

飲水由波： 隱伏於紫柏真可禪教觀中的本質主義

林悟石

法鼓文理學院佛教學系博士生

法鼓佛學學報第 31 期 頁 59-118 (民國 111 年) · 新北市：法鼓文理學院
Dharma Drum Journal of Buddhist Studies, no. 31, pp. 59-118 (2022)
New Taipei City: Dharma Drum Institute of Liberal Arts
DOI: 10.6889/DDJBS.202212_(31).0002
ISSN: 1996-8000

摘要

紫柏真可（1543-1604）被後世追為明代萬曆三高僧之一，藉由主張禪與教之間是不可分割的體用關係如水與波般，因此我們無法不透過波去飲水，不能繞過教去契及禪，以在禪門內大力宣揚經教的重要性。本文的主要問題是紫柏採用了何種的詮釋學策略，以合法化其不同於 9 世紀以來的主流「教外別傳」之禪教觀，以及現代學人如何解釋紫柏為何強調經教。本文將針對該問題的回應分為兩進路：脈絡化進路與文化本質主義進路。脈絡化進路旨在將所解釋的對象予以脈絡化處理而歸因於外在環境的影響，但也帶來了「一切皆為權宜說法」且相反於本質主義傾向的建構論難題。紫柏則與鈴木大拙都採用了同種形式的文化本質主義進路，即訴諸某種無法言說的經驗或精神境界作為本質，如「悟／心／禪本身」。就此而言，儘管 Robert H. Sharf 認為「宗教經驗修辭」很大程度是「現代」產物，但這兩位禪宗門人在解釋進路上的相似處的背後，仍或多或少地隱伏著某些來自「前現代」的遺贈，如將開悟界定為一種非智識可契及之經驗的知識論立場。最後，本文試圖指出這種本質主義解釋進路，在導向長青主義式（perennialist）的「宗教多元主義」（religious pluralism）的同時，也展現了宗教傳統的同—性意欲，並恰好契合了紫柏思想的存有論基礎，亦即佛性學說。

目次

- 一、前言：教外別傳的別傳
 - 二、脈絡化與對抗脈絡化：傳法敘事的詮釋策略與難題
 - (一) 法不無因生：權宜方便與脈絡化解釋進路
 - (二) 真如不他生：絕對真理與本質主義解釋進路
 - 三、經驗修辭的前現代性：諸教融通與貶抑智識
 - 四、結語：本質之水與現象之波
-

關鍵詞

紫柏真可、禪教關係、脈絡化、文化本質主義、宗教經驗修辭

一、前言：教外別傳的別傳

被後世尊為禪門「尊宿」、萬曆三高僧之一的紫柏真可（1543-1604），儘管有著「不詳法嗣」的問題，¹但他對明末禪門的經教態度影響深遠，更化用了「覺範惠洪」（1071-1128）的形象，進而讓「文字禪」與「禪教不二」的修辭在晚明有了無法忽視的號召力，比方重視經教的漢

* 收稿日期：2022/5/2；通過審核日期：2022/12/22。

本文主要架構與思路曾以「飲水由波：紫柏真可的禪教觀與兩種歷史解釋進路的方法論難題」為名，發表於2021年第八屆漢傳佛教與聖嚴思想國際學術研討會。

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 Darcy Chen、Ronan Farrell（弘倫）、Kamil R. Nowak、林含潔、張雅雯、楊鎮鴻、鍾寧、覺心法師與編輯部同仁的協助與努力，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個人之責任。

¹ 紫柏、雲棲株宏（1535-1615）、憨山德清（1546-1623）乃至藕益智旭（1599-1655）等人皆有著「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」（連瑞枝，〈錢謙益的佛教生涯與理念〉，《中華佛學學報》7，1994年，頁325-326、339-340、351）。關於不詳法嗣的爭議，亦見 Chün-fang Yü（于君方），*The Renewal of Buddhism in China: Zhuhong and the Late Ming Synthesis*, New York: Columbia University Press, 2000, p. 45。

不過若參照吳疆的研究，或許紫柏、雲棲、憨山的「不詳法嗣」問題，是因為強調「傳法」作為禪師合法性的密雲系的刻意操作，如費隱通容（1593-1661）及其編纂的《五燈嚴統》。見 Jiang Wu（吳疆），*Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China*, New York: Oxford University Press, 2011, p. 7。

月法藏（1573-1635）。²然而，儘管可能是修辭上的，但宋代所建構的禪宗形象仍是以反智識傾向較強的「教外別傳」立場為主流。³實際上，紫柏的禪教不二立場在明代也並非取得全面性的勝利——毋寧說這種觀點是後續密雲圓悟（1567-1642）與漢月兩系之間的爭論與衝突的伏筆。⁴黃繹勳也提到惠洪對圭峰宗密（780-841）有著批評，這些批評也被以《智證傳》作為禪門教學材料的漢月所承繼。⁵並

2 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。

3 禪宗的反智識傾向的討論，可參龔雋，《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64-72。關於「教外別傳」從9到12世紀的歷史敘事及其解釋的史學史分析，參見T. Griffith Foulk, “Controversies Concerning the ‘Separate Transmission’,” in *Buddhism in the Sung*, edited by Peter N. Gregory and Daniel Aaron Getz, Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2002 一文。在「教外別傳」作為宋代禪的主流方面，Albert Welter 即爬梳了宋初的標榜「教外別傳」的臨濟，以該修辭並掌握了官方認定的燈史編纂與禪宗解釋權，而取代立場傾向「禪教不二」的法眼一系，詳 Albert Welter, *Monks, Rulers, and Literati: The Political Ascendancy of Chan Buddhism*, Oxford University Press, 2011, pp. 165-166, 213, DOI: 10.1093/acprof:oso/9780195175219.001.0001。Robert E. Buswell 則提及包括惠洪與大慧宗杲（1089-1163）的數位臨濟祖師對圭峰宗密（780-841）及其所代表的荷澤宗有著嚴厲的批評，見 Robert E. Buswell Jr., “Ch’an Hermeneutics: A Korean View,” in *Buddhist Hermeneutics*, edited by Donald S. Lopez Jr., Honolulu: University of Hawai‘i Press, 1988, pp. 235-236。另外，惠洪的《林間錄》中也可見對批評荷澤與宗密的猛烈批評。見《林間錄》，J23, no. 133, p. 584b30-c13。

4 對兩系爭論之爬梳，參見 Jiang Wu, *Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China*, pp. 136-144。

5 Yi-hsun Huang (黃繹勳), “Chan Master Hanyue’s Attitude toward Sutra Teachings in the Ming,” *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies* 15, 2018, pp. 48-49.

且，儘管元代起，禪門內部就有更加重視經教的呼籲與傾向，⁶但分別以棒喝形象聞名後世的德山宣鑑（782-865）與臨濟義玄（?-866）等人，至少在明代也仍舊被奉為典範或代表人物⁷——下文就可見紫柏在闡述其禪教不二思想時，也透過將兩位祖師解釋為禪、教並行，以嘗試彌合教外別傳與禪教不二間的張力。在這個意義上，禪教不二毋寧是禪門內教外別傳中「別傳」般的一支存在，如宗密、永明延壽（905-976）、惠洪乃至本文的主角紫柏。

無論宋代後的禪教關係的主流觀點在光譜上落在何端，在「教外別傳」於宋代被確立為禪門正統觀點，也成為禪宗

⁶ 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（陳玉女，《明代佛門內外僧俗交涉的場域》，新北：稻香，2010年，頁60-86）。冉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，而元代時的中國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（冉雲華，《宗密》，臺北：東大圖書，1988年，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》，京都：耕文社，2005年，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（柳幹康，《永明延壽と『宗鏡錄』の研究：一心による中国仏教の再編》，京都：法藏館，2015年，頁353-357）。

⁷ 比方密雲圓悟「教外別傳」傾向的棒喝禪風，就成為他被視為臨濟再世的重要象徵，密雲一系也以此作為「臨濟正宗」的標誌。見 Jiang Wu, *Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China*, pp. 9-10。

的合法性來源之一的兩個前提下，「禪教不二」的支持者要如何解釋自身具有差異性的觀念，以獲得合法、甚至正統的地位？比方作為「禪教不二」立場的支持者的紫柏，要如何解釋並合法化自身對經教的重視？又要透過何種歷史詮釋、修辭與策略來化解自身與「教外別傳」之間的張力？其所採取解釋進路又帶來了何種疑難雜症？饒富趣味的是，這個問題也同時能夠反身到作為歷史研究者的吾人身上——撇開「為何紫柏如此重視經教」此問題的「正確解答」為何，而是更後設地討論：我們，或任何人（包括紫柏自己）可以如何、又如何可以回答這個問題，與採取某種回答時所默許的前提及其造成的後果。

一方面，在嘗試解釋這個差異的同時，恰好反映了在著手宗教的思想史研究時所採取的不同方法論背後的一系列預設、產生的後果及其諸種難題，如文化建構論與脈絡主義。二方面，禪教觀與歷史解釋進路緊密相連，就如 T. Griffith Foulk 的研究所揭示的，往往捆綁著作為禪宗傳承的正統性與合法性來源的傳法歷史敘事——禪宗所傳之「法」，是經教外之別傳，抑或禪、教並傳？⁸ Foulk 並提及，上述將「教外別傳」理解為一般字面意義上的「經教之外的法之傳遞」的立場，主要是 9 世紀以來的禪宗所建構，並發展為兩個方向：一是透過訴諸具有權威性的佛教經典來證成自身傳承敘事為史實，也就是一種歷史性進路；二是透過「教外別傳」的說法將禪宗傳承置於一個歷史探究的範疇之外。另一方面，像是宗密與延壽這些宋代以前強調「禪教不二」的禪師，他們並不同意從字面上解釋「教外別傳」，也暗示佛

⁸ T. Griffith Foulk, "Controversies Concerning the 'Separate Transmission'," pp. 222-223, 284-285.

陀所傳的僅有一法，無有「別傳」⁹——然而，至少在修辭上，宗密這派的觀點並未成為正統或主流的理解。¹⁰

循此，本文分三部分：一是嘗試將紫柏的解釋進路與其禪教觀並置，進而拆分為兩層（或兩個面向）來解讀：脈絡化的解釋進路與文化本質主義（essentialism）解釋進路——前者將解釋對象脈絡化到所處的時空背景中，主張差異是由他者（外在環境）所產生；後者則是基於前者而進一步主張這些差異的背後，有個共同的、同一性的、不變的、超越性的、乃至超驗的本質存在，並以之作為一個預設來解釋差異。¹¹ 接著比較紫柏與鈴木大拙（1870-1966）在解釋進路上的相似性，因為上述兩種解釋進路不禁讓人聯想到足以代表脈絡化進路的胡適（1891-1962）與採取本質主義進路的鈴木大拙之間的爭論——在胡適主張將禪宗視為歷史現象進行脈絡化研究後，鈴木大拙宣稱真正的「禪本身」（Zen in itself，日文版：禅そのもの）存在於胡適的研究範圍之外。¹² 鈴木大拙的理論基礎正是建立於脈絡下的「與禪相關之事」與一個具有同一性、超越性且作為本質的「禪本身」的二分上。

二是嘗試以此觀點補充 Robert H. Sharf 關於宗教經驗修

⁹ Ibid, pp. 233-236, 241-243, 260-262, 284-285.

¹⁰ Ibid, pp. 232, 251-253.

¹¹ 「本質主義」的概念挪借自 Richard Rorty，是指主張現象與本質之間存在著區分的立場。見 Richard Rorty 著，黃勇編譯，《後哲學文化》，上海：上海譯文出版社，2004年，頁135-137。

¹² Daisetz Teitaro Suzuki, "Zen: A Reply to Hu Shih," *Philosophy East and West* 3, no. 1, 1953, pp. 25-26, 28, 32; 日文版見：鈴木大拙，〈禪——胡適博士に答ふ〉，《鈴木大拙全集》第12卷，東京：岩波，1969年，頁159-160、162-163、168-169。

辭的論述：作為「前現代」案例的紫柏，連同所面對的問題也多少與被 Sharf 認為是「現代」案例的鈴木大拙¹³相似，或許也致使他們採用了類似的宗教經驗修辭——儘管鈴木大拙並沒有與紫柏真可有多少聯繫，且紫柏對傳統寺院操訓又採取了擁護的立場，而後者或許是 Sharf 認為宗教經驗修辭在前現代與現代之間的主要差異。¹⁴ 雖然如此，但兩人在解釋進路上的相似之處，或許仍可以視為宗教經驗修辭所具有的「前現代性」，因為紫柏與鈴木大拙都認同禪悟是一種非智識與本具的直覺之智，¹⁵ 這種知識論與心意識理論的立場削弱了紫柏所堅持的傳統寺院操訓的理論基礎。¹⁶ 視此前現代的修辭為遺贈，鈴木大拙的主張似乎顯得理所當然。

最後，某種程度上，文化本質主義解釋進路毋寧是一種「判教」在形式上與「教外別傳」的結合。分別代表了現代

¹³ Sharf 於數篇論文中皆以鈴木大拙為「現代」宗教經驗修辭中「日本禪」方面的主要代表之一，見 Robert H. Sharf, "The Zen of Japanese Nationalism," in *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*, edited by Donald S. Lopez, Jr. Chicago: The University of Chicago Press, 1995, pp. 121-127; Robert H. Sharf, "The Rhetoric of Experience and the Study of Religion," *Journal of Consciousness Studies* 7, no. 11-12, 2000, pp. 273-276; Robert H. Sharf 著，萬金川譯，〈佛教的現代主義與禪定體驗的修辭〉，《正觀》83，2017年，頁91-96。

