臺大佛學研究．第四十二期
民 110 年 12 月，臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心
頁 67-120
DOI: 10.6727/TJBS.202112_(42).0003

春花或金屑？
——紫柏真可的禪教觀及其背後的反智識主義難題*

林悟石**

摘　要

在禪宗史中時不時地浮現的禪、教爭議，其中一個關鍵即是「教外別傳，不立文字」的不同立場，亦即「經教」在禪宗的解脫論中具有何種功能——或不具功能。與此同時，經教作為「智識」的理解對象，也代表了禪、教爭議的背後正是禪門對於「智識」的不同觀點。禪宗社群中強調經教的重要性者，往往肯認「智識」在修證過程中具有積極意義，進而需要以智識的方式來解釋智識之於契及禪悟的重要性，甚至是必要性。明代被視為禪門「尊宿」的紫柏真可（1543-1604），就曾嘗試理論性地解釋「非智識的禪悟與智識之間的關係為何」與「為何非智識的禪悟可由智識去契及」，並譬喻「禪如春也，文字則花也。春在於花，全花是春；花在於春，全春是花」的禪教不二立場。然而，當取法唯識學及其量論時，紫柏所立足的《楞嚴經》與《大乘起

2021.03.30 收稿，2021.12.10 通過刊登。

* 本文之撰成主要承蒙林佩瑩老師、林鎮國老師、廖肇亨老師、蔡伯郎老師、鄧偉仁老師、果幸法師、果鏡法師的建議與課堂上的啟發。也感謝諸位審查老師的建議，但因篇幅與修改時間有限，許多內容未必能在本文中予以處理。亦致謝 Ronan Farrell（弘倫）、Kamil R. Nowak、林含潔、孫馨平、徐維里、張雅雯、楊鎮鴻、鍾寧與編輯部諸君的協助，以及本文所有徵引文獻及其知識生產與傳續過程的參與者（以上人名均按姓氏筆劃排序）。另，本文可能的爭議性觀點、立場與疏漏皆為筆者之個人責任。

** 作者係法鼓文理學院佛教學系博士生。

臺灣大學學術期刊資料庫

信論》的心意識理論，卻讓他重新回到了「不立文字」的反智識主義立場——紫柏認為第六意識已落比量，只能變帶地緣取真如假境，僅有第六識未起前的清淨真心才能挾帶地、現量地親緣真如。但是，這就重新陷入了一個難題：如若第六識與經教在理論上無關於修行者對真如的契悟，到底要如何說明經教之於禪悟是重要的？——經教到底是翳眼的金屑，抑或與春意體一不二的繁花？

關鍵詞：紫柏真可、禪教觀、開悟經驗、密契主義、反智識主義

臺灣大學學術期刊資料庫

壹、前言：作為禪、教爭議核心的「智識」問題

在中國佛教的禪宗語境中，「禪悟／開悟」不論是時而指涉（或被解讀為）如棒喝、默照、參公案等教學手段，或是指修證經驗的「悟境」，或是一種生活態度，[1] 都已不全然相同於漢譯經論中所指的禪那（*dhyāna*）或靜慮。[2]「經教」，粗略的定義是佛教的經學與教理，並往往包括了對於修道次第的內容及其操作與實踐方法與相關說明。[3] 所謂的「教家」，即中國佛教中代表性的義學學派／社群如天台宗、華嚴宗與法相一系，[4] 也有各自的不同

---

1 Robert M. Gimello 就認為禪宗所描繪的開悟是一種日常生活形式與態度的改變，如在十牛圖的最後仍是回歸生活的。見 Robert M. Gimello, "Mysticism and Meditation," in *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven T. Katz (New York: Oxford University Press, 1978), 192。

2 Robert E. Buswell 即考察了從敦煌本《壇經》到看話禪的過程中，印度佛教式的解脫論與定慧觀如何轉變為禪宗式的。見 Robert E. Buswell Jr., "The 'Short-cut' Approach of K'an-hua Meditation: The Evolution of a Practical Subitism in Chinese Ch'an Buddhism," in *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, ed. Peter N. Gregory (Delhi: Motilal Banarsidass, 1991), 323-334, 350-353。

3 比方林鎮國就提到，在印度瑜伽行派的脈絡中，「經典」即是佛教的實踐者在禪修上的具體修行手冊，修習止觀者必須依教而行。詳林鎮國，《空性與方法：跨文化佛教哲學十四論》（臺北：政大出版社，2012 年），頁 54-55。

4 實則，藍日昌已指出「宗」、「宗派」等詞彙在中國佛教研究的語境下有著歧異性，並認為同時符合「法嗣與寺院繼承」與「獨特教義」、「不同教規」、「不同的傳法世系」等條件的「佛教宗派」概念在唐代並不明顯，而「宗」一詞甚至要遲至宋代才具有相對明顯的上述條件的意涵。詳藍日昌，《佛教宗派觀念發展的研究》（臺北：新文豐，2010 年），頁 8-13、17、82-86。無論如何，筆者認為這是如何定義「宗」或「宗派」的問題，因為實非本文的主題，故不深入討論。於是在操作性定義上，筆者此處的諸宗之「宗」，則僅僅是指涉一群「自我認同為共屬一個我群」者的有限社群（也包括唐代）。另，本文對禪宗的分類與歷史分期，主要是參照 John R. McRae 以禪宗風格與文獻而進行劃分：原始禪宗（約 500-600）、初期禪宗（約 600-900）、中期禪宗（約 750-1000）、宋代禪宗（約 950-1300）。詳 John R. McRae, *Seeing through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2004), 13-21。又，以下若無特別表示，則本文之「禪宗」泛指「中期

臺灣大學哲學系圖書資料庫

修道理論及次第境界的階段性闡述。

儘管禪門與教家之間在修證經驗與義學理論上的論爭並不在本文的討論範疇，但禪、教的關係卻自洪州一系高舉了「教外別傳」的大旗後，就逐漸在禪門內部產生了如光譜之兩端，甚至時而勢如水火的對立。在「教外別傳，不立文字」的立場成為禪門內部的主流後，[5] 也讓我們可以發現其反智識主義（anti-intellectualism）傾向。[6] 然而，這帶來的根本問題就是如此立場的禪宗，要如何看待「經教」這些基本上需要大量以智識活動來理解的諸多概念？

禪（含）以後的禪宗」。

5 禪宗內部關於「教外別傳」的論爭，從禪門對於自身傳承歷史敘事的書寫與建構過程就得以窺見。詳見 T. Griffith Foulk, “Controversies Concerning the ‘Separate Transmission’,” in *Buddhism in the Sung*, ed. Peter N. Gregory and Daniel Aaron Getz (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002) 一文。

6 龔雋提及，或許有些學人會不同意禪宗是傾向「反智識」的，但龔雋解釋：就算某些禪宗祖師同意「以教扶禪」，可對禪師而言，經教終究不是那不可言說的第一義。詳龔雋，《禪史鉤沉：以問題為中心的思想史論述》（北京：生活・讀書・新知三聯書店，2006 年），頁 66。
再者，儘管 Sharf 批評鈴木大拙過度地把禪宗形容為一種反智識主義，並以「趙州狗子」的公案本則為例，認為若追溯「無情佛性」的思想史脈絡，很多公案本身也是具有高度的經教背景，並為了避免落入任何的立場而具有高度辯證性——既非兩邊，亦非中間。詳 Robert H. Sharf, “How to Think with Chan Gong’an,” in *Thinking with Cases Specialist Knowledge in Chinese Cultural History*, ed. Charlotte Furth, Judith T. Zeitlin, and Ping-chen Hsiung (Honolulu: University of Hawai’i Press, 2007), 216-224, 226-229。然而近期的研究指出，無情佛性思想文本在機緣問答化的過程中仍有著明顯的反智識化傾向。詳林悟石，〈無情說法誰人說——禪宗無情教義文本的作者、敘述者、讀者與解讀機制〉，《漢學研究》第 38 卷第 3 期（2020 年 9 月），頁 101-104。實際上，自禪宗吹響「不立文字，教外別傳」的法螺後，就算他們所創作的機緣問答具有相當的哲學思辨之高度，但是這些文本作為「教學材料」時，仍舊被視為旨在指引禪修者趨向無「思維卜度」與「邏輯論述」的狀態。再者，如若考慮到《楞嚴經》對禪宗的心意識理論的影響（例如紫柏），就解釋了為何他們認為基於第六意識的智識思維是一種障礙。

臺灣大學學術倫理教育專區

一、作為禪宗主流的「教外別傳」

印順法師早已指出曹溪禪除了荷澤一系以外，尤其是洪州與石頭兩大法流（當然保唐也是代表性案例），提倡不立言說、不立義解，已經有著明顯的禪先於教的慢教傾向。[7] 而在禪宗思想的歷史學問題上，龔雋亦參照 John R. McRae 等人的研究，指出七、八世紀的禪宗，因應著自身的不同立場而構建「藉教悟宗」或是保唐派的「不將一字傳來，默傳一法」的菩提達摩（生寂年不詳）形象。[8] 這一方面顯示了禪教問題早在初期禪宗的階段就有著意見的分歧，另一方面也表示了禪教問題與祖師形象在書寫過程中的修辭與策略性。除了循著禪宗思想史中「方便通經」的爭議，龔雋進一步延伸至宋代的「文字禪」問題，並指出這是一個經師（或講家）與禪師在修道論上、知識論上、在語言哲學上、在認同修辭上的張力與拉鋸。[9] 而 Robert H. Sharf 解釋在禪宗發展上具有相當代表性的馬祖道一（709-788）與大慧宗杲（1089-1163），其禪教立場上特別側重具有現象學經驗意味的「禪」，

---

7 釋印順，《中國禪宗史：從印度禪到中華禪》（臺北：正聞出版社，1983年），頁 333-345。
當然我們不能否認的是，印順法師並沒有去嚴格區分不同禪宗的歷史敘事文本在書寫上與年代上的建構問題，像是成書於十一世紀後的《景德傳燈錄》與《古尊宿語錄》，或許不適合直接視為八、九世紀的禪宗歷史的「史料」。比方龔雋提到更早成書的《祖堂集》仍特意突顯了馬祖與經師在禪教立場上的對立。詳龔雋，《禪史鉤沉：以問題為中心的思想史論述》，頁 225。賈晉華則進一步根據一些年代上可能比較可靠的材料推測，馬祖的反對念經坐禪的反傳統形象很可能是後世才建構的──其實馬祖也是飽讀經教與詩書；而在洞山良价之前，石頭系很可能也只是眾禪門家系的一小枝。詳賈晉華，《古典禪研究──中唐至五代禪宗發展新探》（香港：Oxford University Press，2010 年），頁 153、260-267。對筆者而言，無論史實如何，至少可以見到的是在後世的主流禪宗敘事之中，滿腹經綸的馬祖形象被捨棄，而留下了自宋代以來吾人所耳熟能詳的慢教形象。

8 龔雋，《禪史鉤沉：以問題為中心的思想史論述》，頁 202-203。

9 龔雋，《禪史鉤沉：以問題為中心的思想史論述》，頁 321-325。

臺灣大學哲學系學術資訊庫

Sharf 同時也把這種視修行為手段的傾向，比擬「法者筏也」[10] 的觀念。[11]

然而，這些似乎並不妨礙禪師們進行一種語言與文字的遊戲。正如龔雋所指出的，無論是中期禪或宋代禪都肯認語言在解脫目的上的語用價值，或是將語言視為一種悟後主體為了接引他者而有的語用傾向，並且禪宗這種「得意忘言」而將語言文字（包括經教）與宗法區分為兩者的看法，於經教中本身就其來有自 [12]——這也意味著，「以筏喻法」也就是「藉教悟宗」的另一種比喻。[13] 更直截地說，就如龔雋認為禪師們面對經教與言說，往往是站在「觀心釋經」的立場而強調「以心宗之衡準評之」，而非透過經師的學術路線去辨析。他依此更進一步循 Robert E. Buswell 與 Bernard Faure 的研究指出：對禪師而言，經教言說的有效性則是來自於「對於信徒所達成的實際效用」，因此禪師關心的「並不是經典中的含義，而是如何用經典來做事」——也就是所謂的如何「行事」（performative）的問題。[14] 被認為為北宋「文字禪」代表性禪師的圓悟，也表明了他對於「文字般若」與

---

[10] 姚秦・鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》卷 1，《大正新脩大藏經》冊 8（以下簡稱《大正藏》），第 235 號，頁 749 中 10-11：「知我說法，如筏喻者，法尚應捨，何況非法。」
隋・智顗，《金剛般若經疏》卷 1，《明版嘉興大藏經》冊 3（以下簡稱《嘉興藏》），第 59 號，頁 301 中 29- 下 1：「既登彼岸，棄筏而去；將度生死，假乘萬行；既到涅槃，萬善俱捨。道法尚捨，而況非法？」

[11] Sharf 對馬祖的看法，詳 Robert H. Sharf, “Is mindfulness Buddhist? (and Why It Matters),” *Transcultural Psychiatry* 52, no. 4 (2015), 476-477。對大慧的觀點，見 Robert H. Sharf，萬金川譯，〈佛教的現代主義與禪定體驗的修辭〉，《正觀》第 83 期（2017 年 12 月），頁 138-139。

[12] 龔雋，《禪史鉤沉：以問題為中心的思想史論述》，頁 313-317、323-324。

[13] 印順法師則認為，到了《楞伽師資記》的時代所理解的「藉教悟宗」，仍是一種「依教明禪」。詳釋印順，《中國禪宗史：從印度禪到中華禪》，頁 71。

[14] 龔雋，《禪史鉤沉：以問題為中心的思想史論述》，頁 190-191。

臺灣大學學術期刊資料庫

「本來面目」之間的關係，是更重視後者的，且以一種類似後期維根斯坦式的語言哲學進路去否定兩者作為能指與所指之間具有本質上的聯繫，並批評：「若據祖令當行，本地風光、本來面目亦斬為三段；三世諸佛十二分教，不消一揑。到這裏設使有萬種功能，亦不能管得。」[15] 根據鄧克銘的分析，圓悟對於經教的看法，也不外乎是將經教視為悟道方便之一而已。[16] 循著黃龍派重視「理」的思想，臨濟楊岐派禪師們清楚地將禪問答與公案等一切文字視為一種工具手段而形成公案禪。[17] 實則，這其中的關鍵點即是在「死句」與「活句」的分判——如 Faure 即指出，禪師主張禪問答不該被紀錄，因為這將會導致禪問答被安置於單一的語境而產生意義的限制。[18] Buswell 也參照大慧的觀點，指出活句與死句的分判作為一種禪宗的詮釋學工具，前者以不被概念化理解而為活，但當活句成為理論性詮釋的客體時，就已然成為死句，[19] 因此禪宗將導向開悟的語言視為活句，而將教家的概念化教法視為死句。[20]

二、歧出的「禪教一致」及其衍生的理論難題

雖然已有不少學人指出禪宗的許多修辭，不一定能反映禪

---

15 宋．克勤，《佛果圓悟禪師碧巖集》卷 10，《嘉興藏》冊 22，第 113 號，頁 150 下 6-9。

16 鄧克銘，《心性與言詮：禪宗思想研究論集》（臺北：文津出版社，2014 年），頁 203-204。

17 土屋太祐，《北宋禪宗思想及其淵源》（成都：巴蜀書社，2008 年），頁 226。

18 Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1996), 231.

