目录

[《禅宗六祖与中国理学》前言 2](#_Toc24558345)

[第一章：六祖慧能大师 2](#_Toc24558346)

[大师身世 2](#_Toc24558347)

[求法经过 3](#_Toc24558348)

[宏法前后 5](#_Toc24558349)

[寂灭情形 6](#_Toc24558350)

[六祖的开悟 7](#_Toc24558351)

[传衣的疑案 9](#_Toc24558352)

[得法与出家 10](#_Toc24558353)

[避祸的因缘 10](#_Toc24558354)

[六祖的学风 10](#_Toc24558355)

[传心的指授 13](#_Toc24558356)

[第三章：禅宗与理学 14](#_Toc24558357)

[北宋理学的勃兴 14](#_Toc24558358)

[佛儒的心法 16](#_Toc24558359)

[佛儒的异同 22](#_Toc24558360)

[禅宗理学在中国文化的地位 24](#_Toc24558361)

# 《禅宗六祖与中国理学》前言

中国固有文化，有二大主流，自有史以来，一向持续不断，嬗变不已，成为中国民族特有的精神，即是儒家与道家。由东汉末年开始，经过两晋、南北朝而至初唐鼎盛时期，中间虽有佛教文化的输入，曾与儒道二家在形式上发生磨擦，终因三家在根本上有其一脉相通的共同点，虽有外貌上之分歧，而往往互相融摄为一，故中国传统文化，实质上一向由儒、佛、道三家的思想构成一种耀古烁今的历史精神。依据史家的观念，凡称先代升平隆盛之治，必首举汉、唐，当汉、唐升平之际，其文化精神，亦形成一代的特有模式；汉代的政治文化，左右固有传统文化儒道二家的思想，自成其为一体系；而唐代则因加入外来佛教文化，益增其光辉。

佛教文化自南北朝迄于初唐这一长期的陆续输入，与中国固有文化互相融摄，影响至巨，追初唐盛时，中国佛教先后产生两位伟大的圣者；其一，即中国第一位出国留学僧，回国从事伟大翻译事业的玄奘法师。其一，即为弘开中国化佛法的禅宗，被誉为东方如来的禅宗六祖慧能大师。玄奘法师的翻译事业与阐扬深密教义以及疏释「唯识」「因明」等学，使尽精微极博大的佛学义理，达到登峰造极的境地，影响以后中国学术思想界，其功非浅。

而六祖慧能大师弘开佛法心宗，使此一单传直指，不由文字，顿悟成佛的心性法门，于以建立；使佛教教下各宗各派，或理或事的整个教理，不致死于名身文句之下，完全变成活法，犹之画龙点睛，乃得破壁飞去，不但使佛教在中国奠定了根深蒂固的基础，且使东方文化精神，益增万丈光芒，其功勋德业，实足彪炳千古；至于因此而影响到儒道二家，使儒家产生北宋以来理学，发扬孔门一贯心传，成为儒家学术的教外别传之一大学派，尤为显着。今就禅宗与理学关系，试略论之。

# 第一章：六祖慧能大师

## 大师身世

大师名慧能，俗姓卢，父讳行瑫，原为范阳人。唐高祖武德三年九月，降官于新州，母李氏，怀姙六年乃生师，故师籍为广东新州。生时适为唐太宗贞观十二年戊戌岁，二月八日子时，次晨黎明，有二僧造谒，谓师之父曰：此子可名慧能。父问此名义何所指？僧曰：慧者，以法慧济众生，能者，能作佛事，言毕而出，不知所之。师生而不饮母乳，遇夜神人灌以甘露。三岁，父丧，葬于宅畔，母守志鞠养，移居南海。旣长，鬻薪供母。年二十有四，负薪过市，闻一客诵金刚经，而有省悟，遂间客诵何经？客以经名告，且谓从湖北蕲州黄梅县东禅寺来，其寺为禅宗五祖宏忍大师，在彼主化，门人一千有余，五祖居常教人但诵金刚经，即自见性，直了成佛。大师听后，愤然如有所启，欲往求法，而念老母无依；方踌躇间，客似与有宿缘，诘其疑难，大师具告之。乃蒙一客，予银十两，令充其母衣食，教使往黄梅求法。

## 求法经过

大师至黄梅，祖问曰：汝何方人？欲求何物？大师对曰：弟子乃新州人，远道求师，惟期作佛，不求余物。五祖曰：汝是岭南人，又是獦獠（时人戏称岭南人语），岂堪作佛！大师曰：人虽有南北，佛性本无南北，獦獠身与和尚不同，佛性有何差别？五祖更欲与语，见从众在侧，乃令随众作务。大师曰：弟子自心，常生智慧，不离自性，即是福田，未审和尚教作何务？五祖曰：这獦獠根性太利，汝更勿言，着槽厂去。大师即退至后院，被差派破柴踏碓，服役辛劳，累月不倦。五祖一日忽见之曰：吾思汝之见可用，恐有恶人嫉汝害汝，遂不与汝言，汝知之否？大师曰：弟子亦知师意，故不敢行之堂前，令人不觉。五祖一日传唤门人尽至曰：汝等各作一偈呈来，若悟大意，即付汝衣法，为第六代祖，速即作去，不得迟滞，思量即不中用；若见性之人，言下即见，譬如轮刀上阵，亦得见之。众退而议曰：我等诸人，不须澄心用意作偈，虽呈和尚，无所益也。神秀上座，现为教授师，必是他得，我辈纵作偈颂，亦枉用心力。神秀自思，躇踌未决，时祖堂前有步廊三间，拟请供奉卢珍绘楞伽经变相图，及五祖血脉图，流传供养，秀乃书偈于廊壁上。偈曰：「身是菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，勿使惹尘埃。」神秀旣书偈已，终夜未安，五祖预知其意，天明即唤卢供奉来，向南廊壁间绘画图相，忽见其偈，即言不再用画，经云：「凡所有相，皆是虚妄。」但留此偈，与人诵持，依此偈修，即有大利益，免堕恶道，即令门人炷香礼敬，尽诵此偈，可得见性。

是夜三更，五祖唤神秀入室，问曰：偈是汝作否。秀言，实是秀作，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，未见本性，祇到门外，未入门内，如此见解，觅无上菩提了不可得，无上菩提，须得言下识自本心，见自本性，不生不灭，于一切时中，念念自见，万法无滞，一真一切真，万境自如如，如如之心，即是真实，若如是见，即是无上菩提之自性也。汝且去，思惟一两日，更作一偈，将来我看，若入得门，付汝衣法，神秀即作礼而出。又经数日，心中恍惚，神思不安，犹如在梦，行坐不乐。

有一童子于碓房过，唱诵其偈，大师闻知，识其犹未澈见自性，虽未蒙教授，而早已识大意，遂问童子曰：诵者何偈？童子曰：尔这獦獠不知耶？祖师有言，欲传衣付法，令门人作偈来看，若悟大意，即付衣法为第六代祖师，今神秀上座，于南廊壁上，书无相偈，大师令人诵习，依此偈修。大师即曰：我在此碓房八个余月，未曾行到堂前，望上人引至偈前礼拜，童子即遂所求，引至偈前，大师复请为之诵读，时有江州别驾张日用在侧，即为大师诵之。大师遂曰：我亦有一偈，望别驾代为书之，别驾闻言，惊疑未定。大师曰：欲学无上菩提，勿轻初学，下下人有上上智，上上人有没意智，若轻人，即有无量无边罪过。别驾即曰：汝但颂偈，吾为汝书，汝若得法，先须度吾，幸勿忘。大师即述偈曰：「菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物，何处惹尘埃。」

