

作者序

收进本书的这些论文陆续撰于过去的18年中。重点在于论述禅、佛教以及佛教与西方思想的比较研究。这些入选的论文主要表示我对禅的理解，尤其是在与西方思想交会中禅的哲学意义和宗教意义。某些讲题是应命而作的，另一些论文则是阐明我自己想要探索的主题。有些篇章是用日文直接写给日本读者的，另一些篇章则是用英文为西方读者和听众所作。文集里还包括一些演讲记录，故在此显得不像正规的学术论文。因此，本书并非是一部首尾一致的专著。应本书编辑威廉·R·拉弗勒(William R. LaFleur)教授之约，我选编了这本集子，尽可能使之系统化。结果就是现在呈现在读者面前的这本书。

贯穿这本文集的基本思想是前后一致的，可概述如下：

第一，虽然禅经常被误解为是一种反理智主义、肤浅的直觉主义或对一种无视善恶的动物式自发性的鼓吹，但事实上它拥有一种深奥的哲学。这是一种基于超越思量与不思量的“非思量”的哲学，以“自我觉悟”为基础，由智慧和慈悲所引发。实际上，禅以一种非哲学的、活泼泼的和直截了当的方式表达和实践这种哲学，它的哲学基础绝不匮乏。我试图阐明这一点，尤其是在第一编“禅及其阐释”中。

第二编《禅以及佛教》的终极原理既非“存在”亦非“应当”，而是“绝对无”或“空”，它与“妙有”或“圆满”动态同一。空是不可对象化的，它表示人的真我，万物的本来面目和互相依存。它是解脱与创造力的源泉。对于存在与非存在、生与死、善与恶、超越性与内在性的双遣，对于真正的佛教立场是至关重要的。这将在与各种西方思想的比较中加以讨论，尤其是在第二编《禅、佛教及西方思想》中。在“非存在与无——东西方否定性的形而上学性质”一文中，我力图阐明西方人与佛教徒在思维方式上的结构性差异。

第三，佛教是一种彻底的现实主义和一种慈悲为怀的生活道路。对智慧而言，以克服生死的“此岸”而追求涅槃的“彼岸”的那种欲望，仍属出世与自私的。为克服对于涅槃“彼岸”的执著，人们必须返回到“此岸”（生死），以同体大悲使一切人从轮回之苦中解脱。这就是佛教徒生活的真正意义。故智慧与慈悲是证悟空的两个基本方面。这一思想贯穿全书，在第三编“佛教的三大问题”中直接加以讨论，亦见于第一编中的“真人与慈悲”和第二编中的“从佛教观点看蒂利希”。

第四，为对付我们在这全球时代所面临的人类困境，必须有一种新的宇宙论，而不是一种新人道主义。它迫切需要澄清内在于人生存中的真正宗教情感，不只是为了战胜流行于我们社会中反宗教的意识形态，也是为了给人们希求的统一世界奠定一个心灵的基础。为满足这种需要，我想提出一种“人格主义的宇宙论”（它与“宇宙—人格主义”密不可分）或“自我觉悟的宇宙论”，它超越了客观的宇宙论和人类中心主义。我相信在这新宇宙论的基础上，根据对空或如的证悟，可以建立一种佛教的目的论，为人类社会和历史提供意义、目的和方向。这一课题特别在第一编“道元论佛性”及第四编“现在和将来的宗教”中作了探

讨，虽然它还是很成熟的。

根据这四个基本思想，我在这本论文集里的目标可归结为两点：

1. 我希望阐明我所认为的佛教与禅宗的真正精神。为避免在佛教诸传统形式（以及禅宗）的复杂教义和刻板修行中纠缠不休，并在我们飞速变化、动荡不安的当代世界建立牢固的核心，作这样一种阐明是必要的。

2. 除了作为一个佛教徒的这种兴趣外，我更深切地关切为未来全球时代的人类提供一个心灵的根基。为提供这样一个根基，对佛教和包括基督教的西方思想进行比较和对话式的研究势在必行。我尝试解释佛教和禅的哲学和宗教意义，主要是为了弄清楚它们能否为未来人类所需的新精神视界作出贡献。

