

禪宗思想形成之階段與方法(上)

林 繼 平

一、揭開禪宗思想神秘的面紗

在中國哲學思想裡，禪學跟仙學一樣，始終蒙上一層神秘的面紗，不易為世人所知曉。一般國人的了解程度如何？固不必論，即就近幾十年學術界的研究成果言，似乎不免仍墮五里霧中，莫知其究竟。

三年前的秋天，在美國印第安那大學，鄧嗣禹教授告訴我：「民國卅五年秋，胡適之先生駐美大使卸任後，在芝加哥大學哲學研究所，與日本鈴木大拙教授討論中國禪宗思想的問題。胡先生口若懸河，辯才無礙，博得當時學生聽眾的喝采；鈴木教授却拙於言詞，他的演講，並不受學生的歡迎。胡先生講詞的大意，年前整理成文，寄台灣《傳記文學》發表。林先生，你看胡適之對禪宗哲學的造詣怎麼樣？」我順口回答說：「胡先生對禪宗哲理並沒有什麼造詣，可是，他又最愛談禪宗。」離開印大前夕，鄧教授特以《記胡適之先生二三事》一文相贈。回台後，細讀其文，曾致書鄧教授，有云：「胡先生對禪宗的貢獻，是在禪宗

歷史的考證方面，至於禪宗哲理的研究，他只懂一點皮毛。他和鈴木大拙討論禪宗思想，他是望塵莫及的。」過後，鄧教授回信說：「胡先生講禪宗思想，極受學生歡迎，鈴木大拙則否，可見學生的歡迎與否，是不能判定學術造詣高下的。」鄧教授的話，可謂一語中的。

早年在大陸時代，研究中國哲學思想，影響我最深的，要算馮友蘭先生。馮先生是我的啟蒙師。他所有的哲學著作，我都細心讀過，但似懂非懂，只能給我一個模糊的觀念。對哲學有興趣的青年人，初入門時，可能都有同樣的感覺。儘管了解有限，但對當年這位哲學泰斗，是衷心敬佩的。他在《論詩》一書裡，特別提到禪宗的問題。他引述《佛果禪師語錄》說：「頗呼小玉元無事，祇為檀郎識得聲。」老僧聽了這句豔詩，能「打破漆桶」，從腳跟下親見得了，官人却不曉。馮先生詮釋道：禪宗中底人往往從所知的表顯其所不知的。當時讀到這裡，不禁令人拍案叫絕，佩服馮先生的高見，真是畫龍點睛。殊不知二十年後，當我真懂禪學時，才恍然大悟：馮先生全憑邏輯推

演，詮釋這則禪宗公案，是錯誤的。何謂「打破漆桶」？佛果禪師聽了這句豔詩，為何會「打破漆桶」？又他從腳跟下親見得了什麼？我不敢斷言，馮氏一無所知，所以他憑邏輯推理的詮釋，是完全錯誤的。

來台灣後，這四十多年來，各學府所講授的禪學，大體說來，恰如張起鈞先生所批評的，都是「公案禪」。公案禪對禪學了解的程度如何呢？巴壺天先生可以說是台灣各學府講授公案禪的祖師爺。幾年前我們同在某學院授課，我特以禪宗的神通妙用請益，這試探性的一問，巴先生的答話，很令人失望。他說：「禪宗不講神通妙用。」誠然，禪宗不講神通妙用；但真有神通妙用者，却秘而不宣，亦惟有了解神通妙用之所以然，才真懂禪學啊！一次聚會，王舞生君曾說：巴老師解釋禪宗的「本來面目」，就是父母未生以前（的型態）。這與馮氏詮釋禪宗哲理頗有異曲同工之妙。又去年八月中旬，我應邀參加《國際方東美逝世十週年哲學研討會》席間，一位中年教授某君對我說：「巴先生說的，禪宗沒有真理。」我很驚

訝地回答：「如果禪宗沒有真理，還講什麼禪學？」綜合以上三方面的資料，巴氏對禪學理解的程度，也就可想而知了。

然而禪宗哲學真的這麼難懂嗎？也不盡然；但它與仙學一般，始終蒙上一層神秘的面紗，讓人很難窺知其究竟。我們要揭開禪學神秘的面紗，必須考慮研究方法的問題。方法有各種，絕不限於邏輯與考證，而近代學人却多半在這些方法上下功夫，所以研究成果都不十分理想，甚至僅知禪學的外貌面而已。我們必須肯定：禪宗思想之所以形成，必然有禪宗使用的方法或工夫，簡言之，就是「禪功」，也是禪宗的修道工夫。這項工夫，與理學、仙學、先秦老莊，乃至孔孟等思想，都有密切關連。禪宗雖來源於印度，但是它與儒、道思想融和後，以嶄新的面貌出現，是為中國化的禪宗。禪宗直接影響理學，故由理學可通禪學。理學家的主敬工夫，即是禪學的修道工夫。我們從理學中的主敬工夫，必可通往禪學之門；加上追求真理的精神，必可悟得禪宗的真理。再輔以考證、比較、分析、邏輯等方法，便可揭開禪宗思想神秘的面紗。

