目录

[《禪宗六祖與中國理學》前言 1](#_Toc73970023)

[第一章：六祖慧能大師 1](#_Toc73970024)

[大師身世 1](#_Toc73970025)

[求法經過 1](#_Toc73970026)

[宏法前後 3](#_Toc73970027)

[寂滅情形 4](#_Toc73970028)

[第二章：六祖生平與禪宗幾則懸案 5](#_Toc73970029)

[六祖的開悟 5](#_Toc73970030)

[傳衣的疑案 6](#_Toc73970031)

[得法與出家 6](#_Toc73970032)

[避禍的因緣 6](#_Toc73970033)

[六祖的學風 7](#_Toc73970034)

[傳心的指授 9](#_Toc73970035)

[第三章：禪宗與理學 10](#_Toc73970036)

[北宋理學的勃興 10](#_Toc73970037)

[佛儒的心法 11](#_Toc73970038)

[佛儒的異同 15](#_Toc73970039)

[禪宗理學在中國文化的地位 16](#_Toc73970040)

# 《禪宗六祖與中國理學》前言

中國固有文化，有二大主流，自有史以來，一向持續不斷，嬗變不已，成爲中國民族特有的精神，即是儒家與道家。由東漢末年開始，經過兩晉、南北朝而至初唐鼎盛時期，中間雖有佛教文化的輸入，曾與儒道二家在形式上發生磨擦，終因三家在根本上有其一脈相通的共同點，雖有外貌上之分歧，而往往互相融攝爲一，故中國傳統文化，實質上一向由儒、佛、道三家的思想構成一種耀古爍今的歷史精神。依據史家的觀念，凡稱先代昇平隆盛之治，必首舉漢、唐，當漢、唐昇平之際，其文化精神，亦形成一代的特有模式；漢代的政治文化，左右固有傳統文化儒道二家的思想，自成其爲一體系；而唐代則因加入外來佛教文化，益增其光輝。

佛教文化自南北朝迄於初唐這一長期的陸續輸入，與中國固有文化互相融攝，影響至巨，追初唐盛時，中國佛教先後產生兩位偉大的聖者；其一，即中國第一位出國留學僧，回國從事偉大翻譯事業的玄奘法師。其一，即爲弘開中國化佛法的禪宗，被譽爲東方如來的禪宗六祖慧能大師。玄奘法師的翻譯事業與闡揚深密教義以及疏釋「唯識」「因明」等學，使盡精微極博大的佛學義理，達到登峯造極的境地，影響以後中國學術思想界，其功非淺。

而六祖慧能大師弘開佛法心宗，使此一單傳直指，不由文字，頓悟成佛的心性法門，於以建立；使佛教教下各宗各派，或理或事的整個教理，不致死於名身文句之下，完全變成活法，猶之畫龍點睛，乃得破壁飛去，不但使佛教在中國奠定了根深蒂固的基礎，且使東方文化精神，益增萬丈光芒，其功勳德業，實足彪炳千古；至於因此而影響到儒道二家，使儒家產生北宋以來理學，發揚孔門一貫心傳，成爲儒家學術的教外別傳之一大學派，尤爲顯着。今就禪宗與理學關係，試略論之。

# 第一章：六祖慧能大師

## 大師身世

大師名慧能，俗姓盧，父諱行瑫，原爲範陽人。唐高祖武德三年九月，降官於新州，母李氏，懷姙六年乃生師，故師籍爲廣東新州。生時適爲唐太宗貞觀十二年戊戌歲，二月八日子時，次晨黎明，有二僧造謁，謂師之父曰：此子可名慧能。父問此名義何所指？僧曰：慧者，以法慧濟衆生，能者，能作佛事，言畢而出，不知所之。師生而不飲母乳，遇夜神人灌以甘露。三歲，父喪，葬於宅畔，母守志鞠養，移居南海。旣長，鬻薪供母。年二十有四，負薪過市，聞一客誦金剛經，而有省悟，遂間客誦何經？客以經名告，且謂從湖北蘄州黃梅縣東禪寺來，其寺爲禪宗五祖宏忍大師，在彼主化，門人一千有餘，五祖居常教人但誦金剛經，即自見性，直了成佛。大師聽後，憤然如有所啓，欲往求法，而念老母無依；方躊躇間，客似與有宿緣，詰其疑難，大師具告之。乃蒙一客，予銀十兩，令充其母衣食，教使往黃梅求法。

## 求法經過

大師至黃梅，祖問曰：汝何方人？欲求何物？大師對曰：弟子乃新州人，遠道求師，惟期作佛，不求餘物。五祖曰：汝是嶺南人，又是獦獠（時人戲稱嶺南人語），豈堪作佛！大師曰：人雖有南北，佛性本無南北，獦獠身與和尚不同，佛性有何差別？五祖更欲與語，見從衆在側，乃令隨衆作務。大師曰：弟子自心，常生智慧，不離自性，即是福田，未審和尚教作何務？五祖曰：這獦獠根性太利，汝更勿言，着槽廠去。大師即退至後院，被差派破柴踏碓，服役辛勞，累月不倦。五祖一日忽見之曰：吾思汝之見可用，恐有惡人嫉汝害汝，遂不與汝言，汝知之否？大師曰：弟子亦知師意，故不敢行之堂前，令人不覺。五祖一日傳喚門人盡至曰：汝等各作一偈呈來，若悟大意，即付汝衣法，爲第六代祖，速即作去，不得遲滯，思量即不中用；若見性之人，言下即見，譬如輪刀上陣，亦得見之。衆退而議曰：我等諸人，不須澄心用意作偈，雖呈和尚，無所益也。神秀上座，現爲教授師，必是他得，我輩縱作偈頌，亦枉用心力。神秀自思，躇躊未決，時祖堂前有步廊三間，擬請供奉盧珍繪楞伽經變相圖，及五祖血脈圖，流傳供養，秀乃書偈於廊壁上。偈曰：「身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，勿使惹塵埃。」神秀旣書偈已，終夜未安，五祖預知其意，天明即喚盧供奉來，向南廊壁間繪畫圖相，忽見其偈，即言不再用畫，經雲：「凡所有相，皆是虛妄。」但留此偈，與人誦持，依此偈修，即有大利益，免墮惡道，即令門人炷香禮敬，盡誦此偈，可得見性。

是夜三更，五祖喚神秀入室，問曰：偈是汝作否。秀言，實是秀作，不敢妄求祖位，望和尚慈悲，看弟子有少智慧否？五祖曰：汝作此偈，未見本性，祇到門外，未入門內，如此見解，覓無上菩提了不可得，無上菩提，須得言下識自本心，見自本性，不生不滅，於一切時中，念念自見，萬法無滯，一真一切真，萬境自如如，如如之心，即是真實，若如是見，即是無上菩提之自性也。汝且去，思惟一兩日，更作一偈，將來我看，若入得門，付汝衣法，神秀即作禮而出。又經數日，心中恍惚，神思不安，猶如在夢，行坐不樂。

有一童子於碓房過，唱誦其偈，大師聞知，識其猶未澈見自性，雖未蒙教授，而早已識大意，遂問童子曰：誦者何偈？童子曰：爾這獦獠不知耶？祖師有言，欲傳衣付法，令門人作偈來看，若悟大意，即付衣法爲第六代祖師，今神秀上座，於南廊壁上，書無相偈，大師令人誦習，依此偈修。大師即曰：我在此碓房八個余月，未曾行到堂前，望上人引至偈前禮拜，童子即遂所求，引至偈前，大師復請爲之誦讀，時有江州別駕張日用在側，即爲大師誦之。大師遂曰：我亦有一偈，望別駕代爲書之，別駕聞言，驚疑未定。大師曰：欲學無上菩提，勿輕初學，下下人有上上智，上上人有沒意智，若輕人，即有無量無邊罪過。別駕即曰：汝但頌偈，吾爲汝書，汝若得法，先須度吾，幸勿忘。大師即述偈曰：「菩提本無樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處惹塵埃。」