我这两大目标能否完成，或完成到什么程度，当然都有待读者的判断。我也同样充分意识到，这些重要课题还只是被提上议事日程，并无现成的结论。

对于为帮助我写作和编辑这些论文的众多日本和美国人士，我发乎衷心的感谢之情难以言表。我应首先感谢威廉·R·拉弗勒教授，大约5年前他就敦促我以书的形式出版我的论文集，作为编辑他一直勤勉工作至今。如果我因为对出版的仅仅是论文集而不是专著而踌躇不决，那就太对不住他的盛情邀约了。我也非常感谢麦克伦“哲学与宗教丛书”主编约翰·希克(John Hick)教授，他惠然把这本书纳入这部丛书之中。

最后，最深沉的感恩之情无疑归于我的三位恩师：铃木大拙

博士，久松真一博士和西谷启治博士。若无他们对我多年来的
法雨滋润，甚至连这束野花也是不可能采集的。

阿部正雄

加利福尼亚，克莱尔蒙特，1983年

第 Ⅱ 编

禅及其阐释



禅不是哲学， 而是……

人们很难深入精微地了解宗教。禅宗亦不例外。在某种意义上，禅宗可说是一种最难以为人理解的宗教，因为它没有一种可藉理智来探讨的系统表述的学说或神学体系。因此，在那些同禅宗所由发展的文化与宗教的传统迥异，但又热衷于禅的西方人中，出现了形形色色对禅的肤浅理解甚至误解，并不足奇。

1.1

在禅宗中，我们经常会遇到诸如“柳绿花红”、“火热水凉”之类的寻常话。被公认为日本曹洞禅^②创始人的道元^③曾说道：“我是空手还乡，我在中国学到的不过是眼横鼻直而已。”这类话都是这样自明和寻常，倘若加以认真对待，反会令人

曹洞禅，即佛教禅宗五家之一曹洞宗。开创人是我我国唐代洞山良价（837—869）和其弟子曹山本寂（840—901）。南宋嘉定16年（1223）日僧道元入宋，在天童山从洞山第十三代弟子如净受法，向日本传入曹洞宗，以永平寺（在今福井县）为中心传教。——译者

② 道元（1200—1253）全称“希玄道元”，日本佛教曹洞宗创始人。——译者

糊涂。

不过 禅宗又有“桥流水不流”、“青山恒走、石女生儿”和“李公吃酒张公醉”这一类背谬的说法。的确，禅宗充满了诸如此类的说法，与上面引述的那些自明的话相比，这类说法完全是不合逻辑、不合理的。禅宗既用自明的表述也用反逻辑的表述。禅因此常被说成是“一种不可思议的、超越理智分析的东西”，从而被看作一种反理智主义或肤浅直觉主义的形态，当禅悟被认为是一种电光石火般的直觉时，就更是如此。

再者，禅宗常说“饥来吃饭，困来即眠”。禅因而被误解为某种非道德性的、来自人的欲望或本能的东西，像动物一样不思善恶。最好的也不过是称禅为“东方神秘主义”。但是，若以这种指称来回答“禅是什么”的问题，那等于什么也没有说。

显然，禅不是一种哲学。它超越了言语和理智，不像哲学那样是一种规定思想和行为的学问，也不是一种调节人与宇宙关系的原则或规律的理论体系。就禅的实现而言，修行才是绝对必需的。虽然如此，禅既不是反理智主义的，也不是一种肤浅的直觉主义，更不是对达到动物式的自发性的一种鼓吹。更确切地说，禅蕴含着一种深奥的哲学。虽然知解不能替代禅悟，但修行若无适当合理的知解形式，往往会误入歧途。知解无修行则弱，修行无知解则盲。因此，我想尽可能来说明禅所蕴含的哲学。

中国唐代禅师青原惟信的一段话，为我们进入禅宗哲学大门提供了一把钥匙。他说：

“老僧三十年前未参禅时，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。

而今得个休歇处，依前见山只是山，见水只是水。”

