

禪學與理學(二)



澄海著
洪耀東拍攝
鄭妹珠編輯

禪學與理學(二)

Zen and Physics



作者 澄海
喜悅出版

目錄

- 1 非分別說的般若 P4
- 2 悟的尋繹 P9
- 3 牟宗三的圓教觀 P14
- 4 牟宗三的禪學觀 P21
- 5 天律心程：禪者的格 P30
- 6 圓頓法門 P40
- 7 唯有一乘法 P51
- 8 頓悟才是一乘法 P58
- 9 頓悟的誤解 P63
- 10 禪宗與唯識的結合 P70
- 11 無我是人人都是我 P74
- 12 論洞山良价禪師的保任 P78

非分別說的般若

牟宗三先生純然是一位跨邏輯哲學的思想家，這一篇文章，想討論他對佛教的看法。

世尊說法四十九年，教界分為五時說法：華嚴時，說《華嚴經》；鹿苑時，說「四阿含經」；方等時，說諸大乘經典；般若時，說諸般若經；五時為法華、涅槃時，講的是《法華經》或《涅槃經》。

說般若用的是非分別說，其餘四時用的是分別說。

什麼是分別說及非分別說呢？

人類思考的方式，大體可以分為分別說與非分別說，也就是我們一再提起的直線思考及非直線思考（即大圖像），又為了貼近了解，我們又分為相對法與絕對法。「分別說」強調邏輯，重在歸納及演繹，故又稱為「分解說」。

黑格爾的辯證法，是一條很特別的思路，在做辯證的統一之前，已經預先假定了分析的概念；而且進入辯證的統一的過程中，隨時有他自己分析的解說，但不單獨提出來做獨立的分解說明，只以綜合做一個籠統的型態。從過程看，還是屬於分解的說法。不符合不分別說。

為什麼般若是非分別說呢？

牟宗三先生在〈分別說與非分別說以及「表達圓教」之模式〉中說：

般若本來是一種呈現，是無法用概念來說明的，所以佛用非分別的方式，將般若智慧呈現出來。……假定我們問：什麼是般若？佛在般若經中並不從「是什麼」的立場來回答，他是用辯證的詭辭方式來表示。所以經云：「佛說般若波羅蜜，即非般若波羅蜜，是名般若波羅蜜。」這個方式不是分解的方式，而是一種否定的展示。這種表示法，即是辯證的詭辭。（《中國哲學十九講·第十六講》，頁 356）

任何語言文字都是用來表達意識、表達思想觀念的，為什麼要用這樣的詭辭呢？他接著又說：

般若是我們真實生命中的智慧，它必須從主體方面，通過存在的實感而被呈現或被展示。這是不能用語言或概念加以分析的。

般若是必須從真實生命呈現出來的實感，這是牟宗三先生的真知灼見。般若即是生命當體的現量，所謂「現量」是真實而可以感覺的，不只是抽象的概念分析。同時這種感覺才是佛經的「阿耨多羅三藐三

菩提」。

這種無一法可立、無一法可得的「實相般若」，是否可以稱為「智慧」，應該好好思考的。因為般若是自身圓滿俱足，就如夜明珠，在黑暗中仍然珠光粲然，不是外光的反射。

般若當體展現出來時，生命的圓滿俱足一時呈現，一片「言語道斷，心行處滅」，所以《金剛經》說：「如筏喻者，法尚應捨，何況非法」。當體即是，當下即是。《論語》說葉公愛畫龍，是想像的龍，非真龍。後來真龍出現了，他嚇死了。這句話值得玩味，因為這才是現量而非比量。

禪宗的「直指人心，見性成佛」，就是要在瞬間呈現出生命當體的圓滿俱足，不是這裡開發出一部分，那裡又開發出一部分。

般若才是佛法的核心，所謂五度如盲，沒有實相般若主導，凡所作所為即有塵累。般若是眾生的光明火炬，所謂十法界，也僅是般若呈現的純度與量度，各法界猶「如珠吐光，還照珠體」。

龍樹說佛以異門法說般若經，是有道理的。凡有語言文字就有歧義產生，就有相對概念的相隨而來，一般線性思考沒有辦法呈現生命的當體，只有異門法，隨立隨破，才產生了「佛說般若波羅蜜，即非般若波羅蜜，是名般若波羅蜜」，這樣類似詭辯的辯證法，說了等於

沒有說，可是的確說了，聽到了不算數，要反觀自照，反照那個珠體。

看看禪宗歷代祖師，在法堂上玩弄各種把戲，沒把經典放在嘴上，嘻笑怒罵都是一路涅槃門，舉拂豎拳，都在說法，說那個不可說的說；雖不可說，還是說了。你要學，除非有般若紮實的基礎，否則都是演戲的花拳繡腿。莊子說：「既已為一矣，且得有言乎？」要你當下全身心地滾進去，這才是一。站在那裡傻愣愣地想一想，體會一下，就是二，就是三了。這個才是「頓悟」。

有時候，我會升起一個疑問。如果不是莊子這樣瀟灑又詼諧的言行舉止，他的精神溶入了中國人的骨髓裡，禪宗要接枝到中華大地上，有可能嗎？莊子帶給我們的不清晰的思路，他不斷打破那個框架，那個鳥籠，才讓心鳥飛揚上升的。達摩東來，什麼也沒有帶，只有一葦渡江，輕飄飄地踏著一枝蘆葦，蘆葦竟然落在洶湧浩渺的大江上。他說了什麼法呢？

現在最常看到的《心經》，就是講般若的。《心經》是《金剛經》的綱領，最純的核心，兩者講的就是般若。般若是佛菩薩的心體，文字流瀉的是心體當下的心靈狀態，佛教稱為現量。

要體會這份心量，必須藉助我們的本心，所以空其所有地去讀誦最好，不要解釋。我們這顆心充滿了妄念，是妄心，用妄心解讀真心，

會扭曲。

目前可以看到很多書解釋《心經》、《金剛經》，書都很厚，兩三百頁，幾十萬字。大家都拿來看。不對啊！般若經都是非分別說的，用心慢慢體會就好，不懂不要緊。那些注釋的書都是分別說的產物，完全違背了般若的真義。既然可以說，為什麼佛陀不好好地慢慢地說，偏偏說「佛法者，即非佛法，是名佛法」，說了等於沒有說呢？我們要用純生命的角度去體會，用沒有概念引導的心態去了解，這才是正辦。

牟宗三先生應用哲學分解說與非分解說，說明佛法的分別與非分別說，高明啊！有了這份認識，我們讀經才知道什麼經典可以解讀，什麼不可以解讀。般若經典不能解讀，那些耗大心力加註般若經的，要先讀讀牟先生的分別說與非分別說，才知汗顏！連最基本的區別能力都沒有，著書立說，雖然得到名聞利養，其實是把意識填滿在讀者的腦中，增加理障，阻斷悟門而已。這是文字害人。

悟的尋繹

現在來討論悟。悟在古代稱為天人合一。儒家思想有一個特色：心體即道體，性體即道體，而心與性連結一起講的，即孟子講的「盡心知性」才能圓滿。儒家向來主張「道德秩序即是宇宙秩序，反過來說，宇宙秩序即是道德秩序，兩者必然通而為一；見此即是見道。」（牟宗三：《中國哲學十九講·第十九講》〈縱貫系統的圓熟〉，頁439）。

這種講法很特別，因為只有人才有道德的觀念與實踐，禽獸的道德觀念很低，順乎本性的反應而已，沒有道德實踐的認知，也沒有實踐道德的意志。因為所謂悟是見性，只有人類有這種可能。

因此，牟宗三先生又說：

悟是什麼意思呢？就是指主客兩面所說的「體」是一。……，康德的系統是個典型的縱貫系統，但是他不能達至這兩面之合，因為他提出三個設準（postulates）：自由意志、上帝存在和靈魂不滅，他並沒有說這三個設準是一。……還是受了基督教傳統的影響所致。（同上，頁440）

康德不能否認上帝創造一切的神話，只能在知解的理性上推演，才有三個設準，他必須從實踐理性將概念以客觀實在性。打破概念屬於神秘主義，康德無法接受。他只能承認上帝有智的直覺。

中國儒家沒有上帝這個創造一切的概念，天和人是互通的，「天視自我民視，天聽自我民聽」，主客兩面之體是同一的，它也是心，也是性，也是良知，這就是智的直覺。

智的直覺不能給我們知識，它是創造的原則，而非認知原則。因此，我們不能以了解感觸直覺的方式去了解它。感觸直覺是在橫的關係中，它能給予一個對象，但不能創造一個對象。智的直覺是在縱的關係中，它直覺某物即創造某物。

人有智的直覺，上帝也有智的直覺，所以悟即見到「上帝王國」，見到天地的造化。這是何等氣派的自覺！牟宗三先生又提出「存在」一詞即天人合一：

一切都是天地之化……德行之純亦不已就是天地之化，於穆不已的天地之化就是道德的創造。……上帝王國必須依靠智的直覺、直覺之即創造之，因此朗然呈現，清清楚楚地擺在那裡，這就是見道。同樣的，成佛後的最清淨法界也不只是個觀念。（同上，

從這裡可以感應到，見道不是概念的演繹，它是朗然呈現在眼前的道體、心體、性體、本心、般若，明德、良知。這種朗然的呈現只有存在，不是虛構。存在交給自己！記住，存在要交給自己，那不是於穆不已的純然生命嗎？難道要把存在交給抽象的概念，或交給別人呢？

存在要交給自己，交給自己的生命，這是中國人特有的「智的直覺」(intellectual intuition) 的傳統思想，單純而樸實，這才是禪宗要移植到中國的原因。

可惜儒家的眼光只聚焦在人類本身，一方面認為人是萬物之靈秀，可以成賢成聖，二方面無不回歸到人的生命本身，所論的心性以人為範圍。優點是落實在人生的面向，缺點在優越於「萬物皆備於我」的自我欣賞，不願意再往更上一層的天去探索。「未知生，焉知死」的觀念打斷往深層去發掘生命的奧秘，甚至什麼是賢聖，都是理想的人物而已，具有的人格是模糊的。

從生命的飛揚來看，必須擺脫那些以「人」為本的觀念，才有繼續昇華的可能，這是佛教在《大乘起信論》一心開兩門之外，必須再論述唯識學的原因。那個一心雖然是如來清淨心，還是要由唯識學來

說明兩門的流注與還原，才有清晰的修行道路。而這如來清淨心不能只是理論上懸著，高高地懸著，那又是另一個上帝了。當儒家講求道體與心體的時候，仍然是設準，這個設準仍然是我們知識的推演或假設！

打破它，打破這些懸著的名相，這是般若宗一直強調的，只有打斷及打破，讓生命的原本面貌自然呈現。這種呈現是一段永無止境的心路歷程，打破現狀，不斷地突破，才是日新日日新的生命存在。

當年牟宗三先生以深邃而且細密的推理，建立起他對開悟的瞭解，其實還是繞著主題的邊緣運動，仍然是望著塔剎論法。塔剎的存在是人為的天國，還得打破這些塔剎，在生命裡昇起塔剎，那一瞬間才有正等正覺的親切感。《心經》講：「三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提」，很多人論禪說禪，都是繞著塔剎說般若，他們沒有打破塔剎而昇起正等正覺！

牟先生雖然對禪宗講的悟，以哲學的推理獲得一個結果，這是解悟，仍然是分別說的產物。惠能在〈見性偈〉只講「本來無一物」，頃刻頓入非語言文字的園地，這是他得法的原因。而半夜聞經，透徹了解了「應無所住而生其心」，這個生是升的意思，從生命深處流注的心靈。禪宗無法系統化、理論化的原因在此。牟先生的思辨價值在此，哲學受限於思想的方式，只有打破這套傳統思想包袱，才可以懂

禪。不然還是知解宗徒，議論的禪。

佛教的頓悟不是制約性的物理變化，或概念的改變；是堅持理智的抉擇，透過冷靜的沉思，孕育出熾熱的情懷，激發出智慧的火花，以構成真理與生命的媒觸，才會瞬間發生驚天動地的變化，從而誕生出以佛法為源頭的新生命。



