

禪學與理學(一)



澄海著

洪耀東拍攝

鄭妹珠編輯

禪學與理學(一)

Zen and Physics



作者 澄海

喜悅出版

目錄

- 1 儒釋互融的先驅智圓 P4
- 2 援儒潤釋的契嵩 P8
- 3 理學家的本體論 P14
- 4 理學與禪學初探 P24
- 5 錢穆談壇經 P33
- 6 錢穆的禪學觀（一） P42
- 7 錢穆的禪學觀（二） P45
- 8 錢穆的禪學觀（三） P50
- 9 錢穆的禪學觀（四） P53
- 10 新儒學與新禪學的掛勾 P57
- 11 緬懷袁煥仙居士 P64

儒釋互融的先驅智圓

宋朝理學發展之前，佛教僧侶私底下也普遍研讀儒書的，但是敢公開形諸文字的是釋智圓。他著有《閑居編》，很尊重中國本有文化的傳統，符合韓愈的道統說：

仲尼得唐、虞、禹、湯、文、武、姬公之道，炳炳然，猶人之有形貌也。仲尼既沒，千百年間能嗣仲尼之道者，唯孟軻、荀卿、揚子雲、王仲淹、韓退之、柳子厚而已。（《閑居編》〈敘傳神〉，卷 27）

韓愈是排佛的大將，徹底反對佛教，所以才建立道統說，要求知識分子與平民百姓棄佛尊儒。智圓卻不顧門戶的禁錮，秉持客觀的學術精神，毅然讚揚儒學道統，比那些私底下看韓文而批佛的方外之士高明多了。

從客觀的立場論思想，韓愈有他一貫的體系，所以智圓才推崇韓愈：

吾門中有為文者，而反斥本教以尊儒術，乃曰：「師韓愈之為人也，師韓愈之為文也，則於佛不得不斥，於儒不得不尊，理固然也。」

（同前書〈師韓議〉，卷 28）

真正能夠讚揚別人的長處，也要有基本的學術思想，不全盤否認，不

全盤肯定，而茫然失去自主權柄，這是應有的風骨，應有的立場。

他詳細地研究過儒釋道之學，該尊重的部分就尊重，評析中肯，見於他的〈四十二章經序〉：

逮于後漢，其道東傳，……乃與仲尼、伯陽之為訓三焉。……矧茲兩者(孔老之訓詞)，談性命焉，則未極於唯心乎；言報應焉，則未臻於三世呼。雖然而治天下、安國家，不可一日無之矣。若夫釋氏之為訓也，指虛空世界也，悉我自心焉，非止言太極生兩儀，玄牝為天地根而已矣。考善惡報應也，悉我自業焉，非止言其上帝無常、天網恢恢而已矣。(《閑居編》，卷1)

儘管從理性體認三家的差別，但擺在眼前的是動亂不已的局勢，生民塗炭。從安史之亂到北宋建國，都是浩劫當前，民不聊生。身為出家人，從感情上他又不能挽國家的災難，登太平之席。晚年未免又偏向儒家，他的〈湖居感傷詩〉(五十四韻)透露這股傷懷：

禮樂師周孔，虛無學老莊。躁嫌成器晚，心競寸陰忙。翼翼修天爵，孜孜恥面牆。內藏儒志氣，外假佛衣裳。每惡銷金口，時勞疾惡腸。(同前書，卷49)

從他的傷懷多少也可以了解知識分子為什麼要「排禪興儒」的原因吧！我們也一再強調，世俗的歸世俗，宗教的歸宗教，只有願意兩者兼顧，將佛法人生化，將教理人文化，才是新禪者的一條路，也是新理學家

可以另創新論的機會。

更可貴的是，他發現古籍《中庸》一書，深深合乎佛家的中道義，因此大加讚揚，才引起此後大家重視這本書，不僅重視，而且藉以形成理學家建構哲學的綱要。他有〈中庸子傳〉上中下三篇，講的即是中庸，也把中庸之道抬上心性之學的檯面：

夫儒釋者，言異而理貫也，莫不化民，俾遷善遠惡也。儒者飾身之教，故謂之外典也；釋者修心之教，故謂之內典也。惟身與心，則內外別矣！蚩蚩生民，豈越於身心哉？非吾二教，何以化之乎？嘻！儒乎？釋乎？其共為表裡乎！故夷狄之邦，周孔之道不行者，亦不聞行釋氏之道也。世有限於域內者，見世籍之不書，以人情之不測，故厚誣於吾教，謂棄之可也。世有滯於釋氏者，自張大於己學，往往以儒為戲，豈知夫非仲尼之教，則國無以治，家無以寧，身無以安；國不治、家不寧、身不安，釋氏之道何由而行哉？（《閑居編》〈中庸子傳〉上，卷 19）

新禪者應該明白「人成則佛成」的階梯式發展，非將人倫之基奠好奠厚，行有餘力則以學禪，入聖道，享福報，而行菩薩行。入聖道之後才能真行菩薩行，而欲入聖道，儒家提倡的倫理道德不能不守，從而新禪者才能走出寺廟禪修的舊傳統，另創新機。

附註：

釋智圓（976～1022）宋初僧人，984 年受戒於枋州龍興寺，997 年從奉先寺源清法師學天台教觀，成為天台宗「山外派」名僧。其學問「旁涉老莊、兼通儒墨」，後隱居於西湖孤山，以道自持，多於病痛中口占成書，是宋初會通三教的重要大家。1104 年宋徽宗敕諡「法慧大師」。著作豐碩，有《閑居篇》51 卷等，又作《中庸子集》51 卷，故號為中庸子。（本文引用《閑居編》，見於 CBETA 續藏部別，第五十六冊，諸宗著述部三，經號 949）



援儒潤釋的契嵩

智圓感到時節的動亂，希望引儒治亂得太平，再進窺佛教的唯心奧秘，調節儒釋，違背了方丈專治佛學的戒條。儘管方外人士私下也頗傾儒說，卻不敢公開表達。那時，理學尚未興起，智圓的言論確實大膽，也可見他的誠心誠意。

理學興起，主張排禪興儒，《中庸》的見解突然身價百倍，朱子把它列為四書之一，也形成儒家對心性論述的依據，用來對抗禪宗的心性論。

這時候契嵩又站出來疾呼儒釋並重，援儒衛佛，他是雲門宗第四代，智圓屬第三代，但偏重天台學。契嵩的《禪宗定祖圖》及《傳法正宗記》是禪宗傳承的定論。又有《嘉祐集》及《治平集》等，集為《鐔津集》。

他的學問好，批評不帶主觀，從義理、考據、訓詁面面俱到，也沒有學問專斷的主觀意識，難得的他對各學說抱持客觀，〈九流〉一篇有簡要的結論：

儒家者流，其道尚備；老氏者流，其道尚簡；陰陽家者流，其道尚時；墨家者流，其道尚節；法家者流，其道尚嚴；名家者流，其道尚察；縱橫家者流，其道尚變；雜家者流，其道尚通；農家者流，其道尚足。然皆有所短長也，苟拂短而會長，亦足以資治道也。（《鐔津集·論原·九流》，卷7）

表面看來，只論九流長短，但要點在「然皆有所短長，苟拂短而會長，亦足以資治道。」換句話說，從心學上講，各家有各家長處，執一則偏。

古之有聖人焉，曰佛、曰儒、曰百家，心則一，其迹則異。夫一焉者，其皆欲人為善者也；異焉者，分家而各為其教者也……。方天下不可無儒、無百家者，不可無佛。虧一教，則損天下之一善道；損一善道，則天下之惡加多矣！（《鐔津集·輔教篇中·廣原教》，卷2）

可見他雖方外，卻頗關心政治民生，所以敢於平衡各家學說，此猶如十法界各有其理，思想放大了，擺脫了佛教逃離現世的心行，鼓勵人人當發揮長處服務社會：

人者、天者、聖人者，孰不自性而出也。聖人者、天者、人者，孰不自善而成也。所出者，固其本也；所成者，固其教也。（同前）

他本於天命之謂性，人人同具此性，後天的差異在教，當然可以從教中復明。而性必修，必證：

全性莫若乎修，審性莫若乎證。因也者，修性之表也；果也者，成性之效也。修也者，治性之具也；證也者，見性之驗也。（同前）

委婉曲折地指出佛性的修證，修者為善去惡，待全性自然呈現，此謂之證。一旦證得就不退失了。他又強調孝道：

天下之有為者，莫盛於生也；吾資父母以生，故先於父母也。天下之明德者，莫善於教也；吾資師以教，故先於師也。天下之妙事者，莫妙於道也；吾資道以用，故先於道也。夫道也者，神用之本也；師也者，教誥之本也；父母也者，形生之本也。是三者，天下之大本也。白刃可冒也，飲食可無也，此不可忘也。（《鐔津集·輔教篇下·孝論》〈孝本章第二〉，卷3）

這是「志在原教而行在孝論」的主張，巧妙地把儒釋圓滿地融合起來，也多少打破了輪迴說的僵化。因為輪迴太重視業識，容易誤以為人人都是因緣律中輪迴而已。契嵩企圖在這世的因緣出生上，藉助親、師、教而明德，以提高靈性，走向更光明的未來世。這的確是非常大膽的論述。

為了拉近儒釋，他特別重視《中庸》。《中庸》本來不太受人重視，梁武帝曾為文論述，李翱亦有文章，但提高分量的是智圓，加以深刻論證的是契嵩，從此掀起儒者也重視《中庸》的風氣。《鐔津集》〈中庸解〉：

鄭氏其解天命之謂性，云天命謂天所命生人者也，是謂性命。木神則仁，金神則義，火神則禮，水神則智，土神則信。考夫鄭氏

之義疑。若天命生人，其性則從所感而有之也。感乎木神則仁性也，感乎金水火土之神則義禮智信之性也，似非習而得之也……。

吾嘗病鄭氏之說不詳，而未暇議之。然鄭氏者，豈能究乎性命之說耶？夫所謂天命之謂性者，天命則天地之數也，性則性靈也。蓋謂人以天地之數而生，合之性靈者也。

性，乃素有之理也；情，感而有之也。聖人以人之性皆有乎恩愛、感激、知別、思慮、徇從之情也，故以其教，因而充之。恩愛可以成仁也，感激可以成義也，知別可以成禮也，思慮可以成智也，徇從可以成信也。孰有因感而得其性耶！夫物之未形也，則性之與生俱無有也，孰為能感乎？人之既生也，何待感神物而有其性乎？彼金木水火土，其為物也無知，孰能諄諄而命其然乎？……如其說，則聖人者何用教為？（《鐔津集·中庸解》〈中庸解第三〉，卷4）

他反對鄭玄「性從所感而有」，認為「天命則天地之數也，性則性靈」，非習而得之，「蓋謂人以天地之數而生，合之性靈者也。性，乃素有之理也；情，感而有之也」，性與命同產生，教藉以充實。這和程朱性即理接近。程朱講變化氣質，要從氣質之性發展到天地之性，故又有「致知在格物」之說。契嵩是釋子，重在「復性」。他在〈廣原教〉中又論唯識：

心必至，至必變。變者識也，至者如也。如者，妙萬物者也；識者，紛萬物、異萬物者也。變也者，動之幾也；至也者，妙之本

也。天下無不本，天下無不動，故萬物出于變、入于變；萬物起于至、復于至。萬物之變見乎情，天下之至存乎性。以情可以辨萬物之變化，以性可以觀天下之大妙善。夫性可以語聖人之教道也，萬物同靈之謂心，聖人所履之謂道；……夫心與道豈異乎哉？
（《鐔津集·輔教篇中·廣原教》，卷2）

