

《法藏文庫》 碩博士學位論文

中國佛教學術論典 ⑥

中土前期禪學思想研究
宗吳思想研究

佛光山文教基金會印行

《法藏文庫》

碩博士學位論文

中國佛教學術論典⑥

中土前期禪學思想研究
宗杲思想研究

佛光山文教基金會印行

《法藏文庫》中國佛教學術論典⑥ 碩博士學位論文

監修 星雲大師

學術委員 樓宇烈 方立天 賴永海 陳兵 方廣錫

龔鵬程 藍吉富 慈惠 慧開 依空

總策劃 程恭讓

總編輯 佛光山文教基金會

編輯 永明 永進 永本 滿果 滿耕

二〇〇一年元月初版一刷

發行者 佛光山宗務委員會

發行人 慈惠（張優理）

出版者 佛光山文教基金會

高雄縣大樹鄉佛光山（〇七）六五六一九二一轉一一一九

流通處 佛光文化事業有限公司

台北縣三重市三和路三段一一七號（〇二）二九八〇〇二六〇

香海文化事業有限公司

台北市松隆路三二七號九樓（〇二）二七四八三三〇二

工本費 每册美金十五元

法律顧問 舒建中、毛英富

中國佛教學術論典·佛學碩、博士論文第一輯(十冊)目錄,總目錄刊在第十冊之後

①中國佛性論(賴永海)

自相與二諦有無(羅翔)

⑥中土前期禪學思想研究(徐文明)

宗杲思想研究(伍先林)

②禪宗思想的形成與發展(洪修平)

六祖惠能的生平和思想(徐文明)

⑦體用簡別與佛旨真詮(程恭讓)

唯識思想與晚明唯識學研究(張志強)

③宋代禪宗史論(魏道儒)

漢魏兩晉禪學研究(宣方)

⑧出世、入世與契理契機(周學農)

佛教與儒道的衝突與融合(彭自強)

④《摩訶止觀》之「圓頓」義(戈國龍)

佛教的般若思想及

其在中國的發展(姚衛群)

⑨李通玄佛學思想述評(邱高興)

善導淨土思想述評(謝路軍)

印光法師淨土思想

及其時代特色(韓劍英)

⑤太虛之唯識學研究(程恭讓)

智顗佛教哲學述評(張風雷)

淨影慧遠大乘義章

⑩明末清初天主教

和佛教的護教辯論(鄭安德)

佛學思想研究(劉元琪)

《法藏文庫》中國佛教學術論典序

星雲

從印度佛教東傳以後，二千年來，經過譯經的魏晉南北朝時期之孕育，到達隋唐宗派的建立，佛教思想在中國熱烈的展開，成為中國文化史上輝煌的時代。後來又有歷代高僧大德、學士文人，他們為佛教撰述許多著作、註釋、論議，讓佛教的義理急遽發揚。

到了晚清，直至今日，在這一時期的思想、文化、學術之中，既有古今學術的辯論，又有東西文化的爭議；其詭譎怪異，錯綜複雜的過程，讓有心的人士備感中國文化需要轉型和重組。加之這一百年來，中國社會、政治、經濟、宗教、倫理的基礎，面臨全面的衝擊，甚至破壞，急需有傳承、代替的精神和內容。

如果說，中國文化由先秦諸子百家的學說，和佛教隋唐諸宗的思想之開展，奠定了中國文化基本的色調，那麼吾人也深信，二十世紀的中國思想文化繽紛雜陳，也將會奠定以後數百年，甚至數千年中國思想文化的基礎。因此，二十世紀的思想無論利弊、新舊，種種的紛雜激盪，對未來的影響可說無比的深廣！

佛教信仰的存在，不可能超越於時代的文化、思想，以及政治、經濟、學術之外。雖然二十世紀的中國佛教曾遭遇到全面的生存危機，所幸由於一大批高僧大德、檀那信眾，以及社會人士的關心、支持和努力，還有許多以學術著論的學者、教授，正反不同的議論，形成佛教在中國文化裏面存在的價值；這不但帶動中國佛教走出生存的困境，而且廿一世紀的來臨，「人間佛教」的建立已經激發出佛教新的動力，繼續發揮其利濟人天、淨化世界的莊嚴

事業。

在二十世紀的中國佛教裏，有改革派與守舊派之爭，也有僧侶佛教與居士佛教之論，甚至有大小乘、南北傳，和漢藏傳承的爭議。不管那些由於地理、氣候、文化、習慣之不同所形成的各地區佛教，歧異紛陳；但經歷「人間佛教」的提倡，在歷經思想與實踐之後的磨練，可以說已經逐漸成熟和定型，「人間佛教」必然成為當代中國佛教思想的主流。

隨著二十世紀佛教思想分裂的情況即將成為過去，在這世紀交替之時，佛光山繼續過去三十餘年來，在舉辦學術會議、編纂學術專刊、重編大藏經等既有的努力和成績上，我們又在廿一世紀來臨的此刻，成立「法藏文庫」，計劃分成數個階段，以三至五年為期，將近百年來的佛學碩、博士論文及中國佛教文化論叢之佛教文獻，有計劃且有系統的加以整理，編輯出版，以迎接廿一世紀「人間佛教」的需要，自是意義深遠。

在整個《中國佛教學術論典》的出版計劃中，第一步是將中國大陸學界的佛學碩、博士論文，予以蒐集、整理和出版；繼之而台灣，而世界各地漢文論典的編纂，這便是《法藏文庫》「中國佛教學術論典」的編撰緣起。

現在，茲將我們的編撰旨趣說明如下：

第一、中國佛學碩、博士學位的培養工作，在大陸和台灣自二十世紀七十年代末，到八十年代初開始起步，歷二十餘年的發展，經過老、中、青數代學者持之不懈的努力，如今這一領域由於中國大陸新人輩出，佳作不斷，成果輝煌。大陸二十年來的佛學碩、博士學位論文，選題涵蓋了佛教經典研究、佛教思想史、佛教文獻學、佛教制度與教史，以及敦煌藝術學、藏傳佛教，甚至近代中國佛教及世界漢文佛教研究等眾多的領域；並且採取了哲學、史

學、文獻學、語言學、文化學、比較宗教學等多種研究方法。佛光山多年來也始終秉持「以文化弘揚佛法」，提倡和鼓勵教界重視學者的研究；現在看到中國大陸學界二十年來的佛學碩、博士論文視野開闊，主題多元，個性鮮明，成績斐然，內心至感欽佩！

第二、學術研究雖然是學者個人的事情，但學者的人生觀念不可能完全脫離於一般的社會、思想、文化和環境，學者們所關心的課題，他們提出問題及解答問題的方式，往往受到一定的學術文化傳統及社會政治經濟環境的影響與制約。由此而論，海峽兩岸的佛教學術研究，就當然會表現出各自的個性與特點，其相互之間，因而也就有彼此交流、溝通及互補的必要性。據我所知，台灣學界一些學者非常注意收集大陸的佛學碩、博士論文，因為他們覺得大陸的佛學碩、博士論文，反映了大陸佛教學術研究的最新動態，值得台灣學者們借鏡與參考。然而由於個人的連絡及資訊畢竟有限，他們也就很難窺見大陸佛學碩、博士論文的全貌。現在，《法藏文庫》努力將大陸佛學碩、博士論文予以系統的蒐集、出版，目的就是提供台灣學者更容易瞭解大陸的佛學研究動態，為兩岸佛教學術更進一步的交流，提供一些方便和機會！

第三、台灣自六十年代左右開始，在各個大專院校成立佛學社團，興起了研究佛學的熱潮。當時由於師資難求，深感佛法之寶貴；自詹煜齋先生提供大專佛學論文獎學金之後，佛學著作就紛紛發表。近年來，各大學也准許設立宗教學院、佛學系等，並由於研究科學的人參與研究佛學者眾多，如圓覺文教基金會長期從事「佛學與科學」的座談會，邀請中央研究院梁乃崇教授、台灣大學教務長李嗣涔教授、東吳大學陳昌祈教授等發表論文；十餘年來，台灣學界所發表的論文，為數可觀。因此，本論典將在中國大陸的佛學碩、博士論文發表到

一個階段後，接著繼續發表台灣的佛學碩、博士論文；而後將把海峽兩岸的學者、教授、專家之創作，以「中國佛教文化論叢」的計劃，結集出版，供給學者研究，以光大佛法。

第四、佛光山自一九六七年開山創建之後，於一九七六年即編印、發行《佛光學報》；之後又每年舉辦學術會議，出版《佛教學術年刊》，自一九七六年到現在，從未間斷。

佛光山除了編撰學報專刊以外，一向也以文藝化、大眾化的雜誌論文，化導世間，以期發揚佛學之幽光，弘通佛教之奧義。現在在佛光山所創立的大學，如南華大學、佛光大學、西來大學，乃至佛光山叢林學院，均鼓勵師生撰寫佛學論文；《普門學報》也因此於西元二千零一年元月誕生了。

今後，《中國佛教學術論典》暨《中國佛教文化論叢》，將和《普門學報》配合編撰、發行，以提昇佛教的義學，培養高級佛學人才，此乃吾等佛子不容推卸的職責所在矣！是為序。

星王

二千零一年元月 于佛光山法堂

《中國佛教學術論典》凡例

- 一、本論典將出版中國海峽兩岸暨世界各地華文碩、博士論文專集一百冊，自西元二千零一年元月起印行，為期三至五年內完成。
- 二、本論典每冊收集碩、博士論文一篇或數篇，每冊約三十萬字左右，一律布面精裝。
- 三、本論典除刊登作者的相片、姓名以外，對於指導老師及答辯的時間，都有詳明列出。
- 四、本論典為非賣品，旨在提供學術界研究參考之用。需要者酌收工本費，每冊美金十五元。
- 五、本論典所刊論文，均已獲得作者同意授權出版，除作者本人外，請勿轉載或翻印出版。
- 六、本論典內容不代表出版單位的思想和觀點。
- 七、本論典刊行後，將繼續編輯《中國佛教文化論叢》，以供廿一世紀研究佛教學術者之參考。

八、歡迎海內外學者提供著作，酌奉稿酬。

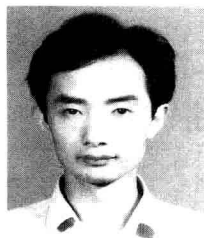
九、本論典為佛光山宗務委員會發行，所有出版經費，悉數由佛光山宗務委員會提供。

十、聯絡處：佛光山文教基金會。

地址：台灣高雄縣大樹鄉佛光山

電話：（〇七）六五六一九二一轉一一一九

E-mail: fgsastw7u@mail.fgs.org.tw



徐文明，一九六五年十一月生，河南濮陽人。一九八七年畢業於鄭州大學哲學系，獲哲學學士學位。一九九〇年畢業於中國社會科學院研究生院，獲哲學碩士學位。一九九四年畢業於北京大學哲學系，獲哲學博士學位。現為北京師範大學哲學系副教授。主要研究領域為佛教、中國哲學，在禪宗、佛教史方面著力較多，喜歡鑽研佛教史上的一些疑難問題，對禪宗西土傳承、早期禪學史、曹洞宗等較有興趣，並有系列論文問世。共發表論文三十餘篇。

中土前期禪學思想研究

北京大學哲學系博士學位論文

作者：徐文明

指導教授：樓宇烈

答辯通過時間：一九九四年

國家圖書館出版品預行編目資料

中國佛教學術論典 / 佛光山文教基金會總編輯.

-- 初版.-- 高雄縣大樹鄉：佛光山文教基金會出版；

[高雄縣大樹鄉]；佛光山宗務委員會發行,2001[民 90]

100 冊；23.2 公分

《法藏文庫》碩博士學位論文

ISBN 957-543-956-2 (第 6 冊:精裝)

1.佛教 - 論文,講詞等

220.7

89018290

ISBN 957-543-956-2 (一套；精裝)



目錄

總序	1	星雲大師
凡例	1	
中土前期禪學思想研究	1	徐文明
前言	1	
第一章 早期禪經的傳譯	1	
第一節 安世高一系對小乘禪數經典的傳譯和弘揚	1	
第二節 支婁迦識一系對大乘禪經的傳譯	2	
第二章 禪法的系統傳承之始：佛陀跋陀羅一系的禪法	3	
第一節 佛陀跋陀羅及其禪法	3	
第二節 佛陀跋陀羅的師承及同門	5	
第三節 佛陀跋陀羅弟子對禪法的貢獻	6	
第四節 廬山慧遠的禪學思想	6	
第三章 最上乘禪法的傳入	7	
第一節 菩提達摩的身世和化跡	7	
第二節 菩提達摩的禪法和思想淵源	7	

第三節	菩提達摩與其他禪學宗派的關係	8
第四章	最上乘禪法逐步植根中土時期慧可、僧璨對中土禪宗的承繼發展	9
第一節	地論師的興起和心性論的發展	9
第二節	二祖慧可的史事、宗系與思想	10
第三節	三祖僧璨與《信心銘》	12
第五章	禪宗的興盛化和弘化	12
第一節	道信及其禪法	12
第二節	牛頭宗宗義及其與禪宗的關係	13
第三節	弘忍及其禪法	14
第六章	禪宗理論的成熟與支派的分化	14
第一節	神秀的禪法與北宗宗風	14
第二節	六祖惠能與南宗宗旨	15
第三節	天臺禪法大略及其與禪宗的關係	16
結 論		16
宗杲思想研究		17
第一章	中國禪宗的確立	17
	伍先林	17

第一節	慧能的禪法思想	1
第二節	神秀的禪法思想	7
第三節	結 論	8
第二章	臨濟與曹洞	2
第一節	臨濟思想源流	3
第二節	曹洞思想源流	5
第三章	宗杲生平與思想發展歷程	2
第四章	宗杲的看話禪	6
第一節	以悟爲則	2
第二節	參究話頭	8
第三節	結 論	6
第五章	宗杲與默照禪	3
第一節	宏智正覺的禪法思想	4
第二節	宗杲對默照禪的批判	4
第六章	宗杲與二教合一思潮	3
		6
		7

目 錄

第一節	士大夫參禪學佛與三教合一的思潮	367
第二節	宗杲論三教合一與士大夫禪學	373
第七章	宗杲與朱熹	386
第一節	朱熹早年與宗杲禪學的因緣	386
第二節	朱熹對禪學的批判	390
主要參考文獻		413

前言

禪學長期以來一直是備受學者關注的熱門問題，有關禪學研究的著作可謂汗牛充棟，不計其數，單是近年來與之有關的博士論文就有好幾部，然而衆人所關注的禪學似乎只限於禪宗之禪，而對於禪宗以前的禪學發展，禪宗以外的禪學宗派以及禪宗與這些禪學派別之間的關係等等，則言者寥寥，或一筆帶過，或隻字不提。其實禪宗的只是中土禪學發展的高峰而非全部歷史，它也只是中土禪學宗派中最有影響的一個派別而非唯一的禪學宗派，因此要想對於中土禪學進行全面的了解和深入的研究，就必須對禪學的歷史及其各個派別進行整體的把握和公平的分析。是故本篇準備從禪學思想史的角度對中土禪學的開始、發展、興盛等歷史階段進行分析和評述，時間跨度是從東漢安世高到唐馬祖道一和石頭希遷，算是中土禪學的前期，涉及到其間各個重要的禪學宗派，力求反映禪學發展的全貌和揭示其自身的內在的規律。

由於本篇的中心是禪學，涉及到的主要是與此密切相關的經典、人物、宗派和史事，對於一般的教法、人物則不用爲重點。而在禪史方面也側重於思想史的研究，對於一些習禪有所成就而在禪法方面不能有所創新或作爲一派代表的人物也不單獨述及，對於神異一類的僧人如寶誌、傳大士、萬迴等，不作爲研究對象。另外本篇還以禪學自身發展的邏輯爲中心，對於禪學與中國本土文化的關係問題不著重述及。

本篇準備首先展示中土禪學前期歷史的全貌及其間各個主要禪學宗派的基本情況，以求對之有一種整體的全面的把握。其次揭示中土禪學自身發展的內在矛盾和邏輯，即中土禪法

從小乘禪到大乘禪，從大乘禪又到最上乘禪的自我發展的辨證過程和內在規律，力求從根本的角度上揭示其深層的意義。再次分析各個主要禪學宗派自身的特點及其相互關係，說明禪學由初期禪宗派別的一支逐步發展成爲最大，最有影響，甚至有包羅中國佛教之勢的大宗的歷史必然性。在此基礎上，本篇提出了兩個新問題，一是《大乘起信論》與地論師南道的關係問題，二是《金剛三昧經》與達摩、慧可一系禪宗的關係問題。儘管由於條件的限制，尚無法找到非常充分的根據來說明這兩個問題，有些證據限於篇幅也不能全寫出來，然而這兩個問題的提出也許會對這方面的研究有一定的促進作用。

在研究方法上，本篇側重於歷史與邏輯的統一，禪法與禪理的結合。所謂邏輯，是指佛教自身發展的特點和內在的規律。衆所周知，佛教是一種以解脫爲根本目的的宗教，故解脫論高於認知論，認知的目的在於解脫，要想獲得解脫，就必須首先對解脫的必要性有所理解。佛教是從兩個方面說明解脫的必要性的，一方面強調人生是苦，人生世間苦、空、無常、不淨，通過對人生和世間的徹底否定說明不解脫的危害；另一方面強調涅槃清淨，佛及佛土無限美好，通過對佛與佛土的讚美說明解脫後的利益，由此表明不解脫則苦，解脫則樂，充分顯示解脫的必要性。

在認識到解脫的必要性之後，衆生就會努力尋求解脫，而在尋求解脫之時又會面臨解脫的可能性問題。解脫儘管很有必要，但若毫無可能，也就無法尋求解脫。爲了說明解脫成佛的可能性，佛教又提出了世間即涅槃、衆生即佛的新命題，表明衆生具有成佛的可能性。從中可以發現這樣一種矛盾，在說明解脫成佛的必要性時，強調的是世間與佛土，衆生與佛的巨大差距，而在說明其可能性時，強調的是二者之間的相同之處，又悄悄地縮小了其間的距離，但其目的是一致的，即是誘使衆生一步步信仰佛法，走向解脫。

在解決了成佛的可能性問題之後，如何成佛即成佛的途徑、方法問題就變成首要的問題了。解脫成佛既然既是必要的，又是可能的，那麼如何使這種可能性轉化為現實性呢，這就需要具體的方法和實際行動了。如何成佛既是解脫的第三階段，又是一種具體的方法問題。在必要性階段有這一階段的禪法，如小乘厭離禪與大乘念佛禪，在可能性階段也有可能性階段的禪法。如何成佛不僅僅是理論問題，還包含著具體的修行。只有在實際修行中使用適當的方法一步步趨近解脫目標，才能解決如何成佛的問題。

如果說解脫的必要性、可能性偏重於理，如何解脫偏重於行，那麼合此理行而要達到的根本目的便是解脫成佛。成道證果，解脫成佛是根本的目的和最後的結果，上述方面只是它的準備和手段。真正成佛也許是非常艱難，高不可攀的目標，但達到成道證果的初門還是有可能的。小乘佛教以阿羅漢等四沙門果為目標，還算切實可期，大乘佛教以成佛為目標，目標崇高而難以企及。

這四個階段可以用信、解、行、證來表示，信指信仰，相信解脫的必要性是信仰佛教的前提條件；解指理解，即是理解成佛的可能通過實修趨近目標；證指證果，通過實修達到預期的結果即是得道證果，其中最高的果位是佛果。

這就是佛教解脫的基本邏輯。禪法是解脫的主要方式和方法，其發展的邏輯與解脫論的邏輯是相應的，小乘厭離禪與大乘念佛禪相應於解脫的必要性，最上乘禪則與解脫的可能性、如何解脫、解脫證果都有聯繫，其相對應的關係亦不如前者那樣清楚直接。

本篇在論述中土禪學早期發展史時準備以此對歷史現象進行整理，理清歷史發展的主線，但並非以此為標準對歷史任意分割和取捨，這是因為歷史的發展要受多種因素的影響，事物自身的邏輯並非時時佔主導地位，而且中土禪學亦不同於印度禪，例如在菩提達摩之前，

有一個相當長的大小乘禪法並存的時期，在達摩之後，以念佛往生為特色的大乘念佛禪也一直存在。本篇在論述禪學理論時將會注意禪法與禪理的結合。許多禪學論著都津津樂道於禪理的深奧而忽視了禪修的具體方法，這只是重智慧而輕實修，尚言說而貶踐行的一種表現。本篇則準備克服這一弊端，對各派具體的禪法，尤其是為時人所忽視的小乘禪法進行系統的、清楚的說明，使人在了解禪理的同時，也能對禪修的具體方法、步驟、需要注意的問題等有所了解，對禪學有一種整體的把握。

本篇試圖依照一定的次第，從禪的類別（大乘禪、小乘禪等）、宗派（包括譯經集團）、經典、人物等各個角度多層次地透視禪學的全貌，其中既有一般的歷史敘述，又有一定深度的理論分析，還有一些掌故公案的介紹、評判。既有宏觀方面的簡明概括，又有細節方面的詳細考證。

需要說明的是，上述設想只是作者的良好願望，未必能夠在論著中完全體現出來，也許寫出來後有橘枳變體之憂，這方面還有待於方家的指點和作者以後進一步的努力修正。

緒論

中土禪學作為中國佛學的一個重要組成部分，亦是淵源於印度佛學的。佛法流入中土如同江河東下，是一個自然的連續的過程。因此中土禪學是印度禪學及整個佛學的一種自然延伸，推源引流，才能了本知末，為弄清和理解中土禪學，就必須首先了解印度禪學及全部的佛教。

佛教具有一個根本的特點，即人生問題與人的解脫始終是其最大的主題，這一特點在原始佛教時期表現尤為明顯。自釋迦牟尼出家成道的動因而言，他主要是首先體味到了人生的苦難，這種人生的根本痛苦促使他厭離世間，出家學道，最終自悟成佛。因此他感受到的是人生之苦，他所追求的是眾生的解脫之道。所謂諸佛以一大事因緣出現於世，此一大事因緣便是眾生的解脫問題。因此釋迦牟尼所關心的只是使眾生從苦難中解脫，除此之外的問題他是不考慮的。在這一方面，釋迦不同於其他的思想家，他不關心自然的規律，不探討所謂的本體論和哲學問題。在有名的《中阿含·箭喻經》中，他對自己的這一宗旨進行了解釋，認為眾生飽受諸苦，如中毒箭，最急迫的事是感緊加以拔除救治，至於發箭人的動機、身世等問題即哲學問題，並不是亟待解決的事。

既然眾生的解脫被確定為佛教的主題，那麼首先要做的就是解決解脫必要性的問題，即讓眾生相信解脫是必要的、迫切的事。解決解脫的必要性，就是讓世人明白解脫前的眾生及其所處的世間、所受的生死煩惱與解脫後的佛及其所處的淨土、所感的涅槃清淨之間的巨大距離，從而領悟到解脫的意義。這一問題之所以提出來，還在於釋迦牟尼立教之初，其學說

還未使印度人民信受奉行。人民不能理解解脫成佛的意義，不清楚世間生死的可厭與清淨涅槃的可期。雖然釋迦牟尼通過體味觀察了解了世間生死的真相，但當時大多數人特別是上層階級貪著世間的五欲享樂，不能理解人生世間的根本痛苦。所以，釋迦牟尼首先宣揚「四聖諦」、「十二緣起」等理論，讓衆生明白世間生死流轉的痛苦。釋迦牟尼以「四念住」作為三十七道品之首，即強調「觀身不淨，觀受是苦，觀心無常，觀法無我」。從常、樂、我、淨四個方面說明人生及世間，明確指出衆生貪著的常樂我淨是虛妄無實的，一切世間法都是無常、無我、無樂、無淨的。這種對人生及世間的否定成為原始佛教的主旋律，我們可以從四部阿含經等原始佛典中看到大量的有關這方面的說教，其目的就是使衆生開始厭離世間，這是走向解脫的第一步。

這種對人生及世間的否定由於佛在世時反覆強調，影響極為深遠，直至部派佛教時期也無人敢加之異詞，後世大乘初期講空也是這種思想的延伸和發展。對世間迷執衆生所貪著的常樂我淨等予以徹底否定，明確指出世間衆生苦空非常非淨，強調世間法空，這不僅是原始佛教時期的基調，也是後世佛教各派所共同承認的，甚至成了判定是否合乎佛說的標準。所謂「諸行無常，諸法無我，涅槃寂淨」的「三法印」即由此而來。但此處所除假相及衆生的貪執，但這種「譴虛」不是根本目標，其目的是爲了「顯實」，即顯示解脫以後的佛及佛土的真實清淨。

一旦衆生了解了世間生死的虛妄痛苦以後，就必然會厭離世間，出離世間就會趨向涅槃，即所謂厭生死苦，求涅槃樂。因此在指出解脫前的痛苦之後，就必須說明解脫成佛之後的清淨真樂。只有說明解脫成佛之後的寂滅之樂，說明佛土的嚴淨美好，才能使衆生明了解脫與未解脫、佛與衆生、佛土與人間穢土、涅槃與生死世間之間的巨大距離，從而真正領悟解

脫成佛的意識與必要性、迫切性。在說明佛與佛土的清淨美好時，必然會有大量的渲染成分。因為世間的苦空非常非淨雖然有些人不能理解，但畢竟是隨處可見的社會現象，每個人都多少會有切身的體驗，而佛的偉大、佛土的清淨美好、涅槃的寂滅真樂就不是衆生所能直接觀察和體味到的事了。對此只能通過大量的比喻，以衆生能理解的世間的美好方面來比擬佛及佛土，這裏面自然會有虛玄不合實際的描述。對此既不能貪著外相，以喻爲實，也不必深究細推。因爲在未成道之前揣測佛智及佛土都是不現實的。有關這方面的經典，在前期爲「本生」類經典，在律法中也包含大量的佛本生故事。在後期則爲淨土類經典，如《阿彌陀佛經》等，此時已進入大乘時期，所講佛及淨土也不限於釋迦牟尼佛了。

這種以解決解脫的必要性爲主的時期延續很久，原始佛教、部派佛教及大乘佛教初期都屬於這一時期。代表大乘空宗的般若類經典講諸法空，正是原始佛教對世間否定的進一步發展和深化。四念住中「觀法無我」代表了般若經典「法無自性」的宗旨。故般若經典爲厭離世間精神的根本體現，是完全符合佛說的。代表大乘有宗的涅槃類經典講涅槃四德，認爲諸佛法身不滅，涅槃具有常樂我淨四個屬性，屬於趨向涅槃理論的完善和成熟，也是附合原始佛教精神的。這表明大乘佛教同樣是符合佛法的，不應加以排斥。而且大乘佛教不僅完善發展了成佛解脫的必要性理論，更爲重要的是提出了解脫成佛的可能性問題，並逐步建立一整套精細的理論來解決這一問題。

隨著佛教的不斷發展，信受奉行佛法的人越來越多，衆生大多能夠理解成佛的必要性、解脫的必要性，因而不再生主要的問題了，而解脫成佛的可能性問題則上升爲主要的問題。人們信仰佛教，就是爲了解脫成佛。要想解脫成佛就必須探討成佛的可能性。然而在佛教前期強調成佛的必要性時，著重講的是佛與衆生、涅槃與世間的距離。而過於強調這種距離就

可能使衆生感到成佛無望，從而退失墮落。大乘佛教的建立就是爲了進一步說明佛與衆生、涅槃與世間的關係，說明衆生具有佛性，世間即是涅槃，衆生成佛是完全可能的。這樣二者之間的距離又被大大縮小了。但不論是拉大二者距離還是縮小其距離，目的都是一樣的，即誘使衆生解脫成佛。拉大距離是爲了對治貪執衆生，使其逃離三界火宅；縮小距離是爲了對治懈怠衆生，使之精進成道。因此不存在相互矛盾的問題，也不是宗旨的改變。

大乘般若類經典有兩個主題：一是述諸法緣起性空、法無自性；一是講世間即同涅槃，色即是如。龍樹《大智度論》卷七十二云：「波若波羅蜜中，或說諸法空是淺，或說世間法即同涅槃是深，色等諸法即同佛法。」龍樹很明確地指出般若經典的兩個主題，並且認爲講諸法空是淺（言解脫的必要性），述世間即是涅槃，色法即同佛法是深（講解脫的可能性）。般若類經典爲成立最早的大乘經典，其述諸法空同於四念住中「觀法無我」，表明已從對人的理解轉向偏重對外境萬法的認識（四念住中前三種身、受、心皆與人有關，第四法即是外境），故般若類經典著重境（法）與智（心）的關係，強調對外境的分析。所以在它述及解脫的可能性時，也著重講色即是如、世間即涅槃。

大乘涅槃類經典也有兩個主題：一是講涅槃具有常樂我淨四德，諸佛法身不滅；二是述一切衆生悉有佛性。前者講成佛的必要性，後者述成佛的可能性，尤其更爲明確地提出了成佛的可能性問題，宣揚一切衆生都有佛性，都可以成佛。儘管《大般涅槃經》前後兩部分不完全一致，前分認爲一闡提人不能成佛，甚至認爲殺一闡提無罪，但「彼婆羅門等皆是一闡提」（大正藏第十二冊，第七〇三頁，《大般涅槃經》卷十五），可見一闡提指的是外道婆羅門。這只表明當時佛教與婆羅門教的尖銳鬥爭，不能看成一經的宗旨。由此亦可知將一闡提視爲不信大乘的小乘僧人是完全錯誤的。後世學者往往誇大佛教內部部派的對立尤其是大

乘小乘之間的對立。事實上佛教內部的對立從來沒有佛教與外道（尤其是婆羅門教）的鬥爭那樣劇烈。涅槃類經典出現比較若類經典晚，但《大涅槃經》、《大方等無想經》也不會晚於西元二世紀，大致出現於《大毗婆沙論》之後，龍樹之前。《大毗婆沙論》中曾提到《大涅槃經》的名字（《阿毗達磨毗婆沙論》卷三十八，大正藏第二十八冊，第二七八頁），近人善惠還認為「涅槃經中糅有大毗婆沙論文」（善惠《楞伽經編集時地考》，《現代佛教學術叢刊》第九十一冊，大乘文化出版社）。可見此經的編集與有部有關，其時限亦在龍樹之前。《大智度論》中曾提到《大方等無想經》（即《大雲經》），此經中提到《大涅槃經》（任繼愈主編《中國佛教史》第三卷，中國社會科學出版社一九八八年版），可見二經編集在龍樹之前。隨著涅槃類經典的出現，又有一類小部隊的專述如來藏思想的經典。如《大方廣如來藏經》、《大法鼓經》、《勝鬘經》、《無上依經》、《不增不減經》等漸顯於世。將佛性說成如來藏，又將如來藏歸於自性清淨心，從中可以看出佛性理論的漸次發展。如來藏可說是佛性的具體化、現實化，因為它指的不再是理論上的成佛因性，而是指以「佛眼」觀察而見的如來身、如來智，即衆生煩惱身中有如來跏趺而坐。將如來藏歸於自性清淨心，又使衆生進一步理解了剷除煩惱外衣，顯現如來胎藏的方式，即發明本心。如來藏系經典可說是解脫可能性理論的進一步完善和發展，明確指出衆生即佛，衆生身中自有佛，對後世禪宗影響很大。由於這類經典將解脫歸結為顯示本有的如來藏、自性清淨心，剷除洗清煩惱客塵的染汙覆障，即顯智（自性清淨心）除識（煩惱妄識），又促成了唯識系經典的產生。

如來藏系經典主要是顯示解脫的可能性的，故其重心是在淨的方面，煩惱客塵不過是一層外衣而已，虛妄無實，沒有自性，並非是與如來藏、自性清淨對等的。而唯識系經典主要是研究如何對治煩惱客塵、轉識成智、除染布淨的，故其重心是在染的方面。如來藏系經典

對煩惱妄識只是用比喻的方式泛泛而論，唯識各級黨委紗經典則對其進行了精細的分析，從而建立了一整套精密而煩瑣的理論。「八識說」一般認為是唯識學派的獨創，其實還是有依據的。在早期唯識經典如《楞伽經》中，將如來藏與阿賴耶識視爲一體，因爲二者都是心，只是前者偏重淨，後者偏重染而已。阿賴耶識、末那識、意識即是早期經典中常提及的心、意、識，阿賴耶識就是心，具有含藏、容納的意義，末那識即思量識，爲意，有執著之義，可視爲主體意識、自我、能，意識即分別識，爲識，指一般的意識、思想。心、意、識再加上眼耳鼻舌身感覺便構成八識。後期的唯識經典如《解深密經》、《大乘阿毗達磨經》等，就不再提如來藏，只談雜染。從中也就不看到阿賴耶識的淵源以及唯識系經典與如來藏系經典的關係了。

注重解脫是佛教的根本特點，故不論從理論方面還是實踐方面都以此爲中心，而解脫本身是實踐的結果，故踐行問題更爲重要。隨著解脫理論的漸次發展，自然會產生相應的解脫方式。而解脫之道，自然以戒定慧三字爲根本。戒律對治人身的貪欲，禪定對治人心的嗔怒情感，智慧對治人腦的愚癡無明。三學之中又以禪定爲中心。持戒滅除人的貪欲，這是通達禪定的手段，無欲才能靜心入定。在定慧關係方面，定爲體，慧爲用，由定生慧。由體生用，用以量體。智慧的關照深入外境實相，又能進一步達到更深的禪定狀態，從這意義上講，智慧同樣是達到禪定的手段。因此三學之中，禪定爲目的、爲體、爲中心，戒律和智慧是服從於禪定的，也只有在這意義上，才是符合佛法的持戒和真正的智慧。

釋迦出家之時，印度社會處於兩個極端：一方面是在家的人盡情享樂，放縱五欲，一方面是出家的人又走入另一個極端。由於他們覺悟到了縱欲享樂的錯誤，便實行苦行，企圖由苦行而獲解脫。釋迦開始也同其他出家者一樣，苦行六年，結果毫無所獲，這使他悟到樂行

苦行都無助於解脫，於是採取一種中道的不苦不樂行，既不縱欲樂行，又不苦行自損身心，果然由此進入四禪，從而覺悟成道。因此釋迦非常重视自己實踐而得的中道精神和原則，中道精神貫穿於佛所說的一切法中也是佛教各個宗派所共同信奉的原則，這一精神後來經過龍樹的發揚光大，影響更爲深遠。

釋迦非常重视衆生的解脫，衆生的解脫在現實社會中又以人的解脫爲主，因此以解脫爲目的的佛法與人身有密切關係。戒定慧三學事實上是對應人體三節的，戒律對治人身的貪欲，禪定對治人心的嗔怒，智慧對治人腦的愚癡。禪學事實上就是心學，禪的本意是靜心，定的本意是心住一境，這也有經典的依據，在《相續解脫地波羅蜜了義經》中有「施戒忍此三事是增上戒學，禪是增上心學，慧是增上慧學」（大正藏第十六冊，第七一五頁）之語。故後世禪宗號稱傳心法門，標榜以心傳心，是很有道理的。人體身心腦三節不僅對應戒定慧三學，佛教許多法相理論亦源於此，而經律論亦與此有關。《大毗婆沙論》卷一云「爲分別心名修多羅，爲分別戒名毗尼，爲分別慧名阿毗曇」（大正藏第二十八冊，第二頁），可見經是說心，律以述戒，論以言慧，佛所說的經藏即心學、禪學，是佛法的中心。

與解脫必要性、可能性理論的漸次發展相應，作爲解脫法門的禪法也是逐漸展開的。佛最初悟道憑藉的是根本四禪，初禪捨相分別，但還有覺有觀，二禪心轉明淨，無覺無觀，產生喜感，三禪捨離喜悅，產生樂感，入非想非非想處，離一切念，從而進入清淨寂滅的狀態。後來又將「四無色定」與四禪合稱「四禪八定」。與解脫的必要性時期相應，禪法初期以厭離禪爲主，即以不淨觀、安般觀爲中心的五門禪法成爲原始佛教及部派佛教時期通用的禪法。這種禪法以對人身的厭離、否定爲主，通過觀緣人身的種種不淨（不淨觀）、世間業力的無常（因緣觀）、人體呼吸的消長變化（數息觀）、四大空識外境的虛幻（界分別觀）以

及由此而產生的對眾生的悲憫能救之心（慈心觀）來進入遠離上述雜染的清淨寂滅的禪定狀態。這種禪法以離染厭世為主，繼而是向淨求佛的念佛禪。作為解脫必要性的一個重要方面，佛經中大量介紹了解脫成佛之後的清淨美好狀態，這就構成了念佛禪的理論基礎。念佛禪包括念佛、念淨土兩方面，念佛又分為念佛名、念佛身，念佛身又分為觀佛色身（三十二相、八十好）和觀佛法身。念佛禪意味著大乘禪法的開始。早期念佛禪主要是觀念佛土（淨土）和觀佛色身，後來則發展為淨土宗的念佛名和大乘禪的觀佛法身。

念佛禪出現相當早，有些經典即以念佛法門取代界分別觀作為五門禪法的一種。念佛法門一出現，便以其簡單直捷的特點吸引了大批僧眾，特別是不適應練五門禪法的在家居士。然而這類禪法也有自己的弱點，最重要的是它強調他力解脫，這與佛教的根本精神是相違背的。因此它的出現雖然吸引了大批的居士，但一般修禪的僧眾仍然以五門禪法為主，在修習五門禪的基礎上修習念佛禪，它沒有也不可能取代五門禪。

隨著解脫可能性時期的開始和大乘佛教的產生，禪分也有了新的發展。般若類經典的出現促成了觀法的進步，使空觀進一步走向完善和成熟，使之從原來意義上對現實世界的否定破遣轉入對外境實相的認識，從觀色無常轉入觀色是如，從色相是空（假）轉入色體是實（如如不動）。這樣原來五門禪法的界分別觀便進而發展為真如觀（大乘空觀、不動觀、一色觀），由對外在色相的觀緣轉為對中道實相的觀緣，自然能夠由此進入更深的禪定狀態。而涅槃類經典的出現又促成了對佛身的進一步理解，使原來念佛法門的觀佛色身更發展成為觀佛法身，觀佛常恒不變的法身又與真如觀、佛心觀聯繫在一起，從而將色法（世界）與心法（人）、外境與內心、能觀與所觀融為一體，使禪法進入一個新的時期，即大乘禪時期。

後世禪門都自稱是大迦葉之後，這是有其緣由的。佛在世時，其諸大弟子就已各有偏重

。如優波離號持律第一，阿難多聞第一，大目犍連神通第一，舍利弗智慧第一，大迦葉頭陀第一。摩訶迦葉偏重頭陀，從《十二頭陀》及其他經典來看，頭陀行事實上是對佛陀行道的模仿，其中心是坐禪，故迦葉頭陀第一事實上是對他禪定第一。大迦葉的頭陀行頗受佛陀的讚賞，他在佛陀諸大弟子中的地位也很高，經典中凡是列述佛四大弟子時，其中大多有大迦葉。在第一雙入滅之後，大迦葉更成為佛的第一大弟子。經中曾提到佛分半座於他，在《大涅槃經》卷二中，更言：「我今所有無上正法，悉以付囑摩訶迦葉，是迦葉者當為汝等作大依止，猶如如來為諸眾生作依止處。」（大正藏第十二冊，第六一七頁）可見大迦葉是佛選定的佛法的傳持者，但佛法傳人並不是具有絕對權威和權力的宗教領袖，其主要責任是綱維僧眾，護持佛法。

佛涅槃之後，大迦葉即主持進行了第一次結集。在這次結集中，以阿難為主誦出佛說經藏，又以優波離為主誦出佛制律藏，也有的經典說還由迦葉本人誦出了「本母」論藏，但這種說法值得推敲，因為大迦葉是偏重結集佛所親說、親制的經律的，論藏大多由大迦旃延、舍利弗等大弟子所制，非佛親說，不可能成為會誦的重點，但並不是說不存在論藏。

根據北傳之說，第一次結集後，大迦葉護持教法約二十年，後將佛法付囑阿難，自己入雞足山示化。阿難有兩個弟子，一為末田地，一為商那和修，但他傳法於年輕的商那和修。商那和修後來傳法給優波崛多，優波崛多傳給提多迦。此五代傳承為許多經典所共許，後來的傳承則眾說紛紜，難下定論。大約於佛滅後一百一十年左右，由於東方吠舍離的比丘違背教規，向人乞錢，西方的耶舍（據傳為阿難弟子）比丘對此不滿，並約集東西兩方長老會聚判決，判定「十事非法」，還重申了會誦經律，由於參加者約七百人，成為「七百人結集」。對於這次結集的決議，許多人並不同意，便又聚集萬人重新結集，謂之「大結集」。由此

導致了上座部與大座部的分裂。「大結集」之說出於南傳，北傳則認為根本分裂的原因在於「大天五事」，此一結集在阿育王時期，由於阿育王支持大天一派，反對大天的阿羅漢便騰空飛到西北印度罽賓一帶，形成說一切有部。

佛教教團的分裂最初是由於對戒律的寬嚴要求不同，佛滅後百年時第二次結集即與此有關。但這次結集是否造成教團分裂，南北記載不同。不過根據律部的記載，尊者優波崛多之後教團分成五部，優波崛多之後大致相當於阿育王時期，五部的分裂顯然屬於第二次分裂，故第二次結集時分成上座、大眾兩部還是有根據的。阿育王時期根據南傳還進行了第三次結集，由目犍連子帝須主持在華氏城會誦重訂三藏，參加者約千人，傳說編輯了一部《論事》。《論事》第一品討論了補特迦羅有無的問題，可見當時上座部發生了二次分裂，可能犢子部、說一切有部、曇無德部等已從根本上座部分裂出來。《論事》第二品提出「大天五事」，可見北傳認為由此發生分裂是有根據的。大天一派抬高佛果是可以理解的，但通過降低阿羅漢的標準以顯示阿羅漢與佛的差距是不可取的，而且「大天五事」的提出模糊了本來很清楚的阿羅漢果位的境界，使本來未到此境界的人也可妄稱已得此果了，並由此引起佛教內部長期的爭論，促使僧眾重視爭辯而放棄實修，戲論瞋怨增加而得果的減少，各派之間的分歧日趨擴大，這種狀況直至迦膩色迦王時舉行第四次結集後才有所改變。

第一次分裂主要是由於對戒律寬嚴的理解不同，雖然分成上座、大眾兩部，但並未發生大的爭論。第二次分裂主要是上座部的分派別析，這次是由於對教理理解的分歧，發生的爭論比較激烈且持久，使佛教教團多次分裂，從而形成十八部派。這種分裂的意義難下定論，但北傳佛教是非常痛恨大天的，認為他是一個殺父母、阿羅漢造三無間罪的大惡人，還認為由他造成的爭論導致分裂，對佛教危害很大，甚至改變了佛教重實修解脫、輕議論爭辯的風

氣。

迦膩色迦王一世崇奉脅尊者，由於當時部派歧義很多，衆說紛紜，有必要進行整理，於是在迦膩色迦王一世晚年（約西元前四〇年左右）由脅尊者、世友主持結集（北傳佛教不承認阿育王時有結集，故仍稱第三次結集）。這次結集是以有部爲主的，完成了以解說《發智論》爲主的《大毗婆沙論》，使有部宗義達到完善，但《大毗婆沙論》的編訂似在迦膩色迦王一世之後，因爲其中提到迦王的名字。這也是合乎情理的，因爲如此巨著的完成必然耗費時日，而且是五百阿羅漢經過集體討論，判析各個部派宗義，以有部四大論師法救、世友、妙音、覺天的觀點爲主，結合各家義理而形成的，必然非朝夕之功。

迦膩色迦王時代的確定對佛教史的研究意義重大，因爲它不僅與部派佛教的終結、大乘佛教的興起有關，許多佛教史上的高僧如脅尊者、馬鳴、龍樹、提婆等的時間亦與此相關。脅尊者爲西元前一世紀時人，馬鳴爲其再傳弟子，與丘最卻同時。羽溪了諦在《大月氏國之佛教》中考證馬鳴與丘最卻同時，理由很充分，故馬鳴爲西元一世紀人。龍樹在《大毗婆沙論》編訂百年後出現，故應爲二世紀至三世紀時人，多羅那他《印度佛教史》稱龍樹再傳弟子難勝黑與迦膩色迦王二世同時，故龍樹有可能於西元一世紀末時就已經出現。

有部聖賢輩出，影響深遠，漢傳佛教與之淵源甚深，後世禪門更以有部爲宗依，然多有學者將之與大乘中觀派相對立，並斥之爲小乘，實有未當，不可不辯。有部宗義，不外以一切法有與三世恒有爲主。但若說有部執有，與佛說無常性空義矛盾，就是不明真象了。前文已述，佛一開始便對世俗所執常樂我淨進行否定，講苦空非常非淨，佛教各派都信奉這一教義，有部自然也不例外。事實上，世尊所破斥的是世人對法相（現象）的顛倒見，世人迷妄，看不到有爲法、世間法變化生滅的真象，以變爲不變，以無常爲有常。世尊指出事物現象

上的變化，除卻世人的顛倒見，屬於遣虛，但遣虛之後就須顯實，即從現象上的生滅變化進而認識到事物本體的不增不減，而有部所述一切法有指的正是法體恒有，不增不減，不生不滅，並非指法相是有。因此有部宗義是相當超前的，在其他各派還停留在遣虛破相的階段時，有部就已經開始顯實示體了。

有部的三世恒有理論更說明了對法體恒有義的堅持。這一理論受到大多數部派的反對，但有部始終堅持不改。說現在有是世俗及其他部派共許的，而說過去未來有就不易使人理解並贊同了。其實三世恒有理論正表明了有部對時間的超越，認為法體恒常不變，不受時間限制；但有部又不執著於不變，以利那滅輔之，從而遠離變與不變兩邊，了知諸法中道實相。從理論上講，有部的法體是與阿含經及大乘般若類經典中的「如」一致的，都是指事物的實相和本體。

前人多以龍樹在《大智度論》中對有部有所批評為據，認為龍樹反對有部，從而論證大乘中觀派由反對有部執有而立。其實龍樹對當時各家各派都有批評，同時對各派理論都有吸收，他對有部宗義汲引尤多，以致《大智度論》被視為有部學者著作（見印順《大智度論之作者及其翻譯》）。龍樹本人自有部出家，曾長期遊學於西北印度，稱之為有部學者亦無不可。龍樹以中道為本，從性、相、體三方面研究諸法，發展了有部思想。如著名的「衆因緣生法，我說即是空。亦為是假名，亦是中道義」（《中論》二十四品）一偈，「衆因緣生法」表明諸法緣起而生，「我說即是空」即諸法自性是空，「亦為是假名」，指在現象上又表現為假有，「亦是中道義」表明諸法法體遠離有無空假兩邊，畢竟實在，如如不動，性空、相假、體真，如此從三個方面說明諸法，就顯得全面而又深刻，比傳統有部只述相假體真確實深入了一步。龍樹提倡中道，認為有部以有命宗容易使人產生執著，故以法體中道代替法

體是有，更加合理。

以上概述了印度佛教的歷史和學理發展，中國禪學的發展是與印度禪學一脈相承的，不論是在禪理，還是具體的禪法方面，都基本上是承接印度禪學而來，其中自然又有中國僧人的創新，但這種創新發展始終未擺脫印度佛學的框架。因此只有先弄清印度禪學才能真正理解中土禪學，才能對其對印度禪的繼承發展有準確的把握。

第一章 早期禪經的傳譯

第一節 安世高一系對小乘禪數經典的傳譯和弘揚

佛教傳入中國很早，據裴松之在《三國志·魏書》注中所引魚豢的《魏略·西戎傳》，早在漢哀帝元壽元年（西元前二年），大月氏王使伊存即口授博士弟子景盧《浮屠經》，但並未得到中國人的信受。又傳明帝時曾派人到天竺圖寫經像，使佛教在中國得到進一步的傳播，但佛教經典的傳譯卻始於桓帝之世，安世高正是此時來華的博通經藏的高僧，他是中國佛教史上第一個佛經翻譯家，也是將小乘禪學傳入中土的第一人。

據康僧會《安般守意經序》及《祐錄》、梁《高僧傳》中的《安世高傳》，安世高，本名清，字世高，安息國太子，自幼淳素仁慈，博通佛典，又善知天文地理，兼通醫術，故名震西域。後讓國王之位與叔，四方遊化，於桓帝初年而至中土。至漢地不久，他便通習華語，於是宣譯諸經，譯胡爲漢，使禪學經典傳入中國。安世高持戒精嚴，又多才多藝，兼通方術。其學問根本，在於小乘說一切有部的禪數之學，故所譯經典也不外此類。安譯經典的確切部數已不可考，但與禪法有關的，大致有《大安般守意經》一卷、《禪行法想經》一卷、《道地經》二卷、《陰持入經》一卷等，其中尤以《大安般守意經》代表了他所傳禪法的特點，最爲重要。

安般，即數息觀，本爲五門禪法（數息、不淨、慈心、因緣，界分別觀）的一種，《大安般守意經》則以數息觀爲中心和起始，將五門禪法貫通起來，以達到守意調心，進入禪定

狀態的目的。現存本《大安般守意經》為兩卷本，由於其中混入了注家的注文，導致正文注文不分，故變成兩卷，其內容亦顯雜亂。所謂安般守意，安般是手段，守意是目的。守意即意念不亂，一心，與禪定同義，安般守意分為數息、相隨、止、觀、還、淨六個階段，其中數息、相隨、止為外，觀、還、淨為內，行此六事是為隨順出世間之道，從而解脫得果。此六事都是調心方法，「數息為遮意，相隨為斂意，止為定意，觀為離意，還為一意，淨為守意」①，意為數息是遮除亂意，相隨即收斂亂心，止是使心意定止，觀為遠離雜念，還為一心，淨為守持道意，如此循序漸進，次第修習，就可以除滅世間習氣，證道得果，達到清靜涅槃的境界。

安般六事是與整個佛教思想密不可分的，此經以六事加上四聖諦合稱「十點」，又稱「十點成」，即成道之智慧，且以《三十七道品經》為「行成」，即成道之實行方法。還將六事配合三十七道品進行進一步的闡釋，認為「數息為四意止」②，以「觀身不淨，觀受是苦，觀心無常，觀法無我」的念處觀配合數息觀。「相隨為四意斷」③，將四正勤（又稱四意斷）即「一、惡法已生令斷；二、惡法未生令其不生；三、善法已生令增長；四、善法未生令生」與相隨配合起來。「止為四神足念」④，將身、口、意、道四種神足與止聯繫起來，意為止階段可引發各種神通。「觀為五根、五力」⑤，五根即信根、勤（精進）根、念根、定根、慧根，此五根所具之力即稱五力，將觀與五根、五力聯繫起來，意為觀階段已具備佛性善根及由此而生的神力勢用。「還為七覺意」⑥，七覺意，又稱七覺支，即念覺支、擇法覺支、精進覺支、喜覺支、輕安覺支、定覺支、捨覺支，將還與七覺支聯繫起來，意為至還階段已逐漸捨離世間，返本還原。「淨為八行」⑦，八行即八正道，將淨與八正道聯繫在一起，意為到此階段如同備修八種聖道，證道得果，身心俱淨。將六事與四聖諦、三十七道品

聯繫起來，表明禪法與佛法、禪法與禪理的不可分，說明作為佛法的一個組成部份，禪法一向是與整個佛教思想同步發展的。

此經卷上配合四禪詳細說明了數息等六個階段的修習方法。數息為第一階段，其目的是「遮意」，即遮除雜亂的意念，將意念集中到呼吸上，注意呼吸的長短，並進一步消除長短之念，就可以除卻亂心，使意定止。行數息有三個要求，「一者、當坐行；二者、見色當念非常不淨；三者、當曉嗔恚、疑、嫉令過去也」。即在數息之時先使身心寬適，除卻貪、嗔、痴等邪念。數息時先念入息，後念出息，從一到十，周而復始。一、三、五、七、九屬外意，為入息，二、四、六、八、十屬內意，為出息。數息從一到十，十數不亂，稱為短息，如果有錯亂，就得重新數起，故超過十數，稱為長息。十數不亂，從另一意義上又稱為長息，因為它不錯亂，故能連綿不斷。行數息要注意從一到十，次第不亂，莫過十數，莫減十數，過與不及，皆不可取。數息時留意息之長短，自能覺知，即稱自知，其中有十六自知，又稱十六特勝，即自知喘息長、喘息短、喘息動身、喘息微、喘息快、喘息不快、喘息止、

- ① 《大正藏》十五冊一六四頁，《大安般守意經》卷上。
- ② 《大正藏》十五冊一六四頁，《大安般守意經》卷上。
- ③ 《大正藏》十五冊一六四頁，《大安般守意經》卷上。
- ④ 《大正藏》十五冊一六四頁，《大安般守意經》卷上。
- ⑤ 《大正藏》十五冊一六四頁，《大安般守意經》卷上。
- ⑥ 《大正藏》十五冊一六四頁，《大安般守意經》卷上。
- ⑦ 《大正藏》十五冊一六四頁，《大安般守意經》卷上。

喘息不止、喘息歡心、喘息不歡心、心念萬物已去不可復得喘息自知、心無所念喘息自知、捐棄所思喘息自知、不捐棄所思喘息自知、放棄身命喘息自知、不放棄身命喘息自知。數息時應當意無所念，專心致志，耳不聞外聲，目不視外色，亦不應執著於氣息的遲疾大小，如此才能十數不亂。同時十數是對應十惡的，殺、盜、淫、兩舌、惡口、妄言、綺語等七惡意屬外，嫉、嗔恚、疑三惡意屬內，外多內少，故先數入息，以止外罪，後數出息，以止內惡。如此十數又與戒律產生了關係。

數息又是對應初禪的。據康僧會經序，「繫意著息，數一至十，十數不誤，意定在之。小定三日，大定七日。寂無他念，怕然若死，謂之一禪」①，故通過數息可以漸次調心入定，從而超離欲界，升入色界的「初禪天」。前文已述數息配合四意止（四念處）而行，即配合苦、空、不淨、非身的厭離世間的智慧以及斷除十惡的戒律而行禪定（數息止意），故小乘禪法仍然堅持著戒定慧一體的原則。

相隨為第二個階段。相隨意為隨行善法，亦謂「不隨五陰六入，息與意相隨也」②，常行數息到一定程度後，覺得氣息漸微，稱為得息，得息之後便自厭息，厭息便不復欲數，且十數已然純熟，不待意念便自然不亂，此時進入相隨階段。相隨時意自使息，息意相隨，故不用再數數，而只是留意氣之出入，即內外二數。「十息有十意為十絆，相隨有二意為二絆，止有一意為一絆」③，故相隨只有出入息二事，以表斷內外因緣，在內斷眼耳鼻舌身意六根，在外斷色聲香味細滑念六塵，使內外身意都得離除，從而使心清淨，得入禪定。

相隨是對應二禪的。數息「以為隨第二禪」④，意為數息進一步到相隨階斷時，便入第二禪。康經序述之更明，「已獲數定，轉念著隨，蠲除其八，正有二意，意定在隨，由在數矣。垢濁消滅，心稍清淨，謂之二禪也」⑤，意為由十數純熟後減去後八數，唯念一二，以

表入出，由茲二意，令心清淨，得入二禪。二禪的主要感受是喜，意為受感受對象的牽引而產生的興奮感覺，是一種初級的樂感。相隨又同四意斷（四正勤）聯繫在一起，四意斷是抉擇善惡諸法，增善斷惡的智慧，以此智慧遠離內外根塵的戒行一起配合相隨，亦體現了戒定慧一體的精神。

止為第三階段。止即止在鼻頭，「行息已得定，不復覺氣出入」⑥，便謂之止。「止有一意為一絆」，行相隨到一定程度後，便不再覺得氣息的出入，只覺得氣息存在，心中沒有出入內外之念，即由二數又減為一數，此一數唯表氣息存在，不再表示入息，此時便進入止階段。止時心中唯存一念，不再有內外分別妄想，故止不僅是出入息之止，也是妄念之止，而且還是犯戒貪行的止。入息至鼻頭止，意為不受外惡，出息至鼻頭止，意為不生內惡。或謂息初入時，便生入念，不復轉變，不再生出念，由此便除出入二見，亦謂之止。止時無前後之想，故除生滅之見，遠離生死妄念，不復念五陰，一切生死分別罪惡之念皆至此而止。

此是對應三禪的。據康經序，「又除其一、注意鼻頭，謂之止也。三毒四走（或四倒）五陰六冥諸穢滅矣，然心明逾明月珠……行寂止意，懸之鼻頭，謂之三禪也」⑦。意為再滅

- ① 《大正藏》十五冊一六三頁，《大安般守意經》卷上。
- ② 《大正藏》十五冊一六六頁，《大安般守意經》卷上。
- ③ ④ 《大正藏》十五冊一六五頁，《大安般守意經》卷上。
- ⑤ 《大正藏》十五冊一六三頁，《大安般守意經》卷上。
- ⑥ 《大正藏》十五冊一六五頁，《大安般守意經》卷上。
- ⑦ 《大正藏》十五冊一六三頁，《大安般守意經》卷上。

一數，唯存一念即留意鼻頭，即要除滅諸穢，使心明淨，無微不察，由此可進入三禪。三禪的主要感受是樂，即妙樂，此時怡然自得，不再有感受對象，這是一種高級的樂感。止又四如意足相聯繫，表明此時身口意業皆已清淨，身、口、意、道皆能如願而行。但這裏存在一個問題，康序云止屬三禪，而三禪是不可能產生四神足的，《陰持入經》將四神足釋為「欲定斷生死」、「精進定斷生死」、「意定斷生死」、「戒定斷生死」①。由此四神足可以滅除「十二因緣」即業力輪迴，並獲得各種神通。根據《大毗婆沙論》及《雜心論》、《達摩多羅禪經》，「根本四禪中，修起五神通」②，從三禪不可能生起神通。此經稱「得神足者能飛行」，顯然是說與四神足相應的止階段即有神通，不合經論。這既可能是將四神足與止相應有些牽強附會，也可能是康序有誤，即止階段不僅到三禪，還可能到達四禪。第四階段觀指用天眼通觀察自身及他人之身，表明此時已過四禪。故止階段可能應分為兩個步驟，初時留意鼻頭，意不覺息之出入，但事實上仍有出入，時為三禪；後時出入息真正消失，如同道家的胎息，此時息、意完全合一，便進入四禪。他論云四禪時呼吸停止，無出入息，正為此意。故止有意止、息止兩個階段，對應三禪、四禪。四禪的主要感受是捨，即捨去了三禪的樂感，一數亦捨，一念不存，進入更高級的清淨寂滅狀態。

觀為第四階段。止時身意寂止，已至清淨寂滅的四禪境界，但這還不是最高境界。由此寂滅之體又引發神通妙用，以此神通進一步觀察自身及宿命，從而獲得進一步的智慧，便謂之觀。觀主要有兩個方面，一是運用天眼通觀身中五十五事，如「是身為譬如沫不能捉，是身為譬如大海不厭不足五樂……是身為譬如清濁九門故」③等，從是五十五因緣觀察自身，見其無常不淨，事實上即不淨觀，《道地經·五十五觀章》對此有詳細的說明。但這種不淨觀不是用肉眼觀察死屍，而是用天眼觀諸生身，從而獲得更為直切的感受。二是運用宿命通

觀察自身中十二因緣，即自己三世的業力輪迴，通過自己的觀察理解到生死輪迴的無常可懼，從而生厭離想。通過觀察自身的不淨無常可直接體味到世間的染污可厭，從而產生厭離之想，進而出離世間生死，趨向涅槃，據康序，「還觀其身，自頭至足，反覆微察內體污露，森楚毛豎，猶睹膿涕。於斯具照天地人物，其盛若衰，無存不亡。信佛三寶，眾冥皆明，謂之四禪也」④。「即先行不淨觀，再行因緣觀（無常觀），由茲厭離世間，信受佛法，得諸眞慧。從止到觀，體現了由定生慧的精神，而從觀到還和淨，又體現了由慧生定，即通過智慧之觀照，引發更深的禪定的原則」。

還爲第五階段。通過對人身世間無常不淨的觀察，使人認識到了世間諸法的眞象，從而厭離世間，遠離對人身五陰的貪欲，捐棄諸惡，還本清淨，故謂之還。還「謂棄身七惡」⑤，「意不復起惡」⑥爲還。故還即捐棄身中結使，人身由五陰構成，還身即還五陰。人追求五陰之樂，五欲自恣，結果反而飽受苦痛，由此覺悟，便不再貪求五陰，除滅對人身的種種貪欲即是還五陰。還五陰便見滅盡處即無所有處。無所有處有四種：「一者、飛鳥以空中爲處；二者、羅漢以泥洹爲處；三者、道以無有爲處；四者、法在觀處也」⑦。「此四所有處即四無爲法」。

①《大正藏》十五冊一七四頁，《陰持入經》卷上。

②《大正藏》十五冊三一九頁，《達磨多羅禪經》卷下。

③《大正藏》十五冊二三六頁，《道地經》。

④《大正藏》十五冊一六三頁，《大安般守意經》卷上。

⑤⑥⑦《大正藏》十五冊一六七頁，《大安般守意經》卷上。

據康序，「攝心還念諸陰皆滅，謂之還也」①。故還時已滅除身中五陰分別，使五陰幻身有漏之身還為無漏真身，身中結使已盡。此時自身已遠離生死輪迴，接近阿羅漢果，故還與七覺意相聯繫，意為此時身業清淨，無諸穢漏，身自轉安，捨離煩惱，不受諸境影響，在身心修行方面進入了很高的境界。

淨為第六階段，也是最高階段。「第六淨棄結者，為棄意三惡」②。「除去貪欲，是為淨」③。故淨即捐棄意念中殘存的貪欲不淨，從而使身心完全清淨，達到圓滿無漏的狀態，即修成阿羅漢果，永遠超離生死輪迴，進入涅槃，永不退轉。淨時達到漏盡通，為小乘佛教最高境界和根本神通。得四禪果，只能具備天眼通、天耳通、他心通、宿命通、神足通五種神通，而此五神通，佛教以外的教派也能達到，唯有漏盡通才是佛教獨有的不共法，也是具足無上力用能夠不墮諸有的根本神通。其他五神通還不足以擺脫生死輪迴，仍墮六道之中。淨即涅槃，亦同滅盡定，為小乘佛教最高境界，故它與八正道（八行）相聯繫。八正道包含了小乘戒定慧三學，為四聖諦中道諦之體現，備修八正道即可進入淨的階段。康序稱「穢欲寂盡，其心無想，謂之淨也」④亦甚允當。

上述數息、相隨、止、觀、還、淨六個階段主要載於此經卷上。此經卷下則對此進行了進一步的補充說明，某些方面說得更為具體，故下卷之文大多是後世注家的注文，有些是後來才有的內容（如觀身中三十六物等），由於此經年代已久，正文注文不易分辨，故不多加多述。

安世高所傳小乘禪法很有自己的特點，一是它與原始佛教息息相通，與其厭世思想相應而呈現出厭離禪的特色。二是安傳禪法以數息為中心，將五門禪法貫通起來，而形成次第有序，易於修習的禪法。儘管從中看不到慈心觀與界分別觀的名目，但其中也包含有這方面的

內容或可能性。如在觀階段就應包含界分別觀，康序所為「天地人物」之觀或許即有地水火風四大萬物，而慈心又體現了佛教的根本精神，自不待言。但安傳禪法也有其缺陷，即不夠系統條理，依之修習不易生效，這主要是由於安世高本人還不是禪師，至少不是得到系統傳承的禪師。他儘管抄譯了衆護（僧伽羅叉）的禪法，但只是摘其著述，並未受其親傳。這一問題，直到佛陀跋陀羅來華才告解決。

安世高一門，弟子衆多，傑出者有南陽韓林、潁川皮業、會稽陳慧，陳慧曾注解《大安般守意經》，康僧會助之，故僧會算陳慧的弟子。康僧會後於吳國傳布佛法，譯《六度集經》等，也有很大影響。較世高稍遲，又有安息商人安玄來華，因功封爲騎都尉，玄與沙門嚴佛調共譯出《法鏡經》，康僧會爲之注義作序。玄與世高同出一國，又前後同時，故也將他列入安世高系統之中。嚴佛調爲安徽臨淮人，是漢地第一個出家沙門，雖然史傳未曾明言他與安世高的關係，但他的《沙彌十慧章句序》⑤盛讚世高的道德學問，並稱「調以不敏，得充賢次，學未浹聞，行未中四」，自述曾列世高門牆，顯然是世高弟子。嚴佛調除撰《沙門十慧章句》發揮師說外，又譯《佛說菩薩內習六波羅蜜經》，將世高所傳安般六事與六波羅蜜相配合，雖篇幅很短，但其意義相當大，不可不述。

此經先述安般六事即同六波羅蜜，「佛言一數爲檀波羅蜜」⑥，因爲數息能使「身中神

①④《大正藏》十五冊一六三頁，《大安般守意經》卷上。

②③《大正藏》十五冊一六七頁，《大安般守意經》卷上。

⑤《大正藏》五十五冊六九頁。

⑥以下至本節結束所有引文均引自《大正藏》十七冊七一四—七一五頁之《佛說菩薩內習六波羅蜜經》。

「得上天，「爲布施身中神」，由此布施自致得四沙門果乃至佛果，此爲「內檀波羅蜜」，爲布施得度。所謂布施「身中神」，帶有明顯的中國神仙思想味道，從《安般守意經》等佛教經典中是找不到的。將數息稱爲內布施（下同），表明一方面想將小乘禪法與大乘六度相溝通，一方面又想突出世高所傳禪法，稱之爲「內」。

「佛言二相隨爲尸波羅蜜」，意與心相隨，不生邪念，爲不犯戒，故稱爲「內尸波羅蜜」。以守意制心爲戒，可以從根本上斷除貪欲，使之不生，體現了大乘戒的特色，較之小乘的身不行惡爲戒，確實有進步。

「佛言三止爲羸提波羅蜜」，此處忍辱並非能忍外來的恥辱，而是「意欲淫怒嘖恚，能忍不爲，口欲甘肥美味，身欲得細滑，自制意能忍不受」。即制意止心，止住身口意之欲不令得行，故稱爲止，亦稱「內羸提波羅蜜」，爲忍辱得度。

「佛言四明觀爲惟逮波羅蜜」，內觀三世之身，外觀四大萬物，皆屬無常，故不復貪著，而努力向道，念求無爲，常分別諸法，得其實相而不懈怠，故爲「內惟逮波羅蜜」，是爲精進得度。

「佛言五還爲禪波羅蜜」，還即「斷六入，還五陰」，斷除色、聲、香、味、細滑、雜念對人眼、耳、鼻、舌、身、意六根的擾亂、衰敗，又稱斷六衰。「還身守淨，斷求念空」，即是「內禪波羅蜜」，爲守一（禪定）得度。

「佛言六淨爲般若波羅蜜」，了知世間無常，斷除生死愛欲，「心淨潔智慧成就」，即是「內摩訶般若波羅蜜」，爲智慧得度。

此經又以身、眼、耳、鼻、口、意六根對應布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧六度，認爲佛言「人索頭與頭，索眼與眼，索肉與肉，投身惡虎」皆以身當，故身應布施；眼不

隨色，使意不亂，故爲持戒；耳聞惡聲不生瞋恚，故應忍辱；鼻常守息，故應精進；口不惡言，不妄語，自爲寂然，故應禪定；意能了知諸法實相，達解本無，故應般若。經文於「意應般若」特加發揮，認爲「如來求道，當在於心，心意不正，道亦不生」，爲道者應發平等心廣度一切衆生，修行應致念本無，於本無之中除卻垢濁，使內外清淨，「淨而復淨，空而復空，空無所有，是乃爲道」，又稱「空空之空，故曰泥洹」。如此大談本無和空，顯然是屬大乘思想。嚴佛調與支婁迦讖同時，自然受其所傳大乘思想影響，此經的翻譯可能即是嚴氏試圖調和小乘與大乘禪法的結果。

第二節 支婁迦讖一系對大乘禪經的傳譯

大乘經典（包括禪經）的傳入中國，始於來自月氏的支婁迦讖。

支婁迦讖，又稱支讖，《祐錄》卷十三及梁《高僧傳》都有他的傳記。他本是月氏國人，漢桓帝末來到洛陽，靈帝時開始翻譯佛經，在光和、中平之間（西元一七八—一八九年）譯出十餘部經，其中重要的有《般若道行經》、《般若三昧經》、《首楞嚴經》等。他一方面是佛教理念的始傳者，一方面又將與此相應的大乘禪法傳入中國。

支讖來華較世高稍遲，而他所譯經典即與世高大異其趣。世高所傳爲小乘上座部禪數之學，是小乘止觀思想即禪法與毗曇的結合，而支讖所譯則幾乎純屬大乘，爲大乘般若理論與念佛三昧禪法的結合，在止觀兩方面都又進一層。這是由於安世高來自有部盛行的安息，支讖來自當時大乘突起的月氏。月氏國自迦王一世之後佛法興盛，而到西元二世紀時，大乘思想在月氏帝國中心健陀羅一帶已很盛行，有部退據迦濕彌羅及周邊國家，支讖可能來自大乘

盛行的犍陀羅一帶，故其所傳經典全屬大乘。

大乘思想出現的時代難以確定，但一般認為是在迦膩色迦王一世之後，故約在西元一世紀左右。一般認為，大乘佛教的出現與大眾部有關，這種意見是很有道理的，但具有大乘思想的人不一定都出自大眾部。當時各個部派裏面都有信奉大乘思想的人，後來被認為是大乘僧衆中的傑出者如馬鳴、龍樹及後世的無著、世親等，都不是出身於大眾部。大乘佛教的特點是理論上的廣大深入，志願的弘大超絕，實行的虛幻難及。從其志願上來講，目標非常崇高，以成佛爲目的，願力極爲弘大，直欲度脫一切衆生；從其理論上來言，倡導不二法門，主張當世成佛。觀法相，則直及眞如實相；論解脫，則發明清淨本心。確實較之小乘佛教以阿羅漢爲果，只述現象無常爲高。但從踐行實修方面來看，大乘則或者虛誇難及，列舉諸多有名無實卻功德無量的種種三昧，或者形同俗類，如所謂以染爲淨的維摩詰、曇無竭等「大菩薩」的方便行，或者簡單俗易，如純乎觀想（想象）的念佛三昧一類的淨土法門。此三方面在大乘經典中多雜糅於一體，使之呈現出良莠俱存的特點。這主要是由於大乘佛教的產生與發展是一個非常複雜的現象，一方面是隨著歷史的發展，聲聞衆的聞聲悟道在去佛日遠的條件下局限性日益顯著，一部分有才學的高僧注重於獨力思考和自己修證，並由此進一步發揮釋迦牟尼的微言大義，從而使佛教理論得到發展。一方面是信仰佛教的人越來越多，但其中多數人不能完全按照比丘的戒律行事，只能作爲居士在家修行。居士隊伍的日益擴大，使之對佛教理論的影響也隨之增加，自然他們也相應地要求提高自己的地位，於是一部份人便詆毀出家的比丘，貶之爲小乘，自讚爲菩薩，以大乘自居。在戒律方面，要求以寬代嚴，以理代行，以所謂心悟代替嚴格的身行。在實修禪觀方面，要求以簡易代替煩難，以虛行取代實修，以心證代替身證。於是嚴格持戒、依法苦修的出家僧衆受到貶損，而自稱菩薩，樂求

五欲卻虛言心淨的在家居士則得到讚嘆，口稱玄理代替了身行實證，導致佛教風氣頹毀，說法者多，而得果者少的惡果。

大乘禪法與整個大乘佛教思想相應，具有簡易的特點。大乘禪法最初以念佛三昧為主，主要供在家居士（菩薩）修習禪觀時使用。菩薩本來來自佛本生故事，為釋迦佛的前身，或為國王，或為長者，經歷劫修行，行六度法門，最後成就無上功德，最終得成佛果。故菩薩在果位上僅次於佛，在身份上卻多為居士，因此為後來的居士所借用。從學理上講，念佛禪為解脫可能性的第二階段，即向淨階段，通過修習四念處等，使人理解到了世間與人身的不淨無常，而生厭離之念，厭離世間染法，自然趨向佛道淨法，由此產生了專念淨相的念佛法門。從另一意義上講，由於厭離禪主要供出家僧眾修習時用，在戒律及實行方面，要求嚴格，次第煩難，在家居士很難修習，於是佛又提出簡易的念佛法門專供居士使用。因此念佛三昧的出現可能很早，早期經典便提及供菩薩（居士）使用的「六念」法門，即念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天，其中「念天」便指念「六欲天」等，因為居士不能一時斷離五欲，佛更方便為說修行可以使之超離世間，上升到可盡情享樂五欲的諸天界，引誘他們專心修行。如彌勒菩薩所居之兜率天便是眾生所嚮往的天界之一。

支識所譯的大乘禪經主要是《般舟三昧經》和《首楞嚴三昧經》等，《首楞嚴三昧經》已佚，今且據《般舟三昧經》略述其禪法。

般舟三昧，意為「佛現前定」，即通過繫念觀想可使十方諸佛現前而立，使心得定。據近人研究，現存三個譯本中以《佛說般舟三昧經》一卷最可能是支識譯本（見《中國佛教史》第一卷三六六頁），故今以此本為主，略加分析。

般舟三昧，主要是佛為在家居士（菩薩）而說的，本經的提問者毘陀和菩薩便是這樣一

位居士。這點《佛說般舟三昧經》未曾明述，而在《般舟三昧經》三卷及《拔陀菩薩經》一卷中說得很明白。《般舟三昧經》卷上云：「爾時，有菩薩名毘陀和，與五百菩薩俱，皆持五戒。」①《拔陀菩薩經》云：「爾時，拔陀菩薩與五百菩薩俱，皆白衣身受五戒。」②說明毘陀和等是身受五戒的白衣居士，而非出家沙門。

經文之初，毘陀和向佛提出了一大堆問題，從居士切身的現實追求如「云何行，得長壽？云何行，常在大姓家生，父母、兄弟、宗親、知識不愛敬？云何行，得端正顏好美艷？」③等，以及佛教徒最高的目標如「菩薩當行何等法得智慧，如巨海攬萬流？」以及佛性神通自在等。佛則告訴毘陀和：「有三昧名十方諸佛悉在前立，能行是法，汝之所問悉可得也。」由此引出具足無量功德的般舟三昧。

經文第二部分（〈行品〉第二）介紹實行此法的要求和具體方法。先是要求信而無疑，精進而不懈怠，一念而斷分別，繼而要求嚴守戒律，行頭陀行，最後要求了知四大五陰之無常虛幻，理解因緣本無，得到菩薩智慧。其中值得注意的是在戒行方面要求嚴格，要「勿念妻，勿念子」、「棄愛欲」、「絕淫色」等，經中還云「我弟子摩訶迦葉」得此三昧，並以此經囑累舍利弗、目犍連比丘、毘陀和等，且經中並無貶低聲聞的文字，可見此經出現較早。支識本人是「稟持戒法，以精勤著稱」的高僧，故其所傳禪法亦無毀戒從俗的習氣。

經中介紹了兩種具體修習方法，一是專念西方淨土，二是念佛色身相好。經云：「其有比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷如法行，持戒完具，獨一處止，念西方阿彌陀佛今（當爲「令」）現在。隨所聞當念去此千億萬佛刹，其國名須摩提，一心念之，一日一夜，若七日七夜，過七日後見之。」意爲通過專心念想西方阿彌陀佛及所在國土須摩提，常念不懈，日夜不停，經七日七夜便可親見阿彌陀佛所在的西方淨土。此專念有二：一是專念阿彌陀佛名號

，「阿彌陀佛報言：欲來生者，當念我名，莫有休息，則得來生」。二是觀想阿彌陀佛所在淨土，即須摩提見其廣博嚴淨。此法門確實簡易，不須經過四禪八定等禪定神通的艱苦修習，「不持天眼徹視，不持天耳徹聽，不持神足到其佛刹，不於此間終生彼間，便於此坐見之」。另一種修持方法是念佛色身相好，經云：「佛言：專念故，得往生。常念佛身有三十二相、八十種好，巨億光明徹照，端正無比，在菩薩僧中說法不壞色……用念佛故，得是三昧」。這種專念佛身相好的禪法為早期大乘禪法的重要法門，是一種純粹憑借想像而使自心清淨入定的方法。雖只是概略而言，此經卻備述了念佛身（色身）、念佛名、念佛土（淨土）三種具體念佛方法，奠定了後世淨土思想的基礎。

念佛三昧的主要特點是以信仰和想像為主，即以人的主觀心意為主，故「是三處（欲處、色處、無色處，即後世所稱之三界）意所作耳」。又提出「心作佛，心自見。心是佛心，佛心是我身。心不自知心，心不自見心。心有想為痴心，無想是涅槃」，佛及三界眾生等一切諸法都是心自所作，凡聖皆是自心的選擇。心若有想，便是痴心，便成凡天；心若無念，便同涅槃，即成聖人。因此，只要一心專念諸佛名號相好，便可心同佛心，身同佛身。一切法皆是心之造作，「設使念為空耳，無所有也」，故並無實體。若心無念，則一切皆空。這種強調主觀作用的思想是念佛三昧的理論基礎，並成為後世禪門及唯識思想的前導。但過分強調心靈作用可能會妨礙身行實修，也會引入虛誕、妄想、自私的成分。

① 《大正藏》十三冊九〇三頁。

② 《大正藏》十三冊九二〇頁。

③ 以下本節引文均出自《大正藏》十三冊八九七—九〇二頁之《般舟三昧經》。

念佛三昧自然會涉及他力問題。本來佛教一向主張自力修行，自悟成佛，佛不是神，不能左右他人及世界的命運，每個生命的責任、權力、義務及後果全由自己承擔。原始佛教及部派佛教都強調自力修證，其修行方式亦多是頭陀行一類的獨居苦修，以身行實證爲本。由於在家居士善根微弱，不能出家獨力修道，便試圖借助佛及菩薩本願之力助成道果。念佛三昧便體現了在家居士的這一要求，經中提到在家菩薩（居士）憑借「佛力、三昧力、本功德力」三種力量可使諸佛現前，其中三昧力指菩薩精勤修習此三昧所獲得的定力，本功德力指菩薩過去所具無量功德而有的一種善淨業力，而佛力則指所念諸佛的威神力，即是他力。從原則上講，他力是不符合佛教精神的，但念佛三昧也並非全由他力，事實上，念佛者主要靠的是自己的精進專念之力，所謂佛力之助也只是自己信力的一種轉化形式，並非真有佛力來助。

此經還講了修習此念佛三昧的種種功德以及輔助條件，在《四輩品》中更強調比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷四衆修習此法時要嚴守戒律，「當清淨持戒，不得缺如毛髮」。其中還特意抨擊了那種今世持戒以求得生諸天而享五欲的人，「佛言：其人意念我持戒自守，使我後世生，若作天，若作遮迦越王，如是爲樂愛欲，是爲缺戒」。對於修持此念佛三昧的在家居士及優婆夷要求亦很嚴格，要求他們「不得與女親熟，不得教他人，不得有恩愛於妻子男女，不得貪財產，常念欲棄家作沙門，常持八關齋，當於佛寺中」等，並強調「見持戒比丘，不得輕易說其惡」，要求優婆夷敬事三寶，「不得拜於天，不得祠鬼神，不得視吉良日」，這似乎是針對中國人的迷信鬼神而發。其中對在家居士的要求幾乎近似於對出家的比丘的要求，尤其要求他們尊重出家比丘，可見此經較爲早出，完全看不出後世戒律鬆馳，以染爲淨的痕跡。

支識弟子有支亮，支亮又有弟子支謙，號曰「三支」，皆以博學多識著稱。支謙也翻譯了大量的大乘經典，其中與禪法有關的主要有《阿彌陀經》二卷、《慧印三昧經》一卷等。《阿彌陀經》二卷承繼了支識所譯《般舟三昧經》，更為系統地介紹了西方阿彌陀佛的本願及其所在的西方淨土，此經後世多次再譯，為淨土一派的要典。支識一系對大乘禪觀的傳入中國具有開創性的貢獻。初期大乘禪法儘管還不如小乘禪法那樣系統，但確有自己的特色。以念佛三昧為主的初期大乘禪觀從學理上相應於成佛必要性的第二階段，即向淨階段，故與離染厭世的小乘禪正相對應，迥然有別。其特點是以淨觀為中心，因為其所觀想的對象是佛、彼岸佛界，所以純然為淨，與小乘苦、空、無常、不淨的觀法正相對立，其中也顯示了禪法的自然演變和發展。

小乘禪觀觀想的對象是此岸世界，是現實的世間及其中的人物，故以代表否定意向的不淨觀為中心，世間和人身是無常不淨的，是甚可厭離的。以四念處為中心的小乘禪觀致力於認識現實社會的真實面目，從其快樂、恒常、清淨、實在的假相中看到其苦、無常、不淨、虛幻的本質，由表及裏，自外在的現象到內在的實相，確實很有意義。以人身為例，我們平常肉眼所能見的只是一層漂亮的外皮，從中自然能產生美感和悅感，但這只是外在的現象，遠非人的全部和內裏。通過透視和解剖，可以看到薄皮所覆的內裏，其中污穢不淨和種種醜陋不可勝數，由此很難產生美感和對之的嚮往。從這一方面上講，小乘禪觀就遠比世俗的看法全面、深入。其無常觀、空觀在哲學和科學方面更有意義，小乘禪觀看到了世間萬物的變幻無常和內在的各種成分，由此得出了無常無我的結論。由於肉眼的限制，一般的人只能看到表面變動的事物的無常，如流水、閃電等，而對於一切事物都是不斷運動、變化、發展的這一科學結論缺乏認識，認為有些事物是靜止不變的，如石頭等。佛教通過天眼的觀察和理

性的推理，早就發現了事物不斷運動變化的科學真理，明確指出世間一切事物都是無常變動的，根本沒有靜止不動的東西，同時還透過事物純粹一體的外象看到了其內部實質上是由各種各樣的成分共同構成的本質，認為絕對單一的事物是不存在的。事物一方面要受外在的環境（外緣）的影響，一方面其內部本身又是由許多異質（異己）的東西構成的，因此事物不具有純粹的自體（自性、我），從這一意義上講是空（自性空）的。佛教人生是苦的結論未必會得到大多數人的贊同，但應當注意的是，事實上佛教並不否定世俗的快樂，（五欲之樂），只是認為這種快樂與佛教所追求的涅槃之樂（寂滅為樂）相比起來還是種苦。同理對於事物的相對靜止、表面清淨美好、假有也未否認，只是相對於絕對的常樂我淨（佛家之追求）來說，這些相對的常樂我淨還算是無常、苦、非我、不淨。

通過對世間人物的深刻認識，使人理解了世事人情的不可貪著，對之生厭離之想。而人總是有所追求和寄託的，離染之後到何處去呢？自然會趨向清淨美好的佛國淨土，如此便自然過渡到以淨觀為中心，以念佛三昧為主的初期大乘禪觀。大乘禪觀對小乘禪觀進行了吸收和改造，從小乘的觀人身不淨的不淨觀發展為觀佛身（三十二相、八十好）清淨的淨觀，從專念呼吸的數息觀變為專念佛名的念佛觀，從觀緣念想人生世間的苦空觀發展為念想佛國淨土的樂觀，淨土觀。總之，由於觀想對象的根本區別，大乘禪觀從厭世的小乘禪觀發展為積極向上的念佛觀門，由世間穢土與涅槃淨土、眾生與佛的巨大差異也更引發了世人信受佛法的熱情，有利於佛教的發展。

大小乘禪觀的觀想對象不僅有染淨之別，還有虛實之分，這也決定了各自的特點。小乘禪觀的觀想對象是現實社會的人和事物，儘管從佛教教理上講是無常虛幻的，而對於世俗的人來說是實在的，即理虛而事實。對於初發心修行的人來說，由於其身中結使未除，現實的

事物對其更具有實在性，故由此而生的小乘禪觀顯得系統實在，次第分明，易於修習，其禪法亦以真觀實證為特點，大乘禪觀的觀想對象是佛與佛土，儘管從教理上講更具有實在性，是絕對常恒不變的，但對於觀想者來說，由於無法真正現觀佛身（除與佛同代的弟子等外），更無緣親見佛土（佛土非肉眼所能見），故佛與佛土反而顯得虛幻難及，即理實而事虛。因此修習念佛三昧的人由於初時無緣親見佛與佛土，只能憑借自己的想像和信念進行觀想和修證。故大乘禪觀顯得虛幻莫測，難分次第，對於修行者的修行程度也難以判斷，而且太多的想像易出偏差。大乘禪觀方法簡單，得果玄虛，故易修而難證。小乘禪觀方法複雜，果位分明，故難修而易證，各有難易。同時由於大乘禪觀的觀想對象是清淨美好而虛幻難及的佛與佛土，觀想者在未親證之前必須首先相信佛與佛土的實在和可及，在此基礎上才有可能持久修習，堅定的信仰是正確的觀想的前提，若信念不堅，想像就會走入歧途。因此對大乘禪觀來說，信仰更具有特殊的意義和作用。

第二章 禪法的系統傳承之始：佛陀跋陀羅一系的禪法

安世高與支謙二系對小乘和大乘禪法分別進行了傳譯和弘揚，產生了一定的影響。其後又有竺法護翻譯《修行道地經》七卷、《法觀經》一卷、《身觀經》一卷、《般舟三昧經》二卷、《首楞嚴經》二卷、《無量壽經》二卷、《彌勒成佛經》一卷、《十地經》一卷等，對大小乘禪法進行了進一步的介紹。鳩摩羅什來華後，又應弟子之請翻譯了《禪密要法經》三卷、《坐禪三昧經》二卷、《禪法要解》二卷、《首楞嚴三昧經》三卷等。

然而，上述譯家雖然介紹了各種禪法，卻皆非專門修行禪法且有傳承的禪師，因此譯家本身對所述禪法缺乏體驗，不能算是真正通達，對實修過程中的各種細節及經文難以備述的地方自然不甚了了。如若按照他們譯介的禪法理論進行實際修行，就會遇到很大的困難，甚至危險，故其所述禪法只可供研究之用，不能用於實修。三學之中，唯禪定一門最為微妙，因為它既非外在的約束（如戒），亦非超然的理智（如慧），是最實在、最具體的修證方式。如果戒行有虧，至多淪為凡夫俗人；如若智慧有缺，不過算是愚昧不通，對於人的身心並無直接的損害，但在修習禪定之時，一旦出現嚴重失誤，就會產生偏差，甚至走火入魔，不惟直接損害身心健康，嚴重者還有性命之憂。因此修禪應當慎重行事，不可盲目試探，對自己不太明了的禪法不能隨便修習，必須在明師的指點幫助下漸次修練，故師承在禪法中具有重要的地位。

由於禪法用於實修，在修習過程中重要的是感覺，其中大量的細微的玄妙的感應現象是很難用語言描述的，很多情況下確是只可意會，不可言傳，用文字、書本表達起來非常困難

，而且在實修過程中由於修習者個人的特點及環境的不同，又會出現許多具體的特殊的情況，照搬經書是不可能解決這些個別問題的，禪宗的不立文字也許與此有關，這樣就更需要有經驗的禪師加以指點，及時處理各種具體問題，保證不出偏差並達到快速、穩定的實效。

隨著各種禪法著作的不斷傳入中國，中土習禪的僧人也日益增多。他們在修習過程中，逐步感到以前的禪法不夠系統，不太完備，很難用於實修，而且缺乏有經驗的禪師的指點是難得實效的。在這種情況下，佛陀跋陀羅（覺賢）應智嚴之請，杖錫東來，既帶來了系統傳授的禪法，又解決了中土當時沒有禪師的問題。作為具有系統傳承和實際修證經驗的禪師，佛陀跋陀羅適應了時代的需要，使中土禪學進入一個輝煌的時期。

第一節 佛陀跋陀羅及其禪法

佛陀跋陀羅（西元三五九—四二九年），譯名覺賢，《祐錄》卷十四及梁《高僧傳》卷二均有其傳，本為釋迦族人，祖父時移居北天竺。少受業於禪師佛大先，以禪律馳名，且博通經論，神悟超群。後受師命及智嚴之請，與智嚴同歸中土，在長安傳授禪法。由於他與羅什受學不同，兩派之間產生摩擦。羅什二門專修大乘慧學，對於戒律較為輕視，門下僧眾，皆出入宮廷，羅什本人更是身受宮女，不斷五欲，覺賢身為禪師，持戒精嚴，自然遭到他人的嫉恨。覺賢曾以神通力見天竺五舶齊發，告訴弟子，弟子不慎，傳告外人，羅什門下關中舊僧便批評他故學神異，惑亂僧眾。更因覺賢一弟子粗通觀行，便自稱得阿那含果，使關中舊僧找到了藉口，對之大加毀謗，試圖加害於他，覺賢便率慧觀等四十餘人離開長安。慧遠對覺賢十分敬重，迎他到廬山，並派弟子曇邕到關中為之說情，「解其擯事」，又請覺賢譯

出《達磨多羅禪經》等。然而覺賢志在遊化，不願定居一地，在廬山待了一年，便又西至江陵，在那裏見到了他所懸記的天竺五舶，於是備受敬奉。後居京師道場寺，在那裏譯出了《華嚴經》、《摩訶僧祇律》等，宋元嘉六年（西元四二九年）去世。

覺賢譯經主要有《大方廣佛華嚴經》五十卷（現存本六十卷）、《觀佛三昧海經》八卷、《修行方便禪經》（即《達磨多羅禪經》）二卷、《大方等如來藏經》一卷、《新無量壽經》二卷等，他還與法顯合譯了《大般泥洹經》六卷、《摩訶僧祇律》四十卷、《雜阿毗曇心》十三卷等。其譯著大小乘俱備，其中又以《華嚴經》和《修行方便禪經》對後世影響最大。其譯著也體現了覺賢治學的特點，既博通三藏，又專精禪定，對大小乘禪法都能根悉實修，其學說又根基於小乘有部，通達大乘有宗早期經典，與羅什一派專精大乘空宗正相對立。

覺賢最爲專長且貢獻最大的方面在於禪法，他是具有系統傳承的禪師，其師佛大先是罽賓的大禪師，佛大先之前又有富若羅，富若羅前有富若密羅，皆是罽賓有部的大禪師，其傳承向上據傳可推至阿難、大迦葉。同時他也是習禪確有實效，即獲得了一定神通的禪師，根據史傳，他曾遠察天竺五舶的來華並得到證實，表明他已獲得了天眼通，他還運用神力使袁豹所設齋食罄盡，在罽賓時，他曾不由門戶進入同學僧伽達多緊閉的密室，並自稱是上升兜率天，致禮彌勒後歸來，其時據傳已獲不還果。因此，他所傳授的禪法既系統條理，又具體可行，較之羅什的編譯禪經，東拚西湊，確顯高明，他還是精通大小乘戒律並嚴格奉行的僧人，《梁高僧傳》稱其「志在遊化，居無求安」，並且「其有奉遺，悉皆不受，持鉢分衛，不問豪賤」，表明他是嚴格依照大迦葉所傳的頭陀行修行的，其門下也能遵受戒律，行爲檢肅，這與羅什一門出入宮廷，身受妓女的門風也很不同。

《修行方便禪經》，又名《達磨多羅禪經》是介紹五門禪法的最系統，最完備的經典，其結構、次第等皆有特色。先以偈頌體介紹安般觀、不淨觀、界分別觀，後以長行介紹十二因緣觀及四無量、陰觀、入觀等。對於慈心觀，因其義理簡明，故只在篇首略述其名，將之作爲修習安般觀的準備。他書（如《五門禪經要用法》）或以念佛觀取代界分別觀作爲五門禪法之一門，這也許是後起的說法。念佛三昧屬於大乘禪觀，爲淨觀，與五門禪法正相對立，難於相攝，將之硬塞入五門禪法之中，或是大乘初期借此表明自己屬於正統，或是上座部意欲統攝後起的大乘一派。安般、不淨二觀最爲重要，號稱「二甘露門」，佔據經文的大部分，敘述最詳。又以方便道、勝道二道配合二甘露門，此二道事實上即同止觀，方便道爲止，勝道爲觀。安般意爲數息，有止有觀，而以止息爲主。不淨重在觀察，亦有止有觀，但止爲止卻世俗不淨妄念，是修習不淨觀的準備，其中心則是或以肉眼觀緣冢中屍骨不淨，或以天眼觀察自身之中三十六物。故在安般觀中，方便道、勝道分別敘述，止觀俱明；而在不淨觀中，方便道、勝道則混爲一體。安般重在行，息息不亂，是對時間無常的體認；不淨重在觀，內外皆見，是對空間萬相的觀察。經文還將修習過程分爲退、住、升進、決定四個階段，以此配合二道解釋二甘露門，使之呈現出結構分明，次第清楚的特點。退即退減，初習之時心不牢固，便有所得也易退減。進而修習，心漸牢固，所得不再退失，但也不會升進，處在一種不退不進的暫時靜止狀態，故謂之住。再繼續修習，精進不已，即可在住的基礎上更進一步，進入一個飛躍發展的時期，清淨善性增益，煩惱染性減退，心轉清淨，謂之升進；由升進更進一步進入完全醇熟的階段，心地堅固，永不退失，便謂之決定，此爲修行的最高階段。退、住、升進、決定修行四階段是對應於生、住、異、滅有爲四相的，有爲煩惱法生則修行退，煩惱法住則修行住，煩惱法變異、衰減則修行升進，煩惱法滅則修行決定，心全

清淨。將修行過程分爲退、住、升進、決定四階段是本經的一個重要特點，在其他禪經中不見此一說法，此四階段反映了實修過程的真實情況，有利於修行者循序漸進，行有實效。

此經前八部分講了安般念的修習次第和方法。首先是述及修安般念的準備工作，即生起諸法平等之意，習行慈心觀，令煩惱暫息，爾後戒行清淨，從清淨戒行產生初步的三昧，從此三昧又生淺智，由此小智理解到應行數息，於是專念繫心，正觀風相，始行數息。數息先行調身，用最舒適的方式習禪，若不能如此，便是修行退。其後又列舉了種種退失，如數數錯亂、過與不及、心生惑亂、氣息不通、出入顛倒等。其中還講到數息，相隨、止、觀、還、淨六事、四念處、十六行等。此方便道退分主要講的是初行數息時的具體方法、步驟及容易產生的問題。

次論勝道退分，所謂勝道，實指勝念、正觀，主要是從智慧、心性方面提出初行數息時可能遇到的問題和種種退失。修行數息，特別是初期，由於思想上未能免除煩惱染污心便不能靜下來，容易產生諸多貪欲、希求，導致散亂、退減。