牟宗三的圓教觀

牟宗三先生畢竟是佛學的學究者，不是真正在體證生命的存在上論證佛法。

尤其禪宗，禪宗的興盛在天台宗之後，天台宗的智者從來沒有談及禪宗；他也談禪定，但禪定是共法，加上了教觀的止觀，才顯現了各宗派的不同，甚至於禪定的方法也是各宗各派五花八門。

這些禪定和禪宗沒有關係，禪宗講的禪定，從六祖惠能以後，是自性自定，是般若的內涵，是體證了般若、體證了生命的智慧，在當下相伴而來的禪定。這裡的智慧不是一般的智能與慧解，那是內在於生命的圓滿，所自然產生的「無智無得」，從而運用無礙的適性。一般人都搞混了，以為禪坐就是禪宗的禪，魚目當珍珠。離開般若沒有真正的禪定。

本文要討論的是牟宗三先生對圓教的看法。

釋迦牟尼說法，先說小乘，後說大乘。說教的方式有頓、漸、秘密與不定等四法，就說法的方式說的，故曰「化儀」；內容方面屬於「化法」，智者大師判分藏、通、別、圓四種，這是化儀四教與化法四教的由來。

說法是教化眾生，化法四教是教化眾生過程中所說的教義，所用

的方式則有頓、漸、秘密、不定四種化儀方式。教義可以透過語言文字表達出來，稱為教乘；教義以外不可說的，稱為宗乘，禪宗「不立文字，教外別傳」，方法特殊，故稱「宗乘」。

牟宗三先生認為：「教不能不立文字，而圓教仍是一種教訓（teaching），是可以確定而明白地說明的，這仍屬 theoretical……，圓教既可以說，我們即可將圓教的教義，當做一個哲學問題來思考，而這類問題是西方哲學中所沒有的。」（《中國哲學十九講·第十五講》〈佛教中圓教底意義〉，頁 319）。

他又說：

佛教依判教而顯出圓教，這是值得我們將其當做一個哲學問題來重新考慮的。它既是圓教，當然也是一種教法；而教是可以講，可以思考的。既然可以講，我們就可以依照一個路數、一個方式，把圓教的意義確切地表達出來。（同上）

因此，他在論圓教，是以哲學為背景來思考佛教的圓教這個題目的。

既然透過語言文字的方式來表達的都不是圓教。因為語言文字有它的定義性，公說公有理，婆說婆有理，都是各自一套自認完美的理論體系。都只是系統本身的圓滿，當然就有各種圓教系統的對立套數（alternative system）。

西方哲學向來沒有討論過這個問題，他認為康德哲學中的最高善（highest good）有兩義：最高的與最圓滿的。（《中國哲學十九講·第十七講》〈圓教與圓善〉，頁 369）

最高善可以透過道德本身呈現，依照無條件的命令而行的是最高善，猶如孟子講的惻隱之心。康德又提出福，將德（virtue）和福（happiness）兩相配合，才可能達到最圓滿。能保證德與福的配稱關係，達到最圓滿之境的，只有拿上帝來保障。這樣就必須肯定上帝的存在。

因為幸福必須從現實世界肯定，所以我們除了道德以外，同時要肯定幸福是可能實現的。幸福必須寄託於現實世界與 physical body，而現實世界的一切並不是我們的道德所能掌握，只有上帝才能掌握。所以我們必須肯定上帝的存在，以保障福德之間的圓滿關係。（《中國哲學十九講·第十五講》〈佛教中圓教底意義〉，頁 329）

這也是西方哲學的困境，上帝是概念嗎？還是神秘？如果是概念的話，上帝只是思想的產物，不可能保障存在。若說存在又屬神秘，不可解。

同時牟宗三先生也提出：康德認為我們對超絕世界（transcendent world）沒有直覺能力，當然不能把超絕世界的事物具象化。現象世

界只能當做超絕世界的一種象徵或符號（symbol），有直覺的能力才能將符號轉成圖式（schema），好像活龍活現的具體呈現，西方傳統思想從來不涉及這部分。

圓教是佛教的特色，而且只能從不分別說講：

圓教所以提出圓教的觀念，就是針對大小乘各種不同系統所說的，其目的在於說明大小乘各個系統何以不是圓教，並由此透出圓教的意義。圓教雖然也是教，但並不是一個 alternative system。（同上，頁 321）

牟宗三先生就圓教提出三個意義：一方面指般若的圓通無礙，另一面則是指華嚴宗所說的圓滿無盡，主伴俱足。（同上，頁 323）進一步，他又點出般若宗與華嚴的異同：

凡是說圓通無礙，是就般若說的；又如華嚴宗所說的十玄門，一即一切，一切即一……凡說到「即」、「攝」等，都是指圓融無礙的般若精神。至於圓滿無盡，則是就十法門而說的。……「十」不是一個隨意數目，而是表示一個有必然性的義理。其所列舉的內容可以是隨意的，可以是變動的，但一定要是十個法門，這是

必然的。因為唯有說十法門，才能表示圓滿無盡，主伴俱足。「十」並不只是數目的十，而是代表無窮無盡，也就是表示任何一個法都是無限。所以圓滿無盡，主伴俱足是就著如來藏、恆沙佛法、佛性而說的。(同上，頁 323-324)

般若當以非分別說才適得其分的展現，他卻以分別說詮釋般若宗與華嚴宗的異同，又突出十法門才是圓滿無盡、主伴俱足。把圓教切割為兩種。若說十法門，其實是十法界，智者大師《摩訶止觀·卷五上》：「夫一心具十法界，一法界又具十法界、百法界。一界具三十種世間，百法界即具三千種世間，此三千在一念心，若無心而已，介爾有心，即具三千。」強調的是佛性遍滿虛空，無一非佛性所顯。但心念質量不一，故顯重重法界。

重點是佛法的重心在佛性，佛性即覺性，佛者覺也，為什麼能覺？覺不自外得，而發自內心，發自於生命的本覺，這個就是般若。所以般若是共法，是這個意思。

五度如盲，般若為眼，五度是落實於現實生活的行持，處處以般若為主導，才不會淪入於現象界的誘惑，則五度即是波羅蜜，超越而自在，三輪體空。離開般若說法，法法是塵，落在各種法界；以般若觀照現行，一切即一，一即一切，一切從法界流出，又回歸法界，如

此一真一切真，理無礙，事無礙，理事無礙，事事無礙，何等「華嚴」：華貴又莊嚴。這也是從唯識移植過來的，五度是色受想行識等五蘊，是世俗世界觀。

牟宗三先生重視的是般若智的作用，不明白般若是佛法的核心，離體說法，因此他才說：

譬如說般若具足一切法，即是作用地俱足一切法。般若波羅蜜可以成就一切法，不論是忍辱、布施、持戒、精進或禪定，都要靠般若智來成就。六度萬行必須靠般若活智來參透，才能免於執著迷惑。(同上，頁 327)

其實，般若是最樸實的生命呈現，在般若光照之下，六度才能不被世俗相對觀念所影響，才不會以現象界的眼光來行持。般若才是最圓滿的，並且主伴俱足的，六度才是波羅蜜，不然是世俗一般的行為。故說五度如盲，般若為眼。

說到圓教最好的是頓法，圓頓同舉，也就是以非分別的方式頓現非分別之智，智不是智慧的辯聰，智是智性與感情的勃發。禪宗做到了這點，以「教外別傳」行非分別的說法，而達到「直指人心」的直

覺，那不是非分別的圓滿俱足嗎？所以說開悟，只是內在本有的呈現。說法的人，無法可說，卻活龍活現；受法的人，無法可得，卻真龍活現。

牟宗三先生治哲學進而研究佛經，雖然言及分別說與非分別說之要點，也知道圓教指的是非分別說。可惜，哲學的背景訓練，讓他不自然地轉譯佛經，得到的是佛法的哲學化，這是佛學，不能在生命上點燃般若的心靈火焰，只能享有一片淡淡的平靜，以為這是至論。畢竟佛法不是佛學啊！



牟宗三的禪學觀

牟宗三先生不宗禪而宗天台，因為他是哲學家，研究任何學問，希望釐清本末，找出綱要，所以主張哲學的精神研究經典，以此綱本為基礎，然後修行以臻果位。

他自謂研究法登的「三觀」發現：

「法登以三觀為所傳之法，此已不能盡《法華》甚深境界矣；進而雖以《法華》甚深境界為觀體，而又只以三諦、實相妙理說此甚深境界，而始終不提性具，則雖將三觀層層提升，層層限制，始終鬆弛，泛而不切也。此示其於天台宗之緊要處不能真切，而鬆弛了天台宗之勁力。知禮常云：『只一具字彌顯今宗』，法登是其後學，日久而忘之矣。」

「法登所說本大體不差，吾猶如此抉擇者，蓋有自己之甘苦。初不知何謂天台宗，人告我曰一心三觀是。吾聞此語，久歷年月，始終未能得知天台之獨特處。層層比決，層層提升，層層限制，至『由無住本立一切法』而豁然；由無住本至性具，至性具而益豁然。然後知天台之勁力與警策處全在性具，而圓教之所以為圓教亦全在性具，而後知徒說一心三觀者為通泛不切也。今法登又落於此境。」（以上兩段擇取自《佛性與般若(下)·第三部天台宗之性具圓教·第二分天台宗之故事·第一章法登論天台宗之宗眼兼判禪宗》，頁 1045-1046）

從這一豁然，牟宗三先生確信「故論天台宗之宗眼，只能以性具為綱，以三觀（圓頓止觀）為緯，此方能相應佛所傳之法『總在法華』。而天台圓教是相應此『總在法華』而立。」（同上，頁 1046）

這種哲學家論經典，是普遍存在的，即所謂先建立般若慧或稱無漏慧、解脫慧，依此智慧為綱，引導修行的途徑。而所謂修行，都在解會上分門別類，獲得清晰的系統，這個系統其實只是系統內自身圓滿，與其他系統並列的 alternative system 之一，仍然是主觀的。

就一心三觀，為什麼大家混跡於三觀而不知歸；如果像牟宗三先生那樣能夠幡然從三觀反觀一心；而能豁然於「一念三千」，從此息心立於無住本，將氣象不同！

因為習慣分析與綜合，牟先生又以他的天台觀檢視圭峰宗密的《禪源諸詮集都序·卷二》的教分類，自訂標準如下：

- （一） 密意依性說相教即始別教配息妄修心宗（神秀禪）。
- （二） 密意破相顯性教即通教配泯絕無跡宗（牛頭禪）。
- （三） 顯示真心即性教即終別教配直顯靈知真性宗（神會禪）。
- （四） 天台圓教配惠能禪，即圓悟禪或圓頓禪。

接著，他又申論：「惠能禪蓋實符合于天台圓教所謂性具（一念三千），以及法性與無明同體依而復即，三道即三德，乃至不斷斷也。」（《佛性與般若（下）· 第三部· 第二分· 第一章》，頁 1082）

這個結論看來合理，但為什麼不能說天台圓教符合惠能禪呢？他又說：「以天台圓教範域之，則惠能禪之精神顯矣，而可不至於迷失，亦不至於有歧解。反之，天台圓教之簡單化，禪行化，即是惠能禪之言下大悟『一切萬法不離自性』，直指人心見性成佛，此亦自然之序也。」（同上，頁 1082-1083）

真是顛倒殊勝，一念三千，說來容易，如果沒有嚴密的三止三觀的修行再起觀行，何能頓入「一念三千」？天台宗看到月了，只能曲指，禪宗最直接，即「直指人心，見性成佛」，如何直指人心？運用分別說是不可能的，此才是「教外別傳」。

教外別傳是一種特殊教導或啟迪的方法，古代很難講白，牟宗三先生既然知道什麼是分別與非分別說，又知道般若經典是非分別說的結集，自然必須運用非分別說的方式，這種方法就是「直指人心」，方法迴異常情，又迴避經典的解說，所以稱為「教外別傳」，絕對不是在經典之外別立言說，依然「離經一句，允稱魔說」的。

例如：「無我人眾生壽者相」，怎麼講？怎麼樣的講法都不能產生

「無住本心」，只有運用「直指」的方式。牟宗三先生只能「依文解義」，成立一套哲學系統，本心立了嗎？當然沒有，立的是心識的悟解，這不也是「三世佛冤嗎」？既然知道「惟重在心悟，不徒口誦」。又稱惠能：「彼（惠能）之簡單化底本領甚大，如〈機緣品〉中法達問法華：智通問三身四智、志道問涅槃，彼皆能扼要講述，警策切當。」（同上，頁 1083）畢竟心不服，所以才以「彼」稱惠能，用字之輕慢實在有失學者風度。