¹⁴ Robert H. Sharf 著，萬金川譯，〈佛教的現代主義與禪定體驗的修辭〉，頁139-141。

¹⁵ 紫柏的部分，詳林悟石，〈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〉，《臺大佛學研究》42，2021年，頁88-90，DOI: 10.6727/TJBS.202112_(42).0003。鈴木大拙的部分，見 D. T. Suzuki, "Zen: A Reply to Hu Shih," p. 33-34；日文版見：鈴木大拙，〈禪——胡適博士に答ふ〉，頁158-160、170-173。

¹⁶ 林悟石，〈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〉，頁105、109。

或前現代的鈴木大拙與紫柏所採用的這種進路，可以被視為宗教傳統為了避免或對抗相對主義與脈絡主義的困境而提出的一種超克方案，並且，這可能也合乎作為禪宗存有論基礎的如來藏思想。

另，考慮文本之著作名義與撰述者不一定為同人，或有托名之可能等情況，本文雖在行文與措辭上仍以「某人說」、「某人認為」來轉述前現代文本的內容，但這只是一種便宜行事。換言之，筆者並未將文本的名義作者與內容直接等同真實的作者原貌，亦即筆者未將《紫柏老人集》或相關文本中的紫柏視同歷史事實上的紫柏，其他古德的情況亦然。¹⁷

二、脈絡化與對抗脈絡化：傳法敘事的詮釋策略與難題

「教外別傳」的解釋方式與禪宗燈史的傳承敘事的建構息息相關，比方紫柏的「禪、教不二」立場，連帶著讓紫柏將菩提達摩（生寂年不詳）的「教外別傳」與「不立文字」解釋為一種權宜方便。同樣強調經教的宗密也使用了類似的詮釋方式，而延壽、佛日契嵩（1007-1072）等重視經教的禪師基本上則是對宗密的一種沿用¹⁸——並且，這種禪、教不二的立場所詮釋的禪宗傳承敘事，也往往會主張或暗示佛陀所傳的僅有禪、教不二的一法，而無經教之外的別

¹⁷ 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〉，《漢學研究》38:3，2020年，頁90-94。

¹⁸ T. Griffith Foulk, “Controversies Concerning the ‘Separate Transmission’,” p. 234-235.

傳。¹⁹ 紫柏亦是如此，比方他宣稱撰寫《證道歌》的永嘉玄覺（665-713）得到的一樣是「教外別傳」，並再次提拈了春、花之喻來說明語言文字（經教）與「教外別傳」之禪悟的不二關係，且不可單執一邊。²⁰

如前言所述，「教外別傳」的敘事在宋代逐漸成為主流，也因此紫柏的難題在於：作為禪宗門徒，紫柏得肯認在明代禪門中幾乎無人懷疑的拈花微笑的「教外別傳」敘事，但又要在此前前提下重建「禪教不二」的合法性。那麼，紫柏如何解釋自己異於前人的禪教觀？我們又如何解釋為何紫柏與前人的禪教觀有所不同？

（一）法不無因生：權宜方便與脈絡化解釋進路

在明代重刻的惠洪的《石門文字禪》中，紫柏於〈石門文字禪序〉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。

¹⁹ Ibid, p. 285.

²⁰ 《紫柏老人集》，J22, no. 114, p. 279b2-7：「皖山（正凝，1192-1275）、永嘉並得教外別傳之妙，貴在坐斷語言文字、直悟自心。而《信心銘》、《證道歌》則千紅萬紫，如方春之花——果語言文字耶？非語言文字耶？有旁不禁者試道看！雖然花，果礙春乎？花如礙春，春則不花可也；知礙而春必花之，則春之癡矣！春而不礙，花果礙春哉？如此，則語言文字與教外別傳相去幾許？」

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（738-839）、天台（539-598）疏經、造論，未嘗非禪也。而曰：禪與文字，有二乎哉？逮於晚近，更相笑而更相非，嚴於水、火矣。²¹

「金屑」指代經教。此段紫柏明確地主張禪、教關係不應二分，亦不應互相貶抑而勢如水火。無論是出於合法性的需要，抑或是本身的禪教立場使然，紫柏將他所理解的達摩所標榜的「直指人心，不立文字」視為一種「應病投劑」的權宜善巧，視為針對南北朝時過於重視義學的一種因應與對治，所以不應將禪與教「分疆列界」，因為兩者根本如虛空一般無法「剖判」為二。在此意義上，紫柏即是以脈絡化的解釋進路，將「不立文字」判為一種「權宜說法」。²²

根據荒木見悟的考察，將「直指人心，不立文字」視為「對拘泥於名數事相之人的方便假說」的看法，宗密已有提出。²³ 這點我們也可以在禪宗歷史敘事的編纂上看出端倪——13世紀前的禪宗東土六祖前（尤其是西天諸祖）的傳承究竟是「禪、教並傳」（禪、教不二）還是「教外別

²¹ 《紫柏老人集》，J22, no. 114, p. 261b11-22。

²² 這類似於 Sharf 的用語「*upāya card*」，意指佛教思想家將自己異於前人的教義，解釋為「前人已然知道該教義，但當時因為條件不適宜而未宣說」的一種合法化詮釋策略。見 Robert H. Sharf, “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, Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2007, p. 213。

²³ 荒木見悟著，廖肇亨譯注，《佛教與儒教》，臺北：聯經，2008年，頁 162-163。

傳」的論爭中，是後者成為禪門內部的社群公認的敘事，而且前者一直是少數。²⁴ Foulk 對這段歷史的爬梳，正好展示了一個現象：一位禪師所立足的禪、教關係立場，與其對禪宗傳承敘事的解讀與詮釋息息相關——重視經教的禪師，會將佛陀託付迦葉（生寂年不詳）、達摩傳予慧可的「法」，解讀為一種佛語與佛心、經教與禪悟合一的法；相反立場的禪師，則更加強調「教外別傳」，亦即「經教／佛語之外另有傳法」，而該法是無相且離言絕慮的，所以佛陀僅是拈花、慧可只能默然——這也是宋代禪門的主流觀點。²⁵

這種脈絡化解釋進路也同樣適用於解釋為何紫柏宣揚這種「禪教不二」的立場。實際上，本著「事出必有因」的原則，學人大多採用脈絡化解釋進路，如陳玉女列舉了紫柏所認為的種種禪門弊端，而重視經典文字與提倡文字般若，是為了矯正禪門反智識與反教學的傾向，並認為這也是受到了唯識學「轉識成智」觀點的影響。²⁶ 相似的是楊志常參考余英時對儒家心學的解讀與荒木見悟對於佛儒交涉的看法，而將晚明佛教的唯識學復興視為一種對明代中期的陽明心學反智識傾向的反動。²⁷ 陳永革則是將紫柏對文字禪的強調解釋

²⁴ T. Griffith Foulk, “Controversies Concerning the ‘Separate Transmission,’” pp. 220-223.

²⁵ Ibid, pp. 284-287.

²⁶ 陳玉女，《明代佛門內外僧俗交涉的場域》，頁 130-136。

²⁷ 楊志常，〈註釋傳統重建的多重面相——以晚明《成唯識論》註釋傳統的重新建構為例〉，《正觀》93，2020年，頁 41-43。另外，余英時在解讀中國儒家與道家的反智識傳統時，也提及中國佛教內部的類似傾向，比如六祖惠能所代表的禪宗，並認為除了本身的佛教思想淵源外，尚包括禪宗的門徒在該時代來自非知識分子甚至是文盲的社會階層，以及受到同樣有反智識傾向的新道家的影響（余英時著，程敏生、羅群等譯，《人文與理性的中國》，臺北：聯經，2008年，頁

為一種對當時禪宗積弊的改革，並且視為是在世俗化過程中為了維護正法的舉措。²⁸ 張慧遠在處理紫柏對惠洪文字禪的推崇時，則認為紫柏一方面為了力挽「時弊」，二方面則認為以此更能影響較為偏向經教的眾多文士。²⁹ 范佳玲亦持類似觀點。³⁰ 郭朋則是將明代視為禪宗相當衰敗的時代，認為在過往棒喝、機鋒都失效的窘境下，紫柏對文字的強調更反映了「禪宗的途窮」。³¹ 見曄法師則是指出在羅教興盛的環境下，紫柏有著「大法將亡的危機意識」，因此特別重視經教與文獻的傳續。³² 吳疆則將 Timothy Brook 指出的 17 世紀禪宗寺院與文人的緊密關係，視為當時禪門重視文學與文字傳統的原因之一。³³

儘管採用脈絡化進路不一定否定在現象之中或之上有超驗或不變的本質存在，但從上述的回應可以看見的是，這種

193-195)，而余英時也認為中國思想在 17 世紀時正值智識主義的重新抬頭，並透過荒木見悟、吳佩怡等人的研究指出，佛教內部也顯然在這波思潮之中（同書，頁 217-219）——余英時的這些解釋在筆者看來，也無疑都是脈絡化進路的。

- ²⁸ 陳永革，《晚明佛教思想研究》，北京：宗教文化出版社，2007 年，頁 57-60。
- ²⁹ 張慧遠，《惠洪文字禪思想研究》，北京：宗教文化出版社，2013 年。
- ³⁰ 范佳玲，《紫柏大師生平及其思想研究》，臺北：法鼓文化，2001 年，頁 290。
- ³¹ 郭朋，《明清佛教》，福建：福建人民出版社，1982 年，頁 198-199。
- ³² 釋見曄，《明末佛教發展之研究——以晚明四大師為中心》，臺北：法鼓文化，2006 年，頁 228-230。另，羅教對禪宗門人的吸引與競爭，可參江燦騰，《聖域踏尋：近代漢傳佛教史的考察》，新北：博揚文化，2009 年，頁 80-88。
- ³³ Jiang Wu, *Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China*, pp. 47-48.

解釋進路即是將紫柏的禪教觀脈絡化到紫柏所處的時代中予以理解，也不將紫柏的看法視為一個非脈絡性的主張——該進路的基本解釋即是「紫柏對經教的強調是為了處理紫柏所認為的禪門弊端」。實際上，從現存名義為紫柏的作品來看，也確實可以發現有著近似的自我陳述，上述的學人也多有徵引，而在前文的分析中也可窺見一二。

正如 Ludwig Wittgenstein 的語意脈絡決定論，語詞的意義視乎所存在、所使用的脈絡來決定³⁴——相似地，紫柏或大多數我們的研究對象，其樣貌與形象取決於我們將之放到何種脈絡中去審視。那麼我們究竟該放到何種脈絡中去解讀？如何的脈絡化、或脈絡化到何種程度才不會有片面解讀的化約論（reductionism）嫌疑？我們從現代學術意義上的禪宗史研究蒿矢之一的胡適在幾近一個世紀後的今日所受到的諸種學界的批評，就能發現學界早已對此有所反省。然而，儘管如此，胡適在禪宗的研究方法上所代表的「歷史性」仍舊取得了勝利，因為學術語境中對禪宗的處理無疑有著歷史化的傾向。³⁵ 又儘管後世學人如印順法師與 Bernard Faure 等人的禪宗史研究，也都對胡適的批判歷史學成果進行了更細緻與批判性的反省與揚棄，³⁶ 但我們仍似是難以完全擺脫化約論的嫌疑，哪怕只有一點點的嫌疑——前者將禪宗的形成視為印度禪受道家思想影響下的中國化產物；³⁷ 後

³⁴ 簡言之，即「意義即使用」（meaning is use/the meaning of a word is its use in the language），見 Ludwig Wittgenstein 著，尚志英譯，《哲學研究》，臺北：桂冠圖書，1995年，頁 27-28。

³⁵ 林悟石，〈現代性與禪宗研究史——禪史敘事與方法論的典範論爭〉，《中華佛學研究》14，2013年，頁 219-220、226-227。

³⁶ 同上註，頁 220-223。

³⁷ 印順法師將受到道家或道教文化影響的牛頭宗視為「禪宗中國化」，

者則直接將初期禪宗「北宗」的代表性文本《楞伽師資記》放到宗派間的政治權力競爭語境中，並訴諸到安史之亂前後的政治環境的改變等脈絡下，以解讀禪門諸家對於正統性的需求與角力。³⁸ 相似的例子還有 Albert Welter。他透過燈史的編纂及其中敘事的編輯等過程，考察了法眼—雪峰系與洪州—臨濟系在地方政治與中央政權之間的競合，而後者在宋初取得勝利，主要是因為後者與文人對於唐代經院哲學那人窒息的釋經學風格的反動與排拒³⁹——至於禪僧是否發自內心地將「不立經教」視為一種實說，或許 Welter 會不置可否。

從另外一個角度來看，就像 Faure 認為胡適的禪宗史研究抱持著某種先行預設的目的論，是一種結合客觀主義並

相關分析與評述詳邱敏捷，《印順《中國禪宗史》之考察——兼與胡適及日本學者相關研究的比較》，臺南：妙心出版社，2007年，頁115-119。

另外，與印順法師的進路相反的例子，則像林悟石的〈佛性說的中國化問題——吉藏到法融的無情有性說之轉向〉（收於《正觀》69，2014年，頁61-117），嘗試在撇除道家或道教文化作為「外部因素」的情況下，從佛教自身的「內部理路」去討論「無情有性說」的思想變化過程，但令人不得不質疑的是——這與范佳玲的內、外因素的區分進路面臨著同樣的問題——我們真的能做出「內」與「外」的明確區隔嗎？抑或這種區隔只是我們假想出來的？

³⁸ Bernard Faure 就認為安史之亂（755-763）後，權力上地方凌駕中央，因此禪宗不像先前那麼需要由中央認可的單一正統性，導致了各地禪系林立。見 Bernard Faure, *The Will to Orthodoxy: A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism*, translated by Phyllis Brooks, Stanford: Stanford University Press, 1997, pp. 4-5。

³⁹ Albert Welter, *Monks, Rulers, and Literati: The Political Ascendancy of Chan Buddhism*, pp. 107-108; *The Linji lu and the Creation of Chan Orthodoxy*, Oxford University Press, 2008, p. 108.

