

傳心由水或由波？

紫柏真可的禪教觀及其背後的密契經驗難題

林悟石

法鼓文理學院佛教學系博士班三年級

摘要

紫柏真可（1543-1604），法名達觀，被後世追為萬曆三高僧之一。大力宣揚文字禪與經教之重要性的紫柏，主張「文字，波也；禪，水也」，並解釋「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」，更將自身的禪教觀念連結並遙寄於覺範惠洪（1071-1128）。然而，紫柏認知的惠洪究竟為何？紫柏的禪教觀是否與惠洪一致？如若將禪教觀的內容定義為如何處理經教與作為宗教經驗的禪悟之間的關係，則從本文的分析，發現儘管紫柏對於「悟境」本身為何，仍舊循著禪宗主流的「教外別傳」立場，不將禪悟的精神境界、次第予以如阿毗達摩般的詳盡分析與文字詮釋，但其禪教觀卻一反宋代文字禪的幾位重要代表人物的看法，包括圓悟克勤（1063-1135）乃至其所推崇的惠洪。紫柏透過春花、水波之喻以及天台的三因佛性論，將「經教」視為因地的未悟者趨向禪悟過程中的不可或缺的必要條件，並且宣稱經教文字與禪悟是體一不二，甚至認為佛知見不僅是現量，亦有比量的成份。這所產生的問題是：十分推崇惠洪的紫柏，其禪教觀是否與惠洪或幾位宋代禪中的文字禪代表，或禪教觀上重視經教的禪師相同？明顯的答案是，紫柏比起惠洪等人更進一步將經教的地位予以本質化——但同時，這也在禪教理論上帶來了更多的衝突與張力，導致紫柏一方面非常強調各種「可說」的經教，但又必須謹慎地而有點矛盾地堅守著禪悟的不可說性。

關鍵字：紫柏真可、禪教觀、文字禪、宗教經驗

目次

一、前言.....	1
二、波水之喻：紫柏真可的禪教觀與文字禪.....	4
(一) 紫柏語境中的禪與文字.....	4
(二) 三因佛性：了因的經教與緣因的經教文字.....	8
三、禪教之間：紫柏禪教觀與宋代禪間的差異與張力.....	12
(一) 法者筏也：宋代禪與覺範惠洪的禪教觀.....	12
(二) 紫柏禪教觀背後的可說與不可說間的張力.....	17
五、結語.....	20
引用文獻.....	21

一、前言

如若將禪教觀的內容定義為如何處理經教與作為宗教經驗的禪悟之間的關係，就會包括數個在禪宗史上未有定論的議題，例如能否或必定要透過經教企及禪悟？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？又可否或如何在經教中安放悟境的位置？悟境中又是否仍有經教的存在？這一系列關於禪、教關係的問題，牽涉到「禪」與「教」的定義為何，甚為難解。不同於原本經論文脈中所指的禪那（*dhyāna*）或靜慮，在禪宗語境中，「禪」時而指涉如棒喝、默照、參公案等教學手段，或是指作為開悟的宗教經驗的「悟境」，或是一種生活態度或心理狀態。¹而「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契入方法。所謂的「教家」，即漢傳佛教中代表性的義學學派如天台宗與華嚴宗，也有各自的不同修道理論及次第境界的階段性說明。而在原本或許不用勢如水火的修證經驗與義學理論之間，卻最晚於九世紀起，成為後世禪門主流的洪州一系高舉了「教外別傳」的大旗，而產生了如光譜之兩端的不同本質主義的對立。²

對此，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。³而在禪宗思想的歷史學問題上，龔雋亦參照 John R. McRae

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（見氏著，“Mysticism and Meditation,” in *Mysticism and Philosophical Analysis*, pp.192）。

² 「禪悟」與「經教」都同時被各自不同光譜的佛教徒視為具有超文化脈絡的性質，亦即一種本質主義（*essentialism*）傾向——禪宗傳統拒斥將禪悟經驗及其修證過程，予以明確的文字化與思維性的說明，而宣稱禪悟經驗的內容不會受到外在條件的影響；對義學傳統而言，「經教」本身的工作之一就是以知見與文字釐清與描述修證次第的內容，也會類似地宣稱經教的了義內容不會隨著文化語境而有變化，會變化的是隨他意的不了義說。

³ 釋印順，《中國禪宗史》，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」。《古典禪研究》一書中，賈晉華根據一些年代上可能比較可靠的材料推測，道一的反對念經坐禪的反傳統形象很可能是後世才建構的——其實道一也是飽讀經教與詩書的（詳見氏著，《古典禪研究》，頁 153）；而在洞山良价之前，石頭系很可能

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。⁴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。⁵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」，Sharf 同時也把這種視修行為手段的傾向，比擬為天台智顛（539-598）注鳩摩羅什（344-413）本《金剛經》⁶而提出的「法者筏也」⁷的觀念。⁸

然而，在內部也具有著相當異質性存在的禪宗，我們仍能發現與大慧同時期的覺範惠洪（1071-1128），乃至晚明的紫柏真可（1543-1604）與漢月法藏（1573-1635），明明後世都被歸為禪宗的法流，但是卻採取了迥然不同的路線——強調「經教」的重要性（暫且撇開他們對佛教教義的基礎與深度，與唐、宋的義學僧熟高熟低）。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，我們可以看到黃啟江的〈僧史家惠洪與其「禪教合一」觀〉中，提及了紫柏在〈石門文字禪序〉中對於惠洪「禪教合一」的贊同與支持；⁹廖肇亨的論文〈覺範惠洪在明代：宋代禪學在晚明的書寫、衍異與反

也只是眾禪門家系的一小枝（同上書，頁 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，滿腹經綸的道一形象被捨棄，而留下了自宋代以來吾人所耳熟能詳的慢教形象。

⁴ 見龔雋，《禪史鉤沉：以問題為中心的思想史論述》，頁 202-203。

⁵ 同上書，頁 321-325。

⁶ 《金剛般若波羅蜜經》卷 1：「知我說法，如筏喻者，法尚應捨，何況非法。」《大正新脩大藏經》冊 8（以下簡稱《大正藏》），頁 749b10-11。

⁷ 《金剛般若經疏》卷 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？」《明版嘉興大藏經》冊 3（以下簡稱《嘉興藏》），頁 301b29-c1。

