

我對於禪的研習與體驗的 心路歷程（上）

中央研究院文哲所特聘研究員 吳汝鈞

我很早便接觸禪這樣一種宗教義理，到一九九三年寫完並出版了拙著《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》，便不再過問這種學問了。起碼就義理上的探討與講習方面是如此。即使是在那一年開始不再過問它，由此逆推以至於開始接觸它，也有二十年的時光。為甚麼會是這樣呢？下面便是我與禪為伴的故事。

一、一無所知

一九六七年的春夏之交，也正是我在大學中期的年代，我忽然想到禪這種東西，想了解它。我曾聽聞禪的祖師惠（也作慧）能是由於聽人念頌《金剛經》而開悟的，便想找這部文獻來看。找不到，卻找到《心經》這部只有二百多個字的佛經。我知道《金剛經》與《心經》同屬般若思想體系，它們的內容總會有些相通的地方吧。我的想法是，由於《金剛經》讓惠能開悟，它應該有禪的東西在裏面，而《心經》不與《金剛經》有思想上的關連，也應能反映一些禪的東西。於是便看《心經》，我挑到的本子是鳩摩羅什（Kumārajīva）的譯本，附有倣虛法師的解釋。怎知道《心經》的原文看不懂，倣虛的解釋也沒有用，好像越看越糊塗。

看到“空即是色，色即是空”這兩句，便呆住了，看不下去。“空”是甚麼呢？“色”又是甚麼呢？兩種東西怎麼會相即呢？後來我在一間圖書館找到《太虛大師全書》六十冊，我知道太虛是近代的高僧，他的著作中也許有談及禪的地方。高僧的所說，應該可以理解吧。於是便翻其中說到禪的篇章來看，怎知還是看不懂，便算了。

二、有些概念

過了不久，大學方面提供勞思光先生開講的中國哲學史和佛學專題的課程，我都聽了。另外又找到唐君毅先生的《中國哲學原論原性篇》一書，其中有些篇章是涉及禪的，我都看了。漸漸便好像對禪有些印象，對一般的佛教的概念，如空、有、識、中道、假名、佛性、解脫、涅槃等等，有些理解；對於一些基本的佛教義理，如三法印、四聖諦、十二因緣、一切眾生都有佛性，等等，也好像懂得一些。後來找到熊十力的《新唯識論》（語體文本），便好像著了魔似的，迷上，於是反復閱讀，像看小說般有趣。遇到一些難解的詞彙，如種子、習氣、熏習、轉依、阿賴耶識、末那識等等，便拿他的《佛家名相通釋》來參考，這本書基本上可以解我所感到的難題，因此學習的興趣高昂起來。

後來我知道，熊十力的書是講唯識學的，這只是佛教中的一系，另外還有般若思想、中觀學，以及由印度傳到中國而有進一步發展的天台、華嚴、法相諸系。而先前所知道的四聖諦、三法印、十二因緣等說法則是屬於印度佛學本來有的原始佛教系統，這些說法也是比較能反映出佛祖釋迦牟尼（Śākyamuni）的本來

的教法。但禪在哪裏呢？釋迦牟尼的教法有沒有禪的講習與實踐呢？還不是很清楚。

後來在報紙上看到一則新聞，說香港佛教聯合會已安排讓經過香港回台灣的印順法師開講根本佛法。我知道印順是太虛座下最有學問的僧人，可以稱為“學僧”，他講說佛法，對我必有裨益，於是便去聽了。那時我正在參加大學畢業學位考試，時間相當緊張，但一想這個機會難得，便不管要溫習應付考試的事了。

我依時去到講場，發覺已經坐滿人，而且都是上了年紀的或起碼有四、五十歲的長者，只有我自己是年輕的小伙子。我心想印順既是一代學僧，學問必是既深且廣，在坐的聽眾長者讀書多、人生經驗富足，自己會聽得懂，我這個後生小子不見得便能聽懂。但既然來了，便在最後一排找個位子坐下。甫坐下來，印順法師已升座說法。他由頭到尾都以打坐的方式端坐說法，神氣清朗，看來法相莊嚴，每隔一陣，喜歡把右手舉起，由上額朝臉孔下抹，我猜想這是提起精神專心講說的一種方法。他用普通話宣講，講得很慢，很淺白，不外生老病死的事，接近原始佛教的義理，還有廣東話翻譯（在那個年代，普通話在香港並不流行），與我原先所想像的煞是不同。我嫌他講得太慢哩。

印公講了近兩個小時，最後作結謂，釋迦佛（應為太子）最後是像他那樣，端坐在菩提樹下，起四弘誓願，若不能覺悟成佛，不會離座。¹最後終得了脫生死，滅除煩惱，而得解脫。他的覺悟

¹ 四弘誓願是：眾生無邊誓願度，煩惱無量誓願斷，法門無盡誓願學，佛道無上誓願成。亦有說這四弘誓願是菩薩所起的。但釋迦在成佛前，先經歷菩薩階段，這也是說得通的。另外，在文獻學上，這四弘誓願出於《心地觀經》，該經卷七謂：“云何為四？一者誓度一切眾生；二者誓斷一切煩惱；三者誓學一切法

的方式，是禪坐。我開始對禪有些正確的理解，這即是盤膝而坐，專志於悟道。這便是禪定（dhyāna）。²之後我讀了印公不少佛學的論著，如《中觀論頌講記》、《大乘起信論講記》、《攝大乘論講記》、《中觀今論》，數之不盡。但自從那次聽講之後，我便沒有再見到他了。只是在上世紀九零年代初期，我應真華法師之邀，到新竹他的道場講學，在印公曾經駐錫過的一棟樓宇（精舍）掛單。在講學期間，真華率領他的徒眾到台中探訪印順，回來後說他曾向印順提起過我，印順頻頻點頭，說知道我這個人，云云。

三、東渡日本

大學畢業後，我繼續讀研究院。在學習上，我主要著力於德國觀念論，特別是康德和黑格爾的著作方面。碩士的畢業論文則是寫唯識學的轉依或轉識成智的問題，這與禪說不上有甚麼交集。畢業後便留校當助教，課餘時間大部分留意政治哲學亦即是儒家所謂的外王問題，晚上則到哥德學院進修德文。到了助教的

門；四者誓證一切佛果。”（《大正藏》3·325中）

² 後來我知道，印公不是專精於禪的，他的本學是般若思想與中觀學

（Mādhyamika），特別是龍樹（Nāgārjuna）那一套。他的《中觀論頌講記》，是一個明證。這是一本很好的理解中觀學哲學的入門書，解說龍樹的思想，清楚、明快而流暢。不過，這書也有不足之處，便是乏梵文文獻學的基礎，哲學、邏輯的系統性也不足。後來我吸收了此書的優點，再參照梵文原本、宇井伯壽、R. Robinson 和梶山雄一的研究成果，而寫《龍樹〈中論〉的哲學解讀》，這是後話了。雖然如此，印公的《中國禪宗史》，仍是研究中國禪的早期發展的有用的參考資料，不輸給日本人。

後期，我考慮出國留學的問題，當時有三個選擇：德國、英國和日本，都是需要領獎學金的。結果到德國的 DAAD 獎學金落空，到英國劍橋大學和到日本京都大學則有希望。由於日本方面的時間比較急，四月便要成行，英國方面則是九月，結果我選取了日本，領文部省（教育部）所領發的獎學金，在四月初離港赴日。

我先在日本大阪的外國語大學唸日本語，為期半年。期間頻頻與京都學派接觸。最初是探訪阿部正雄先生，他是宗教哲學家，又精於日本禪宗的道元學。他送給我一些他自己撰寫的有關道元禪的資料，又邀我到由他主持的在京都妙心寺舉行的禪坐活動。我於是一邊學習日本語，一邊參加在星期六下午以至晚間進行的坐禪修習，同時也看了不少阿部和他的老師久松真一所寫的有關禪的義理與工夫修行的論文。後來也在京都的大德寺和相國寺參加同樣的坐禪活動，學習的意欲很強。這是我真正接觸禪的義理與工夫的開始。

半年後我在大阪的日語學習完結，轉到京都大學隨梶山雄一、服部正明兩位教授研究中觀學與佛教知識論，特別是把學習的重點放在梵文與藏文的演習方面，由小林信彥教授和頓宮勝研究生負責指導。這些事故，我在另外的文字中已說過了，故在這裏也就從略不談。只是有一件事，值得說一下。在大阪外國語大學的日語學習結業之後，我們一班外國留學生在住了半年的在東花園的留學生寮（宿舍）內執拾行李，準備到各自被安排的大學去報到。有一晚，我的房間隔鄰的由菲律賓來的兩個學生邀來大批同學和友人，開大食會來慶祝日語學習的完滿結束。他們大夥兒燒香腸吃熱狗，飲啤酒和日本的清酒（さけ），彈吉他，大聲唱歌應和，吵吵鬧鬧 high 翻天，讓我在房中感到震動，坐立不安，

最後我索性以新近半年學到的坐禪來應付。我把房門反鎖起來，然後端坐在床上，一動不動地打坐，即使天塌下來，也不管了。過了一陣，我聽到一連串的敲門聲，而且越敲越大聲，他們是敲打我的房門哩。我猜想他們是覺得他們在胡鬧的房間太小（大概四、五坪吧），不過癮，要過來我的房間一齊熱鬧。我對這種瞎鬧的無聊活動毫無興趣，反正門已上鎖，他們也知道宿舍的規矩，不會破門硬闖進來，於是不理不睬，硬是專心打坐不動。過了好一陣子，我突然覺察到一片平靜，隔房一點聲音都沒有了，心想他們大概是玩膩了，大夥兒往別的地方去討快活。我於是鬆了一口氣了。

四、久松真一與京都學派

禪與日本的當代哲學有著密切的關連，特別是與京都學派的哲學為然。在國際認可的京都哲學家家中，創始人西田幾多郎不大講禪，但生活於禪中，他的禪坐工夫非常深厚，故常能保持清朗的思考。四邊元初期習禪，及後轉向淨土，創立懺悔道的哲學。久松真一、西谷啟治、阿部正雄、上田閑照都醉心於禪。武內義範則追隨田邊元，建立諧和的淨土世界。不管是宗禪或是宗淨土，都以絕對無（absolute Nichts）為核心概念，表示宇宙與人生的終極原理。西田、久松、西谷、阿部和上田的絕對無，植根於禪的“無”一觀念，特別是惠能的《壇經》所說的“無一物”的存有論思想和無住、無相、無念的三無實踐法。田邊與武內則把絕對無關連到淨土的他力大能方面去，以阿彌陀佛所展示的他力大能來說絕對無。

在京都學派傾向於禪的哲學家，以久松的禪的學養最深、最廣和最具多元性。他的禪的涵養的表現，見於他的哲學著作、畫作、書道、茶道、漢詩、俳句、禪坐、印譜、劃一圓相之中，每方面都有一定的水平。他的漢詩深具哲理性；如下面一首：

一無藏萬法，隻手覆乾坤，妙用何奇特，分明在腳跟。³

這是說體用問題，以無為體，以萬法為用。但這種體用關係不能以西方哲學的實體與作用的關係來說，無寧應以佛教的根本義理緣起性空來說。無即是空、無自性、絕對無；由於有空、無自性的義理，才能說含藏、成就緣起性格的萬事萬物。萬事萬物顯現在我們的心識面前，千變萬化，歷歷分明，但都不具有常住不變的自性；正是因為這可變性，而成就事物的種種妙用。久松自己又有智體悲用的說法，以般若智慧（prajñā）為基礎，而起種種悲心弘願，救渡眾生。

至於他創立 FAS 協會，以 Formless Self（F，無相的自我）作為根本的主體；以 All Mankind（A，全人類）表示這主體涵攝全人類，沒有偏私；以 Supra-historical（S，超越歷史而又不斷地創造歷史）。透過這樣導向的協會來進行宗教運動，指導社會向前邁進。另外，他又出任心茶會的會長，以茶道、茶藝來提高大眾的生活品味。

