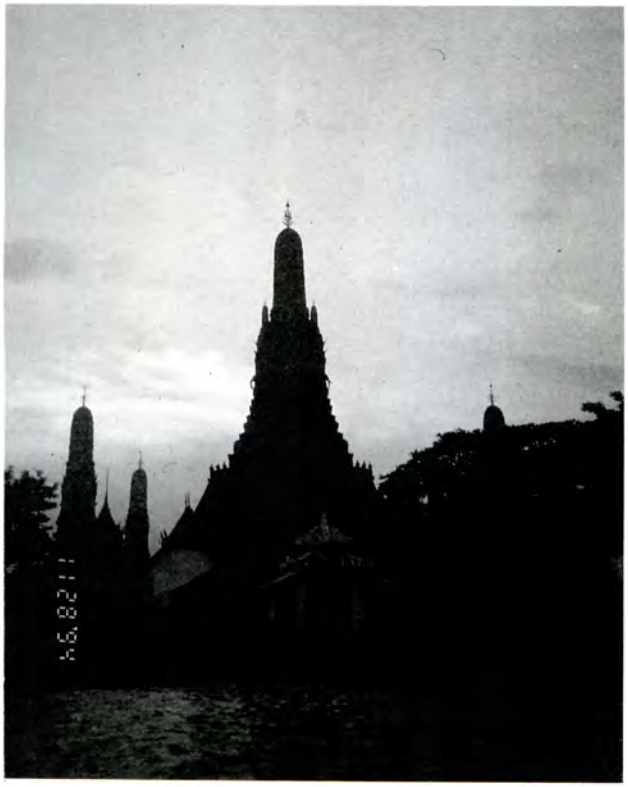
禪學悟道與生命實存

——蔡日新先生訪談錄

◎蔡日新筆答／◎趙汝明整理



受訪者簡介：

蔡日新先生，一九五一年出生，原籍湖南長沙，北京師範大學畢業。現任湖南省佛教文化研究會常務理事、湖南譚嗣同研究會理事、安徽九華山佛學院客座教授，著有《禪之藝術》、《譚嗣同「仁學」注析》、《禪門悟道公案選析》、《希遷與曹洞禪述評》、《洪州禪述評》、《楊仁山評傳》等書。

問：先生這些年來有緣在臺灣的《慧炬月刊》及香港的《內明月刊》兩分聲譽甚高的雜誌發表論文心得，臺港教內同仁對先生的見解，料會有一定的反應，這是很好的事。先生在此可否談一下個人的「學思歷程」？

答：承《慧炬》與《內明》兩社不棄，採用拙作，自當十分感激。惜乎個人修學甚淺，所談恐不能嘉惠後學，然為應賢者之約，聊作個人自學

簡介。

我是學中文的，首先專注於小學（文字、訓詁）。因十分喜愛中國傳統文學，在這方面曾作過不少探索，發表過幾十篇論文。然多少時事風雨，際遇乖殊，遂感人生但有「豪華落盡見真淳」，乃於一九八七年後棄文學佛，迄今十年，將矢志不移。

剛開始學佛，遇到的問題實在不少：一是善知識難遇，二是文革浩劫後，佛典難求（即使臺港善信大德結緣捐贈大陸寺院經書，亦不能方便借閱，至今如此）。最初（一九八一年）友人衡山張仲陽（已故）親手抄經贈余，我便憑藉辭書將《彌陀》、《心經》、《金剛》、《法華》、《維摩》及《智論》等仔細披閱，並寫札記。後來大陸中華書局、上海古籍等社發行經論，書源由是日廣，閱讀面亦多。由於本人對傳統文學有一定的基礎，因而逐漸發現滲透於傳統文學中並隨之而嬗變的人文思想，在先秦莫過老莊，於魏晉莫過玄學，於隋唐莫過禪學，於宋明莫過於理學。而禪學在中國傳統的人生高邈完美理念中臻於極致，其影響也十分深遠，斯為佛學東傳中土，至禪宗產生，方與中國本土文化打成一片，中國至此方有本土的佛教。基於這樣一種心得，我便著手整理資料，花了近兩年時間，寫成我第一本禪學著作《禪之藝術》，從縱橫發展歷史與各種藝術門類兩個角度對禪化的藝術作一些粗淺的探究。自然，今天檢視原書中的每個章節，幾乎都可以當成專著來寫，原書之欠深入全面，亦在所難免。但不管怎樣，這畢竟是本人在這方面的第一本著作，也是個人學佛的一些心得體會之結晶。

