

南華經卷A 03

中國禪宗
大全
⑥

◎李慈／撰著

兩岸叢書 A09

李 淼 編著

中國禪宗大全

第 6 冊

麗文文化公司

中國禪宗大全 1 - 6 冊

編著者／李 森
顧問／公 木
發行人／蘇 淑 英
總編輯／許 仁 圖
策劃／張 高 評
審訂／許 仁 圖

出版者／麗文文化事業股份有限公司

地址：高雄市泉州街5號

電話：(07) 2261273

傳真：(07) 2264697

郵撥：41423894 帳號

帳戶：麗文文化事業股份有限公司

登記證：局版台業字第5692號

裝訂／佳陽裝訂廠股份有限公司

電話：(07) 6165206

授出權／長春出版社

聯合／麗文文化事業股份有限公司

發行所／高雄復文圖書出版社

初版一刷／1994年5月

總經理／臺灣復文興業股份有限公司

地址：台南市林森路2段63號

電話：(06) 2370003・2386935-7

定價／全套

◎版權所有，請勿翻印。

◎如有破損、缺頁或倒裝，請寄回更換。

ISBN 957-748-038-1 (第6冊精裝)

第六冊 目 錄

鈴木大拙論中國禪宗（三節）……………〔日本〕鈴木大拙	（2207）
禪：敬答胡適博士……………	（2207）
禪的實際教學方法……………	（2233）
論禪悟……………	（2275）

第三輯 中國禪宗名僧譜（內含居士）…………（2367）

目 錄……………	（2369）
一、達摩至弘忍……………	（2374）
二、牛頭系名僧……………	（2375）
三、北宗系名僧……………	（2377）
四、南宗系名僧……………	（2379）
五、南岳懷讓系名僧……………	（2384）
六、青原行思系名僧……………	（2395）
七、潯仰宗名僧……………	（2402）
八、雲門宗名僧……………	（2405）
九、法眼宗名僧……………	（2418）
十、臨濟宗名僧……………	（2423）
十一、黃龍系名僧……………	（2431）
十二、楊岐系名僧……………	（2442）
十三、密庵咸傑系名僧……………	（2468）

函曹洞宗名僧·····	(2486)
-------------	----------

第四輯 中國禪宗書目提要 ····· (2509)

目 錄·····	(2511)
----------	----------

一、史傳部·····	(2532)
------------	----------

二、宗義、語錄部·····	(2550)
---------------	----------

(一)宗義·····	(2550)
------------	----------

(二)語錄·····	(2564)
------------	----------

1.合刻、拈頌、合集·····	(2564)
-----------------	----------

2.五家以前語錄·····	(2569)
---------------	----------

a 達摩至六祖·····	(2569)
--------------	----------

b 六祖下·····	(2571)
------------	----------

c 南岳下·····	(2572)
------------	----------

d 青原下·····	(2573)
------------	----------

e 荷澤系·····	(2574)
------------	----------

f 北宗·····	(2574)
-----------	----------

3.五家七宗語錄·····	(2575)
---------------	----------

a 潯仰宗·····	(2575)
------------	----------

b 法眼宗·····	(2575)
------------	----------

c 雲門宗·····	(2576)
------------	----------

d 臨濟宗·····	(2578)
------------	----------

e 黃龍派·····	(2582)
------------	----------

f 楊岐派·····	(2585)
------------	----------

g 大慧派·····	(2591)
------------	----------

h 虎丘派·····	(2599)
------------	----------

目 錄

i 松源派..... (2601)

j 破庵派..... (2604)

k 曹洞宗..... (2640)