有一次我和阿部先生在一家日本飯館用膳完畢，然後在飯館後面的庭園散步閒聊。我說西田生活於禪中而不說禪，境界最高；久松則是以其獨特的學養來實踐禪，推展最全面的禪的生

活，是禪中最全面的人物。阿部頻頻點頭稱是。

不過，久松還是有其不足的地方，那便是動感方面的問題。在那次與阿部聊話之後，我不斷看久松的著作，特別是對他的“無相的自我”觀念與絕對無的終極原理進行思索，終於察覺到久松的這種導向還是有一定的流弊。倘若太強調無相一面來建立超越的自我、主體性，會淪於偏頗與消極。相是世俗層面、經驗的、現實的世界，無相不免含有遠離現實、孤高自處、不食人間煙火的超離（transzendent）狀態的意味，因而不是充實飽滿的圓融境界。相固然不可執，因此要“無”相，但不能、不應停留在孤寂的無相態中，無相之後還是要還返回相的、現實的世界，才是上乘的教法。因此我們要“相而無相”，之後也要“無相而相”。再有的是，倘若主體性停駐於、滯在於無相中，便會淪於空寂的靜態中，因而缺乏動感。動感不足，如何能教化、轉化眾生，以成就宗教的目的呢？雖然久松也知道動感的重要性，他寫了一篇稱為“能動的無”的文字，⁴提出兩種的無：能動或自力的無與他動或他力的無。他認為，只有自力的無能說動感，他力的無不能說動感。他自己自然是立於能動的無的立場。這種無有絕對義，他也在這種脈絡下說絕對無、無礙的主體。這是菩薩道的無，是無的主體，能發出悲的妙用，對世間進行教化與轉化。在久松看來，所謂慈悲或愛，不是受動的、被動的性格，而是主動的，能動的性格。終極的佛教生活，並不是依於他者的佛的慈悲而成的受動的生活，卻是充滿自發的對眾生的慈悲與愛的能動的、自動的生活。他又提到“遊戲”這個字眼，這也是很有意思

³ 久松真一著《久松真一著作集 7：任運集》，東京：理想社，1980，p. 290。

⁴ 《久松真一著作集 1：東洋的無》，東京：理想社，1969，pp67-81。

的說法，他是把遊戲與自力成佛關連著來說，表示佛教的本願力，是一種大悲的遊戲力，是絕對的自力的表現。而絕對的他力、絕對的彌陀願力，只是這絕對的自力的客體化而已。⁵

五、長尾雅人

日本有一份很不錯的佛學研究學報，便是有名的《東方佛教徒》(The Eastern Buddhist)。這是鈴木大拙創辦的英文刊物，一年出版兩期，時常刊有鈴木自己和京都學派的學者、哲學家的佛學論文。倘若原文是以日文寫的，則先把它翻譯為英文。這份學報一直是西方學者研究佛教的理想的參考刊物。其中也刊有西方學者的論文，內容以宗教方面為主，也有比較宗教(如佛教與基督教)的作品。一般來說，學術性與哲理性都很強。

這份學報的辦事處正是在大谷大學，內有閱覽室、研討室、小型圖書館。很多由外國來的學者、教授和學生都喜歡到這裏來閒聊，及閱讀相關資料，也包括報章雜誌等讀物。我每次到京都，都會來這裏來巡一下，有時結識一些日本和外國的朋友。有一次遇到坂東性純先生，他是大谷大學佛學系的教授，是日本佛教專

家，也是《東方佛教徒》的編輯。他見我來了，便邀我到他的辦公室，拿出一段文字，其中載有阿彌陀佛“指方有在”的字眼，問我就漢文佛學的文本來看，這“指方有在”應該作何解。這段文字來自淨土宗的經典文獻，我不大熟悉淨土文獻，對淨土宗的教法(他力教法)沒有甚麼興趣，起碼在那段期間是如此。便回說自己也不能確定“指方有在”的確義，但可以問一下在香港的老師。於是回家寫了一封信給唐君毅先生，向他討教。唐先生很快便有回應了，他回函表示，阿彌陀佛以手指向哪一方，其願力也在那方落實，以悲願幫助該處正在等待救贖的眾生，讓他們能往生於西方淨土世界。我即以此回告坂東先生，他似乎感到滿意，連聲道謝示好，並邀我到他家裏聊天。

在我逗留於日本的那段時間，大谷大學每周都沒有講談會，由西谷啟治講《壇經》，長尾雅人講《維摩經》(Vimalakirtinirdeśa-sūtra)，是開放的，於是我也出席聽講，時間是星期六下午。西谷和長尾都是京大的退休教授，他們的講座分別由上田閑照和梶山雄一接下來。關於西谷，我在他處對他說了不少，也在文字上和他作過討論，⁶在這裏也就不多提了。我只集中講一下長尾。長尾雅人是梶山雄一和服部正明的老師，在輩分上是我的師公了。他的專業研究是印度和西藏的佛學，頭腦通達，分析力強，也有很深厚的文獻學根基，梵文與藏文都好得不得了。這樣的文獻學與哲學分析雙軌並兼的學養，在國際佛學研究界自然有很崇高的聲望。他的著作不算很多，特別是與宇井伯壽、中村元這些 prolific 的學者比較是如此。雖然有惜墨如金的

⁵ 禪籍中常有“遊戲三昧”或“遊戲神通”的說法，這有意思得很。《壇經》、《無門關》等重要禪籍有提這種字眼，西谷啟治也曾提到這種說法。筆者自己的解釋是把它拆分為“遊戲”與“三昧”兩個概念。三昧是主體的修證工夫，在三昧(samādhi)禪定中累積種種功德，工夫圓熟，便步向世間，進行渡化的工作，善巧地運用自己在三昧中積集到的功德、方便法門，引導眾生步向光明之途，在運用中自由無礙、輕鬆自然，一如小孩遊戲那樣。拙著《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》，便是敘述與發揮這方面的旨趣。

⁶ 拙著《純粹力動現象學》第十三章〈與京都哲學對話：西谷論宗教、道德問題與我的回應〉，台北：台灣商務印書館，2005，pp.302-384。

作風，但寫得出來發表的，都有很高的學術水平，受到國際學界推重。他曾校定過梵文本的《中邊分別論疏》（Madhyānta-vibhāga-Bhāṣya），這是唯識學早期的重要論典，傳為彌勒（Maitreya-nātha）所寫，世親（Vasubandhu）作疏，並附有三種索引：梵藏漢索引、藏梵索引和漢梵索引，是日本佛學研究界的文獻學研究的典範。⁷不過，他在學術上的功力，更明顯地表現在他對《攝大乘論》（Mahāyāna-saṃgraha）的研究上。這是唯識學的奠基者無著（Asaṅga）的最重要著作。長尾對這部鉅著作過日譯和注釋，凡兩大冊。⁸書中梵、藏、漢、日諸種語文交相涉入與運用，其細心之處，令人敬佩。平心而論，由於《攝大乘論》的重要性，很多日本學者都對它作過研究，有專著出版，包括傑出的唯識學者上田義文的《攝大乘論講讀》和上面提到的宇井伯壽的《攝大乘論研究》。⁹不過，就文獻學功力的扎實性和義理上的分析性來看，我認為還是以長尾為最強。而且，長尾的書最為後出，可以吸收已有的研究成果的優點和改正或補充其錯誤

⁷ Gadjin M. Nagao, ed., Madhyāntavibhāga-Bhāṣya. A Buddhist Philosophical Treatise, edited for the first time from a Sanskrit Manuscript. Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1964.

⁸ 長尾雅人著《攝大乘論：和譯と注釋》上下，東京：講談社，1982，1987。

⁹ 上田義文著《攝大乘論講讀》，東京：春秋社，1981。宇井伯壽著《攝大乘論研究》，東京：岩波書店，1966。另外，有小谷信千代寫有《攝大乘論講究》（京都：東本願寺，2001），這是以西藏文譯本與玄奘的漢譯本為依據而製作成的（《攝大乘論》的梵文原本已佚，長尾與荒牧典俊曾依藏譯還原其梵文本，載於《攝大乘論：和譯と注釋》中）。小谷信千代的研究，在一定程度上受到長尾的和譯和注釋的影響，他的《講究》可視為長尾的研究的一種補充。

或不足。另外，長尾長時期研究中觀學、唯識學和西藏佛學，在這些方面的著作也很可觀。前二者有《中觀と唯識》，後者則有《西藏佛教研究》。¹⁰特別是《西藏佛教研究》，可說是同類書中的權威著作。此書分兩部分：第一部分載有西藏佛學義理上的研究，第二部分則是宗喀巴（Tsoṅ-kha-pa）的名著《菩提道次第論》（Lam-rim chen-mo，或 the Greater Bodhimārga-krama）中的〈毘鉢舍那章〉（Vipāśyanā）日文翻譯和註釋。

長尾在國際佛學研究界享有崇高聲譽，自然本於他的深厚的學養，和他教出來的傑出弟子如梶山雄一和服部正明也有關係。在他的八十八歲亦即是“米壽”那年，西方學者 Jonathan A. Silk 編輯了一部慶祝這個大好年頭的年壽的論文集來向他致意，取名為《智慧、同情與知性的探求：長尾雅人的佛學研究的獻書》（Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding: The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao），¹¹廣邀他的學友與門人撰寫論文，包括服部正明、梶山雄一、狄雍（J. W. de Jong）、舒密特侯遜（L. Schmidhausen）、舒坦恩卡爾納（E. Steinkellner）、高崎直道、桂紹隆、御牧克己，等等。長尾自己也撰寫了一篇長文：〈《大乘莊嚴經論》所述的菩薩的悲願〉（“The Bodhisattva’s

¹⁰ 長尾雅人著《中觀と唯識》，東京：岩波書店，1978。長尾雅人著《西藏佛教研究》，東京：岩波書店，1974。《中觀と唯識》的部分論文有英譯本：Gadjin M. Nagao, Mādhyamika and Yogācāra. A Study of Māhāyāna Philosophies. Trans. L. S. Kawamura, Delhi: Sri Satguru Publications, 1992.

¹¹ Jonathan A. Silk, ed., Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding: The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao. Honolulu: University of Hawaii Press, 2000

Compassion Described in the Mahāyāna-sūtrālamkāra”)。這是一部學術性很強的著書，作者都是能獨當一面的佛學研究的專家。有這麼一本好書作為對自己的獻禮，長尾應該覺得暢懷了。

長尾雅人除了撰著了上述的優秀作品外，他也翻譯了重要的中觀學與唯識學的論典，也有大乘經典，如下面要提到的《維摩經》。¹²作為一個學者、教授，他不單做研究，也喜歡到國外作與他的研究有關聯的考察。他曾分別以團長的身份到印度與蒙古作宗教文化的考察。我在這裏只對後者作些敘述。考察的結果，他寫了兩本書：《蒙古ラマ廟》與《蒙古學問寺》。我本來未有察覺到他在這方面的活動，直到一九九二年暑假我去看他，他送給我一本《蒙古學問寺》，才有些了解。在此書的序文中，他提到，西藏的喇嘛教由西藏作起點，向北越過崑崙山、祁連山，而達西伯利亞，向東伸展到滿洲、華北地帶，向西北而達蒙古，都有流行。此中沒有國境與民族分別，構成一個獨特的宗教王國、喇嘛

¹² 長尾雅人在佛學的學養上，特別是哲學性的理解上如何，由於我寫這篇東西不是學術性的論文，因此不便詳述。不過，讀者可以找他的《中觀と唯識》一書中的幾篇論文來看看，例如〈佛陀の沈黙とその中觀的意義〉(pp.158-179)、〈佛身論をめぐって〉(pp.266-292)、〈安慧の識轉變説について〉(pp.341-372)及〈唯識義の基盤としての三性説〉(pp.455-501)等。這些論文我都讀過。特別是〈安慧の識轉變説について〉，可以反映出他在對“識轉變”

(vijñāna-pariṇāma)一概念上用思的仔細與清晰。在這個問題上，他和在唯識學上具有同等功力的上田義文的論文〈Vijñānapariṇāmaの意味〉，《鈴木學術財團研究年報》，1965）的觀點正相對反，但雙方都言之成理，都根於扎實的文獻學依據與展現流暢的、邏輯性的分析，很難確定地分判誰是誰非。關於這點，參看拙著《唯識現象學二：安慧》，台北，台灣學生書局，2002，pp.5-19。

