

# 佛性偏覺與佛性圓覺（下）

中央研究院中國文哲研究所研究員 吳汝鈞

## 第二部 佛性圓覺

### 一、背反與圓覺

下來是佛性圓覺。這指倡議覺悟成佛成立於一種對所謂背反的突破與克服中的教法。背反（Antinomie）是指兩種性格上相互對反但在存有論上總是常纏在一起而不能分開的極端的（extreme）矛盾關係，如生與死、善與惡、有與無、罪與福、存在與非存在、理性與非理性，等等。從宗教救贖的角度來說，這樣的背反必須被突破克服，才有生路可言。在突破的方法上，我們不能以正面或正價值的一方（如生、善）克服負面或負價值的一方（如死、惡）；不能把背反的兩端視為構成一條棍子，一端是生，是善，他端是死，是惡，然後把棍子切割為生、善與死、惡兩段，而保留生、善的那一段，丟掉死、惡的那一段。此中的理據是，背反的兩端在存有論上是對等的，沒有任何一端對反的另一端在存在的層面具有先在性

（Priority）與跨越性（superiority）。解決背反的方法，只能從相對性格的兩端所成的背反內部突破開來，超越上來，而達致絕對意義的不生不死、無生無死的理境。而所謂突破、超越的發生，是頓然的、一下子的。生與死、善與惡不是兩碼子事，可以相互分開。無寧是，它們是一個存在的整一體，是同一事體（event, entity）的不同面相，是無所謂的分開的<sup>1</sup>。我們享受生，同時也要接受死。這是生命的現

<sup>1</sup> 最明顯地要以生來克服死，莫如道教。它教人實踐內丹、外丹的修行，俾能

實。

背反與圓覺有很密切的關聯。我在上一章探討佛性偏覺時，曾提出這種思維先透過一種超越的分解（transzendente Analyse）的方式，確立一普遍的佛性、如來藏自性清淨心、真心或真性，作為覺悟成佛的超越的依據、基礎（transzendentaler Ground）。修行者只要能驅除障蔽這超越的基礎的外在的、經驗的因素，便能讓佛性發揮其本來的明覺，最後便能覺悟成佛。佛性圓覺走的則是另外一條路。它對佛性或真心的理解，不是從理想主義出發，確認一超越的、分解的清淨主體，由它去承擔覺悟成佛的事。它卻是從我們凡夫的平常一念心說起，而我們的平常一念心，就現實來說，有染有淨，通常是染方面做主，淨方面附隨。因此，在佛教看來，我們是生活於浸沉著染污的生死苦海之中，歷世輪轉，不得出離。解決之道，是從那染污和合的平常一念心中突破出來，超越上來，不讓心的清淨部分隨順心的染污部份的腳跟轉，而獨顯明照世間的光耀。

以下我想對圓覺中的“圓”一觀念作些交代，有些地方是比對著佛性偏覺中的“偏”來說的。“圓”有一個重要的意味，是周遍，對全體加以概括，不特別關照某一部份。在圓覺的覺悟中，修行者的覺證範圍是一切存在、一切法，不偏頗於某些殊勝的法（dharma）。而且這種覺照、覺證是在動感中進行的，不是在靜態中進行的。靜態的覺照、覺證傾向於只是認識論的（epistemological）理解、把握；動態的覺照或覺證則一方面是認識論的，同時也是存有論的

---

讓人長生不死，永遠做神仙，這是不知道生與死是同一事體的不同面相，不能分割開來，而成為兩種存在：生與死，因而取此捨彼。在歷史上，道教從未製造出一個神仙，反而很多人（特別是帝皇）由於服食過量的外丹丹砂，而致速死，縮短了自己應有的壽命。

(ontological)。所謂“存有論的”，並不表示從無生有而使所生的東西成為存有，無寧是，我們對於一切法，在認識之中，同時也實證它們的存在性。這實證與認識是同時進行的，並不是先實證一切法，然後去認識它們。進一步說，這實證與認識比一般的生起、生產與認識、了知要高一層次。前一層次是現象論的 (phänomenal)，後一層次則是現象學的 (phänomenologisch)。當某一法被生起（如雞蛋由母雞中生出來）和被認識是在一種主客的關係中作為對象而被處理，則生起與認識的活動是現象論的。但當它被認證為像筆者所提而作為終極原理的純粹力動 (reine Vitalität) 的詐現而成，又作為詐現而被認識，則生起與認識是現象學的；而在其中活動的主體，則是純粹力動在個別生命中所表現出來的睿智的直覺 (intellektuelle Anschauung)<sup>2</sup>

相對於佛性偏覺的超越的分解的思維形態，佛性圓覺傾向於內在的綜合 (immanente Synthese) 或辯證的綜合 (dialektische Synthese) 的思維形態。這種思維形態可見於不同性格 (如超越性 Transzendenz 與內在性 Immanenz) 的辯證的結合中，如抽象與具體、普遍與特殊、體與用、天與人、超越與經驗。這種綜合，在邏輯上是不通的，它無寧是有一種矛盾的、弔詭的、反的性質在裏頭。在佛教，內在性通常被視為關連著世間性而言的；超越性則關連著出世間性而言的。超越性與內在性的結合，表示超越的東西能存在於以至實現於內在的東西之中，對於這樣的結合、連繫，佛教稱為“世出間性”。具有這種性格的東西，我們稱之為“超越而內在”。對於任何超越

<sup>2</sup> 有關純粹力動、詐現、睿智的直覺等觀念，涉及筆者近年構思的現象學理論的問題，我在這裡不能詳盡交代，有興趣的讀者可找拙著《純粹力動現象學》（台北：台灣商務印書館，2005）有關部分來看。

而內在的東西，佛性圓覺可以於當下頓然地把得，它能克服、突破這兩種性格上相對反的東西，把兩者融成一體，而表現辯證義的洞見 (dialektische Einsicht)。這種辯證義的洞見，便是佛性圓覺；佛性正是在這種圓覺活動中貫串於其中的主體。

“圓”有另一所指，即是，所陳的義理、教法，在理解上，需顧及根器較低的眾生，不能陳義過高，只讓一小部分眾生明白。即使是艱深的、繁複的義理，亦需透過由淺入深、循序漸進的方式進行闡述。真實的、圓實的教法，應該是清晰的、簡要的、有生活意涵的、與我們的日常活動有直接的關連，和可理解的。艱澀繁瑣的義理，只能是真的，而不能是實。“實”需要從現實生活來說，讓人可以理解和體驗，以至體證。按天台宗的五時判教，闡述第一時的華嚴時，謂毗盧遮那佛 (Vairocana Buddha) 從深沉的禪定出來，便向眾生宣說他在禪定體證得的華嚴大法：相即相攝相入的法界緣起的義理，結果只有小部份眾生聽懂，大部分都如聾如啞，不知佛在說些甚麼。這便是陳義過高，眾生不能同沾法雨。這樣的教法，的確是真但非實，不是圓實。佛有見於此，即轉換說教內容，從華嚴大法轉到他最初在鹿野苑 (Mṛgadāva) 得道時所悟到的四聖諦 (cattāri saccāni)、無我 (anātman)、十二因緣

(dvādaśāṅgika-pratityasamutpāda) 等義理方面去，善巧地宣說其中富有生活氣息的教法。結果在坐眾生都能聽懂，領受法益。這才可以說圓。在這裡，我們可以就華嚴宗與天台宗在有關問題上作一比較，眉目便很清楚。華嚴宗強調崇高的覺悟境界和種種遠離常識的玄談，結果九界眾生都無法領悟，不能得解脫，只能遊離於生死輪轉的世界中受苦，而華嚴宗則一人成佛，不能有效地協助眾生，因而招來“緣理斷九”的譏評。“理”是指法界緣起的真理境界，只有

佛才能達致，九界眾生都無由領受、分享。

“圓”還有一種重要的意義，那是純粹從修行方法、工夫方面說的。自印度佛教開始，以迄中國、日本佛教，在修行方法上一直流行兩種方法：漸與頓。漸修是有階段的，從淺入深地依規定的階段來修行，不能逾越。到了最後便能周遍地了達佛教的多派教法，但仍以自家所宗的教法為主。到了成熟階段，瓜熟蒂落，便覺悟成佛。頓修則是不經既定的階段來修行，只是低調地生活，留意世間一般的事情，看它們如何能與終極真理連結起來。最後值著某種突然發生的事故，或讀到某些重要的佛典的章節，生命智慧的火花突然地迸發出來，突破一切疑惑，而頓然地覺悟成佛。禪宗文獻中所記述的公案，都展示著這樣的突然而來的覺悟現象<sup>3</sup>。圓這一觀念也有指在修行上的頓然的、一下子圓成大覺的意味。天台宗智顛大師的圓頓止觀，便是指涉這種讓人一下子便能爆發智慧（prajñā）的火花，悟到宇宙與人生的真相，而直下成佛。他的鉅著《摩訶止觀》，便是探討這方面的頓悟現象的。關於圓頓止觀，他有如下的闡釋：

圓頓者，初緣實相，造境即中，無不真實，繫緣法界。一念法界，一色一香無非中道。己界及佛界、眾生界亦然。陰入皆如，無苦可捨。無明塵勞，即是菩提，無集可斷。邊邪皆中正，無道可修。生死即涅槃，無滅可證。無苦無集，故無世間；無道無滅，故無出世間。純一實相，實相外更無別法。法性寂然為止，寂而常照為觀。初後無二無

<sup>3</sup> 禪門的公案集很多，較重要的有《碧巖錄》、《無門關》、《從容錄》等。像《臨濟錄》、《馬祖語錄》等記述祖師的生活起居和談話，以至記述禪門典故的《景德傳燈錄》，都兼涉不少公案。

別，是名圓頓止觀<sup>4</sup>。

在這段文字中，智顛提出很多背反，如：五陰十二入與真如、無明塵勞與菩提、邊邪與中正、生死與涅槃等，對於這些背反，智顛都未有提及要以反的一面（正面）去克服、超越背反的另一面（負面）：不以真如來克服五陰十二入，而捨苦；不以菩提來克服無明塵勞，而斷集；不以中正來克服邊邪，而修道；不以涅槃克服生死，而證滅。這是說，他未有透過超越的分解去確立純淨無染的要素：真如、菩提、中正、涅槃，然後以這些要素去破除生命的負面要素：五陰十二入、無明塵勞、邊邪、生死。他不走超越的分解之路，以生命的正面去消除生命的負面。而是視這正面與負面結合為一背反：五陰十二入與真如的背反、無明塵勞與菩提的背反、邊邪與中正的背反、生死與涅槃的背反。對於這些背反一一超越、一一突破，從背反脫卻開來，而又以背反的雙方亦即是世間與出世間（如五陰十二入是世間，真如是出世間）作為依據、基礎，開拓出一突破、衝破一切有相對性格之嫌的背反而達致的絕對、真正的絕對的理境，這理境仍然是肯定經驗的、現象的世界的。引文中的“初緣實相，造境即中，無不真實，繫緣法界。一念法界，一色一香，無非中道”便有這個意味。所謂“造境”意義玄深，這表示境或對象不是製造的、製作的，而是經過一番對真理的探索與體證，突破一切背反而後成就的與真理合一的境或對象。“即中”便是這個意思，但所即的不單是中，還有空與假在內，“即空即假即中”也。這即空假中是對真理的全面概括、包容的意味；智顛說“即中”，當含有即空即假的意思。而他所說的中或中道（一色一香，無非中道），是中道

<sup>4</sup> 智顛著《摩訶止觀》卷1，《大正藏》46.1下~2上。

佛性，是在作為原理的中道與作為心能的佛性雙方等同的意義脈絡下提出來的，它包含世間、出世間、世出世間這三個領域中的無盡的內容。

對於以上的析論還需作些補充、確認。智顛在自己的判教法；藏、通、別、圓四教中，認為藏教與通教以空（*sūnyatā*）來解讀終極真理，別教與圓教則以中道（*madhyamā pratipad*）來說終極真理。而中道又等同於佛性（*buddhatā*），於是，在他看來，別教與圓教的真理觀都是中道佛性。不過，雙方的體證真理的方法不同，別教是採取漸修的方式，循序漸進地體證，所謂“歷別入中”。圓教則以圓頓的、一下子的方式來體證。他提出一心三觀的體證法，體證諸法的空（*sūnyatā*）、假（*prajñapti*）、中道，而說“即空即假即中”，其中“即”字一氣貫下，便有同時發生的、頓然的、剎那間的對中道佛性的空、假、中三個面相一次過體證的意味，而這一次過是當下的、直接的、直覺（睿智的直覺）的活動，不經任何概念思維、思議一類曲折的途徑。這便是他所說的“圓頓入中”。他以歷別入中的方法為拙，以圓頓入中的方法為巧。

在全體佛法中，走這樣的思維形態的，有天台宗、南宗禪中的慧能禪、馬祖禪、臨濟禪。以下我即依序闡發這幾方面的教法、義理。特別要聲明的是，天台宗是中國佛教中的一個龐大而有悠久歷史的宗派，涉及很多人物，義理也非常湛深和繁富，我在這裡只能處理理論的開宗者智顛大師；至於往後的發展，如湛然、知禮的思想，和山家派和山外派的爭論的問題，因篇幅所限，只能擱置了<sup>5</sup>。另外，這種佛性圓覺思想在印度佛教方面也有其淵源，最明顯的莫

<sup>5</sup> 在這些方面的研究，可參考牟宗三先生的《佛性與般若》下有關部分，台北：台灣學生書局，1977。

如《維摩經》（*Vimalakīrtinirdeśa-sūtra*）、《大般涅槃經》、（*mahāparinirvāṇa-sūtra*）和《法華經》（*Saddharmapundarikā-sūtra*）。

在文獻的運用方面，自然是以智顛的著作最多，此中包括天台三大部（《法華玄義》、《法華文句》、《摩訶止觀》）和對《維摩經》的疏釋（《維摩經玄疏》、《維摩經義疏》、《維摩經文疏》、《四教義》）。另外，他的一些小品也有參考價值。慧能禪、馬祖禪與臨濟禪方面，則分別有《六祖壇經》、《馬祖語錄》和《臨濟錄》。

## 二、一念無明法性心

依天台宗智顛的說法，佛性（*buddhatā*, *buddhatva*）即是法性（*dharmatā*, *dharmatva*），它與無明（*avidyā*）常以一種背反的方式出現，所謂“一念無明法性心”。法性使人覺悟，無明使人迷執。如上面所說，我們不能以法性克服無明，而變為明；也不能以善克服惡，以生克服死。卻是要從內部突破背反，達致無無明無法性、無善無惡、無生無死的絕對的、終極的理境。在《六祖壇經》中，慧能說“不思善，不思惡”，便表示善與惡所成的背反被突破，使人臻於無善無惡的境界。這種超越、突破的力量，來自背反自身所潛藏著的精神主體，亦是慧能所說的“自性”。它相應於我在拙著《純粹力動現象學》所提的在宗教上具有現象學意義或轉化意義的迷覺背反我。在這背反之中，迷執與醒覺糾纏在一起，無法分開。解決的方法，是迷執與醒覺同時地、一齊地被超越，被克服。不然的話，使兩者永遠夾雜在一起，對生命作永無休止的腐蝕。

所謂佛性便是指潛藏在背反中的精神主體。而圓覺一方面有頓然的、一下子成就覺悟的意味；同時也有圓滿無缺，周遍不遺的微

意。從宗教方面來說，佛性圓覺正是佛性偏覺的進一步發展與開拓，當事人要與九界眾生共苦難，與九界眾生對苦難有同情共感的慈悲心。這同情共感的慈悲心，頗有拙著《純粹力動現象學》中所說的自我設準中的同情共感我的意味。不過拙著所提的同情共感我是道德意義的，它是德性我，或道德自我；而這同情共感的慈悲心則是宗教意義的，它要救贖眾生，要與九界眾生共苦難。若要說覺悟，則是與九界眾生相俱，共同進退，展示若有一眾生未脫三界（欲界、色界、無色界）之苦，我亦誓不成佛的悲心弘願。這便與華嚴宗的緣理斷九，只求契接那崇高、廣大的華嚴世界，體證那重重無盡的、事事無礙法界的璀璨的欲求，迥然不同了。關於這點，上一節也提及一些。

另外，圓覺也有涵概整個三千大千世界的氣魄。它固然能對小如一朵花、一草起正覺，所謂“一色一香，無非中道”，同時也能對作為一個整一體而又是散殊形態的宇宙的一切花草樹木、山河大地起正覺，所謂“一是一切法，一切法是一”也。

如上一節約略提到，佛性圓覺主要指天台教法，其特性是在種種矛盾與弔詭關係中實現圓融的、不思議的理境。它也兼及《維摩經》（*Vimalakīrtinirādeśa-sūtra*）的“諸煩惱是道場”、“淫怒癡即是解脫”的奇想。如同法性與無明是一個背反那樣，諸煩惱與道場是一個背反，淫怒癡與解脫也是一個背反。另外不能不提慧能開出的南宗禪。佛性圓覺作為天台宗的義理形態，除了思維、對終極真理的理解外，還有實踐方面，這便是智顛的鉅著《摩訶止觀》所說的止觀工夫。但把這整套義理形態徹底世俗化，把它帶到我們日常生活中去，讓它成為我們一般生活的一重要部分的，是慧能所開拓出來的南宗禪。

以下我們進一步看一念無明法性心。天台宗說一念心，是就平常心說，我們的現實的心識，雖有善有惡，但整體來說是傾向於虛妄方面的。如同唯識學派（*Vijñāna-vāda*）說阿賴耶識（*ālayavijñāna*）是無覆無記那樣，阿賴耶識就其自身言，是中性的、無記的，但在現實的行為中，它總是倒向虛妄方面，覆蓋真理。在天台宗的性具（佛性、法性具染淨法）系統下，一念妄心即此即是染淨法的所在，或無明與法性的所在。無明（*avidyā*）是就十法界或十界的別相說：佛沒有無明，菩薩以下九界依序有或少或多的無明，法性則是就空如之理說，這便是“一念無明法性心”。這觀念見於智顛的《四念處》：

念只是處，處只是念，色心不二，不二而二。為化眾生，假名說二耳。此之觀慧，只觀眾生一念無明心。此心即是法性，為因緣所生，即空，即假，即中。一心三心，三心一心。……今雖說色心而名，其實只一念無明法性十法界，即是不可思議一心，具一切因緣所生法。一句、名為一念無明法性心；若廣說四句，成一偈，即因緣所生心，即空，即假，即中<sup>6</sup>。

對於這段文字，需要有些智顛的思想背景，才好解讀。首先，說念與處、色與心各自不二，有視心與境、心靈與物質為一個背反的意味。此中的處與色，都有物質之意。處是境和根，都具物質性；色也是物質之意。在俗諦來說，在眾生的認知水平來說，心與境是不同的，是二。但在終極真理或真諦的層面來說，心與境是不能分開的，是不二的，雙方構成一個背反。眾生每發一念總是傾向虛妄的心念，是無明心。但這無明心又有法性（*dharmatā*）在裡頭。從哪裡

<sup>6</sup> 《大正藏》46·578上～下。

看到法性呢？從心是因緣所生，當下即是沒有自性，是空（*sūnyatā*）。當下又有假名（*prañāpti*）的作用，以名稱來判分存在世界。最後，對於包含心在內的存在世界，認取它是緣起，是空，不予執取；但在日常生活上，存在世界是我們生活的處所，其中有種種不同的事物，我們一一為它們起一個名字、假名，這便是中道（*madhyamā pratipad*）。中道正成立於俗諦事物的知而善巧地利用這知、不加執取的態度之中。在這樣的脈絡下，我們的心有三種作用來處理存在世界的事務：心的空、心的假、心的中（道）。但這處理不同事務的三心，其整體仍是一心，這便是所謂“一心三心，三心一心”。即是，一個心靈可以發揮三種作用，發揮這三種作用的，仍是同一的心靈。

就存有論而言，心靈包含心與色或精神與物質的內容，亦即是一切事物。就當前一念心來說，以無明與法性所分別概括的染法與淨法，都存在於一念心之中。亦即是說，一念心含具一切因緣所生法，這些因緣生起的法，有染有淨，分別概括於無明與法性之中，無明法是染法，法性法是淨法。一念心同時包涵這雙方的法，便成一念無明法性心，智顛稱這一念無明法性心為不可思議（*inconceivable*）。

對於這一念無明法性心，智顛以龍樹（*Nāgārjuna*）的《中論》（*Madhyamakakārikā*）的一首著名的偈頌來解讀。這首偈頌是：

yaḥ pratiyasamutpādaḥ sūnyatām tām pracakṣmahe,  
sā prañāptirupādāya pratipatsaiva madhyamā.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, ed. Louis de la Vallée Poussin, Bibliotheca Buddhica, No. IV., St. Petersburg, 1903-13, p.503.

這偈頌的意思是眾多因緣生起的事物是空，這空是假名，因此，這空是中道。在這裡，空、假名、中道不是並排的，不是因緣生法的謂詞。但智顛依據鳩摩羅什（*Kumārajīva*）的誤譯：

眾因緣生法，我說即是空（無），亦為是假名，亦是中道義<sup>8</sup>。

這樣，空、假、中道便並排地成了因緣生法的謂詞，因而有對等的地位了<sup>9</sup>。因緣生法既是空、假名、中道，則心作為一種因緣生法，自然也是空、假名、中道了。然後以“即”這種字眼加上去，便空、假、中道一氣貫下，便得出因緣所生的心是空，也是假，也是中道了。再往前看，心是一念無明法性心，一個背反的心靈，它同時是空，是假，是中道。空、假、中道都有真理（*Wahrheit*）的意味，因此，一念無明法性心，作為無明與法性的背反，正是真理。

說有背反性格的一念無明法性心是真理，或許是說得太快，我想應該說一念無明法性心這個背反的突破是真理，即是，真理存在於對一念無明法性心這個背反的突破、超越、克服中。現在的問題是，如何突破法性與無明所成的背反以表現心靈的明覺，最後能悟道成佛呢？對於這個兼有存有論與工夫論性格的問題，我的答覆是法性與無明當體一如關係的醒覺，也兼及於兩者的相即互轉的實踐。

### 三、法性與無明當體一如

“一念無明法性心”表示心有法性與無明兩個面相。法性一面可導致心的正面功能，無明一面則導致心的負面功能。但應如何克

<sup>8</sup> 《大正藏》30·33中。

<sup>9</sup> 關於這點，我在自己的著作的多個地方都有說及，在這裡也就不擬多作重述。

服心靈的這個背反呢？我想此中的關鍵點是探討法性與無明的存有論意義的根源問題：兩者具有不同的根源，抑具有相同的根源呢？智顛提出清晰的回應：法性與無明都源於同一的心體；它們是同源的，而不是異源的。它們的不同，只是狀態上的差異而已。在這一點上，智顛以水一現實事物來作譬，謂水有兩種狀態：固體的冰、液體的水。冰與水屬同一東西，只是狀態不同而已。他說：

問：無明即法性，法性即無明。無明破時，法性破不？法性顯時，無明顯不？答：然。理實無明，對無明稱法性。法性顯，則無明轉變為明。無明破，則無無明，對誰復論法性耶？問：無明即法性，無復無明，與誰相即？答：如為不識冰人，指水是冰，指冰是水。但有名字，寧復有二物相即耶？如一珠，向月生水，向日生火；不向則無水火。一物未曾二，而有水火之珠耳<sup>10</sup>。

又說：

凡心一念，即皆具十法界。一一界悉有煩惱性相、惡業性相、苦道性相。若有無明煩惱性相，即是智慧觀照性相。何者？以迷明，故起無明。若解無明，即是於明。大經云：無明轉，即變為明，淨名云：無明即是明。當知不離無明，而有於明。如冰是水，如水是冰<sup>11</sup>。

按這裡的討論問題是法性與無明是不是相互分開的兩個物體，可以聚在一起而相即。智顛的觀點是，法性與無明是同一物體的不同面相、狀態，因此說相即。此中不是有兩個分開的物體的相即。他舉水與冰為例，兩者不是不同的、分離的東西，卻是同一東西（水，

<sup>10</sup> 智顛著《摩訶止觀》卷6，《大正藏》46·82下～83上。

<sup>11</sup> 智顛著《法華玄義》卷5，《大正藏》33·743下。

H<sub>2</sub>O) 的不同狀態而已。法性與無明也是一樣，“一物未曾二”，而是同一東西的不同面相或狀態。兩者既是同一東西，因此我們不能在水之外求冰，不能在無明之外求法性，兩者本來是同一體性。

對於法性與無明的不可分離性，智顛又舉竹與火的例子。竹有火性、可燃性，兩者擁抱在一起，但亦有一種潛隱的對抗性：當竹中的火性有機會發展成真正的、現實的火時，它還是反過來把竹燃燒起來。故竹與火性中存在著合與反的傾向：竹自身是可燃的，它有火性，這是合；但當這火性燃燒起來，它還是反過來把竹燒毀，這是反。進一步，智顛又把這個例子關連到善與惡的關係來。在我們的現實生活中，善與惡成一個背反，兩者總是相互關連，但又互相排斥。惡總存於善的推翻中，善也總存於惡的推翻中。但惡自身不能推翻善，善自身也不能推翻惡，兩者在存有論上是對等的，具有相同的力量。要拆解這個背反，只能訴諸工夫實踐，從根本上突破這個背反，讓善站立起來，突越出來，成為絕對善。作為背反的一邊的善與惡，屬於同一個生命，因此，我們不能離開惡而求善，也不能離開善以求惡。善與惡存在於同一生命中，離開善或離開惡，生命便無從說起。沒有生命，惡或善便無容身之處，它們的存在性也不能成立了。對於這些譬喻，智顛有頗為生動的描述：

