

王元化 主编

海外汉学丛书

通向禅学之路

〔日〕铃木大拙 著 葛兆光 译

上海古籍出版社

译者序

传说，释迦拈花，迦叶微笑，达摩西来，一苇渡江，于是，禅的真谛便从印度传到了中国；而六祖惠能一首传遍天下的偈子“本来无一物，何处惹尘埃”，又把这印度的土产变成了中国的土产；过了不久，唐朝僧人义空东渡日本，则把这中国型的禅宗的信息传给了东邻，二百年后，荣西禅师从南宋学了临济宗黄龙派的秘义，则又在日本开了八九百年的禅风。上世纪末，一个日本青年铃木大拙则坐海轮，到了太平洋彼岸的美国，传去了日本式的禅学，自那以后，他用英文写了不少弘扬禅宗的著作，使黄头发蓝眼睛高鼻子白皮肤的欧美人对这种东方的智慧入了迷；而八十年代，禅宗又出口转内销而使不少中国人对这原产中国的神秘宗教发生了兴趣，某种程度竟缘起于一个极偶然又奇特的契机，即四川人民出版社“走向未来丛书”中出版了一本根据F·卡普拉《物理学之道》编译的《现代物理学与东方神秘主义》（1983），这本书中引了一些禅宗语录和铃木大拙的论点，并在结尾处下了这样一个断语：

“我们的整个文明能否生存下去，也许就取决于我们能否进行这种变革，它最终取决于我们采纳东方神秘主义某些‘阴’的态度的能力，要有体验统一自然和协调生活的艺术。”

就象现代帆板比赛的三角绕标一样，禅宗，经历了印度、中国（日本）、欧美，又回到中国，在所有最富于代表意义的文化区域内兜了一个圈子，用它的轨迹在古代与现代、东方与西方之间划了一个虽不很宽却很深的十字纵横通道，而站在这古、今、东、西十字通道上指挥“交通”的人物中间，最重要的无疑是铃木大拙。

被称为“世界禅者”的铃木大拙(1870—1966)，原名贞太郎，生于日本北部的金泽市。据他自己的《也风流庵自传》说，这个地区真言宗和曹洞宗十分兴盛，因而这里的人也普遍有一种信仰宗教的心理趋向，铃木大拙的母亲就是一个虔诚的真言宗信徒。明治八年(1875)，铃木大拙五岁时，父亲与哥哥相继去世，他的母亲悲恸中因眼睛出了毛病而住院，在病中，她更加诚笃地礼佛诵经，这件事给铃木大拙留下了很深的印象。当铃木大拙进入金泽第四高级中学读书时，一个笃信禅宗的数学老师北条时敬又给了铃木大拙以很大影响，北条时敬曾随镰仓圆觉寺著名的今北洪川禅师学过坐禅，他在金泽大力鼓吹禅宗，并常常召集学生来，不讲数学而谈坐禅。

明治二十四年(1891)，铃木大拙到东京，进入东京帝国大学文学部哲学科学习，同年七月，由早川千吉郎介绍，向今北洪川学禅，今北洪川迁化后，又随另一著名禅师释宗演学禅。据他晚年回忆，在一年冬天的“腊八接心”中，他苦苦参究一则公案，但一直没有参透，因为“无”的概念始终横亘在心中，

“……到了大约第五天‘接心’快要终了时，我已不再意识到‘无’了，我已与‘无’合而为一了，与‘无’打成一片了，因此，由于意识到‘无’所含的隔膜也就不再存在了，而这就是真正的三昧境界。”

