

神會與空的行動主體

林鎮國*

中文摘要

本文從「行事性言說」和「形上學言說」，「敘事性言說」和「論證性言說」的區分開始，指出禪文獻中這些言說類型彼此不同，交疊互映。以神會禪文獻的解讀為案例，藉由言說分析和敘事分析的途徑，重新檢視一些代表性的思想史解讀（呂澂、印順）和哲學解讀（牟宗三），發現那些解讀都隱藏著解讀者自身的判教立場，致使解讀的對象（如神會）不得不屈從於解讀者的特定立場，也致使詮釋活動不能發揮解放的功能，不能如實開顯文本的豐饒意義，反而將生動活潑的行動世界和意義世界化約為史學或形上學。

就神會禪而言，本文發現許多擬似形上學的命題都有其行事性和敘事性的語境，不能單獨抽出予以演繹。禪的行事性和敘事性語境就是行動的語境。準此，最令人關心的神會「如來（藏）禪」性格問題，也就是神會禪是否屬於如來藏自性清淨心的系統，甚至於其如來藏自性清淨心的概念是否為超越性主體的問題，若重新置回其行事性和敘事性的語境，我們就會發現所謂「超越的主體性」就是「空的主體」，也就是行動的主體。

關鍵詞：神會、禪宗、牟宗三、敘事、體用

* 作者為政治大學哲學系教授

一、從禪學書寫說起

禪學的論述型態長期以來受支配於以胡適的禪學史和鈴木大拙的禪體驗詮釋為代表的二種論述典範，這種情況一直到九十年代後才開始有人從知識系譜學進行批判性的反省，試圖從主流論述的支配掙脫出來，開發新的禪學論述¹。這種知識系譜學的反省，特別是受到傅柯分析知識與權力內在關係影響的方法論反省，當然有其必要，它讓我們這些知識生產者察知到自己究竟是在什麼樣的知識生產脈絡裡進行有關禪學的知識活動。如果說，胡適禪學研究的貢獻在於將作為論述客體的禪學還原到它該有的歷史脈絡中，鈴木大拙藉由「去脈絡化」的策略以揭顯禪經驗的意義，最近知識系譜學的反省則是指向論述主體本身，將論述主體再脈絡化，透過言說分析（discourse analysis）的途徑以尋繹出現代論述活動所涉及的種種條件。將論述主體擺到考察的前沿，成為解剖的對象，其實就是「去主體化」的工作。「去脈絡化」和「去主體化」之間始終存在著方法論上的緊張。

「去主體化」的方法論仍帶有客觀主義的遺緒，認為獲得客觀知識的條件必須是將認知主體的「前見」懸擱起來，甚至於予以消除。認知主體的透明化或中性化意味著主體的存有論地位受到質疑。主體的存在除了關涉於客體，也關涉於其它的主體，主體性（subjectivity）也就是互為脈絡性（intercontextuality）和互為主體際性（intersubjectivity），這種關於主體的看法實際上諳合於佛教「緣起性空」的立場。不論是胡適的禪學史或佛爾（Bernard Faure）傅柯式禪宗系譜學的考察，他們的「去主體化」方法並不見得就像鈴木大拙所批評的那樣，全然不相應於禪佛教的批判精神。

鈴木大拙將禪本身「去脈絡化」則認為禪的經驗超越邏輯與歷史。禪是否有

1 佛爾（Bernard Faure）和夏爾夫（Robert H. Sharf）是那波批評鈴木禪的開路前鋒，有關他們的論點與著作，請參考拙著，《空性與現代性》（台北：立緒，1999），頁7~14。進一步的討論可參見龔雋，〈作為禪學的思想史寫作——以漢語語境禪學研究為中心的方法論考察〉，收於龔雋，《禪學發微》（台北：新文豐，2002）。2000年秋我在哈佛大學訪問進修時，正值史丹福大學的Carl Bielefeldt教授也在哈佛開設「禪學研究」討論課，每週一書地帶讀十本晚近西方禪學學者，包括Heinrich Dumoulin、John McRae、Robert Buswell、Peter Gregory、Griffith Foulk、Carl Bielefeldt、Kenneth Kraft、Bernard Faure、William Bodiford、Steven Heine、Dale Wright等人的著作，檢討他們論述的預設與方法（assumptions and methods）。那門課反映了歐美學界亟思突破既有禪學論述的情境。

其超越性乃見仁見智，可以開放討論²。在詮釋方法上，鈴木認為將禪學還原到歷史脈絡不等於也無法讓人真正認識到禪體驗本身，要認識禪惟有入乎其中，才能親嚐法味。鈴木所持的「圈內人」(insider)方法論立場顯然大異於胡適等人「圈外人」(outsider)的立場；後者承自啓蒙運動的實證理性精神，前者則可在海德格的「詮釋循環」找到哲學的理據³。

回到晚近漢語的禪學研究，我們發現禪思想史學者極力想要彌合「內在理路尋繹」和「外在走向描述」之間的捍格，找出一條更為恰當的書寫途徑。葛兆光指出禪思想的兩個基本詞語是「宗教」和「歷史」，不是「思想」和「歷史」，便是一種嘗試⁴。如何順藤摸瓜地從「宗教」梳理其在「歷史」過程中的演變軌跡，是禪思想史的主要任務。這是將禪宗作為一種宗教擺回其歷史脈絡去的做法，稱之為「思想史」倒不如稱之為「宗教史」。不同於鈴木「圈內人」的詮釋立場，這裡所講的「宗教」將禪宗視為一種宗教系統，既不是哲學系統，也不是要「用宗教立場來闡釋禪」。和胡適不同的是，葛氏對於禪學表示了更多的敬意和同情，雖然和「禪者說禪」的鈴木仍有本質上的區別。這禪的內在理路，葛氏以三問題為論述架構：「人性與佛性之距離如何」、「從世俗之人到超越之佛的修行方式如何」、「成佛的終極境界如何」⁵。基本上，這不外是傳統用來科判經論的「境、行、果」三分，如此以「教」說「禪」是否恰當，固然值得商榷，不過不是這裡所要討論的問題，我們關心的毋寧是晚近禪學書寫是否有開出新局的可能性。

