

# 六祖壇經思想之承傳與影響

胡順萍

國立台灣師範大學國文研究所集刊第 33 期

1989 年 6 月

頁 1—154

---

1 頁

## 目次

序言

### 第一章 禪之起源

#### 第一節 西天二十八祖之傳說

壹 正法眼藏與拈花微笑

貳 七佛之偈

參 西天二十八祖之異說

#### 第二節 中土初期禪宗五祖之宗風行誼

壹 初祖菩提達摩

I 生平傳說

II 二入四行

III 楞伽宗要

貳 二祖慧可禪師

I 慧可傳

II 斷臂說

III 頭陀行

參 三祖僧璨禪師

I 生平傳說

II 信心銘

肆 四祖道信禪師

I 道信傳

II 入道安心要方便法門

伍 五祖弘忍禪師

I 弘忍傳

II 東山法門

III 最上乘論

### 第二章 六祖慧能與壇經版本

### 第一節 六祖慧能之生平事蹟

- 壹 安名出生
- 貳 學道得法
- 參 薙髮出家
- 肆 說法行化
- 伍 寂前囑付

### 第二節 壇經版本之探索

- 壹 敦煌本
- 貳 惠昕本
- 參 契嵩本
- 肆 德異本
- 伍 宗寶本

## 第三章 壇經中心思想之源流

### 第一節 般若

- 壹 摩訶般若波羅蜜
- 貳 金剛般若波羅蜜

### 第二節 自性

- 壹 楞伽經之成自性如來藏心
- 貳 起信論之如來藏義
- 參 涅槃經之佛性義

### 第三節 無念爲宗、無相爲體、無住爲本

- 壹 無念爲宗
  - I 起信論之無念義
- 貳 無相爲體
  - 〔一〕無相懺悔
  - 〔二〕無相三歸依戒
    - I 起信論之無相修行
    - II 金剛經之無相、實相義
- 參 無住爲本
  - I 維摩詰經「從無住本立一切法」
  - II 金剛經「無所住而生其心」
  - III 文殊說般若經之無住義

## 第四章 由中心思想所開展之修行法門

- 第一節 禪定之真義
- 第二節 功德與修道
- 第三節 淨土之真義
- 第四節 頓悟之真義

## 第五章 五家傳燈

### 第一節 滄仰宗

- 壹 九十七圓相接引學人
- 貳 大圓鏡智之宗旨
- 參 體用圓融之宗風

### 第二節 臨濟宗

- 壹 四料揀接引學人
- 貳 無位真人之宗旨
- 參 棒喝交馳之宗風
- 第三節 曹洞宗
  - 壹 五位君臣頌接引學人
  - 貳 偏正回互之宗旨
  - 參 道樞綿密之宗風
- 第四節 雲門宗
  - 壹 雲門三句接引學人
  - 貳 直下無事之宗旨
  - 參 孤危聳峻之宗風
- 第五節 法眼宗
  - 壹 華嚴六相接引學人
  - 貳 心外無法之宗旨
  - 參 垂機迅利之宗風

## 第六章 壇經對後代之影響——以王陽明為主要論述重心

- 第一節 壇經與王陽明知行合一之關係
  - 壹 知行合一之原始模型
  - 貳 王陽明知行合一之基本哲理
  - 參 壇經與知行合一之相應
- 第二節 壇經與王陽明致良知之關係
  - 壹 王陽明良知之涵義
  - 貳 良知之實踐——致之功夫
  - 參 壇經與致良知之會通

### 序言

禪宗影響吾國，以時人喜言「平常心是道」而見。禪家之語錄。或棒喝交馳，或道樞綿密，或垂機迅利，或隱約微露。而公案記載師徒間之接引，其風各異，此乃公案引人之處。禪宗盛於唐代，其開宗關鍵者為六祖慧能。由其宣法門人所載之『六祖壇經』，又曰『法寶壇經』，乃此宗之根本精髓。禪門雖主「教外別傳，不立文字」，此旨在不宥經論，非離經論可獨立為宗。若不知其根本精神，僅以公案之話頭而參，此又陷於公案中，有違六祖之本懷。吾人即本此而為文，以『壇經』為中心而論述之。

禪宗由達摩至慧能，期間歷經二祖到五祖，在思想之承傳與法門之顯揚，皆佔舉足輕重之地位。『壇經』之主體部份，即大梵寺之施法，此次施法包括坐禪、發願與懺悔，已闡明「戒禪合一」之理。而持戒與禪定，乃大乘菩薩六度萬行之一。然慧能言坐禪是「外於一切境界上念不去為坐，見本性不亂為禪」。而四弘大願所強調是「自性自度、自心除虛妄、常下心行、般若自悟」。而懺悔是無相懺悔，旨在「從前惡行一時自性若除即是懺悔」。達摩以『楞伽經』付囑

而下，至慧能弟子馬祖道一亦皆如是。慧能雖自言「不識字」，然以『壇經』所弘揚之法，其所扮演之角色與所佔之地位，又豈是「不識字」可涵蓋乎！『壇經』之成，非憑空而來，以達摩至弘忍，其間之教法，法門之特色，於經典之態度，皆是吾人所應注意。而其影響之遠，至今不衰，而其間數百年之流傳，終因宗風之異而各見其特點。宋明新儒學為吾國思想之正位，然禪風所及，其間之關係，難一語道盡，而儒佛之疆界，又豈能一線划分。禪已非生吞活剝印度佛學而來，今人以禪乃中國佛學言之，儒佛之融合會通，其可行性當以禪宗為主要。斯篇之作，凡分六章，今略舉各章之大意：

- 第一章：「禪之起源」，簡述西天二十八祖成立之經過。並論述達摩至弘忍中土五祖之宗風行誼、法門特色，俾見禪宗成立之蘊育模式。
- 第二章：「六祖慧能與壇經版本」，陳述慧能由出生至遷化之生平事蹟，以見一代宗師之風範。再論『壇經』版本之考訂，以確定『壇經』之主體部份與後人添附，於思想源流之探求上，有助於更近原意。
- 第三章：「壇經中心思想之源流」，就『壇經』內容，分為三大綱領：一般若，二自性，三無念為宗，無相為體，無住為本。分別探索師門之思想承傳，與其它經論之關係。
- 第四章：「由中心思想所開展之修行法門」，禪宗因慧能而大顯，『壇經』中心思想或有承傳，然慧能將玄奧之理落實於生

## 2 頁

活中，建立其獨特修行法門，闡揚大乘精神，皆有裨益禪宗之顯揚。本章即論述慧能凸顯禪定、修道、淨土、頓悟之真義，以見慧能開宗之風儀。

- 第五章：「五家傳燈」，述慧能之後弟子再傳弟子，因攝徒之法、宗旨、宗風之異，遂衍成五家。傳燈即代表傳法，亦代表祖祖之付囑。由五家傳燈更見禪門之彩。
- 第六章：「壇經對後代之影響——以王陽明為主要論述重心」，本章以王陽明知行合一、致良知之學說，與『壇經』做一比較，以見兩者之相應會通。
- 結論：綜述全篇之內容大意。

憶昔初覽『壇經』，喜其言簡理明。再覽時，想見慧能之風範。後欲以『壇經』爲文，即考其思想承傳與影響諸事。坊間多有公案解析之著作，有助吾人一探禪宗之活潑行誼。然思想之完成、宗門之建立，非一朝一夕。由上溯思想源流中，有助吾人對禪宗有一系統之認識；由下察後代影響裡，俾益時人於禪宗做一價值之衡定，非僅是無所事事之狂禪而已。此乃本篇之主旨所在。

吾人立旨寄望雖大，然筆拙思淺，勉強成篇。唯茲文之成，幸蒙黃師錦鉉先生殷切提攜、啓悟導迷，於論文撰寫期間，亦多方關懷且賜予資料，師之化育之恩，銘感心內。今以鈍根之器，欲闡大乘精神，疏漏難免，尙祈諸方大德，不吝指教。

中華民國七十七年四月

胡順萍謹識於國立台灣師範大學國文研究所

3 頁

## 第一章 禪之起源

禪乃禪那之略，譯曰棄惡、功德叢林、思惟修等；新譯曰靜慮。是定心之法，定之梵名爲三昧或三摩地。禪那之思惟審慮自有定止寂靜之義，故得名爲定；而三昧無思惟審慮之義，故得名爲禪也。今總別合稱而謂之禪定。[〔註1〕](#)

佛學傳入震旦，歷魏、晉、南北朝之吸收階段，至隋、唐而盛。其間大乘諸宗各顯其采，然以禪宗影響吾國至深且遠。今試問：禪宗之禪與禪那有別乎？與禪定同異乎？於此『大乘義章』卷十三有言：

「禪定者名別不同，略有七種：一名爲禪，二名爲定，三名三昧，四名正受，五名三摩提，六名奢摩他，七名解脫亦名背捨。禪者是其中國之言；此翻名爲思惟修習，亦云功德叢林。」〔大正四四·七一八上〕  
[〔註2〕](#)

禪宗之禪，其名或含思惟修之義，然自達摩印心，至慧能開宗，而後五家傳燈，禪宗成一宗派，禪之特質實乃「中國之言」，爲中國祖師對自性本體之參悟，非全盤吸收印度佛學。如此之言亦非謂禪之中心思想即本於中土，其思想源流亦當視爲佛教之產物。吾人皆知：禪師與徒弟之間，或一棒，或一喝，或答非所問，或同問一事而所答相反，將此語錄相與傳鈔記載，即成「公案」。公案之記載，達摩來華前中國雖有『論語』之語錄體方式，然『論語』側重於孔子之行誼與弟子間之相與問答。與公案中之棒喝、參話頭，兩者實有差距。故欲溯其源必至印度始。

## 第一節 西天二十八祖之傳說

### 壹 正法眼藏與拈花微笑

「正法眼藏」乃禪家以之為教外別傳之心印。凡稍涉佛學之人皆知「拈花微笑」之公案。『五燈會元』有載：

「世尊在靈山會上，拈花示眾。是時眾皆默然，唯迦葉尊者破顏微笑。世尊曰：吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門，不立文字，教外別傳，付囑摩訶迦葉。世尊至多子塔前，命摩訶迦葉分座令座，以僧伽梨圍之。遂告曰：吾以正法眼藏密付於汝，汝當護持，傳付將來。世尊臨入涅槃，文殊大士請佛再轉法輪。世尊咄曰：文殊！吾四十九年住世，未曾說一字，汝請吾再轉法輪，是吾曾轉法輪邪？世尊於涅槃會上，以手摩胸，告眾曰：汝等善觀吾紫磨金色之身，瞻仰取足，勿令後悔。若謂吾滅度，非吾弟子。若謂吾不滅度，亦非吾弟子。時百萬億眾，悉皆契悟。」〔費一三八·四 a 上〕

8 頁

#### 〔註 3〕

「正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門，不立文字，教外別傳。」此二十四字可為禪門宗旨「不立文字，教外別傳，直指人心，見性成佛。」之源。「世尊」之稱是對釋迦最上敬崇之意，◆其為世界至尊至貴者。釋迦悟道後行世渡眾四十九年，說法無數，弟子結集而成三藏十二部，如何又曰「未曾說一字」？吾人當體說法四十九年而成千經萬典。千法萬法無非因應眾生之根機不同，而佛之對治所感亦必有異，然說法之人乃為覺者，於釋迦立場千法萬法皆由「我所發」。佛應對象不同而有所說，既有所說實為接引之方便，既是方便故非究竟，無非導眾生而趣入佛道。於此天臺宗將佛之一生行誼教化，分為「五時八教」〔註 4〕，最後一時為法華涅槃時。『法華經』已非立法說教之問題，乃是開權顯實、發蹟顯本之佛意。至於『涅槃經』乃拈拾法華攝益之所漏者，於法華開決後而有所說。然此兩經亦為佛說，只因有別於前四時之說。與釋迦咄文殊「吾曾轉法輪邪？」其間亦有隔。轉法輪者，言其說法圓融無礙，未曾轉法輪亦謂未曾說法。釋迦未悟道前，亦是一介凡夫，悟道後而有所說，然「性王」若被說，即不可曰「性王」。性王即性主，主若被說即非主而成客，故形而上之絕對體不被說，故有所說皆為方便。「眾生」者，言心念眾多，生生不息。一朝悟道亦能

轉法輪，法輪亦由「我所轉」，故有「眾生即佛」之說。眾生乃未覺悟之佛，佛乃覺悟之眾生。「主」不可言，然無上妙法當傳化無令斷絕，故有拈花示眾之說，有二十四字心傳之事，令後世之人稱頌不已。靈山會上言明雖住世四十九年然未曾說一字，說與未說皆不合佛之本義。於涅槃會上亦然，若謂滅度或不滅度亦非釋迦弟子。「正法眼藏」乃常聞之語，其真義為何？且傳法之時常有「吾以正法眼藏密付於汝，汝當護持」之語，實有詳察之須。「正者」，不偏不倚，不上不下，以言佛之本懷德名。佛以徹見之理有所宣說，所言之法雖因人而別，此乃因機逗教，然就佛之徹悟而言，是曰「正法」。「眼」乃六根之一，佛具有中諦一切種智，所見之理，所觀之象，即觀即是，即見即是，舉手抬頭，無非妙道，具此之根名曰「佛眼」〔註5〕。「藏」者，含藏萬德。故「正法眼藏」吾人可釋曰：「佛以萬德之智徹悟所見吾人之至中至理」。然而「拈花微笑」之公案，學者大都以為乃禪者之蛇足。於此問題，吾人舉兩個不同之主張。

一為鈴木大拙之主張：

「在一〇〇四年出版的『傳燈錄』，是現存禪史中最早的一部，但它的執筆人卻沒有記述有關佛陀傳禪的任何特殊事件，由於所有一切早期禪宗史料皆已散失，我們目前也就沒有辦法確定禪在中國的傳承究竟始於何時了。可能的情形也許是：它在禪徒之間開始被談到的時間，也許是佛教在中國建立了良好的基礎之後，亦即已是西紀第八世紀的時候了。」〔註6〕。

一為吳經熊之主張：

「禪便在一朵花和一個微笑之間誕生了。你也許以為這故事太美了，可能不是真的；而我卻認為正因為它太美了，不可能

## 9 頁

是假的。禪的生命並不依靠歷史的事實。無論是誰創造了這個故事，顯然他已把握住禪的精神——因花微笑，由笑花開。」〔註7〕

鈴木大拙之主張，以史實為客觀探求之標準。依『景德傳燈錄』〔以下簡稱傳燈錄於釋迦付法迦葉時有如下之記載：

「說法住世四十九年，後告弟子摩訶迦葉：吾以清淨法眼涅槃妙心實相無相微妙正法將付於汝，汝當護持。……復告迦葉：吾將金縷僧伽梨衣傳付於汝。轉授補處，至慈氏佛「出世勿令朽壞。」〔大正五一·二〇五中一下〕〔註8〕

此段記載說明由釋迦傳法迦葉再至慈氏佛，其間並無「

拈花示眾」之說。另吳氏之主張，所採立場為主觀之認同，以爲禪之生命最活潑自然，史實並非首要之件，唯真切把握精神爲上。吾人以爲佛教雖常言「無花」，然『維摩詰所說經』〔以下簡稱維摩詰經〕中，天女散花時，阿羅漢自矜於大丈夫之身豈能有花沾身，心有所起，故花落其身，越縛越緊。大菩薩於花視不垢不淨想，故飄落其身卻又紛然而下。

〔註9〕花與無花佛門之應用唯在微妙間。故「正法眼藏」之清淨法眼，以拈花示眾傳付，正如宗寶本『六祖壇經』〔以下簡稱壇經〕中言：

「問曰：正法眼藏傳付何人？師曰：有道者得，無心者通。」〔大正四八·三六一中〕〔註10〕

吾人並非否定史實之記載，然禪家之精神特重契悟與實行，正是挑水砍柴，無非妙道；行、住、坐、臥皆富禪機。所謂「有道者得」，本無所得，亦無所失，得亦非得，失亦非失，得失之間，唯迷悟而已。所謂「無心者通」，唯能上契佛之妙理，下應眾生之機，上下相融，始可謂「通」。既言通，必暢通無阻，故真空才能產生妙有，無心才能應妙心。「拈花」之說以不真不假想，豈不爲上乎！

## 貳 七佛之偈

有關西天二十八祖之說，其間或有異議。然於此之前，『傳燈錄』更載七佛之事：

「敘七佛。古佛應世，綿歷無窮，不可以周知而悉數也。故近譚賢劫有千如來。暨於釋迦，但紀七佛。案『長阿含經』云：七佛精進力，放光滅暗冥，各各坐諸樹下，於中成正覺。又曼殊室利爲七佛祖師，金華善慧大士，登松山頂行道，感七佛引前，維摩接後，今之撰述，斷自七佛而下。」〔大正五一·二〇四中〕

佛教於時間之計算方式爲「劫」。〔註11〕且將時間距離擴大至無始劫，故有過去、現在、未來三世之說。雖有「古佛應世」，亦「不可周知而悉數」。唯七佛有「精進力」故特撰之。七佛傳法時皆有偈子留下，今分別列舉，藉以明其教義。『傳燈錄』：

「一、毘婆尸佛偈曰：身從無相中受生，猶如幻出諸形象，幻人心識本來無，罪福皆空無所住。

二、尸棄佛偈曰：起諸善法本是幻，造諸惡業亦是幻，身如聚沫心如風，幻出無根無實性。



三、毘舍浮佛偈曰：假借四大以爲身，心本無生因境有，前境若無心亦無，罪福如幻起亦滅。

四、拘留孫佛偈曰：見身無實是佛身，了心如幻是佛幻，了得身心本性空，斯人與佛何殊別。

五、拘那含牟尼佛偈曰：佛不見身知是佛，若實有知別無佛，智者能知罪性空，坦然不怖於生死。

六、迦葉佛偈曰：一切眾生性清淨，從本無生無可滅，即此身心是幻生，幻化之中無罪福。

七、釋迦牟尼佛偈曰：法本法無法，無法法亦法，今付無法時，法法何曾法。」〔大正五一·二〇四下一二〇五下〕

釋迦牟尼佛之前六位佛陀，於原始佛教中已有傳說。

〔註 12〕然其所傳下之偈子卻存於『傳燈錄』中，此錄乃禪宗之史書，凡三十卷；又有『續傳燈錄』凡三十六卷，〔註 13〕記載禪師之生平傳略與教化事蹟。從上面各偈看來，其中教義含有印度大乘佛教之特色。然禪之產生非生吞印度佛教而來，其間必經中國環境熏染轉化且證入實地生活中才能蘊育而成。然今日吾人詳審以上偈子，從中可發現，偈中出現「無相」、「本來無」、「無所住」、「本性」、「性清淨」等詞。「無相」在『壇經』中是「無念爲宗、無相爲體、無住爲本」一門宗旨中之重要觀念。「本來無」之語於六祖得法偈中「『本來無一物，何處惹塵埃。』亦有所見。時六祖聞五祖弘忍法師講授『金剛般若波羅蜜經』〔以下簡稱金剛經至「應無所住而生其心」〔註 14〕言下大悟——一切萬法不離自性。「無所住」者，言無感官之對應而產生之心，此心已非一般所言之「念」，「念」者乃生生不息之二心也。至於「本性」更是『壇經』中重要觀念。六祖悟道後暢言自性句，宗寶本『壇經』載之：

「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，何期自性能生萬法。」〔大正四八·三四九上〕

足見「性清淨」亦爲『壇經』之用語。凡此有關『壇經』之中心思想及其源流，於後章將再詳論，此處從略。如此之說明，並非提升六佛之事蹟對於後代之影響，亦非否定六佛之行誼傳法或爲後人杜撰。吾人應正視六佛之行既出現於禪宗史書中，必與禪宗之淵源有關。且『金剛經』中釋迦牟

尼佛亦會提到然燈佛，〔註 15〕這無非上溯古佛應世之事，惟「綿歷無窮」難以推知。

### 參 西天二十八祖之異說

有關西天二十八祖之說，今見禪宗典籍之傳本各皆有異。『傳燈錄』起首列七佛之事後，僅次即陳西天二十八祖，分別為：

「第一祖摩訶迦葉。第二祖阿難尊者。第三祖商那和修。第四祖優婆口多。第五祖提多迦。第六祖彌遮迦。第七祖須蜜。第八祖佛陀難提。第九祖伏馱蜜多。第十祖脅尊者。第十一祖富那耶舍。第十二祖馬鳴大士。第十三祖迦毘摩羅。第十四祖龍樹大士。第十五祖迦那提婆。第十六祖羅口羅多。第十七祖僧伽難提。第十八祖伽邪舍多。第十九祖

11 頁

鳩摩羅多。第二十祖闍夜多。第二十一祖婆修盤頭。第二十二祖摩拏羅。第二十三祖鶴勒那。第二十四祖師子尊者。第二十五祖婆舍斯多。第二十六祖不如蜜多。第二十七祖般若多羅。第二十八祖菩提達摩。」〔大正五一·二〇四上——二一六中〕

於西天二十八祖之後又有中華五祖，此二十八代祖師，乃被視為禪宗之正宗傳法系統。除了二十八祖之說，亦有三十五祖之說，敦煌本『壇經』其傳法列陳如下：

「法海聞言，此頓教法傳受，從上已來至今幾代。六祖言：初傳受七佛釋迦牟尼佛。第七大迦葉。第八阿難。第九末田地。第十商那和修。第十一優婆口多。第十二提多迦。第十三佛陀難提。第十四佛陀密多。第十五脅比丘。第十六富那奢。第十七馬鳴。第十八毘羅長者。第十九龍樹。第二十迦那提婆。第二十一羅口羅。第二十二僧迦那提。第二十三僧迦那舍。第二十四鳩摩羅馱。第二十五闍耶多。第二十六婆修盤多。第二十七摩拏羅。第二十八鶴勒那。第二十九師子比丘。第三十舍那婆斯。第三十一優婆堀。第三十二僧迦羅。第三十三須婆蜜多。第三十四南天竺國王子第三子菩提達摩。」〔大正四八·三四四中——下〕

「初傳受七佛釋迦牟尼佛」以下大迦葉當是「第八」，並非「第七」，可能係傳寫之誤。以此類推「第三十四菩提達摩」當為「第三十五」而非「第三十四」。其三十五祖之

說除了與『傳燈錄』祖師之名其間稍有不同外，前七佛之說應爲一致。是以二十八祖再加前七佛即是三十五祖。

另宗寶本『壇經』於傳法之師承亦異於前二說：

「問曰：未知從上佛祖應現已來傳授幾代。願垂開示。師云：古佛應世已無數量不可計也。今以七佛爲始。過去莊嚴劫毘婆尸佛、尸棄佛、毘舍浮佛。今賢劫拘留孫佛、拘那含牟尼佛、迦葉佛、釋迦文佛，是爲七佛。已上七佛今以釋迦文佛首傳第一摩訶迦葉尊者。第二阿難尊者。第三商那和修尊者。第四優婆口多尊者。第五提多迦尊者。第六彌遮迦尊者。第七婆須密多尊者。第八佛馱難提尊者。第九伏馱蜜多尊者。第十脅尊者。十一富那夜奢尊者。十二馬鳴大士。十三迦毘摩羅尊者。十四龍樹大士。十五迦那提婆尊者。十六羅口羅多尊者。十七僧伽難提尊者。十八伽耶舍多尊者。十九鳩摩羅多尊者。二十闍耶多尊者。二十一婆修盤頭尊者。二十二摩拏羅尊者。二十三鶴勒那尊者。二十四師子尊者。二十五婆舍斯多尊者。二十六不如蜜多尊者。二十七般若多羅尊者。二十八菩提達摩尊者〔此土是爲初祖〕。二十九慧可大師。三十僧璨大師。三十一道信大師。三十二弘忍大師。慧能是爲三十三祖。從上諸祖各有稟承，汝等向後，遞代流傳毋令乖誤。」〔大正四八·三六一中—一下〕

此西天二十八祖除音譯稍有出入外，與『傳燈錄』所載可謂相同。其後雖亦羅列至慧能三十三祖，然於二十八菩提達摩之下特注明「此土是爲初祖」，故知此說乃採西天二十八祖再加中華五祖，即成三十三祖。

## 12 頁

有關西天二十八祖之說，學者亦大都主張爲禪者所填補。鈴木大拙有言：

「當禪宗的勢力愈來愈大時，已經存在的其他各宗自然免不了會嫉妒它的風行和影響。因而攻擊它，說它沒有公認的記載可以證明它直接傳自佛教的教主，而這正是禪宗的信徒所自稱的。這種情形，尤其是在禪者輕視經論教義時，尤爲顯然，因爲他們認爲，禪的究極威權出自當事人自己的親身體驗。關於此點，他們顯得確是非常出色：但他們總不能過於吹求，過於自恃，總不能完全不顧史實佛教的權威，因此，他仍總得找出某種記述，證明佛陀將禪法傳給摩訶迦葉，復由摩訶迦葉輾轉相傳而至第二十八代祖師菩提達摩，而達摩來到中國傳法，遂成爲中國禪宗的初祖，於是，西天〔印度〕二十八代祖師的傳法系統，於焉

由禪宗的史家建立了起來，而其他諸宗所說，自教主而下，共有二十三或二十四代祖師而已，這些史家爲了禪之從佛陀特別傳給摩訶迦葉立系時，他們覺得必須將二十三或二十四祖到他們所說的第二十八代祖師菩提達摩之間的空隙填補起來。」〔註16〕

各民族皆有其風俗傳統，所謂「道統」、「血統」、「家法」、「師法」爲中國人所特別重視。於印度方面，自釋迦牟尼佛始，代代祖師相傳之時，亦特別囑付「勿令斷絕」，足見法脈道統，實中西所重耳。且禪宗特重「不立文字，教外別傳」。吾人或謂曰：「果真不立文字〔今爲何有如此多之禪門語錄？〕」「不立文字」並非捨一切經典，實言不執著經典，若謂「不立」，僅此二字，亦已有所立說。所謂「教外別傳」，釋迦住世說法四十九年，未曾言一字，傳付弟子之無上妙法，妙不可言宣，故一微笑，一眨眼，「心印」傳付，大事已了，唯傳付者與受傳者通曉明白，他人不知其究。故其傳付之法非由教化而來，乃教化之外特別真傳真授；換言之其傳付之法是特別地，所傳付非靠外力而來，乃是吾人自身間之至中之道。因爲特重法脈傳付，又強調勿令斷絕，且不同於其它各宗之傳付，如此輾轉而漸成「西天二十八祖」說。如果以史實之立場而言，其間非必無問題。以『付法藏因緣傳』〔以下簡稱付法藏傳〕爲例，迦葉至師子比丘共二十四代〔註17〕。史實之考證可爲吾人一客觀之訴求對象，然並非即否定考證結果以外諸多情形。因此吾人或以爲「西天二十八祖」說，實爲時勢使然而成。禪宗於中國自有其光輝一頁，其間自然有其特殊風貌。正如吾人前面所言：禪之思想源流亦當視爲佛教之產物，而經過長期中國環境蘊育而成。

禪之傳法與發展，正如吾人所言，欲溯其源必至印度始，而達摩爲中土初祖，與西天二十八祖正是一明顯分界，吾人依此爲禪宗分期，以西天二十八祖爲禪之第一期——亦名蘊蓄期。禪於中國掀起風華，有一重要關鍵者——達摩，故次節即探討中土初期禪宗之風格。

## 第二節 中土初期禪宗五祖之宗風行誼

13 頁

### 壹 初祖菩提達摩

宗寶本『壇經』記載西天二十八菩提達摩之下，特注明「此土是爲初祖」〔大正四八·三六一下〕。達摩被冠上中土初祖，足見其風範影響後世必有其深遠之意義，然並非如此

即將其地位無限提高。今吾人將就現存典籍逐一詳察其生平、行誼教化與傳法等問題，借以澄清後人對其生平之種種傳說，另一方面亦肯定其對中國佛教發展之貢獻。

## I 生平傳說

達摩之事蹟最早見於元魏楊衒之『洛陽伽藍記』〔以下簡稱伽藍記〕，其中所載如下：

「永寧寺，熙平元年靈太后胡氏所立也。……殫土木之功，窮造形之巧，佛事精妙不可思議，繡柱金鋪駭人心目。……時有西域沙門菩提達摩者，波斯國胡人也，起自荒裔來遊中土。見金盤炫日光照雲表，寶鐸含風響出天外，歌詠◆歎實是神功。自云年一百五十歲，歷涉諸國，摩不周遍，而此寺精麗閭浮所無也，極物境界亦未有，此口唱南無合掌連日。」〔大正五一·九九九下一一一〇〇〇中〕

「修梵寺，在清陽門內御道北。嵩明寺復在修梵寺西，並雕牆峻宇，比屋連甍，亦是名寺也。修梵寺有金剛，鳩鴿不入，鳥雀不棲，菩提達摩云：得其真相也。」〔大正五一·一〇〇四上〕

永寧寺是後魏靈太后胡氏在孝明帝熙平元年〔西元五一六〕所立。熙平元年，在南朝正當梁武帝天監十五年。而永寧寺浮圖被火所燒，是西魏孝武帝永熙三年，是梁武帝中大通六年〔西元五三四〕。若此說為確，且達摩「自云年一百五十歲」，吾人或以西元五三〇年為一設點，其生卒約當西元三八〇至五三〇年左右。

有關達摩之故鄉，除『伽藍記』外，『菩提達摩大師略辨大乘入道四行觀』〔以下簡稱入道四行觀〕曇琳序中言：

「法師者，西域南天竺國人，是婆羅門國王第三之子也。」〔費一一〇·四〇四 a 上〕

於此傳說即分為二，一為波斯國胡人，一為南天竺人。此二說孰近於真，吾人可再徵諸其它史實。

除了『伽藍記』外，唐道宣『續高僧傳』〔以下簡稱續僧傳〕達摩傳中記載如下：

「菩提達摩，南天竺婆羅門種。神慧疏朗，聞皆曉悟，志存大乘，冥心虛寂，通微徹數，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。於時合國盛弘講授，乍聞定法，多生譏謗。有道育、慧可此二沙門，年雖在後而銳志高遠。初逢法將，知道有歸，尋親事之經四五載，給供諮接，感其精誠，誨以真法。如是安心謂壁觀也。如是發行謂四法也。如是順物教護譏嫌。如是方便教令不著。然則入道多途，要唯二種，謂理行也。藉教

悟宗，深信今生同一真性，客塵障故，令捨僞歸真，凝住壁觀，無自無他，凡聖等一，堅住不移，不隨他教，與道冥符，寂然無爲，名理入也。行入四行萬行同攝。初報怨行者，修道苦至，當念往劫，捨本逐末，多起愛憎，今雖無犯，是我宿作，甘心受之，都無怨對。經云：逢苦不憂，識達故也。此心生時與道無違，體怨進道故也。二隨緣

14 頁

行者，眾生無我，苦樂隨緣，縱得榮譽等事，宿因所構，今方得之，緣盡還無，何喜之有。得失隨緣心無增減，違順風靜冥順於法也。三名無所求行，世人長迷，處處貪著，名之爲求。道士悟真，理與俗反，安心無爲，形隨運轉。三界皆苦，誰而得安。經曰：有求皆苦，無求乃樂也。四名稱法行，即性淨之理也。摩以此法開化魏土，識真之士，從奉歸悟，錄其言誥，卷流於世。自言一百五十餘歲，遊化爲務，不測於終。」〔大正五〇・五五一中一一下〕

『續僧傳』載達摩之事誼，比『伽藍記』增添很多，已加入『入道四行觀』，有關達摩之故鄉亦採「南天竺婆羅門」。吾人或謂曰『續僧傳』乃採『伽藍記』及曇琳之說合而成之。既是如此，爲何不採「波斯國胡人」之說，而採「南天竺婆羅門」說呢？波斯、胡人、天竺、婆羅門，此四者有何關連？或有何區別？這其間之探討皆有助於了解達摩故鄉之肯定，今逐一就此四名詞做一闡釋：

「胡人」——我國古時稱北方邊地及西域各民族爲胡人。例如：『史記·秦始皇本紀贊』：「乃使蒙恬北築長城而守藩籬，卻匈奴七百餘里，胡人不敢南下而牧馬，士不敢彎弓而報怨。」

〔註 18〕

「天竺」——印度的古稱，也作身毒、天篤。〔註 19〕

「波斯」——〔一〕古國名，即蘇木都刺國。『元史·武宗紀』譯八發。

〔二〕國名，即今之伊朗。

〔三〕古人以爲波斯乃出產寶貝珍奇物品之地，因此以波斯爲寶貝的代稱。〔註 20〕

「婆羅門」——梵語。義爲淨行、淨裔。是印度早期社會四個種族中的最高一級，自稱爲梵天後裔，世襲祭司貴族，爲奉事大梵天而修淨行的一族。掌握神權，是政教合一的統治者，因此古印度也稱爲婆羅門國。〔註 21〕

以上四名詞之解釋，吾人可知：「天竺婆羅門」與「波

斯胡人」其間差別甚大。然一般人常以西域代表印度，印度即天竺，故天竺、西域、胡人常混用，其區別漸趨不清。至於波斯，其譯名今已難推知是否與天竺有關連。然稱「波斯國胡人」或稱「南天竺婆羅門」，吾人以爲後者較真，所持理由如下：

〔一〕「婆羅門」爲淨行、淨裔之義。達摩至中土，其「安心壁觀」與「二入四行」之教化，無非使人「淨、靜、敬」，其法門顯然近於梵行。

〔二〕『伽藍記』，『續僧傳』以來，皆以「南天竺婆羅門」稱之。『傳燈錄』云：「第二十八祖菩提達摩者，南天竺國香至王第三子也。」〔大正五一·二一七上〕

〔三〕曇琳爲達摩弟子，所傳應較近於事實。

有關達摩之事誼，自『續僧傳』之後，『傳燈錄』內容更添加佛大勝多分徒而爲六宗——有相宗、無相宗、定慧宗、戒行

15 頁

宗、無得宗、寂靜宗，達摩一一爲其破除。〔大正五一·二一七上一—二一八上〕，亦載與梁武帝會面之事、慧可斷臂求法，法付慧可等。『傳燈錄』爲宋真宗景德年間所呈，約西元一〇〇四年，所載之事，顯有後人添墨。

## II 二入四行

達摩爲中土禪宗初祖，其修行法門對於日後之宗風必有其某一程度上之影響。且欲知其人必須知其行，由其行亦可想知其人。關於達摩留傳下來最寶貴且最信實之教化即是「二入四行」。『續僧傳』所載已錄之於前，內容簡略些。除此之外，『續藏經』收『入道四行觀』，爲達摩所說，其弟子曇琳記並爲之作序。今錄之可資一比較：

「法師者，西域南天竺國人，是婆羅門國王第三之子也。神慧疏朗，聞皆曉悟，志存摩訶衍道，故捨素隨縑，紹隆聖種。冥心虛寂，通鑒世事，內外俱明，德超世表，悲悔邊隅，正教陵替，遂能遠涉山海，遊化漢魏。亡心之士，莫不歸信；存見之流，乃生譏謗。於時唯有道育、慧可，此二沙門，年雖後生，俊志高遠；幸逢法師，事之數載，虔恭諮啓，善蒙師意，法師感其精誠，誨以真道；令如是安心，如是發行，如是順物，如是方便，此是大乘安心之法，令無錯謬。如是安心者壁觀；如是發行者四行；如是順物者防護譏嫌；如是方便者遣其不著，此略序所由云爾。

夫入道多途，要而言之，不出二種：一是理入，二是行入。理入者謂藉教悟宗，深信含生同一真性，但為客塵妄想所覆，不能顯了。若也捨妄歸真，凝住壁觀，無自無他，凡聖等一，堅住不移，更不隨文教，此分別，寂然無為，名之「理入」。行入音，謂四行，其餘諸行，悉入此中。何等四耶？一報冤行；二隨緣行；三無所求行；四稱法行。

云何報冤行？謂修道行人，若受苦時，當自念言：我往昔無數劫中，棄本從末，流浪諸有，多起冤憎，違害無限。今雖無犯，是我宿殃，惡業果熟，非天非人所能見與，甘心甘受都無冤訴。經云：逢苦不憂，何以故？識達故。此心生時，與理相應，體冤進道，故說言報冤行。

二隨緣行者，眾生無我，並緣業所轉，苦樂齊受，皆從緣生。若得勝報、榮譽等事，是我過去宿因所感，今方得之，緣盡還無，何喜之有？得失從緣，心無增減；喜風不動，冥順於道。是故說言隨緣行。

三無所求行者，世人長迷，處處貪著，名之為求。智者悟真，理將俗反。安心無為，形隨運轉，萬有斯空，無所願樂。功德、黑暗，常相隨逐，三界久居，猶如火宅。有身皆苦，誰得而安？了達此處，故捨諸有，止想無求。經曰：有求皆苦，無求即樂。判知無求，真為道行。故言無所求行。

四稱法行者，性淨之理，目之為法，此理眾相斯空，無染無著，無此無彼。經云：法無眾生，離眾生垢故，法無有我，離我垢故。智者若能信解此理，應當稱法而行。法體無慳，於身、命、財，行檀捨施，心無吝惜。脫解三空，不倚不著，但為去垢，稱化眾生，而不取相。此為自行，復能利他，亦能莊嚴菩提之道。檀施既爾，餘五亦然。為除妄想

16 頁

，修行六度，而無所行，是為稱法行。」〔費一一〇  
• 四〇四 a 上——b 上

以上這一段引文，唐•淨覺『楞伽師資記』亦有所載〔大正八五•一二八四下——一二八五中〕。大抵皆相同。其中謂「如是安心者壁觀」、「凝住壁觀」，『傳燈錄』亦云：



「寓止於嵩山少林寺，面壁而坐，終日默然，人莫之測，謂之壁觀婆羅門。」〔大正五一・二一九中〕

古佛應世至釋迦宣暢教義，所論之事不離「心」字。眾生心念繁多生生不息，以致終日惶惶而欲求安心。其心似猿，其意如馬，故『大學』中有言「正心、誠意」，心、意必有不正不誠，故須正之、誠之。宋儒所論之事亦不離心性，故知：「安心」之事乃佛聖之首務。達摩以「壁觀」為安心法門。壁者，牆壁；觀者，觀看、觀想。觀看牆壁又如何能安心呢！人之眼、耳、鼻、舌、身為感性，感性者，言與外界色聲香味觸和合必有所感，既有所感，則見取心、劫奪心、分別心、好惡心、慳貪心等旋即帶起。然心生則種種法生，心滅則種種法滅，故樂與憂皆沿心來，若能止息此心，又何憂樂加之吾身乎！「壁觀」之義，唯在降伏妄念，藉牆壁之堅定、挺直，不易動搖，啟吾人行道須有堅定之念，八風〔利衰稱飢毀譽苦樂刮起，亦不為所惑。然「壁觀」非僅是面對牆壁，使眼耳鼻舌身無對應之感；果真如此，意識之馳騁，又豈他人所能預料。故「壁觀」之真義，乃止息外緣，即「無所住」；既無所住則無對應之感，亦無任何感官之相。在此之下，所生之心，已非「意」與「念」，如此才可謂「安心」。「壁觀」無非是一靜心之法，「壁」字為一代表意義，若就此執著必面對牆壁，試問：在一空曠平原上沒有牆壁，豈非不能安心乎？

又道者，路也。既是路，人、馬、車皆可通行，此為其象徵意義。語云：「條條道路通羅馬」，然羅馬只有一個。故成佛是一，非二亦非三。今言二入，方便說耳，無非引人趣入菩提之道。理入者為悟理，行入者為修行。悟理與修行實為一體二面，唯「口念心行」才能圓滿成就。

一為理入。理者，與宇宙同在，於天曰天理，於地曰地理，於物曰物理，於人曰性理。此一靈明真性，在聖不增，在凡不減，非善非惡，不有不無，故曰「凡聖等一」、「無有分別」。然如雲遮月，不見其華，唯「捨妄歸真」，始能撥雲見月。入者，趣入也，趣入菩提道。

二為行入。悟理雖重要，然若不行功德，亦不能顯其本。吾人皆有一真如本體，寂然無為，然並非空無一物也。故欲顯其本，唯日益創新又新，所謂「進進」也。即「精進義」，如此之生命即充滿無限生機。菩薩成佛時，須以眾生得渡為條件，而成佛之境界，正如維摩詰所表現「默然無語」。故垂跡應化眾生，即顯其本，以致菩薩須行無漏清淨功德，此功德統稱為「六度萬行」。〔註 22〕

以上所言理入、行入，於『金剛三昧經』中亦有所見：

「大力菩薩言：云何二入不生於心？心本不生云何有入。佛言：二入者，一謂理入，二謂行入。理入者深信眾生不異

真性，不一不共，但以客塵之所翳障，不去不來，凝住覺觀。諦觀佛性，不有不無，無己無他，凡聖不二，金剛心地，堅住不移，寂靜無爲，無有分別，是名理入。行入者心不傾倚，影無流易，於所有處，靜念無求，風鼓不動，猶如大地。捐離心我，救度眾生，無生無相，不取不捨。菩薩心無出入，無出入心，入不入故，故名爲「入」。菩薩如是入法，法相不空，不空之法，法不虛棄，何以故？不無之法，具足功德，非心非影，法爾清淨。」〔大正九·三六九下〕

由『金剛三昧經』引文所見，可知達摩「二入四行」顯係受其影響。「理入」中由「凝住覺觀」、「諦觀佛性」而爲「捨妄歸真」、「凝住壁觀」，並且皆強調眾生有同一真性，但爲客塵妄想所覆。由覺觀而爲壁觀，「壁」有堅定義。於此『金剛三昧經』有云：

「如彼凡夫，軟心眾生，其心多喘，以何法御，令得堅心，得入實際。佛言：菩薩彼心喘者，以內外使，隨使流注，滴瀝成海，大風鼓浪，大龍驚駭，驚駭之心，故今多喘，菩薩令彼眾生存三守一入如來禪，以禪定故，心則無喘。」〔大正九·三七〇上〕

此言眾生迷於六塵故，其心多喘，唯「令得堅心，得入實際」；「堅心」之得須賴禪定。故以「壁」字代表堅心之禪定，其間之敷暢演化，其跡可循。「行入」擴充而爲報冤行、隨緣行、無所求行、稱法行。且兩者之文義，有相通之處。達摩受『金剛三昧經』之影響，由此可見一斑。

### III 楞伽宗要

『楞伽師資記』載二入四行後有云：

「此四行，是達摩禪師親說，餘則弟子曇琳記師言行，集成一卷，名曰達摩論也。菩提師又爲坐禪眾，釋楞伽要義一卷，有十二、三紙，亦名達摩論也。此兩本論文，文理圓淨，天下流通。自外更有人，僞告達摩論三卷，文繁理散，不堪行用。」〔大正八五·一二八五中〕

名曰達摩論者有二：一爲二入四行，二爲釋楞伽要義。除此二論外，提名爲達摩大師者有三論：一爲血脈論一卷，

一爲悟性論一卷，一爲破相論一卷，皆收於費續藏經第一一〇冊中。此三論於有關達摩文獻中，皆未被提及，且其行文有雜合之處，故被視爲僞託達摩之作。

達摩二入四行顯受『金剛三昧經』之影響，然於達摩當時，『楞伽經』之重要性實高於『金剛三昧經』。『楞伽經』全名爲：『楞伽阿跋多羅寶經』爲四卷本，乃劉宋•求那跋陀羅譯。[〔註 23〕](#)〔大正一六•四八〇上一—五一四中〕  
『楞伽師資記』云：

「宋朝求那跋陀羅三藏，南天竺國人，大乘學時號摩訶衍。元嘉年，隨船至廣州，宋太祖迎於丹陽郡，譯出楞伽經。」〔大正八五•一二八三下〕

18 頁

元嘉爲南朝宋文帝年號，約西元四二四年至四五三年。與達摩之年代相近，達摩受其影響實有可能。『楞伽師資記』又云：

「魏朝三藏法師菩提達摩，承求那跋陀羅三藏後，其達摩禪師，志闡大乘，泛海吳、越，遊洛至鄴。沙門道育、慧可，奉事五年，方誨四行。謂可曰：有楞伽經四卷，仁者依行，自然度脫。餘廣如續高僧傳所明。」〔大正八五•一二八四下求那跋陀羅譯出『楞伽經』，達摩承其後，再傳付慧可，於『續僧傳•慧可傳』有言：「初，達摩禪師以四卷楞伽授可曰：我觀漢地，唯有此經，仁者依行，自得度世。」〔大正五〇•五五二中〕

又言：

「那、滿等師，常賚四卷楞伽以爲心要，隨說隨行，不爽遺委。」〔大正五〇•五五二下〕

那爲慧可弟子，滿爲那之弟子，此一傳承，足見達摩傳法中，『楞伽經』之傳授有其重要之地位。至道信、弘忍、神秀、玄蹟、淨覺、道一，亦皆承楞伽而下。[〔註 24〕](#)。

『楞伽經』之重要性於此足見，而『楞伽經』之宗旨教義亦直接關係著禪宗發展情況，故吾人實有探究之必要。

『楞伽經』通卷皆以「一切佛語心品」爲題。經首以大慧菩薩所問開起釋迦講經之緣由，所問之事甚多，要言之：一爲「二種法通」，一爲「如來藏」法門。

楞伽法門之施設，強調二種法通。『楞伽經』云：

「三世如來有二種法通，謂說通及自宗通。說通者，謂隨眾生心之所應，為說種種眾具契經，是名說通。自宗通者，謂修行者離自心現種種妄想，謂不墮一異俱不俱品。超度一切心意意識，自覺聖境界離因成見相，一切外道聲聞緣覺墮二邊者所不能知，我說是名自宗通法。……爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：