大师书此偈已，徒众无不惊讶，各相谓言，奇哉！不得以貌取人，何得使肉身菩萨服役多时！五祖见众惊怪，恐人损害，遂将鞋擦去其偈曰：亦未见性。众闻遂不为然。次日，五祖潜至碓房，见大师腰石舂米，语曰：求道之人，为法忘躯，当如是乎？复问曰：米熟也未？大师曰：米熟久矣，犹欠筛在！五祖即以杖击碓三下而去。大师即会祖意，是夜三更入室，五祖以袈裟围之，不令人见，征诘其初悟因缘，再为说金刚经，至「应无所住而生其心」句，大师即言下大悟，一切万法不离自性，遂启祖曰：「何期自性，本自清净。何期自性，本不生灭。何期自性，本自具足。何期自性，本无动摇。何期自性，能生万法。」

五祖知其已悟本性，谓之曰：不识本心，学法无益，若识自本心，见自本性，即名大丈夫，天人师，佛。时大师三更入室受法，人尽不知，便传顿教，及衣钵，为禅宗第六代祖师；并嘱善自护念，广度有情，流布将来，无令断绝。且付偈曰：「有情来下种，因地果还生，无情旣无种，无性亦无生。」复曰：昔达摩大师，初来此土，人未之信，故传此衣以为信物，代代相承法则，以心传心，皆令自悟自证。自古佛佛惟传本性，师师密付本心，衣为争端，止汝而传，若传此衣，命如悬丝，汝须速去，恐人害汝。大师问曰：此后向何处去？祖曰：「逢怀则止，遇会则藏。」大师又曰：弟子本是岭南人，素不知此山路，如何出得江口？五祖曰：汝不须忧，吾须送汝。

## 宏法前后

五祖送大师至九江驿边，令祖上船，即把橹自摇，大师曰：请和尚坐，弟子合自摇橹。祖曰：合是吾渡汝。大师即曰：迷时师度，悟时自度，度名虽一，用处不同；弟子生在边方，语音不正，蒙师传法，今已得悟，祇合自悟自度。祖曰：如是，以后佛法，由汝大行，汝去三年，吾方逝世，汝今好去，努力向南，不宜速说，佛法难起。

大师辞违祖已，即发足南行，五祖归来，数日不上堂，众疑而诘请曰：和尚少病恼否？曰：病即无，衣法己南矣。问：传授何人？曰：能者得之。众议卢行者名慧能，必是他得，遂纠众数百人来逐，欲夺衣钵。其中一僧俗姓陈，名惠明，出身将军，性行粗燥，极意追寻，遂越众而先。将两月余，追至大庾岭，己及矣，大师即掷衣钵于石上曰：此衣表信，可力争耶！大师自隐草莽中。

惠明至，尽力提举衣钵不能起，乃唤曰：行者，行者，我为法来，不为衣来！大师乃出坐盘石上，惠明致礼求法。大师曰：汝旣为法而来，可屏息诸缘，勿生一念，吾为汝说。惠明依教，良久而住。大师乃曰：不思善，不思恶，正恁么时，那个是明上座本来面目？惠明言下大悟，复问曰：上来密语密意外，还更有密意旨否？大师曰：与汝可说者，即非密也，汝若返照，密在汝边。明曰：惠明虽在黄梅，实未省自己面目，今蒙指示，如人饮水，冷暖自知，今行者即惠明师也。大师曰：汝若如是，吾与汝同师黄梅，善自护持。明又问：惠明今后向何处去？大师曰：「逢袁则止，遇蒙则居。」（惠明后往袁州蒙山，避祖讳，更名道明。）明即礼辞，回至岭下，谓来逐之众曰：向陟崔嵬，竟无踪迹，当别道寻之，众信为然，遂渐散去。

大师自得法后，回至韶州曹侯村，人无知者。有儒士刘志略，礼遇之甚厚。志略有姑为尼，名无尽藏，当诵大涅盘经，大师偶闻，即知妙义，遂为解说。尼乃执卷问字，大师曰：字即不识，义即请问。尼曰：字尚不识，焉能知义？大师曰：诸佛妙理，非关文字。尼惊异之，遍告里中耆旧云：此乃有道之士，宜请供养。有魏武侯玄孙曹叔良及居民，竞来瞻礼。时宝林古寺，自隋末废于兵火，众遂就其故基，为修建梵宇，俄成宝坊，迎请大师居之。

住九月余，又为恶党寻逐而至，乃避遁于前山，逐者复纵火焚林木，大师匿居石中得免。忆五祖有怀会止藏之嘱，遂行隐于此二邑间。旋复为恶人追踪而至，再避隐于四会猎人队中。凡经一十五载，时与猎人随宜说法。猎人常令守网，每见生命，尽放之。每至饭时，以菜寄煮肉锅，或问，则对曰：但吃肉边菜。

一日思惟，时当弘法，不可终遯，遂出至广州法性寺，值印宗法师讲涅盘经，时有二僧论风旛义，一曰：风动，一曰：旛动，议论不已。大师乃曰：不是风动，不是旛动，乃仁者心动。众闻之骇然。印宗法师即延至上席，征诘奥义，见其言简理当，不由文字，至为叹服。问曰：行者定非常人，久闻黄梅衣法南来，莫是行者否？大师曰：然也。宗于是作礼，告请出示衣钵，备众瞻仰起信，复诘问法要（语载坛经中）。

唐高宗仪凤元年丙子正月十五日，印宗法师普会四众，为师剃发为僧，二月八日集诸名德，授其足戒。时西京智光律师为授戒师，苏州慧静律师为羯磨，荆州通应律师为教授，中印度耆多罗律师为说戒，西国密多三藏为证戒。其戒坛乃刘宋朝求那跋陀罗三藏所创建，且预记曰：后当有肉身菩萨，于此受戒。又梁天监元年，智药三藏，自印度航海而来，将彼土菩提树一株，植此坛畔，亦预记曰：后一百七十年，有肉身菩萨，于此树下，开演上乘，度无量众，真传佛心印之法主也。大师至是祝发授戒，及与四众开示单传之旨，一如昔识。

次年春，大师辞众归宝林，印宗偕僧俗相送者达千余人，直至曹溪。大师住曹溪，大开禅宗法门，地以人灵，曹溪二字，后世便为禅宗祖源代表。

## 寂灭情形

迨唐玄宗太极元年七月，（是年改元三次，曰太极，延和，先天。）命门人往新州国恩寺建塔，督令促工，次年夏末落成。七月一日，集徒众曰：吾至八月，欲离世间，汝等有疑，早须相问，为汝破疑，令汝迷尽。吾若去后，无人教汝，众闻咸皆泣下，大师即示以生灭来去，本性真如之义（语载坛经）。

至七月八日，忽谓门人曰：吾欲归新州，汝等速理舟楫。大众哀留甚坚，大师曰：诸佛出现，犹示涅盘，有来必去，理亦当然，吾此形骸，归必有所。众曰：师从此去，早晚可回？大师曰：叶落归根，来时无口。又问曰：正法眼藏，传付何人？师曰：有道者得，无心者通。又问：此后莫有难否？大师曰：吾灭后五六年，当有一人来取吾首，听吾谶语：「头上养亲，口里须餐，遇满之难，杨柳为官。」

先天二年癸丑岁，八月初三日，于国恩寺斋罢，即与徒众说法，示去意，复说偈曰：「兀兀不修善，腾腾不造恶，寂寂断见闻，荡荡心无着。」师说偈己，端坐至三更，忽谓门人曰：吾行矣。即泊然迁化。于时异香满室，白虹贯地，林木变白，禽兽哀鸣。广、韶、新三郡官僚，洎僧俗门人争迎真身，莫决所之。乃焚香祷曰：香烟指处，师所归焉？时香烟直贯曹溪，十一月十三日，迁神龛，并所传衣钵而回。次年七月二十五日，出龛，弟子以香泥涂之，后以铁叶漆布，固护师颈，盖门人忆大师有人取首之记也。入塔时，忽于塔内白光出现，直上冲天，三日始散。大师春秋七十有六，年二十四传衣，三十九祝发，说法利生三十七载，嗣法四十三人，悟道超凡者，莫知其数。

