

阿部正雄的禪觀

吳汝鈞

京都學派的哲學，與禪有很密切的關連。它的中心觀念「絕對無」，可以說是從禪的無的義理提煉出來的。阿部正雄是京都學派的後起之秀，他的思想與禪的關連，尤其深厚。他的禪思想，很多方面都表現於他的《禪與西方思想》(Zen and Western Thought)①一書中。書中的第一篇〈禪不是一種哲學，但是……〉(Zen Is not a Philosophy, But……)②透過一則山水公案，表示修禪者的三個階段的心路歷程，由此而發生對自我問題的反省，很能反映他對禪的看法。本文即主要就這一篇文字，論述一下阿部正雄的禪觀。

阿部在那篇文字中，先表示他個人對禪的觀感。他認為禪是最難理解的宗教之一，因為其中並沒有既定的禪教義或神學系統，俾人能通過它們來理解它。說到對禪的態度，他認為禪是具有一種深度的哲學，我們需要有智性的理解(intellectual understanding)與實踐雙軌並進來把握它。雖然智性的理解不能代替禪的覺悟，但光是實踐，而沒有智性的理解的適當的和合法的形式，便會常生誤解。而智性的理解而沒有實踐的話，肯定地是無力的。

首先我們要對那則山水公案作一交代。一個得到覺悟的禪師青原惟信述說其修行的經驗歷程，他說初見山水時是「見山是山，見水是水」。第二次見時是「見山不是山，見水不是水」。到最後覺悟時，則是「見山還是山，見水還是水」。③

一、

對於這則山水公案的三個階段的理解，阿部以為第一階段有分別(differentiation)與肯認(affirmation)存在；第

二階段沒有分別和肯認，只有否定（negation）；第三階段則還是有分別與肯認，但這是覺悟的階段。我們可以這樣看，第一階段是常識層面，有執著在裏頭；第二階段去除執著，一切皆空；第三階段則是悟後所見的世界，一切如如。

以下試對每一階段加以分析。阿部以為，在第一階段，青原惟信把山和水視為兩個不同的質體來加以分別，而肯認它們。同時，他也把山和水客觀化了，視之為客觀的外在事物。因此，此中有一主體與客體的二元對峙關係。而自我也突顯出來，與其他東西分別開來。這自我可以說是分別的基礎。同時，這自我也與其他的自我成一對抗的關係。這是一個分別的自我。

此時，這個自我可提出一問題：我是甚麼？由此而可設定有兩個我：提問的我和被提問的我。它們本來是同一的，其後被分別開來了：提問的是主體，被提問的是客體，「自我」被分割為兩個部份。哪一個是真我呢？阿部以為，被提問的我已被對象化，故不是真我。只有在當下提問的我是真我。但在這裏又可繼續提問：誰提問「我是甚麼？」誰提問「誰提問我是甚麼？」……這可以無窮後退提問，而無窮推溯。真我在不斷後退中，而我們也認取到那個可以把握的，不過是一個對象化的我，假的我而已。

這裏說到我，顯然有兩個層面的我。其中一個是被提問的我，它總是要在主客關係中去分別事物，而執取自己。另一個是在當下中提問的我。前者是假我，是分別的我，後者則是真我，是真正的主體。④

由於被追問的我只是不斷地被對象化，故真我是不能透過這種追問而證得的，阿部強調，不管我們追問多少次，我們的真我總是隱藏在背後，它永遠不會被擺放在我們眼前。由此我們知道，真我是永遠不能依這種追問而獲得的，它是不可獲得的（unattainable）。阿部進一步指出，當我們以自己全部的生命去存在地體證這點，確認真我不可獲得時，那個分別的我便頹然崩解了。這樣我們便證得「無我」（no-self）。

二、

當這個分別的我消失，「客觀的」世界也跟着消失；這表示作為第一階段的根基的主客二元對立關係被消棄掉。這表示山不是山，水不是水，由客觀化而來的山和水的分別被克服過來。同時，由於無我的體現，自我與他者的分別亦被克服。由此我們便進入第二階段。

這個階段是名符其實的一切皆空。不過，阿部認為，若修行人只停滯於這一切皆空，否定我而證得無我的境界，不免會太傾向於人生的負面，而淪於虛無主義。進一步說，雖然山與水的分別，我與他者的分別被克服了，但這仍預認另一種形式的分別，這是較高層次的分別。即是，在第一階段中的分別與在第二階段中的無分別這兩者之間的「分別」。阿部的意思是，第二階段的無分別境界是靠不住的，它仍可與第一階段的分別成一二元對比，而構成分別。這種「分別」仍必須要被克服，以進於終極實在的無分別的同一性。這樣便進入第三階段。

現在有一個問題：由第一階段進至第二階段，又由第二階段進至第三階段，中間有沒有連續性呢？這進展是否一漸進的歷程呢？阿部特別強調，由第一階段進至第二階段是沒有連續性的，而是要經過一飛躍。在這飛躍中，分別的自我被徹底地和完全地突破過來。同樣，由第二階段到第三階段也不是連續的，而是要通過一飛躍。

