



# 中國禪之成立

柳田聖山著  
一默譯

(續上期)

## 十、全體作用

臨濟的這種說法，最能顯示出馬祖以後禪的特色。見聞覺知的現實的活動，全部即此即是佛性自身的運作，在此之外，並不預想佛或覺悟。臨濟所慣言的全體作用，正是這樣的運作，隨緣消舊業，無一念希求佛果，這種自在的生活，正在這樣的思想背景下發展開來。當時的華嚴哲學，在緣起方面主張性起，他們強調現實的事事物物，即此即是真理自身的表現，而同時，真理的全體亦洋溢於現實中；可以說，這正與臨濟的全體作用相應。這並不如宗密所批評的，欠缺自性的本用，只是隨緣的應用；並且不是要捨棄本來的佛，而耽溺於一時的感情。它却是要保全自性的本用，而全體隨緣哩。由於前世的舊業支配着現實，故人仍不是真正的自由。但倘若能制裁和利用前世的舊業，滲透入生命的憂悲苦惱中，使困窘的現實充實飽滿而有生氣，這便是全體的作用了。

## 十一、無事是貴人

由此可見，馬祖以後的禪，已不再是以前的山林瞑想了，也

不是修行與證悟的生活了。形式的瞑想與行道，無寧已被視為一種專意造業，妨礙到平實的人的真理，而受到排斥不再流行了。平常的生活即是，一切都由現實出發。但真實的現在，却是無事。無事正是人間的本質（無事是貴人）。臨濟之強調無事，因他由此見到全體的人間的本質。無事實是馬祖的平常心的徹底化，是神會的無念與無住的進一步發展。「臨濟錄」云：

你諸方言道，有修有證。莫錯，設有修得者，皆是生死業。你言六度萬行齊修，我見皆是造業。求佛求法，即是造地獄業；求菩薩亦是造業；看經看教，亦是造業。佛與祖師是無事人。所以有漏有為，無漏無為，為清淨業。有一般瞎禿子，飽吃飯了，便坐禪觀行，把捉念漏，不令放起，厭喧求靜，是外道法。祖師云：你若住心看靜，舉心外照，攝心澄內，凝心入定，如是之流，皆是造作，是你如今與麼聽法底人，作麼生擬修他證他莊嚴他！渠且不是修底物，不是莊嚴得底物。若教他莊嚴，一切物即莊嚴得。

## 十二、求佛即落地獄

此中，臨濟所謂祖師，即是神會；其話語自與上面神會對北宗的批判有關。但這裏所批判的，並不是執著清淨與寂靜，而是廣泛地向外面索求價值，而制作業力哩。臨濟之視六波羅密與諸

善萬行爲跌落地獄的一種業，正顯示出，他直接肯定現實人間的無限價值，而不肯定傳統的修證行道那一套。

宗密在上面所引文字中，批判洪州的直指人心的主張；以之忘記水的危險性，它能載舟，同時亦能覆舟哩。宗密以爲，他們即此即無條件地肯定現實的人間行動，實在是一種惡劣的平等主義。臨濟的路數，則通過對現實人間的徹底的自我批判，把人間全體的責任滲透到其極限。禪到了這個時候，最具有歷史的人文主義的味道了。如下一章所述，在原來的如來禪之外，有所謂祖師禪，即明顯表示這點。

我們可以說，這是偉大的中國佛教的人文觀中一個最具獨特性的成果。

## 第四章 何謂人文？

### 一、新的人民主義形象的探究

馬祖以爲，人的日常生活的全部，都有真理的價值，他以後的禪，在主張上，必然地包含着「一種對人間的深刻的反省。我們可以說，在這種主張的根底裏，已有一種新的人文意識存在着。

大體而言，唐代中期以後，中國的思想界，漸漸表現一種努力，要探究新的人文主義形象。如前章所考究，我們知道，安史之亂以後，佛教的新傾向，即是這方面的；但其問題，則不限於佛教中。一般而言，宋代以後，文學與哲學都有新的傾向；肇其開端的，可以說是韓愈（七六八—八二四）與李翱（？—八四五）等。他們的活動，正值這個轉變時期。韓愈的著名的「原道」、「原人」、「原性」等五篇論文，已從根源方面，去探究人的理想了，李翱的「復性書」亦如是。原道即是追尋人生的理想；原性則是要探究人性的本質。

他們的運動，首先由文學的革新開始；他們排斥六朝所崇尚

的技巧文章，要回歸到古代的樸素而且有生命力量的文體。可以說，這一次中國的文藝復興，實表現一種對活生生的人世間的強烈的關懷。他們所追求的，是價值意義的人生理想，關於這點，似乎要回歸到孔孟精神上去，由此而確立人的超凡入聖的道路。孔子沒後五百年，有孟子出現，集他的教化的大成；其後儒家墮落至純然是訓詁的學問中；另一方面，道教與佛教相繼興起，使儒家的本來生命，不能彰顯。韓愈的意向，正是要復活這種久已絕響了的人文主義的學問。他以爲，若人能努力做學問與修行，則必可成就聖人的事業。聖人並不是超越的神，而是一種人間榜樣，隨處都能學而致之。他們之極力排斥佛教，因爲他們以爲，佛教對於這種平實的人文觀，是疏外的。其後，王陽明（一四七二—一五二八）的弟子問及有關道教與佛教的事，他竟這樣地訓誡說：

