



# 中國禪之成立

真：蓋探獲到不具全音亦不具全辨。

來。譯來，必譯其科并其西式思想中音關「禪」此一禪由困難

；此一問題，或曰：禪之成立，其源流亦極複雜，而由土

，必由佛之教義而來，此則以音學各語來

，必由佛之教義而來，此則以音學各語來

，必由佛之教義而來，此則以音學各語來

，必由佛之教義而來，此則以音學各語來

，必由佛之教義而來，此則以音學各語來

，必由佛之教義而來，此則以音學各語來

，必由佛之教義而來，此則以音學各語來

，必由佛之教義而來，此則以音學各語來

，必由佛之教義而來，此則以音學各語來

，必由佛之教義而來，此則以音學各語來

，必由佛之教義而來，此則以音學各語來

，必由佛之教義而來，此則以音學各語來

，必由佛之教義而來，此則以音學各語來

，必由佛之教義而來，此則以音學各語來

，必由佛之教義而來，此則以音學各語來

，必由佛之教義而來，此則以音學各語來

，必由佛之教義而來，此則以音學各語來

，必由佛之教義而來，此則以音學各語來

，必由佛之教義而來，此則以音學各語來

，必由佛之教義而來，此則以音學各語來

，必由佛之教義而來，此則以音學各語來

，必由佛之教義而來，此則以音學各語來

，必由佛之教義而來，此則以音學各語來

，必由佛之教義而來，此則以音學各語來

，必由佛之教義而來，此則以音學各語來

，必由佛之教義而來，此則以音學各語來

## （續完）

### 六、中國式的思惟

「論語」是孔子和他的弟子們的生活紀錄。中國人以這部作品的話語，作為永遠的人文主義的典型，但未有將之體系化。這顯示出，現實的歷史事例已是一個全體，那些遠離現實的形而上學的問題，並未有在人們意識中出現。對於中國人的這種思想傾向，印度佛教曾有過多方面的修正；不過，真正能說為是中國式的佛教的仍是不離感覺現象。例如，具有生命的東西，由最下層的地獄，到最高的佛，共有十種；天台的十界互具說，將它們相互影響結合的姿態組織起來。這十界互具說，正是通過對現實的人世間的直觀與反省而來。華嚴的事事無礙說，亦與此完全相同。在這裏面，僧肇以還的「即事而真」的立場，清晰地彰顯出來。我們可以說，這是由聖人的立場出發，而重新發現充滿着生活氣息的人世間的無限價值哩。而將中國人的這種具體的思想趨向，推而致其極的，正是禪的問答哩。這些問答的集合，即是語錄。可以說，禪的歷史，因語錄的出現而一變。

讓我們研究一下「祖堂集」有關百丈懷海（七二〇—八一四

傳對謝恩，亦香齋廷構意。）

ETTC. Ker. 小冊 T'Y. Heron 太太. R. O. Berkeleypoch

mare 兩太及非 Mqphamars, 此太致職英英文, 承

中齋表。翻未錄於香齋林 柳田聖一山著

譯. Keane Brijocobridne de la Era 默 et étranger

.. Le biopéme de l'espain dans l'école Mqphamars.

巴黎學社第二十一屆大東大學南會籍中宣齋, 並照錄:

(對) 本文現錄為文本, 曾於一九四八年十月二十日, 亦

錄強實對的轉譯的譯錄中賦百帶通出門庭教譯機。

的轉譯機念具完全不同。亦香學式而, 門門莊一四思若, 用

的那一章的記載吧。一夜, 百丈獨自在法堂坐禪, 突然吐起口

水來。侍者見了, 便追問其中原由。「適來有甚麼事唾?」百丈

却只斥一句:「不用問, 不是你問底事, 亦不是老僧說底事。」

侍者再三追問, 百丈竟這樣教訓他一頓哩:

「苦殺人, 老漢未造人在。適來忽然憶著菩提涅槃, 所以

與麼唾。問問, 誰問? 誰問? 誰問? 誰問? 誰問? 誰問? 誰問? 誰問?