鈴木大拙論中國禪宗（三節）

〔日本〕 鈴木大拙

禪：敬答胡適博士

拜讀了胡適博士這篇論中國禪的淵博而有教益的宏文之後，我所得的初步印象之一是：儘管他對歷史知道得很多，但他對歷史背後的行為者却一無所知。歷史是一種公有的財物，每一個人都可以依照他自己見地去予以處理。以此而言，歷史可說是一種客觀的東西，故其材料或事實有如科學上的對象一樣，隨時可供學者之揣摩研究——雖然，它們在歷史的構成中，完全是一種不定的要素。自然吾人無法給予有計劃的實驗。從另一方面來說，這個行為者或創造者——歷史背後的角色，是不容歷史學者作客觀的處理的。構成個性或主觀的那個東西，是無法作為歷史的客觀對象去加以研究的。所以者何？因為它不願作客觀的顯現。它只能為當人自己所鑒知。它的存在乃是一種無可複製的獨特存在，而這種獨特性，以其形上或最深的意義而言，只有他本人可以以直覺覺之。窺視它的內在情況，繫非歷史學者所能辦到的事情。事實上，無論他如何用心嘗試，終屬徒勞心力，胡適未能了解此點。

我的另一個印象是：就禪而言，吾人的心智至少可分為兩類——第一類能够了解禪，故有資格談談關於禪的東西；另一類則根本不知禪為何物。由於這兩類之間的差別係屬質的差異，故無調和的可能。我的意思是：從第二類的觀點來看，禪乃是一種全然超越此類心智領域的東西，故亦是一種不值得去浪費太多時間的題目。第一類對於第二類所陷的困境知之甚稔，何則？因為他們在未達禪境之前，亦曾親身經歷過那種困境。

在我看來，代表第二類心智的胡適，對於禪的本身尚且沒有討論的資格，更不必說去討論它的諸般歷史背景了。我們必須從禪的裏面去了解禪，而非從它的表面去認識它。我們必須先獲得我稱之為般若直覺的能力，然後始可着手去研究它所外現的一切。要想拿搜集所謂歷史資料的辦法去了解禪，並以對禪之所以為禪的絕對特性、對於禪的本身或活於我們各人內心深處的禪作一結論，乃是一種有欠正確的辦法。

作為一個歷史家而言，胡適所知的是禪的歷史背景，而非禪的本身。看來，他似乎並未體會到禪有其不依倚於歷史的生命。待他將禪的歷史背景作過一番窮盡的探索之後，他對於禪之依舊完全活着、依舊促請他注意、並且——假如可能的話——要他作“非歷史的”處理這一點，仍然一無所知。

二

胡適對於我所說的禪是非理性的、非吾人之知性所能領會一點，似乎不以為然，故而想來表示：只要我們將禪置於歷史的背景之中，即可易於了解。他認為，只要我們這樣做，便可發現中國佛教史中的禪學運動，只不過是“一個大運動中的一部分，可以正確地描述為佛教內部的一種革新或革命。”現在，

且讓我來看看他這種說法是否正確。

我的論點有二：一、禪不是單靠知性的分析所能說明的。只要知性不離語言和觀念，它便永遠無法觸及禪的本身。二、即使是以歷史的態度去看禪，但胡適之把禪放在歷史的框子中去看，這種方法也是有欠正確的。何以故？因為他尚未懂得禪為何物。此處我必須強調的是：吾人對禪的本身必須先有一個如實的體會，然後始可像胡適所作的那樣，去研究它的歷史的客觀現象。

下面我先討論第二點。

胡適似乎並未了解“頓悟”在歷史背景中的真正意義。於此，他對道生的暗示作了不少說明，認為這就是禪宗思想的發端。但“頓悟”乃是佛教的根本要義，所以屬於佛教的其他各宗各派，包括大乘教和小乘教，瑜伽宗和三論宗，乃至淨土宗——在我看來——亦莫不皆以許多世紀以前佛陀在尼連禪河畔菩提樹下所證得的悟境為其淵源。佛陀的證悟也就是一種“頓悟”。我不防在強調此一悟境的經典中提出《維摩經》、《楞伽經》及《圓覺經》三種作為說明，後者係禪的重要典籍之一——儘管它不時受到爭論。