19 Robert E. Buswell, Jr., "Ch'an Hermeneutics: A Korean View," in *Buddhist Hermeneutics*, ed. Donald S. Lopez Jr. (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1988), 246-247.

20 Buswel, "The 'Short-cut' Approach of K'an-hua Meditation: The Evolution of a Practical Subitism in Chinese Ch'an Buddhism," 347-348.

臺灣大學哲學系期刊資料庫

師在歷史上的真實想法與實踐[21]——然而，就算僅僅是「修辭上的」論爭，禪門內部仍因是否贊同「教外別傳」的不同立場而產生對立。實際上，「禪教一致」就像是「教外別傳」的「別傳」一般，與大慧同時期的覺範惠洪（1071-1128），乃至明代的紫柏真可（1543-1604）與漢月法藏（1573-1635），這幾位明明在後世亦都被歸為禪宗的法流的祖師，卻採取了迥然於「教外別傳」的立場——強調「經教」的重要性（暫且撇開他們之間、乃至與義學僧相比，對佛教教義的基礎與深度的孰高孰低）。或許惠洪在宋代的影響與聲望遠遠不如大慧，因此可以視為當時少數而特例的異音，但到了明代，黃啟江即提及紫柏在〈石門文字禪序〉中對於惠洪「禪教合一」的贊同與支持；[22] 廖肇亨更勾勒出了「覺範惠洪」的形象如何由紫柏所關注、建構與提倡，進而讓「文字禪」的修辭在晚明有了無法忽視的號召力，並影響了作為「禪師」的漢月對經教的態度。[23]

雖然黃啟江直接將紫柏定位為惠洪的異代知己，[24] 但實際上自詡繼承了惠洪的紫柏，他對文字的觀念並不同於惠洪——紫

---

21 比方 Morten Schlütter 就指出，禪門雖然在修辭上提倡「道不用修」與「禪坐不能開悟」等等觀念，但從兩部作為禪坐的操作手冊的〈坐禪儀〉乃至清規對其的收錄來看，禪宗寺院很可能仍然落實著禪修靜坐的傳統。詳 Morten Schlütter, *How Zen Became Zen: The Dispute over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2008), 169-172。而根據 Christopher Byrne 對宏智正覺（1091-1157）贈與他人的詩偈之分析，我們也能從中發現其中化用了大量的經教典故，這暗示著禪僧讀經的合法性。詳 Christopher Byrne, “Poetics of Silence: Hongzhi Zhengjue (1091-1157), and the Practice of Poetry in Song Dynasty Chan Yulu” (PhD diss., McGill University, 2015), 152-220。

22 黃啟江，《北宋佛教史論稿》（臺北：臺灣商務出版社，1997 年），頁 333。

23 廖肇亨，《中邊・詩禪・夢戲：明末清初佛教文化論述的呈現與開展》（臺北：允晨出版社，2008 年），頁 121-127。

24 黃啟江，《北宋佛教史論稿》，頁 333。

臺灣大學學術期刊資料庫

柏的禪教觀與宋代禪代表人物的禪教觀有著差異這點，已有學人提及，如陳永革與郭朋都認為比起惠洪，紫柏顯然更為推崇經教。[25] 另一方面，包括紫柏在內的明末佛教社群對於唯識學 [26] 的重新關注與性、相融會的詮釋傾向，也是不同於惠洪之處。再者，當紫柏仍將禪悟定義為一種超言絕慮的經驗，[27] 卻同時也肯認「禪教一致」時，就勢必得面對接踵而來的兩個核心難題——定義上相悖、相斥的智識活動如何契及非智識經驗？兩者又如何

---

[25] 陳永革，《晚明佛教思想研究》（北京：宗教文化出版社，2007 年），頁 55-56；郭朋，《明清佛教》（福建：福建人民出版社，1982 年），頁 198。

[26] 筆者實無意以一個本質式的定義來界定何為「唯識學」與「唯識義理」，然而在本文為了區別出明代對於名義上被當時認知為「相宗」的玄奘與窺基等人的心意識學說，而不得不權宜地使用此操作性定義。實則，如聖嚴法師即以五十頁的篇幅詳細梳理，指出：雖有部份「唯識學」文本從日本傳回或重新受到重視，但明末的「唯識學」仍難以脫出澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》與永明《宗鏡錄》的影響。詳釋聖嚴，《明末佛教研究》（臺北：法鼓文化，2000 年），頁 209-259。陳永革也提及了晚明禪師在詮釋「唯識學」時的禪宗或如來藏立場。詳陳永革，《晚明佛教思想研究》，頁 216-221。而筆者在下文的分析中，也能看出紫柏對於「唯識學」的理解中已然揉入了《大乘起信論》、《楞嚴經》、《楞伽經》與《宗鏡錄》的諸多元素——但筆者無意評價紫柏的唯識學觀點是否「正統」，也非指責紫柏以如來藏立場解讀唯識學為一種謬解——更何況比起當代的研究者，紫柏在當時還面對著諸多唯識學典籍散佚的處境。就像楊志常提出的反省：「似乎是由於太過於強調傳統的正統性和延續性，而忽略了傳統的可塑性和時代性，更忘了正統性和延續性也是傳統的建構。」詳楊志常，〈晚明《成唯識論》註釋傳統的重新建構——數位量化人文的視角〉，《臺大佛學研究》第 40 期（2020 年 12 月），頁 87-88。

[27] 筆者並不意欲於本文中直接將「禪悟經驗」視同「密契經驗」，因為就像 Gimello 也曾嘗試綜合各家說法對「密契經驗」下定義：感覺的統一性、對該體驗的真實性有著強烈感受、日常語言的難以描述、智識的止息或與日常本質上不同的意識運作、異常強烈的情感等等。但 Gimello 所下的但書之多，恰好展現了該術語很難予以嚴格的定義——包括這些定義可能有程度的差異、或一或多的特徵，以及可能具有的不同形式，乃至在界定時屢屢使用「或」。見 Gimello, “Mysticism and Meditation,” 178。雖然如此，能夠肯定的是，禪宗在因地上（修證過程）具有反智識傾向，果地上（修證經驗）則主張禪悟是種非智識經驗——就如禪師宣稱禪悟在智識運作的情況下難以定義，並拒絕禪悟可以由智識所定義，甚至主張禪悟在定義上不能被定義。

臺灣大學學術倫理教育

一致？——相關的子議題諸如能否或必須透過經教契及禪悟？經教會否成為開悟的障礙？經教能否作為說明禪悟內容的合法性表達？可否在經教中安放悟境的位置？在悟境中又是否仍有經教的存在？——雖然筆者並無意在此爭論禪宗的禪悟經驗事實上究竟是建構抑或是密契，但上述問題不但與密契主義者（mysticist）與建構主義者（constructivist）之間爭論不休的諸多議題相關，[28] 也可能是值得佛教研究者（甚至佛教徒）參與討論的領域——比方被定義為前語言甚至前概念的密契經驗如若存在，要如何轉化為公共語言？如果密契經驗無法轉化為公共語言，那又要以何種媒介與形式確認不同人所體驗的密契經驗是異或同？這些問題在禪宗的語境中，類似於「以心印心」與「如人飲水，冷暖自知」之間是否矛盾的難題。[29]

如何著手處理這些問題，在於我們如何理解與研究佛教文獻中所描寫與指涉的「經驗」及其契及的方式——尤其是「修證經驗」。對此，皆以文獻學為研究基礎的佛教學者 Paul J. Griffiths 與 Robert M. Gimello 兩人的研究對本文的方向提供了重要參照——前者嘗試對印度唯識學中的「無分別智」、「現量」、與「滅盡定」等概念進行考察，藉此討論這些詞彙能否對應於密契

---

28 對於密契經驗到底是屬於脈絡主義模式（contextualist model）還是本質主義模式（essentialist model）的爭論，Katz 指出這兩種研究進路背後的爭論，肇因於前者認為後者忽視密契經驗所處的社會文化、歷史與宗教脈絡，而預設該經驗為最高、最純粹且具有相同的本質。見 Steven T. Katz, “Editor’s Introduction,” in *Mysticism and Sacred Scripture*, ed. Steven T. Katz (New York: Oxford University Press, 2000), 3。

29 Sharf 指出：為了與他人論及開悟或密契經驗，我們必須給予這些「經驗」內容與定義，也因此得將這些經驗「客體化」，進而違背密契經驗的特徵之一，也就是「直接性」。詳 Robert H. Sharf, “The Rhetoric of Experience and the Study of Religion,” *Journal of Consciousness Studies* 7, no. 11-12 (2000), 277。

臺灣大學學術期刊資料庫

主義研究定義下的密契經驗；[30] 後者則從作為佛教禪修的根本架構模型的「止」與「觀」及其與禪修次第的關係為起點，討論認知與智識在其中的作用。[31] 兩人的研究不但建立了佛教修證經驗研究與密契主義研究之間的對話橋樑，也揭示了一條可供參考的進路。因此，本文第一部份主要是解讀紫柏所理解或闡述的禪、教關係，包括其波水譬喻與三因佛性說中，如何視經教為開悟的必要條件。第二部份則是分析紫柏對唯識義理的挪用，並循 Griffiths 與 Gimello 的進路而聚焦考察紫柏語境下的現、比二量、第六識 [32] 等概念的定義與性質及其運作方式。最後則是討論在紫柏的心意識理論與相關修證理論中，要如何安放禪宗的修證經驗──「禪悟」──的位置及其背後產生的難題，以此說明禪、教一致的理論在以反智識傾向的經驗為修證目標時所可能導致的理論困難。

另外，儘管本文將在行文與措辭上會以「某人說」、「某人認為」的形式來表述前現代文本的內容，但基於一個文本在名義上的作者與撰述者不一定同人，或是我們難以確保文本跟名義作者的直接的關聯的情況下，本文採用的是一種便宜行事的方式，不代表筆者認為文本的名義作者與內容即是真實的作者原貌──亦即筆者並未將《紫柏老人集》或相關文本中的「紫柏」視同歷史事實上的「紫柏」。[33]

---

30 Paul J. Griffiths, “Pure Consciousness and Indian Buddhism,” in *The Problem of Pure Consciousness Mysticism and Philosophy*, ed. Robert K. C. Forman (New York: Oxford University Press, 1990), 71-97.

31 Gimello, “Mysticism and Meditation,” 170-199.

32 為避免在指涉上的混淆，以下的「第六識」專指佛教文獻與義學中的「第六意識」的概念；而「意識」（consciousness）則是指非佛教知識語境中的「意識」。

33 相關的方法論反省可參見林悟石，〈無情說法誰人說──禪宗無情教義文本的作者、敘述者、讀者與解讀機制〉，頁 90-94。

臺灣大學哲學論典資料庫

貳、禪教一致的理論建構：紫柏真可的文字禪與禪教觀

紫柏曾言：

> 以為『禪家古德機緣，可以悟道——悟道斷不在教乘上。』我（紫柏）且問你，安禪師（瑞鹿遇安，924-996）讀《楞嚴》破句悟道，永嘉看《維摩經》悟道，普菴肅禪師（普庵印肅，1115-1169）、英邵武（泐潭洪英，1012-1070）皆讀《華嚴論》悟道。你謂：『唯禪家機緣可悟道，教乘不可悟道。』豈非大錯？[34]

> 外語言文字而求道者，即語言文字而求道者，世人謂之宗、教。宗、教既分，各相非是。一則以為：「宗可以悟心，教惟義路。」義路惡足明自心哉？殊不知精義則能入神，入神便能致用——悟心亦精義之別名。故宗門大老有大機大用，苟不入神，機用何自？故曰：「解得佛語，祖師語自然現前。」真萬古之名言也。[35]

對於紫柏所認為的禪教問題及其立場，以上兩段文字堪稱典型——不論是前段舉出古來禪師也有以閱讀經論而開悟的案例，或是後段批評明確地表示禪與教不可分而為二，都顯示出紫柏認為經教之於參禪者而言具有必要性。出於對經教與文字的肯定，也意味著紫柏必須以經教與文字為基礎來建立一套論述，去說明它們對於開悟的合法性——此即本部份的討論主題。

---

[34] 明．真可，《紫柏老人集》卷 2，《嘉興藏》冊 22，第 114 號，頁 188 下 13-17。

[35] 明．真可，《紫柏老人集》卷 2，《嘉興藏》冊 22，第 114 號，頁 189 下 19-24。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、波水之喻：體一不二

那麼，紫柏在理論上，是如何理解與建立禪教之間的紐帶？其水波之喻與三因佛性說或許是較具有代表性的例子。關於前者，在紫柏寫以致敬惠洪的〈禮石門圓明禪師文〉一文中提到：

> 予以是知馬鳴（100-160）、[36] 龍樹（?-250）、谷隱（石門慈照，965-1032）、東林（東林常總，1025-1091）與圓明大師（惠洪），皆即文字語言而傳心；曹溪（大鑑惠能，638-713）則即心而傳文字語言。即文字語言而傳心，如波即水也；即心而傳文字語言，如水即波也。波即水，所謂極數而窮靈；水即波，所謂窮靈而極數。極數而窮靈，則法相，法性之波也；窮靈而極數，則法性，法相之水也。故石門以「文字禪」名其書。文字，波也；禪，水也。如必欲離文字而求禪，渴不飲波，必欲撥波而覓水——即至昏昧，寧至此乎？[37]