「以現代看待過去」的材料解讀方式，並批評此為一種目的論謬見（teleological fallacy）⁴⁰——那麼，我們如何確定我們以宗派競爭、正統性意欲乃至「捍衛正法」等角度來解讀禪宗與任何的佛教自我宣稱，並不是一種先行預設的目的論偏見？這個問題某種程度上近似於外緣性進路的文化史與內在性進路的哲學史所導致的「過度決定」與「過於簡化」之間的難題。⁴¹

正是因為該進路是將研究對象脈絡化處理，如若對脈絡的理解不足，可能會產生片面地解讀與目的論謬誤的疑慮，於是為了避免這些嫌疑，往往會趨向更為脈絡化、更為詳盡地爬梳研究對象。但這些嫌疑似乎是不可能完全滅除的——正如我們都無法對於所處的當代脈絡有著全知的能力，更何況是獲知相對斷簡殘編的過往的完整脈絡？再者，詮釋學轉向所揭櫫的前理解與視域整合，也宣告了絕對的客觀主義視角並不存在。於是，謹慎的歷史學者大多會避免宣稱自己是「全知」——或許我們只能不斷地嘗試去趨近歷史事實，最後也就變成一個光譜上的、程度上的問題，而非零與一的二值關係。

然而，真正棘手的問題恐怕是相對主義難題——因為這肯認了「紫柏的禪教觀」是具有「因緣和合」性質的「現象」，而非客觀真理。所以無論上述學人對時代背景與紫柏的文獻有著再詳細的考究（或是紫柏名義下的作品已有相關與類似的陳述），這種「針對時弊」的脈絡化解釋仍會帶來

⁴⁰ Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, Princeton: Princeton University Press, 1996, pp. 114-117.

⁴¹ 龔雋，《禪史鉤沉：以問題為中心的思想史論述》，頁 25-36。

一系列的挑戰——甚至可以說，愈細緻的脈絡化研究，這些挑戰就愈加明顯，其核心即是將紫柏的禪教觀視為歷史脈絡下的產物。換言之，若然以脈絡化的方式來解釋紫柏甚至其他歷史上發生的禪教論爭，代表著紫柏的禪教觀點並沒有超然於社會、文化等歷史環境的脈絡之外，是一種視眾生機緣而隨他意說的權宜與善巧，而非基於宗教經驗或終極圓滿立場的隨自意之實說——這意味著，將「紫柏重視經教」的動機解釋為「外在因素」的影響，也幾乎等同於將之視為一種文化與社會結構下的產物，代表紫柏的禪教觀僅是社會與文化環境等外部因素建構起來的概念。再換言之，當我們將紫柏的禪教觀解釋為一種因應時事的說法時，就表示了這是一種佛教所謂的「隨他意說」，而非無視環境脈絡與當機聽眾的「隨自意說」，更甚至可以說是已經將之判斷為一種「客觀上的權說」。

即便不論紫柏在主觀上認為自己所言是權或實，⁴²問題在於我們能否判斷紫柏的說法不是客觀上的權說，而是實說，亦即真理嗎？這樣的問題似乎會更為難解，因為這會涉及一個傾向站在相對「客觀立場」的宗教史學家可能不太想

42 判斷文本作者在主觀上的權實，這問題幾乎與追問「文本作者的真正想法為何」相同，因此衍生的問題也十分相似——參照 Roland Barthes 「作者已死」的理論 (Roland Barthes, "The Death of the Author," in *Image-Music-Text*, translated by Stephen Heath, London: Fontana Press, 1977, p. 148)，我們恐怕難以知道確切的答案，畢竟我們所得到的「文本的意義」是由文本與讀者所共構，而非單獨由文本的作者所決定。就算紫柏宣稱自己所說為實說，仍有可能他內心其實認為一切所說皆為權說，反之亦然——無論紫柏所表達的是權或實，其問題的核心在於我們難以確知文本作者的所寫與所思是否一致，即文本在字面上的表述與文本作者的主觀認知與想法之間是否有著差別。

觸及的問題⁴³——思想史中的某一思想是否為真理。然而，當我們在脈絡化研究的路上愈走愈細緻時，其實也無異於不斷地將一切視為或化為脈絡下的產物，進而解構為我們解釋下的「權說」。然而，不斷地隨著脈絡變動的「權說」，在性質與定義上就與不變的「真理」產生了衝突——這恐怕對從事歷史研究的宗教信仰者而言是難以迴避的挑戰。

正如 Sharf 在反思「印度佛教」與「中國佛教」的關係時，進一步指出「規範佛教」（normative Buddhism）的變動性⁴⁴——「佛教」幾乎找不到某種完全一致的立場，許多的重要教義，諸如自我是否具有永恆性、佛力所扮演的角色、佛滅後的存在與否，在浩瀚的文獻中就有著相反而歧異的看法。⁴⁵更甚至，「佛教」之所以為「佛教」，是因為存在著作為「他者」的「非佛教」才得以成立。⁴⁶這揭示了

⁴³ 除了哲學研究者之外，一個著名反例，也就是涉及「禪宗思想究竟是否在客觀事實上是正確與真理」的知名歷史學者，應該是胡適——如龔雋所指出的，胡適恐怕並不認為有著禪宗所謂的不可說的、先驗的、形而上學的意義世界存在（龔雋，《禪史鉤沉：以問題為中心的思想史論述》，頁 4-5）。

⁴⁴ 規範性的佛教，意指「正確的」、「正統的」、「標準的」或所謂「正信的」佛教。Sharf 的相關討論（包括本段下文），見 Robert H. Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002, pp. 12-17。

⁴⁵ 見其緒論的註腳 22, *ibid.*, p. 289。

⁴⁶ Sharf 認為：許多宗教傳統，包括「佛教」，大多是透過與「他者」的差異來區別出自身，因此建議吾人應該更注意的是「佛教」作為一種規範性符號的修辭學操作，亦即「佛教」如何表述自身跟「他者」的不同，如婆羅門教、苯教、道教或儒家（*ibid.*, pp. 17-18）。這種透過他者來界定自身的方式，意味著我們很難在一個沒有「非佛教」存在的脈絡中去定位出何為「佛教」，而那些「非佛教」又往往會因為與「佛教」的互動而產生諸多變化。

「純粹」或「根本」的佛教，其標準總是反覆變動著，並自反地合乎某些佛教教派在教義上所強調的無常，並等同宣稱我們實際上難以在可言說的、概念化的、理性的現象世界中找到除了「無常」以外可以作為不變的「真理」的「常」，包括佛教本身。

宣稱「一切教法都是權宜方便」，就像 Dale S. Wright 基於大乘佛教認為一切都不具有本質、一切都是互相依存的空性教義，進而主張「一切理解都是脈絡性的」，⁴⁷ 甚至開悟或超越性（transcendence）皆由人類文化所構成，且是受環境影響而轉化的歷史現象，因此超越性本身將不具任何永恆不變的本質，也正因如此而符合無常教義。⁴⁸ 然而，無論事實為何，這樣的立場很容易導向無限後退與相對主義（甚至虛無主義）的問題，亦即：不存在勝義諦而僅有世界悉壇、約定俗成與世俗諦——沒有任何先驗且具有規範性的準則或真理，而佛性、佛境界與開悟經驗的存在，乃至以「趨向解脫」與「離苦得樂」作為倫理學意義上的目標也不過是文化建構的權宜施設——就像是 Sharf 對《無門關》數則公案的解讀，認為禪宗擁抱雙面真理（*dialetheia*）並主張「勝義諦—世俗諦」（或說「存有論—知識論」）的二分是一種虛妄，所以沒有超越性的勝義觀點可以立足，任何對於勝義的特許都必須否定，只有了解沒有能夠契及的涅槃存在，才是涅槃——一切相待與脈絡依存即是真理。⁴⁹ 無論事

⁴⁷ Dale S. Wright, *Philosophical Meditations on Zen Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 51-53.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 151-152.

⁴⁹ Robert H. Sharf, "Chan Cases," in *What Can't be Said: Paradox and Contradiction in East Asian Thought*, edited by Yasuo Deguchi, Jay L. Garfield, Graham Priest and Robert H. Sharf, New York: Oxford University

實為何，對於像是紫柏這樣的宗教信仰者而言，這顯然難以接受，也是多數佛教傳統所批判的「斷滅見」——事實上，紫柏正是因為反對因「無涅槃可契及方是涅槃」而導致後續的倫理學問題而主張經教、律行的重要性，並且肯認有先驗的、理型的真理，也就是「真心」及其「現量」的存在。⁵⁰

綜上，脈絡化的解釋進路根本性地先行肯認了「主體的內容來自於他者的影響」，正如「緣起」一般。從歷史研究的層面而言，這個觀點對於紫柏的禪教觀解釋而言幾乎是證據確鑿。然而，這就產生了「主體性」難題——對於信仰者而言，這無疑困於一個建構論危機，亦即連思想、教理都是一種文化建構的因緣假合，而如此一來我們就難以宣稱這是一種超越時空脈絡的「正確」與「真理」，進而陷入相對主義、甚至虛無主義危機中。無巧不成書，將歷史現象乃至一切現象視為有因有果的認知，正是鈴木大拙對於如胡適這樣的歷史學家的批評之一——鈴木大拙認為從常識／世俗世界的角度來思考是「一切現象皆有原因」，但他反對這種觀點在禪的層面上可以成立。⁵¹ 鈴木大拙傾向拒絕將「禪本身」放到任何語境、脈絡中去解讀，並以此迴避對「禪本身」任何可能的「化約」。

（二）真如不他生：絕對真理與本質主義解釋進路

上述的脈絡化進路難題也發生在紫柏自己身上——紫柏

Press, 2021, pp. 94-95, 102-103.

⁵⁰ 紫柏對於現量的強調及其分析，見林悟石，〈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〉，頁 93-99。

⁵¹ D. T. Suzuki, "Zen: A Reply to Hu Shih," p. 38; 日文版見：鈴木大拙，〈禪——胡適博士に答ふ〉，頁 179。

將「不立文字，教外別傳」視為（他所認知的）達摩的應機手段時，理由是他認為當時「學道者爭以金屑翳眼」。那麼，紫柏所提倡的經教，又為何不是翳眼的「金屑」？是否紫柏自己所宣稱的「『不立文字，教外別傳』為一種權宜之說」，也自反地是一種權宜之說？這會否進而產生無窮後退／迴圈的問題，甚或是悖論？一方面，脈絡化進路雖然能為經教在禪門中賦予合法性，而同時避免了將古來不強調經教的祖師視為一種錯誤，但紫柏的另一種詮釋進路才真正為上述的疑難雜症提供了解套：在種種「方便」（*upāya*）之外，訴諸一種「本質」存在——也就是「禪」或「心」。⁵² 正如在寫以致敬惠洪的〈禮石門圓明禪師文〉一文寫道：

予以是知馬鳴、龍樹、谷隱（石門慈照，965-1032）、東林（常總，1025-1091）與圓明大師（惠洪），皆即文字語言而傳心；曹溪（慧能，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？⁵³

紫柏宣稱傳道說法的諸種差別，不論是德山與臨濟的棒喝，

⁵² 相關的研究參見林悟石，〈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〉，頁 79-90。

⁵³ 《紫柏老人集》，J22, no. 114, p. 267a23-30。

或是惠能的「即心而傳文字語言」與馬鳴、龍樹與惠洪的「即文字語言而傳心」，乃至智顛與澄觀的疏經及造論，都是出自關係如水與波般的禪與教。這種正統性的需求與建構方式，就正如 John R. McRae 所提到的：系譜的作用在於透過宣稱佛陀與每位祖師的「悟境」皆是相同，來達到一種佛、祖關係的一致化⁵⁴——差別在於紫柏所列的系譜名單上不僅僅是「教外別傳」的祖師。再者，正如此段引文紫柏提及的性、相關係——在紫柏名義的其他作品中，也宣稱性、相、（禪）宗三者皆應通透，⁵⁵而紫柏也確實將性宗與相宗進行了某種程度的混合。⁵⁶就像紫柏宣稱：

此心本來，喚識不得，喚智不得——故曰「說似一物則

⁵⁴ John R. McRae, *Seeing through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2004, p. 7 and 12.

