

中華禪「道家化」了嗎？—— 以伊藤隆壽之禪思想批判為例的哲學論評*

陳平坤**

〔摘要〕

中華禪「道家化」了嗎？本文站在佛教立場，從哲學視角切入，選取伊藤隆壽批判中華禪思想的著述，作為展開駁議的具體事例，嘗試提出否定其相關見解的論評。

文中，首先檢視學界有關「佛教中國化」論題的不同看法；然後按照伊藤隆壽所批判的對象，依序探討法融（594-657）《絕觀論》、神秀（606?-706）《觀心論》以及神會（684-758）語錄裡的禪思想，據以指出法融所說「大道」，畢竟還是佛教之「道」，不是道家之「道」；神秀所謂「觀心」之「心」，也不是某種能夠產生萬物的客觀實有；而神會的禪思想，更不是一種毫無條件棄絕所有修行工夫的「自然主義」。因此，伊藤隆壽認為法融、神秀、神會的禪思想，乃是融合道家思想和鳩摩羅什以後般若空觀思想的產物，而且因為中國般若空觀思想在本質上是已被奪胎換骨的「格義佛教」，它不同於印度佛教，所以作為融合物的《絕觀論》、《觀心論》乃至神會語錄，實際是反映出道家思維結構的「道·理哲學」，抑或屬於松本史朗所說的「基體論」（dhātu-vāda）——這一主要見解，並不符合情實。

最後，本文總結指出「『禪』本身」超越「中華」、「印度」等特定時空界限，從未具備一定不可改易的「本質」，唯有適應人事時地而不斷開新創化的功用。「禪」於中華文化場域發展，在中華人心中體現，而且使用漢語傳播，雖或不免承受固有文化成素的影響，但卻不可因此就說那是已經「異質化」為中華傳統思想、哲學乃至宗教的結果。源自印度佛教的「中華禪」，並未變成以「自然」為其理想價值歸趣的道家哲學。中華禪師所承傳的佛法實踐精神，一貫是般若經

* 感謝審查委員的肯定和指正。本論文為科技部補助專題研究計畫案（MOST 105-2410-H-002-156-MY2）的研究成果之一。

**國立臺灣大學哲學系副教授。

典所教「無住」、「無所得」的「念念不住」修行工夫。中華禪師繼承佛教世界觀、生命觀以及要求解脫成佛的生命課題，縱有取自中華傳統文化成素的不同開展，然而那些開展，從哲學角度嚴格檢視，卻不可講成是「印度禪」的「中國化」；而「中華禪」，也未嘗真的已經「道家化」了！

關鍵詞：絕觀、觀心、無住、無念、中華禪、道家化

一、緒論

對於釋迦佛法傳入中華地區後的開展、演變，學界或者著眼於中華傳統文化的高度融攝力，而且異常強調之，於是便有「佛教中國化」之類觀點，主張佛法經過一番所謂「中國化」歷程，最後獨立成為一種頗異於、甚至完全不同於「印度佛教」的「中國佛教」——特別是「禪」在中華地區傳揚的諸多表現。

日本學者，例如木村清孝，便說：

……禪佛教方於此時正式發展。這意味著中國佛教完全脫離印度佛教的哺育，自唐末至宋初出現『五家七宗』的禪宗盛世。¹

又，伊藤隆壽在「格義佛教」思維格局下，更認定「中華禪」是以道家思想為基盤而受佛學刺激後所形成的「中國新宗教」。²此外，松本史朗批判禪思想，甚至認為中華禪師所宣揚的「無念」思想、所講論的「我」等觀念，全都不是「佛教」。³

中國大陸學者，例如洪修平，也講過：

……禪宗淵源於外來佛教而形成於傳統文化之中，是佛教中國化的產物，……⁴

又，葛兆光也認為：

洪州宗為代表的南宗禪在中唐以後的勝利，對於禪宗來說有幸有不幸：幸的是它終於完成了禪思想的中國化歷程，使它的理路有了一個終結，把般

¹ 沖本克己、菅野博史編集：《仏教の東伝と受容——中国 I 南北朝》（東京：佼成出版社，2010 年），頁 57-58。

² 伊藤隆壽：〈禪宗と「道・理」の哲学〉，《中国仏教の批判的研究》（東京：大藏出版株式會社，1992 年），頁 334-395。

³ 松本史朗：〈禪思想の意義——想と作意について〉、〈臨済の基本思想について——hṛdaya と ātman〉，《禅思想の批判的研究》（東京：大藏出版，1994 年），頁 1-88、頁 225-410。

⁴ 洪修平：《禪宗思想的形成與發展》（高雄：佛光出版社，1991 年），頁 23。

若之空與老莊之無融會貫通成為一種自然人生的最高境界，……⁵

此外，麻天祥更主張：

……禪宗思想是莊、老化的哲人之慧，而不是佛教徒的立身行事！⁶

在中國大陸，這不是寥寥幾位專家的看法，而是許多研究者的共通觀點，甚至成為探討中華禪學時的一種基本認定，促使他們針對中華禪學課題的諸多議論，往往順著「佛教中國化」這個思路去展開。⁷

至於臺灣學者，例如釋印順（1906-2005），也說過：

牛頭宗說「道本」，泛從一切本源說，是宇宙論的。……牛頭禪的「無心合道」，「無心用功」，是從道體來說的。……其實，這是受了莊子影響的。莊子說：玄珠（喻道體），知識與能力所不能得，却為罔象所得。玄學化的牛頭禪，以「喪我忘情為修」。……發展所成的，南嶽、青原下的中國禪宗，與印度禪是不同的。印度禪，即使是達摩禪，還是以「安心」為方便，定慧為方便。印度禪蛻變為中國禪宗——中華禪，胡適以為是神會。其實，不但不是神會，也不是慧能。中華禪的根源，中華禪的建立者，是牛頭。應該說，是「東夏之達摩」——法融。⁸

又如傅偉勳（1933-1996），則認為：

⁵ 葛兆光：《中國禪思想史——從6世紀到9世紀》（北京：北京大學出版社，1995年），頁352。

⁶ 麻天祥：《中國禪宗思想發展史》（長沙：湖南教育出版社，1997年），頁35。

⁷ 不過，大陸學者，例如蔡日新、釋宗性，也已經反省過「佛教中國化」思路下的「禪宗老莊化」觀點，或者指出它們「更多只是借用這些詞語表達意思的一種方便」，或者認為「中國的禪宗在思想上與印度佛教沒有變化」。詳見裴勇：〈楞伽印心——達摩禪建立與佛教中國化思想基礎的推出〉，收入嵩山少林寺編：《「少林寺與北朝佛教」學術研討會論文集》（鄭州：嵩山少林寺，2017年7月），頁202-203。

⁸ 釋印順：《中國禪宗史》（臺北：正聞出版社，1989年），頁124-128。

「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，後者卻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。⁹

雖然如此，學界還是有人特別留心佛法教學的根本精神取向或價值歸趣，認為釋迦佛法傳入中華地區後，雖然在語詞系統、教說方式、處世做法乃至行事儀軌等層面，不免有所因革損益，但是卻不因此就已徹底異化成一迥然不同於「印度佛教」的所謂「中國佛教」，例如牟宗三（1909-1995）便是。¹⁰

針對「中華禪是否已經『道家化』」這個論題的學界看法，¹¹除口耳傳聞的看

⁹ 傅偉勳：〈禪道與東方文化〉，《從創造的詮釋學到大乘佛學》（臺北：東大圖書公司，1990年），頁244。

¹⁰ 牟宗三：《佛性與般若》（臺北：臺灣學生書局，1984年），〈序〉，頁5。此外，涉及「佛教中國化」問題的新近論議之一，參見鄧偉仁：〈幾個批判「佛教中國化」理論的再審視〉，收入于君方等著，釋果鏡、廖肇亨主編：《求法與弘法——漢傳佛教的跨文化交流國際研討會論文集》（臺北：法鼓文化公司，2015年），頁79-104。

¹¹ 這個論題涉及何種情況可以稱之為「道家化」的問題，亦即所謂「道家化」，它的意涵到底如何的問題。誠如兩位審查委員也指出的，關於中華禪是否「道家化」的問題討論，「首先要確定的是，何謂『道家化』（『中國化』）？」本論文的寫作主旨，雖然確實是想從嚴格哲學視角檢視伊藤隆壽以法融、神秀、神會等中華禪師的禪思想為已是「道家化」的禪思想，甚至就是道家思想的佛教變形之類看法，但卻未天真地認為一篇論文就「足以推翻禪宗是一道家化的中華禪的命題」；因為「何謂中國化，何謂道家化？這些立論的基本問題仍有待釐清」。猶如審查委員乙所說：「『受到道家思想影響』，以及『由佛教轉變成道家』，都可以以『道家化』一詞來說明，但兩者是不一樣的，因為『受到道家思想影響』不見得『由佛教轉變成道家』。而且，前者語氣弱，主張較為緩和，後者更為肯定明確。」然而，正如以下論述所示：若要對於「中華禪是否『道家化』」這個論題表示看法，必先一一深究中華禪師的禪法教說，同時具體檢視論議某一禪法教說的學者見解，然後才能做出肯定抑或否定的主張。如果只是籠統就著範圍極大的中華禪教、歷時極長的中華禪史，而便要去做出是非然否的論定，那麼，勢必難免流於空泛談說。若是口耳四寸之議，則也不值得認真看待。又，也如本論文以下所將揭露的：「道家化」一詞的意涵，可有不同層次、不同側面的界說暨論定。著眼於語詞、思維形式、甚或思想觀念，莫不皆可基於中華禪師也同樣使用了「道家」原已用過的語詞、早已呈現的思維形式、乃至本來就有的思想觀念，而便認為中華禪師的禪法教說在語詞方面、在思維形式方面、甚至在思想觀念方面，業已「道家化」了！然而，本論文認為，那些都是屬於立足在歷史文化層面上的看法，不是根據「禪」精神本身所建立的「道家化」論定，但本論文卻是想要嘗試從嚴格的哲學視角切入，來論議中華禪是否真的已經「道家化」了？因此

法外，值得選來認真研討的文章，雖有、但卻不多。然而，尅就這個論題，如果想要避免游談無根，那麼，最好還是採取逐一攤開檢視持論者見解的方式，來展示自己對此論題的觀思所得。正如前述，日本學者除伊藤隆壽外，松本史朗對此也有主張鮮明的論議。¹²限於篇幅，本論文只能、也僅打算專門檢討伊藤隆壽的論議；因為伊藤隆壽對此論題，有更多著作發表見解。¹³至於松本史朗的觀點，留待下篇論文再來仔細檢討。

本論文研討伊藤隆壽順著「佛教中國化」思路所展開的中華禪思想論議，除「一、前言」和「六、結論」外，以下打算分成四節展開：（1）第二節〈伊藤隆壽對於中華禪思想的基本看法〉，首先略示伊藤隆壽對於中華禪思想的一些基本看法；（2）第三節〈批判伊藤隆壽對於《絕觀論》禪思想的析論〉，其次檢討伊藤隆壽批判法融禪思想的想法；（3）第四節〈批判伊藤隆壽對於《觀心論》禪思想的析論〉，接著檢視伊藤隆壽批判神秀禪思想的見解；（4）然後第五節〈批判伊藤隆壽對於神會禪思想的析論〉，檢討伊藤隆壽針對神會禪思想的論議。最後，總結所論，提示根本見解。

二、伊藤隆壽對於中華禪思想的基本看法

在「佛教中國化」思路下，尅就中華傳統思想而言，伊藤隆壽認為，相較於儒家，道家與「中華禪」有更密切的思想關聯和歷史連繫，所以特別留心通過「禪宗道家化」的思維路向，去論議「中華禪」是否「道家化」的問題。結論便是認為「中華禪」已經「道家化」；甚至認為「中華禪」實際上是受到佛教刺激之後所形成的一種「中國新宗教」，它的基盤是道家思想。更準確地說，「中華禪」是道家思想的「佛教化」，不是佛教禪思想的「道家化」。然而，不管是「道家

乃一一具體檢視伊藤隆壽針對中華禪思想的論議，來建立起本論文有根有據的看法。換言之，本論文的觀點，即使跟主張中華禪已經「道家化」的學者見解，也不是不得兼容；但僅認為他們的看法，在嚴格哲學視角檢視下，並不真的能夠貞定得住，而不過在一些歷史文化現象的外緣因素支持下或可成立。

¹² 詳見松本史朗：〈臨濟の基本思想について——*hṛdaya* と *ātman*〉，《禪思想の批判的研究》，頁 225-410。

¹³ 伊藤隆壽的論文，多篇收入其《中国仏教の批判的研究》乙書。現僅擇取〈禪宗と「道・理の哲学」〉一文，試從哲學視角來展開對其觀點的批判論述。

化」的佛教禪思想、還是「佛教化」的道家思想，在義理型態上，本質都是他所說的「道·理哲學」。不過，什麼是「道·理哲學」呢？

（一）「中華禪」作為所謂「道·理哲學」

伊藤隆壽的論文多處談及「道·理哲學」。今且嘗試撮要說明「道·理哲學」的意涵如下：

1、「道·理哲學」是個包含「道の哲學」、「理の哲學」的複合說法，用來概括表示伊藤隆壽所認為的道家哲學思想特色。¹⁴

2、「道の哲學」意謂以「道」為核心概念的哲學思想，主要是指老聃（約 604-531 B.C.）在《老子》書中、莊周（約 370-287 B.C.）在《莊子》書中所揭示的思想觀點以及其義理思維型態。

3、「理の哲學」意謂以「理」為核心概念的哲學思想，主要是指郭象（252-312）在《莊子》疏義中、張湛（東晉時人）在《列子》注解中所呈現的思想觀點以及其義理思維型態，但也涉及竺道生（355-434）的佛學思想特點。¹⁵

4、「道の哲學」的要義，略有：（1）「道」恆常不變；（2）「道」無名、不可說、絕對、無限；（3）「道」為萬物根源，是宇宙唯一真實存在者；（4）「道」是萬物生成的原理；（5）「道」無為、無形。¹⁶在這基礎上，對於「道」跟「萬物」的關係問題，「道の哲學」所提出的答案，在義理思維上，便是呈現出從「唯一真實存在者」產生「眾多非真實存在者」的思維型態。又，據此對比佛學思想，「道の哲學」被認為是與以「佛性」或「如來藏」為核心概念的佛學思想在說解「如來藏」或「佛性」跟「一切諸法」有何關係的問題時所展現出來的義理思維型態相同，亦即它是松本史朗所主張而為伊藤隆壽所認同的「基體論」或「根源實在論」。¹⁷

5、「理の哲學」的要義，概有：（1）「理」自然、無為；¹⁸（2）「理」是萬物存在的法則；¹⁹（3）「理」為萬物生滅的理法、存在的根據；（4）「理」絕

¹⁴ 伊藤隆壽：《中国仏教の批判的研究》，頁 13-14。

¹⁵ 同前註，頁 187。

¹⁶ 同前註，頁 22、頁 27。

¹⁷ 同前註，頁 22-24。

¹⁸ 同前註，頁 36。

¹⁹ 同前註，頁 69。

對而且普遍；²⁰（5）「理」超絕於人類的思想、言說；（6）「理」客觀實有，超出人類心知能力範圍；（7）然而，「理」又是可以體證，並且也應該為學人所體證的東西。²¹

據上可知：相對於「萬物」的不實在、非根源、現前存有而且可以思維言說，擁有實在性、根源性、超越性以及不可思議性的「道·理」本身，事實上反映出它是一個指向形而上世界真相的觀念或概念，因此，它跟指向形而下世界情況的「物」、「事」、「象」乃至「相」等概念或觀念，從形上學角度看，便是分屬不同層域的一組相對概念或觀念。

（二）學界對於道家所說「道」的詮解

不過，指向形上世界真相的「道·理」本身，到底是一種「實體」？還是不具有實體性的某種「功能」、「作用」？抑或只是一種「原理」、「法則」呢？關於這個問題，即使專研《老子》、《莊子》、《列子》等道家思想的當代學者，至今也還沒有形成共識，更不必說定論了！

例如劉笑敢，綜括所見，曾經指出：

關於老子的道的概念，目前以中文為媒體的學術界的解釋大約可分為四類。（1）本體或原理類，由胡適和馮友蘭為開端和代表，絕大多數華文學者的觀點屬於此類。（2）綜合解說類，可以方東美等為代表。（3）主觀境界類，僅牟宗三倡之。（4）貫通解釋類，可以袁保新為代表，本章的探索也屬於此類。²²

就中第一類，還有「道」是「實體」、或是「非實體」的異見；²³但無論如何，都是屬於認定「道」為某種「客觀實有」的想法。²⁴此外，傅佩榮也把「道」視為萬

²⁰ 同前註，頁 85。

²¹ 同前註，頁 91。

²² 劉笑敢：《老子》（臺北：東大圖書公司，1997 年），頁 184。

²³ 嚴靈峰認為「道」有生化功能，是個「實體」；而唐君毅解釋「道之第二義——形上道體」，也認為「道」是某種「實體」。詳見嚴靈峰：《老莊研究》（臺北：臺灣中華書局，1966 年），頁 50；唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》（臺北：臺灣學生書局，1986 年），頁 372。

²⁴ 劉笑敢：《老子》，頁 187。

物始源，是不可名狀的（「實體」）。²⁵

相對地，第三類，例如牟宗三，則認為「道」不是「實體」，只是對於聖人心智境界的一種表稱。²⁶換句話說，它是袁保新所叫做「主觀境界」的東西，是由聖人修養內涵所證成者，無法離開修養主體的活動而仍然客觀實存著。²⁷

至於第二類，以方東美（1899-1977）、嚴靈峰（1903-1999）、唐君毅（1909-1978）、陳鼓應等人的見解為例，莫不表示「道」是游移於形上、形下兩重世界的東西，有時是指某種形上實體，有時又指某種形下事態，但有時候又意謂事物的某種規律或法則，甚至有時候是指存有活動中作為規範或準則的東西。²⁸

最後，作為「貫通性解說」的第四類，例如袁保新，則認為「道」是「價值世界的形而上基礎」。²⁹不過，劉笑敢認為，「道」貫通形上與形下、實然和應然、規律及規範等二元對立世界，不僅是「世界的總根源」，也是「萬物的總根據」。不過，對於作為世界總根源的「道」，劉笑敢指出，並不宜把它理解成西方哲學宇宙論問題思維中所說的「第一因」或「原初物質」；而作為萬物總根據的「道」，也不等於是具有因果必然性的「自然規律」。³⁰總之，劉笑敢認為，「道」的含義豐富、指涉多樣，它是《老子》用來表示「世界統一性」的一個概念。³¹