畢竟他是唯心論者，不改釋子本色。

本篇只是簡略地介紹契嵩的思想，重點在提醒，當契嵩這樣賣力地援儒證釋，是兩面不討好。尤其對佛教來講，未免離經叛道了。除非佛教發展出另外一種修證方法，可以在社會上盡著世俗的責任義務，又能證得終極存在的方便法門，擺脫寺廟文化的僵化制度，打破寺廟傳道的權威，將佛教的修證分成兩種：即原有的寺廟文化與新興的佛教社會文化並行。

這不是不可能，因為佛教所傳播的是一項最普遍的生命之學，只要以最簡單的方式，循著可靠的修證方法就可以完成。不可能只有在寺廟內才能完成的，因為寺廟制度是特殊的制度，特殊的非必是普遍的，這是當今佛教界應該審思的問題，也是契嵩內心的掙扎。他努力為儒釋並行不悖而辯護的時候，寺廟山林修證的出家人身分，與愛國護教的熱血，讓他身處於禪宗與理學的兩難，因此長期受到貶損。現在我們應該為他伸冤。

附註：

釋契嵩(1007~1072)，北宋著名高僧，雲門宗法嗣。7歲，於今藤縣東山的廣法寺出家，13歲剃度為僧，14歲受具足戒，法號契嵩。19歲雲遊四處，訪師求道，後到筠州（今江西高安）洞山寺，得法於少依雲門寺得度的曉聰禪師。34歲住靈隱寺，深通內外典籍，強調「儒佛相容」，開始著書傳道。1602年宋仁宗賜號「明教大師」。

(其文集《鐔津集》收錄於《欽定四庫全書·集部三·別集類二》，〈傳法正宗記〉、〈傳法正宗論〉、〈傳法正宗定祖圖〉，今收錄在《大正藏》第51冊；台南和裕出版社則彙集成一書，提名為《傳法正宗記》)



理學家的本體論

前言

哲學離不開本體論，論思想也要綜合出個本體論。宋明理學家鑒於儒家缺少本體說，覺得不完美，所以找到《中庸》與《易經》做根據，才發展出理學的本體論。有了本體論，才能建立後代的延續，也才能貫串先賢前聖，自成道統。

中國先賢的本體論只有老子《道德經》與《中庸》兩本書，《易經》也有，但老莊非儒家，所以理學家很少引用，堅持儒家道統。至於《易經》，雖然偶爾引用前兩三句就擱下，朱子判它為卜筮之書，諸家判為治術，對理學家的影響也很有限。

論本體約有二說：唯物論與唯心論。唯物論容易明白，從古希臘開始就有，例如原子論、星雲論，以及當代的宇宙爆炸論或量子力學。唯心論著重在內心的開發。

無論唯物論或唯心論，都沒有辦法獲得確定的結論，所以必須不斷地提出論證，不斷地改變觀念，如此難能獲得第一因，於是又有神權論的出現。神權論無法辯證，只能相信，因為所有的第一因從何而來，都沒有結論。就這樣，哲學與神學互相拉鋸中建立了各種本體論。

本體論，中國稱為萬物一體論。

萬物只是萬物，其中的每一個個體是獨立的，與萬物並存又分離，怎樣在萬殊中找出一理呢？那就必須在每個個體內找出一個公約數，找出一個質地是公共的元素，這個元素是全體萬物共有的，因此萬物

有一全體的基本元素，萬物只是此一全體的殊相，但仍然擁有共相。

中國沒有唯神論，沒有神創說，所以不會產生一體性的宗教信仰。民間有很多各種的宗教信仰，但都不能成為大部分人的信仰，只存在於小小的群體，不能構成大傳統的信仰，所以沒有唯神論的問題。

中國只有幽默的傳說：盤古開天地，屬於民間故事，但全國找不到一座盤古的寺廟，沒有爐火，沒有祭祀，沒有紀念，沒有信仰。而他這個傳說很幽默，既然沒有天地，何來盤古？他又站在什麼位置開鑿天地？有位置就有天地，有人就有位置，他擁有的天地與開鑿出來的天地是同是異？這些都不必交代清楚，因為盤古也是人，人不是神，這證明了有人才有萬物一體的觀念，哲學或神學都因人而有。

但是南北朝開始，大量佛經湧入中國，譯經與註經需要大批的知識份子，他們當然會投入佛經的研究，發現異國文化竟然也有那樣飽滿的思想，而且直接衝擊到生死問題的探討，而這部分向來是知識分子所缺少的。佛經的研究與寺院僧侶制度的興起，漸漸地吸走了社會的注意力，從社會底層到王公貴族，蔚成別有特色的信仰，影響到人民的宗教生活，無形中在中國文化裡形成一個龐大的思想體系，挑戰了傳統的文化架構。

理學家從維護道統的立場開始文化自覺運動，猶如西方的文藝復興運動。衝擊與挑戰的真象必須客觀的釐清，找出一條新的文化泉流，俾便在當今科技功利領導的時代裡激濁揚清，為人類的生存點出智慧的燈火，引領人類走向心靈淨化的坦途。

一、濂溪的太極說

首先，要看看周敦頤(濂溪)先生(1017~1073)的《太極圖說》的論述：

無極而太極，太極動而生陽；動極而靜，靜而生陰，靜極復動。一動一靜，互為其根；分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合，而生水、火、木、金、土。五氣順布，四時行焉。

五行，一陰陽也；陰陽，一太極也；太極，本無極也。五行之生也，各一其性。無極之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女，二氣交感，化生萬物；萬物生生，而變化無窮焉。惟人也，得其秀而最靈。(見文津閣《四庫全書》，第231冊，子部·儒家類)

萬物構成的元素是水、火、木、金、土五行，五行由陰陽兩氣而成，陰陽生於一動一靜。一動一靜互為其根，沒有不動不靜的無可名狀的東西，就以太極做概括的收放。太極為什麼會動？沒有說明。那一動之前無可推知，所以說是「無極而太極」。

這種理論的前半段很像物理學的宇宙大爆炸論。沒有大爆炸之前呢？無可知。乾坤二氣交感，化生萬物，說明了萬物必須二個以上的元素組成，孤陰孤陽不生不長，這樣的一動一靜互為其根，也是萬物變化無窮的動力來源。

這是唯物論。

他又在《通書》說：

二氣五行，化生萬物，五殊二實，二本則一。是萬為一，一實萬分。萬一各正，小大有定。(同前，《通書》〈理性命〉第二十二)

一物一太極，乃自萬物之太極來，即「一實萬分」，而且一物一太極，萬物一太極，這就是同一個個體了。

二、橫渠的太和之氣

宋理學家對宇宙論有研究的還有張載(1020~1077)，世稱橫渠先生。《宋史》說：「橫渠之學，以《易》為主，以《中庸》為體」，是一位非常有創見的哲學家。他在《正蒙》說：

太和所謂道，中涵浮沉升降動靜相感之性，是生絀縵相盪勝負屈伸之始，其來也幾微易簡，其究也廣大堅固。(見文津閣《四庫全書》，第231冊，子部·儒家類，《張子正蒙》卷一，〈太和篇〉第一，之1)

整個宇宙只是太和之氣，幾微易簡，裡面充滿了「浮沉升降動靜相感之性」，動靜互為其根，陰陽二氣相感之性就是道，因而形成廣大堅固的宇宙。此即先天後天之分。他又再加以說明：

太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾。至靜無感，性之淵源；有識有知，物交之客感爾。客感客形與無感無形，惟盡性者一之。(同前，之2)

太和之氣聚散不息，陰陽互替，才形成可感知的客體，而且此客體還是充滿了聚散的本質。萬象許崢嶸，都是聚散陰陽的變化，也不離至靜無感的性之本體，兩者二而實一。唯一的缺點是，形是被感知的，這個感知的能力又從何而來呢？他沒有說明，但首先指出他的看法和老子的虛無論不同：

知虛空即氣，則有無、隱顯、神化、性命，通一無二，顧聚散、出入、形不形，能推本所從來，則深於易者也。若謂虛能生氣，則虛無窮，氣有限，體用殊絕，入老氏「有生於無」自然之論，不識所謂有無混一之常。（同前，之5）

老子主張氣從無限無盡的虛空而來，氣即被生，只是有限的用，即無形生有形，無限生有限，那是對立的，不如橫渠主張的混一說圓滿。

他又批評佛教：

若謂萬象為太虛中所見之物，則物與虛不相資，形自形，性自性，形性、天人不相待而有，陷於浮屠以山河大地為見病之說。（同前，之5）

他認為佛教把有存於無之內，有自有，形自形，性自性，不知有無混然一體。

張載可愛之處，在他主張「宇宙中有知，有不知，有能知與被知，

最後的本體則是一『太和』或『太虛』，此太和與太虛中，有識有知，但其全體則是無感無形，但此太虛則是體而非無。」(錢穆《宋明理學概述·宋學之興起·張載》)

如果再看他對太虛的詮釋，其實和佛教幾乎相同：

知太虛即氣，則無無。故聖人語性與天道之極，盡於參伍之神，變易而已。(同前，之 8)

太虛是聚散不息，充滿了變異，「因其化，遂感其有形而見為氣，此種化則名之為道。此種道，像有一種力，在向某一方面推進，但永遠推不離其自本身，此種推進之力則稱為性。在此推進中，見形了，被感了，感它的是稱為知覺，即是心。」(錢穆《宋明理學概述·宋學之興起·張載》) 故說：

由太虛，有天之名；由氣化，有道之名；合虛與氣，有性之名；合性與知覺，有心之名。(同前，之 11)

這樣的論述當然沒有佛教唯識的精彩，也少了唯識學的精密深邃，但勾勒出來的輪廓，和佛教有許多相通的部分。所以我們主張理學家或哲學家，非參禪以證禪不可，否則總在塔剎外論禪，或者登塔剎而不及頂論禪，總是缺憾。

氣的聚散論有點和佛教的因緣論相同，佛教的因緣論重視的是因果與循環，張載氣的聚散論是氣的性之活動，從氣來又回歸氣，這不

像是佛教的從空裡來，又回到空裡去嗎？所以說張載的學說才比較接近佛學。

三、邵雍的陰陽動靜論

另一位理學家邵雍先生(1012~1077)，最特別了，他將《易經》徹底消化，提出一套簡易的陰陽互動論，完全可以適用在宇宙論、人生論上，又凸出了天人合一的體證，身入其說，完成了人格的鎔鑄，過著比莊子更逍遙自在的生活。他應該是中國有史以來最偉大的哲學家。

從《觀物篇》可以窺測他的哲學理念：

物之大者，無若天地，然而亦有所盡也。天之大，陰陽盡之矣；地之大，剛柔盡之矣！（見《皇極經世書解》卷五，〈觀物內篇〉51）

天有多廣大，根本無法想像，還是陰陽兩氣的聚散變化；地有多堅厚，萬物有多種，也離不開剛柔的屬性。他把陰陽剛柔道盡天地與萬物，言極簡要。從現象言及體性，再從體性言及陰陽：

性非體不成，體非性不生。陽以陰為體，陰以陽為性；動者性也，靜者體也。性得體而靜，體隨性而動，是以陽舒而陰疾也。（見文津閣《四庫全書》，第266冊，子部·術數類，《皇極經世》卷十四，〈觀物外篇〉之十一）

