

華嚴學作為「禪淨合一」的一種方法 ——雲棲株宏「禪淨合一」的實踐可能

Huayan as a solution to the consistency of Zen and Pure Land——A possible way of Yun-qi Zhu-hong's “consistency of Zen and Pure Land” thought

國立臺灣大學中國文學研究所 碩士生
陳廷嘉

摘 要

明末的「禪淨合一」可以說是中國思想史上重要的議題之一，而禪宗與淨土宗儘管在方法上差別很大，但總的來說，都是基於「上求菩提，下化眾生」的精神，可以說「禪淨合一」的形成，從目的論或從理論上來說，都是必然的。然而，重要的是如何「禪淨一致」？雲棲株宏作為在「禪淨合一」有特殊性見解的僧人，其方式或許可為我們在「禪淨合一」的實踐議題上提供創見。本文即旨在探究雲棲株宏在「禪淨一致」這一議題上所採用的方法，以及其實踐問題。本文基本上分為幾個部分：（一）討論雲棲株宏的「禪淨一致」究竟是自力哲學抑或他力哲學；（二）討論禪宗與淨土宗的修行方法要如何合一；（三）華嚴學在雲棲株宏的「禪淨一致」所起到的關鍵作用。

關鍵詞：禪淨一致、禪淨合一、四法界、雲棲株宏、華嚴學

一、前言

明末的「禪淨合一」可以說是中國思想史上重要的議題之一，而禪宗與淨土宗儘管在方法上差別很大，但總的來說，都是基於「上求菩提，下化眾生」的精神，可以說「禪淨合一」的形成，從目的論或從理論上來說，都是必然的。然而，重要的是如何「禪淨合一」？畢竟禪宗與淨土宗在方法上可說是天差地遠，如許穎的《近現代禪淨合流研究》中就有將明末高僧的種種「禪淨合流」系統統整成一條一條的方法，如中峰明本的「看話念佛不二」、憨山德清的「以禪攝淨」、雲棲株宏的「導禪歸淨」等等不同方法，這樣的歸納所顯現出的是「禪淨合一」的方法，在實踐上是有其困難，畢竟二者在方法上本就相異甚遠，所以才會有如此多不同的方法嘗試突破「禪淨合一」的困境。

荒木見悟先生在《雲棲株宏の研究》的〈序說〉中，¹則點出了雲棲株宏這一僧人在明末「禪淨一致」這一議題上的特殊性，不僅是淨土宗批判雲棲株宏的「禪淨一致」違反淨土教理，禪宗的白隱禪師更認為雲棲株宏是「似是而非禪」的毒害。然而，從憨山德清寄給雲棲株宏的信〈寄蓮池禪師〉卻又將雲棲株宏形容為富有創見、得以拯救當時佛教惰性之希望。綜合以上的評價，我們大抵可以確定的是，雲棲株宏在「禪淨一致」這一議題上所採用的方法，確實是有別於其他僧人，或許是有所創見的，也或許是邪魔歪道的，但確實在「禪淨一致」這一議題上有其特殊性，本文即旨在分析雲棲株宏在「禪淨一致」這一議題上所採用的方法，以及其實踐問題。上文已經提過，禪、淨二者的方法截然不同，但雲棲株宏除了禪淨二宗之外，還有其華嚴學的背景，這樣華嚴學的背景是否是使雲棲株宏在「禪淨一致」這一議題上如此特殊的關鍵？而華嚴學的滲入，是否使得「禪淨一致」在實踐上更有可能？

今天所見跟雲棲株宏的思想體系相關的遺作大抵可見於《雲棲法彙》或《蓮池大師全集》，這兩套書乃幾經增補而來，最早關於雲棲株宏著作的蒐集、編輯，乃是在株宏示寂後三個月，鄒匡明、王宇春費十晝夜蒐集大師之遺著，得三十一部，刊刻《雲棲蓮池大師遺稿》。歷經十年，於天啟四年（1624年），由大賢、大雯、大霖等十七名僧，及居士王宇春等十六人共加校訂印刻《雲棲法彙》三函，各函分別為「釋經」²、「輯古」³、「手著」⁴。其後又有明崇禎十年（1637年）比

¹ [日] 荒木見悟：《雲棲株宏の研究》，（東京：大藏出版社，1985年），頁6-7。

² 含《戒疏發隱》、《戒疏發隱事義》、《戒疏發問辯》、《阿彌陀經疏鈔》、《阿彌陀經疏鈔事義》、《阿彌陀經疏鈔問辯》、《阿彌陀經疏鈔續問答》、《阿彌陀經疏鈔答問》、《淨土四十八問答》、《淨土疑辯》、《佛遺教經論疏節要》等。

³ 含《諸經日誦》、《西方願文略釋》、《具戒便蒙》、《沙彌要略》、《尼戒錄要》、《誦戒式》、

丘智瑛募資刊為方冊本行於世，清朝則有清康熙十五年（1676年）徑山藏版，以及清光緒十八、二十三、二十五年（1892、1897、1899年）⁵由金陵刻經處重刻刊行，增補雲棲遺稿、雲棲規約、雲棲紀事、雲棲塔偈讚等數部。金陵刻經處重刻版共包含《菩薩戒疏發隱》五卷、《彌陀疏鈔》四卷、《具戒便蒙》一卷、《禪關策進》一卷、《緇門崇行錄》一卷、《水陸法會儀軌》六卷、《楞嚴摸象記》十卷、《竹窗隨筆》三卷、《山房雜錄》二卷、《雲棲遺稿》三卷等三十餘種。本文⁶所討論到雲棲株宏的思想體系僅限於以上這三十餘種，而不踰越出這個範圍，從這三十餘種著作的思想體系中，試圖找出「禪淨一致」在方法實踐上的可能性。

二、他力哲學？自力哲學？

在討論「禪淨合一」、「禪淨一致」時，我們必定會遭逢到的問題即是：究竟在方法上，這樣的「禪淨合一」、「禪淨一致」屬於自力哲學抑或是他力哲學？禪的方法本就是強調透過有限個體自身的努力，故無疑是自力哲學，但「淨土」就充滿了他力哲學的色彩。也就是說，我們勢必要先釐清雲棲株宏所謂的「禪淨合一」究竟是自力哲學抑或是他力哲學，我們才能進到討論「禪淨合一」方法的核心。