《老子》，甚至重點承繼《老子》「道」思想而有所變異的《莊子》之「道」，³²畢竟是個意指複雜、性質難定的概念，據上所述，或可見其一斑。它絕不像伊藤

²⁵ 傅佩榮：〈《老子》首章的文義商榷〉，《國立臺灣大學哲學論評》第33期（2007年3月），頁1-14；傅佩榮：《傅佩榮解讀老子》（臺北：立緒文化公司，2003年），頁16-17。

²⁶ 牟宗三：《中國哲學十九講》，收入牟宗三先生全集編輯委員會編輯：《牟宗三先生全集》第29冊（臺北：聯經出版公司，2003年），頁102-106。

²⁷ 袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》（臺北：文津出版社，1997年），頁74、頁101。馬耘認為袁保新把「道」的詮解型態分為兩大類——（1）「客觀實有」、（2）「主觀境界」，固然恰當；不過，又指出「客觀實有」型態尚可細分成三種：（1）形上實有之體、（2）形上實有之理以及（3）人事應然之道。參見馬耘：〈《老子》“道”概念形上實體說疑義商榷〉，《朝陽人文社會學刊》第4卷第1期（2006年6月），頁84-104。

²⁸ 劉笑敢：《老子》，頁187-190。

²⁹ 袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》，頁102-103。

³⁰ 劉笑敢：《老子》，頁208。

³¹ 同前註，頁238。

³² 池田知久著，黃華珍譯：《莊子：「道」的思想及其演變》（臺北：國立編譯館，2001年），頁201-237。

隆壽所想，僅僅是指某種能夠產生許多非實在事物的唯一根源實在者——不管它是實體義、抑或是原理義的「客觀實有」；因為它可能是指某種「主觀境界」，或者是指種種價值活動的形上基礎，甚至是指世界萬象的某種「統一性」。如果「道」是指某種「主觀境界」，抑或是指價值活動的形上基礎，乃至是指「世界統一性」，那麼，類似伊藤隆壽跟隨松本史朗見解而所提出來的「道」思想詮釋，也就必須重新審視它們的是非真妄了！因為「道」既然未必是指某種客觀實有的「實體」、「原理」乃至「功能」，而可能是指聖人心智觀照世界萬象時所體現出來的某種具有價值導向作用的意義本體，那麼，似乎便不適合說它是能夠直接產生萬事萬物、甚至只是間接產生萬事萬物的「唯一根源實在者」或「基體」。

職此之故，對於中華禪師——例如法融、神秀、神會等人的禪法教說，假使想要藉由解析概念、闡釋思想的過程，予以定性、定型為所謂的「根源實在論」抑或「基體論」，並且將它們講成是「中國化」——尤其「道家化」或「玄學化」的「中華禪」乃至「格義佛教」，那麼，勢必都得再仔細反思它是否擁有相當穩固的立論基礎？

三、批判伊藤隆壽對於《絕觀論》禪思想的析論

伊藤隆壽認為《絕觀論》，³³是融合道家思想和鳩摩羅什（344-413）以後般若空觀思想的產物；³⁴而且因為中國般若空觀思想在本質上是已被奪胎換骨的「格義佛教」，不同於印度佛教，所以作為融合物的《絕觀論》，其所透露的法融禪思想，實際反映的是道家義理思維型態或思想結構的「道・理哲學」。因此，伊藤隆壽析論法融禪思想的方式，便是緊緊抓住《絕觀論》某些跟《老子》、《莊子》乃至《列子》等道家典籍，以及跟中國般若空觀思想文獻類似或相同的字詞、語句，然後再展開比對其概念、解析其句義、闡釋其思想的論議，力圖指證《絕

³³ 《絕觀論》，或稱為《入理緣門論》。該論作者，一般說是唐代僧人釋法融。柳田聖山、常盤義伸等人校訂，禪文化研究所中國禪錄研究室編集：《絕觀論》（京都：財團法人禪文化研究所，1976年），學界認為是較可靠的版本。該書已收入中華電子佛典協會所主編的《中華電子佛典集成·大藏經補編》（臺北：中華電子佛典協會光碟版，2018年），第18冊，101號，頁691上-708上。另參見楊曾文：〈牛頭法融及其禪法〉，收入釋恆清主編：《佛教思想的傳承與發展：印順導師九秩華誕祝壽文集》（臺北：東大圖書公司，1995年），頁434。

³⁴ 伊藤隆壽：〈禪宗と「道・理の哲学」〉，《中国仏教の批判的研究》，頁359。

觀論》受有道家思想和中國般若空觀思想的影響，導致法融禪思想並不異於道家思想；或者說，它是已經格義佛教化為道家思想，不是仍為「佛教」的中國般若空觀思想。

（一）類比解析進路的思想詮釋

首先，伊藤隆壽發現《絕觀論》指出「大道」或「至理」的「冲虛」、「幽微」、「寂寞」、「不可以心會」、「不可以言詮」等性徵，與道家的「道」或「理」之不可言說性、不可思維性，彼此類似或相同，於是便據以論定它們就是道家思想影響下的結果。

接著，伊藤隆壽針對《絕觀論》的「絕觀」話語，便去探求它跟道家的「無心」、「天真」，以及與吉藏（549-623）、僧肇（384-414）乃至竺道生的「於內無心」、「於外無物」等說法的一致性，同時論及菩提達摩（約 480-540）所說「壁觀」的意涵，試圖證立「絕觀」的道家思想成素、抑或其中已經格義佛教化的般若空觀思想內涵，主張法融所說「絕觀」並不屬於「佛教」。

最後，伊藤隆壽就著《絕觀論》的「入理」、「緣門」這對語詞，一則說明它們的意思，另則指出它們的義理連繫，同時通過論議表示它們就是「理の哲學」、「道の哲學」，而且可能受到吉藏佛學思想的某些影響。

通過以上各個項目的探討，伊藤隆壽總結指出《絕觀論》的法融禪思想，根本是「道家」而不是「佛教」的思想。

由此可以曉得：伊藤隆壽所循以展開探討的思維路徑，乃是類比式概念解析進路；因為他所著眼的，正是甲與乙——例如「印度」和「中華」兩種文化傳統中，某些著作或人物在講論義理、傳達看法時所使用的語詞，如果不是具有某些類似的意思，便是呈現出某些相同的看法，以及那些語詞所指向的對象也有某些近似、甚至相同的性徵，所以便認為甲受到乙的影響，而且又在甲、乙各具「本質」的認定下，主張甲已異化為乙、抑或已變成乙的家族成員之一。

可是，採取類比解析進路探討問題的論議者，未必一定足夠深入那些詞語所指向的「對象」，到底實質意謂是什麼？例如，它們究竟是在何種世界觀、哪種生命觀下的一種「對象」？因為眾所周知，對於某些實質意謂迥然不同的「對象」，您我也可使用同一語詞來表述。例如表示「覺知或了悟」意思的梵語「bodhi」，雖然異於意謂「修行方法或路徑」的梵語「mārga」，但漢譯後，同樣使用「道」這個語詞。又如，思維方式、思想內涵、甚至理論結構不同的學說，也可以有彼

此相同或類似的講法。例如認為宇宙有個始源的婆羅門教，在它的世界觀中，可以肯定某種不生不滅的「梵天」(Brahman)；相對地，在不接受宇宙有個始源的佛教世界觀下，也可以有「梵天」，不過，它所指涉的「對象」，實質乃是一些無常生滅的存在體、以及他們所生存的世界。³⁵

職此之故，單從語詞乃至概念的類似或相同，並不直接能夠——至少不足以證成某甲和某乙的實質意謂一致，從而真正允許議論者從思想演變角度宣稱某甲受到某乙的影響。至於若更進而主張「本質」為何的某甲已經異質化為某乙的觀點，則同樣也將因為缺乏堅強理據，所以使得它在學理上也不確實真的值得信受。

事實上，面對一個具有嚴格哲學含義的概念或說法，以及跟它關係密切的世界觀、生命觀是什麼而又如何形成的問題時，本論文認為，首先必須釐清、確定它們的真實情況，然後才能充分把握該語詞所要意指的對象、該說法所要陳述的事理，到底其實質究竟為何？例如，能夠創生宇宙而又為萬物主宰的「上帝」(God)，若是無所不能，則在祂底下的所謂「宇宙」、所謂「萬物」，便全部落入「上帝」手中，存在於「上帝」創生宇宙萬物的無限心靈之中。可是，對於不創生世界萬象、也不為其主宰的「佛陀」(Buddha)來說，在他以外的所謂「世界」、所謂「萬象」，便都只宜說是顯現於「佛陀」眼裡，出沒在「佛陀」觀照世界萬象時的心智運作中。《絕觀論》所說「大道」，它的實質意謂，正如後者，乃是以解脫成佛為其核心價值目標的佛教「涅槃之道」、「菩提之道」，而不是某些道家研究者所認為的道家「宇宙生生之道」、「萬物始源之道」——不管它被理解成境界型態的「大道」，還是被領會為能夠產生萬物的實體義或原理義之「大道」。雖然佛教的「菩提之道」、「涅槃之道」，也有像道家所謂「道」那樣的不可心知、不可言說等超越性徵，但它們的實質意謂，畢竟迥不相侔。

不僅從世界觀角度檢視雙方說法或概念時如此，即使單就回應問題的義理思維層面來看，也不必然一定得要採取比對佛、道兩家思想觀念的析論方式，來詮解《絕觀論》的法融禪思想，而是只要根據佛教經論所提供的法義資源，便足以直接解明法融在《絕觀論》中所要傳達的真正想法。假使實情如此，那麼，難道還要認為法融禪思想是已「道家化」的中華禪思想嗎？又，還能一向主張它是「根源實在論」或「基體論」的「道·理哲學」嗎？³⁶

³⁵ 釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》（臺北：正聞出版社，1994年），頁268。

³⁶ 誠如審查委員甲所指出：以上所述「涉及本文的方法論及作者的思維方式」。「當禪宗在中國

奠基在上來的初步檢視，今且扣緊伊藤隆壽所提出的三大問題：（1）「道」的特質，（2）「絕觀」的含義，（3）「入理」的意涵，以下便打算針對他所做的析論，展開更為具體的批判反思。

（二）批判伊藤隆壽對於法融禪思想的析論

《絕觀論》一開始便說：

夫大道冲虛，幽微、寂寞，不可以心會，不可以言詮。今且立二人，共談真實。師主，名「入理」；弟子，號「緣門」。……³⁷

「大道」是該論所要講述的主題。而與「大道」相關聯的另一論題，便是：如果可能，那麼，到底怎樣知見或體證「大道」呢？這是個涉及實踐方法論的問題。

然則，所謂「大道」，到底意指什麼呢？《絕觀論》對此，並無明確界說，似乎只把它當作一個自明的概念。正因「大道」一詞的意指模糊，所以學識背景不一的研究者，便可對它做出異解。可是，無論如何，「大道」除有引文所說「冲虛」、「幽微」、「寂寞」、「不可以心會」、「不可以言詮」等性徵外，在該論嗣後扣緊「如何安心」這一課題而所展開的問答討論，實際上又已透露「大道」還是有些內涵可被輾轉理會得到。

1. 「大道」特質的反思

在《絕觀論》中，入理先生論道：

出現時，除了印度佛教的世界觀外，自然「也包含了中國當時的世界觀與文化觀」。不過，本論文認為，縱使「採取佛道比較」的方法詮釋中華禪思想，中華禪師的世界觀乃至生命觀，仍舊一貫以世界萬象為緣起性空如幻不實、以生命現象為無常苦空是諦實知見，並未改而認同道家的「自然」乃至「獨化」之類世界觀，也不認為生命是一氣之所化、生命體死後還歸一氣。因此，假使在肯認佛教世界觀乃至生命觀的背景下，採取佛教本身所已提供的資源，不必另尋其他詮釋資源，雖然這的確是「自行選擇的手段」，但以「從簡」的詮釋方法論原則為準，那麼，似乎應該說是較好的一種詮釋手段。這裡不必、也不是要「決定何者為絕對正確」，而且也不會就「有某種護教或禪宗本位的詮釋立場隱匿其中」。

³⁷ [唐]釋法融：《絕觀論》，收入中華電子佛典協會主編：《中華電子佛典集成·大藏經補編》第18冊，頁693上。本論文所引《絕觀論》文句，一依此版本，但將其日語漢字轉成漢語繁體字，並且重新標點。

道，非心念，何在於心也？……有念，即有心；有心，即乖道。無念，即無心；無心，即真道。³⁸

「心念」，也叫做「心行」，是指心意識活動現象，包括人類抑或眾生的感覺、知覺、思維、意欲等；而在佛教中，特別是指「取相」、「分別」之類的心意識活動表現。³⁹但凡一有「心念」，便指向某個特定事物，從而也就有了「取相」、「分別」作用範圍不等的對象。然而，假使如同引文所說，一有「心念」，便乖離於「道」，那麼，若想不離「道」，則勢必無法從「有心」、亦即有各種「取相」、「分別」的心意識作用中，去獲得能跟「道」冥契的知見或體證，因此，引文表示：「無心，即真道。」換言之，「真道」被講成「無心」或「無念」，也就意味著那是必須超越眾生心意識的種種「取相」、「分別」作用，才能證見的真理或實在——佛教稱之為「究竟真實義」。⁴⁰

「有心」在佛教中，是指「取相」、「分別」世界萬象為如何如何的心意識活動表現。這些被眾生心意識的「取相」、「分別」作用所獲取的結果，在「究竟真實義」的視角檢視下，又被講成是各式各樣的「妄想」。至於「無心」，從佛法實踐層面看，是指不取相、不分別世界萬象，從而在心意識中也沒有任何執著不放的東西；但就存有意義層面而言，則是指心意識本身畢竟空寂，其中沒有任何分別取相的清淨無住體性。⁴¹因此，《絕觀論》又說：

無心，即無物。無物，即天真。天真，即大道。⁴²

「大道」被轉名為「天真」。而所謂「天真」，也不過是「無物」的意思——心中

³⁸ 同前註，頁 693 上-中。

³⁹ 例如〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《大智度論》，卷 42，便說：「分別、取相有是事，名為『念』。」收入《大正藏》第 25 冊，頁 366 中。

⁴⁰ 馬鳴菩薩造，〔北涼〕曇無讖譯：《佛所行讚》，卷 3：「……如是等疑惑，不信得佛道，究竟真實義，一切智具足。」收入《大正藏》第 4 冊，頁 29 下。

⁴¹ 〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《大智度論》，卷 41：「……舍利弗復問：『何等是無心相？』須菩提答曰：『畢竟空，一切諸法無分別，是名無心相。』」收入《大正藏》第 25 冊，頁 363 中。

⁴² 〔唐〕釋法融：《絕觀論》，收入中華電子佛典協會主編：《中華電子佛典集成·大藏經補編》第 18 冊，頁 693 中。

沒有執取不捨的對象，毫不留存任何事物影跡。

在這些問答中，呈現於世人眼前的所謂「大道」，皆是扣緊「如何安心」這一佛法實踐課題，尅就人心意識運作情況而所展開的義理論述。這些義理論述一開始就不是要對宇宙萬物到底如何產生的問題，去提出某種宇宙生成論觀點。因此，在肯定「大道」為佛法實踐者所應當歸趣的價值目標，而且必須通過禪修工夫實現之的基礎上，法融所提出來的下一個問題，便是：凡夫到底怎樣轉變成為「聖人」？而「聖人」，在佛法教學中，便是意指那些能夠離除一切「妄想」、「心念」而趣入「大道」、體現「天真」的解脫成佛者。這些講究、論述所根據的，主要就是般若經典教導學人面對一切諸法皆應當「〔心〕無所得」（*aprāpti / na prāptih*）的佛法義理。

例如《絕觀論》記載：

緣門問曰：「夫言『聖人』者，當斷何法，當得何法，而云『聖』也？」

入理曰：「一法不斷，一法不得，即為聖也。」

問曰：「若不斷、不得，與凡何異？」

答曰：「不同。何以故？一切凡夫，妄有所斷，妄有所得。」

問曰：「今言凡有所得，聖無所得；然，得與不得，有何異？」

答曰：「凡有所得，即有虛妄；聖無所得，即無虛妄。有虛妄，故即論同與不同；無虛妄，故即無異、無不異。」⁴³

面對一切諸法，能夠於「一法」也「不斷」、於「一法」也「不得」的佛教聖人，其心意識從不執著任何經由「取相」、「分別」作用所獲得的成果，而且超越世俗凡夫認為有「心念」必須斷絕、有「大道」可以證得的一般見解。換言之，便是能夠捨離一切是非得失，以不執取任何是非得失或邊見定相的心智面對世界萬象，而後夠格稱得上是「聖人」。

根據以上兩大關聯論題的研討，當可明白：「大道」是在跟「心念」或「妄想」相對建立的意義脈絡下被提出來的一個概念，因此，倘若想要親證「不可以言詮」、「不可以心會」的「大道」，那麼，學人所要採取的修行方法或路徑，便是改變原先「妄有所得」、「妄有所斷」的取相分別心識活動，轉向面對任何

⁴³ 同前註，頁 693 中-694 上。

境界時，皆不取相分別的「無所斷」、「無所得」心智運作。這是基於法融了解世俗凡夫通常認為「心念」或「妄想」應被滅盡，然而從「妄想」或「心念」本不實在的性空視角切入，⁴⁴「若見妄想及見滅者」，卻正好反而「不離妄想」，⁴⁵所以只要心智有此明覺，那麼就得調整心態，改從觀看其存在體性空寂、不可得的方式，來進一步捨離那些更為微細的「妄想」或「心念」。唯有如此，才能夠以「不得」——「心無所得」的修行工夫內涵，而被應許為真正的「得道」。⁴⁶