凡夫一念心即具十界，悉有惡業性相。只惡性相即善性相；由惡有善，離惡無善。翻於諸惡，即善資成。如竹中有火性，未即是火事，故有而不燒。遇緣事成，即能燒物。惡即善性，未即是事。遇緣成事，即能翻惡。如竹有火，火出還燒竹；惡中有善，善成還破惡。故即惡性相是善性相也<sup>12</sup>。

<sup>12</sup> 《摩訶止觀》卷6，《大正藏》46·82下～83上。

這些文字，很易理解，這裡不多作解釋了。

不過，從義理上說，我們要注意一個問題。即是，文中“竹有火，火出還燒竹；惡中有善，善成還破惡”，善與惡的關係，如同火性與竹一樣，是結合在一起而成一個背反的。但火的冒起，要藉著燒竹；善的突出，要藉著破惡。這便有火與竹分離，善與惡分離，最後竹被燒掉，剩下了火（這其實不是完全通達，竹被燒掉，火失去燃燒的對象，會自動熄滅），善的成立，是成立在破惡之中，惡既破，便剩下了善。這樣，火與竹、善與惡，雙方好像是有衝突，結果是火把竹燒掉，善把惡破掉，這都是相對的東西在活動，在爭持，爭贏的一方：火、善，都是相對性格。這樣，剩下的善，便不是絕對善，而是相對善了。這仍不能臻於絕對，以絕對性為根本的覺悟成佛的目標仍不能說。這是智顛在解說背反問題在思維上的漏洞。正確的思維應該是這樣：在相對性格的善與惡的背反之中，存有論地埋藏著一種純然是力在裏頭。這純然的力有創造的作用，它不停地、無間地在作用、運轉，但總是礙在善與惡的背反的壓力與障蔽，不能自由在地、善巧地舒展它的力動。這力動具有偏向正面價值的傾向，這是依於它的創造的功能；創造自身是一種生的、生生不息的活動。這生、生生不息有一個指向或矢向。或者說，這生、生生不息不是盲目的、盲動的，卻是要昂揚地向上動轉的、動進的。這“向上動轉”正是它的生、生生不息的表現的理性的理由。正是基於這種價值義的矢向，當這力動能夠自由地舒展時，便總是傾向背反中的具有正面價值那一方開拓。在善與惡所成的背反中，善是正面價值的，惡則是負面價值的。若力動能突破背反，從容地、昂揚地向前、向外開拓，便融入於善這一邊。由於背反已被突破，善與惡的相對性便自動消失。較周延地說，善、惡的背反是成於相對

性的善與相對性的惡交相黏纏而無法拆解中。這背反一旦被銷熔，便無所謂善、惡的相對性了。而為力動所融入的善便絕對化了，成為絕對善了。但力動如何能在不停的運作、活動之中，有效地發揮堅強的作用以突破、克服善與惡的背反呢？這則只有依賴工夫實踐，而且是自己主動作出的工夫實踐。除此之外，沒有他途。此中的艱苦，如人飲水，冷暖自知。外來的幫助，如師友的引導、提點，有些用處，但結果如何，能否突破背反，獲得新生，還是要看自己的造化。這讓人想到禪門所常提到的“大疑團”。當事人或修行者必須親自突破、摧破生命中的大疑團，斬斷一切生命上的疑惑的葛藤，才能竟其功<sup>13</sup>。另外，對於背反的突破，並不是指在背反的雙方之外有一第三者在背反中冒起來，突破背反的雙方，如法性與無明所成的二元對峙格局（Dualität），摧毀了背反，而以自己來代替它。無寧是，突破背反的力量，還是內在於背反自身，而背反的雙方是同一體性的、同體的。

以下看法性與無明的當體一如的關係。由於法性與無明都是同屬於一心的面相、狀態，二者就同統屬於一心而相即，這便是“當體一如”。上面也約略提過法性與無明是同源的，不是異源的。兩者即是同源，則可當體即如地相即互轉，其中可說對背反的突破、克服<sup>14</sup>。在這一點上，智顛把大乘與小乘的情況區分開來。他認為大乘在心上的當體一如的關係，或法性與無明的相即關係，有正負兩

<sup>13</sup> 在這裡，我用了自己提出的力動（Vitalität）、純粹力動（reine Vitalität）的觀念來助解。關於這一觀念的一切，參閱拙著《純粹力動現象學》。

<sup>14</sup> 這點與上面剛提及的力動的說法並不衝撞，反而可相輔相成。力動說是原則性的，同源而相即互轉則是技術性的，涉及一些具體的工夫實踐的步驟。

面<sup>15</sup>。小乘則不是這樣看，它是把正負雙方、法性與無明雙方區別開來的。關於大乘方面，智顛說：

體無明顛倒，即是實相之真，名體真止。如此實相，遍一切處，隨緣歷境，安心不動，名隨緣方便止。生死涅槃，靜散休息，名息二邊止<sup>16</sup>。

又說：

一念空見具十法界，即是法性。法性更非遠物，即是空見心。淨名云：諸佛解脫當於眾生心行中求，當於六十二見中求<sup>17</sup>。

又說：

佛一切種智知一切法，明、無明無二。若知無明不可得，亦無無明。是為入不二法門<sup>18</sup>。

至於小乘，智顛說：

若小乘明惡中無善，善中無惡，事理亦然。此則惡心非經，則無多含之義，隘路不受二人並行<sup>19</sup>。

然後，智顛以大乘的做法與小乘對比，分別便很清楚：

若大乘觀心者，觀惡心非惡心，亦即惡而善，亦即非惡非善。觀善心

非善心，亦即善而惡，亦非善非惡<sup>20</sup>。

這些引文的意思不難理解。智顛認為小乘對心的看法，是“惡中無善，善中無惡”，善與惡在心中區分得很清楚，各自守著自己的性質範域，善與惡不相互逾越，不相互混雜；善是淨善，惡是淨惡，淨與惡沒有交集，因而沒有背反可說。善對於惡來說，好像有一種佛性偏覺的超越的分解的關係，與經驗世界隔離開來的關係。對於小乘的這種狀況，智顛很不以為然，評論它是“惡心非經”、“無多含之義，隘路不受二人並行”。他以為小乘對於惡心極端地排斥，不容許它是經中所說，以為經中所說的都傾向於善心方面，這便縮減了經中多元的內涵，好像狹窄的路不能承受二人同行那樣。大乘則不同。它看惡心，並不視之為有惡的自性，因而認為惡是可以轉化的，可以“即惡而善”，即就惡的法而當體使之轉而為善的法，因而無決定而不能改變的規定，“非惡非善”，一切要看心自身如何運轉。它看善心，亦是同樣的看法，不視之為有善的自性，因而認為善是會變的，今天是善心，明天可以轉而墮落，而成惡心，“即善而惡”。善也沒有常性，可以當下轉成惡，此中亦無決定而不能改易的規定，“非善非惡”。

在智顛眼中，法性與無明是同體，因而無明與種種顛倒的意見、行為、實藏有實相、真理的實質在裡頭。有虛無主義的空見

（*sūnyatā-dṛṣṭi*），可轉成正見、法性。法性也沒有定性，它可以變成持守著空見這樣的邪見的心，故雙方可以相互轉化。在佛的一切種智（*sarvajña-jñāna*）中，在佛的眼中，一切法的法性與無明都沒有

<sup>15</sup> “正負”不是價值義，只表示做法、關係方面的積極、平和的不同性格。

<sup>16</sup> 《摩訶止觀》卷3，《大正藏》46·25中。

<sup>17</sup> 《摩訶止觀》卷10，《大正藏》46·140中。

<sup>18</sup> 《法華玄義》卷1，《大正藏》33·692上。

<sup>19</sup> 《法華玄義》卷8，《大正藏》33·778下。

<sup>20</sup> *Idem.*

決定的態勢，都可以是一樣的，雙方並不排斥，而是“無二”的<sup>21</sup>。

上面我闡釋了法性與無明的同體關係和這兩方面的因素都存在於我們的心中而成一個背反。這心圓滿周遍地含藏法性與無明雙方淨、染的內容，而心本身又是覺悟的源頭，是覺悟成佛的依據。這樣的心，有佛性的背景；或者說，這種心是佛性的一種表現。在這種思維脈絡下，便有佛性圓覺的意涵。這種意涵向存有、存在世界方面拓展，便是智顛的著名的一念三千的說法。以下我便探討一念三千的問題。

#### 四、一念三千的存有論義與工夫論義

上面我們剛說，心圓滿周遍地含藏法性與無明雙方淨、染的內容，這表示心的存有論義：它含藏一切淨染諸法。另外，心自身又是覺悟的源頭，是覺悟成佛的依據，這又表示心的工夫論義，或救贖論義。這兩方面的意義，都概括在一念三千的觀點中。以下我們先引《摩訶止觀》所載原文來研究：

夫一心具十法界，一法界又具十法界、百法界。一界具三十種世間，百法界即具三千種世間。此三千在一念心，若無心而已，介爾有心，即具三千。亦不言一心在前，一切法在後；亦不言一切法在前，一心在後。例如八相遷物，物在相前，物不被遷；相在物前，亦不被遷。

<sup>21</sup> 一切種智常被視為一切智與道種智的綜合。一切智知事物的普遍面，是聲聞、緣覺所具的智慧。道種智知事物的特殊面，是菩薩所具的智慧。一切種智則是佛的智慧，能同時知事物的普遍面與特殊面。《大智度論》卷 27 謂：“佛盡知諸法總相、別相故，名為一切種智。”（《大正藏》25·259 上。）此中，“總相”指普遍面相，“別相”指特殊面相。

前亦不可，後亦不可。祇物論相遷，祇相遷論物。今心亦如是，若從一心生一切法，此則是縱；若心一時含一切法者，此則是橫。縱亦不可，橫亦不可。祇心是一切法，一切法是心故。非縱非橫，非一非異，玄妙深絕，非識所識，非言所言，所以稱為不可思議境<sup>22</sup>。

這裏以十法界、三世間、十如是等法數來說心的三千種境地，所謂“一念三千”。關於這點，大家都很熟諳，我不在這裏多著墨了。我們要注意的是“此三千在一念心，若無心而已，介爾有心，即具三千”一段文字的確切意思。“三千”是無所謂的，四千也好，五千也好，只是表示一念心起所可能停駐的境地。人若不生起一念心，便不必說。只要猝然生起一念心，這心念便可流連、遊離於三千或更多境地之中，而停駐於其中，因而“具三千”。進一步看，這“具”是甚麼意思呢？心具三千諸法，是表示心在實踐上觀照三千諸法，抑亦在形而上學或存有論上具足三千諸法，而作為它們在存在方面的依據呢？倘若心在實踐上或工夫上可停駐於其中任一法上，而這法是修行境界可言的，則心停駐於哪一法上，即表示修行者在心方面所達致的那種境界。不然的話，則是表示在三千存在事物的存有論的根源。

對於這“一念三千”，日本學者安藤俊雄、玉城康四郎和田村芳朗等都作過研究，提出自己的觀點。其中玉城康四郎與安藤俊雄的說法較為相近，他們都強調實踐的一面。玉城強調觀，認為這三千法只在觀中成立，不能形而上地在一心中有其實在性。安藤也說這日常的一念是修道的要處，是虔敬嚴肅的修道自覺的基礎。田村則強調一心或一物與三千法在形而上學或存有論上的相即關係。在

<sup>22</sup> 《摩訶止觀》卷 5，《大正藏》46·54 上。

我看來，這種關係也不能完全地在現實中建立。在現實上，一念或一物是一念或一物，如何能在時間與空間下與三千法相即呢？這應該也是一種觀的境界，或實踐修行上的體驗<sup>23</sup>。

以下是我個人對一念三千的詮釋。我想我們最先要注意的問題是，一、一念與三千法相即，這“即”不是認識論意義，我們認識一念，並不能同時也認識三千諸法。二、一念不能當作一個容器，一個物理的容器，讓三千諸法作為物理的東西存在於一念的容器中。三、一念也不是一個形而上的場所，存有論地貯藏三千諸法。這“即”應有心的感應的意味，便是在心的感應中，有三千法中的一法生起，這法不是獨立地存在於某一處所，應心的感應作用而現身。無寧是，三千諸法中任何一法，都沒有獨立存在性，它們的存在性是由心的感應作用而成立的；因此，它們的成立的基礎不是一個實體，這裏無實在論（realism）可言，反而有觀念論的傾向。但觀念論（idealism）的意義過於偏重形而上學方面，與我們在這裏的論調不完全相應。這種感應是從心而起的。心在不同的涵養、境界而作用，三千諸法中或淨或染的相應的法便會相應地隨順著心的這種涵養、境界而生起。由於心的涵養、境界是工夫論義的，因而相應地生起的諸法也不能免於工夫論義。由於人的一念心是平常心、平常念，故有較強的染污的傾向，因而回應而生起的諸法也有較強的染污性格。

進一步了解，人只要發一念心、一心念，便總會有一法相應地生起現前。或者說，總會有三千種境地中的一種境地現前，與這一念心相應。心具有召感在境界上與它相應的法現前的作用。一念心

<sup>23</sup> 有關安藤俊雄、玉城康四郎和田村芳朗的一念三千觀，參看拙著《天台智顛的心靈哲學》，台北：台灣商務印書館，1999，pp.79-82。

或一心念總與三千種境地的其中一種同時生起，也同時沉降。既有生起，便有沉降。這亦表示一念心或一心念是可以與三千種境地同時沉降的。進一步深思這個問題，我們可以說，一念心或一心念有創造性的功能，這是存有論的帶引功能，帶引三千諸法的現前也。這帶引是否表示一念心或一心念是三千諸法的存有論的根源呢？牟宗三先生似乎有這個意思，在他的鉅著《佛性與般若》中，他提出心靈或佛性對諸法的圓滿的具足或圓具有兩種：作用上的圓具與存有論的圓具。前者是就般若思想或空宗而言，後者則是就天台宗的義理而言。甚麼是對諸法有存有論的圓具的意涵呢？牟先生的回應是對諸法的存在性有根源性的說明。就對諸法的存在性的根源性的說明來說，唯識學（Vijñāna-vāda）是有這種說明的，它的識轉變（vijñāna-pariṇāma）和阿賴耶識（ālaya-vijñāna）說可提供這種說明<sup>24</sup>。但唯識學不是圓教，因此它的具足諸法不能說是圓具。只有天台宗所說的佛性或一念心具足諸法是真正的圓具<sup>25</sup>。在理論上能支持並突顯這種存有論的圓具的，正是一念三千的說法<sup>26</sup>。

<sup>24</sup> 此中最明顯的例子是唯識學的種子（bija）說。種子是一切存在的直接的原因，它由潛存狀態展現為實現狀態，便成就諸法的現實的存在性。而一切種子都是貯藏在阿賴耶識中的。

<sup>25</sup> 在天台宗特別是智顛來說，佛性與一念心是可以互轉的，這互轉當然是在工夫論的脈絡下才能說。他的“一念無明法性心”，如上面所解說，便有這個意思。同時，在他看來，法性即是佛性。

<sup>26</sup> 在如來藏思想中，例如《大乘起信論》的說法，也包含華嚴宗的真如隨緣而現起一切法的說法，很難說對諸法的存在有根源的說明。它們說諸法以真如作為其憑依因而現起。但真如只是提供諸法現起的一種憑依作用而已，它並不實際地現起或產生一切法。此中略有存有論義，但不強；至於宇宙論義，則不用說了。另外，華嚴宗有性起的說法，這在本文上一章〈佛性偏覺〉第

對於牟先生的這種說法，我一直持保留態度，說一念三千有存有論意義，這表面看來是不錯的。不過，我們得注意，一念三千說不能作為獨立的存有論看，我們不能說我們日常的一念心包含著三千種或一切存在，特別是不能從構造論看，以為一念心是由三千種存在構成的；這離智顛的思想實在太遠太遠。就我自己來說，一念三千說作為一種存有論，是不能獨立地成立的，它只能依附著工夫論來說。即是，在以工夫論作主導下，或在工夫論的脈絡下，我們可以說一念三千說具有存有論的意義，離開了工夫論，甚麼也不能說。進一步言，佛教自釋迦牟尼創教以來，它的終極關心（ultimate concern）的問題，或念之繫之的事情，從來都是眾生如何能從生命的苦痛煩惱這種現實情境中解放開來，脫卻過來。這是它作為一個為廣大眾生所接受的宗教的立根處。一切理論上的、思維上的問題，都只能在這個終極關心的問題的脈絡下說。一念三千說亦不例外，三千諸法或存在世界是重要的，但它們需要被轉化，由染污的三千諸法轉為清淨的三千諸法。此中的轉化的焦點，不在三千諸法，而在我們的一念心或一心念。一念淨心能帶引三千淨法，一念妄心只能帶引三千妄法。一心是淨是妄，端在工夫。

現在我們回返到一念心或一心念與三千諸法的同時生起、同時沉降的關係。這種關係非常重要。“一心在前，一切法在後”，或“一切法在前，一心在後”，都不算同時，因此被否決掉。又如“八

---

五節（請參考《正觀》雜誌第44期）已表示過，這是依體起用的意思，體與用雖有關係，但不免於隔闕。這還不如天台宗所言的性具、一念三千的體用不隔義，以體為源、為本，以用為跡、為痕。但本源與痕跡仍然有別，不是徹底的、完全的等同。

相遷物”<sup>27</sup>、“物在相前”、“相在物前”，相都不能遷物，影響物，因不是同時。必須要是“物論相遷”、“相遷論物”，才能有物依相而變，相使物變的效果，因物與相或八相是同時的。

就心本身來說，智顛提出，“從一心生一切法”或“心一時含一切法”，都不能建立心與法的關係。從一心生一切法是先有心，然後才生起一切法，這只是從心下貫下來，是縱的方向，不是同時的關係。心一時含一切法是先有心的種子含藏一切法，然後這些種子依緣而現起一切法，然後再帶動心的生起。這則是以心的種子含藏一切法為主，是橫的方向，心與法也不是同時的關係。故“縱亦不可，橫亦不可”，二者都不能交代心與法的同時生起、同時沉降的關係。要讓一念心或一心念能與三千種境地或一切法同時生起同時沉降，形成濃烈的互動關係，便只有一種可能性，這便是“祇心是一切法，一切法是心”。特別要提出的是，這內裏的“是”不是一般的繫詞，而應作動態的解釋，解作同時現前的意思。即是，一念心或一心念與一切法同時現前，也同時沉降。心與一切法有同起同寂的關係，心與法在起、寂的狀態方面步伐相一致，在作用（起）與不作用（寂）中同調。這樣，心與法便在作用與不作用中建立其關係：在作用中，兩者同起；在不作用中，兩者同寂。這作用是就心說的，心在法在，心不在法亦不在。心總是能帶引著法。心不斷在作工夫而向上昂揚，法亦隨著心的工夫而在境界上向上提升。這便是心具諸法的確當意思。諸法對於心來說，是工夫論的關係，不是存有論的關係。故最後智顛謂“非縱非橫，非一非異，玄妙深絕，

---

<sup>27</sup> 這裏的八相恐怕是指有為法（saṃskṛta）的四相生、住、異、滅，再加上它們各自的推動因素生生、住住、異異、滅滅。

非識所識，非言所言，所以稱為不可思議境”<sup>28</sup>。

在這裏我們可對心與諸法的關係或較確定地說心具諸法的意義作一總的闡述與推論。心是我們的主體，較切當地說是我們的日常生活的主體、經驗的主體，在其中有惡有善，但通常是惡的方面突顯，善的方面隱蔽的。諸法則泛指存在世界、現象界。心與存在是在以作用作為樞紐而建立兩者的關係的。而作用主要是心的作用，心如何作用，又要看心的工夫達致哪一階段。因此，諸法的存在性不大有獨立的意義，它們與心的關係基本上不是存有論的，而是工夫論的。諸法的存在境界是要視心的工夫境界而定的。故心的作用總會對諸法有一定的影響。在心方面發生作用，心與諸法同時冒起；在心沒有作用時，心與諸法同時沉降。心與諸法或存在同起同寂。有作用與沒有作用，總是在心方面作的，總是在心方面說的，因心是具有能動性，能活動的。諸法的存在形態或境為何，要看心的狀態、工夫來定，它們自身沒有獨立的存有論。不過，諸法有沒有獨立的存有論，並不表示諸法不重要，我們可以隨時捨棄它們，遠離它們，到一個空曠寂寥的地方去修行。我們是踏在大地、吸取日常經驗到的空間的空氣生活的，諸法以至周圍環境，應該不會構成障礙，讓我們無法作工夫，以提升自身的生命境界與生活質素。所謂圓具或心圓具一切法，便從這裏說起。心的加持作用，總是無遠弗屆的，圓融周延的。心即使是妄心，也可通過工夫而轉化成淨心、佛性，這便是佛性圓具一切法。妄心與佛性是可以互轉的，這是頓

<sup>28</sup> 日本學者玉城康四郎在說到十界與一心的關係時，表示十界並不是相互隔絕開來，而是在主體的觀中，作為主體的存在方式各各顯現出來，在這個意義下，十界與一心是同在的。（玉城康四郎著《心把捉の展開》，東京：山喜房佛書林，1961，p.249。）這便有所說的心與一切法同起同寂的意味。

然一念便可以確定下來。通過這種心靈圓具諸法的工夫論意義的觀法，便能保住存在世界，對後者有正面的肯定，不會像小乘和斷滅論者那樣，走虛無主義的路線，使存在下墜以至泯滅。對於這種心藉著作為樞紐而與存在同起同寂的關係，智顛稱為“不可思議境”。“不可思議”表面看來是難以信受、遠離常識的、矛盾的意味，它的真實的意味是含有弔詭（paradox）、曲折的而不是直接的思維的內容，通過弔詭或辯證法的“反”的轉折，讓我們能從更深的層次理解與體證真理。與其說不可思議是矛盾的、遠離常識的意味，不如說它含藏有對真理的洞見（Einsicht）在裏頭。

以上我探討了以智顛大師為代表的天台宗的佛性圓覺的思想。以下要繼續討論南宗禪在這方面的觀點，首先要談的是慧能禪法。

## 五、如來禪與祖師禪

這個題材，我在上一章〈佛性偏覺〉（請參考《正觀》雜誌第44期，p.82）第十節中已論及，那是就佛性偏覺這一主題而提出的。同樣的題材，與本章〈佛性圓覺〉的內容也有密切的關連，因此又提出來討論。不過，這是在佛性圓覺的義理下提出的。

在探討慧能的禪法特別是他的佛性圓覺思想之先，我想先重溫一下佛性圓覺思想的要點。首先，佛性圓覺不預先設定一種超越的而又清淨的主體性，作為覺悟成佛的基礎。它不走超越的分解的導向，卻是從我們日常的平常一念心出發，這平常一念心在性格上有清淨的和染污的，通常是染污的一面較被留意，而且也有較大的影響力。就本質言，這平常一念心是一種背反心，在它裏面，淨染、正負的要素總是纏繞在一起，不能分開，因為這兩面要素是同體的。

要解決這個背反而得覺悟，需要突破這背反，以展現佛性的明覺。這佛性也不是在背反之外，而在背反之中；但它不內屬於背反的任何一端，它不是淨，也不是染，而是超越淨染的相對的二元關係，因而是非淨非染。說它是絕對的淨亦無不可，這則是相對的淨的絕對化了。這作為主體性的絕對淨或絕對清淨心恆時在動感中、在活動中，只是為背反所掩蓋而不能展現出來而已。它也不是遠離背反而有其自體，它與背反是同體的。它的動感即是明覺，但這明覺要在背反被突破或被克服才能展示出來。這點是宗教哲學最難處理的問題。我也只能說到這裏了。第二，佛性圓覺所覺照到或體證到的對象是全體的、周延的，不是部分的。整個法界（dharmadhātu）都是它所覺證的範圍。第三，它的覺悟並不是只限於一己的覺悟，而是整全的眾生界的覺悟。即是說，在覺悟這一理想上，是全體眾生的覺悟，不是如小乘那樣，只是當事者自己覺悟，而其他眾生則仍在迷執之中，在作生死流轉。這正是圓覺之所以為圓覺的要點。第四，佛性圓覺的覺悟方式是頓然的、一下子的，不由漸階。不過，平時的用功還是需要的，到了成熟階段，便會由於一些契機或機緣的引發，而爆發出大智慧的火花，覺悟便如瓜熟蒂落般發生了。慧能是大智慧者，他的覺悟也不是一朝一夕的事；他在五祖弘忍的東山法門下修行多年，不會耳無所聞，目無所見。他亦作了很多準備工夫，最後聽五祖弘忍講《金剛經》（*Vajracchedika-sūtra*）的“應無所住而生其心”句而豁然大悟，絕不是僥倖而致。不過，開悟的明覺在甚麼時候、甚麼情境下如山洪爆發或萬馬奔騰般衝將出來，那便不能逆料了。每個禪門大德都各自有其覺悟的契機與經驗，我們凡夫俗子實無必要作主觀的推敲。

