

陸象山之「心學」與馬祖道一的「禪學」

陳明聖

摘要

自從朱熹提出「心學即禪學」之後，「心學」與「禪學」的關係，一直是宋明理學家所專注的議題，本文嘗試從陸象山的「心學」與馬祖道一的「禪學」來作比照，得出兩者有相近之處，但也有差異的地方。

本文先從馬祖的「即心是佛」探入象山的「心即理」，得出這兩種思想是很接近的；再來從馬祖的「道不用修」、「平常心是道」探討象山的「易簡工夫」與「剝落」主張，獲得這兩種修行的工夫是很類似的；另外再從兩者接引學人的方式來做比較，得出象山在接引學人上是比較溫和的，馬祖則較為峻烈；最後在結論中筆者綜合以上的探討，認為象山是否習禪在今日只能以文獻資料來判斷，但實際情形不一定是如文獻所記載的那樣，象山習禪與否，應該只有象山自己知道。

關鍵詞：陸象山、心學、禪學、馬祖道一、即心是佛

一、前言

歷來在中國思想史上一提到宋明理學，無不提到朱陸之辯，其中最為人注意的是朱熹對陸象山所提出的——近禪說，如朱熹曾說：

近聞陸子靜言論風旨之一二，全是禪學，但變其名號耳。

又

說及陸氏之學，曰：只是禪，初間猶自以吾儒之說蓋覆，如今一向說得熾，不復遮護了。¹

朱熹認為陸象山的思想接近禪宗義理，進而推論出「心學即禪學」，然而弔詭的是象山也曾批評朱熹學禪，他說：

尊兄兩下說無說有，不知漏泄得多少，如所謂太極真體，不傳之秘，無物之前，陰陽之外，不屬有無，不落方體，迥出常情，超越方外等語，莫是曾學禪宗，所得如此。²

乍看之下，兩人彼此互相指責對方習禪，因此象山可能也不認為自己習禪，否則他便不會嘲諷朱熹學禪了，所以針對朱熹對象山思想的這種推論，學者有著不同的觀點，大陸學者所編著的《宋明理學史》中認為陸象山在修養和教育上面的確有汲取禪宗的方法，但在思想的內容上則不盡相同，禪宗還是屬於宗教的層次，還是在說明「萬相皆空」的道理，而象山則只是在說明仁義禮智等倫理道德，是先天的本心所擁有，不是後天學習來的；³另外，賴永海先生在《佛學與儒學》

¹ 引自宋 黎靖德編《朱子語類 8》卷 124、臺灣、文津出版社、1986 年 12 月出版

² 本篇論文所採用之象山原文均引自《象山全集》、臺灣、中華書局、1979 年 7 月 3 版，後文不再提及，此段文章出自《象山全集 與朱元晦》卷之二

³ 參見侯外廬等編著、《宋明理學史》上、下二冊、大陸、人民出版社、1997 年 10 月第二版、p573

中則肯定陸九淵所說的「心」和禪宗所說的「心」，不論在術語上，還是在具體內涵方面，幾乎都毫無二致，而且賴先生更提出象山之學是儒學與佛學的統一。

4

由此可見，象山之學究竟是不是禪學到現在還是各說各話，筆者以為會造成這種問題，可能導因於沒有實證來加以對照，如果能明確提出一位禪師的思想，直接和象山的學說進行分析比對，或許能夠從中獲得解答也說不定，因此筆者嘗試以洪州宗的祖師——馬祖道一的禪學思想為基礎，深入探討象山之學的內涵，是否如同朱熹所言，和禪宗思想接近，雖然最終的結論不一定就是定論，但至少這是一個新的嘗試，一個里程碑的開始。

二、馬祖的「即心是佛」探入象山「心即理」的理論中心

馬祖道一是禪宗史上重要的人物之一，他不僅承繼了六祖「見性成佛」的思想宗旨，更提出自己對於「佛性論」與「修行功夫」的獨到見解，這在當時有著相當廣泛的影響，進而主導了後世禪宗思想的發展，後世的臨濟宗、滄仰宗就是出於他的禪系，直到今日臺灣的禪宗絕大多數都屬於臨濟的宗風，可見馬祖的禪學已影響中國禪宗千年之久，探究其原因，無非是馬祖所提出來的修行功夫簡單而明快，不僅吸引了許多儒家學者，對於官宦人家也有著不小的好奇心，而這也是南宗禪能迅速發展起來的原因，由此可知，如果要了解禪宗思想的演變，馬祖道一的禪學理論是不可忽略的。

