

從菩提達摩到大慧宗杲

——一個禪學認識架構^[註 1]的歷史形成

林湘華

成功大學中文所博士生

提要：有別於一般以「明示推論」作為知識的特徵，並以之作為支持知識非關個人性之「客觀中立」的論調，哲學家伯藍尼提出一種與個人信念、價值判斷、技術操作等等密切相關的「默會致知」的知識架構，這種認識架構以「支援意識—焦點意識」的統合作用為基本模式，並由於其中「本趣」的所在及整合方式的不同，形成了諸如伯藍尼所稱的「指示」、「象徵」及「比喻」等不同的默會知識的整合型態。

本文採用了這種默會致知的認識架構來解釋禪宗歷史發展的內在動力。不同的「禪」的理解決定了不同時期、不同宗派的實踐觀念，修行法門。在這個認識架構下，這些禪學上的差異將會呈現不同的對應，亦即不同的整合型態。透過這些型態的分析，我們可以對這些演變與轉折有更多內在合理性的解釋，進一步闡釋禪學變遷的理路內涵。

關鍵詞：默會致知 禪宗 大慧宗杲 指示 記號 象徵 符號

一、前言：「默會致知」的認識架構

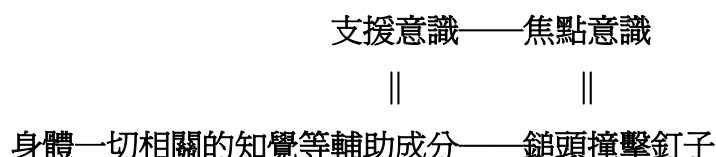
在本論文的開始，筆者必須先費些篇幅描述一種叫做「默會致知」的認識架構。因為在以下的討論中，本文是以這樣的認識架構來理解自達摩以來的所謂「禪宗」，並且也是以這種架構的發展，以禪學思惟內在合理性的發展，來解釋禪學的歷史形成與內涵。

關於知識的運作，哲學家伯藍尼在一般我們所熟知的「明示推論」之外，提出了另一種叫「默會致知」（tacit knowing）的認知結構^[註 2]：

一切知識的取得，背後都充滿著一群「非明示的致知」（nonexplicit knowing）的成分，知識就是以這種所謂「默會致知」的認知結構在運作。這結構包含了三個項目，即「支援成分」、「焦點目標」和把這兩個環節接合起來的「致知者」。

以一個簡單地手持鐵鎚釘釘子的例子來講，當揮鎚之際，我們的注意力放在鎚頭與釘子的撞擊上（這是「焦點意識」，focal-awareness），然而，這並不就是動作的全部，我們的知覺還包含有另一個層次，一個叫「支援意識」（subsidiary）的層次，它控引了包括揮鎚的角度和力度、手掌的移動、掌中的感覺等等，動作者把這一切貫注到揮鎚的焦點意識中。這個叫「支援意識」的部分，可能包含了從潛意識、前意識到意識，從細微到關鍵的活動。被統稱為「支援意識」的這些輔助成分無所不在，然而，它並不直接出現在我們當下行爲或認知的經驗中。

就像這樣的架構：



在這種默會致知的功能結構裡包含了一個支援上的「轉」（from）和一個焦點上的「悟」（to, or at），兩種意識靠一種所謂的「轉悟關係」（from-to relation）來連結，我們運作知識的過程，就是致知者如何運用轉悟關係成功地把支援成分整合成一個焦點目標。

在這個由「起轉意識」（from-awareness）到「焦點意識」（focal-awareness）的整合功能中，致知者經由專注於焦點目標，透過默會的行動，整合了所有的支援成分；諸支援成分的意義充實了焦點注意力的中心。

此外，在完成這種轉悟功能的過程中，有一個重要的關鍵是：我們把這些支援知識，「同化爲我們自己的一部分」，我們把自己全心貫注在焦點目標上。「理論也就像眼鏡一樣；你藉著它去檢驗事物，你對它的知識就正是寓於它這個用途之中。你內斂於（dwell in）其中，猶如你內斂於你自己的身體之中，內斂於你用以擴大你身體力量的工具之中」[註 3]。

在這種意義之下，「致知」成爲一種自我「透過內斂而參與」（participation through indwelling）的行動。

相反地，一旦我們把注意力從原來活動裡的焦點意識移開，轉移到構成支援意識的任一成分時，也就是說，起轉意識被焦點意識所取代，原來的認知結構就會被破壞，而不成其原來的意義運作。這便是「意義剝奪」（sense deprivation）。

試試看，如果我們在一段流利的演說中，心血來潮地認真考慮起每一個用字和腔調，字字句句咬文嚼字；或者在專注地聆聽一首詩歌時，突然停下來研究起它不合常理的語法時；在閱讀一篇文章時，刻意跳脫上下文思的脈絡，質問起某一個詞句的原始意思，……諸如此類的情況，很容易讓我們理解何謂「意義剝奪」。

在件事物有起轉意識時，我們看到的這件事物有意義，我們一把注意集中在我們原來只有起轉意識的事物上，當初的意義就消失了。注意力集中於此物，此物就會以其自身、以其硬生生的物體本質面對我們。這是以焦點意識代替起轉意識而發生的意義剝奪 (sense deprivation)。……焦點注意一指向一個作為支援成分的事物，那個事物就不再是支援成分，而是變成了不同的東西，因為它作為支援成分時所具的意義已經被剝掉。所以，在本質上，我們無法把支援成分一一指認出來。[註 4]

「意義剝奪」的現象顯示了「支援意識」的本質——不定的、不可指實、完整而不可範圍的融貫體。

在美學上有所謂「九方皋相馬不辨雌黃」的美談，對一些非明示推論的知識或能力而言，正是因為不被這應內斂於其中的融貫體內部因素所打斷，才能獲致其獨到的默會整合。而以下主題的禪宗，也有「說似一物即不中」的說法，正是這種默會之知的典型。

因為我們是「內斂於」這些基本的認定，無法既把注意集中於這些認定，而又不破壞功能。我們在內斂於造成融貫體的細部時，焦點是在融貫體上，而融貫體的細部（即我們內斂於其中的細部）只能被我們看成支援成分。如果把焦點放在這些細部上，使它們各成為明顯的個體……，便是改變它們的現象性格，而我們就會發覺，有了新外表的它們在邏輯上並不指歸——亦即，不會明示或超然地指歸——我們透過內斂的默會推論而發現它們指歸的實相。[註 5]

除了作為融貫之本體的支援知識外，知覺所專注的焦點知識，也有其積極的功能，這種功能或可稱之為指點或凝聚整合：焦點知識幫助我們完成一項想像行動，透過這項想像行動，整合了我們生命本有的某些與之相關的知識（支援成分），獲致新的認知成素，或所謂的新

知（它可能是新的判斷、新的觀念、新的解釋、反思、或理論意義，可能是具有預斷性的，如科學知識，也可能是屬於解釋性的、反思性的，如大部分的人文知識）。

應申明的是：在這種認知架構中，「支援知識」，不是儲藏在倉庫裡等待被提取的原料，而扮演著一個更為積極的角色，任何新知所倚賴的「先見」視域（前理解，horizon）的決定者，並且在意義整合的動態行動中，不斷地調整、轉化、傳遞及延伸。正如提出「典範」觀念的孔恩所說，專業知識往往是在具體的技術操作中這樣的默會致知的網絡下形成的。[註 6] 所有的典範，就是一種內斂於該活動的有機運作之中而共享其目的或功能的研究。在每一個轉而悟之的整合踐行中，技術操練與支援知識交互反饋，深化而固著了知識網絡的意義內涵。