以下我要細論如來禪與祖師禪。約實而言，特別是就義理形態

而言，禪只有兩種：如來禪與祖師禪。“如來禪”中的“如來”，指的是如來藏自性清淨心。這是一種以清淨為性格的超越的真心真性，它經由超越的分解的方式被確認、確立起來。它是透過分解的、分析的方式，把超越的分析的要素從經驗的綜合的要素清晰地分離開來，而開拓出一個清淨無染的世界。這清淨無染的世界與染污的世界是區分得很清楚的，雙方並無交集點。而這清淨無染的世界的核心觀念便是如來藏自性清淨心，或如來藏心（*tathāgata-citta*）。它是一切價值之源，也是成覺悟得解脫的動力所在。如來（*tathāgata*）或佛（*buddha*）的理想人格正是這種動力開拓出來的。它的覺悟，便是佛性偏覺。如上面所陳，屬於這種覺悟形態的，在禪來說，有達摩及早期禪、神秀的北宗禪和神會、宗密所倡導的靈知真性的禪法<sup>29</sup>。

祖師禪則是指南宗禪，特別是慧能的禪法。祖師最初指慧能而言。其後慧能禪法一枝開五葉，拓展出註 29 所提到的南嶽懷讓等五

<sup>29</sup> 這裏有一重要之點需要作些澄清與說明。荷澤神會雖是慧能所教導出來的五個大弟子之一（其他四大弟子是南嶽懷讓、青原行思、南陽慧忠與永嘉玄覺），但他的覺悟形態是佛性偏覺的，不是佛性圓覺，如上所論。神會自己似乎未有清楚地覺察到他自己與慧能在覺悟形態上是異途的。他只是沿襲慧能在工夫論上的頓然覺悟而非漸悟的方法而已。另外，有關神會禪的研究委實很少，胡適作過一些，但他是從史學方法入路，只在文獻學、文字問題下工夫，在義理上則完全不契。他以一般意義的知識說神會的靈知，如同他以知識來說王陽明的良知那樣，完全是不相應的。他推斷《壇經》是神會所作，也同樣錯誤。神會是佛性偏覺之路，《壇經》（不管它是何人所作）則是佛性圓覺之路，相差得很遠。對於神會，連日本人的研究也很少，今年（2006）有禪文化研究所所作的研究：《神會の語錄：壇語》（京都：耕文社），算是比較嚴肅的對神會禪法的研究成果。

種禪法<sup>30</sup>，這五種禪法的路向最後凝結為兩種，這即是公案禪與默照禪。公案禪以臨濟禪為代表，以臨濟義玄為中心；默照禪則以洞山良价和曹山本寂為代表。臨濟禪以參話頭公案為參禪的主要活動，配以棒、喝、的激烈的動作來促使學人猛然省覺，體證得禪的終極消息、終極真理而成悟得道。默照禪由於由曹山和洞山兩大禪師開拓出來，故又稱曹洞禪。這種禪法不如臨濟禪法般具有棒、喝的動感，卻是偏向寂靜方面，以靜坐的方式來參悟禪理，所謂“達摩消息”或“祖師西來意”，便是指此而言。日本著名禪師道元在宋代來中土，承繼了當時的天童如淨的默照禪法，將之帶回日本發揚光大，成為日本方面最重要的禪師。這些都是有關禪的發展的知識，大家都知道了，我在這裏也不多贅下去。

祖師禪的祖師，如上面所說，可以上溯到慧能。慧能是一個富有跳脫動感的禪僧，在他的五大弟子中，以南嶽懷讓最能得其宗要。南嶽懷讓傳法予馬祖道一；馬祖門下眾多，而以南泉普願和百丈懷海最為傑出。南泉有很多名言，“平常心是道”便是他提出的。百丈則以說“一日不作，一日不食”而著名於時。百丈之後有黃檗希運，黃檗之後便是臨濟了。祖師禪最重動感，喜以弔詭的方式傳達真理的消息。在這方面，又以馬祖禪和臨濟禪最具代表性。這些有關的禪匠的思維方式，都傾向於佛性圓覺，不近於佛性偏覺。倒是默照禪強調靜坐，在靜態中體證真理，這便有佛性偏覺的超越的分解的意味。我在這裏探討祖師禪的佛性圓覺的思維導向，便以慧能禪為主，而輔以馬祖禪和臨濟禪。

祖師禪的思想基本上不是從分解方式來建立佛性作為成佛的基

<sup>30</sup> 亦有人以為這五葉指南嶽懷讓和青原行思兩大慧能弟子所開展出來的五個宗派：臨濟宗、曹洞宗、潯仰宗、雲門宗、法眼宗。

礎，如上面所說。我在這裏要先提出的是，祖師禪的基礎是那在現實中不停地活動，但對現實世界種種事物若即若離、既不取著又不捨棄的主體性（Subjektivität）。這表現出其靈動機巧的性格，我因此稱它為不捨不著、靈動機巧的主體性，這便是祖師禪的本質。這不捨不著、靈動機巧的主體性不是純然的佛性，更不是佛性偏覺中以超越的分解的方式建立起來的清淨無染的心靈。它卻是內在於無明與法性（法性即是佛性）、迷與悟的背反之中。它當然是一主體性，恆常地在活動，但卻夾雜於無明與法性的背反中。它需要突破、克服這背反，才能積極地、正面地發揮其明覺的作用。但這無礙於它的既不捨棄經驗世界，也不取著這世界的矢向，它是恆常地在作靈動機巧的活動的。

## 六、無住與無一物：工夫論與存有論的交集

以下我要從無住與無一物來說慧能的不捨不著、靈動機巧的主體。無住與無一物都是就這一主體說的；無住傾向於工夫論的說法，無一物則傾向於存有論的說法。在這兩種無或否定之中，無住是基本的，無一物是輔成的。這表示在慧能禪中，工夫論是主導思想，存有論則是在工夫論的脈絡下而有其意義的。

有人會說無住與無一物之間，應該以無一物為基始，然後才能說無住；因此，存有論在理論上對工夫論具有先在性（priority）與跨越性（superiority）。這種說法近於常識，容易為人所受納。先體會到沒有一物可得，沒有一個物體可得，在存有論上根本沒有任何獨立自在的物、物體，然後在工夫論上不對這物、物體起執著、住著，不是很暢順自然麼？但問題不是這麼簡單、直接，這尤其是在

佛教為然。不捨不著、靈動機巧的主體是常時處於動感中的，它是絕對的、無對的，世間上並沒有任何現成的事物可以為它所捨棄、住著。任何事物，都需要在這主體的活動的脈絡下，才能說其存在性。它們的存在性，需要這主體的認可才成。即是，不是存在（Sein）決定活動（Aktivität），而是活動決定存在。主體是活動，事物是存在，在理論上，主體對存在具有先在性與跨越性。就我自己近年所致力構思的純粹力動現象學而言，純粹力動是一超越的力活、活動，它凝聚、下墮、分化而詐現成世間種種存在事物。職是之故，作為活動的純粹力動是先在於任何經驗的存在事物的。京都哲學的締造者西田幾多郎的純粹經驗觀點也有類似的意涵。西田指出，在我們的經驗活動（這經驗不是在哲學上所說的與超越對揚的經驗，而是一般意義的經驗）中，不是先有經驗與被經驗者，然後經驗者去經驗（作動詞看）被經驗者，以完成整個經驗。無寧是，經驗自身是一種純粹意義的原理，沒有感性的內容；它自身先分化，開拓出被經驗者與經驗者，然後經驗者作為經驗主體去經驗或接觸、認識被經驗者，形成經驗活動。在這種經驗活動中，經驗者經驗被經驗者，雙方分別以主體與對象或客體來活動。此中有一種主客的二元對立、對峙關係在裏頭。而作為這主客雙方（經驗者與被經驗者）的理論的基礎的經驗，則無所謂主體或客體，它不在主客關係之中，卻是主客雙方的存有論的根據。它不是存有，而是活動，而且是終極的活動。由於不具有感性的、感覺的內容，故西田稱之為“純粹經驗”（pure experience, reine Erfahrung）。這純粹經驗是處於一種渾融一體的状态，沒有主客關係可言，主客關係卻是依它而起。西

田以為這純粹經驗是終極原理、終極真理，是場所（place）、絕對無（absolute Nichts）、上帝（Gott），是一種形而上學的綜合力量<sup>31</sup>。

有人可能認為活動先在於存在或純粹經驗先在於主客雙方這樣的思想遠離常識，實在的世界不是這樣。應該先有物體，或作用的主體與客體，然後作用（主體對客體的作用）才可能。物體、主體、客體是具體的、個別的，關係的形成，是具體的、個別的東西有所接觸才是可能的。這表面看來不無道理。在我們的常識或認識中，總是以具體物、個別物為主的，有了這些東西，才能說關係。例如有兩個蘋果 A 與 B，A 重 150 克，B 重 100 克，在外形看，A 較 B 為大。於是我們便有 A 蘋果較 B 蘋果大的關係。不過，若深一層看，問題便不是這麼簡單。像這樣的常識的看法，不免有機械主義

（mechanism）的思維在裏頭，也離不開直覺主義。直覺並不是常常可靠的，它的認識形態是順取的，所注意的焦點是具體事物的表面情況。除此之外，我們可有另外一種更有深度的認識方式，那便不是直覺的，而是理智的、理性的。此中可表現一種反思性格的洞見，它的焦點在事物的本質，而不是外表。我所提的活動先在於（這不單是時間的，同時也是理論的、羅輯的先在）存在，西田所說的純粹經驗先在於經驗的雙方，這樣的認識形態，不是順取的，而是逆反地溯源的。順取是容易的、逆反溯源是困難的，但所能達致的認

<sup>31</sup> 在西田哲學中，這幾個觀念曾出現在不同的地方，但都是指同一的東西，這即是終極原理、終極真理。西田只是就不同面相來運用這些觀念而已。這種理解，貫串著西田的整個哲學體系。從他的成名作（亦即是處女作）《善の研究》到他晚年最重要的著作《哲學的根本問題》，都是這樣。這種哲學通常稱為“場所哲學”、“絕對無哲學”或“西田哲學”。這也是整個京都哲學體系的最重要的、最具根源性的部分。

識結果，便有淺深之別。

回到無住與無一物的工夫論與存有論的問題方面。工夫論的主軸是工夫實踐，這當然是一種活動。我們要先注意，活動與有無的問題，分別相應於工夫論與存有論的問題。當然我們也承認活動與有無、工夫論與存有論雙方的問題有密切的關係。但其中的主從分際，必須辨別清楚。就慧能在《壇經》的說法而言<sup>32</sup>，在工夫論方面，他強調無住；在存有論方面，他說無一物。在這裏我想分別探討無住與無一物的問題，然後看雙方的交集、關係。首先看無住。所謂“無住”，即無任何住著、執取，對經驗的與超越的對象，都不粘滯於其中。這無住也包含另一面的意思，即是，我們不執著這個現象世界，也不捨棄這個現實世界。這後面一個意思非常重要。倘若我們不執取現實世界，而離棄它、否定它，這便成了虛無主義（Nihilismus）、灰身滅智，像小乘那樣。無住的意思，起碼就慧能

<sup>32</sup> 《壇經》的作者問題，一直都是佛教特別是禪方面的思想史的問題。傳統方面一直以《壇經》為慧能所講述，由弟子記錄。故《壇經》雖不是慧能所親撰（傳統說慧能根本不識字哩），但可代慧能的思想。這應該是沒有問題。胡適則獨排眾議，強調《壇經》的作者是慧能的大弟子神會所杜撰，其中涉及一不可告人的意圖：神會要在《壇經》中借五祖弘忍為慧能說《金剛經》而使後者開悟，因而把衣鉢傳給他。這樣，慧能便是六祖了。故六祖是慧能，而不是北宗的神秀。神會既是慧能的得意門人，慧能既是六祖，則神會便有充足的理據立自己為七祖了。胡適是史學家，長於考據。但神會禪不是一個史學問題，而是一個哲學、宗教學的問題。神會禪是走如來禪的路向，強調即靈知心或靈知真性是佛，與祖師禪的重視背反、強調平常心是道（佛）的路向完全不同。《壇經》所展示的整個禪法模型，正是祖師禪的，它怎麼可能會是思路迥異的神會所撰呢？我在這裏以義理為主，以《壇經》的內容可代表慧能的思想，至於歷史與考據問題，非我所長，故擱置不論。

言，應該也包含對世界的積極態度，不捨離世間，在世間開展自由無礙的活動，以普渡眾生。這正是南宗禪的精神，不是北宗禪的那種看心、看淨的消極態度。

無住是一種活動、工夫，它下貫下來，便成無住的主體。這是南宗禪的本質。它雖強調“教外別傳”，不以經典教說為最高權威，但這本質還是有經論上的依據、淵源。這淵源可分兩方面：其一是般若思想所強調的對世間的不捨不著、不捨棄亦不滯住的態度和作用。這即是我們所說的般若智（*prajñā*）的不停地運轉的作用。不過，般若思想較重視的是這作用本身，卻較忽略這作用、活動下貫下來的精神主體，這即是略有體性義（但不是有實體）的佛性<sup>33</sup>。般若思想是不大講這佛性的。但南宗禪則很重視這佛性，視之為無住的另一淵源。因此，它一方面講無住的作用，另一方面也講無住的主體、無住的佛性。

在論述佛性（*buddhatā*）的問題上，印度佛學的《大般涅槃經》（*Mahāparinirvāṇa-sūtra*）表現得最為熱心和顯著。它和南宗禪在思

<sup>33</sup> 我在這裏兩度用“下貫”字眼，來指涉超越的、普遍的原理下落到我們的自我方面而表現出來的佛性，有點類似我在拙著《純粹力動現象學》中的純粹力動貫徹到我們的個體生命中而成為睿智的直覺的意味。超越的、普遍的原理並純粹力動和佛性、睿智的直覺都是正面義，是清淨無染的，也是在主客二元性之外的絕對的、無對性格的。這與西田哲學的純粹經驗下滑到主客關係的經驗者、被經驗者的情況並不完全相同。其不同之處是經驗者、被經驗者是相互對礙的，它們的關係是二元對立的關係。而佛性、睿智的直覺則是無對礙的。這佛性是主體性，是活動的主體，其“體性”是指正面的、具有質體的（*entitative*）、質實的（*rigid*）內涵而言，這是擬似實體，但不真正是實體。

想上也有深厚的關聯。慧能在《壇經》中曾多次提及這《大般涅槃經》。至於作用方面，如上所說，慧能承襲了般若思想的不捨不著的作用觀點。因此，我們可以說，慧能禪在經論上和思路上有兩面淵源。其一是吸收了般若思想對現象世界的不捨不著的作用，同時將這作用套在《大般涅槃經》所說的佛性一觀念上，把這作用視為由佛性所發出來的作用。所謂般若智，其實也是指由佛性發出來的明覺的作用、照見事物的本性的作用。一言以蔽之，以佛性能發出不捨不著的妙用，在這個現象世界中不停運轉以教化、轉化眾生，讓它們遠離迷執，從一切苦痛煩惱方面脫卻開來，而覺悟成道。這便是以慧能為首的南宗禪的基本精神、本質。在這方面來說，慧能禪的高明是承襲前賢的思想淵源：般若思想所強調的對世界不捨不著的作用和《大般涅槃經》所提的佛性觀念，將這兩方面的養分吸取過來，善巧地結合起來而提煉出一新的觀念，這即是“無住的主體”，或“無住的主體性”。“主體”（Subjekt）與“主體性”（Subjektivität）在這裏交替地使用，並沒有本質的分別。

關於無住的主體性，除了不捨不著的性格外，我們還要注意它作為一主體性或佛性，是成佛的心靈力量，是成佛的基礎。這種心靈力量、基礎是從甚麼地方說呢？我認為仍然是從佛性圓覺的那個重要環節：對背反的突破中說。慧能在《壇經》中曾提出多種背反，其中最有代表性的是所謂“不思善，不思惡”所突出的善惡的背反。在這種突破背反的工夫，我們不能以善來克服惡，因為在我們的生命存在中，善與惡都是人的第一序的事物，雙方在存有論上是對等的，其中並不存在著一方對另一方的先在性（priority）與跨越性（superiority）。徹底地解決這個背反的有效方法，只能依靠與背反的雙方是同體的佛性從背反的深邃處所超拔上來，突破開來，克

服善與惡的背反。這正是《壇經》的那一名言“不思善，不思惡”的確切涵義。由於善與惡在存有論上具有對等的地位，因此我們不能在存有論的層次上以一方克服另一方，以善克服惡。我們只能從工夫論上作工夫，把埋藏在背反的內裏的普遍的佛性或超越的主體確認出來，把它上提到積極的、動感的平台，突破善惡的背反，讓佛性作為西田哲學的純粹經驗，下貫至善惡的相對層次，把相對的善惡壓下去，而使佛性的靈光獨耀。成覺悟、得解脫的宗教目標、理想只能在這裏說。<sup>34</sup>

如同西田的純粹經驗和筆者的純粹力動是活動那樣，覺悟作為一種具有濃厚的宗教的轉化（religious transformation）活動，它下貫下來而向兩面開展：覺悟的主體與覺悟的對象，覺悟的主體指佛性，或慧能的自性；同時，由於佛性與法性是相通的，故覺悟的主體也可就法性說。而覺悟的對象是作為一切苦痛煩惱的根源的無明（avidyā）。這樣的思維方式，可以連貫到天台宗智顛大師的一念無明法性心的背反方面去。在這裏，我們可以找到慧能與智顛的交集點，亦即是南宗禪與天台宗的交集處。雙方在關連到這樣的背反一點上，實在很有對話的空間。慧能肯定有作過向天台宗借鏡的工夫，但雙方的關連（思想史的關連和義理上的關連）可以說到哪種程度，這關連在廣度是如何，在深度又是如何，是一個很有研究價值的問

<sup>34</sup> 如所周知，慧能《壇經》在說到佛性時，時常用“自性”字眼。這與佛性的涵義完全相同。慧能好說自性，而少說佛性，可能意味著成佛需要靠自力，必須自己捨命忘身地作工夫，不能假借他人的手，即使能得到佛（buddha）、菩薩（bodhisattva）的加持，也無濟於事。無論如何，自性在《壇經》來說，絕對不是佛教所最要拒斥的那個基於虛妄構想而成的常自不變的自性（svabhāva）。

題。我不想在這個問題上涉入太多，只能在這裏止住了。

上面我對無住的主體或無住的主體性的闡述，是以現代的觀念來詮釋。慧能沒有用主體或主體性的字眼，但意思還是在那裏。現在我們看《壇經》中的一些文字，以印證我的說法。其中說：

於一切法不取不捨，即是見性成佛道<sup>35</sup>。

自性能含萬法是大，萬法在諸人性中。若見一切人，惡之與善，盡皆不取不捨，亦不染著，心如虛空，名之為大<sup>36</sup>。

念念無滯，常見本性真實妙用，名為功德<sup>37</sup>。

（清淨心體）湛然常寂，妙用恆沙<sup>38</sup>。

以下是我對上面四段文字的詮釋。所謂“於一切法不取不捨，即是見性成佛道”表示對現象世界的事物都不取著，都保持某種程度的疏離。當你一取著它們時，便會為它們所圍限，而失去真正的自由。不過，我們也不必捨棄它們，因為這些東西都是緣起的，沒有常住不變的自性的，因而不會對我們構成真正的障礙。能這樣理會，而依之去做，便是見性成佛之道。“見性成佛”是禪的宗旨；在禪門，都說禪是“教外別傳，不立文字，直指本心，見性成佛”，這被視為菩提達摩（Bodhidharma）由西域來中土的目標，讓中土人士能體證自身的本心本性（心即是性），這即是佛性，最後能覺悟，得解脫。

跟著的是“自性能含萬法是大”，這句話很有意思。“含”是

<sup>35</sup> 《大正藏》48•350下。

<sup>36</sup> 《大正藏》48•350中。

<sup>37</sup> 《大正藏》48•352上。

<sup>38</sup> 《大正藏》48•360上。

包含、包容的意思，即自性能包含萬法。這包含不是創造萬法的意思，像上帝從無（Nichts）中創造萬物那樣。自性不是上帝，它是一主體性，而不是創造者（Creator）。它的意思是，萬法之所以是萬法，它們的價值是從自性的角度來確定。說“萬法在諸人性中”，表示萬法含藏在人性中，人性即是佛性，一切法是從佛性的覺照下而有其當有的地位、作用、價值。佛性是一切價值之源頭。在價值這個問題上，佛性是絕對的、無對的，它的價值也是如此。同時，這價值也不是常人自然地想到的道德的價值，而是宗教的價值。在宗教上彰顯佛性，讓自己成覺悟得解脫，那是有無上價值的。“若見一切人，惡之與善，盡皆不取不捨，亦不染著，心如虛空，名之為大”，表示佛性這主體性對於一切人，不論是善是惡，都不會有分別見，如特別喜歡善人而厭棄惡人等。它是以一種平等一如的眼光去看一切善人和惡人的，對他們都有一種既不捨棄、亦不取著的無住的心境。此中的善人、惡人是以相對的角度看的，善人可變而為惡人，惡人亦可變而為善人，對於他們採取固定的性質與態度來看待，並無意義。只需以廣大如虛空的心量予以護持、包容便可。

“念念無滯，常見本性真實妙用，名為功德”，即要在每一個意念生起之中，都沒有任何執著、滯礙，隨時可以活轉，應付生活上的一切事情，這樣，自性的妙用便能充量地發揮出來。這“妙用”的“用”有濃厚的用世的意味。佛教特別是禪與天台，特別強調用這個問題，一點也不出世。它不是教人避開這個世界，跑到不食人間煙火的地方修行<sup>39</sup>。這不是佛教，特別不是大乘佛教的基本精神與立教宗旨。它的宗旨就是要用，用於這個世間之中，而且要用得妙。

<sup>39</sup> 關於這點，後面在論及佛教的動感性時會有較深入的說明。

所謂“妙”即沒有滯礙，妙用即是自在無礙地、善巧地運用種種方便法門（upāya）和日常修行所累積得的功德（guṇa），如小孩遊戲般自然地、無造作（作意）地在世間引發種種作用來教化、轉化眾生。

“（清淨心體）湛然常寂，妙用恆沙”，這清淨心體即是無住的主體性。它有動靜兩面。靜方面是空靈地、明淨地處於一種寂然的狀態之中。這寂或寂然並不表示一種完全沒有生命的、生機的死體、死潭的狀態，無住的主體性應該是恆常地處於動感中，它的作用是不停地運轉的，“寂”只表示這種運轉相對地比較平靜、溫和，不易被察覺而已<sup>40</sup>。它隨時能展現濃烈的動感，持續地、廣遠地發出

<sup>40</sup> 這裏有一點非常重要，值得特別注意。佛教中的動問題，只有相對意義，不能說絕對性。即是說，我們的思想、動作，可以很細微，一時不易察覺，意識也感觸不到，但思想、動作仍然在那裏，在無意識中存在，不能絕對地、全然地停息。慧能很能覺識到這點，他說：“於自念上常離諸境，不於境上生心。若只百物不思，念盡除卻，一念絕即死，別處受生，是為大錯”。（《壇經》，《大正藏》48•353上。）即是說，我們的心靈與生命存在總是在循環不息的動轉狀態中，沒有停止的一刻。我們需無時或息地作用於對象（境），但不能隨順著對象的腳跟轉，在對象方面生起分別心、執取心。倘若一時不慎，墮入完全不思不想、一念不生的死潭中，便一切都完了。連個別自我都保不住，不能再在別處受生，生命便真正地灰飛煙滅。這讓人想起佛教唯識學

（Vijñāna-vāda）所提出的阿賴耶識（ālaya-vijñāna），生命便是以這種下意識或無意識的心體繼續存留下去，致在期生命結束時，可以中陰身的身分，離開原來的已死亡的身軀，而到另外的身軀中受胎而生。這阿賴耶識有如我們的靈魂、個別自我，是受生的主體，沒有停息、不活動的時候。除非一個眾生得渡，成就解脫，這個主體便自動崩解，生命存在會融入涅槃境界之中，再無個別自我或自我意識存在。在這種情況，包括阿賴耶識在內的一切心識

有效的作用，以影響、感化眾生，讓他們斷除種種迷執、煩惱的葛藤，成就覺悟與解脫。

以上我們花了很多篇幅論無住問題，主要是工夫論方面。跟著要看所謂“無一物”。按在《壇經》中，五祖弘忍的兩個弟子分別寫了一偈以展示自己的覺悟境界，這是很多人都耳熟能詳的事。神秀偈為：

身是菩提樹，心如明鏡台，時時勤拂拭，勿使惹塵埃<sup>41</sup>。

慧能偈則為：

菩提本無樹，明鏡亦非台，本來無一物，何處惹塵埃？<sup>42</sup>

神秀的偈頌，以菩提樹、明鏡喻身、心，這很明顯地是透過超越的分解，確立一超越的真心，我們要做的，是看守緊這個真心，不讓它為種種經驗的染污成素所障礙，正如我們要時常拭抹明鏡，不讓它為塵埃所遮蔽，致失去照明的作用。這是看心、看淨的漸進方式。慧能偈則完全不同，它否定菩提，明鏡的存在性，提醒本來便沒有這些東西，因而亦無所謂惹上塵埃的事。他的意思是，世界萬事萬物都是因緣和合而生起，因而沒有作為獨立對象的菩提樹與明鏡，亦即沒有作為對象而被處理的心靈。心靈在存有論上根本無實物可得，世間亦沒有可執取的事物，一切都是緣起（pratītyasamutpāda），都是空無自性（svabhāva-sūnyatā），故是“無一物”。這無一物中的“物”，可以指一般說的客觀的事物，更可以指涉我們的心靈，特

