

# 禪宗之理的概念與心的關係

鄧克銘

法光學壇 第三期

(1999 出版)

頁 113~125

法光佛教文化研究所發行

本文全文由法光佛教文化研究所提供，特此致謝

---

頁 113

## 摘要：

關於理的概念，從先秦至清，其意義屢有變遷，如事理、名理、性理、空理等，因學問對象之不同，理的概念亦隨之而異。與中國傳統異質之佛教，有無「理」的概念，而中國如何運用原有之理的概念來了解、發展佛教的教義，可從多方面來探討。本文僅擬以禪宗之理的概念與心的關係，作為考察的目標。

禪宗作為佛教的修學法門之一，在禪文獻中出現的理字，有關佛教教理者，仍屬於「空理」的意義範圍。空理是般若智慧所體證之「緣起性空」的真理，這是佛教的基本教義，禪宗也不例外。

要之，關於禪宗之理的概念，似須從佛教之空理及禪宗本身之特質兩方面來考察，較能把握其意義所在。本文擬以如下四點，加以論述：

- 一、問題之說明
- 二、禪宗之理的概念
- 三、心與理之相對應的關係
- 四、結論——理概念之教學上的意義

## **The Ch'an School Concept of li and its Connection to Mind**

**By Teng K'e-ming (Abstract)**

From the period before the Ch'in dynasty up to the Ch'ing dynasty, the concept of li underwent a number of changes. Terms like shih-li, ming-li, hsing-li or k'ung-li were formed in order to reflect different topics discussed. Whether Buddhism, which qualitatively differed from the Chinese tradition, originally used the concept of li and how the Chinese employed this concept to understand and develop Buddhist thought can be discussed from many different angles. Among them, the present paper only deals with the concept of li in the Ch'an School and its relationship to mind.

Ch'an is one practical method to cultivate dharma. The character li as used in Ch'an texts still refers to the meaning it has in the term k'ung-li which is the truth of "emptiness of self-nature due to dependent arising" which is realized through wisdom (praj~naa). This is the basic teaching of Buddhism, and Ch'an does not differ here.

To sum it up, to do research on the concept of li in the Ch'an School and get a better grasp of its meaning, it seems one has to take a two pronged approach, the k'ung-li found in Buddhism and the special characteristics of the Ch'an School.

## **一、問題之說明**

關於理的概念，從先秦至清，其意義屢有變遷，如事理、名理、性理、空理等，因學問對象之不同，理的概念亦隨之而異。與中國傳統異

質之佛教，有無「理」的概念，而中國如何運用原有之理的概念來了解、發展佛教的教義，可從多方面來探討。本文僅擬以禪宗之理的概念與心的關係，作為考察的目標。

首先，在禪宗裏「理」的概念，能否作為一個獨立的思想型態，似有先予檢討之必要。禪宗作為佛教的修學法門之一，在禪文獻中出現的理字，有關佛教教理者，仍屬於「空理」的意義範圍。空理是般若智慧所體證之「緣起性空」的真理，這是佛教的基本教義，禪宗也不例外。又禪宗在「不立文字，直指人心」之重視實踐的宗風下，可說反對一切可成為想像、思惟之固定的實體化概念。在修學過程中，最常用的方法就是直接面對自己的「心」——作為思惟活動的主體。從菩提達磨重視宋譯四卷本《楞伽經》，以為此經足以印證心之活動，其後如二祖慧可之「安心」、傳說為三祖僧粲所作之《信心銘》、四祖道信之《入道安心要方便門》、五祖弘忍之《修心要論》、六祖慧能之「識自本心」，在禪宗裏，心無疑地居於樞紐的地位。然在禪宗自由啟發，隨機運用的教學過程中，如何明確地說明此心之意向及實際呈現，仍須藉助一為大家所共許之標準。在此意義下，理的概念因具有普通性，其內涵又具有流動性，可以容許新的解釋，因而理的概念也為禪宗所接受。

