

# 論牟宗三的禪宗詮釋——

## 一 哲學性之釐清與應用

陳榮灼\*

### 摘要

於《佛性與般若》一書中，牟宗三先生對惠能式「祖師禪」和神會式「如來禪」之區分作出了一創發性的說明。他認為惠能和神會師弟雖同屬南宗，但兩者存在一本質上的分歧。一方面，神會之「如來禪」是屬於如來藏之真心系統，即同于《大乘起信論》之「唯真心」。另一方面，惠能之「祖師禪」則源自對天台宗之「禪行化」。

本文首先從哲學之角度對牟先生關於禪宗之詮釋作一系統性的分析。其次，建基於這一對禪宗之了解上，我們嘗試對日本之「批判佛教」有關禪宗之批判加以回應。

【收稿】2006/7/11；【接受刊登】2007/2/3

---

\* 加拿大布洛克大學(Brock University, Canada)教授

## 論牟宗三的禪宗詮釋——

### 一 哲學性之釐清與應用

陳榮灼

於《佛性與般若》一書中，牟宗三先生對惠能式「祖師禪」和神會式「如來禪」之區分作出了一創發性的說明。他認為惠能和神會師弟雖同屬南宗，但兩者存在一本質上的分歧。一方面，神會之「如來禪」是屬於如來藏之真心系統，即同于《大乘起信論》之「唯真心」。另一方面，惠能之「祖師禪」則源自對天台宗之「禪行化」。

本文首先從哲學之角度對牟先生關於禪宗之詮釋作一系統性的分析。其次，建基於這一對禪宗之了解上，我們嘗試對日本之「批判佛教」有關禪宗之批判加以回應。最近，兩位「批判佛教」的代表人物——袴谷憲昭和松本史朗——先後宣稱「禪非佛教」<sup>1</sup>。通過牟先生關於禪宗之詮釋，我們將展示這種批判或許可在一定之程度上適用於神會之「如來禪」，但無法動搖惠能之「祖師禪」。這是一牟先生關於禪宗之詮釋的應用。

---

<sup>1</sup>參松本史朗，《禪思想の批判的研究》（東京：大藏出版，1994）又：Paul Swanson, “‘Zen is Not Buddhism’: Recent Japanese Critiques of Buddha-Nature.” *Numan*, Vol.40(1993), pp.115-149; James Hubbard and Paul Swanson( eds.), *Pruning the Bodhi Tree – Storm over Critical Buddhism* (Hawaii: Hawaii University Press, 1977).

## I

傳統以來，惠能與神會均被認為南宗禪的兩大奠基性人物，但罕有人論及其主張上之差異。近代由於敦煌資料的發現，胡適甚至倡言神會方是《壇經》之真正作者<sup>2</sup>。因此，一般說來，學界的共識是：惠能與神會之禪思想毫無二致。事實上，自宗密始，神會便被尊為南宗之最重要的代表。即使在當代學界，在論及禪宗史之主要問題時，乃係以釐清南北二宗之差別為焦點。可是，現在由於牟宗三先生之通過「祖師禪」和「如來禪」來區分惠能與神會的禪思想，南宗內部之分歧問題便必須加以正視了。基本上，依牟宗三先生，雖然神會與北宗有頓漸上之差別，但是兩者同屬「如來藏自性清淨心」之系統；對比之下，惠能則近乎天台宗智者大師言「一念無明法性心」。牟先生這一嶄新的分判南宗禪方式可謂石破天驚。特別地，它沖擊了胡適所塑造的南宗形象。十分明顯，對胡適而言，神會是惠能之最忠實的弟子。

無可置疑地牟先生也同意：這是由於神會的努力南宗才能於禪宗內部取得正統之地位，而在禪宗之由「漸」轉「頓」的關節上，神會亦功不可沒，但是這卻不應使我們漠視了惠能與神會言「頓悟」上之本質差異。他指出：

「頓悟有兩方式：一是超脫了看心、看淨、不動之類的方便，直下于語默動靜之間而平正地亦即詭譎地出之以無念無相無住之心，這就是佛了。另一亦是超脫了看心、看淨、不動之類的方便，直下超越地頓悟真心，見性成佛。前一路大體是惠能以及惠能後的正宗禪法，後一路則大體是神會的精神。此後一路似猶有一超