《金剛般若經疏》版本以《嘉興藏》為主，主要是考量該版本較有可能是紫柏所見。

⁸ Sharf 對馬祖的看法，見 Robert H. Sharf, "Is mindfulness Buddhist? (and Why It Matters)," pp.476-477。大慧的部份，見 Robert H. Sharf, 〈佛教的現代主義與禪定體驗的修辭〉，頁 138-139。另外，Sharf 提及大慧時也一併以日本臨濟宗的白隱慧鶴（1685-1768）為相同案例。

⁹ 見黃啟江，《北宋佛教史論稿》，頁 333。

響)中,更勾勒出了「覺範惠洪」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。¹⁰

於是,值得進一步深究的問題接踵而來——惠洪的禪與教是否真的「合一」?而自詡繼承了惠洪的紫柏,他對文字的觀念,又是否同於惠洪?¹¹這個問題之所以關鍵,是在於廖肇亨筆下的紫柏,作為明代將惠洪的歷史地位一手拉起的首倡者,若紫柏對於惠洪的理解其實並無如實呈現他所見的文本中的惠洪形象,就會衍生許多有趣的問題,像是紫柏是否是刻意的誤讀?還是紫柏對於當時禪門「流弊」¹²的關切導致他採取這樣的修辭?篇幅所限,本文將旨在第一個問題的處理,也就是解讀紫柏與宋代禪在禪教觀上的差異。

架構上,本文首先從概述解讀紫柏的禪教觀,並以其波水一體與三因佛性等比喻為主;接著比較紫柏與明代之前的代表性禪師(尤其是惠洪)之禪教觀,以及分析其中差異;最後討論紫柏的禪教觀是否有成功解決宋代禪的禪教觀的問題,或是留下更多問題?

¹⁰ 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 121-127。

¹¹ 紫柏的禪教觀與宋代禪代表人物的禪教觀有著相當差異這點,已有學人提及,如陳永革(詳氏著,《晚明佛教思想研究》,55-56)與郭朋(詳氏著,《明清佛教》,頁 198)。但郭朋對於禪宗思想中「不立文字」與「不離文字」的詮解,卻有些流於概化,而江燦騰也評論郭朋未從宗教世俗化的角度來正視明代佛教發展的特色與價值(詳氏著,《聖域踏尋:近代漢傳佛教史的考察》,頁 44-45)。而紫柏與宋代禪的禪教觀差異,詳見下文的分析。另外,從這個立場上而言,黃啟江將紫柏直接定位為惠洪的異代知己(詳氏著,《北宋佛教史論稿》,頁 333),可能還需要商榷。

¹² 學人早已指出不管承自元代的影響,或是萬曆三高僧的推動,明代的禪門普遍具有更強調經教的文化背景。像是陳玉女爬梳了元代至明中期的禪教論述,普遍禪師有著對學習經教文字的重視(詳氏著,《明代佛門內外僧俗交涉的場域》,頁 60-86)。再雲華則認為宋代後對禪教的調和本身就有朝向合一的趨勢,而元代時的漢傳佛教為求整合內部力量以因應朝廷尊西藏密乘為國教的外部壓力,因此對宗密的「禪教一致論」感到相當的興趣,並影響到明代(詳氏著,《宗密》,頁 247-248);甚至有禪宗的編年敘事文本《佛祖歷代通載》提及元代 1288 年的一場御前辯論,以禪門的「禪之與教本一體也。禪乃佛之心,教乃佛之語,因佛語而見佛心」得到元世祖忽必烈(1215-1294)判為勝方而作結(詳野口善敬,《元代禪宗史研究》,頁 321-323);或像柳幹康透過《宗鏡錄》在明代的展演——該文本受到憨山德清的重視與推崇,而被視為「教禪一致」的重要詮釋資源與象徵——來指出當時的禪風與傾向(詳氏著,《永明延壽と『宗鏡錄』の研究:一心による中国仏教の再編》,頁 353-357)。

二、波水之喻：紫柏真可的禪教觀與文字禪

紫柏真可，被後世追為萬曆三高僧之一，在廖肇亨的筆下，透過〈覺範惠洪在明代：宋代禪學在晚明的書寫、衍異與反響〉一文指出了一段紫柏與惠洪時隔五百年的邂逅；¹³而張慧遠《惠洪文字禪思想研究》也爬梳了紫柏對於惠洪的極力推崇。¹⁴然而，必須注意的是，與紫柏相遇的並不是惠洪本人，而是惠洪的文本；紫柏所認識的惠洪，其實是紫柏意識中的見相分。那有趣的問題就在於，如果我們重讀名義同為惠洪的作品，尤其是倍受紫柏推崇、乃至為之撰序的《石門文字禪》，我們所得的見相分與紫柏的見相分，究竟有何差別？

（一）紫柏語境中的禪與文字

要處理此議題，第一步是先釐清紫柏的禪教觀念為何。紫柏的水波之喻與三因佛性說，或許是紫柏在闡述其禪教觀時具有代表性且有趣的比喻。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）、龍樹（?-250）、谷隱（965-1032）、¹⁵東林（1025-1091）¹⁶與圓明大師（即惠洪），皆即文字語言而傳心；曹溪（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？¹⁷

¹³ 收錄於氏著，《中邊·詩禪·夢戲：明末清初佛教文化論述的呈現與開展》，頁 105-149。

¹⁴ 詳氏著，《惠洪文字禪思想研究》，頁 202-208。

¹⁵ 即石門慈照，系譜上為臨濟宗首山省念（926-993）法嗣，風穴延沼（897-973）法孫。

¹⁶ 即東林常總，系譜上為臨濟宗黃龍慧南（1002-1069）法嗣，石霜楚圓（986-1039）法孫。

¹⁷ 《紫柏老人集》卷 7，《嘉興藏》冊 22，頁 267a23-30。

而在重刻惠洪的《石門文字禪》而提序的〈石門文字禪序〉中，紫柏則提及：

夫自晉、宋、齊、梁，學道者爭以金屑翳眼。而初祖東來，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。¹⁸

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，就像我們無法不透過繁花的盛開去看見春意的到來，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」，這句話都至少展現了紫柏認為德山宣鑑（782-865）與臨濟義玄（?-866）的棒與喝，仍與文字具有聯繫；清涼澄觀（738-839）與天台智顛的疏與論，也與禪有著關係，因而主張禪、經教與經教文字的分別，則是後世所分列，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》：¹⁹