相較於有明確程序或可以以具體的邏輯端點組合而成的推論之知，這種默會知識，對於主體而言，便在於完成一種「洞識」，使我們在一種更為明澈的意念下，把握了內外處境下那種種迷惑而複雜的觀念或情態，而使我們變得更「明智」。也因此而更具有「融貫性的辨識力」。

這種整合「支援意識—焦點意識」的默會之知的認識型態，莊子和惠施的濠梁之辯（《莊子·秋水》）就是一個很好的例子：

支援意識——焦點意識

|| ||

生命意態與所處情境等輔助成分——「儻魚出游」

對莊子而言，「儻魚出游」是一種焦點知識，而獲致「魚游之樂」的領會，是在焦點知識的引領下，凝聚整合了內在不可指實的涵養（「支援知識」），理解「魚游之樂」是透過支援知識的整合。所以當惠子問「子非魚，安知魚之樂」，便即是把焦點轉移到原來的支援知識，想要去指實原有的不定的支援成分，也因此打斷了原來莊子說「儻魚出游從容，是魚之樂也」時原有的意義連結。由於這種支援知識是內在而不可指實的，當惠施要透過推論來窮究支撐「魚游之樂」的理由時（「我非子，固不知子矣；子固非魚也，子之不知魚之樂，全矣」），便打斷了完整的意義脈絡，造成「意義剝奪」。而對這不應進一步指認的支援意識，莊子回應以「我知之濠上也」，也就是最好的答案了。

此外，在這個默會致知的行動中，由於行動之整體意義的指歸（「本趣」）不同，也會造成支援意識與焦點意識整合型態的不同。本趣在焦點意識者，屬於伯藍尼稱之為「指示」作用的整合；在支援意識者，則屬於「象徵」作用的整合；而伯藍尼還特別舉出兩者皆有本

趣的整合型態——「比喻」，這是一般領會藝術作品主要的型態。[註 7]這三種不同型態的整合，決定了這些默會之知不同的內涵及在其合理性下不同的規範。

「禪」，基本上也屬於這樣一種默會致知的認識架構。不同的「禪」的理解決定了不同時期、不同宗派的實踐觀念，修行法門。在這個認識架構下，這些差異將會呈現不同的對應，亦即不同的整合型態。透過這些型態的分析，可以探索禪學歷史發展中整體意義脈絡的動態理路，我們可以對這些演變與轉折有更多內在合理性的解釋，作為禪史動力學研究的基礎。

二、達摩禪到北宗禪

「禪」由原來不限宗派的小乘禪，演變成為後來以「禪」作為悟理之終途的禪宗，其中的關鍵在於「禪」由收斂意念的一種普遍的修持工夫（「禪定」），轉變成為以「禪」為徹悟真理的（「禪悟」）特定教義。在禪史上，這種「見性成佛」的性格，定於六祖惠能，而遠溯至達摩。

達摩禪學的根本宗旨在於體證「真心」，以具體的修行踐履，印證眾生成佛之因——「真心」的實存。使得「真如之心」（佛性）不僅是經論必要的設準，並且也是修行實踐的真實。

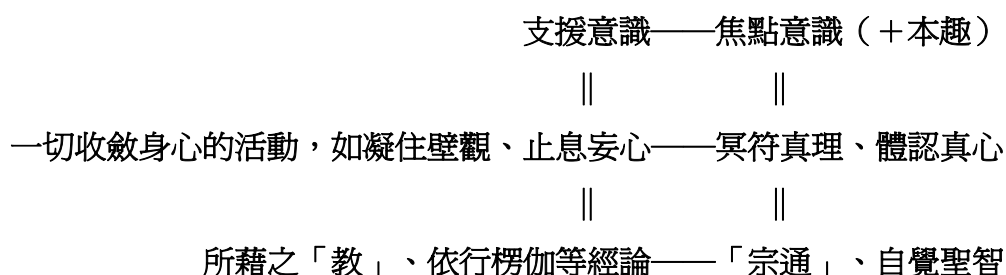
因此，這個時期修行者關注的焦點是體證「自性體」[註 8]的存在。

達摩證入真心的進路，重要觀念是「二入四行」說。靜覺（七二〇左右）《楞伽師資記》載達摩「二入四行」說：「夫入道多途，要而言之，不出二種：一是理入，二是行入。」達摩雖理行並重地說「二入四行」，但其中「理入」乃見道成聖，分證成佛的要領；「行入」則是悟了之後的發行，亦即大乘菩薩處世修行中之順物方便。故爾後世禪宗特重「理入」一道，這也就是中國禪宗特有的理悟親證的終極法門。[註 9]

所謂「理入」是：「藉教悟宗，深信含生凡聖同一真性，但為客塵妄覆，不能顯了。若也捨妄歸真，凝住壁觀，無自（無）他，凡聖等一，堅住不移，更不隨於言教。此即與真理冥符，無有分別，寂然無（為），名之理入。」（《楞伽師資記》）達摩心法，主要也就是「捨妄歸真」、「凝住壁觀」以「冥符真理」這樣的一條悟道之徑。

印順曾引《傳燈錄》及後世禪師的說法：「外息諸緣，內心無喘，心如牆壁，可以入道」（黃檗禪師）；「心如頑石頭，都無縫罅，一切法透汝心不入，兀然無著，如此始有少分相應」；「心如木石，無所辨別……兀兀如愚如聾相似，稍有親分」（百丈懷海），說明「凝住壁觀」指的大概都是杜除言語思辨，凝神專意於寂然無為不可攀緣的般若實相的現證[註 10]。由工夫的「住」與「定」，洞照清淨無染的真心自性。

直到惠能之前，禪門雖然所採經典或有變異，修行法門各有體會，然而基本上是在從達摩以來這「息妄歸真」、觀心看淨的大宗旨下發展的，目的主要是通過自證，體認成佛之因——超越的真心真實的存在。由於這時的禪法都有著這類基本的特質：收斂一切身心活動，焦點意識集中在捨妄歸真，彰顯主體之清淨，自證清淨本心，本文暫將它們歸之於「北宗禪」，具有這樣的認識架構：



這時期的「捨妄歸真」、「冥符真理」是「焦點意識」，而所依的經籍文字或「凝住壁觀」等收斂身心的工夫，則是這種修行活動裡的支援成分，它們的功能在於向我們指示「真心」的所在。修行者「內斂於」這一切收斂身心的輔助線索，「轉」而「悟」見焦點注意力的對象——「禪」。由諸多的細部整合成一個完整而澄澈的整體認知，所有的活動指歸於一「冥符真理」的整體，成為這整體當中的部分。包括達摩對經論的態度——「藉教悟宗」，一樣可以以這個架構來理解。

在這種認知架構中，「禪」以一種有待專注觀照的「自性體」的角色，引領主體融會一切身心活動，獲致對此修行的整體意義的洞察。

特別注意的是，這之中，作為支援項目的種種身心活動不只不是焦點注意所在，同時也非修行的本趣（intrinsic interest）所在，在這種修行活動中，「心如牆壁」、兀然不移或是依經（如《楞伽經》）修行雖是特意採取的修持方式，然而修行者對這些支援成分並不具有本然的興趣[註 11]，他的本趣在於他的焦點注意力所在的「冥符真理」一事。

