

禪 學 學 術 叢 刊

禪	學
研	究

郭齐勇老师赠。

1999年。

第一輯



禪 學 學 術 叢 刊

禪	學
研	究

郭齐勇老师赠。

1999年。

第一輯

江苏古籍出版社

主編：高紀言
副主編：賴永海
湯敬昭

禪學研究

(第一輯)

編輯者：《禪學研究》叢刊編輯部

(江蘇南京中央路165號6樓)

出版者：江蘇古籍出版社

(江蘇南京中央路165號)

郵碼：210009

發行者：江蘇古籍出版社

印刷者：江蘇新華印刷廠

92毫米 1/16 印張12.5 字數22,000

8月第1版 1992年8月第1次印刷

印數1-2,000冊

7-80519-412-2/B·江

蘇 蘇建明 定價：7.50元

前 言

昔日釋氏振法鼓於天竺，孔子揚德音於華夏，兩個思想巨匠，在東方兩大文明古國的宗教、文化史上，都開創了一個新的紀元。兩漢之際，佛法東漸，東方兩大文化系統之間開始了一場歷時久遠、影響宏闊的文化大交融。

佛教對於中國古代文化影響之巨大和深刻，一至於人們在研究中國古代各種文化，諸如哲學、科學、文學藝術、書法繪畫等，都不能置佛教於不顧，當然，佛教自傳入中國之日起，也深受中國傳統文化影響，作為結果，則是東傳之佛教逐步走上了中國化的道路。

佛教之中國化至唐代而進入一新的階段，禪宗的「六祖革命」，更使佛教的中國化一變而為中國化的佛教。唐宋之後，禪宗幾成中國佛教的代名詞。如果說，研究中國古代文化不能不懂中國佛教，那麼，不懂得「禪」，又遑論中國佛教！

遺憾的是，佛教——特別是作為中國佛教代表的「禪」在中國古代文化中的舉足輕重的地位，長期以來一直沒能引起人們的足夠的重視，一直於在西方出現了一股「禪學熱」的時候，「禪」在其老家却幾被遺忘；直至今日，不論研究人才，抑或研究成果，在我國均屬寥寥；至於專門性的禪學研究刊物，更是「空空如也」！有感於此，我《禪學研究》編委會同仁，決心以振興禪學研究、弘揚傳統文化為己任，編纂一部專門致力於禪學研究的大型學術文叢。值得慶幸的是，我們這一想法得到了江蘇古籍出版社諸公的理解和大力支持，當本文叢順利付梓之時，我們首先要向江蘇古籍出版社諸公致以最誠摯的謝意！

此外，我們還要衷心感謝那些在本文叢創辦過程中一直在各個方面給以大力支持和熱心幫助的學界師長和海外朋友；當然，如果你是一個禪學愛好者，當你從本輯文叢的某段文字得到某種啓迪的時候，你也會和我們一起由衷地感謝那些為本輯文叢付出辛勤勞動的諸位作者。

為本輯文叢撰稿的，既有名重當代的一流專家、學者，更有一大批在佛學研究領域嶄露頭角的哲學、史學、文學博

士和年輕新秀。這些文章，或探討禪之特點，或闡釋禪之要義，或側重於義理之剖析，或致力於史料之考證，有的研究禪宗前後期之理論分野，有的論述中、印、日禪學思想之異同，至於禪與中國傳統文化的關係，則有專門探討佛道儒及禪與詩交互影響的幾篇力作，其牽涉面之廣，研究問題之深，均一定程度地體現了當今大陸禪學研究之動向與水準。

當然，從一定意義上說，辦好第一期並不難，更難的是長期辦下去，且能越辦越好，要做到這一點，單靠我們這幫書生的願望和決心是無濟於事的，我們竭誠希望社會各界的大力護持，竭誠希望各位師長、學界同仁、海外朋友的熱心幫助，尤其希望能得到廣大讀者的關心、理解和支持——因為這纔是本文叢生命力根源之所在！

