

中華佛學學報第1期 (pp.229-243) : (民國76年),
臺北：中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 1, (1987)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017—7132

禪宗的體用研究

杜松柏
中興大學教授

提要

有體有用，體用不二，是宗教家、哲學家的共同見解。可是在頓悟「明心見性」之後，方由體起用，方言體用的，莫過於禪宗了。然而近人有批評禪宗無本體論者，有認定禪定有不辨體用之嫌者，應係偏見和誤解，本文之作，即在澄清此一偏誤。首由禪宗的成立與修行方法，以見禪宗的特色，與教下諸宗的不同。復由禪宗祖師開悟後對體用的著語，綜合歸納，以見禪宗的體用觀的精義所在：(一)禪人隨言說的方便，所謂「心」、「性」、「體」、「一物」等，都是本體」的異名。(二)本體是無是無非，無善無惡，無憂無喜，本自清淨。(三)本體超過一切限量、名言、蹤迹、不可智知、不可理求。(四)本體無形無質、不生不滅、不來不去，沛然充塞於宇宙之間，常依體起用。(五)本體是非空非有，亦空亦有，能大能小，應物現形，為萬物萬法之主，體與用因而不二的關係。(六)本體係作用不絕，攝兼動用，動用中收不得，不盡有為，不住無為而又能無不為。(七)本體於人，係在凡愚而不減，在聖賢而不增，不斷不常，不亂不寂，用處祇是無處。這一體用觀，其精微，其超絕，是高出其他哲學家之上的。

p.230 ↘

復由禪宗體用觀的特性一節，以證明其精微、其超絕。因為哲學家所言的體用，都是由感覺或思議推論以得，是以每家的體用觀都全然不同，以宋五子濂、洛、關、閩為例，即係如此，他們共同的弊病，是以思議推論，去思議推論哲學上不可能思議推論的部份，而禪宗則係以渾然直覺的頓悟方法，去證悟體用，故言或有殊，而實義無別，而且禪人的頓悟，是要經師資的勘驗，彼此的考校，不可能以未悟為謂悟。所以禪宗經過頓悟而建立的本體論，是精微而超絕的，為其他的哲學家所不及。

一、引言

有體有用，體用不二，由體起用，是哲學家的共同觀念，明體達用，更是宋以後儒者的基本觀念，例如：

體用一元，顯微無間。（程子易傳序）

道者，兼體用，該隱費而言也。（朱子語類卷六）

這一體用一元，或者道兼體用的觀念，不但是哲學家的共見，也是宗教家所共許的，尤其是禪門子弟，不止是論說本體，而且是耗盡一生愿力以求證悟本體，然後經勘磨印可，保任功成之後，才由體起用，出而救世渡人，如此方能潛符默證，由於對本體的真實領悟，沒有絲毫的隔限與差別，在「明心見性」之後，真正的達到了「體用一元」的境地，於是才能由體起用，而體用不異。無論由宗教或哲學的立場以論之，禪宗最偉大的貢獻，是求實證實悟，到了潛符默證的人與道合之後，才由體起用，故能體用不異，至於徹悟後對本體的釋說，應是最真切的見道證道之言，而其證悟的方法，更是卓絕的貢獻，比之儒門，可謂已開了一條「成聖」之路。可是這些傑出的成就，受到了近代學者的誤會與曲解，

p. 231

馮友蘭云：

中國所謂禪宗，對於佛教哲學中之宇宙論，並無若何貢獻。惟對於佛教中之修行方法，則辯論甚多。（中國哲學史第二篇，第九章：隋唐之佛學下。）

馮氏又云：

禪宗所註重，大端在修行方法。……禪宗雖無形上學，而其所說修行方法，實皆有形上學之依據，蓋其所說之修行方法，為如何使個人與宇宙合一之方法，必其心目中有如此之宇宙，然後方講如此之方法也。（同上）

禪宗真的無形上學嗎？於宇宙論沒有貢獻嗎？是一值得重視與澄清的重大問題。又熊十力先生批評禪宗有不辨體用之嫌：

西洋唯心論，以心為萬有之元。（元猶元也。即本體之謂。）是體用無辨也。中國先哲有養心之學，本無唯心之論。但道家守靜存神。（神即心。心靜定靈光獨耀。）亦近於以心為絕對，有不辨體用之嫌。（道家稱谷神為天地之根。故云近於以心為絕對。參考老子上篇