<sup>2</sup> 參胡適，《神會和尚遺集》（台北：中央研究院，1968），頁12。

越的分解在。」<sup>3</sup>

這是說，一方面依祖師禪，「頓悟」之所以可能乃係透過直指本心但卻無所住。不過此中並無破離世間之意。因此牟先生進一步說：

「如此無念無住無相，於日常生活中即事而真，當下即是，即不須斷絕，亦不須隔絕，所謂不壞世間而證菩提，亦正是《般若經》『不壞假名而說諸法實相』，《維摩詰經》『除病不除法』之精神。」

4

另一方面，依如來禪「頓悟者，直顯真心之謂也。」<sup>5</sup>牟先生認為，「這乃是荆溪所說的『偏指清淨真如』——『唯真心』。」<sup>6</sup>言下之意，此一頓悟的真心是捨離世間的。如此一來，自性清淨心是與九界相隔絕的。職是之故，神會「惟偏重在頓悟真心，而不甚重視此真心之『不變隨緣隨緣不變』，即如來藏緣起之教說」便顯得理所當然了<sup>7</sup>。

上述的分歧都可追溯至惠能與神會對於「心」之不同見解。基本上，惠能義之「心」接近天台宗的「一念無明法性心」，而神會義之「心」則屬《起信論》式如來藏自性清淨心。對於前者而言，無論煩惱或菩提都內具於本心為其不同之存在可能性。但對於後者來說，則本心純屬清淨，一切塵垢均是外在於本性的。從作為神會之忠實追隨者的宗密不但將荷澤禪定性為「真心無念」、且以「絕對真心」為其一己之主体思想可以看出<sup>8</sup>：即使在一些用語上如「無住心」等有與

<sup>3</sup> 《牟宗三先生全集》（台北：聯經出版公司，2003）第四卷，頁 1056-7。

<sup>4</sup> 《牟宗三先生全集》，第四卷，頁 1079。

<sup>5</sup> 《牟宗三先生全集》，第四卷，頁 1062。

<sup>6</sup> 《牟宗三先生全集》，第四卷，頁 1061。

<sup>7</sup> 《牟宗三先生全集》，第四卷，頁 1061-2。

<sup>8</sup> 參冉雲華，《宗密》（台北：東大圖書公司，1988），頁 134; 141-175。又宗密，

祖師禪相同處，但這無改於其「偏指清淨真如」即「唯真心」之立場。這可支持牟先生對神會「如來禪」之分判。

牟先生跟著指出：在方法論之層次上，兩者亦存在著本質上的差異。惠能的祖師禪是採取「詭譎的圓具」路數，此中「離相而不壞相，相相宛然，此即是佛。前念心如幻，雖生而不生，故詭譎地說不生，而不生非斷也，即以非斷的不生示心。後念心如幻，雖滅而不滅，故詭譎地說不滅，而不滅非常也，即以非常的不滅示佛。滅而不滅，雖佛也而亦心。生而不生，雖心也而亦佛。不生不滅，非斷非常，故云『即心即佛』。」<sup>9</sup> 與此不同，神會的如來禪則走上「超越的分析」之進路。「此是預設一超越分解地說的真心以為性（靈知真性），由直指此而言頓也。此種頓悟使『直指人心見性成佛』成為重沓，蓋真心即性也。」<sup>10</sup> 一言以蔽之，神會是依如來藏真心系統言「即心成佛」。

不過，這裡可能會產生一疑問：若果神會如同神秀所代表的北宗均緊扣如來藏真心系統來說即心成佛，那末兩者於義理上何來差異？這是否意謂神會與神秀只是在「頓漸」之問題上存有分歧而已？

牟先生本人可能已意識到上述疑問之產生，因此他十分強調神會從無住心上立佛之知見的重要性。他指出：

「《歷代法寶記》有云：『神會和尚每月作壇場，為人說法，破清淨禪，立如來禪；立知見；立言說為戒定慧，不破言說，云：正說之時即是戒，正說之時即是定，正說之時即是慧。說無念法，立見性。』... 此所謂『破清淨禪』，即破看心看淨之類的漸教禪也。漸禪即圭峰宗密所謂『息妄修心宗』，『立如來禪』，