教圈。這種性格的宗教來自印度佛教，重視冥想與睿思。所謂“學問寺”，即是喇嘛寺廟。這作為佛教的一支的喇嘛教，融合了個別不同地域的原始宗教。不過，由印度到西藏，由西藏到蒙古，以至西域各處，都具有對佛陀的教法的認同性；他強調，這些蒙古學問寺都能展示這種認同性。

關於《蒙古學問寺》一書的內容，第一，它概述了學問寺的一般組織與內容，反映眼能見耳能聞的喇嘛的生活。第二與第三，它提供建築與尊像方面的資料。第四，它載有學問寺的藏版目錄與學僧的全集目錄。因此，此書說明了蒙古學問寺的外觀與組織，但未能及於作為學問寺的本質的內容的思想與信仰，特別是有關教理內容方面，幾乎沒有觸及。

六、《維摩經》與禪

長尾雅人教於二〇〇四年以九十七高齡去世，可謂上上壽了。我本來打算寫一篇文字悼念他，但一直都在忙東忙西，沒有寫出來。在這裏我就以上面一節所敘述的，來悼念他了。我參加他主持的《維摩經》的講演會，學到很多東西，也體驗他的幽默感。記得有一次，講演還未開始，一個後生小子捧了個大西瓜來，說是要讓大家消暑。當時京都正處於悶熱之際，有一個大西瓜吃，正是求之不得。但可能由於西瓜體大皮厚，他用的舊刀又鈍又生鏽，切來切去，總是切不進去，弄得那個小伙子滿頭大汗，也顯得很尷尬，不知如何是好。長尾一在邊微笑著為他加油，說一句“Cutting is no-cutting”，引得大家都笑起來。最後那個大西瓜好歹切開了，大家都吃個快活。

長尾說“Cutting is no-cutting”顯然有玄機在裏頭，其密意是不起分別，是不二，是《維摩經》所說的不二法，或不二法門。此經中有〈入不二法門品〉，敘述維摩（Vimalakirti）示疾，釋迦便派遣文殊師利（Mañjuśrī）大菩薩率領各大菩薩、緣覺、聲聞眾多弟子前去問疾，而展開如何能悟入不二的絕對的、終極的真理之門的大辯論。先是各菩薩各有所說，到最後文殊自己發言，說：

於一切法無言無說，無示無識，離諸問答，是為入不二法門。

¹³

然後文殊菩薩邀維摩發表高見，維摩卻“默然無言”，文殊馬上領會維摩的玄意，讚歎不已，認為只有維摩是在超越文字語言的情況下悟入不二的絕對真理，其他菩薩都做不到，包括他自己在內。長尾的意思顯然是，在切西瓜這一事上，切與不切是二，切不同於不切，也高於不切。若能以平等觀看待切與不切，視兩者為不二（不是兩種不同的東西、動作），便天下太平，沒有尷尬或煩惱。長尾是活學用了《維摩經》所說的善巧方法。

維摩的這種不二思想，其實很吻合禪的旨趣。禪不正是站立在這種不二的、絕對的根本觀點或立場上麼？惠能在《壇經》中說“不思善不思惡”、“但一切善惡都莫思量”，正是要超越善惡的二元對立性或“二”性，以體證絕待無二的終極真理。菩提達摩（Bodhidharma）的“教外別傳，不立文字”的宗旨，亦是表示相同的旨趣，要超越文字言說的分別性，滲透至無二無別的

真性之中。

這不二自然是《維摩經》與禪在思想上的共同點，但雙方的最明顯的交集，還是那種具有極端的弔詭性的思考方式：事物的正、反兩面性格都被等同起來，表面看來自然是邏輯上的矛盾，但內藏著深厚的人生洞見或智慧。就《維摩經》而言，這種思考方式遍佈於經中各處，如“不斷煩惱，而入涅槃”（《大正藏》14·539下，以下《大正藏》字眼略去）、“諸煩惱是道場”（14·542下）、¹⁴“一切眾魔及諸外道，皆吾侍也”（14·544下）、“姪怒癡性即是解脫”（14·548上）等等。這種弔詭式的思維，經中以“不思議”來說，這即與可思議的常識，一般見解相對反的意思，是不可以常識的邏輯來理解的。天台宗智顛有“不思議解脫”的說法，不斷煩惱而證菩提，不離生死而證涅槃，都是一形態的思路。類似的說法，更多地出現於禪宗的典籍中。如《壇經》的“蘊之與界，凡夫見二；智者了達其性無二。無二之性即是佛性”（《大正藏》48·349下，以下略去《大正藏》字眼）、“色類自有道，各不相妨惱”（48·351中）、“善惡雖殊，本性無二。無二之性，名為佛性”（48·354下）、“無一法可得，方能建立萬法”（48·358下）、“明與無明，凡夫見二；智者了達，其性無義”（48·360上）“問有將無對，問無將有對，問凡以聖對，問聖以凡對”（48·360下）。《馬祖語錄》也說即心即佛，非心非佛。《臨濟錄》說外不取凡聖、無佛無眾生、求佛求法是造地獄業，等等。另外，禪門中流行一些奇怪的行為、說法、如在南泉斬貓的公案中，說到趙州從諗把鞋子往頭上帶，又有人說人在

¹³ 《大正藏》14·551下。

¹⁴ 多年前，我讀《維摩經》的藏文譯本，發覺原來的說法是諸煩惱的熄滅是道場，不是漢譯在這裏的說法。現在一時找不到該藏文譯本來對照，此點只能擱下。

橋上過，人流水不流，等等。這都是違背常識、常理、顛倒的說法與行為。其弔詭性格，歷歷分明。

關連著《維摩經》，我要提一下長尾雅人教授的一篇書評，刊於《東方佛教徒》。¹⁵事緣居於香港的一位佛書翻譯家陸寬昱（Charles Luk），翻譯了《維摩經》為英文。¹⁶他是根據漢譯亦即鳩摩羅什的譯本來譯成英文的。按《維摩經》一直找不到梵文原本，但有西藏文譯本，另外又有三種漢譯：支謙譯的《佛說維摩詰經》二卷、鳩摩羅什譯的《維摩詰所說經》三卷和玄奘譯的《說無垢稱經》六卷。不過，近年有學者在布達拉宮內找到《維摩經》的梵文卷子，於是加以校訂出版流通。¹⁷在現代語的翻譯方面，有 Étienne Lamotte 的法譯，Jakob Fischer 等的德譯，和 Idumi Hokei 的英譯。Richard Robinson 也作過英譯，但是油印機本子，未有正式出版。基於這些文獻學的背景，長尾對陸氏的英譯作出嚴刻的批評。例如，陸氏大體上不懂藏文，因而沒有參考藏譯。在三個漢譯中，只依鳩摩羅什的本子來翻譯，未參考其他兩個漢譯。又沒有指涉法譯與德譯。這怎麼行呢？最嚴重的是，就學術性的角度看，陸譯犯了很多嚴重的錯誤，幾乎到處都有

¹⁵ Charles Luk : The Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra (Nagao Gadjin) .The Eastern Buddhist, New Series, Vol. VI. No. 2, October, 1973, pp.157-161.

¹⁶ Charles Luk, trans. and ed., The Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra. Berkeley and London : Shambala Books, 1972.

¹⁷ Study Group on Buddhist Sanskrit Literature, The Institute for Comprehensive Studies of Buddhism, Taisho University, ed., Vimalakīrtinirdeśa. A Sanskrit Edition Based upon the Manuscript Newly Found at the Potala Palace. Tokyo : Taisho University Press, 2006.

(Misunderstandings and mistranslations are found almost throughout the book)。長尾也透露，陸氏的梵文學養非常薄弱。

我看完長尾的書評，內心委實感到難過。陸氏以這樣的對佛教學（Buddhology）的淺薄的學養，又沒有英文以外的其他語文（如法文、德文、日文，等）的知識，不通梵藏這樣的古典語文，怎能拿一個漢譯本，而不參考其他兩個漢譯文，便進行翻譯呢？真讓人無話可說。倘若國際佛學研究界以這種翻譯來評估我國對佛學的研究水平，那便糟透了。

七、鈴木大拙與胡適

現在我要回返到禪方面來。在這裏要關心和討論的，是禪是否可以透過言說以至理性思維來了解的問題。對於這個問題，日本的鈴木大拙認為禪的理解，或更確切地說，禪的體證，終極地說，不能透過言說或理性思維來極成，它最後牽涉到神秘經驗，這則非要靠直覺的冥證不可。他顯然是就宗教實踐的角度來看這個問題。胡適則是史學家，他是就歷史發展以至自然科學的角度來看，認為禪可以透過言說、追蹤它的發展過程（歷史的發展過程）來理解。雙方的所學的專業不同，對這個問題的回應有異趣，是可以理解的。

鈴木與胡適對於禪，都寫了好些東西，特別是鈴木，以流暢而淺白的英語來闡釋禪，在西方很流行。西方的宗教界，以至哲學界和心理學界，很有一些人是透過看鈴木的書來解禪的。在義理特別是哲學分析方面，我對鈴木的禪學詮釋並沒有很高評價，特別是拿他的著作與後來的京都哲學家如久松真一、西谷啟治、

阿部正雄、上田閑照等和禪修行者如柴山全慶、山田無文等的著作比較來看，鈴木的說法近乎常識，有一般性與普及性的傾向，對一些重要觀念如空、自性，見性、無相、大疑團、大疑團的突破，已事究明，等等，說法不是很確定，甚至意義含糊，哲學性不足。在這些方面，京都哲學家早已超過他了。但他畢竟是一個身體力行的宗教家、禪者，他的說法讓人有親切感，覺得他不止是在說禪，更是生活於禪之中。胡適則完全是另一形態。他喜歡從文獻著手，依據文獻（他認為可靠的文獻）來追蹤禪的歷史的、思想史的發展，特別擅長於對文獻作者的考證，而不注意相關問題與義理的一致性，這在他考定《壇經》不是惠能所作，也不代表惠能的思想，而是神會所撰著，以確立他作為禪宗第七祖師的地位、身份一點上，至為明顯。有關胡適對禪的研究及他所校訂的資料，柳田聖山把它們蒐集起來，而成《胡適禪學案》一大書，¹⁸內中也刊有胡適與他本人、入矢義高等的討論禪學特別是禪史的函件。

有一年年末，阿部正雄先生邀了好些佛學與宗教學方面的研究的友人和門人在一家精緻的日本館子用晚膳，也包括我自己在內。我們邊吃邊聊，不知是誰，提到鈴木與胡適在理解禪方面的論爭問題，阿部是鈴木的弟子，當然知道鈴木的禪的學養，但對於胡適，好像不大熟悉，便問我對兩人的禪學的看法。我回應說胡是史學家，對禪宗史作過研究，也引用過敦煌出土的禪的卷子，這些資料都不易獲得。就歷史的角度看，胡氏的研究有一定的參考價值，但若從哲學特別是宗教學來說，他一起步便錯了，

便捉錯用神。他把禪學特別是神會禪的首要觀念“靈知”的知，看作一般的知識或知性的“知”來了解。實際上，《壇經》是依般若講知的，神會與後來的宗密講靈知，都是順著般若智來講的。這種知不是一般的知識的知或知性（Verstand）、理論理性（theoretische Vernunft），不是邏輯性的推理，而是帶有神秘意味的“睿智的直覺”（intellektuelle Anschauung）的知，像康德所說那樣。胡適走的是科學主義、自由主義之路，與睿智的直覺沒有交集。我又進一步說，胡適對《壇經》作者的考證，最後認定《壇經》的作者是神會，不是惠能的結論是錯的，他認為神會偽作《壇經》以確定自己作為禪宗七祖的地位也站不住腳。因為從思維的方式以至哲學的導向（orientation）來說，《壇經》所展示的思路，是綜合性格，有弔詭傾向，它以平常心來說道，提出一切善惡都莫思量，都類似天台宗智顛的“煩惱即菩提，生死即涅槃”（具見於《法華玄義》的末後部分）的思維形態，一切修行，都從平常一念妄心開始，不是從清淨的真心開始。神會雖然是惠能的首座弟子之一，但在這一點上，背離了惠能。他先分解地預設一作為超越的清淨的真心真性，作為心的元始形態，這便是所謂“無師智”、“自然智”。但眾生有後天的迷惑，為煩惱所覆蓋，通過善友的開示，才能轉迷成覺。這明顯地是繼承達摩禪的“捨妄歸真”與北宗神秀禪的“看心、看淨”、“時時勤拂拭”的實踐方法。即是說，《壇經》是綜合的、弔詭的思路，神會則是分解的、邏輯的思路，義理形態不同。神會不可能是《壇經》的作者。¹⁹胡適是經驗主義者，不具有綜合、分解的不同的意識，