而且馬祖的禪學還影響到了宋明理學家，尤其是向來被朱熹批評「近禪」的陸象山，他所提出的「心即理」更是包含著近似禪宗的「佛性論」思想，在此筆者以為象山的「心即理」頗似馬祖「即心是佛」的禪學思想，所以在此章節中，筆者試著以馬祖的「即心是佛」來探入象山的「心學」，找尋禪學與理學的融通處，以及陸象山受馬祖道一「佛性論」影響的地方。

然而，既然要探討象山的「心學」與馬祖道一的禪學這兩者之間的關係，筆者認為在起先時就必須對象山的「心學」思想有所明瞭，所以在第一節中筆者先說明象山的「心學」思想大要，第二節中再闡述「即心是佛」的禪理，最後再將兩者作比較與分析，判別兩者的關係，是否有承繼關係，或是兩者並沒有牽連，

⁴ 同註 1，p224

這是此章節中筆者所要探求的。

(一) 陸象山「心即理」的意涵分析

南宋以後的學者大都認為象山的思想體系是為「心學」，例如王陽明說：「聖人之學，心學也。陸氏之學，孟氏之學也。」⁵孟子的學說是以「心」做為本源，強調人性本善，而陸象山在其思想中所提出來的「心即理」的主張，其中的「心」是認為「心」是倫理道德的本體，如他所說的：

仁義者，人之本心也。⁶

又

四端者，人之本心也，天之所以與我者，即此心也。⁷

另外象山是把「理」定位為宇宙的本體，如他所說：

塞宇宙一理耳。此理之大，豈有限量？程明道所謂有憾於天地，則大於天地者矣，謂此理也。⁸

又

此道充塞宇宙，天地順此而動，故日月不過而四時不忒；聖人順此而動，故刑罰清而民服。⁹

論述至此，或許我們會產生一個疑問，做為倫理道德本體的「心」，如何與被定位為宇宙本體的「理」，放在同一個品位來定義與評論呢？在象山的思想體系中，倫理道德本體的「心」與宇宙本體的「理」是一體的兩面，他說：「人皆有是心，心皆具此理，心即理也。」¹⁰宇宙本體的「理」充塞於天地之中，萬事萬物均包

⁵ 引自明 王守仁撰《王陽明全集》全二冊、大陸、上海古籍出版社 1992年12月出版、p245

⁶ 同註4、卷之一〈與趙監〉

⁷ 同註4、卷之十一〈與李宰〉之二

⁸ 同註4、卷之十二〈與趙味道〉之四

⁹ 同註4、卷之十〈與黃康年〉

¹⁰ 同註4、卷之十一〈與李宰〉之二

含在內，這個「理」就是道，而這個「理」在人身上所顯現的就是「心」，象山曾說：「道，未有外乎其心者。」¹¹他說充塞於天地之中的「理」即在我們的心中，發自內心，既然「理」不外乎我們的內心，要體認這些「理」也無非要用我們的「心」去感受，也就是說「心」是作為宇宙本體「理」的人格化。¹²

另外他又指出：「千萬世之前有聖人出焉，同此心同此理；千萬世後有聖人出焉，同此心同此理；東南西北海有聖人出焉，同此心同此理。」¹³此「心」此「理」就是道德的源頭、宇宙的本體，是恆久不易的。至此，陸象山提出了他思想上的一個重大論斷，也就是「心即理」，他說：「心，一心也；理，一理也。至當歸一，精義無二。此心此理，實不容有二。」¹⁴論述完象山「心即理」的思想中心後，接著筆者來說明馬祖道一「即心是佛」的禪學主張。

（二）論馬祖道一「即心是佛」的佛性論思維

「成佛如何可能？」這一個課題，是歷代佛學大師所積極要去論辯的問題，馬祖亦不例外，他提出了「即心是佛」的觀點，他認為成佛不在外相的追尋而在內心的醒覺，醒覺當下的「心」就是佛心、就是如來，禪宗認為成佛的先決條件在於「明心見性」的程度，然而「如何明心」卻是一個更為重要的問題，但是在解決「如何明心」的問題之前，我們卻必須要先去肯定這個「心」是「佛心」、「佛性」，是「成佛如何可能」的根據，如果不認同此心就是佛心、就是佛性，那之前筆者所提出的「成佛如何可能」、「如何明心」等的問題就不存在了，因此，馬祖必須先肯定此心就是佛性，如此成佛才有其根據與可能，所以他從《楞伽經》與《維摩詰經》中提出證明，證明「即心是佛」，他說：