至唐玄宗开元十年壬戌，八月三日，夜半，忽闻塔中如有拽铁索声，众僧惊起，见一孝子自塔中走出，寻见大师肉身颈上有伤，具以贼事闻于州县，时县令杨侃，刺史柳无恭，得牒切加捕缉，逾五日，于石角村捕得贼人张满，送韶州鞠问，供称受新罗僧之贿，令取大师首归而供养。大师弟子等谓：若以国法论，理须诛夷，但佛教慈悲，冤亲平等，况彼志求供养，罪可恕矣。柳刺史闻而叹服，遂赦之。

上元元年，肃宗遣使，请衣钵归内供养，至永泰元年，五月五日，代宗梦六祖大师请衣钵，遂归曹溪，并敕加护。后或为人偷窃，皆不远而获，如是者数四。大师肉身至今尚在，大陆沦陷前，闻虚云和尚曾迁至云门寺供养云云。

**第二章：六祖生平与禅宗几则悬案**

## 六祖的开悟

就六祖生平事迹与宏开禅宗重要记载，大体已见于其门弟子记述的坛经，一般所习知，亦莫不以坛经为准绳。惟坛经版本甚多，其中微有出入之处，不无可议者，即在当时，其及门弟子南阳忠国师，亦曾持异议，然此涉及坛经本身之考证问题，且置勿论，今就其习传的事迹中，亦被一般人认为有问题之处，试加研讨，即可约略窥见禅宗的理趣。

六祖的开悟

依据坛经记载，六祖闻客诵金刚经，至「应无所住而生其心」一句，即有所悟，及至黄梅，复于三更入室，五祖征诘其悟缘，至此句，言下方大悟。又谓三更入室，五祖以衣围之，为说金刚经至此句而大悟。凡此三说，各依所据，于是六祖的悟缘先后问题，几成为禅宗门下一重千古疑案。其次：有谓六祖作「本来无一物」一偈时，尚祇见心性空的一面，及至三更入室，五祖耳提面授，忽然大悟，方说出：一切万法，不离自性等几句话，到此方为大悟云去。

陆氏坛经，初叙大师闻经有悟，不言至「应无所住而生其心」句而有悟入，惟云：闻经有省。至三更入室时，五祖以袈裟围之，不令人见，为说金刚经，至此句而大悟。藏本坛经载五祖征金刚经义，传灯录则不载其语。

禅宗乃佛法心宗；心宗者，即佛法之心要；心要者，惟切见自本心，明自本性即佛，不事旁外之求也。禅宗称证悟，即悟此心性，自性成佛，自心作圣；悟者，悟此理，证者，证此事，统此事理双至之证悟，简捷之语独谓之悟。惟悟之一字含义，泛用之，有悟理之悟，体会的悟，证悟自心自性自证分的悟。悟理的悟，属于理解，所谓解知其理，亦曰解悟，非禅宗所尚。体会的悟，属于感悟，因事而明理，理与事稍得相应，禅宗称谓有省，省者，因于事而感悟其理，而有所省发也。证悟的悟，乃禅宗所特尚的悟，证悟者，事与理双融，解与行并至；事有境界之相，故称事相，理无境相，唯凭智觉；事理双融，境相即被智觉的理所泯化，智觉的理，复融化于事物的境相之中，此中分别不出境相或智觉，故曰无可名，无可说，不可思议。然悟有程度的深浅，以其所见所证事理有大小的差别；依教理而次第其差别，于初悟曰：开佛知见。进而曰：入佛知见。大悟曰：证佛知见，其程度深浅虽有不同，而同为悟，其实际是一。以理极真至，本是一体，一体而强加以分段，亦祇据某一着眼点而言，非别于一体外另有一悟境。人同此心，心同此理，故凡夫与佛，悟与不悟，固皆同具此心此理；不悟之者，如自迷其头，但认其影，悟之者，如照镜鉴面，自见真头，固在是也。

我人日常应用意识思惟的心，仔细追寻，立时返照，本是念念迁流变化，无片刻可常住停留，但亦无片刻断绝不续。六祖闻客诵经，至「应无所住」一句，忽然悟得，谓之己悟固可，谓之初悟的省发，更属恰当所谓开佛知见者是也。何以故？六祖当时固然悟了，即不去黄梅亦是一样成就，何必趋向黄梅。

及至黄梅，五祖并无佛法教他，祇令到碓坊舂米，舂米是劳筋骨，困肌体的事，在此中又悟个什么？及至写出菩提明镜一偈，五祖来间，米熟也未？他说：熟是熟了，祇是未筛！师徒之间，彼此在打哑谜；换言之，即谓：明白是明白了，祇是未经老师的印证。

及三更入室，五祖征诘讲说，复至「应无所住」一句，才心光烨然，顿时大悟，所谓证佛知见者是也。到此方说出何期自性等几句话，似与菩提明镜一偈相较，更为透澈。谁知自性本是具足，能生万法，自然不是无物，虽然如此，而始终犹未离于本自清净。无生灭，不动摇。由初而至最后，仍是「本来无一物，何处惹尘埃。」其中实不得以无东西强作东西，没分段妄生分段。到得此中，着有着无，固皆方便，说空说有，亦属权言，而以其见有偏圆大小深浅之别，姑指为初中前后，亦容有当。黄龙死心禅师曾颂其事曰：「六祖当年不丈夫，请人书壁自胡涂，分明有偈言无物，却受他家一钵盂。」继之，大慧宗杲禅师又续其义曰：「且道钵盂是物不是物？若是物，死心老亦非丈夫，若道非物，争奈钵盂何？」古人于此问题，亦曾拟议，由此而见六祖的开悟，自闻客诵经有醒，即三更入室，乃至开堂说法而终于入灭，祇此一悟，别无奇特，所谓先后分段问题，祇可就论其韬养的深浅，范围其大小，实无实法可限也。

## 传衣的疑案

达摩大师出来此土，传授佛之心宗（禅宗），恐人疑而不信，故传衣（袈裟），以资表信。自达摩而至六祖，化以大行，故五祖告诉六祖，以衣为争端，止于汝身而不传，此之事实，至为明显。而后人传说：三更入室，已衣围六祖说法，恐令人见，乃于明文记载的说法外，另有秘密指授，而此密授，至六祖即止而不传，故怀疑六祖以后的禅宗，心法是否完备，不无疑问。

复谓佛法在心性法门以外，别有一种秘密工夫；殊不知在大庾岭头，惠明亦曾问过六祖，还有秘密指授否？六祖告以「汝若返照，会在汝边。」是明明白白指出，此中别无秘密，但能返照自心，就可察见，若于心外有法，则尽是外缘，所谓向外驰求，属于邪见，并非内明心性之学。由此可见世尊拈花，迦叶微笑，一个是明明白白在拈花，一个是会心的微笑，说无秘密，祇有心心相印方知，说有秘密，拈花的无说无传授，微笑的何曾得个什么来？此是禅宗传心法门的一种大机大用，确非局外人所知，拈花是心要拈花，微笑是心自微笑，如另有个秘密，正如禅宗古来大德们所说：「屙矢见解」。

