

中華佛學學報第 4 期 (pp.313-340) : (民國 80 年),
臺北：中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 4, (1991)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017—7132

十牛圖頌所展示的禪的實踐與終極關懷

吳汝鈞
香港浸會學院副教授

提要

本文主要是透過宋廓庵禪師的十牛圖頌的研究，顯示出禪佛教的實踐程序，並看它的終極關懷所在。作者以為，由第一圖頌尋牛開始，以迄第八圖頌人牛俱忘，是個人的修行階段，目的是要尋回久已忘失了的心牛。第八圖頌表示這階段的極峰，表示修行者已臻於忘主客、齊物我的精神境界。第九圖頌返本還源與第十圖頌入□ 垂手則表示修行者尋回心牛，個人的覺行圓滿後，仍然不捨世界，要把自家修得的功德，回向世界，以垂手拱立的謙卑方式，服務人群，引導他們覺悟本具的心牛，共享解脫的果實。這是禪佛教的終極關懷所在。

文中並參照久松真一、柴山全慶等專家的解說，並提出論述與批評。

壹、前言

禪佛教在方法論上的一個特點，如眾所周知，是不立文字。這自然不表示禪完全不要文字言說，對由文字言說所成立的經典採敵視態度。實際上，禪的一些祖師，還是祖述經典的；如初祖菩提達摩（*Bodhidharma*）宗《楞伽經》（*Lankāvatāra-sūtra*），五祖弘忍則講《金剛經》（*Vajracchedikā-sūtra*）。我們無寧應說，禪認為文字言說有限制，不能展示真理或覺悟的消息。因文字言說立根於相對性（*relativity*），而真理或覺悟的消息則是絕對的；以相對的文字言說自不能充分地展示絕對的真理。故禪要超越文字言說，盡量減少運用這種東西，而採取其他方式，以顯示真理。這其他方式，最具代表性的，自然是棒、喝。另外，禪也流行運用文學與藝術，特別是圖畫，來表達那絕對的旨趣。文學自然還是要運用文字的，不過，文字的作用，不在說理，而在透過一種境界，或烘托一個譬喻，使人由之可體會真理。圖畫則自是不同於文字的另一種顯示真理的媒介。牧牛的圖頌，便在這種理解下流行起來。

牧牛圖頌通常由頌與圖組成，頌自身有時又包括一短序。自宋代以來，這類作品很多，其中有三種很為時人留意。其作者分別為清居、廓庵、自得。清居的是五圖，廓庵的是十圖，自得的則是六圖[1]。在這幾種作品中，廓庵的顯然最為完備，它包括圖、頌與序三部，很能以牧牛的譬喻以顯示出禪佛教的實踐程序與它的終極關懷，因而很為現代學者所注意，這自然也帶來很多有關這個作品的研究。從事這方面的研究的，有日本與西方的學者，包括鈴木大拙、久松真一、柴山全慶、梶谷宗忍、辻村公一、笠普斯（*S.Reps*）、杜利瓦（*M.H.Trevor*），一時成為風尚。這些研究包括頌文的翻譯、解說和發揮。在這些研究中，柴山全慶的評論平穩中肯；久松真一以其京都學派第二代宗師的身份來論述，有很多精采的意思，主觀性也很強；鈴木大拙的表現則平平無奇。在我國的佛學研究界，似乎很少人留意及這個有趣和有意義的作品，

更不要說甚麼研究了[2]。

在這篇文章中，我們要對廓庵的牧牛圖頌中的頌與序的部份，作一全面的考察與反思，以展示出禪的實踐的全幅歷程及其在宗教上的終極旨趣，並牽涉一些比較宗教的問題。所根據的頌與序，是日本京都大學人文科學研究所所藏的復是松本文三郎舊藏的五山版的本子。我們的步驟是先把序與頌錄出，然後逐一評析，最後作一總的反思。希望這個研究，能補我國學界在這方面的不足。

按廓庵是宋代的禪師，全名為廓庵思遠，是大隋元靜禪師法嗣。在法脈上，他屬於臨濟宗。他的十牛圖頌，包括圖、序、頌，都是他本人的作品。以下是我們對他的十牛圖頌的序與頌的研究。我們先把序文與頌文列出，然後加以評析。

在廓庵的十牛圖頌之先，有一總序，顯示十牛圖頌的旨趣，也談到廓庵對在此之前的清居的牧牛圖的觀感。以下是這個總序的原文。

住鼎州梁山廓庵和尚十牛圖序

夫諸佛真源，眾生本有。因迷也沈淪三界，因悟也頓出四生。所以有諸佛而可成，有眾生而可作。是故先賢悲憫，廣設多途，理出偏圓，教興頓漸，從麤及細，自淺至深，末後目瞬青蓮，引得頭陀微笑。正法眼藏，自此流通，天上人間，此方他界，得其理也超宗越格，如鳥道而無蹤；得其事也滯句迷言，若靈龜而曳尾。

間有清居禪師，觀眾生根器，應病施方，作牧牛以為圖，隨機設教。初從漸白，顯力量之未充；次至純真，表根機漸熟；乃至人牛不見，故標心法雙亡。其理也已盡根源，其法也尚存莎笠，遂使淺根疑誤，中下紛縛；或疑之落空亡也，或喚作墮常見。

今觀則公禪師，擬前賢之模範，出自己之胸襟；十頌佳篇，交光相映。初從失處，終至還原；善應群幾，如救飢渴。

p. 316

慈遠是以探尋妙義，採拾玄微，如水母以尋餐，依海蝦而為目。初自尋牛，終至入塵。強起波瀾，橫生頭角；尚無心而可覓，何有牛而可尋？洎至入纏，是何魔魅？況是祖禰不了，殃及兒孫。不撥荒唐，試為提唱。

這個序所反映的思路，很明顯地是肯定一切眾生本有清淨的佛性或清淨心，或一般所謂真性。這真性若不能顯露，生命便成迷妄，而在三界中輪轉；若能顯露，便能從輪轉中超拔過來，而得覺悟、解脫。這是《勝鬘夫人經》（Śrīmālādevīsīṃhanāda-sūtra）所提出的如來藏自性清淨心的傳統，也可說是上承達摩禪法的“含生凡聖同一真性，但為客塵妄覆，不能顯了”的思想[3]。至於說“理出偏圓，教興頓漸，從麤及細，自始至深”，則顯然是天台智顛判教的口氣[4]。按如來藏自性清淨心與達摩禪的真性俱走分解的形態，智顛則是綜合形態，兩者本不易結合起來。序文作者的思路，可能仍是分解的，他涉及智顛的判教，只是引用一些話頭而已，未必真表示智顛的思路。

這篇序文的作者是慈遠，不是廓庵本人[5]。他提到清居的牧牛圖頌。這清居是洞山良价的第六代弟子，全名為清居皓昇（禪師）。慈遠最初贊揚清居的作品，謂它具有“應病施方，隨機設教”的方便的作用；把牛的形象，從顏色的變化，以至最後牧者和牛都消失掉，所謂“心法雙亡”，象徵主客關係的泯滅的超越理境。不過，他還是不滿意這種境界，認為有虛無主義（nihilism）之嫌。在

這點上，他便突顯廓庵（則公禪師，廓庵的諱號為則公禪師）的牧牛圖頌的優點。一方面，它繼承了傳統的好處，“擬前賢之模範”，另外，又有自家的卓見，“出自己之胸襟”。按廓庵的牧牛圖頌的第八圖是“人牛俱忘”，這自相應於清居牧牛圖頌的最後的“心法雙亡”，但它後面卻緊跟著“返本還源”與“入塵垂手”兩圖，這則是清居作品所沒有的；而這兩圖正正面顯示一種積極的入世情懷，

p. 317

這在我們後面的評析中會有詳細的闡述。慈遠對廓庵的牧牛圖頌的激賞，顯然是在它能展示這種積極的入世情懷方面。

如上所述，廓庵的牧牛圖頌分十個階段，所謂“十牛圖頌”。這十個階段計為：一、尋牛，二、見跡，三、見牛，四、得牛，五、牧牛，六、騎牛歸家，七、忘牛存人，八、人牛俱忘，九、返本還源，十、入塵垂手。前八圖頌可歸納於個人的修習方面，其重點在於主體性的發現與涵養，這是內在的工夫[6]；後二圖頌則顯示主體性的發用，或外在的發用，在客觀的世界方面成就種種功德；這亦是成就自己也。[7]。

