



禪的問題

柳田聖山著
吳汝鈞譯

「中國的禪思想史」引言

編者按：柳田聖山著、吳汝鈞譯之「中國禪思想史」，已由台灣商務印書館出版。該書從印度的冥想方式寫起，敘述印度的禪思想如何傳到中國，如何與中國民族原有的觀念相結合，中國人如何建立自己的具有獨特風格的禪思想與禪宗，及如何發展出公案禪。書的篇幅雖不多，但所籠罩的面相當廣，提出的問題也是本質的；透過該書，可對中國禪思想的發展，有一全面的了解。茲特刊載該書的「引言」部份，以為推介。

一、禪的起源

禪肇始於古代印度人所謂瑜伽的智慧，與宇宙冥合的智慧。它的起源，可以追溯到遠古紀元前二十世紀。禪的梵語是 *dhyāna*，意思是冥想；瑜伽 *yoga* 則是精神集中的事。因此，禪是廣義瑜伽實踐的一個階段。但一般來說，我們可說它是一種修練；它的方式是把心集中在一定的對象上，而止息心的煩亂，得到無我的明朗的智慧。

印度文明雖有濃淡的差異，但都具有這種冥想與精神集中的實踐。譬如「白騾子仙人奧義書」(*Svetāsvatara Upaniṣad*)，出現於紀元前二五〇年左右；書中的第二章談及瑜伽的方法，即這樣地歌詠著：

使身體的三個部份（胸、頸、頭）啊，
一直保持著挺伸向上的狀態；

使各個感官和意識的注意力啊，
轉移到心上去；
你即能在梵天的船筏中啊，
振刷起精神，

而渡過那懼怖之源的水流。
要停止呼吸啊，要抑制運動啊，
在無聲無臭中，（悄悄地）由鼻孔吐息；
儼如登上狂馬所牽引的車輛那樣，
要謹慎地振刷你的精神啊，

統一你的意識啊。

（譯者按：這段文字，作者據高楠順次郎所編「奧義書全書」、忽滑谷快天所著「禪學思想史」上、金倉圓照所著「印度中古精神史」中，等資料引出，這裏我們把它譯成中文。）

二、「薄伽梵歌」(Bhagavad - gita)與瑜伽

「白騾子仙人奧義書」所述的瑜伽方法，其後由「薄伽梵歌」所繼承，而表示於第六章中；那是西元一世紀左右的印度梵語宗教詩。人們把這宗教詩中所談及的瑜伽實踐法，連結到印度原始的數論上去；這套哲學倡導對唯一的神的絕對皈依。不過，就實踐來說，基本上完全是一致的。

這裏我們謹引述「薄伽梵歌」第六章的前部數語如下。

實踐瑜伽的人，他遠離人煙而獨居，
他抑制身心，捨棄貪念，遠離自己的所有；

他決心走永遠修練的道路哩。(第十頌)

在一個寧謐的地方，高低正好相宜，

這裏鋪著衣物、毛毯和野草，

讓他敷設自己的安穩座位吧。(第十一頌)

他在那裏坐着，坐着，把意識集中在一點上，

又抑制內心與感官的活動；

我們必須修習瑜伽，來淨化自己啊。(第十二頌)

(譯者按：這段文字引自「世界古典文學全集」第三服部

正明所譯有關部份，我們把它譯為中語。)

這詩恐怕是現存表示出具體的冥想心得的最古的文獻了。而這些說明，與其後中國、日本方面有關坐禪的典籍的主張，基本上幾乎毫無異致。今日我們要求禪道場的人首先要做的事，亦大抵不出這詩的範圍。可以說，在文獻足徵下，我們可以知道，實際的冥想方式，即使貫通兩千年以上，仍是完全沒有變動的。這顯示出，人類的姿勢，就修行來說，仍以打坐為最佳。