接著又說：「然順其特重心悟，亦開後來所謂禪風。如〈機緣品〉中答行思、答懷讓，皆不落知解言詮之機鋒。故後來青原行思與南嶽懷讓兩系，號稱為禪宗之正宗者，便專重在『無心為道』一語之撥弄，亦專在『拈華微笑』這一主觀的領受。如是，『即心即佛』是教，『非心非佛』便是禪，『任汝非心非佛，我只管即心即佛』（大梅法常語）亦是禪，『佛之一字，永不喜聞』（石頭門下丹霞天然語）亦是禪。隨之而來的揚眉瞬目、擎拳豎拂……棒打口喝、斬蛇殺貓，種種奇詭的姿態，都是順『無心為道』這一語而來。說穿了，即是『作用具性，當下即是』，亦不外老子『正言若反』之一語，根本還是《般若經》之『不捨不著』，打開《傳燈錄》一看，重重覆覆，盡是這同一格範。多說無益，只須如維摩詰之當下默然即可。」（同上，頁 1083）

還是回來請問：如是最簡便的非分別說？

再說智者大師如果沒有詳研《法華經》得到「靈山一會，儼然未散」的無住本心，恐怕難有一心三觀之信心不替也。

拈花微笑，何等重要的公案啊！

法登在《圓頓宗眼》設問：「靈山會上，世尊拈花，迦葉微笑，即其相也。此說于竺典殊無稽據，著後人所喻耳。」(見《續藏經》第 101 冊)法登批評拈花微笑是偽撰的故事，但智者大師為什麼在大悟之際，讚嘆：「靈山一會，儼然未散」？

拈花太簡單了，可是一舉手即傳達了佛心，所以智者從《法華》的研讀中深陷其中，了然佛心即本心，等同迦葉的親身感受。

拈花微笑是公案。若論及空宗，當然首推須菩提與舍利弗，何必迦葉傳燈？既然無法可付，又何來付法之說？拈花傳佛心印，豈只存當時一地一人？這才是公案的重心。

別開生面，不立文字，掄拳棒喝，這不是「文字」？要你在開口處用心，開口即不是，開口之前呢？別錯過！

法登說：「自後人生乎異見，乃有『教外別傳』之說，亦謂拈花而已。……迦葉所傳者，莫不始鹿苑、中鷲頭、後鶴林之法也，又何

時更有『別傳』耶？究其端倪，蓋不達其源者，恐教混於禪，故有『別傳』之說。殊不知『別』之不可。」反對教外別傳甚力，此即牟宗三先生所據之論點也。

法登重視的是佛之知見，尤甚推崇《法華》的開權顯實，又說：「此佛知見，何人不具？何法不然？靈山分付，在此而已。祖祖相傳，傳此法也。智者大蘇悟，悟此法也；縱懸河辯，說此法也。」強調的即是「別則一代所說之法，……總則《法華》開權顯實，說佛知佛見，點示諸法本源自性」，非常有知見。(以上參見《佛性與般若(下)，頁1040-1041)

但是開權顯實，以三觀而為，必須著著進逼，再後還得回頭轉腦，解發一念三千勝解，才能微笑承花。看看六祖惠能善解《法華》，哪一句話不是他內心自然流露出來的本心狀態？而且直接訴諸學人的心坑，只此顯實，又走「直指人心」的方法，何等殊勝！

下面舉兩個例子來證明牟宗三先生對禪宗的偏見。

例一、他認為惠能經常運用粗略的漫畫式的語句，「除以天台圓教規範之，那不可能對之有恰當相應的了解。其所以為粗略，那是因為惠能全靠自悟，並無經院式的訓練，而亦無興趣於法相義理義之經

院式的分析，亦無興趣於教相之分判，但以有透脫靈活之心靈與悟解，故到說法時，出語雖質直平實，而終不甚嚴格也。」(同上，頁1075)

如果也像一般經院式的論師，那六祖就不必開禪了，由神秀一系來承接五祖不是更適當嗎？牟宗三先生這種寺院式訓練出來當論師也許卓然有成，但能瞬入「一念三千」嗎？一念三千不是開口呀呀就可以的，那是觸及生命底層而發動出來的生命原相，所以五祖對神秀說：「無上菩提，須得言下識自本心，見自本性，不生不滅，……一真一切真，萬境自如如，如如之心，即是真實。」(《壇經·行由品))佛學與佛道在此，佛學只停留於佛知見，佛道在佛心的心心相印。前者只看到拈花，為何不笑？後者看到拈花的花即自性本心，故能心心相印，筆墨之徒連猜想都想不到的。

例如，牟先生對「臥輪偈語」的判斷如下：「本來無一物，是一法不可得；不斷百思想，是不壞假名而說諸法實相，三千宛然即空假中，此兩者是一也。『不斷百思想』與『不思善，不思惡，自在無礙』亦無異也。」(同上，頁1076)

可見，牟宗三先生還是從空入空，手中空空。不斷百思想是面對森羅萬象萬種變化，都能立無住本而生其心，即本諸菩提實相，能夠瀟灑自存地觀看森羅萬象，來來去去，展演著緣起性空，性空緣起，

當然即「不壞世間而證菩提」；何必又須到個「三千宛然，即空假中」的結論？應該反過來說：三千宛然由「不斷百思想，菩提作麼長」來呈現更有力量。《壇經》勝於法華圓教也。

例二，牟宗三先生又說：「若依天台教，則所謂『即心是佛』，心不是真如心，而是煩惱心，『直指人心，見性成佛』，即直指此煩惱心當下即空假中，呈現空慧般若，見自性真空以成佛也。」(同上，頁1079)

這就是寺院派的思想的證明，他們不明真如心即當前一念回頭轉腦而已，必說由「當下即空假中，呈現空慧般若，見自性真空」，呈現的無非是意識操作的真空。所以「空慧般若」，禪宗的直指人心，是運用非分解的方式，頃刻呈現了真如本性。如果不是頃刻的頓然，就落於推理臆測，得到的是空慧，不是真如心。真如心即佛心，要再經過空假中觀照，真如心早就不見了，尋覓亦不得，猶如刻舟求劍，劍去遠矣！

六祖偈言：「前念不生即心，後念不滅即佛」。牟宗三先生如此解釋：「平常以為生起即心，『成一切相即心』。今說『前念不生即心』，蓋當體即空，雖有念而直證無生，雖生而不生，乃不生之生，此即是心也。」(同上，頁1080)

「此是透過觀行而說的心，心本如幻之心也。『後念不滅即佛』，通常以為寂滅滅度是佛，離一切相即佛，今則說『後念不滅即佛』。離相而不壞相，相相宛然，此即是佛。」(同上，頁 1080)

「前念心如幻，雖生而不生，故詭譎地說不生，而不生非斷也。即以非斷的不生示心；後念心如幻，離滅而不滅，故詭譎地說不滅，而不滅非常也，即以非常的不滅示佛。滅而不滅，雖佛也而亦心。生而不生，雖心也亦佛。不生不滅，非斷非常，故云『即心即佛』。」(同上，頁 1080)

看看以上的說明，你可能掉入玄論去了，這就是標準的戲論。戲論是委婉的強辯，而且天花亂墜。惠能講得非常明白，只是：「前念不生即（本心），後（正念）不滅即佛」，前面談的是得個無住本，後面談的是一念三千，是法住法位，世間相常住。」何等暢快淋漓啊！

最後，奉勸學禪人，必須努力研讀《六祖壇經》及《金剛經》，鏗而不捨，必能「佛佛惟傳本體，師師密付本心」，此「以心傳心」妙解在「拈花微笑」！精誠所至，金石為開。此為「實語者，如語者，不誑語者」。

天律心程：禪者的格

一、因緣起說

「尊重承擔努力，宇宙至高神理，秒秒慎省見心，人事百般計記，但務尊重真我，神佛朗朗人心，本地風光顯露，物理慈懷天倫，徑徑必經百鍊，心田唯賴自耕，承擔一切遭遇，過活實際人生，可貴緣生可貴，努力心向光明，報償神理昭著，拚命天律心程」。

以上這篇〈天律心程〉是耕雲老師發表於《光華雜誌》上的勉勵話，對我們來講，踐行天律心程是足夠的，也是必需的，也是唯一的道路。

天律心程是在大宇宙、大神靈的至無法則、規律、規範、軌道中，踐行回到天上故鄉的道路，除此之外沒有其他道路。

二、尊重

天律心程的總綱，只有六個字：「尊重、承擔、努力」。首談尊重。尊重，尊重什麼？尊重真我。

什麼是「真我」？簡單地說，凡是最真實的必是原本的、永恆的、普遍的。佛教所說的真我是「摩訶般若」、自性、本心、父母未生前的本來面目，那是本來如此、永恆如此的。

「麻哈巴匿呀」(摩訶般若的梵音)，只音譯而不作義譯，很難正確翻譯，如果譯為智慧，容易混淆為聰明、機智、反應。聰明是後天開發出來的智慧，「麻哈巴匿呀」與生命同在，是生命的實質。以現在的語言區分，智慧是表面意識，「麻哈巴匿呀」是潛在意識，是生命的基礎，沒有「麻哈巴匿呀」就沒有生命。

為什麼摩訶般若——真我是心的原態？我們的原本的心，在沒有記錄慣性及複印慣性作用之前，和宇宙是同質的。大宇宙、大神靈的人格是不二的、完全相同的。當我們出生之後，有了複印慣性，才產生「自我意識」。由自我意識產生了「記錄慣性」，又產生了虛假的我與聰明才智，這是世智辯聰，不是原本的生命原態。

由摩訶般若發露的真我是原本的自性，雖然會被起心動念所隱蔽、埋沒，但不會消失。自性自我生命的根本屬性，水性濕，火性熱，一成不變，我們生命當然也有根本的屬性，這個屬性是什麼？要由我們自己去追求、親證，說了等於蔽塞了別人的悟緣。親證了生命的屬性就是「見性」，就是「開悟」。

找到了生命的屬性，才能說認識了真正的生命。發現了真正的生命，才能找到真正的自我，也才能確認那「不生不滅，不垢不淨，不增不減」的般若，然後行深「無眼耳鼻舌身意」……的說法，才能身無罣礙，遠離顛倒夢想，到達究竟涅槃（倪兒芭那），保持定慧圓明。

涅槃就是定慧圓明，涅槃更是自性的顯露狀態。

真我是本來如此的，只要把不屬於原本的部分，一一找出來，一一揚棄，原本的真我就出現了，那就是心的原態。才是真正的自己。

真我也就是王陽明所說的「眾理聚而萬事出（理事不二）」、東林黨巨擘高攀龍說的「去其本無，復我固有」，聖人所論都是相同的。

老師指示我們：摩訶般若發露了，我們要知道才能用得上，才有用；錯過了，不知道那是般若，就不是覺，不是悟。最基本的覺是悟到般若，悟到真我。

三、承擔

所謂「承擔」，就必須醒悟，發覺到真實的自己，而後才有尊重的標的，才能掌握到真實的自己，要讓它每秒與我同在，形影不離，就是古人所說「保任勿失」。

保任首先要信任。

摩訶般若出現了，如果不知道信任，就如葉公愛龍，一旦真龍出現，卻驚惶失措，白白損失了這個大好因緣。所以我們的真義出現之後，我們的心要像一面鏡子，只用照不用分別，自然養成「廓然大公」的心懷，物來順應，來去自由，不留痕跡。如此照而不分別，記錄慣性就會消失，這樣才是修行，才是一步一步踏上天律心程，走上心的

進步旅程。

真我出現了，如同一面鏡子，只照而不分別。在日常生活中，我們把注意力集中在一個焦點上，自然冒出智慧的火花，發光發熱。

真我主宰心國，所做所思當然事半功倍，稱心如意。最顧慮的是以假為真，談到修道，就要讓真我抬頭，《中庸》：「道也者，不可須臾離也；可離，非道也。」私我聽從真我作主，不讓私心作主。

真我主宰心國，垂拱而治，不思而中，不謀而成，是人生的最高境界。而偽我呢？那是記錄慣性產生的強烈我執，記錄慣性與我執，互為助緣，彼此強化，迷而不知返，是最可悲的人生埋沒。