「本趣」的所在決定「支援意識」與「焦點意識」之間的整合型態。這也決定了，在北宗禪這收斂身心的支援意識與印證真心的焦點意識間，兩者的整合關係本質上是一種「記號」的指示作用。「記號」[註 12]，指向單一的、有確定情態的指涉。這些凝住壁觀息妄修心的行動，就像「記號」一樣，指歸於所指的確定事項或狀態，但記號本身並非整個整合行動的本趣（宗旨）所在，在修行者（致知者）獲致所指的焦點知識，成功地達成整合之後，它便如登岸之筏一樣，是無關緊要的了。

惠能之後，南宗禪的整合型態，也就不同了。

三、惠能禪學^[註 13]

到了惠能的階段，在歷代禪師的努力下，禪宗體證「真心」的方向已是確立不移的了，然而在存有意義上，如何朗現學者所觀所行是一個萬法之根本的「真如自性」呢？特別是達摩以來重「心」（主體活動）的這條路，又如何開顯佛家「性空」之根本立場，理解存有本質（「性」）的絕對智慧（「真如實相」）？

因應這個歷史思路的挑戰，相較於上一階段，這個階段的禪學重在立「無住」之本，以及發揮「自性」之用。這是在由達摩以來如來藏一系的主體進路的基礎上，在修行者實證踐履的心法上，進一步向存有開展，體認萬法性空的本質，體悟般若無諍的智慧。在這意義下，則不再有一靜態恆定的「自性」本體可觀、可淨，因此對這真心自性的把握從上一階段的「自性體」轉向「自性用」。如禪師經常以鏡所作的比喻，鏡之澄明本質必因其能照之用而顯，能如實映照萬物正是真心主體的清淨的作用，因此，體證真心主體的關鍵就在於「如實映照」。

這使得惠能禪學轉變成這樣的認識架構：

支援意識（+本趣）——焦點意識

|| ||

真心自性——每一時中的念行

惠能把過去禪法裡「支援意識」與「焦點意識」的角色轉換了過來，在他的思惟中，「自性」居於不定的、不可指實的支援意識的位置，而一切時中相續不斷的起心動念，則為每一個當下的焦點意識。

以自性作為不定、不可指實的「支援意識」，更加契合般若不可取相著心的宗旨，這呈現在惠能所講「三無」的宗旨裡。在這個架構裡，惠能禪學還有一個重要的意涵，那就是：在他的「支援意識」與「焦點意識」之間的整合關係，是「象徵」的，而不是達摩禪的「指示」的關係。在上述「指示」的關係中，支援知識只是藉以登岸之筏，並非本然興趣（「本趣」、「宗旨」）所在，「本趣」在於焦點意識，也就是達摩禪裡的「冥符真理」或所觀之「真心」。因此，那些支援這項指歸的支援意識，那種種的收斂身心、凝住壁觀的活動，就如「記號」的作用一樣，在達成指稱的目的之後，便無關緊要了。並且，記號所指涉的事項，是明確的，可以指認的確定樣態，這也意謂它所指涉的事態是有限定的。

反之，在「象徵」的整合關係中，本趣在「支援意識」。惠能禪學的「明心見性」正是把本趣放在支援意識的象徵整合。惠能禪學象徵關係的本趣所在，不是焦點意識所在的每一個時中的所行所為，而是不可分解、不可指實而總體整合支援著每一個時點的行為的支援意識。而「象徵」與「指示」的不同，決定了所「悟」（默會致知）之「禪」的內涵也有所不同。

這時焦點目標的作用，是一種「符號」的作用，透過它喚起並整合一群不特定的而可以藉此自為融貫的本體，這整個活動的指歸，在使這個抽象本體經由符號化的作用能夠被「洞察」、被領會、被感知[註 14]。因此，雖然符號在這裡扮演了一個必要的提撕的契機，然而整個架構的指歸還是在於對那本體（支援意識）的明覺。

這種「象徵」的關係，使得惠能禪學顯現了這樣的意義：在開顯的形式（一切法、一切行）中蘊含那不開顯的本體（「真心」、「自性」）的一切意義。而每一時中的所念所行，雖為象徵整合中「符號化」之必須，卻不可停滯於此，宗旨在每一時中的「明覺」，直觀地整合本體（支援意識、真如自性）的明覺。

在「真心自性」與「每一時中的念行」（「支援意識」—「焦點意識」）之間的「象徵」的整合關係，便是「明心見性」之所以超越「藉教悟宗」的關鍵。惠能的「明心見性」指歸了每一時時刻刻的活動與修行，而不只是修行的目標，在這意義下，存有即是主體的活動，主體的明覺即是存有的開顯。

對於自我生命體驗的整合而言，這種「象徵」與「指示」的差異，就像伯藍尼所指出的：

指示與象徵作用那一類意義之間的差異，在於自我與整個過程之間關係。所有種類的指示雖然每每都牽涉到個人參與以及內斂於線索，不過，在指示作用裡，個人參與以及內斂於線索的趨勢是把線索整合成似乎是由自我這個中心所投射出來的個體（認知體）。例如，感覺乃是從自我這個中心所見的事物的感覺。在指示作用，自我從來沒有被迷走，從來沒有被獻託於，或交付於焦點對象。我們已經留意了，指示一向都是自我「中心」的。對比之下，象徵作用是把自我獻出。也就是說，象徵，作為我們的焦點意識的對象，不止是由於把從自我轉悟到焦點對象的線索加以整合而成立，而且也由於我們把有關自我的散布記憶與經驗獻託於焦點對象，給予那些記憶一個可見的體現而成立。儘管我們的生命中有許許多多不能並立的成分，自我這些散布的面貌卻整合成一個可感覺到的統一，這看得到的統一就是個焦點，就是我們對我們自己的默會把握。象徵不是自我中心的整合，而是把自我獻出的整合，在這一個整合裡，不僅象徵被整合而已，自我著迷於象徵之際——或者說自我被獻出給象徵之際——自我也被整合起來。[註 15]

在禪史上，達摩的「凝住壁觀」之所以常常被解釋成面壁修行，就是因為這種以觀心、看淨為目標，專注於「背境觀心」[註 16]所具有的自我投射的作用，達摩禪宛如把整個自我投射於「冥符真理」或捨妄歸真等「時時勤拂拭」之事，神秀的「身是菩提樹，心是明鏡台」很具象地反映這種自我投射，透過澄汰意念的活動，意識聚焦於當下把握的自我（焦點意識），整合了種種身心體驗的細部理解（支援意識），把握了整體的相關性，獲致明澈的觀照。明晰地洞察一切經說、一切身心活動的意義——自性清淨的本質。

但這種「心如木石」的自我中心的投射，卻與存有斷成兩截。

惠能禪學的「象徵」架構，正是把「禪」從這種自我中心傾向向一切法開放的關鍵。向世間法開放，而不失自證自悟的自我整合。在這個架構裡，惠能「無滯無礙，應用隨作」（《壇經·頓漸品》）行一直心的「自性用」以及「三無」說的內涵，也就是：透過每一時點的一言一行（焦點意識、「符號化」），「喚起」真心自性的明覺，把我們散布在千萬種行為、想像與記憶等複雜多變的生命經驗的內容融和起來，成一個整體而明晰的一念心。但這一念心並非外在的明確目標，它是在**每一當下主體內斂於其中的**明覺，恆在的不是「境」、不是「念」、不是「相」，而是這無所不在的「明覺」的作用。在內斂於其中的身心活動中，沒有任一念、任一相可供捕捉，刻意去捕捉它，也就犯了將焦點意識轉移到支援意識的錯誤，造成「意義剝奪」的反效果（這也就是神會嚴厲批評北宗觀心看淨的原因，下詳）。