而在重刻惠洪的《石門文字禪》而提序的〈石門文字禪序〉中則提及：

> 夫自晉、宋、齊、梁，學道者爭以金屑翳眼。[38] 而初祖東

[36] 當然，此處所謂的「馬鳴」是指作為《大乘起信論》作者與禪宗西天第十二祖的馬鳴。因不是本文討論範圍，故不在此討論該文本的形成年代、地點與是否托名，以及禪宗系譜的文獻學與考據問題——無論事實與否，《大乘起信論》在當時多數中國佛教徒的眼中是馬鳴的作品，並且馬鳴也被認同為禪宗系譜上的祖師，對紫柏而言更是一個以教說禪的象徵與案例。

[37] 明．真可，《紫柏老人集》卷 7，《嘉興藏》冊 22，第 114 號，頁 267 上 23-30。

[38] 此處應是化用宋代臨濟門人建構的臨濟義玄形象中，以金屑遮眼為喻來闡述經教也是一種悟道障礙。見唐．慧然集，《鎮州臨濟慧照禪師語錄》，《大正藏》冊 47，第 1985 號，頁 503 下 26- 頁 504 上 2：「王常侍一日訪師（義玄），同師於僧堂前看，乃問：『這一堂僧還看經麼？』師云：『不

臺灣大學學術期刊論文集

> 來，應病投劑，直指人心，不立文字。後之承虛接響，不識藥忌者，遂一切峻其垣，而築文字於禪之外，由是分疆列界，剖判虛空。學禪者，不務精義；學文字者，不務了心。夫義不精，則心了而不光大；精義而不了心，則文字終不入神。……蓋禪如春也，文字則花也。春在於花，全花是春；花在於春，全春是花。而曰：「禪與文字，有二乎哉？」故德山、臨濟棒喝交馳，未嘗非文字也；清涼、天台疏經造論，未嘗非禪也。[39]

從以上兩段都與惠洪相關的文本來看，很明顯的，紫柏對於「文字」的指涉，包含經教與文字兩種意涵。雖在〈石門文字禪序〉的文脈中，紫柏將禪與教視為一種通往開悟經驗的教學手段，但在〈禮石門圓明禪師文〉中的「禪」，指的則是作為禪悟經驗的禪。這也就意味著，紫柏也同時主張人無法不透過經教及其文字去契入禪悟，就像繁花的盛開即是春意的到來，也不能不藉著水之波去飲及波中之水——儘管後面的問題可能就在於如何解讀「非文字」與「非禪」的「非」之意涵，但不論是將「非」字解讀同為「非難」的「責備」意義，或是表「否定」，或是表「違背」，都不妨礙表現出紫柏對經教的重視。也是如此，紫柏才會認為德山宣鑑（782-865）與臨濟義玄（?-866）的棒與喝，仍與文字具有聯繫；[40] 清涼澄觀（738-839）與天台智顗（539-598）

看經。」侍云：『還學禪麼？』師云：『不學禪。』侍云：『經又不看，禪又不學，畢竟作箇什麼？』師云：『總教伊成佛、作祖去！』侍云：『金屑雖貴，落眼成翳，又作麼生？』師云：『將為爾是箇俗漢。』」

39 明・真可，《紫柏老人集》卷 7，《嘉興藏》冊 22，第 114 號，頁 261 中 11-21。

40 然而，實際上就如 George Albert Keyworth 提及的，《臨濟錄》有段典型的對話即展現出臨濟對於經教的不信任態度。詳 George Albert Keyworth, “Transmitting the Lamp of Learning in Classical Chan Buddhism: Juefan Huihong (1071-1128) and Literary Chan,” (PhD diss., University of California,

臺灣大學學術期刊資料庫

的疏與論，也與禪有著關係，因而主張禪、經教與經教文字的界分，則是後世所為，實則為一。

不啻於此，〈禮石門圓明禪師文〉中，紫柏甚至認為心即水、文字即波，心與文字一體不二，亦即經教及其文字不僅僅是種作為工具的教學手段，也跟禪悟是相同的，本質是水，是修證的目的。對此，廖肇亨認為其典故可能源自《大乘起信論》：[41]

> 一者、體大，謂一切法真如平等不增減故；二者、相大，謂如來藏具足無量性功德故；三者、用大，能生一切世間、出世間善因果故。一切諸佛本所乘故，一切菩薩皆乘此法到如來地故。[42]

不論紫柏的水波之喻是否來自《大乘起信論》，但若是循著這種體用論的角度來解讀，則更突顯了水與波之間體一不二的關係。

另一例是紫柏在闡釋文字三昧時，以《楞嚴經》中觀音擔任當機的典故，去說明聞思作為一種修行的重要性。[43] 並且，紫

Los Angeles, 2001), 403-404。唐．慧然集，《鎮州臨濟慧照禪師語錄》，《大正藏》冊 47，第 1985 號，頁 496 中 14- 下 3：「府主王常侍與諸官請師升座，師（臨濟）上堂……僧問：『如何是佛法大意？』師便喝，僧禮拜。師云：『這箇師僧却堪持論。』問師：『唱誰家曲？宗風嗣阿誰？』師云：『我在黃蘗處，三度發問，三度被打。』僧擬議，師便喝，隨後打，云：『不可向虛空裏釘橛去也！』有座主問：『三乘十二分教豈不是明佛性？』師云：『荒草不曾鋤。』……復云：『此日法筵為一大事故，更有問話者麼？速致問來，爾纔開口，早勿交涉也！何以如此？不見釋尊云：「法離文字，不屬因、不在緣故。」為爾信不及，所以今日葛藤恐滯常侍與諸官員，昧他佛性，不如且退！』」

41 廖肇亨，《中邊．詩禪．夢戲：明末清初佛教文化論述的呈現與開展》，頁 140-141。

42 梁．真諦譯，《大乘起信論》，《大正藏》冊 32，第 1242 號，頁 575 下 25- 頁 576 上 1。

43 明．真可，《紫柏老人集》卷 1，《嘉興藏》冊 22，第 114 號，頁 169 下 4-7：「釋迦文佛以文設教，故文殊師利以文字三昧輔釋迦文，而用揀擇之

臺灣大學學術期刊資料庫

柏也強調心與法（經教）的合一，更舉出初祖至六祖皆熟稔且以《楞伽經》做印證的敘事，說明經教及其文字之於禪宗的不可或缺，甚至說「意在奪情而不奪法……情奪而法存，是法即鼻祖所傳之心也」。[44] 紫柏並舉燈史中某些祖師依經教而開悟的敘事，如永嘉玄覺（665-713）讀《維摩詰經》、六祖聽《金剛經》、普庵印肅看李通玄（645-740）的《華嚴經論》而悟的例子，更提及智顗讀《法華經》而得陀羅尼三昧，以此反駁那些認為「文字語言，不足以見道；惟參禪、究話頭，足以見道」者。[45]

紫柏認為禪與教兩者非但不僅是體一不二，也不會互相矛盾。例如在詮解其個人的宗、教觀時，紫柏就循著宗密的看法，[46] 認為前者是佛心、後者為佛語，強調了宗、教兩者俱不可違背：

> 宗、教雖分派，然不越乎佛語與佛心。傳佛心者，謂之宗主；傳佛語者，謂之教主。若傳佛心，有背佛語，非真宗也；若傳佛語，不明佛心，非真教也。故曰：「依經解

權，於楞嚴會上進退二十五聖，獨選擇觀音當機，無有敢議其私者。觀世音雖彌陀輔佐，亦以聞思修入，近乎文字三昧。」

44 明・真可，《紫柏老人集》卷 1，《嘉興藏》冊 22，第 114 號，頁 177 下 16-23：「盖鼻祖意在奪情而不奪法也！情奪而法存，是法即鼻祖所傳之心也……初祖果以心相語言文字，必屏黜而後得心，則《楞伽跋陀羅寶經》，祖何未嘗釋卷？且密以此經授可大師，可授璨，璨授信，信授忍，忍授曹溪大鑒，鑒復精而深之。」

45 明・真可，《紫柏老人集》卷 2，《嘉興藏》冊 22，第 114 號，頁 189 下 7-9。

46 唐・宗密，《禪源諸詮集都序》卷上之 1，《嘉興藏》冊 9，第 144 號，頁 361 下 8-17：「經是佛語，禪是佛意，諸佛心、口必不相違……未有講者毀禪，禪者毀講。達摩受法天竺，躬至中華，見此方學人多未得法，唯以名數為解事相為行，欲令知月不在指，法是我心，故但以心傳心，不立文字，顯宗破執，故有斯言：『非離文字說解脫也。』」

臺灣大學學術期刊資訊網

義，三世佛冤；離經一字，即同魔說。」[47]

從上可知，雖紫柏承認禪、教諸家有角度的不同，但背後所指則是相同——換言之，紫柏應該同意有個統一且單一的「真理」，而他所援引的諸家學說只是對「真理」的不同展現。不啻如此，紫柏非但視棒喝與疏論亦為文字亦為禪，也對祖師的「教外別傳」進行重新詮釋。如前述引文中的「初祖東來，應病投劑」，紫柏就將後世認知為達摩所標榜的「直指人心，不立文字」視為一種「應病投劑」的權宜善巧，因此不應「築〔經教及其〕文字於禪之外」——換言之，在紫柏這段的陳述中，是主張禪教並重才是實說的，「不立文字」不過是針對南北朝時過於重視義學的一種因應與對治。

類似的案例，則是紫柏在強調聞、思、修三慧的重要性時，借汾陽善昭（946-1023）的詩偈[48]進一步再詮釋鳥窠道林（741-824）捻布毛而吹以啟悟弟子的敘事，[49]並宣稱若不透過三慧久熏

---

47 明．真可，《紫柏老人集》卷 2，《嘉興藏》冊 22，第 114 號，頁 207 上 3-6。

48 宋．惠洪，《寂音尊者智證傳》卷 1，《嘉興藏》冊 20，第 100 號，頁 538 下 28-29：「侍者初心慕勝緣，辭師擬去學參禪；鳥窠知是根機熟，吹毛當下得心安。」另，該偈亦見於宋．楚圓集，《汾陽無德禪師語錄》卷 2，《大正藏》冊 47，第 1992 號，頁 611 上 18-19。雖有少許文字之差，但一方面因文意並無太大差異，二方面因紫柏更有可能見到的是《智證傳》的徵引，因此以主要以《智證傳》為主要出處。

49 宋．道原，《景德傳燈錄》卷 4，《大正藏》冊 51，第 2076 號，頁 230 中 16-21：「有侍者會通（生寂年不詳），忽一日欲辭去。師（鳥窠）問曰：『汝今何往？』對曰：『會通為法出家。以和尚不垂慈誨，今往諸方學佛法去。』師曰：『若是佛法，吾此間亦有少許。』曰：『如何是和尚佛法？』師於身上拈起布毛吹之，會通遂領悟玄旨。」

臺灣大學學術期刊資料庫

後而狂心頓歇，則三慧本身乃至雲門乾屎橛[50]與圓通死猫頭[51]等機鋒都會失卻啟悟的效用（無著處）。[52]於是，紫柏以此指出三慧是作為過程的始，吹毛開悟則是作為結果的終，若能了解兩者的關係，則臨濟喝、德山棒與三慧皆不相懸。

二、三因佛性：禪先於教

儘管紫柏曾從階段上進行分判，認為在果地的實相階段，作為經教乘載之器的「文字」是可離亦可即的——換言之，紫柏宣稱語言文字在究竟解脫的境界中，不是必要的：

> 有志於入流亡所者，當深思我釋迦文〔佛〕以文設教所以然之意。如其明之，即文字語言可也，離文字語言可也；如其未明，即文字與離文字皆不可也，非即非離亦不可也。[53]

而在「未明」的因地修道階段，紫柏並沒有言明究竟該如何處理「文字」的位置——一方面說即與離都不可，但又說非即非離亦不可。必須注意的是，「以『文』設『教』」的行文表示了「文字」與「經教」有著區分，亦即將「文字」視為載「經教」之器，而有能指與所指的分界。

---

50 此指雲門文偃（864-949）的機緣問答，見宋．守堅集，《雲門匡真禪師廣錄》卷 1，《嘉興藏》冊 24，第 138 號，頁 378 中 6-7：「問：『如何是釋迦身？』師（雲門）云：『乾屎橛。』」

51 此指簡堂行機（1113-1181）的機緣問答，見宋．蘊聞編，《禪林寶訓》卷 4，《嘉興藏》冊 8，第 136 號，頁 556 中 30：「〔簡堂〕曰：『圓通（指當時簡堂所駐錫的江州圓通寺）不開生藥鋪，單單只賣死猫頭。』」

52 明．真可，《紫柏老人集》卷 1，《嘉興藏》冊 22，第 114 號，頁 178 中 22- 下 9。

53 明．真可，《紫柏老人集》卷 1，《嘉興藏》冊 22，第 114 號，頁 170 上 4-7。

臺灣大學學術期刊資料庫

然而，雖然紫柏認為乘載經教的文字，其重要性在修證上有著階段性差異，但對於「經教」本身，從三因關係來看卻是無法割捨的：

> 正因佛性，如木中之火；了因佛性，如火發而能燒木者；緣因佛性，如鑽燧木。木雖有火，不因鑽燧烟終不生；烟既不生，安能發火？火既不發，將何燒木？[54]

這段將火性（可燃性）本身比喻正因，燧木行為比喻緣因，燃燒現象比喻了因，以此說明了三因的基本關係。而紫柏同樣以火做譬喻以說明三因佛性者還有下段引文：

> 《華嚴》、《法華》、《圓覺》、《楞嚴》等教，是終教、頓教、圓教……又佛性有三──有緣因佛性、有了因佛性、有正因佛性。正因佛性我雖固有，必待了因佛性開之；了因雖能開正因佛性，又必待緣因佛性熏發之。夫緣因佛性者，非他物也，即圓教所詮之理。此圓理在凡夫分上謂之無明，如以圓教理火熏發之，則此無明以理火能熏炙之力，而凡夫無明於不知不覺之中，轉而為無塵智，謂之了因佛性。[55]

