



# 禪思想探原

柳田聖山著  
一默譯

(續上期)

無爲而無不爲

僧肇在那些文字中間加插的「大象隱於無形，大音匿於希聲」兩句，大抵源於「老子」第四十一章，「無爲之爲」則源於第四十八章及他處；此中有強烈的老子思想的色彩，那是不能否認的。

特別應該注意的是，般若的「知」，原來是不知而非不知，表示透過對這兩者的否定，超越乎知與不知的分別知的領域；老子的無爲，則即無爲而爲無不爲，而由無爲還歸至爲的世界。可以說，僧肇的無得之得，正是老子的這種想法的擴大的應用，以推至不見之見、不聞之聞、不知之知。其後被尊爲中國淨土教祖師的曇鸞，亦強調所謂還相迴向一點；即，往生於淨土的人，爲了教化衆生，因而復還至現實的穢土。作爲淨土教來看，當然它原來是含有種種問題的；但倘若從邏輯的構造來說，則可以把它看成是上面僧肇的想法的發展。

要之，這不外是中國式的主體性的無的體用論，或本末論而已。主體性的無，雖說是無，但由於總是主體，故常不失；而作爲常不失的本體的無，亦常於有的世界中表現其作用，或者可以說，有的世界的全部，正是無的作用的表現，故無常存於有的世界中。在這方面，人常不能避免把有與無誤解爲不經任何媒介而

直接地成爲一個東西的錯誤。其實不是這樣的，在中國的思路中，有與無原來常是冥合着，連結着的。

例如，如衆所周知，在宋廓庵的「十牛圖」中，可以看到最明顯的例子。體與用，是不二亦是不一，或是直接地二而一，或是不二而一，總之都趨於成爲絕對的一者。但這已不再是佛教了。大體是這樣，佛陀宗教的出發點，最嚴酷地反對印度哲學中被稱爲常一主宰的造物者的絕對性；而中國人的思想，則不斷地排斥那作爲萬象根源的形而上的一者。

而這一度出現的無的體用論，作爲在印度佛教與中國思想從未有過的獨特的邏輯，却成了中國佛教諸宗的基礎。這種無的體用論，至六朝末「起信論」的出現，以真如的體、相、用三大組織的姿態而逐漸加強。本來，「起信論」的真如，是把那人心中根源的狀態，名爲真如，這就先前所說對本無的深刻理解，以「如其本來面目」的意思正確地譯爲「如」之意。最低限度，唐代的華嚴哲學者們已將之作爲現象世界的根源的絕對的一者來理解，把現象看作是其現起流行。在這種對真如的形而上的理解的環境下，不久即形成中國禪宗。

## 第六章 一行三昧——根源性的安定

五種禪

活躍於唐代中期的華嚴與禪學者圭峯宗密（七八〇——八四

一），曾把他時期為止在中國流行的初期的禪分類爲以下五種：

外道禪

凡夫禪

小乘禪

大乘禪

最上乘禪

最初的所謂外道禪，是自佛教的立場看來是異教之禪之意，本來指瑜伽與耆那教等的瞑想法。但宗密在說明其特色中，以之指基於錯誤的人生觀而希求天上的悅樂，爲升天的目標而修行的事。這恐怕連那些希求白日升天，以不老長生爲目標的中國仙道的修行也包括在內。凡夫禪以下的禪，則本來是佛教的禪。凡夫禪相信善因善果，惡因惡果的法現，以逃離惡業之苦而升天爲目標而實行瞑想；這瞑想即是凡夫禪。小乘禪從生老病死的無常觀出發；大乘禪則觀一切皆空般若真理。此中是預認作爲這些瞑想的支柱的大小乘兩種哲學的。

關於最後的最上乘禪與大乘禪的區別，宗密說明如下：

若頓悟目心本來清淨，元無煩惱，無漏智性本自具足，此心卽佛，畢竟無異，依此而修者，是最上乘禪。亦名如來清淨禪，亦名一行三昧，亦名眞如三昧。此是一切三昧根本。若能念念修習，自然漸得百千三昧。達摩門下展轉相傳者，是此禪也。達磨未到，古來諸家所解，皆是前四禪八定，諸高僧修之皆得功用。南岳天台，令依三諦之理修三止三觀，教義雖最圓妙，然其趣入門戶次第，亦只是前之諸禪行相。唯達磨所傳者，頓同佛體，迥異諸門。

（禪源諸註集都序卷上之一）

### 新實踐佛教之興起

此中，宗密稱爲最上乘禪，或稱爲如來清淨，一行三昧，眞如三昧等的瞑想的內容，是否眞是如此，而與它以前的四者比較，這四者又是否如宗密所說那樣，這裏面是有問題的；不過，他把最後達磨系的禪，視爲古來的禪中最卓越的一種，那是正確的。

。這恐怕不單是宗密自己這樣相信，達磨系的人都是這樣確信的。而我們所談的中國禪宗的成立，正是基於這個信念而出發的。上面所舉的禪的分類，可以說是本着實踐立場而對佛教作體系的綜結。這與被認爲是華嚴初祖杜順（五五七——六四〇）所寫的「五教止觀」有相同的性格。特別是，由宗密的說明，可以推知達磨系的人對同樣地主張坐禪與止觀的重要性的南岳天台系的人，有相當的批判。我們亦可以說，這在反面表示中國的這兩種實踐的新佛教運動相互密切地交涉着。