《禪門師資承襲圖》，《續藏經》第110冊，頁318。

<sup>9</sup> 《牟宗三先生全集》，第四卷，頁1080。

<sup>10</sup> 《牟宗三先生全集》，第四卷，頁1057。

就立頓悟如來藏性得如來法身也。此即圭峰宗密所謂『直顯心性宗』、『立知見』，即于無住心之空寂之體上立『昭昭靈靈地自知自證自見這空寂之體』之『本智之用』。本智亦可曰性智，即從無住心之空寂之體上所發的智用。佛知佛見亦就是依這個智用而成的。」<sup>11</sup>

準此而觀，在解決上述的疑問上，牟先生一方面可以透過這種「自知自證自見」的「本智之用」來幫助神會說明「頓悟」之可能性；另一方面也可以指出：由於北宗缺乏這一內在於本心的「自知自證自見」的「佛之知見」的概念，因而只能落入「漸教」之途。換言之，儘管神會與神秀同「唯真心」，然而基於對這種「自知自證自見」的「佛之知見」的肯定，他不但可以達致頓悟之立場，而且同時於義理之向上超越了北宗之系統。因為一具「本智之用」的真心，不但是活動的，而且是有「自知自證自見」之力量。這樣一來，則雖然神會與神秀同屬如來藏真心系統，但這並不表示兩者於義理上完全一致。而且，正正基於此種義理上之分歧，兩者方上「頓漸」之殊途！可以說，頓漸之不同應係兩者在義理上之差異的邏輯後果。

不過，正如牟先生所指出：神會這種將「本智之用」收到如來藏自性清淨心上作為依體之用的做法，實際上是將「體用之分」引入，於是無住心變成了「空寂之體」。這不但有異于《般若經》原來之立場，更嚴重的問題是「無住心」變成了一有「實體性」意味的「心」。因為，如果將這一有實體意味之「無住心」套入如來藏自性清淨心之系統中，則所謂「如來禪」便可能產生違背佛教之「反形而上學的立場」的後果。

---

<sup>11</sup> 《牟宗三先生全集》，第四卷，頁 1057-8。

然而，牟先生卻同情地否定「如來禪」是一種實體性的「本體生起論」，他宣稱：

「即使如《起信論》與華嚴宗，甚至再加上神會的如來禪，他的靈知真性，真心即性，雖有實體性的意味，那是因為將真如空性吸收于真心，成為一條鞭的唯真心，成為真心是王，而然。……此種有實體性意味的真心緣起論，吾人如果視之為別教，那亦是一時之權說，終可打散而歸于圓——打散必有其可以打散之故。如果就其為權說而觀之，而不打散，則亦有其作用與意義：就佛教內部說，它固較始別教為圓滿，亦易凸顯成佛可能底超越根據；就其與其他系統（在佛教立場例如其他外道或被視為世間道者）相觀摩而言，它亦可與其他實體性的實有之系統相出入，因可以相出入而可以相接引（例如《楞伽經》說佛說如來藏為的接引彼懼怕談無我者），即不說相接引，亦可以相觀摩，不必以其他系統為全非。」<sup>12</sup>

一言以蔽之，神會這一有實體性意味的心不能等同于梵我。因此說如來禪混淆了佛教和婆羅門教是言過其實。

相比之下，牟先生指出：

「惠能並未就無住心把它分解成一個靈知真性，如神會之所為。無住心即般若心，非是就之分體用（空寂之體與靈知之用）而成真心即性。」<sup>13</sup>

<sup>12</sup> 《牟宗三先生全集》，第四卷，頁 1071-2。

<sup>13</sup> 《牟宗三先生全集》，第四卷，頁 1063。

這是說，雖然惠能是於聞「應無所住而生其心」時得悟「一切萬法不離自性」，但是他不但沒有把「無住心」套在一「如來藏自性清淨心之系統」，而且更沒有引進「體用之分」來分解「無住心」。此外，惠能之「自性」一詞乃係指自己之本性。此中並無涉及任何之形上實體。

