



Z e n a n d J a p a n e s e C u l t u r e

禅与日本文化

〔日本〕

铃木大拙

著

钱爱琴 张志芳 译

禅与日本文化

〔日本〕

铃木大拙

◎著

钱爱琴 张志芳 译

◎译林出版社

图书在版编目(CIP)数据

禅与日本文化 / (日) 铃木大拙著; 钱爱琴 张志芳译. —南京:
译林出版社, 2014.11

书名原文: Zen and Japanese Culture

ISBN 978-7-5447-4796-7

I. ①禅… II. ①铃… ②钱… ③张… III. ①禅宗-影响-文化-研究-日本 IV. ①B946.5 ②G131.12

中国版本图书馆CIP数据核字(2014)第117号

Zen and Japanese Culture by Daisetz T. Suzuki

Copyright © 1959 by Bollingen Foundation Inc., New York, N.Y.

Published by Princeton University Press, Princeton, N.J.

This translation published by arrangement with Princeton University Press
through Bardon-Chinese Media Agency

Chinese (Simplified Characters) copyright © 2014 by Yilin Press, Ltd

All rights reserved.

No part of this book may be reproduced or transmitted in any form or by any means,
electronic or mechanical, including photocopying, recording or by any information
storage and retrieval system, without permission in writing from the Publisher.

著作权合同登记号 图字: 10-2012-208号

书 名	禅与日本文化
作 者	[日本] 铃木大拙
译 者	钱爱琴 张志芳
责任编辑	陈 锐
原文出版	Princeton University Press
出版发行	凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社
出版社地址	南京市湖南路1号A楼, 邮编: 210009
电子邮箱	yilin@yilin.com
出版社网址	http://www.yilin.com
经 销	凤凰出版传媒股份有限公司
印 刷	江苏苏中印刷有限公司
开 本	1000毫米×718毫米 1/16
印 张	15.5
插 页	2
字 数	187千
版 次	2014年11月第1版 2014年11月第1次印刷
书 号	ISBN 978-7-5447-4796-7
定 价	48.00元

译林版图书若有印装错误可向出版社调换
(电话: 025-83658316)



目 录

1	前 言
2	第一章 禅学入门
17	第二章 禅与日本的艺术文化
31	第三章 禅与儒教
43	第四章 禅与武士道
61	第五章 禅与剑道(一)
81	第六章 禅与剑道(二)
130	第七章 禅与俳句
156	第八章 禅与茶道(一)
169	第九章 禅与茶道(二)
190	第十章 利休与其他茶士
199	第十一章 自然之爱

前 言

本书最早于 1938 年由京都大谷大学东方佛教徒协会在日本出版,原书名为《佛教禅宗及其对日本文化的影响》。

之后,由于我对书中所讨论的问题又有较深入的了解而萌发了重写的念头。然而,依我目前境况,并不具备重写所需的时间与精力等条件,于是就在原材料上做了些修订,并增补了一些我后来感兴趣的主题,如剑道、茶道及俳句等。这样,书上一些地方难免会有重复之嫌,敬请读者见谅!希望读者不会觉得重复太过明显,影响了本书的连贯性。

本书大部分内容源于我 1936 年在英、美两国一些不同场合的演讲。“自然之爱”这一部分内容是我于 1935 年在日本给一群西方人士的演讲,发表于京都的《东方佛教》(1936, VII: 1)。

承蒙下列机构允许我引用其著作版权的部分内容,特此致谢!它们是:《大西洋月刊》、哈考特布雷斯出版公司、费伯出版社、哈珀兄弟公司、麦克米兰公司、新美国图书馆、多德米德公司、约翰穆雷(伦敦)公司。