《禪學研究》編委會

一九九一年二月

目錄

● 禪天禪地

- 禪宗的特點和地位……………任繼愈（一）
禪道與東方文化……………〔美〕傅偉勳（四）
祖師禪與分燈禪

——兼論中國禪與日本禪……………賴永海（一六）

禪：從印度到中國……………方廣錫（二五）

禪與日本哲學……………王守華（三六）

般若與禪觀……………洪修平（四七）

● 佛道儒縱橫談

儒、佛在人生價值取向上的矛盾融合

——兼評柳宗元「統合儒釋」論

……………李錦全（五九）

禪學與王學……………閻韜（六六）

論道家的「天人合一」與禪宗的

「我佛一體」……………徐小躍（七八）

● 禪與詩

略論元代的「詩禪三隱」……………陳得芝（八八）

禪學與宋代詩學……………張伯偉（一〇二）

禪與詩……………蔣述卓（一一六）

● 高僧思想研究

論大慧宗杲……………潘桂明（一二六）

太虛及其後學與「人間佛教」

……………何亞將（一三八）

● 公案剖析

禪門公案剖析……………呂有祥（一四五）

● 禪宗史話

禪宗的歷史、思想和實踐

……………邢東風（一五八）

● 閱藏拾遺

《五燈嚴統》並《五燈嚴統解惑

篇》錐指……………陳士強（一六八）

讀《歷代法寶記》……………黃燕生（一七三）

● 文物考據

徙多河考……………劉迎勝（一七六）

● 人物春秋

「以己意進退佛說」的康有為

……………孫亦平（一九〇）

● 禪與生活

老人刀下的禪意……………〔美〕桑繼康（一九二）



禪宗的特點和地位

任繼愈

本文指出了禪宗思想的兩個重要特點及其社會歷史根據：一是禪宗理論講明心見性，這是中國佛教由本體論向心性論發展的必然結果，佛教思想這一發展進程與中國哲學史的邏輯發展是一致的；二是禪宗注重「自我解脫」，這是中國古代自給自足的小農經濟在佛教思想上的反映。作者還對禪宗如何深受中國古代宗法制度的影響等問題進行了論證，指出我們不能用宗教說明歷史，而應當用歷史說明宗教。

作者任繼愈，一九一六年生。現任北京圖書館館長，中國社會科學院世界宗教研究所名譽所長。主編《中國佛教史》（八卷本，已出第一、二、三卷）、《中國哲學發展史》（七卷本，已出一、二、三卷）。

此外還主持《中華大藏經》的編輯出版工作。

佛教從兩漢之際經西域傳入內地，爲了適應中國社會環境，逐漸與中國傳統封建宗法文化融合，從而得到發展。南北朝以後的佛教文化已成爲中國傳統文化的一部分，釋迦氏也被中土群衆接受並奉爲聖人，與中土孔子、老子並稱「三聖」，佛教與儒道兩教並稱「三教」。因而佛教史也就是中國文化思想的組成部分。

南北朝時，中國有了大量漢譯佛經，隨着對佛經的不同理解和解釋，形成了許多學派。到了隋唐時期，不少學派發展成爲宗派，禪宗屬諸多宗派之一。各宗派都有自己的特色。唐中期以後，宗派爭鳴，禪宗以其獨特的傳教方式及其僧

團組織方式以發揮其特殊優勢，成為勢力最大、影響最深遠的宗派，影響不但遍及全國，還遠播海外。宋代理學（我稱之為儒教）興起，佛道兩教的宗教哲學部分已被儒家消化、吸收，隋唐三教鼎立的形勢不復存在，表面上佛教好像衰落了，事實上佛教的心性論及其宗教修養方法都被儒教移植過去，成為儒教的核心。儒教學者自稱遠紹洙泗，並得堯舜禹的心傳。我們不能說儒教不受孔孟影響，但是更應指出儒教是經過佛教，特別是禪宗洗禮的孔孟之學，不是漢唐以前的孔孟之學。儒教是接着隋唐佛教、道教的心性之學發展起來的。儒教與佛道兩教不是唱的對臺戲，而是連臺戲。

禪宗的開創者，早期的如菩提達摩，後來的如弘忍、惠能，在當時都不算聲名顯赫的大人物，他們與政府上層集團來往甚少，沒有得到政府的特別照顧（二），都是白手起家。祇有北派禪宗神秀、普寂、義福，受到皇帝的禮遇。奇怪的是受到禮遇的北派後來發展不大，倒是那些遠離政治中心，活動在社會下層的一些支派，都風靡全國，成為顯學。宋以後的學術界常用禪學指佛學，稱某人思想近禪，即指其人學術有佛教思想傾向。

禪宗在中國宗教界、思想界影響深遠，並具有強大的生命力，有兩方面值得注意。

第一，理論上講明心見性。禪宗的宗教哲學，抓住了當時時代思潮的中心問題。中華民族的認識史，從魏晉開始即開展本體論的探討。此時的佛教般若學的六家七家與玄學本體論相呼應，由本體論進入心性論，是邏輯發展必然的趨勢。佛教涅槃學繼般若學而興起，佛性問題引起中國學術界的重視。佛教界關心的熱門話題，從般若學到涅槃學，恰恰與中國哲學史的邏輯發展同步進行，都是由本體論向心性論轉移。禪宗大發展時期各宗各派無不涉及心性問題，把心性論的研究提到新的高度，不但充實了禪宗的理論，也加深了中國哲學史思維的深度。

第二，經濟上的自給自足。秦漢開始，中國建立了大一統的中央集權的政權，直接統治着千千萬萬小生產者、一家一戶的個體農民，這些個體農民構成了社會基層細胞。除禪宗外，佛教各宗派都靠收租過活，不斷引起與政府爭勢力、爭租稅的矛盾。祇有禪宗保持中國封建社會自給自足的小農經濟的生產方式。他們的原則是自己勞動，自己消費，「一日不作，一日不食」，從而在經濟上立於不敗之地。

