

我對於禪的研習與體驗的 心路歷程（下）

中央研究院文哲所特聘研究員 吳汝鈞

十四、從身心相離到身心脫落

我參究（倘若可以用參究特別是“參”這個工夫實踐的語詞的話）“立處皆真”的深義歷六年之久，感覺上好像不錯，比較能以一種歡喜的、隨喜的心來看事情，觀感上比較樂觀，不像以前般對人對事有那麼多的批評，覺得人、事方面不太差便可以了。特別是，自己一向都有追求完美的心理傾向；在那個階段之後，似乎不再有太講究的要求。世間那麼多的事情，倘若每一項都要求十全十美，內心會出現一種張力，讓自己不平和、不舒服。求得太多，或太苛求，是不好的。事情稍為過得去，便可以了，不必多求。最好是無求，這樣便無所謂得失，內心便一片坦然。但無求是一種很高的心靈涵養，需要克服、超越種種欲望才能達致，談何容易呢？實際上，在整個大宇宙中，人是那麼渺小，根本沒有資格求這求那，求東求西。

說到人的渺小性，倒令我想起一件事。我家樓上住有一個姚姓的長者，我們叫他“姚公”。我跟他不是很熟，雙方見面，只是點頭而已。他對我的一切，並不理解。但見我唸大學、研究院之後，又到日本、德國和北美留學，東、西洋水都飲過了，已是不惑之年，也已成家立室，有兒有女，還不在大學找一份教職，

⁴¹反而罹患首尾極長的腰病，以為我很慘。有一次在公車上碰到他，他對我說，一個人若要幸福，健康很重要。要身體健康，有五個因素：一是飲食，二是有秩序的活動，三是運動，四是睡眠，五是精神。關於最後的精神一點，他怕我不理解，便特別說要知道自己的限制，不要以為自己很重要，別人不重要。他還舉例說，人是很渺小的，不過是大海中的一滴水而已，因此不要把自己看得太特別，云云。我微笑點頭，表示同意。這雖是老生常談，但最後一點倒是頗有意思，“精神”或許不是很恰當的字眼。姚公說的，其實是佛教所說的我執。

我執是人生中很麻煩的問題。或者說，人生之所以麻煩，有那麼多苦痛煩惱，都離不開我執。一般人總是以為自己很重要，以自己為中心、標準來看世界，做事總是以自己的利益作考量對象。自我中心的意識與現象讓每一個主體都處於一種張力——主體與主體對抗的張力——之中因而不得安寧。這種意識與現象必須被淡化以至於被克服、被解構，真正的幸福才能說，才是可能的。這種工夫實踐在道元禪中即是“身心脫落”，道元在他的《寶慶記》一著作中便論及身心脫落、只管打坐的問題。

道元屬於曹洞禪的譜系，他在宋代由日本來到中國，受學於天童如淨，學成後回日本弘揚曹洞禪。我從京都學派方面學習的禪坐，便是這種禪法的身心脫落的實踐。甚麼是身心脫落呢？這即是讓自己的生命存在的兩個構成要素：身與心，或身體與精神，被解構而臻於無身無心的無我的精神狀態。但在進行身心脫落的實踐之先，我們得先行對身與心有具體認識，把兩者在認識

⁴¹ 幾個月後我進大學任教，他當然不知道。

論上區別開來，和在存有論上分離開來。因此，我覺得先要做的，是身心分離的實踐。

身是肉身，是形軀、物質，這沒有問題。心則是心靈，但不是超越的心靈，而是經驗的心靈，是心理學的心（psychological mind）。因此，身與心都是現象層次的。如何讓兩者分離呢？在這個問題上，我頗有自己的一套做法。我自己的身體本來便不大好，先天便缺少鈣質，因此骨骼脆弱，牙齒特別多問題，中年以後尤甚。洗牙補牙、拔牙、根管治療以至鑲牙裝牙套，可謂式式俱備。牙科診所是我經常去的地方。牙是身，感受到痛是心。最初我對這兩者沒有分離的意識，每次接受牙齒問題的治療，都感覺痛，那是肉身的痛。打麻醉針也是痛。我越是有心理準備，越是對這痛苦警覺，便越是感到疼痛，而且越感到自己與這疼痛有一種張力，便是由於這張力的存在，自己總是緊張起來，不能放鬆，結果招來更大的疼痛。後來我在想，對於這種痛苦，是否可以有另外一些態度或回應，讓自己與它之間的張力、緊張能夠緩解，不會感到那麼痛苦、那麼難受呢？漸漸地，我似乎找到一個竅門、一個出口，讓自己感到不那麼難受，不那麼痛苦，那便是不理那種疼痛，與它分離開來、切割開來。但疼痛是存在於你的身體之中，怎麼能分離呢？我的做法是，在疼痛將出現或已出現之際，盡量想一些積極的事，自己將來要做的事。或者乾脆唸起佛來，把注意力從疼痛方面移到佛、菩薩的名號方面去，把心情專一起來。有時也與疼痛作些對話，問它能把自已怎樣，是不是會讓自己變得堅強呢？最後，我終於找到一種最有效的做法，便是把處理牙齒的事全部地、毫無保留地交託給醫生，對他完全順服（submissive）。即是，你醫生有你要做的事，對我的身體（牙

齒）造成痛苦，是你的事、我有我自己的想法，甚至想到將來發大財，甚麼也不必做，只是環遊世界，這是我自己的事。你做你的，我想我的，咱們井水不犯河水，好不好呢？至於在治療牙齒中讓我感到痛苦，也是你的事，我不想管，也管不了。你是為我好而做的，痛苦也是難免的。但治牙的運作總會有個結果，我總會離開這張牙椅，能熬過這一段時間，我又是一條好漢了。

我們或許可以想一些我們的先人的慷慨激越、不怕死與痛苦的經驗。三國時關雲長讓華佗刮骨療毒，沒有麻醉藥可用，還能喝酒下棋，何其豪勇！趙子龍百萬軍中藏阿斗，渾身是膽，何其英銳！戰國後期，田光、樊于期為了成全荊軻刺秦王的志業，眉頭也不皺一下便自刎了，把頭顱送出，何其悲壯！唐代安史之亂，常山顏杲卿痛斥賊臣，舌頭被割掉，還在喃喃狂叫，何其激越！我輩小子，有這樣的大勇祖先，在現代醫學的加持下，受些痛苦，又算甚麼呢？

我們甚至可以這樣想，痛苦是一種共業，人人都要承受，無一能倖免，只是痛苦在不同的時間、不同的地域出現而已。宇宙間正存在著比我們的要強上千百倍的痛苦，只是我們無知，不曉得而已；或者由於我們只向自己的一些不舒服的地方不斷鑽牛角尖，沒有空閒去理會它們而已。

漸漸地，順著上面的那些想法，我似乎能夠做到身心分離的狀態，也感到自己的渺小性（不得不承認也）。身心分離可以成就俗諦、經驗世界，身心混同則不能。俗諦即是常識的世界，我們要在這個世界中生活，要（比較地）生活得好，便得有分別意識。由這意識分別身與心、人與物、你和我、動物與植物、生物與死物。我們要靠這分別意識區分世間的各種事物、日常生活所

常會接觸到的事物，例如粥、粉、麵、飯、牛、羊、豬、狗、花、草、樹木，等等，數之不盡。佛教即在這種分別作用的脈絡下，提出假名（*prajñapti*），來指謂這些東西。有了假名來作區別，我們的生活才會舒服，才可能有倫有序。例如，我感到飢餓，叫你拿飯來，你便要拿那些與“飯”這個假名相應的東西來，我吃了，便不會飢餓了。若你不拿飯來，卻拿一杯水來，那便不能解決我的飢餓問題了。分離的作用便在這裏。身與心需要分離、分開，也是很自然的。身體有感覺作用，但不能思考，心則能思考，亦可把感覺經驗記下來。雙方的不同，非常明顯。

不過，身與心是經驗的形累性格，傾向於氣、才質面，因此是有限的，缺乏普遍性（*universalität*）。我們的理想是要體證終極真理，後者是超越的原理，是無限的，具有普通性，由此可以說真正的價值。最嚴重的問題是，身與心是相對的，身相對心而為身，心對於身而為心。兩者可構成兩個極端而成立二元性（*Dualität*）的對立關係。一切二元性都是現象性格，都會遮蔽其本質或終極真理，都會成為我執。我們可以這樣理解，分解地說，在相離狀態下的身與心，都會成為我執。身會被視為肉身的我，或形軀我；心會被視為精神的我、心理學的我；兩者被放在一起，而成一種對待關係、背反（*Antinomie*），這背反可成為一種混雜的我。形軀我、心理我與背反我都是經驗性的、現象性的，都可以做成我執，都會被視為具有實體、不變的本質，或佛教所說的自性（*svabhāva*）。自性必須被超越、被克服、被突破，絕對的、無限的終極真理才能呈現。因此，倘若要建立真正的價值、理想，便要分別對形軀我、心理我作工夫，把它們的自性擊破，生命中的終極主體才能現成。或者可以這樣說，要把這兩種我加以轉

化，去除對它的執著，而臻於無執的狀態。在這無執的狀態中，我們才能獲致一種“無我”（*anātman*）的終極認識，這無我的基礎，正是那具價值義、理想義的“真我”。這真我正是《壇經》所說的“自性”、《臨濟錄》所說的“真佛”、“無位真人”、禪一般說的“屋裏主人公”，或京都學派的久松真一所說的“無相的自我”、京都哲學一般說的“絕對無”。克服了形軀我、心理我，它們所成的背反的我便無由成立。因此，我們必須對在個別狀態中的形軀我、心理我作工夫，轉化它們，不要讓它們成為我們求覺悟得解脫的負累，這便是道元禪法所說的“身心脫落”。

跟著要做的，自然是要在工夫上，甚至在日常生活之中否定自我（具有實體性的自我）的存在，體證無我。自我或自我意識的確是一個非常深沉而又難以處理的問題，我們生命中的一切苦痛煩惱，莫不是由自我意識引起。自我意識會招來佛教所謂的四種根本煩惱：我癡、我愛、我慢、我見，結果是自我中心主義的認知與行為。單是我慢與我見，便足以阻塞人的向上求自我轉化的意願，摧毀人的理想的達致。我見使人對於自己估計錯誤，以為自己的觀點與知識都比別人正確和豐富，因而生起傲慢的心理：只信任自己，看不起他人，一切都自以為是，因而陷入傲慢的泥沼。一個自己以為不可一世的、狂妄自信的人是不會承認自己有弱點而向他人請教的，學習的，不能透過良師益友來提升自己的觀點與知識，單憑自己現有的力量，自然難以實現、達致自己的理想。只有求進步、求轉化的人，才能讓自己的理想實現。至於我癡、我愛，對自己的愚癡、癡戀與溺愛，更會讓自己失去明覺，太容易饒恕自己的過失，不能克己復禮。（“克己復禮”

雖是儒家孔子所說，但對佛教徒一樣管用。此中的“復禮”可理解為回歸向公理、普遍的原理、真理。而所謂“己”，則相應於上面說的四種根本煩惱。)

還有一種挺重要而又不為人留意的問題。一個人倘若只沉醉於自我中心，自我意識太強，則很容易讓自己的神經過於敏感，讓自己常處於一種隨時要出動的備戰狀態，這會帶給自己很大的張力，使自己緊張起來，不能抱平常心去應付問題。這種人對輸贏很在乎：他是輸不起的。一旦輸了，自己的表現、成績比不上他人，便沮喪起來，以為天要塌下來了。另外一個問題是，一個人有濃烈的自我意識，往往個性、主體性也很強，看事看人，都有主觀傾向，所提出的意見、評論會有失公允。另外，上面提到道元由佛學說下來的各種階段：佛學即要學佛，學佛即要學自己，學自己即要忘掉自己。自我意識太旺盛的人，是不易忘掉自己的。甚至日夜都在想著、執持著自己，睡覺也不可能安穩。

