

唐宋禪思想史與日本禪

——借用鈴木大拙的視角

小川隆
(日本) 駒澤大學

摘要：在每個人都具有作為佛的本性（佛性、本心）這一共同前提下，如何將作為佛的“本來的自己”與活生生的、肉身的“現實的自己”聯繫起來，由於思考方式的不同，唐宋禪宗史上出現了四種不同的思想類型。第一種是通過坐禪修行，力圖克服“現實的自己”，恢復“本來的自己”的所謂“北宗”禪。第二種是將兩者完全視為一體的馬祖系的禪。第三種是在批判馬祖系的禪的同時，將兩者把握為二即一、一即二的這樣的不即不離的關係的石頭系的禪。第四種是在回歸第一種思想類型的基礎上，又增加了“公案”這一新手段的大慧的看話禪。它們各自對日本禪宗產生了強烈影響，盤珪繼承了第2種類型，中世的曹洞宗繼承了第3種類型，白隱繼承了第4種類型，而道元為了同時超越第2種類型和第4種類型，產生了“本證妙修”的獨特思考。

關鍵詞：唐宋禪、日本禪、鈴木大拙、公案、北宗禪

一、前言

(一)《禪思想史研究第一》

鈴木大拙(1870-1966)說：“禪超越時間與空間的關係，當然也超越歷史事實(Zen is above space-time relations, and naturally even above historical facts)”¹。然而，持這種論調的大拙本人，不僅通過體驗與思考，而且還通過學術性的禪思想史研究工作來深化他自己的“禪思想”。集鈴木研究之大成的，本應該是其巨著《禪思想史研究》(《鈴木大拙全集》，東京：岩波書店，卷1-4)，但該著是未完之稿。在《禪思想史研究第一：盤珪禪》(東京：岩波書店，1942年，《全集》卷1所收)序中，大拙指出：“能夠稱之為禪思想史的，尚未被寫出來。無論是忽滑谷快天還是宇井伯壽的著作，都不是思想史”(第3頁)。然而，當我們聽到思想史這個名稱，通常會想到的，難道不是像忽滑谷快天的《禪學思想史》上下冊(1923、1925)那樣，將關於歷代的人物與書籍之思想的記述按照時間順序排列的書籍嗎？與此不同，大拙的《禪思想史研究》的結構，看起來就覺得甚為奇特。該書通過與道元(1200-1153)、白隱(1686-1769)進行對比，將論述盤珪(1622-1693)的論文集《禪思想史研究第一：盤珪禪》置於篇首，而利用敦煌文獻對中國最早期的禪展開研究的《禪思想史研究第二：從達摩到慧能》，則被置於其後。這到底是怎麼一回事呢？(接下來的《禪思想史研究第三》和《禪思想史研究第四》，是大拙去世后，將已發表的著述和未發表的遺稿結合編撰而成的)。

¹ D.T. Suzuki, “The Secret Message of Bodhidharma, or The Content of Zen Experience,” in *Selected works of D.T. Suzuki*, vol. 1, edited by Richard M. Jaffe, p. 40 (Oakland, California: University of California Press, 2014).

這裡，我們如果省略細節，只談結論的話，大拙的“禪思想史”，不是在時間軸上以前後順序排列的所謂過去式的遺產目錄，而是常常統一於現在進行式的一種鮮活的個人“禪思想”的表達。大拙在早期著作《禪の研究》（岩波書店，1916年，《全集》卷16所收）中認為，禪思想建立在所謂“定 = 默照”與“慧 = 看話”的兩極緊張關係之上，前者列舉了道元為其代表，後者列舉了白隱為其代表。但是，大拙當時尚未發現包容、揚棄這種對立的“真正的禪”、“禪本身”——所謂由這兩個中心構成的橢圓的圓周，兩極停留在尚未交合的一種對立並置的關係的認識中。後來，大拙終於從盤珪身上發現了這一點，他將以道元、白隱為象徵的禪的兩極，通過“即非”邏輯的體現者之盤珪來統合的形式，以立體地建構自己的“禪思想”，從而撰寫了其《禪思想史研究第一》²。

這一脈絡，對於我們理解大拙不僅具有重要意義，而且對於我們思考當下的禪的意義，也蘊含著深刻的啟示。但這畢竟是當代大拙自身對“禪思想”的一種表達，並非以歷史地把握過去的禪作為其目標。而且，從中我們還能看出於難以處理道元而導致的論點不完善的缺點³。因此，在此我們擬一邊借用大拙的思路，同時姑且脫離

² 以上參照了小川隆《大拙の禪思想史研究》一文，收入《現代思想：鈴木大拙一誕辰150年 從禪到Zen》（東京：青土社，2020年，臨時增刊）。此外，實際上是此書姐妹篇的鈴木大拙《禪の思想》（東京：岩波文庫，2021年）中的小川《解題》，也可一併參考。另外，在這兩篇的撰寫過程中，受到了石井修道教授以下論著的決定性影響：石井修道《日本達摩宗の性格》，《松ヶ岡文庫研究年報》第16號，神奈川：松ヶ岡文庫，2002年，第123-152頁；同氏《退任紀念演講 中國禪と道元禪一その連續面と非連續面について》，《駒澤大學佛學部論集》第45號，東京：駒澤大學，2014年，第1-52頁；同氏《鈴木禅学が残したもの：その二つの視点を中心にして》，《駒沢大学禅研究所年報》第27號，2015年，第71-92頁；同氏《鈴木大拙と盤珪の不生禪》，《禪學研究》第94號，京都：花園大學，2016年，第1-28頁。

³ 請參照前注所列舉的石井的諸多研究，特別是前揭《日本達摩宗の性格》一文。

大拙的“禪思想”的框架，基於新的觀點，對唐代、宋代的禪思想進行類型化，考察它們是如何被日本禪所接受、吸納的問題。與唐代馬祖禪相似的盤珪禪，以及繼承宋代大慧看話禪的白隱禪，我們將此兩者進行對比考察，道元的獨特思想位置，亦能凸顯出來吧⁴。

(二) 道元的“疑滯”

那麼，禪的思想是因何種差異而演變、分化的呢？提供考察該問題的線索是造成道元離開比叡山轉投榮西門下契機“疑滯”（根本性疑問）的記載。道元各種傳記記載了道元為了解決以下疑問，從傳統佛教轉向禪門的動機。

一切經上說：“人本來是佛”。但是，諸佛為何還要更加發心修行呢？

【資料1】如本自法身法性者，諸佛為甚麼更發心修行哉？
（《元祖孤雲徹通三大尊行狀記》）⁵

“一切眾生悉有佛性”——這是大乘佛教的前提。禪宗也不例外。但是，現實中有血有肉的自己，會迷茫，會煩惱，會飢餓，會犯困。

⁴ 以下論述，主要是小川《禪思想史講義》（東京：春秋社，2015年；彭丹譯，中文版，上海：復旦大學出版社，2018年；李承妍譯，韓國語版，藝文書館，2018年）一書內容的概括。若能同時參考《中國禪宗史——〈禪の語錄〉導讀》（東京：築摩書房，ちくま學藝文庫，2020年），將不勝榮幸。