又釋方便道住分，經文從三個方面講住分，一是「若於入出息，無見亦無覺，不解方便求，是則初門住」①意爲數息到一定階段時，不再感覺到出息、入息的分別，對此不知道方便更求，再進一步，便謂之住。二是此時聞慧已生，應按次第繼爾尋求思慧，對此不能理解，亦謂之住。三是如果十數已然成就，呼吸自去應意隨之法，不知相隨便謂之住。

繼論勝道住分，此部分亦從身、受、心、法四念處列舉了住的種種過失。住是一種相對靜止狀態，既不退減，亦不升進，但它畢竟不同於決定，不是絕對靜止、寂滅的狀態，修行者克服退減，進入住階段時，容易產生迷惑，以住爲決定，自認爲已然證果，不會退失。但事實上住只是暫時靜止，暫令煩惱染法息止不生，同時清淨善法也不能增益，如果爲住所縛

，不思進取，就只能得到少分寂止，不能進入真正的寂滅狀態。如果長久住於住，就會產生退失，如戲中扮演的沙門，如借來的衣服，如夢中所見，終非實有。

更述方便道升進分，此部分從數息、相隨、止、觀、還、淨六門詳述了升進過程和方法。經文旁注只述前四門，以下至「是名上回轉，明智所稱說」②，述回轉，即還門，此後述「無垢清淨念」③為淨門。經稱「修行觀風大，造色從彼生」④，認為風是能造色之物，不是造色所造的物，「非彼造色已，而復有種大」⑤，這裏含有以風為萬物之始基的意味。阿那（安那）為入息，般那為出息。出入息皆從臍處開始，類似於深呼吸，呼吸是人的命根，故行數息亦是對治生死。出息可以開通人的毛孔諸竅，從這一意義上出息應在前，因為先開通息道才能呼吸。毛孔開淨之後，便可行入息，此後入息在前。值得注意的是，這種不用口鼻，而用毛孔呼吸的內息法與道家的胎息非常相似。進入升進階段，出入息漸漸消失，逐步開始用身上毛孔呼吸，即內息，如此便進入三禪、四禪境界，到四禪時呼吸已止。數息升進的最終目的是回轉入不共地、究竟地，從而得「無垢清淨念」。

再述勝道升進分，此部分對功德進行了解釋，「智者開慧眼，說名為功德」⑥，功德即是智慧，這種以智慧為功德的思想對後世亦有影響。智慧功德，具攝止觀，可以使身喜樂，令心安隱。自地善根力，可生他地功德，能攝四念處、八背捨、十一切入及禪定神通等一切

① 《大正藏》十五冊三〇三頁，《達磨多羅禪經》卷上。

② ③ 《大正藏》十五冊三〇七頁，《達磨多羅禪經》卷上。

④ ⑤ 《大正藏》十五冊三〇六頁，《達磨多羅禪經》卷上。

⑥ 《大正藏》十五冊三〇八頁，《達磨多羅禪經》卷上。

善法。故應常修自身，令善根增長，智慧圓滿，若「現而不觸」①，學而不修，則空無功德，如同花而不實之樹，又如遠方之水火，雖見而無益，不能解渴取暖。勝道即是智慧（觀），「慧說為勝道」②，此勝道功德能起諸多妙相。觀想一曼荼羅清淨光相在上，繼爾向下充遍四體，令自身極為柔軟，爾後又從身中出來，漸漸向下，隨其善根之力，令遠近擴展，成一大曼荼羅，繼爾復歸本處，然後又流散十方，成功德十相。每一相又復變為十相，於其邊際又生諸多妙相，妙相邊際又生諸相，如此無窮擴展，生種種雜相，繼爾諸雜相自相漸滅，唯存總相，雜相既滅，轉歸寂靜，然三曼荼羅本相（初曼荼羅在上，遠近所成曼荼羅居下，復還本處所成曼荼羅居中）仍存。然後繫念出處入息，使入息三摩地充滿下方，出息三摩地充滿上方，再令二者俱遍十方。如此繫心修習，可得勝道升進。

又示方便道決定分，善於觀念出入息，對之分別明了，具最勝無上智，即為決定。通過正觀出入息，得到諸法無常、無我、苦、不淨的結論，如此遠離一切顛倒妄見，作真實觀，即是決定。此部分還述及呼吸的長短問題，認為初禪中息長，由不捨諸依之故；二禪息漸短，已捨諸依故；三禪以身上毛孔呼吸，故「滿身遍覺知」③；四禪不再呼吸空氣，故最短。此長短是指呼吸空氣的量，身心越安靜，所需空氣越少，故越短，此以短為佳。而就呼吸本身時間上的長短而言，如負重上山，呼吸必然短促，上山之後，休息一陣，其息自然變長。又如壯士射箭，力能致遠；劣夫援弓，力弱射近，故此處以長為善。通過調理呼吸，即可漸次進入根本四禪，獲得決定。

最後講勝道決定分，此部分是通過觀緣水、火、風、地四大及諸天自身的敗壞之相，認識到諸法無常及苦空不淨等，從而要求出離三界，修暖、頂、忍與世間第一法，「成就實智慧，具足諸功德」，獲得決定果，從三禪際，可觀念水大對人身的敗壞和劫敗時洪水沸涌，

消融一切的景象，由此三昧見水大決定相。從二禪際，可觀念大火遍燒世界的景象，由此正觀見火壞決定相。從四禪際，可觀念大風狂吹，使山河大地盡成粉塵的景象，由此三昧見風壞決定相。復觀地大，見八大地獄，苦不堪言，其中餓鬼，飽受飢渴，苦痛無邊。地上各種畜生，相互殘食，亦飽受諸苦。如此四大如同毒蛇，能害人身，智者了此，捨離四大，方可不爲所害。三惡道中，其苦無量，即便是三善道中最高的諸天，身受喜樂，亦爲大苦。因爲諸天雖受五欲之樂，仍不能了卻生死，命欲終時，進入地獄。智者了知六道皆苦，自身不淨，修四念處，空、無相、無願三三昧，觀四聖諦十六行，則成就暖法。爾後觀佛身相好功德、清淨寂滅法，具足功德的聖衆，如此觀念三寶，成就頂法。繼爾得無生法忍，成就忍法，觀四聖諦、八正道。復由忍法生世間第一法，成就眞實智慧，具足各種功德，得修行決定分。復又述及修行的方便法門，倡導少欲知足，宴坐山林的頭陀行。

卷上述安般念，由第九至第十二部分述不淨，不淨觀是爲了對治衆生執人身爲淨的貪著妄念，使人由表及裏，全面深刻地了解人身。初修此觀，雖能暫時壞人皮色，了知內裏種種不淨，但由於意念不堅，容易復生淨想，此即退減。修習此觀應當先至冢間觀察死屍，爾後一心內視，見自身如同死屍。具觀自身意念堅固之後，再觀外緣，令內外周滿，三昧堅固。若越次修習，自身愚痴未退，便習觀外緣，必定退減。

煩惱業增長，不知解除，心爲愚痴所縛，便謂之住。住相有多種，如暫除淨想，壞身皮色，不知升進，或樂觀自身壞相，不求外緣周滿，或生白骨想，見其嚴密堅相，不行他想等

①② 《大正藏》十五冊三〇八頁，《達磨多羅禪經》卷上。

③ 《大正藏》十五冊三一〇頁，《達磨多羅禪經》卷上。

。修行爲住所縛，便不能生智慧勝想，不能令自身柔軟，不能更進一步。

修行升進，可諦觀自身外緣內外境界普遍周滿，見自身三十六物及肉骨筋脈、氣血毛孔和各種寄生蟲等。又觀見自身從迦羅邏到老死的一生種種景象，再觀死屍次第潰爛腐化的景象，最後觀察白骨，見其粗澀碎爛，化爲塵土。通過對白骨的長久諦觀，漸開慧眼，得修慧，使身心寂止，二俱柔軟，由此慧眼復見白骨生出流光，生青黃赤白四種妙色，見青色妙寶樹等種種莊嚴瑞相次第展現，獲方便淨解脫，經稱「不淨觀一智，依止十地起」①，前文則云「阿那般那念，應當在八地」②，可見不淨觀在層次上高於安般念。

生解脫智，出離三有（三界），便謂決定。決定相有多種，通過惡露不淨想、青瘀想、明想、觀想、空想等淨除煩惱、貪欲，斷除結使，獲得淨慧，畢竟捨離，稱爲決定。

以上四部分述不淨觀，由於沒有方便道、勝道的明確劃分，文字上較安般念爲短。安般念止觀俱備，定慧雙行，故以方便道、勝道分別論述。不淨觀重在觀緣，故無須有二道的劃分。不淨觀的修習法比安般念的行法簡單，關鍵是克服心中的淨念和懈怠、怯弱，堅持對人身及外緣的觀察、念想，長期不懈。此二觀號爲「二甘露門」，在五門禪法中最爲重要，也最爲古老、系統。

觀界即界分別觀，即通過對各種境界的觀想進行修禪，觀界即觀地、火、水、風、青、黃、赤、白、空、識十界，亦稱十一切入、十遍處。其中要點即「止心在一處，境界遍十方」③，先觀身中三十六物，次觀一發，分一發爲百分，從其中一分中分別地、火、水、風、空五種界，再觀察識相。心如明鏡，見諸界自相皆現，水之濕相，地之堅相，風之動相，火之熱相，虛空之無礙相，識之了知相，又見青黃赤白綠、玻璃色等衆色相。見諸界自相一一增廣，周遍世界，爾後再令諸相散壞消融。如虛空相，彌滿周遍，堅固難壞，唯金剛慧能壞

此相。觀想虛空中有一曼荼羅相，此相漸呈熟相，熟相即是壞相，此曼荼羅如火熾然，能壞虛空。壞虛空後，修行升進，見虛空融化流注，復又碎成粉塵，漸漸消滅。空界既壞，其他五界亦然。觀察諸界的目的，是爲了見其無常、無我、不淨，從而漸次進入四禪。見諸界無常，深生厭患，樂求出離，遠離五欲，喜樂漸生，身心寂然，便入初禪。初禪時有覺有觀，內外清淨，所依及境界，色如黃金。二禪滅除覺觀，淨心一處，得到從定生起的喜樂（非是初禪離欲而生的喜樂），所依及境界，色如珊瑚（赤色）。三禪離喜，受樂三昧，所依色如青琉璃（青色）。四禪斷除苦樂，出入息滅，所依色相淳白（白色）。「根本四禪中，修起五神通」④，從禪定引發神通，又有八背捨、八勝處、十一切入等，如此能令意念清淨，功德具足。

四無量即慈無量、悲無量、喜無量、捨無量。慈是本心之仁，自然而發，意欲饒益衆生。悲爲憐憫，見衆生受種種苦，起救助念，即是悲心。修行慈心，以菩薩六念等無量佛法及自身成就戒定慧一切功德，饒益衆生，自樂樂他，見一切衆生皆得法樂，心中欣喜，謂之喜無量三昧。捨離一切自相，怨親平等，見衆生無有差別，清淨平等，離苦樂相，是爲捨無量三昧。

陰即五陰，修行者欲除煩惱，起離欲想，自身即生快樂，粗澀四大滅，柔順四大生，攝

- ① 《大正藏》十五冊三一六頁，《達磨多羅禪經》卷下。
- ② 《大正藏》十五冊三〇七頁，《達磨多羅禪經》卷上。
- ③ 《大正藏》十五冊三一八頁，《達磨多羅禪經》卷下。
- ④ 《大正藏》十五冊三一九頁，《達磨多羅禪經》卷下。

諸亂心，能趣究竟，生起智慧。由此能起三昧，斷除煩惱，生明淨無垢相。心不放逸，此無垢相能起熟相，熟相起後，壞相出現，壞相現後唯起法想，見一切寂滅，則能增益堅固厭離之意，得甚深堅固三昧，住是三昧，能起五種明淨三昧。修行者以五壞相（穿、剝、裂、壞、滅）壞一切法，令一切境界清淨，由此生起五種獸王三昧，能攝一切衆生之相，對此三昧諸相若不驚怖，便能於一切法心得自在。修行者於明淨境界觀察陰流，從一流中復見五相，各自分布，充滿境界，滿境界後復合爲一。見「色如聚沫，受如水泡，觀想如炎，行如芭蕉，觀識如幻」①，五相虛妄，並無實體，修此觀後，身得安隱，復觀陰流無垢相現，漸漸增長，充滿人身。專念修持，心不放逸，便見淨相繼續增廣，外覆自身。由妙智慧，壞此淨相，此相壞已，流注極遠，至極處後，還攝本處成曼荼羅，更有許多奇異妙相充滿本處，然後又流至十方世界，至十方後，各住自相。此時可明見五陰幻相，謂之修行觀陰自相。修行觀陰相後，再以智慧自照其身，專心觀察，可見種種雜華淨妙珍寶圍繞其身，又見自身中種種莊嚴功德妙相，見此等相後，慧眼廣開，觀內外陰相如火熾燃，增厭離意，精進修行，以超生死。修行者復修七處三觀，成就四諦十六聖行，使得真實智慧。修行者觀察五陰，見其實相，於五陰生欣悅，謂之暖法。由暖法觀五陰，對於三寶產生欣悅，謂之頂法。從頂法觀十八界，於四諦產生欣悅，謂之忍法。以忍法觀十二入，根本斷除五陰，謂之世間第一法。

入則六入，爲眼、耳、鼻、舌、身、意。六入又分內外二種，內六入爲六根，即眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根，又稱六境。外六入爲色、聲、香、味、觸、意，又稱六塵。若捨離正念，令外入六賊進入六門，於六根境界隨意劫奪，便能奪卻淨戒，喪失功德。經文敘述了淨戒的種種功德，強調持戒守律的重要性，欲破諸入，當修止觀二法。先觀諸入之惡，遠離其惡，使自身悅樂，粗澀四大滅，柔順四大生，再用止法趨向寂止，一心不亂，繫

心觀察入相，便可見白淨相生，善守護此相，見其遍布自身，其中少分周遍遠流，至極復還，還後分爲兩部分，又合爲一體，作一曼荼羅，其中普現衆相，如星滿天，爾後變壞分散，分別流出後，復合爲一，再周流遍布遠方，至極又還，生堅住相，由堅相生熟相，熟相生後，復現衆相，週遍遠布，並有微妙器物衣服奇相出現，內外六入一切皆現，見其真實。熟相現後，便生壞相，壞相生後，又起間斷相，流注極遠，漸行寂滅，諸入門中各出雜相成曼荼羅。曼荼羅上復有自相，自相起後復熟，熟後又歸寂滅，再專精修行，更現清淨微妙禪相。修行見諸入中有種種妙相，於繫心處生決定相，名髻中明珠，此喻三昧，觀想自身分爲兩部分，見衆寶藏上生蓮花，自身坐蓮花上，鮮花圍繞。由此種種修行，可以降低六根，制心一處，觀諸法實相，從而擺脫生死，趨向涅槃。

觀十二因緣，先從四方面觀緣起：即一、連縛；二、流注；三、分段；四、剎那。諸支次第而生，相互聯繫，不可分割，謂之連縛。業力如同流水，注入未來，謂之流注。從迦羅邏次起炮肉段，依次發育生長，乃至衰老，各有分位，不可相混，謂之分段。五陰念念相續，生滅不斷，謂之剎那。十二緣起觀又與六種觀相聯繫：安般念觀業支（行支）有支，界方便觀觀識支、生支，陰方便觀觀名色支、老死支，入方便觀觀六入支、觸支，緣起方便觀觀無明支、愛支，不淨觀觀愛支、取支。十二因緣觀還與四念處相聯繫：身念處觀六入支，受念處觀受支，心念處觀觀識支、名色支，法念處總觀餘支。

《達磨多羅禪經》全面系統地介紹了上座部五門禪法，是關於小乘禪法的根本經典。而佛陀跋陀羅所譯的《觀佛三昧海經》則系統介紹了大乘觀佛法門，是早期大乘禪法的要典。

①《大正藏》十五冊三二〇頁，《達磨多羅禪經》卷下。

《觀佛三昧海經》主要介紹觀佛色身的方法，即觀佛三十二相、八十隨形好。卷一至卷四詳細具體地描述了佛之色身的莊嚴相好，並介紹了各種觀法。卷五則細述了各種地獄的種種慘狀，此地獄中有罪衆生苦劣之相與諸佛境界及其色身的莊嚴美好構成強烈的反差。卷六、卷七述觀四無量心及佛之四威儀，其述觀佛心時有二義：一指觀色如紅蓮華的肉團心；二是指觀佛真心，即慈悲喜捨四無量心，即念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天菩薩六念心，「修六念者名念佛心，念佛心者，除十二億劫生死之罪」①。其中明述「如數息安般，說是名聲聞法」②，菩薩法有懺悔、念佛、修六和敬、行六念等四種，以念佛爲主。將聲聞禪與菩薩禪作了明確區分，並認爲後者高於前者。卷八獨述佛身馬陰藏相，以示斷欲；卷九述佛之本行及觀佛像的功德；卷十述觀過去七佛之密行。

念佛三昧亦與大乘思想相聯繫。經中明言「亦當讀誦大乘經典」③，配合念佛法門，由此疾見十方諸佛。經中多處述及般若波羅蜜，對般若智慧及諸法空義多有讚述。以般若空智配合念佛三昧，將禪理與禪法融爲一體，是大乘禪法的一個重要特點。般若空智不住諸境，可避免在觀佛色身相好時產生執著，念佛法門觀佛身相，可避免心著空見，爲空所病，二者是相輔相成，不可分割的。此經主要述念佛色身，雖然「如來亦有無量法身，十力、無畏、三昧諸神通事」④，但「如此妙處非汝凡夫所學境界」⑤，認爲觀佛法身非初學者所宜行。後世大乘禪法則偏重於觀佛法身及觀佛心，導致禪法與禪理的進一步融合，但也易於導致空虛、妄誕，難於實修。

覺賢所傳大小乘禪法，或厭離世間雜染，或趨向佛境清淨，不外是勸導衆生修行成佛，即說明成佛解脫的必要性與迫切性，一旦衆生信受佛法，立志成佛，使成佛的必要性不再成爲問題之時，需要解決的問題便是成佛的可能性，即衆生（雜染）如何可能成爲佛（純淨）

。覺賢所譯《大方等如來藏經》正適應了這一需要，說明了成佛的可能性。《大方等如來藏經》，此為第二譯，晉惠帝、懷帝時竺法炬曾譯此經（舊錄云《佛藏方等經》），但當時未產生影響。此經明述「我以佛眼觀一切衆生，貪欲、恚、痴諸煩惱中，有如來智、如來眼、如來身，結跏趺坐，儼然不動」⑥指出「一切衆生雖在諸趣煩惱身中，有如來藏常無染污，德相備足，如我無異」⑦。又以萎花藏佛、蜂蜜藏樹、粳糧覆皮、眞金隱泥、貧家寶藏、奄羅果實、金像裏物、醜女懷子、金像染污等九種喻說明染中有淨、衆生煩惱身中有如來藏。此九種喻不僅說明如來藏的清淨功德，還指出了煩惱對如來藏的隱覆，如蜂圍繞，不令開發取出淳蜜，蜂喻煩惱，密喻如來藏，故或說九種喻，喻九種煩惱。衆生身中有如來藏，表明染中有淨，這對於傳統的不淨觀是一個突破和發展。衆生之身，煩惱充滿，實爲不淨，所以應當修行出離，但不淨之中，又有如來藏眞常清淨，由此如來藏清淨功德，只要破除煩惱，便可遣妄顯實，身同如來。因爲染中有淨，修行成佛自然是完全可能的。因此修行成佛的主要矛盾便是煩惱雜染與清淨如來藏之間的矛盾，是染與淨之間的衝突。在染淨雙方的矛盾中，如來藏爲內在的實體，煩惱只是薄皮外衣，從這一意義上講，如來藏應是主要方面，染淨對比中，淨方面佔有優勢，此是由體而言。煩惱有爲法無有自性，虛妄無實，如來藏常恒不

- ① 《大正藏》十五冊六七五頁，《觀佛三昧海經》卷六。
- ② 《大正藏》十五冊六八二頁，《觀佛三昧海經》卷七。
- ③ 《大正藏》十五冊六九四頁，《觀佛三昧海經》卷十。
- ④ ⑤ 《大正藏》十五冊六八七頁，《觀佛三昧海經》卷九。
- ⑥ ⑦ 《大正藏》十六冊四五七頁。

變，自性具足，故煩惱不能改變、染污如來藏的清淨體性。但就勢用而言，煩惱染法熾然如火，具大勢用，能夠覆障清淨如來藏，使之隱而不顯，如雲之遮日，而如來藏寂滅清淨，不動不變，自身力用不彰，如貧家寶藏，不能自言。因此煩惱染法勢用具足，能覆善法，清淨如來藏力用不顯，從這一意義上，煩惱染法佔有優勢。衆生身中皆有如來藏，這是修行成佛的內在的可能性，即內因。但由於如來藏本性寂滅，一方面不受煩惱染法的染污，即煩惱染法只可能遮蓋隱覆如來藏，不能改變其淨性，一方面又不具有清除煩惱染法的力用，即如來藏自身不能化染爲淨，如破雲出日。因此內因只是一種可能性，它的顯發還須依靠外緣，即佛、菩薩、大善知識的指撥幫助，和佛法的誘導等。衆生身中雖有如來藏作爲成佛正因，但如若沒有佛、菩薩等的指點，沒有外緣的扶助，衆生就不可能知道自身中有如來，自己不知，雖有亦無，如貧家中有寶藏，貧人不知有寶，故不能取而用之，雖有寶藏，絲毫不能易其貧，因此有不異無。只有因緣具足，內外結合，才能使內在的可能性轉化爲真正的現實性，才能出離三界，見性成佛。這種因緣體用的理論後世有所突破，後世已不滿於如來藏體性寂滅的「被動」，加之以能熏染法的淨熏之用，將外緣力用移之於內因本體，如《大乘起信論》。另外，衆生身中自有如來身，如來藏的思想還影響了後世禪宗，所謂自性具足，莫向外求即是這一思想的體現。

第二節 佛陀跋陀羅的師承及同門

佛陀跋陀羅是學有師承的禪師，他的同學有沮渠京聲、智嚴，弟子更有慧觀、寶雲和傳其禪法的玄高等。覺賢一門人數衆多，或傳義理，或習禪法，具有非常大的影響。從《薩婆

多部記目錄序》、《長安城內齊公寺薩婆多部佛大跋陀羅師宗相承略傳》等資料進行考查，但這些材料不一定都完全準確，還需要加以考證。

慧遠、慧觀所作經序都提及覺賢一門的傳承，慧遠序主要言及覺賢之師佛大先和佛大先同學達磨多羅的思想，慧觀序主要講到了覺賢以上三代具體師承。序中提到：「此一部典，名為具足清淨法場。傳此法至於闍賓，轉至富若蜜羅。富若蜜羅亦盡諸漏，具足六通。後至弟子富若羅，亦得應真。此二人於闍賓中為第一教首。富若蜜羅去世以來五十餘年，弟子去世二十餘年，曇摩多羅菩薩與佛陀斯那俱共諡得高勝，宣行法本。佛陀斯那化行闍賓，為第三訓首。有於彼來者，親從其受法、教誨，見其涅槃，時遺教言：我所化人眾數甚多，入教之徒具有七百。富若羅所訓為教師者十五六人，如今於西域中熾盛教化，受學者眾。曇摩羅從天竺來，以是法要傳與婆陀羅，婆陀羅與佛陀斯那，佛陀斯那慇此旃丹無真習可師，故傳此法本流至東州^①。」這段序文講的既是覺賢一門的師承，又是《達磨多羅禪經》的傳承。覺賢一門，上及阿難、大迦葉，就近而論，覺賢之師為佛陀斯那（佛大先），佛陀斯那又有同學曇摩多羅（達磨多羅、曇摩羅），佛陀斯那之師為富若羅（不若多羅、般若多羅、婆陀羅），富若羅之師為富若蜜羅（弗若蜜多、不如蜜多）。這一傳承非常清楚，但其中「曇摩羅從天竺來」以下容易引起誤解，似乎又有曇摩羅——婆陀羅——佛陀斯那的傳承。序文中言富若羅有知名弟子十五六人，皆於西域中傳教授禪，化業甚盛，此是總述。以下分述十五六名弟子中最著名的兩位，先述「曇摩羅從天竺來」，是說達磨多羅來自天竺，不是本地（闍賓）人，由於他並非覺賢親傳教師，且慧遠序中對其思想有所介紹，故在此不作為重點，

①《大正藏》五十五冊六六頁，《出三藏記集》卷九。

只以一句概言其事，此曇摩羅爲曇摩多羅的略稱，並非另有其人。所謂「以是法要傳與婆陀羅」，是指由於這一法本（指《達磨多羅禪經》）富若蜜羅（不如蜜多）傳給了婆陀羅（富若羅、般若多羅），婆陀羅傳給了佛大先，這是原因一，原因二是佛大先憐憫中國人沒有禪師（眞習）可學，因此特地將此不傳之密傳到東土。此一句話是分述佛大先的，由於佛大先爲覺賢之師，又是特許將此本禪經傳到中土的人，故述之較詳。在這裏，「以」是「由」的意思，不是「將」。婆陀羅也只是富若羅的另一譯法，並非另有他人。

如果不如此斷句，認爲另有曇摩羅——婆陀羅——佛陀斯那的傳承，就只能解釋爲一部經典有兩個傳承。文中「此一部典」、「此法」、「法本」、「是法要」、「此法本」意思一樣，都是指《達磨多羅禪經》。慧觀序前面說得很明白，此經是始自阿難，後傳到闍賓，展轉傳至富若蜜羅，繼爾傳到富若羅，又傳到佛陀斯那與曇摩多羅，並未言及富若蜜羅有一同輩曇摩羅，富若羅有一同輩婆陀羅。況且此經很早以前就傳到了闍賓，來自天竺的曇摩羅怎麼可能知道這部歷代密傳的經典呢？更值得注意的是，兩支傳承中都有佛陀斯那，既然佛陀斯那早已從其師富若羅那裏學到了這一經典，又何必再從不知名的婆陀羅重學一遍呢？因此認爲佛陀斯那另有傳承的說法是靠不住的，從《薩婆多部傳目錄序》中，可看到「弗若蜜多羅第四十九，婆羅多羅第五十，不若多羅第五十一，佛駄先第五十二，達摩多羅菩薩第五十三」①，弗若蜜多羅（富若蜜羅）前有「達磨達羅漢第二十四」，此達磨達（達磨多羅）顯然不是與佛陀斯那只隔一代的曇摩羅。《佛大跋陀羅師宗相承略傳》中有「不若多羅第四十四」②，婆羅多羅列四十八，佛大先列四十九，曇摩多羅列五十，其中也沒有與佛大先相近的婆陀羅和曇摩羅。

《達磨多羅禪經》本序中也提到此經的歷代傳承：「佛滅度後尊者大迦葉、尊者阿難、

尊者末田地、尊者舍那婆斯、尊者優波崛、尊者婆須蜜、尊者僧伽羅叉、尊者達摩多羅，乃至尊者不若蜜多羅。諸持法者以此慧燈次第傳授，我今如其所聞而說是義^③。」這一傳承只列了歷代持法者中比較著名的八人，所謂「乃至尊者不若蜜多羅」表明其前尚有許多祖師，茲不細述。不若蜜多羅即富若蜜羅，又稱不如蜜多，是最近的一位祖師，由此可知「我今如其所聞」中的「我」指的是富若羅（不若多羅、般若多羅）。亦即此經是由富若羅編訂成書，在此以前只是口口相傳，經文最後所說讚偈云：「方便治行地，乃至究竟處。無上法施主，說是傳至今。我從彼勝聞，撰說深妙義。章句莊嚴集，欲令法久住。佛法深無底，修行亦無邊。以我少智力，宣揚無量法。是深非所測，如蚊嘗大海。唯彼已度者，然後乃究竟。」^④此偈也說明了富若羅根據先聖口傳編撰此經之事。

富若羅編撰《修行方便禪經》後，又將此經傳給自己的弟子，其弟子知名者有十五六人，其中最傑出的有二人，一為達摩多羅，一為佛大先。佛大先較為年長，故在薩婆多部傳記中列在達摩多羅之前，他繼般若多羅之後在罽賓行化，號稱第三訓首。《治禪病秘要法》的〈後序〉中稱其曾住在于闐國嚮摩帝大寺中，號稱大乘沙門，又稱其「天才特拔，國中獨步，口誦半億偈，兼明禪法，內外綜博，無籍不練，故世人咸曰人中師子^⑤。」佛大先既為如此出色的一位大禪師，時人步其後塵尚且不及，卻偏有一位年輕的達摩多羅菩薩同樣出眾，

① 《大正藏》五十五冊八九頁，《出三藏記集》卷十二。

② 《大正藏》五十五冊九〇頁，《出三藏記集》卷十二。

③ ⑤ 《大正藏》十五冊三〇一頁；三四二頁。

④ 《大正藏》十五冊三二五頁，《達摩多羅禪經》卷下。

堪與並肩。慧遠序云：「今之所譯，出自達磨多羅與佛大先。其人西域之俊，禪訓之宗，搜集經要，勸發大乘。弘道不同，故有詳略之異。達磨多羅闡衆篇於同道，開一色爲恒沙。其爲觀也，明起不以生，滅不以盡，雖往復無際，而未始出於如，故曰色不離如，如不離色，色則是如，如則是色。佛大先以爲證源引流，固宜有漸。是以始自二道，開甘露門，釋四義以返迷，啓歸途以領會，分別陰界，尋以正觀，暢散緣起，使優劣自辨，然後令原始反終，妙尋其極，其極非盡，亦非所盡，入於如來無盡法門①。」

從序文來看，富若羅（般若多羅）去世之後，達磨多羅與佛大先共同傳持禪經，二人都爲西域佛教領袖、禪門宗師，又一起搜集、編訂禪法經典，提倡大乘。對大乘思想的提倡是二人共同的特點，但具體到禪法方面，二人是有分歧的。佛大先主張漸、詳，講究源流清楚，次第分明，主張通過方便道、勝道二道開安般念、不淨觀、二甘露門，理解退、住、升進、決定四義，再通過對陰、界、十二因緣的正觀，使人原始反終，返本還源，最後證解成道。佛大先所主張的禪法與其師富若羅（般若多羅）所傳的禪法基本一致，也就是與現存《達磨多羅禪經》相同。

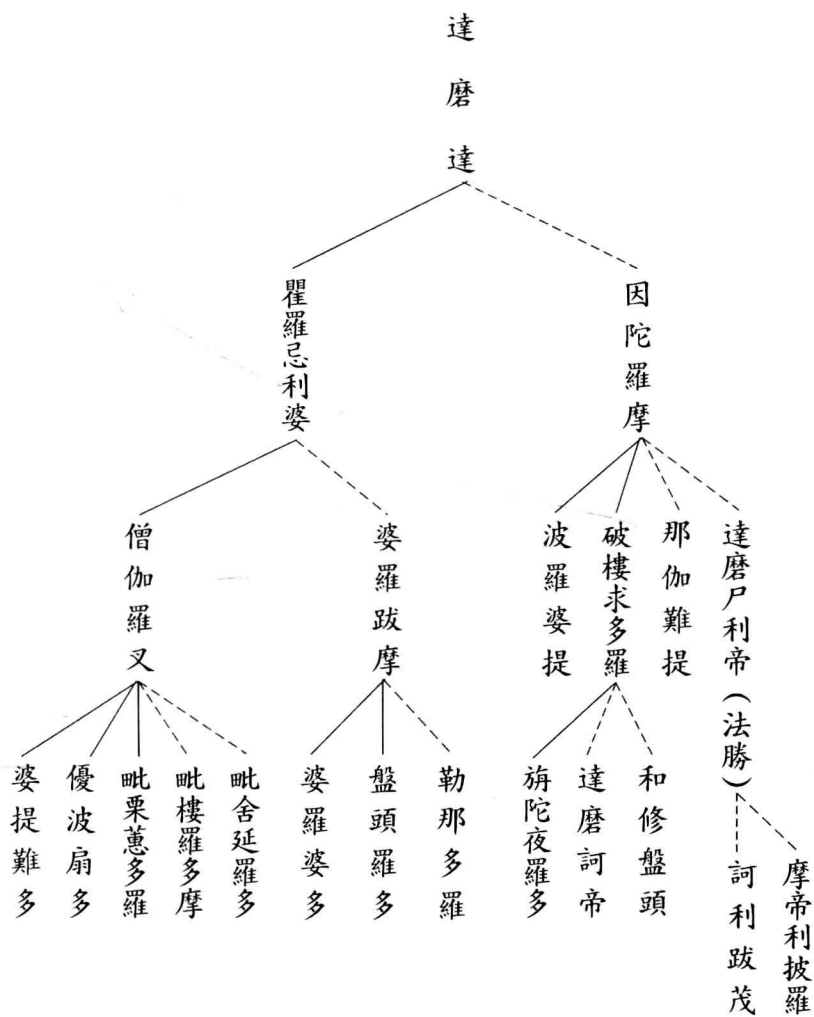
達磨多羅則主張頓、略，以大乘禪觀取代煩瑣的五門禪法。他融匯各家禪法，貫之以「道」（智慧、眞如），並由一色觀取代對青黃赤白四色及諸異色的觀緣。在觀法上，又認爲萬象皆如，雖有生滅變化的假象，而眞如實體是不動不變、不生不滅的，以不動觀、眞如觀取代了傳統的無常觀。在色（世間、衆生）與如（淨土、佛）的關係上，又強調除棄分別二見，同歸中道。「色不離如，如不離色」，是說染中有淨，淨中有染，二者相即相連，不可分割，這是從表層來看。「色則是如，如則是色」，是說染即是淨，淨即是染，世間即佛土，佛土即世間，衆生即佛，佛即衆生，這是自深層而論。達磨多羅用道、眞智總合具體的禪

法，以一色無量觀取代衆色觀（空間方面），以不動真如觀代替無常生滅觀（時間方面），以染淨相即說說明解脫成佛的可能性，旁通大乘禪法，以染淨一體說說明解脫成佛的根本方法（無念、無分別二見），開最上乘禪法之先河。慧遠法師寥寥數語，便點出了達磨多羅禪法的深義，可謂得其精髓。

覺賢還與法顯合譯《雜阿毗曇心論》，這也是達磨多羅（法救）的作品。覺賢所譯現已不存，現存本爲宋初僧伽跋摩的譯本。先是法勝尊者（達磨尸梨帝）以爲阿毗曇經廣博難究，便別撰二百五十偈，述其樞要，故號之曰心。法勝自釋最爲簡略，又有優波扇多作八千偈廣釋斯論，和修盤頭（古世親）作六千偈釋其深義，構致宏遠，義理玄曠，故號《無依虛空論》。法救以爲前釋廣略不適，又作《雜心論》，增三百五十偈，合爲六百頌，又自作長行釋之。在義理方面，又引婆沙宗義補充毗曇，並調和東西兩方師說，力求符合中道。後世親又依《雜心》作《俱舍論》，更趨究竟。

或謂達磨多羅禪師非達磨多羅論師，後者時代更早，其說無據。法勝時代諸說不一，唯吉藏《百論疏》卷一所述其爲佛滅後八百年時人最確。據《祐錄》卷十二，法勝依《薩婆多部記目錄序》爲三十三代，師子比丘爲二十五代，依佛陀跋陀羅所傳，法勝爲三十代，師子比丘爲二十一代，則法勝必定爲師子之後時人，而師子比丘作爲《付法藏傳》的第二十四祖是不可能早於西元三世紀（佛滅後七百年）的，與之相差數代的法勝當然只能是三世紀末、四世紀初人。據《寶林傳》，法勝爲師子比丘別傳達磨達（達磨多羅）的二傳弟子，其師承關係如下：

①《大正藏》五十五冊六六頁。



如果這一傳承關係確有所據，則優波扇多，和修盤頭（古世親）爲法勝同門弟子，二人爲其著作作釋自是當然。據此傳承，達摩多羅與優波扇多、和修盤頭輩份相同而年代在後（因達磨達雖爲師子弟子，而年齡較長），故總結、批評二人的釋論而造《雜心》。

從《雜心論》內容來看，其作者法救亦應是與佛大先爲同學的法救。如卷七〈定品〉有一頌：淨者有四分，退分及住分，勝進決定分，隨順諸功德。此頌不見於《心論》，爲法救自作頌。如此修行分爲退、住、升進、決定四階段，與《達摩多羅禪經》所言「四義」完全一樣。這種分法只見於此二書，不見於其他禪經，爲禪門密傳要法。論中分別根性利鈍，並稱「一品道頓斷九品結」，多處提到利根能夠頓悟，這與達摩多羅禪師的思想是一致的。其中對名相解釋頗詳，可作爲《達摩多羅禪經》的補助讀物。

《雜心論》作者與達摩多羅禪師名字相同，時代一致（同爲西元四世紀至五世紀），地方相同（同在罽賓、健駄羅一帶），部派一樣（同出薩婆多部），思想一致，因此可以認定實爲一人。由此也可以解釋達摩多羅年紀較輕卻名振遠方，可與佛大先並肩之事，其著作《雜心論》剖析舊說，和合諸家，公允適中，自成一派，在印度產生了很大的影響，自然使之大受崇奉。他既精通有部宗義，通達五門禪法，又提倡大乘思想，推行大乘禪觀，對禪法的發展具有很大的貢獻。故覺賢、慧遠等特重其禪法，爲之鼓吹宣揚，使千載之後，尙能知其禪要大略，惠及後人。

覺賢一門與其同輩的還有沮渠京聲和智嚴，智嚴曾親至罽賓從學於佛大先，並請覺賢一起東歸，故他與覺賢義兼師友，關係密切。智嚴也翻譯了不少經典，由於他多與寶雲合譯，故其事跡後面再述。沮渠京聲爲河西王沮渠蒙遜從弟，封安陽侯，但他愛好佛法，不貪世榮，少年時遠遊西域，於闐國從學於來此遊化的佛陀斯那學習禪法。後又東歸，南至宋土，

翻譯佛典，名聲遠播。他所翻譯的佛經很多，其中與禪法有關的為《治禪病秘要法》二卷，也最有價值。

《治禪病秘要法》是由佛大先面授沮渠京聲，也可以視為佛大先的著作。此書列舉了習禪過程中容易出現的各種偏差（謂之禪病），並一一指出了對治這些偏差的方法。因此雖然此書在義理方面並無多少特殊的地方，但是對於修習禪法的人來說意義很大，堪為治病良藥，不可不備。此書列舉的種種禪病的都是修習五門禪法時容易產生的問題，如習四大三昧以及容易出現的四大之病，由犯戒及貪利養、貪女色、貪好聲歌唄種種貪欲所起之病，犯惡鬼病及自身不調之病等，但對治方法卻是純由觀想，想像諸佛菩薩等為己治病，近乎大乘觀法。

書中多處提及大乘，看來佛大先「搜集經要，勸發大乘」並非虛言。在治入地三昧所起禪病部分中，述及釋迦牟尼及過去七佛為說無常空法，使人漸次得四沙門果，入金剛三昧，成大阿羅漢。若發無上菩提之心，再觀七佛眉間白毫相，見化佛為說十八種四無量法門，修習具備四無量心後，為說十明心，具明心後，「教說色即是空，非色滅空」^①，觀空之後，教菩薩六法，行六法後，修行六念，念佛法身，之後起回向心，繼而立四弘誓願，具菩薩戒。爾後再學相似檀波羅蜜，繼而學修相似十波羅蜜，然後再觀內空外空，由此觀見無量諸佛以水為之灌頂，以繒繫頭，為說空法。因空心得悟，入菩薩位，是名性地菩薩，為菩薩最初境界。經過如此艱難而又漫長煩雜的修習，才只是成為最初級的菩薩，看來佛大先的大乘禪觀仍未脫五門禪法的痕跡，還是主張次第漸修，與達磨多羅的大乘禪法迥然不同。因此此書仍可算為五門禪法的釋著，以之作為《達磨多羅禪經》的補充，可以避免和治療修習五門禪法容易產生的禪病，實用價值很大。

第三節 佛陀跋陀羅弟子對禪法的貢獻

覺賢門下人才濟濟，其知名弟子有慧觀、寶雲、玄高等。慧觀、寶雲翻譯經典，精研禪理，義學方面頗有成就。玄高注重實修，門下弟子多有神通，堪為覺賢禪法嫡傳。慧觀為清河人，本姓崔。原為廬山慧遠弟子，後又入關從學羅什，為羅什門下「十哲」之一，與僧肇並稱「精難」第一。覺賢到長安後，慧觀又從之學習禪法。覺賢被擯，慧觀亦隨之南下廬山，後住京師道場寺。覺賢卒後，慧觀成為江東佛教領袖，組織翻譯了許多要典，並親任筆受。他曾主持翻譯了《雜心論》、《楞伽經》、《勝鬘經》等多部重要經典，還為一些經典作序著疏，是江東一帶義學名僧，也是覺賢門下在義學方面的第一人。

慧觀稟承祖師佛大先的衣鉢，主張漸悟，他著有《辨宗論》、《論頓悟漸悟義》，堅持漸悟的主張，與道生頓悟說相對立。在判教方面，慧觀最早提出了「五時三教」的理論，將如來一代教法分為頓教、漸教、不定教三種，其中《華嚴經》為頓教，自鹿苑到鵝林所說諸經為漸教，漸教又分為五時：第一時為三乘別教，述三乘行果不同；第二時為三乘通教，即般若類經典；第三時為抑揚教，以《維摩》、《思益》等為代表，示抑制聲聞，顯揚菩薩；第四時為同歸教，以《法華經》為代表，表三乘同歸；第五時為常住教，以《涅槃經》為代表，述如來法身常住。又立不定教，以《勝鬘經》、《金光明經》為代表。其判教理論對後世有很大的影響，以後各家判教無不取資於此。慧觀法師先後從學三大名師，精通諸家學說

①《大正藏》十五冊三四〇頁，《治禪病秘要法》卷下。

，並卓然成家，立漸悟義，開一代教判，爲晉宋之時最有學問的名僧之一，可惜其爲生肇等人所掩，致使後世學者言之者稀。

寶雲爲涼州人，自幼出家，曾遠至西域，歷遊天竺，精通梵書及天竺諸國語言，後還長安，從學於佛陀跋陀羅。覺賢被擯，雲亦奔散，後與覺賢共止京師道場寺。寶雲精通梵漢多種語言，曾與智嚴合譯《普曜經》、《廣博嚴淨不退轉輪經》、《四天王經》等，後又自譯《佛本行讚經》、《新無量壽經》等。事實上，寶雲所譯的經典還有很多，當時譯經多以印度來華僧人爲譯首，而言些僧人初時並不通達漢語。只是口宣梵語並略加解釋，實際上譯梵爲漢的是傳譯，寶雲正是當時江東最出色的傳譯，是許多佛經的真正譯者。《高僧傳》本傳稱「江左譯梵，莫逾於雲」，當時來華的僧伽跋摩、求那跋陀羅等，無不借助寶雲來完成翻譯，是故只將不懂漢語，只是口宣梵言的外國僧人列爲佛經的譯家是不公平的，至少說是不完全、不準確的。如《楞伽經》、《勝鬘經》、《大法鼓經》、《雜心論》等經典的翻譯都是寶雲譯語，故也可稱作寶雲的譯著。寶雲與慧觀關係友善，但他性好幽栖，樂居山林，這也許是爲了修習禪觀。

覺賢門下真正精通禪法的是玄高。玄高俗姓魏，馮翊萬年人。根據僧傳，他生於後秦弘始四年（西元四〇二年），卒於魏太平七年（西元四四四年），春秋四十三。玄高十二、三歲時出家，十五歲時已能爲僧人說法。後聞關中有浮陀跋陀（佛陀跋陀羅）禪師在石羊寺弘法，玄高便往而師之，旬日之中，便得其法要。跋陀對其大加讚嘆，甚至不敢受其師禮。玄高得法之後，便歸西秦，在麥積山隱居習禪，有徒衆百餘人，並與高僧曇弘爲友。後高又從外國禪師曇無毗受法，時有河南二僧向河南王世子進讒言，誣其謀反。由此玄高被擯至河北林陽堂山，有徒衆三百從之學禪，其中「游刃六門者」有百餘人。隴西玄紹爲其高足，通達

諸門禪法，並獲神通，手指出水，供高洗漱。又得世間難有的奇異香花供養三寶，與玄紹同具神通的弟子又有十一人。長安曇弘聞高被擯，便親至河南王處爲之辨白，使高得以返回，被尊爲國師。玄高又遊涼土，爲沮渠蒙遜所敬。其時西海樊僧印從高受學，稍有所獲，便自謂得羅漢果，玄高便密以神力令其於定中備見十方境界諸佛所說無量法門，印窮究一夏，仍不能盡，便自知定水無底，法海無邊，心自懺悔，去其驕慢。

魏拓跋燾佔據平城，進軍涼土，玄高受請隨至平城，爲太子拓跋晃之師。晃一次受人毀謗，爲父所疑，高便爲之作金光明齋七日，隨感燾之祖、父托夢於燾，責問其懷疑太子之事，使燾解除了對晃的懷疑，並下令委以軍國政事。當時佛、道二教矛盾激烈，道教天師寇謙之與中書令崔皓唯恐太子即位後奪其權柄，便再進讒言，誣告玄高以神通力令先帝致夢於燾。燾聞之大怒，便下令逮捕玄高，並於太平五年九月十五日（西元四四四年）殺害了他。玄高死後，又應弟子玄暢等人之請返生起坐，並令玄暢南下逃生，又預言佛法興衰，言後又再次入寂。

以上所述是《高僧傳·玄高傳》記載的玄高事跡。其中亦有可疑之處，如云玄高生於弘始四年（西元四〇二年），而義熙七年（西元四一一年）佛陀跋陀羅即已離開長安，如此玄高從學覺賢只能在九歲之前，似不可能，且覺賢在長安時住齊公寺，未有住石半寺之說，因此便有人懷疑玄高從學佛陀跋陀羅之事。從玄高及其弟子所習禪法來看，玄高從學於覺賢並無疑問，問題可能出在其出生時間及壽命方面。根據史傳，玄高至少是在十五歲以後至關中學禪的，其稱玄高「至年十五，已爲山僧說法，受戒以後，專精禪律，聞關中有浮駄跋陀禪師在石羊寺弘法，高往師之」，根據文義，玄高是在受具足戒後才往關中受法，其受戒時間大致爲十八歲至二十歲，若將其生年前提十年，至西元三九二年，則覺賢被擯之時玄高已二

十歲，此年之初，或四一〇年至關中習禪是完全可能的。如此僧傳所記玄高年壽可能有誤，若假定爲西元三九二年生，四四四年滅化，壽五十三歲，可以合乎情理，此假說可能接近事實。

玄高所習具體禪法難以詳考，但大致是以《達磨多羅禪經》爲主的五門禪。傳統小乘禪法的一個重要特點是從禪定引發神通，不同於大乘禪法的側重從定生慧。覺賢本人便有天眼通、神足通等神通，據稱已得不還果。玄高的禪定神通似乎有過於師，覺賢以致不敢以弟子視之，外國曇無毗禪師反而求教於從其學禪的玄高，足見其境界之高。玄高能以己神力令他人入定，能預知身之禍福，更神奇的是能死後復生，囑託弟子，能飛空而行，告語法達，此等神通，人所難及，表明他已盡得六通。其弟子稱其爲得忍菩薩，表明他已入聖位，得無生法忍。

玄高弟子衆多，知名者如玄紹、玄暢等。玄紹神通第一，前已述其靈跡，後來他於堂術山入化。玄暢受師遺命，亡命江東，於元嘉二十二年（西元四四五年）八月一日到達揚州。玄暢通曉經律，深入禪要，又學兼內外，多涉墳典，對於占卜及世間技藝無不通習，是一個不可多得的全才。當時雖然《華嚴經》早已譯出，但由於其文旨浩博，一直無人加以宣講解釋。玄暢便精研其義理章句，宜講此經，首開講示華嚴義理的先河。他又精通三論，爲學者之宗。他一方面精通本門之說，一方面又通曉關河之義，融合空有兩宗，並講《華嚴》、三論，在義學方面頗有成就，堪爲玄高門下義學第一。

在禪學方面，玄暢也很有造詣。他能「舒手出香，掌中出水」，神力自在，不亞於玄紹。他又有預測能力，對世事變遷能夠先知先覺。初宋文帝欲聘其爲太子師，他再三固讓，爲門下所不解，後太子事發被害，時人乃悟其先見。宋末時他西至成都，至昇明三年（西元四

七九年）又隱居於齊後山，並於齊建元元年（西元四七九年）四月二十三日建齊興寺，其時正是齊太祖掌國之時。

玄暢既為義學名僧，又是得道禪師，如此全才在覺賢一門並不多見，在這方面頗有祖師覺賢之風。他並講《華嚴》、三論，開風氣之先，對後世三論宗頗有影響。他首先宣講華嚴義理章句，習練華嚴十住觀門，對後世地論師及華嚴宗亦有影響。總之，玄暢對禪學、義學的發展都有貢獻，可謂覺賢下二世最傑出的僧人。

玄暢弟子是法期。法期，俗姓向，蜀地人。十四出家，先從學於智猛，後受業於玄暢。法期於華嚴禪觀特有體證，對十住觀門已得其九，只是尚未精通師子奮迅三昧而已。這也表明自玄暢始，已將華嚴觀門與五門禪法相結合，融大小乘禪法為一體。玄暢對法期是很欣賞的，認為自己遍遊四方，唯見法期一人「特有禪分」。法期後卒於長沙寺，壽六十二，死時神光映屍，體膚香潔，表明其已證禪果。他是覺賢一系最後一位見諸僧傳的禪師，其後傳承不明。

第四節 廬山慧遠的禪學思想

慧遠（西元三三四—四一六年），東晉名僧，亦是南方佛門領袖，他俗姓賈，雁門樓煩（今山西寧武一帶）人，早年追隨道安，後居廬山，建立著名的廬山僧團。慧遠不能算是覺賢一系，但覺賢一系與之關係很深，如果沒有他的支持和幫助，覺賢一系是不可能生存發展的。且覺賢最重要的弟子慧觀原本是慧遠的弟子，覺賢本人亦被列入以慧遠為首的「十八高賢」，因為將慧遠禪學列在此章，與覺賢一系並述。

在禪學方面，慧遠繼承了其師道安的思想，力圖將小乘禪數之學與大乘般若思想結合起來，禪智同修，理行俱備，空有雙融，對大小乘各家禪法兼收並蓄，不偏宗一派。道安法師為佛門領袖，重視大乘般若思想，創「本無宗」，但他又非常重視小乘禪數之學，特為當時已存的安譯及其他禪經作注寫序，加以弘揚，並力求二者之間的貫通與融合。道安的這一思想對慧遠有很大的影響，後來慧遠基本上是按照這一原則倡導、弘揚大小乘禪學的。

慧遠對小乘五部禪法在中國的弘傳具有巨大的貢獻。小乘禪法早已通過安世高、竺法護等傳至中土，後來又有鳩摩羅什應弟子之請編譯各種禪經，但由於譯介者並非真正的禪師，沒有師承，所傳禪法也自然缺乏實用性，不可真正用於實修。佛陀跋陀羅來華之後，這一問題得以解決。但不久羅什一派又擯斥覺賢，使其被迫出離長安。在這關鍵的時刻，慧遠伸出救援之手，先是迎請覺賢師徒到達廬山，又派弟子到長安為之洗刷罪名，「解其擯事」，使覺賢師徒避免了分崩離析、無處立足的命運。慧遠又請覺賢譯出《修行方便禪經》（《達磨多羅禪經》），並親自為之作序，加以弘揚，從而使系統的禪法得以在中土植根，並逐步發揚廣大。慧遠此功，實不可沒。

慧遠所作《廬山出修行方便禪經統序》①，一方面概述了禪經的內容和傳承，一方面也述及了慧遠本人對禪法的理解。在禪法的傳授方面，他與僧叡、慧觀等人的觀點一樣，認為禪法需要系統的傳承，師承相當重要，因此對於鳩摩羅什的編譯禪經明確地表示了自己的不滿。他談到「每慨大教東流，禪數尤寡，三業無統，斯道殆廢。頃鳩摩耆婆宣馬鳴所述，乃有是業，雖其道未融，蓋是為山於一簣」，首先他對禪數之學的地位抬得很高，認為禪數不昌，就會使三業（身、口、意三業）無統，佛道廢退，又明確地指出鳩摩羅什所編禪經「其道未融」，不圓滿、不完美。在羅什與覺賢兩系的鬥爭中，他明確地站在覺賢一邊，認為在

禪法方面（不涉義理），羅什是根本比不上覺賢的。

接著他又明白地表示了對覺賢的讚美，「欣時來之有遇，感奇趣於若人。捨夫制勝之論，而順不言之辨，遂誓披僧那，（以）至寂爲己任。懷德未忘，故遺訓在茲」。大意是說欣逢現在來的覺賢（「若人」）是遇到過明師的，故使人對之產生奇趣，他捨棄了足以辨論取勝的空論，而順行不言的大辨，發大誓願出家爲僧，以達到完全清淨寂滅的涅槃之境爲己任，緬懷先師的道德而不敢忘記，故在此宣示先師遺訓。說明覺賢學有師承，堅持實修而不好巧辯（暗刺羅什尚空理而不能實行），而且他所譯出的是先代祖師所留下的遺訓，不是個人的淺識妄斷（暗刺羅什沒有師承，自作主張，匯編禪經）。

在序之首尾，慧遠還表達了自己的禪學思想。他在開頭指出：「夫三業之興，以禪智爲宗。雖精粗異分，而階藉有方。是故發軔分途，途無亂轍；革俗成務，功不待積。靜復所由，則幽緒告微，淵博難究。然理不亡味，庶旨統可尋。試略而言，禪非智無以窮其寂，智禪無以深其照。然則禪智之要，照寂之謂。其相濟也，照不離寂，寂不離照，感則俱遊，應必同趣，功玄於在用，交養於萬法；其妙物也，運群動以至一而不有，廓大象於未形而不無，無思無爲，而無不爲，是故洗心靜亂者以之研慮，悟徹入微者以之窮神也。」

此段大義，是述禪智並重，定慧雙開。雖然衆生根性天分不同，但都必須依照系統方法次第修行，這樣才不會亂套，也能事半功倍。守靜返本，則能明察幽微，則淵博難明，表示習禪入靜的意義，以述寂而能照之義。下面明述寂照相關之理。禪即是寂，爲寂滅之體；智即是照，有照察之用。習禪無智，就不能達到真正的清靜寂滅；智若無禪，就不能完全發揮

①《大正藏》五十五冊六五—六六頁，《出三藏記集》卷九。

照知之用。二者是相濟相成，不可分離。二者相互結合，能夠妙應萬物，能使種種運動的事物歸於寂靜的一體，而了知群有無常變動，空而無實，故知其不有（表示寂），能明察未有形體的大象，知其不無（表示照），達到無爲而無不爲的高級境界。因此，練禪者以禪智並用來靜心攝意，學智者以寂照雙行來窮神知化。

慧遠這種用寂照相即解釋禪智並行，以體用動靜來闡發止觀定慧的思想具有開創性的意義，通過這一解釋，使小乘禪數得以與大乘般若相融合，同時也使印度佛教轉換爲宜於爲中國人所接受的，融入中國文化大河的中國佛教。後世天台宗、禪宗亦多以此融通止觀，倡定慧雙修。在序文最後，慧遠通過對覺賢前輩的讚美表述了自己的禪學思想：「非夫道冠三乘，智通十地，孰能洞玄根於法身，歸宗一於無相？靜無遺照，動不離寂者哉？這表明慧遠總合三乘、匯通各家，動靜合一、寂照雙行、從而歸於一味，至於究竟的思想。

儘管慧遠具有匯通大小乘禪教而自爲一體的思想，但由於當時佛教在中國還處於初傳階段，對許多派別、經典的理解還不可能做到完全深入，慧遠的匯通大小乘禪教也只是停留在理想的階段，並未變成現實。事實上，慧遠沒有建立起自己的禪法，雖然他對覺賢所傳禪法甚爲服膺，但終未依之進行實修，這是由於佛大先所宗的五門禪法需要依照次第長期苦修，慧遠沒有時間和精力專務禪修，而達磨多羅禪法又需要對大小乘禪法和教義的眞正融通，且尚未有完備的介紹（覺賢所傳重在其師佛大先所認可的小乘禪法）。因此慧遠最終選擇了簡明易行的念佛三昧進行修習，以期事半功倍，早生淨土。

相傳慧遠曾邀集十八高賢成立「白蓮社」，入社者達一百多人，同期淨上，共念彌陀。蓮社之立未必爲實，但慧遠修念佛三昧，願生西方淨土是歷史事實。他曾作〈念佛三昧詩集序〉^①，表達了自己的淨土思想。他認爲，三昧即是「專思寂想」，專思即一心不亂，寂想

則神氣虛靈，由此長期修習，則有凝神移性之用，更何況天分極高的人能夠「屍居坐忘」，禪寂至極，而且智慧極高，暗合大方，以此禪智，收獲肯定更快更大。他還認為，菩薩初得果位時只是得清淨寂滅之體，淳熟之後，引發神通，就能長短互變，大小相違，使日月星光回光移照，令天地卷曲進入己懷，表明他對神通變化也相當重視。

三昧雖然多種多樣，但「功高易進，念佛爲先」。這是因爲念佛三昧所緣之境是窮玄（智）極寂（禪）、神變無方的佛，由佛本願之力，能令入定者忘卻世俗知見，依待所緣諸佛而成能照之鑒，由此本心鑒照之用能現萬象，不用耳目即能明察一切。由此虛靈能照之體，就能悟覺萬法真相湛然一體，「清明自然」，知此能聞無聲玄音之心，就能消除塵累，暢散滯情。由於念佛三昧所緣之境是最高諸佛如來，故有此等奇效，見其功高。其他三昧所緣之境自不及此，優劣自辨。念佛三昧還具有簡明易修的特點，只要清心正向，專念佛土，晝夜用功，精勤不懈，就定能產生效用。此詩集中的作者，都是如此修行的「奉法諸賢」。念佛三昧又具有適用性強，上下九流皆可修習的特點，並且可以相互提攜，共同修習。修習者應當前追先進，以求其牽引幫助（「拔茅之興」）；下引後學，加以鞭策激勵（「垂策其後」）。由此可知，其中詩文，非但有絢麗的文采，而且有超引衆生同入淨土的妙義。以上所述，爲慧遠序文大義。從中可以發見慧遠對念佛三昧的理解及對其各種特點的揭示。念佛三昧本爲大乘初期禪法，漢時已由支讖傳入中國，但並未造成太大的影響。經過慧遠的大力提倡，念佛三昧及淨土法門才開始成爲僧俗所慣用的修習的方法，淨土一門影響日巨，導致後來擺脫禪定而自成一個專修法門，因此後世淨土宗推慧遠爲初祖是有一定道理的。

①見《中國佛教思想資料選編》第一卷。

第三章 最上乘禪法的傳入——菩提達摩與中土禪宗

東晉南北朝時期經典傳譯出現兩個潮流，先是佛性如來藏系的經典的不斷傳入，後是唯識系經典的源源而來。先是法顯與覺賢合譯《方等泥洹經》六卷，曇無讖譯大本《涅槃經》四十卷，使涅槃佛性說盛行一時。又有覺賢所譯《大方等如來藏經》，求那跋陀羅所譯《大法鼓經》、《勝鬘經》、《楞伽經》（四卷本）、《深密解脫經》等；菩提流支所譯《不增不減經》，佛陀扇多所譯《金剛上味經》，真諦所譯《無上依經》、《佛性論》等闡述如來藏思想；佛陀扇多、菩提流支、真諦、勒那摩提等一方面傳譯如來藏系的經典，一方面弘揚唯識思想，翻譯了大量唯識系的經典，如佛陀扇多譯的《攝大乘論》二卷，菩提流支譯的《十地經論》、《解深密經》（與《深密解脫經》為同本異譯），真諦譯的《攝大乘論》三卷（與二卷本為同本異譯），《中邊分別論》、《大乘唯識論》、《俱舍論》等對唯識系經典的傳譯逐步取代了對如來藏系經典的弘傳，並且其勢愈來愈大，到唐初玄奘時達到最高峰。

涅槃佛性說主旨是闡明衆生解脫成佛的可能性，佛性即是衆生成佛的正因根性，是解脫出世的根據，涅槃類經典出現較早，在龍樹之前即已成立。《涅槃經》的中心問題是說明一切衆生皆可成佛，都有成佛的可能性，其中包括一闡提：一闡提人是否能夠成佛是引起爭議的問題，對什麼是一闡提也有不同的解釋，但經文本身是將外道婆羅門視為一闡提的。在經文初分（前十卷）是說一闡提人不能成佛的，後面卻說也可成佛。如《師子吼菩薩品》第二十三云：「我常宣說乃至一闡提等亦有佛性，一闡提等，雖無善法，但佛性亦善，以未來有故。一闡提等悉有佛性。何以故？一闡提等，定當得成阿耨多羅三藐三菩提故①。」因此說

一闡提人能否成佛都是正確的。以現有的意義上來說，一闡提人不能成佛，因為不具善法，現造惡業，自然不具善淨佛性；以當有的意義上來說，一闡提人可能成佛，因為一闡提人同屬衆生，也有向善成佛的可能性，如若止惡行善，改過自新，將來同樣可以解脫成佛。是故《涅槃經》是從純粹的可能性的意義上說衆生皆可成佛的，衆生所具之佛性亦指成佛的可能性、因性，並非指現實性、果性。從當果的意義上推論衆生具有成佛之因性，並非指衆生現有佛性。因此，《涅槃經》持「佛性當有論」，與後來的「佛性現有論」是絕不相類的。竺道生對此理解得非常準確，其著《佛性當有論》即述此理。今人或云道生既主頓悟說，自然應持「佛性現有論」，然道生之頓悟是由所悟之境爲真如理體，不可分割，故可頓見不可分知，並非由能悟之心具有本來覺淨之佛性，此頓悟與後世之本覺頓悟全然不同，不可不辨。

涅槃佛性說旨在從當果意義上說明衆生成佛的可能性問題，但這種可能性只是一種潛在的可能，是寄託於未來的一種希望，是缺乏說服力的，因為它並未說明衆生現有的成佛根據和內在的解脫之因。爲了解決這一問題，如來藏思想便應運而生，接應並取代了涅槃佛性說。涅槃佛性只是當有的未來的可能性，如來藏則是本有的現在的實體，是衆生身中本具的善淨如來。衆生身中自有如來寶藏，因此解脫成佛是完全可能的，這是一種現實的可能性。這種如來藏現存於衆生身中，雖然衆生自己用肉眼不能發現，但佛通過天眼可以現見如來在衆生身中跏趺而坐，儼然不動，因此成佛不是虛幻的許諾，不是對未來的遙遠的期望，而是現世通過自己的努力可以達到的目標。這一理論相應也指出了解脫成佛的方法和方向。由於佛在自身之中，成佛自然不必外求，通過清理自身的煩惱外殼，發掘出內在的如來寶藏，就可

①見《大正藏》十二冊七六九頁，《大般涅槃經》卷二十五。

以見性（見自身中之佛性）成佛。這一思想對後世禪宗有很大影響，所謂「自性成佛，不須外求」即源於此。

如來藏思想比較完善地解決了成佛的可能性問題，說明衆生身中有佛，自身具有成佛的內在根據。一旦成佛的可能性問題得以解決，如何成佛——成佛的方法問題就成為首要問題。如何成佛即可作為繼成佛必要性、可能性之後的一個階段，又是一個貫穿於佛教發展過程之中的普遍問題。因為在解脫必要性、可能性時期同樣涉及到解脫的方法，只是每一時期都有與之相應的方法，離染向淨（小乘厭世離染，大乘念佛向淨）是解脫必要性時期的主要方法，解脫可能性時期的主要方法是除染布淨（除自身染、布自身淨），如何解脫時期的方法則是比較複雜的。如來藏系經典強調成佛的可能性，故多述染中之淨，言如來藏為根本，為果實，為實體，煩惱妄識不過是末枝、外殼、現象，如來藏常恒不變，一切具足，煩惱妄識則虛妄無實，沒有自性，故對如來藏的體性、功德多有論述，而對煩惱妄識卻泛泛而論，給人的感覺是衆生身同如來，淨法滿足，煩惱外衣簡直是一層薄皮，不值一提，這對於鼓起衆生的自信心，相信自己確能成佛很有意義，但一旦面臨如何解脫、如何對治煩惱的問題時，這種對煩惱的泛泛之論就無法面對現實了。因此對煩惱妄識進行深刻地探索就成為迫切的需要了。

源於如來藏體系的唯識思想應運而生，對這一問題進行了回答。唯識思想發源於如來藏思想，其側重點由對清淨真覺的如來藏的描述轉移到了對與之相對應的雜染迷惑的妄識的探討，由對智的發掘發展到對識的研究，從而逐步建立起以八識為中心的唯識理論。《解深密經》即是發展了原來的心、意、識理論而在六識之外另立阿梨耶識、阿陀那識，從而為完善的八識說奠定了基礎。所謂「深密」，即對心意識的深密含義的解釋。在此經中，阿梨耶識

、阿陀那識，心爲同體異名，阿陀那識執持於身，阿梨耶識與身識一體相應，同安共危，心能增長色、聲、香、味、觸、法。阿陀那識爲依止，能夠建立六識。從中可以發現阿梨耶識與阿陀那識具有不同的作用和意義，前者近第八識，後者近第七識，但在此經中只是一識之不同作用，並未明確分爲二識。此經又立三性三無性義，爲唯識學說的確立建立了基礎。唯識理論著重分析煩惱妄識的種類和體性，目的在於對治煩惱，通過熏習轉染成淨，轉識成智，從而達到清淨覺悟的狀態，解脫成佛。但唯識一系在分析對治煩惱妄識時，又有偏離如來藏體系，重染輕淨，似乎八識唯是雜染的傾向，這與其所源自的如來藏理論自然產生矛盾。而繼《解深密經》而起的《楞伽經》則避免了這種偏差，在發展唯識學說的同時又使之與原本的如來藏思想相應，從而將二者統一起來。

《楞伽經》有宋譯、魏譯、唐譯三個譯本，其要義是強調各種學說之間的相互融通。它一方面立第七末那識，完善了八識學說，一方面又強調阿賴耶識與如來藏的聯繫，將二者視爲一體。如來藏本是純淨的，阿黎耶識則是雜染之本，爲了使二者溝通起來，阿黎耶識也就具有了一分清淨，爲染淨依，但不生不死的如來藏是不具雜染的。因此強把二者（染淨各別）合爲一體就會帶來許多理論上的矛盾，因爲阿黎耶識無論如何不可視爲純然清淨，不生不滅的實在，如來藏也不能當成具有一分雜染的實體，二者若混而爲一，就失去了轉染成淨的根據。後起的《攝大乘論》（無著）注意到了這一問題，於是在八識之外另立第九識（阿摩羅識）作爲眞淨識以取代如來藏，如此八識爲雜染，九識爲清淨，解脫成佛即是轉染成淨，在唯識體系自身有一阿摩羅識作爲淨依，自然就不必與如來藏體系發生關係。

唯識家對煩惱識種研究頗深，其學說也極爲精細。正由於此，其學風也漸漸由瑜伽派的實修轉爲唯識家的研理，故後世唯識學者述理者多，證果者少，轉爲義學一派。其轉染成淨

的解脫方法也大多淪為紙上談兵，難得實行。因此，與如何成佛這一階段相應的解脫方法成為當時中國的迫切需要，在這一情況下，菩提達摩杖錫東來，開創了中國禪宗，並帶來了最高的最上乘禪法。

第一節 菩提達摩的身世和化跡

菩提達摩的史事是禪宗史上最難弄清的問題，今據《洛陽伽藍記》、《續高僧傳》、《寶林傳》等，略加考辨，以為一說。

達摩的出身，《伽藍記》稱其為「波斯國胡人也」，《續僧傳》稱其為「南天竺婆羅門種」，而禪宗自己的史料，如神會之說（見《中國佛教思想資料》第二卷第四冊九九頁）、《歷代法寶記》、《寶林傳》、²二九七七《法寶東流因緣》、《傳燈錄》等皆云其為南天竺國第三王子，當以後說為確。楊銜之的記載只據傳說，不一定可靠。禪宗後人據口傳資料，或許無誤。道宣也是據達摩傳人之說而記，故與後說相近。退一步講，無論達摩是刹帝利還是婆羅門種，其為南天竺人想必無誤。達摩曾遍遊諸國，波斯可能亦曾遊歷，楊銜之稱其為波斯中人也許由此。

達摩來華年代，道宣稱其「初達宋境南越，末又北渡至魏」，表明達摩是宋時（西元四七九年前）來華，後又到北方魏國的。而《寶林傳》（《傳燈錄》同）卻稱其於梁普通八年丁未歲九月（西元五二七年）來華，其年北渡至魏。兩種說法差距很大，難以調和。又據《續僧傳·僧副傳》，僧副曾從學於「善明觀行」的達摩禪師，後於齊建武年間（西元四九四—四九九年）南遊。此僧副即《傳燈錄》中的道副，為達摩漢地最初弟子，如此達摩早在齊

建武年前即已來華，並北至魏土，普通八年說顯然是站不住腳的。且《寶林傳》有兩種相互矛盾的說法，一說梁普通八年達摩來華，一說爲北魏太和十年（西元四八六年）北渡至魏，並稱二者實爲一年，真是荒謬。既然達摩於魏太和十年（西元四八六年）北渡，就絕不可能在梁普通八年（西元五二七年）來華，爲什麼《寶林傳》、《傳燈錄》等非要堅持這一明顯有誤的說法呢？即使智炬不知魏太和十年並非梁普通八年，然其書中又載寶誌於達摩來華時監修高座寺，寶誌卒於梁天監十三年（西元五一四年），又怎麼可能在梁普通八年時監修寺院呢？這表明智炬等明知梁普通八年丁未歲達摩來華說不對，卻仍堅持不改。其實，智炬等人所堅持的是代代相傳的達摩丁未歲來華說，此丁未歲並非梁時的丁未，而是前一個丁未，即宋泰始三年丁未歲（西元四六七年）。

古人紀年多記干支，前後干支容易混淆，言達摩宋泰始三年丁未歲（西元四六七年）來華並非無據，首先它與道宣所云宋末來華說相符，其次又與《寶林傳》所述北魏太和十年（西元四八六年）北渡，齊建武年前教弟子僧副、寶誌生前（西元五一四年前）對之評論等事相應，再次還與《伽藍記》所云達摩於永寧寺未損壞前（西元五二六年前）遊歷讚嘆一事相合。另外，唐淨覺《楞伽師資記》記載達摩承求那跋陀羅後爲楞伽宗第二祖，還錄有許多求那跋陀羅的言句，雖然達摩未必從學於求那跋陀羅，但二人相見，達摩受贈四卷《楞伽》一事可能屬實，而求那跋陀羅卒於宋泰始四年（西元四六八年），達摩與之相見不可遲於此年，故言達摩宋泰始三年丁未歲來華正與之相應。據上述，達摩至宋後停留了十九年，北魏太和十年北渡到魏，誨人禪教，教弟子僧副。在魏數十年，其間主要遊化於嵩洛一帶，並曾遊洛陽永寧寺，修梵寺等佛寺。西元五二七年，聞梁武帝好大乘，使又南下梁土，見梁武帝，因武帝不契其意，其年便再次北渡，住錫嵩山少林。因達摩兩次均於丁未歲至江南，故後人

混其史事，認定其於梁武帝普通八年丁未歲始至南方，其實這只是再次至南方，並非始至。達摩的生卒年代與壽命。諸書皆載其稱年一百五十歲，但大多未言他何時自道年壽，唯《伽藍記》記之較詳。《伽藍記·永寧寺條》云：「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，寶鋒含風，響出天外，歌詠讚嘆，實是神功。自云：年一百五十歲，歷涉諸國，靡不周遍，而此寺精麗，閭浮所無也。極佛境界，亦未有此！」這表明達摩是在遊永寧寺時自稱年一百五十歲的。永寧寺始建於魏熙平元年（西元五一六年），太后胡氏所立，建成於次年。《魏書·崔光傳》云：「熙平二年八月，靈太后幸永寧寺。」《伽藍記》云：「裝飾畢功，明帝與太后共登之。」可見明帝與太后是於熙平二年永寧寺「裝飾畢功」之後始遊此寺的。永寧寺於孝昌二年（西元五二六年）因大風吹落剎上寶瓶，始見蕭條，後爾朱榮屯兵此寺，永熙三年二月（西元五三四年）遭火焚而毀。據《續高僧傳》記載，達摩當時是遊化於嵩洛一帶的，永寧寺的修建是當時遠近共知的一件大事，達摩既在附近遊化，自然會於寺成之初便來瞻禮，因此可認為達摩於五一七年便遊永寧寺，其自道年齡也在其時。從《伽藍記》行文來看，達摩遊永寧寺也非遲遲。書中先言寺成之後，明帝與太后共登高樓，因樓高二十丈，可見宮中景象故，禁人登之。當時作者因在朝為官，得以與河南尹胡孝世共登此樓，見其下臨雲雨，果然高聳危峨。下文即述其時菩提達摩遊寺之事。從所述「金盤炫日」、「寶鋒含風」的盛況來看，也是寺宇新成景象。更從達摩為之「口唱南無，合掌連日」的情形來看，他也自然會急忙趕來觀看這一雄偉壯麗的大寺，並且流連忘返，連日瞻禮。

達摩既於五一七年遊永寧寺，並自稱年一百五十歲，其生年即為晉廢帝太和三年（西元三六八年）。達摩卒年也未有定論，道宣對之語焉不詳，在《達摩傳》中謂其「遊化為務，

不測於終」，在《慧可傳》中卻暗示其於天平年（西元五三四—五三七年）前滅化洛濱。《寶林傳》卷八稱達摩於梁大同二年（西元五三六年）滅化於洛州禹門，這一說法與慧可從學達摩九載說相應，今從之，如此達摩生於三六八年，卒於五三六年，壽一六九歲。

第二節 菩提達摩的禪法和思想淵源

關於達摩禪法的原始資料應以《續高僧傳》、《楞伽師資記》中所載「二入四行」爲主，二書所載大同小異，今合而用之。《師資記》所載是達摩弟子曇林所記達摩傳授給道育、慧可的「真道」，即「大乘安心之法」。此安心法門分爲四個方面：「如是安心者，壁觀；如是行者，四行；如是順物者，防護譏嫌；如是方便者，遣其不著」（《續傳》云：「教令不著」更確）。

達摩禪法要在安心，其二入四行也皆言安心，故其禪法實則心法，與過去念注自身及外境染淨之相的大小乘禪法均不相同。安心既是其禪法中心，又是理入法門，而理入又通過壁觀來實現。明理安心之後就要轉向外行，在實踐（身行實證）中鞏固和驗證自己的理悟，在日常生活中體味和強化悟理修禪所獲的道果，不僅在坐禪明理時安心，在生活中也能安心不動，從而達到更高的境界。以上理入、行入都是個人的身心修煉，一旦達到身心堅固，決定不動的境界，就要在世間行化，由單純的自修轉向自利利他，弘法度人。而在世間行化時，就必須隨順世間，順應現實社會的狀況和各種人的特點，謂之順物。隨順世間人物的目的是「防護譏嫌」，表面上隨波逐流，不標新立異，不譁衆取寵，以免受到他人的譏諷和嫌棄。這一方面是為了保護自己免遭傷害，一方面是爲了順利地弘揚禪法。此順物之法看來簡單，

實則難行，達摩以此免禍終身，得享高壽。慧可本來依此埋形，因道俗固請，不得已「奮其奇辨，呈其心要」，結果屢遭打擊，被害幾死，後佯狂市井，歌吟行道，「縱容順俗」，才保住性命。順物爲明哲保身之道，不是根本目的，其目的是行化度人，開導衆生，傳授禪法。開法度人要對治各人具體的煩惱迷惑，根機不同，時事不同，教示的方法便會不同。因此傳法不能只是正面宣示，直述正理，而是要用無數方便因勢利導，使學者從不同道路得入涅槃淨境。是故達摩強調說法示機都是方便法門，都是手段，不是目的，故旋立旋破，不執一法。對種種方便隨立隨遣，不令人執著，以免滯於化城，不獲眞道。對達摩的這一說法，當時絕大多數人不能理解，故慧可說法「情事無寄」被視爲「魔語」，爲此備受迫害。它損害了許多佛教宗派的利益，因爲如此他們所信受奉行，視爲眞法的東西都成了不可執著的方便法門，成了必須破遣的執著，所以達摩一宗受到排擠和打擊，甚至人身迫害，所謂「摩法虛宗」也緣於此。

如此達摩禪法既有自悟（理入）自修（行入），又有順世度人，是非常全面而又極爲深刻的。一般傳授禪法只講如何修習證悟，如何坐禪念境，對於生活中的禪（行入）和保護自己，教示學人的法門是不大提及的。達摩禪法以一心（安心）爲宗而分爲四個方面，既次第分明又完整系統，確實與衆不同。

對於理入、行入自修法門又有詳細的解釋：「藉教悟宗，深信含生，凡聖同一眞性，但爲客塵妄覆，不能顯了。若也捨妄歸眞，凝住壁觀，無自他（道宣作「無自無他」更確），凡聖第一，堅住不移，更不隨於言教，此即與眞理冥狀（道宣作「與道冥符」更確），無有分別，寂然無明（道宣作「寂然無爲」更確），名之理入。」

藉教悟宗，教則言教，指如來所說經典文言；宗則心宗，謂自覺知本心及先聖所傳無上

心法（禪法）。教為手段，藉之以悟禪門心宗；宗為目的，以之融通一切言教。重心是宗，表明其法以禪定為中心，不同於一般的義學。含生同一真性，只是為客塵覆遮，不能顯發，這是出自《楞伽經》等經典的傳統的如來藏思想。捨妄歸真，這是講如何成佛。捨妄歸真，即去染返淨，與轉染成淨、熏習解脫的唯識法門不同，更接近除去煩惱外衣（染），以開發顯露如來寶藏的如來藏經典所示之方，亦即捨棄摒除煩惱妄念，回復歸向原本的內在的真淨狀態，具體的方法即凝住壁觀。壁觀為達摩獨創禪法觀門，從形式上講，即面壁端坐（或站立），《傳燈玉英集》卷三載「師（達摩）常端坐面牆」，這一觀法來源於地遍處，與達摩多羅「開一色為恒沙」（一色指由青黃赤白等眾色觀改為一色地色觀）相同。從內容及意義上講，壁觀即「無自無他，凡聖第一」，即平等觀，又為「堅住不移」的不動觀，更是「不隨言教」的實相觀。牆壁本身有一色，不動、平等等特徵故，通過觀緣牆壁可以進而觀緣一色無色、平等不動的真如理境，壁觀即是真如觀。真如無相無形，不可用肉眼觀察，通過與之有相似之處的有相牆壁進一步理解無相真如。由此藉境安心，證果得道，可說是達摩的創造和發明。另外，「面牆」是中土慣用的習語，意為不事學業，徒耗光陽，達摩以此表示一心習禪，不隨言教，不執文字義解的精神，正與《楞伽》宗旨相符。由此亦可知達摩所傳「捨妄歸真」，去染向淨與傳統的「除染布淨」並不一樣，並非認為身中實有淨染，然後除染布淨，而是了知染法虛妄無實，沒有自性，萬法平等一如，不立染淨，由無染無淨而捨染歸淨（真淨無淨），從而「寂然無為，與道冥符」，契乎真如實相（「道」），明達正理。

達摩禪法，強調理行俱備，十二時中，身心不動，故又示行入法門：「行人者，所謂四行，其餘諸行，悉入四行中。何等為四行？一者、報怨行；二者、隨緣行；三者、無所求行；四者、稱法行。云何報怨行？修道人若受苦時，當自念言：我從往昔為（當作「無」）

數劫中，棄本逐末，流浪諸有，多起怨憎，違害無限，今雖無犯，是我宿殃，惡業果熟，非天非人，所能見與。甘心忍受，都無所怨訴。經云：逢苦不憂。何以故？識達本故，此心生時，與理相應，體怨進道，是故說言報怨行。」

入道四行，攝盡萬行，指在日常生活中磨練自己，使自己在一切情況下都能安心不動。第一、報怨行，指在遇到苦難時，想到這是自己過去惡業所帶來的果報，故甘心忍受，不生怨恨，逢苦不憂，受到外界無端的侵害而無怨恨，這是日常生活中修習自心的第一步。

「第二、隨緣行者，衆生無我，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（道宣作「違順風靜」更確），冥順於道，是故說言隨緣行。」

隨緣行，指明了一切得失都是業緣果報，隨緣而生，緣盡還滅，虛幻無常，不可執著，即便得到榮譽好報，也是過去善業之報，且不能長久。因此，應遇樂不喜，不為喜風所動。在得到好事時不喜，心不為動，這是日常修心的第二步。此行從某種意義上又涵蓋了前者，苦樂皆隨緣而生，緣盡則滅，二者都是業緣果報。自心應安住不動，違順八風（利、衰、毀、譽、稱、譏、苦、樂）不能動搖，不受外緣影響。

此二行是講自心不受外緣的影響，不為外物所動，自足自在。自心堅固，自然不用外求，此即第三、無所求行。

「第三、無所求行者，世人長迷，處處貪著，名之為求。智者悟真，理將俗及（道宣作「理與俗反」更確），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，故於諸有，息想無求。經云：有求皆苦，無求乃樂。判知無求，真為道行。」

無所求者，即不貪著。一方面「萬有所空」，故無可願樂，一切外境皆是虛幻，無物可求。另一方面自身是苦，三界如同火宅，故人及其生活的世界是無邊苦難的，亦不可貪著。因此智者安心無爲，息想無求。前二行明外緣不入內心，此行明內心不住外緣，內外不動，故能安心。

「第四、稱法行者，性淨之理，因之爲法。此理衆相斯空，無染無著，無此無彼。經云：法無衆生，離衆生垢故，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，則行檀捨施，心無希惜，達解三空，不倚不著。但爲去垢，攝化衆生，而不取相。此爲自利，復能利他，亦能莊嚴菩提之道。檀度既爾，餘五亦然。爲除妄想，修行六度而無所行，是爲稱法行。」

安心無爲，才能稱法而行。因爲己心不動，才能破除分別妄想，顯發本心正智，由斯正智，才能悟解萬法實相無相，知分別二見之虛妄。此處性淨之理，並非「含生同一眞性」之意，而是了知法無自性，「衆相斯空」。由諸法性本清淨，遠離雜染我淨見（法無我），修行者才能「無染無著，無此無彼」。由於法性本空，無慳無吝，修行者了達此理，故能心無吝惜，布施身命。所謂三空，即《金剛三昧經》第五「入實際品」所云「空相亦空，空空亦空，所空亦空」，強調一切皆空，不取一相，修行六度而無所行，無行之行，才是稱法之行。是故稱法行主要依據般若空理明萬相皆空，故無行爲行，露出「虛宗」面目。無相無行，心自安然。四行先明心不受外緣，次明自心不外求物，最後明境界悉空，無可執著，終歸安心。

以上所述，是根據直接的原始材料分析達摩的禪法和思想。此外依據達摩見梁武帝公案及道宣《習禪篇論》可對之進行進一步的分析。《壇經》中記載達摩見武帝，武帝問道：朕

一生造寺度僧，布施設齋，有何功德？達摩答言：實無功德。六祖對此加以肯定，並說明造寺度僧只是修福，不可謂功德。達摩認為武帝所為並非功德，是因為其所為是外在的善業，不是內在的智慧，不是自覺聖智。《達磨多羅禪經》云智慧為功德，此與達摩的思想及六祖的解釋是一致的（見宗寶本《壇經·疑問品》）。後世更加上武帝問聖諦第一義等語，不足深論。

道宣《習禪篇論》對達摩一派頗有微詞，言道：「屬有菩提達摩者，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，屬精蓋少。審其（所）慕，則遣蕩之志存焉；觀其立言，則罪福之宗兩捨。」說明達摩傳法的中心不僅在嵩洛，更至江南一帶，與領袖「中原定苑」的僧稠、僧實相對應。道宣認為，達摩的弟子玉石並存，傑出者少，達摩禪法的傾向是破遣一切，立義是強調修習智慧功德，輕視捨棄免罪修福的有為小善、因果報應。這與上述達摩思想是一致的。道宣還將達摩與僧稠兩派進行了比較，認為「稠懷念處，清範可崇；摩法虛宗，玄旨幽蹟。可崇則情事易顯，幽蹟則理性難通」。以為達摩禪法屬於「虛宗」，大而無當，深而難習，反不如僧稠一派。在《法沖傳》中，達摩所傳以「忘言忘念無得正觀為宗」，並號「南天竺一乘宗」，強調一味一乘，不執言教，以破除分別二見，無念無得為樞要，以正觀直如為宗旨。總之，在道宣看來，達摩禪與大乘中觀派般若空宗有關，是強調玄理，不執名相的。

以上對達摩的身世和思想進行了初步分析，藉此可進一步探尋其師承及思想淵源。根據六祖親述（見《壇經·付囑品》第十），達摩在印度的宗師是第二十七祖般若多羅，後世《寶林傳》、《傳燈錄》等對此更有渲染。般若多羅即編撰《達磨多羅禪經》的富若羅，亦即齊公寺佛大跋陀羅薩婆多部相承記中第四十四世不若多羅，是富若蜜羅（不若蜜多羅，不如

蜜多)的弟子，如此則菩提達摩即是與佛大先(佛陀斯那)為同學的達磨多羅。禪門歷來堅持此說，以之為當然的史實，無須論證。治史者多不以為然，但也缺乏有力的證據。此事真假難下定論，但據實推定，禪門之說並非毫無根據。

從時代來看，菩提達摩生於西元三六八年。據慧觀序推論(其序大蓋作於四一一年)，般若多羅(富若羅)大約卒於三九〇年，不如密多(富若蜜羅)大約卒於三六〇年左右。而達磨多羅為佛大先的同學，卻年少於彼(《祐錄》及佛陀跋陀羅所傳傳記將之列於佛大先之後)，故其時與菩提達摩相當，如此史家所持的百年之隔的重要證據便難以完全立足。

從國別來看，菩提達摩生自南天竺，並遍歷諸國。達磨多羅「從天竺來」，雖未明名言他是來自中天竺，還是南天竺，但肯定不是罽賓一帶北天竺之人。達磨多羅來自外地，至北罽賓遊學，其行狀與菩提達摩相近。且五世紀初，月氏族餘勢未盡，罽賓、健馱羅與印度，長期以來統屬一國，未有明確的區劃，故既云達磨多羅從天竺來，極可能來自遙遠的南天竺。

從思想方面來看，二者的禪法是完全一致的，都是大乘頓門禪。壁觀法門即是一色觀、真如觀。二者的禪法都與大乘空宗有關，同屬無相虛宗，都擺脫了五門禪法與念佛法門的影響。菩提達摩以智慧為功德，與《達磨多羅禪經》相同，倡導頭陀行，也與此經一致。其四行涵蓋小乘阿含思想與大乘般若精神，見其融通大小乘禪教歸於真道的理想，與「合眾篇於同道」之行相同。他宗承《楞伽》自覺聖智的思想，與有部重視自性的宗旨相同。他既是傳統思想的繼承者，敬重經像，堅持頭陀行，又是大乘禪法的改革者，與達磨多羅出身有部而又創立大乘禪法的行跡相近。最注意的是，從東晉直至梁魏，堅持這種大乘禪法的人只有達磨多羅和菩提達摩(達摩之後不論)，其他禪師多宗五門禪法和念佛三昧，未有持此與大

乘空宗有關的大乘頓禪的。

根據禪宗史料及上述考證，可初步認定菩提達摩即達磨多羅，爲般若多羅的親傳弟子。般若多羅既是有部宗匠，又是持法者和禪門祖師。達摩從之受學，亦精通有部宗義，並著《雜心論》，和合東西師說，發揮法勝深論，解釋法相，兼述禪法，故名噪一時，成爲有部名德。般若多羅卒後，他與師兄佛大先一起搜集經論，弘揚大乘，並吸收般若空宗思想，揚棄五門禪法，創立富有特色的大乘頓禪。達摩在罽賓行化數十年，宋元嘉四年（西元四二七年），惠覽至罽賓從學於他（見《名僧傳抄》及《高僧傳·惠覽傳》）。達摩入定見彌勒，受命於離罽賓五千里的尼捷河羅國取來菩薩戒本傳給惠覽，命其速還東土，弘法傳戒。惠覽後于闐、蜀地傳授禪法，化導大衆，又受宋文帝之請，至京住鍾山定林寺，孝武帝時移居中興寺，學侶集至，禪法大盛。

據《寶林傳》卷八，達摩後來又在南天竺化導衆生，經數十年，後浮海東渡，宋泰始三年丁未歲（西元四六七年）到達廣州，居河林寺（即法性寺，見《光孝寺誌》），這是求那跋陀羅栖居過的地方。其年達摩至京師，見求那跋陀羅，求那跋陀羅將自己譯的《楞伽經》四卷贈給達摩，兩人又交換了修習的心得，達摩對《楞伽經》四卷本非常滿意，後對慧可說：「吾觀漢地，唯有此經，仁者依行，自得度世。」又講了求那跋陀羅的禪法心得，成爲禪門歷代相傳的言教，唐淨覺所著《師資記》將此記錄成書。這表明達摩對求那跋陀羅很尊重，但二人並無師徒關係，淨覺以求那跋陀羅爲第一祖是不對的。

達摩如此推重四卷《楞伽經》，是由於此經與其心法有相通之處，爲期藉教悟宗的最佳依據。《楞伽》以五法三自性、八識二無我爲中心內容，以般若空宗與瑜伽有宗的結合爲要旨，以如來藏與唯識思想的調和爲特徵，更以自覺聖智爲宗趣和根本。三自性攝八識，妄想

自性攝前六識，緣起自性攝第七識，成自性攝第八識。五法又攝三自性，名、相攝妄想自性，妄想攝緣起自性，正智、如如攝成自性。五法又攝二無我，名、相、妄想除滅即得人無我，正智、如如即法無我。五法終歸自覺聖智，自覺名、相、妄想皆是自心現量，無有自性，悉歸空無，便得正智以契如如，由斯而得自覺聖智，顯了自身如來之藏。自心即如來藏，爲一切世間法、出世間法之本，自心若迷，即現爲妄想、名、相，生種種境界。自心若覺，知一切境界均是自心現量，證如幻三昧，則得正智，了知如如之境，顯示如來寶藏，從而獲自覺聖智，即得涅槃。自覺聖智與涅槃、如來藏、成自性、宗通、藏識、法身、自心等相同，爲自悟自得的清淨明覺的本心。

是經強調一乘，一乘即唯一佛乘，即「如實處不生妄想」，即憑藉自力自悟成道，不借他力外緣，唯由自己，故謂一乘。因此此經是非常重視自性的，強調自力悟道，追求自覺聖智，與強調他力的念佛法門根本不同。大乘瑜伽派與如來藏系都出自有部，有部宗旨即強調自性，但瑜伽派側重自性妄識的雜染，以熏習轉變爲主，如來藏系側重自性寶藏（如來藏）的清淨，以剝除（煩惱外衣）顯發（如來寶藏）爲主，在論及有情衆生的解脫時，自性又歸爲自心。此經協調了兩派的理論，一方面講到自性隨染，自心（如來藏心）爲無始熏習所熏，現妄想及妄境界，此即自心現量。另一方面，自心若覺知自心現量，捨妄歸真，即得自覺聖智，自心迷失，藏識之海就生起七識波浪，流轉生死。自心若悟，妄想息死，識浪不起，就會返歸清淨如來藏。同理，自心若迷，則生名、相、妄想諸虛妄法，自心若悟，則生正智，如如清淨法。

此經又立宗通、說通，說通即如來所說一切方便經典言教，自宗通則指修行者遠離一切自心所現妄想，得自覺聖智。達摩依此強調藉悟宗，以言教爲方便，以自覺聖智爲根本，後

世不立文字，唯言一心即緣於此。此經還講到四種禪法：一、愚夫所行禪，指外道小乘所修的觀人無我及五門禪、四念處等。二、觀察義禪，觀人無我後，依次再觀法無我。三、攀緣如禪，知二無我後，如實處不生妄想。四、如來禪，入如來地，得自覺聖智三昧樂住，具有不可思議的功德法力。壁觀法門，從形式講與攀緣如禪相近，如實處即住於真如不動真際，不生妄想即不生分別二見，「凡聖等一，無自無地」，如實處才能不生妄想，不生妄想才能如實處，如來禪則與達摩心法相應，為最上乘禪。

此經體現了般若空宗與瑜伽有宗的合一。從內容上看，五法屬般若系統，三自性、八識為唯識系統，二無我為大乘通教，一心（自心、如來藏心）為樞要和本經特色。五法分為境、智兩方面，名、相為妄境，妄想為妄智，正智為真智，如如為真境，真妄取決於自心的變動，由此應屬般若系統，三自性、八識屬唯識系統自不待言，其中八識又可分為真識、現識、分別事識，對應於成自性、緣起自性、妄想自性。真識（藏識、如來藏）為淨，同成自性；分別事識（前六識）為染，同妄想自性。而現識（緣起自性）染淨不定，不能自立，若依此真識（為不思議熏習所熏）則向淨，若依止分別事識（為無始虛偽習氣所熏）則趨染。向淨則不動不變，趨染則生滅流轉。境智之真妄，識性之染淨，全歸於自心迷悟，取決於生自心現量還是起自覺聖智。自心是和合兩派的關鍵。

達摩學問極為淵博，他既為有部宗匠，又精通大乘兩派宗義，三藏五明，無不博通，但他又是禪門宗師，稟承般若多羅的心法，心海澄靜，融盡萬法而無一相可得。因此，他所傳授的禪法又極為樸實簡練。其禪法以一心為根本，融鑄各家思想而獨具特色。其中既有傳統的頭陀行和五門禪法的影響，又有大乘念佛三昧、真如觀及瑜伽行派轉依思想的深味，但又渾然一體，無跡可尋，樸實虛靈而又妙義無窮，確實非常高明，其法號稱大乘安心法門，以

自心寂滅不動爲宗旨。由傳統的修身轉爲直指心性，又以一乘命宗，以自覺智聖直入佛地，修如來禪，證如來法身，其方式與證果確實不同凡響。

第三節 菩提達摩與其他禪學宗派的關係

菩提達摩初至南方，由於江東弘重義學，不尚禪修，故雖居其地十九年，並未產生大的影響。達摩西元四八六年北渡至魏時，北方已有佛陀禪師傳授禪法，後來菩提流支、勒那摩提等相繼來華，地論學興起，勒那摩提又兼傳禪法，收弟子僧實等。於是與達摩同時，數派並興，皆傳禪法，其間自然會產生摩擦和爭論。