身、心相離，由身與心所成的二元性自然無從說起。但身仍是身，心仍是心，執著於這兩者，仍會造成我執，或濃烈的自我意識，這會嚴重障礙自己的存在境界的提升。以形軀是我，以心理或意識是我，都會造成我執。當時我要做的，自然是去除我執，突破自我意識。為了解決這個問題，我看了很多宗教的書，包括聖法蘭西斯 (Francesco d'Assisi)、甘地、史懷哲和德蘭修女的生平或自傳，嘗試體會他們對人類的慈愛與對理想的堅持。在他們的志業的辭典中，是沒有“我”、“自我意識”這些語詞的。在我所真正敬佩的人物名單之中，並沒有孫中山。他的三民義思想或許可以救中國，但不能救世界。他曾提醒人要“和平、奮鬥中國”，但沒有說要救世界、救全人類。我曾在頗長的一段時間中，

刻意留自己的想法與行為，盡量泯除自我意識，但總是不成功。聽到有關自己個人的正、負面評論，心裏總是有反應，不能平和，不能保持平常心。

最後機會終於來了。一九九九年春夏之交我被發現患有腮腺癌，馬上動手術割除腫瘤，連同腫瘤旁邊的左腮腺也割去，然後進行口腔部分的電療。電療的確是痛苦難受。電療部位鎖定在左耳下方，幅射從兩個方向射入，這兩個方向必須定得很準確，才能保證電療的有效性，故要先行定位。工作人員依我自己的面形，用白膠製成一個面罩，每次電療，都以這面罩緊緊箍著面部，頭部則枕在一個軟墊上，完全不能移動，連呼吸也覺困難。另外，每次電療都要口含一塊大臘體，用來壓著舌頭，避免它為輻射所穿透而受損傷。每次療程大約是十五分鐘，但最初兩次做面罩和進行模擬電療，時間很長，讓人痛苦得要命，心想越快做完便好，有處於漫漫長夜等待黎明而又總不來臨的感覺。

我如何面對和應付這種極度痛苦的治療呢？我的做法很簡單：只管唸佛，努力地、持續地心誦“南無觀世音菩薩”的名號，目的是要一心不亂，忘記自己的存在性，撇除自我的想法：自我意識。最終目標是忘我、無我。這正是上面提到的破除我執的直截了當的做法。這無我非常重要，只有無我才能放鬆自己。人若不能撇除自我意識而把自我“無”掉，放鬆自己，痛苦便會從四方八面衝湧過來，聚焦於所執取的自我上，把你淹死。越能放鬆自己，無掉自己，便會越覺得好過些。⁴²這其實是一種禪定工夫，

⁴² 在凡情或一般的生活中，人總以自我為中心，把一切與自我有關連的東西，都聚攏在這自我的周圍，成為我的所有，而把這自我和我的所有執取，死抓不放。苦痛壓力來了，也會聚焦在這個自我上。因此要忘掉這個自我，“無”掉它，

孔子說“無意，無必，無固，無我”，莊子說“坐忘”，釋迦牟尼說“無我”，都有這個意思。特別是莊子說“墮肢體，黜聰明，離形去知”，最能突顯忘我、無我的意味；這不只要去掉形軀的自我，而且要去掉作為經驗主體的知性自我，其結果是“同於大通”，自我意識消融於形而上的大道之中。

由苦痛而忘我、無我，無了自己，不但苦痛失卻了它的凝聚的焦點，而變得疲軟，困擾人的力量大大減低，同時你亦會去掉自己的主觀的意欲、價值觀，而遨遊於客觀的精神世界之中，“與天地精神相往來”，如如地、平等地欣賞世間眾生的行為、生活，以至大自然的山嶽河川的大美。這裏內有一種歿後復甦的自由感與生命境趣，一種奇妙的、更生的創意，那是未有親歷其境的人所不能領受的。

電療真的提供給我一次斷除我執的大好機會。在療程到中間的階段的那一次，我感到好像有一股巨大無倫的浪潮，排山倒海地衝過來，有要把山岳崩解的氣勢，當時我還是死執著自己的我，不肯放手，好像雙手緊緊抱著一隻白兔不肯鬆開。看著看著，自己實在承受不了那股巨大的壓力，巨浪要把自己整個吞噬了。在那一瞬間，我突然感到疲乏之極，可謂到了谷底，便放開雙手，自我終於鬆開來了，像一個氣泡，截破了，消失了。那隻自我的白兔自動溜掉了。我不停地猛唸“南無觀世音菩薩”的名號，要把整個生命存在交託予她，投向她的慈悲的懷抱中，之後便迷糊一片。過了一陣子，我覺得有些知覺，聽到聲音，說電療完了，護士替我除去那個每次都用的膠面罩，拿去那塊緊緊塞在口腔

才能使苦痛舒緩。

裏的臘塊，讓我起來。我站著，如常穿上鞋子。由那一刻開始，我竟感到體態輕盈起來，好像卸下了背負了幾十年的沉重的包袱那樣，舒暢無比。我知道那個包袱正是自己一直執持著而擺放不下的自我。人的怕死，便是害怕死後墮入漆黑一片的世界，自己的同一的我會被這一片漆黑吞噬掉。人總是害怕死後會失去了這個自我。倘若卸下這個自我，便無所謂失去自我了，因而不會畏懼死亡，生死問題便這樣解決了。我知道這個實踐經驗，便是佛教自原始佛教以來便不斷強調的“無我”，也是禪所說的“大死一番”。“大死”表示對那個長年累月死抓不放的自我以至自我意識徹底否定、徹底埋葬。必須要這樣做，才能有新生可言。

有沒有真我呢？有的，久松真一提出無相的自我。《壇經》所說的“不思善，不思惡”的自性，即是真我，這是一不捨不著的靈動機巧的主體性。它能突破一直被執持的慣習的自我所撐開來的障蔽，當下融入那廣大虛空的、自由自在的宇宙真理之中，與它合而為一，它回歸到它所自來的處所。這個真我顯露之際，正是身心脫落之時。它無所謂生死，無所謂生滅。久松真一臨終時，家人很傷心，哭了起來。久松安慰他們說：“不必傷心，我不會死。我根本沒有生，哪會有死呢？我是無生無死的。”這個無生無死的、超越生死的主體，正是他所悟得的無相的自我、真我，它是絕對無。在我的純粹力動現象學的思想中，它是純粹力動這一終極的原理下貫下來，表現在我們的生命存在中的睿智的直覺。

我知道這真我的顯露、呈現不可能被保證永遠持續下去。它越是自由，便越是沒有保障。只要一念妄執起來，人便會即時墮，而陷於無明的深淵（Abgrund）之中。故我們恆時要保持警

覺，提醒自己，要無住，無住著於任何對象而成執。不能住著於生死之中，也不住著於涅槃之中。般若文獻特別是《金剛經》和禪的《壇經》、《臨濟錄》都盛言無住，便是這個道理。

由於電療是一種極度痛苦的治療方式，而且殺傷力大，有毒的細胞固然殺掉，健康的細胞也不放過，故它是否安全，很難保證。有些病人會受不住這種苦痛而崩解死掉，有些則做了一半忍受不住而停頓下來，這是半途而廢。有些則能由始至終順利過關。我慶幸是屬於最後一種情況，而且能藉著這個機緣，斷除我執，使身、心脫落，證得無我的真理。其實那是逼出來的，與自己的覺悟智慧不一定有關連。當時我的感覺只是，在那種緊要關頭，若不儘快放棄自我，整個生命有即時崩潰的可能性，一生便完蛋了。於是猛然覺醒，放開自我意識，把我執鬆開，讓自我的白兔溜掉。這個自我意識的大門必須打開，不能把自我關在內裏，必須把自我撇掉。把自我關起來，讓自己陶醉，不與外界溝通，是很危險的。

十五、遊戲三昧

關心宗教與文化的人大抵都知道，中國禪自達摩以來，都是以“教外別傳，不立文字，直指本心，見性成佛”為宗旨。在佛教這一宗教傳統中，別樹一幟，有獨特的表現。如上面所說，禪其實有三個導向：達摩禪與早期禪（慧可、道信、僧璨、弘忍）與北宗的神秀禪都是分解的模式，確認一超越的真心真性，透過漸悟的方式，不時對這真心真性（達摩重真性，其他則重真心）加以省察，若有外在的、經驗的染污東西熏染它，便需採取行動，

移除一切染污，“時時勤拂拭”，“捨妄歸真”，便能得覺悟。以惠能為首的南宗禪（不包括弟子荷澤神會和他的譜系）則從平常一念心說起，以人的這平常心或一念心包含淨染內容，是一個背反，強調要突破這背反，彰顯本來具有的佛性、自性，便能得覺悟。這種覺悟是頓然發生的，不是漸悟。第三個導向則是神會和承接這種禪法的宗密所開出的，他們確立清淨的靈知真性，作為作佛的根本，但提倡頓悟的方式。這種禪法可說是前二者的綜合。

至於那四句宗旨中的“教外別傳，不立文字”，雖說“教外”，但禪在佛教思想與實踐發展的脈絡中，還是有所承傳的，它不能完全脫離佛教之外而自成一個獨立的學派，與中國傳統的儒家、道家成對等的關係。不留意這點，便不能了解禪的實踐與終極關懷，也不能了解它的本質。即是說，在思想上，它承接楞伽傳統的如來藏自性清淨心；在實踐上，它與般若系統所強調的無住心的不取不捨的妙用有密切的關連。它的本質亦只能從這兩點來說。倘若把禪的幾種不同的導向與在它之外的中國佛學派系作對比，則達摩與早期禪、神秀禪可說近於華嚴宗，雙方都取清淨心與分解的路數；惠能及以下的南宗禪則近於天台宗，雙方都是綜合的思想形態，而且都從平常一念心說起。而神會、宗密禪則近於天台宗後期的山外派的路向，都有清淨心的思想傾向。但這只是概略性的比較、比配而已，有很多問題需要澄清，我在這裏無意詳細處理這些問題。

就我自己有限的研究所得言，禪的本質在那無住心或無住的主體性的動進性（dynamism），或那動進的（dynamic）無住心或無住的主體性。它的表現，則在這動進的無住心對世間的不取不

捨的妙用中見，而禪即在這妙用中，轉化了眾生，成就了世間。這種表現，在禪門稱為“游戲”，更完整地說，是“遊戲三昧”。

⁴³我這樣說，主要還是就惠能和他所開拓的南宗禪而言。

按“遊戲”一字眼，一般人都把它作為一種讓自己感到舒暢的活動來運用。但它可以是一個嚴肅的哲學概念；東西方的哲學家，如維特根斯坦（Ludwig Wittgenstein）、葛達瑪（Hans-Georg Gadamer）和西谷啟治都在這一脈絡下用過這一概念。維特根斯坦在他的哲學思考的晚期，說到語言的性質，曾提出遊戲（Spiel, spielen）概念，以遊戲來說語言，遊戲具有開放的、自由的涵義，因此語言也有開放性、自由性。葛達瑪則從存有論的角度來說遊戲，他認為在遊戲活動中，遊戲活動是主體，從事這種活動的遊戲者在其中得到滿足，同時又能表現自己。而參予這種活動的，還有欣賞者。他是以遊戲先在於遊戲者和欣賞者，與一般人以遊戲者為先有的展開遊戲而有遊戲活動。這頗有西田幾多郎提出純粹經驗，以此為先在，然後發展出經驗者與被經驗者的意趣。西谷啟治則站在佛教的空的立場來說遊戲，把它與無執著的活動連結起來。還有柴山全慶以癡聖遊戲來說，這在上面已說過了。

遊戲三昧概括了禪的實踐與終極關懷，展示禪的全幅表現、整全的面貌。禪者或覺悟者以三昧禪定為基礎，本著慈悲心，在世間無礙自在地進行種種道德的教化、宗教的轉化，或點化，對於處於不同情境、條件的眾生，都能自在地拈弄，以適切的手法去對待他們，回應他們，讓他們得到益處，最後得到覺悟，從充

滿苦痛煩惱的生死大海中解脫開來。禪者運用種種方便法門（upāya），總是那樣揮灑自如，得心應手，了無滯礙，仿如孩童在遊戲，完全沒有侷束的感覺。

三昧是梵語 samādhi 的音譯，義譯為禪定。這本來是一種修行、冥想，讓意志力集中起來，不向外散發。在三昧的修習中，修行者所關心的，是如何強化（consolidate）自己的意志力，讓它好像金剛石那樣堅固，不對外界起分別意識，不與外界作主客的對立關係，不為外在的感官世界的對象所吸引、誘惑。在整個修習過程中，意志的純化是最重要的功課。在方法上，這種功課需要在清淨的和寂靜的環境中進行，因而不免予人以靜態感，這是心靈的凝定階段，是必須的。這階段過後，純化的工夫完成了，心靈便可從凝定的狀態中霍然躍起，在世間起種種作用，教化眾生，使他們覺悟終極真理。