⁵ 河村孝道編著《諸本對校永平開山道元禪師行狀建擿記》附錄(2)、東京：大修館書店，1975年，第161頁中。

本應是佛的“本來自己”與生理上作為肉身的“現實自己”，兩者之間如何聯繫？換言之，如何在如此這般有血有肉的現實的自我中實現“本來是佛”的事實呢？圍繞這一觀點的差異，唐宋禪宗史上出現了幾種不同的觀點。

二、初期禪

(一) 東山法門

傳說時代的情況暫且不提，禪宗作為一個社會實體，顯露於中國歷史表明，是在初唐則天武后時代。其中心人物是出現在著名六祖慧能故事中的神秀(?-706)。在該故事中，神秀被描繪成一個未能繼承五祖之法的平庸之輩。但實際的歷史，恰恰相反。

神秀其實甚至是在唐朝正史《舊唐書》中被立傳的名僧。則天武后以極為優厚的待遇將他迎入宮中，表達皈依之意，從而使奉“(1) 達摩 → (2) 惠可 → (3) 僧璨 → (4) 道信 → (5) 弘忍”這一傳法譜系的禪宗教團首次聞名天下，擁有強大的勢力和崇高的權威——神秀等人自稱為“東山法門”，後來荷澤神會稱其為“北宗”。所謂“東山”，是五祖弘忍禪師住持過的山名；初唐時代，禪宗開始走入社會時，五祖的正統繼承人、拜達摩為祖的禪宗的正統代表者，毫無疑問是神秀本人。那麼，神秀他們所說的禪是一種什麼樣的內容呢？

(二) 太陽與雲，鏡與塵

傳承神秀一門的禪文獻中，有敦煌出土的《楞伽師資記》一書，其中有這樣一段：

大道本來就是廣大而普遍的。它圓滿而清淨，是本來就有的，非由因得。就像浮雲深處的日光，雲消失了，日光就會在那裡自然出現。但是，有什麼必要通過博學多識來涉獵文字言句，反而回到輪迴的道路上呢？用嘴說著聲名言句，這樣傳“道”的人，無非是貪圖名聲和利益，損害自己和他人的而已。這也就像擦鏡子一樣。只要鏡子上的塵埃消除了，鏡子本自明亮清澈。

【資料2】大道本來廣遍，圓淨本有，不從因得。如似浮雲底日光，雲霧滅盡，日光自現。何用更多廣學知見，涉歷文字語言，覆歸生死道，用口說文傳為道此者。人貪求名利，自壞壞他。亦如磨銅鏡，鏡面上塵落盡，鏡自明淨⁶。

像太陽一樣燦爛的佛性，被像雲一樣的妄念、煩惱所覆藏。只要雲被撥開，太陽本來就在那裡炫目地照耀——這種比喻，反覆出現在這一時期的禪宗文獻中，柳田聖山教授(1922-2006)稱之為“所謂北宗禪的基調”⁷。意味深長的是，有把這一段轉述成同樣的鏡與塵的譬喻。看到這個比喻，很多人都會想起六祖故事中那個被視為神秀如下一首偈吧：

身是菩提樹，心如明鏡臺。
時時勤拂拭，莫使有塵埃⁸。

⁶ 柳田聖山《初期の禪史I》(《禪の語録》2)，東京：築摩書房，1971年，第112頁。

⁷ 柳田聖山《北宗禪の思想》，1974年。現收入《禪佛教の研究》柳田聖山集第1卷，京都：法藏館，1999年，第232頁。

⁸ 敦博本《六祖壇經》，鄧文寬、榮新江《敦博本禪籍錄校》，南京：江蘇古籍出版

故事本身是由比神會晚許多的後人創作的，當然不是史實，但這首詩很好地表達了神秀一門的禪思想與氣質。確信自己本具的佛性（太陽、鏡子）乃真實存在，同時通過坐禪堅毅地努力將煩惱（雲、塵）拂拭下去，這就是他們的禪。中國最初期的禪，可以說是通過坐禪來克服迷惑的“現實之自己”，以回歸“本來之自己”的一種禪。

（三）心塵脫落

時代發展至南宋末期，如淨（1163-1228）向道元講述的禪法，也是如下這樣的內容：

身心脫落者，坐禪也。祇管坐禪時，離五欲，除五蓋也（《寶慶記》）。

【資料3】堂頭和尚示曰：“參禪者身心脫落也。不用燒香禮拜念佛修懺看經，祇管打坐而已。”拜問：“身心脫落者何？”堂頭和尚示曰：“身心脫落者，坐禪也；祇管坐禪時，離五欲，除五蓋也。”……⁹

眾所周知，高崎直道教授（1926-2013）曾推測道元所說的“身心脫落”，其實是聽錯了如淨所說的“心塵脫落”¹⁰。姑且不論是否聽錯，如淨在這裡所講的，是立足於傳統的“自性清淨心—客塵煩惱”這一

社，1998年，232頁。

⁹ 原文對照《現代語譯·道元禪師全集》第16卷，東京：春秋社，2003年，第92頁。

¹⁰ 高崎直道《古仏のまねび〈道元〉》，東京：角川書店，1969年。現在收入角川文庫ソフィア，《仏教思想》11，東京：角川書店，1997年，第65頁，以及參照第210頁文庫版補充：《身心脫落/心塵脫落について》。

圖式，通過坐禪去消除客塵煩惱（五欲、五蓋），這一觀點應該確鑿無疑。與此同時，從中我們可以看出，最初期的禪的實踐原理，在後世也一直作為禪門的一股底流，保持其鮮活的生命之力¹¹。

三、唐代的禪(1) ——馬祖系的禪

(一) 南頓北漸

神秀去世後，神秀的弟子普寂(651-739)和義福(658-736)相繼得到唐王朝的歸依，稱霸長安、洛陽兩都宗教界。然而，在普寂、義福等人的權勢達到頂峰的盛唐開元年間，荷澤神會(684-758)展開了攻擊神秀、普寂一門的激烈運動。神會主張道：繼承五祖弘忍之法的，並非神秀，而是吾師惠能。惠能才是達摩禪的正統“六祖”，其證據是，自達摩以來，作為傳法證明的、代代相傳的袈裟，現在傳到了惠能那裡。

神會不時舉行公開法會，重申這一主張，並言辭激勵地批駁神秀、普寂等人不過是宣揚“漸悟”的“北宗”而已，惠能法門才是宣揚“頓悟”的“南宗”。“漸悟”，是一種通過修行的積累，以階段性、漸進性的“開悟”；而“頓悟”指的是通過智慧的直觀，當下達到“開悟”。這裡當然包含著一種片面地認為前者是低級、旁系，後者是高級、正統的價值判斷。

¹¹ 再往下，明治時期的禪僧釋宗演(1859-1919)也闡述過這種思考方式在實踐中的重要性。詳細內容可參考小川隆《〈禪海一瀾〉と〈禪海一瀾講話〉——洪川、宗演、大拙をつなぐもの》，《禪文化》第250號“特輯——釈宗演老師壹百年遠諱”，京都：禪文化研究所，2018年10月，第48-57頁。