一九九四年底訪臺，拜會了妙法寺修智法師及臺北松山寺的靈根長老，回大陸後分別寫了一些文字刊發，頗覺臺港佛教在實行大乘的菩薩道方面做得很不錯，在佛教文化事業上貢

獻尤大。由是對佛教倍生信仰（在此之前也幾度持齋坐禪），親自體會，加之每年夏天到安居的佛學院上課，參與共修，則更與道親。從此之後，案頭之書皆黃卷，交談亦唯禪觀心見，書法作品也只寫禪門詩偈，殆而今而後已不可能復作世俗文字。

問：先生的學術專業志趣，目前是偏向於禪宗，據知於今年內將有三本專著問世，分別是：《禪門悟道公案選析》（臺灣圓明出版社）、《希遷與曹洞禪述評》、《洪州禪述評》（臺北慧炬出版社）。先生對禪宗學術貫注如此多的心力，當然認為這門宗派的義理精神在中國佛教文化思想史上是很重要，這裡請你表述一下。

答：以上三本著作均與寶島之出版社商定印行，惟圓明社印行可能略後一點。自然，在完成日常教學（每天有二堂中文基礎理論課及會議）與夏日叢林講學等工作之餘，要作成這些事業，固然不易，如果沒有「驢子」的那種喫苦精神，恐怕是不能成功的。尤其是我們身處的社會，求官求爵者互相傾軋，求財求祿者下海掙扎，其餘者不是打牌便是跳舞，像我這種人幾乎成為此社會中「博物館裡的古董」，假使耐不住清貧，守不住寂寞，是斷不可能在書齋「習靜」的。

誠然，我之所以「衣帶漸寬終不悔」地研究禪學，也就是因為我體會到禪學在中國傳統文化中的巨大價值。禪宗在佛教中不但能堅持佛教的最根本教義，使這個宗派永遠不脫離佛教的軌道，但又能隨緣善巧，採用各種不同的修持方式以期達到了生脫死之目的。尤為可貴者，禪宗不依附阿諛權貴，注重自我的心性修持與解脫，在遠公的〈沙門不敬王者論〉之後，真能堅持這一原則，使佛教不成為統治者奴役人民的「精神鴉片」者，蓋也只有隋唐之禪宗最富代表性。唯其如此，在禪者的「應機勘辨、棒喝怒呵」之中，則無不是一片慈心的體現，

也無處不閃爍著智慧的火光，因而，讀者若沉浸其中，含英咀華，則自有一番滋味在心頭。若修定與學禪相結合，則自然易於忘身亡世，不恥惡衣惡食，不為名利強權所左右，時時把持住自家心地的清淨道場。這是從修身上講的，若果從思辨的方面來說，禪不只是強調自力，而且十分主張妙悟，所悟的內容當然是「無生妙諦」。但這種「參悟」的思辨方式對中國的傳統文化，對一些形而上的理念之建立與體證，則影響尤鉅。詩家因悟而風格空靈，畫家因悟而得丹青三昧，音樂家因悟而妙契天籟，園林建築、書法工藝，無不因悟而成，尤其是對於中國的傳統哲學（宋儒之理學、王陽明之心學）之影響，則更為明顯。我們站在某種角度上甚至可以說，不懂得禪學便不懂得隋唐以後的中國傳統文化。更何況禪家一生所期的開悟，也便是為了證得超越時空的「妙諦」（亦或稱之為「道」），而作為這一不生不滅、不來不去、不一不異、不斷不常、不垢不淨的永恆本體，不為堯存，不為桀亡，亦是不虛人生者所當體得之。基於以上數者，本人才孜孜矻矻研究禪學文化，以期為來者提供一穴之明，亦望使自身修養更臻完善。

問：日本當代禪學大家鈴木大拙，其聲名地位已受到歐美學界重視，他承繼臨濟禪衣缽而自成一家，建立所謂「鈴木禪」。作為門派創始人，鈴木氏固然有自己的論據與探討方式，他曾在其著名作品《禪學論文集》（Essays in Zen Buddhism）第二冊中闡述「禪始終超越時空關係，當然更要超越歷史的事實」。這裡所謂「更要超越歷史的事實」之涵義，吾人當如何了解？近人胡適也曾批評鈴木的這種觀點，認為他所謂「超越」的含義乃是反邏輯、反歷史的「禪學」見解。對這個講法，先生以為然否？請予評說一二。

