

對南懷瑾從圓覺經談修養功夫論的理論反思

黃泊凱*

摘 要

南懷瑾生於 1918 年 3 月 18 日，為兩岸知名文化學者。在 1949 年來台受邀在多所大學、機關、社會團體講學，一生致力於傳播中國傳統哲學，於 2012 年 9 月 29 日在中國去世。一生的哲學領域思考方向，主要是以三教為主要方向。以儒家為處世之根基，再加上對於佛教與道教思想的功夫進路為主，一度名列為臺灣最有影響的人物之一。綜觀南懷瑾一生之生命探索與自我的實踐，主要是受到《圓覺經》啟發甚大，故從本體論的建構，可以得知為如來藏思想的行者。

除此之外，也從自身的修持經驗，指出了佛教安那般那禪法是修行成就的最快捷徑，而於晚年將他的心得整理於《南師所講：呼吸法門精要》一文中，此為功夫論的核心，而對於功夫所產生的境界之探究在於其對於十六特勝境界地說明，故本文之討論，主要便是在以上的著作之中，進行修養功夫論的理論反思。

關鍵詞：本體、功夫、境界

* 作者為東海大學哲學系專案助理教授，E-mail:pokai0806@gmail.com。

一、前言

南懷瑾生於 1918 年 3 月 18 日－2012 年 9 月 29 日，為兩岸知名文化學者。於 1949 年來臺灣受邀在多所大學、機關、社會團體講學，一生致力於傳播中國傳統哲學，一生的哲學領域思考方向主要是以儒家為處世之根基，並涉及對於佛教與道教思想的生命探，一度名列臺灣最有影響的人物之一。

綜觀一生之生命探索與自我的實踐，主要是受到《圓覺經》啟發甚大。從他本體論的建構，就可以從此得知為如來藏思想的行者。除此之外，亦結合了儒家與道家的工夫實踐；最後以其自身的修持經驗，指出了佛教「安那般那」禪法是修行成就的最快捷徑。

在晚年將他的心得整理於《南師所講：呼吸法門精要》一文中，此並認為這是最重要之功夫論的核心，而其對於功夫所產生的境界之探究，在於其對於十六特勝境界之說明，故本文的討論，便是在以上的著作之中，進行其哲學思想體系的建立。

二、南懷瑾的本體與功夫實踐進路

本節主要是針對南懷瑾的本體論進行說明，由於本體論的設定通常是一位哲學家作為其工夫實踐的安頓處，在實踐同時也會思考此種設定的優缺點與流弊所在，以南懷瑾而言，則認為「空」是佛教的本體，因緣是此本體的作用，所以對於「本體」則會有如下之定義，於《南師所講：呼吸法門精要》一文中進行如下之說明：

真如乃道體也，真心之體，禪宗所謂明心見性，就是要見到此真如道體¹！

¹ 南懷瑾(1999)，頁 34。

以上為對於「真心」的定義，可以說是價值意識的顯現，而此點在近代中國哲學的研究中，學者杜保瑞，也提出類似看法，於《中國哲學的真理觀問題》一文中表示其意見如下：

各學派討論的重點在於對價值意識的判斷，這就是中國哲學談本體時，主要目的是在討論價值地問題，而價值本體事要連接到實踐的，甚至價值還是在主體地智悟獨斷中提出地，所以說中國哲學的主調是實踐哲學價值意識的本體論，就是為了實踐而給予宗旨的理論²。

以上是杜保瑞教授的觀點，此點亦說明了本體論的設定意義，則與南懷瑾相當接近，可以有助於理解南懷瑾的本體論之意義³，而杜教授進一步也提出了本體與功夫和境界之間的連結，其意見如下：

儒釋道三教皆有工夫論，本體工夫是以價值意識的觀念以為心理修養工夫的依據，而身體修煉的工夫則是以宇宙論的知識以為身體修煉的依據。做工夫就是為追求達成理想完美的人格，三教有言：人人可以為堯舜、神仙本是凡人做、眾生皆可成佛，由以上三種一般的說法來看，中國儒釋道三家都要追求最高級完美的人格境界，那麼這個境界要如何界定？這就必須要由宇宙論、本體論及工夫論的共同建構才能匯聚而成的一套境界理論，主要說明最高級的理想人格的狀態、能力與功業。由此一宇宙論、本體論、工夫論及境界論的四方架構來談時，中國哲學的實踐哲學的系統便算是完備了。於是形上學中的本體論與宇宙論都與實踐的方法與結果的工夫論與境界論接軌了起來，這就是理論化，這就是系統化，這並不是筆者的創新，而只是古代哲學本有

² 杜保瑞(2011)，頁 7，見自於杜保瑞的中國哲學教室網站，<http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbaurei/>

³ 此處已經照審查意見二的要求，增加了當代學者的意見作為補充資料，有助於使讀者能更為正確理解中國哲學的本體論之概念，十分感謝委員的指點，增添本文的光彩。

的思維模式的發現⁴。

從以上觀點可知，以實踐為宗的中國哲學的行者，通常是將本體與功夫及境界進行融為一體的修行與自覺的成就，而精通三教的南懷瑾也不例外，不過南懷瑾也是從宇宙論的知識做為身體修練的功夫依據。如本文所提到的《安那般那禪法》，便是利用佛教對於地、水、火、風中的認知，而開發出的修行功夫，是屬於人體「風大」入手而成就地方法，這是涉及於從「宇宙論」的認識而產生的修法，而要處理此類地問題，便要從對於生死的看法與處理做起，至於南懷瑾對生死的定義，於《南師所講：呼吸法門精要》一文中，則有如下說明：

生生死死是現象的變化，我們那不生不死的真我，並不在此生死上，你要能找到這真生命，才可以了生死⁵！

此觀點與華嚴五祖宗密大師觀點相近，聖嚴法師曾於其著作《華嚴心詮，原人論考釋》一文中，引用了宗密於(原人論)看法及推論如下：

二乘同聞信解、破二乘法執故。不共者、唯菩薩解、密顯佛性故。故天竺戒賢智光二論師、各立三時教、指此空教、或云在唯識法相之前、或云在後。今意取後。)將欲破之、先詰之曰。所變之境既妄、能變之識豈真。若言一有一無者(此下卻將彼喻破之)則夢想與所見物應異。異則夢不是物、物不是夢、寐來夢滅、其物應在。又物若非夢、應是真物、夢若非物、以何為相。故知夢時則夢想夢物、似能見所見之殊。據理則同一虛妄、都無所有。諸識亦爾、以皆假託眾緣無自性故。故中觀論云：未曾有一法不從因緣生。是故一切法無不是空者。

⁴ 杜保瑞(2011)，頁8。

⁵ 南懷瑾(2014)，頁53。

又云：因緣所生法、我說即是空。起信論云：一切諸法唯依妄念而有差別。若離心念即無一切境界之相。經云：凡所有相皆是虛妄。離一切相即名諸佛。（如此等文大乘藏。）是知心境皆空、方是大乘實理。若約此原身、身元是空、空即是本。今復詰此教曰：若心境皆無、知無者誰。又若都無實法、依何現諸虛妄。且現見世間虛妄之物、未有不依實法而能起者。如無濕性不變之水、何有虛妄假相之波。若無淨明不變之鏡、何有種種虛假之影。又前說夢想夢境同虛妄者、誠如所言、然此虛妄之夢、必依睡眠之人。今既心境皆空、未審依何妄現。故知此教但破執情、亦未明顯真靈之性。故法鼓經云：一切空經是有餘說。（有餘者餘義未了也。）大品經云：空是大乘之初門。上之四教展轉相望、前淺後深。若且習之、自知未了、名之為淺。若執為了、即名為偏。故就習人云偏淺也⁶。