在此,我还要感谢波林根系列编辑部,特别是威廉·麦奎尔夫妇,他们帮忙润色本书,并就书本的编辑技巧给予我许多建议。

铃木大拙
纽约, 1958



第一章 禅学入门

—

关于日本人的道德、修养以及精神生活,众多公正明理的国内外权威都一致认为,禅宗在日本人的性格塑造方面起着极其重要的作用。我本人也在本书中引用了目前最为权威的两位外国学者著作中的相关论述,一部是查尔斯·艾略特(Charles Eliot)的《日本佛教》,一部是乔治·桑索姆(George Sansom)的《日本文化简史》。但在我开始讲述禅宗对于日本文化的影响之前,鉴于大多数读者可能对禅宗还不太了解,我想,在此对什么是禅宗略作一些介绍是适当的,也是必要的。但,这并非一件容易之事。对于没有读过或听说过禅宗、缺少禅宗相关概念知识的人来说,要理解它是很困难的。因为禅宗要求超越理论和语言的解释,而且迄今为止,禅也绝非普通读者所能够接近的。因此,我希望对禅宗特别感兴趣的人能够阅读一下本人之前有关禅宗的著作。在此,本人将对禅宗的大致情况只略作阐述,望读者能够对禅宗为日本人的性格及文化所带来的影响多多少少有所了解。

简而言之,禅宗是中国思想与印度思想碰撞之后的产物之一,是公元

1 世纪时通过佛教教义这一媒介传入中国的。来到中国之后,其形式中一些佛教方面的思想并没有受到当时人们的热忱欢迎。例如,它提倡漂泊不定的生活,它的超验主义,以及出世和否认生命的倾向等。但同时,它的深奥哲学,它的奥妙的辩证法,它的鞭辟入里的分析和思索,还是激发了中国的思想家们,尤其是道教思想家的兴趣。

与印度人相比较,中国人不是很有哲学头脑。他们更注重实际,致力于世俗事务;他们依附于土地,他们不是空想家。中国思想虽然深受印度式思想的激发,但它从未失去与大多数事物的接触,也从未忽视日常生活中实践性的一面。这种国家性的或民族性的精神习性,使得印度佛教转变成为了禅宗佛教。

初唐时期,即 8 世纪时,禅宗作为佛教形态之一得以在中国发展起来,但其真正的开端则是 6 世纪初由南印度来到中国的菩提达摩发起的。禅宗的教义与大乘佛教的一般教义并无二致。当然,其宣教场所亦与普通佛教相同。但是,无论是印度、中亚还是中国,禅宗的目的都是要去掉因发展而堆积在创建者教义周围的一切表面的见解,而宣扬佛陀自身的根本精神。这些“表面的见解”是礼仪性的、教典式的,甚至可以说是源于民族心理的特殊性的东西;而禅宗则是要直接看清佛陀的精神。

那么,这种精神是什么呢?佛教的真髓又是什么呢?那就是“般若”(智慧)与“大悲”。般若可解释为“超越的智慧”,大悲可解释为“仁爱”或者“怜悯之心”。通过般若,人可以超越事物表象而看清其实质。因此,获得般若,我们则可以洞彻生命与世界的根本性意义,而不会因个人私欲和苦痛而烦恼。大悲在此时则自由发挥作用。也就是说“仁爱”可以不受个人私欲的羁绊而恩泽万物。佛教认为,仁爱甚至可以沐浴无生命之物,相信一切存在皆为现在的生存状态,无论处于何种形态,仁爱一旦渗透进它们,成佛终将为定数。

禅宗就是要唤醒被“无明”和“业”之密云所包围而沉睡于我们心中

的般若。“无明”和“业”缘起于无条件地屈服理智，而禅宗则反对这种状态。理智的作用诉诸理论和语言，而禅宗是蔑视理论的。禅在必须表现自身时，是处于无言状态的。知识的价值是在把握事物的真髓之后才能够理解的，而禅在唤醒我们的大智慧（般若）之际，是以与普通认识过程相反的特别方法来锻炼我们的精神的。