慧能是禪學史中的一位先驅，從某些方面來說，我們不妨將他視作中國禪宗的初祖。他所傳揚的信息，實在富有革命性。儘管他生長在遠離唐代文化中心的嶺南，被人描述為一個目不識丁的農家子，但他却是一位偉大的開拓者，推翻了他以前的一切傳統教法，為佛學開創了一個新的境界。他所傳揚的信息是：定慧合一；有定即有慧，有慧即有定；定慧不二。^①在慧能之前，這兩者是分開講的；至少，它們的等一沒有獲得明確的認定，結果是犧牲般若之慧而取禪定。他們將佛陀之無上妙悟作純粹靜態的詮釋，使作為佛教思想基石的大乘空理（doctrine of sunyata），成了一個死板的東西。慧能復活了佛陀證悟

的精神。

據《楞伽師資記》所載，一般稱為四祖的道信，乃是一位偉大的禪師，他的繼承者五祖弘忍下出了 10 或 11 位大師，其中之一便是慧能。然則道信和弘忍，都未將定慧的異同作明白的闡釋。這也許是當時的情勢尚無迫切的需要使然。但到了弘忍之下，這種情勢便有了轉變，因為，在慧能的對手中，有一位聲勢幾乎蓋過慧能的傑出人物神秀。神秀在各方面——學養、個性，以及僧徒訓練等，皆與慧能成一鮮明的對比。慧能待在南方，而神秀則至京城，有皇室作為外護。在這種情形下，神秀和他的教法受到較大的重視，乃屬當然之事。然則，慧能只在偏遠的鄉鎮以其特有的方式做他說法的工作，並未作任何特別努力去和神秀競爭。使慧能與神秀派之間的差異表面化並進而展開浩大的高下之爭的，正如胡適所描述的一樣，乃是慧能的年輕弟子神會。

雖然如此，但神會所強調的頓教，並未完全正確地反映出慧能的真正精神，說來只是定慧合一說的一個旁枝而已。以我的“歷史認識”來看，先有定慧合一，只要先體會到這一點，頓悟即可不求而至。神會之所以強調頓悟，也許是迫於神秀門徒的強力對抗。我們只要一看宗密對神會教法所作的評語，對於神會的觀點即可獲得較佳的認識：“知之一字，衆妙之門。”此處的“知”，係指般若直覺之知，而非通常所說的“知識”之知。當“知”之一字被釋為“知識（Knowledge）”之時——如胡適所作的一般——所有的一切妙義，便皆喪失殆盡了，不僅喪失了神會和慧能的本意，連禪的本身也給搞丟了。此處的“知”是開啟一切禪密的鑰匙字。關於此點，稍後我再回頭來談。

所謂定即是慧，乃是慧能的直觀，這在中國佛教思想史中，確是富於革命性的話。天臺宗智顗大師是佛教的一位偉大哲人，

華嚴宗的法藏大師亦是，且成就更為顯著。後者使中國佛教思想發展達到了一個頂峰。他對《華嚴經》中的觀念所作的係統化闡釋，不僅是中國人所作的微妙的知性成就之一，即在世界思想史中，亦有其崇高的地位。智儼和法藏二人，無論在中國或整個世界看來，都屬頂層的人物，而慧能禪的直觀方面所得的成就，以其在文化上的價值而言，實在可與前二者互相輝映。

那麼，慧能的合一說究係什麼呢？它對禪宗各派以往的發展又有什麼貢獻？要答覆這些問題，自非本文所能辦到。^②現在，我暫且只說神會。當神會與惠澄禪師討論合一問題時，他對壇主王維說：“今我共御侍語時，即是定慧等一。”^③此處，他用一句簡單的話，具體說明了這個道理；換句話說，神會拿他自己作了實際的示範。自然，馬祖的名言“平常心道”，即係出自這個等一的道理。他解釋說：“何謂平常心？無造作、無是非、無取捨、無斷常、無凡聖；故經云：非凡夫行、非聖賢行，是菩薩行。只如今行住坐臥，應機接物，盡皆是道。”^④