因此，如將禪宗之「理」的概念單獨作為一討論之對象，不外佛教一般之「空理」，似不能顯出禪宗之特色，也不能反映理的概念在禪宗教學上的特殊意義。

其次，佛教所重視的是身心解脫的問題。無論是從人生現實的生命經驗中反省而得的四聖諦（苦、集、滅、道），或是從人我相對的立場，反省所得之六波羅蜜，均以達到無分別之涅槃寂靜為目標。因

此，佛教的教理，並非以現實的自然界為對象，此與中國傳統中之理的概念，往往用以指自然界中萬事萬物本身之存在規律者，大不相同。如「事理」、「物理」，係指一種客觀存在的規則，不因人的意志而轉換。而「名理」係指事物背後或形上的存在依據，雖為不可見之抽象原理，仍是一種客觀的存在，與人之心理作用並無關連。即如宋儒之論人的「性即理」或「心即理」，其「理」亦指一客觀的存在，均與佛教之「空理」的性質不合。

要之，關於禪宗之理的概念，似須從佛教之空理及禪宗本身之特質兩方面來考察，較能把握其意義所在，以下就此論述之。

## 二、禪宗之理的概念

關於中國禪宗之「理」的用法，一般爲人所熟知的，似即爲初祖菩提達摩的《二入四行》中之「理入」或「理行」說。理入或理行 [1]，指正確地認知修行的依據，「在於深信含生凡聖同一真性，但爲客塵妄覆，不能顯了。若也捨妄歸真」則能與「真理冥符，無有分別」[2]。依此，「理」字本身的用法，僅具有說明上的意義，而非指一種固定的本體。如同樣記載菩提達摩《二入四行》說之《楞伽師資記》中，在「報怨行」裏云：「此心生時，與理相應，體怨進道」。而道宣之《續高僧傳》中記爲「此心生時，與道無違，體怨進道故也」[3]。一云「與理相應」，一云「與道無違」，「理」字與「道」字，其意義相同。在佛教之術語中，亦可稱之爲「法」，如《楞伽師資記》中云：「性淨之理，目之爲法」[5]。法用以指佛教之真理、教法或理法 [4]。

此外，從禪宗文獻中，可以比較理字的使用方法，而探究其意義或概念。在四祖道信之《入道出心要方便法門》中有「理行不相違」、「見理明淨」、「無生正理」、「識理人」[6]等用法。五祖弘忍之《最上乘論》中有「只欲亡心，則是無明昏住，又不當理」[7]的用例。上引中之「理」字，均用以指佛教之教理。

頁 117

杜朮在《傳法寶紀》中謂「及（弘）忍、如（法如）、大通（神秀）之世，則法門大啓，根柢不擇，齊速念佛名，令淨心，密來自呈，當理與法，猶遞爲祕重，曾不昌言」[8]。以「理」和「法」字並舉，二者之意旨並無不同。

黃檗希運之《傳心法要》中云「著相造惡，枉受輪迴；著相造善，枉受勞苦。總不如言下便自認取本法，此法即心，心外無法，此心即法，法外無心」[9]，又謂「理者，真空無礙之理」[10]。心在完全無束縛之解脫處，與「法」是一致的，而真空無礙之理，與此「法」、法性、實性等，實際上均是同義異語。上述之「理」、「道」、「法」三個字均

可互換使用，而不改變其意思。如《楞伽師資記》中載宋譯四卷本《楞伽經》之譯者求那跋陀羅之語云：「理即是心，心能平等，名之爲理」[\[11\]](#)，與上引《傳心法要》中之「此法即心」、「此心即法」，同一含義。「理」是「心能平等」時所觀照的世界，此世界如求那跋陀羅所說，「會實性者，不見生死涅槃有別，凡聖無異，境智無二，理事俱融，真俗齊觀，染淨一如，佛與眾生，本來平等一際」，與菩提達摩之理入或理行說，意思相當。修行者在證得實性（諸法實相）時，能超越一切事象之對立，而完全了解其本性。「理」則表示此般若智慧所觀照或了知的實際狀態，而非指一超越的最高本體，或萬象之最終存在根據。