對「他力」、「自力」的分判，首先分判得如此細密的是淨土真宗親鸞所謂「他力本願」的淨土真宗思想系統，雖然我們必須承認日本的淨土真宗與淨土教是有所不同的，但此處僅是引親鸞聖人的話來說明何謂「他力」。親鸞在《教行信證》信卷中將《大無量壽經》的「諸有眾生，聞其名號，信心歡喜，乃至一念。至心迴向（至心に迴向して），願生彼國，即得往生，住不退轉」改讀為「諸有眾生，聞其名號，信心歡喜，乃至一念。使至心迴向（至心に迴向せしめたまえり），願生彼國，自即得往生，住不退轉。」⁷親鸞的這樣改讀，基本上是將原本「自動」的讀法改為「使動」，有限個體不管如何用力，最終決定有限個體是否可以迴向的決定權並不在有限個體自身，而是一外於有限個體的「力」，由此力來「使」有限個

《禪關策進》、《僧訓日記》、《緇門崇行錄》、《自知錄》、《往生集》、《附勸修淨土三章》、《皇明名僧輯略》、《武林西湖高僧略》、《水陸儀軌》、《施食儀軌》、《施食補註》、《華嚴感應略記》、《附華嚴大經處會品目總要之圖》、《放生儀》、《附戒殺放生文》等。

⁴ 含《楞嚴摸象記》、《竹窗隨筆》、《竹窗二筆》、《竹窗三筆》、《正訛集》、《直道錄》、《山房雜錄》、《雲棲大師遺稿》、《雲棲共住規約四集》、《雲棲紀事附孝義無礙庵錄》等。

⁵ 荒木見悟先生所編的《近世漢籍叢刊·雲棲蓮池大師遺稿》中也有針對《雲棲法彙》的版本進行過考證，本文所呈現的結果與荒木先生考證的結果幾乎相同，唯光緒年間所刊刻的幾個版本，荒木先生並未提及，在此補上。

⁶ 本文所使用的版本為《蓮池大師全集》（臺北：法輪雜誌社，1992年）。乃採清光緒二十五年金陵刻經處重刻刊行的版本。

⁷ 石田瑞程譯：《親鸞全集》（東京：春秋社，1986年），第4卷，頁566。

體「至心迴向」。也就是說，親鸞聖人的說法根本的否定了自力的種種可能，唯有透過他力的關懷，有限個體才有「往生」的可能。

其後淨土真宗大谷派的清澤滿之對自力、他力做過如此解釋：「由此可知，在宗教的實踐上有兩種。一是有限開發其內部的因性，進而達到無限。一是有限外部的果體來攝引有限，令其達到無限。前者稱為自力門，後者稱為他力門。也就是說，開發彼之因性是有限各自以自己的力量為之。而無限的攝引則是他力面對有限之所為。此二門的區別在宗教上是最根本的東西，吾人若不依此二門，則無法進入宗教的實踐。」⁸從這段話，我們大致可歸納出幾個重點：(1)二種法門的皆是從有限通往無限，也就是說，這樣「有限—無限」的方向即宗教實踐的方向；(2)二者的差別在於是否肯認有限個體的內部因性，也就是有無自力通向無限的可能性，如果否定其內部的因性，也就是否定了有限個體依憑自身力量通向無限的可能性，唯有依憑他力的恩惠，才有達致無限的可能；(3)延續(2)，雖然他力門否定有限個體依憑自身力量通向無限的可能性，但所謂無限的攝引還是他力面對有限之所為所做出的反應，所以才會以「有限外部的果體」稱之，也就是所謂的「他力門」仍是須以有限個體的所為當起點。

在這樣對自力門、他力門認識的基礎上，我們在討論雲棲株宏的「禪淨合一」、「禪淨一致」時，將從雲棲株宏對「自性彌陀，唯心淨土」⁹的詮釋進行討論，以理解雲棲株宏的態度。這是基於這句話本身所包含的內涵，「自性彌陀，唯心淨土」中的「自性」、「唯心」表達了人已身由有限通往無限的可能性，而「心」、「彌陀」、「淨土」又表達了一個己身之外的他者。正是因為「自性彌陀，唯心淨土」在解釋上有導向不同結果的可能性，故本節著重在理解雲棲株宏如何詮釋這兩句話。

在雲棲株宏前，就有所謂肯認自力的「自性彌陀說」，而雲棲株宏在《阿彌陀經疏鈔》¹⁰的開卷「言阿彌陀佛全體是當人之自性是也。」無疑就表達了株宏肯認「自性彌陀說」的態度，而《阿彌陀經疏鈔》的〈通序〉中株宏就表達了更明確的態度：

⁸ [日]清澤滿之：《清澤滿之全集》（東京：岩波書店，2002年），第二卷，頁11-12。

⁹ 荒木先生在討論雲棲株宏時，也是將「自性彌陀，唯心淨土」特別提出來討論，「自性彌陀，唯心淨土」在「禪淨一致」或雲棲株宏的思想系統中所佔的重要性足見於此。

¹⁰ 按雲棲株宏對「疏鈔」的理解乃是「疏者，古云條陳也，又記注也。今謂經義得此條陳而不隱晦，記注而不遺忘也。鈔者，古云略取也，又寫錄也。略取，則條陳之切要；寫錄，即記注之顯明。冀，望也。經難明，疏通之，疏難明，鈔出之，望人人曉了經義也。」《阿彌陀經疏鈔》可以說是雲棲為了在末法時代使世人理解經意為《阿彌陀經》所作的註解，類似的態度也見於別處：「仍以心懷兼利，道貴弘通，慨古疏鈔見其全，惟數解僅行於世，辭雖切而太簡，理微露而不彰，不極論其宏功，儻發起乎真信。頓忘庸見，既竭心思，總收部類五經，直據文殊一行，而復會歸玄旨，則分入雜華，貫穿諸門，則博綜羣典。」參《蓮池大師全集》卷二，頁813、839-840。