這些都是大乘佛經，例如般若經典、《維摩詰所說經》，所處處宣揚的思想和方法，它們跟《老子》、《莊子》乃至《列子》等道家典籍所傳達的思想與方法，未必一定相干。縱使認為其彼此有關聯，也大多不過是些從歷史、語言乃至文化觀點下所建立起來的外緣連繫，或者頂多思維模式有些雷同，而不是真正在思想觀念、義理涵蘊上確實一致。因此，設若只是發現某些語詞或概念——例如「沖虛」、「淵默」，或者僅僅覺得某些思維形式——例如「虛心」體「道」而成為「至人」或「真人」的類似乃至相同，⁴⁷而就要從《列子》、《莊子》、《老子》書中求得它們在思想觀念、義理涵蘊上的某種內在一致性，那麼，不但事實未必灼然如此，而且往往也多難以形成諦當的詮解。

⁴⁴ 〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《大智度論》，卷 42：「『寂滅』，亦有二種：一者、淳善相寂滅惡事；二者、如涅槃寂滅相。觀世間諸法，亦如是。此中，但說後寂滅。」收入《大正藏》第 25 冊，頁 365 上-中。

⁴⁵ 〔唐〕釋法融：《絕觀論》：「問曰：『眾生妄想，云何得滅？』答曰：『若見妄想及見滅者，不離妄想。』」收入中華電子佛典協會主編：《中華電子佛典集成·大藏經補編》第 18 冊，頁 693 中。至於其理由，則可參見〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》，卷 3：「……何以故？是薩婆若不可以相行得，相行有垢故。何等是垢相？色相乃至陀羅尼、三昧門相，是名垢相。是相若受若修可得薩婆若者，先尼梵志於一切智中終不生信。云何為信？信般若波羅蜜，分別解知，稱量思惟，不以相法，不以無相法。如是，先尼梵志不取相，住信行中；用性空智，入諸法相中，不受色，不受受、想、行、識。何以故？諸法自相空故，不可得受。」收入《大正藏》第 8 冊，頁 236 上。〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《大智度論》，卷 42：「……取相著故，生諸結使。『相』者，色乃至陀羅尼門、諸三昧門相，皆是煩惱根本。若佛法中，乃至無有法微相可取者。」收入《大正藏》第 25 冊，頁 368 上。

⁴⁶ 〔唐〕釋法融：《絕觀論》：「問：『世人修學，得道不？』答：『口說修道，實行不可成。世人皆初時有心，久後即慢，故曰實行者，不可口說而得道也。又云：兵怯，不可擬敵；馬劣，不能代步。』」收入中華電子佛典協會主編：《中華電子佛典集成·大藏經補編》第 18 冊，頁 706 中。

⁴⁷ 伊藤隆壽：〈禅宗と「道・理の哲学」〉，《中国仏教の批判的研究》，頁 339-342。

事實上，不僅伊藤隆壽引過《中論·觀法品》的「諸法實相者，心行言語斷」話語，⁴⁸而且對於佛法修學者所企求的「菩提之道」、「涅槃之道」，佛陀在般若經中也向須菩提這樣說道：

摩訶衍與虛空等，……無東方……上下。……非長、非短，……。非過去、非未來、非現在。……不增亦不減。……無垢、無淨。……無生、無滅、無住、無異。……無見、無聞，無覺、無識。……不可知，不可識，不可見，不可斷，不可證，不可修。……非寂滅、非不寂滅，非離、非不離。……非可得、非不可得。……非可說，非不可說。以是故說摩訶衍與空等。……是眾生、虛空、摩訶衍，是法皆不可得故。⁴⁹

「摩訶衍」——「大乘」所宣揚的「菩提之道」，就像沒有相狀、毫無限量的「虛空」那樣，不可見聞覺知，也不是經驗修造所成。甚至，因為不管說「可知見」或「不可知見」，乃至認為「可修證」抑或「不可修證」，全都不離「取相」、「分別」後的思維言說，並不是對於「菩提之道」的真實體證，所以經中指出大乘佛教的「菩提之道」既不可說，也不是不可說；既不可得，也不是不可得。換言之，經中所說，本是出於不得已，而後才在從事相對遮撥的教學方便脈絡下，勉強使用「以言遣言」的方式，來表示「菩提之道」具有「沖虛」、「幽微」、「寂寞」等超越性徵。

正因「菩提之道」的性格如此，所以一般所謂「修道」，在特重揭顯諸法實相的般若經教意趣下，便是意調學人當該習行各種能夠相應諸法實相「畢竟空」、「無所有」、「不可得」的禪觀活動，來面對世界萬象；而不是心中仍然存有任何心意識影像、以及緣於那些影像所引發的貪愛和執著——這便是《絕觀論》所說「無心」的實義，因此，也才得以講成「無物」——一方面曉得世界萬象空幻不實，另一方面也能夠遠離一切奠基在虛妄認定上的分別臆想。⁵⁰

⁴⁸ [姚秦]鳩摩羅什譯：《中論》，卷3，收入《大正藏》第30冊，頁24上。

⁴⁹ [姚秦]鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》，卷6，收入《大正藏》第8冊，頁262下-263中。

⁵⁰ 這裡雙取柳田聖山、伊藤隆壽對於「無物」一詞的解義。詳見伊藤隆壽：〈禪宗と「道・理の哲学」〉，《中国仏教の批判的研究》，頁346；柳田聖山譯注：《絕觀論》，收入田中良昭、沖本克己編集：《大乘仏典〈中国・日本篇〉11 敦煌Ⅱ》（東京：中央公論社，1989年），頁35。

以上所論義理，佛陀在般若經中已然揭示：

……須菩提比丘行空時，檀那波羅蜜不可得，何況行檀那波羅蜜者！乃至……一切智不可得，何況得一切智者！……何以故？……一切法離行，一切法無所得行，一切法空行，一切法無相行，一切法無作行。憍尸迦！是為須菩提比丘所行。……過聲聞、辟支佛地，入菩薩位，能具足佛法，得一切種智，斷一切煩惱習作佛。⁵¹

這是肯定須菩提修行諸法空觀時，確實已經能夠貫徹般若法門所開示的「心無所得」實踐精神，因此勝過聲聞、緣覺二乘行者，畢竟得獲菩提道果。

大乘般若法門修學者為了獲得菩提道果，除習行諸法空觀外，更要明白：

若菩薩不行色，即行般若波羅蜜，……若不行色不滿足，即行般若波羅蜜，……。何以故？色不滿足，則非色，……。若能如是行不滿足相，即行般若波羅蜜。……若菩薩不行色、不著相，即行般若波羅蜜，……。菩薩如是行於色，不生著，……乃至薩婆若，亦不生著。何以故？過諸著故，名無礙薩婆若。須菩提！菩薩欲過諸著，應如是思惟般若波羅蜜。……譬如稱讚，幻所化人，亦不喜；不稱讚，亦不瞋。須菩提！諸法性，亦如是。若說，亦不增；不說，亦不減。⁵²

所以自心意識應不造作取相、分別「色」等五蘊為如何如何的念想，既不執著五蘊性相，也要對於「一切智」等修行功德，不起取相、分別心念而更貪著之。這種捨離一切取相、分別乃至貪著心念的佛法實踐活動，在修學義理上，又豈跟《絕觀論》表示「聖無所得即無虛妄」的「無心即真道」有何不同！

不止於此，《維摩詰所說經》也有以下說法：

夫求法者，……無見苦求，無斷集求，無造盡證修道之求。所以者何？法無戲論。若言我當見苦、斷集、證滅、修道，是則戲論，非求法也。……

⁵¹ [姚秦]鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》，卷20，收入《大正藏》第8冊，頁362上-中。

⁵² [姚秦]鳩摩羅什譯：《小品般若波羅蜜經》，卷4，收入《大正藏》第8冊，頁552上-中。

法名寂滅；若行生滅，是求生滅，非求法也。法名無染；若染於法乃至涅槃，是則染著，非求法也。法無行處；若行於法，是則行處，非求法也。法無取捨；若取捨法，是則取捨，非求法也。法無處所；若著處所，是則著處，非求法也。法名無相；若隨相識，是則求相，非求法也。法不可住；若住於法，是則住法，非求法也。法不可見聞覺知；若行見聞覺知，是則見聞覺知，非求法也。法名無為；若行有為，是求有為，非求法也。……若求法者，於一切法，應無所求。⁵³

雖然「法」(dharma)的意指多樣，但是畢竟可作為稱呼「究竟真實義」——「道」的詞語之一。引文表示「法」或「道」，超越時間、空間等任何限量，不是世俗凡夫憑藉自身經驗所知見得到的某種特定事物，因此，佛教隨順世俗教導學人應當「求法」、「修道」，但事實上「道」或「法」本身，並非真可透過感官直覺、理智思維求取得到，也不是眾生心意識所造作形成的東西。就像釋印順所指出的：

依原始結集的聖典來說，佛法的心要就是「法」。釋尊自覺自證而解脫的，是法；以悲願方便而為眾生宣說開示的，也稱為「法」。「法」——達磨dharma是眾生的歸依處，是佛引導人類趣向的理想與目標。自覺自證的內容，不是一般所能說明的、思辯的，而要從實行中去體現的。為了化導眾生，不能沒有名字，釋尊就用印度固有的術語——達磨來代表。⁵⁴

佛陀所正覺體悟的「法」或「道」，原是佛陀證見世界真相、實在的一種概括，但卻不是某種可被人形容、描述、說明、思辨的特定事物。然而，因應佛法教學上的需求，不得不訴諸思維言說來論議、辨明，便要設法建立一些比較可能引導學人見「法」或入「道」的教說。雖然如此，就「道」論「道」，依「法」說「法」，大乘佛經又每每提醒學人留心「道」或「法」本身不可思議，從而也常把各種思維言說都講成是跟「法」或「道」本身沒有實質交涉的世俗作為。《絕觀論》的「大道」、「道理」、「道本」乃至「道體」等詞語，⁵⁵它們的意指，也是如此。它們都指

⁵³ [姚秦]鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，卷2，收入《大正藏》第14冊，頁546上。

⁵⁴ 釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁233。

⁵⁵ [唐]釋法融：《絕觀論》，收入中華電子佛典協會主編：《中華電子佛典集成·大藏經補編》第18冊，頁693中、頁695中、頁697上、頁701上。

向佛法修學者所要求正覺體悟的「涅槃之道」或「菩提之法」，而不是為了用來稱呼某種能夠產生宇宙萬物的「根源實在」或「基體」。

《絕觀論》所說「大道」，既然已有佛教本身的義理、思想、觀念乃至話語，來支撐起它的意義實質以及超越性徵，那麼，究竟有何必要而充足的理由，一定得要基於看見它跟道家某些說法的類似或相同，而便就之尋求它們在思想觀念上的一致性、抑或思維模式的類同性，來據以主張法融禪思想就是道家思想的佛教翻版？乃至是披著佛教外衣而實質為直承道家思想的「道·理哲學」呢？⁵⁶

直就佛教本身採取「道」觀念的思想淵源乃至思維模式，所以《絕觀論》運用佛經常見的「龜毛」、「兔角」譬喻，以「龜」喻說「道」本身不是「本無今有」的東西。這一非有非無、不生不滅，亦即遠「離一切根量分別貪欲」的「道」，⁵⁷正所謂「說似一物即不中」，⁵⁸並非是個「東西」——某種特定事物，而是被佛教聖人心智所正覺體證的世界真相、實在。⁵⁹相對地，世俗凡夫根據其個人心想所執著以為客觀實有的「我」，因為並不真實存在，所以雖然也可講成不生不滅、非有非無，但它卻是個「東西」；不過，它僅存在於世俗凡夫自己的虛妄臆想中。職此之故，所謂「修道」、「求法」，在法融看來，不外就是指設法除去那些在自己「心念」或「妄想」中才存活著的各種意識影像。「我見」，便是其中一種。

所以《絕觀論》又說：

凡夫，眼見、耳聞，身覺、意知。聖人，即不爾；見非眼見，乃至知非意知。何以故？過根量故也。……聖人無凡夫見聞覺知，非無聖境界。非「有」、「無」所攝，離分別故也。……法體難見，譬況可知。如彼玄光

⁵⁶ 伊藤隆壽：〈禪宗と「道・理の哲学」〉，《中国仏教の批判的研究》，頁344。

⁵⁷ 〔唐〕釋法融：《絕觀論》，收入中華電子佛典協會主編：《中華電子佛典集成·大藏經補編》第18冊，頁694中-695上。

⁵⁸ 〔元〕釋宗寶編：《六祖大師法寶壇經》，收入《大正藏》第48冊，頁357中。

⁵⁹ 〔唐〕釋法融：《絕觀論》：「龜，喻於『道』；毛，喻於『我』。故聖人無『我』而有『道』。但彼凡夫而有我、有名者，如橫執有龜毛、兔角也。……『道』非是有，『我』非是無。何以故？龜，非先無今有，故不言有；毛，非先有今無，故不言無。『道』之與『我』，譬類可知。」收入中華電子佛典協會主編：《中華電子佛典集成·大藏經補編》第18冊，頁694上-中。

鑒物，如照所照，非有能照之眼。又如陰陽候物，似知所知，非有能知之意也。⁶⁰

就其本身而言，遠離一切取相分別、超出見聞覺知作用範圍的「道」，乃是除去「我見」等虛妄臆想後，為佛教聖人心智所正覺體證的世界真相、實在；它既不是世界萬象所以生成的始源，也不是一種跟佛教價值實踐、聖人心智運作毫不相干的「基體」或「根源實在」。因此，法融指出，「道」雖為聖人心智境界，但卻「究竟無所屬，如空無所依」。⁶¹至於《絕觀論》「虛空為道本，參羅為法用」的說法，⁶²不過是為了表示：正如無所依倚、未曾住著的「虛空」，「菩提之法」或「涅槃之道」，也是未嘗有所依倚、住著的聖智境界。⁶³若從形上學角度看，這便是「道」的本性，也是佛之所以為佛的「佛性」——尅就覺悟諸法實相而言，便是「菩提性」；而就解脫生命困苦來說，則為「涅槃性」。所以法融據此，便又表示「空」就是「佛」。⁶⁴由於聖人洞見這一所謂「道本」，因此擁有不同於凡夫心識的聖人心智——「般若波羅蜜多」乃至「一切〔種〕智」，於是也才能更善巧地應對現前世間的繁雜人事物。

不過，到底如何得見「大道」？《絕觀論》回應這一涉及「止」、「觀」等

⁶⁰ 同前註，頁 695 上。

⁶¹ 同前註，頁 695 中。

⁶² 同前註。

⁶³ 〔西晉〕竺法護譯：《光讚經》，卷 1：「……其為空者，不起不滅，無所依著，無所諍訟，無所增、無所損，無過去、無當來、無現在。」收入《大正藏》第 8 冊，頁 153 下。〔唐〕實叉難陀譯：《大方廣入如來智德不思議經》：「……皆悉了達諸法實相，自性平等，猶如虛空，無所依著，永離一切煩惱蓋纏。」收入《大正藏》第 10 冊，頁 924 中。

⁶⁴ 〔唐〕釋法融：《絕觀論》：「問曰：『既言空為道本，空是佛不？』答曰：『如是。』」收入中華電子佛典協會主編：《中華電子佛典集成·大藏經補編》第 18 冊，頁 696 上。〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》也說：「空中，無有滅，亦無使滅者。諸法畢竟空，即是涅槃。」收入《大正藏》第 8 冊，頁 401 上。〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《大智度論》則說：「法者，不破壞諸法相。不破壞諸法相者，無法可著、無法可受故，所謂不可得。是不可得空，即是涅槃。……」收入《大正藏》第 25 冊，頁 384 上-中。而天親菩薩造，〔陳〕真諦譯：《佛性論》也表示：「……若依分別部說，一切凡聖眾生，並以空為其本，所以凡聖眾生皆從空出故，空是佛性。佛性者，即大涅槃。若依毘曇薩婆多等諸部說者，則一切眾生無有性得佛性，但有修得佛性。……」收入《大正藏》第 31 冊，頁 787 下。

禪修方法論題的具體表現，主要落實在講述何謂「絕觀」？以及為什麼必須抑或應當「絕觀」的問答上。

2. 「絕觀」含義再檢討

《絕觀論》題名為「絕觀」，旨在表明世俗凡夫如果想要變革自心——透過「修道」，而擁有聖人般的智慧能力，那麼，不管採取何種法門修行，該實踐活動路向的最後歸趣，便是「絕觀」。不過，「絕觀」是什麼意思呢？

伊藤隆壽對此，說道：

私の理解によれば、内面的に「無心」を実現して思慮分別を絶ち、そのことは当然ながら心の対象たる外界の存在をも観ないことであるから、その意味で「絶観」と称したものと思う。⁶⁵

這裡認為「絕觀」是指內無思慮分別——「無心」，而於外也沒有心意識所緣對象——「無物」的一種狀態。換言之，它是論中藉以表示「內外雙冥」或「緣觀俱寂」的另種說法，⁶⁶而且跟菩提達摩所謂「壁觀」的含義相同。⁶⁷

不過，檢視《絕觀論》講說什麼是「絕觀」、為何必須「絕觀」的根本意趣，卻並非只是為了籠統表示內無思慮、外無對象的「內外雙冥」或「緣觀俱寂」狀態，而是尤其試圖指出「有道心之士」觀察思維內外一切現象後，接著所應當調鍊的修行工夫，便是要不執取、不住著於那些經由思慮念想所分別出來的事物上。換句話說，就是必須學習捨離一切取相分別的心意識作用及其對象，然後才能據此超越而轉入「無分別智」起用的「於法不生心」境界。⁶⁸因此，法融一方面許可學人修習「觀像」、「觀想」乃至「稱名」等念佛法門，但另一方面又根據《維摩詰所說經》，直示正義地表示「有道心之士」唯有觀見諸法皆「空」、「無相」

⁶⁵ 伊藤隆壽：〈禪宗と「道・理の哲学」〉，《中国仏教の批判的研究》，頁348。

⁶⁶ 同前註。

⁶⁷ 同前註，頁352-353。

⁶⁸ 〔唐〕釋法融：《絕觀論》：「緣門問曰：『云何菩薩行於非道，為通達佛道？』答曰：『善惡無分別也。』問曰：『何謂無分別？』答曰：『於法不生心也。』問曰：『可無作者乎？』答曰：『非有無作者也。』問曰：『不覺知乎？』答曰：『雖知，無我也。』問曰：『無我，何有知？』答曰：『知亦自無性。』」收入中華電子佛典協會主編：《中華電子佛典集成·大藏經補編》第18冊，頁699上。