第一、第二兩點又是互相融通、互相支持的。禪宗繼承了中國的佛性論，把問題推向深入。比如頓悟與漸悟的關係，唐朝禪宗講的頓漸關係比道生時期的頓漸關係有所發展，把佛性頓悟說由本體論的「與道冥符」，發展為心性論的頓悟理論，把頓悟說看作心性解脫的妙道，由道體轉向內心，從本體論的頓悟轉向心性論的頓悟。

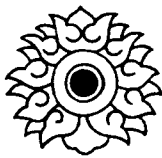
照唐人記載，禪宗流派不下十幾家，細分起來當不止這麼多。不論他們之間教義有多少分歧，但禪宗的共同信念是「自我解脫」。這種自我解脫雖然有時借助外緣啓發，所謂機鋒、話頭，但關鍵的一步全憑自修自悟：「如人飲水，冷暖自知」。別人的教導千萬遍，不論經典上怎樣說得分明，都代替不了自己的切身體驗。這種「自我解脫」、切身體驗的宗

教觀，恰恰是中國小農經濟自給自足的自然經濟的反映。經濟上的自給自足，不假外求，正是小農經濟現實生活的自我滿足精神境界的折光反射。佛教宗派衆多，祇有禪宗的自我解脫觀保存的農民宗教意識最多。它把中國古代小農經濟的生產方式和生活方式緊密地結合到禪宗僧團的生產方式和生活方式中來。這一變革，使得中國佛教與中國古代封建社會經濟結構進一步取得協調，從而獲得更強的生命力。禪宗思想中國化，首先在於使生產、生活中國化，把小農經濟的機制運用於寺院經濟生活，其傳法世系，也力圖與中國的封建宗法制相呼應，寺主是「家長」，徒衆是子弟，僧衆之間維持着家族、父子、叔侄、祖孫類似世俗的世系關係。禪宗多次公布它自佛祖以來的傳法世系。爲了論證他們的世系有據，不惜靠杜撰去填充千餘年連印度也搞不清楚的世代法嗣繼承關係。旁觀看來，未免可笑，而且是徒勞的。在當年禪宗的信奉者却以十分嚴肅的態度來對待這個根本不存在的傳法世系表。這也是受南北朝到隋唐以來中國封建門閥世襲譜牒之學的影響的反映。沒有譜牒作爲根據，在朝廷就做不了官，偽造譜牒的還要治重罪。唐代一再頒發氏族誌、姓氏譜，都是爲了門閥士族的需要。這種現實也反映到佛門中來，我們明確了一條原則：我們不能用宗教說明歷史，而應當用歷史說明宗教。

禪宗的產生發展不是孤立的社會現象。對它的研究剛剛開始。研究禪宗，還要關心與禪宗並時、有過交涉的其它學術流派和宗教流派，還有與它同時的道教活動等等，尚有未發之覆，有待深入探索。祇要群策群力，從多角度進行探索，相信不久的將來，我們將迎來一個繁榮昌盛的禪宗研究新局面。

注釋：

(一) 陳、隋間創建的天台宗智顛得到國家調撥租稅及勞力補助，玄奘、法藏譯經，費用由國庫開支，譯出佛經得到皇帝作序，借以擴大影響。



禪道與東方文化

〔美〕傅偉勳

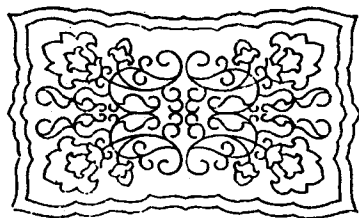
本文作者運用自創的「創造的詮釋學」對「禪道」的主要特點及其對東方文化的影響進行了深入、系統的剖析和論述。作者認為，與惠能的「禪佛教」並未完全離脫印度佛教的窠臼」不同，後期禪宗的「禪道」則是「禪佛教」與老莊道家的美妙結合，是東方文化的一大要素。對於「禪道」的哲理及其文化的基本特色，作者通過深入的探討，把它歸結為十大特徵：吊詭性、妙有性、大地性（或曰此岸性）、自然性、人間性（或曰世間性）、平常性（或曰日常性）、主體性（或曰實有性）、當下性（或曰頓時性）、機用性和審美性。

作者傅偉勳，哲學博士，現任美國費城天普大學宗教系佛學與遠東思想教授，主持東方哲學與宗教部門博士班研究。主要著作有：《西洋哲學》、《宗教與哲學》（一）（二）集。

一、從禪佛教到禪道

中國大乘佛教各宗之中，踐行印度佛教的中國化（Sinification of Indian Buddhism）最爲徹底且最有特色的，莫過於禪宗一家。此宗敢於大膽突破傳統以來的佛教

義及其言詮，標出「教外別傳，不立文字，直指人心，見性成佛」的單傳宗旨，而在哲理創新、宗教體驗、語言表達、文學藝術乃至日常生活方式（簡易化與審美化）等方面，曾對中、韓、日等東亞各國留下了深遠而不可磨滅的文化影響。