第六章。)宋明諸儒染於道與禪。其過同二氏也。(二氏謂道、禪。)……(明心篇三十二頁)

「以心為絕對，有不辨體用之嫌。」這一斷定可能是見仁見智的問題，但是禪宗有「不辨體用之嫌」嗎？筆者感激於以上二家之言，故致力探求禪宗的體用研究，以期得出明確的結果，以辨下然否，撥除迷霧。

二、禪宗的成立與修行方法

禪宗由菩提達磨自印度來華建立，成為中國禪宗的開派人物——中華初祖，唐釋道宣續高僧傳云：

p. 232

菩提達磨，南天竺婆羅門種，神慧疎朗，聞皆曉悟，志存大乘，冥心虛寂，通徹微數，定學高之。悲此邊隅，以法相導，初達宋境南越，未又北度至魏，隨其所止，誨以禪教。……(卷十九習禪達磨傳)

關於達磨的籍貫、年代、行跡，其後隨著禪宗的光大，傳說道宣所記，應為較早，較可信者，道宣又云：

藉教悟宗，深信含生同一真性；客塵障故，令捨偽歸真，凝住壁觀；無自無他，凡聖一等；堅住不移，不隨他教；與道冥符，寂然無名，名理入也。(同上)

道宣又云：「然則入道多途，要唯二種，謂理行也。」可見達磨初期的弘法，仍不外唸經求解的「理入」和著重修持的「行入」，所差別的是「藉教悟宗」和「不隨他教」，肇啟了禪宗這一宗的別異風格，這一風格的形成，在道宣的慧可傳中，有較多的洩漏：

從學六載，精究一乘。理事兼配，苦樂無滯，而解非方便，慧出神心，可乃就境陶研，淨穢埏殖。(卷十九僧可卷)

「就境陶研，淨穢埏殖。」已有脫出佛教修持蹊徑的傾向，景德傳燈錄卷三記慧可的開悟云：

光諸佛法印，可得聞乎？師曰：諸佛法印，匪從人得。光曰：我心未甯，乞師與安！師曰：將心來與汝安。曰：覓心了不可得。師曰：我與汝安心竟。

光乃慧可的俗家名字，亦名神光，安心公案，應係「就境陶研，淨穢埏殖」的最好例子，因慧可的心不安，乃凡塵的平常事，而達磨點化之，指出向上一路，待其自悟，至如如何藉教明宗，道宣記之云：

達摩宣教，特重楞伽，以授慧可，殆僅四卷，亦合其以簡易宣化之旨，而適合中土人情。……（續高僧傳卷十九慧可傳）

p. 233

由達摩至四祖，均以楞伽經為主，至五祖弘忍，始代以金剛經，印順法師論此期之禪風云：

達摩禪「藉教悟宗」。重教的，流行為名相分別的楞伽經師。重宗的，又形成不重律制，不重經教的禪者。護持達摩深旨的慧可門下，那禪師、璨禪師等，以「楞伽經」為心要，隨說隨行，而助以嚴格的、精苦的頭陀行。道宣時，一顆光芒四射的彗星，在黃梅升起，達摩禪開始了新的一頁。（中國禪宗史第一章）

可見禪宗建立之初，仍是偏重經典和修持的「理入」與「行入」，於教下為近，未顯露出禪宗的特別宗風，自弘忍以後，已多頭宏傳，南宗北宗，各衛宗旨、六祖慧能一系，更開出五宗——臨濟、曹洞、雲門、潯仰、法眼，臨濟法嗣，又別出黃龍、楊歧二派，非立異標新，良由門庭設施，各有不同之故。就其共同樹立的特色而言，大致合於「教外別傳，不立文字。直指人心，見性成佛。」此外最明顯的差異，是名相的中國化，語錄公案，幾乎取代了佛教的經典。復能迅速地壯大，不但在佛教諸宗之中，形成獨大的局面，而且「宗門」、「教下」，相峙相抗，由「附庸」蔚成大國。