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

¹⁸ 《紫柏老人集》卷7，《嘉興藏》冊22，頁261b11-21。

¹⁹ 見氏著，《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。

所乘故，一切菩薩皆乘此法到如來地故。²⁰

暫且不論是否紫柏的水波之喻真是來自《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。

類似的例子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。²¹並且，紫柏也強調心與法（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」。²²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（1115-1169）看李通玄（645-740）的《華嚴經論》而悟的例子，更提及智顛讀《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。²³

不僅如此，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²⁴進一步再詮釋鳥窠道林（741-824）以捻布毛而吹以啟

²⁰ 《大正藏》冊 32，頁 575c25-576a1

²¹ 《紫柏老人集》卷 1：「釋迦文佛以文設教，故文殊師利以文字三昧輔釋迦文〔佛〕，而用揀擇之權，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。」《嘉興藏》冊 22，頁 169c4-7。

²² 《紫柏老人集》卷 1：「蓋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，忍授曹溪大鑿，鑿復精而深之。」《嘉興藏》冊 22，頁 c16-23。

²³ 《紫柏老人集》卷 2，《嘉興藏》冊 22，頁 189c7-9。

²⁴ 《汾陽無德禪師語錄》卷 2：「侍者初心慕聖緣。辭師欲去學參禪。鳥窠知是根機熟。吹毛當下得心安。」(CBETA 2019.Q3, T47, no. 1992, p. 611a18-19)

《智證傳》：「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。」(CBETA 2019.Q3, X63, no. 1235, p. 172a24-b2 // R111, p. 180b7-9 // Z 2:16, p. 90d7-9)

悟弟子的敘事，²⁵並宣稱若不透過三慧久熏，則雲門乾屎橛²⁶與圓通死猫頭²⁷等機鋒都會失卻啟悟的效用（無著處）。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、德山棒與三慧都是不相懸的。

紫柏在詮解其個人的宗、教觀時，循著宗密的看法，²⁸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：「依經解義，三世佛冤；離經一字，即同魔說。」²⁹

再者，儘管紫柏肯認了佛陀知見為一種「現量」，而非僅是思維可獲得的「比量」，但紫柏仍提及要宗與教兩者皆精深者才能真正體解——換言之，佛境界不是純然的超言絕慮：

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。³⁰

²⁵ 《景德傳燈錄》卷 4：「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。」《大正藏》冊 51，頁 230b16-21。

²⁶ 此指雲門文偃（864-949）的機緣問答，見《雲門匡真禪師廣錄》卷 1：「問：『如何是釋迦身？』師（雲門）云：『乾屎橛。』」《大正藏》冊 47，頁 550b15。

²⁷ 此指簡堂行機（1113-1181）的機緣問答，見《禪林寶訓》卷 4：「〔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。』」《大正藏》冊 48，頁 1039a8-9。

²⁸ 《禪源諸詮集都序》卷上之 1：「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。』」《嘉興藏》冊 9，頁 361c8-17。

《禪源諸詮集都序》版本以《嘉興藏》為主，主要是考量該版本較有可能是紫柏所見。

²⁹ 《紫柏老人集》卷 2，《嘉興藏》冊 22，頁 207a3-6。

³⁰ 《紫柏老人集》卷 12，《嘉興藏》冊 22，頁 332a26-28。

以上例子，都在在顯示了紫柏對於經教的重視。

（二）三因佛性：了因的經教與緣因的經教文字

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。³¹

這意味著，紫柏認為在「未明」的因地修道階段，並沒有言明究竟該如何處理「文字」的位置——紫柏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。

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不能無法割捨的：

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？³²

這段將火本身比喻正因，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，

³¹ 《紫柏老人集》卷1，《嘉興藏》冊22，頁170a4-7。

³² 《紫柏老人集》卷1，《嘉興藏》冊22，頁174a6-9。

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。³³

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，自心雖固有，終不能用也。³⁴

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。³⁵

從上述引文可得知，紫柏將經教文字與經教分別視為緣因與了因，並固定化了兩者對於企及正因的必要性。除非紫柏也將三因佛性說視為是一種權說，不然的話，其援引該說並將作為「無塵智」的「經教」視為了因佛性、將表述經教所用的「文字」視為緣因佛性、將禪所悟之本心視為正因佛性，就意味著經教及其文字之於禪悟，是必要而不可省略的條件。換言之，不透過經教與文字，就不能獲得禪悟；因此，經教與文字不再是「工具性」的手段，是必要而不可或缺的條件。也因此，紫柏才必須將禪宗那些以慢教、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，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」，而智顛則配以天台理論而歸納為三因的概念。³⁶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。

³³ 《紫柏老人集》卷 3，《嘉興藏》冊 22，頁 207c7-15。

³⁴ 《紫柏老人集》卷 8，《嘉興藏》冊 22，頁 275a25-27。

³⁵ 《紫柏老人集》卷 1，《嘉興藏》冊 22，頁 169c15-17。

³⁶ 陳英善，《天台緣起中道實相論》，頁 330-331。

而紫柏所引的天台三因佛性概念，在智顛的論述中，其實相當複雜。簡單的來說，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。³⁷而智顛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」。³⁸

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。

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，³⁹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。在智顛的論述中，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》所寫的序文〈重刻《智證傳》引〉中，否定了從《維摩詰經》對

³⁷ 《妙法蓮華經文句》卷 4 下：「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。」《嘉興藏》冊 2，頁 274a18-20。

《妙法蓮華經文句》版本以《嘉興藏》為主，主要是考量該版本較有可能是紫柏所見。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。

³⁸ 《金光明經玄義》卷 1，《嘉興藏》冊 3，頁 261b9-11。

《金光明經玄義》版本以《嘉興藏》為主，主要是考量該版本較有可能是紫柏所見。

³⁹ 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，也包括了智顛、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（詳氏著，《紫柏大師生平及其思想研究》，頁 267-268）。另外我們也可以看到紫柏在解釋禪波羅密時，引用智顛的解釋作為參照。

「智證」的解釋⁴⁰——諸種觸受如同觸及智⁴¹（有趣的是這段經文也正好是惠洪在原文中有所徵引的）。⁴²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。」⁴³當然我們也要注意到的，紫柏對惠洪禪教觀的理解，在傳播上並不是沒有踢到鐵板。儘管在晚明的教家或講家仍是擁有一定的規模與活躍，並且充斥著各種強調或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。但吾人也可以發現紫柏後，密雲圓悟（1567-1642）⁴⁴與無異元來（1576-1630）⁴⁵這些相當不信任經教與文字，並強調教外別傳的禪師仍可名震當時而被視為著名的禪師，就意味著禪門光譜中尊教的這一端並沒有取得絕對的話語權，甚至引起後世部份禪宗門人的反對。⁴⁶

⁴⁰ 《寂音尊者智證傳》卷 1：「附達觀師書：『「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（即密藏道開，生寂年不詳）切勿疑之。』」（《嘉興藏》冊 20，頁 537b1-4。

黃鐸勳對此的分析與解讀，詳氏著（Yi-hsun Huang），“Chan Master Hanyue’s Attitude toward Sutra Teachings in the Ming,” pp. 34-35.