向汝說聖人之學簡易廣大，汝却不問我悟的，只問我悔的。

又當對方感到羞慚，而改問聖人的學問時，他却說：

汝今只是了人事間。待汝辦箇眞要求爲聖人的心來，與

汝說。

〔譯者按：此一對答出自「傳習錄」卷上〕

由此可見近代儒者所關心的一貫問題，是在成聖之道方面。

### 二、祖師佛教

與韓愈同時期的禪宗，則以祖師或祖佛來表示理想人格，以代替本來的如來與菩薩。這點是堪注意的。禪與儒家透過相互間的激蕩，使時代的人文觀更爲深刻化。例如，我們可以看看以下「臨濟錄」的話語：

大德，覓什麼物？現今目前聽法無依道人，歷歷地分明，未曾欠少。你若欲得與祖師不別，但如是見，不用疑誤。你心心不異，名之活佛。

現實的心，常自不變，那便是平常心。日常的活生生的心，正是真正的祖師，真正的佛；這又是最為具體的人間本質。他正是一無所依的真理的體現者。

依臨濟的用語，人人都是「無依道人」。這亦正是就那些正在聽聞他說法的弟子而言的。臨濟所主張的眞，是始終不離這種活生生的人間現實的。臨濟所說的無依道人，是最自由的現實的主體。但這無依道人，却又排拒一切的內外條件，其生命來自極端的否定。韓愈論及老莊的道德：在生命內部若能充實飽滿，則不會受外界的支配，這便是德；順此而行，即是道。韓愈以爲，這種道德觀，只強調自我，因此他曾批判過它。他將老莊的道德觀與儒家的說法，區別開來；後者推崇一種形式。臨濟的祖佛，則一方面是最具有自我性的，但又把那最有主體性色彩的人文主義的價值，當作本質的問題來處理。禪的表現，總是那樣直截了當，臨濟即當着弟子們面前，指出他們即是理想人格的聖人！這在中國思想史來說，是空前的。

### 三、儒、佛、道對抗的深刻化

宗密的「原人論」，出現在臨濟之先，它與韓愈他們所高唱的新的人間形象相反，而追求佛教的人格理想。這書恐怕是宗密最初期的著作。它就批判的角度，對儒道二教與全體佛教，作系統性的檢討，目的在追尋理想的人品。宗密在後來的「禪源諸詮集都序」與「中華傳心地禪門師資承襲圖」中的思想發展，已清楚地顯示在這部「原人論」中了。

例如，他首先就道家「人禽等類，皆是虛無大道，生成養育」的說法而加以批判：

所言萬物，皆從虛無大道而生者，大道即是生死賢愚之本，吉凶禍福基。基本既其常存，則禍亂凶愚不可除也，福慶賢善不可益也。

這實是對原始惡劣自然主義或先天決定論的至當的警戒，而與韓愈他們對道教的批判有共通處。這可以說是以利刃制住對方，而突入他的要害處。但另一方面，如上章所示，這亦是批判洪

州的全體作用說的一種發展哩。宗密以爲，荷澤在作用的基底，肯認作爲自性本用的本知，只有這樣，才能完全擺脫生死苦惱，捨愚趨賢。

一般來說，我們可以這樣理解，儒家的主張，爲了要長期適應社會，故始終都貫徹着修身、齊家、治國、平天下的倫理體制；而道家與佛教的原理，則可以說要在體制之外，去探究人性的根本。依宗密，這理想與現實的兩個立場，是可以互相補足的；而使這個補足成爲可能的，正是華嚴的性起哲學。

我們這裏並無詳細考究華嚴的性起說的必要。如上章所說，很明顯的是，馬祖的平常心與全體作用的說法，正具體地實證了這樣的哲學思想。關於這點，自然是使人感到詫異的，它與宗密的意圖正相反哩。無論如何，事實是這樣，最能徹底顯示宗密所說的荷澤本知的，不是別的，正是洪州宗哩。

老實說，宗密的人文觀的界限，已被臨濟義玄所突破了；他是洪州宗的年青的繼承人，是近世中國禪有代表性的開創者。

臨濟佛教的地位，表現於全面肯定赤裸裸的人文所具有的價值中。這來自他的佛教的社會功能。河北三鎮的領主，反抗傳統文化最力；臨濟的佛教，正是這河北三鎮的領主的有力支持者哩。臨濟又喜歡用「活潑潑地」的話語。這話語正顯示出自然生命像魚躍于淵、鸞飛于天那樣精神飽滿。這實植根於一種對宇宙的生不息的直觀。不過，這看法與一切有情皆具佛性，或眼前所見的草木與自然都透露神的形聲的泛神論的想法，完全不同；它總表示一種態度，肯定當下的現前的價值。