汝等諸人各信自心是佛，此心即是佛心。達摩大師從南天竺國來，躬至中華，傳上乘一心之法，令汝等開悟，又引《楞伽經》文，以印眾生心地，恐汝顛倒不自信此心之法，各各有之。故《楞伽經》云：佛語心為宗，無門為法門。又云：夫求法者，應無所求。心外無別佛。佛外無別心。

¹¹ 同註4、卷之十九〈敬齋記〉

¹² 引自賴永海、《佛學與儒學》、臺灣、揚智文化、1995年4月出版、p223

¹³ 同註4、卷之十一〈與李宰〉

¹⁴ 同註4、卷之一〈與曾宅之〉

故三界唯心，森羅萬象，一法之所印。凡所見色，皆是見心，心不自心，因色故有。¹⁵

馬祖認為我們每個人都應該相信「自心是佛」，此心即是佛心，而這也是達摩祖師從西天竺東來中土所傳《楞伽經》的法鑰，又根據《維摩詰經》提出若欲求得佛法，不應向外追尋，而應向內心探索，因為「心外無別佛，佛外無別心」，最後總結說三界事物的生成變化，無非是心的顯現。馬祖就將自心與佛性連結在一起了，他又繼續說道：

一切法皆是心法，一切名皆是心名。萬法皆從心生，心為萬法之根本。經云：「識心達本，故號沙門。名等義等，一切諸法皆等，純一無染。若于教門中，得隨時自在：建立法界，盡是法界；若立真如，盡是真如；若立理，一切法盡是理；若立事，一切法盡是事。舉一千從，理事無別，盡是妙用，更無別理，皆由心之回轉。譬如月影有若干，真月無若干 種種成立，皆由一心也。建立亦得，掃蕩亦得，盡是妙用，妙用盡是自家一切法皆是佛法，諸法即解脫，解脫者即真如。諸法不出真如，行住坐臥悉是不思議用，不待時節。經云：在在處處即為有佛。」¹⁶

馬祖在此則進一步闡述了一切法皆是由心所生，事物的名相也是從心而來的思想，心是萬事萬法的本源，因此，人世間的現象與事物均是由心而化，既然本源相同，其功用也無多大差別，是體用的關係，只是在運作上要適合各種情況而衍生種種法門，如同月影有千千萬萬，但是本體的月亮只有一個，所以馬祖在最後說出了「在在處處即為有佛」，佛在我們的自心當中，不必向外追求，佛法在日常生活之中，如行住坐臥等，只要用心感受，就能隨時隨地接觸佛法、體證佛性，不必從虛空之中的不可思議境中去苦求佛法，若能明白「即心是佛」，當下就能頓悟、解脫。

¹⁵ 本文所引馬祖原文均引自宋 釋道原編纂、《景德傳燈錄》、臺灣、真善美出版社、1970年2月3日出版的原文，此文引自卷六〈馬祖語錄〉、p104 p106

¹⁶ 同註 17

(三) 小結

在這一節中，筆者要把前面兩節所論述的思想來做分析與比較，從前兩節所論述的內容來看，馬祖的「即心是佛」與象山的「心即理」兩者是很接近的，怎麼說呢？首先象山把作為倫理道德本體的「心」與宇宙本體的「理」結合起來，放在同一個品位來評論，認為心與理同，理與心同，象山把「心」視為是宇宙天地的本體，又是一切倫理道德的本源，這和馬祖所言的「即心是佛」非常接近，馬祖所言明的「心」就是真如佛性，也就是成佛的根據，而且一切萬事萬物的生成都是由「心」所造成的，既然心是佛性也是事物的本源，更是道德倫理的基礎，因此在人世間所呈現的種種，自然都是佛法，如果用心體會也能有所領悟，馬祖所言的「心」既是「成佛如何可能」所依據的抽象本體，又是世間一切倫理道德等等諸法的源頭，加以分析比較的結果，筆者認為兩者的差異不大，雖然象山並不承認「近禪」，但由以上的分析，筆者認為象山的「心即理」和馬祖的「即心是佛」思想是很接近的。

三、從「道不用修」、「平常心是道」深入象山的「易簡工夫」與「剝落」主張

(一) 象山的「易簡工夫」要旨

在上一章的論述中，象山已經提出了「心即理」的中心思想，但是「心」是形上本體，如何發用且具體落實在人間德行呢？因此象山接下來更進一步的說明為學者必須要有「發明本心」的工夫，他說：

古聖先賢，未嘗艱難其途徑，支離其門戶。人孰無心，道不外索，患在戕賊之耳，放失之耳。古人教人，不過存心、養心，求放心。此心之良，人所固有，人惟不知保養而反戕賊放失之耳。苟知其如此而防閒其戕賊放失之端，日夕保養灌溉，使之暢茂條達，如手足之捍頭面，則豈有艱難支離之事。¹⁷