「就這一答話來說, 一般讀者恐怕完全不明其中所以哩。這正

是個人自身的生活事實, 而不容第三者介入的。菩提與涅槃是佛

教的智慧與理境(譯者按: 作者原文把菩提與涅槃都作真理看,

易起混淆。菩提是智, 涅槃是理, 故改譯如上), 對它們起想念

, 便應唾棄; 百丈的這種深切的反省, 實在具有無限而又切實的

意義哩。這種反省, 可以說, 已超越乎古典的定型的思想方式之

上, 而表現一種充滿生命的宗教魅力了。果百丈對菩提涅槃與其

(pura) 譯為「菩提」(Keriva) 則百丈問, 誰問? 誰問? 誰問?

思問者其問七、佛教的盡頭 佛之思問曲轉, 問或問「空」

士師以歸來我此一問, 則此式者中由主要而轉, 或此式

這裏要注意的是, 作為思想的中國禪, 已不再向思想這方面

發展了。唐末五代的禪，滲透入無限的個體中，與日常生活血肉相連，不是思想的體系了，此中正顯示出重大的變化。倘若我們就中國佛教的展開一點來說，這正是一個轉機的時刻哩。中國佛教亦由於這個重大的轉機，而覺醒到一個新的傳統。現在且讓我們就語錄的形成，來看看這種思想史的轉機的意義吧。這語錄是禪佛教的獨特的資料。

禪語錄的特色在於，它是第三者的筆錄。它與一個人拿起筆來，自己著書立說，在性格上完全不同。特別是，它的文體是說話體，故最能與內容相應了。在著述來說，作者把思想在腦海中整理過，經過概念的抽象過程，系統地表現出來。語錄則是片斷的日常對話的結集。後者必須假定一個特定的對手；有了對手，便可以任意安排故事了。

對話的對手，以同時代的社會制約為背景，對世間有廣泛的關心。雖然故事可以任意安排，但這不是意識上的構想，而無寧是更為具體的情節的表現。禪思想的大部份，其資料都寄託在特殊的語錄中，我們可以說，這發揮了「論語」以後中國式的思惟的特色哩。唐代以後的禪的紀錄，成為龐大的語錄文學的模範；這種最有人文味道的文學體式，也影响到宋代以後儒家語錄的形成。

韓愈以後的古文運動，有一個意圖，要具體地表現現實人世間的豐富的感情，和深刻的思想。這種對人的同情共感的廣泛表現，在中國的文學傳統中，是有其根源的。禪語錄的形成，更是充滿具體的會話的色調哩；那是古文以外的東西。我們可以說，禪作為人世間的佛教，語錄是最能適合它的一種文體。

## 八、新的對話的發現

中國佛教的資料，本來以漢譯的經律論三藏為中心，而予以訓詁和整理。禪語錄的出現，使佛教學的方式完全改觀。語錄一類特殊資料的得以產生，是由於禪發現了以具體的問答，作為佛

教研究的新方法。這種問答之所以可能，是由於禪是日常生活的宗教，它早已主體化了。「傳燈錄」是禪宗史方面的資料，記載着全盛時期的禪的問答。但它與原來的「高僧傳」一類，却是大異其趣哩。「高僧傳」是忠實的傳記資料；「傳燈錄」則是老師與弟子或修行的人相互間的禪問答記錄，對史實是不講究的。禪的思想與歷史，最初是由這樣的對話開始。

時至今日，所謂禪問答，已變成不可解的對話的代名詞了。但禪問答本來是最為平易閒常的生活記錄哩。那些我們現在看來是難解的，或者連字典都未有收入的俚語，在當時來說，却是人人都懂的會話哩。由於這是俚語的會話，故能廣泛地為人所接受，而成為最開放的宗教。

其後，一部份的禪問答，被稱為公案。所謂公案，原來是裁判的規例的意思；但它與後來的裁判的意思比較，却偏向一個真實的實例方面去，因而特別被賦予「公」的名字。可以說，這是極其特殊的東西，是我自己的事，但這又是在任何地方都能發生的事，是不能增也不能減的歷史現實的片斷，故有公的意義。所謂公，這裏面顯明地包含一個前提，這即是一個新的傳統的形成。一般來說，有關法律的眞理性，應就個別的判例來了解；抽象的眞理，離開個別的判例，不管它是怎樣的永恆的眞理，却不能說為是法律。公案雖然稱為公判，但有一點不能忽視的是，此中有我自己的主體性在，它有一種趨向根原性的層面的質的變化的意義。