大師書此偈已，徒衆無不驚訝，各相謂言，奇哉！不得以貌取人，何得使肉身菩薩服役多時！五祖見衆驚怪，恐人損害，遂將鞋擦去其偈曰：亦未見性。衆聞遂不爲然。次日，五祖潛至碓房，見大師腰石舂米，語曰：求道之人，爲法忘軀，當如是乎？復問曰：米熟也未？大師曰：米熟久矣，猶欠篩在！五祖即以杖擊碓三下而去。大師即會祖意，是夜三更入室，五祖以袈裟圍之，不令人見，徵詰其初悟因緣，再爲說金剛經，至「應無所住而生其心」句，大師即言下大悟，一切萬法不離自性，遂啓祖曰：「何期自性，本自清淨。何期自性，本不生滅。何期自性，本自具足。何期自性，本無動搖。何期自性，能生萬法。」

五祖知其已悟本性，謂之曰：不識本心，學法無益，若識自本心，見自本性，即名大丈夫，天人師，佛。時大師三更入室受法，人盡不知，便傳頓教，及衣鉢，爲禪宗第六代祖師；並囑善自護念，廣度有情，流佈將來，無令斷絕。且付偈曰：「有情來下種，因地果還生，無情旣無種，無性亦無生。」復曰：昔達摩大師，初來此土，人未之信，故傳此衣以爲信物，代代相承法則，以心傳心，皆令自悟自證。自古佛佛惟傳本性，師師密付本心，衣爲爭端，止汝而傳，若傳此衣，命如懸絲，汝須速去，恐人害汝。大師問曰：此後向何處去？祖曰：「逢懷則止，遇會則藏。」大師又曰：弟子本是嶺南人，素不知此山路，如何出得江口？五祖曰：汝不須憂，吾須送汝。

## 宏法前後

五祖送大師至九江驛邊，令祖上船，即把櫓自搖，大師曰：請和尚坐，弟子合自搖櫓。祖曰：合是吾渡汝。大師即曰：迷時師度，悟時自度，度名雖一，用處不同；弟子生在邊方，語音不正，蒙師傳法，今已得悟，祇合自悟自度。祖曰：如是，以後佛法，由汝大行，汝去三年，吾方逝世，汝今好去，努力向南，不宜速說，佛法難起。

大師辭違祖已，即發足南行，五祖歸來，數日不上堂，衆疑而詰請曰：和尚少病惱否？曰：病即無，衣法己南矣。問：傳授何人？曰：能者得之。衆議盧行者名慧能，必是他得，遂糾衆數百人來逐，欲奪衣鉢。其中一僧俗姓陳，名惠明，出身將軍，性行粗燥，極意追尋，遂越衆而先。將兩月餘，追至大庾嶺，己及矣，大師即擲衣鉢於石上曰：此衣表信，可力爭耶！大師自隱草莽中。

惠明至，盡力提舉衣鉢不能起，乃喚曰：行者，行者，我爲法來，不爲衣來！大師乃出坐盤石上，惠明致禮求法。大師曰：汝旣爲法而來，可屏息諸緣，勿生一念，吾爲汝說。惠明依教，良久而住。大師乃曰：不思善，不思惡，正恁麼時，那個是明上座本來面目？惠明言下大悟，復問曰：上來密語密意外，還更有密意旨否？大師曰：與汝可說者，即非密也，汝若返照，密在汝邊。明曰：惠明雖在黃梅，實未省自己面目，今蒙指示，如人飲水，冷暖自知，今行者即惠明師也。大師曰：汝若如是，吾與汝同師黃梅，善自護持。明又問：惠明今後向何處去？大師曰：「逢袁則止，遇蒙則居。」（惠明後往袁州蒙山，避祖諱，更名道明。）明即禮辭，回至嶺下，謂來逐之衆曰：向陟崔嵬，竟無蹤跡，當別道尋之，衆信爲然，遂漸散去。

大師自得法後，回至韶州曹侯村，人無知者。有儒士劉志略，禮遇之甚厚。志略有姑爲尼，名無盡藏，當誦大涅盤經，大師偶聞，即知妙義，遂爲解說。尼乃執卷問字，大師曰：字即不識，義即請問。尼曰：字尚不識，焉能知義？大師曰：諸佛妙理，非關文字。尼驚異之，遍告裏中耆舊雲：此乃有道之士，宜請供養。有魏武侯玄孫曹叔良及居民，競來瞻禮。時寶林古寺，自隋末廢於兵火，衆遂就其故基，爲修建梵宇，俄成寶坊，迎請大師居之。

住九月餘，又爲惡黨尋逐而至，乃避遁於前山，逐者復縱火焚林木，大師匿居石中得免。憶五祖有懷會止藏之囑，遂行隱於此二邑間。旋復爲惡人追蹤而至，再避隱於四會獵人隊中。凡經一十五載，時與獵人隨宜說法。獵人常令守網，每見生命，盡放之。每至飯時，以菜寄煮肉鍋，或問，則對曰：但喫肉邊菜。

一日思惟，時當弘法，不可終遯，遂出至廣州法性寺，值印宗法師講涅盤經，時有二僧論風旛義，一曰：風動，一曰：旛動，議論不已。大師乃曰：不是風動，不是旛動，乃仁者心動。衆聞之駭然。印宗法師即延至上席，徵詰奧義，見其言簡理當，不由文字，至爲歎服。問曰：行者定非常人，久聞黃梅衣法南來，莫是行者否？大師曰：然也。宗於是作禮，告請出示衣鉢，備衆瞻仰起信，復詰問法要（語載壇經中）。

唐高宗儀鳳元年丙子正月十五日，印宗法師普會四衆，爲師剃髮爲僧，二月八日集諸名德，授其足戒。時西京智光律師爲授戒師，蘇州慧靜律師爲羯磨，荊州通應律師爲教授，中印度耆多羅律師爲說戒，西國密多三藏爲證戒。其戒壇乃劉宋朝求那跋陀羅三藏所創建，且預記曰：後當有肉身菩薩，於此受戒。又梁天監元年，智藥三藏，自印度航海而來，將彼土菩提樹一株，植此壇畔，亦預記曰：後一百七十年，有肉身菩薩，於此樹下，開演上乘，度無量衆，真傳佛心印之法主也。大師至是祝髮授戒，及與四衆開示單傳之旨，一如昔識。

次年春，大師辭衆歸寶林，印宗偕僧俗相送者達千餘人，直至曹溪。大師住曹溪，大開禪宗法門，地以人靈，曹溪二字，後世便爲禪宗祖源代表。

## 寂滅情形

迨唐玄宗太極元年七月，（是年改元三次，曰太極，延和，先天。）命門人往新州國恩寺建塔，督令促工，次年夏末落成。七月一日，集徒衆曰：吾至八月，欲離世間，汝等有疑，早須相問，爲汝破疑，令汝迷盡。吾若去後，無人教汝，衆聞鹹皆泣下，大師即示以生滅來去，本性真如之義（語載壇經）。

至七月八日，忽謂門人曰：吾欲歸新州，汝等速理舟楫。大衆哀留甚堅，大師曰：諸佛出現，猶示涅盤，有來必去，理亦當然，吾此形骸，歸必有所。衆曰：師從此去，早晚可回？大師曰：葉落歸根，來時無口。又問曰：正法眼藏，傳付何人？師曰：有道者得，無心者通。又問：此後莫有難否？大師曰：吾滅後五六年，當有一人來取吾首，聽吾讖語：「頭上養親，口裏須餐，遇滿之難，楊柳爲官。」