紫柏則於其他處亦進一步說明三因各自的所指：

> 緣因，佛語也；了因，佛語之所詮者也；正因，則眾生本有之自心也。自心固有，不得佛語傳之，了因了之，自心

[54] 明．真可，《紫柏老人集》卷 1，《嘉興藏》冊 22，第 114 號，頁 174 上 6-9。

[55] 明．真可，《紫柏老人集》卷 3，《嘉興藏》冊 22，第 114 號，頁 207 下 7-15。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 雖固有，終不能用也。[56]

並提到：

> 正因佛性既變而為情，苟不以了因契之，則正因終不能會也。了因雖能契正因，若微緣因熏發之，則了因亦不能終自發也。[57]

從上述引文可得知，紫柏將經教與智慧分別視為緣因與了因，並固定化了兩者對於契及正因的必要性，因為他認為開顯禪所悟之本心（正因佛性）的無塵智（了因），必然要透過經教（緣因）來達成（因為了因不能「自發」）——換言之，不透過經教就不能獲得禪悟，因此經教之於禪悟是必要而不可省略的條件，也不再是可替代的工具性手段。這也解釋了紫柏為何需要將禪宗那些以慢教、不重經教乃至強調不立文字且教外別傳等形象傳世的古來尊宿，詮釋為尊教、重視經教或深入經藏的形象以消弭非經教不可通宗的反例。

紫柏更提出有文字、觀照與實相三種般若，並個別對應於緣因、了因與正因佛性，認為必須藉由經教而起觀照，才能透過觀照而見實相。如陳英善所言，《大般涅槃經》基本上並沒有提出「三因佛性」，而智顗則配以天台理論而歸納為三因的概念。[58]然而，將文字等同於緣因佛性的看法則很可能是紫柏個人的創發。而紫柏所引的天台三因佛性概念，在智顗的論述中，其實相

---

[56] 明．真可，《紫柏老人集》卷 8，《嘉興藏》冊 22，第 114 號，頁 275 上 25-27。

[57] 明．真可，《紫柏老人集》卷 1，《嘉興藏》冊 22，第 114 號，頁 169 下 15-17。

[58] 陳英善，《天台緣起中道實相論》（臺北：東初出版社，1995 年），頁 330-331。

臺灣大學學術期刊資料庫

當複雜，簡言之：正因與緣因、了因的關係，是正因由緣因與了因得以顯露，而了因則需要緣因作為資助而起。[59] 而智顗對緣因與了因佛性的明確定義，則如下文所示：

> 云何三佛性？佛名為覺性，名不改，不改即是非常、非無常，如土內金藏，天魔外道所不能壞；了因佛性者，覺智非常、非無常，智與理相應，如人善知金藏，此智不可破壞，名「了因佛性」；緣因佛性者，一切非常、非無常功德善根，資助覺智，開顯正性，如耘除草穢，掘出金藏，名「緣因佛性」。[60]

從此來看，紫柏可能是將「經教」視為對佛法的正確知見，而「經教文字」視為用以「資助覺智，開顯正性」的功德善根，是除草掘藏所需的工具。但，紫柏並未明言是否同意智顗所說的「此智（了因佛性）不可破壞」。

紫柏以禪宗門人自居而援引天台學說，這類佛門諸家綜攝的傾向本身不是問題，[61] 真正需要注意的是紫柏將三因關係與宗、教議題兩者的類比。在智顗的論述中，我們可以看到的是，沒有緣因與了因則不能顯露正因，亦即此兩因的具足是正因顯露的必

---

[59] 隋．智顗，《妙法蓮華經文句》卷 4 下，《嘉興藏》冊 2，第 45 號，頁 274 上 18-20：「無性者，即正因佛性也；佛種從緣起者，即是緣了；以緣資了正種得起，一起一切起。如此三性，名為一乘也。」
更詳細的解釋與論述，詳見陳英善，《天台緣起中道實相論》，頁 329-338。

[60] 隋．智顗，《金光明經玄義》卷 1，《嘉興藏》冊 3，第 57 號，頁 261 中 9-11。

[61] 如范佳玲指出，紫柏制定的禮佛、祖儀軌不但囊括了禪門祖師，也包括了智顗、法藏與窺基等天台、華嚴與唯識等教門的代表人物，具有融會各宗各派的思想傾向。詳范佳玲，《紫柏大師生平及其思想研究》（臺北：法鼓文化，2001 年），頁 267-268。另外我們也可以看到紫柏在解釋禪波羅密時，引用智顗的解釋作為參照。

臺灣大學學術期刊資料庫

要條件。換言之，在紫柏的認知中，沒有經教及其文字，就不可顯露宗；沒有經教及其文字，就無法契及禪，也像是黃繹勳提及紫柏在惠洪的《寂音尊者智證傳》（以下簡稱《智證傳》）所寫的序文〈重刻《智證傳》引〉中，否定了從《維摩詰經》對「智證」的解釋[62]——諸種觸受如同觸及智[63]（有趣的是這段經文也正好是惠洪在原文中有所徵引的）。[64] 紫柏並採取了其個人所下的解釋，強調經教、智識以作為知見正確與否的判準：「非智不足以辨邪、正，非證不足以行賞、罰。蓋照用全，方能荷大法也。」[65]

在紫柏的認知中，「禪」終究還是成佛的「正因」與「佛心」，文字畢竟只是「緣因」與「佛語」——如張雅雯所言的，紫柏的禪教觀立場終究是認為「禪優於教」，[66] 而在理、事、宗的關係上，紫柏也是把教視為「事」與「理」，禪判為

---

62 明・真可，〈附達觀師書〉，收錄於宋・惠洪，《寂音尊者智證傳》卷 1，《嘉興藏》冊 20，第 100 號，頁 537 中 1-4：「『智證』之義，或以《維摩》『受諸觸如智證』釋之，非洪老著書意也！吾究之久矣，當以吾釋為準，藏公（密藏道開，生寂年不詳）切勿疑之。」
黃繹勳對此的分析與解讀，詳 Yi-hsun Huang, “Chan Master Hanyue’s Attitude toward Sutra Teachings in the Ming,” *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies* 15 (2018), 34-35。

63 姚秦・鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》卷 1，《大正藏》冊 14，第 475 號，頁 540 中 3-6：「所見色與盲等，所聞聲與響等，所嗅香與風等，所食味不分別，受諸觸如智證，知諸法如幻相無自性、無他性，本自不然，今則無滅。」
而著作名義為僧肇的《維摩詰所說經註》，《嘉興藏》冊 8，第 130 號，頁 75 中 18-19，註解為：「得漏盡智、無生智，自證成道，舉身柔軟、快樂而不生著，身受諸觸，宜若此也。」

64 宋・惠洪，《寂音尊者智證傳》卷 3，《嘉興藏》冊 20，第 100 號，頁 542 上 23-27。

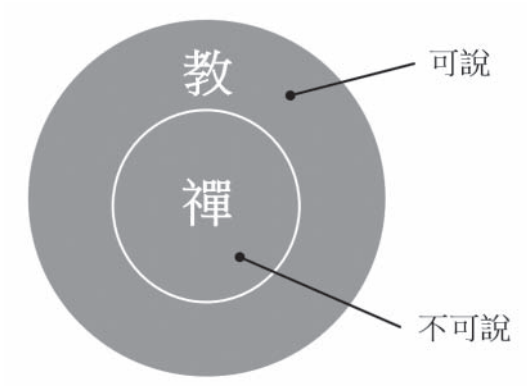
65 明・真可，〈重刻《智證傳》引〉，收錄於宋・惠洪，《寂音尊者智證傳》卷 1，《嘉興藏》冊 20，第 100 號，頁 537 上 9-11。

66 張雅雯，《清初三峰派仁山誌震研究——活用印心與印法以重構臨濟宗》，（新北：法鼓文理學院佛教學系博士論文，2021 年），頁 335-336。

臺灣大學學術資訊典藏

「宗」。[67] 一個更明顯的例子，則是紫柏對三種「悟」的排列順序：先是依經教與識解的解悟，再是禪修的修悟，最後才是立地成佛的證悟。[68]

綜上分析，如若以圖像來比喻紫柏的禪教觀，其模型樣貌大概會如下所示（儘管紫柏可能不會同意）：



換言之，在這個二維圖像中，禪與教在整體上是一體，並且該圓無法被切割（兩圓面積差異在此圖像中並不具比喻意義）。再者，可說的教在外圈表示著不能夠繞過經教去契及禪，亦即我們無法不透過緣因去契知正因，就像無法不透過波去得到水。不可說的禪在內圈，可說的教在外圈，則表示了紫柏最後仍是採

---

[67] 明．真可，《紫柏老人集》卷 7，《嘉興藏》冊 22，第 114 號，頁 267 上 30- 中 4：「性宗通而相宗不通，事終不圓；相宗通而性宗不通，理終不徹。事不圓，則不能入事，不成就三昧；理不徹，則不能入理，不成就三昧。縱性、相俱通而不通禪宗，機終不活；機不活，則理事不成就三昧——雖入而不能用也。」

[68] 明．真可，《紫柏老人集》卷 12，《嘉興藏》冊 22，第 114 號，頁 337 上 5-9：「悟明之說種種不同：有解悟、有修悟、有證悟。解悟者，從經教熏聞力久，心漸開通，又謂之『依通識解』。修悟者，宿有聞熏，曾少開解，但未得實受用，今生出頭來或假修習，忽然疑情頓斷、受用現前。證悟者，根器猛利，不移剎那習隨悟消、立地成佛。」

臺灣大學哲學論評雜誌

取了「禪優先於教」的立場——對紫柏而言，佛教的核心是禪／宗，亦即作為緣因的經教文字與作為了因的經教之智，終究不能等同作為正因的禪／宗。由此來看，儘管禪教一體，但仍舊可區分為二。

當然我們也要注意到的是，紫柏對惠洪禪教觀的理解在傳播上並非沒有阻礙。儘管在晚明的教家或講家仍是擁有一定的規模與活躍，並充斥著各種合法化經教與文學兩種文字在禪門內的地位的呼籲與傾向——但即使在這樣重視義學的氛圍下，吾人也可以發現在紫柏之後，密雲圓悟（1567-1642）[69] 與無異元來（1576-1630）[70] 這些禪師仍以「不立文字」與「教外別傳」為主要形象而聲震當時與名留後世，這多少意味著禪門光譜中尊教一端並沒有取得絕對的話語權——而臨濟宗門內以圓悟為首、光譜上偏向否定經教文字的金幢派，與以重視經教文字的漢月為代表的三峰派之間的論諍，一方面可以視為紫柏提倡文字禪與「綱宗」帶來

69 密雲圓悟，明代臨濟宗宗匠之一，廖肇亨就明言密雲代表了當時的禪宗思想史的傳統價值標準，並指出密雲對於語言文字的存疑。詳廖肇亨，《中邊・詩禪・夢戲：明末清初佛教文化論述的呈現與開展》，頁 132-136。

70 無異元來，明代曹洞宗宗匠之一，其傳世的代表作品《參禪警語》就主張截斷意根思維：「做工夫，不得向意根下卜度思惟。卜度使工夫不得成片，不能發得起疑情。『思惟卜度』四箇字，障正信，障正行，兼障道眼。學者於彼如生冤家相似，乃可耳。」見明・弘瀚彙編，《無異禪師廣錄・參禪警語》，《嘉興藏》冊 40，第 489 號，頁 367 中 30- 下 2。元來並反對將語言文字作為趨向禪悟的進路，見明・弘瀚彙編，《無異禪師廣錄・參禪警語》，《嘉興藏》冊 40，第 489 號，頁 370 中 15-18：「做工夫，疑情發不起，便欲尋行數墨，檢討文字，廣求知解，將佛祖言教一串穿過，都作一箇印子印定。纔舉起一則公案，便作道理會去……此是生滅心，非禪也。」元來甚至也批評禪文學的發展，見明・弘瀚彙編，《無異禪師廣錄・參禪警語》，《嘉興藏》冊 40，第 489 號，頁 366 中 23-26：「做工夫，最怕思惟，做詩、做偈、做文賦等。詩偈成則名詩僧，文賦工則稱文字僧，與參禪沒交涉。凡遇著逆、順境緣，動人念處，便當覺破，提起話頭，不隨境緣轉始得。」

臺灣大學學術期刊資訊庫

的實際影響，[71] 二方面單就歷史結果與「社群認同」（且不論該認同的合法性與權威性來源為何，比方滿清皇室的介入）而言，該論爭仍以「慢教」的前者被視為臨濟正統作結。[72] 再者，就算是被認為也是相當重視經教的漢月，其立場也與紫柏與惠洪不同——前者認為經教在根本上仍是開悟的障礙，但對那些無法從臨濟禪法中獲得裨益的禪修者，卻也是別無選擇的權宜手段。[73]

參、在智識與反智識之間：紫柏對唯識學的援用及其理論難題

儘管從上文可得知，紫柏明確地主張禪教一致，但其立場終究是認為「禪優於教」。換言之，紫柏在認為禪悟與經教是體一不二的同時，仍依循著禪宗傳統將禪悟視為是一種非智識經驗。但當我們再回到紫柏與惠洪的不同時，就會發現當龔雋從活句觀的語用學意義上，提出指出紫柏之於圓悟克勤、惠洪以來在文字禪觀念於歷史上的延續性時，[74] 似乎太將紫柏的理解置於中期禪與宋代禪的禪教關係的架構中而忽略其中的可能差異——儘管我們可以同意龔雋認為紫柏「句的死活由使用決定」的立場是同於

---

[71] 廖肇亨，《中邊．詩禪．夢戲：明末清初佛教文化論述的呈現與開展》，頁 121-137；廖肇亨，〈《禪門修證指要》與明清禪學〉，《倒吹無孔笛——明清佛教文化研究論集》（臺北：法鼓文化，2018 年），頁 493-494。

[72] 另外的例子如陳永革指出元來的同門永覺元賢（1578-1657）對紫柏推崇惠洪的文字禪，抱持著不認同的立場，甚至永覺質疑的是惠洪的修為與悟境。詳陳永革，《晚明佛教思想研究》，頁 56。再例則是紫柏真可、雲棲袾宏（1535-1615）、憨山德清（1546-1623）乃至藕益智旭（1599-1655）等人有著「不詳法嗣」的爭議——不過後來錢謙益（1582-1664）仍因這四位佛教僧侶對應世與義學的強調而特別推崇為「尊宿」。見連瑞枝，〈錢謙益的佛教生涯與理念〉，《中華佛學學報》第 7 期（1994 年 7 月），頁 325-326、339-340。