据他说，当他参悟了之后——“我从禅堂走向我在寺里的宿处时，只见月光下的树和我自己皆澄澈透明”（《禅天禅地·早年的回忆》）。

一八九三年，世界宗教会议在美国芝加哥召开，铃木大拙陪同释宗演前往芝加哥，并为释宗演翻译演说稿，在这次会上，他结识了当时美国著名的学者P·卡洛斯(Paul Carus)。两年后，铃木大拙将P·卡洛斯的名著《佛陀的福音》(The Gospel of Buddha)译成日文在日本出版。铃木大拙对佛学的深刻理解与对英文的娴熟把握，使P·卡洛斯对这位青年人肃然起敬，便邀请他到美国为他所创办的敞院出版社(Open Court Publishing Co.)编辑佛学书籍，在释宗演的劝说下，铃木大拙乘坐轮船，于一八九七年二月六日离开横滨，经过十二个昼夜的航行，到达美国。于是，他在美国一住便是十几年，并在一九〇〇年出版了英文译本《大乘起信论》，一九〇七年出版了英文本《大乘佛教概论》，开始了他不懈地向西方宣传佛教尤其是禅宗思想的生涯。

据两位日本学者回忆，一九六四年夏天，在夏威夷大学第四次东西方哲学家大会上，九十四岁高龄的铃木大拙曾作过一次演讲：

“七月九日晚，铃木大拙先生进行第一次演讲，整个会场气氛极为热烈，据第二天的火奴鲁鲁报纸报道：‘人们汇集在那里，希望亲耳聆听他们只是从传说中才认识

的这位九十四岁的智慧老人的话语，大多数人并没有见过他的面，因此，会场七百个座席早早地被一抢而空，而还有好几百人则挤在过道上或窗户上，还有人干脆坐在门外草坪上或挤在舞台两侧……’这些人大都是白人，日本人不足十分之一，先生用英语讲演的题目是《在禅之中的个人》，掌声、笑声一阵又一阵，人们被他那睿智、风趣的语言吸引。当演讲即将结束时，有人提问：‘真理是什么？’先生回答：‘冬冬、冬冬、冬冬。’有人再问：‘这意味着什么？’先生依然是——‘冬冬、冬冬、冬冬’，下面，骤然响起了不绝的掌声。”（古川哲史《拈花微笑与武士气质》、早岛镜正《求道者大拙先生》）

这样的演讲，铃木大拙一生不知有过多少回，他的老师释宗演有一首诗说：

“人有赤黄兼黑白，道无南北与西东。

不信乞看天上月，清光透彻太虚空。”

这里的涵意很清楚，在东方人释宗演心中，禅思想是全人类的。铃木大拙正是继承了这种思想，因此，在他的《禅论》、《禅学便览》以及这本《通向禅学之路》中，我们可以感受到他弘扬禅宗、拯救人类的迫切心情。正是抱着这种心情，他孜孜不倦、苦口婆心，在从一八九七年以来的六七十年里，他以大量的英文禅宗读物及风趣的通俗演讲，在欧、美赢得了极高的声誉及“世界禅者”的美称。毋庸置疑，他的思想是纯粹东方式的，在他看来，西方那种把主体意识与客体世界、神界与人界、灵魂与肉体、超越与世俗分裂为二的二元化思维方式及抽象化、图式化的逻辑思辩，造成了人与自然、人与内在自我的分裂与疏远，西方“现代商业主义、机械主义的狂浪”中人的占有欲的

泛滥造成了人类生活的不安宁，因此，人类需要解开这种二元对立思维的枷锁而回归于浑然同一的思维方式，需要摆脱欲望的冲动而赢得单纯朴素、透澈澄明的心灵境界，而禅宗正是拯救我们的宗教。这种东方型的思维方式与心灵境界正好与二十世纪西方蓬勃兴起的某些思潮发生了契合，于是，他受到了西方极大的欢迎，也在欧、美掀起了一股不大不小的“禅宗热”。

笔者曾看到不少铃木大拙的照片，尤其是上了年纪的铃木大拙，面容清癯、轮廓分明，宁静而慈祥，长长的寿眉下一双睿智的眼睛中，显示出他心灵的恬和澄明。我想，铃木大拙之所以在欧美被视为“东方精神的象征性存在”（中村元《在美国的铃木大拙博士》），除了禅宗思想与故事本身具有的令人心醉的艺术魅力和深邃玄远的哲学魅力外，他把自己的人格融化到禅思想中，使他的著作与演讲更加上了一重人格的魅力，也是一条重要的原因吧？否则，为什么总有一些欧美人要千里迢迢地来看他一眼，以便向人炫耀自己有缘结识大拙先生（见绪方宗博《欧美人的禅》），而哥伦比亚大学一个女医学家非得执拗地认定铃木大拙有洞见他人心灵的特异功能呢（见上田闲照《禅与世界》之二）？