以上是其本體論的真理觀與功夫的出發點，主要是從佛教的真心概念出發，以宗密的觀點而言，般若經的修行容易有「破妄」而不「存真」的缺點，無法給出此心的真實體性，就像是對於作夢的境界為「假」，會有所認知，但是不能給出所謂「醒」的原因何在？

原因就在於沒有正視那自性清淨心的真實性，只關注於「破妄」而不「存真」，故有此缺點。認為非最高教法，所以在此思路下，便以如來藏系的經典做為此心的安頓處與究竟處為最高教法，所以形成中國佛學的主流思想。對於此點，南懷瑾也不例外，至於思想體系的建構，也必須要能滿足「存真」與「破妄」的要求，故有「真如」與「真我」概念為本體的設定，以確保其真實性，以牟宗三先生的看法而言，此處的設定便是屬於存有層的界定，也就是對於本體恆常性的肯定⁷此處則是必要給出自性的意義。

當有此認識之後，便能進一步討論，南懷瑾所說的呼吸法門的功夫實

⁶ 宗密(2006)，頁 53。

⁷ 此處依審查委員意補充對於存有層與作用層的說明。

踐。主要可以分爲「出入息」、「明心見性」、「證果」三大部分討論其利用呼吸得定的方法，此處以牟宗三先生的觀點而言，則是屬於討論作用層⁸的問題，以杜保瑞教授的看法而言，則是討論功夫論地問題。

對於南懷瑾而言，此種功夫的修法，主要是一種由佛教的「風大觀」入手成就的工夫，其功效，在於利用地、水、火、風於體內的轉變，可以使吾人從欲界天的境界超越，進而得到禪定力，在得「定力」之後，再由內在的智慧慢慢地觀察，便可以成就「止」與「觀」的工夫⁹，而「止」與「觀」的功夫不離開於對於價直意識本體的體證，至於利用地、水、火、風於體內的轉變，進行對於人體氣脈的能力地開發，則是利用到了世界觀與宇宙論地設定與認識而開展，此爲釐清南懷瑾功夫進路的重要方向¹⁰，之所以如此討論的原因，在於南懷瑾於《南師所講：呼吸法門精要》一文有如下之表示：

把自己生命，這個氣，風大。當作一條繩子，把亂跑的心拉回來，與氣配合在一起¹¹！

以上是呼吸功夫的主要修法，由於功夫地實踐，獲得定力之後，必然有其境界，故接下來則是針對之前的功夫所成就的境界，進行說明，其目的爲得定，如何得知得「定¹²」？南懷瑾於《南師所講：呼吸法門精要》一文云：

⁸ 此處有存有層與作用層的問題，就如幻觀的層次而言，則是本體真實，作用如幻，如幻觀若過度使用則確實如審查委員所說會有儒佛不類的問題，而在南懷瑾的看法中，若是以牟宗三先生的分類而言，則近似於存有層真實，作用如幻，如幻觀的使用，絕對不能破壞本體層與存有層的自性意義，如果破壞了，確實是儒佛不分，所以作用層次上的如幻觀的使用，多是用於培養自然無欲心靈使用，所以從此處進行會通是可能的，但是對於本體的究竟自覺與體證而言，則勢必面臨，三教不共法的界線之區分，而對於此點，南懷瑾的立場則較偏於佛，從他對於圓覺經的讚嘆之中便可以得知此立場，以回應審查委員對此類問題之疑慮。

⁹ 南懷瑾(2014)，頁 39。

¹⁰ 此處依審查委員對於宇宙論的觀點進行補充。

¹¹ 南懷瑾(2014)，頁 69。

¹² 此處依審查委員之意見，使筆者得知止、觀、禪定中有價值意識爲本體論層次之問題，涉

從呼吸的報身氣止息，提升到不呼不吸的真息就是達到了得定的境界¹³！

何謂「止息」？南懷瑾表示：

打坐時能先做到氣充滿下半身，繼而到四肢，然後鼻子沒有了呼吸，那就差不多要止息了¹⁴。

此為南懷瑾的定義，以其解釋而言，所謂的「報身氣」就是生命的根本，用此根本下工夫。便可以將生命的品質提升，完成最高的境界，對此，南懷瑾總結如下：

把生命恢復到成佛的境界，要從肉體上來改變¹⁵！

當以上的工夫操作成就時，會產生知道自己呼吸寧靜的境界，稱為「觀」，也會因呼吸之清淨，而觀念與欲念也會隨之清淨的境界，此為「淨」，也因呼吸停止而完成內在轉化的境界，此為「還」，此為得定成就的情況。

以上是對於其境界由淺至深地說明為主，主要分有十六個階段，分別是「知息入」、「知息出」、「知息長短」、「知息遍身」、「除諸身行」此為第一

及於價值意識之判斷，而處理氣質、氣脈、是屬於宇宙論之問題，如本文所說地安那般禪法，便是需要用到佛教風大宇宙觀地認識，進而開發出來使行者修行成就地方法，而在此文中，筆者所關心是工夫論方面地問題，有宇宙論也有本體論的說明，不過若是涉及價值判斷地觀點，由於南懷瑾本人並沒作出明確判斷，所以難以判斷，而從對於圓覺經地推崇之中，可以得知，其立場較為偏向佛教地價值意識，而在本文地討論中，可以很明顯看出，南懷瑾所用地宇宙觀是佛教對於地水火風地看法，而本文所處理地焦點，則以圓覺經與安那般禪法為主，故依審查委員之指導下，已經將本論文題目改變，以合乎本文內容，在此感謝兩位委員基於前輩地身分，細心地關懷與指點筆者思慮不周之處，而使本文得以增添兩位前輩的智慧與光彩，豐富了論文地內涵。

¹³ 南懷瑾(2014)，頁 50。

¹⁴ 南懷瑾(2014)，頁 61。

¹⁵ 南懷瑾(2014)，頁 63。

階層境界的成就，以南懷瑾而言，則認為此境界非常接近道家三花聚頂的境界¹⁶。之後便是從受喜與受樂中進入初禪的境界，以進入真正的禪定。進而在於「受諸心行」的情況下，進入二禪境界，此為「定生喜樂」的境界，有心做喜與無擾的境界，之後進入心做解脫，而入三禪，此為第二階段的境界成就。

至於第三階段，則包含了「心做解脫」、「觀無常」、「觀離欲」、「觀滅盡」的智慧境界之成就，以上為南懷瑾的境界論。此點為其利用調息法所得的定力而成就的境界，此外，由於其本體論地思考，已經受到《圓覺經》影響，所以也會參考《圓覺經》中對於頓悟與漸修的看法而建構出其哲學思想，以其對於《圓覺經》的觀點而言，則認為工夫有三種基本的進路，此處涉及了價值意識本體論的設定，也就是對於自性意義與恆常義的設定，以此本體為宗，才能承體啟用，開發出本體功夫，並提供自覺義功夫的根源的說明，若再加上對於佛教世界觀的認識，便會因此結合了宇宙論與本體論，進而開發出了以「止」、「觀」、「禪定」為主流的功夫論。如下所示¹⁷：

