

禪宗專重自利嗎——

兼談心理類型對思惟傾向的潛在影響

／釋如石

一、前言

印順法師在大作《中國禪宗史·自序》總結地說：「曹溪禪……也就是專重自利，輕視利他事行的中國禪宗。」這個論點在教界產生了很大的回響，人間佛教的學者紛紛表示贊同，例如楊惠南教授在《禪史與禪思》中，對禪宗「走入山林生活的自度之路」感到遺憾（頁 24），傳道法師在為邱敏捷《印順中國禪宗史之考察——兼與胡適及日本學者相關研究的比較》一書所寫的序中，也引同段序文「照著講」。然而，什麼樣的行為算是自利？怎樣才是利他？對於這個議題，印順長老在法理上的論斷，似乎還有商榷的餘地。

二、論法義

當我們見到一位法師出來講經弘法或者著書立說時，通常我們會讚歎，這位法師在行法布施，在利他，因為他正在啟發善信的聞慧與思慧。既然如此，那麼當我們見到一位禪師在禪堂裡引導後學參禪時，為何不同樣稱讚他發心弘法利生，反而把他貶成自利自度呢？是因為指導禪修不算法布施，還是因為地理位置不對，禪堂應設在人口密集的都會區才算利他呢？

第一點顯然不能成立，因為指導禪修的主要目的是引發他人心續中的定慧，而定度與慧度是菩薩六度中最殊勝的兩項，這兩者的引生怎能排除在法布施之外呢？難不成佛陀教導弟子開悟證果也不算利他的法施嗎？

再者，智慧有「聞所生慧」、「思所生慧」和「修所生慧」之分。因此，法布施不該只是比量「聞慧」、「思慧」的啟迪，更重要的是，加行道以上現觀「修慧」的引發；否則，不但行者斷惑證果的功德不可能生起，而且「依智不依識」也無從成為「四依止」的最高指導原則。而禪師以自己修證的實際體驗引導他人得定生慧，不就

是引發「修慧」的高級法施嗎？反之，如果教導眾生獲得「修慧」不算利他的法施，那麼以比量啟迪聞、思、慧的講經說法或著書立說，又如何能成為利他之行呢？我們總不能說，指導少數博士後研究是自利，對眾多大學生講課才是利他吧！

禪門有句話說：「經有經師，律有律師」；而一個「定慧力莊嚴，以此度眾生」的禪師，¹最擅長、也最能利益眾生的法施，莫過於在禪堂裡指導禪修，助佛揚化，只是他行法施的方式及層次與講經說法有所不同而已。

至於第二點，印順長老應該是反對的，因為《中國禪宗史》說：「都市的佛教，（是）以興福——造寺、造像、布施；及「義學」——宣揚經論為主的。……禪慧的修證，不是沒有，而是不興盛的。因為禪慧修證，是適宜於山林的」（頁 102）。可見印順也認為，對於一個想要獲得禪定、進而現觀諸法實相的行者而言，遠離塵囂的阿蘭若本來就是最適合靜修與教學的環境；而法師有此見解並不意外，因為《七童女因緣經》、《郁伽長者所問經》、《寶雲經》、《勸發增上意樂經》、《三摩地王經》、《大乘莊嚴經論》和《學處集要》等眾多大乘經論都是這麼開示的。即便是最強調利他事行的《入菩薩行》，也一再鼓勵大乘行者安住寂靜處，修習止觀：

故當獨自棲，事少易安樂，靈秀宜人林，止息眾散亂。（八品）

願欲學比丘，悉住阿蘭若，斷諸散亂已，輕安堪修善！（十品）

由此可以肯定，住阿蘭若修習定慧的道風，乃是印、藏、漢大乘佛教一致肯定的共識，絕對不是禪宗「偏離菩薩道精神」的表現。既然如此，那麼《中國禪宗史》給予禪宗「專重自利，輕視利他事行」的批判，怎能算是契理合法之論呢？