答：對於鈴木大拙，本人缺少研究，加之內地很少

有譯著推介，在這方面的心得不多，不敢妄談。這裡僅就個人所涉獵的鈴木譯著，略微作點粗疏的回答。

鈴木是二十世紀上半葉傑出的宗教活動家與學者，他不只是將禪學推介到歐美，而且亦創立了他獨具風格的「鈴木禪」，這其間必然存在許多有價值的東西，不可不借鑒。作為佛教的弘傳，本身就有一個契機契理的原則，臨濟禪在弘傳到日本時，未見得不因要適合當地眾生根器而作一些局部的調整，因而鈴木在二十世紀面對現代文明，面對因人的佔有欲泛濫而造成的人類生活不安寧之困惑，也未免不作一些應機施教的善巧宣說，這是無可置疑的決定。這在鈴木的《通向禪學之路》（上海古籍出版社，一九八？年版）之〈緒論〉中，便有明顯的闡述：「我想直率地指出，在禪家之中有著東方民族文化，尤其是日本民族的哲學、宗教乃至人生的全部成果——或者可以更直率地說——結晶。」

至於鈴木所提到的「超越」，他認為禪是超越時空的，皆有其一定的教理依據。鈴木認為「禪是一種人類精神，禪宗相信『本來清淨』、『本性向善』，假使在此附加上什麼或捨棄了什麼，都會損害這種精神的健全性。」深信含生皆具平等的清淨覺性，這早在東晉道生法師時已成佛門「共識」，既然共具此性，則自然無畛域（空間）之規限，因而《起信論》說：「所言覺義者，謂心體離念，離念相者，等虛空界，無所不遍。」而當禪者發現自己的清淨覺性（即達到「漏盡」的境界），也便證得不生不滅的涅槃境界，這在時間上亦應當是超越的。鈴木的「超越時空」之說，顯然地是本乎「真如緣起論」，並非無經教可依。但其認為：「禪宗只不過是通過鍛鍊身心來洞察心靈的本來面目，使自己成為心靈的主人。這種洞察自我心靈的未來面目，才是禪宗的根本目的，因

此，禪宗遠遠地超越了『冥想』與『禪定』的涵義；禪宗的訓練是打開心靈的眼睛，以審視其自身存在的緣由。」

鈴木謂打開心靈眼睛的目的，乃在於「使每個人各自的心靈有無限的自由」，從而使人們達到「生活在現實世界如同在伊甸園中散步」（均見《通向禪學之路》）的目的。從鈴木的修持方式（「心靈訓練方法」）與修持目的（「心靈無限自由」）來看，多少有些背離禪宗軌道，也十分違背佛家的根本教義。首先，禪修不應當只是「心靈訓練」，它應當攝定慧於一體，而不是偏於心慧之訓練，若果偏於慧學，所得之慧也只是「狂慧」、「空慧」，況且為了獲得「開悟」，古德亦曾以六度萬行「統攝」，殊途而同歸。其次，禪修之目的為的是斷無始劫的「無明惑業」而出生死之流，並非只是純屬心靈的法喜受用，而在於「無生妙諦」的證成。這兩點是一般佛子所不敢苟同的。

至於胡適先生批評鈴木「反邏輯、反歷史」之說，自有其道理，但亦有失之偏頗之處。禪是不容許以二元對立的觀念來觀照任何事物的，所要求的是「不觸不背、物我偕忘」，達到打成一片的境地。基於這方面，邏輯學的、歷史學的思維模式一般是不容許進入禪觀中的，這大抵上是鈴木「反邏輯、反歷史」的原由所在。胡適以歷史學家的理念看待禪學，否認禪之合理內涵，但另一方面禪法畢竟是圓融的，它應當不捨世間法而修出世間法，因而，禪者儘管不採用邏輯的、歷史的思維模式來觀照萬物，但畢竟也不完全捨棄世間法，乃至徹底地排斥它們，因為那樣就必然落入「頑空」。古德所謂「道有道無，盡同謗法」，《壇經》所謂「語盡離兩邊」，此即是說平等不礙差別，差別不礙平等之理。此等極則事，出語即爽，但有心契，方中禪旨。