禪宗有「破三關」之說。破三關者，意指禪宗的修道歷程，也是禪宗思想形成的階段。必須經過這些階段，禪宗思想才能達致極峯境界，禪宗謂之「了生脫死」或「到家時節」。這應是中國佛學思想的最高境界。儘管中國化的佛學有禪宗、華嚴、天台的分劃，但就其必須臻至此最高哲學詣境言，可說三家哲理殊無

二致，所不同的，只是它們的修道方法而已。故由禪宗破三關的哲理，可與華嚴哲學的「法界觀」、天台哲學的「一心三觀」，直接會通，以明三家哲學之究竟。而且禪宗與華嚴的關係最為密切，如果沒有禪宗的「直指本心，即成了佛」的修道捷徑，華嚴哲學的法界觀要一步一步地修證完成，幾乎是不可能的；反之，如果沒有華嚴哲學的嚴密分析，那禪宗的哲理始終是撲朔迷離，無從索解，恰如方東美先生所遭遇的難題：禪宗語錄，漫無頭緒而已。我們務必本著禪宗的修道工夫及學佛精神（即追求佛學真理的精神），輔以華嚴哲學的法界觀的剖析，那禪宗思想的神秘面紗便可揭開了，而禪學的真理亦可展露於世人之前。

二一、一口吸盡西江水

早年潛心王學，不得其門而入，因偶一機緣，折入禪宗，致力禪功之修持，大有契會，忻喜無涯，驚嘆世間竟有此等學問也。後得友人贈《虛雲老和尚年譜》一冊，悉心研閱，如獲至寶。禪宗的悟道境界，亦了然於心，我認識禪宗真理，即奠基於此。復後又承友人贈送《憨山大師集》一部，細讀後，於禪宗哲理更有深入理解。我最欣賞憨山《大學綱目決疑》一文，反覆抽繹，竟悟出禪宗「破三關」的哲理，於是特寫《由陽明憨山之釋大學看儒佛疆界》一長文，寄香港人生雜誌發表。文中即提到與華嚴、天台哲學會通的問題。猶記當時人生雜誌發行人王貫之先生讀到此文後，特來信

說，有「為弟新上一課」之語。那已是廿六年前的往事了。按此文已於近年輯入拙著《明學探微》一書（七十三年十二月台灣商務印書館初版）讀者可以參閱。這是我深契禪學及會通華嚴、天台哲學的一篇關鍵性文學，廿餘年後來回味，意義更覺深長了。

禪宗所謂「破三關」，我們可以這麼看：就修證工夫言，禪宗術語謂之破三關；但就學術研究立場言，即是禪宗思想形成的三個階段。如此詮釋，由濃厚的宗教氣氛轉換為學術研討，那深玄的禪宗哲理，也就比較容易領會了。所謂破三關的意義是這樣的：第一曰「初關」，又名「當面關」，禪宗的術語，謂之「悟道」，理學家則稱為「見性」，實際上，就是禪宗思想形成的基點，也是禪宗思想形成的第一階段。第二曰「重關」，又名「金鎖玄關」，乃悟道後深一層的哲理境界，思想不斷地躍升。猶如直登高山、須攀藤附葛，歷階而上，不可躐等，其情況甚為類似。這是禪宗思想形成的第二階段。我們如誇大形容，其思想頗富於曲折變動、飛騰躍升的性格，亦無不可。第三曰「牢關」，又名「末後生死關」，至此，禪功入化，禪理證成，可以了生脫死，達到學佛之目的。如登山，已臨山頂，獨立萬仞孤峯，可俯視宇宙人寰而無障礙。這是禪宗思想形成的第三階段。修道者如能突破這三個思想階段，便可成佛作祖，故稱為破三關也。

現在先從破初關說起。所謂破初關，即是禪宗學人的「見道」；見道，又是學禪人所面

臨的重要課題，也是他在禪功踐履過程中的近期目標，故又稱為「當面關」。我們站在學術研究的立場來說，禪宗學人所見的「道」，究竟是個什麼東西？必須要徹底明白；不然，所謂禪學云云，恐怕就很難著邊際了。

爲了容易明白其中的奧秘，特先從近代高僧虛雲老和尚的見道說起。根據《虛雲老和尚年譜》的記載，他在揚州泉旻寺「打禪七」時，才開始見道的。見道時，他說了這樣的偈語：「茶杯打碎也，山河大地是如來！」下一句，便是他所見的「道」的具體內涵；上一句，與他當時的參悟工夫，緊密關連，容後細說。然而，我們如細心思索，山河大地爲什麼會變成如來？山河大地與如來到底有何關連？如來又是什麼？這些問題如能正確解答，那虛雲所見之道之內涵，也就暢曉無疑了。如來是什麼？如來不是別的，如來就是佛家常說的「真如本體」，也是佛學中的本體世界。佛家又有「衆生皆有佛性」、「衆生皆可成佛」之說，山河大地，乃「無情衆生」，就純理論說，山河大地，均可成佛，均可顯現如來本體；但虛雲此時才破初關，絕無此等能耐，故「山河大地是如來」，當另求索解。原來虛雲見道那一剎那，山河大地、宇宙人物，通通隱然退避或銷融無形，而他以「慧眼」所獨見的，只是一個「性海圓明」（註一）的如來本體而已。故說山河大地是如來。實際上，這是一哲學智慧境界，可由工夫證悟而得，爲人人所具足。如果人人都有虛雲同樣的禪功，那人人所見的山河