## 得法与出家

六祖得法的时候，仍然是一居士身，因他俗家姓卢，所以都称他为卢行者，行者是佛法中修行人的称呼，不限于僧俗，六祖出家，在得法后十五年方正式披剃。所以六祖以后也曾再三提起在家修行与出家修行，理无二致，并不因出家可多得一点佛法，在家而少得一点佛法，强调言之，这是六祖毕生极力提倡世间修行平等，使禅宗影响后来儒家产生理学的枢要。

### 避祸的因缘

六祖既得佛的心传正法，何以需要避祸，在猎人队里过了十五年呢？因为一宗学说的领导权威，忽然落在一个平生无籍籍名，而且乃一字不识的人身上，此实别开生面，令诸成名学者惊骇失措；在君子犹抱观望之心，在小人宁无嫉恨之念，固欲灭之为快，故六祖不得不避祸于猎人队中，此其原因一。

又以悟见心性以后，因缘未至，故不可以宏法，此佛家所以注重时节因缘，与儒家注重运会，同为一理。孟子曰：「虽有智慧，不如乘势，虽有镃基，不如待时。」六祖在猎人队中十五年，一则以待时机的到来，岁月的变迁，使敌对者经时间的冲澹而化除瞋恨，同时在韬晦期中涵养黄梅所得心法，使其至于充实而有光辉，故其出山宏法，即一鸣惊人，所谓己臻圣而不可知之谓神的境界，故具有鬼神不测的神变力也。于此亦即可见悟后起修，至为重要，此其原因二。

### 六祖的学风

六祖的学风，拣择其要点，略为举出，可分为三项：（一）破除迷信，提示佛法要义。（二）单提直指，宏开心地法门。（三）世出世间，事理归于一致。以六祖学风有此特点，遂使大乘佛法成为中国化的佛法，切合于现实人生，而又能超脱世间，终使禅宗法门，遍及寰宇，而开启北宋儒家的理学矣。试分别言之。

（甲）佛法心要，即在证悟人与万物同体的本性，归真返朴，无住无依。这本体的性，是真空无住、无着的。一切万有的生存变化与灭亡，都依赖各种不同的因与缘所集合而成。在人言人，但从人所具备的心性着手用工体认，即可证到与宇宙同体的本性，而返还于「寂然不动（空无自性），感而遂通（因缘所生）」的圆成实相。

所谓用种种名言说教，乃至设立种种法相，都是其前行方便，导其证入本体的一种法门。但既然成为一宗教，难免有许多教条式的设立，在上根人，因此自心他力的共通圆融，理固无碍；若在下根，即愈引愈迷，变成绝对的迷信。六祖传佛心宗衣钵，起而大声疾呼，去此种迷信方便的外衣，一归于发明白性心地的快捷方式，此其学风，大有异于其它仅传佛教形式者；同时更使易于接近中国传统文化，此其一也。例如坛经载答韦刺史问念弥陀往生西方一节云：

大众，世人自色身是城，眼耳鼻舌是门，外有五门，内有意门。心是地，性是王，王居心地上，性在王在，性去王无，性在心身存，性去身心坏，佛向性中作，其向身外求。自性迷，即有众生，自性觉，即是佛；慈悲即是观者，喜舍名为势至，能净即释迦，平直即弥陀，人我是须弥，邪心是海水，烦恼是波浪，毒害忘，鱼龙绝；自心地上，觉性如来，放大光明，外照六门清净，能破六欲诸天，自性内照，三毒即除，地狱等罪，一时消灭，内外明彻，不异西方，不作此修，如何到彼。

又无相颂云：

迷人修福不修道，祇言修福便是道，布施供养法无边，心中三恶元来造，

拟将修福欲灭罪，后世得福罪还在，但向心中除罪缘，各自性中真忏悔，

忽悟大乘真忏悔，除邪行正即无罪，学道常于自性观，即与诸佛同一类，

吴祖惟传此顿法，普愿见性同一体，若欲当来觅法身，离诸法相心中洗，

努力自见莫悠悠，后念忽绝一世休，若悟大乘得见性，虔恭合掌至心求。

观此说法，六祖极论「即心即佛」之旨，昭然若揭，丝毫无宗教迷信成份存在，不待深辨可知。

(乙)由两晋而至初唐之际，佛法因侧重于翻译事业，一般学者，寻绎注疏，条分缕析，在义理之学上，成就已臻绝顶。而疏释之学，其方法是演绎的，于是以经注经，或以论释经，终使学者仅成为一空谈学理而茫无旨归之义学沙门。禅宗之学，并不离于全部教义，唯其揉集经义为一团一条一点，直达心源，不事文采，其方法为归纳的；及至六祖，尤其注重「言简理当，不由文字」的平白开说，使人直截领悟，一反昔来传授讲学之风，完全以朴实无华，贴切受用为归，此其二也。例如答印宗法师云：

宗问：黄梅咐嘱，如何指授？祖曰：指授即无，惟论见性，不论禅定解脱。宗曰：何不论禅定解脱？祖曰：为是二法，不是佛法，佛法是不二之法。

复如云：

善知识，智能观照内外明彻，识自本心，若识本心，即本解脱，若得解脱，即是般若三昧。

上来所载，六祖极力宏扬佛之心法，提倡心性之学，不待言而可知。惟心性的极则，则立无念为宗。

又云：

善知识，云何立无念为宗？祇缘口说见性，迷人于境上有念，念上便起邪见，一切尘劳妄想，从此而生，自性本无一法可得，若有所得，妄说祸福，即是尘劳邪见，故此法门立无念为宗。善知识，无者无何事？念者念何物？无者无二相，无诸尘劳之心，念者念真如本性，真如即是念之体，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，真如若无，眼耳色声当时即坏。善知识，真如自性起念，六根虽有见闻觉知，不染万境，而真性常自在；故经云：能善分别诸法相，于第一义而不动。

(丙)佛家在中国，有三武一宗之难，是尽人皆知的史迹。此佛教厄难之来，固由于佛道之争，抑亦气运使然；但佛教本身的缺点，以及当时佛教徒自己作风所招致的恶果，亦毋庸讳，凡具历史常识者，不难指出种种事迹以为印证。并且当时出家之风，特别兴盛，后来韩昌黎起而排佛，一篇谏迎佛骨的表文，主要尤重在排僧，在具有先知眼光的六祖看来，不能不有矫正的说法。而且佛法若祇偏重于出世，而违背即此世间成就出世间的事，实是大乘佛法的过失。故六祖特别提出在家出家修行问题，以警醒世人，使世出世间，事理趋于一致。

至若论出家学佛的出世法，与在家修行之世间法不二之理，尤为扼要中肯，卒使后世儒家理学门庭之建立，遥与禅宗接笋。依此而言，六祖实启隐辟之机先矣，此其三。例如与韦刺史云：

世人若修道，一切尽不妨，常见自己过，与道即相当，色类自有道，各不相妨恼，离道别觅道，终身不见道，波波度一生，到头还自懊。欲得见真道，行正即是道，自若无道心，闇行不见道，若真修道人，不见世间过，若见他人非，自非却是左，他非吾不非，我非自有过………佛法在世间，不离世间觉，离世觅菩提，恰如求兔角。正见名出世，邪见是世间，邪正尽打却，菩提性宛然。

又云：

若欲修行，在家亦得，不必在寺，在家能行，如东方人心善，在寺不修，如西方人心恶，但心清净，即是自性西方。颂曰：

心平何劳持戒，行直何用修禅，恩则亲养父母，义则上下相怜，

让则尊卑和睦，忍则众恶无喧，若能钻木取火，淤泥定生红莲，

苦口即是良药，逆耳必是忠言，改过必生智慧，护短心内非贤，

日用常行饶益，成道非由施钱，菩提祇向心觅，何劳向外求玄，

听说依此修行，天堂祇在目前。

六祖学风，简如上说三项，别有四大特色，所谓：「不迷信，尚心性，务平实，在世间」。乃使无论僧俗，士夫或庶民，依此可明白易学，皆知佛法者，即不出自心，信受奉行，即可成佛。世称其为古佛再来，信非过誉。释迦舍富贵而成道，六祖现下愚而作祖；释迦说法四十九年，经律论等积为一大藏教；六祖说法半生，寥寥若干片段遗言，集为坛经一卷，亦足与一大藏教媲美，是释迦，是六祖，是古佛，是今佛，千圣同揆，海水味一，不容分别于其间。