在這種沈浸於「禪」的內斂中，我們託身於每一當下的行、住、坐、臥，作為焦點意識的每一行、住、坐、臥的當下，正因它象徵，引動了自性明覺必要的「符號化」的作用，而具有它一言一行的價值，於是每一法又是必要的。

因此，世間一切行、一切念便不再是「妄」，而成了直下面對的修行之契機：「一行三昧者，於一切時中，行住坐臥，常直心是。……但行直心，於一切法上無有執著，名一行三昧。」[註 17]

所有的支援知識都只能藉由其效用的成功來印證，而不能作分析式地、推論式地指認。在這種認識架構中，「真如自性」正是以「自性用」的效用呈顯它自己。宛如鏡子它無所不在的明鑑的作用而顯其真實的存在，居於支援意識的自性真如也以無所不在的「自性之用」而印證其實存。

由於作為支援意識的真如自性，本遍在於身心，它不定地包容融貫了身心的一切境、一切識，只待每一個當下焦點意識的整合，指歸每一個明覺的能力。由是，無明或解脫，煩惱或覺悟，也都屬於這支援意識（「自性」）。所以謂「無明即法性」、「煩惱即菩提」，一切萬法，不離自性，悟道的關鍵，就在於能否透過焦點意識的提撕而獲致明覺的洞識（「明

心見性」)，「心迷法華轉，心悟轉法華」（《壇經·機緣品》）。如鏡本明之性，在萬象——如實映照中呈顯，透過每一個應緣接物等焦點意識的提撕，任這內斂於我的本明自性凝聚整合，指歸了自性之明覺。

在「三無」與「行一直心」的宗旨下，焦點意識的「前後際斷」，提撕著每一個直下的轉識成悟的修行，在這時時刻刻無執無染的如實明覺中，體現了作為每一起心動念背後支援意識的「自性」之渾融恆在。在這架構中，「明心見性」作為活動義、工夫義，取代了達摩禪以至北宗禪以之為靜態的境界義的內涵。

而神秀因為還停留在上一階段自達摩以來尊楞伽真心一系經典的傳統，作為本趣的禪體驗還屬於焦點意識，所以必得「時時勤拂拭，勿使惹塵埃」，專注於這焦點目標上，時時磨礪，以滌除客塵，捨妄歸真。[註 18]既為可以專注致意的焦點目標，便是可以對象化，對象化的作用是指實，是與前後周遭具有畛域分際之別的可分解性，這種「指示」作用，變成了一種可諍的執取，這便如大慧宗杲所說的「若取自己自心為究竟，必有他物他人為對治」[註 19]，這大違背了般若智慧所強調的「不一不異」、「不生不滅」，不可思議、不可分解的圓融實相。

就此，在對於自性「無對」、「無諍」（不可指實、不可對象化、不可分解）的認識上，惠能與般若的宗旨更加契合。

相對於作為自我投射與對象化的焦點意識，支援意識，才是無諍無對的「現量本自具足」而「——從自己胸襟流出」。對惠能來講，任何對象化的焦點關注，都只是符號作用，符號雖也有它的積極意義，但畢竟不是明覺的本體本身；但主體之明覺，亦必須完全透過符號（每一時中的「法」）來把握，透過這必要的焦點意識來完成內斂而默會的整合。所以這時期的禪學是強調真如自性以「自性用」的方式來自我呈顯。

對於這無所不在的明心見性的明覺，行住坐臥、每一時中的這些「法」，就像符號一樣，透過它們，主體凝聚了「禪」的一切不可思議的內涵，喚起自性的明覺，自覺地內斂於這種明覺之中，而這種自覺的內斂、佛性無所不在的明覺，而非投射與關注，便是惠能禪學以「明心見性」定位「禪」的殊勝所在。

在惠能禪學的這個整合型態裡，透過符號象徵的功能，體現了「法不出如」的積極意義。真心自性既是無可得，它就不可能是任何可觀可住之本體；但它也不是頑空、虛無，它存在於一切「法」。這自性真如與「法」的關係，就如同不可思議的抽象本體以及將其客觀化、對象化而使其具有實存意義的「符號」一樣。

自性本身是「無對」的，如支援意識的不定、不可指實、不可對象化；可以對象化的是焦點意識，透過焦點意識的對象化作用，吾人方能把握不可捉摸的自性。但作為象徵符號，

可以對象化、客觀化的焦點意識並「不即」為修行意義的指歸，並不即為「自性」本身。這就是，「心不住法，道即通流；心若住法，名為自縛」（〈定慧品〉）。

修行的本趣不在每一個時點的行爲對象上，所以是「本來無一物，何處惹塵埃」。像一切「象徵」的符號一樣，每一時點的行爲雖然亦聚焦了修行者的意識，但卻不是本趣所在，這正是「應無所住而生其心」的宗旨。更能踐行般若以「存有」進路，以無所得、無實在性的「空」來理解真如實相的智慧。

透過這個認識架構的逆轉，在「符號」與「本體」的象徵整合中，惠能把「真心」主體向存有全幅展開了，在「三無」說所蘊含的「從無住本立一切法」精神下，這不可指實、不可諍別的念念真心即是一切法，「心」即是「性」。「心」與「性」獲得了更爲內外相濟的內涵，獲得了現象學所說對事物的認知的那同時具有著「顯現的」與「不顯現的」整體更爲融通的理解。

四、洪州禪以後到「文字禪」

從惠能將焦點意識轉爲一切日用行事，「於一切處行、住、坐、臥，常行一直心」後，任何隨機應物的起心動念都是清淨自性的象徵符號。這當體即用的精神，被後繼的禪師加意發揮，更爲不拘事相，禪師們的一言一行遂更有「符號化」的意味，棒喝、機鋒、都成爲印證佛法的符號。這即是以「隨緣用」證入佛性的階段。

在禪宗前期秉持主體進路，證入如來藏真常心的時期，所認定的真心自性，是修行主體滌除塵染、捨妄歸真的焦點意識所在，這時只就主體說覺性，佛性是不即於草木的；而在惠能融攝了般若從存有立場解釋佛性的進路後，一切起心動念、遇境交接俱是可以凝聚佛性的焦點意識，一切法，俱是必要的符號、俱是啓迷成悟的契機。洪州禪直接就惠能禪法真心本體之用，進一步開展出「性在作用」，更加強調沒有寂然不動的本質，在「平常心是道」的內涵下，一切形式即開顯了本體，本體就存在於一切存有活動的開展中。沒有所謂未開顯的本體，形式與本體是同質的，無所不在的，於是在心念言行之外，一切萬象也都收攝於佛性符號化的作用，[註 20]在這符號化的意義下，甚至草木亦涵具佛性。[註 21]

在這種意義之下，離不開符號表現的「禪」，便如藝術品一樣。沒有形式即沒有藝術，形式表現是其內涵實存的關鍵，「禪」也是如此。「道」的本質就在一切外顯形式中。

起心動念，彈指磬咳，揚眉瞬目，所作所為，皆是佛性全體之用，更無第二主宰。如麵作多般飲食，一一皆麵。佛性亦爾，全體貪瞋癡，造善惡，受苦樂，故一一皆性。……
[註 22]