禪宗的壯大，五宗二派的展開，考其基本的原因，是在「門庭設施」的不同，而教下諸宗的別異，多在信奉經典的有別；教下各宗不外由理入的講求經論，行入的持戒修行，依恃他力的道場師資，而禪宗在修行的方法上，迥然不同，約而言之，係重視自力，不重視他力，因而有騎驢覓驢的公案，臨濟「殺佛」，雲門打殺佛祖，均係此意；也反對由講求經論的理入，所謂「一句合頭話，千載繫驢橛」，指佛經是拭不淨的紙，認為思而知，慮而解，是鬼窟裏作活計；復反對持戒修行的行入，所謂「滔滔不持戒，兀兀不坐禪。」臨濟把打坐的弟子，斥為打瞌睡，認為以上的求道方法，均係「定法」，「定法」有死水浸殺的危險，故開出活法——無定法一路，例如臨濟因「老婆心切」悟道，洞山因渡水睹影開悟，香巖擊竹明心，靈雲見桃不疑，越山睹日光頓曉，楚安聞鄉人大叫有省，分庵主聞官司喝道大悟等，皆係不主定法，而係由無定法之活法入道的最好例證。

p. 234

所謂活法或無定法，由表面察探，似甚微妙，就實際而言，亦有可探論者。因求道之人而期其能徹悟至道，見性成佛，如馮友蘭氏所說：「使個人與宇宙合一。」其難誠如「蚊子上鐵牛，無下嘴處。」因為此一「大事」，既不可智知，也不許不知，更不能流於情識意想。其基本在「不污染」，保持純然潔淨的初心，以無分別差等的平常心，無心合道，於是靈光內蘊以待時節因緣，在偶然氣機觸發之下，聞人誦金剛經、涉水睹影、見桃花盛開、浴日光、聞喝道、聞青蛙入水，甚至聞廁所臭味，都能徹悟，開出千千萬萬悟道的方便法門，所以不向佛求，不向僧求，不由理入，也不由行入，以釋迦牟尼佛為例，也不是睹明星出時而成佛的嗎？至於禪祖師其所以主張如此之修行悟道方法，則與本體觀——「心」「性」的體認，息息相關。

三、禪宗的體用觀

禪人在求道期間，雖然於所求之「道」，避免言語論說，因為「言語道斷，心行處滅」的關係，以免墮入「思而知，慮而解」的推理尋思的「知解」之中。可是在明心見性，人與道合一以後，於本體——「心」「性」，非無言說也，例如六祖慧能大師云：

何期自性，本自清淨；何期自性，本不生滅；何期自性，本自具足；何期自性，本無動搖；何其自性，能生萬法。……(六祖壇經，般若品)

本性是佛，離性無別佛。何名摩訶？摩訶是大。心量廣大，猶如虛空，無有邊畔，亦無方圓大小，亦非青黃赤白，亦無上下長短，亦無嗔無喜，無是無非，無善無惡，無有頭尾。(同上)

六祖慧能是禪宗禪師中最傑出、最偉大的人物，僅有他的語錄，被尊為經，當然是明心見性的宗主，其悟道以後有關本體的言說，不僅是深悟有得，而且確然可信，根據六祖所言，此一至道在形而上的性質上是超越的，是絕對的、

p. 235

是恒久的、是根本的、是能自主的，就其特徵言，其大無外，故曰心量廣大，猶如虛空，無有邊畔，無形跡色相可見，故曰亦無方圓大小，亦非青黃赤白，亦無上下長短；且非世俗觀念所可及，故曰：無善無惡、無是無非、無嗔無喜、無有頭尾，而且此一「心」「性」，是絕對待，獨一無二的，六祖又云：

無二之性，即是實性。實性者，處凡愚而不減，在賢聖而不增，住煩惱而不亂，居禪定而不寂，不斷不常，不來不去，不在中間及內外，不生不滅，性相如如常住不遷，名之曰道。(六祖壇經護法品)