先天二年癸丑歲，八月初三日，於國恩寺齋罷，即與徒衆說法，示去意，復說偈曰：「兀兀不修善，騰騰不造惡，寂寂斷見聞，蕩蕩心無着。」師說偈己，端坐至三更，忽謂門人曰：吾行矣。即泊然遷化。於時異香滿室，白虹貫地，林木變白，禽獸哀鳴。廣、韶、新三郡官僚，洎僧俗門人爭迎真身，莫決所之。乃焚香禱曰：香菸指處，師所歸焉？時香菸直貫曹溪，十一月十三日，遷神龕，並所傳衣鉢而回。次年七月二十五日，出龕，弟子以香泥塗之，後以鐵葉漆布，固護師頸，蓋門人憶大師有人取首之記也。入塔時，忽於塔內白光出現，直上衝天，三日始散。大師春秋七十有六，年二十四傳衣，三十九祝髮，說法利生三十七載，嗣法四十三人，悟道超凡者，莫知其數。

至唐玄宗開元十年壬戌，八月三日，夜半，忽聞塔中如有拽鐵索聲，衆僧驚起，見一孝子自塔中走出，尋見大師肉身頸上有傷，具以賊事聞於州縣，時縣令楊侃，刺史柳無恭，得牒切加捕緝，逾五日，於石角村捕得賊人張滿，送韶州鞠問，供稱受新羅僧之賄，令取大師首歸而供養。大師弟子等謂：若以國法論，理須誅夷，但佛教慈悲，冤親平等，況彼志求供養，罪可恕矣。柳刺史聞而歎服，遂赦之。

上元元年，肅宗遣使，請衣鉢歸內供養，至永泰元年，五月五日，代宗夢六祖大師請衣鉢，遂歸曹溪，並敕加護。後或爲人偷竊，皆不遠而獲，如是者數四。大師肉身至今尚在，大陸淪陷前，聞虛雲和尚曾遷至雲門寺供養云云。

# 第二章：六祖生平與禪宗幾則懸案

## 六祖的開悟

就六祖生平事蹟與宏開禪宗重要記載，大體已見於其門弟子記述的壇經，一般所習知，亦莫不以壇經爲準繩。惟壇經版本甚多，其中微有出入之處，不無可議者，即在當時，其及門弟子南陽忠國師，亦曾持異議，然此涉及壇經本身之考證問題，且置勿論，今就其習傳的事蹟中，亦被一般人認爲有問題之處，試加研討，即可約略窺見禪宗的理趣。

六祖的開悟

依據壇經記載，六祖聞客誦金剛經，至「應無所住而生其心」一句，即有所悟，及至黃梅，復於三更入室，五祖徵詰其悟緣，至此句，言下方大悟。又謂三更入室，五祖以衣圍之，爲說金剛經至此句而大悟。凡此三說，各依所據，於是六祖的悟緣先後問題，幾成爲禪宗門下一重千古疑案。其次：有謂六祖作「本來無一物」一偈時，尚祇見心性空的一面，及至三更入室，五祖耳提面授，忽然大悟，方說出：一切萬法，不離自性等幾句話，到此方爲大悟雲去。

陸氏壇經，初敘大師聞經有悟，不言至「應無所住而生其心」句而有悟入，惟雲：聞經有省。至三更入室時，五祖以袈裟圍之，不令人見，爲說金剛經，至此句而大悟。藏本壇經載五祖徵金剛經義，傳燈錄則不載其語。

禪宗乃佛法心宗；心宗者，即佛法之心要；心要者，惟切見自本心，明自本性即佛，不事旁外之求也。禪宗稱證悟，即悟此心性，自性成佛，自心作聖；悟者，悟此理，證者，證此事，統此事理雙至之證悟，簡捷之語獨謂之悟。惟悟之一字含義，泛用之，有悟理之悟，體會的悟，證悟自心自性自證分的悟。悟理的悟，屬於理解，所謂解知其理，亦曰解悟，非禪宗所尚。體會的悟，屬於感悟，因事而明理，理與事稍得相應，禪宗稱謂有省，省者，因於事而感悟其理，而有所省發也。證悟的悟，乃禪宗所特尚的悟，證悟者，事與理雙融，解與行並至；事有境界之相，故稱事相，理無境相，唯憑智覺；事理雙融，境相即被智覺的理所泯化，智覺的理，復融化於事物的境相之中，此中分別不出境相或智覺，故曰無可名，無可說，不可思議。然悟有程度的深淺，以其所見所證事理有大小的差別；依教理而次第其差別，於初悟曰：開佛知見。進而曰：入佛知見。大悟曰：證佛知見，其程度深淺雖有不同，而同爲悟，其實際是一。以理極真至，本是一體，一體而強加以分段，亦祇據某一着眼點而言，非別於一體外另有一悟境。人同此心，心同此理，故凡夫與佛，悟與不悟，固皆同具此心此理；不悟之者，如自迷其頭，但認其影，悟之者，如照鏡鑑面，自見真頭，固在是也。

我人日常應用意識思惟的心，仔細追尋，立時返照，本是念念遷流變化，無片刻可常住停留，但亦無片刻斷絕不續。六祖聞客誦經，至「應無所住」一句，忽然悟得，謂之己悟固可，謂之初悟的省發，更屬恰當所謂開佛知見者是也。何以故？六祖當時固然悟了，即不去黃梅亦是一樣成就，何必趨向黃梅。

及至黃梅，五祖並無佛法教他，祇令到碓坊舂米，舂米是勞筋骨，困肌體的事，在此中又悟個什麼？及至寫出菩提明鏡一偈，五祖來間，米熟也未？他說：熟是熟了，祇是未篩！師徒之間，彼此在打啞謎；換言之，即謂：明白是明白了，祇是未經老師的印證。

及三更入室，五祖徵詰講說，復至「應無所住」一句，才心光燁然，頓時大悟，所謂證佛知見者是也。到此方說出何期自性等幾句話，似與菩提明鏡一偈相較，更爲透澈。誰知自性本是具足，能生萬法，自然不是無物，雖然如此，而始終猶未離於本自清淨。無生滅，不動搖。由初而至最後，仍是「本來無一物，何處惹塵埃。」其中實不得以無東西強作東西，沒分段妄生分段。到得此中，着有着無，固皆方便，說空說有，亦屬權言，而以其見有偏圓大小深淺之別，姑指爲初中前後，亦容有當。黃龍死心禪師曾頌其事曰：「六祖當年不丈夫，請人書壁自胡塗，分明有偈言無物，卻受他家一鉢盂。」繼之，大慧宗杲禪師又續其義曰：「且道鉢盂是物不是物？若是物，死心老亦非丈夫，若道非物，爭奈鉢盂何？」古人於此問題，亦曾擬議，由此而見六祖的開悟，自聞客誦經有醒，即三更入室，乃至開堂說法而終於入滅，祇此一悟，別無奇特，所謂先後分段問題，祇可就論其韜養的深淺，範圍其大小，實無實法可限也。

## 傳衣的疑案

達摩大師出來此土，傳授佛之心宗（禪宗），恐人疑而不信，故傳衣（袈裟），以資表信。自達摩而至六祖，化以大行，故五祖告訴六祖，以衣爲爭端，止於汝身而不傳，此之事實，至爲明顯。而後人傳說：三更入室，已衣圍六祖說法，恐令人見，乃於明文記載的說法外，另有祕密指授，而此密授，至六祖即止而不傳，故懷疑六祖以後的禪宗，心法是否完備，不無疑問。

復謂佛法在心性法門以外，別有一種祕密工夫；殊不知在大庾嶺頭，惠明亦曾問過六祖，還有祕密指授否？六祖告以「汝若返照，會在汝邊。」是明明白白指出，此中別無祕密，但能返照自心，就可察見，若於心外有法，則盡是外緣，所謂向外馳求，屬於邪見，並非內明心性之學。由此可見世尊拈花，迦葉微笑，一個是明明白白在拈花，一個是會心的微笑，說無祕密，祇有心心相印方知，說有祕密，拈花的無說無傳授，微笑的何曾得個什麼來？此是禪宗傳心法門的一種大機大用，確非局外人所知，拈花是心要拈花，微笑是心自微笑，如另有個祕密，正如禪宗古來大德們所說：「屙矢見解」。