## 九、公案與禪的變質

由豐富的禪問答的集錄，過渡到公案的成立，正相當於唐末五代的動亂，以至於宋代統一國家的成立一段時期。禪公案超過一千之數，在「景德傳燈錄」中出現的禪僧，已有一千七百之衆。這是在北宋初期成書的最完備的禪宗書籍。這又是朝廷認可的新的佛教資料，收入大藏經中，與漢譯經典和它們的龐大的注釋

文獻，具有同樣的重要性。這點顯示出，這個時代的禪，成爲近世佛教的代表。

宋朝統一天下，國家的體制已經確立，士大夫的支配階層，亦已形成；「景德傳燈錄」成了他們共同學習的文獻。因而它的公式化的權威，日漸加強。公案，或者是古則、話頭一類思想方式，與這樣的官僚體制，並不是沒有關係的。可以這樣說，禪在唐代，已是最新的佛教，是最具有活力的佛教；進入宋代，它更以中國佛教的代表的身分，在社會上形成可被接受的傳統了。舉例來說，韓愈與大顛，李翱與藥山（七五一——八三四）他們之間的交往，有種種對話產生，這可以說是禪問答的一種代表；這是歷史的事實，更是時代對禪的要求，作爲新的支配者的一種宗教；這種要求，出來已久了。「景德傳燈錄」以後，更編纂有「天聖廣燈錄」、「建中靖國續燈錄」等，這都是基於相同的用意與形式而編成的。它們更有官僚佛教的意味。到了南宋，更有五山十刹一類國立寺院出現，這種國立寺院的制度也漸趨完成，充滿着政治意義的國家統制的色彩。與此同時，禪院裏的日常生活也趨於公式化，而其中的禪問答，也逐漸變成形式的東西，開始顯著地知識化了。

禪本來是關乎人生問題的最爲切實的學問，但一納入宋代的體制中，便逐漸趨向定形；人們都把努力，集中到培養體制內的知識分子方面去。唐代的禪，從批判人世間中退却下來，把這個任務移讓給宋學，禪便變得完全無用了，它亦甘心處於無用的境地哩！可以這樣說，宋代的禪，在思想上的光輝構想，都全給宋學奪去了，自己只退到狹隘的公案的經驗主義，或心理主義中，把門戶關閉起來。唐代的禪問答，本來很有個性，也有魅力；但宋代的禪，都不復這些精采，却歸向一種傳統的權威，耽於個人的自我滿足了。

幸而五祖法演（一零二四——一一零四）以後的公案禪運動，突破了公案的變質，與宋代禪的沉滯氣氛，回復唐代禪的豪放粗獷的性格。他們共同使用的，是著名的「趙州無字」一公案；這個公案的發現，促使中國禪確立了「無」的立場。

## 第五章 無字的發現

### 一、狗子還有佛性也無

關於「趙州無字」的公案，在「五祖法演禪師語錄」中，有如下的記錄：

上堂，舉：

僧問趙州：狗子還有佛性也無？

州云：無。

僧云：一切衆生皆有佛性，狗子爲甚麼却無？

州云：爲伊有業識在。

師（五祖法演）云：大衆，爾諸人，尋常作麼生會？老僧尋常只舉無字便休。爾若透得這一箇字，天下人不奈爾何。爾諸人作麼生透？還有透得徹底麼？有則出來道看。我也不要爾道有，也不要爾道無，也不要爾道不有不無。爾作麼生道？珍重。

這恐怕是有關「趙州無字」一公案的最早的說法了。趙州從諗（七七八——八九七）是唐末人，他死後迄法演，已有二百年了。在這二百年中，並未出現過一些討論，是關於這個問題的。此中我們要注意的是，後代禪宗對這個公案的想法，可以清楚地看到。「趙州無字」的公案，（在各種記載中），就原文來說，是各有出入的；在解釋上也有很大的歧異。我們應否只重視「無」的答話，而不管其他的問題呢？這是否妥當呢？關於這點，也不能一概而論。在趙州之前，馬祖弟子輩的興善惟寬（七五五——一七一），曾涉及過狗子的佛性問題，惟寬的答覆是「有」；趙州則說無，且親自說明其中的理由：「爲伊有業識在。」按業與分別之成爲問題，是人世間的事，並不是狗子世界的事。倘若要追尋這樣的佛性論的歷史背景，則「涅槃經」的「悉有佛性」的說