無念之念，謂之真念，又念體本空，念實無念，名真念也。生無生者，達生體不可得，則生而不生，不生而生，是名以念佛之心。入無生忍。……故知佛，終日念心，熾然往生，寂然無往矣。心、佛、眾生者，經云：「心、佛及眾生，是三無差別。」蓋心即是佛，佛即是生，諸佛心內眾生，念眾生心中諸佛也，故云一體。中流兩岸者，娑婆喻此，極樂喻彼，始焉厭苦欣樂，既焉苦樂雙亡，終焉一不駐於非苦非樂，所謂兩邊不著，中道不安也。自性彌陀，唯心淨土，意蓋如是。……以不離自心，即是佛故，即是禪故，是則禪宗、淨土，殊途同歸，彼執禪而謗淨土，是謗自本心也，是謗佛也，是自謗其禪也。¹¹

依照株宏的這段話，所謂的「淨土」也可視作「心」的觀法，即是賦予了有限個體的「心」通往無限（淨土）的可能性；淨土的顯現即如同「唯心淨土」一般，是淨土呈顯於心。而「心」這樣的擴大，如「諸佛心內眾生，念眾生心中諸佛也」，我們可以說是株宏將無限他者與有限個體己身都收攝於「心」，如此循環流轉。¹²這一方面，是將「淨土」也視為有限個體的「禪的體驗」，另一方面，因為株宏以「心」來等同佛、眾生，給了我們將華嚴學方在這個議題下討論的可能性，從株宏的這段話來說所謂的「淨土」即是某種「心」的觀法，而華嚴所謂的四法界所涉及的也是「心」的觀法。而株宏如此的強調「心」，我們可以說是從主體實踐探討，由此來看，正因為「心」本就含有這樣的「可能性」，所以從主體實踐最終才能通向無限，在此，我們可以說株宏這樣「禪淨一致」的思路是有「自力」色彩的。但同時，我們仍然不能保證，最終決定通向無限的關鍵在他者抑或己身，縱使「心」本就含有這樣的「可能性」，決定通向無限的決定權仍可能在無限的他者。也就是說，在這樣「禪淨合一」、「禪淨一致」的嘗試中，唯有解決己身與他者問題，才能在實踐上有所可能。

三、淨土與禪方法上的合一

在理解到株宏「禪淨合一」、「禪淨一致」的「自力」色彩後，我們要解決的是，在方法上要如何「禪淨合一」、「禪淨一致」，畢竟禪宗的「參禪」與淨土宗的「念佛」還是存在著差別，要達到「禪淨合一」、「禪淨一致」，勢必在方法上也要有所貫通。

（一）「一心不亂」與信

荒木先生在說明雲棲株宏的「禪淨合一」、「禪淨一致」時，在方法上舉了「念

¹¹ 《蓮池大師全集》卷二，頁 831。

¹² 至於這種將無限與有限皆收攝於「心」的方法將在結語做討論。

佛公案」為例。在說明「念佛公案」時，荒木先生舉了株宏對「執持名號，一心不亂」的詮釋作討論，在《禪關策進·後集·彌陀經》中株宏對於「執持名號，一心不亂」下了「祇此『一心不亂』四字，參禪之事畢矣，人多於此忽之。」的評語，荒木先生對此下的註解是「依據『一心不亂』的念佛，則參禪所切望的目標，自然而然就可達成。」並提了株宏所述古音禪師的案例：¹³

行住坐臥之中，一句彌陀莫斷。須信因深果深，直教不念自念。若能念念不空，管取念成一片。當念認得念人，彌陀與我同現。（便入念佛三昧。）¹⁴

從荒木先生對株宏「執持名號，一心不亂」詮釋的註解，我們能歸納出，參禪與持執名號在表面方法上縱使不同，但在「一心不亂」這點上，兩者是一致的。同樣的道理放到古音禪師的例子中，我們可以發現古音禪師是肯認了這一念一念皆須信，而在念佛當下體悟到「彌陀與吾人」的融為一體。至此，我們可以確定一件事，不管在語言形式上是「一心不亂」或「信」，它們皆表達了一種對佛、對淨土的，不亂、不假的「信」，也就是對宗教的「信」。換言之，不管是參禪或持執名號等等不同的表面方式，它們的本質都是「信」，這也就是在雲棲系統下「禪淨合一」、「禪淨一致」唯一可能的法門。

然而，不管是參禪或念佛都是有限個體己身之行為，而淨土、彌陀等說到底也仍是他者，縱使古音禪師完全不認為這是個問題。¹⁵但不管有限個體己身在表面上如何的行為，他者人不一定會給予有限個體任何機會，縱然淨土、彌陀如株宏的體系，是存在於心，念佛說到底仍是表面的、對外的行為，它只是不斷重複一段話語，而不牽涉往內心的探究，這樣如何而能使淨土、彌陀顯現於心？株宏的

¹³ 在《蓮池大師全集》中，古音禪師的故事出現兩次，一次是在《禪關策進》中，一次是在《皇明名僧輯略》中，故事的記載詳盡程度略有不同，但都有引述古音禪師「行住坐臥之中……彌陀與我同現」。而《禪關策進》、《皇明名僧輯略》的形式雖然類似，但目的與範圍並不相同，《禪關策進》乃是為了免去禪門工夫難入、勞苦之困擾，而將雲棲自身在文獻中所見過去禪師之工夫歷程的輯錄、重編；而《皇明名僧輯略》則是輯錄了有明一代名僧文字、語錄中，被雲棲認為是思想重點的段落，更詳細的資訊可參《皇明名僧輯略》凡例。而古音禪師的例子出現在這兩處文獻中，並且都是記載古音禪師念佛的工夫，這樣的現象所顯現的是，雲棲在工夫上對這類方法以及例子的注重，縱使《禪關策進》與《皇明名僧輯略》多是轉錄。又參《禪關策進》：「予初出家，得一帙於坊間，曰禪門佛祖綱目。中所載多古尊宿，自敘其參學時始之難入，中之做工夫，經歷勞苦次第，與終之廓爾神悟。心愛之慕之願學焉，既而此書於他處更不再見，乃續閱五燈諸語錄雜傳，無論縉素。但實參實悟者併入前帙，刪繁取要彙之成編，易名曰禪關策進。居則置案，行則携囊，一覽之則心志激勵、神采煥發，勢自鞭逼前進。」