¹⁷同註 4、卷之五〈與舒西美〉

這種存心、養心，求放心的修養工夫要如何著手呢？象山也有答覆，他說：

或問：先生之學，當自何處入？曰：不過切己自反，改過遷善。¹⁸

又

義理之在人心，實天之所與而不可泯滅焉者也，彼其受蒙蔽於物而至於悖理違義，蓋亦弗思焉耳。誠能反而思之，則是非取舍蓋有隱然而動，判然而明，決然無疑者矣。¹⁹

由上可知，發明本心的工夫在於「切己自反」，象山的「心」是包含了倫理道德的本源與宇宙萬物生成的本體，然而這只是知識層面上的了解，如何將其發顯出來則是更為重要，只有「體」而沒有「用」會淪落成空泛的言論，因此象山提出要「發明本心」，「發明本心」的切入就在於「切己自反」的工夫，透過自我省思的過程中，就能體認到——「道」就在我們的自心當中不假外求，如果一心向外追尋只是對自性的戕害罷了。

另外，象山也說明「發明本心」的過程是在日常生活當中進行切己自反的工夫，他說：「聖人教人只是就人日用處開端。」²⁰又云：「道理只在眼前，雖見到聖人田地，亦只是眼前道理。」²¹這種發明本心的工夫處處可行，人人能做，因此，他把「切己自反」又稱為「易簡工夫」，他說：

學無二事，無二道，根本者立，保養不替，自然日新，所謂可大可久者，不出簡易而已。²²

又

墟墓興哀宗廟欽，斯人千古不磨心，涓流滴至滄溟水，拳石崇成泰華岑。
易簡工夫終久大，支離事業竟浮沈，欲知自下升高處，真偽先須辨只今。²³

¹⁸同註 4、卷之三十四〈語錄〉

¹⁹同註 4、卷之三十二〈思而得之〉

²⁰同註 4、卷之三十五〈語錄〉

²¹同註 4、卷之三十四〈語錄〉

²²同註 4、卷之五〈與高應朝〉

²³同註 4、卷之二十五〈鵝湖和教授兄韻〉

人們看到墳墓會興發哀傷的心情，看到宗廟則會流露出欽仰的情思，這是自古以來不會變化的心，也是與身俱來的心，如果能發明此心，就可以造就出如高山大海般廣闊而偉大的人格。講求發明本心的易簡工夫才是可大可久的，格物窮理終將只是支離的事業而無法究竟。

綜上所述，筆者得出一個結論，象山的「心即理」是其中心思想，而要發明本心則必須有「切己自反」的工夫，從日用生活的一切來自我醒察，而這種工夫是人人可行，處處可做的，所以又稱為「易簡工夫」。

然而在此又衍生出了一個問題，「發明本心」是發明本心固有的原善，但是「本心」又會受到後天環境的影響，而生出許多的欲念，本心固有的原善會受到障蔽，如何解決這種障蔽以恢復本有之善端呢？象山在此問題上提出「剝落」的修養工夫。

（二）象山「剝落」的思想要旨

「剝落」工夫是象山察覺到本心會受到後天物欲的影響，進而障蔽了本心固有的原善所提出來的解決方式與修養方法，他說：

人心有病，須是剝落，剝落得一番即一番清明，後隨起來，又剝落又清明，須是剝落得盡淨方是。²⁴

他進一步又提出剝落的對象在於障蔽人心的欲望及意見兩種，他說：

夫所以害吾心者何也？欲也。欲之多，則心之存者必寡；欲之寡，則心之存者必多。欲去，則心自存矣。²⁵

又

有所蒙蔽，有所奪移，有所陷溺，則此心為之不靈，此理為之不明，是謂不得其正，其見乃邪見，其說乃邪說。一溺於此，不由講學，無自而復。²⁶

²⁴同註 4、卷之三十五〈語錄〉

²⁵同註 4、卷之三十二〈養心莫善于寡欲〉

²⁶同註 4、卷之十一〈與李宰〉之二

由上可知，剝落的主要對象是障蔽人心的欲望與人心意識兩個層面，然而如何剝落呢？象山認為可以從師友的切磋琢磨中切入，他說：

人之精爽附於血氣，其發露於五官者安得皆正，不得明師良友剖剝，如何得去其浮偽而歸於真實，又如何得能自省、自覺、自剝落？²⁷

又

人資質有美惡，得親友琢磨，知己之不美而改之。²⁸

象山認為剝落工夫必須依靠師友的點播提醒，畢竟要從人心意識的執著與欲望的貪戀中剝落而出，光靠個人的單打獨鬥是不足夠的，沒有旁人點醒的剝落是不容易觸碰到問題核心的，這就是所謂的當局者迷，透過和師友的切磋砥礪才有機會進入自己的盲點處，人心意識的執著與欲望的貪戀才有剝落的可能。