依照一般禪宗學者的看法，表面上禪宗初祖雖屬菩提達摩，論及中國禪宗的正式開演，却以六祖慧能及其《壇經》為真正起點或轉捩點，他那「明心見性」的頓悟禪教確實構成了整個禪宗單傳宗旨的中心思想。此一看法幾成定論，我也接受了此說，最近在拙文《壇經》慧能頓悟禪教深層義蘊試探》應用過自創的「創造的詮釋學」(Creative hermeneutics)方法，探討頓悟禪的根本義理與多層蘊涵，且為慧能鋪陳了「圓頓禪的義理架構」，以(主體性的)迷悟門為「禪」家基點，但以不二法門為禪「教」頂點。我下了結論說：「以迷悟門為基點，纔有慧能禪『教外別傳』的意義；至於『教禪一致』，那這禪者到了頂點大徹大悟，而不二法門終於顯現之為其他法門的根本義理之時纔真正形成的。這是兩者所以又同又異的個中道理。」⁽¹⁾

今天我對上述看法應加一點補正說，「禪佛教」(Zen Buddhism)與「禪道」(the Way of Zen)仍有分辨：前者是印度佛教的中國化，後者却是禪佛教百尺竿頭更進一步的道家化。或不如說，禪道即不外是禪佛教與道家的美妙結合。我們知道，如無老莊思想在先，古代中國人恐怕無法自魏晉時期開始能够那麼順利地逐步消化並吸納印度大乘佛學(尤其般若思想或空宗)的深邃哲理的。就以僧肇的《肇論》為例，我們不難想見印度空宗與道家形而上學之間有所交流溝通的可能契合點。然而印度佛教的全盤中國化，亦即中國式的徹底轉化，有一根本關鍵，就是說，印度佛教能否倒過來吸納中國思想與文化的精華部分，尤其是以老莊為主的道家傳統⁽²⁾。

天台與華嚴雖說分別依據性具論與性起論的根本見地

各自建立了較具中土風格的大乘圓教思想體系，但其表達方式與基本理路仍受印度佛教的相當限制。至於禪宗，雖說到了慧能頓悟禪的出現，纔有了道地中國禪的義理楷模，然而《六祖壇經》所使用的名相言詮，並未完全離脫印度佛教的窠臼。因此，慧能禪充其量祇能規定之為「禪佛教」，而與後來承繼曹溪禪系統並為之發揮光大的歷代禪師(如臨濟義玄)所步步開展出來的我所說的「禪道」，在禪理表達與文化表現仍有一段差距，不可混為一談。印順法師在他宏著《中國禪宗史——從印度禪到中華禪》自序中說：「印度傳來的達摩禪，從達摩到慧能，方便雖不斷演化，而實質為一貫的如來(藏)禪。慧能門下，發展在江南的，逐漸的面目一新，成為中國禪，那是受到牛頭禪(也就是老莊化)的影響。」印順法師並未分辨「禪佛教」與「禪道」的兩個名辭，不過從他所提到的禪宗老莊化這一點，似可看出他也注意到了從禪佛教到禪道步步開展的禪史研究課題，值得鑽研東亞禪宗史的專家學者關注。

佛教與道家原是源流不同的兩大傳統。前者始於「一切皆苦」的負面生命體驗，而去探索涅槃解脫的終極目標，又以「緣起性空」為佛法基礎，展開五花八門的宗派教義。後者則不然，一開始即就萬物的陰陽流行本身體悟天道或自然無為之理，依此獨特的自然主義哲理建立天人合一的人生智慧，與道玄同。兩者雖然有此差異，但却不妨礙它們在本體論、宇宙論(超乎世間道德的)、生命境界以及語言表達等方面處處契接。經過長久的交流溝通，道家這邊也無形中影響了印度佛教在中土的發展。這就說明了為何慧能建立頓悟妙修的禪佛教之後，歷代禪師還有可能更

進一步轉化禪佛教為道道地地的禪道，形成了禪宗與道家之間辯證的綜合。也可以說，整個道家傳統終於融化到禪道一路，禪與道家終成一家，無由分辨，構成東方文化（尤其在文學藝術方面）的一大要素。

禪道哲理及其文化的基本特色不一而足，依我多年來自我探討，大體上可以歸納為以下十大特徵：弔詭性、妙有性、大地性（或此岸性）、自然性、人間性（世間性）、平常性（或日常性）、主體性（或實存性）、當下性（頓時性）、機用性，以及審美性。我在下面各節依次一一說明禪道十大特徵以及它們之間的密切關聯或聯貫性，並隨處引用禪家與老莊之語予以例示；再以中日兩國有關禪道文化的詩歌、書畫、茶道等等藝術創造，簡略說明中國禪轉化到日本禪之後所顯現出來的主要特徵。