⁵⁵ 《紫柏老人集》，J22, no. 114, p. 267a30-b4：「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——雖入而不能也。」又云（p. 253a6-9）：「性宗通而相宗不通，則性宗所見猶未圓滿；通相宗而不通性宗，則相宗所見亦未精徹；性、相俱通而未悟達磨之禪，則如葉公畫龍，頭、角望之非不宛然也。」

⁵⁶ 聖嚴法師指出明末的「唯識學」難以脫出清涼澄觀與永明延壽的影響（釋聖嚴，《明末佛教研究》，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（陳永革，《晚明佛教思想研究》，頁 216-221）。范佳玲則指出，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（范佳玲，《紫柏大師生平及其思想研究》，頁 267-268），更提到紫柏在解釋阿賴耶識等概念時對於《大乘起信論》的援用（同書，頁 247-248）。

不中」。奈何無性隨緣，瞥生一念。自爾之後，三細、六粗次第名焉……前所謂三細、六粗者，八識之異稱也。⁵⁷

一心開出三細與六粗，⁵⁸ 以及一念不覺而起妄念，⁵⁹ 乃至認為八識前有真心存在等等觀點，都很明顯來自視阿賴耶識為真心受無明擾動而後生起的《起信論》。並且，《起信論》中的水波喻⁶⁰ 也表現了水作為同一性的清淨本體，而諸種森羅萬相依其所生的意象。⁶¹ 下段引文也展現了紫柏類似的觀點，甚至不限於佛教，而擴及三教：

夫身、心之初，有無身、心者，湛然圓滿而獨存焉——伏羲氏得之而畫卦；仲尼氏得之而翼《易》；老氏得之，二篇乃作。吾大覺老人（佛陀）得之，於靈山會上拈花微笑——人、天百萬，聖、凡交羅，獨迦葉氏亦得之。自是由阿難氏，乃至於達磨氏、大鑑氏、南嶽氏、青原氏，並相繼而得之——於是乎，千變萬化、鬼面神

⁵⁷ 《紫柏老人集》，J22, no. 114, p. 188b12-25。

⁵⁸ 《大乘起信論》，T32, no. 1242, p. 577a7-21。

⁵⁹ 《大乘起信論》，T32, no. 1242, p. 579a26-28：「以一切法本來唯心，實無於念，而有妄心，不覺起念，見諸境界故說無明。」

⁶⁰ 如廖肇亨即認為，紫柏的水波喻可能借自《起信論》。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 140-141。

⁶¹ 《大乘起信論》，T32, no. 1242, p. 576c9-16：「以一切心識之相皆是無明。無明之相不離覺性，非可壞、非不可壞，如大海水因風波動，水相、風相不相捨離。而水非動性，若風止滅，動相則滅，濕性不壞故。如是眾生自性清淨心，因無明風動，心與無明俱無形相、不相捨離，而心非動性。若無明滅相續則滅，智性不壞故。」

頭，或以慈悲為三昧，或以嗔怒為三昧，或以苦行為三昧，或以語言文字為三昧，或以棒喝、破沙盆為三昧，以至於滾木毬、握木蛇、斬蛇、伏虎、叱龍之類，書不勝舉。如上種種三昧，世、出世法交相造化，使夫衆生日用而不知，而或知——不知即名凡夫，或知即名聖人。⁶²

換言之，紫柏認為有某一存有是佛陀拈花時由迦葉所得，並且達摩、慧能、南嶽與青原、甚至老子、孔子與伏羲皆有得之，並且形式千變萬化，也包括了義同經教的「文字三昧」。然而，這些有著萬般差別的表現形式，背後都是源於同樣的湛然圓滿。

為了解釋歷史敘事下的教理差異，為了回應上述的脈絡化進路可能帶來的難題，為了在說明「何者才是正確的禪教觀」的問題又同時不願指出任何一位祖師的思想是錯誤的情況下，本質主義進路似乎同時成為脈絡化進路所帶來的三個疑難雜症的解決方案。在此層面上，本質主義進路並不是與脈絡化進路站在對立面，而是前者在後者基礎上，進一步設定出一種二分，並將種種具有脈絡性的差異歸類為現象，而將那些被認為是不變的部分歸為真理。該二分法無論是出於宗教信仰的認同，或是為了避免陷入文化建構論的危機，本質主義的進路就像是築了一道牆以區隔出真理與現象，並保護了前者的超然性。這種區分方式在廣義的佛教思想脈絡下其來有自，諸如理與事、勝義諦與世俗諦、真如門與生滅門，或是這種將某些教法判為權宜或真實、了義或不了義、

⁶² 《紫柏老人集》，J22, no. 114, p. 248a4-14。

隨自意或隨他意說的概念，甚至也可以視為一種判教的基本雛型，或至少在修辭意義上異曲同工。近現代的典型案例，則是鈴木大拙的「禪本身」以及「與禪相關之事」的二分法。

筆者無能、也不欲在本文討論禪悟在客觀事實上究竟是否如紫柏與鈴木大拙所說的是一種「不可說」，本文關注的是兩人的詮釋進路。無論如何，這種二分法在一定程度上為自身與具有相同立場的信仰者提供了安身立命之處，因為種種差異的「與禪相關之事」都是「禪本身」的展現，而「禪本身」並不會受到前者的影響而產生變化，或可說：因為一切可說的、可思惟的，都不涉及不可說的「禪本身」——本質主義解釋進路的功能正是拒絕將宗教（尤其教理）化為一種文化脈絡下的產物，而視某種無常之外的某種同一性為本質，以提供宗教的非無常性與永生不滅。雖然並非形上學意義上的，但這在形式上非常類似於以《大乘起信論》與《楞嚴經》作為代表的中國如來藏思想：儘管因無明所覆而有種種妄想與差別萬法，但如來藏本身清淨無染，也不會受染，且不滅⁶³——亦相近於松本史朗提出的基體論模型：不生滅的「界／我」（*dhātu/ātama/locus*）衍生成生、滅而萬象森

⁶³ 《大乘起信論》，T32, no. 1242, p. 577c2-5：「是心從本已來自性清淨，而有無明；為無明所染，有其染心；雖有染心而常恆不變。是故，此義唯佛能知。」

《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，T19, no. 945, p. 114a19-25：「阿難！汝猶未明一切浮塵諸幻化相當處出生，隨處滅盡，幻妄稱相——其性真為妙覺明體！如是乃至五陰、六入，從十二處至十八界，因緣和合，虛妄有生；因緣別離，虛妄名滅。殊不能知生滅去來，本如來藏常住妙明，不動周圓，妙真如性，性真常中求於去來、迷悟、死生，了無所得。」

羅的「諸法」(dharma/super-locus)。⁶⁴

不過，「禪本身」究竟為何？可惜的是，正如龔雋所言：鈴木大拙除了將之訴諸為一種內在的直覺經驗之外，並沒有明確說明「禪本身」為何。⁶⁵ 與鈴木大拙相同的是，紫柏終未言明「禪」或「悟」的具體定義與內容，就像紫柏如前文引文提及的「說似一物則不中」。又比方，紫柏雖然如前所述地主張性宗、相宗、禪宗皆應通透，甚至禪、教關係應為不二。那麼，按理紫柏或多或少得肯認禪與教的概念與術語應該能找到相互的對應。然而，就像紫柏為了疏解智顛的《釋禪波羅蜜次第法門》所撰著的〈禪波羅蜜科判〉與〈修禪波羅蜜大要〉兩文，雖告誡修禪者「不可不精熟」這些次第禪觀的內容，卻仍無指出「禪悟」的具體位置為何。⁶⁶ 於是，鈴木大拙所謂的「禪本身」，以及紫柏乃至禪宗所強調的開悟經驗，在表達上仍是超驗且私人的。因此，以「禪本身」作為基礎的二分法，其合法性在如何檢證與如何化為公共語言上會是個難題，因而需要一套歷史敘事

⁶⁴ Matsumoto Shiro (松本史朗), Jamie Hubbard Translated, "The Doctrine of Tathagata-garbha Is Not Buddhist," in *Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism*, edited by Jamie Hubbard and Paul Loren Swanson, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997, p. 170.

筆者同意中國如來藏思想在形式上幾乎完全符合松本史朗的基體論，但基體論是否即「非佛教」則是另一個議題，囿於篇幅而無法於本文討論。

⁶⁵ 龔雋，〈胡適與近代知識形態禪學史的書寫〉，龔雋、陳繼東合著，《作為「知識」的近代中國佛學史論：在東亞視域內的知識史論述》，北京：商務印書館，2019年，頁267。

⁶⁶ 《紫柏老人集》，J22, no. 114, p. 223a25-b30。

並見林悟石，〈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〉，頁100。

從外部去擔保這些主張的正確性，即禪宗語境中的「教外別傳」。

這樣的「禪」或「悟」，在功能上類同於 Sharf 所言的「據位標符」（place-holder），亦即該標符在文字上被定義為確有所指，但指涉對象在語義上不甚明確，⁶⁷因而留下了一大片空白與彈性的詮釋空間。Sharf 並認為，這種將宗教的本質訴諸為一種超越語言文字與日常概念思維的「宗教經驗」的修辭，目的是將宗教研究的某一領域劃到「經驗主義的」（empirical）或「社會—科學的」（social-scientific）研究範圍之外。⁶⁸就如龔雋所言，「禪本身」以及「與禪相關之事」的二分，代表著鈴木大拙立基於先驗哲學和密契主義，進而「從知識論的意味上限制理性的跨界，為禪的宗教經驗保留足夠的空間」⁶⁹——於是「經驗」不但被視為一道圈內與圈外的界線，也是對抗脈絡化進路介入神聖性的一道堅實壁壘，從而避免宗教的一切都淪入脈絡化研究的範疇。

於是，我們可以理解為何鈴木大拙除了區分出「禪本身」以及「與禪相關之事」時，還要同時將前者定義為僅能透過「般若直觀」（*prajñā-intuition*）才能契及，既非「理性的」（rationalistic）亦非「分析性」（analytical），而是「無媒介的」（immediate）、「直接的」（direct）認識，並且不是僅從文獻、史料即可理解的，是超越智性所能契及

⁶⁷ Robert H. Sharf 著，萬金川譯，〈佛教的現代主義與禪定體驗的修辭〉，頁 142-143。

⁶⁸ 同上註，頁 46-47。

另見 Robert H. Sharf, "The Rhetoric of Experience and the Study of Religion," pp. 268-269。

⁶⁹ 龔雋，《禪史鈞沉——以問題為中心的思想史論述》，頁 11。

的，是人類生命最深奧的體驗。⁷⁰ 這亦同於紫柏所採取的詮釋策略——如此一來，就能將那些難以統合的矛盾隔絕於真理之外，從而維持了真理的統一與不變，也才能確保「禪本身」以及「與禪相關之事」是二非一。

無論事實上的修證經驗是否是一種無法言詮、非概念思維的經驗，這樣的修辭帶來某種程度的風險，而 Robert M. Gimello 的看法正好作為一個提醒：在佛教止觀理論中，儘管共外道的禪定經驗或許在定義上近似於西方密契主義研究語境中的密契經驗（mystical experience），但佛教之所以能夠區別「共外道的非解脫」與「不共外道的解脫」，關鍵在於「慧觀」，即正知見，或說對真理的正確理解——在 Gimello 的理解中，慧觀相當於教義。⁷¹ 與 Gimello 的觀點相似的是，紫柏曾援引智顛的三因佛性的觀點，認為若要契入正因佛性（清淨自心），不能沒有作為教理的緣因（佛語）與教理所給予的了因（智慧）。⁷²

反之，如若訴諸一種密契主義式的、不可言詮的、非智識可及的某種經驗為真理的話，則可能難以區別不同宗教傳統乃至與其他密契主義思想之間的「不可說」究竟是異或同——就像與神智學會（Theosophical Society）成員有著諸多往來的鈴木大拙那般，早年他就主張佛教跟科學在根本上沒有不契合處，並宣稱佛法與基督宗教的教法在本質上亦

⁷⁰ D. T. Suzuki, "Zen: A Reply to Hu Shih," p. 33-34; 日文版見：鈴木大拙，〈禪——胡適博士に答ふ〉，頁 158-160、170-173。

⁷¹ Robert M. Gimello, "Mysticism and Meditation," in *Mysticism and Philosophical Analysis*, edited by Steven T. Katz, New York: Oxford University Press, 1978, pp. 184-190.

⁷² 林悟石，〈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〉，頁 84-88。

無抵觸。⁷³ 在回應胡適的禪學批判時，鈴木大拙也認為禪師會同意基督宗教神創論中的創生性第一因的存在⁷⁴——那時他已 83 高齡，離辭世只剩 13 年。最終，在全球化的態勢下，這種立場可能不得不在「所有宗教的真理都是相同的」與「無法區分彼此之間的異同」之間做選擇，而前者也就是一種長青主義式（perennialist）⁷⁵ 的宗教多元主義（religious pluralism）⁷⁶ 的觀點，亦即如 Sharf 所言的那些採取宗教經驗優位立場的神學家的主張：所有的宗教傳統皆來自於同一神性（divinity）或真理，而教義與崇敬形式上的諸種差異則是肇因於語言、社會與文化的不同，還有對真理在詮釋上的差異（但理解上是一樣的）——該真理即是一種不可言說的宗教經驗。⁷⁷ 這種宣稱的結果，以基督宗教為例，一方面，

⁷³ Robert H. Sharf, "The Zen of Japanese Nationalism," p. 123.

⁷⁴ D. T. Suzuki, "Zen: A Reply to Hu Shih," p. 38; 日文版見：鈴木大拙，〈禪——胡適博士に答ふ〉，頁 179。

⁷⁵ 參考 Sharf 的說法，長青主義者認為密契經驗是一種與神性或真理的直接接觸，是一種超越語言、文化與歷史的「原始體驗」——儘管在表述上會受到文化脈絡的影響而有差別，但該體驗是相同的。見 Robert H. Sharf, "The Rhetoric of Experience and the Study of Religion," pp. 269-270。

⁷⁶ 宗教多元主義者傾向於訴諸一種所有宗教同源的觀點，如 S. Mark Heim 認為的代表人物之一的哲學神學家 John Hick 所提出的一個哲學上的認識論假設：基督宗教與世界上的其他宗教傳統共享一個相同的真理（或說神性），而教義與宗教實踐的差異則來自對真理或神性的不同體驗（S. Mark Heim, *Salvations: Truth and Difference in Religion*, New York: Orbis Books, 1995, pp. 15-20）。然而，儘管 Hick 宣稱這樣的觀點在表面上能夠有效地達成信仰之間的平等與避免相對主義等問題，但 Heim 則認為沒有任何證據能夠表明該哲學假設是合理或真實的（pp. 42-43）。另一方面，Heim 也指出：這種「宗教多元主義」的相似處，是否定真正的多元性（p. 7）。

⁷⁷ Robert H. Sharf, "The Rhetoric of Experience and the Study of Religion," p.