¹⁴ 《蓮池大師全集》卷四，頁 2623。

¹⁵ 下一節將會討論為何對於古音禪師這不成問題。

方法是將「一心不亂」之「一心」分為「念念相續」之念佛的「事一心」與「體察究審」之念佛的「理一心」，在華嚴「理事無礙」的原則下，兩者就是融通的。¹⁶

（二）眾生與佛的無礙

換言之，要理解「一心不亂」的原理，還是得從「理事無礙」的圓融性下手，荒木先生《雲棲祿宏の研究》一書在討論祿宏華嚴學的圓融性時，曾使用了「所謂的『部分』正是由於『全體』的『局部性的自我否定』，才得以成為『部分』的；而所謂『全體』，則是由於『部分』的『普遍性的自我否定』，才得以成為『全體』的。」這樣的話語，這樣「局部性的自我否定」、「普遍性的自我否定」的思路無疑是延續了京都學派西田哲學「絕對矛盾的自我同一」的思路而來，¹⁷京都學派的後學花岡永子也以華嚴宗四法界的「理事無礙法界」對比西田哲學的「絕對無」，¹⁸京都學派的學術基礎本就立足於佛學，縱使他們的目標乃是與討論主體問題甚深刻的西方哲學對話，但有別於西方哲學重視「外在超越」，京都學派重視的是「內在超越」¹⁹，也就是「心」的問題²⁰，我們也就能試著以此來解決前文所提到「心的觀法」的問題。

¹⁶ 「歸命者，梵語南無，解見前序。若不委身歸命，焉能一心執持，故義同也。歸復二義，亦如前序中說，一者歸投義，執持名號，一心向往，即事一心。二者歸元義，執持名號，還歸一心，即理一心也。」、「理一心者，如前體究，獲自本心，故名一心。於中復二，一者了知能念所念，更非二物，唯一心故。二者非有非無，非亦有亦無，非非有非無，離於四句，唯一心故。此純理觀，不專事相，觀力成就，名理一心，屬慧門攝，兼得定故。」、「次明事理者，如來一語，事理雙備，故同名一心。有事有理，如大本云：『一心繫念，正所謂一心不亂也。』而事理各別，初事一心者，如前憶念，念念相續，無有二念，信力成就，名事一心，屬定門攝，未有慧故。」

¹⁷ 荒木先生本就深受西田影響，參〔日〕荒木見悟，廖肇亨譯注：《佛教與儒教》。（臺北市：聯經出版社，2017年），中譯本導讀頁 xi-xii。

¹⁸ 對於西田、西谷哲學與理事無礙、事事無礙的對應，過去已有文章討論過，如陳一標〈從四法界看西谷啟治空哲學的內涵與發展〉。收於華嚴一甲子回顧學術研討會論文集（臺北市：財團法人臺北市華嚴蓮社，2012年）；李雨鍾〈「理事無礙」與「事事無礙」之間的主體實踐——從西谷啟治看華嚴思想史上的爭議性問題〉，收於《二〇一五國際青年華嚴學者論壇會前論文集》（臺北市：財團法人臺北市華嚴蓮社，2015年），頁 N1-N12；陳廷嘉〈從「理事無礙法界」到「事事無礙法界」的實踐問題——從西田哲學與西谷哲學談起〉，收於《二〇一八國際青年華嚴學者論壇會前論文集》（臺北市：財團法人臺北市華嚴蓮社，2019年），頁 H1-H14。本文在西田、西谷哲學與理事無礙、事事無礙的對應問題上，乃延續陳廷嘉〈從「理事無礙法界」到「事事無礙法界」的實踐問題——從西田哲學與西谷哲學談起〉一文的思路而來，本文未詳盡之處可參原文章。

¹⁹ 「[……]不是往外在・對象的方向超越，毋寧是往內在・主體的方向超越。從來，西洋哲學的傳統認為實在是對象的・超越的方向。與此相對，王陽明與西田幾多郎認為實在是內在的・超越的方向。[……]不是外在超越的方向，毋寧是內在超越的方向。這樣的思維方法可以說突破了從來西洋的思維方法的構造。」（「[……]外的對象的方向に超越的であるのではなく、むしろ反対に内的主體的方向に超越的であるのである。従来、西洋哲学は伝統的に实在を對象の超越的方向に考えてきた。それに対して、王陽明や西田幾多郎はもっぱら实在を内在的超越的方向にもとめている。[……]外的超越的方向ではなく、むしろ内的超越的方向である。このような思惟方法は従来の西洋的思惟方法の枠組みを突破するものであるといわなければならない。」）《西田幾多郎全註釋》

花岡永子以華嚴宗四法界的「理事無礙法界」對比西田哲學的「絕對無」，以「絕對無」同時作為「場所邏輯」之「理」，以及作為個別自我絕對否定的「事」，成為如此理與事相即的場所。²¹西田認為，這些多樣的經驗事實都是從同一的實在所發展而成，並且是透過同一種形式產生，若置於「理事無礙」的論法中，即所有的事皆是由同一的理現成。西田在解釋「絕對矛盾的自我同一」時，²²指出任何性質都是相對於其他的性質而成立，比較好理解的是顏色的例子：如果世界上只有「白色」一種顏色，那麼「白色」這種顏色是無法被經驗的，其他顏色必須存在，以作為能與「白色」作「比較」以「區別」出不同顏色的參照，「白色」才能被分別，才能夠被經驗。可以說一切事物都是透過否定自己為非 A，來肯定自身為 A，這樣「對立面」的辯證方式而得以存在，²³即從否定自身的方法來肯定自身。而沿著這個思路，被區別的兩者之間，必須存在著某種共同的基礎，或者兩者必須是屬於同一類的事物才能比較，在前文的例子中，這個共同的基礎是「顏色」，²⁴用範疇論的話語來說，即一個共通的事物包攝了這兩個相對立的被比較者。在西田的體系中，最大的「包攝者」、「類」，就是一切實在的「統一者」、「全般者」，²⁵西田將之類比於宋明理學的「理」概念。同理，我們也可以將這個「統一者」、「全般者」視作宇宙創造的根源「絕對無」或「佛」。²⁶

小坂國繼（東京都：講談社，2006年），頁510。

²⁰ 「作為東洋獨特思維樣式的特徵，首先是唯心論的性格」（「東洋に独特な思惟様式の特徴として、第一にあげられるのは唯心論的性格であろう。」）出處同前註，頁508。「個人的心與普遍的心是相即的或一體不二的關係，或說是現象與本體、用與體的關係」（「個人的な心と普遍的な心が相即的ないし一体不二の關係にあるものとして、あるいは現象と本体、用と体との關係にあるものとして考えられている。」）出處同前註，頁510。