三、舉實例

其實，根源於大乘教典的禪宗和其他強調利他的教團一樣，也有強烈社會服務的利他傾向；但因禪宗崇尚以禪修為主的印土宗風，強調定慧解脫，所以它的利他事行，只能在導向禪悟與解脫的僧團生活中表現出來，這不是局外人所容易了解的。茲略舉數則禪宗祖師積極利他的實例。先說被《中國禪宗史》推崇為中華禪的建立者——有「華夏達摩」之稱的牛頭宗初祖法融。《續僧傳·法融傳》說：妖女陳碩真在睦州作亂時，融禪師的道場住了三百多人眾，生活非常艱困。他為住眾每天進城乞糧，又親自背回來。如此辛苦地化緣，經過了一百多天，一直到亂事平定下來為止（T 50, 605 上）。看了這則記載，連印順法師都不禁讚歎道：「法融護法的熱忱，用心的慈悲，非常難得！」（頁 96）試問，如此艱苦護持後進的慈悲風範適合被貼上「專重自利」的標籤嗎？

其次，說到百丈禪師（720—814）。為了別立禪居，使禪宗得以永續發展，雖然年逾九十高齡，仍毅然創叢林，立清規，「一日不作，一日不食」。這樣的道風哪一點像「說大乘教，修小乘行」呢？又如滄山靈祐在百丈座下發明心地後，親領典座之職，後來受命前往滄山關建叢林，猿獠為伍，橡栗充食，獨自山居五至七年，不見一人前來請法，便自言自語地說：「我本住持，為利益於人，既絕往來，自善何濟？」（T 47, 577 上—下）並因此而想要出山弘法。這樣的行徑怎能算是「急求自證自了」呢？

再者，民國初年的虛雲老和尚，一生重建祖師道場，大小寺院前後八十餘所，皆親自營造。在他一生最後的十年中，為了保存佛祖道場，為了讓寺院守持祖德清規，百歲高齡的虛老甚至含辛茹苦，受謗受屈，日在危疑震撼之中，而依然甘之如飴。這難道不是他老人家「既契真空理，當懷濁世憂」²——大菩提心的具體表現嗎？³ 另外，來果禪師在金山開悟後，請班首不當，發心當飯頭，一人做三人事，護持禪者進禪堂參禪，並且發了四十八菩提大願。其中最感人的第二十八願甚至說：

盡虛空，遍法界，若有無量極苦世界，極苦眾生，我願往彼極苦世界建立法幢，行菩薩道，令彼極苦眾生發阿耨多羅三藐三菩提心。若不爾者，弟子誓不成佛！⁴

以上所舉五例，實在遠不及禪宗祖師大願大行的冰山一隅，但僅此也足以證明，禪宗不是「小乘精神的復活」，不是「專重自利，輕視利他」的。他們離群索居、水邊林下長養聖胎的所做所為，只是為了繼承釋尊「吾今為欲斷諸苦故，而來至此（苦行林）。苦若斷時，然後當與一切眾生而作伴侶」⁵ 的大乘出離風範，只是不忍心眼睜睜地看著印土傳來的大乘聖道薪火斷絕，不願意僅僅為了大眾廉價的讚譽和欣賞而違背他們的神聖使命，不甘心讓歷代祖師辛苦傳承的佛法被俗化、淺化而已。而且，不僅中國的禪宗如此，即使傳承自華夏的日本禪宗，宗風亦然。日本臨濟寺高僧拔隊得勝（1327—1387），出家時所發的大菩提心願，就是一個感人肺腑的大乘發心實例：我今既已決心為僧，就不得為了自己而去尋求真理。即令我已得無上菩提，如未度盡眾生，決不成佛。……我想，釋迦佛已過，彌勒佛未來，在此期間，正法衰落，瀕臨絕滅，願我求悟之心堅定不移，以在無佛之世拯救眾生。即令我有此執著而永處地獄，受種種苦，只要我能為眾生擔荷疾苦，我將奮勇（求悟）不捨本願。而且在修禪之時，我決不為緬念生死而虛擲光陰，更不以一分鐘之時間浪費於無足輕重之善舉。自力未充，未能使人見道之際，我決不為人說教，以免以盲引盲，瞎人眼目。⁶ 拔隊發了大願，也努力參究而徹悟了本心；悟後還一直獨自潛修，保任悟境到五十歲，自知有能力使人開悟見道，才開始正式接引前來求法的學人。如此澈骨的弘深誓願，這樣堅毅的精進行持，這般高度的弘法利生，我們能說拔隊是「專重自利，輕視利他」嗎？當然，若是「欲加之罪」，那就百口莫辯了。⁷