綜上所述，筆者得到一個結論，「易簡工夫」與「剝落」都是發明本心的方法，但是兩者則有相當大的不同，「易簡工夫」是從自我的省思中找出本心的固有原善，這是較形而上的，而「剝落」則是透過不斷的剝落人心意識與私欲的執著貪戀，進而達到本心的清明自在，找回本心原有的良善，這是立足於實際的證驗的。

（三）馬祖「道不用修」的思想意旨

馬祖在提出「即心是佛」的佛性論後，在肯定了成佛的可能之下，接著他又闡述了他獨到的「修持方法」，首先他認為「道是不用修的」，他說：

道不屬修。若言修得，修成還壞，即同聲聞；若言不修，即同凡夫。

自性本來具足，但於善惡事上不滯，喚作修道人。取善捨惡，觀空入定，即屬造作。更若向外馳求，轉疏轉遠。但盡三界心量，一念妄想，即是三界生死根本；但無一念，即除生死根本，即得法王無上珍寶。²⁹

²⁷同註 4、卷之三十五〈語錄〉

²⁸同註 4、卷之三十五〈語錄〉

²⁹引自《佛光大藏經 古尊宿語錄一》、臺灣、佛光山宗務委員會印行、1994 年 12 月出版、p8

馬祖在這裡所提出來的「道」，是屬於第一義諦，也就是佛道。馬祖認為佛道並不是「修與不修」的問題，修了就有道，沒修就沒道嗎？馬祖強調的是佛性人人本自固有，並不因為修或不修而影響佛性的存在，筆者認為馬祖在此所要說明的是修行本來是一種內心的涵養工夫，如果把修行當作是一種外在的形式，則恐怕會落入執著當中，會變成說怎樣的修行方式才叫做修道，結果修行淪為一種制式化的模式，然而馬祖又怕大家執迷於文字解，所以又提出「若言不修，即同凡夫」的語句，雖然修行是一種內心的涵養工夫，但仍然需要藉由外境的琢磨才能返照自心，所以外在的修行規戒亦不可偏廢。

談到這裡，筆者有一個感觸，修行其實是一種心性上的工夫，每個人的著力點都不同，如果硬要在修行的方式上作統一的模式，不僅無益於修行，對於心性上的涵養更有著強大的破壞性，因此馬祖特別強調「道不用修」，乍看之下似乎驚世駭俗，但是如果再深入其思想意涵，就會發現馬祖的獨到之處，佛道不是不用修，只是不能太過執著於「修」的方式，如果一位修行者終日只是追求修行的方式，如坐禪要坐多久或是怎樣坐才能悟道等等的方式，假使一切都符合了要求，試問透過這些方式真的能進入禪定的世界嗎？對於心性的涵養能有所助益嗎？更重要的是這些方式適合每一個人嗎？

答案也許是否定的，執著於修行反而落入修行的囿圍之中，馬祖有鑒於此，所以才提出「道不用修」的思想，修道不用刻意去追求修行的方式，修行的重點在於保有心性上的純淨，修行的方式只是一種助緣而已，然而要保有心性上的純淨則必須要謹慎內心的起伏，馬祖肯定自性本自俱足，非善非惡，都無造作，可是受到後天環境的影響，使得內心時有起伏而造下罪根，因此，馬祖特別強調與謹慎「起心念動」的重要性，若能在「念頭」一動的時候就加以注意的話，就能得到自性的清淨，若無法放下妄念與執著，終將淪落生死輪迴的循環之中，但是如何謹慎自己的「起心動念」呢？馬祖提出了要從「平常心」做起。

（四）馬祖「平常心是道」的思想意旨

在上一節中我們明白了修道並非是執著於外相的形式表現，而是內在心性的修養後，我們必須進一步的說明心性如何涵養？因此馬祖提出了從「平常心」做起的思想，也就是認為「平常心是道」，從平常的生活起居當中去涵養自己，在這些瑣碎的人事物當中去明白自己的起心動念，他說：

道不用修，但莫污染。何為污染？但有生死心造作趣向，皆是污染。若欲直會其道，平常心是道。謂平常心無造作，無是非，無取舍，無斷常，無凡無聖。經云：非凡夫行，非賢聖行，是菩薩行。只如今，行住坐臥，應機接物盡是道。道即是法界，乃至河沙妙用，不出法界。若不然者，云何言心地法門？³⁰