（八識）都得以轉識成智。這樣，生死流轉便停息了。

<sup>41</sup> 《大正藏》48•348中。

<sup>42</sup> 同上。

別是覺悟的心靈，所謂明覺心。慧能的意思是，這明覺心不能被視為像神秀的北宗禪所強調的清淨心那樣擺在一個超越的地方，讓我們去認識它，分析它。心靈是要透過對清淨的菩提樹、明鏡和染污的塵埃作一種本質性的突破而呈現的，現成的。這清淨的菩提樹與明鏡與染污的塵埃剛好構成一個背反，這個背反一朝不被衝破，被克服，覺悟是無從說起的。

無一物就表面言，表示沒有一個作為具有獨立的自性（svabhāva）的東西、物，這是存有論的有無問題。但我們可對它作進一步的深層解讀，把存有論意義的沒有那一物解為不以獨立對象來看那一物，這便引出一物的沒有自性的空性的真理。這種否定、克服一物的作為對象的存在性，是一種空的工夫論：在工夫的層面去探究一物的真相，結果體證得獨立的。沒有自性的一物是空的，是本來沒有的：本來無一物。這樣，我們作出了對無一物的存有論的解讀的工夫論的解讀的轉向。這種在解讀上的轉向可以是洞見性格的，這是無的洞見。若以西田幾多郎的純粹經驗與筆者的純粹力動這些觀念來看，我們可以說，整個世界本來是渾然無物的，只有純粹經驗或純粹力動以終極真理的身分在作用。這是從邏輯的、理論的意義方面說的，不是從時間的、突然的意義方面看。終極原理下墮而分化出心物世界，復以洞見的智慧看這個心物世界，不視心物為具有獨立自在性、實在性的東西，卻是終極真理在作用歷程中的一個表現的環節，這便無心物、無一物。

上面詳論過無住的主體性，這裏又說無一物，似乎表示在終極真理或原理下有主體性與物雙方所形成的相對關係，甚至是對峙關係。但細看並不是這樣。在禪來說，它的根本觀念是無，無是終極原理，但在實體主義（substantialism）的脈絡下成立的。在大方

向來說，無即是空，但較空有更強的積極涵義。無（Nichts）的主體性便是在無的原理下貫到個體生命中的主體性，相當於康德哲學與筆者的現象學中的睿智的直覺。與這無的主體性相應的，應該是空。雖然禪的無的主體性有很強烈的動感，但禪畢竟是佛教中的一支，在最根本處還是守著釋迦牟尼（Śākyamuni）和原始佛教的空、無我的立場。而無一物中的物，則是現象界中被執取為有自性、實在性的東西，這執取是虛妄性格的，亦只限於現象界、經驗界的東西。無住的主體性則不在現象的、經驗的層次，卻是超越性格的，是本體或物自身（Ding an sich）的層次。故無住的主體性還是不能與無一物中的物構成對等的、相對的、對峙的關係。

## 七、體與用的交融

禪學自慧能禪發展至馬祖禪，在啟導弟子覺悟的方法上，開始走向激烈程度，讓禪成為一種陽剛的宗教。這由馬祖經黃檗而至臨濟，都是如此。他們講求動作，展現出很濃烈的生命力與動感，希望藉著這種激情的手法有效地摧破修行人在煩惱上與知見上的種種迷執的葛藤，以此為契機引導修行人猛然醒覺。在這種陽剛性的禪法中，他們又不時加上弔詭的思考，增加禪的圓覺、圓融意味，使禪更為生活化，其極致方面，有使禪成為生活中的一部分的意向。這樣，禪與一般民眾時常有著密切的關係。很多文人雅士都喜歡弄一點禪，以增加生活上的雅興。同時，當時在禪門中談得最多的，是體與用的關係問題，這種風氣，由馬祖開始。慧能當然也說體用問題，例如在他的三無的實踐中，便有以無相為體的說法<sup>43</sup>。但無相

<sup>43</sup> 在慧能禪的實踐中，有三無的說法：無念為宗，無相為體，無住為本。

為體的這種體，根本不是體用關係的體，只是體段、本源、旨趣的意味而已，與馬祖禪說體差得很遠。實際上，馬祖雖歸宗慧能，但在實質上，他的禪法與慧能有顯著的不同，有很大的跳躍。

在探討馬祖禪的體用觀之先，我們要回顧一下慧能禪的本質，從這種本質說起。我在上面多次提及，慧能禪的本質是強調一不取不捨、充滿靈動機巧的無住心。慧能認為只有心或主體性能對一切事物持一既不捨棄、亦不取著的態度，主體性的靈動機巧性才能充分地發揮出來。倘若不是這樣，倘若人遠離作為現象看的一切事物，對現象世界抱著捨棄的態度，又或住著於現象世界，便不能實現那靈動機巧的主體性。因為人若捨棄這現象世界，則主體性便失去了作用的對象，它所表現出來的種種功德(guṇa)，便虛懸而無所掛搭。作用而沒有作用的對象，則作用也不成作用了。另一方面，人若取著事物，取著這個現象世界的一切，便會為後者所繫縛，不能表現靈動機巧性了。因此，人對現象世界中的一切，必須不捨不取，才能保住自身主體的靈動機巧性，和自由無礙地在世間中發揮他的妙用。馬祖便是繼承了這種不取不捨的態度、精神，但他在逗引弟子開悟而運用的機鋒與表現的動作，又較慧能進了一步，他可說是把禪的動感推向高峰。這高鋒可從他的體用思想方面看到。

所謂體用觀或體用思想，即哲學上講的本體(noumena)或實體(substance)與現象(phenomena)或表現(appearance)之間的關係。幾乎每一大哲學學派都會涉及體用關係這一形而上學的問題。西方哲學通常認為體與用或實體與現象是分割開來的，體是常住不變，超越現象世界，同時不受時間與空間的限制。而用則是不停地在變化中的現象，後者存在於特定的時間之中，是有限制性的。這樣則實體是實體，現象是現象，雙方有明顯的區分。此中最明顯的例子

莫如柏拉圖(Plato)的理型說。他認為現象的實體是理型(Idea)，這些理型存於形而上的理型世界，沒有時空性。至於我們日常所面對的，與之發生關係的東西，則是感官的、經驗性格的，這些東西存在於現象世界。理型世界與現象世界相互區隔開來，沒有交集。唯一的關連是所有不同類別的事物都是理型的仿製品(copy)。但究極地說，這種理論所表示出來的體用關係是十分疏離的。在西方哲學，一般言體用關係，都是有所隔閡。即使是以為兩者有一定的連繫，亦不會是雙方結合而成為一體的狀態那種。

東方哲學的體用思想一般都不是這種形態。它往往認為體與用或實體與現象兩者間有非常密切的關係，以為兩者是打成一片的，是同體的。儒家與道家都是如此。馬祖更把體用關係推到極點。在這方面，我們可以參考宗密的《圓覺經大疏鈔》的文字來看馬祖的說法。宗密在禪學中屬神會的法脈，他對不同的禪法作過總的批判，其中很貼切地描述及馬祖的禪法如下：

起心動念、彈指、磬咳、揚扇，因所作所為，皆是佛性全體之用，更無第二主宰。如麵作多般飲食，一一皆麵。佛性亦爾。全體貪瞋癡，造善惡，受苦樂故，一一皆性。……貪瞋、煩惱並是佛性，……故云觸類是道也<sup>44</sup>。

在解讀這般文字之先，我想先提出一點。體用關係特別是密切的體用關係，有助於佛性圓覺。倘若我們以用可表示現象世界的種種事物和以體表示終極真理的話(實際上很多學者是這樣看的)，則密切的體用關係可以把作為實體的體與作為現象的用拉在一起，讓修行者即就現象或日常生活中所見到的事物本身，便能體證得終極真

<sup>44</sup> 宗密《圓覺經大疏鈔》卷3之下。

理，不必遠離現象世界，便有圓融的意味了。再關連到覺悟和作為覺悟的主體的佛性，便有佛性圓覺的意味了。就上面一段文字言，宗密有以佛性為體的傾向，認為在馬祖來說，我們日常生活的一切行為，大大小小，如發出某些心念，彈手指、咳嗽、舉起小扇等，都是佛性全體的表現。要注意“全體”字眼，這是指這些行為是佛性的全體或整體的佛性的表現。這並不難理解，佛性不是經驗性、現象性的東西，可以分割成多個部分，它卻是超越的整一體，沒有部分可言。要麼便佛性的整體表現為某些行為，要麼便完全不表現。不能有部分表現，其他部分不表現。宗密以麵粉作譬，我們可以麵粉造出各種不同的食物，但其原料都是麵粉。麵粉作為原料是一體的，這一體的東西可以造成多種不同的食物。有些人可能會這樣想，我們有一團麵粉，然後把它切割成若干部分，把這些部分造出各種不同的食物，這樣便無所謂全體了。但馬祖與宗密不是這一意思，麵粉的全體是就質料說，不是就可切割開來而成多個部分說。麵粉便是麵粉，你把它切割開來，仍然是麵粉，它的質料始終沒有變化。故全體是就這質料說。

一般人常有一理想主義的傾向，認為在日常生活之中，只有好的一面是佛性的表現，壞的則歸因於另外的因素，說是後天的、外在的客塵所做成。他們以為佛性本來是至善至正的，不包含惡的成素，所以亦無惡的表現。這是一種透過超越的分解的思維去看佛性的問題，把佛性建立為一種超越的、清淨的主體性，例如如來藏思想的視如來藏為一自性清淨心；這種看法在禪表現為如來禪。馬祖明顯地不走這種思路，他是慧能的隔代嫡傳弟子，他的禪法最能承接祖師禪的精神，宗密以他的禪法是“全體貪瞋癡，造善惡，受苦樂故，一一皆性。”這便表現出他的思想特色：生活中任何行為，

不論是清淨的抑是染污的，都是佛性全體的表現。所以宗密又說他以“貪瞋、煩惱並是佛性”。馬祖的這種觀點，相當奇詭，可以溯源到天台智顛的一念無明法性心，雖然我們難以確定馬祖本人和智顛在思想史上的交集、關聯。在馬祖看來，佛性可以與一切邪惡的、染污的東西成背反。此中的理由很簡單：佛性與那些負面的東西是同體的。一個學生可以是懶散，也可以是勤奮，可以是愚蠢，也可以是聰明；孫悟空雖有七十二種變化身（apparition），但他始終是孫悟空，不是如來佛，也不是唐三藏。一切眾生對於自身的體性、體段，必須認同，這是他們在存有論上的現實，改不了的，但他們有足夠的自由去選擇自身或正或負的矢向。這便涉及工夫論的問題。人有自由去作工夫，去踐履道德與宗教的行為，以達致自己的理想。在這一點上，工夫論可以突破存有論；前者的動感可以克服、超越後者的寂靜。工夫實踐的活動可以決定存有，反之則不然。但就體性來說，就當事者（agent）來說，則沒有轉換、改變的空間。

從馬祖的觀點，我們可以作以下重要的推論。佛性不單含有善的質素，也包含惡的質素。這不是說佛性的內涵和本質是惡，而是說佛性中的確包含有惡的、染污的成分。這是一個存有論的問題。對於這個存有論的問題，人可以工夫論來處理：徹底改過遷善，轉識成智<sup>45</sup>。經過這種轉化，人可以由凡夫進而為阿羅漢、菩薩，甚至

<sup>45</sup> 天台宗的《觀音玄義》有佛性有惡、性惡的思想，這與馬祖的觀點頗能相應。傳統以這部著作為智顛所寫、所講，日本學者多以此為偽書，非智顛的著作。我傾向認同日本學者特別是佐藤哲英的研究，以此書為智顛後學所為。不過，我想這個問題不是很嚴重，即使此書不是智顛作品，但它的佛性有惡、性惡的思想也可包含在智顛的一念三千和性具觀點中。性具表示佛性具足善惡諸法，三千法中也有善有惡，而一念又可由惡念轉為淨念，而與佛性相通。

作佛，但他的體性、體段，還是原來的體性、體段，改變不了的。另外，既然善行和惡行都是佛性的表現，這意味佛性要對這一切善惡行為負責，不應如如來禪般只把清淨的事歸到佛性上，都是對於染污的、惡的事，佛性也要全部負責。這推論在存有論和倫理學方面都有重要的意義。從存有論的角度來說，人的一切表現，不論是善是惡，其根源都要歸到佛性上。這並不是說人存有論地便有善有惡，則在行為上有善的表現，也有惡的表現。因此，在惡的行為上，人便有放肆的藉口，認為是很自然的事。如上面所說，人在工夫論上可以制約生命本來便存有著的惡，工夫是主體的工夫，因此，人的主體應對自己可能為惡的事有戒慎之心，不讓惡事變成行為上的存有，而應盡量遠離惡事，趨附善事，棄惡從善，轉惡為善。這從倫理學方面來看也很自然：一切善惡既都根於佛性，則佛性對此種善惡的行為，都要一一負責。如何負責呢？我看只能在工夫論上用功，如上面所說。

所謂“觸類是道”，指凡是我們在日常生活中所看到的、接觸的事物，都包含著真理。道即是真理。這種有法，自然不是存有論的說法。如若不然，則馬祖肯定是對凡俗與神聖等同起來。這在認知上說是無知，把凡聖混淆。另外是盲目的理想主義，甚至是空想主義，認為我們不必作工夫修行，真理便能現前，覺悟便能達致，天下間哪有這樣廉價的覺悟呢？哪能這樣不勞而獲呢？《莊子》書中有“道在屎溺”的極端的說法，表示真理的無處不在，連骯髒的糞便、尿液中也有真理的存在，這當然不是存有論的說法，而是工夫論的說法。這種泛道主義、泛真理主義的意思是，表面上，屎溺固然是污穢的，但也有它本身的作用，例如魚會以之作食糧而充饑。這些對人來說是污穢的東西，對其他動物卻未必是污穢，它有自身

的作用與價值。我們不應單單從人的主觀的角度看世間事物，而應該從多方面和宏觀的角度看。深一層來說，在屎溺這樣低賤的事物中也有真理在。真理是遍在的，它在天堂，也在地獄；在寶石，也在糞便。它無所不在。這能否說得通，端看我們如何處理，如何表現我們自身對相關的東西的教化、點化，以至轉化。例如賭博是很嚴重的負面行為，可以讓人傾家蕩產，最後連性命也可能賠上。對於一個狂妄的賭徒，我們應如何做呢？我們不能以一個道貌岸然的導師去訓誨他，數說賭博的種種害處，而要他戒賭，他不會聽你的，他覺得與你有隔離，你不是真正地為他設想的。那應如何辦呢？你可以和他一起去賭博，兩個賭徒碰在一起，關係分外熟絡。最後你和他成為好朋友，讓他對你信任，而俟機會好言提醒他，賭博起自一種拼運氣的心態，不是正常的活動，非大丈夫所為。這樣，他對你有信任，以為你真的是為他好而作這種勸說，結果終於下了決心，不再賭博。他不再是賭徒，你自然也停止賭博的行為。賭博是很不好的行為，作為一個善人君子絕不應墮入其中，但為了勸服賭徒，讓他不再參予這種具災難性的行為，便以賭博為方便（upāya），自己也參予其中，最後終能完成任務，把一個邪惡的賭徒轉化過來，而捨惡從善。這樣的賭博，便是善而不是惡，不是虛妄的事，而是與真理相應的事。在這種事例中，可以看出虛妄、污穢的事物，也可以當作方便法門看，在宗教、道德的轉化上扮演不可或缺的角色。《莊子》書中的化腐朽為神奇、很足以形容馬祖在這方面的思想。貪瞋癡與佛性、屎溺與道、腐朽與神奇交會在一起而成為一體，真是圓融不過了；能覺悟、體證這個道理，便是圓覺。以佛性作為基礎而成就的這種圓覺、正是佛性圓覺。

現在我們回到馬祖的體用思想。上面說體是指本體、實體，這

是就一般對體用問題的理解說。實際上，馬祖的體不是本體、實體，而是佛性。佛性不實體，佛教不能有實體的觀念，因此不能說嚴格的體用關係。即使是嚴格的體用關係，實際上也有問題。關於這些點，我會在下面漸次解釋、清理。現在只集中進一步探討馬祖的體用思想。此中，體指佛性，如上面所說；用則是指佛性的表現，包括人的行為<sup>46</sup>。馬祖對這兩者的關係，採取一種極端的觀點來說。他認為我們日常生活中所有的行為都是佛性的表現，並且是佛性全體的表現，不是部分的佛性表現，而其餘的佛性不表現。佛性是一個整體的精神主體，沒有部分可言。他說用也是就全體而為一整一體說。這樣他提出全體是用和全用是體的極端關係。全體是用表示全部的佛性都表現為作用、行為；全用是體即全部生活節目、行為、動作都是由佛性表現出來。在馬祖看來，只有部分的體表現為用，而用亦只有部分根源於體，是不可能的事。我們可以進一步說，“全體是用”即“體外無用”，抑亦沒有所謂“體外”；而“全用是體”即“用外無體”，抑亦沒有所謂“用外”。以佛性來說，所謂“用外無體”即在我們的生活、行為（用）以外，再沒有佛性。佛性全體都表現在這一切生活行為上。所謂“體外無用”，即離開佛性，再沒有其他作用、行為可言。一切現象、行為以至一般說的生活，

<sup>46</sup> “用”的意思可以很廣泛、多元。它可以指現象，也可以指物體，這兩者相當於我們一般所說的事物：現象是事，物體是物。雙方都是經驗性格的東西，起碼一般的看法是這樣。西哲懷德海（N. F. Whitehead）曾提出 event 與 actual entity 兩觀念，這可依次譯為“事件”與“實際的存在”，這兩者可與“事物”相應。不過，懷德海的事件與實際的存在有終極真實（ultimate reality）的涵義，與事物之為現象與經驗性格不同。

都是由佛性處表現出來<sup>47</sup>。

以上是說馬祖的體用思想。在這種體用思想下，人應該如何去做，去生活，以體證、證成這佛性心體呢？我們看一則公案：

祖曰：自家寶藏不顧，拋家散走作甚麼？我這裏一物也無，求甚麼佛法？師遂禮拜，問曰：阿哪個是慧海自家寶藏？祖曰：即今問我者是汝寶藏。一切具足，更無欠少。使用自在，何假向外求覓？師於言下自識本心<sup>48</sup>。

上面說過，馬祖認為體用的關係應該是“全體是用”和“全用是體”。我們的行為不能離開佛性而得成立，而佛性亦必表現為行為。這體與用兩者既然有這樣密切的關係<sup>49</sup>，很自然地會引生出這樣的思想：人若要體現佛性，必須要在當前的平常生活中著手，因為佛性就在這平常的生活、行為之中，在這些東西之外，再沒有佛性了。人不可離開日常的平實生活去外面尋求佛性，證取真理。佛性便是

<sup>47</sup> 這裏說全體是用與全用是體，並以佛性來說體，具有存有論與工夫論的意義，但仍是工夫論為主脈。馬祖以至其他禪者，對存有論沒有多大注意，也不大重視。此中的存有論，是在工夫論的脈絡下說的。這與筆者所提的純粹力動現象學不同。後者強調純粹力動作為終極原理，為了要開顯自身，因而凝聚、下墮、分化而為種種存在，這裏有相當濃厚的存有論意味。再說到種種存在的流變，則更可說具有宇宙論的意味了。

<sup>48</sup> 《景德傳燈錄》卷6，《大正藏》51 246下。

<sup>49</sup> 這裏說體與用有非常密切的關係，是在佛教特別是禪的義理脈絡下說，並不表示體與用在實體主義（substantialism）中的精神實體與精神作用或現象的不可分離的關係，如熊十力先生的體用不二說，也不表示筆者在純粹力動現象學中所說體與用完全相同的圓融意涵。關於這些問題，下面會有較完整的討論。

真理，它正表現於我們平日最普通、最平凡的生活。這段文字正是要表達這個意思。慧海求教於馬祖，希望他指點有關體證真理或佛性的途徑，他大概主觀地認為佛性、真理是很高不可攀的東西，要以一種特別的方式，或做一些特別的事，才有成就。結果他給馬祖罵了一頓：佛性、真理這樣的寶藏正存在於自己的生命存在之中，何必到處去向外追求呢？他作為祖師，卻一無所有，慧海找錯了對象。騎驢覓驢，驢子在你的跨下，你正騎著牠，卻向外面到處找尋牠，怎能找到呢？同樣地，佛性、真理是每一個人自身都擁有的寶物，它正表現於我們自身的日常生活中，你不在這裏認取，卻往外東找西找，怎會有結果呢？但慧海未能領略馬祖的意思，故禮拜再問甚麼是自家的寶藏，馬祖便進一步正面回應。在這進一步回應中，馬祖表現出一種極為活潑生動的機鋒：即今問我者是汝寶藏。馬祖指著他說，現在問我的人正是你的寶藏呀！這是說，問者自身便是寶藏，寶藏不在別處，只在自己身中，不必向外尋覓。這一招有很強的啟動力量，問者終於明白自己自身便是寶藏，便是佛性、真理。

要注意的是，馬祖的“一物也無”說法，明顯地是繼承慧能的“本來無一物”的意思。他的意思是，真理、佛性是內在的，不能把它看作對象而推向外邊，外邊根本沒有一個可以作為真理、佛性的對象供我們去尋找。真理、佛性就在人的生命中，所以說“即今問我者是汝寶藏”。這的確是一非常應機的說話。

## 八、平常心是道

馬祖的極端的體用論，最終會導致平常心或平常心是道這一生活的真理。所謂“生活的真理”，其意思很簡單：人是腳踏著大地

而生活的，真理是就人的現實的、具體的、互動性格的生活而說的。我們對真理（truth, Wahrheit）的解讀，是就我們作為人在自家的生活所體驗到、體證得的道理說的。有些人喜歡講形而上學、神學、宗教學、知識論等哲學的學問；在這些學問中，當然各有其獨特的真理觀和思維方法，但它們必須扣緊著人的現實生活和在這生活中的體驗，才能算數。上帝有上帝的真理，祂眼中的世界，與我們人的世界可以不同，甚至相差很遠。這便有上帝的真理與人的真理。人的真理是在現實生活中建立的，離開現實人生的種種玄誤、思維探討、圖式與理論架構等，因然可以展示人的心靈能力的既深且廣的極限，但我們無法認證，或者沒有能力去認證，則很難說生活的真理。這並不表示這些東西沒有價值，它們或許有價值，但不會是肯定、提升我們的生活質素的價值。它們的價值是在哪方面呢？這不是我在這裏要討論的問題。價值（axiology）是一個很麻煩的問題，我沒有能力對它作細密而客觀的解析，我只想說的是，與生活切割開來的所謂“價值”，我們是很難認證的。而這生活是指我們人的日常生活而言。對於不同動物的同樣東西，價值（倘若能這樣說的話）可以很不相同。我們的糞便是污穢的、惡臭的，是不被歡迎的。但糞便可以作肥料用，讓植物快高長大，它也可以作為魚類的食糧。牛的糞便可以曬乾，當柴來燒，此柴還好火哩。

對馬祖來說，真理是表現在一切平凡的、家常便飯式的生活之中；在日常的言說與活動中，都有真理浸潤於其中。他說：

非離真而有立處，立處即真<sup>50</sup>。

<sup>50</sup> 《江西馬祖道一禪師語錄》，《禪宗全書》語錄部（四）39卷（日本慶安年間刊本），《四家語錄》卷1，p.8左。

僧肇在他的《肇論》中也說過這樣的話。在我們日常的生活行為之中，語默動靜，去到哪裏，那裏便有真理在。因此不必特別揀擇，要到深山靜寺中去修行求道。人即就當前煩囂的環境中煩囂的環境中，當下便可發現真理，表現真理。在十字街頭、鬧市之中，也可認證、體證真理。宋代廓庵禪師作有〈十牛圖頌〉，其最後一個圖頌便是〈入廛垂手〉，表示在囂鬧的市廛中，也是真理的發現處、表現處。我們若能以謙卑的態度、忍耐的心情利益眾生，便是對真理的見證。馬祖強調平常心，目的便是教人安心去過自己的日常生活，不要好高騖遠，也不要刻意攀附、討好有德行、操守的人，以為和他們多接近，便能接近真理，實現真理。這種想法與做法是不切實際的。佛道全在自家身上，別人不能增加你的佛道涵養，也不能減損它。馬祖罵慧海“我這裏一物也無，求甚麼佛法？”就是這個意思。自身的生命擁抱著真理的全部內涵，所以說在當前的日常事件中，便有真理在。從這極端的體用觀中，我們可分析出平常心這個觀念來。馬祖的體用觀本身便肯定了平常心，因為用包含一切日常生活的內容，內中有平常的、沒有刻意造作的因而是自然的心態。故這個肯定是一分析性格的肯定。即是，平常心邏輯地包含於那體用的圓融的思想之中。

我們再挑一段文字，看馬祖如何闡述平常心。馬祖說：

道不用修，但莫污染。何為污染？但有生死心，造作趨向，皆是污染。若欲直會其道，平常心是道。何謂平常心？無造，無是非，無取捨，無斷常，無凡無聖。……只如今行住坐臥，應機接物，盡是道<sup>51</sup>。

馬祖說“道不用修，但莫污染”，道即是真理，對於這真理，我們

不用刻意去修習，以為自己是真理的踐履者、體證者。這一方面會讓自己感到傲慢，以為只有自己是真理的實踐者，別人都不是。同時，刻意即不自然，諸多造作，這便把真理對象化，由超越的層次下墮到經驗的層次。實際上，真理不是對象，也不必造作種種行為、活動，來對向真理。若有人這樣想，這樣做，便遠離了自己的平常生活的基礎。真理或道就在人當下的生活之中，不是在另外一個超離的（transzendent）世界。道原來是非常親切的，你卻將它看作高高在上，劃地為牢，不與道相通、相互對話，這是不對的，這只遮蓋了道或把它染污而已。這所謂染污或污染（馬祖用污染字眼）。怎樣叫污染呢？以生死心來看道，便是污染。若人有羨慕生而厭離死這種分別見解，便是未明白生死的本質。生死是一個背反