動者性也，必以陰為體；靜者體也，必以陽為性，靜從動中看得，動

從靜中而能動，互為支撐，故說：

陽不能獨立，必得陰而後立，故陽以陰為基；陰不能自見，必待陽而後見，故陰以陽為倡。（《皇極經世》卷一，〈觀物外篇衍義〉卷七）

體性不二，體如果失去了應具有的性，則體不可見，因為體必定解體，如此一來，我們所看到的萬物，其實是物之性，而非物之體；是物之陽而非物之陰。因此，他有另一層的看法：

陽能知而陰不能知，陽能見而陰不能見也。能知能見者為有，故陽性有，而陰性無也。陽有所不徧，而陰無所不徧也。陽有去，而陰常居也。（同前）

平平淡淡，毫無深奧的道理，可以道盡人生與宇宙的窮通變化，也可以運用在政治、企業的經營上。例如他說：

天主用，地主體；聖人主用，百姓主體。（《皇極經世》卷十一，〈觀物外篇〉之六）

所謂「天視自我民視，天聽自我民聽」，民主的真諦在多聽人民的聲音，主政不離民意，沒有一成不變的。就個人生命的體認來講：

氣，一而已，主之者乾也。神亦一而已，乘氣而變化，能出入於有無死生之間，無方而不測者也。（《皇極經世》卷十，〈觀物外篇〉之三）

這不是天人合一的境界嗎？人要認清自己，也就認清了生命的運動，完全體合天道，哪有什麼有無生死的困擾？頗有神秘性。人也不要太執著於物理的運動，而損失了心的主宰，不能掌控命運，只好被命運掌控了：

物理之學，或有所不通，則不可以強通。強通則有我，有我則失理而下，入於數矣！（《皇極經世》卷一，〈觀物外篇衍義〉卷八）

邵雍可愛的地方是道理的實踐者，不只是道理的鼓吹者，因此受到當時人的喜愛。他本來清平，怡然自樂，當時名人富弼、司馬光、呂公著等合資買了一座房屋給他住，稱安樂窩，並自號安樂先生。他的生活呢？

旦則焚香獨燕坐，晡時飲酌酒三四甌，微醺便即止，常不使至及醉也……。（錢穆《宋明理學概述·宋學之興起·邵雍》引文）

居蘇門山百源之上，布裘蔬食……始至洛，蓬篚甕牖，不蔽風雨，而怡然有以自樂，人莫能窺也。……出則乘小車，一人挽之，任意所適。士大夫識其車音，爭相迎候，童孺廝隸皆曰：「吾家先生

至也。」……遇人無貴賤賢不肖，一接以誠，群居燕飲，笑語終日，不甚取異於人。……故賢者悅其德，不賢者喜其真，久而益信之。（《宋元學案》卷九，〈百源學案(上)〉）

這種景象恍若春陽的流瀉，爾也小雨飄灑，他的人格綻放著自然的醇美，古今罕見。



理學與禪學

初探（一）

理學家「排禪歸儒」有其時空背景。既然反對禪宗，當然要花心血研究禪宗，才能提出鏗鏘有力的證言，不落於空談。

宋代士群都是出身民間的知識分子，沒有世族名第的包袱，見解頗有建設性。研究禪宗的人，必須了解宋代知識分子對禪的批評，才能在禪學推陳出新。因為隨著理學的消失，禪宗也沒落了，理學與禪學同時地沒落，這是非常可嘆的現象。從明代開始到清末變法，這一段時間是思想史上最蒼白的一頁，除了王陽明是思想家外，其他都是經史學，考據學驟然吸引了知識分子的眼光，都在小地方以放大鏡放大窺視，找些小毛病，啃骨董。到了清末，面對列強的船堅砲利，只好倉皇失措，無以為對抗。

宋朝排禪最力的是朱子(1130~1200)，明朝攻擊禪宗最猛利的是羅欽順(整庵)(1465~1547)，前後一貫，串起這四百年的歷史，理學家對禪學毫不手軟。這兩位伐禪的意見領袖風格一致，可以代表理學家排禪的思想。

羅整庵參過禪的，他的《困知記》有段記載：

及官京師，偶逢一老僧，漫問何由成佛？渠亦漫舉禪語為答

云：「佛在庭前柏樹子。」愚意其必有所謂，為之精思達旦。攬

衣將起，則恍然而悟，不覺流汗通體。既而得禪家《證道歌》一編讀之，如合符節。自以為至奇至妙，天下之理，莫或加焉。（《欽定四庫全書·子部·儒家類》，（明）羅欽順《困知記》卷下）

他碰到一位老僧，告訴他：「佛在庭前柏樹子。」不解其意，整日思索，半夜攬衣將起而「恍然而悟」。到底悟到什麼呢？可以從另一段話得知：

昔有儒生悟禪者，嘗作一頌云：「斷除煩惱重增病，趣向真如亦是邪，隨順世緣無罣礙，涅槃生死等空華。」宗杲取之，嘗見杲示人有「水上葫蘆」一言，凡屢出。此頌第三句，即「水上葫蘆」之謂也。佛家道理真是如此。（同前，《困知記續錄》卷上）

他悟的即「隨順世緣無罣礙」，不伎求，不貪欲，這是頂普通的一般道理，他將這種心境對照〈證道歌〉，果然道理相通，就以為他的悟處就是禪宗講的禪。

大慧宗杲是南宋高僧，他的語錄經常被參禪人視為寶鑑，隨時參照，朱子年輕時也是。據說早年赴試，考卷上運用了宗杲的話，考官極為佩服，被評中舉呢！他也有一樣的見解：

學禪者只是把一個話頭去看，「如何是佛」、「麻三斤」之類，又

都無義理得穿鑿。看來看去，工夫到時「恰似打一個失落一般，便是參學事畢。莊子亦云：「用志不分，乃凝於神。」也只是如此教人。但他都無義理，只是個空寂。((《朱子語類(五)》卷 126，〈釋氏〉))

從他們兩人的論述，就可以看出他們對禪的確下過一番工夫，而且也能體會到空寂，因此，認定他們也同一般禪者開悟同一個境界——空寂，並且引用德山宣鑒的話，「從此不再懷疑天下和尚經常掛在嘴上的話——空」。我們相信一般學禪的人也都會以為這就是開悟，比那些空心靜坐的還高明。

但這是俗禪，是凡夫禪，是工夫禪。這種境界，等於「不思善，不思惡」的空寂心靈狀態，用來對照經書，果然若合符節，千千萬萬的人就這樣的守著空寂。

六祖惠能特別在這裡加上一句話：「不思善，不思惡，正恁麼時，哪個是本來面目？」要劃開這兩個境界。前一個空寂，等於不起念，而那種不起念是進不得，退不得的。一起坐，念頭就起來了；不起坐，頓在那裡守個空空的，身體輕安。這是工夫禪。六祖偏偏要在這個時候打問：「什麼是本來面目？」丟掉了那個悠悠的空，你會捕捉到全圖像的畫面，從中透出生命的奧妙。

在全圖像的世界，只有無礙的美妙，流露著無盡的愛（無緣大慈），你不能不喜悅，你不能不融化在琉璃光中。那是絕對的純生命，才是涅槃，不是程顥(明道)先生(1032~1085)所講的相對世界：

「天地萬物之理，無獨必有對，皆自然而然，非有安排也。每中夜以思，不知手之舞之，足之蹈之也」(《河南程氏遺書》卷第十一，48 則)，他掌握的是相對概念層出不窮的世界，自然而然，其實那是佛教所講的「因緣」觀的相對現象。

這也是為什麼理學家重視陰陽，明道說：「萬物莫不有對。一陰一陽，一善一惡，陽長則陰消，善增則惡減。斯理也，推之其遠乎？人只要知此耳。」(同前，76 則)

回到人文世界的懷抱，相對的一陰一陽，生化無窮，陰極陽生，陽極陰生，豈不要我們在無常找到背後的常，在變化常態中找到可以無常的因素。如果把陰陽上推個太極，那就是哲學的建構，因為還必須再建構一個無極，無可推論就是思想的碰壁，碰壁不就是「不思善，不思惡」的陰陽論嗎？必須在這裡找到「太極」，而太極就是無極，那是跳脫相對意識轉入絕對意識。有絕對就有相對，沒有什麼絕對的名相？只是大圖像的呈現。

重點是理學著重在人文界，落實在現實世界的理想國；禪是宗教，在人文界中尋找心靈的平衡，在內心摧破相對慣性的牽制，體會生命的原點。這是兩條平行的思想，都有缺憾。相對意識的世界在變化無窮中，沒有終點的曙光，因此必須將宗教拿來做依靠；絕對的意識世界卻是夢幻的喜悅，很難把這種心境帶進相對的概念世界。如何在這兩條平行線找到磁極的交會領域，才是當代思想界的大事。

初探（二）

禪學是佛教寺院內僧侶的事，一般人沒有那麼大的福報，必須養家活口，必須辛勤工作；知識分子必須為君分憂，講求治國平天下，贊天地之化育，貫串事物的道理，洞察古今歷史的演變。所以反對知識分子參禪習禪，要他們回頭面對社會責任，義正詞嚴，無可厚非。

這種回歸社會責任的要求，對士大夫是很合理的，但對僧侶是苛求。出家是要有特許狀的度牒，由國家發給執照，必須生活在寺院，寺院也由國家興建，住持由政府任命，享有免兵役、免賦稅的特權，只能做宗教的事，不能參與政事的興替。政教分離。

知識分子習禪風氣盛行，學禪習定後牢抱著空寂，如何能夠對社會盡責任，對國家提出興替意見？如果一切以「本來無一物」為前提，大敵當前，可否領兵抗禦？

理學家不在這個尖銳的問題著墨，理論上提出「性即理」，以對抗「性即空」。一入世，一出世，造成兩極端的對抗，形成禪學、理學立場的分歧，才是問題關鍵。《語類》曰：

學禪者只是把一個話題去看：「如何是佛」、「麻三斤」之類，又都無義理得穿鑿。看來看去，工夫到時，恰似打一個失落一般，便是參學事畢。莊子亦云：「用志不分，乃凝於神。」也只是如此教人。但他都無義理，只是空寂。儒者之學，則又許多

義理，若看得透徹，則可以貫穿事務，可以洞古今。（《朱子語類(五)》卷 126，〈釋氏〉）

朱子乃下結論：「釋氏虛，吾儒實。釋氏二，吾儒一。釋氏以事理為不緊要而不理會。」(同前)朱子是從達摩說的《四行觀》來的：

夫入道多途，要而言之，不出二種：一是理入，二是行入。理入者：謂借教悟宗。深信含生同一真性，但為客塵妄想所覆，不能顯了。若也捨妄歸真，凝住壁觀，無自無他，凡聖等一，堅住不移，更不隨文教，此即與理冥符。無有分別，寂然無為，名之理入。行入謂四行……何等四耶？一報冤行，二隨緣行，三無所求行，四稱法行。（〈菩提達摩大師略辨大乘入道四行觀〉，《大正藏》第 48 冊）

朱子以為：達摩只重理入：「凝住壁觀，無自無他」，所謂壁觀是心如牆壁，「堅持不移，更不隨文教」，放棄世間所有的學問知識，行只四行，消極遁世。所以朱子才批評禪者虛，只重理而無入世的真實修行：

吾以心與理為一，彼以心與理為二，亦非固欲如此，乃是見處不同。彼見得心空而無理，此見得心雖空而萬理咸備也。雖說心與理一，不察乎氣稟物欲之私，是見得不真，故有此病。《大學》所以貴格物也。（《朱子語類(五)》卷 126，〈釋氏〉）