謂我二種通 宗通及說通〔原「言言」〕

說者授童蒙 宗為修行者。」〔大正一六·五〇三上一一中〕

「說通」即言說教法，「宗通」即自覺自證。「言說」為顯自證，「自證」有助言說。此兩者之別，亦同經中「法佛」與「化佛」之不同：

「法佛者，離心自性相，自覺聖所緣境界建立施作。化佛者，說施、戒、忍、精進、禪定及心智慧離陰界入解脫識相分別觀察建立。」〔大正一六·四八六上一一中〕

法佛即宗通〔強調「自覺聖所緣境界建立施作」〕；化佛即說通，著重「施、戒、忍、精進、禪定及心智慧」。釋迦施法依眾生根器不同而異，所有言論皆為載引眾生至彼岸，而統稱為「乘」，車輛也。然其間有慈悲心大小之問題，故佛門

19 頁

內部自我反省而有小、大乘之別。而『楞伽經』實為「如來藏」法門。『楞伽經』云：

「爾時大慧菩薩摩訶薩白佛言：世尊！世尊修多羅說如來藏自性清淨，轉三十二相，入於一切眾生身中，如大價寶垢衣所纏，如來之藏常住不變，亦復如是。而陰界入垢衣所纏，貪欲恚癡不實妄想塵勞所污。一切諸佛之所演說。云何世尊，同外道說我言有如來藏耶。世尊！外道亦說有常作者離於求那周遍不滅。世尊！彼說有我。佛告大慧：我說如來藏，不同外道所說之我。……於法無我離一切妄想相，以種種智慧善巧方便，或說如來藏，或說無我。以是因緣，故說如來藏，不同外道所說之我，是名說如來藏。開引計我諸外道故，說如來藏。……是故大慧，為離外道見故

，當依無我如來之藏。」〔大正一六・四八九上一一中〕

佛教宣暢「無我」，因執於「我」，乍聽「無我」，惶然不知所措，故為攝眾而方便言「如來藏」，肯定一「我」，引其趣入佛法。如此是「為斷愚夫畏無我句故，說離妄想無所有境界如來藏門」。故應知如來藏，當為「無我如來之藏」。

『楞伽經』卷四中，言「如來藏」，常接用「識藏」〔又言「藏識」〕，而有「如來藏識藏」之名。

「爾時大慧菩薩復白佛言：世尊！唯願世尊，更為我說陰界入生滅，彼無有我誰生誰滅。愚夫者依於生滅不覺苦盡，不識涅槃。……佛告大慧：如來之藏是善不善因，能遍興造一切趣生，譬如伎兒，變現諸趣，離我所，不覺彼故，三緣和合方便而生。外道不覺計著作者，為無始虛偽惡習所薰，名為識藏，生無明住地，與七識俱。如海浪身常生不斷，離無常過，離於我論，自性無垢，畢竟清淨。」〔大正一六・五一〇上一一中〕

「不離不轉名如來藏識藏。」〔大正一六・五一〇中〕

「菩薩摩訶薩欲求勝進者，當淨如來藏及藏識名。大慧！若無識藏名，如來藏者則無生滅。」〔大正一六・五一〇中〕

「此如來藏識藏，一切聲聞緣覺心想所見，雖自性清淨，客塵所覆，故猶見不淨，非諸如來。」〔大正一六・五一〇下〕

「令勝鬘夫人及利智滿足諸菩薩等宣揚演說如來藏及識藏，名與七識俱生。」〔大正一六・五一〇下〕

「如來藏識藏，唯佛及餘利智依義菩薩智慧境界，是故汝及餘菩薩摩訶薩，於如來藏識藏當勤修學。」〔大正一六・五一〇下〕

「如來藏」或曰自性清淨心。一切諸法不出此自性中。然「為無始虛偽惡習所薰，名為識藏」。以上所引『楞伽經』卷四文中之第一則，將「如來藏」與「識藏」分開，或以為此兩名詞為二義，實為一義。蓋「如來藏」乃潛藏在每一眾生中，「是善不善因，能遍興造一切趣生」；「識藏」之名乃承此而有，正如文中有「如來藏識藏」之出現。此自性清淨為

五陰六界六入所纏，所見不淨，即「非諸如來」。達摩理入中「深信含生同一真性，但為客塵妄想所覆，不能顯了，正是「如來藏」法門。

## 貳 二祖慧可禪師

### I 慧可傳

關於慧可事蹟『續僧傳』有其傳記。今節錄數段：

「釋僧可，一名慧可，俗姓姬氏，虎牢人，外覽墳索，內通藏典。」〔大正五〇・五五一下〕

「年登四十，遇天竺沙門菩提達摩遊化嵩洛，可懷寶知道，一見悅之，奉以為師，畢命承旨，從學六載，精究一乘，理事兼融，苦樂無滯，而解非方便，慧出神心，可乃就境陶研淨穢埏埴方知，力用堅固不為緣陵，達摩滅化洛濱，可亦埋形河湫。」〔大正五〇・五五二上〕

「後以天平之初，北就新鄴，盛開秘苑，滯文之徒是非紛舉。」〔大正五〇・五五二上〕

「初達摩禪師以四卷楞伽授可曰：我觀漢地唯有此經，仁者依行自得度世。可專附玄理，如前所陳，遭賊斫臂，以法御心，不覺痛苦，火燒斫處，血斷帛裹，乞食如故，曾不告人。」〔大正五〇・五五二中〕

以上節錄之數段，言明諸事：

〔一慧可為通經達典之輩。〕

〔二慧可甚解達摩之教義。達摩言二入中之行入即指「事」而言，故言「理事兼融」。傳中亦言「發言入理，未加鉛墨，時或續之，乃成部類，具如別卷。」〔大正五〇・五五二中〕於此慧可或有傳集流世。〕

〔三達摩滅化後，慧可亦隱埋其形跡。後於鄴宣傳教義，遭滯文之徒恒嫉妒。傳中云：貨賂俗府，非理屠害，初無一恨，幾其至死，恒眾慶快。遂使了本者絕學浮華，謗黷者操刀自擬。始悟一音所演，欣怖交懷，海跡蹄滢，淺深斯在。〕〔大正五〇・五五二上〕〕

〔四達摩授可楞伽四卷。『續僧傳・達摩傳』中無有

隻字提到『楞伽經』。足見道宣撰『續僧傳』之時，對於楞伽之傳付所知較晚，而於「二入四行」知之較早且詳。然慧可「專附玄理」，傳中云：「有向居士者，致書通好曰：影由形起，響逐聲來。弄影勞形，不知形之是影；揚聲止響，不識聲是響根。除煩惱而求涅槃者，喻去形而覓影。離眾生而求佛，喻默聲而尋響。故迷悟一途，愚智非別。無名作名，因其名則是非生矣。無理作理，因其理則諍論起矣。幻化非真，誰是誰非，虛妄無實，何空何有。將知得無所得，失無所失。未及造談，聊伸此意。想爲答之，可命筆述，意曰：說此真法皆如實，與真幽理竟不殊。本迷摩尼謂瓦礫，豁然自覺是真珠。無明智慧等無異，當知萬法即皆如。愍此二見之徒輩，申詞措筆作斯書。觀身與佛不差別，何須更覓彼無餘。」〔大正五〇・五五二上一一中〕〕

## 21 頁

向居士「迷悟一途」、「愚智非別」、「誰是誰非」、「何空何有」、「得無所得」、「失無所失」。慧可「無明智慧等無異，觀身與佛不差別」。顯然承達摩理入中「無自無他、凡聖等一」而來。慧可雖「理事兼融」，然其「發言入理」，與向居士之往來書信，足見慧可較著重於玄理之闡發。

有關慧可之生卒年代，『續僧傳』交待不清，僅言：

「可乃縱容順俗，時惠清猷，乍託吟謠。或因情事澄汰恒抱，寫割煩蕪。故正道遠而難希，封滯近而易結，斯有由矣。遂流離鄴衛，亟展寒溫。道竟幽而且玄，故末緒卒無榮嗣。」〔大正五〇・五五二上〕

慧可受道恒之嫉妒，「幾其至死」，然慧可終究順俗而行。至於道宣言慧可「末緒卒無榮嗣」，顯非事實。前面吾人已言，道宣於楞伽之條件所知資料少且晚，故有此語，然稍後得知楞伽之師承，故添達摩以楞伽授慧可之事。慧可之生卒至『傳燈錄』而成：

「又於莞城縣匡救寺三門下，談無上道，聽者林會。時有辯和法師者，於寺中講『涅槃經』。學徒聞師闡法稍引去。辯和不勝其憤，興謗於邑宰翟仲侃。仲侃惑其邪說，加師以非法，師怡然委順，識真者謂之債債。時年一百七歲，即隋文帝開皇十三年癸丑歲三月十六日也。」〔大正五一・二二一上〕

『續僧傳』不能言明慧可生卒年代，反至晚出之『傳燈錄』而有「時年一百七歲，即隋文帝間開皇三年癸丑歲三月

十六日」如此清楚之年月日。依考證之觀點，愈晚出而事愈詳，此當推斷為偽說。且『續僧傳』時間為早，較合於近古之說。隋文帝開皇十三年即西元五九三。若依『續僧傳』所載，慧可遇到達摩時已「年登四十」，且「從學六載」，達摩才滅化。設達摩卒於西元五三〇年左右，此時慧可約四十六歲左右。『續僧傳』又載慧可護經像之事：

「時有林法師，在鄴盛講勝鬘並制文義。每講人聚，乃選通三部經者，得七百人，預在其席。及周滅法，與可同學，共護經像。」〔大正五〇・五五二中〕

北周滅佛約在西元五七四至五七七年間。『續僧傳』載慧可與林法師之事尚有一段：「後林又被賊斫其臂，叫號通夕，可為治裹，乞食供林。林怪可手不便，怒之。可曰：餅食在前，何不自裹。林曰：我無臂也，可不知耶！可曰：我亦無臂，復何可怒。因相委問，方知有功，故世云無臂林矣。」〔大正五〇・五五二中〕

『續僧傳』對於慧可事蹟之撰寫顯有秩序顛倒，前言林法師與可同學，共護經像。其後接入「達摩以四卷楞伽授可」。再言慧可與林法師同遭賊砍臂。最後一言：「每可說法竟曰：此經四世之後，變成名相，一何可悲。」『慧可傳』至此止。後附那禪師與慧滿之傳。

道宣晚年或有新資料添入，然如此種種並不違『續僧傳』之真實性，吾人或以之為主要依據，慧可之卒年當在滅法時期，於『慧布傳』中亦可為另一根據：

## 22 頁

「釋慧布，姓郝氏，廣陵人也。……攝心奉律，威儀無玷。常樂坐禪，遠離囂擾，誓不講說，護持為務。未遊北鄴，更涉未聞，於可禪師所，暫通名見，便以言悟其意。可曰：法師所述，可謂破我除見，莫過此也。乃縱心講席，備見宗領。周覽文義，並具胸襟。又寫章疏六駄，負還江表，並遣朗公，令其講說。因有遺漏，重往齊國，廣寫所闕，賚還付朗。……年至七十與眾別云……以陳禎明元年十一月二十三日卒於栖霞。」〔大正五〇・四八〇下一一四八一上〕

陳禎明元年為西元五八七年。慧布曾「未遊北鄴」又「重往齊國」，足見慧可與慧布之相見，必在北齊開國〔西元五五〇年〕後，滅亡〔西元五七七年〕前。依『續僧傳』所載，慧可之生卒年，約可定在西元四八四至五七七年左右，年約九十三左右。



## II 斷臂說

有關慧可斷臂之事，『續僧傳』載為賊所斫，晚出之『楞伽師資記』與『傳燈錄』皆有不同之描述。『楞伽師資記』：

「吾本發心時，截一臂，從初夜雪中立，直至三更，不覺雪過於膝，以求無上道。」〔大正八五・一二八六上〕

『傳燈錄』：

「其年〔梁武帝大通年間，西元五二七十二月九日夜，天大雨雪，光堅立不動，遲明，積雪過膝，師憫而問曰：汝久立雪中，當求何事？光悲淚曰：唯願和尚慈悲，開甘露門，廣度群品。師曰：諸佛無上妙道，曠劫精勤，難行能行，非忍而忍，豈以小德小智，輕心慢心。欲冀真乘，徒勞勤苦。光聞師誨勵，潛取利刀，自斷左臂，置於師前。師知是法器，乃曰：諸佛最初求道，為法忘形，汝今斷臂吾前，求亦可在。師遂因與易名曰慧可。光曰：諸佛法印可得聞乎？師曰：諸佛法印，匪從人得。光曰：我心未寧，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。」〔大正五一・二一九中〕

慧可本名為光，後改為神光，求師於達摩門下而賜名為「慧可」，此篇『傳燈錄』所記：

「一夕感異光照室，其母因而懷妊，及長遂以照室之瑞名之曰光。……年三十二欲返香山，終日宴坐，又經八載，於寂默中倏見一神人，謂曰：將欲受果，何滯此耶？大道匪遙，汝其南矣。光知神助因改名神光。」〔大正五一・二二〇中一下〕

由光而神光而慧可，此一傳寫，『續僧傳』並無記載。從「為賊所斫」，至「本發心時截一臂」，而成「自斷左臂，乞師安心」，此一傳說演變，有後人添加筆墨之痕跡。史實由簡而繁，乃常見之事，尤其禪法流行之初期，其規模尚未建立，達摩與慧可所扮演之角色又必不同於印度之傳統，特別強調內心自證之重要，為道可忘形。所謂「有為法」皆「幻相」，經論之旨，無非「悟宗」，亦可言「藉指見月」，沿指之所指，雖不至於「月」，然方向亦無誤；於此必不做一指想

，始能開悟。佛學於東漢傳入中國後，專涉哲理，理論煩瑣，風尚所及，偏於經論研究，較不重修行。禪宗之風，初曆中土，於時人必有玄妙之覺，至大行之時，達摩與慧可此二人之風範行誼，正代表禪徒心中之所盼，故越晚出之作品，傳紀之內容更添複雜。

### III 頭陀行

慧可雖「專附玄理」，然亦重修行，『續僧傳』言：「有那禪師者，俗姓馬氏，年二十一居東海講禮易，行學四百，南至相州遇可說法，乃與學士十人出家受道。……那自出俗，手不執筆及俗書，唯服一衣一鉢，一坐一食以可常行，兼奉頭陀。故其所往不參邑落。」〔大正五〇・五五二下〕

所謂「頭陀」即修苦行，釋迦牟尼佛最著名有十大弟子，〔註 25〕其中承法統者為迦葉，迦葉即有「頭陀第一」之稱。「頭陀」之義『大乘義章』有云：

「頭陀胡語，此方正翻名為抖擻。此離著行，從喻名之。如衣抖擻能去塵垢。修習此行，能捨貪著，故曰抖擻。」〔大正四四・七六四中〕

凡行頭陀行者，必刻苦自勵，衣食極其簡單，住無定所，隨遇而安。此頭陀行至那之弟子慧滿尚遵行甚謹，『續僧傳』云：

「有慧滿者，滎陽人，姓張，舊住相州隆化寺，遇那說法，便受其道，專務無著。一衣一食，但畜二針，冬則乞補，夏便通捨覆赤而已。自述一生無有怯怖。身無蚤虱，睡而不夢。住無再宿，到寺則破柴造履，常行乞食。」〔大正五〇・五五二下〕

早期禪師風格，雖注重修行，然此自由往來，居無定所之方式，於攝住學眾方面，實有困難之處。至四祖道信始建立道場，講經說法，造寺廟、立佛像，諸此之舉，對於禪宗之發展助益甚大。

慧可承達摩所傳『楞伽經』，曾有暗示終成名相，『續僧傳』云：

「每可說法竟曰：此經四世之後，變成名相，一何可悲。」〔大正五〇・五五二中一一下〕

「滿每說法云：諸佛說心，令知心相是虛妄法，今乃重加心相，深違佛意，又增論議，殊乖大理。」〔大正五〇・五五二下〕

『楞伽經』暢言「一切佛語心」，然諸佛之言語、說心，無非「有相」；既是有相，即「造作有爲」；既造作有爲，則我執我見即起。當以般若之智，蕩相遣執。一切有爲法，皆當以「夢幻泡影」視之。然慧可預言『楞伽經』後世變成名相，即暗示「談心說法」蔚然成風，不知心即是法，非心之外尚有一法可得，故「心生則法生，心滅則法滅」，若以心覓法，即以心尋心，豈非徒然哉！以此早期禪師重頭陀行，無非避免空談「心」，然慧可與慧滿之感歎，亦有其見地。

24 頁

### ◎參 三祖僧璨禪師

#### I 生平傳說

二祖慧可法統繼承人爲僧璨，然『續僧傳·慧可傳』中所提諸位門人姓名中，並無僧璨，其名曾見於『釋法沖傳』中：

「可禪師後，璨禪師、惠禪師、盛禪師、那老師、端禪師、長藏師、真法師、玉法師。〔已上並口說玄理，不出文記。〕」〔大正五〇·六六六中〕

『釋法沖傳』僅名「璨禪師」，對於其一生事誼無再隻字提說。

另『續僧傳·釋僧鳳傳』中有「僧璨法師」之名：

「開皇之始，僧璨法師，名重五都，學周八藏，乃委心請道歸宗師傅。璨鑒其精爽，美其器略，授以真乘，開十等之差。導以玄辯，疏八勢之位，鳳雅有幽度，領覽無遺，勝氣邁於比肩，賦命懷於前達。」〔大正五〇·五二六中〕

此「僧璨法師」是否即爲中土第三祖，令人可疑。若開皇之始，〔開皇爲隋文帝年號，西元五八一年，已「名重五都」，以其名聲之響，當該爲僧璨立傳，然『續僧傳』中卻不見其本傳，且晚出之典籍亦稱說不明，豈不怪哉！

至『楞伽師資記』時，內容添爲：

「隋朝舒州思空山璨禪師，承可禪師後。其璨禪師，罔知姓位，不測所生，按續高僧傳曰：可後璨禪師，隱思空山，蕭然淨坐，不出文記，祕不傳法。唯僧道

信，奉事璨十二年，寫器傳燈，燈成就，璨印道信了見佛性處。語信曰：法華經云：唯此一事，實無二，亦無三。故知聖道幽通，言詮之所不逮。法身空寂，見聞之所不及，即文字語言，徒勞施設也。大師云：餘人皆貴坐終，歎為奇異，餘今立化，生死自由。言訖遂以手攀樹枝，奄然氣盡，終於峴公山，寺中見有廟影。」〔大正八五・一二八六中〕

從只有「璨禪師」之名至「罔知姓位，不測所生」，且引『續僧傳』而增為「道信奉事璨十二年」，再添「立化」之事，皆可知僧璨之史料甚少。

至『傳燈錄』亦言「不知何許人也」，然其中載僧璨與道信相遇一事：

「僧璨大師者，不知何許人也。初以白衣謁二祖，既受度傳法，隱於舒州之皖公山。屬後周武帝破滅佛法，師往來太湖縣司空山。居無常處，積十餘載，時人無能知者。至隋開皇十二年壬子歲，有沙彌道信，年始十四，來禮師曰：願和尚慈悲乞與解脫法門。師曰：誰縛汝。曰：無人縛。師曰：何更求解脫乎！信於言下大悟，服勞九載。後於吉州受戒侍奉尤謹。師屢試以玄微，知其緣熟，乃付衣法。……於法會大樹下合掌立終，即隋煬帝大業二年丙寅十月十五日也。唐玄宗謚鑑智禪師覺寂之塔。」〔大正五一・二二一下一一二二二上〕

## 25 頁

道信請求僧璨給予「解脫法門」，然實無「解脫」之門可得。此一問一答與僧璨禮慧可有異曲同工之妙。『傳燈錄』：

「至北齊天平二年，有一居士年踰四十，不言名氏。聿來設禮而問師曰：弟子身纏風恙，請和尚懺罪。師：將罪來與汝懺。居士良久云：覓罪不可得。師曰：我與汝懺罪竟，宜依佛法僧住。曰：今見和尚已知是僧，未審何名佛法。師曰：是心是佛，是心是法。法佛無二，僧寶亦然。曰：今日始知罪性不在內、不在外、不在中間。如其心然，佛法無二也。大師深器之，即為剃髮，云是吾寶也，宜名僧璨。」〔大正五一・二二〇下〕

此一公案上溯至慧可拜達摩請求給予安心亦是同出一轍。若依『傳燈錄』記載，僧璨之生卒年約在西元四九六至六〇六年左右，約一一〇歲。然正如前文已言，事愈後愈詳，可信度令人懷疑。但有關僧璨之史料乏缺，此一懸疑，今僅能談論至此。

從達摩、慧可至僧璨，即所謂中土初祖、二祖、三祖，此期史實之記載，出入頗多，傳說紛紜。吾人僅就現存典籍，逐一過濾釐清，做一較客觀合理之說明。而此期史實之不確性，可說明中國禪尚屬萌芽階段。

達摩以『楞伽經』為主要之傳付，然其初期傳法，並非一帆風順，反而受到批評與排斥。『續僧傳』於此有一番論說：

「有菩提達摩者，神化居宗，闡導江洛。大乘壁觀，功業最高，在世學流，歸仰如市。然而誦語難窮，厲精蓋少。審其慕則，遺蕩之志存焉。觀其立言，則罪福之宗兩捨。……摩法虛宗，玄旨幽蹟。可崇則情事易顯，幽蹟則理性難通。」〔大正五〇・五九六下〕

達摩禪雖有其不可抹滅之功業。然「誦語難窮、厲精蓋少」，且「玄旨幽蹟」，此亦是『楞伽經』後漸為人所不知之原因。所謂「遺蕩」即遺執蕩相。達摩禪雖有般若之精神，然終淪為「罪福之宗兩捨」。佛教特重「諸惡莫做，眾善奉行」，且強調「慎諸因果，謹言慎行」。如以禪者自居，終日不離「禪」字，豈不又流為「口頭禪」，如此一來，豈不自縛更甚！

然達摩禪之缺點，不僅是「理性難通」，其行為亦大受批評：

「頃世定士，多削義門，隨聞道，聽即而依學，未曾思擇，扈背了經。多虧聲望。吐言來誚，往往繁焉。或復耽著世定謂習真空。誦念西方，志圖滅惑。肩頸掛珠，亂招而稱禪數。納衣乞食，綜計以為心道。又有倚託堂殿，遶旋竭誠，邪仰安形，苟存曲計。執以為是，餘學並非。……復有相迷同好，聚結山門，持犯蒙然，動掛形網，運斤運刃，無避種生。炊爨飲瞰，寧慚宿觸。或有立性剛猛，志尚下流，善友莫尋，正經罕讀，瞥聞一句，即謂司南，唱言五住久傾，十地將滿，法性早見，佛智已明。」〔大正五〇・五九七上一中〕

## 26 頁

『楞伽經』其旨雖「幽蹟」，然最後一段大慧問不食肉之緣，佛告以：「一切眾生從本已來，展轉因緣，嘗為六親，以親想故不應食肉。」〔大正一六・五一三下由此可知〕達摩亦不違佛陀慈悲之精神。然而由其揭開「壁觀」法門，智者通其意，迷者惑其相。而至其流，終成「運斤運刃」、「善友莫尋」、「正經罕讀」，實悖達摩之本懷。這與傳統

佛教注重經論與修行階段，顯然大相逕庭。其受排斥，有其源也。至慧可時，其受迫害之情形前文已言。至僧璨其生平亦多不爲人知。此無非說明此期之禪宗，尙未具有影響力。後經道信、弘忍之改革，至慧能而大盛，奠定顯揚之基礎。中土前三祖可謂開路先鋒，闢道前士。

## II 信心銘

大正藏經第四十八冊收錄僧璨『信心銘』：

「至道無難，唯嫌揀擇，但莫憎愛，洞然明白。  
毫釐有差，天地懸隔，欲得現前，莫存順逆。  
違順相爭，是爲心病，不識玄旨，徒勞念靜。  
圓同太虛，無欠無餘，良由取捨，所以不如。  
莫逐有緣，勿住空忍，一種平懷，泯然自盡。  
止動歸止，止更彌動，唯滯兩邊，寧知一種。  
一種不通，兩處失功，遣有沒有，從空背空。  
多言多慮，轉不相應，絕言絕慮，無處不通。  
歸根得旨，隨照失宗，須與返照，勝卻前空。  
前空轉變，皆由妄見，不用求真，唯須息見。  
二見不住，慎勿追尋，纔有是非，紛然失心。  
二由一有，一亦莫守，一心不生，萬法無咎。  
無咎無法，不生不心，能隨境滅，境逐能沈。  
境由能境，能由境能，欲知兩段，元是一空。  
一空同兩，齊含萬像，不見精粗，寧有偏黨。  
大道體寬，無易無難，小見狐疑，轉急轉遲。  
執之失度，心入邪路，放之自然，體無去住。  
任性合道，逍遙絕惱，繫念乖真，昏沈不好。

27 頁

不好勞神，何用疏親，欲趣一乘，勿惡六塵。  
六塵不惡，還同正覺，智者無爲，愚人自縛。  
法無異法，妄自愛著，將心用心，豈非大錯。  
迷生寂亂，悟無好惡，一切二邊，妄自斟酌。  
夢幻空華，何勞把捉，得失是非，一時放卻。  
眼若不眠，諸夢自除；心若不異，萬法一如。  
一如體玄，兀爾忘緣，萬法齊觀，歸復自然。  
泯其所以，不可方比，止動無動，動止無止。  
兩既不成，一何有爾，究竟窮極，不存軌則。  
契心平等，所作俱息，狐疑盡淨，正信調直。  
一切不留，無可記憶，虛明自照，不勞心力。  
非思量處，識情難測，真如法界，無他無自。

要急相應，唯言不二，不二皆同，無不包容。  
十方智者，皆入此宗，宗非促延，一念萬年。  
無在不在，十方目前，極小同大，忘絕境界。  
極大同小，不見邊表，有即是無，無即是有。

若不如是，必不須守，一即一切，一切即一。  
但能如是，何慮不畢，信心不二，不二信心。  
言語道斷，非古來今。」

〔大正四八・三七六中一一三七七上〕

『信心銘』以四言爲一句，凡一四六句，五八四字。題名「信心」。「信」爲道源功德母，諸善根亦皆由此而發。「心」乃眾生與佛之樞紐。起首「至道無難」，揭示禪之修行實踐並非深奧難測。「至道」並非空談之玄理，亦非一懸掛之標準。言其「難」，但在「揀擇」、「念靜」、「空忍」、「求真」、「追尋」工夫上。一旦落入兩邊，是非得失生焉，此爲「心病」。本「圓同太虛，無欠無餘」，日常生活，即是修道。今逐外物，故生妄見。若能「歸根得旨」、「須臾返照」，至道之密，至此暢通決了。「真如法界，無他無自」，成佛之時必就九法界而成佛，故「欲趣一乘，勿惡六塵，六塵不惡，還同正覺」。眾生即佛，煩惱即菩提，成就無上正等正覺時，並非孤獨或寡頭，乃具括三千世間法。此「信心銘」無非闡明「性王心地」本爲自家珍，若再信不得，無非捨自家田而耘他人田，豈非徒勞。

28 頁

## 肆 四祖道信禪師

### I 道信傳

禪宗至道信有另一發展，且道信之作風對於禪宗之興揚有其重要意義。『續僧傳』有其傳：

「釋道信，姓司馬，未詳何人。初七歲時經事一師，戒行不純；信每陳諫，以不見從，密懷齋檢。經於五載，而師不知。又有二僧，莫知何來，入舒州皖公山靜修禪業，聞而往赴，便蒙授法，隨逐依學，遂經十年。師往羅浮，不許相逐。但於後住，必大弘益。國訪賢良，許度出家，因此附名，住吉州寺。被賊圍城，七十餘日，城中乏水，人皆困弊。信從外入，井水還復。刺史叩頭，賊何時散？信曰：但念般若。乃令合城，同時合聲。須臾外賊，見城四角，大人力士，威猛絕倫，思欲得見刺史。告曰：欲見大人，可自入城。群賊即散，既見平定，欲往衡岳，路次江洲，道

俗留止廬山大林寺。雖經賊盜，又經十年。蘄州道俗請度江北黃梅縣眾造寺。依然山行，遂見雙峰有好泉石，即住終志。常夜大有猛獸來繞，並為授歸戒，授已令去。自入山來三十餘載，諸州學道，無遠不至。刺史崔義玄，聞而就禮。臨終語弟子弘忍，可為吾造塔。命將不久，又催急成。又問中未，答欲至中。眾人曰：和尚可不付囑耶！曰：生來付囑不少。此語纔了，奄爾便絕。於時山中五百餘人，並諸州道俗，忽見天地闇冥，遶住三里，樹木葉白，房側梧桐樹，曲枝向房，至今曲處昔枯。即永徽二年閏九月四日，春秋七十有二。至三年弟子弘忍等，至塔開看，端坐如舊，即移往本處，於今若存。」〔大正五〇・六〇六中〕此傳之記載說明諸事：

〔一〕入舒州皖公山靜修禪業之二僧，並無言明其中有僧璨。然道信禮拜僧璨乃出於道信門下之傳說。道信後住於黃梅雙峰山，其地離皖公山不遠，此傳說當有其淵源存在。

〔二〕七歲經事一師，又過五載，始入皖公山。此與『傳燈錄』載西元五九二年道信年十四始禮僧璨，其間稍有出入。

〔三〕道信言：「生來付囑不少」，與後代常言「傳付衣法」顯有不同。宗寶本『壇經』載五祖傳付六祖時，特別言明：「衣為爭端，止汝勿傳」〔大正四八・三四九中〕若「傳付衣法」為後人所造，然所造之人必深悟佛之本懷。「衣法」實為取信他人，然本體本心，人人皆有，那個不無，唯迷須師度，悟則自度，又恐他人認衣認法，而不識本心本法，此一來回輾轉，闡明之事，朗朗而現。

〔四〕永徽二年為西元六五一年，年七十二歲。道信生年當在西元五八〇年。其傳記載，七歲經事一師，經五載禮皖公山之僧人。再經十年住吉州寺，又經十年至黃梅雙峰，即此入山三十餘載。總計約六十幾年至七十年間，與其春秋七十有二，不中亦不遠。

『道信傳』中於達摩禪之發揚並無特殊記錄，然其個人風格，『歷代法寶記』有載：

## 29 頁

「承事璨大師，璨大師知為特器。晝夜常坐，不臥六十余年，脅不至席，神威奇特，目常不視，若欲視人，見者驚悚」〔大正五一・一八一下〕

道信坐禪工夫之深可見一斑。其或承達摩「壁觀」法門而來。前文已言中土三祖宗風尚未建立，且受諸多排斥。至道信晚年於雙峰山三十餘載，學眾五百餘人，此無非是達摩禪發展中之轉捩點，亦奠定大規模禪林制度之基石，道信於禪宗發展史上實有其重要地位。



道信弘化年代，當值隋末唐初，除法統弟子弘忍外，『續僧傳』多載他人問法於其門下，亦可推知當其時之名聲。荆州四層寺『釋法顯傳』：

「釋法顯，姓丁氏，南郡江陵人。十二出家，四層寺寶冥法師，服勤累載，諮詢經旨。……有顓禪師者，荆楚禪宗，可往師學。會顓隋煬徵下，迴返上流，於四層寺大開禪府，徒侶四百，蔚爾成林，遂依座筵，聞所未悟。……顓師去後，更求明智成彥習皓等諸師。皆升堂睹奧，盡斫磨之思。及將冠具歸依皓師，誨以出要之方。示以降心之術，因而返谷靜處閑居。……屬炎靈標季苻羅戎火，餒殘相望，眾侶波奔。顯獨守大殿，確乎卓爾。且資蔬水，中後絕漿。賊每搜求，莫之能獲。……自爾宴坐道安梅梁殿中三十餘載。貞觀之末乃出別房……夢見一僧威容出類，曰：可往蘄州見信禪師，依言即往雙峰，更清定水矣。而一生染疾，並信往業。受而不治，衣食節量，柔順強識，所住之寺，五十餘年，足不出戶。永徽三年十二月八日，夢身坐寶殿授四眾戒，因覺漸疾。至四年正月十一日午時遷化，時年七十有七。」〔大正五〇・五九九下一一六〇〇上〕

荆州神山寺『釋玄爽傳』：

「釋玄爽，姓劉，南陽人。早修聰行，見稱鄉邑。……既無所偶，棄而入道。遊習肆道，有空俱涉。未聽龍泉寺璇法師，欣然自得，覃思遠詣，頗震時譽。又往蘄州信禪師所，伏開請道，亟發幽微。後返本鄉，唯存攝念，長坐不臥，繫念在前。……以永徽三年十月九日，遷神山谷。」〔大正五〇・六〇〇上〕

唐衡岳沙門『釋善伏傳』：

「釋善伏，一名等照，姓蔣，常州義興人。生即白首。性知遠離，五歲於安國寺兄才法師邊出家。布衣蔬食，日誦經卷。目睹七行，一聞不忘。貞觀三年〔西元六二九〕，寶刺史聞其聰敏，追充州學。……後逃隱出家，志樂佛法。……至蘇州流水寺璧法師所，聽四經三論，又往越州敏法師所，周流經教，頗涉幽求。至天臺超禪師所。示以西方淨土觀行。因爾廣行交桂廣循諸州，遇綜會諸名僧，諮疑請決。又上荆襄蘄部，見信禪師，示以入道方便。又往廬山見遠公淨土觀堂，還到潤州巖禪師所，示以無生觀。後共暉、才二師，入桑梓山行慈悲觀。……顯慶五年〔西元六六〇〕年，行至衡岳，意欲求靜，返更屯結。……見伏端坐久終。」〔大正五〇・六〇二下一 六〇三中〕

法顯「衣食節量」、「五十余年，足不出戶」。玄爽「唯存攝念、長坐不臥」。善伏「意欲求靜」。此三人之風亦不違達摩禪之修頭陀行。由法顯「足不出戶」而竟禮敬於道信，亦可說明道信聲望對於禪宗之宣揚功不可沒。

## II 入道安心要方便法門

達摩付楞伽於慧可，慧可歎「此經四世之後，變成名相。」『續僧傳』中：「可禪師後璨禪師」，此一傳承仍以楞伽為宗典。至道信時除『楞伽經』外，已提出般若之重要性。『楞伽師資記』：

「其信禪師，再啟禪門，宇內流布，有菩薩戒法一本，及制入道安心要方便法門。為有緣根熟者，說我此法，要依楞伽經，諸佛心第一義。又依文殊說般若經，一行三昧，即念佛心是佛，妄念是凡夫。」〔大正八五・一二八六下〕

道信制『入道安心要方便法門』，雖以『楞伽經』諸佛心第一為所依，實際上文中暢言「一行三昧」，顯明楞伽與般若之地位已趨相等，『文殊說般若經』，全名為『文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經』，梁·曼陀羅仙譯，收於大正藏經第八冊。所謂「一行三昧」，『楞伽師資記』節引『文殊說般若經』而云：

「文殊師利言：世尊！云何名一行三昧，佛言：法界一相，繫緣法界，是名一行三昧，如法界緣，不退不壞，不思議無礙無相。善男子善女人，欲入一行三昧，應處空閑，捨諸亂意，不取相貌，繫心一佛，專稱名字，隨佛方便所，端身正向，能於一佛，念念相續，即是念中，能見過去未來現在諸佛，何以故。念一佛功德無量無邊，亦與無量諸佛功德無二，不思議佛法等無分別，皆乘一如，成最正覺，悉具無量功德，無量辨才。如是入一行三昧者，盡知恆沙諸佛法界，無差別相。」〔大正八五・一二八六一——一二八七上〕

中國吸收佛學，源自『般若經』始，般若本身一法不立，其精神在於蕩相遣執。道信節引『文殊說般若經』中「繫心一佛，專稱名字」，顯已提倡「念佛」之功德。「念佛」法門，在求淨心，唯心自安寧，稱法講說，所行無礙，堪為大用。然其下文云：「身心方寸，舉足下足，常在道場，施為舉動，皆是菩提。」達摩禪系之祖師多沿修苦行，至道信

顯有將禪者內心世界與實際生活融合爲一，此基礎即以般若爲本。禪宗若僅停止於「長坐不臥」、「足不出戶」之上，那弘化利生之務由誰肩挑？道信以後弘忍、慧能，雖不離楞伽系統，然更致力於般若之提倡。

道信所制『入道安心要方便法門』，重要者在其「方便」二字。雖主「念佛」，然更強調不執念佛。『楞伽師資記』云：

「問：何者是禪師？師曰：不爲靜亂所惱者，即是好禪用心人。常住於止心則沈沒，久住於觀心則散亂。……云何能得悟解法相，心得明淨。信曰：亦不念佛，亦不捉心，亦不看心，亦不計心，亦不思惟，亦不觀行，亦不散亂，直任運。亦不令去，亦不令住。獨一清淨，究竟處心自明淨。或可諦看，心即得明淨。心如明鏡，或可一年，心更明淨，或可三五年，心更明淨。或可因人爲說，即得悟解，或可永不須說得解。」〔大正八五·一二八七中〕

道信具有般若之精神，可從批評『莊子』、『老子』中更得凸顯。『楞伽師資記』：

31 頁

「莊子說：天地一指，萬物一馬。謂一以爲一，故莊子猶滯一也。老子云：窈兮冥兮，其中有精，外雖亡相，內尚存心。故知老子滯於精識。」〔大正八五·一二八九中〕

凡以一爲一，止心觀心，皆亦執於一，此爲道信之所斥。故言「修道有方便，此聖心之所會。」〔大正八五·一二八九〕

上達摩禪發展至道信，其內心生活更添充實，修行方式益形活潑，領域範圍日見擴大。唯有在充實、活潑、擴大之冶煉下，始能展開禪宗另一頁之光彩。

## 伍 五祖弘忍禪師

### I 弘忍傳

『續僧傳』中無弘忍傳，僅於『道信傳』略提「臨終語弟子弘忍」、「弟子弘忍等，至塔開看」數語。『至楞伽師資記』引玄曠『楞伽人法志』載弘忍之事蹟，是爲較早之史料：

「大師俗姓周，其先尋陽人，貫黃梅縣也。父早棄背

，養母孝障。七歲奉事道信禪師。自出家處幽居寺，住度弘口，懷抱貞純，緘口於是非之場，融心於色空之境，役力以申供養，法侶資其足焉。調心唯務渾儀，師獨明其觀照。四議皆是道場，三業咸僞佛事。蓋靜亂之無二，乃語默之恒一。時四方請益，九眾師橫，虛往實歸，月逾千計。生不矚文而義符玄旨。時荊州神秀禪師，伏膺高軌，親受付囑。玄蹟以咸亨元年〔西元六七〇年，至雙峰山，恭承教誨，敢奉驅馳，首尾五年。往返三覲，道俗齊會，仿身供養，蒙示楞伽義云。此經唯心證了知，非文疏能解。咸亨五年〔西元六七四年二月，命玄蹟等起塔，與門人運天然方石，累構嚴麗。月十四日，問：塔成未？奉答已了。便云：不可同佛涅槃之日。乃將宅爲寺。又曰：如吾一生，教人無數，好者並亡，後傳吾道者，只可十耳。我與神秀，論楞伽經，玄理通快，必多利益。資州智詵，白松山劉主簿，兼有文性。莘州惠藏，隨州玄約，憶不見之。嵩山老安，深有道行。潞州法如、韶州慧能、揚州高麗僧智德，此並堪爲人師。但一方人物，越州義方，仍便講說。又語玄蹟曰：汝之兼行，善自保愛，吾涅槃後，汝與神秀，當以佛日再暉，心燈重照。其月十六日問曰：汝今知我心不，玄蹟奉答不知。大師乃將手撫十方，一一述所證心已。十六中，面南宴坐，閉目便終，春秋七十四。禮葬於馮茂山塔中。〕〔大正八五・一二八九中—一下〕

弘忍卒於西元六七四年，春秋七十四，以此推算，弘忍當生於西元六〇一年。淨覺於『楞伽師資記序』中言：

「大唐中宗孝和皇帝景龍二年，敕召入西京，便於東都廣開禪法，淨覺當眾歸依。」〔大正八五・一二八三上〕

淨覺皈依於玄蹟門下，當在西元七〇八年。且弘忍爲玄蹟之師，而玄蹟爲淨覺之師。玄蹟著『楞伽人法志』、淨覺著『楞伽師資記』故知至弘忍之時尙爲楞伽系統。且依玄蹟之記載，弘忍之傳法者，有玄蹟、神秀、智詵、劉主簿、惠藏、玄約、老安、法如、慧能、僧智德、義方。此十一人並舉，慧能亦在其中，並無後代「袈裟傳法」之說。[〔註26〕](#)文中又特別強調「時荊州神秀禪師，伏膺高軌，親受付囑。」顯然已肯定神秀之地位。

32 頁

有關弘忍事蹟至『歷代法寶記』，內容已有不同，增列：

「大師付囑慧能法及袈裟……又云：吾一生教人無數

，除慧能餘有十爾，神秀師，智詵師，智德師，玄蹟師，老安師，法如師，惠藏師，玄約師，劉主簿，雖不離吾左右，汝各一方師也。後至上元二年〔西元六七五年二月十一日，奄然坐化，忍大師時年七十四。〕〔大正五一・一八二上一—中〕

『歷代法寶記』載弘忍付囑慧能法及袈裟，可見法統之說，乃後代所爲。且爲標示慧能繼承法統地位，致傳法弟子之秩序亦顛倒。而弘忍之卒年爲六七五年，皆與『楞伽師資記』有出入。晚出之『宋高僧傳』〔以下簡稱宋僧傳中『弘忍傳』〔大正五〇・七五四上一—中、及『傳燈錄』〔大正五一・二二二下一—二二三中載弘忍之行誼，內容益形添多。

## II 東山法門

『佛祖歷代通載』：

「舊唐史云……忍姓周氏，黃梅人，與信並住東山寺，世謂其法爲東山法門。」〔大正四九・五八三上〕今言「東山法門」皆以弘忍禪法爲主。「東山法門」亦言「東山淨門」。『楞伽師資記』：

「唐朝蘄州雙峰山幽居寺大師，諱弘忍，承信禪師後，忍傳法，妙法人尊，時號爲東山淨門。」〔大正八五・一二八九中〕

而尊弘忍亦稱爲「東山法師」。『歷代法寶記』：

「弘忍禪師，七歲事信大師，……三十年不離信大師左右，身長八尺，容貌與眾人絕殊，得付法袈裟，居憑茂山。在雙峰山東西相去不遙，時人號爲：東山法師，即爲憑茂山是也，非嵩山是也。」〔大正五一・一八二上〕

經道信、弘忍之弘化，至此禪門大爲興隆，尤屬弘忍之聲望，顯已越過道信，且「東山法門」一詞所涵蓋之意義，於中國禪學中有其推展樞紐之功。其所代表之威望，『楞伽師資記』有云：

「則天大聖皇后，問神秀禪師曰：所傳之法，誰家宗旨。答曰：稟蘄州東山法門。問：依何典誥，答曰：依文殊說般若經。則天曰：若論修道，更不過東山法門。」〔大正八五・一二九〇上一—中〕

達摩以『楞伽經』爲傳付之宗典，至弘忍雖亦不離楞伽

系統，然已漸轉至般若思想，此亦有跡可循。且六祖慧能是聞『金剛經』而沿聲訪弘忍。如此可見弘忍在楞伽系與般若思想間所扮演之角色。前文已舉則天與神秀之問答，強調「文殊般若經一行三昧」，所謂一行三昧，於道信一節中已說明。

而題為弘忍所述「最上乘論」，實已有念佛與禪合一之現象，而後世盛行之念佛至一心不亂可往生極樂世界，此兩者所重雖有差別，然不得不謂之有其淵源。

弘忍之獨特教法，著重於「自悟自參」，於『楞伽師資記』中有一例子可資參考：

### 33 頁

「大師云：有一口屋，滿中總是糞穢草土，是何物？又云：掃除卻糞穢草土併當盡，一物亦無，是何物？爾坐時平面端身正坐，寬放身心，盡空際遠看一字，自有次第，若初心人攀緣多，且向心中看一字。證後坐時，狀若曠野澤中，迴處獨一高山，山上露地坐，四顧遠看，無有邊畔，坐時滿世界，寬放身心，住佛境界，清淨法身，無有邊畔，其狀亦如是。」〔大正八五·一二八九下一一 一二九〇上〕

弘忍僅提問題，不予解說。禪師原是應弟子之機而予指點，所提之事唯要弟子超悟。然為接引初學亦方便授與，故有「向心中看一字」，此亦非執於一字。諸佛菩薩本未言一字，故知此為權設而已。唯至證後，即「無有邊畔」。東山法門日後能大顯其風，實與師徒間之相與參話頭關係至深，亦是其獨特之標幟。