六祖的話，簡而言之，不二的「實性」，就是「道」，實性遍及一切，卻又不凝住於一切，能為萬物主，是一切作用生滅的根源，卻又「不斷不常」、「不來不去」、「不生不滅」、「常住不遷。」綜合六祖所言，他所建立的本體觀，不是很明顯了嗎？其後參訪有悟的禪人，例如青原行思參六祖：

問曰：當何所務即不落階級？祖曰汝：曾作麼來？師曰：聖諦亦不為。師曰：落何階級？曰：聖諦尚不為，何階級之有？（景德傳燈錄卷五）

「不落階級」，正是本性不分凡聖、善惡之意，與六祖所云「處凡愚而不減，在聖賢而不增」意義相通。又黃檗希運云：

諸佛與一切眾生，惟是一心，更無別法。此心自無始以來，不曾生、不曾滅、不青不黃、無形無相、不屬有無、不計新舊、非大非小，超過一切限量名言蹤跡，當體便是，動念即乖，猶如虛空，無有邊際，不可測度，惟此一心是佛。（黃檗山斷際禪師傳法心要）

黃檗希運所云，與六祖慧能所言的本體，並無實質上的殊異，只有名言上的不同，但有所補充，此一本體，不可言語論說，不可思量推論，故曰：「超過一切限量名言蹤跡，當體更是，動念便乖，無有邊際，不可測度。」以後的禪人，均多能證明此意，例如：

p. 236

……洞山云：說取行不得的，行取說不得的。雲居云：行時無說路，說時無行路，不行不說時，合行什麼路？洛浦云：「行說俱不到，則本分事在。」……（請益錄卷下）

均以為本體非言說所可及，行為所可到。綜合以上所述，禪人於本體的宣明，誠然證說已多，何可謂無本體論乎？至於體用之關係，禪祖師之言，亦甚為詳明，六祖慧能云：

善知識！心量廣大，遍周法界，用即了了分明，應用便知一切，一切即一，一即一切。（六祖壇經般若品第二）

用即遍一切處，亦不著一切處，但淨本心，使六識，出六門，於六塵中無染無雜，來去自由，通用無滯，即是般若三昧，自在解脫。（同上）

應用隨作，應語隨答，普見化身，不離自性。（同上）

六祖於體用的關係，敘說得極為明白，六祖云：「心量廣大，遍周法界。用即了了分明。」謂本體之至道，遍周法界，無所不在，無不涵攝，而且由此本體起用，「用即了了分明。」用既由體而起，何以起用，如何生「用」，無不明白，此有體之用也。「一切即一，一即一切。」顯示了體用不二的關係，永嘉禪師亦云：

一性圓通一切性，一法遍含一切法。一月普現一切水，一切水月一月攝。（證道歌）

天上明月一輪，普現於一切水中，一切水中的月，總歸於天上一月所涵攝，充分證明了「一切即一，一即一切」的體用不二觀念。六祖又進一步說明體用不二，可是「體」並非粘著於用上的道理：「用即遍一切處，亦不著一切處。」於是在修行上才能「但淨本身，使六識、出六門，於六塵中無染無雜，來去自由，通用無滯，即是般若三昧，自在解脫。」在悟道之後，一切更是由體起用，而用不離體，故六祖又云：「應用隨作，應語隨答，普見化身，不離自性。」六祖所宣示的體用關係，以後的禪人，亦有證悟後而著語，例如：

p. 237

法身無窮，體無增減，能大能小，能方能圓，應物現形，如水中月，不立根栽，不盡有為，不住無為，有為是無為家用，無為是有為家依。……（馬祖道一語錄）

一物上拄天，下拄地，黑似漆。常在動用中，動用中收不得。（洞山悟本禪師語錄）

馬祖道一係六祖以後最傑出的禪宗祖師，他除指出本體的性質「法身無窮，體無增減」之外，並闡明體的作用是「能大能小，能方能圓，應物現形，如水中月。」本體不但是「萬物之主」，而且妙用無窮，「能方能圓，能大能小，應物現形。」更進一步指出本體的作用，係「滔滔運用，不立根栽。」有為固然是本體的作用，而又不止住於無為，蓋無為而無不為也，故曰「不盡有為，不住無為，有為是無為家用，無為是有為家依。」一切有為，依傍無為而起，故本體似無為而有為，而實無不為矣。至於本體何以「不盡有為」，蓋本體是超越一切的，雖因體起用，而非寓體於用，亦非體止於用，尤非攝體歸用，與六祖所云：「用即遍一切處，亦不著一切處。」脈絡一貫，言語雖殊，意無不合，而且有更明確的發揮。然近世大儒熊十力先生云：