真性無相無為，體非一切，……然即體之用，而能造作種種。[註 23]

即今能語言動作，貪瞋慈忍，造善惡，受苦樂等，即汝佛性。即此本來是佛，除此無別佛也。[註 24]

洪州禪便在惠能禪學的認知架構下，更加強調自性的實存離不開其表現形式，以致於作為焦點意識的符號本身（一切心念行處、機鋒棒喝、揚眉瞬目），也和支援意識（「道」）一樣具有本趣。也就是說，我們不只是為了透過這符號（「焦點意識」）來喚起且凝聚自性的明覺，而且在這之中，符號不只作為自性的表現工具而存在，符號也顯出在這目的之外自身值得被完整正視的價值：

支援意識（+本趣）——焦點意識（+本趣）

|| ||

真心自性——隨緣應用

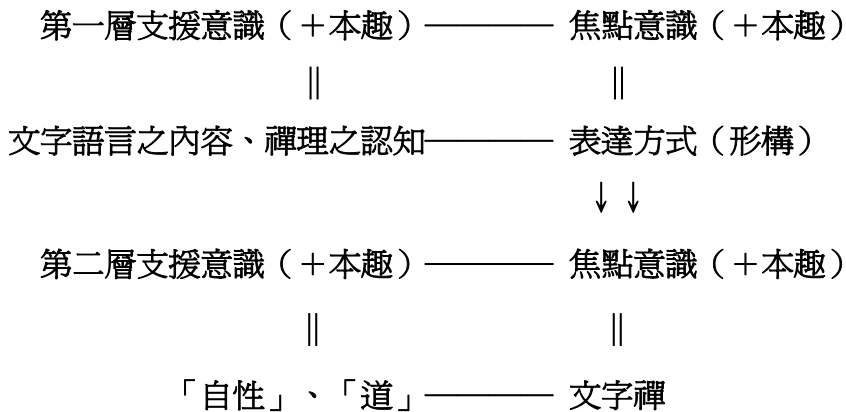
在這架構裡，「禪」存在於支援意識與焦點意識同為指歸的整合間，形成一種雙向的契悟及再投入，新的意義不斷地產生於交流、參與、反饋之中，隨時有「觸類是道」的啓悟。

因此焦點意識也就不再只是前後際斷的象徵作用，無念、無住、而無相的了，既然「觸類是道而任心」，每一個起心動念，甚至是機鋒棒喝斬貓殺蛇，都被當作一套完整的符號表現來看待，既然如此，以一套文字組構來提供這樣的焦點意識，也就無可厚非了，更何況是在一個文化意識特別敏銳的時代條件下，符號化的趨向更是無可避免，在這種符號意義下，「文字禪」便應運而生了。

公案、代別、頌古、評唱，就是這種符號意義擴大的形式。在「文字禪」的風潮下，語錄或其他形式的「禪文字」已非「藉教悟宗」時經論所代表的「支援意識」的功能，而實同於惠能以來以一切言行作為自性自我呈顯的符號等「焦點意識」的作用。透過這些表現符號，整合了修行者的心、識、境以獲致明覺。

且它們的意義也迥異於傳統經論推論明示的種種論證，它們自身就是以「慧」啓「定」的具體的工夫的下手處。就像藝術符號是透過形式感知的直覺而綜合地領會其表現內涵 [註 25]，修行者也是透過「文字禪」焦點整合的作用，默會了「道」，語言文字也參與了惠能「定慧不二」的實踐。

較諸前面兩種認識架構，「文字禪」的構成是由兩個層次的「支援意識—焦點意識」認識架構融會而成的：[註 26]



在第一層次的架構中，和機鋒、棒喝一樣，無論是「公案」、「頌古」或「評唱」等「文字禪」，它們以其特別的形構形式為焦點意識，凝聚並達成整合問答的內容，指歸於一完整的禪思的感知。這個層次同時也是一個完整的「符號化」程序，在這裡整合了一套完整的符號之後，以此完整的符號系統重新作為一焦點意識，再次投入新的整合，凝聚第二層次的支援意識（「自性」、「道」），而完成一新的明覺、新的理解視境（禪體驗）。

同樣的，這兩個層次也都屬於默會致知的架構，都是直覺綜合而非推論解析的過程。

在這種架構下，在歷史條件下形成的貌似陳陳相因的公案和頌古評唱等，呈現了一種更為積極的內涵，那便是：新視域的不斷投入與開拓。

對於真理的體證，這種架構提供了一種承接的基礎。原來在惠能禪學裡作為焦點意識的「念念時中」，其「無住」的宗旨深具般若「前後際斷」的特質，當下即究竟，因此這種整合它沒有經驗承接的歷時性的基礎；同時由於「無相」，也沒有人際共時性的橋樑，因而也是非常「自證自度」的。這個特質，使得「禪」能成爲一種「道」、一種智慧，卻很難以這種踐行爲「教」。也就是說，在傳法時，禪師仍不免必須以明示推論的言說來指稱「禪」，也就是必須離於「禪」而說「禪」。爲避免說法時可能引起的對象性、可分解性的效應，因此就不得不於一般的言說上，採取一邊破，一邊立這種即時遣蕩的作法。在《壇經·付囑品》裡，惠能之所以特意說「無對」，說「二道相因」的說法方式，便爲此故。

然而，在文字禪的「符號化」的架構裡，它蘊含了禪成爲「教」的歷時性及共時性的橋樑，這個關鍵便在「符號化」。第一個層次的符號整合，依舊保留了「無住」的不假情識當下直觀的功能，不執於形相的「無相」的宗旨猶在，但它的完整符號亦可以以一種登岸之筏的功能把經驗傳遞下去。符號系統提供了客觀化、對象化的形式以供認知、把握與「再觀照」的基礎，在這種形式基礎下，一切默會致知等體驗的交流與承接才成爲可能。才衍生了禪師們即於「禪」而爲「教」的傳法方式。

這種架構同時也預設了：以歷程意義取代究竟義來定位「禪」，也就是說，「禪」不是一個一「悟」即爲究竟的事，而是一個不斷有新體悟的歷程，這也就是爲何此後禪師們從究竟了悟（「頓悟」）的強調，轉爲不斷提醒「頓悟漸修」的道理。

和所有的「方便」一樣，「符號化」在它的功能之下也潛藏著陷溺的危機。文字符號更容易令學者停滯於文字內容的思索，打斷了這架構裡直覺融貫的整合意義，造成意義剝奪。而這問題隨著「文字禪」順文化環境之勢流布四方而愈益嚴重。

這也就是爲何同樣屬於文字禪，大慧宗杲雖提倡看話禪，卻燒毀其師圓悟克勤《碧巖錄》的原因，錯不在《碧巖錄》本身，而在於修習者都走了錯路，被華辭麗藻與內容論述所牽引，停滯於公案、評唱等內容的思索，一思議、一計量，就又落入「見聞覺知」的套路了。

五、大慧宗杲「看話禪」

大慧宗杲的「看話禪」，便是以「話頭」取代了原文字禪所參之公案、頌古、評唱等體式。

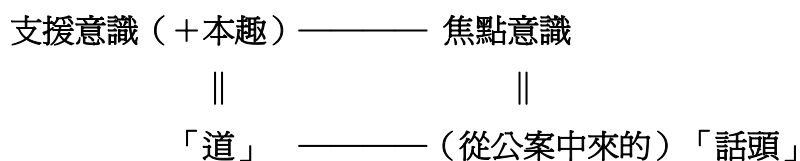
這些話頭，如要人「參」達摩應答梁武帝公案中的「不識」二字[註 27]，參趙州狗子無佛性公案裡的「無」字[註 28]，看「露」字[註 29]……等等；它們的參法是：