在此意義下，佛教中之「理」，可稱之爲「空理」、「無生正理」，即由無所得之般若智慧所觀照而得的結果，是緣起的、沒有固定不變之本體的。此「理」並不作爲一個可觀察的實體或外物，而是在以般若正觀時，同時顯映出此理世界之「無有分別，寂然無名」[\[12\]](#)。禪宗所謂「實際理地，不受一塵」[\[13\]](#)，描述此世界之粹然至寂，又「萬行門中，不捨一法」[\[14\]](#)，表達此世界之交互圓融。總之，在禪宗不落言詮之宗旨下，「理」只是作爲描述「心能平等」時，所觀照之世界，本身並未具有本體上的實在意義。因此，可用「道」、「法」來代替說明。

### 三、心與理之相對應的關係

《楞伽師資記》中引求那跋陀羅之語云：「今言安心者，略有四種。一者背理心，謂一向凡夫心也。二者向理心，謂厭惡生死，以求涅槃，趣向寂靜，名聲聞心也。三者入理心，謂雖復斷障顯理，能所未亡，是菩薩心也。四者理心，謂非理外理，非心外心，理即是心，心能平等，名之爲理。理能照明，名之爲心，心理平等，名之爲佛心。」[\[15\]](#)從心與理之不一不異的立場，把兩者的關係平面鋪敘出來，頗值注意。禪宗在重視自我之完全獲得解脫的強烈意願下，具有十足的實踐精神，然亦因之有傾向於自內證之不可言說的問題。要避免這個困難，似即有建立一普遍共許的理想世界或修證上的共同階段，作爲一相互勸勉、印證的依據。「理」的概念所以能在禪宗教學方法上，獲得重視，上述教學上的需要，似爲一個理由。上引《師資記》中的分類說明，適足以作爲一例證。

在傳為北宗神秀門下所記之《大乘無生方便門》中載有「心不動是定是智是理，耳根不動是色是事是慧」[16]。指心在「不動」，不受外界紛擾之醇化狀態時，就是「理」之實際呈現。心之作用廣大、活動繁雜，如建立一客觀共許的理，在修行方法的說明上，有執簡御繁之效。早在東晉僧肇（384-414）即引鳩摩羅什「以理伏心」、「以理處心」及道生「觀理伏心」[17]之說，以理來導正心之活動。在此，理泛指佛教之一般教理，如無常、緣起等觀法。

《大乘開心顯性頓悟真宗論》中載荷澤神會門下大照禪師（李慧光）之答客問：「問曰云何是道？云何是理？云何是心？答曰心是道，心是理，則是心外無理，理外無心，心能平等，名之為理，理能照心，名之為心。」[18]與上引《楞伽師資記》中所載幾乎相同。至北宋屬雲門宗之契嵩（1007-1072）亦曾謂「治心以全理……全理以正人道。夫心即理也，物惑乃紛不治，則汨理而役物，物勝理則人其殆哉！理至也，心至也，氣次也。氣乘心，心乘氣，故心動而氣以之

頁 119

趨。今淫者暴者失理而茫然不反者，不治心之過也。」[19]上述《頓悟真宗論》中之「心是理」，及契嵩之「心即理也」，或有以為是陸九淵、王陽明之「心即理」說的先驅[20]。然上述之「心是理」、「心即理也」，與前引《師資記》之「理心」意思是否相同，係指心之靈明，能與佛教之空理相應？

首先，《頓悟真宗論》中謂「心是道，心是理」，如同上述《楞伽師資記》中之「與理相應」，在《續高僧傳》中則為「與道相應」，理與道之意義相同。又如黃檗希運之《傳心法要》中謂「心即是法，法即是心」[21]。實際上，理、道、法三字均用以指佛教之理法或真理。因此，《頓悟真宗論》中之「心是理」，與上述《楞伽師資記》中之「理心」，意旨並無不同。