這種將禪學歸類到「宗教」而非「哲學」類別的做法，顯然修正了長期以來漢語學界面對宗教領域的偏見，不能不說是一項進步。當我們從宗教的角度審視禪宗的發展時，便會發現禪宗不只是有思想而已，還有寺院體制與規範、儀式與崇拜、政治與經濟等問題。思想僅是整體宗教系統的其中一環，也只有將思想置回其整體的脈絡才能獲得具體的了解，也才能克服「內在理路尋繹」(哲學)與「外在走向描述」(史學)長期以來在漢語學界裡相互排斥的現象。

2 馮耀明指出鈴木大拙「超越邏輯」和「超越語言」的論旨都「注定失敗」，參見其〈佛理、禪悟與邏輯〉，收於香港科技大學人文學部主編，《邏輯思想與語言哲學》(台北：學生書局，1997)，頁45~57。

3 Russell T. McCutcheon, *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader* (London; New York: Cassell, 1999).

4 葛兆光，《中國禪思想史》(北京：北京大學出版社，1995)，頁31，39~40。

5 同上，頁28~29。

雖然哲學和史學二種進路是否必然衝突，再度成爲當前禪學書寫的主要關切，諷刺的是禪學史的寫作依舊佔據著主流的地位⁶。就這一點而言，胡適所建立的典範始終屹立不搖，不少的禪學史仍然「沿著胡適當年研究神會的理路走上一遭」⁷。選擇哪一種書寫方式，史學或哲學，宗教學或文獻學，原是出自作者的個人性好和訓練背景，本無所謂高下之分，真正應該檢討的是這些學科分類的合法性與書寫策略所開顯的意義世界是否豐富。我們在意的是，在知識系譜學的索隱下，既有學科分類的畛域界線隨之鬆動，而重新組合的書寫策略能夠用來開顯前所未發的意義疆域。

關於既有現代學科分類的問題，讓我們暫時回顧一下哈伯瑪斯（Jürgen Habermas）針對「文化現代性」的診斷，他指出文化上的現代性原本表現於宗教與形上學的渾全理體（substantive reason）在十八世紀時分裂爲科學、道德與藝術等三種自主性的領域，這些領域進一步的分化與體制化，才形成現代種種的知識分科，其專家化也造成了專業知識和生活世界之間的疏離，整體的意義世界爲之貧瘠單薄，這才是現代性的危機⁸。如何挽救此「道術爲天下裂」的現代性危機，是現代／後現代各思潮——特別是詮釋學——所面對的主要問題。我們從詮釋學獲得的啓示是，只有經過詮釋的冒險，重劃既有學科分類的疆界，開發新的書寫策略，才有可能創造新的意義世界。這種詮釋處境同樣適用於佛學研究，也是幾年前我引述佛爾的說法，主張「混用多種論述策略與語言」，讓那些在傳統或現代論述中被消音的「異類」或「多音」重新浮現。書寫文類的「雜種化」成爲策略上因應現代論述僵化現象的必要⁹。

二、形上學、行動與敘事

本文以神會（688～762）禪學爲探究的對象，乃有感於神會在現代禪學書

6 龔雋，《禪學發微》，頁18~29。

7 葛兆光，同上，頁232。關於胡適禪學研究的影響，江燦騰有全面性的考察，見江燦騰，〈從大陸到台灣胡適禪宗研究七十年來的爭辯與發展〉，《台灣佛教百年史之研究》（台北：南天書局，1996）。

8 Jürgen Habermas, "Modernity versus Postmodernity", *New German Critique* 22 (1981), 8~9.

9 參見拙著，《空性與現代性》（台北：立緒，1999），頁16、166~167；亦參見Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1992), pp. 10~12。

寫上的傳奇性和爭論性。禪學作為一門現代知識不能不提胡適於1926年在巴黎和倫敦發現了相關的敦煌卷子，從而改寫了傳統燈錄僧傳的講法，讓神會這一位埋沒一千多年「南宗北伐的總司令」，「新禪學的建立者」，「壇經的作者」得以重見天日¹⁰。胡適的進路與寫法，不論贊不贊成他的結論，幾乎籠罩住後來包括日本和中國在內的禪學史研究，早期者如宇井伯壽和鈴木大拙，後出者如柳田聖山和印順，無一例外¹¹。這些禪學史著作所呈現出的神會形象多少反映出作者的認同態度——胡適在神會身上看到五四文化革命者的影子，充滿戰鬥的氣息（「南宗的急先鋒，北宗的毀滅者」¹²），印順將神會描寫為「狂者，是富有英雄氣概的禪僧」，他「為天下學道者定宗旨，為天下學道者辨是非」，並不是為了爭法門正統，而是爭禪風見地¹³，葛兆光則站在中國思想史的高度上指出神會南宗是禪學士大夫化的先聲，這種講法在某個意義上來說也反映了當前的禪學走向¹⁴。這些都是禪學史的神會。

現代禪學研究的另一焦點則是教義上、哲學上的詮釋分歧，這詮釋分歧主要環繞在「禪宗是否落入實體主義」和「禪宗是否偏離真正的佛教立場」的問題上；前者屬於哲學詮釋的問題，後者則涉及佛教宗派內部的判教問題，二者彼此關聯。這些詮釋上的爭論在八十年代因日本「批判佛教」思潮的出現而再度引爆，除了造成國際佛教學界的討論，也引起漢語學界回顧出現在中國佛教發展脈絡裡的長期爭論，特別是內學院（呂澂）和新儒家（熊十力、牟宗三）之間的爭論¹⁵。從判教的角度來看禪學，包括神會，重點是禪學和如來藏思想的關係，以