### III 最上乘論

『續藏經』第一一〇冊，收第五祖弘忍禪師述『最上乘論』一卷，然『楞伽師資記』評言：

「其忍大師，蕭然淨坐，不出文記，口說玄理，默授與人，在人間有禪法一本云是忍禪師說者，謬言也。」〔大正八五·一二八九中〕

依早期之史實，弘忍為楞伽系統，且「口說玄理，默授與人」，又「生不矚文而義府玄旨」，於理當不可能有著作流傳。然以東山法門之廣布天下，弘忍亦必有其教法，今『最上乘論』，題名為弘忍述，『楞伽師資記』斥為「有禪法一本云是忍禪師說者，謬言也」，或即為此本。弘忍或當無文遺世，然弟子為其弘宣法要而取所傳聞而載，此亦非不可能。故吾人對此『最上乘論』有詳研必要。此論正文之前云

：凡趣聖道，悟解真宗，修心要論。故最上乘論亦曰修心要論。其主題為：

「夫修道之本體，須識當身心本來清淨，不生不滅，無有分別，自性圓滿，清淨之心，此是本師，乃勝念十方諸佛。」〔卍一一〇・四一五 a 上〕

修道首重修心，全論以一問一答為闡述方式，皆環繞「心」字而言。且強調「守心」，例如：

「一切眾生清淨之心，……只為攀緣妄念煩惱諸見黑雲所覆，但能凝然守心，妄念不生，涅槃法自然顯現。」〔卍一一〇・四一五 a 上〕

「所有至親，莫過自守於心。若識心者守之，則到彼岸。」〔卍一一〇・四一五 a 下〕

「問曰：何名自心勝念彼佛。答曰：常念彼佛，不免生死，守我本心，則到彼岸。」〔卍一一〇・四一五 a 下〕

「若解此義，但於行知法要，守心第一。此守心者，乃是涅槃之根本，入道之要門，十二部經之宗，三世諸佛之祖。」〔卍一一〇・四一五 b 上〕

「千經万論，莫過守本真心是要。」〔卍一一〇・四一六 a 上〕

### 34 頁

所謂「凝然守心」、「自守於心」、「守我本心」、「守心第一」、「守本真心」，皆強調修道之工夫重在降伏妄心。然此『最上乘論』其後有言：

「弟子上來集此論者，直以信心，依文取義，作如是說，實非了了證知。」〔卍一一〇・四一七 a 上一一下〕

雖題為弘忍述，然實由弘忍弟子依達摩一系而下之傳法擴充而成之。且此論與『楞伽師資記』慧可禪師部分有近似之處。

〔一〕 a 『楞伽師資記』：

「略說修道，明心要法，真登佛果。」〔大正八五・一二八五中〕

「十地經云：眾生身中，有金剛佛性，獨如日輪，體明圓滿，廣大無邊。只為五陰，重雲覆障，眾生不見

。若逢智風，飄蕩五陰，重雲滅盡，佛性圓照，煥然明淨。」〔大正八五・一二八五下〕

b 『最上乘論』：

「十地經云：眾生身中有金剛佛性，猶如日輪，體明圓滿，廣大無邊。只為五陰黑雲之所覆。」〔卍一一〇・四一五 a 上〕

〔二〕 a 『楞伽師資記』：

「亦如瓶內燈光，不能照外。亦如世間雲霧，八方俱起。天下陰暗，日光豈得明淨！日光不壞，只為雲霧覆障。一切眾生，清淨之性亦復如是。只為攀緣妄念諸見煩惱重雲，覆障聖道，不能顯了。若妄念不生，默然淨坐，大涅槃日，自然明淨。」〔大正八五・一二八五下〕

b 『最上乘論』：

「如瓶內燈光，不能照輝，譬如世間雲霧，八方俱起，天下陰闇，日豈爛也。何故無光？光元不壞，只為雲霧所覆。一切眾生清淨之心，亦復如是。只為攀緣妄念煩惱諸見黑雲所覆，但能凝然守心，妄念不生，涅槃法自然顯現。」〔卍一一〇・四一五 a 上〕

〔三〕 a 『楞伽師資記』：

「學人依文字語言為道者，如風中燈，不能破闇，焰焰謝滅。若淨坐無事，如密室中燈，則能破闇，照物分明。」〔大正八五・一二八五下〕

b 『最上乘論』：

「無明心中學得者，終是不堪，若能了然不失正念，無為心中學得者，此是真學。」〔卍一一〇・四一五 b 下〕

〔四〕 『楞伽師資記』：

35 頁

「若了心源清淨，一切願足，一切行滿，一切皆辦，不受後有。」〔大正八五・一二八五下〕



b 『最上乘論』：

「若了此心源者，一切心義自現，一切願具足，一切行滿，一切皆辦，不受後有。」〔卅一一〇・四一六 a 下〕

〔五〕『楞伽師資記』：

「若精誠不內發，三世中縱值恒沙諸佛，無所爲。是知眾生識心自度，佛不度眾生。佛若能度眾生，過去逢無量恒沙諸佛，何故我等不成佛！只是精誠不內發，口說得，心不能得，終不免逐業受形。」〔大正八五・一二八五下〕

b 『最上乘論』：

「經云：眾生若情誠不內發者，於三世縱值恒沙諸佛，無所能爲。經云：眾生識心自度，佛不能度眾生。若佛能度眾生者，過去諸佛恒沙無量，何故我等不成佛也。只是精誠不自內發，是故沉沒苦海。」〔卅一一〇・四一六 b 上〕

由以上之比對，顯然『最上乘論』是依『楞伽師資記』而有所補充。而慧可爲達摩之弟子，稟承其師之教法當更近其真意。故『最上乘論』所強調之「凝然守心」實源自達摩「安心壁觀」。東山法門之弘揚與『最上乘論』之完成，上溯其源，除達摩二入四行中之「理入」外，尚包括『楞伽師資記』所載慧可部份「略說修道明心要法」，與道信「入道安心要方便」如此特質發展，才能成就六祖慧能禪門之風。

以上五祖之宗風敘述，正是禪宗之第二期——發展期。其法門脈絡之漸次發展，由壁觀、二入四行，以楞伽爲傳法經典，至慧可、僧璨皆承上而下，至道信、弘忍之發揚，才能奠定慧能成宗之基礎。

附註：

〔註 1〕：丁福保編，佛學大辭典，頁二七七—「禪」條及頁二七七五「禪定」條。台北天華出版公司，民國七十五年十一月一日天華三版。

〔註 2〕：「大正」即大正新修大藏經之簡稱，本論文以下所引「大正」係指此。台北，中華佛教文化館影印，民國四十五年四月影印發行。「四四」即大正藏經第四十四冊。「七一八上」係指七一八頁上行。以下所引同此義。

『大乘義章』隋·慧遠撰。

〔註 3〕：本論文以下所引〔卅一三八・四 a 上〕，其中「卅」係指卅續藏經，「一三八」係指第一三八冊，「四 a 上」係指第四頁 a 面上行，以下所引同此義。  
『五燈會元』宋・普濟集。

〔註 4〕：天臺宗分別佛一代之說法爲五時：

## 36 頁

第一華嚴時。佛成道後，三七日中說華嚴經之間，是依經題而與名。

第二鹿苑時。說華嚴經後十二年中於鹿野苑等說小乘阿含經之間，是就地而與名。

第三方等時。說阿含後八年說維摩、勝鬘等諸大乘經。廣〔方之義〕說藏通別圓四教，均〔等之義〕被眾機之間，是就所說之法而與名。

第四般若時。說方等經後二十二年，說諸部般若經之間，是依經題而付名。

第五法華涅槃時。般若二十二年，八年說法華經，一日一夜說涅槃經之間，是亦依經題而付名。

此五時就經典之部帙而分之者，更立化儀之四教與化法之四教，分別此五時中之說法儀式與所說之教義。

化法四教——爲化益眾生之法門：

一藏教：經律論之三藏，說因緣生滅之四諦，正教聞聲緣覺之二乘，傍化菩薩者。

二通教：說即空無生之四真諦，使通三乘而同學者，但以菩薩爲正機，二乘爲傍機。

三別教：於二乘之人皆不同，別對菩薩說大乘無量之法者。

四圓教：對最上利根之菩薩說事理圓融之中道實相者。

化儀四教——以彼化法說示眾生之儀式作法：

一頓教：對頓大之機，頓說別教圓教之大法者，如華嚴時是也。

二漸教：對漸機，漸漸次第說化法之四教，如鹿苑、方等、般若三時之說相是也。

三秘密教：對一種之機，說秘密之法，使一會之人自他互知者，是由如來身口意之不思議力。

四不定教：於一會之中說一法使聞者異解，或得

益或不得益。  
以上所引見註一頁五四一「天台宗五時教」條及頁一三八「八教」條。

〔註 5〕：佛眼之義，龍樹菩薩所造『大智度論』（此論乃釋『摩訶般若波羅蜜經』）卷三十三有釋云：

經：「復次舍利弗。菩薩摩訶薩欲得五眼者，當學般若波羅蜜。」

論：「何等五？肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼。……佛眼無事不知。覆障雖密，無不見知。於餘人極遠於佛至近，於餘幽闇於佛顯明，於餘爲疑於佛決定，於餘微細於佛爲麤，於餘甚深於佛甚淺。無所思惟一切法中佛眼常照。」〔大正二五·三〇五下一一三〇六上〕

〔註 6〕：鈴木大拙著，徐進夫譯，中國禪的歷史探討〔上〕——從初祖達摩到六祖慧能。中華文化復興月刊、第十七卷、第一期，頁三十二，民國七十三年一月。

37 頁

〔註 7〕：吳經熊著，吳怡譯，禪學的黃金時代，頁一。台北商務印書館，民國七十五年四月十三版。

〔註 8〕：『景德傳燈錄』宋·道原纂。

〔註 9〕：『維摩詰經』：「時維摩詰室有一天女，見諸大人聞所說法便現其身。即以天華散諸菩薩大弟子上。華到諸菩薩即皆墮落。至大弟子便著不墮。一切弟子神力去華不能令去。爾時天女問舍利弗：何故去華？答曰：此華不如法是以去之。天曰：勿謂此華爲不如法。所以者何？是華無所分別，仁者自生分別想耳。若於佛法出家有所分別爲不如法；若無所分別是則如法。觀諸菩薩華不著者，已斷一切分別想故。譬如人畏時非人得其便。如是弟子畏生死故，色聲香味觸得其便也。已離畏者一切五欲無能爲也。結習未盡華著身耳，結習盡者華不著也。」〔大正一四·五四七下一一五四八上〕

〔註 10〕：有關『壇經』版本，次章將再闡述。然本文所引之版本以大正藏經收錄二本爲主：  
一爲敦煌本，唐·法海集。

一爲宗寶本，元·宗寶編。  
此二本皆見於大正第四十八冊。除特標明爲宗寶本『壇經』，其余皆係指敦煌本『壇經』。以下再引『壇經』即依此義。

〔註 11〕：劫，梵語劫簸之略，譯言分別時節。通常年月日時不能算之遠大時節也，故又譯大時。引自同註一頁一二二一「劫」詞。

〔註 12〕：『佛說七佛經』：  
「佛言：汝等諦聽，我今說之。過去九十一劫，有毘婆尸佛應正等覺出現世間。三十一劫，有尸棄佛、毘舍浮佛應正等覺出現世間。於賢劫中第六劫，有俱留孫佛應正等覺出現世間。第七劫，有俱那含牟尼佛應正等覺出現世間。第八劫，有迦葉波佛應正等覺出現世間。第九劫，我釋迦牟尼佛出世間，應正等覺。復次過去劫中，毘婆尸佛、尸棄佛、毘舍浮佛，宣說尸羅清淨戒律，成就智慧最上之行。復次賢劫中，俱留孫佛、俱那含牟尼佛，迦葉波佛，亦說清淨律儀及禪定解脫之法。我所說法，亦復如是。」〔大正一·一五〇上〕

〔註 13〕：『傳燈錄』宋·道原纂，收於大正五一·一九六中一一四六七上。『續傳燈錄』，大正五一·七一四下。

〔註 14〕：『金剛經』：  
「世尊。善男子善女子，發阿耨多羅三藐三菩提心，應云何住云何降伏其心。佛言：善哉！善哉！須菩提，如汝所說，如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩。汝今諦聽，當爲汝說。善男子善女子，發阿耨多羅三藐三菩提心，應如是住如是降伏其心。……不應住色生心，不應住聲香味觸法生心，應無所住而生其心。」〔大正八·七四八下一七四

38 頁

九下〕

〔註 15〕：『金剛經』：  
「佛告須菩提，於意云何，如來昔在然燈佛所，於法有所得不。世尊！如來在然燈佛所，於法實無所得。」〔大正八·七四九下〕

- 〔註 16〕：同註 6。
- 〔註 17〕：『付法藏因緣傳』共六卷，由元魏·吉迦夜共曇曜譯，收於大正藏經第五十冊，頁二九七上至三二二中。
- 〔註 18〕：藝文印書館印行二十五史第一冊史記一，頁一三五。
- 〔註 19〕：大辭典〔上〕頁一〇〇五，天竺條。三民書局，七十四年八月初版。
- 〔註 20〕：同註 19 中冊，頁二五信三，波斯條。
- 〔註 21〕：同註 19 中冊，頁一一一〇，婆羅門條。
- 〔註 22〕：波羅蜜之行法有六種：一布施、二持戒、三忍辱、四精進、五禪定、六智慧。引自同註一頁六四五「六度」條。
- 〔註 23〕：楞伽經除了四卷本之外，尚有其它二本：一為『大乘入楞伽經』〔七卷〕，唐·實叉難陀譯，〔大正一六·五八七上一一六四〇下。一為『入楞伽經』〔十卷〕，元魏·菩提流支譯〔大正一六·五一四下一一五八六中
- 〔註 24〕：道信——『入道安心要方便法門』：「說我此法，要依楞伽經，諸佛心第一。」〔大正八五·一二八六下〕  
弘忍——敦煌本『壇經』：「時大師堂前有三間房廊，於此廊下供養欲畫楞伽變。」〔大正四八·三三七中〕  
神秀——『楞伽師資記』：「神秀，論楞伽經，玄理通快。」〔大正八五·一二八九下〕  
  
玄蹟——為弘忍弟子，著『楞伽人法志』  
淨覺——為玄蹟弟子，著『楞伽師資記』  
  
道——『傳燈錄』：「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。」〔大正五一·一二八九下〕
- 〔註 25〕：同註一頁二〇五「十大弟子」條：

「大小諸經中常見佛特說十弟子之第一。一舍利佛，智慧第一。二目犍連，神通第一。三摩訶迦葉，頭陀第一。四阿那律，天眼第一。五須菩提，解空第一。六富樓那，說法第一。七迦旃延，論義第一。八優婆離，持律第一。九羅口羅，密行第一。十阿難，多聞第一。」

〔註 26〕：弘忍弟子爲十一人，然文中所謂「傳吾者，只可十耳」，顯然玄頤不與十人並列，而自認與神秀同擔付囑之大任。

## 39 頁

### 第二章 六祖慧能與壇經版本

#### 第一節 六祖慧能之生平事蹟

思想之產生，必與時代、環境有密切關係，而個人之特殊行誼，又必與本身智慧、氣質、一生際遇相結合。慧能一生之事蹟，從出生至圓寂，除『壇經』本身所記載外，其它或由弟子集錄之外記，或當代名流所撰碑銘，皆是了解慧能之重要資料。

#### 壹 安名出生

有關慧能之生卒年，敦煌本『壇經』本身記載爲「先天二年八月三日滅度」〔大正四八・三四三下〕、「春秋七十有六」〔大正四八・三四五上〕。依此推算，慧能當先於唐太宗貞觀十二年〔西元六三八〕，卒於唐玄宗先天二年〔西元七一三〕。然碑銘之記載，卻有不同。如：

柳宗元『曹溪第六祖賜諡大鑿禪師碑序』中：

「以佛氏第六祖，未有稱號，疏聞於上。詔諡大鑿禪師，塔曰靈照之塔，元和十年十月十三日。……其說具在，今布天下，凡言禪，皆本曹溪。大鑿去世百有六年乃今始告天子，得大諡。」〔全唐文卷五八〕

七元和十年正當於唐憲宗朝，爲西元八一五年。依柳宗元之記載，慧能之卒年當在睿宗景雲元年〔西元七一〇〕。

又劉禹錫『曹溪六祖大鑿禪師第二碑序』：

「元和十一年某月日，詔書追褒曹溪第六祖能公，諡曰大鑿。……大鑿生新州，三十出家，四十七年而歿

，既歿百有六年而諡。」〔全唐文卷六一〇〕

劉氏與柳氏對於賜諡之年號雖相差一年，然「百有六年而諡」卻一致。

有關「百有六年而諡」，學者或以爲是「根據錯誤的計算，是不足採信的」〔註1〕慧能之生年，法海『六祖大師法寶壇經略序』〔以下簡稱壇經略序〕亦可爲另一依據：

「大師名慧能，父盧氏，諱行口；母李氏。誕師於唐貞觀十二年戊戌二月八日子時。」〔全唐文卷九一五〕

『略序』之說正合於『壇經』。唯安名之事，『略序』特有明言：

「時毫光騰空，異香滿室，黎明有二異僧造謁謂師之父曰：夜來生兒，專爲安名，可上慧下能也。父曰：何名慧能。僧曰

40 頁

：慧者，以法慧施眾生。能者，能作佛事。言畢而出，不知所之。師不飲乳，夜遇神人灌以甘露。」

『略序』雖含有傳奇之筆，然安名之事，至『六祖大師緣起外記』〔以下簡稱緣起外記亦被引用。〔註2〕〕有關慧能生年，今採唐貞觀十二年爲準。

## 貳 學道得法

慧能學道之緣，起於聞『金剛經』即前往禮拜弘忍。敦煌本『壇經』記載了弘忍、慧能相見一事：

「弘忍和尚問慧能曰：汝何方人，來此山禮拜吾。汝今向吾邊，復求何物。慧能答曰：弟子是嶺南人，新州百姓，今故遠來禮拜和尚，不求餘物，唯求佛法作。大師遂責慧能曰：汝是嶺南人，又是獼獠，若爲堪作佛。慧能答曰：人即有南北，佛性即無南北。獼獠身與和尚不同，佛性有何差別。大師欲更共議，見左右在傍邊，大師更不言，遂發遣慧能，令隨眾作務。」〔大正四八·三三七上一一中〕

形異性同，此慧能日後爲師賞識而承祖位之因，稍見端倪。

『壇經』本身並無記載何年遇弘忍。詳細之年『壇經略序』中有：

「既長年二十有四，聞經悟道，往黃梅求印可。」

年二十四參識弘忍，推算當為西元六六一年。

弘忍初見慧能，知其根器，然一方面避人耳目，一方面機緣未熟，故令其隨眾作務。如是經八個月餘，五祖欲付衣法，即要求門人各呈心偈，以為付衣法之憑。時神秀為教授師，其偈曰：

身是菩提樹      心如明鏡臺  
時時勤拂拭      莫使有塵埃

〔大正四八・三三七中—一下〕

「菩提」為覺意，菩提樹經年不凋。而肉身變化無常，以身喻菩提樹，其意稍有不恰。鏡之作用，在於物來即應，物去即無，不留痕跡。修養至此境界亦屬不易，然心生萬法，與鏡之無知無覺差別甚大，故以心比明鏡臺，其意亦顯不應。且「時時勤拂拭，莫使有塵埃」有執相意味，故五祖評曰：

「汝作此偈，見即來到。只到門前，尚未得入。凡夫於此偈修行，即不墮落。作此見解，若覓無上菩提，即未可得，須入得門見自本性。」〔大正四八・三三七下〕

慧能書偈事，敦煌本『壇經』記載如下：

「能即禮拜此偈。為不識字，請一人讀。慧能亦作一偈，又請得一解書人，於西間壁上提著。呈自本心，不識本心，學法無益，識心見性，即吾大意，慧能偈曰：

菩提本無樹      明鏡亦無臺

41 頁

佛性常清淨      何處有塵埃

又偈曰：

心是菩提樹      身為明鏡臺  
明鏡本清淨      何處染塵埃〔大正四八・三三八上〕

此二偈至惠昕本時僅合成一偈，且文字亦有變動。至宗寶本『壇經』時即成為：

菩提本無樹      明鏡亦非臺



本來無一物 何處惹塵埃〔大正四八・三四九上〕

慧能書偈，徒眾皆驚，五祖即知此乃善知識大意，但恐其受害，即謂眾人曰：「此偈亦未見性。」乃於三更付予祖位，此段敦煌『壇經』記載如下：

「五祖夜知三更，喚慧能堂內，說金剛經。慧能一聞言下便悟。其夜受法，人盡不知，便傳頓法及衣，汝為六代。」〔大正四八・三三八上〕

慧能受法而為六祖，時當在西元六六一年。

依『壇經』本身記載，慧能幼時，父早亡，生活貧乏，以賣柴為生，為一不識字者，此本為可能。然關此「識字否」，吾人就宗寶本『壇經』本身記載，提出說明如下：

〔一〕行由品——慧能曰：「慧能不識字。」〔大正四八・三四八下〕

〔二〕機緣品—— a 「志略有姑為尼，名無盡藏，常誦大涅槃經。尼乃執卷問字。師曰：字即不識，義即請問。尼曰：字尚不識，焉能會義。師曰：諸佛妙理，非關文字。」〔大正四八・三五五上〕

b 又與法達曰：「吾不識文字，汝試取經誦之一遍，吾當為汝解說。」〔大正四八・三五五中〕

〔三〕頓漸品——「秀之徒眾，往往譏南宗祖師不識一字，有何所長。秀曰：他得無師之智，深悟上乘。」〔大正四八・三五八中〕

上文所舉，或慧能自謂，或他人譏之「不識文字」。然其對文字之態度為何？『頓漸品』中有云：

「師曰：涅槃經，吾昔聽無盡藏讀誦一遍，便為講說，無一字一義不合經文。」〔大正四八・三五九上〕

『付囑品』云：

「執空之人有謗經，直言不用文字，既云不用文字，人亦不合語言。只此語言，便是文字之相。又：直道不立文字，即此不立兩字，亦是文字。」〔大正四八・三六〇中〕

「不立文字」斷非不立一字一語，若依此解，即成執空。「不立文字」乃闡明不執著於經驗知識之吸收。故對慧能之「識

字否」，吾人以爲主要在闡明「不執著文字」，並非真不識字。

### 參 薙髮出家

慧能蒙五祖印可承祖位，理應大興法雨，然從得法到開法，其間歷經一隱遁期。敦煌本『壇經』有云：

五祖言：「慧能，自古傳法氣如懸絲，若住此間，有人害汝，汝即須速去。能得衣法，三更發去。五祖自送能於九江驛，登時，便五祖處分：汝去努力！將法向南，三年勿弘此法。難去，在後弘化，善誘迷人。若得心開，汝悟無別。辭違已了，便發向南。」

弘忍預記慧能將有法難，囑其「三年勿弘此法」〔註3〕，然依劉禹錫『大鑿禪師第二碑』云：

「大鑿生新州，三十出家，四十七年而沒。」〔全唐文卷六一〇〕

以慧能二十四歲禮弘忍，三十歲出家，時當在唐高宗乾封二年〔西元六六七〕。由得法至出家，期間約隱居五年。「四十七年而沒」係指出家至入滅期間之經過，此年數正合敦煌本『壇經』：「行化四十餘年。」有關法難，敦煌本『壇經』記載：

「辭違已了，便發向南，兩月間至大庾嶺。不知向後，有數百人，來欲擬頭慧能奪於法。來至半路，盡總卻迴。唯有一僧，姓陳，名惠順，先是三品將軍，性行麤惡，真至嶺上，來趁犯著。慧能即還法衣，又不肯取。我故遠來，求法不要其衣。能於嶺上便傳法惠順，惠順得聞言下心開。能使惠順即卻向北化人來。」〔大正四八·三三八上〕

陳惠順「求法不要其衣」，以致慧能囑其向北化人。此段記載至宗寶本『壇經』即成爲：

「慧能辭違祖已，發足南行。兩月中間至大庾嶺。逐後數百人來欲奪衣鉢。一僧俗姓陳名惠明，先是四品將軍，性行麤慥，極意參尋。爲眾人先趁及慧能。慧能擲下衣鉢於石上云：此衣表信，可力爭耶！能隱草莽中，惠明至，提掇不動，乃喚云：行者行者，我爲法來，不爲衣來。慧能遂出坐盤石上。惠明作禮云：

望行者爲我說法。慧能云：汝既爲法而來，可屏息諸緣，勿生一念，吾爲汝說。明良久，慧能云：不思善不思惡，正與麼時那箇是明上座本來面目。惠明言下大悟。」〔大正四八・三四九中〕

敦煌本『壇經』記載甚爲簡略，至宗寶時，人名由陳惠順而爲陳惠明。且有慧能說法之文。而「本來面目」更是禪家所廣爲使用。

慧能於出家前有一隱居期，此爲一致之傳說。然隱居時間卻有很大差別。且出家受戒之年月，敦煌本『壇經』並無詳載，於『全唐文』中收有兩篇資料可諮參考。

一爲法才『光孝寺瘞髮塔記』：

「今能禪師正月八日抵此。因論風幡語，而與宗法師說無上道，宗踴躍忻慶，昔所未聞，進詰得法端由，於十五日普會四眾，爲師祝髮。二月八日集諸名德，受具足戒。……儀鳳元年歲次丙子。」〔全唐文卷九一二〕

43 頁

一爲法海『壇經略序』：

「嗣祖位時龍朔〔原朔元年辛酉歲也，南歸隱遯一十六年，至儀鳳元年丙子正月八日會印宗法師。宗悟契師旨，是月十五日普會四眾，爲師薙髮。二月八日集諸名德，授具足戒。〕〔全唐文卷九一五〕

以上兩段文字，說明數事：

〔一〕隱居期爲十六年。〔龍朔元年至儀鳳元年，即西元六六一至六七六年〕。

〔二〕會印宗法師。

〔三〕儀鳳元年二月八日受戒出家。

此隱居時間，宗寶本『壇經』記載爲慧能避難「凡經一十五載」〔大正四八・三四九下〕，大抵較近於前二文。

隱居十六年及會印宗而於儀鳳元年出家，可再徵印宗事蹟明之。『宋僧傳·印宗傳』云：

「咸亨元年，在京都，盛弘道化。上元中，敕入大愛敬寺居，辭不赴請。於蘄春東山忍大師，諮受禪法。復於番禺遇慧能禪師，問答之間，深詣玄理。還鄉地，刺史王胄禮重殊倫，請置戒壇，命宗度人可數千百。續敕召入內，乃造慈氏大像。……至先天二年〔西

元七一三二月二十一日示終，……年八十七。會稽王師乾立塔銘焉。」〔大正五〇・七三一中〕

咸亨元年〔西元六七〇，上元中〔西元六七四至六七六〕，此時正為唐高宗朝。印宗應已五十歲，「盛弘道化」及「敕入大愛敬寺」當為可能。然咸亨五年八月改元為「上元」；而上元三年十一月始改為「儀鳳」。若以儀鳳元年正月十五日落髮，二月八日受戒出家，在此短時間內〔西元六七四年八月至六七六年十一月〕，印宗會遇弘忍且又為慧能薙髮，於理稍顯牽強。今依劉禹錫碑文所載，慧能當在乾封二年〔西元六六七〕，年三十歲。此說合於敦煌本『壇經』，亦與事實較近。

#### 肆 說法行化

敦煌本『壇經』明載：「韶、廣二州行化四十餘年」〔大正四八・三四二上〕。由西元六六七年至七一三年，以出家至入滅，前後約有四十七年。此四十餘年之傳化情形，文獻記載不多。可考者：

〔一〕廣州法性寺：

慧能遇印宗一事，宗寶本『壇經』有載：

「至廣州法性寺，值印宗法師講涅槃經。時有風吹旛動。一僧曰風動，一僧曰旛動，議論不已。慧能進曰：不是風動，不是旛動，仁者心動。一眾駭然，印宗延至上席，徵詰奧義。」〔大正四八・三四九下〕  
慧能得五祖付可之後，即往南行，中遇欲奪衣鉢者，及法難，其間亦曾至曹溪。然以「弘法不可終遯」，故至法性寺。印宗提問，慧能所答，深得印宗歡喜。以為慧能「論義猶如真金」於是為慧能薙髮，於菩提樹下開東山法門。

〔二〕邵州大梵寺：

44 頁

「慧能大師，於大梵寺講堂中昇高座。」〔大正四八・三三七上〕此次說法即為敦煌本『壇經』主體部份。

〔三〕曹溪山

「慧能歸曹溪山」〔大正四八・三四二上〕

「大師往曹溪山」〔大正四八・三四二上〕

「慧能大師於韶州城東三十五里曹溪山住。」〔大正四八・三四二中〕

敦煌本『壇經』僅言曹溪山，未言寺名。法海『壇經略序』明說：

「又梁天監元年，智藥三藏自西竺國航海而來，將彼

土菩提樹一株植此壇畔，亦預誌曰：後一百七十年有肉身菩薩於此樹下，開濱上乘，度無量眾，真傳佛心印之法主也。師至是祝髮受戒，及與四眾開示單傳之法旨，一如昔識。次年春，師辭眾歸寶林，印宗與緇白送者千餘人，直至曹溪。」〔全唐文卷九一五〕

預誌中所言：一百七十年。『壇經略序』本身注云：

「以天監元年壬午歲考至唐儀鳳元年丙子是得一百七十有五年」。天監元年爲西元五〇二，儀鳳元年爲西元六七六，前後合計有一百七十五年。慧能得廣州四眾崇敬，今以「緇白送者千餘人」之盛，再回曹溪寶林寺，亦當受禮遇與尊重。

慧能回曹溪，所行之處，亦成立別院，其行化之況，『壇經略序』：

「師遊境〔原墳內，山水勝處，輒憩止，遂成蘭若一十三所，今日花果院，隸藉寺門。〕〔全唐文卷九一五〕

爲攝學人，當廣結善緣。慧能雖在曹溪，非必定住於寶林寺，遊化境內，遇山川勝地，即成別院。然別院亦屬本院管轄。所謂「蘭若一十三所，今日花果院，隸藉寺門。」當是所成立之別院，即屬於寶林寺之義。

慧能四十餘年之弘化，上至皇室，下至百姓，風靡所被，影響甚大。王維『六祖能禪師碑銘』云：

「大興法雨，普灑客塵。乃教人以忍曰：忍者無生，方得無我。始成於初發心，以爲教首。至於定無所入，慧無所依。大身過於十方，本覺超於三世。根塵不滅，非色滅空。行願無成，即凡成聖。舉足下足，長在道場。是心是情，同歸性海。商人告倦，自息化城。窮子無疑，直開寶藏。其有不植德本，難入頓門。妄繫空花之狂，曾非慧日之咎。常歎曰：七寶布施等恒河沙，億劫修行，盡大地墨，不如無爲之運。無礙之慈，弘濟四生，大庇三有。既而道德遍覆，名聲普聞。泉館卉服之人，去聖歷劫。塗身穿耳之國，航海窮年，皆願拭目於龍象之姿，忘身於鯨鯢之口，駢立於戶外，跌坐於床前。林是旃檀，更無雜樹，花惟蒼蘂，不嗅餘香。皆以實歸，多離妄執。九重延想，萬里馳誠。思布髮以奉迎，願叉手而作禮。則天太后，孝和皇帝，並敕書勸諭，徵赴京城。禪師子牟之心，敢忘鳳闕。遠公之足，不過虎溪。固以此辭，竟不奉詔。遂送百衲袈裟及錢帛等供養。大師至性

淳一，天姿貞素，百福成相，眾妙會心。經行宴息，皆在正受，談笑語言，曾無戲論。故能五天重跡，百越稽首。修蛇雄虺，毒螫之氣銷。跳豸彎弓，猜悍之風變。畋漁悉罷，口口知非。多絕羶腥，效

45 頁

桑門之食。悉棄罟網，襲稻田之衣。永惟浮圖之法，實助皇王之花。」〔全唐文卷三二七〕

慧能之名遠播，其德化所至，百越亦隨移風易俗，民情由猜悍、凶暴而慈悲溫和。其貢獻非僅佛門，於安定邊區文化助益亦大。以致皇室敕書徵其赴京。中宗『召曹溪慧能入京御札』：

「朕請安、秀二師宮中供養。萬幾之暇，每究一乘。二師並推讓云：南方有能禪師，密受忍大師衣法，可就彼問。今遣內侍薛簡馳詔迎請，願師慈念，速赴上京。」〔全唐文卷一七〕

慧能雖未應允受詔入宮，然皇室對其尊崇並未稍減。而中宗徵赴之文，對於慧能與神秀南北禪之對立，可做一說明——神秀認可慧能密受弘忍衣法，六祖法位之爭，實為弟子所為。

#### 伍 寂前囑付

慧能於滅度之前，曾召大眾告別，眾僧聞已涕淚悲泣。唯神會不然，敦煌本『壇經』載六祖言：

「神會小僧卻得善等，毀譽不動，餘者不得。數年山中更修何道。汝今悲泣，更有阿誰，憂吾不知去處在。若不知去處，終不別汝。汝等悲泣即不知吾處。若知去處即不悲泣，性聽無生無滅無去無來。」〔大正四八·三四三下〕

此文慧能特讚神會，恐為荷澤門下附加。〔註4〕

慧能告別大眾時，又揭示「真假動靜偈」，要眾僧依此修行，即不失宗旨：

「一切無有真	不以見於真
若見依真者	是見盡非真
若能自有真	離假即心真
自心不離假	無真何處真
有性即解動	無性即不動
若修不動行	同無情不動

〔宗寶本改性為情〕

若見真不動 動上有不動

不動是不動 無情無佛眾  
能善分別相 第一義不動  
若悟作此見 則是真如用  
報諸學道者 努力須用意  
莫於大乘門 卻執生死智  
前頭人相應 即共論佛語

46 頁

若實不相應 合掌令勸善  
此教本無諍 無諍失道意〔宗寶本：諍即失道意〕

執迷諍法門 自性入生死」  
〔大正四八・三四三下一一三四四上〕

「真假動靜偈」揭示頓教宗門為無諍三昧。所謂「無諍三昧」即心無生滅去來，唯有本覺常照。此亦是六祖所云：「諍是勝負之心，與道違背。」〔大正四八・三四二上〕「諍」尚有差別相，此非了義，唯「無諍」才合乎道。慧能開示無諍法已，弟子法海提問：

「大師去後，衣法當付何人？大師言：法即付了，汝不須問。吾滅後二十餘年，邪法遼亂，惑我宗旨。有人出來，不惜身命，弟〔定佛教是非，豎立宗旨，即是吾正法。〕〔大正四八・三四四上〕

此文言「法即付了」，所付為何人，並未明言。然若已付了，與『壇經』中所言慧能囑付拾弟子一一法海、志誠、法達、智常、志通、志徹、志道、法珍、法如、神會，各為一方，顯然前後之文不合。敦煌本『壇經』雖為現今版本較早者，然其間經過不同手筆之改寫，亦一一可循。此處顯已是神會為南宗頓教之傳布，預添一筆。

若能「定佛教是非，豎立宗旨」即是正法。果是如此，傳衣問題又該如何解決。敦煌本『壇經』載五祖付法六祖時：

「其夜受法，人盡不知。便傳頓法及衣，汝為六代。祖衣將為信，稟代代相傳法，以心傳心，當令自悟。」〔大正四八・三三八上〕

「祖衣將為信」，顯然肯定傳衣。然「以心傳心」顯又不執傳衣。至宗寶本『壇經』論說更詳：

「〔五祖復曰：昔達摩大師初來此土，人未之信，故傳此衣以爲信體，代代相承。法則以心傳心，皆令自悟自解。自古佛佛唯傳本體，師師密付本心。衣爲爭端，止汝勿傳，若傳此衣，命如懸絲。〕〔大正四八，三四九上一一中〕

所傳「頓法」即以心傳心，自悟自解。傳「衣」是爲信體。「衣」所佔地位甚重，於印宗初禮慧能時，亦告請出示衣鉢以召信大眾。傳衣雖爲信體，然慧能於寂前囑付云：

「衣不合傳，汝不信，吾與誦先代五祖傳衣付法誦。若據第一祖達摩頌意，即不合傳衣。聽吾與汝頌。頌曰：

第一祖達摩和尚頌曰：

吾來大唐國 傳教救迷情  
一花開五乘 → 結果自然成

第二祖慧可和尚頌曰：

本來緣有地 從地種花生  
當本願無地 花從何處生

46 頁

第三祖僧璨和尚頌曰：

花種雖因地 地上種花生  
花種無性生 於地亦無生

第四祖道信和尚頌曰：

花種有生性 因地種花生

先緣不和合 一切盡無生

第五祖弘忍和尚頌曰：

有情來下種 無情花即生  
無情又無種 心地亦無生

第六祖慧能和尚頌曰：

心地含情種 法雨即花生  
自吾花情種 菩提果自成

能大師言：汝等聽，吾作二頌，取達摩和尚意，汝迷人依此頌修行，必當見性。第一頌曰：

心地邪花放 五葉逐根隨  
共造無明葉 見被葉風吹

第二頌曰：

心地正花放 五葉逐根隨  
共修般若慧 當來佛菩提」



此傳衣付法誦，至宗寶本『壇經』時，僅有達摩之頌，某原意在說明「衣不合傳」。慧能於八月三日滅度，此日食後有言：

「汝等善位座，吾今共與等別。法海聞言：此頓教法傳受，從上已來至今幾代。六祖言：初傳受七佛釋迦牟尼拂……」〔大正四八・三四四中一下〕

此即是七佛四十世之說。

慧能又囑付：

「今日已後，迎相傳受，須有依約，莫失宗旨。」

〔大正四八・三四四下〕

「迎相傳受，莫失宗旨」此即明示「傳宗」之重要性。

#### 48 頁

法海又言：

「大師今去留付何法？今後代人如何見佛？」〔大正四八・三四四下〕慧能留一「見真佛解脫頌」：

「迷即佛眾生 悟即眾生佛

愚癡佛眾生 智慧眾生佛

心劍佛眾生 平等眾生佛

一生心若劍 佛在眾生中

一念吾若平 即眾生自佛

我心自有佛 自佛是真佛

自若無佛心 向何處求佛」〔大正四八・三四四下〕

六祖強調：「但識眾生即能見佛，離眾生無佛心」〔大正四八・三四四下〕故「若捨眾生，即無佛可覓。」眾生即佛，佛即眾生，兩者之差別在於——若迷、愚癡、心劍即佛眾生；若悟、智慧、平等即眾生佛。身外無佛，唯向自心求。自佛就是真佛，其它皆假。

慧能要門人「好住」，再留一「自性真佛解脫頌」，其意要弟子們見自心自性真佛，別向外求。唯心真則真，心假則假，自身真即是成佛之因。

此偈說了，慧能再告門人：

「汝等好住，今共汝別。吾去已後，莫作世情悲泣。

而受人弔門錢帛、著孝衣，即非聖法，非我弟子。如

吾在日一種，一時端坐，但無動無靜，無生無滅，無

去無來，無是無非無住。但能〔原然寂靜，即是大

道。吾去已後，但依法修行，共吾在日一種。吾若在

世，汝違教法，吾住無益。」〔大正四八・三四五上〕

慧能告誡畢，是夜至三更即「奄然遷化」，其滅度後，

曹溪有異徵，描述如下：

「諸日寺內異香氤氳，經數日不散。山崩地動，林木變白，日月無光，風雲失色。」〔大正四八・三四五上〕

慧能由出生至入滅，重要事蹟約列於後：

唐貞觀十二年〔六三八〕——出生。

龍朔元年〔六六一〕——年二十四參識弘忍而得法。

龍朔二年〔六六二〕起——隱居五年。

乾封二年〔六六七〕——年三十薙髮出家。

〔韶、廣行化四十餘年〕

49 頁

先天二年〔七一三〕——年七十六入滅。

慧能一生行誼約略如上所述。而禪宗大顯於中國，慧能是重要關鍵者，其傳法亦是禪發展之第三期——成熟期。慧能時禪宗始能言其成宗，代表其法門特色即是『壇經』，於了解『壇經』中心思想時，先就版本做一概述。

## 第二節 壇經版本之探索

慧能在中國禪形成之過程，有其特殊且重要地位。因此由其施法所留下之記錄，亦為研究上首要資料。本論文雖著重於思想之探求，然若不能釐清版本之問題，所研究之結果必不實，故本章對現今所見之版本，做一說明。

### 壹 敦煌本

大正藏經第四十八冊〔No.2007〔大正四八・三三七上〕——三四五中收有一卷題為：「南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖慧能大師於韶州大梵寺施法壇經」，全名共三十二字。於題名旁又注明「兼受無相戒弘法弟子法海集記」。此本即是「敦煌本」。敦煌本未分卷，吾人今依序說明此本之重要事目：

- 一、開法之人、地、品。
- 二、慧能聞『金剛經』而往黃梅。
- 三、弘忍、慧能間之問答。

四、慧能隱於碓坊八月餘。

五、慧能欲付衣法。

六、諸人息心不敢呈偈。

七、神秀呈偈。

八、五祖評神秀之偈：「只到門前，尚未得入。」

九、因童子之緣，慧能至堂前書偈。其偈有二。

一〇、慧能受法而為六祖。

一一、慧能將法向南。

一二、陳惠順欲奪衣法，後受法於慧能而向北化人。

一三、菩提般若之智，世人本自有之。

一四、定慧為本。

## 50 頁

一五、一行三昧。

一六、法無頓漸。

一七、無住為本，無相為體、無念為宗。

一八、坐禪元不著心，亦不著淨。

一九、坐禪法門一切無礙。

二〇、釋「禪定」，受「無相戒」。

二一、見自三身佛——清淨法身佛、千百億化身佛、圓滿報身佛。

二二、發四弘大願。

二三、無相懺悔。

二四、受無相三歸依戒。

二五、說摩訶般若波羅蜜法。

二六、釋摩訶、般若、波羅蜜之義。

二七、贊摩訶般若波羅蜜為最尊最上第一。

二八、八萬四千智慧。

二九、持金剛般若波羅蜜經即得見性，入般若三昧。

三〇、此最上乘法，為大智上根人說，少根智人若聞法，心不生信。

三一、萬法本從人興，一切萬法盡在自身心中。

三二、解最上乘法直是正路，是大善知識。

三三、從已來默然而付於法。

三四、若遇人不解，謾此法門，百劫萬劫千生斷佛種性。

- 三五、說無相滅罪頌。
- 三六、福與功德別。
- 三七、悟無生頓法，見西方只在剎那。
- 三八、心地、性王。
- 三九、自家修清淨即是西方。無相頌。
- 四〇、慧能往曹溪山，韶、廣二州行化四十餘年。

## 51 頁

- 四一、無『壇經』稟承，非南宗弟子。
- 四二、諍是勝負之心，與道違背。
- 四三、南能北秀〔法即一宗，人有南北，因此便立南北〕。
- 四四、神秀使志誠參慧能。
- 四五、慧能闡釋「戒定慧」之義。
- 四六、法達來參。
- 四七、智常來參。
- 四八、神會來參。
- 四九、十弟子。
- 五〇、三科法門〔五陰、十八界、十二入〕。
- 五一、三十六對法。
- 五二、已後傳法迎相教授一卷『壇經』。
- 五三、大師告別。
- 五四、真假動淨偈。
- 五五、前五祖傳衣付法頌，與慧能大師頌。
- 五六、慧能二頌。
- 五七、頓教法傳授。
- 五八、見真佛解脫頌。
- 五九、自性真佛解脫頌。
- 六〇、大師遷化，春秋七十有六。

六一、壇經傳授。

由以上所列事目，吾人得知，大梵寺施法，除起首言：

「慧能大師，於大梵寺講堂中昇高座，說摩訶般若波羅蜜法，受無相戒。」〔大正四八・三三七上〕

亦包含坐禪、發願與懺悔。顯然此次公開施法，已闡明「戒禪合一」之理。敦煌本是否即為『壇經』之原型？吾人可就其文而思考之：

〔一〕題名言明於大梵寺施法，所施之法為摩訶般若波羅蜜經。然此卷本包括慧能求法之由與弟子問答、遷化之事。如僅

是大梵寺施法，其它所附顯為弟子們所集錄。

〔二〕文中提到慧能於韶、廣二州行化四十年，更能說明此本『壇經』，已非僅是大梵寺施法而已。

〔三〕「南能北秀」與「頓教法傳授」實為慧能弟子為區別神秀所傳之法與爭法統之位而添。

『壇經』成立，主要是大梵寺施法，此部份為『壇經』之原貌。今所見敦煌本，是原貌再經後人修飾而成。在研究上，對於主要施法部份與後人添附，應分別清楚。

除以上所提三點外，宋·契嵩曾著『壇經贊』，對敦煌本之成立，可為另一說明。

『壇經贊』主要內容為：

「定慧為本」、「一行三昧」、「無相為體」、「無念為宗」、「無住為本」、「無相戒」、「四弘願」、「無相懺」、「三歸戒」、「說摩訶般若」、「我法為上上根人說」、「從來默傳分付」、「不解此法而輒謗毀」。〔大正五二·六六三上一一下〕