其次，契嵩之「心即理」說，其對於心的看法，所謂「心也者，聰明叡智之源也」[22]。心之發動，有善有惡，聖人與眾生之差別，在於聖人之心能與道合[23]。心與道之關係，契嵩說「夫心與道豈異乎哉！以聖人群生姑區別之，曰道，曰心也。心乎大哉至矣也」[24]，心之作用靈明廣大，「心即理也」，即謂如聖人之心與道合。道指一切事物均



能合乎一定的規矩，所謂「道無不中」[25]，而「中有事中有理中，夫事中首，萬事之制中者也；理中者，性理之至正者也」[26]。「理中」之理，指人之內在的性理。契嵩又以理指一般正當、合宜的行為。在〈上仁宗皇帝萬言書〉中云：「傳曰君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。義者，理也。聖人唯以適理為當，豈不然乎！」[27]。理具有「性理」和「義理」兩方面的涵義。然契嵩終以佛教，尤其是禪宗之「妙心」的立場來把握道或理。其云：「夫心也者，聖人道義之本也」[28]，因此對只視外部行為正當即認為合乎理，合乎道者，提出批評。契嵩說：「今學者以適義為理，以行義為道，此但外事中節之道理也，未預乎聖人之大道也，大理也。夫大理也者，固常道之主也，凡物不自其主而為之，為之果當乎！」[29]在此意義下，契嵩仍持禪宗的一貫看法，以心為具有善惡之經驗意義的心理作用，但心之靈

頁 120

明可以使其自身合於道義。此則須有修養的工夫，故契嵩有上引「治心以全理」之說。此與陸、王之「心即理」說，主張心作為一超驗的道德主體，本身即當然合於理者，尚有不同[30]。另外，契嵩認為道或理，必須如上引「自其主而為之」，即自心而發動、遵行，才具有規範行為的意義。在這一點上，與程朱之所謂理，無論是恆存於天地間之一普遍的形上之理，或萬事萬物之個別的存在之理，均有其客觀的存在意義者[31]，亦有不同。

按心在佛教用語中的原意為思考、思慮、分別的意識作用[32]，心之意識作用廣大，並非全屬善的，或與真理相應的[33]。如上引《師資記》中的「背理心」，即與理相違背。而四卷本《楞伽經》中，雖多處有「自心現量」之用語，然並非肯定此心之屬於清淨的，而是說一切虛妄幻相，不正確的認識，皆因心之意識作用而生，修行之要在於超越此心之虛妄[34]。另在《六祖壇經》中，慧能雖有「識自本心」之說[35]，惟本心係指心之寂靜，與空理、無生緣起的佛教真理合致的心。至於一般之心的作用，並未限定於善的方面[36]。禪宗文獻中常見的「自性清淨心」、「即心即佛」、「是心作佛」、「唯此一心」、「心、佛、眾生三無差別」等[37]，均就心之意識作用達到無分別之完全自由的境地時，而有這種種不同的說法。

禪宗之所以特別重視「心」的作用，要言之，似有二個理由：一、相對於佛教經論而言，「心」在禪宗修行上，居於實踐主體的地位。修行者必須把握自己的心理意向，使其完全醇化至一澄如洗之境，而不拘泥於經典文字。二、對佛教之修行解脫意義來說，此心表示個人之絕對自由，而非指有一可追求、可思惟的任何形態的「心」。申言之，禪宗一方面肯定有一「本心」可以成佛作祖，另一方面又否定此心之可見可思 [38]。禪宗在否定一切名言、思慮時，其所成就的「本心」是「不住一切處心」 [39]，「萬法一心，心亦不可得」 [40]。此心不住一切處，因而其所觀照之境——「理」，也超越一切語言、思慮所能描述的範圍。