然后他问：“大众，这三般见解，是同是别？”^① 这一问题是他全部说法中的关键。

这里所讲的第一阶段见解，强调“山是山，水是水”。这是师在习禅之前的见解。可是，当他习禅若干年后有所契会时，他领悟到“山不是山，水不是水”。这是第二阶段见解。但当他开悟时，他清晰地认识到“山只是山，水只是水”。这是第三阶段也是最后的见解。在第一阶段的见解中，惟信把山与水加以区分，“山不是水，而是山，水不是山，而是水”，以此将两者判然相分，从而肯定了山是山而水是水。这里既有区别性，又有肯定性。然而，当他达到“山不是山，水不是水”的第二阶段见解时，既没有区别性又没有肯定性，只具有否定性。最后，当他达到“山只是山，水只是水”这第三阶段也是最后的见解时，又有了区别性与肯定性。

1.2

在上述这段说法中，包含着许多重要的命题。在第一阶段见解中，惟信区分并肯定了山和水是两种不同的实体。同时，他把山客观化为山，把水客观化为水，由此达到对这两者的清晰了解。所以在第一阶段见解中，除区别性与肯定性外，还有着客观性。

如果有人问他：“是谁把山与水区别开来？”他当然会回答：“是我。我把山与水区别开来，我肯定山是山而水是水。”因此，

在第一阶段，山之所以被理解为山，是因为山被他或我们客观化了所致，而不是根据山本身而理会为山的。山矗立于彼处，我们则站在这里从我们自己所站的地位眺望它们。“山是山”，仅仅是以我们的主观性观点来看客观化的山，并没有领会山的本身。它们是从外部，而不是从内部被人所领会。在这种见解中存在着主观与客观的二元性。在把山、水及一切构成我们世界的其他事物区别开来时，我们也就把我们自己与他物区别开来了。于是我们说：“我是我而你是你 我不是你 而是我 你不是我 而是你。”在区别山水这一见解背后，存在着将自我与他物区别开来的这种见解。简言之，区分山、水和其他客观现象，与区分我和他物是紧密地相联结的。此中“我”是这一区分的基础，“我”把自己置于万物的中心地位。

让我们把这种“我”称作自我 (ego-self)。通过把自我与其他的自我区别开来，自我在与其他的自我相比较中了解了自己。自我因此与一切其他的自我处于对立的位置。所以，自我必然会自问：“我是谁？”这对自我是一个很自然的、必然会发生的问题，因为自我把包括本身在内的万物都客观化了。但关于这一问题 我们必然会问：“是谁在问‘我是谁？’”自我也许会答：“是我在问‘我是谁’。”但在这个回答中 却出现了两个“我”：一个发问的“我”和一个被问的“我”。那么 这两个“我”究竟是同一的 还是相异的？它们必然是同一的，但又相互区别的，因为发问的“我”是问的主体，而被问的“我”则是问的客体。自我被一分为二。换言之 这里“我”正在问“我自己”而在这一情况下，“我自己”就不是问的主体，而是被问的客体。这一“我自己”并非真正的主体性自我，因为它已经被客体化了，而一个客体化的自我决不可能是个活泼泼的、真正的主体性自我。这个活泼泼的、行动着的主体性自我就是正在发问的“我”——即真我。

可是我们怎样才能领会这个“我”呢？我们怎样才能认识我们的真我呢？为了做到这点，我们也许会发出这样的问题：“是谁在问：‘谁在问我是谁’？”现在，另一个“我”作为一个新的主体出现了，并把全部情况转变为另一个问题的客体。也就是说，曾为前一问题主体的“我”现在又被客体化了，转为一个新问题的客体。这意味着，作为真正主体性、作为真我的“我”，必然永远站在“后面”，永远逃脱我们的领会。因而，我们永远与我们的真我疏离，永远饱受焦虑的折磨，永远不可能得到安宁。

自我疏离和焦虑并非偶然发生于自我的，而是其结构所固有的。不管文化、阶级、性别、民族或所处是什么时代，作为人就是对他自己构成了问题。作为人就意味着是一个自我；作为自我就意味着与其自身及其世界分离；而与其自身及其世界分离，则意味着处于不断的焦虑之中。这就是人类的困境。这一从根本上割裂主体与客体的自我，永远摇荡在万丈深渊里，找不到立足之处。