禪的遊戲，必須以三昧為基礎，否則意志不易把持得住，易流於蕩漾，工夫不能圓熟；三昧亦必須發為遊戲，否則，在三昧中所積聚的功德，便無從表現出來，發揮其作用。遊戲是動的，三昧則偏於靜的，兩者結合，而成遊戲三昧，即是動靜一如的狀態。通常說“禪寂”、“禪坐”，是傾向於三昧一面，靜態的意味重。“禪機”則是禪祖師的大機大用，這是遊戲一面，動感非常濃烈。“禪趣”則介乎遊戲與三昧之間，有動又有靜也。不過，這裏說動說靜，只能是相對的意思，不能說絕對性。禪總是要在用之中，用即是運作、活動。禪是有生命的，常在動用之中。所謂靜，不是絕對地不動，只是它的動勢微弱，我們不能察覺而已。

要注意的是，遊戲三昧是一種整全的禪的實踐的精神、活動，它不能截然地分割為遊戲與三昧兩段，而以遊戲指禪的動

⁴³ “游”與“遊”是相通的。《大正藏》作“游”，不過，我在這裏順俗，說到遊戲時，用“遊”字眼。

感，以三昧指禪的靜感。遊戲是禪修行人在世間進行自在無礙的教化、轉化工夫，三昧則作為遊戲的基礎，以修行人的專一的堅強意志，把遊戲貞定下來，不使泛濫。在禪修行人的遊戲中，三昧早已隱伏於其中，發揮它的殊勝的力量了。

六祖惠能在《壇經》中提到遊戲三昧，他說：

若悟自性，亦不立菩提涅槃，亦不立解脫知見。無一法可得，方能建立萬法。若解此意，亦名佛身，亦名菩提涅槃，亦名解脫知見。見性之人，立亦得，不立亦得，去來自由，無滯無礙，應用隨作，應語隨答，普見化身，不離自性，即得自在神通，遊戲三昧，是名見性。⁴⁴

“無一法可得”是不執取任何一法，這是不取；“方能建立萬法”是積極地成就世間法，這是不捨。禪心的活動，必須是對世間諸法不取不捨。捨是捨離，是小乘的傾向；取則是執著不放手，是有部（說一切有部 Sarvāstivāda）和經量部（Sautrāntika）對諸法的基礎亦即所謂“法體”（svabhāva）的執持不捨。這兩種態度（對世間的態度）都有極端的傾向，都不合乎中道（madhyamā pratipat）精神。惠能的精神則是中道性格的。這裏對遊戲三昧，有較詳細的發揮：“去來自由，無滯無礙，應用隨作，應語隨答，普見化身，不離自性，即得自在神通。”由“去來自由”至“普見化身”，都是說遊戲，顯示禪修行者對世間的施教，都是揮灑自如，進退得宜；“應用隨作，應語隨答”，一切都那樣地得心應手。“不離自性”則是三昧的事。自性或本心本性必須經過三

昧的艱難修行階段，才能挺立起來，表現堅貞無比的意志與耐力。⁴⁵

宋代南宗禪的無門慧開也曾這樣說遊戲三昧：

參禪須透祖師關，妙悟要窮心路絕。……莫有要透關底麼？將三百六十骨節、八萬四千毫竅，通身起箇疑團，參箇無字。晝夜提攜，莫作虛無會，莫作有無會。如吞了熱鐵丸相似，吐又吐不出。蕩盡從前惡知惡覺，久久純熟，自然內外打成一片，如啞子得夢，只許自知，驀然打發，驚天動地。如奪得關將軍大刀在手，逢佛殺佛，逢祖殺祖。於生死岸頭，得大自在，向六道四生中，遊戲三昧。⁴⁶

這是宗門對遊戲三昧闡釋較為詳盡而具體的文字。這裏把三昧的工夫，集中在對“無”的參究上。在這參究中，不以無為虛無主義的無、一無所有；不起有無的相對待的分別意識，要同時克服、超越有與無的二元性，臻於非有非無的中道境界。不作主客、內外對立的想，法，法“內外打成一片”。這“打成一片”不是把內外的界線泯除，使雙方混雜起來，而是超越內外的相對性，以達於無內無外之境。這個工夫圓熟了，便能馬上有效地在世間遊戲起用，破除眾生的種種執見、邪見，包括對佛、祖師的權威的傾斜、執見在內。這裏特別強調，以三昧為基礎的遊戲，是要對著六道（天、人、阿修羅、畜性、餓鬼、地獄）與四生（濕生、卵生、化生、胎生）的輪迴界域做的、目的是要使眾生轉迷成覺，從生

⁴⁵ 禪宗說自性，自然不同於一般佛教特別是原始佛教所說的我（ātman）不同，也不是上面剛說及的法體。它是佛性、法身。

⁴⁶ 《無門關》，《大正藏》48·292中～293上。

⁴⁴ 《大正藏》48·358下。

死的輪迴世界中脫卻開來，遠離種種苦痛煩惱，獲致大自在、大解脫。這是禪的最高旨趣、終極關懷。

這裏我們特別要注意文本中的“無”與“疑團”字眼。這“無”與上面提到的狗子佛性公案〈趙州狗子〉有密切關聯。通常有“趙州無”的名相，表示對於狗子有沒有佛性一問題的參習。在這方面修行有功力的禪門人，並不會對狗子有無佛性一問題預先給定答案，而純看提這個問題要給他開示的徒弟，當時的具體情境而對這個是有是無的問題要給予應機的回應。他是“殺活自在”的：殺是奪狗子佛性，活是予狗子佛性。狗子是否具有佛性不是一個要客觀地進行生物學的解剖而作決定的問題。狗子佛性的或有或無，不是一個存有論的問題，而純是工夫論性格的。這是一個疑團，或甚至大疑團。這個疑團能突破，有無的分別心被克服，便能當下得悟，否則便得從頭開始。若在這裏面只管鑽牛角尖：鑽作為一客觀問題的狗子是否具有佛性的牛角尖，左右不停地推敲，則說有說無，都落於相對的框架，在概念的層面兜兜轉轉淪於，“祖關不透，心路不絕，盡是依草附木精靈”，⁴⁷最後只會越鑽越深，迷途不返，精神崩潰，生命便完蛋。京都學派所常說的大疑團、絕對無（*absolutes Nichts*），與這個公案特別是“無”大有關連。至於對於處身於其中的徒弟的感受為如何，則只有他自己才知曉，不能傳達，“如啞子得夢，只許自知”。但一經點醒而得覺悟，則形勢大好，可以像關雲長手持青龍偃月刀般威猛自在，可以“驚天動地”。

在這種脈絡下的徒眾或修行者內心的主觀感受為如何，雖不

可說，“如人飲水，冷暖自知”，但我們仍可借助一些譬喻來透露他的精神、心靈境界。上面提到的〈十牛圖〉的序文與頌文便很有參考價值。這〈十牛圖〉是十幅牧牛的圖畫，以牛譬喻心，故又稱“心牛”。每一幅圖畫都包含短序與頌文。前八圖表示牧牛調息身心的歷程，最後歸於人牛俱忘。人是主體，牛是客體，人牛俱忘表示主體與客體的分別意識的泯除，修行者獲致主客雙忘的無分別的精神境界，不執取主體，也不執取客體，而臻於無執。這是修行人在三昧實踐中的最後階段，過此以往，便是回向世間，由往相轉為還相，展開遊戲的教化、轉化活動，要普渡眾生。

第九、十兩圖都是說遊戲的。修行者在第九圖亦即第九階段整裝待發，本著一種不執取任何對象，而讓對象任運地、自由自在地展現自己的姿采、所謂“庵中不見庵前物，水自茫茫花自紅”⁴⁸“庵中”指修行者，“庵前物”指修行者所對的一切事物，整個現象世界、經驗世界。“不見”不是指眼睛不見，視覺失靈，而是指不作對象看，不視庵前物為具有自性的實在的東西。在這個階段，修行者已能克服和超越主體與對象的二元性（*Dualität*），沒有任何執。“水自茫茫花自紅”指去執後對於在眼前或感官前呈現的事物的態度：隨順事物的本來如此的狀態展示，不作任何主觀的干擾。讓水茫茫一片地蕩漾，讓花自由地展示它的鮮紅色的璀璨的姿顏。這頗有海德格（*Martin Heidegger*）哲學中的泰然隨順、泰然任運（*Gelassenheit*）、自然（*Ereignis*）兩觀念所含的意味。在道家來說，這便是逍遙。第十圖則在上面

⁴⁷ Ibid., 48 · 292 下。

⁴⁸ 柴山金慶著〈十牛圖〉，P.89。

說過了，表示正式回向世間，以無比的慈悲、耐心去教化，轉化眾生，即便是極端冥頑不靈的眾生，如一闍提（icchantika），都能得悟，讓枯木能開花。

遊戲三昧顯示了禪的全幅面貌，只有這種禪是真正的禪法。這“真”不是對“假”言，卻表示完全之意。具體言之，它主要指惠能及他所傳的禪法，亦即是南宗禪。印度佛教原來也有禪，強調在森林、河畔進行靜坐冥想，這也是印度原來的哲學與宗教的實踐方式，《奧義書》（Upaniṣad）中便敘述及這種活動。進行這種實踐，主要是要淨化心念，與解脫的宗教目的有一定的關係，也不是限於佛教為然。這很明顯地是注意三昧一面，頗有出世的意味。森林、河畔是遠離人多的鬧市的地方，有不食人間煙火的傾向。同時，這也有頭陀行或苦行的意味，早期禪也近於此。就禪的分為如來禪與祖師禪兩大系來說，達摩與早期的禪法，例如由慧可到弘忍，都強調清淨心（如來藏自性清淨心）的普遍性，以為這是成就佛、如來的基礎，我們若能把它從種種客塵煩惱中體認出來，顯發開來，便成佛、成如來。這便是所謂如來禪。這種禪法仍是重視三昧一面，在實踐上以涵養、顯發清淨心為主，不太強調與世間的關係，特別是在世間起用一面，遊戲的意味比較輕，由達摩至道信都是如此。至弘忍開東山法門，徒眾大增，世間性、遊戲性才較濃。北宗神秀的禪法，也是這個路向。惠能則替禪開出一個新的方向、新的天地。他強調三昧後的機用的表現，要在充滿污濁與煩惱的世間，表現三昧的功德，自在地、如孩童遊戲般輕鬆地拈弄種種法門，轉化眾生，便同享三昧的樂趣。這便是所謂祖師禪，是充滿動感的禪法。它的基礎，便是那對世間不取不捨的動進的、無住的主體性。這種禪法有三昧一

面，也有遊戲一面，是全面的禪法。只有這種禪法，才是真禪、圓禪。只強調三昧的禪法，是不完全的，是偏禪，是不落因果世界、不指涉現象世界的野狐禪。

十六、天台宗的圓教

以上是有關我閱讀禪籍、過禪的生活的存在的體會。上面也提過，達摩與早期禪、神秀的北宗禪是走分解、分析性格的清淨的真性真心的路向，修行方法是漸修；惠能和他所開拓的南宗禪則是走綜合的、辯證的、弔詭的平常一念心的路向，修行方法是頓然成覺。而惠能門下弟子神會和後來的宗密提出靈知真性，在觀念上靠近清淨心，但在實踐、修行方面則取頓悟，可謂介於以上兩者的中間。我個人在義理上、哲學上傾向惠能經南嶽懷讓、馬祖道一、百丈懷海、黃蘗希運、臨濟義玄，成臨濟宗這一支。然後展轉至楊岐方會和黃龍慧南；楊岐方會隔代傳與五祖法演，再傳與圓悟克勤，之後展轉傳到日本。在禪坐方面則走曹洞宗的路向，其譜系可以由惠能傳與青原行思，下來是石頭希遷、經藥山惟儼至雲巖曇晟，再下來便是洞山良价及弟子曹山本寂，成立曹洞宗。“曹”指曹山本寂；“洞”指洞山良价。曹洞禪一路傳承下去，隔了多代傳至天童如淨，天童如淨傳與由日本來中國求法的永平道元。道元回日本後提出“身心脫落，只管打坐”的實踐宗旨。至於惠能座下的弟子，南陽慧忠、永嘉玄覺都無所傳。最後荷澤神會則隔三代而傳到圭峰宗密，之後便零落了。另外，五祖弘忍除培養出神秀和惠能外，還有另一高弟牛頭法融，隔了多代傳至清涼澄觀。澄觀與宗密都是華嚴宗的祖師，在這裏，禪