以下我們即依次闡述廓庵的十牛圖頌，先說前八圖頌的修習情況，再說最後二圖頌的發用義。

貳、禪的實踐

一、尋牛

序：從來不失，何用追尋？由背覺以成疏，在向塵而遂失。家山漸遠，岐路俄差，得失熾然，是非鋒起。

頌：茫茫撥草去追尋，水闊山遙路更深，力盡神疲無處覓，但聞楓樹晚蟬吟。

這裡所說的牛，譬喻或象徵自家生命的真實的本性、真性，或佛性。就如來藏系統的思想來說，這佛性即如來藏，或如來藏自性清淨心，這是眾生本來具足的真性，是覺悟成佛的潛力或基礎。禪與這種如來藏系的思想，有深厚的淵源，再就以下要闡說的第九圖頌返本還原的序文的“本來清淨，不受一塵”的說法來看，這十牛圖頌的思想，與如來藏系很相近，故它所涵的真性，亦即牛所象徵者，很可能是指那個清淨心[8]。

p. 318

因此，我們可以說這牛是心牛[9]。這心牛顯然是我們的真實的主體，或主體性（subjectivity）。這如來藏系的思路是分解的，它先肯認定一清淨的真性作為

覺悟與成佛的依據。眾生超越地即具足這真心，但在現實上卻是凡夫，那是由於生命中的無明客塵，種種迷妄的成素掩蓋了這真心，使它的光明不能顯露之故。“由背覺以成疏，在向塵而遂失”。“覺”即指對這真心，或心牛的自覺，“塵”指客塵煩惱，是使心牛迷失的染污的因素。只要能掃蕩無明客塵，找回心牛，使之顯露光明，便能覺悟成佛。覺悟成佛的境界是絕對的，無得失，無是非；但若無明客塵作主，心牛迷失，則心便成識心，虛妄執著心，“得失熾然，是非鋒起”。

京都學派的久松真一特別強調，這裡所說的牛，是生命的“本當之自己”，它是“眾生本來是佛”、“一切眾生悉有佛性”中的佛或佛性，它是內在的，不能外求[10]。這是對的，這是從根源上說是如此。但在現實上佛性可以為無明客塵所障蔽而迷失自己，暫時不現，使生命隨著外界的感官對象的腳跟轉。這便需要作工夫，撥開無明客塵的障蔽，重現佛性的光明，或“尋回”心牛。約實而論，“牛”雖然是迷失了，但它未有走到外面去，它仍在生命中。故真正的尋牛，需在生命中尋，不在外界方面尋。外界是決不會有心牛的，圖頌中所表示的在外界叢草中尋牛，只是象徵或譬喻而已。這點非常重要。

二、見跡

序：依經解義，閱教知蹤。明眾器為一金，體萬物為自己。正邪不辨，真偽奚分？未入斯門，權為見跡。

頌：水邊林下跡偏多，芳草離披見也麼，縱是深山更深處，遼天鼻孔怎藏他？

經過一番尋找，終於找到一些綜跡了。不過，這是經過文字言說與辨解的方式而來，不是親證，故還不能算是真正尋回心牛。“依經解義”，閱教知蹤“即表示透過經文教說作為媒介而接觸，這仍是抽象的，不切實的。”明眾器為一金，體萬物為自己”的意思是明白各種器皿都是同一的金屬所造，

p. 319

萬物的本性都是真如，都是空無自性。這有從各種特殊性的東西認取其普遍的性格的意思，但仍滯留於概念的、思想的層面，仍未能現證那作為普遍性（universality）的同一的金屬或同一的真如空理。這時的境界，仍只是在真理門外徘徊，而未得其門而入，不能真見心牛也。不過，這個階段亦非全無意義，它對引入真理的殿堂，仍有開導作用，仍是一種方便，故謂之“權”。

三、見牛

序：從聲得入，見處逢源。六根門著著無差，動用中頭頭顯露。水中鹽味，色裡膠青，眨上眉毛，非是他物。

頌：黃鶯枝上一聲聲，日暖風和岸柳青，只此更無回避處，森森頭角畫難成。

這裡表示修行者已經克服了文字言說與概念思維的限制，而直下看到自家生命中迷失了的心牛。這是在此之前所作的努力的結果。“從聲得入，見處逢源”，作為方便的聲（牛叫聲），仍然是重要的。必須藉著方便，才能探到本源的最高主體性，或心牛。序文與頌文都明顯地表示，在這個階段，心牛的面目已認取得很清楚了，它不是模糊的印象。“六根門著著無差，動用中頭頭顯露”；心牛的鮮明印象，像鹽味之於水，膠青之於色，不易被混淆。

不過，柴山全慶強調，這仍未透徹至大悟的階段，它基本上顯示出一種對正確的理法的省悟狀態[11]。無論如何，“黃鶯枝上一聲聲，日暖風和岸柳青”，修行者內心的輕快與開朗，是很明顯了。

四、得牛

序：久埋郊外，今日逢渠。由境勝以難追，戀芳叢而不已；頑心尚勇，野性猶存，欲得純和，必加鞭撻。

頌：竭盡精神獲得渠，心強力壯卒難除，有時才到高原上，又入煙雲深處居。

這裡所顯的得牛，並不表示真的尋回心牛，或體證得最高主體性；而表示要達到這個目標所需經歷的內心的交錯矛盾以至克服這種交錯矛盾。如柴山氏所指出，見牛階段並不表示大徹大悟。主體性的覺悟的火花雖然在閃耀，但生命中的無明妄風，卻不時在吹蕩，隨時可以蕩滅這微弱的火花。即是，生命還未完全純化，它的野性還在那裡，

p. 320

還不時為外在的感官對象（勝境、芳叢）所吸引，而使生命向它趨附。心牛的覓得，有時好像曇花一現，瞬間又失去了蹤跡。“有時才到高原上，又入煙雲深處居”，這真是說得好，它的意思是，有時好像達到了無心而任物、物我兩忘的絕對的去執境界（高原），轉瞬間卻又沈沒在充滿分別妄執的相對的雲煙中而迷失掉。故為了要牢牢地把住尋回的心牛，不使之再迷失，有時需要採取一些較激烈的手法，所謂“鞭撻”，以制馭生命中的雜駁不絕的質素。

有一點要提出的是，序文說“頑心尚勇，野性猶存”，又說“由境勝”、“戀芳叢”，這自是就現實的牛隻而言；它是動物，自然可說“頑心”、“野性”。但牠所象徵的心牛或佛性，則不能這樣說。因佛性是最高主體性，它“本來清淨，不受一塵”（第九圖頌之序），如何能有頑心、野性呢？實際上，這頑心、野性只能就生命自身為無明客塵所覆，在現實上表現為無量煩惱，心牛亡失，只能就這種脈絡說。我們對譬喻或象徵的理解，應適可而止，或點到即止，不可過分。譬喻或象徵亦不外是方便法門而已。

五、牧牛

序：前思才起，後念相隨。由覺故以成真，在迷故而為妄。不由境有，唯自心生。鼻索牢牽，不容擬議。

頌：鞭索時時不離身，恐伊縱步入埃塵，相將牧得純和也，羈鎖無拘自逐人。

這是在生命中的迷與悟、無明與法性的相對立的要素的鬥爭階段。無明壓倒法性，則生命在迷；法性克服無明，則生命成悟。自然生命的發展，總是生起念頭，向外界趨附、執取的；原始佛教說“諸行無常”，這裡則說“前思才起，後念相隨”。修行者必須時常警覺，不要給妄念生起，不要被執著決定自己的生命方向。牧牛即是涵養自家的心牛，使它不受念念是馳求心的影響，而“縱步入埃塵”。在這個階段，一些較為激烈的手段還是需要的。必須時常握著鞭索，牢牢牽著牛隻的鼻索，使它不致亂跑，猶必須時常提起警覺，不要讓已覺到的主體性或心牛再走失，不要讓它生起相對的念想，或對概念起執著。“鼻索牢牽，不容擬議”。“擬議”即是起分別妄想，以相對的概念來分割絕對的世界、真理。

《無門關》謂：“南泉因趙州問：如何是道？泉云：平常心是道。州云：還可趣向否？泉云：擬向即乖。”^[12]“擬向”即是“擬議”，是一種概念的思維。用概念思維來理解，是一個曲折的歷程，

p. 321

自然未能直下體證那純一無二的絕對的真理。

頌的後二句“相將牧得純和也，羈鎖無拘自逐人”，顯示了在這個無明與法性的鬥爭中，修行者終於以法性戰勝無明的消息。到了這個地步，牛隻已馴服了，它自在地跟隨著牧者，後者也不必再用羈鎖一類制馭的工具了。在修行上，這表示生命經過一番努力，已漸漸純化，無明客塵已經不再為患，法性的光明已顯露，不必再擔心心牛會走失了。

六、騎牛歸家

序：干戈已罷，得失還空。唱樵子之村歌，吹兒童之野曲；身橫牛上，目視雲霄，呼喚不回，撈籠不住。

頌：騎牛迤邐欲還家，羌笛聲聲送晚霞，一拍一歌無限意，知音何必鼓唇牙？

這是接上一頌特別是“相將牧得純和也，羈鎖無拘自逐人”句而來。修行者基本上已完成任務，尋回忘失的心牛或最高主體性，內心感到無比的輕鬆與喜悅，有旁若無人之態，所謂“呼喚不回，撈籠不住”。這時修行者已無得失之心，欲得的已經得到，亦沒有感到已得的會再而復失，縱步迴向塵埃方面的恐懼；因