¹⁸ 柳田聖山編《胡適禪學案》，京都：中文出版社，1975。

¹⁹ 有關神會禪，請參考拙著《中國佛學的現代詮釋》，第十三章〈神會禪：靈知的光輝〉，台北：文津出版社，1995，pp.175-198。

他的判斷自然是不對的。阿部和在坐各位學者都點頭稱是，似乎認同我的說法。

在禪學與禪修方面，胡適都不能和鈴木相比肩。鈴木以流暢的英語把禪傳揚到西方去，這是大家都知道的事。令人驚異的是，鈴木的梵文水平非常高，他是第一次把梵文《楞伽經》翻譯成現代語文（英文）的學者。²⁰他也為人幽默，有很多讓人樂道的生活趣事。據說有一次他和兩個年輕的小伙子要上他在鎌倉的方丈室，那是建築在一個相當高的山上的。鈴木已是高齡，但還有興緻與兩個後生小子比賽，看誰能先上到方丈。那兩個小子欺他年老，以為他們贏定了。怎知上到山上，已看到鈴木端坐在方丈裏，法相莊嚴。他們更不知道，鈴木上去後，沐沿一翻，才更端坐哩。鈴木以九十五高齡往生，和他每日禪坐活動大有關連。胡適的修為不及鈴木，七十出頭便去世了。他做學問也有取巧的傾向。他到美國留學，唸博士，所寫的論文是關於中國名學的，這是中國土產，外國指導教授不好多作批評，以免犯錯。回到中國，他竟大講杜威（J. Dewey）的實用主義，這是洋貨，聽者所知有限，也不敢怎樣提出批評。胡適真是兩邊討便宜呀。

八、柳田聖山與《中國禪思想史》

我離開日本，回到香港，停留了超過半年。在那段期間，我以翻譯為主。翻譯了梶山雄一的《龍樹與中後期中觀學》和柳田

聖山的《中國禪思想史》。²¹就原書來說，梶山的書較柳田的書好，但由於不是有關禪的，故不疑多談。另外，在那段時間，我又翻譯了一些京都學派所寫的與禪有關的論文，收入於拙著《佛學研究方法論》中。²²

柳田是一個純粹的禪佛教的學者，熟諳禪佛教的資料、文獻，對它們有相當全面的理解。畢業於大谷大學，其後在京都大學人文科學研究所任職，一直著作不綴。他的成名作是《初期禪宗史書の研究》，處理了相當數量的敦煌文獻，深獲學界好評。他的研究路數，介于文獻考據與思想史之間，與胡適所走的禪學之路很近似，因此時有書信往還。

《中國禪思想史》是以思想史的研究方法作成。它從印度的冥想方式寫起，敘述印度的禪思想如何傳到中國來，如何與中國民族原有的觀念相結合，特別是道家的觀念。然後說到中國人如何建立自己的具有獨特風格的禪思想與禪宗，及如何發展出公案禪。書的篇幅不算多，但所籠罩的面相當廣。透過這本書，我們大體上可以對中國禪思想的發展，有一頗全面的了解。所謂思想史的研究，範圍相當廣泛，幾乎可以無所不包。它是思想與歷史的結合，與哲學和考據都可以結成關係。我們大抵可以這樣理解，倘若把重點放在歷史方面，則成考據；倘若重於哲學概念，則成哲學史，甚至哲學的研究；倘若順著歷史發展的脈絡，而描

²⁰ Suzuki, D. T., *The Lankavatara Sutra*. Translated for the first Time from the Original Sanskrit. London: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1973.

²¹ 梶山雄一著、吳汝鈞譯《龍樹與中後期中觀學》，台北：文津出版社，2000。
柳田聖山著、吳汝鈞譯《中國禪思想史》，台北：台灣商務印書館，1982。後一書好像在大陸有毛丹青的譯本，題為《禪與中國》。

²² 吳汝鈞著《佛學研究方法論》，台北：台灣學生書局，1983。（1989年再版，1996年第一次增補，2006年第二次增補）

述其思想流變，則成思想史。柳田的書是以後者的方式寫成。

話雖如此，但若以一種嚴格的哲理思考來看，柳田的書還有相當多的改正空間。其中主要的問題，是在闡述禪宗的重要的人物、宗派的思想形態、方向方面缺乏哲學方面的明晰的區別性。根據筆者多年的、多方面的研究，禪的哲學性格可以簡約為兩種：一是超越分解，先置定一個超越性的心或清淨心，由此心的下墮或被客塵所染而淪於虛妄心，對此虛妄心用工夫，讓它由染污的客塵解放開來，捨妄歸真，回復原來的清淨性格。另一則是綜合辯證，從平常一念無明妄心說起，在這妄心中，清淨與染污的要素交纏在一起，而成一個背反（Antinomie）。要消解背反，便得從背反的內裏或底層求突破，突破其中的淨染二元對峙關係，讓心靈的明覺能透顯它的光輝。不管是哪一種形態的禪，最後都能歸於覺悟、成道、解脫。大體而言，由達摩到弘忍的早期禪、神秀的北宗禪和神會、宗密所講的靈知真性禪都屬於超越分解一系。由惠能開始，經懷讓、南泉、馬祖到臨濟的南宗禪，則屬於綜合辯證一系。神會的禪法則介乎兩者之間，他的靈知真性屬清淨心系統，他的頓悟的方法則傾向於一念妄心或平常一念系統。

柳田的《中國禪思想史》未能突顯禪的這兩種形態，對於神會禪的闡明，尤其含糊。他總是強調禪愈向後期發展，便愈趨通俗化、世間化，到處都隱藏著禪悟的契機。譯完此書後，我曾去信柳田，說他在處理神會禪的含糊，欠缺清晰性，可惜他沒有回應，可能是感到不高興了，我把他激怒了。但願不是這樣。

九、西飛德國

從日本回來半年多以後，我又到德國去，目的是要廣覽歐美方面的佛學研究資料，特別是方法論方面，為自己以後作佛學研究在方法上把關。我主要是在漢堡大學（Universität Hamburg）作研究，那裏有漢學、日本學、印度學、西藏學等幾個研究部門或學部（Seminar）。我幾乎天天都往除漢學外的幾個部門鑽，找有關的書來看，看不完，便帶回住所。我的住所離漢大很近，五分鐘步行便到了。漢大的圖書館非常自由開放，下午五時職員下班後，我們有關研究人員還是可以進去看書，若要借書出外，也只需在一個名單冊上寫上所借的書的名字、書號，和借閱人的姓名便成。這給我很大的方便，我可以隨時（很多時是在晚上）在需要用一些手頭沒有的書時，到有關學部去取回家應用。

要研究方法論，需要有一個固定的研究題材才行，看相關學者在這個題材上所作的研究，然後探尋他的研究方法，拿來與其他學者的研究方法比較，俾能定其優劣，而知所取捨。我把題材定在禪方面，因為在印度、西藏、中國和日本的佛學中，都有禪的發展。經過長時期的廣泛閱讀，我發現日本和歐美各地的學者以多種不同的方法來研究禪，因而形成多元的不同形態的禪佛教的學者。我把他們的研究方法歸納為以下諸種：文獻學方法、考據學方法、思想史方法、哲學方法、比較宗教方法、白描法、實踐修行法。我在拙著《佛學研究方法論》中，都曾論述及這些方法，在這裏也就不再一一解釋。胡適的禪學研究，所用的是考據學方法。柳田聖山和印順在他的《中國禪宗史》²³中所用的方法，

²³ 印順著《中國禪宗史》，台北：慧日講堂，1971。

是思想史方法，但略有不同，柳田較傾向思想方面，印順則重於歷史的發展方面。唐君毅、牟宗三當代新儒家談到禪，基本上就是就哲學來看，故是哲學方法那一路。京都學派的久松真一也以哲學家的姿態來說禪。其他的成員，如西谷啟治、阿部正雄和上田閑照則喜歡透過與西方宗教特別是基督教的比較來說禪，這是比較宗教式的研究。很多日本的禪師或佛教徒，如芳賀洞然、大森曹元、柴山全慶、梶谷宗忍、林惠鏡、關牧翁、秋月龍珉之屬，則是透過實踐修行的方式來接觸禪，這是實踐修行法了。鈴木大拙也有這方面的表現，但也作學術研究和運用比較宗教方法。他的學術研究表現於他對《楞伽經》的英譯中，這是文獻學研究法的一個成分，下面我們會涉及這一種方法。

德國人研究禪，有兩種形態，其一是神秘主義的研究法，把禪視為一種神秘主義，與其他神秘主義比較，當然他們也認為基督教也有神秘主義的色彩。這也可以說比較宗教的方法。對於這種研究方式，杜默林（Heinrich Dumoulin）作了很多工夫。他寫了以下論和著書：

Dumoulin, H., übers., “Allgemeine Lehren zur Förderung des Zazen von Zen-Meister Dōgen” 。 Monumenta Nipponica, XIV, 1958/59, S.183-190.

Dumoulin, H., “ Bodhidharma and die Anfänge des Ch’an-Buddhismus.” Monumenta Nipponica, 1951, VII, S.67-83.

Dumoulin, H., Der Erleuchtungsweg des Zen im Buddhismus. Frankfurt a. Main, 1976.

Dumoulin, H., “Die Entwicklung des chinesischen Ch’an nach

Hui-nêng im Lichte des Wu-mên-kuan.” Monumenta Serica, 1941, VI, S.40-72.

Dumoulin, H., “ Die Zen Erleuchtung in neueren Erlebnisberichten.” Numen. International Review for the History of Religions, X, Nr. 2, 1963, S. 133-152.

Dumoulin, H., übers., Mumonkan: Die Schranke ohne Tor. Mainz, 1975.

Dumoulin, H., Östliche Meditation und christliche Mystik. Freiburg-München, 1966.

Dumoulin, H., “Östliche und westliche Mystik.” Geist und Leben. 1947, XX, S.133-147.

Dumoulin, H., “Technique and Personal Devotion in the Zen Exercise.” Studies in Japanese Culture, trans. J. Roggenhoff, Tokyo, 1963, S.17-40.

Dumoulin, H., The Development of Chinese Zen after the Sixth Patriarch in the Light of Mumonkan. Trans. R. F. Sasaki, New York, 1953

Dumoulin, H., Wu-mên-kuan. Der Paß ohne Tor. Tokyo, 1953

Dumoulin, H., Zen: Geschichte und Gestalt. Bern, 1959.

杜默林的著作，我基本上都看過。他是一個神父，有很強烈的宗教意識，思想也很開通。很多時只是以描述的方式展示某些人或學派的說話，不涉入自己的意見，讓讀者自己去作判斷，或者可以說，讓他所敘述的說法展示自己。這接近白描手法，因此，他研究禪所運用的方法，也可以說是白描法。他有深厚的西方宗

教的學養，又深入並廣泛地研究禪，特別是日本禪，非常用功。一九八三年我到東京，到愛智大學（Sophia Universität）的教授宿舍探訪他，那時他應該有八十歲，應已退休，但很健談，並說他還在進行禪宗史的研究。

另外有一些德國學者以文獻的方法來研究禪，代表人物有貢特（W. Gundert）和邊爾（O. Benl）。他們主要是閱讀公案禪的文獻，細心推敲公案的字面意思和埋藏在內裏的密意，也就是與覺悟關連起來的消息。他們的專長是日本學（Japanologie），其中的重點是中國禪和日本禪的公案，所謂 kōan。貢特曾把《碧岩錄》翻譯為德語，也留意過日本的文學與宗教問題。²⁴邊爾則是道元研究的專家，並及於曹洞宗等其他方面的研究。²⁵我在漢堡大學期間，和他有相當頻密的來往，他是日本學部的講座教授，勤於翻譯日本的公案禪的文獻。他邀我每周六到他的辦公室一齊解讀公案禪，其時所選取的文獻是《聖一國師語錄》聖一是日本臨濟禪的一個代表人物，邊爾要把他的語錄譯為德語，另外又弄了一個英譯本。他把這兩譯本都交給我，要我比對原文來閱讀，到周

²⁴ W. Gundert, übers., Bi-yān-lu. Die Niederschrift von der smaragdenen Felswand. 3 Bde. München, 1964/1967/1974; W. Gundert, Die japanische Literatur. Wildpark-Potzdamm, 1929; W. Gundert, Japanische Religionsgeschichte. Tokyo-Stuttgart, 1935.