二、弔詭性

禪佛教承繼龍樹《中論》的八不中道、《維摩詰所說經》等大乘經論所主張的不二法門，認為屬於最勝義諦的真如、法性、涅槃、佛性等本來絕對不二，非任何語言文字或概念思維所能彰顯。慧能曾舉有無、聖凡、僧俗、陰陽、天地、大小、菩提與煩惱等等所謂「三十六對法」之後，完全破除此類二元對立之法，但立「無念為宗，無相為體，無住為本」，而於不立文字之處頓悟妙修，徹悟涅槃與生死，佛與眾生究竟無別的真諦。慧能又云：「直道不立文字，即此不立文字亦是文字。」如果我們當真接受此語，則整部《壇經》豈非變成糟粕或廢語？但是，我們如能挖出此語深意，則包括禪佛教在內的所謂不二法門，立即顯現之為

莊子所云「弔詭」。弔詭之語，就表層言，似是而非，就深層言，似非而實是。不二法門之所以具有弔詭性，乃是由于「不二」(non-duality)並非單純呆板的「同一」或「一致」，而是超越「一」與「多」(或「二」)的死對立，但又含藏着容許此類對立產生的無限可能性的本來源頭。涅槃與生死表面上似乎對立，但此二元對立的「分別智」實已預先假定了我們「分別心」的作用；分別心如果轉成般若智(唯識法相宗所云「轉識成智」)，則此一對立立即隨之解消。取代有別於生死而與之對立的所謂「涅槃」的，乃是具有弔詭性的「一切不可得」義諦的絕對不二的涅槃。這是自《心經》、《金剛經》乃至慧能《壇經》一貫下來的不二法門。慧能的禪佛教就不二法門這一點，不過是把它推到極點，而以頓悟妙修顯出不二法門的弔詭性罷了。

慧能以後的歷代禪師隨順他那頓悟禪的單傳宗旨，也都主張「不說破」。有趣的是，講求「不說破」的禪師們永遠說不休，我們今天所能看到的禪宗典籍，包括所有語錄、公案、詩偈等等，幾到汗牛充棟的地步。我們又如何去瞭解他們「不說破」的禪語禪心呢？老莊的道家哲理與語言亦是如此，他們的「不二法門」也同樣具有世俗常識永不可及的弔詭性格。老子倡「不言之教」，開頭便說「道可道，非常道；名可名，非常名。」但他畢竟留下了五千言的《道德經》。莊子更進一步顯揚老子「不言之教」的宗旨，闡明道家語言絕對不二的弔詭性。故云：「言無言，終身言，未嘗言；終身不言，未嘗不言。」^(三)又云：「言而足，則終日言而盡道；言而不足，則終日言而盡物。道物之極，言默不足以載。非言非默，議其有極。」^(四)莊子對於不二法門

具有慧識，故以「非言非默」點出它的弔詭性。也就是說，絕對不二意義的「無言」，並非死板片面的沉默不言，而是含藏着容許言默對立（時而暢言，時而緘默）的無限可能性的本來源頭。莊子此說，實與歷代禪師的「不說破」不謀而合。或不如說，莊子對於不二法門的言詮弔詭性說法，曾大大影響過歷代禪師接引徒弟的教化方式。尤其《莊子·外物篇》的著名結語：「荃者所以在魚，得魚而忘荃。蹄者所以在兔，得兔而忘蹄。言者所以在意，得意而忘言。吾安得夫忘言之人而與之言哉？」不但影響過早期中國佛教學者如僧肇的《肇論》撰著，也是歷代祖師拳拳服膺而活用不已的不朽名言。就不二法門的弔詭性言，老莊與禪十分契合，足以說明慧能以後禪道逐漸形成與發展的個中道理。

禪佛教發展成爲禪道之後，語錄、公案或詩偈等等儘不說破的簡易而弔詭的禪語表現取代了《壇經》之類的長篇大論。譬如著名禪詩「空手把鋤頭，步行騎水牛；人從橋上過，橋流水不流」，如就字面去看，不但「不合事實常理」，根本是不合邏輯的。連本世紀最享國際盛譽的禪宗學者鈴木大拙也在他的著作裏屢次誤用「反邏輯」(illogical)、「反理性」(irrational)等反面字辭去解釋禪道語言的弔詭性。我在《胡適·鈴木大拙與禪宗真髓》這一篇中曾加以澄清，說：「鈴木所云般若的直觀，應該構成超越邏輯或理性而不爲邏輯或理性所限制，而不應是違反邏輯或理性。在意識或分別智活動的日常世界裏，人人順從邏輯或理性，是一個普遍而必要的條件，否則知識無以構成，語言無由使用。在禪智或般若智運行的徹悟境界，禪者的心性乃從邏輯或理性的思維限制解放出來，自由自在，絕待透脫。不

但禪家如此，道家（尤其莊子）所善談的無心無念，自然無爲，也是如此。無怪乎莊子常被看成達摩西來以前的第一位中國禪師。」^(五)