正因为如此，英国最大的佛教组织伦敦佛学会所办的《中道》杂志发行人 C·韩福瑞说，可能在不久的将来，西方会出现一种消除了人与自然、人与自身分离状态的新宗教——

“假如它长大成人的话，我们应该热切记住的是，它的教父之一名叫铃木大拙。”（《禅天禅地》卷首）

而美国旧金山东方学院原圣公会的英籍牧师 A·瓦兹（Alan

Wilson Watts)则说,禅宗代表了东方关于精神自由的智慧,由于西方人长期在“基督教与科学技术的扭曲”下生活,因此迫切地需要禅的精神,而负担了把东方智慧传达给西方人这一沉重而有意义的工作的,则是——

“伟大的智者铃木大拙。他的富有魅力、充满了生命力的作品,应当是西方人的新的‘福音书’。”(《禅的精神:一种生活方式》*The Spirit of Zen: a Way of Life*)

还有的人干脆赞叹“铃木博士是个圣人”,并认为:

“铃木博士那种绝不妥协、满含诗意,而且深度宗教性的解释,在他的追随者看来,实在是灵与智慧的双重挑战。”(《禅与心理分析》卷首附《铃木大拙博士访问记》)

二

铃木大拙向西方介绍禅宗思想的巨大成功,显然与二十世纪西方文化思潮的变迁有着深刻而微妙的契合关系。

人们常常惊叹:“世界变小了!”当这声惊叹脱口而出的时候,人们心里常常想到的是由飞机、火车、电视、电话等交通与信息手段交织起来的网络,这网络使地球的空间与时间变得缩短了,坐在东半球的电话机旁几秒钟之内便可以同西半球的亲友对谈,大洋彼岸的新闻瞬间便可以呈现在大洋此岸的电视机屏幕上,过去麦哲伦历经千难万险才绕地球航行一周,而现代化的飞机却在昼夜之间便可以把人从地球这

一端送到另一端。但是，“世界变小了”似乎更可以形容思想与人生领域里东西方文化的交汇，因为，当汹涌的西方文化思潮自十九世纪以来一直引人注目地拍击着东方海岸线的时候，东方文化也在迅速地但不引人注目地成为潜流涌向西方。二十世纪中，东西方文化的撞击与融汇似乎展示了这样一个事实，即东西方人说话的腔调变得越来越象了，交融的点不止在于服饰、生活习惯、制度、技术等具体领域，也开始渗入“思维—语言”等最重要的形而上领域，分野的壕沟越来越浅，所以，“世界”的确“变小了”。

十九世纪东方文化传入西方的途径大概主要是两条，一是由对传教士从中国带回的中国文献的研究而形成的汉学，二是由对殖民主义者从印度带回的印度文献的研究而形成的印度学，这两方面的文献中都有关于佛教的资料。这些资料给西方人敞开了一个新世界，使他们本来就已萌生的对自身文化传统的审视与怀疑找到了一个来自另一天地的依据。

如果我们把康德看作是西方文化思潮转折趋势的起点，那么，我们可以发现，康德的哲学体系尽管给了源于古希腊哲学与基督教神学的“理性”以很高的地位，但也给“理性”至高无上的地位的崩溃打下了第一根楔桩，西方人向来认定，人的理性是完美无缺的，它可以了知一切，理性不仅以逻辑的形式勾勒出一个包容万事万物的宇宙的结构框架，也以伦理的形式勾勒出一个由上帝公平的意旨组织的人间世界的结构框架。然而，正如P·伽德纳所说，由于康德肯定了“现象性的实在据以成其为可知的东西的那些基本原则根源于人的心灵和知性”，而“‘自在之物’的本体论领域是理性探究所必然不可企