⁴¹ 《維摩詰所說經》卷 1：「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。」（《大正藏》冊 14，頁 540b3-6。

而收於《嘉興藏》、名屬僧肇的《維摩詰所說經註》中，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。」（《嘉興藏》冊 8，頁 75b18-19）

⁴² 《寂音尊者智證傳》卷 3，《嘉興藏》冊 20，頁 542a23-27。

⁴³ 《寂音尊者智證傳》卷 1〈重刻《智證傳》引〉，《嘉興藏》冊 20，頁 537a9-11。

⁴⁴ 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（詳氏著，《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）。

⁴⁵ 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。」（《無異元來禪師廣錄·參禪警語》，《嘉興藏》冊 40，頁 367b30-c2。）並反對將語言文字作為趨向禪悟的進路：「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。纔舉一則公案，便作道理會去……此是生滅心，非禪也。」（頁 370b15-18。）甚至也批評禪文學的發展：「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。」（頁 366b23-26。）

⁴⁶ 如陳永革就指出無異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（詳氏著，《晚明佛教思想研究》，頁 56）。

三、禪教之間：紫柏禪教觀與宋代禪間的差異與張力

「以筏喻法」可以說是「藉教悟宗」的另一種比喻，就像龔雋指出的，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，⁴⁷而這也衍生出後來將語言視為一種悟後主體為了接引他者而有的語用傾向。⁴⁸這也是一般對於明代以前的禪宗的主流印象，然而，紫柏對此的看法似乎不盡相同。

（一）法者筏也：宋代禪與覺範惠洪的禪教觀

某種程度上，將教法視為「筏」，也就是如 Sharf 所言，是一種「工具」，就如馬祖與大慧的看法。這種看法我們可以在宋代的禪宗文本中看到大量案例，「活句一死句」的分判也是一種將語言文字工具化使用的分類，進而一切教法亦是一種藉以開悟的工具，而關鍵就出在於開悟與經教及其文字之間的能指與所指關係，是否被承認。代表性的例子是北宋被認為是「文字禪」重要禪師的圓悟，也表明了他對於「文字般若」與「本來面目」之間的關係，是更重視後者的，並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的聯繫，而批評：「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，

至於後來臨濟宗門內以圓悟為首的金幢派與以漢月法藏（1573-1635）為代表的三峰派之間的論爭，亦可以視為紫柏提倡文字禪與「綱宗」帶來的實際影響（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 121-137；〈《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》，頁 493-494）。而金幢派的立場基本上是與禪教關係的光譜上較接近紫柏的三峰派相左的。另外一例，則是紫柏真可、雲棲株宏（1535-1615）、憨山德清（1546-1623）乃至藕益智旭（1599-1655）等人雖有著「不詳法嗣」的爭議，但仍被尊為「尊宿」，是錢謙益（1582-1664）因為這四位佛教僧侶對應世與義學的強調而特別推崇之（連瑞枝，〈錢謙益的佛教生涯與理念〉，頁 325-326、339-340）。

⁴⁷ 見氏著，《禪史鉤沉：以問題為中心的思想史論述》，頁 323-324。

⁴⁸ 同上註，頁 314-315。

不消一捏。到這裏設使有萬種功能，亦不能管得。」⁴⁹透過鄧克銘的分析，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。⁵⁰正如 Faure 所提及的，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。⁵¹Buswell 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，⁵²因此禪宗將導向開悟的語言視為活句，而教家的概念化教法視為死句。⁵³循著黃龍派重視「理」的思想，臨濟楊岐派禪師也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。⁵⁴從這個角度來看，當這些手段失去啟發禪悟的效用時，就已然成為死句。也因此，公案禪認為經教與文字都是可被替換的工具，教與文字或許能作為禪在修行過程中的能指，卻不是唯一也不是絕對性的能指，甚至會造成執取能指而失卻契及所指的機會。換言之，這不過是將「教外別傳」與「不立文字」的應用範圍擴大處理罷了。從此角度而言，這無疑是古典禪以降洪州系非常強調的「藉教悟宗」——將經教視為一種啟悟的手段而非本身——所帶來的影響。

儘管在禪宗講禪教關係往往會提及宗密，而在禪宗門派林立且互相攻訐的九世紀，宗密為了調和各家衝突而嘗試建立一個最高準則以進行「和會」，⁵⁵進而主張：

經如繩墨指定邪正者：繩墨非巧，工巧者必以繩墨為憑；經論非禪，傳禪者必以經論為準。中、下根者但可依師，師自觀根隨分指授；上根之輩悟須圓通，未究佛言何同佛見？問所在皆有佛經。⁵⁶

⁴⁹ 《佛果圓悟禪師碧巖集》卷 10，《嘉興藏》冊 22，頁 150c6-9。

⁵⁰ 詳氏著，《心性與言詮：禪宗思想研究論集》，頁 203-204。

⁵¹ Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, p.231.

⁵² Robert E. Buswell Jr., "Ch'an Hermeneutics: A Korean View," pp. 246-247.

⁵³ Robert E. Buswell Jr., "The 'Short-cut' Approach of K'an-hua Meditation: The Evolution of a Practical Subitism in Chinese Ch'an Buddhism," pp. 347-348.