大地，都可變成如來了。

由此，我們上溯六祖慧能的悟道境界，便可一目了然。《六祖壇經》載神秀的偈語說：「身如菩提樹，心似明鏡台；時時勤拂拭，無使惹塵埃。」主觀的身心和客觀的事物，皆一存在於現實的感覺世界與心靈世界中，它們背後潛藏的本體世界，還沒顯現出來，所以此時神秀並未見道。如問道在那裡？神秀仍覺一片茫然。慧能則不然。他的偈語說：「菩提本無樹，明鏡亦非台；本來無一物，何處惹塵埃？」此時，主觀客觀與身心事物，皆隱遁於無形，惟一以慧眼所見的，乃一光明皎潔的「自性本體」，針對有形的物質世界、感覺世界，甚至心靈世界言，都是無物可覓，當然就與塵埃絕緣了。故六祖偈語如是云云。其中「本來無一物」句，絕非數學上的零值，與虛雲說的「山河大地是如來」的意涵一般無二，只是措詞不同。六祖所見的「道」，要這一句才是畫龍點睛。如誤解爲一無所有，那就大錯特錯，還未觸及禪理的邊緣。而理學家如王陽明，補敘龍場見道有詩云：「悟後六經無一字，靜餘孤月湛虛明。」（註二）其以孤月虛明四字來描摹這一自性本體世界，較禪學家的表達，又細膩清晰得多了。

在此，特以龐居士的故事作說明。《傳燈錄》卷八云：「龐居士謁石頭和尚，呈偈曰：『日用事無別，惟吾自偶諧。朱紫誰爲號？丘山絕點埃。神通并妙用，運水及搬柴。』石頭然之。」以龐居士這首偈語與前引神秀的偈語

比較對觀，顯然的，此時龐居士與神秀一般，同樣沒有見道，何以石頭和尚對他的道功加以肯定呢？我想石頭和尚認爲龐居士既有神通妙用，不如鼓勵他繼續用功精進，必有大悟之一日；不然，石頭的肯定，就沒有理由可說了。然而未悟道前會有神通妙用嗎？據作者的體驗和認知，確是有的，可以虛雲老和尚作例證。據他的年譜記載，未悟道前的一段時間，某夜，虛雲在禪功中，曾見到一位師兄入廁，一位師兄在花園剪草。次日詢問，確有其事。又見長江風帆點點。試問：虛雲未悟道前何以會有此等特殊功能呢？主要由於靜功日久，由靜中陡然呈現一片光明，這片光明，叫做靜慧。它與紫外線一般，有穿透空間障礙的作用和能力，凡有靜功的體驗者，皆可證之。我想龐居士說的神通妙用，大體此類而已。然而見道後更有種種特殊的神通妙用，他們就秘而不宣了。

龐居士的見道，還在參拜馬祖道一以後，如《傳燈錄》又云：「（龐居士）後之江西，參馬祖云：『不與萬法爲侶者是什麼人？』」祖云：『待汝一口吸盡西江水，即向汝道。』」居士言下大悟。這則禪學公案，便須仔細分疏了。龐居士儘管還未見道，但他對禪理的解悟是很深入的，所以才向馬祖提出這樣深玄的問題來。龐居士認爲：只要能證得不隨宇宙人物生滅不已，而又能永恒存在的東西，試問：他究竟是誰？還是佛？馬祖擔心龐居士一味在知解上用功，甚爲害道，故以極富於震撼性的警語誡之。馬祖的答話，明白地說，就是悟道。只

要龐居士真見得這「道體」的底蘊，他到底是人？還是佛？自己心裡也就明白了。如著重文字解說，徒增葛藤，絕無是處。禪宗重悟功的修持，而不重經典的分疏，其理由在此。馬祖叫龐居士「一口吸盡西江水」時，何以稱為見道呢？這是一絕不可能的極反常的具體事物來表達見道的一種方式。馬祖才高，氣魄雄渾，才造出這樣驚人的警句來。我們先就常情說，一口氣怎麼能吸盡西江水呢？顯然的，絕不可能；但是就見道時的情景說，就全然不同了。如前述六祖見道：「本來無一物」，虛雲見道：「山河大地是如來」，西江水乃現象之一，當然亦可因本體之顯露而隱晦不見。故自本體世界說，「一口吸盡西江水」，未嘗不可。馬祖才華之卓絕，由此可見。有人說：唐代人才都去佛門中了。信然。

又《五燈會元》卷十九云：「上堂，（白雲守端云：）『乾坤之內，宇宙之間，中有一寶，秘在形山。』大眾：『眼在鼻上，脚在肚下，且道寶在什麼處？』良久云：『人面不知何處去，桃花依舊笑春風。』」白雲守端禪師第一段話，說「道在形山」，可以意會。第二段話，是說道在吾心，可以參求。第三段引崔護的桃花詩，則說人去道在，永恒不滅。這是象徵意義，為禪師們的慣用手法。但白雲守端對「道」的內蘊，仍未說破。且看下引一則公案，便八字大開，道破其中的奧秘了。《五燈會元》卷十九云：茶陵郁和尚不會行脚，一日乘驢度橋，一踏橋板而墮，忽大悟，作偈甚奇