的實相，才真正稱得上是在「修道」。⁶⁹而且，又說：

譬如鑛中，雖有其金，若不施功，終不可得；用功之者，乃獲金矣！心，亦如是；雖知本來常寂，若不觀察，不得定也。是勸諸學者，一切時處，恒向內照，物得捉之捨。若人求道，不習此，千劫萬劫枉功夫，徒自疲勞忍辛苦，究竟不免墮三塗。……⁷⁰

在「止」「觀」雙修、「定」「慧」等持的佛法實踐歷程中，全神貫注觀察思維內外一切現象的生成因緣、存在情況，對於學人獲得菩提道果，毋寧占有決定其內涵品質的重要地位。不過，佛法修學者應當對於內外一切現象，經常保持不去增生各種是非、善惡、好壞等分別知見暨價值評判，而以「現識不生、覺觀不起」的不取相、無分別心智狀態，⁷¹來面對內外一切現象。

所以入理先生勘定「絕觀」這個名題時，便說：

夫至理幽微，無有文字。汝向來所問，皆是量起心生，夢謂多端，覺已無物。汝欲流通於世，寄問假名，請若收蹤，故名《絕觀論》也。⁷²

引文表示「絕觀」是指要能收攏起「量起心生」的覺觀活動，止息各種「作意」，⁷³然後才能任由修習「止」、「觀」所開發出來的無分別心智流行發用，體證「知妄想不生，無妄可息；知心無心，無心可息」的生命實相。⁷⁴但這並不是像伊藤隆壽

⁶⁹ 〔唐〕釋法融：《絕觀論》：「問曰：『若空是者，聖人何不遣眾生念空，而令念佛也？』答曰：『為愚癡眾生，教令念佛。若有道心之士，即令觀身實相，觀佛亦然。夫言實相者，即是空、無相也。』」收入中華電子佛典協會主編：《中華電子佛典集成·大藏經補編》第18冊，頁696上。

⁷⁰ 同前註，頁707上-中。

⁷¹ 同前註，頁706上。

⁷² 同前註，頁705上-中。

⁷³ 正如「五停心觀」的所謂「觀」，作為進入「禪定」狀態的先行工夫，是指作意觀察思維對象的活動，而不是指透過「禪定」所開發的非凡心智能力本身。參見洪修平：《禪宗思想的形成與發展》，頁19，註2。

⁷⁴ 〔唐〕釋法融：《絕觀論》，收入中華電子佛典協會主編：《中華電子佛典集成·大藏經補編》第18冊，頁706上。

乃至胡適（1891-1962）所說，是一種所謂「自然主義」的觀點；因為《絕觀論》從未抱持那種意味著自己本身原來如此而只要維持該情況不變即可的「自然」觀念。

例如《絕觀論》記載：

緣門問曰：「如是畢竟空理，當於何證？」

入理曰：「當於一切色中求，當於自語中證。」

問曰：「云何當於一切色中求、當於自語中證？云何色中求？云何語中證？」

答曰：「空、色一合，語、證不二也。」

問曰：「若一切法空，何為聖通、凡壅？」

答曰：「妄動故壅，真靜故通。」

問曰：「既實空者，何為受薰？若既受薰，豈成空也？」

答曰：「夫言妄者，不覺忽而起，不覺忽而動；其實空體中，無有一法而受薰。」

問曰：「若實空者，一切眾生，即不修道。何以故？自然性是故。」

答曰：「一切眾生，若解空理，實亦不假修道；只為於空不空，生於有惑。」

問曰：「若如此者，應離惑、有道，云何言一切非道？」

答曰：「不然。非惑即是道，非離惑是道。何以故？如人，醉時非醒，醒時非醉；然，不離醉有醒，亦非醉即是醒也。」

問曰：「若人醒時，致醉何在？」

答曰：「如手翻覆。若手翻時，不應更問手何在？」⁷⁵

「惑」，亦即「無明」。「惑」與「非惑」正相反對，但卻又彼此依待而建立起各自的意義限界，正如「醉」相待於「醒」而顯義一般。不過，「道」所指向的，卻是「惑」跟「非惑」的存在體性——「空」而「無相」的實相，其本身超越「惑」與「非惑」的任何一邊。因此，法融指出，若能了悟「空〔而無相之〕理」，則便「不假修道」；但是因為世俗凡夫對「有」生「惑」，乃至對「空」也不免起了「有見」，所以「修道」之類的言說，針對後者，便施設形成了！

⁷⁵ 同前註，頁 697 上-698 上。

基於上述義理，所以並不是像緣門弟子所認為的，如果真的「一切法空」，那麼，據此實相，自然也不需要「修道」。法融仍舊一則就著凡夫對「有」生「惑」乃至「於空不空」的心意識情況，肯定「修道」的功用；另則也尅就能「解空理」，來容受「修道」的意義，不過，特別指出那不是對「道」本身有所修治，而是針對「惑」、「妄想」、「不覺」等心意識情況的變革或轉化，以成立「修道」的意義與作用。「修道」這雙重含義的具體落實，便是要求學人應把自己的心智運作，導歸於正覺體證或如實知見「大道」——「合道」。在《絕觀論》中，換個說法，也就是「入理」。

3. 關於「入理」的討論

「入理」這個語詞的淵源，伊藤隆壽認為，可以追溯到吉藏在《中觀論疏》裡所使用的同一話語；⁷⁶甚至與竺道生所說「入理」，也有思想上的一定連繫。⁷⁷至於「入理」的意思，乃與「絕觀」同義，是指不取著包括「名言」在內的一切事物而所體現的一種「絕緣觀」或「絕境智」狀態。⁷⁸伊藤隆壽的這番考究，雖可信受，但對「入理」一詞所含藏的「趣入實相之理」，仍有待進一步開闡。

《絕觀論》談及「菩薩」跟同樣也修得神通的「外道」有何不同的問題時，入理先生指出：「外道，謂有能得者。菩薩，即不爾，了達無我故。」⁷⁹同時表示：如果非要較量功德的話，那麼，即使「入理未圓、微證真如、薄知妙理」的初學菩薩，也比已經獲得五大神通的外道，來得高明許多。因為：

一切世人，心多著相，貪緣事業，假偽亂真。彼雖有勝意之通、善星之辯，若不知實相之理，皆不免沒於裂地之患。⁸⁰

換言之，若能通曉「實相之理」，則不管其程度淺深如何，都比擁有什麼神通，來得更為緊要而且有用。

⁷⁶ 伊藤隆壽：〈禪宗と「道・理の哲学」〉，《中国仏教の批判的研究》，頁 356。

⁷⁷ 同前註，頁 354。

⁷⁸ 同前註，頁 356-357。

⁷⁹ 〔唐〕釋法融：《絕觀論》，收入中華電子佛典協會主編：《中華電子佛典集成·大藏經補編》第 18 冊，頁 696 中。

⁸⁰ 同前註。

不過，為什麼這樣主張呢？這是基於佛教強調去除「無明」而不生起任何「煩惱」的解脫涅槃境界，遠比擁有各種神通異能來得更為殊勝。佛法教學也就是以引導學人趣入如此境界為它的目標，然後施設多樣法門，來讓學人通過它們達成目標。而如果想要知見「實相之理」，那麼，在人類世界，大多便需藉由展開聽聞、思維、修行佛法等實踐活動，來方便有序地達成。

在《絕觀論》中，施設「緣門」一詞，來指代佛法教學。⁸¹論中通過緣門弟子、入理先生的問答，主旨也正是為了導引學人從先前執著內外一切現象的心態中脫離出來，轉向而趣入本無名相的「大道」或「至理」，而不是要以認定「道·理」為某種客觀實有的「基體」或「根源實在」，來說解宇宙人生現象的生成緣由。因此，在這說法意趣下，類似伊藤隆壽對於法融禪思想的詮解，以及他所採取的進路、所援以論議的方式，縱使言有規矩，或能自圓其說，但恐怕一則難免強作之嫌，而且可能也漠視了法融在《絕觀論》中談「道」說「理」的禪教意趣；更甬論一心試圖將法融禪思想判定為「道家化」的佛教思想、抑或道家的佛教變形，尤其欠缺堅強理據，同時也沒有充分的文證。

四、批判伊藤隆壽對於《觀心論》禪思想的析論

探究《絕觀論》的法融禪思想後，伊藤隆壽接著闡析《觀心論》⁸²的神秀禪思想，認為它也是「道·理哲學」。⁸³以下，針對他的論述，嘗試做些批判反思。首先，從釐清「觀心」的含義說起；接著，辨明論中圍繞「自然」概念所展開的思維言說，到底它們的真正意旨是什麼？

（一）「觀心」含義的解析

⁸¹ 伊藤隆壽：〈禪宗と「道・理の哲学」〉，《中国仏教の批判的研究》，頁 355。

⁸² 《觀心論》（收入《大正藏》第 85 冊，2833 號）有多種版本，例如〔梁〕菩提達摩：《少室六門》（收入《大正藏》第 48 冊，2009 號）的第二門〈破相論〉、〔梁〕菩提達摩：《達磨大師破相論》（收入《卍新纂續藏》第 63 冊，1220 號），都是《觀心論》的異本。《觀心論》的作者，一般認為是唐代僧人釋神秀；參見楊曾文：〈敦煌遺書中禪宗北宗文獻的學術價值〉，<http://enlight.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-AN/102705.htm>。釋宗性：〈神秀《觀心論》的主要禪法思想〉，《問學散論》（北京：宗教文化出版社，2008 年），頁 52-53。

⁸³ 伊藤隆壽：〈禪宗と「道・理の哲学」〉，《中国仏教の批判的研究》，頁 368。

中華禪師認為修行成佛之道的根本，在於「自心」。若就經典依據而言，以菩提達摩所重視的《楞伽阿跋多羅寶經》——「四卷《楞伽》」為依準，⁸⁴中華禪師以「自心」為修行根本的觀點，便可說是源自該經「一切佛語心」、「諸佛心第一」之類說法特別受到崇奉的結果。不過，檢視該說法的意涵，中華禪師所特重的「心」，其實是已把該經原為「核心」或「主幹」意涵的「心」概念，⁸⁵予以理解成「心智」或「心靈」意涵的「心」概念，然後再藉由強調自身心智在佛法實踐過程中占有貫徹始終的地位，因此不管自修自度、還是度眾化他，重視對於「自心」的觀察思維，乃至直就「自心」指點啟發，也就成為從事禪修、進行禪教的法爾表現。於是，在以「自心」為修行根本的禪法教學中，所謂「觀心」，也就成為再平常不過的一種說法了！

在「觀心」這個說法裡的所謂「心」，正如伊藤隆壽所論，可以有兩種意指：（1）一是指出沒無常、起伏不定的各種心意識現象；（2）另一則是指向心意識本身沒有變異、毫無差別的體性。前者，乃是自心隨順各種因緣條件而所具體顯現出來的雜染樣相，一般也稱為「妄心」；後者，則是自心隨緣起用，但其本身始終未曾改易的清淨本性，通常也叫做「真心」。

關於「心」的這兩種意指，《觀心論》說道：

又問：「云何觀心，稱之為『了』？」

答曰：「菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多時，了於四大、五陰本空無我；於空無我中，了見自心有二種差別。云何為二？一者、染心，二者、淨心。其淨心者，即是無漏真如之心；其染心者，即是有漏無明之心。二種之心，

⁸⁴ 〔唐〕釋道宣：《續高僧傳》，卷 16，收入《大正藏》第 50 冊，頁 552 中。

⁸⁵ 〔劉宋〕求那跋陀羅譯：《楞伽阿跋多羅寶經》，卷 1：「無上世間解，聞彼所說偈，大乘諸度門，諸佛心第一。（此心，如樹木堅實心，非念慮心也。）」「……世尊所說心、意、意識、五法、自性相，一切諸佛菩薩所行自心見等，所緣境界不和合顯示，一切說成真實相，一切佛語心，為楞伽國摩羅耶山、海中住處諸大菩薩，說如來所歎海浪藏識境界法身。」收入《大正藏》第 16 冊，頁 481 下、頁 484 上。釋印順在《楞伽阿跋多羅寶經釋題》中，則指出：「不特明示以佛心為宗，亦明此為一切佛語中之究竟真實。『心』之梵語為『肝栗大』，『如樹木堅實心，非念慮也』。『如樹木心，非念慮心，念慮心梵音質多也』。反觀自心，探妄心而達於自心之中實，即說此為真實心。」詳見釋印順：《華雨集（一）》（臺北：正聞出版社，1993 年），頁 158-159。另參見釋弘學：《唯識學概論》（成都：巴蜀書社，2009 年），頁 38。

法爾自然，本來俱有，雖假緣合，本不相生。淨心，恒樂善因；染體，常思惡業。若真如自覺，不受所染，則稱之為『聖』，遂能遠離諸苦，證涅槃樂。若隨緣造業，受其纏縛，則名之為『凡』，於是沉淪三界，受種種苦。何以故？由彼染心障真如體故。《十地經》云：『眾生身中有金剛佛性，猶如日輪體明圓滿、廣大無邊，只為五陰重雲所覆，猶如瓶內燈光不能顯現。』又，《涅槃經》云：『一切眾生皆有佛性，無明覆故不得解脫。』佛性者，即覺性也。但自覺覺他，智慧明了，則名解脫。故知一切諸善以『覺』為根。因其覺根，遂顯現諸功德樹；涅槃之果，因此而成。如是觀心，可名為『了』。⁸⁶

「染心」、「淨心」是「自心」的兩種狀態，是「自心起用」所造成的差異情況。⁸⁷那麼，「自心」的根本體性卻又如何呢？論中指出，自心的根本體性，「本空無我」。因此，相應「無漏真如」而所生起的「淨心」，便「恒樂善因」；相應「有漏無明」而所顯現的「染心」，則「常思惡業」。通達這般道理的學人，若能洞見自心體性，則可成為佛教聖者；相反地，不明白的人，尚未了悟自心體性，便只好一向作個世俗凡夫。所以《觀心論》接著指出：「一切諸善以『覺』為根。」換言之，就是認為必須以能悟見「本空無我」的自心實相為根本，才有各種修行功德依此因緣而得出現、增長，最後成就一切苦厄滅盡的涅槃道果、抑或證得覺行圓滿的菩提道果。這便是學人透過「觀心」以行佛道的論中所謂「了心修道」。⁸⁸

不過，伊藤隆壽似乎並未留心這般義理，來做出更為相應的詮解，但只黏著

⁸⁶ 釋宗性：〈敦煌寫本《觀心論》校勘〉，《問學散論》，頁 63-64。本論文引用《觀心論》時，主要就是根據釋宗性的校勘本，同時參考《少室六門·第二門破相論》、《達磨大師破相論》，但對其文句略有修正。參見〔梁〕菩提達摩：《少室六門》，卷 1，收入《大正藏》第 48 冊，頁 366 下-頁 367 上；〔梁〕菩提達摩：《達磨大師破相論》，收入《大正藏》第 63 冊，頁 8 下-9 上。另參見田中良昭譯注：《觀心論》，收入田中良昭、沖本克己編集：《大乘仏典〈中國・日本篇〉11 敦煌 II》（東京：中央公論社，1989 年），頁 64-65。

⁸⁷ 〔梁〕菩提達摩：《少室六門》，卷 1：「……了見自心起用，有二種差別。」收入《大正藏》第 48 冊，頁 366 下-367 上。

⁸⁸ 〔梁〕菩提達摩：《少室六門》，卷 1：「心者，萬法之根本。一切諸法，唯心所生。若了心，則萬法俱備。猶如大樹所有枝條及諸花果皆悉依根而始生，及伐樹去根而必死。若了心修道，則省力而易成。不了心而修道，則費功而無益。故知一切善惡皆由自心。心外別求，終無是處。」收入《大正藏》第 48 冊，頁 366 下。

在「心者，萬法之根本」、「一切諸法，唯心所生」等說法上，⁸⁹而便認為那是在肯定「心」為萬物始源的實在性，⁹⁰從而就把「心」實在化成一切跟「觀心」無關的事物也包括在內的某種客觀實有，卻不曉得當「心」指向本空無我、不生不滅的體性真相時，則頂多只是個「客名」，不是某種獨立不變的「實體」。

正因把「心」理解成某種「實體」，所以伊藤隆壽接著便有對於「自然」概念意涵的不準確界說，同時做出了一些不甚諦當的思想闡釋。

（二）「自然」含義的闡解

「自然」一詞在中國哲學史上，從日常語言深化為哲學術語後，早期最突出的用法之一，便是《老子》的「自然」概念；其次，則為《莊子》的「自然」概念。

《老子》、《莊子》使用「自然」一詞，雖然取意或有差別，⁹¹不過它們彼此共通的含義，則仍主要是在表示某個項目——例如「道」、「物」，自本自根便是如此這般的生存情況、運作方式乃至存有體性。換言之，「自然」就是「自己本身如此」抑或「自然而然」的意思。⁹²不過，在佛教義學傳統裡的所謂「自然」，正如吉藏已經指出的，⁹³往往是被用作與意謂不靠其他事物而自己本身便獨立存在

⁸⁹ 釋宗性：〈敦煌寫本《觀心論》校勘〉，《問學散論》，頁 63。另參見〔梁〕菩提達摩：《少室六門》，卷 1，收入《大正藏》第 48 冊，頁 366 下；〔梁〕菩提達摩：《達磨大師破相論》，卷 1，收入《卍新纂續藏》第 63 冊，頁 8 下。

⁹⁰ 伊藤隆壽：〈禪宗と「道・理の哲学」〉，《中国仏教の批判的研究》，頁 362。

⁹¹ 參見劉笑敢：《老子：年代新考與思想新詮》（臺北：東大圖書公司，2005 年），頁 67-68；楊儒賓：〈理學論述的「自然」概念〉，《中正大學中文學術年刊》第 14 期（2009 年 12 月），頁 19；劉滄龍：〈自然與自由——莊子的主體與氣〉，《國立政治大學哲學學報》第 35 期（2016 年 1 月），頁 7-10。

⁹² 參見林淑娟：〈新「自然」考〉，《臺大中文學報》第 31 期（2009 年 12 月），頁 274；劉笑敢：〈經典詮釋中的兩種定向之接轉初探——以《老子》之自然的新詮釋為例〉，《清華學報》第 35 卷 1 期（2005 年 6 月），頁 196。