與華嚴有交集處。至於我們熟悉的《碧巖錄》與《無門關》的編集或作者雪竇重顯與無門慧開，則分別出自青原行思與南嶽懷讓的系統。⁴⁹

六祖惠能座下有五大弟子：南嶽懷讓、青原行思、南陽慧忠、永嘉玄覺和荷澤神會。能夠依法脈一直承續下去，以至於往日本方面發展，只有南嶽懷讓與青原行思。目前東亞特別是日本禪中流行的公案禪與默照禪，大體來說，是由南嶽懷讓和青原行思所分別發展、開拓出來的。我自己在義理上、學問上是偏向公案禪，在實踐生活上則與默照禪較近。以下先探討公案禪特別是和它有密切關連的平常心的突破。

公案禪可說是直承惠能禪發展下來的，是平常心是道的路向，其工夫形態是突破夾雜著善惡、染淨雙方因素的平常一念心，以突顯那不捨不著的靈動的主體性。就體性來說，這不捨不著的主體性與平常一念心是一體的，後者一被突破，便即時轉為不捨不著的主體。這平常一念心相應於天台宗智顛大師所說的一念無明法性心，後者亦是同時會有善惡、染淨因素的。而平常一念心的突破、轉化成不捨不著的靈動的主體性則相應於一念無明法性心的無明即法性的轉化而現成出來的佛性真心或中道佛性。中道佛性的彰顯表示圓教的證成。同樣地，不捨不著的靈動的主體性能夠從平常一念心的底層突破上來，便頓然得覺悟，“直指真心，見性成佛”。⁵⁰

⁴⁹ 《碧巖錄》由雪竇重顯作頌，佛果圓悟評釋。《無門關》的作者則是無門慧開。

⁵⁰ “直指人心，見性成佛”（《碧巖錄》則1，《大正藏》48·140中）通常被視為是達摩禪的宗旨。我在這裏引用這兩句話，並不完全依達摩禪的根本性格，而是從惠能禪的性格來說。惠能禪是心性為一、心理合一的義理形態，是以心說

說到圓教，當然是最圓實的教法。圓是圓滿無遺漏，實是真實不虛妄。華嚴宗與天台宗都有他們自己的判教法，把不同的佛法依序排比，還它們一個公平的、恰當的面目、位置。華嚴宗與天台宗都有詳論圓教，而且把自身的教法視為最圓實的教法，亦即是圓教。就華嚴宗的判教法來說，一切佛法分為小乘教、大乘始教、大乘終教、頓教、圓教。小乘教指原始佛教和有部、經量部的教法；大乘始教指般若思想與中觀學、唯識學；大乘終教指佛性、如來藏思想，如《大乘起信論》、《寶性論》所說的；頓教指禪；圓教分同教一乘圓教與別教一乘圓教，前者指天台教法，後者則指自家的華嚴教法，亦以自家的教法為最圓最實。⁵¹

華嚴宗的判教法所能照顧的範圍相當廣泛，但如同很多學者的說法、批判，在五種教法中，小乘教、大乘始教、大乘終教、圓教都是教法的內容來分判，唯有頓教不涉及內容，卻是工夫修行的方式、方法義，這便不協調。實際上，頓教可以標顯四教中多種不同教法的實踐修行方式，例如禪本身、天台教法的圓頓止觀法和圓頓入中法。⁵²《維摩經》所說諸煩惱即是道場、姪怒癡

性的。我們若能直下突破一切障礙，把作為主體性的心指點出來，以它作為我們的本性、本質，便能覺悟成佛了。

⁵¹ 有關華嚴宗的判教法的詳細闡釋，參看拙著《中國佛學的現代詮釋》，台北：文津出版社，1995，pp.88-96。

⁵² 天台宗智顛以別教概括佛性、如來藏、真心想，以此教悟入終極真理的方式為歷別入中。歷即是經歷，經歷不同階段，中即是中道佛性，是終極真理；即是說，別教是以漸進的、一步步的方式來體證真理的。圓教則以圓頓入中來說契入終極真理，圓頓即是一下子、一刹那之意，智顛以圓教概括《法華經》、《涅槃經》，認為它們所陳契入終極真理的方式，是圓頓的、頓的。

性是解脫，亦是頓教的修行方式。故頓教的修行方式並不限於禪。華嚴宗在這一點上的闡釋，的確是一問未達。

天台宗智顛的判教則與華嚴宗不同，它分兩面來判，一是化儀四教，另一是化法四教。其中化儀四教是佛陀以種種不同的方式、方法來向眾生闡釋佛法。化法四教則純就內容來說，即是藏教、通教、別教、圓教，因此沒有犯上華嚴宗以頓教方法入內容的問題。另外，化法四教的涵蓋面也相當廣，幾乎可以包括全體佛法。再者，智顛判教的理路非常清晰，又具有邏輯性。因此，我們在這裏以智顛的化法四教的判教法為準繩，然後看在最高的、最圓實的圓教之後，禪還有甚麼可以向前發展的空間。

在智顛的化法四教中，最醒目而又最具有觀念性的是提出佛性作為終極真理，同時又以是否闡釋、發揮這個觀念來判分四教。佛性被視為最高主體性，真正的、圓熟的覺悟，便繫在能否認證它和能否以一種頓然的、圓融的方式把它現成。智顛的《法華玄義》便這樣說：

大小通有十二部，但有佛性無佛性之異耳。⁵³

這是說，佛教經論繁富，教派多元化，不過，在代表著全體佛法的三藏十二部中，有一個明顯界線，便是有否說明和發揮佛性這個關鍵性的觀念。智顛的根本理解是，在他所判分的藏、通、別、圓四教中，藏、通二教未有說明、發揮佛性，別、圓二教則有說明、發揮佛性。這裏所謂的佛性，是與中道（*madhyamā pratipad*）等同的佛性，因此有“中道佛性”或“佛性中道”的說法。按佛

性是覺悟、成佛的基礎，是超越的心靈能力；中道則是雙離空、有兩邊的真理、原理。把佛性視為等同於中道，有以心即是理的思維方式，這可以通到宋明儒學的心即理、良知即天理的說法方面去。

讓我們先總括四教所說的真理及證入真理的方式以引出智顛對佛性觀念的闡明與發揚，展示他對佛性觀念的洞見。就真理觀來說，智顛認為藏教與通教以空為真理，這空是緣起性空的空，表示沒有自性（*svabhāva*）、實體的狀態，主要是就諸法而言。別教與圓教則以中道為真理，而中道又與佛性等同，故可說是以中道佛性為真理。在體證真理方面，智顛認為藏教是析法入空的路數，通教是體法入空，別教是歷別入中，圓教則是圓頓入中。析法入空表示要析離諸法，把它們解構，將構成的成分一一從母體中分離，到了最後，便成一無所有，母體便消失了，看不見有甚麼自性，然後悟入諸法的無自性、空的終極性格。這是析法入空。這種入路，很明顯是衝著說一切有部（*Sarvāsti-vāda*）特別是《俱舍論》（*Abhidharmakośabhāṣya*）和《大毘婆沙論》（*Abhidharma-mahāvibhāṣā-śāstra*）的強調法有我無的思想而來。智顛形容這種入真理之路為拙，因為要破壞現象界也。

體法入空表示即就諸法的原來狀態，不予析離它們的構造，由外在的現象性而滲透到諸法的內裏，直下證取它們的本質是空。例如《般若心經》（*Prajñāpāramitāhṛdaya-sūtra*）所說的“色即是空”的名言。其意是即就物理性的諸法（色）便能當下現成地證取它們的無自性的空的本質。智顛對這種體證真理的方式定位為巧、巧妙也。他曾說：

⁵³ 《大正藏》33·803下。

即俗而真。⁵⁴

又說：

體法即真。⁵⁵

這很有中國佛學的僧肇、臨濟所說的“立處即真”、“立處皆真”的意味。智顛又特別針對般若思想作為無相教而說光是說無相、遠離一切相對相的流弊：

無相教明空蕩相，未明佛性常住，猶是無常。⁵⁶

無相教是指通教的教法，自然包括般若文獻的說法在內。這種教法蕩相遺執，否定我們對一切法的施設性的實在性的理解，這樣否定下去，最後會淪於虛無主義（Nihilismus），墮下至無常的消極立場。即使這種教法也強調中道，⁵⁷但是純然的中道，不是與佛性等同的中道。這只是理不是心。他說：

離斷常名中道，非佛性中道。⁵⁸

這裏以“離斷常”來解讀中道，是正確的，起碼就原始佛教與中觀學來說是如此。《雜阿含經》說：

如實正觀世間集者，則不生世間無見。如實正觀世間滅者，則

不生世間有見。……如來離於二邊，說於中道。⁵⁹

這很明顯表示中道是超越二邊或兩種相反的極端的見解，並以有與無來例示這二邊。這種說法，正與龍樹（Nāgārjuna）的《中論》（*Madhyamakakārikā*）言中道的意涵相吻合。以下我們列出鳩摩羅什（Kumārajīva）所譯的《中論》中同時否定有無這二邊來說中道的偈頌例示一下。這些偈頌很多時未有明白說出“中道”字眼，但其指涉中道觀念則非常明顯。

若人見有無，見自性他性，如是則不見，佛法真實義。（《大正藏》30·20上）⁶⁰

法住於自性，不應有有無。（《大正藏》30·29上）

如佛經中說，斷有斷非有，是故知涅槃，非有亦非無。（《大正藏》30·35中）

若非有非無，名之為涅槃，此非有非無，以何而分別？（《大正藏》30·35下）

分別非有無，如是名涅槃，若有無成者，非有非無成。（Idem.）

⁵⁹ 《大正藏》2·67上。

⁶⁰ 以下引述的《中論》中有關超越有、無二邊的偈頌，為方便計，直後在正文中附出出處。又以上所引的羅什譯文，大體上都與下列的月稱（Candrakīrti）的梵文本《中論》的原文相應：

Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti, ed. Louis de la Vallée Poussin, Bibliotheca Buddhica, No.IV, st. Petersburg, 1903-13.