[73] 詳 Huang, “Chan Master Hanyue’s Attitude toward Sutra Teachings in the Ming,” 41-47。

[74] 龔雋，《禪史鉤沉：以問題為中心的思想史論述》，頁 316-317。

臺灣大學學術期刊資料庫

圓悟與惠洪的，並且紫柏也肯認終極境界上「由禪出教」的合法性。[75] 然而，在這些相同處的背後，紫柏卻認為在修證過程中「無教則無法通宗」，而這顯然不同於惠洪、圓悟與大慧等僅將經教與文字視為啟悟工具之一的觀念。[76]

於是，既然在理解經教的過程中不太可能屏除智識活動——這也是為何宋代那些基於反智識主義立場的主流禪師認為經教會障礙開悟的主因之一——那麼，這就產生了理論上的難題：（一）既然禪悟是非智識的，經教是智識的，要如何擁抱著智識以契及非智識？（二）如何宣稱在定義上相斥的兩者是體一不二？——這些難題正好展現了紫柏處於禪宗在定義上非智識的、不可言詮的、非概念化的開悟境界與可言說的經教之間的拉鋸與兩難。並且，因為惠洪並未將禪教視為體一不二，因此，惠洪可能需要面對的僅是第一個；然而宣稱禪教體一不二的紫柏，卻要同時面對這兩個難題。

以下，將透過分析紫柏如何透過對「唯識學」的援用，或是將「唯識學」納入其禪宗語境中進行義學建構時——尤其是他對現、比二量與第六識的理解，來說明「儘管援引經教與文字，但

---

75 明．真可，《紫柏老人集》卷 1，《嘉興藏》冊 22，第 114 號，頁 169 下 29- 頁 170 上 4：「由佛語而達佛心，此從凡而至聖者也；由佛心而達佛語，則聖人出無量義定，放眉間白毫相光，而為文字之海，使一切眾生得沾海點，皆得入流亡所，以至空覺極圓，寂滅現前而後已。」

76 當然，元代禪宗的發展對紫柏不無影響，如中峰明本（1263-1323）就曾在禪教關係上進行調和，並主張禪與教皆從一心所開展，宣稱「禪即離文字之教，教即有文字之禪」、「言說文字等，乃教也；離言說文字等，乃教外別傳也」等等。詳釋有晃，《元代中峰明本禪師之研究》（臺北：法鼓文化，2007 年），頁 219-225。本文並不試圖特別深入元代禪宗的發展及其造成的影響，一是因為紫柏所推崇的「惠洪」是宋代禪僧；二是因為筆者並不意於本文建構一個延續的思想史，也不旨在建立一個「紫柏禪教觀的歷史解釋」；三是篇幅所限。

臺灣大學學術期刊資訊

紫柏仍認為禪悟是一種超言絕慮的現量」，而這也將會同時闡述紫柏如何將玄奘一窺基一系的唯識學的「現量」理解為一種非關第六識的非智識經驗。最後再指出，因為紫柏仍遵循著中期禪以降「禪悟為非智識經驗」的前提，並同時受到《起信論》與《楞嚴經》的影響，因此其心意識理論反而顯示了其「禪教一致」在論述上的矛盾與難題。

一、紫柏的現、比二量觀與心意識理論

悟／宗／禪在紫柏的語境中，是否定義為一種超言絕慮的經驗？又或者，紫柏是否認為有某種超言絕慮的經驗存在？對此，我們恰可從紫柏對現、比二量的理解中得到蛛絲馬跡：

> 合理之謂「比」，謂比度而知──知而不謬，於聖經合轍，故曰「比量」，不合則非量矣。現量也者，初無分別，照境無思也。[77]

又謂：

> 佛知見，上則屬現量，次則屬比量。現量者，不思而得，不勉而中之謂也；比量者，雖出思惟、比度，而知於佛祖聖斷量中相契不妄，以之治習，終入現量──古人謂之「流注真如」，此非宗、教精深者不能辨之。[78]

紫柏認為佛陀知見主要是一種照境無思、不思而得、超言絕慮的「現量」，而非是思維可直接獲得的「比量」。雖然紫柏強調必

[77] 明．真可，《紫柏老人集》卷 5，《嘉興藏》冊 22，第 114 號，頁 225 上 18-20。

[78] 明．真可，《紫柏老人集》卷 12，《嘉興藏》冊 22，第 114 號，頁 332 上 26-28。

臺灣大學學術期刊資料庫

須宗、教雙通才有辦法識別這種「現量」，並提及能以比量治習而入現量（在唯識語境下，相當於以比量斷除作為染汙種子的習氣），但他並沒有提出一個知識論的解釋來說明從比量入現量的過程在具體上是如何轉變。

與此類似的另一個例子是，在將古來禪門機鋒如德山棒與臨濟喝詮釋為聞、思、修三慧的一種實踐形式時，[79] 紫柏進而提及現、比二量的關係：

> 又，聞而不思亦有開佛知見者，此神而明之者也，非思而明之也。蓋思而明之屬比量，聞而明之屬現量。又，現量之聞非心聞也，乃神聞耳。[80]

這意味著，紫柏理解的「現量」是一種「不思而得」的「神聞」，而非透過心（第六意識）的作用去緣取。而我們也能看到紫柏的「神聞」的理解是來自於《肇論》，並結合現、比量的概念而進一步延伸：

> 「道遠乎哉？觸事而真。聖遠乎哉？體之即神」[81] 者，「體」字即比量也，「神」字即現量也。[82]

換言之，紫柏所謂的「神」聞，意指一種非透過第六識之思維而認識的認知，也就是「現量」，而作為比量的體聞終究不如現量

---

79 明．真可，《紫柏老人集》卷 1，《嘉興藏》冊 22，第 114 號，頁 178 中 22- 下 9。

80 明．真可，《紫柏老人集》卷 1，《嘉興藏》冊 22，第 114 號，頁 178 下 9-11。

81 姚秦．僧肇，《肇論》卷 2，《嘉興藏》冊 20，第 88 號，頁 262 中 10-11。

82 明．真可，《紫柏老人集》卷 8，《嘉興藏》冊 22，第 114 號，頁 281 上 1-2。

臺灣大學學術期刊資料庫

的神聞來得究竟。[83]

對此，紫柏在〈唯識略解〉一文解釋得更為清楚：

> 「大乘所緣緣」義，曰：「言是帶己相者，帶與己[84]相各有二義。言帶有二義者，一則挾帶，即能緣心親挾境體而緣；二則變帶，即能緣心變起相分而緣也。」[85]親挾者，謂之實境；變起者，謂之假境。假境者何？即實境影子也。影子者何？謂前五識親挾實境，乃任運而緣，不帶名言，現量中也。譬諸明鏡，物臨即照，原無心也。纔覺妍醜，現量已滅，即落比量矣——余是知假境影子，意識所緣耳。又，能緣心變起相分而緣，亦假境也。[86]

在紫柏的認知中，僅有前五識（眼、耳、鼻、舌、身）與阿賴耶識具有現量、挾帶的認知功能，亦即有能力直接地緣取「實境」，是一種如鏡般的「無心」狀態。相對的，第六意識僅能夠以變帶的方式去認知，亦即只能緣取由心識所變現的「假境／相

---

83 感謝審查委員的指出，按《肇論》原文，「體」即是指現量，「神」則是指以現量親聞的心識狀態，因此紫柏大概有所錯解。筆者對此的解讀則為：雖然本文重點在於紫柏的理解為何，而該解讀正確與否是另一議題，但我們也從中瞥見了紫柏或許不是一位很嚴謹的注疏家，而更可能是反映了如龔雋所言的語用學與 Faure 的行事傾向。

84 《嘉興藏》做「巳」，依文脈應作「己」。

85 紫柏應該是引自宋．延壽，《宗鏡錄》卷 71，《大正藏》冊 48，第 2016 號，頁 812 上 11-15：「汝翅多師，不解我『大乘所緣緣』義，只如我大乘言：『是帶已相者，帶與已相各有二義。言帶有二義者，一者挾帶，即能緣心親挾境體而緣；二者變帶，即能緣心變起相分而緣。」
順帶一提的是，惠洪的《智證傳》亦徵引了《宗鏡錄》的同段文字，用以解釋洞山良价的曹洞五位之「正中妙挾」，但後文未對挾帶與變帶有如紫柏般具體的描述，亦未將之連結到現、比二量的解釋中。見宋．惠洪，《寂音尊者智證傳》卷 6，《嘉興藏》冊 20，第 100 號，頁 549 上 7-15。

86 明．真可，《紫柏老人集》卷 6，《嘉興藏》冊 22，第 114 號，頁 253 上 27- 中 5。

臺灣大學學術期刊資料庫

分」，而該「假境」即是前五識親挾之實境的「影子」，已「落比量」。從此看來，紫柏確實不認為第六識能夠現量地認知真如／法性。又，紫柏在解釋「轉識成智」時，認為仍以第六意識入手處修我、法二空觀，再逐漸轉為妙觀察智，進而斷除我、法二執後再轉末那識為平等性智，再而八識轉為大圓鏡智，五識轉為成所作智。[87] 換言之，紫柏並不認為妙觀察智是大圓鏡智在第六意識的呈現，而是契及大圓鏡智的一個過渡階段——亦即紫柏不會同意第六識能夠現聞真如。

紫柏對於第六識的不信任，並認為第六識在本質上不具備以現量緣真如的功能，一個可能的原因是《宗鏡錄》、《楞伽經》、《楞嚴經》與《大乘起信論》的影響——同樣在〈唯識略解〉中，紫柏即以《大乘起信論》的「生滅與不生滅和合」[88] 的概念，認為識是從一而分為八識、四分。[89] 更明顯且關鍵的例

---

87 明・真可，《紫柏老人集》卷 2，《嘉興藏》冊 22，第 114 號，頁 188 中 21-29：「如六識作二空觀久，六識自轉為妙觀察智。久而精進，觀力漸猛，即七識我、法二執溶然冰銷，成平等性智。至於八識及前五識，化為大圓鏡智、成所作智。……但要六識上著得力，見得透，日積月深自然轉識成智。六識既轉成智，不坐頂墮，加功不已，七識自然轉平等性智。」其中原文做「加功不『已』」，依文脈應為「已」。
明・真可，《紫柏老人集》卷 6，《嘉興藏》冊 22，第 114 號，頁 252 上 30- 中 2：「六識到第八地轉妙觀察智。如何七識初地初心就轉平等智耶？蓋六識到觀成後轉妙觀察智。初作觀時，轉為似妙觀察智。」

88 范佳玲，《紫柏大師生平及其思想研究》，頁 247-248。
梁・真諦譯，《大乘起信論》，《大正藏》冊 32，第 1242 號，頁 576 中 7-10：「心生滅者，依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿梨耶識。此識有二種義：能攝一切法、生一切法。」

89 明・真可，《紫柏老人集》卷 6，《嘉興藏》冊 22，第 114 號，頁 252 下 6-8：「阿賴耶識等，大略窮其所由生，直以真如照極反昧，生滅與不生滅和合，謂之『證自證分』」；明・真可，《紫柏老人集》卷 6，《嘉興藏》冊 22，第 114 號，頁 253 上 2-3：「究本言之，八識、四分初無別體，特以真如隨緣，乃成種種耳。」

臺灣大學學術期刊資訊網

子，則是以揉合了唯識與如來藏思想的《楞伽經》[90]與《大乘起信論》的「分別（事）識」[91]來指涉與理解第六識[92]——《大乘起信論》對於第六識的解釋尤為貼近紫柏的想法：

> 言「意識」者，即此相續識，依諸凡夫取著轉深計我、我所，種種妄執隨事攀緣，分別六塵，名為「意識」，亦名「分離識」，又復說名「分別事識」，此識依見、愛，煩惱增長義故。依無明熏習所起識者，非凡夫能知，亦非二乘智慧所覺。[93]

> 無明熏習義有二種。云何為二？一者，根本熏習，以能成就業識義故；二者，所起見、愛熏習，以能成就分別事識義故。[94]

在《大乘起信論》語境中的「分別事識／意識／分離識／相續

---

90 劉宋．求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1，《大正藏》冊 16，第 670 號，頁 483 上 15-17：「大慧！略說有三種識，廣說有八相。何等為三？謂真識、現識，及分別事識。」

91 明．真可，《紫柏老人集》卷 6，《嘉興藏》冊 22，第 114 號，頁 252 下 30- 頁 253 上 1：「夫八識四分，乃相宗之綱骨也：阿賴耶識，末那識，分別識，眼、耳、鼻、舌、身五識，謂之八識。」
明．真可，《紫柏老人集》卷 5，《嘉興藏》冊 22，第 114 號，頁 227 上 13-17：「識有多種，曰『含藏』，曰『傳送』，曰『分別』，曰『見色』……總謂之八識。唯含藏前五果轉，非因轉也；六之與七乃因轉，非果轉也。然彼七識，皆坐轉，非行轉也。行轉也者，唯分別事識之能事也。」

92 儘管「分別識」的概念普遍見於佛教的諸義學傳統的心意識理論中，但若搜尋 CBETA，將會發現「分別事識」一詞幾乎僅能在《楞伽經》、《大乘起信論》及這兩部文獻的相關注疏中才能找到。
另外，紫柏對八識理論的理解會受到《楞伽經》與《大乘起信論》的影響，也可能是源自其所徵引過的《宗鏡錄》對《楞伽經》的解釋或引用。如宋．延壽，《宗鏡錄》卷 56，《大正藏》冊 48，第 2016 號，頁 740 下 4-5。

93 梁．真諦譯，《大乘起信論》，《大正藏》冊 32，第 1242 號，頁 577 中 24-29。

94 梁．真諦譯，《大乘起信論》，《大正藏》冊 32，第 1242 號，頁 578 中 3-6。

臺灣大學學術期刊資料庫

識」，已然具備種種染汙功能與性質——基於有我、我所的二元分別，以我執為根本進而緣取六塵，並依於我見、我愛而增長煩惱，進而產生無明熏習的染汙循環。這也大概是紫柏為何不會認為在《大乘起信論》中被描寫為一種需要斷除的、已然染汙的「分別事識」的第六意識能夠親緣真如的原因，所以紫柏也批評要理解與契及轉識成智的理論不能僅依靠「精辨事識」可成。[95]