## 得法與出家

六祖得法的時候，仍然是一居士身，因他俗家姓盧，所以都稱他爲盧行者，行者是佛法中修行人的稱呼，不限於僧俗，六祖出家，在得法後十五年方正式披剃。所以六祖以後也曾再三提起在家修行與出家修行，理無二致，並不因出家可多得一點佛法，在家而少得一點佛法，強調言之，這是六祖畢生極力提倡世間修行平等，使禪宗影響後來儒家產生理學的樞要。

## 避禍的因緣

六祖既得佛的心傳正法，何以需要避禍，在獵人隊裏過了十五年呢？因爲一宗學說的領導權威，忽然落在一個平生無籍籍名，而且乃一字不識的人身上，此實別開生面，令諸成名學者驚駭失措；在君子猶抱觀望之心，在小人寧無嫉恨之念，固欲滅之爲快，故六祖不得不避禍於獵人隊中，此其原因一。

又以悟見心性以後，因緣未至，故不可以宏法，此佛家所以注重時節因緣，與儒家注重運會，同爲一理。孟子曰：「雖有智慧，不如乘勢，雖有鎡基，不如待時。」六祖在獵人隊中十五年，一則以待時機的到來，歲月的變遷，使敵對者經時間的衝澹而化除瞋恨，同時在韜晦期中涵養黃梅所得心法，使其至於充實而有光輝，故其出山宏法，即一鳴驚人，所謂己臻聖而不可知之謂神的境界，故具有鬼神不測的神變力也。於此亦即可見悟後起修，至爲重要，此其原因二。

## 六祖的學風

六祖的學風，揀擇其要點，略爲舉出，可分爲三項：（一）破除迷信，提示佛法要義。（二）單提直指，宏開心地法門。（三）世出世間，事理歸於一致。以六祖學風有此特點，遂使大乘佛法成爲中國化的佛法，切合於現實人生，而又能超脫世間，終使禪宗法門，遍及寰宇，而開啓北宋儒家的理學矣。試分別言之。

（甲）佛法心要，即在證悟人與萬物同體的本性，歸真返樸，無住無依。這本體的性，是真空無住、無着的。一切萬有的生存變化與滅亡，都依賴各種不同的因與緣所集合而成。在人言人，但從人所具備的心性着手用工體認，即可證到與宇宙同體的本性，而返還於「寂然不動（空無自性），感而遂通（因緣所生）」的圓成實相。

所謂用種種名言說教，乃至設立種種法相，都是其前行方便，導其證入本體的一種法門。但既然成爲一宗教，難免有許多教條式的設立，在上根人，因此自心他力的共通圓融，理固無礙；若在下根，即愈引愈迷，變成絕對的迷信。六祖傳佛心宗衣鉢，起而大聲疾呼，去此種迷信方便的外衣，一歸於發明白性心地的快捷方式，此其學風，大有異於其它僅傳佛教形式者；同時更使易於接近中國傳統文化，此其一也。例如壇經載答韋刺史問念彌陀往生西方一節雲：

大衆，世人自色身是城，眼耳鼻舌是門，外有五門，內有意門。心是地，性是王，王居心地上，性在王在，性去王無，性在心身存，性去身心壞，佛向性中作，其向身外求。自性迷，即有衆生，自性覺，即是佛；慈悲即是觀者，喜舍名爲勢至，能淨即釋迦，平直即彌陀，人我是須彌，邪心是海水，煩惱是波浪，毒害忘，魚龍絕；自心地上，覺性如來，放大光明，外照六門清淨，能破六慾諸天，自性內照，三毒即除，地獄等罪，一時消滅，內外明徹，不異西方，不作此修，如何到彼。

又無相頌雲：

迷人修福不修道，祇言修福便是道，佈施供養法無邊，心中三惡元來造，

擬將修福欲滅罪，後世得福罪還在，但向心中除罪緣，各自性中真懺悔，

忽悟大乘真懺悔，除邪行正即無罪，學道常於自性觀，即與諸佛同一類，

吳祖惟傳此頓法，普願見性同一體，若欲當來覓法身，離諸法相心中洗，

努力自見莫悠悠，後念忽絕一世休，若悟大乘得見性，虔恭合掌至心求。

觀此說法，六祖極論「即心即佛」之旨，昭然若揭，絲毫無宗教迷信成份存在，不待深辨可知。

(乙)由兩晉而至初唐之際，佛法因側重於翻譯事業，一般學者，尋繹註疏，條分縷析，在義理之學上，成就已臻絕頂。而疏釋之學，其方法是演繹的，於是以經注經，或以論釋經，終使學者僅成爲一空談學理而茫無旨歸之義學沙門。禪宗之學，並不離於全部教義，唯其揉集經義爲一團一條一點，直達心源，不事文采，其方法爲歸納的；及至六祖，尤其注重「言簡理當，不由文字」的平白開說，使人直截領悟，一反昔來傳授講學之風，完全以樸實無華，貼切受用爲歸，此其二也。例如答印宗法師雲：

宗問：黃梅咐囑，如何指授？祖曰：指授即無，惟論見性，不論禪定解脫。宗曰：何不論禪定解脫？祖曰：爲是二法，不是佛法，佛法是不二之法。

復如雲：

善知識，智能觀照內外明徹，識自本心，若識本心，即本解脫，若得解脫，即是般若三昧。

上來所載，六祖極力宏揚佛之心法，提倡心性之學，不待言而可知。惟心性的極則，則立無念爲宗。

又云：

善知識，云何立無念爲宗？祇緣口說見性，迷人於境上有念，念上便起邪見，一切塵勞妄想，從此而生，自性本無一法可得，若有所得，妄說禍福，即是塵勞邪見，故此法門立無念爲宗。善知識，無者無何事？念者念何物？無者無二相，無諸塵勞之心，念者念真如本性，真如即是念之體，念即是真如之用，真如自性起念，非眼耳鼻舌能念，真如有性，所以起念，真如若無，眼耳色聲當時即壞。善知識，真如自性起念，六根雖有見聞覺知，不染萬境，而真性常自在；故經雲：能善分別諸法相，於第一義而不動。

(丙)佛家在中國，有三武一宗之難，是盡人皆知的史蹟。此佛教厄難之來，固由於佛道之爭，抑亦氣運使然；但佛教本身的缺點，以及當時佛教徒自己作風所招致的惡果，亦毋庸諱，凡具歷史常識者，不難指出種種事蹟以爲印證。並且當時出家之風，特別興盛，後來韓昌黎起而排佛，一篇諫迎佛骨的表文，主要尤重在排僧，在具有先知眼光的六祖看來，不能不有矯正的說法。而且佛法若祇偏重於出世，而違背即此世間成就出世間的事，實是大乘佛法的過失。故六祖特別提出在家出家修行問題，以警醒世人，使世出世間，事理趨於一致。

至若論出家學佛的出世法，與在家修行之世間法不二之理，尤爲扼要中肯，卒使後世儒家理學門庭之建立，遙與禪宗接筍。依此而言，六祖實啓隱闢之機先矣，此其三。例如與韋刺史雲：

世人若修道，一切盡不妨，常見自己過，與道即相當，色類自有道，各不相妨惱，離道別覓道，終身不見道，波波度一生，到頭還自懊。欲得見真道，行正即是道，自若無道心，闇行不見道，若真修道人，不見世間過，若見他人非，自非卻是左，他非吾不非，我非自有過………佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角。正見名出世，邪見是世間，邪正盡打卻，菩提性宛然。

又云：

若欲修行，在家亦得，不必在寺，在家能行，如東方人心善，在寺不修，如西方人心惡，但心清淨，即是自性西方。頌曰：

心平何勞持戒，行直何用修禪，恩則親養父母，義則上下相憐，

讓則尊卑和睦，忍則衆惡無喧，若能鑽木取火，淤泥定生紅蓮，

苦口即是良藥，逆耳必是忠言，改過必生智慧，護短心內非賢，

日用常行饒益，成道非由施錢，菩提祇向心覓，何勞向外求玄，

聽說依此修行，天堂祇在目前。

六祖學風，簡如上說三項，別有四大特色，所謂：「不迷信，尚心性，務平實，在世間」。乃使無論僧俗，士夫或庶民，依此可明白易學，皆知佛法者，即不出自心，信受奉行，即可成佛。世稱其爲古佛再來，信非過譽。釋迦舍富貴而成道，六祖現下愚而作祖；釋迦說法四十九年，經律論等積爲一大藏教；六祖說法半生，寥寥若干片段遺言，集爲壇經一卷，亦足與一大藏教媲美，是釋迦，是六祖，是古佛，是今佛，千聖同揆，海水味一，不容分別於其間。