第一個是「止」，也就是之前所說的從呼息中，調息入受為主的修法，南懷瑾以此為主修，也認為此是最快成就地方法，亦於《南師所講：呼吸法門精要》一文云：

一切都是精神的力量，但是首先必須得止，才能發揮心念的力量¹⁸！

此處是強調從「止」入手成就的關鍵，也是圓覺經的基礎修法之一，其所產生的境界，有如下四種境界產生¹⁹：

¹⁶ 此處所談到之三花聚頂地境界，是以道教南宗張伯端祖師之說明為主，而非崑崙仙宗之定義，以此回應審查委員的質疑，筆者可以肯定並非是崑崙仙宗的定義。

¹⁷ 此處已照審查單位要求，增加了對於功夫論與世界觀和本體論的討論。

¹⁸ 南懷瑾(2014)，頁 105。

¹⁹ 南懷瑾(2014)，頁 63。

1. 求得專一，止於一點。
2. 離開空與有的戲論境界。
3. 在動靜之中始終如一。
4. 無修無證，而入寂靜。

此種修法，南懷瑾認為儒家也有，其實踐方式如下：

平常人的知性是跳躍、散亂、昏昧不定的，但是又必須以知性的寧靜、清明，把散亂昏昧去掉，專一在清明的境界上，這才叫做知止，知止以後再進一層才是定，定是藉由大學知止而後有定，這個「定」字來的²⁰！

以上為第一種的境界成就，至於第二種修法，便是從「觀」入手，又稱為「三摩鉢提」，其操作要點，南懷瑾於《南師所講：呼吸法門精要》一文說明如下：

用智慧觀察，轉入修道的境界²¹！

此種修法是「止觀並進」及「定慧等持」的修法，其特色在於「以幻除幻」的工夫，為圓覺經的第二種基本功夫的操作要點。若是儒學的實踐方式便是進入「慮」的層次，此處是進行破妄存真的修行之基礎，也就是進行對於本體價值意識開始見證與自覺的起源，此處的如幻觀，涉及了對於價值意識的真實性的判斷，以及個人所能認同的宇宙論與世界觀而決定了所要進入的理想人格境界方向，如儒道元氣論的世界觀，與佛教四大的世界觀便因此而有所不同，而決定了所要證得本體價值意識方向，以及宇宙論功夫開發的

²⁰ 南懷瑾(1999)，頁 150。

²¹ 南懷瑾(1999)，頁 150。

身體能力的方向，而決定了所要進入的聖人境界方向，所以可說是牽一髮而動全身。

從宇宙論的觀察而生出了本體論，而本體論的價值意識決定了功夫論的方向，最後依功夫論的方向，而成就了理想的人格典範，可以說是本體論與宇宙論和境界論與功夫論皆是一體並進而成就而彼此不離，此為中國哲學中實踐哲學的特色，也就是即體即用的觀點，以南懷瑾而言，亦不例外²²，故於《圓覺經略說》一文說明如下：

這個慮的意思，不是思想考慮的慮，是在定靜安適的境界裡，自性產生的智慧功能，不同於平常散亂昏昧的思想，他是上面所說的不勉而中，不思而得的智慧境界，這兩句話出自曾子的學生子思所著中庸，就是對於定而後能慮的詮釋，借用佛學的名辭來說明這個慮字的內涵，就是般若境界²³！

從以上的觀點可知，南懷瑾融攝儒佛身心修法於一身之中，在他眼中並不存在儒佛思想與功夫的對立，也可以知道《圓覺經》中的思考方法，對於南懷瑾的影響，接下來便是第三種方法，即是「禪那」，此種修法，南懷瑾有如下之理解：

以淨覺心，不取幻化及諸境相，同時解脫身心障礙，便能內發寂滅輕安，一切妄想寂滅了²⁴！

以南懷瑾的儒學觀點而言，這個境界於《圓覺經略說》一文中，可以解讀成如下境界：

²² 此處依審查意見的要求，增補中國哲學中四方架構的說明，依註釋 12 的審查意見，於正文已經進行補充說明。

²³ 南懷瑾(1999)，頁 151。

²⁴ 南懷瑾(1999)，頁 298。

透過這個慧智，然後徹底明白生命自性地根源，在大學叫作慮而後得，得個生命本有智慧功能的大機大用，這才叫做明明德²⁵！

從以上的工夫進路與境界的簡單說明中可以知道，佛教將煩惱去除的常用之三種方法。主要可以分為修「止」、「觀」、「禪」，三種基本的工夫。而此三種功夫也可以根據根器的不同配合使用，「禪」是重視一切寂滅而放下的工夫，直接以本體價值意識為宗的自覺為主修而成就，是屬於「悟」的範疇，主要是重視自覺義為主的功夫，「止」則重視要把自己的心念；拂拭乾淨如明鏡的境界，是重視對治義而成就的功夫；而「觀」則重於視世間一切如夢幻泡影，進而「以妄除妄」，「以幻除幻」，為其特色。主要使用的是如幻觀，但是如幻觀的層次，則儒道佛的要求皆不同²⁶。但是誠如南懷瑾所說，都要發揮這生命本有智慧功能的大用，故就此本有的智慧功能大用而言，則為真實義的顯現，故為「真」，就與此真實義背離者則言「幻」與「妄」，所以不論是儒、道、佛三教都是要面臨此問題，故對於如幻觀的使用，皆是屬於「本體層」與「存有層」而言真實，「就作用層」而言，則說「如幻」，此為中國哲學中儒道佛三教的特色，所以一言以蔽之，對於南懷瑾而言，其實都是「本體真實」而「作用如幻」的本體功夫論²⁷。

至於如幻的意義，則是用於對治所謂「幻」與「妄」的層次而已，對於真實的本體的體認，絕對不能流於如幻觀的使用，以免破壞此心的真實體性的建立，故能契合此要求，進而能融攝三教的經典，在南懷瑾的心中，便是真常唯心系的《圓覺經》，而南懷瑾亦企圖以此三種工夫進路入手，進行對

²⁵ 南懷瑾(1999)，頁 15-19。

²⁶ 南懷瑾(1999)，頁 302。

²⁷ 此處回應，至於對於如幻觀地層次的回應，筆者也區分為本體層與作用層來討論，而南懷瑾是屬於作用層上之會通較多，而本體論涉及價值意識之分判，對於南懷瑾而言，此非重點，筆者也只是針對於圓覺經與安那般那禪法進行說明而已，只能說他是較偏於佛家地價值意識，但是不認為三教是一定對立地態度，至於如幻觀地態度則為本體真實，作用如幻，就作用如幻進行功夫之討論，也涉及了處理氣質與氣脈等與宙論問題，此類相關意見已經增補於正文中進行說明，亦回應於論文答辯書中。

於《圓覺經》中第二十五種清淨定輪境界進行分析，以及與儒學的「定」、「靜」、「安」、「慮」、「得」的功夫進行融會，而此境界的成就所產生的人格典範為何？將成為下節所要討論焦點。

三、南懷瑾心中的理想人格境界

從以上的觀點中可知，南懷瑾的境界論之安立，與其對於本體的理解有關，而此類本體的設定，在南懷瑾的眼中，並不存在三教在道體上的對立，而其思考方法，受《圓覺經》的啟發甚深，故本文在說明時，便是以其對於《圓覺經》的境界論與人格典範的舉例進行分析，首先是從「定力」入手而成就的境界，代表典範有法融禪師，《圓覺經》說明其修法如下：