²⁵ O. Benl, "Der Zen-Meister Dōgen in China." Nachrichten der Deutschen Gesellschaft für Natur-und Völkerkunde Ostasiens. Nr. 79/80, 1956, S.67-77; O. Benl, "Die Anfänge der Sōtō-Mönchsgemeinschaft." Oriens Extremus, VII, 1960, S.31-50; O. Benl, Musō Kokushi. Ein japanischer Zen-Meister. Oriens Extremus, II, 1955, S.86-108.

六便在他的辦公室一齊討論。這讓我對德國學者對禪的研究留下了深刻的印象。邊爾是貢特的學生，他下面又有一些研究生，這樣便成了所謂“漢堡學派”（Hamburg-Schule）。當時邊爾年事已高，且已升到講座級了，還是那樣虛心地進行學術研究，令我非常佩服和尊敬。我後來積極地編著《佛教思想大辭典》，在解說一些公案禪的話頭時，作出很詳細的解釋，也把原文引出來。我取這種煩瑣而又細緻的做法，的確是受到邊爾的影響。直到我回香港後的一段時間，我還與他有書信往來。後來我到西安開會，遇到西谷啟治的高足花岡永子，提起邊爾教授，她說邊爾已經不在了，他是在一樁交通事故中被撞倒而去世的，我聽後委實難過得很。花岡在德國作過研究，拿到博士學位，她所就讀的學校，正是漢堡大學。

十、韶光養晦

我本來可以留在德國，繼續做研究，而且這是我原先計劃好了的。後來我改變了主意，要把研究擱置，做一些實際的工作，例如教學、培養人才，把自己原來的所學，和在日本、德國的研究所得，貢獻出來，自己也可以改變一下活動、生活的方式。我先到台灣，參觀多個佛教道場，又訪晤過一些有名氣的法師，如曉雲、聖嚴、星雲等。曉雲法師很友善，帶我參訪她的清靜而幽雅的禪堂，又說到不久便要創辦以佛教信仰為基礎的大學。由於當時的政治與教育的環境，不能馬上便成立有由政府認可其學位的大學，只能慢慢來做：先成立工學院，再以此為基礎，擴張學院的教學內容，例如增加人文學部、工商管理學部，最後才成立

一般性的有綜合性的、多元內容的大學。最後果然成立了華梵大學。曉雲法師以一介尼師，竟然能創辦一所規模整備的大學，實在難得，令人欽敬與隨喜。我又參訪星雲法師的佛光山道場在台北的別院，並與星公上人過面對面的談話。我當時說佛光山具有發展佛學研究（佛教的學術研究）的兩項最重要條件，即是人才與經濟實力，應該在這方面多用心思，看看有些甚麼具體的工作可以先實行。我特別提到佛學的古典語文如梵文、藏文的學習的重要性，表示可以先從這些方面著手去做。上人頻頻點頭微笑，表示認同我的說法。後來我又到他們的大本營：高雄縣大樹鄉佛光山走了一遭，覺得各方面都很理想，只是學術氣氛淡薄，還有很大的發展、開拓的空間。當時我覺得並不是我留下來發展的適當處所，最後在大樹鄉佛光山和它在台北的別院分別作了一場演講，並寫了〈論我國佛學研究的現代化問題〉一長文，交給他們的《普門》雜誌發表，便回香港了。

這一次在香港逗留，有五年之久，我在這段時間韜光養晦，生活處於半關閉狀態，只在外邊兼一些大學和大專的佛學課程來教，以解決生活問題，很少與人接觸，大部份時間都在讀書與編著《佛教思想大辭典》。這些書很大一部分是禪的典籍，主要是由日本與德國帶回來的。在那段時間，我的閱讀興趣很濃。最初參照漢堡學派的文獻學的研究方法來進行，其後轉到京都學派的方法方面去，那是以比較宗教、比較哲學的方法來進行研究，對禪的發展過程、義理開拓和公案解讀都做過工夫。到了最後，便把重點放在禪的實踐、修行方面了。有一個月，我到新界藍地的妙法寺掛單。這妙法寺的整體是一座大雄寶殿，一樓是飯廳，飯廳的東側是廚房和雜物室，另一側則是小客室，供過客作短暫停

留之用。我便被安排在其中一間小室中。日間看書、打座、唸佛，晚上則上二樓大殿跑香，以一炷香為限，點燃一個小時。在那段時間，我主要是繞著大殿來回漫步，盡量不思不想，甚至連“不思不想”也要不思不想。一炷香完結後，便向被供奉在大殿的三尊佛像：釋迦佛、藥師如來和阿彌陀佛作三鞠躬，便下樓回小室中睡覺。

妙法寺是佛教之地，理應清靜，但實況並不是如此。飯廳天天客至如雲，大殿更是熱鬧，很多善信都來參拜，香火不輟。我在小房間裏，雖和客人隔了一道木門，主觀上感覺還是很近。我時常試圖透過閉目打坐來淡化外面的聲音；有時有效，有時仍然感到外面的煩囂，這自然是由於工夫火候未足的緣故。這種狀況只能順其自然，求慢慢改變，勉強不得。傍晚過後，善信一個一個離去，飯廳和大殿變得一片寂然，又讓人有孤獨之感。自我意識開始活動，甚至膨脹起來。宋代廓庵禪師的〈十牛圖〉的第八圖的“人牛俱亡”的無我的境界，說來簡單，但做起來，很不容易達致，更不用說下面第九、十圖的“返本還原”與“入廩垂手”了。

日本的道元禪師有過一則很有意義的對話。有一次他和信眾閒聊，談到佛學的問題。信眾問：“甚麼是佛學呢？”道元回答：“佛學即是學佛”。又問：“甚麼是學佛呢？”答謂：“學佛即是學自己。”又問：“怎樣才能學自己呢？”答謂：“學自己便要忘記自己。”這忘記自己正是人牛俱忘的境界，這裏沒有人牛、人我的對待關係。但這不是一片虛無的消極的意涵，卻是烘托出覺然絕待的最高主體，一切是自然法爾。“庵中不見庵前物，水自茫茫花自紅”（〈十牛圖〉第九圖返本還原的頌文）。庵

中者是主體，庵前物是客體，主體不見客體，不視庵前的外物為客體，卻是主客如如，一歸於冥寂。冥寂不是了無生氣的死煞狀態，卻是任物流轉悠然呈現。湖中的水矇矓地泛起漣漪，看過去是茫茫一片，湖邊的花朵則任運地展示鮮紅的姿彩，無拘無束，一切自然天成。這是藝術、美感的絕高境界。一切都是得之於無心、無我。²⁶

由我到德國開始，回香港停留，到後來又去加拿大和美國，

²⁶ 柴山全慶提出，倘若我們以第八圖人牛俱忘展示一種“全體即真”的境界的話，則第九圖返本還原和第十圖入鄺垂手應是全體即用的境界。而在全體即用的境界。也可以再分為第九圖的受動的妙用與第十圖的能動的妙用兩種情境。受動的妙用以觀照的方式展示柳綠花紅的世界，能動的妙用則在行為上開拓出一個癡聖遊戲的世界。（鈴木大拙監修、西谷啓治編集《講座禪第六卷：禪の古典～中國》，東京：筑摩書房，1974，p.90）柴山在這裏提出“癡聖遊戲”一語詞，煞是善巧，讓人大開眼界。在禪籍與《維摩經》中，遊戲或遊戲三昧，遊戲神通是指在一種自由無礙、宛如兒童遊玩般的天趣下進行教化、轉化的宗教活動的狀態。柴山在這裏以“癡聖”字眼來說遊戲，的確非常巧妙與傳神。癡是無明，對一切都起惑，而加執著。癡聖或癡而聖則完全不同，它直指在宗教救贖活動中的那種一方面隨順另一方面又引導眾生趨赴覺悟的目標的善巧手法；這種手法是表面糊塗而實際不糊塗的“難得糊塗”。這是絕高的道德的教化、宗教的轉化的開示方式，只有聖人或佛、菩薩才能做到。關於〈十牛圖〉，可參看拙文〈十牛圖頌所展示的禪的實踐與終極關懷〉，載於拙著《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，或剛才指涉及的柴山全慶的〈十牛圖〉，《講座禪第六卷：禪の古典～中國》，pp.73-92。較精鍊的，可參考久松真一著〈十牛圖提綱〉，載於《久松真一著集6：經錄抄》，東京：理想社，1973，pp.509-520。較詳盡的，可參考上田閑照、柳田聖山著《十牛圖：自己の現象學》，東京：筑摩書房，1990。

這段頗長的時間中，我接觸最多的，是禪的典籍，探討問題最力的，也是禪的問題，這中間的媒介，是禪的公案。我主要留意《無門關》、《碧岩錄》、《從容錄》和《景德傳燈錄》這幾部名著所記載的，中間自然參考了多種日本學者、修行者的評唱、講評。這些資料時有用，有時沒有甚麼用，其中一個重要的關鍵點是對於當事人心中所經驗到的困惑、疑團，那些個別的公案能否發出一種即時而又相應的訊息，能否當機地予當事人一種頓然的啟示。能即是有用，不能即是無用、此中的分野是很明顯的和深刻的。某一公案對甲可能有用，對乙則沒有用，是很平常的事。在實際的、即時即地的環境中，公案不能說普遍性，更不能說邏輯性。關鍵點在是否能應機、對機。基於此，我們便不難理解在公案中時常出現一些讓人無法開解、甚至莫名其妙的師徒的對話，特別是禪師對生徒的提問所展現的回應。例如有人向視師問如何是達摩的“西來意”，如何能有效地見性成覺，覺悟的境界是怎樣的，等等，對方總是隨便（生徒認為是隨便）回他一個答案：“麻三斤”、“喫茶去”、“庭前柏樹子”，或者粗暴地掌摑他，斥罵他，甚至用力捏他的鼻子，拿起木棒打他一頓，等等。對於這些讓人無法以理性來解讀的對話與動作，我曾稱之為“無厘頭禪”，這即是怪誕的、不知所云的、讓人越搞越糊塗的“禪法”。

像這樣的讓人困惑而失望的情況，我自然經驗到不少。不過，間中也碰到自己認為是有道理的、啟示性的、洞見性的，便感到雀躍。我自己也曾構思過一些公案，例如述說一個小沙彌在馬大祖座下做了多年粗活，目的是要得到覺悟。但一直都是被安排做無意義（他自己認為無意義）的事，總是沒有機會聽到或聽不到一些如何能覺悟得解脫的教導。失望之餘，在一個清晨竟偷

偷地溜走了。下得山來，經過一個村莊，一切都是那樣靜悄悄的，猛然聽到近處傳來雞鳴的聲音，便止住步伐，心中若有所悟，立即掉頭回轉，衝上山頭，向馬大師請罪去。云云。

這樣的作品好像有些創意，但實際上只是模仿而已，雞鳴象徵甚麼東西，內行的人只要動一下腦筋便知道了，我自己對它也不很滿意，後來連再寫公案的意欲也消失了。禪應該是一種生活，像大乘佛教其他宗派那樣。禪學應該是一種生命的學問，它指向一種生命的理想形態，是要實踐的，不是拿來研究的。禪的公案更是如此。你要處於它的脈絡的內裏，確認那種價值的目標，而真正生活於其中才行，作短期出家，是不算數的。光是拿這些公案推敲東推敲西，也是沒有用的。我自己在禪院禪寺（妙心寺、相國寺、大德寺）待過一段時間，頗知道他們的刻苦的生活與修行。大清早天還未亮便要起床，做早課，然後幹活。跟著是讀經、聽師父（老師，Meister）開示，進行漫長的禪坐。氣氛是那樣肅穆、嚴正、苟且不得。我在大德寺有一次委實勞累，好像支撐不住，要馬上休息，便隨意在寺院門前木製的梯級躺下，不幸被一個資歷頗高的僧人看到，招來一陣斥罵。他說寺院是清潔嚴肅之地，一切行為都要莊嚴端正，怎能衣履不整地躺在梯級上呢？我在日語對話的水平不高，不知怎樣解釋，只能結結巴巴地說出幾個字眼；他知道我是外國人，便客氣一些，但語態還是很嚴厲，要我立即回自己的房間去。