## 傳心的指授

後世一般學者，提起禪宗，極易聯想到六祖在大庾嶺頭，接引惠明一段公案。六祖當時教惠明「不思善，不思惡」，良久，乃問曰：「如何是明上座本來面目」？惠明當下悟去。於是一般認爲祇要「不思善，不思惡」，便是佛性，禪宗的心法，亦即在此，此誠錯會祖意，爲害非淺。蓋惠明追趕六祖，備極辛苦，至大庚嶺，見六祖放下衣鉢，極力提持不動，衣鉢非力可爭，其心已自驚伏，粗暴之氣略平，窘急之餘，說出求法目的，六祖方教他「不思善，不思惡」，進而遮止其妄念；良久者，即經過許多時間，六祖才問：「如何是明上座本來面目？」惠明經此一問，狂心頓歇，本來面目立見，脫口說出個「如人飲水，冷暖自知。」此則公案後人不向良久以後理會，僅向不思善惡上領取，謂不思善惡即是本性，大違祖意，不免構成兩失。

一、錯認善惡都不恩的爲本性，則本性成爲一死物，墮入以「無記空、頑空爲性。

二、錯認不思善惡爲工夫，不能當下狂心頓歇，徒祇善亦不思，惡亦不想，悠悠忽忽度日，墮在無事甲中，且爲影響禪和作偷懶餘地。

又六祖開始宏法時，見兩僧論風動旛動，辨難不己。乃曰：「不是風動，不是旛動，是仁者心動。」於是學者即認禪宗明心，即使是吾心昭昭靈靈，憧憧往來分別之心。然則我人面對風旛都不動的時候，此心要他風旛二物都動起來，是豈可能？既不可能，則六祖所謂「是仁者心動」，其義不成？若說風動也罷，旛動也罷，我此心不覺不知不管，動由他動，但此心如如不動，則抵是心理意識的自我陶醉，所謂佛法，亦祇是心理學範圍的一種而已。須知佛法談心，有時系說三界唯心之心，有時系說生滅不停之心，三界唯心之心，即常住真心，此心大容天地，細入微塵，即心即境，即境即心，合精神物質二元爲一體，忘能所，絕對待，故風動旛動，與仁者心動，同是這一動，此義大乘諸經及楞嚴經頗多宣示，對此無理會者，驟聽之，自膛目莫對，後此王陽明謂其弟子云：汝忽見巖花時，則此心與巖花互動，汝不見時，則與之互寂，似是抄襲此語來。細味此語，真是含蓋乾坤，包羅萬象，此即六祖方便善巧，以心印心於外之顯示。

# 第三章：禪宗與理學

## 北宋理學的勃興

中國傳統文化，至漢武一尊於儒，自大儒蓋仲舒以下，皆在講明六經，明體達用，固無所謂心性理氣微妙之言，既或有探討天人之祕，追求形而上者的道學，亦莫不以周易爲準，於陰陽氣運以外，認爲有一不可測知的天神爲主宰者存在；而所謂天或神者，亦屬於抽象的具體之代名，要非盲然迷信其爲偶像。

至於如何達到與天人合一，入乎道的境界；在儒家認爲此天神之體性，原爲至善，化生萬物而不遺，由人進而合一於天，但在盡人事，修德行，爲善而止於至善，即所謂順天之行，參贊天地之化育也。秉此而施於人文政治等人事，皆爲替天行道，不可違逆。若法乎天地之自然，無爲寂默，守真抱朴，無爲而無不爲，則爲道家的主張，在儒者視之，認爲遯世隱避，不切合於實際。至自求法則，修此心身，期超凡而入聖，離塵而希天者，則爲道家之支流，方士派的道術，儒者更恥言之。

漢代儒家之鵠的與其爲學的方法既若此，故於講習六經，明體達用的學術'須重於確定先聖習傳之學的真實，俾其切實易行，合於人本位之需要，使天人合一之境，實現於人間；於是其治學也，首須重於考證。循此因習既久，訓詁註疏之學，於是興盛，末流所及，養成若干考證精詳，文章華麗的儒者，至於修德養道，體天合人者，徒存有先聖的仁義之言，而鮮切於實用。加以東漢兩晉之間，國家多故，政治不安，一般知識階級，因襲而不能自反，不免有憾於經學的流弊，所以兩晉以還，玄談之風，繼訓詁註疏的經學而起，愈流於空疏。當此時期，佛法正源源輸入，其大乘思想，挈儒家而同途，涅盤寂靜之說，掖道家而並駕，故一般有識之士，鹹趨歸其域。雖然，稽其原因，亦不得盡謂是學術思想的必然歸趣，致有優劣的新趨向，蓋亦有世變使然。

隋朝末造，士大夫厭於世亂，相率而尋求治平之道，不乏其人。衡之古今中外歷史，凡國家變亂之局，必產生一二有識之士，另外尋求治亂之源，創立新知，開導思想，以學術而化正人心，轉移社會風氣。王通起而講學河汾，正爲此種潮流所影響，王通自比於尼山，一掃歷來傳習六經，專講章句之學，以實用有爲的學術授受，乃產生初唐盛隆的治績，故貞觀郅治，自唐太宗以下將相，多爲王通的門人。

斯時君相師儒之間，固以儒術治世，崇奉忠孝仁義的原則，而於仁義之體的心性，究爲如何，實非用心所及。且唐代外雖尊儒，內所宗奉，則爲道教，欲追求形而上的玄道學術，皆趨心於道家。而佛法在當時，八宗學派，皆極昌盛，尤其禪宗，六祖慧能大師開創的曹溪正脈，聲光照朗，普及一時，故於人文政治施用儒家學術外，凡求妙道而追玄要，不歸於道，即入於佛。禪宗之直超頓悟，簡截了當，有非道家所及望者，尤爲時人所信受奉行。

惟此處所謂禪宗者，實不能獨以慧能大師在曹溪所開建的宗門而言，自梁時，達摩大師東來以後，禪宗法門的傳播，已相當廣泛，其間得法傳承之人，或僧或俗，多有以儒而入佛，或有以佛而言儒者。例如二祖慧可，在未得法以前，原在東海講易，聽衆至盛，足見其爲負有一代盛名的儒者。

在此以前，兩晉之間，教下名僧，如慧安、道安、道生等輩，亦皆由宿學碩儒而歸佛法。在此之後，與六祖同師黃梅的神秀，亦在北方宏化，聲教所被，普及朝野，尤以神秀門下的漸修風範，與儒家止定靜安慮次第之階，極相融洽，其影響於士大夫間，當非淺鮮，至若以佛法詮釋周易學庸者，亦不乏其人。

唐代當興隆盛平之後，政治清明，民生安定，治學術者，既一反漢儒的訓詁疏釋，乃趨入於詞章之學，詞藻華麗，成爲一代專長，凡諸名士詩詞記傳，多有涉於佛法或交往高僧者，比比可見，亦足以爲證也。

唐祚既衰，五代多難，佛法聲威，並未受時代影響而殂落，禪宗五家宗派，先後崛起，士庶爭趨，迄於趙宋隆興，高談心性，頓悟成佛之說，囂然滋蔓，其末流所及，徒成爲口頭禪者，亦所在皆是。至北宋間，儒家而有周敦頤（濂溪）、邵雍（堯夫）、張載（橫渠）、程灝（明道）、程頤（伊川）五大儒者並世而生，初皆遊心佛老，終而取其內義的精華，舍其形式的糟粕，歸而溫故知新，取學庸孔孟之言，單提孔門傳心法要，而倡理學門庭，與佛老抗衡。有詆謂出於好名好勝的私心，似乎言之過激，要非平允之論；實則，亦時會使然，乃佛法禪宗與中國傳統文化，互相融攝激盪而產生的。