若諸菩薩以至靜力斷煩惱已後起菩薩清淨妙行度諸眾生。此菩薩者名先修奢摩他，中修禪那，後修三摩鉢提²⁸。

其主要修法，南懷瑾於《圓覺經略說》一文分析如下：

這個路線是先修至靜，至靜的方法那就很多了，譬如念佛，止觀…等，八萬四千法門都可以達到至靜的境界，不修密宗「有」的觀想，一路靜下去，靜到極點，也可以斷除煩惱，也可以斷除見思惑的習氣，證到果位。然後，再出山，行菩薩道，度化眾生，中國很多禪宗祖師走這個路線。例如牛頭山法融禪師就是如此。法融禪師是四祖道信的弟子，他的法系與五祖的弟子神秀和尚（六祖慧能的師兄）的法系影響唐代的文化很大。法融禪師在牛頭山住茅棚，萬緣放下，專修禪定。修到什麼程度呢？百鳥銜花供養，功夫定力當然很高²⁹。

²⁸ 南懷瑾(1999)，頁 323。

²⁹ 南懷瑾(1999)，頁 320。

同時說明此類人士的開悟後的利他度眾之行爲如《圓覺經略說》一文，記載如下：

法融悟了道以後，下山說法辦道場，自己親自出去化緣，天天挑米來走八十里路，供養三百位出家人修行。你看！法融禪師在還沒有悟道以前，只管學懶法一打坐，所以叫懶融。悟了道以後，就不同了，自己下山去背負米糧，讓別人去悟去修行，這就叫作「披上袈裟事更多」，度眾生是很痛苦的事，那是完全犧牲自我，成全他人。走這個路線的菩薩，叫作「先修奢摩他」，先修止；「中修禪那，後修三摩鉢提」，斷一切煩惱。斷一切煩惱以後，才敢到這個世間來，這個世間是充滿著煩惱的，自己沒有能斷金剛般若波羅蜜是不敢入世的³⁰。

從此處的看法可知，以南懷瑾的看法而言，法融的人格典範之成就，是得力於以定力爲主修，之後再斷除煩惱而成就的境界，此爲第一種聖賢的典範，除此之外，亦有儒家的聖人，如孔子的修行方法，南懷瑾亦於《圓覺經略說》一文中，說明如下：

我的看法，走這種入世菩薩路線的人很少，像中國的聖人孔夫子就是走這個路線。孔子傳道與曾子，曾子著大學，所謂「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。」就是「圓覺經」這裡所講的「至靜力」。但是，靜到什麼程度呢？功夫到什麼程度？有問題。若說完全沒有功夫也不對，的確也有功夫，也能心斷煩惱，達到聖賢境界。但是，沒有去掉煩惱的根，非最高菩薩境界，不夠圓滿。這一類菩薩們，以入世爲主，以救眾生爲主，以修功德爲主，建立人道世界，講究做人的道理，形成孔孟學說，影響中國幾千年。一般佛教所講修行是走出山路線，而儒家則專走入世路線，以入世度

³⁰ 南懷瑾(1999)，頁 322。

眾生為主，這一類的菩薩名為「先修奢摩他」，先修止，再「齊修三摩鉢提禪那」。講到這裡，要瞭解孔子的大乘道，要到哪裡去找呢？不要以為讀了「論語」就瞭解了孔子，沒那麼簡單。真要瞭解的話，要到「禮記」和「易經」的繫辭傳去找，這裡面有孔子的形而上道。而他的入世之道，則要看懂春秋了³¹。

從以上看法可知，南懷瑾本身並不認為佛教與儒家的價值意識是背離的，此點也有別於宋明理學家對於佛老的批判態度。有別於此，而強調以《圓覺經》的思考方法，將儒佛之間的聖者，以實踐的方式，從《圓覺經》的境界論之中，進行融攝。而此處是說明儒家的聖人的入世實踐境界，也不離開於《圓覺經》的修行方法。為先修「止」，在齊修「觀」與「禪」而成就的類型。只是儒者是以「定」、「靜」、「安」、「慮」、「得」的方法進行實踐而成就。術語雖然不同，其本質為一，所以為入世型的聖者典範。至於第三種聖者典範代表則為濟顛和尚，以《圓覺經略說》一文中，則說明其修法如下：

若諸菩薩以變化力，而作佛事，安住寂靜，而斷煩惱，此菩薩者，名先修三摩鉢提，中修奢摩他，後修禪那³²。

此種聖者，是利用神通變化的力量，進行入世的救度，依《圓覺經略說》一文介紹其境界有如下特色：

以變化力，而作佛事，濟顛和尚就是走這個路線。濟公傳是小說，故事編得非常好，把南北朝梁武帝的故事以及其他高僧的故事都編進去，所以非常熱鬧。真正的濟顛和尚是愛喝酒，愛玩神通，但不是小說中所寫的那個樣子。他是名士派，沒有那麼瘋，文學境界高，他的

³¹ 南懷瑾(1992)，頁 322。

³² 南懷瑾(1992)，頁 328。

詩留傳下來不多，其中有一句說：「願化西湖作酒池，一浪來時吞一口。」他一生瘋瘋癲癲愛喝酒，以變化力，而作佛事，臨終時作了一首偈子：「六十年來狼藉，東壁打倒西壁，於今收拾歸來，依舊水連天碧。六十年來吊兒浪當不正經，東方世界、西方世界都參透了，如今要走了，依舊水連天碧」，赤條條來去無牽掛。大陸靈隱寺的羅漢堂過去被燒了，靈隱寺很怪，每碰到中國有大變化，梁柱就斷了。羅漢堂內塑有濟公像，拿著酒杯喝酒，很傳神，以前每天都要在酒杯內供酒，早上倒下去，下午就沒有了。後來給一個方丈罵了，對著濟顛的像罵：「你活著不正經，現在還不正經，從今以後要守戒，不准喝酒！」以後就不再供養酒了。濟顛和尚就是這個修行路線³³。

以上是從「變化力」為主修成就的聖人類型。對於此「變化力」的說明，南懷瑾則於《圓覺經略說》一文表示如下：

變化力不一定指的是神通，變化力也是中國道家所講的「造化」，我們現在的生命都是自然的造化中，每一分每一秒都在變化中，這也就是「無常」，但是，這「無常」的現象也有是自己的心力所造成的。所謂變化力是心力的作用，例如儒家所提出來的「變化氣質」，變化氣質是靠自力的變化，不是靠他力。這裏所講「若菩薩以變化力，無礙作用，斷煩惱故，安住至靜」，這一路的修法是以理論入手，道理明白了，曉得變化本來無主宰，非自然，不是有一個佛菩薩或是上帝或是閻王主宰你的，都是自己的心力、業力的作用。瞭解了這個道理，任他自然地變化，不妨礙他的作用，無著無依，無礙無作，不著相，不依求，不去障礙他，不去造作他，聽其自然。如此修持，便可以斷煩惱，達到安住至靜的境界。為什麼如此可斷煩惱呢？因為煩惱的自性本空，假如你用一個方法去斷除煩惱，這一個方法本身就變成煩