此沒有要得到甚麼的念頭，也沒有會失去甚麼的恐懼，因而超越或克服了得失的相對意識。這種意識必須泯除，身心才能有自由無礙的感覺。

這裡有一個重要的問題，必須提出。經過牧牛階段的對牛的駕馭與對自然生命的純化，到騎牛歸家的對得失的相對念慮的泯除，此時是否還有主觀與客觀的對待相，或尋牛者與被尋的心牛的相對分別呢？主觀與客觀、牧者與心牛，是否已融合無間，而成一體呢？對於這個問題，柴山全慶的回應是正面的樂觀的。他以為這騎牛歸家已表示“忘卻了是非得失，而臻於唯一的真實境界，沒有牛上人，也沒有人下牛，人牛無相，而歸於本分的家鄉，兩兩相照，而入一如之境”[13]。他又強調這是“人牛一如”、“理三昧”的境地[14]。若真是這樣，則應沒有了人牛的分別，沒有人也沒有牛，而純是一覓然絕待的絕對的境地。但緊跟著卻是忘牛存人的階段，還有“存人”，再後才是沒有人也沒有牛的“人牛俱忘”的境地，這又應作何解釋呢？我們以為，柴山氏以無人無牛，人牛一如來說這騎牛歸家階段，有說得太快之嫌。從實踐方面言，由尋回心牛，到克服使心牛迷失的無明客塵，以定住心牛，到最後把心牛與牧者或修行者統一起來，

p. 322

同一起來，以臻於無人無牛、人牛一如的人牛俱忘的境地，是需要涵養工夫的，這是一漸進的程序，不是能頓然成就的。而且，如下之所示，中間又牽涉一方便的問題。十牛圖頌的由騎牛歸家經忘牛存人到人牛俱忘，正表示這是一個涵養心牛、純化生命的漸進程序。這點對判斷廓庵十牛圖頌的根本性格來說，非常重要。關於這點，這裡暫不多及，待我們最後作總的反思時再討論。

七、忘牛存人

序：法無二法，牛且為宗。喻蹄兔之異名，顯筌魚之差別。如金出礦，似月離雲。一道寒光，威音劫外。

頌：騎牛已得到家山，牛也空兮人也閑，紅日三竿猶作夢，鞭繩空頓草堂間。

這階段主要是說作為方便法門或權宜應用的東西，當目的已達，便可捨去，我們不應執取這些東西。雖然序與頌都沒有提到“方便”的字眼，實際上是強調這個意思。在此之前，牛喻心牛，是已迷失的主體性；人則喻修行者。修行者與主體性其實是一，修行者的本質即是其主體性。這即是“法無二法”。但這是就終極義言。在實踐上，由於主體性在現實上迷失了自己，故以牛的走失來作譬。尋牛與得牛即喻尋索與重新覺悟此迷失了的主體性也。在這點上，牛有方便（expediency）的意義；這即是“牛且為宗”之意。“且”是姑且、權宜意，不是真實也。主體性是目標，是月；牛是方便，是指。這與兔、魚是目標，是我們要捕獲的，蹄、筌則是工具，是我們為了達致目標而施設的方便的這種關係相若。在這個脈絡下，“忘牛存人”顯然是指目標已達，方便可以捨去之意。再就更切近的事例層面言，牛有野性，不易完全馴服，故有時需取激烈手段，運用鞭繩，加以制馭。到馴服牛的目的達到後，作為工具之鞭繩亦可捨棄，而“空頓

草堂間”。這亦是方便可以捨棄之意。不過，如上文所言，這個譬喻只應有限度來了解。現實的牛有野性，有無明客塵，但取譬的心牛、佛性或主體性則是“本來清淨，不受一塵”，不能說野性或無明客塵也。

作為方便的牛捨棄掉，則餘下的便只有那一往是明覺寂照的最高主體性，它的自在無礙的表現，如純金脫礦，如明月離雲，其智慧的光輝，直下穿過現實的層層障蔽，透向那超越時間（劫）限制的絕待境域。這便是忘牛存人，人即最高主體性也。

對於這個階段的涵養，柴山全慶與久松真一略有不同的理解。他們都強調人牛一體無間一點，

p. 323

這殆是重視“法無二法”這一命題所致。他們都未有強調我們所說的方便的意思。柴山氏解釋“忘牛存人”為“回歸到本覺無相的家鄉而把牛忘卻的主人公”，和“自覺到人牛等位、主客一如妙旨的主體”[15]。久松氏則提出本當之自己即是牛，故失去的牛與失去牛的人決非二物[16]。不過，倘若是這樣，何以這個階段的標題作“忘牛存人”，而不作“人牛一如”呢，或如下一階段的“人牛俱忘”呢？此中顯然還有一漸進的歷程，這即是捨方便而入真實、實相。實際上，柴山氏與久松氏對自己的解釋，都透露出不完全滿意的心聲，或覺察到自己的解釋與題義不符順。如柴山氏表示，這裡的標題是“忘牛存人”，但嚴格來說，並不適當[17]。久松氏稍後也表示，在這階段，人與牛仍未臻完全一體[18]。我們以為，倘若以強調方便及其捨棄一點來理解，便不會有與標題不符順之處。

八、人牛俱忘

序：凡情脫落，聖意皆空。有佛處不用遨遊，無佛處急須走過。兩頭不著，千眼難窺，百鳥銜華，一場懨懨。

頌：鞭索人牛盡屬空，碧天遼闊信難通，紅爐焰上爭容雪？到此方能合祖宗。

這是順著上一階段的忘牛存人而來。作為方便的牛捨掉，只餘一覓然絕待的超越的最高主體性。對於這主體性，人亦可於不覺之間起執，執著它，以為有自性可得。這是覺悟得解脫的大忌。故在這一階段，連主體性自身也要泯除。這當然不是斷滅論，而是對作為覺者的主體性不起執而已。此中既無所覺，亦無能覺，而是澄明一片。這才是真正的覺悟。

禪一直強調無執、無心。無執是對物事的自性的執著；無心是對物事不起分別意識，不以相對的眼光來看物事，因而能把得其絕對性格的真相。這人牛俱忘，便是無執、無心的精神境界的恰當表示。在這種精神境界中，修行者固不對凡情的東西起分別心，而執取；亦不對神聖的東西（如空理、涅槃、佛之類）有特別的欣羨之情。因為此情一起，便會有厭凡欣聖的傾向，心靈便會分

裂為二面：一面是厭凡，一面是欣聖，因而它的統一的一體狀態便不能保持，這不是真正的覺悟的境地。

p. 324

因而說：“凡情脫落，聖意皆空”；有佛無佛的分別想，亦一併打落。因一有此分別想，便把佛推向外面，謂何處有佛，何處無佛，而不知佛的根源，畢竟在自家的生命中。把佛推向外面，無異是佛性、心牛的迷失。故有佛無佛的分別想最後亦要打掉，而成“兩頭不著”：不執著於有佛，亦不執著於無佛。唯其能兩頭不著，佛性、心牛才其中，此中妙義，不易理解，故云“千眼難窺”。

禪的傳統，一直強調其旨趣是教外別傳，不立文字，直指本心，見性成佛[19]。這就個人的修習而言，自然可以說是禪的宗旨。此中所說的本心或人心，當是指那無“心”的、無分別念慮的心；它是整全的，不是破裂形態的。而性或佛性，亦是指那眾生普遍地本自具足的超越的成佛的潛能或性格；它是內在於眾生的生命中的，而不能推出而置於外的。而此心也即是此佛性；即是，佛性要在心中求，心外無佛性。在這種理解下，頌中所謂“紅爐焰上爭容雪？到此方能合祖宗”，也很順理成章。覺者的智慧的火爐，是不能容納任何分別執的雪花，哪管是細微如凡聖的分別執，或是由對聖者的境界的欣羨而起的執取。修行者必須達到這個地步，才能真正契合歷代祖師的覺悟的旨趣。