禅宗在中国首先完成的一件事就是，一旦获得力量，并强壮到足以使自己站立起来时，它将建立一个特殊的、不同于以往的修道制度。禅院成为一个自治的主体，这个主体被分为了许多部门，每一个部门拥有它自己服务于社区的办事处。这个机构的一个值得注意的特点就是完全的民主原则。长者自然受到尊重，所有成员平等地从事体力劳动，例如：收集柴火、耕种土地、采摘茶叶。甚至连大师自己也参与这些劳动，在与他的徒弟们一起劳动时，引导他们正确地去理解禅。

这种生活方式将禅院与早期印度佛教的僧伽兄弟会明显地区分开来。禅僧们不仅民主，而且愿意投入到一切生活实践活动当中，因此也就具备了经济的和政治的头脑。

在形而上学方面，禅宗吸收了很多经佛教思想修饰过的道教教义；但在其生活实践活动中，它完全无视道教的先验论和印度佛教对实践生活的疏远。当禅师被问到将来的生活会是什么样时，他会毫不犹豫地回答说：“让我成为一头驴或一匹马，为村民们服务吧。”

禅宗摆脱了陈旧的僧侣修行方式——无论是基督教、佛教还是其他任何宗教的。禅僧既不总是忙于祷告和忏悔，或履行其他所谓的虔诚事迹，也不阅读或背诵典籍、讨论其内容，或在禅师门下进行单独的或集体的学习。除了参与各种体力的、卑贱的实践性事务，禅僧所做的就是听禅师的偶尔说教，这些说教短而神秘，往往是提出问题并获得答案。然而，答案相当离奇且难以理解，而且总是伴随着直接行动。

我将引用这样一个例子——可能是一个极端的例子。尽管它没有发生在禅师和僧侣之间，而是发生在僧侣自身之间，但它能够说明，在其早期，即接近唐朝末期时所流行的禅宗精神。一个禅僧，来自临济门下的寺院，遇见属于另一寺院的三个结伴游历的僧侣，其中一个大胆的僧侣向禅僧问道：“禅河有多深？”由于他们是在一座桥上不期而遇而提及禅河的，而且那个禅僧刚刚完成他与临济的问答，临济因诉诸直接行动而不诉诸语言解释而闻名。于是，禅僧说：“你自己去找答案吧。”接着，欲将那个大胆提问的僧侣扔下桥。幸运的是，他的两个朋友代为求情，请求禅僧宽容，才挽回了局面。

禅并不是必须无视语言，而只是充分意识到，它们总是容易使自己脱离现实，沉溺于概念当中；而这种概念化正是禅所反对的。刚才引用的禅僧的故事可能是一个极端的例子，但这体现了禅宗的精神。禅坚持亲身处理事情，而不是依靠一个空洞的抽象概念。出于这个原因，禅无视阅读和吟诵佛经，忽略对抽象主题的谈论。就广泛意义来讲，这是禅吸引喜欢实际行动者的一个原因。通过他们的实践思想，中国人对禅产生了极大的兴趣，从一定程度上讲，日本人也是如此。

二

禅就是般若的修行。般若意味着解放。解放不仅仅是自由。如今，我们经常谈论各种自由，政治的、经济的，还有其他的，但是这些自由一点也不真实。我们所畅谈的自由和解放，只要是处于相对的层面，就绝不会成为真实的。真正的自由是般若的结果。当一个人意识到这一点，他就会发现无论自己处于什么样的境况，在他的精神生活中总是很自由的，因为他追求属于自己的活动方式。禅是自由（“自我依靠”）和自在（“自我存在”）的宗教。

般若占据了一切佛教派别教义的中心点——小乘佛教和大乘佛教，“自力”和“他力”，圣道和净土，因为这些佛教教义都是起始于般若经验，在大约两千五百年前的印度北部地区。因此，每个佛教徒都有可能获得般若，或者在这个世界上，或者在他未来的生活中。如果没有般若——无论是以某种方法、于某时、在某处已经实现了的或者尚未实现的——也就不会有佛教的存在。禅也不例外。事实上，是禅产生了大部分的般若或者悟。