当然也有人否认这种基本焦虑的存在。但即使是那些人也摆脱不了这种焦虑。虽然人们普遍逃避或抑制这种焦虑，但若作一严格的自我省察，我们不得不承认，这样一种“途径”是徒劳无益的。检查一下我们的生活，人难免陷入对死亡的恐惧，它把我们抛进无意义的陷坑；或是由于对我们行为不洁的谴责而时常引起的痛心的内疚。这种恐惧或内疚，把我们竭力逃避或抑制我们内心的基本焦虑而可能得到的一点安宁破坏殆尽。所以，除非我们首先克服自我并悟到我们的真我，人类生存所固有的

在日文中，主观的和主体的两词皆可译成英文主体性（subjective）一词。“主观的”相当于认识论意义——是在如何理解、思维或认知意义上使用的——英语中的反义词即“客观的”（objective）。“主体的”则更多地涉及在动力学上的、存在上的承担责任的自我，具有道德上、伦理上或宗教性质上的自决能力。这表明在存在上承担义务的立场，这一立场超越了在认识论意义上的主客二分法。为表明这种区别，本书用主体性表达这层意思。

基本焦虑和自我疏离就永远不可能得到克服。

但是，真我却因我们反复询问自己而逐步后退。这一过程永无止境——这是一个没有穷尽的后退。然而，在不断被迫从事这一无穷尽的抓捕过程中，我们同时也被迫认识到：这个可能被抓捕到的东西，无非是一个客体化的、僵死的自我而已。

正是因为这个原因，在涉及对真我的认识时，南泉^①才会说：“假如你朝向它，你就离开了它。”^②临济也说：“假如你去觅它，它后退得更远；假如你不去觅它，它就在你眼前，它的神妙的声音在你耳中回荡。”^③这种蕴含在“客体化方法”中的无穷后退，表明这种方法的徒劳无益和必然失败。

因此，无论我们如何孜孜以求，作为真正主体性的真我，不可能通过这种方法获得。因此，面对着无穷的后退，我们不得不认识到，真我是得不到的。无论我们可以多少次反复询问自己，我们的真我总是站在“后面”，它决不会在我们“面前”出现。真我不是某种可得到的东西，而是不可得的。一旦这在存在上被我们以全力认识时，自我也就瓦解了。这就是说，我们在存在上认识到不可能得到真我而终于陷入僵局时，突破这一僵局就导致自我的崩溃，从而认识到无我或无自我。而当自我消失时，“客体化”的世界也随之消失。这意味着处于第一阶段见解上的主—客二元性现在已被消除。结果就是山不是山，水不是水。建立在客体化基础上的山水区分，现在已被克服。换言之，投射于山水之上的主观幕障，现在被撕破了。同时，在无我的认识中，自他区分也被克服了。随着这种对无我的认识，我们到达第二个

即唐代南岳系禅师普愿(748—834)。——译者

② 原文作“拟向即乖”见《五灯会元》卷4“赵州从谏禅师”。——译者

③ 原文作“著即转远，不求还在目前，灵音属耳”见《古尊宿语录》卷4。——

阶段。

1.3

第二阶段是对第一阶段见解的否定，我们认识到，不存在任何分别、任何客体化作用、任何肯定性和任何主客体的二元对立。在这阶段必须说万物皆空。为了揭示最高实在，这种否定性认识是重要的，也是必要的。^①但如果仅停留在这种否定性认识上，那将是虚无主义的。所以，虽在第二阶段克服了山水、自他的分别，但依然蕴含着另一种形式的分别。这是更高层次上的分别，即在第一阶段的分别和第二阶段的无分别之间的分别。作为只是对分别之否定的“无分别”，依然陷入一种差别中，因为它与“分别”对立并反对分别。为了认识真正的、无差别同一性的最高实在，我们必须克服隐藏于“无分别”背后的更高层次上的分别性。甚至连“无分别”、“非客体化”我们也必须加以否定，并超越第二阶段。否定性的观念也必须被否定。空必须空掉自身。这样我们就到达了第三阶段。