十一、參禪是很認真的

我心想這個禿頭傢伙真是恁地兇惡，出家人不是應該慈悲為

懷麼？六祖惠能不是說過，行、住、坐、臥都可以做修行，我躺在木梯級上，不正是臥麼？他未讀過《壇經》麼？我想來想去，覺得行、住、坐、臥可能是指個人在自己居住的範圍之內，在這範圍之內都可以隨時修行，寺院前的梯級是公眾出入的地方，不能躺或臥在其上的。最後，我終於得著結論了：他們出家參禪是非常嚴肅的、刻苦的，也是非常認真的。這是他們生活的重心、身心性命之所託處。選擇出家參禪，是一輩子的，與短期出家或的掛單形式不同。

我又想到有很多公案是涉及人的生命的，起碼是傷身害體的。“慧可斷臂”是一個明顯的例子。據說達摩由印度來東土傳禪法，先見梁武帝，後者只關心自己所作的有形可見的功德，不涉及內心的證悟問題，達摩覺得他不是說教的對象，便往北方去，在一岩洞中面壁打坐。有僧人慧可知道達摩的禪法功力，要拜他為師，達摩不理不睬，惠可便站在洞口等待，冬天來了，也下雪了，慧可也不放在心上。雪漸漸累積，快要蓋過慧可的膝蓋。慧可突然拔劍，砍掉自己的手臂，以表明自己矢志求道的決心。達摩大受感動，知道慧可正是自己要找的人，便傳他禪法。

另外有“南泉斬貓”公案，述說南泉普願禪師上堂開示佛法、禪法，見東西兩堂眾僧爭奪一貓兒，南泉即抓著貓兒在手中，催促弟子快說快說，說中貓兒則生，否則則死。說甚麼呢？那自然是禪法的核心問題，即是如何證得真理，以成覺悟、得解脫。但徒眾毫無回應，於是南泉一刀把貓兒砍死。後來南泉的高弟趙州從諗自外面遊方歸來，其他門人把這件事（斬貓兒的事）告訴趙州。趙州立即把鞋脫下，戴在頭上。南泉知道了，便歎聲表示，倘若當時趙州在場，便能救得貓兒了。

又有“俱胝豎指”公案。話說俱胝禪師每逢有人向他提出問題，總是舉出一只手指來回應。他的座下童子也模仿他，聽到外來的人問及俱胝禪的宗旨，也豎起手指。俱胝聽到了，便把童子的一只手指斬去。童子感到疼痛不已，哭著離去。俱胝叫他回來，當童子轉頭回望，俱胝即豎起手指，童子又想模仿，想豎起手指，但手指已被砍去，無指可豎，於是大悟。

這三則公案的故事，都涉及對身體的傷害。第一則是砍去手臂，第二則是殺死貓兒，第三則是割掉手指。結局都涉及大徹大悟的經驗。關於第一則，慧可砍掉手臂後，達摩憐惜他，問他心中有甚麼問題或疑難，不能解決。慧可表示自己的心總是不能安穩下來，達摩便著他把心拿出來，慧可即回應：“我沒法找到自己的心呀！”達摩即順勢說：“我已經替你把心安穩下來了。”達摩不愧是一代祖師，他開示生徒覺悟的方式確是爽快俐落、直截了當。當他要慧可把心拿出來時，慧可猛地悟到心是不可找得的，不能作對象看的；它是內在的主體性。達摩的回應：我已經替你把心安穩下來了，不啻是當下認可了，印可了他的覺悟經驗。²⁷

關於第二則，南泉要僧眾說出讓人可循之以得覺悟的方法，亦即是禪的本質與修行途徑。僧眾的睿智與工夫在功力上都不足夠，因此無法應南泉的要求。趙州便不同，他把鞋戴在頭上，這顯示與我們一般吃飯、穿衣、著鞋的習性不同，而有倒轉、顛倒的意味。鞋是穿在腳上的，而戴在頭頂上的，是帽，不是鞋。這是正常性。趙州反轉來做，違背正常習慣，便是顛倒。這顛倒是

整個公案的關鍵點。若關連著禪的真理與體證它的途徑，則可以說禪的真理有弔詭成分。倘若我們依佛教的二諦：世俗諦（*saṃvṛti-satya*）與勝義諦或第一義諦（*paramārtha-satya*）來說，則世俗諦是知性的、邏輯的性格，勝義諦則是睿智的、辯證的性格。而對於這兩種或兩重真理的處理、體證，也相應地不同。處理世俗諦，用的是邏輯的方法，其認知主體是知性（*Verstand*）；體證勝義諦，則是用辯證法，其認知主體是睿智的直覺（*intellektuelle Anschauung*）。理解世俗諦是直截的、平面的，理解勝義諦則是曲折的、主體的。前者是主體認識對象，主體與對象在存有論上是對等的，因此有主客對待、對立、對峙的關係；後者則是主體要從對象的曲折性、矛盾性的內裏超越上來，突破開來，而臻於一種能克服一切曲折、矛盾所成的相對性的關係，而為絕對的境界。這種曲折、矛盾的性格當然是弔詭的，它可做成辯證法的所謂背反（*Antinomie*），例如淨染、善惡、生死、理性非理性、動靜、有無、存在虛無，都是在這種脈絡下所說的背反。這些義理，都是上面所說的顛倒、弔詭等概念的所涵。禪的實踐，要通過對這些背反的突破、克服，才能成立，覺悟要在這種活動中，才能現成。趙州深明這其中的道理，因此才表演那種顛倒的行為，才能得到南泉的印可。南泉自然也是對這種道理有深切透明的理解，才能成為一派的禪師。²⁸

至於斬貓與不斬貓，並不是問題的關鍵點。禪本來便略有陽剛甚至粗暴的性格，棒喝是祖師常用來開示徒眾的手法、方式。由上面慧可斷臂和下面要解釋的童子斷指也可以看到。為了緊緊

²⁷ 以上公案見宗紹編《無門關》，《大正藏》48·298上。

²⁸ 以上公案見宗紹編《無門關》，《大正藏》48·294下。

地掌握機緣以教化眾生，讓他能猛然醒覺，傷臂斷指是在所不惜的，更不要說斬貓了。禪的宗旨、目標是要徹底砍斷一切煩惱的葛藤，俾能了解生死大事。實際上，有許多出家弟子，特別是禪弟子，為了了斷這生死大事，早已把個人的生存置諸度外了。生命尚且可以不顧，手、足方面的傷害，便顯得微不足道了。禪的《語錄》、《燈錄》也常記載有僧眾日夜反思如何覺悟、解脫而淪於疑團特別是大疑團的困境之中，倘若大疑團不能破解、突破，當事人不能為它找到出口，則當事人可能會陷於精神分裂、崩潰狀態，生命也就完了。因此，禪是會死人的，不少僧眾都是本著捨命忘軀的心理與態度去參禪的。他們把一生的希望、榮辱都投注到這方面去。他們是非常認真的。²⁹無門在他所著的《無門關》

²⁹ 吳怡在多年前寫過一本《公案禪語》(台北：東大圖書有限公司，1979)，其中談到〈南泉斬貓〉這一則公案。其中涉及斬貓一點，他說“南泉斬貓的意旨卻非常明顯，因為兩堂的僧徒都是出家人，既然出家，便應四大皆空，甚麼物欲都應捨棄，豈能再為一隻貓兒爭執不休，所以理當該斬”。(p.66) 這樣理解斬貓一事，與南泉斬貓的旨意並不相應。南泉以斬貓作為一種契機，是要逼眾僧人在現前即時即地間悟出禪的宗旨，特別是體證禪的真理的方式，這正是趙州的腳履頭戴所展示的顛倒的消息，顯示對於終極真理的體證，是需依靠辯證的手法的，因為終極真理是辯性格的，不是分析性格的。這個意思並不難掌握，不知吳怡何以說那些不相干的話。另外，關於殺生的問題，吳怡說：“無論南泉用甚麼方法來啟發僧徒，總不能無故殺生。……南泉真個以刀斬貓，總有損佛家慈悲之教”。(p.66) 這樣說是不大懂得我們在上面說眾僧的修行與希望覺悟以了脫生死問題，是非常認真的，為了得到覺悟，即使可能會喪身失命也是在所不計的。慧可斷臂與俱胝斬指都是明顯的事例。作為一個大禪師，南泉並不會計較貓兒的死活問題，在他看來，犧牲貓兒以換來眾僧的覺悟，絕對是可以的，值得的。可惜眾僧未能回應這種特殊的逼問，不能由此悟得覺悟的方

中的〈趙州狗子〉這則公案的頌中說：

狗子佛性，全提正令；才涉有無，喪身失命。³⁰

有無或存在非存在是終極的背反，倘若經歷種種艱難困頓，斬斷一切迷執的葛藤，看看要有收獲了，花熟蒂落，水到渠成了，卻

法，但趙州卻做到了。又，關於趙州腳履頭戴的動作，吳怡由此想到其顛倒性，這不錯。顛倒正是禪法的向上之路，但吳怡卻把顛倒關連到不相干的地方去。他說：“既然出了家，還要爭一隻貓，豈不是顛倒？所以南泉認為趙州答對了。”(p.66) 南泉斬貓是一個事例，要逼使眾僧當下確認覺悟解脫之道需含有顛倒的、辯證的、弔詭的成分，這與以出家而仍爭貓是顛倒扯不上關係，顛倒並不相應於出家而仍爭貓這個意思，吳怡是捉錯用神了。至於他最後說“南泉為了破物執，卻犧牲了殺戒，豈不也是一種顛倒嗎”(p.66)，這種想法純是出於主觀的猜測，只是隨便說說而已。吳怡又提及“南泉的葛藤”(p.66)，則更是亂了陣腳，南泉已是一代祖師了，還有甚麼葛藤呢？

吳怡把禪的公案進行分析，讓讀者能理解，了解禪的獨特的生活方式與行為，自然是值得敬佩的。不過，他對禪特別是公案禪的解讀，缺乏精確性(precision)，很多時只是猜想。他顯然是工夫未夠，未實際體驗過真正的禪修生活。

³⁰ 《大正藏》48·293上。案這趙州狗子或狗子佛性是禪門的重要公案之一，它借“狗子是否有佛性”一問題來破除人對有無的執著。說狗子有佛性，或狗子無佛性，都是偏執。這是禪門極難通過的關卡，但一旦能通過，便大徹大悟。詳細言之，說狗子佛性為有為無，都落於相對相，而不能與於絕對的真理，故“喪身失命”。在禪者眼中看，狗子是否有佛性，不能是一客觀的問題，故說有說無，都與智慧不相應。這問題的作用，在提供一個契機，以促使修行者提升其精神境界，不落於相對的有無格局。若能臻於這種自由無礙的境界，便能殺活自在。殺則奪狗子的佛性，活則與狗子佛性。故狗子是否有佛性，不能有一客觀的答案。其答案為何，操在主體手中。