⁵⁴ 《法華玄義》、《大正藏》33·702下。

⁵⁵ Ibid., 33·690上。

⁵⁶ Ibid., 33·801下。

⁵⁷ 實際上，阿含佛教也有說中道，那是通過八正道來說，修持意味很重，在存有論上並無適切性。

⁵⁸ 《摩訶止觀》，《大正藏》46·7上。

另外，青目（Piṅgala）解釋《中論》的三諦偈中明確表示：

眾因緣生法，我說即是空。何以故？眾緣具足和合而物生，是物屬眾因緣，故無自性，無自性故空。空亦復空。但為引導眾生故，以假名說。離有無二邊，故名為“中道”。是法無性，故不得言有，亦無空，故不得言無。⁶¹

青目在這裏明確地點出離有無二邊為中道，展示他在理解中道方面，直契原始佛教與《中論》的精神。

通教的這種對真理的理解，未為智顛所許可。他認為光是從空、中道來說真理，這真理太過於纖弱，缺乏動感。這招引出智顛的如下批評：

當教論中、但異空而已。中無功用，不備諸法。⁶²

當教即是通教，智顛在上文下理中正在討論通教。他認為通教說中道，只在名字上與空不同而已，它沒有功用，又不能含容存在世界的種種事物。功用與備諸法是智顛認為終極真理所應該具有的性格。他的主要意思是，作為終極真理，不應只是消極的空，同時也應是積極的不空。他說：

破著空故，故言不空。空著若破，但是見空，不見不空。利人謂不空是妙有，故言不空；利人聞不空，謂是如來藏，一切法趣如來藏。⁶³

智顛的意思是，空是會被執著的，因此我們要去掉這種執著，而說不空。不空不是對自性的否定的再加否定，這從邏輯上來說便是肯定自性了。不是這樣。這不空是以功德（guṇa）說，指具足種種普渡眾生的方便法門。我們不單要能空，還要能不空。不空的另一面是妙有，具有方便法門，成就妙有的存在世界，這是別教的境界。再進一步，由中道靠向具有常住性的如來藏（tathāgatagarbha），這便是圓教的境界了。

在智顛看來，如來藏即是佛性，是中道佛性。這是以心與理是一所表示的別教與圓教的真理，但兩者仍有不同，其不同處在於體證的方式的殊異。在別教，當事人以一種漸進的方式體證終極真理；漸進是分階段的，不是一下子的，是所謂“歷別”的。故別教的體證真理的方式是歷別入中，而中即是中道佛性。在圓教，當事人能夠頓然地、一下子地體證終極真理，不分階段，這是圓頓入中，中仍是中道佛性。對於別教的歷別入中的體證方式，智顛以之是拙，笨拙也；對於圓教的圓頓入中的體證方式，智顛稱之為巧，善巧也。智顛說：

別圓入中，即是佛道。⁶⁴

不管是歷別入中也好，圓頓入中也好，其結果都是成覺悟，得解脫。智顛說：

解脫者，即見中道佛性。⁶⁵

至於中道佛性與空、中道有些甚麼不同點，我在這裏不擬多

⁶¹ 《大正藏》30·33中。

⁶² 《法華玄義》，《大正藏》33·704下-705上。

⁶³ 《法華玄義》，《大正藏》33·703上。

⁶⁴ 《維摩經略疏》，《大正藏》38·683中。

⁶⁵ Ibid., 38·674中。

說，讀者可參考拙著《天台佛學與早期中觀學》（*T'ien-t'ai Buddhism and Early Mādhyamika*）及《中國佛學的現代詮釋》。

66

十七、四教的特色

上面我們說明了智顛如何從真理觀和體證真理的方式判釋四教，現在我們再就四教的特色作一概括的分析。藏教指原始佛教、小乘教，具有出世的傾向，對世界採取負面的、消極的態度。它主張捨棄現實世界，更有破壞世間法的傾向，這可見於它對四聖諦（*cattāri saccāni*）的闡釋之中。四聖諦即苦諦、集諦、滅諦、道諦，是佛教的基本教義。苦、集二諦專講世間法，屬生死界的事情；滅、道是從出世間法來說的，專講還滅的問題。前二諦可看作為因，後二諦則可看作為果。藏教將苦、集與滅、道看作是生滅次第的歷程，由滅除苦、集的因，可以得出滅、道的涅槃清淨果。這即是說滅、道的果的成立是依於苦、集的因的消失。若將這種看法推展到對世間法的態度上，則可引出如下的結論：理想（還滅的理想世界）的實現，依於現實（生死輪迴的現實世界）的捨棄。進一步來說，藏教看生、滅現象是從實在的眼光出發，以為事物的生是實在的存在，滅是實在的消失。生與滅是不能共存的，而是對立的。這樣，藏教對世界便走上決絕的態度；而在實踐的道路上，則要求與苦

痛煩惱的世界分隔開來。得到解脫後；也不會回返到世界進行渡化眾生的工作。這種對世界的捨離，是一種決絕的捨離，即永遠住著於寂滅的世界。這種偏頗的傾向，實源於藏教只執著性空的一面，而忽略了緣起一面。而性空便是決絕的空義，不與緣起有互動的關聯。站在性空的平台上，便與緣起的世界隔絕，雙方沒有交集之點。這正是沉空滯寂，沒有動感可言。

通教指般若思想、中觀學和《維摩經》，亦是以空為真理；不過，它以中道來說空，展示非有非無的意涵，造成雙邊否定的思考。它和藏教都是以空為終極真理，但較能善巧地處理事物的存在問題。它的有別於藏教的地方在，它能緊扣“緣起”來說性空，以把握事物的本質。通教一方面能見事物的“無自性”、“空”的一面，也能見事物的“緣生”、“假生”、“假有”的一面，因此不會墮落到虛無主義的情境，而成為一無所有、一無所是。也是因為這點，它對世界不會完全採取分隔以至捨棄的態度。具體地說，通教認為現實世界是緣生的，所以事物的生起而存在只是假生和假有；而事物的熄滅也不是實際的消失，只是一假滅而已，有再生起的可能性。這便讓世間事物的存在與消失成為幻有和幻滅。由於事物的有、無是幻有、幻滅，因此，我們不必一定要撤消現實世界，後者的幻化的性格不會對我們的成道、覺悟做成障礙。這樣，我們的主體、心靈可游息於現實世界與理想世界之間。這樣，人便可以在保存世界、世間法的前提下，取得涅槃的境界。

別教指如來藏、佛性思想和華嚴思想，它的最大特色，是不以空來說終極真理，而是以中道佛性來說。這可增強終極真理的體性義與動感，因為佛性本來是由能覺悟的心來說的。在

⁶⁶ Ng Yu-kwan, *T'ien-t'ai Buddhism and Early Mādhyamika*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993, pp.62-89. 吳汝鈞著《中國佛學的現代詮釋》，pp.54-76。

宇宙一切事物之中，唯有心具有最強的動感。這動感可促發人或眾生爭取覺悟以至獲致覺悟，最後能普渡眾生。特別就普渡眾生來說，這主要是菩薩（bodhisattva）的任務，而要達成這個宗教目標，則菩薩必需要具足種種方便（upāya）法門，這便直接與菩薩的本領有密切的關連。照智顛的看法，別教是專為菩薩而施設的，所以別教的經、論亦多說及菩薩以多種不同的法門以教化眾生。為了保證每一眾生最後都能達致涅槃，別教特別建立了佛性遍在的觀點，表示每一眾生都有特性。此外，又將佛性與中道等同起來，將對終極真理的體證規限於內在的佛性之中。於是體證真理便成為一種內省的工夫。眾生若能除去貪、瞋、癡等煩惱，即能朗現本有的、內在的佛性。在這去除污染、煩惱的實踐中，人必須經歷各種修行階段，所以天台稱別教的實踐方式為“歷別入中”，也稱這種方式為“思議解脫”。所謂“思議”（conceivable）即有經歷階段的意味，是理性的（rational）。又以這種方法為“斷斷”，第一個“斷”字指斷除煩惱，後一個“斷”字則指“了斷生死”。即是說，要斷除一切煩惱，了斷生死大事，才能獲致涅槃的寂滅境界。

圓教指《涅槃經》和《法華經》的思想，也包括天台宗的思想在內。它亦以人的生命中具有種種煩惱，這些煩惱障蔽了人本有的佛性，人若要覺悟成佛，便必須克服它。但和別教不同。圓教的覺悟成道的實踐方式是“圓頓”的，即講求在瞬息間將種種煩惱頓然地、一下子地克服。這種解脫方式是“不思議解脫”或“不思議斷”，也稱作“不斷斷”。即不需徹底地、完全地斷除煩惱而得解脫。這對於常人來說是不可思議的（inconceivable），這“不斷斷”是相對於別教的“斷斷”而說

的，指在不完全斷除煩惱的情況下而得解脫；我們對於煩惱，不必徹底斷絕，只要能克服它、超越它便成。煩惱也是生滅法，沒有自性可得，我們要克服它，不是要消滅它。這裏還有一深微的意涵：煩惱有時可以扮演一種負面角色，可被善巧地用來渡化眾生，所謂“以毒攻毒”也。在智顛看來，煩惱亦可以被點化為教化的工具，作為一種“法門”來處理。這種對煩惱的理解可說是一大突破。總括來說，佛教對煩惱或惡有兩種看法，其一是必須先掃除惡，然後才能得善，這是善惡不相容的觀點。其二是以惡作為方便法門、工具去教化眾生，這則是善惡可共存的觀點。這種以惡為法門，作為工具，而加以利用，進行化導的工作，而不加以消滅，是天台宗特有的觀點，是極其吊詭的圓融的觀點。⁶⁷

以下我們引述智顛在《維摩經略疏》中的一段話，以概括四教的性格：

藏、通觀生、無生，入偏真理，名為真實。別、圓觀無量、無作，入中道佛性，名為真實。⁶⁸

這是說，藏教主要是留意事物的生起，但這生起不是幻生、緣生，而是實實在在的生起，因此要遠離它們。它所追尋的空的

⁶⁷ 關於智顛的判教的說法，在他的多部著作中都有零碎的描述。在他的《四教義》中，則有較周延而系統性的說法。在這方面，可參考拙著 *T'ien-t'ai Buddhism and Early Mādhyamika*. pp.39-47. 又可參考牟宗三著《佛性與般若》下冊，台北：台灣學生書局，1977，pp.619-648；唐君毅著《中國哲學原論原道篇三》，香港：新亞研究所，1974，pp.1106-1150。

⁶⁸ 《維摩經略疏》，《大正藏》38·607中。

真理，是有所偏頗的。通教所留意的是事物的幻生，即是不是實際的生，而是如幻如化的生。這樣的生，是不具有自性的生，因而是無生。它所追尋的真理，仍是空，這還是不夠殊勝、有所偏頗，偏頗於空寂的境界也。別教與圓教則不同，它所認證的真理，不光是空，也是中道，而這中道是與佛性等同的。佛性是具足動感的，能夠發出充實飽滿的力量，以教化、轉化眾生。不過，兩者還是有不同之處。別教以菩薩的教化為主，他們具有各種的、無限量的法門，自由自在地運用它們來普渡眾生。他們以中道佛性為終極真理，這種真理既是真空，也是妙有，故沒有偏頗。圓教與別教同樣以中道佛性為終極真理。不過，它不是無量，而是無作。“作”即是有為（saṃskṛta），是有意識地施展種種法門來渡化眾生；無作則是默默地、不動聲色地點化、轉化眾生，讓他們能轉迷成覺，這便是無為（asaṃskṛta）。

十八、天台宗判教的得失

以上我們花了很多篇幅來析論天台宗智顛的判教法。下面要做的，是對這種判教法作一具有廣度與深度的反思，看它的得失所在。關於這個問題，我想就下面幾點來說。第一，總的來說，在與佛教的其他派別所作的判教法作比較來說，智顛的判教是頗為殊勝的。第一，它所涵蓋的內容，有很強的周延性，幾乎包含全體佛教。此中包括原始佛教、說一切有部、經量部、般若思想、中觀學、唯識學、如來藏或佛性思想、禪、華嚴思想、涅槃思想與法華思想，又在涅槃思想與法華思想中，反映

自家天台宗的根本教法，把自家的教法與其他教法特別是華嚴方面，劃清界線，最後匯歸到法華思想的圓實教法。

第二，也是最重要的一點，智顛以佛性觀念為關鍵性的分水嶺，把全體佛教大分為兩個導向：不說佛性和說佛性。這佛性亦即是中道佛性。依於佛性這一基本概念，他建立佛性詮釋學。這種詮釋學的根本意義在，一般的佛教派別，都以空作為佛教的核心概念或觀念，並以緣起來說空，說中道。這沒有問題，但是搔不到癢處，也失諸空泛、浮泛。全體佛法，包括小乘的有部與經量部，有哪一種教法不強調“空”（śūnyatā），不強調“緣起”（pratīyasamutpāda）呢？這是佛教的根本義理所在，是非實體主義哲學的理論立場所在。但這種看法有向客體性趨附的傾向。空與緣起作為終極真理，是由我們的主體性去證取的、體證的，在這種實踐模式下，一方面顯示一種主客的二元對比關係，另一方面也讓主體性變得貧弱，缺乏動感。此中的關鍵問題在我們以主體方面的菩提智慧去體證空理，這使作為主體性的菩提智慧與作為客體性的空不得不構成一二元性（Dualität）的關係；同時，以菩提智慧去體證空，則有空是第一序概念，菩提智慧是第二序概念之嫌，這便把菩提智慧壓縮了，不能作為最高的主體性，因而使整個佛教哲學向客體性傾斜，主體性變得是被動的，同時也是軟弱的。智顛以作為主體性的佛性取代空，而為不空、“不空如來”，而又以佛性等同於作為客體性的中道，而成中道佛性，於是把主體性與客體性或佛性與中道、空統一起來，克服了二元的對峙關係。同時，由於菩提智慧是由佛性散發出來的一種覺悟能力，而佛性或中道佛性具足充分的動感，它所散發出來的菩提智慧也隨