云：「我有明珠一顆，久被塵勞關鎖；今朝塵盡光生，照破山河萬朵。」以明珠喻本體，最為貼切；但本體之慧光可以照射山河大地，明珠則不能也。又憨山大師悟道詩亦云：「世界光如水月，身心皎若琉璃；但見冰消涸底，不知春上花枝。」從詩的觀點來看，這首詩誠然空靈輕妙；但是絕難理會詩中的意涵。惟有從禪學的觀點看，才能洞悉這首詩的奧義。水中月皎潔光明而陰沉沉的，與本體射出的慧光，一般無二；而且射出的慧光，可普照大地，故其詩的首句才如是云。此時，憨山的身心感覺如何？以他慧眼觀之，如琉璃一般，光明透頂，也不見有身心了。第三句比喻見道那一刹那，身心變化的劇烈過程及其樣狀，即「塵勞關鎖」、「塵盡光生」之意。末句的「春上花枝」，象徵所見之「道」，即在眼前。春意盎然，百花齊放，不是比喻道體和煦如春、萬丈光芒的最佳寫照嗎？

此外，關於見道，禪宗又創種種術語。如「打破漆桶」，湧現光明，即「身心皎若琉璃」之意。前述馮友蘭《論詩》，引《圓悟佛果禪師語錄》說，佛果見到豔詩，即「打破漆桶，從脚跟下親見得了。」即佛果見道之意。馮氏不知，望文生義，強作解釋，才說出「禪宗中底人以他所知道的表顯其所不知道的」話來。禪宗又有「桶底脫」之說。桶底脫，與打破漆桶同一意義。又「枯木逢春」、「枯木龍吟」，不僅語源來自《莊子齊物論》篇首「形如槁木，心如死灰」的語句，抑且禪宗的工夫，

就是《莊子》說南郭子綦「吾喪我」的工夫。確要做到槁木死灰地步，才能吾喪我也。逢春、龍吟，均取見道之義。故枯木逢春、枯木龍吟，皆禪宗見道之術語，意涵無別。還有「懸崖撒手」等等。蓋懸崖撒手，必粉身碎骨，不成人形，用以比喻掙脫塵勞，道現眼前，就非舊時人了。我們單從禪宗大師們特創種種見道術語，即可了解禪學創造力對中國文化思想貢獻之一斑。

× × ×

現在把問題轉到另一面，禪宗見道時的明慧境界是怎麼來的？我們要知道其來源，必得從禪宗的工夫或方法說起。據虛雲老和尚的《禪七開示錄》說：參禪功夫的實踐與作法，唐代並無一定規範，到了宋代，才有「參話頭」的法門。所謂參話頭，通常由祖師規定一句話，叫學禪人去參悟，如「看念佛的是誰？」便是當時最常用的話頭，只要用功參求，即可悟道。參話頭，乃禪宗要求學禪人剋期證道的一條捷徑，也是參禪工夫的實際作法。還有「禪淨双修」，又為禪宗在方法上開出一條最妥當最有效的的方法路徑。我們由禪學來會通理學，更可發現禪學的方法原理。理學中，二程「主敬」，到了明代，王陽明則改成「主一」，實在是理學方法上的一大進展。所謂「主一」，《傳習錄》上《陽明說》：「就是主一個天理。」天理是什麼？天理即禪宗之道。當未見得天理前，只把天理這一觀念默存於心，念念不忘，而且更要集中一點，不可有別的意念干擾其間。這就

是主一工夫的具體作法。《尚書》大禹謨篇說「惟精惟一」一語，正道破了它的方法原理。簡言之，精神集中，意念集中，如此而已。這項工夫持久下去，效果如何？李二曲說：「靜極則明生」，一點不假。這是光明智慧的開端，龐居士所謂神通妙用，不外這一階段的說明。二曲又說：「力久功深，豁然迴契。」這就見道了。理學家的見道如此，禪學家的見道亦然。以理學疏證禪學，禪學的方法原理就更清晰了。禪宗雖來源於印度，但修持方法，却與老莊不謀而合（註三）。其方法同，其所驗證之「理」（註四）亦必同，此老莊與禪學、理學所以有不解之緣也。

唐代禪宗祖師們雖無「參話頭」之說，但開示學人的，却與參話頭的作用功能，殊無二致。《五燈會元》卷四云：「（僧）問（趙州）：『如何是祖師西來意？』師曰：『庭前柏樹子。』」曰：『和尚莫將境界示人？』師曰：『我不將境界示人。』曰：『如何是祖師西來意？』師曰：『庭前柏樹子。』」這則公案藏的什麼玄機？僧問趙州和尚的意思，即如何是佛？又佛從那裡求？趙州答云：「庭前柏樹子。」似乎答非所問。僧不解其意，欲趙州明白開示佛境，趙州不從。僧再問，趙州答如故。這不是禪宗祖師故弄玄虛嗎？以今人眼光來看，他們師徒兜了一個圈子，仍然沒有明白解答問題。實則不然。趙州把問題已隱約地解答了，要僧人自己去參求。如說佛境就在我們心中，不必向外馳求，豈不直捷了當？然而，這樣的開示