道不用修，只要不要讓我們的心受到污染，而我們的「心」會受到障蔽，大都起因於在日常生活中所碰到的人事物，從中而生起種種的心，如遇見是非事而生是非心、碰到好惡事而起對待念等等不同的心念，因此要消除這些是非心、對待念就應該從平常心念的起伏中來謹慎，在不好的心念升起的時候就要當下化解，久而久之，我們的心將不再對是非、善惡有所執著與對待，超出人世間的二元對立，但是並非是不染凡塵，而是在塵而不染塵，如同菩薩雖已到達清淨自在的法界，卻不貪圖涅槃而遠離眾生，依然為著幫助眾生離苦得樂而奔波，所以，如果能從日常生活的待人接物當中去體悟自己內心的變化，好的心念要保持，對待的念頭要放下，久而久之，我們平常對待人事物的的心念，自然處處都是道，事事都有道，至此，那還有分天上人間呢？早已融為一體了。

（五）小結

在談完馬祖與象山的修養工夫後，筆者在此節中將針對兩人的修養工夫作一個比較，馬祖的「道不用修」是在說明修行不是在外相上用工夫，而是在省察內心的動念，讓「心」不被外在的事物與內在的欲望所蒙蔽而生發種種染著的念頭，馬祖雖然重內在的醒覺，但是亦不偏廢外在的規戒；對照象山的「易簡工夫」後，也可以了解象山在發明本心上是著重在切己自反的「易簡工夫」上面，既然心是倫理道德的本源，如何不使這個心喪失這個天性，就必須不斷透過切己自反來省思自己，醒覺到我們本心所固有的原善。由上可知，兩人都主張透過省察的工夫來達到或是固守本心的原善，所以筆者認為在這一點上，兩人的修養工夫並沒有不同。

再來筆者要來談的是「平常心是道」與「剝落」的關係。馬祖認為修行只是

³⁰同註 17

在日常生活中的表現而已，如果在日常生活的行住坐臥中都能表現出「道」的精神，如此一來，不論身在何處，我們的心都是道心，我們的念頭都是道念，然而要達到「平常心是道」的境界就必須在「平常心」上用工夫，也就是要注意行住坐臥中的起心動念，一有不好的念頭產生即要用心去化解掉，透過不斷的化解與消除的心念，終將達到一塵不染的境界，此心就是道心、佛心，以道心看世間則何處不是道呢？

象山的「剝落」是為了解決「心」會受到外物的障蔽所提出來方法。象山的「心」和馬祖的「心」一樣，都會受到外在事物與私欲的障蔽，馬祖提出「平常心是道」的修持進入，象山則提出「剝落」的解決方法，透過師友的點播，一層層的剝落自己的人心意識與執著，剝落至原本的純善道心，兩廂比較之下，筆者認為「平常心是道」與「剝落」的工夫幾乎是一樣的。

四、馬祖與象山接引學人的方式研究

在前兩章中筆者從馬祖與象山在思想上的相近處提出分析，在這一章中筆者則嘗試從兩人接引學人的進入來研究。禪宗傳法的方式注重心法的傳授，而在文字上用功夫，所以「不立文字」可說是禪宗非常重要的特點，既然在接引學人上不重視字句的傳授，那麼如何能令學人明白禪法奧義呢？這時禪師就必須藉由各種對話的機鋒來與學人相契，也就是「以心印心」。在第一節中筆者先從馬祖的機鋒談起。

（一）馬祖的機鋒：

馬祖作為洪宗禪的開山祖師，又是機鋒最為峻烈的臨濟宗本源，其接引學人的方式亦非等閒，「喝斥棒打」的機鋒更是威儀不可測得，但馬祖亦有比較溫和的機鋒，試就所知分述如下：

1、喝

百丈懷海謂眾曰：「佛法不是小事，老僧昔再蒙馬大師一喝，直得三日耳

聾眼黑。」³¹

2、打

洪州水老和尚初參問馬祖：「如何是祖師西來意？」祖云：「禮拜著。」師才禮拜，祖便與一踢。³²

又

僧問：「如何是祖師西來意？」師便打，乃云：「我若不打汝，諸方笑我也。」

³³

3、暗喻

百丈問：「如何是佛法意旨？」師云：「正是汝放身命處。」³⁴

4、反問

僧問：「如何是西來意？」師云：「即今是什麼意？」³⁵

經由以上的論述中我們可以看出馬祖靈活生動的接引方式，根據學人的悟性而給予不同的機鋒，其中棒喝的機鋒在馬祖之前並不多見，大都如六祖一般上堂說法，主要是從正面的思維來引導學人，但自從馬祖大量運用棒喝反思的機鋒後，馬祖後人承繼此一方式，以致後來產生呵佛罵祖的狂禪，由此可見，機鋒不可任