一下不小心，又墮於有無的相對境域之中，便會全功盡廢，與死亡無異。進行這樣的活動，怎能不認真，不具有莊嚴感呢？

上面說參禪是很認真的這一點很重要。由於禪的發展有一久遠的傳統，典籍很多，而所涉的文字，大部分是中文，在閱讀上較少文字上的困難，因此很多人都會拿來看，各就他們自己的學養背景來理解，把禪與自己的所長的學問或技術、技能關聯起來，認為其間有很多交集。在這種情況下，禪變得很普遍化，好像和和種學問真的有關連。依於此，便有很多比較禪與其他學問的著書很流行，有越來越多的傾向。當然這“比較”是就相同的地方來說。讀文學的人，會談禪與詩；留意藝術的人，會談禪與藝術、禪與畫，甚至談禪的美感；以音樂為專業的人，會談禪與古琴；喜歡寫字的人，會談禪與書法、書道；讀哲學的人，會談禪與老死，甚至禪與維根斯坦（L. Wittgenstein）；習武、喜歡舞槍弄劍的人，會談禪與劍，或日本人的禪道與劍；心理學家會談禪與心理分析、精神分析；科學家會談禪與科學、禪與腦（zen and brain）³¹；喜歡駕駛的人更會談禪與（修理）摩托車或機車，

³¹ 我案頭便有兩本這方面的書。其一是二本柳賢司寫的《禪的構造》，京都：法藏館，1987。二本柳的本行是數學、物理和醫學，卻是曹洞宗的僧侶。他在書中花了很多篇幅談公案的問題，舉日本禪師聖一國師在他的《聖一語錄》中把公案的修行分為三個階段或類型：理致、機關、向上。依修行人或學人的不同階段而相應地運用。

理致是通過解讀經論與祖錄而關連到義理方面的建立的公案，例如達摩的《二入四行論》所說的捨妄歸真，凝住壁觀，無自無他，凡聖等一。僧肇在他的《肇論》中說天地與我同根，萬物與我一體。理指佛教的教理，致指佛教的悟境，這都需要靠體驗而得。

機關則是機用，是一種動感的使用，祖師以悟境為背景而發出來的機用，展示學人不能倚賴言說，把大疑投擲向他的內心深處，若能突破這大疑，便能成就覺悟。例如臨濟問甚麼是祖師西來意，黃檗卻讓他吃六十棒。又僧問趙州如何是祖師西來意，趙州應以庭前柏樹子。二本柳的解釋是，這樣的機關公案，是要學人處身於萬物與我為一體的理致或境界的真實性之中，把自己作為這境界自身，去承受這六十棒。他繼續說，倘若我們採理性的思維，視棒與柏樹都是客觀世界的一部分，是沒有用的，也不能生起真實感。我們應該以真實的自己的身份，去切身究問達摩大師由印度傳到來中國的佛法的大精神是甚麼，而回歸到能夠體驗萬物與我為一體這樣的觀點的真實的自己方面來，這樣便能把真實的自己擺放到恰當的位置而得平安，這便是覺者之道或佛道，只要明白到這種教法，則不管是招來棒打或柏樹子的回答，都是有益的。禪便是要人把這種理念置定在身體中、生命存在中，而對它有實感。在這種意義下，機關的公案，與其說是理或義理的公案（筆者按：這是指理致的公案），無寧應說為禪的公案較為恰當。按二本柳氏這樣說，似是以理致的公案為仍不能脫離甚至不能完全脫離義理的性格，而機關的公案則是禪師的大機大用的表現，要扣緊學人的具體的生命存在、真實感而當機施教的。

至於向上，則表示我們一下子能見性，還需進一步熟習悟境，讓法理、義理更為清晰，理與事（理論與實踐）更能一致地結合起來，以臻於大自在的境界。這種行為，我想正是“精進”的意思。關於向上，二本柳舉《碧岩錄》的兩則公案來說明：

第 23 則：保福、長慶遊山次，福以手指云：只這裏便是妙峰頂。慶云：是則是，可惜許。……後舉似鏡清，清云：若不是孫公，便見鬪體遍野。（《大正藏》48·164 上～中）

第 20 則：堪對暮雲歸未合，遠山無限碧層層。（《大正藏》48·161 中）關於第 23 則，二本柳的解釋是，這則是提防學人不夠小心，會墮至表面的覺悟之中而不察。即是，長慶要把保福自以為是悟境的佛的語言見解的跡象，予以排棄，不讓他滯著於安易的依據或光景中而沾沾自喜。他是在責備保福的輕

等等，不一而足。為甚麼禪與駕駛會有交集呢？他們的解釋是禪坐或禪定有助於令人專心、精神集中，駕駛汽車與修理它需要專一的精神，才能做得好，云云。

這種現象自然有好處，起碼可以讓禪拓展開來，充實我們的生活與文化的內含，讓禪多元化，有更大更廣的發展空間。但流弊也跟著來了。倘若每一個都就他自己的專業與興趣來理解禪，則禪會變成一種隨風飄來飄去的無根的浮萍，讓人隨意解讀，以至扭曲，便失去它的本原意義與莊嚴性，最後它的整合性（integrity）會被解構，成為支離破碎的話頭，任人搬弄。這樣，它的有意義，有價值的生活方式與文化形態便不能說；它的本於佛陀的悲願而開拓出來普渡眾生的宗教作用也不能維持下去了。

浮，而促使他真正矢志向上哩。長慶的這種做法，得到鏡清的讚賞。在這種狀態下的保福，就禪來說，跟死人無異。二本柳認為，要成為覺者，必須有真實的、存在的體驗，表面的光景是不行的。這真實的、存在的體驗，正是保福所應該具備的。關於第 20 則，二本柳說得很簡單；他只指出這應以現象學的眼光來看，有強調我們對於種種事物，要就真實的、存在的角度來看的傾向。對於這向上的階段，二本柳氏作了一個總結，即是，向上表示一種徹底的現象學的把握，以這種徹底的認識論為基礎，以成立人間的學問，由此展開實踐論。

最後，二本柳又提到，另一日本禪師白隱的公案體系把聖一國師所說的理致、機關、向上開拓為五階段，這即是法身、機關、言詮、難透、向上，更為細緻嚴密。關於這點，這裏沒有篇幅細論了。

以上是二本柳賢司對日本國師或禪師聖一的公案禪的三個階段或類型的論釋。（《禪の構造》，pp.138-142）其中也包含筆者的一些個人意見在裏頭。

至於禪與腦，我也接觸過一本西方學者寫的有關這兩者的關係的大書：James H. Austin, *Zen and the Brain*. Cambridge/London: MIT Press, 細論禪定、神經學、意識的多種狀態的問題，在此不詳細說明了。

因此，當我們理解、探索禪時，有幾點必須抓得很緊。首先是，禪是一種理想的生活方式、文化活動；它有救贖的作用，可以讓人斬斷一切迷執的葛藤，透露那個無生無死、無斷無常的超越的主體性（transzendente Subjektivität），讓人徹底生死的問題。第二，禪的修行，關鍵在對於人的生命的矛盾、背反的克服與超越。趙州的以履戴頭，有“橋流水不流”的說法，表示不正常的、顛倒的行為，說法，這是要克服的。克服的方法是突破背反，對於善惡、淨染、苦樂、罪福等背反，從內部突破出來，超越上來，以臻於一種窅然絕待的遊戲三昧的境界。這善惡、苦樂、罪福、生死一類背反，京都學派稱之為疑團，或大疑團。大疑團必須衝破、拆解，大自在的境界才會證成，這即是“大死一番，絕後復甦”、“死中求活”。“大死”的“死”，是要徹底滅除生命中的負面因素，如苦、罪、私欲之屬，才能有覺悟的果實，才能再生。禪詩中有“不經一番寒徹骨，焉得梅花撲鼻香”的句子，指的便是這意思。一分耕耘，一分收穫，絲毫不爽。對於覺悟境界的引領、開導，是言說所不能勝任的，所謂“言語道盡，心行處滅”，必須運用其他具足動感的手法，或棒或喝，或踢胸或捏鼻，甚至傷身害體，如上面說的斷臂、殺貓、斬指，是在所不計的。禪師在這方面絕不會手軟。結果是換來徹始徹終、徹上徹下、徹外徹內的不死的大覺。這便是“大慈大悲”，京都學派久松真一說的“智體悲用”。

十二、在苦痛中的冥想

在這五年的韜光養晦的半閉關的生活中，我廣泛地閱讀禪的

原典和日本學術界與修行界的有關禪的著作，主要是在解讀公案禪和探討禪的思想史方面的著作。舉幾個例子如下：

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《講座禪第三卷：禪の歴史～中國》，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。

這些書都是很好的著作，在探索義理、歷史特別是公案實踐方面，都是上乘之選，那些談公案實踐的，大多是出家的僧眾，有一定的禪的實踐經驗與體驗。有時我自己對好些有名的公案結集如《無門關》、《碧岩錄》、《臨濟錄》、《馬祖語錄》之屬，所收的有代表性的公案古則，很用心去“參”，一字一句都不輕易放過，但所得總是有限，甚至對於公案所涉及的悟境，有隔靴搔癢的感覺，缺乏真切感。我反復追蹤其中的原因，並拿自己在日本習禪時所在的處境來考量、比較，覺得自己在那些有關禪籍中所作的閱讀、理解、思索、類推，都停留在抽象的概念思考層次，主要是在文字上作工夫，沒有在日本時那種實修實證的體驗。所謂“參”，其實只是在研究而已，沒有存在的實感。雖然禪坐、跑香、唸佛還是繼續在做，但收獲不顯著，或者有收獲但自己並未有覺察出來。我自己的總的評價是不成功，起碼自己不感到滿足，與自己原來的要求有一大段距離。

一九八三年我結束韜光養晦的日子，到北美洲進行高級研究。在那個時節，我還是未有間斷地接觸禪，但還不超出研究的

層次，沒有實參實證的機會。不止此也，在到北美的二年半後，惹來腰痛，這種病真的嚴重困擾和影響我的生活和研究。在北美治療了半年，沒有進展。我心想西醫不行，或許中醫有辦法，於是回香港看中醫，甚麼方法都試驗過了，毫無療效，反而讓我對中醫感到懷疑，甚至反感。你去看他們，他們總是說行，但不管是跌打、針灸、推拿，或服中藥，連穿山甲、蜈蚣這些怪東西都服用過了，都完全沒有用，除了浪費金錢外，還帶來精神上的失望、沮喪，對前途一片灰心。

這樣擾擾攘攘了一年半，在絕望之餘，最後孤注一擲，到私醫院接受脊骨融合（spinal fusion）手術。結果手術成功了，但只改善了五成左右。這本來不錯，總算有些效應，但手術後帶來極大痛楚。後來我了解到，所有接受這種手術的病者，沒有不後悔接受做手術的，因為手術帶來的巨大痛苦，又由肉身上的痛苦引來精神上的痛苦，煞是難以用文字言說來形容，只有置身於這種狀態的人，才能感受得到。³²

我在醫院內待了十天左右（我自己也記不清確實是多少天了），便回家休養。但痛苦還是持續著，而且好像越來越難受，吃止痛丸也完全不管用，怎麼辦呢？這其實也是我對禪的深層的、切身的感受與受益的機會來了。我想起很久以前讀過《臨濟錄》，其中一些語句，對當時的自己來說，有向上提攜的作用：

隨處作主，立處皆真。³³

³² 關於這種痛苦，我在拙著《苦痛現象學》中有過周詳的說明，在這裏也就不擬重復了。讀者請參看該書。（台北：台灣學生書局，2002，pp.247-251）

³³ 《大正藏》47·498上、499上。

一心既無，隨處解脫。³⁴

僧肇的《肇論》也有近似的說法：非離真而（有）立處，立處即真也。³⁵這幾句說話的意思都是，不管你身處於任何環境，這環境或立處都可以是終極真理的呈現。我當時的環境、立處，正是那鉅大無倫的發自脊椎骨的痛苦，如何能讓痛苦變成真理，起碼與真理有交集呢？實際上，在那個情況，我自己已經存在於痛苦之中，為痛苦所腐蝕，以至吞噬，或竟變成痛苦了。當時我覺得自己已陷於冥想之中，在痛苦中冥想也。

慢慢地，我覺得自己還是清醒的，有反思作用，自己作為一主體性，還是能主動地作些決定。當時我在想，我應如何處理痛苦呢？唯有轉化一途。我不能消滅痛苦，因為痛苦已和自己的生命存在結為一體了，消滅痛苦，無異消滅自己，這意味自殺。自殺解決不了問題。當時我的處境實在很差，但仍然懷有希望、盼望，認為痛苦可以轉化，起碼可以緩慢地向弱勢趨赴。我持的理據，正是佛教所強調的根本義理：緣起。即是一切現象、事物都是依因緣而得以生起，因緣會離散，痛苦便會相應地改變，慢慢變弱，對當事人所施與其上的壓力便會消退。說得確切直截一些，痛苦與一般的現象、事物一樣，不是常住不變，而是生滅法，有生也有滅。因此，痛苦是可以克服的、超越的，或轉化的。當時我想起《金剛經》的一首偈頌：