其風險正如 S. Mark Heim 在審視宗教多元主義時提到的：因為強調不同宗教傳統間的神性的密契性與無差異性，導致「信仰的細節變得無關緊要」；⁷⁸ 但另一方面，這也是教徒們自身為了消弭基督宗教可能的惡意排他性所做出的努力，並使之成為不同宗教間展開和平對話的契機。⁷⁹

或許紫柏的禪、教不可二分的理論能某種程度地緩解無法揀別佛教與其他宗教的差異的問題——因為紫柏認為禪、教兼通才是理想的佛教行者。然而，這會有兩點需要進一步討論：一是我們如若將目光放到紫柏的「三教融通」⁸⁰ 的立場上，紫柏將儒、釋、道同出「一心」來說三者根本上不異，並主張佛教「更重視出世間的層面」，因此比儒、道更

269.

⁷⁸ S. Mark Heim, *Salvations: Truth and Difference in Religion*, p. 7.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 2-3.

⁸⁰ 本文所謂的「（儒、釋、道）三教融通」，是指一種「傾向」，也就是「融通三教的趨勢、傾向或嘗試」，這並不意味著筆者同意將「三教融通」視為一個「已融通」的事實——根本的問題有二，一是我們難以明確劃定三教間明確界線，而對於「已融通」的定義也是眾說紛紜。二者，循 Timothy Brook 提出的省思，如果「融合論」（syncretism）意味著將不同的世界觀整合為一（Timothy Brook, “Rethinking Syncretism: The Unity of the Three Teachings and their Joint Worship in Late-Imperial China,” *Journal of Chinese Religions* 21:1, 1993, p. 13, DOI: 10.1179/073776993805307448），那麼這並不適於解釋元代後的三教關係，應理解為保留彼此差異，但又能平等互動的「共治」（condominium）（*ibid.*, p. 35）。在下文我們就能看到紫柏具有 Brook 所謂的普世主義（ecumenicism）傾向，也就是「不同宗教傳統對普遍性真理的觀點並無根本上的差異，不同的只是外在因素，比方儀式實踐與論述模式」（*ibid.*, p. 14）。關於融合論的批判性回顧亦見楊志常，〈註釋傳統重建的多重面相——以晚明《成唯識論》註釋傳統的重新建構為例〉，頁 48-53。

為圓滿⁸¹——這意味著，彼此的差異並不是「本質」上的。也不難發現，紫柏所謂的「一心」究竟為何，又如何同於儒與道，仍是一個不知有意或無意被懸置的問題，仍具有「據位標符」的特徵——就像錢新祖提及：古來對於儒、釋、道三教採取宗教融合（syncretism）之立場者，儘管宣稱「同源」或「同歸」而「為一」，但他們往往不去詳加解釋何為所共的「源」或所同的「歸」，甚至可以說正是「源」或「歸」的論述之缺席，才使得宗教折衷成為可能。⁸²這也正如 John Maraldo 所言，正是因為「傳法」的意義是如此地不明確，所以鈴木大拙才能夠聲稱禪的印可是取決於一種超越歷史的洞見。⁸³

第二點是紫柏的「禪教不二」本身的理論難題。或許我們期待紫柏的「禪教不二」能夠某種程度地解決在勝義上訴諸密契主義或反智識傾向所帶來的問題——然而，紫柏也將禪悟視為一種非智識經驗，並且在其心意識理論與量論中也較無對於經教之於禪悟的理論說明——如果智識在理論上並不必要於開悟，為何需要立基於智識的經教作為開悟的基礎？⁸⁴實際上，這個困難也正好展現在強調禪、教一致的祖師身上，其關鍵就在於如何解釋「教外別傳」——根據 Foulk 的分析，宗密與延壽基本上都主張「教外別傳」的意

⁸¹ 詳范佳玲，《紫柏大師生平及其思想研究》，頁 277-285。

⁸² 錢新祖著，宋家復譯，《焦竑與晚明新儒思想的重構》，臺北：臺大出版中心，2014 年，頁 125-127。

⁸³ John Maraldo, *The Saga of Zen History and the Power of Legend*, Nagoya: Chisokudō Publications, 2021, p. 253.

⁸⁴ 林悟石，〈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〉，頁 99-105。

思並非「經教之外別有傳法」。⁸⁵ 然而，紫柏雖然肯認經教的重要性，卻仍舊是把「教外別傳」置於更高位。⁸⁶ 比方在援引宗密、延壽使用過的套句「經是佛語，禪是佛意，諸佛心、口必不相違」⁸⁷ 時，雖然紫柏認為兩者因為不會相違而不相異，但又表示兩者也不相同——了徹後者並不一定能參透前者。⁸⁸

於是，紫柏宣稱「禪教不二」的同時，又擁抱「智識不可及的經驗」作為真理，或許讓紫柏不太傾向明確地解釋禪悟與智識的關係，進而在解脫論中較難肯定智識活動的積極意義，而讓語言、文字、思辨、邏輯與經教的合法性也較難被說明⁸⁹——例如紫柏告誡不可未解經教就欲直指「教外別傳」，不然則會犯下「未爬學走」的錯誤。⁹⁰ 循其文脈，紫

⁸⁵ T. Griffith Foulk, "Controversies Concerning the 'Separate Transmission'," p. 235 and 242.

⁸⁶ 紫柏終究認為「禪優於教」，亦參見張雅雯，《清初三峰派仁山詠震研究——活用印心與印法以重構臨濟宗》，法鼓文理學院佛教學系博士論文，2021年，頁335-336。

⁸⁷ 《禪源諸詮集都序》，J9, no. 144, p. 361c8-9，以及《宗鏡錄》，T48, no. 2016, p. 418b6-7。

⁸⁸ 《紫柏老人集》，J22, no. 114, p. 193a20-23：「大眾！且道四料揀與四法界是同？是異？謂同，則饒你華嚴四法界重重了徹，於臨濟四料揀中又透不過。謂異，則臨濟所傳，佛心也；華嚴四法界所詮，佛語也——豈佛心與佛語自相違背者乎？」

⁸⁹ 林悟石，〈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〉，頁105。

⁹⁰ 《紫柏老人集》，J22, no. 114, p. 188c7-14：「以為：知見理路障自悟門，道不從眼、耳入，須一切屏絕，直待冷灰豆爆、發明大事，始為千了百當、一得永得。我且問你：當世黑白中，誰是有知見理路者？你若果檢點得一個、半個出，我也不管他悟道、不悟道，敢不惜之，只恐亦不多得！一日，王介甫（1022-1086）問蔣山元禪師（?-1087），曰：『教外別傳，可得聞乎？』元曰：『公有障，且以教海

柏應該是想表達「爬行是行走的先決條件」，但紫柏並沒有說明爬行為何、又如何是行走的先決條件。一個可能的解決方案是：若能詳細界定何為爬行、何為行走，那麼我們就能處理兩者的條件關係——或許在邏輯上更合理的譬喻是「先學會站立，才能夠行走」，因為我們對於「行走」的認知大概是「以站立狀態進行移動」，而大多數人應該會認同「站立」的定義是「只以足部接觸地面來維持立姿」。在這樣的理解下，「站立」會是「行走」的先決條件——然而，恐怕紫柏無法同意以這種方式說明「經教」與「開悟」之間的關係，因為他與大多數禪師一樣拒絕對後者予以明確定義。並且，按照禪宗的如來藏立場，大概也不會同意「開悟」是透過「學習」而來的，因為他們主張解脫智慧本具——無增不減，非假外學。因此，與其將紫柏的「禪教不二」及其對經教的推崇理解為一種理論主張，不如視為一種無涉於理論上能否證成的、紫柏婆心苦口的道德勸說。

三、經驗修辭的前現代性：諸教融通與貶抑智識

我們可以如何理解鈴木大拙與紫柏真可之間的相似性？這點或許我們能從 Sharf 從經驗修辭的角度對鈴木大拙的解讀著手。首先，Sharf 認為鈴木大拙的主張相似於現代的基督宗教的神學家所採取的宗教經驗修辭，且該修辭主要是對於兩種挑戰的回應：一是經驗主義（empiricism），二是文化多元主義（cultural pluralism）。面對前者，基督宗教神學家為了避免所有的真理宣稱都不得不成為理性與科學檢證的對象，於是透過訴諸宗教的真理是無法以一般手段來理解

資茂霸根更一、兩生來，乃可耳！』今人去介甫遠甚——尚未解爬，先學走，豈非大錯？」

的某種特殊「經驗」，來避免科學的質難與「化約」，進而維護了宗教的神聖性。面對後者，因為基督宗教神學家難以再繼續宣稱自己獨占一種對於世界真理的特權，於是採取一種普世性的經驗作為修辭，即長青主義（perennialism）。該修辭的優點在於讓他們不用訴諸一種極端地排他性對立關係，但同時又能讓自身保有宗教神聖性。⁹¹ Sharf 並認為這種強調「內在經驗」的修辭，甚或視某種精神經驗為宗教的核心，很大程度上是一種現代建構。⁹² 他也有意識地提及馬祖道一（709-788）、大慧宗杲（1089-1163）乃至日本臨濟僧白隱慧鶴（1685-1768）等禪師作為前現代的類似案例，更解釋這些案例與現代的宗教經驗修辭的相似處是因為皆為在家導向（lay-oriented），也就是所面對的弘化對象皆為「在家眾」，排斥嚴格寺院、持戒生活，也對甚深經論與教理不甚感興趣的社群——然而，前現代的禪師從未考慮要全然更換傳統的寺院操訓（discipline），如經典、儀式與制度。⁹³

如前言提及的，Sharf 視鈴木大拙為採用了這種現代的宗教經驗修辭者的一個主要案例。Sharf 並認為，亞洲宗教為維持自身地位的合法性，且為避免由「與西方文化、科學與哲學持續性接觸」所帶來的「文化相對主義災難」，而具有這種將宗教核心或基礎訴諸為一種「非論證性的體驗」

⁹¹ Robert H. Sharf, "The Rhetoric of Experience and the Study of Religion," pp. 267-270.

⁹² Robert H. Sharf 著，萬金川譯，〈佛教的現代主義與禪定體驗的修辭〉，頁 87。

⁹³ 同上篇，頁 139-141；另參 Robert H. Sharf, "How to Think with Chan Gong'an," pp. 231-232; Robert H. Sharf, "Is Mindfulness Buddhist? (And Why It Matters)," *Transcultural Psychiatry* 52:4 (2015), p. 476。

(non-discursive experience) 的傾向，⁹⁴ 而在此語境中的「論證性」，則是指具有思慮性質。⁹⁵ 有趣的是，雖然 Sharf 視鈴木大拙的宗教經驗修辭在很大程度上是一個「現代」產物，但小川隆則認為鈴木大拙是「反近代」的號召者。⁹⁶ 對此，除了在家導向的面向之外，⁹⁷ 本文嘗試指出，至少經驗主義與文化多元主義這兩方面的問題，我們也能在前現代中找到端倪，例如紫柏。

如前文所示的，鈴木大拙這種訴諸「非論證性的體驗」的修辭，我們也能在紫柏的論述中發現，而這也是紫柏繼承禪宗修辭的主要部分之一，即教外別傳。在意識型態與修辭上，或許鈴木大拙的觀點更多的是如小川隆所言的一種「反近代」，也代表現代與傳統之間或許有著比我們想像中更多的聯繫。甚至，鈴木大拙的修辭策略與歷史解釋進路，可能與紫柏一樣是更久遠以前就既有的「判教」修辭傳統的翻版，差別在於華嚴與天台的判教更傾向於立基在教義的合理性，而不純然訴諸宗教經驗⁹⁸——我們或可說，「禪教不

⁹⁴ Robert H. Sharf 著，萬金川譯，〈佛教的現代主義與禪定體驗的修辭〉，頁 142。

⁹⁵ 同上篇之註 54，頁 125。

⁹⁶ 小川隆著，何燕生譯，《語錄的思想史——解析中國禪》，上海：復旦大學出版社，2015 年，頁 258。

⁹⁷ 本文因主題與進路，在此暫且擱置紫柏使用宗教經驗修辭的主因是否為在家導向的問題。當然，紫柏與在家眾的互動往來之頻繁，幾乎是毋庸置疑，可參范佳玲，《紫柏大師生平及其思想研究》，頁 153-161。

⁹⁸ 儘管 Sharf 認為古來如天台智顛的修道論書《摩訶止觀》，其知識權威來源主要為「經證」，而非智顛「個人的」宗教經驗——但恐怕難以判斷作為「經證」的「經」之所以能被視為「聖言量」，其背後的合法性與佛陀被視為「具有證悟經驗者」完全無關，見林悟石，〈無

二」與「教外別傳」間的古老議題，也是一個宗教經驗修辭與智識主義之間的拉鋸。

以下筆者將嘗試紫柏與鈴木大拙各自所面對的問題之間的相似性，以回應 Sharf 的「宗教的密契主義經驗修辭很大程度上是現代產物」觀點——本文並非旨在推翻其觀點，而是補充「現代」的宗教經驗修辭中，到底有哪些部分是來自「前現代」的遺贈？這些來自「前現代」的遺贈會在「現代」被如此強調，是否有著類似的肇因，也就是文化多元主義與經驗主義的兩大挑戰？

首先，我們或可同意，紫柏與鈴木大拙同樣都面對著不同程度的文化多元主義挑戰，差別在於前者的主要對象並不是基督宗教⁹⁹或其他文化圈的諸種宗教傳統，而是三個不同層面的「他者」：一是禪宗內部的教外別傳立場，二是佛教內部的教法，三是儒教與道教。面對這些不同層面的他者，