渾然充塞，無為而不為者，則是大用流行的本體，無為者，言其非有心造物也。無不為者，言其生化化自然不容已止也。無不為三字，是余與印度佛家根本不同處。汝試熟思佛家三藏十二部經，其談到真如，可著無不為三字否。（真如即性體之名。已見前。）佛氏祇許說無為，斷不許說無為而無不為。（體用論）

可是依馬祖所言；「不盡有為，不住無為……」正係無為而無不為之意。又洞山論本體云：

一物上拄天，下拄地，黑似漆，常在動用中，動用中收不得。（洞山悟本禪師語錄）

洞山良价，為曹洞宗的建立者，他所謂的「一物」，即係「本體」。「本體」的作用，拄天拄地，自係萬物的本源之意，「黑似漆」謂冥冥而不能見也，主體常在動用起作用，而不為動用所收攝，故曰「常在動用中，動用中收不得。」此於六祖及黃檗、馬祖所言之外，略有補苴。又為仰的體用公案云：

p. 238

潭州為山靈祐禪師，……普請摘茶，師謂仰山曰：終日摘茶，只聞子聲，不見子形，請現本形相見。仰山撼茶樹，師云：「子只得其用，不得其體。」仰山云：「未審和尚如何？」師良久。仰山云：「和尚只得其體，不得其用。」師云：「放子二十棒。」（景德傳燈錄卷九，為山良祐）

此一公案，乃哲理的相形化，為山仰山乃為仰宗的建立者。靈祐請仰山「現本形相見」，乃叩詢其對本體之見解，仰山撼搖茶樹，乃就地取材，以物示境，本體無形，所可顯示者，惟作用而已。故為山指其「只得其用，不得其體。」為山的「良久」，謂「默然良久」，意謂「本體無形相」也，故仰山謂其「只得其體，不得其用。」事實上二人所顯示者為體用不二的至理。又智門光祚的蓮花出水公案云：

僧問：「蓮花未出水如何？」師曰：「蓮花。」曰：「出水後如何？」曰：「荷葉。」

智門光祚，為雲門一系的鉅匠。此一簡單的對話，亦係哲理形相化，而且較上述為仰的摘茶公案，更為有趣。筆者曾論釋云：

蓮花未出水以前，所見的應該為荷葉，而光祚答為蓮花，甚具深意，因為蓮花雖未出水，但蓮花的性質已完全具備，以後出水成為蓮花，不過是其潛在性質的引發，意在比喻自性妙體未發作用以前，一切妙用已經存在，以後由體起用，現象界的一切，均係自性妙體的作用。蓮花出水以後，所看到的應該是蓮花，而光祚答以荷葉，荷葉是根本，荷葉是圓的，而禪宗常以○相，代表自性妙體，以比喻蓮花，乃以荷葉為根本，現象界一切變化，仍為此一自性妙體所涵攝。（見禪與詩）

足見此一公案，乃體用觀念的寓說，惟借托蓮花以為比況，隱而不露耳。至於宗風峻烈的臨濟，於本體的直接論說雖少，他的所謂「秘密」，便是洞山的「一物」：

無形無相，無根無本無住處，活潑潑地，應是萬種施設，用處祇是無處，所以覓著轉遠，求之轉乖，號之為秘密。

（鎮州臨濟慧照禪師語錄）

臨濟所云：「無形無相，無根無本無住處。」是指本體的性質而言的。至於「活潑潑的，應是萬種施設，用處祇是無處。」則言其相，他認為本體在活潑潑地發揮作用時，相應的萬種設施，由是而生，而且得用之處由「無處」而來，由上所舉可見禪宗認為用由體生，體用不二，頓悟要門下說得更为明確：