最早於北地傳授禪法的應是佛陀禪師，佛陀，《續高僧傳》卷十六有傳，云其譯名覺者，本天竺人。結友六人，同修定業，五僧證果，獨佛陀無獲。時有道友言其與震旦有緣，故東遊至魏恒安，孝文帝敬之，爲其別設禪林，助其修禪。時恒安城內富戶康家敬禪，爲之造別院以供習禪。有小兒自門隙見室內火光赫然，驚告主人，人至卻無所見，識者謂之已證道果。後隨帝遷居伊洛，因性愛幽栖，屢往嵩岳，詔令於少室山爲之造寺，即今少林寺，時爲太和二十年（西元四九六年）。佛陀見慧光年少出衆，度之出家，又令弟子道房度僧稠。慧光又爲佛界領袖，著名禪師，僧稠則成一代禪匠，應了道友稱之在漢地度二弟子的預言。《慧光傳》云：「會佛陀任少林寺主，勒那初譯《十地》，至後合翻，事在別傳。」然據崔光《十地經論序》，與勒那摩提、菩提流支合翻《十地》的是佛陀扇多，佛陀扇多爲傳譯，因此可證佛陀禪師即佛陀扇多。佛陀扇多又從正光元年（西元五二一年）至元象二年（西元五三九年）譯出《金剛三昧經》、《攝大乘論》等十部經典，所譯經典亦多爲如來藏系一派。

《慧光傳》又云佛陀初時令慧光學習戒律、冀其奠定根基，以成大器，後見慧光著書立說，傾心義學，便極為惋惜，為之流涕，言道：「吾之度子，望傳果向於心耳。何乃區區於世語乎？今觀神器已成，可為高明法師矣，道務非子分也。」似乎佛陀也是不重言教，重視心法真道的禪師，近乎達摩。

佛陀是一個經歷特殊的禪師，他在天竺並未悟道證果，到中國之後才證禪果，這也許是西來禪師中唯一的一例。從其告慧光之語來看，似乎他與達摩一樣，重視心法。但從其所證道果來看，類似於界分別觀中的火大三昧，屬於小乘五門禪法。

達摩遊化嵩洛一帶，又曾在佛陀所居的少林寺旁修禪，二人自然有所來往。據《傳燈錄》卷三，佛大先、佛大勝多曾與達摩同學佛陀跋陀（有誤）小乘禪觀，後佛大先捨小趨大，從般若多羅學大乘禪法，佛大勝多則更分途為六宗，達摩一一予以破斥，使歸正觀。此佛大勝多可能就是佛陀扇多。「佛大」即「佛陀」，佛陀跋陀羅《祐錄》或作「佛大跋陀羅」，「勝多」與「扇多」為一音之轉。從禪法來看，二者所傳都是小乘禪觀。從時間上講，二者都與達摩同時。故《傳燈錄》之佛大勝多實指佛陀扇多。所謂佛大勝多更分六宗，人多不解，佛大勝多一個何必分為六宗，又如何分為六宗呢？實際上這是佛陀扇多結友六人同修定業之事的緣生。這一故事也許是《傳燈錄》依據僧傳所編，也許確有所據。若此事為真，那麼預言佛陀與漢地有緣的道友就有可能與之為同學的達摩，二人在印度已是故交（佛陀扇多為北天竺人，與達摩行化之地一致。後來二人又相遇於洛陽，孝文帝為佛陀造少林寺，達摩亦住錫少林，可能兩人確有交情）。

雖然達摩與佛陀禪師可能有交情，但二人所傳禪法並不一致。佛陀所傳屬於小乘禪觀，從其弟子僧稠所習禪法更可看出這一特點。後來道宣甚至以僧稠禪法與達摩禪法作為不同的

兩派進行對比，足見其分歧。傳佛陀禪法者是僧稠，《續僧傳》卷十六有傳。僧稠（四八〇—五六〇年），初從佛陀弟子道房受行止觀，因不得其法，久無所證，使欲回習義學。遇一僧自稱來自泰岳，告之一切含靈皆有初地味禪，關鍵在於心繫外緣，借境安心，稠依此修習，果有所獲。又依《涅槃經》行四念處，欲想全消。後從趙州道明禪師受十六特勝法，節食鞭心，常坐不起，攝心入定，不願飲食。又常修死想，以死要心，覺知世間全無可樂。於是便至少林寺拜見佛陀，呈己所得，大受讚美，稱之爲蔥嶺之東禪學之最，並更授深要。此後住嵩岳寺，獲各種神通，感令山神使泉復流，杖錫解兩虎之鬥，預知帝之加害於己，手拋袈裟，力士不舉，種種神異，不可盡述。僧稠雖與帝王交往，而自尊自重，皇帝駕臨，亦不迎送，雖蒙賞賜，而不妄受，保持了禪者的清風。

在禪法方面，佛陀、僧稠一系並無特殊的創建，只是僧稠等人用功精勤，講究實修，頗有效驗，方得名重一時。前述佛陀亦重視心法，不重言教，稠亦攝心入定，節食鞭心，似乎他們也是以心法爲宗，近於達摩。但佛陀一派所講心，多指亂心，染心，故講攝心、洗心、修心、繫心。達摩一派所說心，多指真心、本心、淨心、如來藏心、自性心，故講安心、住

心，得失隨緣，心不增減，自性本心本來清淨，不增不減，不動不亂，故不須攝，不必修，只要安住本心，不隨外緣，即可證道得果，見性成佛。這是兩派禪法根本不同之處。

佛陀一派保持了傳統五門禪法的風格，講究從禪定引發神通，以神通檢驗和增進道果。佛陀本人，弟子僧稠，及僧稠弟子曇詢等，都以神通著稱於世，並獲得帝王的尊崇。達摩一派則強調定慧合一，教禪一致，從定發慧，由慧生定，將禪定與智慧統一起來，而不以引發神通為目標。因為達摩一派重在解脫，以成佛為根本目標，強調智慧（自覺聖智）的作用與意義，而不以擺脫輪迴，獲得各種神通的阿羅漢果（小乘道果）為最終目標。這也是兩派的不同之處。

佛陀一派在以神通爭取信眾，擴大影響的同時，還很注意與帝王保持密切的關係。通過王權推行教化，爭取布施財。自佛陀以下，此派大禪師都受到北朝王室的尊崇供養，王室的資助也是佛陀一派成為中原禪學的霸主的重要原因。而達摩一派則嚴格遵循大迦葉以來的頭陀行精神，不與世俗政權發生關係，自度自修，不貪世榮，心無所求，完全依靠自己的力量自悟自證，弘法利人，律己之嚴，不僅不同於許多大乘經典所宣揚的所謂的菩薩之行，甚至至有過於專修上座部五門禪法者。大乘的智慧，最上乘的禪法，頭陀行的戒行，構成達摩一系的主要特點和中心教理。

與菩提達摩和佛陀禪師同時，還有勒那摩提一派，也是北方禪學的重要派系。勒那摩提，譯曰寶意，博聞強記，人所罕及，曾譯《十地經論》、《究竟一乘寶性論》等，且理事兼通，尤明禪法。其禪法傳人是僧實。僧實，《續高僧傳》卷十六有傳。他於太和末年從勒那摩提學習禪法，受到勒那摩提的讚賞，嘆之「自道流東夏，味靜乃斯人乎」，稱其為東土禪學古今一人，其讚譽有過於佛陀對僧稠的評價。其禪法難以悉知，道宣云其「雖三學通覽，

偏以九次調心」，表明他是偏重修習九次第定的。九次第定，即四禪、四無色定，再加上滅受想定，依次入初禪、二禪、三禪、四禪、空處定、識處定、無所有處定、非想非非想處定、滅受想定，從而最終達到清淨寂滅的境界。九次第定又稱無間禪，自初禪入二禪，乃至入滅受想定，不能有任何雜念，最後滅去一切心識，達到完全的寂滅狀態，因其間不容異念，故稱無間禪。心心相次，念念無間，次第入道，直至究竟。這種禪法見於《大智度論》（卷二十一、八十一），亦是非常古老的禪法，為聲聞禪之一。僧實天生異相，目有重瞳，習禪頗有實效，故得到西魏、北周帝室的尊崇，稱之為「世寶」，比之於堯舜、周公，其受崇似又過於僧稠所受東魏、北齊帝室的禮敬。僧實亦有神通，曾遙感江南某寺將要倒塌，與弟子共念觀音救之，使一寺道俗得以不傷。由此可知，他又吸收了大乘念佛法門，且專念有時，頗有效驗。其弟子曇相亦有道力，出言多有神驗。

勒那摩提一派禪法與佛陀一系相類，都屬於傳統的聲聞禪，講究從定引發神通，其行化、影響亦與佛陀一系相似，借重帝室，顯示神通，影響深遠。雖然僧實也吸收了大乘念佛法門，但其主要的禪法還是九次第定。值得注意的是，在其時北方流行的三大禪派之中，唯達摩一派禪法最為高明，影響勢力反而最小，最上乘禪法在與古老的聲聞禪的爭主中失敗了，自度自修的頭陀行精神也在與攀緣王室的弘化「新法」的對抗中失敗了，以四卷《楞伽》為代表的如來藏系大乘智慧教典也在與唯識思想和經典的教量中處於下風，這就迫使慧可及其後繼者一方面隱居山林，佯狂市井，以免遭人嫉恨，一方面引入新的方便法門，以民衆易於接受的形式傳播達摩禪法，從而使中土禪宗進入潛伏植根的發展階段。

第四章 最上乘禪法逐步植根中土時期

慧可、僧璨對中土禪宗的承繼、發展

菩提達摩弟子衆多，知名者有僧副、曇林、道育、慧可等，傳其法要者爲二祖慧可。慧可是使最上乘禪法得以植根中土的一個關鍵人物，也是使印度禪宗成爲中國禪宗的傑出禪師。菩提達摩帶來了最高明的最上乘禪法，在艱難的環境中努力弘化，試圖使之在中土發揚光大。然而由於當時中土道俗時對大乘思想還停留在「見聞讀誦」和「悟法解義」的水平上，根本談不到實修實證，在修證方面盛行的還是傳統的五門禪法，一般僧衆還是習慣以神通法術的高低來判斷禪師的道果，就連大乘禪法的初門——念佛法門亦未得到普遍的流傳和奉行，菩提達摩驟然傳播最上乘禪法，「多生譏謗」也就不足爲怪了。

達摩在世之時，由於他是來自印度的高僧，年高有德，受到的只是言語上的譏謗。且他多年駐錫少林，與佛陀禪師交好，佛陀門下自然不會爲難於他，《寶林傳》所謂達摩爲菩提流支、光統門下所害，六度遇毒，未必實有其事。而至慧可之時，所遇到的就不只是義學之士的不齒，而是確確實實的人身迫害了。達摩、慧可不結交帝王，毫無政治勢力，一旦對方借助官方力量對之加以迫害，就只能束手受之了。慧可一方面要忍受殘酷的人身迫害，一方面在禪法上對抗僧稠一系，在教理上對抗地論師及小乘成實宗、毗曇宗，其處境之艱難，其定力之深厚，其意志之堅韌，其知見之淵博，其戒行之精嚴，其智慧之浩大，都是獨步千古，人所難及的。

慧可一方面繼承了達摩的禪法、心要，雖處境艱難而矢志不改，一方面又以各種形式對

之加以弘揚、傳播，使之更易爲人接受。他甚至以歌吟民謠來宣傳達摩禪法，這就使之易於爲下層民衆所接受，有利於最上乘禪法的傳播，他還對達摩禪法進行了調整和發展，更注意以教言禪，以當時已爲大衆普遍接受了的大乘經典、教義（尤其是般若三論一系）說明己宗的義理和意義，緩和己宗與當時義學諸派的對抗。在艱苦的條件下，他以自己的不懈努力擴大了達摩禪的影響，並培養一批有才華的弟子，使自宗悄然在民間立下了根基，使中土禪宗得以生存，維持，並漸漸發展。

三祖僧璨爲可師弟子中的傑出者。由於時事艱難，環境險惡，故一得法更不得已佯狂市肆，隱跡山林。他長期隱居於舒州司空山，又至羅浮山、皖山等地，一生隱跡深山，故知者不多，其事跡亦不見史傳。但他在山中繼續傳道，保存禪宗一脈，爲後世禪宗的弘化發展奠定了基礎，並且由他開始建立了傳道山林，不入市肆的門風，爲後世所依行，這對後世禪宗不受世俗影響（如滅法之害），傳燈千載不絕有很大作用。

慧可、僧璨時期，是社會變動較大（南北東西方的對立及朝代的改換，周武滅法），各種宗派繼起的時期。除僧稠、僧實兩派弘揚禪法之外，還有南北兩道地論師的興起，南方真諦系攝論派的產生，毗曇宗、成實宗的盛行，淨土宗的萌生，三論宗和天台宗的創立與發展，乃至三階教的創行。其間小乘與大乘、禪定與義學、空宗與有宗的對立紛爭十分複雜劇烈，有關佛性「本有」（現有）與「始有」（當有）的爭論也極爲尖銳且影響深遠，心性「本覺」思想也由此建立。因此這是中國禪學史及整個佛教史上各種教理衝突融合並時有新理論建立的時期，同時也是「偽經」競出的時期。禪宗一方面經受住了各方面的對抗和考驗，一方面又從各派理論中吸收了不少營養，從而使自己的禪法更趨於完善。

第一節 地論師的興起和心性論的發展

——兼論《大乘起信論》的主旨及作者等問題

地論派的形成與《十地經論》的翻譯有關。前文已述菩提流支、勒那摩提合譯世親《十地經論》，佛陀扇多爲傳譯。由於菩提流支與勒那摩提師傳、宗趣不同，對經文的理解、表達亦異其趣，由此分成兩大派系，慧光雖然曾參與譯事，並合其兩諍，共成通部，但其所宗爲勒那摩提一系，由慧光建立地論師南派，號相州南道，北派由菩提流支弟子道寵開創，號相州北道。

一般認爲，南道認爲佛性現有（本有），以第八識爲淨識；北道認爲佛性當有（始有），以阿梨耶識爲染識。在判教方面，南道將佛教經典判爲四宗，《毗曇》爲「因緣宗」，《成實》爲「假名宗」，《般若》爲「不眞宗」，《華嚴》、《涅槃》、《法華》等爲「眞宗」。北道則別立《華嚴》爲「法界宗」，顯其殊勝，故爲「五宗」。

南北二道的分歧是理論方面的分歧，不是一般的宗派勢利之爭。北道宗菩提流支之說，屬於純粹的唯識系統，故以第八識爲染識，爲雜染之根本，與眞諦、玄奘所宗一致，南道宗勒那摩提之說，雖亦屬唯識一系，而雜取如來藏思想，故以第八識爲淨識，將之與如來藏、眞如視爲一體，爲一切染淨之法的依持。南道視藏識同乎如來藏，本在衆生本身中，故認爲佛性本有、現有。北道以藏識爲雜染之本，本非清淨，需要經過外緣熏習才可能轉染成淨，轉識成智，故認爲佛性當有、始有。

南北兩道當有、現有之爭影響巨大而又深遠，導致後世唐玄奘遠至印度以求解決這一問

題。但兩道的著作大多散佚，南道尚略有殘餘，北道則全然不存，對其爭論的具體內容難以悉知。而兩道的辨論確實推動了心性論的發展，並促使中國學僧不惟單純接受印度的佛教思想，並且加以以自己的理解和創造，發展了印度佛教理論，尤其是心性論，這對於後世台賢禪宗及唯識一派都有很大的影響。這一時期堪為典範的著作便是《大乘起信論》。《大乘起信論》真偽問題，近代中日學者多有考據和爭論，茲不具述。《起信論》的出現可說是南北兩道爭論的產物，也是地論師與小乘毗曇宗、成實宗對抗的產物，從其流傳、名相、思想等方面來看，它與地論師南道慧光一系關係甚密，很可能是此派的著作。唐慧均《四論玄義》卷十云：「《起信論》一卷，人云馬鳴菩薩造。北地諸論師云：非馬鳴造論，昔日地論師造論，借菩薩名目之，故尋翻經目錄中無有也，未知定是否。」

由此可知，唐初時尚知此論為地論師之作，法上《衆經目錄》中不錄。後世不知根底，人云亦云，將此論真當成了馬鳴的作品，並且又找到了一位譯家真諦，於是馬鳴造，真諦譯更成定論，無復疑者，直至近代，才有人對之重新考察，求其本來面目。

從此論的流傳來看，與地論師南道有關，據《續僧傳·曇遷傳》，曇遷曾「偏就曇遵法師，稟求佛法綱要」，在北齊佛法興盛之時，不求榮利，隱居林慮山黃花谷中淨國寺，「研精《華嚴》、《十地》、《維摩》、《楞伽》、《地持》、《起信》等」。可見齊滅之前，曇遷即已研精《起信論》，此論形成當在西元五七七年以前。後曇遷又在彭城講解《起信論》，影響很大。故此論是由慧光再傳弟子曇遷傳出的，此論的釋著最早是淨影慧遠的《大乘義章》和《大乘起信論義疏》，慧遠為法上傳人，亦是慧光再傳弟子。因此此論是由慧光一門傳出，並最早加以注釋的。

慧遠《大乘義章》多處引述此論，或稱《起信論》，或稱《馬鳴論》，表明慧遠最早將

其作為馬鳴著作，但尚未稱其為真諦譯著。但慧遠《大乘起信論義疏》卷初即已明述此論產生的緣起，暗示它只是中土著述託名馬鳴，並非真是馬鳴之作。《起信義疏》稱「所以菩薩造此論者」，是由於佛滅度七百年時，有法勝菩薩出，依毗婆沙廣論，西方沙門及薩婆多部義抄出二百五十偈，造四卷毗曇，不久又有達磨多羅菩薩依西方沙門義與譬喻師義，擴充法勝之作而造《雜心論》十一卷，「此二論主並宣有相之教令退異乘，因緣為宗。雖明空理，但法上橫計定性，不定法體」。故於佛滅八百九十年後，訶梨跋摩出，依毗婆沙此方沙門義與曇無德義，造《成實論》二十卷，「偏宣無相之教，明生法二空，觀空得道為宗」。以毗曇為有相因緣宗，成實為無相假名宗，是綜合了慧光四宗論與虎丘山岌師有相教、無相教、常住教三時教說。兩宗並不是大乘究竟之說，「雖三論主造論宣通，獨謂六識名相之事，非題極理」。然而「衆人等競習此論，執為究竟，興弘於世，將欲隱沒牟尼大意。是故復出馬鳴菩薩，愍傷衆生，拖非人流，感煩佛出，極意潛沒，依《楞伽經》造出《起信論》一卷也」^①。

慧遠述此論造作緣起，已明確表示此論並非真的是馬鳴菩薩所造，作論的「馬鳴」是在法勝、達磨多羅，乃至訶梨跋摩之後出現於世的，法勝為佛滅七百年時人，訶梨跋摩為佛滅八百九十年後人，作論的「馬鳴」當然只能是佛滅九百年以後的人，怎麼可能是佛滅五百年時的馬鳴菩薩呢？

慧遠亦提到此論創作的社會環境和直接原因，當時毗曇、成實極為流行，衆人競習此三論，執為究竟，小乘熾盛，佛說大乘極意不顯。這種情況顯然不是印度的社會現實，《成實論》在印度很少流傳，印度諸地任何時期也未出現過毗曇與成實共同盛行的局面，這是南北朝時期中國佛教的現實情況。當時南方盛弘《成實》，有莊嚴寺僧旻、開善寺智藏、光宅寺

法雲，號成實三大家，名重一時。北鄉流行毗曇，智游、慧嵩、志念三葉相承，號毗曇宗。南方三論與成實並興，北方地論與毗曇同存，南北兩地都出現了大小乘並存的情況。由於地論師以大乘自居，自然看不上弘揚小乘毗曇、《成實》的毗曇師、成實師，雙方的衝突、爭鬥是不可避免的，慧嵩便由於與慧光弟子法上不睦，遷居徐州。《起信論》作者深為小乘盛行的局面感憤，遂作此論，欲令衆生起大乘正信，不為小乘雜學所惑，故其應屬於與小乘毗曇宗相對立的地論師一系，為中土之人。

從此論名相來看，應與地論師南道有關。此論所述名相甚多，唯「本覺」二字他書未見（《金剛三昧經》有〈本覺利品〉，此經疑偽，後面將述），可謂是論主的獨創。此前論及心性，皆言「本淨」，以清淨寂滅為本，未有言及心性以覺為性者。但晉時中土高僧已然言及心性寂與照的關係，寂即是淨，照即是覺，寂即是止，照即是觀，止觀亦同定慧。故以智慧為佛性，前人（包括印度佛僧）早已言之，佛性具有淨、善、覺、常、樂、我等特性，覺性自然亦屬佛性。但言及心性本覺，於名相方面可謂創舉。此論立本始二覺，「依本覺故而不覺，依不覺故而有始覺」。心性本覺，由於無明的染污而現不覺之相，由此不覺而有始覺，除不覺之相即得始覺，即是除去染污，重現本覺之體，故始覺又同乎本覺。本始二覺同乎佛性本有（現有）、始有（當有），心性本覺即同本有佛性，始覺即是始有佛性。此論以佛性本有（本覺）為宗，又立始覺義以會通佛性始有（當有）之說。心性本覺，佛性本具，但由於受到無明妄念的染熏，現為不覺之相，只有去除煩惱妄念，才能顯發本具的佛性，始有佛性覺照之用，從而見性成佛。從體上講，佛性本有，心性本覺，從用上言，佛性始顯，

① 以上引文見《大乘起信論義疏》上之上，《大正藏》四十四冊一七五—一七六頁。

心性始覺。從因位講，本有佛性作爲涅槃正因，但又有無明煩惱的雜染，不得出離三界輪迴；從果位講，去除無明煩惱，始得顯發真本，見性成佛。此論立本始兩覺以會通本有、始有之當現二常，當是南北兩道爭論融通的產物。

本覺、始覺的淵源難於悉知，一般佛教講如來正覺以對應外道邪覺，此正覺同乎始覺，爲修習所得智慧之果，《十地經論》又立淨覺、雜覺，同乎此論所立之究竟覺、非究竟覺。《楞伽經》言自覺聖智（魏譯稱爲「內身自證聖智」等），似又兼具本始二覺之義。由其自身本具，非由緣得而言，說爲本覺。由其自修自度，自證自得而言，說名始覺。上述名相自然對本覺、始覺的產生有所影響，但又無切近之感。然此論又以真覺解釋不覺，「以有不覺妄想心故，能知名義，爲說真覺。若離不覺之心，則無真覺自相可說」。真覺是與不覺相對而生的，由不覺而說真覺，真覺即覺，即是本覺。可見本覺與真覺意義相同，同爲一覺，與始覺對應說名本覺，與不覺（妄覺、邪覺）對應說名真覺。

真覺一詞始見於慧光《華嚴經義記》卷一，又見於法上所作《十地論義疏》。慧光《華嚴經義記》尚有釋《如來光明覺品》殘存，其中稱「既有實契於心，是以得真覺發中，故言於諸佛淨修梵行也」①。說明只要如實契乎本心，就能得以顯發心中本具的真覺之性，這是諸佛所修之清淨梵行，此發自內心的真覺即是《起信論》所云之本覺，又稱「所以初明不動智者，明始發真本也」②，此「始發真本」即同始覺，意爲始得顯發真心本具的本覺之性。法上《十地論義疏》卷一稱「真實決定者，自體真覺性，離緣得也」③，表明自體真覺，體自本具，非由外緣修習而得，此本具之真覺淵源於地論南道。另外，法上《十地義疏》卷一稱「大法界者，是佛性異名」④，可謂是對《起信論》中「一法界」的解釋。總之，《起信論》中所用重要名相與地論師南道有關，足見此論與此系關係密切。

此論的基本思想是與地論師南道一致的，其基本思想，依照慧遠的解釋是「八識常住爲體，修行趣入爲宗。習六七識妄，故修盡拔衆生等執究根源。釋八九識眞，故湛然示迷方類趣入處也」⑤。意爲此論以第八識爲常住之本體，以修行趣入如來藏（八識）爲宗旨。六識、七識爲妄識，故修習盡拔衆生對之的執著以探究本原。八識、九識（九識爲《攝論》之名相，慧遠特引《攝論》以述《起信》）爲眞識，故湛然明示迷失方向的衆生所應趣入之處。南道以第八識爲眞淨識，同乎如來藏、佛性、眞如等，故與《起信論》基本一致。

既然《起信論》與地論師南道密切相關，故其作者可能亦是南道一派。那麼其作者究竟是誰呢？從各方面情況來看，有可能是慧光法師。前述《起信論》由慧光再傳弟子傳出，並爲之作釋，故亦有可能是曇遷、慧遠之作。慧遠《起信義疏》卷上之上云：「言受緣別者，昔是極聖說經是佛，今日論主不足之人，故言緣別。」表明論主絕非馬鳴菩薩。南道至第三代，由於與北道理論上的對立和爭論，學說已然趨於極端。慧遠在《大乘義章》中以第八阿梨耶識爲藏識、淨識、眞識、眞如識、本識等，爲純粹清淨之識，而《起信論》中阿梨耶識爲衆生心，是染淨、眞妄的和合，所謂「不生不滅與生滅和合，不一不異，爲阿梨耶識」，顯然不同於慧遠的觀點。但慧遠顯然是知道論主是誰的，也很清楚作論的原因和目的。慧均稱北地諸論師云「昔日地論師造論」，表明自隋至唐初地論師是知道此論底細的，據《續僧傳》，曇遷滅法之前即已研習此論，而他又曾從曇遵「稟求佛法綱要」，故此論可能得之

①②見《大正藏》八十五冊二三四頁。

③④見《大正藏》八十五冊七六五頁。

⑤見《大正藏》四十四冊一七六頁。

於曇遵。因此此論也可能是慧光弟子一輩如曇遵、法上等人的作品。日本望月信亨亦認為此論爲曇遵之作^①。但據《續僧傳·曇遵傳》，曇遵從慧光受學「大乘頓教，法界心原」，並且披析義理，超越時匠。但他又「賦志清高，無爲立性」，並且博聞強記，手不持筆，因此「談述有續，而章疏缺焉」。曇遵是一個不愛動筆，述而不作的人，甚至連記錄都不願作，很難想像他會寫出一部《起信論》來。法上《十地論義疏》以心爲第七識，「心者第七心」^②，以第七識爲純然染污的「生死之本」，而以第八識爲法身，爲佛性眞如，立說已然極端，與《起信論》以衆生心爲染淨之本，大乘法體迥然不同。因此《起信論》也不大可能是慧光弟子輩的作品。

如此推論《起信論》很可能是慧光法師的著作。前文已述《起信論》中本覺、始覺、眞覺等重要名相源於慧光《華嚴經義記》，雖只餘殘篇，亦有多處言及二覺。如「初明文殊者，始證眞性波若根本妙惠故也」^③，「文殊爲首者，欲明始發於妙實也」^④，皆明始覺。又云：「既明方便契實，故方便德就，是以德熟歸本，還應於實故」^⑤，還稱「本攝衆德」，所謂「德熟歸本」，即以各種方便契合實際，從而去除煩惱，成就功德，返歸本覺的眞本，還歸實際，即始覺同於本覺也。《起信論》中「有大智慧光明義」之句，顯然出自《華嚴經·如來光明覺品》。

慧光是精通大乘經典的名僧，時人多以他爲大乘佛法的最高權威和象徵，而他又是一位著名的律師，律師向來是注重信仰的，故他著《大乘起信論》，勸導衆生起大乘正信，並從理論上說明大乘法的殊勝，以對抗當時盛行的小乘毗曇宗與成實宗。此論可能是慧光晚年之作，故言簡意賅，深見功力，也可能當時並未公開刊行，只是傳給了弟子曇遵，曇遵又傳給了曇遷。光統律師本無冒用馬鳴名義的企圖，故論文無一言提及作者是馬鳴。後周武滅法

，佛教凌遲，慧遠等人深懼大法不起，故借馬鳴之名以弘揚此論，又恐後人誤認爲果然爲馬鳴之作，不知方便行權，故慧遠又在《起信義疏》中委曲說明，暗示此「馬鳴」實爲佛滅九百年以後的中土高僧，且爲破除小乘毗曇宗有相教、成實宗無相教的不究竟之說，立大乘常住教而作此論。慧遠以此託名馬鳴，亦非刻意作僞，由於當時中土尙盛行重視印度經典、輕視中土著述的習氣，「佛滅度後，聖人自造解釋佛經，名之爲論，凡夫所造名爲義章」（見慧遠《起信義疏》），中土著述不可輕易稱之爲論，故只得託名馬鳴以增強其影響。但慧遠亦未想到爲之找一個譯者，既然託名馬鳴，就必須有譯者才行，慧遠並非不知此理，只是不想刻意作僞，故意如此。後世便又以之爲眞諦譯著，並種種附會，弄假成真。考之史實，曇遷在齊滅之前便已研習此論，而此時眞諦譯著絕不可能傳到北方，曇遷爲了避難逃到南方，才開始接觸眞諦所譯之《攝論》，並第一次將之傳到北方。滅法之前，眞諦著譯只偏傳於嶺南，即使金陵一帶亦難覓其跡，怎麼會傳到遙遠的北方呢？

《起信論》所依經典，慧遠認爲是《楞伽經》，近人呂澂認爲是魏譯《楞伽》⑥，而慧遠在《大乘義章》中亦多引宋譯《楞伽》加以說明，故《起信論》所依並非只是魏譯，而是參合二譯並而用之，除《楞伽經》外，還有《華嚴》、《十地》、《維摩》、《不增不減經》、《寶性論》等，此論是融貫諸經而爲己意之作，故難於悉數其淵源。

① 見梁啟超《大乘起信論考證》。

② 見《大正藏》八十五冊七六三頁。

③ ④ ⑤ 見《大正藏》八十五冊二三四頁。

⑥ 見呂澂《起信與禪——對大乘起信論來歷的探討》。

《起信論》的根本思想是以一心爲本，由一心、二門、三大、四法、五門等爲主要內容，目的是勸令衆生起大乘正信。此論依《楞伽》而不盲從《楞伽》，以一心爲本，此一心即衆生心，即阿梨耶識，即心眞如。一心分爲二門，二門還歸一心，一分爲二，融二爲一，是此論的一個重要特點。一分爲二，以分述其理爲智慧觀；二還爲一，以去除二見爲禪定行。一分爲二，故述一心二門，言眞妄，生滅不生滅、覺不覺、染淨等；二還爲一，故融合能所，使正智眞如、止觀、體用、本始二覺、無明境界等合而爲一。在《楞伽經》中，能所、眞妄是分別而言的，如講心，自心現量爲自心受無明熏習而現妄境界，爲染心、安心；自覺聖智爲自心受淨而獲正智，爲淨心、眞心。此論則將之合爲一心，又通過二門分述其理。又如經中正智與眞如能所有別，分爲二法，眞如寂中清淨，爲所覺眞境，正智澹然明覺，爲能覺之心。此論則將能覺之心與所覺如如合而爲一，合稱心眞如。既云心自性清淨，又言心性本覺，將本淨與本覺、禪定與智慧、止與觀合爲一體。

根據這一原則，此論對《楞伽經》的一些名相進行了改造，如《楞伽》言相、名、妄想、正智、如如五法，此論則將正智、如如合爲眞如，以爲淨法，以無明、安心、境界（相當於妄想、名、相）爲染法，故改五法爲四法。此論又將六度改爲五門以修行成就大乘正信，五門即施門（布施）、戒門（持戒）、忍門（忍辱）、進門（精進）、止觀門（禪定、智慧），強調止觀俱行，定慧雙修，這也是當時禪師共有的特徵，相傳慧光的同門僧稠禪師曾著《止觀論》二卷，此論也許受其影響。此論還將信解行證四個入道步驟合而爲三，在分別發趣道相部分，講到三稱發心：一爲信成就發心，二爲解行發心，三爲證發心。將解行合而爲一，強調慧解與修行的兼備同行。眞如與正智、禪定與智慧、止與觀、行與解是一致的，都是指能與所的關係。眞如爲寂滅之體，正智爲能覺之用，禪定、止即達到清淨寂滅的狀態，

智慧、觀即是能覺之正智，解同智慧，行即禪行。此論的中心思想即去除能所、內外等分別二見，從而會歸一心，故處處會合能所，合二爲一，這一思想對後世禪宗亦有影響，故道信、弘忍藉之以爲教典。

此論與地論師南道思想一樣，都是調和如來藏與唯識理論，雖爲唯識一系，卻又偏重如來藏思想，這也是《楞伽經》的宗旨。因此此論以如來藏爲一切法之本，強調眞如緣起，反對以雜染的阿梨耶識爲緣起之本的說法。眞如與如來藏爲一體異名，都是純粹清淨的，阿梨耶識則是不生不滅（淨）與生滅（染）和合之產物。因此，此論雖然講到心眞如門（眞）與心生滅門（妄）二門，但眞妄、染淨並非是對等共存的東西，而是妄依眞有，「依如來藏故有生滅心」，「以依眞如法故有於無明」，是故如來藏爲一切法本。這是因虛妄染法沒有自性，不能自立，只能依附眞法而有。這種妄依眞有、眞心爲本的思想是與如來藏系理論密切相關的，如來藏系經典以如來藏爲衆生身中本有常住的眞淨實體，以無明煩惱爲虛妄無實、沒有自性的雜染外相，以眞爲本，以妄爲末，眞爲實存，妄爲虛設，故破妄顯實，見性成佛是完全可能的。因此如來藏不僅是一切淨法的根本，也是一切染法的根本。此論以如來藏（眞如）爲一切法之本，但亦未能解決這樣一個問題，即純淨的如來藏（眞如）如何能夠派生出雜染的無明煩惱。既云如來藏爲一切法本，就包含有本體論的意味，由本體論自然會引申出生成論，即如何由本至末，由靜到動，從淨到染，如此便會陷於哲學思辨的泥潭。這一方面，《起信論》的解釋並未超過《楞伽經》。宋譯《楞伽經》卷四云：「如來之藏，爲無始虛偽惡習所熏，名爲識藏，生無明住地，與七識俱。」所謂妄依眞有，並非由眞派生出妄，而是指無始虛偽習氣並無自性，不能永久存在，只能依附常住不滅的如來藏存在，就如藤蘿必須依附大樹生存一樣，但藤蘿並不是大樹的派生物。而從認識的方面來看，眞妄是相互依

存的兩個概念，亦是分別二見，不可執著，真心無分別，無念為根本，故不應執求真與妄誰派生誰。《起信論》又多引華嚴三界唯心之義說明自心現量，明述一切境界皆是自心的分別妄見，並非真有，心滅則種種法滅，心無分別自然就能隨順真如，達到清淨寂滅的境界，對於染法的緣生不必刻意執求。

《起信論》在述及染淨重習時又有所創見，對於原來如來藏的寂滅無為有所不滿，特賦予真如淨法以熏習無明染法的淨熏功用。事實上，由於真如已與正智合為一體，自然具備了能熏的能動性，已不同於一般所說的寂滅為性的真如。真如為淨法，淨法唯一，無明為染因，由無明染熏次第而生妄心業識，由妄心又生妄境界六塵。真如淨法常住不變，無明染因則無始有終，虛妄無體，至如來地則能斷盡。故雖然有染淨互熏，二者卻不是對等的。無明染因雖然能熏習真如，卻不能絲毫改變真如淨性，只是使之外現染相而已，不能損減真如實體。真如淨法熏習無明，由於無明虛妄無體，沒有自性，久遠熏習能令無明漸滅漸減，從而斷除煩惱，進入涅槃。染淨互熏只是覆障與滅除的關係，真如除滅無明，無明覆障真如，但二者並不相應相雜，無明不能改變真如淨性，真如亦不能改變無明染性。在這一方面，《起信論》完全站在如來藏思想的立場上，而與唯識系之轉染成淨不同。關於染淨熏習問題還可以追溯到部派佛教時期，大眾部（分別論者）與薩婆多部對此各執己見，大眾部執心性本淨，客塵煩惱所染污故，相不清淨，有部則表示反對。於是便有學者誤認為有部反對心性本淨說，其實有部反對的不是心性本淨，而是客塵煩惱能夠染污本心這種異見。有部認為客塵煩惱不與本心相應相雜，亦不能改變本心的淨性，煩惱只能覆障本心，不能染污本心，並非本淨之心，因客塵煩惱染污而成為染心，去掉煩惱後又變成淨心，而是心性常淨，不受染污。有部又引契經說明此義：「世尊亦說，比丘當知，此日月輪，五翳所翳，不明不照，不廣不淨

……，如日月輪，非與五翳相合相應相雜，彼翳未離，此日月輪不明不照，不廣不淨。彼翳若離，此日月輪明照廣淨。如是非此心與貪嗔痴相合相應相雜，而貪嗔痴未斷心不解脫，貪嗔痴斷心便解脫^①。」此心本來解脫，如日月輪恒常明淨，煩惱五翳絲毫不能改變此心的淨性，染淨二法本不相應，亦不會相雜相合。這一思想至後世發展為如來藏理論，亦影響了《起信》。

《起信論》在許多方面受《寶性論》的影響，在講到染淨熏習時更為明顯。《寶性論》以自性清淨心，不正思維、業煩惱、陰界入為四法，以虛空、風、水、地四大為喻，《起信論》之四法與此一致。又《寶性論》引《勝鬘經》云：「世尊，依如來藏故有生死，依如來藏故證涅槃。世尊，若無如來藏者，不得厭苦樂，求涅槃，不欲涅槃，不願涅槃故^②。」以如來藏為眾生厭生死、求涅槃的正因，這正是《起信》真如內熏的根據。《起信》染淨互熏義頗有特色，妄依真有，依真如而有無明，無明反熏真如，則有妄心，妄心反熏無明，則有境界，境界反熏妄心，則有業行，其次第是真如、無明、妄心（識）、境界（名色六處）、行。此處依據十二因緣而又有所改進，以真如本生代替了無明本生，由無明緣行改為無明緣起妄心，妄心變現境界，並由於貪執境界而造種種業行，如此更顯合理。染熏包括無明、妄心、境界三種染法，淨熏則有真如、妄心兩種淨法。其中妄心是無明與真如相互熏習的產物，其中包含染淨兩種成分，也是染淨勢力對抗消長的中樞。無明熏習真如，無明熾盛，妄心即是染法，能受凡夫業執苦及二乘、菩薩生滅苦。真如熏習無明，真如勢顯，妄心即為淨法

①見《大毗婆沙論》卷二十七，《大正藏》二十七冊一四一頁。

②見《究竟一乘寶性論》卷四，《大正藏》三十一冊八三九頁。

，能夠厭生死苦，樂求涅槃，分別世間涅槃染淨二法而厭染趨淨。熏習還必須因緣具足，依靠真如內淨力之內因與佛、菩薩教化之外緣相結合，才能遠離生死，達到涅槃。

《起信》以勸令眾生起大乘正信為歸趣，因緣分表明作論緣起及目的，立義分、解釋分述大乘法理的殊勝以勸信，修行信心分述五門以修信，勸修利益分說明信奉大乘法的利益、功德。止觀法不過是修信心之一門，故不能視此論為禪師所作之止觀教程，其述止時講到真如三昧、一行三昧，並述無相無念之理，又言及專念西方阿彌陀佛、念佛法身的念佛三昧，頗有大乘特色，但述觀法時又純為小乘四念處之法，與僧稠之法完全一樣。而且其述禪定時多言禪理，未講具體可行的禪法，不類禪師之作。還謂坐時專行止，行、住、臥時止觀俱行，這種止觀法較之傳統禪法尚有不足，《安般守意經》等經典所述禪法坐時亦是止觀俱行，這種坐時只止不觀的禪法顯然屬門外之談。

此論尚有一些細節問題，如有此條目缺而不論，不知何故。言分別發趣道相時只釋信成就發心，後兩條不再解釋。在講到凡夫、二乘、法身菩薩、十地菩薩的不覺、相似覺、隨分覺、究竟覺時，本應依照心之生住異滅四相次第而述，知心相生（念起），止令不生，謂凡夫之不覺，此是最初之覺；知心相住，捨令不住，除分別執著念，謂二乘、初發意菩薩之相似覺；知心相異，念無異相，離分別粗念，謂之法身菩薩之隨分覺；知心相滅，微細念盡，即除滅四相，得見本覺心體，心即常住，謂之究竟覺。而論中住與異顛倒，先述異，後述住，應是傳抄之誤，因相似覺之捨分別執著相顯然與心之住相對應，且下文述「生住異滅」，次第本無誤。生住異滅皆是心相，除去心相方得無念，無念才能得見心體，得本覺心。得本覺心，即知四相本來平等，同於一覺（本覺），而並無前後深淺之分。

《起信論》依據如來藏思想，以眾生心為大乘法體，影響很大。此眾生心即自性清淨心

，亦即真心、本心，非指妄心、染心。此心真如相，即顯示心體的不動不變、不增不減、清淨寂滅，此心生滅相，即顯示心自體的相與用。由此心所顯示的大乘法義即體、相、用三大都是真淨善法，故此心亦是真心。此心亦即如來藏、真如、佛性，所謂無始虛偽習氣、無明、煩惱是熏習此心的雜染外衣，與此心並不相應、相雜、相合。此論亦講到染淨、迷悟二依，但二者不是對等並列的關係。真淨說為心體，是不生不滅、恒常清淨的，生滅染法中才存在覺不覺的問題，迷悟依存在於生滅門中，說明心自體的相和用。迷則輪轉生死，由真如入於生滅，悟則達知心體，覺其心源，由生滅入於真如。迷悟之要在於有念與無念，念念相續自然流轉輪迴，無念無相自然解脫生死，達至本覺。

《起信論》是南北朝時期最有價值且影響最大的一部論著，它的出現推動了心性論的開展與深入，成為台賢諸家開派創宗的理論依據之一，並刺激了禪宗的理論創新和禪法與禪理的融通。它使其時流傳中國的華嚴唯心思想、佛性如來藏思想、唯識體系、般若空宗、毗曇理論等佛教各家理論融鑄於一體，從而使中國佛教的理論水平達到一個新的高峰。

第二節 二祖慧可的史事、宗系與思想

——兼論《金剛三昧經》的主旨及其作者等問題

二祖慧可（四八七—五九三年），承菩提達摩後而為中土禪宗第二代祖師。有關慧可的史料有《續僧傳》、《神會語錄》、《曆代法寶記》、《寶林傳》、《景德傳燈錄》等。據《寶林傳》卷八，慧可俗姓姬，虎牢人，隋開皇十三年癸丑歲滅度，壽一百零七歲，如此則應生於北魏孝文帝太和十一年（西元四八七年）。但此書又云慧可於孝文帝永興十五年正月

一日受胎，查孝文帝無「永興」年號，當是「延興」之誤，延興只有六年，以其年順推，延興十五年當爲太和九年，稍有差誤。

慧可少時綜覽老莊，內外兼通，且「獨蘊大照，解悟絕群」，自悟玄機，由於沒有師承，故受到譏謗，「一時令望，咸共非之」。年逾四十（西元五二七年），始遇達摩，遂從學九載，得其心要。達摩滅化之後，慧可本來亦「埋形河洑」，隱居修禪，但由於他早年便享有盛名，道俗紛至，求其開法，故他不得已而「奮其奇辨，呈其心要」，並於後時北至鄴都，盛弘禪法。慧可鄴下傳法遇到很大阻力，一方面「滯文之徒，是非紛舉」，一些義學沙門不滿於他以經文言教爲方便說的說法，紛紛對之進行攻擊，一方面鄴地原有的僧稠一系的禪師如道恒之流對他進行殘酷的人身迫害，借助官方力量害其幾死。慧可遭此打擊，知道用正常的方式無法弘法，便佯狂市井，以歌吟民謠隱示正法，過著飢寒交迫，四處流浪的生活。周武滅法之時，慧可不惜生命保護經像，再受打擊。最後，慧可又遭到講《涅槃經》的辨和法師的誣謗，被縣令翟仲侃打死。

有關慧可的史事，諸書所述稍有不同。依《神會語錄》所記之慧可小傳，慧可於達摩滅後並未立即說法，而是隱居了四十年。其後於九十歲時才重開法門，收弟子僧璨等，僧璨從學六年，得其法要。慧可遂自云至鄴都還宿債，在鄴都經一十年，乃由於受到誣謗而爲成安縣令翟仲侃打殺。依此則慧可壽命爲一百零七歲左右，《寶林傳》亦持此說。依照神會的說法，當時有一部禪宗史書名爲《揚楞伽鄴都故事》，慧可小傳則出自其書第十卷。《寶林傳》所載大概亦出自此書。關於慧可斷臂，神會、淨覺皆持「立雪斷臂」，以求大法之說，道宣則記爲爲賊所斫。神會所記可能出自《揚楞伽鄴都故事》，爲禪門內傳信史，道宣則取之傳聞，不足憑信。

慧可宗系，依道宣所記，其同門有道育、曇林、僧副等。道育注重實行，不喜言說，曇林爲許多譯家作筆錄，爲知名法師，僧副精通慧印三昧，爲達摩漢地最初弟子。慧可門下，有粲禪師、惠禪師、盛禪師、那老師、端禪師、長藏師、眞法師、玉法師，皆口說玄理，不出文記，又有善師、豐禪師、明禪師、胡明師著疏立說，及後世大聰師、道蔭師、沖法師、岸法師、寵法師、大明師亦爲慧可宗系，並著文疏。那老師又傳實禪師、惠禪師、曠法師、弘智師，明禪師傳伽法師、寶瑜師、寶迎師、道瑩師。那老師還有弟子慧滿。慧可門下還有向居士、化公、彥公、和禪師，或謂後三人只是當是名德附傳於此，非是慧可門下。但慧可傳未有「斯徒並可之宗系，故可（當爲「不」）別敘」之句，足證其屬皆是慧可一宗。

《寶林傳》卷八所載慧可宗系與道宣所記不完全一致。在慧可同門中加上了尼總持，慧可門下除僧璨外，又有山神定、寶月禪師、花閑居士、大士化公、向居士、和公、廖居士七人，寶月有一弟子智巖，爲牛頭第二祖，花閑弟子曇邃，曇邃弟子有延陵惠簡、彭城惠瑳、定林寺惠剛，惠剛下又傳六合大覺、高郵曇影、泰山明練、揚州靜泰四代。花閑一系流傳較長，第七代揚州靜泰正與《寶林傳》作者智炬同輩。

此外，《續僧傳》還記載端禪師傳弟子曇倫，即臥輪禪師，和禪師傳玄景、靜靄，玄景又傳玄覺等。上述記載充分表明慧可弟子輩雖無顯達的「榮嗣」，還是有許多人才的，故慧可一系雖備受挫折，還是流傳不斷並逐步發展，這與其禪法的殊勝和戒行的精嚴是密切相關的。

有關慧可禪法的資料現存很少，《續高僧傳》、《楞伽師資記》、《寶林傳》、《景德傳燈錄》等皆有記載，其中又以《師資記》所述爲最詳。慧可繼承達摩思想，以《楞伽經》爲主要教典，而又廣引《華嚴經》、《十地經》等地論師依據的主要經典，以說明並發揮如

來藏思想。慧可所宗，是自有部以來的佛性如來藏思想，其要義是「心性本淨，客塵所覆（障）」，而與大眾部所執「心性本淨，客塵所染」截然不同。大眾部以爲心性本淨，由於受到客塵煩惱的染污而成染心，去掉煩惱客塵，便可轉染成淨，化染心爲淨心。有部認爲心性本淨，本淨之心恒常清淨，過去、現在、未來皆然，客塵所覆，客塵只可遮蔽、覆障淨心，而不能染污淨心，化淨爲染，染淨各別，不能相合、相應、相雜。既不能轉染成淨，也不能化淨爲雜，將來解脫的，是恒常清淨的淨心，而不是現在的染心。淨心去除無明雜染的覆障，即能顯了，獲得解脫，染心不能解脫，亦不能轉變，只能去除。有部認爲三世實有，淨心貫穿三世，恒常不變，無始無終，染心於獲得解脫時即可斷除，無始有終。如來藏思想繼承發展了有部正義，認爲佛性（如來藏）恒有，不受染污，爲禪宗所依。唯識一系則雜取大眾部異說，認爲染淨二法可相互轉變，主張通過熏習轉染成淨，轉識成智，獲得解脫。儘管「染」與「覆（障）」有時不一定準確譯出，但其意義是截然不同的，而且在《大方等如來藏經》、《大法鼓經》、《楞伽經》等如來藏系重要經典中表述得很清楚，如《楞伽經》云：「雖自性淨，客塵所覆故，猶見不淨①。」《師資記》亦載「深信含生同一眞性，但爲客塵妄覆，不能顯了」，表明禪宗也是講「客塵所覆」的。慧可引《十地經》，將佛性比作日月，五陰煩惱比作五翳浮雲，浮雲只能覆障日月，不能染污日月。這一比喻在《大毗婆沙論》（見前述）及《發智論》卷一②中早已有之，由此可見禪宗的宗旨和根源。

慧可繼承有部正義及如來藏思想，特別強調自性的作用和意義。衆生身中有佛性如來藏，這是衆生解脫成佛的內因和可能性，但從可能到現實轉化的主要條件，還是衆生內在的自身的覺悟和實修。故慧可認爲「佛不度衆生」，衆生必須「識心自度」，精誠內發。慧可特別強調自性自力的作用，反對單純依靠佛、菩薩的外緣救助之力，這也與《楞伽經》強調「

自覺聖智」有關。由此他也反對執著文字言教，重言輕義，口說不能心行的傾向，指出「畫餅尚未堪食，說食焉能使飽」③。又引《華嚴經》「譬如貧窮人，晝夜數他寶，自無一錢分，多聞亦如是」④，認為執著文字而不重實修，猶如數人之寶而竊喜，自己一分錢也得不到，必須通過個人心行實修，身中自證，才能變他為己，自度自覺，自成佛道。

慧可認為，自度自修的最佳方法是坐禪。「今世後世，淨十方諸佛，若有一人不因坐禪而成佛者，無有是處」⑤。衆生本性如同日月，圓明清淨，由於攀緣妄念，才有煩惱重雲覆障自心，不能顯了。如若妄念不生，默然淨坐，就會使本心自然明淨。無事淨坐，如同密室中燈，能夠破暗。慧可重視坐禪與其兼行頭陀有關。道宣記載慧可門下常行頭陀，持戒精嚴。據求那跋陀羅所譯《佛說十二頭陀經》，頭陀行的中心便是坐禪，其遠離市井，居空閑處，節衣少食，都是為了坐禪的需要。摩訶迦葉號稱頭陀行第一，頗受釋迦牟尼的讚賞。頭陀行是模仿佛之行儀而強調戒禪雙修的一種修持方法，為大迦葉之後歷代禪師所奉行。十二頭陀行倡導坐，主張樹下坐、空地坐，常坐不臥。本來行住坐臥四威儀中皆可修禪，為什麼強調坐呢？這是由於坐符合中道的原則。安臥容易昏沉，過於安逸，易生怠惰；行立容易掉舉，容易產生疲累之感。只有坐法不勞不逸，自然中道，故淨坐是禪修的主要方式。禪宗後世都強調坐禪，道信更是四十年脅不沾席，猶如古之魯尊者，這都是頭陀行法。後世禪門也都住錫山林，不入市井，這是頭陀行中的阿蘭若法。

①見《大正藏》十六冊五一〇頁。

②見《大正藏》二十六冊九二二頁。

③④⑤見《楞伽師資記》。

慧可繼承並發展了如來藏系染中有淨的思想，認為染即是淨，萬法皆如，愚智無別，身即是佛。道宣記載慧可弟子向居士致書請教，慧可著詩一首以為答：向居士以形與影、聲與響喻煩惱與涅槃，衆生與佛，認為二者不可分離，且煩惱為涅槃之本，衆生是諸佛之根，其中既有如來藏系染中有淨的思想，又有大乘佛教以世間衆生為本的精神。故向居士認為「迷悟一途，愚智非別」^①。並認為一切名言都是幻化之外相，虛妄無實，無所謂是非空有，亦無所謂得失，這裏又包含著般若空宗破相遣虛、掃除分別二見的精神。慧可答書對向居士的看法進行了肯定：「說此眞法皆如實，與眞幽理竟不殊。本迷摩尼謂瓦礫，豁然自覺是眞珠。無明智慧等無異，當知萬法即皆如。慙此二見之徒輩，申詞措筆作斯書」^②。他首先肯定了向居士的觀點，認為其說與眞理不殊。針對「迷悟一途」，他又指出迷悟為用的不同，世人本來長迷，為無始無明所熏，不知自身即同如來，以之為瓦礫染器，豁然自覺，方知身同佛身，如同摩尼珍珠，光明純淨，非是雜染瓦礫。自心的迷悟是作凡作聖的關鍵，迷則輪轉生死，悟則出離三界，這一思想為後世禪門所依，至六祖時更為成熟。此處與《起信論》不同，《起信論》將迷悟（覺不覺）放在染門（生滅門）中，認為染中才有覺不覺，淨（眞如）中無二見，迷悟依染淨而立，對於迷悟對染淨的作用則談之不詳。慧可則強調迷悟的意義，認為染淨在於迷悟，迷則以淨為染，悟則知染是淨，迷則長染，悟則恒淨。但慧可直承如來藏思想，強調的是淨法本來常淨，以摩尼為瓦礫只是迷人的錯覺，並不強調這種錯覺的作用和後果。對於「愚知非別」慧可完全肯定，認為無明智慧平等無異。對於外相妄法，慧可強調以眞如體觀取代虛妄相觀，認為萬法皆如，體無分別。最後慧可說明作書的目的和緣起，是哀愍時人二見熾盛，不見中道實相，為救此輩，故作斯書。慧可引入般若遣相思想以說明如來藏（眞如）實體的恒常清淨，遠離分別二見，認為身即是佛，本來涅槃，不必更求涅槃。

槃；身同佛身，本無煩惱，不須更斷煩惱。慧可對如來藏思想進行了創造性的發展，將染中有淨發展爲染即是淨，故認爲法即是如，身即是佛，故不除染，因無染可除；不求淨，由本來常淨。慧可掃除了染淨二法的分別二見，認爲二見本屬妄染，以一眞淨法（眞如、如來藏、佛性）取代二法，由於眞淨無染，故淨亦不立。無二見故無生滅，無生滅故本來常存，以得妙有之體。無二見故，染淨俱不立，二俱不立故，一相不存，一法不立，以得眞空之性。慧可融合大乘空有兩宗而得眞空妙有之自性本心，不唯是禪理上的突破，也是禪法上的創新，由此產生了不斷煩惱，不求菩提，遠離二見，守護本心的修行方法。如果說坐禪遠離行立，安臥兩邊，爲身法之中道，那麼守護自心，遠離分別二見，是爲心法之中道。二者相互結合，成爲禪宗的主要修持方法。

慧可對達摩禪法進行了改進和發展，以淨坐代替壁觀，並對如來藏思想進行了新的解釋，將般若與如來藏思想結合起來，創立淨心、守心的中道心法。但是由於留存資料極少，對於二祖的微言大義只能推測而知，不得其詳。不過南北朝時期出現的一部僞經《金剛三昧經》可能與慧可一系有關，爲研究禪宗早期思想提供了新的材料。

《金剛三昧經》^③，見《出三藏記集》卷四之《新集安公涼土異經錄》中，爲失譯經典。後世歷代經錄皆依此定之爲涼土失譯經，而隋彥棕、唐靜泰所編經錄將之列爲缺本，可見此經在隋末唐初時已佚，道宣《大唐內典錄》卷三將之列入北涼錄中，但此本已非北涼時譯本，而是後人新作，延用舊名而已。

①②見《續高僧傳·慧可傳》。

③收於《大正藏》九冊三六五—三七四頁。

此經爲南北朝時期中土之作已成定論，由於其第七〈如來藏品〉以江河淮海爲喻，江指長江，河指黃河，淮指淮河，印度經典絕不會以此爲喻，故爲中土之作。此經又引《楞伽經》、《攝大乘論》、《無量義經》、《起信論》等經典的名相義理，大致出現於南北朝末期，其流傳則更晚，至道宣時才開始流行，並於後時遠傳新羅，在新羅極受重視，元曉法師爲之作疏，現存《金剛三昧經論》即元曉所作之略疏。

言此經與慧可一系有關並非無據，此經〈入實際品〉提及理入、行入與達摩所傳二入一樣。經云：「佛言：二入者，一謂理入，二謂行入。理入者，深信衆生不異眞性，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，救度衆生。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①。」

此經所言理入，在文字及義理上與達摩所傳一樣。所言行入，則融合四行而成。所謂「心不傾倚，影無流易」意爲「得失隨緣，心不增減」，對於外緣苦樂安心不動，指前二行。「靜念無求」爲無所求行。「捐離心我，救度衆生，無生無相，不取不捨」指稱法行，意爲「法體無慳於身命」、「攝化衆生，而不取相」。

因此此經中的二入是由達摩所傳二入演變而來，而完成這一演變的，很可能是二祖慧可，稱法行提到「達解三空」，而此經〈入實際品〉則對三空進行了解釋，以爲三空即「空相亦空，空空亦空，所空亦空」，可見此經與達摩一系具有密切的關係，並非是偶然的相合。此經對後世禪宗亦有很大影響，四祖道信曾言此心亦名「菩提、金剛三昧、本覺等」②，相傳爲弘忍所作之《最上乘論》有「趨金剛三昧」之句，六祖惠能言「不增不減自金剛，身去

身來本三昧」③，六祖弟子玄策曾云「禪性無住，離住禪寂，禪性無生，離生禪想」④，顯然出自此經〈無生行品〉「禪性無生，離生禪相（想），禪性無住，離住禪動」。神會亦很重視此經，在《神會語錄》答遠法師問（見《中國佛教思想資料選編》第二卷第四冊九八頁）中多處引用此經，其弟子摩訶衍亦在與印度密宗辯論時引用此經⑤。

慧可是有可能編撰此經的。《續高僧傳·法沖傳》提到達摩禪師將《楞伽經》傳布南北，忘言忘念無得正觀爲宗，「後行中原，慧可禪師創得綱紐，魏境文學多不齒之」。表明慧可曾依《楞伽經》而作，如講到五法，自覺聖智，如來禪等，並會合般若空宗與佛性有宗，與《楞伽》宗旨一致。道宣以達摩一系爲幽玄之「虛宗」，此經言無相、性空等義，正合虛宗之義。又此經言如來藏，會合真空與妙有，亦與慧可思想一致。此經〈總持品〉有「法若如是，法則無待，無待之法，法應自成」之句，特引莊子之「無待」，慧可早年精通老莊之學，如此直用老莊之義，正顯示了慧可以經教爲方便而不顧及內外之別的特點，這也許正是魏境文學多不齒之的原因之一。

此經亦言「本覺」，故與《起信論》有關。元曉對此經與《起信論》在理論方面的關係理解很深，其著《金剛三昧經論》，便多以論（《起信論》）解經（《金剛三昧經》）。慧可編著此經亦是爲了從理論上對抗地論師，其時地論一派尤其是慧光南道人才輩出，又與朝

①《金剛三昧經·入實際品》。

②見《楞伽師資記》。

③④見宗寶本《壇經》。

⑤見戴密微《吐蕃僧諍記》。

廷關係密切，在理論上又有慧光、法上等著經疏，頗多建樹，故勢力很大，如日中天。慧可一派勢單力孤，沒有官府的支持，又常遭受僧稠一系禪師的排擠和打擊，爲了使自宗得以生存發展，就必須在理論及禪法方面顯出殊勝，勝過對方。慧可不願像慧光、僧稠一派一樣結交朝廷官府，就只能力求在理論多方面顯出特色，吸引民衆。而當時慧光法師是一位智慧廣大，知見淵博的傑出人物，其著《起信論》又被後世託名馬鳴，影響日巨，要想壓倒對方實爲不易，是故慧可只能編著《金剛三昧經》，只有如此以經的名目才能對抗「馬鳴」之論，況且慧可爲持法祖師，自可代佛立言，稱之爲經亦不爲過，其後慧能之說尙目爲《壇經》，慧可所編自然亦可稱經。但正如《起信》託名馬鳴得稱爲論一樣，慧可所著當時亦不可能公然稱之爲經，只得借助前代已佚的失譯經典之名而稱爲《金剛三昧經》。然而一經一論的命運頗不相同，《起信論》託名馬鳴著，又被當成眞諦所譯，取得了合法的地位，由於其義理殊勝，著譯者名高，故得以在中土廣泛流傳，影響極大。《金剛三昧經》則由於出處不明，其中又有明顯的中土之作的痕跡，故只是成爲禪門密傳之法，影響不大。禪宗後世雖知此經來源，而又不能直言其爲慧可之作（否則則令二祖有偽造經典的罪名），故但引其義，不述其名。然而此經於唐時傳入新羅，被傳爲自龍宮得到的佛經，福德無量，如同良藥，依此經功德，使新羅王妃之病痊癒，於是在新羅影響很大，流傳極廣。大安加以整理，元曉爲之作疏，更使之爲一時之盛。

慧可編著此經，只是爲了顯示宗旨，並非刻意作僞，否則就不會出現「江河淮海」，「無待」之類的名相。由於慧可著此亦是爲了對抗慧光之《起信論》，故一方面吸取《起信論》的思想，一方面力求較之更勝一籌。慧可顯然是讀過《起信論》的，他於隋初（西元五九三年）才入滅，故其生前《起信論》已開始流傳，《師資記》載其言論，有「亦如泥團壞，

亦如波浪滅，水性不壞」之句，顯然出自《起信論》水波之喻。

此經所依的主要經典爲《楞伽經》，同《起信論》一樣，其言「自覺聖智」出自宋譯，言「名、相、分別、正智、眞如」出自魏譯，亦是並用二譯，擇其善者。此外，此經還引《華嚴經》（如言「六行」）、《勝天王般若經》（如言「般若波羅蜜是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒」）、《攝大乘論》（如言「九識」）、《深密解脫經》（如言「三無性」）、《起信論》（如言「本覺」）、《無量義經》（如言「無相」）、《略辨大乘入道四行》（如言「二入」）等。在此用經典方面與《起信論》一樣，都是引其文義而不述其名。

此經依《楞伽經》而作，而又有所創新，並非全依其義。一方面引般若思想對《楞伽》無相性空之義特加發揮，一方面又有意減少了唯識色彩，如對三自性只述其名，而用三無性之義，認爲五法是斷常之見，亦只述名相，不刻意發揮。強調般若眞空與如來藏妙有的融合，對於煩瑣的唯識染淨熏習之義則捨而不談。這也是有意表示與《起信論》的不同，《起信論》調和唯識與如來藏兩系，屬唯識而偏重如來藏，故言隨緣生滅及染淨互熏等，對於般若思想則雖有引述，如言「無念」等，而並未極力發揮。因此《起信論》雖然或認爲是「眞常唯心論」一系（如太虛法師），事實上仍屬大乘有宗，其立義及名相尚未脫離有宗範圍。而《金剛三昧經》則有意融合大乘空有兩系，強調相空與體有的相互結合，這是達摩一系的貫思想，只是在此經中得到完美的發揮和表達而已。

此經以掃除分別二見、顯示中道本心、發揮「南天竺一乘宗」爲己任，故在立義、結構及名相方面處處顯示出「一」的特點，言一味、一乘、一諦、一法、一雨、一覺、一心、一性、一本、一市、一行等，強調以一攝多，萬法歸一，以一乘法攝三乘道，以一大海括盡江

河淮三流。又述一體無二之旨，除滅分別二見之相，如言覺，只述一覺本覺，而不像《起信論》那樣分爲本始二覺及四種覺。衆生心性本覺常覺，唯一覺，並未有本與始、究竟與非究竟的分別，若有分別，迷而非覺。如言守一心如，亦不分爲眞如（不生不滅）與生滅二門，亦不立眞妄、染淨二義，因爲一切見妄，一切相空，一心守一，方契實際。由此亦可知一經一論的不同。

此經是一部禪經，專述最上乘禪理及禪法。金剛三昧爲三昧之王，心如金剛，力用堅固，見於諸多經典。如元曉所述，金剛有「體堅性利」之義，一方面指心體寂滅，安住不動，堅不可摧，一方面有貫穿其他三昧之用，銳利無比，能破煩惱，有覺照破除之功。金剛三昧同於眞如三昧，亦與壁觀法門相同。牆壁堅固不動，如同金剛，色彩土黃，亦似金剛。金剛罕遇，故達摩以牆壁代之，易見易修。但「面牆」本有不學無術之義，易生歧解，且初習者易有著相之病，故此經復以金剛三昧代之。《起信論》以顯示大乘正義，勸令衆生信入爲宗旨，故一一分述智慧正理，以令衆生解其理而信其法，故全書以信、解爲本。此經則以揭示最上乘禪法，指導道俗修行證悟爲樞要，故但言一味一乘一心之道，以令行者知其法而行其道，故一經以行、證爲趣。《起信論》述大乘智慧妙義，勸令初學衆生信解大乘，此經述最上乘禪定之法，引導利根衆生修習大乘，證悟大乘。二者是相互聯繫，不可分割的，而又各有特色，不可相混。

此經以揭示禪要爲主，故其結構，內容皆有特色。其內容方面觀行合一，禪理、禪法融爲一體。其結構方面前後有序，篇章次第即修行次第，條理分明。全經分爲八品：一、《序品》；二、《無相法品》；三、《無生行品》；四、《本覺利品》；五、《入實際品》；六、《眞性空品》；七、《如來藏品》；八、《總持品》。一、《序品》概述經要，示一味一

乘之義。

二、〈無相法品〉述諸法空寂無相之義，法相心相等皆空寂。此品爲正述經義的初品，故其中又述無生、本利、如來藏及無住、無念、六度等義，有涵蓋全經內容之感。其述無相強調一切相空，染、淨二相俱不立，既不厭染，無染可厭，亦不趨淨，淨相亦空。一方面述諸法無相之理，一方面又講如何修習得本空心，認爲心若無生即入空寂，空寂之地即得心空，因此它是悟修並具、觀行合一的。無相是對諸法事相的認識，亦是指從方所、空間方面說明諸法離內外相，離二見相，故爲悟法修道的初門。由無相故，即得無念，由無念故，即無生滅慮知相，由無生滅，而得無生。

三、〈無生行品〉述一切法無生無得，心之性相亦無生無得，故心性本如。由心性本如，故心不生行，諸行無生，得無生行。無生之行，無見無聞，無得無失，無知無相，無取無捨，亦不取證。若有取證，即生諍論，心行無生，諸識亦空。如此心常寂滅，清淨無住，不入三昧，不住坐禪。知禪性無生，得無生禪，由心無生，得無生般若。此品亦是一方面言諸法心識無生之理，一方面述如何修行趨入，強調觀行合一。無生是從時間方面說明諸法無生無滅，破相續相，由此超越時間。由無相無生，一切心相盡掃，一切煩惱外衣盡除，故得顯示本心覺利之性。

四、〈本覺利品〉述衆生心性本利本覺，智慧滿足。取《起信論》本覺一覺之義，復又提出「本利」以代替本覺。本利之「利」，一謂智慧利根之「利」，有智敏、銳利之義，一是自利利他之利，有利益之義。而本覺唯有覺照之義，且帶有能、主體、我的意味，與本體一義有異，故此經多言本利。一切衆生本根覺利，即此身中本來滿足，以有貪欲未除，故不得本利，猶有採集之心，不能轉識入智，只要「迴神住空窟」，「安坐心神」，靜念無起，

即可心無出入，入庵摩羅（如來藏，真識），得本覺利。心無住無念，心常安泰，即得本利。此與《起信論》得本覺心的方法相近。心性清靜，得本覺利，即可了知諸法實際，隨順得入真如本處。

五、《入實際品》，衆生心性本淨，由染塵故，名爲三界之心，三界之心即是別境。此境虛妄，心迷而生，心淨之時，則無三界。菩薩心不生境，心常清淨，不生三界；境不生心，知境是妄，心迷故生，故不爲妄境所動，不由境起念生心。由此心性無起，堅心不動，心性本如，二入不生，由此堅心，可入實際。存三守一，存三解脫（虛空解脫、金剛解脫、般若解脫），守一心如，入如來禪，即可使心無喘，得此堅心。入如來禪，須理觀心如，理觀即稱性淨之理，無是非心，此是守一心如之法。一心如爲體，三解脫爲用，存用之道，在於心事不二。入實際者，不住二相，不用出家持戒，能以自心無爲自恣，而獲道果，如此之人，應不持戒，因爲戒法爲起心動念之人而設，此人心地，「八識海澄，九識清淨，風不能動，波浪不起」，故「戒性等空，持者迷倒」。此等人七六妄識不生，心常清淨無染，故不用持戒，無戒可持。此處亦用海波之喻，唯言心海澄淨，風波不起，堅心不動，無明難傾，與《起信》旨趣大異。以本覺利心，契真如實際，即知如如不動，性體寂靜，眞性空無。

六、《眞性空品》，一切境界，唯是分別，制之一處，衆緣斷滅。故守護一本，令其不起，即可三戒具足，四緣如順，力用滿足。一薩婆若智海可以通攝十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺六行，一實之義可以通攝名相萬法，一本利可以兼攝信、思、修、行、捨五位。制心一處爲禪法之本，心常自在即常在定，彼等念想禪（如四禪等）皆非究竟。「如彼想禪定，是動非是禪」，離諸分別，得其本利，心常寂滅，是名爲禪。心淨爲禪，種種觀想，厭染趨淨，是動非禪。知眞性空，一相不存，即得入如來藏。

七、〈如來藏品〉，如來之藏，淨法滿足，以一味而攝諸味，以一乘而攝三乘。如一市開爲四門，四門還歸一市。住一佛道（一眞如法），可達三行：即一、隨事取行；二、隨識取行；三、隨如取行。三行總攝衆行，由此三行，得入如來藏，得本實際。由本根利而得四智：一、定智（平等性智），隨順眞如；二、不定智（妙觀察智），方便除病；三、涅槃智（成所作智），除滅無常如電之覺；四、究竟智（大圓鏡智），如具足佛道。又由三事，流入四智海，行三三昧，滅四大、陰、界、入等，慧定俱行，由茲三事，可入四智。

最後，八、〈總持品〉，總結全經要義，並述持是經功德。

此經正述義理之中間六品，皆說本心。無相指本心無相，無生指本心無住無生，本覺利爲本心之性，心無出入，爲入實際，心性本空故眞性空，本心不動即如來藏，故勸令衆生「不失本心」、「心常在定」而守護本心，令其不失的方法則是不住二相，遠離分別，無相無念無住。因此此經大義已與達摩所傳有所不同，達摩之法帶有原始佛教的色彩，如云壁觀，如言因緣果報等。此經則以「理觀」（觀心如）代替「壁觀」（觀外境），否認因緣生滅法的存在，強調「一體無性」，無有因緣。達摩尚講入道次第以「二入四行」爲入道法門，此經則講「心不生境，境不生心」，「乃至二入，亦不生心」，認爲「心無出入」，才能「入不入」，「入不入」始名爲入。本心不動，並無出入，本不會出，今亦無入，因此對「二入」亦不能執著。此經以般若掃除分別二相，以本心如來藏顯示一體，其立說純乎大乘，革除了達摩之法的原始佛教思想痕跡，從內容到形式都體現了最上乘禪法唯示一心（本心）的特點，奠定了中土禪宗的理論基礎，具有開創性的意義。

《楞伽》四卷文字簡古，義理繁雜，不易誦解，雖然達摩藉之悟宗，但其義並非完全與最上乘宗義相合，只是相近相似而已。故慧可「創得綱紐」，依《楞伽》而作《金剛三昧經

《言簡意賅，正述宗義，易學易修。慧可對此經是頗為得意的，故云「我所囑累唯是經典」，與達摩「吾觀漢地，唯有此經，仁者依行，自得度世」一樣。此經頗有玄學色彩，如「恢廓曠蕩」、「挹彼虛風」、「無名之名，不無於名」、「其智無崖」、「無崖之心」、「存三守一」等，與慧可精通老莊之學相應。又此經多處提到「影」，可能與向居士所言「形影之喻」有關。《入實際品》末之偈有「諸佛無量劫，不捨諸煩惱，度世然後得，如泥華所出」，頗有以煩惱（衆生）爲涅槃之本，如污泥爲蓮華之本之義，與向居士所言接近。慧可說法。「情事無寄」，在與慧布接談中，讚其「法師所論，可謂破我除見，莫過此也」①，可見慧可是頗多讚同般若空義的，與此經相應。

第三節 三祖僧璨與《信心銘》

慧可傳法於僧璨，僧璨生逢亂世，終身隱居，故其資料最少。據《神會語錄》、《楞伽師資記》、《寶林傳》等，僧璨得法後即隱於皖公山，隋開皇十二年壬子歲（西元五九二年）始出大開法門，普度衆生，收弟子道信。至仁壽四年甲子歲（西元六〇四年），往遊羅浮，兩年後重歸山谷寺，於隋大業二年丙寅歲（西元六〇六年）立化。

僧璨「蕭然淨坐，不出文記」，認爲「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」（見《師資記》）。可見他是主張實證，反對執著文字的，這是慧可門下共有的宗風。然而《景德傳燈錄》卷三十載有《信心銘》，云是三祖僧璨之作，由於《師資記》載其「不出文記」，故學者多疑之。但不執文字，「不出文記」亦並非完全不說法，只是不執著於文字語言，反對以文害義，以言妨修而已。不能由此執著，認爲

《信心銘》非三祖之作。即便不是三祖自作，其弟子錄其言句，略加整理，亦可視為僧璨的著作，如達摩之《二入四行》，六祖之《壇經》等一樣。且此銘文字簡明，易誦易記，正合禪者之風，其思想亦與慧可一門一致，視之為三祖之作亦無不可。

此銘的中心是「一體無二」，與《金剛三昧經》相同。一體即真如本心，「二」即分別二見。一體即顯示妙有本心，即如來藏，無二則掃除虛妄二相，即是般若空慧。此銘一方面繼承《金剛三昧經》宗旨，以般若智慧為用，以掃除二見，一方面又進一步運用老莊玄學的思想，發揮無為自然之旨，強調任性逍遙，不取不捨。

此銘在義理、文句方面都與《金剛三昧經》有關，如言「良由取捨，所以不如」與經之「無生無相，不取不捨」一致，言「多言多慮，轉不相應，絕言絕慮，無處不通」，與經之「千思萬慮，不益道理，徒為動亂，失本心王」一致，又言「才有是非，紛然失心」，亦與此相應。如言「不生不心」，顯然出自經之「住於不心」。此言「返照」，普同於經之「迴神」等。

此銘亦有自己的創見，如言本心「圓同太虛，無欠無餘」，即發展了《金剛三昧經》「一切衆生即此身中本來滿足」的思想，強調本心不惟無欠，亦是無餘，無欠則自性具足，不用外求，不可增加，無餘則自性自足，無法與人，不可減損。這種自性「無欠無餘」的思想對後世禪門影響很大，成為許多公案機鋒的理論依據。如言「智者無為，愚者自縛」，發揮了衆生自身是佛、本來解脫的思想，強調身本無縛，心自解脫，若心迷不知自性解脫，復求解脫，欲至涅槃，則又為解脫所縛，為涅槃所病，這與《寶林傳》卷八所載僧璨答道信問解

①《續高僧傳·慧布傳》。

脫之義相同。道信問解脫法門，璨反問道：誰人縛汝？信答：無人縛。璨曰：既無人縛汝，即是解脫，何須更求解脫！這種本自解脫的思想亦對後世有很大的影響。此銘還發揮了《金剛三昧經》悟道之人不用持戒，「能以自心無為自恣，而獲聖果」的思想^①，復引老莊玄學之義，強調「放之自然」，「任性合道，逍遙絕惱」，不取不證，即得真證，任性自然，即合大道。

本心一體無二，守護一體之心，不起心動念，不失本心，即是一覺本覺，常覺不停，覺悟之時唯存一心，故「悟無好惡」；一念生起，本心喪失，即自生迷，迷時執著二見，故「迷生寂亂」。守一為悟，念二為迷，然「二由一有，一亦莫守」，亦不可執著於「守一」，是故慧可一系在引述般若空義說明本心「一體無性」之理時並非完全照搬緣起性空的理論。事實上，在《金剛三昧經》中，對於因緣生滅理論做了否定，而是用真如實體一體無相、一切相空的理論結合《華嚴經》「三界唯心」、相由心起、一心無相的思想以說明最上乘禪唯示一心的極義。此銘亦是如此，合般若一如與華嚴一心為一心如，稱為本心。「至道」強調不揀擇，不取捨，不好惡，不思量，任性自然，逍遙自在，如此方可不失本心，不壞本覺。般若言唯體無相，華嚴述唯心無境，禪宗不分體相，不執心境，唯示一心，不存二見。此銘更示一心無心之義，「二由一有，一亦莫守」，「兩既不成，一何有爾」？以免學者執一成病，反失本心。與一心之義相應，在修習方法方面強調「不用求真」，「勿戀六塵」，不取二見，而是任心、放心，自然無事，無修為修。這種無修為修的修習方法對六祖以後的禪風有很大影響，亦是道信「直任運」、「不捉心」思想的前導。

①《金剛三昧經·入實際品》。

第五章 禪宗的興盛化和弘化——道信、弘忍的禪法與化跡

中土禪宗傳至四祖道信，由於社會環境產生了較大的變化，禪宗的外部生存條件有了很大的改善，使之從二祖、三祖時的潛居自保轉入興盛階段，其傳法形式和教示方法亦有所改變，四祖道信順時應世，大振禪風，從而使禪宗開始成為中土影響最大的佛教宗派。

隨著周、隋至唐朝代的更替，原來勾連官府，勢如中天的地論師及與之相關系的僧稠一系禪師等逐步失去了一統天下的地位，亦無力再繼續對禪宗進行壓制，這使禪宗的生存條件得到了很大的改善。且禪宗一直在潛居時悄悄積蓄力量，除僧璨、道信一支外，慧可門下其他支系如和禪師、端禪師、那老師、明禪師等系，都在艱難的條件下繼續弘化，傳燈不絕。而原來盛極一時的僧稠、僧實等系數傳即絕，影響難尋，無力與禪宗繼續進行對抗。

自隋入唐，社會環境的趨於穩定，國家統一，社會安定，為佛教的發展創造了有利的條件。在這種有利的條件下，慧可一系出現了道信等許多傑出的人才，使之展現出蓬勃向上的氣勢。先是隋時慧可弟子端禪師得一傑出人才曇倫，即臥輪禪師，獨獲真法，專行無念，雖不讀經，卻折服了其時著名的三國論師粲法師，故遠近欽敬，名重京師。又有和禪師、慧法師之弟子玄景及其弟子玄覺，亦精通禪教，每開法會，千人共赴，卒歸天界，異瑞久傳。玄覺後住京師，純講大乘，「於文殊般若，偏為意得」，亦名振一時。

道信得三祖正傳心印，為禪宗第四祖，其道德禪修自不待言。鑒於慧可、僧璨行化市俗所受的挫折，道信壯年以後則常住山林，不入市井，專行阿蘭若法，即便皇帝召見亦不下山。他還根據形勢的變化，對戒法做了一些改變，不再專用頭陀行戒，而是兼用菩薩戒法。因

爲當時即便專行五門禪法的僧稠等系及天台宗亦早已使用比較寬鬆的菩薩戒，若繼續固執頭陀戒並無意義。他又引用新的方便法門，廣開禪門，接引多機，有教無類，來者皆獲。從而大振宗風，遠近來儀，門徒衆多，名揚海內，開創了一派的基業。

弘忍繼道信而爲五祖，開東山法門。由於他繼續承道信所立之宗風，不論利鈍，擇方而授，方便多門，廣示群品，其規模與影響又超過了道信之時，弘忍門風至淳，輕言重行，其門下人才輩出，各有千秋。後來其十大弟子等分化一方，更使其影響遍及南北，逐步成爲中國最大的禪學宗派。

第一節 道信及其禪法

道信（西元五八〇—六五一年），俗姓司馬，十三歲時從三祖僧璨學道，精勤十年，得其法要。後至吉州，教衆念般若退賊。又至廬山大林寺居止十年，後居蘄州雙峰山，永徽二年（西元六五一年）告寂，年七十二。

道信繼承了慧可以來的禪法，主張以般若真空與如來藏本心妙有相互結合，更與其同輩曇倫、玄覺一樣，引般若經典爲所藉之教典，以《文殊說般若經》開示己宗，不單依據四卷《楞伽》。這就使般若經典在禪門的地位更高一步，由慧可、僧璨的暗用其義轉而爲公開以之作爲藉教悟宗的根據，使「虛宗」的特點更爲突出，這也使禪宗與三論一系的溝通更爲發展，使禪宗的包容一切法門的特點更加突出，導致後世將牛頭宗納入禪宗之內，爲道信門下之旁支。

道信引般若空義以說明如來藏妙有的清靜本性，是繼承前代的宗風，並非他自己的獨見

，也不是禪風方面的重大轉折。二祖慧可、三祖僧璨對般若思想的引用和發揮自不待言，在道信的同輩或同時的人中，也有許多以般若說明己宗的，可見這是禪宗一門共有的宗風，並非自道信而始，亦不是他的獨創。

據《續高僧傳·曇倫傳》，曇倫十三歲從可師弟子端禪師出家，端師擅長次第觀，便告之曰：「汝繫心鼻端，可得靜也。」曇倫答道：「若見有心可繫鼻端，本來不見心相，不知何所繫也。」端師深嘉其言，便又於異時告曰：「令汝學坐，先淨昏情，猶如剝蔥，一一重剝卻，然後得淨。」倫曰：「若見有蔥可剝削，本來無蔥，何所剝也？」端師所長，是依如來藏思想而立的次第觀門，先剝去煩惱外衣，後顯示如來藏清淨本體，心存先後染淨內外之見，故不為究竟之義。曇倫利根頓悟，引般若以遣相，一掃分別二見，獨得宗門秘奧，確實有超師越祖之才。

曇倫成名之後，義學論師爭至問辨，倫「隨言即遣，無所罣礙」，後號稱「三國論首」的興善寺粲法師與辨大義，相談三日三夜，倫述「般若無底，空華焰水，無依無主，不立正邪，本性清淨」之旨，使粲折服。曇倫所述「般若無底」等為般若空義，「本性清淨」則顯示如來藏本心之性，仍是慧可一門的宗風。

曇倫禪法亦有特色，他唯守最上乘一心之義，「讀經禮佛都不為」，「行住坐臥，唯離念心以終其志」。看來他是「不住戒相」，「不住坐禪」，無念為宗，唯存一心，強調離一切念，「心常在定」的。他不執著坐禪，閉門長臥，故時人稱之為「臥倫」。曇倫以此方習禪確有實效，常常入定，又能以神通令犬吐出僧食，故遠近折服。

臨終他又遺命露骸中野，頗有莊子之風。曇倫妙理，「罕得廣流」，有律琬玄師、靜琳法師率徒從學，又有鮑居士從之五十餘年，「調心養氣，守閑抱一」，由此可知曇倫同慧可

、僧璨一樣，借用道家之法來完善、說明己宗。

又據《續高僧傳·玄景傳》，玄景二十多歲時至可師弟子和禪師處聽《大品》、《維摩》、和師又令之依止可師另一弟子慧法師學「大乘秘奧之極」。二十七歲依和師出家，得傳正法。玄景認為「禪道內外相融」，教禪一致，不可偏廢，便於隋開皇初年隨緣講道。玄景行事敬慎，二時法會，必香湯灑地，熏爐引導，常讀大乘經典，每閱五行，則合卷暫止，時復更展。人重其德行，故每開法會，千人共赴，供施極多。玄景後臥病三日，告弟子曰：吾欲見彌勒佛。云何乃作夜摩天主？並云天衆前來邀迎。表明他已證得道果，生時他即立願卒後沉骸水中，門下依命沉之水中。三日之後，見其沉身之處沙自成丘，乃至中分河水。玄景弟子玄覺後住京師莊嚴寺，「祖學先謨，純講大乘」，於文殊般若偏為意得。玄景卒於隋大業三年（西元六〇六年），與三祖僧璨同年。如此玄覺雖然輩分與道信不同，年齡則相差無多。二人一住京師大寺，一住蘄州山中，談不上相互影響，同時重視《文殊般若》，當是屬於同門宗風一致之故。

由此可知，慧可一門宗風一致，但門下又各有特點，端禪師唯習禪觀，弟子臥倫則乾脆不讀經，不拜佛，唯行無念調心。和禪師、慧法師強調藉教悟宗學、教禪一致，故和師講解《大品》、《維摩》，弟子玄景更是大開法會，廣弘經教。玄景弟子玄覺，純講大乘。但兩支又有共同的特點，如都重視般若經典和思想，又都祖承慧可，兼取老莊，臥倫露骸於野，玄景沉屍於水，都頗有莊子之風。

道信、玄覺為什麼偏重《文殊說般若經》呢？道信所用為梁初扶南國曼陀仙的譯本，此經明諸法無相無生，心性無住無念之理，言衆生界、如來界同歸法界之旨，以法界一相、無二無別為宗，與慧可以來禪門宗風一致，其中言「不取不捨」、「取證」、「如自觀身實相

，觀佛亦然」，「一味」等，與慧可《全剛三昧經》宗旨一樣。或許慧可作《金剛三昧經》時參照過此經，故其為禪門所重。其次此經言及「一行三昧」，道信時代《起信論》，已然盛行，或許慧光法師作《起信論》時亦曾參照此經，故亦用「一行三昧」之名相。道信為了表示不用地論師派之《起信論》，故直引經以表明「一行三昧」的真義與來源。再次，此經言「一切法悉是佛法」①，「菩提即五逆，五逆即菩提」②等，頗合禪門染即是淨、一體無二之旨，可作為禪悟境界的證據，故道信以之作為藉教悟宗的根據，此經篇幅短小，義理簡明，亦正合禪者之需。

此經以「一行三昧」作為速得阿耨多羅三藐三菩提的法門，道信對此特加倡導發揮。依照經文，「法界一相，繫緣法界，是名一行三昧」③，這是指一行三昧的境界。法界一相表明外緣之境，繫緣法界表明心繫法界，然後能（心）所（法界）合一，寂滅為體，這是一行三昧所達到的定境。而入一行三昧的方法，則是「應處空閑，捨諸亂意，不取相貌，繫心一佛，專稱名字，隨佛方所，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」④。此法主要是稱名念佛，專念一佛，念念相續，繫心不亂，不念佛身相好，亦不念多佛名號。

①《大正藏》第八冊，第七三一頁。

②《大正藏》第八冊，第七二八頁。

③《大正藏》第八冊，第七三一頁。

④《大正藏》第八冊，第七三一頁。

道信認為，「一行三昧，即念佛心是佛，妄念是凡夫」①，正念心覺，即是諸佛；妄念心迷，即是凡夫。此處繼承了慧可迷則瓦礫，悟成真珠的思想，強調正念法界一相，正念真如。道信強調要有念佛心，對於念佛方法則不強調，認為「佛為鈍根衆生，令向西方，不為利根人說也。」又云「若知心本來不生不滅，究竟清淨，即是淨佛國土，更不須向西方」，並強調要「逆除三毒心、攀緣心、覺觀心、念佛心。」認為念佛法只是一種方便法門，是佛為鈍根人說的，並不是利根人應學的究竟之義，這與經文本本身對一行三昧的解釋顯然是不同的。

道信引一行三昧主要是為了說明一心之旨。他引《大品經》「無所念者，是名念佛」之語，又釋云：「何等名無所念？即念佛心，名無所念，離心無別有佛，離佛無別有心，念佛即是念心，求心即是求佛。所以者何？識無形，佛無形，佛無相貌，若也知此道理，即是安心，常憶念佛，事緣不起，則泯然無相，平等不二。入此位中，憶佛心謝，更不須徵，即看此等心，即是如來真實法性之身，亦名正法，亦名佛性，亦名諸法實性實際，亦名淨土，亦名菩提、金剛三昧、本覺等，亦名涅槃界般若。名雖無量，皆同一體，亦無能觀所觀之意。如是等心，要令清淨，常現在前，一切諸緣，不能干亂。何以故？一切諸事，皆是如來一法身故。」道信明確指出心即是佛，佛即是心，心外無別佛，佛外無別心，將歷代相傳的一心之法予以公開，可謂理論上的突破。儘管《寶林傳》、《景德傳燈錄》等記載慧可曾言「是心是佛，是心是法，法佛無二，僧寶亦然」，但此說不見於更早的史料，亦可能為後人杜撰。道信以心佛為一體，以心法為禪法，明確指出一心之旨，其意義和影響是非常巨大的。由此作為念佛法門的一行三昧被改造成念心之法，因為心是佛，念佛即是念心，又由於所念、能念皆是此心，故「將心用心」，即是大錯，無念之念，亦是真念，守心安心，不失本心，

心常在定，一念不生，即是真正念心。

道信所言之心究竟是何等心呢？按照時下流行之說，究竟是眞常之本心，還是當下自然而有的現實之人心呢？也許這一問題本身是一個虛假問題，屬於分別二見，然「法歸分別」，問題既然已提出，就應加以說明。道信所言之心，與慧可所述之「本心」，僧璨所述「圓同太虛，無欠無餘」之心，及後世弘忍所守之「本眞心」都是一致的，而不是現實之人心。因爲道信言心即佛，佛即心，與佛同等之心絕非妄心，現實之人心險惡妄染，怎麼會是與佛同等之心呢？那麼本心與現實之人心又是什麼關係呢？本心即是人之自心，自心即本心，並非在人心之外有本心，自心若悟，專念於佛（心），即是眞常之本心，自心若迷，不識自性清淨，起心動念，則成染心妄心，故「念佛心是佛，妄念是凡夫」，自心念佛，但取自性清淨，即同諸佛，即是本心，自心若迷，產生妄念，則成凡夫，失卻本心。

由於道信所言之心爲眞常之本心，故在修習方法上強調任心，「直任運」，這與三祖僧璨的「任性合道」，「放之自然」相同。道信講到多種修禪之法，這是由於學者根機不同，故方便多門。但他所述「直任運」是爲利根而說的上乘之法。或問如何使心得明淨，道信答曰：亦不念佛，亦不捉心，亦不看心，亦不計息，亦不思維，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。這種任運而行，無修爲修的方法是專對上機利根之人而述的。因爲上根之士，頓悟本心，常守自心，即證道果，性本清淨，不待修習，若強修之，反成淨障。上根之人直須任運，不用看心；中等之人，則「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」，應當通過看心，使

①自此以下，本節道信法語將引自《楞伽師資記》。

心得淨。道信還爲「初學坐禪看心」之人細述了修習方法，即「獨坐一處，先端身正坐，寬衣解帶，放身縱體……徐徐斂心，神道清利，心地明淨，照察分明，內外空淨，即心性寂滅，如其寂滅，則聖心顯矣」。

道信在此指出兩種修行法門，主要是由於衆生根機不同。若言「任心」是據般若空義，「斂心」、「看心」是據《楞伽》一經，則未免失之偏頗。直任運，不念佛，固然是由無佛可念，更重要的是由心即是佛，不須念佛；不捉心，不看心，誠然是由於心相無相，不可捉，不可見，更重要的是由於心性具足，無欠無餘，不須看，不須捉。心本是佛，何必徒自造作求取，騎驢覓驢？這才是「任心」的真正緣由。引般若遣相只是手段，不是目的，破妄是爲顯實，遣相是爲明體，慧可一門接引般若皆是如此，並非用般若而棄如來藏，而是以般若真空顯示如來藏妙有，二者相輔相成，不會顧此失彼。

道信還把修行分方便分爲五種，「一者、知心體，體性清淨，體與佛同」。心能了知自身本體，清淨寂滅，與佛無異，因此心即是佛，此明心性本淨。「二者、知心用，用生法寶，起作恒寂，萬惑皆如」。心性清淨寂滅，而又有迷悟爲用，悟生智慧，迷生妄惑。悟則能生法寶，而有淨用；迷則造作諸境，能障淨體。然迷悟不同，而體性不異，雖有妄心起作，而心體恒寂；雖然一迷萬惑，而萬惑皆如，此二處受《起信論》影響，心體即心真如門，心用即生滅門，生滅門中有迷悟之用。「三者、常覺不停，覺心在前，覺法無相」。心性雖有迷悟之用，而本覺之性未嘗有異，故常覺不停，「常存朗然」，心常覺知本覺之心朗然在前，未有暫失，又能覺知諸法無相，不能覆障此本覺之心，便可常覺不迷。「四者、常觀身空寂，內外通同，入身於法界之中，未曾有礙」。心觀自身，知其空寂無相，故無有分際，內外一體，身與法界，無二無別，渾然一體，故身即法界，法界即身，身入法界，自然無礙。

「五者、守一不移，動靜常住，能令學者明見佛性，早入定門」。守一之法，獨為道信所重。「諸經觀法，備有多種，傳大師所說，獨舉守一不移」，表明此引法是上代祖師（三祖或二祖）所特重的修禪要方。依照慧可守一之法，此處之「一」當即空清之心（一心如）。然而道信卻將其釋為一物，「守一不移者，以此空淨眼，注意看一物，無間晝夜時，專情常不動，其心欲馳散，急手還攝來，如繩繫鳥足，欲飛還掣取，終日看不已，泯然心自定。」如此道信又回到了菩提達摩住境靜心，以境攝心的壁觀法門，只是所觀之境已不限於牆壁，而是任何一物。而且行此法時，要先觀身空寂，得空淨眼，爾後才專注一物，就境定心。

道信所述五方便都是圍繞著「心」而展開的，此處之心是指當下之人心，並非本真之心。人心通過行此五方便，即可契合本心，證道得果，那麼道信言守一時，為何不依照慧可，直言守一本心呢？或許既言方便法門，就須使學者易解習修。若直言守一本心，而學者當下之心尚不知本心為何物，又如何去守呢？言守一物，人皆知之，易學易修，自有效驗。五方便法，皆是證知本心之方，證知本心，方可「任心」。行此五方便，方知「是心是佛，是心作佛」。此是中士以下悟道之法，「上士一了一切了」^①，頓悟本心，自不必行此漸修之道。任心並非隨意放縱，而是時時住心，不可輕忽，不唯法界一相，法法無別，於境不生心，而且如後箭接前箭，箭箭不落地，應當「念念住心，心心相續，無暫間念，正念不斷，正念現前」。念念無異，不可有一絲雜念暫入；心心相續，盡是佛心，不可有一念妄心生起。住心不動，心常在定，不可有一時起心動念，這便是安心，任心之法。