在〈孟子或問〉，又曰：

若釋氏之言，則但能識此「運水搬柴」之物，則雖倒行逆施，亦無所適而不可矣，何必徐行而後可以為堯哉？蓋其學以空為真，以理為障，而以縱橫作用為奇特，故與吾儒之論正相南北，至於如此。（《朱子全書》第陸冊，《四書或問·孟子或問》卷十二）

因為重視治平之學，就必須重視方法，理學家在學問的建構上對讀書方法非常重視，也重視理論體系。從方法學上看，就有道問學與尊德性的輕重問題，涉及理論體系，必然涉及哲學的架構，因此又發展出另一套的性理大道理。

另一方面，不甘於放棄先賢的論者，要把儒道之學，尤其《易經》與《中庸》綜合為一龐大的理論體系，才有在性理之外加上心氣論。就這樣各家有各家的門風，說理學，其實各家有各家的理學，那才正常。不知道為了什麼？朱子偏要集大成，語氣就弱了，立論就不完整了。有時候說「理先於氣」（二程說），又說「氣先於理」（張載說），又遊言「理氣一元」（朱熹說），津津樂道。這樣一講，是混同，混同不成一家之言。

學問一到了集大成的階段，該系統就走下坡。朱子(1130~1200)將二程以來的理學做了終結；王陽明(1472~1529)把陸九淵一系的理

學做了終結，同樣的，永明延壽(904~975)的《宗鏡錄》把禪宗做了終結。

理學家講得呱呱叫的是修心之學，而且能夠實踐，知行合一就是理學家的人格，論學必論人，論人必論心性，心性必須實修，可以從日常生活看到他們的身影與教養。一般人都誤以為「見性成佛」就是一悟成佛，教內如此，理學家也認為如此。其實，悟後才好起修，修的必須從日常生活中修起，完全和儒家講的一樣，到了最後才不一樣，因為兩家的終極目標不同，一在入世，一在出世。

理學認為禪家只認得「作用見性」，引來朱子《語類》的嚴重批評：

(禪家)也說存心養性，養得來光明寂照無所不遍，無所不通。唐張拙詩云：「光明寂照遍河沙，凡聖含靈共我家」云云。又曰：「實際理地不受一塵，佛事門中不舍一法。」他個本自說得是，所養者也是，只是差處便在這裡。吾儒所養者是仁義禮智，他所養者只是視聽言動……。他只見得個渾淪底物事，無分別，無是非，橫底也是，豎底也是，直底也是，曲底也是……，然眼前君臣父子、兄弟夫婦上便不能周遍了。(《朱子語類(五)》卷 126，〈釋氏〉)

他對禪說心性是極大誤解，禪學講的心性是《心經》的「是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減」的宇宙生命學，正如六祖講

的「何期自性，本自清淨；何期自性，本不生滅；何期自性，本自具足；何期自性，本不動搖；何期自性，能生萬法」，講的是宇宙生命學。

禪所討論的生命，是將人類與宇宙合一的生命。生命包括：能動、準動、不動三大類，當然包括大自然；而理學所講的生命，是由大自然產生的，重視含靈的部分，否定不動的生命，所以一直強調生命的內涵德性，回歸人文思考的範圍。

也因為禪涉及了超越現代知識所能了解的對象，又是絕對的心意識，強烈的主體性，很難運用文字描述。例如：張拙的「光明寂照遍河沙」，是心的絕對意識所呈現的狀態，自然會流露著「凡聖含靈共我家」的深刻意識流動。這種歷程是一個階段又一個階段呈現，古今中外能夠達到這樣高妙境界的人畢竟非常少。

有些人雖然捉摸一些光影，就以為到家，摸到了禪的鼻孔；有些人完全為了名聞利養，故意在文字上表現了玄之又玄，不可捉摸的境界。我們的心靈經常不飽足，難免要向理想的完美走，但很容易走向迷信。這是事實。

理學家不真的懂禪，但在修心克己的工夫的確令人敬佩，那是追求完美心靈過程中的必要條件。禪學是超越知識的宗教經驗，做為人類心靈的嚮往的鵠的，也是人類信仰的依靠，禪家如何將理想的絕對與缺憾的相對，融合於當代變化疾速的社會生活，要有新的論述。

錢穆談《壇經》

六祖惠能(638~713)的確是世界上最偉大的宗教家之一，他開創的中華禪，震鑠古今，對全世界的思想有相當大的正面影響。尤其在中國，禪讓儒家與道家重新省思，激發了全盤性的系統整理。宋明理學院與宋代新道家的興起，是最明顯的例子。

論述唐宋以後的中國思想史，缺少了禪宗這一塊，等於半身不遂，禪思想與生活領受，一直是現代中國人不能缺少的氧氣，不能不知。研究中國思想史的大家錢穆先生當然非常重視，甚至把六祖與朱子列為當代最重要的思想家：

在後代學術思想史上有兩大偉人，對中國文化有其極大之影響，一為唐代禪宗六祖惠能，一為南宋儒家朱熹……惠能實際上可說是唐代禪宗的開山祖師，朱子則是宋代理學之集大成者。一儒一釋，開此以下中國學術思想種種門路，亦可謂此下中國學術思想莫不由此兩人導演。(錢穆《中國學術思想史論叢(四)》〈六祖壇經大義〉)

錢先生對六祖惠能的思想下了極大的工夫，撰述的論文計有：

〈神會與壇經(上)(下)〉、〈讀六祖壇經〉、〈六祖壇經大義〉、〈略述有關六祖壇經之真偽問題〉、〈再論關於壇經真偽問題〉、〈記壇經與大涅槃經之定慧等學〉、〈評胡適與鈴木大拙討論禪〉、〈禪宗與理學〉、〈再論禪宗與理學〉、〈三論禪宗與理學〉

>、<黑格爾辨證法與中國禪宗>、<佛教中國化>、<佛學傳入對中國思想界之影響>。除了以上專論外，另有散文見於《湖上閒思錄》中諸篇，可謂洋洋灑灑，散發著清新的論述，頗令人啟發。本文謹就<六祖壇經大義>一文，試作評析。

第一關於頓悟。

錢先生以為竺道生(360~434)說了「頓悟論」，是「第一個提倡頓悟」的人，而將此頓悟論付諸實現的是惠能：

此前佛門僧眾，只知著重文字，宣講經典，老在心外兜圈子，忽略了自己根本的一顆心。直到不識一字的惠能出現，才將竺道生此一說法付之實現。(同前)

對於「頓悟」，錢先生認為：

所謂頓悟，我可簡單把八個字來說，即是「義由心起，法由心生。」一切義解，不在外面文字上求，都該心中起。要把我心和佛所說法迎合會一，如是則法即是心，心即是法，但須悟後乃有此境界，亦可謂此境界乃始謂之悟。悟到了此境界，則佛即是我，我即是佛。(同前)

這樣的錢氏頓悟論實在不能苟同，講佛的境界，是什麼境界？境界千殊萬別，何來界定佛法的境界？此種模糊的論調更滋俗僧的笑

柄，因為玄之又玄，無憑無據，大家都可以自謂有什麼境界了，我即是佛，佛即是我了。佛法就是這裡敗了，以錢先生治學之嚴謹，實在不應該有這樣的疏忽。

頓悟是佛教的通途，見於《楞嚴經》：「理則頓悟，乘悟並銷」，亦見於《楞伽經》，不是竺道生首先提出來的。竺道生的頓悟論仍然不失理論性的，還在義解的心得：「見解名悟，聞解名信」。

既然頓悟是佛教的通途，不待竺道生，早有諸大德先行，例如其師鳩摩羅什，其師兄弟道融、僧叡、僧肇等。其後天台宗祖師智顛等，均能貫穿經義，另闢新徑，成就中國大乘佛法之盛會。

竺道生引起眾議的論述是：「一闡提亦有佛性」，並不是頓悟論，這要分清楚。不過，他對竺道生與惠能之頓悟，一針見血：

竺道生是一博學僧人，和惠能不同。然正為竺道生之博學，使人認為其所悟乃由一切經典文字言說中悟。惟其惠能不識一字，乃能使人懂得，悟不由一切經典文字說中悟，而實由心悟，而禪宗之頓悟法乃得正式形成。(同前)

為什麼不由經典而能悟？而所悟為什麼必是經典之內涵？必定是佛法？本文沒有交代，只在〈評胡適與鈴木大拙討論禪〉中提到他的「義由心起，法由心生」：

禪家說性，即說佛性，這是共同而客觀存在的，以己心悟佛性，即是以個人主體的知識，來體會共同客觀之存在，此即佛性。悟到佛性其實也只是己心。佛性與己心為一體，故說「明心見性」。(同前)

論心性原有孟子的性善與荀子的性惡論，孔子淡而化之「性相近而習相遠」，究竟如何達到佛性，即他所言主體性的客觀性存在？他對此似乎有意忽略。因此，他論六祖的頓悟，就捨而談修行，因為：「若少注意到他的修，無真修，又何能有真悟？此義重要，大家注意。」前此，他立論：「講佛學，應分義解、修行兩大門。其實其他學術思想，都該並重此兩部門。」他避開頓悟與義解的關係，直接引用《壇經·行由品》來分解六祖的悟與修行。說穿了，即悟即修，即修即悟，其實是逐悟逐修，逐修逐證，相輔相成。

因此，他將六祖的悟分為下列幾個階段，可見盡他的夫子自道，依文說故事：

第一階段，六祖聽到某人誦《金剛經》，心便開悟。此悟正是由心領會，不藉旁門，稱為初悟。

第二階段，辭母北上黃梅，「抱著滿心希望和最高信心而去」，長途跋涉，歷經艱難，「三十餘天的路途中，實有他的一番『修』，此是真實的心修。」

第三階段，面見弘忍，即說「惟求作佛，不求餘事」，口氣真大，不是臨時隨口而出，那時的心境與初悟又進了一大步，此即他進一步之「悟」。

第四階段，弘忍問他：「你是嶺南人，若為堪作佛？」六祖答：「人雖有南北，佛性本無南北。獼猴身與和尚不同，佛性有何差別？」答得青天霹靂，前無古人，真是「由心實悟」。弘忍叫他到別院劈柴舂米，實則教他「修」，做佛正法。

第五階段，弘忍在八個月後，要考驗弟子工夫境界，叫大家寫偈呈上，神秀做了一首去相偈，惠能則託人寫了無相偈，「只此一顆清淨的心，沒有不快樂，沒有雜念，沒有渣滓，沒有塵埃，何處再要拂拭？此正是惠能自道心境，卻不是來講佛法，是「到家之悟」。

第六階段，半夜受法，當夜離開黃梅，自此隱姓埋名於四會獵隊中，長達十五年。漫長歲月又增長了不少潛修工夫。終於到法性寺，就兩個僧人辯論風動抑幡動，乃出曰：「不是風動，不是幡動，是仁者心動。」有如朝陽初露，黑暗褪去。錢先生認為：

此「仁者心動」四字，也並不是憑空說的。既不如後來一般禪師們之浪作機鋒，也並不如近人所想，如一般哲學家們之輕肆言辯。此乃惠慧能在此十五年之一番真修實悟。風動幡動，時時有之。命如懸絲，而其心不動，這純是一擱一掌血的生活經驗凝鍊而來。惠能只說自己心情，只是如實說法，不關一切經典文字。（同前）

從學術的嚴謹度來審視這篇文章，怎麼也無法相信出自思想大家之筆。六祖的悟，是初悟，然後進入修行，再由修行而更進步的悟，這是漸證漸悟，再修再悟，悟與修相互扶持，如螺盤似的往上發