（Antinomie），有生便有死，它們本來是同一回事。能這樣了解，便是體會了道。最重要的是，我們不應刻意地把道推向外邊，視之為對象，這便是讓道與自己切割開來，自我孤立，自我封閉。那我們應怎樣做呢？馬祖表示，我們應該恆常地保持一平常的心情，不要造作，順其自然，既來之則安之，徐圖解決困難，如此而已。馬祖的這種見解，頗有道家的順任自然的放開懷抱的胸襟，也很類似海德格（M. Heidegger）的放手、放開（Gelassenheit）的義蘊。最重要的是，我們不能把生死以存有論的眼光看成是兩件互不相干的獨立的事，然後以價值論的角度貴生而惡死，在工夫上希望能存生而棄死。這樣處理生死問題，是看不到生死一如的本質，而墮入執生而捨死的顛倒見解與顛倒行為中。結果是妄自走曲折的人生道路，自添煩惱。這便是馬祖所說的“造作”，也是執著。我們應恆時保持著一種平常的、自然的、方正的心情，不造作，不執取，才能於親切的日常生活中體現真理、道。所以馬祖說：“若欲直會其道，平

<sup>51</sup> 同上書，p.7 左~8 右。

常心是道。”以平常心過日常生活，不激發感情，不矯飾心境，不扭曲道理，一切合情合理，“直會其道”，是體證真理的最佳方式。“直”、“會”，用得很好，表示對道或真理的理解，不是通過概念、思維、理論，而是以直覺（Anschauung）體會、會得真理。這直覺不應是感性的直覺（sinnliche Anschauung），而應是睿智的直覺（intellektuelle Anschauung）。

進一步，馬祖強調，道或真理是超越一切二元對立所構成的二律背反（Antinomie）的。二律背反如是非、取捨、斷常、凡聖等，都是我們體證真理的障礙，是需要同時突破、克服背反的兩端的，而不是要以我們喜歡的一端（如是）來摧破我們不喜歡的另一端（如非）。因為在存有論上，背反的兩端是對等的，其中並不存在一端對另一端的先在性（priority）與跨越性（superiority）<sup>52</sup>。解決背反問題的有效方法，是由背反內裏激發出一種主體性力量，突破背反，同時也克服了、超越了背反。這樣，主體性（宗教意義的主體性）便能傲遊於一切矛盾之上，而絕對地夔然獨立<sup>53</sup>。再進一步，馬祖指出，在我們的日常生活中的種種活動，如行住坐臥，和與人相處，教化弟子、眾生，都有道或真理在內。這帶出一種訊息：真理不是外在於人的生命、生活，而是內在於其中，在我們的日常生活中，處處都可體會真理。

馬祖說平常心是道，他的弟子南泉普願也說。這平常心的提出，

<sup>52</sup> 這種以存有論的思維來理解二律背反，流行於京都學派的哲學家群中，如久松真一、西谷啟治、阿部正雄等。

<sup>53</sup> 像上面第二節（一念無明法性心）說及無明與法性共有同一的心體那樣，這裏所說的背反，都是從心說，這即是是心、非心、取心、捨心、斷心、常心、凡心、聖心等。這些心與突破背反的主體性，都是同一心體。

縮短了我們的日常生活與佛法、真理之間的距離，使宗教覺悟成為一非常具體和平實的活動，在我們當下的日常生活之中便可成就。這是把禪和日常生活打成一片，使禪的真理表現出更濃厚的生活氣息，和對一般人來說，更加具體而親切。另一方面，他提出“平常心是道”這樣的實踐原則，實在是對傳統以來坐禪、靜坐這種修行方式的一種挑戰。自達摩以來，禪一直都很強調靜坐。馬祖卻教人在日常生活中接觸禪，無需離開現實生活，找尋一個僻靜的地方作打坐去體會禪的真理。相較之下，坐禪式的實踐是比較形式化、呆板而缺乏生活氣息，使人缺乏親切感。馬祖提出要在日常生活、平常事中去體會道，自然是活潑生動得多。同時，馬祖的禪法可說是充實了禪的內容。過去的禪都強調打坐，而打坐是要把精神集中在清淨的、善的事情上，如北宗禪的看心、看淨的做法；它不會念及染污的事。但在我們的現實生活中，卻是要與不同方面的事情接觸，有善的、清淨的，也有惡的、染污的。馬祖的禪除了重視清淨的事外，尚涵蓋及染污方面的東西，他把禪所涵蓋的面由善推廣到惡，由清淨推廣到染污，所以我說馬祖豐富了禪的內容<sup>54</sup>。至於禪的目標，則仍是一樣：求覺悟得解脫。不過馬祖禪在這豐富了禪的內容、同時包容善與惡、清淨法與染污法的觀點，更有圓融的意味，佛性圓覺的教法在他的影響下有進一步的推進、彰顯。

最後，我們說平常心是道，說道或真理可隨處在日常生活中體證、實行，但如何能這樣做呢？我們如何具體地、以實例的方式說明日常的生活、活動可展示道或真理呢？關於這點，上面的確沒有

<sup>54</sup> 天台智顛提一念無明法性心，同時注意無明與法性或染與淨的因素，與馬祖在這方面的說法與做法相類似。只是一屬於天台佛教，一屬於禪佛教而已。這讓我想到雙方有同樣的宗教導向，都是佛性圓覺的方向、模式。

好好的交代。我在這裏試解釋一下。佛教說慈悲，禪也不例外。慈悲的矢向，自然是普渡眾生。這種活動有大有小，有繁有簡；只要對眾生有益的事，通統都可以或間接或直接通到這個矢向。例如到醫院當義工，為病人服務，對病人自然有益，自己也能增長功德（guṇa），有利覺悟。又如見盲人過馬路，這對他們來說是危險的事，於是心生憐憫，扶他們過馬路，意思也是一樣。有人死了，你去幫助他的家人辦喪事，對死者與活者都有好處，也提高自己的宗教自覺，知有生必有死，然後培養出勇氣，面對自己的將來的死亡，這又是既助人也助己。這樣的事例很多，也不一定要直接關連到佛教或禪方面去。只要有增上緣的作用，便是好事，增長自己在宗教覺悟上的資糧。

## 九、強列的主體性意識

馬祖有三個大弟子：南泉普願、西堂智藏和百丈懷海。其中以百丈懷海最受注目，也影響最大<sup>55</sup>。百丈傳法與黃檗希運，後者又傳法與臨濟義玄。禪發展到臨濟，又有新的突破與開拓。新的突破指濃烈的主體性的建立，新的開拓則指禪的動感發展到了巔峰狀態。

先看新突破。按禪的發展，就主流的中國禪來說，雖然在義理上與實踐方法上有其特色，但它與原始佛教（代表著佛陀的教法）的根本教說，如應機說法與施教、注重普遍的慈悲與救贖、處中道而行等方面，仍有一定的關係。不過，原始佛教法中的無我（anātman）觀點，則是貫徹佛教全體的根本立場，連有實在論傾向的說一切有

<sup>55</sup> 說到百丈懷海，人們會想到他的“一日不作，一日不食”的豪語，表示他對勞作、動感的生活方式的忠誠。

部（Sarvāsti-vāda）與經量部（Sautrāntika）也不能例外。到如來藏（tathāgatarbha）思想出來，才稍為扭轉思想的傾向，由無我說轉為如來藏自性清淨心的倡導。但在如來藏學派（Tathāgatarbha-vāda）看來，這如來藏自性清淨心還是空的性格，並沒有體性的意味，即使它提出不空如來藏（tathāgatarbha-aśūnyatā），有“不空”（aśūnyatā）的字眼，但這只是就功德（guṇa）而言，不是具有實體、自性（svabhāva）的意味。不過，這種說法已被佛教內外的一些宗教人士視為向《奧義書》（Upaniṣad）的梵（Brahman）的婆羅門教思想傾斜了。有些實在論如勝論（Vaiśeṣika）、數論（Sāṃkhya）、正理（Nyāya）等學派也抨斥這如來藏思想有移離佛教而向所謂原質、神我（Prakṛti）投靠的趨勢，在他們眼中，如來藏與神我、原質沒有根本的分別，都是實體主義（substantialism）的思想。臨濟禪正是在這種思維背景下，不顧慮被人抨斥為背離原始佛教的無我說，大膽地提出他自己的獨特見解：建立強勢的主體性，並以無位真人來說主體性，以無位真人為理想的人格。

要強化、提升主體性，便需要從獨立性、不向任何權威傾斜方面著手，這包括觀點與行為兩方面。臨濟先在觀點上思索，認為我們需要有個人自身的見解，他把這種性格的見解稱為“真正見解”。這真正見解不必涉及某種特別的學說或理論，卻是要對人生、宇宙的問題加以認真的反思，然後作出自己的看法，不盲從他人。由真正見解可以反映真正的自己，建立自己的主體性

（Subjektivität）。若不經思考，而順從他人的意見，即使是佛、祖師的意見，都只是應聲蟲而已，談不上真正見解。祖師、佛對於自己來說，都是外在的性格，不是自己內在的主體性。下面先引一段臨濟的文字看看：

今時學佛法者，且要求真正見解。若得真面見解，生死不染，去住自由，不要求殊勝，殊勝自至<sup>56</sup>。

臨濟認為人要有自家的真正見解，由此突現自己的主體性。若能這樣，便可“生死不染，去住自由”。這樣說真正見解，顯然不是從知識論上立說，而著眼於工夫論或救贖論方面。即是說，真正的、自家的主體性超越一切由生死、善惡、淨染等矛盾或背反。換另外一種方式說，我們在日常的生活，會提出種種說法與作出種種做法，這些說法與做法，都是由自己作為一獨立的主體性的反省而成立的。在這反省的過程中，我們要超越和克服種種背反，如生死、善惡、淨染等，讓自己成為一絕對的、超越的主體性。惟有自己作為一絕對的、超越的主體性，才能作出、提出屬於自己的真正見解<sup>57</sup>。所謂“不要求殊勝，殊勝自至”，意謂人若能建立絕對的、超越的主體性或真我，便無需刻意地去尋求、索取精采的、殊勝的事，這些事會自然地、自動地來到你身邊。因為一切殊勝都依於真正的主體性或真我而立。真正的主體性或真我會導致人生的精采的殊勝，是一分析命題（analytic proposition）。

臨濟又說：

夫出家者，須辨得平常真正見解。辨佛辨魔，辨真辨偽，辨凡辨聖，

<sup>56</sup> 《臨濟錄》，《大正藏》47·497上～中。

<sup>57</sup> 這裏所說的絕對的、超越的主體性，是哲學特別是形而上學的詞彙，一般來說，可說為真我。這預認有另一種自我存在，那便是假我，被虛妄地執著為有常自不變的自性（svabhāva）的自我。原始佛說無我（anātman），所無的或否定的，便是這樣的自我（ātman）。

若如是辨得，名真出家<sup>58</sup>。

臨濟認為佛與魔、真與偽、凡與聖的分別，不是一個認知的問題，不必經由認識論來解決。認識論是針對特定的對象而說，在時空形式與範疇概念來確定對錯、真偽、正確不正確一類問題，這不是臨濟所關心的問題。他所關心的，主要還是人在日常生活中能否建立真正的自己或主體性，以提出真正的見解與行為。若你能就當前的日常生活中樹立起自己的真正見解、真實的主體性，便當下是佛、是真、是聖。否則便是凡、是偽、是魔。這些“佛魔”、“真偽”、“凡聖”，不是研究外在對象的知識問題，卻是涉及一內在的精神境界的提升。若你能不斷提升自己的精神狀態，以至能真正地樹立起自己的真我、主體性，你的生命便能由魔轉為佛，由偽轉為真，由凡轉為聖。臨濟以為是真正的出家。出家與否不是從形式上去區別，不是剃光了頭，披上袈裟便是出家，卻要在生死、善惡、凡聖、煩惱菩提、生死涅槃這些背反上作徹底的工夫，以突破背反，讓自己的超越的主體性透顯出來，發出光輝，出家才能說。

臨濟進一步指出，人若能有自己的真正見解，便能建立自信，不會受人愚弄、迷惑。他說：

如真正學道人，念念心不間斷。自達磨大師從西土來，只是覓箇不受人惑底人<sup>59</sup>。

又說：

如山僧指示人處，只要爾不受人惑，要用便用，更莫遲疑。如今學者

<sup>58</sup> 《大正藏》47·498上。

<sup>59</sup> 《大正藏》47·502上。

不得，病在甚處？病在不自信處。爾若自信不及，便茫茫地，徇一切境轉，被他萬境回換，不得自由<sup>60</sup>。

他說達摩（磨）從印度東來，目的是尋求一些不受他人迷惑的人。所謂不受他人迷惑，即其人能挺立自己的主體性，有自己的見解與主張，而不會搖擺不定，事事跟著別人的腳跟轉。真正見解最終要從主體性的樹立處講。人若能挺立自己的主體精神，不受外在事物的引誘及別人知見的迷惑，便能“要用便用”，所謂用即是表現。你要如何表現，便能如何表現，自己作自己的主人，順應著你原來的體性去做，不會因別人的影響而遲疑不決。但現在的人便不能這樣做。臨濟指出當時的出家人的弱點乃“病在不自信處”，對自己沒有自信，主意搖擺不定，於知識上、行為上都不能建立自己的主張或方針。自信是由真我、自我、主體性的樹立而來。若不能建立自信，便“茫茫地，徇一切境轉”，茫茫然地被一些外在因素所影響，跟著它們兜轉，不能有自家的主張。這些因素使人四處流蕩，左右搖擺，所以說“被他萬境回換，不得自由”。

由具有真正見解、強化主體性，便能說無位真人。無位真人是臨濟禪的一個很重要的觀念，代表著臨濟禪的理想人格，猶儒家的聖人、賢人，道家的至人、真人、神人。在大乘佛教，傳統一直以菩薩（bodhisattva）作為理想人格，但臨濟不說菩薩，而提出“無位真人”，這與道家的真人觀念可能有點關連，道家也是不重名位一類世俗性的尊號的。不過，我認為最主要的是，臨濟有見於菩薩一向予人一種崇高操守的印象，親切感不足，很多人更把菩薩當作神靈或偶像來崇拜。這都是一知半解的做法。為了避免這種情況出現，

<sup>60</sup>《大正藏》47·497中。

臨濟便提無位真人來取代菩薩。所謂無位真人的直接意思是人的最純真的狀態，最本源的狀態。當人在最純樸、最直截了當、最無修飾的狀態，便是真人。“無位”即是無一切世俗的名利、權位、權勢、地位之類的相對性格的東西，從一切名利、權位、權勢、地位這些世俗的、經驗的事物與觀念中解放、剝落開來，透顯出人的本來面目，這當然是以佛性作為其內在的基礎。不論是對世俗事物的超越，或是本來面目的透顯，都是從佛性上講，是直下從佛性處開顯出來。這是在知見上、行為上無任何約束而能來去自在的一種人格。我們要特別注意臨濟這種說法的特別涵義，他不依著大乘佛教的傳統說菩薩，卻提出無位真人。這種眾生仍是人，因而與現實的人有較強的親和感。他認為人能將佛性這寶藏直截了當地表現出來，便是理想人格，便是無位真人。

透過無位真人，臨濟將主體性觀念推向高峰。無位真人是能夠真正展示和落實超越的主體性（transzendente Subjektivität）的理想人格。而主體性是一切覺悟成佛活動的核心內涵，是在解脫論上的自力主義的樞紐。只有它能說自力主義。自力主義的主體性具有最強的動感，他力主義性的動感是疲弱的。我們即在這裏展開動感問題的探討。

## 十、動感的巔峰發展

在南宗禪中，有兩個主流：默照禪與公案禪，雙方的性格頗不相同。我們可以粗略地說，默照禪是靜態的，因它強調打坐，在禪坐中體證真理。公案禪則重視動感。所謂公案，是禪師開示弟子的充滿生命力的記錄；對於這些記錄加以參契、反思，看看其中透露

甚麼訊息，這有助於我們求覺悟得解脫的宗教目標。在這些記錄中，我們可以看到很多禪師的粗野行為。為了達到開示得覺悟的結果，很多禪師的表現常常有“無厘頭”性質，使人摸不著頭腦，不知何故出之以這樣奇詭的、生動的甚至殘暴的手法。黃檗希運和他的弟臨濟義玄，特別是後者，其動作、手法的剛烈程度，常常讓人覺得不可思議，其動感的表現，可以說是達到巔峰狀態<sup>61</sup>。

我們不應小看這些公案的記錄所展示的祖師的有暴力傾向（起碼初步看來是如此）的行為。他們不是故意刁難弟子，顯示自己的大師地位。無寧是，他們這樣做，是出之以慈悲之心，一看到有契機，是施教的時刻了，便毫不考慮地施具有濃烈的戰鬥性的動作，讓弟子在極其危險或苦痛的際遇中猛然醒覺，而得悟成道。弟子都是非常認真的，對於成覺悟得解脫，是生死相許的；其中的確有些弟子是為了苦苦參究禪的最高訊息（所謂“祖師西來意”），解決生死大事，最後失敗而喪身失命的。所謂“不成功便成仁”也。臨濟正是在以生動的、激烈的甚至粗暴的動作來促使生徒開悟中有其代表性。

臨濟的“喝”非常有名，禪門文獻有關這方面的記錄很多。至於如何地“喝”，其體情況已不可知，只能從文獻記載中窺其大略。他會突然向弟子大喝一聲，在一剎那間震破弟子的迷執，使他在癡戀、無明中驚醒，猛然覺悟。喝是要對機的，即要在適當時候表現這種動作。甚麼是適當時候，並沒有客觀的標準，這全要看禪師的判斷、估量。另外還有“棒”。禪師有時向生徒的肩膊打下來，作用與喝相類似。兩者合起來，便是我們常聽人說過的“棒喝”。這

<sup>61</sup> 有些公案被人稱為“鐵饅頭”，表示難以索解，難以消化吸收之意。禪門的公案結集很多，其中最著名的有《無門關》、《碧岩錄》和《從容錄》等。

都是禪門特別是臨濟禪最常用的誘導弟子開悟的方法。此外還有其他不同的動作，如用拂子去撩人，用腳踢人或以拳頭打人。以下我引一段文字，看看臨濟如何描寫無位真人的性格，及他如何運用激烈的動作和言說來開示弟子。他的《臨濟錄》說：

上堂云：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！時有僧出問：如何是無位真人？師下禪床，把住云：道！道！其僧擬議。師托開云：無位真人是甚麼乾屎橛！便歸方丈<sup>62</sup>。

這是《臨濟錄》中一段非常有代表性的文字，展示一種活生生的開示方式，文字非常淺白，也很簡短。所謂“赤肉團”即是指人的生命軀體。臨濟說正是在我們這肉團軀體之中，便有一無位真人，不時在面門上出入，展現他自己，也不斷地在運作。他促使那些未有體會這無位真人的人快快自行體會，體會這正存自己身上的無位真人，即生命的最高主體性。這些話其實已說得非常清楚明白。當時有一個根器尚淺的和尚走出來問道：如何才是無位真人呢？對大師提這樣的問題，當然會遭殃了，要挨罵了。果然臨濟聽了，便立即從禪座撲將下來，扯著那個和尚，大聲喝他：快些說，快些說呀！喝他是逼使他在這樣迅速的動作和短暫的時間之間把握箇中道理，了悟和體證無位真人。這種做法很能展示臨濟禪的特色。若換作是馬祖，面對這種場面，或許不會這樣回應，馬祖會用一種對機的方法，但態度較溫和，他或會對那個出來提問的和尚說：現在正在問我何為無位真人的這個人便是無位真人了。臨濟則較猛烈，動手動腳地大聲喝他趕快回答、回應。可惜這個和尚還是不知所以，只管思議構想，大抵在想這個無位真人是誰，在哪裏可以找到他。臨濟

<sup>62</sup> 《大正藏》47 496下。

知他不對機，便很失望地撇開他，說這無位真人是甚麼乾屎橛。所謂“乾屎橛”大抵是曬乾了的動物糞便，是十分下賤的東西。他的意思是，無位真人是內在於人自身生命之內，所謂“常從汝等諸人面門出入”，他便在我們的日常生活中出出入入，無時無刻地在作用著。他是非常平實親切的東西，是我們自家的主體性。我們應該這樣理解地。倘若不是這樣理解，卻把他從自身方面推出去，視之為一外在的東西，或對象，而對它諸多測度，則無位真人便不再是自家的最高的主體性了，卻變成一種超離的、妄構的下賤的東西了。

上面一段是描述臨濟的喝的動感禪。若進一步看他的這種動感的喝，可有四種。這四種喝的成立、運用，是因應不同的眾生的根器、修行的程度、特別的環境或現場的狀況而施設的。但目標都是一樣：震破生徒在知見上、行為上的迷執，使他們在最短促的時間中，覺悟過來。《臨濟錄》說：

有時一喝如金剛王寶劍，有時一喝如踞地金毛獅子，有時一喝如探竿影草，有時一喝不作一喝用<sup>63</sup>。

第一種喝的作用，“如金剛王寶劍”。寶劍是非鋒利的武器，能削鐵如泥，臨濟以此比喻喝的氣勢，一種非常犀利、敏銳的作用，能斬斷人種種在知解、情量、名相運用、言說以至行為上的虛妄的、迷執的葛藤。有很多人都執著於文說言說，執著於理論概念，以為透過這些東西可以體證得真理。他們不知道真理本身超越乎一切文字言說、一切理論概念這些葛藤。大喝一聲，就是要發出一種虎吼般的聲威，將人的這些葛藤摧破淨盡。這是很有效的方式。至於喝的第二種作用則“如踞地金毛獅子”。金毛獅子是一種十分威猛的

動物，臨濟以這威猛的氣劫來比喻喝的震懾作用，要喝破、解構對方所賣弄的一些小聰明、小花樣。這些都是小智的作用，與悟道相去很遠，但也要把它克服。喝的第三種作用則“如探竿影草”，這基本上是一種試探作用，好像把竿插入水中，或看水草在水中的影子，可看到水的深淺程度。對於修行者施以這樣的試探性的喝斥，可從他的反應窺測到他用力的深淺、他在修道上的功力。至於喝的第四種作用，則是“一喝不作一喝用”。這種喝不像前面所述的三種方式，而只是向上的一喝，有鼓舞的作用，讓弟對自己有多些信心，百尺竿頭，更進一步。

在禪門中，祖師總是棒、喝交替運用的。“臨濟喝”、“德山棒”，流行於當時。不論是喝抑是棒，作為一種施教的手段，都是要人從種種迷執與妄想中醒覺過來，直截了當地體現自身的主體性，所謂“屋裏主人公”也。說它是真我，亦無不可，只是這“真我”的“我”與原始佛教的“無我”中的“我”屬不同層次而已。在形式上，棒喝有其粗野及暴烈的性格，工夫愈是深厚的禪師，其暴烈的程度往往是愈高的。實則在這暴烈動作背後，常埋藏著禪師對其弟子的具體而親切的關懷。禪師在這一棒喝中實蘊含著對弟子很大的期望，希望能透過這一次的粗暴動作與言說，把對方的困惑一下子解決。臨濟是其中一個在這些方面具有代表性的祖師。

以上所論的佛性圓覺的思想，基本上以天台學、南宗禪為主，這都是在中土發展的思想。在印度佛學方面，亦有屬於佛性圓覺的導向的，這即是《法華經》、《大般涅槃經》和《維摩經》。《法華經》與《大般涅槃經》是智顛後期最關心和讀得最熟的印度佛學文獻（他在前期研讀的文獻以中觀學的《大智度論》*Mahāprajñāpāramitā-sāstra*為主）。在我個人看來，《大般涅槃經》主要宣揚佛性和涅槃兩個觀

<sup>63</sup> 《大正藏》47·504上。

念，都具有絕對性格和終極性格，但比較缺乏本章所著重的那種圓融或圓覺的意味。智顛後期重視這部經典，在自己的五時判教中，把這部經典放在第五時的法華涅槃時中，視為圓教經典，似乎過當<sup>64</sup>。《法華經》的主旨，則是開方便門，示真實法。以種種方便法門，向眾生展示實相、終極真理。這部經是以發揚方便法門而著名於教界內的，這方便法門中，有所“法華七喻”，是以譬喻的方式，具體而生動地教化眾生，讓他們在求道的歷程中，矢志不懈，把對於目標的志業，貫徹到底。另外一個與開方便門示真實法的宗旨相通的旨趣是從本垂跡，發跡顯本。其意是，佛陀從久遠以來，早已成佛；但為了勸化、轉化眾生，因而透過佛陀以太子、王子的身分，示現於世，經歷多年的艱苦修行，最後終於成就大覺。這是從本垂跡。逆轉地以釋迦降生，娶妻生子，出家，成道得解脫這些歷然可見的事跡，以展示真理之本（真理自身便是本，不是在真理之外復有其本源）。我們可以方便來說跡，以證真理而成道來說本；在智顛看來，本跡只是一事，不能分開。《法華經》把方便與真理、跡與本建立成一圓融關係，以成就圓教模型。這樣理解《法華經》，當然有圓融的意味，可以建立佛性圓覺。但智顛所發揮的佛性圓覺，是超越這個程度的。在他的思想中，所謂圓，其意是指那不可思議的弔詭所成的辯證性格的綜合關係，例如他的著名說法：煩惱即菩提，生死即涅槃。煩惱、生死是染法，菩提、涅槃則是淨法，能把雙方