值得注意的是，道信所述無念念佛並非一念不起，心住於止，而是要「正念不斷」，不

① 《永嘉證道歌》。

住妄念。這和《起信論》之無念及臥倫之「唯離念心」是不同的。臥倫有一偈云：「臥倫有伎倆，能斷百思想，對境心不起，菩提日日長^①。」此偈以斷思絕想，心常住止為無念，故遭到了後世惠能的批評。道信「念念住心，正念不斷」的禪風對後世影響很大，洞山所言「如入蠱毒之鄉，水也沾不得一滴」即體現了這種時時留心，念念無異的嚴肅作風。

道信一方面發揮《文殊般若經》「一切法悉是佛法」的思想，認為「舉足下足，常在道場，施為舉動，皆是菩提」，又云「一切諸事，皆是如來一法身」，頗有「一切事皆是佛事」之意，但這是入一行三昧，了知法界一相、心即是佛，頓悟心源之後的境界，不可錯解。一方面又言時時住心，不可暫捨，前者顯示本心，故言任心、放心；後者表示自心（人心），故言住心、攝心。前者說明頓悟之道，後者表示漸修之法。後世南頓北漸之分，自茲而始。

第二節 牛頭宗宗義及其與禪宗的關係

牛頭宗為法融（西元五九四—六五七年）所創，或謂其為四祖道信門下之別支，但考其淵源，實為三論宗之一支。三論宗由宋攝山法度開創，法度本為北方人，「遊學北土，備綜衆經，而專以苦節成務」，他對北方關河三論之學很精通，而專務苦節，偏重苦行習禪，已然顯示了禪教兼通的特點。法度於宋末南遊，住錫攝山，創立此宗。法度弟子遼東僧朗，朗博學多識，「華嚴、三論最所命家」，對華嚴、三論尤其精通，朗傳弟子僧詮，僧詮一方面精通三論之學，一方面又「遁跡幽林，禪味相得」，繼續保持著禪教並重的宗風。僧詮特重實修，甚至「誓不涉言」，並責令門下依法修習，不得妄言。僧詮門下有四大弟子：興皇法

朗、攝山慧布、長干慧辨、禪衆慧勇，號四句朗、得意布、領悟辨、文章勇，時稱「詮公四友」。四人之中，法朗名氣最大，慧布號稱得意，「最爲高也」，仍住攝山，實爲正統。然而慧布一支傳承不明，三論宗門，由法朗一系傳承。朗傳茅山大明（吳法師），大明傳牛頭法融。此即牛頭宗的淵源。

三論宗自法度始，便有教禪並重的宗風。但其所謂教，指以《大品》、三論爲主的般若空宗教典，其所謂禪，原指苦節爲務，宴坐山林的五門禪法，這兩類經典都出於羅什一派。故雖然法度之師承不明，仍可視爲關河之學的傳人。僧朗博學多識，又將《華嚴》引入己宗，但並非改變關河之學的傳統，自法度始，三論宗就一直探求禪教相融，禪教合一，力圖融二爲一，樹立宗風。但由於羅什之學本來博雜，其三論、般若思想源自於須利耶蘇摩，可謂學有師承，這方面也是羅什最爲致力，亦最專精的學說，而其禪法源自於闍賓的盤頭達多，爲其少時所學，故其三論般若與禪法淵源非一，且一爲大乘，一爲小乘，本相抵觸，和合更難。因此三論宗在會合禪教方面遇到很大的困難，雖然歷代宗師致力於此，然直至牛頭法融，也未可說獲得了完全的成功。

三論宗在和合禪教之時，一般是以教改禪，使禪合教，即以般若思想改造小乘禪法，使之逐漸接近與般若大乘空宗相應的大乘禪法，經過歷代的不懈努力，至牛頭法融，算是基本上完成了這一任務，創立了以《心銘》、《絕觀論》爲標誌的大乘空宗禪，此即牛頭宗義。法融的《心銘》載於《景德傳燈錄》三十，《絕觀論》見於《宗鏡錄》卷九、卷七十七、卷九十七，亦見於敦煌遺書。法融還有其他著作，如《華嚴經私記》、《法華名相》等，

①宗寶本《壇經》。

今亦不傳。法融繼承前代的宗旨，將華嚴一心之義融入三論空宗之中，又受智者《觀心論》及三祖《信心銘》的影響，故倡導無心觀心，絕觀忘守，將般若義理轉化為禪者心行，從而創立富有特色的牛頭禪，這一思想在其《心銘》中得到集中體現。

《心銘》開首即言：「心性不生，何須知見？本無一法，誰論熏煉？」表明無心可見，無法可修，心法俱空，不可造作，這是全篇的宗旨，心性寂滅，本來無心，這是法融禪法的根本。法由心生，境待心起，故境即是心，「六根所觀，並悉是心」，心攝萬法。故心性寂滅，法亦寂滅，「三世無物，無心無佛」，這種心境本寂，一切悉空的思想顯然來自般若，但法融將之化為禪法，作為修心入定的法門，就不同於一般的義學了。由心體本空，一法不存，在修習方法上就強調契合這種本性寂滅的心體，而契合此心，就須如其本然，不造不作，不取不捨，不斷不修，「縱橫無照」，不守不放，因此要「無心用功」，「一切莫作」，強調「無歸無受，絕觀忘守」。而不造不作，隨順本心，關鍵在於心無分別二見，要掃除凡聖、真妄、解纏、合散、遲疾、清濁、淺深、古今、得失、好惡、親疏、寵辱、心境、靜喧和覺不覺、生死涅槃、菩提煩惱等妄見，如此方可契合本無兩端的寂滅心體，才能有「一心無妄，萬緣調直」之用。

可以看出，《心銘》在許多方面是模仿三祖《信心銘》的，不論是文句還是義理方面都有這種跡象。《信心銘》言「一心不生，萬法無咎」，《心銘》則云：「心若不生，法無差互」；《信心銘》言「無咎無法，不生不心」，《心銘》則云「知心不心，無病無藥」；《信心銘》言「止動歸止，止更彌動」，《心銘》則云「將心止動，轉止轉奔」等。《心銘》言息滅二見，歸於一心之義，亦與《信心銘》旨趣一致，其言縱橫任運亦然。或許後世在編緝《心銘》時作過修改，使之與《信心銘》更切近，以示牛頭宗出於禪宗，亦未可知。但是

，法融的思想根基爲般若三論之學，其禪法亦然。據宗密《禪門師資承襲圖》所述：牛頭宗意者，體諸法如夢，本來無事，心境本寂，非今始空……既達本來無事，理宜喪己忘情，情忘即絕苦因，方度一切苦厄。此以忘情爲修也。因此，牛頭禪與達摩禪雖有相近之處，其根底和本質卻是有異的。

達摩禪法亦含般若，但強調的是般若真空與如來藏妙有的融合，真空爲用，用以遣相，妙有爲體，體示真心。而牛頭宗純以般若爲本，以般若會通華嚴而得本寂之心，無心之心，其教義中不包含如來藏思想，唯以空宗爲本。達摩一系與有部及其以來的大乘有宗佛性如來藏思想息息相關，牛頭宗的源頭則是羅什所述的大乘空宗，二者源流不同，不可相混。

由於二者源流不同，其禪法亦似是實非。如同樣言心，牛頭宗講的是本性寂滅之心，無心之心，空心，達摩禪宗講的則是代代相傳的本性具足萬法，無欠無餘的智慧本心（如來藏）。心本寂滅，空淨不起，故言絕觀忘守，無修無作，忘情爲修。心本自足，圓滿明覺，故須守護本心，念念不失，時時拂拭，勿令有染。同樣講心性空寂，牛頭宗強調空爲心體，故不斷不修，不造不作，一念不生，寂止不動。禪宗則以空爲用，用於掃相，掃除分別妄見，唯存正念，反對對境心不起，心入死寂式的形而上學的無念。同樣講縱橫任心，逍遙自然，牛頭宗強調的心法本空，故應順其本性，「縱橫無照」，「無生順物」，「無爲無得」，而禪宗除此之外，更強調的是心即是佛，性本具足，故不須求取，任心縱橫，即是佛事，一切施爲，無非菩提。

法融完全依據般若空義而建立禪法，從而強調無修爲修、無行爲行，絕觀忘守，將禪宗及天台宗等禪家的觀心、住心、守一、壁觀、念佛、數息等方便法門全部推翻，似乎立義極高，但在具體修習時又遇到很大的困難。無修爲修，究竟如何修？絕觀忘守，如何用心？法

融不得已，又回到了冥坐山林、凝心無念的老路上。他所修習之法，無非是「凝心冥默，專精匪懈」，「日夕思想，無缺寸陰」，「閉關自靜」一類。禪理禪法本不可混，般若空義只可作禪理，不能作禪法，法融欲以禪理為禪法，完成教與禪的合一，最終還是失敗了。他本人所習練的，事實上仍是五門禪法或其變種，講求凝心入定，長坐不懈，並由禪定引發神通，故僧傳多述其異跡，言其德感鳥獸，使清泉自出，與古來禪師無異。

但從《心銘》來看，法融也吸收了禪宗的思想來補充完善自己的禪法，這也許是由於受到四祖道信的影響。如言「菩提本有」、「真空不空」、「妙智獨存」、「現前常住」等，就與法融所述三論之學不相應，而與禪宗接近。這表明法融也是通過不斷地吸收其他宗派的思想來完善自己的禪法的，並不是固步自封，拒斥他說之人。

事實上，法融之後牛頭宗一直逐漸向禪宗靠攏，以至牛頭宗後世乾脆直說已派為道信一系之一支，不承認與三論宗的承繼關係，而自認為是禪宗傳人了。至徑山道欽前後，牛頭宗與禪宗關係密切，相互來往甚多，以至牛頭至此融入禪宗之中，道欽之後，便不再有單獨的牛頭宗傳承了。

禪宗與牛頭宗（三論宗）的來往淵源已久，禪宗引般若思想補充、說明己宗，故對三論之學亦多有汲引。慧可弟子和禪師時即已並講《大品》、《維摩》，可見禪宗並非專持《楞伽》。而禪宗對三論宗的影響更是非常長遠，二祖慧可對慧布即有影響，慧布神悟過人，於慧可處，暫通名拜見，便悟其意，慧可謂之：法師所述，可謂破我除見，莫過此也。一方面讚其精通三論般若之學，一方面又暗示其為學偏狹。慧布悟其法而從其教，便縱心講席，備見宗領，遍涉各宗之義，又寫章疏六駄，帶回江南，令師弟法朗講說，又重往齊國，補寫所遺。至此三論一宗廣取諸家，其宗義、禪法都大有進益，慧布之功，固不可沒。傳為牛頭二

祖的智巖，爲寶月禪師弟子，寶月與三祖僧璨共住皖公山，智巖亦可能受僧璨影響。牛頭四祖法持曾從學禪宗五祖弘忍。牛頭宗很早就受禪宗影響，其祖師中又有許多爲禪宗弟子者，其後世自稱爲禪宗一支也自有道理。

關於道信教示法融一則公案，古時不論禪宗還是牛頭宗都信以爲然，後世學者卻頗多懷疑。《傳燈錄》劉禹錫《牛頭山第一祖融大師新塔記》皆云道信自廬山大林寺過江至黃梅時曾訪法融，然劉禹錫云是貞觀（西元六二七—六四九年）中，《傳燈錄·法融傳》亦用此談，然又於《道信傳》中記道信自言武德（西元六一九—六二六年）中在遊廬山時見有白氣六道，以喻牛頭六世。道信過江北至黃梅應是武德年間，僧傳云信居雙峰三十餘載，不曾下山，道信壽七十二歲，故其離開廬山渡江北上時應在四十歲時，即西元六二〇年，爲武德二年，劉禹錫大概推算有誤，說爲貞觀中。後世以其誤說，又編出四祖遙觀氣象，知法融可度，故躬自尋訪，自雙峰遠至牛頭教之的故事。據實而言，道信訪法融只是順路尋訪，並非專有此行，而且其時法融可能仍在茅山，並未栖居牛頭。因爲西元六二〇年（或其前後）時法融二十八歲，正在「凝心宴默於空靜林」之時期。他於三十九歲以後才離開茅山，貞觀年間始居牛頭山，後世或許傳聞道信至牛頭度法融，故云是貞觀中。

道信化法融一事真假不必深考，但此一公案顯示了兩宗禪風不同，可作爲思想資料進行研究。據《傳燈錄》卷四，道信入山尋訪法融，法融問祖栖居何處，祖答「貧道不決所止，或西或東」，足證其時道信尚未定居雙峰，非是貞觀中事。道信告曰：「夫百千法門，同歸方寸，河沙妙德總在心源，一切戒門、定門、慧門神通變化，悉自具足，不離汝心。一切煩惱業障本來空寂，一切因果皆如夢幻。無三界可出，無菩提可求。人與非人性相平等，大道虛曠，絕思絕慮。如是之法汝今已得，無更缺少，與佛何殊？無更別法。汝但任心自在，莫

作觀行，亦莫澄心，莫起貪瞋，莫懷愁慮，蕩蕩無礙，任意縱橫，不作諸善，不作諸惡，行住坐臥，觸目遇緣，總是佛之妙用，快樂無憂，故名爲佛。」對照前述，可知這段話基本上反映了道信的思想，他所告示法融的主要是心自具足，心即是佛，不須更求，是於「空無相體顯出絕待靈心本覺」①。由空顯有，法融所疑正是如此，故問：「心既具足，何者是佛？何者是心？」道信便告之心即是佛，佛即是心，此心具足佛性功德，與佛無異，並非是純粹空寂之心。法融又問：既不作觀行，於境起時，心如何對治？道信便告之境本身並無好醜染淨之分，染淨好醜在於心自生妄，心若無妄，境則無妄，只要順應本心，即可隨心自在，不用對治外境。由此可知二宗的區別及高下。

然而後世禪門所樂道的公案側重於牛頭未見四祖時有百鳥銜花之瑞，見後鳥獸不來，並不注重二人的對話。對此公案的解釋很多，今略舉一二。有僧問南泉：牛頭未見四祖時，爲什麼鳥獸銜花來供養？南泉答云：只爲步步蹋佛階梯。洞山云：如掌觀珠，意不暫捨。有一尊宿答：如條貫葉。又問：見後爲什麼不來？南泉云：直饒不來，猶較王老師一線道。洞山云：通身去也。前述尊宿云：秋夜紛紛。②

南泉、洞山，某尊宿對前問的解答是一致的，是說牛頭未見四祖時，長存空心，繫念不捨、念念攝心，惟恐有失，以空心入定，猶存空見，故鳥獸猶知其心空而樂之，銜花供養。在答後問時，南泉直云雖然牛頭見四祖後有所覺悟，知心即是佛，本來具足之理，空見已除，自足自得，故鳥獸不能感知其境界，不再來儀，猶不能全得真意，故與自己尚有一線之差。洞山則言牛頭已棄空見，故全身是佛，逍遙自在，遠離生死，其境界已非鳥獸所能知。尊宿亦云牛頭已由繫念空心、枝葉相連，改爲逍遙任心，如秋夜之葉，紛紛自落，縱橫自在，不用凝心。

又有一尊宿答前後兩問，皆云賊不打貧兒家。然前後兩答意思不同，正所謂「去年貧，未是貧，今年貧，方是貧。去年貧，無立錫之地，今年貧，錫也無」③。貧喻於空，牛頭先時唯存空心，已是極貧，故鳥獸見而憐之，銜花獻果，後時空心不存，一法不立，外無一相而內自具足，可謂「窮釋子，口稱貧，實是身貧道不貧」④，故其時牛頭身心全空，堪為真貧，故鳥獸不見其貧而不來獻。

由此可知，牛頭宗以般若三論為基，又受禪宗影響，其禪法自有特色及可取之處，但若不知根底，或云後世六祖一支受其影響，只可謂一隅之見，未足深論。

第三節 弘忍及其禪法

弘忍（西元六〇一—六七四年），湖北黃梅人。七歲時奉事四祖道信，後承其法系而為五祖。五祖於四祖卒後遷居雙峰東邊的馮墓山，稱為東山，故其禪法被尊為「東山法門」。五祖繼承道信的禪法和宗風，養性深山，坐禪修道，「口說玄理，不出文記」，後世弟子集其言句而成《最上乘論》⑤，又名《修心要論》，《楞伽師資記》、《宗鏡錄》等亦錄其言

① 宗密《圓覺經大疏抄》卷三下。

② 三德公案見《景德傳燈錄》卷四，《法融傳》附注。

③ 香嚴語，見《景德傳燈錄》卷十一。

④ 《永嘉證道歌》。

⑤ 《大正藏》第四十八冊，第三七七—三七九頁。

句，今主要依據《最上乘論》略述其禪法。

弘忍繼承前代的思想，故其禪法以「守心」爲要。此心即「本真心」，與慧可「守一」之「一」、三祖「圓同太虛，無欠無餘」之心、四祖與佛無異之心完全一樣。五祖更稱之爲「自性圓滿清淨之心」以之爲「本師」，認爲念心「乃勝念十方諸佛」，這完全是承繼道信思想而來。道信改造了一行三昧，將這一念佛法門改爲念心法門，因爲心即是佛，念心即是念佛，五祖更言念心勝念佛，即此意也。

五祖又引《十地經》（慧可亦曾引此段）日輪之喻，說明自性清淨心如同日輪，「只爲攀緣妄念煩惱諸見黑雲所覆，若能凝然守心，妄念不生，涅槃法自然顯現」。自心本來清淨，同於諸佛，圓滿具足、無有欠缺，因此只要守心，即可見性成佛。故守心，守自本心是習禪的第一要法，也是成佛的唯一途徑，「三世諸佛無量無邊，若有一人不守真心得成佛者，無有是處」（二祖慧可亦有此類語句，只是此句將「不因坐禪」改爲「不守真心」）。

四祖明示禪宗一心之旨，直述心即是佛，佛即是心。五祖則依此直言修禪莫過守心，心淨即是禪定，行住坐臥皆是形式，坐禪是爲了守心。至此將最上乘禪法的心要完全公開，顯示了此宗的極義和特色。

五祖又多方面宣示守心的意義，認爲守心不僅是「入道之要門」，還是「十二部經之宗」「三世諸佛之祖」。繼爾又爲學者講了幾種守心的方便法門。如言初學坐禪者，當「依《觀無量壽經》端坐正念，閉目合口，心前平視，隨意近遠，作一心想。守真心，念念莫住」，並善調氣息，勿令粗細不勻。夜間坐禪時應不著諸相，見一切善惡境界知其是空，「攝心莫著」。不能得定，且不見諸相時，心亦莫怪，「但於行住坐臥中常了然守本真心」，如此則妄念不生，我所心滅，證道得果。「自識本心，念念磨煉莫住者，即自見佛性也。於念念

中常供養十方恒沙諸佛，十二部經念念常轉，若了此心源者，一切心義自現，一切願足，一切行滿，一切皆辦，不受後有。會是妄念不生，我所心滅，捨此身已，定得無生不可思議。守心關鍵在於自識本心，了此心源，並且要時時守心，念念莫住，不能有一絲妄念生起，則不失本心。此即「常覺不停」，「守一不移」，與前代所述一致，表明了禪門極為嚴肅的作風。

五祖又為弟子更示守心方便，令其「閑靜身心，一切無所攀緣，端坐正念，善調氣息，徵其心不在內，不在外，不在中間，好好如如，穩看看熟，則了見此心識流動，猶如水流陽燄，嘩嘩不住。既見此識時，唯是不內不外，緩緩如如，穩看看熟，則返覆銷融，虛凝湛住，其此流動之識颯然自滅。滅此識者，乃是滅十地菩薩衆中障惑。此識滅已，其心即虛，凝寂淡泊，皎潔泰然」。此是通過觀心看識，使流動不住之妄識消融淨盡，從而顯示出「皎潔泰然」的本真之心。

上述兩種方便法門都很具體，前者直言念念守心，以了心源，蓋為上根而說，後者言看心明心，除識顯本，蓋為中根以下而說。此二方便，更開南頓北漸之源。

此論多處引述《楞伽師資記》所載二祖慧可的法語，並尊之為經，可見弘忍對二祖非常尊重，亦見其學說之淵源。弘忍將二祖的無事淨坐，精誠內發，識心自度，解釋為守心，這是符合二祖原意的。此論又言「此喻我所心滅，趣金剛三昧」，可能弘忍對《金剛三昧經》致力頗多，其所謂「守心」便是《金剛三昧經》所述「存三守一」之「守一心如」，而與四祖道信「注意看一物，專精常不動」的「守一不移」法門在形式上稍有不同。弘忍直承慧可的「守一心如」法門，不再偏重道信源自達摩的注境守心，「守一不移」之方便法門，直言「守心」，使最上乘一心之旨從內容到形式，從禪理到禪法完全融為一體，使道信心即是佛

之義得到進一步的發展，同時弘忍還將本真之心與當下自心融而爲一，此心既是本來清淨常住之心，又是當下存思之自心，即自性本心，此爲六祖「自性是佛」之義奠定了基礎。

《楞伽師資記》對弘忍法語亦有記載。其中言及坐禪之法：「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，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。」這種方便法門強調的是證得無邊法身，法身滿世界，無有邊畔，故自在寺中坐禪，山林樹下，亦有自身（法身）坐禪，無邊境界，盡是法身，故《楞伽經》云「境界法身」。此法身即是本心，心如虛空，能含萬法，無有邊際。但不可據此認爲無情坐禪，佛有三十二相，瓶、柱及土木瓦石無情之類並無佛性，亦無三十二相，土木瓦石不能見色聞聲、著衣持鉢，不能見性成佛。法身廣大，無非本心。如若錯認土木瓦石法身，以虛妄三界爲真心，就會心入死寂，身隨輪迴，後世禪門對此特加說明，六祖更言「無情無佛種」，即恐學者錯會。

第六章 禪宗理論的成熟與支派的分化

——六祖惠能、神秀與南北二宗的展開

五祖弘忍繼承並發展了前代祖師的思想，直述最上乘一心之旨，且以守心作為最主要的修持方式，從而促進了禪宗由秘到顯，從禪法到心法的轉化與發展。同時，五祖又普示大法，廣開禪門，故其門下人才輩出，群賢薈萃。由於學者根機不同，五祖又方便多門，以不同的方式開導學者，這又致使門下弟子側重不同，各有所長，逐步形成不同的禪風，為禪宗的派別分化準備了條件。

相傳五祖門下有十大弟子，依《楞伽師資記》，則是荊州神秀、資州智詵、白松山劉主簿、荊州惠藏、隨州玄約、嵩山老安、潞州法如、韶州惠能、揚州高麗僧智德、安州玄曠，而其中最為傑出，且對後世影響最大的，無異是惠能和神秀二人。其實五祖門下傑出者不只此十人，先五祖而逝的還有許多（「好者並亡」）依靠這些傑出的弟子，禪宗至五祖以後影響日增，逐步成為最大的禪學宗派。上述十大弟子等對禪宗理論的發展都有貢獻，其中以惠能、神秀二人最為突出，他們分別從頓、漸方面發展了禪宗的禪法，並為南北兩宗的形成奠定了基礎。

第一節 神秀的禪法與北宗宗風

神秀（西元六〇六—七〇六年）早年博綜經史，五十歲時始至黃梅從學五祖，苦節為務

，服勤六載，深得法要，爲五祖門下大弟子，頗受賞識。後居荊州玉泉寺，五祖入滅後，始開法度人，學徒衆多。晚年爲朝廷所重，召入京師供養，卒贈大通禪師。

神秀的禪法，一是謹遵上代所傳，以《楞伽經》和《文殊說般若經》爲藉教悟宗的根據，堅持如來藏與般若思想的融合。又根據道信、弘忍以來的禪法方便，以觀心證心爲主要的修持方法，強調心行內證，反對單憑形式，其主要思想資料爲其著作《觀心論》，又名《破相論》，列入《少室六門》之中，又有《大乘無生方便門》、《大乘北宗論》等，亦代表神秀一派的思想。《楞伽師資記》、《壇經》、《景德傳燈錄》等亦載其法語。

《傳燈錄》卷四載其一偈云：一切佛法，自心本有。將心外求，捨父逃走。表明神秀繼承道信、弘忍心即是佛的思想，認爲自心本來具足，一切佛法不離自心，因此求佛即應內求自心，如果起心動念，向外求取，即是捨棄自身本有的佛果，心逐外相，愈求愈遠。可見在根本思想方面，神秀與惠能南宗是完全一致的，都是繼承上代祖師的禪法而來。又據原本《壇經》，神秀偈云，身是菩提樹，心如明鏡台。時時勤拂拭，勿使惹塵埃。此偈前兩句言所悟之理，後兩句述修行之法。其理則言身同佛身，清淨寂滅，心同佛心，湛然明覺，自體即佛，不用外求，此理本來無妄，爲禪宗世代所傳之淨法。其法則述對此眞淨之體，應當時時守護，念念無妄，必使煩惱客塵覆障此淨體。

粗看此偈，與上代祖師宗旨無異，緣何受到五祖的批評呢？然細究其義，可知其理行體用之際有脫節之嫌。既然自己身心本來清淨，不生不滅，了知心體本源，即應任運而行，逍遙合道，舉足下足，不離道場，施爲舉動，皆是菩提，且隨其心淨，則知三界皆空，又何來客塵煩惱覆障此心？又何用念念攝心加以守護呢？即知其前句所述之理爲眞淨本心，後句所言拂拭守護者，爲當下自心，理行未能合一，本心、自心尚有間隙，故五祖不加認可，六祖

作偈譏評。由此亦可知其時神秀尚未全得五祖之意。

《觀心論》所述與前偈之義一樣，代表了禪宗的基本思想，即以一心爲禪法的根本，又發展了五祖守心、看心之法，以觀心一法作爲「總攝諸法，最爲省要」的根本修持方法。此論以一心爲萬法之根本，認爲了心修道，省力易成，「一切善惡皆由自心，心外別求，終無是處」，其宗旨與《傳燈錄》所載無異。

爲了說明一心的意義和作用，神秀又會通經教，將染淨、三毒、三戒、三劫、三界、六根、六趣、六度、六賊等法融爲一體，歸於一心，又以禪解教，將修造伽藍、鑄寫形像、燒香散花、燃長明燈、繞塔行道、持齋、溫室七事等修道方便全部解釋爲觀心之法，以內行心證取代外求功德。他認爲，染淨二法是自心起用，無明染心能起貪嗔痴三毒，三毒現爲六根，亦稱六賊、六識，三毒六賊惑亂衆主身心，使之流轉六處，亦名六趣，染淨在正自心，自心求取解脫，則能「轉三毒爲三聚淨戒，轉六賊爲六波羅蜜」。三界即是三毒，貪爲欲界，嗔爲色界，痴爲無色界。三大阿僧祇劫，即三毒，三毒心中有恒沙惡念，一一念中，皆爲一劫，故爲三大阿僧祇劫。自心起用正念，除三毒心，則能於一念之中除滅三劫，頓悟本心，不必累劫成佛。以六根對應六度，《佛說菩薩內習六波羅蜜經》中早已有之，唯順序稍異。

神秀認爲，身心湛然，內外清淨，即是修造伽藍；以身爲爐，以法爲火，智慧爲匠，熔煉身中佛性，成就常住眞身，即是鑄寫眞容；燒戒香、定香、慧香、解脫香、解脫知見香，即是燒香；演說正法，散功德花，即是散花；心常明覺，即是燃長明燈，以心傳心，以燈傳燈，故號長明；六根之中，於一切時常行佛道，即六時行道；常修覺行，巡繞身心，念念不停，即是繞塔行道；清淨身心，護持淨戒，即是持齋；食法喜食、禪悅食、念食、願食、解脫食，即食齋食；恭敬眞性即是禮，屈伏無明即是拜，如此理體內明，事隨權變，即是禮拜。

；正念真心即是念佛；淨水、燃火、澡豆、楊枝、淨灰、蘇膏、內衣七事，實喻淨戒、智慧、分別、真實、正信、柔和、慚愧七法；溫室喻於自身，以此七法沐浴身中真如佛性，即是溫室沐浴。

如此將外行之法全部歸結為內修身心的法門，可謂是真得經意。強調內行，反對外求；強調心口相應，反對口說心不行。這原是禪宗一門共傳的心法，神秀、惠能所述無異。神秀還云只要如此觀心，絕三毒，閉六賊，則「悟在須臾」，表明他也是強調頓悟的。但在頓悟的方式及悟後的守護方面，神秀更強調的是漸修。如言「巡繞身心，念念不停」，即是時時拂拭之意。又言「攝心內照，覺觀外明」即是住心觀淨，這種住心觀心的漸修方式源自道信、弘忍為中根以下之人所述之看心看淨、攝心住心的法門，並非神秀自創。

《大乘無生方便門》蓋是弟子所記神秀的法語，其中旨義可與《楞伽師資記》所載相互參照。其五方便門與道信所述五方便是一致的，總彰佛體門即知心體，開智慧門即知心用，智慧為用，顯示不思議法門即常覺不停，由此本覺建立一切佛法，明諸法正性門即觀身與法界不二，萬法皆如，自然無礙解脫道門，即是守一之法。神秀曾云：我之道法，總會歸體用兩字，亦曰重玄門，亦曰轉法輪，亦曰道果。

體用究竟指什麼呢？或云神秀據《起信論》「一心二門」而言心之體用，此體用為一心之體用是不錯的，然若言神秀偏重《起信論》，以之取代《楞伽經》，便不能視為確論了。誠然神秀曾引用《起信論》的言句義理，但禪者方便通經，廣引經義以證己宗，並不能由此而言偏重何經何論。且神秀所言心之體用未必出自《起信論》，而是禪宗共傳一心之體用。六祖惠能云：我此法門，從上以來，皆以定慧為本，定是慧體，慧是定用。故神秀所言體用實即定慧。神秀以開智慧門對應道信知心用，顯是以智慧為一心之用。又引《瓔珞經》云：

菩薩照寂佛寂照。對此於《大乘無生方便門》中作了解釋。寂照即是體用，寂滅爲體，覺照爲用。寂照者，即因性起相；照寂者，即攝相歸性。性即體，相即用。諸佛已證心體寂滅，故由寂起照，從寂滅禪定之體生起智慧觀照之用，由此智慧，廣說諸法，以度衆生，故曰寂照；菩薩未證心體，故攝照歸寂，由智慧觀照覺知心體，以返本還原，由慧生定，故曰照寂。寂即定，照即慧，由此可知神秀所言體用即是定慧，定慧相資相攝，重重無盡，故曰重玄門。定慧二輪，不可偏廢，經同轉雙修，故曰轉法輪。禪定智慧亦是所證之果，故曰道果。以定慧爲一心之體用，將三學攝於一心，這正是神秀禪法的根本，亦是禪宗的宗旨。如此「體用分明，離念名體，見聞覺知之用，寂而常用，用而常寂，即用即寂」定慧（寂照）相即，同歸一心，表明神秀也是言「定慧等」的。

神秀亦用多種方便指導學人，使守真心。如言先淨心地，以淨心眼遠處看，盡虛空看，平等看，四維上下看，一物不見，一相不起，即得解脫，六根清淨，這也是據上代禪法而來。又以擊木打鐘問學者聞否試練身心使發定慧，聞聲心不動即是禪定，不管有聲無聲，耳根清淨，常聞不斷，即得聞慧。又問：未見時見，見時見？更見。此與前例相同，即令學者心體清淨，見境不起心，即是禪定，眼根清淨，常見不移，即得觀慧。如此神秀將習禪納入日常生活之中，見聞覺知，行住坐臥，時時修禪，念念守心，不得有一時輕忽，不令一念雜入，此即時時勤拂拭之意。同時還強調於一切事常修定慧，定慧常等，不論見聞覺知都常修二法，不可偏廢，得有方便慧解，不墮二乘。

神秀禪法法度嚴謹，次第分明，強調漸修，時時用心，雖然他亦言「根本後得處處分明，處處解脫，處處修行」，見聞覺知，一切自在，有證後任心自在之意，但禪法爲迷人說，不爲悟者言，故唯言時時守心，不強調放任自在。六祖曾言神秀之法爲鈍根人說，這未必是

貶意，世人多以利根自據，但真正的利根又有幾人。神秀堅持爲下根說法是極爲可貴的，不能由此認定神秀不如惠能。神秀臨終遺言「屈曲直」，即出自《師資記》三祖傳所引《大智度論》「蛇行性曲，入筍即直，三昧制心亦復如是」，強調轉染爲淨。屈曲成直，可見他並無改變漸修之道之意。

神秀門下人才濟濟，普寂、義福皆號「兩京法主，三帝門師」普寂弟子弘正亦頗受崇奉，故北宗傳燈不絕，鼎盛一時。然其後世將修禪之法總結爲「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證」，就顯得有些程式化，反不如神秀所言種種方便的靈活，故遭到南宗的批評。如此將禪法固定起來，也使北宗在理論上再無新的突破，其後世墨守者多，創見者少，影響了其生命力。

第二節 六祖惠能與南宗宗旨

惠能（西元六三八—七一三年）俗姓盧，原籍范陽（今河北涿州），幼年喪父，與老母相依爲命，因偶聞人誦《金剛經》，有所領悟，便辭母北至黃梅禮拜五祖，其年蒙授衣法，辭歸故土，在南方隱居十六載，值印宗法師講《涅槃經》，與論大義，方示身分。次年歸寶林寺，廣開禪門，大興法化，說法度人三十七載，先天二年（西元七一三年）滅化。

惠能的思想主要見於《壇經》，《壇經》版本很多，主要有敦煌本、曹溪原本（契嵩本）、惠昕本、宗寶本四種。惠能的思想主旨依然是道信、弘忍等上代祖師以來的一心之旨，會通般若真空與如來藏妙有兩大思想體系以說明此心藉教悟宗，其注力較多的經典有《涅槃經》、《金剛經》、《維摩經》、《楞伽經》、《法華經》、《菩薩戒經》等，並非專宗一

種經典。

惠能因聞《金剛經》而入道，故其早期（得五祖授衣法以前）注重般若思想，從其傳法偈可以知此。惠能偈云：菩提本無樹，明鏡亦非台。本來無一物，何處惹塵埃。此偈乃針對神秀偈而作。神秀偈云：身是菩提樹，心如明鏡台，時時勤拂拭，勿使惹塵埃。前文已述神秀偈乃依如來藏思想而述理行、體用、悟修之義，惠能偈則依般若思想而述染淨俱空，無相無得之理。衆生身心本來清淨，而又無有淨相，身心空寂，無相可得，故不見樹台色相，萬法皆如，物本涅槃，諸法性本空寂，一物不存，一法不立，何有塵埃染相！故染淨俱不立，心境皆空寂，無證無修，此為真修真證。神秀以自體身心為淨，外物客塵為染，惠能則強調一切皆空，一法不立，不立淨相，則勿須小心守護；不立染相，則不必用心去除。故由此空寂體中，而有任運自在之意，不像神秀那樣念念用心，拘泥執著。但惠能此時只知破相，不解顯體，故五祖認為此偈「亦未見性」，不過較之神秀的執相起心還是高出一籌。

五祖見惠能利根自悟，堪任雕琢，便密傳衣法，明示心要，此後惠能才真得大法，契悟最上乘一心之義。惠能始悟「一切萬法，不離自性」，並呈會處云「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」，得到了五祖的印可。那麼惠能理解的自性是什麼呢？其實即是指自心本性，本心之性，即是五祖所言「識自本心，見自本性」。後來惠能更立「自性是佛」作為自己禪法的中心，並云「我所說法不離自性」。由此惠能由前期的般若思想轉入以般若真空顯示如來藏自性妙有，以自性說明一心，使其思想進入成熟時期。

惠能的自性理論是受五祖的傳授和啟發而建立的，其意義非常巨大，標誌著禪宗理論上的成熟和完善，並為後世由理到行準備了條件。禪宗以心傳心，所傳之心當然是智慧真心，

慧可、道信稱之爲本心，弘忍、神秀稱之爲本真心、真心。但清淨本心如何與當下自心聯繫起來呢？弘忍或稱此心爲自本心、自心，強調此心非由外得，而是衆生自心，但此心又不是我見妄心，不是情識人心，真心、妄心不可相混。爲了解決這一問題，六祖使用自性說明此心，一方面表明是衆生自有本有，非由外得，一方面表明是真淨之性體，非是雜染外相。自心生起正見，便是自性本心，自心邪見熾盛，便是煩惱妄心。心悟，即心成性；心迷，性即是心。自心迷悟是問題的關鍵，染淨在於迷悟，解脫、流轉亦在於迷悟，故智慧的開悟時於禪修具有決定性的作用。

六祖多次強調迷悟的意義和作用，如言「心迷《法華》轉，心悟轉《法華》」，「自性迷即是衆生，自性覺即是佛」，「迷人漸修，悟人頓契」等。如此將一切染淨諸法都歸於一心，此心起用而生了法，心迷則生染法，心悟則起淨法，這是禪宗的根本思想。六祖認爲，「一十八界，皆從自性起用，自性若邪，起十八邪；自性若正，起十八正」，神秀則云「自心起用有二種差別。云何爲二？一者、淨心；二者、染心。……淨心恒樂善因，染體常思惡業」①。六祖以定慧爲一心之體用，定是慧體，慧是定用，體是本體本性，是本，用是由本體派生之作用，是末，但二者恒常相即，相互決定，雖有體用本末之別，而不可以輕重論之。慧者無定，即成散亂知見，爲世間乾慧；定若無慧，即入死寂空定，便成無情。用無體不立，體無用不活，用離體則散亂，體離用則不顯。前人多言由本生末，由體起用，故述從戒生定，由定發慧，六祖則認爲三學同歸一心自性，並無次第之分，故反其道而言之，認爲定慧一體無別，不惟從定可以發慧，而且從慧可以生定。心無智慧，邪見熾盛，如何能入正定？心自開悟，一念不起，自然心常在定，無有出入。定本心定，長坐不臥，身止不動，只是身定外定，不是內定心定。因此須以用顯體，由慧生定，藉教（智慧言教）悟宗（禪定心宗

），明心見性。

六祖這種染淨在於迷悟的思想亦是繼承上代而來，《雜心論》卷十一有「正解涅槃路，邪惑生死徑」之語，慧可亦言「本迷摩尼爲瓦礫，豁然自覺是真珠」，迷則摩尼是瓦礫，悟則瓦礫是真珠。三祖僧璨云「迷生寂亂，悟無好惡」，道信亦引智敏禪師訓云「一解千從，一迷萬惑」。六祖繼承並發展了這一思想，指出定慧體用相生相即，並大大深化了對體用關係的認識。

六祖倡言自性是佛，標誌著禪宗理論上的成熟。自性是佛，是道信「心即是佛」理論的發展，六祖進一步證明了所謂心即是佛指的是何種心，明確指出此心即是自性本心，亦即當下自心的心體，妄心之本體即是本真之心，非離妄心之外別有真心，自心離念即是本心真心，自心分別則是妄心染心。如此就將本心真心與當下現實之人心結合起來，二者本來一心，一體非二，迷時則是人心，悟時則是佛心，心迷本心即是妄心，心悟妄心即是本心，心性本淨，而有迷悟之用，若心開悟，自知本心，則見性成佛，頓成佛道。自性是佛義還繼承並發展了慧可自度自修，自成佛道，精誠內發的思想，衆生自性具足，無欠無缺，自心識取自性，則自成佛道。迷悟染淨全在自心，他人無法替代，自知自見，自修自悟，方是解脫之路。自性是佛，萬法具足，故不須外求，任心即道。惠能發展了道信、僧璨任性自然，逍遙合道的思想，強調自性具足，自由自在，不用觀心看淨，不用持戒坐禪，皈依自性三寶即是持戒，自心不動即是禪定，故不斷煩惱，不修佛法，染淨俱不立，頓悟頓修，無有漸次。煩惱本無，無物可斷；佛法本有，不用修證。但識自本心，見自本性，便可頓成佛道。見性之

①《觀心論》。

人，去來自由，任運即是，無須造作。

六祖禪法的思想價值和實際影響是衆所周知的，然其根源在於何處呢？道信、弘忍等上代祖師的禪法固然爲其根源之一，亦有人認爲惠能禪多取法於《金剛經》，偏重般若。但根據惠能思想的理論結構和主要內容，可知其頗受《金剛三昧經》的影響。

惠能於大梵寺說法，明言「菩提般若之智，世人本自有之」，說明衆生心性本覺，本性自有般若之智，這種本覺思想，源於《金剛三昧經》本覺本利之義。惠能唯言一覺本覺，常覺不停，如《金剛三昧經》，不像《起信論》那樣更分一覺爲本始二覺以及四覺。

惠能又云「我此法門，從上以來，先立無念爲宗，無相爲體，無住爲本」，此無念，無相、無住即源於《金剛三昧經》，此經有《無相法品》、《無生行品》，又有無住菩薩，即述此理。所謂無念，其中念有兩種意義：一方面指思慮、知見之念，一方面從前念、今念、後念的不同，又代表了前後相承的時間生滅關係，故念亦是一種時間單位。六祖所述無念則兼具這兩種意義，故無念亦同無生。所謂無生，只是無始之義，並不意味著住止不動，時間是念念生滅，剎那不住的，面對這種不斷流動的時間，心亦應隨之不住，一念若住，念念即住，名繫縛，「於諸法上，念念不住，即無縛也」。無念即「於念而無念」，一方面隨順時間的流注，不入死寂，一方面又心無執著，不於念上生心。惠能特別強調不可「百物不思」，對境心不起，使心變成無情死心，這種無念是一種執著和繫縛，入無記空。無念應當存念而不住念，不生分別妄念。無相爲體，則除滅內外有無之相，顯示真如本體；無念爲宗，則消除三世生死之見，得入涅槃真宗；無相、無念，則心無妄念，無妄念則顯露本覺本利之心。本覺本利，即是本心。既不住相，又不住念，一切不住，顯發真本，故無住爲本。《金剛三昧經》倡言一切不住，不住無生，不住涅槃，即明此義。

惠能言「心平何勞持戒，行直何用修禪」，又反對執著坐禪，認為道由心悟，不在於坐。這一思想亦源於《金剛三昧經》，此經倡言不用持戒，不住坐禪，認為「戒性等空，持者迷倒」，「住於如理，三戒具足」，「不動不禪是無生禪」，「禪性離諸動，非染非所染，非法非影，離諸分別，本利義故。善男子，如是觀定，乃名為禪」。六祖亦言「內見自性不動名為禪」。故二者都是以自心不動，離諸分別為禪，反對形式上的坐禪。《金剛三昧經》還言受持是經者「心常在定，不失本心」，六祖亦云見性之人「無不定時」。所謂反對執著坐禪，只是不住坐禪，並非反對坐禪，坐禪仍是修習的重要形式，但不是唯一的形式，這種形式必須與自心不動不亂結合起來，若徒有形式，便成障道因緣。

六祖禪法得自《金剛三昧經》處甚多，如經云「無名之名，不無於名」，六祖則直言「無名可名，名為自性」，如此姑不盡述。六祖本人儘管依據現有材料未曾直述此經之名和文句，但其弟子玄策、神會確曾直接引用此經，玄策為六祖之大弟子，其智慧悟境在六祖門下是第一流的，永嘉玄覺、智隍等皆賴其開示引導而歸於六祖門下。據《壇經》，玄策對智隍述六祖法要時云：「吾師所說，妙湛圓寂，體用如如，五陰本空，六塵非有，不出不入，不定不亂，禪性無住，離住禪寂，禪性無生，離生禪想，心如虛空，亦無虛空之量。」隍聞此而有所悟，便至六祖處參問，並述玄策之言，六祖對此作了充分肯定，稱「誠如所言」。玄策之言，大義出自《金剛三昧經》，其中「禪性無住，離住禪寂，禪性無生，離生禪想」，直引此經文句，只是現存本作「禪性無生，離生禪相，禪性無住，離住禪動」，元曉《金剛三昧經論》所引經文與現存本同，並釋「離住禪動」云「有住著則是動」①。經典傳本不同

①元曉《金剛三昧經論》卷中。

，文字稍異，亦不足怪。然考其文義，應以玄策所言爲確。禪性本來無住，遠離執著禪之繫縛死寂，是念念不住，自在解脫的，「心不住法，道即通流」①，心若住法，即自生滯，名爲自縛。因此住禪是滯留、死寂、不通流、無活力之禪，同乎無情，不能說是動。禪性無住，表明其自在通流，念念不滯，爲自由自在靈活自如之義，與住禪之死寂、停滯相反，言住禪動，義正相違。禪性本來無生，言其清淨寂滅，無生無滅，遠離生滅慮知相，遠離分別二見，「無有動靜」，因此無有生禪之分別妄想。若以禪性有生，則有始終，有出入，則非常定大定，有生禪即是生滅、出入之動相，經云：「如彼想禪定，是動非是禪」②。「有生禪則是有生滅出入之分別二見的妄想禪定。故前句言禪性自在通流，離死寂靜相，後句言禪性清淨寂滅，離妄想動相，禪門內傳，自然無誤，不同外家訛傳。六祖對玄策之言予以首肯，充分表明了其對《金剛三昧經》的態度。

神會對《金剛經》情有獨鍾，甚至不惜篡改宗史，妄稱禪宗自達摩始即以《金剛經》傳宗。但他卻以宣揚《金剛經》的名目，偷偷宣示《金剛三昧經》的義理，如答遠法師問第四十八條末段③即大段引用《金剛三昧經》，如言「解脫菩薩言：世尊，無生之心，有何取捨？住何法相？佛言：無生之心，不取不捨，住於不心，住於不法」，取自此經《無相法品》。又如，「心王菩薩言：尊者，無生般若，於一切處無住，於一切處無利（經作「離」），心無住處，無處住心，無住無心，心無生住，心即無生。尊者，心無生行，不可思議」，「心王菩薩言：如無生行，性相空寂，無見無聞，無得無失，無言無說，無知無相，無取無捨，云何取說（經作「證」）？若證者，即是諍論，無諍無論，乃無生行」，「千思萬慮，不益道理，（注：此有脫文），則無生滅，如實不起，諸識安寂，流注不生，得法眼淨，是謂大乘」。以上三段中前兩段引自此經《無生行品》，後一段引自《無相法品》。這些文句與

現存經本文字基本一致，但亦有個別字不同，有些是屬於傳抄之誤，故有脫文，有些則是傳本不同，可以與原文對照研究。

神會引用《金剛三昧經》經文卻不述其經名，而其弟子摩訶衍則在與蓮華戒進行辯論時公然引用此經作為自己的依據。《曆代法寶記》亦將此經列入卷首，作為依據。由此可知六祖門下是頗為重視此經的，且有自己的傳本，與傳到朝鮮的本子稍有不同。

六祖門下人才濟濟，南岳懷讓、青原行思、永嘉玄覺、南陽慧忠、婺州玄策、荷澤神會等皆為龍象，但傳承不絕，綿延千載的唯有南岳、青原二系。此二系後來更分為五宗，使禪宗影響遍及天下。南岳、青原二系的發展，得力於馬祖道一，石頭希遷二人，事實上是憑借他們奠定了兩系的基礎。

馬祖道一是懷讓的弟子，他繼承六祖自性是佛之義，更言即心即佛，「心外無別佛，佛外無別心」④，眾生自心是佛，「此心即是佛心」，引《楞伽經》云：佛語心為宗，無門為法門。道一又不滿於神會妄稱禪宗歷代以《金剛經》傳宗，偏重般若而輕視如來藏之失，故重新強調《楞伽經》對印證禪宗一心之法的作用，或言馬祖錯解經義，認中心之心（Citta）為心性之心（Hṛda），但心本有中樞、中心之義，人心即在身體中樞。在禪宗看來，二者自然無別，此心即是真心、佛心，即是中樞、根本。

① 宗寶本《壇經·定慧品》。

② 《金剛三昧經》。

③ 《中國佛教思想資料選編》第二卷第四冊，第九八頁。

④ 以下本節所引馬祖法語出自《景德傳燈錄》卷六、卷二十八。

馬祖又據《華嚴經》「三界唯心」之義，認為「凡所見色皆是見心」，即事即理，即色即心。既然染淨諸法皆歸一心，故「若了此心，乃可隨時著衣吃飯，長養聖胎，任運過時」。故在修習方面，馬祖強調的是「不斷不修，任運自在」。心即佛心，事即佛事，「心事不二，是為存用」，由此也可以看到《金剛三昧經》的影響，故任運為修，時時見功，「舉足下足，常在道場，施為舉動，皆是菩提」^①，如此馬祖繼承前代宗風，進一步將禪修與日常生活結合起來。

馬祖還提出「平常心是道」，以說明日常生活即是修道。什麼是平常心呢？平常心無造作、無是非、無取捨、無斷常、無凡無聖，任心自然，無有分別造作即是平常心，守平常心即是修道。或認為平常心即是當下現實之心，即平常人之心，轉成大錯。所謂平常心與本心、真心無別，自心了知自性，任心自然即是平常心，絕非平常人的當下現實之心。試問我們平常人能做到「無造作、無是非、無取捨，無斷常、無凡聖」麼？對於當下五欲充滿之人心，敢言任運不修麼？平常心即平常自然之心，而平常的人心存善惡，患得患失，絕對不是平常心。所謂「飢來吃飯，困來即眠」，看似平常，實則大難，且莫錯會。

馬祖禪法皆有依據，自性是佛，故任心即是；心事不二，故即事即理；隨處無礙，身同佛身，故揚眉瞬目，無不是機。《楞伽經》卷二云：「大慧，非一切剎土有言說，言說者，是作相耳。或有佛剎瞻視顯法，或有作相，或有揚眉，或有動睛，或笑或欠，或聲咳，或念剎土，或動搖。大慧，如瞻視及香積世界，普賢如來國土，但以瞻視令諸菩薩得無生法忍及殊勝三昧。」故借助眉目及身體動作等傳達佛法大義是見諸經文的，馬祖倡導重新發現《楞伽》大義，為禪宗公案及棒喝機鋒的發展奠定了基礎，後世所謂「呵佛罵祖」亦出於此經及《阿惟越致經》等，其意義是非常巨大的。

馬祖依據《楞伽》而強調一心之全體大用，故多將南岳一系洪州宗作爲六祖正傳，也由此建立了南岳系的宗風。這一特點從懷讓見六祖的機緣中即初見端倪。六祖問：什麼物，恁麼來？讓曰：說似一物即不中。祖曰：還假修證否？讓曰：修證即不無，污染即不得。祖曰：只此不污染，諸佛之所護念，汝既如是，吾亦如是。馬祖亦言「道不用修，但莫污染」，此不可污染、諸佛護念的一物即是自性本心，亦即六祖「吾有一物」之謂。問答之際，六祖即將此心傳給了懷讓，令其守護，懷讓云「道一得吾心」，又將此心傳與馬祖。故南岳一系，但言心之體用，以心體（本心）爲本，直傳如來藏真心，以定爲體，以慧爲用，主本淨之心，顯示清淨寂滅（定）之心體。

石頭希遷嗣法青原行思。他依據般若與華嚴經義，倡導靈知明覺之心，以理事之境發明此智性之心，由此開悟，而獲解脫。石頭示云：「自己心靈，體離斷常，性非垢淨，湛然圓滿，凡聖齊同，應用無方，離心意識。三界六道，唯自心現，水月鏡像，豈有生滅②？」此段文字，前句述靈知真心，後句述生法安心，前者明理，後者言事。真心具足一切理，安心總攝一切事。故同樣言即心即佛，自性是佛，馬祖強調的是如來藏本心，石頭則吸取《金剛三昧經》般若與華嚴結合的思想，強調的是無住本覺本利之心，即六祖所述之自性般若，智慧之心。馬祖立真淨之心、禪定之心，亦即心體；石頭立靈明之心、智慧之心，即是心用。故馬祖一系言任心是道，以自己身心之全體大用，揚眉瞬目，施爲舉動顯示佛法，石頭一系述「觸目是道」，以理事之境發明般若自心，境境見智，事事明心。

① 楞伽師資記。

② 《景德傳燈錄》卷十四。

石頭著《參同契》，更言此理。以明暗、清濁、尊卑、本末說明理事二境，以靈源、道宗、玄說明智慧一心。理事諸境是相涉相入，而又各守自性的，「門門一切境，回互不回互，回而更相涉，不爾依位住」，此處引華嚴宗義說明自相與共相。理事之境用於發明智慧本心，以境見智，並非以智隨境，是故「執事元是迷，契理亦非悟」，對於理事皆不可執著，明暗二相皆不可立。此處引用般若無相性空之理，說明智慧本心遠離分別二相，染淨俱不可立，心存淨念，即成淨障，所謂金屑雖貴，入眼成翳，實際理地，一法不立。六祖批評北宗住心看淨，即是緣此。禪宗將般若無相性空之義發展為實修明心之法，又與一般義學不同。

那麼如何運用理事二境明心見性呢？「萬物自有功，當言用及處，事存函蓋合，理應箭鋒拄」。石頭指出了物（境）皆有明心之功，只是應當依照適當的條件使之各得其用，要存事應理。這種功用、存應之說出自《金剛三昧經》，此經有「心性寂滅、無功無用」，「如是四大緣力，不住事相，不無功用」之句，又言「存三守一」、「心事不二，是名存用」。所謂「存」是一個純粹中國化的名相，表示不放不攝，有而不住，存而不論。《金剛三昧經》指出要存用守體，石頭希遷用之於理事，倡言存事應理。心存諸事而不執著，則涵蓋萬法，一法不捨，事事明心，處處修行。心應諸理，則契知本心，一念心開，單刀直入，頓悟真心，疾如飛矢，則箭箭相抵，念念無失。存事應理、言悟言修，都是為了契合智慧本心，故「本末須歸宗」，尊卑、明暗只是言語，「承言須會宗」。言語是爲了明心顯宗，不可執言忘義，不解本宗，自立法門，「勿自立規矩」。

石頭禪法亦非自立規矩，其法不惟承自慧可《金剛三昧經》及六祖自性般若之義，還得益於青原行思的傳授。青原宗風亦於行思見六祖機緣中示其萌芽。思問六祖：當何所務，即

不落階級？祖曰：汝曾作什麼來？思曰：聖諦亦不爲。祖曰：落何階級？思曰：聖諦尚不爲，何階級之有！階級即是漸次、分別之義，不落階級即了知智慧本心，不落分別二見。不起心動念，一切不爲才能心無分別，了知本心，故聖諦亦不可爲。此聖諦亦不爲。即「契理亦非悟」，契理即爲聖諦。石頭見懷讓時，言不慕諸聖，不重己靈，即是不存二見、不契理、不執事之義。又言寧可永劫沉淪，不慕諸聖解脫，更宣聖諦亦不爲之理。自性本心智慧具足，即是自性般若，念念常覺，不假外求，故不可起心妄修、執事契理、說凡說聖。青原一系以體認智慧本心、事事見道、處處修行爲宗風，倡言本利本覺之心，主張明心見性，當下解脫，由境見智，其影響亦極爲深遠。

第三節 天臺禪法大略及其與禪宗的關係

天臺宗是禪宗之外第二個最大的禪學宗派。其一代教觀，奧如淵海，不可盡述，此處唯言其主要特點及禪法大略。天台宗倡導教禪並重，以大乘法華圓頓之教配合止觀法門。此宗本來亦以禪命宗，其始祖慧文、二祖慧思、三祖智顗，皆號禪師。但自二祖始，即多有章疏，與禪宗不出文記有別，特別是三祖智者大師，著述極多，致使四祖灌頂整理記錄尚且不及，對於禪法則更無暇修習了，故此宗雖然聲言教禪並重，但四祖之後就有教無禪了，其間左溪玄朗亦號禪師。後世又有四明知禮之中興禪教，但其禪法並無出衆之處，較之禪宗自然每況愈下，故後世天臺宗以教而稱，禪法則實不足論。

天臺宗禪教並重，其教號爲大乘圓教，特重《法華》，故又號法華宗。其禪法事實上仍是以五門禪法爲主，兼具法華三昧等念佛法門，故其禪教源流不同，也始終未能融爲一體。

智者大師所述三種止觀等禪法皆屬五門禪法與念佛三昧，後世亦未有所突破，對於這一事實，臺宗後世也是承認的。元懷則《天臺傳佛心印記》解釋此事云以六識心爲所觀之境，正合近要。觀緣九識真心，如用藕絲懸山，無有效驗。

天臺宗義以「性具」爲體，一念三千，無所不包，善惡染淨諸法，俱在此一念心中。禪宗言自性具足，強調的是自心具足一切淨法，而臺宗則強調自心同樣具足染法，立說趨於極端。爲了說明成佛的可能性，涅槃佛性系經典說闡提不斷性善，一切衆生皆有佛性，都有見性成佛的可能，諸大乘經典都強調世間與涅槃，衆生與佛之間並無不可逾越的距離，這都是爲了使衆生相信自己身心之中有佛性種子，具有解脫成佛的可能。而臺家卻從另一角度說明衆生與佛之間無距離，不論般若類還是涅槃類大乘經典都強調衆生與佛無差別，將衆生引向佛。臺家卻獨具新見，反過來說佛不斷性惡，佛與衆生無別，將佛引向衆生。

或謂佛唯具性惡，不起修惡，故有惡性而無惡行，但即如此，也難免走向歧途。言衆生是佛，闡提不斷性善，是爲引導衆生自信自悟、自修自度，既具暢明大智，又攝無緣大悲。而言佛是衆生，佛不斷性惡，除了在理論上說明佛具足一切的周遍性之外，又有什麼實際意義呢？

臺家本義也許不是令諸佛下降爲衆生，只是爲了說明性具之理，說明諸佛心性圓滿具足，無欠無缺。且遠離善惡、染淨分別二見，雖具性惡而自無染，自由自在，在染不污。神通遊戲，無量妙用，但如此立說，總會有損佛法，在理論上未必稱得上突破，在實踐上更爲有害。如此只強調諸佛的普遍性而不顧其殊勝性，眼界已然有偏，雖能博得一時新奇之名，又如何能真正立足呢？

從性具說出發，臺家所觀之自然也成了妄心。一念之心，具足三千，此一念心，自是真

妄兼具，眞妄和合之心，實即分別妄心，後世立說，更強調妄心，趨於極端。臺家後世山外山內之爭，即是眞心妄心之爭，結果主妄心說的四明知禮取得了勝利，因為這是從性具推出的必然結果。

臺家以妄心立宗，自然與以眞心立宗的禪宗產生分歧。禪宗言守本眞心，認爲眞心性自具足，了此眞心，即見性成佛，無所欠缺。臺家則認爲眞心唯具淨法，不具染法，唯具佛界，不具九界，故有不遍之處，不能圓滿具足，既有欠缺，何能成佛！臺家之妄心則具足一切染淨之法，三千界具在其中，若了此心，自然圓滿具足，方是如來正傳心印。是故禪宗以心傳心，傳的是眞心本心；臺家傳佛心印，傳的是妄心。眞心本自滿足，即心即佛，但了此心，即可見性成佛，又何必外求染淨諸法呢？若貪執外境、處處住心，自心則迷，以此迷妄染心，何能成佛？若言妄心是佛，則一切衆生都具妄心，何必更言修習止觀！所謂虛而能容，了見自性本心，則心如虛空，能容萬法，山河大地無不在此心中，若自生妄心，分別熾盛，我見堅固，則黨同伐異，有取有捨，又如何能容三界萬法。臺家對禪宗尙不能容，又如何能心具三千呢！

臺家又由性具立「無情有性」義，與禪宗無情無性說相對抗。湛然在《金剛錫》中即明述此義，所謂無情有性，同樣是強調佛性的普遍性，說明佛性遍一切處。湛然根據其時諸宗將眞如與佛性視爲一體的思想，認爲方法皆是眞如，故萬法皆有佛性。其實眞如與佛性來源不同，眞如源於般若實相說，爲與正智相對應的眞境法體；佛性源於涅槃如來藏理論，爲衆生身中淨性、眞性、本心，爲成佛之因。前者屬於認識論，識眞契妄，遣相顯體，後者屬於解脫論（修正論），化染爲淨，轉凡成聖，將佛性與眞如同歸一心，是爲了以用顯體，將般若之智用於心性的實修。以本覺識取本淨，是爲了修證解脫。就純粹義學的角度而言，眞如

與佛性源流非一，所指各別，還是不可混同的。從認識論的意義上看，身與外物皆有真如，並無差別，從解脫論的角度上講，唯有有情衆生才存在解脫！故衆生身中佛性同乎真如，萬法真如非同於佛性。

釋迦立教，本是爲了救度有情衆生，故悲智雙運，智從於悲，所說教法全是爲了度脫衆生，並非爲了建立一宗之說，湛然對此似乎全然忘卻，只說知見，不知其意義，無情無須救助，即便有佛性又有何益！禪宗依據古來經教正說，認爲有情衆生有佛性，六祖即曾明言「無情無佛種」，神會、慧海等人更發明其說，對所謂「青青翠竹，盡是法身；鬱鬱黃花，無非般若」提出批評。佛性是極爲殊聖的，本來舊說唯有諸佛才有佛性，後爲了說明衆生成佛的可能性，引導衆生自信自修，自成佛道，才立信佛衆生具有佛性，能夠成佛之說，又爲了引導一切人歸向佛法，便說一闡提人亦有佛性，此說還引起了很大的爭論。

唯識宗立五種姓，便不承認一切衆生皆有佛性。事實上，其時言闡提有佛性，將有佛性者的範圍擴展到了一切人，尙未言及其他生命，後來隨著理論的發展，有性衆生的範圍不斷擴大，以至於產生了無情有性說。禪宗基於解脫論的立場，認爲一切人皆有佛性，這還是《涅槃經》的思想。因此，六祖及其後世反對將有佛性者的範圍不斷擴大，雖然從能感苦樂方面來言，一切有情皆須解脫，但從現實的方面而論，只有人才可能通過證悟修習解脫成佛，故禪宗說成佛只講人，不言其他動物。趙州和尚說狗子無佛性，其言甚直，其義甚明，切勿錯會。

或謂禪宗並非全說無情無性，南陽忠國師即說無情說法。慧忠確實說過牆壁瓦礫是佛心，無情亦有心性，亦解說法，那麼是否同於湛然之說呢？其實，慧忠反對的是「執無情無佛性」，若執著此說，誤認爲有情勝過無情，便起分別二見，甚至會錯解宗義，將具有情識誤

認爲具有真性，認情識爲佛心，以安心爲真心。慧忠立無情說法之說，就是爲了糾正此弊，引導學人破除分別情識，識取自性本心，本心無二無分別，在此意義上同乎無情。故忠國師說無情，唯取其無諸情妄，無有愛惡取捨之意，並非取其愚鈍死寂，無有生機靈性之意。是故同說不情，慧忠取其無妄無心，湛然言其無有靈性，名同義別，不可不知。

慧忠言解他無情，方得聞我說法。又說「如今一切動用之中，但凡聖兩流都無少分起滅，便是出識不屬有無，熾然見覺，只聞無情識繫執。所以六祖云：六根對境，分別非識」①。故「無其情識繫執」即是無情，有情無情時方可有性見性。

天臺宗在傳承方面亦試圖勝過禪宗，智者依《付法藏傳》立二十四祖說，以慧文直承十三祖龍樹。禪宗則立二十八祖說，以菩提達摩爲西土第二十八祖，中土禪宗初祖。臺家認爲師子比丘身亡法絕，禪宗於師子後妄加三代以接達摩，乃是編造法系。但據《薩婆多部傳承記》，師子之後仍有傳承，並未絕傳。禪宗自認爲佛祖正傳，二十八祖自有宗承，而臺家只能以慧文直承龍樹，這種隔代私淑是難於得到公認的。爲了在傳承方面壓倒禪宗，湛然不惜篡改宗史，硬將傳大士作爲本宗始祖，並稱「設使西方一聖來儀，未若兜率二生垂降」，意爲達摩不如自稱爲彌勒化身的傳大士，因此禪宗不如臺家。但以傳大士爲天臺之祖，且言傳大士勝過達摩，恐怕也難於得到公認，李華〈故左溪大師碑〉先述禪宗傳承，爲以菩提達摩爲二十九代（或加入末田地），並稱之爲菩薩僧，可見當時臺宗也是承認禪門二十八祖說的，只是湛然排他揚己，才用盡心機挑起爭端，破斥諸宗，故意標新立異，結果反而使宗義越來越偏，走入歧途。

①《景德傳燈錄》卷五。

天臺宗並非一無可取，其教義和禪法還是很有價值的，但自湛然始，以獨見異說爲榮，故意偏重佛性的普遍性而借以成立己宗的獨特性，使己宗的發展道路越來越窄，從而走向極端和沒落。

結 論

從東漢安世高到中唐馬祖、石頭，中土禪學走過了七百年的漫漫長路，猶如滔滔不盡的長江、黃河，源自印度的中土禪學也從初時的涓涓細流逐步發展成為蔚然大觀的禪宗，成為中國佛教的聖主流和精神。對於其間紛繁複雜的曲折過程，前文已經作了比較詳盡的描述。然而隱藏在紛芸萬狀的歷史現象之後的內在規律，亦如朵朵浪花下面的巨流一樣，被多姿多采的外相掩蓋和淹沒了。本章即試圖對於禪學發展的內在邏輯和禪的本質意義略加分析，以使我們對禪本身有更深更多的體會和領悟。

一、中土禪學發展的內在規律和邏輯

自東漢末期安世高開始傳布小乘禪法以來，中土禪學經歷了支婁迦讖傳布大乘禪法，鳩摩羅什和佛陀跋陀羅傳布大、小禪法與菩提達摩之後禪宗弘傳最上乘禪法等時期，其發展的內在邏輯則是從小乘禪到大乘禪，從大乘禪再到最上乘禪，中土禪學發展史基本上是與這內在邏輯相一致。

前文已述，小乘禪與原始佛教的厭世精神相關聯，體現了厭離禪的特色。原始佛教的根本精神是對現世的徹底否定，義為人生世界苦、空、無常、不淨，沒有絲毫可以留戀之處，與此相應的小乘禪也體現了這種精神，其五門禪法都體現了對人身及世間的厭離和否定。這一根本特點又決定了小乘禪法出世、戒禪合一、自力自修和實證的特點。

小乘禪法具有濃厚的出世風格，要求修行者遠離污染的世間，出家修道，故最初練小乘禪的基本上都是出家僧人。同時修行者還應當行阿蘭若法，在遠離市井的山林之中獨居苦修，以不受世間的干擾和污染。修行者不得從事世俗的工作，以乞食的方式獲得布施，作為生活來源，從而遠離世間的競爭和對名利的貪欲。由於原始佛教認為人身充滿不淨、世間無可樂者，故修行者必須奉行嚴格的戒律，以對治人的貪欲，因此小乘禪法具有戒禪合一的特點。修行者奉行嚴格細密的比丘戒，強調由戒生定，通過嚴格的戒律對治人的種種貪欲，行清淨梵行，在斷除貪欲的基礎上獲得心性的清淨和安定，即達到禪定的狀態。只有在除滅身體的貪欲之後才能使心靈獲得安定。貪欲不除，心靈就會受到擾動，當然不可能達到寂止狀態。因此，小乘禪特別強調修習的次第，主張由戒生定，戒禪合一。

小乘禪法又強調自力修行，主張自己修道自斷煩惱，認為「他人修道，自斷煩惱，無有是事」^①。這是符合佛教的基本精神的，釋迦牟尼立教之旨，即是為了打破婆羅門教的神決定論，說明有情萬物自己擁有決定自己命運的能力和責任。因此小乘禪法特別強調自力自修、自證自成，修行者通過自己的持戒修禪來滅除自身的貪欲情識，從而使自己身心清淨，達到寂滅狀態，擺脫生死輪迴的束縛，進入自在解脫的境界。有情眾生想要獲得解脫，也只有自修自證一條路，既無外在的天國可以往生，亦無佛、菩薩可以依靠，因為佛不度眾生，既不能度，又不應度。佛沒有干預他人命運的力量，不是創世者和救世主，也沒有干預他人命運的權利，眾生只有自己決定自己的命運。

小乘禪法還特別注重實證實修，反對流於言說和形式。五門禪法及頭陀行等都是具體實在的修行方法，所謂四禪八定又都有比較具體的修習次第和果位的特徵，同時還可通過六神通等神通法力的高低對修習者習禪的實效進行驗證。因此小乘禪法在修習方法，獲得的果位

，驗證方式等方面都具有實證性。

小乘禪法的上述特點一方面可說是優點，一方面又是其缺點和局限性。正是由於小乘禪法主張出世，強調戒禪合一、自力實修，使其修習者的範圍和人數受到很大的限制，它適用於少數不憚苦行的出家僧人，對於多數的在家佛教徒來說，它的要求實在是過於嚴格難行，無法作到。而且在家居士以信仰為主，對於佛祖自信自立、自我決定的深刻理論無法理解，還是習慣於神靈決定論的宗教精神。將佛陀作為新的神祇來崇拜，無法通過認識自己的力量而建立自信，仍舊希望通過外在的神力（他力）來獲得解脫，不相信通過自我改造、自修自證而成佛，還是寄希望於外在的佛國淨土，企圖通過佛、菩薩的救助而得救。

從純粹的佛教理論來看，在家居士的這種想法是完全錯誤的，是缺乏理智、勇氣、意志和自信的表現，是應當加以批判和反對的。而從社會現實來看，佛教要想生存和發展就必須在一定程度上遷就社會現實，理論要想得到普及就必須大衆化和通俗化，佛教也無法擺脫這一必然的命運。

首先，由於佛教戒律規定出家人不能從事世俗的生產活動，其生活來源必須是信徒的布施，這就決定了佛教僧人在生活方面對於在家居士的依賴性，如果不能創造出適合在家居士的教理和修心方法，出家僧人就無法獲得生存權，得不到足夠的布施。

其次，無論是在印度還是中國，佛教初傳時期（小乘禪法流行時期）都存在著與其他教派的殘酷的競爭問題，如果佛教不設法大衆化，獲得足夠多的民衆的支持，就根本無法在殘酷激烈的教派紛爭中站穩腳跟。因此，繁難出世的小乘禪法不得不讓位於體現了在家居士要

①《毗婆沙論》卷四十，《大正藏》第二十八冊，第九九頁。

求的，以念佛法門爲主的大乘禪，從而使禪法進入一個新的發展階段。

從小乘禪到大乘禪的過渡既是歷史現實的必然要求，又是佛教自身發展的內在邏輯所決定的歷史趨勢。從理論方面來言，小乘禪與大乘禪（念佛法門）都屬於解脫成佛的必要性階段，小乘以厭離世間和人身爲特點，有所厭離就必然有所趨向。當修行者認識和體味到世間及人身的苦空不淨，足可厭離之時，就必然會趨向遠離世間的淨土和清淨的佛身，通過世間與淨土、人身與佛身強烈對比（拉開兩者距離）使人認識到解脫成佛的必要性。因此遠離世間和人身的外在的淨土和佛身並非只是由於適應在家居士的要求而設立的，而是佛教通過自我否定來達到自我發展的必然結果，是由其內在規律所決定的。

大乘禪法適應了在家居士的要求，由趨淨代替了離染，以念佛法門爲主要修持方式。小乘禪法以修治自身爲主，大乘禪法則以觀想外在的對象（佛身、淨土）爲主，小乘禪法以自力修行爲本，大乘禪法則更強調他力助成。大乘禪法以觀緣佛之色身相好的淨觀代替了觀緣人身不淨的不淨觀，以對美好形象的趨向代替了對染污之相的厭離，這種淨觀更爲直捷，有助於迅速進入禪定狀態，是大乘禪的特色之一。

大乘禪還以觀念佛國淨土取代了對世間無常不淨的觀察，從早期的彌勒淨土到後來的阿彌陀佛淨土，淨土思想得到了較快的發展，信仰者也越來越多。淨土思想更多地強調了他力的作用，認爲衆生自身下劣，無力自我解脫，只能依靠外在的佛、菩薩的願力的牽引才能往生佛國，得道證果。淨土思想體現了大乘佛教的特色，原始佛教強調自證自修，認爲佛不度衆生，後來的大乘佛教則強調所謂慈悲度世的精神，認爲成道之後的佛、菩薩有權利和義務救度衆生，有干預他人命運的能力和責任，這一方面賦予作爲衆生導師的佛以神的地位和力量，於佛有所增，一方面又貶損了衆生自己的地位和能力，於人（衆生）有所減，這種隨意

增減，對於佛教來說，只能是有害的倒退，違背了衆生平等的原則，使他力成爲衆生解脫的根據。

大乘禪法到後期還以更爲簡易的念佛名的方法作爲主要的念佛法門。觀想念佛（不論是觀念佛身還是淨土）需要豐富的想像能力，對於一般人來說還是不易實行。因此中土淨土宗自道綽、善導以後，乾脆用最簡單的口稱佛名的方式作爲淨土宗的修習要方，更加體現了大乘禪法簡單易行的特點。

大乘禪以直接、他力、簡易等爲特色，吸引了大批的在家居士，客觀上有助於佛教的壯大和發展，但其缺陷和局限也非常明顯。因此，即便在大乘禪法流行了許久之後，出家僧人仍然繼續修習五門禪法，大乘禪法只是普遍流行於世俗居士之間，並未取代小乘禪法的地位。這種情況在中國尤其明顯，自支讖傳入大乘念佛禪法之後，鳩摩羅什和佛陀跋陀羅也翻譯了不少大乘禪法經論。但在菩提達摩來華之前，流行的還是五門禪法，直至唐朝道綽、善導之後，倡導念佛的淨土宗才開始具有一定的影響。

大乘禪法由於其簡易、淺陋受到批評，促使它更多地吸收大乘教法，在理論上具有更高的水平，在實踐中也逐步深入。前文已述，以染觀爲重的小乘禪和以淨觀爲主的大乘禪都是爲了說明成佛解脫必要性，在這一問題解決之後，禪法便由染淨分離轉向染淨合一，以解決解脫成佛的可能性這一新問題。原來爲解決成佛的必要性問題而生的以念佛禪爲中心的大乘禪法初門已經完成了使命，應當讓位於新的禪法。

爲了表明成佛的可能性，就必須強調世間即是佛土，衆生即佛。單存的染觀和淨觀都無法說明這一問題，只能建立從染見淨，染即是淨的新觀法。新觀法代表了新的理論，這種理論來源於大乘教法，因此大乘禪在自我改造、自我發展之時，更多地借助於博大深厚的大乘

教法，而不是寬鬆簡從的菩薩戒法。

大乘禪法通過智慧教法的引進，進行自我改造，如觀佛身，本來只是觀緣佛之色身，觀其三十二妙相，八十隨形好，是以肉眼觀色身，或只是通過想像觀察，然而後來又發展為觀佛之法身，法身無形無相，廣大無邊，不可能用肉眼觀察，只能是以慧眼（心）觀無礙身，這與觀佛色身的觀法就完全不同了。如此已是將禪理與禪法合而為一，教禪一致，定慧一體，以智慧悟解而獲得的心證取代了原來的身觀。

大乘禪法還試圖改變他力解脫的缺陷，以身中淨土代替外在的佛土，以自性彌陀代替外在的佛，但這些努力並未取得真正的效果。大乘禪法在引進大乘教法之後，使自己具有了更高的理論水平，然而卻未能因之創造出新的具體的禪法，反而使自己從獨立的解脫法門淪為教法的附庸，使禪定變成智慧的奴僕。這一根本的缺陷，決定了大乘禪不可能繼續獲得生存和發展的權利，它只能由更新、更高明的最上乘禪法來取代。

最上乘禪並非只是禪宗的自相標榜，而確是一種獨立於大乘禪且高於大乘禪的新禪法。一般總是將最上乘禪視為大乘禪法的一種，禪宗中人也多以大乘禪自稱，但從理論上看，二者還是有明顯的差別的，不可混為一談。最上乘禪法包容了大小乘禪法的優點而又捨棄了其各自的局限性，將染淨、空有、理行、教禪等融歸一心，具有鮮明的特色。小乘禪尚染觀，大乘禪重淨觀，最上乘禪則依據無分別的智慧正觀，染淨俱不立，染淨俱不捨，染即是淨，故不捨眾生，不離世間，生死自由，不受染污，淨即是染，故不慕諸聖，不生佛土，自性具足，不向外求；小乘重自力，大乘尚他力，最上乘禪則以自力為成佛正因，以他力（佛、菩薩、大善知識的開示、輔助）為助道外緣。小乘禪法繁雜難行，大乘禪法簡易淺陋，最上乘禪取其中道，既明白可行，又深入堂奧。小乘禪重實修而又易生執著，大乘禪尚慧解而又

病於空疏，最上乘禪則理行合一，定慧一體。

綜上所述，最上乘禪既不同於小乘禪，又不同於大乘禪，而是禪法本身自我發展的一個更高階段。從有部的自性是有，到大乘空宗的自性是空，再到六祖的「自性是佛」，體現了佛教自身發展的內邏輯，禪法最終又回到肯定自性自力，強調自修自證的立場上。最上乘禪法至六祖惠能時已然成熟，達到了理論上的最高水平。馬祖、石頭則使這種成熟的理論更具有實踐的意義。使之成為具體的修習方法，從而影響了更多的僧眾士民，最終促使禪宗成為最大的佛教宗派。

六祖曾對所謂四乘進行了解釋，認為「見聞轉誦是小乘，悟法解義是中乘，依法修行是大乘，萬法盡通，萬法俱備，一切不染，離諸法相，一無所得，名最上乘」①，「見聞轉誦」即聲聞，「悟法解義」即緣覺，「依法修行」即菩薩，「萬法盡通，萬法俱備，一切不染，離諸法相，一無所得」即同諸佛。此雖非專論禪法，亦可由此體味最上乘的意義。

二、禪的意義

以上對禪的歷史、禪的分派、禪法演化的內在邏輯等問題進行了分析和說明，然而究竟什麼是禪，禪的意義何在呢？在探究和追尋什麼是禪時，顯然所追問的既不是禪的定義，也不是具體的禪法，而是禪道、禪境和禪趣。

禪是安寧，是平靜、寂止。當我們排除了欲望的干擾，使躁動不安的心平靜下來之後，

①宗寶本《壇經·機緣品》。

便開始接近禪的境界，禪即「靜慮」，禪即「一心」是心靈的寧靜和專注，猶如無波的古井，亦如萬籟無聲的夜晚。當我們遠離世間的喧鬧，放下名利的追逐，擺脫感情的糾纏，讓心靈獲得片刻的寧靜之時，就會領略到美妙的禪趣。在田間的小徑上，在寂靜的山林中，在落日的餘輝下，在皎潔的月色裏，那一分靜謐，那一分清幽，都在告訴我們什麼是禪。

禪即自然：萬物自然，不是神靈的創造，不受王命的左右，自己按照自己的意志，沿著自己的軌道運行，不受左右，也不去左右他物。禪亦如是，自然而得。自然即是自足，自足才能自然。所謂一切含靈皆有初地味禪，衆生自性具足，不須外求。衆生身中自有如來寶藏，向外求禪覓佛，恰似騎驢覓驢。自然無求，返照自識，方可得入禪定。衆生自然具足佛性，知此則自然進入禪的境界，不必借助於佛、菩薩的願力，也不須往生遙遠的淨土。只有任心自然，不外求諸物以益己（自性具足，增益則成贅疣），不內求己身以利他（物皆自足，不可增減，損己利他則兩害），則自然得入佛道。禪性自然，不可造作，不可求取。造作即有取捨，取捨即生巧偽，計長計短，離禪愈遠。禪非求得，求取是有爲法，以有爲法得無爲道，猶如以泥洗衣，欲求其淨，何可得乎！

禪即生命：禪於平靜自然之中蘊含著無窮的生機，是生命的源頭。禪不是頑空般的死寂，也不是自勞自傷的妄動，而是寓動於靜，動靜結合的生命。禪屬於有情衆生，是生命的本性，不屬於瓦石無情之物。禪者多壽，禪使人的生命得以延長。禪是解脫之道，更使人的生命質量得到根本的改善，使人擺脫生死輪迴的束縛，使有限的痛苦的生命進入無限的極樂的境界。莫道禪是枯木死灰，其實枯木之中蘊含著新芽，死灰裏面隱藏著活火。每一棵枯草之中冒出的新芽都在講述著死與生的意義，都在告訴我們什麼是禪。

禪即中道：戒、定、慧三學之中，戒以戒身，定以定心，慧以開智，禪定本身即是中道

，它所對治的既不是下面粗重的欲望，亦不是上面的愚痴，而是人的情感。不勞不逸，不苦不樂，是身法（戒）的中道，這是禪定的基礎；遠離兩邊，無有分別，是智慧的中道，這是從禪定而生的功用；而離諸情識、自然寂止，不受欲望和知見的牽引，平靜自得，便是心靈的中道，這就是禪。禪不是極端，極端的苦行和享樂都不可能達到禪定，只能給人的身心帶來損害，過猶不及，兩種極端都是有害的，冬日的嚴寒與夏季的炎熱都不如春天的溫暖。禪不是偏執，偏執只能使人走入歧途，路越走越窄。禪是遠離邊見和偏執的自然而適中的中道，是不執兩邊，不住中間的自由靈動的生命。

禪即本心，以上所述，只是禪的一些外相和皮毛，最上乘禪，唯述一心，只有此心，才是真正的禪。相傳靈山法會之上，釋迦牟尼拈花示衆，衆皆不解，唯見摩訶迦葉面呈微笑，釋迦牟尼知其已悟己意，便道我有正法眼藏，無上妙心，今付與摩訶迦葉。由此禪宗便自稱教外別傳，以心傳心。所謂教，指如來智慧文字之教，以文字言說相傳；所謂別傳，即指教法傳承之外，還有作為教法根本的真心的傳授，即是以心傳心。以心傳心有何意義呢？雖然文字言教亦代表佛的智慧真心，由釋迦牟尼的覺源性海流出，然而這些言教都是隨緣而立，應事而發，只能部分地，在一定程度上表現佛的思想，言不盡意，不可能完全代表佛的原意，而且這些隨機而設的言教一旦遠離了特定的時代和環境，就變成了無源之水，無本之木，因此單靠文字言教來傳承佛的思想是行不通的，會產生岐解和異見。因而直傳心印是完全必要的，因為人不可能有通過文字言說直傳自心。但這種懷疑不一定完全成立，人的心靈之間能夠在一定程度上相互感應，在母子、夫妻、師徒等關係親密的人之間尤其顯著，並且禪宗的傳心指的是傳遞本真之心。這種本真之心人人皆有，所謂傳心實指宗師通過啓發開示使弟子頓悟本心，此本心人人平等，實爲一心，猶如一大池水分四大河，四河之水實屬一味，弟

子在頓悟自己的本心的同時也領悟了上代祖師的本心，以心印心，便是傳心。所以雖言傳心，實賴自悟；雖言自悟，也不可忘卻恩師。

以心傳心，所傳之心究竟為何物呢？此心既非肉團心，也不是思慮之心，而是平靜自然而富有生機的中道本心。正如樹木把自己的根深深地扎入大地以汲取養分一樣，人類也通過自己的心與無形的世界——生命的本源聯繫在一起，從其中汲取通過外在的器官（口、鼻、耳、目、身等）所無法汲取的東西。這種作為生命本源的無形的存在便是人人皆具的本心，每個人都通過自己的心與之聯接，猶如無數支流源於同一個大湖一樣。這一本心無形無相，不可言說，或名之為道，或字之曰仁，都是強以為名。言者皆述其一斑，無人能窺其全豹。

本心非思慮可知，非言說可述，然而還得強加解說。本心遠離分別二見，無有兩邊，不可以世俗的分別知見加以量度。本心猶如虛空，空無一物，不可稱之為有；無所不在，不可稱之為無；無邊無涯，不可稱之為小；微不至無內，不可稱之為大；亙古長在，不可稱之為無常；無時或存，不可稱之為有常。一般的人總是為世俗的二元世界觀所束縛，細思此義有助於心靈的自由。本心自在平常，不是難得之寶。本心人人皆有，身中自具，不必遠求，得之甚易，回頭即是。道不遠人，切莫誤認為只有佛、菩薩才有此本心，衆生自己自性具足，並無欠少，只要捨棄分別二見，摒除外求之心，返照自性，便可得見本心，見性成佛。本心靈動明覺，充滿生機，空寂體上，自有無量妙用，並非死寂斷死之心。多有見佛家言清淨寂滅，便誤認為本心即同虛空、斷滅死寂之人，故禪宗倡言寧可永劫受輪迴，不說諸法本來空，堅決反對視本心同頑空的空見，認為我見易除，空見難消。因此本心合真空與妙有為一體，莫道一物不存其中絲毫也無欠少，萬法盡在其中，此即最上乘禪一心之妙義。

第一章 中國禪宗的確立——慧能與神秀

第一節 慧能的禪法思想

慧能（西元六三八—七一三年）是南宗禪的創始人，南宗禪後來戰勝了以神秀（西元六〇六—七〇六年）爲代表的北宗禪而成爲禪宗的正統和主流，南宗甚至成爲中國佛教禪宗的代名詞。《壇經》是慧能的主要思想資料，這已成學術界的一致看法。儘管本世紀二三十年代胡適曾經提出異議，認爲《壇經》是神會所作，但這種看法顯然是不能成立的。學術界已有許多論著對此作了大量的辨析，可以說基本上已經澄清了這個問題，本文就不在這裏重覆這些論證了。但《壇經》也有許多不同的版本，而真正具有獨立意義的有四種，即唐敦煌本（法海本）、晚唐（或宋初）惠昕本、北宋契嵩本（曹溪原本）以及元宗寶本。時間最早的敦煌本字數最少，文字最古樸，經人潤色的痕跡也最少，應該說最能反映《壇經》的原貌。除《壇經》外，《曹溪大師別傳》也是記載慧能生平 and 思想的重要文獻，它比敦煌本《壇經》只晚成幾十年，後來出現的《壇經》版本如契嵩本是受到過《曹溪大師別傳》的影響的，契嵩本《壇經》可以說就是敦煌本《壇經》與《曹溪大師別傳》的合編本，而宗寶本《壇經》則是在契嵩本的基礎上增衍而成的。各種版本的《壇經》基本思想是一致的。本文主要依據敦煌本《壇經》，同時參照其他版本和有關慧能的各種文獻來探討慧能的思想。

一、自性是佛

綜合考察敦煌本《壇經》、《曹溪大師別傳》以及一些文人如王維、柳宗元等爲慧能作的碑銘，我們可以發現，在慧能的哲學思想裏，自性佔有核心的位置（「自性」有時也稱「性」、「本性」、「佛性」、「自心」、「本心」等），因此契嵩本和宗寶本《壇經》的編輯者可能有見於此，就在弘忍給慧能傳法的情節裏，比敦煌本又另外多加了一段文字以突出自性，並說慧能悟的就是自性，自性是本自清淨、本自具足、能生萬法、不生不滅而又無所動搖的。這些可以說是《壇經》對自性所作的綱要性、概括性的描述，下面我們還要詳細探討慧能的自性思想究竟是如何的。

慧能認爲，自性就是衆生的自心、本性、本心，而衆生的本性也就是佛性或就是佛，「本性是佛，離性無別佛。」（宗寶本《六祖大師法寶壇經·般若品》）。慧能初見弘忍時的答話「人即有南北，佛性即無南北」，也表明他是主張一切衆生都平等地具有佛性的（敦煌本《壇經》第三節）。佛性既然是衆生的本性，那麼衆生認識了自己的本性也就成佛了，「若要覓佛，但識佛心衆生，即能識佛，即緣有衆生，離衆生無佛心。」（同上第五十二節），「佛是自性作，莫向身外求，自性迷，佛即衆生，自性悟，衆生即是佛」（同上第三十五節）。

慧能對於自性與衆生個體身心生命之間的關係還有進一步的說明，他說：「世人自色身是城，眼耳鼻舌是門，外有五門，內有意門，心即是地，性即是王，王居心地上，性在王在，性去王無，性在身心存，性去身心壞。」（同上第三十五節）這是說衆生個體身心生命猶

如一座城市的土地，自性就猶如這個城市之王——最高主宰，自性從根本上決定了身心生命或心地如何發生作用以及如何能夠作用，自性存在於身心，身心才能發揮作用，自性離去則身心壞滅。可見自性即是生命衆生個體身心生命的本體或主體。

自性雖然決定主宰著衆生的生命存在，但慧能思想中的自性又不是我們平常所理解的像靈魂一樣在衆生有生命時就進入身心使其能夠發生作用，而當生命終結時便離開身心的一種精神實體。慧能認為，自性、自心猶如虛空一樣，「虛空能含日月星辰、大地山河、一切草木、善人惡人、善法惡法、天堂地獄，盡在空中，世人性空亦復如是。」（同上第二十四節）「世人妙性本空，無有一法可得，自性真空亦復如是。」（宗寶本《壇經·般若品第二》）。這即是說自性如虛空一樣無實體性卻又包容一切的，是性空、無法可得的。

慧能認為，自性包容一切卻又是性空、無法可得的，是因為自性具有般若智慧或者說衆生本性即是般若智慧所決定的，「本性自有般若之智」（敦煌本《壇經》第二十八節），「般若無行相，智慧心即是」（宗寶本《壇經·般若品第二》）。慧能是特別強調自性本有的般若智慧的作用的，他說：「從一般若生八萬四千智慧。何以故？爲世有八萬四千塵勞，若無塵勞，般若常在，不離自性。」（敦煌本《壇經》第二十七節），「一切時中，念念不愚，常行智慧，即名般若行。」（同上第二十六節），「心量廣大，遍周法界，用即了了分明，應用便知一切，一切即一，一即一切，去來自由，心體無滯，即是般若。」（宗寶本《壇經·般若品第二》）。慧能是主張般若若是自性本來的作用的，因爲若無塵勞迷妄的束縛，那麼般若若是常常不離自性而起作用的。可見慧能是從宗教理論到宗教實踐都以般若性空的觀點來理解自性的。

從般若學的觀點看，一般若可以生八萬四千智慧。慧能還進一步認為，從自性般若法性

可以產生自性三身佛，即自性法身佛、報身佛和化身佛，「自法性有三身佛，此三身佛從性上生。」（敦煌本《壇經》第二十節）。慧能通過自性三身佛的思想對於自性為什麼本具般若智慧有更具體的解釋，對於這自性三身佛，慧能有詳細的說明。他說：「何名清淨法身佛？善知識，世人性本自淨，萬法在自性。思量一切惡事，即行於惡，思量一切善事，便修於善行，如是一切法，盡在自性。自性常清淨，日月常明，只爲雲覆蓋，上明下暗，不能了見日月星辰，忽遇惠風吹散捲盡雲霧，萬象森羅，一時皆現。世人性淨，猶如清天，惠如日，智如月，知惠常明。於外著境，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，名爲清淨法身。」（同上）可見自性法身是指自性包含萬法而又本來清淨的方面。

自性報身、化身說是慧能思想中更具特色的部分。他說：「何名千百億化身？不思量性即空寂，思量即是自化。思量惡法化爲地獄，思量善法化爲天堂，毒害化爲畜生，慈悲化爲菩薩，知惠化爲上界，愚癡化爲下方，自性變化甚多，迷人自不知見。一念善知惠即生，此名自性化身。何名圓滿報身？一燈能除千年暗，一智慧能滅萬年愚，莫思向前，常思於後，常後念善，名爲報身。一念惡報卻千年善亡，一念善報卻千年惡滅，無常以來後念善，名爲報身。從法身思量，即是化身。念念善即是報身。」（同上）

這一部分有的句子不太好懂，可能有些脫漏。如「無常以來後念善」這句，意思就不容易理解。根據上下文，我們可以說慧能的意思是說自性化身是指從自性法身思量或者變化萬法的方面，如果自性思量或變化萬法時能一念善即能按照佛教的價值觀而一念迴光返照，就能產生般若智慧，從這個角度說，自性思量或者變化萬法的作用就是自性化身。自性報身就是自性思量或變化萬法時念念善即念念迴光返照的方面，如果能念念迴光返照，「不思於前

，常思於後」，那麼就能滅卻以前的迷妄而使智慧圓滿。

自性三身佛的思想是慧能思想中最為重要的部分，是我們準確而全面地理解慧能思想的關鍵。爲了更好地了解慧能自性三身佛的思想，我們可以對照其他版本的說法，如宗寶本《壇經》中說：「何名清淨法身佛？世人性本清淨，萬法從自性生，思量一切惡事，即生惡行，思量一切善事，即生善行。如是諸法在自性中，如天常清，日月常明，爲浮雲蓋覆，上明下暗，忽遇風吹雲散，上下俱明，萬象皆現，世人性常浮游，如彼天雲。善知識，智如日，慧如月，智慧常明，於外著境，被自念浮雲蓋覆自性，不得明朗，若遇善知識，聞真正法，自除迷妄，內外明徹，於自性中萬法皆現，見性之人亦復如是，此名清淨法身佛。」「何名圓滿報身？譬如一燈能除千年暗，一智能滅萬年愚，莫思向前，已過不可得，常思於後，念念圓明，自見本性，善惡雖殊，本性無二。無二之性，名爲實性，於實性中，不染善惡，此名圓滿報身佛。自性起一念惡，滅萬劫善因，自性起一念善，得恒沙惡盡，直至無上菩提，念念自見，不失本念，名爲報身。」「何名千百億化身？若不思萬法，性本如空，一念思量，名爲變化。思量惡事，化爲地獄，思量善事，化爲天堂。毒害化爲龍蛇，慈悲化爲菩薩，智慧化爲上界，愚癡化爲下方。自性變化甚多，迷人不能省覺，念念起惡，常行惡道，回一念善，智慧即生，此名自性化身佛。」「善知識，法身本具，念念自性自見，即是報身佛。從報身思量，即是化身佛。」（懺悔品第六）

這些說法和敦煌本的說法基本思想是一致的，即都認爲法身是衆生的清淨本性，報身是自性念念迴光返照的方面，化身是自性念念迴光返照時變化一切法的方面。但很明顯，宗寶本經受後人加工和潤色的成分更多，文字更簡練和明確了，如將自性報身念念迴光返照的方面表述爲「念念自見，不失本念」，意思顯然更清楚了。