## 传心的指授

后世一般学者，提起禅宗，极易联想到六祖在大庾岭头，接引惠明一段公案。六祖当时教惠明「不思善，不思恶」，良久，乃问曰：「如何是明上座本来面目」？惠明当下悟去。于是一般认为祇要「不思善，不思恶」，便是佛性，禅宗的心法，亦即在此，此诚错会祖意，为害非浅。盖惠明追赶六祖，备极辛苦，至大庚岭，见六祖放下衣钵，极力提持不动，衣钵非力可争，其心已自惊伏，粗暴之气略平，窘急之余，说出求法目的，六祖方教他「不思善，不思恶」，进而遮止其妄念；良久者，即经过许多时间，六祖才问：「如何是明上座本来面目？」惠明经此一问，狂心顿歇，本来面目立见，脱口说出个「如人饮水，冷暖自知。」此则公案后人不向良久以后理会，仅向不思善恶上领取，谓不思善恶即是本性，大违祖意，不免构成两失。

一、错认善恶都不恩的为本性，则本性成为一死物，堕入以「无记空、顽空为性。

二、错认不思善恶为工夫，不能当下狂心顿歇，徒祇善亦不思，恶亦不想，悠悠忽忽度日，堕在无事甲中，且为影响禅和作偷懒余地。

又六祖开始宏法时，见两僧论风动旛动，辨难不己。乃曰：「不是风动，不是旛动，是仁者心动。」于是学者即认禅宗明心，即使是吾心昭昭灵灵，憧憧往来分别之心。然则我人面对风旛都不动的时候，此心要他风旛二物都动起来，是岂可能？既不可能，则六祖所谓「是仁者心动」，其义不成？若说风动也罢，旛动也罢，我此心不觉不知不管，动由他动，但此心如如不动，则抵是心理意识的自我陶醉，所谓佛法，亦祇是心理学范围的一种而已。须知佛法谈心，有时系说三界唯心之心，有时系说生灭不停之心，三界唯心之心，即常住真心，此心大容天地，细入微尘，即心即境，即境即心，合精神物质二元为一体，忘能所，绝对待，故风动旛动，与仁者心动，同是这一动，此义大乘诸经及楞严经颇多宣示，对此无理会者，骤听之，自膛目莫对，后此王阳明谓其弟子云：汝忽见岩花时，则此心与岩花互动，汝不见时，则与之互寂，似是抄袭此语来。细味此语，真是含盖乾坤，包罗万象，此即六祖方便善巧，以心印心于外之显示。

# 第三章：禅宗与理学

## 北宋理学的勃兴

中国传统文化，至汉武一尊于儒，自大儒盖仲舒以下，皆在讲明六经，明体达用，固无所谓心性理气微妙之言，既或有探讨天人之秘，追求形而上者的道学，亦莫不以周易为准，于阴阳气运以外，认为有一不可测知的天神为主宰者存在；而所谓天或神者，亦属于抽象的具体之代名，要非盲然迷信其为偶像。

至于如何达到与天人合一，入乎道的境界；在儒家认为此天神之体性，原为至善，化生万物而不遗，由人进而合一于天，但在尽人事，修德行，为善而止于至善，即所谓顺天之行，参赞天地之化育也。秉此而施于人文政治等人事，皆为替天行道，不可违逆。若法乎天地之自然，无为寂默，守真抱朴，无为而无不为，则为道家的主张，在儒者视之，认为遯世隐避，不切合于实际。至自求法则，修此心身，期超凡而入圣，离尘而希天者，则为道家之支流，方士派的道术，儒者更耻言之。

汉代儒家之鹄的与其为学的方法既若此，故于讲习六经，明体达用的学术'须重于确定先圣习传之学的真实，俾其切实易行，合于人本位之需要，使天人合一之境，实现于人间；于是其治学也，首须重于考证。循此因习既久，训诂注疏之学，于是兴盛，末流所及，养成若干考证精详，文章华丽的儒者，至于修德养道，体天合人者，徒存有先圣的仁义之言，而鲜切于实用。加以东汉两晋之间，国家多故，政治不安，一般知识阶级，因袭而不能自反，不免有憾于经学的流弊，所以两晋以还，玄谈之风，继训诂注疏的经学而起，愈流于空疏。当此时期，佛法正源源输入，其大乘思想，挈儒家而同途，涅盘寂静之说，掖道家而并驾，故一般有识之士，咸趋归其域。虽然，稽其原因，亦不得尽谓是学术思想的必然归趣，致有优劣的新趋向，盖亦有世变使然。

隋朝末造，士大夫厌于世乱，相率而寻求治平之道，不乏其人。衡之古今中外历史，凡国家变乱之局，必产生一二有识之士，另外寻求治乱之源，创立新知，开导思想，以学术而化正人心，转移社会风气。王通起而讲学河汾，正为此种潮流所影响，王通自比于尼山，一扫历来传习六经，专讲章句之学，以实用有为的学术授受，乃产生初唐盛隆的治绩，故贞观郅治，自唐太宗以下将相，多为王通的门人。

斯时君相师儒之间，固以儒术治世，崇奉忠孝仁义的原则，而于仁义之体的心性，究为如何，实非用心所及。且唐代外虽尊儒，内所宗奉，则为道教，欲追求形而上的玄道学术，皆趋心于道家。而佛法在当时，八宗学派，皆极昌盛，尤其禅宗，六祖慧能大师开创的曹溪正脉，声光照朗，普及一时，故于人文政治施用儒家学术外，凡求妙道而追玄要，不归于道，即入于佛。禅宗之直超顿悟，简截了当，有非道家所及望者，尤为时人所信受奉行。

惟此处所谓禅宗者，实不能独以慧能大师在曹溪所开建的宗门而言，自梁时，达摩大师东来以后，禅宗法门的传播，已相当广泛，其间得法传承之人，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，原在东海讲易，听众至盛，足见其为负有一代盛名的儒者。

在此以前，两晋之间，教下名僧，如慧安、道安、道生等辈，亦皆由宿学硕儒而归佛法。在此之后，与六祖同师黄梅的神秀，亦在北方宏化，声教所被，普及朝野，尤以神秀门下的渐修风范，与儒家止定静安虑次第之阶，极相融洽，其影响于士大夫间，当非浅鲜，至若以佛法诠释周易学庸者，亦不乏其人。

唐代当兴隆盛平之后，政治清明，民生安定，治学术者，既一反汉儒的训诂疏释，乃趋入于词章之学，词藻华丽，成为一代专长，凡诸名士诗词记传，多有涉于佛法或交往高僧者，比比可见，亦足以为证也。

唐祚既衰，五代多难，佛法声威，并未受时代影响而殂落，禅宗五家宗派，先后崛起，士庶争趋，迄于赵宋隆兴，高谈心性，顿悟成佛之说，嚣然滋蔓，其末流所及，徒成为口头禅者，亦所在皆是。至北宋间，儒家而有周敦颐（濂溪）、邵雍（尧夫）、张载（横渠）、程灏（明道）、程颐（伊川）五大儒者并世而生，初皆游心佛老，终而取其内义的精华，舍其形式的糟粕，归而温故知新，取学庸孔孟之言，单提孔门传心法要，而倡理学门庭，与佛老抗衡。有诋谓出于好名好胜的私心，似乎言之过激，要非平允之论；实则，亦时会使然，乃佛法禅宗与中国传统文化，互相融摄激荡而产生的。