而當惠能言「自性能生萬法」時，牟先生認為其意不出天台宗之「一念心即具十法界」的圓具格局。因此之故，這裡毋須透過「超越分析」之路數來證明「自性」與「一切法」之關聯。基本上，依牟先生：惠能說「自性能生萬法、能含萬法」只不過是「點空說法」而已。若果回到「中觀」之立場，則這是順著《中論》「以有空義故，一切法得成」而得出之結論。所不同者只是惠能之祖師禪將空宗之「般若」收至于「心」，進而存在地、實踐地開出「直指本心見性成佛」之「頓悟」可能性。十分明顯，惠能之「萬法從自性生」一論旨並非主張以「自性」作為宇宙之根源，即此並非一宇宙論命題。在本質上，此一論旨意在強調「空寂性」是內在于一切法而為其「自性」。而由於佛家「空寂性」是透過「無實體」(Nirsvabhāva) 來了解，所以惠能義之「自性」並非一實體。與此相應，他之所以主張「無所住而生其心」乃係由於只有當「般若心」呈現，「空寂性」才呈現所致。這裡牟先生特別強調：

「空寂性本來無一物，而「般若非般若斯之謂般若」，則般若亦本來無一物。」<sup>14</sup>

因此之故，當惠能進一步於《壇經·般若品》宣稱「一切般若智皆從自性而生，不從外入」時，這不能「理解為從『靈知真性、真心即性』

<sup>14</sup> 《牟宗三先生全集》，第四卷，頁 1063。



而生起本智之用，如神會之所說。」<sup>15</sup>

不過，這裡牟先生必須面對以下之挑戰。就是：迄今他只是回到空宗的立場來說明惠能之「自性能生萬法」一論旨。而他也明言：「惠能禪（般若三昧）之精神根本是《般若經》之精神。」<sup>16</sup> 因此，當他宣稱惠能禪是與圓教相應的禪時，這只能於「作用上的圓」之層次，而並非於「存有論上的圓」之層次成立。事實上，眾所周知，惠能是宗奉《金剛經》而未指涉任何天台宗之經典的。可是，牟先生卻堅持「此種頓悟禪函著般若之作用的圓，而亦更恰合於天台宗一念三千之存有論的圓。」<sup>17</sup> 那末究竟在什麼意義上惠能禪能「恰合於」天台宗式之圓教呢？

牟先生本人實際上也意識到這一問題之存在。所以，當他提出「以天台圓教配惠能禪」一論點時，他立即舉出下列之理據：

「惠能禪蓋實符合于天台圓教所謂性具（一念三千），以及法性與無明同體依而復即，三道即三德，乃至不斷斷也。以天台圓教範域之，則惠能禪之精神顯矣，而可不至于迷失，亦不至于有歧解。反之，天台圓教之簡單化，禪行化，即是惠能禪之言下大悟『一切萬法不離自性』，直指人心見性成佛。此亦自然之序也。此乃《般若》與《法華》合一之簡單化，亦是圓教下的禪教合一。」

18

如果這是一「定性式論證」，那末牟先生還提出了另一「解釋學論證」，他說：

<sup>15</sup> 《牟宗三先生全集》，第四卷，頁 1067。

<sup>16</sup> 《牟宗三先生全集》，第四卷，頁 1069。

<sup>17</sup> 《牟宗三先生全集》，第四卷，頁 1079。

<sup>18</sup> 《牟宗三先生全集》，第四卷，頁 1082-3。

「惠能那些粗略的漫畫式的語句，除以天台圓教規範之，那不可能對之有恰當相應的了解。其所以為粗略，那是因為惠能全靠自悟，並無經院式的訓練，而亦無興趣於法相義理之經院式的分析，亦無興趣於教相之分判，但以有透脫靈活之心靈與悟解，故到說法時，出語雖質直平實，而終不甚嚴格也。然不以辭害意，以漫畫語視之，則亦可通其意而得其實。故若以天台圓教範域之，規正之，則可不至于迷失也。」<sup>19</sup>