，早已洞悉底蘊，恐難有見道之一日。故趙州指眼前景物，隨意答曰「庭前柏樹子」，好讓僧人針對這一實物去用功參求。這就是後代禪宗「參話頭」的濫觴。其作用與參話頭完全一樣。如向這句話頭苦苦參求，必有見道之一境；不僅可以見道，而且當工夫入於化境時，佛在「庭前柏樹子」這句話頭，就成真理了。禪宗祖師以這種方式開示學人，是含有高度智慧的。

《指月錄》卷十一云：「僧問師（趙州從諗）：『學人乍入叢林，乞師指示。』師云：『吃粥了也未？』云：『吃粥也。』師云：『洗鉢盂去。』其僧因此大悟。」同一趙州和尚，與前則公案相較，答話又不同了。這是針對問話對象不同而發。問題在：只吃粥、洗鉢盂，就能見道嗎？這應是我們今人的疑問。然而僧人何以會因此而大悟？這就須得探索了。以得道高僧趙州和尚看來，「道」，是人人具足的，無所不在的，真是平常已極，與吃粥、洗鉢盂的平常，並無兩樣。此即馬祖「平常心是道」之意。趙州這樣指示，是把高玄的道大眾化了。僧人依著趙州指示的話去參求，仍然是後代禪宗「參話頭」的作用。僧人所以大悟，這是唯一的理由。

禪宗祖師們總愛以象徵的方式，指示學人入門的路徑。如《五燈會元卷》十五：僧問洞山：「如何是佛？」師曰：「麻三斤。」同卷僧問自嚴：「洞山麻三斤意旨如何？」師曰：「八十婆婆不梳粧。」又《傳燈錄》卷廿二：

「僧問洞山：『如何是佛？』洞山云：『麻三斤。』師（雙泉師寬）聞之，乃曰：『向南有竹，向北有木。』」對同一問題，禪師們的詮釋各別，似乎有南地北的差距；實則都是象徵性的詮釋，對「麻三斤」的意旨，並未道破。明白地說，「向南有竹，向北有木」，乃是常見事物，含有普遍性，心佛與此一般，亦含有普遍性。至於「八十婆婆不梳粧」，常情如此，除含普遍性與前者一致外，尚寓有得「道」深淺程度之不同。它們都是象徵性的意義。我們可以這麼認定：洞山的「麻三斤」與趙州的「庭前柏樹子」，只是措詞的形式不同，真正的意涵絕對一致。而雲門的「乾矢橛」（《指月錄》卷廿），與此同一意義。又《五燈會元》卷廿：僧問黃龍（法忠）：「如何是佛？」師曰：「莫向外邊覓。」黃龍祖師沒有打啞謎，直接開示：佛就在自己的心中，不必向外邊求。又僧問：「如何是佛？」淨慧曰：「汝是慧超。」（《傳燈錄卷廿五》）慧超學佛，慧超開悟後就是佛。多麼簡捷容易，不必苦苦外求。唐代禪風之盛，這一特殊的有效的教育方法，應是主因之一。他們創造這種種術語，應是宋代以後參話頭的濫觴。看來沒頭沒腦，却寓意深遠，學人就此參悟，與話頭作用無別。這是作者對它們的價值評估。

還有一個關鍵性的問題，不論「麻三斤」也罷，「參話頭」也罷，他們怎麼會開悟呢？最主要的，要參悟的功力深厚，適如清初理學家李二曲所說：「力到功深，豁然迴契。」這

力到功深，便是參悟的基本條件。《莊子·齊物論》說：「形如槁木，心如死灰」，期以達到「吾喪我」（即人我雙忘，物我雙忘）的地步，自然「言語道斷，心行處絕。」能如此，就符合力到功深的要求了。豁然迴契，即陡然開悟，本體現前之意。在開悟之前的一刹那，更需一外緣條件的配合，即突發性的外在事物的激發，就豁然開悟了。如前述虛雲老和尚因茶杯打碎的激發，立刻見到「山河大地是如來」，就非虛雲的舊時人了。這是見道前的必備條件，非常重要。我們洞燭這一契機後，前引一切公案云云，都可迎刃而解。如六祖慧能確房春米，圓悟禪師聽小艷詩，龐居士聽馬祖開示，以及茶陵和尚乘驢墮橋等之所以悟道，均可作如是觀。

以上一切云云，馬祖的「一口吸盡西江水」，皆可渾括無遺。這是禪宗的破初關，也是禪宗思想形成的第一階段。

二、見山祇是山，見水祇是水

在參悟過程中，破初關以後，當躍進一大步，便是破重關。思想由此翻騰，向上躍升，直至「涵蓋乾坤」的境界，才達到要求的標準，可謂學禪人的中程目標。有關這方面，禪宗語錄亦有種種說法。如《指月錄》卷廿一，德山禪師說：「我有三句話，示汝衆人：一句涵蓋乾坤，一句截斷衆流，一句隨波逐浪，作麼生辨？若辨得出，有參學分；若辨不出，長安路上躑躅地。」所謂涵蓋乾坤，即由此而來。