## 佛儒的心法

佛法教义，在中国所翻译经典及本土著述，都为一大藏教，先后陆续增加，至今计有八千余卷，其所言三乘教化，有权有实，种种设施，不外于心意识的法门；所谓：「三界唯心，万法唯识」已全提其纲领。但教下诸宗，理事纷耘，其方法，为演绎的，毕生穷研，犹难尽其妙者。及禅宗之兴，单提直指心性法门，但见自心，明自本性，所谓若事若理，皆得贯串无遗，即一心而彰万行，不必别觅他途，其方法为归纳的，简而易行，朴实无华，与中国传统文化，尤易接近，故禅宗又名佛之心宗，即宗传佛的心法也。

佛法论心性，其体本为空寂，万化一切的动用，即由此空体而起的作用，此心性无自性的形相，必论其相，则以动用中的万化之相为相。故佛谓性空缘起，缘起性空，但又不在于空，即此尘劳日用与万有现象，尽摄于圆成实相的自性中。此性的体，又名法界，又名真如，种种名目，以表其名，而此心性的空，又非空所能了，乃以中道义，遣此空有之二边执论，故复称此为中观，或简称为中。当人直了自心，明自本性，本为空无一物而能生万法，不滞情于万有，复不滞迹于空相，祇依中道而住，中亦不立，则得大自在之用矣。

既悟此理，复须证入此事，待事理双至，则证悟方圆。至若超越三界，解脱尘劳，神变莫测等事，皆依此证悟功能之深浅而生起作用，犹为其枝末之余事也。

由唐至宋，士大夫间，或直接参禅，或耳濡目染，均于佛理具有了解，唯专事于此，求其深入，既不能离尘绝俗，又限于社会传统习俗，有攻乎异端之嫌。乃反求诸六经孔孟之言，方知儒家固亦有此种话头，依诸佛理，比类发明，其详简不一，偏重不同，其机境恰有相通的归向。于是比挈禅宗的为佛法教外别传心法之说，以卫道自任，亦倡远绍尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔、孟先圣的一贯心法，而立此儒家教外别传的心学。

尚书载尧舜十六字心传曰：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。」此所谓危者，即如佛法所称人欲无明的贪瞋痴等妄心，所谓微者，即如佛法所称的微妙真心，惟精则须戒慎，即如佛法所定的戒学，惟一则须慎独，即如佛法所称的定学，至于允执厥中的中字，明文记载，自未下一确定界说。寻绎中庸之旨，则与此十六字心传，可相贯串。后来朱熹批注中字，谓：「不偏之谓中，不易之谓庸，」以中庸位于独立不偏易之位，而显中道之义，可与佛法相埒无差，以显先圣之言道，早有明训，不独佛法擅长也。其立意固为高远，惜犹未尽其妙，何如明取佛法心要，以释其义，更易明了。

若依理学的诠释，其论中道义者，不但大逊于佛法，且亦不能尽先圣的心传，何以故？不偏不易方谓之中，则偏易皆非其中矣！而曰：「道并行而不相悖」，岂非自语相违？若以「致中和，则天地位焉，万物育焉，」为中之大用，显中字的体性，则有中庸末章之旨，自云：「上天之载，无声无臭。」依此，经文自为贯串相注，则学庸孔孟之言，恰如佛说并无二致，何则？无声无臭为天之载体，此谓之至善，则原为「诸法空相」也，致中和，天地位育，此谓之明德，则为法界重重无尽藏也，以此比类发明，则阐扬古代儒学，当尤胜于理学家所发见。

此外，禅宗固以实相无相，般若中观的正知见为宗，而禅宗尤不废于禅定，禅定者，禅宗称为行履功勋边事，即作功夫；作功夫为达明见心性的方法。而诸大儒者，亦见知作功夫为入德门的重要阶段，乃提倡工夫之说，「存诚」、「主敬」，乃至体会「仁」体，或专静坐中认此心性，为儒者作工夫的明白提示。于是主于「存诚」者，则以诚为性体，主于「主敬」者，则以敬为心学，乃至以仁为道体，或以静中为体认得天心为无上妙法，门庭设施，各擅其长，虽然语简易明，而不若佛法大小乘定有阶梯可循者为胜。

何则？大乘佛法以六度为修学的次序，由布施持戒而至禅定，终趋于般若智性，而证菩提；菩提者，心性的大觉也。此大觉的心性，要非独取于某点而立，曰诚曰敬，曰仁曰静，以点持面，终非圆致，何如独取大学首章初节，与佛法比类发明，即可于儒家心法，别阐幽光也。「大学之道，在明明德，」明明德者，上一字之明，乃所明，动辞也。下句明德之明，乃能明，名辞也。明德者，明乎心性之体，故明德已，可以「在亲民，在止于至善。」亲民者，用以应世也，止于至善者，绝对之体也，以善恶皆隐，乃赞美其善美之至也，即此数句，即单提直指，儒家的心法明矣；使有未能顿悟此明德的一着子，以下即教以次第渐修的法则，故继之曰：「知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。」得者，得此明德的体也。上下二节，一为直指顿悟，一为渐修次第，首尾兼顾，经文明甚。接着即说入世之用，首在诚意，乃至正心、修身、齐家、治国、平天下，又复指出「致知在格物」，此之所谓致知在格物，即如佛法所谓得种子智（根本智），后须明乎差别智，致知者，转致此心意识智也，格物者，于外物万缘上格诚而反致也。若境对外物万缘，即返照此知的一念，即可入于众妙之门，达明德之域矣。以佛法释之，致知在格物，即转识而成智，物格而后知致，识转而后心明矣。

依此佛儒心法，其有异同者，祇在所取方法，与乎应用目的之不同，其于心性之际，宁有轩轾，若得此挈共通发明，其成就当尤远大，无奈宋儒以困于传统习俗，社会环境，舍此而不由，别立鹄的，另标理性，虽欲避免于佛法，而终未能造儒家心学之堂奥，诚为门户之见所限，至可惜也。今且就诸大儒之于心性见地，略举论之：

北宋诸大儒：邵雍之学，独成一家之言，其所著先天图、观物篇、皇极经世等书，实为象数之学的发挥，谓其本于周易，毋宁说谓源出道家，专就心性微言，殊少及论。

周濂溪与邵雍同时，年岁相若，有谓其先天图，乃继续道家陈搏之传，复得僧寿崖授先天之偈，谓非周易之正。但其通书四十篇，咸认为纯粹精微，实足以阐性命根源，作人生准则。其学主于存诚，如云：「诚者，圣人之本，」「圣，诚而已矣。」「诚无为，几善恶。」「寂然不动者，诚也，感而遂通者，神也，动而未形有无之间者，几也。」「诚神几曰圣人」。凡此立见，皆以诚为成圣之基，微言至论，实为性理之大轨。濂溪定举诚为体性，谓诚乃无为的，无为即乃寂然不动的，感而遂通，则为诚之神变；其机动则分善恶。其治学用功之处，据于先圣所云：「自诚明」的步骤，自即能诚己，诚至寂然无为，则神明来复，通于万化之事理。故知濂溪的心法，举出先儒一诚字，即概心性之源矣。有谓此即同于禅宗的渐修之学，若顿悟法门，则为「自明诚」的路线，顿悟者，先明此自性之明，而后保任此灵明而致于诚者。孰知凡此所论，依禅宗正法眼藏观之，皆为一葛藤。