對於人牛俱忘，柴山全慶的解釋是這樣，他說忘牛存人表示聖位的境界；在這境界中，有主體存在，它自覺到人牛一如。人牛俱忘則否定了聖位，顯示格外超脫的境地，這是真禪的所在[20]。這“格外超脫”，顯然是指同時超越了主觀與客觀、凡與聖，以至有佛與無佛的“泯絕無寄”的精神狀態[21]。久松真一更強調在這階段中的人牛完全一體的狀態；此中既無凡情與聖意的分別，亦無人與佛的分別。他由這第八圖所顯示的無人、無牛、也無鞭索，而唯是一一無所有的圓相，而說這是“無相之相”。他用很多詞彙來描述這境界，如“本當之物我相忘”、“根源的空”、“無一物”、“絕對無”[22]。按這些詞彙都是久松真一在其京都學派的思想脈絡下提出的。以“本當之物我相忘”、“根源的空”、“無一物”和“絕對無”來說這泯絕無寄的第八圖的境界，很是恰當，很能顯示“本來無一物”（慧能偈語）的灑落情調；但說這是“無相之相”，便似有商榷處。按這無相之相本來是般若系的思路；面對世間種種現象，

p. 325

知其為緣起而無自性，因而不取著，這是“無相”；雖不取著，亦不撤消，而任其自在變化，表現種種相狀姿態，這是“相”。因而是無相之相[23]。這牽涉到對世間的積極的、正面的態度，其涵義實超過人牛俱忘的泯絕無寄性也。本文以下的部份，即會討論這個問題。

參、禪的終極關懷

修行者達到第八圖的人牛俱忘的境界，就修行者的精神狀態的不斷進昇而言，可說已達極峰了，無路可再前進了。泯絕無寄，還有甚麼可再推進呢？這真是宗門中所雅言的“言語道斷，心行路絕”的境界。不過，我們可換一個角度來看這個問題。修行者到達精神境界的極峰，不再向前看，抑亦無可再看，卻是回頭看，看著這個塵俗的世界，眾生還是生活於苦痛煩惱中，為各種虛妄執著與顛倒想所困擾，在輪迴的圈子中打滾。這時，他會怎樣想呢？他會怎樣做呢？他是掉頭不顧，享受那種泯絕無寄的清幽的樂趣，抑是迴向到塵俗的世間，與眾生共苦難，而俟機幫助他們，轉化他們，使熄滅苦痛煩惱，脫離輪迴而得解脫呢？這便是對世間的態度問題。

禪雖標榜教外別傳，不立文字，但那只是就方法學上立說而已，並不能也無意脫離佛教，特別是大乘佛教。即是說，它要在達致覺悟得解脫這一目標所採的方法上有所突破，提出不依賴文字言說，而直證心源（心即是本源，非心之外別有本源）。它要在言教（以言說文字來表示的教理）之外，別立一超越言教的覺悟方法，直接證顯生命的真性、佛性、主體性，所謂“直指見性”（直指人心，見性成佛）。它的不同，“別傳”，只是這點而已。在基本立場上，它還是緣起性空那個立場，在對世間的態度上，它還是不捨世間那個態度。這不捨世間是大乘佛教的特色[24]。在這些關要點方面，它不能違離佛教，特別是大乘佛教。

關於這點，其實也不難理解。一個修行者達致覺悟的境界，泯絕無寄，在孤峰頂上，目視雲霄，自然會有一種不食人間煙火的脫俗的美感與滿足感。但孤峰頂上高處不勝寒，也會使人感到淒涼寂寞，這顯然不是生命的圓實（圓滿而真實）的境界[25]。

p. 326

拋離九界的眾生，故為不圓（滿）；不沾現實的世間，故為不實。故在孤峰頂上的聖者，畢竟還是要不捨世間，要迴向世間，化度眾生，才能談圓實的教法，才能臻圓實的境界。所謂終極關懷，便是基於這種圓實目標，迴向世間，到十字街頭去化度眾生[26]。

這裡要對終極關懷（ultimate concern）一點，作些解釋。按這詞是由德國神學家田立克（Paul Tillich）提出，作為界定宗教的本質的要素，亦視之為宗教的定義。田立克說：

宗教是為一種終極關懷所緊抱的狀態；這種關懷使其他所有的關懷成為準備〔階段〕的，它自身包含有關我們的生命意義的問題的答案。因此，這種關懷是無條件地誠懇的，它顯示一種意願：要犧牲與這種關懷衝突的任何有限的關懷[27]。

這種就終極關懷來說宗教的說法，很有說服力，在西方宗教界神學界也有一定的影響力。在這種理解下，宗教顯然不能離開對人的生命存在的意義與目標一類問題的回應。有一點要注意的是，田立克說終極關懷，並未有特別指涉到世間的態度立說，即是說，他並未有特別強調出世（unworldliness）或入世

(worldliness)。我們這裡承認宗教脫離不了終極關懷，它必須對人生的意義與目標的問題作出回應。我們要補充的是，這種人生的意義與目標，可以在出世方面建立，也可以在入世方面建立。在禪來說，它是屬於後者的。禪即在這種義理的脈絡下，表現和重視現世情懷 (worldly concern)。而廓庵的十牛圖頌亦在這種脈絡下，繼續由第八圖頌的人牛俱忘，發展出第九圖頌的返本還源，而終於第十圖頌的人塵垂手。以下我們即繼續討論這兩個圖頌。

p. 327

九、返本還源

序：本來清淨，不受一塵。觀有相之榮枯，處無為之凝寂；不同幻化，豈假修治，水綠山青，坐觀成敗。

頌：返本還源已費功，爭如直下若盲聾，庵中不見庵前物，水自茫茫花自紅。

這是迴向世間，到十字街頭去應化眾生前的準備階段。修行者重新覺悟自家的主體性，不再對這主體性起分別執著，這無異是重新樹立主體性，要在日用中顯示它的能動性。即是說，主體性要外用了；但外用並不會迷失，主體性離開自己，卻又能常在其自己，常在其本源之位，這便是“返本還源”。為甚麼會是這樣呢？因為主體性是“本來清淨，不受一塵”，它自由無礙，在塵俗的世界中運作，卻不為塵俗所污，它如“泥中的蓮花”，或“火中的蓮花”，永遠能放射出智慧的光輝。不管世界如何變幻無常，如何有榮枯的不同，它總是能保任自己，內心維持平衡狀態，而為“無為”，而為“凝寂”。這種狀態有其真實飽滿義，不是如幻如化；亦出之以自然，不假人為造作，所謂“修治”。這是三昧 (Samādhi) 的境界。以這三昧的心境來看世界，則能還世界的本來面目，讓它隨順緣起正理發展開來；緣聚則成，緣散則敗。“水綠山青，坐觀成敗”。這裡是用不上強制之力的。

“庵中不見庵前物，水自茫茫花自紅”句不止文字優美，也很有哲學的涵義，宗教境界很高。它的意思不是對現象界的東西不理不睬，如盲作聾，而是不把它們對象化，不把它們固定於一個相對的格局中。即是，讓庵前的水自在地茫茫泛漾，花自在地展露紅顏，還它們一個本來的面目。這裡實表現一種無執的觀照的妙用。

對於這個階段，柴山全慶視之為“靜的妙用”、“受動的妙用”[28]。後者是對第十圖頌的“能動的妙用”而言。他的意思是，主體性是在起動了，但還有一個歷程，由受動到能動，由初動到全動。久松真一對於“本來清淨，不受一塵”的主體，移為“無的主體”，認為這種主體性即使是在萬動之中，亦不會失去本來的樣相、性格。無論它在任何處所，也不會為任何東西所囿、所染，它是完全自由自在的；它是變化中的常住者，生滅中的不生不滅者。他也以“妙用”來形容這主體性的能動的運作。[29]我們以為，在這個階段的主體性，當然有作動的

準備或傾向，但似未真正起動，其用仍未在世間中顯現，故說“妙用”云云，似乎快了一些。真正的起動與起用，

p. 328

要在第十圖頌的入廬垂手才能說。此中才有真正影響世間、轉化世間的大用。

十、入廬垂手

序：柴門獨掩，千聖不知。埋自己之風光，負前賢之途轍。提瓢入市，策杖還家，酒肆魚行，化令成佛。

頌：露胸跣足入廬來，抹土涂灰笑滿腮，不用神仙真秘訣，直教枯木放花開。

這裡亟顯示禪的終極關懷，不在那個人牛俱忘的泯絕無寄的一圓相，卻是本著不捨世間的大悲弘願，返回塵俗的市廛世間，以自家的覺悟的經驗與智慧，教化頑劣的眾生，使能了脫生死，同臻悟境。“酒肆魚行，化令成佛”正顯示在十字街頭的煩囂處所進行化度的工夫。這是極端艱難的工作，也很需要耐性；因眾生迷執業重，不易轉化，難露覺悟之生機，猶枯木之將死也。“抹土涂灰”表示艱難，“直教枯木放花開”表示忍耐與慈悲能帶來不可思議的殊勝結果。在這個轉化的途程中，修行者總是任勞任怨，內心喜悅，總是“笑滿腮”。而且這種工作的進行，需不露形跡，以平常身為之，在平凡中表現不平凡的事業。“露胸跣足”，“提瓢入市，策杖還家”都表示平常身的姿態。“埋自己之風光”表示不露聖者的身份，以免他人有隔離之感也。這隔離之感自基於聖凡的分別而來。