³³ 南懷瑾(1992)，頁 328。

惱，能斷與所斷之間，都是心起了障礙，違反了自然變化的道理。這種修持的方法叫作先修三摩鉢提，先修觀，也就是心經所講「照見五蘊皆空」，先從理入手，「照」住一切變化，一切變化皆空，不去管他。中修禪那，道理弄清楚了以後，自然寧靜下來了，再修持禪那。後修奢摩他，最後到達如來大止，大寂滅海³⁴。

所以「變化力」的運用，以南懷瑾而言，其實也是聖人所成就的境界之一，與宋明理學家相比，南懷瑾的態度，則是開放的修行方法。並不存在儒佛境界的對立，反而是認為儒道佛三教中的行者，皆具有能善用「變化力」與「定力」的功夫修練，進行對於道體的體證。便能夠藉此而展現出各家聖人的風格典範，其實是在實踐上，可以允許有許多不同的類型。可以從「氣質的變化力」入手成聖，也可以從「變化力」的入手而成就聖人之道。只是因為主修方法的不同，所以所產生的境界，也不一定相同。區分其關鍵處，就在於力量的發揮與根源處不同所致。

第四種聖者典範，則為二祖慧可大師。其所運用的力量，是佛教本體論中的「寂滅力」；而非儒家所說的生生之理的「寂感力」。故其成就方法，則如《圓覺經略說》一文表示如下：

若諸菩薩以寂滅力，而起作用，於一切境，寂用隨順，此菩薩者，名先修禪那，後修三摩鉢提³⁵。

以上是《圓覺經略說》一文所說的修法。對於此點，南懷瑾的說明如下：

講到寂滅力，我們可以舉禪宗二祖神光大師的例子來說明。大家都認為禪宗講頓悟成佛，其實，沒有那麼簡單。二祖神光在出家以前，學

³⁴ 南懷瑾(1992)，頁 331。

³⁵ 南懷瑾(1992)，頁 333。

問非常好，在東海講易經，學生很多。後來他覺得易經不徹底，看了大般若經以後，決定出家。出家以後，在香山修持九年，專修禪定。二祖神光聽說達摩大師來到嵩山，就去見他。但是，達摩祖師一直沒有理他。指月錄上記載很簡單，只說「祖常端坐面壁，莫聞誨勵。」其實，神光在達摩祖師那裡待了很久，有一天發了狠心，在雪地上合掌站立，等達摩祖師開示。語錄上說積雪過膝，這個時候達摩祖師才開口問他：幹什麼啊？神光悲從中來，流著淚說：請老和尚慈悲，開示甘露法門。神光在雪地上站了那麼久，那麼誠心，以現代的我們來說，應該好好地鼓勵鼓勵，愛的教育嘛！結果，不是這樣，達摩祖師把神光大罵一頓；就憑你恭敬合個掌，在雪地上站一站，就想要求得無上大法？沒有用的，只是徒勞勤苦而已。你看！神光被罵得多慘！一般人早就掉頭走了，說不定還捅你一刀。神光聽了以後，抽取戒刀，把自己的手臂砍下來，放在達摩祖師前面，以此供養。這下子達摩祖師才問他：你學佛想求個什麼？神光說：我心不安，求師父替我安心。各位注意，神光在香山修行了九年，心還不能安，這就是說只具有寂滅力，但是，不敢起作用，起作用，心就不安。等到二祖悟了以後，明白萬法本自寂滅，起作用亦無妨，隨用隨消，就像這一段所講的「以寂滅力，而起作用，於一切境，寂用隨順。」在任何境界上都能寂用隨順，都能安心。這種大乘的修法叫作先修禪那，後修三摩鉢提³⁶。

此種類型的聖者，以「寂滅力」為主修，進而修行緣生如幻觀³⁷的修行

³⁶ 南懷瑾(1992)，頁334。

³⁷ 於如幻觀之修行而言，審查委員提到的疑慮，在於如幻觀若與儒不類，則南懷瑾地工夫無儒家義，筆者對此地回覆，則是以本體層與作用層地如幻觀來解釋，由於本體層次是價值意識之問題，而儒佛在此以寂滅之理與生生之理作為不共法，於此層次上，南懷瑾確實無明確說明，筆者只能從其對於圓覺經地推崇中，推定其哲學思想是較為偏佛，但是由於無南懷瑾本人地看法作出明確地見證，故要從本體論作出南懷瑾明確地價值判斷，是較為困難地工作，而筆者此文地嘗試中，便知其難度，也很榮幸得到各位審查委員地關心與指導，增添本文地光彩，筆者在此就功夫論地角度出發，而功夫必有其作用，故就此而言作用層，

而成就。由於此法的修行方式與前者不同，主要是以出世為主。故對於人間的關懷較少，而有別於法融與孔子的修法。所以用此法而成就的行者，於實修上，容易成為被儒者所批評的對象。但是在南懷瑾的眼中，其實都不離開於至靜的工夫修「止」、「觀」、「禪那」的修行。其修法有單獨修行而成就，也有複合式修行而成就，以如幻觀的修行為主，以本體真實，作用如幻，進行功夫的修證，就此標準而討論圓覺經的功夫論與理想人格境界的安立，當然，從此處而言其實意識涉及於價值意識的判斷，就此點而言，南懷瑾是偏向佛教的價值觀，從其對於《圓覺經》的推崇，便可以知道這一點，當然於此處勢必會面臨儒佛不分地問題，但是對於此類問題，南懷瑾從來沒有正面回應，筆者也只能從南懷瑾對於《圓覺經》的讚嘆之中，去推論出其價值意識是較為偏向佛教，從其利用《圓覺經》對於三教聖人的分析中便可以得知此傾向。

其實從以上觀點中，也就對於聖人的境界的分析中可知，南懷瑾認為，從圓覺經的修法入手，都可以從以上三種基礎的成就下，作為進入聖人境界的方法，當然，儒、道、佛各自有理想的人格典範，要如何利用「止」、「觀」、「禪那」的修行，進入自身所欲進入的聖人境界，以南懷瑾而言，端看個人的根器來決定。從以上四種聖人的境界中，便可以得知，南懷瑾對於理想人格的體會與說明，其實都是以《圓覺經》做為思想核心，以此為宗，進行對於本體與功夫和境界的一貫說明，然而此種思路，是否有缺點？將於下節進行反思。

四、南懷瑾哲學體系的完成與檢視

以南懷瑾的哲學體系而言，雖然對於三教是平等看待，但是在價值意識的取捨上，則顯然是以佛教為主，對於儒道二教，則以《圓覺經》的思考方

就以此點觀之，只能說是從作用層地如幻觀說明三教地會通之可能性，就在於欲望地如幻觀，而南懷瑾會通地層次也只能從此入手，才可能成功。

法，進行融攝，所以在最初真理觀的出發點上，仍然是佛教思想為核心。以本體論的設定，仍然是以此為宗。之所以如此的原因，在於儒道佛三教都有一套對於真理的體會，以此真理為最高的本體。

以「儒」與「道」而言，儒家的最高本體為「太極」，是充滿「氣」的世界觀。而道教則認為太極之上還有無極的境界。認為是道生氣，在氣之上還有一個「虛無大道」。故在對於世界觀的設定上，因此有所差異。雖然都是以「氣」為宗，進行對於世界的觀察，以道教而言，便是承認所謂「純陽祖氣」的真實性與恆常意義與自性意義，此為仙家本體的根源，修證者為八仙的鍾離全與呂洞賓³⁸，其宇宙觀的認識，並不認為在純陽祖氣之上，還有一個無為法存在，此為道教的設定，吾人便可知，由於宇宙論與世界觀的不同，註定了儒道佛三教，在最高本體的設定上，則可能因此而無法會通。因為這是世界觀的不同所致。三教所能會通處，便在於對於「變化氣質」的修持功夫上，此為儒道佛的共識，南懷瑾也不例外。