綜合而觀，則依牟先生，惠能之祖師禪是介于空宗與天台宗之中間者。首先，就其教說之「顯義」方面而言，惠能禪基本上緊守《般若經》和空宗之立場而立言。這是說，其所明說的主張是申明般若的「作用之圓」。於此層面上，惠能之教說未及天台宗之「存有論的圓」。不過，就其教說之「涵意」方面來說，則惠能禪深符天台圓教之「存有論的圓」。特別地，如其「惠能沒伎倆，不斷百思想」一偈，便暗合天台圓教所特重的「不斷斷」之主張。<sup>20</sup> 所以，從圓教之觀點來看，惠能禪是在本質上超出了「作用的圓」、而邁向「存有論的圓」之立場。於此一意義上，即使惠能本人沒有指涉任何天台教典，其思想實際上符合天台式圓教。其次，無論是空宗的「作用義圓教」抑或天台宗的「存有論義圓教」都是一種「理論」，其立論之目標比較偏於說明或了解世界。相比之下，惠能禪之從空宗的「作用之圓」進到天台宗的「存有論之圓」卻是立足於「存在的實踐」(existential praxis)。換言之，惠能禪之所以有進于空宗和天台宗的地方，就是在於其能將兩者「禪行化」。因此，即使從義理之角度來看，惠能禪並沒有任何超出天台宗之處，但卻能將已含於其中之「頓悟」的可能性「具體地」

<sup>19</sup> 《牟宗三先生全集》，第四卷，頁 1075。

<sup>20</sup> 《牟宗三先生全集》，第四卷，頁 1076。

加以實現。相對於天台宗原來只將「頓」與「漸」、「祕密」、「不定」平列，惠能將「頓悟」之優先性凸顯。可以說，只有在惠能身上才真正出現「圓教下的禪教合一」。<sup>21</sup> 這亦是惠能對「圓教」發展之革命性貢獻。一言以蔽之，依牟先生：惠能禪若不以天台圓教為其理論架構，則其義理不能有相應之了解；而天台圓教若不通過惠能禪之禪行化，則其所蘊涵之頓悟可能性不能得到一「存在的」落實。

牟先生這種對禪宗的斬新分判方式，不但揭示了惠能禪與神會禪之本質差異，同時表明了南宗之正統應在「圓頓」的「祖師禪」。

## II

現在讓我們看牟先生關於禪宗之解釋如何能有助於對「批判佛教」作出回應。

基本上，「批判佛教」宣稱：

「佛性論或如來藏思想是一基體論 (dhātu-vāda)，其本身與印度教毫無二致。」<sup>22</sup>

這是說，在「批判佛教」看來，「如來藏」或「佛性」一概念不外是「梵我」在佛教中之副本。一般而言，所謂「基體」是指一切法之究極生因，即是萬法的存在基礎。顯然終極而言，萬法都不是真實的，但這一「基體」卻是真實的，而萬法必得從這一唯一的真實之「基體」中生出。於此義上，這一「基體」是一切法的「本體」(ātman)。「批

<sup>21</sup> 《牟宗三先生全集》，第四卷，頁 1083。

<sup>22</sup> Shiro Matsumoto, "Buddha-nature as the Principle of Discrimination." *Komazawa Daigaku Bukkyugakubu Ronshu*, No.27 (1996), p.301.

判佛教」認為如同「梵我」一樣，「如來藏」或「佛性」都是一種「基體」。由於「基體論是釋迦牟尼所批判的對象，佛教（作為緣起論）必得排斥基體論。」<sup>23</sup> 因此之故，必得排斥佛性或如來藏之思想。而由於「如來藏」或「佛性」于禪宗中佔著至居關鍵之地位，所以「批判佛教」宣稱：「禪非佛教<sup>24</sup>。」

作為「批判佛教」的一位奠基性人物松本史朗還進一步提出了以下之論證來支持其論點：

首先，松本宣稱：神會言「不作意即是無念，無念體上，自有智命」，「此中單就『無念體上』一語，便可指出『無念』是作為基體的。」<sup>25</sup> 理由是：如同《起信論》一般，在「前念」與「後念」之「相續」，亦即「念念相續」這「用之斷」中有一「性之常」，此一具常住性、不斷性的「心」就是成佛之可能根據，正是這一常住的基體使到神會之「理智兼憚，謂之頓悟」成為可能。此是所謂「見無念者，得向佛智」，而「謂見無念者，謂了自性者，謂無所得，以無所得，即如來禪」之義。這均由於當「神會將此之作爲『相應』之對當的『理』稱作『無念』，他是把《起信論》〈始覺〉之段之『覺心源』、『見心性』解爲『於一念中與〈無念〉相應』所致。」<sup>26</sup>