淨者本體也，名者迹用也，從本體起迹用，從迹用歸本體，體用不二，本迹非殊。

這一觀念，是全宗確認無異的。

綜合禪祖師所言的體用觀，可得如下的歸納：一、禪人隨言說的方便，所謂「心」、「性」、「體」、「一物」等，都是「本體」的異名。二、本體是無是無非，無善無惡，無憂無喜，本自清淨。三、本體超過一切限量、名言、蹤跡、不可智知、不可理求。四、本體無形無質，不生不滅，不來不去，沛然充塞於宇宙之間，常依體起用。五、本體是非空非有，亦空亦有，能大能小，應物現形，為萬物萬法之主，體與用因而有不二的關係。六、本體係作用不絕，攝兼動用，動用中收不得，不盡有為，不住無為而又能無不為。七、本體於人，係在凡愚而不減，在聖賢而不增，不斷不常，不亂不寂，用處祇是無處。

四、禪宗體用觀的特性

言體言用，是宗教家和哲學家的恒言，而且其所謂永依其所說，人的感覺官能，對於實際上存在的有形體、色彩、動靜、輕重、味覺等等，能由感覺而知；我們有思考的官能，對於超出形體以外的概念、理由，能由思索而知。可是對於不可思議、判斷、推論的本體，又如何以能感、能思的方法去知解呢？宋代理學家對於本體觀念的建立，甚有成績，幾乎各有建樹，其獲致的方法如何？邵康節云：

夫所以謂之觀物者，非以目觀之也，非觀之以目也，而觀之以心也，非觀之以心也，而觀之以理也。（見觀物篇）

所觀的是理，自係訴之於心營意想的思考判斷，頂多在思考時加以澄心靜慮的虛靜功夫，以求心的大清明，可是面對的本體，是不可思議而加以思議，其結果當然是由推論判恒的存在，絕對的真實，均係指本體而言的。可是如何能自信其言？讓我們能確信其所言？則涉及其認知本體的方法問題，以本體的絕對

性、超越性、根本性、恒久性而言，本體是其大無外，其小無內，無形體、形相、形跡可見，無思量論說的餘地，當然是難於認知，甚至於無法認知，馮友蘭氏云：

有人謂哲：學所講者當中，有些是不可思議，不可言說者，此點我們亦承認之。（見貞元六書新理學）

本體正是哲學中所認為不可思議，不可言說的部份。可是人類認知的方法，不外感知和思知，馮氏又云：

我們有能感之官能，對於實際的物，能有感覺；我們有能思之官，對於真際中之理，能有概念。（同上）

斷而得了。朱子的求知方式，取大學致知在格物之法，他註大學的格物：云

格、至也，物、猶事也，窮至事物之理，欲其極處無不到也。（四書集註，大學章句）

於是開出「即物窮理」一法。由邵康節至朱子以下，每一名儒於本體有所體認時，都係由學問、思考、推論而得，每個人的心路歷程不同，所據理證不同，對於本體的究竟和體用觀念，便各不相同了。例如周濂溪以誠為本體：

誠者，聖人之本，大哉乾元，萬物始資，誠之源，乾道變化，各正性命，誠斯立焉。……（通書誠上第一）

其論「誠」為本體，灼然可見，其體用觀亦由此而建立：「聖、誠而已矣。誠、五常之本，百行之原也。靜無而動有，至正而明達也。」是由誠而建立之體用觀也。張橫渠的體用則建立於「太和」，張載云：

太和所謂道，中涵浮沉升降動靜相感之性，是生絪縕，相蕩、勝負、屈伸之始。……（張載全集）

p. 241

他的「太和」，就是本體，由本體而產生的「浮沉升降動靜相感之性」，就是由體而產生的用。至於明道、伊川則以仁或陰陽而言體用：

學者須先識仁，仁者，渾然與物同體，義理智信皆仁也。（河南程氏遺書卷第二上）

離了陰陽更無道，所以陰陽者，是道也，陰陽氣也，氣是形而下者，道是形而上者，形而上者，則是密也。（河南程氏遺書第十五）

明道以仁為本體，以義禮智信為用，伊川則以陰陽為本體，而陽氣、陰氣乃係形而下者之用。他又說：「天地間無一物無陰陽」，陰陽非物的體嗎？朱子以理氣形成體用觀：

天地之間，有理有氣，理也者，形而上之道也，生之本也。氣也者，形而下之器也，生之具也。是以人物之生，必稟此理，然後有性，必稟此氣，然後有形。（朱文公文集卷五十八·答黃道夫書）