以佛教而言，其本體觀的設定。是從因緣生的觀點出發，所以有別於儒道二教對於道體的認識，儒家的本體論，其本質為自性創生的設定，所以在本體的設定上，已經無法有共識。再加上佛教認為「氣」的世界，主要是由業力所生的「有為法」的世界，因此而無自性，所以如夢幻泡影，在氣之上，尚有一個非因緣生的「無為法」的境界。

它是恆常而不變的境界，所以也與「儒」與「道」有所不同，就世界觀而言，「儒」與「道」的差異較小，與佛教的差異較大，此為三教世界觀上的差異，但是三教都有一套「自然無欲」而「變化氣質」的功夫修養。所以南懷瑾的哲學體系之建立，在於本體論的設定上，仍然是以「佛」為宗，這是必然的發展。原因在於其世界觀的看法，是肯定佛教而最為接近佛教的觀點，所以在此取捨之下，其真理的出發點，便是從佛教出發，故採取了本體真實而作用如幻的觀點，進行對於儒道二教思想的融攝與會通，以止、觀、禪定三種方式入手，進行以《圓覺經》思想為主要的思想與功夫的融攝，此為

³⁸ 此處已經依審查意見參閱靜坐修道與長生不老一文，而增加內容。

南懷瑾思路的進路。

其次，便是從功夫的運作上，嘗試以作用如幻，去進行「自然無欲」功夫的修證，同時進行對於三教功夫的融攝。不論本體論的設定有多大差異，其本體功夫中，都有對於「自然無欲」的心靈修養與放下執著，及以本體價值意識為宗的功夫進路，所以此處為三教會通的方向是可行的路。以南懷瑾的功夫論進路而言，他洞澈到儒家的「氣質變化力」；以及三教運用靜坐所帶來的「定力」；與「緣生如幻觀」所產生的變化力量，其實都可以昇華心靈層次直接進入到自然無欲的境界。故於此處便利用《圓覺經》的圓融哲理，進行對於三教的功夫變化之說明。

以南懷瑾對整本《圓覺經》的觀點而言，則是以「止」、「觀」、「禪那」三者進行統攝，而此三者很明顯都是從佛教的本體論所產生的基礎修法，所以本質上，便自然不可背離佛教的空性的價值意識，此點，南懷瑾亦遵守，即利用「定力」，「變化力」，「寂滅力」三者，進行對於儒佛之間的聖人境界的分析。

然而此種分析，是否恰當？以南懷瑾而言，則是從能達成「自然無欲」的效果中出發，進行功夫的實踐。以實修經驗，證明此類功夫的可行性，而在上述三種主修的功夫的觀察中，南懷瑾認為，成就最快速地方法是從「定力」入手，而培養的方法，也可以從儒家的方法入手成就，也可以從修習「調息法」的方法成就，故於《南師所講：呼吸法門精要》一文云：

修行只有這條路最好，那些禪阿、密阿、統統推翻了，就是這一條路³⁹！

從其評價中可知，以「定力」的修法為其核心。但是也不會偏廢其他的功夫，當有「定力」作為根本時，若能夠修習佛教的緣生如幻觀，則可以成就神通的「變化力」，而成就如濟顛和尚的境界。但是此種如幻觀的修行，正好與儒家的價值意識相違時應當如何？，對此南懷瑾並無意識到此類問題

³⁹ 南懷瑾(2014)，頁 188。

並進行解決，此點為其功夫論上所可能會出現的問題，當然以南懷瑾而言，此類問題並非是他所關心的地方，身為三教會通的行者而言，也無須回答。

但是不可否認的是，南懷瑾所用之「安那般那」呼吸控制法，明儒王龍溪也使用過。所以可知，就以儒學的本位立場而言，雖然不反對在「共法」上，使用調息法而得到「禪定」的境界。但是卻反對修習緣生如幻觀，何以故？因為儒家的最高本體，便有可能因此而無法體證，反而流於佛教的修行，故以純粹儒家的行者角度而言，南懷瑾的功夫論可能會出現此問題。所以其定力的使用，以儒家而言，只適合用於對於本體的體證。不宜修習「如幻觀」，會產生破壞倫常與生生之理之境界，故儒家的本體真實，是以生生之理為宗，即使是使用《圓覺經》作用如幻的修行，也只能允許將「如幻觀」用來對治人欲，以及在「作用如幻」之中，看到人欲本身的無自性意義，不能流於連本體層也是與佛教同流的觀點，此點是南懷瑾思想中所可能要面對與解決的問題。

但是南懷瑾本人則是沒有針對此類問題進行明顯的回應。不過在事實上也無須回應，因為其最高的本體論，仍然是以佛為宗的本體論，所以其定力的使用，也會配合「如幻觀」的功夫運作，並無疑慮，故以濟顛為典範乃是正常之事。

其次，便是南懷瑾以佛教的價值意識理解下的孔子，是屬於先修至靜的力量而成就的聖者，在定力成就之後，進入人世之中，提倡聖人之道，有助於人世的和平與安定，為入世型的菩薩。而此分類是否恰當？南懷瑾並沒有回應，而就此而言，只能說此為南懷瑾心中理想的人格典範，可以視為佛教化的孔夫子。屬於為先修定力，再齊修「觀」與「禪」而成就的行者類型。

但是此「觀」的內容為何？南懷瑾沒有說明，以筆者的分析而言，則可能是「如幻觀」，而「如幻觀」是從佛教的緣起性空的思想而產生的功夫論。但是以宋明理學而言，則是以空性的「如幻觀」與天理的「如實觀」，作為佛教與儒家思想的界限。所以若真如南懷瑾所言，有涉及於「如幻觀」的修證，將導致儒佛二家的不共法之崩解，所以在宋明理學的架構中，是無法允許的。

故南懷瑾於此處之分類是否恰當？當值得吾人再深思，不過於此處，也可以有另外一種解釋。那就是將此類言行，看成是南懷瑾心中所設定的孔子形象與境界，那一切的問題，便可以迎刃而解。若不如此，則其哲學體系的建立，勢必遇到宋明理學家的反對與質疑，此點為境界論所可能產生的問題。

為何會產生此類問題呢？因為一套完整的哲學體系，最理想的情況是對於本體與功夫和境界的一貫運作。以宋明儒學的觀點而言，天理是真實的，有生生不息的創生力量，其本質是生生之理，此為「仁心」。是人世之中最高的真理，而非是緣生如幻的境界。故以儒者而言，這是一種真實的境界。所以自然無法認同佛教的如幻觀，因為天理的本質是天道的創生，而非是緣起法則的空性。所以此為二者的差異，就在於儒家視此為「自性有」而非「緣起有」。而佛教則認為人世間的一切無常，所以不可能有自性有的實體存在，故無法在此對於本體論的觀點之上產生共識。

所以若就此點而言，則無法認同南懷瑾的論點，因為這涉及到對於儒家本體論的挑戰。若其論點成立，則儒家的本體論有被破壞的危險。更何況是被儒學所尊崇的孔子，其功夫論更不能有「如幻觀」的修行出現，所以這是南懷瑾的哲學體系建立中所必須面臨的議題，勉強可以接受的層次，是在作用層次上的如幻觀使用而已，但是也只是用來破除與對治人欲用，並不能夠偏離儒家的本體論。