<sup>64</sup> 所謂五時判教，是天台宗依佛陀說法的時間上的先後次序而提出的。這五種教說依時序為華嚴時、阿含時、方等時、般若時、法華涅槃時。這是一種有宗教信仰意涵的說法，目的是透過佛陀在不同時段向生徒說示不同的教法，俾能把所有教法，包括那些有矛盾的，都歸到佛陀一人方面去。這當然與歷史事實無關。

結合起來，自然有濃厚的圓融意味，這不是存有論的圓融，而是工夫論的圓融。不過，如上面所顯示，工夫論可以帶動存有論。智顛的這種思維導向，有他的創見在裏頭，不是《法華經》所能概括。即使《法華經》強調權實的關係，所謂“開權顯實”，以助成“發跡顯本”，把權與實、跡與本結合、融合起來，而把權與實、跡與本一體化，也未到智顛那種弔詭的、辯證的因而是徹底的圓融思想。《法華經》被智顛視為佛性圓覺的經典依據，這是他的謙恭，不超越佛陀。但從義理言，從理論來考量，他的圓融思想肯定地是超過《法華經》的。

反而《維摩經》的思路，較《法華經》更接近智顛的佛性圓覺或圓融思想。在這部經典中，我們可以看到很具弔詭義、辯證義的說法，如說諸煩惱是道場，淫怒癡是解脫，把作為染法代表的煩惱、淫怒癡與作為淨法代表的道場（覺悟之場）、解脫綜合起來，圓頓地結成一體，其佛性圓覺的思維張力，較《法華經》為強。但智顛在自家的以圓融義作為標的的判教中，以通教概括《維摩經》，把《法華經》歸於圓教。我必須承認，在這一點上，百思不得其解<sup>65</sup>。

## 十一、總的評論

<sup>65</sup> 特別是當我們把這點關連到智顛在晚年花了很多時間與精力撰寫《維摩經》的註疏、疏解（《維摩經玄疏》、《維摩經略疏》、《維摩經文疏》、《四教義》）一點時，更感到茫然。智顛非常重視《法華經》，是一定的，不然他也不會講演《法華文句》與《法華玄義》（二書都是由其弟子灌頂記錄成書）。但到了最後兩年，卻集中地為《維摩經》作了幾部大疏釋，卻把該經放在通教中，這是何解呢？

在上面我們花了不少篇幅探討佛性圓覺的教法，以下要作一總的評論。在這個評論上，我希望能盡量保持客觀性，但有時也會從自己所建立的純粹力動現象學的觀點看問題，目的是要透過比較的方式，突顯佛性圓覺的教法。在這一點上，我會盡量作如實的評論，不多涉及價值的問題，避免評論哪種教法好，哪種教法不好的觀點。首先是縱軸方面的動感問題。在這一點方面，我想先把佛性偏覺與佛性圓覺兩者拉在一起說。佛性偏覺概括如來藏思想、早期禪和北宗禪，其中尤以華嚴宗為代表。關於華嚴宗的動感性，主要可從它的力用觀點看到，本章第二節已作過扼要的陳述，不擬重複說了。總的來說，華嚴宗、如來藏思想、早期禪和北宗禪基本上都是以一種超越分解的方式，確立佛性、如來藏心或真心真性為最高的主體性。這種主體性（Subjektivität）本身雖可說為一種行動（Akt）、活動（Aktivität），但其超越性也很強，與現象諸法有一定的隔離，而超越的明覺是需要在現象諸法中表現的。因此，我們不能說這一系的思想具有很強的、很濃烈的動感。佛性圓覺的情況便很不同，就智顛的天台學來說，他強調作為真理和心能的中道佛性具有三方面的性格：常住性、功用性、具足諸法。這功用正是就動感而言，修行者本著這種功用，出假化物，救度眾生，讓他們當下便能轉煩惱為菩提，轉生死為涅槃<sup>66</sup>。至於南宗禪，所表現的動感更為濃烈。上面提到臨濟喝、德山棒；另外，臨濟以“逢佛殺佛，逢祖殺祖”的氣概，教導生徒不要倚賴佛陀與祖師的權威，向上一路的覺悟的事，主要還是自己要用力，親力親為，才能嚐到覺悟的甘露味，如

<sup>66</sup> “出假化物”的說法，通於大乘佛教各個宗派，但以天台宗為主。所謂“出”是從超離的清淨環境出來，進入“假”或假名（*prajñapti*）的世界，或現象的、經驗的世界，以教化、轉化眾生。“物”不作死物看，卻是指眾生世界。

人飲水，冷暖自知也，在這一點上，假借不得。

“用”一概念有相當濃厚的動感意涵，表示具體的，在時空中的作用、動作。這個概念在印度唯識學特別是護法（*Dharmapāla*）的《成唯識論》（*Vijñaptimātratāsiddhi-śāstra*）和窺基的《成唯識論述記》中有提過。發展到中國佛學，更受重視。天台宗說功用，華嚴宗說力用，禪宗說作用，都是著名的說法。在強調以用來帶起的動感方面，中國佛教實較印度佛教有更強的動感性。天台宗智顛大師對於功用問題的闡述與重視，尤其值得注意；他的獨特之處是善巧地運用種種具體而易明瞭的譬喻來助解。以下我會在這一點上作些描述和評論。按功用性是智顛所提的作為真理的中道佛性的重要性格，也最能表現出天台宗的實相觀或真理觀的特色。一般的宗教或哲學說到真理，多將它放在客觀的、超越位置，並以它看成是人行事、活動的規範。這種真理觀是以真理為外在的和靜態的；柏拉圖（*Plato*）的理型（*Idea*）觀是一個明顯例子。天台宗的真理觀則不同。它以中道佛性為真理，在其中，它把中道（*madhyamā pratipad*）與佛性（*buddhatā*）等同起來。佛性是一種心能，故有“佛性真心”的說法。佛性既是心能，則由於心有活動性，因而佛性、中道佛性也具有活動性，具有能動性（*Dynamik*）。這樣看，真理自然也具有能動性、動感。由於真理有動感，所以它可以主動地引發一些作用，在世間進行度化的工作。更精確的說法應是，能夠體證真理、與真理成為一體的人，如佛、菩薩，可以主動地以其由真理承受而得的動感，引發種種宗教活動、動作，履行救贖，救度的宗教使命。同時，天台宗以中道佛為真理，由於佛性是普遍地內在於人的生命存在中，故真理亦不是外在的，卻是內在於眾生之中的。在這種思維中，真理便同時具有動感和內在性，是實踐普渡眾生的宗教目標的

動源。

現在我們看天台宗如何說中道佛性的動感。智顛說：

功論自進，用論益物。合字解者，正語化他<sup>67</sup>。

從這幾句話，我們看到天台宗說功用，是分開來分別說。“功”是個人自身的不斷精進，屬個人方面的主觀的努力。“用”則是向外發用，利益眾生，將自己努力得來的功德，與一切眾生共享。合起來說，功用是一種含濃厚的轉化和教化意味的宗教活動，使人從種種苦痛煩惱中得到解放。這轉化的活動是以自進為基礎，繼而以之轉向眾生，助成他們的解脫。前者為功，後者為用。關於功和用的關係，我們再看下面一段文字：

若豎功未深，橫用不廣。豎功若深，橫用必廣。譬如諸樹，根深則枝闊，華葉亦多<sup>68</sup>。

這段文字是以植物的生長比喻功和用的關係。“豎”即直立，“豎功”即努力精進，尋求突破。“橫用”則就對他人的影響說。智顛的意思很清楚，若自進的工夫不深，便不能廣泛地影響他人。樹木的情況也是一樣，若植根不深厚，則枝葉亦不能繁茂地生長；若植根深厚，則能開枝散葉，繁茂地生長。若就動感而言，便是開枝散葉，產生遮蔽的作用，讓人得免日曬雨淋之苦。這也是救濟眾生，讓他們能離苦得樂。

至於功用如何運作，以救度眾生，普濟世間呢？在這個問題上，智顛善巧地以菩薩醫治眾生的病痛以比喻中道佛性或真理的功用，

<sup>67</sup> 智顛著《法華玄義》卷5，《大正義》33.736下。

<sup>68</sup> Idem.

以說明真理的功用如何運作以助益世間。他將功用的運作比喻為治病，並將其中的過程分作二個階段。這三個階段為“知病”、“識藥”、“授藥”。“知病”指在治理病人之先，需了解病痛的真相及其原因，然後對症下藥。“識藥”是把握各種治病的藥物，了解其性質和功能、療效。至於“授藥”則是將適當的藥施與病人，讓他們服後能斷除疾病，回復原來的健康狀態。這樣的比喻是物理性格的，智顛是要藉著它來例示體證得真理（佛教的真理）的人，如佛、菩薩如何在精神上、心理上幫助眾生，解決他們在這些方面的困擾，讓他們遠離顛倒的和虛妄的想法和行為，而得解脫。至於“識藥”、“授藥”的“藥”，也不是指藥材、藥物，而是指廣濟眾生的法門，或方便（upāya）。以下是對治療眾生的精神上、心理上的病痛的過程的具體說法。

關於知病，我們看下列一段文字：

我見為諸見本，一念惑心為我見本。從此惑心，起無量見，縱橫稠密，不可稱計。為此見故，造眾結業，墮墜三途，沈迴無已<sup>69</sup>。

人的病痛，其根本處在於不了解包括自己的生命存在在內的事物的本質，由此導致人在知解上的種種顛倒見解，並由此顛倒見解引發出虛妄的行為。文中說人的種種邪見，都是“我見”而生，所以說“我見為諸見本”，即一切邪見都本於我見而生。所謂我見即是對自我（ātman）的錯誤的見解（dṛṣṭi）：以自我為有實在性；由此會生起執著（graha），一切以自我為中心。這種自我中心除了會產生見解上的顛倒外，最麻煩的是導致價值上的顛倒，而重己輕人。重己輕人的虛妄見解發而為行善，人人都以自身的利害關係為考量尺

<sup>69</sup> 智顛著《摩訶止觀》卷6，《大正藏》46.77下。

度，社會便亂了。這我見的根源，是“一念惑心”，故說“一念惑心為我見本”。惑心即心靈上的迷惑、迷失。甚麼東西讓人的一念惑心生起呢？這生起者正是眾生帶著來到世界的無始無終的無明（avidyā）。這無始無終的無明是就眾生的現實的生命情況說。這一念惑心讓我想到本章第四節所探究過的一念三千的觀點。這一念惑心可使人在存有論上帶引著三千或更多的法或環境、境界。人的一念惑心可以隨著三千或更多的染污的存在的腳跟轉，而失去自己的主體性。不過，一念惑心或一念三千除了有其存有論義外，還有工夫論義；而且以工夫論義為主，存有論義是其附隨，因而三千染法可以依實踐修行而得以轉化。雖然如此，人在現實上總是以一念惑心或一念三千開始的，我們不能輕視這種自然的、實際的存有論的傾向。

關於識藥，我們看下面一段文字：

一一法有種種名，種種相、種種治，出假菩薩皆須識知。為眾生故，集眾法藥，如海導師。若不知者，不能利物。為欲知故，一心通修止、觀、大悲、誓願及精進力<sup>70</sup>。

菩薩醫治眾生不同的精神病痛，乃採用各種法門，它們各有其名稱、性格，分別對治不同的病痛。法門是菩薩用來醫治眾生煩惱的工具，故稱之為“法藥”。我們可以將它理解為使人認識真理的藥。化度世間的菩薩，必須熟知各種法門的性質、使用方法和效能，如何施設於相應的對象上。倘若菩薩不熟知各種法門的性質和效能，便不能為眾生治病，利益世間。所以菩薩必須先有自進之功，專心修習止、觀，發大悲宏願，精進勇猛，做好個人的修養工夫。所謂止、

<sup>70</sup> 《摩訶止觀》卷6，《大正藏》46.76下。

觀，智顛在其《摩訶止觀》中曾說“法性寂然為止，寂而常見為觀”，這是凡是熟悉智顛的思想體系都熟悉的<sup>71</sup>。我們也可以說，止是去除分別，遠離邪念，使心能安住於一境中（安住不是執著），以凝聚精神；觀則是發起正智，歷歷分明地照見諸法。止是定、禪定（dhyāna），有靜態傾向；觀則是慧、智慧（prajñā），動感性強。故止觀又作定慧。智顛在其《摩訶止觀》中，以車的兩輪、鳥的雙翼來比喻，兩者必須相輔而行，才能成事。同時，止觀的修習，需有悲心宏願作為是基礎。大悲（mahā-karuṇā）是以拔除眾生的苦惱為志業，誓願即菩薩立下堅定不移的宏願，以教化、轉化眾生為目標。

最後是授藥。我們看下面一段文字：

隨其病故，授藥亦異。謂下、中、上、上上。下根……智慧鈍故，斷淫、怒、癡，名為解脫，是為授因緣生法之藥。……次中根人授藥

<sup>71</sup> 這兩句說話的意思，表示處於寂靜狀態的是止，在寂靜中常惺惺地發揮覺照、明覺作用的是觀。這樣，止觀是一體的，都是法性或終極真理的表現。不過，止不應是絕對寂靜的意思，不是一切動作、作用都全然停息，讓當事者變成死體，只是相對於觀的恆常地發揮明覺、照明作用而顯得較為閑靜而已。觀具有強烈的動感，在這一點上，止是不可比較的，它是在非常凝斂的狀態。法性與止觀的這種關係，在佛教的脈絡，可視為一種體用關係：法性是體，止觀是用。有些人可能以止為體，以觀為用，這是不對的。止、觀都是工夫論上的名相，指修行的兩種方式，雙方都是由法性發出來的。不過，就純粹力動現象學來說，止與觀都是活動，止是凝斂的、陰柔的活動，觀則是有強烈動感的活動，既然是活動，而且是超越的活動，則自然有力發揮出來，不需為這活動向外求一個體，作為這活動的依據。活動（止觀活動）自身便是依據。關於這點，我先說到這裏，後面論體用問題時會有較周延而深入的闡述。

者，……為說因緣即空，授即空藥。上根人授藥者，……得入中道，是為受即假藥，……上上根授藥者，……為如理直說，……入究竟道，是各授即中藥<sup>72</sup>。

智顛所說的疾病，並不是關身性的，而是精神性的、心理性的。其中最為根本的，是貪、嗔、癡等。各人所患的病不同，因而菩薩用來對治的藥物也不同。這其實是比喻菩薩在教化眾生時，會按著眾生不同的條件、處境而運用不同而又相應的方便法門來處理，務使各人最終都能得著覺悟、解脫。所謂“下、中、上、上上”，是將眾生根器分成四等：“下”為根器最低的，“上上”則是根器最高的，“中”與“上”則是介乎兩者之間的<sup>73</sup>。下根的眾生，其最大的煩惱是淫、怒和癡（這是順著《維摩經》的說法而來）。他們缺乏智慧，看不透事相的本質，以為它們是有實體、自性（svabhāva）的，不知它們是緣起（pratityasamutpāda）性格的，因而執持不捨，劃地為牢，心靈為所執持的對象所繫縛，不得自由。為了勸化他們，菩薩給他們“因緣生法”的藥或教化，為他們宣講緣起的道理，讓他們明白一切事象都是由因、緣聚在一起而成的，其中並沒有甚麼實體、自性，不必執著它們，這樣便能斷除煩惱。中根的眾生較有智慧，菩薩可以直接對他們宣說諸種事物的本質：空性（śūnyatā），使他們明白事物當下便是空，故不能對它們起自性執。這是“即空”之藥。至於上根的眾生，其智慧較前二者為高，菩薩既無需授因緣

<sup>72</sup> 《摩訶止觀》卷6，《大正藏》46.78-79上。

<sup>73</sup> 在佛教特別是唯識學派有種姓的說法，認為眾生中有一種最為愚癡的，稱為一闍提（icchantika），它們的障業過重，不管你用甚麼方法施教勸善，都沒有作用。天台宗則不認同有這種眾生，它是承著《大般涅槃經》的說法而來，即一切眾生都有佛性，都有成佛的潛能，一闍提也不例外。

生法之藥，亦不偏面地予即空之藥。我們說一切法都沒有自性，故為空，而“空”自身亦無自性，故這“空”亦是空。這有虛無主義、消極疲弱的傾向，故菩薩強調假名（prajñapti）或假。這假名是用以區別世間事物的，有表示現實世間的意味；同時，假名或假可指助益世間眾生的方便法門。不管怎樣，倘若空表示世間事物都是無自性的話，則假有平衡空的可能有的虛無意味，它表示事物雖終歸是空，但它們是緣起的、現象性的，是我們體證真理和進行救度眾生的場所，故應該肯定它們，不應捨棄。這是“即假”之藥。至於上上根的眾生，其智慧最高，菩薩可直接跨越空與假二邊，而授予“即中”之藥。所謂“為如理真說”，即直接宣示最高真理，使他們悟入中道（madhyamā pratipad）或中道佛性。中道是超越空有二邊的絕對的、圓融的真理，根器為上上的眾生聽了菩薩的即中的說法，便能善巧地、周延地理解世界：它既不是虛無，也不是實有，而是同時超越這兩邊，又同時綜合這兩邊的真理之域、法界（dharmadhātu）。能這樣理解，便能達致圓覺：圓滿的覺悟。

綜合上面所述，引文提到四種藥方，以對治眾生的四種病痛。這四種藥方可說是代表四種真理層次：因緣生法的真理、空的真理、假名的真理和中道或中道佛性的真理。這樣的安排，其靈感明顯地是引發自龍樹（Nāgārjuna）的《中論》（Madhyamakakārikā）的三諦偈：

眾生緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義<sup>74</sup>。

這四句偈頌，每一句都代表一個真理層次，並且都與天台宗授藥的

<sup>74</sup> 《大正藏》30.33中。要說明的是，《中論》的漢譯者鳩摩羅什（Kūnarajīva）在這首偈頌上有誤譯，下半偈的梵文不是羅什的漢譯的意思。關於這點，我在自己的很多著作中有提及，在這裏不想重提，也無重提以作澄清的必要。

說法相應。首句“眾因緣生法”是從現象如何生起來定現實世間，同時也隱伏著無自性、空的意涵。這相當於天台宗所言的“因緣生法藥”。第二句“我說即是空”則是從現象無自性的本質立論，而直接突出空的義理。這相當於天台宗所說的“即空藥”。至於第三句“亦為是假名”則是說否定自性的空，但也不滯於空的潛在的消極意涵，而肯定作為緣起假名的現象世間，同時也帶出菩薩為了普渡眾生而善巧地運用的種種方便法門。這相應於天台宗所說的“即假藥”。最後，第四句“亦是中道義”提出中道超越空、假而又能綜合空假的殊勝性，提出中道為最高真理而結案。這相當於天台宗所說的“即中藥”。

還有一點要注意的是，天台宗說授藥，亦是配合著其判教理論而說。它把全體佛法歸結為四種形態：藏教、通教、別教、圓教。它以藏教的人為下根，故相應地授予因緣生法藥。通教的人為中根，相應地授予即空藥。別教的人為上根，相應地授予即假藥。至於圓教的人，則為上上根，故相應地授予即中藥。由此可天台宗的判教理論亦以授藥說為依據。

這種知病、識藥與授藥的實踐，有很濃烈的動感意味，也展示天台佛教對眾生的親切關懷。特別是動感方面，它不單指涉具體的行動、苦口婆心地教化眾生；同時，在這種教化眾生的歷程中，菩薩自身的精神境界也相應地自我提升：由因緣生法提升至空，由空提升至假，最後由假提升到中，而成就佛性圓覺。我們可以說，這種以授藥方式來勸化眾生，不但能讓眾生得大益，同時也讓自己得益，在宗教實踐的過程中，在思維與體驗、體證這兩方面，慢慢精進，最後趨於成熟。

在這裏，我想提出一個理論性的理解，這也涉及形而上的動感

性格。在空、假、中這幾個觀念方面，智顛是先提空，再說假，最後說中，這種空、假、中的次序，從理解與實踐來說，都是無可厚非的。就理解而言，諸法是緣起而成，故無自性，故是空。但諸法不是絕對虛無，卻各有其狀態與作用，要成就世間生活，便要在這兩方面做些工夫，替諸法立名，立便宜性、方便性的名或假名。但空與假名（有時亦以“有” bhāva, Sein 來說假名，以概括緣起的、非終極性的世界）都不免有所偏頗，不是偏於無（空），便是偏於有（假），因此以中或中道來平衡空與假，超越空與假同時又綜合空與假。在實踐方面，先掌握諸法的無自性、空的性格而不取著它們，同時也在諸法或法所成就的世界中實現價值，以開拓豐盛的人生，最後工夫圓熟，成就本質（空）與現象（假）互涵、互動的中道境界<sup>75</sup>。但在存有論上，在超越的存有論上，空、假、中這種次序是可以逆轉的。即是，以中道為基礎，而開出空與假名，空與假名展示作為終極真理的兩個面相：清虛的、靈明的與質實的、凝聚的面相。前者相應於空，後者相應於假名。即是，空與假名是分析性格，它們的存有論的泉原，正是中道。有人可能認為，空與假名的概括性較中道為小，它們兩者的和合，即是中道。即是說，空與假名都是分析性格的，而中道則是綜合性格的。應該以分析的為先，以綜合的為後。如全體與部分的關係，先有部分，才有全體；部分聚合起來，便成就全體，部分是構成全體的。因此，在義理上，分析性的空與假名構成綜合性的中道。我們應該這樣想，若以中道開拓出空

<sup>75</sup> 在中道境界這一點上，智顛的思維與西方現象學家胡塞爾（Z.Husserl）很有比較與對話的空間。在胡氏的現象學（Phänomenologie）中，有所謂生活世界（Lebenswelt），在這個世界中，現象（Phänomen）與本質（Wesen）結合而成為一體，因而胡氏有本質是具體物（Konkreta）的說法。

與假名，以綜合的中道為分析的空與假名的根基，是悖理的。我個人認為，這些人的想法過於單純、表面，不夠周延與深密。這種想法是知識論的二元格局，甚至是構造論的格局。超越的、辯證的存有論不是這種看法。我們說分析(Analyse)是單純的，綜合(Synthese)則是複雜的，分析的應先行，然後才到複雜的，這表面看來的確不錯。但從邏輯上、理論上來說，分析是預認綜合的。例如我們說：這個蘋果是酸的，我們可對這一句子進行分析，把蘋果與酸性分開。但蘋果之能與酸性分開、分析過來，已預認在它們之間的綜合了，起碼是在一種綜合的形式之中，那便是個體物與性質的綜合。空、假名與中道的情況也是一樣，從存有論來說，空與假名都是分析性格，它們都是由中道分析出來；它們本來是存有論地在中道中的。它們存在於中道之中，存在於中道的綜合之中；或者說，中道存有論地便具足空與假名，中道本來便有空與假名的意涵，因此由中道這一綜合可以分析出、分解出空與假名來<sup>76</sup>。

進一步看這個問題。就中道來說，我們可以從分解的角度，把它區分為兩個階段：在開拓出空與假名之先的階段與開拓出空與假

<sup>76</sup> 我在這裏所作的思考，靈感來自西田哲學的純粹經驗觀念和我自己提出的純粹力動(reine Vitalität)觀念。這兩種觀念的思維進路，不是知識論的，更不是構造論的，而是存有論的、形而上學的。純粹經驗是一種經驗活動，但這經驗不是感性經驗，而是一種不含有感性內容的活動，說它是超越的活動，亦無不可。在純粹經驗方面，並沒有經驗者與被經驗者的二元分別，但純粹經驗是經驗者與被經驗者的存有論的根源，兩者都由純粹經驗開拓出來。在我的純粹力動現象學來說，純粹力動自身是一超越的活動，無所謂認識論或現象論的主體客體，卻是它凝聚、下墮、分化成種種事物，其中有主體的，亦有客體的。現象世界便是在這種脈絡下成立的。

名後的階段（分別簡作前階段與後階段）。在前階段，空與假名性質相互對反而又潛藏於中道之中，不能分離，故可視為一個終極的背反(Antinomie)。所謂終極背反是指那些具有終極義、不能向根宗處還原的背反<sup>77</sup>。空與假名的背反可施設性地、方便地看作是無與有的背反。這個背反必須從中道分解、分析出來，才能在中道的義理脈絡下，有妥善的解決，以彰顯中道的存在的與價值的性格。這解決是一重要分水嶺，把中道的前階段與後階段區分開來。

中道作為一終極真理，像純粹力動那樣，是需要實現的、彰顯的。必須要這樣，它的價值才能充分地顯示出來。在這一點上，存有論、工夫論與價值論結合在一起。彰顯的第一步，是把其中所藏的空與假名釋放出來，雙方自身能互動，同時，雙方與中道本身心也能互動。空表示宇宙諸法都是緣起性格，不具有自性，這有普遍性(Universalität)的意涵，故是一普遍性原理。假名則表示宇宙諸法不是虛無，而是有緣起性，諸法便是依於它們各自的緣起性，個別地具有其自身的形態與作用，故假名有特殊性(Partikularität)的意涵，是一特殊性原理。中道兼攝這兩種原理，它作為終極真理，比空與假名都更為周延。

以上所論，是中道或中道佛性作為終極真理與空、假名之間的關聯，當然也涉及動感的問題。實際上，中道在天台宗的理解下，是很具動感性的，天台宗以佛性特別是真心來解讀中道，便展示出中道的濃烈的動感，而這種動感是直接關連著對眾生的教化、轉化