及的”(《论反理性主义》),即康德在《未来形而上学导论》第一编附释里所说的“现象根据感官而判断依靠心灵”及“自在之物只以表象呈示而隐蔽了本身”。因此,他推崇理性却又导致了理性权威地位的动摇。

裂痕由此凸现。

在康德以后,非理性思潮一点点地滋生起来,尽管哲学大师黑格尔以他无所不包的体系构筑了一个完美无缺的理性框架,但这“完美无缺”四个字的背面正昭示着它自身的缺陷。于是,叔本华从康德那里出发,认为通过时与空、因与果的连缀交叉而呈现出来的世界不仅不是“属于自在物的实在性质的”而是“感性直观形式”即“现象世界”,而且康德还忘记了根本的一点,即“意志”——非理性的意志——,只有这个意志,才使这个“现象世界”铸造成型,使它呈现为表象,因此,这个世界就既不是纯自在的客体,也不是纯理性的主体,乃是“意志与表象”,这一来,理性在两千年精心建立的世界结构——无论是实在论的还是观念论的——都垮台了。紧接着,尼采又宣布:“上帝死了”,给原来完美地运转着的上帝与世俗、神与人、天国与人间两两对称的精神世界结构上投下了一枚炸弹,他警告西方人,整个西方文化已经走到了一个新的历史关头,或者听凭基督教的统治、人类成为驯服的羔羊,或者让生命之流再度复生,酒神精神再度高扬,成为独立的、活生生的人。这样,由自然理性构造的“人”与“世界”二元对立的世界及由宗教理性构造的“人”与“上帝”二元对立的世界便被这股汹涌澎湃的非理性思潮冲垮了它的大堤。

虽然有充分证据表明,康德、叔本华、尼采都曾受到过东方宗教文化的影响——这一点以叔本华最为明显,他在《作为

意志与表象的世界》中曾多处引述吠陀经典及佛教典籍，并宣称“吠陀是人类最高的认识和智慧的成果”（中译本 487 页）——但是十九世纪的西方人对东方文化的了解依然是隔靴搔痒，并不深入的。在这股非理性思潮背后的原动力，更主要的是西方文化自身的危机与西方人对这种二元对立的理性模式的危机感。东方文化尤其是印度文化，其作用只不过象一种无孔不入的腐蚀剂渗透于西方文化大堤，使它原来坚固的结构松散，象一种力量极强的酵母，使西方思想家业已萌生的非理性思潮迅速催化而已。他们所理解与吸收的东方文化尤其是吠陀哲学与佛教思想，大抵集中在人生痛苦与无聊的悲观主义人生哲学、“万物皆生于‘我’中”的宇宙本体论及沉浸于忘我的（或唯我的）直觉（或意志）的解脱论方面。因此，叔本华也罢、尼采也罢，他们都还是站在西方文化原来的立场上，充其量不过是向东方跨了一步而已。在他们的哲学世界中，意志仍处在一切“有形世界”之上，与有形世界对峙着，客体世界无论它作为“现象”、“表象”还是“意志”的派生物，都还是主体世界的对立物，只不过，理性主义以精致有序的逻辑与伦理来构筑这个世界，而叔本华、尼采则以非理性来设计或摆布这个世界。在他们的人生哲学世界中，欲望——一个来源于“原罪”又孱入了佛教“业因”意味的概念——及意志——一个把上面两个词翻了一个身并赋予肯定意义的概念——依然屹立在一切人生领域之上，只要你承认它的存在，它就必然纠缠不清，你就得在纠缠中挣扎。承认人生有欲望，欲望即带来痛苦，那么你就得向“寂灭”进发，“把欲求的千百条绳索亦即将我们紧缚在这人世间的绳索通通都割断”，在寂灭中求得“高于一切理性的心境和平，那古井无波的情绪”（《作为意志与表

象的世界》中译本535、563页),从而归于悲观主义;承认人生有意志,而这意志能够令人快乐,那么就必然朝唯意志是从的方向发展,“一切都是假的,什么都可以做”(尼采语),使意志可怕地膨胀,而走向快乐主义。

可是,为什么人一定要和这世界过不去,不是躲避,就是凌驾呢?为什么人一定要在这悲剧或喜剧、绝望与放纵中必择其一呢?为什么人的精神世界与物的外在世界一定要格格不入呢?