展，直到真修實悟。這哪裡是頓悟。悟只有頓悟，若是這裡悟一點，那裡悟一點，後來又悟一點，切割似的悟，並不攏整體的。因為必須隨時修正，哪有真修實悟的了期？

頓悟是一下子全盤的掌握，全圖像的掌握。修行是努力完成這張圖的方法，可以切割，就像蓋一個房子，必須有房子的全部樣貌，建築就必須逐步完成，此既頓悟漸修，經典不是說得好好的嗎？「理則頓悟，乘悟並銷；事非頓除，因次第盡。」

佛教以頓悟為通途，頓悟才好起修，即悟後起修，那時候才真正的知道什麼是沒有，什麼該去掉，不是盲修瞎鍊，瞎貓捉老鼠的。

頓悟有兩種：一種從理入，從邏輯推演，又從歸納綜合找出一條正確的方法；另一種從直觀下手，擺脫邏輯的陷阱，破除線性思考，直接切中全圖像。類似柏格森的「純粹經驗的直觀」，亦即龍樹的八不中道，禪宗稱為「不立文字，教外別傳」。理入必須到達「乘悟並銷」，理的盡頭無理可說，頓顯言語道斷，而得「直指人心」。兩條路最後都是「心行處滅」。

這是人類思想兩大類型，錢先生相當熟悉，為什麼談禪宗的時候，竟然忘掉了呢？所謂「悟由心生」，心是經驗世界的產物，是主觀的，如何能悟得客觀普遍存在呢？我們已有幾篇不立文字的文章就教，在此不再贅筆。

第一個存疑是：為什麼不識字的惠能，聽到人家誦《金剛經》

的時候會開悟呢？他根本沒有持誦過經典，看不懂經典，為什麼聽誦時會初悟？悟到了什麼？如果說悟由心生，惠能如何生心而悟？負責任的人要有個交代，不能略而不談啊！

有個自稱禪師的人偏偏這麼解：惠能每天上山砍柴，然後負柴到市場賣，養成了很深的定力，所以一聽經文馬上開悟，因為定能生慧？這不是牽著牛上街說牛開悟了嗎？因為牛一直保持著「本來無一物」，所以開悟。這是不通的。

聞《金剛經》而開悟，不是空口白話的，惠能向弘忍說的「弟子自心常生智慧」，這智慧是聞經而得的心靈狀態，弘忍懂得，所以說他「根性大利」，不用聽經、禮拜，到別院舂米作飯，好好「保任」。

為什麼要保任？保護信任見性時那份心靈狀態也。從此即是「事非頓除，因次第盡」的工夫。非見性無法保任，只突出「悟由心生」的主觀義解，當然不懂保任，無從保任。平常不講保任，不提倡保任，而妄稱見性開悟，類似沐猴而冠。

錢先生又認為《壇經》要點很多，特別提出兩點：一是佛之自性化，二是佛之世間化。就第一點言，不必太強調惠能的知見，釋尊即言：「眾生皆有如來智慧德相」，這是佛教的特色，也是佛的平等性，同時也是人格化的可能性。所以錢先生誇惠能「強調自修心、自修身、自性自度，又說自修自行自成佛道，乃此惠能之獨出前人處，亦是惠能所說中之最偉大最見精彩處。」似有商榷之處。而且惠能的自修心、自修身是保任工夫，不是主觀的自修身心。

關於第二點，惠能大開方便之門，所以強調「佛法在世間，不離世間覺」。這句話含義很多。第一，佛法也是世法，佛法不是離開世法而獨立存在的，是可以在現實社會體現的生命價值。因此，禪的實質表現就是心靈的淨土，不是另一個世界的淨土，所以惠能說：「離道別覓道，終身不見道；波波度一生，到頭還自懊」，這是心靈淨土的現世運動。第二，六祖又說：「修行不由在寺，在家亦得」，有意將禪普傳民間，因為禪是普世價值，不只限於寺院內。寺院有他們特有的規矩，而且必須拘限於出世的範圍，是被動而且保守的，只有落實在現實生活中，才能發揮活活潑潑的動力，從而發揮大乘佛法的菩薩行誼，擺脫修行的形式、拘束。

尤其「佛法在世間，不離世間覺」與「直指人心，見性成佛」是最大支柱。直指人心的可能是因為人人都本具佛性，不能成佛是自我虧待，這是佛教的最大貢獻，同時也是佛教落實於人間的基礎。

既然有佛性，又可以透過正確的頓悟發現，從事無功用行的修行而逐漸呈現，全部貫徹了「佛法在世間，不離世間覺」的實踐，人間淨土就能呈現，即理想的大同社會可以實現。至少也可以達到自善其身，兼善社群，將安寧祥和的社會在現實生活中落實。

嚴格說，佛教開始的時候，講的是生命學，超時空的生命學，所以衍化為小乘大乘，顯密宗派，馴至天台、華嚴、淨土、法相等宗的出現，由點而面的擴張，很容易抽離現實的人間社會，六祖的

「佛法在世間，不離世間覺」，猶如慈母的召喚，回歸在現實的社會中來。這是以出世心而行淑世行的一條新路，而後才有人本佛教、人生佛教、人間佛教概念的出現。

他只知藉教悟宗是頓悟，這一條路走的是義理的分析與綜合，必須走到理的盡處，發現無理可說中，突破理障而呈現客觀意識，但是六祖走的直指人心，無論學或無學，都可以直接的契入這一片無理可說的客觀意識，這也是頓悟的一種，是反邏輯的，反線性思考的。頓悟之後必須漸修，漸修是漸證，修而能證，證在信行，完成人格化。如何頓悟？禪門與教門不同在此，謹此一筆。

錢穆的禪學觀（一）

六祖惠能的弟子群中，最傑出的是永嘉，再來是懷讓與行思，他們的再傳弟子馬祖道一與石頭希遷，大開大闢，香象踏河，大展「教外別傳」的禪風，而「直指人心，見性成佛」，是禪宗發展的主流。另外一個人是神會(686~758)。

神會原來是神秀的弟子，後來神秀被迎入皇宮諮參佛法，他就南下曹溪，拜惠能為師，那時候，他才十四歲，實在是奇人奇事，膽量氣魄都是上上之選。宗密《圓覺經大疏鈔·卷三下》：「神會先事神秀三年，秀奉敕進入，神會遂往嶺南，謁惠能，時年十四。」（700年）

他依附六祖十三年，六祖遜世。宗密《禪門師資承襲圖》：「能和尚滅度後，北宗漸教大行，因成頓門弘傳之障」（BETA 電子佛典集成《續藏經》第 63 冊），曹溪頓旨沉廢於荆吳，嵩嶽漸門熾盛於秦洛。

神會乃於開元 22 年（734）在滑台大雲寺定南北宗旨、天寶八年（749）在荷澤寺定南北宗旨。他為惠能的祖位鏗而不捨，撼動了當時禪宗「南能北秀」的地位。期間他也受盡了迫害，若不是郭子儀的鼎力相助，恐難免牢獄之災，甚至喪命。

這樣錚錚的僧人，毅力強，膽量大，才能昂首闊步，生死以之。但是很多人卻因為《壇經·頓漸品》裡說他：「汝向去有把茆蓋頭，也只成個知解宗徒。」簡易地認為他與惠能禪道大義不同而不受重視，甚至漠視他的思想脈絡。

其實，文字記載，有時候是直接說明，有時候是借題發揮，六祖與神會的對答，焉知不是用來告誡弟子學法的態度呢？這可以從《壇

經·頓漸品》另一段附記：「祖師滅後，會入京、洛，大弘曹溪頓教。著《顯宗記》，盛行於世，是為荷澤禪師」看出。這條附記是後人加入的，很明顯地讚揚他能夠「大弘曹溪頓教」，如果神會不懂頓教，怎麼能夠鏗鏘有力為頓教法門出聲呢？

錢穆先生對神會頗有研究，因此，前後寫了：〈神會與壇經（上）（下）〉、〈再論關於壇經真偽問題〉、〈略述有關六祖壇經真偽問題〉、〈讀宗密原人論〉及〈評胡適與鈴木大拙討論禪〉等篇，著力可謂用心。

關於南北爭祖之事，錢先生從各種角度評論詳細，不再贅言。我們不從此處著眼，也不必在此處著眼，因為那畢竟是禪宗內部的事，從歷史的眼光來看，當時北方籠罩複雜的各種宗教，就佛教而言，就有博大精深、法相宗、華嚴宗崛起，同時秘密瑜伽的唐密也大為興盛，北宗在北方也不是特別受到重視。

神會以祖位傳承的問題突顯出北漸南頓的不同，讓禪宗跨過長江、黃河，直接面對各種宗教與宗派的衝擊與抗衡，也穩固了稍後馬祖道一與石頭希遷在江西、湖南的發展，不能不說是無心插柳柳成蔭。

後來，唐武宗毀佛，經典論籍被大量燒毀，幸虧禪宗「不立文字，教外別傳」的簡易，反而成為以後佛教發展的主流，這可以從圭峰宗密的著述中看出端倪。這可能非神會或他人可以預測得到的。

況且，神會的舉動是他人格完整的表現。從他一聽神秀說：「他（惠能）得無師之智，深悟上乘，吾不如也。且吾師五祖親傳衣法，豈徒然哉？吾恨不能遠去親近，虛受國恩，汝等諸人，毋滯於此，可

往曹溪參決。」(《壇經·頓漸品》)馬上飛足南下拜謁惠能，而且在堂上表現不落俗套，這種擇善固執的精神，才是他能將南方新禪帶進北方舊禪的能源。

我們似乎應該從歷史發展的潮流來看待歷史事件，超脫個人為主的活動與論述，才能把握歷史發展的真象，勇於為歷史注入新血，將個人的主觀向歷史的客觀匯流。

思想的發動者應該有他特有的文化素養與思想脈絡，並且願意終身發揚，而培養成堅毅執行的人格。

六祖惠能是特出的人物，他敢站在楞伽舊禪的園地上栽種金剛新禪的新品種，並且隱忍了 15 年，再遠赴最偏遠的廣東曹山興造叢林，一生樸實無華，不稍改弘揚新禪的信念。

馬祖道一也是一樣的偉大，他敢摔開經典的束縛，以迅雷不及掩耳的手段，將禪者瞬間帶入全圖像的世界，離開意識的干擾，在這裡展開生命的另一種特殊的覺受世界。這段過程必須忍受很多的批評與輕視，但絕對撼動不了他對禪宗的熱愛，才讓禪宗奮得一片園地。

對人物或思想的評斷或許避免不了主觀，而做學問的方法或許客觀才重要，應該避免主觀的介入。但既屬方法當然要接受公平的批判，凡公開宣揚的都是公眾文化財，要有雅量接納，不然只能淪於神祕。既是神祕就不是普遍的真理。

錢穆的禪學觀（二）

說到禪宗，就不能不談頓漸。

神會在滑台定是非，有一句頗激烈的話說神秀「師承是旁，法門是漸」，才有北漸南頓的區別。

可是《壇經》一者說：「法無頓漸，人有利鈍」（〈頓漸品〉）；再者說：「迷人漸修，悟人頓契」（〈定慧品〉）。

佛法是原本的普遍的法則，非常單純的，離不開生命的當下。如果離開生命談佛法，佛法只是學說；離開當下的存在談佛法，那是境界；不符合原本如此的、普遍如此的法則，佛法就可以人人說得，隨己意而變動。所以是「法無頓漸」，由於人的悟性而分出了利鈍，也造成疾悟緩悟，一悟都是那回事。故《壇經》又說：「自識本心，自見本性，即無差別，所以立頓漸之假名」（〈定慧品〉）。