由於本人對於這兩位大學者未能深入研

究，以上淺見，僅供參考。

問：「中國禪」這個名稱，其出現誠然是有歷史脈絡。胡適曾花了不少心思和時間去考證神會和尚與禪宗史的關係，並斷定神會在中國禪宗思想發展史上的地位。關於胡適的論斷，以及「中國禪」的發展方向，請先生具體闡述一下。

答：胡適先生對於神會時期南宗禪歷史考證的貢獻，是海內外所共仰的，筆者亦欽仰不已。但胡適畢竟是站在歷史學的角度層面來看待禪學，因而也無法體察禪法中的「般若之慧」。胡適在《中國禪學的發展》的演講中，認為六祖以後的「禪學運動是革命的，是反印度禪、打倒佛教的一種革命」，他還認為這種革命並不徹底，因為禪者們弄來弄去還離不了一個「了生死」的老問題。這些看法顯然只是站在史學家的視域上之表述，要知道，離開了解決生死大事這一根本問題，也就無從談禪學，亦無從談佛教。

中國佛教禪宗的產生與發展，完全是印度佛教東傳後與中國本土文化相適應過程的產物。早在達磨未來東土之前，中國的格義佛學便是佛學與玄學相融會合的產物。既有僧肇造論，亦有道生說法，便為中國禪學的產生奠定了基礎。至齊梁之間，寶誌的《大乘讚》頗近後之禪門頓教，善會之禪已開啟「中國禪」之先河（詳見香港《內明月刊》第二九八期之拙文）。只緣東土有此大乘氣象，故達磨祖師東渡方能順利找到其禪法弘傳的緣（條件）。也由於中國早期便有此禪法，故六祖以後的禪學也必然朝著單刀直入、當下即得的道路發展。這一發展方向誠然曾一度達到「呵佛罵祖」的境地，但畢竟只在破除學人心思上的法執所做的功夫，而作為真正永恆的覺者是罵也罵不到的，此誠如「丹霞燒木佛，院主落鬚眉」的原因所在。假使像胡適先生所說的那樣，禪學家不做和定，不尋找歸宿（即「臘月二十五」），

禪學則將越於佛教軌道而顛覆，也就談不上真正的禪學了。佛教最具中國特色者乃在禪，也就是因為禪術在不違背佛教根本教義的前提下，充分注意與東土中國文化相融會，使之徹底「中國化」而又不脫離佛教的軌則。倘若離開這個原則，就無從談「中國禪」，也無從談禪學。

問：禪宗慧能開展的「中國禪」，已成為中國佛教人生觀與人生思維的重要依向，歷史學者將慧能與天臺宗的智顗、華嚴宗的法藏並列為中國佛教思想史上不朽的宗師。這個稱頌，當然是有所根據，那就是認為慧能開拓的禪學理念是「定慧不二」之教法。關於這套理論工夫，先生可否就其思想義理的脈絡解說一下？

答：「中國禪」是胡適先生的提法，一般傳統的說法皆將六祖以後的禪稱為「南方禪」（或「南宗禪」）。六祖在《壇經》中云：「我此法門以定慧為本。」又謂：「我此法門，從上已來，頓漸皆立，無念為宗，無相為體，無住為本。」依此可見「定慧一體」之說，確為南禪修學在傳統禪學的基礎上之一大突破。對於「定慧一體」之說，《壇經》上云：「善知識，我此法門，以定慧為本。第一勿迷定慧別，定慧體一不二。即定是慧體，即慧是定用，即慧之時定在慧，即定之時慧在定。」於六祖以前如五代祖師，均偏重於「定學」，從達磨的凝心觀壁到五祖的「晝夜長坐不臥」，則很明顯地闡明了此一問題。迄乎六祖提出「定慧不二」的禪修之道以後，則將傳統禪學偏重禪定修學之法門作了改變，使禪者由偏重定學的修持轉向注重心慧的開發；同時也使禪學由深山習定轉化為追求心性的解脫。本此原則，六祖對坐禪還提出其一套獨特的理論，他認為：「此法門中，坐禪元不著心，亦不著淨，亦不言不動。若言看心，心元是妄，妄如幻故，無所看也；若言看淨，人性本淨，為妄念故，蓋覆真如，離妄

念，本性淨，……」坐禪之修學工夫，至六祖被簡化為「外離相曰禪，內不亂曰定」，這就可以清晰地窺見傳統禪學的偏重於「禪那波羅蜜」，經六祖改造，則成偏重於「般若波羅蜜」。因此，也使得禪宗與天臺的「止觀之學」各有側重，而顯現其獨具特色的修學方法。