⁹³ 〔隋〕釋吉藏：《中觀論疏》，卷 3：「又，無因，不無無，但無於因，故名無因。竟不見有因，何所無因耶？破《莊子》『自然』義，云：『汝因不自然，得自然，則是相因。不自，何名自然？』又問：『汝有不自然，則自然理不遍。若無不自然，云何有自然？若言實是自然、但妄執成不自者，是亦不然。即此妄執，亦是自然，云何有不自然？』」收入《大正藏》第 42 冊，頁 44 上。

的「自性」(svabhāva)概念同義詞，⁹⁴因此，「自然」也就成為跟「緣起」或「因緣〔生〕」相反對的一個概念。

伊藤隆壽在論文中列舉《觀心論》的「求解脫者，能轉三毒為三聚淨戒、轉六賊為六波羅蜜，自然永離一切苦海」、「但能攝心，離諸邪惡，三界六趣輪迴之苦自然消滅，即得解脫」、「但能攝心內照，覺觀常明，絕三毒，永使消亡，〔閉〕六賊，不令侵擾，自然恒沙功德種種莊嚴，無數法門悉皆成就」等說法，⁹⁵認為它們乃是上承弘忍(601-674)在《修心要論》(亦名《最上乘論》)所說「但能凝然守心，妄念不生，涅槃法自然顯現」、⁹⁶「努力會是，守本真心，妄念不生，我所心滅，自然與佛平等無二」⁹⁷的見解，而且主張它們就是以「道家自然說」為基底的一些思想。⁹⁸然而，檢視那些例證，卻毋寧可發現那是把「自然」一詞所衍生的副詞意思當作名狀詞義的「自然」概念。伊藤隆壽甚至據此認為《觀心論》的「自然說」、「理」概念，乃至其「得意忘言」的說法，也都反映的是「中國固有思想」。⁹⁹可是，這些看法，恐怕仍不免犯了以偏概全的過失。

事實上，《觀心論》教導學人觀思「妄心」，漸次捨離各種倚靠「妄心」而所造作出來的生命困苦，最終實現「真心」能夠發揮其主導自己生命價值趣向的作用，乃是那被叫做「觀心」的實踐活動所自然開發出來的修行功德。在這裡，實在不必勉強替它從「中國固有思想」——例如道家的「自然」思想，去採取某種所謂「影響」的東西，而是只要返求之於弘忍的禪教、甚至大乘的經論，就已足夠準確釐定它們的意義和旨趣。

例如《最上乘論》有段問答，說道：

⁹⁴ 從梵漢對譯角度切入，論及「自然」與「自性」(svabhāva)，乃至與「本性」(prakṛti)的意涵同異及其關聯的文章，可參見黃國清：〈竺法護譯《正法華經》「自然」譯詞析論〉，《中華佛學研究》第5期(2001年3月)，頁110-121；蔡振豐：〈魏晉玄學中的「自然」義〉，《成大中文學報》第26期(2009年10月)，頁22-24。

⁹⁵ 〔唐〕釋神秀：《觀心論》，收入《大正藏》第85冊，頁1270下、頁1271上、頁1273上-中。另參見釋宗性：〈敦煌寫本《觀心論》校勘〉，《問學散論》，頁64、頁65、頁73。

⁹⁶ 〔唐〕釋弘忍：《最上乘論》，收入《大正藏》第48冊，頁377上-中。

⁹⁷ 同前註，頁377下。

⁹⁸ 伊藤隆壽：〈禪宗と「道・理の哲学」〉，《中国仏教の批判的研究》，頁362-363。

⁹⁹ 同前註，頁368。

問曰：「何名自心為本師？」

答曰：「此真心者，自然而有，不從外來。……若識心者，守之，則到彼岸；迷心者，棄之，則墮三塗。故知三世諸佛以自心為本師。故論云：『了然守心，則妄念不起，則是無生。』故知心是本師。」¹⁰⁰

這裡指出「真心」乃「自然而有」，並非假借外力或其他因緣所塑造形成的東西，正符合《觀心論》所說「真心」的意涵和性格。《觀心論》所教「觀心」，也正是要能看穿「妄心」的底細，據此以開啟「真心」能夠發揮其作用的契機，然後再在日常生活行事中，一直保持「真心」主導自己生命趣向的價值作用，促使「妄念不生、我所心滅」，則「自然與佛平等無二」。¹⁰¹

據此可知，「自然」這個語詞，一方面相對於隨緣變化不定的「妄心」，乃是一個用來指稱「真心」具有本來如此、常不變易性格的名狀語或形容詞，¹⁰²另一方面也可用作表示前後項目保有一定邏輯關聯的副詞。但不管是後者的用法、還是前者的用法，都是作為日常語言時的意思，還不是擁有某種特定價值意涵的哲學術語。換句話說，它們都不同於《老子》書中具有一定價值意義取向的「自然」概念。¹⁰³倘若果真如此，那麼又怎能說它是受到道家「自然」概念乃至「自然」思想影響所形成的看法呢？

又如《楞伽阿跋多羅寶經》陳述諸佛如來所具有的非凡心智能力時，說道：

悉離諸根量，無事亦無因，已離覺、所覺，亦離相、所相，陰緣等正覺，一異莫能見。若無有見者，云何而分別？……如彼妄想見，當知亦非無，此法法自爾。以「有」故有「無」，以「無」故有「有」。若「無」，不應受；若「有」，不應想。或於我、非我，言說量留連，沈溺於二邊，自壞、壞世間。解脫一切過，正觀察我通，是名為正觀，不毀大導師。¹⁰⁴

¹⁰⁰ 〔唐〕釋弘忍：《最上乘論》，收入《大正藏》第48冊，頁377中。

¹⁰¹ 同前註，頁377下。

¹⁰² 或認為這是「副詞加形容詞的謂語」。詳見戴璉璋：〈阮籍的自然觀〉，《中國文哲研究集刊》第3期（1993年3月），頁310。

¹⁰³ 參見劉笑敢：〈老子之自然與無為——古典意含與現代意義〉，《中國文哲研究集刊》第10期（1997年3月），頁29、頁33。

¹⁰⁴ 〔劉宋〕求那跋陀羅譯：《楞伽阿跋多羅寶經》，卷4，收入《大正藏》第16冊，頁506上。

諸佛如來的非凡心智，「悉離諸根量」，意謂它遠離、超越一切訴諸取相分別心意識作用所獲得的世俗知見結果，因此，世俗凡夫基於一己見聞覺知經驗，而對其經驗對象所從事的描述、形容乃至陳論，不僅不適合而且也不真的能夠名狀出諸佛如來的非凡心智境界。不過，世俗凡夫透過各自見聞覺知經驗所取得的認識成果，縱使在根本體性上虛妄不實，但又不應當逕自認為它們絕對虛無。這是經中告訴我們一切因緣所生諸法本來如此、法爾自然的生存實相，所以學人也必須曉得凡聖心智呈現出觀思淺深不一、知見真妄不等的差異，如此才能避免陷入執取緣生諸法在不同心智運作中所相對顯露的觀思成果。

在這種佛教稱之為「不二中道」的認識背景下，學人修行佛法禪道的意義，不外就是指要讓自己的心智，向內覺察、照見自己本身的各種情況，而不是往外求索任何跟變革自我身心內涵品質毫無關聯的其他事物。就像《觀心論》所提示的佛法修行要義：

又，六時行道者，所謂六根之中，於一切時，常行佛道。佛者，覺也。〔即是修諸覺行，〕調伏六根，淨行長時不捨，名六時行道。塔者，身也。常令覺慧巡遶身心，念念不停，名為遶塔。……今時鈍根之輩眾生，曾無內行，唯執外求，將質礙身，遶世間塔，日夜走驟，徒自疲勞，而於真性，一無利益。……¹⁰⁵

這裡的「道」，不是道家的所謂「道」，而是佛教之「道」。「佛者，覺也。所謂覺察身心，勿念起惡。」¹⁰⁶因此，學人精勤修法行道，乃是要能以「自心起用」的真心智慧，念念不住地引領自己從事一切可能證得涅槃道果或菩提道果的價值實踐活動。唯有如此，才真正是有助於顯發自心清淨本性的「了心修道」。

¹⁰⁵ 釋宗性：〈敦煌寫本《觀心論》校勘〉，《問學散論》，頁73；〔唐〕釋神秀：《觀心論》，收入《大正藏》第85冊，頁1272上-下；〔梁〕菩提達摩：《少室六門》，卷1，收入《大正藏》第48冊，頁368下；〔梁〕菩提達摩：《達磨大師破相論》，卷1，收入《卍新纂續藏》第63冊，頁10下。

¹⁰⁶ 釋宗性：〈敦煌寫本《觀心論》校勘〉，《問學散論》，頁78；〔唐〕釋神秀：《觀心論》，收入《大正藏》第85冊，頁1273上。

五、批判伊藤隆壽對於神會禪思想的析論

伊藤隆壽對於神會禪思想的諸多評駁，大抵奠基在胡適、袴谷憲昭等人的相關論議上。例如認為神會禪思想的基底，乃是中國自古以來的「自然主義」。又，由於該基底與佛教的「因緣」或「緣起」思想迥異，因此，神會的禪思想也不是「佛教」。¹⁰⁷

作為佛教法義核心的「因緣」思想，雖然不同於道家學說的「自然」思想，不過，「因緣」跟「自然」在意涵上真是不能並存的兩個概念嗎？這個論題，一方面涉及「因緣」概念的適用範圍，亦即哪些是它所能夠解釋、說明的對象？另一方面也涉及「自然」概念的適用範圍，亦即何者是它所能夠說明、解釋的項目？假使不能先行釐清這些問題，那麼，不管胡適認為「因緣」即「自然」，¹⁰⁸抑或袴谷憲昭指出「因緣」和「自然」無法相容，¹⁰⁹進而據此認定神會禪思想是道家的「自然主義」，乃至主張神會禪思想不是「佛教」，¹¹⁰勢必全都淪為不適切的籠統論議，因此也難以確實釐定「禪」到底是不是他們所認為的「佛教」？

（一）胡適和伊藤隆壽觀點的再反省

伊藤隆壽指出，胡適對於神會禪思想的論議，要點有五：（1）頓悟，（2）定慧等，（3）無念，（4）知見解脫，（5）中國自古以來的自然哲學。¹¹¹其中，又以認為「頓悟」的根據在於「自然主義」這個看法最值得注意。¹¹²

胡適的看法，緣起於以下的神會言論：

僧唯獨立因緣，不言自然者，是僧之愚過。道士唯獨立自然，不言因緣者，道士愚過。……僧家自然者，眾生本性也。又經文所說：眾生有自然智、

¹⁰⁷ 伊藤隆壽：〈禪宗と「道・理の哲学」〉，《中国仏教の批判的研究》，頁 373-374。

¹⁰⁸ 〔唐〕釋神會著，胡適校：《神會和尚遺集》（臺北：胡適紀念館，1968 年），頁 53。

¹⁰⁹ 袴谷憲昭：〈自然批判としての仏教〉，《駒澤大學佛教學部論集》第 21 號（1990 年 10 月），頁 397-398。

¹¹⁰ 袴谷憲昭：《批判仏教》（東京：大藏出版株式會社，1990 年），頁 291。

¹¹¹ 胡適：〈荷澤大師神會傳〉，收入張曼濤主編：《現代佛教學術叢刊》第 1 冊（臺北：大乘文化出版社，1980 年），頁 29-74。

¹¹² 伊藤隆壽：〈禪宗と「道・理の哲学」〉，《中国仏教の批判的研究》，頁 368。

無師智，此是自然義。道士家因緣者，道得稱自然者，道生一，一生二，二生三，三生萬物。從道以下，並屬因緣。若其無〔道〕，一從何生？今言一者，因道而立。若其無道，萬物不生。今言萬物者，為有道故，始有萬物。若其無道，亦無萬物。今言萬物者，並屬因緣。¹¹³

神會的說法，意在指出：佛教使用「因緣」一語，跟道家使用「自然」一詞，並非本質上就是含義不能兼容的兩個語詞，而是需要更進一步檢視它們到底是就哪種情況來取義命名，然後才能夠做出明確的決定。例如，倘若是就不假造作而本來現成的體性——「本性」或「本體」來說，那麼，縱使著重講明一切諸法皆由「因緣」所生成的佛教，也可以使用「自然」一語來表示這層意思。又，若是就「道」作為萬物所以存在的根源或理據而言，則即使強調「自然」這一價值理念的道家，也可容受「因緣」一詞。換言之，一個語詞跟另外一個語詞都不是就其本身一定互相排斥或反對，因此必須通曉那些語詞究竟在何種思維結構、哪種義理脈絡中被提出來，而後方能釐定它們在該義理思維中作為一個特定概念或觀念的意義實質。「因緣」、「自然」分別作為具有某種特定意涵的概念，以及它們所適用指涉的對象或情況，也正是如此。

上來引文所說「經云」，雖或認為它是《妙法蓮華經》，¹¹⁴但嚴格說來，卻並非真的可以確定指實它是哪部經典。若從文中所論義理看來，它的根據，更可能出自《大方廣佛華嚴經》。¹¹⁵因為《大方廣佛華嚴經》指出：

¹¹³ 楊曾文：《神會和尚禪話錄》（北京：中華書局，1996年），頁90-91。「道得稱自然者」一句，楊曾文註云：「胡本無，從文意看，疑衍。」可從。又，本論文引用神會語錄，主要根據此一版本，但對其文句分段以及標點，則略有修正；另外，也參考〔唐〕釋神會著，胡適校：《神會和尚遺集》。

¹¹⁴ 〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷2：「若有眾生從佛世尊聞法、信受，勤修精進，求一切智、佛智、自然智、無師智，如來知見、力、無所畏，愍念、安樂無量眾生，利益天人，度脫一切，是名『大乘』；菩薩求此乘故，名為『摩訶薩』。如彼諸子為求牛車，出於火宅。」收入《大正藏》第9冊，頁13中。

¹¹⁵ 伊藤隆壽聯想到《妙法蓮華經》的「自然智」、「無師智」時，已經表示該經所說「自然智」、「無師智」是「釋尊的智慧」；不過，由於認為眾生尚未具備「佛智」，因此便說它們是指眾生自然本來就有的智慧。詳見伊藤隆壽：〈禪宗と「道・理」の哲学〉，《中国仏教の批判的研究》，頁375。

如來智慧無處不至。何以故？無有眾生無眾生身、如來智慧不具足者，但眾生顛倒，不知如來智遠離顛倒，起一切智、無師智、無礙智。……如來智慧無相、智慧無礙、智慧具足在於眾生身中，但愚癡眾生顛倒想覆，不知不見，不生信心。爾時，如來以無障礙清淨天眼，觀察一切眾生；觀已，作如是言：「奇哉！奇哉！云何如來具足智慧在於身中而不知見？我當教彼眾生覺悟聖道，悉令永離妄想顛倒垢縛，具見如來智慧在其身內，與佛無異。」如來即時教彼眾生修八聖道，捨離虛妄顛倒；離顛倒已，具如來智，與如來等，饒益眾生。……¹¹⁶

經中雖然沒有「自然智」一詞，但是諸佛如來擁有各種智慧，所謂「一切智」、「無師智」、「無礙智」乃至「自然智」，不過是一些例示而已！最重要的是，認為眾生本來具足那些智慧，又到底有何義理上、甚或經驗上的依據呢？

從引文可知，眾生本具「一切智」、「無師智」乃至「無礙智」，不是眾生憑藉自己本身還未鍛鍊提升的知見能力所發現的事實真相，而是「佛眼」才能夠看見的生命實相。對於沒有「佛眼」的世俗凡夫，自己本來具足「一切智」、「無師智」乃至「無礙智」，有待修行實踐，歷經一番工夫後，才能親見實證。由於諸佛如來所擁有的這些心智能力，不是透過他人所間接取得，而是「自力不由他」的佛法實踐功德，因此經中便稱它們為「無師智」、「自然智」。

對於需有「佛眼」方能親見實證的這種生命實相，法藏（643-712）在《華嚴經問答》中，曾有以下說解：

……問：「若待無分別心方與本同無異起說者，何故經中以微塵經卷為喻，顯示於眾生無明心中有自然智、無師智等性起智乎？」

答：「聖人能見眾生性起法故如是說，有何妨也？」

問：「若眾生未得自性起智時中先說有性起智者，此性起智即非緣起法耶？」

¹¹⁶ 〔東晉〕佛跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》，卷35，收入《大正藏》第9冊，頁623下-624上。

答：「聖者，即能見；其眾生後起時，即知本有。故其眾生雖不知，自成時而得其法，即緣起法也。」¹¹⁷

這是法藏為了闡明「性起」、「緣起」兩種佛教法義而所做問答的一部分。根據法藏的說解，「聖者」、亦即「佛陀」所親見的眾生本具如來性起智慧，例如「無師智」、「自然智」，若就已有該心智能力的「佛陀」而言，因為該心智能力的體性是本來如此的，所以便稱它為「性起〔智慧〕」。不過，對於還未實證該心智能力的眾生來說，由於仍有待展開佛法修行的各種具體工夫來證明，因此得以建立「緣起〔智慧〕」的意義。「性起」，乃是根據諸佛如來智慧體性原本如此而所建立的說法，因此名之為「自然」。「緣起」，則是針對有待佛法修行工夫予以證實而所施設的說法，所以稱此為「因緣」。它們二者，乃是就著佛法實踐歷程以及其修行階位的不同情況而所形成的說法，因此，彼此並不必然總是互相矛盾或抵牾。

「自然」、「因緣」二詞，就像鳩摩羅什、僧肇、吉藏等人所指出的，可以有其意指不同的調述。例如吉藏《中觀論疏》便說：

……從自然生者，外道推求諸法，「因」義不成，故謂萬法自然而生。但解「自然」，有二家。若如莊周所論，明有之已生，則不須生；無之未生，復何能生？今言「生」者，自然爾耳！蓋是不知其所以然，謂之「自然」。此明自然有因，自然無因。二者、外道謂諸法無因而生，名為「自然」。故經云：「荊頭自尖，飛鳥異色，誰之所作？自然爾耳！」成實者謂：「無明元品之惑，託空而生。」皆無因之類也。¹¹⁸

這裡指出「自然」的取義命名，可有兩種情況：（1）一是針對事物「無因」而自己本身就如此存在的情況來說；（2）二是尅就事物「有因」才能生成、存在，但又不曉得它們所以生成、存在的具體因緣到底為何的情況而言。前者所取用的「無因而生」這一「自然」概念的意涵，便與肯定「有因而生」的「因緣」概念相對反。然而，後者所取用的「有因而生」、但卻「不知其所以然」的「自然」概念意涵，則不真正是跟「因緣」概念意涵有所衝突。換句話說，它們二者的差異，乃