但是就實質體驗的當時就只有「頓悟」，沒有漸悟。漸悟是這裡悟一點，那裡悟一點，都不是全面性的。既然是片面性的悟就非真正的悟。所以只有一悟全部了然無疑的悟，靈光一閃的頓悟。《楞嚴經》所謂「理則頓悟，乘悟並銷」，悟了還是有疑問，不洽「原本的就是普遍的」原則，就非真悟。悟了一大堆道理，是學問知識的體系，亦非真悟；悟了，對生命深處的心靈沒有幫助的亦非真悟。

《心經》：「是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減」，生命原本如此，所有的生命普遍如此，永恆如此，故說不生不滅；生命遠離顛倒夢想，永恆如此，故不垢不淨；原本如此，最後如此，離開相對的時空拘束，最後還歸如此，故說不增不減。豈有一物可得呢？

故說諸法空相，從空裡來還歸空裡去，何等暢快淋漓！

法門才有頓門與漸門，這是入手的方法。

理入是漸門，因為依據經典逐步推演深入，有契於心，故說「悟由心生」，這是循序漸進的方法，適應人類線性思考的慣性。思考要走到無理可推，理盡心窮，無理可據，拋開線性直入全圖像，這才是頓悟，故說「乘悟並銷」。全圖像已由當今物理學所證實。

除了經典，可有事相的修習，運用靜心與教觀，雙軌並作的止觀運用也是理入的一種，都是有階梯、次第的，由漸修而悟入，仍然必須頓悟始休。

禪宗別開一路，直接切入，主題重現，所以稱為「直指人心」，擺脫理入，當然必須「不立文字」，教門殊勝。只要翻開公案，每一則都是當面呈現主題，頓入絕對的不思議世界。當事人受法只在頃刻，每有「閃電光，擊火石」的心靈震盪，佇思回首，禪師即調侃：「劍去遠矣，爾方刻舟。」

這種方法在培養靈感、激勵創造上，頗有正面推進作用；運用於治療當代憂鬱症、失智症等身心病症也頗有效果，是另類的啟迪教育方式。

談到教門，必須談到《續高僧傳·菩提達摩傳》謂：

入道多途，要唯二種，謂理、行也。藉教悟宗，深信含生同一真性，客塵障故，令捨偽歸真，凝住壁觀，無自無他，凡聖等一，

堅住不疑，不隨他教，與道冥符，寂然無為，名理入也。行入四行，萬行同攝。

本文摘要自《達摩大師略辨大乘入道四行觀》(《大正藏》第48冊)，四行即報冤行、隨緣行、無所求行及稱法行。四行是頭陀行，也是僧團的修行要項，符合觀心法門，是否可從理入分開，頗滋疑問。四行頂多是悟後修行的方向，不能列入教門以與理入教門分庭。錢穆對《少室逸書》多所引據，斷定當非達摩意旨，顯為居士為文偽造。就考據學而言，錢先生立論甚有道理，因為《少室逸書》很多部分不如《壇經》之正說，直搗黃龍。難怪錢先生會認為：「理入即頓悟，行入即漸修。」(《佛教之中國化》)。又說：

自謝靈運當竺道生時，指點出所謂「教」、「理」之辨，直到惠能創此南宗頓教之禪宗，始達到「理勝教」之地位。「理勝教」即「理入」，「教勝理」即「行入」也。(《錢賓四先生全集19·中國學術思想論叢第二冊》，《中國學術思想論叢(三)·佛教之中國化》，頁405-406)

他又說：

宗教於悟解後更貴修行。人皆說禪宗頓法重悟，其實從自心中頓見真如本性，當下便悟，此是頓；但須依此修，即又是漸。惠能說：「一行三昧，當於一切處行住坐臥，常行一直心。」此則亦

頓亦漸，故曰「法無頓漸」。惟惠能主張由頓歸漸，更要於由漸入頓而已。（同前，《中國學術思想論叢(四)·讀宗密原人論》，頁 272-273)

這一說，又把教門搞混了。沒錯，悟後必須起修，讓行解相應，相當於法的人格化，一行三昧、常行一直心等，都是法的人格化後自然呈現的心靈狀態。至少，錢先生看出了一悟即成佛的謬誤，沒有一悟永悟，不知如何修行的，也唯有修行才能證真。一行三昧是行門，才能真入不二，才是四威儀皆能永處禪定。

因此，我們可以了解他在做禪學與理事有基本的不足，才會下定論：

「理勝教」即「理入」，「教勝理」即「行入」也。此種爭論到宗儒有「性即理」與「心即理」之爭，大抵主性即理，則謂有此理未必即有此行。主心即理，則行是理，即心是性。故主性即理者必主「行入」，主心即理者即主「理入」也。故云竺道生是佛門中孟子，惠能是佛門中象山、陽明。（同前，《中國學術思想論叢(三)·佛教之中國化》，頁 405-406）

錢先生把心性與理行加以重組，終於產生了錢氏的偏見，反而不能真正針對心與性在佛學與理學的真正地位，模糊了真義，真的不太恰當。儒家是淑世的，思想偏重人文面的實踐，講心說性，每家有每家的看

法，稀鬆得很。

朱子講「心是氣」，把心降低到形而下了，陸王講「心是理」，由孟子的「盡心成性」而來，是形而上的。若說孔孟思想，應該由陸王傳承才是，朱子是旁矣！所以陸王的「心即理」才是道統啊！

至於說什麼「主心即理，則行是理，……」等等，真不知所云為何。而說「竺道生是佛門中孟子，惠能是佛門中象山、陽明」，更是莫名其妙！象山、陽明承接孟子，非常明白；惠能與竺道生兩者完全不相續。竺道生講頓悟是「得魚忘筌」，悟由心生，得的還是理；惠能講頓悟是「直指人心」，一理亦無，二者完全不同。錢先生如此下結論，顯然草率。



錢穆的禪學觀（三）

神會批評神秀：「師承是旁，法門是漸」，立論偏頗。弘忍雖然向神秀說：「汝作此偈，未見本性。只到門外，未入門內。」指的是神秀尚未頓悟，但師承是《楞伽》舊禪——看心看淨，並不是旁門。

「看心看淨」是觀心法門，以《楞伽》的自覺聖智為標的，二祖見達摩表明心不安，達摩要他拿心來安，二祖回視觀心，頓覺覓心不可得，達摩即說：「你已得心安了。」二祖即時頓悟。可見看心看淨也可以頓悟，基本條件有人提醒，不能枯坐觀心。若要自修觀心，還不如天台宗的《六妙法門》講得親切。

禪宗的可貴在此觀心成熟時，施以貼切的點醒，例如惠明奪衣，追得六祖回心求法，六祖要他坐下來「不思善，不思惡」，這不是看心看淨嗎？可是看是看，空無撈摸處，六祖才點他：「哪個是你的本來面目？」一語點醒坐中人，反照內心在清淨中別有風味。

弘忍向神秀說：「無上菩提，須得言下識自本心，見自本性……，一真一切真，萬境自如如」，但不能點醒神秀，所以要他「汝自去一兩日思惟」。《神會語錄》：「約斯經義，只顯頓門，唯存一念相應，實更非由階漸」，講的是教門，自是錢先生說：「是神會之意，乃若佛法只許有頓悟，不許有漸修。」明顯錯解了神會的本意。頓悟是因，悟後修證是果，神會僅論頓門，豈可說他不許漸修？神會所言之禪，必先頓悟再悟後起修，一前一後，一因一果，而宗門所謂修行，是頓悟後，將不符合頓悟的心靈狀態去掉，才真正會修行，無頓悟修行成盲修瞎煉，頓悟是真，修行是修偽顯真。

同樣，錢穆也曲解了宗密對神會的看法，宗密《圓覺大疏鈔》：

寂知之性，舉體隨緣，作種種法門，方為真見。寂知如鏡之淨明，諸緣如能現影像。荷澤深意本來如此。但為當時漸教大興，頓宗沉廢，務在對治之說，故唯宗無念，不立諸緣。如對未識鏡體之人，唯云淨明是鏡，不言青黃是鏡。今於第七家（即荷澤一宗）亦有揀者，但揀後人局見。非揀宗師。據此道理，即知於七宗中，若統圓融為一，則七皆是；若執各一宗，不通餘宗者，則七皆非。（宗密《圓覺大疏釋義鈔·卷三下》，〈疏有寂知〉條）

這裡明顯地區別了禪宗的頓漸，漸宗唯云「淨明是鏡，不言青黃是鏡」，因不明「不立諸緣」的頓體。

宗密說的是自心如鏡淨明，諸緣都是影像，有頓有證，是頓是證。錢穆誤以為，宗密所言神會「唯宗無念，不立諸緣」，就是空寂無有，不必修行，無念即可，完全不解悟後起修的因緣。要能「不立諸緣」，前半亦須修行，修行至某一階段，才能「不立諸緣」：證悟後諸緣現影像，歷歷在目，過化存神，進入一相三昧，行住坐臥皆是禪定，沒有打坐起坐，也沒有入定出定，也無須任何刻意造作，哪裡不是修證？宗密沒有絲毫批評神會之意。

神會稟承六祖訓誡「宗通及說通，如日處虛空」，說通即理證，兼弘理又何不對？宗密強調宗不離教，只是錢穆一定要說禪不通經典，只許《壇經》傳宗，直承惠能。請問《壇經》不是直承

《金剛經》嗎？六祖不也是要弟子持誦《金剛經》嗎？不要以為「教外別傳」就可以「喝佛罵祖」，就可「棒喝交馳」；教外別傳還是要印證《金剛經》與《壇經》，要從這兩部找到答案的，與教門不同而已，不遵循平常依教立論而已！也不是竺道生的「得魚忘筌」而已。至於喝佛罵祖，那畢竟是禪師強調「自解自悟」的不分解說的方法，而棒喝交馳更是句句法語，意在喝斷意識棒起覺性，屬於宗門手法，豈是兒戲？

（以上所論，都根據錢先生的〈神會與壇經（下）〉，詳見《中國學術思想論叢（四）》）

後來，錢先生又寫了〈讀宗密原人論〉，批評宗密「雖其大義，亦一本佛學與禪宗，然論其趨勢所歸，則顯已有自宗教折入於哲學之傾向」尚非無見。

宗密的縝密治經精神自然會離禪宗的「不立文字」，最後投效華嚴宗，這是必然的。

況且禪宗的活動與他宗的活動顯然有別，禪宗不拘形式，不重儀軌，而且機鋒迅來迅去，禪堂有如佈陣列隊的戰場，兩軍交鋒，勝負立判，容易成就人才，也就相隨著魚目混珠的出現。

若華嚴宗精研經典，讚頌與儀軌並備，容易肅穆精神，身心齊整。宗密轉入華嚴，除了個人興趣，應該別有用心吧！

錢穆的禪學觀（四）

錢穆對宗密(780~841)的評定，常受他對禪學與理學的認知所限，今就〈讀宗密原人論〉(收入錢穆《中國學術思想史論叢(四)》)有關部份提出分析。

第一、他認為「禪宗後起，如藥山不許人看經，百丈謂：『解得三乘教，覓佛即不得。』宗與教已成如此隔闕。但禪宗之再演進而至於『參話頭』，已與淨土口唸『阿彌陀佛』無異。禪、淨合一，皆在修行，不在修行」。