10 胡適，〈荷澤大師神會遺集·自序〉，《神會和尚遺集》（台北：胡適紀念館，1982年三版）。

11 對於宇井在其《禪宗史研究》（1935）不肯接受他的看法，胡適曾表示失望，但這並不表示胡適的研究未被重視。見柳田聖山，〈胡適博士與中國初期禪宗史之研究〉，柳田聖山主編，《胡適禪學案》（台北：正中書局，1975），頁6~7。日本的神會研究，最近田中良昭做了完整的回顧，見其〈神會研究與敦煌遺書〉，《中國禪學》，第二卷，2003年。同期還有伊吹敦的〈早期禪宗史研究之回顧與展望〉，程正的〈近十年日本學者的中國禪學研究成果〉和聖凱的〈1990年以來日本學界中國禪宗研究熱點述評〉等三文值得參考。感謝何照清教授惠賜資料。

12 胡適，《神會和尚遺集》，頁90。

13 印順，《中國禪宗史》（台北：正聞出版社，1971），頁294~295，299。

14 葛兆光，《中國禪思想史》，頁285~286。

15 我於1994年首度在北京大學的一場研討會上宣讀〈佛教哲學可以是一種批判哲學嗎？——現代東亞「批判佛教」思潮的思想史省察〉，該文後來收在釋恆清主編，《佛教思想的繼承與發展——印順導師九秩華誕祝壽文集》（台北：東大，1995），頁599~619。在英語學界，「批判佛教」

及如來藏思想是否違背大乘佛教「空」的立場。從哲學上來說，這涉及禪宗是否肯定超越性的、實體性的「佛性」、「自性」、「本性」的問題，也就是實體型態形上學的問題。這種哲學問題不僅哲學家如牟宗三關心，佛教內部如呂澂、印順、袴谷憲召、松本史朗等人也十分關心，因為這不僅涉及佛教的正確認識，也涉及實踐途徑的問題。

本文則想嘗試另一種寫法，既不純粹是禪宗哲學的寫法，也不是禪思想史的寫法，而是企圖結合哲學分析和敘事分析，使得哲學論述在敘事語境中呈現出具體的意義。一般哲學詮釋的寫法往往不顧歷史和敘事的脈絡，僅從抽選出的理論性材料來整理其中的思想成分，這往往使得理出的思想結論抽象而缺乏現實感；思想史的寫法雖然試圖結合歷史和思想，也往往只是「歷史」和「思想」二者的結合，未能察知到歷史現實的世界和思想信仰的世界原來是經由「文本」所媒介，不論是同一的文本或不同的文本，也經由「詮釋」所建構。作為讀者和詮釋者，事實上我們面對的只有遺留下來的文本而已，也只能「重構」(refigure)文本所「形構」(configure)的世界，而其所以能夠被形構是因為現實世界中的行動本身就像文本一樣具有可被解讀的結構，像是目的、動機、行動者等，呂格爾(Paul Ricoeur)即稱之為「前構」(prefiguration)。「如果人們的行動能夠敘說，那是因為它早已為符號、法則和規範所表述。行動始終由象徵所中介。」¹⁶

根據呂格爾的講法，敘事是由「前構」(prefiguration)、「形構」(configuration)和「重構」(refiguration)三層模仿(mimesis)所組成。第一層模仿的「前構」指的是吾人對文本形成以前的行動世界有一定的「前理解」(preunderstanding)，特別是對行動世界的結構的(structural)、象徵的(symbolic)、時間的(temporal)特徵的前理解。由於對於行動的前理解，才可能有第二層模仿的「形構」，以情節安排的敘說方式將行動表象出來，也才有可能使得敘事經由閱讀的過程產生再度誘發行動的作用，就是第三層模仿的「再

的完整呈現見 Jamie Hubbard and Paul Swanson, eds., *Pruning the Bodhi Tree: The Storm Over Critical Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1997)，拙文“Metaphysics, Suffering, and Liberation: The Debate Between Two Buddhisms”收錄其中。大陸學界的反應以龔雋主編的「東亞現代思想的困境——以日本“批判佛教”思想為聚焦中心的討論」專輯為代表，《學術思想評論》第七輯（長春：吉林人民出版社，2002）；釋恆清的〈「批判佛教」駁議〉（《國立台灣大學哲學論評》，第24期，2001）則代表台灣學界的反應。

16 Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, Vol. 1 (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1984), p. 57.

構」。時間就是展現在這三層的連續中，而這三層模仿以文本的形構為中介¹⁷。

呂格爾的敘事詮釋學提示了行動和文本的內在的、循環的關聯，文本的情節安排使行動得以表象，而行動之所以能夠被表象正因為行動是有意義的，也是有其象徵性和時間性¹⁸。呂格爾著重於指出符號、法則和規範內化於行動是行動得以解讀與敘述的理由，本文則關注禪文獻中關於行動的敘事和某些哲學論題之間的內在關聯，這自是得之於呂格爾的敘事詮釋學洞見。

回到神會研究來說，有關神會的文獻通常分為二類，一類是神會禪法的紀錄，包括《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》、《菩提達摩南宗定是非論》、《南陽和尚問答雜徵義》等，另一類則是載於高僧傳或塔銘的歷史性文獻¹⁹。這二類文獻經常被分開處理，特別是處理禪法中的哲學性論題（心性論或形上學）時，原因是哲學和史學一般都被視為分屬不同的範疇——哲學屬於非時間性的範疇，而史學則屬於時間性的範疇。相對於這種實證史學的態度，敘事詮釋學則挑戰哲學和史學二分的教條，指出時間性才是二者的基本構成。作為理性活動的哲學當然是在時間中進行，也就是在歷史中進行。更重要的是，哲學除了論證以外也和史學一樣有其敘事性格，特別在禪學文獻裡，禪思想表現的不僅是對行動世界的概念性形構（conceptual configuration），也是一種敘事性形構（narrative configuration），一種關於自我實踐的敘事。禪宗語錄這種文類本身即饒具豐富的敘事性格是不能忽略的²⁰。

三、作為形上學論述的禪學

爲了論述上的方便，底下先採取「詮釋的繞道」途徑先考察當代對神會禪思

17 Ibid., p. 54: "We are following therefore the destiny of a prefigured time that becomes a refigured time through the mediation of a configured time."