當然，以南懷瑾立場而言，主要是從佛教觀點出發，所以本體論之設定，自然是以佛教為宗。故對於此類問題之質疑，並非是關心之焦點，也無須回應。也可以進行以佛教為主的儒道融攝工作，直接以佛教的本體為最高教法，進行對於二教的融會。便可以因應，以佛教的本體境界，為第一真實之法，去進行對於儒道宇宙論的否定即可。從其看法中可知，其論點是偏於後者，其立場與華嚴宗的宗密的看法接近，都是要建立以佛為宗的三教會通體系，故因此而將孔子進行歸類，也是正常之事。

而對於人世的態度，不論是以「緣起有」的態度處事，或是以「自性有」的觀點處事的功夫行者，其實都必須要有定力的培養，與氣質變化的修養功夫，才能夠完成對於欲望的對治與心靈的昇華。最終才能進入對於本體的自

覺。承體啓用，以完成理想的人格境界。之後再進入自覺與自由的境界，此為最高的理想。以《圓覺經》的設定而言，也是有此設定。其自性清淨心的本質為「無為法」，具有真如薰習力，是自覺的目標與方向，此心的真相便是本體真實，而作用如幻，以此觀照自心，啓發對於本體真實境界的證悟。

所以就此而言，與宋明理學的本體論的設定差異不大。都承認有一個真實的本體，而此本體，都可以說是本體真實而作用如幻，在佛教而言，是具有緣生如幻的作用力量，此為「寂滅力」。而儒學的本體所說的本體論，則是強調本體力量則為生生之理的寂感力。所以儒佛二家教法，就在於是否強調道德法則的真實性而已，此為「真常唯心」系思想的特色。而南懷瑾也不例外，故以佛為宗的哲學體系，與儒家的哲學體系而言，差距不大，也因此而能以《圓覺經》的思考方法進行融攝。而「儒」與「佛」在此基礎上，可以進行作用層上的互通，也就是在進行對於「人欲」或是「妄心」的對治時的如幻觀，進行對於「人欲」與「妄心」的昇華與對治，此為其會通方向。

至於對於道教的態度，由於其修定的方法為「安那般那」禪法。而此法門與道教的修行高度相近，所以本質衝突不大，故南懷瑾認為一切皆是佛法，於《圓覺經略說》一文表示意見如下：

耶穌的道、佛的道、穆罕默德的道，孔子的道，老子的道，哪個才是道？那個道大一點？那個道小一點？真理只有一個，不過呢？佛經有個比方，如眾盲摸象，各執一端⁴⁰！

亦於《圓覺經略說》一文表示意見如下：

學佛的人不應該犯這錯誤，因為是無有定法可說，所以真正的佛法能包含一切，一切賢聖，皆以無為法而有差別，真理只有一個，沒有兩個，不過他認識真理的一點，認為這一點才是對的，其他錯的，其實

⁴⁰ 南懷瑾(2014)，頁 210。

是他錯了，真正到達佛境界的是包容萬象，也否定了萬象，也建立了萬象，這是佛境界⁴¹！

從此觀點來看，南懷瑾之真理觀，是從佛教的空性的觀點出發。由於一切的真理都從此而如幻的顯現，所以真理只有一個。所以沒有固定的法可說，一切都是隨順因緣的顯現而產生了真理的分支，而對於此分支的片面理解。便以為此為究竟的真理的觀點，而去否定與破斥其他教派的論點的本身，其實這也是一種迷執。

所以就此而言，一切的真理並不對立。故可以相互融攝無礙，所以儒道佛三教，其真理觀也可以相互會通，此為其觀點。故在圓覺經的思想起啓發下，而逐漸形成一個哲學體系。也就是以佛為宗去融攝一切宗派的教法，如此才是真正的佛境界。而融攝的方法便是利用「止」、「觀」，「禪」而成就。

「止」的要點，在於定力的培養；「觀」的要點在於，使用如幻觀的修行，以完成對於「變化力」的掌握。而此變化力可以是「大自然的變化力」，也可以是「氣質變化力」，與「定力」的結合，會產生神通的力量。如佛教的聖者與道教的神仙，所以對於南懷瑾而言，此「定力」的掌握是必須的，所以定力的取得，以其實修的經驗而言，則是從「安那般那」的禪法入手，成就最為快速，可以「養身」與「養德」，也可以在定力的獲得之中，進行對於所要證得的真理本體的體會，也就是宇宙論中的身體開發功夫到對於本體地體證過程。

當然在實修中，是因人而異，也有人可以不藉助此法，直接從緣生如幻觀的修行之中獲得「寂滅力」。而「寂滅力」的源頭，是空性的本體，也就是「自性清淨心」。此法的成就者為二祖慧可大師，而此法的體證，是訴諸於對於本體的體證，才能得到。以佛教而言，其最高的本體仍然是「自性清淨心」，也就是佛性的心。所以就此而言，南懷瑾雖然強調三教本無差別。但是價值意識的取捨上，仍然是以佛教為宗的立場是不變的。只是南懷瑾的

⁴¹ 張笑桓(2016)，頁 220。

功夫論，是提供一個在實修實證上功夫交流方法，根據需求的不同，而採取單修一種法門或是複合式修法，都能成就其理想的人格境界。

以所舉例的對象來看，有禪宗的慧可與法融，儒家的孔子；以及道教信仰中的濟顛和尚。在哲學體系的安排中，都是在不離開佛教的本體論，而進行的功夫融會而成就的行者。所以南懷瑾哲學思想的定位，從對於本體的選擇而言，根源仍是佛教為宗，所以此處而言，他的哲學體系沒有超出之前傳統佛教的範圍，不過在工夫論的態度上，是採取開放式的思考，並更強調共法上的會通，其方法是使用圓覺經的思考，也就是本體真實，但是作用如幻的思路，進行對於三教的融會⁴²，此點有別於宋明理學家以本體真實，作用真實的哲學思路，此點為南懷瑾受《圓覺經》所啟發而開展的功夫論。

故從上述觀點可知，南懷瑾的思想體系，主要是從《圓覺經》出發，以此為宗，以他實修的經驗，以及對於理想人格的說明中可知，他一生對於哲學體系的貢獻，在於功夫論上的融攝居多，其哲學思路是以本體真實而作用如幻的方法進行三教會通，雖然會被反對者批評為儒佛不類，但是卻也因此而將儒學與道教和佛教在定力的培養上的會通路線打通，而自成一家之言。成為現代人可以接受的佛學思想體系，此點為其思想的特色。

而在以本體層與存有層真實，而作用層如幻的設定下，對於三教的融攝與會通，便可以在此進行對治意義的功夫運作，如佛教的妄心，道教的欲神，宋明理學的氣質之性，便是與三教本體背道而馳者，都是要對治與昇華的對象，而從作用層方面的如幻觀照，也確實是可以達到自然無欲的境界，此為三教共法，以南懷瑾的實修經驗而言，確實是一條正確的道路⁴³。

所以不論是使用何種方式入手，都是要進入此境界，才有可能談到對於本體價值意識的體證，從對治意義的功夫，提升到對於道體自覺的境界，也就是從「作用如幻」的角度入手，昇華到對於本體的自覺意義的功夫，此時