另一個呈現出紫柏的現、比二量觀與心意識理論的例子，則是一段對《楞嚴經》的解釋，其中並引用了一段名義為出自《智證傳》的「永明」的語句：

> 自一精明分成六和合，則眼等與六塵和合，從無始以來我不能須臾離者也……又眼根與色塵和合之見，謂之有待之見；眼根不與色塵和合之見，謂之無待之見。有待之見，必緣明而有，明滅則不能見；無待之見，則不因明而有，處暗室中，不異白日也。……苟能了好醜明暗之影，因根有相；則明暗之影，亦初本無性。既了明暗之影，初本無性，則由塵發知之知，豈獨有性哉？行者於日用中能作是觀察，以理折情，此方謂之比量也。如是觀察久漸成熟，熟則見、思爆落，則行者始入相似位矣。……行者至此位，則眼可以觀聲，耳可以聞色，鼻、舌與身皆可以互用矣。若然者。則眼、耳、鼻、舌、身五根照境時，若第六識未起，則五根之精如鏡之光，好、醜雖明了，無分別也。此無分別者，謂之現量。故永明曰：「初居圓成現量

[95] 明・真可，《紫柏老人集》卷 5，《嘉興藏》冊 22，第 114 號，頁 227 上 20-22：「有志於轉識成智者，苟非精辨事識——則轉識成智所以然之說，終不明矣。」

臺灣大學學術期刊資料庫

> 之中浮塵未起，後落明了意根之地，外狀潛形。」[96] 浮塵與意根，皆指第六識而言也。[97]

本段佐以天台思想與現、比二量的概念以解釋《楞嚴經》的「諸幻成無性，六根亦如是；元依一精明，分成六和合」[98]。可以從其中看出的是，紫柏對現、比二量與第六識的認知不但與前幾段引文幾無二致，更明確地將「第六識未起」的「無分別」認知視為「現量」，並認為能夠認知此現量者唯有《楞嚴經》中六根所共依的「一精明」——亦即我們必須繞過第六識的作用（或說在第六識生起前），以「一精明」去認知一切法，才有可能親緣實相。最後，在這個意義下，經教終究會是翳眼的金屑。

二、「智識」的作用與「禪悟」的位置

儘管借用了唯識理論，但紫柏在真理觀上仍是依循著以「理」為主體性的存有論優位模型。既然如此，按理，紫柏在方法上應該也要循著「返本還源」理路，亦即掃除任何意識造成的分別，並訴諸「一切現成，不假外求」的主體主義立場，去歸返以開顯自身所本具的如來藏。[99] 然而，如上所見的，儘管我們可

---

[96] 這段語句不見於《宗鏡錄》與《萬善同歸集》等作者名義為永明的作品。目前比較能確定的最早出處為《智證傳》將該段文字署名永明的語句。見宋．惠洪，《寂音尊者智證傳》卷 7，《嘉興藏》冊 20，第 100 號，頁 553 中 5-6。另一著作名義為永明的出處則是《註心賦》卷 1，《嘉興藏》冊 20，第 92 號，頁 355 下 9-10。但《註心賦》最早刊行於《嘉興藏》，內容大體上是節錄並集成諸多著作名義為永明的語句（包括對《宗鏡錄》的節錄），再佐以編集者的註釋，應該是明代時成書的選輯。因此，該段文字可考的最早出處應該仍是《智證傳》——而考慮到紫柏對《智證傳》的推崇並且寫重刻序，紫柏從其中徵引該語句也很有可能。

[97] 明．真可，《紫柏老人集》卷 1，《嘉興藏》冊 22，第 114 號，頁 174 中 5- 下 20。

[98] 唐．般剌蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 6，《大正藏》冊 19，第 945 號，頁 131 上 29- 中 1。

[99] 「以『理』為主體性的存有論優位模型」與「返本還源」概念，是借自林鎮

臺灣大學哲學論文資料庫

以看到紫柏在契及禪悟的方法上，既認為禪與教都不可偏廢，並主張經論與棒喝都是一體的禪教的共同展現與相互實踐，[100] 進而宣稱我們必須依靠意識的比量去契及現量——但同時紫柏卻也認為現量是先於意識的經驗，與前述有所矛盾地肯認有「聞而不思亦有開佛知見」的可能性。

在前文中，可以看到紫柏對諸家義學有所挪用、徵引並嘗試調和，且紫柏也確實宣稱性、相、宗三者皆應通透——從這個立場上來看，紫柏並不是單就一家之說而說一家之言，而是積極地去建構一套能夠融會諸家的理論。在這個前提下，就必須肯認性宗、相宗與禪宗之間的概念與術語應該能找到相互的對應——然而，在紫柏為簡釋智顗的《釋禪波羅蜜次第法門》而撰寫的〈禪波羅蜜科判〉與〈修禪波羅蜜大要〉中，尤其如前者羅列了各種禪修次第與修證階位，但紫柏依然沒有在其中安放禪宗「開悟」的具體位置。[101]

幾乎相同的情況：我們在上述紫柏對於唯識的解釋中，也看

國對於中國傳統哲學的模型分類，相對的另一種則是「以『理』為認識對象的知識論優位模型」。詳林鎮國，《空性與方法：跨文化佛教哲學十四論》，頁 17-18。

100 順帶一提一個次要的問題是紫柏宣稱主張「禪教一致」後可能的邏輯問題。紫柏先是批評「築文字於禪之外……學禪者，不務精義；學文字者，不務了心。夫義不精，則心了而不光大；精義而不了心，則文字終不入神」，但文末又提出「德山、臨濟棒、喝交馳，未嘗非文字也；清涼、天台疏經造論，未嘗非禪」見明・真可，《紫柏老人集》卷 7，《嘉興藏》冊 22，第 114 號，頁 261 中 11-21。此處的矛盾在於：如若禪教關係是無法切割的體一不二的話，就意謂只要「學禪」等於「學教」，「學教」同於「學禪」，就不會存在「不務精義的學禪者」與「不務了心的學文字者」這兩種類別——亦即紫柏所批評的對象在紫柏自己的定義下並不存在。

101 明・真可，《紫柏老人集》卷 4，《嘉興藏》冊 22，第 114 號，頁 223 上 25- 中 30。
另，儘管紫柏未在該文明言禪悟的位置為何，但他仍告誡修禪者「不可不精熟」《釋禪波羅蜜次第法門》。

臺灣大學學術期刊資料庫

不到紫柏明確地指出「禪悟」究竟是其中的何者，無論是妙觀察智、平等性智或大圓鏡智。紫柏認為僅於佛果位的「大圓鏡智」中，[102] 才能夠現量地、挾帶地緣取真如實境，這也就意味著，如若不是成佛，將仍舊只能以「分別事識」比量地、變帶地去緣取真如假境。於是，紫柏的理論就陷入了在「禪悟即是佛果位」（大圓鏡智）與「禪悟仍具（分別事識的）比量」二者擇一的兩難——關於前者，遺憾的是紫柏似乎未在「禪悟是否即是成佛」以及「悟後」的相關問題上有太多著墨，但無論是宋代抑或明代的禪師，應該大多不會在實際上真的認為禪悟的境界即同於佛果。[103]

---

[102] 明．真可，《紫柏老人集》卷 6，《嘉興藏》冊 22，第 114 號，頁 251 中 1-2：「前五識隨八識轉，佛位中第八識轉為無漏白淨識，而相應心所即成大圓鏡智。」

[103] 儘管禪宗文獻有著大量的「見性成佛」或類似術語的使用，而且就其如來藏立場，也能夠在理論上說「佛性本具」所以「本來是佛」，甚至也有屢有「超佛越祖」的說法，例如禪宗門人對於「悟後」與「保任」的問題，也主張開悟即是徹見自己本來是佛，如宋．道原，《景德傳燈錄》卷 10，《大正藏》冊 51，第 2076 號，頁 280 下 23-27：「福州芙蓉山靈訓禪師，初參歸宗問：『如何是佛？』宗曰：『我向汝道，汝還信否？』師曰：『和尚發誠實言，何敢不信？』宗曰：『即汝便是。』師曰：『如何保任？』宗曰：『一翳在眼，空華亂墜。』」。其中眼翳的比喻則說明當禪者認為自己需要「保任」時，就已然是一種眼部疾病導致的空花幻象而不知自己就是佛——這段機緣問答，不但被宋代的大慧所徵引，見宋．蘊聞編，《大慧普覺禪師語錄》卷 22，《嘉興藏》冊 1，第 40 號，頁 746 上 6-10；也被收在南宋的大川普濟（1179-1253）收在《五燈會元》卷 4，《嘉興藏》冊 24，第 136 號，頁 79 下 7-9 之中，並見於清初費隱通容（1593-1661）以其續編的《五燈嚴統》卷 4，《卍續藏》冊 80，第 1568 號，頁 651 上 24- 中 2。
然而，實際上禪宗門人是否真的將自己、或將悟後禪師視同「佛」？答案可能不那麼肯定。比方從清規上來看，不管是懺悔或是日課，所禮的對象終究是佛（像）而非禪師。例如：宋．宗賾集，《（重雕補註）禪苑清規》卷 9，《卍續藏》冊 63，第 1245 號，頁 548 下 16-17：「每日晚參於佛殿前禮佛，竝須專心唱禮，不得心緣他事，口和音聲。」當然，就算作為應然面的清規如此記述，也不代表禪門在實然面必定如此實踐——但無論如何，一方面在此議題上深究並非本文主旨，二方面這至少表示了在「規定上」禪宗門徒不會直接將自己或悟後祖師視同於佛。或許，退一步而在能說的層面上強

臺灣大學哲學研究所

禪悟是否仍具比量？或是禪悟是否仍有概念思維？這其實類似於密契主義者所遭遇的問題——既然密契經驗在定義上是非語言、非媒介、非概念、非文化脈絡而普遍主義的，那就幾乎不能承認在通往密契經驗的過程中，任何基於智識所產生的知識是必要的——反之，如果需要智識作為基礎或前提的話，就會落入「該經驗是透過一種概念化的知識所建構」的嫌疑。換言之，既然思想、語言、文字作為文化脈絡的一環，當紫柏肯認了經教與禪悟之間的關係時，就無法再將禪悟孤立於智識活動與文化脈絡之外，而落入了 Steven T. Katz 對密契經驗採取了一種脈絡主義（contextualism）與建構主義（constructivism）的理解與批判——Katz 認為這些經驗的日常形式皆非無媒介的，並且是根源於智識活動與文化脈絡的。[104]Sharf 則進一步質疑將無媒介的經驗及經驗的文化描述兩者區隔開來的可行性，亦即密契經驗的描述與內容，會受到文化的環境、個人經歷、教義、宗教訓練、期望與渴望等方方面面的影響。[105]

再者，「佛心」與「佛語」的關係，或許大多數的佛教思想家會同於「由禪出教」的立場，與禪門祖師同樣都會同意經教皆是源於禪修中所照見的法爾如是——甚至當代也有學人持此觀點，如 Lambert Schmithausen，[106] 還有參考 T. R. V. Murti 與

為說的折衷解釋是將「保任」理解為一種「保持佛性的開顯狀態」，或說「保持自己知道自己是佛的精神狀態」。

[104] Steven T. Katz, “Language, Epistemology, and Mysticism,” in *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven T. Katz (New York: Oxford University Press, 1978), 26.

[105] Sharf, “The Rhetoric of Experience and the Study of Religion,” 269-270.

[106] Eli Franco, “Meditation and Metaphysics on their Mutual Relationship in South Asian Buddhism,” in *Yogic Perception, Meditation and Altered States of Consciouness*, ed. Eli Franco (Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2009), 94-96.

臺灣大學學術期刊資料庫

鈴木大拙的觀點而將佛教的原型理解為純然的反智識論與「直覺哲學」，其智識論傾向是後來發展出精細的經院哲學才有的余英時。[107] 然而，到底是我們的所見成為經教的內容，還是經教的內容塑造了我們的所見？Eli Franco 對此回應：至少以南亞佛教來看，雖然四禪與無色界禪的部份情況相當吻合「禪修體驗→形上理論」的模型，但也有些形而上的哲學理論很難說是純然來自禪修體驗，例如佛教標誌性的教義如緣起、無我、剎那等等——因此，Franco 主張佛教同時具有「禪修體驗→形上理論」跟「形上理論→禪修體驗」這兩種模型，而非僅有前者——Franco 也援引 Michael Zimmermann 的研究指出，如來藏學說的「一切眾生皆具佛性」的概念，仍無法斷言是從禪修經驗中推導而出，或是文本作者為了解決哲學問題而提出，抑或是基於其他經驗。[108]Zimmermann 則提及該學說在印度是由多位作者產生，並且其產生的動機之一即是以「眾生皆具佛性」來擴大大乘追隨者的範圍，[109] 從此看來或許也很難說這純然是出自一種禪修經驗。這似乎也表示了在中國佛教語境中作為概念化知識的「佛語」與定義上非智識的「佛心」，兩者在產生知識的過程中究竟何先誰後，也還有進一步討論的空間。於是，我們很難全然肯認

此段 Franco 與 Schmithausen 之間的討論的相關性，感謝審查委員提點。

107 詳余英時，程嫩生、羅群等譯，《人文與理性的中國》（臺北：聯經，2008 年），頁 193。

另外，鈴木大拙基於禪宗的本位立場，而將整個佛教詮釋為密契主義的修辭，北美學界有著諸多批判，包括 Robert H. Sharf、Bernard Faure 等人，簡要的學術史回顧可參見林鎮國，《空性與現代性：從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》（臺北：立緒出版社，1999 年），頁 9-12。

108 Franco, “Meditation and Metaphysics on their Mutual Relationship in South Asian Buddhism,” 118-119, 126-127.

109 Michael Zimmermann, *A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra: The Earliest Exposition of the Buddha* (Tokyo: International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 2002), 75-76.