二、妙有性

大乘佛學的一大特徵，是在「真空妙有」。「真空」(true emptiness)不外指謂不二法門，亦即破除十八空或一切有關「空」與「不空」對立的名相言詮之後，所體悟到的絕對不二的空性、真如或中道。「妙有」(wondrousbeingness)則是真空或不二法門在日常世界的具象性表現，也反映着涅槃解脫的生命境界。真空妙有雖然源自印度大乘，但印度大乘基本上仍然偏重真空，甚少關注真空或解脫境界的日常具象性表現課題。以台嚴二家爲主的中國大乘則再進一步，從真空轉到妙有，就妙有的具象性表現去體會真空的妙諦，亦即所謂「即事而真」。天台所云「一色一香，無非中道」，充分顯示該宗空假中三諦之說所表達的真空即妙有之義，而華嚴宗四法界觀中，最後的「事事無礙法界」亦不外是真空妙有化的境界表現。

慧能禪教雖然標出頓悟妙修之旨，他對頓悟妙修所由產生的妙有境界的具象性表現似乎不太關注，祇不過偶爾順着華嚴說法，簡約地說道：「一切即一，一即一切，去來自由，心體無滯，即是般若」，如此而已。中國禪的妙有化或日常具象化，還是禪佛教與老莊思想交融而成禪道之後，纔真正開展出來的。

《老子》首章的最後一句「玄之又玄，衆妙之門」已暗藏着日後禪家與道家環繞着「妙有」表現課題逐漸融合的契

機。到了莊子，更可看到他處處有意描叙道的妙有境界，如《齊物論》篇所說的天籟（自然美妙的音樂）與蝴蝶之夢（物化），《秋水》篇所描寫的「天下之美，或「魚之樂」，《知北遊》篇的「道無所不在」或「天地有大美」，乃至《天下》篇的「以空虛不毀萬物為實」或「獨與天地精神往來，不敖倪於萬物」等等，都可以說顯揚了老子「衆妙」（天下萬物即不外是道的妙有境界）的旨趣。從禪佛教到禪道的轉變，也可以說是真空或不二法門逐漸轉變到日常一切妙有化的過程，老莊對此轉變過程的鉅大影響，乃是不爭的事實。

禪道的妙有性，如更具體地說，還蘊含着大地性、自然性、人間性、平常性等等特徵，這些都充分表現着以道家為典型的傳統中國人的世界觀與人生觀，實有別於印度佛教思想與文化的基本形態。我們於此更可看出禪宗老莊化的獨特性格。

四、大地性

一九五三年夏威夷大學的《東西哲學》(philosophy East and West)季刊(四月號)刊載胡適與鈴木大拙有關禪宗的對辯。在他的答辯文中鈴木說道：「中國人的心能够在禪宗完全自我肯定，可以說與印度人的心有所對立。禪不可能在其他地區或人民之中形成而興盛起來。……而印度人的心是沉思型的，不但偏向抽象且又具有彼岸性格與非歷史的心態，與此相反，中國人的心是極其實際的。」^(六)他又說道：「(如與印度人的心比較)，中國人的心更具大地意識(earth-consciousness)，又很討厭從地面性被拉得太高。」^(七)做為中國禪宗研究的一代泰斗，鈴木所云中國禪

的大地性(earthliness)或此岸性(this-worldliness)，確實中肯，足以說明特殊風土或心靈與具有普遍性的佛教思想之間極其微妙的交接關係。我在這裏祇想補充說，大地性或曰此岸性在慧能的頓悟禪教中仍不太明顯，還是禪道形成之後，此一特色纔徹底顯現出來。禪家所以能够發揮大地性或此岸性到淋漓盡致的程度，當然是由於道家的衝擊作用。這也同時說明了，為甚麼中國禪始終無法打進處於高山峻嶺地帶而風土迥然不同的西藏。

禪道形成之後，原先極富彼岸性色彩的十二因緣說幾乎消滅不見，遑論小乘所倡三世兩重因果之類的教義，取代這些教義的是帶有濃厚大地氣息的禪語禪心，在禪宗典籍俯拾即是。譬如「大地絕纖埃，何人眼不開」^(八)，「大地没人知」^(九)，「大地黑漫漫」^(一〇)，「大地無寸土」^(一一)，「大地絕消息」^(一二)，「大地載不起」^(一三)，「大道透長安」(一山普說)，「萬古長空，一朝風月」，「不離花下路，便見洞中春」，「河流天地合，山色古今看」等等，美不勝收。此岸即彼岸，生死即涅槃，大地即是法界，禪道就是如此直截了當地肯定大地，安於此岸，於此發現妙有，徹悟真空。

五、自然性

禪宗老莊化的最大特色，是在自然性。老子靜觀天地萬物的變化往復，洞見其中自然無為之理，亦即道家所理解的天道，故云「道法自然」。依此形而上學的道理，老子同時主張聖人侯王乃至百姓皆應順從自然之道，無為而無不為。道家的政治哲學雖在傳統中國比不得儒家的絕對優勢，但在民間，在文學藝術，在生活方式，影響至鉅。高