无分别（第二阶段）的否定性认识，对于最高实在的揭示（第三阶段）是必要的，但这并非意味着，在第二阶段与第三阶段的认识之间必须有一时间差（time gap）。在禅修中，第二阶段“无分别或无我的否定性认识”与第三阶段“真正分别或真我的肯定性认识”，可以是同时发生的。大死一番才有大活，按严格意义上说，这无非表明是在第二和第三阶段同时发生的认识。可是，正如惟信在他的说法中所清楚表明的，他所经历的第一、第二、第三阶段是前后相继的。这样一种逐步深化的禅悟过程的确切记录，在禅宗文献中是罕见的，以致现代作者在分析惟信在禅修体验时，只能沿着这条逐步深化过程的线索。但是，这种分析并不排除在禅悟中第二、第三阶段的认识同时发生的可能性。实际上，正如笔者在本章后半部分中所阐述的，在真正的禅悟中，第三即最后阶段包含了前两个阶段，甚至连“阶段”这一用语亦不甚恰当，因为禅悟是在存在上对最高实在的觉悟，它超越了否定性和肯定性，也超越了任何渐进的方法。

在这方面必须注意的是，第二阶段具有双重的含义：

1. 第二阶段是对第一阶段所含问题的一种终结或解决。它只有通过如下途径才能达到：认识到自我在“客体化方法”中的无穷后退，并认识到真我的不可得性。因为这种对后退之无穷和真我之不可得的认识，必定是一种总体上的和存在上的认识，而不是那种片面的和概念化的认识，自我的焦虑和不安于是在这一意义上被克服。当这种探索的徒劳无益而又必要将自我逼迫到一种无法维持“客体化方法”的极限状态时，通过对真我的不可得性的痛苦揭露，自我的主-客结构就崩溃了。关于这一点，我们必须指出，为使第一阶段的自我现实化为第二阶段的无我，自我——当它仍正在或从事于企图解决“客体化方法”的困境时——仅仅感觉到或在理智上直观到真我之不可得，是远远不够的。如果这样，那么自我将处于更为绝望的困境中，因为它唯一的目标和希望向来是要获得自己的真我。这种绝望正是自我仍未摆脱执著的一个标志。相反，即便为了克服这种极端的绝望，自我必须全心全意地彻底认识到后退之无穷和真我之不可得，进一步推进自己，进入僵局，并且瓦解。认识到真我实际上不可得，即认识到真我就是空和非存在。这意味着从第一阶段到第二阶段不存在一条连续不断的途径，更确切地说，这里存在着间断，只有通过飞跃才得以克服，在这一飞跃中，自我被迅速而彻底地打破。实现无我，需要从自我和内在于自我的焦虑中解脱出来。因此对“真我不可得”的真正认识不是绝望的根源而是对焦躁不安的解脱，因为在这种认识中，真我的不可得已无关宏旨了。自我及与其有关的世界就在无执著中得到领会。这就是为什么惟信在第二阶段要说“我悟入禅的真理”。^①在这种洞察中，洋溢

着内心的平静和安宁。

2. 然而 如前所述 即使在第二阶段的“无分别”中 仍蕴含着一种隐蔽的分别形式——即“分别”与“无分别”自我与无我间的分别——这样仍未完全摆脱差别性。因此人们仍易于把无我客体化，把无我执著为有别于自我的一种东西。在第二阶段所认识到的“无执著”中，仍潜存着一种隐蔽的、消极性的执著形式。这样一种对无我的执著，导致一种对自我和世界漠不关心和虚无主义的观点。对人们的生活和活动没有积极的基础。在这个意义上，还不能说第二阶段已摆脱了隐蔽的焦虑形式。甚至“安宁”也没有完全摆脱隐蔽的不安宁。因此必须克服第二阶段，并突破到第三阶段。为了悟到真我，就是连无我和它的隐蔽的执著和焦虑也必须加以否定。这种否定也必须是总体上的和存在上的，而不是片面的和概念化的。此外，由于从第二阶段到第三阶段没有连续性的途径，为了达到这个最后阶段，必须有一个飞跃。

当我们达到第三阶段时，就有一种全新的分别形式。这是一种通过否定“无分别”而被认识到的“分别”。在此我们可以说：“山只是山，水只是水。”山水在其总体性和个体性上揭示了自身，而不再是从我们主观性立场上看到的客体。