禪宗祖師不許人看經典有兩義：禪宗重參，師徒在禪堂上機鋒相對，悟不悟只在頃刻，不在禪堂論經釋典，這是論師的事，也是頓門的啟迪方式。一旦開悟，悟後起修，重在保任，不務經教，經典只用來印證所悟是否符合經意。故禪宗重視破參，更重視悟後起修，不是不論修行。

參話頭是一種猛利的參禪方法，意在產生疑團；淨土宗唸佛在制心一處。前者緊，後者鬆。緊者猶如口含鐵饅頭，被疑團逼得形容枯槁，有口難言，稱為獨頭意識，待觸機遇緣，獨頭意識爆破，是謂破參；淨土唸佛是鬆，讓一念相續，能制心一處否，端視功夫，待淨念相續，而入身心合一，連此一亦破，即可頓悟。而是否可以頓悟，未有實例。參話頭與唸佛法門有明顯的區別，不能劃為等號，更無從雙修。

第二、錢穆又就哲學與生命學的觀點論宗密《原人論》之不當。他認為釋迦牟尼佛於菩提樹下得悟，「此則心已得安，遂據以說法，

問題即皆在當下一念上，非有如哲學家得一套宇宙論，或如後起進化論的物種原始之類之一套生物學知識也。」講得透徹淋漓。但什麼讓釋迦牟尼佛心得安呢？他並沒有深入研究，只輕鬆地以為「當下一念」作草率的結論。若僅當下一念，何來因緣法？何來般若起照？錢穆學有缺失。

因此，他認為宗密說的「一切有情，皆在本覺真心」，即真性，而以本覺真性作為一切生命的開始，《原人論》主要精神只限在生命界，可說是一種絕對唯心論，然只是一種生命哲學，究竟與達摩以下歷代祖師注意在實際人生的唯心論不同。

文字表達本來就有侷限性，從文字很難精確把握原義。所謂原人、本覺真心、真性，都只在描述佛學的生命觀。佛教的生命包括了全宇宙萬事萬物，分為能動的生命、準動的生命與不動的生命三類，山河大地無不是生命大海——大圓覺海流淌出來的生命現象。這個原本的也是永恆的生命流動，展現轉化不息的運動，所以是「無常即常，常即無常」，無常是轉化不息，這個就是常，一旦不再轉化而停佇，生命就解體，常是包含了無常，才能演奏生命的協奏曲。

錢穆以六祖的「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角」與「一切經書，皆因人說有」，就斷定禪宗所注重的是實際人生之唯心論。殊不知六祖強調的是生命的覺性，唯有覺性才能變化氣質，才能脫胎換骨，失覺即迷，提醒「人身難得今已得」的機遇，好好努力，經書在促覺，唯人能據，其他生物就沒有這份福報。所謂「煩惱即菩提」，強調的是能夠煩惱的那個覺性，就是根源於菩提自性的本覺，無覺即無菩提。

禪絕對是生命學，是可以實證的生命學，但並不是我們主觀認定的生命學（哲學），也不是生物學（物性）。禪宗歷代祖師所證實的客體性，有共同的品質，《心經》描寫了這個絕對唯心的感受。

因為體證了生命的原本如此——永遠如此轉化的法界，所以是宗教，仍然主張輪迴，主張因果，不只是人生哲學。從因緣果報，論及生命萬殊一本，所以才能坦然活於當下，以當下即是日常人生，過活淑世的生活。凡有情皆有一本覺真心，無情亦有此本覺真心，只是覺性高低厚薄而已。

錢穆又批評宗密採中國道家說，謂「混一元氣」即「真一靈心」之所變，「此若可完成其宇宙的絕對唯心論之系統，然實未能有所證成，則亦終未得謂之為了義」，這樣的批評太過主觀，焉知宗密未證了義？至於運用道家，那是便宜的引據，尤其武宗毀佛之後，佛道學說互相交叉研究，彼此借用名相是普遍之現象，臨濟義玄在禪堂上即說：每人都有一無位真人出入門面，一位真人不是道家語嗎？

總之，錢穆先生對禪的認知，一直在他的思想脈絡中建立他主觀的批判標準，因此，才有這樣的結論：「理學家之可貴，在其喫緊人生，於宇宙萬物之推闡，莫不以人文界為基點而出發。其於人文界，則特重人之心性與修行。自然界運動的道理永恆不變，以之激勵人類心性的修行，這一方面現代心理學、腦神經科學都可以提供更詳細的說明與指導。儒始終不脫喫緊人生，著重人生。」

他又說：「其精神乃特與禪宗為近。但禪宗不脫佛學傳統，以出

世離塵為主；理學家則以淑人拯世為本。」此語就有可批評之處。禪宗談心性，是宗教層面的，生命觀是全面向的宇宙；而儒家談心性，是以人為本的，不脫人文層面。不能說儒家談心性修行的精神與禪宗為近，兩者範疇根本不同，所以才讓錢穆有「禪宗推論宇宙，必歸之於寂滅空虛，而理學家論宇宙，則不忽其悠久性與複多性」的結論。理學家援引中國傳統理氣論等，以對抗禪宗的心性學，認為中國本身就有豐富的思想可研究，而且可以落實社會，才反對知識分子學禪，這份心情非常厚重，若不淪於本土文化本位主義，讓兩家交融，豈不美事？

禪宗的弊病到了宋朝逐漸浮現出來，被知識分子發現了，才挺身而出以新道學與理學來取代，在思想史有相當價值。問題是，客觀的批判態度外，如何建立另一條新的思想，是當代面臨西方文化衝擊中的大課題。

錢先生說得好：「若從宗教修行言，則到禪宗而鞭辟入裡，更難有進；若從思想知解言，則會通中國儒道兩家以完成一系統，亦已如箭在弦上，有不得不發之勢。」禪者當引以為重責大任，不要坐在蒲團開口大悟，閉口禪觀，弄得神祕兮兮的。

新儒學與新禪學的掛勾

理學家抱著為生民立命，為天下開太平的弘願，本身就是具有宗教情操及具有熱情奔放使命的社會改造運動者。兩種信念貫穿了長達五百年的理學運動，同時也寫盡了理學家的無奈。

他們反對禪宗的空寂，不敢大膽地向生命的深層探索，只在性命的表層遊走，無論性即理或心即理，都不敢勇銳地挑戰生命的奧秘，有宗教的情操，所以反過來落實在社會的改造運動，但沒有宗教弘寬的視野。

另一方面，為了嘗試社會改造運動，特別標舉三代盛世來美化政治理想。其實連這片理想都是虛幻的，沒有任何優良的政治制度墊底，沒有一套可以與君分憂的權位分配，最重要的是，他們從來沒有認真地檢討過歷代生產與稅賦所牽涉的各種制度之利弊，唯有王安石的一次大膽地參與政治的實驗，充分暴露出了監督與推行的不良互動關係，結果這場社會改造運動失敗了。從此，什麼參與政治，與君共治，與君分憂完全消失，理學家只能在君權至上的威權體制下漫談理學，攻擊禪學。

另一方面，禪又被視為宗教，是佛教的一支，必須以寺廟與僧侶為中心，不可以插手社會活動，也不可以參與政治活動，是方外之民，除了禪學的研究與傳授，只能辦辦法會或趕赴施主家做經懺。

向來社會的成見是，儒是入世，佛是出世，介乎其間的是道家。這不僅是刻板印象且是約定俗成。如果理學家能夠放下身段，

公平地深入研究禪學，肯誠懇地參禪，有了一番心靈的突破，才能了解禪的真實，而引起心靈上極大的改變，才好真正了解「變化氣質」的內涵。這方面的探討，猶待另文。

就禪學來講，禪有否普世的價值？如果沒有，那就不值得研究，因為研究的結果，獲得只是一家之言。如果有普世的價值，那必定是原本的，普遍的，只能發現而不能創造的，而且那不是外於我們的生命，別有所求的。如果是別有所求的，那個被求的比我們的生命還豐富，比我們的生命還重要，我們的生命是附屬品，被創造的。既然如此，研究那個比我們還重要的才是正途吧！

佛教的教義告訴我們的是，我們的生命是永恆的，是尊貴的，與萬生萬物的生命平等的，可以由正確的方法發現，並由正確的方法掌握。

發現及掌握的方法是可以重複的運用，是可以透過實踐而證驗的，這才有普世的價值。既然有普世的價值，就不該只有某些少數的人才能夠傳授。佛教在世尊逝世之後，弟子各以其研究的心得而分裂，這是隨類（根器）發展的必然結果。當時上座部主張嚴格的戒律與儀軌，而有寺廟形式的建立；而說一切有部主張平民化的，拋開了所有的儀式與內軌，發展出類似學術的活動方式，此即大乘佛法的由來。

佛法傳到中國，初期出家人與在家居士打成一片，相互研究，互相推崇。到了梁武帝，為了政治的考慮，才制定了種種的規矩，也是有名的二次華林殿辯論會。本來是管制僧侶大眾制度，無形中

變成寺廟才是佛教傳播勝地，不許白衣說法的誤解。

宣揚普世價值，研究普世價值，應該是全面性的，不能專屬某種機構，一旦專屬利弊相對產生。寺廟的興起有助於佛教的研究與推廣，相對地產生了封閉而保守的氛圍，要活潑寺廟的功能，只能建立十方叢林的制度，不能走向子孫廟的制度。不幸的，中國的寺廟是子孫廟制度，開山祖師具備眾德的形相，頗有中國宗族血脈相傳的思想。久而久之，僵化的傳統窒息了自由開放的研究精神，這是中國佛教由盛而衰的歷史現象。

現代有人主張人間佛教，提出四個方向：從山林走向社會；從寺廟走入家庭；從僧眾走到信眾與從談玄走向實踐服務，基本上擺脫不了寺廟主導佛教事業的精神，說穿了是佛教世俗化的運作。

世俗化的運作包含：廣辦慈善事業，名為菩薩行；廣置講堂，強力推銷；借助媒體，反覆宣傳；寺廟宮殿化，功用多樣化。寺廟變成最吸金的企業體；背後由寺廟是佛教勝地來支撐，僧侶是傳教師，強者愈強，弱者愈弱，從前那些沒沒修行的小寺廟無法競存，只好被收編，殘存無多。

但是天下是天下人的天下，佛教是天下人的佛教，以僧侶為主體的寺廟制度，是宗教化的制度，與人類自由開放的心靈不能完全契合。開放指沒有權威，沒有迷信，沒有教條；自由意指論述透明，心靈解放，多元發展。一切回歸到人本身。

太虛大師提倡「人生佛教」，才是一條康莊的大道，符合大乘佛法的精神，也是禪宗祖師一再強調的精神。人生佛教強調「人成則

佛成」此為真現實，成佛是偉大的心志活動，人人都可以成佛，都可以在一世中成佛，即不歷僧祇獲法身，即是「即身成佛」，但是前提條件是首先成為頂天立地，俯仰無愧的正人君子。

人生佛教擺脫了寺廟主導佛教的專權，也反對傳統只在寺廟中修行的說法，回歸到人間生活為起點。這是一個偉大的號召，和人間佛教的氣量不同。

大乘佛教就是人生佛教的實踐，大菩薩都是在民間成就，也全身投入人世間的佛教活動。在中國，禪宗的巨擘惠能就是模範。他是不識字的樵夫，沒有文化，卻能本於生命自覺而自解自悟，他到黃梅，目的在印證這種心靈的高度，因此，他開宗明義宣示：「菩提自性，本來清淨，但用此心，直了成佛。」而且明白地告訴我們：「修行不由在寺，在家亦得。」寺廟或家庭都可以實驗這項偉大的心靈。