### 四、活潑潑地

臨濟藉「活潑潑地」這一詞語來表現的，其運作的意義，是主體與行動之間的一致性，此中亦無一定的形式與法則。這並不是純然是時間意義的飛躍的活動，也不是持續的活動，而却是由最強有力的新的人文主義的觀點而來。他打破了固定不變的概念，而全盤肯定現實的行動。這「活潑潑地」，由於自身不具有一定的形式，故在主體方面，具有無限的自由，可以顯現任何形

。臨濟的開導方式是別具風格的；很多弟子站在他前面，聽他說法，他即席在他們身上，指點出宗密所謂直顯心性的義理。宗密的佛教，總是尊重傳統與古典，與中央上層知識份子的教養分不開；臨濟的佛教，則表現一種豪氣，像邊區的新興的領主一樣。倘若臨濟未有出家，而以世俗的人的身份活動的話，他必會成爲當地的工頭哩。

讓我們看看他在「臨濟錄」中的話：

你若欲得生死去住，脫著自由，即今識取聽法底人。無形無相，無根無本，無住處，活潑潑地。應是萬種施設，用處只是無處。所以覓遠轉遠，求之轉乖，號之爲秘密。

這只是一個例子而已。「臨濟錄」全書都貫徹着這樣的立場，全盤肯定現實的人間。在這裏，人間的生生的行動，如如地被肯定過來。所謂秘密，實不是任何奧隱，而只是平常事，它在極其具體的日常行動上，最爲顯眼易見哩。我們把它作爲一種秘密來尋索，實在是騎驢覓驢哩。臨濟的形容語，除「活潑潑地」外，還有「昭昭靈靈地」、「孤明歷歷地」，完全是這樣的意思。這些話語，顯示出認識的本質，那是最爲具體的和完全的。

### 五、無限個性的開發

這樣下來，中國正宗的禪思想，即在新的人文主義的宣言下展開了。在一方面，這與韓愈一派的復古運動，形成相對峙的局面；後者要在佛教道教以前的古典中，追尋它的理想。但在根源方面，它們之間實有深厚的連繫。一般來說，這是佛教哲學與禪的綜合，或所謂儒佛道的三教合一的體系，宗密即是其代表。但另一方面，禪却逆反地離開這樣的體系；在日常的雜多的世界中，它滲透到各各生命中，發揮出深邃的人文的真實。可以說，禪實開發了無限的個性的天地哩。這些個性，總是在雜多的世界中，被埋沒掉。由唐代中葉以至五代，全國性的社會動亂，更進一步使問題複雜化。這個時期，有無數具有奇特性格的禪者出現，各各發揮其生命的精采，這是前所未有的。一般被稱爲五家或者

七宗的禪者。即是這些新的諸子百家的表表者。五家禪個性飽滿，它們正是這個時代的百花爭妍盛會的一個範例哩。

例如，所謂禪問答，即是這種個性在生活實踐上的記錄。很奇怪，這樣的記錄，竟大量留存下來。此中的原因是，那個時代，要表現新的人生觀，而這些問答，正是最爲適當的方式。

禪問答通常是一問一答的，像古代希臘的對話那樣，並不連續下來。中國人的思想旨趣，是要即就現前的事物，而探究它背後的永恆的真理。這種思想趨向，強烈地表現在這些問答中。這亦顯示出，中國人對隱藏在現實的基底而將之統一起來形而上的東西，並不感到興趣。其後，宋學的人士，環繞着「大學」的「格物致知」問題，以現實的各個事物都有其自身的真理；他們以爲，哲學中的中心課題，便是要把這些真理一一探究出來。但這種做法，世未發展出近代意義的自然科學。因爲他們對那些展現在眼前的雜多世界的觀察，總與人的理想緊密地纏結在一起。實際上，人的問題，斷片常即是全體。（未完待續）

### 謝 鳴 款 捐

靈源法師、智梵法師	港幣	200.00元
劉有利居士	港幣	50.00元
樂吟觀居士、梅逢春居士	港幣	200.00元
宗鑑法師、福慧修士	港幣	200.00元
何兆棠居士	港幣	20.00元
鍾益章居士（美金20元）	港幣	100.00元
慈心佛堂	港幣	100.00元
鄭慶三居士	港幣	20.00元
黃森友居士	港幣	100.00元
華嚴寺	港幣	50.00元
菲信願寺靜修班（菲幣50元）	港幣	100.00元
心明法師	港幣	100.00元
鍾季蔚居士	港幣	200.00元
了參法師	港幣	360.00元
李芳蘭居士	港幣	120.00元
妙法寺	港幣	4,928.00元
總計	港幣	6,848.00元

### 一〇〇期收支報告

一、收入：		
捐欸項下撥入	港幣	6,848.00元
發行收入	港幣	480.00元
總計	港幣	7,328.00元
二、支出：		
印刷費	港幣	4,104.20元
稿費	港幣	1,560.00元
郵費	港幣	863.80元
什費	港幣	800.00元
總計	港幣	7,328.00元

內明雜誌社謹啓