截斷衆流，即見道之意。人能見道，自不同於流俗，既可「一口吸盡西江水」，當然可截斷衆流也。隨波逐浪，指芸芸衆生說。何以能涵蓋乾坤呢？如指個人心量無限擴大說，全屬誤解。這是主觀的心智作用，是一種觀念意象的活動，怎能涵蓋這無限宇宙？況且就理境層次言，觀念意象活動，尚在這「圓明慧境」之下，當然不是涵蓋乾坤的本義了。關此，《六祖壇經》早有解說：「自除迷妄，內外明澈，於自性中萬物皆現。」（《傳香懺悔品》）六祖說，於自性本體中，萬物皆能顯現出來，即涵蓋乾坤一語的依據。然釋義最精者，厥為憨山大師《大學綱目決疑》一文如說：「今既悟明此心（本體）安然自在，舉心動念，圓滿洞達，天下事物，了然目前。此等境界，不是聰明知見算計得的，乃是自心本體光明照耀，自然具足的，故曰安而後能慮。」《大學》本義，那有這麼深玄？自是憨山以禪理釋《大學》的結果。所謂「天下事物，了然目前」，「乃自心本體光明照耀」使然，非觀念意象的活動，立可判知。他處，憨山又有「印出宇宙萬物」之說。既可由自性本體印出宇宙萬物，當然本體就可涵蓋乾坤了。故涵蓋乾坤一語，實指本體的特殊功能說。唯識哲學的「大圓鏡智」，即這一慧境的同義語。智，即根本智或「道種智」，意即從這本體中放出無限的光芒，猶如「赤日當空，萬照畢照」一般。故按實際情況說，應是無窮大的大圓鏡智。宇宙萬物便從這把無窮大的圓鏡中一一顯露出來，故稱涵蓋乾坤。

理學家如北宋程伊川說「萬象森然，於穆無朕」；明代羅整菴亦說「萬象森羅於心目間」，皆是此等境界，只是避用禪宗術語而已。

我們有了這一基本認識後，禪學中有好多難懂的問題，都可迎刃而解。《五燈會元》卷十七：「吉州青原惟信禪師上堂（云）：『老僧三十年前未參禪時，見山是山，見水是水。及至後來親見（善）知識，有個入處，見山不是山，見水不是水。而今得個休歇處，依前見山祇是山，見水祇是水。大眾，這三般見解是同是別？』縑素識得出，許汝親見老僧。』」青原禪師這幾句話，相當膾炙人口，但真知其意涵的，恐怕並不多。實則，這是三種境界，與前則公案並無不同，只是措詞互異。所謂「見山是山，見水是水」，乃是凡夫俗子的人生境界。第二句「見山不是山，見水不是水」，乃指超凡入聖，正是禪宗破初關的境界。「山河大地是如來」，那裡還有山水可見？第三句「依前見山祇是山，見水祇是水」，即涵蓋乾坤之意。因本體能映出萬象，山水自在其中，故如是云云。嚴格地說，這不是學禪人的休歇處，還有更高境界等待向上攀尋，才是真正的休歇處。這須得從馬祖的「即心即佛」說起。

「即心即佛」，出於《壇經》，六祖慧能早有開示；但是，此後修證階段如何？似乎缺乏系統。馬祖道一爲了彌補六祖這一思想上的重大缺陷，特別著重一完整階段的啓示，故說「即心即佛」外，又強調二階段的「非心非佛」及三階段的「不是心，不是佛，不是物」的

重要性。這麼一來，禪宗的「破三關」，亦即禪宗思想形成的全部階段，馬祖都指示出來了。當然，這是精通禪理者的看法。至於一般門外漢，認為這是禪宗語錄的葛藤，漫無頭緒，顛顛倒倒，不知講些什麼？實則其中含有至理，全在各人如何領悟了。

現在根據馬祖的話，來作如下的詮釋。《傳燈錄》卷六云：「僧問（馬祖）：『和尚爲什麼說即心即佛？』師云：『爲止小兒啼。』僧云：『啼止時如何？』師云：『非心非佛。』僧云：『除上二種人來，如何指示？』師云：『向伊道，不是物。』僧云：『忽遇其中人來時如何？』師云：『且教伊體會大道。』」很明顯的，由馬祖師徒的對話，可知這是禪宗證悟工夫的三個階段：「即心即佛」，屬第一階段；「非心非佛」，屬第二階段；「（不是心，不是佛），不是物」，則屬第三階段。而且，這三個階段是向利根人說的，至於一般中等智慧的人，向他開示，「體悟大道」就行了，不更明白嗎？

以後禪宗學者對馬祖的話，多作更清楚的闡釋。《五燈會元》卷十九，僧問靈隱慧遠禪師：「『即心即佛時如何？』師曰：『頂分丫角。』」曰：「『非心非佛時如何？』師曰：『耳墜金環。』」曰：「『不是心，不是佛，不是物時，又作麼生？』師曰：『禿頂修羅雜柘枝。』」由女性的全部人生過程的變化來比喻禪宗修道的三階段，豈不更醒豁明白嗎？又《五燈會元》卷廿，僧問（焦山師體禪師）：「『如何

是即心即佛？』師曰：『鼎州出獐爭神。』曰：『如何是非心非佛？』師曰：『閩蜀同風。』曰：『如何不是心，不是佛，不是物？』師曰：『窮坑難滿。』」這是就各個階段所悟禪理深淺程度不同，作一種象徵性的闡釋。獐爭神比喻破初關時所見之道。「閩蜀同風」，須作解釋。閩、蜀兩地風習差異甚多，怎麼說同風呢？緣於學禪人破重關後，都能達到涵蓋乾坤的境界，同樣都能映出宇宙萬象來，就這一哲理界言，喻爲閩蜀同風還不恰當嗎？至於「窮坑難滿」，屬於破牢關，請詳後文。故馬祖說「即心即佛」，「非心非佛」，及「不是心，不是佛，不是物」，這幾句警要語，正好代表禪宗的全部修道過程，更清晰的標示出禪宗的思想系統。