三、冥想的拓展

這裏更應注意的是，印度、中國和日本的各派宗教，由基本上完全是相同的冥想的實踐而來，但它們的教義，實際上却是多種多樣的。這表示出，即使是同一佛教，亦有不同的開展。例如，今日的南方佛教與日本禪宗的冥想，在思想內容上，便有

顯著的差異。而且，瑜伽與禪的坐法，就其實踐的樣式來說，亦有所不同。可以說，冥想具有兩千年的歷史，流布於印度、中國、日本以至亞洲全域；它的思想與各地異質的文明相結合，而導致百花盛放的偉觀。由今日所存留下來的多樣的遺物與文獻，亦可想像得到，在中亞細亞、西藏、南海諸島，亦曾出現過傑出的冥想的宗教。又最近，如那些遊客們不約而同地表示出，歐美各地在宗教傳統方面與東方完全異致，却也相當強烈地要求冥想的實踐哩。

由是可知，冥想的宗教興起於古代印度，但過去的亞洲人對它的關心，實是多種多樣，跨越廣闊的地域。這與今日我們不期然地對禪有共同的期望，實在相應得很。

冥想的宗教起於印度，它具有悠長的歷史，而與廣漠的異質文明相結合着；要追源它的思想本質，那是極端困難的事。

一般地言，當我們籠統地說禪或瑜伽時，自然可以指涉一切，但却不免於曖昧，不必能說出它的本質。特別是當我們談及所謂禪文化或思想一類東西時，其曖昧性便越加嚴重。例如石庭、繪畫與墨跡等東西，在今日我們以視覺的意義把它們當作是禪文化的代表，但這些東西究竟是甚麼樣的禪文化呢？我們對它們的知識是極其籠統的，它大概不可能升而為明確的意識吧。或許那些東西不過是心境上的事而已。當然，可能是，正是要這樣才好。禪文化畢竟不一定要以哲學體系為前提。在鑑賞上與理解上的修養深淺，是人自身的問題。能理解的人便知曉，不能理解的人便不知曉了；又，在理解的方式中，和所謂不能理解的內容中，亦存在着無數的問題哩。

而最重要的是，人們關心今日的禪，竟流於通俗化。舉例來說，最近人們對以佛教為中心的東方傳統思想的反省加深了，因而相繼計劃出版各種啟蒙性質的書籍。特別是，人們對禪具有很大的興趣。有些人在以講座的名義計劃出版叢書時，為了適合一般口味的出版社，竟往往把佛教諸宗限於禪的叢書中，禪便這樣被通俗化了。實際上，這是非常危險的。而這種傾向，並不單是今日的事，它實與中國、日本的禪的歷史本質連在一起。

四、禪的超現實性

仔細地考察看，這完全是不可思議的事，禪在佛教各派中，恐怕是最難以通俗化的，但却能發出最通俗的魅力，這是甚麼緣故呢？

實際上，禪只是那些被挑選出來的人的宗教而已，是少數派的宗教而已。從歷史上說，這是由所謂出家與獨坐瞑想的嚴酷的實踐出發的。最低限度，佛教中的禪，是以嚴刻的出家與坐禪之道為始的；經典上有載，要人忠實地學習佛陀這種做法。這更關連到佛教以前的孤獨的古仙人傳統上去。又，即使在大乘諸派興起之後，禪方面的人士，都仍然一心一意地遵循着最樸素的出家佛教的實踐。這實踐在我們今日來說，是有界限的，即不能立刻便被視為一般共通的實踐。本來，主張大乘禪，更進而強調超過它而以最上乘的禪為立場的，是中國和日本的禪；這原不拘泥於狹義的出家主義的。不過，如所見那樣，作為實踐的禪，自紀元前三世紀的古吠陀時代以至於今日，幾乎完全沒有變動。瞑想的實踐，其實是最難與一般現代人的生活連結起來的。最低限度，它要求一種孤獨的生活，要在一定期間中，斷絕與家庭與社會的來往。它實在要徹底地超越文化的領域。