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 116-117。關於「判教」（包括禪宗）其實在詮釋策略上同時矛盾且有趣地於不同層面具有包容主義、折衷主義、普世主義與密契主義的傾向，並可參考楊志常，〈註釋傳統重建的多重面相——以晚明《成唯識論》註釋傳統的重新建構為例〉，頁 54-57。

⁹⁹ 明代確實有佛教與基督宗教的對話乃至激烈的論爭，相關討論可參見西村玲，〈虛空と天主——中国・明末仏教のキリスト教批判〉，《近世仏教論》，京都：法藏館，2018 年。但本文討論的紫柏禪教觀，其問題內容與對話對象顯然更傾向於「禪門內部」或整個中國佛教傳統，至多牽涉到「三教融通」。筆者不否定相關事件對歷史上的紫柏的可能影響——至少在 1601 年到紫柏入獄的 1603 年這兩年間，Matteo Ricci（利瑪竇，1552-1610）與紫柏都住於北京。根據 Ricci 的個人說法，雙方還有段就禮節而產生的不愉快的書信往來。詳見戴繼誠，〈利瑪竇與晚明佛教三大師〉，《世界宗教文化》2，2008 年，頁 37。可惜的是，目前筆者暫無發現紫柏名義下的作品中寫有紫柏對基督宗教的直接回應。

紫柏的應對方式大多是予以「融通」或「調和」，比方其「禪、教不二」的主張的重要功能就是同時緩和禪門內部與佛教內部在禪與教上的對立，而在教家內所謂的唯識之相宗與真如之性宗間，紫柏也是主張皆需精通，而不通禪宗則無法活機而用。¹⁰⁰ 實際上，就如 Foulk 指出的，禪門中重經教的一派因為其「禪、教不二」的立場，也往往會將佛陀予迦葉、達摩付慧可的「傳法」解釋為經教與禪法並傳，進而某種程度上地緩和了兩派之間「哪派所傳的佛法更高階」的尖銳衝突¹⁰¹——就像是面對文化多元主義而採取經驗修辭的宋代翻版。儒教與道教方面，所謂的「三教融通」傾向早已被學人視為明代的顯著特徵——如前引文，紫柏宣稱禪宗自迦葉所傳的真心，非但「湛然圓滿而獨存」，並且還是伏羲能畫八卦、孔丘能做《易經》註解之《十翼》、李耳能撰《道德經》的原因。¹⁰² 如果把這種主張視為一種長青主義式或宗教多元主義的立場似乎也無不妥，與現代的差別只是在於其所包括的宗教傳統的範疇之多寡，而這正是紫柏面對宗教上的「他者」的處理方式——如同當代的基督宗教提出「宗教多元主義」的目的旨在嘗試超克自身的惡性排他傾向。¹⁰³

從此角度來看，作為「現代」的鈴木大拙，或許沒有與「前現代」如此斷裂——以所面對的文化多元主義挑戰來看，前現代且自我認同為佛教徒的紫柏，主要的對象是同樣在中國文化的土地上長期耕耘的儒教與道教；現代的鈴木

¹⁰⁰ 《紫柏老人集》，J22, no. 114, p. 253a6-9, 267a30-b4。

¹⁰¹ T. Griffith Foulk, “Controversies Concerning the ‘Separate Transmission’,” pp. 242-243.

¹⁰² 《紫柏老人集》，J22, no. 114, p. 248a4-14。

¹⁰³ S. Mark Heim, *Salvations: Truth and Difference in Religion*, pp. 2-3.

大拙與基督宗教神學家，其對象則是在整個人類世界中發展茁壯的諸宗教傳統——這兩種情境之中，與其說是具有什麼絕對的不可共量性（incommensurability），不如說是一種「程度上」的光譜，也就是所面對的、作為「他者」的宗教傳統數量，以及這些「他者」與自身的異質程度——換言之，比起「質變」，這毋寧更像是「量變」，也就是一種程度上的差異。

接著是「經驗主義」的問題——或許我們很難說前現代的中國文化圈會具有現代主義籠罩下明顯地理性化、科學化、除魅化與世俗化傾向，而筆者也部分同意此差異。¹⁰⁴

¹⁰⁴ 「宗教在現代有無退出公領域」恐怕仍是一個尚未蓋棺的議題，而囿於本文篇幅與主題，筆者在此不欲深入，謹如下簡述：在 911 事件後，Jürgen Habermas 提出後世俗社會（post-secular society）的概念，著手於世俗化後的宗教重返議題，背後預設著社會確實如 Max Weber 所認為的除魅化了而導致宗教退出公領域。然而，從文化與觀念史的角度來看，Richard Hofstadter 在 1963 年出版的 *Anti-intellectualism in American Life* 一書就指出美國社會的反智傾向的來源之一即是基督新教的福音教派（evangelicalism）（Richard Hofstadter 著，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）。同樣是循著 Weber 的研究進路，Richard Madsen 認為，深入臺灣民間的宗教團體，如慈濟、佛光、法鼓與行天宮，在臺灣民主化轉型的過程中提供了巨大的影響力（Richard Madsen 著，黃雄銘譯註，《民主妙法：臺灣的宗教復興與政治發展》，臺北：臺大出版中心，2015 年，頁 246-255）——實際上，「世俗化」理論飽受爭議這點，從歐、美學界對此的相持不下，乃至整個西方的社會學界對此的全面反思即可看出（扼要的相關學術史回顧，參見黃瑞祺、黃金盛，〈宗教理性的意義與實踐：哈伯馬斯論後世俗社會的宗教問題〉，收於許嘉猷主編，《藝術與文化社會學新論》，臺北：唐山出版社，2015 年，頁 69-73）。

再者，龔雋的研究也表明，比起同樣作為前現代的佛教聖徒傳文類的

然而，如若我們同意經院哲學是一種智識論傳統的話，或許前現代的經驗修辭不是全面地針對理性主義，但經驗修辭中的反智識傾向也至少是一種對於智識論的對抗——例如，柳田聖山早已表明，無論是教外「別傳」、「不立文字」或「以心傳心」，都是對反且抗衡於如宗密、延壽等禪師的禪教一致立場。¹⁰⁵ Foulk 的研究則展示了禪宗「教外別傳」的歷史敘事的建構過程也沒有我們想像中的容易，而是在外有天台門徒、內有重經教派的雙面抨擊下，從《寶林傳》（801）到《人天眼目》（1188）這近四百年的時間中（暫且不算《寶林傳》之前可能的口傳歷史），¹⁰⁶ 歷經不斷地修改後才定型。¹⁰⁷ Welter 對《祖堂集》（952）、《宗鏡錄》（961）、《景德傳燈錄》（1009）、《天聖廣燈錄》（1029）乃至《臨濟錄》（1120）形成過程的研究也展示出法眼系如何以唐代佛教經教傳統繼承者的身分自居¹⁰⁸ 與強調

高僧傳，禪宗燈錄中所推崇的禪門祖師往往不具有神異色彩，且更強調「日常性」（龔雋，《禪史鉤沉——以問題為中心的思想史論述》，頁355-358）——儘管理由與「理性化」不一定相關，但在「除魅化」層面上是相似的。反觀「現代」的臺灣，坊間仍舊流通著各種「佛教」的三世因果、往生、感應錄類型的文本，而觀音感應錄的編纂與本土故事的新增也仍在持續進行（相關研究參見李世偉，〈戰後臺灣觀音感應錄的製作與內容〉，《成大宗教與文化學報》4〔2004〕，頁287-310）——從此角度而言，或許「除魅化」並不是東亞佛教（或至少不是臺灣）在現代與前現代的標誌性差異。

¹⁰⁵ 柳田聖山，《初期禪宗史書の研究》，京都：法藏館，2000年，頁472-473。

¹⁰⁶ 關於禪宗敘事的口傳相關問題與討論，參見龔雋，《禪史鉤沉——以問題為中心的思想史論述》，頁301-311。

¹⁰⁷ T. Griffith Foulk, "Controversies Concerning the 'Separate Transmission'," pp. 220-223, 282-287.

¹⁰⁸ Albert Welter, *Monks, Rulers, and Literati: The Political Ascendancy of*

「教外別行」的臨濟系對前者立場的拋卻。¹⁰⁹ 循此，我們也可以發現，在契及所認定的勝義真實上，對智識／智性的否定，正是鈴木大拙對胡適的主要回應之一，¹¹⁰ 而且他並不是只針對「科學」，而是將包括「科學」在內的智識思維全面

Chan Buddhism, p. 171, 205-207, 211.

¹⁰⁹ Albert Welter, *The Linji lu and the Creation of Chan Orthodoxy*, pp. 107-108.

¹¹⁰ 如龔雋所言，鈴木大拙與胡適的論爭反映出了兩人對於「理性」的態度差異。見龔雋，《禪史勾沉——以問題為中心的思想史論述》，頁 14。對於這段爭論，小川隆則將胡適與鈴木大拙之間對禪宗研究在方法與立場上的分歧解釋為兩個層面：表面上是學術對宗教、理性對體驗之間對立，背後則是雙方對於「近代」的不同態度——胡適傾向於從西方輸入「近代」，而鈴木大拙則是向西方輸出「反近代」。並且，鈴木大拙分別以英、日文寫就的作品具有差異，而其日文著作中的禪是強調智性的。見小川隆著，何燕生譯，《語錄的思想史——解析中國禪》，頁 254-258、277-278、306-307。然而，鈴木大拙對智性的強調，這跟 Faure 與 Sharf 以鈴木大拙的英文著作為主要分析材料的結果相悖——兩人都認為鈴木大拙對西方宣揚了一種密契主義的禪。見 Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, pp. 53-55; Robert H. Sharf, "The Zen of Japanese Nationalism," pp. 140-142（雖然鈴木大拙晚年也有提出「禪不是密契主義」的自省，但其立場某種程度上有些搖擺，相關的討論與分析詳參 Sakamoto Hiroshi, "D. T. Suzuki and Mysticism," *The Eastern Buddhist* 10:1, 1977, pp. 65-67）另外，龔雋也同樣提到了鈴木大拙的英文寫作有其傳教的面向與策略性計畫（詳氏著，〈胡適與近代知識形態禪學史的書寫〉，頁 270-271）。以此來看，小川隆的研究反而印證了以後殖民視角解讀鈴木大拙的正確性——鈴木大拙深諳日本與歐美的需求不同，因此極具商業洞見地分別為兩邊市場量身訂製禪法。不過，小川隆雖然間接證實了鈴木大拙在面向西方世界時，對經驗的強調具有修辭策略傾向，但他其實並沒有否定鈴木大拙運用東方主義的方式向西方推介「禪」，而是對以此獲得的成功抱持著樂觀與肯定的立場——在這個意義上，或許可以說小川隆肯認這種東方主義是可取的權宜方便。

推翻，或是說是作為科學的基底的智識思維¹¹¹——對於鈴木大拙而言，「智識可契及禪本身」的謬見並沒有現代與前現代的區別，也因此他才會以數個前現代祖師間的機緣問答作為對胡適的回覆。¹¹² 從另外一個角度來看，對比鈴木大拙，胡適正是所謂的「現代性」的象徵，包括其實證史學的立場、客觀主義的意識型態，¹¹³ 都是基於「智性」的衍生物。

在宗教經驗修辭方面，儘管紫柏與鈴木大拙與有著類似的存有論以及歷史解釋進路與文化本質主義傾向，但兩者卻在面對傳統寺院操訓的態度卻相當不同，這也或許會是 Sharf 認為的現代與前現代的宗教經驗修辭的主要差異。然而，近期的研究表明，儘管紫柏仍舊提倡禪、教不二，也重視律行、儀式與經教等寺院操訓，但由於紫柏接受了長青主義式的密契經驗修辭、解脫智慧本具等諸多前提下，紫柏較難在知識論上解釋這些操訓如何必要於解脫或開悟。¹¹⁴ 於是，在理論上如何遏制現代以「方便修辭」（the rhetoric of *upāya*）來將這些寺院操訓界定為一種善巧方便而隨自意地予以揚棄，¹¹⁵ 則成為了一個課題。

這種方便修辭的原因或許肇因於某些禪修傳統對分析性與論證性的思維之否定。Sharf 曾提及在現代某些東南亞上

¹¹¹ D. T. Suzuki, "Zen: A Reply to Hu Shih," p. 26; 日文版見：鈴木大拙，〈禪——胡適博士に答ふ〉，頁 160。

¹¹² 同上，頁 164-165、173-176。

¹¹³ 林悟石，〈現代性與禪宗研究史：禪史敘事與方法論的典範論評〉，頁 201-202、216-217。

¹¹⁴ 林悟石，〈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〉，頁 109。

¹¹⁵ Robert H. Sharf 著，萬金川譯，〈佛教的現代主義與禪定體驗的修辭〉，頁 141。

座部佛教的內觀禪中，雖然具有「內觀」之名，但卻某種程度上地捨卻了傳統「觀」（*vipassanā*）所具有的「非直覺性」或「論證性」等等分析性的調控性反思（*controlled reflection*）與相關過程，¹¹⁶並透過對「觀」的重新定義來將「有止無觀」的負面標籤黏貼到作為競爭對手他者身上。¹¹⁷紫柏本身的禪教觀也顯露出類似的傾向——紫柏並無明確地批評他派「有止無觀」或「有定無慧」，但至少他以《楞嚴經》與《起信論》的心意識理論為立足點，認為慧是一種無分別意識作用的直觀之智，且是一種第六識生起前的「現量」——這也讓他解釋現、比二量如何運作時，於理論上否定了智識與第六意識在契及開悟時能夠具有積極意義。¹¹⁸

這種捨卻分析性與論證性以重新定義止觀的傾向，可上溯至前現代的禪宗傳統。如從 Christoph Anderl 的研究來看，早期中國禪經的「觀」之實踐，具有導向「無實體性」與「無常性」等分析性傾向，但在「北宗禪」的「觀心」法門中，這點顯然不明顯甚或消失，¹¹⁹而我們也能在 Peter N. Gregory 對敦煌本《壇經》的解析中看到類似傾向。¹²⁰宋

¹¹⁶ 同上，頁 125。

¹¹⁷ 同上，頁 127-136。

¹¹⁸ 林悟石，〈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〉，頁 93-101。

¹¹⁹ Christoph Anderl, "Some References to Visualization Practices in Early Chán Buddhism with an Emphasis on Guān 觀 and Kàn 看," *Asiatische Studien - Études Asiatiques* 74:4(2019), pp. 859-860, 876, DOI: 10.1515/asia-2018-0028.