法，與中國方面的獨特解釋，如「非情佛性」的主張，都是應該細加考究的。又，馬祖弟子輩的鹽官齊安（七五〇？—八四二），曾教人說一切衆生都有佛性；而馬祖的再傳弟子輩的潯山靈祐（七七—一八五三），則說一切衆生都無佛性哩。宋代以後的禪宗，對這個問題的討論，仍持續着。我們日本的道元，在他的「正法眼藏」中，對佛性的說法，與大陸的「無字」的立場比較，完全不同。

## 二、用文學出發的公案

一般來說，禪僧對待公案，都本着平等的態度。他們並未特別重視某一個公案。他們更沒有運用趙州無字哩。例如，汾陽善昭（九四七—一〇二四）的公案集「先賢一百則」，與雪竇重顯（九八〇—一〇五二）的「百則頌古」，都沒有「趙州無字」。而且，他們都總是以詩偈的方式來解釋公案，對於問題的整體的意義，並未有客觀的探究。這即是一般所說的著語，或下語，以詠史的體裁，來成就獨特的宗教文學。他們的頌古（讚頌古人的言行的詩句），表現出禪文學的內在深度，應該受到特別的注意。從這些作品，我們可以看到，優秀的文學，與禪有一定的關係，而深邃的禪的實踐，也自然會生出卓越的文學來。這些作品，把唐代的禪，作為公案來玩味，也可以說是一種樂在道中的讚歌哩。

## 三、只管滲透入「無」字中去啊

五祖法演以後，人們對無字公案的處理，大異從前。

大慧（一〇八九—一一六三）在寫給習禪的在家人的書信中，所討論的各點，極應注意：

若要徑截理會，須得這一念子曝地一破，方了得生死，

方名悟入。然切不可存心待破。若存心在破處，則永劫無有破時。但將妄想顛倒底心，思量分別底心，好生惡死底心，知見解會底心，欣靜厭鬧底心，一時按下。只就按下處看箇話頭：

僧問趙州：狗子還有佛性也無？州云：無。

此一字子，乃是摧許多惡知惡覺底器仗也。不得作有無會，不得作道理會，不得向意根下思量卜度，不得向揚眉瞬目處採根，不得向語路上作活計，不得颺在無事無事甲裏，不得向舉起處承當，不得向文字中引證。但向十二時中四威儀內，時時提撕，時時舉覺：狗子還有佛性也無？云無，不離日用。試如此做工夫看。

此中的問題在，要捨棄由智識與感覺而來的理解，而專就主體的覺悟方面下工夫，以此為方法。大慧對公案的處理，不是起分別的解說，也不是依頌古而來的全盤的鑑賞，却是以主體的直觀為第一。公案畢竟是判例，是先例。判例的意義在於能提供解決另一事件的線索。不過，判例作為一個事實，含藏着無限的真理，它即使對其他事件的解決，能提示一些線索，但問題畢竟還在另外一處哩。我們研究公案，總要不離自己的處境。在「易」中，有窮理盡性的說法；可以說，這說法是唐代中期以後新哲學的基本方法；這點大家都知道了。「無字」公案，也可以說是禪思想中的新的窮理盡性哩。

不過，公案只是主體的直觀的方法，並不是直觀的內容。它不是形而上的存在論，也不是論理學、倫理學，或心理學。它自然也不是歷史意義的文獻學的對象了。最底限度，大慧的公案是如此。