³¹同註 17、卷六〈懷海傳〉、p114

³²同註 17、卷八〈水老和尚傳〉、p145

³³同註 17

³⁴同註 17

³⁵同註 17

意揣測與模仿，否則如果悟錯了，不僅於自身的修行無益，還會導致道德的淪喪，因此，筆者在此並不針對馬祖的機鋒內涵作解析，只是把它列出來以供大眾自行體證。

（二）象山接引弟子的機鋒

禪宗在接引學人所特有的機鋒方式，象山在接引弟子時也參考了這種方法，象山主張「六經皆為我注腳」，因此不需要特別提出什麼理論來為自己的思想作解釋，而且他有時候也會根據當時的情況來為弟子解決疑惑，例如：

四明楊敬仲，時（孝宗乾道八年）主富陽簿，攝事臨安府中，始承教於先生。及返富陽，三月廿一日，先生過之，問：「如何是本心？」先生曰：「惻隱，仁之端也。羞惡，義之端也。辭讓，禮之端也。是非，智之端也。此即是本心。」對曰：「簡兒時已曉得，畢竟如何是本心？」凡數說，先生終不易其說。敬仲亦未省。偶來鬻扇者，訟至于庭，敬仲斷其曲直訖，又問如初。先生曰：「聞適來斷扇訟，是者知其為是，非者知其為非，此即敬仲本心。」敬仲忽大覺，始北面納弟子禮。³⁶

又

徐敬仲請教。（象山）使思孟子「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。」一章。仲誠處槐堂一月，一日問之云：「仲誠思得孟子如何？」仲誠答曰：「如鏡中觀花。」答云：「見得仲誠也是如此。」³⁷

象山透過判斷訴訟的曲直過程中，點醒楊敬仲這判斷是非的心就是本心，從這一點上來看象山接引弟子的方式，和禪宗在接引學人的機鋒公案非常接近，只是禪宗的機鋒靈活多變，象山則沒有這麼靈活，筆者以為禪師所要傳授的是密而不宣的心法，所以靈活多變，從中找尋契機之人加以傳授，而象山的機鋒並非是要傳授禪法，他只是在闡揚自己「心即理」的學術思想而已，並沒有牽涉到心法的傳

³⁶同註 4、卷之三十一 < 年譜 >

³⁷同註 4、卷之三十四 < 語錄 >

授，更談不上祖師位的傳承問題，所以象山的機鋒是即境舉例的，進而從中來闡揚自己的思想，並且解決弟子的疑惑。

（三）小結

透過前兩節的說明，筆者以為象山與馬祖在接引學人上都有使用到機鋒，以便促使學人能自悟，只不過象山在機鋒上屬於較溫和派，不像馬祖峻烈不可測的機鋒，而馬祖會運用喝斥棒打這些機鋒，是因為禪宗心法奧妙不可得，非有大悟性之人無法證悟，而有大悟性之人通常在未經點播下和一般人並無兩樣，如同六祖聽了金剛經之後才徹悟本性，因此馬祖為了要點播眾人的悟性而採用峻烈及溫和兼用的機鋒，然而到了象山的時候，象山並不傳心法，只在宣揚自己的思想，用不著使用像馬祖那樣激峻的機鋒，只要在需要的時候，適時透過此時的情景來傳達自己的思想就夠了，所以象山的機鋒比較溫和。

另外筆者以為馬祖的機鋒峻烈和六祖以後只傳心法，不傳衣鉢的傳法形式有很大的關係，在六祖以前，若有祖師衣鉢者，人人尊其為祖師，然而祖師位不傳之後，誰也不一定要服誰，所以有許多自認已悟道的人在前住禪師處求法時，並非真要求法，而是想來踢館子的，心都很高傲，如果馬祖還是以登堂說法的方式來接引學人，恐怕無法對應這些心傲之徒，因此，峻烈的機鋒從此而出，一方面挫其銳氣，一方面也能考驗其心志是否堅定，如果堅定不退志，自然能從中領悟馬祖的心法要義。