⁵⁴ 土屋太祐，《北宋禪宗思想及其淵源》，頁 226。

⁵⁵ 冉雲華，《宗密》，頁 211-212。

⁵⁶ 《禪源諸詮集都序》卷上之 1，《嘉興藏》冊 9，頁 352a15-18。

宗密並言及：「經論義理只是說心。心即是法，一切是義。」⁵⁷此之一心，宗密則是從《楞嚴經》與《楞伽經》的角度定義為「如來藏藏識」與「佛性」等，⁵⁸參照前文引述宗密「經是佛語，禪是佛意，諸佛心、口必不相違」的概念，從這個角度而言，宗密或許真的是將教與宗視為一體。⁵⁹

然而，紫柏所更為推崇的惠洪呢？儘管惠洪提倡經教與文字，但其實仍很清楚是以「心之妙不可以語言傳，而可以語言見」為立場，⁶⁰而另外類似的語句則是：「大法非拘於語言，而借言以顯發者也。」⁶¹換言之，儘管後世將惠洪認知為一個強調「文字禪」的祖師，但從此看來，惠洪在禪與教的拿捏上，仍是將經教與文學視為一種手段，而非禪本身。畢竟能見／現與所見／現兩者不是同一指涉，而語言非但不是所見／現，更不能作為能傳與所傳——禪宗語境中對於文字書寫的拉鋸與緊張，並不是禪是否能以文字表述，而是如何拿捏其分寸以避免在參悟過程中的負面效應。⁶²

關於惠洪對於語言文字的看法，類似的例子是：

仰山初見耽源所傳六祖圓相，即以焚之，及其授法也，則有默論；雲門不

⁵⁷ 《禪源諸詮集都序》卷上之 1，《嘉興藏》冊 9，頁 352c1。

⁵⁸ 《禪源諸詮集都序》卷 1：「『源』者……此之本源是禪理，忘情契之是禪行，故云理行……然亦非離真性別有禪體，但眾生迷真合塵，即名散亂；背塵合真，方名禪定。若直論本性，即非真非妄，無背無合，無定無亂，誰言禪乎？況此真性非唯是禪門之源，亦是萬法之源，故名『法性』；亦是眾生迷悟之源，故名『如來藏藏識』（出《楞伽經》）；亦是諸佛萬德之源，故名『佛性』（《涅槃》等經）；亦是菩薩萬行之源，故名『心地』。」《大正藏》冊 48，頁 399a19-b4。而《楞嚴經》的部份見：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 4：「眾生迷悶，背覺合塵，故發塵勞有世間相。我以妙明不滅、不生合如來藏。而如來藏唯妙覺明，圓照法界，是故於中一為無量、無量為一，小中現大、大中現小，不動道場遍十方界，身含十方無盡虛空，於一毛端現寶王刹，坐微塵裏轉大法輪，滅塵合覺，故發真如妙覺明性。」《大正藏》冊 19，頁 121a2-8。

⁵⁹ 然而需要注意的是，冉雲華也指出宗密後文亦提及經教還有權實、了義不了義的分類，並同意文字作為比量，仍有不能直接等同現量的限制在，因此主張現量、比量與佛語量的「三量勘同」。最後，宗密還是提出了諸法「離言說相」且「得象忘言，得意忘象」，阿難終究不能僅靠其「多聞總持」而登聖果（見氏著，《宗密》，頁 212-218）。並且，從宋代主流的禪宗發展來看，或許我們也必須對於宗密在宋代禪中是否扮演舉足輕重的角色這點，抱有質疑。

⁶⁰ 《石門文字禪》卷 25，《嘉興藏》冊 23，頁 700a25。

⁶¹ 《石門文字禪》卷 25，《嘉興藏》冊 23，頁 701b1-2。

⁶² 江泓，《真妄之間：作為史傳家的禪師惠洪研究》，頁 128-129。

許錄語句而遠，侍者以紙為衣，遂傳于今。以是論之，非離文字語言，非即文字語言，可以求道也！⁶³

這段文字分別舉了耽源應真（生寂年不詳）傳仰山慧寂（807-883）六祖的圓相紙本，仰山卻一把火燒之；以及雲門文偃（864-949）不許門人紀錄其言談，卻被人書寫於衣上而被保存下來。這兩個典故一方面展示了惠洪認為文字（符號）可以作為「道」的載體，但他也同時展現了仰山與雲門兩位公認的禪門祖師，對與語言文字所採取的「不即」態度。就誠如惠洪所自陳，對於文字，惠洪採取了一種非即、非離的看法。另一個類似的例子是，在〈題宗鏡錄〉中，惠洪面對被認為是禪門經教文字選粹的《宗鏡錄》時，惠洪強調了經教的重要性，並推崇《宗鏡錄》作者延壽及其疏論《冥樞會要》的作者黃龍祖心（1025-1100）在經教上的努力，更宣稱「造論契經」的馬鳴、⁶⁴龍樹西天諸祖，與強調一般認為是教外別傳的代表人物南嶽懷讓（677-744）、馬祖、百丈懷海（720-814）、黃檗希運（?-850）等等洪州傳承皆同為系譜上的禪門祖師，且後幾位東土的諸祖也都深入三藏。⁶⁵也誠如黃啟江提及惠洪對於《宗鏡錄》的推崇，並指出惠洪認為熟讀該書足以見「不可傳之妙，而省文字之中」。⁶⁶

然而，必須注意到的是：儘管惠洪如此強調經教的重要性，但惠洪都沒有明言在形而上的層面中，禪跟教是一體而不可分割的，也未言明修證過程上沒有經教就不能契及禪悟——就如張慧遠提及惠洪對文字採取的一種「不即不離」的態

⁶³ 《石門文字禪》卷 26，《嘉興藏》冊 23，頁 705c7-10。

⁶⁴ 當然此處所謂的「馬鳴」，指的應當是作為《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，因而在此不討論該文本的形成年代、地點與是否托名的文獻學問題，以及禪宗系譜的考據學問題——真正重要的是，《大乘起信論》在當時多數漢傳佛教徒的眼中是馬鳴的作品，對紫柏而言則是一個以教說禪的象徵與案例。

⁶⁵ 《石門文字禪》卷 25：「後世無是二大老（指《宗鏡錄》作者延壽與其注疏《冥樞會要》作者祖心），叢林無所宗尚。舊學者日以慵惰，絕口不言。晚至者日以窒塞，游談無根而已！何從知其書，講味其義哉？脫有知之者，亦不以為意，不過以謂：『祖師教外別傳、不立文字之法，豈當復刺首文字中耶？』彼獨不思達磨已前，馬鳴、龍樹亦祖師也，而造論則兼百本契經之義，泛觀則傳讀龍宮之書？後達磨而興者，觀音（即懷讓）、大寂（即道一）、百丈、斷際（即希運），亦祖師也，然皆三藏精入、該練諸宗，今其語具在，可取而觀之，何獨達磨之言乎？聖世逾遠，眾生相劣，趣慮褊短，道學苟簡其所從事，欲安坐而成。譬如農夫墮於耨耘，垂涎仰食，為可笑也！」《嘉興藏》冊 23，頁 699c12-22。