其次，《壇經》言：「心即是地，性即是王。」此中「所謂『性』」，可見是指“ātman”。<sup>27</sup>理由是：「王」既是等同于 Brahman 也等同于 ātman。所以這裡《壇經》是立足於「梵我一如說」。而「此中所謂『地』」，就是“場所”、“基體”之意，因此言『心是地，性即是王』便是要顯示

<sup>23</sup> Shiro Matsumoto, "The Doctrine of Tathagata-Garbha Is Not Buddhist." *Pruning the Bodhi Tree*, p.172.

<sup>24</sup> 參 Paul Swanson, "Zen is not Buddhist."

<sup>25</sup> 《禪思想の批判的研究》，頁 175。

<sup>26</sup> 《禪思想の批判的研究》，頁 175。

<sup>27</sup> 《禪思想の批判的研究》，頁 297。

所謂『性』就是『王』，而所謂『心』就是『地』（場所）。<sup>28</sup> 至於所謂「心地無亂，是自性定」，這不外表示「心地」乃係生「自性」之場所、基體和原因。換言之，「心地」乃係使「自性」成為存在之基體，但是「自性」卻不是「心地」得以產生之原因或基體。<sup>29</sup>

最後，於南宗禪清楚地見出對《金剛般若經》之重視。可是，「《金剛般若經》之『應無所住...』之禪決不是說空思想，而係立足於徹底有之立場“dhātu-vāda〔基體論〕”。<sup>30</sup>理由是：無論是《維摩經》之「從無住本立一切法」、抑或《金剛般若經》之「應無所住而生其心」，這「二經文中之『無住』與『無所住』均等同于『無基體』=『一切萬物之最終的基體』之意義，這當然就是在說“dhātu-vāda”。<sup>31</sup>基本上，當於《注維摩詰經》中宣稱：「非有無而為有非之本，無住則窮其原，更無所出」時，「羅什之論述明確地在說“dhātu-vāda”。<sup>32</sup>而「南宗禪，就是於將如來藏思想、“dhātu-vāda”之有的立場極端他地發展，因而排斥重視離垢清淨之修道的北宗禪、方形成否定修道、強調頓悟之禪。」<sup>33</sup>

十分有趣的是：如果順著神會之立場來看南宗禪，則可發現松本之解釋與牟先生者在表面上相當吻合。如前所見，牟先生認為神會之「如來禪」，「因分體用，般若遂成為實體性的般若而曰自性智，以無住心為一有實體性意味的心故。有實體性意味的無住心即是空寂之體，故即是性。『自性智』即是從這空寂之體之自性上所發的智用也。由此言頓悟，即所謂「心性」。此雖未始不可說，然與《般若經》異

<sup>28</sup> 《禪思想の批判的研究》，頁 298。

<sup>29</sup> 《禪思想の批判的研究》，頁 301。

<sup>30</sup> 《禪思想の批判的研究》，頁 557。

<sup>31</sup> 《禪思想の批判的研究》，頁 557。

<sup>32</sup> 《禪思想の批判的研究》，頁 557。

<sup>33</sup> 《禪思想の批判的研究》，頁 557。

矣。」<sup>34</sup>不過，與「批判佛教」不同，牟先生卻沒有因此而視神會為與婆羅門教一道。相反地，他十分同情地指出：這種帶有實體性意味的如來禪，只不過是一時的權說，而必可打散之而歸之于圓。尤其是由於如來禪屬於「超越分解」的格局，可易于凸顯成佛之可能的超越根據。而一般來說，佛之所以說「如來藏」乃係為了接引外道之懼怕言無我。總而言之，「即使是《起信論》與華嚴宗亦不畢竟是一種實體性的本體生起論也。是故中國佛教之發展並未歪曲佛法之精神。此不可顛預混用時下一般哲學中之詞語而混亂誤解也。」<sup>35</sup>