²¹ 「これに対して西田哲学では、『絶対無』は、たとえば龍樹のテトラ・レンマ（四句分別）のような論理がそこで成り立つ『場所の論理』の要としての『理』でもあり、各個の自我の絶対の否定性である『事』としての『絶対無』でもある。したがって、理事無礙法界での『絶対無』である。一言で言うと、西田での『絶対無』は、『理事無礙』の世界での要であり、西谷での『空』はそれを脱自的に自覚した『事事無礙』の世界での万物の一々の真如としてのあり方である。」花岡永子：〈空の哲学における「空と即」〉，日本哲学史フォーラム編：《日本の哲学》（京都市：昭和堂，2004年），頁101。

²² 關於西田幾多郎「絕對矛盾的自我同一」的議題，黃文宏先生已有非常清楚的分析了。詳參黃文宏。〈論西田幾多郎「絕對矛盾的自我同一」的邏輯構造〉，收於《國立政治大學哲學學報》第33期，頁39-75。

²³ 西田幾多郎：〈善の研究〉、〈思索と体験〉，收入《西田幾多郎全集》新版（東京都：岩波書局，2003年以下），頁68。

²⁴ 同前註。

²⁵ 參黃文宏：〈論西田幾多郎「絕對矛盾的自我同一」的邏輯構造〉，《國立政治大學哲學學報》第33期（2015年），頁39-75。

²⁶ 即如西田所說：「『全般者』限定自身而開拓出了存在世界，而存在世界中的存在又反過來相互限定以呈顯出『全般者』」由此產生出相互限定的現實世界，開展出現實世界的如此「絕對矛盾的自我同一」的創造性，故是創造世界的根源。

正因為個物是由全般者限定自身而分化，如同宗密在解說理事無礙時所說的「諸法各各全遍」，大的包攝者指涉了小的個物，也就是理指向了事；而個物必指向作為共通基底的全般者，也就是由事指向了理。如此邏輯下，全般者無量數的限定自身而開拓出存在世界，我們才得以分辨各個事，而各個事又作為「理」的呈現，如此一（全般者、理）與多（無數個物、事）將是無礙的、同一的，這樣的存在世界即「多即一」、「一即多」的，也就是西田所說的「個物的限定即全般的限定，全般的限定即個物的限定」²⁷。而更進一步言，這樣的範疇論與「多即一」、「一即多」的邏輯，即是株宏所說的「諸佛心內眾生，念眾生心中諸佛也，故云一體」，眾生本就是為佛所含攝，是內存於佛心，眾生雖然皆含攝於佛心，但個別不同的個體還是呈現不同的樣態，然而從佛透過「念眾生心中諸佛」來顯現時，我們可以說是從部分顯現全體，這就如同顏色的例子，白色、藍色、綠色皆是含攝於「顏色」這個大範疇之下，白色、藍色、綠色皆呈現不同的樣態，但我們經驗到白色、藍色、綠色時，他們都顯露出了他們「顏色」的性質，這也就是「從部份顯現全體」。換到佛心的語境下，我們可以說正因眾生本就是為佛所含攝，所以眾生本就存在著佛性，也就是有通向無限的可能性，這也就回答了前面討論株宏的「禪淨合一」是否有他力色彩的問題。但現下的問題即是要如何使佛性在眾生中展現，這就回到了理與事要如何無礙的問題。

我們從原理上有所理解後，就必須進到，在方法上如何實現的問題；也就是說，我們要思考如何使「念念相續」之念佛的「事一心」與「體察究審」之念佛的「理一心」之間無限接近，或是說二者如何無礙。根據古音禪師的例子，他是如「如確信其行因果之深遠，則口雖不稱誦，自然而然地即會持誦不斷」般，因為確信其為真，所以「自然而然地即會持誦不斷」。此處的用詞使用了「不念自念」一詞，彷彿古音禪師在念佛時，是無思慮、無意識的一直在進行這個動作。西田之後的哲學家湯淺泰雄就以從「有我的我」的「有的場所」過渡到「無我的我」的「無的場所」來對應西田的「場所邏輯」，²⁸這是以己身的意識為分別之後的個別物，而以分別前的集體意識²⁹為主客分別前的「整體」、「全般者」。也就是說，我們可將「理事無礙」的教理對應到「有我的意識」沒入到「無我的意識」的過程。在古音禪師案例的語境下，也就是念佛者古音禪師在意識上的藩籬在念佛的過程中被消解了，這點我們從「須信因深果深，直教不念自念。」一句可以確定，

²⁷ 更詳細的討論可參考黃文宏〈論西田幾多郎「絕對矛盾的自我同一」的邏輯構造〉。

²⁸ 所謂「有我的我」的「有的場所」與「無我的我」的「無的場所」，即是從「有我的意識」沒入到「無我的意識」中，而這二者所對應到的分別是「有的場所」與「無的場所」；至於從「有的場所」到「無的場所」的邏輯構造，可參本節的對西田「場所邏輯」的分析。而「有我的我」與「無我的我」的內涵應該分別對應到「有意識的意識層」以及「無意識的集體意識層」。

²⁹ 湯淺在此取用的是榮格的「集體無意識」概念，乃是認為在個別意識分別前，有一先於分別的集體意識存在，就如同西田所說的，先於主客對立的底層「絕對無」、「全般者」一般。

「不念自念」的行動在在的說明了古音禪師的「意識我」並沒有參與這個行動，念佛者在現實上僅是一「無我的形軀」，而古音禪師的意識則化為無，而與含攝一切、底層的（無限）整體，也就是「淨土」、「佛」無限接近，真正在主導著「不念自念」的持誦行動者，可以說是「無我的我」，或可以說是含攝一切的「佛」，「諸佛心內眾生，念眾生心中諸佛也，故云一體」及是這樣的原理，。在這個例子中，可以說這樣的方式也就是消解掉有限的「事一心」的範疇限制，使之與無限的「理一心」能夠有所疊合，而使無限的「理」能在現實層面上透過有限的「事」顯現。用前面的範疇論為例子，如果我們消解了對各顏色名稱的定義，如紫色，我們把「紫色」這樣的範疇限制取消，我們不在稱這個顏色為「紫色」，它只是一個沒有定義的「顏色」，則現下的「紫色」將會與「顏色」的概念無限接近。從前面白、藍、綠的例子延伸，當我們取消掉白、藍、綠的範疇限制，等於是取消掉了他們之間的對立，此時的白、藍、綠變成無法被比較、辨認的「顏色」，但同時它們的定義也與「顏色」無限接近。