夫禅宗心法者，以「无门为法门」，所谓不由文字，单提直指者是也。禅宗授受之间，佛即不立，心亦无依，何论安个或性或诚的名言，例如六祖与永嘉禅师曰：「汝甚得无生之意。禅师曰：无生岂有意耶？六祖曰：无意谁当分别？禅师曰：分别亦非意。六祖乃曰：善哉！」故知泯心一法，已落偏差，既有诚存，宁非偏而易乎？岂得谓之中道之用；况不偏不易者，正与偏易相对的边见，固亦非中也。

二程之学，咸认为理学家的正统，其讲学授受宗旨，各之主张，互有异同。明道之旨，先须识仁，如云：「仁者以天地万物为一体，莫非己也，认得为己，何所不至。」「学者识得仁体，实有诸己，祇要义理栽培。」其所谓仁者，浑然与物同体，义礼智信，皆仁也，识得此理，以诚敬存之而已。

举此而知明道之学，在于识仁，其所谓仁，即与万物同体的本性也。识此以后，犹须义理栽培，故知存之而已者，正须用一番保任工夫，如明儒顾泾阳曰：「学者极喜举程子识仁，但昔是全提，后人祇是半提。」以不作功夫，故谓之半提。故知明道作定性者，正为此也。其略云：「所谓定者，动亦定，静亦定，无将迎，无内外，……夫天地之常，以其心普万物而无心，圣人之常，以其情顺万物而无情，故君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应……圣人之喜，以物之当喜，圣人之怒，以物之当怒，是圣人之喜怒，不系于心，而系于物也。是则圣人岂不应于物哉！乌得以外者为非，而更求内者为是也。」

明道之立仁为体，与濂溪的举诚为体，皆定一目的以表体性，但乃名辞见地取舍不同耳。惟明道特别提出识得仁体后，必须以义理栽培，诚敬存之，应为「自明诚」的路线，定性书所云者，皆为定学的原理与方法，其所论定的理，与禅宗所言者，似无二致。实则，禅宗虽而曰禅，要非专言禅定之禅，称曰佛之心宗，或名般若宗，皆不得已标别之名。须知心性也者，无往而不自定，所谓一切众生，从本以来，皆在定中，本无丝毫动相也；若心性以我能定，然后方存，则心性以我修定而得，亦由我所造而生，何得谓此心性能生万物耶？

固知明道所云，即皆以个人修养，当人之心意识定静境界而言；所谓无将迎无内外，浑然与万物同体，然后心应万物而无，情顺万物而无情者，祇在我人此心性的造诣境界而言，不及佛法所指此心性，具足万法，能生万法，不即定慧即是，亦不离定慧即是。禅宗心法，直指见性，不取禅定解脱，所谓向上一路，密不通风，要非诸儒所可冀，倘越此藩篱，自必入禅。

伊川心法，尤侧重于主敬，且特别提出致知之敬，如云：「所谓敬者，主一之谓敬，所谓一者，无适之谓一。」「涵养须用敬，进学在致知。」其主敬，即为自我涵养的原则与方法，敬乃守于一，守一而至于无适无莫无边颇之境，即敬的境界。而其主张，敬从致知而得，致知乃集义之所生，如云：「敬祇是涵养一事，必有事焉，须当集义，祇知用敬，不知集义，却是都无事也。」「中理在事，义在心内，茍不主义，浩然之气，从何而生，理祇是发见于外者。且如恭敬，弊之未将者也，恭敬虽因威仪而后发见，然须心有恭敬，然后见着，若心无恭敬，何以能尔，所谓德者，得也。须是得之于己，然后谓之德。」

观乎此，乃见伊川之用功勤，节操严，功夫精进，终日干干，集义识仁，辨理而行，恰如佛法中严持戒律的苦行头陀，自其尊严师道，阐扬理性，信有然矣；惟其见地，并无过于明道范围。总之：不存诚，便主敬，否则即立一知性，如云：「闻见之知，非德性之知……德性之知，不假见闻。」以此自修进德，固为快捷方式，若以之认心，恰反违道。香严禅师曰：「一击亡所知，更不假修持，诸方达道者，咸言上上机」。投之伊川，当为一辛剂矣。

横渠之学，则为主气，其论心性，亦祇是一气化，谓其乃有得于道家之学所变，似非过言。其所著正蒙一书，主于论气，如云：「天地之间，祇一气之循环而已。气不能聚而为万物，万物不能不散而为太虚，虚空即是气。唯气着于物而有聚散，理与性则无聚散。由太虚，有天之名。由气化，有道之名。合虚与气，有性之名。合性与知觉，有心之名。」纵横立说，为文甚长，大要又如云：「人先有天地之性，形而后有气质之性，必善反之，则天地之性存焉。」此论用功方法，亦允至当。唯云：天地之间，祇是一气之循环而已，气有聚散，理与性则无聚散，合虚与气，有性之名。仔细参详，不能令人无矛盾之感。

何以故？气有聚散，理与性无聚散，则天地间祇是一气之循环，在此循环外，另有一理性的独立存在矣。何以又须合虚与气有性之名，若必如此，则性者，由于气与虚合，则性固未离于气，安得无聚散。细辨其言，其立说不无罅漏，禅宗所谓：「本来无一物，随处任方圆」者，或可为其排解。要之：其于心性之学，究非所长，然其讲明正学于关中，裨益人心世道甚大，洵为一代大儒，足为天下后世法者，亦无可议矣。

北末开创理学之五大儒，其心要大抵如此，浸演渐变，至于南宋，朱晦庵（熹）应运而生，撷诸儒之长，集理学的大成，其心法主旨，要不外乎北宋五大儒之说，裁长补短，阐演开宏，而于尧夫象数之术，亦至心折，不若二程之绝口不言者。有谓朱子乃道化的儒家，绎其言行，似亦非为过论。

设譬以濂洛诸大儒为儒教外别传的宗师，则朱子为讲学的经师矣，若单提直指心性之说，诚不如与其同时并抗的陆象山（九渊）的深入。世称朱子以道问学为宗，陆子以尊德性为旨，朱陆异同，俨然对垒，学术宗旨，固有不同也。象山不但与其同时的朱子见地不同，且在幼时，闻人诵伊川语，已发生异见，尝曰：「伊川之言，奚与孔子、孟子之言不类？」又尝曰：「东海有圣人出焉，此心同也，此理同也。西海有圣人出焉，此心同也，此理同也。南海北海有圣人出焉，此心同也，此理同也。千百世之上有圣人出焉，此心同也，此理同也。干百世之下有圣人出焉，此心同也，此理同也。」象山之具见即如此，教人授受之际，但令终日静坐，以存本心，无用许多辩说劳攘。尝谓：「此心自灵，此理白明，不必他求。」人称其立说近本，盖取静中体认之捷道也。

惟其如此，当时后世儒者，认象山之学为近禅，大抵即以象山无排佛之言，且以单提静坐为用，以其类似禅宗的渐修禅定者。但象山心法，实亦非禅，惟其壁立万仞，气宇磅礡，大有类于禅宗宗师的风格耳。明儒王阳明之学，有谓其远绍象山心法，阳明倡知行合一之说，固承象山遗风，要亦时势所驱，必然而立者。若夫抉论心性之际，皆祇可归于理学范畴，实未能提与禅宗并论，以文繁未引，略见于拙著禅海蠢测「禅宗与理学」章中。

## 佛儒的异同

承当，颟顸宗奉，则学佛而终犹不知佛，习儒而终亦不知儒也，未可徒以圆滑融通，模棱两失。上举略论佛儒心法，固有异同存在，且其等差亦颇不少。今所论者，但就佛儒的立场而言，然后而可知佛者诽儒，儒者薄佛的症结所在。