宗門中人喜言“遊戲三昧”。這遊戲三昧不能只在人牛俱忘的一圓相中說。在孤峰頂上遊戲三昧，只能孤芳自賞而已。“獨樂樂，不若與眾樂”。三昧是禪定的境界，基本上自是泯絕無寄，亦要在利他、發用中表現，才有積極意義[30]。真正的遊戲三昧處，當在這入廬的“廬”中，在“酒肆魚行”中；三昧要在遊戲人間的種種方便運用中，才能發揮其光明與智慧。即是說，遊戲三昧是與塵俗世間不離的，充滿動感的，在動感中無礙自在地運用種種方便法門，應機而用，以轉化眾生，所謂“大機大用”。只有在這個脈絡下，才能說真正的禪機。在泯絕無寄處，只能說禪趣，不能說禪機也[31]。關於遊戲三昧，無門慧開說得實在好：

p. 329

逢佛殺佛，逢祖殺祖，於生死岸頭，得大自在，向六道四生中，遊戲三昧[32]。

六道、四生都是指輪迴的塵俗的世間。祖師運用其大機大用法門，開示迷妄的眾生，即使是對權威如佛、祖的執著，亦要打落。以三昧的定力，自在遊戲地在混濁的眾生界中起機用，使眾生轉迷成悟，是指遊戲三昧也。

對於入廛垂手這一圖頌，久松真一有很有趣的發揮與很高的評價。他以為這個階段的表現，是以上一階段的返本還原的無礙自在的動力為基礎，而進入歷史的世界中，使人覺悟其本來的自己，此中含有很濃厚的慈悲與愛的性格[33]。對於序文，他尤其欣賞。他解釋說：

這是最高涵義的和光同塵、灰頭土面的菩薩行，是遊戲於煩惱生死的世界佛道。此中顯示出兩個方向。其一是直接走進歷史的世界中去，驅除種種式式的現實的苦惱，而創造與實踐一個溫厚正確的歷史的世界。另外一點是，要促使構成歷史的世界的全體人群覺悟到其本來的自己。這兩面是同樣重要的，缺一不可[34]。

久松的解釋，表面看來，似乎有點渲染；尤其是他強調“歷史的世界”一點，使人有詫異新鮮之感。至於說要促使全人類覺悟其本來的自己，則較為順適。這些點都與他自己的京都學派對禪的本質的理解有關，特別是直接涉及他所領導的 FAS 協會的宗教運動的宗旨。這個協會是日本的宗教組織，它有一個宗教理想：以禪的“無相的自我”為基礎，而展開一套新的理想社會與理想歷史。這個宗教理想以三個字母來表示：F 是 Formless Self，是無相之自我；A 是 All Mankind，表示全人類；S 是 Supra-historically，是超越地創造歷史之意。其全部的意思是，以無相的自我為基本的主體，在空間上推廣到全人類，在時間上創造歷史，而又超越歷史。F 是主體，AS 是活動。前者表示真實的自覺，後者表示它落實於時空中，不是抽象的主體，

p. 330

而是有具體的充實飽滿的涵義[35]。久松顯然是以這樣的宗教理想來解釋入廛垂手，而予以崇高的評價。實際上，十牛圖頌以至禪是否具有 FAS 這種豐富的宗教內涵，是可討論的，我們這裡暫不管它。不過，久松以“遊戲於煩惱生死的世間的佛道”來說入廛垂手，則亦在說遊戲三昧的問題，這則無可疑。

肆、釋勒爾論基督教的愛的啟示

廓庵的牧牛圖頌的最後的入廛垂手中的“垂手”一詞，很有意思。這表示一種謙卑（不是委屈）的態度。以謙讓的心態與卑微的身份來到塵俗的世間行渡生事，便是入廛垂手。這“垂手”較諸大乘佛教所強調的慈悲，更有深微的意味。慈（maitrī）是把快樂給與眾生，悲（karuṇā）則是拔除眾生的苦惱。這當然很有入世的意味。但當事人的謙卑忍讓的襟懷，並未顯示出來。垂手則很能顯示這種襟懷，故意味更為深長。

以垂手的態度來渡化或教化他人，實不限於禪門。在釋迦的本生（*Jātaka*）故事中，便常提及釋迦前生曾以種種謙卑的身份去教化和幫助眾生，使之得悟和脫離苦難。清末的武訓以求乞的方式來興辦教育，亦是此一表面平凡實是偉大的行徑。魯迅詩作“橫眉冷對千夫指，俯首甘為孺子牛”的後一句，便很有垂手的意味。

德國的現象學怪傑釋勒爾（*Max Scheler*）寫有《妒恨》（*Ressentiment*）[\[36\]](#)一書，論到基督教的愛，很能與此處的垂手所表示的精神相比較，也很有啟發性。以下我們即概略地介紹一下釋勒爾的這個說法，俾能與垂手相對比，這有助於我們對垂手作進一步的了解。

“*Ressentiment*”這個法文字含義很豐富，它自然有妒恨之意，但不止於此。一個人由於自身的無能（*impotent*），給他人比了下去，而生一種妒恨的心理，要想報復。但由於自身的能力不如人，不能在行動上報復，只能在心理方面作工夫，生起種種顛倒想，把正面價值的東西，視為負面價值的；把負面價值的東西；視為正面價值的。

p. 331

這種由無能而生妒恨，因而在心理上生起價值的顛倒，達至一廂情願的滿足感，以為自己勝過他人，這整個心理變化歷程，便是 *Ressentiment* 的涵義。

在這本題為“妒恨”的書中，釋勒爾花了很多篇幅來談愛（*Love*）的問題。他基本上是透過愛的概念來論基督教的，而這愛的概念，也實是基督教的宗教與道德的核心。為了突出基督教的愛的概念，它將之與前基督教的愛 *pre-Christian love*）與後基督教的愛（*post-Christian love*）作了比觀。首先他比較基督教的愛與前基督教的愛。他指出，此中的分別在於展示愛的導向（*directon*）的不同。即是，基督教的愛的導向是神對人的謙卑偃偻（*stoop down*），而前基督教的愛的導向則是人對神的向上欣羨（*aspire*）。至於基督教的愛與後基督教的愛的不同，則是基督教的愛完全不涉妒恨在內，而後基督教的愛則源於妒恨。

以下我們細看釋勒爾論前基督教的愛。這主要指希臘人所顯示的那種愛。釋勒爾以為，所有希臘人都認同愛是一種由低層次到高層次、由無形相到有形相的欣羨。宇宙是一個巨大的由存在所成的形相的串鏈，由基層的物質到人，再由人到神。在這個串鏈中，總是存在著一種單方向的由低層次到高層次的欣羨趨附。低層次的東西總是向高層次的東西趨附，為後者所吸引，而後者從不回轉過來，卻又總是向在它上位的東西趨附。這個串鏈的終點，便是神，它是完全無所欣羨的。它代表著一個永恒地不動的和聯結的目標，是這些愛的趨附的目標[\[37\]](#)。

為甚麼低層次的東西總是欣羨或愛那高層次的東西呢？釋勒爾認為，這是由於希臘人視低層次的東西與感覺相連，而高層次的東西與理性相連之故。對於感覺來說，理性是較有價值的和自足的。希臘人以愛是感官的事，它指向願望與

需要，等等，即是向較有價值的東西企盼，希望能分享它。因此，低層次的東西愛高層次的東西，是很自然的事[38]。

很明顯地看到，希臘人是把愛降到感性的和經驗的層面。基督教則不同，它視愛為一種非感性而是精神性的活動。這種愛不依於理性，卻是理性的基礎，它是先在於理性的[39]。釋勒爾特別強調愛超乎理性的那種優越性。它把愛之源歸於神，且更把愛與神等同起來[40]。實際上，這樣來說愛，是視之為最高善（highest good）了。

p. 332

根據釋勒爾的說法，基督徒是拒斥希臘人視愛為由低層次到高層次的趨附欣羨的說法的。反之，他們眼中的愛，是高層次到低層次的謙卑傴僂表現。這是一個下降的歷程；只有這樣，基督徒才能體證最高善和與神同等[41]。

就神的角度來說，它不是一個為一切物類所愛的永恆不動體。反之，祂的本質，便是愛與服役。“神自發地下降到人間中來，而成為一個僕人，在十字架上經驗一個惡劣的僕役的死亡”[42]。這自然是指神的道成肉身（incarnation）而成為耶穌和他的救贖、為世人贖罪而犧牲生命與寶血而言。釋勒爾以為，神基於無限的愛而創造世界，抑亦展示祂的具有巨大源泉的愛[43]。釋勒爾的論點顯然是，基督教的愛是一種自我拋棄和施與的行為。因此，在上層者謙卑地垂愛在下層者，是很自然的事。這上下層之分，自然是就能力、地位、德性諸方面言。