<sup>77</sup> 京都哲學家也曾用過終極背反或絕對背反這一字眼，例如理性與非理性、存在(有)與非存在等。這與他的先輩西田幾多郎所提的“絕對矛盾”是相通的。西田以自我同一來處理這個背反的問題。關於這點，我在這裏無法兼顧，希望以後有機會深入探討這個問題。

的脈絡而說的。就義理的層面言，中道或中道佛性是全體佛教特別是印中佛教中最具動感的觀念。至於行動或實踐方面，則這種宗教的動感明顯地是由慧能及其後輩馬祖、臨濟等透過身體力行的方式展示出來。這可見於筆者所提的禪的本質之中，這本質便是一種對於現象界諸法的不捨不著的靈動機巧的主體性。這主體性就現實的狀況言，不直接是純然的佛性、清淨心、卻是埋藏於多種背反之中，如生死、有無、善惡、罪福等等。它恆時地處於動感、活動之中，其存在性是在活動中見的。這有化存在歸活動的意味，即是，我們不能靜態地、客觀地證成主體性的存在性、卻是要在它的活動和由這活動所產生的效果而證成其存在性的。它的存在性只能在活動的意義脈絡中說。就慧能禪來說，他提出無一物的存有論命題，又提出無念、無相、無住的三無實踐，特別是無住可以接上《維摩經》的從無住本立一切法；後者顯明地標示出一切法的基礎在無住的根本實踐<sup>78</sup>。而無一物也不光是存有論意義的，它也帶出不執取任何一

<sup>78</sup> 《維摩詰所說經》（《維摩經》）卷中云：“（文殊師利）又問：善不善孰為本？（維摩詰）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：顛倒想為本。又問：顛倒想孰為本？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”（《大正藏》14.547下。）又，有關“從無住本立一切法”的觀點，牟宗三先生論之甚深甚詳，參看他的《佛性與般若》下，pp675-760。另外要澄清的是，“從無住本立一切法”與“無一物”對事物表示不同取向，一是要否定掉、無掉一切事物，一是要建立一切事物。這並不表示矛盾。“無一物”的物是指被執取的、作為對象看的事物；“從無住本立一切法”的“一切法”是指在正確的觀點、無執的脈絡下要肯定的事物。天台宗智顛在他晚年的著作《維摩經略疏》中，以從假入空觀與從空入假觀分別發揮他的一心三觀中的空觀與假觀。從假入空的意思是

物、不住著於其中的工夫論意涵。這樣，我們可以看到慧能對無一物的存有論的解讀的工夫論的轉向。這種轉向為後來馬祖與臨濟的極為濃烈的動感禪法播下了種子，打開了大門。

## 十二、總的評論（續）

以上所評論的，是在縱軸方面的動感問題，這部分的評論比較多。以下要就縱軸方面的對世間的關心與認識問題作些回應，及在宗教現象學的自我設準問題上作些評論。

首先是對世間的關心問題。在這一點上，我們幾乎可毫無疑問地概括地說，大乘佛教對世間的關心一直都是很熱切的，它強調要普渡眾生，這便必須預認對世間的眾生的關懷。特別是在佛性圓覺方面來說，圓覺的“圓”的意義，已有了廣泛地、甚至無限制地關愛眾生的覺悟的意味在裏頭。如天台宗智顛大師的“煩惱即菩提，生死即涅槃”和《維摩經》的“諸煩惱是道場，淫怒癡是解脫”這些說法，都強烈地展示宗教現象意義的理想如菩提智慧的證成、涅槃境界的達致、道場（覺悟之場）與解脫的圓成，與表示染污、虛妄執著的要素和行為如煩惱、生死、淫怒癡等有非常密切的關連。按智顛和《維摩經》的作者的看法，菩提、涅槃、道場、解脫的有效的外延（extention），在實踐上是與煩惱、生死、淫怒癡是完全相

“破法折伏”，是破除對種種事物的虛妄執著，這並不表示要捨棄世間，而是要破執而已。從空入假的意思是“立法攝受”，這是在緣起的非有非無，亦有亦無的中道觀點下安立種種事物，要以空、假、中三者作為基礎來建立世間。有關智顛的“從假入空”與“從空入假”的提法，參看《維摩詰經略疏》卷3，《大正藏》38.597中。

同的。即是說，菩提、涅槃、道場、解脫這些理想，必須而且只能在煩惱、生死、淫怒癡這些負面的活動中求取，完成；離開了這些負面的活動，這些宗教理想便無從達致。宗教理想是指地面的、現實的、世間的宗教理想，是以我們人與其他眾生為主的。我們不可能設想宇宙間有一個特別的世間，那裏充滿著菩提、涅槃、道場與解脫，我們可以撇離這個充塞著煩惱、生死、淫怒癡的骯髒世界，到那個特別的世間尋找、實現菩提、涅槃、道場、解脫。這種想法是完全不切實際的，也是完全不能實現的。我們是以雙腳踏著大地生活的，要實現宗教理想，到頭來還是要踏著大地的世界來做。這種思維，自慧能開始，到馬祖、臨濟，已趨於成熟，為廣大善信所承受。越是窮兇極惡的，便越需要愛心與耐性，在日常生活中向他進行教化、轉化。日本的淨土真宗的著名僧人親鸞曾經有“惡人正機”的說法，表示愈是兇殘的人，便愈需要對他關照、幫忙，他愈是我們要教化、轉化的對象。這與我們目下的論題也有關係。馬祖道一和南泉普願所說的“平常心是道”，也是在這種思維脈絡下提出的。我們在日常生活中所發出的剎那一念心，都是未經深思熟慮而出現的，這多是虛妄的、計著性格的心，與智顛的“一念三千”的一念相近似。這便是虛妄、計著的心念，宗教理想或道，便是要從這平常心做工夫。慧能的名言“心迷法華轉，心悟轉法華”也有相近似的意思。心迷是平常心的迷，要覺悟，還得在這平常心下工夫，轉迷成覺。除了這平常心，沒有其他的工夫的落腳處了。進一步說，平常心是一個背反，是淨與染、生與死、善與惡、有與無所成的一個背反。宗門中的大批公案，不外要傳達“平常心是道”這樣一個訊息而已。

最能反映禪對世間的熱切關懷的作品之中，有宋代廓庵禪師的

〈十牛圖頌〉。廓庵是大隨元靜的法嗣，在法脈上屬臨濟宗。他的〈十牛圖頌〉生動地展示出一個大乘的僧人在修道上的十個歷程。由第一歷程“尋牛”經“見跡”、“見牛”、“得牛”、“牧牛”、“騎牛歸家”、“忘牛存人”等六個歷程，到第八歷程“人牛俱忘”，顯示出修行者的自我內修，精進不斷地積聚功德（guṇa）的過程。最後功德圓滿，覺悟到宇宙與人生的真理而臻於主客雙忘的終極境界。然後經“返本還原”而下落到俗情的世間，以無比的悲願與耐心去教化、轉化眾生，而得覺行圓滿。這是〈十牛圖頌〉的最後階段，為“入鄜垂手”<sup>79</sup>。在這整個歷程的系列中，前八圖頌相當於智顛大師所說的功，後二圖則相當於用。以淨土教法的詞彙來說，前八圖頌合起來成“往相”，後二圖合起來是“還相”。

由上面所闡述的內容看，佛性圓覺對世間的關懷，是毋庸置疑的。但關心眾生的苦痛煩惱，而要幫助他們離苦得樂，需要具足對世間的知識和一些專門的技術，也是確定的。有一個人要跳樓自殺，你想勸止他，挽救他，把他從死亡的邊緣拉回來，得有有關他的身

<sup>79</sup> 〈十牛圖頌〉可說是展現出一個大乘禪者的圓滿的修道歷程的寶典，在日本方面，不斷有人拿來作禪修的參考和哲理的研究，可惜在我國學界，留意的人很少。以下謹介紹對這部古典文獻的解讀與探討的資料。從修證（實修實證）的角度看的有：山田無文著《十牛圖：禪の悟りにいたる十のプロセス》，京都：禪文化研究所，1999；Zenkei Shibayama（柴山全慶），[A Flower does not Talk: Zen Essays](#). Tr. Sumiko Kudo, Rutland: Charles E. Tuttle Company, 1975。從義理方面入路的有：上田閑照、柳田聖山著《十牛圖：自己の現象學》，東京：筑摩書房，1990；橫山紘一著《十牛圖：自己發見への旅》，東京：春秋社，1996；吳汝鈞著《十牛圖所展示的禪的實踐與終極關懷》，吳汝鈞著《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》，台北：台灣學生書局，1993，pp.119-157。

世及尋死的原因等方面的知識才行；同時也要有專業的遊說技巧，把他說服才成。這可總說為客體知識。佛性偏覺與佛性圓覺都不大注意與重視對客體方面的知識的建立。在這一點，他們與儒家王陽明都顯露出弱點。王陽明講知識，只提“渴清奉養”事項，未能正視認知活動是外於道德實踐的另一獨立的學術領域<sup>80</sup>。至於佛性偏覺，《勝鬘經》有“建立眾生”字眼<sup>81</sup>。但這不是指要從知識方面培養、建立眾生，讓他們對世間事物具有一定的知識；卻是指從宗教救贖的角度來扶持眾生，讓他們最後都能達致覺悟成佛的宗教理想，在佛性圓覺，天台智顛說到一心三觀思想中的從空入假觀時，以“立法攝受”字眼來說<sup>82</sup>，這與知識的建立也無關聯。“立法”是肯定世間法，不遠離世間而到偏僻的地方去修行。“攝受”是把眾生安定下來，使他們隨順真理。這立法攝受也是從達致宗教理想一面說。不過，其中也有少數例外之處，在其中，智顛比較認真而具體地說到知識的問題。在《摩訶止觀》中，智顛談到作為真理的中道或中道佛性具有三方面的性格，其中一方面性格是功用性。如上面所說，他以功用的運作比喻為治病，並將這過程分為三個階段：知病、識藥、授藥。知病與識藥表示要驗證得對方所患的是哪種病，要弄清楚應該用哪種藥來治療。但這只是打譬喻來說，這裏的所述，並不是真的指肉體上的疾病，而是指人在精神、心理上的病痛。而“識藥”中的“藥”，也不是指實際的藥物，而是指度化眾生，使

<sup>80</sup> 有關王陽明對知識問題的態度，參看勞思光先生著《中國哲學史》卷3，上，香港：友聯出版社，1980，pp.441-450；拙著《儒家哲學》，台北：台灣商務印書館，1995，pp.187-189。

<sup>81</sup> 《大正藏》12•219上。

<sup>82</sup> 智顛著《維摩經略疏》卷3，《大正藏》38•597中。

他們得到覺悟的法門。即是說，智顛說的這些知識，並不是以一種純然是求知識之心去對種種事物建立知識，他只是在普度眾生這一宗教的大理想下來說知識，來求取知識。在他的想法，知識只有附屬的地位，附屬於宗教理想的達致，而無獨立的地位。離開了宗教理想，一切知識都無從說起。舉一個例子來說，一個人不幸被汽車輾過，雙腿受到重傷，骨頭都折了，智顛大師在場，能做甚麼呢？他或許會說些因果報應的道理，說傷害是因緣和合而成，沒有自性，所以傷者會痊癒。這些話對傷者有甚麼用呢？他的心情可能會平靜些，但畢竟不實際管用。他痛苦萬分，在這種情況，他需要一個外科醫生幫助他，醫生憑著他的專業的骨科知識和嫻熟的開刀手術，為傷者檢查，判準傷勢，然後施手術治療。大師即使說盡千言萬語，不及醫師引刀成一快。智顛或天台宗的法師缺乏相關的知識與專技，畢竟幫不上忙。

南宗禪的情況也好不到哪裏去。對於南宗禪者來說，標示禪的宗旨的“教外別傳，不立文字，直指本心，見性成佛”的口號已很明顯地說出禪是超越經教與文字，而直接地在本心方面作工夫，體證自家的本性亦即是佛性而成佛。傳說這幾句口號是發自菩提達摩（Bodhidharma）本人的。關於這點，從佛性偏覺與佛性圓覺的差異來看，也不無道理。達摩強調清淨的真性，進行壁觀修行，直接從本心本性入路，最後體證之而得覺悟。此中的本心本性，應該是屬於佛性偏覺的即清淨心是佛的思維形態。倘若是這樣，把自家放在經教之外，又不運用文字，知識便完全無從說起；參悟真理又以壁觀為根基，則一切技術也不能說。這是壓縮知識與技術。達摩禪是這樣，以慧能為開祖的南宗禪也認同，則禪的確是輕視甚至要廢棄認知活動了。

在慧能禪中，其實並不排斥文字，反而教人尊重文字，不要違經教。《壇經》說：

執空之人有謗經，直言不用文字，人亦不合語言。只此語言，便是文字之相<sup>83</sup>。

又說：

直道不立文字，即此不立兩字，亦是文字。汝等須知，自迷猶可，又謗佛經。不要謗經，罪障無數<sup>84</sup>。

這幾段文字的意思，都很清楚。慧能的確不反對運用文字，不遠離經教<sup>85</sup>。但這只表示慧能對文字、經教的容忍態度而已，並不表示他正面提倡認知活動，對世間事物建立客觀的、有效的知識。《壇經》也沒有提倡人要掌握專業技能的意向。經中反而說：

惠（慧）能沒伎倆，不斷百思想<sup>86</sup>。

在說到無念的工夫修證時，慧能教人“離諸境，不於境上生心”<sup>87</sup>，境即是對象，是認識心所要處理、認知的東西。慧能教人不要涉入這些東西中，避免生起執著這些東西的心念。這雖然不是反對對這些東西建立知識，但亦絕對沒有提倡成立這些東西的知識的意向。

總括上面所論述的佛性圓覺的對世間的關懷與對知識的態度，

<sup>83</sup> 《大正藏》48•360中。

<sup>84</sup> Idem.

<sup>85</sup> 這兩點與達摩禪的宗旨“教外別傳，不立文字”的確不同。這是我們說慧能禪不同於達摩禪的理據之一。

<sup>86</sup> 《大正藏》48•358中。

<sup>87</sup> 《大正藏》48•353上。

很明顯地可以看到一個嚴重的鴻溝。一方面，佛性圓覺表現出對世間的熱切的關懷，普渡眾生是這種思想的終極的宗教目標；另一方面，它在對世間的理解、對對象世界的知識方面持消極的態度，只是有限度地倡導宗教知識。這便出現一個難以克服、解決的困難：眾生無量，他們的苦痛煩惱無盡，沒有有關世界方面的多元的知識和技能，只靠貧乏的一些宗教知識，如何能普渡眾生呢？有人可能會說，普渡眾生是一種精神性的志業，只要從精神上、心靈上著意、作工夫便可，有關世間的知識與技術並不重要，也不急切。這種理解實在是似是而非。普渡眾生的確是精神性的、心靈上的志業，但不能單靠精神性的、心靈上的入路來完全解決。對於一個痛苦萬分的垂死病人，應如何做呢？先替他治病，抑為他開示緣起無我的真理呢？當然是治病要緊。但倘若你沒有醫學知識與技能、便只能對他說法，法未說完，他可能已死了。雖然佛教有輪迴之說，但人已死了，要他往生淨土，乘願再來，是不切實際的。佛祖釋迦牟尼（Śākyamuni）當年是因食物中毒而死的，那可能是他缺乏世間的醫學知識，分辨不出食物有毒，便吃了，也圓寂了。

以上是從縱軸一面評論佛性圓覺。下面轉到橫軸一面，看佛性圓覺的宗教現象學的自我設準問題。佛性圓覺的自我形態，毫無疑問地是迷覺背反我。在這種自我中，迷執與明覺性質相反，卻又總是相互牽纏起來，而成為一體，不能分開。對這種自我的拆解，不能依常識的想法，以明覺的一邊來克服迷執的一邊，而使自我變成一個明覺的自我。其理由是，如在上面屢次提到，明覺或法性與迷執或無明在存有論上是對等的，雙方具有相同的力量、層次，不能以一方克服另一方。解決這個背反的途徑只有一種：隱伏在背反內而又與背反結成一體的主體性或自我直接向上衝刺，突破背反，超

越背反的兩邊而竄然獨立。這是一場決定生死的鬥爭，不成功便成仁。即是說，倘若不能突破背反，主體性便向下沉淪，最終崩解掉，不復存在。故主體性能否突破背反，而展示自己的明覺，是關鍵點。而如何強化主體性，把它建立為一具有足夠力動、無堅不摧的主體性，便要靠平日的工夫修為了。

對於這個背反性格的自我，天台宗特別是智顛大師稱為“一念無明法性心”，他是以心說我的。一個人在迷執時，是這個自我，在明覺時，也是這個自我，迷執與明覺是一體的，這可以稱為“迷覺同體”、“迷覺背反我”。一念無明法性心便是要表示這種比較複雜的自我，只是所用詞彙不同而已：無明（avidyā）相應於迷執，法性（dharmaṭā, dharmatva）相應於明覺；一念無明法性心則相應於迷覺背反我。這樣的複合觀念，是佛學以至哲學方面挺難明瞭的，其中有辯證性，或弔詭性。在一念中有迷有覺，有無明有法性，而且又是同體，沒有分開，以一方克服另一方而得出線機會的可能性。要徹底拆掉這個背反，只能讓又是同體的主體性從內部醒覺，透顯出來，突破背反的牽纏，讓背反連同背反的雙方自動崩解，問題才能解決，覺悟、解脫才能說。說得更清徹一些，更有分析性，迷執的主體性與明覺的主體性是同體的，雙方同時兼作為這同體的體的主人，由於存有論上的對等性，沒有一方能克制、摧破另一方。必須由作為這同體的體以主體性的身分突越出來，突破這同體的體的迷與覺的二元相待性（Dualität），讓這二元相待性崩解下來。這邊二元相待性崩解下來，那邊主體性即成為絕對的、無相的主體性，這絕對無相的主體性是終極的、最高的主體性。有一點非常重要的是，我們超越、突破背反的能力，不在外面，不管那是阿彌陀佛也好，上帝也好。從理性的立場來說，這種力量應來自那潛在於背反

之中的主體性，內在於背反之中，而又與背反的兩端有同體的關係。天台所提的一念無明法性心，是把法性與無明歸於同一的根源，這即是惡性相與善性相的背反，這背反的主體性內在於背反之中，而為其體性。它的突破，會摧破背反的相互對峙的兩端，如善與惡。這雙方都失去了原來的一端的意味，而相即起來：即惡性相是善性相。這樣，背反被克服，埋藏在背反之中的主體性便無礙地透露出來，而為絕對的、無對的主體性。這也是佛性圓覺的作為佛性的最高主體性。再進一步說，無明、法性與隱伏於其中的主體性合成一個三位一體（Trinität）。這三位一體的結構不是終極的，而是達致終極目標的發展的一個歷程（process）。主體性最後需要突破無明與法性的背反性格，讓後二者所成的相待性崩解，主體性竄然展露，獲致佛性圓覺的終極目標。

在宗教活動上突破背反以求覺悟的生機，而得解決，特別是在禪的突破大疑團而向空轉進，是京都哲學家久松真一、西谷啟治和阿部正雄等人所積極提倡的。在這一點上，禪特別是南宗禪的典籍也時常提到這一點，意思是一樣的，但表達的方式和所用的詞彙有不同。它喜歡就善惡的問題說：要突破善與惡的對反，不執於善，也不執於惡，讓心自由思量，自由活動便成。關於這點，除上面提到慧能要人“不思善，不思惡”外，在他處也有提出，那是聚焦在善與惡的同時否定一點上。例如《壇經》說：

兀兀不修善，騰騰不造惡<sup>88</sup>。

佛性非常非無常，……佛性非善非不善<sup>89</sup>。

<sup>88</sup> 《大正藏》48•350中。

<sup>89</sup> 《大正藏》48•349下。

但一切善惡都莫思量，自然流入清淨心體<sup>90</sup>。

若是一切人，惡之與善，盡皆不取不捨，亦不染著，心如虛空，名之為大<sup>91</sup>。

汝若欲知心要，但一切善惡，都莫思量<sup>92</sup>。

大體上，在慧能心目中，善惡的背反在一般人的生活中，是時常存在的。善惡的道德義也很明顯。因此，他要人突破這善惡的背反，歸於無善無惡的心靈境界，不對善惡的背反起執，也不對其他背反起執，卻是要從種種背反中突破上來，才有出路。同時，善與惡有比較濃厚的道德意味，慧能似有如下意思：我們要先對善惡的道德意識與道德行為不起執，要突破、超越道德的相對的領域，才能談宗教的覺悟，救贖問題。這種在存有論與工夫論上把宗教問題放在道德之上，要先處理的道德問題，才能及於宗教問題的觀點、與京都哲學家阿部正雄的立場頗似。後者認為，道德必須被超越、被克服，才能臻於宗教的境界。宗教不是存在於善惡對立的道德世界的延續線之中，而是通過道德世界的崩壞，才有宗教世界的現成<sup>93</sup>。

天台宗智顛大師的“一念無明法性心”觀念發揮到南宗禪，從思想史方面來說，是“平常心”觀念<sup>94</sup>。我們的日常生活中自然而出

<sup>90</sup> 《大正藏》48•360上。

<sup>91</sup> 《大正藏》48•350中。

<sup>92</sup> 《大正藏》48•360上。

<sup>93</sup> 阿部正雄著《非佛非魔：ニヒリズムと悪魔の問題》，京都：法藏館，2000，pp.22-23；拙著《純粹力動現象學》，台北：台灣商務印書館，2005，pp.284-287。

<sup>94</sup> 平常心觀念主要出現於南宗禪方面。在達摩禪、早期禪和北宗禪中，不多見到。它是辯證的、弔詭的，因而是綜合的性格；禪門中只有南宗禪是走這條

的，是未經反省的心念，其中含有種種背反，這些背反可以承著一

路向的。較細密地說，如來禪以如來藏自性清淨心為依據而發展開來，此中包括達摩及早期禪、北宗禪、神會、宗密禪，與華嚴宗的性起思想相近，宗密的同時能作為禪與華嚴的祖師，其理由在此。祖師禪則屬另一路向，在存有論上說背反心，在工夫論上則強調對背反心的突破。天台宗的一念無明法性心在先，南宗禪的平常心在後，在思路，或思維形態上，兩者一脈相承。不過，有一點要指出，在思想史來說，南宗禪以平常心的背反性格來承接天台宗的一念無明法性心，平常心也好，一念無明法性心也好，是存有論義的，以背反作為存有性的焦點。光是這種背反自然只有經驗義，沒有現象學義、價值義；這背反必須要作一工夫論的轉向，透過工夫實踐來突破背反，現象學義、價值義才能說，也才能說覺悟、解脫。但在南宗禪的個別禪師中，例如馬祖與臨濟，以工夫論來說平常心，因而在這樣的平常心中，背反已被克服，這樣，平常心便不是一個存有論的觀念，而是一個工夫論的觀念。馬祖便曾說：“道不用修，但莫染污。何為染污？但有生死心、造作趨向，皆是染污。若欲直會其道，平常心是道。何謂平常心？無造作，無是非，無取捨，無斷常，無凡無聖。……只如今行住坐臥，應機接物，盡是道。”（《江西馬祖道一禪師語錄》，pp.7左～8右。）臨濟也說：“無事是貴人。但莫造作，只是平常。”（《臨濟錄》，《大正藏》47•497下。）馬祖與臨濟在這裏說“平常心”或“平常”，是從工夫論方面說。在日常生活中，若能做到不造作，對事物不起二元對待的分別意識，也不執著它們，這需要深厚的工夫涵養才能做到。這種心靈境界，自然是高於、超越於一念無明法性心的。至於我們平日對於眼前事物有一種心念，想東想西，則有清淨的和染污的成分在裏頭，是有“造作”的。這種心念相應於一念無明法性心，有背反在裏頭，在背反方面起分別、執著的活動。這樣的心念是現象論義、經驗心理學義，不是現象學（phänomenologisch）義的，是要被轉化的，由一個存有論的概念轉為一個工夫論的觀念，覺悟、解脫才能說。我們理解南宗禪，應該注意及這兩個意義層次。

念無明法性而來，基本上與後者是相同的模式。因此，它也像一念無明法性心那樣，其背反需要被突破。

### 十三、體用問題

平心而論，佛性圓覺的思想，在佛教（印度佛教、中國佛教、西藏佛教、日本佛教）各派思想來說，應該是最難理解的，同時也是最具洞見（Einsicht）的。特別是其中所涵的背反的思維和它的突破，同樣令人頭痛，我亦只能做到這個程度了。到了這裏，本章的探討應該可以結束了。不過，我再審視全章的內容，覺得這種思想的圓融性格還未能充分展示出來，而這種性格在一個理論體系之中，有其不可取代的意義，特別是在替我們的日常生活提供較好的、較充實飽滿的品質方面，尤其重要。哲學的目標不單是在知性方面探尋宇宙與人生的真相、真理，它還應有一種有務實傾向的作用，建立我們對於生活模式的價值觀，然後依這價值觀而生活。倘若要在佛性偏覺與佛性圓覺之間考量這個問題，我們可以說，圓融的生活較破裂的、疏離的生活為好，或有更高的價值（生活價值）。佛性偏覺在這一點上便不及佛性圓覺。前者有疏離理想與現實、超越與經驗的傾向；後者則有把理想與現實、超越與經驗雙方拉在一起而謀求一種圓融關係的意涵。但要達致圓融的生活，必須要付出代價，作多一些的工夫，突破、克服埋藏在佛性圓覺中的背反。有關這一點，倘若仔細地審視一下體用問題，便會比較清楚。因此，下面要探索的，便是體用問題。