頁 121

#### 四、結論——理概念之教學上的意義

要言之，禪宗之心與理的關係，應從身心之解脫來說明。由一般思慮分別的心，昇華為完全自由的「本心」，而本心所觀照的世界是一個「理」的世界。在理的世界中，「凡聖平等，無自無他」，此世界並非存在於另一時空中，而是「本心」的自行呈現。黃檗希運之《傳心法要》中云：「但契本心，不用求法，心即法也。凡人多為境礙心，為事礙理，常欲逃境以安心，屏事以存理。不知乃是心礙境，理礙事，但令心空，境自空；但令理寂，事自寂，勿倒用心也。」 [41]在解脫的意義上來說，本心與理是合一的，理就是「本心」的活動歷程或實際呈現。然在禪宗著重實踐的立場來說，本心是修學的重點，能完全體認此心之自由無滯，自然能了解理世界之「寂然無名」。嚴格地說，理概念在中國禪宗裏，只作為一種修行上層次境界的說明。

例如上引《傳心法要》中之理事關係，禪宗雖也提到理事相即，如滄山靈祐之「理事不二，即如如佛」 [42]，石頭希遷在《參同契》中云：「靈源明皎潔，支派暗流注，執事元是迷，契理亦非悟」 [43]，從理、事相對立的角度來說明本心世界之圓融。至南唐，對自唐一代的禪法作一總結之法眼宗初祖法眼文益（885-958）曾謂「大凡祖佛之宗，具理具事，事依理立，理假事明，理事相資，還同目足」 [44]。均肯定理事具有不可分之關係，惟此僅是禪宗法門一項教學上的方法，若論禪宗之本旨，仍如法眼文益所強調的「心地法門者，參學之根本也」 [45]。



據上所述，理的概念，在禪宗裏一方面作為與「本心」相應之觀照的世界，另一方面作為與事（萬象）相對立之本體的世界。然此兩個世界，在禪宗堅持把握實踐立體性的原則下，均被收攝在「心地」之範圍內，以致理的概念缺乏實踐上的意義。在理論上，也須依附於「本心」，才能具有教學上的實用意義。

---

頁 122

註釋：

[1] 唐，道宣《續高僧傳》，卷 16，菩提達摩傳中用「理行」、「理入」兩詞，大正藏 50 冊，551 頁下。淨覺《楞伽師資記》，在菩提達摩傳中，則僅用「理入」一詞，大正藏 85 冊，1285 頁上。

[2] 同上，《續高僧法》，卷 16。  
《楞伽師資記》，在四卷本《楞伽經》譯者求那跋陀羅傳中，亦有「達理達行」之記載，但未特別說明「理」的意義，依前後文義，似僅指修行上合乎佛教之教理。同右，1284 頁上。

[3] 同註 [1]。

[4] 同上。

[5] 佛教中之「法」(dharma)一詞，包括法則、教法、真理、存在之物等多種意義。參閱平川 彰〈原始佛教 法 意味〉，載《佛教法 研究》，平川 彰還曆紀念論集，昭和 50 年、春秋社。

[6] 鈴木大拙《禪思想史研究，第二》昭和 26 年，岩波書店，第三篇〈楞伽師資記道信傳本文〉。「學用心者，要須心路明淨，悟解法相，了了分明，然後乃當為人師耳。復須內外相稱，理行不相違」，「古時智敏禪師訓曰：學道之法，必須解行相扶，先知心之根源及諸體用，見理明淨，了了分明無惑，然後功業可成」，「若生信依此行者，無不得入無生正理」，「悟佛性者，名菩薩，亦名悟道人，亦名識理人」。

[7] 大正藏 48 冊，378 頁下，379 頁上。原文「問曰：諸行人求真常寂者，只樂世間羶善，不樂第一義諦。真常妙善，其理未見，只欲發心緣義遂思，覺心起則是漏心。只欲亡心，則是無明昏住，又不當理。」 鈴

木大拙，前揭書，第四篇，題爲《蕪州忍和尚導凡趣聖悟解脫宗修心要論》，大正藏道爲《最上乘論》。二論文字略有出入，如《修心要論》載「只欲正心，則是無明昏住，又不當理」。