至於後基督教的愛，釋勒爾戲稱之為“人道主義的愛”（humanitarian love）。這種愛的表現，亦是謙卑地向下傴僂，像基督教的愛那樣。不過，兩者的出發點很不同。基督徒的謙卑傴僂，是來自對他人的真正的愛，引導他們達致一個正面的價值理境；後基督教的愛，則源於妒恨的心理，有一種由自身逃避開來的意圖。釋勒爾特別強調，這種愛由對自我的憎恨所引發，憎恨自己的脆弱和苦痛的處境。人們謙卑地傴僂，幫助他人，為的只是要在從事他人的事務中忘記自己的存在而已[44]。這實是一種虛假的愛。

釋勒爾更進一步強調，更深入了解基督教的愛，必須指涉神的王國（kingdom of God）。他意識到基督教是一個宗教，因此，一個精神性的領域是需要建立起來的。在這個領域中的對象、內涵和價值，必須超越感官層面以至於生命的整個層面。這領域便是耶穌所謂的“神的王國”[45]。釋勒爾以為，倘若愛要維持它的本分的意義，它必須與這神的王國緊密地連繫著。他說：

不管愛和基於它而成立的教會在社團的世俗形式中如何運作，不管它如何充足地延續我們的物質性的福利，使我們解除苦痛，產生快樂——這一切的一切，

p. 333

必須這些社團和鞏固它們的愛的力量植根於和歸向於“神的王國”，才有價值[46]。

釋勒爾的意思很清楚，真正的愛，或有價值的愛，必須要是宗教性的，它不能與神的王國區分開來。

由以上的討論，我們可關連著愛的問題，把釋勒爾的宗教的本質或他心目中的真正的宗教是甚麼樣子，陳述出來：

一、他對於基督教的愛，有很高的評價，視之為由高層到低層的謙卑傴僂。基督教的神（耶穌）謙卑傴僂下來，作人們的僕役，為的是要展現這種愛。

二、他視基督教的神的王國為一個崇高的存在的層面，一切的一切都植根於這個層面，才有意義；人也要在其間才能找到他的生命存在的終極的意義與價值[47]。

三、他抨擊現代的所謂“人道主義的愛”的價值，認為這種愛並不真正建立於對他人的救贖活動中，因而與神的王國無緣[48]。

由這些點，我們可以理解到釋勒爾心目中的理想的宗教，是對世間與他人有深切關懷的；他的理想的神，不能停駐於超離的層面，不食人間煙火，對世間掉頭不顧。卻是應該主動地謙卑傴僂下來，與現象世間結合起來，渡化他人，使得解脫。在這個脈絡下，我們同意諾特（J.Nota）所提出的論點：內在性（immanence）與超離性（transcendence）並不互相排斥，而可相互包涵[49]。即是，超離的神下降到世間，拯救世人，使之都內在地具有神的高貴品性。

關於釋勒爾論基督教的愛的問題說到這裡。以下我們就基督教與禪特別是十牛圖頌所顯示的現世關懷的方式，比較一下。基督教與禪是截然相異的兩種宗教，這是不必多說的。禪沒有那種獨尊的一神觀念，卻強調人人本具的佛心禪性。不過，

p. 334

就目前我們的比較的需要來說，我們可以把基督教這些特有的因素拋開，而只注目於它所說的愛的表現形式與現世關懷。在這個脈絡下，我們可以說，一個已經得道的人或聖者（耶穌），謙卑地傴僂到世間來，擔當一個僕役的角色，為世人傳播宗教的（或覺悟的、得道的）福音，最後並自願上十字架，犧牲自己的寶血與生命，為世人贖罪，作一只代罪的羔羊。此中當然還有道成肉身和復活（resurrection）的故事，這些我們暫不管它。此中要注目的是，聖者為了解救他人，不惜用盡種種謙卑傴僂的做法，這顯然是發自他愛世人的心願，而展示出極其濃烈的現世關懷。釋勒爾書中用 **stoop down** 一詞來敘述聖者的做法。這詞有意思得很，筆者手頭無德文原本，因而無從查考釋勒爾的德文原著所用的字眼。就英語 **stoop down** 而言，它有屈身、傴僂、降格、卑屈、俯首等涵意。從宗教的角度來說，這有由精神或修行境界高的處所傴僂而下，俯首為惡濁的世間服役的意思；此中自有一個宗教的任務在裡頭。這個意思，正是廓庵的牧牛圖頌中的入廬垂手所要表示的。**Stoop down** 與垂手，其意義何其相似？兩者的對象，都是頑劣的眾生，兩者都要教化他們，使他們離苦得樂，離

罪得恩典；其終極關懷都建立在濃烈而深厚的現世情懷方面。釋勒爾論基督教的愛，對我們了解廓庵的牧牛圖頌的宗旨，實在提供很好的參照與啟示。

要注意的是，釋勒爾所說的基督教的愛，只可與廓庵的牧牛圖頌中的第九圖返本還原特別是第十圖入塵垂手相提並論。至於前八圖的實踐涵義，在基督教的愛中，不易找到相似的或可相比較的說法。這實踐涵義，無寧與釋勒爾所論的前基督教的愛較為接近。如上所述，這前基督教的愛主要是指希臘人所顯示的由低層次或感性層次向高層次或理性層次欣羨與企盼。很明顯，這是受了柏拉圖（Plato）哲學的影響。柏拉圖把世界區分為兩個領域：表象（appearances）與理念（理型，ideas）。表象是感性的、經驗的，是形而下的；理念則是理性的、超越的，是形而上的。表象世界的一切東西，都是理念世界中的理念或理型的倣製品。表象世界永不完滿，只有理念或理型才能說完滿。由於這個區別，表象方面總是向理念方面欣羨、企盼、倣效，務求趨於超越的完滿。這種導向（orientation），與十牛圖中前八圖最初由忘失心牛到尋回心牛的實踐，最後臻於一種超越形態的人牛雙忘境界的導向，有些相似之處。不過，這個比較很難做得好，為免引起誤導，我們這裡點到即止，不擬多論這個問題。

伍、總的反思

以下我們要對廓庵的十牛圖頌在禪的思想與實踐方面作一總的反思，以衡定它應有的位置。

p. 335

關於禪的思想與實踐，基本上不出南北二宗的分歧。這兩宗當然都各有其在禪以至禪之外的佛教教理的淵源。這裡我們同時談論思想與實踐的問題。南宗禪與北宗禪在思想上的異趣，仍不能離那兩首在《壇經》出現的神秀偈與慧能偈的分殊。這裡我們先把這兩首著名的偈頌列出，然後分析它們在思想上不同點[50]。

神秀偈：

身是菩提樹，心如明鏡台；

時時勤拂拭，勿使惹塵埃[51]。

慧能偈：

菩提本無樹，明鏡亦非台；

本來無一物，何處惹塵埃[52]？

神秀偈的思路很清楚。他是把心視如明鏡，本來清淨，猶明鏡本來明亮，兩者都能照見萬法。但它們亦可以不能照明的，那是由於為外界的塵埃所熏染之故。這裡的思路，是透過一超越的分解（*transzendente Analytik*）[53]的方式，把清淨的心體從經驗的染污的東西分離開來，超越地置定在那裡，視之為成覺悟得解脫以至成佛的超越根據。這清淨心既是成佛的超越根據，則在實踐或修行上便很易說。即是，在實際的生活上，要盡量保任這心體的清淨性，使它的光明、智慧能透露出，不要由它被外在的染污的因素所熏染便成。故要時常察看這心體，所謂“看心”、“看淨”，一見有客塵煩惱熏染它，便要將之抹去，“時時勤拂拭”也。

這個透過超越的分解而置定起來的清淨心，在佛教思想的發展中，很有其淵源。這即是我們在本文第二節論禪的實踐所提到的《勝鬘夫人經》的如來藏自性清淨心的傳統，達摩禪的“真性”觀念，與此也有密切的關連。而達摩所宗的《楞伽經》

p. 336

（*Laṅkāvatāra-sūtra*），強調自性清淨的如來藏，也是這個傳統的思路[54]。

這是神秀所開出的北宗禪的基本性格。至於實踐方面，它教人不停守著這清淨心，不要使它忘失，也不要由它為外界的染污因素所障蔽，要視之如明鏡般，“時時勤拂拭”，日久有功，它的光明便會充量顯露，智慧便能充量開發，便得覺悟而成佛。這顯然是一漸進的歷程，是“漸悟”的方式。

慧能偈所顯示思路則殊為不同。這當然也是說心的問題，不過，它並未有把心譬作明鏡。這有兩個意思：慧能未有把心視為必然清淨；他也未有把它對象化為明鏡。這表示，他未有採取一超越的分解的方式，把超越的心體從凡塵染區分開來，而置定在那裡，要我們去確認它，守住它，“時時勤拂拭”它，使不受染污。他卻只說“本來無一物”。這句話很堪玩味。它的意思是不在形而上方面設定任何東西（物），包括清淨的心體在內。一切只在具體的生活情境、具體的生活運作中見。即是說，自性或佛性的智慧，只在具體的作用中顯現；有作用，智慧便起，沒有作用，智慧便寂。智慧是與作用同起同寂的。此中不必預設一超越的心體，作為智慧的本源。“本來無一物”也。