這種高調的活動被認為是一種危害，因此神會本人被逐出都城，其法系也早早地斷絕了。然而，這種極為通俗易懂的二元對立的圖式，被概括為“南能北秀”、“南頓北漸”這類成語，所謂“1. 達摩 → 2. 惠可 → 3. 僧璨 → 4. 道信 → 5. 弘忍 → 6. 惠能”的譜系，被附加成各種各樣地故事而膾炙人口。所謂六祖慧能的故事，也是後來的人依照神會創造的這個圖式，編創出來的。

神會不僅在法系鬥爭方面，而且在思想方面也取得了新的突破。其意義雖然極為重要，但本文不予深究。神會最晚年，“安史之亂”（755-763）爆發了。這是一次使唐王朝一度瀕臨崩潰危機的大規模叛亂。然而，以此為契機，政治、經濟、文化的中心由長安、洛陽分散到地方，禪宗也隨之在各地興起了分支，開始主張各自的傳承譜系與禪法¹²。

（二）江西的馬祖

經過這般百家爭鳴的時代，到中唐時代以後，最終佔據禪門主流地位的是江西的馬祖道一（709-788）一門。他們一邊提出“六祖惠能 → 南嶽懷讓 → 馬祖道一”的譜系，同時主張“即心是佛——自己的心就是佛”與“平常心是道——平常心就是佛道”。而且，並非將其作為理論予以詮釋，而是通過使用語言和動作的生動交流，讓每個修行人自己切身去領悟。看似令人費解的禪宗獨特的問答——美國學者稱之為“機緣問答”（encounter dialogue）——正是始於馬祖一門。

¹² 小川《神會—敦煌文獻と初期の禪宗史》（東京：臨川書店，唐代の禪僧2，2007年）中有詳細論述。

(三) 清規

認為理所當然的日常之心就是道，馬祖的這種主張，同時還促使了禪門獨特的“清規”的形成。雖然“清規”在傳統上被認為是馬祖的弟子百丈懷海(749-814)制定的，但制度性“清規”的出現，則始於宋代。而實際上構成後世“清規”基礎的理念與修行形態，是在懷海去世後的百丈山形成的，但這似乎是由後人往前回溯，追認由懷海創立的¹³。根據記錄，在百丈寺沒有設立“佛殿”，僅僅是建立了由住持親自現身說法的“法堂”而代之。而且，據載，他們身體力行地踐行著被稱之為“普請”的所謂師徒全體出動的共同作業(《景德傳燈錄》卷六百文章、《禪門規式》)。既然自心是佛，自己的行為之全部都是一種作為佛的行為，那麼，生產勞動、體力勞動也是佛道修行，而踐行佛道者，也應該不是佛像，而是活生生的禪者自己。試圖將這一觀點體現在實際生活中的，可以說就是“清規”精神。

(四) 馬祖禪的基調

馬祖門下確實湧現出了許多性格各異、多采多姿的禪者。馬祖禪尤為卓越之處，在於馬祖的門下培養出了一批馬祖禪的批評者。不過，這裡我們如果割捨其多樣性，直接點明馬祖禪的基調的話，可以整理為以下三點，即1.“即心是佛”，2.“作用即性”，3.“平常無事”。1.“即心是佛”，指自己的心原本是佛；2.“作用即性”，指自己身心之自然性活動，全是佛性的顯現。3.“平常無事”，指放棄人為的努力，保持自然而然的樣子即可。

¹³ 參照石井修道《百丈清規の研究——〈禪門規式〉と〈百丈古清規〉》，《駒澤大學禪研究所年報》第6号，東京：駒澤大學禪研究所，1995年，第15-53頁。

為了說明之方便，姑且整理為以上三點，但實際上這些都是一種觀點。也就是說，因為自己的心就是佛，所以自己的一切行為不外乎佛作佛行；因此，放棄刻意追求神聖價值的修行，只要保持“平常”“無事”的狀態即可。要之，不區別“本來自己”和“現實自己”兩者，而是認為自然而然、原原本本、鮮活的“現實自己”當下就是作為佛的“本來自己”的一種觀點。一言以蔽之，馬祖禪的基本精神就是對如實的自己，作如實的認可。

(五) 即心是佛

馬祖在說法開頭直言說：“汝等諸人，各信自心是佛，此心即是佛”¹⁴。概括這一宗旨的，正是“即心是佛”這一成語。百丈的弟子，因此相當於馬祖的再傳弟子的黃檗希運(?-?)也說過如下一段話。它是為了回答“即心是佛”的“心”是哪個“心”，是“凡心”還是“聖心”這一提問中的一部分。

只要除去“凡”或“聖”的意識，此心之外，並無別的佛。祖師達摩西來，直指稱：無論何人，其全體當下是佛。然而，你們卻不明白這一點，執著於凡和聖，一味地往外驅馳，反而自己迷失自己的心。正因為如此，我才對你說：“即心是佛——心就是佛”。

¹⁴ 入矢義高編《馬祖の語錄》(《禪の語錄》5)，東京：築摩書房，1984年，第17頁。

【資料4】汝但除卻凡情聖境，心外更無別佛。祖師西來，直指一切人全體是佛。汝今不識，執凡執聖，向外馳騁，還自迷心。所以向汝道：“即心是佛”¹⁵。

馬祖禪所說的“即心是佛”，否定了在染污的自身之內潛在著作為清淨的佛的自己這樣一種“凡”“聖”二元對立——太陽與雲、鏡與塵——的觀點，視所有人的“全體”就是佛。而且，他們並沒有把這種觀點作為理念來讓人理解，而是通過問答，試圖讓人在自己身上自行發現並如實地感悟。下文即是關於汾州無業(760-821)在馬祖門下悟道的因緣。此時，無業已經作為著名的教理學者而自成一派了。

聽說馬祖禪門興盛，汾州無業前去拜訪。馬祖抓住其魁偉的相貌和鳴鐘般的響亮聲音說：“堂堂佛殿，其中無佛。”無業：“教理學問，大體都鑽研了，但禪門所說的‘即心是佛’，意思還未完全明白。”馬祖：“正是這‘不明白’之心，除此之外別無其它。”無業：“那麼，達摩祖師西來密傳是指什麼？”馬祖：“你也太囉唆了，暫且先回去吧，換個時候重新再來。”就在他剛要踏出一步的時候，馬祖突然叫了一聲：“大德！”無業猛然回頭，馬祖立刻問道：“什麼？”無業恍然大悟，然後禮拜。馬祖說：“遲鈍的家伙，現在才禮拜，想幹什麼？”

¹⁵ 《傳心法要》，入矢義高《傳心法要·宛陵錄》(《禪の語錄》8)，東京：築摩書房，1969年，第67頁。

【資料5】後聞馬大師禪門鼎盛，特往瞻禮。馬祖睹其狀貌瓌偉，語音如鐘，乃曰：“巍巍佛堂，其中無佛。”師禮跪而問曰：“三乘文學，粗窮其旨。常聞禪門即心是佛，實未能了。”馬祖曰：“只未了底心即是，更無別物”。師又問：“如何是祖師西來密傳心印？”祖曰：“大德正鬧在，且去別時來。”師才出，祖召曰：“大德！”師回首。祖云：“是什麼？”師便領悟，禮拜。祖云：“這鈍漢，禮拜作麼？”¹⁶