四、究動機

如上所說，「中國禪宗專重自

利，輕視利他」的論點，既悖理違法，又不符史實，那麼博通三藏、智慧如海的印順法師為何會得出如此偏頗的結論？按常理來說，這的確是匪夷所思的。但若轉移到深層心理學的領域來看，有沒有可能如榮格所說，是受到「心理前提」的潛在影響呢？這是下文嘗試探討的問題。

榮格在代表作《心理類型學》「導言」的地方，一開頭就引 H.海涅《論德國》的一段話說：

柏拉圖和亞里士多德！這並不僅僅是兩種思想體系，他們也是人類兩種截然不同的性格類型。從遠古時代以來，這兩種類型就在各種偽裝的掩飾下，或多或少地懷著敵意地相互對峙著。……熱情的、神秘的柏拉圖式的性格，從基督徒無底深淵般的靈魂中顯示出基督教觀念，和與這些觀念相應的象徵物。實用的、有序化的亞里士多德式的性格，則從這些觀念和象徵物中建立起一個堅固的體系、一種教義和一種崇拜對象。教會最終包含了這兩種性格，其一在牧師中間藏身，另一種卻在修道院找到了避難所；但兩者仍然在繼續不斷地發生衝突。⁸海涅所說的這兩種性格類型或思想傾向的對立，不僅存在於世界哲學史的整個進程、存在於基督教，也明顯見諸佛教。在佛教裡，很早就出現了兩類不同典型的比丘僧，一是聚落或近聚落的「塔寺比丘」，一是「阿蘭若比丘」。大乘佛教興起以後，這兩種不同典型的比丘僧依然活躍著；這種現象在《郁伽長者所問經》和《法鏡經》中有很具體的說明。⁹一般來說，長期在城市、聚落中自行化他的法師——塔寺比丘，其心理態度偏向榮格所說的「外傾型」；而在山林、郊外禪修或傳禪的禪師——阿蘭若比丘，則為「內傾型」。「內傾型」偏於向內思索，反觀自身，有利於深悟心靈的本質；而「外傾型」則樂於向外探求，趨近客觀世界，關懷社會議題，有促進公共生活的社會功能。例如，基督教的博愛原則，是外傾的，積極追求外部對象；而印度的瑜伽修練，則幾乎是絕對內傾的，其目的在達成心靈的解脫。¹⁰其實，我們每一

個人都擁有「內傾」與「外傾」兩種互相制衡、協調的心理機制，但只有其中一種機制佔優勢時，其類型才能被確定下來；然而，任何過度內傾或外傾的心理態度，都將導致精神疾病。¹¹

根據榮格研究，世間上有種種互不相容的哲學理論，例如唯心論與唯物論、經驗主義與理性主義、一元論與多元論等等，然而這些理論的建構，卻與人類先天存在的不同心理態度有著密切的關連；因為所有的感覺和認識都不純粹是客觀的，它們還受到主觀條件的制約。整個世界不僅獨立客觀地存在著，還存在著我們怎樣看它的問題。由於每個人都受到自己心理類型的侷限，以致簡直無法再去完全理解別人的觀點；因此，當這兩種對立的心理類型在評論對方時，就很難不或多或少帶著各自的偏見誤解或非難對方了。不過，性格沈默寡言、拘謹保守的內傾型受到誤解的程度，通常要比樂觀開朗、積極進取的外傾型來得更加嚴重。¹²