真我具有無限向上昇華的無限可能，是眾生平等的所以然，是釋家的佛性、道家的真人、基督的天主，能與大宇宙、大神靈息息相通，進而擴大到與之合而為一（密宗稱為瑜伽，儒者稱為天人合一）。

心的世界是體驗的世界，真我主宰了心國，自然湧現出毫無罣礙的境界，必定生活在「入水不沾泥」的瀟灑情調中，過著「所過者化，所存者神」的自得自在。

這時候，我們才可以說：「我們是神的子女」！

這時候，我們才能以天上界心過活現實人生！

這時候，我才能承擔著豁然開朗的真我！

這時候，我們才能從真心的真實感受中，保持秒秒安祥！

對於安祥，千萬不要囫圇吞棗，因為安祥極為珍貴，那就是無上正等正覺（阿耨多羅三藐三菩提），是果位聖人。只要我們能夠秒秒保持安祥，必然能夠與時俱進，與日俱增，終於達到《心經》所說：「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。」

《心經》上又有一句話：「色即是空，空即是色」，解釋起來，有二句可以總結：「對境無心色是空；分別取相心是色」，心如鏡子而非攝影機。追求知識，演繹解釋，佛法變成學問，心色就分不清楚了，一大篇道理，不就是「心即是色」嗎？

所以，安祥是自我的真實感受，凡一切的遭遇或順或逆，或安或危，我們總要保持一顆安祥的心境，正如老師所講過的：「一切遭遇皆承擔，誠心誠意心悅服；自他真我不稍減，身心煥發益通暢」。全體只是真我的安祥。

我們對任何人與事，都保持生命的暢達與煥發，時時安祥，就擁有生命的磁場，從而產生光的輻射，把安祥感染別人，調和人群，這也是菩薩可以讓人供養的理由之一。

四、努力

次談努力。努力，努力個什麼？努力於保持秒秒安祥，主宰心國。所有的錯誤行為，都由心的不安產生的，也是生命墮落的表徵，而安

祥是生命昇華的佐證，也唯有安祥才能讓我們走向天律心程。這種事情非得三、五年的努力不可，否則，縱經三、五次輪迴，也難免陷於墮落之中，無法拔身。

真我就是真如：真，就是如實主宰心國的世界；真，就是安祥；真，就是正受；真我就是空，與大宇宙全等。大宇宙就是時間無限、空間無窮，這不就是「空」嗎？

「真我」，如非心眼已開，是看不見的。真我是空，空是無限的可能，大如星球，小如器物，都只是緣會的過程，都不是真實的，我們人類的智慧可以發明人造衛星，發明機器人，甚至搭建空中樓閣，就大宇宙來看，都沒有什麼，因為什麼也沒有增加，什麼也沒有減少。浩渺的天際，銀河興，銀河滅，對大宇宙絲毫也沒有什麼影響！

以金做器，器器皆金，大宇宙以空為素材，所以什麼都有，什麼都可以，是「不生不滅」的當體。所有的東西都從空裡來，也將往空裡去。也唯有空才有創造萬事萬物的能力與態勢；也唯有空，才是大同理想世界的現實，人的基礎，有無限發展的可能。

總之，摩訶般若是真如、實相、空，名異而質同。

羅馬城不是一時一刻可以建立的，學道亦然，需要時間的考驗，老師說完成「天律心程」需要三、五年，在這三、五年認真地發掘真我，該是太值得了。

五、禪定

禪宗的禪定有三個階段：

摩訶般若若有深有淺，由淺至深，大概可以分為三個階段。但有一個必經的前題，是當我們走進人群當中，不再把耳朵當著錄音機，眼睛當攝影機，聽到必錄，看到必攝，把這些東西放進腦筋過濾，是美醜、是好壞……等等取捨、分別之心不息；而是心如一面清澈的鏡子，不著不黏，遇像不存影，遇聲不回音，就能本著「安分守己」的認識，保持秒秒安祥、寧靜，平時做人盡分，只完成責任與義務，這樣才能步上老師所說的禪定階段。

第一是離執禪定：

禪定是心的一種真實的感受，不是打坐。古往今來，很多修行人沒有踏上離執禪定，因為分別心太強，把佛法當著佛學，增加了理的執著，是理障、觀念遊戲。理的執著是沒有辦法踏上離執禪定的元兇。

原本的根本沒道理，理是第二次的產物，理是人類活動的產物，人類沒有出現在這個星球之前，大宇宙還有什麼理？為什麼人類彼此的語言習慣不同？思考邏輯有異？因為這些都是後天習得的，不是原本的、永恆的。

所有的道理所闡述的真理，都只是相似度高低而已，並不能完全

表達真實，能表達的是部份的而非全部的。知識要透過人格化才能領受真實。知識累積得愈多，離道愈遠，況且知識是外延的，真我是內證的，佛教的「無學位」，是要透過打破理障而親證，這樣發掘出來的自我，才是真實的，也才能真的踏上離執禪定。

「離執禪定」讓人走在街道上，彷彿不見他人；身處百貨公司，人來人往中，也不覺得什麼，獨來獨往，安祥自在。禪定的程度端視此人的來歷與修持，來歷深厚的人，很快就會踏入去執禪定的階段。

第二是去執禪定：

我們得了安祥，外面的干擾雖然減少了，但內心的無明習氣，還是若隱若現，時時蠢動，一接觸外境，心就把持不定了，把內心積存的記錄慣性的盒子打開了，自己干擾自己，風波不斷，去除這些記錄慣性就是去執禪定。

去執禪定不外乎反省。不經過反省，怎麼能夠發現自己的缺點、習性？要清清楚楚地明白這些毛病都是自我執著；有我執，就有自我我欲，就有貪心，貪生怕死，種種妄想、恐懼隨之而起。尤其本能的衝動，僅次於私怨私恨，對我們的影響特別深刻。孟子說：「人之所以異於禽獸者幾希！」指的就是本能。挑肥撿膩，財色思染，時時干擾著內心的平靜。所以老子說：我的病患是因為我有這個軀殼子，每

天為這個身體奔波勞動，滿足它、取悅它，想截斷這個毛病實在困難重重。

去執禪定中，必須本著「過化存神」的精神，去掉所有的執著，清楚地把握真我才是真實的自己，這是唯一的辦法。

如果能夠由衷反省，也許很快地發現到自己的本來面目，也唯有找到自己的本來面目，才能徹底摒棄「偽我」。

第三是無執禪定：

拔掉我執的方法很多，原則上要清清楚楚地分清真假，肯定生命的永恆，才能去掉深層的我執，這樣就自然踏上無執禪定，秒秒心安。六祖所說：「假使鐵輪頂上旋，定慧圓明終不失」，回歸大宇宙、大神靈的懷抱，回到生命的源頭，天地與我並生，萬物與我同體！

要想頂天立地，要想樹立人的真價值，要表現真節操、真人格，要圓滿達成人之使命，就必須實現天律心程，誠如老師講的「拚命天律心程」。只有拚命天律心程的人，才能夠自重自愛，才真正返璞歸真，真正活在光明喜悅之中，並且可以帶給人群和平、光明與安祥。也唯有實踐天律心程才能上報四重恩。有為者亦若是，要有捨我其誰的抱負與堅持。

六、肝膽相照

以上是披肝瀝膽、赤裸裸的坦誠的肺腑之言。修行完全靠實踐、體驗，神奇玄談等等不但將自己引入歧途，容易遭受魔擾，於己無益，於人亦無益。

真理是非常平易的、簡明的，凡是真實的必是本來的，本來的太簡單、太明了，想證得它，必須至誠由衷，高度的誠心，並且抱持恆久不易的決心，鏗而不捨才能完成心願，淺嚐輒止，好講道理，何日抵達天上的故鄉呢？

願大家攜手同行「天律心程」！



圓頓法門

牟宗三先生研究天台圓教，發表了許多文章，認為「圓不圓實在是個很有趣的大問題：而這個問題，在西方哲學中，是不曾出現的。西方哲學史中好多系統，好多宗派，但從來沒有『圓教』這個觀念，也沒有圓教與非圓教的問題。所以圓教觀念，可以說是佛教在中國的發展過程中，所提出的一個新觀念。」（《中國哲學十九講·第十五講》〈佛教中圓教底意義〉，頁 313）

而且依照牟宗三先生對「教」有一番形上學的看法：「凡啟發人之理性，使人運用其理性從事於道德的實踐，或解脫的實踐，或純淨化或聖潔化其生命之實踐，以達至最高的理想之境者為教。」（《圓善論》，頁 267）所以，教不是邏輯或知識系統而已，它必須符合「依理性通過實踐以純潔化一己之生命。」（《圓善論》，頁 269）

換句話，「圓教必須能夠達到圓善的目的，而且必須透過理性的實踐，純潔生命」，這樣看來，還是著墨在心靈的淨化，只是有意地以生命代替心靈而已。

更重要的是：任何系統或非系統的論述，如果不能透過實踐而純潔生命的話，都是分別說，只存理論層次。我們將問題縮小到牟宗三先生的圓教論，最後評述此論可否實踐，可否達到圓善。

圓教的定義：

牟宗三先生認為圓教有兩種意義：從 **round** 方面說圓通無礙，而從 **perfect** 方面說圓滿無盡，主伴俱足。後者才是圓教所以為圓的 **essential meaning**（核心意義）。（《中國哲學十九講·第十五講》〈佛教中圓教底意義〉，頁 323-324）。

為什麼要提出圓教？

佛陀在世傳達佛教的信息可分為五個時期，即華嚴、阿含、方等、般若及法華或涅槃。其中講般若係運用非分別說，而其他都是以分別說傳達佛教理念。天台判教分為藏通別圓，其中圓教必須以非分別說進行。因此牟宗三先生將兩者結合來定義圓教。

「人類的思考歷程，大體都可以概括在分別與非分別說之下……就廣義的分別說而言，西方哲學家從古代到現代，大體都是走分解的路子……在西方哲學家中，只有黑格爾不是採取分析的路子，他所採取的是辯證的（**dialectic**）方式。」（《中國哲學十九講·第十六講》〈分別說與非分別說以及「表達圓教」之方式〉，頁 332）

牟先生研究圓教除了發揚佛教的圓教思想外，當然也希望西方哲學思想界，能夠經由研究圓教而找出一條新的思想型態。

那麼，辯證法呢？

「所謂辯證的方式，就是消化分別說所建立的那些觀念，然後用辯證的方法把它統而為一……綜合起來說，所謂辯證的統一，乃是預先假定（presuppose）了一些分析的說法……才能進一步地談辯證的統一所處理的問題。黑格爾講辯證的統一之前，已經預先假定了分析的概念，而且在他進入辯證的統一的過程中，他也隨時有他自己分析的解說。」（同上）

這種辯證的方式是不是符合非分別說呢？

牟先生說：「辯證本身是一個曲線式的呈現，當我們視辯證為一種曲線式的呈現，而不是視為可以用辨解的思考去了解的一個對象時，那麼在我們了解辯證時所用的一切概念、解說，統統化掉了。此即是辯證的非分別說。」（同上，頁 336）

這樣的說法是曲說，是曲線的說，結果是有所結論，這樣仍然是分別說。儘管他美其名為「辯證的非分別說」。

上帝信仰呢？

「若根據一個超越的意識來肯定上帝，說上帝是最圓滿的存在，而認為現實的事物都是有限的，都是被創造的，其自身不能自主；只有無限的上帝是自主的存在，它創造了一切。……但這種獨顯一個無

限的存在的講法，終究不同於佛家所說的圓教意義。」（《中國哲學十九講·第十五講》〈佛教中圓教底意義〉，頁 315）

因為「上帝本身圓滿是一回事，而我們通過一種實踐、思考或理論來表示上帝本身為圓滿，則又是一回事。」這裡才有教義的呈現，因為「佛教所說的圓教……是從表示『上帝本身圓滿』的教義上來看它圓滿不圓滿。上帝本身並不是宗教，而通過理論思考或實踐來表示上帝的圓滿才是宗教。」（同上，頁 320）

透過語言文字的方式所建立起來的系統，也許它本身認為圓滿，都只是很多完圓的系統之一而已，柏拉圖系統、康德系統、老莊系統、孔孟系統等等，都認為它們本身圓滿，於是形成了很多對立的套數（alternative system）。