潛修了十六年，出世宣揚禪宗，首先接受印宗法師為他剃度，入籍僧侶。這是時空背景下必須選擇的道路，出家人受到官府的管制，不然「命如懸絲」，他深懂其中妙趣，況且，寺廟是棲身之地，也是弘法的勝地，又有傳承，可以枝葉繁茂。這些優點是俗家傳道沒有的優點。

人成則佛成的實踐可以從《壇經·疑問品》的提示看到他的主張：

世尊在舍衛城中，說西方引化，經文分明，去此不遠。若論相說，里數有十萬八千，即身中十惡八邪，便是說遠。

這是他在〈般若品〉中強調的：

不悟，即佛是眾生；一念悟時，眾生是佛。故知萬法盡在自心，何不自從心中頓現真如本性？《菩薩戒經》云：「我本元自性清淨」，若識自心見性，皆成佛道。《淨名經》云：「即時豁然，還得本心。」

既然每個人都有真如本性，只要能夠發掘出來，確信無疑，努力踐行，出家或在家都可以成佛。

真如本心就是佛教所說的淨土，淨土由淨心而顯現，並不是離開現在而有的淨土：

「隨其心淨，即佛土淨」，使君東方人，但心淨即無罪；雖西方人，心不淨亦有愆。東方人造罪，念佛求生西方，西方人造罪，念佛求生何國？（〈疑問品〉）

「身中淨土」，是佛教的教義要旨，這才是普世的價值觀，也適合於各種宗教，佛教沒有其他宗教的最終審判，只落實在當下一念的自作自判，故又說：

不斷十惡之心，何佛即來迎請？若悟無生頓法，見西方只在剎那。（〈疑問品〉）

法具普遍性，所以萬修萬人去，著力點在淨心，心淨國土淨。一念清淨，通身舒泰，一念起疑，感覺不自在，每個人都可以自察自覺的，如此即是如來的真弟子，即是禪門的好榜樣：

依此修行，言下見性。雖去吾千里，如常在吾邊。於此言下不悟，即對面千里，何勤還來？（〈懺悔品〉）

他又特別立下了一首〈無相頌〉，說：

吾與大眾說〈無相頌〉，但依此修，常與吾同處無別。若不作此修，剃髮出家，於道何益？

大家都說惠能是佛教的革命家，稍帶辛辣，若說他是人生佛教的創始者，應該恰如其分。故他在〈無相頌〉中說：

心平何勞持戒？行直何用修禪？

恩則孝養父母，義則上下相憐。……

聽說依此修行，西方只在目前。

用流行的話語，六祖惠能是位靈性昇華的智者，唯有心靈的淨化，才是人類可以不斷進化的能源。惠能從來沒有離開人生的心靈淨化談玄論妙，而且是一位從實踐中圓滿的覺者，將他的心得留給後

代。

禪是人生佛教的實踐者，責無旁貸，絕不是人間佛教所講的那麼狹隘。

理學家或新理學家應該從這個廣度去認識禪宗，以理性肯定惠能對心靈的積極性貢獻。《壇經》明白地指出：倫理道德及正確的治生產業是禪學的基礎，從這個堅厚的基礎才能上求佛道。而佛道不是什麼神秘的理論或學問，只是心靈無限淨化的奮鬥過程，是人類最迫切需要的道德情操，佛教因人而有，人類想不斷地淨化，才是佛教興起的原因。

理學家如果肯拋棄其心性的理論體系，容納禪的心性道德實踐，必然是令人讚嘆的佛菩薩。同樣的，禪者必須認清儒家的倫理道德是成佛的基礎，背離人類社會需要的學問是廢知識，禪者不是要逃避這個社會，禪者肩負的是淨化心靈的責任，引領大眾走向心靈的淨土。

緬懷袁煥仙居士

抗戰時，全國各界敦請虛雲大和尚至重慶主持救國息災大法會，袁煥仙居士代表成都佛教界往迎，他們有一段會談，非常精彩。

禪者相會，談而不露相，劍鋒相拄而意趣軒昂，或可多少領略禪者的豁達，激勵心志。第一次見面，袁煥仙邀請虛雲至成都：

煥師曰：五十日法會，和尚未拔一人，成都佛子甚為精進，倘到彼，雖曰不得巨鰲，然小魚尾尾必多吞餌者。……虛老笑曰：虛雲老矣，釣且無，雖小尚不奈何，況巨邪？……煥師曰：苦！苦！倘有釣，成都拋綸者固多，不必和尚也。（《維摩精舍叢書·靈巖語屑·二尺素》，此第二則背語）

看他們交談，開門見山，句句真誠，袁煥仙居士希望虛老到成都撥開一、二人法眼，造就禪材。虛雲以老邁推辭，情非不得已。大家也許會疑問，撥開法眼是正行，為什麼不輕易答應？

當機不讓才可劍鋒相拄，若根器差劣，勉強授以大法，大部份懷著美麗的回憶，以為途中即家舍，貪看天邊月而失卻手中珠；如果根器更劣的，誤以為淺嚐的滋味就是王膳，對人肆口談禪如此而已，徒然杯盤狼藉，對授法者也有相當的反射力量；當機不授是壞法，所授非器則小看了禪。

四川成都自六祖以來，其弟子保唐一系潛移默化，奠定了禪道

滋榮的基礎，歷代禪德輩出，幾乎是全國之冠。然而亦不免趨衰。

虛雲問：

成都學佛朋友如何用功？煥師曰：有三種朋友落在難處，不可救藥，所以望老師刀斧也。一云悟後起修報化。二云一悟便休，更有何事。三云修即不修，不修即修。虛老曰：嘻！天下老鳥一般黑。又曰：以此道興替論，貴省之盛甲於全國，而猶云云，況餘乎！此當機所以不許徇情，而貴眼正者也。……彼時縱談，聲震瓦屋。（同前，第三度會語）

今日以此標準審視禪界，還是免不了這些弊病，把次第禪、禪觀當著禪；或者以為一悟也可以大徹大悟，不懂保任及悟後起修，縱談不修而修，修而不修。虛誕一場，落在玄論，彷彿回到魏晉南北朝一代。若論禪道，肆口觸背皆非，連悟境也有種種類別，有高級、非高級禪，所以飲茶是禪（喝茶去！），如廁是禪（道在尿屎），天花亂墜無處非禪（禪滿虛空），暢談坐斷報化佛頭（指東話西）。

最後一會，袁夫子申問：

丁行之日，昌圓法師託煥仙問和尚一語云：如何是定相？彼時煥仙即欲答言：已問和尚了也。旋以禍不入慎家之門，膠口至今。乞師一語，以畢來命。虛老曰：本來非動，求定奚為？永嘉云：「二十空門原不著，一性如來體自同。」若起心求定，是為魔境，定境既魔相，安有是？若有是處，皆功勳邊事也。請

語昌師，決不相誑。煥師笑：誑也！誑也！（同前）

禪宗的禪定源於行住坐臥都是禪，自性本定，非入禪者不知，而安祥禪的會友則心知肚明，欲辯已忘言。就《金剛經》的起頁：「一時佛在舍衛祇樹給孤獨園……洗足已，敷座而坐。」看似平凡一般，請問：哪一個時段，世尊不在定中？而與弟子談般若，「為人演說，不取於相，如如不動」，這不是般若自性本定嗎？縱橫街頭，於第一義而不動，接待往來，繁興永處那伽定。

袁煥仙居士 1917 年當越隗縣縣長，少年得志。四十歲時醉心內典，毅然辭職遍參，瀕於絕者十有餘年。1935 年 5 月遊江浙，於蘇州參道聖和尚，士問：「古人公案不勞拈出，除去語言找一句，祈師直指。」道老勸他：「此事不屬親聞覺知，不離見聞覺知，居士日後也不必學禪學道、看論看經，求知識參大人。但切切實實提一個話頭苦參，自有桶底脫落的時節。」

參話頭是非常猛利的參禪過程，非意志堅定，力求無上道的上等根器不能為，此事非見聞覺知，但不離覺知。遍參之後，憤然掩關什邡堂，唯參「德山晚參不答話」一句。竟月，人形枯槁，人多憐之。一日坐中，聞啟扉聲，忽然打失疑團，摸著鼻孔。證明他是參「德山晚參不答話」而開悟的，開悟時與啟扉聲同時發生，是真參實悟。

參要真參，悟要實悟，不是從日本、美國得了個博士，回國就突然稱為禪師，他們連話頭是什麼？如何參？悟得什麼？都不知

道，所以完全不懂得如何「保任」。將「牧牛」竟然說成漸修漸悟，一派胡言。現代的禪師不敢說明如何用功？如何參禪？何種機緣破參？破參與身心的相關如何？可見是未開悟之輩，未悟言悟而已。

（以上參考《巴蜀禪燈錄·成都出版社》，頁 835）

袁居士悟後提攜後學，常用逼迫的方法，咄咄逼人，讓學人啞口無言，毫無閃躲的餘地，窘在當場，突然反將一軍，讓學人得個轉身契機，頗有唐宋禪風。哪像今日禪堂搞什麼禪七，磨磨羅羅地，坐在蒲團上幻想，也不看看千七百公案，哪有坐在蒲團上可以開悟的呢？

我們舉一個例子，看看袁老師的「直指人心」風格。

有一次禪七，袁老師手持戒板，指弟子傳西問：「是什麼？是什麼？速道，速道。」傳西無語，老師搖頭數下自笑曰：「又放走一個。」

轉個身，指向懷瑾問：「是什麼？是什麼？速道！速道！」懷瑾莫名其妙，老師卻點頭數下笑說：「汝卻好。」

接著老師牽懷瑾的手至佛前問：「當時我叫你速道，你為什麼無語？」懷瑾答：「我當時不知要說什麼？」老師即問：「那你現在心中有個什麼？」懷瑾無語。老師就叫他大喝，喝了三聲，即問：「好了，你現在看到什麼？」懷瑾答：「覓心不可得。」老師向他說：

「此千聖之心燈，當人之慧命，無再滋疑，速拜，速拜。」

當時大家看了真是滿頭霧水，懷瑾也是茫然。起坐問：「既然您這麼說，為什麼我還是覺得前途茫茫呢？」老師厲聲責問：「真是蠢

人蠢事，看看你說生死未了的那個分上，是有生死或無生死？是前途茫茫，是後路茫茫？」懷瑾當時全身放下，得個歇處，禮拜答謝。(《維摩精舍叢書·靈巖語屑·五靈巖訪問記》)但是這個歇處不深，不是真有全身放下的心靈震盪。

連番逼問，直得沒有退路，思慮全消，才真正得個消息，猶如閃電光般奇妙，沒有這段心靈的震盪，哪得「直指人心」的妙旨！拿來與大慧宗杲的禪風相比，應該心領意會吧！

居士般若養得深切，與虛老相談，豪情萬丈，蓋心無罣礙，自然會由胸中流出法語，一派天成，真得無念而念。耕雲老師亦因參其「底事痴求佛法僧，羨他北秀與南能，原來一片閒田地，過去過來問主翁」而發機；千里同風，特此一記，以誌禪德的風範。

禪學與理學(一)

作者：澄海

封面拍攝：洪耀東

總編輯：張曉鈴

編輯及校對：鄭妹珠、高美華、鄭淑蓮、

胡昭容、張曉鈴。

出版社：喜悅出版

ISBN: 9786269985166

出版年月: 2025 年 10 月