這是慧能所開出的南宗禪的基本性格。它的思想淵源，很明顯地是承接般若一路數的。《般若經》（*Prajñāpāramitā-sūtra*）系統的思路，基本上是要在具體的生活情境中，表現不捨不著的妙用。諸法和諸行是世間法，不必採虛無主義的態度而捨棄之；諸法和諸行同時也是緣起性格，無自性可得，故不必對之起取著。這便是不捨不著。般若（*prajñā*）的智慧即在這不捨不著中顯現。《般若經》的重點在智慧的妙用方面，不在作為智慧之源的心體方面，故這些文獻少談佛性或清淨心的問題，亦未有依超越的分解的方式置定一清淨心在那裡，視為常住不變。般若智慧云云，必須要在妙用中隨機顯現[55]。慧能的南宗禪即承接了這一思想傳統。《壇經》便很受般若思想的影響，其中即有般若品，展示它與般若思想有密切的關連。以下且抄引一些文字以證明這點：

世人妙性本空，無有一法可得[56]。

p. 337

去來自由，心體無滯，即是般若[57]。

於一切法不取不捨，即是見性成佛道[58]。

內外不住，去來自由，能除執心，通達無礙。能修此行，與般若經本無差異[59]。

就實踐來說，這種般若智慧的不捨不著的妙用，是一種當下的頓然的反應，不能附有任何思維擬議在內，不經階段，也無方便可言，故是“頓悟”。

以下我們即就禪的南北宗、南頓北漸的思想與實踐的背景對廓庵的十牛圖頌進行反思。我們的論點可總結如下：

一、由序文的“諸佛真源，眾生本有。因迷也沈淪三界，因悟也頓出四生”及第九圖頌返本還源序文的“本來清淨，不受一塵”，明顯地展示出這是清淨心的思路。“本來清淨，不受一塵”直接與神秀偈以清淨心喻明鏡台一意相應。而牧牛圖頌的主題心牛，顯然是指那本來具足的清淨心或最高主體性。

二、在實踐上，十牛圖頌的漸教形態非常明顯。這可從它亟亟強調方便（權）的運用與悟道的階段或歷程中看到。第二見跡圖頌序文謂“依經解義，閱教知蹤”，顯示要以經文的義理為輔助，藉以了悟最高消息。這樣，經教即成工具、方便。故下文即提出“權”一義，“未入斯門，權為見跡”也。又第三見牛圖頌序文強調“從聲得人”，聲亦是權、方便的運用。第四得牛圖頌序文“欲得純和，必加鞭撻”、第五牧牛圖頌序文“鼻索牢牽，不容擬議”，都表示在純化生命的雜染中所運用的方便法門。在解釋第六騎牛歸家圖頌時，我們在上面提到，由尋回心牛，到克服使心牛迷失的無明客塵，以定住心牛，到最後把心牛與牧牛或修行者統一起來，同一起來，以臻於無人無牛、人牛一如的人牛俱忘的境地，是需要涵養工夫的，這是一漸進的程序，不是能頓然成就的。這裡所顯示的漸悟的色彩，非常濃厚。又到第七忘牛存人圖頌的序文，更明言“牛”的擬設，實亦方便權法而已，所謂“牛且為宗”。道理明白了，所擬設的牛亦可消去，“忘牛”也。而到了這個階段，還要“忘牛存人”，而不直說“人牛一如”或“人牛俱忘”，即顯示此中還有一漸進的歷程，教人捨方便而入真實、實相。最後，從第九返本還源圖頌到第十入塵垂手圖頌，

p. 338

顯示主體性的起動，還有一個歷程，由受動到能動，由初動到全動，其歷程痕跡，非常明顯。有歷程，即表示漸也。

三、我們說由第一圖至第八圖表示禪的實踐，第九圖與第十圖則表示禪的終極關懷。其實，若從教育的角度來看，前者可視為自我教育、自利教育，其目的在提升自己的精神境界，由忘失主體性到尋回主體性，最後達致物我雙泯，主客兩忘的絕待無寄之境。這實是小乘修行者的自利的極致，到了這裡，便證羅漢果了。過此以往，則是大乘菩薩或佛的利他行，自利教育完成後，還要進行利他教育，自超越的泯絕無寄的境界偃耷下來，教化眾生，使同臻覺悟之果。生命的轉化，必須要由自我轉化（self-conversion）到他人轉化（other-conversion），才是圓實。

四、不過，十牛圖頌雖分自我轉化與他人轉化兩截，它的重點仍在前者。這由廓庵用八個圖頌來說前者，而只以兩個圖頌來說後者可見，此中有一輕重的分別。大抵廓庵以為，自我轉化是他人轉化的基礎，在理論上也是先行的。自家的生命若不能淨化，如何能淨化他人的生命呢？

五、就以上諸點不說，廓庵的十牛圖頌可以說是較近於北宗禪的思路與實踐。不過，從禪的譜系來說，廓庵是臨濟宗，此宗是五家中的重要的一份子，而五家都由慧能的南宗禪所開出，這又應如何解釋呢？我們以為，在這點上，我們不應以機械的眼光來看問題。從歷史的發展來說，北宗禪只在初期盛行一時，那還是唐代中葉那段時期，過此以後，北宗禪便大衰，南宗禪卻一枝獨秀，而且開出五家：臨濟、曹洞、沩仰、雲門、法眼[60]。而北宗禪的思想與實踐，亦在某一程度下流入南宗禪中。到了廓庵時期的宋代，這種混淆的情況更為嚴重。實際上，北宗禪宗清淨心，這思路與華嚴、《大乘起信論》一脈相連，後者對佛教界影響極大；因而清淨心的思想，流入南宗禪，實在勢所難免。何況禪的祖師菩提達摩，主要還是強調清淨的真性的哩。因此，廓庵雖屬臨濟宗，為南宗禪的一支，但受到北宗禪的影響，甚至走北宗禪的思路與實踐，是很自然的事。

六、不過，廓庵既出自臨濟宗，也自不脫臨濟宗的特色。如眾所周知，臨濟宗的重點在動感的講求，要在日常的生活行為中，運用種種奇詭的言說與動作，以回應問者或參學者，

使之開悟。此中自有一種機用或大機大用的表現。這機用自是要在現實的世間中點化或教化眾生中作，這便顯示一種現世情懷，這當然也可說是臨濟禪的終極關懷，它本身可列入公案禪或看話頭的主流。在這方面，廓庵的牧牛圖頌的第九、十兩圖頌，便有這個意思。這也不是唯一的例子。雲門禪也強調機用，教人參話頭。雲門弟子德山圓密即以三句教人：涵蓋乾坤、截斷眾流、隨波逐浪[61]。“涵蓋乾坤”意即絕對真理顯現為全體的現象世界；“截斷眾流”意即真理與現象有一段隔離，切斷世間種種煩惱妄想；“隨波逐浪”是重返世間，隨順現實，俟機教化眾生，使之開悟。很明顯，“截斷眾流”的修習意味很濃厚，其涵義相當於廓庵牧牛圖頌的前八圖，“隨波逐浪”則表示濃烈的現世情懷，與廓庵圖頌的最後的返本還源特別是入廛垂手很相應。

清居的牧牛圖頌的情況，便很不同。它由牧牛開始，最後止於“心法雙亡”的超越絕待的境界，沒有進一步的發展，使人有孤芳自賞、掉頭不顧之感；不顧念世間眾生，不表現現世情懷也。此中一個重要原因，殆是清居是洞山良价的第六代弟子，屬曹洞宗。曹洞宗的特色是默照打坐，故又稱默照禪。這種禪法，目的在使人滌除一切相對念慮，而入忽然絕待的心境合一、主客雙亡的靜寂境界。不過，它很難起機用，應化世間，也是很明顯的。心境合一、主客雙亡的境界是靜態的，機用則要表現動感；兩者難以相應。臨濟禪之能運用大機大用，顯示現世情懷，端在它表現動感也。

The Practice and Ultimate Concern of the Ten Ox-herding Pictures and Verses

Ng Yu-Kwan
Associate Professor, Hong Kong Baptist College

Summary

In the present article, the Ten Ox-herding Pictures and Verses of Master Kuo-an of Sung dynasty was chosen for study. The author is convinced that this work of Kuo-an is expressive of the complete practical process that a Ch'an practitioner has to undertake, and that the ultimate concern of Ch'an Buddhism as a major Mahayanist form can be witnessed.

The author holds that Kuo-an's work can be divided into two parts. The first part consists of eight ox-herding pictures and verses, from the first down to the eighth, whereas the second part consists of the rest, i.e., the ninth and the tenth. The first part deals with self-transformation, i.e., to discover the astraying mind-ox or subjectivity which is originally immanent in our own life, and to cultivate it, culminating in the elimination of consciousness of both subjectivity and objectivity. The second part reveals other-transformation, in which the practitioner, with his experience of enlightenment, stoops to serve and help the sentient beings who are still in the sea of sufferings.