在經論學識上，無業比誰都不遜色。但是，對於禪門中所說的“即心是佛”，他坦率地承認自己尚不理解。對此，馬祖斬釘截鐵地說：“你那個尚未理解的心，就是佛。”

雖說是“即心是佛”，但並不是說在某個地方存在著與佛等同的特別的心。如果“不知道”的話，那個“不知道”的心，即在這裡向我發問的那個活潑潑的心，當下就是佛。除此之外，別無他物——馬祖毫不隱瞞，如此直言。但是，對於期待教理學式的詮解和論證的無業，還是不能接受。對於還想繼續發問的無業，馬祖不耐煩地把他趕了回去，無業無賴地正要出門離開。這時，馬祖突然在他身後叫道：“你！”無業不假思索地回過頭來。馬祖立刻劈頭蓋臉地問道：“什麼？”現在回頭看，是什麼意思？被呼喊而不假思索地轉身回頭，這活潑潑的行為，不正是你要詢問的東西嗎！啊，原來“即心是佛”是這個意思啊！……。無業當下開悟了，便向馬祖致以深深的禮拜。“這個笨蛋，現在才禮拜。”一開始就毫不隱瞞地告訴你了，到現在才發

¹⁶ 《景德傳燈錄》卷八（《汾州無業章》），京都：禪文化研究所，基本典籍叢刊景宋本，第116頁上。

現!……。馬祖儘管嘴上這麼說，但心情應該是不錯的。

當下把握自然而然地顯出來的身心之反應，切身領會所謂“即心是佛”這一活生生的事實，此類問答例子，此外數不勝數。

(六) 作用即性

上述問答的前提，是所謂“作用即性”的思想。“作用即性”，並不是見於禪宗古典的詞語，而是 20 世紀日本的禪宗研究中被創造出來的術語。

馬祖禪所謂的佛性，並不是像神秀等人認為的那樣，所謂在染汗的“現實自己”的根底潛藏著作為“佛”的神聖本質。佛性並非以佛性本身獨立存在，而是指無形的佛性貫穿於肉體身心的行為、活動之全體，反過來說，佛性不外乎指鮮活的身心活動的一種表現。這是馬祖的觀點。這裡的“法性”，與佛性同義。

一切眾生，自無量劫出來，不離開法性三昧，經常處於法性三昧中，穿衣吃飯，與人交談。六根的運用，一切的行為，都是法性。

【資料 6】一切眾生，從無量劫來，不出法性三昧，長在法性三昧中，著衣吃飯，言談祇對。六根運用，一切施為，盡是法性。……¹⁷

“說(語言)”“看、聽、感(見聞覺知)”“穿衣、吃飯(著衣吃飯)”“與人交談(言談祇對)”，這些日常的感覺、動作、行為，全

¹⁷ 入矢義高編《馬祖の語錄》，第 24 頁。

部原原本本不外乎都是佛性的顯現——馬祖禪的這種思想被 20 世紀的日本研究者稱之為“作用即性”。說明這種說法的最典型的例子，是闡說“性在作用”的、如下詠唱的波羅提偈。

在胎為身，處世名人。
在眼曰見，在耳曰聞。
在鼻辨香，在口談論。
在手執捉，在足運奔。
遍現俱該沙界，收攝在一微塵。
識者知是佛性，不識喚作精魂¹⁸。

依此偈語，也有將此觀點稱為“性在作用”說的情況。在剛才的問答中，汾州無業聽到背後有人叫他，便不由自主地回過頭來，通過其自身的“作用”，真切地感受到了“即心是佛”這一活生生的事實。馬祖弟子百丈，也流傳著這樣的問答。

僧人：“佛是什麼？”
百丈，“你是誰？”
“是的，我是某某”
“你知道那個叫某某的人嗎？”
“是的，明明白白地。”
百丈把拂子一豎。
“看見拂子了嗎？”
“是的，能看到。”
“……”。

¹⁸ 《景德傳燈錄》卷 3（“菩提達摩章”），景宋本，第 30 頁下。該偈被《臨濟錄》引用，廣為人知。入矢義高《臨濟錄》，東京：岩波文庫，1989 年，第 39 頁。

【資料7】問：“如何是佛？”師云：“汝是阿誰？”僧云：“某甲。”師云：“汝識某甲否？”僧云：“分明箇。”師乃舉起拂子云：“汝還見么？”僧云：“見。”師乃不語¹⁹。

面對如此極為天真率直的僧人，百丈的意圖，最後撲空。不過，百丈在這裡想說的是，“佛”不是向他人詢問之物。所謂“佛”，不外乎是你自己。正是現在在這裡提出這個問題的、名叫“某甲”的你自己。當拂子立起來，當下能如實眼見拂子的那個活生生的你自己即是，除此之外，別無他物。這個，難道你自己還未意識到嗎？

(七) 平常、無事

自己的日常動作、行為都是佛性的表現，因此，不存在像過去的神秀等人那樣，所謂排斥迷惑之心，令開悟之心得以顯現的持續性修行過程。對此，馬祖系的禪者們則主張，停止在活生生的自身之外求佛的行為，只要如實地——“平常”“無事”即可。例如，臨濟義玄(?-867)曾說過如下一段。臨濟屬於所謂馬祖→百丈→黃檗→臨濟的法系。

諸位，佛法沒有修行的餘地。只是“平常”“無事”而已。只是去拉屎、撒尿，穿衣、吃飯，困了就睡覺。愚者會嘲笑我，只有智者才會明白我的心吧。古人云：“努力向外求索者，皆是愚者。”你們啊，先在各個場合做主人公吧。這樣一來，自己所處的場所就都成了真實的場所。

¹⁹ 《景德傳燈錄》卷6(“百丈章”)，景宋本，第98頁下。

【資料8】道流，佛法無用功處，祇是平常無事，屙屎送尿，著衣吃飯，困來即臥。愚人笑我，智乃知焉。古人云：向外作工夫，總是癡頑漢。你且隨處作主，立處皆真。……²⁰

將“本來自己”與“現實自己”無媒介地等同起來，將當下的自己如實地予以肯定，這可以說是馬祖禪的基本精神。

（八）盤珪“不生的佛心”

在日本，再現這種禪的，是為大鈴木拙曾經關注的江戶時代禪僧盤珪。盤珪將佛性命名為“不生之佛心”，曾說過如下一段話。所謂“不生”，意思非指後天性新產生的東西，而是指本來具備的東西。

大家都為了成佛而努力。所以，如果修行者睡著了，就訓斥、敲打，這是錯誤的。試圖成佛，是不必要的。本來每個人從父母那裡得到的，不是別的，只是那“不生之佛心”。所以，如果一直保持“不生之佛心”，睡覺的時候就以“佛心”睡覺，起床的時候也以“佛心”起床，平時自己本身就是活生生的佛，無時無不是佛。正因為平時是佛，除此之外，無需再去成為。與其想成佛，不如保持佛的狀態，這樣既省事又快捷。