在第二阶段上有否定，可是在第三阶段上必须再有一个否定。从逻辑上说，这样我们有了否定之否定。但什么是否定之否定 作为完全的否定之否定 它实际上就是一种肯定。不过它不仅是一种相对意义上的肯定，而更确切地是一种绝对意义上的肯定。它是一种真正的和绝对的肯定。现在，在第三也就是最后阶段中，山和水按它们的本来面目被真正地肯定为山和水。空空成了不空，也即真正的圆满。在这里，一切形式的焦虑和执著——公开的和隐蔽的、清晰的和内涵的——都完全被克服。

随着对山和水这种真正的肯定，我们获得对真我的认识。只有全部否定无我，才能认识到真我，而全部否定无我也就是全部否定自我。再则，完全否定的完全否定，对获得作为真正肯定的真我是必需的。人们不仅可以肯定性的东西客体化，同样可以将否定性的东西客体化。人们可以把“无我”如同“自我”一样予以概念化。为达到最高实在并悟到真我，克服一切可能的客体化作用和概念化作用，需对“客体化方法”进行双重否定。为澄清对真我的认识，下面一段论述必须予以注意：

“客体化方法”中固有的无穷后退，结果使我们终于认识到真我不可得；这里产生了从自我到无我的飞跃。虽然对无我的认识，一种对真我不可得的认识，是必需的和重要的，但它仍是否定性的和虚无主义的，引起无我与自我对立的一种二元论的观点。只有当无我在存在上被克服，才能悟到真我。从认识 A)——真我不可得到认识 B)——不可得本身就是真我的这个运动，是一个关键的转折点。

1.4

我们不妨以一堵墙的比喻来解释这一观点。持“真我可得”之见的自我（第一阶段），建立在类似于一堵不透明墙的意识模式基础上，阻碍了自我的视野，从而看不见实在。对比之下，持“真我不可得”之见（A）的无我（第二阶段）建立在类似一堵透明墙的意识模式基础上，通过它可以毫无阻碍地见到实在。从第一阶段转化到第二阶段，必须排除这不透明墙的阻挡一切色与光的性质。因而第二阶段的墙是完全透明的。由于第一阶段导致甚至不可能瞥见一下实在的、对色与光的阻挡性质已随

着突破到第二阶段而完全消除，通过这透明的墙，实在现在已被无我清晰地看到。

因此 随着对无我的认识，“我”容易把墙的透明性与墙的消失混同起来，因为墙虽然只是透明而已，看起来好像不复存在。这样 这个“正在见到”实在的“我”就错以为自己等同于实在，在这个“我”与实在之间不复存在任何差距。无疑，通过透明的墙看到实在，与全然不能瞥见到实在，这两者有着极大的差异。不过 只要墙依然存在 这个“我”就依然与实在分离。所以 在第一和第二阶段中，即使客体化方法已从肯定的转变为否定的，就像从不透明墙转变为透明墙一样，自我的基本存在方式及其永远存在的“客体化方法”还是没有得到改变。

但是，自我的基本任务并非是排除不透明墙的阻挡色与光的性质，藉以使墙透明而见到实在；毋宁说，为了彻底克服“见者”与“被见者”、“我”与“实在”之间的差别，它要突破墙的本身，不管这墙透明与否。突破墙本身，也就是突破到认识（B）那时人们认识到不可得本身就是真我，这就是第三阶段。

突破这堵墙 自我 为不透明墙所阻之自我 与无我 为透明墙所阻之自我 都被克服，最高实在的无分别的同一性——同时也是最清晰的分别——就被揭开了。在这里“不可得”或“空”不再被看作“他在”（over there 的东西 即使通过透明的墙）而是直接被认识为真我的基础。这不仅是把肯定性的客体化模式转变为否定性的，而是一种更加彻底而根本的对自我基本存在方式的转变。

如同用墙作譬喻一样，我们还可以用逻辑分析的方法说明从认识（A）（真我不可得）到认识（B）（不可得本身就是真我）的转变。如把这两个认识看作逻辑“命题”认识（A）和认识（B）都可以看作由一个主词和一个宾词所组成，而由系词“是”加以连