臺灣大學學術期刊資料庫

「方法」（包括契入時的前理解）並不會影響到我們在禪修中的所見——就像 Franco 最後提及的，早期南亞佛教的修行者不太可能在禪修中看見亞伯拉罕一神教的造物主，猶太教密契主義者與伊斯蘭教的蘇菲主義者也不太可能體驗到無我教義——換言之，這些特定修行傳統下的體驗，很難不受到文化與語言的影響與制約，[110] 畢竟我們很難不將修行方法與其中所運用到的前理解（比方所謂的「正知見」與契及該經驗所需的「經教」乃至任何概念）視為文化的一部分。

或許正如 Sharf 所指出的：若過於偏向強調現象學意義上的直覺，並且拒絕合法化任何對經驗的客觀化描述，將會導致了修行「經驗」變成一個意義內容被懸置的「據位標符」。[111] 這所引發的問題就是紫柏終究難以在理論上解釋清楚禪悟與智識的關係——像是他只能宣稱臨濟與德山的棒喝也是經教，但卻沒有再進一步解釋「為何棒喝也是經教」。又或者，儘管紫柏主張聞、思、修三慧是契及禪悟的手段之一，但他並未說明「思所成慧」到底能在參究機緣問答時扮演何種角色並具有何種功能——或者不扮演任何角色，亦無任何功能？抑或者，雖然紫柏提出三因佛性，認為作為「緣因」且需要透過智識理解的經教，是開啟作為「了因」的智慧之必要條件，但除了燧木生火的譬喻外，他仍舊沒有具體說明「以智識去契及非智識的正因（佛性／佛心）」的過程為何——更甚至，三因佛性的理論模型恐怕會與水、波一體的理論模型相衝突，因為前者終究把經教從禪悟（智慧＋佛心）

[110] Franco, “Meditation and Metaphysics on their Mutual Relationship in South Asian Buddhism,” 127.
順帶一提的是，Franco 的觀點很可能也是比較傾向 Katz 的建構主義——當 Franco 在提及上述內容時，也在註腳引用了 Katz 的立場來說明語言與文化對「密契經驗」帶來的影響。

[111] Sharf，〈佛教的現代主義與禪定體驗的修辭〉，頁 142-143。

臺灣大學學術期刊資料庫

中分割而出，而非如後者的體一不二。最後，紫柏大概也只能訴諸佛之權威性的不容置疑：「宗、教雖分泒，然不越乎佛語與佛心……若傳佛心，有背佛語，非真宗也；若傳佛語，不明佛心，非真教也。」[112] 簡言之，紫柏不但得不斷面對著「禪悟」本身到底是可說或不可說的難題，也同時要瀕臨著將禪悟淪為一種智識活動的風險，或是整個修道理論的矛盾。

暫且不論在紫柏的案例中，禪教問題在智識主義與反智識主義之間是否因以意識形態而將「禪悟」當作「據位標符」的一種政治修辭，進而導致吹不好口哨[113]——此處的問題是：在擁抱一種「智識不可及的經驗」為真理的前提下，就很可能導向難以肯定智識活動的積極意義，進一步讓任何口哨都不具合法性，不論是語言、文字、思辨、邏輯，抑或經教。

最後，值得一提的是在前言中提及的 Griffiths 的研究結論——儘管 Griffiths 相當鄭重地避免做出任何「無分別智即是密契經驗」或「印度瑜伽行派即是密契主義」的宣稱，但 Griffiths 認為印度唯識學語境中的「無分別智」是一種前語言的（preverbal）、前概念化的（preconceptual）、且能夠無媒介地認知實相的覺知。[114] 無論「無分別智」是否是一種「密契經驗」，在「從智識到非智識經驗」的修證過程上——或說「從語言文字到超言絕慮」的修道過程中——筆者則認同 Gimello 的部

[112] 明．真可，《紫柏老人集》卷 2，《嘉興藏》冊 22，第 114 號，頁 207 上 3-6。

[113] 「吹口哨」的部份，是指 Sharf 在論文篇首與文末引述 Frank Ramsey 對 Ludwig Wittgenstein 的評論——「我們無法說的事情，就是無法說，連吹吹口哨也不行」——以此說明佛教禪修傳統中那些傾向密契主義的佛教徒的修辭策略。詳 Sharf，〈佛教的現代主義與禪定體驗的修辭〉，頁 44、145-146。

[114] Griffiths, “Pure Consciousness and Indian Buddhism,” 90-91.

臺灣大學學術期刊資料庫

份看法：對大部分的佛教傳統而言，慧觀是一種智識性的意識運作。[115] 然而，Gimello 忽略的是，中期禪以降的主流禪宗立場的「觀」必須是非智識與反智識的——對語言、經教與任何概念化思維的否定，才能夠返本還源，因此需要否定修證過程中「智識」的合法性。

如若將 Griffiths 與 Gimello 兩人的研究進行比較，就會突顯出為何前者傾向於認為佛教的宗教經驗近於密契經驗，而後者卻不認為佛教的止觀是一種密契主義——其原因可能就在於兩人對於「解脫」作為一種意識狀態或經驗的理解差異。Gimello 認為，作為共外道的「禪定」或許具有類似於密契經驗的性質，但佛教教義中不共外道而真正能契及解脫的關鍵，是必須透過具有智識的揀別性質的「慧觀」以獲取「正知見」的禪定才能契及「菩提」，因此他傾向於不認為佛教的修證經驗是一種純粹的密契經驗。[116]

無論佛教最終的修證經驗是不是密契經驗，禪宗又是否可能是個例外，若循 Griffiths 與 Gimello 的研究，我們從中瞥見了比較研究的可能：如果印度唯識的無分別智是一種密契的、或至少是一種非智識的經驗（不過如上所述，Gimello 大概不會同意這種看法），那麼瑜伽行派論師是如何能肯定智識在修證過程中的正面作用與功能，而不會遭遇紫柏乃至禪宗所面臨的理論難題？[117] 而如果無分別智不是一種非智識的經驗，這則正好展現

---

[115] Gimello, “Mysticism and Meditation,” 184-190.

[116] Gimello, “Mysticism and Meditation,” 184-190.

[117] 對於佛教的意識哲學中（尤其主要以唯識學的範疇為主）的簡要學術前瞻與回顧，包括意識與概念化認知的相關議題，如「無分別智」跟一般的認知究竟有何不同、「非概念化認知」是否可能、定義上拒絕被公共語言化的「感質」（qualia）是否存在等等子題，可參見林恕安、胡志強、耿晴合著，

臺灣大學學術倫理教育

了將修證目的視為一種非智識經驗的禪宗，難以在理論上肯定智識的意義與價值，也難以建構一套理論說明智識的重要性。再者，明末不僅紫柏曾援引唯識義理進行心意識理論的建構，亦有其他在禪門內部自我認同、且被認為是禪師的憨山德清（1546-1623）與藕益智旭（1599-1655）都對唯識義理有所涉略——甚至，儘管所處環境沒有如此多的唯識義理的討論，但《智證傳》中也不乏關於心意識理論的論述，他們是否都曾遇上了類似的難題？——本文限於目前筆者所知與某些條件所限，暫先謹此拋磚引玉。[118]

肆、結語

在面對禪教問題時，紫柏似是一位自我認同為禪師的經論師——他一反九世紀以來禪門主流所自居的「教外別傳」與「不立文字」立場，大力推崇經教的重要性，認為沒有經教就不可能契及開悟，離文字的階段只可能存在於悟後，且不代表悟後就無

〈佛教意識哲學專輯．導言〉，《正觀》第 89 期（2019 年 6 月），頁 13-18。另外，Anne C. Klein 則在藏傳佛教的量論脈絡中提出了與此幾乎相同的問題，並認為強調智識的格魯派，其知識論能夠自洽地解決該問題的關鍵是「遮法」（梵 *pratiṣedha*；藏 *dgag pa*）的概念——「領悟空性就是領悟此『我』的不存在性」，前置流程是透過認知「我」，並把「我」作為「所破事」，而此操作並非完全離概念。詳 Anne C. Klein 著，劉宇光譯，《知識與解脫：促成宗教轉化之體驗的藏傳佛教知識論》（臺北：法鼓文化，2012 年），頁 28-29、36-37、242-243、250-252。

[118] 感謝審查委員提及：作為處理「獲得解脫的手段」的量論的相關爭論，早已發生在印度的佛教傳統內部、乃至與非佛教的思想傳統之間，比方陳那對量論的重新整理——雖陳那將聖言量納入比量，但仍然重視之，尤其在面對非佛教的思想傳統時尤為重要——這也反應了廣義的禪、教問題並不僅發生在中國佛教傳統或更小傳統的禪宗脈絡中。審查委員並提到：近代亦有學人也嘗試以分析哲學的進路處理類似議題，如 Bimal Krishna Matilal and Arindam Chakrabarti, ed., *Knowing from Words: Western and Indian Philosophical Analysis of Understanding and Testimony* (Dordrecht: Springer Science + Business Media B.V., 1994)。

臺灣大學學術期刊資料庫

經教，更曾嘗試解釋唯識理論而闡述了其修道次第觀。但是，或許是出於禪門宗徒的自我認同，或已然成為一種習以為常的預設，紫柏仍將「禪悟」認知為一種智識不可觸及的經驗。也因此，紫柏未如智顗的經論師那般具體地說明禪悟的次第階位與內容為何[119]——這不免讓人聯想到贊寧在《宋高僧傳》中提及時人對宗密的禪師、律師還是經論師的角色定位質疑。[120]

或許就是因為這兩種身份及其不同的釋經進路在紫柏身上的同時交錯與糾結，紫柏對於性、相融通與禪、教一體的努力，也讓我們瞥見明代佛教的一種在兩種理論的二極光譜中，致力於不取一邊，而是透過《起信論》的本覺、不覺、始覺、究竟覺的知識論模型來融通兩端的一種嘗試——此兩端，在余英時的語境中，是將儒學中「學」與「思」之間的此消彼長解讀為一種人類面對「知識」時在信仰與理性上的拉鋸，進而將朱、陸之爭乃至明、清儒學對此的不同立場解釋成傾向智識論的見聞之知的「道問學」路線與傾向反智識論的德性之知的「尊德性」取徑。[121] 在林鎮國的論述中，則是中國傳統哲學中面對如、智是否一體，以及真理與方法之間的知識論優位與存有論優位的兩種模型。[122]

---

[119] 筆者並無意本質化「經論師」與「禪師」為何，亦無意就禪教問題上給予這些歸類固定化的定義，而是藉此呈現一個態度差異：儘管智顗也承認自己沒有達到在《摩訶止觀》中所描述的某些次第，但智顗仍舊闡釋了那些高於自己所證的階位，而天台法裔也認同他這麼做——Sharf 以此說明書寫這些修道論書內容的合法性並非源於「作者擁有所描寫的經驗」。詳 Sharf，〈佛教的現代主義與禪定體驗的修辭〉，頁 69-70。相比於紫柏，就如前文爬梳的，以智顗的情況而言，就算紫柏沒有取得正式的開悟印可，又或者紫柏不認為自己開悟，也仍舊可以闡述禪悟的具體內容與位階為何——然而，紫柏依然恪守著禪宗在修證經驗上的反智識前提而對「禪悟」在修道次第中的位置未有鬆口。

[120] 宋・贊寧，《宋高僧傳》卷 6，《大正藏》冊 50，第 2061 號，頁 742 中 5-6：「或曰：『密師為禪耶？律耶？經、論耶？』」

[121] 余英時，《人文與理性的中國》，頁 160-163。

[122] 林鎮國《空性與方法：跨文化佛教哲學十四論》中的〈為何知識論始終未能

臺灣大學學術期刊資料庫

儘管紫柏的嘗試在筆者看來不算成功，但其中的矛盾恰好展現了禪宗在面對如何契及非智識經驗時的兩難與幾乎無以迴避的衝突——如若肯定智識具有積極意義，不但得面臨著如何透過智識去說明何為「禪悟」的難題，也要基於智識的立場去解釋為何能從「智識」到「非智識」；反之，如若否定智識具有積極意義，雖然就能以「非智識所能知」的立場而拒絕回應上述的問題，但這同時也會難以賦予合法性給任何以智識為基礎者，如修道次第、經教、戒律乃至道德規範[123]——這些問題，一方面，對佛教內部而言，Gimello 的觀點值得注意：「禪定」在很多層面上是共外道的，但「佛教」自身之所以能區別於「（佛教認為的）外道」的一個重要判準，則是基於智識的「慧觀」與「正知見」（暫且不管「事實上」如何）。二方面，雖然批判佛教學派的批判在佛教義理與修行方法的「反智識傾向」如何導致日本佛教、京都學派於二戰時支持「軍國主義」與「社會歧視」之間的具體連結[124]有些語焉不詳，但這也提醒我們不得不反思宗教社群的「反智識傾向」可能對社會帶來影響——Richard Hofstadter 的研究亦是一例：他描寫了美國大眾如何一面擁抱實用性的技術性知識，並一面排斥智識的思辨與思考——其來源之一即是主導著

獲得中國哲學青睞：以哲學史上三場爭辯為例〉即討論了兩方立場的衝突。

123 荒木見悟在解讀朱熹面對大慧禪法時的想法，即提及：「禪的證悟主義一方面蘊含了造就猖狂之徒的危險性，另一方面，並不具備，或者根本就不想具備一套可以保證、確立獨自倫理的規範……從現實來看，仍然是將現實性與本來性分作兩截，因為它無論如何需要另外一套特殊的標準與方法……」見荒木見悟，廖肇亨譯注，《佛教與儒教》（臺北：聯經，2008 年），頁 250。

124 撇開「本覺思想」與「如來藏」到底是不是佛教的爭論，林鎮國提及：栂谷憲昭即認為本覺思想的體驗主義傾向否定智識的積極意義，並與松本史朗將之歸因於如來藏與本覺思想背後在形上學的一元論化（基體說）所導致的諸法差別被無視，包括現實世界的差異，如社會階級。詳林鎮國，《空性與現代性：從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》，頁 26-28。

臺灣大學哲學論評

美國宗教發展、主要特色為推崇直觀智慧（wisdom of intuition）的原始主義（primitivism）的福音教派（evangelicalism）。[125]

最後，必須聲明筆者並未在此主張「禪悟是一種密契經驗」與「密契主義是錯誤的」，亦非直接在本文宣稱「事實上的密契經驗不存在」——儘管兩者在描述上有許多類同與重疊，而「對錯」的分判則視乎標準為何。本文旨在以柴柏為例，嘗試指出：如若主張禪悟是一種非智識經驗，可能會需要面對某些理論上的難題，而密契主義也面臨著類似的挑戰。當然，就像我們無需知道人體對水的吸收方式，但飲水仍可以解渴——許多事情從使用或操作性的角度而言，並不必然需要了解背後的運作方式與邏輯。同理，對於佛教而言，不一定需要事先建構一套完善的理論才能解脫，就像佛教敘事中佛陀拒絕回答十四無記的理由是於解脫無益，其中包括純粹的存有論問題。[126] 雖然拋卻存有論問題或許會很難判斷某概念或實踐是否具有「實用性」，但無論如何，如若禪師終究是基於實用主義立場而「權宜說法」的話，這代表著禪師可能也得肯認「禪悟本身是非智識經驗」這種說法並非普遍性真理或事實性陳述，而是一個可以因地制宜、視時節因緣變化的「善巧」之說。