²⁰ 入矢義高譯注《臨濟錄》，東京：岩波文庫，1989年，第50頁。“困來即臥。愚人笑我，智乃知焉”及“向外作功夫，皆是癡頑之漢”的部分，引自懶瓚《樂道歌》。

【資料9】^{ほとけ}みなが仏にならふと思ふて^{せい だ}精を出す。それ故
^{ねむ}眠れば、^{しかりつ}しかりつ、^{たゞ}たゞいつするが、それはあやまり。
 仏にならふとせうより、^{にんにん}みな人々親の^{うみつげ}産付たは余のもの
 は産付はせぬ、^{ただ}只「不生の仏心」一つばかり産付た
 所で、^{その}常に其「不生の^お仏心」で居れば、^ね寝りや^お仏心で寝、
^{おき}起りや^お仏心で起て、^{いき ほとけ}平生活^お仏で^{いつ}ごぎつて、^{おら}早晚^お仏で居
 ぬといふ事はない。常が^{このほかまた}仏なれば、此外又別になる^お仏
 といふてありやせぬ。仏にならふとせうより、^お仏で居
 るが^{ぞうさ}造作がなふて、^{ちかみち}ちかみちで^{ごぎる}ごぎるわいの²¹。

盤珪語錄中也有這樣一段話：

一位在家求道者問：“多年來，我遵循古人的教誨，一直心無旁騖的在尋找見聞覺知的主體是什麼，但是直到今天都沒能遇到。怎樣修行才能與之相遇呢？”盤珪說：“我宗是佛心宗，不區分見聞覺知的主體和追求見聞覺知者二者。若想在自身之外尋找見聞覺知的主體，即便遍尋全世界，也不會遇到。然而，這種不生的一心，正是每個人的主體，它是在用眼睛看事物、用耳朵聽聲音等，相遇於所有六根之作用上；在見聞覺知的作用上，它會毫無隱藏地顯現出來。

²¹ 鈴木大拙編校《盤珪禪師語錄》，東京：岩波文庫，1941年，第90頁（引用時，補加了括弧）。

【資料 10】俗士問。「私年久く古人のをしえにまかせ、見聞の主、是なに物ぞと、余念なく尋れども、今日まで尋ねあわず。如何様の修行にて見聞の主に尋ね逢ひ申べきや。」師曰、「我宗は仏心宗にて見聞の主と尋る者と二つなし。外に向て尋ねば、界中をめぐるとも、尋ね逢ふことあるべからず。一心不生。是人人の主にて、眼に色を見、耳に声を聞く、凡そ六根の縁に逢て、見聞覚知の上に、顕露してかくす所なし²²。」

提問者認為，在感覺作用的背後潛藏著主宰者，找到這個主宰者就是開悟。對此，盤珪指出，感覺作用的主體與尋找感覺作用主體的活生生的自己，是完全同一之物。六根的感覺作用之全體，如實便是主體 = 佛性的顯現。顯然，這是馬祖禪“作用即性”說的再現。鈴木大拙稱讚盤珪是“般若即非”的體現者。這是基於大拙自身思想的一種解釋。如果客觀地閱讀盤珪所說的話，我們就會感到它並不是把馬祖禪的“即心是佛”、“作用即性”、“平常無事”的思想當作一種中國禪的祖述，而是作為一種當下自己活生生的真實感受，以生動而明朗地方式來講述的。

²² 鈴木大拙編校《盤珪禪師語錄》，第 106 頁。

四、唐代禪(2) ——石頭系的禪

(一) 石頭禪的系譜

“對如實之自己，如實予以肯定”，這一大方而單純明快的馬祖禪，以迅猛的勢頭席捲整個禪宗世界，其影響一直持續到今天。然而，對於這一觀點，馬祖的弟子們很快開始產生懷疑和批判，不久，形成了奉石頭希遷(700-790)為祖的另一個體系。他們提出“六祖惠能—青原行思—石頭希遷”的新譜系，並以不同於馬祖禪的形式，探求自我。中唐以後，馬祖禪首先成為主流，隨後與之對抗的石頭希遷一系成為第二個主流興起，這一歷史動向，後世被重新梳理，總結為所謂傳統的傳法譜系——六祖慧能“南宗禪”被分為“南嶽——馬祖”系與“青原——石頭”系，發展為兩大系統的傳法系統之圖式。

(二) 揚眉動目以外的“心”

那麼，石頭系的禪與馬祖系的禪有何不同呢？

比如屬於這個系統的、一位叫大顛(732-824)的禪僧第一次見到石頭希遷時的問答有如下一段。這裡所說的“心”，指的是“佛性”“法性”。

大顛和尚第一次拜見石頭和尚時，

石頭問大顛：“你的心是哪一個？”

大顛：“像這樣說話的人(『言語者』)就是”。

話音剛落，大顛就被石頭當頭棒喝，被轟了出去。

又過了十天左右，這次大顛問石頭：

“如果前幾天的回答有誤，那麼還有什麼是‘心’呢？”

石頭：“將揚眉動目之外的‘心’拿過來”。

“如果那樣，就沒有能帶來的‘心’了”。

“之前說‘有心’，這次又說‘無心’！這些無非是誹謗佛法的罪過。”

大顛言下恍然大悟。

【資料 11】潮州大顛和尚，初參石頭。石頭問師曰：“那箇是汝心？”師曰：“言語者是”。便被石頭喝出。經旬日，師卻問曰：“前者既不是、除此外何者是心？”石頭曰：“除卻揚眉動目將心來”。師曰：“無心可將來”。石頭曰，“元來有心、何言無心？無心盡同謗！”師言下大悟²³。

無論是“說話”還是“揚眉動目”，都是作為“作用即性”的代表例子，經常被提及的動作、行為的一種。馬祖大師說：“汝若欲識心，祇今語言，即是汝心”²⁴。

大顛在這裡，基於已經習得的馬祖禪的基本思想，自信地回答道，“說話”的作用原原本本就是我的“心”（佛性）。不過，石頭對其見解斷然否定，要求呈現出與“說話之物”與“揚眉動目之物”不能等同的“心”。這一觀點無疑與馬祖一系的“作用即性”說，針鋒相對。

（三）渠與我

“本來自己”與“現實自己”，在最初的禪中被認為是對立的兩個東西，但在馬祖禪那裡被認為是一個東西。與神秀一系的禪認為克

²³ 《景德傳燈錄》卷 14（大顛章），景宋本，第 275 頁下。

²⁴ 《宗鏡錄》卷 14，入矢義高編《馬祖語錄》，第 198 頁。

服“現實自我”、以回到“本來自我”即是開悟的觀點相對立，馬祖一系的禪則認為，自覺到“現實自我”即是“本來自我”就是開悟。與此相對，石頭禪主張，不能把兩者視為一體。那麼，難道說石頭的禪和神秀一派的禪是一樣的嗎？答案是否定的。石頭禪雖然批判馬祖禪，但實質上是以馬祖禪為前提而提出的一種反命題。他們認為，並不能把“本來自己”和“現實自己”看作一種東西，也不能看作兩種東西。而是試圖將“本來自己”與“現實自己”把握為二而一、一而二這一玄妙的、不即不離的關係。屬於“石頭→藥山→雲巖→洞山”一系的洞山良价（807-869）曾這樣宣揚其宗旨：“渠今是我，我今非渠”（《祖堂集》卷五·雲巖章）。“渠”是超越現實的“本來自己”，“我”是活生生的“現實自己”（“渠”原是唐代口語中的第三人稱代詞，指“他”）。