一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。³⁶

“有為”（saṃskṛta）即是被做的、有它的構成要素的，這樣的東西（有為法）像夢、幻境、泡沫、露水和閃電，只能暫時存在，最後總會消逝。痛苦也是一樣，會消逝，只要有耐心、決心去等待便行。但我們不能只是白等，甚麼事都不做。我們應做一些自己能力範圍內的事，例如堅持意志；不灰心；放鬆自己；不要與痛苦對抗而造成張力，壓逼自己；要與痛苦周旋，跟它交個朋友；多想一些積極的事，想想自己未來可以做些甚麼；如常起居，如常生活，等等。這些做法、想法，有它的積極作用，可以強化自己的忍受能力，堅定自己的意志，不畏縮，以平常心來面對周圍環境，面對恆時纏繞自己的身心的痛苦。必須要這樣做，我們的生命素質才會提升，心胸才會不斷擴展，讓自己不但可以包容快樂，也可以包容痛苦。

說到包容痛苦，讓我想起達摩禪的《二入四行》或《二入四行論》的一句話：體怨進道。其意思是，我們在痛苦中、苦難中，還是有向上之路，還是可以向著終極真理的體證這個理想邁進，只要我們能擁抱（體）痛苦。“怨”是怨恨、宿怨、怨忿、恩怨糾纏的意味，但也包括痛苦；有怨便會讓內心起震動、起波濤，不能安寧。達摩煞是一代祖師，他不說我們要把種種怨的事解決了，然後尋求和實踐真理、道，而是說我們要在糾纏於種種怨忿之際，當下矢志而且起動（take action）去求道。我們的求道、進道不應由於有怨忿而停止，待怨忿問題解決後才求道，而是即在怨忿的存在中求道；或竟是，怨忿之中便有道，不能離怨忿而

³⁴ 《大正藏》47·497下。

³⁵ 塚本善隆編《肇論研究》，京都：法藏館，1972，p.22。

³⁶ 《大正藏》8·752中。

求道。這便接近後來天台智顛在其《法華玄義》一名著中所說的“煩惱即菩提”、“生死即涅槃”的思維方式與實踐活動了。而我們也可以說道即在怨忿之中，怨忿即是我們體證道或真理的場所。在惠能所開拓的南宗禪的典籍中，隨處都可以看到這樣的實踐智慧的說法。例如，臨濟說：“爾一念心上清淨光，是爾屋裏法身佛。”³⁷一念心是平常一念心，有虛妄的傾向，但在內裏也有清淨的要素，是展現法身或道的基礎。南泉、馬祖、臨濟都說“平常心是道”，也是這個意思。《維摩經》被視為與禪有密切關係，上引它的說法：煩惱是道場、姪怒癡性是解脫，也有這個意思。

說痛苦有道在，或痛苦是道，表面看來確實是不可思議，不能接受。但這不是一種分析的說法，不是存有論性格的說法，而是有弔詭意味的工夫論的說法。即是，我們要求道，體證真理，可以在對痛苦的處理中現成；甚至可以說，痛苦的幅度越大，強度越高，便越是體證道、真理的合適的場所。這頗有日本禪師親鸞所提的“惡人正機”說法的意義：對象越是兇惡殘酷，便越能成為教化、轉化的對象。我們越是想體證、表示善行、便應找越是邪惡的、頑劣的人來對付，來教化，使他們改邪歸正。一個人要乘孤舟渡過大海而至對岸，在風平浪靜中渡過，自然很好。但若是波濤洶湧，要乘風破浪才能渡過，則更能予當事人更大的滿足感，也更會增長他的乘舟渡海的技術與經驗。處理痛苦的問題也是一樣：越是深沉、凝重的痛苦，便越能激發起當事人矢志克服痛苦、超越痛苦的勇氣，越能磨練他克服、超越痛苦的技能。

勇氣越盛，技術越高，也越能讓他轉化痛苦，最後化痛苦為快樂。牛頓說：“作用力越大，反作用力也越大。”這是有辯證性、弔詭性的道理，值得我們反復思考。

十三、立處皆真

對於自己的這種痛苦三昧，為了不讓自己忘記，要時時提醒自己，我索性寫了一幅臨濟禪所提出的“立處皆真”字眼，貼在自己床尾邊的牆壁上。這樣，每當自己躺下休息，或睡前或醒來，都可以見到，因而想到：自己所置身於其中的，是痛苦，或者自己的生命存在的狀態，是痛苦。而痛苦自身即有道在，有終極真理在。這一方面可以提攜自己，對痛苦有警覺；又可以勉勵自己，自己即便在痛苦之中，在極度的痛苦之中，還是有向上之路可以走。突破、克服痛苦的想法與做法，都需自己開拓出來，不能假手於他人。這幅字貼在牆上有六年之久，直到後來遷離原來的居所，才拆下來。

這種做法，在家人和朋友、學生看來（他們來探訪我便看到），可能會覺得有些土氣，這種想法存於心中便可以了，何必高調地把它寫出來呢？他們怎麼樣想，我並不理會。這只表示這種思維、認知對自己的重要性，要使它無時或忘。實際上，我是非常認真的，寫了出來，為眼所見，便要做到，而且要恆時做到。存之於心，固然重要，見諸文字，則更有保證。自己並不是時常都那麼積極地面對痛苦的問題，有時遇到失望的事，或內心有意志消沉之感，舉頭看到這些字眼，便會有即時察覺，而加以警剔

³⁷《臨濟錄》，《大正藏》47·497中。

的作用。³⁸

在我的人生觀中，人出生來到這個世界，是要承受痛苦或苦難的，甚至要獨自承擔苦難，他人不能代替。在苦難的煉獄中自我琢磨，自我轉化，自求多福。這是我們人的使命。使命完畢，便回到生命所自來的地方去。此中有千言萬語，也不必一定能說得清楚、透明，但與我自己的純粹力動現象學的思想有密切的關連。我在這裏只想說，人與痛苦永遠為鄰，快樂只是過客而已。既是永遠不能離脫痛苦，便得與痛苦為鄰，在苦中求樂，體怨進道。人要得到持久性的快樂，便得在痛苦中想辦法，與痛苦共舞。

³⁸類似的經驗，我在德國時也有過。那時我在日本留學後，便到德國去。最初頻密地上德文課，回到宿舍，又拿起在日本學過的日文、梵文、西藏文來操演，盤旋於德、日、梵、藏這四種語文之間。那時我自己過分樂觀，覺得可以應付得來。沒料到一個多月後，我變得疲弱之極，精神有虛脫，對一切都失去興趣，甚麼也不想做，只想休息。我在阿部正雄的一篇論文中讀到一段文字，譯成中文如下：

佛教以為，所有東西，沒有例外地，都不是那唯一的超越的神所創造的受造物，亦不是內在於那不滅之梵的一些東西，而卻是依存地共起的，並沒有一恆常的實體的自性。人若不能充分了解這個真理，而依戀他的財物，他所愛的人，和他自己，視之為恆常的和不可滅的，他即在迷惑中而不能免於苦。（阿部正雄著〈從“有”“無”問題看東西哲學的異向〉，吳汝鈞著《佛學研究方法論》上下，p.446）

阿部的這種說法，普通得很，沒有甚麼奇特，只是指出一切事物的空性、緣起性，我們不應執著。倘若有執著，執著自己的東西，如財物、所愛的人和自己，便會招來煩惱，招來痛苦。這不獨在禪為然，在整個佛教（除了有實在論傾向的有部）亦是如此。不過，這對當時心身交疲的我來，的確很管用，我的確有執著，執著於學問也。因此我把這段文字寫在紙上，貼在牆上，來警剔自己。

捨此無他途。這便是我的《苦痛現象學》所由作，也是《屈辱現象學》所由作（屈辱也是一種痛苦）。京都哲學巨匠西田幾多郎說絕對矛盾的自我同一，我則會更具體地說快樂與痛苦自我同一。但這同一不是邏輯性的，不是存有論性的，而是動作性的、實踐性的。快樂只建築在痛苦之中，只能在痛苦中找。

說到動作性，禪的確是動作性或動感性很強的一種宗教，特別是馬祖、臨濟那一系。馬祖的暴力粗野作風，是出了名的，例如他強力扭生徒百丈的鼻子，讓後者痛得大叫；黃蘗棒打臨濟；臨濟又大聲喝罵徒眾，德山的棒打更為厲害，因而有“臨濟喝”、“德山棒”的流行說法。至於上面說過的慧可斷臂、俱胝斬指、南泉砍貓，都是涉及傷身害體的行為。只有曹洞宗較為溫和，以靜坐默照作主要功課。在言說上，臨濟教徒眾“逢佛殺佛，逢祖殺祖，逢羅漢殺羅漢，逢父母殺父母，逢親眷殺親眷”，³⁹在一般人看來，這不免是不經大腦，亂說一通。不過，這些粗暴的動作與言詞，都各有它表演出來的背景。臨濟的殺佛殺祖說，目的在要破除偶像與權威的崇拜，教人不要隨便追隨佛、祖師、阿羅漢、父母、親眷的路子走，要讓自己樹立真正見解，不盲從他人。祖師對徒眾所施的動作，所說的言詞，必須在一種特殊的契機中表示出來，才會對有關的徒眾起指點、開示的作用。不在這種脈絡中的人是很難理解的。

這動感主要見於祖師教導徒眾如何得到覺悟、如何悟入終極真理亦即是禪道之中。這又強烈地說明禪的終極關懷是面向世間的，不是捨離世間的。〈十牛圖〉的第十圖“入廬十垂”的頌最

³⁹《臨濟錄》，《大正藏》47・500中。

能展示這個訊息：

露胸跣足入鄴來，抹土塗灰笑滿腮，
不用神仙真秘訣，直教枯木放花開。

其中的短序又有如下說法：

柴門獨掩，千聖不知。埋自己之風光，負前賢之途轍。
提瓢入市，策杖還家，酒肆魚行，化令成佛。⁴⁰

這是說明一個人得道後，並不與世間隔斷，在清靜的山林中享受覺悟的樂趣，卻以大悲大勇之心，混入世間的十字街頭的市鄴之中，以無比的耐性，樂意地教化眾生，讓他們得到覺悟，所謂“酒肆魚行，化令成佛”。此中最讓人感動的、留有深刻印象的，是那種愉悅的意願與堅忍的耐性，不假借任何虛無飄渺的法術，而是親力親為地、任勞任怨地教化眾生。即使他被認為是無覺悟種子的、永遠不能成佛的一闍提（icchantika），也對他善巧開示，向他灌注覺悟的養分，“直教枯木放花開”。枯木開花是不可能的事，但得道的禪者還是不厭其煩地盡最後一點力量，希望有意想不到的成績、奇跡出現。這是一種充實飽滿的大悲大願，可匹配耶穌不懼癲瘋病者的傳染，以雙手細撫後者的雙臉，讓他們能脫離頑惡的疾病。這種做法，直接相應於立處皆真的根本認知。一闍提、癲瘋病人便是立處，是要處理、轉化的對象，你要實踐道、體證終極真理，便要在他們身上下手，不能害怕而畏縮不前。

附帶要說的是，要進一步了解禪，除了多讀有關的文獻如祖師的語錄、燈錄和偈頌外，還需熟習祖師與徒眾在禪院內的生活環境、言說習慣和一些特別的語詞的所指，如“鐵饅頭”指極端難解讀的公案，“屋裏主人公”指真實的主體性、真我，“橋流水不流”指顛倒性，“野狐禪”指超離的、不與世間打交道的禪法，“老婆禪”指疲弱無力的禪法，等等。（待續）

⁴⁰ 以上的頌、序文字，轉引自柴山全慶說明〈十牛圖〉一節，載於《講座禪第六卷：禪の古典～中國》，p.91。