---

[125] 詳 Richard Hofstadter，陳思賢譯，《美國的反智傳統：宗教、民主、商業與教育如何型塑美國人對知識的態度？》（新北：八旗文化，2018 年），頁 34-36、55-58、83-84。
另，「直觀智慧」一詞筆者是引自譯者陳思賢的中譯，並非來自、亦非指涉佛教語境中的「直觀」與「智慧」。

[126] 劉宋．求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正藏》冊 2，第 99 號，頁 109 上 28- 中 12：「時，有眾多比丘集於食堂，作如是論：或謂世間有常，或謂世間無常、世間有常無常、世間非有常非無常，世間有邊、世間無邊、世間有邊無邊、世間非有邊非無邊，是命是身、命異身異，如來死後有、如來死後無、如來死後有無、如來死後非有非無。……佛告比丘：『汝等莫作如是論議。所以者何？如此論者，非義饒益、非法饒益、非梵行饒益、非智、非正覺、非正向涅槃……』」。

臺灣大學學術期刊資訊網

引用書目

一、古籍

以下本文所引用之古籍文獻依所收藏經、冊數、經號排序。並且，本文大部分藏經內容與文字主要透過 CBETA（中華電子佛典協會，Chinese Buddhist Electronic Text Association）提供之網路版進行檢索與複製，而後以紙本《大正新脩大藏經》（東京：大藏經刊行會）、《明版嘉興大藏經》（臺北：新文豐）、《卍大日本續藏經》（東京：國書刊行會）進行核對，並以紙本為準。另，若某文獻既收於《嘉興藏》，亦見於《大正藏》或《卍續藏》，則以最前者之版本為主。再者，本文引用古籍文獻之作、譯、編者之標示，為該文獻自身所署名，不代表必然為歷史上的真實作、譯、編者。

劉宋．求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正藏》冊 2，第 99 號。

姚秦．鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，第 235 號。

姚秦．鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》，《大正藏》冊 14，第 475 號。

劉宋．求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》，《大正藏》冊 16，第 670 號。

唐．般剌蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，《大正藏》冊 19，第 945 號。

梁．真諦譯，《大乘起信論》，《大正藏》冊 32，第 1242 號。

唐．慧然集，《鎮州臨濟慧照禪師語錄》，《大正藏》冊 47，第 1985 號。

臺灣大學學術期刊資料庫

宋・楚圓集，《汾陽無德禪師語錄》，《大正藏》冊 47，第 1992 號。
宋・延壽，《宗鏡錄》，《大正藏》冊 48，第 2016 號。
宋・贊寧，《宋高僧傳》，《大正藏》冊 50，第 2061 號。
宋・道原，《景德傳燈錄》，《大正藏》冊 51，第 2076 號。
宋・蘊聞編，《大慧普覺禪師語錄》，《嘉興藏》冊 1，第 40 號。
隋・智顗，《妙法蓮華經文句》，《嘉興藏》冊 2，第 45 號。
隋・智顗，《金光明經玄義》，《嘉興藏》冊 3，第 57 號。
隋・智顗，《金剛般若經疏》，《嘉興藏》冊 3，第 59 號。
姚秦・僧肇，《維摩詰所說經註》，《嘉興藏》冊 8，第 130 號。
宋・蘊聞編，《禪林寶訓》，《嘉興藏》冊 8，第 136 號。
唐・宗密，《禪源諸詮集都序》，《嘉興藏》冊 9，第 144 號。
姚秦・僧肇，《肇論》，《嘉興藏》冊 20，第 88 號。
宋・延壽，《註心賦》，《嘉興藏》冊 20，第 92 號。
宋・惠洪，《寂音尊者智證傳》，《嘉興藏》冊 20，第 100 號。
明・真可，〈附達觀師書〉，收錄於宋・惠洪，《寂音尊者智證傳》卷 1，《嘉興藏》冊 20，第 100 號。
明・真可，〈重刻《智證傳》引〉，收錄於宋・惠洪，《寂音尊者智證傳》卷 1，《嘉興藏》冊 20，第 100 號。
宋・克勤，《佛果圓悟禪師碧巖集》，《嘉興藏》冊 22，第 113 號。
明・真可，《紫柏老人集》，《嘉興藏》冊 22，第 114 號。
宋・普濟，《五燈會元》，《嘉興藏》冊 24，第 136 號。
宋・守堅集，《雲門匡真禪師廣錄》，《嘉興藏》冊 24，第 138 號。

臺灣大學學術期刊資料庫

明・弘瀚彙編，《無異禪師廣錄》，《嘉興藏》冊 40，第 489 號。

宋・宗賾集，《（重雕補註）禪苑清規》，《卍續藏》冊 63，第 1245 號。

明・通容，《五燈嚴統》，《卍續藏》冊 80，第 1568 號。

二、研究文獻

Hofstadter, Richard，陳思賢譯，《美國的反智傳統：宗教、民主、商業與教育如何型塑美國人對知識的態度？》，新北：八旗文化，2018 年。

Klein, Anne C.，劉宇光譯，《知識與解脫：促成宗教轉化之體驗的藏傳佛教知識論》，臺北：法鼓文化，2012 年。

Sharf, Robert H.，萬金川譯，〈佛教的現代主義與禪定體驗的修辭〉，《正觀》第 83 期，2017 年 12 月，頁 43-161。(Original Version: Robert H. Sharf., “Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience,” *Numen* 42, no. 3 (1995): 228-283.)

土屋太祐，《北宋禪宗思想及其淵源》，成都：巴蜀書社，2008 年。

余英時，程嫩生、羅群等譯，《人文與理性的中國》，臺北：聯經，2008 年。

林恕安、胡志強、耿晴合著，〈佛教意識哲學專輯・導言〉，《正觀》第 89 期，2019 年 6 月，頁 5-29。

林悟石，〈無情說法誰人說——禪宗無情教義文本的作者、敘述者、讀者與解讀機制〉，《漢學研究》第 38 卷第 3 期，2020 年 9 月，頁 87-124。

林鎮國，《空性與現代性：從京都學派、新儒家到多音的佛教詮

臺灣大學學術期刊資料庫

釋學》，臺北：立緒出版社，1999 年。
——，《空性與方法：跨文化佛教哲學十四論》，臺北：政大出版社，2012 年。
范佳玲，《紫柏大師生平及其思想研究》，臺北：法鼓文化，2001 年。
荒木見悟，廖肇亨譯注，《佛教與儒教》，臺北：聯經，2008 年。
張雅雯，《清初三峰派仁山誌震研究——活用印心與印法以重構臨濟宗》，新北：法鼓文理學院佛教學系博士論文，2021 年。
連瑞枝，〈錢謙益的佛教生涯與理念〉，《中華佛學學報》第 7 期，1994 年 7 月，頁 317-370。
郭朋，《明清佛教》，福建：福建人民出版社，1982 年。
陳永革，《晚明佛教思想研究》，北京：宗教文化出版社，2007 年。
陳英善，《天台緣起中道實相論》，臺北：東初出版社，1995 年。
黃啟江，《北宋佛教史論稿》，臺北：臺灣商務出版社，1997 年。
楊志常，〈晚明《成唯識論》註釋傳統的重新建構——數位量化人文的視角〉，《臺大佛學研究》第 40 期，2020 年 12 月，頁 83-134。
賈晉華，《古典禪研究——中唐至五代禪宗發展新探》，香港：Oxford University Press，2010 年。
廖肇亨，《中邊．詩禪．夢戲：明末清初佛教文化論述的呈現與開展》，臺北：允晨出版社，2008 年。
——，《倒吹無孔笛——明清佛教文化研究論集》，臺北：法鼓

臺灣大學學術期刊資料庫

文化，2018 年。

鄧克銘，《心性與言詮：禪宗思想研究論集》，臺北：文津出版社，2014 年。

藍日昌，《佛教宗派觀念發展的研究》，臺北：新文豐，2010 年。

釋印順，《中國禪宗史：從印度禪到中華禪》，三版，臺北：正聞出版社，1983 年。

釋有晃，《元代中峰明本禪師之研究》，臺北：法鼓文化，2007 年。

釋聖嚴，《明末佛教研究》，二版，臺北：法鼓文化，2000 年。

龔雋，《禪史鉤沉：以問題為中心的思想史論述》，北京：生活．讀書．新知三聯書店，2006 年。

Byrne, Christopher, "Poetics of Silence: Hongzhi Zhengjue (1091-1157), and the Practice of Poetry in Song Dynasty Chan Yulu." PhD diss., McGill University, 2015.

Buswell, Robert E., Jr. "Ch'an Hermeneutics: A Korean View." In *Buddhist Hermeneutics,* edited by Donald S. Lopez Jr., 231-256. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1988.

——. "The 'Short-cut' Approach of K'an-hua Meditation: The Evolution of a Practical Subitism in Chinese Ch'an Buddhism." In *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought,* edited by Peter N. Gregory, 321-377. Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.

Faure, Bernard. *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

Foulk, T. Griffith. "Controversies Concerning the 'Separate

臺灣大學學術期刊資料庫

Transmission'." In *Buddhism in the Sung,* edited by Peter N. Gregory and Daniel Aaron Getz, 236-294. Honolulu: University of Hawaii Press, 2002.

Franco, Eli, "Meditation and Metaphysics on their Mutual Relationship in South Asian Buddhism." In *Yogic Perception, Meditation and Altered States of Consciouness*, edited by Eli Franco, 93-132. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2009.

Gimello, Robert M. "Mysticism and Meditation." In *Mysticism and Philosophical Analysis*, edited by Steven T. Katz, 170-199. New York: Oxford University Press, 1978.

Griffiths, Paul J. "Pure Consciousness and Indian Buddhism." In *The Problem of Pure Consciousness Mysticism and Philosophy*, edited by Robert K. C. Forman, 71-97. New York: Oxford University Press, 1990.

Huang, Yi-hsun. "Chan Master Hanyue's Attitude toward Sutra Teachings in the Ming." *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies* 15 (2018): 28-54.

Katz, Steven T. "Editor's Introduction." In *Mysticism and Sacred Scripture*, edited by Steven T. Katz, 3-6. New York: Oxford University Press, 2000.

——. "Language, Epistemology, and Mysticism." In *Mysticism and Philosophical Analysis*, edited by Steven T. Katz, 22-74. New York: Oxford University Press, 1978.

Keyworth, George Albert. "Transmitting the Lamp of Learning in Classical Chan Buddhism: Juefan Huihong (1071-1128) and Literary Chan." PhD diss., University of California, Los

臺灣大學學術期刊資料庫

Angeles, 2001.

Matilal, Bimal Krishna, and Arindam Chakrabarti, ed. *Knowing from Words: Western and Indian Philosophical Analysis of Understanding and Testimony.* Dordrecht: Springer Science + Business Media B.V., 1994.

McRae, John R. *Seeing through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2004.

Schlütter, Morten. *How Zen Became Zen: The Dispute over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China.* Honolulu: University of Hawaii Press, 2008.

Sharf, Robert H. "How to Think with Chan Gong'an." In *Thinking with Cases Specialist Knowledge in Chinese Cultural History,* edited by Charlotte Furth, Judith T. Zeitlin, and Ping-chen Hsiung, 205-243. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007.

——. "Is Mindfulness Buddhist? (and Why It Matters)." *Transcultural Psychiatry* 52, no. 4 (2015): 470-484.

——. "The Rhetoric of Experience and the Study of Religion." *Journal of Consciousness Studies* 7, no. 11-12 (2000): 267-287.

Zimmermann, Michael. *A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra: The Earliest Exposition of the Buddha*. Tokyo: International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 2002.

臺灣大學學術期刊資料庫

Flowers as Spring or Gold Dust as Film in the Eyes? Zibo Zhenke's View on the Relationship between Chan and Doctrine and Its Problems on Anti-intellectualism

Lin, Wushi *

Abstract

The debate on the relationship between Chan and doctrine appears from time to time in the history of the Chan community. One of critical points is their different positions on "a separate transmission apart from the doctrine"(教外別傳) and "not setting up language and letter,"(不立文字) that is, the core of the problem is to determine what role "doctrine"(經教) plays in meditation and the experience of Chan enlightenment, or if "doctrine" does not play any role. However, if we examine this issue deeper, then we will find that the Chan patriarchs' positions on this debate showed their rationale. The Chan patriarchs who emphasized the importance of doctrine also preferred to agree that rationale can or must have a positive position in Chan practice. But because of their emphasis on to logic and atypical position from the mainstream, they need to explain intellectually how doctrine is necessary and why it will influence Chan meditation.

* Ph.D. Student, Department of Buddhist Studies, Dharma Drum Institute of Liberal Arts.

臺灣大學學術期刊資料庫

Zibo Zhenke(紫柏真可 , 1543-1604) who is regarded as a Noble Master(尊宿) in the Ming Chan community, highly stressed the importance of literary Chan(文字禪) and doctrine by claiming that the relation between Chan and doctrine is non-dualistic with a metaphor: Chan is the spring, literature (including doctrine) is the flowers. However, when Zibo tried to interpret the theories of consciousness, direct perception (pratyakṣa, 現量) and logical inference (anumāna, 比量) from Yogācāra Chinese texts, his preunderstanding which is based on *Śū*raṅgama Sūtra*(楞嚴經) and *Awakening of Faith in the Mahāyāna*(大乘起信論) made him return to the anti-intellectualist position of "not setting up language and letter" and debasing rationale. Zibo argued that the sixth consciousness already fell into logical inference, and only the pure mind, which is something before the arising of sixth consciousness, is able to perceive *tathatā*(真如) in direct perception way. However, this contradiction makes the problem emerge again: theoretically, if doctrine plays no role in perceiving *tathatā*, why and how is doctrine important for getting enlightenment? Is doctrine gold dust as film in the eyes or the flowers as spring?

Keywords: Zibo Zhenke, the relationship between Chan and doctrine, the experience of enlightenment, mysticism, anti-intellectualism

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