提倡「人間佛教」的印順導師，著重「聞思」，¹³博通三藏，著作等身，特別關心佛學研究和社群弘化等佛教的現實社會面向，是典型的「外傾思惟型」¹⁴的論師。如果他能意識到自己所屬的類型以及它對思想傾向的潛在影響，那麼當他在評論禪宗時，對他不以為然的地方，應該會做適度的保留。不過，從印順法師的著作中，似乎看不出他有過類似的自覺。《遊心法海六十年》中談到，他「著重辨異」，也嘗試透過「思惟」來解答佛法中某些根本歧見形成的原因；¹⁵但解答的角度往往是法義的、史地或文獻的，尚未論及心理層面。既然如此，那麼當他從這種外傾的心理角度來評論禪宗時，的確很有可能下意識地把偏好離群索居、在山林中默默內觀或參究的「內傾直覺型」禪師，批判為「專重自利，輕視利他」的自了漢，或者毫不考慮就從其他學者的著作那裡接受類似的觀點。¹⁶

如果上述論點可以成立，那麼導致印順對禪宗等傳統中國佛教所作不當批判的關鍵心理因素，就不宜被

視為是個人「有意」的意識判斷或心理動機，而是先天存在人類心中不同心理類型的潛在差異所形成的「不自覺」的偏見；也正因為如此，所以儘管這個論點既違理法又不符史實，卻還是獲得了同一外傾類型的廣大追隨者所理解和欣賞。¹⁷

承上所說，我們可以進一步做出如下的推論：既然互不相容的「異類」或「異見」之間對立與衝突的主要心理成因，並不是彼此「故意」曲解、找碴，而是下意識的「無心」偏見和偏執，而且互不相容的心理態度都有各自存在的權力、意義和價值，¹⁸ 那麼理智的做法似乎是雙方各讓一步，互相體諒、包容。倘若具有如此深刻心理意義的「容異己忍」¹⁹ 的觀念可以被接受，那麼這個觀念的轉變與調整，相信對長久以來印順學派和傳統佛教之間，甚至唯識與中觀、聲聞與大乘之間互相對立與衝突的緩解，肯定會有一定程度的幫助。至少就我個人而言，經過此一調整，現在我已經可以理性地放下心中那股義憤不平的情緒了；儘管不無遺憾，因為佛教出現世間本來就是經由「內傾」地出離自覺，然後才「外傾」地入世覺他的，這種自覺而後覺他的道風，無論如何都不該被誤解為「專重自利，輕視利他」。

五、結論

身為一個佛弟子，最理想的情況當然是能夠徹底悟入「滅戲論」、「泯知見」的二無我空性境界；如此，「無事於心，無心於事」，一切根源於生命的二元對立問題自然迎刃而解，從此涉俗利生，了無掛礙。如其不然，那麼在「無自相」的名言諦中評論他人或他宗是非時，若能認識到先天的心理先決條件與後天的主觀概念成見、所受的訓練、社會背景，或孔恩所謂之「典範」和「學科氛圍」等潛在差異及其對思惟的影響，²⁰ 從而力求公平公正，儘量避免情緒性的負面評語，就像榮格所說的：

每種類型都是如此，在意識到他自己的偏愛情況下，他必須抑制自己，不要向與之對立的類型作無禮、懷疑和貶低的評價。²¹

那麼互不相容的異見與異己之間的

彼此誤解或緊張對峙，才有可能降到最低。否則，在不自覺的偏見上彼此互相攻訐，各自「是其所非而非其所是」²²，原本存在的對立與衝突勢必如火上添油，有增無減，何苦來哉！

當然，在如此「消極容忍」之餘，若能進一步力行愛因斯坦「積極容忍」的理念，即「友好地欣賞習慣、信仰、愛好與自己格格不入的他人的品質、觀點和行爲，把它們看作是我們生活的豐富多彩的表現」，²³ 那麼天下太平理想的實現也就不遠了。