到了第三階段，山和水都以全體的和個別的姿態呈現，也不被對象化。它們都被肯定過來，這肯定是一絕對的肯定：山被肯定為山，水被肯定為水。它們是在真實 (Reality) 中被肯定^⑤。在這一階段，前一階段的無我會再度被否定，去除其消極的、虛無主義的傾向，而透顯真我。這透顯真我是通過否定的否定而完成的。即是說，分別的我被否定而成為無我，無我再被否定，而成為真我。

三、

這三個階段的異同分際為何如呢？阿部以為，從表面看，第一階段只反映一種在第二階段的否定之前的未經批判的肯定，而第三階段則反映一種在第二階段的否定之後卻超越這否定的肯定。而第二階段明顯地與第一、三階段都不同。故表面看，三個階段都不同。此中最需留意的是第一階段與第三階段。第一階段是一種未成熟的肯定狀態，相當於黑格爾辯證法的正；第三階段則是經過否定再否定亦即雙重否定而致的成熟的肯定狀態，相當於辯證法的合。正只是正，合則包含正與反，此固不同也。

進一步看，阿部以為，第一階段不能包含第二、第三階段，第二階段也不能包含第三階段，但第三階段卻能包含第一、第二階段。這表示第二階段不能基於第一階段而被理解，第三階段也不能基於第一、第二階段而被理解。如上所說，階段與階段之間都沒有連續性，要溝通兩個階段，必須通過跳躍。這跳躍表示一種否定作用，一種空卻（Emptying）作用。而最後，第三階段是要經過對於第一階段與第二階段的先後否定才能達致，這即是雙重否定。阿部以為，雙重否定已不再是否定，而是根本的肯定了。

阿部很強調否定的作用。他以為第二階段是第一階段的否定，否定其分別的自我而成無我。這否定必須是一完全的、存在的否定，結果是分別的自我本身的崩解，這表示分別的自我的死去。而在第二階段對無我的否定，亦必須是一完全的、存在的否定，這導致對於無我本身的突破。這兩回否定，是徹底的雙重否定或大否定、根本否定。這根本否定構成一個完全的回歸，回歸到自我的最根底方面去，而那根源的真我也由於這一完全的回歸而被喚醒。便是因為根源的真我被喚醒，那徹底的雙重否定或大否定、根本否定可被視為大肯定，肯定那根源的真我也。阿部以為，這大否定或根本否定即是禪所亟亟強調的大死，是一切覺悟所必經的步驟^⑥。這表示分別的我與無我的突破，生與死的突破。沒有這大死，大生或復活是不可能的。

阿部以爲，在第三階段對山水的肯定，並不是對山水的客觀的理解，卻是真我在理解自身。它是把山水視爲自身的實在來理解。因爲在這階段中，主客的二元性已被完全地克服了。我們可以說，主即是客，客即是主，本來作爲客的山，已變成主體向外投射的一種表現了。

阿部又強調，這第三階段並不是一個靜態的供人們步步漸進地去護致的目的，卻是一個動感的整體，它包含在其前面的第一、第二兩個階段。「山是山，水是水」並不是一種普通的，常識的肯定，而是在一種完全非概念的方式被收攝於絕對的現在當下中，它是一方面超過另一方面又包含過去、現在、未來的。

阿部又強調，在第三階段中，任何事物呈現出來都是真實的，不是虛妄的，而事物與事物之間都沒有障礙，每一事物都與其他事物爲平等，而且可互相轉化和互相融合。關於事物間可互相轉化一點，意義非常重大，應多解釋一下。這是說，不同事物可以互相置換，而不影響其獨特性。本來是山是山，水是水，在互相轉化之下，可變成山是水，水是山。就常情看，橋是固定的，水是流動的，在互相置換、互相轉化下，可轉成橋是水，是流動的，而水是橋，是固定的，因而有「橋流水不流」的古怪話語。而李公飲酒，應是李公自醉，與張公無關，但由於互相置換、互相轉化的關係，而變成「李公飲，張公醉」了。

在這第三階段中，事物都以絕對的姿態出現，即事物都具有絕對的性格。這絕對性格有絕對自主的意思。這絕對自主的意思從何而來呢？這得從禪的絕對觀念說起。阿部以爲，禪的絕對，是作爲絕對無來把握，個體物在絕對無中，與絕對無有一種吊詭的同一的關係。在對絕對無的體現中，個體物是由絕對的「無物」(No-thing)來決定。由絕對的無物決定，其實即是由自身的個體性(Particularity)來決定，這其實是一種完全的自己決定(Self-determination)，不受任何超越者所範圍。個體物的絕對性，便由這完全的自己決定而顯。