⁶⁶ 詳氏著，《北宋佛教史論稿》，頁 335。

度。⁶⁷我們也必須注意到 Buswell 曾提及包括惠洪與大慧的數位臨濟祖師，對宗密及其所代表的荷澤宗有著嚴厲的批評，⁶⁸指稱其有著「立知見」的問題。⁶⁹從此角度而言，黃啟江直接以「禪教合一」來描繪惠洪的禪教觀，或許必須更清楚的定義何為「禪教合一」——究竟是認識論的教學手段上的「合一」（權宜的），還是形而上意義的「合一」（實說的）？究竟是符號學上能指與所指的關係的固定化？還是修道論或知識論上，禪悟唯有透過經教及其文字而獲得？而這邊就顯露出了龔雋與黃啟江對於惠洪的禪教觀認知，有著不同的側重，甚至是差異的理解與詮釋。在龔雋筆下，惠洪主張「用事琢句，妙在言其用，不言其名耳」，是一種以文字做事時又不著取的意趣，⁷⁰並提及文字禪傳統中，如惠洪主張的一種以文字傳義理，但得義理則文字可捨的觀念，也是源於佛教般若系的義學傳統。⁷¹從這個立場上，惠洪似乎沒有超出自古典禪以降對於禪教關係的理解：禪不是教，教是契及悟的手段之一，也就是符號學上的討論範圍。

不過，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，⁷²卻也有著一個問題，也就是龔雋對於紫柏的理解，似乎太放置於古典禪與宋代禪的禪教關係的架構中，而忽略了紫柏與宋代禪門祖師之間的關鍵差異。從上述對於紫柏禪教觀的分析中，可以看見紫柏真正意義上的把禪與教進行了合一化的解釋——水即波，波即水；心即文字，文字即心；禪即文字，文字即禪——並且宣稱經教及其文字是不可割捨的了因與緣因。從這個角度而言，儘管我們可以看到紫柏也是同於其他祖師，認肯終極境界上「由禪出教」的合法性，⁷³儘管我們可以同意龔雋認為紫柏「句的死活由使

⁶⁷ 詳氏著，《惠洪文字禪思想研究》，頁 179-184。

⁶⁸ Robert E. Buswell Jr., "Ch'an Hermeneutics: A Korean View," pp. 235-236.

⁶⁹ 若翻閱惠洪的《林間錄》，可以發現的是惠洪多處批評荷澤與宗密，例如：「馬祖說法，即妄明真，正如以黑為珠。……獨荷澤於空相處，指示知見；了了常知，正如正見珠體，不顧眾色也。密以馬祖之道如珠之黑，是大不然。即妄明真，方便語耳！略知教乘者皆了之。豈馬祖應聖師遠識為震旦法主，出其門下者如南泉（748-835）、百丈、大達（770-836）、歸宗（生寂年不詳）之徒，皆博綜三藏，熟爛真、妄之論，爭服膺師尊之，而其道乃止於如珠之黑而已哉？……而荷澤公然立知見，優劣可見。」（《林間錄》卷 1，《嘉興藏》冊 23，頁 584b30-c13）

⁷⁰ 龔雋，《禪史鉤沉：以問題為中心的思想史論述》，頁 328。

⁷¹ 同上註，頁 323-325。

⁷² 同上註，頁 316-317。

⁷³ 《紫柏老人集》卷 1：「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

用決定」的立場是同於圓悟與惠洪的，然而在這些相同處的背後，紫柏抱持的卻是一個從修證過程的角度而言，「沒有教就無法通宗」的立場，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。⁷⁴

（二）紫柏禪教觀背後的可說與不可說間的張力

或許對古典禪以降高舉「教外別傳」與「不立文字」大旗的禪宗傳統的立場而言，應該是站在否定的立場去宣稱「經教」終究只是不可靠的能指，無法實際指涉到作為所指的宗教經驗，如前文引述 Sharf 所提及的馬祖與大慧，拒斥對修證經驗的文字化表述。強調將「經教」視為一種權宜的啟悟手段的主流宋代禪宗傳統而言，因為將開悟經驗視為不可言傳，就如指月喻中將「開悟」與「啟悟工具」區分為二，進而視文字與開悟之間為一種不可靠的能、所關係。因此，在傳統禪宗的語境中，受到脈絡與情境影響的只有宗教經驗之「表述」，而非其宗教經驗本身——這也類似於長青主義（Perennialism）的觀點，宣稱關於密契經驗的「表述」可能會受到文化的影響，但密契經驗本身不受任何脈絡的制約。⁷⁵

儘管一般禪門傳統將經教視為權宜的教學手段、不可靠的能指，因此可以宣

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。」《嘉興藏》冊 22，頁 169c29-170a4。

⁷⁴ 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》，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。

⁷⁵ Robert H. Sharf, "The Rhetoric of Experience and the Study of Religion," pp. 269-270.

儘管 Gimello 不將在禪宗語境中的開悟經驗視為一種密契經驗，一是因為禪宗所謂的開悟經驗並不是「得到」，而是本來具足的精神境界；二是如前註所提及的，認為禪宗將開悟視為一種日常生活形式的改變（詳註 1）。儘管以上兩點確實不同於某些密契經驗的定義，但 Gimello 似乎繞開了十世紀以來禪宗所認為的「開悟」本身的超言絕慮性質，而將禪宗的開悟也列為一種傳統佛教的止觀系統中的慧觀——Gimello 在同文的語境中，慧觀則又幾乎等同教義——顯然這是強調「教外別傳」的大多數禪宗門徒不會贊同的觀點。

稱經教不能等同對於宗教經驗的表述，然而，在一般教家的語境中，相反的，傾向於肯定了經教作為能指的合法性，亦即肯定了經教可以作為正知見、思想、義理以及以文字說明宗教經驗內容為何之能指。在漢傳佛教的脈絡中，無論是阿毗達摩、唯識、天台或華嚴教學，「教」的內容都包括對於修證境界與階段性次第的「文字說明」，也就是對宗教經驗的內容予以文字表述，並且經教也作為說明與檢驗宗教經驗內容的重要參照，因此在教家的語境中，我們難以在宗教經驗本身及其描述之間進行明確地切割——並且，經教的重要部份即在說明企及該經驗的「正確過程」。