十分清楚，依牟先生，神會之「語言」無疑相當富「實體性」，可是「此實體性也許只是有實體性意味的一個虛樣子，……在還滅時，也可以打散這個虛樣子，不可著實。」<sup>36</sup>這是說，這一帶有實體性意味的概念架構純屬「虛說」，對於禪宗而言，究極上是「無法可說」的。至于「此勉強權說的有實體性意味的自性清淨心（真常心）亦就是眾生的如來藏性——佛性。」<sup>37</sup>神會之所以言「如來藏」，乃因「惟性化了的心始可說真心。反之，如來藏性因主觀說的妙用般若與寂知真心而見其為吾人之真性，則雖性也而亦是心，此亦可說是心化了的性，亦即主觀化了的性，因此而曰心真和（此不是說生滅心其性空，乃是說心即真如，心即性。）惟心化了的性始是具體的真性。結果，心化了的性，此性中之心即是性化了的心。性化了的心，此心中之性即是心化了的性。」<sup>38</sup>

牟先生這一關於「心性相即」之說明可以避免了松本所言之「心地是產生自性之基體」的解釋立場。既然神會的「無明心」之「實體

<sup>34</sup> 《牟宗三先生全集》第四卷，頁 1060。

<sup>35</sup> 《牟宗三先生全集》第四卷，頁 1072。

<sup>36</sup> 《牟宗三先生全集》第四卷，頁 1054。

<sup>37</sup> 《牟宗三先生全集》第四卷，頁 1055。

性」只屬「虛」樣子

，則也不應如松本般將之視為與「梵我」無異的「基體」。可以說，由於「批判佛教」無視于神會禪之「實體性語言」只是一「權說」，方達致以之為一「基體說」(dhātu-vāda)之結論。

在本質上，「批判佛教」之所以否定神會禪為佛教，而將之視作與印度教「梵我合一說」無別，其基本理由在于其以「實在性高於可能性」(Actuality is higher than possibility)之立場來闡釋「如來藏」或「佛性」一概念。另一方面，牟先生則很能做到以「可能性高於實在性」(Possibility is higher than actuality)的觀點來了解「如來藏」或「佛性」，因此他可以將神會禪自梵天說簡別開來，使之不致陷入松本所言之「基體說」的窠臼。

其次，從牟先生之關於惠能的祖師禪之釐清，可以清楚地見出它完全不同于如來藏自性清淨心之系統。惠能義之「無住心」於本質上殊異于神會的「靈知真性」，這是「無任何住著之般若心照見空寂性，即所謂實相般若。」<sup>39</sup>表面看來，當牟先生宣稱：「心是廣博的大地。念念住著即是生滅緣起的萬法。念念不住著，即是般若」<sup>40</sup>，其立場頗與松本相似。可是，他並沒有將惠能之「心」視作「基體」。而且跟松本之將「性是王」解作「性」是「梵我」不同，他把「性是王」理解為「心地之為生滅法抑為般若智是決定於自性(自己的本性)之或迷或悟。」<sup>41</sup>所以，此中根本不會出現如松本所言之「心地是產生自性的原因」之主張。基本上，惠能說「自性能生萬法」亦不是說「自性」是產生「萬法」之原因。這裡，「生者具現之謂也。不離之謂具，……

<sup>38</sup> 《牟宗三先生全集》第四卷，頁 1055。

<sup>39</sup> 《牟宗三先生全集》第四卷，頁 1063。

<sup>40</sup> 《牟宗三先生全集》第四卷，頁 1063-4。

<sup>41</sup> 《牟宗三先生全集》第四卷，頁 1064。

實則其本身實無謂生也。」<sup>42</sup> 因此，依牟先生，所謂「自性能生萬法」不外是「自性含具萬法」之意。詳言之，惠能這裡根本上只是存在地、實踐地落實般若之作用的圓具萬法。「此不得理解自性真空為一實體或本體，由之而生萬法也。」<sup>43</sup>