1 據《楞伽師資記》記載，四祖道信在《入道安心要方便門》中定義「禪師」一詞時，便引用了《法華經》的這個偈子（T 85，1287 中）。

2 《虛雲和尚法彙年譜》，頁 413 - 426。

3 《虛雲和尚法彙年譜》「詩歌」，頁 368。

4 《來果禪師禪七開示錄》，頁 365 - 372，圓光，1993。

5 《過去現在因果經》，T 3，603 中。

6 菲力普·凱普樓《禪門三柱》所引，頁 272 - 278、308，慧炬，1990。

7 本節文字，改寫自〈臺灣教界學術研究、阿含學風與人間佛教走向之綜合省思〉的一小節（收入《現代大乘起信論》增訂版，頁 160 - 163）。

8 榮格《心理類型學》，頁 1，吳康等譯，陝西，華岳文藝出版社，1989。

9 平川彰在《印度佛教史》中，曾經談及此一現象（莊昆木譯，頁 259）。另見《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 1286 - 1296。

10 榮格《心理類型學》，頁 131。

11 用榮格的話說，「外傾型」的特徵，是普遍定向於客體和客觀事件，他的主觀態度總是不斷受到客體的調整，並與客體相關聯；就當前的文化來說，外傾型態度是人類關係問題上的支配性原則。而「內傾型」對待客體的態度，則是一種抽象態度，完全受制於主觀因素（前引書，頁 2、399、453）。

12 前引書，頁 478、590 - 592。榮格還說：「內傾的激情，僅僅在粗魯的行爲中顯示出來，而外傾的無意識思維和情感的粗野行爲，則被無恥地加之於受害者的心靈。我不知道哪一種更壞。前者行爲上的缺點是明晰可見的，而後者精神的粗野被一種可接受的行爲的帷幕掩蓋起來了」（頁 179）。

13 《遊心法海六十年》，頁 1。

14 每一種心理類型，依照思惟、情感、感覺與直覺等心理功能，又各分成「外傾思惟型」、「外傾情感型」等四種分型，總共合成八種類型（《心理類型學》，頁 6）。其中，「外傾思惟型」的特徵，是「把他的整個生命活動與理智的結論聯繫起來，而這些結論總是最終定向於客觀事件，無論這些事件是客觀事實還是普遍有效的理念」（頁 419）。

15 《遊心法海六十年》，頁 41、42。

16 當然，實際上「唯有他（印老）自己知道

- 自己的動機」(《心理類型學》，頁 437)。
- 17 前引書，頁 590。
- 18 榮格在《心理類型學》中指出，「諸類型互相補充，無論個體還是社會，爲了維持生命，都需要在這些類型的特徵中發掘出適量的精神應力」、「每一種心理態度都有存在的權力」(頁 179、591)。
- 19 按傳統的說法，「安忍」有三種；但我認爲，再增加一項「容異己忍」，在法義上會比較圓滿(詳見《入菩薩行衍義》下冊，頁 14-18)。
- 20 一種對世界的構想模型，稱爲「典範」(paradigm)。每一門科學都有它自己的典範，根據它來做觀察，進而形成各自的觀點。「學科氛圍(disciplinary matrix)」，指某一特定之科學集團對某種特定模型所共有的承諾與價值判斷。「學科氛圍」的觀念指出，科學發現之中深藏著概念成見的角色，同時更進一步包含了一個社會對於作爲人是何意義的看法所依據的背景。提出這兩個觀念的孔恩(T. S. Kuhn)認爲，兩種理論可能互不相容，但可以一樣好，一樣有用(詳見海華、瓦瑞拉《揭開心智的奧秘》，頁 53-59，眾生文化，1996)。
- 21 榮格《心理類型學》，頁 591-592。
- 22 語出《莊子·齊物論》。榮格在《心理類型學》的結語中指出：如果雙方「僅僅表面上彼此攻訐，總想從對手的每一個論點中找出不能自圓其說的地方。這種論辯往往毫無結果。如果將之移到心理學領域來，就會得到更大的價值，因爲它實際上就根源於此」(頁 591)。
- 23 《愛因斯坦語錄》，頁 166、195，林鬱主編，智慧大學，1992。原來的兩段譯文已經筆者微調重組過了。

更正啓事：本刊上期侯坤宏所撰〈李四龍《歐美佛教學術史》讀後〉，因一時失查，在正文倒數第 2 段誤加「已故」二字，此二字必須刪除，謹向各位讀者致上深深之歉意！