× × ×

參悟禪理能達到這一境地，試問他們用的是什麼方法或工夫呢？禪宗有一術語，叫做「保任工夫」。保是保養，針對本體說。初關見道，如門開一竅，忽見天日；重關，則大門洞開，天日現前。這便是保養工夫的作用。任是因任自然，源於老莊。因任自然，不加人力之強求，應是任字工夫的作用。禪門中用的這項保任工夫，甚似理學中的存養工夫。其目的，在保持本體之光明澄澈，無論靜中或動中，皆能一一顯現也。李二曲說得好：「緝熙不斷，晝夜昭瑩如大圓鏡，」便達到這項工夫的最高要求了。

在工夫方面，禪宗有三句名言，特在此一

說：《指月錄》卷八，百丈懷海云：「如今欲得慕直悟解，但人法俱泯，人法俱絕，人法俱空。透三句外，是名不墮諸數人，是信法者。」這三句話，正好標示禪宗破三關工夫上的要求標準。人代表修道者之自身。法則代表客觀界的一切事物，又名「境」，故又人境並稱。「人法俱泯」，指破初關的工夫言。泯是隱避義。當道體現前，就證知者言，主觀界的我與客觀界的一切事物，皆隱避於無形。此時，以慧眼所獨見的，惟「孤月虛明」，澄澈無際，如此而已。故云「人法俱泯」。「人法俱絕」，則是指破重關的工夫言。絕是斷絕義。照佛學理論說，妄心把真心纏住，故真心不易顯露，佛家謂之「無明纏真如（本體）」。現在妄心盡去，真心常顯，亦即無明根除，本體常露，靈光普照，了無罣礙。同時「法由心生」，由妄心之纏縛，才有宇宙萬物之展現。而今工夫到此，（妄）心既不有，於是宇宙萬物與妄心之關連，從此斷絕，了無瓜葛。合此二者，謂之「人法俱絕」。這項理論，恐難獲得今日科學之認知；然而，佛家不可思議的神通智慧，即植基於此，亦非科學所能解釋也。至於「人法俱空」，乃破牢關的工夫，請詳後文。此外，在這一境界，還有三個重要問題，須要特別解說的。

一是定慧一體的問題。禪宗修持的工夫，主要是一種定功。憨山大師在《大學綱目決疑》一文中，特名之爲「自性定」。自性，指本體言，故六祖稱爲「自性本體」（見《壇經》

。惟有定在這自性本體上，才能產生「大定」。初學禪功的人，亦能出現「入定」的境界，對比之下，我們稱之為小定。靜功至極，才能生定。有定，必有光明境界出現，故周濂溪《通書》說：「靜則明」，李二曲特為之補證：「靜極則明生」。凡有定功者，一目了然，不須疏解。這又是理學與禪學相通之一例。由此，我們可以肯定地說：小定，只放出一片光明；大定，則放出無邊無際的光明。此無邊無際的光明，即自性本體射出智慧之光也。我們有此理解後，便可申釋定慧一體的問題。六祖說：「定是慧體，慧是定用。」已如前說，由定靜的工夫，便可產生明慧的境界；如能以自性大定使本體不斷地持續地顯現，則此光明慧境當有遍照十方的景況。故定與慧的關係非常密切。定是體，慧是用，即體可以顯用。不僅即體可以顯用，而且即用更可攝體。故六祖又說：「定慧一體，不是二。」（均見《壇經》）定與慧，實則乃一體之兩面，不容分割也。

二是寂照同時的問題。禪宗所謂「寂而恒照，照而恒寂」，因而衍生寂照同時問題。這一問題，理學家曾有討論，如王陽明《傳習錄》中曾引用「寂而恒照，照而恒寂」的話，即其顯例。茲按寂照同時之說，仍由六祖釋定慧而來。在自性大定中，當然是一絕對靜寂的境界，故李二曲曾以「虛、明、寂、定」四字描述這一自性本體的四大特性，最為入神。他說：「虛若太空，明若秋月，寂若夜半，定若山

嶽。」（見《二曲語錄》）禪宗所謂定也，寂也，理學家皆能一一描繪出來。「明若秋月」，即是慧，也是照。照明宇宙一切，當然須具大智大慧。故寂與定，照與慧，就禪宗來說，完全是同義語。所謂寂照同時，就是定慧一體。蓋定慧一體，必然是寂照同時。故寂照問題，即是定慧問題。其所差異的，前者純就本體（或境界）上立論，後者則從工夫上著眼，如此而已。