为了实现悟，禅通常为我们开辟了两条途径：语言的和行动的。

首先，禅的语言是禅的一大特征，尽管它是如此不同于语言学哲理或辩证法，以至于将“语言”这个词用于禅也许是根本不正确的。但是，众所周知，如果没有语言，我们人类就不能够生存，因为我们是被如此创造出来的，以至于我们只有在集体生活中才能够维持生存。爱是人类的本质，爱需要某些事物来施予自身；为了过一种互爱的生活，人类必须生活在一起。为了清楚地表达爱，需要一种交流方式，那就是语言。鉴于禅是最有意义的人类经验之一，一个人必须依靠语言去向别人和自身阐述它。但是，禅语有着它自己的特征，这些特征违背了语言科学的一切规则。在禅中，经验和表达是一体的。禅的语言表达了最具体的经验。

例如，一位禅师在他的会众面前拿出他的禅杖，并且声称：“如果你不叫它禅杖，那你将怎么称呼它呢？”一个人从听众中走出来，拿走了他的禅杖，一折两段，并将它扔掉了。这一切就是禅师不合逻辑的点化的结果。

另外一个禅师，举起他的禅杖，说道：“如果你有，我将把我的给你。如果你没有，那么我将拿走你的。”这其中毫无理性可言。

还有一位禅师宣教时曾经这样说道：“当你知道这个禅杖是什么时，你就知晓了一切，你也就完成了禅的修行。”未加进一步的评论，他便离开了大殿。

这就是我所说的禅的语言。禅宗哲学就是起源于它。但是，这种哲学并不关心对所有这些语言难题的阐释，而是关心对思想本身的触及，它自

然地、不可避免地显露或隐藏它们,正如云从山峰升起一样。在这里,与我们相关的不是显露的或隐藏的物质,而是词语和语言,但是,有某种东西在那儿徘徊,尽管我们不能准确地对它定位,并且说,“在这里!”若称它为思想,则远离经验事实;它是一个无法命名的“X”。它不抽象,它足够具体、直接,正如眼睛看到的太阳,但是不能将它归纳为语言学范畴。一旦我们尝试着这样做,它就消失了。因此,佛教徒称之为“可望而不可即的”、“无法掌握的”东西。

正因为如此,禅杖是禅杖,但同时又不是禅杖,抑或禅杖为禅杖仅是因为它并非禅杖。语言是不会脱离事物、事实或者经验的。

禅宗大师们有句名言:“但参活句,莫文死句。”死句是那些再也无法直接、具体且密切地传达给经验的语言。它们被概念化,被切断了生命的根源。因此,它们已经不再能从内部、从其自身来唤起我的存在。它们不再是大师口中所说的“一字箴言”,而理解了“一字箴言”,便可以立即明白大师们所说的成百上千个其他语言的意义。禅语通常与“活句”打交道。

三

第二种到达般若经验的修行途径就是行动。从某种意义上讲,语言也是行动性的,只要它是具体的、个人的。但是,根据我们的感觉证明,它是被包含于我们称之为“躯体”的行为中的。当临济被问及佛教教义的本质是什么时,他直接从他的座位走下来,拽住提问者的僧袍前襟,打了他的脸,然后让他离开。那个提问者目瞪口呆地站在那里。旁观者们说:“为什么你不鞠躬行礼呢?”这使得他从遐想中醒悟过来,当他打算向临济鞠躬行礼时,突然开悟了。

马祖(卒于788年)与百丈(马祖的一个弟子)一起走着,发现一群野鸭在飞。他问道:“它们飞向哪里?”百丈回答说:“它们已经飞走了。”马

祖转身,然后捏住百丈的鼻子拧着。百丈大叫道:“疼啊,师父!”“谁说它们已经飞走了?”师父反问道。这使得百丈意识到,他们根本不是在谈论那消失在云中的概念化的鸭群。师父的目的是想唤起百丈注意那些活生生的鸭子,它们正随着百丈自身一起移动——不在是他的外部,而是在他的内心。