## 佛儒的心法

佛法教義，在中國所翻譯經典及本土著述，都爲一大藏教，先後陸續增加，至今計有八千餘卷，其所言三乘教化，有權有實，種種設施，不外於心意識的法門；所謂：「三界唯心，萬法唯識」已全提其綱領。但教下諸宗，理事紛耘，其方法，爲演繹的，畢生窮研，猶難盡其妙者。及禪宗之興，單提直指心性法門，但見自心，明自本性，所謂若事若理，皆得貫串無遺，即一心而彰萬行，不必別覓他途，其方法爲歸納的，簡而易行，樸實無華，與中國傳統文化，尤易接近，故禪宗又名佛之心宗，即宗傳佛的心法也。

佛法論心性，其體本爲空寂，萬化一切的動用，即由此空體而起的作用，此心性無自性的形相，必論其相，則以動用中的萬化之相爲相。故佛謂性空緣起，緣起性空，但又不在於空，即此塵勞日用與萬有現象，盡攝於圓成實相的自性中。此性的體，又名法界，又名真如，種種名目，以表其名，而此心性的空，又非空所能了，乃以中道義，遣此空有之二邊執論，故複稱此爲中觀，或簡稱爲中。當人直了自心，明自本性，本爲空無一物而能生萬法，不滯情於萬有，復不滯跡於空相，祇依中道而住，中亦不立，則得大自在之用矣。

既悟此理，復須證入此事，待事理雙至，則證悟方圓。至若超越三界，解脫塵勞，神變莫測等事，皆依此證悟功能之深淺而生起作用，猶爲其枝末之餘事也。

由唐至宋，士大夫間，或直接參禪，或耳濡目染，均於佛理具有了解，唯專事於此，求其深入，既不能離塵絕俗，又限於社會傳統習俗，有攻乎異端之嫌。乃反求諸六經孔孟之言，方知儒家固亦有此種話頭，依諸佛理，比類發明，其詳簡不一，偏重不同，其機境恰有相通的歸向。於是比挈禪宗的爲佛法教外別傳心法之說，以衛道自任，亦倡遠紹堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔、孟先聖的一貫心法，而立此儒家教外別傳的心學。

尚書載堯舜十六字心傳曰：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」此所謂危者，即如佛法所稱人慾無明的貪瞋癡等妄心，所謂微者，即如佛法所稱的微妙真心，惟精則須戒慎，即如佛法所定的戒學，惟一則須慎獨，即如佛法所稱的定學，至於允執厥中的中字，明文記載，自未下一確定界說。尋繹中庸之旨，則與此十六字心傳，可相貫串。後來朱熹批註中字，謂：「不偏之謂中，不易之謂庸，」以中庸位於獨立不偏易之位，而顯中道之義，可與佛法相埒無差，以顯先聖之言道，早有明訓，不獨佛法擅長也。其立意固爲高遠，惜猶未盡其妙，何如明取佛法心要，以釋其義，更易明瞭。

若依理學的詮釋，其論中道義者，不但大遜於佛法，且亦不能儘先聖的心傳，何以故？不偏不易方謂之中，則偏易皆非其中矣！而曰：「道並行而不相悖」，豈非自語相違？若以「致中和，則天地位焉，萬物育焉，」爲中之大用，顯中字的體性，則有中庸末章之旨，自雲：「上天之載，無聲無臭。」依此，經文自爲貫串相注，則學庸孔孟之言，恰如佛說並無二致，何則？無聲無臭爲天之載體，此謂之至善，則原爲「諸法空相」也，致中和，天地位育，此謂之明德，則爲法界重重無盡藏也，以此比類發明，則闡揚古代儒學，當尤勝於理學家所發見。

此外，禪宗固以實相無相，般若中觀的正知見爲宗，而禪宗尤不廢於禪定，禪定者，禪宗稱爲行履功勳邊事，即作功夫；作功夫爲達明見心性的方法。而諸大儒者，亦見知作功夫爲入德門的重要階段，乃提倡工夫之說，「存誠」、「主敬」，乃至體會「仁」體，或專靜坐中認此心性，爲儒者作工夫的明白提示。於是主於「存誠」者，則以誠爲性體，主於「主敬」者，則以敬爲心學，乃至以仁爲道體，或以靜中爲體認得天心爲無上妙法，門庭設施，各擅其長，雖然語簡易明，而不若佛法大小乘定有階梯可循者爲勝。

何則？大乘佛法以六度爲修學的次序，由佈施持戒而至禪定，終趨於般若智性，而證菩提；菩提者，心性的大覺也。此大覺的心性，要非獨取於某點而立，曰誠曰敬，曰仁曰靜，以點持面，終非圓致，何如獨取大學首章初節，與佛法比類發明，即可於儒家心法，別闡幽光也。「大學之道，在明明德，」明明德者，上一字之明，乃所明，動辭也。下句明德之明，乃能明，名辭也。明德者，明乎心性之體，故明德已，可以「在親民，在止於至善。」親民者，用以應世也，止於至善者，絕對之體也，以善惡皆隱，乃讚美其善美之至也，即此數句，即單提直指，儒家的心法明矣；使有未能頓悟此明德的一着子，以下即教以次第漸修的法則，故繼之曰：「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。」得者，得此明德的體也。上下二節，一爲直指頓悟，一爲漸修次第，首尾兼顧，經文明甚。接着即說入世之用，首在誠意，乃至正心、修身、齊家、治國、平天下，又復指出「致知在格物」，此之所謂致知在格物，即如佛法所謂得種子智（根本智），後須明乎差別智，致知者，轉致此心意識智也，格物者，於外物萬緣上格誠而反致也。若境對外物萬緣，即返照此知的一念，即可入於衆妙之門，達明德之域矣。以佛法釋之，致知在格物，即轉識而成智，物格而後知致，識轉而後心明矣。

依此佛儒心法，其有異同者，祇在所取方法，與乎應用目的之不同，其於心性之際，寧有軒輊，若得此挈共通發明，其成就當尤遠大，無奈宋儒以困於傳統習俗，社會環境，舍此而不由，別立鵠的，另標理性，雖欲避免於佛法，而終未能造儒家心學之堂奧，誠爲門戶之見所限，至可惜也。今且就諸大儒之於心性見地，略舉論之：

北宋諸大儒：邵雍之學，獨成一家之言，其所著先天圖、觀物篇、皇極經世等書，實爲象數之學的發揮，謂其本於周易，毋寧說謂源出道家，專就心性微言，殊少及論。

周濂溪與邵雍同時，年歲相若，有謂其先天圖，乃繼續道家陳搏之傳，復得僧壽崖授先天之偈，謂非周易之正。但其通書四十篇，鹹認爲純粹精微，實足以闡性命根源，作人生準則。其學主於存誠，如雲：「誠者，聖人之本，」「聖，誠而已矣。」「誠無爲，幾善惡。」「寂然不動者，誠也，感而遂通者，神也，動而未形有無之間者，幾也。」「誠神幾曰聖人」。凡此立見，皆以誠爲成聖之基，微言至論，實爲性理之大軌。濂溪定舉誠爲體性，謂誠乃無爲的，無爲即乃寂然不動的，感而遂通，則爲誠之神變；其機動則分善惡。其治學用功之處，據於先聖所云：「自誠明」的步驟，自即能誠己，誠至寂然無爲，則神明來複，通於萬化之事理。故知濂溪的心法，舉出先儒一誠字，即概心性之源矣。有謂此即同於禪宗的漸修之學，若頓悟法門，則爲「自明誠」的路線，頓悟者，先明此自性之明，而後保任此靈明而致於誠者。孰知凡此所論，依禪宗正法眼藏觀之，皆爲一葛藤。