佛儒同举心性为极则，真佛之谓佛，并非偶像的佛；佛者觉也，觉者心性的本来，自觉觉他，觉行圆满，同泛归航于大觉智海，超离尘苦，不生不灭，证登解脱的彼岸者是也。儒者宗道，奉天。天者，本体之性也，所谓第一义天也，道也。致知以明德，明此天德也，明此天德，即为圣人，内圣而后外王，利物济人，而合天人于一，独不言解脱超越之旨也明甚。然而不因其不举此事而谓儒不如佛也，略举论之。

佛儒的立场：佛法约分两途，世间与出世间，而同属于一法界，大乘佛法，以明见心性的空相已，而运无缘之慈，同体之悲，悯然入世，白利利他，此与儒家的内圣外王者同一揆也。惟大乘之极果，终称成佛而证无为涅般末，虽曰涅盘无住，无世间可出，亦无世间可入，毕竟以寂然不动为宗。惟其如此，依寂然不动之体，故神变不可测等等，自然生起，诵读大小乘诸经论，贯串其宗旨，宁有越于此者，当为非理，尤其以得禅宗心法者，自能证悟有得，功极果圆，更可了解。

故佛法终以出世为宗，入世为一时期权宜之用也。儒家则以内圣为至位，而圣之至，仍不离于人本位，即此人间，便为天体，合天人于一者，固犹不离人事，不说超脱，而重现实，不离人间，别称清净，六经孔孟之语具在，趣宁非此！

佛儒的具见：人同此心，心同此理，诚为不易之旨，唯所取要点，各有不同。推论心性之旨，义过深远，且置勿论，今当譬喻以明。例如目前有一个玻璃杯，佛法视之，此杯为性空缘起，缘起性空，生住异灭，固如是也，何哉？当此杯未产生时，本无杯也，以各种条件、因缘和合而有此杯，有此杯己，必起杯的作用，在用的期中，因缘因果，互相滋扰，终取毁灭，而归于空无，如其初未有杯生时，同一寂灭也。惟即有杯时，当尽悲悯之愿，以保存之、化导之，使知杯生杯灭前后，原为空无，中间留存，视为济物，终须返本还元，依持寂灭之体，则为解脱之至，中间应物，独为利他一阶段也，亦称权宜，亦称方便。

但在儒家视之，此杯性自生成，今实是有，当此有之阶段，当我人的有存在者一也，虽明知其终归毁灭，但必尽人事以保存之，毁灭者，天然的法则，而有生有灭，乃天然的缺陷，我要秉此仁慈，必以利济保存之，乃替天存生生不已好德的至善，针对现实，以尽其能。至于未生以前，原为一段空相，毁灭以后，又归一段空相，非所专注矣。此佛儒于心性见地功用异同之一。

又佛法视此杯，以因缘和合而生，扰扰尘寰，以不识知自性原从空无中来，故有劳役扰攘之悲。杯物也，此物同于彼物，人亦如是，此人同于彼人，人物又元为一体；不但人物一体，尽虚空，遍法界，同此一杯，同此一法空相，故悲愍众生，兴无缘慈，同体悲，普度其得解脱，证登彼岸。是以法界为缘，众生为对象，不但无人我，且无国土种族之见。虚空有尽，吾愿无穷，以虚空无尽，吾愿故无有穷。其所着眼者大，济度亦广。或从我始，或舍我而从他始。

而儒者视之，认为空疏，儒者即此杯而言此杯，亲我亲以及人之亲，老我老以及人之者，而亲亲，而仁民，而爱物；其所着眼者亦大，其利益者亦广，而必从我始，逾越者乃权宜之计，非规矩之道。此佛儒施仁方法异同之二，上举此一三两者，统于佛儒具见之异同也。

以其立场具见的各有不同，于是其目的方法各有异趣，例如佛法之发愿，文有多种，撮其要者，莫如四无量心云：「无边众生誓愿度，无尽烦恼誓愿断，无量法门誓愿学，无上佛道誓愿成。」而大儒横渠提出四句话头，足为儒者立心的代表者，与之对照，则各有异趣。如云：「为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平。」但此所举例而论者，亦祇谓佛儒用世目的方法异趣之异同，实乃彼此融摄所产生，倘因时因地因人而善为化用，凡此云云，皆为剩语矣。

至如儒者的排佛，往往未探其学术的精英而排其迹，终未能攻其心；与其谓之排佛，毋宁说为排僧，或出于门户之见，或出于所见不大。至于学佛者的排儒，谓其不同我说，鄙我所能，固皆毋论。总之：皆非的见，若使三教圣人同聚，自必把臂同游，共论道妙，决不作如此狭隘之见也。

## 禅宗理学在中国文化的地位

佛法输入中国，其影响于思想、教育、文词、艺术、医药等等，使传统文化，开创一新纪元。及禅宗的兴起，不但因禅宗神韵之高，机趣隽永，使中国文化，升华于离尘绝俗的神化之境，且建立确定整个民族的人生观与信仰。

盖禅宗不但以单传直指，提出明心见性，立地成佛为宗旨，且以了生脱死，证取无生相号召。其于成佛的说法，以即心即佛，自心作佛为明示；虽为一种宗教，而无宗教形式迷信的气氛，以人皆有心，自心可以作佛，故人人易学，个个易行，如风行草偃，不期然而然的影响到众人心中，有此一是宗教非宗教的观念。因之：相信因果，决定慈悲的观念，亦普及于各人心中，使中华民族性，养成一种不可动摇的伟大纯良朴实之风气。又其于生死的观念，以空幻无常，无来无去，不期然与传统文化生生不已，浮生寄化相吻合。于是生来死去，如梦如归，本无足畏惧的观念，亦为人所习知。且以生死自可了脱，不操诸另有一主宰之手，建立吾民族的大无畏精神，功更非浅。

及乎南北宋间，儒家因受禅宗的影响，于中产生理学，撷取禅宗单提直指心性之学外，即以传统文化的忠孝仁义，四维八德与乎固有思想，配成知行合一的一种学术。而且特别注重人本位，以及治国家，平天下，以德服人，以德化民的主旨，行于伦常日用，语默动静之间，使中国民族，一直保存先民的传统礼义，而实行其「天下为公」「世界大同」的政治思想。

虽时代的更代，社会潮流的变迁，而此二种精神，永垂未渝。不但过去现在如此，乃至未来亦必如此。由此可知：因佛法的输入，使中国传统文化发扬光大，因禅宗的兴起，使传统文化益增光辉，领导中国传统文化者，无形中仍为禅宗与理学的力量，甚且影响于整个东方学术思想；例如日本民族，自唐代禅宗的传入，坚定所谓「武士道」、「大和魂」的精神，及理学家王阳明学说的输入，明治维新，一切人文政治，完全依据其精神而措施，至有日本一帝国国势的隆盛，若非若干军阀弄权，逐其野心之私，侵略我国，其前途正未可料。因此而知：中国传统文化，其潜能实有无比的崇高伟大，孰谓禅宗为空疏之学，理学为迂阔之见耶？

时至现代，日本的禅宗，虽已变质，实非中国固有的佛法心要，而正努力提倡，方兴未艾。近来英、法各国，亦正致力研究禅宗。凡我国粹，为人所珍重，反见轻于己，至可太息。

综之：国运之昌隆，必有纯正学术以敦人心；反之，则邪说横行，思想诡曲。而提倡正学，化易人心，端赖社会风气所形成；而开风气之先，亦祇系于一二有心之士；今者，两家志士，寥寥无几，幽光沉埋，莫此为甚，虽有一二学者，而皆力与愿违，诚为有识者所痛！当此白由仍在人间，正义未泯，希国人注意及之，综合二家所长舍其空疏迂阔之弊，「继先圣之绝学，开万世之太平」，当亦非艰。