¹²⁰ Peter N. Gregory, "The Platform Sūtra as the Sudden Teaching," in *Readings of the Platform Sūtra*, edited by Morten Schlütter and Stephen F. Teiser, New York: Columbia University Press, 2012, pp. 85-86, 91-92.

代禪的部分，從 Buswell 的看話禪研究¹²¹ 或 Schlütter 對默照禪與兩部〈坐禪儀〉的分析中，¹²² 則能發現這些禪修方法往往訴諸一種返本還源式的直觀之智，也預設了解脫智慧的本具，並且訴諸一種在理論上無涉於第六識的思惟運作的實踐。在 Eric M. Greene 對 5 世紀以降作為規範性標準的禪（chan）與 8 世紀初期禪（Chan）的細緻比較中，我們能發現當前者認為應在禪修中見到諸種禪相與境界，並以此作為禪修是否有所成就的公共標準時，後者則主張禪修成就的達成應是無所緣與無所見的狀態¹²³——這也或多或少展現了初期禪的「無相」禪法如何將傳統上具揀擇力與分析性的「觀」重新定義為一種應無所緣與無所見而無所揀擇與無所分析的「觀」的另一側面。

回到紫柏、鈴木大拙的身上。我們或可說禪宗的「教外別傳」與「以心印心」等自我宣稱（無論是名、實相符或不符），都能被視為一種宗教經驗的修辭。如前所述，Sharf 自然也注意到了這點，並認為「在家導向」是共通的關鍵因素，但他主張前現代的禪師不若現代者，並未完全否棄傳統寺院操訓。透過紫柏與鈴木大拙的比較，我們同時也可以注

¹²¹ 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*, edited by Peter N. Gregory, Delhi: Motilal Banarsidass, 1991, pp. 328-334, 350-353.

¹²² Morten Schlütter, *How Zen Became Zen: The Dispute over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China*, Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2008, pp. 147-153, 169-173.

¹²³ Eric M. Greene, *Chan before Chan: Meditation, Repentance, and Visionary Experience in Chinese Buddhism*, Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2021, pp. 212-230.

意到禪宗在使用這些宗教經驗修辭時，所面對的「他者」並不是只有所欲弘化的對象，也包括競爭者或對立者——或更精確地說，需要透過宗教經驗的修辭去劃出我群與他者間的界線。從這個角度來看，在廣義上，唐、宋作為禪宗主流的教外別傳一系所面對的「他者」，抑或是明代禪宗如紫柏真可所面對的「他者」，乃至現代時鈴木大拙所面對的「他者」，並沒有本質上的區別，而是與前述相同的，都是在數量與異質上的「程度」問題。

綜上，面對宗教上的他者與智識主義的脈絡化傾向，紫柏與鈴木大拙皆表露了某種程度的宗教多元主義與反智識傾向。再者，綜合前節提出兩人解釋進路背後都有著對同一性的追求與本質主義傾向，我們與其說當代的宗教經驗的修辭是現代主義與宗教傳統的浪漫主義產物，不如說是一種前現代性在當代的化身，也是宗教傳統對於同一性的訴求之延續——或許，劃出佛教的現代與前現代之間的涓涓分明，本就不是易事。¹²⁴

四、結語：本質之水與現象之波

在禪教觀的發展脈絡上，紫柏畢竟不是孤例，因為在學人所描繪的文字禪或重視經教的中國禪宗系譜中，尚有如宗密、延壽、惠洪與漢月等具代表性的祖師；在歷史現象的解釋進路上，紫柏終究不是個案，因為每當我們嘗試解釋「祖

¹²⁴ 限於篇幅，本文無法在此展開討論，但如何區分「傳統主義佛教」（traditionalist Buddhism）與「現代主義佛教」（modernist Buddhism），甚至是否能夠區分兩者，抑或是否存在兩者，這在英文學界中仍是持續爭論中的議題。相關的扼要學術史回顧，參見 André van der Braak, *Reimagining Zen in a Secular Age: Charles Taylor and Zen Buddhism in the West*, Leiden; Boston: BRILL, 2020, pp. 2-6。

師間在教法上的差異」這類型的問題時，似乎就不得不在脈絡化進路與本質主義進路間擇一。對於前者，還須投入更多的深入研究。對於後者，儘管 van der Braak 認為 Steven Heine 所謂的傳統禪敘事（traditional Zen narrative）與歷史文化批判（historical and culture criticism）之間的衝突，¹²⁵ 可以藉由 Wright 所提出的跨文化詮釋學（cross-cultural hermeneutics）來超克，而 van der Braak 也嘗試以此進路進行新形式的禪學研究¹²⁶——然而，van der Braak 亦提及自己所立足的哲學詮釋學（philosophical hermeneutics）拒絕人類心智之外的真理存在的真理符應論（correspondence theory of truth），並承認詮釋必然由脈絡性與歷史性所決定。¹²⁷ 於是，「跨文化詮釋學」進路仍舊與歷史文化批判進路（或是本文所謂的脈絡化解釋進路）有著近似的相對主義難題。或許，若要避免兩種進路的各自的難題，我們只能選擇不去觸碰這些問題，亦即只做出歷史現象的描述，而不涉及任何解釋——然而，若然如此，沒人答題的考卷終究會是白紙一張，這個問題將不會有解答，但很遺憾，筆者力有未逮，僅能提出問題而尚無能解決。

不論是否是為了保留信仰者的最後一方淨土才拒絕胡適與任何歷史學家取得「禪本身」的解釋權，鈴木大拙認為「禪本身」以及「與禪相關之事」終究是二分的（至少回應胡適以及向歐美推介禪時）。儘管有些許不同，但以前現代

¹²⁵ Steven Heine, *Zen Skin, Zen Marrow: Will the Real Zen Buddhism Please Stand up?*, New York: Oxford University Press, 2008, pp. 6-14.

¹²⁶ André van der Braak, *Reimagining Zen in a Secular Age: Charles Taylor and Zen Buddhism in the West*, pp. 8-10.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 10.

的紫柏作為例子，我們仍可以說這種本質主義進路並不純然是一種現代脈絡下的產物。但對於理性更徹底的否定，或許這也顯示了鈴木大拙比紫柏面對了更嚴峻的脈絡化進路的挑戰，而造成了前者更傾向於強調宗教核心具有某種超言絕慮性質，也不若紫柏力求維護傳統寺院操訓的重要性——儘管這種解釋也反諷地採用了脈絡化進路，就像本文第三部分，在面對「如何解釋現象的成因」時，也終究沒有超出脈絡化解釋的範疇。

實則，需要說明的是，筆者從未試圖否定前輩學人對禪教問題或禪教觀予以脈絡化解釋的努力，亦非認為他們所脈絡化的脈絡是有誤的。實際上，筆者也認為脈絡化進路可能是在目前學術規範下處理思想史議題最有說服力的解釋進路與研究方法，也是在智識思維下相對合理的方式——有什麼現象是存在於脈絡之外的嗎？如若刻意曲解紫柏的譬喻，水與波的關係毋寧更為貼近「脈絡化」的概念：水即文化本身，波則是文化現象，這正表示了無法繞過文化現象去理解文化本身，而文化本身的樣貌則由文化現象所決定——甚至應該說文化現象即是文化本身，正如 Rorty 提出的反本質主義，主張我們應當放棄外在與內在、邊緣與核心、現象與本質等等的區分。¹²⁸ 基於以何種研究方法與放置到何種脈絡就會產生何種結論來看，就像是將水放到何種容器就會產生何種樣貌，因此一個可能的解決方案是如林鎮國所主張的多音詮釋學，意在開放讓各種不同的論述介入，¹²⁹ 亦即允許以不同的角度與脈絡來看待「佛教」。接下來的問題，在於我們

¹²⁸ Richard Rorty 著，黃勇編譯，《後哲學文化》，頁 135-136。

¹²⁹ 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：立緒文化，1999 年，頁 167-173。

是否願意接受這些不同形象的祖師圖像，及其背後可能的相對主義嫌疑——正如 Rorty 所遭遇的批評，¹³⁰ 也像是採取哲學詮釋學立場與「跨文化詮釋學」進路後，主旨就不再是企圖尋覓「真正的禪」為何。¹³¹

然而，無論事實與否，私人經驗被予以特權，進而被置之於文化與歷史之外，使得核心被界定為「私人經驗」的佛教得免於相對主義的挑戰，從而保證了「佛教」的完整性。¹³² 就像 Sharf 也提及包括鈴木大拙的許多人企圖從諸多的「文化衍生」（cultural accretions）中抽離出禪的「核心」（core）——對此，Sharf 認為這是一種反諷，因為他認為大乘佛教的教旨是反對任何本質（essence）或核心的存在¹³³——這意味著水與水所譬喻的對象亦然，都是剎那生滅的。就像是要超克這種同一性與本質主義似的，一如前文提及 Sharf 將《無門關》解讀為「一切皆是脈絡依存而無例外（包括涅槃）」的立場，Wright 亦批評浪漫主義與歷史主義傾向都對「原意」予以特權，並指出這是一種對永恆性與實體性的執取，也是對「佛教」所強調的相依性（interdependence）的否定。¹³⁴ 儘管筆者同意 Wright 與 Sharf 認為許多人有著對核心或本質的意欲，但是兩位學人

¹³⁰ 相關的學術史回顧，乃至 Rorty 對此的回應與提出 Hans-Georg Gadamer 的哲學詮釋學理論的簡略比較，參見黃勇，〈譯者序〉，《後哲學文化》，頁 37-44。

¹³¹ André van der Braak, *Reimagining Zen in a Secular Age: Charles Taylor and Zen Buddhism in the West*, pp. 11-12.

¹³² Robert H. Sharf 著，萬金川譯，〈佛教的現代主義與禪定體驗的修辭〉，頁 142。

¹³³ Robert H. Sharf, "The Zen of Japanese Nationalism," p. 145.

¹³⁴ Dale S. Wright, *Philosophical Meditations on Zen Buddhism*, p. 59.

都忽略了「大乘」或「佛教」包括如如來藏思想這種具有絕對主義（absolutist）與本質主義傾向的義學傳統，特別是在中國佛教的脈絡中——般若的「蕩相遣執」僅被認知為一種開顯不可思議真理的手段，或被理解為對絕對真理之密契性的表現形式。因此，對以此為立足點的禪宗門徒紫柏與鈴木大拙而言，宣稱「禪本身」是本質性的存在並不是一種反諷，亦非對「佛教」的悖離。

無論客觀事實為何，對於宗教信仰者或是純粹的宗教研究者而言，這終究回到了一個問題上：是否要同意佛教（或任何宗教）有著某種如紫柏真可與鈴木大拙認為有一真實存在的、不變的、同一性的、恆常的「本質」的問題上。若同意，對於信仰者而言，似乎就代表著至少會成為某種程度上的宗派主義者，亦即對宗教中的特定規範、教義或真理宣稱採取「這些才是實說且正確的『佛教』（或任何所信仰的宗教）」的本質主義立場——就像松本史朗以「無我」與「緣起」為「真正的佛教」而批駁他們所認為的「非佛教」。然而，Peter N. Gregory 卻對松本史朗予以尖銳的回應：將任何具實體主義嫌疑的元素視為佛教所遭受的外部入侵時，其「真正的佛教」的概念正是一種本質主義。¹³⁵

正如 Gregory 的追問：悖論的是，根據般若經的精神，是否只有當一個人了解到無物可被緣取為佛教時，才能稱其為佛教徒？¹³⁶ 但對信仰者而言，如若拒絕宗教具有任何本

¹³⁵ Peter N. Gregory, "Is Critical Buddhism Really Critical?" in *Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism*, edited by Jamie Hubbard and Paul Loren Swanson, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997, pp. 292-293.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 296.

質，即主觀上沒有任何可供信仰的同一性本質，這是否仍可算是一種「信仰」，又能否構成「宗教」？例如，即便是當代推崇中觀與般若的印順法師，在龔雋的理解中，也試圖「溯求本源」地去追尋本質性真理，也就是「世尊之特見」。¹³⁷ 在禪宗方面，雖然 McRae 認為禪宗基於空性之修辭與佛教的無我教義，傳承系譜中無物能夠作為所傳，且構成系譜關係的核心並非佛心、開悟或任一物的「傳遞」，而是禪門師徒間機緣相遇後的印可¹³⁸——然而，儘管明代的紫柏的確沒有提到那是「傳遞」或「可傳遞的」，卻認為那是具有同一性且不生不滅又不增不減的佛心或禪悟——因此紫柏可能不全然適合於 McRae 的解釋（或許宋代後的禪本就不在 McRae 的討論範圍內）。對紫柏與鈴木大拙而言，慧劍再如何鋒銳、禪法再如何無相，「禪悟」或「佛心」仍舊必須被特許為一種具有同一性的存在——這種觀念也反映在禪宗的歷史書寫上，就像 Foulk 認為燈史旨在強調傳法的一種不可打破的連續性與同質性。¹³⁹

最終，即便無門慧開（1183-1260）質疑佛陀拈花是壓良為賤、懸羊賣狗，¹⁴⁰ 但言下之意也同時肯認了有良者存

¹³⁷ 龔雋，〈經史之間：印順佛教經史研究與近代知識的轉型〉，《作為「知識」的近代中國佛學史論：在東亞視域內的知識史論述》，頁 340。

¹³⁸ John R. McRae, *Seeing through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*, p. 6.