關於定慧等一，茲再舉數則其後所發展出來的例子：

僧問長沙景岑（南泉普願弟子）：“如何是平常心？”

景岑答道：“要眠即眠，要坐便坐。”

僧云：“學人不會。”景岑答云：“熱即取涼，寒即向火。”

僧云：“南泉云：狸奴白牯却知有，三世諸佛不知有。

爲什麼三世諸佛不知有？”

景岑：“未入鹿苑時猶較些子。”

僧問：“狸奴白牯爲什麼却知有？”

景岑：“汝子怪得伊？”^⑤

這個回答，稍後待我把相對與超越兩種知識作一分析時，自會得到較佳的了解。胡適也許認為用這種直接的方式要問者親自去體會真理，是一種“瘋狂”的禪宗教學法吧？

從某一方面來說，這種觀察人生的方式，也許可以看作一種自然主義，甚至可視為動物式的放任主義。但我們必須曉得的是：人類是人類，動物是動物。人類的自然主義與動物的自然主義之間，必須有一種差別存在着。我們人類首先發問，然後等待，再後決定，最後行動；但動物只是行動，並不發問。這是它們比我們便捷的地方，但也是它們之所以為動物的所在。人類的自然主義與動物的自然主義並不完全相同。我們人類饑餓時，有時決定不吃，甚至決定餓死。這也是人類的自然主義，也許應稱之為非自然主義（unnaturalism）才是。

然而，就在這些自然主義的肯定或非自然主義的否定之間，我們每個人的心中却也有着一種將我們導向我稱之為超越的“肯定”態度或心境。這可見之於禪師們所用以肯定的表詞中，如“是麼”，“只麼”，“如是”，“如此”，“只這是”，如此等等。這類表詞，在禪師們用以表達“肯定”心境、接受“如此”或“性空”之理的一切言說中，多得不勝枚舉。^⑧

嚴格地說，世上是不可能“有”如如的哲學的，何以故？因為“如如”是無法用截然無誤的言辭作成一種觀念的定義的。當它一經作為一種觀念表現出來時，它已變成了一個影子，而任何以影子為基礎所建立的哲學，都是沒有實質的空中樓閣，“如如”或“只這是”，乃是吾人必須親自體驗方能知道的東西。因此，我們不妨說，只是具有此種體驗的人，才可以在它上面建立一個臨時性的思想體系。但具有此種經驗的人，大多時候，寧願杜口沉默，而不願用語言去宣說或用我們或可稱為知化的符號去表現。他們不想去冒被人誤解的危險；因為他們知道，指月之指極易被認作所指之月。一般說來，禪師們對於那些以販賣言詞或觀念為是的人，都很輕視或不屑。以此而言，胡適和我都是大罪人，都是殺佛殺祖的凶手，注定都要打入地獄。不

過，如果對人有些益處，即使下地獄也不是一件壞事。因此，我不妨繼續下去。為了讓讀者明了我所說的“如如”的經驗或“只這是”的心地究竟似個什麼，且讓我引述《傳燈錄》中藥山惟儼（751～834）的一個問題，作為示例：

某日，石頭希遷大師（700～790）看到他的弟子藥山在坐禪，乃上前問道：“你在這裏作麼？”

藥山答云：“一切不爲。”

石頭：“這麼即是閑坐了。”

藥山：“若是閑坐，即是有爲了。”

石頭：“你說不爲，不爲個什麼？”

藥山：“千聖亦不識。”

於是石頭即以偈語讚曰：

從來共住不知名，任運相將只麼行；

自古上賢猶不識，造次凡流豈敢明？^⑦

之後，石頭上堂對大眾說：“言語動用，都沒交涉。”

藥山聽了說道：“不言語動用，亦沒交涉。”

石頭說：“這裏針扎不入。”

藥山說：“這裏如石上栽花。”