三

至少,在整个十九世纪,西方人还没有找到解决这矛盾的药方,而东方文化中那种“非空非非空”的“中道”与“不偏不倚”的“中庸”精神、超越“有”、“无”、“是”、“非”的境界也还没有被西方人真正领略,正如有的学者所讥讽的那样,十九世纪西方哲学不过是“小乘”,还没有达到“大乘”的境界,更何况禅的境界。但是,二十世纪以来,继承叔本华、尼采的非理性主义哲学家,却找到了一条通向超越二元论逻辑理性的途径,一种极富于东方色彩的哲学开始崛起于欧美大陆;而同时,超越“有”、“无”、“是”、“非”的东方智慧——大乘佛教及禅宗,也在这一契机中,由铃木大拙(以及西田几多郎、稍后的久松真一、阿部正雄等)介绍给了西方人。

在现代西方非理性思潮中,对宇宙、人生的哲学思索交叉地出现在下面三个问号中。(一)宇宙万物的本质是什么?这个问题在康德那里是含糊的,在叔本华、尼采那里是“意志”,但在现代非理性哲学家那里则是“无”,但是,这个“无”并不是

“不有”，M·海德格尔批评那种执着于二元对立的本体论者和沉溺于所谓科学的哲学家，说他们“以一种高傲的、无所谓的态度对待‘无’，把‘无’当作‘不有’的东西牺牲掉了”（《形而上学是什么》），而这个“无”是一般思维所通用的基本规则所无法扞摸及讨论的，只有在“亲在的深处可得而见”的玄妙之物；（二）既然如此，我们又怎样才能认识与把握这个具有本源性质的“无”？或者反过来说我们怎样才能认识与把握同样具有根本性质的“在”？这个属于认识论方面的问号，首先在胡塞尔那里发出，他问道：“认识如何能够确信自己与自在的事物一致？如何能‘切中’这些事物？”（《现象学的观念》中译本7页）在这一问中包含了这样一个否定，即过去我们全部理性认识的成果全是未经检验的自作聪明。在胡塞尔之后，M·海德格尔更提出了连珠炮式的质问：“什么是理性？理性之为理性，是在什么地方，通过谁决定的？理性已经自称为哲学之王了吗？如果是的，那么又是根据什么权力？如果不是，那么它又是从何处获得这种使命和角色的呢？”（《什么是哲学》）（三）人是什么？人应该怎样找到人自己？这个问题在加布里尔·马塞尔《存在的哲学》中是这样表述的：

“……我们每个人仿佛被藏匿到一层外壳中去，这层外壳使人变得越来越冷漠并使人受到限制，这种僵化症与那种麻木不仁有着密切关系，我们正是用这种麻木不仁的态度去设想和评价世界的。”

这里所谓“外壳”，正是自然理性与宗教理性，理性通过人自己创造的语言系统反过来控制了人类，使人与他人、人与自己、人与宇宙中间横亘了一重屏障，人被这重屏障蒙住了心灵的眼睛，既认不清外在一切，也认不清自己，因而加缪在《西西弗

斯神话》中描述人的存在的荒诞感与陌生感，正是由于原有理想的幻灭，人与自然的陌生、人与人的隔阂突然显露而造成的，表面上的人的自尊自信却使人如作茧自缚，陷入到一种孤立的状态之中。

于是，西方传统文化的支柱——理性或科学及人对自身的自信——便又一次被冲垮了，现代西方非理性主义思想家接过叔本华、尼采对“意志”、“情感”的论述，以人的内在性为出发点，纷纷从各个不同角度阐述着对宇宙及人生的新见解。其中，最具有东方色彩的，即针对上述三大问题的现象学与存在主义哲学的解释。针对理性认识地位的动摇，他们提出了——