只就這裡看個話頭。僧問趙州，狗子還有佛性也無，州云無。看時不用博量，不用註解，不用要得分曉，不用向開口處承當，不用向舉起處作道理，不用墮在空寂處，不用將心等悟，不用向宗師說處領略，不用掉在無事甲裡。但行住坐臥時時提撕，狗子還有佛性也無，無提撕得熟，口議心思不及，方寸裡七上八下，如咬生鐵橛沒滋味時，切莫退志。得如此時，卻是箇好底消息。[註 30]

只覺肚裡悶，心頭煩惱時，正是好底時節。第八識相次不行矣，覺得如此時，莫要放卻，只就這無字上提撕。[註 31]

這些話頭都是來自古德公案中的隻字片語，「苟能於經教及古德入道因緣中，不起第二念，直下知歸，則於自境界他境界，無不如意，無不自在者」[註 32]。其要旨在於不可擬心，不可思忖，「一切現成，便請直下承當。不用費力，爾擬動一毫毛地，便是千里萬里，沒交涉也」 [註 33]。

簡單地說，他是直接以這種不成概念內容的「話頭」作為焦點意識，取代了上述文字禪的第一層架構：



這個架構的內涵，先要從他語錄中處處對治的「語」、「默」兩病說起：

今時學道人，不問僧俗，皆有二種大病：一種多學言句，於言句中作奇特想；一種不能見月亡指，於言句悟入，而聞說佛法禪道不在言句上，便盡撥棄，一向閉眉合眼，作死模樣，謂之靜坐觀心默照，……去得此二種大病，始有參學分。[註 34]

若棄了話頭，卻去別文字上起疑，經教上起疑，古人公案上起疑，日用塵勞中起疑，皆是邪魔眷屬。[註 35]

心意識不需按捺，自然怙怙地矣。雖然如是，切忌墮在無言無說處。此病不除，與心意識未寧時無異。……一切有為虛妄事，雖復不依言語道，亦復不著無言說。纔住在無言說處，則被默照邪禪幻惑矣。[註 36]

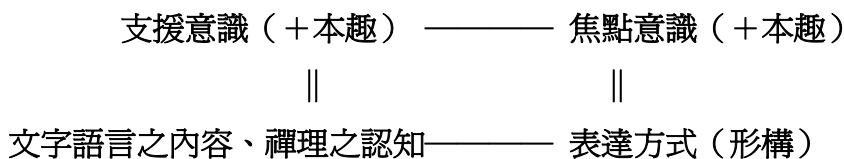
若不著意，便是忘懷。忘懷則墮在黑山下鬼窟裡，教中謂之昏沈；著意則心識紛飛，一念續一念，前念未止，後念相續，教中謂之掉舉。[註 37]

這「昏沈」與「掉舉」，一則犯的是「不著意」，失卻焦點意識，故而不能整合以獲致「道」的默會直覺；另一則是犯了「著意」，一念復一念地追索本該為不可分割、不可明示的「支援意識」，故而打斷了「道」的內斂的整合，造成「意義剝奪」。

參「話頭」，便是為對治「掉舉」與「昏沈」。這兩者，其實也就是他所批評的「語」、「默」二病。[註 38]前者謂誤蹈觀念思量的陷阱，陷溺在文字禪的內容言說裡的學者，這也就是他常批評的參「死句」者；後者指的則是同一時期的曹洞宗天童正覺的「默照禪」。語默二病代表了大慧宗杲批評的兩個層次。

(一)「符號化」層次的「意義剝奪」——沈湎於文字內容等「死句」者

「掉舉」的弊病，發生在上述文字禪架構中的第一個層次，也就是「符號化」層次的問題，文字禪第一層架構本是：



「如指月示人，當須看月，莫認指頭。」[註 39]指月示人，指頭是支援意識，「月」才是焦點意識所在；同理，在這個層次上，無論是公案、頌古等文字禪形式，其中的文字內容、禪理思惟，都屬於「支援意識」，透過專注於公案之形構等符號的直覺整合，指歸於一對象徵本體整體性的明覺，之後才能繼續作為下層次的焦點意識以再投入完成整個認識架構。

一旦落入思議，也就在這裡將焦點意識轉移到應屬支援意識的言說內容上，發生了「意義剝奪」的問題，便破壞了「文字禪」在第一層次的「符號化」的意義架構，無法完成文字禪作為象徵符號的整合功能。

針對此病，大慧宗杲乾脆取消第一個層次，直接認個「無」字。逕自以毫無字面意義的「話頭」取代頌古、評唱等形式，也等於就是以「話頭」取代文字禪作為焦點意識。

用參「話頭」來取代參整個公案或頌古、或評唱，等於以無文字內容的對象，取代了上述第一個「支援意識—焦點意識」的層次，取消了上述架構中的「符號化」的層次，又回到只有一個層次，即象徵關係的認識架構，而「話頭」是這個象徵關係裡的「焦點意識」。

千疑萬疑，只是一疑。話頭上疑破，則千疑萬疑一時破。話頭不破，則且就上面與之廝崖。若棄了話頭，卻去別文字上起疑，經教上起疑，古人公案上起疑，日用塵勞中起疑，皆是邪魔眷屬。**第一不得向舉起處承當，又不得思量卜度。**[註 40]

「話頭」代替有觀念內容的公案，以專注於「心行處滅，言亡慮絕」的焦點意識。因此，話頭之「參」，就是要透過這個焦點意識的凝聚作用，完成惠能禪學象徵架構裡的整合作用：

爾真要箇參，但一切放下，如大死人相似，百不知百不會，驀地向不知不會處，得這一念子破。佛也不奈爾何。[註 41]

日用隨緣時，撥置了得靜處便靜，雜念起時但舉話頭，蓋話頭如火火聚，不容蚊蚋螻蟻所泊。舉來舉去，日月浸久，忽然心無所之，不覺噴地一發……[註 42]

在這個意義下，等於是重新回到了惠能禪學的架構。大慧宗杲「看話禪」，一個主要的方向，便是在長期以來「符號化」所引起的「文字禪」風潮下，回歸惠能禪學的路徑。

但文化環境不同，也使得這種回歸有其不同的內涵，這就是為何「話頭」須取自古德公案，而不是隨意取之的隻字片語？「若不以古人公案舉覺提撕，便如盲人放卻手中杖子，一步也行不得」[註 43]。「文字禪」後來陷入公案內容的思慮忖度，雖是不成，但若因此以為公案可棄，也是不對。因為文字禪的符號指涉在這架構裡還是有用的，它轉移到支援意識去了。

提取公案的「話頭」作為焦點意識，這時關於公案的整體認知，即上述文字禪架構第一層次的符號化的結果，便退居支援意識，形成：

支援意識（+本趣）—— 焦點意識

|| ||

（包含了公案整體符號指涉的）「道」——（從公案中來的）「話頭」

提取公案的話頭作為焦點意識，而把公案的整體認知移為象徵整合裡的支援意識，這樣一來，既保有文字禪符號化的功能，又能夠免於以文字禪為焦點意識時易落入思量的陷阱。公案的符號化，成為支援意識，保留了作為「古德入道因緣」的功能，這也是為何大慧宗杲所參的話頭必出自古德公案的緣故。