18 See Henry Isaac Venema, *Identifying Selfhood: Imagination, Narrative, and Hermeneutics in the Thought of Paul Ricoeur* (Albany, N. Y.: SUNY Press, 2000), pp. 97~100.

19 主要的文獻見楊曾文編校，《神會和尚禪語錄》（北京：中華書局，1996），另參考鄧文寬、榮新江，《敦博本禪輯錄校》（江蘇古籍出版社，1998）。

20 Daniel K. Gardner 在其宋儒語錄的研究中僅指出語錄文類反映了從經學權威解放出來的思想自由，卻未能觸及語錄作為哲學性的自我書寫這一特色。Cf., Daniel K. Gardner, "Modes of Thinking and Modes of Discourse in the Sung: Some Thoughts on the *Yü-lu* ("Recorded Conversations") Texts", *The Journal of Asian Studies* 50.3 (August, 1991), 574~603.

想的代表性判釋，然後再添補其中遺落的敘事性脈絡，藉以重構神會禪原本該有的具體意義。首先，現代各種禪學詮釋中最值得注意的是持批判立場的呂澂、印順、松本史朗等人的看法²¹。在談到神會禪法時，呂澂特別順著宗密的講法，以「寂知指體、無念為宗」為神會禪法旨要。他舉出宗密的觀點：「疏有『寂知指體、無念為宗』者，即第七家也，是南宗第七祖荷澤大師所傳。謂萬法既空，心體本寂，寂即法身，即寂而知，知即真智，亦名菩提涅槃……此是一切眾生本源清靜心也，是自然本有之法。」²²此「寂知心體」既是法身、真如、真智，也是一切眾生本有的自性清淨心，呂澂指出這種思想受到《起信論》「本覺」說的影響，該論倡言真如即心，心即真如，「常恆不變，淨法滿足」，為眾生所本具，在實踐上只要返本還源即可，十分簡易。由於本覺思想在實踐上要求頓悟見性，不必要求經過艱苦的轉依的歷程，因此造成哲學上只講本體論，不講知識論，社會實踐上肯定現狀，不思改革的保守性格²³。

印順對禪宗的態度則必須從他判釋大乘佛教為「性空唯名」、「虛妄唯識」、「真常唯心」三系來看。他判定禪宗屬於真常唯心系，「不但是真心論，還是真我論」²⁴。這是綱領式的判釋，並不等於他對禪宗的全盤否定，例如印順對慧能還是有所肯定²⁵。但是整體來說，印順認為真常唯心系是不了義的，而歸於真常唯心的禪宗，「從達摩『理入』的體悟同一『真性』，到慧能的『自性』，南方宗旨的『性在作用』，全都是「如來（藏）禪」；對於如來藏的體證，「淺些的類似外道的神我見，深徹的是無分別智證的『絕諸戲論』，等到牛頭法融標舉「道本虛空」、「無心為道」之後，禪宗就徹底中國化了。「曹溪禪融攝了牛頭，也就融攝老莊而成爲——絕對訶毀（分別）知識，不用造作，也就是專重自利，輕

21 本文不擬討論松本史朗的神會批判。松本認為神會的「不作意」、「無念」導致了思考的停止，而就停止思考違背佛教本義而言，松本得出「禪不是佛教」的結論。參見松本史朗，《禪思想の批判的研究》（東京：大藏出版社，1994），頁36~56。

22 宗密，《圓覺經大疏鈔》，卷三之下，《卍續藏經》第一編第十五套第一冊。

23 呂澂論神會禪學思想的部分，見其《中國佛學源流略講》，《呂澂佛學論著選集》第三卷（齊魯書社，1991）第五卷，頁2783~2794；批判禪學的部分，見其〈禪學述原〉（1943），刊於《中國哲學》第十三輯，1985；〈試論中國佛學有關心性的基本思想〉，《呂澂佛學論著選集》第三卷；又參見拙著，《空性與現代性》，頁30~33。

24 印順，〈禪宗是否真常唯心論〉，《無諍之辯》（台北：正聞，1972），頁173~174。

25 參見邱敏捷，〈印順導師對中國禪宗發展的的研究與評論〉，《哲學與文化》，第23卷第4期，1996；邱敏捷，《印順佛教思想研究》（國立中山大學中國文學系博士論文，1998），頁187~200。

視利他事行的中國禪宗。²⁶」

論及神會禪時，印順指出神會特別重視的「心」乃受到《起信論》的影響，「『本心』就是『真如』：『真如之體』，是『心真如』的如實空義；『真如之相』，是『心真如』的如實不空義。『識心見性』的心，也就是指這『本心』說的。²⁷」

印順的解釋，這「本心」應是以「無住爲本」，「無念爲宗」，又稱爲「無住心」、「自性空寂心」、「自本清淨心」，著重於心體空寂，空寂心的自證，不住一切法。這般解釋顯然刻意將神會和「性在身心存，性去身（心）滅」的「南方宗旨」區隔開來，並不認爲神會的「心」有落入實體主義本體論的嫌疑，至少印順並未深入這問題的哲學底蘊。將這哲學問題進一步顯題化的是牟宗三。

牟宗三清楚地看出從中國傳統哲學的「體用」範疇來解釋佛學是否恰當的問題，特別是當具有實體意味的「體」概念出現在一向主張「無自性」、「空」的佛教時，這種疑慮更加難以祛除²⁸。論及禪宗時，牟氏試圖判釋慧能和神會何者較爲契合佛教究極的立場，也就是「圓教」的立場。這涉及禪教是否可以合說。一般多就禪宗發展的史實而言禪教合一，宗密就華嚴而言禪教合一就是典型的例子；牟氏則一反舊說，順著宋法登的《圓頓宗眼》依天台宗而言禪教合一，認爲慧能禪可契合於天台圓教，而神會禪則就其爲華嚴禪教而屬別教²⁹。根據牟氏自己的判釋，天台宗才是徹底的圓教，主要的理據在於天台宗非分別地說，詭譎地說「不斷九法界而成佛」，而華嚴則仍不免於分別說，超越分解地說。分別說或非分別說成爲教之圓不圓的判準。準此而言，禪宗雖然說是「教外別傳」，然若要硬說其教相（實際上禪宗仍有教相可說），則慧能比神會更契合於《般若經》之非分解的精神，是圓教禪，神會則不免於超越分解地提出「靈知真性」的概念，因此只能是別教禪。圓教禪是祖師禪，別教禪則是如來禪³⁰。