夫禪宗心法者，以「無門爲法門」，所謂不由文字，單提直指者是也。禪宗授受之間，佛即不立，心亦無依，何論安個或性或誠的名言，例如六祖與永嘉禪師曰：「汝甚得無生之意。禪師曰：無生豈有意耶？六祖曰：無意誰當分別？禪師曰：分別亦非意。六祖乃曰：善哉！」故知泯心一法，已落偏差，既有誠存，寧非偏而易乎？豈得謂之中道之用；況不偏不易者，正與偏易相對的邊見，固亦非中也。

二程之學，鹹認爲理學家的正統，其講學授受宗旨，各之主張，互有異同。明道之旨，先須識仁，如雲：「仁者以天地萬物爲一體，莫非己也，認得爲己，何所不至。」「學者識得仁體，實有諸己，祇要義理栽培。」其所謂仁者，渾然與物同體，義禮智信，皆仁也，識得此理，以誠敬存之而已。

舉此而知明道之學，在於識仁，其所謂仁，即與萬物同體的本性也。識此以後，猶須義理栽培，故知存之而已者，正須用一番保任工夫，如明儒顧涇陽曰：「學者極喜舉程子識仁，但昔是全提，後人祇是半提。」以不作功夫，故謂之半提。故知明道作定性者，正爲此也。其略雲：「所謂定者，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外，……夫天地之常，以其心普萬物而無心，聖人之常，以其情順萬物而無情，故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應……聖人之喜，以物之當喜，聖人之怒，以物之當怒，是聖人之喜怒，不繫於心，而繫於物也。是則聖人豈不應於物哉！烏得以外者爲非，而更求內者爲是也。」

明道之立仁爲體，與濂溪的舉誠爲體，皆定一目的以表體性，但乃名辭見地取捨不同耳。惟明道特別提出識得仁體後，必須以義理栽培，誠敬存之，應爲「自明誠」的路線，定性書所云者，皆爲定學的原理與方法，其所論定的理，與禪宗所言者，似無二致。實則，禪宗雖而曰禪，要非專言禪定之禪，稱曰佛之心宗，或名般若宗，皆不得已標別之名。須知心性也者，無往而不自定，所謂一切衆生，從本以來，皆在定中，本無絲毫動相也；若心性以我能定，然後方存，則心性以我修定而得，亦由我所造而生，何得謂此心性能生萬物耶？

固知明道所云，即皆以個人修養，當人之心意識定靜境界而言；所謂無將迎無內外，渾然與萬物同體，然後心應萬物而無，情順萬物而無情者，祇在我人此心性的造詣境界而言，不及佛法所指此心性，具足萬法，能生萬法，不即定慧即是，亦不離定慧即是。禪宗心法，直指見性，不取禪定解脫，所謂向上一路，密不通風，要非諸儒所可冀，倘越此藩籬，自必入禪。

伊川心法，尤側重於主敬，且特別提出致知之敬，如雲：「所謂敬者，主一之謂敬，所謂一者，無適之謂一。」「涵養須用敬，進學在致知。」其主敬，即爲自我涵養的原則與方法，敬乃守於一，守一而至於無適無莫無邊頗之境，即敬的境界。而其主張，敬從致知而得，致知乃集義之所生，如雲：「敬祇是涵養一事，必有事焉，須當集義，祇知用敬，不知集義，卻是都無事也。」「中理在事，義在心內，茍不主義，浩然之氣，從何而生，理祇是發見於外者。且如恭敬，弊之未將者也，恭敬雖因威儀而後發見，然須心有恭敬，然後見着，若心無恭敬，何以能爾，所謂德者，得也。須是得之於己，然後謂之德。」

觀乎此，乃見伊川之用功勤，節操嚴，功夫精進，終日干幹，集義識仁，辨理而行，恰如佛法中嚴持戒律的苦行頭陀，自其尊嚴師道，闡揚理性，信有然矣；惟其見地，並無過於明道範圍。總之：不存誠，便主敬，否則即立一知性，如雲：「聞見之知，非德性之知……德性之知，不假見聞。」以此自修進德，固爲快捷方式，若以之認心，恰反違道。香嚴禪師曰：「一擊亡所知，更不假修持，諸方達道者，鹹言上上機」。投之伊川，當爲一辛劑矣。

橫渠之學，則爲主氣，其論心性，亦祇是一氣化，謂其乃有得於道家之學所變，似非過言。其所著正蒙一書，主於論氣，如雲：「天地之間，祇一氣之循環而已。氣不能聚而爲萬物，萬物不能不散而爲太虛，虛空即是氣。唯氣着於物而有聚散，理與性則無聚散。由太虛，有天之名。由氣化，有道之名。合虛與氣，有性之名。合性與知覺，有心之名。」縱橫立說，爲文甚長，大要又如雲：「人先有天地之性，形而後有氣質之性，必善反之，則天地之性存焉。」此論用功方法，亦允至當。唯雲：天地之間，祇是一氣之循環而已，氣有聚散，理與性則無聚散，合虛與氣，有性之名。仔細參詳，不能令人無矛盾之感。

何以故？氣有聚散，理與性無聚散，則天地間祇是一氣之循環，在此循環外，另有一理性的獨立存在矣。何以又須合虛與氣有性之名，若必如此，則性者，由於氣與虛合，則性固未離於氣，安得無聚散。細辨其言，其立說不無罅漏，禪宗所謂：「本來無一物，隨處任方圓」者，或可爲其排解。要之：其於心性之學，究非所長，然其講明正學於關中，裨益人心世道甚大，洵爲一代大儒，足爲天下後世法者，亦無可議矣。

北末開創理學之五大儒，其心要大抵如此，浸演漸變，至於南宋，朱晦庵（熹）應運而生，擷諸儒之長，集理學的大成，其心法主旨，要不外乎北宋五大儒之說，裁長補短，闡演開宏，而於堯夫象數之術，亦至心折，不若二程之絕口不言者。有謂朱子乃道化的儒家，繹其言行，似亦非爲過論。

設譬以濂洛諸大儒爲儒教外別傳的宗師，則朱子爲講學的經師矣，若單提直指心性之說，誠不如與其同時並抗的陸象山（九淵）的深入。世稱朱子以道問學爲宗，陸子以尊德性爲旨，朱陸異同，儼然對壘，學術宗旨，固有不同也。象山不但與其同時的朱子見地不同，且在幼時，聞人誦伊川語，已發生異見，嘗曰：「伊川之言，奚與孔子、孟子之言不類？」又嘗曰：「東海有聖人出焉，此心同也，此理同也。西海有聖人出焉，此心同也，此理同也。南海北海有聖人出焉，此心同也，此理同也。千百世之上有聖人出焉，此心同也，此理同也。幹百世之下有聖人出焉，此心同也，此理同也。」象山之具見即如此，教人授受之際，但令終日靜坐，以存本心，無用許多辯說勞攘。嘗謂：「此心自靈，此理白明，不必他求。」人稱其立說近本，蓋取靜中體認之捷道也。

惟其如此，當時後世儒者，認象山之學爲近禪，大抵即以象山無排佛之言，且以單提靜坐爲用，以其類似禪宗的漸修禪定者。但象山心法，實亦非禪，惟其壁立萬仞，氣宇磅礡，大有類於禪宗宗師的風格耳。明儒王陽明之學，有謂其遠紹象山心法，陽明倡知行合一之說，固承象山遺風，要亦時勢所驅，必然而立者。若夫抉論心性之際，皆祇可歸於理學範疇，實未能提與禪宗並論，以文繁未引，略見於拙著禪海蠢測「禪宗與理學」章中。

## 佛儒的異同

承當，顢頇宗奉，則學佛而終猶不知佛，習儒而終亦不知儒也，未可徒以圓滑融通，模棱兩失。上舉略論佛儒心法，固有異同存在，且其等差亦頗不少。今所論者，但就佛儒的立場而言，然後而可知佛者誹儒，儒者薄佛的癥結所在。