¹³⁹ T. Griffith Foulk, "Myth, Ritual and Monastic Practice in Sung Ch'an Buddhism," in *Religion and Society in T'ang and Sung China*, edited by Patricia B. Ebrey and Peter N. Gregory, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1993, pp. 155.

¹⁴⁰ 《無門關》，T48, no. 2005, p. 293c12-18：「〈世尊拈花〉：世尊昔在靈山會上拈花示眾。是時，眾皆默然，惟迦葉尊者破顏微笑。世尊

在、有狗肉可賣。於是，回到紫柏自己版本的水波之喻：無論客觀事實為何，對信仰者而言，為了避免虛無主義與相對主義危機，為了避免同一性的失卻，為了避免失怙於超越性真理的解構，被視為宗教核心的「禪本身」，在主觀認知上仍必須是自有永有的本質之水，而非文化衍生、權宜施設的生滅之波。

云：『吾有正法眼藏、涅槃、妙心、實相、無相微妙法門，不立文字、教外別傳，付囑摩訶迦葉。』無門曰：『黃面瞿曇倘若無人，壓良為賤，懸羊頭、賣狗肉！』」

引用書目

藏經原典或古籍

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，2023/01/15）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，縮寫為 T）或《明版嘉興大藏經》（臺北：新文豐，縮寫為 J）進行核對，並以紙本為準。另，考慮到明代的文獻流通情形，若引用之文獻既收於《嘉興藏》，亦見於《大正藏》，則以前者之版本為準。

《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。

《大乘起信論》，《大正藏》冊 32，第 1242 號。

《無門關》，《大正藏》冊 48，第 2005 號。

《宗鏡錄》，《大正藏》冊 48，第 2016 號。

《禪源諸詮集都序》，《嘉興藏》冊 9，第 144 號。

《紫柏老人集》，《嘉興藏》冊 22，第 114 號。

《林間錄》，《嘉興藏》冊 23，第 133 號。

中日文專書、譯著、論文或網路資源等

小川隆著，何燕生譯（2015）。《語錄的思想史——解析中國禪》。上海：復旦大學出版社。

冉雲華（1988）。《宗密》。臺北：東大圖書。

江燦騰（2009）。《聖域踏尋：近代漢傳佛教史的考察》。新北：博揚文化。

西村玲（2018）。《近世仏教論》。京都：法藏館。

余英時著，程嫩生、羅群等譯（2008）。《人文與理性的中國》。臺北：聯經。

李世偉（2004）。〈戰後臺灣觀音感應錄的製作與內容〉，《成大宗教與文化學報》4，頁 287-310。

- 林悟石（2013）。〈現代性與禪宗研究史——禪史敘事與方法論的典範論評〉，《中華佛學研究》14，頁199-235。
- （2014）。〈佛性說的中國化問題——吉藏到法融的無情有性說之轉向〉，《正觀》69，頁61-117。
- （2020）。〈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》38:3，頁87-124。
- （2021）。〈春花或金屬？——紫柏真可的禪教觀及其背後反智識主義難題〉，《臺大佛學研究》42，頁67-120，DOI: 10.6727/TJBS.202112_(42).0003。
- 林鎮國（1999）。《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：立緒文化。
- 邱敏捷（2007）。《印順《中國禪宗史》之考察——兼與胡適及日本學者相關研究的比較》。臺南：妙心出版社。（初版：2005年）
- 柳田聖山（2000）。《初期禪宗史書の研究》。京都：法藏館。（1967年初版）
- 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。
- 荒木見悟著，廖肇亨譯注（2008）。《佛教與儒教》。臺北：聯經。
- 張雅雯（2021）。《清初三峰派仁山詠震研究——活用印心與印法以重構臨濟宗》，法鼓文理學院佛教學系博士論文。
- 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。

- 黃瑞祺、黃金盛合著（2015）。〈宗教理性的意義與實踐：哈伯馬斯論後世俗社會的宗教問題〉，許嘉猷主編，《藝術與文化社會學新論》。臺北：唐山出版社，頁 61-95。
- 楊志常（2020）。〈註釋傳統重建的多重面相——以晚明《成唯識論》註釋傳統的重新建構為例〉，《正觀》93，頁 39-91。
- 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：允晨出版社。
- 錢新祖著，宋家復譯（2014）。《焦竑與晚明新儒思想的重構》。臺北：臺大出版中心。
- 戴繼誠（2008）。〈利瑪竇與晚明佛教三大師〉，《世界宗教文化》2，頁 34-37。
- 釋見曄（2006）。《明末佛教發展之研究——以晚明四大師為中心》。臺北：法鼓文化。
- 釋聖嚴（2000）。《明末佛教研究》。臺北：法鼓文化（二版）。
- 龔雋（2006）。《禪史鈞沉：以問題為中心的思想史論述》。北京：生活·讀書·新知三聯書店。
- （2019a）。〈胡適與近代知識形態禪學史的書寫〉，龔雋、陳繼東合著，《作為「知識」的近代中國佛學史論：在東亞視域內的知識史論述》。北京：商務印書館，頁 241-272。
- （2019b）。〈經史之間：印順佛教經史研究與近代知識的轉型〉，龔雋、陳繼東合著，《作為「知識」的近代中國佛學史論：在東亞視域內的知識史論述》。北京：商務印書館，頁 300-340。
- Hofstadter, Richard 著，陳思賢譯（2018）。《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。
- Madsen, Richard 著，黃雄銘譯註（2015）。《民主妙法：臺灣的宗教復興與政治發展》。臺北：臺大出版中心。
- Rorty, Richard 著，黃勇編譯（2004）。《後哲學文化》。上海：上海譯文出版社。
- Sharf, H. Robert 著，萬金川譯（2017）。〈佛教的現代主義與禪定

體驗的修辭》，《正觀》83，頁43-161。

Wittgenstein, Ludwig 著，尚志英譯（1995）。《哲學研究》。臺北：桂冠圖書。

西文專書、譯著、論文或網路資源等

Anderl, Christoph. 2019. "Some References to Visualization Practices in Early Chán Buddhism with an Emphasis on Guān 觀 and Kàn 看," *Asiatische Studien - Études Asiatiques* 74:4, pp. 853-882, DOI: 10.1515/asia-2018-0028.

Barthes, Roland. 1977. *Image-Music-Text*. Translated by Stephen Heath. London: Fontana Press.

Brook, Timothy. 1993. "Rethinking Syncretism: The Unity of the Three Teachings and their Joint Worship in Late-Imperial China," *Journal of Chinese Religions* 21:1, pp. 13-44, DOI: 10.1179/073776993805307448.

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

——— 1991. "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, Delhi: Motilal Banarsidass, pp. 321-377.

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

——— 1997. *The Will to Orthodoxy: A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism*. Translated by Phyllis Brooks. Stanford: Stanford University Press.

Foult, T. Griffith. 1993. "Myth, Ritual and Monastic Practice in Sung Ch'an Buddhism," in *Religion and Society in T'ang and Sung China*, edited by Patricia B. Ebrey and Peter N. Gregory,

- Honolulu: University of Hawai'i Press, pp. 160-208.
- 2002. "Controversies Concerning the 'Separate Transmission'," in *Buddhism in the Sung*, edited by Peter N. Gregory and Daniel Aaron Getz, Honolulu: University of Hawai'i Press, pp. 236-294.
- Gimello, Robert M. 1978. "Mysticism and Meditation," in *Mysticism and Philosophical Analysis*, edited by Steven T. Katz New York: Oxford University Press, pp. 170-199.
- Greene, Eric M. 2021. *Chan before Chan: Meditation, Repentance, and Visionary Experience in Chinese Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Gregory, Peter N. 1997, "Is Critical Buddhism Really Critical?" in *Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism*, edited by Jamie Hubbard and Paul Loren Swanson, Honolulu: University of Hawai'i Press, pp. 286-297.
- 2012. "The Platform Sūtra as the Sudden Teaching," in *Readings of the Platform Sūtra*, edited by Morten Schlütter and Stephen F. Teiser, New York: Columbia University Press, pp. 77-108.
- Heim, S. Mark. 1995. *Salvations: Truth and Difference in Religion*. New York: Orbis Books.
- Heine, Steven. 2008. *Zen Skin, Zen Marrow: Will the Real Zen Buddhism Please Stand up?*, New York: Oxford University Press.
- Hiroshi, Sakamoto (坂本弘). 1977. "D. T. Suzuki and Mysticism," *The Eastern Buddhist* 10:1, pp. 54-67.
- Huang, Yi-hsun (黃繹勳). 2018. "Chan Master Hanyue's Attitude toward Sutra Teachings in the Ming," *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies* 15, pp. 28-54.
- Maraldo, John. 2021. *The Saga of Zen History and the Power of Legend*, Nagoya: Chisokudō Publications.
- Matsumoto, Shiro (松本史朗). 1997 "The Doctrine of Tathagata-garbha Is Not Buddhist," Jamie Hubbard Translated, in *Pruning the Bodhi Tree: The Storm Over Critical Buddhism*, edited by Jamie

- Hubbard and Paul Loren Swanson, Honolulu: University of Hawai'i Press, pp. 165-173.
- McRae, John R. 2004. *Seeing through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Schlütter, Morten. 2008. *How Zen Became Zen: The Dispute over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China*, Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Sharf, Robert H. 1995. "The Zen of Japanese Nationalism," in *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*, edited by Donald S. Lopez, Jr. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 107-160.
- 2000. "The Rhetoric of Experience and the Study of Religion," *Journal of Consciousness Studies* 7:11-12, pp. 267-287.
- 2002. *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of The Treasure Store Treatise*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- 2007. "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, Honolulu: University of Hawai'i Press, pp. 205-243.
- 2015. "Is Mindfulness Buddhist? (and Why It Matters)," *Transcultural Psychiatry* 52: 4, pp. 470-484.
- 2021. "Chan Cases," in *What Can't be Said: Paradox and Contradiction in East Asian Thought*, edited by Yasuo Deguchi, Jay L. Garfield, Graham Priest and Robert H. Sharf, New York: Oxford University Press, pp. 80-104.
- Suzuki, Daisetz Teitaro. 1953, "Zen: A Reply to Hu Shih," *Philosophy East and West* 3:1, pp. 25-46. (日文版見：鈴木大拙〔1969〕。〈禅——胡適博士に答ふ〉，《鈴木大拙全集》第12卷，東京：岩波〔1953年，第一版〕，頁158-194。)
- van der Braak, André. 2020. *Reimagining Zen in a Secular Age: Charles Taylor and Zen Buddhism in the West*. Leiden; Boston: BRILL.

- Welter, Albert. 2008. *The Linji Lu and the Creation of Chan Orthodoxy*, Oxford University Press.
- . 2011. *Monks, Rulers, and Literati: The Political Ascendancy of Chan Buddhism*, Oxford University Press, DOI: 10.1093/acprof:oso/9780195175219.001.0001.
- Wright, Dale S. 1998. *Philosophical Meditations on Zen Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wu, Jiang (吳疆). 2011. *Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China*. New York: Oxford University Press.
- Yü, Chün-fang (于君方). 2000. *The Renewal of Buddhism in China: Zhuhong and the Late Ming Synthesis*, New York: Columbia University Press.

Drinking Water from Waves: Essentialism in Zibo Zhenke's Perspective on the Relationship between Chan and Doctrine

Wushi Lin

Ph.D. Student

Department of Buddhist Studies, Dharma Drum Institute of Liberal Arts

Abstract

Zibo Zhenke (紫柏真可, 1543-1604) is regarded as one of the three eminent monks during the Wanli (萬曆) era in the Ming Dynasty. Zibo promoted the importance of doctrine in the Chan community by claiming that the relationship between Chan and doctrine is inseparable like essence and function, like “water and waves.” As one can only “drink water from waves,” one can only attain Chan enlightenment through the doctrine. The main questions addressed in this paper are what hermeneutic strategy Zibo adopted to legitimize his perspective on “Chan and doctrine” which is different from “a separate transmission apart from the doctrine” (教外別傳), the mainstream view of the Chan community since the 9th century, and how modern scholars explain why Zibo emphasized doctrine.

I will categorize these responses into two approaches; one being the contextualization approach, and the other being the cultural essentialism approach. The former approach aims to contextualize the object to be explained and attribute it to the influence of the external environment. This way, however, also leads to the problem of constructionism against essentialism. Zibo and D. T. Suzuki adopted the same form of cultural essentialism approach, which appeals to an ineffable and spiritual experience regarded as the essence, such as “enlightenment,” “mind” or “Chan/Zen itself.”

In this regard, despite Robert H. Sharf's view that “the Rhetoric of Religious Experience” is largely a “modern” product, there are still vestiges of the “premodern” behind the similarities of Zibo's and

Suzuki's approaches, such as the epistemological position that defines enlightenment as an experience that is not accessible to the intellect. Finally, this paper attempts to point out that this essentialist approach, while leading to perennialist "religious pluralism", also shows the will to identity of religious tradition, which is in accordance with the ontological basis of Zibo's thought, that is, the doctrine of buddha nature (佛性).

Keywords

Zibo Zhenke, the Relationship between Chan and Doctrine, Contextualization, Cultural Essentialism, the Rhetoric of Religious Experience