之而有充分的動感，則軟弱無力的性格便不成問題了。⁶⁹

第三，智顛的判教系統，整然有序，對於全體佛教的內容作出清晰的、具有邏輯性的分判，讓人一目了然。我們通常理解一種思想，特別是實踐形態因而是東方式的思想，是以對作為終極原理的觀念的闡釋與對這終極原理的實踐方法的解明作為主脈來著眼的。智顛在這一點上，表現得非常清楚。在終極原理方面，他以藏教與通教視空為終極原理，以別教與圓教視佛性或中道佛性為終極原理。而在實踐上，他提出藏教以析法入空的方法來體證空，通教以體法入空的方法來體證空；別教以歷別入中的方法來體證佛性或中道佛性，圓教則以圓頓入中的方法來體證佛性或中道佛性。他又分別以拙與巧的字眼來判分四教的體證真理方法，即是，藏教的析法入空的方法是拙的，通教的體法入空的方法是巧的；別教的歷別入中的方法是拙的，圓教的圓頓入中的方法是巧的。拙即指笨拙，巧即是善巧，這當然都是價值語詞：拙是不好的，巧是好的，我們應該有由拙到巧的轉向。

第四，天台的判教由藏而通，由通而圓，無論在義理上或在工夫上，都能擺出一種漸進的歷程，而且這個歷程具有理性的依據，不是憑信仰而說。藏教特別是部派佛教與經量部是講有的，講諸法的存在性。通教則是講空的，空不必與有相對反，反而可以對治有的思想發展到極端而向實體主義傾斜，在實踐上對於存在世界的執著，而生起種種煩惱的可能的流弊。空正

能起著這種作用。但對空也不能執實，空作為一種客體性的真理，不能對主體性方面所著重的重點加以壓縮。因此，智顛提出佛性或中道佛性作為更為圓融的真理以取代空，這便有別教與圓教的提出與開拓。特別是佛教作為一種宗教，應該有一套可以讓人勉力去修行以達致覺悟、解脫的目標的工夫論，這便不能不把開拓的重點放在心一方面。佛性或中道佛性正是心、真心，它具有足夠的動感，以發出菩提智慧來證空，進一步明空見性（佛性）以成就大覺。這便是別教所由生。但這種明空見性的工夫的歷程非常遙遠，需要以“劫”來算的長遠時間作工夫實踐，才能獲致所謂“歷劫修行”也。這種修行只對鈍根的眾生而言，對於利根的眾生，則不必如此。覺悟成道對於他們來說，可以成就於頓然的一瞬間中，這便是圓教所由生。在圓教方面，智顛又分同教一乘與別教。這種分法，為華嚴宗所認同，並以自身宗《華嚴經》，境界高絕，眾生、凡夫只能企盼，不能證成，故為別教一乘的圓教形態。對於智顛來說，天台教法並不企盼高絕的境界，卻是要與眾生、凡夫共苦共樂，因此自視為同教一乘，而以華嚴為別教一乘。

第五，天台判教以《法華經》的所說是開權顯實，發跡顯本，在義理上與實踐上都有所據，同時亦有方法論的依據，這即是龍樹的四句邏輯（說四句辯證法更為妥貼）。按龍樹的這種思維方式，展示於他的《中論》的若干偈頌之中，也包括在他的“三諦偈”。對於這些偈頌的梵文原文與鳩摩羅什的漢譯，我在自己的很多著作中，都有說明。這種四句（*catuṣkoṭi*）思維基本上是透過四個命題：肯定、否定、綜合、超越，重重升進，展示真理的不同層次，最後成熟於離言說的絕對的、超

⁶⁹ 我們在上面提到佛性或中道佛性的動感。詳細的討論，參看拙著 *T'ien-t'ai Buddhism and Early Mādhyamika*, pp.66-75；《中國佛學的現代詮釋》，pp.62-71。

越的理境。智顛所提的藏教、通教、別教與圓教，分別相應這四句思維的性質、形態，由藏而通，由通而別，由別而圓，讓真理有機地層層升進，最後達於圓教的圓熟境界。肯定、否定、綜合分別相應於辯證法的正、反、合的思考，至於第四句所展示的超越涵義，是黑格爾的辯證法所無的，那是佛教特別是龍樹的獨創。而四句思維的重點，正落於這種真理的超越中。在這個階段，真理全面敞開，超越一切機械式的、固定的思維，把一切有建設性的、具有動感性的思維收納進來，以證成一種圓融無礙的宗教修行的境界。在智顛看來，藏、通、別、圓四教正分別與這四句思維所展示的真理的不斷開拓的進程

（process）相應。即是，藏教相應於正命題或肯定的階段，表示對一切存在的肯定、包容形態。通教相應於反命題或否定的階段，表示對一切存在的執取的遠離、否棄，這正是空一觀念所要傳達的訊息，有很強的批判性，也正是般若思想與中觀學的根本精神所在。別教相應於綜合命題，表示對存在世界的種種事物都有正面和負面的認識，對於不同的多元觀點都加以包容，這在佛教來說，是能同時包容有與空的觀點，至於在菩薩以其悲心宏願以化渡眾生方面，則更需要有種種正面的、負面的方便法門，俾能在不同的場合彈性地運用恰當的、應機的法門來處理不同眾生的離苦得樂的問題。圓教則是超越性格的，它不為任何正面的與負面的環境所囿限，不會偏重於任何肯定形態和否定形態的觀點而墮至一個封閉的系統中。卻是讓一切眾生、質體都能自由自在地遊息於一個廣大的場所之中，保持一種圓融無礙而又互動的關係，各自能發揮與開拓自身所具足的价值。這倒有點像華嚴宗所說的四法界中的事事無礙的法

界。我們甚至可以作這樣的比配：藏教強調事物的有的性格，相應於四法界中的事法界；通教說空，說事物的無自性、空的理法，這相應於四法界中的理法界，空即是空理也。別教強調綜合性，但這綜合性不是強施加於所綜合的事物之中，而是讓要綜合的雙方有適當的協調，這相應於四法界中的理事無礙法界，事是現象、質體，理即是空理，空理滲透入一切現象、質體之中，作為它們的存在の本質。最後的圓教，是現象與質體實現和開拓它們的價值的場所，如上所說。

第六，在華嚴宗的判教中，以禪為主的頓教被分判到五教中，而成小乘教、大乘始教、大乘終極、頓教與圓教。頓教是說教或覺悟的形式，與其他四教以內容為重不同，這成了華嚴判教上的難題。即是，形式的教法與內容的教法混在一起，這便不協調。智顛的判教則能善巧地解決了這個問題。他的判教分化儀四教與化法四教，前者講說法的方式，後者講說法的內容。其中，頓教被劃歸於化儀四教中，作為一種說法和覺悟的方式，而化法中無頓教，那是因為化法只講內容，不講形式的緣故。這便善巧地解決了華嚴把頓教列入以內容為主脈的五教中的問題。

以上所列六點，展示了智顛的判教的殊勝或得之處。但這不表示他的判教是完美無缺，沒有失的一面。它是有的。第一，智顛的判教只及於原始佛教、小乘和初期的大乘，到《法華經》、《華嚴經》、《涅槃經》等，便停下了。對於印度的中、後期的大乘佛教例如陳那、法稱等的教法，沒有片言涉及。此中雖有緣由，不能單怪智顛。因為智顛對於印度佛教，只能透過漢譯的經論來了解，不能讀那時未有漢譯的梵文原典之故。

第二，智顛以藏教來概括原始佛教與小乘佛教，並不是很合理。小乘講灰身滅智，態度消極，有濃厚的捨離傾向，這與原始佛教特別是佛陀的說法，導向很不一樣。佛陀的教法，就《阿含經》的內容來說，是大小乘所共遵的，不應把它與小乘放在一起，綜合而成藏教。

第三，智顛把《維摩經》收入於通教之中，始終讓人難以信服。若說通教的“通”是就空而言，是一種共通於一切佛教教派的義理，那就沒有話說，一切佛典都可以納入通教之中。但智顛不是這個意思，他特別把通教關連著般若思想與中觀學來說。這無論就義理與思想史而言，都可說得過去。般若思想與中觀學的最重要觀念是空，是沒有問題的。空雖然是共法，但還是以般若文獻強調最力。至於中觀學，例如《中論》，除了說空外，還說中道。在它看來，空與中道是相通的。但這空的如何能關連到《維摩經》方面呢？這部文獻是佛教書中最富有吊詭意味的奇書，有種種弔詭的說法：諸煩惱是道場；行於非道，即是佛道；婬怒癡性即是解脫等，等等，都可在其中找到。甚至智顛在《法華玄義》中說的煩惱即菩提，生死即涅槃一類的說法，都淵源於此。把它放在通教中，無論如何難有說服力。

十九、圓教之後的圓禪

以下我們要以天台宗智顛的圓教為準，來看在義理上和工夫上最具有圓義或圓滿義的惠能所開拓出來的南宗禪還有甚麼可以發展的空間。我把依循著這種發展而成立起來的禪稱為

“圓禪”。這個觀念好像沒有前賢提過。首先，智顛的圓教從四教中的藏教、通教、別教發展下來，在教義上應有涵攝前三教的內容。即是說，藏教所包含的十二因緣、無常、無我、緣起、空以至中道的重要觀念與學說，都包容在內。通教所強調的空、般若智、境唯識有，識亦非實以至轉依的說法，圓教都承接下來。至於別教的如來藏、真心真性、性起、佛性遍在的思想，以至華嚴宗法藏的有關真如的“隨緣不變，不變隨緣”的教法，也涵攝了。⁷⁰最後，智顛的圓教的基礎，建立倡導佛三身說與開權顯實、發跡顯本的《涅槃經》與《法華經》的根本義理之中，智顛把這些義理善巧地吸收過來，成為自家的圓教的重要內容。更重要的是，天台圓教所包容的領域，不止限於佛這一界，同時涵攝九界眾生：菩薩、聲聞、緣覺、天、人、阿修羅、畜牲、餓鬼與地獄。這正是自渡、他渡的最高宗旨。這與華嚴宗被人譏為“緣理斷九”大為不同。後者主要醉心於體證終極真理，而不回顧九界眾生中很多仍處於苦痛煩惱的狀態。惠能和他所傳的禪法以及他的譜系在這一面也守得很緊。像《壇經》說人有南北不同，但佛性則無所謂南北之分，一切眾生都有，因此普與施教，不起分別。另外，悟與不悟，雖是當事的人自家的事，它具有主要決定的作用，如《壇經》

⁷⁰ “隨緣不變，不變隨緣”是華嚴宗法藏大師對真如的看法，意思是真如作為終極真理，並不與緣生的世界隔絕，而是隨順世間眾緣而活動的，但自身也不為眾緣的負面影響而有所改變；同時，真如也以不變異的狀態與世俗周旋，發揮宗教的作用。但這樣的真如由於不變，因而與不斷地變化的世俗有所隔離，不能與後者內著地融在一起，也顯不出充實飽滿的動感，因此為天台宗人譏為“凝然真如”，“凝然”即是處於靜態，沒有動感的意味。

說“心迷法華轉，心悟轉法華”，但因機施，祖師也有一定的影響，所謂“大機大用”、“大用現前，不存軌則”，祖師的開導作用，還是很重要的。便是由於這點，惠能和他所開出的南宗禪法，稱為“祖師禪”。佛或祖師誘導徒眾，以何種應身、化身出現，如何折衷於權與實、跡與本之間，若祖師處理得宜，學人善會其意，或接得他的機用，便得以頓悟成覺。在這些與義理或有直接關係或有間接關係的問題上，惠能和他所開出的禪法：圓禪，是可以涵攝天台宗的圓教的，不過，也沒有在本質上跨越後者。

在義理方面進一步看有關終極真理的問題，智顛對於終極真理的稱法有多種，如空、中道、諦、一實諦、實相、真如、中道理、第一義諦、勝義諦，等等，這些都傾向於客體性方面。實際上，他並不視真理或終極真理為只是客體方面的原理，他也視之為有心的意義，這即是以心說理、真理。而佛性是心，因此他也有“佛性真心”的稱法。就智顛對終極真理的理解言，他認為心即是理，心即是中道、中道理，因此他提出“中道佛性”或“佛性中道”的觀念。佛性是心，中道是理，“佛性中道”或“中道佛性”把佛性與中道等同起來，亦即是把心與理等同起來。故他也有如宋明儒者所提的心即理的觀點，只是雙方對心與理有不同的理解而已。宋明儒者是以實體主義（substantialism）來看心與理的；智顛的天台學則是從非實體主義（non-substantialism）來看心與理的。宋明儒以心與理都是實體，智顛則認為心與理都是空，沒有實體；或者說，沒有實體的這種狀態，便是萬物的真理，這即是空。在南宗禪特別是《壇經》來說，自性即是心，即是佛性，亦即是真如。這也