六祖以後的門徒在此基礎上再進一步抉發此學，石頭希遷的「無論禪定精進，唯達佛之知見」之說，便是緣此而立的。迄乎懷讓開示馬祖坐禪，則云：「汝學坐禪，為學坐佛？若學坐禪，禪非坐臥；若學坐佛，佛非定相。於無住法，不應取捨。汝若坐佛，即是殺佛；若執坐相，非達其理。」後世祖師的這一些禪學思想，皆當可以說是從六祖

「定慧體一不二」的理論基礎上拓展起來的。

問：中國儒、道、釋三家對「生死智慧」與「解脫之道」，均各有其精神義蘊。佛家禪宗以頓悟為根本義諦來展現對生命存在的了解，近人曾認為在慧能禪宗以後，「中國禪」的精神義蘊已明顯地「接契」莊子的理論。這個見解，未知妥當與否？佛心佛性的當下現成之理論，在慧能禪宗以後的發展怎樣？

答：這種看法有一定的道理，但也未免不帶片面性。說中國佛學中滲透老莊思想，恐怕並非在六祖以後，而是在六祖以前的魏晉時期即有之。且不論支遁大師曾撰《逍遙遊論》，即使

僧肇的四論之中，也未免不濡染玄風，乃至蕭梁時善會的禪偈「有物先天地，無形本寂寥」，皆打上了南華玄學道風的印記，六祖以後的禪學則自不待言了。但這畢竟只能說是佛教走向「中國化」，而並不見得佛教就完全與莊子思想「接契」（契合）了。舉例而言，禪宗破對待，除人我執，主要達到佛之知見，從而證得不生不滅的涅槃境界；莊子雖也主張齊物我、齊是非、齊大小、齊生死以及齊貴賤，從而達到「天地與我並生，萬物與我齊一」的精神境界。乍看兩者殊途同歸，審視則實迥異。因為莊子之學側重於解決主觀與客觀（物與我）之間的矛盾，而禪家之破對待以證佛之知見，旨在了解生死大事，這應當屬兩者之間的根本差異所在。又如禪家認為一切含生同具清淨如來藏識，因而皆具成佛之條件；而莊子則認為「道」是先天地而生，且無界限與差別（「道未始有對」）的，在六祖後世的禪家亦往往不稱「禪」而稱作「道」。

乍看起來，兩者之說似相契合，然審視之，則佛家認為緣生之法性周遍一切法界，無時空之規限，而含生之佛性清淨如來藏識僅在有情而不及於非情（牛頭禪亦主無情有性，卻遭到百丈、大珠之破斥，蓋混法性與覺性為一談，因而導致佛門「無性有性」之爭）。特別是六祖以後的禪宗主張「頓悟」，從而證得離心緣相、離文字言說相的「妙諦」，許多禪師皆取莊子「得意忘言」以開示學人，則更具老莊意味；但兩者其實有別，兩家所得之「意」，亦畢竟有所差別（如前所述）。非但如此，後期的曹洞宗甚至還攝取《周易》中的「重離」卦象以展說「君臣五位」，臨濟宗之善昭擇取《周易》中「重陽」（乾卦）而解說三玄三要，此皆為大宗師弘教的善巧方便，並非禪便由此而改造成為莊子「玄學」。但也無可諱言，至道往往相通，站在極高境界上俯瞰儒釋道三

教，但在峰巔高下之別，三峰又均在一體，不可截然分割。它們便構成了中國傳統文化的一座山脈，一個龐大的整體。

問：談及禪學的佛教理論，據悉在二十餘年前美國一些著名學府，有學者曾以禪學理論用作「心理分析」（Psychoanalysis）課題，於東亞的日本、南韓及臺灣亦已先後建立這門學科。確實，佛教心理學，這個名稱已在國外流行多年，教內學界同仁認為佛教理論的心理分析是很融通的，深切的，先生對此有何看法？又目前在大陸佛教界有沒有類似西方此種禪學的「心理分析」研究？

答：佛教中的「五蘊」學說，本身就是一部完整的心理學，這是不言而喻。海外學人援此理論用作「心理分析」，這應當是很正常的現象（因禪學並不悖佛學基本教義，六祖在《壇經》中也曾揭示三科即蘊、處、界之三十六對）。可惜大陸在佛學研究上起步甚晚，在這方面雖有論文提及，但目前尚未見到十分專門的力著來探討此問題，亦未聞有此專業之開設。