於「方法論」之層次上，惠能禪所採取的詭譎之進路顯示了其「非超越分解」之性格。換言之，其方法完全超出了「尋本」(ground-searching) 之模式。可以說，惠能禪之所以能與天台宗相配，乃係由於其言「無住」可通於《維摩詰經》之「從無住本立一切法。」不過，所謂「以無住為本」，除了是「以無本的無住為本」之意外，更重要的是說：「以『無本』為本，實皆無本。」<sup>44</sup> 換言之，「一切法究竟說無所住，無所本，即是空無自性也。空無自性而諸法宛然，此即『從無住本立一切法』矣。」<sup>45</sup> 這種透過「三諦圓融」所了解的「無住本」思想完全迥異於松本之解釋。依牟先生：

「無住不是一實體字，乃是遮狀字，其主詞是諸法。無住無本，此即是本，故曰『無住本』。『從無住本立一切法』，此與普通從實有之體立一切法（例如從仁體、道體立一切法）不同。」<sup>46</sup>

準此而觀，松本正是由於漠視了這一「無住」作為一「實體字」與「遮狀字」的本質差別，方導出「無住本是一基體」的結論。當然牟先生亦補充道：天台宗還進一步「將『無住本』具體地解為『一念無明法性心』」，但這在本質上是緊扣「不斷斷」而言「一念心即具十法界」

<sup>42</sup> 《牟宗三先生全集》第四卷，頁 1064。

<sup>43</sup> 《牟宗三先生全集》第四卷，頁 1071。

<sup>44</sup> 《牟宗三先生全集》第四卷，頁 678。

<sup>45</sup> 《牟宗三先生全集》第四卷，頁 679。



之圓具思想，而這不外表示「『從無住本立一切法』乃詭譎語，非分解語。」<sup>47</sup>職是之故，松本仍困宥于「追尋根據」的思路便無法見出惠能禪的圓具思想之「超形而上學」的性格。

相應地，牟先生指出：惠能所言之「『無念』是境界語，工夫語，不是存有論上的有無語。……『而無念』者，是工夫上的無執無著也。」<sup>48</sup>因此，此義之「無念」根本不能如松本所解作爲一「基體」。這裡，「批判佛教」顯然無視了「無念」之爲一「境界語」或「工夫語」之可能性。

以上我們具體地展示了如何從牟先生對禪宗之解釋出發來回應「批判佛教」關於禪思想之批判。這裡同時透露出一種解釋學的基本守則，就是：在佛教解釋中，要避免因望文生義而產生之錯失，除了緊守 Gadamer 所提出之「善意原則」(Principle of good will) 之外，還應遵循晚期 Wittgenstein 所言之「與其追問意義，毋寧弄清其使用(use)」的「語言分析」方法。

無疑、單憑牟先生對禪宗之解釋未能全面地對「批判佛教」關於禪思想之批判加以回應。如袴谷憲昭便是從「本覺思想」之角度來批判禪思想。<sup>49</sup>若要針對此點作回應，則便要超出牟先生對禪宗之解釋了。但這卻無損於其石破天驚地簡別惠能之「祖師禪」和神會「如來禪」的革命性貢獻！

<sup>46</sup> 《牟宗三先生全集》第四卷，頁 680。

<sup>47</sup> 《牟宗三先生全集》第四卷，頁 685。

<sup>48</sup> 《牟宗三先生全集》第四卷，頁 1076-7。

<sup>49</sup> 參袴谷憲昭，《批判佛教》(東京：大藏出版，1990)；袴谷憲昭，《道元と佛教》(東京：大藏出版，1992)。

# **On Mou Tsung-san's Interpretation of**

## **Zen Buddhism**

—A Philosophical Clarification and Application

*Chan, Wing-Cheuk*

### *Abstract*

In *Fo-hsin yu po-je* Mou Tsung-san introduced an innovative distinction between Shen Hui's Zen Buddhism of the *Tathāgata* and Hui Neng's Zen Buddhism of the Master. This paper aims to clarify Mou Tsung-san's interpretation from a philosophical perspective. First, it will delineate Shen Hui's position from the Northern School. Second, it will justify Mou Tsung-san's thesis that Hui Neng's Zen thinking was the result of a radicalization of T'ien T'ai Buddhism. Finally, in terms of Mou Tsung-san's interpretation, it will try to defend Zen Buddhism against Critical Buddhism.