另一方面，如大慧宗杲所說：「一種不能見月亡指，於言句悟入，而聞說佛法禪道不在言句上，便盡撥棄，一向閉眉合眼，做死模樣，謂之靜坐觀心默照……。」[註 44]之所以須保留「古德入道因緣」，這也是因為若是盡棄文字禪，摒棄原來文字禪架構裡的焦點意識，學者無所憑依，便容易蹈入「默照禪」觀心默坐，以「悟」代之為焦點意識，造成專意等「悟」的錯誤。

（二）「本趣」的誤置破壞了惠能禪學「象徵」整合的架構——「默照禪」

大慧宗杲另一個要對治的就是默照禪的「昏沈」，「默照禪」的問題在於錯置了整合關係裡的「本趣」，錯以焦點意識（「靜坐默照」）為指歸，違背惠能以來南宗禪象徵整合的基本架構。

在惠能禪學裡，「自性」是一種支援意識，藉由「法」（這包括了惠能所謂的一切時中的起心動念，或文字禪或「話頭」等等）這焦點意識，整合而致明覺，這整個是一個本趣在「支援意識」的象徵整合關係。

如上節所述，這個象徵整合的殊勝在於：

1. 「真心」「自性」作為遍及身、意、識，吾人內斂於其中而不可指實的支援意識，更契合般若無諍智慧。

2. 以隨緣應用處為焦點意識，帶領禪宗由原來的主體進路向存有開顯，更能體證真心為萬法之本的內涵。

3. 而在這象徵整合中，焦點意識以象徵符號的作用，凝聚整合了「悟」的明覺，在符號的象徵作用裡，符號（焦點意識）並非究竟，因此能不止於符號而能提示本體（真如自性 || 支援意識）不定的、無諍無對不可指實的完整內涵。

而現在，默照禪根本的錯誤就出在第三點，以原來應為焦點意識的「禪坐默照」為本趣，作為習禪的指歸。本趣一旦放在焦點意識，這架構就不再是象徵整合，支援意識與焦點意識的關係倒成了指示的作用。

承上節所述及的「指示」與「象徵」之差異，在以焦點意識為本趣的指示作用裡，「支援意識」便如可捨之筏，而「焦點意識」反倒成了「悟」的宗旨。

這便是大慧宗杲批評「默照禪」的首因——「寂靜處便為究竟」[註 45]，誤以焦點意識為習禪工夫的指歸，使得這個認識架構成了目標指向獲致可觀可淨的「空寂之心」的指示作用，而原應在支援意識的本然自性，在指示作用裡倒成了無關緊要的登岸之筏了。

雖然他也主張學者需習熟靜坐：「學道人十二時中心意識常要寂靜，無事亦須靜坐，令心不放逸，身不動搖。久久習熟，自然身心寧帖，於道有趣向分。」然而，「寂靜波羅蜜，定眾生散亂妄覺耳，若執寂靜處便為究竟，則被默照邪禪之所攝持矣」.[註 46]靜坐亦只是令身心平寧以凝聚整合的隨緣應用，若以此便為究竟，以此為指歸，便是犯了錯把焦點意識作為本趣的錯誤。

此外，指示作用裡，其指涉對象是具體的或可確認的狀態，這也違背了惠能以來「禪」無諍無對的精神。

這就是為何大慧宗杲不斷提示著，「悟」的究竟是「自家屋裡事」，「自性」是支援意識，是無所不在、不定而無諍的：

禪不在靜處，不在鬧處，不在思量分別處，不在日用應緣處。然雖如是，第一不得捨卻靜處鬧處日用應緣處思量分別處參，忽然眼開，都是自家屋裡事。[註 47]

眾生自性本在，參禪只是得一個明覺，展開一個意義澄明的洞察，一個默會致知的「視境」，洞觀其中玄奧。所以，「參得禪了，凡讀看經文字，如去自家屋裡行一遭相似」[註 48]。這「自家屋裡」，便是真心自性所棲居的，無所不在的「支援意識」。

悟道的過程裡，吾人內斂於「禪」體驗中無所不在的「支援意識」，不再存有對象意識的畛域與割裂，故是「語默動靜皆安然」：

然既悟了，以為實亦在我，以為非實亦在我。如水上葫蘆，無人動著，常蕩蕩地，觸著便動，捺著便轉轉地，非是強為，亦法如是故也。[註 49]

在「對象意識」尚未出現時，「支援意識」空蕩如一無所有；一旦對象意識產生，相應的支援意識同時呼應，無法強為，不可停滯。

這也是他所以一再強調「悟」非強為，非特定事態或對象，不可停滯在意識關注的所在（焦點意識）：

然第一不得存心在噴地一下處。若有此心，則被此心障卻路頭矣。但於日用應緣處不昧，則日月浸久，自然打成一片。……觸境遇緣時，皆是噴地一發時節。[註 50]

和惠能禪學一樣，「自性真如」是包含身心一切的支援意識，而不是焦點意識，因此不得存心在此，不得像達摩禪到北宗禪一樣，專注於「冥符真理」、觀心、看淨，否則在南宗禪的認識架構裡，就成了「障」，如同南禪常批評的磨磚作鏡、坐禪得佛的意圖一樣。因此「但於日用應緣處不昧」，包括他要人參的「話頭」：

時時以話頭提撕，莫求速效，研窮至理，以悟為則。然第一不得存心等悟，若存心等悟，則被所等之心障卻道眼，轉急轉遲矣。[註 51]

但常教方寸虛豁豁地，只以不知生來，不知死去底心，時時向應緣處提撕，提撕得熟，久久自然蕩蕩地也。學得日用處省力時，便是學此道得力處也。[註 52]

這「應緣處」便是如「話頭」一般的「焦點意識」，而參「話頭」的道理，就是「觸處皆真」的道理：

話頭作為焦點意識的作用如此，而與之相應的則是虛豁空曠的支援意識：

但常放教方寸虛豁豁地，事來則隨時撥置，如水之定，如鑑之明，好惡妍醜到來，逃一毫不得，信知無心自然境界不可思議。近世叢林有一種邪禪，執病為藥，自不曾有證悟處，而以悟為建立，以悟為接引之詞，……

在南宗禪的認識架構裡，「悟」作為自性真如的明覺，是透過直面對好惡妍醜日用萬緣，隨這焦點意識的接引提撕，喚起了無所建立的自性覺知，藉著話頭之「參」，大慧宗杲重新揭示了惠能禪學證入自性之關鍵。

不可瞠眉努眼時便有禪，不瞠眉努眼時便無禪也；不可提撕時便有禪，不提撕時便無禪也。或者見雲門如此說，便又錯會云：「提撕時也是，不提撕時也是，更無兩般。」似這般底，更是救不得。[註 53]

我們所處處提撕的，便是個焦點意識，「禪」的明覺少不了這個時時提撕的焦點意識在，以匯聚而整合那使吾人內斂於無所不在的支援意識（「道」），而指歸這「禪」的明覺。話頭

所代表的焦點意識是少不得的，故不能說「提撕時也是，不提撕時也是」。然而本趣（宗旨）又不停滯在這焦點意識上，而是在於那無所不在的支援意識（「道」，無所不在的佛性），所以也不能說「提撕時便有禪，不提撕時便無禪也」，因「禪」這支援意識是吾人內斂於其中無所不在的，而非提撕吾人的焦點意識。