這裡姑就五蘊學說來談一下其對心理分析之關涉。五蘊中的色蘊，指的是具質礙作用的現象，它可以分為四大（地水火風）、五大（地水火風空）、六大（地水火風空識）等物質。其中尤以「六大說」較為全面地反映物質世界的各種狀態，亦包含具有感受性能的識大（神經系統）；受蘊主領納，它相當於心理學上的感受；想蘊主「取像」、「名言施設」，指攝取表象，形成語言概念的精神活動（包含想像與思維）；行蘊指造作，是指思想中決定和支配人的行為的一些因素；識蘊具了別作用，乃指一切認識活動賴以發生的精神主體。五蘊中色蘊指物質世界，受、想、行、識四蘊指的是心理世界，合而言之，即形成一部嚴密的「心理分析」學術理論體系。自然，若本此體系而貫徹於禪修中，對於調整人們的心態，

使主體與客體間展現一種和諧運動的關係，從而有益於人的身心健康，有益於社會倫常秩序，均是十分有益的。

問：生命實存的價值觀，是我們一般凡夫眾生時刻探索的課題，先生研習中國佛教禪學思想多年，體會當然深切。對於人生內在問題的本質探討，以及人類內在精神的實質了解，請先生表述一下你個人的看法？

答：人生外在的價值觀是一種以實物為度量標準的計值觀念，它是一種無窮盡的數值。早年我曾與一位數學教師談及自然數中的「一」與「零」，我問他在自然數「一」後面加「零」，從他現在開始至死乃至其世代子孫，可否有個終結，他說「無」。誠然，只要將人心中的那種原始欲壑之大門打開，是什麼壞事都可以做出來，對人類與社會的破壞也是不可估量的。然而，亙古以來，無論是說「彼可取而代之」的「盜」也好，或是說「大丈夫當如是也」的「君」也好，他們一生的兩大功德實莫過於造地下宮殿與地面宮殿。儘管齊雲、落星，阿房、長東，富麗極矣！昭陵、乾陵，茂陵、秦陵，峻固極矣！但當年這些殿主（統治者）在他們一命九泉之時，他們的欲壑是否滿足了呢？顯然，他們溘然而逝，除了對財富不能佔有殫盡的遺憾外，想必不會再有別的痛苦了。但在另一方面，他們不只是對外在的世界沒有認識清楚，對於他們自身亦殊無一絲認識，像這樣的人生，「活著」是「虛生」，「死了」復留下「壞榜樣」。與此相反，禪者對待物質世界與生活財富則截然不同，唐代西園曇藏禪師當盜賊到他室內行竊時，西園說「室中有可意物盡可持去」。又如善會種植於嵩山，當有人竊其園中瓜蔬時，善會以籃子盛之與去。

身外的財富增多，有如塵垢覆蓋吾人本自清淨的內心，因而禪學對於物質財富的態度是衣以禦寒，食以果腹，餘則讓其於社會中任運

來去。非但如此，禪者認為：「見名見利，如眼中著屑；遇聲遇色，如石上栽花。」他們極力將外在的客塵趕走，以防護自性本心的清淨，這便是黃檗開示學人要做「出糞的人」的義蘊所在。因為禪者珍惜人生，其認為在此衣線上失卻人生為最苦，因而人生內在價值的真諦與取向替代了外在物質財富的追求。自然，出生死流，證第一義諦，成為禪者終身矢志不渝的目標，亦以此就無所謂「粗衣素食、獨身與岩居穴處」之苦了。

問：鄰近的日本佛學之研究與成就，無疑有其一定的緣由。中國佛教界（包括大陸、臺灣、香港）應怎樣向它吸取經驗？談及基本的研究工夫方面，多年以來，中國學者的確與日本、歐美學界有一段距離，今後吾人在文獻研究和整理，以及方法論層面上，應當如何取決？

答：對於先生所提的這個問題，本人因受環境的局限，對境外佛學研究狀況所知甚少，故歉難回答。

問：中國經籍文獻，涵蘊著無窮盡的人生智慧，以佛典為例，浩如煙海的文獻資料，要作具體的了解誠屬不易。對於研讀佛典文獻，方法和態度的取向是要緊的，這裡請先生發表一下你個人的一些經驗，好讓學佛的青年學子參考。再者，對於目前國內外研習佛教禪學的課題，先生可否有具體的省思與體會？請略說一二。