如前所述的，紫柏一反過往將任何啟悟方法視為可替代性工具的「法者筏也」的立場，而有著將經教認定為開悟的必要條件的傾向，甚至認為禪悟與經教文字的關係即為水、波般的體一不二，因此無法將紫柏對經教的使用及其禪教觀僅僅視作如同過往禪門師徒對答的教學手段。並且，考慮到本文的主要研究文本《紫柏老人集》的文類性質，並不像是作為以機鋒為主的語錄或頌古。⁷⁶尤其像是〈石門文字禪序〉與〈禮石門圓明禪師文〉，其內容與語境有別於一般禪門古德偏重機鋒——甚至可說，紫柏就是在反對僅以此種方式作為啟悟手段。⁷⁷也因此，紫柏很可能對於前段的問題的回應是肯定的，亦即傾向肯認經教可以作為說明禪悟與修證經驗的合法性表達——儘管紫柏不以經教說明開悟本身為何，但卻又再三強調經教與開悟本身的體一不二，從這點上紫柏仍舊是肯認了經教是修證經驗的合法性能指，只是他終究不能將悟境的內容具體地指涉出來，⁷⁸而這種矛盾正好展現了紫柏處在禪宗不可說的開悟境界與可說的經教之間的拉鋸，也難怪紫柏一

⁷⁶ 如陳永革即提到，紫柏一生未有明確的禪門印可，或許導致了他在禪門叢林沒有留下多少的語錄紀錄（詳氏著，《晚明佛教思想研究》，頁 37）

⁷⁷ 《紫柏老人集》卷 2：「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？」《嘉興藏》冊 22，頁 c18813-17。

⁷⁸ 紫柏曾為文〈禪波羅蜜科判〉與〈修禪波羅蜜大要〉以簡釋智顛的《釋禪波羅蜜次第法門》，尤其是前者中羅列各種禪修次第與修證階位，但卻沒有在其中安放禪宗「開悟」的位置。（詳見《紫柏老人集》卷 4，《嘉興藏》冊 22，頁 223a25-b30）。儘管從此看來，紫柏似乎是肯定「教外別傳」的立場的，但是另一面他又非常強調經教，並鼓勵修禪者「不可不精熟」《釋禪波羅蜜次第法門》。

方面表明自己明確知道「初祖東來，應病投劑，直指人心，不立文字」，但他後文又接著批評「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」，並提出「棒喝未嘗非文字、教學未嘗非禪」的結論。⁷⁹

然而，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，就無法再以長青主義的方式將宗教密契經驗孤立於文化脈絡之外，而落入了 Steven Katz 對密契經驗採取了一種脈絡主義（contextualism）的理解——Katz 認為這些經驗的日常形式皆非無媒介的，並且是根源於文化脈絡的；⁸⁰ 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。⁸¹

於是，當紫柏嘗試將禪與教這兩種可能是以不同元素為本質但又具有本質主義傾向的立場進行本質化的調和，就導致了處理紫柏的禪教觀時，將無法簡單地循以往「教外別傳」的方式將「宗教經驗」與「宗教經驗之表述」之間的關係一刀兩斷，也導致了紫柏得不斷面對著「宗教經驗」本身到底是可說或不可說的難題——前者代表的是一種文化建構論的傾向，後者則是對密契主義的偏向。在從此看來，禪教問題在智識主義與反智主義之間，似乎仍逃離不了 Sharf 一針見血的指出——若過份強調現象學意義上的直覺，並且拒絕將經驗予以任何客觀化的描述，很可能導致在修行上只能透過那些「非論證性經驗」（Non-discursive experience）才能契及，接著正因為這種傾向，導致了修行「經驗」變成一個意義內容被懸置的「據位標符」。⁸²

⁷⁹ 《紫柏老人集》卷 7，《嘉興藏》冊 22，頁 261b11-21。

⁸⁰ Steven T. Katz, "Language, Epistemology, and Mysticism," p. 26.

對於脈絡主義模式（Contextualist model）與本質主義模式（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*, p. 3.

⁸¹ Robert H. Sharf, "The Rhetoric of Experience and the Study of Religion," pp. 269-270.

⁸² Robert H. Sharf, 〈佛教的現代主義與禪定體驗的修辭〉，頁 142-143。

五、結語

或許，我們得更進一步審視宋代以來的禪門對立，是否真的是籠罩在文字禪與公案禪（或看話禪）二元架構下的競爭與消長。這背後呈現出至少息息相關卻又不盡然相同的兩個認識論面向的問題——一是符號學問題（亦即經教文字與禪悟的能、所指關係），二是修證過程中的方法論問題（亦即經教是否是契及禪悟的必要條件）。而在符號學問題上，不管是雲門、圓悟還是惠洪，這些被視為「文字禪」或公案典故重要奠基者的祖師們，在弘化上似乎都對經教與文字書寫都抱持著一個指與月的兩難，在留下（尤其是「主動」留下文字的後三者）文字作為言行紀錄的同時，又擔憂這一舉措是否會導致後人執於作為假名的能指之文字而喪身失命。

然而，紫柏將禪與教完全視為一體的觀念，似乎更進一步——不同於以往禪師們的禪教理解（或至少是不同於惠洪的理解），紫柏嘗試一反九世紀以來禪門所自居的「教外別傳」立場，去重新詮釋「藉教悟宗」，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，且不代表悟後就無經教。如此一來，在修證過程上，紫柏不但是肯認了經教與禪悟在能、所指上的關係，更直接認為經教是禪悟的必要能指。或許，從較長的歷史縱軸的角度來看，紫柏更像是一個自我認同為禪師的經師⁸³——就像贊寧在《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。⁸⁴或許，與其說紫柏致力於恢復惠洪的文字禪傳統，不如說是以「惠洪」為修辭，致力於恢復洪州以前、如他們所認知的唐代天台與華嚴那種高舉經教旗幟的義學盛世。⁸⁵或許我