『壇經贊』之次第，正與敦煌本大梵寺施法部份次第相同。正可說明敦煌本雖非『壇經』之最古本，然卻是現存最古之『壇經』本。

中國人對先聖所傳典籍，如具有恒常不變之理，即尊稱曰「經」。六祖施法名為『壇經』，於敦煌本中屢有所見：

「刺史遂令門人僧法海集記，流行後代，與學道者承此宗旨，遞相傳授，有所於約以為稟承，說此壇經。」〔大正四八·三三七上〕

「若論宗旨，傳授壇經，以此為依約。若不得壇經，即無稟受。須知法處年月日姓名，遞相付囑。無壇經稟承，非南宗弟子也。」〔大正四八·三四二上〕

「已後傳法迎相教授一卷壇經，不失本宗。不稟授壇經，非我宗旨。如今得了，迎代流行，得遇壇經者，如見吾親授。拾僧得教授已。寫為壇〔原為檀經，迎代流行，得者必當見性。〕〔大正四八·三四三下〕

「此壇經，法海上座集，上座無常，付同學道滌，道滌無常，付門人悟真，悟真在嶺南曹溪山法興寺，見今傳受此法。」〔大正四八·三四五中〕

「如根性不堪林量不得須求此法，違立不德者不得妄付壇經。」〔大正四八·三四五中〕

今人言『壇經』，代表六祖一生行誼教法。其中「壇」

字，有「土築高臺」之義，更強調設壇以示鄭重。而所謂「壇場」「壇戒」〔登壇受戒〕，更表明六祖於大梵寺施法所包含懺悔、發願、受戒等傳授。

『壇經贊』中，更直舉列言『壇經』之宗要：

「壇經者，至人之所以宣其心也。」〔大正五二·六六二下〕

## 53 頁

「壇經之所謂心者，亦義之覺義，心之實心也。」。  
〔大正五二·六六二下〕

「壇經之宗尊其心要也。」〔大正五二·六六三上〕

「施於出世則佛道速成，施於救世則塵勞易歇，此壇經之宗所以旁行天下而不厭。」〔大正五二·六六三上〕

「壇經曰：定慧爲本。」〔大正五二·六六三上〕

「偉乎壇經之作也。」〔大正五二·六六三中〕

「壇經之宗舉乃直示其心，而天下方知即正乎性命也。」〔大正五二·六六四上〕

『壇經』被贊爲具有「尊其心要」、「正乎性命」之作用，更加提昇其重要性，亦奠定於我國思想史上之地位。而『壇經』之名更廣行天下，人人聞『壇經』即知其所指。

## 貳 惠昕本

繼敦煌本之後，年代較早者爲惠昕本。惠昕本之來源，胡適曾有說明：

「去年〔民國二十二年十月我過日本橫濱，會見鈴木大拙先生，他說及日本有新發現的北宋本『六祖壇經』。後來我回到北平，不久就收到鈴木先生寄贈的京都堀川興聖寺藏的『六祖壇經』的影印本一部。此本爲昭和八年安宅彌吉所印行，共印二百五十部。附有鈴木大拙先生的解說一小冊。

興聖寺本爲翻刻宋本，已改原來每半頁七行之摺貼式爲每全頁二十一行之方冊本。但原本之款式完全保存，不過合併三個半頁爲一全頁而已。每行二十二字。全書分二卷，上卷六門，下卷五門，共十一門。末頁有興聖寺僧了然墨筆兩行跋，第一跋云：

慶長四年五月上旬初拜誦此經伺南宗奧義了次爲新學加朱點而已 了然誌之

第二跋云：

慶長八年三月朔日至八日一遍拜讀之次加和點了  
了然誌之。此本前面有手鈔『六祖壇經序』，看其筆跡，似是了然所補鈔。序文二十七行半，不分段。

首行云：

依真小師邕州羅秀山惠進禪院沙門惠昕述  
而序末題云：  
紹興二十三年〔西元一一五三〕六月二十日右奉議  
郎權通判蘄州軍州晁子健記。

細分析之，這裡本是兩篇序，了然誤合爲一。  
第一篇爲惠昕序，共一百六十一字：

## 54 頁

原夫真如佛懷，本在人心。心正則諸境難侵，心邪則眾塵易染。能止心念，眾惡自亡。眾惡既亡，諸善皆備，諸善要備，非假外求。悟法之人，自心如日，遍照世間，一切無礙。見性之人，雖處人倫，其心自在，無所惑亂矣。故我六祖大師廣爲學徒直說見性法門，總令自悟成佛，自曰壇經，流傳後學。古本文繁，披覽之徒，初忻後厭。余以太歲丁卯，月在蕤賓，二十三日辛亥，於思迎塔院分爲兩卷，凡十一門。貴接後來，同見佛性云。

第二篇是晁子健的後記，共二百八十二字。  
子健被旨入蜀，回至荆南，於族叔公祖位見七世祖文元公所觀寫本『六祖壇經』，其後題云：時年八十一〔天聖九年，西元一〇三一第十六次看過。以至點句標題，手澤具存。公歷事太宗、真宗、仁宗三朝，引年七十，累章求解禁職，以太子少保致仕。享年八十四。道德文章具載國史。冠歲過道士劉惟一，訪以生死之事。劉曰：人常不死。公駭之。劉曰：形死性不死。公始寤其說，自是留意禪觀，老而愈篤。公生平所學，三教俱通。文集外，著『昭德編』三卷，『法藏碎金』十卷，『道院集』十五卷，『耄智餘書』三卷，皆明理性。晚年尚看『壇經』孜孜如此。子健來佐蘄春郡，遇太守高公世叟，篤信好佛，一日語及先文元公所觀『壇經』，欣然曰：此乃六祖傳衣之地，是經安可闕乎？乃用其句讀，鏤版刊行，以廣其傳。『壇經』曰：後人得遇壇經，如親承吾教；若看『壇經』，必當見性。咸願眾生，同證此道。』〔註 5〕

由以上之敘述，吾人對於惠昕本『壇經』有幾點認識與了解：

〔一〕今言惠昕本即指日本京都堀川興聖寺藏本。

〔二〕全書分二卷十一門。其各卷品目，今依『壇經對勘』〔註 6〕所列如下：

緣起說法門第一  
悟法傳衣門第二

爲時眾說定慧門第三  
教授坐禪門第四  
說傳香懺悔發愿門第五

說一體三身佛相門第六〔以上上卷〕  
說摩訶般若波羅蜜門第七  
問答功德及西方相狀門第八

諸宗難問門第九

南北二宗見性門第十  
教示十僧傳法門第十一〔以上下卷〕

55 頁

〔三〕惠昕序中：「古本文繁，披覽之徒，初忻後厭。」

言明於當時必有一通行「古本」，後爲惠昕改編。

〔四〕惠昕改定是書當在宋太祖乾德五年，即西元九六七年。

〔五〕依晁子健之後記：「文元公」即晁迥，『宋史』有其傳〔卷三〇五〕。後題云：「時年八十一」，正是天聖九年，即西元一〇三一年。與惠昕之改訂相距六十四年。

就文字敘述而言，惠昕本比敦煌本已有增添與改動。惠昕本不同於敦煌本，除了文字敘述上略有增添外，其中有關受無相戒，次第亦有不同：

敦煌本：

- 1、見自三身佛
- 2、發四弘大願
- 3、無相懺悔
- 4、受無相三歸依戒

惠昕本：

- 1、傳自性五分法身香
- 2、無相懺悔
- 3、四弘誓願
- 4、無相三歸依戒
- 5、一體三身自性佛

惠昕本增入「傳自性五分法身香」。所謂五分法身香即戒香、定香、慧香、解脫香、解脫知見香。此五香依次對治色、受、想、行、識五蘊。『壇經對勘』抄錄惠昕本有關自性五分法身香，只有慧香之後部份及解脫香、解脫知見香。其中缺戒香、定香及慧香前部〔註7〕。至宗寶本時〔大正四八·三五三下〕，卻是完整，且其次第亦爲宗寶本所沿用。

參 契嵩本



契嵩『鐔津文集』卷十一有郎侍郎『六祖法寶記敘』其中云：

「六祖之說余素敬之，患其為俗所增損，而文字鄙俚繁雜殆不可考。會沙門契嵩作『壇經贊』，因謂嵩師曰：若能正之，吾為出財，模印以廣其傳。更二載嵩果得曹溪古本校之，勒成三卷，粲然皆六祖之言，不復謬妄。乃命工鏤板以集其勝事。至和三年三月十九日序。」〔大正五二・七〇三下〕

至和三年正為宋仁宗朝，即西元一〇五六年。契嵩『壇經贊』所贊內容前已言明與敦煌本大梵寺施法部份相同。而後又得「曹溪古本校之，勒成三卷」，敦煌本未分卷，且『壇經贊』已成，如此可為敦煌本非最古之本又添一證。而此「曹溪古本」所指或即後人所謂「曹溪原本」。

今依『壇經對勘』，將契嵩本品目列出：

悟法傳衣第一。

釋功德淨土第二。

## 56 頁

定慧一體第三。

教授坐禪第四。

傳香懺悔第五。

參請機緣第六。

南北頓漸第七。

唐朝徵詔第八。

法門對示第九。

付囑流通第十。

契嵩本與惠昕本相距約八十九年。其間最大之變動即由敦煌本不分卷，至惠昕本分二卷十一門，而成契嵩之三卷。其中當有所增益。比對惠昕本與契嵩本之品目，最值注意者乃「參請機緣」。『壇經』分卷，首見於惠昕本，然惠昕本並無「參請機緣」此品，而宗寶跋中自云：「復增入弟子請益機緣」，如此之增益，當有跡可循。有關此問題，於宗寶本中當再詳明。此處提出，是說明『壇經』至契嵩本時，所具有之模式，大抵為後代通行本所沿用。

### 肆 德異本

大正藏經第四十八冊〔N. .2008〕『六祖大師法寶壇經』，正文前有序一篇，為德異撰。

此序先述世尊心印西傳至達摩，再東來中土傳至六祖。再云：

「居士由是祝髮登壇，應跋陀羅懸記，開東山法門。韋使君命海禪者錄其語，目之曰法寶壇經。……原其五家綱要盡出壇經。夫壇經者，言簡義豐理明事備，具足諸佛無量法門。……惜乎壇經爲後人節略太多，不見六祖大全之旨。德異幼年嘗見古本，自後遍求三十餘載，近得通上人尋到全文，遂刊於吳中休休禪庵，與諸勝士同一受用。……至元二十七年庚寅歲中春日敘。」〔大正四八・三四五下一—三四六上〕

至元二十七年爲西元一二九〇年。德異甚推崇『壇經』。以爲臨濟、滄仰、曹洞、雲門、法眼五家盡出於此。然德異有感於當時『壇經』爲後人節略太多，已「不見六祖大全之旨」。又言嘗見「古本」，而「遍求三十餘載」。德異所稱之「古本」，是今所傳敦煌本或惠昕本、契嵩本，其詳難知。〔註8〕

有關德異序，因與宗寶本相距僅一年，且其序又附入於宗寶本中，而其品目亦漸爲人所不知。這種原因皆使後人對德異本所知甚少。

## 伍 宗寶本

大正藏經第四十八冊繼敦煌本『壇經』後，有題名爲『六祖大師法寶壇經』，偏旁注明「風旛報恩光孝禪寺住持嗣祖比丘

57 頁

宗寶編」此本所據爲增上寺報恩藏明本及宮內省圖書寮藏寫本。其品目如下：

- 行由第一
- 般若第二
- 疑問第三
- 定慧第四
- 坐禪第五
- 懺悔第六
- 機緣第七
- 頓漸第八
- 宣詔第九
- 付囑第十

除以上經文外，在正文前附有：

- 〔一〕六祖大師法寶壇經序，爲古筠比丘德異撰。
- 〔二〕六祖大師法寶壇經贊，爲宋明教大師契嵩撰。

經文後附錄：

- 〔一〕六祖大師緣起外記，爲門人法海等集。
- 〔二〕歷朝崇奉事蹟。
- 〔三〕賜諡大鑿禪師碑，柳宗元撰。
- 〔四〕大鑿禪師碑、佛衣銘，劉禹錫撰。
- 〔五〕跋，釋宗寶撰。

宗寶在其跋文中有云：

「明教嵩公常讚云：天機利者得其深，天機鈍者得其淺，誠哉言也。余初入道，有感於斯。續見三本不同，互有得失，其板亦已漫滅。因取其本校讎，訛者正之，略者詳之，復增入弟子請益機緣，庶幾學者得盡曹溪之旨。……至元辛卯夏，南海釋宗寶跋。」〔大正四八·三六四下一 三六五上〕

至元辛卯正是德異所撰序文之次年，即西元一二九一年。由宗寶跋文中，得知當時已有三本不同『壇經』。跋文中曾引契嵩『壇經贊』，而宗寶自言「因取其本校讎」，所言之本，或即是契嵩所校勘之本。宗寶自言「復增入弟子請益機緣」，今吾

## 57 頁

人翻閱敦煌本，參訪者有志誠、法達、智常、神會四輩。宗寶本另分機緣品，請益者有尼無盡藏、法海、法達、智通、智常、志道等。其中所增入者，爲宗寶所添。

自慧能大梵寺施法以來，至今通行『壇經』之本，其間增益與版本之問題雖多，然以大正藏經所收敦煌本與宗寶本，當該爲最具代表性。敦煌本雖不分卷，而宗寶本卻品目詳細，若以爲宗寶本後出必不實，而加以否認，吾人以爲有欠穩當。『壇經』版本雖多，要言之可分爲：

- 〔一〕大梵寺施法部份——即定慧爲本、無相戒、四弘願。
- 〔二〕參請機緣與付囑流通。

宗寶本在此基礎上雖有增益，亦不違慧能之本懷。故吾人次章探討慧能思想之源流，除以敦煌本爲主外，亦參之宗寶本。而後人所撰之碑文，亦在研究之內。

附註：

〔註 1〕：印順，中國禪宗史，頁一七六，台北。正聞出版社，民國七十二年十月三版。

「極可能是根據當時流行的『曹溪大師別傳』。『別傳』的年代，極不正確，即是當時盛行的傳說。

」

- 〔註 2〕：大正四八・三六二中一一下。『緣起外記』所描述慧能出生之事，添筆更多。
- 〔註 3〕：「三年勿弘此法」至惠昕本時爲：「慧能後至曹溪，又被惡人尋逐。乃於四會縣避難。經五年，常在獵人中，雖在獵中，時與獵人說法。」此三年或五年，或傳說不同，或寫錯誤。
- 〔註 4〕：荷澤之名乃指神會所居洛陽荷澤寺。『傳燈錄』：「會於洛陽荷澤寺，崇樹能之真堂；兵部侍郎宋鼎爲碑焉。會序宗脈，從如來下西域諸祖外，震旦凡六祖。盡圖續其影。太尉房瑄作六葉圖序。」〔大正五〇・七五五中〕。
- 〔註 5〕：胡適，壇經考之二一一記北宋本的六祖壇經。現代佛教學術叢刊〔1〕一一六祖壇經研究論集。頁十一至十三。民國六十五年十月初版。
- 〔註 6〕：郭朋，壇經對勘，一九八一年六月第一版，濟南·齊魯書社。是書將敦煌本、惠昕本、契嵩本、宗寶本四本，以敦煌本爲主，逐一比對。其中惠昕本缺四、五二門。
- 〔註 7〕：有關「五分法身香」，胡適比對敦煌本時說明：「增添傳自性五分法身香一段，凡二百十一字，爲敦煌本所無。」並未言及有缺卷。同註五頁二四。
- 〔註 8〕：同註頁二五七。印順法師認爲：「可能指惠昕本」。

59 頁

### 第三章 壇經中心思想之源流

#### 第一節 般若

敦煌本『壇經』之題名中特標示「摩訶般若波羅蜜經」。且開宗明義即點出慧能大師說「摩訶般若波羅蜜法」。有關般若部系統之經典，大正藏經收錄甚多，其中重要者如：

1. 大般若波羅蜜多經〔六百卷〕
2. 放光般若經〔二十卷〕
3. 摩訶般若波羅蜜經〔二十七卷〕
4. 道行般若經〔十卷〕

- 5.小品般若波羅蜜經〔十卷〕
- 6.文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經〔二卷〕
- 7.金剛般若波羅蜜經〔一卷〕
- 8.般若波若蜜多心經〔一卷〕

佛教傳入中國，經魏晉吸收階段至唐而盛，其中對於般若學之趣入，當屬較早亦是影響最深者。

## 壹 摩訶般若波羅蜜

「般若」為音譯，佛經之翻譯有五不翻〔註1〕。「般若」為令聞之者生信故不譯。何謂「摩訶般若波羅蜜」，敦煌本『壇經』載之：

「摩訶般若波羅蜜者，西國梵語。唐言大智慧彼岸到。此法須行，不在口念。口念不行，如幻化修行者。法身與佛等也。何名摩訶，摩訶者是大，心量廣大猶如虛空。莫定心座即落無既空。能含日月星辰大地山河一切草木，惡人善人、惡法善法、天堂地獄盡在空中。世人性空亦復如是。性含萬法是大，萬法盡是自性。見一切人及非人，惡知與善，惡法善法盡皆不捨，不可染著，由如虛空，名之為大，此是摩訶行。迷人口念，智者心〔行〕。又有迷人，空心不思，名之為大，此亦不是。心量大，不行是少。莫口空說，不修此行，非我弟子。何名般若，般若是智慧，一時中念念不愚，常行智慧即名般

60 頁

若。行一念愚即般若絕，一念智即般若生。心中常愚，我修般若無形相，智慧性即是。何名波羅蜜，此是西國梵音，言彼岸到，解義離生滅著竟生滅去。如水有波浪，即是於此岸。離境無生滅，如水承長流，故即名到彼岸，故名波羅蜜。迷人口念，智者心行。當念時有妄，有妄即非真有。念念若行，是名真有。悟此法者，悟般若法，修般若行。不修即凡，一念修行法身等佛。善知識！即煩惱是菩提，捉前念迷即凡，後念悟即佛。善知識！摩訶般若波羅蜜，最尊最上第一』〔大正四八·三三九下一一三四〇上〕

「摩訶般若波羅蜜」總即是大智慧到彼岸。此「般若智」非指一般之經驗知識或聰明才智。經驗知識可經由豐富生活或長期為學累積而成；而聰明才智之表現，亦非「般若」之境地。此智是「大智慧」，此大亦非「大小」相對之大，

此乃萬法自性而生。換言之：自性含容一切天地萬物是爲大。此亦是慧能悟道時所言：「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，何期自性能生萬法。」〔大正四八・三四九上〕幻化世間，一切法皆有爲，有爲即假，如夢幻、泡影、似露、亦電，是爲此岸，凡夫由此岸至彼岸，須仗「般若智」。而智與愚，彼岸與此岸，非遙相對之兩種不同事體，此境地之差別僅在一念間。故強調「心行」。菩薩之潤生須在世間完成，故不捨現實生活。若以水喻之，「水有波浪」爲此岸；「水承長流」爲彼岸。水、波浪、長流是一非三，水之本質爲靜，因風而起波浪，波浪剎那即滅，又復水質。故般若智世人本有，非由外入，乃依自己之空寂本性，念念悟得而轉出。

對於「摩訶般若」，契嵩『壇經贊』中有言：

「說摩訶般若者，謂其心之至中也。般若也者，聖人之方便也，聖人之大智也。固能寂之、明之、權之、實之。天下以其寂，可以泯眾惡也。天下以其明，可以集眾善也。天下以其權，可以大有爲也。天下以其實，可以大無爲也。至矣哉般若也。聖人之道，非夫般若不明也、不成也。天下之務，非夫般若不宜也、不當也。至人之爲以般若振不亦遠乎。」〔大正四八・三四六下〕

「般若」爲聖人之道，此乃契嵩對般若之推崇。聖人有此方便與大智，才能因機攝眾。「寂、明、權、實」有其相因相成之關係。「因寂悟明」、「開權顯實」。「寂與權」無非方便，爲引學眾人「明與實」——此爲實法。聖人有此方便、大智、總稱「般若」。自性空寂仍爲迷，唯由迷轉明，才是佛、聖。而權法並非究竟，唯由權入實，始成就無上佛道。此一切皆仰賴「般若」也。

「般若波羅蜜行」爲「欲入甚深法界入般若三昧者」應當直修，此爲『壇經』中特別明言。然『摩訶般若波羅蜜經』對於「般若波羅蜜」除原義爲「大智慧到彼岸」外，尚含有空慧之思想。經云：

「菩薩摩訶薩欲行般若波羅蜜，應如是思惟：何者是般若波羅蜜？何以故名般若波羅蜜？是誰般若波羅蜜？若菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，如是念：若法無所有、不可得，是般若波羅蜜。……內空故、外空、內外空、空空、大空、第一義空、有

空、諸法空、不可得空、無法空、有法空、無法有法空故……。」〔大正八・二三六中〕

般若波羅蜜是「無所有、不可得」，且其後列有十八空，此十八空之義，龍樹『大智度論』卷三十一有疏解〔大正二五・二八五中——二九六中〕。「空」非一無所有，言十八空是就修行之境地而立。「般若」之責重在蕩相遣執，十八空為方便言，旨在說明世間一切現象之不真實性。然如幻如化之法，所包含不僅是世間，連出世間亦復如是。『摩訶般若波羅蜜經』云：

「須菩提語諸天子：我說佛道如幻、如夢，我說涅槃亦如幻、如夢。若當有法勝於涅槃者，我說亦復如幻、如夢。何以故？諸天子！是幻夢，涅槃不二不別。」〔大正八・二七六中〕

「涅槃」為成佛之所證地，有寂靜、解脫之義。故小乘有欣涅槃之樂而厭生死之苦，此皆不明「空」之真義。般若波羅蜜之「無所有、不可得」，此非是消極、悲觀，亦非虛無主義。此般若空理，所成就者為實相，然實相即無相，故欲求般若、學般若、修般若，當知「般若非般若，是之謂般若。」十八空之「空空」一詞，第一「空」字為動詞，義即：於空之理，亦不可住空。若將「空」提掛於心上，此亦是執。且「空」為一描述語、抒義字，非世間實有一「空」之物。「涅槃」之境地，亦如幻夢，此「幻夢、涅槃不二不別」，即是大乘菩薩所能體悟之「空」，故有積極渡眾之情操。亦有「不厭離生死、不欣樂涅槃」之大無畏、不急求解脫之精神，此亦是『壇經』所闡明之人世思想。

『壇經』主要部分即「摩訶般若波羅蜜法」，除贊它為「最尊最上第一」，更加闡述：

「無住無去無來，三世諸佛從中出。將大智慧到彼岸，打破五陰煩惱塵勞。最尊最上第一，讚最大、最上乘法修行定成佛。無去無住無來住，是定慧等不染一切法，三世諸佛從中，變三毒為戒定慧。善知識！我此法門從八萬四千智慧，何以故？為世有八萬四千塵勞。若無塵勞，般若常在，不離自性。悟此法者，即是無念無憶無著，莫去誰妄。〔宗寶本：不起誑妄〕即自是真如性用，智慧觀照，於一切法不取不捨，即見性成佛道。」〔大正四八・三四〇上〕

凡顯物之多，皆以八萬四千為數，法門乃因塵勞而設，故有八萬四千法門對治八萬四千煩惱。法門與塵勞，皆不離般若與自性。般若之空慧，旨在闡揚「於一切法不取不捨」，非執於一「空」物。以此般若智觀照世間一切，無念無憶

無著，即是見性成佛道。

## 貳 金剛般若波羅蜜

『壇經』是弘揚「摩訶般若波羅蜜」，觀題文與經文即可得知。然『金剛經』在『壇經』中屢次出現，其所闡述之般若，是值得研究。敦煌本『壇經』提到『金剛經』者有：

「慧能得錢，欲向門前，忽見客讀金剛經，慧能一聞心明便悟。……見大師勸道俗但持『金剛經』一卷，即得見性，直了成佛。」〔大正四八·三三七上〕

### 62 頁

「弘忍與供奉錢三十千，深勞遠來，不畫變相也。『金剛經』云：凡所有相皆是虛妄。不如留此偈令迷人誦。依此修行，不墮三惡。」〔大正四八·三三七下〕。

「五祖夜知三更，喚慧能堂內，說『金剛經』，慧能一聞，言下便悟。」〔大正四八·三三八上〕

「但持『金剛般若波羅蜜經』一卷，即得見性，入般若三昧。」〔大正四八·三四〇上〕

「若大乘者聞說『金剛經』，心開悟解，故知本性自有般若之智。自用智慧觀照，不假文字。」〔大正四八·三四〇中〕

由慧能見客讀『金剛經』，至繼祖位宣付弟子應持『金剛經』。『金剛經』所佔之地位已顯重要。

達摩以楞伽傳心，至道信之「入道安心要方便法門」，其中已含有「楞伽經諸佛心第一」與「文殊說般若經一行三昧」。至弘忍東山法門之弘傳，『金剛經』與『大乘起信論』〔以下簡稱起信論〕始漸受重視。『金剛經』代替『文殊說般若經』，此為佛界之共同趨向，直至今日，『金剛經』之地位，已非其它諸經可以比擬。然若以為達摩以四卷『楞伽經』印心，慧能代以『金剛經』，此亦非完全符合事實。

「金剛般若波羅蜜」為何等人宣說，『壇經』云：

「但持金剛般若波羅蜜經一卷，即得見性，入般若三昧。當知此人功德無量，經中分明讚歎，不能具說。此是最上乘法，為大智上根人說。少根智人若聞法，心生不信。」〔大正四八·三四〇上一一中〕



『金剛經』所注重者爲「般若」，依天臺宗之判教，當在第四時，『金剛經』之「無所住而生其心」義，及經否定而肯定之「蕩相遣執」，最後呈「實相般若」之思想，將於各章節中分別論述。

## 第二節 自性

「自性」之觀念在『壇經』中佔有極重要地位，今以敦煌本『壇經』爲主列之：

「見大師勸道俗但持金剛經一卷，即得見性，直了成佛。」〔大正四八·三三七上〕

「人即有南北，佛性即無南北。獼獠身與和尚不同，佛性有何差別。」〔大正四八·三三七中〕

「須入得門，見自本性。……若入得門見自本性，當付汝衣法。」〔大正四八·三三七下〕

「慧能一聞知未見性。」〔大正四八·三三七下〕

「令諸門人盡誦，悟此偈者即見自性。」〔大正四八·三三七下〕

「於西間壁上提著，呈自本心。不識本心，學法無益。識心見性，即吾大意。」〔大正四八·三三八上〕

「慧能偈曰……佛性常清淨。」〔大正四八·三三八上〕

63 頁

「識自本是見本性」〔大正四八·三三八下〕

「無住者，爲人本性」〔大正四八·三三八下〕

「離妄念本性淨，不見自性本淨，心起看淨，卻生淨妄。」〔大正四八·三三八下〕

「作此見者，障自本性。」〔大正四八·三三八下〕

「見本性不亂爲禪」〔大正四八·三三九上〕

「維摩經云：即是豁然還得本心。」〔大正四八·三

三九上〕

「菩薩戒云：本須自性清淨。善知識！見自性自淨，自修自作，自性法身自行。」〔大正四八・三三九上〕

「向者三身在自法性，世人盡有。」〔大正四八・三三九上〕

「聽汝善知識說令善知識依自色身見自法性有三世佛。」〔大正四八・三三九上〕

「世人性本自淨，萬法在自性。」〔大正四八・三三九上〕

「知如是一切法盡在自性，自性常清淨。」〔大正四八・三三九上〕

「於外看敬，妄念浮雲蓋覆自性，不能明。故遇善知識開真法吹卻迷妄，內外明徹。於自性中萬法皆見，一切法自在性。」〔大正四八・三三九上〕

「自性變化甚多」〔大正四八・三三九中〕

「善知識！心中眾生名於自身自性自度。」〔大正四八・三三九中〕

「從前惡行一時自性若除，即是懺悔。」〔大正四八・三三九中〕

「除卻從前矯誑心永斷，名為自性懺。」〔大正四八・三三九下〕

「自心歸依覺。……自心歸正念。……自心歸淨。……一切塵勞妄念雖在自性，自性不染著名眾中尊。」〔大正四八・三三九下〕

「自性不歸無所處」〔大正四八・三三九下〕

「萬法盡是自性」〔大正四八・三三九下〕

「般若常在不離自性」〔大正四八・三四〇上〕

「於一切法不取不捨，即見性成佛道。」〔大正四八・三四〇上〕

「本性自有般若之智」〔大正四八・三四〇中〕

「眾生本性般若之智亦復如是。」〔大正四八・三四〇中〕

「迷心外修覓佛，未悟自性，即是小根人聞其頓教不信外修。但於自心令自本性常起正見，煩惱塵勞眾生當時盡悟。猶如

## 64 頁

大海納於眾流，小水大水合為一體，即是見性。」〔大正四八・三四〇中〕

「一切萬法盡在自身心中，何不從於自心頓現真如本性。菩薩戒經云：我本願自性清淨，識心見性，自成佛道，即時豁然，還得本心。善知識！我於忍和尚處一聞言下大悟，頓見真如本性。……今學道者頓悟菩提，各自觀心，令自本性頓悟。」〔大正四八・三四〇中——下〕

「不能自性悟，須得善知識示道見性。」〔大正四八・三四〇下〕

「識自心，內善知識即得解；若自心邪迷妄念顛倒，外善知識即有教授。」〔大正四八・三四〇下〕

「善知識！一悟即知佛也。自性心地，以智慧觀照，內外明徹，識自本心。若識本心即解脫。」〔大正四八・三四〇下〕

「常淨自性，使六賊從六門走出。」〔大正四八・三四〇下〕

「造寺布施供養只是修福，不可將福以為功德。在法身，非在於福田，自法性有功德。」〔大正四八・三四一上〕

「佛性外行恭敬，若輕一切人，吾我不斷，即自無功德。自性虛妄法身無功德……功德自心作。」〔大正四八・三四一中〕

「心即是地，性即是王。性在王在，性去王無。性在身心存，性去身壞。佛是自性作，莫向身外求。自性迷佛即眾生，自性悟眾生即是佛。」〔大正四八・三四一中〕

「自心地上，覺性如來。」〔大正四八・三四一下〕

「志誠聞法，言下便悟，即契本心。」〔大正四八・三四二中〕

「弟子〔志誠從玉泉寺來，秀師處不得契悟，聞和尚說便契本心。」〔大正四八・三四二中〕

「心地無非是自性戒，心地無亂是自性定，心地無癡是自性慧。……得悟自性，亦不立戒定慧。……自性無非無亂無癡，念念般若觀照，當離法相，有何可立？自性頓修，立有漸次，契此不立。」〔大正四八・三四三中〕

「汝自性且不見，敢來弄人禮拜。……禮拜更不言。大師言：汝心迷不見，問善知識覓路。以心悟自見，依法修行。汝自名不見自心，卻來問慧能見否。」〔大正四八・三四三上〕

「自性含萬法，名為含藏識。思量即轉識，生六識，出六門六塵是，三六十八。由自性邪起，十八邪含。自性正起，十八正含。惡用即眾生，善用即佛。用由何等，由自性。」〔大正四八・三四三中〕

「自性起用對有十九對：邪與正對、癡與慧對、愚與智對。」〔大正四八・三四三中〕

「如何自性起用三十六對，共人言語，出外於相離相。」〔大正四八・三四三下〕

「自性上說空，正語言本性不空迷自惑。」〔大正四八・三四三下〕

「拾僧得教授已，寫為『壇經』，迎代流行，得者必當見性。」〔大正四八・三四三下〕

## 65 頁

「真假動靜偈：……

自心不離假，無真何處真。……  
執迷諍法門，自性入生死。」〔大正四八・三四四上〕

「自性真佛解脫頌，後代迷門此頌意，意即見自心自性真佛。」〔大正四八・三四四下——三四五上〕

『壇經』從起始至終了，皆離不開「性」與「心」。就「性」而言：有「見性」、「自性」、「本性」、「自本性

」、「法性」、「自法性」；此「性」又曰「佛性」。「佛性」於其它經論中是重要觀念，然『壇經』言之甚少。就「心」而言：有「本心」、「自心」、「自本心」。

此「自性」人人皆有，無有差別。本清淨、本不亂，且含具萬法；般若之智亦由此而有。若言歸依，所歸依處即是「自性」，其它別無所歸。眾生不識此，故有看淨之妄念，此妄念即浮雲蓋覆障自本性。一朝體悟即是「識心見性」、「見性成佛」。

『壇經』言「性」與「心」之關係是「性王心地」。「性」是吾人形而上之絕對體、天真佛、主人翁。此真我「性王」之顯現，另一依止者即是「身心」。而身心存在或壞滅，是以「性」在或去而決定。換言之：「性」才是吾人之「主」。故「佛是自性作，莫向身外求。」「性」既是生命主體，所以為王，即是「性王」；性所攝為心，王所攝為地，故言「心地」；總曰即「性王心地」。

此「自性」含有萬法，又名曰「含藏識」。「思量即轉識」。在此意義上，「性」與「心」無有差別。「思量」即有變化，一切善惡苦樂生死皆因此而起，實為迷妄之源。『壇經』重視「自性」觀念，其「性」、「心」所凸顯之義，於原始經論中可有其淵源？今將依此做一探討。

## 壹 楞伽經之成自性如來藏心

慧能開法皆不離「自性」，其間亦曰「佛性」。闡揚「佛性」之經論，於影響中國禪而言，早先較受重視者是菩提達摩付囑之『楞伽經』。本經以「一切佛語心品」為綱，亦即一切佛語皆不離心，離心別無法可言。

『楞伽師資記』中求那跋陀羅禪訓有云：

「楞伽經云諸佛心第一，教授法時，心不起處是也。」〔大正八五・一二八四上〕

此「心不起處」，與『壇經』一再言自性本清淨，不思善、不思惡，所指實同。亦是達摩「理入」之觀念。『壇經』強調「自性」之說法，於『楞伽經』中有「三自性」——妄想自性、緣起自性、成自性。其中所謂「成自性」即是：

「云何成自性？謂離名相事相妄想。聖智所得及自覺聖智趣所行境界，是名成自性如來藏心。」〔大正一六・四八七下〕

「離名相事相妄想」而能趣「自覺聖智」之行，即是「成自性」。此觀念與『壇經』言「坐禪」：「外於一切境界上念不

去」、「外離相曰禪」〔大正四八・三三九上〕之主張一致。

『壇經』言「識」是由「自性」而起，此觀念於『楞伽經』中有云：

「佛告大慧：諸識有二種生住滅，非思量所知。諸識有二種生——謂流注生及相生。有二種住——謂流住住。有二種滅——謂流注滅及相滅。」〔大正一六・四八三上〕

「識」之生住滅，如同流注般持續不斷。一切現象之存在、消逝，皆是依此。言「識」有三——真識、現識及分別事識。而諸識又有三相——「轉相、業相、生相」〔大正一六・四八三上隨思量而轉識，種種塵念妄想亦應聲而起。然此不實之虛妄當除去，才能見到真識。故云：

「若覆彼真識，種種不實諸虛妄滅，則一切根識滅，是名相滅。」〔大正一六・四八三上〕

所滅者是名相，非「藏識」有生滅，故云：

「非自真相識滅，但業相滅。若自真相識滅者，藏識則滅。大慧！藏識滅者，不異外道斷見論議。」〔大正一六・四八三中〕

現象界之作用——生成異滅，皆由「藏識」所變現，於自性上本無生無滅。一切皆由心起造作。此與『壇經』言：「自性邪起，十八邪含。自性〔正起〕，十八正含。惡用即眾生，善用即佛。用由何等，由自性。」皆在闡明心意識，唯「遠離內外境界，心外無所見。」〔大正一六・四八三下〕才能恢復真識、清淨自性。所滅為「境界之相」，非滅識流注；若持此見，即為邪見。因識流注若滅，則藏識亦應滅；藏識若滅，則自性亦滅。如此諸佛菩薩之無漏清淨功德亦無法建立，且毫無意義。

『楞伽經』所包涵範圍甚廣，除關於「識」之問題外，另一重要觀念即是「如來藏」。有關『楞伽經』之「如來藏」說，於前文菩提達摩「楞伽宗要」一切中已言。

『壇經』言「自性」，即或是如來藏說，但不以此名詞出現。於此除『楞伽經』如來藏說外，『起信論』〔註2〕亦值得重視與注意。

『起信論』之成立為大乘法義。「法」是指眾生心，此心含攝一切世間法、出世間法。「義」有三種——體大〔謂一切法真如平等不增減故〕、相大〔謂如來藏具足無量性功德故〕、用大〔能生一切世間出世間善因果〕。〔大正三二·五七五下此三大皆依眾生心而立，而眾生心又有二門——心真如門、心生滅門。此二門不相離，且各總攝一切法。眾生心含有三大，既言「大」，故有圓滿、平等、不增不減之義。言「如來藏」即是眾生由無始以來具無量性功德，為成佛之可能。此「如來藏」之義，論中云：

「心生滅者，依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅相合，非一非異，名為阿梨耶識。」〔大正三二·五七六中

67 頁

「是心從本已來，自性清淨而有無明，為無明所染，有其染心，雖有染心而常恆不變，是故此義唯佛能知。」〔大正三二·五七七下〕

「真如自體相者，一切凡夫、聲聞、緣覺、菩薩、諸佛，無有增減，非前際生，非後際滅，畢竟常恆，從本已來，性自滿足一切功德。所謂自體有大智慧光明義故，遍照法界義故，真實識知義故，自性清淨心義故，常樂我淨義故，清涼不變自在義故，具足如是過於恆沙不離不斷不異不思議佛法，乃至滿足無有所少義故，名為如來藏，亦如如來法身。」〔大正三二·五七九上〕

「雖實有此諸功德義，而無差別之相，等同一味，唯一真如。此義云何？以無分別，雖分別相，是故無二。復以何義得說差別？以依業識生滅相示。此云何示？以一切法本來唯心，實無於念，而有妄心，不覺起念，見諸境界，故說無明。心性不起，即是大智慧光明義故。若心起見，則有不見之相，心性離見，即是遍照法界義故。若心有動，非真識知，無有自性，非常非樂非我非淨，熱惱衰變，則不自在，乃至具有過恆沙等妄染之義。對此義故，心性無動，則有過恆沙等諸淨功德相義示現。若心有起，更見前法可念者，則有所少。如是淨法無量功德，即是一心，更無所念，是故滿足，名為法身如來之藏。」〔大正三二·五

七九上一一中〕

「顯示從生滅門即入真如門，所謂推求五陰色之與心，六塵境界，畢竟無念。以心無形相，十方求之終不可得。如人迷故，謂東爲西，方實不轉。眾生亦爾，無明迷故，謂心爲念，心實不動。若能觀察知心無念，即得隨順入真如門故。」〔大正三二・五七九下〕

「聞修多羅說：如來之藏無有增減，體備一切功德之性。以不解故，即諸如來之藏，有色心法自相差別。云何對治？以唯真如義說故：因生滅染義示現說差別故。」〔大正三二・五八〇上〕

「聞修多羅說：一切世間生死染法皆依如來藏而有，一切諸法不離真如。以不解故，謂如來藏自體具有一切世間生死等法。云何對治？以如來藏從本已來，唯有過恒沙等諸淨功德，不離不斷，不異真如義故。以過恒沙等煩惱染法，唯是妄有，性自本無，從無始世來未曾與如來藏相應故。若如來藏體有妄法，而使證會永息妄者，則無是處故。」〔大正三二・五八〇上〕

「聞修多羅說：依如來藏故有生死，依如來藏故得涅槃。以不解故，謂眾生有始。以見始故，復謂如來所得涅槃有其終盡，還作眾生。云何對治？以如來藏無前際故，無明之相亦無有始。若說三界外更有眾生始起者，即是外道經說。又如來藏無有後際，諸佛所得涅槃與之相應，則無後際故。」〔大正三・五八〇上一一中〕

『起信論』一切以心爲本，真如門以真心爲根本；生滅門以阿賴耶識爲根本。「如來藏」即真如心，而生滅心是依真如心而有。故依「如來藏」有生滅心，有生死，乃至得涅槃亦依此而有，亦可言：一切世間生死染法皆依它而有。眾生心本「自性

68 頁

清淨」，然此自性清淨所伴隨者是「無明」。自性清淨與無明同時俱有，故有「染心」之妄起；雖有染心，然自性之清淨亦「常恆不變」。此自性清淨之覺與無明之不覺，自無始以來即和合，故不可言由真心生妄心。眾生本具常恆不變之真心，此真如自體是「具足如是過於恒沙不離、不斷、不異、不思議佛法」，亦真如自體之功德相圓滿具足一切之一切，此即名「如來藏」，亦曰「如來法身」。真如體雖具諸功德相，然實是離相、無差別相。因一功德即是一切功德，皆「等同一味，唯一真如。」若換一角度言：真如自體有差別相，此差別相是依「業識」之現起及息滅而顯出。妄識起即



無明，妄識滅即智慧。無明與智慧是相對而稱，故依差別相反可現清淨功德相。若能「心性不起」、「心性離見」、「心性無動」即是大智慧光明、遍照法界，「有過恒沙等諸淨功德相」。眾生雖具清淨自性，然隨雜染之生滅而有分別，故一心有真如、生滅二門。凡夫流轉於生滅門中，不知趣入真如門。若能識知此現實世間之「五陰」、「六塵」皆是虛妄之幻現。真如心本無形無相，本清淨恒常不變，不因眾生之妄念而改變。真如心實不動，而妄念是依境界而起，然此境界實無自性。若能觀察得知眾生「心本無念」，即可「隨順入真如門」。生滅門入真如門，看似二體，實為一心，前刻迷即生滅，後刻悟即真如。「如來藏」若依「真如義」而言，即佛與眾生不二，皆具一切功德。若依「因生滅染義示現說差別」，則由凡夫之虛妄滅心，而說如來之清淨常住心。此是依生滅染義而言，非自性有差別，不可混淆為一。如來藏之證悟時，不應離雜染法；然生死雜染法是斷除，而真如法身是可修證，故如來藏具足無漏功德法是可確認，而雜染並非如來藏所擁有。

『起信論』中強調「自性清淨」，只「為無明所染」。若能「知心無念，即得隨順入真如門」，此思想與『壇經』重自性，向心內求法是極為一致。又『壇經』言「性」，是「心真如」與「心生滅」之如來藏性。言「心」是「心生滅」中依如來藏而有阿賴耶識，依阿賴耶識而轉識。由此觀之，『壇經』與如來藏說是有其密不可分之關係。

### 參 涅槃經之佛性義

「佛性」一詞出現於『壇經』中雖較少，然以慧能初禮弘忍時所言：「人即有南北，佛性即無南北。獼猴身與和尚不同，佛性有何差別。」〔大正四八·三三七中〕足見「佛性」實為一重要觀念。

除以上所舉『楞伽經』與『起信論』外，『大般涅槃經』〔以下簡稱涅槃經〕，對於「佛性」之闡明，在中國禪之影響上有其重要地位。『壇經』亦曾載有一尼名無盡藏，常誦『涅槃經』，慧能聽即知妙義，乃為解說。〔大正四八·三五五上〕至此，『涅槃經』之重要性更益凸顯。

佛是覺義，覺者曰佛。「佛性」即是成佛之種子。『涅槃經』云：

「佛性者，即是一切諸佛阿耨多羅三藐三菩提中道種子。」〔大正一二·五二三下〕

「一切眾生定得阿耨多羅三藐三菩提故，是故我說一切眾生悉有佛性。」〔大正一二・五二四中〕

「佛性」是成佛之種子，且此佛性遍及至一切眾生。連「一闍提」亦有佛性。經云：

69 頁

「我常宣說一切眾生悉有佛性，乃至一闍提等亦有佛性。一闍提等無有善法——佛性亦善，以未來有故，一闍提等悉有佛性。何以故？一闍提等定當得成阿耨多羅三藐三菩提故。」〔大正一二・五二四下〕

「一闍提」係指「斷善根」者，既言「斷善根」，又何言有佛性耶！蓋善根有「常」與「無常」之分。「常者不可斷，無常者可斷。」「一闍提」所斷之善根係「無常」之善根，「常」之善根——佛性，是不可斷。

「佛性」不可斷，亦即一切眾生皆有潛藏成佛之種子，有成佛之可能。然不能成佛，皆肇因無始以來為煩惱所障故。『涅槃經』言「佛性」又有一義：

「我者，即是如來藏義。一切眾生悉有佛性，即是我義。如是我義，從本已來，常為無量煩惱所覆，是故眾生不能得見。」〔大正一二・四〇七中〕

「佛性」即「如來藏」，即「我」。此「我」，即形而上絕對體之「真我」。「有我」與「無我」皆曾見於佛教經典。「無我」是整個佛教學說特色。「我」意指一獨立不變之真如自體，其它之事物皆不能有如此這般之如實自體，故言「無我」。『涅槃經』云：

「……眾生佛性亦復如是，常為一切煩惱所覆，不可得見。是故我說眾生無我。」〔大正一二・四一一下〕

「眾生悉有佛性」即是「有我」；但為客塵煩惱所覆，不能得見，即是「無我」。然此「無我」亦非否認眾生有佛性，只緣障覆故不顯。為攝化方便言「如來藏我」；此「如來藏我」亦是「無我」之「如來藏」。

「如來藏」思想影響中國禪發展有其深遠之意義。以『壇經』而言，所強調者即是「識心見性」、「見性成佛道」。能徹底頓悟內在之真我，而自然流露，即是佛。此向心內開發佛性，尋找真我，即是日後禪師授徒之主要課題。