嚴格意義的瞑想的實踐，已是過去的東西了。我們必需再次了解這一事實。現在一切都要依社會性的職業區別的體制與意識來衡量；這一現代史的方向，與禪的實踐、思想，本質上並不相容。我們亦可以說，由於本質上不相容，人們便相反地在非本質的情緒的領域中，尋求禪的通俗化了。

五、作為思想的禪的本質

更為困難的，是對於作為思想的禪的理解問題。禪由實踐與趣出發，在其思想的形式方面，並沒有一定系統的立場。無寧是，一方面，佛教體系的全部，都可視為禪的思想；相反地，人們也可譏誚地說某些思想是佛教思想，但不是禪思想哩。而且，中國禪與老莊思想，要本質地把它們區別開，是極為困難的事。一

般被認為是中國禪的思想的，多亦是老莊的思想，或者是儒家的思想。在這種情況下，所謂思想是甚麼一類問題，更使困難複雜化。

倘若我們遵循一般的想法，視思想為人人所應承認的普遍的根源的真理的話，則我們必須說，在禪中並無思想。本來，所謂思想，作為佛教的術語，一般地言，是妄想的意思；但有時却可轉換一下，而用到抑制妄想的那種思惟和瞑想的意思方面去。思想常是取倒退意思的。反過來說，當禪把思想看成問題來處理時，幾乎都是遊戲的意思。因妄想視實際為空的東西為有，它只是一種光景的玩弄。不過，現代的人是不取這樣的狹義的意思了，它們都是用一般的近代的意思。總之，禪是討厭這樣的東西的。到底禪思想是怎樣的呢？在人的種種活動中，倘若我們把思想看為是精神自覺的活動，是廣義的宗教或文化的表現的話，則當然在禪中亦有這樣的東西了。但禪應當有其被稱為禪的理由。譬如，作為中國佛教一派的禪宗，要追尋其歷史的由來，在某一定程度是可能的。不過，禪並不像其他佛教諸宗那樣，具有特定的宗祖與義理體系，我們對它的歷史的探究之道，已逐漸迷失了。作為禪宗的基本文獻的「語錄」，與那些如恆河沙數的被稱為「傳燈錄」的禪宗史書，由於我們難以找到線索，以弄清楚它們的主張與教義，故都變成難解了。這都是廣義的禪問答紀錄的集成。但說到禪問答，人們便往往把它看成是原來由不明的話頭的變形。另外，研究禪的特色的人，又喜歡強調它的超邏輯與非理性方面。這些因素，在在都顯示出，禪總與思想無緣。禪，與其通俗的巨大的魅力相比較，其自身好像不具有明確的思想哩。但果真這樣麼？

六、所謂「無」

現代的人（譯者按：此主要是指日本方面的學者）很有這樣的傾向，以「無」作為禪思想的特色。「無」有多義；但倘若是指對應於現實的「有」的「無」的話，即廣義地指非存有的話，則中國禪確曾以無作為問題的重點。又在日本禪宗中，它繼承中

國禪，亦有同樣的傾向。不過，我們能否把無視作禪思想的本質呢？又我們能否再進一步，從中國禪追溯而上，以無的思想來表示東方的冥想宗教的特色呢？

首先，印度禪、中國禪與日本禪，果真具有本質上一貫的東西麼？又在此之前，禪作為佛教的實踐基礎，它的特色，曾否被視為貫通於這三國歷史中呢？我們可否把佛陀覺悟的體驗，視為與直接在中國興起的禪宗的覺悟是完全相同呢？倘若以為相同，則從歷史來看，佛陀的立場其後為大乘佛教所超越，而印度大乘佛教來到中國，不也被超越麼？以它們本質上都是同一的東西的想法，無寧是中國佛教徒自己在義理上的要求而已。復次，今日我們日本所承繼的禪，是經過鎌倉以後的革新的了。故就明確的歷史發展的脈絡看，所謂貫通印度、中國和日本的禪思想，實際上從未出現過。