五、結論

經由前面幾章的論述之後，筆者得出了一個結論——象山的「心學」不論在其思想中心或是修養工夫上，都廣泛的汲取了禪宗的思想要義，尤其是馬祖的禪學意涵更是多有吸收。然而有趣的是朱熹與象山互相批評對方「近禪」，難道禪宗在當時是被排斥的嗎？考諸歷史並非如此，原因就在於朱、陸二人均以儒者自居，自然在學術思想上不應再雜有其它宗派的學說，如果混有其它宗派思想就不是純儒了，而且象山一向把他的「心學」說成就是孟子的「心學」，如此一來，更加確立了象山儒家學者的形象，所以即使我們把象山與馬祖的思想比較分析之後，得出象山的確近禪的結論，但身為儒者的象山當然不承認朱熹的批評，在南宋理學為主流的年代，其它的宗派支流自然是不被肯定，甚至是被排斥的。

然而，經過我們的分析，象山的「心即理」不論在思想中心或是修養工夫上，都很接近馬祖大師的思想，這又是什麼原因呢？筆者以為這就是禪宗得以流傳至今的原因，禪宗自古以來所傳給學人的，不是什麼經書大義而是心法奧密，不立文字更是禪宗最大的特色，在一切禪法中學人只能以心去契印禪師的心，從中契印自世尊拈花而大迦葉尊者一笑中所得的心法，只是心法奧義每人所體悟的都不同，以致於在社會各個階層都有屬於自己的禪法要義，不過雖然其「用」不同，但其禪法本體並沒有改變，最終都還是指向禪宗思想的根本要義，在禪宗盛行的南宋，象山所處的階層也一定有接觸禪宗，自然也有自己的一套禪法，象山不可能完全沒接觸，只是不知道這就是禪法而已，禪宗的影響是看不見的，但是人人都受其啟發而不自知，而這也是禪宗得以流傳數千年最大的原因之一，因為禪宗已是徹徹底底的中國化了。

所以筆者在此是覺得，我們也不必一定要逼迫陸九淵，要他承認他的「心學」的確是接近「禪學」，筆者想即使是活在現代，他也未必會承認自己近禪，而且，象山是否習禪，對於生在後代的筆者來說是無法印證，我們不是當事人無法了解真實的情況，筆者只能就象山所留下來的文獻資料來作判斷，判斷象山的學術思想和馬祖大師的禪學思想有無關連，這才是比較客觀的研究方法，筆者是無法評論象山是否習禪，這個問題的答案只有象山自己知道了！

參考書目

佛學專書：

- 宋 釋道原編纂、《景德傳燈錄》、臺灣、真善美出版社、1970年2月3版
忽滑谷快天撰、朱謙之譯、楊曾文導讀、《中國禪學思想史》上、下兩冊、大陸、
2002年4月出版
張華釋譯、《景德傳燈錄》、臺灣、佛光山宗務委員會印行、1997年4月出版
陳詠明、《佛教的大千世界》、臺灣、文津出版社、1995年8月出版
楊曾文、《唐五代禪宗史》、大陸、中國社科院出版社、1995年5月出版
賴永海、《佛學與儒學》、臺灣、揚智文化、1995年4月出版
吳言生、《禪宗詩歌境界》、大陸、中華書局、2001年6月出版
吳言生、《禪宗思想淵源》、大陸、中華書局、2001年6月出版
吳言生、《禪宗哲學象徵》、大陸、中華書局、2001年6月出版

理學專書：

- 古清美、《宋明理學概述》、臺灣、臺灣書店、1996年11月出版
李日章、《宋明理學研究》、臺灣、復文圖書出版社、1985年1月出版
吳怡、《中國哲學發展史》、臺灣、三民書局出版、1996年11月出版
林繼平、《陸象山研究》、臺灣、商務印書館、1983年5月出版
侯外廬等編著、《宋明理學史》上、下二冊、大陸、人民出版社、1997年10月
第二版
姜廣輝、《理學與中國文化》、大陸、上海人民出版社、1994年6月出版
徐洪興、《思想的轉型—理學發生過程研究》、大陸、上海人民出版社、1996年
12月出版
許總、《宋明理學與中國文學》、大陸、百花洲文藝出版社、1999年9月出版
陸九淵、《象山全集》、臺灣、中華書局、1979年7月3版
曾春海、《陸象山》、臺灣、東大圖書公司、1988年7月出版
蒙培元、《理學的演變---從朱熹到王夫之戴震》、臺灣、文津出版社、1990年1月
鄧克銘、《宋代理概念之開展》、臺灣、文津出版社、1993年6月出版

期刊論文：

- 王為理、〈論禪宗對人的觀照的東方品格〉、大陸、華南師範大學學報（社會科
學版）2000年第1期
張立文、〈儒佛之辯與宋明理學〉、大陸、《中國哲學史》2000年第2期