亨在他的《老子正詁》引用《擊壤歌》：「日出而作，日入而息，鑿井而飲，耕田而食，帝力何有於我哉！」藉以喻解老子的「功成事遂，百姓皆謂我自然」一語，確有相當道理。就道的「自然性」(naturalness)或「無爲性」(effortlessness)言，老莊旨趣大致相同。王弼與郭象分別注釋《老》、《莊》，使用「自然」一辭的次數遠遠超過老莊，尤以郭象爲最，幾至泛濫。無論如何，古代中國心靈的自然性格多半源自道家無疑。

大乘佛學雖在源流與發展路數不同於道家，但其「一切如如」、「自然法爾」等辭，已暗示着兩者溝通契合的潛在可能性。但在中國大乘佛學的發展史上，真正接受、吸納甚至融化道家「自然無爲」的思想，恐怕還是禪佛教步步轉變到禪道的過程當中纔有了明顯的跡象。禪道到了宋代可以說完全開展，我們在臨濟義玄等等第一流的禪師語錄或詩偈中處處可以發現自然無爲的道家式表現手法。

我們如將禪道的自然性推廣到中國的山水畫與田園詩，幾乎處處皆禪皆道，禪道境界無所不在。譬如王維，深受禪家與老莊的影響，故其詩畫能够抒發田園山水自然而靜謐的氣象，令人嘆賞。但把禪道自然性發揮到登峰造極的還是陶淵明的詩。他那詠頌自然意境的詩句，如《歸園田居》詩中的「久在樊籠裏，復得返自然」、「晨興理荒穢，帶月荷鋤歸」等等，皆是家喻戶曉的名句，連非難道家與禪宗的南宋大儒朱熹也難免稱贊淵明的詩說是「不待安排，



從胸中自然流出的。淵明詩中最能表現禪道自然意境的，恐怕要算他那《飲酒》詩的第五首：「結廬在人境，而無車馬喧；問君何能爾？心遠地自偏。採菊東籬下，悠然見南山。山氣日夕佳，飛鳥相與還。此中有真意，欲辯已忘言。」王國維在《人間詞話》評謂，「採菊東籬下，悠然見南山」所描敘的是「無我之境，以物觀物，故不知何者爲我，何者爲物」。這裏無我之境，乃不外是禪道自然無爲的境界。憑此一首，我們即可下定論說，菩提達摩西來之前，淵明早已悟及禪心禪境了。我們更可以說，後來歷代禪者所夢寐以求的禪道境界，僅淵明此詩即可概括無遺。

自然性的普遍意義，也在日本禪道發揮殆盡。日本作家川端康成在一九六八年受領諾貝爾文學獎時，以「美麗

的「日本之我」為領獎演說主題，開頭便舉日本曹洞宗始祖道元禪師的一首和歌「本來面目」，說明道元歌中所提到的秋月象徵着詩人與自然的合一，賞月的我化入月中，而被觀賞的月亮也沒入我中。川端此說，亦與莊子夢為蝴蝶的物化描叙，或「吾知魚之樂」的移情同感十分契合。中日禪道所強調的自然性、無為性，近年來也在美國生根，可望對於美國的思想與文化（尤其是在文學藝術）產生相當的影響。

六、人間性

印度佛教亦如印度教，主張業與輪迴。依照大道輪迴的說法，在人間世的我們如積善業，則可昇天，若積惡業，則墮為畜生、餓鬼之類，甚至墮入地獄。六道所有眾生，如未能獲致解脫，則必在六道中長受無窮流轉生死輪迴之苦。禪佛教形成以前的中國佛教，仍全然接受六道輪迴等純印度式的教義為天經地義。即使在慧能的頓悟禪教，也沒有明顯排除六道輪迴的觀念，祇是強調「直心是淨土」或「若悟無生頓法，見西方祇在剎那」而已。祇吸納道家（以及儒家）的中土思想與文化，而禪佛教如此轉變成為禪道之後，人間性（human-worldliness or humanity）或世間性（being-in-the-worldness）纔有了辦法突出而彰顯。取代六道等等印度觀，禪道對於六道輪迴之說既不肯定也不否定，祇表示無所謂的態度，甚至拋諸腦後，祇談人人（而非六道眾生）於此日常世間當下自悟自證如此而已，乾脆爽快。也就是說，到了禪道階段，纔有「人間佛教」真正形成的可能。以強調人間性的禪道為哲理奠基的人間佛教，