而念佛者古音禪師在意識上的藩籬在念佛的過程中能被消解，我們或許可以用「修行」的概念去理解。湯淺認為所謂「修行」即是以自身的「身體」來「體得」，湯淺曾以日本能劇演員、劇作家世阿彌的「傳書」³⁰——《花傳書》為例來解說，根據湯淺對世阿彌傳書的解釋，「能」技法的獲得，其關鍵在於反覆的練習——「稽古」的累積；使「心」的活動與「身」的活動達致合一的境界。³¹在湯淺的解說中，世阿彌後期又將演技的境界分為「安位」與「闌位」二種層次，³²「安位」指的是表演者的內心與表演技巧「大致相互伴隨」的境界；³³而「闌位」則是最高的藝術境界，是透過身心的無間隙所達到的「無心」或「離間之間」的自由境界，而能「自然而然」為之，是超越了是非分別的無分別，它可以說是創造性根源的「絕對無」在個體的顯現。而在古音禪師的例子中，也是透過不停的「念佛」來達到「自然而然」的境界，³⁴這樣不同的「動作」或「修行」所蘊含的是古音禪師不斷的試圖以行為的方式（動、絕對矛盾）³⁵往上探問「全般者」，消解自身的限制，試圖達到創造的根源，也就是「佛」或「淨土」。³⁶

³⁰ 即能劇作者自身製作體驗的實際記述。

³¹ 〔日〕湯淺泰雄：《身體論——東洋的心身論と現代》，頁 136。

³² 同前註，頁 136-137。

³³ 同前註。

³⁴ 荒木所說的「參禪所切望的目標，自然而然就可達成」也是包含其中。

³⁵ 行為即是「動」，「絕對矛盾的自我同一」即是說明了存有的經驗不停的「動」，以往上探問「全般者」。西田幾多郎：〈善の研究〉、〈思索と体験〉，收入《西田幾多郎全集》新版（東京都：岩波書局，2003 年以下），頁 66。

³⁶ 也就是意識底層的「晦暗的集體意識層」往表面的「明亮的個體意識層」移動。

四、事事無礙法界與作為基底的華嚴學

然而討論至此，還是存在著己身與他者對峙的問題，不管如何的「理事無礙」，不管如何的無限接近，「理」的彌陀、淨土終究還是對立於「事」的我，我們勢必還是得分別彌陀、淨土與我，我們才能指認出彌陀、淨土，也就是說，縱使「理事無礙」，理還是統攝著事，作為理的彌陀、淨土終究還是作為一個無限的他者（終極實體）存在於有限個體的彼端。換言之，討論至此，我們還是無法解決「禪淨合一」他者與己身的問題。

但從雲棲株宏的種種著疏中，我們可以發現並非這麼一回事，他者與己身在這個體系中確實有著融為一體的可能。「以不離自心，即是佛故，即是禪故，是則禪宗、淨土，殊途同歸」的表述中，重點雖然在自心、佛、禪的對應，但在這後面，我們可以發現，作為理的佛、禪被往著事的自心拉動、吸收；同樣的，在而古音禪師的例子中，描述道「若能念念不空，管取念成一片。當念認得念人，彌陀與我同現。」在念佛的當下，對古音禪師的描述都是處於現實世界，是作為理的「彌陀」是被拉到現實的「事」層面，而被「念佛者」吸收而融為一體。

西田之後，京都學派的西谷啟治也舉過類似的案例，即西谷自己從閱讀詩作的過程中體悟到理事無礙之窮盡，而到了理窮盡之處，也就是事事無礙之處：

所有在如此文脈下所出現的語言的 logos 不是論理意義下的「理」，而是在事實被給出的本原之處，與「事」為一而現成之「理」，在事實體驗的場所中當下所被會得之「理」，也可說是所謂理事無礙的原初型。在此意義下的語言 logos 中，也含有在情意世界中扮演重要任務的「沉默」或「無言」的契機。難以用語言表達，縱使表達出來也不會是真實，這樣的東西在此和語言有同等的重要性。在語言的本原之處，語言和沈默是相互滲透的，也就因此之故，語言也可成為有影響者。」語言的 logos 作為一種與「事」為一而現成之「理」，是透過作為「事」的詩作之語言，表現「事實被給出的本原之處」，而達致理事無礙之境界。在這「事實被給出的本原之處」，語言中的「理」和沈默本就是相互滲透的。而在上乘詩作中，語言則已窮盡而變得無力，「沉默」或「無言」則佔了優勢。這樣的「沉默」或「無言」正是因為：「對詩人而言，原本與語言的 logos 結合在「理事無礙」中成立的體驗，在事理究明的窮極處，遭逢了「理」的消失，不是嗎？在此，「理」與徹其自身之底，都被吸收到「事」當中去了。

花岡永子認為，³⁷西谷的這種體悟，可以被對應到華嚴的「事事無礙」法界。而〈空與即〉中從詩作所得到的體悟，被西谷說是到了「理」徹其自身之底，「理」被吸收到「事」當中去了。但在形式上，不同的是，西谷強調語言的無力，也就是「沉默」或「無言」，「禪淨合一」卻仍講「持執名號」。但「持執名號」說到底並不算語言，「持執名號」乃是不斷的復念，在這個過程中，透過言說的方式，反而是不斷的削弱語言，而使語言達到無力，³⁸凸顯出來的反而是念佛者「無理」³⁹的「信」。

西谷對於這樣體驗的說明，是延續了西田「一即多，多即一」的思路，而溪谷對「多」、「一」這兩極繼續往下挖掘後發現這二者根本是一體之兩面，也就是說前文中所討論的他者與己身，在此理路下可以說是一體的兩面，這也就能解決他者與自身對峙的問題了。我們現下該問的就是，究竟該怎麼理解這兩極的同一性，對此，西谷講得不是十分清楚：