### 第三節 無念為宗、無相為體、無住為本

「無念」、「無相」、「無住」，此在『壇經』中佔極重要地位。一切修行當該如此，去執心，顯真心。

## 壹 無念爲宗

『壇經』云：

「無念者，於念而不念。  
於一切境上不染名爲無念。於自念上離境，不於法上念生。莫百物不思，念盡除卻。一念斷即死〔原無〕，別處受生。  
即緣迷人於境上有念，念上便起邪見，一切塵勞妄念從此而生。然此教門立無念爲宗，世人離見不起於念。若無有念，無念亦

70 頁

不立。無者無何事？念者何物？無者離二相諸塵勞。真如是念之體，念是真如之用。性起念，雖即見聞覺知不染萬物而常自在。」〔大正四八·三三八下〕

慧能宣暢之法，皆不違人性，以「無念」即可見一斑。人性本念念不斷，若要斷念，此斷念之心亦是妄。故言「莫百物不思，念盡除卻。」若空心不思即是迷人。而所謂「無念」，是「於一切境上不染」。念由心生，心所對者爲境。常人易依境而起好惡之心，如此終日爲境相所使，不能自在。「無念者於念而不念」是言：念之本身爲真如之用，本是自在；而真如是念之體，一旦隨心境所轉，此念是稱妄念。故「性起念」即是自在；於此基點上，雖有見聞覺知，卻不染萬境，是謂「念而不念」。故無者，是「離二相塵勞」，有念、無念皆不立。

慧能立「無念爲宗」。此無念，即於念上而無念。如「有僧舉臥輪禪師偈曰：臥輪有伎倆，能斷百思想；對境心不起，菩提日日長。師聞之曰：此偈未明心地。若依而行之，是加繫縛。因示一偈曰：

慧能沒伎倆 不斷百思想  
對境心數起 菩提作麼長」〔大正四八·三五八上——中〕

「能斷百思想，對境心不起」，此爲「一念斷即死，別處受生」，何來菩提、涅槃可言——菩提、涅槃必就煩惱、生死而言。離眾生即無佛道可成，故慧能評其：「未明心地」。此斷思念絕乃小乘作風。唯於百思想中無執無著，思而不思，念而無念，即是解脫，即是自在。此即是天臺家之就九

法界而成佛之最高圓滿。

## I 起信論之無念義

「無念」於『起信論』中時有所見：

「一切諸法唯依妄念而有差別，若離心念，則無一切境界之相。」〔大正三二・五七六上〕

「問曰：若如是義者，諸眾生等，云何隨順，而能得入？答曰：若知一切法雖說無有能說可說，雖念亦無能念可念，是名隨順。若離於念，名為得入。」〔大正三二・五七六上〕

「所言覺義謂心體離念。離念相者，等虛空界，無所不遍，法界一相；即是如來平等法身。」〔大正三二・五七六中〕

「如菩薩地盡，滿足方便，一念相應覺心初起，心無初相。以遠離微細念故，得見心性，心即常住名究竟覺。是故修多羅說：若有眾生能觀無念者，則為向佛智故。又心起者，無有初相可知，而言知初相者，即謂無念。」〔大正三二・五七六中〕

「是故一切眾生不名為覺，以從本來念念相續，未曾離念，故說無始無明。」〔大正三二・五七六中——下〕

「若得無念者，則知心相生住異滅，以無念等故，而實無有始覺之異。」〔大正三二・五七六下〕

「所言不覺義者，謂不如實知真如法一故，不覺心起而有其念；念無自相，不離本覺。」〔大正三二・五七六下一一五七七上〕

## 71 頁

「一切法皆從心起妄念而生，一切分別即分別自心，心不見心，無相可得。當知世間一切境界，皆依眾生無明妄心而得住持。」〔大正三二・五七七中〕

「所謂心性常無念故，名為不變，以不達一法界故，心不相應，忽然念起，名為無明。」〔大正三二・五七七下〕

「一切法從本已來，非色非心，非智非識，非有非無，畢竟不可說相。而有言說者，當知如來善巧方便，假以言說引導眾生。其旨趣者，皆為離念，歸於真如。以念一切法令心生滅，不入實智故。」〔大正三二・五八〇中〕

「一切諸想，隨念皆除，亦遣除想。以一切法本來無

想，念念不生，念念不滅，亦不得隨心外念境界，後以心除心。心若馳散，即當攝來住於正念。是正念者，當知唯心，無外境界。無外境界。即復此心亦無自相，念念不可得」〔大正三二・五八二上〕

「一切心行，念念生滅，以是故苦。應觀過去所念諸法，恍惚如夢。應觀現在所念諸法，猶如電光。應觀未來所念諸法，猶如於雲，忽爾而起。」〔大正三二・五八二下〕

「雖念諸法自性不生，而復即念因緣和合，善惡之業，苦樂等報，不失不壞。雖念因緣善惡業報，而亦即念性不可得。」〔大正三二・五八三上〕

佛法中凡發菩提心，修菩薩道，以證圓滿佛果者，即為大乘法。於大乘法起信仰且力行實踐，此即為『大乘起信論』之宗趣。本論有云：

「所言法者，謂眾生心。」〔大正三二・五七五下〕

大乘法所信所學所證，即是此自心。眾生由自心開展一切，再回向自心。此確信自心而修持至圓滿自在之思想，於『壇經』中屢見不鮮。眾生於境上生分別心，不知隨念皆除，故有妄念。『壇經』立「無念為宗」，顯然與『起信論』不無淵源。

## 貳 無相為體

『壇經』言：

「無相者，於相而離相。

善知識！外離一切相是無相，但能離相，性體清淨，是以無相為體。」〔大正四八・三三八下〕

眾生於相執相，有看心看淨之相。一旦起執，即障本性，如雲霧月。唯心不染著，修行而無修行之跡，此自性本體原是清淨，即是雲消月見。

此「無相為體」，所言「體」者，即是學佛工夫。故『壇經』開宗云：

「慧能大師，於大梵寺講堂升高座，說摩訶般若波羅蜜法，受無相戒。」〔大正四八・三三七上〕

以「無相為體」所開示之法有「無相懺悔」與「無相三歸依戒」：

72 頁

〔一〕無相懺悔：

「善知識！前念後念及今念，念念不被愚迷染。從前

惡行一時自性若除，即是懺悔。前念後念及今念，念念不被愚癡染。除卻從前矯誑心永斷，名為自性懺。前念後念及今念，念念不被嫉妒染，除卻從前嫉妒心，自性若除即是懺。善知識！何名懺悔者終身不作，悔者知於前非惡業恒不離心。〔宗寶本：云何名懺？云何名悔？懺者懺其前愆。……悔者悔其後過。〕〔大正四八·三五四上諸佛前口說無益，我此法門中，永斷不作名為懺悔。〔大正四八·三三九中——下〕

#### 〔二〕無相三歸依戒

「善知識！歸依覺，兩足尊。歸依正，離欲尊。歸依淨，眾中尊。從今已後稱佛為師，更不歸依餘邪名外道，願自三寶慈悲燈名。〔宗寶本：以自性三寶常自證明〔大正四八·三五四上一一中〕慧能勸善知識歸依三寶。佛者覺也，法者正也，僧者淨也。自心歸依覺，邪名不生，少欲知足，離財離色，名兩足尊。自心歸正念，念無邪故即無愛著，以無愛著名離欲尊。自心歸淨，一切塵勞妄念雖在自性，自性不染著，名眾中尊。凡夫解：從日至夜〔原作「日」受三歸依戒。若言歸佛，佛在何處？若不見佛，即無所歸。既無所歸，言卻是妄。善知識！各自觀察，莫錯用意。經中只即言：自歸依佛，不言歸他佛。自性不歸無所處，今既自歸依三寶，總各各至心。〕〔大正四八·三三九下〕

一切諸法本是實相，實相即無相。於無相中即無佛與畜生之別。今執分別相，即是取相。「無相懺悔」所示即是：懺爾過去悔未來；心無須離念，僅於自念上常離境相，於境而無境相，即是無相。「無相三歸依戒」所示即是：自心本是覺、正念、淨，所歸依者即是自佛，自佛即真佛，不歸依他佛，他佛即假佛。自性不染著即是兩足尊、離欲尊、眾中尊。

### I 起信論之無相修行

「無相為體」之觀念，所揭示修行法門即是「無相修行」。 「無相修行」或承襲於『金剛經』與『維摩詰經』，然『起信論』所賦與此觀念之地位，是不容忽視。

「云何熏習起淨法不斷？所謂以有真如法故，能熏習無明。以熏習因緣力故，則令妄心厭生死苦，樂求涅槃。以此妄心有厭求因緣故，即熏習真如，自信己性，知心妄動，無前境界，修遠離法。以如實知無前境界故，種種方便，起隨順行，不取不念，乃至久遠熏習力故，無明則滅。以無明滅故，心無有起，以無起故，境界隨滅。以因緣俱滅故，心相皆盡，各得涅槃，成自然業。」〔大正三二·五七八中〕

修行之可能在於有厭生死之心，始能產生樂涅槃之地。此淨法之起，因於「有真如法」。眾生心隨境而起妄，若能「實知無前境界」，而「不取不念」，「無明」終滅。無明一滅，不執不著，隨境而行卻無境界相，至此「心相皆盡」，即「成自然業」。「無相修行」之確立於此而得。『起信論』於修行法中有四方便：

「略說方便有四種。云何爲四？

73 頁

一者行根本方便，謂觀一切法自性無生，離於妄見，不住生死，觀一切法因緣和合，業果不失，起於大悲，修諸福德，攝化眾生，不住涅槃。以隨順法性無住故。

二者能止方便，謂慚愧悔過，能止一切惡法不令增長。以隨順法性離諸過故。

三者發起善根增長方便。謂勤供養，禮拜三寶，讚歎、隨喜、勸請諸佛。以愛敬三寶淳厚心故，信得增長，乃能志求無上之道。又因佛法僧力所護故，能消業障，善根不退。以隨順法性離癡障故。

四者大願平等方便。所謂發願盡於未來，化度一切眾生使無有餘，皆令究竟無餘涅槃。以隨順法性無斷絕故。法性廣大，遍一切眾生，平等無二，不念彼此，究竟寂滅故。」〔大正三二·五八〇下一一五八一上〕

「隨順法性無住」、「隨順法性離諸過」、「隨順法性離癡障」、「隨順法性無斷絕」，此四方便法，不執空、不著有，「隨順」一切世間出世間「法性」而修行。「無住」是『壇經』宗旨——「無住爲本」之重要觀念。「離諸過」是隨法性無過而「慚愧悔過」，此正與「無相懺悔」相合。「離癡障」是隨順世間煩惱而行，此正是『壇經』所引：「煩惱是菩提」。〔大正四八·三四〇上〕「無斷絕」正是「離境無生滅」、「離眾生無佛心」〔大正四八·三四四下〕『壇經』中雖明示『金剛經』之重要性，且多處徵引『維摩詰經』。然『起信論』對於『壇經』之影響亦不小於前二者。

## II 金剛經之無相、實相義

「無相」之思想，爲『金剛經』中主要觀念之一，而般若之作用在蕩相遣執，於此『金剛經』在我法兩執之掃除上，論說甚多；

「若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。」〔大正八·七四九上〕

「菩薩應如是布施不住於相，何以故？若菩薩不住相布施，其福德不可思量。」〔大正八·七四九上〕

「不可以身相得見如來，何以故？如來所說身相即非身相。佛告須菩提，凡所有相皆是虛妄，若見諸相非相則見如來。」〔大正八·七四九上〕

「若取法相即著我人眾生壽者，何以故？若取非法相即著我人眾生壽者。是故不應取法，不應取非法。以是義故，如來常說汝等比丘，知我說法如筏喻者。法尚應捨何況非法。」〔大正八·七四九中〕

「須菩提言：如我解佛所說義，無有定法名阿耨多羅三藐三菩提，亦無有定法如來可說。何以故？如來所說法皆不可取不可說，非法非非法。」〔大正八·七四九中〕

「一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法皆從此經出。須菩提，所謂佛法者即非佛法。」〔大正八·七四九中〕

「如來在然燈佛所，於法實無所得。」〔大正八·七四九下〕

「佛說般若波羅蜜，則非般若波羅蜜。」〔大正八·七五〇上〕

## 74 頁

「不可以三十二相得見如來，何以故？如來說三十二相即是非相，是名三十二相。」〔大正八·七五〇上〕

「我相即是非相，人相眾生相壽者相即是非相。何以故？離一切諸相則名諸佛。」〔大正八·七五〇中〕

「如來說：一切諸相即是非相。又說：一切眾生則非眾生。」〔大正八·七五〇中〕

「如來所得阿耨多羅三藐三菩提，於是中無實無虛，是故如來說一切法皆是佛法。須菩提，所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。」〔大正八·七五一上—一中〕

「若菩薩通達無我法者，如來說名真是菩薩。」〔大正八·七五—一中〕

「如來不應以具足色身見，何以故？如來說具足色身，即非具足色身，是名具足色身。」〔大正八·七五一下〕

「如來說諸相具足，即非具足，是名諸相具足。」〔大正八·七五一下〕

「若人言如來有所說法，即為諸佛。不能解我所說故。須菩提，說法者無法可說，是名說法。」〔大正八·七五一下〕

「如來說非眾生，是名眾生。」〔大正八·七五一下〕



「須菩提，我於阿耨多羅三藐三菩提，乃至無有少法可得，是名阿耨多羅三藐三菩提。」〔大正八·七五一下〕

「如來說，即非善法是名善法。」〔大正八·七五一下〕

「如來說有我者則非有我，而凡夫之人以爲有我。須菩提，凡夫者，如來說則非凡夫，是名凡夫。」〔大正八·七五二上〕

「須菩提白佛言：世尊，如我解佛所說義，不應以三十二相觀如來。爾時世尊而說偈言：

若以色見我 以音聲求我

是人行邪道 不能見如來」〔大正八·七五二上〕

「如來者，無所從來亦無所去，故名如來。」〔大正八·七五二中〕

「若是微塵眾實有者，佛則不說是微塵眾。所以者何，佛說微塵眾則非微塵，是名微塵眾。」〔大正八·七五二中〕

「如來所說三千大千世界則非世界，是名世界。」〔大正八·七五二中〕

「世尊說：我見人見眾生見壽者見，即非我見人見眾生見壽者見，是名我見人見眾生見壽者見。」〔大正八·七五二中〕

「須菩提，發阿耨多羅三藐三菩提心者，於一切法應如是知如是見如是信解，不生法相。須菩提，所言法相者，如來說即非法相，是名法相。」〔大正八·七五二中〕

諸相本爲幻有，若菩薩布施時，尙存我布施、受施者、布施物，此亦在執中。一切法亦然，所謂「我人眾生壽者」亦是因緣和合，皆依迷執而成，若迷執蕩除，又何存之。故言「凡所有相皆是虛妄」。佛爲自性圓滿證悟之尊稱，此證悟之主體不可言，故有所說皆非究竟，亦即「所謂佛法者即非佛法」而般若波羅密是一作用，若執般若波羅密爲一實有之法，此亦是執，故

## 75 頁

曰「般若波羅密，非般若波羅密」，無非藉般若掃除執相，然心中亦不存般若之法，是謂般若。其它所列舉之「三十二相」、「眾生」、「一切法」、「具足色身」、「諸相具足」、「說法」、「阿耨多羅三藐三菩提」、「善法」、「凡夫」、「如來」、「微塵眾」、「世界」、「法相」等等皆然。常人易執於「我、法」，欲掃除此執若無似金剛石之堅

利不能致，故是經特冠以「金剛」二字，以示其用心。

「無相」即是「實相」、「如相」。般若之作用雖在蕩相遣執，然其成就者乃是「實相」，經中有云：

「世尊！若復有人得聞是經，信心清淨則生實相，當知是人成就第一希有功德。世尊！是實相者則是非相，是故如來說名實相。」〔大正八·七五〇中〕

所謂「實相」是成佛所圓證地。亦是離一切諸相而成。佛透悟一切法無自性、畢竟空，我法雙遣，朗朗呈現以顯其實體實性。然此實相之證成，亦非騰空而得，須透諸法而成，即『大智度論』中所言「不壞假名而說諸法實相」〔大正二五·四五二上〕。所謂色受想行識是為假名，一切因緣所生之法亦是假名，乃至阿羅漢、菩薩、佛皆是，然此諸法實相本無壞不壞，故曰「不壞假名而說諸法實相」。般若智之妙用即在不捨不住，但就已成之諸法而蕩相遣執，令其皆歸實相，此為真般若。

『金剛經』由發「阿耨多羅三藐三菩提心」起始，然「實無有法發阿耨多羅三藐三菩提者」〔大正八·七五一上〕，末以「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」偈頌為結。說明依大悲心運般若空慧而蕩相遣執以顯實相。

『壇經』中多處提到『金剛經』。而『壇經』中尊重世間〔假名〕，始成佛道之觀念，與『金剛經』是不謀而合。

### 參 無住為本

「無住」之義，『壇經』云：

「無住者，為人本性，念念不住。前念今念後念，念念相續，無有斷絕。若一念斷絕，法身即是離色身。念念時中，於一切法上無住。一念若住，念念即住，名繫縛。於一切法上念念不住，即無縛也。以無住為本。」〔大正四八·三三八下〕

人之本性，念念無有斷絕。性本不住。由不住之自性起一切法，此一切法亦念念不住。果能如此，即是自在無縛。然眾生卻於一切法中起住念，如此即名繫縛。又若起斷念之心，亦即滅絕「本性」。故言：「若一念斷絕，法身即是離色身。」『壇經』既云：「無住為本」，所以反對枯坐、斷思、絕念之修行。

## I 維摩詰經「從無住本立一切法」

「無住」之觀念，亦見於『維摩詰經』：

「〔文殊師利又問：善不善孰爲本。答曰：身爲本。又問：身孰爲本。答曰：欲貪爲本。又問：欲貪孰爲本。答曰：虛妄分別爲本。又問：虛妄分別孰爲本。答曰：顛倒爲本。又問：顛倒想孰爲本。答曰：無住爲本。又問：無住孰爲本。答曰：無住則無本。文殊師利，從無住本立一切法。〕〔大正一四・五四七下〕

76 頁

此文見於『觀衆生品』中，菩薩以道種智觀衆生，如水中月、鏡中像、呼聲響、空中雲，雖行四無量心於衆生而無愛戀取著，於一切法亦然。本經文由「善不善」之立場而層層設問至「無住爲本」總稱「五住」，亦名「五住煩惱」。「無住」即無所依止，而「無住則無本」，此無住無本對前五住而言，是究竟說；而前列「五住煩惱」是方便耳。既「無住」則「無本」，「無本」即「無住」。此無住無本所言即是「緣起性空」義。一切諸法本無自性，皆因業感而起，因緣化除，又復其空寂本性。故言「從無住本立一切法」。

此「無住本」之解，僧肇『注維摩詰經』有云：

「什曰：法無自性，緣感而起，當其未起，莫知所寄，莫知所寄，故無所住。無所住故，則非有無，非有無而爲有無之本。無住則窮其原更無所出，故曰無本。無本而爲物之本，故言立一切法也。肇曰：……以無法爲本，故能立一切法也。」〔大正三八・三八六下〕

而「無住本立一切法」之思路，更是天臺宗開展其圓教之重要觀念。[〔註3〕](#)然智顗於「無住本」之基點上，一詞分而爲二——「無明」、「法性」：由無明立一切法，亦由法性立一切法。總結即是由「一念無明法性心」立一切法，於此而成就天臺圓教，而是經所開顯之義影響之大如是一般。

## II 金剛經「無所住而生其心」

「無住」之思想，雖出於『維摩詰經』中，然『金剛經』之「無住」觀念，於其經中佔甚重要地位。

『金剛經』是由須菩提善問而揭起本經之緣：

「世尊！善男子善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心。應云何住云何降伏其心？佛言：善哉！善哉！須菩提，如汝所說，如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩。汝今諦聽，當為汝說。善男子善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，應如是住如是降伏其心。」〔大正八·七四八下——七四九上〕

所謂「阿耨多羅三藐三菩提」即「無上正等正覺」義。此言發心成就無上佛道，當如何運大悲心？如何降伏其心乎！世尊答言：

「所有一切眾生之類，若卵生、若胎生、若濕生、若化生，……我皆令入無餘涅槃而滅度之。如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。」〔大正八·七四九上〕

「復次須菩提，菩薩於法應無所住行於布施。所謂不住色布施，不住聲香味觸法布施。」〔大正八·七四九上〕

「諸菩薩摩訶薩應如是生清淨心，不應住色生心，不應住聲香味觸法生心。應無所住而生其心。」〔大正八·七四九下〕

「菩薩應離一切相發阿耨多羅三藐三菩提心。不應住色生心。不應住聲香味觸法生心。應生無所住心。若心有住則為非住。是故佛說菩薩心不應住色布施。」〔大正八·七五〇中〕

77 頁

「若菩薩心住於法而行布施，如人入闇則無所見。若菩薩心不住法而行布施，如人有目日光明，照見種種色。」〔大正八·七五〇中——一下〕

「爾時須菩提白佛言：世尊！善男子善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心。云何應住云何降伏其心？佛告須菩提，善男子善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心者，當生如是心，我應滅度一切眾生，滅度一切眾生已而無有一眾生實滅度者。」〔大正八·七五一上〕

「佛告須菩提，爾所國土中所有眾生若干種心，如來悉知，何以故？如來說諸心皆為非心，是名為心。所以者何？須菩提，過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。」〔大正八·七五一中〕

以上所列舉之數段原文，反反覆覆無非在證明「應無所住而生其心」。一切布施、持戒、忍辱、精進、禪定皆須在此完成。以致一切色聲香味觸法亦應如此。三心〔過去心、現在心、未來心〕、四相〔我相、人相、眾生相、壽者相〕亦應當掃之飛之。此『金剛經』是付囑菩薩，菩薩之悲心是以眾生得渡為其本懷，然若住於一切有為法，即非菩薩。故「無所住」即無客觀所相應之對象，如此之發心，是謂清淨心。而如此圓滿之成就，所依憑者即為般若空慧之運用。具有悲心與般若，始謂「菩薩行」。而「應無所住而生其心」亦是宗寶本『壇經』載慧能聞是語而言下大悟。〔大正四八·三四九上〕

慧能自述聞『金剛經』而尋五祖，且五祖為其講『金剛經』，足見「無住」之觀念，雖出於『維摩詰經』中，然得之於『金剛經』之可能性亦不小。

### III 文殊說般若經之無住義

『文殊說般若經』亦見「無住」之思想：

「佛告文殊師利：如是修般若波羅蜜時，當云何住般若波羅蜜？」

文殊師利云：以不住法為住般若波羅蜜。」〔大正八·七二六下〕

由以上之探討，可見『壇經』與『維摩詰經』、『金剛經』、『文殊說般若經』於「無住」思想上皆有其淵源。

「無念」、「無相」、「無住」此三大要領，實為一體三面，密不可分。「無念」則不染萬境；「無相」則本體清淨；「無住」則心無繫縛。若離「無念」，則必有相住心。若離「無相」，則無念無住不可得。若離「無住」，則無念無相即假。此慧能開法之宗旨，貫串『壇經』全文，對於『壇經』了解上，佔有舉足輕重之地位。

#### 附注

〔註 1〕：佛學大辭典頁五六七「五種不翻」條：

「唐玄奘立五種不翻之規：一秘密之，故不翻，如陀羅尼者。二含多義，故不翻，如薄伽梵之語具六義者。三此方所無，故不翻，如閻浮樹者。四順於古例，故不翻，如阿耨菩提者。是非不可翻，以摩騰以來常存梵音故也。五爲生善，故

78 頁

不翻，如般若者，謂般若二字聞之者生信念，以如譯爲智慧，則生輕淺之意故也。」

〔註 2〕：『大乘起信論』收於大正藏第三十三冊，題名馬鳴菩薩造，梁·真諦譯。關於此論之真偽，梁啓超著『大乘起信論考證』以爲本論非馬鳴造，實中國人所造。今以另一觀點重新衡定，考證乃治學方法，然考證之結果，並不能絕對依之而論據，『起信論』於佛學思想上自有其價值，主旨在於大乘法起信仰心，以修學大乘爲宗趣。本論文以下所引『起信論』，所持之觀點即就其大乘思想而論述。

〔註 3〕：智顛「四念處」：「今雖說色心兩名，其實只一念。無明法性十法界即是不可思議一心，具一切因緣所生法。一句名爲一念無明法性心。」〔大正四六·五七八下〕

79 頁

#### 第四章 由中心思想所開展之修行法門

『壇經』中心思想，除宣暢般若義外，當以「自性」與「無念爲宗、無相爲體、無住爲本」爲其主要依據。順此思想，『壇經』展開其獨特修行方式，有別於以往之觀念。在中國禪而言，具有革新之時代意義。本章即探討其修行之特色，有助吾人了解『壇經』何以在佛學思想上佔重要一席之地。然此修行法門即由中心思想而開展，中心思想之建立亦非憑空而來，是有其淵源，故修行法門亦非例外。此修行特色與觀念，或源自慧能之自省，或源自其它經論，此爲本章之主要探求所在。

## 第一節 禪定之真義

禪定爲六度波羅蜜之一，爲治散亂，故是菩薩道必修法門之一。禪定雖是修持法門之一，卻非究竟。且慧能於大梵寺施法所言：

「摩訶般若波羅蜜，是最尊最上第一。」〔大正四八·三四〇上〕又：

「內外不住，來去自由，能除執心，通達無礙，心修此行，即與般若波羅蜜經本無差別。」〔大正四八·三四〇中〕

所著重者是口念心行，非日日靜坐而已。慧能對此坐禪法門，特有明說。此亦是開展日後禪門「挑水砍柴無非妙道」之風格，非僅是不動而已。其對坐禪所付與之肯定與價值，如是：

「坐禪元不著心，亦不著淨，亦不言動。若言看心，心元是妄，妄如幻故無所看也。若言看淨，人性本淨，爲妄念啓，蓋覆真如。離妄念本性淨，不見自性本淨，心起看淨，卻生淨妄，妄無處所，故知看者，看卻是妄也。淨無形相，卻立淨相。言是功夫，作此見者，障自本性，卻被淨縛。若不動者，見一切人過患是性不動。迷人自身不動，開口即詆人是非，與道違背。看心看淨，卻是障道因緣。

何名坐禪？此法門中一切無礙。外於一切境界上念不去爲坐，見本性不亂爲禪。何名禪定？外離相曰禪，內不亂曰定。外若有相，內性不亂，本自淨自定，只緣境觸，觸即亂，離相不亂即定。外離相即禪，內不亂即定。外禪內定，故名禪定。」〔大正四八·三三八下一—三三九上〕

禪定之功夫非在於「看心看淨」，此乃當時神秀之偈：「時時勤拂拭，莫使惹塵埃」，前者是看心，後者是看淨，故慧能知此偈未見性。慧能特重心悟，不徒口念。故若自身不動，以爲此即禪定，又開口言是非，此即與道背。故心起功夫相，即是

80 頁

妄，即是障道因緣。「心元是妄」故無所看；「自性本淨」故無所淨。而禪定是「外離相，內不亂」，本「自淨自定」，非空心靜坐而已。此乃敦煌本『壇經』有：

「是維摩詰不合呵舍利弗宴坐林中」語。〔大正四八·三三八中〕

『維摩詰經』關於舍利弗宴坐一事：

「時維摩詰來謂我言：唯！舍利弗，不必是坐爲宴坐

也。夫宴坐者，不於三界現身口意，是爲宴坐。不起滅定而現諸威儀，是爲宴坐。不捨道法而現凡夫事，是爲宴坐。心不住內，亦不在外，是爲宴坐。於諸見不動，而修行三十七品，是爲宴坐。不斷煩惱而入涅槃，是爲宴坐。若能如是坐者，佛所印可。時我世尊，聞說是語已，默然而止，不能加報。」〔大正一四・五三九下〕

所謂宴坐，非林中宴坐樹下。要能「現諸威儀」、「現凡夫事」、「修行三十七道品」〔註1〕、「不斷煩惱」，而此修行前提在於不起滅定，不捨道法，諸見不動，而入涅槃；換言之即離相而不壞。如此之「坐」，爲真禪定。宴坐非不動，所謂不動當是「不斷煩惱而入涅槃」之「外於一切境界上念不去而見本性不亂」之義。是自性不亂，非身體不動。而修道當在二六時中所行諸事，故對教人看心看淨，慧能斥言：

「一行三昧者，於一切時中行住坐臥常直〔原作「真」〕，直心是。淨名經云：直心是道場，直心是淨土。莫心行諂曲。口說法直，口說一行三昧，不行直心，非佛弟子。但行直心，於一切法上，無有執著，名一行三昧。迷人著法相，執一行三昧，直言〔原作「真心」〕坐不動。除妄不起心，即是一行三昧。若如是此法同無情〔原作「清」〕，卻是障道因緣。道須〔原作「順」〕通流，何以卻滯？心不住在即通流，住即彼縛。若坐不動，是維摩詰不合呵舍利弗宴坐林中。善知識！又見有人教人坐，看心看淨，不動不起，從此置功，迷人不悟，便執成顛，即有數百盤。如此教道者，故知大錯。」〔大正四八・三三八中〕

三昧即定義。行住坐臥皆在修道，口念心行，即不違直心。直心即誠實心，亦謂質樸無諂，離屈曲故。此直心，亦言發心必始於誠，由此而起正智正見。『淨名經』即『維摩詰經』，是經『佛國品』中有：

「直心是菩薩淨土」。〔大正一四・五三八中〕

『菩薩品』中有：

「直心是道場，無虛假故。」〔大正一四・五四二下〕

此皆言直心即淨土、即道場，非另有一處淨土、道場。若僅口說直心，心卻不行，此即虛假。不真所觀所行一切即假。禪定亦然，不於心性上下功夫，徒然執於「安心看淨、不動不起」，此爲迷人。若以此再教人，以執爲真，非但誤己，亦且誤人。慧能反對空心靜坐，百無所思，常令念絕，執相造作，主張但行直心，不執一切法，即是禪定。



前章舉臥輪禪師之偈，其中「有伎倆」即是造作，爲法所縛。「斷思想」即如槁木死灰。「對境心不起」即有調伏心念之妄想。如此非但不能成就菩提，反倒滅盡菩提，此乃小乘之執法空與灰心滅智。非天臺圓教於百思想中「不斷斷」不取不捨，即得解脫之圓滿境地。故慧能評曰：「依而行之，是加繫縛。」慧能之偈與其得法偈有相互輝映之妙。「沒伎倆」、「不斷百思想」，即「本來無一物，何處惹塵埃。」「對境心數起」即於一切法上爲心無染，即依世間之假名諸相，始能成就諸法之實相。學人若能妄念不生，畢竟清淨，即能生無量知見。

慧能反對百物不思之禪定，故批評神秀：

「住心觀淨，是病非禪。長坐拘身，於理何益。」〔大正四八·三五八中〕

之教法。慧能另頌一偈，以肯定對坐禪所詮釋之義：

「生來坐不臥，死去臥不坐，  
一具臭骨頭，何爲立功課。」〔大正四八·三五八中〕

一悟即至佛之境地，何須於此身軀上下功夫，如此皆可看出慧能對禪定所附與之意義。然坐禪之坐與不坐，乃各隨機宜。達摩之「壁觀」法門，亦不離坐禪。學人當知是去病非去法。入道方便有多途，不執於一切法，才符慧能禪定之真義。

## 第二節 功德與修道

禪宗雖以「不立文字」爲其本領之一，然六祖於『壇經』中對諸學人所闡明法門，非僅後代之棒喝參話頭而已。其所具有之開創精神，與對諸法門之衡定，於『壇經』中實佔重要地位。本節闡述功德與福報之不同，彰顯修道之真義，以現一代宗師之風格。

中國有三不朽——立德、立言、立功，此乃君子樹德建言之準則。人之形體，脆如草木，唯行此三不朽〔或其一〕，其名始能喻如金石。然常人若爲地方鋪橋造路，亦渴望成就其功德，心有所想之功德，此功德與原先行事之懷已異。在『傳燈錄』上曾載達摩與梁武帝言功德一事：

「帝問曰：朕即位已來，造寺寫經，度僧不可勝紀，有何功德？」

師曰：並無功德。

帝曰：何以無功德？」

師曰：此但人天小果，有漏之因，如影隨形，雖有非實。

帝曰：如何是真功德？

82 頁

答曰：淨智妙圓。體自空寂，如是功德，不以世求。

帝又問：如何是聖諦第一義？

師曰：廓然無聖。

帝曰：對朕者誰？

師曰：不識。

帝不領悟。

師知機不契。」〔大正五一・二一九上〕

以一國之君會見一代祖師，梁武帝怎能錯失表明其所行諸事——造寺、寫經、度僧。心懷意滿而問：「有何功德？」出人意外地，達摩非但無褒揚，並言：「無功德」。此一答，於武帝不啻是當面被潑冷水，武帝不解行了諸事怎會如此這般，故再問：「何以無功德？」達摩以造寺、寫經、度僧雖有福報，然此福報乃「人天小果」、「有漏之因」。有漏即有煩惱，故非真實，尚在輪迴流轉中。而真功德者，非世俗所能見之求之，唯心中業障掃除，常持自淨自圓之空寂本體為是。

達摩、梁武一事，於『壇經』中，因韋璩刺史未能明審達摩之意，故請六祖再予詳言：

「六祖言：實無功德。使君勿疑達摩大師言。武帝著邪道，不識正法。使君問：何以無功德？和尚言：造寺、布施、供養只是修福，不可將福以為功德。在法身非在於福田，自法性有功德。平直是德，佛性外行恭敬，若輕一切人，吾我不斷，即自無功德。自性虛妄，法身無功德。念念德行平等直心，德即不輕，常行於敬，自修身即功，自修身心即德。功德自心作，福與功德別。武帝不識正理，非祖大師有過。」〔大正四八・三四一上——中〕

「福與功德別」，已點明外在之布施、供養是福報，非究竟。功德之所以成功德，唯在「自心作」。宇宙本體其質皆同，一切眾生，一切法，本無差別。迷人虛妄，故所視即異。若能以平等直心，觀一切眾生，一切法，此念念平等常行於敬之直心，即是如如本體。此如如本體以一切諸功德而莊嚴之，即成「法身」。故功德在於法身，非在於福田。「佛講經說法四十九年，實無一法可說」，就所證而言，本無言無語，亦即是維摩詰之「默然無言」。然若不說法，眾生又因何得救乎？故方便而說了四十九年。因要說法，故須成就無數無漏之諸功德。為此，功德與修道實顯其義。然凡夫執於外相，以為布施供養即功德。故六祖有一無相頌，又名滅罪頌，闡明修道與修福不同：

「愚人修福不修道	謂言修福而是道
布施供養福無邊	心中三業元來在
若將修福欲滅罪	後世得福罪無造
若解向心除罪緣	各自世中真懺悔

83 頁

若悟大乘真懺悔	除邪行正造無罪
學道之人能自觀	即與悟人同一例
大師令傳此頓教	願學之人同一體
若欲當來覓本身	三毒惡緣心中洗
努力修道莫悠悠	忽然虛度一世休
若遇大乘頓教法	虔誠合掌志心求」〔大正四八・
三四一上〕	

慧能此頌正合達摩宗旨。人天福報為有漏之因，世人不明此理，增添布施供養，以為此世福，可滅吾人之罪。持此之想，心中之貪嗔癡亦在，此為修福，非修道。心佛眾生本無差別。為心迷，故眾生別於佛。若能觀自性，則諸佛本體皆同。法門雖多，欲使眾生各隨其類而得解，以所見法門入自心地，見自性佛，即同如來。此祖祖相傳之頓法，要諸學人掃除殊別之相，勤修身心，此是謂真切德。

六祖將修道與功德真義釐清，以除眾生以修福為功德之誤，其所用心，旨在欲使一切眾生入本有自在性，皆可修證成佛。

### 第三節 淨土之真義

諸佛所居之地為淨土，生前深信若能持念其佛號至一心不亂，死後即可蒙佛加庇往生其土，如是之修行，稱為「淨土法門」。念佛饒益多多，經論中亦有明說，如『法華經·觀世音菩薩普門品』：

「若有眾生，多於婬欲，常念恭敬觀世音菩薩，便得離欲。若多嗔恚，常念恭敬觀世音菩薩，便得離嗔。若多愚癡，常念恭敬觀世音菩薩，便得離癡。無盡意！觀世音菩薩有如是等大威神力，多所饒益。是故眾生，常應心念。」〔大正九·五七上〕

一心稱念恭敬佛菩薩名號，如是信仰，隋唐以來，諸家皆有〔天臺、禪門等〕，且深入民間。民間盛行一語：「戶戶觀世音，家家彌陀佛。」「觀世音菩薩」法號之普及如是一般。然淨土思想中，有獨立經典者，為「阿彌陀佛」、「藥師佛」〔註2〕等。其中又關於阿彌陀佛經典為最多，故願往生其淨土者不知凡幾，為現今淨土法門最具代表者。『佛說

阿彌陀經』對極樂淨土所言如是：

「爾時佛告長老舍利弗，從是西方過十萬億佛土，有世界名曰極樂。其土有佛，號阿彌陀。今現在說法。舍利弗，彼土何故名爲極樂？其國眾生無有眾苦，但受諸樂，故名極樂。……

舍利弗，於汝意云何。彼佛何故號阿彌陀。舍利弗，彼佛光明無量，照十方國無所障礙，是故號爲阿彌陀。又舍利弗，彼

84 頁

佛壽命，及其人民，無量無邊阿僧祇劫，故名阿彌陀。……

舍利弗，眾生聞者，應當發願，願生彼國，所以者何？得與如是諸上善人，俱會一處。舍利弗，不可以少善根福德因緣，得生彼國。舍利弗，若有善男子善女人，聞說阿彌陀佛執持名號，若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日，一心不亂，其人臨命終時，阿彌陀佛與諸聖眾，現在其前，是人終時，心不顛倒，即得往生阿彌陀佛極樂國土。舍利弗，我見是利，故說此言，若有眾生，聞是說者，應當發願，生彼國土。」〔大正一二·三四六下一—三四七中〕

乘佛之本願而往生淨土，特重在「決定深信」，深信自身沉迷輪迴流轉中，深信阿彌陀佛之願力定得往生。此法門於慧能之時十分盛行，故『壇經』中韋璩使君曾問：

「弟子見僧道俗，常念阿彌陀佛，願往生西方。請和尚說，得生彼否，望爲破疑。大師言，使君聽。慧能與說：世尊在舍衛國，說西方引化，經文分明。去此不遠，只爲下根。說近說遠，只緣上智。」〔宗寶本：說遠爲其下根，說近爲其上智。〕人自兩重，法無不名。迷悟有殊，見有遲疾。迷人念佛生彼，悟者自淨其心。所以言佛隨其心淨則佛土淨。使君，東方但淨心無罪，西方心不淨有愆。迷人願生東方，西者所在處並皆一種。心但無不淨，西方去此不遠。心起不淨之心，念佛往生難到。除惡即行十萬，無八邪即過八千。但行真心到如禪指。使君但行十善，何須更願往生。不斷十惡之心，何佛即來迎請。若悟無生頓法，見西方只在剎那。不悟頓教大乘，念佛往生路遙，如何得達。」〔大正四八·三四一中〕

任何法門皆是通達成佛之路，念佛法門亦在。世尊言西方有阿彌陀佛淨土，深信持之可往生，此亦是方便說耳。因人之根有利鈍。今言西方離此十萬佛土，念佛可生彼，此爲

下根之人言。悟者但「自淨其心」，即爲佛土淨。所謂東方、南方、西方、北方、下方、上方〔註3〕，皆世尊依眾生之信持力而方便開示。念佛主在念心，若能息心止妄，西方就在眼前。此亦慧能所言：

「不思善，不思惡，正與麼時，那箇是明上座本來面目。」〔大正四八・三四一中〕

絕善惡之思想，而窮明自性之本源，心淨則佛土淨，所謂「十萬八千里」，剎那即到。念佛往生若無頓教大乘爲其根基，念佛將流於口誦而已，往生將路遙難達。

慧能針對當時盛行念佛法門，釐清迷人但求念佛往生，不知當下自淨其心。而西方現前之可能，即是慧能所言：

「自心地上，覺性如來，施大智慧，光明照曜，六門清淨，照破六欲，諸天下照，三毒若除。地獄一時消滅。內外明徹，不異西方。不作此修，如何到彼座下。」〔大正四八・三四一下〕

六根清淨，三毒掃除，自淨其心，內外明徹，當下即是西方，當下即是淨土。心淨即佛土淨，此源於『維摩詰經』之唯心淨土思想。

『維摩詰經』以『佛國品』爲首，此經由寶積善問而起：

## 85 頁

「世尊！是五百長者子，皆已發阿耨多羅三藐三菩提心，願聞得佛國土清淨。唯願世尊，說諸菩薩淨土之行。……

佛言：寶積。眾生之類是菩薩佛土，所以者何？菩薩隨所化眾生而取佛土。隨所調伏眾生而取佛土。……

菩薩如是，爲成就眾生故願取佛國，願取佛國者，非於空者。寶積，當知直心是菩薩淨土。菩薩成佛時不諂眾生來生其國。……

深心是菩薩淨土。……

菩提心是菩薩淨土。……

菩薩隨其直心則能發行，隨其發行則得深心，隨其深心則意調伏，隨意調伏則如說行，隨如說行則能迴向，隨其迴向則有方便，隨其方便則成就眾生，隨成就眾生則佛土淨，隨佛土淨則說法淨，隨說法淨則智慧淨，隨智慧淨則其心淨，隨其心淨則一切功德淨。是故寶積，若菩薩欲得淨土當淨其心，隨其心淨則佛土淨。」〔大正一四・五三八上一下〕

「心淨則佛土淨」非僅『佛國品』之主要內容，亦是『維摩詰經』之綱領。此論題非小乘自求解脫之個人淨土所能達到，此乃大乘思想所關注之問題。所謂「此岸」、「彼岸」與「五濁惡世」、「人間淨土」，如何調和而致完善地步，此是大、小乘之共同關切，亦是兩者之差異。依大乘立場而言，除上求菩提心以成佛道，更須下化眾生以淨化世間，此兩者皆不可偏廢。既言化眾，當不捨眾，亦非為企就個人之淨土，乃為「饒益諸眾生」，此為菩薩之大願悲心。而大乘入世精神亦至此而朗現，故言「菩薩隨所化眾生而取佛土」。佛之所居為淨土，然眾生所見卻不淨，其理何在？蓋眾生心有不平，不依佛慧，所見即為不淨。故言：

「菩薩於一切眾生，悉皆平等，深心清淨，依佛智慧則能見此佛土清淨。」〔大正一四·五三八下〕

若以待一切眾生皆平等之心，吾人亦常持「心淨」，則當現功德莊嚴之淨土。故不見如來莊嚴清淨之國土，非如來之咎，實眾生心之所染污。

又經文中所列舉「直心」、「深心」、「菩提心」、「六波羅蜜」、「四無量心」、「迴向心」等，皆為心地法門。故其淨土之立場，實為「唯心淨土」之思想。

『壇經』所言之淨土義，顯然是有其淵源可循。

『壇經』引『維摩詰經』：「心淨即佛土淨」，再進而言修行非必定出家。

「大師言：善知識！若欲修行，在家亦得，不由在寺。在寺不修，如西方心惡之人。在家若修行，如東方人修善。但願自家修清淨，即是西方。善知識！慧能與道俗作無相頌，盡誦取。依此修行，常與慧能說一處無別。頌曰：

說通及心通 如日至虛空

86 頁

唯傳頓教法	出世破邪宗
教即無頓漸	迷悟有遲疾
若學頓教法	愚人不可迷
說即須萬般	合離還歸一
煩惱暗宅中	常須生慧日
邪來因煩惱	正來煩惱除
邪正疾不用	清淨至無餘
菩提本清淨	起心即是妄
淨性於妄中	但正除三障

世間若修道	一切盡不妨
常現在已過	與道即相當
色貌自有道	離道別覓道
覓道不見道	到頭還自懊
若欲貪覓道	行正即是道
自若無正心	暗行不見道
若真修道人	不見世間愚
若見世間非	自非卻是左
他非我有罪	我非自有罪
但自去非心	打破煩惱碎
若欲化愚人	是須有方便
勿令破彼疑	即是菩提見
法無在世間	於世出世間
勿離世間上	外求出世間
邪見出世間	正見出世間
邪正悉打卻	此但是頓教
亦名爲大乘	迷來經累劫

87 頁

### 悟則剎那間

大師言：善知識！汝等盡誦取此偈。依偈修行，去慧能千里，常在能邊。此不修對面千里。」〔大正四八・三四一下一一三四二上〕

在家出家，東方西方，非兩兩相對。在家清淨，即是西方；出家不修，淨土路遙。此無相頌，表面文義似淺，然其中涵妙義甚深。今言一二：

達摩以『楞伽經』付囑慧可，其中有「宗通與說通」〔大正一六・五〇三上〕今言「通」者，須上符佛意，下契當機。禪師攝學若不契眾生之機，即不得言「說通」。學人根機不同，爲求契機，當先「識」個人之「機」，識機之要，在於「心通」，即悟諸佛之心宗。心通即能說通。佛捨淨土而至娑婆世界，爲是濟渡眾生。教法雖名頓漸，只源眾生迷悟不同。今幸受頓法，凡夫莫執，以爲漸法之外，別有頓法，亦非捨世間有出世間。而所謂「他非我非」、「煩惱菩提」、「世間出世間」悉即打破。邪正本同一性空，無真實相，俱須離卻。但求淨心，見西方則在剎那。