“纯粹内在意识”的不证自明性；

针对过去本体论的局限，他们提出了——

超越的“无”的根本性质；

针对人在外在理性束缚中的不自由或异化，他们提出了——

人应该诗意地栖居于大地。

于是，西方非理性思潮与东方禅的智慧开始在这里找到了一个真正的互相切合的契机。

按照铃木大拙的说法，禅宗就是否定二元分立的逻辑的，在这本《通向禅学之路》第四章中，铃木大拙说，禅宗认为“通常的思维绝不是可以穷极一切的方式，我们之所以不能彻底地把握真理，正是由于我们毫无缘故地执着于逻辑思维的理解与解释方式。”可是——

“从意识觉醒以来，我们探索存在的奥秘来满足我们对理性的渴望，我们找到的却是‘A’与‘非A’对立的二元

论即桥自桥、水自水、尘土在大地飞扬的二元论。可是随着期望的增长，我们却没有能够得到我们所期望的精神的和谐宁静、彻底的幸福及对人生与世界的透辟了解。可以说，我们不知所措，就连向更广阔的实在世界更靠近一步都不可能，灵魂深处的苦闷也无法表露。”

为什么呢？这是因为概念与逻辑——意识觉醒以来积淀生成的理性框架——并不可信，而且始终束缚我们，阻隔了我们与活生生的世界的直接联系。理性常常告诉我们，这是“是”，那是“否”，这“合理”，那“不合理”，我们便以这种理性眼镜审视一切，合理的才存在，不合理便是假像，其实，活生生的世界未必是理性设计的那样井然有序、合理合法，理性本来就是人为的东西，它有什么资格来判断一切并强迫人接受呢？禅宗偏偏要说“空手把锄头”、“桥流水不流”、“张公饮酒李公醉”，正是为了打破人们对逻辑理性的习惯性执着，铃木大拙说，“概念与逻辑的专制崩溃之日，就是精神的解放之时”，所以，人应该学习禅宗，直面事实，禅宗突破了“是”与“否”，以直觉的体验直接扪摸世界，提倡“直接感受火暖水冷，就象我们平时受冻颤抖喜欢傍火而坐一样的直接感受”（第二章），因此“为人类豁然开通了一条通往存在的实相的新途径”（第四章）。

铃木大拙曾借用“本来面目”这则公案说了这样一个道理，“是”与“否”的二元对立逻辑框架是人为的，它“使事物按照预先安排的框架活动，这当然十分方便”，但这个框架并不那么令人满意，所以，我们“必须从世界尚未创造，‘彼此’意识尚未唤醒，心灵仍处在它的本初状态即它的清净虚空状态的起点上去看待万事万物”（第三章），这就是“本来面目”，正是在这个起点上观照世界，世界的一切才会毫无保留、没有扭曲

变形、亲切活泼地敞开在你的面前，而人的精神才会摆脱“是”与“否”的限制，象鸟飞鱼游那样得到自由。

这与非理性主义哲学家们的见解极为相似。现象学大师胡塞尔说，这理性认识之所以靠不住，就是因为“认识只是人的认识，并束缚在人的智力形式之上”；而这智力形式可靠与否是没有检验过的，过去，人类的认识论犯了一个循环论证的错误，即我们用以证明认识成果正确与否的标准并没有离开认识本身，正好比让罪犯自己证明自己不曾犯罪，所以他追问道：

“如果逻辑本身是可疑的并成为问题，那么对矛盾的引证又有何用呢？”（《现象学的观念》中译本 22—23 页）

因为人是一种有思维能力的生命，但人却处在无思维能力的种种实体构成的客观世界中，这个世界并非一定要符合人的具体逻辑秩序的、理智的安排，而人的思维力却早已形成了“一定之规”，这样，就产生了差异与谬误。胡塞尔在追溯了人类意识的历史后痛定思痛，呼吁人从这种积淀的理性框架中跳出来，回到“那种未经污染的原初状态”中，寻找“纯粹内在意识”，对万事万物进行“本质直观”。这一思路，在雅斯贝尔斯和海德格尔那里进一步展开，K·雅斯贝尔斯在《智慧之路》中追溯了意识的历史，认为恰恰是哲学家的出现，使“神话时代的宁静心境与自明真理从此终结”，因此，追寻真理，就是要打破理性建立以来一直束缚着我们的桎梏与一直欺骗着我们的安定感，在“宗教、艺术和诗歌之中的原初直观（die ursprünglichen Anschauungen）”中去探索，因为“这种直观构成一种独特的‘真理语言’，它在历史上先于系统的哲学思维活