牟宗三認爲整個禪宗，包括慧能和神會，都肯定如來藏自性清淨心，屬於真

26 印順，《中國禪宗史》，〈序〉，頁8~10。就批判禪宗訶毀知識而言，松本史朗的批判佛教同於印順的立場，見注21。

27 同上，頁363。

28 參考拙文，〈中國佛教形上學的虛說形態：新儒家論佛家體用義〉，《儒家思想在現代東亞：中國大陸與台灣篇》，中央研究院中國文哲研究所，2000。

29 牟宗三，《佛性與般若》（台北：學生書局，1977），下冊，頁1039~1041。牟氏論禪宗的地方不多，「法登論天台宗之宗眼兼判禪宗」一章是重要的資料。

30 同上，頁1056~57。

常心系，這一點和呂澂、印順的觀點沒有不同。不同的是，牟氏進一步抉擇如來藏三義：一、即真如理以言如來藏，此為阿賴耶系統（世親）所說的理佛性；二、如來藏即是自性清淨心，這是一般所說的真常心系所說的如來藏自性清淨心，此心性具有實體義，也即此實體義的心性說「直指本心，見性成佛」；三、如來藏原有的實體性格被打散，僅就實相而詭譎地使用「如來藏」概念，那就是天台圓教的如來藏³¹。以這三義來看，神會禪屬於第二義，其心性有實體性格，慧能禪則近於第三義，其心性並不宜以實體視之。牟氏的判釋和當今通行的見解十分不同，值得細加吟味³²。

牟宗三引《雜徵義》（亦即《神會語錄》）「荷澤和尚與拓拔開府書」中的一段話來證成他的論點³³：

但莫作意，心自無物。即無物心，自性空寂。空寂體上，自有本智，謂知以爲照用。故般若經云：「應無所住而生其心。」應無所住，本寂之體；而生其心，本智之用。

牟氏的詮釋如下³⁴：

此是將般若經語分爲體用（無住心空寂之體與「知心無住」之靈知之用），而所以如此分者，爲的要將靈知之用（本智之用）收于實體性的無住心上即如來藏自性清淨心上而爲依體之用也。而般若經語卻只是于無任何住著處生清淨心，此清淨心即般若心也。此並無所謂體用。神會這一分體用，便把無住心套入如來藏自性清淨心系統中，所謂「立如來禪」也。而亦因分體用，般若遂成實體性的般若而曰自性智，以無住心爲一有實體性意味的心故。有實體性意味的無住心即是空寂之體，故即是性。「自性智」即是從這空寂之體之自性上所發的智用也。由此言頓悟，即所謂「直顯心性」。此雖未始不可說，然與般若經異矣。

牟氏抓住神會以「體用」這對形上學範疇來解釋《金剛經》「應無所住而生其心」

31 同上，頁1043。

32 何照清在其博士論文中引述鈴木哲雄的論點，指出神會思想的發展可分爲三期，從涅槃經思想進到金剛經思想，最後是二者的融合，然總結而言，神會禪法仍屬於般若系，而不近於如來藏系。

見何照清，《在般若與如來藏之間》（輔仁大學中國文學研究所博士論文，2003），頁75~80。

33 楊曾文編校，《神會和尚禪話錄》，頁119。

34 牟宗三，《佛性與般若》，下冊，頁1047。

所引生的實體主義的詮釋效應，指出《般若經》本身並無體用的思想。神會引述什譯《金剛經》，原文是：「諸菩薩摩訶薩應如是生清淨心，不應住色生心，不應住聲香味觸法生心，應無所住而生其心。」³⁵查諸梵文原典，《金剛經》僅說應生起無住心（*apratiṣṭhitam cittam*），此心不住於色聲香味觸法等對象上，而不像什譯將「無所住」和「生其心」打成二橛，以致於造成後世的體用詮釋空間³⁶。神會「應無所住，本寂之體；而生其心，本智之用」確實是中國佛教特有的創造性詮釋，牟氏指出「般若經語卻只是于無任何住著處生清淨心，此清淨心即般若心也。此並無所謂體用」，這是正確的。問題是，「本寂之體」是否一定是指「實體性的無住心」？一說到「體用」之「體」是否必然要聯想到亞里斯多德的「實體」？這是複雜的問題，值得進一步考察。³⁷

牟宗三順著宗密《圓覺經大疏鈔》的解釋來說「神會之頓悟禪，如來禪，即同起信論華嚴宗之唯真心。（中略）此一系統必須預設一超越的分解，分解以示一超越的真心（靈知真性）」³⁸。即此而言，神會的禪哲學是建立在具有實體性格的超越主體性（*transcendental subjectivity*）上。

神會禪學是否如牟宗三的判釋那般建立在具有實體性格的超越主體性上，當然還會有不同的看法。有人就明白指出那是「不夠公允的」，因為神會「不作意」真正要遣破的對象即是「心」體自身，不僅遣破心體，最後是「我法二空，有無雙泯」，因此所謂的「主體說」或「實體說」無非都是神會遣破的對象³⁹。類似這種詮釋上的形上學爭論顯然不易獲得最後的仲裁，本文也不擬進行仲裁的工作。不過，這不表示有關禪宗形上學的論述不重要，重要的是如何處理禪文獻中擬似形上學的論述。

35 大正藏8·749·下。

36 Edward Conze, ed. and trans., *Vajracchedikā Prajñāpāramitā* (Roma: Is. M. E. O., 1957), pp. 35~36, 73.

37 張東蓀曾就漢語的語法結構指出中國哲學並無亞里斯多德的「實體」概念。參見拙文，〈佛教形上學的虛說型態〉，《空性與現代性》，頁122~123。

38 牟宗三，《佛性與般若》，下冊，頁1049。牟氏又說：「頓悟有兩方式：一是超脫了看心、看淨、不動之類的方便，直下于語默動靜之間而平正地亦即詭譎地出之以無念無相無住之心，這就是佛了。另一亦是超脫了看心、看淨、不動之類的方便，直下超越地頓悟真心，見性成佛。前一路大體是惠能以及惠能後的正宗禪法，後一路則大體是神會的精神。此後一路似猶有一超越的分解在。」同上，頁1044。