這裏我們應要弄清楚一點：一般所謂無的思想，實際上不過是那最流行的好尚所要求出來的立場而已。進一步說，這仍是一種東方思想，是由近代西方迴轉而來的。即是說，明治以後，我們的祖父輩開始認識西方的哲學和奇異的宗教，更而接觸那使人驚異的近代文明。他們要在佛教與禪中，重新尋求可以與西方抗衡的日本文化，或者東方精神的傳統。而東方傳統自身，則顯然經過一次中斷。

據增谷文雄氏的說法，佛教曾兩度傳來日本。最初的傳入，不用說，是經過中國和朝鮮而來；這是我們的祖先在前後約一千年間所吸收的佛教，這個時期由班鳩時代開始，及於奈良、平安、鎌倉、室町、江戶各時代。第二次的傳入，是自明治以後開始；我們的祖父們通過西方而認識印度佛教。要注意的是，這兩種佛教不必直接地是同質的。正式地把它們統合起來，則有待今後我們的新的研究與努力了。這裏我並不以增谷氏的說法為定論，但對於今後佛教的展望，則我與增谷氏有完全的同感。

七、東方的與西方的

以現代的立場來討論禪思想的意義，其問題比上面說到的佛

教一般的情況，更為複雜。在作過早的判斷時，必須極為審慎。當我們的祖父在通過西方人的學術性的佛教研究學習原始佛教時，此中已明顯地潛在着近代西方文明自身的課題的影子了。因之，以無的立場來理解禪，這一態度，實際上是更為西方化的東西，是近代的產物。東方的無的思想，既被稱為東方的，實際已經是以西方的近代為前提了。而且，由於稱為東方的，故它亦與西方的近代為異質。更有甚者，這裏恐怕含有一種危險。會墮入只追求既非西方亦非東方的、純然是觀念的東西的危險哩。

之所以如此，是由於這樣的現實：近代日本有關東方思想的研究，從一方面言，實擔負有這樣的使命：要順應日本政治上的要求，發揚偏狹的精神主義思想。提倡東方的無，實際上含有由純粹思想問題溢出來的危險性，這是不可否認的事實。那些過去的坐禪實踐與禪錄講義，自我們懂事以來即流行了，它們的用意，却全是為了提倡滅私奉公的精神，與培養天下一家的襟懷！

大體上，近代日本的新的印度學研究的立場，如依增谷文雄氏所指出而可粗知的那樣，是吸收了西方語言學的文獻研究的成果，是由對遺物的科學調查而來的歷史研究的成果，再加上對漢文「大藏經」的研究，而形成的。「大藏經」是日本佛教的傳統。日本學者在對印度佛教的學術研究方面，顯示出驚人的進展，但對中國、日本佛教的新的研究，則顯得相當遲緩。宇井伯壽博士的三冊「禪宗史研究」，最初收入於「印度哲學研究」末尾，最能顯示這種事實。

不過，極應注意的是，恰在同一時期，在吸收同樣的西方學術研究方法之餘，有些人亦表現出一種雄心，要以哲學的立場來說明和組織東方傳統的佛教，特別是禪的思想。這是完全不同於上述的印度學研究的一種工作。不用說，西田幾多郎和鈴木大拙兩博士對於禪的研究，即是這方面的。西田哲學並非單純是有關禪與佛教思想在學術方面的解說，而是純粹近代意義的哲學體系，這很多人已注意及了。不過，它的基礎與禪有密切的關係，那也是不可否認的事實。