慧能自性三身佛的思想表明他是主張心性本覺的，尤其「念念善」、「念念自見，不失本念」的自性報身佛更是特別明顯地說明自性是本覺的，而且慧能也明確地說「自色身中邪見煩惱，自有本覺性將正見度。」（敦煌本《壇經》第二十一節），他認為自性是佛，而「佛者覺也」（同上第二十三節），所有這些都表明慧能確是主張自性本覺的。所以王維在《六祖能禪師碑銘》中說慧能的思想是主張「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」，這與《壇經》中慧能的思想是一致的。「大身過於十方」是說自性三身，尤其法身和報身是超越空間限制的，「本覺超於三世」是說自性本覺是永恒的，是超越時間限制的。我們可以發現，在慧能的思想裏，這自性三身其實是不可分離的，報身和化身其實都是從法身產生出來的，而法身也必然要表現在化身中，報身則是起溝通法身和化身作用的，所以他說：「化身報身及法身，三身元本是一身；若向身中覓自見，即是成佛菩提因。本從化身生淨性，淨性常在化身中，性使化身行正道，當來圓滿真無窮。」（敦煌本《壇經》第五十三節）。在宗寶本《壇經》中增加的《機緣品第七》中，慧能對僧智通說：「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。」這也表達了同樣的思想。

慧能自性三身佛的思想是指導具體宗教實踐的基本原理和總的指導原則，而不是在專門講抽象的本體論和宇宙論問題，雖然他的自性三身佛的思想也透露了一些本體論思想，如他講自性法身時說萬法都在自性、本心中，而自性化身則是指自性產生、變化一切法的作用。如果要從本體論來說，那麼慧能的思想應是真如唯心論，是唯心主義的。

慧能有時直接說「真如本性」（敦煌本《壇經》第十七節），可見他認為自性就是真如

，有時他認為自性是含藏識，「法性起六識，眼識、耳識、鼻識、身識、意識，六門六塵。自性含萬法，名為含藏識，思量即轉識，生六識，出六門，見六塵。」（同上第四十五節）。但慧能的自性含藏識與唯識學的阿賴耶識是不同的（七），慧能的自性含藏識既是真如之理，又是自心、本心，心與理是合而為一的，這充分體現在他的自性三身佛的思想中。在大乘佛教的系統中，慧能自性三身佛思想的表達方式比較接近於法界圓覺宗，或真常唯心論系統。

本來，三身佛的思想是大乘佛教三個流派所共有的，是大乘佛教為了信徒們仰慕佛陀的人格、說明成佛和解脫的根據而建立的。在佛教的發展歷程裏，佛陀還未去世的時候，弟子們對他極為尊敬，但只將他視為一個人格偉大、高尚的精神導師而已。佛陀滅後，信徒們逐漸將佛陀超人化甚至神化，因而逐漸形成了二身佛以至三身佛的學說，二身說是指色身與法身，三身說則將色身擴展為報身與應身（或化身）。在二身佛的學說中，法身仍然只是釋迦牟尼的法身，並無普遍性的意義，也不像色身那樣具有現實意味。後來法身逐漸發展成為一個具有普遍涵義的概念。這樣，在法身與色身之間，便需要一個第三者，使這兩者能夠連貫起來；報身或受用身的概念便因而出現，擔負這個任務^①。在漢譯的佛教文獻中，關於佛的三身有多種不同的說法。其中最流行的有兩種，一種是以法身、報身與應身為三身，另一種則以法身、應身和化身為三身。較後又有另一種說法，以自性身、受用身、變化身為佛的三身。法身是佛所證顯的超越的真如理，遍滿整個法界。報身是相好具足的身體，是由因位的大願大行所召引而得的果報。應身是應眾生的根機或特殊情況而示現的現實的身體。化身是

① 吳汝鈞《佛教大辭典》第六十七頁，商務印書館國際有限公司一九九五年北京第三次印刷。

隨所化的物類的不同而示現不同的身體，意思與應身大體相同。自性身、受用身與變化身這三身的說法最後是由唯識學派完全地建立起來的。自性身即法身，受用身相當於報身，它又分爲自受用身與他受用身；前者由大圓鏡智所變，是唯佛與佛的境界；後者由平等性智所變，是初地以上的菩薩所見到的佛身。變化身相當於化身或應身，是由成所作智所現，是初地以下的菩薩、二乘與凡夫所見到的佛身。我們將這些看法歸納起來，可以看出法身純是精神性的；報身與化身則有物質性。報身是種種功德相好積聚於一身，是精神與物質的結合，是佛陀現身於菩薩前的一種姿態，只有菩薩能見到。化身或應身則純是現實的物質性的身體，凡夫所接觸到的身，是在歷史中出現的佛陀，以至於佛陀前生爲應化衆生而示現的種種特殊相。大乘佛教三身佛的思想也是其宗教實踐的基本原理和總的指導原則。

慧能自性三身佛的思想大體上與上面這些說法一致。慧能的特殊之處在於，他將佛的三身用自心、自性的三個方面來解釋，認爲三身佛就在衆生自己的心中，我們只要向自己的本性、本心中反省內求，就能認識到自性、自己的本性或本心就是佛。慧能的這種解釋倒是與《大乘起信論》的思想比較一致。

《大乘起信論》認爲，從衆生的一心可以開二門，即心眞如門與心生滅門，「是二種門皆各總攝一切法，此義云何？以是二門各不相離故」，「是心眞如相，即示摩訶衍體故，是心生滅因緣相，能示摩訶衍自體相用故」，由於眞如心與生滅心互相依存，不可分離，所以眞如心也有體相用幾個方面。眞如自體相即是如來法身，「眞如自體相者，一切凡夫、聲聞、緣覺、菩薩、諸佛無有增減；非前際生，非後際滅，畢竟常恒，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，眞實識知義故，自性清淨心義故，常樂我淨義故，清涼不變自在義故，具足如是過於恒沙不離不斷不思議佛法，乃至滿足無有所少義故，名爲

如來藏，亦名如來法身」。

眞如用則包括報身和化身（應身），「復次，眞如用者，所謂諸佛如來，本在因地發大慈悲，修諸波羅密攝化衆生，立大誓願，盡欲度脫等衆生界，亦不限劫數盡於未來，以取一切衆生如己身故，而亦不取衆生相。此以何義？謂如實知一切衆生及與己身眞如平等無別異故。以有如是大方便智，除滅無明，見本法身，自然而不思議業種種之用，即與眞如等，遍一切處，又亦無有用相可得。何以故？謂諸佛如來唯是法身智相之身，第一義諦無有世諦境界，離於施作，但隨衆生見聞得益，故說爲用」，「此用有二種，云何爲二？一者、依分別事識，凡夫二乘心所見者，名爲應身，以不知轉識現故，見從外來，取色分齊，不能盡知故；二者、依於業識，謂諸菩薩從初發意乃至菩薩究竟地心所見者，名爲報身，身有無量色，色有無量相，相有無量好，所住依果亦有無量，種種莊嚴隨所示現，即無有邊，不可窮盡，離分齊相，隨其所應常能住持，不毀不失，如是功德皆因諸波羅密等無漏行熏，及不思議熏之所成就，具足無量樂相故，說爲報身。又爲凡夫所見者是其粗色，隨於六道，各見不同，種種異類，非受樂相故，說爲應身」。

由此可見，《大乘起信論》對於佛的三身的說明與大乘佛教的一般解釋是大體一致的。但它將三身佛直接解釋爲衆生眞如心的體相用，這是它區別於大乘佛教對三身佛的一般說法的地方，也是《大乘起信論》思想的基本特徵。而也正是在這一點上《大乘起信論》與慧能的基本思想傾向是相同的，即都是在衆生自己的心中認識，成就三身佛，佛的三身就在衆生自己的心中，只要衆生向自己心中反省內求，自己就能實現和成就佛的偉大人格，自己也就是佛了。

大乘佛教正是根據其三身佛的思想建立起本體論、認識論和方法論的完整體系的。《大

乘起信論》也在三身佛思想的基礎上提出了體大、相大、用大的說法，「一者、體大，謂一切法真如平等不增減故；二者、相大，謂如來藏具足無量性功德故；三者、用大，能生一切世間出世間善因果故，一切諸佛本所乘故，一切菩薩皆乘此法到如來地故」。

衆生心有體大、相大和用大三個方面，體大和相大就是前面說的如來法身，用大則包括報身和化身（應身）。如果我們用《大乘起信論》的組織方式來說，那麼慧能思想中的自性法身相當於體和相，自性報身和自性化身相當於用。後來宗密將自性報身稱爲自性本用，而稱自性化身爲隨緣應用，從慧能思想的角度來說，這已有將「用」分割爲兩截之嫌。

慧能認爲自性本來清淨，衆生自性就是佛，這是肯定一切衆生皆有佛性，只是被煩惱遮蔽而不能發現。但慧能思想中的「自性」和印度數論派思想中的「自性」不一樣，如慧能所說的那樣，自性是性空無我、無法可得的，它不是代表精神主宰的「我」或靈魂，而是相當於大乘佛教法界圓覺宗或真常唯心論的如來藏自性清淨說或涅槃佛性說，如《楞伽經》中說：「如來藏自性清淨，具三十二相，在於一切衆生身中，爲貪嗔癡不實垢染陰界入衣之所纏裹，如無價寶，垢衣所纏。」《大般涅槃經》中也說：「我者，即是如來藏義，一切衆生悉有佛性，即是我義。如是我義，從本已來常爲無量煩惱所覆，是故衆生不能得見。」《大般涅槃經》還提出三因佛性說，即正因、了因和緣因。正因佛性是中道第一義空，了因佛性是智德，緣因佛性是斷德，正因佛性滿顯爲法身，了因佛性滿顯爲般若，緣因佛性滿顯爲解脫。後來天臺宗根據這種說法，認爲正因佛性就是一切法從本以來所具足的眞如之理，了因佛性是照了眞如之理的智慧，緣因佛性是作爲助緣的一切善行。如《摩訶止觀》中說：「若通觀十二緣眞如實理，是正因佛性；觀十二因緣智慧，是了因佛性；觀十二緣心具足諸行，是緣因佛性。」《金光明經玄義》中也說：「云何三佛性？佛名爲覺，性名不改，不改即

是非常非無常，如土內金藏，天魔外道所不能壞，名正因佛性；了因佛性者，覺智非常非無常，智與理相應，如人善知金藏，此智不可破壞，名了因佛性；緣因佛性者，一切非常非無常，功德善根資助覺智，開顯正性，如耘除草穢，掘出金藏，名緣因佛性。」

慧能自性三身佛也相當於《大般涅槃經》中的三因（或三身）佛性，其中法身是正因佛性，報身是了因佛性，而化身則相當於緣因佛性。我們還可以發現，慧能的自性三身佛思想與天臺宗對三因佛性的解釋也很相似，這表明了中國佛教的一些共同特點，即都是對於佛的境界（三身佛或佛性）要求有一個綜合、全面的把握，從而能夠直接、整體地進入佛地。但慧能禪宗與天臺宗相比，更強調向心內返求，認為自性、自心中即有佛的三身，所以三身佛（佛性）之間聯繫更密切，更具有同一性，唯心論的特點更濃厚，思想更為簡易，實踐性也更強，更有具體現實性，更能擺脫對於經教的依賴。

如前所述，慧能的自性思想既承認衆生有一個本來清淨的自性，自性中包含一切法，一切法在自性中，而且自性之所以是本來清淨的，就是因為自性中的一切法是性空、不可得的，這個我們可以從慧能對自性法身的說明中看得出來，所以慧能又認為自性本身是性空無我，無法可得的，這樣慧能的自性思想就綜合、融會了大乘佛教空、有兩宗的基本觀點。這種思想在印度的大乘佛教經典中是有其根據的，如《入楞伽經》中說：「如來藏自性清淨，……無所分別，寂靜無相。」

慧能的這種思想也表現在他的得法偈中，敦煌本《壇經》中慧能的得法偈是：「菩提本無樹，明鏡亦無台，佛性常清淨，何處有塵埃？」還有一偈是：「心是菩提樹，身為明鏡台。明鏡本清淨，何處染塵埃？」慧能的偈是針對神秀的偈而提出的，神秀的偈是：「身是菩提樹，心如明鏡台，時時勤拂拭，莫使有塵埃。」後來的宗寶本《壇經》中慧能的得法偈是

：「菩提本無樹，明鏡亦非台，本來無一物，何處惹塵埃？」

慧能的偈子表明他主張自性（佛性）是如明鏡般地本來清淨的，而本來清淨就是因為它是性空、無物可得和「本來無一物」的，「佛性常清淨」與「本來無一物」是相互說明而不是互相矛盾的。所以敦煌本《壇經》與後來的宗寶等版本的《壇經》中慧能的得法偈意思是不矛盾的，其中的差別只是後來的宗寶等版本的《壇經》中把意思表達得更清楚了。

總之，慧能自性是佛的思想強調人人從本性上來說就是佛，都有成佛的可能性，這就在宗教信仰主義的前提下發展了人本主義，在思想史上是有重要地位的。又慧能強調法身必然表現在化身中，化身又是以法身為依據的，即「本從化身生淨性，淨性常在化身中，性使化身行正道，當來圓滿真無窮」（淨性即指法身）。這樣慧能就強調本質（法身）與現象（化身）互相依存而不可分離，含有透過現象（雖然是假像）把握本質的辨證思想。

二、自性般若——不二法門

上面我們詳細探討了慧能的自性思想，那麼，慧能的自性思想，尤其是自性三身佛的思想對於他的宗教實踐有那些具體的指導原則呢？我們下面就來探討這個問題。首先，慧能認為既然自性本來清淨，而且一切法都在自性中，所以他反對向心外求法，而認為必須向心內用功。比如對於戒定慧這三個佛教的基本問題，慧能對志誠說：「心地無非自性戒，心地無亂自性定，心地無癡自性惠。」（敦煌本《壇經》第四十一節）他是在聽了原來是神秀弟子的志誠的話後發表這個議論的，志誠說神秀提倡的戒定慧是「諸惡莫作名為戒，諸善奉行名為惠，自淨其意名為定」。慧能聽了之後評論說：「汝師戒定惠，勸小根智人，吾戒定惠，

勸上人，得悟自性，亦不立戒定惠。」因為「自性無非無亂無痴，念念般若觀照，常離法相，有何可立？」（同上）。這就是說真正的、究竟的戒定慧都是在自性中的，是從自性本身發出來的，而且自性的戒定慧是性空的、無戒定慧的法相可立的，所以「亦不立戒定惠」。

又比如對於功德，這也是佛教信徒所普遍追求的。慧能評論梁武帝為求功德而多作造寺布施供養等佛事時說：「造寺布施供養，只是修福，不可將福以為功德，功德在法身，非在於福田。自法性有功德，平直是德，內見佛性，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，自修身是功，自修心是德。功德自心作，福與功德別。」（同上第三十四節）功德也在自性、自心中，功德可以說表現在自性的圓滿報身上，是從自性法身中產生出來，與法身是不可分離的，所以說功德在自性法身，必須向自心中求。

同樣，對於佛教其他的一些理論和儀軌，慧能也是從自心、自性的角度來加以解釋的。如大乘佛教提倡普度衆生，慧能則認為度衆生是「心中衆生，各於自身自性自度。何名自性自度？於色身中，邪見煩惱、愚癡迷妄，自有本覺性，將正見度。既悟正見般若之智，除卻愚癡迷妄衆生，各各自度。邪來正度，迷來悟度，愚來智度，惡來善度，煩惱來菩提度，如是度者，是名真度」（同上第二十一節）。衆生也不在心外，所以度衆生也是向心內用功，是用自性本有的般若智慧來度脫，超越自己的迷妄。還有像皈依佛法僧三寶，慧能認為是皈依自性三寶，「佛者，覺也；法者，正也；僧者，淨也」，真正的皈依不是外在的皈依，如此類似的解釋還有好多，這裏就不一一列舉了。

從慧能上面所表達的思想中，我們可以發現，在佛教史上，慧能是特別地強調和發展了這種反省內求的內向性的思想方法，他不但繼承和發展了佛教的宗教理論中真如唯心論思想

，而且將佛教的一切宗教實踐活動也都歸結到自心中，他這種思想傾向比《大乘起信論》還更爲徹底，更爲一貫。

與此相應，慧能認爲既然一切法都在自性、自心中，所以他也強調宗教實踐必須自信、自立、自覺、自主，要獲得宗教解脫、心靈拯救最終還得依靠自己，而不是依賴於外的。他說：「三世諸佛，十二部經，亦在人性中，本自具有。不能自悟，須得善知識示道見性，若自悟者，不假外善知識，若取外求善知識，望得解脫，無有是處。識自心內善知識，即得解脫。若自心邪迷，妄念顛倒，外善知識即有教授，救不可得。」（同上第三十一節）關於淨土法門，慧能也是主張唯心淨土的，他對當時的韶州刺史韋璩說：「一人有兩種，法無不一，迷悟有殊，見有遲疾。迷人念佛生彼，悟者自淨其心，所以佛言，隨其心淨則佛土淨。使君，東方人但淨心，理無罪，西方心不淨，有衍迷人，願生東方，兩者所在處，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。除十惡即行十萬，無八邪即過八千，但行直心，到如彈指。」（同上第三十五節）慧能的這種解釋與一般的他力念佛、向外求淨土是不同的，而認爲自心淨即佛土淨，淨土即是自性清淨心，所以他是強調自力的。慧能這種強調自信、自立、自覺和自主的思想是在宗教信仰的前提下主張最大地發揮個人的主觀能动性，對於思想解放也有一定的啓發作用。

慧能認爲一切法都在自性、本性中，自性法身佛包含一切法，自性化身佛變化一切法，自性報身佛能以無分別般若智認識一切法，一切法從自性、本性來看都是性空、無分別的，這個在慧能自性三身佛的說明中特別明顯地表現出來。如慧能說自性圓滿報身是「一念念圓明，自見本性，善惡雖殊，本性無二。無二之性，名爲實性，於實性中，不染善惡，此名圓滿報身佛。自性起一念惡，滅萬劫善因，自性起一念善，得恒沙惡盡，直至無上菩提，念念自

見，不失本念，名為報身。」（宗寶本《壇經·懺悔品》）。即從本性來說，善惡都是一樣的、無分別的，所謂「自性起一念善」的「善」也不是與惡對立的相對的善，而是超越對立、分別的絕對的善，能夠使這種超越對立、分別的絕對的善念直到永遠都保持不失，念念不忘，就能超越時間和空間，這就是自性報身，這是慧能從宗教信仰主義出發而得出的結論。

從自性法身、報身和化身不可分離的原理、原則出發，慧能將這種超越對立、分別的思想方法應用到一切法和一切場合。如宗寶本《壇經》中，慧能對印宗說：「佛言：善根有二：一者、常；二者、無常。佛性非常非無常，是故不斷，名為不二。一者、善；二者、不善。佛性非善非不善，是名不二。蘊之與界，凡夫見二，智者了達其性無二，無二之性，即是佛性。」（行由品第一）這與前面說的自性報身一樣，佛性（自性）本身就是不但超越善惡，而且也是超越常與無常、蘊與界等一切的對立與分別的，是不二的。

慧能所提倡的不二法門的宗教實踐中最集中地體現在定慧一體的說法上，這也是他將這種超越對立的、無分別的思想方法落實到宗教實踐的具體表現。他說：「我此法門，以定惠為本。第一勿迷，言定惠別，定惠體一不二，即定是惠體，即惠是定用，即惠之時定在惠，即定之時惠在定。學道之人作意，莫言先定發惠，先惠發定，定惠各別，作此見者，法有二相，口說善心不善，定惠不等。心口俱善，內外一種，定惠即等。」（敦煌本《壇經》第十三節），又說：「定惠猶如何等，如燈光，有燈即有光，無燈即無光，燈是光之體，光是燈之用，名即有二，體無兩般，此定惠法，亦復如是。」（同上第十五節）

這就是說，定與慧從本質上來說也是不二的，二者、是體與用的關係，他還以燈與光的例子來比喻定與慧的體用相即關係。真正的無分別是境智相應的，境即是智，智即是境，無分別智與無分別境是不二的。所以他說要真正而直接地進入、達到定慧一體的無分別境界，

就必須身體力行，言行一致，才能與作爲本體的無分別智相應。而認爲定慧要有先後差別，這種看法本身就表明還有分別心在作怪，言行不能一致，未能與無分別智相應，當然慧能是站在他的立場、角度來說這個話的。可見他確實是將無分別的思想方法貫徹始終的，從本體到方法他都貫徹了不二、無分別的精神。

慧能既認爲定慧應該是一體不二的，也就擴大了禪定的範圍，他認爲只要一切時中於一切境界上不起念即是坐，一切時中能自見本性不亂爲禪，故而外離相即禪，內不亂即定，因爲自性本來是自淨自定的，不必另著相而修禪定（同上第十九節）。他還批評當時流行的看心、看淨的禪法，他說：「此法門中，坐禪元不著心，亦不著淨，亦不言不動，若言看心，心元是妄，妄如幻故，無所看也。若言看淨，人性本淨，爲妄念故，蓋覆真如，離妄念本性淨，不見自性本淨，起心看淨，卻生淨妄，妄無處所，故知看者卻是妄也。淨無形相，卻立淨相，言是功夫，作此見者，障自本性，卻被淨縛。若修不動者，不見一切人過患，是性不動。迷人自身不動，開口即說人非，與道違背，看心看淨，卻是障道因緣。」（同上第十八節）慧能所批評的可能是當時神秀北宗所提倡的禪法，他是從自性本淨、一切法都是性空虛妄而無分別的思想出發來批評的。據他看來，一切法相如心、淨、不動等也都是虛幻的，如果認爲它們是實在的那就是執著於法相，就爲法相所束縛了，就還處於相對的、分別的、二元論的限度內。如對於還處於是非相對分別的人來說，他就不知自性本來是不動的，必然會執著於不動的法相而修。

慧能提倡定慧一體的思想方法，與傳統的、一般的將定慧分開的做法相比，他實際上是強調了慧——無分別的般若智慧的作用。所以他反覆強調自性本有般若智慧，「一切時中，念念不愚，常行智慧，即名般若行」（同上第二十六節）。「若無塵勞，般若常在，不離自

性」(同上第二十七節)。

自性般若就是一種無分別智，般若與煩惱也不是平行、對立的，二者、不是處於同一層次上的，無分別的般若智慧是比分別、煩惱更爲深層、更爲本質性的，煩惱是爲無分別的般若所融攝的。宗寶本《壇經》中記載了這麼一段說法，朝廷內侍薛簡聽了慧能說「道無明暗，明暗是代謝之義。……故《淨名經》云：法無有比，無相待故」之後，問道：「明喻智慧，暗喻煩惱，修道之人，倘不以智慧照破煩惱，無始生死，憑何出離？」慧能說道：「煩惱即是菩提，無二無別，若以智慧照破煩惱者，此是二乘見解，羊鹿等機，上智大根，悉不如是。」大乘見解則是「明與無明，凡夫見二，智者了達其性無二，無二之性，即是實性。實性者，處凡愚而不減，在賢聖而不增，住煩惱而不亂，居禪定而不寂。不斷不常，不來不去，不在中間，及其內外，不生不滅，性相如如，常住不遷，名之曰道。」(《護法品第九》)。

所以煩惱在本質上即是菩提，而不是與菩提對立的，若認爲以智慧「照破」煩惱，則仍然是將煩惱與智慧對立起來，沒有認識到無分別的實性。

慧能對於這種不二、無分別智的思想方法還有一次集中的、總結性的說法，他教門弟子以後說法要不失本宗，「舉三科法門，動用三十六對，出沒即離兩邊，說一切法莫離於性相，若有人問法，出語盡雙，皆取對法，來去相因，究竟二法盡除，更無去處」，「對，外境無情對有五：天與地對，日與月對，暗與明對，陰與陽對，水與火對。語言法相對有十二對：有與無對、有色無色對，有相無相對，有漏無漏對，色與空對，動與靜對，清與濁對，凡與聖對，僧與俗對。老與少對，大與小對，長與短對，高與下對。自性起用對有十九對：邪與正對，痴與惠對，愚與智對，亂與定對，戒與非對，直與曲對，實與虛對，險與平對，煩惱與菩提對，慈與害對，喜與嗔對，捨與吝對，進與退對，生與滅對，常與無常對，法身

與色身對，化身與報身對，體與用對，性與相對，有情無情對。」（敦煌本《壇經》第四十六節）

宗寶本《壇經》在有些地方意思表達得更清楚，如其中說：「若有人問汝義，問有將無對，問無將有對，問凡以聖對，問聖以凡對，二道相因，生中道義。如一問有對，餘問一依此作，既不失理也。設有人問，何名爲暗？答云：明是因，暗是緣，明沒則暗，以明顯暗，以暗顯明，來去相因，成中道義。餘問悉皆如此。」（付囑品第十）

慧能認識到了矛盾對立雙方相互依存、互相轉化的不可分離的關係，他不但認識到自然界（外境無情）存在著矛盾對立，而且意識到人們的思想、認識本身就是各種矛盾，他的思想裏充滿著辯證法的合理因素。但慧能畢竟是個宗教家，所以他最終還是從佛教解脫的根本目的出發，要人從矛盾雙方相互依存、互相轉化的現象得出矛盾雙方都是性空、不實在的認識，從而超越雙方的對立、分別，獲得中道的、無分別的認識。慧能所列舉的矛盾對立有很多我們在前面已經探討過了，如法身與色身對，色身包括報身和化身，色身中又有報身與化身對，報身與化身也是相互依存，不可分離的。

又如關於動與靜（不動）、有情與無情對，慧能是這麼說的：「有情即解動，無情即不動；若修不動行，同無情不動。若見真不動，動上有不動；不動是不動，無情無佛種。」（敦煌本《壇經》第四十八節）又弘忍頌曰：「有情來下種，無情花即生，無情又無種，心地亦無生。」（同上第四十九節）這些都是說有情與無情本是不可分的，不能將它們割裂開來看，否則是不符合中道、不二的原則、原理的。

關於生與滅對，慧能認爲也應該超越生與滅的對立、分別，而達到不生不滅，然而不生不滅不是以滅止生，因爲這樣仍然是將生與滅對立起來，「外道」所說不生不滅者，將滅止生

，以生顯滅，滅猶不滅，生說不生；我說不生不滅者，本自不生，今亦無滅。」（宗寶本《壇經·護法品第九》）不生不滅是指生與滅「二法盡除」，「本自不生，今亦無滅」，這樣才能真正超越生與滅的對立、分別。

慧能對於語言文字作用的處理也貫徹了中道、不二的思想方法，他說：「自性動用，共人言語，外於相離相，內於空離空。若全著相，即長邪見，若全執空，即長無明，執空之人有謗經。直言不用文字，既言不用文字，人亦不合語言，只此語言便是文字之相。又云：直道不立文字，即此不立文字亦是文字。」（同上付囑品第十）。慧能認為只要不執著於語言文字，那麼語言文字也是有它的特定的作用的，完全拋棄、否定語言文字，則落入空見，執著於空，增長愚癡無明。

這種中道、不二的無分別的思想方法落實到具體的宗教實踐，就是無念、無住和無相。慧能說：「我此法門，從上以來，頓漸皆立無念爲宗，無相爲體，無住爲本。……無相者，於相而離相；無念者，於念而不念；無住者，爲人本性，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。於一切上，念念不住，即無縛也，此是以無住爲本。善知識，但離一切相，是無相，但能離相，性體清淨，此是以無相爲體。於一切境上不染，名爲無念，於自念上離境，不於法上生念。若百物不思，念盡除卻，一念斷即死，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，無念亦不立。無者無何事，念者念何物？無者離二相諸塵勞，念者念真如本性，真如是念之體，念是真如之用。自性起念，雖即見聞覺知，不染萬境，而常自在。」（敦煌本《壇經》第十七節）

「摩訶般若波羅蜜，最尊最上第一，無住無去無來，三世諸佛從中出，將大智惠到彼岸，打破五蘊煩惱塵勞。最尊最上第一，讚最上最上乘法，修行定成佛，無去無住無來往，是定惠等，不染一切法。三世諸佛從中變三毒爲戒定惠。」（同上第二十六節）

「我此法門，從一般若生八萬四千智惠。何以故？爲世有八萬四千塵勞，若無塵勞，般若常在，不離自性。悟此法者，即是無念無憶無著，莫起誑妄，即自是真如性。用智惠觀照，於一切法不取不捨，即見性成佛道。」（同上第二十七節）

「悟般若三昧，即是無念。何名無念？無念法者，見一切法，不著一切法，遍一切處，不著一切處，常淨自性，使六識從六門走出，於六塵中，不離不染，來去自由，即是般若三昧，自在解脫，名無念行。若百物不思，當令念絕，即是法縛，即名邊見。悟無念法者，萬法盡通，悟無念法者，見諸佛境界，悟無念頓法者，至佛位地。」（同上第三十一節）

無念、無住和無相其實是從不同的方面來說明一個意思的。無相是於相而離相，即於相中而又意識到相是虛妄的，是「空相」、「非相」，這樣就能不執著、分別一切相、離一切相而性體清淨了。在《壇經》中有關「無相」在宗教實踐中的應用比比皆是，如無相懺悔、無相三皈依戒等等。我們注意到無相只是「於相」而離分別、執著相的，即不是通過有意識地排斥一切相來達到離相的目的。

無念也是這樣，是「於念而不念」，不是「百物不思」、斷絕一切念頭的，而是於自念上離境，自念即是正念、無分別念。所以慧能說無念是無分別念，「無者，無二相諸塵勞」，並不是什麼念都沒有的，自念是自性的真如本性發出的念，即「念者，念真如本性」，真如本性是體，無分別念是用。佛的境界就是無念的境界，由於無念不是使心念停滯而斷絕念頭，而只是無分別念，所以無念又是「見一切法，不著一切法，遍一切處，不著一切處」的

，無分別念是心量廣大的念，是能見一切法、遍一切處的，這與僧肇在《肇論》中所說「果有無相之知，不知之照，明矣。何者？夫有所知，則有所不知。以聖心無知，故無所不知。不知之知，乃曰一切知」中所表達的思想是一致的，僧肇所謂「無相之知」、「不知之照」也是無分別之知，無分別（知）智能知一切法，故稱「一切知」。

無住是從另一角度來說明的，它是從活動、過程的方面來說明無分別念的。人的自性、本性本來就是無住的，「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」，「一念斷即死，別處受生」，這與前面所說無念不是斷絕念頭的意思是一致的，自性本來就是念念相續而不斷絕的。這個我們可以從前面所說的自性三身佛的思想中看得出來，自性本來是三身佛不可分離的，自性報身即是無分別智，自性法身包含一切法，自性化身無分別、無間斷地變化一切法，色身包括報身與化身，報身是溝通法身和化身的。「念念相續，無有斷絕」的念是無分別念，所以若無分別念中斷，則法身和色身分離了，這樣就與自性、本性不相應了。我們注意到，慧能是將無住與無去無來併在一起來說的，無住也是無來無往、無來無去的，無住的實相既非「動」（來往、來去）相，又非「靜」（住）相，而是動靜一如的。這與僧肇的《物不遷論》的思想是相通的，僧肇在《肇論》中說：「不遷，故雖往而常靜；不住，故雖靜而常往。雖靜而常往，故往而弗遷；雖往而常靜，故靜而弗留矣。」

在般若學思想裏，無住就是指性空，如《維摩詰所說經》中說「無住則無本，……從無住本立一切法」，關於這句話，鳩摩羅什注道：「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。非有無而為有無之本，無住則窮其源，更無所出，故曰無本。無本而為物之本，故言立一切法也。」（《注維摩詰所說經》）

僧肇注云：「一切法從衆緣會而成。體緣未會，則法無寄，無寄則無法。以無法爲本，故能立一切法也。」

鳩摩羅什和僧肇的意思，都是說明無住是一切法性空緣起的本質，一切法都是性空無住的。

值得注意的是，契嵩本和宗寶本《壇經》對「無住」的說明與敦煌本不一樣，這兩本對「無住」的說明都是：「無住者，人之本性，於世間善惡好醜，乃至冤之與親，言語觸刺欺爭之時，並將爲空，不思酬害，念念之中，不思前境。若前念今念後念，念念相續不斷，名爲繫縛。於諸法上，念念不住，即無縛也。此是以無住爲本。」（宗寶本《壇經》定慧品第四）

應該說，宗寶本《壇經》將意思表達得更通俗了，但也失去了敦煌本那更爲一貫、更富形而上意味的特點，宗寶本《壇經》中的「若前念今念後念，念念相續不斷，名爲繫縛」，與敦煌本中的「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」似乎剛好是相反的，但如果我們綜合上下文來看，就可以發現宗寶本「念念相續不斷」的「念念」是思量前境的念，是分別念、妄念，而宗寶本「念念相續，無有斷絕」的念是無分別念，是自念、正念，所以二者、是不矛盾的。儘管如此，契嵩本和宗寶本在這個部分對於無住的說明還是沒有敦煌本那麼具有一貫性。

慧能所說的無相、無念和無住作爲修行實踐的方法，是從不同的角度來說明自性般若行，或般若三味的無分別智的，是與自性三身佛的原理相應的。它們的意思都是一樣的，慧能有時在具體的說法中，更多地只說「無念」，不提其他兩個，無念可以統括無相和無住，所以慧能說：「悟無念法者，萬法盡通；悟無念法者，見諸佛境界；悟無念法者，至佛位地。」

」。

根據這種無相、無念和無住的思想，慧能對於一行三昧的解釋也別具特色，他說：「一行三昧者，於一切時中，行住坐臥，常行直心是。……但行直心，於一切法，無有執著，名一行三昧。迷人著法相，執一行三昧，直言坐不動，除妄不起心，即是一行三昧。若如是，此法同無情，卻是障道因緣。道須通流，何以卻滯？心不住法即通流，住即被覆。……又見有人教人坐，看心看淨，不動不起，迷人不得，卻執成顛，即有數百般以如此教道者，故知大錯。」（敦煌本《壇經》第十四節）

慧能以行直心來解釋一行三昧。關於直心，大乘佛教的許多經典都有所論及。如署名真諦譯的《大乘起信論》認為信成就發心是發三種心，「一者、直心，正念真如法故；二者、深心，樂集一切諸善行故；三者、大悲心，欲拔一切眾生苦故」。《維摩詰所說經》中也說直心、深心和菩提心是菩薩行的基礎，關於「直心」，鳩摩羅什注曰：「直心，以誠心信佛法也。」僧肇注曰：「夫心直則信固，信固然後能發跡造行。然則始於萬行者，其唯直心乎。」一行三昧說出於《文殊師利所說般若經》，經中說一行三昧是：「法界一相，繫緣法界。」《大乘起信論》則說「一切諸佛法身與眾生身平等無二，即名一行三昧」，亦稱真如三昧、一相三昧。慧能特別重視行直心，行直心就能不住一切法，而達到無相、無念和無住，進入一行三昧，這表明了慧能禪宗簡易、直捷和注重實踐的特色。慧能還以這種不住一切法的直心來批評神秀北宗看心看淨、不動不起的禪法，認為這種禪法還是著相修行，而不住一切法的直心則能不著一切相。

《大乘起信論》也將這種無分別、執著相的修行實踐方法稱為「無念」或「離念」，如其中說眾生應離念才能隨順真如，與真如相應，「若能觀察知心無念，即得隨順入真如門故

」。

總的看來，慧能宗教實踐的主要特點是強調無分別智——不二法門，而這種無分別智就是自性本有的般若智慧，是與自性本體——自性三身佛的原理相應的。慧能是從般若性空的思想來超越一切分別的，即從一切法都是性空的來取消一切對立、消除一切差別的，如慧能前面所說的：「虛空能含日月星辰、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。」（敦煌本《壇經》第二十四節）

慧能這種從一切法都是性空的來超越一切差別的思想方法主要是繼承了大乘佛教般若空宗的觀點的。慧能在他的說法中一再要人念摩訶般若波羅密法，行摩訶般若波羅密行。各種版本的《壇經》中，都一再引用般若類經典，這其中有《金剛般若波羅密經》、《維摩經》等。大乘佛教各類經典也都是建立在般若思想的基礎上的，般若思想可以說是大乘佛教思想的核心和實質。慧能禪宗重視的是宗教實踐，而不是思想體系的嚴密、完整性，所以他特別地重視和強調大乘佛教的實質和核心——般若性空思想也就不奇怪了。

大乘佛教般若空宗認為一切法的實相都是性空、不可得的，如《金剛經》中說「是實相者，即是非相」。「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀」。所以應不著相修行，「應如是生清淨心，不應住聲香味觸法生心，應無所住而生其心」。據後來的宗寶等版本《壇經》中說慧能就是聽弘忍講《金剛經》至「應無所住而生其心」而大悟的。

《維摩詰所說經》對於般若空觀的思想和實踐闡述得更為詳盡。此經認為「從無住本立一切法」並對於一切法的性空無住的實相有許多說明，如其中說：「法無衆生，離衆生垢故；法無有我，離我垢故；法無壽命，離生死故；法無有人，前後際斷故。法常寂然，滅諸相故。」「法無有比，無相待故；法不屬因，不在緣故。法同法性，入諸法故；法隨於如，無

所隨故；法住實際，諸邊不動故；法無動搖，不依六塵故；法無去來，常不住故；法順空，隨無相，應無作，法離好醜，法無增損，法無生滅，法無所歸，法過眼耳鼻舌身心，法無高下，法常住不動，法離一切觀行」（弟子品）。即諸法實相是無相無住，無去無來，是離一切分別和執著（如我、人、衆生、壽者四執）相的。根據一切法的實相是性空無住的原理，《維摩詰所說經》大力提倡不二法門的宗教實踐方法，一切分別、對立相都被性空無住的實相所消解了，此經列舉了世間出世間、生滅、善不善、罪福、有漏無漏、生死涅槃、盡不盡、明無明、明暗、正道邪道、有爲無爲等對立之相，並認爲這些對立都是性空的，從性空無住的實相上來說是不存在對立的，如其中說「世間出世間爲二，世間性空即是出世間，於其中不入不出，不溢不散，是爲入不二法門」（入不二法門品）。基於性空無住實相的不二法門也的確是大乘佛教宗教修行實踐的基礎，如龍樹說：「入不二法門，是諸法實相門。」（《大智度論》卷二十六）。龍樹還根據般若經的思想組織了一個完整的大乘佛教般若空宗的哲學體系，他在《中論》等論著中以高度的辨證思維論證了性空緣起、中道不二的原理，而他的論證方法和目的都與慧能教弟子們所說「出語盡雙，皆取對法，來去相因，究竟二法盡除，更無去處」是很近似的。

慧能大大地繼承和發展了大乘佛教般若空宗不二法門的宗教修行實踐方法，而且慧能所列舉的許多對立之相都與《維摩詰所說經》完全一樣，慧能還特別喜歡引用維摩詰批評舍利弗執著於坐禪來表明自己對於坐禪的看法，從這些我們可以明顯地看出慧能不二法門的修行實踐方法在大乘佛教般若空宗的思想淵源了。慧能這種消除一切對立的思想容易導致相對主義，但他看到了矛盾對立雙方具有相通性，也有某些辯證法的合理因素。

慧能關於自性般若——不二法門的宗教修行實踐方法與他的自性本體三身佛的思想是一

貫的、相應的，佛的三身思想是大乘佛教空有二宗都承認的，不過後來如來藏系特別注重發揮如來法身的思想，因而慧能自性本體三身佛的思想比較接近於如來藏系，但如來藏系也是在般若性空思想的基礎上發展出來的，與般若空宗的思想不矛盾。所以慧能思想的各個部分是一個有機的整體，他融會了大乘佛教各個學派最基本的觀點，而從本體到方法都體現出他堅持宗教直覺——無分別性的整體直觀的特點。

三、見性成佛

慧能把他從本體論到方法論都一以貫之地堅持的宗教直覺——無分別性的整體直觀稱為「悟」。根據慧能的思想，所謂悟也就是自性自悟、自見，所以悟也叫做見性。在宗寶本《壇經》中，慧能說禪宗的精神是「惟論見性，不論禪定、解脫」（行由品第一），這倒確實說出了其禪法的精神。

慧能特別強調所謂「悟」的重要性，認為「悟」是使衆生能夠直捷成佛的關鍵所在，他說：「迷即佛衆生，悟即衆生佛」（敦煌本《壇經》第五十二節），「即煩惱是菩提，前念迷即凡，後念悟即佛」（同上第二十六節）。

「悟」是衆生自性自悟，所以要自信、自立，要「識自心內善知識」才能有悟。衆生若能實踐相應於自性本體三身佛的自性般若行，則能達到悟的目的，慧能說：「汝若不得自悟，當起般若觀照，剎那間，妄念俱滅，即是自真正善知識，一悟即知佛也。」（同上第三十一節）

這是說，悟是指在般若觀照的作用下，一剎那間，妄念完全、全部地滅除了，即妄念是

作爲一個無分別的整體而不是作爲部分逐漸地滅除。

上面說悟是「剎那間，妄念俱滅」，只是從一個角度即遮詮、否定的方面來說的，還不能完全、全面地說明悟的內容。慧能也還有從肯定的、表詮的方面，即自性法身顯現來說明悟的內容的，如他說在自性法身顯現時，猶如天空浮雲被風吹散而萬象顯現一樣，自性自悟時，自性中妄念浮雲被吹散、消滅，故而內外明徹，一切法本來清淨的真如本性都在自性中顯現（同上第二十節）。即在一切妄念俱滅之時，一切法本來清淨的真如本性、自性法身也就同時顯現。

而且，慧能對於自性自悟時，真與妄的關係還有集中的說明，他說，少根之人與大智上根人一樣，也同樣具有般若智慧，他們之所以不能開悟是「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。般若之智，亦無大小，爲一切衆生自有迷心，外修覓佛，未悟自性，即是小根人」，若能「聞其頓教，不假外修，但於自心，令自本性常起正見，煩惱塵勞衆生，當時盡悟。猶如大海，納於衆流，小水大水，合爲一體，即是見性」（同上第二十九節）。又說：「若大乘者，……心開悟解，故知本性自有般若之智，自用智慧觀照，不假文字。譬如其雨水不從天有，元是龍王於江海中，將身引此水，令一切衆生、一切草木、一切有情無情，悉皆蒙潤，諸水衆流，卻入大海，海納衆水，合爲一體，衆生本性般若之智亦復如是。」（同上第二十八節）

這都是說自性自悟就是自性本有的無分別的般若智慧作用的必然結果，自性自悟時，各種煩惱、塵勞、妄念都變爲真如本性了，這就好像各種支流的大水小水同時進入大海而成爲海水一樣，大海（真如本性）能無分別地容納各種支流的水（煩惱、塵勞、妄念）而使它們成爲一體。故而自性自悟時，妄破即真顯，妄之實相即是真，真如與妄念是無分別的。

慧能認為，自性的自悟一定是頓悟的，而不是漸悟的。所謂頓悟，即是如上面所說的一剎那間妄念俱滅而見到自性法身、真如本性了。他說：「法無頓漸，人有利鈍，迷即漸契，悟人頓修，自識本心，自見本性，悟即元無差別，不悟即長劫輪迴。」（同上第十六節）「人有兩種，法無不一，迷悟有殊，見有遲疾。迷人念佛生彼，悟人自淨其心，所以佛言，隨其心淨即佛土淨。」（同上第三十五節）「法即一種，見有遲疾，見遲即漸，見疾即頓。法無頓漸，人有利鈍，故名頓漸。」（同上第三十九節）又「本來正教，無有頓漸，人性自有利鈍，迷人漸修，悟人頓契，自識本心，自見本性，即無差別，所以立頓漸之假名。」（宗寶本《壇經·定慧品第四》）

即法本身是無頓漸之差別的，差別在人，人有利鈍之差別，利根頓悟頓修，鈍根漸契漸修。但儘管人有差別，真正的「悟」應都是頓悟的，這個是無差別的。

因此，後來經過契嵩、宗寶修訂的《壇經》版本都強調「見性」或「頓悟」是不能經過思量達到的，而必須是一下子完全地見到自己的本性的。如宗寶本《壇經》中，就有「思量即不中用，見性之人，言下須見，若如此者，輪刀上陣，亦得見之」及「無上菩提，須得言下識自本心，見自本性，不生不滅，於一切時中，念念自見，萬法無滯；一真一切真，萬境自如如。如如之心，即是真實，若如是見，即是無上菩提之自性也」這樣的話（行由品第一）。

這種言下見性的說法，可能是宗寶等人有見於慧能以後的禪風而將它的採入到《壇經》中去的，但這種思想在慧能入頓悟說中還是可以找到其萌芽的，是慧能的頓悟思想必然要發展出來的。

值得注意的是慧能說頓悟頓修，而慧能的弟子神會則主張頓悟頓修，如他說：「夫學道

者須頓悟漸修，……譬如母頓生子，與乳，漸漸養育，其子智惠自然增長。頓悟見佛性者亦復如是，智惠自然漸漸增長。」（《南陽和尚頓教解脫禪門直了性壇語》）應該說慧能與神會的主張並不是相互矛盾的，神會的頓悟漸修說是對慧能的頓悟頓修說的補充和發展，而不是矛盾的①。慧能的頓修和神會的漸修都是指頓悟之後的修，頓悟之後修即是悟，而且是不存在頓與漸的差別的，頓即是漸，頓修即是漸修。

在慧能之前，道生曾經提出過頓悟成佛說，道生的涅槃佛性論和頓悟成佛論都對後來的禪宗影響很大。關於涅槃佛性論，道生認為一切衆生皆有佛性，「一切衆生莫不是佛，亦皆泥洹」（《法華疏》）。一切衆生本有佛性，所以衆生只要歸根得本，就能成佛，這就成為慧能自性是佛說的思想淵源。

關於頓悟，在道生的時代，有大頓悟和小頓悟之說，道安等人持小頓悟說。小頓悟說是認為在菩薩十地的修行階段中，七地以前是一地一地地漸悟的，到第七地證得了無生法忍才能徹悟，到第八地，達到不退。而道生則持大頓悟說，他認為，在十地內無悟道的可能，必須到十地之後一念「金剛道心」，有一種像金剛一樣堅固和鋒利的能力，一次將一切惑斷得乾乾淨淨，由此得到正覺，這就是大頓悟。如吉藏《二諦義》引道生之言說：「果報十變謝之場，生死是大夢之境。從生死至金剛心，皆是夢。金剛後心，豁然大悟，無復所見也。」至於道生頓悟說的具體內容，由於他這方面材料保持下來的不多，故而我們難知其詳，現只能根據他自己留下來的片段材料和他同時代人的的一些引述來推測。如他在《涅槃經疏序》中說：「夫真理自然，悟亦冥符，真則無差，悟豈容易？不易之體，為湛然常照，但從迷

①見樓宇烈《神會的頓悟說》（《禪學研究》第二輯），江蘇古籍出版社一九九四年十一月第一版。

乖之，事未在我耳。苟能涉求，便返迷歸極，歸極得本。」

又慧達在《肇論疏》中敘述道生頓悟義時說：「竺道生法師的頓悟云，夫稱頓者，明理不可分，悟語極照。以不二之悟，符不分之理。理智兼釋，謂之頓悟。見解名悟，聞解名信。信解非真，悟發信謝。理數自然，如果熟自零。悟不自生，必借信漸。用信伏惑，悟以斷結。悟境停照，信成萬品，故十地四果，蓋是聖人提理令近，使夫者自強不息。」

真理是自然無爲的，而且是一個不可分的全體，悟也應該是一種完整的、不二的，即不可分的悟，才能契合真理。以完整的、不可分的悟，契合全體的、不可分的理，豁然貫通，渙然冰釋，就叫做頓悟。然頓悟亦不廢漸修，「悟不自生，必借信漸」，信者修行，聞教而生解，故稱信修。信修只能暫時伏住煩惱，而且信修是漸，還不是契合真理的悟。只有悟才能真正斷除煩惱，而且契合真理的悟必是頓悟，而不是漸悟的。

道生所謂「不分之理」具體所指是什麼呢？他在《法華經疏》說：「譬如三千，乖理爲惑，惑必萬殊。反而悟理，理必無二。如來道一，物乖爲三。三出物情，理則常一。如雲雨是一，而藥木萬殊。萬殊在乎藥木，豈雲雨然乎？」

「佛爲一極，表一而出也。理苟有三，聖亦可爲三而出。但理中無三，唯妙一而已」。「此經（《法華》）以大乘爲宗。大乘者，謂平等大慧，始於一善，終於極慧是也。平等者，謂理無異趣，同歸一極也。大慧者，就終爲稱耳。若統論始末者，一毫之善皆是也」。

所謂「不分之理」是指最究竟、徹底、圓滿之理，也即是唯一佛乘之理，佛法雖說有三乘，但只有佛乘才是究竟的真理。契合佛乘的大慧、極慧即是頓悟。道生在《注維摩經》中說：「一念無不知者，始乎大悟時也。以向諸行，終得此事，故以名焉。以直心爲行初，

義極一念知一切法，不亦是得佛之處乎。」

一念無不知即是大悟、頓悟，只有佛才能達到一念無不知的境界。諸行即是漸修，是由聞生解，也是不可缺少的。所以頓悟和漸修都是不可偏廢的，要達到頓悟就必須漸修。

從道生的頓悟說中可以看出，雖然慧能的頓悟說和道生的頓悟說具體內容不完全相同，但還是有一定的繼承關係的，如二者，都認為頓悟是認識到自己本有的佛性，是歸根返本。但道生還認為頓悟必須是與唯一佛乘之理的冥符相應，慧能則只強調向內返求，本性、本心中就有理或就是理，如他說：「於自心中頓現真如本性」，「聞其頓教，不假外修，但於自心，令自本性常起正見，煩惱塵勞衆生，當時盡悟」等等。從這些可以看出，慧能思想唯心論的色彩比道生要更為濃厚，而且也更富實踐性。這既表明了慧能和主要是作為一個義學僧人道生之間的差別，同時也反映了中國佛教在從道生到慧能的發展過程中，中國的佛教徒能夠更好地吸收和消化從印度傳來的大乘佛教思想了，佛教與中國傳統文化之間的結合也更緊密了，慧能這種向內返照的思想方法可以說就是繼承和發展了儒家思想，特別是孟子一派注重內省返求的一貫傳統。

在大乘佛教的經典中，《楞伽經》也比較集中地討論過有關頓漸的問題。如其中說大慧菩薩問佛言：「云何淨除一切衆生自心現流，為頓為漸耶？」佛告大慧：「漸淨非頓，如罽羅果漸熟非頓，如來淨除一切衆生自心現流亦復如是，漸淨非頓。譬如陶家造作諸器，漸成非頓，如來淨除一切衆生自心現流亦復如是，漸淨非頓。譬如大地漸生萬物，非頓生也，如來淨除一切衆生自心現流亦復如是，漸淨非頓。譬如人學音樂書畫種種伎術，漸成非頓，如來淨除一切衆生自心現流亦復如是，漸淨非頓。譬如明鏡頓現一切無相色像，如來淨除一切衆生自心現流亦復如是，頓現無相無所有清淨境界。如日月輪頓照，顯示一切色像，如來為

離自心現習氣過患衆生亦復如是，頓爲顯示不思議智最勝境界。譬如藏識頓分別知自心現及身安立受用境界，彼諸依佛亦復如是，頓熟衆生所處境界。」

《楞伽經》在這裏既說頓又說漸，看起來好像是互相矛盾的，其實這裏說的正是頓悟漸修。如來漸淨一切衆生自心現流即是漸修，頓現無相無所有清淨境界即是頓悟。不過《楞伽經》沒有說是要先頓悟還是先漸修，整個《楞伽經》的思想是很渾融的，所以很難明確地說它是偏重於頓悟還是偏重於漸修。

《大乘起信論》也有頓悟的說法，如其中說：「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。」頓悟是「一念相應」而見到心性，這就和慧能、神會的頓悟見性說更加接近了。

以上不厭其煩地引經據典地介紹頓悟的思想，是爲了說明慧能的頓悟成佛說是有佛教理論和歷史的依據的，並不是慧能憑空地發明出來的，也說明雖然慧能的頓悟說是結合了中國傳統思想的，但也還是一種佛教理論。

從慧能整個思想看來，慧能的思想在本體論、認識論和方法論都堅持了一種直覺主義，他強調只有通過般若直觀、直覺——一種無分別的認識即頓悟，才能認識和達到佛教的終極境界，獲得自我拯救，這與神秀北宗有所不同。

第二節 神秀的禪法思想

神秀（西元六〇六—七〇六年）是禪宗北宗的開創者，是禪宗五祖弘忍（西元六〇二—六七五年）的上座弟子，據說弘忍對於神秀十分器重，曾說：「東山法門，盡在秀也。」（

張說〈大通禪師碑〉），還曾親口對神秀說：「吾度人多也，至於懸解圓照，無先汝者。」（《舊唐書》卷一九一〈神秀傳〉），這些都說明神秀在弘忍弟子中是相當傑出的。史傳中也說神秀「少覽經史，博綜多聞。既而奮志出塵，剃染受法」（《宋高僧傳》卷八〈神秀傳〉）。他精通「老莊玄旨，〈書〉、〈易〉大義，三乘經綸，四分律儀，說通訓詁」（張說〈唐玉泉寺大通禪師碑〉）。而且後來還成爲「兩京法主，三帝國師」（同上），備受帝王尊崇。從這些也可以看出神秀是博學多聞的，在當時禪門中具有崇高的威望和地位，是當時禪門的一個傑出代表。由於神秀及其弟子們主要活動在以京洛嵩爲中心的北方地區，所以神秀及其弟子們所弘揚的禪法在歷史上被稱爲北宗，而神秀則成爲北宗的思想領袖。關於神秀的思想資料，淨覺的《楞伽師資記》記錄了神秀的一些片段言論，並說神秀是「不出文記」的。然而過去在日本流傳的《觀心論》一卷，保存在敦煌書卷中，而且有好幾個本子，據日本學者考證，應是神秀的著作。敦煌書卷中還有幾個本子，介紹北宗的五方便門禪法，其中有一號本題爲《大乘無生方便門》，有兩號本題名爲《大乘五方便（北宗）》，還有一本無題，一本題名《總結》，這幾個本子詳略不同，但內容基本一樣，與宗密《圓覺經大疏鈔》卷三之下所記內容相同，這幾個本子可能是神秀親口所述，而由其不同的弟子們記錄整理而成的，可以代表神秀北宗的禪法。宗密除了在《圓覺經大疏鈔》，還在《禪源諸詮集都序》、《中華傳心地禪門師資承襲圖》中也介紹過神秀的思想。這裏也就主要依據上述資料來對神秀的思想作一初步探討。

一、本覺淨心與離念本體

神秀在《觀心論》中明確提出「心」是萬法的根本，「心者，萬法之根本也。一切諸法，唯心所生，若能了心，萬行具備」(《觀心論》)。這也說明心是一切活動的根本，是修行實踐的關鍵所在。他說：「心是衆善之源，心是萬惡之主。涅槃常樂，由自心生，三界輪迴，亦從心起。」(同上)

善惡、染淨也都由心所生，這也就是說，人心有兩個方面，或者說人具有染和淨兩種不同性質的心，「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜多時，了四大五蘊本空、無我，了見自心起用有二種差別，云何爲二？一者、淨心；二者、染心。其淨心者，即是無漏眞如之心，其染心者，即是有漏無明之心。此二種心，自然本來具有，雖假緣和合，互不相生。淨心恒樂善因，染心常思惡業。若眞如自覺，不受所染，則稱之爲聖，遂能遠離諸苦，證涅槃樂。若隨染造惡，受其纏縛，則名之爲凡，於是沈淪三界，受種種苦。何以故？由彼染心障眞如體故。」(同上)

這是說，淨心和染心這兩種心都是人心本來具有的，淨心是人心的眞如本體，淨染二心互不相生，只是由於因緣而和合在一起，看起來好像是一個心，其實是絕然不同的兩種心的作用，染心障蔽眞如則造惡業而沈淪三界，若眞如自覺，不受所染，則能成聖成佛。淨心也就是本覺眞心，「故知一切諸善，以覺爲根。因其覺根，遂能顯現諸功德樹，涅槃之果由此而成」(同上)。

佛就是覺根圓滿的境界，「佛是西國梵語，此地往翻爲覺。所言覺義者，爲心體離念，離念相者，等虛空界，無所不遍。法界一相，即是如來平等法身。於此法身，說名本覺」。「覺心初起，心無初相，遠離微細念，了見心性，性常住，名究竟覺」(《大乘無生方便門》)。

可見神秀是吸收了《大乘起信論》的心性本覺思想來說明佛的終極境界的，他這些引文就是直接來自《大乘起信論》的。覺就是離念的意思，能夠遠離各種微細的念，即是本覺、究竟覺。覺悟圓滿即成佛了，所以他又說佛是「自覺覺他覺滿」的，「離心自覺，不緣五根；離色覺他，不緣五塵。心色俱離，覺行圓滿，即是如來平等法身」（同上）。

「離心心如，離色色如，心色俱如，即是覺滿，覺滿即是如來。又意根不起心如，五根不起色如，心色俱如，不隨境起，即是如來平等法身，於此法身，說名本覺」（同上）。

佛是遠離對於心色的各種微細念的，能夠遠離則心色俱如如平等，這即是如來法身。

我們從神秀將心分為淨心和染心兩種心的思想就可以看出，神秀所說的離念是要遠離各種染心的妄念，能夠遠離染心，則能恢復本覺真心、淨心，他說：「眼見色，耳聞聲，鼻覺香，舌知味，身覺觸，意知法，意通知上五種法，若心起同緣，即是染法界，是衆生界。若不起心同緣，即是淨法界，是佛界、法界一相。」「於十八界中有二：一染一淨，先染後淨。眼見色，意識同緣知，眼等五根依塵，五處起染，即一切處染。一切處染即是染法界，是衆生界」（同上）。

這就是說心（意）是與其他五根（眼耳鼻舌身）不同的，心（意）能夠主宰眼耳鼻舌身等五根，認知色聲香味觸等五塵，所以在六根與六塵相對時，若「心起同緣」，不能保持心（意）的理性自覺，起心染著，即是染法界，而「不起心同緣」，即與外界接觸時，能夠使心（意）保持高度的理性自覺，能夠遠離關於外界五塵的念頭，即是淨法界。所以他還說：「淨法界者，於離念中，眼見色不分別，即於眼處得解脫，餘四亦同。五處解脫，即一切處解脫，一切處解脫，即一切處淨，即是淨法界，是佛界」（同上）。

淨法界即是離念境界，離念境界是不染著、分別外境，即已經完全排除了染心的作用，

而完全是淨心的作用，離念的境界不是斷滅的境界，只是不染著、分別外界五塵的境界。

神秀認為，離念的境界是「稽無爲達實相，身心空，善回向，回向菩提，證真常樂，常對境界，心無所著」的，而且「由離念故，轉無量恒沙生滅，成無量恒沙功德，恒沙功德依離念住」（同上）。離念就能認識一切法的無爲實相，從而於一切法、一切境都能心無所著。

神秀還依《思益梵天所問經》中所說「諸法離自性，離欲際，是名正性。」（三四）的話來說明諸法的實相是離念的，「云何是自性？云何是欲際？答：心執見聞覺知五陰各有自性，是自性。識緣眼見（是）欲際，識緣耳聲、鼻香、舌味、身觸，是欲際。心不起，常無相清淨，是諸法正性」。

「云何是離自性，離欲際？達摩解云：心不起是離自性，識不生是離欲際，心識俱不起是諸法正性」（敦煌本《無題》（一））。

自性是指心有所執，欲際是指識緣五塵，而諸法正性則是心識俱不起的離念境界。

神秀對於這個離念的淨法界、佛界還從三個方面來說明，這三個方面即是法身佛、報身佛和化身佛。他說，諸法正性也就是一切法如如平等，「由一切法平等故，現一切法正性。於正性中，無心無意無識。無心故無動念，無動念故無思維，無識故無分別，無動念是大定，無思維是大智，無分別是大慧。大定是法身佛，大智是報身佛，大慧是化身佛。三法同體，一切法無異，成佛不成佛無異。清淨無障礙，覺覺相應，畢竟不間斷，永無染著，是無礙解脫道」（同上）。

又離念是法身之體，而法身佛「爲因中修戒定慧，破得身中無明重疊厚障，成就智慧大光明」，報身佛是「知六根本不動，覺性頓圓，光明遍照」，化身佛是「由心離念，境塵清

淨，知見無礙，圓應十方」(《大乘無生方便門》)。

又說：「清淨無一物，是名法身佛；覺了分明，是報身佛；知見自在，是化身佛。三身同一體，一異俱不俱。」(《大乘五方便》(北宗)》)

可見神秀與慧能一樣，也把佛的三身最後歸結到自心，但他對三身佛的具體解釋則與慧能不一樣。慧能是從染淨不二的一元論的觀點來解釋三身佛的，而神秀則是從淨心染心不同的二元論的觀點出發的，他對三身佛的解釋都是以離念為基礎的，法身佛是離念的本體，報身佛和化身佛則是離念本體自然而有的功用，如「光明遍照」、「知見無礙」都是由於破得無明，即離念後的境界。所以神秀思想中，佛的境界就是本覺淨心完全克服，遠離了無明染心的一種宗教理性境界，他對三身佛的理解也充滿了宗教理性主義的色彩。

神秀還從本體論的角度對於這離念本體作了一個概括說明，他說：「離念是體，見聞覺知是用。寂是體，照是用。寂而常用，用而常寂。寂而常用，即事則理。用而常寂，即理則事。寂而常用，即空則色。用而常寂，即色則空。寂照照寂，寂照因性起相，照寂攝相歸性，寂照空不異色，照寂色不異空。寂是展，照是卷。舒則彌淪於法界，卷則總在於毛端，吐納分明，神用自在。」(同上)

離念、離相就是寂，寂是體，是法身佛，見聞覺知是用，見聞覺知包括了報身佛和化身佛，「寂而常用，用而常寂」也就是即體即用，即用即體，體用是相即不離的。即體即用也就是即理即事、即空即色。「用」也叫做「照」，所以即體即用、即用即體也就是即寂即照、即照即寂。即寂即照是因性起相，即照即寂是攝相歸性，這樣神秀就認為他根據體用相即的原理而將理與事、空與色、性與相都融通了，神秀認為整個佛教的理論都可以用體用相即來概括。

所以《楞伽師資記》中也說神秀的道法可以會歸爲體用二字，如其中有記錄神秀所說：「我之道法，總會歸體用兩字，亦曰重玄門，亦曰轉法輪，亦曰道果。」

神秀以體用相即來概括他的本體論思想，這與慧能南宗沒有什麼差別，問題是他們對於體用相即的具體理解不一樣。如前所述，神秀還是從宗教理性的角度來理解體用相即的，而慧能則是從般若性空的宗教直覺的角度來理解體用相即的，也就是說神秀和慧能思想中的體用含義本來就不一樣，所以他們的體用相即思想的內涵也就很不一樣了，這個充分表現在他們對於三身佛的不同解釋中。與慧能一樣，神秀的三身佛體用相即的本體論思想也是指導他的修行實踐的基本原則，而不是抽象地討論哲學本體論問題。

神秀的這種本體論思想主要是依據《大乘起信論》而組織起來的，這從他的這麼多地引用《大乘起信論》就可以明顯地看出，由此也可見，《大乘起信論》對他的影響是十分深刻的。

二、觀心法門與看淨不動

神秀認爲既然心是萬法的根本，所以修行實踐活動也就應從心入手，他說：「故知一切善惡，皆由自心，若心外別求，終無是處。」（《景德傳燈錄》卷四）又說：「一切佛法，自心本有；將心外求，捨父逃走。」（《五燈會元》卷第二）

神秀將這種直接從心入手的修行實踐活動稱爲觀心法門，他認爲觀心法門可以統攝一切諸行，所以是最關鍵、最重要的修行方法。「問：若復有人志求佛道，當備何法，最爲省要？答曰：唯觀心一法，總攝諸行，名爲最要。」（《觀心論》）

「諸行」是指佛教的各種修行方法，其中也包括積功累德的各種方便法門以及各種戒律儀規，如三戒、六度、修伽藍、鑄佛像、燒香、散花、燃燈、繞塔、持齋、禮拜和念佛等等，神秀認為這些都是「事相」，如果執著於這些「事相」，那麼最多也只能獲得某些福德，而不能使內心獲得清淨解脫，「若不內行，唯只外求，希望獲福，無有是處」（同上）。而且神秀認為這些「事相」實質上也應從觀心的角度來解釋。比如他對於「念佛」法門的解釋就比較有代表性，他說：「夫念佛者，當須正念。了義為正，不了義為邪。正念必得往生淨國，邪念云何達彼？佛者，覺也，所謂覺察心源，勿令起惡。念者，憶也，謂堅持戒行，不忘精勤。了如此義，名為正念。故知念在於心，不在於言。……若心無實，口誦空言，徒念虛功，有何成益？且如誦之與念，名義懸殊。在口曰誦，在心曰念。故知念從心起，名為覺行之門；誦在口中，即是音聲之相。執相求福，終無是處。」（同上）

神秀以觀心來解釋念佛，認為念佛應是「堅持戒行」，「覺察心源」，而不是口誦空言，這種解釋與慧能對念佛的說明一樣，都是主張唯心淨土說的，但沒有像慧能主張直心就是淨土那樣直截。

所以神秀以觀心來取代其他一切「事相」，他還引用《金剛經》中「凡所有相，皆是虛妄」來說明這些事相都是虛妄的，而觀心則是「無相」的。他嚴厲地批評當時佛教中流行的各種執著於事相的行為，並說：「竊見今時淺識，唯執事見相為功，廣費財寶，多積水陸，妄營像塔，虛役人夫，積木疊泥，圖丹畫綠，傾盡心力，於已迷他，未解慚愧，何曾覺悟？見有勤勤執著，說於無相，兀兀如迷，且貪目下之小慈，不覺入當來之大苦，此之修學，徒自疲勞，背正歸邪，詐言獲福。但能攝心內照，覺觀常明，絕三毒，永使消亡，六賊不令侵擾，自然恒沙功德、種種莊嚴、無數法門，悉皆成就。」（同上）

神秀這種不勞外求，只向內心用功以求功德的思想與慧能也是一致的，這表明他們很有共通性，雖然他們在如何具體向心內用功的方法上是有差別的。神秀以「攝心內照」來說明觀心，這正是後來神會從慧能南宗的立場上所激烈批評的。

由於人有染淨兩種心，因而所謂「觀心」，從一個方面說就是要消除染心對淨心的蒙蔽，「但能攝心內照，離諸邪惡，三界六趣輪迴之苦自然消滅，則名解脫」（同上）。而從另一方面說觀心就是要保持本覺淨心，「佛性者，即覺性也。但自覺他，智惠明了，離其所覆，則名解脫，故知一切諸善，以覺為根，因其覺根，遂顯諸功德樹，涅槃之果，因此而成。如是觀心，名為可了」（同上）。

保持本覺淨心也就是要住淨心，所以也叫「看淨」，神秀說：「一切相，總不得取。（所）以《金剛經》云：『凡所有相，皆是虛妄。』看心若淨，名淨心地，莫卷縮身心，舒展身心，放曠遠看，平等看，盡虛空看。」而且看淨是「一物不見」的，「看淨，細細看，即用淨心眼，無邊無涯際遠看」，「向前遠看，向後遠看，四維上下一時平等看，盡虛空看，長用淨心眼看，莫間斷，亦不限多少看，使得者然身心調，用無障礙」（《大乘無生方便門》）。

「看淨」即是以「淨心眼」向四維上下一切處看，這也就是說「看淨」是儘量將「淨」的理念不間斷地擴而充之，擴充到最大限度，使淨的理念落實到自己的一切身心生命活動中而「用無障礙」，這時就已經認識、把握淨心了，「淨心體由如明鏡，從無始已來，雖現萬像，不曾染著」（敦煌本題名《總結》）。認識和把握到淨心體就可以進入佛道了，所以他又說：「身心離念，返照熟看清淨本覺，得入佛道。身心離念，著力硬看清淨本覺，得入佛道。」（《大乘五方便（北宗）》）

神秀認為，要作到身心離念也就要身心不動，離身心相，身心不動才能開智慧。「身心不動，豁然無念是定」，見聞覺知是慧，不動是開，此不動即能從定發慧」（宗密《圓覺經大疏鈔》卷三之下）。智慧是本覺的淨心體自然而有的。看淨也就是不動，如果說看淨是從「看」入手的，那麼不動則是從「聞」入手的，神秀曾打木後問學者是否聽到打木的聲音，學者說只聞「不動」，神秀就發揮說：「此不動是從定發慧方便，是開慧門，聞是慧。此方便非但能發慧，亦能正定，是開智門。即得智，是名開智慧門。若不得此方便，正（定）即落邪定，貪著禪味，墮二乘涅槃。已得此方便，正定即得圓寂，是大涅槃。智用是知，慧用是見，是名開佛知見，知見即是菩提。」（《大乘無生方便門》）所以不動能開智慧，而且能得正定，不墮於二乘之偏，下面神秀就要詳細討論這些問題。

神秀又將「不動」分爲「心不動」與「耳根不動」等，他說：「心不動，是定，是智，是理；耳根不動，是色，是事，是慧。」（同上）

心就是意根，「轉意成智」，所以意根是智門，心不動也就是意根離念，是定，是智，是理；眼耳鼻舌身等其他五根是慧門，如耳根不動是指耳聞聲而又耳根不動，其他四根亦如此，五根不動是色，是事，是慧。這樣不動就既是離念的，但又不是沈空滯寂的，因為還有見聞覺知，只是能夠於外境而不動。所以不動又是理事圓融、定慧一體的，神秀說：

菩薩開得慧門，聞是慧。於耳根邊證得聞慧，知六根本來不動。有聲、無聲、聲落謝，常聞，常順不動修行，以得此方便，正定即得圓寂，是大涅槃。

二乘人開得慧一門，是慧於耳根邊證得聞慧，昔所不聞而今得聞，聞已心生歡喜，歡喜即動，畏動執不動，滅六識，證空寂涅槃。有聲、無聲、聲落謝，不聞，不聞，貪著禪味，墮二乘涅槃。

二乘人出定即聞，在定不聞。二乘人在定無慧，不能說法，亦不能度眾生，出定，心散說法，無定水潤，名乾慧定。

二乘人有定無慧，名邪。菩薩有定有慧，名正。

凡夫聞聞即動，動同塵。菩薩聞聞不動，不同塵，和光不同塵。（同上）

二乘有定無慧，有慧無定，……菩薩摩訶薩定慧雙等。（《大乘五方便（北宗）》）

這即是說真正的不動是六根本來不動，不是如二乘人那樣畏動而執著於不動，偏向於空寂，也不是如凡夫那樣偏向於動而同化、沈沒於塵勞煩惱中。又真正的不動是定中有慧，慧中有定，是定慧一體的。神秀還認為「心不起是體，見聞覺知是用」（《大乘五方便（北宗）》）。這就是以定為體，以慧為用，定慧是體用關係。

神秀最後還對於這種開啓智慧的不動法門作了一個總結，他說：「由先證離身心相為根本，知見自在，即不染六塵。明知知見自在，於證後得，為諸後得智。根本後得，處處分明，處處解脫，處處修行。眼見色，心不起，是根本智；見自在，是後得智。耳聞聲，心不起，是根本智；聞自在，是後得智。鼻覺香，心不起，是根本智；覺自在，是後得智。舌覺味，心不起，是根本智；覺自在，是後得智。自覺身心不起，是根本智；覺自在，是後得智。意知法，心不起，是根本智；知自在，是後得智。」（《大乘無生方便門》）

神秀這裏實際上是離身心相——定為根本智，以離身心相之後的見聞覺知——慧為後得智的，根本智（智）與後得智（慧）是體用關係，二者是不可分離的，定慧的關係也就變成了根本智與後得智的關係。這反映了神秀對佛教理論自由解釋、為我所用的態度，神秀是試圖以自己的思想體系來解釋佛教理論的。

神秀的這種從不動而發慧的方便法門顯然是受了《大乘起信論》的啟發的，如《大乘起

信論》中說「如人迷故，謂東爲西，方實不轉。衆生亦爾，無明迷故，謂心爲念，心實不動」。所以神秀也認爲，心本來是不動的，若要破除無明，那麼就要使心恢復原來的不動。

關於神秀的修行法門，張說在《唐玉泉寺大通禪師碑》中介紹說：「爾其開法大略，則專念以息想，極力以攝心。其入也，品均凡聖；其到也，行無前後。趣定之前，萬緣皆閉，發慧之後，一切皆如。」「心境外塵，匪磨莫照」，這與我們上面所探討的神秀看淨不動的觀心法門是一致的，即先要攝心息想而離念，這就達到了定，然後由定發慧，定慧一體，慧中也有定了。

所以神秀北宗與慧能南宗一樣，也是主張定慧一體的，就這一點來說，二者是十分近似的。慧能是認爲定慧猶如燈光一樣，是體用相即的，神會也曾說「不於事上生念，是定慧雙修。……即定之時是慧體，即慧之時是定用」，而神秀也認爲心不起（定）是體，見聞覺知（慧）是用，可見慧能南宗與神秀北宗一樣都是以定爲體，以慧爲用，主張定慧一體雙修的，兩者具有很大的共同性。但問題是兩者所主張的定慧一體的具體內容是不一樣的。神秀北宗要首先心離念即定，然後由定自然就會有慧的作用，這在慧能南宗看來，仍然是先定而發慧，是定慧各別的，而且仍然是執著於定慧的法相的，真正的定慧一體應是「即定之時無有定，即慧之時無有慧」的，如神會發揮慧能的定慧一體思想時說：「念不起，空無所有，即名正定。以能見念不起，空無所有，即名正慧。……即定之時即是慧，即慧之時即是定。即定之時無有定，即慧之時無有慧。何以故？性自如故，是名定慧等學。」（《神會荷澤禪師語錄》第十九節）。可見慧能南宗是徹底地貫徹了般若無所得的思想，他們認爲定慧也都是性空、不可得的。

與此相應，神秀北宗的觀心看淨不動的整個修行實踐方法也受到了慧能南宗的批評，被

慧能南宗認為是不徹底的，如慧能批評說「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」。我們知道，「看心看淨，不動不起」正是神秀北宗觀心看淨、離念不動的修行實踐方法，而慧能認為「若言看心，心元是妄，妄如幻故，無所看也」，「人性本淨，……不見自性本淨，起心看淨，卻生淨妄」，而且「淨無形相，卻立淨相，言是功夫，作此見者，障自本性，卻被淨縛」，「若修不動者，不見一切人過患，是性不動」。後來神會更為激烈地批評了神秀北宗的禪法，他說：「若有坐者，凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內澄者，此是障菩提，未與菩提相應，何由可得解脫？解脫菩提若如是，舍利弗宴坐林間，不應被維摩詰呵。呵者云：『不於三界現身意，是為宴坐也。』」

神會將北宗神秀的禪法概括為「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內澄」，這是很準確的。慧能和神會都是以徹底的般若性空的觀點來批評神秀北宗的，在慧能、神會看來，淨心其實也是虛妄的，淨心其實就是指心是無一法可得、無任何形相，連淨的形相也沒有，而不動本來也不是與動相對立的，真正的不動是超越是非的相對的範圍的，所以不見一切人是非過患，而不是如神秀北宗要離念以達到不動。所以慧能南宗是最徹底地貫徹了般若性空的思想方法，強調以般若學的宗教直覺來處理一切問題。而神秀北宗則是徹底地貫徹和堅持了不動的本覺淨心，強調要以宗教理性——離念不動的本覺淨心來克服、克制世俗的不淨的煩惱塵勞污染，所以《壇經》中記述的神秀偈「身是菩提樹，心如明鏡台，時時勤拂拭，勿使惹塵埃」，是很準確地記述了神秀禪法的特點的。與慧能南宗從本體論到認識論和方法論都堅持了般若性空的宗教直覺一樣，神秀北宗也是從本體論到認識論和方法論都堅持了宗教理性——離念不動的本覺淨心的，這兩者在各自的範圍內都是有效的，與慧能南宗一樣，神秀北宗也有它存在與發展的合理性。從佛教禪宗的角度來說，這兩者也並不是絕對對立的，

而應該是互補的，這也是整個佛教史、禪宗史已經證明了的。

後來宗密在《禪源諸詮集都序》中將神秀北宗歸入「息妄修心宗」，他說：

息妄修心宗者，說眾生雖本有佛性，而無始無明覆之不見，故輪迴生死。諸佛已斷妄想故，見性了了，出離生死，神通自在。當知凡聖功用不同，外境內心各有分限，故須依師言教，背境觀心，息滅妄念。念盡即覺悟，無所不知。如鏡昏塵，須勤勤拂拭，塵盡明現，即無所不照。又須明解趣入禪境方便，遠離憤鬧，住閑靜處，調身調息，伽宴默，舌拄上齶，心住一境。」

在《中華傳心地禪門師資承襲圖》中，宗密也說：「北宗意者，眾生本有覺性，如鏡有明性；煩惱覆之故不見，如鏡有塵暗。若依師言教，息滅妄念，念盡則心性覺悟，無所不知。如摩拂昏塵，塵盡則鏡體明淨，無所不照。」並評論說：「此但是染淨緣起之相，反流背習之門，而不覺妄念本空，心性本淨，悟既未徹，修豈稱真？」

可見宗密也是站在慧能南宗的立場來批評神秀北宗的，他認為神秀北宗並沒有真正徹悟，沒有認識到一切皆空的般若性空思想，還執著於淨相，所以神秀北宗的修行也稱不上真正的修行。從我們前面對神秀北宗禪法的探討看來，宗密對於神秀北宗禪法的敘述和評論是準確的。從宗教深度來說，慧能南宗確實是比神秀北宗更為徹底，更為深刻，但宗密也認為，神秀北宗的修行方法可以使人破除習氣，所以從入手的方法來說，神秀北宗的實踐方法應該是作為南宗的基礎，而不應該被廢棄的。而且從神秀北宗本身的立場上來說，他們最後堅守著淨心這塊領土，並試圖將淨心擴充到最大限度，以克服世俗的不淨染污，這種從本體論到方法論都堅持宗教理性的思想和實踐方法是合理的，是有其存在的根據的。

三、一念淨心，頓超佛地

值得注意的是，從神秀北宗本身的立場上來說，他們也是主張頓悟的。如神秀就認為，只要不執著於各種「事相」修行，不向外求法，而修習他的觀心法門，即「但能攝心內照，常觀覺明，絕三毒心，永使消亡，閉六賊門，不令侵擾，自然恒沙功德，種種莊嚴，無數法門，悉皆成就」，那麼就能「超凡證聖，目擊非遙，悟在須臾，何須皓首」（《觀心論》）。所以成佛的關鍵也是在於頓悟。

神秀的觀心法門最終目的是要離念，因為佛就是離念的境界，他說：

身心得離念，不見心心如，心得解脫，不見身色如，身解脫，如是長時無斷用。「虛空無一物，清淨無有相，常令不間斷，從此永離障」。眼根清淨，眼根離障；耳根清淨，耳根離障；如是乃至六根清淨，六根離障。一切無礙，是即解脫。不見六根相，清淨無有相，常不間斷即是佛」（《大乘無生方便門》）。

只要離念，沒有妄相，那麼身心、六根就清淨了，這種清淨的無相的不間斷的境界就是佛的境界。一旦進入這種清淨無相的不間斷的境界，也就是進入解脫的境界了，佛的境界或解脫的境界也就是六根不起、心體離念的境界，他在解釋《維摩詰所說經》中的「不思議品」時也說：

由六根不起故，一切法不取捨。由一切法不取捨故，口不議，心不思。由不思不議故，一切法如如平等，須彌芥子平等，大海毛孔平等，長短自他平等。由一切法平等故，現一切法正性。

（敦煌本《無題》（一））

問：是沒是住不可思議解脫法門？〔答：〕起心思議是縛，不得解脫；不起心思議則離繫縛，即得解脫。心不思心如，是智，口不議色如，是慧。是名不思議智慧解脫法門。（《大乘無生方便門》）

神秀以不起心思議、六根不起爲解脫境界，這裏也貫徹了他的離念思想。他還依《華嚴經》的理論來說明這種解脫境界是「無異自然無礙解脫」，因爲心不思議，所以「心無分別」，心無分別故，一切法無異。

無相法中無異無分別，心無分別故，一切法無異。長短無異，自他無異，凡聖、生死涅槃、解縛、親疏、苦樂、違順、三世、愚智，並皆無異，了無異自然無礙解脫。（敦煌本《無題》（一）

而要進入這種無異自然無礙的解脫境界，只要通過攝心內照的頓悟就可以了，所以他說

諸佛如來有大方便，一念淨心，頓超佛地。（同上）

又說：悟則朝凡暮聖，不悟永劫常迷。（《大乘五方便（北宗）》）

這樣看來，神秀也是主張頓悟成佛的。而且神秀對於佛經中常說的要經歷三大阿僧祇劫無量勤苦才能成佛的說法也有他自己獨特的解釋，在《觀心論》中有下面這麼一段話：

問：如佛所說，我於三大阿僧祇劫無量勤苦，乃成佛道，云何今說唯除三毒即名解脫？答曰：佛所說言三大阿僧祇劫者，即三毒心也。胡言阿僧祇，漢言不可數。此三毒心於一念中皆爲一切，恒河沙者，不可數也。真如之性既被三毒之所覆障，若不超越彼三恒河沙毒惡之念，云何名得解脫也？今者能除貪嗔癡等三種毒心，是則名爲度得三大阿僧祇劫。末世眾生愚痴鈍根，不解如來三種阿僧祇秘密之說，遂言成歷劫。

神秀將「三大阿僧祇劫」解釋為「三毒心」，所以只要能超越、度脫三毒之心也就是度過了三大阿僧祇劫的勤苦難行，神秀的這種解釋固然反映了他自由解經的態度，同時也反映了他處處都是從他的宗教理性主義體系出發來理解佛教理論的。類似於這種例子的解釋在《觀心論》中比比皆是，如他對於念佛、繞塔、鑄佛像、修伽藍等等的解釋也是這樣，這是因為他對佛本身的理解就是充滿了宗教理性的色彩，這個我們在前面已經探討過了。神秀的這種思想對於破除偶像、喚醒人的內在理性和自信心是有積極作用的。

神秀既然也是主張頓悟的，那麼為什麼後來神會攻擊神秀北宗「法門是漸」呢？尤其是後來宗密在《中華傳心地禪門師資承襲圖》中說「北宗但是漸修，全無頓悟。無頓悟故，修亦非真」，他在《禪源諸詮集都序》中討論頓漸時說：「就教有化儀之頓漸、應機之頓漸。就人有教授方便之頓漸、根性悟入之頓漸、發意修行之頓漸。」他還總結、歸納了佛教經論和禪宗各派關於頓漸的幾種不同說法：

「或云先因漸修功成，豁然頓悟。或云先須頓悟，方可漸修。或云由頓修故頓悟，或云悟修皆漸，或云皆頓，或云法無頓漸，頓漸在機」。

宗密又說：「先因漸修功成，而豁然頓悟」就「猶如伐木，片片漸，一時頓倒。亦如遠詣都城，步步漸行，一日頓到也。」「因頓修而漸悟」則「如人學射，頓者，箭箭直注，意在中的。漸者，日久方始漸親漸中。此說運心頓修，不言功行頓畢」，而「因漸修而漸悟」就「如登九層之台，足履漸高，所見漸遠，故有人云『欲窮千里目，更上一層樓』」，宗密認為這些說法中的「悟」都是說的「證悟」。而「先須頓悟，方可漸修，此約解悟也」，這個「約斷障說，如日頓出，霜露漸消；約成德說，如孩子生，即頓具四肢六根，長則漸成志氣功業。故《華嚴》說，初發心時，即成正覺，然後三賢十聖，次第修證」。「有云頓悟頓

修者，此說上上智根性，樂欲俱勝，一聞千悟，得大總持，一念不生，前後際斷」，這時「斷障如斬一絲，萬條頓斷；修德如染一絲，萬條頓色也」（《禪源諸詮集都序》）。

宗密自己是主張頓悟漸修的，「若因悟而修，即是解悟；若因修而悟，即是證悟」（同上），頓悟漸修即是要先獲得解悟，然後依解悟所得而漸修，最後達到證悟。

若依照宗密的說法，神秀北宗只有漸修，沒有頓悟，也即沒有解悟。由於沒有解悟，所以北宗的修行也不是真正的修行。

其實從神秀北宗本身的立場上來說，神秀主張頓悟也是其理論自身必然要得出的結論，只是神秀北宗頓悟的內容與慧能南宗不一樣。如前所述，神秀與慧能所理解的最高本體——佛的境界本身就不一樣，所以他們所提倡、主張的修行實踐方法也不一樣，慧能思想中的自性本體三身佛是一種無分別的般若直覺境界，是一種超越染淨的境界。而神秀思想中的最高本體則是一種離念不動的清淨境界，就是淨心保持不斷的境界，可以說是一種宗教理性境界，所以神秀認為只要能夠一念淨心，就能頓超佛地。這種頓悟的具體內容顯然和慧能的頓悟不一樣，從我們前面已經所探討過的可以看出，慧能的頓悟最終是要達到如「百川衆流，同歸大海」一樣的境界，是一種無分別的境界，是超越真妄、染淨的分別的。所以在神會、宗密看來，神秀北宗的頓悟根本就談不上真正的頓悟，至多還是停留在息妄修心的漸修的層次上，而且因為沒有經過頓悟，所以北宗神秀的漸修也不是真正的修行，當然他們是站在慧能南宗的立場上來說這個話的。

其實從我們上面對慧能與神秀思想的探討中可以看出，慧能與神秀是根本不同的兩種思想類型，他們在本體論、認識論和方法論都是不一樣的，他們頓悟漸修說的具體內容也是不同的，他們是在不同的理論背景中來講頓悟漸修的。神秀北宗始終是著眼於息妄的「修」，

在他們看來，如果能夠真正息妄看淨地修，那麼「一念淨心，頓超佛地」的頓悟自然也就在其中了。所以在神秀北宗看來，悟在修中，修就是悟，不是在「修」之外另有所謂「悟」的。而慧能南宗則始終強調單刀直入、直了心性的「悟」，在他們看來，若能頓悟真性，那麼修也就在其中了。所以「修」就在「悟」中，悟就是修，不是在「悟」之外另有「修」，悟之外的修並不是真修的。然而實在說來，從具體的宗教修行實踐來說，悟與修並不是對立的，而是互相補充的，修應該是作為「悟」的基礎，而悟是真修的必然結果。所以慧能南宗與神秀北宗其實也並不是互相對立的，而應該說是相互補充的。

第三節 結論

經過前面的探討，我們可以看出，慧能與神秀是兩種不同的思想類型，慧能是偏向於宗教直覺型，而神秀是傾向於宗教理性型的。他們兩種思想都可以在佛教的經論中找到根據。比如宗密就認為神秀北宗比較接近於密意依性說相教中的將識破境教，而慧能南宗比較接近於顯示真心即性教（見宗密《禪源諸詮集都序》）。

所謂將識破境教其實也就是大乘佛教中的法相唯識宗，法相唯識學認為，人都有八種識，第八識即藏識或阿賴耶識是根本識，阿賴耶識又產生七識（即第七末那識和眼、耳、鼻、舌、身、意六識），諸識又各能變現見分和相分（相分即所緣境界），故一切唯識所變。其中第七末那識類似於自我意識，它攀緣阿賴耶識的「見分」為「內自我」，由此而生我執和法執，由於我執、法執分別之熏習力，故諸識生時變似人我、法我，第六識和第七識遂將此執為實我實法，就如夢中執夢所變境相為實在的一樣。若能悟解本無我法，唯有心識，就能

依此人我空和法我空之智，修唯識觀及六度四攝等行，漸漸斷除煩惱障和所知障，轉八識爲四智菩提。宗密說《解深密經》、《瑜伽師地論》和《成唯識論》等佛教經論講的就是法相唯識宗的理論。他還說在禪宗各派裏，以神秀北宗爲代表的息妄修心宗與法相唯識宗的理論比較接近，如法相唯識宗也認爲外境皆空，故不修外境事相，唯息妄修心。息妄者，息我法之妄；修心者，修唯識之心（同上）。

宗密認爲，慧能南宗即直顯心性宗與顯示真心即性教在理論上是相同的。因爲顯示真心即性教也認爲，一切衆生皆有本來清淨的空寂真心，此空寂真心明明不昧，了了常知，常住不滅，名爲佛性，亦名如來藏，亦名心地。但衆生由於迷妄的覆障，不能證得這本來清淨的空寂真心，所以輪迴生死，不自覺知。衆生若能修行一行三昧或真如三昧，即可悟入此空寂真心而全同於佛。《華嚴經》、《密嚴經》、《圓覺經》、《勝鬘經》、《法華經》、《涅槃經》等四十餘部經和《佛性論》、《起信論》、《十地論》等十五部論中講述的都是顯示真心即性教的理論，而禪宗中直顯心性宗，即慧能南宗所持理論正與顯示真心即性教相同（同上）。

宗密的這種分析是很深刻的，這反映了宗密不但學識淵博，而且眼光銳利。如他將神秀北宗與法相唯識宗相匹配，這就是一種很獨到、深刻的觀點，對於我們更好地理解佛教思想和歷史都很有啓發性。確實，神秀北宗與法相唯識學在思想傾向上是很接近的，而慧能南宗與大乘佛教如來藏系也是很相通的。

我們這裏要補充的是，神秀北宗不單與法相唯識系比較接近，同樣也更可以在大乘佛教如來藏系中找到依據。而且神秀北宗與慧能南宗一樣，都是試圖綜合大乘佛教各宗最基本的觀點來爲自己的修行實踐論證的。如神秀有方便通經的思想方法，他將五方便門與佛教的經

論會通起來，五方便爲：「第一、總彰佛體，亦名離念門；第二、開智慧門，亦名不動門；第三、顯不思議門；第四、明諸法正性門；第五、了無異門。」（《大乘五方便（北宗）》）它們依次分別會通《大乘起信論》、《法華經》、《維摩經》、《思益梵天經》、《華嚴經》等佛教經論。其中特別是《大乘起信論》與神秀思想關係尤其密切，神秀思想核心的本體論部分即五方便門中的離念門就是吸收了《大乘起信論》的說法而成立的，可以說神秀的基本思想框架就是按照《大乘起信論》而組織起來的。

《大乘起信論》在中國佛教史上地位特別重要，它是隋唐以後中國佛教各宗派據以融會的一部論著。無論是慧能南宗還是神秀北宗可以說都是與《大乘起信論》在思維模式上是相一致的，這個我們從前面分別對於慧能與神秀思想的探討中就可以看得出來。但是慧能與神秀是從不同的方面來理解以《大乘起信論》爲代表的佛教思想的。比如慧能與神秀都肯定《大乘起信論》的心性本覺思想，但兩人對於本覺的理解就不完全一樣。慧能的心性本覺思想是說本性是超越善惡、染淨的相對分別，是一種無分別的境界，他在自性三身佛，尤其是自性報身佛的說法中表達了這個思想，他說：「善惡雖殊，本性無二，無二之性，名爲實性，於實性中，不染善惡，此名圓滿報身佛。」

而神秀的本覺思想則是建立在善惡、染淨的分別上，他將人心分爲染心、淨心，認爲本覺就是徹底去除了染心的離念的淨法界即清淨境界，「所言覺義者，心體離念」，「由心離念，境塵清淨，知見無礙，圓應十方」。

與此相應，慧能與神秀在對於《大乘起信論》中所說的修行方法的理解上也就有差別了。比如慧能就主張不二法門的「無念」，而神秀則主張看淨不動的「離念」。而《大乘起信論》在說到如何由心生滅門入心真如門時，有時說「離念」，有時則說「無念」，如其中說

衆生應離念才能隨順眞如，與眞如相應，「若知一切法，雖說，無有能說可說，雖念，無有能念可念，是名隨順。若離於念，名爲得入」。

復次，顯示從生滅門即入眞如門，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，即得隨順入眞如門故。

復次，究竟離妄執者，當知染法淨法皆悉相待，無有自相可說。是故一切法從本以來非色非心，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，皆爲離念，歸於眞如。

慧能與神秀對於其中的「無念」、「離念」和「不動」等的理解不太相同，但都可以在《大乘起信論》等大乘佛教的經典中發現他們的思想淵源。總的說來，慧能比較注重從無分別的般若直覺來理解「無念」，而神秀則偏重於宗教理性對於世俗不淨的煩惱污染的克服和控制，他是從這個角度來理解「無念」、「離念」和「不動」的。

應該說慧能和神秀的說法都能在以《大乘起信論》爲代表的大乘佛教的經典裏找到根據。《大乘起信論》的思想體系是很渾融的，它既將一心開爲眞如門與生滅門，又認爲不生不滅（心眞如門）與生滅和合（心生滅門）不一不異，首先要認識到心眞如門與心生滅門「是二種門皆各總攝一切法，此義云何？以是二門不相離故」，即眞如心與生滅心是不可相離的，但它們又是不一、不同的，而且

有四種法熏習義故，染法淨法起不斷絕。云何爲四？一者、淨法，名爲眞如；二者、一切染因，名爲無明；三者、妄心，名爲業識；四者、妄境界，所謂六塵。

由於染法和淨法有不同的作用，所以要通過修行實踐來克服染法的作用。《大乘起信論

《就特別強調要通過修行實踐建立起修行信心和信成就發心，認為要真正建立起修行信心，就要修行五門，即施門、戒門、忍門、進門和止觀門（即布施、持戒、忍辱、精進、禪定和般若六波羅蜜），精進行中還包括禮拜、念佛等方便法門，這些都是為建立起修行信心所必須的漸修法門，因為

譬如大摩尼寶，體性明淨，而有礦穢之垢，若人雖念實性，不以方便種種磨治，終無得淨，如是眾生真如之法體性空淨，而有無量煩惱垢染，若人雖念真如，不以方便種種熏修，亦無得淨，以垢無量，遍一切法故，修一切善行以為對治。若人修行一切善法，自然歸順真如法故。

《大乘起信論》還將這些方便善行歸納為四類，即行根本方便、能止方便、發起善根增長方便和大願平等方便，其內容與六波羅蜜大同小異。

所有這些都說明大乘佛教是很重視漸修的修行的，因為正如《大乘起信論》所說，「心有染心和淨心兩種心，染心會熏染、染污淨心的，染心和淨心雖然不一、不相同，但又是不能離的。

神秀北宗正是強調了《大乘起信論》中所說淨心（真如心）與染心（生滅心）不一、不同的方面，所以他就要特別強調克服染心、遠離妄念的漸修，但神秀與《大乘起信論》和一般的佛教經論相比，又更為簡易直截，在《觀心論》中，他以觀心來解釋六波羅蜜、念佛、禮拜等修行法門。他認為觀心就能統攝包括六波羅蜜在內的一切諸行，所以神秀的漸修也就主要是觀心看淨，而且神秀也是以觀心看淨來理解《大乘起信論》中所說的無念、離念和不動的修行方法的，他是以「離心自覺，不緣五根；離色覺他，不緣五塵」，「於離念中，眼見色不分別，即於眼處得解脫，餘四亦爾」等來說明無念、離念的，「不緣五根」、「不緣五塵」說明神秀認為淨心與五根、五塵還是相對的。所謂「一念淨心，頓超佛地」的頓悟也