這才能成就惠能禪學的重要意義：「不應於一法一事一身一國土一眾生道於如來，應遍於一切處見於如來。」[註 54]「不假莊嚴修證而得，當淨意根下無始時來客塵煩惱之染，如虛空之寬曠，遠離意識中諸取」[註 55]。在這種意義上，才有所謂：「世間法則佛法，佛法則世間法。」[註 56]

【註釋】

[註 1] 本文中所謂的「認識架構」或認知型態等用語，是廣義的，並不限於通常所以為的：各組成項目明確可獨立認知，程序是可逆的，等等推理式的思考方式；而廣泛地包含了人類各種型態的解釋、意會世界的方式，以及根據這些理解反應而來的一切行爲。

[註 2] 以下對知識的「默會致知」結構的說明，其觀念來自伯藍尼（Michael Palanyi）《意義》（*Meaning*，彭淮棟譯，台北：聯經出版社，一九八六年）一書「第二章 個人知識」。

[註 3] 同 [註 2]，第四十一頁。

[註 4] 同 [註 2]，第四十三頁。

[註 5] 同 [註 2]，第七十二頁。

[註 6] 孔恩（Thomas S. Kuhn），《科學革命的結構》（*The Structure of Scientific Revolutions*，王道還等譯，台北：遠流出版社，一九九八年）「後記——一九六九年」。

[註 7] 同 [註 2]，「第四章 從知覺到比喻」。

[註 8] 本文所使用的「自性體」、「自性用」、「隨緣用」的說法出自學者孫昌武：「宗密指出：『真心本體有二種用：一者自性本用，二者隨緣應用。猶如銅鏡，鏡之質是自性體；銅之明是自性用；明所現影是隨緣用。』北宗重點解決『自性體』的問題，……南宗禪則進一步發揮了『自性用』的方面，用鏡的反照來說明『見性』的道理。關於『隨緣用』，則有待洪州禪來發揮。」參見氏著《禪思與詩情》（北京：中華書局，一九九七年八月）第二一六頁。

[註 9] 此根據印順法師對於達摩「二入四行」說的解說，參見《中國禪宗史》（新竹：正聞出版社，一九九八年一月）第九—十三頁。

[註 10] 同 [註 9]，第十一—十二頁。

[註 11] 這也是禪宗異於其他義學的根本分別，其他宗派對於自身所依之經典經論是有著思辯理解的本然興趣的，這也是其他各宗大師無不是對本宗經說作出有所推闡立論的貢獻，而自達摩以來的禪宗大師卻並不以此為標幟。

[註 12] 「記號」(signs)，與下文將要談到的「符號」(symbols)，其認知意義是不同的。如上所述，「記號」指向確定的、具體的事項或狀態、行動，也就是所謂「指示」的作用；然而「符號」所指涉的目標則往往是不確定的，旨在傳達了某種意味或內在涵義，因此，「記號」往往與代表物是一一對應的，而「符號」則否，它往往蘊含了多層意思，是「表現」抽象概念的形式。這種分別，讀者也可參考蘇珊·朗格，《情感與形式》(台北：商鼎文化出版社，一九九一年十月)。

[註 13] 本文所謂「惠能禪學」，主要是指《六祖壇經》的基本內容，以及經神會大力倡導後的南北宗明顯的差異比較下所謂的惠能禪學。

[註 14] 這裡對這本體所謂「洞察」、「領會」、或「感知」等等的把握，並不意味被具體的指認或有所限定地指示出來。

[註 15] 同 [註 2]，第八十九—九十頁。

[註 16] 宗密《禪源諸詮集都序》裡說明這「息妄修心宗」所用語。

[註 17] 《六祖壇經·定慧品》。

[註 18] 雖然「不念佛，不看心，不看淨」自道信以來就有，但這時一般而言還是多有「看心、看淨、不動、不起」的方便，一直到惠能才特別突顯了此一宗旨，因此本文以惠能為一個代表性的轉變。

[註 19] 《大慧普覺禪師語錄》卷二十四〈示妙道禪人〉。

[註 20] 關於草木是否含蘊佛性的爭論，在禪史中有其實際的歷史淵源，本文不克探討，讀者可參考討論佛性之相關著作。

[註 21] 如禪宗這以後常講的「青青翠竹，盡是法身；鬱鬱黃花，無非般若」，大珠慧海說：「法身無象，應翠竹以成形；般若無知，對黃花而顯相」，正說明了這符號化的意義。

[註 22] 宗密，《圓覺經大疏鈔》卷三。

[註 23] 宗密，《禪源諸詮集都序》卷上之二。

[註 24] 同 [註 23]。

[註 25] 「文字禪」這架構，特別鮮明地彰顯了「禪」思惟與藝術思惟的共感。這同時也提供了我們理解「禪」與藝術之所以有那麼豐富而深刻的雙向交流——在文化解釋外一個內在動力成素的理解。

[註 26] 以下這架構即是伯藍尼以「比喻」關係稱述，主要用來指稱藝術作品的認知架構。第一個層次表明了藝術作品本身形式與內容的整合與辯證關係，對一個成功的藝術作品的知覺，是在完成了這第一層次的整合之後，整個的作品又自為一焦點意識，投入第二層次的整合中，喚起讀者(觀眾)自我之視境的再整合。當然這整個是一個完整而不能分割的過程。《意義》「第四章 從知覺到比喻」，第七十九—九十九頁。

[註 27] 《大慧普覺禪師語錄》卷二十〈示廓然居士(謝機宜)〉，第四〇二頁中。

[註 28] 同 [註 27]，卷二十一〈示鄂守熊祠部（叔雅）〉。

[註 29] 同 [註 27]，卷二十四〈示成機宜（季恭）〉。

[註 30] 同 [註 28]，〈示呂機宜（舜元）〉。

[註 31] 同 [註 27]，卷三十〈答榮侍郎（茂實）〉。

[註 32] 同 [註 27]，〈示無相居士（郭直殿子立）〉。

[註 33] 同 [註 27]，卷十三。

[註 34] 同 [註 27]，〈示真如道人〉。

[註 35] 同 [註 27]，卷二十八〈答呂舍人〉。

[註 36] 同 [註 27]，〈示羅知縣孟弼〉。

[註 37] 同 [註 27]，卷十七。

[註 38] 同 [註 34]。

[註 39] 同 [註 33]。

[註 40] 同 [註 35]。

[註 41] 同 [註 33]。

[註 42] 同 [註 27]，〈示羅知縣孟弼〉。

[註 43] 同 [註 27]，卷十九〈示東峰居士（陳通判次仲）〉。

[註 44] 同 [註 34]。

[註 45] 同 [註 43]，〈示清淨居士（李堤舉獻臣）〉。

[註 46] 同 [註 45]。

[註 47] 同 [註 43]，〈示妙證居士（聶寺丞）〉。

[註 48] 同 [註 33]。

[註 49] 同 [註 35]，〈答汪狀元（聖錫）〉。

[註 50] 同 [註 28]，〈示鄂守熊祠部（叔雅）〉。

[註 51] 同 [註 31]，〈答湯丞相（進之）〉。

[註 52] 同 [註 27]，卷二十三〈示妙明居士〉。

[註 53] 同 [註 27]，卷十四。

[註 54] 同 [註 45]。

[註 55] 同 [註 45]。

[註 56] 同 [註 27]，卷二十七〈答汪內翰（彥章）〉。