現在我們無意述說西田哲學與禪的內在的關係。我們無寧要

注意這樣的事實：西田、鈴木兩博士的哲學與宇井博士所代表的印度哲學研究，都採取同樣的態度，本著與西方文明接頭而對東方的東西作深刻的學術反省的立場，但他們却走著完全不同的方向哩。一言以蔽之，西田、鈴木方面傾向於哲學，而捨棄歷史；宇井方面則傾向於歷史研究，而忽視哲學。一般地說，禪和學術距離最遠，但在思想方面，却被連結到最爲近代的哲學上去！說老實話，近代日本的禪學研究，正表現一種勇氣，把最新的車輛，駛向連基本工事都未具備好的泥道上去哩！

八、對於禪的歷史的研究的延誤

如上面我們論述印度佛教的研究時所表示那樣，近代意義的佛教研究，總的來說，正進入文獻學與歷史研究的階段；但有關中國禪與日本禪的研究，則差不多都飛越了文獻與歷史的階段，而直接關涉到哲學問題方面去。東方文化的特色，就相對於西方文化來說，可以在禪佛教的無中見到。但從歷史來說，却從未出現過一個完整的體系，能夠稱爲東方的無哩。最低限度，禪被稱爲無的傳統，它的立場，並不具有西方的那種絕對否定的意思。歷來的人，對禪有太多的幻想，因而他們對於禪的評價，亦有多欠妥處。

首先的問題是，說東方的思想，但那是印度的呢，抑或是中國的呢？這兩者實際上是很不同的。又，即使是說中國的，它亦可以是儒家，亦可以是老莊哩，思想經常隨時代而變動。禪重視直接具體的體驗，而無抽象的思想；它並不與這些學說相通；相反地，它與它們都不同。東方的無的立場，貫通於印度，中國和日本；就思想來說，它的意義相當曖昧。我們對近代的西方，意識得太多了。

再評價過去優秀的佛教思想，使它在現代與未來的社會中新生，這本來是重要的嘗試。對於今日的禪，我們實在要再度重溫過去的研究，就它在印度、中國和日本的歷史的發展，而重新考慮許多問題。可以這樣說，我們在這本書中要做的，是要把禪——那充滿着現代世界色彩的禪，放回博物館的箱子中，冷靜地

重新鑑賞。爲了禪的思想的前途，這區區的工作，總是必要的吧。到了不惑之年的縉紳之士，不免要檢查一下身體的器官了；禪也是一樣，它曾受過人們太多的期望，現在應有接受少許正確的健康診斷的必要了。

九、本書的展望

基於上面種種的理由，我們要在這本書中，把禪思想當作是過去了的東西，就其歷史的發生與變化過程，來考究一下。當然，要弄清楚禪與瑜伽在印度的興起和歷史，那是超乎我個人的能力以外的事，那亦不是我們目前所要做的。這裏我們首先透過「樂道」與奇異的「神通的信仰」，來把握原始佛教中的禪思想的特色。我們要通過中國初期的佛教，來探尋這原始佛教的禪思想的影響。同時，又檢討大乘佛教的禪思想；後者起於印度，又批判過原始佛教的禪思想。我們又就中國佛教徒的思想特色，以考察後來禪宗成立的契機；這些中國佛教徒，接受了這大乘佛教的禪思想。我們又要了解中國禪宗的成立和它的歷史意義，特別是要追跡作爲中國禪宗的新冥想法的「公案」的發生和它的發展；我們尤其要盡可能明晰地弄清楚所謂「無」的公案的意義。

首先，我們要處理原始佛教中的「樂道」與「神通的信仰」問題，自來的佛教研究對這兩者幾乎都不加注意。按禪的實踐目標，根本在極爲樂天的樂道的生活，而不在苦行，此中我想可以找出它與其他宗教不同的特色。後來中國的禪僧，幾乎都只視思想與哲學爲遊戲，其遠因我想可以從此中找。很多西方學者都研究過原始佛教，它具有極爲強烈的倫理性或邏輯性。本來是「樂道的生活」的冥想與精神統一的實踐，却有點被人牽涉到中世基督教的修道上去，以爲是相同哩。