39 張國一，〈荷澤神會的心性思想〉，《圓光佛學學報》第七期，2002，頁59~61。

四、禪悟的修辭

從禪文獻中抽繹出形上學的論述，常常有意或無意地不見這些形上學論述的敘事脈絡，其詮釋也就跟著喪失原有敘事的行事（performative）性格。以牟宗三上引的「荷澤和尚與拓拔開府書」中論及體用的一段話來看，該段話原是討論「身心修行」的問題。拓拔開府官至侍郎，以官場中人的身分來向神會學佛，神會教他以「無念」法門。「無念」就是「不作意」，神會這裡並未詳解「不作意」的意思，僅指出神會和拓拔開府與諸佛菩薩心無別，此眾生心無相無念，本性空寂，寂而有知，以為照用。神會因此教示拓拔開府不作意即可，不要作意於「取空取淨，乃至於起心求證菩提涅槃」。基本上，這是十分簡易的修行法門，對於官場中人沒有時間長期修行，自是十分受用。拓拔氏還特別問到：「今是凡夫為官，若為學得？」神會教他先自知解下手，知解薰習久後，攀緣妄想，自漸輕微，捨五欲樂心，便可證悟解脫⁴⁰。這顯然是漸修路數，只是此漸修不同於北宗「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證」的法門。神會最後還勉勵「但莫作意，自當悟入，努力！努力！」，完全是有關「身心修行」的言說，不是形上學的言說。若混淆這二種不同的言說型態，將禪思想化約為形上學，則看不到語錄中飽滿的行事性格。

這裡說禪家語錄的行事性，自然是借用奧斯丁（J. L. Austin）「言說行為」（speech act）的理論，將那些並非描述事實，而僅是用來進行某種行為（doing things with words）的言說稱之為「行事性言語」（performative or “illocutionary” utterance），這種言說對於聽者而言往往有產生效用的力量⁴¹。宗教性的言說多半屬於「行事性言語」，前面所說的「但莫作意，自當悟入，努力努力」就是⁴²。在行事性語境中出現擬似形上學的語句，如「應無所住，本寂之體；而生其心，本智之用」，如果視之為純粹的形上學命題而忽略其敘事脈絡，則在詮釋上容易產生語境的錯置。

神會語錄和相關的傳記資料都屬於宗教性的言說，除了行事性言語之外，還

40 此所以宗寶本《壇經》慧能批評神會為「知解之徒」。大正藏48·359·下。

41 J. L. Austin, *How to Do Things with Words* (New York: Oxford University Press, 1965), Lecture 1. Also see William G. Lycan, *Philosophy of Language: A Contemporary Introduction* (London and New York: Routledge, 2000), pp. 173~181.

42 Paul Ricoeur, *Main Trends in Philosophy* (New York: Holmes & Meier, 1979)；保羅·利科主編，李幼蒸、徐奕春譯，《哲學主要趨向》（北京：商務印書館，1988），頁544~547。

包括種種敘事情節，這些敘事不能單純地視為描述事實的歷史文獻。我們必須注意，事實性語言和虛構性語言的混合是宗教性言說的特色。神會極力建立的傳法世系，在今天看來，有很多的地方是虛構的，而正因為是虛構的才顯出禪文獻中言說和行動、權力的關係。姑不論神會在滑臺大雲寺設無遮大會和崇遠法師對辯，是否純粹「為天下學道者定宗旨，為天下學道者辨是非」，或出諸於「意欲正統」(the will to orthodoxy)⁴³，獨孤沛所輯的《菩提達摩南宗定是非論》本身就是經過情節安排的敘事性宗教文本，其中再現的場景顯然反映出神會陣營的觀點，並不盡然是客觀的敘述。

明顯的例子是，相對於神會之「動氣陵雲，發言驚眾」，崇遠屢次被獨孤沛描述為「當時無言，良久乃語」，「自知過甚，對眾茫然」⁴⁴，相反地神會的雄辯則被描寫為充滿修辭性的機鋒和宣教的熱情，一方面豎立傳法世系，「內傳法契，以印證心，外傳袈裟，以定宗旨」，另一方面強批北宗「共爭名利，元無稟承，亂於正法，惑諸學道者」⁴⁵。在無遮大會上，神會揭露禪門內赤裸裸的鬥爭，點明普寂於開元二年(714)指使荊州刺客張行昌取慧能頭(慧能卒於713年)，又令門徒武平一磨碑偽刻，立神秀為第六代，而後在嵩山豎碑銘，立七祖堂，排七代數⁴⁶。就是在這種激烈鬥爭的脈絡中神會提出他的「無念」法門：

云何無念？所謂不念有無，不念善惡，不念有邊際、無邊際，不念有限量、無限量。不念菩提，不以菩提為念。不念涅槃，不以涅槃為念。是無念者，即是般若波羅蜜。般若波羅蜜者，即是一行三昧⁴⁷。

值得注意的是，在充滿著法師／禪師、北宗／南宗、頓／漸、是／非等對偶性修辭的文脈中，神會卻提出超越所有對偶性範疇(有／無、善／惡、有邊際／無邊際、有限量／無限量)的無念法門。宗教性論述被置於政治性修辭的脈絡中，其在詮釋上隱而未顯的張力往往未獲得應有的注意，而這正是我們所要考察的地方。

除了《南宗定是非論》的記載外，神會的性格與行動傳奇在宗密的《圓覺經

43 Bernard Faure, *The Will to Orthodoxy: A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism* (California, Stanford: Stanford University Press, 1997).