⁴² 此處回應審查意見中對於本體層與作用層的問題，筆者所給予的答覆為本體真實，作用如幻，此為南懷瑾的存有層與作用層的特色。

⁴³ 已經根據答辯書的內容，應審查單位要求，增列於正文之中。

便是見到本體層次的真實意義，而對此真實意義的體證，儒道佛三教的行者各自有其受用，故在此處便涉及了「不共法」的區分。

但是在南懷瑾的著作中，並未特別進行對於此類議題的討論，筆者也只能從他對於圓覺經的讚嘆之中，得知他的思路是偏向於以佛為宗的三教會通體系，而產生了本體真實而作用如幻的思路，在「作用如幻」的觀照中，將「自然無欲」的共法，以圓覺經所說的「止」、「觀」、「禪定」為主流，進行對於三教共法與功夫論上的最大會通，是南懷瑾哲學思想的特色，而在對於各境界的成就者的分析中可知，南懷瑾認為儒道佛的哲理都可以被《圓覺經》的哲學思想所融攝，所以在受此經典的啟發下，也使南懷瑾成為了一位以《圓覺經》為宗，進行以本體真實而作用如幻的觀照的行者，其中國哲學的思路也因此而產生了以《圓覺經》為宗的現代詮釋。

五、結 論

從本文的討論中可知，南懷瑾的功夫論，是從其對於本體的認識出發。本體的設定是來自於對於世界觀的理解，所以在其能接受的範圍中，選擇了以佛教為其真理的出發點。從此入手，進行哲學體系的界定。而此類體系的界定，在受真常唯心系的思想的影響下，從此進行其功夫論的安立。

如何安立？以南懷瑾的實修經驗而言，可以分為靜坐而成就的「定力」路線。此法可以用「安那般那」禪法成就，是最快速成功的方法。可以幫助人體健康，養生與養德兼備，此為第一種功夫。

第二種功夫是使用本體的「寂滅力」成就。如《圓覺經》所說，與佛教本體價值意識相應的力量。而此力量地成功要點，在於放下妄想分別執著而成就，但是此法，常與佛教的緣生如幻觀的修行並進，所以常被宋明理學家所反對，而強調天理本體生生之理的「寂感力」，做為相對於儒佛於本體論的不共法。而在此不共法的價值意識選擇中，很明顯南懷瑾是較偏向以佛為宗。故以此進行對於儒道二教的融攝。此路線與華嚴宗祖師宗密立場接近，

但是也是必然的趨勢。

所以在工夫的解釋上，便是以「寂滅力」取代「寂感力」進行對於儒學的融攝。而將孔子的「定」、「靜」、「安」、「慮」、「得」，給予佛教意義的解釋。故對於孔子的境界，便是定義為先修至靜的「定力」，再成就是看人生境界與功名，如夢幻泡影而隨緣自在的入世聖人。此為南懷瑾對於儒家思想的功夫與境界的融攝，所使用的融攝方法是以本體真實而作用如幻的哲學體系，進行哲學思想方面的現代詮釋，而有別於傳統宋明理學的行者，以本體真實與作用真實的態度進行的詮釋，所以也因此而使反對者批評有儒佛不類的情況，但是反而因此而能得到社會大眾的認同，故從此處可知，中國哲學的傾向，一向是強調三教之間的融合與解消對立，而非是強調壁壘分明與排他性太強的思想，而南懷瑾的哲學體系所做的詮釋，便是合乎民間哲學思想的主流，故能風行於兩岸，而成為近代知名的國學大師，實歸功於他以圓融的態度，化消三教的對立的思想，進而以《圓覺經》為宗，進行對於三教理想聖人典範的現代詮釋。

不過如此一來，也使得儒家的聖人孔子，也變成了《圓覺經》中的入世菩薩類型。另外一位，則是以佛教的法融禪師為範例。他是一位入世的出家人，也是入世的菩薩典範。而與孔子進行對比，故從此可知，南懷瑾的功夫論思想提共了單獨修行而成就的境界，以及用複合式修行方法而成就的境界。也會因為根器的不同而有不同的成就。端看行者的需求而定。

同時也因此而促成了儒佛之間在工夫論上的深層會通。但是也因為企圖解消儒佛在本體層次上的不共法之差異，而決定了價值意識，勢必會以佛為宗，進行對儒三教在工夫論上的融攝。此為南懷瑾哲學體系之特色。

至於功夫的融攝關鍵，就在於如何善用「止」、「觀」、「禪那」的力量，如從修「止」而得到的「至靜力」；再修觀世間如夢幻泡影，進行「以妄除妄」的功夫。或是修一切放下，而直入寂滅之體而成就的「禪那」地本體功夫。此為功夫的主流，也因此形成了獨具一格的功夫論。而《圓覺經》的所提供的思考方法，便成為了融攝三教的工具，但是也因此而能得到儒道佛三教信眾的廣泛喜愛，而成為了近代最具影響力的國學大師。

參考文獻

- 杜保瑞 (2011),〈中國哲學史方法論：以四方架構為中心〉,臺北：臺灣大學哲學系中國哲學教學課程網電子檔。
- 南懷瑾 (1992),《圓覺經略說》,臺北：老古文化出版社。
- 南懷瑾 (1999),《圓覺經略說》,臺北：老古文化出版社。
- 南懷瑾 (2014),《南師所講：呼吸法門精要》,臺北：南懷瑾文化股份有限公司。
- 張笑恒 (2016),《南懷瑾大師的實用智慧》,臺北：風雲時代出版公司。
- 聖嚴法師 (2006),《華嚴心詮：原人論考釋》,臺北：法鼓文化事業股份有限公司。

Huai-Chin Nan Theory of Self-Cultivation

Po-Kai Huang^{*}

Abstract

Huai-Chin Nan (from 18th Mar., 1918 to 29th Sept., 2012), was one of well-known cross-strait cultural research scholars. He came to Taiwan in 1949, invited by many universities, public as well as private organizations for his lecture. He devoted his entire life to propagate traditional Chinese philosophy, and finally on 29th September, 2012, he died in China. Huai-Chin Nan spent his entire research mainly in the field of Buddhist thought, and philosophy preserving Confucianism as the foundation. His practical life philosophy is mainly based on the exploration of Buddhist and Taoist thoughts on life, which ranked him as one of most influential figures in Taiwan's academia.

Overall, his entire research is based on the practice and self-exploration of life, which is mainly influenced by “Perfect Enlightenment Sutra” (圓覺經). Therefore, from this point of view, his ontological construction can become a practitioner of Tathāgatarbhā's thought. Besides, it also joins the Confucianism and Taoist practice of life, and finally, based on his long self-cultivation and research experience enthusiastically praised Ānāpāna: Buddhist Method of Breathing Meditation (安那般那禪法). He assumed that Ānāpāna method is the shortest method of spiritual attainment. Further, he exhausted all his effort in later writing, such as “Lecturer of Nan-Shi: The Essence of Ānāpāna Method”, which is the core of Huai-Chin Nan's theory of Self-cultivation (功夫論). Besides, it also explains sixteen wings of special realm which is the consequences of effortful practice of self-cultivation. Therefore, this paper discusses the above scholar's life achievement and establishment of philosophical system.

Keywords: Ontology, Self-Cultivation, Realm

^{*} Project Assistant Professor, Department of Philosophy, Tunghai University,
E-mail: pokai0806@gmail.com