「佛教所以提出圓教的觀念，就是針對前面大小乘各種不同的系統所說的，其目的在於說明小大乘各個系統何以不是圓教，並由此透出圓教的意義。」（同上，頁 321）

寫到這裡，請大家不要誤以為只在談哲學思想的問題，當然，我們平常慣用分別說的方式處理我們面對的問題，提出一層一層的理論與學說，但是為什麼不能有效地解決人類層出不窮的困境？因為任何思想系統都是自是它本身的完圓，所以又引發其他對立的系統出現，我們陷身在眾多的自認為自身圓滿中彼此對立衝突。

我們如果運用非分別說的方式關注人類面臨的問題，才能提出更完善的另一個面向，正如尼泊爾以幸運指數代替國民生產毛額（GDP）所激發出來另類思考。這部分是我們歷史發展上所得到的教訓。

尤其，精神層次的提昇，或生命質量的增強，特別是信仰，從佛教的圓教方式應該可以得到許多的啟示。所以，諸位不要忘了一開始我們特別引用牟宗三先生的話：「凡啟發人之理性，使人運用其理性從事於道德的實踐，或解脫的實踐，或純淨化或聖潔化其生命之實踐」。（《圓善論》，頁 267）

以下，我們特別專注於牟先生的圓教論。

他首先批評般若的性格是「融通淘汰」。它是將以前分別說的法，加以消化。……並不是把分別建立的法，綜合起來，它用的方式是融通淘汰，所以是無所建立……它的融通，為的是要去除執著，……融是融化，通是通達，融通不是代表統一，而是要化除執著、封限……去掉執著，即是去掉眾生之病。所以融通淘汰的目的，是要歸於諸法實相，而不是綜合起來成一個大系統，所以與黑格爾的辯證思想是不同的。這就是《般若經》的特殊性格。」（《中國哲學十九講·第十六講》〈分別說與非分別說以及「表達圓教」之方式〉，頁 354-355）

黑格爾的辯證法是曲線分別說，仍然是分別說；甚至莊子從是非

相對，達到超是非」，一樣是隱含性的分別說，是隱含性的歸納法，不失分別說，這裡我們與牟先生的看法不同。

問題在：「蕩相遣執，令歸實相」如何可能達到「實相一相」呢？

牟先生認為「佛教般若經是以異法門說」(同上，頁 355)，有其特殊處。「般若本來是一種呈現，是無法用概念來說明的，所以佛用非分別的方式，將般若智慧呈現出來。」(同上，頁 356)

所以他舉《金剛經》：「佛說般若波羅蜜，即非般若波羅蜜，是名般若波羅蜜」，稱為辯證的詭辭，「而這種詭辭即指示我們：般若是我們真實生命中的智慧，它必須從主體方面，通過存在的實感而被呈現或被展示，這是不能用語言或概念加以分析的。」(同上，頁 356)

換句話，非分別說必須通過「主體存在的實感而被呈現」，所呈現的就是實相般若。「因此，用非分別說的方式，所展示的實相般若，就是不諍法……，它是諸法的如、實相，並非我們觀念中的如與實相，它必須以智慧實證。這是生命中的如是如是，此『如是，如是』必須用存在主義的『存在之路』來呈現，而不是用理論的方式來思辨。」

(同上，頁 357)

這裡的論述有一個論點值得注意的是「以智慧實證」。既然諸法如也，應該是真實的生命，自然的存在與展示，但牟先生卻認為「它必須從主體方面，通過存在的實感而被呈現或被展示」，既然通過存

在實感，只是回歸於生命存在的本身而呈現智慧，為什麼要「以智慧實證」呢？

他一再強調「般若波羅蜜也具備一切法，但那基本上般若智『作用地具足一切法』，就此說圓，只能說是作用的圓。」(同上，頁 357-358) 因此，他說：「般若之圓通無礙只是個共法，無論大小乘，都要說般若。所以天台宗在般若空宗以外，另外分判一個圓教，因為天台宗與空宗究竟是不同的。天台圓教不是從主觀的般若上說，而是從客觀的法上說，主觀的般若是個作用……般若智只能算是圓教『緯』，而天台圓教所以為圓，是定在『經』與『綱』上，也就是定在一切法的存在問題上。」(同上，頁 358)

他的錯誤在錯解般若。般若是佛法的核心，般若是透過生命而呈現的，沒有般若就沒有生命。生命的共相就是般若，任何生命都有般若的潛在。般若再加上各種意識才成為生命萬象，才可能森羅萬象許崢嶸。所謂成佛，不必任何符號或圖像，佛是般若的原汁原味，故《心經》：「三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提」。絕對不是主觀的智慧。

說圓教必須重視空宗，空宗在呈現般若，呈現純生命的原貌，它本身就是生命的最高道德實踐。空宗是非分別方式的方法，可以不可以達到圓滿無盡呢？能體證般若，呈現生命般若的就是圓教。

天台宗既是宗，三止三觀，從空回假入中也是一種方便，中還是般若，可是入手方便迂迴曲折，必須透過止觀雙運，這已經是分別說了。天台宗豈能代表圓教？

牟先生強調必須從法的存在這客觀面來講圓教之所以為圓，因此，他說：「順著佛性的觀念，以說明一切法的存在。」(前書第十六講，頁 358)

他說：「大小乘之分，並非般若所能決定。大之所以為大與小之所以為小，必須依佛性來決定。」(前書第十五講，頁 324)華嚴宗講的圓滿無盡、主伴俱足才是圓教。是就十法門而說的，「《華嚴經》說法門必定說十法門，而說佛亦必說十身佛，因為『十』是最圓滿的……因為，唯有說十法門，才能表現圓滿無盡、主伴俱足。『十』並不只是數目的十，而是代表無窮、無盡，也就是表示任何一個法都是無限。所以圓滿無盡、主伴俱足是就著如來藏恆沙佛法佛性而說的。」(同上，頁 323-324)

我們不再做無盡的申論，所謂十法界就人類而言是有意義的，因為人才有九法界的可能心性。若論大千世界，各依其法而存在，而且存在本身就有存在的因緣，一切從法界流出，一切回歸法界。沒有人類，何必有十法界？佛法因人而置。法界自圓滿、自寂然。

圓教的提出在找出一個契入般若、保任般若的途徑或方法，也才有成佛的可能。不分別說是異門法，但必須滾入那個不思議的生命裡，完成佛法人格陶鑄，這才是佛法。如果浪費力氣在論述圓教，豈不是浪費心力在分別說上，說得愈多，離佛性愈遠，說得愈詳細，般若消失了，剩下的是精彩的佛學，與圓教愈走愈遠。只此，佛學就哲學化了。

就歷史經驗看，禪宗「不歷僧祇獲法身」，法身本在，衣鉢不失，在「直指人心」的不分別說中頓入那個微妙難言的寂然，如此「見性成佛」，既圓又頓。六祖說：「一念心開，是為開佛知見。佛，猶覺也，分為四門：開覺知見，示覺知見，悟覺知見，入覺知見……彼既是佛，已具知見，何用更開？汝今當信佛知見者，只汝自心，更無別佛。」（《壇經·機緣品》）研究圓教，以頓悟為先，沒有頓而說圓，終究只是繞著圓圈說圓。

請問：研究過牟先生繁瑣的圓教論，是否可以「啟發人之理性，使人運用其理性從事於道德的實踐……或聖潔其生命之實踐，以達至最高的理想之境」？

為什麼不能？理勝於教也。還是回頭研究禪宗吧！

牟先生在《佛性與般若》第四章，有一段非常精彩的推理，承認

成佛是可能的，這個肯定也僅只於推理，頂多歸於天台圓教，他沒有真正的實驗過。（詳第三部天台宗之性具圓教·第一分圓教義理之系統的陳述·第四章智者大師之「位居五位」）

他說：「無限只能視為理想的基型，吾人可以無限的進程求接近之，而永不能企及之。但依佛教（儒道皆然），無限心即在吾人的生命中，吾人可以朗現此無限心而為佛。而無限心之朗現是即法界而朗現，即萬物一體而朗現，而於即萬物一體而朗現中，而又有同體無明之陰影，隨時附隨於其後而為其患累。無限心是一智慧海、理性海，而同時無明亦是一大海。無明雖是一大海，而終可為理性海所化，轉為智慧海。」（同書，頁 1025-1026）

前半段不是禪宗講的「見性成佛」嗎？見即是現，現於生命的直覺中。雖然一現，無明大海洶湧，衝淡了生命的朗現，必須透過悟後起修，以理性與智慧疏導無明大海，淨化無明，此即「轉識成智」。

禪宗的「見性成佛」是歷經一千多年的實證，並非虛應故事啊！悟後起修，唯識學稱為「轉識成智」，如何可能呢？

牟先生說：「但依佛教，此只是一義。佛是可以現實地存在的。此如何而可能？曰：即依無限心之圓頓地朗現而可能。一切眾生本有緣因佛性（解脫德）與了因佛性（般若德）。緣了二性不是經驗的，乃是超越的，其本身本自圓足，其本身本亦具有湧出來的力量，只因

在即於物而不捨不壞中湧現，遂有當機之分散地說；而若未至圓熟之境，則在當機之分散的湧現中之每一步湧現，必有一無明之陰影隨其後，因此，遂拉成一無限的進程。」(同上，頁 1026)

這段話不是百分之百的禪學嗎？問題是如何讓人當下朗現此無限心？這部分才是佛教各宗各派所努力的目標，而且經過時間的考驗，可驗證的就是法華三昧、般若三昧及楞嚴三昧，另有藏密的大手印。

朗現是一種特殊的心靈狀態，也就是禪宗的禪定：外不著相，內心不亂，常有微醉醺然的覺受，初感受的人少有「不驚不怖不畏」的，因為超越平常的認知系統。

沒錯，唯證乃知。

證知之後才能轉經，才能從生命的實質感受發為佛法，把經典所說的體現在生命的當下。

唯有一乘法

智者大師絕對是中國佛教史上偉大的僧侶之一，在龐雜佛學經典的教相義理中，他清楚地梳爬出了各種系統，以及系統的內涵，讓研究佛法的人有明晰的鳥瞰，並且知始知終，不至於雜談亂議。

現代人研談佛經，會陷落於雜亂，因為不知道如何著手，也不知道如何正確修行，東學一點，西學一點，似有所得，但畢竟空疏。

天台宗的判教讓人一目了然。依照天台宗的五時判教，教是教義：世尊於第一時說《華嚴》，小乘智慧不及，不敢相信自身生命的華貴，聽來如聾如啞。

因此，降而說小乘法，黃葉止啼，撫慰安放。

第三時為令不滯於小乘，進說《方等大乘經》，彈斥小乘，迴小向大。

第四時講《般若》，避免沉溺種種經典義理，著相說法，故說般若，蕩相遣執，即立即破，無所建立。

最後於五時說《法華》《涅槃》，叮嚀的氣氛多了，希望知佛知見而入佛知見，從苦空無我而顯常樂我淨，苦口婆心。

鳩摩羅什大師引進中國的是《般若經》，尤其《大智度論》釋般

若，大開眼界。後來有宗的法相宗著重在《瑜伽師地論》，重在唯識，其間發揚出禪宗與華嚴宗，四宗競秀。以天台宗教相深密，而且入門方法有止觀雙運，《摩訶止觀》與《六妙法門》，教觀則有《法華玄義》等，宏開佛門止觀，前無古人。

近來，只有牟宗三先生著力於天台宗的研究，本邏輯的分析方法與哲學的系統建立，著作《佛性與般若》上下兩冊，剖析義理條條有據，在佛學界堪稱大智者。

天台宗精奧，必須經年累月的反覆思辯，才能豁然開朗，現代人佛學基礎稀鬆，又無成道的決心，隨口佛說，閉口自己說。看來天台宗與其他華嚴宗、法相宗、禪宗等都將走向沒落了，實在是人類心靈救濟法門的大損失。

關於五時判教：五時判教為什麼第五時講的是《法華經》與《涅槃經》？這兩部內容與系統完全不相同，放在第五時有點怪怪的。《法華經》非常貧乏，就像對小學生講些故事，智者大師卻認為這是「開權顯實」與「開跡顯本」，如果這樣，應該列為第四時。第四時講般若，必須用非分別說，亦即非分解說，蕩相遣執，歸無所得，好像什麼都是空，空無撈摸，所以牟宗三先生才說：「《般若經》之獨特性格，此一性格即是不分解地說法立教義。但只就所已有之法而蕩相遣執，