絕對的一與絕對的多的同一性，既不是一即多，也不是多即一，也不是這兩個相即的相即。若勉強要說，可說是一即零，零即多，乃至這兩個即的相即。這不是任何意義的理法、logos，是絕對無理的、是非「理」的。……作為世界的聯關的具體的現實「世界」，是唯有透過作為絕對的不回互相矛盾的兩極是同一這樣的方式，才成為可能的。……這不外就是「事事無礙」法界。⁴⁰

為了解決同一性的問題，西谷在此提出了等式「一即零，零即多」，前文提到西谷從詩作體悟到理事無礙之窮盡一事，理事無礙之所以會窮盡，乃是因為理已都被吸收到「事」當中去了，而理就消失了。將西谷的體驗拿去解釋「一即零」，「一即零」中的「零」指出了不再有一超越於個物的東西「一」，這就是為何言「零」，也就是作為「一」的「理」被吸收殆盡，而成為了「零」。所以說這樣兩極的相即就必然「不是任何意義的理法、logos，是絕對無理的、是非『理』的」。至於等式的後半部「零即多」，花岡在提到西谷的這種思路時其實有提到很重要的一點，即「脫自」⁴¹，我們放到詩作的例子中即可理解，詩人在創作詩作時以及讀者在閱讀詩作

³⁷ 花岡永子是同時指出，西田幾多郎哲學應歸在華嚴宗四法界的「理事無礙法界」境界，以及應歸在四法界的「事事無礙法界」境界之西谷啟治空哲學。

³⁸ 比較貼近日常生活的例子是，當我們不停地重複念誦同一個詞時，過了一段時間後，我們便會對這個詞產生一種疏離感，彷彿這個詞的語言形式語其所指涉的內涵是有所區隔的，或我們會對這個詞產生一種陌生感，彷彿我們不了解這個詞一般的將詞義的「理」與作為「事」的語詞形式分離，這便是這樣不斷復念後，語言被削弱至無力的現象。

³⁹ 同前註。

⁴⁰ 西谷啟治，〈空と即〉，頁 144。

⁴¹ 參花岡永子，〈空の哲學における「空と即」〉，收於《日本の哲学》第 5 號，特集《無／空》，頁 101。

時，很重要的一部分即是主體脫離自身的「脫自」，脫離自身而進到詩作的世界之中。我們需要注意的是，西谷本身認為「理事無礙法界」就是「脫自」的，離開自身而關連著它的根源，也就是如同前面我們所提到「理一心」、「事一心」的無礙或無限接近，而理事無礙法界的根本處即是以背理的事事無礙為根源。當我們有「脫自」的自覺時，我們實已感受著背理的事事無礙法界，而我們「脫自」的自覺以及對背理的事事無礙法界的感受，都來自於我們對宗教或藝術的「信」。⁴²在品味詩作的境界時，讀者或作者必須要解消、脫離其主客關係中的自身而進入到詩作的世界之中，這是一種主體消融在事事的無盡法界中，由此達到「多即零」或「零即多」。在閱讀者、作者消融於詩的世界前，閱讀者、作者必須要先相信詩的世界為真，他們才有消融於詩的可能，才有可能達致「事事無礙」；而就如同前文所提過的，「一心不亂」或「須信因深果深，直教不念自念」，它們皆表達了一種對佛、對淨土的，不亂、不假的「信」，也就是對宗教的「信」。我們可以在株宏的種種描述中發現不管是「持執名號，一心不亂」或古音禪師的「念佛公案」例子，都是要求念佛者「信」在先，而後行動。如果我們把這樣對於詩作的理解，放到「持執名號，一心不亂」或古音禪師的語脈下檢視，正是因念佛者在念佛當下離卻了主客關係，主體脫離自身的「脫自」，而進入了念佛當下「一心」所相信的「淨土」世界，而在這個當下，正如「自性彌陀，唯心淨土」所述，「淨土」世界現於心中。從「心」的觀法講，吾心相信「淨土」，吾心也才能觀見「淨土世界」。但要注意的是，此時的「淨土」世界並非是高高在上的、「理」的「淨土」世界，而是念佛者所相信、所希望的，從「理」被吸收入「心」中的「淨土」世界，而從禪來說，我也大可說這是一種「禪的體驗」。

西谷在〈空與即〉中提到他從詩作體悟到事事無礙法界，在京都學派的學術脈絡下，詩作所屬的藝術、美學等等都統攝在宗教之下，⁴³宗教本就是無理、背理的，而正因為如此，由「信」才方得進入其中，這也正如西谷所引龍樹所言「佛法大海，唯信能入」，宗教的重點在於如何由「信」來感受「無理的世界」。而同樣的，在雲棲株宏的語脈下，即是在「念佛參禪」的「信」中感受「無理的世界」，古音禪師所說在靜坐中的「致見種種境界」⁴⁴也是如此，在現實世界中感受到「理」

⁴² 同前註。

⁴³ 賴錫三先生就有指出過：「西田的美學、倫理、宗教、真理的一體觀，是建立在知的直觀這樣的原初存在體悟上，而不是一種綜攝理論的系統建構而已。西田這種論調，其實在東方的大傳統中淵源流長，幾乎是遍佈在儒釋道的經典傳統中。例如：西田的『知的直觀』，其層次是相映於禪佛教的『無分別智』、莊子的『無知之知』、熊十力的『性智』、牟宗三的『智的直覺』等等……這種直觀澈澈底底的就是一種終極實在、一種存有狀態。」參賴錫三。〈西田幾多郎《善的研究》之存有論詮釋——認識之真、倫理之善、藝術之美、宗教之神的一體觀〉，收入《中正大學中文學術年刊》第8期，2007年，頁192。

⁴⁴ 《蓮池大師全集》卷四，2059。

被吸入到禪師當下所處的「事」世界之中，而能被禪師所見。更重要的是，作為雲棲株宏思想基底的華嚴學，提供了「事事無礙」這一條通道，提供了把無限的他者與有限的己身融在現實世界的可能性。