⁸³ 筆者並不意欲於「本質化」禪宗為何，也不意於給予「禪宗」此一指涉固定化的定義。但可以看見的是，紫柏在禪教關係的爭論上，或許很難將之視為光譜的中間代表。

⁸⁴ 《宋高僧傳》卷 6：「或曰：『密師為禪耶？律耶？經、論耶？』」《大正藏》冊 50，頁 742b5-6。

⁸⁵ 這也像是廖肇亨所言：「覺範惠洪的歷史真相已經不是晚明叢林關懷的重心所在了，而是透過覺範惠洪面貌的形塑，投射初晚明叢林理想的文化形態。」（氏著，《中邊·詩禪·夢戲：明末清初佛教文化論述的呈現與開展》，頁 143）雖然該文所言的是惠洪的形象在漢月後逐漸被視為忠孝結義的象徵，但其禪教觀對於紫柏而言或許也是異曲同工。

們可以說，圓悟在禪文字上的成功，變成後世在文字與禪法之間的拉鋸與張力——儘管他不斷宣稱著「莫參死句」，但他的公案評唱工作卻讓活句固定化於一種特定的語境，反而造成活句逐漸被以死句的方式理解。⁸⁶儘管將經教與禪悟的關係固定化，應該也不會是惠洪與圓悟所同意的，但同樣的問題或許也發生在惠洪強調文字禪所導致的影響中，而紫柏似乎就是一個該影響下的可能案例。

引用文獻

佛典文獻

以下本文所引用之古籍文獻依所收藏經、經號排序。引用《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）。出處依照「題名、卷數、藏經、冊數、頁數、欄數、行數」之順序標示，如：《宋高僧傳》卷 6，《大正藏》冊 50，頁 742b5-6。

《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8。

《大般涅槃經》，《大正藏》冊 12。

《大乘起信論》，《大正藏》冊 32。

《宗鏡錄》，《大正藏》冊 48。

《宋高僧傳》，《大正藏》冊 50。

《妙法蓮華經文句》，《嘉興藏》冊 2。

《金光明經玄義》，《嘉興藏》冊 3。

《金剛般若經疏》，《嘉興藏》冊 3。

《禪源諸詮集都序》，《嘉興藏》冊 9。

《寂音尊者智證傳》，《嘉興藏》冊 20

《佛果圓悟禪師碧巖集》，《嘉興藏》冊 22。

《紫柏老人集》，《嘉興藏》冊 22。

《石門文字禪》，《嘉興藏》冊 23。

⁸⁶ 江泓就曾對《碧巖錄》引起的「禪宗書寫上的尺度問題」進行爬梳，詳氏著，《真妄之間：作為史傳家的禪師惠洪研究》，頁 124-129。

《林間錄》，《嘉興藏》冊 23

《無異元來禪師廣錄·參禪警語》，《嘉興藏》冊 40。

研究文獻

- Buswell, Robert E., Jr.. 1988. "Ch'an Hermeneutics: A Korean View," in Donald S. Lopez Jr. ed, *Buddhist Hermeneutics*. Honolulu: University of Hawaii Press. pp. 231-256.
- Buswell, Robert E., Jr.. 1991. "The 'Short-cut' Approach of K'an-hua Meditation: The Evolution of a Practical Subitism in Chinese Ch'an Buddhism," in Peter N. Gregory ed, *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*. Delhi: Motilal Banarsidass. pp. 321-377.
- Faure, Bernard. 1996. *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- Huang, Yi-hsun (黃繹勳), 2018, "Chan Master Hanyue's Attitude toward Sutra Teachings in the Ming," in *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies*, no. 15. pp. 28-54.
- Katz, Steven T.. 1978. "Language, Epistemology, and Mysticism," in Steven T. Katz ed. *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York: Oxford University Press. pp. 22-74.
- Katz, Steven T.. ed. 2000. *Mysticism and Sacred Scripture*. New York: Oxford University Press.
- Sharf, Robert H.. 2000. "The Rhetoric of Experience and the Study of Religion," in *Journal of Consciousness Studies*, no. 7(11-12). pp. 267-287.
- Sharf, Robert H., 2017,〈佛教的現代主義與禪定體驗的修辭〉,萬金川譯,《正觀》83 期,頁 43-161。(Original Version: Robert H. Sharf. 1995. "Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience," in *Numen* 42(3), pp. 228-283.)
- Sharf, Robert H.. 2015. "Is mindfulness Buddhist? (and Why It Matters)," in *Transcultural Psychiatry*, no.52(4). pp470-484.
- 土屋太祐, 2008,《北宋禪宗思想及其淵源》,成都:巴蜀書社。
- 冉雲華, 1988,《宗密》,臺北:東大圖書。
- 江泓, 2013,《真妄之間:作為史傳家的禪師惠洪研究》,北京:宗教文化出版社。
- 江燦騰, 2009,《聖域踏尋:近代漢傳佛教史的考察》,新北:博揚文化。
- 柳幹康, 2015,《永明延壽と『宗鏡録』の研究:一心による中国仏教の再編》,京都:法藏館。
- 范佳玲, 2001,《紫柏大師生平及其思想研究》,臺北:法鼓文化。

- 張慧遠，2013，《惠洪文字禪思想研究》，北京：宗教文化出版社。
- 連瑞枝，1994，〈錢謙益的佛教生涯與理念〉，《中華佛學學報》7，頁 317-370。
- 郭朋，1982，《明清佛教》，福建：福建人民出版社。
- 野口善敬，2005，《元代禪宗史研究》，京都：耕文社。
- 陳永革，2007，《晚明佛教思想研究》，北京：宗教文化出版社。
- 陳玉女，2010，《明代佛門內外僧俗交涉的場域》，新北：稻香。
- 陳英善，1995，《天台緣起中道實相論》，臺北：東初。
- 黃啟江，1997，《北宋佛教史論稿》，臺北：臺灣商務。
- 賈晉華，2010，《古典禪研究——中唐至五代禪宗發展新探》，香港：Oxford University Press。
- 廖肇亨，2008，《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。
- 廖肇亨，2018，《倒吹無孔笛——明清佛教文化研究論集》，臺北：法鼓文化。
- 鄧克銘，2014，《心性與言詮：禪宗思想研究論集》，臺北：文津。
- 釋印順，1983，《中國禪宗史：從印度禪到中華禪》，臺北：正聞出版社（三版）。
- 釋有晃，2007，《元代中峰明本禪師之研究》，臺北：法鼓文化。
- 龔雋，2006，《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。