三是體用一源的問題。圭峯宗密先習禪宗，後攻華嚴，被尊為華嚴五祖。他為禪宗會創「體用一源」之說。實則體用一源，仍由定慧一體衍生而來。定與慧，皆為本體特性之一，亦是本體的內涵。由定生慧，故定慧一體。而定與慧，皆可視為本體之標誌，說定慧可，說本體亦可。其中之慧或智，乃一無限光明，具有觀察宇宙事物及穿透時間空間的特殊功能。就其特殊功能說，謂之「照」，可以；（按寂照同時之照，即取義於此。）謂之「用」，亦可以。而此用，專指神通妙用及「轉識成智」後之種種作用。這一切的妙用與作用，無不由本體顯發而來，故說「體用一源」也。北宋理學家程伊川將此理論融攝過來，成為理學中的重要思想之一。到了明代，王陽明却有進一層的發揮，如云：「即體而言，用在體；即用而言，體在用。故體用一源也。」（見《傳習錄》）惟理學家就此神通妙用之本體視為仁義之根源，道德的主體，不重視此本體之種種特殊功能，而強調「天地萬物一體之仁」與修齊治平

之大用（註五）。簡言之，禪宗所強調的，是智，是慧，理學所凸顯的，則是仁。由此根本價值的轉換，理學亦不同於禪學了。

以上云云，主要在闡釋禪宗破重關的哲理境界及其修證工夫。禪宗思想的第二階段，便由此形成。由是攀藤附葛，向上追尋，還有更高的境界。而「見山祇是山，見水祇是水」及「涵蓋乾坤」、「非心非佛」等奧義，在此階段中，皆可展露於世人之前，而知其究竟。

註釋

註一：華嚴家深受王弼及竹道生的影響，愛以「理」字釋真如本體，故理與本體異名同實。而宋明理學之以「理」字命名，實由華嚴啓迪而來。此外，華嚴家又說「理體」或「性」，皆不外本體之別名。他們特創「性海圓明」一語，即在描述本體的內涵，如海洋般的無邊無際，又像一個無窮大的圓，並能放出萬道光芒，普照十方，故如是云云。

註二：《王陽明全集·詩錄》卷三，送蔡希顏詩有云：「悟後六經無一字，靜餘孤月湛虛明。從知歸路多相憶，伐木山山春鳥鳴。」陽明悟道，《年譜》記載過於簡略，令人莫知其究竟，惟獨此詩意境，最能窺出陽明龍場悟道之底蘊。所謂「悟後六經無一字」，正是百丈懷海說的「人法雙泯」的境界。此時主觀的我與客觀的事物，皆泯然不見，唯一以慧

眼獨見的，只此孤月般的虛明本體而已。這正是禪宗破初關的境界。後兩句，則指破初關以後的工夫境界言，還有重重關口，等待繼續的衝刺和努力。

註三：禪為梵語「禪那」之簡稱，意即靜慮。由達摩傳來東土，修持方法極不完備。早在達摩之前，有竹道生發明「頓悟成佛」的方法，可謂禪宗修持的基本方法。至六祖慧能崛起嶺南，才是這一方法的實踐者。以後頓悟一派，大為盛行。

由唐而宋，又發明「參禪工夫」，於是修持方法，臻於完備。究其工夫內涵，總不外老莊之清靜無為，尤其莊子之「凝神」、「喪我」、「心齋」、「坐忘」等等，更是禪功必備的方法。這一切方法，就是「頓悟成佛」的具體方法，

必以「靜慮」為主，故說印度禪的修持方法，與中國老莊不謀而合。

註四：荀子、韓非師徒誤解老莊，因造「大道理」及「理」之名，以取代老莊之「道」。

王弼因之。佛學家亦藉文學闡釋佛理，於是「理」字之使用，在佛學中極為普遍。竹道生創頓悟成佛義，有「理發信謝」之說。以後華嚴宗愛言理，特創「理法界」一詞，實則理法界即「真如本體」之異名。再後理學興起，理字觀念在新儒學中最高為突出。經過這一系列的演變後，理字的意涵究為何物？早已模糊不清了。我們可以用老莊的種種工夫之言來判斷，自竹道生以還，至宋明理學家為止，凡言理者，都不外老莊之道之異名，何以故？以證驗方法相同也

。（按理學家之「主靜」，即沿襲老莊、禪宗而來；其言理之最高層境，與老佛之道無殊。）故老莊之道與佛家之真如本體，究其內涵，絕無二致；惟層次境界，或有高下之別，乃其差異處。

註五：理學中闡發孔子「仁」的觀念，最具系統性的，一是程明道的《識仁篇》，一是王陽明的《大學問》，二者皆以此形上靈明本體為仁之根源，故程伊川又創出「仁之體」的觀念來。程明道則說「仁者，渾然與物同體」，仍與伊川說同一意義，總不外為孔子的仁覺一形上學依據。王陽明據此形上本體，又把仁之量作無限的發揮，於是遂創出「天地萬物一體之仁」來，並在陽明事功上彰顯其大用。

兩晉時期西南地區與中央之關係

（中國歷史學會主編：史學研究論文叢刊）

二十四開本 平裝 二一四頁

胡志佳撰
定價一〇八元

中國西南之巴蜀，漢中和雲貴地區，古稱天府之國，物產富饒，而位置偏遠，形勢完固，少數民族雜居其中，中央控制力量亦時盛時衰，起伏不定，其歷史之發展乃呈現與中原地區不同之面貌。本書從其特殊之社會環境著手，藉相繼之叛亂問題與地方行政運作，探討兩晉時期一百五十年間西南地區之發展及其與中央之關係，論證翔實，足資參考。