44 楊曾文編校，《神會和尚禪語錄》，頁20，43。

45 同上，頁28。

46 同上，頁31。

47 同上，頁39。

《大疏鈔》有十分生動的描述⁴⁸：

能大師滅後二十年中，曹溪頓旨沉廢於荆吳，嵩岳漸門熾盛於秦洛⁴⁹。普寂禪師，秀弟子也，謬稱七祖。二京法王，三帝門師，朝臣歸崇，敕使監衛，雄雄若是，誰敢當衝。嶺南宗徒，甘從毀滅，法信衣服，數被潛謀。事如祖章。傳授碑文，兩遇磨換。據碑文所敘，荷澤親承付屬，詎敢因循？直入東都，面抗北祖，詰普寂也。龍麟虎尾，殉命忘軀。俠客沙灘五臺之事，縣官白馬；衛南盧鄭二令文事，三度幾死。商旅縲服，曾易服執秤負歸。百種艱難，具如祖傳。達摩懸絲之記，驗於此矣。因淮上祈瑞，感炭生芝草，士庶咸睹，遂建立無退屈心。又因南陽答公三車義，名漸聞於名賢。天寶四載，兵部侍郎宋鼎請入東都。然正道易伸，謬理難固。於是曹溪了義，大播於洛陽，荷澤頓門，派流於天下。然北宗門下，勢力連天。天寶十二年，被譖聚眾，敕黜弋陽郡，又移武當郡。至十三年，恩命量移襄州，至七月又敕移荊州開元寺，皆北宗門下之所〔毀〕也。

宗密這段記載當然是十分重要的史料，特別是1983年〈神會塔銘〉出土之後，更加印證宗密所傳史料的可靠。據吳其昱的整理，開元二十年（732），神會年四十九歲，在河南滑臺大雲寺大張旗鼓，正面批判北宗。當時北宗普寂貴為「二京法王，三帝門師」，勢力很大，神會則是採取攻堅的行動，「直入東都，面抗北祖」，衝突的原因說是「法信衣服，數被潛謀」，「傳授碑文，兩遇磨換」，顯然是為了捍衛法統。抗爭的過程與結果，詳情雖不可得知，不過從宗密的描述來看，萬分驚險曲折，其中幾遭迫害，下獄拘禁，易服逃亡，「百種艱難」，「三度幾死」。普寂卒於開元二十七年（739），神會攻堅行動的挫敗當發生於在這時之前。

天寶四年（745），神會年六十二，因兵部侍郎宋鼎迎請，再度回到了洛陽，「曹溪了義，大播於洛陽，荷澤頓門，派流於天下」，取得初次的勝利。天寶十二年（753），年七十，北宗門下依舊「勢力連天」，這次因御史盧奕的誣奏，神會以「聚眾」的罪名被貶逐到河南和湖北等地。就在這時候發生了安史之亂，未及亂平，乾元元年（758）神會入滅於荊州開元寺，享年七十五⁵⁰。

48 《續藏經》第一編第十五套第一冊，錄於楊曾文編校，《神會和尚禪話錄》，頁135~36。

49 原作「嵩岳」，依《略鈔》改。

50 吳其昱，〈荷澤神會傳〉，《歷史語言研究所集刊》，第59本第4分，1988，頁906~909。

宗密的《疏鈔》寫於821～824年間，上距神會六十多年。他對神會禪法的了解，可以概括如下：

諸法如夢，諸聖同說，故妄念本寂，塵境本空，空寂之心，靈知不昧，即此空寂之心，是汝真性。任迷任悟，心本自知，不藉緣生，不因境起。知之一字，眾妙之門。由無始迷之故，妄執身心爲我，起貪瞋等念。若得善友開示，頓悟空寂之知，知且無念無形，誰爲我相人相？覺諸相空，心自無念，念起即覺，覺之即無，修行妙門，爲在此也。故雖備修萬行，唯以無念爲宗。⁵¹

這段話講的是空寂的主體性，這主體性既是主觀的，也是客觀的；說是主觀的乃就其爲「空寂之心」而言，而說是客觀的則是就其爲「真性」而言。這主體性就爲「心」而說其主觀性，就其爲「性」說其客觀性，更重要的是，就其「不藉緣生，不因境起」而說其超越性。神會在其他地方多次說到同樣的意思：「本空寂體上，自有般若智能知，不假緣起」⁵²；「佛性體常，故非是生滅法」⁵³。問題是，這空寂心性除了作爲超越的主體性之外，是否還如牟宗三所言具有超越實體的性格？「佛性體常」這命題便容易令人產生「實體」的聯想。

不過，聯想歸於聯想，「體用」的「體」字是否可解釋爲西方哲學意義下的「實體」，大有商榷的餘地。神會在《壇語》言及「定慧雙修」、「定慧等學」時，說道：「即定之時是慧體，即慧之時是定用」⁵⁴，定是慧體，慧是定用。定不是如北宗所言之「凝心入定，住心看淨」，而是如《維摩詰經》所言，「不捨道法而現凡夫事」，於事上而無念，這就是定。定不離於事，而且是不離於凡夫事。神會在許多地方提到「凡夫」，也自稱「凡夫」⁵⁵，說明神會所言之定慧不離於日常實踐行動，而神會一生對抗北宗的實踐行動，如上述宗密所傳，就是詮釋其定慧體用的具體行動脈絡。「種種運爲世間，不於事上生念」，「備修萬行，無念爲宗」，無念必須落在實踐行動上來了解，就這一點而言，神會禪當然不是早期耶穌教士初次接觸佛教時所言的「寂靜主義」(quietism)，而是一種

51 宗密，《禪源諸詮集都序》，大正藏48·402~403。

52 楊曾文編校，《神會和尚禪話錄》，頁67。

53 同上，頁60。

54 同上，頁11。此亦見於《雜徵義》：「念不起，空無所有，即名正定。以能見念不起，空無所有，即名正慧。若得如是，即定之時名爲慧體，即慧之時即爲定用。」同上，頁79。