皆歸實相。實相一相，所謂無相，即是如相。」(《佛性與般若(上)·第一部·第一章》〈《大智度論》與《大般若經》〉，頁 11)

牟宗三先生引用《大智度論·卷一·緣起品》：「有二種說法，一者諍處，二者不諍處。諍處，如餘經中已說，今欲說無諍故，說《般若波羅蜜經》。……無諍法皆是無相，常寂滅，不可說。……此般若波羅蜜，諸法畢竟空，無諍處。若畢竟空可得可諍者，不名畢竟空。畢竟空，有無二事皆滅故。是故《般若波羅蜜》名無諍處。」

既然無諍，任何語言文字都難表達，一表達就落言詮，若有欲表達的東西，那是事先約定，就是有法可說。故龍樹又說：「餘經中佛說五眾無常、苦、空、無我相。今欲以異法門說五眾故，說《般若波羅蜜經》。」(同上，頁 12)

般若經典的特色就是非分別說，龍樹稱八不緣起：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。」又說：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」般若經典講「般若波羅蜜即非般若波羅蜜，是名波羅蜜」，隨立隨破，牟先生能夠以非分別說來形容般若的「異法門說」，實在令人敬佩。

只是無相的話，又何必立，何必破？這是針對二時三時講法的提昇，要執法者試著放棄所有法，則可以獲得什麼？掃盪乾淨的是什

麼？這個過程是《金剛經》的「汝等比丘，知我說法，如筏喻者，法尚應捨，何況非法！」的進一步處理。《法華經》只講衣珠還在，這不是在無相立無住本嗎？這一點我們的看法跟大家的不同，但是，我們認為這一點非常重要，法要流通，才是立無住的原則啊！

智者大師的展佈更弘大、更精細，他強調「開權顯實」，這是「開跡顯本」，把佛陀五時說法，全部納盡天台宗體系再重新分出次系統，最後回歸「顯實」。

開權的方法很特殊，智者大師一方面綱舉目張，在《法華玄義》中將「藏通別圓」作明確劃歸分別說，都是權說。又以「一念三千」突出非分別說，將法界收納，氣勢磅礴，這些是《般若經》所少有的氣勢。

牟宗三先生將分別說消化為非分別說有兩個方式：一是般若融通淘汰，皆歸無相，稱此為作用之圓。二是存有論的「即具」之圓，列為藏通別圓之圓，圓滿無盡，主伴俱足，有別於般若之作用的圓。（《佛性與般若(下)·第三部·第二分·第四章》〈天台宗之分為山家與山外〉，頁 1140）

牟宗三先生認為：「所謂異法門即是於任何正面分解說的法皆不執不著，亦不捨不壞，一是皆以般若空慧融通而淘汰之。所謂『融通』

者，皆會歸為摩訶衍（大乘）是；所謂『淘汰』者，以空慧水蕩其執情是。無所得，無戲論，故不可諍，此即是般若智之作用的圓實也。」

(同上，頁 1141)

可以注意到的是般若智，它是空慧，是蕩相遣執的空相。他進一步說般若智作用無所得即實相般若，是空相。

理論上，對任何分解說者都可以融通淘汰，甚至對阿賴耶緣起與如來藏緣起之分解地說者，亦可以用般若空慧融通淘汰，亦可見於智者大師的《摩訶止觀》。

牟先生又進而辯解：摩訶止觀所呈現的作用的圓中即含有一存有論的「即具」的圓，因為這是附隨於阿賴耶或如來藏而說的，「乃是『一念無明法性心』之即具，止即『從無住本立一切法』……開權顯實，一切皆實故；一法不可得而又不捨不壞存有論地即具一切法，平等如如，無戲論故。明乎此，則圓教只有一，無二無三。」（同上，頁 1141-1142）

唯一佛乘，無二亦無三，離開空有二論，遠離小乘、大乘別教，通教藏教的一乘是什麼？即般若圓教。智者大師所有的論證與實踐方法，都在驗證這一乘。如果不是一乘，就沒有解脫道，僅僅是妙解。

「一切賢聖皆以無為法而有差別」，這個無為法是「如來所說法，皆

不可取，不可說，非法非非法」的般若當體。

這個很容易了解，我們認識的世界是相對意識構成的世界，有一就有非一出現，有愛就有恨，有生就有死，是變生的，是因緣假合的，從小的微塵到大的宇宙，都沒有獨存性；論唯一真諦，必須超越這個因緣假合的現象意識。

所以印順法師在《般若波羅蜜多心經講記》裡，強調真理的條件有三：

- 一、 凡是真理，必定是本來如此的，不是衍生的；
- 二、 必定是必然如此的，沒有例外的；
- 三、 必是普遍如此的，非特殊的。

諸法實相必具備前面三個條件。從第一點看，最初的也是最後的，這才是圓；從第二點看，本來就無一物，當然無一事可執，無一法可執，無佛無眾生。從第三點看，既有現象界與非現象界，圓融無礙即圓融無盡，既然是無盡即處處皆真，一真一切真。

談般若就要從這三點去深切的體認，本來無一物，何來人類、宇宙？何來法、非法？那個才是離開相對的絕對，才能一念三觀，三觀一念，破除無明進入一切法界，從此一念三千也罷！三千一念也罷！容得我們以無住本而立萬法。

學者的毛病是概念遊戲。本來《法華經》什麼也沒說，輕鬆地說說，淡淡地說。假如學者論法，能夠一心三觀成就，才知道所說的都是相對的概念，對生活有意義，對生命毫無意義！生活的意義就是學識，是法；生命本來沒有這些概念，這些概念只起而干擾生命的正常運行。



頓悟才是一乘法

悟只有頓悟，沒有漸悟；修只是漸修，沒有頓修。

頓悟是瞬間呈現非分別說的心靈狀態，那種心靈狀態是客觀的絕對意識，類似直覺，但並非直覺。有人以「頓斷三際」來形容，三際即過去、現在、未來，那是現象世界的三維關係，這樣的形容很貼近，但必須同時呈露三際皆斷的覺性，只覺而非分別。

所以悟不可能是漸，漸悟仍然是意識活動的分別作用，無法擺脫相對意識的直線思考。況且漸悟只是領悟一點點，多次的漸悟，不能拼湊出完整的頓悟圖像。試想東一塊、西一塊，拼湊出來的圖案不可能是完整的圖案。怎麼可稱為頓悟？頓悟前際，煥然一新。

這個分別非常重要，無數次的漸悟或小悟，都是意識活動的解會，解會因時、因地、因人而異，都是主觀的經驗。正確地說，多少漸悟必須在瞬間打破而獲得「頓悟」，一頓之下，所有的漸悟全部消失，因為那些漸悟根本與頓悟完全不相關，所謂的漸悟都不是禪宗的頓悟，是化城。因為頓悟所呈現的心靈狀態就是般若，或稱為實相、本心、菩提心、如來清淨心等等。

因此，所謂頓悟是理極必反的結果，理極只是呈現，朗然的呈現，因為理極即無理可言。

這種特殊的心靈狀態是佛教所稱的摩訶般若，不僅僅是空、靈

覺，當下呈露了生命深層的覺受，人人都是我，我是人人，空、有一體，無可差別，心靈一片喜悅與祥和，發露了真正的「無緣大慈，同體大悲」，沒有造作，一派純真。

這種美妙的心靈狀態很難把持，因為習慣了線性思考，習慣了人我的界限，習慣將一切劃分為相對：美醜、老幼、長短、悲喜、憂樂，泛濫於感情的主軸活動，就產生了「悟後起修」的修行問題。修行是將相對的意識漸漸淡化，由絕對意識來主導生活，回歸純真自然的生命真實面。

佛教有句話：「五度如盲，般若為眼」，唯有回歸到般若為主導的生命，才能煥發生命的光彩。如果般若不能抬頭，由意識與慣性引導的生命，充滿了相對的好惡，昂揚了自我的意識。這兩種生命所呈現的心靈狀態是截然不同的。

以現代科技來看是很清楚的，我們日常生活中所吸收的學問、知識、經驗與反射活動都儲存在大腦中，即佛教所稱的阿賴耶識，吸收的工具即意識，即佛教的第六識。當「我」（第七識）從大腦資料中調出必需的檔案，有如以程式的方式從檔案中取出資訊以供應用。

當然佛教的阿賴耶識所窖藏的意識資訊涉及輪迴，暫不討論。從意識活動，明顯地指出修行的問題有三樣：第一管束第六識收集資訊

的範圍，不可以讓不良的資訊儲存在阿賴耶識中；第二養成第七識（末那耶識）將儲存於阿賴耶識中不良的資訊，提出讓第六識檢討並且清除；第三，時時讓第六識習慣於良好資訊的運用，俾使集中心力而爆發潛能與創新，讓第八識（阿賴耶識）儲存正面資訊。

這種意識的管束與運用在科技界比較明顯，因為他們習慣於程序的正當性與證據的不斷修正，讓科技在客觀的條件中逐漸發展。而一旦涉及人文，很難擺脫感情與主觀的作用，不容易建立客觀的標準。

佛教的關鍵是頓悟，頓悟之後的修行，藉由唯識學與現代腦神經科學及認知心理學的運用，對健全人格及心靈的提昇非常有幫助。

因此，所謂修行是逐漸發展的程序，一階又一階的修正，方向也很明確，逐漸讓阿賴耶識所儲存的負面資訊消除，豐富正面資訊以立世資生。

頓悟就是明顯地呈露了原本的絕對意識，猶如遠遠的燭光，讓我們在修行的蹣跚中，逐漸靠近，最後讓那支燭光移植到我們的心中。

這樣，我們就可以明白，為什麼卓越的物理學家最後都會歸趨宗教，因為物理的世界是冰冷的世界，永遠無法徹底明白的世界；人的世界卻是在物理世界外有個人文的世界，這才是人存在的自覺重心。將生命寄於精密的物理世界，所得的是學問的自我安慰，不能說服生

命的意義。

這也是卓越的心理學家或腦神經科學家，深入研究人的心理與腦神經，愈能發現在心物的交錯中培養出深厚的憐憫情緒，容易投身於人道的關懷；並且明白生命的價值是超越人為的樊籬，重視生命的價值超越任何價值，提振了心靈的活動。

雲端庫存(cloud data)的裝置，對阿賴耶識的了解應該更清晰了；這是屬於個人的部分。應用電子網路，又可以集中於同一雲端庫存，掌控雲端即等於掌控集體意識，避免之道只有在自己的手機裝上獨特專用的晶片。既然有集體意識的雲端出現，難道沒有更高級的超人雲端嗎？這就牽涉純生命的探討與研究了。

所謂的神通，不是那個能連結我們意識的網路嗎？只要能侵入網路，當然可以明白對象人的意識活動，如果可以侵入個人大腦迴路，不是可以影響他的思想嗎？

我們的思想行為都是第六識與第七識的交互作用，科學家藉由邏輯歸納的定律，與重複實驗的證實，等於在第八識裡儲存了這套系統，透過第七識的程式設計而堅守不已。

如果把第八識儲存的資訊清掃了以後，是怎麼樣的意識狀態呢？這才是我們所講的絕對意識，也是佛教所講的大圓覺海。

所謂開悟即踏進這個絕對意識的世界，了解生命的深層活動，生命的大海裡沒有相對，既然沒有相對的自他對立，每一個生命體都是大海中的水分子啊！你說哪個水分子不是全等？哪個水分子不是我們呢？我們不就是全海嗎？

佛教的終極目標是不二，完全平等，時時平等。



頓悟的誤解

牟宗三先生對頓悟的看法見於《佛性與般若》：

「頓悟有兩方式：一是超脫了看心看淨、不動之類的方便，直下於語默動靜之間而平正地，亦即詭譎地出之以無念無相無住之心，這就是佛了。另一亦是超脫了看心看淨、不動之類的方便，直下超越地頓悟真心，見性成佛。」他並且繼續評斷：「前一路大體是惠能以及惠能後的正宗禪法，後一路則大體是神會的精神。此後，一路似猶有一超越的分解在。」（《佛性與般若(下)·第三部·第二分·第一章》〈法登論天台宗之宗眼兼判禪宗·第二節判攝禪宗〉，頁 1056-1057）