念佛法門表面觀之雖簡易約要，普被三根。以心、佛、眾生三者無差別而言，今之念佛，即是眾生〔未覺悟之佛〕念諸佛〔已覺悟之眾生〕；念佛即念心，能執持名號一心不亂，即是念而無念。而能達到執持名號一心不亂，必須常行精進，念念相續而不間斷，實屬不易。禪宗但求自性清淨，自心

即佛，修道非必在寺，修與不修，亦屬兩邊。淨土與禪宗特重實踐，後世將此二者合併，而成禪淨雙修。

『壇經』強調在家亦可修行之思想，正合於維摩詰現白衣身之義。

佛教之修行分出家與在家。於弘法利生上，出家者當以之為己任。『維摩詰經』中之主角人物，卻現白衣身，且具善知識。其所顯示之意義在於在家居士須過現實生活，然而現實人生有其貪嗔癡之苦。小乘欲斷此欲，故以捨離而滅絕之。而大乘於此基點上試圖安立之。就渡眾而言，在家居士與一般大眾無別，其攝學人之方便不異於出家者。此經旨在抨擊宴坐林中之修行，故現在家身，而其對在家出家之義有云：

「超越假名出淤泥，無繫著無我所，無所受無扰乱。內懷喜護彼意，隨禪定離眾過。若能如是，是真出家。」〔大正一四·五四一下〕

「我〔羅口羅〕聞佛言，父母不聽，不得出家。維摩詰言：然。汝等便發阿耨多羅三藐三菩提心，是即出家，是即具足。」〔大正一四·五四一下〕

「若於佛法出家，有所分別為不如法，若無分別是則如法。」〔大正一四·五四八上〕

由此可知不論是出家在家，其所持之關鍵在於出淤泥而不染，無繫無縛與發無上正等正覺之心上。而大乘精神亦是借現實無限之貪欲而契入不斷精進之修持。

## 88 頁

維摩詰以無量方便而饒益眾生，今以白衣而現身染疾，再因機破斥小乘法中之離欲、斷欲，言明煩惱即菩提，眾生即佛，離眾生無淨土可得，無佛道可成。於此發心上，故現疾即有特殊意義：

爾時維摩詰寢疾於床，佛敕十弟子〔舍利弗、大目犍連、須菩提、富樓那、迦旃延、阿那律、優波離、羅口羅、阿難〕，及諸菩薩〔彌勒、光嚴童子、持世、善德、文殊師利〕，往問維摩詰疾。其中以文殊師利與維摩詰共談，最能凸顯大小乘之異。亦是將煩惱與佛道積極融合，此乃通往淨土之必當路徑。經云：

「居士：是疾何所因起，其生久如，當云何滅。維摩詰言：從癡有愛則我病生，以一切眾生病是故我病。若一切眾生病滅則我病滅。所以者何？菩薩為眾生故，入生死，有生死則有病。若眾生得離病者，則菩薩無復病。……眾生病則菩薩病，眾生病愈菩薩亦愈。又言：是疾何所因起，菩薩病者以大悲起。」〔大正一四·五四四中一下〕



煩惱之所起，爲有癡愛，此乃眾生之病源。菩薩爲渡眾當懷入世精神，既入世渡眾，眼見眾生之病，菩薩心憂故亦成病。今若只求個人之清淨，可無視於眾生病。故維摩詰之示疾，實乃菩薩之大悲心起。而對於解脫與涅槃，維摩詰所答如下：

「諸佛解脫當於何求？答曰：當於一切眾生心行中求。」〔大正一四·五四四下〕

「爾時文殊師利問維摩詰言：菩薩應云何慰喻有疾菩薩。維摩詰言：說身無常、不說厭離於身。說身有苦，不說樂於涅槃。」〔大正一四·五四四下〕

「不厭離身，不樂涅槃」正是維摩詰斥小彈偏之大無畏精神。而解脫之道當由眾生中求，亦是菩薩之心懷。大乘所稟持正是唯於利他之時，才能消除心中之妄想習氣。如此皆爲小乘所不敢想、不能致。於同體大悲之前提下，維摩詰所呈顯煩惱即菩提，生死即涅槃之境地，於居士之方便渡生上更見其勝妙。

維摩詰具有入世之大悲精神，經中亦多有言：

「若菩薩行於非道，是爲通達佛道。」〔大正一四·五四九上〕

「當知一切煩惱爲如來種，譬如不下巨海，不能得無價寶珠。如是不入煩惱大海，則不能得一切智寶。」

〔大正一四·五四九中〕

『維摩詰經』之般若思想，特別表現在其救渡精神上而維摩詰之白衣身，更彰顯於方便渡生上。『壇經』在已有經論之基礎上，以更淺顯之義宣揚，所產生之影響亦更遠。而『壇經』爲人所熟悉之程度，是其它經論難與之抗衡。然思想之軌跡，其脈絡終是可循。

89 頁

#### 第四節 頓悟之真義

思想之產生，非一人一時而成。禪宗自達摩傳至慧能，蔚然成風。其中最關鍵在於由漸修而頓悟。達摩不廢壁觀，而神秀持奉『楞伽經』，仍秉持達摩教旨。張說『唐玉泉寺大通禪師碑銘並序』云：

「其開法大略，則慧念以息想，極力以攝心。其入也，品均凡聖。其到也，行無前後。趣定之前，萬緣盡閉。發慧之後，一切皆如。持奉楞伽，近爲心要。過此以往，未之或知。」〔全唐文卷二三一〕

「慧念以息想，極力以攝心」即是漸修禪法。慧能之頓

悟，顯非承楞伽宗要，而是具有開展之意義。

頓悟爲一特殊思想方法，然此思想，中國先哲於本體思悟，亦皆非以歸納、演繹或推理而求，而是直觀悟解而得，如孔子言仁，老子言道。輾轉如此一說，非謂三家思考方式相同，而是本體窮究不得，應重實行。由踐履中剝除本體外之煩瑣，體現自性，直達本心。故慧能之頓悟，於禪宗可謂撥雲見日。敦煌本『壇經』言頓悟漸修有云：

「無壇經稟承，非南宗弟子也。未得稟承者，雖說頓教法，未知根本，修不免諍。但得法者，只勸修行，諍是勝負之心，與道違背。世人盡傳南能北秀，未知根本事由。

且秀禪師於南荆府當陽縣玉泉寺住時修行。慧能大師於韶州城東三十五里曹溪山住。法即一宗，人有南北，因此便立南北。何以漸頓？法即一種，見有遲疾。見遲即漸，見疾即頓。法無漸頓，人有利鈍，故名漸頓。」〔大正四八·三四二上一一中〕

南宗強調『壇經』稟承——頓教法。所謂「頓」者，即當下悟解，豁然開朗。然此頓法，是方便言。只因人之根器有利鈍遲疾，故有頓漸之名立耳。於法而言本是一宗，亦無頓漸之別。稟承『壇經』之南宗弟子，若以爲本宗是頓法，其它爲漸法，即起諍心。有諍即有勝負，皆與道違背。慧能開法標示『摩訶般若波羅密經』，諍與無諍，是經龍樹於『大智度論』卷一『緣起論』中云：

「復次，有二種說法：一者諍處，二者不諍處。諍處，如餘經中已說。今欲說無諍處故，說般若波羅蜜經。有相無相，有物無物，有依無依，有對無對，有上無上，世界非世界，如是等二種法門亦如是。問曰：佛大慈悲心，但應說無諍法，何以說諍法？答曰：無諍法皆是無相，常寂滅，不可說。今說布施等，及無常苦空等諸法，皆爲寂滅，無戲論故。利根者知佛意，不起諍。鈍根者不知佛意，取相著心起諍，故名諍。此般若波羅蜜，諸法畢竟空故，無諍處。若畢竟空可得可諍者，不名畢竟空。是故般若波羅蜜名無諍處，有無二事皆寂滅故。」〔大正二五·六二中〕

般若波羅蜜旨在蕩相遣執以顯諸法實相，諸法畢竟空，故無相，爲無諍法。頓悟與漸修似互相對立，實則不然。頓漸之爭或以爲是慧能與神秀之差異，然溯其歷史背景，當始於魏晉時代。有關頓漸之爭與分別，可參考湯用彤『漢魏兩晉南北朝佛

教史』下冊第十六章〔註4〕本節主在探討慧能頓悟之主要義旨，關其歷史背景不做詳言。

慧能與神秀之異，由呈偈之明心地時已見。然所謂：「法即一種，見有遲疾。法無漸頓人有利鈍。」〔大正四八・三四二中〕「教即無頓漸。迷悟有遲疾。」〔大正四八・三四一下〕皆可說明頓漸之別，其關鍵在於人。由人之遲疾利鈍始立頓漸之名。就法門而言，亦屬方便，非究竟義。『禪源諸詮集都序』云：

「法無頓漸，頓漸在機者。……就教有化儀之頓漸，應機之頓漸。就人有教授方便之頓，根性悟入之頓漸，發意修行之頓漸。」〔大正四八・四〇八上〕

頓漸既為善巧方便，故不應相互對反。若「依法入理」——直捷開示悟入為頓；漸次修學悟入為漸。「則歸於一」——自性般若。於此境地上，並無頓漸之別。

足見神秀與慧能之弘化，亦有其方便之不同。今就頓漸二說之主張分別敘述。代表北宗所傳『大乘無生方便門』。有云：

「諸佛如來有入道大方便，一念淨心，頓超佛地。」〔大正八五・一二七三下〕

「大方便」、「頓超佛地」，顯然非指一般方便法門，其中有頓悟入道之成分。神秀有「頓悟」之主張，是不爭之事實。然後世以「漸修」代表其法門，肇因於其門下皆用功於方便漸修中。如：「慧念以息想，極力以攝心。……趣定之前，萬緣盡閉；發慧之後，一切皆如。」〔全唐文卷二——所謂「漸」即是有進修之層次。於此『壇經』記載慧能接引神秀門人志誠言「戒定慧」，頗能代表頓漸之不同：

「志誠曰：秀和尚言戒定慧。諸惡不作名為戒，諸善奉行名為慧，自淨其意名為定。此即名為戒定慧。」〔大正四八・三四二中〕

佛學浩廣如海，若以一偈總括，即是：「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教」〔註5〕此偈廣傳天下，所言諸惡莫作，故善法易出；奉行其善當心意清淨，於一切善法無有貪戀愛取，即是諸法本然。神秀以戒定慧為其漸修法門，誠是佛教之原有功夫歷程。然以慧能立場，「諸惡莫作，眾善奉行」，與當時神秀呈心偈於五祖：「時時勤拂拭，莫使惹塵埃。」是修漸功夫。故慧能進而言曰：

「心地無非是自性戒，心地無亂是自性定，心地無癡是自性慧。」〔大正四八・三四二中〕

慧能言「戒定慧」三學亦不離自性，然自性本有，故亦不立此三學。故又言：「自性無非無亂無癡，念念般若觀照，當離法相，有何可立，自性頓修，立有漸次，契不立。」

〔大正四八・三四二中一一下〕

神秀主「住心觀淨，長坐不臥」與所言「戒定慧」接引學人，雖其原本立說有「頓超佛地」之見，然與慧能相較，無怪乎南宗更以「頓教」自居。再加以神會為慧能爭法統，強調頓漸之別，至此南北禪之不同，日益明顯。

然法門方便，各有其趣入者。慧能言：「汝戒定慧勸小根諸人，吾戒定慧勸上人。」〔大正四八・三四二中〕

## 91 頁

神秀所攝為小根人；慧能所攝為上根人。就神秀而言是「能小不能大」；就慧能而言是「能大不能小」。此乃權教之方便，彼此無礙。昔世尊講經說法，初言華嚴，所攝為大菩薩，聲聞、緣覺如聾如啞不能發一語，讚一辭。故次為鹿苑時，所攝即為小乘。足知頓漸之法門，皆有其方便。神秀之漸教，實依佛教根本之規模。而慧能之頓教，雖主張自性悟得即圓滿具足，然禪門流傳亦有三關之立，此無非「見山是山，見水是水」、「見山非山，見水非山」、「見山還是山，見水還是水」之歷程。反身求自性，亦必歷經修次之功夫而自省豁然。故見道之徹底圓證無礙，此當可說。然就事實而言，實難達到。或修次功夫一概皆除，此即為禪學沒流一一狂禪罷了。而頓漸之依據，實源於佛性之體悟上。言頓悟，即就佛性是全為不可分；若不悟即罷，一朝悟得即朗朗呈現，故極言「頓」義，亦即天臺家之就九法界而成佛。言漸修，亦不違佛性無可分，以圓證成佛前之修行功夫而強調之，故須言「漸」義。頓悟乃先立其大，漸修乃頓悟後之再發展，兩者實不相違。此亦即『禪源諸詮集都序』所云：

「息妄者，息我法之妄。修心者，修唯識之心。故同唯識之教，既與佛同，如何毀他漸門。息妄看淨，時時拂拭，凝心住心，專注一境及跏趺調身調息等也。此等種種方便，悉是佛所勸讚。……況此之方便本是五祖大師教授，各皆印可為一方師。達摩以壁觀教人安心，外止諸緣，內心無喘，心如牆壁，可以入道，豈不正是坐禪之法。又廬山遠公與佛陀耶舍二梵僧所譯達摩禪經兩卷，具明坐禪門戶漸次方便，與天臺及神秀門下意趣無殊。故四祖數十年中，脅不至席，即知了與不了之宗，各由見解深淺，不以調與不調之行，而定法義偏圓。但自隨病對治，不須讚此毀彼。」

〔大正四八・四〇三下一四〇四上〕

頓漸本無讚毀，任何法門，皆是通往成佛之路。然慧能言頓悟，必有其頓悟之可能根據，此即是『維摩詰經』所言之「不二法門」。今論述之：

時維摩詰示疾，文殊師利領諸弟子一一及菩薩往詣其所，

其中言如何爲「真不二法門」，是本經之中心問題。是經『入不二法門品』中，維摩詰謂眾菩薩言：

「諸仁者，云何菩薩入不二法門，各隨所樂說之。」

〔大正一四·五五〇中一下〕

因此眾菩薩各呈自己之「不二法門」，由法自在菩薩起首至樂實菩薩，共三十一位。〔大正一四·五五〇下一一五五一下〕一一各呈己意。文殊師利以爲非是如此，故言：

「如我意者，於一切法無言無說。無示無識，離諸問答，是爲入不二法門。」〔大正一四·五五一下〕

文殊師利之意顯已知曉釋迦說法四十九年，無言一字，主張離諸言語、問答。然說出此者，又落言語。道本無言，然非言不顯；言有不達，道又無以明。言語爲方便法，於法門中佔甚重要地位，除言語外，尙可經文字以顯道，此爲攝學眾而言。三十一菩薩所言，即代表無數法門，法門之設乃因機而成，爲方便耳。既是方便，故非究竟。就渡眾而言，法當不除，所除者是執、是病。然本心之證語，如人飲水，冷暖自知，非言語文字所能表達。故當文殊師利問維摩詰，何等是菩薩入不二法門：

92 頁

「時維摩詰默然無言。文殊師利嘆曰：善哉善哉！乃至無有文字語言，是真入不二法門。說是入不二法門時，於此眾中五千菩薩，皆入不二法門得無生法忍。」〔大正一四·五五一下〕

維摩詰默然無言，顯明「真不二法門」之真義。此默然實真「無言無說、無示無識、離諸問答。」默然無言即示諸法之實相。此誠如『論語·陽貨篇』中子曰：「予欲無言」、「天何言哉」。天理流行，四時行，百物生，天曾何言。語言文字亦緣起法，非於說與不說上爭辯。立者當立，遣者當遣。維摩詰之無言遣言，終使五千菩薩同入不二法門，證無生法忍。

『壇經』多徵引『維摩詰經』，且慧能要門人「自性頓修」，又言「吾心正定，即是持經。」〔大正四八·二四二下〕其不重經驗知識之吸收如是一斑，加上門人之弘法，故有「凡言禪皆本曹溪」語。終究完成禪宗「教外別傳，不立文字，直指人心，見性成佛」之本領。其特色在於「直了」、「直指」、「直入」、「頓入」、不用「念佛」、「看心」之方便法。直言：「菩提般若之智，世人本自有之。」，強調「無念」。此本性自有，自性悟得，自性解脫，不須外求，不用外覓之修行法，實是直捷簡易，故後言禪，只知本於曹溪。而所言善惡皆不思之「本來面目」，無非是維摩詰

不二法門之境地。

### 附註

〔註 1〕：『維摩詰經·佛國品』：

「三十七道品是菩薩淨土。」〔大正一四·五三八中〕

三十七道品包括：

「四念處」——觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我。

「四正勤」——已生惡法令斷、未生惡法令不生、未生善法令生、已生善法令增長。

「四神足」——欲神足、勤神足、念神足、慧神足。

「五根」——信根、勤根、念根、定根、慧根。

「五力」——信力、進力、念力、定力、慧力。

「七菩提分」——擇法覺分、進覺分、喜覺分、輕安覺分、念覺分、定覺分、捨覺分。

「八聖道分」——正見、正思維、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。

〔註 2〕：『藥師琉璃光如來本願功德經』：

「佛告曼殊室利，東方去此過十殑伽沙等佛土，有世界名淨琉璃，佛號藥師琉璃光、如來、應、正等覺、明行圓滿、善逝、世間解，無上士、調御丈夫、天人師、佛、薄伽梵。曼殊室利，彼世尊藥師琉璃光如來，本行菩薩道時，發十二大願，令諸有情，所求皆得。」〔大正一四·四〇五上〕

〔註 3〕：『佛說阿彌陀經』：

93 頁

「東方亦有阿口口佛、須彌相佛、大須彌佛、須彌光佛、妙音佛，如是等恒河沙數諸佛。南方世界有日月燈佛，名聞光佛、大焰肩佛、須彌燈佛、無量精進佛，如是等恒河沙數諸佛。

西方世界有無量壽佛、無量相佛、無量幢佛、大光佛、大明佛、寶相佛、淨光佛，如是等河沙數諸佛

。北方世界有焰肩佛、最勝音佛、難沮佛、日生佛、網明佛，如是等恒河沙數諸佛。下方世界有師子佛、名聞佛、名光佛、達摩佛、法幢佛、持法佛，如是等恒河沙數諸佛。上方世界，有梵音佛、宿王佛、香上佛、香光佛、大焰肩佛、雜色寶華嚴身佛、娑羅樹王佛、寶華德佛、見一切義佛、如須彌山佛，如是等恒河沙數諸佛。」〔大正一二·三四七中—一三四八上〕

〔註 4〕：湯用彤，漢魏兩晉南北朝佛教史，臺北商務印書館，民國六十八年七月臺五版。頁一五一—一五二「頓悟漸悟之爭」：頓悟漸悟之爭，在宋初稱甚盛。六朝章疏分頓有大小。慧達『肇論疏』謂頓悟有兩解。竺道生執大頓悟，支道林、道安、慧遠、堆法師及僧肇均屬小頓悟。……用小頓悟師云：七地以上悟無生忍也。竺道生師用大頓悟義也，金剛以還，皆是大夢。金剛以後，皆是大覺。分頓悟為兩解及數家，當在道生以後。但謂生公前即有頓悟義，則南齊劉虬已言之。」頁一七〇—一七一「頓漸分別之由來」：「頓漸之辨，實不始於竺道生也。但生公頓義，不滯經文，孤明獨發，大為時流所非議，至為有名，因而知之者多耳。道生以前，漸頓二字亦常見於經卷。而東晉之世，乃因十住三乘說之研求，而有頓悟之說。南齊劉虬『無量義經序』論頓悟有曰：尋得旨之匠，起自支安。此謂頓漸之辨，至道安、支遁，始有其旨。而『世說文學篇注』云：『支法師傳』曰：法師研十地，則知頓悟說於七住。此謂頓悟之說首創者為支道林。」

道生之頓悟說，名傳天下，後人多與禪宗相混合，實則不然。如『廣弘明集』：「有新論道士」〔指道生〕以為，鑒寂微妙，不容階級。積學無限，何為自絕。〔大正五二·二二五上〕竺道生之「積學無限」是漸修頓悟說，不悟則已，一悟即豁然開朗，究竟成佛。此見地與禪宗自是不同，然後人已不自覺地混合。

〔註 5〕：『增壹阿含經』卷一：『迦葉問言何等偈中，出生三十七品及諸法。時尊者阿難，便說此偈，諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教。所以然者，諸惡莫作，是諸法本，出生一切善法，以生善法即心意清淨。』〔大正二·五五一上〕

『增壹阿含經』卷四十四：

「於此賢劫有佛，名為迦葉，出現世間。……恒以一偈以為禁戒：一切惡莫作，當奉行其善，自淨其志意，是則諸佛教。」〔大正二·七八七上一—中

94 頁

## 第五章 五家傳燈

『壇經』記載達摩付授偈意，衣不合傳，其中所言「一華開五葉」，一華係指達摩，五葉即指二祖至六祖。達摩付衣止於六祖，至後衣不合傳，然五葉之後，禪門大盛，故言「結果自然成」，『五燈會元』有載：

「如何是一華開五葉？師曰：日出月明。如何是結果自然成？師曰：天地皎然。」〔卅一三八·一七二b下〕

慧能門人在既有之基礎下，不立文字，頓悟成佛，此簡易修行法，符合中國人之心態，終至衍成五家七宗。

禪門師承名曰傳燈，「傳燈」所代表之意義，於敦煌本『壇經』有言：「善知識！定慧猶如何等，如燈光。無燈即無光。有燈即有光，燈是光之體，光是燈之用，即有二體無兩般。」〔大正四八·三三八中〕

慧能以燈光比喻定慧體一不二，更強調其法門是以「定慧為本第一」。燈為實體，光是虛幻。而光之耀目，依憑者為燈是；燈之凸顯，仰仗者為光也。故言燈光是一非二。較早先「傳燈」所代表即是傳法，例如『大般若波羅蜜多經』云：

「尊者善現，……便告尊者舍利子言。諸佛弟子凡有所說，一切皆承佛威神力。何以故？舍利子，如來為他宣說法要，與諸法性常不相違。諸佛弟子依所說法，精勤修學證法實性。由是為他有所宣說。皆與法性能不相違。故佛所言，如燈傳照。」〔大正七·二九上〕「傳燈」除代表傳法外，燈能破闇滅愚是『壇經』所明言：「一燈能除千年闇，一智能滅萬年愚。」〔大正四八·三三九中

而與『壇經』有密切關係之『維摩詰經』，所言「燈」義即是無盡，亦即代代囑累，不令法滅。

「無盡燈者，譬如一燈燃百千燈，冥者皆明，明終不盡。」〔大正一四·五四三中

燈即是法，亦是般若經之無相如相，能破闇滅愚，須令其無盡，故強調「傳」。由一而十百千，由無明而轉明；無明與明，是一非二。如此展轉相傳，明者轉多，此即常言所



謂「佛光普照」。

佛法勿令斷絕，此乃祖祖之特囑。禪宗於慧能之後，弟子再傳弟子，終開展其光輝一頁。

由慧能所宣暢之『壇經』，其中心思想環繞在自性與無相修行上，尤其特究「自歸依佛」，凡有相一切皆妄之思想，影響後代最深，以至有呵佛罵祖之行爲。本章著重在慧能之後，弟子各化一方，雖源流於『壇經』中心思想，然進展傳化風儀各有不同，亦即所謂「宗風」之異。而其中以滄仰、臨濟、曹洞、雲門、法眼最具代表。

## 第一節 滄仰宗

### 95 頁

慧能之下有二代弟子，一爲南嶽懷讓，一爲青原行思。宗寶本『壇經』載有二人之略傳，其中記南嶽懷讓有云：

「懷讓禪師，金州杜氏子也。初謁嵩山安國師。安發之曹溪參叩。讓至禮拜。師曰：甚處來？曰嵩山。師曰：什麼物恁麼來？曰：說似一物即不中。師曰：還可修證否？曰：修證即不無，污染即不得。師曰：只此不污染，諸佛之所護念。汝既如是，吾亦如是。西天般若多羅識。汝足下出一馬駒，踏殺天下人。應在汝心，不須速說。讓豁然契會，遂執侍左右一十五載，日臻玄奧。後往南嶽，大闡禪宗。」〔大正四八·三五七中〕

其言「說似一物即不中」，即指自性本體，無物可比。且此虛靈本心，不可染污，若雜念起時，即便除之。此自性本體不可比擬，不可描述，發展至後，凡欲開口言之，即受捧喝，在公案中屢見不鮮。

滄仰宗即承此系而下，由南嶽懷讓、馬祖道一至百丈懷海而分爲二：一爲滄山靈祐與仰山慧寂，即滄仰宗之主要人物。

『傳燈錄』及各語錄中，記載之公案甚多。今不特究每則公案之意義，唯各宗之接引學人方法、宗旨、宗風做一說明，俾見五家之異。

## 壹 九十七圓相接引學人

滄仰宗以九十七圓相接引學人，所謂九十七圓相實為一方便法門，在於「不可執本」。『仰山慧寂禪師語錄』〔以下簡稱仰山語錄〕有云：

「初謁耽源，已悟玄旨。後參滄山，逐升堂奧。耽源謂師云：國師當時傳得六代祖師圓相，共九十七箇，授與老僧，乃云：吾滅後三十年，南有一沙彌到來，大興此教，次第傳受，無令斷絕。我今付汝，汝當奉持。遂將其本過與師。師接得一覽，便將火燒卻。耽源一日問：前來諸相，甚宜祕惜。師云：當時看了，便燒卻也。耽源云：吾此法門，無人能看，唯先師及諸祖師，諸大聖人，方可委悉。子何得焚之？師云：慧寂一覽，已知其意；但用得，不可執本也。耽源云：然雖如此，於子即得，後人信之不及。師曰：和尚若要，重錄不難。即重集一本呈上，更無遺失。耽源云：然。耽源上堂，師出眾作○相，以手拓呈了。卻叉手立，耽源以兩手相交作拳示之。師進前三步，作女人拜。耽源點頭，師便禮拜。」〔卮一一九·四三〇b下〕

圓相即一圓相，乃禪門中悟得而出。仰山於耽源處得九十七種圓相，須體用合一始成。此於『人天眼目』中更有詳言：

「仰山親於耽源處受九十七種圓相。後於滄山處，因此○相頓悟。後有語云：諸佛密印，豈容言乎。又曰：我於耽源處得體，滄山處得用。謂父子之投機，故有此圓相。勘辨端的，或畫□此相乃縱意；或畫□此相乃奪意；或畫□此相乃肯意；或畫○此相乃許他相見；或畫□此相；或點破、或畫破、或擲卻、或托起，皆是時節因緣，才有圓相。便有賓主、生殺、縱奪。機關、眼目、隱顯、權實。乃是入口垂手，或閑暇師資辨難，互換機鋒，貴圖當人大用現前者矣。」〔大正四八·三〕

## 96 頁

二二上圓相之舉用，始自慧忠國師。『傳燈錄』云：

「師見僧來，以手作圓相，相中書日字，僧無對。」〔大正五一·二四四下〕

圓相之思路，實與天臺圓教相應，更契合於般若經中之實相。言「九十七」無非方便，此正與「十八空」之「十八」皆一數字。目的無非應學人方便而施設。而九十七圓相之相，亦當除卻，故仰山一覽，即予焚毀。

## 貳 大圓鏡智之宗旨

九十七圓相是為接引學人，然滄仰宗之宗旨在成就大圓鏡智而有三生之說。『人天眼目』云：

「師〔滄山一日謂仰山曰：吾以鏡智為宗要，出三種生，所謂想生、相生、流注生。『楞嚴經』云：想生為塵；識情為垢。二俱遠離，則汝法眼，應時清明。云何不成無正覺？想生即能思之心雜亂；相生即所思之境歷然；微細流注，俱為塵垢。若能淨盡，方得自在。〕〔大正四八·三二一中〕

開佛智有四種，一大圓鏡智，二平等性智，三妙觀察智，四成所作智。所謂「大圓鏡」是一比喻，言此智體清淨無染，而眾生之善惡業報皆能於此顯現，如是之智慧，即是大圓鏡智。此大圓鏡智是轉凡夫之業識而成就，亦即與佛心相應之智慧。欲證得此智，須超越三種生。今以圖示之：

一·想 生——塵〔能思之心雜亂〕。  
大圓鏡智：二·相 生——垢〔所思之境歷然〕。  
三·流注生——塵垢〔微細流注〕。

滄仰宗以成大圓鏡智為宗旨，正合於『壇經』思想：

「師曰：三身者，清淨法身汝之性也。圓滿報身汝之智也。千百億化身汝之行也。若離本性別說三身，即名有身無智；若悟三身無有自性，即名四智菩提。……若離三身別談四智，引名有智無身也。即此有智還成無智。復說偈曰：

大圓鏡智性清淨	平等性智心無病
妙觀察智見非功	成所作智同圓鏡
五八六七果因轉	但用名言無實性
若於轉處不留情	繁興永處那伽定。」

〔大正四八·三五六上一—一中〕

於「轉識成智」中，轉前五識為成所作智，轉第六識為妙觀察智，轉第七識為平等性智，轉第八識為大圓鏡智。『壇經』強調自性，且自性含萬法，思量即轉識。此識智是一非二。如何轉凡夫之業識而成佛智，實『壇經』之所重視，亦是滄仰宗旨。

## 參 體用圓融之宗風

滄仰宗風主在「體用圓融」，以『人天眼目』為言即是：「大約滄仰宗風，舉緣即用，忘機得體。不過此也。要見滄仰麼：月落潭無影，雲生山有衣。」〔大正四八・三二三下〕

亦如仰山所言：「我於耽源處得體，滄山處得用。」耽源九十七圓相是「體」——眾生從本已來即有如是之本體。滄山善用此本體，所顯發之真心，是為「用」。然所謂「善用」，非另有造作，實真心體現，凡聖皆除，情不附物，任運自然。滄山引導仰山開悟之經過，其中有一公案涉及體用，今特列之。『傳燈錄』：

「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。」〔大正五一・二六五上〕

體用本圓融合一。本體之顯明須待用；而用之所以能成其用，須有本體為其依憑，否則一切皆掛空。本體不可見，文字語言亦無法表達。禪師們或默然，或棒喝，無非在表達內在之真我，若言體用為二，即是錯誤，故滄山予仰山二十棒。

既是體用圓融，故真心之體現即是，非離卻妄心而有。此亦正如『傳燈錄』所載：

「夫道人心，質直無偽，無背無面，無詐妄心行。一切時中，視聽尋常。更無委曲，亦不閉眼塞耳，但情不附物即得。從上諸聖，只說濁邊過患，若無如許多惡覺情是想習之事，譬如秋水澄淨，清淨無為，澹泞無礙。喚他作道人，亦名無事之人。」〔大正五一・二六四下〕

「無事道人」實滄仰宗之所贊。此無事道人之眼、耳、鼻、舌、身、意相應而起之色、聲、香、味、觸、法，亦是尋常，無須念絕閉塞。唯一念頓悟，修與不修之諍辯，其下有云：

「時有僧問：頓悟之人更有修否？師曰：若真悟得本他自知時，修與不修是兩頭語。如今初心雖從緣得，一念頓悟自理，猶有無始曠劫習氣未能頓淨，須教渠淨除現業流識，即是修也。不道別有法，教渠修行趣向，從聞入理，聞理深妙，心自圓明，不居惑地。縱有百千妙義，抑揚當時，此乃得坐，披衣自解作活計。以要言之，則實際理地，不受一塵，萬行門中，不捨一法。若也單刀趣入，則凡聖情盡，體露真常，理事不二，即如如佛。」〔大正五一・二六四下——二六五上〕

即或當下一念頓悟自理，然吾人無始劫已來之習氣未盡，故亦須待修。而本體之真如，本無修與不修之辯。今言「修」者，實維持頓悟之一高水平。其強調頓悟，亦不廢漸修之思想，甚為後代佛家哲學所重視。其所言之心，非就清淨心而言；而是在於一念頓悟，妄心即除。真心呈現，而真心之體露，亦非捨妄心而有。

滄仰宗之思路，實合於曹溪一系，更相應於天臺實相之圓融會通。

## 第二節 臨濟宗

98 頁

百丈懷海之下分為二：一即前節介紹之滄仰宗，一即由黃檗希運與臨濟義玄為主之臨濟宗。「臨濟」之由來係因地名而致。『人天眼目』有云：

「師諱義玄，曹州南華人也，俗姓邢，幼而穎異，長以孝聞，及落受具，居於講肆，精究毘尼，博蹟經論。俄而嘆曰：此濟世醫方也，非教外別傳之旨，即更衣遊方，首參黃檗，次謁大愚，其機緣語句，載於行錄，既受黃檗印可，尋抵河北鎮州城東南隅，臨滹沱河側，小院住持，其臨濟因地得名。」〔大正四八·三〇〇上一一中〕

### 壹 四料揀接引學人

臨濟宗接引學人之法門為「四料揀」，所謂「料揀」，簡言之即「義理量裁」。乃應機之不同而方便施設。『五家宗旨纂要』對於「料揀」特有闡釋云：

「料者，材料之謂；譬如材料作舍，有大小曲直之不同。揀者，擇取之謂；譬如作舍材料，揀取何者謂棟梁，何者謂椽桷，因材而用，不致混淆。接人之法，因人而用，亦復如是。」〔卅一一四·二五四b下〕

「四料揀」是接引不同根機者之四個方法。此種方法，皆是闡明主客之問題。『人天眼目』有載：

「師初至河北住院，見普化克符二上座，乃謂曰：我欲於此建立黃檗宗旨，汝可成襯我。二人珍重下去。三日後，普化卻上來問云：和尚三日前說甚麼？師便打。三日後，克符上來問：和尚昨日打普化作甚麼？師亦打。至晚小參云：我有時奪人不奪境，有時奪境不奪人，有時人境兩俱奪，有時人境俱不奪。」〔大正四八·三〇〇中〕

「人」為我執。「境」為法執。第一階段者，以小我主

觀因素而視萬事萬物，因而產生偏見。「奪」者，破除也。故須破除其小我之見。第二階段者，視萬物已具客觀性，然須知客觀亦不離自我主觀之心。此時已入禪之初境——見山是山，見水是水。第三階段者，雖能知解主客之相融性，然尚屬現象經驗中。此已是一見山不是山，見水不是水。唯我法兩執皆除，始入真空境界。第四階段者，由真空而生妙有，心物交融，主客合一，逍遙自在，再回現象界中，此時與初見之世界完全不同——見山還是山，見水還是水。〔註1〕

此四料揀接引不同根器之分別，『人天眼目』云：

「如諸方學人來。山僧此問，作三種根器斷。如中下根器來，我便奪其境而不除其法。或中上根器來。我便境法俱奪。如上上根器來，我便境、法、人俱不奪。如有出格見解人來，山僧此問，便全體作用，不歷根器。」〔大正四八·三〇〇下〕

又臨濟將此四料揀，作一譬喻。『人天眼目』云：

「僧問：如何是奪人不奪境？師去：煦日發生鋪地錦，嬰兒垂髮自如絲。

## 99 頁

僧問：如何是奪境不奪人？師云：王令已行天下遍，將軍塞外絕煙塵。

僧問：如何是人境兩俱奪？師云：并汾絕信，獨處一方。

僧問：如何是人境俱不奪？師云：王登寶殿，野老謳歌。」〔大正四八·三〇〇中〕

此四頌皆以譬喻言明「人、境」，間以文字點出當遣則遣，應泯則泯。臨濟以方便智自由運用其機巧，而不致被轉。

除「四料揀」，尚有「三玄三要」。『鎮州臨濟慧照禪師語錄』〔以下簡稱臨濟語錄〕

「一句語須具三玄門，一玄門須具三要。有權有用。」〔大正四七·四九七上〕

何謂三玄、三要，臨濟並未明。然大抵皆是接引學人而設不同之法門。法門雖不同，其主要是強調：主賓來自同一源頭——心。此乃絕對之主體，是不容擬議：亦是真我，是主體，非對象。

### 貳 無位真人之宗旨

臨濟以種種方便法接引學人，其宗旨無非在闡明吾人皆有一「無位真人」。『臨濟語錄』：

「上堂云：赤肉團上有一無位真人，常從汝等諸人面門出入，未證據者看看。時有僧出問：如何是無位真人？師下禪床把住云：道！道！其僧擬議。師托開云：無位真人是什麼乾屎橛？便歸丈室。」〔大正四七

· 四九六下 ]

闡述「無位真人」亦見於『傳燈錄』：

「五蘊身田內有無位真人，堂堂顯露，無絲髮許間隔，何不識取。心法無形，通貫十方，在眼曰見，在耳曰聞，在手執捉，在足運奔，心若不住，隨處解脫。」〔大正五一·四四七上〕

此「無位真人」即慧能所言之自性〔佛性〕。所謂「無位」言其非短暫之形相個體，亦非屬於佛眾行位之赤裸裸真人。此即禪家所云「本來面目」。「無位真人」係指不生不死，與道合一之真我。

臨濟對於如何是「真佛、真法、真道」所言如是，『臨濟語錄』：

「佛者心清淨是，法者心光明是，道者處處無礙淨光是。三即一，皆是空名而無實有。如真正學道人，念念心不間斷。自達摩大師從西土來，祇是覓箇不受人惑底人。後遇二祖，一言便了，始知從前虛用工夫。」〔大正四七·五〇一下——五〇二上〕

「不受人惑底人」即指「無位真人」，無位真人即是真我，非是一奇特之人，故有僧擬議，臨濟即予推開而言「乾屎橛」。常人以假我爲我，如此即反主爲客，如是之生命已無價值可言。

臨濟之無位真人，有時又曰：「無依道人」，其語錄中言：「大德！覓什麼物？現今目前聽法無依道人，歷歷地分明，未曾欠少。爾若欲得與祖佛不別，但如是見，不用疑誤。爾心心不異，名之活祖。心若有異，則性相別。心不異故，即性相不別。」〔大正四七·四九九下〕

## 100 頁

既是「無位」、「無依」，故其思路實與老子「無爲」相似。而所謂「道人」，所行之事不過日常生活而言。『臨濟語錄』：

「道流，佛法無用功處，祇是平常無事。屙屎送尿，著衣喫飯，困來即臥，愚人笑我，乃知焉。古人云：向外作功夫，總是癡頑漢。爾且隨處作主，立處皆真。」〔大正四七·四九八上〕

「無用功處」、「平常」、「無事」，此即慧能所言：「本來無一物，何處惹塵埃。」而臨濟之言實源自馬祖道一「平常心是道」。『馬祖道一禪師廣錄』云：

「道不用修，但莫污染。何爲污染？但有生死心，造作趨向，皆是污染。若欲直會其道，平常心是道。何謂平常心？無造作，無是非，無取捨，無斷常，無凡無聖。經云：非凡夫行，非聖賢行，是菩薩行，只如今行、住、坐、臥，應機接物盡是道。」〔卅一九·四〇六 b 上〕

「平常心是道」至今仍被廣泛引用，其原意是否已失，

不予置評。然至少代表禪門對後代影響之大留一見證。

### 參 棒喝交馳之宗風

臨濟接引學人，棒喝齊用，對於此宗宗風，歷來評語如下：

〔一〕『人天眼目』引五祖演『五宗問答』：

「僧問：如何是臨濟下事？五祖演云：五逆聞雷。」

〔大正四八・三三〇下〕

〔二〕又引圓悟『五家宗要』：

「全機大用，棒喝交馳，劍刃上求人，電光中垂手。」

〔大正四八・三三一上〕

〔三〕『五家宗旨纂要』：

「臨濟家風，全機大用，棒喝齊施。」〔卅一一四・二五四b上〕

以上所引中「五逆聞雷」、「棒喝交馳」、「劍刃」、「電光」數辭，可知其宗風之峻烈威猛而迫人。臨濟善用「喝」，亦曾對「喝」描述如下。『臨濟語錄』：

「師問僧：有時一喝如金剛王寶劍，有時一喝如踞地金毛師子，有時一喝如探竿影草，有時一喝不作一喝用。汝作麼生會。僧擬議，師便喝。」〔大正四七・五〇四上〕

以金剛王寶劍之鋒利，可斬一切情解；以獅子之威猛，可阻妄情之起；以探竿影草可見學人之修行深淺；喝之妙用非在喝之本身，實具不可探求與學樣。故有僧正猶豫，臨濟此喝，正如金剛王寶劍斬其妄念。

喝之本身並非重要，關鍵在於主賓原是一體。真我即是主，即是「無位真人」、「無依道人」。臨濟之棒喝交馳，目的無非引學人尋找自我，掃除一切執相之作風，終至蔚然成一大宗。

### 101 頁

臨濟雖以喝聞名，然家風中「棒喝齊施」，有關臨濟用棒之記載，『宗門玄鑑圖』有「八棒」之說：

「夫於一代宗門，更有數般體例，吾更爲當略陳梗概

。且如引機垂語之棒，略有八種，問云：何名八棒？

第一觸令支玄棒——今夜不答話，問話者三十棒，時有僧出禮拜，山便打是也。

第二接機從正棒——如僧被打，云：某甲未問，爲甚麼打。山云：汝是甚麼人？僧云：新羅人。山云：未踏舡舷好與三十棒。

第三辯機提正棒——如參長老，威儀不肅，禮數怠慢，禪主便打是也。

第四靠玄傷正棒——如大禪佛到仰山翹足乃云：西天二十八祖亦如是，唐土六祖亦如是，和尚亦如是，某甲



亦如是。仰山與四棒是也。

第五印順宗乘棒——如禪主與學人問答，深有大契，禪主便打是也。

第六盲枷瞎煉棒——如長老行棒，學人云：出棒出棒！主更無酬對是也。

第七考驗虛實棒——如禪主反問，學人答至極則處，禪主便打是也。

又苦責愚癡棒——如學人來參，長老種種開示，學人一一不會，長老便打是也。

又如雪峰背負一束藤，路逢一僧，便拋下，僧方擬取，峰踏倒是也。

第八掃除凡聖棒——如道得也打，道不得也打。此方是正棒也。」〔卍一一二·四六六 b 下一四六七 a 下〕

此八棒，無非藉棒之峻烈，掃除學人之情識，擺脫執相樊籠。以致有道得與道不得皆須受一棒。臨濟之棒喝，所呈顯之真識，唯在令人直入本心，此即慧能所言「不識本心、學法無益。」

### 第三節 曹洞宗

慧能之下另一弟子為青原行思，其事略『壇經』有載：

「行思禪師，生吉州安城劉氏。聞曹溪法席盛化，徑來參禮。遂問曰：當何所務即不落階級。師曰：汝曾作什麼來。曰聖諦亦不為。師曰：落何階級。曰：聖諦尚不為，何階級之有。師深器之，令思首眾。一日師謂曰：汝當分化一方，無令斷絕。思既得法，遂回吉州青原山，弘法紹化。」〔大正四八·三五七中

傳至石頭希遷分為二，一由藥山惟儼而雲巖曇晟傳至洞山良价，曹山本寂，創立曹洞宗。

洞山為師，曹山為徒，依常例，應曰「洞曹宗」，此於明·圓信與郭凝之編集『五家語錄』所言即曰「洞曹宗」〔卍一一九·四三七 a 上〕。然後人皆知有「曹洞宗」，洞曹之名日漸而陷。此或因尊於曹溪慧能所致。於此『五家宗旨纂要

』有一記載頗值注意：

「〔洞山〕晚得曹山本寂，深明的旨，妙唱嘉猷，道合君臣，正偏回互。由是洞上宗風，播於天下，諸方宗匠，咸推尊之，蓋洞山之宗因曹山而顯，故名曹洞宗，立此一宗，自洞山爲之始也。」〔卮一一四・二六五 a 下〕

洞山爲開宗之始，無庸置言，而洞山係因曹山而名揚，故以此立宗。學說是否大播，若單靠開宗者實難成其一家，須有後人爲之宣揚始得，故有師因徒而顯，此乃常情之理。今依例曰曹洞宗。

洞山追求真理之精神，是促其創立曹洞宗之重要因素。洞山首詣南泉，次參滄山，又見雲巖，而洞山之悟道即在此。『洞山良价禪師語錄』〔以下簡稱洞山語錄〕：

「雲巖曰：自此一別，難得相見。

師〔洞山〕曰：難得不相見。

師臨行又問：雲巖和尚百年後，忽有人問，還邈得師真否，如何祇對。

巖曰：但向伊道只這是。

師良久。

巖曰：价闍黎，承當箇事，大須審細。

後因遇水，睹影大悟前旨，因有偈曰：切忌從他覓，迢迢與我疏，我今獨自往，處處得逢渠。渠今正是我，我今不是渠，應須與麼會，方始契如如。」〔卮一九・四五〇 a 上—一下〕

洞山因涉水睹自影而悟道，此事件說明：真我與我合一，無須覓自於外，否則愈覓愈遠。真我隨處自往自在，本形如何，影子所現即是如何，於事上即得見真理。「渠」所指的是上帝、爲理；「我」所指的是身心，爲事。真理之所現必經人身之通孔而達到，然人身受制於此通孔，故所現之直理並非上帝、常道。渠與我之間亦必有差別，此即所謂「渠今正是我，我今不是渠」。