是心即理的形態。而自性、佛性並沒有實體，它們畢竟也是空。因此，不管是智顛的中道佛性也好，《壇經》的自性、佛性也好，都還是空。它們雖然都說“不空”，但這不空並不表示不是沒有實體，因而是有實體，不是空無實體。這不空只是表示中道佛性、自性、佛性不是虛無主義，不是一無所有，而是具足種種方便法門，以教化、轉化眾生。我們在這裏要特別指出的是，在智顛用以指涉終極真理的諸種觀念、名相中，中道佛性是最具積極義的，與經驗的、現象的世界最為接近，雙方的關係最為密切。這是由於智顛用了很多篇幅來說中道佛性的力、動感，或功用。這功用是直接就終極真理對於眾生能積極起用，對他們進行教化、轉化，這種起用是宗教義的，其結果是眾生的成覺悟得解脫。智顛便是這樣把終極真理亦即是中道佛性的空與功用拉在一起，這是他在這個問題上的極限，不能再進了。倘若要再進，便得放棄終極真理或中道佛性的空的性格，而轉向有體性義的實體性了，這便放棄佛教最根本義理緣起性空了。這是作為佛教徒的智顛絕對不能做的，因此，我們可以說，中道佛性是佛教說終極真理的極限；在這極限或在它之前，終極真理仍是空的、無自性的，過此以往，便是實體主義了。惠能的南宗禪也是如此，它不可能在義理上、觀念上越過這個極限，它的佛性、自性觀念不能超越中道佛性。⁷¹在動感的問題上，《壇經》以自性能生萬法；心的去來自由而無滯；恆時作念想，不會念絕；以功是念念無間；真如自性起念，一切萬法皆從自性起用；見性的自在神通，遊戲三昧；清淨心體

⁷¹ 有關中道佛性的功用問題，參看拙著 *T'ien-t'ai Buddhism and Early Mādhyamika*, pp.66-73；《中國佛學的現代詮釋》，pp.62-71。

湛然常寂，妙用恆沙，等等，都表示心有旺盛的動感。這些說法都出自《壇經》，這裏就不一一交待出處了。

要再進一步了解這個問題，即是惠能與南宗禪在義理上有無超越智顛的中道佛性的空間或可能性，我們便要涉及體用問題了。按體用關係是形而上學中一個挺重要的範疇；體是實體，用是表現、顯現或作用。一般的理解是，體是基礎，用是由這基礎生起的東西、現象。這基礎是形而上的實體，是常住不變的；用則是由實體發出來的作用，或表現出來的現象，它是會變化的。體沒有時空性，用則有時空性。用要有體作為它的支柱、依據才能成立，而體則要通過用才能展示自身的存在性。故兩者的關係非常密切。不過，就佛教來說，由於是非實體主義的立場，因此不可能有實體這個概念，因而也無所謂體用論或體用關係的範疇。無寧是，佛教是在反對婆羅門教的梵（Brahman）的實體說而建立起來的。傳統下來的佛教，在這一點上都守得很緊，不主張實體概念，也不講體用關係。到了天台宗的智顛，由於對現象界（即一念三千中的三千法）的重視，和濃厚的宗教的救贖（religious soteriology）意識的萌發，雖不能明確地建立實體觀和體用關係，在這方面的傾斜倒是有跡可尋的。這便是佛的三身說。智顛以中道佛性為終極原理，這沒有問題。他又以法身（dharma-kāya）來說中道佛性，以之為本，而提出應身（nirmāṇa-kāya），以之為跡，以法身、應身的本跡關係，似乎可有體用的關係。他有以下一些說法：

初得法身本故，即體起應身之用。⁷²

法身為體，應身為用。⁷³

由於應身，得顯法身。⁷⁴

由此法身，故能垂不思議應用之跡，由此應身，能顯法身。⁷⁵

在這裏，法身與應身的本跡、體用字眼都出現了，體用關係的意思已呼之欲出，但智顛總是未有明說那種實體性格的體用關係，這很可能是對於上述的實體問題有所顧忌的緣故。佛教徒的確是不能說實體的。六祖及南宗禪的情況也未見有顯著的分別，在有關的文獻中，就筆者有限的所知，也不見有實體意義的體用關係的說法。《壇經》中的確有些字眼會讓人想到體用關係，但那不是實體性的，而只是虛說。這些說法具引如下：

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！⁷⁶

真如即是念之體，念即是真如之用。⁷⁷

前一則文字說自性能生萬法，此種生不是一般的構造論的生，而是表示自性是萬法所依的根據。萬法是緣起法，它們需依於自性的空義（《壇經》所說自性指佛性，有終極真理義，不涉及實體義的自性，這已是一般常識了），才能成其為緣起法。

⁷³ 《維摩經玄疏》，《大正藏》38·545中。

⁷⁴ 《法華玄義》，《大藏經》33·764下。

⁷⁵ 《維摩經玄疏》，《大正藏》38·545中。

⁷⁶ 《大正藏》48·349上。

⁷⁷ 《大正藏》48·353中。

⁷² 《法華玄義》，《大藏經》33·764下。

故此中的“自性能生萬法”的生不是宇宙論的生成萬法，而是作為萬法的緣起法的依據的意思。⁷⁸至於“真如即是念之體，念即是真如之用”，其中的“真如”也不是指實體，卻是有心的意味（《大乘起信論》即有“真如心”或“心真如”的觀念）。即是說，真如作為心，是念想的發源處，從念想中，我們也可以看到真如的作用。因此，惠能的南宗禪在體用問題上並無實體意義的轉向，也沒有超出智顛在相同問題上的限度。

現在讓我們把探討集中在終極真理的性格方面。在圓教，特別是天台宗的圓教，真理有弔詭性，涉及相對的、矛盾的兩端的結合、綜合。而對於真理的體證，也相應地包含弔詭的歷程、程序。上面我們舉智顛的《法華玄義》中有“煩惱即菩提，生死即涅槃”的說法，便是很明顯的例子。就我們的日常的理解而言，煩惱、生死都是負面的東西，是應該去掉的，但智顛不提議這樣做，反而說這些東西中有與覺悟密切關連的智慧、

悟境。有時他又以“不思議斷”、“不思議解脫”、“不斷斷”這些矛盾的名相來說我們的去迷成覺的活動。所謂“不思議斷”、“不思議解脫”是說了斷生死問題可以不必斷除煩惱而得解脫，甚至可以視煩惱為得解脫的方便法門。保留煩惱，以隨時自我警惕；抑亦可以藉煩惱為方便，以與眾生同處染污之境，而伺機引化之，使覺悟向上。雖不斷煩惱，但不為煩惱所染，而得解脫，這是不思議斷。斷是不為煩惱所染而得解脫之意；不思議則是就“不斷煩惱”言，這種做法，表面似含有矛盾成分，遠離一般的思考，故為“不思議”（inconceivable）。這種解脫法又稱不斷斷，“不斷”是不斷除煩惱，“斷”是不為煩惱所染，反而能克服它而得解脫。智顛的《四教義》說：

若約別教，多就定相論斷，即是思議智斷明位，大乘之拙度義也。若圓教明義，多說不斷。不斷而斷者，即是不思議斷；非次謂以明次位，正是大乘巧度之義。⁷⁹

智顛認為，別教的解脫方式，是思議性格；圓教的解脫方式，是不思議性格。前者是邏輯的、分析的，後者是辯證的、弔詭的、綜合的。⁸⁰天台圓教的這種弔詭思想，在南宗禪特別是馬

⁷⁹ 《大正藏》46·761上。

⁸⁰ 這裏說不斷斷、不思議解脫非常重要，可視為智顛以至整體的天台學的特出的思維形態。以下我試以中道佛性作為核心觀念來進一步闡釋這種解脫方式，俾讀者可以有更周延的理解。按天台宗智顛以為解脫有兩種：斷煩惱而證入涅槃，是思議解脫；不斷煩惱而證入涅槃，則是不思議解脫。他以後者有更高的精神價值；這種不思議解脫的觀念根據是“性具”。即是，這種解脫由於顯現不思議的中道佛性而致，而中道佛性本質地即涵具一切法，包括煩惱法在內。

⁷⁸ 在《壇經》的另一處，惠能說及自性與萬法的關係如下：“自性能含萬法是大，萬法在諸人性中”。（《大正藏》48·350中）在這裏，惠能不說自性“生”萬法，而說自性“含”萬法，依據的意思更為明顯。即是，終極真理中含藏萬法的作為緣起法的可能性，這樣的萬法的存在性不是獨立的，而是以終極真理為基礎。在這裏，這終極真理應作緣起解。又在另一處，惠能說到功德時，說：“自性建立萬法是功，心體離念是德”。（《壇經》，《大正藏》48·352上）這裏說自性“建立”萬法，建立亦不是創造、生起的意思，而是成立之意：自性以其緣起一方面的性格，能作為萬法的基礎、依據，萬法是緣起法。最後，惠能在《壇經》中說：“無一法可得，方能建立萬法”。（《大正藏》48·358下）這裏說萬法的建立在於不得一法，不執著一法（得即是執取意），很明顯地是以工夫來說萬法的建立、成立，完全沒有宇宙論的建立、生成之意。

祖和臨濟的禪法中，也是有的。如《馬祖語錄》說：

求法者應無所求。⁸¹

這在字面上有矛盾，有弔詭意味，但若“無所求”中的“求”是指涉到一己的利益的，則與“求法”（“法”作真理解）的“求”便沒有矛盾。《馬祖語錄》又說：

於心所生，即名為色。知色空故，生即不生。⁸²

在這裏，“生即不生”又是字面上有矛盾。但若能理解所生的

要顯現中道佛性，便要連它所涵具的煩惱法亦保留著，不能斷除。此中的關鍵在修行者要能一方面保留煩惱法，一方面又不為它所障礙，抑更能克服它，視它為工具、法門而利用它於渡化眾生的宗教活動中。這種功用的焦點，自然是顯現其本有的中道佛性。這種修行不免有弔詭的意味：不斷（煩惱）而斷除迷執，而得解脫。所謂“不思議”即指這“不斷而斷”的弔詭而言。此中更可見到這種解脫含有對世界的肯定態度，即是，要得解脫，不必撤消（煩惱的）世界；解脫可即在當下的（煩惱的）世界中成就。智顛在他的《維摩經玄疏》中說：“問曰：何意不斷煩惱而入涅槃，方是不思議解脫？答曰：須彌入芥，小不障大，大不礙小，故云不思議耳。今有煩惱結惑，不障智慧涅槃，智慧涅槃，不礙煩惱結惑，乃名不思議。……若見思議之理而得解脫，即是思議解脫；若見不思議之理而得解脫者，是不思議解脫也。……若是真諦之理，即是思議之理；若是中道佛性之理，即是不思議之理。……問曰：若不斷煩惱結業，云何而得解脫？答曰：譬如未得神通之人，若在牢獄，必須穿牆破壁，方得走脫。若是得神通之人，處在牢，雖不穿牆破壁，而出入無礙也。”（《大正藏》38·550中～551上）

⁸¹ 入矢義高編《馬祖の語錄》，京都：禪文化研究所，1984，p.19。

⁸² Ibid.，p.21.