这个人就是临济所说的“赤裸的、进出于你的感觉中的真实的人”。我想知道,这是否就是“第三人”的象征,通常被一些现代作家称之为“走在你身旁的人”,或“在你另一边的人”,抑或“在你身后的人”。

我们可能会说这是一堂实践课,言传身教,从实践中学习。这大概就是运用行为方法来达到般若。但是,禅宗中的直接行为具有另一层意思。它有着更深层的意图,包括唤醒弟子脑中某种与现实的脉动相协调的意识。接下来的故事在风格上有所不同,它简单地阐明了在没有任何外界援助的独立实践情境中去掌握诀窍是多么重要。它例证了“依靠自己”的禅宗精神的教育方法论。这与佛陀及其他大师的教义完全一致:“不依赖他人,亦不依赖阅读佛经和论注,做你自己的明灯。”

下面是宋代五祖法演(卒于1104年)所讲的一则故事,这则故事表明禅宗的精神是超出于智力、理论和文字语言的。

若有人问我禅为何物,也许我会回答,习禅如习夜盗之术。有一夜盗之子见父亲已经年迈,心想:若父亲干不了了,除己之外就无养家糊口之人了,我必须学会夜盗本领。他将自己的想法透露给了父亲,父亲也表示同意。一日夜间,父亲带他来到一座豪宅,破墙入屋后,便打开了一长方形大箱子,命其入内盗窃衣物,儿子刚爬进箱内,父亲便将箱子牢牢锁住,拔腿跑到院内,大呼有贼,并敲门叫醒了全家,而自己则悠哉游哉地从刚才进来的围墙墙洞扬长而去。这户人家全家一片哗然,起身点烛,却已不见盗贼踪影。话说被牢锁箱内的儿子,十

分怨恨父亲的无情。正在极其烦恼之际，他忽然灵光一闪，计上心头。于是作鼠啮声。家人一听，便命女仆秉烛查箱。箱盖刚一打开，只见这个被困在箱内的盗贼便跳将出来，吹灭灯火，撞倒女佣，夺路而逃。身后众人追来，他见路旁有口井，于是抱起巨石，将其投入井中。众人围聚井边，皆以为盗贼投井亡命了。而其间，盗贼已安然到家。他愤慨父亲的无情，说当时的情况真是千钧一发。

父亲说道：“嗯，先别恼，且告诉我你是如何逃生的？”于是，儿子便将冒险的情形一五一十地告诉了老父。老父听完，说：“这就对了。夜盗之术，你已深得其中三昧了。”

五祖法演通过这一严苛的夜盗术的传授方法，阐释了禅的方法论，意在说明，就般若经验而言，语言性教育和概念性陈述的无用性。禅悟应该是一个人内心生活的结果，而非来自外界的语言灌输。在习禅时，若弟子向师父请教，师父则会一巴掌打去，大喝一声：“咄，你这懒汉！”此外，倘若有僧侣来到师父身旁说：“我对使人们从烦恼之中解脱出来的真理有一点疑问。”那么，师父则会将该僧带到法堂众人面前发话道：“众位，这儿有个心存疑问的家伙。”并将这个可怜的僧人从自己面前推开，而僧侣则狼狈不堪地仓惶退回自己的禅房。心存疑问就好像是犯罪一样。即便不至于此，也会让人觉得，这个僧侣在这种一切开放的、适合自由地自我反省的场所，却反而徘徊不定，好像是迷途的羊羔一样。若有弟子问师父是否懂得佛法，师父会立即回答：“否，老夫什么都不懂。”若再进一步问师父：“那么，谁懂佛法呢？”也许师父会手指书斋前的柱子吧。