今就牟宗三先生對神會頓悟的看法來評斷。

他說：「神會依般若經之『應無所住而生其心』說《法華經》之『佛之知見』。」《法華經·方便品》云：「諸佛世尊唯以一大事因緣故，出現於世。」這一大事因緣就是開佛知見、示佛知見、悟佛知見及入佛知見。因為眾生本來就是佛，都潛有佛之知見，神會依此「佛之知見」，從無住心立「知見」。(同上，頁 1057)

什麼是「立知見」？他說：「即於無住心之空寂之體上，立『昭昭靈靈地自知自證自見這空寂之體』之『本智之用』。本智亦可曰性智，即從無住心之空寂之體上所發的智用。佛知佛見即亦就是依這個

智用而成的。」(同上，頁 1058)

說了「立知見」，「神會卻把這知見能力收於無住心之空寂之體上說，因而成為無住心之照用，亦反而照此無住心之自己，此即無住心之自知、自見、自證、自照，即依此自知、自見、自證、自照，而說此無住心為一靈知心也。此即所謂『立知見』，亦所謂『說無念法，立見性』也。」

他認為神會標此「無住著的心為客觀的法體，故此無住心是客觀的說者，但它不只是一個客觀的法體，而且有其靈知之用，說『知見』即是主觀地說這無住心，藉以見無住心之主觀的靈昭性——發知見之智用的靈昭性。」(同上，頁 1058)

這種頓悟禪是如來禪，直顯真心，圭峰在《圓覺經大疏鈔·卷三》：「圓通見者，必須會前差別取捨等法，同一寂知之性，舉體隨緣，作種種門，方為真見。寂知如鏡之淨明，諸緣如能現影像，荷澤深意本如此。」牟宗三先生才認為「此一系統必須預設一個超越的分解，分解以示一超越的真心（靈知真性）」(同上，頁 1062)。說得天花亂墜，等同玄學。

關於惠能禪，牟宗三先生另有看法：「自性即是自己的本性（自本性），即『本來無一物』的空寂性……空寂性必須通過『無所住而

生其心』始能如如地呈現，……即是般若心、清淨心、無念心。般若心呈現，空寂性始呈現，此乃是實相般若也。實相一相，所謂無相，即是如相。」(同上，頁 1062-1063)

「無住心即般若心，非是就之分體用（空寂之體與靈知之用）而成真心即性。無任何住著之般若心照見空寂性，即所謂實相般若。空寂性本來無一物，而「『般若非般若斯之謂般若』，則般若亦本來無一物，此之謂智如不二，不二而二，亦可說如如智與如如境，如如智即心，如如境即性。……所謂『本性』即空寂性……必須直就著無念無住著的般若清淨心而無心，始能見『本來無一物』的空寂性而成佛。」(同上，頁 1063)

把這兩大段詳細閱讀，就知道牟宗三先生在大玩概念遊戲，概念是分別說的產物，般若即必須透過非分別法的異法門而呈現，當然離概念而呈現，直覺由生命呈現。這種屬於神祕主義色彩的，可以由絕對意識來說明。

我們的社會是概念的呈現，生活層面落在相對意識，這就是唯識學的一個基礎。我們可以稱眼前呈現之社會是相對意識呈現出來的現象世界。要了解佛教，必須從現象世界跳進絕對意識的超現象世界，即實相。

實相是絕對客觀意識世界，絕對抽離了相對，相對蘊含了主觀，

主觀抽離了絕對而創造了相對，才可了解「般若」的實際。

般若呈現出來的「應無所住而生其心」，也是《金剛經》所講的「無我相，無人相，無眾生相，無壽相」，「唯證乃知」，語言、文字愈說愈澀。

在絕對客觀意識，唯識稱為「大圓鏡智」，般若稱為「大圓覺海」，萬象森羅，充滿了活潑的生機，都是從「大圓覺海」流淌出來的，本來就無一、無二；佛者，覺也，覺此也。般若雖空，但空空為大，否則淪於空寂，如何「空」其空，此大圓鏡智之自然功能也。

其實，神會講的是祖師禪，故能為六祖爭祖位。祖師禪不講靈知心，那是意識的活動，細微的第七識，也不是昭昭靈靈，那是住而生其心，由意識心起照的境界。

禪或佛法講的般若，必須從絕對意識契證，任何相對概念無法描述的心靈狀態，說得愈多，概念愈綿密，從而踏進了相對意識的河流，兩岸猿聲啼不住也。

般若是佛教的中心，般若學是佛學的重鎮，般若學應該支持般若的實證，教義要能從分別說轉進非分別說。此非分別說又如何圓證般若？首先就有龍樹的中論，他的「八不緣起」就是初啼。對習慣於分別說的人，很難契入非分別說的心境，所以智者的天台宗，大膽地吸

納了大小乘佛法與般若學，重新建立龐大的「天台止觀」系統，企圖由一心三觀中頓時化消「一念」的執心，而達到「不思議境界」，從而以「一念三千」建立法華大幢。

系統龐大，智慧的成分多，而契證難，所以又有禪宗的「直指人心」出現，這是由繁返簡的一種突破。禪宗傳久了，大家不把經典放在心中，解公案混跡禪宗，導致禪宗淪失，假禪、偽禪當道。不禁令人懷念永嘉面謁六祖的公案，這是歷史上第一次天台宗與禪宗的交流，如果有詳細的紀錄，對般若的看法一定更清楚。此後，法眼宗與天台宗交流很深，臨濟宗第四世風穴延沼，其實是天台宗的大將。這些重要的交流，都沒有留下可資研究的材料，實在非常可惜。

永嘉雖然被稱為「一宿覺」，但宗風還保留天台宗的思想，可由《永嘉禪宗集》看出端倪，這本書匯集了智者大師的著作，做了有系統的發揮，但《證道歌》卻是百分之百的禪，風格完全不同。我們可以疑問，《證道歌》是神會的論證心要。這一點值得再加研究。

禪宗講的是頓悟圓證。

悟只有頓，可以長年修學，終要頓然而悟，才能探囊取珠。長年修學只是摸索與實驗的階段，現代人連個摸索與實驗的精神也丟了，只講求打坐息念，還是活在相對意識中，希望定境的呈現。定境是意

識的管束，那是假象，一旦起坐，定境也消失了。

頓悟是呈現絕對意識，《證道歌》：「心境明，鑒無礙，廓然瑩澈週沙界，萬象森羅影現中，一顆圓光非內外」，謝絕了對待的思議而進入不思議。非分別說是對分別說提出的背反，非分別說是要達到絕對意識，不然徒有非分別說，仍然是概念。概念雖然影響思想，影響了行為，是概念的抉擇，不是佛法的「八不中道」。

頓悟進入了絕對意識，那種心態和平常相對意識不同，很難保持，所以才有「悟後起修」的必要。頓悟是打開另一扇門，看到了佛性，未必然即能全身湧入，所以漸修漸入。這個修和未頓悟的修學字同義異，悟後起修在排除妨礙悟體朗現的因素，好像把鏡上的灰塵拭掉而圓滿的呈現全鏡，這才是圓證。

圓證的當下，完全明白「損法財，滅功德，莫不由斯心意識」，沒有概念的纏縛，當然沒有人我的相對，在「花非花，霧非霧」中，獨步於「一地具足一切地，非色非心非行業；彈指圓成八萬門，剎那滅卻三祇劫。」

什麼如來禪、祖師禪等等都是名異實同的禪，神會的禪直接承接了六祖禪的精神，絕無異色。

禪的頓悟是人類心靈的昇華，要以嚴肅的態度研究，並且實證，只在圓滿不圓滿，融通圓滿與無限圓滿長篇大論，皆是紙上談兵。可

以參考本書〈牟宗三的圓教觀〉一文。

「本來無一物」，是不二的縮小；「一切即一，一即一切」，是不二的擴大。深入研究「本來無一物」是龍樹大士的卓越睿智即「中道觀」，值得深入研究。



禪宗與唯識的結合

有些人研究佛教史，從時間的序列看禪宗，認為從《楞伽經》到《文殊般若三昧經》是兩個系統。

其實前者著重在如來清淨心的證得，必須離開相對現象的線性思考，重新認清生命的本質。生命雖然離不開念頭，念頭即意識，誤以為意識的線性活動就是生命，把現象當著本體。我們的通病是——放棄生命的直覺，堅信腦神經系統的認知活動，把認知當成生命本體。

而《文殊般若三昧經》講的是生命的屬性，是生命的深層屬性，在三昧才能證得生命的真實，才不會以現象念頭誤為生命。理論上很難講三昧的感受，必須親證，乃開拓了止觀法門。

鈴木大拙與印順法師都認為禪宗到了六祖，把般若與三昧結合，才產生了六祖的定慧圓明的禪定。這是錯的。

達摩講禪依據的是《楞伽經》，強調「如來清淨心」的「自覺聖智」；而六祖講的禪依據《般若經》，強調般若具有定慧的一體兩面，「即慧之時定在慧，即定之時慧在定」，定慧圓明。般若豈異於如來清淨心？

如何說明般若顯現的正受？六祖乃引《文殊般若三昧經》的一相三昧，此三昧即是禪宗的正受，是生命的屬性。六祖在此另加上一行

三昧，建構「行住坐臥皆是禪」。此不能不辨。

在六祖開禪的時候，法相宗與華嚴宗同時興盛，兩宗都在中原地帶各領風騷，但六祖禪當時是默默無聞，因此，也不受「遣唐僧」的重視。

我們覺得慶幸的是，六祖對法相宗有相當的了解。《壇經·機緣品》記載著智通不會《楞伽經》，所以拜謁六祖求解。但是這一次的會談，表面上談的是《楞伽經》，實質上討論的內容是唯識學。

唯識學的興盛與玄奘大師有關。

唯識學也是佛學的重點，所謂「萬法唯識」。禪宗不免重於「三界唯心」，要深入藏海，窺測精奧，也必要研究唯識。尤其「直指人心」是開法門之鑰，但是悟後起修，必須有相當的唯識學相互印證。

這一次討論被省掉了，非常可惜。我們只能從六祖的轉識成智偈，獲得些蛛絲馬跡，他說：「大圓鏡智性清淨，平等性智心無病，妙觀察智見非功，成所作智同圓鏡。五八六七果因轉，但用名言無實性，若於轉處不留情，繁興永處那伽定。」明確地告訴我們：「五八六七果因轉」，第六識與第七識末那耶識是「萬法唯心造」的原因。如何轉識成智，必須在這兩識上下功夫，讓第六識於「妙觀察智見非

功」，獲得客觀的覺性，於轉處不留情，才能「身智融無礙，應物任隨形」。

禪宗語錄很少提到唯識學的運用，真是美中不足。我們訝異的是，偏處嶺南的六祖，對當時的法相宗的確下過相當工夫的，重視悟後起修的細節，不是大而化之的。而且，我們可以見到六祖的法堂非常開放，容許大家討論各種宗派的學術，不拘泥閉鎖，頗有當代學術開放的雅量。在此不能不提醒。

唯識學提供的輪迴因素是當今心理學與各種科學所缺少的，它涉及到宇宙的形成，這一部分尚待繼續研究。

唯識學比心理學豐富多了，當禪者見性之後，從事悟後起修，沒有唯識的背景知識，經常滯於半途而享受空朗的境界，取空滯空，不知奮然前進。

唯識學精密又深奧，著手之處難明，禪宗的見性才是明燈。唯有將身心的意識觀察得清清楚楚，才能逐步解除意識的纏縛。

尤其深入藏識尋幽探玄，必須以本性的正覺做為主導。沒有正覺就沒有辦法深入藏識，當然不能轉識成智，以透視生命的奧妙，更不能直接印證「三界唯心造」。也因為了解了三界唯心造，才能全身融入大圓覺海，重返佛佛的本心、本體。

而所謂佛只是大圓覺海，絕對不是個人化存在。很多人說開悟了就很自在，真不知道誰正自在？有個人自在？《心經》說「觀自在」要觀到「我即人人，人人即我」，無二無別，這時才能真正自在，因為處處我在，處處我不在。