另外，伴隨着禪，有種種奇異的神通力生起，人們信仰它，修習它；這對其後的佛教，有悠久的影響。但儘管如此，自來的禪的研究，由於它具有後代的禪的邏輯整合性的一面，因而竟有漠視這種神通力的強烈傾向哩。這些奇跡，

由此觀之，神會教人修學方法，第一，莫作意、第二莫住心。使心空寂，空寂體上自有本智。本智能知，以為照用，就可知道「來去不計，有無雙遣，境智俱亡。」了。

空寂體上有本智之知以為照用，所以，神會對金剛般若經上所謂的「應無所住而生其心」之句，有簡明的釋義，他認為：「應無所住，是本寂之體；而生其心，為本智之用」的說法，與維摩詰經的說法是如一的。維摩詰經觀衆生品第七有這樣一段師利文殊的問題：

又問：善、不善孰為本？ 答曰：身為本。

又問：身孰為本？ 答曰：欲貪為本。

又問：欲貪孰為本？ 答曰：虛妄分別為本。

又問：虛妄分別孰為本？ 答曰：顛倒為本。

又曰：顛倒孰為本？ 答曰：無住為本？

又問：無住孰為本？ 答曰：無住則無本。文殊師利！

從無住本，立一切法。

這最後的一句「從無住本，立一切法。」就是金剛般若經上說的「應無所住而生其心」，也是神會說的「體寂」而「智用」的意思。

關於「無住」的教法，還有許多家，為了比較，茲錄如下：

鳩摩羅什：

「法無自性，緣感而起，當其未起，莫知所寄。莫知所寄，故無所住。無所住故，則非有無。非有無而為有無之本。無住，則窮其根源更無所出，故曰無本。無本而為物之本，故言立一切法也。」（李翊灼校輯「維摩經集註」）。

僧叡：

「無住即實相異名，實相即性空異名，故從無住有一切法」（同上）。

道生：

「所謂顛倒，正反實也，為不實矣。苟以不實為體，是自住也。既不自住，豈他住哉？若有所住，不得為顛倒，

故就顛倒取之為所明矣。以此為觀，復得有煩惱乎？」（同上）。

僧肇：

「心猶水也，靜則有照，動則無鑑。癡愛所濁，邪風所煽，涌溢波蕩，未始暫住。以此觀之，何住不倒？譬如面臨湧泉而責以本狀者，未之有也。倒想之無，本乎不住，義存於此乎。一切法從眾緣會而成。體緣未會，則法無寄。無寄，則無住。無住則無法，以無法為本，故能立一切法也。若以心動為本，則因有有相生，理極初動更無本也。若以無法為本，則有因無生，無不因無，故更無本也。無住故倒想，想倒故分別，分別故貪欲，貪欲故有身。既有身也，則善惡並陳。善惡既陳則萬法斯起，自茲以往，言數不能盡也。若善得其本，則眾末可除矣。」（同上）

至於智者在其「維摩經玄義」卷第二所釋「無住」之學，更是詞長而意繁，非深學者所不能達。

由上論諸德所釋「無住」的教法觀之，神會的教法實較簡練而明達多了。

七一年五月廿九日於淨室

（上接第13頁「禪的問題」）

本來源自一種神秘的能力，這能力是隨着禪而來的。所謂「神通」，正是那深奧神秘的宇宙生命的一種表現。禪與智，加上較此先行的制度戒律，構成了原始佛教重要的修道綱要。

後來的大乘禪，即基於這兩點，以之作為禪的支配力量，來批評原始教團的禪，而與盛起來；另外，初期的中國佛教徒，同時接受大小乘禪，因而在命運方面不免感到迷惑；由這兩點因素，再加上中國民族的那種比較樂天而貪婪的過剩的求知慾望，我們不是可以相當確實地探知其後中國禪宗不得不興起的必然性麼？固然，說之當否，有待讀者的判斷了。以下本文將盡量豐富地引用原手資料，俾能使讀者直接地聞得歷史上人物自身的說法。