## 四、「無門關」的成立

「無字」的工夫，由法演開始，經過大慧的強化，日漸成了

南宋以後禪的一貫方法。在無門慧開（一一八三—一二六〇）的著名的「無門關」中，我們可以找到最為鮮明的事例。

「無門關」選取了四十八則公案，並附有編者的解說與詩頌。在形式上，它很類似宋初雪竇的頌古和圓悟（一〇六三—一一三五）的「碧巖錄」。不過，無門的標的，端在於第一則的「趙州無字」公案。這公案較諸法演的說法，更推前一步哩。按法演在系譜上是他的先輩。而事實上，「無門關」與法演，實內在地有堅強的連繫。這並不是說，基於法演的說法而來的公案，有很多被採用；無寧是這樣，「無門關」對「趙州無字」的處理，完全是沿用法演的方法哩。

將三百六十骨節，八萬四千毫竅，通身起箇疑團，參箇「無」字。晝夜提撕，莫作虛無會，莫作有無會。如吞了箇熱鐵丸相似，吐又吐不出。蕩盡從前惡知惡覺，久久純熟，自然內外打成一片，如啞子得夢，只許自知。驀然打發，驚天動地，如奪得關將軍大刀入手，逢佛殺佛，逢祖殺祖，於生死岸頭，得大自在，向六道四生中，遊戲三昧。

這樣痛快大胆地對「無字」讚歌，正是中國禪的歸宿哩。自印度傳來的冥想法，經過一個漫長的摸索過程，才能臻於此。禪的本質，是意志集中的磨鍊；這磨鍊即在這種卓越的簡明直截的方法中，握要地表示出來；這方法由對「無字」疑團的凝結開始，以進於內在地突破這凝結，顯現主體性。這可以追溯到南宗禪的見性成佛與北宗禪的一行三昧的主張，而與僧肇老莊的天地同根、萬物一體的直觀相連。這是最具有中國特色的思想了。我們雖然有時也悉心經營思想的體系，對它的洗練與精緻感到自滿，但人間的實際主體性的發展要求，却不約而同地趨於遠古的古典風味。或許可以這樣說吧，由於是最為古老的，因而常有新時代的意義哩。事實是這樣，印度與中國的冥想的基礎，即表現於這種方法的傳承與實踐工夫中。我們在本書開頭已指出過，冥想的基礎，自紀元前三世紀的「白騾子仙人奧義書」（Svetāśvatara

Upaniṣad）以還，以迄於今日的瑜伽與坐禪，完全沒有改變過。這裏特別要注意的是，宋代以後，據「趙州無字」而來的公案禪，即重新確認這樣的冥想方法，而形成禪的傳統。有人以為，這公案禪與印度方面的禪法的歷史發展，並不相應；這種說法是有問題的。關於這些點，本書已反覆研究過了。

## 五、無字不是思想

「無字」是精神統一的一種方法，是公案。公案是卓越的冥想方法，方法却不即是思想。「無字」公案形成「無」的思想，大抵是近代的事，特別表現於我國（日本）的近代哲學中。我們已指出過，大陸的禪，自宋代以後，已漸跌落到狹隘的經驗主義，或倫理的嚴肅主義方面去，不能顯示出思想上的盛大的發展。近世的禪，在思想的反省方面，殆已讓位給朱子學與陽明學了吧。它墮落到極度定型化方面去，更有惹人瞧不起的事例哩。中國禪到「無門關」，實在已臻於它發展的極限，不能再有所進了。但在中國的語錄中，「無門關」是極為少有的抽象的書；以判例或先例為出發點的公案，到了這個階段，殆變為完全是異質的東西了。

時至今日，一般來說，構成「無」之哲學的內容的，可以說是般若思想，老莊思想，也可以說是華嚴天台，朱子學陽明學。無之哲學的內容，無寧較近於朱子與王陽明的「理」，而不近於公案的「無字」哩。這可以說是全部的中國思想在體系上的一種綜合。本來，那種要統一佛教與禪的傾向，要在體系上融合儒佛道三教的傾向，在唐代已展開了，它經過宋代，以迄於明代，而形成一傳統。這種傾向成為多數人的熱切的願望，也正與明末以迄清初的陽明學的展開相應。在大陸方面的這種思想的動向，對我國（日本）近代的禪的形成，有巨大的影響，這真是意料之外的哩。而且，「無門關」以後對「無字」的參究，表現為相當的經驗心理的狂熱，已不復印度與古代中國的樂天主義了。