[8] 柳田聖山《初期禪宗史書 研究》，附錄〈傳法寶紀〉，1967年，法藏館。

[9] 大正藏 48 冊，380 頁中。

[10] 同上，380 頁上。原文「文殊當理，普賢當行。理者，真空無礙之理；行者，離相無盡之行。」

[11] 同註[1]，1284 頁下。

[12] 同上，1285 頁上。

[13] 滄山靈祐禪師謂「以要言之，則實際理地，不受一塵；萬行門中，不捨一法。若也單刀直入，則凡聖情盡，體露真常，理事不二，即如如佛」。《景德傳燈錄》，卷 9，大正

頁 123

藏 51 冊，365 頁上。

[14] 同上。

[15] 同註[1]，1284 頁中、下。

[16] 大正藏 85 冊，1274 頁中。

[17] 僧肇《注維摩詰經》卷 4，注云：「什曰或以事伏心，或以理伏心。今正觀，則以無常等觀，制伏其心也」，大正藏 38 冊，364 頁中、下。卷 5 注云：「什曰上說菩薩自尋病本，以理處心，故能處疾不亂」，377 頁下。卷 5，注引道生曰「慧亦二種，一爲觀理伏心，二爲於觀結盡。觀理伏心者，三乘所同，偏執則縛在小也。若以爲化，方便用之則不縛矣。」378 頁下。又「觀理伏心，必惡生死，以爲化方便造之而得耳」379 頁上。

[18] 大正藏 85 冊，1278 頁中。

[19] 《鐔津文集》卷 7，〈治心〉，大正藏 52 冊，680 頁下。

[20] 關於《頓悟真宗論》之「心是理」，侯外廬主編《中國思想通史》，第 4 卷，272 頁，1980 年，人民出版社。戶川芳郎等人著《儒教史》，218 頁，1987 年，東京・山川出版社。

韋政通《中國思想史》下冊，941、942 頁，1980 年，台北・大林出版社。均引用並認其為宋明儒學「心即理」說的先驅。

關於契嵩之「心即理也」，參閱《中國思想家，下卷》，449 頁，1963 年，東京大學中國哲學研究室編，勁草書房。

[21] 「世人聞道諸佛皆傳心法，將謂心上別有一法可證、可取，遂將心覓法。不知心即是法，法即是心。不可將心更求於心，歷千萬劫終無得日。」大正藏 48 冊，380 頁下。

[22] 《鐔津文集》卷 2，〈廣原教〉，大正藏 52 冊，656 頁上。

[23] 同上，655 頁上，謂「心有善者焉，有惡者焉」。又 655 頁下，「夫心動有逆順，故善惡之情生焉」。

654 頁中，下謂「心無有外，道無不中，故物無不預道，聖人不私道，不棄物，道之所存，聖人皆與，是故其為教也通幽通明通世出世……廣大靈明莫至乎道，神德妙用莫至乎心」。

[24] 同上，655 頁中。

[25] 同上，654 頁中。

[26] 同上，656 頁下。

[27] 同註[22]，卷 8，687 頁下。

[28] 同上，卷 1，〈勸書，第 1〉，652 頁上。又在卷 3，〈壇經贊〉中，契嵩云：「壇經

者，至人之所以宣其心也。何心邪？佛所傳之妙心也。大哉心乎，資始變化而清淨常若，凡然聖然，幽然顯然，無所處而不自得之。聖言乎明，凡言乎昧；昧也者變也明也者復也，變復雖殊而妙心一也。」

[29] 同上，652 頁上。

[30] 契嵩在〈壇終贊〉中曾云：「夫聖人之道莫至乎心，聖人之教莫至乎修」，同註，663 下。並不認為心之發動可當然為道、為理。參閱註。陸九淵之「本心」及王陽明之「心即理」說，其「心」之意義，均指一普遍的道德實踐主體，具有超越經驗生活上心之發動有善有惡的情形，而肯定心是超驗的、自明的，是一切道德規範的來源。