關於南岳天台的新佛教與達磨系的禪宗的交涉，我們必需就史實與思想兩方面來探討。首先就歷史方面來看。在北魏末期來華的菩提達磨（？——五二八），其人的活動，較諸創始天台宗的智顛爲早，而俗說謂智顛的師輩南岳慧思與達磨之間有師生的關係，這是難以置信的；至於達磨的思想有否影响到智顛的佛教，也難有確證。無寧是相反地，達磨系的禪宗發展到自覺是中國佛教的一個新的傳統的地步，這地步是較天台門人基於其宗師的卓越的禪書「摩訶止觀」、「法華玄義」等而提出體系的宗教哲學的地步爲後的。

達磨系的禪宗發展到這樣的地步，已是一般地被稱爲禪宗四祖的廬山雙峯山道信（五八〇——六五一）與五祖弘忍（六〇一——七四）的時候了，他們以該地爲中心展開其宗教活動；依其活動地的山名而被稱爲東山法門的初期中國禪宗，其歷史可以說正是由與天台的「摩訶止觀」相對立而開始的。中國禪宗的出發點，可以說是要在比智顛更爲早出的菩提達磨的教說中，求取異於天台系的止觀實踐之點。初期的天台教團由於有隋代王室的保護，故得如旭日般發展，至唐代則遽然衰退。然而在當初幾乎完全缺乏有力支持者的達磨系的禪宗，則至唐朝第四代則天武后（六二四——七〇五）革命的時期，與其時正在長安興盛的華嚴哲學相結合，而變得大盛。上面所說中國禪宗要在達磨的教說中求取異於天台止觀實踐之點，與此實亦有密切的關係。

### 天台智顛之宗教與學問

關於天台智顛的宗教與哲學，在這裏是不能詳細說明了。印

大乘佛教的空之哲學及其實踐由鳩摩羅什介紹到中國來；智顛的宗教與哲學，實是中國人把這種空之哲學與實踐作為自家的宗教而組織起來的最初的卓越成果。特別是，基於這樣的空義而把古來多數的佛教冥想法加以體系化，而闡明由具體以進於深奧之道的「摩訶止觀」，對以後中國佛教各宗的發展，更有劃時代的影響。

實際上，智顛「摩訶止觀」的體系，一方面以高超的般若波羅蜜哲學，支持着如前章所考究的為古來中國人視為奇跡的冥想法；一方面糾正知識分子對般若思想的空疏的理解與誤解，本着作為具體秩序的實踐而走向主體化之路。他的佛教，最能指出極端的坐禪的愚昧，與反省出紙上學問的空無內容，而以禪與學問的完全統一為目標。事實上，以接受神異的印度佛教為開始的中國佛教，至天台宗的開創，乃真正成為在名實方面都有高度哲學為其支柱的中國知識分子的宗教；眾所公認，這是佛陀個人冥想的宗教在中國的空前燦爛的開花。

智顛「摩訶止觀」的構成，是龐大而複雜的。他首先把古來的禪法具體地總結為以下四種：

- 一、常坐三昧。
- 二、常行三昧。
- 三、半行半坐三昧。
- 四、非行非坐三昧。

人的一般姿勢可歸結行、住、坐、臥四者；這四種三昧即涉及特別與冥想相應的姿勢，即坐與行二者。最初的常坐三昧是常坐冥想，獲得精神上的安息的那種實踐之意；第二的常行三昧是靜靜地在佛像的周圍繞行，在繞行中修習冥想，主要指念佛與禮拜等行動。在多數不同的冥想中，這兩者作為具體的方法，是基本的；這點是顯而易見的。第三與第四兩者則交替地使用以上兩種方式。特別是最後的非行非坐三昧，被賦與在立場上與其他相當不同的精神的意義；它另外又稱為覺意三昧或隨意三昧，這是生禪與行動達到自然一體化之意。

## 坐禪與念佛

又關於這四種三昧的實踐，在實際的方法方面，不用說，必須仔細注意及為了專心實踐而確定特別的道場與日期，及注意那些指導經典的配置。這些三昧，作為實踐來說，都具有同樣價值，不應特別注重其中某一種。這正顯示出智顛的遠大抱負，他是要把印度以來佛教的全部學問與實踐正確地總合起來，而使之體系化。此中可以說含有正式的中國佛教的一種特色。不過，作為一種實際的修行，同時實踐這些相互不同的冥想是不可能的；因此，視乎實踐的人自己的興趣，而選取其中便宜的一種，那是當然的事。但就具體的姿勢來說，自以坐禪與念佛其中一種為中心了。

實際上，如以後要考究的那樣，在「摩訶止觀」時代前後，禪與淨土教這兩種不同的實踐運動差不多同時興起，這點是要特別注意的。而且我們還要注意另一點，這種同時興起不僅在中國為然，日本鎌倉時代的新的禪與淨土的實踐佛教，亦同時早在叡山的止觀實踐中，有其源流。

坐禪與念佛的實踐，實是由其他多數的實踐中選出來的最基本的形式。這與智顛本人的想法，在立場上顯然不同；智顛是要在內容方面總合所有學問與實踐，以各不相同的場合都有其意義。可以這樣說，倘若我們視天台智顛的佛教為以體系的綜合與歸納為目標的話，則禪與念佛的實踐應是選擇與演繹的方向。即是在這種實踐中，首先選定最單純的一行（一種實踐），而即在其中函括全部實踐與哲學。在這對於單純的一行的選擇中，實有這樣一種意義，即是要在質方面透入那作為全部佛教的根源的唯一的真理。

大體上，不倚靠多種的行而選取單純的一行的這一立場，古來即稱為一行三昧，這名稱已可見於「般若經」。這是常相應於般若波羅蜜的根源的一行，在這三昧之外，不更有餘行。這與智顛以之作為常坐三昧的根據的「文殊說般若經」中的一行三昧，有相同的意義。

（未完待續）