佛儒同舉心性爲極則，真佛之謂佛，並非偶像的佛；佛者覺也，覺者心性的本來，自覺覺他，覺行圓滿，同泛歸航於大覺智海，超離塵苦，不生不滅，證登解脫的彼岸者是也。儒者宗道，奉天。天者，本體之性也，所謂第一義天也，道也。致知以明德，明此天德也，明此天德，即爲聖人，內聖而後外王，利物濟人，而合天人於一，獨不言解脫超越之旨也明甚。然而不因其不舉此事而謂儒不如佛也，略舉論之。

佛儒的立場：佛法約分兩途，世間與出世間，而同屬於一法界，大乘佛法，以明見心性的空相已，而運無緣之慈，同體之悲，憫然入世，白利利他，此與儒家的內聖外王者同一揆也。惟大乘之極果，終稱成佛而證無爲涅般末，雖曰涅盤無住，無世間可出，亦無世間可入，畢竟以寂然不動爲宗。惟其如此，依寂然不動之體，故神變不可測等等，自然生起，誦讀大小乘諸經論，貫串其宗旨，寧有越於此者，當爲非理，尤其以得禪宗心法者，自能證悟有得，功極果圓，更可瞭解。

故佛法終以出世爲宗，入世爲一時期權宜之用也。儒家則以內聖爲至位，而聖之至，仍不離於人本位，即此人間，便爲天體，合天人於一者，固猶不離人事，不說超脫，而重現實，不離人間，別稱清淨，六經孔孟之語具在，趣寧非此！

佛儒的具見：人同此心，心同此理，誠爲不易之旨，唯所取要點，各有不同。推論心性之旨，義過深遠，且置勿論，今當譬喻以明。例如目前有一個玻璃杯，佛法視之，此杯爲性空緣起，緣起性空，生住異滅，固如是也，何哉？當此杯未產生時，本無杯也，以各種條件、因緣和合而有此杯，有此杯己，必起杯的作用，在用的期中，因緣因果，互相滋擾，終取毀滅，而歸於空無，如其初未有杯生時，同一寂滅也。惟即有杯時，當盡悲憫之願，以保存之、化導之，使知杯生杯滅前後，原爲空無，中間留存，視爲濟物，終須返本還元，依持寂滅之體，則爲解脫之至，中間應物，獨爲利他一階段也，亦稱權宜，亦稱方便。

但在儒家視之，此杯性自生成，今實是有，當此有之階段，當我人的有存在者一也，雖明知其終歸毀滅，但必盡人事以保存之，毀滅者，天然的法則，而有生有滅，乃天然的缺陷，我要秉此仁慈，必以利濟保存之，乃替天存生生不已好德的至善，針對現實，以盡其能。至於未生以前，原爲一段空相，毀滅以後，又歸一段空相，非所專注矣。此佛儒於心性見地功用異同之一。

又佛法視此杯，以因緣和合而生，擾擾塵寰，以不識知自性原從空無中來，故有勞役擾攘之悲。杯物也，此物同於彼物，人亦如是，此人同於彼人，人物又元爲一體；不但人物一體，盡虛空，遍法界，同此一杯，同此一法空相，故悲愍衆生，興無緣慈，同體悲，普度其得解脫，證登彼岸。是以法界爲緣，衆生爲對象，不但無人我，且無國土種族之見。虛空有盡，吾願無窮，以虛空無盡，吾願故無有窮。其所着眼者大，濟度亦廣。或從我始，或舍我而從他始。

而儒者視之，認爲空疏，儒者即此杯而言此杯，親我親以及人之親，老我老以及人之者，而親親，而仁民，而愛物；其所着眼者亦大，其利益者亦廣，而必從我始，逾越者乃權宜之計，非規矩之道。此佛儒施仁方法異同之二，上舉此一三兩者，統於佛儒具見之異同也。

以其立場具見的各有不同，於是其目的方法各有異趣，例如佛法之發願，文有多種，撮其要者，莫如四無量心雲：「無邊衆生誓願度，無盡煩惱誓願斷，無量法門誓願學，無上佛道誓願成。」而大儒橫渠提出四句話頭，足爲儒者立心的代表者，與之對照，則各有異趣。如雲：「爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平。」但此所舉例而論者，亦祇謂佛儒用世目的方法異趣之異同，實乃彼此融攝所產生，倘因時因地因人而善爲化用，凡此云云，皆爲剩語矣。

至如儒者的排佛，往往未探其學術的精英而排其跡，終未能攻其心；與其謂之排佛，毋寧說爲排僧，或出於門戶之見，或出於所見不大。至於學佛者的排儒，謂其不同我說，鄙我所能，固皆毋論。總之：皆非的見，若使三教聖人同聚，自必把臂同遊，共論道妙，決不作如此狹隘之見也。

## 禪宗理學在中國文化的地位

佛法輸入中國，其影響于思想、教育、文詞、藝術、醫藥等等，使傳統文化，開創一新紀元。及禪宗的興起，不但因禪宗神韻之高，機趣雋永，使中國文化，昇華於離塵絕俗的神化之境，且建立確定整個民族的人生觀與信仰。

蓋禪宗不但以單傳直指，提出明心見性，立地成佛爲宗旨，且以了生脫死，證取無生相號召。其於成佛的說法，以即心即佛，自心作佛爲明示；雖爲一種宗教，而無宗教形式迷信的氣氛，以人皆有心，自心可以作佛，故人人易學，個個易行，如風行草偃，不期然而然的影響到衆人心中，有此一是宗教非宗教的觀念。因之：相信因果，決定慈悲的觀念，亦普及於各人心中，使中華民族性，養成一種不可動搖的偉大純良樸實之風氣。又其於生死的觀念，以空幻無常，無來無去，不期然與傳統文化生生不已，浮生寄化相吻合。於是生來死去，如夢如歸，本無足畏懼的觀念，亦爲人所習知。且以生死自可了脫，不操諸另有一主宰之手，建立吾民族的大無畏精神，功更非淺。

及乎南北宋間，儒家因受禪宗的影響，於中產生理學，擷取禪宗單提直指心性之學外，即以傳統文化的忠孝仁義，四維八德與乎固有思想，配成知行合一的一種學術。而且特別注重人本位，以及治國家，平天下，以德服人，以德化民的主旨，行於倫常日用，語默動靜之間，使中國民族，一直保存先民的傳統禮義，而實行其「天下爲公」「世界大同」的政治思想。

雖時代的更代，社會潮流的變遷，而此二種精神，永垂未渝。不但過去現在如此，乃至未來亦必如此。由此可知：因佛法的輸入，使中國傳統文化發揚光大，因禪宗的興起，使傳統文化益增光輝，領導中國傳統文化者，無形中仍爲禪宗與理學的力量，甚且影響於整個東方學術思想；例如日本民族，自唐代禪宗的傳入，堅定所謂「武士道」、「大和魂」的精神，及理學家王陽明學說的輸入，明治維新，一切人文政治，完全依據其精神而措施，至有日本一帝國國勢的隆盛，若非若干軍閥弄權，逐其野心之私，侵略我國，其前途正未可料。因此而知：中國傳統文化，其潛能實有無比的崇高偉大，孰謂禪宗爲空疏之學，理學爲迂闊之見耶？

時至現代，日本的禪宗，雖已變質，實非中國固有的佛法心要，而正努力提倡，方興未艾。近來英、法各國，亦正致力研究禪宗。凡我國粹，爲人所珍重，反見輕於己，至可太息。

綜之：國運之昌隆，必有純正學術以敦人心；反之，則邪說橫行，思想詭曲。而提倡正學，化易人心，端賴社會風氣所形成；而開風氣之先，亦祇繫於一二有心之士；今者，兩家志士，寥寥無幾，幽光沉埋，莫此爲甚，雖有一二學者，而皆力與願違，誠爲有識者所痛！當此白由仍在人間，正義未泯，希國人注意及之，綜合二家所長舍其空疏迂闊之弊，「繼先聖之絕學，開萬世之太平」，當亦非艱。