[31] 《朱子語類》，卷 94，「物物各有理，總只是一個理」。《朱子大全》文集 63，〈答余正甫〉中云：「天下之理萬殊，然其歸則一而已矣，不容有二三也」，台北中華書局《四部備要》。《程氏遺書》，卷 18，「天下物皆可以理照，有物必有則，一物須有一理。」共同的理或個別的理，均是客觀存在的，不受人意志的影響。

[32] 心在梵文中有兩種用法，一為 citta，指一般思慮、分別之心理或意識作用。一為 hṛdaya，指最堅實、最重要之部位，如心髓、心要。

宗密在《禪源諸詮集都序》裏，將心分為四類，亦可參考。大正藏 48 冊，401 頁下、402 頁上。

[33] 唐譯《大乘本生心地觀經》，〈觀心品〉中對心之活動有種種的描述，並非限於善的一面。如經云佛告文殊師利「善男子！三界之中以心為主，能觀心者究竟解脫，不能觀者究竟沈淪。眾生之心猶如大地，五穀五果從大地生，如是心法生世出世善惡五趣有學無學獨覺菩薩及於如來，以是因緣，三界唯心，心名為地。大正藏 3 冊，327 頁上。

[34] 參閱：印順法師〈宋譯楞伽與達磨禪〉，載張曼濤主編《禪宗史實考辨》。菅沼 晃〈入楞伽經 唯心說〉，《印度學佛教學研究》16 卷第 2 號、昭和 43 年。

[35] 宗寶編《法華壇經》，〈般若品〉第 2，「智慧觀照，內外明徹，識自本心，若識本心，即本解脫」，大正藏 48 冊，351 頁上。

[36] 同上，〈定慧品〉第 4，「心不住法，道即通流，心若住法，名為自縛」，353 頁上。〈懺悔品〉第 6，「解脫香即自心無所攀緣，不思善，不思惡，自在無礙，名解脫香」，353 頁中。

[37] 參閱：鈴木哲雄《唐五代禪宗史》，383 至 389 頁中，列舉禪宗文獻裏關於即心是佛及非心非佛的用例，東京山喜房佛書林，昭和 60 年。

[38] 如《傳心法要》中云：「一切諸法唯是一心，然後乃爲佛乘也。凡夫皆逐境生心，心隨欣厭，若欲無境，當忘其心。心忘即境空，境空即心滅。若不忘心而但除境，境不可

頁 125

除，祇益紛擾。故萬法一心，心亦不可得，復何求哉！」大正藏 48 冊，381 頁中、下。

[39] 大珠慧海《頓悟入道要門論》中云「若是了了知心不住一切處，即名了了見本心也，亦名了了見性也。只個不住一切處心，即是佛心，亦名解脫心，亦名菩提心，亦名無生心，亦名色性空，經云證無生法忍是也」。

[40] 同註[38]。

[41] 同註[38]，381 頁下、382 頁上。

[42] 同註[13]。

[43] 《景德傳燈錄》卷 30，大正藏 51 冊，459 頁中。

[44] 《宗門十規論》，卍續藏經，110 冊，440 頁。

[45] 同上，439 頁，「心地法門者，參學之根本也。心地者何耶？如來大覺性也。由無始一念顛倒，認物爲己。貪慾熾盛，流浪生死。覺照昏蒙，無明蓋覆。業輪推轉，不得自由。」

法眼文益傳下第二代之永明延壽（904-975）在《宗鏡錄》卷 15 中，亦以心來統攝理事。「但悟一心無礙自在之宗，自然理事融通，真俗交徹。若執事而迷理，永劫沈淪；或悟理而遺事，此非圓證。何者？理事不出自心，性相寧乖一旨。若入宗鏡頓悟真心，尙無非理非事之文，豈有若理若事之執。」大正藏 48 冊，496 頁中。

（此文爲 80 年度〈1991〉，法光留學獎學金論文）