洞山是在渡河時看到倒映在水面上的自己形象而領會這個道理的。倒映在水裡的是誰？不是別人，毫無疑問是我自己。那麼，倒映在水裡的是我嗎？不，不是的。我自己現在在如此這般地渡河，並目睹著水面上自己的倒影。那麼，倒映在水面上的不是我嗎？不，除我之外無別人……倒映在水面上的“他”是一種“本來自己”的象徵，邊走邊看的“我”，一種是有血有肉的“現實自己”的象徵。兩者無論如何是處於一種“二而一”、“一而二”的玄妙關係，只能說“渠是我，我非渠”。石頭派的禪者們就是如此深入挖掘“本來自己”與“現實自己”的關係的。

（四）一人與專甲

洞山的老師雲巖（782-841）也曾與師弟道吾（769-835）進行過如

下問答：

雲巖泡茶，這時道吾問道：

“你在做什麼？”

“泡茶。”

“給誰喝？”

“有一個人，有一個想要一杯茶的人。”

“那麼，為什麼不讓他（伊）自己泡呢？”

“嗯，幸好我（‘專甲’）正好在。”

【資料 12】師煎茶次，道吾問：“作什麼？”師曰：“煎茶”。吾曰：“與阿誰吃？”師曰：“有一人要”。道吾云：“何不教伊自煎？”師云：“幸有專甲在”²⁵。

乍一看，只是平淡無奇的日常片段。有人想喝茶，雲巖為他倒茶。啊，雲巖真是個熱心腸人啊。好像是一件歲月靜好事。

然而，事情並非如此。這裡所說的“一人”或“他（伊）”，指的是“本來自己”（指洞山所說的“渠”。“伊”和“渠”一樣，都是唐代口語中的第三人稱代詞——他）。另一方面，所謂“我（專甲）”，無非是活生生的“現實自己”（指洞山所說的“我”。“專甲”與“某甲”相同）。如果把這個場面有錄像保留下來的話，那就只能是雲巖泡茶，雲巖喝茶的畫面了。但是，他們在這極為短暫的時間裡，深深地探索了“本來自己”和“現實自己”這種二而一、一而二的——所謂“渠是我，但我非渠”——的不即不離的關係。

²⁵ 《祖堂集》卷 5 雲巖曇晟章，京都：禪文化研究所，基本典籍叢刊本，第 194 頁。

(五) 第二月

相傳，雲巖還有一個問答：

住持雲巖正在掃地，寺主上前搭話。

“和尚，何為自己忙碌焦躁呢？”

雲巖：“不，正好有一個人，絕對不會忙碌焦躁。”

寺主：“哪裡有這樣的第二個月亮。”

雲巖立刻立正說道：“那麼，這是第幾個月了？”

寺主無言以對。

【資料 13】師掃地次，叶寺主問師，“何得自駢駢？”師曰：“有一人不駢駢。”寺主曰：“何處有第二月？”巖堅起掃帚云：“這個是第幾月？”寺主無對²⁶。

雲巖所說的“一人”之所指，與剛才關於茶的問答相同。指無論作為“現實自己”的“我”如何忙碌焦躁，即便如何操勞，但作為“本來自己”的“一人”(=“渠”“伊”)總是處於超越這種“作用”的維度。寺主反駁道：“那另一個月——‘第二月’到底在哪裡呢？”就像月亮只有一個一樣，自己也應該沒有兩個(“第二月”是在《圓覺經》和《首楞嚴經》中看到的譬喻。指的是在真正的月亮之外看到的另一個月亮的幻影)。雲巖把手裡的掃帚豎起來，問道：“那麼，這是第幾個月亮？”如此立起掃帚的我，是真實的月亮還是另一個月亮？不忙碌焦躁的“一人”和立起掃帚的“我”，兩者的區別雖然很明顯，但其中並不存在兩個雲巖。“本來自己”與“現實自己”，其區別既顯而

²⁶ 《祖堂集》卷 5 雲巖章，第 198 頁 / 卷 12 荷玉章，第 450 頁。

易見，但我們應該把握兩者常常是所謂二而一、一而二的不即不離的關係。

(六) 洞上種草

後來，日本中世曹洞宗僧人瑩山紹瑾(1268-1325)對弟子峨山韶碩(1276-1366)說：“不知月有兩個，不能成洞上種草”，就是建立在前述問答上的(《峨山和上行狀》)。另外，稍後江戶元祿時期，曹洞宗僧人損翁宗益(1649-1705)也對前面提到的盤珪的說法——將感覺作用與佛性等同看待的說法——予以嚴厲的批判(面山瑞方《見聞寶永記》)。日本曹洞宗，在某一時期也理解到馬祖系禪與石頭系禪之間存在著差異，並意識到這是與臨濟宗不同的自我宗派的一種特徵。是將原原本本活著的自己看作一種真實，還是從超越這種境界的層面去試圖發現真實的自己，馬祖禪與石頭禪之間呈現出來的這種截然相反的觀點，長久以來，一直是禪宗思想史的對立兩派。

五、宋代禪——大慧的看話禪

(一) 公案

經五代至宋代，禪宗取得了大大的發展。宋代禪宗，一言以蔽之，是禪的制度化時代。這裡所說的制度化，是指在禪宗被編入國家政治、經濟體制之中的意思，以及指與此相應地禪宗內部的組織形態和修行方式得到制度化的意思，包含著內外雙重意思。這裡，僅就修行方式而言，具體指確立了使用“公案”的教育方法。與唐代的問答是在修行生活中自然發生的、偶然性、一次性的問答不同，宋代禪門則是將前人的問答記錄作為禪門共享的經典而選擇、編輯的、一種作

為參究課題賦予修行僧的，稱其為“公案”²⁷。

(二) 看話禪

參究“公案”的方法，我認為大致可以分為“文字禪”和“看話禪”兩種。“文字禪”是運用古典詩文的素養，對公案進行批評和再解釋的一種活動。“看話禪”，顧名思義是“看”“話頭”的禪。具體來說，就是使全身心集中在一個特定的“話頭”（即“公案”）上，通過其極限點引起心靈的激發和突破，達到決定性大悟的真實體驗方法。按照時代劃分來講，宋代禪是“公案禪”時代，其中北宋時期“文字禪”佔主流，不久，至北宋末年大慧宗杲（1089-1163），“看話禪”也加入其列，成其一派。不過，“看話禪”雖然以驚人的氣勢席捲禪門，但“文字禪”的活動並沒有因此而被淘汰。如同“看話禪”的集大成者大慧自己也留下了大量的“文字禪”作品一樣，通過“看話禪”來開悟，通過“文字禪”來表達，是南宋以後的主流趨勢。

(三) 從“本覺”到“始覺”