¹¹⁷ 〔唐〕釋法藏：《華嚴經問答》，卷2，收入《大正藏》第45冊，頁610下。

¹¹⁸ 〔隋〕釋吉藏：《中觀論疏》，卷1，收入《大正藏》第42冊，頁15中。

是由於「自然」這個語詞的概念意涵有其分歧所導致。

鳩摩羅什、僧肇注釋《維摩詰所說經》「行自然慈，無因得故」這段話語的意思時，也分別說過：

什曰：「無因，即自然。自然，即『無師』義也。」

肇曰：「大乘之道，無師而成，謂之『自然』。菩薩真慈，亦無因而就，可名『自然』乎！」¹¹⁹

這裡指出「自然」的意涵，與「無因」相同，而且也跟「無師」的意思相通，都是表示事物不待自身以外其他條件而使自己本身如此的情況。經中所說，諸佛如來的「自然智」、「無師智」，也就是指向那種不待他人傳授、不可說有特定因緣使它如此，但其本身法爾便能顯發功能或作用的非凡心智。雖然如此，但是從凡入聖以引發諸佛如來心智功用，仍有賴學人心意識的某種自覺提供機會，才得畢竟開啟那些心智功用任運流行的關捩子，因此，並非不需要任何工夫意義的所謂「修」，也不是不待任何實踐意義的所謂「悟」。

對此，神會說過：

無住是寂靜，寂靜體即名為定。從體上有自然智，能知本寂靜體，名為慧。此是定慧等。經云：「寂上起照。」此義如是。¹²⁰

「無住」是眾生存在的根本體性；因為它指向生滅、自他等差別情況皆是「空無所有」的生命實相，¹²¹所以名之為「寂靜」。可是，從佛法修行實踐角度看，分別「定」、「慧」，認為必須倚靠「禪定」來發起「智慧」時，這本身「無住」而「寂靜」的體性，便被叫做「定」；而據此體性所生發的「自然智」、「無師智」，除有應接事物的功用外，又能返照「寂靜」而「無住」的生命實相，導引生命活動的價值趣取向背，因此稱之為「慧」。¹²²不管「定」抑或「慧」，都是「無住心」的

¹¹⁹ 〔姚秦〕釋僧肇選：《注維摩詰經》，卷6，收入《大正藏》第38冊，頁384下。

¹²⁰ 楊曾文：《神會和尚禪話錄》，頁9。

¹²¹ 同前註，頁10：「但自知本體寂靜，空無所有，亦無住著，等同虛空，無處不遍，即是諸佛真如身。真如は無念之體，以是義故，故立無念為宗。」

¹²² 同前註，頁9：「無住心不離知，知不離無住。知心無住，更無餘知。」又，胡適：〈新校定

內涵；它們同體俱有，所以神會乃至慧能（638-713），莫不告誡學人：「定」、「慧」當該平等修學——「等學」，¹²³一起運作——「等持」，¹²⁴不是可以割裂成時程前後有所差別的兩種工夫。

這種念念不住的「無住心」，乃是「定慧等學」、「定慧等持」的具體展現，受到慧能及其弟子神會的特別重視，所以在他們的禪法教學中多所宣揚。神會對於「修行」的看法，也正如慧能所教，便是要求學人始終都不應當執取、住著在任何對象上，由此乃得與「自性」了不可得、一切差別性相皆「空無所有」的諸法實相契會。換句話說，也就是隨時保持無所住著而又清楚自覺自知身心內外各種情況的禪觀修行狀態。¹²⁵這並不是像胡適、伊藤隆壽等人所理解的，是認為「不須作種種『禪定』（坐禪）工夫」，¹²⁶而是要以「念念不住」的心智明覺工夫為所謂的「禪定」。換言之，不是不「作工夫」，而是要以掌握相應眾生心智本性、諸法實相的「念念不住」之佛法實踐精神來「作工夫」。職此之故，便不必定要用「打坐」的方式修「禪」，但也不是放任「心念」或「妄想」任意走作，流為毫無價值心智作用導向的「自然」、「無事」；而是要讓心智時時高度清醒地運作，以「念不起、空無所有」的「正定」，來具體支撐「能見念不起、空無所有」的「正慧」。¹²⁷

（二）「道」不可言說的再思考

又，對於「道」的意指和性格，神會在回應鄭瑤的請教中，則有以下問答：

的敦煌寫本神會和尚遺著兩種）：「無住是寂靜。寂靜體即名為定。從體上有自然智，能知本寂靜體，名為慧。本體空寂。從空寂體上起知，善分別世間青黃赤白，是慧。不隨分別起，是定。」收入柳田聖山主編：《胡適禪學案》（臺北：正中書局，1975年），頁262。

¹²³ 楊曾文：《神會和尚禪話錄》，頁10-11、頁79、頁85。

¹²⁴ 〔元〕釋宗寶編：《六祖大師法寶壇經》，收入《大正藏》第48冊，頁355中。

¹²⁵ 〔唐〕釋法海集記：《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》：「無住者，為人本性，念念不住，前念、今念、後念，念念相續，無有斷絕。若一念斷絕，法身即離色身。念念時中，於一切法上無住。一念若住，念念即住，名繫縛。於一切法上，念念不住，即無縛也。是以無住為本。」（收入《大正藏》第48冊，頁338下。）

¹²⁶ 胡適：〈新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種〉：「……這樣的『定』是不須作種種「禪定」（坐禪）工夫的。」收入柳田聖山主編：《胡適禪學案》，頁262。

¹²⁷ 楊曾文：《神會和尚禪話錄》，頁79。

鄭瑤問曰：「云何是道？」

答曰：「無名是道。」

又問：「道既無名，何故言道？」

答曰：「道終不自言，言其道，只爲對問故。」

問：「道既假名，無名是真否？」

答曰：「非真。」

問：「無名既非真，何故無名是道？」

答：「爲有問故，〔始〕有言說。若無有問，終無言說。」¹²⁸

伊藤隆壽引用神會認為「道終不自言」、但為回應問題才提出「道」的說法這段話後，馬上表示：它們就是「以《老子》為前提」的問答。¹²⁹然則，神會所說，雖然可能使人聯想到《老子》對於「道」的某些說法，不過，為什麼是《老子》？真的一定就是《老子》嗎？事實上，在神會的答覆中，既未交代典據，而且徵諸佛教經論，難道全無「道」不可言說、抑或「無名」之類的看法嗎？正如第二節所已指出的，事實並非如此；在佛教經論中，多有「道」不可思維、不可言說的開示。那麼，神會的說法，難道不是、或者豈不至少可能是「以佛經為前提」呢？

神會表示「無名是道」，又說「無名」、「道」這些稱呼或表述，乃是不得已的答話，正透露出他肯定某種超越世俗言說的境界，而且該境界也不是人心作意所能構得。例如：

崔齊公問：「禪師坐禪一定已後，得幾時出定？」

答曰：「神無方所，有何定乎！」

又問：「既言無定，何名用心？」

答曰：「我今定上不立，誰道用心。」

問：「心、定俱無，若爲是道？」

答曰：「道只沒道，亦無若爲道。」

問：「既言無若爲〔道〕，何處得只沒道？」

¹²⁸ 同前註，頁 77-78。

¹²⁹ 伊藤隆壽：〈禪宗と「道・理の哲学」〉，《中国仏教の批判的研究》，頁 373-374。

答：「今言只沒道，爲有若爲道。若言無若爲，只沒亦不存。」¹³⁰

在神會以「無住心」為禪修歸趣的見地上，既不認為學人憑藉心思意想就能「入道」或「見道」，也不贊同一定必須坐禪入定的修行方式，那麼，對於什麼是「道」、抑或怎樣才算「修道」——「若為是道」的問題，便只好表示「道」本身就是如此——「道只沒道」。於是面對本身如此的所謂「道」，也就不許可再問怎樣或如何才能「見道」或「入道」？因為「怎樣」或「如何」之類的提問，正意味著學人設想有種特定規矩、步驟的方法或路徑，可以讓人循以「入道」或「見道」；然而，「無名」之「道」，並不是可憑心思意想獲得的東西，也不是任何作意修行所得入住的境界。所以神會宣稱自己所說「道只沒道」，不過是基於崔齊公提出「若為是道」的問題，而不得已所做出的答話；一旦沒有「若為」的提問，自然也無「只沒」的回應了！

這一不可設問、不可應答的「道」，指向的是一切諸法緣起性空的生存實相。在神會的禪思想裡，因為那是活潑潑未嘗定住下來、非取相分別所知見得到的諸法本性，所以在要求「修道」的實踐意義脈絡中，神會唯僅肯定「無住〔之〕心」抑或「無念」，才能與之冥契。例如：

侍郎苗晉卿問：「若爲修道得解脫？」

答：「得無住心，即得解脫。」

問：「若爲得無住？」

答：「《金剛經》具有明文。」

又問：「《金剛經》道沒語。」

答：「〔經云〕，復次須菩提，諸菩薩摩訶薩，應如是生清淨心。不〔應〕住色生心，不應住聲香味觸法生心，應無所住而生其心。但得無住心，即得解脫。」

又問：「無住，若爲知無住？」

答曰：「無住體上自有本智，以本智能知，常令本智而生其心。」¹³¹

¹³⁰ 楊曾文：《神會和尚禪話錄》，頁 66。

¹³¹ 同前註，頁 74-75。

透過修行佛道以達成生命困苦的徹底解脫，乃是佛法教學的根本目的。至於如何達成，諸佛菩薩、祖師大德各有體會，因此不免教說多樣。神會根據《金剛般若波羅蜜經》指出：能夠擁有不執取、不住著於任何內外境界的無住心智，便是生命困苦得獲解脫的最佳保證。在「無住心」中，自然保有不假造作、本來如此的智慧能力，而且也能夠自覺「無住」、自知「解脫」，因此所謂「修道」，不外就是應當一直維持這種「本智」恆常發用的無住心態。

所以神會開示學眾時，又說：

……若欲得了達甚深法界者，直入一行三昧。若入此三昧者，先須誦持《金剛般若波羅蜜經》，修學般若波羅蜜。故《金剛般若波羅蜜經》云：「若有善男子、善女人發菩提心者，於此經中，乃至四句偈等，受持讀誦，為人演說，其福勝彼。云何為人演說？不取於相。不取於相者，所謂如如。」云何「所謂如如」？無念。云何無念？所謂不念有、無，不念善、惡，不念有邊際、無邊際，不念有限量〔、無限量〕；不念菩提，不以菩提為念；不念涅槃，不以涅槃為念。是為無念。是〔無念〕者，即是般若波羅蜜。般若波羅蜜者，即是一行三昧。諸知識！若在學地者，心若有念，即便覺照。若也起心即滅，覺照自亡，即是無念。是無念者，無一切境界。如有一切境界，即與無念不相應故。諸知識！如實見者，了達甚深法界，即是一行三昧。

是故《小品般若波羅蜜經》云：「善男子！是為般若波羅蜜，所謂於諸法中無所念。我等住於無念法中，得如是金色身、三十二相、大光明、不可思議智慧、諸佛無上三昧、無上智慧，盡諸功德。諸佛說之，猶不能盡，何況聲聞、辟支佛！」

能見無念者，六根無染。見無念者，得向佛智。見無念者，名為實相。見無念者，中道第一義諦。見無念者，恆沙功德，一時等備。見無念者，能生一切法。見無念者，即攝一切法。¹³²

「無念」，既是「般若波羅蜜多」，也是「一行三昧」。依據如此不念「有」或「無」、「善」或「惡」等差別事相，乃至也不念「菩提」、「涅槃」等修行功德的「一行

¹³² 同前註，頁 73-74。

三昧」、「般若波羅蜜多」，方能真正得「佛智」、見「實相」。這便是神會禪思想裡的所謂「道」。

這一非道家意義的「菩提之道」、「涅槃之道」，不可思維、不可論議，本來就是佛教經典多所開示的法義。如果舉出跟神會禪思想關係較為密切的經典來看，那麼，大概就有《維摩詰所說經》、《金剛般若波羅蜜經》、《大般涅槃經》、《摩訶般若波羅蜜經》、《小品般若波羅蜜經》乃至《大方廣佛華嚴經》、《楞伽阿跋多羅寶經》、《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》，等等。這些佛經，例如《維摩詰所說經》，便記載：

爾時，世尊問維摩詰：「汝欲見如來，為以何等觀如來乎？」

維摩詰言：「如自觀身實相，觀佛亦然。我觀如來，前際不來，後際不去，今則不住。……不可以智知，不可以識識。無晦、無明，無名、無相，無強、無弱，非淨、非穢。……一切言語道斷。……不可稱、不可量，過諸稱量。……非見非聞，非覺非知，離眾結縛。……不可以一切言說分別顯示。……」¹³³

觀看諸佛如來，應當如同觀看自身性空如幻的存在實相那樣，所以「欲見如來」，其實也就是「欲見實相」。可是，究竟應當採取怎樣的觀看方式，才能正確觀看得見「實相」或「如來」呢？維摩詰所展開的論說，主要就是落在指出「如來」或「實相」超越世俗凡夫所有心意識取相分別作用及其結果的內涵暨性格；它不是透過見聞覺知所觸及到的東西，也不是可被思維論議限定住的事物。

又如，《大般涅槃經》記載：

迦葉復言：「如佛所說畢竟安樂名涅槃者，是義云何？夫涅槃者，捨身、捨智。若捨身、智，誰當受樂？」

佛言：「……如來亦爾，畢竟遠離二十五有，永得涅槃安樂之處，不可動轉，無有盡滅，斷一切受，名無受樂。如是無受，名為常樂。若言如來有受樂者，無有是處。是故畢竟樂者，即是涅槃。涅槃者，即真解脫。真解脫者，即是如來。」

¹³³ 〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，卷3，收入《大正藏》第14冊，頁554上-555上。

迦葉復言：「不生不滅，是解脫耶？」

「如是，如是，善男子！不生不滅，即是解脫。如是解脫，即是如來。」……爾時，佛讚迦葉菩薩：「善哉！善哉！善男子！汝今善解甚深難解。如來有時以因緣故，引彼虛空，以喻解脫；如是解脫，即是如來。真解脫者，一切人天無能為譬；而此虛空，實非其喻。為化眾生故，以虛空，非喻為喻。當知解脫，即是如來。如來之性，即是解脫。解脫、如來，無二無別。善男子！非喻者，如無比之物，不可引喻。有因緣故，可得引喻。……不可以喻，喻真解脫。為化眾生，故作喻耳！以諸譬喻，知諸法性，皆亦如是。」……佛讚迦葉：「善哉！善哉！善男子！以是因緣，我說種種方便譬喻，以譬解脫。雖以無量阿僧祇喻，而實不可以喻為比。或有因緣，亦可喻說。或有因緣，不可引譬。……」¹³⁴

「如來，即是解脫。解脫，即是如來。如來，即是涅槃。涅槃，即是解脫。」¹³⁵所謂「真解脫」，不外是指諸佛如來的「大般涅槃」。因此，上來引文也說：「解脫、如來，無二無別。」這樣的「如來」、「解脫」、「涅槃」乃至「法性」，嚴格說來，不可以言語指陳，但若不得已一定要向人表述，則只好勉強假借一些並不真正能夠貼合箇中情實的譬喻說法，來讓對方得有透過譬喻言說去窺見其彷彿若有的機會。

甚至《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》也還記載：

舍利弗白佛言：「世尊！文殊師利，是不可思議。何以故？所說法相，不可思議。」

佛告文殊師利：「如是，如是！如舍利弗言，汝之所說，實不可思議。」

文殊師利白佛言：「世尊！不可思議，不可說；思議，亦不可說。如是思議、不思議性，俱不可說。一切聲相，非思議，亦非不可思議。」

佛言：「汝入不思議三昧耶？」

文殊師利言：「不也，世尊！我即不思議，不見有心能思議者，云何而言入不思議三昧？我初發心，欲入是定，而今思惟，實無心相而入三昧。如

¹³⁴ 〔北涼〕曇無讖譯：《大般涅槃經》（南本），收入《大正藏》第12冊，頁636中-637上。

¹³⁵ 同前註，頁823中。

人學射，久習則巧；後雖無心，以久習故，箭發皆中。我亦如是，初學不思議三昧，繫心一緣；若久習成就，更無心想，恒與定俱。」¹³⁶

文殊師利修行能讓自己趣入「不思議三昧」的禪法，從發心作意修行的初學階段，到了久習成就，便可不再生起任何心想，也能夠一直處於三昧正受。這被叫做「不〔可〕思議」的三昧正受，不過是禪法修行者從三昧正受中離開後，為了向他人陳述而所勉強建立的說法，事實上其本身畢竟不可稱為「不思議」，但也不可叫做「〔可〕思議」；因為禪修者同他所趣入的三昧正受，根本一體不分，則又如何生起「思議」、「不思議」等奠基在取相分別心意識作用上的思維言說呢？這樣一種跟「智慧」同體無別的「禪定」，才是神會所肯定的「大乘禪定」。

例如《南陽和尚問答雜徵義》記載：

又問：「諸佛皆從因果得成佛道，今云言非因〔果〕法，云何得成師師相授？」

答：「大乘言下悟道，初發心時，便登佛地；無去來今，畢竟解脫。」

問：「何者是大乘禪定？」

答：「大乘定者，不用心，〔不看心〕，不看淨，不觀空，不住心，不澄心，不遠看，不近看，無十方，不降伏，無怖畏，無分別，不沉空，不住寂。一切妄相不生，是大乘禪定。」

問：「云何不用心？」

答：「用心即有，有即生滅。無用〔即〕無，無生無滅。」

問：「何不看心？」

答：「看，即是妄。無妄，即不看。」

問：「何不看淨？」

答：「無垢，即無淨。淨，亦是相，是以不看。」

問：「云何不住心？」

答：「住心，即假施設，是以不住。心無處所。因汝所問，一切修道者同悟。」¹³⁷

¹³⁶ 〔梁〕曼陀羅仙譯：《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》，卷2，收入《大正藏》第8冊，頁729中-下。