如果有时禅师的举止像理论家，那么这是完全颠倒了普通的推理法和评价标准的表现。莎士比亚曾经借其戏剧中某个人物之口说过，“美即是丑，丑即是美”。不仅如此，更有甚者说，“汝即我，我即汝”，所谓的事实被忽视，价值观被颠倒。

四

唐早期的一位禅师说过一句著名的话：“道”只不过是一个人的日常生活经验。当大师被问及他这样说的意义为何时，他回答说：“当你饿的时候，你就吃；当你渴的时候，你就喝；当你遇见朋友时，便与他打招呼。”

有些人可能会认为，这只不过是动物的本能或社会习俗，其中并没有什么可称之为道德的东西，更不用说是精神的了。如果我们称之为“道”，有些人也许会认为，“道”竟是如此微不足道之事！

那些没有深入到意识深处的人，包括有意识和无意识，很可能抱有刚才所说的那种错误观念。但是，我们必须记住，如果“道”是某种高度抽象的、超越了我们日常生活经验的东西，它将脱离生活现实。我们的生活并不关注归纳概括。如果是这样，智力将成为一切，哲学家将成为最有智慧的人。但是，正如克尔凯郭尔指出的，哲学家建造了一个美丽的宫殿，但是他注定了不能住在里面——在为供别人包括他自己瞻仰而建造的宫殿旁，他有一间自己的棚屋。

孟子所说的“道在迩而求诸远”，也说明“道”就是我们的日常生活本身。实际上，正是由于这个事实，“道”才如此难以领会，如此难以指明。多么难以捉摸、难以掌握啊！“道可道，非常道。”

虽然动物的本能和社会习俗也包含在“道”之中，但是，“道”远不只是这些。它深深根植于我们每个人，客观存在于众生的有意识和无意识之中，它要求有一些与所谓的科学分析完全不同的东西。它蔑视我们的智力追求，因为它太过具体、太过熟悉，超出了可定义性。它横亘在我们面前，毫无疑问却并不突兀和可怕，如同珠穆朗玛峰之于登山者一般。

“什么是禅？”（这等同于问“什么是道？”）

“我不明白。”一位大师回答道。

“什么是禅？”

“丝扇给了我足够凉爽的微风。”另一位大师回答道。

“什么是禅？”

“禅。”又一位大师回答道。

也许老子的描述比那些禅宗大师更接近于我们大多数人。

道之为物，惟恍惟惚。
惚兮恍兮，其中有象；
恍兮惚兮，其中有物。
窈兮冥兮，其中有精，
其精甚真，其中有信。
自今及古，其名不去，以阅众甫。
吾何以知众甫之状哉？
以此。

禅修的目的，包括让我们意识到禅是我们的日常经验，而不是从外界加进来的一些东西。天皇道悟（748—807）对待他的一个新徒弟的故事，极有说服力地说明了这一点。而一位不知姓名的日本剑师更是从他的专业特性的角度，以一种令人震惊的方式证明了这一点。

天皇道悟的故事情节如下：

道悟有一个徒弟叫崇信。当崇信作为徒弟被道悟接纳时，也许很自然地希望自己像一个学生在学校接受教育一样，能够从他的师父那里学习禅的知识。但是，道悟并没有给他上禅学方面的什么特殊课程，这使崇信感到困惑和失望。一日，崇信问道悟：“自从我到这里来，从未听过你为我指示禅的要义。”

道悟说：“自从我到这里来，我时时刻刻都为你指示禅的要义。”

崇信追问：“你哪里有指示呢？”

道悟说：“你奉茶来，我接纳；你送饭来，我领受；你行礼时，我点头。怎么说我没有为你指示呢？”

崇信低下头，对师父的这番话思考良久。

道悟说：“见道当下便见道，一旦你用大脑去思考，便有偏差。”