關於“看話禪”的形成和特質，已經發表了不少優秀的研究成果，這裡不再贅述²⁸。這裡，我們只關注大慧“看話禪”中是如何看待“本

²⁷ 唐代的“問答”看似不可理解，實際上卻包含著值得解讀的思想內容。而宋代“公案”的特徵在於一開始就被視為脫離意義、脫離語境的一種東西。美國學者所說的“機緣問答”（encounter dialogue）概念，似乎沒有抓住唐代“問答”與宋代“公案”的差異。請參照 John R. McRae, *Seeing through Zen*, 2003 的日語版《虛構ゆえの真実—新中國禪宗史》中的小川《解說》，東京：大藏出版，2012 年。

²⁸ 關於“看話禪”的形成，石井修道和土屋太祐做了許多重要的研究，小川也有相關的論述。這些成果現在被準確地吸收在張超《宋代看話禪形成史綜述》一文中。

來自己”與“現實自己”的關係這一問題。大慧說：

又說：“始覺合本之謂佛”（張商英《注清淨海眼經》）。意指用現在的“始覺”，與“本覺”相一致。邪師之輩，往往以默然無言為“始覺”，以世界形成之前為“本覺”。然而，事情當然並非如此！不然，“覺”是什麼？如果全是“覺”，那為何還會有“迷”呢？如果說沒有“迷”，那釋迦老頭是看到哪個明星而突然醒悟，當下徹底知曉自己的本性的呢？這種徹底領悟又是怎麼回事？所以說“以始覺合本覺”。所謂禪者把握本來面目，也正是這樣的道理。但它（並非覺悟時才獲得的），本來就是每個人身上具備的。

【資料 14】又云，“始覺合本之謂佛”。言以如今始覺合於本覺。往往邪師輩，以無言默然為始覺，以威音王那畔為本覺。固非此理！既非此理，何者是覺？若全是覺，豈更有迷？若謂無迷，爭奈釋迦老子於明星現時忽然便覺，知得自家本命元辰元來在這裡？所以言，“因始覺而合本覺”。如禪和家忽然摸著鼻孔，便是這箇道理。然此事人人分上無不具足²⁹。

大慧也是站在每個人本來都是佛這一大前提（“本覺”）上的。然而，人在現實中是迷惑的。因此，需要通過修行獲得大悟（“始覺”），需要通過修行來克服迷惑中的現實狀態的自我（“不覺”），回到本

迄今的主要研究由此也得到了了解。《國際禪研究》第 9 期（《國際研討會：中國、韓國、日本看話禪の諸相》專刊），東洋大學東洋學研究所，國際禪研究プロジェクト，2022 年。

²⁹ 《大慧普覺禪師語錄》卷 18（“孫通判請普說”），《大正藏》編號 1998A，第 47 冊，第 888 頁上欄第 12-19 行。

來的覺悟（“本覺”）；這是大慧的主張。也就是說，是一種克服活生生的“現實自己”，回歸到原本是佛的“本來自己”的禪法。就這一點而言，可以說回歸到了與最初期的神秀等人具有相同結構的禪同樣。變化之一是，克服“現實自己”的手段由坐禪變成了公案。將“本來自己”與“現實自己”無媒介地等同在一起，如實地認可當下自己，這種唐代禪、馬祖禪式的“無事”思想，遭到了以大慧為首的宋代禪者們的反復批判。對於唐代禪和宋代禪之間的對比和轉換，石井修道教授基於大慧本人上述的言句解釋說它是一種從“本覺門”到“始覺門”的轉換³⁰。

（四）圓環邏輯

“本覺→不覺→始覺→本覺”這種圓環圖式，作為對於如何消解作為佛的“本來自己”和迷惑的“現實自己”之間的矛盾的一種回答，在宋代以後的禪門中大範圍地得以確立。經常被引用的“悟了還同未悟時”一句（原是《景德傳燈錄》第1卷提多迦章和第29卷龍牙和尚頌句等），以及青原惟信（?-?）下面的一段話等，都很好地表達了這一圓環邏輯。

三十年前，尚未參禪時，對自己來說，山是山，水是水。
之後遇到善知識，獲得道悟契機後，這階段我見山不是山，

³⁰ 可參照前注所舉張超《宋代看話禪形成史綜述》以及該文所引用的石井、土屋、小川等人的研究。石井修道《宋代禪宗史の研究》第四章《宏智正覺と默照禪的確立》，東京：大東出版社，1987年，第343頁；同氏《道元禪の形成史の研究》第四章《道元の宋代禪批判》，東京：大藏出版，1991年，第318頁；同氏《大乘佛典中國・日本編12 禪語錄》，東京：中央公論社，1992年，第484頁等。

見水不是水。如今獲得了休息，現在看起來，依然見山是山，見水是水。各位對於這三種見解，認為是相同還是不同？如果你能澈見這一點，我就承認你真的和我見過面。

【資料 15】上堂曰：老僧三十年前未參禪時，見山是山，見水是水。及至後來親見知識，有箇入處，見山不是山，見水不是水。而今得箇休歇處，依前見山只是山，見水只是水。大眾、這般見解、是同是別？有人緇素得出、許汝親見老僧³¹。

這段對話，我們可以整理為如下一種圓環邏輯：

本覺（0度）→ 始覺（180度）→ 本覺（360度）
未悟（0度）→ 悟了（180度）→ 還同未悟時（360度）
山是山，水是水（0度）→ 喚天作地，喚山作水（180度）
→ 依舊山是山，水是水（360度）

有名的《十牛圖》，正是將這種圓環構造進行視覺化的一種表達。鈴木大拙的“即非”邏輯，實際上也是基於宋代禪的圓環邏輯而思考出來的。³²

³¹ 《嘉泰普燈錄》卷 6（“青原惟信章”），《續藏經》編號 1559，第 79 冊，第 327 頁上欄第 24 行 - 中欄第 4 行。

³² 參照前揭拙稿《大拙の禪思想史研究》和《解題》兩篇。

(五) 白隱禪

眾所周知，日本江戶時代禪僧白隱的禪法，是對大慧“看話禪”一種繼承與發展³³。同樣，當初模仿大慧的手法，將趙州“無字”的公案用於看話的白隱，後來使用了由自己創作的“隻手”公案；這也為大家所熟知。正如大慧一樣，白隱最後也反覆批判了不承認“始覺”，安於“本覺”的馬祖禪式的“平常無事”禪和曹洞宗的“默照禪”³⁴。比如，白隱舉例這樣說：

現在是末法時代，故出現邪見邪法，也在情理之中。通覽印度、中國、日本三國，真正的禪宗已經衰落，的確可疑的邪法卻四處漫溢。無論是曹洞宗、黃檗宗還是臨濟宗，被稱為善知識之輩說法時常常這麼說到：“真正的禪，既不需要坐禪，也完全不需要經典和語錄。”聽了這話，無知又懶惰的流氓說：“多麼珍貴的教誨啊。從今以後，我們都是活佛，只要吃飯、拉屎，之後就是睡覺就行了。”站在一旁，看著他們這麼說，並且並排地躺著的樣子，感到他們就像一起划著船槳似的。這樣的德行，將到底劃向何種可怕的地方呢？這無非是佛教崩潰的預兆。