¹³⁷ 楊曾文：《神會和尚禪話錄》，頁122-123。

「一切妄相不生」，乃就客體層面的意義而論；若改從主體一面來說，便是「一切妄想不生」：這是神會所謂「大乘禪定」的內涵。它跟修行特定禪觀方便所成就的心智境界不同，是就緣生諸法本來「無住」、自然「寂靜」的體性，揭示跟它冥契的聖人心智，捨離動或靜、出或入等相對情況，而其本身不動不靜、不出的入的實相，因此也被說成「非因果法」，而有別於一般著重勸誡學人應當行「因」致「果」——廣集善根因緣才能趣入涅槃或證得菩提的所謂「修道」。

例如《南陽和尚問答雜徵義》記載：

又問：「諸佛成道，皆因智覺。今離智覺，何者是道？」

答：「道體無物，復無比量，亦無智覺照用及動、不動法；不立心地、意地，亦無去來；無內、外、中間，復無處所；非寂靜，無定亂，亦無空名；無相、無念、無思，知見不及，無證者。道性，俱無所得。」

又問：「無所得、知見不及，云何而得解脫？」

答：「三事不生，是即解脫。」

又問：「云何三事不生？」

答：「心不生，即無念；智不生，即無知；慧不生，即無見。通達此理者，是即解脫。」

又問：「心智即有，云何不生知智見無念？」

答：「言心定，不言自定，即是無念。定，則更無分別，即是無智。慧、定諸見不生，是即無見。非因果法，通達無我，明知生者妄生、滅者妄滅。」¹³⁸

世界萬象的「因」、「果」關聯，必須奠基在那些關聯事物各具「自性」或「自我」的存有體性確認上；假使本來沒有「自性」或「自我」，那麼，「此事」為「因」而「彼事」為「果」、抑或「彼物」作「因」而「此物」作「果」，亦即它們彼此之間的「因」、「果」關聯，便將因為欠缺「彼」、「此」究竟所指為何的存在認定，而導致最終無法建立起來。或者，即使暫時接受它們彼此之間的「因」、「果」關聯，也畢竟禁不起嚴格檢視該因果關聯真實性的深度考察。至於世人現前見聞覺知經驗中，或見某些現象產生、或見某些現象消亡，乃至據此而連結起它們彼此的因果關聯，若以佛教諸法空觀來檢視它們，則都將只如夢裡或有或無、或生或

¹³⁸ 同前註，頁 121-122。

滅的虛妄心意識影像罷了！假使深究它們或有或無、或生或滅的情況，那麼，其存在或不存在、出現或不出現的真實性，便從本以來皆畢竟空寂而不可得。因此，神會認為，面對這些存有體性虛妄不實的緣生諸法，一則應當「心不生」、「不作意」，¹³⁹亦即「不存心想要什麼」；¹⁴⁰再則當該「〔見聞覺知之〕智不生」，亦即「不起心想知道什麼」；三是應該「〔世智辨聰之〕慧不生」，亦即「不起心想看見什麼」；如此心態，也就是在「修道」，而可得解脫生命的種種困苦。

以上所舉經教，莫不明白揭示「菩提之道」、「涅槃之道」乃至「成佛之道」本身不可思議、非因非果的超越性格。更不必說《金剛般若波羅蜜經》、《小品般若經》、《大品般若經》等般若經典，也處處看得見「道」本身不可言說、不可知見的表述。¹⁴¹

（三）不依特定方便的最上乘禪

這種不依特定觀行方便的禪修法門，乃是面對世界萬象時，能夠捨離一切心思念慮，不生起種種法想，因而無所緣念、無所倚傍的「最上乘禪」，是「一切三昧根本」，¹⁴²亦即被形容為「能所雙亡」的聖人心智境界；¹⁴³它跟釋迦佛陀教導訶訶迦旃延所應當修學的「真實禪」，擁有彼此同歸一致的觀行內涵。

《雜阿含經》記載：

¹³⁹ 同前註，頁 8。

¹⁴⁰ 胡適：〈新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種〉：「作意就是『起心』，就是『打主意』，就是『存心要什麼』。」收入柳田聖山主編：《胡適禪學案》，頁 262。

¹⁴¹ 例如〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》：「……如來所說法，皆不可取、不可說，非法、非非法。」收入《大正藏》第 8 冊，頁 749 中。〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《小品般若波羅蜜經》，卷 4：「……諸法性，非過去、非未來、非現在，不可取相，不可緣，不可見、不可聞、不可覺、不可知，不可迴向。」收入《大正藏》第 8 冊，頁 552 上。〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《小品般若波羅蜜經》，卷 3：「……眾生不可思議故，般若波羅蜜不可思議。眾生不可知故，般若波羅蜜不可知。」收入《大正藏》第 8 冊，頁 550 中。〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》，卷 7：「……眾生空故，念亦空。眾生不可知故，念亦不可知。……色不可知故，念亦不可知。」收入《大正藏》第 8 冊，頁 273 上。〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》，卷 12：「……一切諸法，亦不可知、不可得。」收入《大正藏》第 8 冊，頁 308 上-中。

¹⁴² 〔唐〕釋宗密：《禪源諸詮集都序》，收入《大正藏》第 48 冊，頁 399 中。

¹⁴³ 釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 280。

世尊告說陀迦旃延：「當修真實禪，莫習強梁禪。……不依地修禪，不依水、火、風、空、識、無所有、非想非非想而修禪；不依此世、不依他世，非日月，非見聞覺識，非得非求，非隨覺、非隨觀而修禪。……於地想，能伏地想；於水火風想、無量空入處想……見聞覺識，若得、若求，若覺、若觀，悉伏彼想。跋迦利！比丘如是禪者，不依地、水、火、風，乃至不依覺觀而修禪。跋迦利！比丘如是禪者，諸天主、伊濕波羅、波闍波提恭敬合掌，稽首作禮，而說偈言：『南無大士夫！南無士之上！以我不能知，何所依而禪？』……」¹⁴⁴

不依止地、水、火、風、空、識等境界從事禪修，也不攀取任何知覺、觀想內容修習禪法：這一所謂的「真實禪」，迥異於自心意識有所緣念的禪修方式。然而實際上，它不過是指各種禪修方式的根本所在，亦即捨離一切法想而無所依倚、住著的「定慧等持」心智活動本身。

不過，為何應當不依止特定對象以為觀行所緣境界，而要以除遣各種「心想」的方式來從事禪修呢？那是因為佛陀通達一切諸法虛幻不實，世界萬象盡皆屬於因緣假名，¹⁴⁵所以明白如果依止特定對象而起心生想地從事禪修，那麼，往往不免陷墮在某種境界中，而導致自己無法持續往前進展、不斷向上超昇。於是經中便把這種可能發生的陷墮狀況，比喻成像「強梁馬」只顧眼前水草，無法如同「真實馬」那樣心心念念都是為了能在草原上飛奔、或在街道上載馳。

本論文認為，神會禪思想的最要緊處，便是對於這種「真實禪」、亦即「最上乘禪」的深刻體會，¹⁴⁶而不是落在肯定「自然」、「無為」的「道·理」本身，更不是真的主張一切「修行」都應廢止。¹⁴⁷例如，神會說過：

¹⁴⁴ 〔劉宋〕求那跋陀羅譯：《雜阿含經》，卷 33，收入《大正藏》第 2 冊，頁 235 下-236 中。

¹⁴⁵ 釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 281。

¹⁴⁶ 所以神會說過：「要藉有作戒、有作慧，顯無作戒、慧。定，則不然。若修有作定，即是人天因果，不與無上菩提相應。」引見楊曾文：《神會和尚禪話錄》，頁 6。換言之，正是因為「修有作定」將落入「人天因果」序列，但這卻不是與「無上菩提相應」的觀行活動，所以非不得已，神會特別不想宣揚那種必須有所依止、有所緣念的禪修方式。另參見楊曾文：《神會和尚禪話錄》，頁 76。

¹⁴⁷ 伊藤隆壽：〈禪宗と「道・理」の哲学〉，《中国仏教の批判的研究》，頁 377。

……所言除者，但除妄心，不除其法。若是正法，十方諸佛來除不得，況今善知識能除得？猶如人於虛空中行、住、坐、臥，不離虛空。無上菩提法，亦復如是，不可除得。一切施為運用，皆不離法界。經云：「但除其病，不除其法。」……何者妄心？仁者等，今既來此間，貪愛財色、男女等，及念園林、屋宅，此是粗妄；應無此心。為有細妄，仁者不知。何者是細妄？心聞說菩提，起心取菩提；聞說涅槃，起心取涅槃；聞說空，起心取空；聞說淨，起心取淨；聞說定，起心取定。此皆是妄心，亦是法縛，亦是法見。若作此用心，不得解脫，非本自寂淨心。作住涅槃，被涅槃縛；住淨，被淨縛；住空，被空縛；住定，被定縛。作此用心，皆是障菩提道。《般若經》云：「若心取相，即著我、人、眾生、壽者。離一切諸相，即名諸佛。」離其法相。《維摩經》云：「何為病本？為有攀緣。云何斷攀緣？以無所得。」以無所得故，則無病本。學道不識細妄，如何得離生死大海？¹⁴⁸

正如神會所論，如果是真實常住的「正法」，那麼，任誰也都無法除遣或捨離這樣的「正法」。只因眾生自心意識所造作的念想或思慮，雖不真實常住，但卻往往被妄執成為足以桎梏自己身心的障礙物；它們既是生命存在及其活動的一種困限苦厄，所以佛法學人對此，便需努力探尋能夠消除如此困限的辦法。在記載神會禪思想的語錄裡，各種看似不斷否定任何意圖有所造作的「修道」論述，¹⁴⁹它們的主要旨趣，可說就是為了對治學人面臨「修道」課題時，那些在自己心中生起而可能造成困限的思想——引文稱之為「細妄」的東西，而不是肯定自心體性空寂、清淨，便可放任思慮或念想任意走作，一切無所事事而不用修禪行道。

假使神會確實是像伊藤隆壽乃至松本史朗所說「否定修道」，那麼，身為一名禪師、一位佛法宣揚者，既再三勸誡學人應該「信佛語、依佛教」，¹⁵⁰但卻又「否定修道」，則這究竟將成怎樣一種情況？他如何自圓其說呢？神會到底還是不是一名禪師？算不算是佛法的宣揚者呢？難道神會頂多是個凡事只求在腦海裡想想就算數的思想或哲學工作者而已？

¹⁴⁸ 楊曾文：《神會和尚禪話錄》，頁 8。

¹⁴⁹ 伊藤隆壽：〈禪宗と「道・理の哲学」〉，《中国仏教の批判的研究》，頁 378。

¹⁵⁰ 楊曾文：《神會和尚禪話錄》，頁 6。

事實上，神會的「修道」觀點，乃是立足在「我心無住」、「念念不住為人本性」這一根本見地上的佛法實踐論思維成果。在這種心性論基礎上的佛法實踐論觀點，並不等於認為根據「念念不住」的眾生心性，只要放任自心意識毫無價值導向地馳騁走作，更不必留心觀察覺知自己在世間的各種行事或活動，而便能夠成就菩提道果或涅槃道果；相反地，毋寧是須對於本來無住的生命實相，恆常保持一種清明在躬的逆覺返照，由此醒覺的心智狀態，來確保自己遇緣逢境時，不會生起執著該境緣的念想或思慮，從而便能不斷超越、解脫，以顯發出所謂「自然智」、「無師智」。

同樣是「念念不住」的心性，但世俗凡夫遇境逢緣時，往往取著該境界或所緣而不肯放捨，所以導致「一念若住，念念即住」，遂不得解脫困苦、超越現前。然則，「念念不住為人本性」，因此，世俗凡夫也不至於始終不得解脫困苦、超越現前，而是仍舊可能「一念若悟，即眾生是佛」。在日常生活行事中所積累的止觀工夫、定慧修為，便是為了促成「一念若悟」的心智自覺得有條件充足的生起機會，而不是毫無簡別地認為它們全無功用。因此，不僅慧能說過，以「禪定」得「解脫」的佛法教學，是為下根人所設，並非不可用；而且，神會也表示：

……得上根上智人，見說般若波羅蜜，便能領受，如說修行。如中根人，雖未得，若勸諮問，亦得入。下根人，但至信不退，當來亦能入大乘十信位中。只如學道，撥妄、取淨，是垢淨，非本自淨。《華嚴經》云：「譬如拭巾有垢，先著灰汁，然〔後〕用清水洗之。」此雖得淨，未名為淨。何以故？此淨為因垢得淨，猶故不淨。《維摩經》云：「非垢行、非淨行，是菩薩行。」知識！非用心時，若有妄起，思憶遠近，不須攝來。何以故？去心，既是病；攝來，還是病。去、來，皆是病。經云：「諸法無來去。」法性遍一切處，故法無去來。若有妄起，即覺。覺滅，即是本性無住心。有無雙遣，境智俱亡，莫作意，即自性菩提。……¹⁵¹

不肯定「撥妄、取淨」之類的禪觀修行，而要學人「若有妄起，即覺」，「覺滅」之際，自知自見「本性無住〔之〕心」。這種「稱本用心」以覺照內外一切境界的

¹⁵¹ 同前註，頁13。

智慧運作，¹⁵²正是奠基在眾生本來無住的存在實相上，藉由學人「念念不住」的「定慧等持」修行工夫而所不斷展現出來的無方大用。

縱使神會認為「念念不住」的眾生存在體性是「真實的」，也仍不意謂那就是在肯定「無住本心」為某種固定不變的「實體」。¹⁵³因為假使「無住本心」是個「實體」，具有固定不變的實體性，那麼，經中以「虛空」為喻，而僅取其恆常、普遍、實在等超越性徵，可是，意指能夠容受「色法」而其本身沒有任何質礙的「虛空」，卻又到底有何實體性呢？「虛空」作為不由因緣造作所形成的「無為法」，又會是怎樣一種「實體」呢？除此以外，從譬喻要求適切的標準來看，如果使用不具實體性的「虛空」，來比喻某種本身是「實體」的「無住本心」，那麼，勢必成為一種「非喻」，而不是一種適切的譬喻說法。若果如此，則大可改採「大梵」、「大地」等更有實體意味的事例來比喻說明，又何必使用「虛空」這種不適切的事例呢？

討論至此，那麼，能夠相應「無住本心」的禪修活動，又該如何展開呢？

呂澂（1896-1989）批判《大乘起信論》的核心思想，認定它是「本覺說」時，曾經指出：

……中國佛學有關心性的基本思想是：人心為萬有的本源，此即所謂「真心」。它的自性「智慧光明」遍照一切，而又「真實識知」，得稱「本覺」。此心在凡夫的地位雖然為妄念（煩惱）所蔽障，但覺性自存，妄念一息，就會恢復它本來的面目。這樣，在實踐上也只要用返本還原的方法，而談不到實質上的變革；——這當然是與其肯定一切現實價值的思想相調和的。¹⁵⁴

¹⁵² 正如宗密（784-841）所說，「無念為宗」的神會禪教，是以「但無妄念，即是修行」，而不是「否定修道」。詳見〔唐〕釋宗密：《圓覺經大疏釋義鈔》，卷3：「有『寂知指體』、『無念為宗』者，……是南宗第七祖荷澤大師所傳。謂：萬法既空，心體本寂；寂，即法身。即寂而知；知，即真智，亦名菩提、涅槃。……此是一切眾生本源清淨心也，是自然本有之法。言『無念為宗』者，既悟此法本寂、本知，理須稱本用心，不可遂起妄念。但無妄念，即是修行。故此一門，宗於『無念』。」收入《卍新纂續藏》第9冊，頁535上。

¹⁵³ 伊藤隆壽：〈禪宗と「道・理の哲学」〉，《中国仏教の批判的研究》，頁380-382。

¹⁵⁴ 呂澂：〈試論中國佛學有關心性的基本思想〉，《呂澂佛學論著選集》卷三（濟南：齊魯書社，1991年），頁1417。

這裡批判中國佛教的心性思想，同時探及與它相關聯的修行工夫論點。呂澂所謂「只要用返本還原的方法，而談不到實質上的變革」，是為表示該種思想含有「道不用修」的觀點，因此便可主張不必從事任何足以變革自心意識的實踐活動。然而，事實並非如此。「返本還原」的實踐方法類型，對準的是那些存有暨價值意義虛假不實的「妄念」；因為這些「妄念」並不是「真現實」，所以應該透過佛法實踐來將它們掃除淨盡，以使得存有暨價值意義真實不虛的「真現實」，亦即被稱為「真心」者，能夠在日常生活事行中朗現、發用。這絕不是毫無簡擇地「肯定一切現實價值」，而是對於過分執認「妄念」確實能夠徹底異化吾人心性的看法，根據一切諸法性空如幻的佛教見地，來展開重新釐定該種見解之真實意義的深刻檢視。換句話說，所謂「修行」、所謂「工夫」，畢竟還是「有」的，而且必須；不過，對於「修行」、「工夫」的「意義」，在層次已經提升的知見狀態下，則應該重新釐辨、論究，然後才能夠做出真正切合情實的決定。

在佛教中，作為意指「菩提」、「涅槃」的所謂「道」，其體性常住、不可修為，所以學人展開佛法實踐時的應然作為，並不落在此處。可是，作為意指「方法」、「路徑」的所謂「道」，則可修為、造作，因此，學人修行佛法的工夫，也就在這裡落實；而且允許學人各隨因緣，去展開最適合自己身心情況的禪修之道。「返本還原」這種修行方法所要求實現的工夫效果，仍舊是要讓眾生能夠徹底「轉染還淨」，而並不是真的沒有什麼「實質上的變革」。特別著意於「直顯心性」的神會禪教，在修行方法論題上的觀點，同樣也不是毫無條件地「否定修道」，而是為了教導學人應當超越先前認定各種煩惱真實存在的方法論思想基礎；因為後者認為煩惱深入眾生心性底層，能令自心產生本質變異，所以從事佛法實踐的修行工夫意義，也就是要能除滅那些被認為真實存在的煩惱，而不僅僅是覺照煩惱在存有乃至價值上的空幻不實。對此，神會重新檢視傳統一般所說「修道」的意義，賦予「修道」以不同於前者的意義實質，於是便做出涉及「修道」課題的各種義理講述及方法指點。