55 同上，24。

「行動主義」(activism)⁵⁶。

定既是在行動中的定，「定體慧用」的「體」就不是「形上實體」的意思，而是「身體踐履」之「體」的意思。「體」字本義為「身體」、「肢體」，此早見於《說文》、《廣雅》，引申則有「躬行」、「踐行」的意思⁵⁷。這是中國本土固有的思維，不同於印度的「自性」、「本體」的思想。「體」既是指於事上不起念的實踐，作為「用」的智慧（「知之一字，眾妙之門」）就是無念實踐的效用。很清楚的，在這脈絡中的「體用」不同於亞里斯多德形上學意義下的「實體」與「屬性」，而只能從日常實踐中的宗教實踐來了解。若是一看到「體」字，便聯想到西方哲學的「實體」，那不僅是過度詮釋，而是範疇誤置了。

在實踐活動上，也就是在「事」上，行動當然必須置於種種的對偶性範疇，如是／非、善／惡、南／北、頓／漸、正／旁等，才有可能，神會為南宗定的「是非」不就是對偶性的修辭？無念以及無念所得之慧只能在對偶性的行動修辭中被理解。「見無念者，雖具見聞覺知而常空寂，即戒定慧等學，一時齊等，萬行俱備，即同如來知見，廣大深遠。⁵⁸」見聞覺知的行動中，能善分別的是慧，而能不隨分別而起的是定。所謂「定慧等」，就是「雖具見聞覺知而常空寂」，重點可以是「空寂」，也可以是見聞覺知的「行動」。「空」與「行動」同是神會禪的重點。

五、結語

以上我們從「行事性言說」和「形上學言說」，「敘事性言說」和「論證性言說」的區分開始，指出禪文獻中這些言說類型彼此不同，交疊互映。如果未能甄別這些言說類型的差異，則往往落入某種特定的現代論述型態窠臼——如禪學史或禪哲學——而不自知；如果無法撥見這些不同類型言說間之交疊互映，則難以重建活化文本的具體語境與意義。本文以神會禪文獻的解讀為案例，藉由言說

56 Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, pp. 31~32.

57 許慎，《說文解字》：「體，總十二屬也。從骨，豐聲。」段玉裁解「十二屬」為首、身、手、足之屬。見段玉裁，《說文解字注》，（台北：藝文印書館，影經韻樓藏版，1970），四下，頁十七。亦參見阮元，《經籍纂詁》（台北：宏業書局，1972），頁503~504。

58 楊曾文編校，《神會和尚禪話錄》，頁10。

分析和敘事分析的途徑，重新檢視一些代表性的思想史解讀（呂澂、印順）和哲學解讀（牟宗三），發現那些解讀都隱藏著判教的立場，致使解讀的對象（如神會）不得不屈從於解讀者的特定立場，也致使詮釋活動不能發揮解放的功能，解放「文本」，解放「作者」，解放「讀者」的功能（注意佛教特有的「文本」、「作者」、「讀者」概念），不能如實開顯文本的豐饒意義，反而將生動活潑的行動世界和意義世界化約為史學或形上學。化約式的解讀是現代性的產物，本文採取的廣義詮釋學解讀則試圖突破現代性的論述鐵籠（韋伯語），再度回到具體的生活世界。

就神會禪而言，本文發現許多擬似形上學的命題都有其行事性和敘事性的語境，不能單獨抽出予以演繹。禪的行事性和敘事性語境就是行動的語境。準此，最令人關心的神會「如來（藏）禪」性格問題，也就是神會禪是否屬於如來藏自性清淨心的系統，甚至於其如來藏自性清淨心的概念是否為超越性主體的問題，若重新置回其行事性和敘事性的語境，我們就會發現所謂「超越的主體性」就是空的主體，也就是行動的主體。對於禪來說，超越和經驗的截然區分是思辨形上學的教條。當神會以擬似的形上學範疇，如體／用或緣生／非緣生，來說此靈知真性，他關注的是寂照中的見聞覺知，寂照中的實踐行動，而不是寂照背後是否有所謂的「超越的主體性」。神會在《頓悟無生般若頌》說「如如不動，動用無窮」，「湛然常寂，應用無方」，不外是說明空寂與動用，空與行動之間辯證性的相即關係⁵⁹。基本上，這些說法作為行事指引的功能多過於作為形上學的思辨。

當然，我們注意到神會語錄以及後代文獻中記載神會肯定超越的、實體性的「佛性」、「本源」⁶⁰，也注意到神會思想和《涅槃經》、《起信論》的繼承關係，如何消解其實體主義的嫌疑，似乎是個難解的詮釋問題。不過，如果將佛性論述抽離地僅做字面上的形上學解釋，不能將佛性論述和其他行動實踐的語境結合起來，不了解佛性論述也是奧斯丁所說的「行事性言說」，那麼身陷於錯置的問題中而脫身不得就不足為怪了。

59 同上，頁50。

60 宗寶本，《六祖壇經》（T48. 359c）：「一日，師告眾曰：吾有一物，無頭無尾，無名無字，無背無面，諸人還識否？神會出曰：是諸佛之本源，神會之佛性。師曰：向汝道無名無字，汝便喚作本源佛性。汝向去有把茆蓋頭，也只成箇知解宗徒。」此段未見於敦煌本《壇經》，然見錄於《曹溪大師別傳》、《景德傳燈錄》，資料參見楊曾文編校的《神會和尚禪話錄》，頁142、149。

Shen-hui and the Subject of Action in Emptiness

Chen-kuo Lin

Abstract

Being discontent with modern Ch'an historiography and philosophical interpretations, in which Shen-hui (688-762) has always been pictured either as a revolutionary evangelist or as a transcendental idealist, this article attempts to rewrite Shen-hui's Ch'an discourse by way of contextualizing metaphysics within the narrative. In light of the hermeneutics of action (Paul Ricoeur) and the philosophy of speech-act (J. L. Austin), this article refigures Shen-hui as a subject of action in emptiness. The subject of action is no longer metaphysically grounded in the transcendental mind. With the reference to the *Diamond Sutra*, the mind rather abides in emptiness that can be disclosed through the analysis of narrative.

Keywords: Ch'an, Shen-hui, hermeneutics, narrative, Buddhism