就是指淨心完全克服了染心，所以從漸修到頓悟，神秀都堅持了觀心看淨的方法，可以說神秀就是以「染心與淨心的不相離而又截然二分——修行實踐上的離染看淨」這條線索來理解《大乘起信論》，甚至大乘佛教的整個思想體系的。神秀的這種思想表明他是強調了《大乘起信論》中所說的淨心和染心不一、不同的方面，從而強調、突出和發展了本覺淨心——宗教理性對於染心——世俗的不淨染污的克服、克制作用。總之，神秀的禪法思想充滿了宗教理性主義的色彩，他認為人要依靠和通過自身本有的宗教理性——本覺淨心才能達到佛教的終極境界，獲得自我拯救，在神秀看來，佛教的終極境界就是淨法界——一種宗教理性的境界。所以神秀北宗通過觀心看淨揚棄了《大乘起信論》或大乘佛教修行實踐的許多外在形式或「事相」，而保留了大乘佛教重視漸修的修行實踐的精神。

與神秀不同的是，慧能恰恰是強調了《大乘起信論》中所說的染心和淨心不相離而又不同的方面。《大乘起信論》除了反覆說明染心和淨心不同之外，最後又認為「染法淨法皆悉相待，無有自相可說」，即染法淨法都是性空、無相的，「如是無漏無明種種業幻，皆同真如性相」，所以真正的無念、離念和不動應該是超越染淨的相對分別而會歸於真如。

慧能南宗也就是以超越善惡、染淨的相對分別來理解無念、離念和不動的，如慧能說：「若無有念，無念亦不立。無者無何事，念者念何物？無者離二相諸塵勞，念者念真如本性，真如是念之體，念是真如之用。自性起念，雖即見聞覺知，不染萬境，而常自在。《維摩經》云：「外善分別諸法相，內於第一義而不動。」」

應該說，從宗教的深度來說，慧能是比神秀更為徹底，更為深刻的。與神秀強調在宗教理性指導下的漸修不同，慧能更為堅持般若學的宗教直覺——超越相對分別的無分別智的證悟，認為只有通過這種宗教直覺才能認識佛教的終極境界，獲得自我拯救，慧能與神秀是屬

於兩種不同的思想類型。

我們經過上面的分析可以看出，慧能與神秀的禪法思想都能在佛教的經論，如《大乘起信論》中找到根據，他們是分別強調和發展了佛教的宗教理論和修行實踐的不同方面，神秀堅持了「修」的方面，慧能則偏重於「悟」的方面，從佛教本身的立場上來說，這兩者是一個完整的整體，兩者都是不可偏廢的，這是禪宗史，乃至整個佛教史所證明了的。

事實上，根據《壇經》的記載，慧能對於神秀北宗的漸修禪法也不是持排斥態度的，他一再說佛法本身並無頓漸，只是人的根器有利鈍，所以「見有遲疾」，可見慧能並不認為自己的頓悟禪法和神秀的漸修禪法是對立的，只是後來神會才激烈地批評神秀北宗的禪法，認為神秀北宗的禪法「傳承是旁」、「法門是漸」。

神會對於神秀北宗的批評主要是集中於修行方法上，他批評神秀北宗看心看淨、先定然後才能發慧的方法，認為這個沒有真正做到定慧一體，他還批評神秀北宗看心看淨的方法，並總結性地批評說：「若教人凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證者，此是障菩提。今言坐者，念不起為坐。今言禪者，見本性為禪。」（《南陽和尚頓教解脫禪門直了性壇語》）所以他提倡慧能直了見性的頓悟說。神會對於神秀北宗的批評基本上沒有超出慧能批評的範圍，我們幾乎看不出神會對於神秀北宗的宗教理論有什麼更具體、深入的批評。這當然是因為神秀北宗的宗教理論與其修行實踐是一個嚴密的整體，兩者是一而二、二而一的東西。其實如果我們仔細地考察神會的思想，就會發現，神會在激烈地批評神秀北宗禪法時，也同時吸取了神秀北宗重視漸修的思想，如在《壇經》中慧能是講頓悟頓修的，不講漸修，認為修也是頓的，而神會則說頓悟漸修，我們認為這除了是神會對於慧能頓悟說的補充外，還有一個很重大的原因就是神會在與神秀北宗的論戰中，自覺或不自覺地吸取對方的合理因素

來補充自己，以便更爲有效地來批評神秀北宗。所以神會雖然是在批評神秀北宗，其實他本人並沒有徹底一貫地堅持慧能的思想，而是以慧能思想爲基礎，又綜合了神秀北宗的思想的，這其實也並不奇怪，因爲神會早年曾投拜於神秀門下，而且頓悟與漸修的思想是都能在佛教的經論中找到根據的。只是神會由於要爲慧能南宗爭取正統地位，不一定承認也不一定就意識到了自己本人在批評神秀北宗禪法的同時也吸取了對方的思想的。

神會的思想與神秀北宗相通的地方不僅表現在他吸取了神秀北宗漸修的思想，而且他們在很多地方都很接近。如神會認爲心性的本體是本智，「無住體上，自有本智」（《荷澤神會禪師語錄》），後來宗密更將這個本智稱爲空寂之知、靈知，這就與慧能全提自性本體三身佛有所不同了。在慧能的思想中，自性三身是不可分開來說的，自性報身與自性化身是不可分離的。神會所說的本智只是相當於慧能思想中的自性報身，神會將自性報身單獨從自性三身中抽象、分離出來，這樣神會思想的本體論與慧能就不完全一樣了。而如果作爲心性本體的本智、空寂之知（自性報身）可以與自性化身分離開來，那就與神秀思想中的本覺淨心很接近了。由於神會認爲本智是心性的本體，所以他倡導的修行方法也就與慧能不完全一樣，如神會認爲無念是「不作意」，

又說：念不起，空無所有，即名正定；以能見念不起，空無所有，即名正慧。

若在學地者，心若有念，即便覺照，若也起心即滅，覺照自亡，即是無念。（同上），這就與神秀北宗離念、「攝心內照」的法門很接近了。

可見神會的思想其實是融合了慧能南宗與神秀北宗的。後來宗密又繼承了神會的禪法思想，宗密本人的思想就是融合了禪宗各派而又會通禪與教的，他試圖以神會的禪法思想融合神秀北宗以及其他宗派的思想，他繼承了神會頓悟漸修的思想，並認爲把握好空寂之知、靈

知是修行實踐的關鍵，即所謂「知之一字，衆妙之門」。宗密將神秀北宗的禪法特點概括爲「息妄修心宗」，而將牛頭禪概括爲「泯絕無寄宗」，他認爲神秀北宗與牛頭宗都有與荷澤宗相通的地方，所以對於各宗要「俱存其法，俱遣其病，……舉要言之，局之則皆非，會之則皆是」（《禪源諸詮集都序》卷一）。

如此，則自然聞泯絕無寄之說，知是破我執情；聞息妄修心之言，知是斷我習氣。執情破而真性顯，即泯絕是顯性之宗；習氣盡而佛道成，即修心是成佛之行。頓漸空有，既無所乖，荷澤、江西、秀、能，豈不相契？……藥之與病，只在執之與通。」（同上卷三）。

宗密將當時流行的禪思想分爲三宗或三種類型，其實如果我們從思想特點來說，慧能南宗與神秀北宗才是禪宗史上最基本的兩種思想類型，至於牛頭禪的泯絕無寄宗，是可以被慧能南宗所統攝的，因爲慧能在修行實踐上也正是貫徹了徹底的般若學性空無相的思想方法的。宗密試圖調和當時的禪宗各派，所以宗密的禪法思想融合慧能南宗與神秀北宗的特色比神會更爲明顯和突出。

我們從神會、宗密的例子可以看出，從佛教禪宗具體的宗教實踐來說，慧能與神秀的思想並不是互相對立的，而應該是相互補充的。從佛教禪宗的角度來說，慧能是屬於利根性的人，是屬於宗教天才類型的人物，而神秀則屬於篤實踐履型。後來雖然是慧能南宗成爲禪宗的正統和主流，但神秀北宗的禪法思想並沒有在禪宗史上消失，北宗的禪法精神依然是滲透到了後來的禪宗流派之中。如果說後來的馬祖道一、臨濟義玄、大慧宗杲等人是試圖徹底、一貫地堅持和發展了慧能的思想的話，那麼石頭希遷、洞山良价、宏智正覺等人則是試圖在慧能禪法精神的基礎上融合慧能南宗與神秀北宗的禪法，從而表現出與前者有所不同的禪法特色，這個我們將在後面的章節中加以探討。

第二章 臨濟與曹洞

在慧能與神秀之後，神秀北宗在思想上沒有什麼創新和發展，基本上還是停留在神秀思想的框架內，而慧能南宗的禪法思想則獲得了巨大的發展，先後形成了漚仰宗、臨濟宗、曹洞宗、雲門宗和法眼宗等五個宗派，這些禪宗流派基本上是繼承和發展了慧能的禪法思想，他們也都承認慧能禪法的正統地位。其中以臨濟宗和曹洞宗思想較為系統，延續時間最長，對後世的影響最大，也最具有典型特色，其他三宗是介於這兩宗之間的。

第一節 臨濟思想源流

臨濟宗的禪法特色可以追溯到馬祖道一（西元七〇九—七八八年），馬祖道一是中國禪宗史上非常重要的人物，後來臨濟宗的發展方向可以說就是由馬祖道一所開闢的。

一、馬祖道一의思想和禪風

馬祖道一繼承了慧能自性是佛的思想，他對徒衆說：

汝等諸人，各信自心是佛。此心即是佛心。……夫求法者，應無所求。心外無別佛，佛外無別心。不取善，不取惡，淨穢兩邊俱不依。達罪性空，念念不可得，無自性故。故三界唯心，森羅萬象，一法之所印。凡所見色，皆是見心。心不自心，因色故有。汝但隨時言說，即事即理，

都無所礙。菩提道果亦復如是。於心所生，即名為色。知色空故，生即不生。若了此意，乃可隨時。著衣吃飯，長養聖胎，任運過時，更有何事？（《五燈會元》上，卷第三）

我們可以看出，道一把慧能「自性是佛」的思想發展為「自心是佛」，他認為解脫的根據就在自心，心比性更有世俗性，更接近於具體生活。與慧能一樣，道一思想中的解脫方法論也是根據般若性空的思想方法，而且與慧能相比，道一將般若性空的宗教實踐更為貫徹、落實到了具體的日常生活中去了，如他說「任運過時」等，以至於他的許多表達方式與道家老莊自然無為的思想很一致。

道一在另一次說法中更為具體地表達、論證了這一思想，他說：

自性本來具足，但於善惡事上不滯，喚作修道人，取善捨惡，觀空入定，即屬造作，更若向外馳求，轉疏轉遠，但盡三界心量一念妄想，即是三界生死根本，但無一念即除生死根本，即得法王無上珍寶。無量劫來，凡夫妄想，諂曲邪偽，我慢貢高合為一體。故經云：但以眾法合成此身，起時唯法起，滅時唯法滅。此法起時不言我起，滅時不言我滅。前念後念中念，念念不相待，念念寂滅，喚作海印三昧，攝一切法，如百千異流，同歸大海，都名海水，住於一味，即攝眾味，住於大海，即混諸流。如人在大海中浴，即用一切水。所以聲聞悟迷，凡夫迷悟，聲聞不知聖心本無地位因果階級心量，妄想修因證果，住其空定八萬劫二萬劫，雖即已悟卻迷，諸菩薩觀如地獄苦，沈空滯寂，不見佛性。若是善根眾生，忽遇善知識指示，言下領會，更不歷於階級地位，頓悟本性。故經云：凡夫有反覆心，而聲聞無也。對迷說悟，本既無迷，悟亦不立。一切眾生從無量劫來，不出法性三昧，長在法性三昧中著衣吃飯言談祇對，六根運用一切施為，儘是法性。（《古尊宿語錄》）

道一在心性本體論、修行方法論和解脫的終極境界論上都貫徹了自然任運、無造作的思

想。所以他後來直接提出「平常心是道」：

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。若要直會其道，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。道即是法界，乃至河沙妙用，不出法界。若不然者，云何言心地法門？云何言無盡燈？一切法皆是心法，一切名皆是心名，萬法皆從心生，心爲萬法之根本。經云：識心達本源，故號爲沙門。名等義等，一切諸法皆等，純一無染。若於教門中得，隨時自在，建立法界，盡是法界；若立真如，盡是真如；若立理，一切盡是理；若立事，一切盡是事。舉一千從，理事無別，盡是妙用，更無別理，皆由心之回轉。譬如月影有若干，真月無若干；諸源水有若干，水性無若干；森羅萬象有若干，虛空無若干；說道理有若干，無礙慧無若干，種種成立，皆由一心也。建立也得，掃蕩也得，盡是妙用，盡是自家。非離真而有立處，立處即真，盡是自家體，若不然者，更是何人？一切法皆是佛法，諸法即是解脫，解脫者即是真如。諸法不出於真如，行住坐臥，悉是不思議用，不待時節。經云：「在在處處，則爲有佛。」佛是能仁，有智慧，善機性，能破一切眾生疑網，出離有無等縛，凡聖情盡，人法俱空，轉無等倫，超於數量，所作無礙，事理雙通，如天起雲，忽有還無，不留礙跡，猶如畫水成文，不生不滅，是大寂滅。在纏名如來藏，出纏名淨法身。法身無窮，體無增減，能大拿小，能方能圓，應物現形，如水中月，滔滔運用，不立根栽，不盡有爲，不住無爲。有爲是無爲家用，無爲是有爲家依。不住於依，故云如空無所依。……譬如明鏡照像，鏡喻於心，像喻諸法，若心取法，即涉外因緣，即是生滅義，不取諸法，即是真如義。聲聞聞見佛性，菩薩眼見佛性。了達無二，名平等性。性無有異，用則不同。在迷爲識，在悟爲智。順理爲悟，順事爲迷。迷即迷自家本心，悟即悟自家本性。一悟永悟，不復更迷，如日出時，不合於暗，智慧日出，不與煩

惱暗俱。了心及境界，妄想即不生，妄想既不生，即是無生法忍。本有今有，不假修道坐禪。不修不坐，即是如來清淨禪，如今若見此理，真正不造諸業，隨分過生，一衣一衲，坐起相隨，戒行增熏，積於淨業，但能如是，何處不通？」（《續藏經》第一一九冊，《馬祖道一禪師語錄》）

這一大段話把「平常心是道」的內容非常具體、明白地表達出來了，平常心就表現在最平常的現實作用中，馬祖稱之為「妙用」，此心之妙用就是真如、法界、理。所以後人稱馬祖的禪法宗旨是「觸目是道」或「觸目而真」，如宗密就認為馬祖的禪法思想是「觸類是道而任心」（《圓覺經大疏鈔》卷三下）。呂澂認為，馬祖的真傳宗旨是從全體（理）上顯現出個別（事）來，這樣的境隨心淨即是當念光透十方而萬法一如（呂澂《中國佛學源流略講》第三七九頁，一九七九年八月第一版）。從上面馬祖的說法看來，呂澂的這個概括是很準確的。馬祖的這種思想是繼承了慧能重視理悟的禪法精神。

宗密也在《禪源諸詮集都序》、《中華傳心地禪門師資承襲圖》等資料中也介紹了馬祖的禪法，對於我們全面、準確地理解馬祖的禪法很有幫助。他說：「洪州意者，起心動念，彈指動目，所作所為，皆是佛性全體之用，更無別用。全體貪嗔痴，造善造惡，受樂受苦，此皆是佛性。如麥作種種飲食，一一皆麥。意以推求此身，四大骨肉，喉舌牙齒，眼耳手足，並不能自語言見聞動作。如一念命終，全身都未變壞，即便口不能言語，眼不能見，耳不能聞，腳不能行，手不能作。故知能言語動作者，必是佛性。且四大骨肉，一一細推，都不解貪嗔痴，故知貪嗔痴並是佛性。佛性體非一切差別種種，而能造作一切差別種種。體非種種者，謂此佛性非凡非聖，非因非果，非善非惡，無色無相，無根無住，乃至無佛無衆生也，能作種種者，謂此性即體之用故，能凡能聖，能因能根，能善能惡，現色現相，能佛能衆

生，乃至能貪嗔等。若覈其體性，則畢竟不可見，不可證，如眼不自見眼等。若就其應用，即舉動運爲，一切皆是，更無別法而爲能證所證。彼意準《楞伽經》云：『如來藏是善不善因，能遍興造一切趣生，受苦樂，與因俱。』……既悟解之理，一切天真自然。故所修行理，宜順此而乃不起心斷惡，亦不起心修道。道即是心，不可將心還修於心；惡亦是心，不可將心還斷於心。不斷不造，任運自在，名爲解脫人。無法可拘，無佛可作，猶如虛空不增不減，何假添補？何以故？心性之外，更無一法可得故，故但任心即爲修也。」（《中華傳心地禪門師資承襲圖》）。

宗密也認爲馬祖的禪法思想是主張自然任運的。值得注意的是，馬祖認爲身心的一切活動都是佛性的全體之用，「能言語動作者，必是佛性」，這正是繼承和發揮了慧能《壇經》「性在身心存，性去身心壞」的思想。

宗密還認爲馬祖這種自然任運的思想「但是隨緣運用，缺自性用也」（同上），因爲「真心本體有二種用：一者自性本用，二者隨緣運用。猶如銅鏡，銅之質是自性體，銅之明是自性用，明所現影是隨緣用。影即對緣方現，現有千差，明即自性常明，明唯一味。以喻心常寂，是自性體，心常知，是自性用，此能言語能分別動作等，是隨緣應用」（同上）。

其實宗密是繼承和發揮了神會的思想，他是從神會荷澤宗的角度來批評馬祖的洪州宗的。他認爲空寂之知是自性本用，如果從思想的淵源關係上來說，宗密所說的自性本用、空寂之知是脫胎於慧能自性三身佛中的自性報身，而隨緣運用就是慧能自性三身佛中的自性化身。在慧能的思想中，自性三身是不可分離的，自性法身必然要表現到自性化身中，所以馬祖的禪法強調自然任運、隨緣運用，正是強調、突出了自性化身，同時也最爲徹底、一貫地堅持和發展了慧能自性三身不可分離、自性法身必然要表現到自性化身的思想。

馬祖道一不但徹底地繼承和發展了慧能的禪法思想，而且還根據這種思想和理論開創了許多獨具特色的教學方法，這即是所謂禪機。馬祖接引學人的方法豐富多樣，其中有喝、打、踏、豎拂、畫圓相、說一些不可理解或無義味的話等等。這裏舉數例如下：

一日，（百丈懷海）隨侍馬祖，路行次，聞野鴨聲。馬祖云：什麼聲？師（懷海）云：野鴨聲。良久，馬祖云：適來聲向什麼處去？師云：飛過去。馬祖回頭將師鼻便（抽），師作痛聲。馬祖云：又道飛過去。師於言下有省。

師（懷海）再參馬祖，祖豎起拂子。師云：即此用離此用？祖挂拂子於舊處，良久，祖云：你已後開兩片皮，將何爲人？師遂取拂子豎起。祖云：即此用離此用？師亦挂拂子於舊處。祖便喝，師直得三日耳聾。（《古尊宿語錄》卷第一）

龐居士問：不與萬法爲侶者是什麼人？師（馬祖）云：待汝一口吸盡西江水，即向汝道。

師（馬祖）採藤次，見水潦，便作放勢，水潦近前接，師即踏倒。

問：離四句絕百非，請師直指西來意。師云：我今日無心情，汝去西堂問取智藏。僧至西堂問，西堂以手指頭云：我今日頭痛，不能爲汝說得，汝去問海兄。僧去問海兄，海兄云：我到者裏卻不會。僧回舉似師。師云：藏頭白，海頭黑。

師令僧馳書與徑山欽和尚，書中畫一圓相。徑山才開見，索筆於中著一點。後有僧舉似忠國師，國師云：欽師猶被馬師惑。

問：如何是西來意？師便打曰：我若不打汝，諸方笑我也。（同上）

這其中像打、踏等動作都是很粗暴的。所有這些接引手法都是爲了阻止學人向外求法，打斷、取消學人的執著和分別性思維，啓示他們在身心當下具體的能知能覺的現實活動中以

無分別的般若智認識到自心本來就是圓滿具足的。所以當有僧問馬祖如何是西來意時，馬祖反問他即今是什麼意（同上）。又比如當大珠慧海來向馬祖求法時，馬祖對他說：「即今問我者是汝寶藏，一切具足，更無欠少，使用自在，何假向外求覓？」師（慧海）於言下自識本心，不由知覺。（《景德傳燈錄》）

從理論根據上來說，馬祖是徹底地貫徹和堅持了慧能自性三身不可分離、法身必然要表現到化身中的基本原則和原理，他要求學人在隨緣運用——最具體的身心實踐活動、作用中體認真理、法身，從而將隨緣運用——自性化身發揮得淋漓盡致。

馬祖的弟子和後學們大大地繼承和發展了他所開創的這種在最具體現實的實踐活動、作用中接引學人的教學方法，而且方法層出不窮，花樣不斷翻新。這其中還有南泉斬貓、歸宗斬蛇等看起來比較極端的行為，其他如：

師（懷海）有時說法竟，大眾下堂，乃召之。大眾回首，師曰：是甚麼？（《五燈會元》卷第三）

師（石鞏慧藏）問西堂：汝還解捉得虛空麼？堂曰：捉得。師曰：作麼生捉？堂以手撮虛空。師曰：汝不解捉。堂卻問：師兄作麼生捉？師把西堂鼻孔（曳），堂作忍痛聲曰：太煞！（曳）人鼻孔，直欲脫去。師曰：直須怎麼捉虛空始得（同上）等等。

諸如此類的例子在當時的禪宗中是不勝枚舉的。所以日本學者忽滑谷快天（西元一八六七—一九三四年）在《中國禪學思想史》中就據此認為從馬祖道一到唐末五代的禪宗是處於禪機時代，我們也確實可以說馬祖道一沿著慧能所開闢的道路、方向開創了佛教史、禪宗史上的一個新時代。

二、臨濟的思想和禪風

馬祖道一的首座弟子百丈懷海（西元七二〇—八一四年）和再傳弟子黃檗希運（生卒年不詳）繼承了馬祖的思想，禪史稱「百丈得大機，黃檗得大用」。（《古尊宿語錄》卷一）百丈有語錄云：「靈光獨耀，迴脫根塵；體露真常，不拘文字；心性無染，本自圓成；但離妄緣，即如如佛。」（同上）這就以極為精煉、簡要的文字概括了從慧能到馬祖以來的南宗禪要。懷海最重要的貢獻還是在於他為馬祖所開創的禪宗叢林制定了「禪門規式」（後世演變為《百丈清規》），確立了普請法，實行「一日不作，一日不食」的農禪生活方式，使禪宗從叢林體制上適應了中國古代小農經濟的生產方式和生活方式，禪宗作為具有中國特色的佛教流派終於確立起來了。

黃檗希運是臨濟宗創始人義玄的老師，是臨濟宗思想的先驅者。他說：「諸佛與一切衆生，唯是一心，更無別法。此心無始已來，不曾生不曾滅，不青不黃，無形無相，不屬有無，不計新舊，非長非短，非大非小，超過一切限量名言蹤跡對待，當體即是，動念即乖。」（《筠州黃檗山斷際禪師傳心法要》）

這是繼承了慧能、馬祖以來自性是佛、即心是佛的思想，而且更為明白、清楚地強調當下的最具體的心的現實作用就是佛。

臨濟義玄（西元七八七—八六六年）（據明復《中國佛學人名辭典》，中華書局一九八一年版）是臨濟宗的創始人，他繼承和發展了慧能、馬祖和黃檗等前人的思想，並系統地總結了一整套接引學人的教學方法。

從禪法思想上來說，臨濟是徹底、深入地繼承了馬祖強調在隨緣運用——具體現實的活動、作用，即日用中體認真理的禪法思想。他說：「道流！佛法無用功處，只是平常無事，屙屎送尿，著衣吃飯，困來即臥，愚人笑我，智乃知焉。古人云：向外作工夫，總是痴頑漢。你且隨處作主，立處皆真，境來回換不得，縱有從來習氣五無間業，自爲解脫大海。」所以在身心最平常、具體的活動中就可以解脫成佛，因爲「你一念心上清淨光，是你屋裏法身佛；你一念心上無分別光，是你屋裏報身佛；你一念心上無差別光，是你屋裏化身佛」。

又「心法無形，通貫十方。在眼曰見，在耳曰聞，在鼻曰嗅香，在口談論，在手執捉，在足運奔，本爲一精明，分爲六和合。一心既無，隨處解脫」。

只要沒有分別妄想心，那麼在身心的一切作用中都可以獲得解脫。這正是從馬祖到黃檗以來的一貫思想。

臨濟根據這種思想提出了相應的教學方法，他最突出的方法是「喝」，即所謂臨濟喝。如：

上堂，有僧出禮拜，師（臨濟）便喝。僧云：老和尚莫探頭好。師云：你道落在什麼處？僧便喝。又有僧問：如何是佛法大意？師便喝，僧禮拜。師云：你道好喝也無？僧云：草賊大敗。師云：過在什麼處？僧云：再犯不容。師便喝。是日兩堂首座相見，同時下喝。僧問師：還有賓主也無？師云：賓主歷然。師云：大眾！要會臨濟賓主句，問取堂中二首座。便下座。（以上均見《古尊宿語錄·鎮州臨濟慧照禪師語錄》）

臨濟的喝是要爲了表明什麼意味呢？他認爲，「喝」在不同的場合有不同的針對性。他說：「有時一喝如金剛王寶劍，有時一喝如踞地金毛獅子，有時一喝如探竿影草，有時一喝

不作一喝用。」（《臨濟禪師語錄之餘》）

臨濟有時是要如金剛王寶劍、踞地金毛獅子一樣的喝來打斷學人的分別妄想，使學人照顧腳下、自肯承當，有時則是用喝來試探學人，有時一喝則不作一喝用，只是表示一種本來無事的活動和作用。

在當時，臨濟的喝與另一位禪師德山的棒同時齊名於世，都是他們接引學人的一貫作風。所謂德山棒、臨濟喝，反映了當時的禪風。

除了四喝外，臨濟接引學人的方法還有所謂四料簡、四照用等，他說：「如諸方學人來，山僧此間作三種根器斷，如中下根器來，我便奪其境而不除其法；如中上根器來，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，山僧此間便全體作用，不歷根器。大德！到這裏學人，著力處不通風，石火電光即過了也。」

可見臨濟認為最高的、最究竟的境界是境、法、人俱不奪的全體作用，而這也正是從馬祖到臨濟以來都十分堅持、強調的全體顯現大用的禪法理論。但是一般中下根器並不能馬上作到全體作用，所以必須奪其境而不除其法，境是指差別多樣的現象世界，法在佛教是指一般的原理、理念。

四料簡也是根據不同的根器、因緣而採取的接引方法，關於四料簡，臨濟說：「有時奪人不奪境，有時奪境不奪人，有時人境俱奪，有時人境俱不奪。」

「奪人」指破除我執，「奪境」指破除法執，「奪人不奪境」，是針對人我見很嚴重的人，破除其人我執。「奪境不奪人」，是針對法我執嚴重的人，破除其法我執。「人境俱奪」，是針對我執和法執都很嚴重的人，二者都須破除。「人境俱不奪」，是指對於人我、法我都無執著的人，二者都不須破。

除四料簡外，臨濟還有所謂四照用的方法，他說：「我有時先照後用，有時先用後照，有時照用同時，有時照用不同時。先照後用有人在；先用後照有法在；照用同時，驅耕夫之牛，奪饑人之食，敲骨取髓，痛下針錐；照用不同時，有問有答，立賓立主，合水和泥，應機接物。」

「照」指觀照，是對客體、外法的觀照，偏向於靜的方面，「用」指主體、自心的活動和作用，偏向於動的方面。「先照後用」是先破除以外法為實有的觀點，而保留、肯定主體自心的作用；「先用後照」是要先破除對主體自心的執著，而保留對法的觀照；「照用同時」，是要同時破除對於主體和客體的執著，這就如「驅耕夫之牛，奪饑人之食」一樣，手段猛辣；「照用不同時」，是對於我執與法執均已破除的人，有問有答，應機接物。

此外，臨濟認為在禪宗的教學中，存在著四種情況，即所謂「四賓主」，他說：「參學之人，大須子細，如主客相見，便有言論往來，或應物現形，或全體作用，或把機權喜怒，或現半身，或乘獅子，或乘象王。如有真正學人便喝，先拈出一個膠盆子。善知識不辨是境，便上他境上作模樣，學人便喝，前人不肯放，此是膏肓之病，不堪醫，喚作客看主；或是善知識不拈出物，隨學人問處即奪，學人被奪，抵死不放，此是主看客；或有學人應一個清淨境出善知識前，善知識辯的是境，把得拋向坑裏，學人言：大好。善知識即云：咄哉！不識好惡。學人便禮拜，此喚作主看主；或有學人披枷帶鎖出善知識前，善知識更與安一枷鎖，學人歡喜，彼此不辨，呼為客看客。」（《鎮州臨濟慧照禪師語錄》）

所謂四賓主就是參學者與接引者之間的四種不同情況，客看主是參學者比接引者更高明，主看客是接引者能正確地引導參學者，主看主是賓主都能正確地認識佛法，客看客是賓主都未對佛法有正確的認識。

關於臨濟宗的宗風，後人有評述道：

臨濟宗者，大機大用，脫羅籠，出窠臼，虎驟龍奔，星馳電激，轉天關，幹地軸，負冲天意氣，用格外提持，卷舒擒縱，殺活自在，是故示三玄三要、四賓主、四料簡、金剛王寶劍、踞地獅子、探竿影草、一喝不作一喝用、一喝分賓主、照用一時行。四料簡者，……四賓主者，師家有鼻孔，名主中主；學人有鼻孔，名賓中主；師家無鼻孔，名主中賓；學人無鼻孔，名賓中賓，與曹洞賓主不同。三玄者，玄中玄、體中玄、句中玄。三要者，一玄中具三要，自是一喝體攝三玄三要也。金剛王寶劍者，一刀揮盡一切情解；踞地獅子者，發言吐氣，威勢振立，百獸恐驚，眾魔腦裂；探竿者，探爾有師承無師承、有鼻孔無鼻孔；影草者，欺瞞作賊，看爾見也不見；一喝分賓主者，一喝中自有賓有主也。照用一時行者，一喝中自有照有用。一喝不作一喝用者，一喝中具如是三玄三要、四賓主、四料簡之類。大約臨濟宗風，不過如此。要識臨濟麼？青天轟霹靂，陸地起波濤。（《人天眼目》卷二）

總的看來，臨濟宗的大機大用徹底地繼承和發展了馬祖的禪法精神，始終是著眼於本來無事、無相的全體顯現大用，他的四料簡、四照用、四賓主、三玄三要等門庭施設最終也還是要學人認識和達到這個終極境界。所以呂澂認為，臨濟繼承了馬祖一系「觸目是道」的精神，比較重視從主觀方面來體會理事的關係，由理的方面體現到事，以理為根據來見事，所以所見者無不是道。理是見事之體，見事為理之用，理是體，是主，事是用，是賓（《中國佛學源流略講》二四七頁，中華書局一九七九年八月第一版）。

第二節 曹洞思想源流

曹洞宗的思想源流可以追溯到石頭希遷（西元七〇〇—七九〇年），石頭希遷在禪宗史上是與馬祖道一屬於同一時代的重要人物，石頭希遷的下面後來出了曹洞、雲門和法眼三宗，其中以曹洞宗延續的時間最長，思想特色也最爲鮮明、系統，影響也最爲長久。

一、石頭希遷的思想和禪風

石頭希遷與馬祖道一一樣，繼承了慧能自性是佛、見性成佛的思想，他說：

吾之法門，先佛傳授。不論禪定精進，唯達佛之知見。即心即佛，心佛眾生，菩提煩惱，名異體一。汝等當知，自己心靈，體離斷常，性非垢淨，湛然圓滿，凡聖齊同，應用無方，離心意識。三界六道，唯自心現。水月鏡像，豈有生滅？汝能知之，無所不備。」（《五燈會元》卷第五）

從這我們可以看出，希遷繼承了慧能重視見性，不強調禪定解脫的思想，在解脫的方法論上也是繼承了般若性空的中道不二的方法。此外，希遷特別強調「唯達佛之知見」，說明他是很重視知見的，這一點與神會很相似，而與馬祖有所不同。

石頭除了繼承了慧能、神會的思想之外，他的思想還是與僧肇、三論宗、牛頭宗等中國化的般若空觀思想一脈相承的。據說希遷曾讀著名般若學者僧肇的《肇論》至「會萬物爲己者，其唯聖人乎？」而深受啓發，並說：「聖人無幾，靡所不已。法身無像，誰云自他？圓鑒靈照於其間，萬象體玄而自現。境智非一，孰云去來？至哉斯語也。」（同上）可見希遷受般若空觀思想的影響是相當深的，以至於宗密將希遷的石頭宗與牛頭宗等都稱爲「泯絕無寄宗」，他說：

泯絕無寄宗者，說凡聖等法，皆如夢幻，都無所有，本來空寂，非今始無。即此達無之智，亦不可得。平等法界，無佛無眾生。法界亦是假名。心既不有，誰言法界？無修不修，無佛不佛。設有一法勝過涅槃，我說亦如夢幻。無法可拘，無佛可作，凡有所作，皆是迷妄。如此了達本來無事，心無所寄，方免顛倒，始名解脫。石頭牛頭，下至徑山，皆示此理。便令心行與此相應，不令滯情於一法上，日久功至，塵習自亡，則於怨親苦樂一切無礙。（宗密《禪源諸詮集都序》卷二）

宗密認為希遷的石頭宗是以般若空觀為理論基礎和修行實踐的根據，這是很有道理的。事實上，慧能以後的南宗禪都是以般若為禪法理論和修行實踐的最終根據的。

希遷雖然與道一一樣都是繼承了慧能自性、自心是佛的思想，但與馬祖道一比較徹底、一貫地堅持和發展慧能思想有所不同的是，石頭希遷則比較注重在慧能思想的基礎上融會、吸收其他如神秀北宗的思想，從而將南頓北漸會通起來，因而表現出一種綜合、圓融的特色。這個充分體現在希遷所作的《參同契》中。《參同契》全文如下：

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。色本殊質象，聲元異樂苦。暗合上中言，明明清濁句。四大性自復，如子得其母。火熱風動搖，水濕地堅固。眼色耳音聲，鼻香舌鹹醋。然於一一法，依根葉分布。本末須歸宗，尊卑用其語。當明中有暗，勿以暗相遇。當暗中有明，勿以明相睹。明暗各相對，比如前後步。萬物自有功，當言用及處。事存函蓋合，理應箭鋒拄。承言須會宗，勿自立規矩。觸目不會道，運足焉知路？進步非近遠，迷隔山河固。謹白參玄人，光陰莫虛度。（《景德傳燈錄》卷三十）

希遷認為，禪宗是以心傳心的。人的根器有利鈍之分，但佛法之大道是沒有南北之別的

。這顯然是針對當時南頓北漸的爭論而說的。大致說來，北宗比較注重在事上的漸修，南宗則比較強調對於理的頓悟。而希遷認為，佛法是一個整體，「道無南北祖」，頓悟和漸修都不能偏廢，因為理與事就是不可分離的。「靈源」是指心，是理，心是清淨明澈的，所以是明；由靈源之心派生出「枝派」，「枝派」是指事物，事物是流注的，互相涉入的，所以是暗。然而心與物、理與事本來就是不可分的，明中有暗，暗中有明。若執著於事來修行固然是迷妄，而若僅僅契理也不能說是真悟，理必須落實到事上，所以必須把事上的漸修與理上的頓悟結合起來，理事必須貫通起來看待。接著希遷具體分析了理事的貫通關係，他說「門門一切境，回互不回互，回而更相涉，不爾依位住」。希遷認為一切境有回互與不回互兩種關係，所謂「回互」就是互相融會，互相涉入，你中有我，我中有你，這是一種動態的事事無礙的境界，是從事事相通的理的角度來說的。不回互是指事物各有自己的位次，各住本位而不雜亂。理事貫通就是回互中有不回互，不回互中有回互。這就好像每種事物各有自己的物理，如色的質象有青黃等差別，青有青的理，黃有黃的理，這是不相交涉、不回互的。然而從性理上來說，事物是回互的、相通的，就如「四大性自復，如子得其母」一樣，母即是性理，這也是會末歸本。希遷又以明暗來代表理事的關係，他認為事物兼有用（動態的）和處（靜態的）兩方面，彼此互相依持，「明暗各相對，猶如前後步」，明暗相生，往來轉化，展轉無住。能這樣體認一切事相，則能如「事存函蓋合，理應箭鋒拄」一樣，事存理應，觸目會道，舉足知路，達到「即事而真」的境界。

所以呂澂就根據《參同契》的這種觀點認為石頭的禪法宗旨是要從個別（事）上顯現出全體（理）來（呂澂《中國佛學源流略講》第三七九頁，中華書局一九七九年八月第一版），應該說這個概括是很準確的。確實，與馬祖一系注重從全體（理）顯現出個別（事），強

調理悟的禪法有所不同的是，石頭一系則比較注重將理上的頓悟與事上的漸修結合起來，強調要將理事綜合、貫通起來。如果說馬祖一系比較一貫地堅持和發展了慧能思想的話，那麼石頭一系則是在慧能思想的基礎上綜合、調和了慧能南宗與神秀北宗的禪法思想，而且也吸收了華嚴宗的理論思辯成果，石頭希遷的回互理論顯然是受到華嚴宗的影響和啟發的。

我們從石頭希遷的《參同契》可以看出，石頭希遷的禪風和同時的馬祖道一大機大用的禪風相比較，帶有哲學的思索的傾向，是近於靜態的（中國佛教協會編《中國佛教》第二輯第二〇九頁，東方出版中心一九九六年一月第五版）。石頭希遷的禪法思想具有一種對於各種思想兼收並蓄的綜合的性質，石頭本人也是具有一種學者氣質，這使他與僧肇、神會等人很相似，而與馬祖等人有一定的距離。所以石頭雖也認為即心是佛，但當下就是，而到底並不就是，如：

石頭問師（大顛）曰：那個是汝心？師曰：言語者是。便被喝出。經旬日，師卻問曰：前者既不是，除此外，何者是心？石頭曰：除卻揚眉動目將心來。師曰：無心可將來。石頭曰：元來有心，何言無心！無心盡同謗。師言下大悟。（《景德傳燈錄》卷十四）

這裏再舉幾個石頭一系的禪師接引學人的方法，可以幫助我們理解石頭一系的禪風：

僧問：如何是解脫？師（希遷）曰：誰縛汝？又問：如何是淨土？師曰：誰垢汝？問：如何是涅槃？師曰：誰將生死與汝？

師問新到僧：從什麼處來？僧曰：江西來。師曰：見馬大師否？僧曰：見。師乃指一樵柴曰：馬師何似這個？僧無對。

問：如何是西來意？師曰：問取露柱。曰：學人不會。師曰：我更不會。

道悟問：如何是佛法大意？不得不知。悟曰：向上更有轉處也無？師曰：長空不礙白雲飛。

問：如何是禪？師曰：碌磚。又問：如何是道？師曰：木頭（同上）。

這些都是表明佛法禪道無所不在，啓示學人要從自心去體會「即事而真」、「觸目會道」的道理，印順法師認為「這一接引悟入的態度，是僧肇的、牛頭的，而不是曹溪的」（印順《中國禪宗史》，第四〇七頁，上海書店一九九二年三月第一版），應該說印順法師的這個分析是準確的。從這裏我們也可以看出石頭希遷穩健平實、靈活細密的家風，與馬祖道一大機大用、大打大喝的家風有所不同，這也是因為石頭的思想側重點與馬祖道一本來就有所不同，這個我們在上面已經探討過了。

二、曹洞宗的思想和禪風

曹洞宗最爲系統地繼承了石頭一系的禪法思想。因爲曹洞宗的宗風主要是由洞山良价（西元八〇七—八〇九年）和曹山本寂（西元八四〇—九〇一年）兩代禪師確立的，所以稱爲曹洞宗。

曹洞宗繼承了石頭希遷「即事而真」的思想，據說洞山良价蒙他的老師雲巖曇晟授以「寶鏡三昧」而大受啓發，他在辭別老師時又問：「和尚百年後，忽有人問：還邈得師真否，如何祇對？」曇晟回答道：「但向伊道：即這個是。」洞山這時還不能立即領會曇晟的意識，曇晟就說：「承當這個事，大須審細。」洞山就帶著疑問告辭了，後來有一次因爲過河，看見水中自己的身影，豁然大悟。並作了一偈，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。應須恁麼會，方得契如如。（《景德傳燈錄》卷十五，見於《大正藏》卷五十一）

這反映的正是「即事而真」的思想。「渠今正是我，我今不是渠」表明洞山的思想與馬祖、臨濟一派還是有所差別的。下面的例子更證明了這一點：

（洞山良价）問僧：名甚麼？曰：某甲。師曰：阿那個是黎主人公？曰：見祇對次。師曰：苦哉，苦哉！今時人例皆如此，只認得驢前馬後底將爲自己，佛法平沈，此之是也。賓中主尚未分，如何辯得主中主？僧便問：如何是主中主？師曰：閻黎自道取。（《五燈會元》卷第十三）

石頭的弟子潮州大顛也曾表達過同樣的意思，他說：「多見時輩只認揚眉動目，一語一默，驀頭印可以爲心要，此實未了。」（《景德傳燈錄》卷十五，見於《大正藏》卷五十一）

曹洞宗強調真如之理必須徹底地落實到事上，理與事完全融會了才是究竟的主中主的境界。曹洞宗繼承了石頭希遷理事融通的回互理論，洞山在其《玄中銘》之序中說：

入理深談，以無功而會旨。混然體用，宛轉偏圓，亦猶投刃揮斤，輪扁得手。虛玄不犯，回互旁參。……是以用而不動，寂而不凝；清風偃草而不搖，皓月普天而非照。蒼梧不棲於丹鳳，澄潭豈墮於紅輪？獨而不孤，無根永固；雙明齊韻，事理俱融。是以高歌雪曲，和者還稀；布鼓臨軒，何人鳴擊？不達旨妙，難措幽微。倘或用而無功，寂而虛照，事理雙明，體用無滯，玄中之旨，其有斯焉。（《續藏經》第一輯第二編第二十四套第五冊四五七頁左，轉引自忽滑谷快天《中國禪學思想史》第二五七頁，朱謙之譯，上海古籍出版社一九九四年五月第一版）

回互是現象之間互相涉入、交融，回互的境界是「用而不動，寂而不凝」，「用而無功，虛而寂照，事理雙明，體用無滯」，因而他們還設立了「五位君臣」說來說明理事的關係。五位即是正中偏、偏中正、正中來、兼中至、兼中到。洞山的五位君臣頌說：

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，

分明睹面別無真，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；兼中至，兩刃交鋒不須避，好手猶如火裏蓮，宛然自有沖天志；兼中到，不落有無誰敢和？人人盡欲出常流，折合還歸炭裏坐。」（《五燈會元》卷第十三）

這五位君臣也可以說是五個步驟、五個階段，前四個階段都還不是究竟的境界，只有第五兼中到才是最究竟的。「三更初夜月明前」也就是洞山在《寶鏡三昧》歌中所說的「夜半正明」，是「暗中有明」；「失曉老婆逢古鏡」是「明中有暗」，是《寶鏡三昧》歌中所說的「天曉不露」，這時應該認識到「如臨寶鏡，形影相睹，汝不是渠，渠正是汝」。洞山繼承了石頭希遷「當明中有暗，勿以暗相遇；當暗中有明，勿以明相睹；明暗各相對，猶如前後步」的思想，這是回互中的不回互，反映了曹洞宗的細密家風。從正中來開始，理與事開始融會，然而還沒有究竟，到兼中到才是理事完全貫通，達到事事無礙的境界，不落而超越了偏正、有無和明暗的對立，而能「折合還歸炭裏坐」，平常無事，也就是《寶鏡三昧》中所說「潛行密用，如愚若魯，但能相續，名主中主」的境界。

曹山本寂對於君臣五位作了更清楚、詳細的解釋，他還將後面三位，即正中來、兼中至和兼中到合併在一起而稱為兼帶，他說：

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，捨事入理；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。（《五燈會元》卷第十三）

正位是本來無物的空的理的境界，偏位是紛繁多樣的事的境界，正中偏是從理入事，偏中正是從事入理，兼帶是理事融會、貫通的境界，是非染非淨、非正非偏的，曹山最推重此位，這表明曹洞宗注重理事貫通、圓融的特點。

曹山還以君臣來比喻偏正，他說：「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。」

又「僧問：如何是君？師曰：妙德尊寰宇，高明朗太虛。曰：如何是臣？師曰：靈機弘聖道，眞智利群生。曰：如何是臣向君？師曰：不墮諸異趣，凝情望聖容。曰：如何是君視臣？師曰：妙容雖不動，光燭本無偏。曰：如何是君臣道合？師曰：混然無內外，和融上下平。師又曰：以君臣偏正言者，不欲犯中，故臣稱君，不敢斥言是也。此吾法宗要。」（同上）

曹山以君臣來比喻偏正、理事，是很形象、生動的，這裏面要表達的意思和前面一樣。曹山還作了五相來說明正偏五位，總之，曹山將曹洞宗的君臣偏正五位思想發展得更爲系統、明確了，所以後來也有人認爲「洞上之宗，至曹山而多出節目，所以畫眉於混沌者，後世被囚於正偏之死型，忘大道之本體者蓋從此生。」（忽滑谷快天《中國禪學思想史》第二九〇頁，朱謙之譯，上海古籍出版社一九九四年五月第一版）

曹洞宗除了有君臣五位外，還有所謂功勳五位、五位王子等。五位功勳是向、奉、功、共功、功功等：

（洞山）上堂曰：向時作麼生？奉時作麼生？功時作麼生？共功時作麼生？功功時作麼生？僧問：如何是向？師曰：吃飯時作麼生？又曰：得力須忘飽，休糧更不饑。云：如何是奉？師曰：背時作麼生？又曰：只知朱紫貴，孤負本來人。云：如何是功？師曰：放下鋤頭時作麼生？又曰：撒手端然坐，白雲幽處閑。云：如何是共功？師曰：不得色。又曰：素粉難沈跡，長安不久居。云：如何是功功？師曰：不共。又曰：混然無諱處，此外更何求？（見於智昭《人天眼目》卷三）

這功勳五位也是說明修行悟解深淺不同的五個層次，大慧宗杲對此有詳細的解釋，我們將在後面的章節中加以說明。這五位可以分爲三個階段，向、奉表示佛教信仰的確立，但還沒有悟解。洞山對這兩位有頌曰：

聖主由來法帝堯，禦人以禮曲龍腰，有時鬧處頭邊過，到處文明賀聖朝。淨洗濃妝爲阿誰，子規聲裏勸人歸，百花落處啼無盡，更向亂峰深處啼。（《五燈會元》卷第十三）。

這是讓人要知道有向上事，要明白世事無常，應該找到自己身心生命的真正歸依處。

功、共功相當於第二個階段，這個階段是已經有了初步的悟解，但還不深入、究竟，洞山頌功和功功這兩位曰：

枯木花開劫外春，倒騎玉象趁麒麟，而今高隱千峰外，月皎風清好日辰。眾生諸佛不相侵，山自高兮水自深，萬別千差明底事，鷓鴣啼處百花新。（同上）

這是否定、不執著於外境後的境界，但還沒有見到自心本來就是佛，所以還不是究竟，功功位才是徹悟的境界：

頭角才生已不堪，擬心求佛好羞慚；迢迢空劫無人識，肯向南詢五十三。（同上）

這時就徹底解脫了，可以自然任運，這是事事無礙的「無功用大解脫」境界。

曹山本寂爲了說明解脫成佛的根據，還建立了「五位王子」和「王種內紹外紹」的說法。五位王子即是誕生、朝生、末生、化生和內生。其中誕生和內生屬於內紹，其他三位則屬於外紹。據石霜的解釋，誕生王子爲內紹嫡生，可以說是「正位根本智，儲君太子也」，是「天然貴胤本非功，德合乾坤育勢隆」，故「不假修證，本自圓成」（智昭《人天眼目》卷三）；朝生太子爲庶生，相當於宰相之子，屬於外紹臣種，故「已落偏位，涉大功勳」，石霜頌曰「白衣爲足輔，直指禁庭中」；末生王子相當於群臣位，是「有修有證」的，石霜頌

曰「修途方覺貴，漸進不知尊」；化生王子相當於將軍位，故需要「借位明功」，石霜頌曰「政威無比況，神用莫能儔」；內生王子與誕生王子根本同出，也屬於內紹。慧洪以比喻對於這五位王子解釋道：

此如唐郭中令、李西平，皆稱王，然非有種也，以勳勞而至焉。高祖之秦王、明皇之肅宗，則以生帝之家，皆有種，非以勳勞而至者也。謂之外紹者，借功業而然故，又名曰借句。（同上）

內紹是不假修證、本來具足的，這說明曹洞宗是肯定無修無證的頓悟的，從這一方面來說，他們繼承了慧能自性本來就是佛、頓悟成佛的思想。但從另一方面來說，曹洞宗又設立外紹的三位，承認有修有證的階位，「朝生」、「末生」和「化生」三位便是借功業有修有證而成佛的階位，這說明曹洞宗又是承認漸修的必要的，所以說曹洞宗在某種意義上是把慧能偏重理上頓悟的思想與神秀偏重事上漸修的思想結合、調和起來了，曹洞宗的思想可以說是慧能思想與神秀思想的某種融合，這與臨濟宗比較徹底地堅持和發展慧能思想有所不同。

曹洞宗融合頓悟與漸修的思想不但在五位王子的思想表現出來了，而且也在我們前面已經介紹過的偏正君臣五位、功勳五位得到了具體的表現，偏正君臣五位與功勳五位也正是在肯定頓悟的同時，又承認有階位的漸修，而且是通過五位把頓悟與漸修有機地結合起來了。曹山本寂還把這五位君臣、五位功勳與五位王子互相配合，他曾作「五位君臣圖」和「五位功勳圖」，以「●」為正中偏，表示君位；以「○」為偏中正，表示臣位；以「◎」為正中來，表示君視臣；以「○」為兼中至，表示臣向君；以「●」為兼中到，表示君臣合。其「五位功勳圖」如下：

●正中偏 誕生
內紹 君位 向 黑白未變時

●偏中正 朝生
外紹 臣位 奉 露

◎正中來 末生
隱棲 君視臣 功 有句無句

○兼中至 化生
神用 臣向君 共功 各不相觸

●兼中到 內生
不出 君臣合 功功 不當頭

圖中黑色部分表示暗，暗是正，是君，是體，是理，是真；白色部分表示明，明是偏，是臣，是用，是事，是俗。這五種圖像表示了對於偏正、理事、體用、空有、真俗等矛盾雙方關係的不同認識程度，其中以第五種兼中到的認識最爲圓滿。曹洞宗的這種思想表明他們在一定程度上看到了理與事、本質與現象、個別與一般，乃至永恒與暫時、絕對與相對、無限與有限、同一與差別之間的對立統一的辨證關係，但是他們又從宗教信仰主義的前提出發

，認為要獲得宗教覺悟，就必須超越現實差別的、相對的、有限的、變化的世界，而完全進入無差別的、絕對的、無限的、永恒的精神境界，於是他們就最終得出相對主義的結論了。

曹洞宗還用《易經》的思想來解釋偏正、君臣等五位，即以《易經》中陰陽二爻的變化來解釋偏正回互。陽爻「—」代表正、體、君、空、真、理、黑，陰爻「--」表示偏、用、臣、色、俗、事、白。洞山《寶鏡三昧》云：「重離六爻，偏正回互，疊而為三，變盡成五。」這就是說，取《易經》離卦之爻回互疊變可成三位，在此基礎上再加變化則成五位。具體變化是：離卦「☲」，首先予以重疊，成為重離卦「☲☲」，再取重離卦中間二爻置於上下，成為中孚卦「☱」，然後又取中孚卦的中間二爻置於上下，則成大過卦「☱☲」，又再取大過卦的中間二爻置於上下，則可還原成重離卦。三變而止，即「疊而為三」。但是，若取離卦的中爻回於下，則可成巽卦「☴」；若取離卦的中爻回於上，則可成兌卦「☱」，這樣，合起來共成五卦變化，所以稱「變盡成五」。

曹山本寂還在此基礎上直接把「君臣五位」和《易經》上述五卦的思想會通起來，他在《五位旨訣》中說道：

正中來者，大過也，全身獨露，萬法根源，無咎無譽。偏中至者，中孚也，隨物不礙，木舟中虛，虛痛自在。正中偏者，巽也，虛空破片，處處圓通，根塵寂爾。偏中正者，總也，水月鏡像，本無生滅，豈有蹤跡？兼中到者，重離也，正不必虛，偏不必實，無背無向。（《曹山語錄》）

後來的雲外雲岫也說：

重離，《易》之二五。離者，麗也，明也；二五重離也，中正之所也。疊而為三者，正中偏、偏中正、正中來也；變盡成五者，兼中至、兼中到，通前為五也。三則由漸入頓，五則由頓入

漸，化眾生，同歸涅槃。（雲外雲岫《寶鏡三昧玄義》）

照他們這樣的解釋，偏正君臣五位的變化與《易經》離卦的變化原理相通，這正說明了佛教禪宗包括曹洞宗的思想其實是外來的佛教思想與中國傳統文化思想融合和會通的產物。所以，曹洞宗的五位君臣、五位功勳、五位王子等都是他們回互理論的具體運用，回互才是他們禪法思想的核心所在。曹洞宗為建立回互的宗教理論，他們還指出了一般人容易犯的幾種錯誤和應該樹立的正確的方法，這即是三種滲漏、三路接人和三種墮。

三種滲漏即是見滲漏、情滲漏和語滲漏。三種滲漏是洞山建立的，《人天眼目》云：末法時代，人多乾慧，若要辯驗向上人之真偽，有三種滲漏，直須具眼。

一、見滲漏，機不離位，墮在毒海，妙在轉位也。明安云：謂見滲在所知，若不轉位，即在一色，所言滲漏者，只是可中未盡善，須辨來蹤，始得相續玄機妙用。

二、情滲漏，智常向背（《洞山語錄》中作「滲在向背」），見處偏枯。明安云：謂情境不同，滲在取捨，前後偏枯，鑒覺不全，是識浪流轉途中邊事（一作途中未分邊岸事），直須句句中離二邊，不滲情境。

三、語滲漏，究妙失宗，機昧終始。濁智流轉，不出此三種。明安曰：體妙失宗者，滲在語路，句失宗旨；機昧終始者，謂當機暗昧，只在語中，宗旨不圓，句句中須是有語中無語，無語中有語，始得妙旨密圓也。（《人天眼目》卷三）

滲漏是指錯誤的見解，三種滲漏分別是從見解、情識和語言三個方面來說的，它們是由於人們沒有認識到事物的回互的本來面目而產生的。

對治這三種滲漏的方法即是所謂「三路」，這也是由洞山設立的，三路即鳥道、玄路、展手。鳥道者，如鳥之飛空，不留蹤跡：

問師（洞山）：尋常教人行鳥道，未審如何行鳥道？師曰：不逢一人。曰：如何行？師曰：直須足下無私去。曰：只如行鳥道，莫便是本來面目否？師曰：閻黎因甚顛倒？曰：甚麼處是學人顛倒？師曰：若不顛倒，因甚麼卻認奴作郎？曰：如何是學人本來面目？師曰：不行鳥道。（《五燈會元》卷第十三）

行鳥道必須是「足下無私去」，而且行鳥道不能著鳥道之相。

玄路主要是用於對治三種滲漏中的語滲漏，洞山在《玄中銘》及序中說：

寄鳥道而寥空，以玄路而該括。然雖空體寂然，不乖群動；於有句中無句，妙在體前；以無語中有語，回途復妙。……舉足下足，鳥道無殊。坐臥經行，莫非玄路。向道莫去，歸來背父。夜半正明，天曉不露。（《洞山語錄》）

洞山又有金鎖玄路偈曰：

交互明中暗，功齊轉覺難，力窮忘進退，金鎖網鞵鞵。（《五燈會元》卷第十三）

玄路是「交互明中暗」，是「夜半正明，天曉不露」，是有句中無句，有語中無語，是明暗互回的，所以玄路是導入超越乎一切相對性之上的深遠的境界的道路。展手是展兩手接引學人，以種種不同的手段、方式，引導修行者悟入理事雙明、體用無滯的般若實相。

曹山本寂還提出了所謂「三種墮」的說法，三種墮是指「一者、披毛戴角；二者、不斷聲色；三者、不受食」。（《人天眼目》卷三）披毛戴角是類墮，不斷聲色是隨墮，不受食是尊貴墮。《人天眼目》中云：

夫冥合初心而知有，是類墮；知有而不礙六塵，是隨墮；維摩曰：外道六師是汝之師，彼師所墮，汝亦隨墮，乃可取食。食者，正命食也，食者，亦是就六根門頭見聞覺知，只是不被他染污，將為墮，且不是同也。明安曰：此三種須明得轉位始得。一作水牯牛是類墮，是沙門轉身語

，是異類中事，若不曉此意，即有所滯。直是要爾一念無私，即有出身之路。大珠和尚因維摩座主問：經云：外道六師是汝之師，彼師所墮，汝亦隨墮，其施汝者，不名福田，供養汝者，墮三惡道，謗於佛，毀於法，不入眾數，終不得減度，汝若如是，乃可取食，今請禪師明爲解說。大珠曰：迷殉六根，號爲六師；心外求佛，名爲外道；有物可施，不名福田；生心受供，墮三惡道；汝若謗於佛者，是不著佛求；毀於法者，是不著法求；終不得減度者，是智用現前，若如是解者，便得法喜禪悅之食。二曰：不斷聲色是隨墮，以不明聲色故隨處墮，須向聲色有出身之路。作麼生是聲色外一句？乃云：聲不是聲，色不是色，故云不斷，……三曰：不受食是尊貴墮，須是知那邊了，卻來這邊行履，若不虛此位，即坐在尊貴矣。（《人天眼目》卷三）

三種墮是曹山開示學人的三種機關。墮是無礙自在之意。第一種類墮也叫沙門墮，即所謂披毛戴角、異類中行，是指修行者要投身到迷執的世界中去，以濟度衆生，即使已獲得覺悟，也還要回到世間，不爲覺悟所縛；第二種隨墮也叫隨類墮，即所謂不斷聲色，是指不執著於六塵（經驗的世界），又不離六塵，而能超越六塵，得大自在；第三種尊貴墮，即所謂不受食，是指食雖是本分之事，但並不刻意求食，雖本具佛性，作爲本分事，但並不刻意憶念此一尊貴的事實，而是「知那邊了，卻來這邊行履」，身心無礙自在。

曹山的「三種墮」與洞山的「三路」一樣，也是以「回互」爲理論基礎的，所以曹山說：「凡情聖見是金鎖玄路，直須回互。夫取正命食者，須具三種墮。」（同上）

關於曹洞宗的宗風，後人有評述道：

曹洞宗者，家風細密，言行相應，隨機利物，就語接人，看他來處。忽有偏中認正者，忽有正中認偏者，忽有兼帶，忽同忽異。示以偏正五位、四賓主、功勳五位、君臣五位、王子五位、內紹外紹等事。偏正五位者，正中偏者，體起用也；偏中正者，用歸體也；兼中至，體用並至也

兼中到，體用俱泯也。四賓主，不同臨濟。主中賓，體中用也；賓中主，用中體也；賓中賓，用中用，頭上安頭也；主中主，物我雙忘，人法俱泯，不涉正偏位也。功勳五位者，明參學功位至於非功也。君臣五位者，明有為無為也。王子五位者，明內紹本自圓成，外紹有修有證也。大約曹洞宗風，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。（《人天眼目》卷三）

從這些說法看來，曹洞宗的思想是以「回互」為基礎的。無論是寶鏡三昧、君臣五位、偏正五位、功勳五位、五位王子還是三種滲漏、三路接人、三種墮等設施都是建立在「回互」思想的基礎上。「回互」是指現象之間互相涉入、交融的關係，回互中有不回互，不回互中有回互，所以曹洞宗的禪法提倡「即事而真」。呂澂就認為，曹洞宗的宗風本來就與臨濟宗有所不同。臨濟宗比較注重從主觀方面來體會理事的關係，由理的方面體現到事，以理為根據來見事；而曹洞宗的「即事而真」則重點擺在事上，注重客觀，在個別的事上體現出理來。因此臨濟與曹洞兩家雖都講理事關係，結果也都得出理事圓融的結論，但臨濟則從體用上著眼，體是主，用是賓，見事為理之用，理為見事之體。曹洞主張由事上見理，這是從本末上講的，事是末，理是本。而臨濟與曹洞的差別又可以追溯到馬祖與石頭的差异。（呂澂《中國佛學源流略講》第二四七頁，中華書局一九七九年八月第一版），從我們對於臨濟宗與曹洞宗的探討看來，事實正是如此。但我們這裏要補充的是，臨濟宗與曹洞宗的差异還可以追溯到慧能與神秀甚至神會，臨濟宗比較徹底地堅持和發展了慧能注重理悟的傳統，而曹洞宗則是將慧能南宗注重理悟的傳統與神秀北宗注重事上漸修的傳統結合起來了，所以強調要在事上見出理來，「即事而真」，理要表現、落實到事上，而理即表現在事與事的回互上，因此曹洞宗在回互思想的基礎上建立了君臣偏正五位、五位功勳、五位王子等門庭設施。

依此相應，臨濟宗與曹洞宗禪法的差別還表現在於臨濟宗是實踐性濃厚，臨濟宗的大機大用禪法就是純乎實踐的，是始終立足於宗教實踐的，可操作性強；而曹洞宗則較富於思辯性，思想上具有綜合、圓融的特色，具有一定的早熟性，而實踐性、可操作性則較臨濟禪稍遜一些。臨濟宗與曹洞宗分別繼承和發展了馬祖道一與石頭希遷的禪法思想，後來又分別發展成為大慧宗杲的看話禪和宏智正覺的默照禪，而臨濟一系的禪法在中國禪宗史上始終是居於主流地位的，以至後來有所謂「臨天下，曹一角」的說法。從中國思想史上來說，臨濟禪屬於禪宗中的心學派，而曹洞禪則屬於禪宗中的理學派，無論是在終極境界上，還是在修行、解脫的方法上，臨濟禪和曹洞禪都分別與後來的陸王心學和程朱理學有一定的類似性，這個也並不奇怪，因為宋明理學本來就是因為受到佛教禪宗的深刻刺激和影響而產生的，無論是陸王心學還是程朱理學，都是受到了佛教禪宗的深刻影響。當然禪宗與理學之間也有很大的差異性，這裏限於篇幅，就不詳細討論這個問題了。也有人認為這兩家禪中，臨濟禪帶有與老莊道家思想結合的傾向，而曹洞禪則主要表現為與傳統的儒家思想的結合（見潘桂明《中國禪宗思想歷程》第三六四頁，今日中國出版社一九九二年十一月第一版），這個看法也有一定的道理。這裏我們要補充的是，無論是臨濟禪還是曹洞禪，都結合了中國傳統的儒家與道家思想，曹洞禪不但結合了儒家思想，也更結合了道家思想。

第三章 宗杲生平與思想發展歷程

大慧宗杲（西元一〇八九—一一六三年）是禪宗史上一個非常重要、劃時代性的人物，他所提倡的看話禪是禪宗史上最後一個富有創造性的禪法體系，宋元以後的中國禪宗基本上是發揮了宗杲所開創的看話禪，後來又與淨土念佛的思想相結合的，宗杲的思想對當時相當一部分士大夫也是很有影響的。深入、具體地研究宗杲的禪法思想對於我們更好地認識中國禪宗史、佛教史，乃至整個中國思想史都是有相當重要的意義的。

宗杲的一生如果按照其思想的成熟與否來劃分的話，可以分為兩個重要階段，第一個階段就是遊方參學以至思想最終確立的時期，第二個階段是他弘揚禪法的時期。

一、遊方參學時期

宗杲俗姓奚，宣州（安徽）寧國人。宗杲十三歲入鄉校，因與同窗戲樂而以硯臺誤傷老師而棄學。據祖謙編的《大慧普覺禪師年譜》說，宗杲這年就很想出家，他認為「讀世間書，曷若究出世法」，而其母不允。至十七歲，宗杲才出家受具足戒於本州景德寺。宗杲在《育王入院普說》中云「雖在村院，常買諸家語錄看，便喜雲門睦州說話」。

又《為慈明大師普說》云：「余十七歲便知有宗門事，既落髮，出去禮拜善知識，惟恐這一件事不明了，異時撞入驢胎馬腹中去，也曾因看經得個歡喜處。」（《大慧普覺禪師年譜·崇寧四年》）

可見宗杲一開始就喜歡禪宗的法門，並決心參禪以了所謂生死大事，他雖通過看經而有所領會，但並不以此爲足，這表明宗杲不滿足於僅僅做一個義學僧人。可以說，從這個時候開始，宗杲一生修學的道路和方向就已經基本上確定下來了。

宗杲出家後的最初幾年，也是受到當時禪門中的修學風氣的影響，他在〈爲然侍者普說〉中云：

我初爲僧發蒙在奉聖初和尚處，入室，教看「僧問法眼『如何是學人自己？』」眼云『是汝自己』」話，初嗣昌擔版，雲門下舉話，師家須提撕三五番，云「是汝自己」。（《大慧普覺禪師年譜·崇寧五年》）

宗杲後來又依瑞竹紹理和尚，「因請益雪竇拈古誦古，令自見自說，師洞達微旨。」（《大慧普覺禪師年譜》·大觀二年）。

宗杲在〈爲慈明大師普說〉中亦云：

昔在眾看玄沙語，見「瑞巖喚主人公」因緣，有歡喜處，遂詣理通消息云云。（同上）

這些都反映了當時禪門的教學方法，即通過看以前禪師的語錄、公案來啓發自己覺悟。在禪宗盛行，尤其是馬祖、石頭之後，禪宗叢林中的一個相當重要的、具有禪宗自身特色的教學方法就是師徒之間通過問答來表達禪機，促進覺悟。所謂公案就是前代禪師與學人的問答，是前代禪師的言說、動作等的記錄。後來的人又對這些公案進行拈、誦，即所謂拈古、誦古，圓悟克勤在《碧巖錄》中說「大凡誦古，只是繞路說禪；拈古大綱，據款結案而已」。所以誦古是繞著路子說禪，是以韻文詩誦的體裁對公案進行讚譽性解釋；拈古則是直接對古人的言行加以評釋，試圖發掘出其中蘊涵的深厚的寓意，拈古是散文體。太虛法師認爲，拈古、頌古「乃五宗分燈後繼起者提倡宗乘之一種法門」，而拈古最早的是雲門禪師：

他（雲門）最初即拈出「釋迦降生，一手指天，一手指地，周行七步，目顧四方云：天上天下，唯吾獨尊」，接著說：「老僧當時若見，一棒打煞與狗子吃，貴圖天下太平。」此即先拈出一段古事，言外參異，不但一棒打死，而且還要給狗子吃。其語句是何等刻毒，無怪乎能震動當時參學者的人心不安。①

誦古則倡自汾陽善昭，太虛說：

汾陽昭誦臨濟三玄、三要等，開誦古之風。……然誦古尤以雪竇顯、天童覺為最，因其誦之最為特出。②

在宗杲之前，雪竇重顯（西元九八〇—一〇五二年）的誦古最為特出，影響也最大。從上述所引《大慧年譜》的記載看來，宗杲也深受當時公案禪拈古、誦古的修學風氣的影響，也作拈古、誦古，而且都作得很好，宗杲也通過看如「瑞巖喚主人公」等的因緣、公案而「有歡喜處」，也即有所領會，但是這些領會和拈古、誦古也正如他後來是批評的那樣，是停留在知解的程度上的。而且，我們應該注意到的是，宗杲當時參的公案是一個完整的公案，他是參公案的全部，這與他後來所大力倡導的看話頭還是有所差別的，宗杲作為過來人，是深知當時禪門盛行的這種參公案的教學方法的利與弊的。

宗杲在二十歲左右，曾一度隨曹洞宗的禪師參學，據載：

按（宗杲）《為錢永務普說》云：初行脚時，曾參洞山微禪師，二年之間，曹洞宗旨一時參得。又按《武庫》（指《宗門武庫》）曰：郢州大陽見元首座、微和尚、堅首座，微在芙蓉楷會中首眾，堅為侍者十餘年，師周旋三公座下，盡得其旨趣，於授受之際，皆臂香以表不妄付授，乃自惟曰：禪有傳授，豈佛祖自證自悟之法，遂棄之。又《為方敷文普說》云：微卻有悟門，只是不合將功勳五位、偏正回互、五王子之類許多家事來傳，被我一傳得了，寫作一紙，榜在僧堂

前，大丈夫參禪，豈肯就宗師口邊吃野狐涎唾？盡是閻老子面前吃鐵棒底。（《大慧普覺禪師年譜·大觀二年》）

芙蓉楷就是芙蓉道楷（西元一〇四二——一一一八年），他是曹洞宗下的著名宗師，宗杲曾從芙蓉道楷的弟子參學，並盡得其旨趣。正如我們在前面第二章所探討的那樣，曹洞宗有功勳五位、偏正五位、五位王子等門庭施設，曹洞宗的這種禪法是試圖將慧能南宗注重頓悟的思想和神秀北宗注重漸修的傳統結合起來，這些都反映了曹洞宗的細密家風。宗杲不太贊同曹洞宗的功勳五位等施設，他認為禪宗的真正精神並不局限於此，「禪有傳授，豈佛祖自證自悟之法，遂棄之」。這一方面反映了宗杲不滿足於停留在對佛法禪道的知解上，他強調要「自證自悟」。另一方面也表明宗杲不喜歡曹洞宗的細密家風，宗杲的性格、氣質都與這種綿密細緻的風格不太相合。直到這時，宗杲的精神追求還沒有最終得到滿足。

大觀三年（西元一一〇九年），即宗杲二十一歲那年，他到泐潭山寶峰寺（今屬江西南昌）挂搭，投到臨濟宗黃龍派的湛堂文準（西元一〇六一——一一一五年）門下，文準是黃龍派第二代真淨克文（西元一〇二五——一一〇二年）的弟子。宗杲在文準門下參學了六年之久，深受真淨、文準禪法思想的影響。真淨和文準都很重視禪宗的頓悟和道德修養，他們尤其是文準的禪法思想融合中國傳統如儒家重視倫理道德的思想特別明顯。據文獻記載，湛堂文準初參真淨時，「常炙燈帳中看讀。真淨呵曰：『所謂學者，求治心也，學雖多而心不治，縱學奚益？而況百家異學如山之高、海之深，子若爲盡之？今棄本逐末，如賤使貴，恐煩道業。直須杜絕諸緣，當求妙悟，他日觀之，如推門入臼，故不難矣。』湛堂即時屏去所習，

①②太虛《中國佛學特質在禪》。

專注禪觀。一日，聞衲子讀諸葛孔明〈出師表〉，豁然開悟，凝滯頓釋①。」

文準通過聞孔明〈出師表〉而有所悟，這也就表明了中國傳統如儒家思想對文準的影響之深，後來文準說：「有道德者樂於衆，無道德者樂於身。樂於衆者長，樂於身者亡。今稱住持者，多以好惡臨衆，故衆人拂之；求其好而知其惡，惡而知其好者鮮矣。故曰：與衆同憂樂、同好惡者，義也。義之所在，天下孰不歸焉②。」

文準重視禪悟和道德修養的思想對於宗杲有深刻的影響，如宗杲後來將忠義心與菩提心等同起來的說法就可以說是直接淵源於文準的這些思想。宗杲在文準門下也是機辯無礙。如：有一次，湛堂見宗杲在看經，乃問曰：「看甚經？」對曰：「《金剛經》。」湛堂曰：「『是法平等，無有高下。』爲什麼雲居山高、寶峰山低？」對曰：「是法平等，無有高下。」湛堂曰：「你做得個座主使下。」

又：一日，湛堂問曰：「你今日鼻孔爲什麼無了半邊？」對曰：「寶峰門下。」湛堂曰：「杜撰禪和。」（《大慧年譜·政和四年》）

宗杲雖然機鋒敏捷，但文準並沒有完全肯定他，文準認爲「悟」才是禪宗修行的本質、關鍵所在，所以有一次文準對宗杲說：

果上座，我這裏禪，你一時理會得，教你說也說得，教你作拈古、誦古、小參、普說，你也作得，只有一件事不是，你還知麼？對曰：「什麼事某甲不知？」湛堂曰：「你欠者一解在，你不得者一解，我在方丈裏與你說時便有禪，才出方丈便無了；惺惺思量時便有禪，才睡著時便無了。若如此，如何敵得生死？」對曰：「正是某甲疑處。」（《大慧年譜·政和四年》）

文準的話表明宗杲對於當時禪宗的基本技能和知識已經能夠熟練而全部地掌握了，「一時理會得」，「說也說得」，也能作拈古、誦古、小參和普說，但文準認爲宗杲還只是停留

在知解的層次上，還沒有經過頓悟的飛躍，所以還不能行解相應，不能說是真參實悟，不能了脫生死，湛堂文準的話深深地喚起了宗杲的疑情。應該說湛堂文準與宗杲的之間的這番對話對宗杲後來的思想是具有相當深刻的影響的，宗杲後來可以說是繼承和發展了湛堂文準這種思想的，他也像文準一樣反覆地強調「悟」對於禪宗所謂解決生死大事的修行的重要性，同時也激烈地批評當時盛行的解禪、說禪的知見情解的學風。宗杲在湛堂門下時對禪的領悟有很大的進步，我們可以說在湛堂門下的六年參學時期是宗杲思想發展、成熟的一個重要的轉捩點，雖然宗杲的思想還沒有最後定型、成熟，但其禪法思想的基本特徵可以說在湛堂文準門下的時期就基本上已經確立下來了，宗杲後來正是努力朝著湛堂文準教導的這個方向修學的。

湛堂文準去世前，囑宗杲往當時名重叢林的圓悟克勤處參學，《大慧年譜》載：

湛堂示微恙，及疾亟，師問曰：「和尚若不起此疾，教某甲依附誰，可以了大事。」湛堂良久，乃曰：「有個川勤，我亦不識他，你若見他，必能成就此事；若見他了不得，便修行去，後世出來參禪。」（《大慧年譜·政和五年》）

湛堂和宗杲師徒兩人都以參禪為究竟的解脫法門，宗杲也立志要參禪以了所謂生死大事。宗杲在湛堂座下時，雖然對禪的理解、領悟大有進步，然而並沒有達到禪宗所謂根本性的徹悟，據宗杲自己後來回憶說：「諸方說禪病，無有過湛堂者，只是為人時，下刃不緊③。

①《禪林寶訓》。

②《禪林寶訓》。

③戒顯《禪門鍛煉說》。

」也就是說，湛堂沒有使用很猛利的教學方法來使宗杲獲得徹悟。

湛堂去世後，宗杲曾數度與張商英（張無盡）有過晤談，張商英也力勸宗杲要向圓悟克勤參學。宣和七年（西元一一二五年），圓悟（西元一〇六三—一一三五年）奉詔住持京師天寧寺，宗杲幾經周折，終於在天寧寺見到了圓悟克勤。在見到圓悟之前，宗杲曾下了必悟的決心，據載：

（宗杲）自惟曰：當以九夏爲期，其禪若不異諸方，妄以餘爲是，我則造《無禪論》去也。謾自枉費精神，蹉跎歲月，不若弘一經一論，把本修行，庶他生後世，不失爲佛法中人也。（《大慧年譜·宣和六年》）

宗杲這時參禪已經有很多年了，對於禪學已經有很高的素養，然而在宗杲看來，他所參學過的禪師之中，除了湛堂文準等少數人能給他指出正確的修學方向外，其他很多都是給他胡亂印可，不能解決他的真正問題，使他獲得最終的精神滿足。比如宗杲在三十歲時曾參潛庵源禪師於豫章（今江西南昌）之章江，據《大慧年譜》載：

按《武庫》曰：潛庵老源和尚退居章江，師參扣之久。一日，室中舉「僧在大愚會中，誦《金剛經》至『應如是知、如是見、如是信解，不生法相』，驀然有省，遂白芝通所悟，芝遂指禪床前狗子云『狗子』，僧無語，芝便打」。潛庵舉前話至「不生法相」處，「芝云『狗子？』，你作麼生會？」師對曰：「狗子。」潛庵大稱賞之，謂其不生法相也。師後曰：「大愚芝禪師方便善巧，如珠走盤，不留影跡，今以實法與人，豈不孤佛祖之心乎？」」（《大慧年譜·政和八年》）

宗杲認爲潛庵源禪師這種教學方法是將大愚芝和尚方便善巧的法門當作實法，這是違背古代禪師的原意的，也不能真正達到啓發學人的目的，所以他在見到圓悟之前就想到要以這

些禪風和教學方法爲戒，要獲得真正的開悟。

宗杲在天寧寺亦經常隨衆上堂，聽圓悟說法，據載：

（西元一一二五年）五月三十日，因張康國夫人請圓悟禪師升座，舉「僧問雲門：如何是諸佛出身處？門云：東山水上行。」若是天寧即不然，「如何是諸佛出身處？」「薰風自南來，殿閣生微涼。」向這裏忽然前後際斷，雖然動相不生，卻坐在淨裸裸處。入室次，圓悟曰：也不易，你到得這個田地，可惜死了不能得活。不疑言句，是爲大病。不見道「懸崖撒手，自肯承當；絕後再蘇，欺君不得」。須信有這個道理始得。遂令居擇木堂，作不羈務侍者，每日同士大夫入室，只舉「有句無句，如藤倚樹」，才開口，便道「不是」，如是將半年，一日同趙表之方丈藥石次，把箸在手，忘了吃食。圓悟顧師而語表之曰：「這漢參得黃楊木禪也」，師遂引「狗看熱油鐺」爲喻，圓悟曰：「只這便是金剛圈、栗棘蓬。」居無何，扣圓悟曰：「聞和尚嘗問五祖此話，不知記其答否？」圓悟笑而已，師曰：「若對人天眾前問，今豈無知者耶？」，圓悟乃曰：「向問『有句無句，如藤倚樹時如何？』」祖曰：「描也描不成，畫也畫不就。」又問：「忽遇樹倒藤枯時如何？」祖曰：「相隨來也。」師聞舉，乃抗聲曰：「某會也。」圓悟曰：「只恐你透公案不得。」云：「請和尚舉。」圓悟遂舉，師出語無滯，圓悟曰：「今日方知吾不汝欺也。」遂著《臨濟正宗記》以付之，俾掌記室，分座訓徒。（《大慧年譜·宣和七年》）

圓悟在《跋示師（宗杲）法語》後也曾述及宗杲獲悟的因緣云：

杲首座昔遊叢林，遍見大有道之士，軒昂騰踏，不可羈縻，曾於渚宮與無盡居士投契，公雅重其器，每囑曰「應須見佛果」。宣和中，會余被旨領天寧，渠即先一日入堂，已而造室中，發語果異。嘗升座，舉「諸佛出身處，薰風自南來」，即大瞥然。自爾命於方丈側，寅夕與之鍛煉，以白雲老師昔所示「有句無句」，渠盡伎倆，百種開展悉列下，幾乎以爲心幸移換，初無實地，

因志誠語之「昔佛鑒與余正興是謗，使更絕意探蹟，當不較多，後來驀然猛省，盡脫去機籌知見玄妙」，因為渠云「正好參禪也」，即踴躍向前，從頭一一加針錐，始浩然大徹。余不喜得人，但喜此正法眼藏有覩得透底，可以起臨濟正宗。（《大慧年譜·宣和七年》）

與圓悟的相見最終確立了宗杲對於參禪的信心，也使宗杲的思想基本上趨於成熟和定型了。宗杲最後是參「有句無句」而開悟的，五祖法演的答話是要學人不要依草附木，應隨時、隨處照顧自己腳跟下的一段大事。

從上面這些文字的敘述中我們可以看出，宗杲參「有句無句」而開悟的過程與他後來大力提倡的看話頭的方法是一樣的，有關看話頭的內容將在後面的章節中詳細探討。這裏值得注意的是，宗杲在「浩然大徹」之前，也曾聽圓悟舉「諸佛出身處，熏風自南來」而有省，但圓悟認為宗杲這時的見地還只是「坐在淨裸裸處」，雖然「前後際斷」、「動相不生」，但卻「不疑言句」，死於句下，「死了不能得活」，還不是究竟的見地，因而不認可。圓悟教導宗杲要參活句，莫參死句，他曾說：

活句下薦得，永劫不忘；死句下薦得，自救不了。只如諸人即今作麼生會他活句？莫是即心即佛是活句麼？沒交涉。莫是非心非佛是活句麼？沒交涉。不是心不是佛不是物是活句麼？沒交涉。莫是入門使棒是活句麼？沒交涉。入門使喝是活句麼？沒交涉。但有一切語言儘是死句，作麼生是活句？還會麼？萬仞峰頭獨足立，四方八面黑漫漫。①

不但圓悟，宗杲之前還有許多禪師也都曾指出過宗杲所經歷過的「前後際斷」、「死了不能得活」的禪境的缺陷，如真淨克文曾說：「如今人多是個身心寂滅、前後際斷、休去歇去、一念萬年去、似古廟香爐去、冷湫湫地去，便為究竟，殊不知卻被此勝妙境界障礙，自己正知見不能現前，神通光明不能髮露②。」

眞淨這裏所批評的正是宗杲曾經悟入的「前後際斷」、「動相不生」的禪見，宗杲後來在抨擊默照禪時也反覆批評這種禪學，他認為默照禪就是停留於這種不究竟的知見和境界上。但宗杲本人也曾以此爲滿足，若不是經過圓悟的鍛煉，宗杲也會墮於此見而不自知。

圓悟克勤對於宗杲思想的影響是相當深刻的。在宗杲的參學過程中，湛堂文準和圓悟克勤對於宗杲的影響最大，湛堂文準爲宗杲指出了修學的基本方向，而圓悟克勤則使宗杲的思想最後成熟和定型，在湛堂文準座下時未了之問題、疑情也在克勤座下時得到了解決。圓悟克勤也曾指出參禪過程中容易出現的弊病，他說：

最難整理是半前落後，認得瞻視光影，聽聞不隨聲，守湛寂之性，便爲至寶，懷在胸中，終日昭昭靈靈，雜知雜解，自擔負我亦有見處，曾得宗師印證，唯只增長我見，便雌黃古今，印證佛祖，輕毀一切，問著即作伎倆，粘作一堆。殊不知未上便錯認定盤星了也。及至與渠作方便，解粘去縛，便謂強移換人、撥轉人。作怎麼心行，似此有甚救處，除是薦地自解知非，卻將來須放得下。作善知識，遇著此等，須是大腳手與烹煉，救得一個半個得徹，不妨翻邪成正，將來卻是個沒量大人。何故？只爲病多諸藥性^③。

圓悟本人和宗杲一樣都有過這種對禪道一知半解的參禪經歷，他對宗杲猛加鍛煉，因爲他就是過來人，他曾自述道：

老僧往日爲熱病所苦，死卻一日，觀前路黑漫漫地，都不知何往，獲再蘇醒，遂驚駭生死事，便乃發心行腳，訪尋有道知識，體究此事。初到大滙參真如和尚，終日面壁默坐，將古人公案

①③《圓悟佛果禪師語錄》卷第十一〈小參四〉；卷第十四〈示華藏明首座〉。

②《大慧普覺禪師語錄》卷第十七。

翻覆看，及一年許，忽有個省處。然只是認得個昭昭靈靈、驢前馬後，只向四大身中作個動用，若被人撈著，一似無見處，只爲解脫坑埋卻，禪道滿肚，於佛法上看即有，於世法上看即無。後到白雲老師（指五祖法演）處，被他云「爾總無見處」。自此全無咬嚼分，遂煩悶辭去，心中疑情總不能安樂。又上白雲，再參先師，便令作侍者。一日，忽有官員問道次，先師云：「官人！爾不見小豔詩道『頻呼小玉元無事，只要檀郎認得聲』。」官人卻未曉，老僧聽得，忽然打破漆桶，向腳跟下親見得了，元不由別人。方信乾坤之內、宇宙之間，中有一寶，秘在形山，已至諸佛出世、祖師西來，只教人明此一件事。若也未知，只管作知作解，瞪眉努目，元不知只是捏目生花、擔枷過狀，何曾得自在安樂如紅爐上一點雪去①。

圓悟在開悟前也曾通過看古人公案而有個省處，然而還只是停留在知解的層次上，直到經過五祖法演的反覆鍛煉，才真正省悟。圓悟後來介紹他老師五祖法演的禪風說：

五祖老師平生孤峻，少許可人，乾曝曝地壁立，只靠此一著。常自云如倚一座須彌山，豈可落虛弄滑頭謾人，把個沒滋味鐵酸餡劈頭拈似學者令咬嚼，待渠桶底子脫，喪卻如許惡知惡見，胸次不挂絲毫，透得淨盡，始可下手鍛煉，方禁得拳踢。然後示以金剛王寶劍，度其果能踐履負荷，淨然無一事，山是山，水是水，更應轉向那邊千聖羅籠不住處，便證乃祖以來所證傳持正法眼藏，及至應用爲物，仍當驅耕夫牛奪饑人食，證驗得十成無滲漏，即是本家道流也②。

法演「把個沒滋味鐵酸餡劈頭拈似學者令咬嚼」，切斷學人的「惡知惡見」、思維理路，正是看話頭的方法，只是法演還沒有系統、一貫地提倡看話頭。然而這表明在禪宗的發展歷程中，隨著公案教學的普遍化，這種教學方法的弊病也越來越明顯。參學者看古人機緣、語錄，但是又還沒有與古人同樣的真實修證的經歷，所以經常是以思維、分別心去鑽研古人的公案，而且往往也能得一知半解，但這其實只不過是「半前落後」、「驢前馬後」而已，

不是真正的省悟，不能真正達到與古人同樣的見地。爲了克服這些弊端，經驗豐富的禪師們都在尋找、醞釀一種方法，能讓學人既不落於知解，又能達到與古人同樣的見地，這種傾向在法演、克勤等幾代禪師中表現得尤爲明顯。圓悟克勤就是繼承了五祖法演的這種思想的，他說：

五祖和尚常云：「諸方參得底禪，如琉璃瓶子相似，愛護不捨，第一莫教老僧見，將鐵錘一擊爾底碎定也。」山僧初見他如此說，便盡心參他。他常問：「『有句無句，如藤倚樹』，作麼生會？」山僧便喝，或下語，總不契。他云：「須是情識盡淨，計較都忘處會。」山僧明日便於無計較處胡道亂道，轉沒交涉，後來徹悟，實見實用，如明鏡當台、明珠在掌，得大自在^③。

宗杲最後也是參「有句無句，如藤倚樹」話頭而開悟的，法演教導圓悟說這個話頭應須是向「情識盡淨、計較都忘處」參，而要真正做到「情識盡淨、計較都忘」又不是很容易的，將「情識盡淨、計較都忘」理解爲可以胡說亂道只是對它的一種知解或誤解，圓悟本人是有這個經驗、教訓的。所以他後來也就根據法演的教導和自己的經驗、教訓來鍛煉宗杲，否定宗杲的思量、計較，不輕易許可、印證他。這種離情識計較分別參才是參活句。圓悟要宗杲參活句，不要死於言句之下。

由上所述可見，法演、圓悟一系對公案禪作了比較系統的總結和改進，宗杲的思想也正是在這種禪法思想的培養、熏陶下而得到成熟和確立的，他後來就在繼承法演、圓悟上述思想的基礎上系統、一貫地提倡看話頭，克服知解分別，以達到真參實悟的目的。所以說，宗杲系統地提倡看話頭的思想至少是經過三代催生的產物，不是宗杲個人突如其來地提出的。

①②③《圓悟佛果禪師語錄》卷第十三《普說》；卷第十四《示隆知藏》；卷第十二《小參五》。

宗杲經過圓悟的鍛煉以後，思想的基本面貌已經確立下來了，他後來的思想基本上就是這種思想的深化和擴展。

二、弘揚禪法時期

宗杲生平活動的第二個重要階段就是大力弘揚法演、圓悟的禪法思想，並作了一些創造性的發展。他受圓悟印可以以後，與圓悟分座訓徒，「乃握竹箴爲應機之器，於是聲譽藹著，叢林咸歸重之。」（《大慧年譜·宣和七年》），而且「士大夫爭與之遊，雅爲右丞相呂公舜徒所重」，並奏欽宗，賜號「佛日大師」①。

靖康二年（西元一一二七年），金兵攻陷汴京，徽宗和欽宗二帝被俘，宗杲和其他許多僧人一樣，隨宋室南下，逃離京城，這幾年間展轉於南方江蘇、浙江、江西、湖南、廣東、福建等地，其間到過虎丘、雲居、雲門、仰山等著名道場，紹興八年（西元一一三八年），受張浚之請住持新都臨安（今杭州）徑山能仁禪院，「宗風大振，號臨濟再興」（《大慧年譜·紹興八年》），「道法之盛，冠于一時」，參學僧衆「凡二千餘衆」②。

宗杲在這段時期中已形成了系統的看話禪的思想，我們雖然不知他在那年明確地提倡看話頭。如他於建炎三年（西元一一二九年）頌趙州狗子無佛性話云：「趙州狗子無佛性，道火何曾口被燒，昨夜忽然簾上發，南海波斯鼻孔焦。」（《大慧年譜·建炎三年》）建炎四年（西元一一三〇年）宗杲與佛性泰禪師會於谷山，兩人討論到趙州狗子無佛性的問題，據載：

師（宗杲）曰：「香嚴悟道頌，『一擊忘所知』五字曲盡其妙，後七句皆注腳耳。」佛性曰

：「五祖師翁頌『狗子無佛性』，只消『趙州露刃劍』③足矣，餘皆剩語，二人欣慰，各以為然。」（《大慧年譜·建炎四年》）

法演認為趙州「狗子無佛性」的答話就如露刃劍一樣，可以斬斷人的一切計較和思維分別。宗杲和佛性禪師顯然都接受了這種思想，趙州狗子無佛性就是宗杲後來特別提倡要學人參究的話頭。

紹興五年（西元一一三五年），蔡子應致書宗杲，告其看「狗子無佛性」話的心得：

某近看「狗子無佛性」一語，恰似平地釘個繫驢橛子，一除除卻，頓覺廓然，本無掛礙，一切文字語言已沒交涉，故見得竹篋子④徹底分明。信知從上佛祖切要為人處尤無多子，便見自己腳根下一段大事，明如皎日，廓若太虛，從本以來，不生不滅，不變不易，赤骨歷地，著一絲毫不得，直饒千佛出世，亦無摸索處，菩提煩惱、真如涅槃皆為剩法，花梢柳眼種種勝妙境界盡是桯樁，阿羅應時瓦解冰消，慶快有不可勝言者，因作頌曰：「雲門篋子，逢人便舉，有眼無睛，

①②張浚《大慧普覺禪師塔銘》。

③五祖法演常於室中舉趙州「狗子還有佛性也無？州云：無。」僧請問，法演遂頌之曰：趙州露刃劍，寒霜光焰焰，更擬問如何，分身作兩段！（《法演禪師語錄》卷下）

④所謂「竹篋子」話是指宗杲常以手中竹篋為話頭來問參學者，據載：

妙喜室中常問禪和子：喚作竹篋則觸，不喚作竹篋則背，不得下語，不得無語，不得思量，不得卜度，不得拂袖便行，一切總不得。你便奪卻竹篋，我且許你奪卻，我喚作拳頭則觸，不喚作拳頭則背，你卻如何奪？更饒你道個「請和尚放下著」，我且放下著。我喚作露柱則觸，不喚作露柱則背，你又如何奪？我喚作山河大地則觸，不喚作山河大地則背，你又如何奪？（《大慧語錄》卷十六）

徒勞下語。」二曰：「狗子無佛性，截斷衲僧命；打破趙州關，識得雲門病。」樞此回若不遇老師，空被從前一知一解以為殊勝，埋沒過此一生，豈不可惜也？（《大慧年譜·紹興五年》）

宗杲經常以狗子無佛性話和竹篾子話開示學人，截斷學人的知解。蔡子應也曾參這兩則話，並有所體會，這就表明宗杲提倡看話頭的年代，至少不會晚於蔡子應致書宗杲的紹興五年。

在宗杲形成自己的看話禪的同時，他還作了兩件重要的事情，值得一提。

第一件事就是批評「默照禪」。紹興四年（西元一一三四年），宗杲結庵於福建洋嶼，看到默照禪盛行於福建一帶，不僅許多禪僧沈迷於此，而且很多士大夫也被默照禪所牽引。

宗杲對這種現象很不滿，他就根據看話禪的思想批評默照禪，「力排默照為邪」。據載：

時宗徒拔置妙悟，使學者困於寂默，因著《辯正邪說》而攻之，以救一時之弊。（《大慧年譜·紹興四年》）

關於宗杲對默照禪的批評，本文將在後面的章節中詳細探討。

宗杲在這段時期中作的第二件重要的事就是火燒《碧巖錄》①。關於這一事件發生的具體時間，史無記載，但應該不會晚於紹興十一年（西元一一四一年）（宗杲在這一年遭到流放）。據《碧巖錄後序》希陵禪師云：

大慧禪師因學人入室，下語頗異，疑之，才勘而邪鋒自挫，再鞠而納款自降，曰：我《碧巖集》中記來，實非有悟。因慮其後不明根本，專尚語言，以圖口捷，由是火之，以救斯弊也。

心聞曇貴也在分析宗杲燒毀《碧巖集》的原因時說：

教外別傳之道，至簡至要，初無他說，前輩行之不疑，守之不易。

天禧間，雪竇以辯博之才，美意變弄，求新琢巧，繼汾陽為誦古，籠絡當世學者，宗風由此

一變矣。

逮宣政間，圓悟又出己意，離之爲《碧巖集》，彼時邁古淳全之士，如寧道者、死心、靈源、佛鑒諸老，皆莫能回其說；於是新近後生珍重其語，朝頌暮習，謂之至學，莫有悟其非者，痛哉！學者之心術壞矣。