六、結論

眾所周知：「佛教作為一種宗教，解脫問題是它理論中最根本、最核心的問

題，是它整個理論的出發點與歸宿，離開了解脫論，佛教也就不成其為佛教。」¹⁵⁵中華禪師投入佛法修學行列，他們始終關心的，也正是如何才能獲得解脫乃至證得菩提的佛法修學課題。因此，設若離開怎樣獲得解脫乃至證得菩提的不斷探索，那麼，中華禪師的任何學說也將不會是有真正佛教意趣的講論，而盡可成為「不是佛教」的外道思想，抑或只是一些不求解脫生命困苦在世間學問。可是，中華禪師及其弟子們，並不如此；他們一向要求自己應當努力得解脫、證菩提，同時也教導他人解脫困苦，究竟證得菩提。

在這種佛法教學目標導引下的中華禪師，不管法融、神秀、還是神會，都是以在印度文化傳統中所形成的佛教世界觀、生命觀為背景，紹承釋迦佛法，來繼續開展他們以化導世人究竟成佛為其目標的禪法教說。因此，在他們的禪教裡，縱使有些語詞、概念乃至思維形式，確實汲取自「不是佛教」的中華傳統思想文化資源；然而，究其根柢，畢竟還是奠基在佛教世界觀、生命觀上的思維言說，其核心仍在回應如何解脫成佛的問題，只是彼此或有修行方法論點的差異。

中華禪法，雖然源出於印度禪法，不過作為思維修或靜慮活動的「禪」精神本身，則毋寧超越了「中華」、「印度」之類的時空限界；而且從本以來，也不具有某種一成不變、固著不化的所謂「本質」，但唯有適應不同時地人事而不斷開新創化的革心作用。「禪」精神本身在中華文化傳統場域內展現，在中華人心之間傳承，而且通過漢語揚化，那麼，間或受到特定時地人事等傳統文化成素的影響，恐怕情理難免；然而，卻並不因此就應當被認為是已「異質化」為「中國固有思想」的一種結果。為了在中華地區發揚的新適應，使得「禪」精神本身可以成為中華人心的「新信仰」，那些新適應的做法，不過是些表層的外相融攝；該「新信仰」的核心，始終還是有關如何踐行解脫成佛之道的理想仰望暨價值信求，從未因此就變成是對以「自然」為價值理念之道家人物及其思想的仰讚、尋索。因此，中華禪門師資所仰信的理想人物，畢竟還是佛陀、是菩薩，抑或至少是阿羅漢；而他們所承傳的佛法實踐精神，也一貫是般若經典所教，不起心取相分別世界萬象，面對一切人事物，皆應心無所住、無所得的「念念不住」修行工夫。

攤開《絕觀論》、《觀心論》以及神會語錄，處處所見，都是力圖講明佛道、指導學人修行禪法的教說。在法融、神秀、神會等人的禪思想裡，最為關懷的生

¹⁵⁵ 洪修平：《禪宗思想的形成與發展》，頁 66。

命課題，莫不落在怎樣獲得解脫、趣入涅槃乃至證得菩提之上。那些禪法教說的核心，在「觀心」、「修心」乃至「絕觀」，在「無心」、「無念」乃至「無住」，而不是落在那些被認為已披上道家言辭外衣的概念或思想上。

就像「西裝」，原本是指相對於「漢服」的西洋服裝。但不管「西裝」、還是「漢服」，全都不過是在特定文化傳統裡出現的不同服裝；作為服裝精神主體者，在於其保暖防害、蔽體文飾的功用，而該功用本身，則超越地域、時間、人種、性別，等等，既不專屬於西洋文化、西洋人，也不為東方人、東方文化所特有。否則，一旦只要「東方人」穿上「西裝」，那麼，不管穿上「西裝」的是「中國人」、還是「日本人」，豈不都成了「西洋人」？然則，事實並非如此。在穿著「西裝」這件事上，「西裝」可因「中國人」而變異，也可因「日本人」而改作，但其精神主體，並不在因時因地、因人因事而有的任何改動上，而是在既非「西裝」、但也不是「漢服」的服裝功用本身。當然，「漢服」對於「西洋人」——例如「英國人」、「美國人」來說，其情況也是這般。

本論文認為，「禪」也是如此。超越時間、地域、人種、性別等差別情形的所謂「禪」，就其精神本身而言，既可以有「印度文化」的裝扮，也可以有「中華文化」的裝扮。然而，不管「印度禪」、「中華禪」乃至「日本禪」，都是被稱為「禪」的這種非凡心智能力本身因應不同時地人事的一種化現，而不是先有一個叫做「印度禪」的東西，然後在中華地區傳揚後「中華化」了——包括「道家化」、甚至「儒家化」之類的分支說法。因為「中華禪」跟「印度禪」，始終是同一「禪」精神本身；它所意指的，根本就在「念念不住」的眾生心性。在佛教傳統裡，它的圓滿實現，也就稱為「佛心」。

這一超越「本質」、「非本質」等思維論議的「禪」精神本身，不是由出現在印度文化傳統中的釋迦佛教是什麼所決定，而是以不管有佛無佛、其性相始終常定的諸法實相為定量。不過，釋迦佛陀所提出的解脫成佛課題，在印度文化傳統中所形成的世界觀、生命觀，可以具體約限諸法實相在該文化傳統中的開顯方式或模型。因此，中華禪師繼承釋迦佛教的世界觀、生命觀以及其解脫成佛課題時，也可以有其取自中華傳統文化成素的不同開展；但是，那些開展，並不真的能夠讓人據以在嚴格哲學的意義上支持「印度禪」已經「中國化」——特別是「中華禪」已經「道家化」的斷言，例如伊藤隆壽所說。

徵引書目

- 天親菩薩造，真諦譯：《佛性論》，收入《大正藏》第31冊，臺北：新文豐出版公司影印，1983年。
- 牟宗三：《佛性與般若》，臺北：臺灣學生書局，1984年。
- ：《中國哲學十九講》，收入牟宗三先生全集編輯委員會編輯：《牟宗三先生全集》第29冊，臺北：聯經出版公司，2003年。
- 呂澂：〈試論中國佛學有關心性的基本思想〉，《呂澂佛學論著選集》卷三，濟南：齊魯書社，1991年，頁1413-1424。
- 佛跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》，收入《大正藏》第9冊，臺北：新文豐出版公司影印，1983年。
- 求那跋陀羅譯：《雜阿含經》，收入《大正藏》第2冊，臺北：新文豐出版公司影印，1983年。
- ：《楞伽阿跋多羅寶經》，收入《大正藏》第16冊，臺北：新文豐出版公司影印，1983年。
- 林淑娟：〈新「自然」考〉，《臺大中文學報》第31期，2009年12月，頁269-310。
- 竺法護譯：《光讚經》，收入《大正藏》第8冊，臺北：新文豐出版公司影印，1983年。
- 胡適：〈新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種〉，收入柳田聖山主編：《胡適禪學案》，臺北：正中書局，1975年，頁253-330。
- ：〈荷澤大師神會傳〉，收入張曼濤主編：《現代佛教學術叢刊》第1冊，臺北：大乘文化出版社，1980年，頁29-74。
- 洪修平：《禪宗思想的形成與發展》，高雄：佛光出版社，1991年。
- 馬鳴菩薩造，曇無讖譯：《佛所行讚》，收入《大正藏》第4冊，臺北：新文豐出版公司影印，1983年。
- 馬耘：〈《老子》“道”概念形上實體說疑義商榷〉，《朝陽人文社會學刊》第4卷第1期，2006年6月，頁84-104。
- 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，1986年。
- 袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1997年。
- 曼陀羅仙譯：《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》，收入《大正藏》第8冊，臺北：

新文豐出版公司影印，1983 年。

麻天祥：《中國禪宗思想發展史》，長沙：湖南教育出版社，1997 年。

傅佩榮：《傅佩榮解讀老子》，臺北：立緒文化公司，2003 年。

——：〈《老子》首章的文義商榷〉，《國立臺灣大學哲學論評》第 33 期，2007 年 3 月，頁 1-14。

傅偉勳：〈禪道與東方文化〉，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北：東大圖書公司，1990 年，頁 243-263。

黃國清：〈竺法護譯《正法華經》「自然」譯詞析論〉，《中華佛學研究》第 5 期，2001 年 3 月，頁 105-122。

菩提達摩：《少室六門》，收入《大正藏》第 48 冊，臺北：新文豐出版公司影印，1983 年。

——：《達磨大師破相論》，收入《卍新纂續藏》第 63 冊，東京：國書刊行會，1989 年。

楊曾文：〈牛頭法融及其禪法〉，收入釋恆清主編：《佛教思想的傳承與發展：印順導師九秩華誕祝壽文集》，臺北：東大圖書公司，1995 年，頁 423-444。

——：《神會和尚禪話錄》，北京：中華書局，1996 年。

——：〈敦煌遺書中禪宗北宗文獻的學術價值〉，
<http://enlight.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-AN/102705.htm>

楊儒賓：〈理學論述的「自然」概念〉，《中正大學中文學術年刊》第 14 期，2009 年 12 月，頁 17-34。

葛兆光：《中國禪思想史——從 6 世紀到 9 世紀》，北京：北京大學出版社，1995 年。

鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》，收入《大正藏》第 8 冊，臺北：新文豐出版公司影印，1983 年。

——：《小品般若波羅蜜經》，收入《大正藏》第 8 冊，臺北：新文豐出版公司影印，1983 年。

——：《金剛般若波羅蜜經》，收入《大正藏》第 8 冊，臺北：新文豐出版公司影印，1983 年。

——：《妙法蓮華經》，收入《大正藏》第 9 冊，臺北：新文豐出版公司影印，1983 年。

——：《維摩詰所說經》，收入《大正藏》第 14 冊，臺北：新文豐出版公司

影印，1983 年。

——：《大智度論》，收入《大正藏》第 25 冊，臺北：新文豐出版公司影印，1983 年。

——：《中論》，收入《大正藏》第 30 冊，臺北：新文豐出版公司影印，1983 年。

實叉難陀譯：《大方廣入如來智德不思議經》，收入《大正藏》第 10 冊，臺北：新文豐出版公司影印，1983 年。

裴勇：〈楞伽印心——達摩禪建立與佛教中國化思想基礎的推出〉，收入嵩山少林寺編：《「少林寺與北朝佛教」學術研討會論文集》，鄭州：嵩山少林寺，2017 年 7 月，頁 190-209。

劉笑敢：〈老子之自然與無為——古典意含與現代意義〉，《中國文哲研究集刊》第 10 期，1997 年 3 月，頁 25-58。

——：《老子》，臺北：東大圖書公司，1997 年。

——：《老子：年代新考與思想新詮》，臺北：東大圖書公司，2005 年。

——：〈經典詮釋中的兩種定向之接轉初探——以《老子》之自然的新詮釋為例〉，《清華學報》第 35 卷 1 期，2005 年 6 月，頁 189-210。

劉滄龍：〈自然與自由——莊子的主體與氣〉，《國立政治大學哲學學報》第 35 期，2016 年 1 月，頁 1-36。

蔡振豐：〈魏晉玄學中的「自然」義〉，《成大中文學報》第 26 期，2009 年 10 月，頁 1-34。

鄧偉仁：〈幾個批判「佛教中國化」理論的再審視〉，收入于君方等著，釋果鏡、廖肇亨主編：《求法與弘法——漢傳佛教的跨文化交流國際研討會論文集》，臺北：法鼓文化公司，2015 年，頁 79-104。

曇無讖譯：《大般涅槃經》（南本），收入《大正藏》第 12 冊，臺北：新文豐出版公司影印，1983 年。

戴璉璋：〈阮籍的自然觀〉，《中國文哲研究集刊》第 3 期，1993 年 3 月，頁 305-334。

嚴靈峰：《老莊研究》，臺北：臺灣中華書局，1966 年。

釋印順：《中國禪宗史》，臺北：正聞出版社，1989 年。

——：〈楞伽阿跋多羅寶經釋題〉，《華雨集（一）》，臺北：正聞出版社，1993 年，頁 149-169。

——：《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北：正聞出版社，1994 年。

釋弘學：《唯識學概論》，成都：巴蜀書社，2009年。

釋宗性：〈神秀《觀心論》的主要禪法思想〉，《問學散論》，北京：宗教文化出版社，2008年，頁51-61。

——：〈敦煌寫本《觀心論》校勘〉，《問學散論》，北京：宗教文化出版社，2008年，頁62-79。

釋弘忍：《最上乘論》，收入《大正藏》第48冊，臺北：新文豐出版公司影印，1983年。

釋吉藏：《中觀論疏》，收入《大正藏》第42冊，臺北：新文豐出版公司影印，1983年。

釋宗密：《禪源諸詮集都序》，收入《大正藏》第48冊，臺北：新文豐出版公司影印，1983年。

——：《圓覺經大疏釋義鈔》，收入《已新纂續藏》第9冊，東京：國書刊行會，1989年。

釋宗寶編：《六祖大師法寶壇經》，收入《大正藏》第48冊，臺北：新文豐出版公司影印，1983年。

釋法海集記：《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》，收入《大正藏》第48冊，臺北：新文豐出版公司影印，1983年。

釋法融：《絕觀論》，收入中華電子佛典協會主編：《中華電子佛典集成·大藏經補編》第18冊，臺北：中華電子佛典協會光碟版，2018年。

釋法藏：《華嚴經問答》，收入《大正藏》第45冊，臺北：新文豐出版公司影印，1983年。

釋神秀：《觀心論》，收入《大正藏》第85冊，臺北：新文豐出版公司影印，1983年。

釋神會著，胡適校，《神會和尚遺集》，臺北：胡適紀念館，1968年。

釋道宣：《續高僧傳》，收入《大正藏》第50冊，臺北：新文豐出版公司影印，1983年。

釋僧肇選：《注維摩詰經》，收入《大正藏》第38冊，臺北：新文豐出版公司影印，1983年。

田中良昭譯注：《觀心論》，收入田中良昭、沖本克己編集：《大乘仏典〈中国・日本篇〉11 敦煌Ⅱ》，東京：中央公論社，1989年，頁61-86。

伊藤隆壽：〈禪宗と「道・理の哲学」〉，《中国仏教の批判的研究》，東京：大藏出

版株式會社，1992 年，頁 334-395。

池田知久著，黃華珍譯：《莊子：「道」的思想及其演變》，臺北：國立編譯館，2001 年。

沖本克己、菅野博史編集：《仏教の東伝と受容——中国 I 南北朝》，東京：佼成出版社，2010 年。

松本史朗：〈禅思想の意義——想と作意について〉，《禅思想の批判的研究》，東京：大藏出版株式會社，1994 年，頁 1-88。

———：〈臨済の基本思想について——hṛdaya と ātman〉，《禅思想の批判的研究》，東京：大藏出版株式會社，1994 年，頁 225-410。

柳田聖山、常盤義伸等人校訂，禪文化研究所中國禪錄研究室編集：《絕觀論》，京都：財團法人禪文化研究所，1976 年。

柳田聖山譯注：《絕觀論》，收入田中良昭、沖本克己編集：《大乘仏典〈中国・日本篇〉11 敦煌 II》，東京：中央公論社，1989 年，頁 7-37。

袴谷憲昭：《批判仏教》，東京：大藏出版株式會社，1990 年。

———：〈自然批判としての仏教〉，《駒澤大學佛教學部論集》第 21 號，1990 年 10 月，頁 380-403。

Is Chinese Chan a Form of Crypto-Daoism? : A philosophical study of Takatoshi Itō's critique of Chan thought

Chen, Ping-kun^{*}

[Abstract]

Has Chinese Chan Buddhism been “Daoized” (i.e. has it taken on certain characteristics of Daoism), as has been asserted by Japanese scholar Takatoshi Itō in his critical work on the thought of Chinese Chan? Taking the standpoint of Buddhism and approaching this topic from a philosophical perspective, in this article I evaluate Takatoshi Itō's assertions and put forth a rather different point of view.

I first survey various prominent views about the sinicization of Buddhism. I then examine the main works on which Takatoshi Itō based his assertions—Farong's *Jueguan lun* (Treatise on Renouncing All Thoughts), Shenxiu's *Guanxin lun* (Treatise on Contemplating the Mind), and the *Shenhui yulu* (Discourses of Master Shenhui)—and conclude that the “Way” spoken of by Farong is, after all, still the “Way” of Buddhism, rather than the “Way” of Daoism; that the “mind” spoken of by Shenxiu in the context of “contemplating the mind” is not an objectively true existence that can give rise to all things in the universe; and that the Chan thought of Shenhui is definitely not a “naturalism” advocating the unconditional renunciation of all effort and spiritual discipline.

Takatoshi Itō's main assertion is that the Chan thought of Farong, Shenxiu, and Shenhui is a synthesis of Daoism and the ideas on wisdom and emptiness current in

^{*} Associate Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University.

China since the time Kumarjiva; he also contends that the Chinese understanding of wisdom and emptiness differs from that of Indian Buddhist thought, contending that it is in essence a hybrid product of the Chinese “matched-meaning” approach to the interpretation of fundamental Buddhist concepts. Thus he asserts that the *Jueguan lun*, *Guanxin lun*, and *Shenhui yulu* actually reflect the “philosophy of the Way / Principle” of Daoism, or the *dhātu-vāda* (essentialist) theory that Matsumoto Shirō speaks of. I go on to show how such a view does not accord with the actual facts.

I conclude by pointing out that Chan itself transcends all boundaries of time and space, including those relating to China and India; and that it does not have a fixed, unchanging essence, but rather is constantly adapted and re-created to suit the various needs of different people, situations, eras, and regions. To be sure, as Chan developed within the field of traditional Chinese culture, it was influenced by the Chinese language and way of thinking; but one cannot therefore say that Chan is a wholly new form of Indian Buddhism or a peculiar product of Chinese thought, philosophy, and religion. Moreover, unlike Daoism, Chinese Chan doesn’t take “spontaneity” or “being natural” as its ideal or ultimate goal. Rather, the central emphasis of Chinese Chan has always been on “non-abiding,” “non-attainment,” and the practice of “no-abiding from one thought to another,” as expounded in the perfection of wisdom sutras. In the process of adopting and transplanting the Indian Buddhist world view and approach to spiritual practice, it was only natural that Chan made various adaptations to suit its new context, but from a strict philosophical perspective, such developments cannot be said to amount to the sinicization of the *dhyaana* tradition of Indian Buddhism; nor can it be said that Chinese Chan is a Daoized form of Buddhism.

Keywords: renouncing all thoughts, contemplating the mind, non-abiding, no-thought, Chinese Chan, Daoized