敢於宣言出世間道即在世間道，勝義諦即在世俗諦，理想與現實相即不二，如此理想纔能落實於日常的人間世界（二四）。

今天在歐美各國與日本等等先進國家，我們可以看到各大宗教（如耶教、日本佛教、新興宗教等）日日世間化或世俗化（secularization）的現象。如果宗教世俗化運動的旨趣是在強調人本精神與人間服務，修正傳統宗教的現實逃避性格與彼岸性格，而非引起宗教的庸俗化（vulgarization）或迷信化（superstition）則此一運動祇有助於宗教本身的自我改善，亦對各大宗教的交流溝通與人間和平有一促進作用，值得我們贊許支持。於此，禪道對於人間性或世間性的強調當會繼續發揮有益的功能。

七、平常性

人間性或世間性的具體表現，可以說是平常性（normalness）或日常性（everydayness），這也是禪道的一大特徵。自悟自證而成的禪道大德，外表上並無奇特之處，祇是平常無事，照樣去做日常生活裏平凡但該做的事，如此而已。禪道公案如「喫茶去」或「洗碗未」，簡易禪語如「日日是好日」（雲門文偃）或「平常心是道」（馬祖道一），詩偈如「萬事無心一釣竿，三公不換此江山」、「最好山中無事客，不知人間是非浪」或「道在平常日用中，一段光明蓋天地」，概皆表現禪道大德即日用營為體悟平常無事的道理。在所有禪道大德之中，強調平常無事（亦是自然無為的日常化）最有份量的，恐怕就是臨濟義玄，很能契接莊

子的精神。臨濟說道：「道流！佛法無用功處，祇是平常無事，痾屎送尿，著衣喫飯，睏來即臥。愚人笑我，智乃知焉。」又云：「佛與祖師，是無事人。所以有漏有為，無漏無為，為清淨業。」

《碧岩錄》第九十五則的公案涉及喫茶。長慶問保福禪師：「作麼生是如來語？」保福答云：「喫茶去！」喫茶原是日用平常的事情，保福就在喫茶平常事去自悟「平常無事」的禪道哲理。可惜的是，中國禪道大德沒有再進一步建立茶禪道，倒是鎌倉時代的日本臨濟宗始祖榮西禪師自中國回去，撰寫《喫茶養生記》之後纔在日本逐漸形成，終為日本禪道的一大藝術^{二五}。從普通常識的喫茶，經喫茶中「平常無事」的禪悟，而至茶道的生活藝術，可以說是禪道的步步深化。關於日本對於禪道的全盤藝術化，我們在最後一節再去討論。

八、主體性

禪道的妙有性、大地性、自然性、人間性與平常性，表面上看來似乎屬於客觀性層面的境界境相，其實於此禪道境界，禪道大德的主體性 (subjectivity) 或實存性 (existentiality) 已在顯露。因此嚴格地說，禪道的境界原

是禪悟的意境，此一意境的形成或存在，必須假定日本禪師久松真一所云「絕對主體性」(absolute subjectivity)，亦即他所說的「無相的自體」(the formless self)。於此禪道主體，空性通過禪者的特殊身心獲得具體的妙有化。換句話說，空性在禪道大德的無相主體(慧能所云「自性」或「本心本性」)顯其無限妙用出來。禪道大德的絕對主體性

纔是真空妙有乃至大地性、人間性、平常性等禪道特性的活源頭。自慧能倡導「明心是性」以來，禪家皆堅持此一破除主客對立的絕對主體性的自然呈現為頓悟妙修的焦點所在。我在《如淨和尚與道元禪師——從中國禪到日本禪》中曾說：「我們不妨借用當代日本禪師久松真一(一九八三年以九十高齡仙逝)所用的名辭，解釋道元的『悉有(即)佛性』為禪者本人的『絕對主體性』所自然呈現出來的證悟境相。道元在《佛性》篇中的名句『盡界一切無客塵，直下更無第二人』，就是為了表達破除悉有與佛性對立乃至本覺與始覺對立的絕對主體性，也可以說是為了從身心脫落、修證一等的禪學觀點重新解釋釋迦那句『天上天下，唯我獨尊』而自創出來的禪語。釋迦的『我』當然不是個體生命所局限着的我，而是絕對主體性意義的無我之『我』。」「^{二六}絕對主體性這個活源頭，是禪宗有別於其他大小乘各宗教義的根本區別之一。

禪者的自性或絕對主體性既非與客體對立的自我主體，而是無相自體，故與不二法門究竟無異。祇是，前者強調實存(兼涵現實存在與真實存在(雙義))的心性徹悟，後者則強調不論意境或境界，一切如如，自然法爾而不可思議罷了。因此，絕對主體性也者，亦弔詭之至，難怪歷代禪師時以「即心即佛」的「肯定」口氣，時以「非心非佛」的「否定」語辭，攪亂禪徒的分別心，破其種種無謂的猜測。臨濟義玄喜用「無位真人」一辭表達絕對主體性的弔詭不二，云：「赤肉團上有一無位真人，常從汝等諸人面門出入，未證據者看看！時有一僧出問：『如何是無位真人？』臨濟禪師下禪床把住云：『道！道！』其僧擬議，禪師拖開云：『無