曹洞宗接引學人權宜方法是「五位君臣頌」。此五位頌非此宗之基本原理或中心思想，此是方便而已。而今所重著應是其根本精神。『洞山語錄』：

「師作五位君臣頌：

正中偏，三更初夜月明前，莫怪相逢不相識，隱隱猶懷舊日嫌。

偏中正，失曉老婆逢古鏡，分明覲面別無真，休更迷頭猶認影。

正中來，無中有路隔塵埃，但能不觸當今諱，也勝前朝斷舌才。

103 頁

兼中至，兩刃交鋒不須避，好手猶如火裡蓮，宛然自有沖天志。

兼中到，不落有無誰敢和，人人盡欲出常流，折合還歸炭裡坐。」〔卍一一九·四四三 a 下

「五位」代表五階段修行境界。「正」係指理、體，「偏」係指事、用。以理事體用相互配合而形成五位說。洞山之弟子曹山，曾解釋五位之意義，『曹山本寂禪師語錄』〔以下簡稱曹山語錄〕云：

「師因僧問五位君臣旨訣，師云：正位即空界，本來無物。偏位即色界，有萬象形。正中偏者，背理就事。偏中正者，舍事入理。兼帶者，冥應眾緣，不墮諸有，非染非淨，非正非偏。故曰虛玄大道，無著真宗，從上先德，推此一位，最妙最玄，當詳審辯明。君爲正位，臣爲偏位。臣向君是偏中正，君視臣是正中偏，君臣道合是兼帶語。」〔卍一一九·四四四 b 上一下

此五進階包括形而上之本體界與形而下之現象界。有情眾生由現象界提昇至本體界，悟得本體界之一切無礙、存有，再回到現象界來，此亦即禪家所言第三境界「見山還是山

，見水還是水。」至此主客爲一，體用圓融，理事無礙，亦即最後之究竟圓滿。

圓相之舉用乃禪門之特色，即禪師以手畫一圓圈，或做一圓形手勢，內或書字，或畫圖。前云滄仰宗九十七圓相，而曹洞宗之五位君臣頌，亦有五位圓相圖。今依『宗門玄鑑圖』所列：

正中偏——□ 君向臣

偏中正——□ 臣奉君

正中來——□ 君視臣向

兼中至——○ 臣向君共功

兼中到——□ 君臣合道功功〔卅一一二・四六七b下〕

圓相之舉用雖是禪門特色，此無非欲表達內心世界之證悟，然一旦廣行天下，禪徒又落於此圓相中，日思夜夢於揣摩、解說中，此於『壇經』強調悟自性明自心又增一執著，難怪滄仰宗要學人「不可執本」。

## 貳 偏正回互之宗旨

曹洞宗以五位真人接引學人，五位不離正與偏，然正與偏皆各據一方，不能圓滿。欲使學人體悟自性，須使正與偏回互以趨相融。『人天眼目』云：

「洞山和尚，諱良价。生會稽俞氏。禮五洩山默禪師披剃。得法雲巖曇晟禪師，初住筠州洞山，權開五位，善接三根。大闡一音，廣弘萬品。橫抽寶劍，剪諸見之稠林，妙葉弘通，截異端之穿鑿。晚得曹山本寂禪師，深明的旨，妙唱嘉猷，道合君臣，偏正回互。由是洞上玄風播於天下，故諸方宗匠，咸共推尊之，曰曹洞宗。」〔大正四八・三一三下〕

「回互」之說，起自石頭和尚『參同契』，今『傳燈錄』中有載：

「竺土大仙心，東西密相付。人根有利鈍，道無南北祖。靈源明皎潔，枝派暗流注。執事元是迷，契理亦非悟。門門一切境，回互不回互，回而更相涉，不爾依位住。」〔大正五一·四五九中〕

所謂「回互」，係指兩種相反之事物，彼此相涉，互相合作，相輔相成，以達理事無礙。『參同契』主在說明現象〔參〕、本體〔同〕相契，理事不二，偏正互攝。此修行功夫即慧能舉三科法門三十六對——無情對有五對；語與言對法與相對有十二對；自性起用對有十九對。〔大正四八·三四三中〕以正反兩邊悟中道義，亦如慧能所言：

「吾教汝說法不失本宗。舉科法門動三十六對。出沒即離兩邊，說一切法莫離於性相。究竟二法盡除，更無去處。」〔大正四八·三四三中〕

假正反之事物相生以爲功，即是「回互」之義。然此正偏亦是兩邊，故言說法不失本宗，皆不離一自性，此乃慧能所欲凸顯之義。曹洞暢言「道合君臣，偏正回互」，以正代表本體界、君、隱。以偏代表現象界、臣、顯。此本體現象、君臣、隱顯互相含攝，即包括全體，代表一圓滿，故五位君臣頌而有五位圓相圖。而曹洞偏正回互之宗旨，實即天臺家之成佛圓滿境界，不捨九法界，不離現象界；亦即般若系不壞假名之實相如相。

### 參 道樞綿密之宗風

曹洞宗風不似臨濟之峻烈迫切，今以各家所言列之：

〔一〕『人天眼目』引『曹洞門庭』：

「曹洞宗者，家風細密，言行相應。隨機應物，就語接人。……大約曹洞家風，不過體用偏正賓主，以明向上一路。要見曹洞麼，佛祖未生空劫外，正偏不落有無機。」〔大正四八·三二〇下〕

〔二〕又引『五宗問答』：

「如何是曹洞下事？五祖〔演云：馳書不到家。〕  
〔大正四八・三三〇下〕  
〔三〕引『五家宗要』言曹洞宗：「君臣合道，偏正相資。  
。鳥道玄途，金針玉線。」〔大正四八・三三一上〕

〔四『萬法歸心錄』：

「問：如何是曹洞宗？答曰：曹洞家風，道樞綿密，  
應機接物，語忌十成。金針雙鎖，玉線暗穿。」〔卍  
一一四・四一五 b 下〕

以上所引數家之評語，皆可看出曹洞宗風之細密含蓄，  
應學人之機而對應有感，其語亦「忌十成」，較之於臨濟之  
急切，曹洞實顯溫和。再翻閱洞山、曹山之語錄，其教引學  
人之親切，不施棒喝，以言語攝眾，俾益學人開悟，亦有其  
自成之宗風。

105 頁

#### 第四節 雲門宗

青原行思而石頭希遷分爲二，一即前節介紹之曹洞宗。  
一即天皇道悟傳至雪峰義存再分爲二，一即雲門宗。此宗代  
表人物爲雲門文偃。『人天眼目』云：

「師諱文偃，嘉興張氏子，受具遊方，初參睦州陳尊  
宿，發明心要。州指見雪峰存禪師，再蒙印可。初至  
靈樹，開法嗣雪峰，後遷雲門光泰寺，其道大振。天  
下學者，望風而至，號雲門宗。」〔大正四八・三一  
二上〕

洞山因睹影而悟道，而雲門是損一足而悟道，其經過『  
指月錄』載之如下：

「往參睦州，州纔見來，便閉卻門。師乃扣門，州曰  
：誰。師曰：某甲。州曰：作甚麼？師曰：已事未明  
，乞師指示。州開門一見便閉卻。師如是連三日扣門  
。至第三日，州開門。師乃拶入。州便擒住曰：道！

道！師擬議，州便推出曰：秦時渡轆鑽。遂掩門損師一足。師從此悟入。」〔卍一四三・二二四 b 上〕

前云臨濟之棒喝交馳，已見禪門之威猛峻烈。再知雲門悟道過程，始知開悟之歷練，除禪師老婆心切外，尚須學人之恆心、毅力與智慧。想開宗之禪師，若無超常人之般若，又焉能成其一宗。此心地法門，從釋迦開始稱說至今，南嶽懷讓「說似一物即不中」，馬祖道一「平常心是道」，黃檗希運「超過一切限量名言蹤跡對待，當體便是」〔大正五一・二七〇中〕皆言此心即理，即佛，無造作，不可道，不可測度。故雲門欲擬議，即被睦州推出。

### 壹 雲門三句接引學人

雲門文偃以三句接引學人，亦代表禪門三關。此三句數家皆有闡釋。

〔一『人天眼目』〕：

「師示眾云：函蓋乾坤，目機銖兩，不涉萬緣，作麼生承當。眾無對。自代云：一鑊破三關，後來德山圓明密禪師，遂離其語為三句：曰函蓋乾坤句，截斷眾流句，隨波逐浪句。」〔大正四八・三一二上〕

圓悟注曰：

「本真本空，一色一味，非無妙體，不在躊躇，洞然明白，則函蓋乾坤也。又云：本非解會，排疊將來，不消一字，萬機頓息，則截斷眾流也。又云：若許他相見，從苗辦地，因語識人，即隨波逐浪也。」〔大正四八・三一二上〕

〔二『宗門玄鑑圖』〕：

「截斷眾流一句傳，乾坤函蓋更幽玄，三關透脫知何處，逐浪隨波利有緣。」〔卍一一二・四七二 a 下〕

〔三『萬法歸心錄』〕：

「如何是函蓋乾坤句？答曰：包裹太虛，橫貫三際。」

如何是截斷眾流句？答曰：一念不生，萬法自泯。如何是隨波逐浪句？答曰：隨流得妙，應物全真。」

〔卍一一四・四一六 b 下〕

## 106 頁

所謂「函蓋乾坤」係指普遍性之理，無所不包，無所不在，含容整個宇宙乾坤。

所謂「截斷眾流」係就超越性而言，吾人不能窺破、觸及、測度。

所謂「隨波逐浪」，即代表理事無礙。就悟道而言，即摒除諸見，大徹大悟，和俗隨緣，得大自在。

雲門除以三句接引學人外，亦以「一字禪」而聞名。『佛果圓悟禪師碧巖錄』〔以下簡稱碧巖錄〕云：

「雲門尋常愛說三字禪，顧鑿叟。又說一字禪，僧問：殺父殺母，佛前懺悔。殺佛殺祖，向什麼處懺悔。門云：露。又問：如何是正法眼藏，門云：普。直是不容擬議。至平鋪處，又卻罵人。若下一句語，如鐵橛子相似。後出四哲：乃洞山初、智門寬、德山密、香林遠皆為大宗師。香林十八年為侍者，凡接他，只叫遠侍者，遠云：喏。門云：是什麼。如此十八年，一日方悟。門云：我今後更不叫汝。雲門尋常接人，多用睦州手段。只是難為湊泊，有抽釘拔楔底鉗鎚。」〔大正四八・一四六上〕

對於學生之問題，雲門僅以「一字」回答，此無非喚醒學生之潛能。而雲門之答覆，是否即就此問題，已非重要，重要者是雲門透過此方法，在表達不可道之道。

## 貳 直下無事之宗旨

法門之設，在引學人直悟宗旨，此宗重在「直下無事」。『傳燈錄』：

「師〔雲門〕上堂云：我事不獲已，向爾諸人道直下無



事，早是相埋沒了也。爾諸人更擬進步，向前尋言逐句求覓解會。千差萬巧廣設問難，只是贏得一場口滑，去道轉遠有什麼休歇時。此箇事若在言語上，三乘十二分教豈是無言語，因什麼更道教外別傳。若從學解機智得，只如十地聖人說法如雲如雨，猶被呵責，見性如隔羅縠。以此故知，一切有心，天地懸殊。雖然如此，若是得底人，道火不可燒。終日說事不曾掛著脣齒，未會道著一字：終日著衣喫飯，未嘗觸著一粒米掛一縷線。雖然如此，猶是門庭之說也，須實得恁麼始得。」〔大正五一·三五六下〕

「直下無事」即馬祖道一「平常心是道」，即臨濟「佛法無用功處，祇是平常無事」。此「無事」即是道，相承於慧能「本來無一物，何處惹塵埃。」相應於『老子』第四十八章「無爲而無不爲」；而道無所不在，「在螻蟻」、「在稊稗」、「在瓦甓」、「在屎溺」，更是『莊子·知北遊』所闡釋。

雲門以「直下無事」爲宗旨。故強調人之自性，不贊成追尋空洞之認識，在此情況下，雲門之心境正如『雲門匡真禪師廣錄』〔以下簡稱雲門廣錄〕云：

「示衆云：十五日已前不問爾，十五日已後道將一句來。代云：日日是好日。」〔大正四七·五六三中〕

### 參 孤危聳峻之宗風

雲門因損一足而悟道，且不好語言，以一字禪應答學人，其所顯露之宗風爲何，今列數家評言觀之：

107 頁

〔一『人天眼目』言雲門門庭：

「雲門宗旨，絕斷衆流。不容擬議，凡聖無路，情解不通。」〔大正四八·三一三上〕

〔二〕『人天眼目』引『五宗問答』：

「僧問：如何是雲門下事？祖〔演〕云：紅旗閃爍。」  
〔大正四八・三三〇下〕

〔三〕引『五家宗要』：

「北斗藏身，金風體露，三句可辨，一鏃遼空。」  
〔大正四八・三三一上〕

〔四〕『萬法歸心錄』：

「問：如何是雲門宗？答曰：雲門家風，孤危聳峻。  
格外提撕，翦除情見。」〔卅一一四・四一六 b 一〕

雲門以一字禪聞名，在求學人自悟，故有「紅旗閃爍」之語。紅色代表鮮明、強烈，而閃爍又代表隱約、微顯。此乃表達雲門欲學人悟道真誠是強烈鮮明，然引學人方法又不好言語，此即隱約微顯。

## 第五節 法眼宗

石頭希遷傳至雪峰義存再分爲二，一即雲門宗；一即至清涼文益而成法眼宗。法眼之由來，『人天眼目』載之：

「師諱文益，餘杭魯氏子，得法於漳州羅漢琛禪師。初住撫州崇壽，次住建康清涼，大振雪峰玄沙之道。示寂後，李後主謚曰大法眼禪師。」〔大正四八・三二二下〕

法眼係因謚號得名，不同於前四宗。法眼悟道經過，『大法眼文益禪師語錄』〔以下簡稱法眼語錄〕云：

「雪霽辭去，地藏門送之。問云：上座尋常說三界唯心，萬法唯識。乃指庭下片石云：且道此石在心內在心外？師云：在心內。地藏云：行腳人著甚麼來由安片石在心頭。師窘無以對。即放包依席下，求決擇。近一月餘，日呈見解說道理。地藏語之云：佛法不恁麼。師云：某甲詞窮理絕也。地藏云：若論佛法，一切見成。師於言下大悟。」〔卅一一九・四九七 b 上一—下〕

詞窮理絕皆無法表達或形容自性，此自性本具足一切，不待外求，眼前所觀即是，「若論佛法，一切見成」，此即慧能所云：「何期自性能生萬法」。法眼未悟道前窮究於見聞覺知，縱有世智辯聰亦徒然。

## 壹 華嚴六相接引學人

法眼接引學人方法是華嚴六相，『法眼語錄』云：

「頌華嚴六相義云：華嚴六相義，同中還有異，異若異於同，全非諸佛意，諸佛意總別，何會有同異。男子身中入定時，女子身中不留意。不留意，絕名字，萬象明明無理事。」〔卍一一九·五〇〇b上〕

108 頁

所謂六相，『人天眼目』闡釋云：

「六相者，一總、二別、三同、四異、五成、六壞。總相者，譬如一舍是總相。椽等是別相。椽等諸緣和合作舍，各不相違，非作餘物，故名同相。椽等諸緣，遞相互望，一一不同名異相。椽等諸緣，一多相成名成相。椽等諸緣，各住自法本不作，故名壞相。」〔大正四八·三二四上〕

華嚴宗以『華嚴經』為開宗標的，其六相圓融乃是『華嚴一乘教義分齊章』所言：

「總相者，一舍多德故。別相者，多德非一故。同相者，多義不相違，同成一總故。異相者，多義相望各各異故。成相者，由此諸緣起成故。壞相者，諸義各住自法不移動故。」〔大正四五·五〇七下〕

法藏述此六相畢，後以「椽、舍」分別闡釋六相，因文長不予排列。總是藉六相以明皆非定相，總別同異成壞亦即緣起性空義。故最後總結云：

「總即一舍，別即諸緣。同即互不相違，異即諸緣各

別。成即諸緣辦果，壞即各住自法。別爲頌曰：

一即具多名總相 多即非一是別相

多類自同成於總 各體別異現於同

一多緣起理妙成 壞住自法常不作

唯智境界非事識 以此方便會一乘」〔大正四五・五〇八下一一五〇九上

此六相即『壇經』所言「思量即轉識」。在識中即有因果、時空間，須仰仗般若化除。法眼藉此六相言六相皆非相，亦即六相皆是假名、無自性。

## 貳 心外無法之宗旨

法眼藉六相而入如相，其宗旨『人天眼目』云：「曹源一滴水，不爾依位住。我宗奇特處，領下金鈴甚。人解得：三界唯心，萬法唯識，此法眼所立綱宗也。」〔大正四八・三二三下一一三二四上〕

法眼以「三界唯心，萬法唯識」爲綱宗，故強調「一切見成」、「心外無法」。在『法眼語錄』有載：

「韶國師有偈云：通玄峰頂，不是人間，心外無法，滿目青山。師聞云：即此一偈，可起吾宗。」〔卅一九・五〇〇b下〕

韶國師之偈，正說明佛法在世間，離世間別無出世間可覓。通玄峰頂不生蓮華，此華必求之淤泥。此正如『維摩詰經』所言「菩薩隨其心淨則佛土淨」，唯其心淨則滿目青山，何須捨近求遠。法眼對此三界唯心之宗旨闡釋云：

「頌三界唯心云：三界唯心，萬法唯識。唯識唯心，眼聲耳色。色不到耳，聲何觸眼。眼色耳聲，萬法成辦。萬法匪緣，豈觀如幻。山河大地，誰堅誰變。」〔卅一九・五〇〇b上

以上所引見於『法眼語錄』，另『人天眼目』亦有偈頌：

「三界唯心萬法澄，盤環釵釧一同金。映階碧草自春色，隔岸黃鸝空好音。」〔大正四八・三二四中〕

所謂三界係指欲界、色界、無色界。此三界代表凡夫生死往來之世界。於『大方廣佛華嚴經』〔以下簡稱華嚴經〕八十卷本第三十七卷有云：

「三界所有，唯是一心。」〔大正一〇・一九四上〕

又『華嚴經』六十卷本第十卷有云：

「心如工畫師，畫種種五陰。一切世界中，無法而不造。如心佛亦爾，如佛眾生然。心佛及眾生，是三無差別。」〔大正九・四六五下〕

心生則種種法生，心滅則種種法滅。心乃眾生與佛之樞紐。而三界之萬法萬識，皆此一心所變現。故佛家以一切萬物皆因緣和合，而因緣和合須待空而疏解，此空乃就因緣而言，兩者並行而不違。法眼以「三界唯心」為其宗旨，正是說明諸法皆空。然凡夫執此心之不空，故有虛妄分別生焉。若能了知萬法即心，萬法即事，泯滅主客，心即是法，法即是心，非心外別有法可覓，即達究竟如如。

### 參 垂機迅利之宗風

五家源於祖祖相傳之心法，其基本精神是一，然各以接引方法、語鋒、門庭施設不同而異，法眼曾對前四宗作一判釋。『宗門十規論』〔以下簡稱十規論〕：

「曹洞則敲唱為用，臨濟則互換為機。韶陽則函蓋截流，滄仰則方圓默契。」〔卅一一〇・四四〇a上〕

至於法眼自宗為何，則未明言，今列數家語評觀之。

〔一〕『人天眼目』言法眼門庭：

「法眼宗旨，箭鋒相拄，句意合機。始則行行如也，終則激發，漸服人心，削除情解，調機順物，斥滯磨昏，機緣不盡詳舉。觀其大概，法眼家風，對病施藥，相身裁縫，隨其器量，掃除情解。要見法眼麼。人情盡處難留跡，家破從教四壁空。」〔大正四八・三二五上〕

〔二〕引『五宗問答』：

「僧問：如何是法眼下事。五祖演云：巡人犯夜。」〔大正四八・三三〇下〕

〔三〕引『五家宗要』：

「聞聲悟道，見色明心。句裡藏鋒，言中有響。」〔大正四八・三三一上〕

〔四〕『萬法歸心錄』：

110 頁

「問：如何是法眼宗？答曰：法眼家風，對症施藥，垂機迅利，掃除情解。」〔卅一一四・四一六 b 下——一四七 a 上〕

法眼「對症施藥」，主在破斥學人之執著性，故以學人之問而反問回去，此於『法眼語錄』中有載：

「僧問：如何是曹源一滴水。師云：是曹源一滴水。僧惘然而退。時韶國師於坐側，豁然開悟。」〔卅一一九・五〇〇 b 下〕

「問：如何是第一義？師云：我向你道是第二義。」〔卅一一九・四九九 a 上〕

法眼應學人之機而接引趣入自性、第一義，不似臨濟之棒喝交馳；亦非雲門一字之隱約。此接引方法靈活而平實，皆視機而對，且言簡意明，故以「垂機迅利」名之。

## 附註

〔註 1〕：『指月錄』卷二十八：

「吉州青原惟信禪師，上堂。老僧三十年前，未參禪時，見山是山，見水是水。及至後來，親見知識，有個入處，見山不是山，見水不是水。而今得個休歇處，依前見山祇是山，見水祇是水。」〔卅一四三・三〇三 b 上

## 第六章 壇經對後代之影響

——以王陽明爲主要論述重心

禪宗影響吾國，層面之廣，約略可分爲二。一爲文學方面——

禪宗鼎盛於唐代，而詩乃唐之文學代表，亦是吾國詩中之精英。在如是之環境下，詩與禪之關係，吾人將以何種態度觀之。而借詩以喻禪或借禪以喻詩，此詩與禪等量齊觀後亦是吾人須進一步追尋詩與禪之關係。

禪宗是離言說，否定語言。然「不立文字」之本領，又旨在破斥執空之人，故不執不著。兩邊不用，此爲禪家本色。禪師爲表達其活潑無礙之法門，卻又善於把握運用語言之禪性，此由神秀、慧能各呈心偈可視出端倪。禪與詩本是不同之事物，禪旨在明心見性，在於默然無語，乃自心之徹悟，超越相對之事物而達絕對之境界，亦即不可思議、不可說。而詩是文學形式，有其藝術之表現，或反應人生之旨要。而詩與禪之異趣，在於詩乃詩人對事物之感懷或抒情，以優美文字顯露而出，使讀者欣賞之餘亦能感同身受；而禪著重於師徒之對話，或一動作，或一微笑，此不可傳付之印心妙法，第三者很難知曉。

詩在唐代，普及至全國上下，非僅皇室，連百姓乃至僧尼亦皆有創作，而詩之創作，與時代背景必有其淵源，而佛學傳入，爲詩注入新生命，至此詩境與禪境在有意無意中逐漸融合接近，終開展唐宋禪趣詩之興盛。

唐人詩中，以詩喻禪理，作品精湛且豐富，當首推寒山。寒山之詩，其價值與境界，難以單一之鑑賞而衡定。因其

詩中有警世之偈語，亦有純詩，且其間有簡易之因果報應，或佛學之說理。寒山自謂作詩六百首，然今僅存三百餘首〔註1〕。其詩多示人認取佛性，如云：「佛說元平等，總有真如性」〔註2，真如性即佛性，此乃諸佛與眾生同體之佛性，原是平等，正是慧能所言「佛性無南北、無差別」。寒山詩中常出現「天然物」、「天真佛」、「本真性」、「精靈物」、「本人」、「真珠」、「天然無價寶」、「主人公」、「靈谷」等名詞，皆說明眾生本具足靈明之性，不待外求。唯此靈明之性役於假象，故時久則此清淨本性漸染塵垢。以是寒山示人「迴心即是佛」。此思想皆是慧能所闡揚。

佛教根本教義為三法印——諸行無常、諸法無我、寂靜涅槃，此乃一切小乘經印證之為佛說，其間所含出世思想較濃。發展至慧能，特重積極入世救渡之思想，亦即以實相證其為大乘，而實相之圓證，乃不壞世間法而成就。禪宗強調即心即佛，我心自我佛，將佛教普遍通俗化，而能通俗普遍之原因甚多，除宣暢教義外，與當時之政治，社會、文化皆有密切關

## 112 頁

係。詩在唐代為通俗之文體，深入民間，由詩文中融入禪理，五、七言為句，記誦容易，普行迅速，於此層面上，詩又助於禪理之闡揚，而禪豐富詩之生命內容，亦不庸贅言，兩者實有相輔相成之功能。

除寒山外，唐人中以王維詩最富禪意，如『鹿柴』：空山不見人，但聞人語響。『鳥鳴澗』：人閒桂花落，夜靜春山空；月出驚山鳥，時鳴春澗中。『終南別業』：行到水窮處，坐看雲起時。〔註3皆表現一真空寂靜境界，由真空而生妙有，以破斥寂靜，描繪即空即有、非空非有之中道境界；亦闡述由絕對之自性而觀照一切現象。其詩文充滿禪境，實受禪宗之影響。

唐人詩文中洋溢禪趣之例已多，至宋代，蘇軾詩中亦受惠於禪宗思想影響，在其詩文中亦引用佛教詞匯。除詩人作品外，嚴羽對於詩之意見，更益見禪宗對於當日詩壇之影響，『滄浪詩話』提出：「論詩如論禪」〔註4。又言「禪道惟在妙悟，詩道亦在妙悟」。姑不論嚴羽之言是否即合詩人與禪家之心態。深究之：詩人有其創作心態，而禪家決非以詩人心態寫詩，然借禪喻詩，則姑自宋之嚴羽，其『滄浪詩話·詩辯』即以禪家之大小乘以喻詩境，彼云：



「禪家者流，乘有小大，宗有南北，道有邪正。學者須從最上乘，具正法眼，悟第一義。若小乘禪、聲聞、辟支皆非正也。論詩如論禪，漢魏與盛唐之詩則第一義也。大曆以還之詩則小乘禪也，已落第二義矣。晚唐之詩則聲聞辟支果也。學漢魏與盛唐詩者，臨濟下也。學大曆以還之詩者，曹洞下也。」

嚴羽於詩主妙悟說，影響後代詩論甚大，如清·王士禎主神韻說即受嚴羽之影響，而嚴羽之言實受禪宗影響。由以上之言，禪宗於文學方面，不僅促使唐宋禪趣詩之豐盛，對於詩論之影響亦見其功，此為其影響之一面。

## 二為思想方面——

禪宗經唐朝之鼎盛，至宋時雖歷宋儒之排佛，然不減其影響面。本章所論述即著重於義理思想方面，且以明代新儒學中，成就卓越對後代影響甚深之王陽明為主要論述重心。

### 第一節 壇經與王陽明知行合一之關係

#### 壹 知行合一之原始模型

陽明學說之哲理，主要為知行合一與致良知。前言禪宗已非生吞印度傳統而來，乃是經中國環境蘊育而成。在此情況下，中國傳統、禪宗、宋明新儒學之關係，實非數語可道盡。然思考與用語之軌跡，是值得後人注意。

知行之問題，最早見於『尚書·說命中』：「非知之艱，行之惟艱。」[〔註5〕](#)此言知易行難。然『尚書』並未規範知行意義。陽明提出知行合一之哲理，顯然與『尚書』不同，以致門人問曰：

「或疑知行不合一，以知之匪艱二句為問。先生曰：良知自知，原是容易的，只是不能致那良知，便是知之匪艱。行之惟艱。」[〔註6〕](#)〔全書卷三·一五五上

在陽明之答覆中，『尚書』與知行合一之論亦無法融通。『尚書』之後，孔、孟、荀及朱子，於知行上各有所重，今略述之：

〔一〕孔子主「行重於知」，『論語·學而篇』：

「子曰：弟子入則孝，出則悌，謹而信，泛愛眾，而親仁。行有餘力，則以學文。」[〔註7〕](#)

孝、悌、謹信、愛眾、親仁之行有餘力，才學文，學文即代表知，在此觀點下，孔子行重於知顯係代表個人之主觀願望。

〔二〕孟子主「知行爲一」，對於陽明知行合一是有啓發性。『孟子·告子上』：

「學問之道無他，求其放心而已矣。」[〔註8〕](#)

『孟子·盡心上』：

「孟子曰：人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親仁也，敬長義也。無他，達之天下也。」[〔註9〕](#)

孟子雖未直言知行之關係，然學問唯在放心之行上，始能成就，此學問已非僅就經驗知識而言，實含有良知之意義在內。而不學、不慮之「良知良能」天生本有，此德性顯發而出即有「親仁」、「敬長」之「行」流露出來。孟子既言「盡心知性則知天」[〔註10〕](#)在此主張下，其知行是一非二之思想，即呼之則出。

〔三〕荀子重禮，強調「學」之功夫，故其心態異於前二者，主張「知先於行」。『荀子·勸學篇』：

「君子博學而日參省乎己，則知明而行無過矣。」[〔註11〕](#)

「行」無過之大前題是「知」明，而知明之背景依據即博學而參省。此一思考相應於『中庸』第二十章：

「博學之、審問之、慎思之、明辨之、篤行之。」[〔註12〕](#)

首列博學。末列篤行，皆是「知重於行」之主張。然『中庸』之博學、篤行，至王陽明即解釋爲：

「博學只是事事學存此天理，篤行只是學之不已之意

。」〔全書卷三·一五五上

〔四〕朱子大抵主知先於行，然已經提出兩者皆不可偏廢之主張。『朱子語類』卷一四：

「知與行，功夫須著並列。知之愈明，則行之愈篤；行之愈篤，則知之益明。二者皆不可偏廢。如人兩足相先後行，便會漸漸行得到。若一邊軟了，便一步也進不得。」〔註13〕

雖言「先知得，方行得」然已有「知行功夫並列」之主張提出，且反覆闡釋之。又如卷二十三：

114 頁

「知之而不肯爲，亦只是未嘗知之耳。」〔註14〕  
另卷一一六亦云：

「不真知得，如何踐履得！若是真知，自住不得」  
〔註15〕

朱子知行不相離之主張，可謂開王陽明知行合一之先。

## 貳 王陽明知行合一之基本哲理

王陽明倡心即理，在言知與行之關係中，主張知必以力行爲功夫，否則即輕浮不實。『傳習錄』一再闡釋云：

「知是行的主意，行是知的功夫。知是行之始，行是知之成。若會得時。只說一個知，已自有行在；只說一個行，已自有知在。」〔全書卷一·五九上

知行不可離，知行爲一事，知中有行，行中有知，始謂真知真行。陽明之知行合一，乃是由人心而上達天理以至事事物物，誠心物合一、心理合一之立論。陽明一再強調，知若不能真切篤行，則易流於幻想，故云：

「知之真切篤實處，即是行。行之明覺精察處，即是知。知行功夫，本不可離，只爲後世學者，分作兩截

用功，失知行本體，故有合一並進之說。真知即所以爲行，不行不足謂之知。」〔全書卷二·九〇上一一下〕

知即是一念之發動，此一念之發動即是行，非知外別有一行處。知行本合一，只因學者分爲二，故陽明才有合一之說。知行雖爲二字，然此二字所言僅一功夫，而此一功夫，又端賴知行二字而圓滿呈現。故再云：

「知者行之始，行者知之成。聖學只一箇功夫，知行不可分作兩事。」〔全書卷一·六六下〕

良知即知，良能即行，而良知之具體呈現，須經力行始得。故陽明知行合一哲理之發展，非從知識層面上而言，實是相應內聖功夫而開展。

### 參 壇經與知行合一之相應

陽明對於知行合一之立言宗旨有云：

「今人學問，只因知行分作兩件，故有一念發動，雖是不善，然卻未曾行，便不去禁止。我今說箇知行合一，正要人曉得一念發動處，便即是行了。發動處有不善，就將這不善的念克倒了，須要徹根徹底，不使那一念不善潛伏在胸中，此是我立言宗旨」〔全書卷三·三四下一一三五上〕

「一念發動處，便即是行」，此乃相應於禪家常言：「言語道斷，心行路絕」。非口不說即罷，心思一動即是行。而此不善之念須將之克倒，與達摩壁觀法門有異曲同工之妙；與神秀住心觀淨，時時勤拂拭實語異理同。『傳習錄』有數則言靜坐之事。

「九川問：近年因厭泛濫之學，每要靜坐，求屏息念慮，非惟不能，愈覺扰扰，如何？先生曰：念如何可息，只是要

115 頁

正。曰：當自有無念時否？先生曰：實無無念時。曰：如此卻如何言靜？曰：靜未嘗不動，動未嘗不靜。

戒慎恐懼即是念，何分動靜。」〔全書卷三·一三〇下〕

「功夫一貫，何須更起念頭？人須在事上磨練做功夫乃有益。若只好靜，遇事便亂，終無長進。那靜時功夫，亦差似收斂，而實放溺也。」〔全書卷三·一三一上〕

「劉君亮要在山中靜坐。先生曰：汝若以厭外物之心，去求之靜，是反養成一箇驕惰之氣了。汝若不厭外物，復於靜處涵養，卻好。」〔全書卷三·一四〇下〕

陽明知行合一之立言宗旨，要將不善之念克倒，此乃靜坐之法。然對於靜坐，又大不以爲然。有關此問題，『傳習錄』有載：

「一友靜坐有見，馳問先生。答曰：吾昔居滁時，見諸生多務知解口耳異同，無益於得。姑教之靜坐，一時窺見光景，頗收近效。久之漸有喜靜厭動，流入枯槁之病。或務爲玄解妙覺，動人聽聞。故爾來只說致良知。良知明白，隨你去靜處體悟也好，隨你去事上磨練也好，良知本體，原是無動無靜。」〔全書卷三·一四一下〕

可知陽明教門人靜坐，只爲對治「多務知解口耳」之方便法，並非究竟。陽明主張「念如何可息，只是要正」，實相應於『壇經』立「無念爲宗」：

「於一切境上不染名爲無念，於自念上離境，不於法上念生，莫百物不思，念盡除卻。」〔大正四八·三三八下〕

亦即於「不斷百思想」之不斷斷中成就菩提。

陽明所言「靜未嘗不動，動未嘗不靜」，主動靜無別無分。與『壇經』主定慧、燈光體一不二，實有相合之處。

「定慧爲本第一，勿迷言慧定別，定慧體一不二。即定是慧體，即慧是定用。即慧之時定在慧，即定之時慧在定。」〔大正四八·三三八中〕由定慧再言燈光。『壇經』云：

「定慧猶如何等，如燈光。有燈即有光，無燈即無光。燈是光之體，光是燈之用，即有二體無兩般。此定慧法亦復如是。」〔大正四八·三三八中〕

陽明「知行合一」強調「人須在事上磨練做功夫乃有益

」，此正是『壇經』所言摩訶般若波羅蜜之義。『壇經』云：

「大智慧彼岸到，此法須行，不在口念，口念不行。如幻化修行者。……迷人口念，智者心行。又有迷人，空心不思，名之爲大，此亦不是。心量大不行是少。莫口空說，不修此行，非我弟子。」〔大正四八·三三九下一—三四〇上〕

陽明知行是一非二，「知而不行，只是不知」，實『壇經』所言：

「常行智慧即名般若」又「念念若行是名真有，悟此法者，悟般若法，修般若行，不修即凡，一念修行法身等佛。」〔大正四八·三四〇上〕

116 頁

兩者所強調者皆在「行」之功夫上。

陽明主靜坐，須在「不厭外物」之前提下始可。此正是慧能言坐禪之義。『壇經』云：

「住禪元不著心，亦不著淨，亦不言動。若言看心，心元是妄，妄如幻故無所看也。……此法門中一切無礙，外於一切境界上念不去爲坐，見本性不亂爲禪。」〔大正四八·三三八下一—三三九上〕

陽明因門人靜坐久之而有喜靜厭動之象，故強調良知若能通曉明白，靜處、動處皆可體悟，一切無礙。此「不厭外物」正是般若系一再言說「不壞假名而說諸法實相」之義。相應此義者，『傳習錄』有一記載：

「有一屬官，因久聽講先生之學。曰：此學甚好，只是簿書訟獄繁難，不得爲學。先生聞之曰：……簿書訟獄之間，無非實學，若離了事物爲學，卻是著空。」〔全書卷三·一三三上一—下〕

「離了事物爲學，卻是著空」正是『壇經』：「即煩惱是菩提」〔大正四八·三四〇上〕之思想。

陽明知行合一之思想，或因先聖闡揚而有所啓發，或自我內心之證悟而出，雖用語用辭不同，然與『壇經』之相應處卻明顯可見。

## 第二節 壇經與王陽明致良知之關係

陽明學說之主干，一為知行合一，一即致良知。此兩學說名異實同，「良知」即「知」，「致」即「行」，皆以良知為中心觀念，環繞此中心而開展內聖之功夫。而良知之把握須踐履反求中自得，非客觀之對象可知。

### 壹 王陽明良知之涵義

陽明對良知之涵義闡釋甚多，約略包括如下數義：

〔一〕良知是與生具有。

「知，是心之本體，心自然會知。見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井，自然知惻隱，此便是良知，不假外求。」〔全書卷一·六〇下〕

「良知者，心之本體，即前所謂恒照者也。」〔全書卷二·一〇六上一一〕

「良知之在人心，亙萬古，塞宇宙，而無不同。」〔全書卷二·一一六下〕

「良知之在人心，無間於聖愚，天下古今之所同也。」〔全書卷二·一二〇下〕

「這良知人人皆有，聖人只是保全無些障蔽，兢兢業業，翼翼翼翼，自然不息，便也是學。」〔全書卷三·一三四上〕此說明良知是普遍性，世人本有，先天自然。

117 頁

〔二〕良知即天理。

「心即理也，天下又有心外之事，心外之理乎。」

〔全書卷一·五七上〕

「吾心之良知，即所謂天理也。致吾良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。」〔全書卷二·九二下〕

「良知是天理之昭明靈覺處，故良知即是天理。」

〔全書卷二·一一五上〕

「道即是良知」〔全書卷三·一四二上〕

「先天而天弗違，天即良知也。後天而奉天時，良知即天也。」〔全書卷三·一四六下〕

此由良知而上達天理，正合「天理良心」爲一，名異實同。

### 〔三〕良知爲萬物之源

陽明主良知即天理，此思想之發展則易形成良知爲萬物之源，且範圍涵蓋至草木瓦石。

「良知是造化的精靈，這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出，真是與物無對。」〔全書卷三·一四一下〕

「人的良知，就是草木瓦石的良知。若草木瓦石無人的良知，不可以爲草木瓦石矣。豈惟草木瓦石爲然，天地無人的良知，亦不可爲天地矣。蓋天地萬物，與人原是一體，其發竅之最精處，是人心一點靈明。」〔全書卷三·一四三下——一四四上〕

### 〔四〕良知即中。

「未發之中，即良知也。無前後內外，而渾然一體。」〔全書卷二·一〇八上〕

「問：良知原是中和的，如何卻有過不及？先生曰：知得過不及處，就是中和。」〔全書卷三·一四九下〕

中和乃『中庸』所言，陽明主良知爲中和，即是良知超越善惡之相對。



〔五〕良知本虛靈明覺，不顯唯受障蔽。

「心者，身之主也，而心之虛靈明覺即所謂本然之良知也。」〔全書卷二·九四下〕

「人若知這良知訣竅，隨他多少邪思枉念，這裡一覺，都自消融，真箇是靈丹一粒，點鐵成金。」〔全書卷三·一三二上〕

「既去惡念，便是善念，便復心之本體矣。譬如日光被雲來遮蔽，雲去光已復矣。若惡念既去，又要存箇善念，即是日光之中添燃一燈。」〔全書卷三·一三七上〕

「人孰無根，良知即是天植靈根，自生生不息。但著了私累，把此根戕賊蔽塞，不得發生耳。」〔全書卷三·一三八——一三九上〕

「今看來，原是人人自有的。耳原是聰，目原是明，心思原是睿知，聖人只是一能之爾。能處，正是良知。眾人不能

118 頁

，只是箇不致知。」〔全書卷三·一四五下〕

陽明良知之義。簡言之，即由良知而達事事物物。且對於常用概念給予新解釋，一切皆由良知來統攝。所謂「性、心、意、知、物」皆是「理一而已」。『傳習錄』：

「理一而已。以其理之凝聚而言，則謂之性；以其凝聚之主宰而言，則謂之心；以其主宰之發動而言，則謂之意；以其發動之明覺而言，則謂之知；以其明覺之感應而言，則謂之物。」〔全書卷二·一一八下〕

所謂「理一」即「天理」即「良知」。未發前為「心」，發用後「明覺之知」。在理一之條件下，格物、致知、誠意、正心皆為窮理盡性。亦因「理一」，故有「天下無性外之理，無性外之物」〔全書卷二·一一八下〕自然界之一切事物物皆非在吾心之外，而乃明覺之所對。

陽明良知之涵義雖多，此涵義並非普通之概念，須於踐履中轉出，若僅言良知之義，此無非空談罷了，故須待「致」之功夫。

## 貳 良知之實踐——致之功夫

陽明以良知爲中心理論強調知行合一，直到「致良知」提出，此「致」之功夫實踐，將內聖功夫貫通起來。使內聖功夫有切實之入手處，不致茫然無向。亦因有此「致」字，使陽明學說更臻完善。對於「致良知」之提出，陽明自云：

「近來信得致良知三字，真聖門正法眼藏。往年尙疑未盡，今自多事以來，只此良知，無不具足。譬之操舟得舵，平瀾淺瀨，無不如意，雖遇顛風逆浪，舵柄在手，亦免沒溺之患矣。」〔全書卷三三·九四八上〕

陽明所謂「聖門正法眼藏」係指「致」之功夫而言。若良知爲舟，致則爲舵，「操舟得舵」才能免於「沒溺之患」。將良知加一致字，使良知有一綱領，實陽明內心之真切所悟，故其曾言：

「某於此良知之說，百死千難中得來，不得已與人一口說盡。只恐學者得之容易，把作一種光景玩弄，不實落用功，負此知耳。」〔全書卷三三·九四八上——下〕

因良知言之得之甚易，恐流爲口頭道，故有「致」之功夫提出，此功夫之實踐，所涵之義如下：

### 〔一〕係因有蔽，故提出「致」

「知，是理之靈處。……自聖人以下，不能無蔽，故須格物以致其知。」〔全書卷一·八三下〕

良知本虛靈明覺，只因有蔽，故須「致」之功夫而呈顯。此良知不顯，唯受障蔽，陽明所論甚多，吾人前文亦有論陳。

### 〔二〕致良知是第一義。

「良知之外，別無知矣。故致良知是學問大頭腦，是聖人教人第一義。」〔全書卷二·一一四上〕

真知即真行，真行即真知。行而不真即未行，知而不行即未知，若流於言語口誦即是第二義，故致良知之提出，實要

學人用功夫。陽明以致良行為「聖人教人第一義」，而其自身亦踐履不輟，以其成學之經驗，要門人亦復如是：

「吾與諸公講致知格物，日日是此。講一、二十年俱是如此。諸君聽吾言，實去用功，見吾聽吾言，實去用功，見吾講一番。自覺長進一番，否則只作一場話說，雖聽之亦何用。」〔全書卷三·一五六下〕

此即說明良知之顯，唯在「實去用功」，不徒「話說」而已。

〔三〕「致」之念亦當去之。

陽明強調致之功夫重於口談良知，且一再要求門人各隨所及而擴充到底。然「致」之念若亦存之心中，又是一障蔽。故行功夫而無功夫之相，亦是陽明所注重。曾云：

「如今念念致良知，將此障礙壅塞，一齊去盡，則本體已復，便是天淵了。」〔全書卷三·三四上〕

知行合一在致良知之功夫下，始算完成開展知行不分離之學說。而「致」之念亦不存，是謂陽明學說之究竟圓滿。

### 參 壇經與致良知之會通

陽明良知之涵義，前文約略分為五點，今即依以上所論，較之於『壇經』，俾見兩者之相應處。

〔一〕良知與生具有，不假外求。此正合『壇經』所言：  
「菩提般若之智，世人本自有之。」〔大正四八·三三八中〕

「自性自有般若之智，自用智慧觀照，不假文字。」  
〔大正四八·三四〇中〕

「般若之智亦無大小，爲一切眾生自有。」〔大正四八・三四〇中〕

陽明之良知，顯與禪家之菩提般若智之理論相當。皆強調不假外求，凡聖同一。

〔二〕良知即天理，心外無法，心外無理。此乃『壇經』所言：

「萬法本從人興」〔大正四八・三四〇中〕

「一切萬法盡在自身心中」〔大正四八・三四〇中一下〕

陽明「心外無事，心外無理」不僅是『壇經』所云。亦是『華嚴經』：「三界所有，唯是一心」〔大正一〇・一九四上〕一切皆是唯心所變造之思路。

〔三〕良知爲萬物之源。實是『壇經』所云：

「一切善法皆因大善知識能發起故。三世諸佛十二部經，云在人性中，本自具有。」〔大正四八・三四〇下〕

不僅止於善法與三世諸佛十二部經，亦包含「非人」及「惡法」。『壇經』又云：

「性含萬法是大，萬法盡是自性。見一切人及非人，惡知與善，惡法善法盡皆不捨。」〔大正四八・三三九下——三四〇〕

120 頁

〔四〕良知即中。

中爲實質功夫之所現，儒家『中庸』首標「中」義。佛家有「中道第一義」之語。而中義在『壇經』所言即是：

「智慧觀照，於一切法，不取不捨，即見性成佛道。」

」〔大正四八・三四〇上〕

〔五〕良知不顯，唯受障蔽。正是『壇經』：

「因何聞法即不悟，緣邪見障重，煩惱根深。猶如大雲蓋覆於日，不得風吹，日無能現。」〔大正四八・三四〇中〕

「世人性淨，猶如清天。慧如日，智如月。智慧常明，於外看敬。妄念浮雲蓋覆，不能明。」〔大正四八・三三九上〕

良知本虛靈明覺，即『壇經』：「性淨猶如清天」。陽明以「雲去光復」為比喻，皆與『壇經』無二致。

陽明良知之涵義，與『壇經』有會通處。而其所言「致」之功夫。亦見之於『壇經』。今亦依前文排列論之。

〔一〕係因有蔽，故提出「致」。亦如『壇經』雖標示為「頓教」，然不廢「戒定慧」三學，故云：

「變三毒為戒定慧。善知識！我此法門從八萬四千智慧，何以故？為世有八萬四千塵勞。若無塵勞，般若常在不離自性。」〔大正四八・三四〇上〕又言：「三毒即是地獄。……三毒若除，地獄一時消滅。」〔大正四八・三四一下〕