五、結語

雲棲株宏的「禪淨合一」說到底也就是將「眾生」、「佛」、「禪」、「淨土」等都收攝於「心」，如「諸佛心內眾生，念眾生心中諸佛也，故云一體」、「以不離自心，即是佛故，即是禪故，是則禪宗、淨土」，這也就是把眾生、己身、無限他者都視為「心」的觀法，而這樣的作法使得「禪淨合一」可以置於華嚴四法界的脈絡下做對應。「禪淨合一」本身所存在的斷裂本就在有限個體與無限他者的對立、對比，用荒木先生的語彙來說，也可以說是本來性與現實性的斷裂，但正因株宏在《阿彌陀經疏鈔》的〈通序〉所說的「四法界歸一心也」⁴⁵與《阿彌陀經疏鈔》卷尾所說的「不越一心，是名淨土」⁴⁶，株宏將「四法界」、「佛」、「禪」、「淨土」等都收攝於「心」的觀法，在「事事無礙」的觀法下，作為「理」的無限他者反而有機會被拉入「事」而被「心」吸收，而必須是在對於宗教的「深信」此一前提下才能達致。因為吾人的「心」相信「淨土」，「心」所觀見的即是「淨土」，如此「無理」可言。也就是說，最終決定雲棲株宏「禪淨合一」方法是否可能實踐的關鍵，反而在是作為株宏學術基底的華嚴學，唯有透過「事事無礙」的圓融性，「禪淨合一」中斷裂的問題才有可能消解。

參考文獻

《蓮池大師全集》臺北：法輪雜誌社，1992年。

〔日〕石田瑞程譯：《親鸞全集》第4卷，東京：春秋社，1986年。

〔日〕荒木見悟：《雲棲株宏の研究》東京：大藏出版社，1985年，頁6-7。

〔日〕清澤滿之：《清澤滿之全集》第二卷，東京：岩波書店，2002年，頁11-12。

〔日〕小坂國繼：《善の研究全注釈》東京：講談社，2007年。

〔日〕西田幾多郎：〈全般者の自覺體系〉，《西田幾多郎全集》第5冊，東京都：岩波書局，2003年以下。

〔日〕西田幾多郎：〈思索と体験〉，《西田幾多郎全集》第1冊，東京都：岩波書局，2003年以下。

〔日〕西田幾多郎：〈哲學の基本問題：行為の世界〉，《西田幾多郎全集》第7冊，東京都：岩波書局，2003年以下。

⁴⁵ 《蓮池大師全集》卷二，819。

⁴⁶ 《蓮池大師全集》卷二，1349。

- 〔日〕西田幾多郎：〈善の研究〉，《西田幾多郎全集》東京都：岩波書局，第1冊，2003年以下。
- 〔日〕西谷啟治：〈理と事—自覚—永遠の現在〉，《西谷啟治著作集》第26卷，東京：創文社，1995年，頁287-304。
- 〔日〕西谷啟治：〈禪における法と人〉，《西谷啟治著作集》第11卷，東京：創文社，1987年。頁85-157。
- 〔日〕西谷啟治：《宗教是什麼》。陳一標、吳翠華譯。（台北：聯經出版社，2011）。
- 〔日〕花岡永子，〈空の哲學における「空と即」〉，收於《日本の哲学》第5號，特集《無／空》，頁87-101。
- 〔日〕荒木見悟，廖肇亨譯注：《佛教與儒教》臺北市：聯經出版社，2017年。
- 〔日〕湯淺泰雄：〈「氣之身體觀」在東亞哲學與科學中的探討〉，楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論與身體觀》臺北：巨流圖書，2009年。
- 〔日〕湯淺泰雄：《ユングと東洋》東京：白亞書房，1999年。
- 〔日〕湯淺泰雄：《気の科学》，《湯淺泰雄全集》第16卷，東京：ベイング・ネット・プレス，2011年。
- 〔日〕湯淺泰雄：《身体論——東洋的心身論と現代》東京：講談社學術文庫，2010年。
- 〔日〕湯淺泰雄：《宗教と科学の間》東京：名著刊行会，1999年。西谷啟治。〈空と即〉，《西谷啟治著作集》第13卷，東京：創文社，1987年。頁111-160。
- 吳汝鈞：《絕對無的哲學——京都學派哲學導論》臺北市：臺灣商務，1998年。
- 李雨鍾〈「理事無礙」與「事事無礙」之間的主體實踐——從西谷啟治看華嚴思想史上的爭議性問題〉，收於《二〇一五國際青年華嚴學者論壇會前論文集》（臺北市：財團法人臺北市華嚴蓮社，2015年），頁N1-N12。
- 陳一標、吳翠華：〈從絕對無到空的哲學——從京都學派內部思想談《宗教是什麼》的成立脈絡與立場〉。作為〈導讀〉收於西谷啟治著／陳一標、吳翠華譯《宗教是什麼》台北：聯經出版社，2011年。頁xi-lx。
- 陳一標〈從四法界看西谷啟治空哲學的內涵與發展〉。收於《華嚴一甲子回顧學術研討會論文集》（臺北市：財團法人臺北市華嚴蓮社，2012年）。
- 陳廷嘉〈從「理事無礙法界」到「事事無礙法界」的實踐問題——從西田哲學與西谷哲學談起〉，收於《二〇一八國際青年華嚴學者論壇會前論文集》（臺北市：財團法人臺北市華嚴蓮社，2019年），頁H1-H14。
- 黃文宏：〈西田幾多郎的「直觀」論〉，《臺大文史哲學報》73期，2010年11月，頁173-169。
- 黃文宏：〈西田幾多郎論「實在」與「經驗」——以《善の研究》為核心〉，《臺灣東亞文明研究學刊》3卷2期，2006年12月，頁61-90。

黃文宏：〈從西田哲學來看前期海德格「實存論的獨我論」〉，《國立政治大學哲學學報》第三十一期，2014年1月，頁31-65。

黃文宏：〈論西田幾多郎「絕對矛盾的自我同一」的邏輯構造〉，《國立政治大學哲學學報》第33期，2015年，頁39-75。

黃文宏：〈論西田幾多郎中期「絕對無」的意義——以《睿智的世界》為線索〉，《臺大文史哲學報》第78期，2013年，頁117-142。

賴錫三。〈西田幾多郎《善的研究》之存有論詮釋——認識之真、倫理之善、藝術之美、宗教之神的一體觀〉，收入《中正大學中文學術年刊》第8期，2007年，頁183-222。