The author also refers to related studies by Hisamatsu Shin'ichi and Shibayama Zenkei and makes comments and criticisms on these studies.

[1] 在這些作品中，廓庵的有現存（見下）；自得的則存於《續藏經》第二冊 21 號，也見於釋子昇所編的《禪門諸祖偈頌》中，但都有文而無圖。關於清居的作品，情況比較複雜。鈴木大拙先是以為這作品已失，其後又謂可能現存，他說見過一個舊的本子，懷疑是清居的作品。Cf. D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism, First Series*. London: Rider and Company, 1970, P.369.

[2] 在這方面，少有的例子是杜松柏的《禪詩牧牛圖頌彙編》（臺北，黎明文化事業股份有限公司，1983）。此書收入資料頗多，基本上從文學角度討論問題，思想性、宗教性不濃厚，又全未涉及在日本及歐美方面的研究成果，故談不上學術性。

[3] 關於達摩禪，參考拙著《佛教的概念與方法》，臺灣商務印書館，1988，PP.441-457。

[4] 關於天台智顛的判教，參看未發表之拙文《智顛與中觀學》（Chih-i and Mādhyamika）。

[5] 鈴木大拙以這序文的作者是廓庵本人（D.T.Suzuki, *Manual of Zen Buddhism*. New York: Grove Press, Inc. 1960, P.128），那是錯的。鈴木實未仔細理解原文。原文明說則公禪師亦即廓庵（見下）善應群機而作十牛圖頌，然後說慈遠為之編排整理，“採合玄微”，並對十牛圖頌的微義，作了些發揮。柴山全慶在這方面便顯得較為審慎，推斷慈遠是這序文的作者（柴山全慶，〈十牛圖〉，載於西谷啟治編集之《講座禪第六卷：禪 古典——中國》，東京，筑摩書房，1974，P.75）。

[6] 這裡的主體性指佛心佛性，或“心牛”，參見下文。

[7] 關於主體性的涵養與發用的內外關聯，使人想起天臺智顛所強調的中道佛性的功用問題。就智顛的體系來說，中道是真理，也是佛性，也是真心，或主體性。要成就主體性，有功與用二面；功是主體性自家內部做修行工夫，用則是主體性在外面的發用，前者是自利，後者是利他。在功方面的工夫愈好，便愈能發揮利他行，在發用方面更為有效。《法華玄義》謂：“功論自進，用論益物。合字解者，正語化他。”（大正 33.736C；按此中的大正指《大正新修大藏經》，以下同）又謂：“若豎功未深，橫用不廣；豎功若深，橫用必廣。譬如諸樹，根深則枝闊，華葉亦多。”（Idem）很明顯，廓庵的前八圖頌相應於功，後二圖頌相應於用。

[8] 這是我們初步分析而得的看法，但還有些深微的問題需要清理，參看下文。

[9] 柴山全慶即這樣稱呼。參看柴山全慶，op. cit., P.76. Also cf. Zenkei Shibayama, *A flower does not Talk*. Rutland- Tokyo: Charles E. Tuttle Company, 1975. 在後一書中，“心牛”被譯成“Mind-Ox”。（P.158）

[10] 久松真一：〈十牛圖提綱〉，載於《久松真一著作集第六：經錄抄》，東京，理想社，1973，P.510。

[11] 柴山全慶，op. cit., P.80。

[12] 大正 48.295b。

[13] 柴山全慶，op. cit., P.85。

[14] Idem.

[15] 柴山全慶，op. cit., P.86。

[16] 久松真一，op. cit., P.514。

[17] 柴山全慶，op. cit., P.87。

[18] 久松真一，op. cit., P.514。

[19] 《碧岩錄》則一謂：“達磨遙觀此土有大乘根器，遂泛海得得而來，單傳心印，開示迷途，不立文字，直指人心，見性成佛。”（大正 48.140a-b）

[20] 柴山全慶，op. cit., P.88。

[21] “泯絕無寄”是借用宗密判三種禪的一種用語，只取其意境，而不必取其具體所指的禪法。

[22] 久松真一，op. cit., pp.515-516。

[23] 關於這點，這裡不能詳論。拙著《佛教的概念與方法》中所收〈般若經的空義及其表現邏輯〉（pp.22-42）談到這個問題，可參考。

[24] 關於大乘佛教的不捨世間的特色，參看拙著《佛教的概念與方法》，pp.5-18。

[25] “圓實”是借自天台宗的用語。天台智顛以《法華經》所顯示的教法為圓實的教法；這種教法是透過開決、引導較低層次或覺悟境界不高的眾生進入一乘圓實之境而顯的。

[26] 在禪門，十字街頭常與孤峰頂上說；前者譬喻塵俗世間，後者譬喻清淨境地。就哲學一面言，十字街頭是經驗的（empirical），孤峰頂上則超離的（transcendent）。

[27] Paul Tillich, *Christianity and the Encounter of the World Religions*. New York: Columbia University Press, 1964, pp.4-5. 有關田立克的這種說法的評論，cf. Rem B. Edwards, *Reason and Religion: An Introduction to the Philosophy of Religion*. Washington D.C.:University Press of America, Inc., pp.7-13.

[28] 柴山全慶，op. cit., pp.89-90。

[29] 久松真一，op. cit., pp.517-518。

[30] 《般若經》好說三種三昧，即是空、無相、無願，都有超離意味。禪在這方面，不能沒有《般若經》的影響。但後者亦強調入世，以三昧的精神，行度生之事，這即是利他也。

[31] 德國神學家及禪學者杜默林（H.Dumoulin）在其《佛教中禪的覺悟之道》（*Der Erleuchtungsweg des Zen im Buddhismus. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1976*）一書中，有一節談到禪機的問題，它將禪機譯為 Zen-Aktivität，強調其活動義，甚為恰當。這種禪機充滿“活動中的動感”（Dynamismus der Aktion）。（P.65）

[32] 《無門關》，大正 48.293a。

[33] 久松真一，op. cit., P.519。

[34] Ibid., P.520.

[35] 關於 FAS 的宗教理想，可參考久松真一的〈究極的危機 再生〉一文。此文載於久松真一、西谷啟治合編之《禪 本質 人間 真理》（東京，創文社，1969）一書中；又載於《久松真一著作集》2，東京，理想社，1972。

[36] Max Scheler, *Ressentiment*. Tr., William W. Holdheim. The Free Press of Glencoe, 1961. 按這本書寫得很精彩，但很少人研究。就筆者所知，較重要的有加拿大布魯克大學（Brock University）的諾特（J. Nota）的《馬克斯·釋勒爾，其人與其著作》（Max Scheler. The Man and His Work）。

[37] *Ressentiment*, pp.84-86.

[38] Ibid., P.84.

[39] Ibid., P.87.

[40] Ibid., P.94.

[41] Ibid., P.86.

[42] Ibid., P.87.

[43] Ibid., P.95.

[44] Idem.

[45] *Ressentiment*, P.106.

[46] Idem.

[47] Idem.

[48] Ressentiment, P.118.

[49] J.Nota, "Max Scheler on Friedrich Nietzsche"。按這是多年前在北美諾特教授向筆者展示的一篇論文，未知其後何時發表在甚麼刊物中。

[50] 按《壇經》有多個本子，我們這裡參照一般流行的宗寶所編的本子。

[51] 大正 48.348b.

[52] 大正 48.349a.

[53] 超越的分解一詞取自康德（I.Kant）的《純粹理性批判》（*Kritik der reinen Vernunft*）一書。不過，康德是透過超越的分解把範疇（*Kategorie*）建立起來，置定在那裡，作為知識成立的超越根據，並視之為表示存在的普遍性相者。我們這裡說超越的分解，不是知識論意義，而是從實踐修行方面，建立覺悟解脫而成佛的超越根據。對象雖不同，用法卻是一樣。

[54] 關於達摩禪與《楞伽經》的思想，參看拙文〈達摩禪〉，載於拙著《佛教的概念與方法》，pp.441-457。

[55] 關於般若思想的不捨不著的妙用，牟宗三先生在其《佛性與般若》（臺灣學生書局，1977）一書中有很好的闡述與發揮，讀者可參看其中有關部份。

[56] 大正 48.350a.

[57] 大正 48.350b.

[58] 大正 48.350c.

[59] 大正 48.350a.

[60] 關於南宗的發展，cf. H. Dumoulin, "Die Entwicklung des chinesischen Ch'an nach Hui-neng im Lichte des Wu-Men-Kuan", *Monumenta Serica*, Vol. VI, 1941; *Der Erleuchtungsweg des Zen im Buddhismus*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1976, pp.52-89.

[61] 這三句在禪門非常流行，故這裡不具列出處了。