色當體即空，是緣起無自性的，是有生有滅的，則色雖被生起，但不能是永遠在生的狀態，而是會滅去的，會成為不生。故這幾句話實際上也無矛盾。《馬祖語錄》又說：

不修不坐，即是如來清淨禪。⁸³

這如來清淨禪不必指那與祖師對說的如來禪，而是指覺悟。不修不坐，甚麼也不做，連坐禪也不做，便能得覺悟，在字面上又有矛盾。但若只是呆坐，只是不思不想的朦朧狀態，並無對任何背反、弔詭有任何突破，還是不可能有覺悟的果實。⁸⁴故“不修不坐，即是如來清淨禪”可以指不靠刻意修行，不呆坐，用別種相應的方法，還是可以覺悟，這樣還可說。《馬祖語錄》又說：

我有時教伊揚眉瞬目，有時不教伊揚眉瞬目。有時揚眉瞬目者是，有時揚眉瞬目者不是。⁸⁵

揚眉瞬目是禪宗祖師對生徒開示覺悟的訊息、誘導他體會、逆覺地體證真理的一種動作，但要表示得對機才有效果，這得看當時的時間、空間、環境、生徒的心境、師生對話的實況種種

⁸³ Ibid.，p.45.

⁸⁴ 這種說法也有淵源，它與禪門中流行的一段公案故事有一定的關聯：話說南嶽懷讓見他的學徒馬祖道一整天在靜坐、呆坐，冀求得覺悟，不以為然，便執起一塊石頭，在他旁邊磨來磨去。馬祖便問：你這是做甚麼呢？懷讓答：要把頭塊磨成鏡子。馬祖問：磨石塊怎能成為鏡子呢？懷讓便乘此機緣問馬祖：你這樣呆坐，又怎能得覺悟而成佛呢？這個做事在《馬祖語錄》中也有敘說。

⁸⁵ 《馬祖の語錄》，p.107。

條件才決定施或不施、做或不做，彈性很大。有時需施，有時不需施；對某些人施，對某些人不施。沒有定準，全看禪師是否應機而定。這樣的動作沒有固定作出的條件，故乍看有矛盾、弔詭，是正常的事。

由以上諸例，可以看到禪門中的說法、動作，有弔詭性，但不必構成不可化解的邏輯上的矛盾，這弔詭性是辯證義的，可以破解。另一部重要語錄《臨濟錄》，弔詭的對話和動作也不少，這裏也舉一些例子。《臨濟錄》謂：

若得真正見解，生死不染，去住自由，不要求殊勝，殊勝自至。

⁸⁶

所謂“真正見解”應是指對終極真理的理解與體證它的方法。倘若能得到這些訊息，便能不受生死大事所威懾，而仍自由自在地生活，達到無所求的心境，在這種情況下，可以無往而不利，處處都是淨土，不必刻意追求。《臨濟錄》在另一處又說：

十地滿心猶如客作兒，等妙二覺擔枷銷漢，羅漢辟支猶如廁穢：菩提涅槃如繫驢橛。⁸⁷

菩薩第十地、等覺、妙覺、辟支羅漢、菩提、涅槃等階位或境界都是修行的目標，地位很高，應該受到尊敬，但臨濟反而以一些污穢的東西來說它們，似乎又是矛盾、弔詭。但臨濟的真

意是這些東西畢竟是外在的，不是我們躬身體證到的，因此不應對它們起執著，它們其實與下賤的、不淨的東西沒有兩樣，一切應以自身所親自修得的才算數。《臨濟錄》又說：

佛法無用功處，祇是平常無事。屙屎送尿，著衣喫飯，困來即臥。⁸⁸

這裏視佛法或佛教對真理的體證，沒有特別要用功的所在地，在任何地方、環境都可用功，而且要以平常心來進行。在我們的日常生活中，大小便、穿衣喫飯，睡眠等活動，雖是平平無奇，甚是涉及不潔淨的東西，都有覺悟的契機在裏頭，都可在其中成悟。覺悟是崇高的人生目標，竟與這些常人都會經驗到的事物連在一起，在雙方之間可以建立密切的關係，不免矛盾、弔詭。但臨濟不是這樣想，他認為佛法、覺悟是遍在的，在好的東西中有佛法，在不好的東西中也有。我們不應起分別心，只往好的東西邊鑽。

以上我們引了很多經典的文字，也花了很多篇幅來說明，天台宗所展示的智慧，特別有弔詭傾向的智慧，在南宗禪中也有，而且更為世俗化、廣面化。在有關有弔詭義的覺悟、解脫的體證的問題上，南宗禪的說法，雖在細節上與天台圓教的說法不同，但在本質上、旨趣上，南宗禪並未有超過天台圓教的地方。

以上我們大體上已就義理和工夫兩個重點，並引了很多文本，說明禪在圓教的性格下，沒有甚麼可繼續發展、開拓的空

⁸⁶ 《大正藏》47·497中。

⁸⁷ Ibid., 47·497下。

⁸⁸ Ibid., 47·498上。

間。在義理上如對於天台宗以外的三教的吸納和對天台圓教的融化，對於終極真理的心理為一的根本理解，對於真理特別是心方面的高度的動感的要求，對於體用問題的處理；在工夫或工夫論上的弔詭的性格與作用，圓教都發展到了圓熟的、極致的程度，禪在這些方面能夠繼續發展、開拓的空間並不多。特別是，禪特別是南宗禪很強調不增不減的觀念，在心方面是這樣，在理或真理方面也是這樣。例如，《馬祖語錄》便說過：

縱饒說得河沙道理，其心亦不增；縱說不得，其心亦不減。說得亦是汝心，說不得亦是汝心。……若說如來權教三藏，河沙劫說不盡，猶如鉤鎖亦不斷絕。若悟聖心，總無餘事。⁸⁹

心是終極的、最高的主體，是以質來說，不以量來說；道理不指真理，而指知識，一般的在對待、相對關係中的知識，這則是以量說的，不是以質說的。終極的、最高的主體不管具有多少知識，並不影響其終極性、絕對性，因此沒有增減可言。如來權教是方便法門，這可以少，可以多，多至恆河沙數、千萬劫時間都列舉不盡，仍是方便，是權，不是實。聖心則是終極的、最高的主體。若能體證得這主體，便一證全證，沒有遺漏，“無餘事”；倘若不能體證，這主體還是一樣。這樣的主體是不變的，不管證得與否，都無增減。另外，《馬祖語錄》也說到法身：

法身無窮，體無增減。⁹⁰

法身（dharma-kāya）是我們的精神主體，儘管我們可有無窮無盡的方式、途徑去朗現它，但作為清淨的、絕對的主體，它總是如此，總保持那個狀態，不增不減。

另外，在禪門中流行著這樣一則故事。一日，眾人聚集在禪堂裏坐定，等候六祖升座說法。六祖來了，坐下，但甚麼也沒說，過了一陣子，他舉起右手，伸出大姆指，問大眾：“這個是甚麼呢？”馬上有一個回應：“大姆指”。六祖搖搖頭。

“這個是有或是識”，另外一個答覆。六祖沒有反應。大眾中又有人叫出來：“這個是空”。六祖還是搖搖頭，這引來一番寂靜。最後，一個小孩緩慢而低聲地說：“這個是這個”。六祖點頭微笑，便回方丈去。我們試分析一下這個故事，六祖顯然是認可“這個是這個”這一答覆。“大姆指”、“有”、“識”、“空”都是假名（*prajñapti*），是被施設出來描示、分別事物的。這些假名或多或少都帶有某種主觀的制約

（*convention*），在某種程度下關連到人的認知、意志、感情，不能如如地、不增不減地還事物一個本來面目。說“這個是這個”便做得到：甲是甲，乙是乙，這個是這個，不多不少。西方哲學的 *Ding an sich*，或 *thing in itself*（物自身），便頗有這個意味。佛教中有《不增不減經》，說的便是這個意思。

一切言說，概念，都不能免於主觀的制約性。佛教很著重這點，其中又以禪為最。《維摩經》敘說諸得度眾生（包括大菩薩）如何展示入不二法門的方式，都是通過言說來展示，連

⁸⁹ 《馬祖の語錄》，p.24。

⁹⁰ *Ibid.*，p.41.

智慧最高的文殊師利菩薩也不能例外。最後只有維摩保持緘默，“默然無言”，引來文殊師利的讚嘆。⁹¹對於終極真理、不二法的理解，就理解的內容和理解的方法來說，都要盡量避免利用文字言說，這便引出禪的“教外別傳，不立文字”的旨趣。要透過種種動作（身體語言）、譬喻來展示，但動作、譬喻也不能完全免於制約性，但這是沒有辦法中的辦法了。

上面所說的禪的不增不減的態度，影響它在義理與工夫方面的發揮，尤其是在義理方面。就佛教最後發展到圓教的義理與工夫來說，邏輯上應不能再向前發展了，不能作實質性的發展了。倘若能繼續向前發展，則表示還未到圓滿無缺的程度，倘若是這樣，則不能說圓教了。從思想史方面來說，印度佛教從印度傳到中國來，繼續發展，到了華嚴宗與天台宗，都出現圓教，它們雙方進行判教，都強調自身是圓教。華嚴宗是以崇

⁹¹ 禪對於語言文字，其實不是完全否定，它的態度無寧是不執著它，要恰當地運用它，對它不取不捨，要能超越它。惠能在《壇經》中，常提及或引述佛經的文字，此中包括《金剛經》、《大般涅槃經》、《維摩經》（《淨名經》）、《楞伽經》、《法華經》、《菩薩戒經》等。這些經典都是以文字表達出來，慧能並未有排斥它們，也未明顯提倡不立文字。他對文字的態度，就關連到誹謗佛經的問題，表示如下：“執空之人有謗經，直言不用文字。既云不用文字，人亦不合語言。只此語言便是文字之相。”（《大正藏》48·360中）他又說：“直道不立文字，即此不立兩字，亦是文字。汝等須知，自迷猶可，又謗佛經。不要謗經，罪障無數。”（Idem.）惠能的意思是，文字有它自身的作用，即使與終極真理的解說與體證無直接關連。惠能強調，即使我們說不立文字，否定文字的存在價值，我們仍要靠文字來表示這個意思。他的態度是，文字言說有溝通意見的作用，但這只是工具，不是目標，我們不應執取它，要善巧地運用它。這是不捨不著。

高的導向來說圓，以佛在海印三昧禪定中所證得的諸法的無礙的境界為圓，這種境界是包括菩薩在內的九界眾生所不能達致的。它又把圓教分為兩支：同教一乘與別教一乘，分別指涉天台宗的圓教與華嚴宗的圓教。後者的境界為最高、最圓。天台宗則以博厚的導向來說圓，所謂博厚主要是顧及佛界外的九界眾生之意，同時也強調存有論，重視客觀世界的種種存在，以一念三千的一念心的升揚與沉降來帶動三千種存在。這樣，三千種存在或整個存在世界與一念心有同起同寂的呼應關係。這是天台宗的化法四教中的圓教，而華嚴的義理，則被放置到別教中。筆者個人比較認同天台宗的圓教，因此在這一節中所說的圓教，以天台圓教為準。天台圓教所說的義理與工夫論，就上面所述來看，的確可說是達到圓的程度。在義理上可說圓，這比較明顯。在實踐方面，天台宗也有圓的觀點，智顛的《摩訶止觀》有如下的說法：

菩薩聞圓法，起圓信，立圓行，住圓位，以圓功德，而自莊嚴，以圓力用建立眾生。⁹²

跟著便是對圓法、圓信、圓行、圓位、圓功德、圓力用等作頗詳細的闡釋。我們認同天台宗所說的圓教，而禪特別是南宗禪在義理與工夫方面都與天台圓教相應，在這兩方面沒有進一步發展的餘地，我們便可視這種禪法為圓禪。

圓禪確定下來後，由於在義理與工夫方面都無可再進、再發展，因此，在這些方面的研究便無積極的、實質的意義，也

⁹² 《摩訶止觀》，《大正藏》46·2上。

即是沒有必要了。因此，我在拙著《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》確定禪的本質在那不捨不著的靈動機巧的主體和它的全幅表現是遊戲三昧後，便沒有再研究禪了。再繼續研究，只能在禪宗史或禪宗思想史上增加自己的一些知識；或多讀一些公案、語錄，對禪師開示生徒的手法，有更多元的、多面性的理解，也增加自己對禪文獻有多些了解而已。在禪的本質方面，例如禪的終極關懷、禪的根本旨趣方面，不能有實質上的幫助。若是這樣，我們對於禪，還有甚麼可做、可研究呢？我想只有回歸於生活一途。我們在現實的生活中，過禪的生活，可以在禪的文化開拓方面努力，發展禪的美術、禪的音樂、禪的宗教、禪的文學、禪與茶道、書道結合，等等。但這已經超出本文要探討的問題的範圍了。