於是石頭點頭首肯。

米島和尚將欲示威，給門人留了一個偈子：

祖祖不思議，不許常住世；

大家審思維，畢竟只這是！^⑧

僧問利山和尚：“如何是西來意？”

利山答云：“不見如何。”

僧問：“爲甚如此？”利山：“只爲如此。”^⑨

“只麼”，“只如此”，“只這是”——所有這些，都是禪師們嘗試着用來表達那不可言說、不可思議的東西的表述之詞。當

他們欲表達得更好些時，他們便說：“如石上栽花”，“無底籃子盛菜”或“癡老擔雪填井”，如此等等。他們愈想表達明白，結果越是難懂。他們如此做，並不含有任何特別的教學意義。他們只是嘗試着去說明他們心中的東西罷了。他們也不是不可知論的宣說者。他們只是有話想和他們同道說的誠樸禪師而已。

無論我們將禪放入何種歷史背景，無論史家運用何種方式去討論它——說它是反革命的也好，說它是反偶像或反傳統的也好，我們必須曉得的是：此種談禪的辦法，對於禪的本身，決不能得到明白的認識。拿做歷史的辦法去談禪，其所得到的結果，最多亦不會超過它與所謂歷史要素之間的客觀關係。歷史家——不論他的技巧如何高明，態度如何真摯，但當他把這一點做完之後，即使他用盡每一個可能的伎倆，仍然無法把有關禪的事兒做完。事實上，除非我們從禪的裏面去體會禪，否則的話，對於禪的本質決不會得到切實的了解。不幸的是，胡適似乎忽略了禪的這一面。

三

胡適的此種忽略，我們可在他討論宗密對於神會所作的描述上看出來。宗密把神會的教法歸納為一個中文“知”字，認為它是“眾妙之門”。胡適將此字譯為“知識”(Knowledge)，認為它最能解釋神會的知解方法。由此可以證明，胡適除了從“歷史背景”去理解禪之外，對於禪的本身，根本不懂。

神會所說的“知”，並非知性知識的知，而是我所說的般若直覺之知。要解釋我所說的這個“知”，勢非費上許多篇幅不可，但由於這是禪的一個中心觀念，我不得不予以說明一番。如果我們知道“知”是什麼，對禪也就略有所知了。

當佛教哲人談到“如是”或“如如”時，當禪師揚起眉毛、揮動拄杖，或咳嗽、搓手，或大喝一聲，或只是說“如是如是”，“只麼”或“只這是”等時，我們必須曉得，他們所指的一切，係我們心中的某種東西——可稱之為純粹的自覺，純粹的體驗，純然的覺醒或直覺（毋寧說是“般若”直覺）。這是吾人所有經驗和一切知識的根本基礎。它是無法予以界定的，何以故？因為界定即是予以觀念化和客觀化。這個“某種東西”即是究竟的真實，絕對的“主觀”或“空性。”此處最重要的一點是自覺——似並非相對的自覺。這個自覺即是“知”，宗密和神會將它視作禪的叢妙之門，是很對的。

我想請胡適明白的是：一般所謂的知識，以其通常所用的意義而言，係指能所或主客之間的關係。世間若無這種二分法區別，知識即無從產生。此處倘有純粹知性的東西，我們就不可稱它為知識；否則的話，就會陷入混亂和矛盾之中。當自我在不斷退歸的意識作用之未自覺到它的自身時，這個最後的作用，就是我們必須以其最根本的意義稱之為自覺的東西。這是真正的自覺，其間沒有能所或主客的分別；主體即是客體，客體即是主體。此處如果仍有主客對待的分歧，那就是尚未到達意識的究竟。這兒，我們已經越過了這種意識的終極限度，覺知了此種超越的事實。此處沒有自我的痕跡，只有無意識的非我意識，何則？因為這時我們已經超出了主客相對關係的境域。