动”(施太格缪勒《当代哲学主流》中译本第五章255页)。而海德格尔进一步从理性的构成质料即语言方面指出,人在语言中生活,而语言则是最危险的,因为语言既构造了“真”,又构造了“非真”,而人却被语言控制着,交流用语言、表达用语言、思维也用语言,这样——

“使存在发生混乱,甚至有丧失存在的可能性”(《荷尔德林与诗的本质》);

而这混乱即一种令人绝望的境地,“那些东西如果真的存在,则于人的存在中灼烧,折磨他令他焦灼,那些东西若非存在,则骗了人,让人失望沮丧”(同上),因此,人应该“出到自身之外去”或者叫“回到无典可稽的起点”上去,因为“最初的‘无典可稽’的东西,原不过是解说者即人类的不证自明的原初经验”(《存在与时间》),换句话说,即“万物与我们本身都沉入一种麻木不仁的境界”(《形而上学是什么》),在这种心灵境界中,没有理性桎梏、没有逻辑框架、也没有任何抹杀了万物具体性、丰富性的抽象概念。这样,心灵与世界便如铃木大拙所说的那样,发生了直接的碰撞。

这种抛开理性用人的内在意识直接触摸一切的方式,被概括为一句口号——“面向事物本身”(Zu den Sachen!)——因此,加缪在《西西弗斯神话》中说,由于这样一来,“精神世界无法估量地丰富了,玫瑰花瓣、公路里程碑或人的手或爱情,欲望或万有引力定律具有同等的重要性,思想不再是统一的了,不再是用一种伟大原则的面貌使表象更贴近、亲切,思想是重新学习着,学习注意,是引导自己的意识……”这就是海德格尔所谓的“解蔽状态”(unconcealment),在人们以排除了理性的纯粹的内在意识直觉观照——即所谓意识的指向——万

事万物时，一切都那么清晰、那么亲切、那么坦率，人与宇宙、自然及人自己贴得那么近，于是“存在便从自身隐藏处显露出来”——这正是海德格尔所谓的“在”（sein）的本义之一——于是，人便赢得了一个认识的自由王国。在这里，不仅令人想到铃木大拙的一些话，他在这本《通向禅学之路》第六章《禅的日常性》中说到，禅宗主张“平常心是道”，所谓“平常心”，正是对一切事物的直接的、不加任何外在先验定见（即理性框架）的触摸：

“禅宗直面人生，……目的在于确认生活本身，在禅宗这里，没有突飞的东西，没有神秘的东西，举起手来在桌子的另一侧取书，听窗外打球少年的声音，眺望树梢上流动的云朵，在这一切中，都能领悟禅意。”

只有在打破了理性魔障，以不受干扰的、静默平和的心境观照宇宙，才能明白，“过去以为极其遥远的土地，其实就是我们朝朝暮暮脚踏的土地，当悟到这些的时候，眼前呈现的是多种多样的事物……”（第八章），这些话与西方非理性哲学家的说法何其相似！

对理性的怀疑与挑战，取消现成思维框架另寻意识的支点，原初之思即未经污染的纯粹内在意识，直接接触事实，……在这条轨迹上，东方人铃木大拙与西方人胡塞尔、海德格尔、雅斯贝尔斯，东方禅思想与西方非理性思潮似乎是在同步运动，《青源惟信禅师语录》说了一段极妙的话头：

“老僧三十年前来参禅时，见山是山，见水是水，及至后来亲见知识，有个入处，见山不是山，见水不是水，而今得个体歇处，依然见山是山，见水是水。”

如果我们把第一次“见山是山见水是水”视为人类的“原初之