四、

由上可見，禪的第三階段，最成熟的階段，亦即禪的本相，實即絕對無相。嚴格來說，對於絕對無相的境界，是言忘慮絕的。這便否決一切概念，名相與文字語言。但禪有時又運用文字語言。這便涉及禪對文字語言的看法問題。阿部的這篇文章，也討論到這個問題。禪有不立文字的說法。阿部以爲，這並不表示要排斥文字，而是不取著文字之意。只要人不取著文字，便可自由地運用文字來宣示禪理。⑦阿部在這裏提出非思量的觀念，他說禪是一把雙邊緣的劍，它能斬斷一切文字思量的葛藤，同時也能給予它們生命。就思量來說，禪超越思量與不思量，卻是在非思量的基礎上，把自己建立起來。立根於非思量之上，禪可如如地以思量和不思量來無障無礙地表白自己。甚麼是非思量的例子呢？阿部舉出臨濟的喝、德山的棒、南泉的斬貓、俱胝的豎指，都是有代表性的例子。

這樣說非思量，恐怕仍有過簡之嫌。我們可從另一處，理解他所謂非思量的意思。阿部曾寫過一篇長文，題爲《禪と西洋思想》，其中說到非思量的問題，謂：

……禪則完全是無相的立場，連作爲純粹形相的相都要破除掉。此中有一種對「有」的徹底的拒斥。不過，對「有」的拒斥，實同時是對思惟的拒斥。因「有」常與思惟連在一起。……實體的立場，「有」的立場，本質地與實體的思惟，結合在一起；這實體的思惟，即是把個物對象化實體化。禪否定「有」的立場，立足於非思量。非思量是同時遠離相對的思量與不思量的立場。正因此之故，禪的非思量，是沒有任何執取的絕對思量，而超越一般意義的思惟。禪的這種對一般意義的思惟的徹底排斥，並不是素樸地對思惟毫無理解；它實基於一種對思惟的本質的根本的批判而來。⑧

這裏把有、實體與思惟關連起來，以爲有與實體的概念，都是依思惟而來，而都是有相，而相是就對象性而言的。禪是非思量的立場，它超越思量與不思量，因而也超越有、實體和一切對象性，而爲無相。但禪是否是反思量

呢？阿部似未有這意思。反思量是以爲思量不好，因而反之，排斥之。思量本身也不一定是不好，反之，它也有它的正面功能，如成就理論哲學與科學知識。阿部的意思無寧是超越思量，克服思量的限制，對思量作一徹底的批判。能夠作到這點，便能突顯出非思量的殊勝之處。非思量不必反思量，也不是不思量，卻是居於思量與不思量的深處，作爲它們的根底，一邊吸取思量的好處，而又不對它起執著；另一邊矯正不思量的不思不想的僵滯狀態。以一種活轉的態度，靈動機巧地處理世間的事務，對世間的事物不取不捨。

就青原惟信所提到的修禪的三個階段而言，第一階段見山是山，見水是水，對一切東西都加以分別，對它們對象化，運用概念來思之想之，這便是思量的表現。第二階段見山不是山，水不是水，對一切不起分別，不思不想，以爲一切皆空，因而有棄置、迴避的傾向，這是不思量的表現。第三階段見山仍是山，水仍是水，則一方面超越前面兩個階段，同時也包含這兩個階段，而任運地運思，不使之停滯僵化，也不執取它，誇大它的作用，這便是非思量的表現。這便是禪。這應是阿部的禪觀。

附註：

①Masao Abe, *Zen and Western Thought*. Ed. William R. LaFleur. HongKong: MacMillan, 1985

②Zen and Western Thought. Pp. 3-24

③這是青原惟信的山水公案，見普濟《五燈會元》卷17，台灣中華書局，1984，P. 1135

④關於這點，是我們依理推斷，阿部自身並未有明白說清楚。

⑤山和水以至一切事物被絕對地肯定，在現實中被肯定，其意即是，每一事物都以具有獨特的，不可被取代的絕對的價值而存在，而呈現，它們都被肯定爲真實的，而非虛妄的。

⑥大死又稱大死一番。據拙著《佛教思想大辭典》（台灣商務印書館，1992）的解釋，這是修禪的人所必須通過的歷程，才能達致最高的境界。拙著謂：「死即是否定，否定一切相對性。按禪的境界，不可直線而至，而必須經一轉折，一辯證的發展而後達致的。相對的生死有無世界一層

面必須被否定掉，被超越。能越過一切有相相符的限制，才能透顯那絕對無相的自由。這自由是經過滲透生死的緣起無自性，而「大死一番」，而顯露的。這大死一番是必須的歷程，必須先死去，然後才能復甦，故死而不死。」（p. 95b）

⑦關於禪對於文字語言的態度問題，又可參閱拙著《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》，台灣學生書局，pp. 53-56

⑧阿部正雄：〈禪と西洋思想〉，載於鈴木大拙監修、西谷啓治編集《講座禪第一卷：禪の立場》，筑摩書房，1974，p. 139.