這就是神會所稱的“知”，亦即與“分別知”（discriminatory Knowledge）對稱的“般若知”，或簡稱為“般若”。這就是禪的非理性、非吾人知識理解所到之處。這個“知”是般若的絕對客體，同時也是般若的本身。中國的佛教哲者們為了避免引起混淆起見，往往將此“知”稱為“般若之知慧”（Pan-ju chih chih-hui）以示與一般所了解的“智慧”有截然不同的區別。

專業的哲學家或史學家，也許要否定此“知”的存在與實性。因為，正如我們在此所發現的一樣，在他——尤其是史學家——對禪作客觀的和“歷史的”研究時，覺得它頗為不便處理。此處，歷史家運用了奇異的戰術。他把所有不能方便地套進歷史背景的一切東西，一律視作“杜撰”、虛構或發明而予以輕輕略過。對於這種歷史，我們與其稱之為客觀，不如說它富有強烈的主觀主義色彩，較為貼切。

現在我準備提出一個禪的認識論。關於真如，我們可有兩種知識：其一是“關於”它的知識，其次是出於它的知識。今就“知識”一詞的廣義用法來說，我不妨稱前者為可知之知（Knowable Knowledge），稱後者為不可知之知（unknowable knowledge）。¹¹

當其為主體與客體的對待關係時，即是可知之知。這裏面有能知的主體與所知的客體之分。只要有此種二分法的情況存在，所有以此為基礎的一切知識，均屬可知之知。何以故？因為它是公有財物，每一個人皆可與之接近。與此相反的，當其為不屬公有、不能分享的絕對私有財產時，這種知，便屬不知或不可知之知了。¹²由於不知之知係來自內在驗證的結果。因此，它也就是全屬個人和主觀的知識了。然而，奇怪的是，此種知雖屬私有，但凡是擁有它的人，却絕對相信它的大公無私。他知道每一個人都具有這種知識，但却並非每一個人都意識到它。

可知之知是相對的；而不知之知則是絕對的，是超越的，因此，也是非觀念媒介所能傳達的。絕對的知識，是能知的主體直接認識他自身的知識，在他和他的所知之間沒有任何中介的關係。他不必為了認識自身而把自己分為諸如主體和客體的因素。我們不妨說它是一種內照的狀態。單是這種內照即可使吾

人保持無憂無慮的心境。

不知之知係直覺之知。但我們必須曉得的是：般若直覺與感覺之的直覺全然有別。在感覺的直覺中，能覺的主體與所覺的客體不但仍可分開，且互相對立。它們仍屬於相對與分別的範疇。般若的直覺則可達到圓融一如的境地。它與倫理學和數學上的直覺亦有不同。

若要給般若直覺的特性作一概略的描述，我們不妨如此說明：般若直覺不是衍生的，而是本原的；不是推論的，不是唯理的，亦非間在的，而是當下的，直接的；不是解析的，而是統合的；不是知解的，亦非象徵的；不是有心表現的，而是自然流露的；不是抽象的，而是具體的；不是序列的，不是有意的，而是法爾如然的，究竟終極的，不可化滅的；不是永遠退縮的，而是無限含容的；如此等等。如果我們這樣繼續列舉下去，此處還有許多屬性形容詞可以拿來描述般若直覺的特性。但此處有一個特點是我們不可忽略的：般若直覺的獨特之處在於它的權威性，使你對於“我是究竟真實的本身”，“我是絕對的知者”（knower），“我自在無得而無任何憂懼”等等感覺，具有充分的信心和助力。¹²從某一方面來說，般若直覺相當於斯賓諾莎的“直覺知”（Scientia intuitiva）。依照斯氏的說法，此種直覺，不但絕對真實無誤，而且，與推理相對的，能使心靈產生最高的寧靜和性德。

現在，且讓我們來看禪師究竟如何以答問的方式去配合這些只是禪境的般若直覺之特色。我只需要舉數例，即可表明我的看法。

道悟¹³問石頭希遷大師¹⁴：“如何是佛法大意？”

石頭：“不得不知。”

道悟：“向上更有轉處也無？”