³³ 關於白隱禪的結構，柳幹康一文有精闢的分析，可參照柳幹康《白隱の實踐體系とその背景》，《國際禪研究》第9期，東京：東洋大學東洋學研究所，國際禪研究プロジェクト，2022年，第277-332頁。

³⁴ 以下關於白隱的邪說批判，以柳幹康的文章為依據；見柳幹康《白隱の“邪見邪法”批判と實踐觀》，《花園大學國際禪學研究所論叢》第16號，2021年，第49-70頁。

【資料16】今は澆末法滅の時、邪見邪法の起るも道理、
 支竺扶桑の三国ともに、真の禪宗は地に落ち果て、
 殊に怪しき邪法がござる。曹洞・黄檗・濟家もともに、
 善知識じやと呼ばるゝわろも、人に対する説法を聞け
 ば、「真正向上の禪法と云ふは、坐禅觀法に用事もない
 が、仏經祖録も更々入らぬ……」。是を聞くより彼の
 勢の、無智や懶墮の役坐のやから、「初ても貴とひ教化
 でござる、もはや是から我々どもは、おもひ寄らざる
 生き仏じやぞ、くふてはこして寝る斗りじや」と、並
 らび睡るを脇より見れば、大勢並らんで櫓を推す如く、
 如何成り行く身の果てやらん、仏法破滅の大前表よ³⁵。

不難看出，這裡被批判的說法，與前面提到的臨濟的言說（【資料8】）和盤珪的言說（【資料9】），有著相同的主旨。白隱在其他地方將類似的說法當作“不生”之說而予以批判，雖然沒有指名道姓，但白隱的心目中的對象無疑是盤珪。

六、本證妙修——道元之禪

（一）本證妙修

作為佛的“本來自己”與迷惑的“現實自己”之間所存在的矛盾如何消解，作為對此問題的一種解答，宋代禪宗找到了上述圓環邏輯。

³⁵ 《お婆々どの粉引き歌》，芳澤勝弘譯注《白隱禪師法語全集》13，京都：禪文化研究所，2002年，第29頁。

然而，還有一位提出了與此不同的另一種答案，他便是日本中世禪僧道元。

石井修道教授基於上述大慧的言說（【資料 13】），將“禪宗歷史上出現的修證觀”作如下分類³⁶。“修”是修行，“證”是悟。

- A. 因為本來就是佛，所以一切行為（行住坐臥）都是悟的顯現。
- B. 正因為本來就是佛，所以需要坐禪。悟顯露於坐禪的時候。
- C. 本來是佛（作為理），但現實是迷惘的（作為事），所以必須開悟。

我們很快能辨明這裡的 A 是指唐代馬祖禪的“平常無事”之禪“本覺”之禪，C 指的說是大慧的“看話禪”（“始覺”之禪）。那麼，所謂“正因為本來就是佛，所以需要坐禪”這種看上去奇怪的 B 的觀點，究竟指的是什麼呢？這無非表達的是被稱之為“本證妙修”“證上之修”“修證一等”等概念的道元的觀點。上述三種類型，旨在說明 B 是為了揚棄 A 和 C 而提出的理論。在道元《辨道話》中，我們可以看到以下一段文字：

認為“修”與“證”非一，無這無非是外道的觀點。因為在佛法中，“修”與“證”是同一的。因為是“證”上的“修”，所以初學的修行當下就是本來“證”的全部。因

³⁶ 石井修道《宋代禪宗史の研究》，第 382 頁，注 26。石井本人在文對這一理論做過總結。以下的記述也參照這個總結。見石井修道《仮名〈正法眼藏〉の成立過程と編集》，《禪文化研究所紀要》第 34 號，京都：花園大學，2019 年，第 373-421 頁。

此，傳授修行的經驗時，除“修”之外，還教導人們不能等待“證”，這也因為修行無非就是對本來的“證”的直截了當的一種開示。因為是“修”上之“證”，所以“證”無終結；因為是“修”上之“證”，所以“修”無開始。

【資料 17】それ、修証しゅしやうはひとつにあらずとおもへる、すなはち外道げだうの見なり。仏法には、修証これ一等なり。いまも証上しゆの修なるゆゑに、初心の辨道すなはち本証の全体なり。かるがゆゑに、修行の用心をさづくるにも、修のほかに証をまつおもひなかれとをしふ、直指の本証なるがゆゑなるべし。すでに修の証しゆしやうなれば、証にきはなく、証の修なれば、修にはじめなし³⁷。

意思是說：“修”這一旅程的終點并非“證”，“修”的每一步原原本本便是“證”的全部。反過來說，本來之“證”，既不存在於“修”前的起點，也不是預設在“修”之盡頭的終點。“證”既是本來之物，同時也只有通過“修”才能顯現，在一步一步的進程中，不斷地得到實現。

說得單純一點，“本來是佛，所以要修行”、“因為持續修行，所以本來是佛”，這是一種不可解的邏輯，但根據石井教授的研究，這個 B 的“本證妙修”，同時超越互相對立的 A“本覺”禪和 C“始覺”禪的兩極，是禪宗史發展的必然產物。也就是說，所謂“本來是佛，所以不需修行等，只要保持當下如實的生活即可”這一“唐

³⁷ 日文原文見水野彌穗子校注《正法眼藏》1，東京：岩波文庫，1990年，第28頁（譯者註：中文譯文依何燕生譯注《正法眼藏》（修訂版），北京：宗教文化出版社，2017年，第8-9頁）。

代禪”型態(A“本覺”禪)與所謂“雖然本來是佛，但現實生活中處於迷惑狀態，必須修行，以獲得開悟”這一“宋代禪”型(C“始覺”禪)之間的矛盾，試圖通過不斷的修行，時時刻刻地予以克服，即是B“本證妙修”的禪。

“本覺”(正)→“始覺”(反)→“本證妙修”(合)這一辯證法，並不是通過觀念上的思辨思考出來的，而是建立在禪宗史的現實基礎上，通過實踐構想出來的，同時，它也只有通過實踐才能得以確立的邏輯。如果只是純粹地作為理論來看的話，該邏輯無法說明不修行時的“本證”之所在的理由，存在著致命性的缺陷。然而，如果我們質問道元該問題，恐怕只會被他當做一種閑葛藤的觀念論而遭到拒斥吧。因為如果沒有不修行的時候，絲毫沒有考慮這種事情的餘地。所謂“本證妙修”的觀點，意指沒有無時無刻沒有不修行的時間、沒有一處不是不修行即所謂佛道乃不斷地不懈怠地得以修行的空間，與其在現實中得以建構乃至運作之間，密不可分。《正法眼藏》之大部分，集中撰述於永平寺(最初的寺名是大佛寺)開創以前的時期，與此相對，之後《永平廣錄》中保存的用漢文記錄的例行上堂的持續、關於僧堂運營的各種“清規”的成文化，道元所傾注心血，我認為很可能是這一問題的一種體現。如果被外國記者問到“你的代表作是什麼”，道元一定會回答：“永平寺”，而不是《正法眼藏》吧？

賈光佐、李詩晴譯