而那个剑师的故事则是这样的：

有一位热心的弟子想要学习剑术，便来到了一位大师的身边。隐居山中草庵的前辈不得已答应了他。但是，该弟子每日的工作只是帮助师父收集柴火，去溪边汲水，砍柴，生火，烧饭，打扫禅房和庭院之类的日常家务活。师父并没有正规地教过他什么剑法。随着时日的流逝，这位年轻的弟子开始感到不满。心想自己并不是为了当杂役来到老师父身边的，是为了学习剑术才来的。于是，有一天他来到师父面前，对师父讲出了自己的不满，并请师父教他剑术。师父回答说：“好，那我就教你吧。”结果，这位年轻的弟子再也不能够安心地做任何事情了。原来，每当这位弟子开始煮早饭时，师父便会出现，拿着棍棒冷不防地从其背后向他打来。在打扫庭院时，也同样不知道棍棒会在什么时候、从什么方向向他袭来。年轻人心神不宁，完全失去了心中的平和，因为他必须随时眼观四方，注意周围。就这样过了几年后，他才能够做到无论棍棒从何处飞来都能够躲闪自如。但即便如此，师父对他的修行还不是很满意。一日，弟子看到师父在灶前自己做饭菜，觉得绝不能错过这个大好机会，便拿起一根大棍棒，向师父头上打下去。虽然，此时师父正弯腰面朝锅灶，搅拌锅内食物，但是弟子的棍棒却被他用锅盖接住了。这时，弟子才顿悟到自己一直以来未能领会到的剑道之真谛。他也由此真正体味到了师父的良苦用心。

完美剑术的奥秘，存在于创造一个能够随时对外界刺激做出快速反应的精神框架或者结构。虽然技术训练非常重要，但这毕竟是人为地、有意

识地、审慎地附加和获得的东西。除非有益于剑术技能的精神,以某种方式使自己与极具流动性或者机动性的状态相调和,否则任何获得或附加的东西都会缺乏自然成长的自发性。当精神被唤醒通往“悟”的时候,这种状态将占据优势。那位剑师旨在使那位徒弟达到这种意识。这是不能通过为某种目标而特别设计的体系来传授的,它必须单纯地产生于内在。从某种意义上讲,剑师的体系真的不是体系,但在其表面的狂热中有一种“自然”的方法,他成功地唤醒了年轻徒弟的精神,这种精神触发了掌握剑术所需的机制。

道悟禅师并没有时刻拿着禅杖敲打他的徒弟,剑师的目标则更加明确,并且被限制在剑道方面。道悟想通过到达存在的源头来进行施教,一切构成我们日常经验的事物都出自于这一源头。因此,当崇信开始思考道悟对他所讲的话时,道悟告诉他:“无须思考。当你想看什么之时便立即去看。一旦迟疑(亦即只要出现理智的解释或者思考),整个情况会发生偏误。”这意味着,在禅的研究的方面,一定要去除概念化,只要我们仍旧徘徊在这一层面,我们永远无法到达禅所存在的领域。当一个人最终承认理智的死胡同时,般若经验之门将会自行打开。

其实,这其中隐藏着禅的修炼方法的特别之处。那就是无论真理是什么,都应切身体验,而不是诉诸理智的作用和系统的学说。后者拘泥于技术的细枝末节,其结果只能是肤浅的,到达不了核心事实。理论化的东西也许在打棒球、建造工厂、生产各种工业产品时是相当有用的,但在创作直接体现人的灵魂的艺术品,或者在该技术已经非常娴熟、想要获得正确的生存之道时,并不是能够行得通的。事实上,与真正意义的创作相关的事物,无论是什么,其实都是“难以言传”的,是超越了以理论为主体的智力的界限的。因此,禅宗的主张是“不立文字”。

在这一点上,禅宗与科学或以科学为名的一切事物是相反的。禅是体验性的,而科学是非体验性的。非体验性的东西是抽象的,对个人的经