紹興初，佛日入閩，見學者牽之不返，日馳月驚，浸漬成弊，即碎其版，辟其說，以祛迷援

①《碧巖集》（或《碧巖錄》）是圓悟克勤所作，是對雪竇重顯禪師百則誦古的評唱、發揮，所以它的底本就是雪竇的《百則誦古》。《百則誦古》的內容有兩部分，本則，即雪竇所選一百則公案，在每則公案後面附有誦古。《碧巖錄》則是在每則公案的前面，講一段「垂示」。在每則「本則」及「誦古」句下，注「著語」，又在「本則」及「誦古」後面作一段「評唱」。所以《碧巖錄》的內容是由一百則公案，即「本則」和相應的「垂示」、「誦古」、「著語」、「評唱」五部分組成。所謂「垂示」，就是圓悟將公案的要旨為弟子點出，學人若於此「垂示」處會得，即易把握該則公案的關鍵。「誦古」是雪竇所作闡釋公案妙旨的偈頌。因禪理至平易又至幽玄，非日常語言所能表詮，故雪竇以偈頌的形式來表達其意。「著語」亦稱「下語」，是在本則及「誦古」各句下所標注的細字。「評唱」是圓悟在「誦古」之後所作的解釋發揮，其內容或敘公案之因緣故事，或闡述「誦古」未盡之意，或對公案「誦古」進行總括性評論，意在以楔出楔，以有言而使學人悟無言。

鈴木大拙在評論宗杲燒毀《碧巖錄》的原因時說「人們傾向於把公案當作禪研究的一切，因此忘記了開發自己內在生活的禪的真正目的。有一種傾向認為，只要歷數公案就盡了禪研究之能事。陷入這一陷阱的人，實在為數不少。而它的必然結果就是禪的腐敗與崩毀。大慧禪師燒毀了他的老師圓悟編寫的有關百則公案的著作，就是因為他擔心這件事。」（《禪學入門》一二九頁，三聯書店一九八八年版）

溺，別繁拔劇，摧邪顯正，特然而振之，衲子稍知其非而不復慕。然非佛日高明遠見，乘悲願力救末法之弊，則叢林大有可畏者也。^①

在禪宗前期，如從慧能到五宗陸續創立的時期，禪師接人度衆，皆直指心性，語句都很質樸平實，禪師接引的多爲一般民衆。禪宗發展到後來，越來越多的士大夫逐漸被吸引到禪宗方面來。到北宋時期，禪師與士大夫交遊往來已成風習。如雪竇重顯禪師與曾公會、駙馬都尉李文和、於秘丞、沈祠部等等。圓悟與士大夫的交往更密切，他經常爲運判、侍御、待制、朝散、安撫、少保、典御以及貴妃、鄆國大王、莘王、濟王等達官貴人上堂說法，歷任名刹住持，也都出於士大夫們的推舉。這些士大夫都工於翰墨、愛好「斯文」，禪師爲應當世之機，也就詠詩作賦，舞文弄墨，以詩偈賦頌談禪論道。禪風也就由質樸變而爲講求藻飾，影響極爲深遠，形成當時文字禪的一大思潮。然而在禪宗看來，每個人的根性是不一樣的，利根人少而鈍根人多，那些才質根器不如師者學習文字禪就只能襲其皮毛而遺其精髓，因而就有「不明根本，專尚語言，以圖口捷」的禪病。宗杲見《碧巖錄》竟使學人棄本逐末，因而將《碧巖錄》的刻板毀掉，以警策學人。但風氣已成，要改變這種現象已經是很困難了。即便在大慧自己的語錄裏，賓主問答亦大有講究。如他在臨安明慶院開堂說法，僧問：「人天普集，選佛場開，祖令當機，如何舉唱？」師云：「鈍鳥逆風飛。」進云：「遍界且無尋覓處，分明一點座中圓。」師云：「人間無水不朝東。」進云：「可謂三春果滿菩提樹，一夜花開世界香。」賓主問答，都在遣詞造句上費盡心機，很難稱得上「老實商量」了。

關於圓悟作《碧巖錄》和宗杲燒《碧巖錄》這兩件事，後來起來調和這兩者的也大有人在。如《碧巖錄後序》淨日禪師云：「圓悟老祖居夾山時，集成此書，欲天下後世知有佛祖玄奧，豈小補哉！老妙喜深患學者不根於道，溺於知解，由是毀之。」

《碧巖錄序》三教老人亦云：「圓悟顧子念孫之心多，故重拈雪竇頌；大慧救焚拯溺之心多，故立毀《碧巖集》。釋氏說一大藏經，末後乃謂『不曾說一字』，豈欺我哉！圓悟之心，釋氏說經之心也；大慧之心，釋氏諱說之心也」。《碧巖錄後序》元延佑年間徑山住持希陵禪師也說：「然成此書，火此書，其用心則一，豈有二哉？」

所以《碧巖錄》並未因為宗杲的燒毀而禁絕，在元延佑年間（西元一三一四—一三三〇年）再度刻板流行，在禪宗叢林中影響頗大。同時還出現了一些模仿《碧巖錄》的著作，其中就有萬松行秀（西元一一六六—一二四六年）評唱天童正覺誦古的《從容錄》等等。

宗杲在形成他的看話禪的同時，積極地弘傳他的禪法，他與士大夫來往很密切，他的傳法對象有許多就是士大夫，許多士大夫都曾向他問道，宗杲最後竟因此而罹禍。事情的起因是這樣的：

紹興十年（西元一一四〇年），侍郎張九成登山問道，經過宗杲的啓發，「於言下得大自在」，從此兩人來往甚密。然而就在這一年，金兵大舉進攻南宋。宋高宗急於議和，屢貶主戰派大臣。八月，降黜張九成等主戰派大臣七人。次年，張九成與宗杲因所謂「神臂弓事件」而遭到權臣秦檜的彈劾。據《宋史》記載：

先是，徑山僧宗杲善談禪理，從遊者眾，九成時往來其間。檜恐其議己，令司諫詹大方論其與宗杲訕謗朝政，謫居南安軍。^②

所謂「訕謗朝政」，就是「神臂弓事件」，具體情節是這樣的：

① 《禪林實訓》。

② 《宋史》卷三七四《張九成傳》。

是年四月，侍郎張公九成以父卒哭，登山修遂崇。師升座，因說：圓悟謂張徽猷昭遠爲鐵劃禪，山僧卻以無垢禪如神臂弓。遂說偈曰：神臂弓一發，透過千重甲，仔細拈來看，當甚臭皮襪！次日，侍郎請說法，台州了因禪客致問，有「神臂弓一發，千重關鎖一時開；吹毛劍一揮，萬劫疑情悉皆破」之語。未幾遭論列，以張坐議朝廷除三大帥事，因及徑山主僧應而和之。五月二十五日准敕，九成居家持服，服滿別聽指揮；徑山主僧宗杲，追牒責衡州。（《大慧年譜·紹興十一年》）

《雲臥紀談》中也有類似的記載：

逮五月間，侍郎遭台評，被及老師有衡陽之行。蓋是時朝廷議兵，而神臂弓之論頗紛紛。所以侍郎答何中丞書，有「除帥在月末」之語。……已而張徽猷昭遠有偈嘲老師曰：小庵庵主敢憨痴，愛向人前說是非，只因一句臭皮襪，幾乎斷送老頭皮。①

所謂「除三大帥」事發生在紹興十一年四月二十八日。秦檜與其死黨參知政事王次翁等計議，以酬賞柘皋之捷爲名，將韓世忠、張俊、岳飛從前線召至臨安，詔以王次翁兼權同知樞密院事，以韓世忠、張俊爲樞密使，岳飛爲樞密副使②。這一事件在當時朝野引起了很大的震動，是秦檜等投降派賣國活動的一個重要步驟。結果，同年八月，岳飛兵權被罷，十二月以「莫須有」的罪名遭到殺害。

宗杲對於秦檜等人的居心是看得很清楚的，他對於自己受流放也毫無怨言，表現了一個禪僧的豁達胸懷，他在答馮給事濟川書中說道：

張子韶四月十四日以父卒哭，十六日請升座，十八日下山。除三大帥卻在四月末。今坐此得罪，事體昭明，豈非偶然？皆前報世中因緣會遇，一切歡喜順受，償足自定也。（《大慧年譜·紹興十一年》）

宗杲認為他和張九成被迫害是意料中的事，是秦檜等人蓄謀已久的。所以當時曾有人設想營救，宗杲毅然謝絕了，他說：「無以我累人，此意豈流俗泛泛者所能窺之哉。」（《大慧年譜·紹興十一年》）

宗杲先被流放到衡州（今湖南衡陽），後遷梅州（今廣東梅縣）。「梅州瘴癘寂寞之地，而衲子裹糧從之，雖死不悔。」（《續傳燈錄》卷二十七）紹興二十六年（西元一一五六年），宗杲離開梅州時，「居民扶老攜幼，遮道祖餞，眷戀有不勝情者，蓋其道使之然也。」（《大慧年譜·紹興二十六年》）由此也可見宗杲在當時禪僧中精神感化力量之大。宗杲在衡州時期，為參禪僧人講說公案語錄，其弟子彙集成書，題名《正法眼藏》。在梅州時期，其弟子根據平時聽聞宗杲「語古道今」所說，集而成編，題名《宗門武庫》。

宗杲晚年先後住持明州阿育王寺、徑山靈隱寺，並曾受請到江南諸名刹說法，他的弘法熱情並未因受過流放和年高體邁而稍減。在住持明州阿育王寺時，「裹糧問道者萬二千指，百廢並舉，檀度響從，冠於今昔。」（《大慧年譜·紹興二十七年》）可見他在當時影響之大。由於「衆多食貧」，宗杲就把衆多僧人組織起來，開荒墾田，「以成歲入，用贍齋廚」（《大慧年譜·紹興二十七年》），建立農禪莊園，其中「築塗田凡數千頃，詔賜其莊名般若」（《張浚〈大慧普覺禪師塔銘〉》）。紹興三十一年，到儀真，「適州學文宣王殿建造未圓，學徒告師有以成就，師以說法施利二十萬而助之。」（《大慧年譜·紹興三十一年》）紹興三十二年（西元一一六二年），宋孝宗賜號「大慧禪師」。次年，宗杲於徑山靈隱寺去世

① 曉瑩《雲臥紀談》。

② 《宋史》卷二十九《高宗本紀》。

，諡號「普覺」。在他去世的那年三月，聞宋兵得勝還朝，作偈曰：「氛埃一掃蕩然空，百二山河在掌中。世出世間俱了了，當陽不昧主人公。」（《續傳燈錄》卷二十七），欣喜之情，躍然紙上，這表明他強烈的愛國之心至老依然不減。

綜觀宗杲的禪學，我們可以看出他的禪法思想是與現實結合得很緊密的，可以說不脫離當前的現實，是他禪法的重要特色。他的傳法對象有許多就是士大夫和在家的居士，這表現在他大量的〈普說〉、〈法語〉和〈書〉中，從宗杲這麼多的傳法對象中也可以看出他禪法思想的現世性的特點。宗杲將他的出世的禪法實踐落實到現實世間的實際生活中了。當時一個非常重要的現實就是金人對於宋人的侵略，金兵滅了北宋，南宋人民又不斷地受到金人的侵略和勒索，這不能不激起宗杲強烈的愛國主義感情。宗杲強烈地關注現實和國家的命運，他自己曾對成機宜說：「予雖學佛者，然忠君愛國之心，與忠義士大夫等。但力所不能，而年運往矣。喜正惡邪之志，與生俱生。」（《大慧普覺禪師語錄》卷二十四）

所以當時一些正直愛國的士大夫多樂於與宗杲交遊，並對宗杲很是推崇。如張浚說：「杲有忠君愛物之志，非若聲聞獨覺之私，厭生死而樂寂滅也，是以浚與之遊。」（《大慧年譜·紹興二十六年》）。又說：「師雖爲方外士，而義篤君親，每及時事，愛君憂時，見之詞氣。其論甚正確，……使爲吾儒，豈不爲名士？而其學佛亦卓然自立於當世。」（張浚《大慧普覺禪師塔銘》）

張九成也說：「吾與杲和尚遊，以其議論超卓可喜故也。」（《橫浦心傳》卷中）他認爲宗杲「一死生窮物理，至於個儻好義，有士大夫難及者」。（《人天寶鑑》）

由於宗杲注重將其禪法落實到現實中，他甚至將佛教的菩提心與儒學的忠義之心直接等同起來，他在〈示成機宜〉書中說到：「菩提心則忠義心也，名異而體同。但此心與義相遇

，則世出世間一網打就，無少無剩矣。」（《大慧普覺禪師語錄》卷二十四）

宗杲的禪法思想也因其強烈的現世性品格而在生前就受到僧俗兩界的推崇，並且「去世未幾，道價愈光，法嗣日盛，天下學禪者仰之，如泰山北斗雲」。（祖琇《僧寶正續傳》）卷六，宗杲所大力提倡的看話禪也成為南宋以後禪宗的主流，在禪宗史上佔有極為重要的地位。

第四章 宗杲的看話禪

第一節 以悟爲則——證悟與知解

宗杲繼承了慧能以來禪宗所標榜的「直指人心，見性成佛」或「頓悟成佛」的思想，他特別強調所謂「頓悟」或「悟」對於禪學的重要性，認爲沒有「悟」就沒有禪，他是在批評他認爲當時存在的各種對禪的錯誤見解的同時闡發這種思想的。

禪宗發展到兩宋之際，隨著公案、語錄的增加，出現了許多弊病，許多人偏離、遺棄了禪宗的精神、本質，而僅僅停留於一些表面現象上。當時就有許多禪師曾批評、指出過這種現象，如圓悟克勤說：

佛祖言教筌蹄耳，籍之以爲入理之門。既廓然承當得，則正體上一切圓具，觀佛祖言教皆影響邊事，終不向頂顱上戴卻。近世參學，多不本其宗猷，唯務持擇言句，論親疏，辯得失，浮漚上作實解誇，善洵汰得多少公案，解問諸方五家宗派語，一向沒溺情識，迷卻正體，良可憐憫。有真正宗師，不惜眉毛，勸令離卻如上惡知惡見，卻返謂之心行移換。（《圓悟佛果禪師語錄》卷第十五〈示覺民知庫〉）

圓悟認爲佛和禪宗祖師的言教只是入門的筌蹄，可是近世參學者卻執著於祖師的言句公案，而不能把握其精神實質。可見隨著禪宗叢林中公案教學的推行，參學者常常滿足於對古代禪師公案、語錄的一知半解，卻不能達到與古人一樣的悟境，棄本逐末。

宗杲繼承了佛果克勤的思想，並對當時禪學中的各種弊病作了更為集中的批判。他說：近世叢林，邪法橫生，瞎眾生眼者，不可勝數。若不以古人公案舉覺提撕，便如盲人放卻手中杖子，一步也行不得。將古德入道因緣，各分門類，云：這幾則是道眼因緣，這幾則是透聲色因緣，這幾則是亡情因緣。從頭依次逐則搏量卜度，下語商量。

縱有識得此病者，將謂佛法禪道不在文字語言上，即一切拔置，噫卻現成粥飯了，堆堆地坐在黑山下鬼窟裏，喚作默而常照，又喚作如大死底人，又喚作父母未生時事，又喚作空劫已前事，又喚作威音那畔消息，坐來坐去，坐得骨臂生胝都不敢轉動，喚作工夫相次純熟。卻將許多閑言長語，從頭作道理商量，傳授一遍，謂之宗旨，方寸中依舊黑漫漫地。本要除人我，人我愈高，本要滅無明，無明愈大。殊不知，此事唯親證親悟，始是究竟，才有一言半句作奇特解、玄妙解、秘密解，可傳可授，便不是正法。正法無傳無授，唯我證爾證，眼眼相對，以心傳心，令佛祖慧命相續不斷，然後推己之餘，為物作則。（《大慧普覺禪師語錄》卷第十九《示東峰居士（陳通判次仲）》）

這即是說，當時禪宗叢林中有各種不正確的學風。這其中概括起來又可以分為兩種傾向：一種是對古人公案「搏量卜度」；另一種是以「空劫以前事」為絕對根本，陷入靜觀默照的窟宅裏，有關宗杲對默照禪的批判，本文將在後面的章節中作詳細探討。「搏量卜度」古人公案則是以思維分別心去研究古人公案，宗杲認為這和默照禪一樣都不可能符合正法，所以他還在下面對這些現象作了更為詳盡的說明和批判。他說：

近代佛法可傷，邪師說法，如恒河沙。各立門風，各說奇特，遂旋捏合，疑誤後昆，不可勝數。參禪者既不具擇法眼，爲師者又道眼不明，以至如是。……

而今諸方邪師輩，各各自言得無上菩提，各說異端，欺胡謾漢。將古人入道因緣，妄生穿鑿。

或者以無言無說良久默然爲空劫已前事，教人休去歇去，歇教如土木瓦石相似去，又怕人道坐在黑山下鬼窟裏，隨後便引祖師語證據云：了了常知故，言之不可及。歇得如土木瓦石相似時，不是冥然無知，直是惺惺歷歷，行住坐臥，時時管帶，但只如此修行，久久自契本心矣。

或者以脫去情塵，不立窠臼爲門戶，凡古人公案，舉了早會了。或師家問：不是心，不是佛，不是物，爾作麼生會？便云：和尚不妨惺惺。或云：和尚甚麼處去來？或云：不可矢上更加尖。或云：謾卻多少人。或再舉一遍，云：不是心，不是佛，不是物。凡問他古人因緣，皆向舉起處承當，擊石火、閃電光處會，舉了便會了，凡有所問皆不受，喚作脫灑自在、得大快樂。

或者以「三界唯心、萬法唯識」爲主宰，引一類古人相似處作證明，以眼見耳聞爲得力處，凡通入處，未有不由見物而悟者，未有不由聞聲而悟者，凡有施設，仿效古人相似處。有人問話，只粘定學家問頭便答，謂之言下合無生，正如福州人聯麻相似，喚作綿密，不落情塵。如僧問古德：如何出得三界去？云：把將三界來，爲爾出。或云：喚甚麼作三界？或云：會得這僧問頭，出三界也不難。如僧問法眼：如何是曹源一滴水？答云：是曹源一滴水。慧超咨和尚：如何是佛？答云：汝是慧超。引如此之類作證，乃全是全不是。又如引「藥山夜間示眾云：我有一句子，待特牛生兒，即向汝道。有僧出眾云：特牛已生兒也，自是和尚不道。藥山云：點燈來。其僧便歸眾。後來法燈出語云：且道生底是牯牛是特牛？又自代云：雙生也。」商量時亦作言下合無生會。藥山云：我有一句子，待特牛生兒，便是道了也。所以這僧領得，便出來道：特牛已生兒

也，自是和尚不道。直是綿密，不露鋒芒。法燈徵云：且道生底是牯牛，是特牛？又自代云：雙生也。亦只作言下合無生會。云：「他自問牯牛特牛，乃自代云：雙生也。更無少剩，佛眼也覷不見。」將此等語，作以的破的、不露鋒芒、不費氣力會。又如「古人指一片石，問學者云：此一片石，在心內，在心外？答云：在心內。古德云：爾著甚死急，心內著一片石。」眾中商量云：不合以內外答他，若以內外答，則法有少剩矣。出語云：大好一片石。或云：痛領一問。或云：喚甚麼作一片石？或云：諾諾。或云：在法堂前。或云：謝師指示。或云：和尚還識甚麼？或云：鈍置殺人。凡答如此話，只以一句抱卻，謂之綿密，謂之不走。作如此之見，叢林甚多。

或者謂一切語言總不干事，凡舉覺時，先大瞠卻眼，如小兒患天吊，見神見鬼一般，只是於瞠眉努眼處領略。更錯引古人言句證據曰：舉不顧，即差互；擬思量，何劫悟？舉時須要以眼睛顧視，只是以古人言句提撕一遍，喚作不在言句上，如「柏樹子」、「洗鉢盂」、「麻三斤」之類，若過得一個時，餘者拔牌子過，更不費力。如此之類，比擊石火、閃電光底，只添得個瞠眉努眼而已，亦各自謂得祖師巴鼻。莫謗他古人好。如舉「僧問雲門：如何是透法身句？門云：北斗裏藏身！」，爾作麼生會？學者即大瞠卻眼云：北斗裏藏身！師家或權爲沮抑學者，又連叫數聲云：北斗裏藏身！北斗裏藏身！以謂把得定、作得主，不受轉換，師家奈何不下，亦喚作實頭。方始問其意旨如何，遂下語云：佛眼也覷不見。或云：舉頭天外看。或問「如何是祖師西來意？庭前柏樹子。」即下語云：一枝南，一枝北。或云：能爲萬象主，不逐四時凋。以上盡在瞠眉努眼提撕處，然後下合頭語，以爲奇特。癡漢！不可瞠眉努眼時便有禪，不瞠眉努眼時便無禪也；不可提撕時便有禪，不提撕時便無禪也。或者見雲門如此說，便又錯會云：提撕時也是，不提撕時也是，更無兩般。似這般底，更是救不得。

或者都不理會，才說著佛法，說著悟處，便是發狂。更錯引古人言句云：本無迷悟人，只要

今日了。凡古人因緣，謂之設權，亦謂之建立，實頭底只在不作佛法商量處。凡有問答，一一據實祇對，平常無事，天是天，地是地，露柱是木頭，金剛是泥塑，饑來吃飯，困來打眠，更有何事？豈不見真淨和尚云：莫將無事會，無事困人心。往往中無事毒者，卻以此言爲非。

或者見古人公案，不可以理路商處，便著一轉沒交涉底語，一應應過，謂之玄妙，亦謂之干涉義路，亦謂之當機透脫。如「僧問趙州：萬法歸一，一歸何所？州云：我在青州作一領布衫，重七斤」之類，多少人錯商量云：這僧致得個問頭奇特，不是趙州有出身之路，便奈何不得。云：萬法歸一，一更無所歸，若有所歸，即有實法，所以趙州識得破，當機妙用，一應應過云：「我在青州作一領布衫，重七斤。」多少奇特。或者商量道：萬法歸一，一歸何所？一若無所歸，即落空去，所以趙州道：「我在青州作一件布衫，重七斤。」趙州這一轉語，直是奇特，不落有無，答得甚妙。或者謂雲門如此說，只是怕人執著，若不執著，便是祖師心要。只要得是事不著，自由自在，非離真而立處，立處即真，更有甚麼事。或問他：父母未生時，如何是爾本來面目？便云：無侍者祇對和尚。將個業識作本命元辰。如此之流，盡是癡狂外邊走。

又有一般底，自知道眼不明，禪不取信於人，無以開示學者，自來又不曾聽教，旋於座主處作短販，連得一言半句，狐媚聲俗。臨濟和尚曰：有一般瞎禿兵，向教乘中取意度商量，成於句義，如將屎塊子口中含了，卻吐與別人，直是叵耐。（《大慧普覺禪師語錄》卷第十四〈黃德用請普說〉）

這些都反映了當時禪宗叢林參學者中實際存在的各種現象，除了默照禪之外，當時存在著如上面所列舉的各種沒有實際證悟體驗的口頭禪，這些口頭禪產生於對古人公案、入道因緣的一些概念化的知解，只是對古人公案作了知性的研究，沒有發起真正的疑情，本人沒有具體人格化的活生生的內在體驗，或者說沒有以自己的整個人格來體會古人公案的意思。鈴

本大拙認為這種以知性化、概念化的方式研究古人公案「失去了體驗的絕對性、孤立性、特殊性、人格性，而表現出普遍性、非人格性、概念性的特點」①，這樣當然不能真正理解古人公案。

宗杲還在一次說法中曾分析、總結參學者容易陷入的這幾種弊病，他說：「這一段事，人人本有，各各天真，只爲無始時來無明業識所覆，所以不能現前。若要真實理會此事，決定不在言語上。今時學者，出這幾路不得。向他道不在言語上，便去機境上作解會，又向道不在機境上，便去舉起處承當，『不是心，不是佛，不是物。』舉了便會了。」（《大慧普覺禪師語錄》卷第十八〈鄭成忠請普說〉）宗杲認為參學者犯的弊病不出以下三種：或者滯於言語上，或者去機境上作解會，或者去舉起處承當。宗杲上面所列舉的參學者的種種錯誤見解也不出於這三個方面。

宗杲認為產生上面所列舉的這些錯誤的原因是由於「有所重」，他說：「你不見巖頭和尚有言：『才有所重，即成窠臼。』……向古人言句上得些滋味者，以奇言妙句爲窠臼；於經教中聲名句義上得滋味者，以經教爲窠臼；於古人公案上得滋味者，以古人問答②、代語別語③、抑揚語爲窠臼；於心性上得滋味者，以三界唯心、萬法唯識爲窠臼；於默然無言無

① 《鈴木大拙全集》（日文）第一卷，一七五頁，岩波書店。

② 問答，即禪宗師徒之間表達禪機的問答，這是禪宗的一個重要特色。汾陽善昭（西元九四七—一〇二四年）禪師曾對禪宗的問答作了系統的整理和分類，將參禪學道的人的問題分為十八種，即：1.請益問。如：僧問馬祖：如何是佛？祖云：即心是佛。趙州云：殿裏底。2.呈解問。如：僧問龍牙：天不能蓋、地不能載時如何？牙云：道者合如是。3.察辨問。如：僧問臨濟：學人有一問卻在和尚處時如何？濟云

：速道速道！僧擬議，濟便打。4.投機問。如：僧問天皇：疑情未息時如何？皇云：守一非真。5.偏僻問。如：僧問芭蕉：盡大地是個眼睛，乞師指示。蕉云：貧兒遇餓飯。6.心行問。如：僧問興化：學人皂白未分，乞師方便。化隨聲便打。7.探拔問。如：僧問風穴：不會底人，為什麼不疑？穴云：靈龜行陸地，爭免曳泥蹤。8.不會問。如：僧問玄沙：學人乍入叢林，乞師指示。沙云：汝還聞偈溪水聲否？僧云：聞。沙云：從這裏入。9.擎擔問。如：僧問老宿：世智辨聰，總不要拈出，還我話變來。宿拈棒便打。10.置問。如：僧問雲門：瞪目不見邊際時如何？門云：鑒。11.故問。如：僧問首山：一切眾生皆有佛性，為甚麼不識？山云：識。12.借事問。如：僧問風穴：大海有珠，如何取得？穴云：罔象到時光燦爛，離婁行處浪滔天。13.實問。如：僧問三聖：學人只見和尚是僧，如何是佛，是法？聖云：是佛，是法，汝知之乎？14.假問。如：僧問徑山：這個是殿裏底，那個是佛？山云：這個是殿裏底。15.審問。如：僧問祖師：一切諸法，本來是有，那個是無？答云：汝問甚分明，何勞更問吾。16.徵問。如：僧問睦州：祖師西來，當為何意？州云：爾道為何事？僧無語，州便打。17.明問。如：外道問佛：不問有言，不問無言。世尊良久，外道云：世尊大慈大悲，開我迷雲，令我得入。18.默問。如：外道到佛處，無言而立。佛云：甚多。外道云：世尊大慈大悲，令我得入。（《人天眼目》卷第二）

③代語別語，即代別。汾陽善昭說：「室中請益古人公案，未盡善者，請以代之；語不格者，請以別之，故目之為代別。」（《汾陽無德禪師語錄》卷中）所謂代語，有兩個含義：其一是指問答酬對間，禪師設問，聽者或茫然無對，或所答不合意旨，禪師便代答一語；其二是指出古人公案中只有問話，沒有答話，代古人而答。別語，是指公案中原本有答語，作者另加一句別有含義的話，用以闡發古人公案未盡之意。代別也就成為發揮禪機、接引學人的一種重要方式。由於雲門語錄中多有代語別語，所以一般認為「代別」是從雲門開始的，至汾陽善昭則發展成熟和完備。在善昭的語錄裏，有大量的「代別」，如：梁武帝問祖師：如何是聖諦第一義？祖曰：廓然無聖。帝云：對朕者誰？祖曰：不識。代云：弟子智淺。馬鳴問迦毗摩羅：汝有何聖？云：我化大海，不足為難。又問：汝化性海得否？云：若化性海，我當不得。別云：許即不讓。（同上）

說處得滋味者，以閉目藏睛、威音那畔、坐在黑山下鬼窟裏不動爲窠臼；於日用動轉施爲處得滋味者，以揚眉瞬目、舉覺提撕爲窠臼；謂法不在言語上、不在情識上、不在舉動施爲處，錯認業識爲佛性，於此得滋味者，以擊石火、閃電光爲窠臼。如上所說，皆於得滋味處有所重。若無大丈夫氣概，退步知非，即以所重處便作奇特想、玄妙想、安隱想、究竟想、解脫想，作如是等想者，佛出世亦不奈何，教中謂之痴暗惑。何以故？爲你癡故，執邪爲正；爲你暗故，墮在所重處，不能動轉。」（《正法眼藏》卷三之下）「有所重」即有所執著，「得滋味」即是有一知半解，於經教、古人言句公案、心性、默然無言、日用施爲、擊石火閃電光等處有所領略，有一知半解者，即容易於此產生執著，陷入窠臼。可見，宗杲從認識論方面全面、深入地分析了禪學中各種弊病產生的根源。

二

禪宗五家興盛時期，各家曾建立了一些教化學人的方便法門，從而形成了一些不同的門風。如臨濟宗有四料簡、三玄三要，曹洞宗有偏正五位、功勳五位等，後來這些方便法門就成爲一些參學者的研究對象，以至於有些人將這些研究、解釋代替了真參實究。宗杲所處的時代中就有這樣一種學風，宗杲對這種學風也提出了批評，他在一次說法中說道：

臨濟一日示眾云：「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。」……當時有個克符道者，理會得臨濟意，便出來問：「如何是奪人不奪境？」臨濟當時不知那裏得許多閑言長語，鬥湊得恰好，便道：「煦日發生鋪地錦，嬰孩垂髮白如絲。」諸人還會麼？「煦日發生鋪地錦」是境，「嬰孩垂髮白如絲」是人，此兩句，一句存境，一句奪人。克符又

作頌曰：「奪人不奪境，緣自帶聲訛。」（師云：有甚麼聲訛？）擬欲求玄旨，思量反責麼？（師云：誣人之罪。）驪珠光燦爛，蟾桂影婆娑。（師云：何不早恁麼道？）睹面無差互，還應滯網羅。」（師云：依稀似曲才堪聽，又被風吹別調中。此頌大概在「驪珠光燦爛，蟾桂影婆娑」之上，蓋此兩句是境，學者問不奪境，「擬欲求玄旨，思量反責麼。」大意只是不可思量擬議，思量擬議者人也，碰卻睹面相呈一著子，即被語言網羅矣。克符此頌專明「煦日發生鋪地錦」，所以有「驪珠光燦爛，蟾桂影婆娑」之句，乃是存境而奪人，故曰「睹面無差互，還應滯網羅」。奪人之義，醍醐毒藥一道而行，具眼者方能辨別。」又問：「如何是奪境不奪人？」答云：「王令已行天下遍，將軍塞外絕煙塵。」（師云：「王令已行天下遍」是奪了境，「將軍塞外絕煙塵」是存人而不奪。」頌曰：「奪境不奪人，尋言何處真？」（師云：也須閑處作提防。」問禪禪是妄，究理理非親。」（師云：好處不如無。」日照寒光淡，山遙翠色新。」（師云：貧兒思舊債。」直饒玄會得，也是眼中塵。」（師云：自起自倒。爾要會「日照寒光淡，山遙翠色新。」麼？此兩句是境，「直饒玄會得，也是眼中塵。」便奪了也。其餘人境兩俱奪、人境俱不奪，盡是依語就學家問處答。」又問：「如何是人境兩俱奪？」答云：「并汾絕信，獨處一方。」便有人境兩俱奪面目。頌曰：「人境兩俱奪，從來正令行。」（師云：已落第二。」不論佛與祖，那說聖凡情？（師云：買石得雲饒。」擬犯吹毛劍，還如值木盲。」（師云：識法者懼。」進前求妙會，特地斬精靈。」（師云：前箭猶輕，後箭深，正令既行，不留佛祖，到這裏，進之退之，性命都在師家手裏，如吹毛劍，不可犯其鋒。」又問：「如何是人境俱不奪？」答云：「王登寶殿，野老謳歌。」頌曰：「人境俱不奪，思量意不偏。」（師云：會麼？是法住法位。」主賓言不異。」（師云：世間相常住。」問答理俱全。」（師云：添一毫不得，減一毫不得。」踏破澄潭月，（師云：猶有這個在。」穿開碧落天。」（師云：勞而無功。」不能明妙用，（師云：動著即錯。」淪落在無緣

。(師云：卻依舊處著。)

宗杲在解釋了「四料簡」之後，接著說：

如上所解注者四料簡，爾諸人齊聞齊會了。臨濟之意，果如是乎？若只如是，臨濟宗旨豈到今日？爾諸人聞妙喜說得落，將謂止如此。我實向爾道，此是第一等惡口，若記著一個元字腳，便是生死根本也。爾諸人諸方學得底，玄中又玄，妙中又妙，是甚麼屎禪，一向壓在皮袋裏，將謂實有甚麼事。莫錯，諸上座！爾真個要參妙喜禪，盡將諸方學得底，掃向他方世界，百不知百不會，虛卻心來，共爾理會。《大慧普覺禪師語錄》卷第十六《傳經幹請普說》

與對四料簡的解釋一樣，當時也流行著各種對於臨濟三玄、雲門三句、曹洞五位等祖師方便門庭作解釋、分析的學風，宗杲介紹和批評說：

又有一種，將臨濟三玄①、雲門三句②，逐句解說，以燈傳燈，祖師言句，各分門類。以「一塵才起，大地全收」、「一毛頭師子，百億毛頭師子現」、「盡大地是個解脫門」、「盡大地是沙門一隻眼」、「若人識得心，大地無寸土」、「山河大地，明暗色空，咸是妙明真心中物」之類，配為「體中玄」、「函蓋乾坤句」。以「三腳驢子弄蹄行」、「鋸解秤椎」、「火裏知了

①三玄三要是臨濟宗的宗風，臨濟在一次說法中說道：「大凡演唱宗乘，一句中須具三玄門，一玄門須具三要，有權有實，有照有用。」（《人天眼目》卷第一）

②「雲門三句」是指：函蓋乾坤句、截斷眾流句、隨波逐浪句。據載：

師（雲門）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：一鎚破三關。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。（《人天眼目》卷第二）

吞大蟲」、「文殊起佛見法見，賤向二鐵圍山」、「東山水上行」、「北斗裏藏身」，凡語言注解不得處，便道蚊子叮上鐵牛，無你下嘴處，如此之類，謂之「句中玄」、「截斷眾流句」。如「踏著秤椎硬似鐵」、「踏破草鞋赤腳走」、「饑來吃飯，困來打眠」、「山是山，水是水」、「行但行，坐但坐」、「大盡三十日，小盡二十九」，將如此之類，謂之「玄中玄」、「隨波逐浪句」。豈不見汾陽和尚頌云：「三玄三要事難分，得意忘言道易親。一句明明該萬象，重陽九日菊花新。」此老子明明爲你指出臨濟骨髓，卻來逐句下解注。謂「三玄三要事難分」是總頌，「得意忘言道易親」是體中玄，「一句明明該萬象」是句中玄，「重陽九日菊花新」是玄中玄。此是前輩中負大希望、有真實悟處，而大法不明，無師承，杜撰如此，瞎眾生眼，其餘裨販之流，不在言也。……問著三要，卻注解不得，便將同「德山托鉢」、「巖頭末後句」、「南泉斬貓兒」、「百丈野狐」、「歸宗斬蛇」、「大隨燒畬」、「趙州勘婆子、勘庵主」、「睦州擔板」、「玄沙『敢保老兄未徹在』」、「洞山『道即太煞，只道得八成』」、「達磨隻履西歸」，如此之類，皆謂之末後句，便引洛浦云：「末後一句，始到牢關。把斷要津，不通凡聖。任從天下樂欣欣，我獨不肯。」，謂之我爲法王，於法自在，任你學者逞盡神通，呈盡伎倆，我只一向把住，不許你，謂之牢關，直待舉立僧住院，密室口耳傳授，如斯之類，自毀正因，返行魔說。

又有一種，道「南泉斬貓兒」、「百丈野狐」、「歸宗斬蛇」、「大隨燒畬」、「趙州勘婆子、勘庵主」之類，謂之建立門庭，本無恁麼事，貴要羅籠學者。

又有一種，以「偏正回互」爲宗旨。如洞山與雲居過水次，洞山問：「水深多少？」云：「不濕。」山云：「粗人。」雲居卻問：「水深多少？」云：「不乾。」謂水諱濕，而當頭道濕，不能回互，謂之粗人。雲居卻云：「不濕。」是觸諱而不能回互。洞山道：「不乾。」乃有語中無語。何謂有語？「不乾」是；何謂無語？「不乾」是。不乾乃是濕，是活語，能回互，不觸諱

故也。又以黑白圈兒作五位形相，以全黑圈兒爲威音那畔、父母未生、空劫已前、混沌未分事，謂之正位。以二分黑一分白圈兒爲「正中偏」，卻來白處說黑底，又不得犯著黑字，犯著黑字即觸諱矣。更引洞山頌云：「正中偏，三更初夜月明前。」謂能回互，只言三更，三更是黑，初夜是黑，月明前是黑。不言黑，而言「三更初夜月明前」，是能回互，不觸諱。以二分白一分黑圈兒爲「偏中正」，卻來黑處說白底，而不得犯白底消息，云：「偏中正，失曉老婆逢古鏡。」不言明與白，而言「失曉」與「古鏡」，是能回互明與白字而不觸諱，蓋「失曉」是暗中之明，「古鏡」亦是暗中之明，老婆頭白不說白，而言老婆，白在其中矣，能回互白字故也。又說「正中來」頌云：「正中來，無中有路隔塵埃。」或云「出塵埃」，謂凡有言句，皆無中唱出，便自妙挾了也，無不從正位中來，或明或暗，或至或到，皆妙挾通宗。凡一位，皆具此五事，如掌之五指，無少無剩。「兼中至」謂兼黑兼白，兼偏兼正而至。何謂至？如人歸家，未到而至，別業乃在途爲人邊事，亦能回互，妙在體前。「兼中到」謂兼前四位，皆妙挾而歸正位，謂這「折合歸來炭裏坐」，亦是說黑處而回互黑字，不道黑而言炭。或者又謂曹山有言：「正位者，即空界也，一向無物；偏位者，即色界也，內有種種，諸雜萬象；兼中至者，捨事入理；正中來者，背理就事；兼帶者，即冥應眾緣，不墮諸有，非染非淨，無正無偏，故云虛玄要道，無著真宗，從上先德，推此一位，最妙最玄，須是審詳辯明當體。」又說五位皆三字成句，偏正上下回互而不犯中，中即正位也。說理說事，教有明文，教外單傳直指之道，果如是乎？……臘月三十日，四大相將解散，平昔記持學得底，還回互得麼？回互時還著意也無？……

又有商量洞山示眾云：「向時作麼生？奉時作麼生？功時作麼生？功功時作麼生？」時有僧問：「如何是向？」山云：「吃飯時作麼生？」「如何是奉？」云：「背時作麼生？」「如何是功？」云：「放下鋤頭時作麼生？」「如何是共功？」云：「不得色。」「如何是功功？」云：

「不共。」「向時作麼生？」謂趣向此事，答曰：「吃飯時作麼生？」謂此事不可吃飯時無功動而有間斷也。「奉時作麼生？」奉乃承奉也，如人奉尊長，先致敬而後承奉。向乃功動之所立，才向即有承奉之義。答曰：「背時作麼生？」謂此事無間斷，奉時既爾，而背時亦然，言背即奉之義，蓋奉背皆功動也。「功時作麼生？」功即用也。答曰：「放下鋤頭時作麼生？」把鋤頭是用，放下鋤頭是無用。洞山之義，謂用與無用皆功動也，亦是無間斷之義。「共功時作麼生？」謂法與境敵。答曰：「不得色。」乃法與境不得成一色，正用時是顯個無用底，無用即用也。若作一色，即是十成死語，洞山宗旨，語忌十成，故曰：「不得色。」乃活語也。「功功時作麼生？」謂法與境皆空，謂之無功用大解脫，故曰：「不共。」乃無法可共，不共之義，全歸功動邊，如法界事事無礙是也。你面前無我，我面前無你，所以夾山道「此間無老僧，目前無閻梨」是也。如此之說，皆趣向承奉於日用四威儀內，成就世出世間無不周旋，謂之功動五位。你道他古人意果如是乎？若只如此，有甚奇特？只是口傳心授底葛藤。既不如是，且古人意畢竟作麼生？……古人一言半句，雖是垂慈，皆在未屑以前著到。如三玄三要、四種料簡、十智同真①，亦是遮個道理。

又有一種，也不在言語上，也不在古人公案上，也不在心性上，也不在玄妙上，也不在有無得失邊，如火相似，觸著便燒，非離真而立處，立處即真，信手拈來，超今越古，一句來，一句去，末後多一句，便是得便宜。似遮般底，只是弄個業識痴團，便謂無因果、無報應，亦無人，亦無佛，飲酒食肉不礙菩提，行盜行淫無妨般若，如此之流，正是師子身中蟲，自食師子身中肉，永嘉所謂「豁達空，撥因果，莽莽蕩蕩遭殃禍」是也。

有一種商量古人公案，謂之針線工夫，又謂之即君子弟禪。如商量女子出定語②云：「文殊是七佛之師，為甚麼出女子定不得？」云：「文殊與女子無緣。」「罔明是初地菩薩，為甚麼出

得女子定？」云：「與女子有緣。」下語云：「冤有頭，債有主。」又有商量道：「文殊不合有心，所以出不得。罔明無意，所以出得。」下語云：「有心用處還應錯，無意求時卻宛然。」又有商量道：「文殊爲甚麼出女子定不得？杓柄在女子手裏，罔明爲甚麼出得？如蟲禦木。」又云

①「十智同真」指一個合格的禪師應具備的十種智慧，是由汾陽善昭提出的，他說：

夫說法者，須具十智同真，若不具十智同真，邪正不辯，縑素不分，不能爲人天眼目，決斷是非，如鳥飛空而折翼，如箭射的而斷弦，弦斷故射的不中，翼折故空不能飛。弦壯翼牢，空的俱澈。作麼生是十智同真？與諸上座一點點出：

一、同一質；二、同大事；三、總同參；四、同真智；五、同遍普；六、同具足；七、同得失；八、同生殺；九、同音吼；十、同得入。

還有點得出底麼？不吝慈悲，試出來道看，若點不出，未具參學眼在，卻須辨取。要識是非，面目現在。喝一喝，下座。

大慧（宗杲）評論說：汾陽老子末後若無個「面目現在」，一場敗闕。雖然，未免喪我兒孫。（《人天眼目》卷第一）

②所謂「女子出定」公案是說：世尊（釋迦牟尼）昔因文殊至諸佛集處，值諸佛各還本處，唯有一女子近彼佛坐，入於三昧。文殊乃白佛云：「何此人得近佛座，而我不得？」佛告文殊：「汝但覺此女今從三昧起，汝自問之。」文殊繞女人三匝，鳴指一下，乃托至梵天，盡其神力而不能出。世尊曰：「假使百千萬文殊，出此女人定不得。下方經過四十二恒河沙國土，有罔明菩薩出此女人定。」須臾，罔明大士從地涌出，作禮世尊，世尊敕罔明出，罔明卻至女人前鳴指一下，女子於是從定而出。（《五燈會元》卷第一）

：「因風吹火。」又云：「爭奈女子何？」邪解甚者，至於作入定勢，又作出定勢，推一推，彈指一下，哭蒼天數聲，伏惟尚饗，拂袖之類，冷地看來，慚惶殺人。又芭蕉云：「你有拄杖子，我與你拄杖子；你無拄杖子，我奪卻你拄杖子。」商量云：「你若是遮般人，我與你說遮般話，謂之與你拄杖子；你不是遮般人，我當面換卻你眼睛，謂之奪卻你拄杖子。」下語云：「量才補職。」又云：「看樓打樓。」又有商量道：「有無與奪是擒縱。」學者似恁見解，如麻似粟。

如上所說，皆口傳心授露布葛藤，印板上打來，模子裏脫出，非唯自謗，亦乃謗他古人。（

《正法眼藏》卷三之下）

從上面的大段引文可以看出，宗杲對於當時禪宗叢林中流行的這種種學風進行了系統而又嚴肅的批判，他堅持「以悟爲則」，認爲「悟」才是禪的關鍵所在，沒有悟就沒有禪。宗杲認爲四料簡、三玄三要、偏正五位、功勳五位等都只是臨濟、曹洞等有真實體悟的古代禪師權巧接引學人的方便法門，可是當時一些人卻將它們當作實法而加以學習、研究。宗杲早年在曹洞宗門下參學時就對這種學風不以爲然，在宗杲看來，這些只是「口傳心授露布葛藤」，並不是佛教、禪宗的精神所在。他認爲如果有真實體悟而不明大法，以自己的體悟教導學人，同樣會瞎人眼。宗杲強調參學者要明大法，他曾說：「山僧在衆日，滄仰、曹洞、雲門、法眼下，都去作工夫來，臨濟下則故是。後來方知道，悟則事同一家，不悟則萬別千差。既同一個，達磨祖師又何處有許多般差別來。……德山見僧入門便棒，僧罔措。復云：不得作棒會。臨濟見僧入門便喝，已是兩手分付。擬欲覷捕，則眼睛落地了也，況復說理說事，絲來線去，正是師子咬人，狂狗逐塊。」（《大慧普覺禪師語錄》卷第十八）鄭成忠請普說）又說：「禪無德山臨濟之殊，法眼曹洞之異，但學者無廣大決定志，而師家亦無廣大融通法門，故所入差別。究竟歸宿處，並無如許差別。」（《大慧普覺禪師語錄》卷第二十

九〈答李郎中（李似表）〉

宗杲認為，禪宗五家七宗的精神實質是相同的，而要領會禪宗的精神，就要靠「證悟」。宗杲特別強調禪宗「教外單傳直指之道」的特點，強調禪悟是要超越知解的，如果束縛在四料簡、五位偏正、五位功勳等門庭施設中而不能自拔，則與教乘沒什麼差別了，而且在教乘中說得還更為清晰和全面。宗杲也不否定教下諸宗的價值，而且他常常能引用經教的精義來與禪旨互相發明，只是他特別強調發揚禪宗的特長，這一點宗杲與他以前如宗密等和以後如明末四大高僧等許多人所提倡的宗、教融合有所不同。如他說：「柳子厚以天臺教為司南，言禪病最多。誠哉是言！天臺智者之教，以空假中三觀攝一切法，教人把本修行。禪無文字，須是悟始得。」又說：「若向有理有事處得個入處，只在教乘裏頭出頭沒。若於非得非失處得個入處，敢保諸人十二時中未有安身立命處。」還說：「此事決定不在言語上，所以從上諸聖次第出世，各各以善巧方便切切怛怛，惟恐人泥在言語上。若在言語上，一大藏教五千四十八卷說權說實，說有說無，說頓說漸，豈是無言說？因甚麼達磨西來，卻言『單傳心印，不立文字語言，直指人心，見性成佛』。因何不說『傳玄傳妙，傳言傳語』。只要當人各各直下明自本心，見自本性。事不獲已，說個心說個性，已大段狼籍了也。」（《大慧普覺禪師語錄》卷第十六〈傳經幹請普說〉）可見宗杲是特別強調禪宗「直指人心，見性成佛」的特點。

三

自從汾陽善昭首創以頌古的方式表達禪意以來，禪宗界中盛行著以頌古、拈古來研究古

人公案的學風，人們試圖通過頌古來達到教禪、學禪的目的。宗杲尤其是在他的早年也曾大量地學習、研究前人，特別是雪竇的頌古，而且自己也作過大量的頌古。但宗杲後來尤其是他思想成熟以後，認為學習頌古也容易流於知解，學習頌古也並不能代替真參實悟，所以他就批評這種以頌古為能事的風氣。宗杲曾舉一個居士的例子說：

今時參禪者，不問了得生死，了不得生死，只求速效，且要會禪，無有一個不說道理，如檀越給事。見其愛說道理，遂將個沒道理底因緣與渠看。僧問雲門：如何是佛？門云：乾屎橛。又恐渠作道理會，先與渠說不得云「道在屎溺，道在稊稗，道在瓦礫，即色明心，附物顯理。」不得道「處處真，塵塵儘是本來人」之類。渠看此話，奈何不下，用盡氣力去看，終看不破。忽然一日省得此事不可以道理通，便道「我有個悟處」，便連呈數頌來呈見解。一曰：「太虛寥廓強為名，任是僧鷄畫不成，何用尋源問端的，都無一法可當情。」又曰：「到家豈復說途程，萬木春來自向榮。若遇上流相借問，扶桑東畔日輪生。」又曰：「羚羊過後絕追尋，妙訣空傳在少林，閑把無弦彈一曲，清風明月兩知音。」又曰：「撒手懸崖信不虛，根塵頓盡更無餘，始知佛法無多子，向外馳求轉見疏。」山僧向渠道：「作得頌也好，說得道理也是，只是去道轉遠。」渠不甘，又作一頌曰：「切忌談玄說妙，那堪隨聲逐色，和這一橛掃除，大家都無見識。」又有書來云：「看此話，直得言語道斷，心行處滅，無言可說，無理可伸，不起纖毫修學心，百不知百不會，不涉思維，不入理路，直是安樂。」山僧又向渠道：這個是出格底道理，若是「乾屎橛」話如此說得落時，如「鋸解秤錘」、「麻三斤」、「狗子無佛性」、「一口吸盡西江水」、「不是心，不是佛，不是物」、「有句無句，如藤倚樹」、「即心即佛」語，皆可如此說得也。既不可如此，須是悟始得。悟則事同一家，不悟則萬別千差。差之毫釐，失之千里，切須仔細。（《大慧普覺禪師語錄》卷第十四〈黃德用請普說〉）

這個居士雖然頌古作得很好，但宗杲認為這些還都只是見解、知解，是概念化的，還不
是「悟」，真正的「悟」是「出格底道理」，是不可言傳的，是超越語言、文字的。見解、
知解還是分別心的作用，「心意識乃思量分別之窟宅也」（《大慧普覺禪師語錄》卷第二十
〈示廓然居士（謝機宜）〉）。所以宗杲特別指出心意識是真參實悟的障礙，他說：「聰明
利智之士，往往多於腳跟下蹉過此事。蓋聰明利智者理路通，才聞人舉著個中事，便將心意
識領覽了。及乎根著實頭處，黑漫漫地不知下落，卻將平昔心意識學得底引證，要口頭說得
到、心裏思量計較得底，疆差排要教分曉。殊不知，家親作祟，決定不從外來。故永嘉有言
：損法財，滅功德，莫不由茲心意識。以是觀之，心意識之障道，甚於毒蛇猛虎。何以故？
毒蛇猛虎尚可迴避。聰明利智之士，以心意識爲窟宅，行住坐臥未嘗頃刻不與之相酬酢，日
久月深，不知不覺與之打作一塊。亦不是要作一塊，爲無始時來行得這一路子熟，雖乍識得
破，欲相遠離，亦不可得。故曰：毒蛇猛虎尚可迴避，而心意識真是無爾迴避處。」（《大
慧普覺禪師語錄》卷第二十〈示羅知縣（羅孟弼）〉）

由此可見，心意識不但在思量世間塵勞中事時是障道的，而且在學道的時候也容易產生
知解或所知障，妨礙真參實悟。宗杲還進一步認為，由於心意識執著、分別的作用，所以「
守名而生解」，即將概念、名相固定化、確定化而產生知解，他曾說：

不見黃檗和尚云：我此禪宗，從上相承以來，不曾教人求知求解。只云學道，早是接引之辭
，然道亦不可學，情存學道，卻成迷道。道無方所，名大乘心。此心不在內外中間，實無方所。
第一、不得作知解，只是說汝而今情量盡處爲道。情量若盡，心無方所。此道天真，本無名字。
只爲世人不識，迷在情中。所以諸佛出來，說破此事，恐爾不了，權立道名，不可守名而生解也
。前來所說瞎眼漢，錯指示人，皆是認魚目作明珠，守名而生解者。教人管帶，此是守目前鑒覺

而生解者；教人硬休去歇去，此是守忘懷空寂而生解者；歇到無覺無知，如土木瓦石相似，當恁麼時，不是冥然無知，又是錯認方便解縛語而生解者；教人隨緣照顧，莫教惡覺現前，這個又是認著個骷髏情識而生解者；教人但放曠任其自在，莫管生心動念，念起念滅，本無實體，若執為實，則生死心生矣，這個又是守自然體為究竟法而生解者。如上諸病，非干學道人事，皆由瞎眼宗師錯指示耳。（《大慧普覺禪師語錄》卷第二十五〈答曾侍郎（曾天游）〉）

因為「道」無方所、無名字，所以任何對於「道」的固定化、概念化的限定都只是一種知解，不可能符合「道」的本來面目。

四

當然，宗杲也不是絕對排斥知解的作用的。他只是認為「悟」是最重要、最究竟的，在還沒有悟的時候，如果停留於知解上，則容易為知解所障，所以他要反覆批判由於一知半解而產生的口頭禪、文字禪等禪病。宗杲有時也不否定知解的作用的，如富季申曾向宗杲來書，說自己因為為知解所障，未有悟入處。宗杲答書道：

示諭：蚤歲知信向此道，晚年為知解所障，未有一悟入處，欲知日夕體道方便。既荷至誠，不敢自外，據款結案，葛藤少許。只這求悟入底，便是障道知解了也，更別有甚麼知解為公作障？畢竟喚甚麼作知解？知解從何而至？被障者復是阿誰？只此一句，顛倒有三：自言為知解所障，是一；自言未悟，甘作迷人，是一；更在迷中，將心待悟，是一。只這三顛倒便是生死根本。直須一念不生，顛倒心絕，方知無迷可破，無悟可待，無知解可障，久久自然不作這般見解也。但就能知知解底心上看，還障得也無？能知知解底心上，還有如許多般也無？從上大智慧之士，

莫不皆以知解爲儔侶，以知解爲方便，於知解上行平等慈，於知解上作諸佛事，如龍得水，似虎靠山，終不以此爲惱。只爲他識得知解起處。既識得起處，即此知解便是解脫之場，便是出生死處。既是解脫之場、出生死處，則知底解底當體寂滅。知底解底既寂滅，能知知解者不可不寂滅，菩提、涅槃、真如、佛性不可不寂滅，更有何物可障，更向何處求悟入？（《大慧普覺禪師語錄》卷第二十六〈答富樞密（富季申）〉）

「識得知解起處」也就是能夠認識到知解本身就是性空寂滅的，是在「空性」中起滅的。所以從這個意義上來說，知解不但不是覺悟空性的障礙，而且還可以作爲覺悟的方便，因爲知解的體性本身也是畢竟空的，是當體寂滅的。

五

既然一切法（包括知解）本來是寂滅的，如果能認識到一切法（包括知解、迷妄）的空寂本性，也就無迷可破，無「悟」可待。所以，雖然禪宗乃至整個佛教是「以悟爲則」的，但也不是要修學者存心待悟的。所謂「悟」，也就是要覺悟、證悟到一切法本來就是性空、寂滅的，而自心爲萬法之本，自心也是空寂的。所以要空萬法，先要從心地上下功夫。宗杲說：

欲空萬法，先淨自心。自心清淨，諸緣息矣。諸緣既息，體用皆如。體即自心清淨之本源，用即自心變化之妙用，入淨入穢，無所染著，若大海之無風，如太虛之雲散。得到如是田地，方可謂之學佛人，未得如是，請快著精彩。（《大慧普覺禪師語錄》卷第十九〈示清淨居士（李提舉獻臣）〉）

「悟」也就是自悟自心，是自心自悟，自心自悟的是「諸緣既息，體用皆如」、「入淨入穢，無所染著」的境界。而這種境界也就是無分別、無差別的境界，宗杲認為是這種無分別、無差別的境界而不是各種權巧、方便語言和方法才應是學禪者的歸趣所在，他說：

莫愛諸方奇言妙句，宗師各自主張，密室傳授底古人公案之類，此等雜毒，收拾在藏識中，劫劫生生取不出，生死岸頭非獨不得力，日用亦被此障礙，道眼不得明澈。古人不得已，見汝學者差別知解多而背道泥語言，故以差別之藥，治汝差別之病，令汝心地安樂到無差別境界，今返以差別語言為奇特，執藥為病，可不悲夫。（《大慧普覺禪師語錄》卷第十九〈示智通居士（黃提宮伯成）〉）

由此看來，宗杲對於當時禪宗界中存在的各種禪病進行了集中的清算和批判。宗杲認為這些禪病都是陷於窠臼和窟宅的，而萬法的本來面目是真空無相的，是不陷於任何窠臼的。他特別繼承和強調慧能以來南宗禪強調的頓悟見性的思想，而宗杲頓悟見性的理論基礎和根據也就是南宗禪一貫堅持的「自性、自心本來是佛」和般若學真空實相的理論，頓悟見性就是自性自悟、自見。宗杲還認為慧能以後南宗禪五家七宗在本質上是一致的，而只有「證悟」才能認識、體會到五家七宗一致的本質，即所謂「悟則事同一家，不悟則萬別千差」。從這種意義來說，宗杲不但是繼承了臨濟宗的思想傳統，而且還要綜合整個禪宗包括五家七宗的禪法，因為五家七宗的禪法其實都是建立在「悟」的基礎之上的。

宗杲認為學習經教和禪法時，要「得意忘言」，要「在言前領略」，不要「滯在言語上」，不要以思維分別心來理解、研究經教或古人公案，因為那樣得來的也只是是一些知性的認識。在教學方法上，宗杲強調師家「有真實悟處，而大法不明」，以自己的證悟處指示學人，同樣會瞎人眼，所以參學者要「明大法」，要通過古人公案來學習、參究古人是如何達到

那種境界的。要達到這個目的，就要有一種「廣大融通法門」，這個「廣大融通法門」就是宗杲所大力提倡的看話禪。

第二節 參究話頭

一、自悟與疑情

宗杲認為，參禪首先要真參實究，而不被知解所障。若要真參實悟，就首先必須腳踏實地地從自己腳跟下做起，而不是從知見上理會。他說：「欲學此道，當於自己腳跟下理會，才涉秋毫知見，即碰過腳跟下消息。腳跟下消息通了，種種知見無非盡是腳跟下事。故祖師云：『正說知見時，知見即是心，當心即知見，知見即如今。』若如今不越一念，向腳跟下頓亡知見，便與祖師把手共行，未能如是，切忌向知見上著到。」（《大慧普覺禪師語錄》卷第十九〈示東峰居士（陳通判次仲）〉）所以參學者要「於日用現行處把得住，作得主，識得破，直下一刀兩段，便從腳跟下做將去，不必將心等悟，亦不必計較得在何時。」（《大慧普覺禪師語錄》卷第二十〈示羅知縣（羅孟弼）〉）「腳跟下事」也即是最現實、具體的生命活動，而「腳跟下事」最集中的表現即是所謂「生死大事」。所以學禪首先是要解決生死問題，而不是廣增知見，宗杲反覆強調這一點，如他說：

本為生死事大、無常迅速、己事未明故，參禮宗師，求解生死之縛，卻被邪師輩添繩添索，舊縛未解，而新縛又加，卻不理會生死之縛，只一味理會閑言長語，喚作宗旨，是甚熱大不緊。教中所謂邪師過謬，非眾生咎。要得不被生死縛，但常教方寸虛豁豁地，只以不知生來，不知死

去底心，時時向應緣處提撕，提撕得熟，久久自然蕩蕩地也。覺得日用處省力時，便是學此道得力處也，得力處省無限力，省力處卻得無限力。（《大慧語錄》卷第二十三）示妙明居士（李知省伯和）（）

既知無常迅速、生死事大，……常以生死二字貼在額頭上，茶裏飯裏，坐時臥時，指揮奴僕時，幹辦家事時，喜時怒時，行時住時，酬酢賓客時，不得放捨，常常恰似方寸中有一件緊急未了底事礙塞，決欲要除屏去教淨盡，方有少分相應也。若見宗師說時，方始著急理會，不說時，又卻放緩，則是無決定之志，要得生死根株斷，則無有是處。（《大慧語錄》卷第二十二）示永寧郡夫人（鄭兩府宅）（）

生從何處來，死向何處去，知得來去處，方名學佛人。知生死底是阿誰？受生死底復是阿誰？不知來去處底又是阿誰？忽然知得來去處底又是阿誰？看此話眼，眨眨眼地理會不得，肚裏七上八下，方寸中如頓卻一團火相似底又是阿誰？若要識，但向理會不得處識取。若便識得，方知生死決定不相干涉。（《大慧語錄》卷第十九）示清淨居士（李提舉獻臣）（）

既以生死事在念，則心術已正。心術既正，則日用應緣時，不著用力排遣。既不著排遣，則無邪非，無邪非則正念獨脫，正念獨脫則理隨事變，理隨事變則事得理融，事得理融則省力，才覺省力時，便是學此道得力處也。得力處省無限力，省力處得無限力。得如此時，心意識不須按捺，自然帖帖地矣。（《大慧語錄》卷第二十）示羅知縣（羅孟弼）（）

從上面大量的引文可以看出，宗杲從各個方面反覆強調參禪首先是要了脫生死大事。他認為若以生死事在念，對生死大事起疑情，則可以保持正念，可以克服多知多解的弊病，而又不陷於默照禪，保持正念就可以省無限力，而又得無限力。所謂正念就是既不昏沈，又不掉舉之念，正念既不陷入知解，也不陷入默照。正念不但是省力處，而且也是獲得證悟的重

要前提，他說：「佛言：若有欲知佛境界，當淨其意如虛空；遠離妄想及諸取，令心所向皆無礙。決有此志，學無上菩提，常令方寸虛豁豁地，不著言說，不著空寂，無言無說，兩頭俱勿依怙；善惡二事，無取無捨。日用二六時中，將思量計較之心坐斷，不於空寂處住著，內不放出，外不放入，如空中雲，如水上泡，瞥然而有，忽然而無，只向這裏翻身，一擲抹過太虛。」（《大慧語錄》卷第二十四〈示成機宜（成季恭）〉）宗杲常以「虛豁豁地」來形容正念，他認為自心常常虛豁豁地，就可以既不著言說，又可以不墮空寂。「不著言說」是針對文字禪、口頭禪而說的，「不著空寂」是針對默照禪而言的。宗杲認為要克服口頭禪、文字禪與默照禪這兩種弊病，才能走上正道，了脫生死。

宗杲除了一方面反覆強調要從腳跟下的「生死大事」上「理會」，起疑情外，另一方面對於如何超越「知見」、「知解」也作了具體的說明，他說：「凡看經教及古德入道因緣，當見月亡指，切不得泥在言語中。若於語上尋玄妙，言中求奇特落處，如此作工夫，則失方便也。」（《大慧語錄》卷第二十二〈示永寧郡夫人（鄭兩府宅）〉）又說：「古人種種差別言句，不可以為實，然亦不可以為虛，久久純熟，自然默默契自本心矣，不必別求殊勝奇特也。」（《大慧語錄》卷第二十五〈答李參政（李漢老）〉）所以看經教及古人入道因緣（公案）不要停留、滿足於言語、知解上，否則就會產生宗杲所批判過的各種禪病。宗杲特別指出，經教及公案只是幫助學人入道的一種方便而已，所以對於經教及公案等應採取這樣的參究、學習方法：

凡看經教及古德入道因緣，心未明了，覺得迷悶、沒滋味、如咬鐵橛相似時，正好著力。第一不得放捨，乃是意識不行、思想不到，絕分別、沒理路處，尋常可以說得道理，分別得行處，盡是情識邊事，往往多認賊為子，不可不知也。（《大慧語錄》卷第十九〈示清淨居士（李提舉

獻臣))

若是曾於理性上得滋味，經教中得滋味，祖師言句上得滋味，眼見耳聞處得滋味，舉足動步處得滋味，心思意想處得滋味，都不濟事。若要直下休歇，應是從前得滋味處都莫管他，卻去沒撈摸、沒滋味處試著意看。(《大慧語錄》卷第二十九〈答王教授(王大受)〉)

看經教及公案最終應該落實到「絕分別、沒理路處」著力。而在經教和古人公案中無理路、無義味處也就正是最關鍵的地方，這也就是所謂「話頭」。宗杲使用最頻繁的話頭是「狗子無佛性」和「竹篾子」話頭。

在宗杲看來，了脫腳跟下的生死大事才是根本，參究經教和公案只是一種方便，但是了脫腳跟下的「生死大事」也應該借助於公案作為方便。也就是說，了脫生死大事應與參究話頭、公案結合起來，應在參究話頭中了生死疑，宗杲說：

疑生不知來處，死不知去處底心未忘，則是生死交加，但向交加處看個話頭，僧問趙州和尚：「狗子還有佛性也無？」州云：「無！」但將這疑生不知來處，死不知去處底心，移來「無」字上，則交加之心不行也。交加之心既不行，則疑生不知來處，死不知去處底心將絕也。但向欲絕未絕處與之廝崖，時節因緣到來，驀然「噴」地一下，便了教中所謂絕心生死，止心不善，伐心稠林，浣心垢濁者也。(《大慧語錄》卷第二十三〈示妙明居士(李知省伯和)〉)

在生死交加處看「無」字話頭，將生死疑情移到「無」字上，實際上就是將生死疑情集中到「無」字上，也就是對「無」字發起疑情。因而，所謂疑情也可以說是對話頭的疑情。這樣，宗杲就將具體的參禪實踐與看話頭結合起來了，即把話頭只是作為一種幫助入門的方便、手段，而不是把它們作為一種實在的對象和目的來研究，這就是宗杲所大力提倡的看話禪。宗杲所謂的話頭是指古人公案中一個句子或一個關鍵問題，看話頭就是要探索這個話

之前或背後是什麼，直至其根源，「話」是語言，「頭」是根源。

宗杲的看話禪主張將看話頭貫徹、落實到日常生活、日用中的一切時、一切處，將話頭作為截斷思量分別、幫助入門的方便和工具。在宗杲的語錄中，充滿了大量的這樣的說法，如：

常以生不知來處，死不知去處二事貼在鼻孔尖上，茶裏飯裏，鬧處靜處，念念孜孜，常似欠卻人百萬貫錢債，無所從出，心胸煩悶，迴避無門，求生不得，求死不得。當恁麼時，善惡路頭相次絕也。覺得如此時，正好著力，只就這裏看個話頭。僧問趙州：「狗子還有佛性也無？」州云：「無！」（《大慧普覺禪師語錄》卷第二十一〈示呂機宜（呂舜元）〉）

既為無常迅速、生死事大，決定有志，直取無上菩提，世間種種虛妄不實底事，一筆勾下，卻向不可取、不可捨處，謾覷捕看，是有是無，直得無用心處、無開口處，方寸中如一團熱鐵相似時，莫要放卻，只就這裏看個話頭。僧問雲門：「殺父殺母，向佛前懺悔。殺佛殺祖，卻向甚處懺悔？」雲門云：「露！」若有決定志，但只看個「露」字，把思量分別塵勞中事底心，移在露字上。（《大慧普覺禪師語錄》卷第二十四〈示成機宜（成季恭）〉）

示諭：應緣日涉差別境界，未嘗不在佛法中；又於日用動容之間，以「狗子無佛性」話破除情塵。若作如是工夫，恐卒未得悟入，請於腳跟下照顧差別境界從甚麼處起，動容周旋之間如何以「狗子無佛性」破除情塵，能知破除情塵者又是阿誰？……日用應緣處，才覺涉差別境界時，但只就差別處舉「狗子無佛性」話，不用作破除想，不用作情塵想，不用作差別想，不用作佛法想，但只看「狗子無佛性」話，但只舉個「無」字，亦不用存心等悟。若存心等悟，則境界也差別，佛法也差別，情塵也差別，「狗子無佛性」話也差別，間斷處也差別，無間斷處也差別，遭情塵惑亂、身心不安樂處也差別，能知許多差別底亦差別。若要除此病，但只看個「無」字。

（《大慧普覺禪師語錄》卷第二十八〈答宗直閣〉）

日用隨緣時，撥置了得靜處便靜，雜念起時但舉話頭。蓋話頭如火火聚，不容蚊蚋蠅蟻所泊。○（《大慧普覺禪師語錄》卷第二十〈示羅知縣（羅孟弼）〉）

漸覺得日用二六時中省力處，便是學佛得力處。……才覺思量塵勞事時，不著用力排遣，只就思量處輕輕撥轉話頭，省無限力，亦得無限力。請公只如此崖將去，莫存心等悟，忽地自悟去。○（《大慧普覺禪師語錄》卷第二十六〈答趙待制（趙道夫）〉）

要學無上佛果菩提，……既是有心，莫管得在何時。若卒討巴鼻不著，但只看個古人入道底話頭。僧問趙州：「如何是祖師西來意？」州云：「庭前柏樹子！」僧云：「和尚莫將境示人。」州云：「我不將境示人。」僧云：「既不將境示人，卻如何是祖師西來意？」州只云：「庭前柏樹子！」其僧於言下忽然大悟。伯壽但日用行住坐臥處，奉侍至尊處，念念不間斷，時時提撕，時時舉覺，驀然向「柏樹子」上，心意識絕氣息，便是徹頭處也。（《大慧普覺禪師語錄》卷第二十三〈示太虛居士（鄧直殿伯壽）〉）

宗杲反覆主張「雜念起時，但舉話頭」、「才覺思量塵勞事時，不著用力排遣，只就思量處輕輕撥轉話頭」等等。可見，宗杲是以話頭作為對治、克服一切煩惱、妄念的手段。本來，宗杲認為，一切煩惱、妄念本空，無須刻意、強制性地去壓服它們，否則就是將煩惱當作實在的了。宗杲說：「正煩惱時，仔細揣摩窮詰，從甚麼處起。若窮起處不得，現今煩惱底，卻從甚麼處得來。正煩惱時，是有是無，是虛是實，窮來窮去，心無所之。要思量但思量，要哭但哭，哭來哭去，思量來思量去，抖擻得藏識中許多恩愛習氣盡時，自然如水歸水，還我個本來無煩惱無思量無憂無喜底去耳。入得世間，出世無餘；世間法則佛法，佛法則世間法。……若硬止遏，哭時又不敢哭，思量時又不敢思量，是特欲逆天理，滅天性，揚聲

止響，潑油救火耳。正當煩惱時，總不是外事，且不得作外邊想。永嘉云：無明實性即佛性，幻化空身即法身。」（《大慧普覺禪師語錄》卷第二十七〈答汪內翰（汪彥章）〉）

宗杲認為，對於一切煩惱並不需要硬去止遏、斷除它們，而是要去探究它們的本質，因為它們本質都是虛幻的。而且，與此相應，宗杲還提出了一種達到這種思想認識的普遍可行的宗教實踐方法，這即是看話頭的方法。看話頭就是要將所有的對於妄念、煩惱的疑情都集中到話頭上，要集中全部心力於話頭的疑情上。他曾在與呂居仁的答書中總結說：

千疑萬疑，只是一疑。話頭上疑破，則千疑萬疑一時破。話頭不破，則且就上面與之廝崖。若棄了話頭，卻去別文字上起疑，經教上起疑，古人公案上起疑，日用塵勞中起疑，皆是邪魔眷屬。（《大慧普覺禪師語錄》卷第二十八〈答呂舍人（呂居仁）〉）

後來呂居仁又來書問「不知離此別有下工夫處也無？又如舉手動足、著衣吃飯，當如何體究？為復只看話頭，為復別有體究？又平生一大疑事，至今未了，只如死後斷滅不斷滅，如何決定見得？又不要引經論所說，不要指古人公案，只據目前，直截分明指示剖判斷滅不斷滅實處。」宗杲在答呂隆禮（呂居仁之弟）的書中說道：「未了底為復是舉手動足、著衣吃飯底？未了底若是舉手動足、著衣吃飯底，又要如何了他？殊不知，只這欲了知、決定見得死後斷滅不斷滅底，便是閻家老子面前吃鐵棒底。此疑不破，流浪生死，未有了期。向渠道：千疑萬疑，及是一疑。話頭若破，死後斷滅不斷滅之疑，當下冰消瓦解矣。更教直截分明指示剖判斷滅不斷滅實處，如此見解與外道何異？」（《大慧普覺禪師語錄》卷第二十八〈答呂郎中（呂隆禮）〉）

這樣看來，宗杲的看話禪是要以從話頭上起疑情來統攝或代替其他一切疑情，或者說是將其他一切疑情都集中到話頭上，然後集中全部心力參究話頭，這樣，話頭上疑破則一切疑

破。這是看話禪的一個重要特徵。後來提出看話禪的禪師們也都很重視疑情的作用，如高峰原妙說：「先將六情六識、四大五蘊、山河大地、萬象森羅，總熔做一個疑團，頓在目前，不假一槍一旗，靜悄悄地，便是個清平世界。如是，行也只是個疑團，坐也只是個疑團，著衣吃飯也只是個疑團，屙屎放尿也只是個疑團，以至見聞覺知，總只是個疑團。疑來疑去，疑至省力處，便是得力處。不疑自疑，不舉自舉，從朝至暮，粘頭綴尾，打成一片，無絲毫縫隙，撼亦不動，趁亦不去，昭昭靈靈，常現在前，如順水流舟，全不犯手，只此便是得力底時節也。」（《高峰和尚禪要·示衆》）這也是直接地繼承了宗杲的思想。

二、決定志與決定信

宗杲認為，參話頭要發起疑情，獲得覺悟，同時還必須要具有大決心和大信心。大決心和有信心也是發起疑情、參禪悟道的重要條件，「疑」從另一個意義來說就是「信」。他說：「欲行千里，一步為初。十地菩薩斷障證法門，初從十信而入，然後登法雲地而成正覺。初歡喜地，因信而生歡喜故也。若決定豎起脊梁骨，要做世出世間沒量漢，須是個生鐵鑄就底方了得。若半明半暗，半信半不信，決定了不得。此事無人情，不可傳授，須是自家省發，始有趣向分，若取他人口頭辦，永劫無有歇時。」（《大慧普覺禪師語錄》卷第二十六）答許司理（許壽源）又說：「既辦此心，要理會這一著子，先須立決定志。觸境逢緣，或逆或順，要把得定作得主，不受種種邪說。日用應緣時，常以無常迅速、生死二字貼在鼻孔尖頭上。又如欠了人萬百貫債，無錢還得，被債主守定門戶，憂愁怕怖，千思萬量，求還不可得。若常存此心，則有趣向分。若半進半退，半信半不信，不如三家村裏無智愚夫。何

以故？爲渠百不知百不解，卻無許多惡知惡覺作障礙，一味守愚而已。古德有言：研窮至理，以悟爲則。近年以來，多有不信悟底宗師，說悟爲誑呼人，說悟爲建立，說悟爲把定，說悟爲落在第二頭。披卻師子皮，卻作野干鳴者，不可勝數。」（《大慧普覺禪師語錄》卷第二十三〈示妙明居士（李知省伯和）〉）

宗杲引用大乘佛教的經典、理論來證明「信」的重要，「十信」是菩薩修行的基礎。而要成就信心就要有決定志，決定志也就是大決心、大意志或佛教所謂的大願力，有決定志才能把得住、作得主，不被各種境緣所牽，有決定志才能成就決定信。宗杲說：「從上諸佛諸祖真實爲人處，先教立決定志。所謂決定志者，決欲此生心地開通，直到諸佛諸祖無障礙大休歇大解脫境界。無決定之志，則無決定信矣。佛不云乎：信爲道元功德母，長養一切諸善法。又云：信能增長智功德，信能必到如來地。如來地即大休歇大解脫境界是也。」他還舉古人的兩個事例來說明：

在昔歸宗拭眼禪師，曾有僧問：「如何是佛？」宗云：「我向汝道，汝還信否？」僧云：「和尚誠言，焉敢不信？」宗云：「只汝便是。」僧聞宗語，諦審思維。良久，曰：「只某便是佛，卻如何保任？」宗曰：「一翳在目，空花亂墜。」其僧於言下忽然契悟。這僧初無決定信，聞歸宗直指之言，猶懷疑惑，欲求保任，方能自信。歸宗老婆心切，向他所乖執處，以金剛王寶劍用事，劈面便揮，這僧方在萬仞崖頭獨足而立，被歸宗一揮，始肯放身捨命。又羅山法寶大師，嘗致問於石霜普會曰：「起滅不停時如何？」石霜云：「直須寒灰枯木去，一念萬年去，函蓋相應去，全清絕點去。」羅山不契，復持此語問巖頭，問聲未絕，被巖頭振威一喝曰：「是誰起滅？」羅山於言下大悟。（《大慧普覺禪師語錄》卷第二十二〈示妙智居士（方敷文務德）〉）

決定志就是要此生誓必證到諸佛諸祖大休歇大解脫境界的決心和意志，有決定志才能不

退轉，有決定信才能深證悟入諸佛諸祖境界，因為「信爲道元功德母」、「信能必到如來地」。宗杲引用了古人公案的兩個具體例子來說明獲得決定志與決定信對於深證悟入的重要性。他還引用大乘佛教經典的理論來證明：

又教中說：菩薩修行從初地入第八不動地，爲深行菩薩。難可知，無差別，離一切相、一切想、一切執著，無量無邊一切聲聞辟支佛所不能及，離諸喧諍，寂滅現前，乃至入滅盡定，一切動心憶想分別，悉皆止息，謂從初地至菩薩第八不動地，即捨一切功用行，得無功用法，身口意業，念務皆息，謂不起第二念。又怕人理會不得，更引喻云：譬如有人夢中見身墮在大河，爲欲度故，發大勇猛，施大方便。以大勇猛方便故，即便寐寤，既寐寤已，所作皆息。菩薩亦爾，見眾生身在四流中，爲救度故，發大勇猛，起大精進，以勇猛精進故，至不動地。既至此已，一切功用靡不皆息，如生梵世，欲界煩惱皆不現前。住不動地亦復如是，一切心意識行皆不現前。第八地菩薩，佛心菩薩心菩提心涅槃心尚不現起，況復起於世間之心。世間心既滅，寂滅心即現前。寂滅心既現前，則塵沙諸佛所說法門一時現前矣。法門既得現前，即是寂滅真境界也。得到如此境界，方可興慈運悲，作諸饒益事。是亦從決定志乘決定信成就者也。

若無決定志，則不能深入如來大寂滅海；無決定信，則於古人言句及教乘文字中不能動轉。如六祖大師爲江西志徹禪師說常無常義。徹問祖曰：「弟子常覽《涅槃經》，未曉常無常義，乞師慈悲，略爲宣說。」祖曰：「無常者，佛性也；有常者，即一切善惡諸法分別心也。」曰：「經說佛性是常，和尚卻言無常；善惡諸法乃至菩提心，皆是無常，和尚卻言是常，此即相違，令學人轉加疑惑。」祖曰：「《涅槃經》吾昔者聽尼無盡藏讀頌一遍，便爲講說，無一字一義不合經文，乃至爲汝終無二說。」曰：「學人識量淺昧，願和尚委曲開示。」祖曰：「汝知否？佛性若常，更說什麼善惡諸法，乃至窮劫，無有一人發菩提心者，故

吾說無常，正是佛說眞常之道也。又，一切諸法若無常者，即物物皆有自性，容受生死，而眞常性有不遍之處，故吾說常者，是佛說眞無常義。佛比爲凡夫外道執於邪常，諸二乘人於常計無常，共成八倒，故於涅槃了義教中，破彼偏見，而顯說眞常眞樂眞我眞淨。汝今依言背義，以斷滅無常，及確定死常，而錯解佛之圓妙最後微言。縱覽千遍，有何所益？」此亦徹禪師決定志中，乘決定信，而感報祖師決定說之一也。又記得安楞嚴看《楞嚴經》，至「知見立知，即無明本；知見無見，斯即涅槃」處，不覺破句讀了，曰：「知見立，知即無明本；知見無，見斯即涅槃」沈吟良久，忽然大悟。後讀是經，終身如所悟，更不依經文。此亦決定志中，乘決定信，依義而不依文字之一也。（《大慧普覺禪師語錄》卷第二十二《示妙智居士（方敷文務德）》）

宗杲引用《華嚴經》的理論來說明菩薩修行從初地歡喜地到第八不動地需要大勇猛精進來具體說明決定志與決定信的意義。有決定志與決定信，才能發大勇猛，起大精進，離一切相、一切想、一切執著，深證悟入菩薩諸地乃至不動地。宗杲還特別指出，有決定信才能破除對於語言文字的執著，否則容易陷入概念的束縛，不能悟入實相，他又引用了兩個具體的事例來說明這個道理。

宗杲認爲，對於參話頭也正是特別需要有決定志與決定信，宗杲曾開示道：

欲超生死越苦海，應當豎起精進幢，直下信得及。只這信得及處，便是超生死越苦海底消息。……要識如來地麼？亦只是這信得及底。既信得及，不須起心動念，求出生死。但十二時中，念念不離，決定要得入手，方爲勇猛之士。若半信半疑，則不相續矣。此事不論男之與女、貴之與賤、大之與小，平等一如。何以故？世尊在法華會上，只度得一個女子成佛；涅槃會上，亦只度得一個廣額屠兒成佛。當知此二人成佛，亦別無功用，亦只是直下信得及，更無第二念，便坐

斷報化佛頭，徑超生死，亦別無道理。妙圓道人……以此紙乞指示。……仍令看個話頭。僧問馬祖：「如何是佛？」祖云：「即心是佛。」妙圓道人日用只如此看。（《大慧普覺禪師語錄》卷第二十三〈示妙圓道人（李知省宅）〉）

「信得及」的「信」本身便能超越生死，便是如來地。在看話禪中，「信得及」、「決定信」又可以分為兩個方面。第一個方面就是相信自己，信自己本來就有佛性，信自己能看破話頭等等。宗杲曾在答汪彥章的書中說道：

伏承：杜門息交，世事一切闕略，唯朝夕以某向所舉話頭提撕。甚善甚善！既辦此心，當以悟為則。若自生退屈，謂根性陋劣，更求入頭處，正是含元殿裏問長安在甚處爾。正提撕時是阿誰？能知根性陋劣底又是阿誰？求入頭處底又是阿誰？妙喜不避口業，分明為居士說破，只是個汪彥章，更無兩個。只有一個汪彥章，更那裏得個提撕底、知根性陋劣底、求入頭處底來。當知皆是汪彥章影子，並不干他汪彥章事。若是真個汪彥章，根性必不陋劣，必不求入頭處。但只信得自家主人公及，並不消得許多勞攘。（《大慧普覺禪師語錄》卷第二十七〈答汪內翰（汪彥章）〉）

「信得及」的另一方面就是相信話頭，相信看話頭能打破疑情，獲得覺悟。宗杲在寫給另一位士大夫的答書中說道：

趙州「狗子無佛性」話，左右如人捕賊，已知窩盤處，但未捉著耳。請快著精彩，不得有少間斷，時時向行住坐臥處看，讀書史處、修仁義禮智信處、侍奉尊長處、提誨學者處、吃粥吃飯處，與之廝崖，忽然打失布袋，夫復何言？（《大慧普覺禪師語錄》卷第二十八〈答汪狀元（汪聖錫）〉）

這就是相信通過參「狗子無佛性」話一定能打破疑情，啟發覺悟。相信話頭就是知道話

頭有這個功用，就如人捕賊「已知窩盤處，但未捉著耳」。

事實上，「信」本身是一個整體，相信自己和相信話頭只是信的兩個方面，它們是一而二、二而一的，兩者其實是不可分的。

「信」與「疑」在宗杲的參話禪中是同樣重要的，而且，「疑」就是來自「信」的，所以後來高峰原妙禪師總結道：

疑以信爲體，悟以疑爲用。信有十分，疑有十分；疑得十分，悟得十分，譬如水漲船高，泥多佛大。（《高峰和尚禪要·示信翁居士（洪上舍）》）

原妙還總結了參禪必須具備的三大要素，他說：

若謂著實參禪，決須具足三要：第一、要有大信根，明知此事，如靠著一座須彌山；第二、要有大憤志，如遇殺父冤仇，直要便與一刀兩段；第三、要有大疑情，如暗地做了一件極事，正在欲露未露之時。（《高峰和尚禪要·示眾》）

原妙的這些說法都爲後來的禪宗所繼承和接受。然而，原妙的這種思想其實是特別地繼承了宗杲而總結出來的。從我們上面的探討就可以看出，宗杲也正是反覆地強調參話頭必須要發起生死疑情，要具備決定志和決定信。

三、參究活句與時時提撕

參學者能夠具備參禪的三大要素，才能真正地進行參話頭了。宗杲認爲，參話頭是參活句，是把話頭當作活句來參，而不是把話頭當作死句來讀。他說：

夫參學者，須參活句，莫參死句。活句下薦得，永劫不忘；死句下薦得，自救不了。（《大

慧普覺禪師語錄》卷第十四〈秦國太夫人請普說〉)

所謂參活句就是要把握話頭的精神實質，而不要死於句下。宗杲曾說：「有解可參之言乃是死句，無解之語去參才是活句。」即是說死句是知性可以理解之言句，而活句則是不能知性地理解之言句。宗杲這種參活句的思想是從他的前代禪師繼承而來的，圓悟克勤在開導宗杲的時候就叫他要參活句，不要死於言下，因為「不疑言句，是爲大病。而參活句的說法在晚唐五代時就已經出現了。如德山緣密禪師就曾說：

但參活句，莫參死句。活句下薦得，永劫無滯。一塵一佛國，一葉一釋迦，是死句；揚眉瞬目，舉指豎拂，是死句；山河大地，更無清訛，是死句。〈《五燈會元》卷十五〉

關於如何具體地將話頭當作活句來參，宗杲也有一些總綱性的說明，如他說：

但將妄想顛倒底心、思量分別底心、好生惡死底心、知見解會底心、欣靜厭鬧底心，一時按下，只就按下處看個話頭。僧問趙州：「狗子還有佛性也無？」州云：「無！」此一字子，乃是摧許多惡知惡覺底器杖也。不得作有無會，不得作道理會，不得向意根下思量卜度，不得向揚眉瞬目處垛根，不得向語路上作活諦，不得揚在無事甲裏，不得向舉起處承當，不得向文字中引證。但向十二時中、四威儀內，時時提撕，時時舉覺，「狗子還有佛性也無？」云：「無！」不離日用，試如此做工夫看，月十日便自見得也。……若離日用，別有趣向，則是離波求水，離器求金，求之愈遠矣。〈《大慧普覺禪師語錄》卷第二十六〈答富樞密（富季申）〉〉

僧問趙州：「狗子還有佛性也無？」州云：「無！」看時不用搏量，不用注解，不用要得分曉，不用向開口處承當，不用向舉起處作道理，不用墮在空寂處，不用將心等悟，不用向宗師說處領略，不用掉在無事甲裏。但行住坐臥，時時提撕。提撕得熟，口議心思不及，方寸裏七上八下，如咬生鐵橛、沒滋味時，切莫退志，得如此時，卻是個好底消息。〈《大慧普覺禪師語錄》

卷第二十一〈示呂機宜（呂舜元）〉

「按下」五種心，這表明看話頭的目的就是爲了要斬斷、克服或超越「妄想顛倒底心、思量分別底心、好生惡死底心、知見解會底心、欣靜厭鬧底心」。然而，這五種心歸結起來其實就是「思量分別底心」。

看話頭時又要作到幾個「不得」、「不用」，表明宗杲的看話禪具有針對和克服當時禪學中各種弊病的意味。從我們前一章的探討中，我們可以看出，在宗杲的語錄裏，充滿了對於當時流行的各種口頭禪、文字禪、老婆禪、葛藤禪、蝦蟆禪、無事禪、默照禪等禪風的批判。概括地說，這些禪風又可以分爲口頭禪、文字禪和默照禪兩類，看話禪可以說就是由於試圖要克服、對治這些弊病而應機產生的。

「不得作有無會，不得作道理會，不得向意根下思量卜度」等，是針對以思量分別、卜度來理解這個公案、話頭的。比如當時有人認爲這個「無」字「不是有無之無，乃是真無之無，不屬世間虛豁之無」。宗杲批評道：「恁麼說時，還敵得他生死也無？既敵他生死不得，則未是在。既然未是，須是行也提撕，坐也提撕，喜怒哀樂時，應緣酬酢時，總是提撕時節。」（《大慧普覺禪師語錄》卷第十七〈錢計議請普說〉）

「不得向揚眉瞬目處垛根，不得向語路作活計」，是針對前一章宗杲所批評的「謂一切語言總不干事，凡舉覺時，先大瞠卻眼，如小兒患天吊，見神見鬼一般，只是於瞠眉努眼處領略」、「盡在瞠眉努眼提撕處，然後下合頭語，以爲奇特」等學風的。（《大慧普覺禪師語錄》卷第十四〈黃德用請普說〉）

「不得向舉起處承當」是針對宗杲所批評過的「以脫去情塵、不立窠臼爲門戶，凡古人公案，舉了早會了」、「凡問他古人因緣，皆向舉起處承當，擊石火、閃電光處會，舉了便

會了，凡有所問皆不受，喚作脫灑自在、得大快樂。」等學風的。（同上）

「不用掉在無事甲裏」是指不得落於無記，這是針對宗杲所批評過的「無事禪」而言的。「無事禪」是認為「凡古人因緣，謂之設權，亦謂之建立，實頭底只在不作佛法商量處」、「才說著佛法，說著悟處，便是發狂」。他們主張「凡有問答，一一據實祇對，平常無事。天是天，地是地，露柱是木頭，金剛是泥塑，饑來吃飯，困來打眠，更有何事？」（同上）禪宗認為，「平常無事」是悟後的境界，在未悟之前，片面地強調「平常無事」容易落於無記。「不用墮於空寂處」則是針對默照禪而言的，默照禪與無事禪是很相近、相通的。

宗杲認為，在看「無」字話頭時，克服了上面各種弊病後，如果能夠時時提撕，提撕得熟，那麼就會出現「方寸裏七上八下，如咬生鐵橛、沒滋味」的時刻，因為話頭是我們的知性、分別思維所不能認識的，是「口議心思不及」的。宗杲告訴我們，這正是「好底消息」，這個時候「切莫退志」。

宗杲對於這種情況還有更為深入、具體的描述，如他說：

所謂工夫者，思量世間塵勞底心，回在乾屎橛上，令情識不行，如土木偶人相似，覺得昏怛、沒巴鼻可把捉時，便是好消息也。莫怕落空，亦莫思前算後，幾時得悟。（《大慧普覺禪師語錄》卷第二十八〈答呂舍人（呂居仁）〉）

在宗杲的語錄裏，類似這樣的心理體驗的敘述比比皆是。他還以唯識學的理論來解釋這種現象：

思量計較安排，無處可以頓放。只覺得肚裏悶，心頭煩惱時，正是好底時節，第八識相次不行矣。覺得如此時，莫要放卻，只就者無字上提撕。提撕來提撕去，生處自熟，熟處自生矣。（《大慧普覺禪師語錄》卷第三十〈答榮侍郎（榮茂實）〉）

宗杲認為「覺得肚裏悶、心頭煩惱時」正是第八識阿賴耶識「相次不行」的時候。佛教唯識學認為，阿賴耶識是一切生命現象輪迴的根本依據，是產生無明、煩惱的總根源。第八識既「相次不行」，則去除了產生生死輪迴的根源，也就不再有生與死的困惑，生死疑也就終於破除了。宗杲說：

決欲荷擔此段大事因緣，請猛著精彩，把這個來為先鋒、去為殿後底生死魔根，一刀兩斷，便是徹頭時節。正當恁麼時，方用得口議心思及。何以故？第八識既除，則生死魔無處棲泊。生死魔無棲泊處，則思量分別底，渾是般若妙智，更無毫髮許為我作障。（《大慧普覺禪師語錄》卷第二十〈示廓然居士（謝機宜）〉）

第八識既除，則思量分別也轉變成了般若智，這個時候也就可以「口議心思」了。這樣，宗杲的看話禪堅持了不離日用的基本原則，看話禪也不是絕對排斥思量分別的作用，而是在日用中以看話頭的方式將思量分別變成了般若智。

宗杲不但是個禪宗大師，而且也很精通教理，他經常引用大乘經典的理論來解釋禪宗的修行實踐問題。比如他在解釋在看話頭向不可思量計較處作工夫時說：「決欲究竟此事，應是從前作聰明說道理、文字語言上記持、於心意識內計較搏量底，揚在他方世界，都不得有絲毫頭許頓在胸中。掃除得淨盡也，然後向心思意想不及處，試進一步看。若進得這一步，便如善財童子於普賢毛孔中行一步。過不可說不可說佛剎微塵數世界，如是而行，盡未來劫，猶不能知一毛孔中刹海次第刹海藏、刹海差別刹海普入、刹海成刹海壞、刹海莊嚴所有邊際；亦不能知佛海次第佛海藏、佛海差別佛海普入、佛海生佛海滅所有邊際；亦不能知菩薩衆海次第菩薩衆海藏、菩薩衆海差別菩薩衆海普入、菩薩衆海集菩薩衆海散所有邊際；亦不能知入衆生鬼界衆生根、教化調伏諸衆生智、菩薩所住甚深自在、菩薩所入諸地諸道如是

等海所有邊際。信知無念無作有如是功德。這一步雖曰難進，若夙曾種得善根種子，只向信得及處看，看來看去，內無所住，外無所緣，不覺不知打失布袋。」（《大慧普覺禪師語錄》卷第二十二〈示妙心居士（孫通判長文）〉）宗杲這裏引用的是《華嚴經》中的一段。在宗杲的語錄裏，引用最多的大乘經典的也是《華嚴經》，這表明禪與華嚴具有十分密切的關係。

後來的看話禪繼承了宗杲的看話頭，尤其是看「無」字話頭的思想，如在宗杲去世幾年後編纂的《無門關》有云：

將三百六十骨節，八萬四千毫竅，通身起個疑團，參個「無」字，晝夜提撕。莫作虛無會，莫作有無會。如吞了個熱鐵丸相似，吐又吐不出，蕩盡從前惡知惡覺。久久純熟，自然內外打成一片。如啞子得夢，只許自知；驀然打發，驚天動地。如奪得關將軍大刀入手，逢佛殺佛，逢祖殺祖，於生死岸頭得大自在，向六道四生中遊戲三昧。（《無門慧開《無門關》第一則〈趙州狗子〉）這就直接繼承了宗杲注重參「無」字話頭的思想。