老子《道德經》也說：「谷神不死，是謂玄牝。」谷神就是宇宙大意識，他是生也是死，生死是轉換機制，離開了相對概念，所以稱為「玄牝」，是生的源頭，也是死的歸宿，生即死，死即生，以不二來看，一切皆「如」而已。

無我是人人都是我

般若是生命的共同基因，構成心靈的要素，《心經》說：「三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提」，般若是成佛的必要條件。

哲學家告訴我們：真理是原本如此的，真實的必定是原本的，原本的才是亙古不壞的。這個生命的原本就是般若，就是佛。所以佛不是修成的，是經由去假存真而顯現的。每個人都有生命，生命的深層的般若是永恆的，是佛，所以說無佛可成，因為原本就是佛，成佛只是還原。要不要成佛，由人自己決定，外力無法鑄造。

成佛是每一個人的本職，因為人人原本是佛。不能成佛，因為認假為真，把這個世界所製造的財富、知識當著真實的，想盡辦法充實，想盡辦法歸為己有。這些東西讓我們著迷、發狂，把本來的真心丟了。

原本的真心與生命不離，所以六祖才說：「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，本無動搖！何期自性，能生萬法！」自性就是般若，就是生命的內涵。現在有人講求入定出定，根本就違反生命本有的活潑本質。請問：入定時的心行和時鐘停擺有什麼不同？又有人說般若是智慧，智慧是人類心智活動的產物，現代人的智慧與中古時代人的智慧相差很大，認識的佛教

就不一樣。難道現代的佛教與中古的佛教不同？

依照唯識學，知識的獲得或智慧的建構，都是心智活動的結果，而且以第六識為主體而發動的。前五識是感應功能，第六識是選擇功能，將感應到的東西反射到第八識，第八識具有儲藏的功能，將儲蓄的資料找出來運用的是第七識的作用。人的觀念決定於第七識的品質，如果第七識保持「廓然大公」的心態，所作所為偏於公義正理，就是大同世界的實現了。

除了運用的功能，第七識還可以提供第六識透過理性的思考，漸漸地將第八識儲存的資料加以審查，好的保留，不好的揚棄。這種去惡習存真心的過程，就是一般的修行或進化，所以說修行是「修正想念行為」而已。

六祖對智通說唯識：「大圓鏡智心清淨，平等性智心無病，妙觀察智見非功，成所作智同圓鏡。五八六七果因轉，但用名言無實性，若於轉處不留情，繁興永處那伽定」，言簡意賅。故說修行是修正想念行為，去假存真，何等明白。

第六識與第七識是造因的主角，必須轉第六識為妙觀察智，才能轉第七識為平等性智。妙觀察智就是六祖的禪定：「外離相為禪，內不亂為定。」禪定不是枯坐息念，要從反省懺悔下手，反省懺悔工夫

到某一階段，內心沒有負面情緒及負面想念，湧現的只有正面想念與正面情緒，內心自然不亂，外也不著相。

正面情緒與正面想念配合保任工夫，就是六祖所說的坐禪：「何名坐禪？此法門中，無障無礙。外於一切善惡境界，心念不起，名為坐，內見自性不動，名為禪。」這樣才能讓前五識、第八識自由出入，而「轉前五識為成所作智，轉第八為大圓鏡智」，此即五八果上轉，轉得自由，即能於轉處不留情，繁興永處那伽定。

「繁興永處那伽定」，必須讓絕對意識與相對意識取得諧調，在互融互攝中，既能過淑世的生活，又能保持出世的情操，過著既存在又超越的人生。這個世界雖然虛幻不真實，但卻是成佛的好地方，只要安分守己，過化存神。如是如是，寫實又抽象，豪邁又低調。

轉第八識為「大圓鏡智」，識智不二，在現實生活中，一定要依靠相對的知識過活，我們不能成為米蟲，而是農夫，一日不作，一日不食，從工作中修行，工作即修行，奉獻即收穫。

第八識也儲存著過去生的累劫因緣，這是佛教特有的無始無明，它是輪迴的因素。如何發現它、消滅它，關係三界內外修行的成績，也是能夠轉「識」成「智」的過程，絕對不是一句「空」就能突顯的。

現代人講佛學，務虛不務實，對唯識學沒有深入了解，不肯依照唯識學的指導修行，都在三界裡翻滾而已。天台止觀也重視念頭的批

判及糾正，因為念頭不經過一番剿絕清淨，定境就無法出現，念頭像電阻，不在那裡用心，它就要拖著你走。

部分學者把法相宗歸為通教，認為不圓滿，那是不明白佛教的根本問題：淨化心靈。法相宗之博大精深在諸宗之上，佛教各宗各派都有入門方便，方法不離理事兩端。唯識是橋樑，架構理事兩端得以通暢。

部分禪者以為「一悟即全悟」，輕視神秀的見性偈，以為真的可以「不歷僧祇獲法身」，以為一得永得，置經典如破草鞋，可以丟下不管，專事保任已足，縱然有得，還是難成法門龍象。

所謂法門龍象不只是經典的論師，而是要帶動風潮，淨化人心，淨化社會，逐漸向淨土的大同世界邁進。

這股熾熱的愛才是開悟的心光。

論洞山良价禪師的保任

保任是禪宗悟後起修的主要功課，保任的階梯越明確，身心變化越相應，對佛法從淺面的了解、體會，到深層的法的人格化也越清楚。除了臨濟的〈三玄三要〉，還有洞山良价的〈五位君臣頌〉，一直受到禪界的重視。現在的人反而疏忽了，非常可惜，爰試為說明。

〈五位君臣頌〉(見《指月錄》卷十六)：

- 一、正中偏：三更初夜月明前，莫怪相逢不相識，隱隱猶懷舊日嫌。
- 二、偏中正：失曉老婆逢古鏡，分明覲面別無真，休更迷頭猶認影。
- 三、正中來：無中有路隔塵埃，但能不觸當今諱，也勝前朝斷舌才。
- 四、偏中至：兩刃交鋒不須避，好手猶如火裡蓮，宛然自有冲天志。
- 五、兼中到：不落有無誰敢和，人人盡欲出常流，折合還歸炭裡坐。

一、洞上宗風

第三句「正中來」是洞上宗風。

洞山良价參悟勤苦，碰到的大禪師都要他好好地參「無情說法」，絕對「不與說破」。最後下山過河，看到水中倒影才猛然驚醒，當下得悟。為什麼得悟？自小他就被《心經》：「無眼耳鼻舌身意」這句話困擾，人人都有這些天賦的本能，為什麼經典卻要我們「無眼耳鼻舌身意」呢？突然他看見水中的洞山，是一個標準的「無眼耳鼻身意」的影像，他恍然大悟，一生困擾的原因只有一個：永不安寧的心識，我們雖然活著，其實是被心意牽著走的傀儡。所以他才寫下了傳下千古的〈過水偈〉，說明妄心經常與真心互爭主權，要得到心的安閒寧貼，必須找回真心當家作主。

找到了真心，稱為見性，又稱為破參、知有。

這個真心不是說道理的解會，要在心靈上瞬間呈現出來，在心靈上有個震盪，才稱破參，打破了疑問，稱為知有，才知道修行是要保護並信任這個真心，因為這時候才十分清楚真心和妄心的區別，不會混淆不清。

五位君臣頌就是說明如何保任的種種方法。

禪師接人，要學人能夠見性，就產生了不同的禪風，「正中來」就是洞上禪風。洞山良价參學的過程，得力於大家不說破，要自己努

力地參，深深體會到學人的意志非常重要，禪師要激勵學人這股意志；一旦說破，落在解會上，只是小疑小悟。

所以才說「無中有路隔塵埃，但能不觸當今諱，也勝前朝斷舌才」，多麼雄辯滔滔的才智之士，只要不提到皇帝名字，怎麼說都無妨，要是犯了君諱，他把你關起來，殺你的頭，咎由自取。禪師在禪堂活靈活現，指東指西，怎麼說都可以，就是不能掀出底牌，說出悟的真實相，因為那會被誤會，大家就以為如此，不再用心找，等於杜絕了悟緣。

曹山本寂說：「學者先須識自宗，莫將實際雜頑空，妙明體盡知傷觸，力在逢緣不借中。出語直教燒不著，潛行須與古人同，無身有事超歧路，無事無身落始終」(《曹山語錄》卷一)，所謂「力在逢緣不借中」，中即是妙道，鼓勵努力參學，觸機遇緣自有出身之路，了解實際頑空的不同。

二、正偏回互

曹山本寂說：「正位即空界，本來無物；偏位即色界，有萬象形。正中偏者，背理就事，偏中正者，捨事入理，兼帶(兼中到)者，冥應眾緣，不墮諸有，非染非淨，非正非偏，故曰：虛玄大道，無著真宗。從上先德，推此一位，最妙最玄，當詳審辨明。君為正位，臣為偏位，

臣向君是偏中正，君視臣是正中偏，君臣道合是兼帶語。」(《五燈會元》〈僧問：五位君臣之旨訣？〉)

洞山借五位逼出最上一位，這一位乃「虛玄大道，無著真宗」，此人非正非偏，非偏非正，能入位亦能出位，縱橫自在。第四句和第五句，逼出此我，此我是真宗，「兩刃交鋒不須避，好手猶如火裡蓮，宛然自有冲天志」，不是吳下阿蒙。

見性之後保任，初期時有時無，「三更初夜月明前，莫怪相逢不相識，隱隱猶懷舊日嫌」，猶如三更夜月，靜時有，動時失；漸至「失曉老婆逢古鏡，分明覲面別無真，休更迷頭猶認影」，親切多了，認定它，從此歸家穩坐，切勿到處串門子，以為還有法。

最後，達到「不到有無誰敢和，人人盡欲出常流，折合還歸炭裡坐。」天下無事，我亦無事，「眾生諸佛不相侵，山自高兮水自深，萬別千差明底事，鷓鴣鳴處百花新」(《洞山良价禪師語錄》)，將生命與自性融合為一，整個宇宙處處是我。

洞山得道從艱辛來，故悟入深，因此勉人「頭角才生已不堪，擬心求佛好羞慚。迢迢空劫無人識，肯向南詢五十三」，自家底自家不識，應該效法善財童子五十三參，徹底識取空劫前的真實自己。

既然本來面目，不能讓它「迢迢與我疏」，要綿密管帶，「渠今正

是我」，須臾不離。語重心長，唯恐一般人誤以為一悟即悟，一得永得，而不知保任。

洞山禪風的可愛處是綿密，到了中期，有些人變相提倡默照禪，甚至演變成密室授法的怪相，終於讓洞山一脈幾乎中斷，幸虧近來臨濟子孫承襲，才能維持宗風。現在又有頂著洞曹宗的法脈，倡言打坐與參話頭結合，等於把洞曹宗和臨濟宗的優點合在一起，風行全世界。這是禪宗衰敗的變相，殊不知打坐是次第禪，以默照打坐，玩弄意識，與參話頭不能掛勾，還不如止觀。

參話頭參到緊要處，陷入獨頭意識，心中只有疑團，行不知行，食不知食，那種心境彷彿如陷入鐵圍山裡，非常悶塞，根本不能打坐。師長要營造機會，讓他觸機遇緣而撞破獨頭意識。如果勉強打坐，可能憋出一身病，早為宗杲所嚴斥。

其實，禪宗祖師特別強調某種參禪方法，這是宗風，有其特色，而且也必須讓學人知道，學禪在發現自己的本來面目，非常親切，沒有什麼神秘，不是模糊了覺性，追求境界。

洞山也露骨地說：「有一人在千人萬人中，不背一人，不向一人，你道此人具何面目？」只要回光返照，有什麼困難？要自信得及，自

信就是覺，困難的是悟後起修，從見性到大悟，其間風波無數，因為修行在變化氣質，在淨化心靈，一條永遠迎向光明的心路歷程，沒有止境。這是禪的特色，心靈的淨化永無止境。

所以我們還開玩笑：「只要努力去探索，不求答案，但每一個探索的階段都似乎有答案，禪宗稱為「歇場」。十地菩薩每一地就是一個歇場，停下來喝茶、觀月、賞雲，與山對話，與宇宙對話。一段時間後，又得戴笠起程，奔向另一層次的高度，永無止境。



禪學與理學(二)

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、鄭淑蓮、陳翠姬、

高美華、胡昭容、張曉鈴。

出版社：喜悅出版

ISBN: 9786269270453

出版年月: 2025 年 11 月