依朱子此言，是以理為體，以氣為用，而形成其體用觀，由以上的簡述，可見各家的體用觀，均有不同。由本體的絕對性而論，則不宜有此殊異，既有此殊異，則此數者孰是孰非呢？以上五子的體用觀，當然是思想推論的結果了。而本體正是不能思議的，以此方法求之得之，能純正無偏誤嗎？不能令人無疑。

關於本體的認知，禪祖師是摒除了感覺和思議、推論的方法，而是以渾然直覺，去證悟領受，所以才說：「一念不起全體現」，百丈懷海云：

問：如何是頓悟法要？師曰：汝等先歇諸緣，休息萬事，善與不善，世出世間，一切諸法，莫記憶，莫緣念，放捨身心，令其自在，心如木石，無所辨別，心無所行，心地若空，慧日自現，如雲開日出相似。但歇一切攀緣貪嗔愛取，垢淨情盡，對五欲八風不動，不被諸境所惑，自然具足神通妙用，是解脫人；對一切境，心無靜亂，不攝不散，透過一切聲色，無有滯礙，名為道人；善惡是非，俱不運用，亦不愛一法，亦不捨一法，

p. 242

名為大乘人；不被一切善惡空有垢淨有為無為世出世間福德智慧之所拘繫，名為佛慧；是非好醜是非理諸見知情盡，不能繫縛，處處自在，名為初發心菩薩，便是登佛地。（五燈會元卷三）

這是禪宗修行體道方法的最佳說明，完全不由思議，而係渾然直覺的「無分別心」、「平常心」以待開悟，以無定法的「活法」，以待時節因緣，故涉水睹影，見桃花盛放，沐日光等等，均可頓悟了，是以碧巖錄云：

出一言半句，不是心機。意識思量，鬼窟裏作活計。（卷一）

銀山鐵壁，擬議則骷髏前作鬼，尋思則黑山下打坐。（卷四）

完全是摒除思議上的「智知」，不以思想推論去求知本體。這一方法，應是正確的，因為本體既如前所說，是超越的，是絕對的，無形相形體形跡可睹，非思惟擬議名言論說所可及，亦惟有此一渾然直覺，當下薦取頓悟之一法了。方法既然正確，其頓悟所得的體用觀是否可靠呢？答案應該是正確的，因為禪祖師頓悟之後，於體用皆有著語，縱然是避免「口過」的繞路說禪，在體用的基

本體認上，並無違乖與不同；即使名言寓說有所差別，而實際上均相符合；禪人的頓悟，是經過千辛萬苦，費耗一生精力，不是憑一時的想像推論而得，其證悟應屬可信；禪人的頓悟，要經過開眼師資的參證勘磨，無蒙混過關，以未悟為悟的可能；禪人忌憚稗販語言，又避免言語論說，故悟後著語，各自不同，沒有以「體用」作講授的可能，故禪祖師的體用觀，非由師資以言語講說所建立；禪人入道頓悟，悉見於不同的公案，入道的「路徑」千差萬別，而於體用則見歸一揆，可見其證悟所得的體用觀，是真實的、正確的。

五、結論

由體用不二觀念以論，欲求用的無差無誤，必求本體論的純正無偏。禪宗言心性，所顯示的本體，歸於一致，

p. 243

且係以頓悟的正確方法而入道獲致，自係正確而無誤無偏，故而由體起用，體用不二，則其論用，亦必無誤無偏了。哲學家的言體用，多出自思議推論，而所言的本體，又人言人殊，人各異道，苟如其所言，將道為天下裂，無所依從了。宋五子的不同道，朱陸的是非相攻，其故在此。所以禪宗所建立的體用觀，應是真實不妄的，若斷其為絕對的惟心論者而揚棄之，將不免於愚妄矣。

編者按：本文係第五屆國際佛教教育研討會之論文，茲徵得著者本人及華梵研究所之同意由本學報刊出以饗讀者。