般若智世人本有，不離自性，緣於塵勞有貪嗔癡三毒，故須以戒定慧三學對治。此戒定慧三學，實相應於陽明「戒慎恐懼」之說。『傳習錄』云：

「不睹不聞，是良知本體。戒慎恐懼，是致良知的功夫。」〔全書卷三・五六下〕

戒學能防身口意所造之業。戒慎恐懼在使人克己復禮。兩者差別甚微。而定學之功夫，正是陽明所云：

「精則精，精則明，精則一，精則神，精則誠。一則精，一則明，一則神，一則誠，原非有二事也。……精一之論……作聖之功，實亦不外是矣。」〔全書卷二・一〇六下〕精一則能神、誠、明，實乃一功夫歷程，能使學人靜慮澄心，正是佛家之禪定。陽明恐學人陷入於死灰枯槁，故又云：

「定者，心之本體。是靜定也，決非不睹不聞，無思無爲之謂，必常知常存常主於事之謂也。」〔全書卷二・一〇七下〕

此靜定之義，無非『壇經』禪定之義：

「看心看淨，卻是障道因源。……外離相即禪，內不亂即定。」〔大正四八・三三九上〕

慧學即具有觀達真理而斷除妄惑之智慧。此即是陽明致知之「知」，是一功夫之圓滿結果。

戒定慧三學，首標戒即明示由戒始能有定，有定才能生慧。陽明亦要學人莫徒口說，時時實用功夫——戒慎恐懼，即是戒。久久功純——惟精惟一，即是定。功夫所致——致知以存天理，即是慧。「慧」與「知」皆是不可言說之境界。在此方面

121 頁

『壇經』與陽明所運用之方法，當有其相應處。今以圖表示三學與陽明「致」功夫之相關性：

陽明： 『壇經』：

實用功夫〔戒慎恐懼〕———戒〔心地無非〕

久久功純〔惟精惟一———定〔心地無亂〕

功夫所致〔致知存天理———慧〔心地無癡〕

〔二〕致良知是第一義。『壇經』亦云：

「性起念，雖即見聞覺知不染萬境而常自在。維摩經云：外能善分別諸法相，內於第一義而不動。」〔大正四八・三三八下〕

所謂第一義，亦名真諦，是應俗諦而言。又可名爲勝義諦、真如、實相、中道等義。總之，其義係指甚深微妙之真

理，爲諸法中第一，此爲聖者所見。陽明以「致良知」爲第一義，實佛家常言真如性清淨。性雖起念，然此念是「無所住」之念，故真如第一義是不動不亂。

〔三〕致之念亦當去之。即『壇經』中心思想之一立「無念爲宗」：

「一念若住，念念即住，名繫縛。於一切法上念念不住，即無縛也。」〔大正四八・三三八下〕

有關「無念爲宗」與陽明學說之關係，在前節「『壇經』與知行合一之相應」已有論說。此亦即「般若非般若，是謂般若」，悟般若智、行般若法，而般若之相亦當掃之，始謂真般若。亦即『壇經』所云：

「無念法者，見一切法不著一切法，遍一切處不著一切處，當淨自性。」〔大正四八・三四〇下〕

由以上之探討、比對，陽明「知行合一」、「致良知」與『壇經』之關係，於思考、方法、用語上皆有其相應之處。

陽明思想最具代表作爲『傳習錄』，『傳習錄』中雖有評佛之論，然陽明曾言：

「道一而已，仁者見之謂之仁，知者見之謂之知。釋氏之所以爲釋，老氏之所以爲老，百姓日用而不知。皆是道也！寧有二乎？」〔全書卷六・二一三上一一一下〕

又云：

「覺悟之說雖有同於釋氏，然釋氏之說亦自有同於吾儒，而不害其爲異者，惟在於幾微毫忽之間而已。」〔全書卷三二・九〇九下一一九一〇上〕

顯然陽明對於儒佛之分別不以爲然。在禪宗代表中國佛學之層面上，儒佛之關係當更接近些，在此條件下，『壇經』之影響自必更勝一疇。

附注：

- 〔註 1〕：寒山子詩，頁二十二。台北，臺灣商務，四部叢刊正編。
- 〔註 2〕：同註一頁九。
- 〔註 3〕：王右丞集，台北，臺灣商務，四部叢刊正編。
- 〔註 4〕：宋·嚴羽。滄浪詩話。台北，臺灣商務，叢書集成，初編第三九七冊。
- 〔註 5〕：十三經注疏，尚書注疏，頁一四一下，藝文印書館。
- 〔註 6〕：王文成公全書。四部叢刊正編，臺灣商務印書館。  
〔以下簡稱全書〕
- 〔註 7〕：同註五論語注疏頁七上。
- 〔註 8〕：同註五孟子注疏頁二〇二下。
- 〔註 9〕：同前註頁二三二上。
- 〔註 10〕：同註八頁二二八下。『孟子·盡心上』：  
「孟子曰：盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。」
- 〔註 11〕：王先謙、荀子集解，頁一〇六，藝文印書館。民國六十六年二月四版。
- 〔註 12〕：四書集注，中庸，朱熹章句，頁一九，世界書局，民國六十九年十月二十五版。



〔註 13〕：宋·黎靖德，朱子語類，頁二八一。文津出版社，民國七十五年十二月版。

〔註 14〕：同前註頁五五一。

〔註 15〕：同註一三頁二七九三。

123 頁

### 結論

禪宗以「教外別傳，不立文字」為其本領。禪本不可談。然此不可談乃針對形而上之絕對體而言。禪宗之所以有如是之發展，其思想承傳，對後代影響，及語言表達，攝眾方式，就當時之社會所具有之意義等，此當是可談，本文所論述當係指此。

由釋迦牟尼佛宣說教法傳至達摩，禪家名曰「西天二十八祖」，此付法承傳，皆是說明法脈道統之源流。而慧能之前，禪早在中國蘊育。

達摩至中土，以『楞伽經』、二入四行、壁觀法門為其教法特色。在『藉教悟宗』之前提下，所強調者為修行法；然修行之大前提是眾生皆有一真性，只緣客塵所染，而修行是為恢復真性。『楞伽經』是「如來藏」說，除此之承傳外。「二入四行」是受『金剛三昧經』之影響。此早期受禪家所重視之經論，皆是蘊育慧能『壇經』之完備。慧可稟『楞伽經』。將達摩之修行法門一脈傳下，雖有「專附玄理」喻之，然自奉頭陀行，皆是受達摩影響。至三祖僧璨亦皆承楞伽系。此前三祖雖為禪宗開路先鋒，然以『楞伽經』之「玄旨幽蹟」又「誦語難窮，厲精蓋少」且禪者之「運斤運刃」、「善友莫尋」、「正經罕讀」之情況下，時人對禪者多有批評。故有達摩、慧可受迫害之情形見於文獻中。此為早期傳法之情形。

傳至道信時，禪宗始謂初露曙光。道信坐禪功夫雖深，

然於雙峰山攝眾立道場，實奠定禪宗日後之基礎。道信制『入道安心要方便法門』，雖仍稟承『楞伽經』以「諸佛心第一」，然已提出『文殊說般若經』，一行三昧，強調念佛功德無量之修行法，而此念佛法門，影響後代甚大。弘忍之時，「東山法門」所代表之意義，係指禪門之威望。至神秀答則天問答，仍以『文殊說般若經』為所依之典誥。故弘忍已有念佛與禪合一之情形。而是經所代表之地位，已非昔時。雖說如此，然題名弘忍之『最上乘論』又與『楞伽師資記』多有雷同，顯示弘忍亦是楞伽法脈。而弘忍之獨特教法「自悟自參」，對日後禪門之參話頭，可謂揭其先。而弘忍時，值得注意即是『金剛經』已受重視。

至此，『楞伽經』、『金剛三昧經』、『文殊說般若經』、『金剛經』，以及壁觀、念佛之修行法，皆是禪門所重。慧能在此環境之浸潤下，日後大興禪門，其中或源自思想之承傳，或得自自省反求而來，今即以『壇經』為轉折點，對其思想之源流與影響做一探討，此乃為文之主要重心。

『壇經』中心思想，約略可分為三：

一般若。般若非僅『壇經』所重，中國吸收佛學即起自般若學。『壇經』本身經名標示「摩訶般若」，此法重在「口念心行」。『壇經』通篇強調迷人口念，智者心行。慧能雖以頓教法自居，然亦不廢修行法。唯其修行法，乃著重於「無相」修行之闡發。而慧能係因『金剛經』中「無所住而生其心」言下大悟，此「無住」之思想，實『壇經』所特別論述。

二自性。楞伽之法脈，至慧能弟子亦皆稟承。『壇經』多言自性，少言佛性。此自性之觀念，慧能以自性本清淨，煩惱解

124 頁

脫亦當由自性中求之思想，此乃楞伽系一向所主張。『楞伽經』以「一切佛語心品」為綱要，強調離心別無法，又主「心不起處」即是諸佛心，皆是『壇經』外離相曰禪之主張。而『楞伽經』言識之問題，以所滅者為名相，非「藏識」有生滅，皆與『壇經』「自性邪起即惡用，自性正起即善用」，自性本不生滅，本清淨，唯去除內外境界，即復真識之思想，不得不謂有其淵源。

除『楞伽經』外，『起信論』之如來藏義，與『壇經』之關係，亦甚密切。『壇經』言「自性」，即是如來藏說之另一名詞。『起信論』係一心開二門，一切以心為本。其與『壇經』言「性」、「心」之關係，以圖示之即是：

『起信論』

『壇經』

「一心真如門」→之如來藏性—「性」

心—「

「一心生滅門」→依如來藏而有阿賴耶識，  
依阿賴耶識而轉識——「心」。

『壇經』大抵以自性為全經綱要，然亦間有「佛性」之詞出現。而闡明佛性義，以『涅槃經』之影響較大。『涅槃經』：「一切眾生悉有佛性」，是『壇經』言菩提般若之智，世人本有，不假外求之觀念。而佛性之遍及，連一闍提亦包括在內，此亦是『壇經』言般若之智無大小，一切眾生自有。而佛性亦正如自性，皆是如來藏義，亦即是「我」義。而為攝化方便，暫名「如來藏義」，而實際係指「無我之如來藏」。『壇經』之識心見性，見性成佛，即是向自我心內闡發自性。

三無念為宗，無相為體、無住為本。此「無念」、「無相」、「無住」之思想，最能彰顯慧能之智慧。首就「無念為宗」言之。無念非百物不思之斷念，而是於念上而無念。係就眾生、煩惱、生死始能成就佛道、菩提、涅槃。亦即於不斷斷中之無執無著。此實相應於天臺家之圓教義，亦是大小乘之根本差異。此「無念」思想，『起信論』中論述甚多，皆確信眾生由自心開發一切，再回向自心之修持圓滿自在無礙。此與『壇經』之思想極為吻合。而妄念之生，是因於境上生分別心，若能隨念皆除，即雲消月見，見自本性。此不捨不取之思想，正是『壇經』之根本立說。

次言「無相」。無相修行即是學佛之功夫。『壇經』開宗即言「受無相戒」。經文開示無相修行法中，有「無相懺悔」——心無須離念，僅於自念上常離境相，於境而無境相，即是無相。「無相三歸依戒」——自心本覺、正念、淨，歸依自佛，不歸他佛。『壇經』無相修行，或源自達摩之「稱法行」，然『起信論』之修行法中立四方便：1 隨順法性無住 2 隨順法性離諸過 3 隨順法性離癡障 4 隨順法性無斷絕。此四方便之不執空不著有，正是『壇經』之宗旨。至於『金剛經』之無相義，經中論述甚多。『金剛經』在弘忍時，地位漸受重視，已要道俗但持『金剛經』一卷，即得見性直

了成佛。在思想承傳之演進上，顯然『金剛經』已漸取代『文殊說般若經』。『金剛經』之無相，即是要成一實相；然實相之成，須以不壞世間法為大前提。皆是『壇經』煩惱即菩提，離眾生無佛之思想。在無相思想上，『壇經』受『金剛經』之啓發顯然較多。

## 125 頁

「無住」思想為『壇經』另一特色。所謂無住，亦非一念斷絕。而是念念時中，於一切法中無住。此「無住」之觀念或源自『維摩詰經』：「從無住本立一切法」；或得自『金剛經』：「無所住而生其心」；或『文殊說般若經』：「以不住法為住般若波羅蜜」。皆說明諸法本無自性，皆因業感而起，因緣化除，又復空寂本性。而性本不住，由不住之自性起一切法，此一切法亦念念不住；果能如此，則自在無縛。在此思想上，故『壇經』反對枯坐、斷思、絕念之修行。

由以上之探討，『壇經』思想之完成，其中有承『楞伽經』——一切佛語心、如來藏義。『金剛三昧經』——二入四行；『文殊說般若經』——一行三昧、念佛心是佛；『金剛經』——無相實相；『起信論』——無念、四方便修行；『涅槃經』——佛性義；『維摩詰經』——無住等之思路而來。慧能「自性」之思想，係屬如來藏系統。而「無相修行」在以上諸經之基礎上，輔以「無念」、「無相」、「無住」而定一門宗旨。然此「無相修行」又以摩訶般若為大前提——口念心行，心口相應。使無相修行法不致流為空談。在如是無縛、方便卻又嚴謹之獨特教法中，無怪乎有「天下凡言禪，皆本曹溪」之語。

『壇經』在中心思想與無相修行法門之確立後，對於修行法中——禪定、功德、淨土、頓悟皆有釐清與特殊闡發，使其真義能凸顯而出。就禪定而言主「外離相、內不亂」即是。特重心悟，不徒口念。是自性不亂，非身體不動。真我刹那不離我身，行亦坐，站亦坐，臥亦坐，坐亦坐，本是如其本來之坐，故不主看心看淨，枯坐冥想。

若言「功德」，非是有形之造寺寫經、布施度僧——有漏之因，是修福。而是「淨智妙圓，體自空寂」——真功德，是修道。將修道與功德結合，旨在使眾生知功德唯「自心作」，使一切眾生入本有自在性，皆可修證成佛。正是『金剛經』之無相布施義。

『壇經』對於「淨土」之思想，主張「悟者自淨其心，佛隨其心淨則佛土淨」。所謂東方西方，說近說遠，皆是接引方便耳。念佛法門在當時十分盛行，慧能主在釐清迷人但求念佛往生，不知當下自淨其心。故以自淨其心，心淨即佛土淨，要學人迴向自心，心淨當下即是淨土，不假外求。而心淨即佛土淨，正是『維摩詰經』之思路。

『壇經』之所以能對後代造成深遠之影響，其中有一特殊思想方法——頓悟，是最須值得注意。「頓悟」非捨棄修行騰空而得，乃是踐履中剝除本體外之煩瑣，體現自性，直達本心。之所以強調「頓」，即指當下悟解，豁然開朗。『壇經』言「法本是一宗」，要門人勿起爭心。然慧能、神秀終究不同，二人呈心偈之立說亦異，在此情況下，慧能門人更以頓教自居，而南宗日後大顯其彩，與神秀漸修法門劃分為二，所依憑者即是頓悟法門。

『壇經』在諸經思想之基礎上，扮演承上啓下之角色。『壇經』本身中心思想、無相修行，以及對修行法之釐清而顯真義，此種種之過程，皆是促使成就『壇經』之條件。在周密之過程中，才能開出五家——滙仰宗、臨濟宗、曹洞宗、雲門宗、法眼宗之光華。五家皆各有其接引方法、宗旨與宗風。然五家所彰顯禪宗之特色，皆在一「自性」上，亦是真我之尋求。五家宗風或峻烈，或綿密，然其旨趣皆同，亦即慧能所強調：佛向心中作，莫向身外求之思想。亦因五家之顯揚，益增『壇經』之重要性

126 頁

與影響力。此乃就佛教方面言之。

就中國思想而言，由先秦諸子學，而魏晉玄學，經隋唐傳入佛學，此在思想史上可謂一大轉折，至宋明復歸本位。然亦因有隋唐佛學之一大轉折，將中國思想史之園地，灌溉得更豐腴。禪宗代表中國佛學，乃是融合中國人之智慧。今以明朝王陽明為論述重心，就形而上之思考層面談論儒佛之關係，乃是基於陽明以儒佛可以等同視之前提而言。除明知行合一之學說，強調「一念發動處，便即是行了」，此正是楞伽血脈所言「諸佛心第一，教授法時，心不起處是」陽明主張念無法平息，只是要正；主張須在事上磨煉，不厭外物而涵養等思想，皆是『壇經』無名、無相、不捨不取之思想。至於良知所包涵之義以及「致」之功夫實踐在『壇經』皆

有與其會通之處。儒佛之思想，有其立說之差異；然兩家皆在探求「心、性」之問題，卻是一致。而禪宗對中國之影響又勝過他宗，在如是之情形下，『壇經』即扮演承上啓下之地位。本文即以『壇經』爲中心，上溯其思想之承傳，下考其思路之影響，斯篇之作，大義如是。

141 頁

參考書目：

壹

「大正新修大藏經」台北，中華佛教文化館影印 民國四十五年四月

佛說七佛經 宋·法天譯 大正第一冊

大般涅槃經 東晉·法顯譯 大正第一冊

增壹阿含經 東晉·瞿曇僧伽提婆譯 大正第二冊

大般若波羅蜜多經 唐·玄奘譯 大正第五、六、七冊

放光般若經 西晉·無羅叉譯 大正第八冊

光讚經 西晉·竺法護譯 大正第八冊

摩訶般若波羅蜜經 後秦·鳩摩羅什譯 大正第八冊

道行般若經 大正第八冊

大明度經 吳·支謙譯 大正第八冊

小品般若波羅蜜經 後秦·鳩摩羅什譯 大正第八冊

文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經 梁·曼陀羅仙譯 大正第八冊

金剛般若波羅蜜經 後秦·鳩摩羅什譯 大正第八冊

佛說能斷金剛般若波羅蜜多經 唐・義淨譯 大正第八冊  
佛說仁王般若波羅蜜經 後秦・鳩摩羅什譯 大正第八冊  
般若波羅蜜多心經 唐・玄奘譯 大正第八冊  
大乘理趣六波羅蜜多經 唐・般若譯 大正第八冊  
妙法蓮華經 後秦・鳩摩羅什譯 大正第九冊  
金剛三昧經 北涼 〔失譯人名 大正第九冊  
大方廣佛華嚴經 東晉・佛馱跋陀羅譯 大正第九冊  
大方廣佛華嚴經 唐・實叉難陀譯 大正第十冊

142 頁

佛說阿彌陀經 後秦・鳩摩羅什譯 大正第十二冊  
大般涅槃經 北涼・曇無讖譯 大正第十二冊  
佛說大般泥洹經 東晉・法顯譯 大正第十二冊  
藥師琉璃光如來本願功德經 唐・玄奘譯 大正第十四冊  
佛說維摩詰經 吳・支謙譯 大正第十四冊  
維摩詰所說經 後秦・鳩摩羅什譯 大正第十四冊  
坐禪三昧經 後秦・鳩摩羅什譯 大正第十五冊  
達摩多羅禪經 東晉・佛陀跋陀羅譯 大正第十五冊  
楞伽阿跋多羅寶經 劉宋・求那跋陀羅譯 大正第十六冊  
入楞伽經 元魏・菩提流支譯 大正第十六冊  
大乘入楞伽經 唐・實叉難陀譯 大正第十六冊  
解深密經 唐・玄奘譯 大正第十六冊

大智度論 ½ 龍樹菩薩造 後秦·鳩摩羅什譯 大正第二十五冊

中論 龍樹菩薩造 梵志青目釋 後秦·鳩摩羅什譯 大正第三十冊

成唯識論 護法等菩薩造 唐·玄奘譯 大正第三十一冊

攝大乘論 無著菩薩造 唐·玄奘譯 大正第三十一冊

攝大乘論釋 世親菩薩造 梁·真諦譯 大正第三十一冊

大乘起信論 馬鳴菩薩造 梁·真諦譯 大正第三十二冊

妙法蓮華經玄義 隋·智顛 大正第三十三冊

法華玄義釋籤 唐·湛然 大正第三十三冊

法華文句記 唐·湛然 大正第三十四冊

大方廣佛華嚴經疏 唐·澄觀 大正第三十五冊

大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔 唐·澄觀 大正第三十六冊

注維摩詰經 後秦·僧肇 大正第三十八冊

維摩經玄疏 隋·智顛 大正第三十八冊

淨名玄論 隋·吉藏 大正第三十八冊

143 頁

成唯識論述記 唐·窺基 大正第四十三冊

大乘起信論義記 唐·法藏 大正第四十四冊

大乘義章 隋·慧遠 大正第四十四冊

肇論 後秦·僧肇 大正第四十五冊

肇論疏 唐·元康 大正第四十五冊

華嚴一乘教義分齊章 唐·法藏 大正第四十五冊

摩訶止觀 隋·智顛 大正第四十六冊



止觀大意 唐·湛然 大正第四十六冊

修習止觀坐禪法要 隋·智顱 大正第四十六冊

四念處 隋·智顱 大正第四十六冊

法華經安樂行義 陳·慧思 大正第四十六冊

天台四教儀 高麗·諦觀 大正第四十六冊

鎮州臨濟慧照禪師語錄 唐·慧然 大正第四十七冊

雲門匡真禪師廣錄 宋·守堅 大正第四十七冊

楊歧方會和尚語錄 宋·仁勇等編 大正第四十七冊

大慧普覺禪師語錄 宋·蘊聞 大正第四十七冊

佛果圓悟禪師碧巖錄 宋·重顯頌古 克勤評唱 大正第四十八冊

無門關 宋·宗紹 大正第四十八冊

人天眼目 宋·智昭 大正第四十八冊

南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經

唐·法海 大正第四十八冊

六祖大師法寶壇經 元·宗寶 大正第四十八冊

信心銘 隋·僧璨 大正第四十八冊

黃檗山斷際禪師傳心法要 唐·裴休 大正第四十八冊

黃檗斷際禪師宛陵錄 唐·裴休 第四十八冊

禪宗永嘉集 唐·玄覺 大正第四十八冊

永嘉證道歌 唐·玄覺 大正第四十八冊  
禪源諸詮集都序 唐·宗密 大正第四十八冊  
宗鏡錄 宋·延壽 大正第四十八冊  
佛祖統記 宋·志磐 大正第四十九冊  
佛祖歷代通載 元·念常 大正第四十九冊  
釋迦譜 梁·僧祐 大正第五十冊  
釋迦氏譜 唐·道宣 大正第五十冊  
付法藏因緣傳 元魏·吉迦夜共曇曜譯 大正第五十冊  
高僧傳 梁·慧皎 大正第五十冊  
續高僧傳 唐·道宣 大正第五十冊  
宋高僧傳 宋·贊寧 大正第五十冊  
歷代法寶記 大正第五十一冊  
景德傳燈錄 宋·道原 大正第五十一冊  
續傳燈錄 大正第五十一冊  
傳法正宗記 宋·契嵩 大正第五十一冊  
洛陽伽藍記 元魏·楊衒之 大正第五十一冊  
弘明集 梁·僧佑 大正第五十二冊  
廣弘明集 唐·道宣 大正第五十二冊  
鐔津文集 宋·契嵩 大正第五十二冊  
大乘無生方便門 大正第八十五冊  
楞伽師資記 唐·淨覺 大正第八十五冊  
傳法寶紀 唐·杜朏 大正第八十五冊

「卍續藏經」 中國佛教會影印卍續藏經會印行

圓覺經大疏釋義抄 唐·宗密 卍續藏經第十四冊

菩提達摩大師略辨大乘入道四行觀 梁·菩提達摩 卍續藏經第一一〇冊

最上乘論 唐·弘忍 卍續藏經第一一〇冊

145 頁

修禪要訣 北天竺·覺愛略說 慧智傳譯 卍續藏經第一一〇冊

唐·明恂隨錄

〇冊

頓悟入道要門論 唐·慧海 卍續藏經第一一〇冊

諸方門人參問語錄 唐·慧海 卍續藏經第一一〇冊

中華傳心地禪門師資承襲圖 唐·裴休問 宗密答 卍續藏經第一一〇冊

宗門十規論 唐·文益 卍續藏經第一一〇冊

宗門玄鑒圖 明·虛一 卍續藏經第一一二冊

五家宗旨纂要 清·性統 卍續藏經第一一四冊

萬法歸心錄 清·超溟 卍續藏經第一一四冊

古尊宿語錄 宋·頤藏 卍續藏經第一一八冊

續古尊宿語要 宋·師明 卍續藏經第一一八、一一九冊

御選語錄 清·世宗皇帝御選 卍續藏經第一一九冊

馬祖道一禪師廣錄 卍續藏經第一一九冊

百丈懷海禪師語錄 卍續藏經第一一九冊

百丈懷海禪師廣錄 卍續藏經第一一九冊

滄山靈祐禪師語錄 明·圓信、郭凝之 卍續藏經第一一九冊

仰山慧寂禪師語錄 明·圓信、郭凝之 卍續藏經第一一九冊  
洞山良价禪師語錄 明·圓信、郭凝之 卍續藏經第一一九冊  
曹山本寂禪師語錄 明·圓信、郭凝之 卍續藏經第一一九冊  
大法眼文益禪師語錄 明·圓信、郭凝之 卍續藏經第一一九冊  
黃龍慧南禪師語錄 卍續藏經第一二〇冊  
楊歧方會禪師後錄 卍續藏經第一二〇冊  
五燈會元 宋·普濟 卍續藏經第一三八冊  
指月錄 明·瞿汝稷 卍續藏經第一四三冊  
曹溪大師別傳 卍續藏經第一四六冊

146 頁

貳

六祖壇經研究論集 現代佛教學術叢刊〔一 張曼濤主編 台北，大乘文化出版社 民國六十五年十月初版。

禪學論文集 現代佛教學術叢刊〔二 張曼濤主編 台北，大乘文化出版社 民國六十五年十月初版。

禪學論文集 現代佛教學術叢刊〔三 張曼濤主編 台北，大乘文化出版社 民國六十六年三月初版。

禪宗史實考辨 現代佛教學術叢刊〔四 張曼濤主編 台北，大乘文化出版社 民國六十六年元月初版。

中國佛教史論集〔一〕———漢魏兩晉南北朝篇上 現代佛教學術叢刊〔五 張曼濤主編 台北，大乘文化出版社 民國六十六年六月初版。

中國佛教史論集〔二〕———隋唐五代篇 現代佛教學術叢刊〔六 張曼濤主編 台北，大乘文化出版社 民國六十六年九月初版。

中國佛教史論集〔三〕———宋遼金元篇上 現代佛教學術叢刊  
〔七 張曼濤主編 台北，大乘文化出版社 民國六十六年  
七月初版。

禪宗典籍研究 現代佛教學術叢刊〔一二 張曼濤主編 台  
北，大乘文化出版社 民國六十六年十月初版。

中國佛教史論集〔四〕———漢魏兩晉南北朝篇下 現代佛教學  
術叢刊〔一三 張曼濤主編 台北，大乘文化出版社 民國  
六十七年元月初版。

中國佛教史論集〔五〕———宋遼金元篇下 現代佛教學術叢刊  
〔一四 張曼濤主編 台北，大乘文化出版社 民國六十六  
年十月初版。

中國佛教史論集〔六〕———明清佛教史篇 現代佛教學術叢刊  
〔一五 張曼濤主編 台北，大乘文化出版社 民國六十六  
年十一月初版。

佛教與中國文化 現代佛教學術叢刊〔一八 張曼濤主編  
台北，大乘文化出版社 民國六十七年四月初版。

佛教與中國文化 現代佛教學術叢刊〔一九 張曼濤主編  
台北，大乘文化出版社 民國六十七年元月初版。

147 頁

佛教藝術論集 現代佛教學術叢刊〔二〇 張曼濤主編 台  
北，大乘文化出版社 民國六十七年二月初版。

中國佛教的特質與宗派 現代佛教學術叢刊〔三一 張曼濤  
主編 台北，大乘文化出版社 民國六十七年五月初版。  
大乘起信論與楞嚴經考辨 現代佛教學術叢刊〔三五張曼  
濤主編 台北，大乘文化出版社 民國六十七年五月初版。

佛教哲學思想論集〔一 現代佛教學術叢刊〔三六 張曼濤  
主編 台北，大乘文化出版社 民國六十七年七月初版。

佛教哲學思想論集〔二 現代佛教學術叢刊〔三七 張曼濤  
主編 台北，大乘文化出版社 民國六十七年四月初版。

中國佛教通史論述 現代佛教學術叢刊〔三九 張曼濤主編 台北，大乘文化出版社 民國六十七年七月初版。

佛學研究方法 現代佛教學術叢刊〔四一 張曼濤主編 台北，大乘文化出版社 民國六十七年六月初版。

般若思想研究 現代佛教學術叢刊〔四五 張曼濤主編 台北，大乘文化出版社 民國六十八年八月初版。

佛教人物史話 現代佛教學術叢刊〔四九 張曼濤主編 台北，大乘文化出版社 民國六十七年六月初版。

中國佛教史學史論集 現代佛教學術叢刊〔五〇 張曼濤主編 台北，大乘文化出版社 民國六十七年九月初版。

禪宗思想與歷史 現代佛教學術叢刊〔五二 張曼濤主編 台北，大乘文化出版社 民國六十七年九月初版。

佛教各宗比較研究 現代佛教學術叢刊〔七〇 張曼濤主編 台北，大乘文化出版社 民國六十八年五月初版。

中國佛教史論集〔七〕———民國佛教篇 現代佛教學術叢刊〔八六 張曼濤主編 台北

148 頁

，大乘文化出版社 民國六十七年十二月初版

中國佛教史論集〔八〕———臺灣佛教篇 現代佛教學術叢刊〔八七 張曼濤主編 台北，大乘文化出版社 民國六十八年元月初版。

佛教與中國思想及社會 現代佛教學術叢刊〔九〇 張曼濤主編 台北，大乘文化出版社 民國六十七年十二月初版。

大乘佛教之發展 現代佛教學術叢刊〔九八 張曼濤主編 台北，大乘文化出版社 民國六十八年五月初版。

大乘佛教的問題研究 現代佛教學術叢刊〔九九 張曼濤主編 台北，大乘文化出版社 民國六十八年四月初版。

## 參

六祖壇經箋注 唐·釋法海錄 丁福保箋注 台南，大千世界出版公司，民國六十五年四月初版

中國禪宗史 印順 台北，正聞出版社 民國七十二年十月三版

中觀論頌講記 印順講，演培記，台北，正聞出版社 民國七十四年四月五版

攝大乘論講記 印順講，妙鈔、演培、文慧記 台北，正聞出版社 民國七十四年四月五版

大乘起信論講記 印順講，演培、續明記，台北，正聞出版社 民國七十四年十一月五版

如來藏之研究 印順 台北，正聞出版社 民國七十年十二月版

佛道與中道 印順 台北，中華大典編印會 民國五十八年七月版

鈴木大拙全集——禪思想史研究一、二、三、四 鈴木大拙 東京，岩波書店 民國五十七年——六十年

般若心經的啓示 英秉編著 台北，國家出版社 民國七十二年元月再版

涅槃思想研究 張曼濤 台北，大乘文化出版社 民國七十年八月初版

禪宗集成〔卅續藏菁華選 台北，藝文印書館

佛學的革命——六祖壇經 楊惠南 台北，時報文化出版公司 民國七十年三月十日初版

六祖大師化跡因緣 趙亮杰 台北，千華出版公司 民國七十四年十月十日增修版

中國禪學思想研究 何國銓 台北，文津出版社 民國七十六年四月出版

禪學的黃金時代 吳經熊著 吳怡譯 台北，台灣商務 民國七十五年四月十三版

宋代理學與佛學之探討 熊琬 台北，文津出版社 民國七十四年四月初版

胡適禪學案 柳田聖山主編 日本京都，株式會社中文出版社 民國七十年十月再版

六波羅蜜的研究 釋依日 高雄，佛光出版社 民國七十六年五月初版

唯識史觀及其哲學 法舫法師 台北，天華出版社 民國六十七年八月一日出版

維摩大土化跡因緣 趙亮杰 台北，慧炬出版社 民國七十年十二月再版

初期大乘佛教之起源與開展 印順 台北，正聞出版社 民國七十年五月版

印度佛教史略 呂澂 台北，新文豐出版公司 民國七十二年元月再版

印度大乘佛教哲學史 李世傑 台北，新文豐出版公司 民國七十一年四月版

印度佛學思想概論 呂澂 台北，天華出版社 民國七十一年七月一日初版

中國大乘佛學 方東美 台北，黎明文化公司 民國七十三年七月初版

中國佛教總論 黃懺華等 台北，木鐸出版社 民國七十二年元月初版

中國佛教史論集〔一〕〔二〕〔三〕章嘉等 台北中華文化出版事業委員會 民國四十五年五月初版

中國佛教發展史〔上中下〕中村・元等著 余萬居譯 台北



，天華出版公司 民國七十三年五月一日版

中國佛教之歷史研究 陳援庵 台北，九思出版社 民國六十六年七月十五日台一版

中國佛學源流略講 呂澂 台北，里仁書局 民國七十四年一月三十日版

中國佛教史 鎌田茂雄著 關世謙譯 台北，新文豐出版公司 民國七十一年十月初版

中國佛教史 蔣維喬 台北，國史研究室 民國六十一年十二月臺影印一版

中國佛教史 宇井伯壽著 李世傑譯 台北，協志工業叢書出版 民國二十五年九月著 民國五十八年十一月譯

中國佛教研究史 梁啓超 香港，三達出版公司

漢魏兩晉南北朝佛教史〔上下〕 湯用彤 台北，臺灣商務 民國六十八年七月臺五版

魏晉南北朝佛教小史 黃懺華 台北，大乘文化出版社 民國六十八年十二月初版。

150 頁

隋唐佛教史稿 湯用彤 台北，木鐸出版社 民國七十二年九月初版。

隋唐佛教宗派研究 顏尚文 台北，新文豐出版公司 民國六十九年十一月初版。

佛教各宗大綱 黃懺華 台北，天華出版事業公司 民國六十九年八月一日初版。

禪學大成〔一〕〔二〕〔三〕〔四〕〔五〕〔六〕 台北，中華佛教  
文化館 影印 民國五十八年八月再版。

禪是一枝花——碧巖錄新語 李磬 台北，三三書坊 民國六十八年五月初版

永嘉大師證道歌講義 許祖成 台中，瑞成書局 民國五十年十二月二十日版。

中國禪宗史話 褚柏思 台北，新文豐出版公司 民國七十年九月版。

禪宗學與禪學 褚柏思 台北，新文豐出版公司 民國七十年九月版。

禪宗師承記 顧一樵編著 台北，真善美出版社 民國六十五年七月初版。

中國禪祖師傳 曾普信 花蓮，華光書局 民國五十六年六月六日初版。

禪：西方的黎明 卡普樂著 徐進夫譯 台北，志文出版社 民國七十四年三月初版。

禪海之筏〔原名：禪學闡微〕陳榮波 台北，志文出版社 民國七十三年八月再版。

禪學講話 日種讓山原著 芝峰法師譯 台北，東大圖書公司 民國七十三年三月初版。

禪門三柱：傳授、修習、開悟 菲力浦·凱普樓編著顧法嚴譯 台北，慧炬出版社 民國七十年十一月再版。

禪天禪地 鈴木大拙著 徐進夫譯 台北，志文出版社 民國七十年九月初版。

禪與悟 施照寰 台北，大乘文化出版社 民國六十八年十二月初版。

禪的訓練 關田一月著 徐進夫譯 台北，天華出版社 民國六十九年十二月二日初版

禪話 南懷瑾 台北，老古出版社 民國六十六年九月臺二版。

禪與生活 鈴木大拙 劉大悲譯 台北，志文出版社 民國六十四年九月再版。

禪海 南懷瑾 台北縣，先知出版社 民國六十二年九月三版。

禪與心理分析 鈴木大拙·佛洛姆著 孟祥森譯 台北，志文出版社 民國六十二年九月再版

禪話 周中一 台北，中華佛教居士會 民國六十一年二月初版。

禪學隨筆 鈴木大拙著 孟祥森譯 台北，志文出版社 民國六十一年元月初版。

禪園 王鎮庚 台北，國家出版社 民國七十三年三月初版。

## 151 頁

中國禪學 俞梅隱 台北，金林文化事業公司 民國七十三年二月一日初版

一日一禪〔上下 龍口 台北，國家出版社 民國七十年三月出版。

禪語百選 英凱編譯 台北，國家出版社 民國六十九年二月再版。

公案禪話 吳怡 台北，東大圖書公司 民國六十八年五月初版。

禪之花——禪的公案的解說 蕭武桐 台北，長鯨出版社 民國六十八年元月版。

禪的公案探究 杜默靈等著 徐進夫編譯 台南，德華出版社 民國六十五年九月初版

禪與詩〔中國歷代和尚及尼姑的詩 張弓長編 台北縣，常春樹書坊 民國七十年十一月版。

禪與詩 杜松柏著 巴壺天校訂 台北，弘道書局 民國六十九年四月一日初版。

禪與藝術 鈴木大拙等著 劉大悲譯 台北，天華出版公司 民國七十一年九月一日再版。

佛學入門 李孝本 台北縣，常春樹書坊 民國六十六年十

一月初版

佛學大辭典 丁福保編 台北，天華出版公司 民國七十五年十一月一日天華三版。

肆

尚書 十三經注疏本 台北，藝文印書館

論語 十三經注疏本 台北，藝文印書館

孟子 十三經注疏本 台北，藝文印書館

尚書釋義 屈萬里 台北，中國文化大學出版部 民國六十九年八月出版

四書集注 宋·朱熹集注 台北，世界書局

新譯四書讀本 謝冰瑩 劉正浩 李口 邱燮友編譯 台北，三民書局 民國五十七年六月修訂三版

老子達解 嚴靈峰 台北，華正書局 民國六十八年五月版

莊子集釋 郭慶藩 台北，華正書局 民國六十九年十月版

新譯莊子讀本 黃師錦鉉註譯 台北，三民書局 民國六十六年三月再版

荀子集解 清·王先謙 台北，藝文印書館 民國六十六年二月四版

新譯荀子讀本 王忠林註譯 台北，三民書局 民國七十年三月三版

朱子語類 宋·黎靖德編 台北，文津出版社 民國七十五年十二月十二版

152 頁

史記會注考證 日本·瀧川龜太郎著 台北，洪氏出版社 民國七十二年十月十日再版

欽定全唐文 清·董浩等編 台北，啓文出版社 民國五十年十二月壹初版

佛性與般若 牟宗三 台北，學生書局 民國七十三年九月四版

才性與玄理 牟宗三 台北，學生書局 民國七十四年四月修訂七版

圓善論 牟宗三 台北，學生書局 民國七十四年七月初版

現象與物自身 牟宗三 台北，學生書局 民國七十三年八月四版

中國哲學十九講 牟宗三 台北，學生書局 民國七十二年十月初版

心體與性體 牟宗三 台北，正中書局 民國五十八年六月壹初版

從陸象山到劉蕺山 牟宗三 台北，學生書局 民國六十八年

中國思想史 韋政通 台北，大林出版社 民國七十一年十一月十日五版

歷代哲學文選 顧俊發行 台北，木鐸出版社 民國六十九年三月

王文成公全書 明·王守仁 台北，臺灣商務〔四部叢刊正編〕

中國哲學思想史〔魏晉，隋唐佛學篇羅光 台北，學生書局 民國六十九年九月初版

王陽明與禪 陳榮捷 台北，學生書局 民國七十二年月月初版

傳習錄索引 九州大學中國哲學研究室編 昭和五十二年三月

王陽明傳習錄詳註集評 陳榮捷 台北，學生書局 民國七十二年十二月初版

明儒學案 李心莊編 台北，正中書局 民國六十二年五月

壹四版

明清思想家論集 王煜 台北，聯經出版公司 民國七十年  
五月初版

王陽明哲學 蔡仁厚 台北，三民書局 民國六十三年十月初版

陽明學述要 錢穆 台北，正中書局 民國五十六年三月壹  
四版

陽明學 賈豐臻 台北，臺灣商務 民國五十六年十二月壹  
一版

王陽明與中國之儒家 李群英 台北，臺灣中華書局 民國  
六十三年四月初版

明代思想史〔齊魯大學國學研究所叢刊之一 台北，臺灣  
開明書店 民國五十一年三月 臺一版

153 頁

禪史與禪思〔一〕〔二〕〔三〕〔四 楊惠南 鵝湖一一九·  
一二一·一二二·一二六期 民國七十四年五·七·八·  
十二月。

南禪「頓悟」說的理論基礎——以「眾生本來是佛」為中心  
〔一〕〔二內明一五三·一五四期 民國七十三年十二月·  
七十四年元月。

中國禪的歷史探討——從初祖達摩到六祖慧能〔上〕〔中〕〔下〕  
鈴木大拙著·徐進夫譯 中華文化復興月刊一九〇·一九  
一·一九二期 民國七十三年元·二·三月。

禪宗要義釋疑〔一〕〔二〕〔三 巴壺天講·周林靜記錄 慧  
炬 二二六·二二七·二二八期 民國七十二二年四·五·  
六月。

「敦煌寫本」是否最古「壇經」？「壇經」版本源流探  
討 淨慧 內明一五一期民國七十三年十月。

六祖壇經之研究 松本文三郎著·許洋主譯 佛光學報五期

民國六十九年十月。

慧能大師與中國禪宗 蔡惠明 內明一六五期 民國七十四年十二月。

六祖慧能得法偈的分析 黃博仁 新竹師專學報十二期 民國七十四年十二月。

壇經思想的源流 李昌頤 華岡佛學學報六期 民國七十二年七月。

「楞伽經」奧義剖析 郭勤正 慧炬二一八・二一九期 民國七十一年九月。

蕩相遣執與破相顯性——說金剛般若波羅蜜經的旨趣 謝易甫 鵝湖七卷十二期 民國七十一年六月。

金剛經的思想結構 張尙德 華學月刊八十五期 民國六十八年元月。

金剛經中的三箇問題 竺摩 海潮音六十卷三期 民國六十八年三月。

菩提達摩的二入四行說與金剛三昧經 水野弘元著・達和譯 佛光學報四期 民國六十八年六月。

維摩詰經的主要論題研究——由大乘思想的精神取向談起 萬金川 慧炬一九七期 民國六十九年十一月。

六祖慧能的三無主義與影響——結束佛法來華四百年影響宋明理學六百年 馮炳奎 廣東文獻十三卷三期 民國七十二年九月。

談佛教思想中的無我觀念 許清練 慧炬一九七期 民國六十九年十一月。

154 頁

壇經般若品試探 高柏林 中國文化月刊六十五期 民國七十四年三月。

壇經頓漸品的頓悟與漸修 高柏園 中國文化月刊六十五期 民國七十四年三月。

禪宗發展過程中的一個漩渦——頓漸之爭 吳孟森 中國佛教  
二十八卷十二期 民國七十三年十二月。

惠能對禪定之批判 黃博仁 新竹師專學報十一期 民國七  
十四年二月。

從「壇經」對勘看禪淨雙修 蔡惠明 香港佛教二八九期  
民國七十三年六月。

禪宗五家宗旨與宗風 陳榮波 佛光學報六期 民國七十年  
五月。

談南宗五家的禪法 林秋萍 中國佛教二十八卷十期 民國  
七十三年十月。

周易重離卦與曹洞禪 林義正 中國佛教二十五卷十二期  
民國七十年九月。

試析論禪宗話頭之義理結構及其發展 高柏園 中國文化月  
刊六十一期 民國七十三年十一月。

禪宗公案問答的十個格式 吳怡 鵝湖六卷九期 民國七十  
年三月。

禪門不立文字平議 洪邦棣 海潮音六十一卷十二期 民國  
六十九年十二月。

陽明思想研究法之探討舉例 陳炯彰 食貨月刊十五卷三、  
四期 民國七十四年九月。

王陽明知行合一與致良知學說的哲理 林玉華 行政學報十  
七期 民國七十四年六月。

禪宗對唐宋詩的影響 陳榮波 香港佛教二五四期 民國七  
十年七月。

易學與禪學 巴壺天 中華易學五卷六期 民國七十三年八  
月。

僧肇般若思想之研究——以「不真空論」為主要依據 蔡纓  
勳 師大國文研究所碩士論文收入於師大國文研究所集刊  
第三十號 民國七十五年六月