體用問題一方面是一個存有論問題；它關涉到本體、實體的存在與本體、實體的作用，與由此作用而得的、導致的結果。另一方面，

體用問題是一個工夫論的問題；它展示出我們如何從用方面，或種種事物與活動去追溯它們的源頭、根源。體與用的互動、交相融攝可以提升我們的生活質素，由破裂形態轉向圓融形態。特別是在佛性圓覺方面，所謂圓，或圓融，與體用問題是分不開的：體發展為、表現為用，用溯源至體，顯示體；由體達用，由用歸體，雙方有一種相即不離的圓融關係。這種關係，頗有《法華經》

（*Saddharmapundarika-sūtra*）所盛發的本跡、權實關係的意味，也通於現代哲學的本體（noumena）與現象（phenomena）的關係，及在工夫論上如何綜合本體與現象而達致圓融、圓滿的理想生活，解決本體與現象的分離的理論困難。

不過，這些說法都嫌空泛，不夠具體、確定，讓人有太多聯想的空間，因此有進一步探討的必要。特別是圓融的生活的精確意義是甚麼，如何達致這種圓融的生活，它的價值義如何才能鎖定下來。這些都是與佛性圓覺有非常密切的關係的問題。而圓融、圓融的生活與佛性圓覺中的圓義的關係應如何思考、如何建立，更是首先要探討的問題。在這裏，讓我們先回顧一下本章上面所涉及到的佛性圓覺的圓義。一、圓有周遍、周延義，有明顯的對全體加以概括而不是偏於部分的意義。這個意思，在與華嚴宗被譏評為“緣理斷九”的說法相比較，顯得更為特出。所謂“緣理斷九”，是向終極真理鑽牛角尖，越鑽越深，忘記了九界眾生仍生活在苦痛煩惱中<sup>95</sup>。這

<sup>95</sup> 按這是天台宗人對華嚴宗的教法所作的嚴苛的批評，抨擊後者只關心和追求佛的覺悟，而捨佛界之外的、仍在生死苦海中的九界眾生於不顧。這九界眾生是菩薩、緣覺、聲聞、天、人、阿修羅、畜牲、餓鬼、地獄。這種批評，不無道理；我在上一章中便列華嚴宗的思想屬佛性偏覺，“偏”即有這個意思。不過，九界中的菩薩（bodhisattva）、緣覺（pratyeka-buddha）、聲聞（śrāvaka）

種周遍、周延義顧及一切眾生，無有偏私。由於眾生是平實地在大地上生活的，你的法雨甘露遍潤他們，這便有真而且實義。實是就眾生所成的現象世界、經驗世界言的。二、佛性圓覺是認識論同時也是存有論意義的。在認識論方面，覺照一切法都是緣起無自性，都是空。這種空的認識論（Erkenntnistheorie der Śūnyatā）保證了開悟的可能性。同時，佛性在覺照一切法的當兒，同時亦實證諸法的存在性，它們都具有存在論的意涵。用天台大師的用語來說，佛性是以建立諸法（“立法攝受”），成就一個完整無缺的現象世界或經驗世界為務的。另外，圓表示超越而又內在的性格。佛性是超越的主體性，具有充量的普遍性。但它也有內在性，內在於諸法之中，成就它們的存在性。佛性即是法性（dharmatā, dharmatva），是諸法的本性、本質。三、在覺悟的方法是，佛性圓覺的覺悟方式是頓然的、圓頓的，不分階段的。憑著平時不斷努力精進，一朝契機到來，覺悟智慧的火花一瞬間迸發開來，不分漸階，也不講歷別<sup>96</sup>。四、佛性圓覺不必如佛性偏覺那樣，要透過超越的分解，以確立一純淨

---

這三階的眾生，已經得覺悟；特別是菩薩，他早已得覺悟，隨時可以提升到佛的境地而入涅槃。他留有肉身煩惱，不入涅槃，只是要保留肉身，和有限量的煩惱，在世間方便渡生而已，所謂“留惑潤生”，惑即是煩惱（kleśa）也。另外，緣覺與聲聞亦已得覺悟，只是缺乏大悲宏願，只著力於個人的覺悟，不關心其他六界眾生的覺悟而已。至於此外的其他天、人等六道，則的確仍在生死苦海中。故說“緣理斷六”，較為妥當。

<sup>96</sup> 天台宗智顛認為圓教與別教有不同的覺悟方式。別教是“歷別入中”，經歷無數階段，層層上升，甚至需經歷劫修行，才能成辦。“中”即是中道佛性，是別教與圓對終極真理的稱法。圓教則是“圓頓入中”，不由漸階，更不需歷劫修行，而是頓然的、一下子的覺悟，而且是一生可辦，在此生即能成辦，不需等到下一期的生命歷程。

無染、純善無惡的主體性作為覺悟的主體。這主體是眾生超越地便具足的，只是由於現實的關係，常為經驗世界各種染污的因素所遮蔽，纏繞，不能起明覺、覺照的作用。因此，在實踐上，需要作“時時勤拂拭”的工夫。通過這種工夫，分解性格的超越的主體性便能盡發本有的明覺，最後覺悟成道。佛性圓覺則強調非分解性格，而是綜合性格的一念無明法性心，或平常心，內藏無量數的背反。覺悟的關鍵在作為超越的主體性的佛性能否對背反作直接的、直下的突破，讓背反自動崩解，佛性顯露光明，當下成就正覺。此中的圓義，顯現於佛性對背反雙方的清淨與染污、善與惡等的內涵同時兼容，不以超越的分解的方式把佛性與染污的、惡的要素，不排斥後者，覺悟的達致，是佛性從性格相反而又相互牽纏的要素所成的背反從內部突破開來，同時超越清淨與染污、善與惡等所成的二元性，而成一圓融而無對的、絕對的主體性。此時，一切染污與惡的東西可以保留，在必要時作為惡的法門被方便施設，作渡化眾生的用途。圓或圓融的意思正展示於對於染污與惡的東西的同時容受之中。

五、這也是最後一點。佛性圓覺有很強烈的動感義，與佛性偏覺不同。這種動感性的覺悟，一方面能悟得一切清淨法都無自性，都是空，故不能因為它們的清淨性而執取之，抓著它們不放手。同時也悟得一切染污法同樣是無自性，是空，自然也不執取之。對於這清淨法與染污法，同時證成，這便是圓覺中的“圓”的妙義。這種“圓”進一步可有一勝義，便是把清淨法與染污法同時綜合起來，讓染污法轉成清淨法，而更助成原來的清淨法，產生更強大的圓覺力量，使佛性圓覺的作用更快速地、更廣泛地展開，讓頓悟發揮更好的效果。

以下我們回歸對體用問題的探討。就佛性圓覺所涵攝的宗派

言，天台宗與南宗禪都很重視體與用這兩個範疇（Kategorie），而且都有較明確的說法。上面我們曾詳盡地探討過智顛的“功用”或“用”觀念，但未有怎樣把它關連到“體”方面去，這裏要作些補充。智顛基本上認為，真正的功用或用，是要從體方面發出的，但這體只有較輕微的體性義，表示用的凝聚在一起，而互動起來。儼然是一種用的組合。這不能被視為實體（substance）或自性（svabhāva）。首先，智顛批判通教的二諦觀念，認為這種二諦觀不立作為體的中道，即不立“中道體”<sup>97</sup>。沒有體或中道體的話，就不能生起作用，以普渡眾生。智顛在《法華玄義》卷2便也批評通教的中道為沒有功用，只是別異於空，作為對空義的補充而已<sup>98</sup>。

---

<sup>97</sup> 智顛著《維摩經略疏》卷10，《大正藏》38·702下。在這裏，智顛說得太省略，需要解釋一下。案二諦（satya-dvaya）指真諦（satya），又稱勝義諦（pamarārtha-satya），這是指空而言，和俗諦（saṃvṛti-satya），指假或假名而言。雙方分別相應於超越的真理與經驗的真理。前者可泛指宗教、哲學知識，後者則可泛指科學知識。這二諦的說法，是龍樹（Nāgārjuna）開創的中觀學（Mādhyamika, Madhyamaka）所大力提倡的。另外，他又說中道。龍樹的原意，是以中道來補充空義，並未有視中道為一獨立的真理或諦。這涉及鳩摩羅什（Kūmarajīva）對龍樹《中論》（Madhyamakakārikā）的三諦偈的誤譯和智顛的誤讀問題。關於這點，我在自己的著作中，曾多次提及，這裏不擬重複說了。對於中道（madhyamā pratipad），智顛是以佛性來解讀的，故有“中道佛性”的複合詞的出現。佛性略有體性義，中道佛性自亦應有體性義，光是中道是沒有體性義的。智顛在他的判教中，把般若思想、中觀學和《維摩經》都收入其中。他認為，中觀學是二諦論，雖亦說中道，但這中道是懸空的，沒有正面內涵的，它不是體，不是“中道體”。只有別教和圓教的中道通於佛性，故有體（體性）可言。

<sup>98</sup> 《法華玄義》卷2，《大正藏》33·704下～705上。智顛的批評的原文為：

在他看來，只有中道佛性有或是中道體，具有足夠的作用以轉化眾生，空或中道都嫌軟弱，不能成事。智顛的總的意思是，通教的二諦觀不談中道體，因而不具有功用，沒有功用，便不能勸化、轉化眾生。在這裏，“體”與“用”的字眼已出來了，體用關係實已呼之欲出。

但智顛仍然嫌不足，最後他以法身與應身的三身法的內容來說體用關係。一般的理解是，法身（dharma-kāya）是精神主體，應身（nirmāṇa-kāya）則是法身行使功德（guṇa）以渡化眾生的變化身（apparition）。這應身可以任何形態的外貌出現，端看當時情境特別是被救渡的眾生的情況而定。佛和菩薩有這種本領。在這一點上，智顛說：

初得法身本故，即體起應身之用<sup>99</sup>。

法身為體，應身為用<sup>100</sup>。

由於應身，得顯法身<sup>101</sup>。

---

“當教論中，但異空而已。中無功用，不備諸法。”按在這段文字的脈絡中，智顛是談及別教如何引領通教以提升它的義理的。他所說的“當教”，是指通教。他認為，通教說中道，只是以另一種方式來說空而已（上面註97中，我已提到龍樹的中觀學對中道的理解，是視之為對空義的補充），這種中道只是在說法上與空不同，不是本質不同；這本質是從是否具有功用，和具足諸法來說的。關於這點，參看拙著 NG, Yu-kwan, T'ien-t'ai Buddhism and Early Mādhyamika. Honolulu: The University of Hawai'i Press, 1993. pp.59-60。

<sup>99</sup> 《法華玄義》卷7，《大正藏》33·764下。

<sup>100</sup> 智顛著《維摩經玄疏》卷4，《大正藏》38·545中。

<sup>101</sup> 《法華玄義》卷7，《大正藏》33·764下。

由此法身，故能垂不思議應用之跡；由此應用，能顯法身。<sup>102</sup>

說來說去，無非是以法身為體，應身為用，以建立體用關係。而“顯”、“本”、“跡”的字眼，更讓人聯想起智顛所宗的《法華經》所說的“從本垂跡”、“發跡顯”、“開權顯實”的說法。權即是跡，實即是本。

南宗禪繼承了智顛的體用思想，繼續強調體的動感。慧能先以真如（tathatā）來說體用：真如即是念之體，念即是真如之用<sup>103</sup>。又以清淨心體具有寂、用的動靜狀態<sup>104</sup>，可謂體用一如。又以法性（dharmaṭā, dharmatva）的生滅來說體與用；就生滅這些現象來說，法性是它們的體，五蘊（pañca-skandha, phuñ po lña）是它們的用。生滅分開來說，生是從體起用，滅是攝用歸體<sup>105</sup>。熊十力先生吸取了這些字眼，展示他所選取的思維導向是攝體歸用<sup>106</sup>。對於這從體起用的體，慧能有時以自性來說<sup>107</sup>。如上面提到，他的自性是指佛性而言，因而佛性便有體性的意味了。這與智顛的中道體、中道佛

<sup>102</sup> 《維摩經玄疏》卷4，《大正藏》38·545中。

<sup>103</sup> 《壇經》、《大正藏》48·353中。

<sup>104</sup> 《壇經》謂：“（清淨心體）湛然常寂，妙用恆沙。”（《大正藏》48·360上。）

<sup>105</sup> 《壇經》謂：“法性是生滅之體，五蘊是生滅之用。一體五用，生滅是常。生則從體起用，滅則攝用歸體。”（《大正藏》48·357上。）

<sup>106</sup> 參考拙著《純粹力動現象學》，pp.10-12。

<sup>107</sup> 《壇經》謂：“生六識，出六門，見六塵，如是一十八界，皆從自性起用。……用由何等？由自性有。”（《大正藏》48·360中。）又謂：“一切般若智皆從自性而生，不從外入。”（《大正藏》48·350中。）此中的般若智是從作用說。

性的觀念是相通的。以上所說的用，顯然是以顯現、作用、事件為主。最後，慧能索性以萬法來說，即是，萬法、千百萬物體，都是自性起用的結果<sup>108</sup>。這便把體用問題複雜化：由體說用，由用說物體、萬法。。

南宗禪自慧能以後，大抵都是沿著佛性圓覺這一路向發展下去，只有神會與宗密有些例外。但神會仍守住體用關係的架構，他說：

本空寂體上，自有般若智<sup>109</sup>。

這又把“體”與“用”的字眼關連起來，般若智即是用，起碼是一種重要的用。但體是空寂的，“無一物”的，又如何能產生般若智的妙用呢？這裏隱含著佛教的體用論的重大問題，下面會有詳細的探討。至於馬祖禪，宗密在他的《圓覺經大疏鈔》卷3之下論馬祖禪，便涉及體用問題：

起心動念、彈指、磬咳、揚扇，因所作所為，皆是佛性全體之用，更無第二主宰。

這裏明顯地點出，我們生活上的一切節目、活動，都是佛性展開它的作用的結果。“佛性全體”雖不必表示佛性是體，但馬祖禪是透過南嶽懷讓直承而來的，慧能以佛性為自性，為體，馬祖應是順著這一脈絡說下來的。另外，文中指我們日常生活的動作云為，除佛性外，更無其他東西來作主，則作為體的佛性能起用，意思應該是

<sup>108</sup> 《壇經》謂：“一切萬法皆從自性起用。”（《大正藏》48·358下。）

<sup>109</sup> 《神會錄》，石井本，載於鈴木大拙《禪思想史研究》，第三，東京：岩波書店，1987，p.249。

很明顯了<sup>110</sup>。

以下我要探討空寂之體如何能生用的問題。通常說體用，可從兩方面：常識的看法和形而上的看法。就常識的看法言，力用、作用、功用是扣著現實世界的物體（substance）說的，這可稱為物理的（physical）或機械的（mechanical）體用關係。例如一架發電機，必須要有發電機這機器本身，加上電能（電能可從能量 energy 說，可概括於經驗的事物中，能量本身屬生滅法），才能發出光和熱的作用。又如一個農民，他需要有健康的體魄，才能有力氣下田作業。倘若他有病，或健康條件不好，便沒有氣力下田工作了。這是日常生活層次的體用關係，其要點是有體便有用，便有力，無體便無用，便無力，所謂“體力”也。這種體用關係雖是生活化的，但是經驗層面，缺乏普遍性。

真正的體用關係建立於形而上的超越層面。它先肯定一形而上的實在，不管你如何稱呼它：上帝（Gott）、真主（Allāh）、梵（Brahman）、天道，無或精神（Geist）。這是一種精神實體，是形而上性格；它能發出精神力量，創生、引領、影響存在世界。這精神實體與它所發出的精神力量，便構成一種形而上的體用關係：精神實體是體，精神力量是用。在西方，這精神實體是上帝、真主。精神，在東方，這精神實體是梵、天道、無。這精神實體是存在世界的根基，它是常住不變的，但能運作，具有動感（Dynamik）。存在世界的事物的成立、流動與變化，都依於這精神實體，而精神實

<sup>110</sup> 有關佛教義理的體用關係問題，我們說到這裏。更詳細的探討，可參考牟宗三著《心體與性體》（一），〈附錄：佛家體用義之衡定〉，台北：正中書局，1968，pp.571-657；拙文〈佛教的真理觀與體用問題〉，拙著《佛教的概念與方法》，修訂本，2000，pp.504-529。

是抽象的，它要展示、彰顯自己的德性、性格（如愛、仁、平等、平衡各方）<sup>111</sup>，便得依靠存在世界作為這自我彰顯的場域（Horizont）。

現在有一個問題：體與用到底是一還是二呢？一般的說法是體用是二，是兩種質體，體歸體，用歸用，體在存有論、宇宙論方面使用或萬物成立、流動、變化，但自身卻不與這些萬物混雜起來（以用來泛說萬物），結果是體與萬物或用分開，像母雞生蛋那樣。亦有說體與用是不分離、不二的。體創生萬物，自身的存在性即流注、貫徹到萬物中去，而萬物亦不能獨自存在，卻是要依於體。這樣，體與用是不二，以相互依從的方式而存在，而成體用不二的形而上學特別是存有論的觀點。

倡導體用不二關係最力的，當推當代新儒家的宗師熊十力先生。他並且根據這種理論來質難佛教的緣起性空思想：佛教以性空、空寂（svabhāva-sūnyatā）為本，則如何起用，以成就此大化流行的存在世界呢？如何能有使其大化流行的作用呢？即是說，佛教強調空性（sūnyatā），空性是對自性的否定，以一切事物都是沒有自性，都是空，而自性（svabhāva）是體或實體的一種詮述，故佛教不能說體、實體，無體則無力，這樣，又如何去交代存在世界的成立與變化呢？結果熊先生撰《新唯識論》，歸宗儒家，以《大易》的生生不息，大用流行的易體為終極真理，來取代佛教的性空觀，以構成他的體用不二理論<sup>112</sup>。

<sup>111</sup> 如基督教的耶和華上帝的愛、平等（在上帝面前，人人平等），儒家的仁，道家《老子》的道（天之道，損有餘而補不足）。

<sup>112</sup> 有關熊氏的體用不二理論的周詳探討與研究，參考拙文“Xiong Shili's Metaphysical Theory about the Non-Separability of Substance and Function”，in John Makeham, ed., *New Confucianism: A Critical Examination*. New York:

筆者則更進一步；認為終極真理是一種超越的活動，既然是活動，便有力、用，不必為它在外邊找一個體，作為其根源。在這種思維導向下，體與用完全是同一東西，不必提體用關係了。我們通常說關係，是在兩個或以上不同的東西說的，熊十力、程伊川以至僧肇，都可說體用關係，說之為不二。不二只是體與用不能在存有論上分開而已，雙方還是兩樣東西。從圓融的角度來說，體用不二的關係仍不夠圓融；必須要提體用完全相同，以至不必立“體”、“用”名目，廢除體用關係，才是真正的、圓滿的圓融。這便是拙著《純粹力動現象學》之所由作<sup>113</sup>。

Palgrave Macmillan, 2003, pp.219-251.實際上，這種體用不二的思想，在儒學特別是宗明儒學中已見到，如“體用一源，顯微無間”（程伊川的說法）。以體與用有同一的根源，雙方不能相互分開；顯明的用與幽微的體相互間沒有隔閡。同樣的體用關係的看法，更早地出現於僧肇的〈般若無知論〉中：“用即寂，寂即用，用、寂體一，同出而異名。更無無用之寂，而主於用也。”（《大藏經》45•154下。）不過，兩人雖對體用關係說法相若，但立場畢竟不同。程伊川是實體主義（substantialism）的路向，僧肇則是非實體主義（non-substantialism）的路向。

<sup>113</sup> 以上是有關佛性圓覺的教說的闡釋與評論。下面我要列出在有關問題上的研究；先列天台宗方面的，再列南宗禪方面的。又由於《法華經》與天台宗思想有極為密切的關聯，因此這裏也把有關該經的重要研究列出來。

Saddharmapundarika-sūtra. Ed. H. Kern and Nanjio, Bibliotheca Buddhica, No. 10, St. Petersburg, 1908-1912。

Saddharmapundarika-sūtra. Ed. Wogihara and C. Tsuchida, Tokyo, 1934。

唐君毅著〈智顛之判教之道（上、下）〉、〈智顛之圓頓止觀論〉，唐君毅著《中國哲學原論原道篇三》，香港：新亞研究所，1974，pp.1106-1150；1151-1176。  
牟宗三著《佛性與般若》下，台北：台灣學生書局，1977。

吳汝鈞著《中國佛學的現代註釋》，台北：文津出版社，1995。

吳汝鈞著《禪的實踐與終極關懷》，台北：台灣學生書局，1993。

吳汝鈞著《天台智顛的心靈哲學》，台北：台灣商務印書館，1999。

吳汝鈞著《法華玄義的哲學與綱領》，台北：文津出版社，2002。

郭朝順著《天台智顛的詮釋理論》，台北：里仁書局，2004。

坂本幸男編《法華經の中國的展開》，京都：平樂寺書店，1975。

勝呂信靜編《法華經の思想と展開》，京都：平樂寺書店，2001。

勝呂信靜編《法華經の成立と思想》，東京：大東出版社，1996。

橫超慧日編著《法華思想》，京都：平樂寺書店，1975。

平川彰、梶山雄一、高崎直道編《講座大乘佛教4：法華思想》，東京：春秋社，1996。

佐藤哲英著《天台大師の研究》，京都：百華苑，1961。

佐藤哲英著《續天台大師の研究：天台智顛をめぐる諸問題》，京都：百華苑，1981。

玉城康四郎著《心把握の展開：天台實相觀を中心として》，東京：山喜房佛書林，1961。

安藤俊雄著《天台學：根本思想とその展開》，京都：平樂寺書店，1973。

田村芳朗、梅原猛著《佛教の思想5：絶対の真理天台》，東京：角川書店，1974。

關口真大著《天台止觀の研究》，東京：岩波書店，1969。

池田魯參著《摩訶止觀研究序說》，東京：大東出版社，1986。

池田魯參著《詳解摩訶止觀》，東京：大藏出版社，1997。

大野榮人著《天台止觀成立史の研究》，京都：法藏館，1994。

菅野博史譯注《法華玄義》上、中、下，東京：第三文明社，1995。

菅野博史著《法華玄義入門》，東京：第三文明社，1997。

日比宣正著《唐代天台學研究：湛然的教學に關する考察》，東京：山喜房佛書林，1975。

- 新田雅章著《天台哲學入門》，東京：第三文明社，1988。
- 關口真大編著《天台教學の研究》，東京：大東出版社，1978。
- 鈴木大拙監修、西谷啟治編集《講座禪第一卷：禪の立場》，東京：筑摩書房，1974。
- 鈴木大拙監修、西谷啟治編集《講座禪第六卷：禪の古典～中國》，東京：筑摩書房，1974。
- 上田閑照編《禪の世界》，東京：理想社，1981。
- 鎌田茂雄注釋《禪源諸詮集都序》，東京：筑摩書房，1979。
- 久松真一著《久松真一著作集 1：東洋的無》，東京：理想社，1982。
- 西谷啟治著《西谷啟治著作集 1、2：正法眼藏講話》，東京：創文社，1991。
- 玉城康四郎著《正法眼藏》上、下，東京：大藏出版社，1993。
- 西谷啟治監修、上田閑照編集《禪と哲學》，京都：禪文化研究所，1988。
- 上田閑照、堀尾孟編集《禪と現代世界》，京都：禪文化研究所，1997。
- 山田無文著《十牛圖：禪の悟りにいたる十のプロセス》，京都：禪文化研究所，1999。
- 秋月龍珉注釋《臨濟錄》，東京：筑摩書房，1987。
- 平田高士注釋《無門關》，東京：筑摩書房，1986。
- 平田高士注釋《碧巖集》，東京：大藏出版社，1990。
- S. Suguro, Introduction to the Lotus Sutra. Tr. Nichiren Buddhist International Center, Rev. Daniel B. Montgomery, Fremont, Cal.: Jain Publishing Company, 1998.
- Paul L. Swanson, Foundations of T'ien-t'ai Philosophy: The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism. Berkeley, Cal.: Asian Humanities Press, 1989.
- NG Yu-kwan, T'ien-t'ai Buddhism and Early Mādhyamika. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1993.
- Brook Ziporyn, Evil and/or/as the Good: Omnicentrism, Intersubjectivity, and

- 
- Value Paradox in Tiantai Buddhist Thought. Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2000.
- Neal Donner and Daniel B. Stevenson, The Great Calming and Contemplation: A Study and Annotated Translation of the First Chapter of Chih-i's Mo-Ho Chih-kuan. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1993.
- Zenkei Shibayama, A Flower do not Talk: Zen Essays. Tr. Sumiko Kudo, Rutland, Vermont: Charles E. Tuttle Company, 1975.
- Hans-Rudolf Kantor, Die Heilslehre im T'iantai-Denken des Zhiyi (538-597) und der philosophische Begriff des "Unendlichen" bei Mou Zongsan (1909-1995). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1999.
- W. Gundert, Übers., Bi-yā-lu. Die Niederschrift von der smaragdnen Felswand. 3 Bde, München, 1964, 1967, 1974.
- H. Dumoulin, Der Erleuchtungsweg des Zen im Buddhismus. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1976.
- H. Dumoulin, Zen: Geschichte und Gestalt. Bern: Francke Verlag, 1959.