答：中國的經籍文獻卷帙浩繁，而佛藏之典籍更浩如煙海，即使髫齡受業，皓首亦難窮經。先生提到我個人研讀佛典的方法與經驗，由於本人在這方面造詣甚淺，加之每個人的治學之道也未盡同，故只能略說體會，以供教內學界同仁參考。

研讀佛典文獻，首先要讀者具有相當的傳統文化基礎。這其中一是要有深厚的文字訓詁根柢，否則，對於佛典中史傳類文字、祖師別集文字（含贈答書札之作等）以及詩偈文字等，

則難於閱讀。二是對佛學常用名相，基本上要能掌握，否則在閱讀時便會囫圇吞棗，或閱讀速度緩慢（忙於檢索辭書）。以上兩者乃基本功，前者要求首先具備，後者則可在閱讀中逐步提高，但均是閱讀佛典必須有的基礎。

其次，閱讀佛典要能一門深入，然後旁及其他。三藏十二部典籍浩如煙海，而各種典籍演說的法義教理雖不盡同，但總不會背離釋尊的法印，這大概也是後世祖師判教立宗之原因。所以，吾人初讀經教，切不可貪多務得，最好從十二部經中先擇其一，而於一部的群經中宜先擇讀一種最具代表性者。於所擇讀的這一種經籍，又往往有許多前代大德的疏注，這些疏注亦往往顯著的帶有作者自身的思想，諸如，學天臺者援之以入止觀，修賢首者援之入法界，皆是很自然的事。因此，初讀經教時，首先最好將注疏義理的文字全部放下，反復誦讀原文，涵泳其間，待至純熟時方可參看「注疏文字」，如此讀經，方不會失卻自家主人公。然後在精讀一經一論的基礎上，再閱讀其他經論（先是同一部的，然後是其他部的），這樣就會有的「放矢」，左右逢源。然值得注意的是首先修持的那一部經，可能花費很多時間，但切不可浮躁，否則，欲速則不達；同理，也只有將一部經持誦得純熟後，再旁通其他經論，才會如湯沃雪，深得其義趣。

再次，閱讀佛典要培養自己的思辨能力，要有一定的宗教實踐之體驗，切不可憑空只當一般文化來學習。佛典中的義蘊，尤其是般若學的內蘊，實在是洞徹人生宇宙深邃之學，若沒有一定的思辨能力，則難以體會其中義蘊的一二。若果具有一定老莊玄學基礎的人來讀此類經典，自然會比搞實證學的人讀般若經典有受用得多，但這類人讀般若經典又比叢林（尤其是深山、名山）中修定的人要遜色得多。因為深邃的思辨與深切的宗教體驗，是理解佛典

（尤其是般若中觀之學）的必不可少之條件，亦是閱讀禪門著作的津梁。

此外，佛典的閱讀方法還可靈活一些，諸如採用「比較方式」閱讀（各種版本、各種注本），採用「札記方式」閱讀，與採用「持誦方式」閱讀，「觀想方式」解讀等均可。但須各依自家的根器，擇其相應之經，擇其相應的持經之法，一切無礙。

對於目前國內外禪學研究的課題，本人所涉不廣，只在工餘之暇，稍微涉獵一些大家名師的著述，談不上見解，僅作一點參考意見。目前，佛教禪宗通史類的研究成果已較豐盛，自日人忽滑谷快天的《中國禪學思想史》之後，臺、港、大陸均有這類著述問世，其討論層面亦日趨完整。但在具體的宗門史方面所作的探究，相應地說似不及通史類研究成果之顯著。另一方面，在禪學史的研究上，對於中唐時期及其之前（也許是胡適先生之功）研究成果頗多，而對於中唐以後乃至元明清期間之探索則成果不多。再者，對於禪門祖師大德，尤其是影響一代時教的佛門龍象之研究，在六祖、神會等方面成果較多，而對此後的諸德專門研究則似甚少。此外，對於叢林中一些宗門施設的內涵理念，至今仍缺少比較透徹的詮解與闡說，其中普及泛論者多，具體研究者少。

以上拉雜談了這麼多，未見得正確，只是個人的心得略作陳述，僅供教內同仁參考。

蔡日新教授大作

《希遷與曹洞禪述評》、《洪州禪述評》委由慧炬出版社發行，目前正編校中，預計一九九八年夏天出版，敬請讀者期待。