通過上面的探討，我們可以發現，宗杲的看話禪主要是為針對和克服當時禪學中的弊病而出現的，而當時禪學中的弊病又可以分為口頭禪、文字禪和默照禪兩大類，所以宗杲的看話禪主要是針對文字禪和默照禪兩大禪風的。宗杲特別強調禪是「以悟為則」的，這表明宗杲的看話禪試圖繼承和堅持慧能禪宗真參實悟的傳統。

為了達到真參實悟的目的，宗杲特別強調參禪要不離日用，要在日用中時時提撕話頭，要在日常生活中腳踏實地地真參實究，要從腳跟下做起。從宗杲大量的苦口婆心的說法中，我們可以發現，他反覆地強調日用中省力處即是學佛得力處，可以說，不離日用就是宗杲看話禪的基本原則和原理。他還曾引用大乘佛教「世間法則佛法，佛法則世間法」（《大慧普

覺禪師語錄》卷第二十七（答汪內翰（汪彥章））和「不壞世間相而談實相」（《大慧普覺禪師語錄》卷第二十二（示曾機宜（曾叔遲）））的理論來證明不離日用的基本原則。宗杲反覆強調不離日用，也是爲了克服口頭禪、文字禪和默照禪的弊病的。因爲口頭禪、文字禪脫離實際的生命，只是以意識領解公案和經教，縱然能得一知半解，亦只是浮光掠影，不能貫徹、體現到日用中。而默照禪則更是將靜與鬧打成兩截，脫離日用，試圖在日用之外的空劫那畔尋求解脫。從禪宗的思想和歷史來說，宗杲看話禪不離日用的主張和實踐是繼承和堅持了慧能夠調自性三身佛不可分、要不離化身（隨緣運用，即日用）證悟法身的思想，是徹底地貫徹了慧能思想的。

宗杲的看話禪還特別強調要發疑情，要具決定志與決定信，這三者也即是後人所說參禪必須具備的三要素：大信根、大憤志、大疑情，宗杲也將這三要素視爲解脫生死煩惱的必要前提和條件。宗杲認爲，產生生死煩惱的根本原因就是思量分別，因而他特別提倡用看話頭的方法來調動、集中參學者的全部心力，以「杜絕思量分別」、「掃蕩知解」，從而達到證悟禪理的目的。宗杲大力提倡看話頭的方法也主要是爲針對和克服口頭禪、文字禪和默照禪的弊病的。口頭禪、文字禪只是囿古人公案的意識領解，所以看話頭就是要「掃蕩知解」、「杜絕思量分別」的。默照禪則是偏於靜觀默照的，所以看話禪主張參學者要在日用中時時提撕話頭，以達到超越動靜以至一切分別的目的。從禪宗的思想和歷史來說，宗杲以看話頭來杜絕、超越一切分別的方法，也是繼承了慧能南宗無分別的般若直覺——不二法門的方法。而且宗杲的看話禪強調首先要對話頭的疑情來杜絕一切分別、妄念，從定慧的關係上來說，他是主靜而自靜了，所以宗杲以對話頭的疑情來杜絕一切分別、妄念，從定慧的關係上來說，他是主張先慧而後定的。他自己也曾說：「他人先定而後慧，某甲先慧而後定。蓋話頭疑破，所謂

休去歇去者，不期然而然矣。」（株宏《禪關策進》）宗杲這種以慧攝定的主張和實踐和慧能定慧一體的思想也是一脈相傳的。

從上面的分析看來，宗杲的看話禪無論是從基本原則還是從具體的實踐方法來說，都是恢復和堅持了慧能南宗禪真參實悟的傳統的，他所大力提倡的看話頭的方法也主要是為針對和克服當時禪宗的弊病而形成的，具有一定的歷史意義。

第三節 結 論

宗杲所大力提倡的看話禪並不是到了宗杲的時候才突如其來地出現的，而是有它逐漸普遍化和確定化、明朗化的過程的。

類似於宗杲參話頭的方法遠在宗杲之前就已經存在了，可以說，參話頭的精神是貫穿於禪宗始終的，太虛法師認為：「從參話頭言，禪宗徹頭徹尾就是一個大話頭。」太虛還論證說：

如梁武帝語達磨曰：「對朕者誰？」這一「誰」字，便是「參誰」之祖。當時直逼得達磨答云「不識」，潛去少林面壁九年。而達磨對慧可曰：「將心來，與汝安。」慧能對惠明曰：「不思善，不思惡，正恁麼時，那個是明上座本來面目？」黃檗曰：「大唐國裏無禪師，不是無禪，只是無師。」這豈不都是一個大話頭？

不過成為後來參話頭的模範的，還要推滄山下的香嚴罷了。滄山告香嚴閑：「將汝學得記得者的一概不談，如何是父母未生前的本來面目？」逼得智閑去香嚴寺，一個人苦參數年，始由大疑深疑而獲得大悟深悟。此即是參話頭的第一個模範。不過那時還沒有普遍提倡，

而學者亦未專門以參話頭爲參禪①。

太虛法師的論斷是符合禪宗的歷史事實的。在唐朝甚至更早的時候，禪宗就有對話頭起疑而參禪悟道的案例，香嚴智閑只是一個比較典型的例子。不過也正如太虛所說，那時人們還沒有有意識地普遍提倡，而學者亦未專門以參話頭爲參禪。可能是因爲那時人們根性較純，還用不著專門依靠參話頭的形式來杜絕思量分別。

—

比較有意識地以前人的公案、話頭的方式來參禪，是宋代以後的事。比如，北宋時期的五祖法演可能就是最早有意識地拈出趙州「狗子無佛性」的公案來讓參學者參究的禪師②，

① 太虛《中國佛學特質在禪》。

② 據文獻記載，最早提出看趙州「無」字公案、話頭的是黃檗希運禪師，他曾說：

若是個丈夫漢，看個公案。僧問趙州：「狗子還有佛性也無？」州云：「無！」但去二六時中看個無字，晝參夜參，行住坐臥、著衣吃飯處、屙屎放尿處，心心相顧，猛著精彩，守個無字，日久月深，打成一片。忽然心花頓發，悟佛祖之機，便不被天下老和尚舌頭瞞，便會開大口。（希運《黃檗斷際禪師宛陵集》）

然而希運與趙州是同時代人，他們都是馬祖道一的法孫。黃檗卒於西元八八五年左右，而趙州卒於西元八九七年左右，從年齡上來說，黃檗比趙州還近乎年長一代。因而，說黃檗參趙州無字公案來參，似乎不太可能，這一段話很可能是後來的人附會而加上去的。

據《法演禪師語錄》載：

舉：僧問趙州：狗子還有佛性也無？州云：無！僧云：一切眾生皆有佛性，狗子為什麼卻無？州云：為伊有業識在。師云：大眾！你諸人尋常作麼生會？老僧尋常只舉無字使休，你若透得這一個字，天下人不奈何你。你諸人作麼生透？還有透得徹底麼？有則出來道看。我也不要你道有，也不要你道無，也不要你道不有不無，你作麼生道？（《法演禪師語錄》卷下）

這個「無」不是有無之無，法演只是以這一「無」字截斷參學者的思量分別，這就已經與宗杲後來所大力提倡的看趙州無字話頭十分接近了。

在法演的語錄裏，除了拈出「狗子無佛性」公案之外，他還有一些開示，表達了類似的看話頭的思想，如：

上堂，舉起拳頭云：若喚作拳頭，一似不曾行腳；若不喚作拳頭，對面相謾，除此之外，也少一拳不得。（《法演禪師語錄》卷上）

法演以拳頭作為話頭，來啟示參學者超越對立、分別，以達到無分別的境界，這和宗杲以竹篾子作為話頭有異曲同工之妙。此外，法演的《語錄》中還有：

小參，舉：藥山初參石頭，問云：三乘十二分教某甲初知，訪聞南方直指人心、見性成佛，實未明了。石頭云：恁麼也不得，不恁麼也不得，恁麼不恁麼總不得。藥山罔措。一日，坐次，石頭遂問云：汝在此作什麼？山云：一物也不為。頭云：恁麼則閑坐也。山云：閑坐則為也。頭云：爾道不為，不為個什麼？山云：千聖亦不識。石頭遂有頌云：從來共住不知名，任運相將只麼行。自古上賢猶不識，造次凡流豈易明？師云：大眾！須是過得祖師關，會鳥道玄路，始會此般說話。石頭怎麼垂示，便類趙州「庭前柏樹子」、洞山「麻三斤」①、雲門「超佛越祖之談」

②。（《法演禪師語錄》卷下）

法演認為，石頭的「恁麼也不得，不恁麼也不得，恁麼不恁麼總不得」與趙州的「庭前柏樹子」、洞山的「麻三斤」、雲門的「超佛越祖之談」等無義味的公案、話頭和趙州「狗子無佛性」一樣，都是祖師關。要透得祖師關，才能領會祖師意。圓悟也曾說，法演常「把個沒滋味鐵酸餡劈頭拈似學者令咬嚼」，這正是看話頭的方法。所以法演主張要參祖師公案、話頭，他甚至認為：

舉則公案，事事成辦；向外馳求，痴漢痴漢。（《法演禪師語錄》卷下）

法演認為，舉一則無義味的公案、話頭來向內參求，就可以事事成辦，無事不辦。這可以說就是宗杲看話禪思想的直接淵源了。然而法演也還沒有像後來宗杲那樣不遺餘力地提倡看話禪，這也許是時代的原因。因為在法演所處的時代，文字禪和默照禪都還沒有發展到在宗杲所處時代中那麼完善或嚴重的地步。

二

演門下有三大弟子，號稱「三佛」，即佛鑒慧勤、佛眼清遠和佛果克勤，其中佛眼與佛果都留下了比較系統、完整的思想資料。

佛眼清遠對於當時禪宗界的弊病作了比較系統、集中的揭露和批判，如他批評當時禪宗

①洞山「麻三斤」是指：僧問洞山：如何是佛？山云：麻三斤。（《圓悟佛果禪師碧巖錄》卷第二）

②雲門「超佛越祖之談」具體是指：僧問：如何是超佛越祖之談？師（雲門）曰：糊餅。（《五燈會元》卷第十五《雪峰存禪師法嗣》）

流行的問答機鋒家風、學風的流弊說：「夫今時學者，竟以問答爲禪宗中關要，不知是取捨作相心。」（清遠《示禪人心要》）《古尊宿語錄》卷三十四又說：「近世多以問答爲禪家風，不明古人事，一向逐末不返，可怪！可怪！昔人因迷而問，故問處求證，入得一言半句，將爲事究明令徹去，不似如今人胡亂問、趁口答，取笑達者。」（同上）可見，在佛眼清遠之前，禪宗的許多機鋒問答已經流於形式化了，所以清遠指出：「今時學者，但以古人方便爲禪道，不能與古人同參也。」（同上）

與此相應，他批評了當時禪宗叢林中只看古人公案、不求真參實悟的學風，他說：「如今行腳兄弟，可信道有頓悟底事也？諸方亦可說有頓悟底事，若無頓悟底事，如何卻名叢林？蓋爲從來相傳，只是看古人公案，或看一則或兩則，略有一知一解，若有理會不得處，亦尋縫隙鑽研求會，既會得了，道此事只如此也，便在叢林中流布將去，皆不說著頓悟底事。若無頓悟底事，則三界二十五有如何消遣？疑情如何消落去？今早有個師僧來說道，見聞不昧。一向去認見聞，便道是也，則是不見那不昧處。問他方世界事又不知，問根塵下事又不破，如何卻以凡夫情量，便同頓悟底事？……教中說你那凡夫情量如似土坯，未曾經大火中鍛過，都用不得，須是經大火中鍛過始得，卻似得一回頓悟相似。……衆中兄弟須是見頓悟底事始得。今時叢林中例皆不說著也。」（《舒州龍門（清遠）佛眼和尚普說語錄》、《古尊宿語錄》卷第三十三）本來，古人公案只是啓發自己覺悟的方便、手段，但是現在參學者竟然把鑽研古人公案當作目的，不追求覺悟，這就是把手段當成目的了，是本末倒置的。

清遠還把當時禪宗的流弊分爲兩類，他說：

今時人參學錯學，不出二種病：一是五蘊窟宅無言無說、無形無段、湛然不動處，便道任他佛祖出來，我也只恁麼，此是一病。次認能言能語能聞、運用施爲、行住坐臥者，此亦是一病。

你還知動是苦本，風力所持麼？若有人能離此二病，解去體究者，此人須有個省發時節。若不如是，亦無整頓處。（同上）

此二種禪病分別是以靜和動爲本。以靜爲本則容易流於默照禪，以動爲本則容易流爲倡狂妄行的口頭禪，離此兩病才可能有正悟。可見在宗杲之前有些禪師已經對於禪學中普遍流行的這兩種弊病作了比較深刻、細緻的分析和批判，這就爲宗杲後來大力提倡看話禪的思想開闢了道路和方向。

爲了避免禪學中的各種弊病，清遠特別強調參禪要眞參實究。他認爲，入道法門可以分爲兩種，即眞實方便和善巧方便，他說：

從上來有二種方便：有眞實方便，所謂說無有問；有善巧方便，所謂妙應群機。若從眞實方便得入，不假思量，性自神解，永無有退，妙用河沙也。若從善巧方便得入，得坐披衣，向後自看始得，未足將爲究竟。此二種方便，皆一法也，不可須臾有失，學者思之。（清遠《示禪人心要》、《古尊宿語錄》卷三十四）

清遠特別重視眞實方便法門，所謂眞實方便法門「須是不離分別心，識取無分別心；不離見聞，識取無見聞底。不是長連床上閉目合眼喚作無見，須是即見處便有無見」。（《舒州龍門（清遠）佛眼和尚普說語錄》、《古尊宿語錄》卷第三十二）這樣就能直接契入眞實，這就繼承了慧能南宗禪的般若性空基礎上的不二法門的修行實踐方法。清遠還說：「二乘斷煩惱得證，名爲偏修，不若應念化成無上知覺之速也。修道人若遇煩惱起時如何？古人云：但以正知見治之。餘則不然，只以煩惱治之。如此看來，即不見有煩惱也。何故？煩惱不可更治煩惱，如火不更燒火，水更不濕水，體性一同，無可得露。現此，了煩惱本空，不著除遣。若起智斷治捺伏，卻成別用心，有對待，被他二境回換，縱得，亦迂曲有分限，須行

徑直路爲上。」（清遠《示禪人心要》、《古尊宿語錄》卷三十四）以煩惱治煩惱就是要了煩惱本空，這樣就不必斷除煩惱，就能將煩惱應念化成無上知覺。

清遠還認爲，要實踐上面這種真實方便法門而有眞參實悟，就首先必須發起疑情，如同他前面所說，悟就是「疑情消落」，有疑才能有悟，他說：

今時學者須是依佛祖之言，尋師抉擇始得，若不恁麼，何名學者？若要明此事，須是起疑參究。你若深疑此事，便是般若智現前。何故？行脚事只要疑情息，你若不起疑，爭得疑情息？（《舒州龍門（清遠）佛眼和尚普說語錄》、《古尊宿語錄》卷第三十二）

清遠還舉他的老師五祖法演的例子來證明疑情的重要性。法演因爲對「智與理冥，境與神會，如人飲水，冷暖自知。」這一段話起了深深的疑情，所以行腳遊方，尋師抉擇，後來終於在白雲首端和尚處於「如來有密語，迦葉不覆藏」句下開悟，洞明「冷暖自知」之事。

（同上）

清遠不但十分重視「疑」，他也很強調「信」對於參禪悟道的重要性，他說：「如今直下信道是也，已名不啣溜者，況更不能直下信得，又堪作什麼也？直下信道是，何名不啣溜者？從前許多時什麼處去來？須知已失一橛了也。便見從前不了底，卻成分外之見。」（《舒州龍門（清遠）佛眼和尚普說語錄》、《古尊宿語錄》卷第三十一）

事實上，疑與信是互相對應的，不可分離的，所以清遠有時又將疑與信合在一處，強調它們對於眞參實悟的重要性，他說：

但不別求，知無迷妄，謂之見道。近世皆曰無不是道，譬如飯籬邊坐說食，終不能飽，爲不親下口也。證者絕能所也，非別有玄理在尋常日用處，如見色時是證時，聞聲時是證時，飲水食粥是證時，一一絕能所。此非久習，不假薰煉，蓋現成之事。世人不識，名曰流浪。故云：唯證

乃知，難可測。學道者明知有是事，何故不得旨而長疑？蓋信未極，疑未深也。唯深與極若，信與疑真。（清遠《示禪人心要》、《古尊宿語錄》卷三十四）

這就是說，道就在尋常日用中，但人們之所以不能證道，是因為人們對此沒有足夠的信心，同時又沒有對此發起深切的疑情。而事實上，沒有足夠的信心就不可能發起深切的疑情，深切的疑情就是來自足夠的信心的。

在清遠看來，能夠發起真疑和真信，才能開始作真參實究的工夫，清遠認為真參實究的工夫應該是「回頭就已尋究」，他說：

諸人分上各有一段事，回頭方識得，須是解回頭。且如何回頭？不尋尋，尋不尋，者個便是人難措入處也。不尋如何尋？尋如何不尋？若但尋，何異尋聲逐色？若一向不尋，又何異土木瓦石？須是尋而不尋，不尋而尋。若入得也，始和會得尋與不尋。所以道：不尋不尋，法身圓寂；尋尋，應用不差。尋不尋，不尋尋，境智冥會，體用一如，故得三身四智、五眼六通，從是開明。學道人解怎麼回頭尋究始得。（《舒州龍門（清遠）佛眼和尚普說語錄》、《古尊宿語錄》卷第三十三）

清遠以「不尋尋、尋不尋」來說明參究工夫的這種超越尋與不尋之對立、分別的綜合把握的性質，「不尋尋、尋不尋」是說在尋究中有不尋究的工夫，不尋究中又有尋究的工夫。從「不尋」的方面來說，法身圓寂；從「尋」的方面來說，則又可以變化無方、應用無礙。在清遠的思想中，這種「不尋尋、尋不尋」的參究工夫更具體一點地說來就是「返究向來迷處工夫」他說：「人以迷心故進道，乃來山林中見知識，將謂別有一道可令人安樂？不知返究向來迷處工夫最第一。若不及此，入山林而不返，徒爾為也。」（清遠《示禪人心要》、《古尊宿語錄》卷三十四）

「返究向來迷處工夫」也叫「推究初發底心」，清遠說：

各各有初心在，最初發心行腳，必為生死故發心，或厭苦故發心，或為事緣逼迫不獲已發心，皆名發心。何故令人看初發底心？謂你最初發底一念，不易轉頭來，最有力，此是你參底禪也。若得現前時，只是此心明淨也，中間求訪宗師，日夜推究，只是養育此心，乃至悟得了，便見未發心時亦則不失。馬鳴祖師謂之始覺即本覺，本覺即不覺，本始不二，名究竟覺。又道：初發心時即成正覺，謂先證得果頭佛，六度萬行，成熟之事也。所以令你但推究初發底心。（《舒州龍門（清遠）佛眼和尚普說語錄》、《古尊宿語錄》卷第三十三）

清遠運用大乘佛教「初發心時即成正覺」的思想來說明「推究初發底心」的理論根據，他還以最初發底心「不易轉頭來，最有力」的深切體驗來證明這一點。

我們通過上面對於清遠思想的綜合考察可以發現，清遠的禪法思想是非常切實、平易的。所以清遠的好友李彌遜在評價他的禪風時說：

其為教，則簡易深密，絕蹊徑，離文字，不滯於空，無汗漫之說，不以見聞言語辯博為事，使人洞真源，履實際。非大有所契證，不妄許可。^①

清遠「不以見聞言語辯博為事」，他對於當時禪宗的流弊進行了很深刻的分析和批判，因而他特別具體、詳細地強調參禪要真參實究，要修行、實踐真實方便法門，所有這些對於宗杲看話禪思想的形成都具有深刻而直接的啓示和影響，可以說是宗杲看話禪思想的直接淵源之一。

然而，清遠雖然對於真實方便法門指陳甚詳，他對於初發心、發起疑情與信心、就已尋究等都有很切實的指示。但他對於權巧方便法門似乎重視得不夠，雖然清遠對於公案教學的弊端作了很深刻的分析和批判，但是他對於如何更好地處理古人言語公案來啓發參學者沒有

正面提出什麼具體可行的方法。在這方面，清遠的師兄圓悟克勤作了大量的工作，從而表現了與清遠有所不同的禪法特色。

三

圓悟克勤是大慧宗杲的老師，在五祖法演的弟子中，以圓悟克勤最爲突出，對後世影響也最大。圓悟繼承了法演重視公案教學的思想。他也強調參禪必須眞參實悟，他說：

要須根本明徹，理地精至，純一無雜；才有是非，紛然失心；若踏王脈，諸天捧花無路，魔外潛覷不見，深深海底行，高高峰頂立，始得不驚群動眾，謂之平常心、本源天真自性也。雖居千萬人中，如無一人相似，此豈粗浮識想利智聰慧所能測哉？

示諭：綿密無間，寂照同時，歲月悠久，打成一片，而根本愈牢。密密作用，誠無出此。應當處處全眞，則彼我遐邇觸處皆渠，剝剝塵塵皆在自己大圓鏡中。愈綿愈密，則愈能轉換也。（《圓悟佛果禪師語錄》卷第十四〈示張持滿朝奉〉）

禪宗是依靠、採用什麼方法來達到這個「根本明徹，理地精至，純一無雜」的境界呢？圓悟說：「宗門接利根上智，提持出生死、絕知見、離言說、超凡聖道妙，豈淺識小見、理道機境、解路上作活計者所能擬議？要須如龍似虎、殺人不眨眼漢，用瞥脫快利力量，聊聞舉著，剔起便行。外棄世間縛著，內捨聖凡情量，直得孤迥迥峭巍巍，不依倚絲毫，當陽薦透，全身擔荷。佛來也眩惑不動，況祖師宗匠語句機鋒，一刀截斷，更不顧籍，自餘諸雜，

① 李彌遜〈宋故和州褒山佛眼禪師塔銘〉（《古尊宿語錄》卷第三十四）。

甚譬如閑，方可攀上流，少分相應也。不見永嘉才跨曹溪，便獅子吼；丹霞聞馬師示選佛場，當下決破，逗到二師之前，逆流投契；亮座主四十二本經論，言下冰消；德山吹紙燭便燒疏鈔；臨濟六十棒後乃翻擲，並皆透脫。不知曾入室幾回，請益幾次。」（《佛果克勤禪師心要》卷上〈示宗覺禪人〉）又說：「達磨西來，不立文字語句，唯直指人心。若論直指，只人人本有無明殼子裏，全體應現，與從上諸聖不移易絲毫許。所謂天真自性、本淨明妙、含吐十虛一片田地，惟離念絕情，迥超常格。大根大智，以本分力量，直下就自腳跟下承當，如萬仞懸崖，撒手放身，更無顧籍，教知見解礙，倒底脫去，似大死人已絕氣息到本地，大休大歇。口鼻眼耳初不相知，識見情想皆不相到，然後向死火寒灰上，頭頭上明；枯木朽株間，物物斯照，乃契合孤迥迥峭巍巍，更不須覓心覓佛。」（《佛果克勤禪師心要》卷上〈示璨上人〉）

圓悟認為禪宗是接上根利智的，所以他特別強調參禪者要從腳跟下「直下承當」，不為語言、知解所惑。圓悟認為：「若具大根器，不必看古人言句公案，但只從朝起正卻念，靜卻心，凡所指呼作爲一番，再更提起詳審看，從何處起？是個甚物作爲，得如許多？當塵緣中一透，一切諸緣靡不皆是，何待撥剔。即此便可超宗越格，於三界火宅之中，便化成清淨無爲清涼大道場也。」（《圓悟佛果禪師語錄》卷第十五〈示蔣待制〉）

參學者如果是大根器，則可不必依靠古人言句公案就能獲得覺悟，而只要從腳跟下用功，向內返究。然而，圓悟也承認人的根器是不同的，所以他又說：「從上來本無許多事，只爲群機有利鈍，所悟有深淺，是故勞他諸聖出來，應物現形，隨機逗教，便有權有實，有照有用，有殺有活，有賓有主，有問有答，萬別千差。只如正當恁麼時，可中有個漢，牙如劍樹，口似血盆，一棒打不回頭，出來掀翻路布，截斷葛藤，天是天，地是地，山是山，水是

水，長是長，短是短，方是方，圓是圓，一絲毫不得動著，直下承當，便能丹霄獨步，與他諸聖把手共行。」（《圓悟佛果禪師語錄》卷第九《小參二》）

即是說，因為「群機有利鈍，所悟有深淺」，所以古人便有種種門庭施設和言句公案，但這些都只是權宜方便而已。圓悟對古人的言句公案作了比較系統的總結和研究，他說：

達磨破六宗，與外道立義，天下太平，翻轉我天爾狗，皆神機迅捷，非擬議思維所測，泊到梁遊魏，尤復顯言：教外別行，單傳心印。六代傳衣，所指顯著。逮曹溪大鑒，詳示說通宗通。歷涉既久，具正眼大解脫宗師，變革通途，俾不滯名相，不墮理性言說，放出活卓卓地，脫灑自由，妙機遂見，行棒行喝，以言遣言，以機奪機，以毒攻毒，以用破用。所以流傳七百年，枝分派別，各擅家風，浩浩轟轟，莫知紀極。然鞠其歸著，無出直指人心。（《圓悟佛果禪師語錄》卷第十四《示隆知藏》）

慧能的禪風很平實，然而慧能以後，禪風有了很大的變化，逐漸出現了棒喝和各種機鋒、轉語以接引學人。然而，這些都是針對相應的不同的根器而運用的，從根本上說是「以言遣言，以機奪機，以毒攻毒，以用破用」的，是爲了讓學人「放出活卓卓地」，不陷於無事禪、默照禪的窠窟裏，圓悟說：

摩竭陀國親行此令，少林面壁全提正宗，而時流錯認，遂尚泯默，以爲無縫隙、無摸索，壁立萬仞，殊不知本分事，恣情識搏量，便爲高見。此大病也，從上來事本不如是。……趙州喝茶去、秘魔巖擎叉、雪峰輓球、禾山打鼓、俱胝一指、歸宗拽石、玄沙未徹、德山棒、臨濟喝，並是透頂透底，直截剪斷葛藤，大機大用；千差萬別，會歸一源，可以與人解粘去縛。（《圓悟佛果禪師語錄》卷第十四《示隆知藏》）

根本既明，六根純靜，智理雙冥，境神俱會，無深可深，無妙可妙。至於行履，自會融通，

喚作得坐披衣，向後自看。終不肯只向言句中話路，古人公案間埋沒，鬼窟裏、黑山下作活計，唯以悟入深證爲要，自然到至簡至易、平常無事處，然亦終不肯死殺坐卻，墮在無事界裏。是故從上作家古德，行棒行喝，立宗旨，明與奪，設照用，三要三玄，五位偏正，峻機電卷，言前格外，旁提正按，只貴當人活卓卓地，千人萬人羅籠不住，知有向上宗乘，終不指住定殺，掘坑埋人。若有如此者，定是弄泥團，非慷慨透脫、真正具眼衲子，所以不吃人殘羹餽飯，被繫驢橛子綴住，不唯埋沒宗風，抑亦自己透生死不得；況復展轉將路布、窠窟、解路傳授與後學，遂成一直引眾盲，相將入火坑，豈是小禍！（《佛果克勤禪師心要》卷上〈示瑛上人〉）

圓悟認爲，達磨面壁，並不是以無爲默照爲究極。同樣，祖師的言句機鋒也只是爲人解粘去縛，「只貴當人活卓卓地」、「知有向上宗乘」、「終不指住定殺，掘坑埋人」，也即並無實法與人。然而，有一些參學者則是將古人言句公案當作實在的對象和目的來學習、研究，這樣就會產生許多弊病，所以圓悟說：

近時學道之士，不道他不用工夫，多只是記憶公案，論量古今，持擇言句，打葛藤，學路布，幾時得休歇如斯！只贏得一場骨董。推源窮本，蓋上梢不遇作家，自己不負大丈夫志氣，曾不退步就已，打辦精神，放下從前以後勝妙知見，直截獨脫領取本分大事因緣，是故半前落後，不分不曉。若只恁麼，縱一生勤苦，亦未夢見在。……若更於棒頭求玄，喝下覓妙，瞪眉努眼，舉手動足，展轉落野狐窠窟去也。此宗貴悟明到銀山鐵壁，萬仞孤峭，擊石火，閃電光，擬不擬便墮坑落阱。（《佛果克勤禪師心要》卷上〈示宗覺禪人〉）

以思維分別心去學習、模仿古人言句公案，則會陷入口頭禪、野狐禪等禪病，這些都沒有體會到古人言句公案的真正精神。圓悟認爲，禪宗「貴悟明到銀山鐵壁，萬仞孤峭，擊石火，閃電光」，而古人言句公案的真正精神也就在這裏，所以他又說：

此道幽邃，極於天地未形、生佛未分，湛然凝寂，為萬化之本初，非有無，不落塵緣，燁燁燁輝，莫測涯際，無真可真，無妙可妙，超然居意象之表，無物可以比倫。是故至人獨證穎脫，泯然淨盡，徹此淵源，以方便力直下單捉，接最上機，不立階級，所以謂之宗乘，教外別行，以一印印定，遂撥轉關捩，不容擬議。至於拈花微笑、投針舉拂、植杖抵几、瞬目揚眉，悉出窠窟理道、語言路布。如擊石火，似閃電光，瞥然迅急，萬變千化，曾無依倚，透頂透底，截斷羅籠。只許俊流，不論惜底，正要具殺人不眨眼氣概，一了一切了，一明一切明，然後特達，絕死出生，超凡入聖，蘊遠見高識，居常不露鋒芒，等閑突出，則驚群動眾。蓋深根固蒂，覷破威音王已前空劫那畔，與即今日用，無異無別。（《佛果克勤禪師心要》卷下〈示黃太尉鈐轄〉）

這也就是說，古人公案機鋒的內在精神都是「出窠窟理道、語言路布」、「如擊石火，似閃電光」的，然而圓悟也承認，這些都是上根利智的根器才能理解、承當的。反覆強調「如擊石火，似閃電光」的「直下承當」是圓悟禪法思想的一個重要特點，在他所作的《碧巖錄》裏，就充滿了大量這樣의思想和提示，如圓悟評唱第七則公案云：

舉：僧問法眼：慧超咨和尚，如何是佛？法眼云：汝是慧超！①

法眼禪師有啐啄同時底機，具啐啄同時底用，方能如此答話。所謂超聲越色，得大自在，縱奪臨時，殺活在我，不妨奇特。然而此個公案，諸方商量者多，作情解會者不少。不知古人凡垂示一言半句，如擊石火，似閃電光，直下撥開一條正路。後人只管去言句上作解會，道：慧超便是佛，所以法眼恁麼答。有者道：大似騎牛覓牛。有者道：問處便是。有什麼交涉！若恁麼會去

① 這則公案全文如下：歸宗玄策禪師，曹州人，初名慧超，謁師（法眼）問云：慧超咨和尚，如何是佛？師云：汝是慧超！超從此悟入。（《金陵清涼文益禪師語錄》）

，不唯辜負自己，亦乃深屈古人。若要見他全機，除非是一棒打不回頭底漢，牙如劍樹，口似血盆，向言外知歸，方有少分相應。若一一作情解，盡大地是滅胡種族底漢。只如超禪客於此悟去，也是他尋常管帶參究，所以一言之下，如桶底脫相似。……這般公案，久參者一舉便知落處，法眼下謂之箭鋒相拄，更不用五位君臣、四料簡，直論箭鋒相拄，是他家風如此，一句下便見，當陽便透。若向句下尋思，卒摸索不著。（《佛果圓悟禪師碧巖錄》卷第一）

這樣，圓悟雖然一方面否定參學者對於古人言句公案的一切情解或知性的理解，另一方面，他又肯定、承認古人言句公案「直下撥開一條正路」的作用，他認為：「古人一言半句，其意唯要人契證本來大事因緣，所以修多羅教如標月指，祖師言句是敲門瓦子，知是般事便修。」（《佛果克勤禪師心要》卷下〈示樞禪人〉）

就是說，圓悟也承認古人言句公案作為「敲門瓦子」的作用，但他對古人言句公案作「如擊石火，似閃電光」等等大量的提示、教導，又為參學者提供了另外一種知解、仿效的可能，其門下弟子也大都對《碧巖錄》和圓悟其他語錄加以仿學，因而能在機鋒問答中應付如流。《碧巖錄》可以說是文字禪的最為完善的形式，是文字禪發展的一個頂峰，然而它也產生了一些弊病。在圓悟當時就有一些禪師對《碧巖錄》所產生的上述弊病產生了擔憂，如與圓悟師出同門的佛鑒慧勤曾致書圓悟道：

近有禪客至此，傳聞夾山禪師過來為兄弟請益雪竇，其洪機捷辯，出沒淵奧，頗異諸方，自古今未有也。某聞之不覺灑涕，自謂高蹈之士，何至之矣。老兄何不激揚達磨未來時因緣，誘接學者，以報先聖之德，無乃牽蔓至此，何太錯也。此蓋老兄博覽古今所蘊之妙，而不慎今時邪黨異說，有昧古人之意，故奮發大用，益舒卑願，開顯先聖之機，以破其弊，意在此。然高明遠識者，有以見亮，必無外也。第恐晚近後昆，疑其語句尖新，以為佛法只如此矣，遂坐守化城，不

能進至寶所，爲害非淺。就此而言，不唯有損宗教，亦乃無益於學者。（《緇門警訓》卷八）

大慧宗杲在勘辨弟子時也發現了佛鑒所說的這些現象，爲了杜絕這些禪病，他就將《碧巖錄》的版本燒掉。所以宗杲是不完全同意圓悟這種對於古人公案的教學和處理方法的，他認爲這樣並不能完全杜絕「惡知惡覺」，從而真正啓發學人真參實悟，尤其是對於那些根性較差的人而言，就更是如此。他曾說道：

圓悟先師常說：「近來諸方盡成窠窟，五祖下我與佛鑒佛眼三人，結社參禪，如今早見漏逗出來也。佛鑒下有一種作狗子叫、鶻鴞鳴取笑人，佛眼下有一種觀燈籠露柱，指東畫西，如眼見鬼一般，我這裏且無這般病痛。」山僧曰：「大好無病痛。」先師曰：「何謂？」山僧曰：「擊石火、閃電光，引得無限人弄業識，舉了便會了，豈不是佛法大窠窟？」先師不覺吐舌，乃曰：「莫管他，我只以契證爲期，若不契證，斷定不放過。」山僧曰：「說契證即得，第恐後來只恁麼傳將去，舉了便會了，硬主張擊石火、閃電光，業識茫茫，未有了日。」先師深以爲然。（《大慧普覺禪師語錄》卷第十八〈鄭成忠請普說〉）

宗杲還認爲：「如『擊石火、閃電光』一著子，是這般根器，方承當得，根器不是處，用之則掘苗矣。」（《大慧普覺禪師語錄》卷第二十九〈答張侍郎（張子韶）〉）

宗杲認爲，如「擊石火、閃電光」的這種禪風，對上根利器才是適合的，根器還不到而也學習、模仿「擊石火、閃電光」，則如掘苗助長，容易導致倡狂妄行的狂禪、口頭禪等禪病。所以在宗杲看來，圓悟所推行的這種教學方法是有內在矛盾之處的。這就是說，圓悟一方面承認人的根器有利鈍、所悟有深淺之別，即每個人的根器是不一樣的。但是圓悟通常、普遍教導學人的方法又是偏於適合於上根利智這一種根器的，所以雖然圓悟也反覆強調要做腳踏實地、深根固蒂的綿密工夫，但他所主張的「如擊石火、似閃電光」等等參禪或參究古

人言句公案的方式並不一定能保證參學者真正作到真參實究，尤其是對於那些根性較差的人來說，就更是如此，而且因此反而產生了許多弊病。對於根性較差的人來說，「擊石火，閃電光」等也可能成爲另外一種妄念或惡知惡覺。所以圓悟還沒有普遍推行一種可以既不離日用而又能杜絕一切妄念的修行實踐方法。只有到了宗杲，爲了克服禪學中的種種弊病，才終於在禪宗史上第一次徹始徹終、不遺餘力地提倡所謂「三根普被」、「無事不辦」的參話頭的方式。在宗杲看來，參話頭是可以不離日用的，是可以落實到日用、日常生活中的，是適合於一切根器的，而且話頭可以摧毀一切惡知惡覺。宗杲主張看話頭時，不得「向舉起處承當，擊石火閃電光處會」，可以說正是爲了克服圓悟主張「擊石火，閃電光」的直下承當而容易導致的弊病的，這樣，宗杲的看話禪就把最後一條容易通往知解或猖狂妄行的路向也堵絕了。

雖然如此，宗杲的看話禪也可以說是在圓悟克勤思想的基礎上發展出來的。圓悟在《碧巖錄》中曾反覆強調對於古人公案不能作情解會，不能對古人公案作知解，宗杲的看話禪正是繼承了這種思想的。另外，圓悟還認爲對古人言句公案「參得一句透，千句萬句一時透」（《佛果圓悟禪師碧巖錄》卷第一），他曾說：「千言萬言，但只識取一言；千句萬句，但只識取一句；千法萬法，但只識取一法。識得一，萬事畢；透得一，無阻隔。」（《佛果圓悟禪師語錄》卷第九〈小參一〉）宗杲的看話禪也繼承了圓悟的這種思想，如宗杲的看話禪主張，從話頭上起疑情，將一切疑情都集中到話頭上，認爲話頭上疑破，則千疑萬疑一時破，就正是繼承了圓悟上述思想的。

總之，宗杲是繼承了圓悟重視以古人言語公案作爲權巧方便的思想的，雖然他是以看話頭的形式來克服了圓悟以公案作爲權巧方便容易導致的弊病。他在評論佛果圓悟與佛眼清遠

的不同之處時說：

今時兄弟，參佛果底，不肯見佛眼；見佛眼底，不肯參佛果，譬如眾盲摸象，豈知二老之意耶？殊不知佛眼便是有規矩底佛果，佛果便是無規矩底佛眼。若要爲人不瞎人眼，卻來見佛果，若只見佛眼涅槃堂禪，自救即得，爲人即不得。（《宗門武庫》）

宗杲認爲，清遠的禪法是有規矩的，但缺乏權巧方便，所以「自救即得，爲人即不得」。而圓悟是無規矩的，他善於以公案作爲權巧方便接引學人，爲人可以「不瞎人眼」，雖然有時也會產生一些弊端，但圓悟本人是「以契證爲期」的。所以宗杲的看話禪思想可以說是法演思想的基礎上綜合了清遠注重眞參實悟的眞實方便和圓悟注重公案作爲權巧方便的長處的。這樣，慧能南宗禪發展到了宗杲的時候，終於始終一貫地推行、提倡了一種可以不離日用而又杜絕一切妄念分別的修行實踐方法——即看話頭的方法，宗杲所大力提倡的看話禪在禪宗史上也佔有極爲重要的地位。

第五章 宗杲與默照禪

宗杲在大力提倡看話禪的同時，還對於當時也很盛行的默照禪進行了激烈的批判。當時默照禪的代表人物是宏智正覺。爲了更好地認識宗杲的看話禪和宗杲對於默照禪的批判，這裏有必要首先對正覺的思想作一詳細探討。

第一節 宏智正覺的禪法思想

正覺（西元一〇九一—一一五七年），隰州（山西隰縣）人，俗姓李，「七歲頌書，日頌數千言，少時遂通五經。」（周蔡〈正覺宏智禪師塔銘〉）這表明正覺從小就有良好的傳統儒家文化的素養。然而正覺的祖父和父親兩代都對禪宗有濃厚的興趣，常常誦習《般若》，並曾參詢過禪師。正覺在他們的影響下，十一歲就出家了，十四歲受具足戒，十八歲開始遊方參學。

正覺參的第一個有名的禪師是汝州（治今河南臨汝）香山寺的淨因法成。法成是曹洞宗高僧芙蓉道楷（西元一〇四二—一一一八年）的弟子。法成常愛坐禪，時人將他的禪法稱爲「枯木禪」，所以淨因法成也叫枯木法成。正覺在法成門下時，深爲法成所器重。至二十三歲時，正覺又到鄧州（治今河南鄧縣）隨丹霞子淳（西元一〇五四—一一一九年）參學，在與子淳「如何是空劫已前自己」的問答中「言下釋然」。（《五燈會元》卷第十四〈丹霞淳禪師法嗣〉）正覺先後隨侍子淳五年，曾隨子淳到唐州（河南泌源縣）大乘山和隨州（湖北

隨縣）大洪山，先掌記室，後升首座。丹霞子淳也十分重視坐禪，他常教導僧衆「休歇去」，他還曾示衆云：「把今時事放盡去，向枯木堂冷坐去。」（《丹霞子淳禪師語錄》）這些都對正覺默照禪的形成有直接的影響。

子淳逝世後，正覺受子淳另一大弟子真歇清了（西元一〇九一—一一五二年）之請，曾往真州長廬爲清了之首座。宋室南渡之後，正覺從建炎三年（西元一一二九年）開始住持明州天童寺（在今浙江寧波），倡導默照禪，前後近三十年，除曾應詔住持杭州靈隱寺數月之外，均住天童寺。卒諡「宏智禪師」。其生平言行，主要收錄在《宏智禪師廣錄》中。

正覺在禪宗史上的突出地位，在於他盛倡默照禪。默照禪在當時有很大的影響力，在禪宗史上也有其特定的地位。

一、清淨無相 妙明絕緣

正覺繼承了慧能以來南宗禪自性、自心本來清淨具足的思想，他說：

名不得，象不得，從來清淨，不受染污，本自圓成，不勞修證，消融萬有，堂堂穩馭真乘，和合眾緣，處處顯揚此事。（《宏智禪師廣錄》卷第一）

渠非修證，本來具足，他不污染，徹底清淨。（《宏智禪師廣錄》卷第六）

心性本體本自清淨，本無染污；本自具足，不待修證。它是超越一切境相的，正覺又將它稱作「清淨妙明田地」，他說：

清淨妙明田地，是本所有者。多生不了，只爲疑礙昏翳，自作障隔。廓然智遊，內忘功勳，直下脫略去，擔荷去，轉身就位，借路著腳，靈機妙運，觸事皆真，更無一毫一塵是外來物爾。

（《宏智禪師廣錄》卷第六）

清淨無相、妙明絕緣個一片田地子，古今移不得。一切法生也，自是諸法生了，不干他事；一切法滅也，自是諸法滅了，不干他事。從本以來底，元不曾借借，廓大周遍，無所不至。正恁麼時，還有畔岸也無？若有畔岸，即於爾本心自作界至去也。正無畔岸時，全與虛空合卻，靈然不是空，透頂透底去，中間無一塵。若恁麼也，混融不隔越，個是諸佛出生處，個是山河大地建立處。有情也恁麼地出生，無情也恁麼地建立。（《宏智禪師廣錄》卷第五）

我們可以看出，正覺強調此「清淨妙明」之心是「無相」、「絕緣」的，即是「空」的，所以它與一切法的關係就是這樣的：「一切法生也，自是諸法生了，不干他事；一切法滅也，自是諸法滅了，不干他事。」然而從慧能南宗的自性、自心本體說看來，正覺顯然是強調、突出了本體之心的空淨的一面，而不太重視心還有包含、變化一切法的「不空」的一面，或者說至少沒有將「空」與「不空」兩方面視為一體不二的，所以本體之心與一切法是二元的，有二元論的傾向。正覺著力發揮的這種「清淨妙明之心」與神會、宗密一系荷澤宗的「空寂之心」、「靈知之心」倒是很接近的，從而也很容易通向神秀北宗的本覺淨心說（見《慧能與神秀》），這其實也是曹洞宗的傳統。這說明正覺雖然也堅持認為本體之心是「不污染污，本自圓成，不勞修證」的，但這種清淨妙明之心其實還是與慧能南宗禪的徹底的自性、自心本體一元論是有一定距離的。

正覺對於這個清淨妙明之心還有很多生動、具體的說明，可以證明我們上述觀點，如他說：「心本絕緣，法本無說。佛佛祖祖不獲已，向第二義門，有問答機警，就其間剔撥一等鈍漢。所以德山道，我宗無語句，亦無一法與人。元是人人自到自肯，始有說話分。但直下排洗妄念塵垢，塵垢若淨，廓然瑩明，無涯畛，無中邊，圓混混，光皎皎，照徹十方，坐斷

三際。一切因緣語句到此，著塵點不得，唯默默自知，靈靈獨耀，與聖無異，於凡無減。元只是舊家一段事，何曾有分外得底喚作真實田地。」（《宏智禪師廣錄》卷第六）又說：「十方法界，起自一心。一心寂時，諸相皆盡，阿那個是彼？阿那個是我？只爲個時無差別相。直下一塵不立，一念不生，透過胞胎前皮袋後一點妙明，圓混混地，無方隅，絕朕跡，直是昧不得。昧不得處，喚作自知。只自知處，喚作本得，了無分外得底毫髮許，廓然廓然，妙存而無像，真聞而無響。所以道：非耳目之所到。個是妙契至到處所，其間發光，大千影現，頭頭是物，物渠俱是衲僧自受用境界，要且不借別人家裏事，要須的親證始得。」（同上）

正覺反覆強調此清淨妙明之心是不可言說的，他認爲禪宗的許多問答機鋒都是針對鈍根人來說才是有用的。而此真實的清淨妙明之心是靈靈不昧的、空寂的、自知的，所以它是與神會、宗密一系荷澤宗的「空寂之知」、「靈知」一樣的。正覺還將它稱爲「空劫以前事」，所以他又說：

田地穩密處，活計冷湫湫時，便見劫空，無毫髮許作緣累，無絲繆許作障礙。虛極而光，淨圓而耀，歷歷有互，萬古不昏昧底一段事，若點頭知有，不隨生滅，不住斷常，要變應則與萬象森羅同其化，要寂住則與二儀蓋載同其道。出沒卷舒，一切在我。本色漢，須恁麼收放始得。

（《宏智禪師廣錄》卷第六）

孫之所生處名祖，流之所出處名源。徹見其源，識得其祖，則知未流轉以前堆堆地，不隨生滅黃緣。爾雖不隨，而具有一切影事，喚起過來，歷歷地根塵脫，知見超，不被一切包裹，情空想斷，自然圓明了知，飄飄在萬象中，混它不得，諸塵裏廓爾有餘，百千三昧，門門莊嚴，法法具足。（《宏智禪師廣錄》卷第六）

儘管正覺也認為清淨妙明之心「具有一切影事」、「要變應則與萬象森羅同其化」，但由於他始終強調此心「劫空」、「不隨生滅流轉」的方面，並且傾向於將這兩個方面割裂開來。所以正覺沒有將清淨妙明之心「空」與「不空」的矛盾關係解決、處理好，這是正覺思想的內在矛盾之處。這種內在矛盾又使正覺從神會、宗密更進一步走向神秀北宗。正覺說：道遊環中，至虛忘像，淨極自明，明唯自照。向塵境未作，根門未痕底處，妙得生滅流轉之跡泯矣。獨據造化之本，其間絲髮影事俱不受，唯證相應。（《宏智禪師廣錄》卷第六）

「淨極自明，明唯自照」表明正覺特別強調「空」、「淨」的一面，在正覺的語錄裏，充滿了大量的這樣的思想，這些就與神秀的本覺淨心說非常接近了。正覺思想可以說是與神秀的本覺淨心思想包含著同樣的內在矛盾。

二、坐禪默照 淨治揩磨

與「清淨無相、妙明絕緣」的劫空的宗教理論相應，正覺在修行實踐上的總原則就是主張心要空去一切，如他說：

只管放教心地下一切皆空，一切皆盡，個是本來時節。（《宏智禪師廣錄》卷第五）
空心的過程，具體來說就是去除妄緣幻習的過程，正覺說：

真實做處，唯靜坐默究，深有所詣，外不被因緣流轉。其心虛則容，其照妙則準，內無攀緣之思，廓然獨存而不昏，靈然絕待而自得，得處不屬情，須豁蕩了無依倚，卓卓自神，始得不隨垢相。個處歇得，淨淨而明，明而通，便能順應，還來對事。事事無礙，飄飄出岫雲，濯濯流澗月，一切處光明神變，了無滯相，的的相應，函蓋箭鋒相似。更教養得熟，體得穩，隨處歷歷地

，絕棱角勿道理，似白牯狸奴恁麼去，喚作十成底漢。（《宏智禪師廣錄》卷第六）

田地虛曠，是從來本所有者。當在淨治揩磨，去諸妄緣幻習，自到清白圓明之處。空空無像，卓卓不倚，唯廓照本真，遺外境界。所以道：了了見，無一物個田地是生滅不到，淵源澄照之底，能發光，能出應，歷歷諸塵，杳然無所偶；見聞之妙，超彼聲色，一切處用無痕，鑒無礙，自然心心法法相與平出。（《宏智禪師廣錄》卷第六）

可見，正覺在具體的修行實踐上強調要「靜坐默究」、「淨治揩磨」，這就與神秀北宗「拂塵看淨」、注重坐禪的傳統沒什麼兩樣了。所以正覺的禪法不但在理論背景上，而且在具體的修行方法上也都有恢復神秀北宗傳統的傾向。

這種修行實踐方法的特點是「枯心寒念」、「休歇」，即停止世俗的一切觀念活動，他說：

休歇餘緣，坐空塵慮，默而昭，淨而照，虛而容，廓而應，不與外塵作對，了了地獨靈。到個田地，方識阿祖。（《宏智禪師廣錄》卷第六）

沖虛淨泊，寒淡純真，恁麼打疊了多生陳習，陳習垢盡，本光現前，照破骷髏，不容他物，蕩然寬闊，如天水合秋，如雪月同色。（《宏智禪師廣錄》卷第六）

枯寒心念，休歇餘緣，一味揩磨此一片田地，直是誅鋤盡草莽。四至界畔，了無一毫許污染，靈而明，廓而瑩，照徹體前，直得光滑淨潔，著不得一塵。便與牽轉牛鼻來，自然頭角崢嶸地，異類中行履，了不犯人苗稼，騰騰任運，任運騰騰，無收繫安排處，便是耕破劫空地底。卻恁麼來，歷歷不昧，處處現成，一念萬年，初無住相。（《宏智禪師廣錄》卷第六）

在正覺看來，如果能夠止住世俗的觀念活動，去除過去遺留的染污習氣，那麼本有的清淨光明就會顯現。正覺以「默而昭，淨而照，虛而容，廓而應」、「靈而明，廓而瑩」、「

光滑淨潔」等生動的、富有文學性的語言來描繪這種清淨光明的顯發和作用，這些都形象地表明了正覺的默照禪的特點。值得注意的是，正覺認為到了清淨光明真正顯發、作用的時候，就可以「牽轉牛鼻來」，可以於「異類中行履」，「不與外塵作對」，可以歷一切法塵而不被染污了。正覺下面一段話更是集中地表達了正覺禪法的這種特點，他說：

學佛究宗家之妙，須清心潛神，默遊內觀，徹見法源，無芥蒂纖毫作障礙，廓然亡像，如水涵秋，皎然瑩明，如月奪夜。正恁麼也，昭昭不昏，湛湛無垢，本來如如，常寂常耀。其寂也非斷滅所因，其耀也無影事所觸，虛白圓淨，曠劫不移，不動不昧，能默能知。底處行步得穩，玉壺轉側，一撥機回，分身應世，世界處所，差別境像，俱是自所建立，與我四大同出，何所礙焉？既一切不礙，彼我無異相，自他無別名，聲色叢中，飄飄超詣，歷歷相投。（《宏智禪師廣錄》卷第六）

正覺認為，默照禪必須先「清心潛神，默遊內觀」，待徹見法源、行步得穩後，才可以「一撥機回，分身應世」，回到世俗世界中來，而又不為世俗所礙。正覺認為，這種修行實踐方法是建立在曹洞宗傳統所謂「回互」的理論的基礎之上的，他說：

先向那邊擔荷，卻來這邊揩磨。（《宏智禪師廣錄》卷第一）

直須退步擔荷，切忌當頭觸諱。（同上）

須把得住，喚得回，退位相承，借功相見。（同上）

淵湛寂默，徹照源底，個處虛而靈，廓而明，雖有昭然自鑒之像，而無影響相偶。

底時窺得破，猶有辯白擔荷之功，更須退步，方詣環中。光發其間，卓卓獨存，卻解借功，名為誕生。斯乃出沒幾微，細細明辨，既能分身，便可御事。（《宏智禪師廣錄》卷第六）

正覺本人認為他提倡的默照的修行實踐方法是建立在慧能南宗禪心性本淨、萬法皆空的

理論基礎之上的，他曾說：

菩提無樹鏡非台，虛淨光明不受埃，照處易分雪裏粉，轉時難辨墨中煤。（《宏智禪師廣錄

《卷第四》）

由於心性本淨、萬法本空，所以默照的清淨光明是不會受塵埃染污的。默照雖然能夠於一切歷歷分明，但還要轉身回到塵世中來，要和光同塵，所以說「照處易分雪裏粉，轉時難辨墨中煤」。但是從正覺強調的坐禪默照、淨治揩磨的修行實踐方法看來，很難說他是徹底地貫徹了慧能南宗禪心性本淨的般若性空的理論，正覺的默照禪倒是與神秀北宗的禪法比較一致。或者可以這麼說，如果說正覺在禪學理論上還與融合了慧能南宗與神秀北宗的曹洞禪和神會、宗密一系荷澤宗比較接近，那麼他在修行實踐上則可以說幾乎完全是退向了神秀北宗的。

應該說，與宗杲提倡看話禪一樣，正覺提倡休歇默照的禪法也主要是為針對、克服當時口頭禪、文字禪盛行而產生的弊病而發的。他曾批評當時文字禪、口頭禪盛行的情況說：「不要作道理，咬言詞，胡棒亂喝，盡是業識流轉。」（《宏智禪師廣錄》卷第五）又說：

如今一般漢，將禪冊子上言語，作道作理，作佛作法，幾時得了去。爾但常自休歇，不將地水火風相隨行，便常出生死。（同上）

得皮得髓，剛立階梯；綴葉綴花，遂成流布。衲僧覷得破，怪祖師西來，作許多事，節外生枝，眼裏著屑。更有般漢，刺頭作無限伎倆，刻舟記劍，甚麼時得相應。而今直下放教落去，及教盡去，毫髮顆糝，俱莫停留，淨潔打疊了，自然有透脫處。圓混而明，靈通而妙，便知本來無缺少，無遺餘，語言有所不到，聞見有所不及，如犀有通，如蚌有孕。一段光明，是自家真實遊踐處，著精神體取。（《宏智禪師廣錄》卷第六）

正覺認為不要將禪宗祖師的言句公案作道理會，那麼應該作什麼會呢？我們可以看出，正覺是有他自己的立場的。正覺是從他的休歇默照禪法的角度來理解古人言句公案的，因此他也作了許多頌古，而且他基本上是按照他的默照禪的精神來作頌古的。

三、一念相應 前後際斷

正覺反覆強調參禪要「的的親證」，要「自證」，要自證就要超越知見的限制，他說：若欲疾相應，早成辦，把從前知見參學得底、商量得底、傳授得底，一時打疊卻淨辦去，莫將一絲頭來。……但知識自本來頭，入彼變化境，自然一切處作得主把得住，也無一乘可取，也無萬行可修，也無三界可出，也無萬法可了。（《宏智禪師廣錄》卷第一）

要超越一切知見，才能把握本來，而這是要通過自證、親證才能達到的，正覺說：

古人道：即此見聞非見聞，更無聲色可呈君，個中若了渾無事，體用何妨分不分。若能怎麼去，聞聲便悟道，見色便明心。到怎麼時，不被一切法礙，物物皆自己，心心絕諸緣，何處不成等正覺，何處不轉大法輪，何處不度脫眾生，何處不入般涅槃？若論此事，不論僧俗，不在久近，爾若一念相應，照體獨立，物我皆如，在一切時圓陀陀，明了了，淨裸裸，赤灑灑，堂堂地現前，在一切時，成佛作祖。只爲爾放不下，自築界牆，便見有自它。是爾自礙三界，三界豈曾礙爾？若自不作障礙，便是普遍底身、普遍底心。（《宏智禪師廣錄》卷第五）

正覺以「一念相應，照體獨立，物我皆如」來說明親證、自證的境界，他又說：

若是個大丈夫漢……不肯將荒草埋頭、葛藤絆足，直下磊磊落落、孤迥迥峭巍巍、赤灑灑露裸裸去。（《宏智禪師廣錄》卷第一）

直須一念相應，前後際斷，照體獨立，物我俱亡。明歷歷，圓陀陀，露裸裸，赤灑灑。（《宏智禪師廣錄》卷第五）

「一念相應，前後際斷，照體獨立，物我俱亡。」更為詳細、準確地說明了正覺的默照禪法所追求和要達到的終極境界。這個自證的境界是通過「一念相應」而實現的，它是超越時空限制，超越能所、物我對立的，而只是照體獨立，默默自照，沒有能照與所照的分別的。正覺還說：

渠非修證，本來具足；他不污染，徹底清淨。正當具足清淨處，著得個眼，照得徹，脫得盡，體得明，踐得穩，生死元無根蒂，出沒元無朕跡，本光照頂，其虛而靈，本智應緣，雖寂而耀。真到無中邊絕前後，始得成一片，根根塵塵，在在處處，出廣長舌，傳無盡燈，放大光明，作大佛事，元不借他一毫外法，的的是自家屋裏事。（《宏智禪師廣錄》卷第六）

「渠非修證」是說自證的境界是本來就有的，不是由修而達到的。而且自證的境界是「無中邊絕前後」，也即是「前後際斷」的。正覺認為，「前後際斷」就是「不落今時」，也就是「劫空」的時節，他說：

真實到處，直須及盡今時，全超空劫，向那時脫然放得下，十方無壁落，一互絕方隅，豈不是露裸裸處？於其間辨得出，體得妙，一切生死影像，俱立不得；一切道理名言，俱著不得。於著不得處，便是爾渾身，便是爾鼻孔。（《宏智禪師廣錄》卷第五）

應該說，正覺通過「一念相應，前後際斷」而實現的終極境界其實也是與神秀北宗通過「一念淨心，頓超佛地」而實現的終極境界是很接近的，甚至可以說是完全一樣的，而與慧能南宗「見性成佛」的頓悟是有一定距離的。

從我們以上的探討可以看出，正覺的禪法在心性本體論、修行方法論和終極境界論三個

方面都貫徹了休歇默照的思想，默照確實是正覺禪法最重要的特徵。正覺在〈圓禪者求頌〉中作有一首偈子，簡要地概括了其默照禪的精神，偈曰：

枯歇身心百不思，湛圓自照劫空時，妙明智鑒那留垢，虛廓靈機未度絲。（《宏智禪師廣錄

》卷第八）

正覺還專門作了一篇〈默照銘〉，更為詳細、集中而凝練地闡發了默照禪的思想。〈默照銘〉全文如下：

默默忘言，昭昭現前。鑒時廓爾，體處靈然。靈然獨照，照中還妙。露月星河，雪松雲嶠。晦而彌明，隱而愈顯。鶴夢煙寒，水含秋遠。浩劫空空，相與雷同。妙存默處，功忘照中。妙存何存？惺惺破昏。默照之道，離微之根。微見離微，金梭玉機。正偏宛轉，明暗因依。依無能所，底時回互。飲善見藥，搗塗毒鼓。回互底時，殺活在我。門裏出身，枝頭結果。默唯至言，照唯普應。應不墮功，言不涉聽。萬象森羅，放光說法。彼彼證明，各各問答。問答證明，恰恰相應。照中失默，便見侵凌。證明問答，相應恰恰。默中失照，渾成剩法。默照理圓，蓮開夢覺。百川赴海，千峰向岳。如鵝擇乳，如蜂採花。默照至得，輸我宗家。宗家默照，透頂透底。舜若多身，母陀羅臂。始終一揆，變態萬差。和氏獻璞，相如指瑕。當機有準，大用不勤。寰中天子，塞外將軍。吾家底事，中規中矩。傳去諸方，不要賺舉。（《宏智禪師廣錄》卷第八〈默照銘〉）

正覺認為「默照」是「離微之根」，「離微」出自於托名僧肇撰的《寶藏論》，原文如下：

無眼無耳謂之離，有見有聞謂之微。無我無造謂之離，有智有用謂之微。無心無意謂之離，有通有達謂之微。又離者涅槃，微者般若。般若故興大用，涅槃故寂滅無餘。無餘故煩惱永盡，

大用故聖化無窮。

「離」是「微」之體，「微」是「離」之用。同樣，默是照之體，照是默之用，默中有照，照中有默，默即是照，照即是默，默與照是不可分而機用自在的。正覺在〈默照銘〉中還指出，默照禪法的理論根據是曹洞禪所謂「回互」的理論，默照是遵循「正偏宛轉，明暗因依」的回互的原理的，這說明正覺的默照禪在理論上是繼承了曹洞宗的傳統的。

正覺的默照禪在修行實踐的方式上特別重視坐禪，他還為此專門寫了一篇〈坐禪箴〉以闡發坐禪的效果和意義。《坐禪箴》全文如下：

佛祖要機，祖祖機要。不觸事而知，不對緣而照。不觸事而知，其知自微；不對緣而照，其照自妙。其知自微，曾無分別之思；其照自妙，曾無毫忽之兆。曾無分別之思，其知無偶而奇；曾無毫忽之兆，其照無取而了。水清徹底兮，魚行遲遲；空闊莫涯兮，鳥飛杳杳。（《宏智禪師廣錄》卷第八〈坐禪箴〉）

可見，正覺也是以默照禪的理論來解釋坐禪的實踐的。「不觸事而知，不對緣而照」，說明默照是默默自知，默默自照，是超越能所對立的。

綜觀正覺的禪法思想，我們可以說，正覺是提倡真參實修的，他的禪法也主要是為針對、克服當時盛行的口頭禪、文字禪的弊病而出現的。但是，正覺用於克服這些弊病的工具是默照坐禪，所以正覺主要是恢復了神秀北宗的禪法精神，正覺的默照禪無論是在心性本體論、修行方法論還是解脫的終極境界論上都是與神秀北宗很接近的。正覺繼承了曹洞禪試圖融合慧能南宗與神秀北宗的思想傳統，他雖然標榜自己的禪法在理論上是繼承了慧能南宗，但其實他是更接近於神秀北宗的。在這方面，他與事實上融合了慧能南宗與神秀北宗的神會、宗密一系的荷澤宗的禪法思想也有一定的近似之處，可以說他也在一定程度上繼承了神會、

宗密的思想，而且他就是從曹洞、荷澤而進一步退向神秀北宗的。我們考察一個人的思想，主要不是看他他是怎樣自我標榜的，口頭是怎樣說的，而應該主要看他實際是怎樣做的，是如何把理論具體落實到實踐去的。

正覺的默照禪後來在中國本土無論在理論和實踐上都沒有得到什麼新的發展，中國的曹洞宗僧人後來也修習宗杲的看話禪。正覺的曹洞禪後來經過日本僧人道元傳入了日本，道元又將正覺的默照禪從理論和修行實踐上進一步深化和發展，形成了比較純粹的強調只管打坐的日本曹洞禪。

第二節 宗杲對默照禪的批判

以正覺爲代表的默照禪遭到了大慧宗杲的激烈批評。如前章所述，宗杲激烈地批評當時禪林出現的許多不正確的禪風，他說：

邪見之上者，和會見聞覺知爲自己，以現量境界爲心地法門。下者弄業識，認門頭戶口，簸兩片皮，談玄說妙；甚者至於發狂，不勒字數，胡言漢語，指東劃西。下下者以默照無言，空空寂寂，在鬼窟裏著到，求究竟安樂。其餘種種邪解，不在言而可知也。（《大慧語錄》卷二十九〈答李郎中（李似表）〉）

宗杲特別指出默照禪是各種禪病中的下下者，是什麼使宗杲對默照禪這麼地深惡痛絕的呢？我們下面再看宗杲對默照禪的批判：

今時有一種剃頭外道，自眼不明，只管教人死鴛鴦地休去歇去。若如此休歇，到千佛出世也休歇不得，轉使心頭迷悶耳。又教人隨緣管帶，忘情默照，照來照去，帶來帶去，轉加迷悶，無

有了期。殊失祖師方便，錯指示人，教人一向虛生浪死。（《大慧語錄》卷二十五《答曾侍郎（曾天游）》）

近世有一種邪禪，執病爲藥。自不曾有證悟處，而以悟爲建立，以悟爲接引之詞，以悟爲落第二頭，以悟爲枝葉邊事。自己既不曾有證悟之處，亦不信他人有證悟者，一味以空寂頑然無知喚作威音那畔空劫以前事，逐日噎卻兩頓飯，事事不理會，一向嘴盧都地打坐，謂之休去歇去。（《大慧語錄》卷二十一《示呂機宜（呂舜元）》）

我們知道，正覺的默照禪正是教人休去歇去，教人要證到空劫以前事，如正覺曾說：「如何得不落今時去？超然空劫外，一點自靈靈。」（《宏智禪師廣錄》卷第四）在宗杲看來，默照禪的提倡者只管教人休去歇去、忘情默照，而不教人參禪要以悟爲則，因爲他們自己就不曾有真正的證悟，也不相信有證悟這回事，這樣教人也就不能讓人真正超越生死。宗杲又批評說：

以無言無說、良久默然爲空劫已前事，教人休去歇去。歇得如土木瓦石相似，卻又怕人道坐在黑山下鬼窟裏，隨後便引祖師語錄云：了了常知故，言之不可及。歇得如土木瓦石相似時，不是冥然無知，直是惺惺歷歷，行住坐臥，時時管帶。只如此修行，久久自契本心。（《大慧語錄》卷十四《普說》）

宗杲評論說，默照禪的提倡者又認爲休歇到最後，不是頑然無知，而是惺惺歷歷，有一種了了常知的靈知顯發和作用。我們知道，正覺正是持這種觀點的，他曾針對有些人對他的曹洞禪的批評而辯解說：「而今人卻道曹洞禪沒許多言語，默默地便是。我也道爾於個時莽鹵，我也知爾向其間卜度。殊不知，虛而靈，空而妙，……不向死水裏浸卻，……須是向靜悄悄處惺惺，鬧浩浩處歷歷，便知死中常活，不被空礙；活中常死，不被物礙，有不是有，

無不是無。」（《宏智禪師廣錄》卷第五）

宗杲認為，默照禪所謂的惺惺歷歷其實並不能讓人真正獲得解脫。我們在前面曾指出過，默照禪的惺惺歷歷、了了常知的靈知的思想與神會、宗密一系荷澤宗的靈知、空寂之知之說有很深的淵源關係。所以宗杲也曾批評過荷澤宗的靈知之說，他說：

南泉道：道不屬知，不屬不知。圭峰謂之靈知，荷澤謂之知之一字，眾妙之門。黃龍死心云：知之一字，眾禍之門。要見圭峰、荷澤則易，要見死心則難。到這裏須是具超方眼，說似人不得，傳與人不得。（《大慧語錄》卷十六〈普說〉）

在黃龍死心和大慧宗杲等人看來，神會、宗密只能算是知解宗徒，他們並沒有徹底的證悟，所以他們的靈知說也就不夠全面、準確了。而這也就證明默照禪所標榜的惺惺歷歷、了了常知的靈知之說至多只能是一知半解的浮光掠影而已。宗杲接著又批評默照禪說：

尋常見學者多認目前鑒覺，求知見覓解會，無有歇時，不得已教人向劫外承當。據實而論，這一句已是多了。此是一期方便，如指月示人，當須看月，莫認指頭。如今人理會不得，將謂實有恁麼事，祖師所謂錯認何曾解方便。既不識方便語，便向燃燈佛肚裏坐，黑山下鬼窟裏不動，坐得骨臂生胝，口裏水漉漉地，肚裏依前黑漫漫地。（《大慧語錄》卷十三〈普說〉）

學道人，十二時中心意識常要寂靜，無事亦須靜坐，令心不放逸，身不動搖，久久習熟，自然身心寧帖，於道有趨向分。寂靜波羅密，定眾生散亂妄覺耳，若執寂靜處便為究竟，則被默照邪禪之所攝持矣。（《大慧語錄》卷十九〈示清淨居士（李提舉獻臣）〉）

宗杲認為寂靜只是一種方便手段，用以克服、對治知見解會和散亂妄覺，可是默照禪卻把手段當成了目的，認為寂靜就是究竟處，這就是錯誤的了。而正覺的默照禪也確實有將靜坐默究當作究竟、根本的方法的傾向，他曾頌達磨面壁的公案說：「寥寥冷坐少林，默默全

提正令。」（《宏智禪師廣錄》卷第二）他認為達磨面壁是全提正令，而靜坐默照與達磨面壁的意義是一樣的，「默照明明似面壁」（《宏智禪師廣錄》卷第八）。

值得注意的是，宗杲也認為，靜坐守寂在一定程度上是克服口頭禪、文字禪的一種有效手段，但他並不認為攝心靜坐就能解決根本問題，他也不將攝心靜坐當作實法來看待，他曾說：「今時有一種杜撰漢，自己腳跟下不實，只管教人攝心靜坐，坐教斂氣息……此心無有實體，如何硬收攝得住，擬收攝向甚處安著？」（《大慧語錄》卷二十六〈答許司理（許壽源）〉）宗杲認為心是性空無住的，不是一個固定不變的實體，所以沒法硬收攝在任何一處而永遠保持不變不動。

宗杲認為，參禪的目的首先是要超脫生死，要破生死心，而不是靜坐守寂，他說：「若生死心未破，日用二六時中冥冥蒙蒙地，如魂不散底死人一般，更討甚閑工夫理會靜理會鬧耶？……若要真個靜，須是生死心破，不著做工夫。生死心破，則自靜也。先聖所說寂靜方便，正為此也。」（《大慧語錄》卷二十六〈答富樞密（富季申）〉）生死心破則心自靜，就可以不必刻意去追求寂靜了。他還指出：「大凡涉世有餘之士，久膠於塵勞中，忽然得人指令向靜默處作工夫，乍得胸中無事，便認著以為究竟安樂。殊不知，似石壓草，雖暫覺絕消息，奈何根株猶在，寧有證徹寂滅之期？要得真正寂滅現前，必須於熾然生滅之中驀地一跳跳出，不動一絲毫，便攪長河為酥酪，變大地作黃金，臨機縱奪，殺活自由，利他自利，無施不可。」（《大慧語錄》卷二十六〈答富樞密（富季申）〉）

宗杲認為，默照禪以靜坐守寂為究竟處，就猶如以石壓草，只能暫時將塵勞煩惱壓服，並不能從根本上解決問題。他認為要獲得真正的寂滅，就必須不離生滅而一跳跳出。所以宗杲從徹底的慧能南宗禪的立場來批評默照禪，他說：

禪不在靜處，不在鬧處，不在思量分別，不在日用應緣處。然雖如是，第一不得捨卻靜處、鬧處、日用應緣處、思量分別處。（《大慧語錄》卷十九〈示妙證居士（聶寺丞）〉）

真淨曰：佛法至妙無二，但未至於妙，則互有長短；苟至於妙，則悟心之人，如實知自心究竟本來成佛，如實自在，如實安樂，如實解脫，如實清淨，而日用唯用自心，自心變化把得使用，莫問是之與非，擬心思量，早不是也。……如今學道人，多不信自心，不悟自心，不得自心明妙受用，不得自心安樂解脫，心外妄有禪道，妄立奇特，妄生取捨，縱修行，落外道二乘禪寂斷見境界，所謂修行落斷常坑。其斷見者，斷滅自心本妙明性，一向心外著空滯禪寂；常見者，不悟一切法空，執著世間諸有為法以為究竟也。邪師輩教士大夫攝心靜坐，事事莫管，休去歇去，豈不是將心休心、將心歇心，將心用心？若如此修行，如何不落外道、二乘禪寂斷見境界？如何顯得自心明妙受用、究竟安樂、如實清淨、解脫變化之妙？（《大慧語錄》卷二十六〈答陳少卿（陳季任）〉）

宗杲堅持認為「不離日用」是禪學的基本原則和原理。我們知道，「自心究竟本來成佛」、「自心變化把得使用」等，正是慧能以來南宗禪一貫堅持的修行方法論的指導原則，所以宗杲也堅持主張要在自心變化的日用中體悟自心。他認為默照禪教人只管攝心靜坐、休去歇去的禪法正是違背了「不離日用」的基本原則和原理，所以落於外道、二乘禪寂斷見境界，沒有徹底地堅持和貫徹大乘佛教的理論和實踐。值得注意的是，宗杲將以正覺為代表的默照禪視為外道和二乘，他認為自己的禪法代表了正統的南宗禪，是真正的大乘佛教禪法，這也體現了宗杲的一種判教觀。宗杲還說：

心如牆壁之語，非達磨實法。……須是當人生死心破始得。若得生死心破，更說甚麼證神定處，更說甚麼縱橫放蕩，更說甚麼內典外典。一了一切了，一悟一切悟，一證一切證，如斬一結

絲，一斬一時斷，證無邊法門亦然，更無次第。左右既悟狗子無佛性話，還得如此也未？若未得如此，直須到怎麼田地始得。若已到怎麼田地，當以此法門興起大悲心，於逆順境中和泥合水，不惜身命，不怕口業，拯拔一切，以報佛恩，方是大丈夫所爲。（《大慧語錄》卷二十七〈答劉寶學（劉彥修）〉）

宗杲在這裏是以大乘佛教悲智雙運的宗教理論和實踐來批評默照禪，所以宗杲不但從修行實踐的基本原則和原理方面批評默照禪，而且也從終極境界方面批評默照禪。宗杲於紹興初在福建住庵時，當地有一個叫鄭尚明的士人，因不滿於宗杲對默照禪的激烈批判，就特特趕來與宗杲爭辯。鄭尚明對宗杲說：「釋迦老子在摩竭提國，三七日中，掩室不做聲，豈不是佛默然？毗耶離城三十二菩薩各說不二法門，末後維摩詰無語，文殊讚善，豈不是菩薩默然？須菩提在巖中宴坐，無言無說，豈不是聲聞默然？天帝釋見須菩提在巖中宴坐，乃雨花供養，亦無言說，豈不是凡夫默然？達磨遊梁歷魏，少林冷坐九年，豈不是祖師默然？魯祖見僧便面壁，豈不是宗師默然？和尚因甚麼卻力排默照以爲邪非？」應該說鄭尚明所列舉的都是言出有據的。因爲鄭尚明是個士人，所以宗杲也就從儒、佛、道三家的終極境界上來與他辯論，證明默然不是終極所在。宗杲說：

《莊子》云：言而足，終日言而盡道；言而不足，終日言而盡物。道、物之極，言默不足以載；非言非默，義有所極。我也不曾看郭象解並諸家注解，只據我杜撰說，破爾這默然。豈不見孔夫子一日大驚小怪曰：參乎！吾道一以貫之。曾子曰：唯！爾措大家，才聞個唯字，便來這裏惡口，卻云：這一唯，與天地同根，萬物一體，致君於堯舜之上，成家立國，出將入相，以至啓手足時，不出這一唯。且喜沒交涉。殊不知這個道理便是曾子言而足，孔子言而足。其徒不會，卻問曰：何謂也？曾子見他理會不得，卻向第二頭答他話，謂夫子之道不可無言，所以云：夫子

之道，忠恕而已。要之，道與物至極處，不在言語上，不在默然處，言也載不得，默也載不得。公之所說，尚不契莊子意，何況要契釋迦老子達磨大師意耶？爾要理會得莊子非言非默、義有所極處麼？便是雲門大師拈起扇子云：扇子蹦蹦跳上三十三天，築著帝釋鼻孔；東海鯉魚打一棒，雨似傾盆。爾若會得雲門這個說話，便是莊子說底、曾子說底、孔子說底一般。（《大慧語錄》卷十七〈普說〉）

宗杲分別列舉《莊子》、《論語》和雲門禪師的話來證明道、儒、佛的終極境界是絕不是僅停留在默然無言處的，而是既不在言語上，也不在默然處，是非言非默的。從這裏我們可以看出，宗杲不但是個禪師，他對於儒、道兩家的思想也是有很深刻、獨到的理解的。宗杲接著又證明說：

舊時有個座主，喚作肇法師，把那無言說處，說出來與人云：釋迦掩室於摩竭，淨名杜口於毗耶，須菩提唱無說以顯道，釋梵絕聽而雨花。斯皆理為神御，故口以之而默，豈曰無辯？辯所不能言也。這個是理與神忽然相撞著，不覺到說不得處，雖然不語，其聲如雷。故云豈曰無辯，蓋辯所不能言也。這裏世間聰明辯才，用一點不得，到得那個田地，方始是放身捨命處。這般境界，須是當人自證自悟始得。所以《華嚴經》云：如來宮殿無有邊，自然覺者處其中。此是從上諸聖大解脫法門，無邊無量，無得無失，無默無語，無去無來，歷歷爾，剎剎爾，念念爾，法法爾。只為眾生根性狹劣，不到三教聖人境界，所以分彼此。殊不知，境界如此廣大，卻向黑山下鬼窟裏默然坐地。（《大慧語錄》卷十七〈普說〉）

宗杲又引用僧肇的話來說明終極境界不可言說是因為理與神會，所以它只能是自證自悟的境界，但卻不是像默照禪所認為的僅僅是默然無言的境界。

宗杲還常以「百尺竿頭，更進一步」來說明要超越「淨裸裸、赤灑灑」的默照境界才能

有徹悟的必要性，他說：「頓捨外塵，時時向自己腳跟下推究，推來推去，內不見有能推之心，外不見有所推之境。淨裸裸、赤灑灑，沒可把，如水上放葫蘆，無人動著，常蕩蕩地拘牽他不得，……當人知是般事，便好猛著精彩，向百尺竿頭，快進一步。」（《大慧語錄》卷二十一〈示妙淨居士（趙觀使師重）〉）默照禪到了這種「淨裸裸、赤灑灑」的境界，就止歇不前了，並且接著就還要從這裏「轉身」，和光同塵。然而在宗杲的看話禪看來，這時就轉身未免轉得太早，因為這時還沒有真正的徹悟，所以還需要百尺竿頭更進一步。宗杲認為這百尺竿頭更進一步就猶如《華嚴經》中所說的善財童子於普賢毛孔剎中行一步，具有無量無邊的功德，而且「似這般境界，亦不是外邊起心用意修證得來，只是當人腳跟下本來具足底道理耳」。（同上）

所以宗杲還更進一步具體地指出默照禪以「身心寂滅」、「前後際斷」、「休去歇去」等等為終極境界的局限性，認為這不是究竟處。他說：

老漢常愛真淨和尚道：如今人多只得個身心寂滅、前後際斷、休去歇去、一念萬年去、似古廟香爐去、冷湫湫地去，便為究竟，殊不知卻被此勝妙境界障蔽，自己正知見不能現前，神通光明不能髮露。……爾試看，休去歇去，一念萬年，前後際斷，如今諸方有幾個得到這田地，他卻喚作勝妙境界。舊時寶峰有個廣道者，便是這般人一個，渾身都不理會，都不見有世間事，世間塵勞味他不得。雖然恁麼，卻被這勝妙境界障卻道眼。須知到「一念不生、前後際斷」處，正要尊宿如水潦和尚，因採藤次，問馬祖曰：如何是祖師西來意？祖曰：近前來，向爾道。水潦才近前，馬祖當胸一踏踏倒，水潦忽然大悟，不覺起來呵呵大笑。祖曰：爾見個甚麼道理？潦曰：百千法門，無量妙義，只向一毛頭上便識得根源去。這個教中謂之入流亡所。所入既寂，動靜二相，了然不生，才得個入處，便亡了定相。定相既亡，不墮有為，不墮無為。動靜二相，了然不生

，便是觀音入理之門。他既悟了，便打開自己庫藏，運出自己家珍。……後來住水潦庵，禪和家來參他有百十眾，才舉揚，便賣弄這一踏云：自從一吃馬師踏，直到如今笑不休。渠又何曾有峰巒疊翠、澗水潺湲、岸柳含煙、庭花笑日、鶯啼喬木、蝶舞芳叢底說話來，只道：自從一吃馬師踏，直到如今笑不休。這個便是第一個入流亡所，動靜二相了然不生底樣子。又不見雲門問洞山：近離甚處？山曰：查渡。門曰：夏在甚處？山曰：湖南報慈。門曰：幾時離彼？山曰：八月二十五。門曰：放爾三頓棒！古人撲實，據實祇對，自言：我此回實從查渡來，有甚麼過，便放我三頓棒，大丈夫漢，須共這老漢理會始得。至明日，便去問曰：昨日蒙和尚放三頓棒，未審過在甚麼處？門曰：飯袋子！江西湖南便恁麼去。洞山忽然大悟，更無消息可通，亦無道理可拈出，只禮拜而已。既悟了，便打開自己庫藏，運出自己家珍。……這個是第二個入流亡所，動靜二相了然不生底樣子。又鼓山晏國師，在雪峰多年。一日，雪峰知其緣熟，忽然揪住，曰：是甚麼？晏釋然了悟，唯舉手搖曳而已。峰曰：子作道理耶？晏曰：何道理之有？後來楊大年收在《傳燈錄》中，謂之亡其了心。此是第三個入流亡所，動靜二相了然不生底樣子。又灌溪和尚，一日見臨濟，濟下繩床，才擒住，溪便云：領！領！這個是第四個入流亡所，動靜二相了然不生底樣子。這個說似人不得，傳授人不得。（《大慧普覺禪師語錄》卷第十七〈普說〉）

宗杲堅持了大乘佛教以「不二法門」為契入實相的實踐方法的觀點，他稱契入實相為「入流亡所」。宗杲指出，到了「一念不生、前後際斷」處，還要百尺竿頭更進一步，才能入流亡所，這時就能不墮有為，不墮無為，動靜二相了然不生，契入不二法門。宗杲還舉了四個古人的例子來說明這個道理，這四個人都是在高明禪師的啟發下從「一念不生、前後際斷」處而進一步進入「入流亡所」的。他接著又還以自己的經歷來證明，他說：「老漢十七年參，也曾零零碎碎悟來，雲門下也理會得些子，曹洞下也理會得些子，只是不能得前後際斷

。」「《大慧普覺禪師語錄》卷第十七〈普說〉」後來聽圓悟禪師「諸佛出身處，薰風自南來」的開示而忽然「一念不生、前後際斷」，然而圓悟禪師這時還並不印可他，而是繼續讓宗杲參「有句無句，如藤倚樹」的話頭，最後宗杲才終於徹悟。（詳見本文第一章〈宗杲生平與思想發展歷程〉）所以宗杲後來也就竭力以看話頭的方法來克服默照禪的弊病，他曾說：

「他人先定而後慧，某甲先慧而後定。蓋話頭疑破，所謂休去歇去者，不期然而然矣。」（株宏《禪關策進》）

先定而後慧，容易陷入默照禪，宗杲爲了克服這個弊病，就大力提倡看話頭的方法，他認爲看話頭是先慧而後定，如果話頭上疑破，則自然而然能夠休歇。

我們可以發現，雖然宗杲對於默照禪作了很激烈的批判，但我們幾乎看不出正覺對宗杲的看話禪有什麼回擊和批評，這也許與正覺只管默坐的禪風有很大的關係。後來道元繼承和深化了正覺的思想，並對看話禪提出了批評，他說：

看公案話頭雖似聊有知覺，但與佛祖之道相差相遠。以無所得無所悟而端坐，移時即爲祖道。古人雖勸看語只管坐禪，猶勸專坐。雖有依話頭而開悟者，然亦依坐之功爲其開悟之因緣也，確實功由坐也。（道元《正法眼藏隨聞記》卷五）

總的看來，宗杲對於默照禪作了深入、細緻的批判，他從修行實踐方法的本身、修行方法的指導原則和修行的終極境界幾個方面都對默照禪進行了分析和批判。宗杲的看話禪和正覺的默照禪都是爲試圖克服禪宗發展過程中出現的口頭禪、文字禪的弊病而產生的，但宗杲的看話禪試圖恢復徹底的慧能南宗禪的禪法思想傳統，所以他以看話禪來批評以正覺爲代表的默照禪，因爲默照禪在一定程度上是恢復了神秀北宗的禪法傳統。宗杲對默照禪的批判在

一定程度上是慧能、神會對神秀北宗禪批判的繼續，在禪宗史上具有一定的歷史意義。

值得注意的是，宗杲雖然對以正覺爲代表的默照禪進行了激烈的批評，但他與正覺個人的關係是很好。正覺生前曾替宗杲解決過資糧問題；正覺逝世後，宗杲又爲正覺主持後事，爲正覺的遺像作贊，把正覺引爲知音，並評之曰：「烹佛烹祖大爐鑪，鍛凡鍛聖惡鉗錘。起曹洞於已墮之際，針膏肓於必死之時。善說法要，罔涉離微。……個是天童老古錐，妙喜知音更有誰。」（《大慧語錄》卷十二）這對正覺的評價是很高的，宗杲認爲正覺的默照禪終於在理論和實踐上爲曹洞禪開闢了一種新的發展方式。而事實上，宗杲對於以正覺爲代表的默照禪也並沒有完全否定，只是認爲它還不究竟而已。

第六章 宗杲與三教合一思潮

兩宋時期，尤其是在宗杲大力弘揚看話禪的同時，士大夫參禪學佛的現象已經達到了一個高潮。官僚士大夫們在參禪學佛的同時，大多主張三教合一。宗杲對於三教合一這股強勁的時代潮流有他自己的看法，而他對於士大夫參禪學佛的風氣也作了熱情的評判和引導。

第一節 士大夫參禪學佛與三教合一的思潮

佛教在中國的傳播與發展，始終與官僚、士大夫階層有著密切的關係。佛教在漢魏兩晉南北朝的長期發展過程中，由於文人士大夫的積極參與，士大夫研習佛學、信仰佛教已經形成了一股強有力的社會風尚和思潮。他們對於佛教的信仰和研習既加深、擴大了佛教的社會影響，也在客觀上促進了佛教的中國化進程。梁武帝可以說是這時期官僚士大夫信仰佛教的總代表。隋唐時期，隨著佛教宗派，尤其是禪宗的建立和發展，官僚士大夫參禪學佛的風氣更是十分盛行。唐代李師政、李通玄、梁肅、王維、杜甫、張說、柳宗元、劉禹錫、白居易、李翱等文人士大夫都曾與佛教有聯繫，或信仰甚篤，或受其影響。而龐蘊、裴休兩人則是比較典型地熱衷於參禪。龐蘊世本儒業，少悟塵勞而志求佛道，初謁石頭希遷，復與丹霞天然為友。後又參馬祖道一，並於言下頓悟，從此機鋒迅捷，不亞於諸方禪師，後人稱他為中國的維摩詰（《景德傳燈錄》卷第八）。裴休曾在相位五年，佛教界多稱他為裴相國。他得法於黃檗希運，「自此延入府署，留之供養，執弟子之禮，屢辭不已。復堅請住黃檗山，薦

信祖教。有暇即躬入山頂謁，或渴聞玄論」。《景德傳燈錄》卷第十二）裴休還十分敬重宗密，他吸取了宗密博綜禪教的長處，還為宗密多種撰述寫了序文。

兩宋時期，隨著科舉制度的鞏固和完善，官僚士大夫的社會政治地位不斷上升。與此同時，禪宗作為中國佛教的主流也已進入一枝獨秀的階段。因而，官僚士大夫參禪學佛之風也進入了一個新時期。尤其是北宋仁宗朝以後，隨著士大夫反佛浪潮漸趨消歇，官僚士大夫參禪學佛之風更是大為興起。晁迥、王隨、富弼、文彥博、楊億、李遵勗、楊傑、王古、蘇軾、黃庭堅、張商英、潘興嗣、晁補之、李綱、張九成、張浚、李邴、呂居仁、馮楫、王日休等兩宋重要官僚士大夫，都曾熱衷於參禪學佛。歸雲如本曾介紹宋代士大夫熱衷參禪的現象云：

本朝富鄭公弼，問道於投子顥禪師，書尺偈頌凡一十四紙，碑於台之鴻福兩廊壁間，灼見前輩主法之嚴，王公貴人信道之篤也。鄭國公社稷重臣，晚歲知向之如此，而必有大過人者，自謂於顥有所警發。士大夫中諦信此道，能忘齒屈勢，奮發猛利，期於徹證而後已。如楊大年侍郎、李和文都尉見廣慧璉、石門聰並慈明諸大老，激揚酬唱，般般見諸禪書。楊無為之與白雲端，張無盡之與兜率悅，皆扣關擊節，徹證源底，非苟然也。近世張無垢侍郎、李漢老參政、呂居仁學士，皆見妙喜老人，登堂入室，謂之方外道友。愛憎逆順，雷揮電掃，脫略世俗，構忌觀者，斂衽辟易，罔窺涯涘。（歸雲如本《叢林盛事》卷上）

富弼在仁宗朝官拜樞密副使，後與文彥博並相；英宗朝拜樞密使，封鄭國公。他曾問道於當時雲門宗禪師投子修顥，並有所悟入。他曾在一封書信中向投子修顥報告自己參禪的心得，書云：弼遭遇和尚，即無始以來忘失事一旦認得，然後定須拔出生死海，不是尋常恩知。……若非和尚巧設方便，著力惕發，何由見個涯岸？雖粉身碎骨無以報答，未知何日再得

瞻拜，但日夕依依也。（曉瑩《羅湖野錄》）楊大年即楊億，眞宗時爲翰林學士兼史館修撰，後拜工部侍郎。他也「留心釋典、禪觀之學」^①，並與李維等受詔裁定《景德傳燈錄》，潤色其文，使盛行於世。他與禪僧廣慧元璉交遊，禪學修養很深。他曾自述：「自遇廣慧師，請扣無方，夢滯頓釋。半歲之後，曠然弗疑。如忘忽記，如夢忽覺，平生礙膺之物爆然自落，積劫未明之事廓然現前，繼紹之緣其在是矣。」（《居士傳》卷第二十）李和文即李遵勗，眞宗大中祥符間爲駙馬都尉，「通釋氏學」^②，曾撰《天聖廣燈錄》。他得心法於谷隱蘊聰禪師，並有偈云：「學道須是鐵漢，著手心頭便判，直趨無上菩提，一切是非莫管。」（《宗門武庫》）晚年還與石霜楚圓禪師及楊億居士爲「法門好友」，臨終時曾作一偈與楚圓，偈云：「世界無依，山河匪礙。大海微塵，須彌納芥。拈起幘頭，解下腰帶。若問死生，問取皮袋。」（《居士傳》卷第二十）楊無爲即楊傑，官至禮部員外郎，「初好禪宗，曆參諸老宿不契，既從天衣禪師遊，……熙寧末以母憂歸，閑居閱藏經，遂歸心淨土。」（《居士傳》卷第二十二）張無盡即張商英，哲宗時爲工部侍郎，遷中書舍人；徽宗初爲吏部、刑部侍郎，翰林學士，後拜尚書右僕射。他因讀《維摩經》而尊崇佛教，首謁東林常總禪師，自稱「吾有方外之侶曰常總」（《雲臥記談》卷上）。後問道於兜率從悅禪師，蒙受契證（見《宗門武庫》）。他曾著有《護法論》，竭力調和儒佛。他又在佛教內部主張禪教一致，曾與大洪恩禪師「以禪教之要相與徵詰」（《雲臥記談》卷下），並與圓悟克勤禪師大談華嚴「理事無礙」、「事事無礙」之旨（曉瑩《羅湖野錄》卷上）。

①《宋史》卷第三〇五。

②《宋史》卷第四一四。

張無垢、李漢老和呂居仁等人都曾隨宗杲參學。張無垢即張九成，紹興進士，曆官著作郎、宗正少卿、權禮部侍郎。因反對議和，爲秦檜所貶，謫居南安（今江西大餘縣）。張九成早年曾師從楊時，又慕楊大年、呂微仲等名儒，認爲他們的精妙造詣都是由禪學而達到的。於是他首謁寶印楚明禪師問道，楚明示之曰：「此事唯念念不捨，久久純熟，時節到來，自然證入。」復舉趙州柏樹子話，令時時提撕。張久之無省，乃辭謁善權清禪師，問曰：「此事人人有分，個個圓成，是否？」清曰：「然！」張曰：「爲甚麼某甲無個入處？」清於袖中出數珠，示之曰：「此是誰底？」張俯仰無對。清復袖之曰：「是汝底，則拈取去。才涉思維，即不是汝底。」張又悚然。後來有一夕如廁時，以柏樹子話究之，忽聞蛙鳴而有所悟入，乃有偈云：「春天月夜一聲蛙，撞破乾坤共一家。正恁麼時誰會得？嶺頭蛙鳴而有所悟。」張九成後又與惟尚禪師相友，惟尚十分推崇他的禪學。後又閱大慧《語要》，歎曰：「是知宗門有人。」（《五燈會元》卷第二十）

張九成就在紹興十年，即宗杲五十二歲那年，與汪應辰等登徑山問道，談及儒家「格物」之旨，宗杲曰：「公只知有格物，不知有物格。」張九成聞之不覺茫然，宗杲乃爲他講了唐人小說中的一個故事：安史之亂時，有一個人追隨安祿山背叛朝廷，其人曾爲閬州太守，唐玄宗避亂至四川時，見到此人畫像，不禁發怒，令人用刀砍畫像上的頭，此人在陝西果真人頭落地。據說張九成聽了這個故事後「頓領厥旨」，並作偈曰：「子韶格物，曇晦物格；欲識一貫，兩個五百。」很顯然，宗杲的「物格」是佛教以心法起滅天地的觀點，佛教認爲這種境界是不可思議的，是不能以思維分別心去認識的。

又有一次，張九成與宗杲討論臨濟四料簡，至「人境兩俱奪」，宗杲曰：「打破蔡州城，殺卻吳元濟。」張九成「於言下得大自在」。嘗曰：「某每聞徑山老人所舉因緣，豁然四

達，如千門萬戶，不消一踏而開。或與聯輿接席，登高山之上；或緩步徐行，入深水之中，非出常情之流，莫知吾二人落處。然九成了末後大事，實在徑山老人處，此瓣香不敢孤負他也。」（《大慧年譜·紹興十年》）

李漢老即李邴，徽宗時除給事中，同修國史兼直學士院，遷翰林學士；高宗紹興初拜尚書右丞、參知政事。他起初聞宗杲批評默照禪爲邪禪，疑怒相半。後見大慧舉趙州「庭前柏樹子」話示衆云：「庭前柏樹子，今日重新舉。打破趙州關，特地尋言語。敢問大衆：既是打破趙州關，爲甚麼卻特地尋言語？」良久，云：「當初只道茆長短，燒了方知地不平。」忽然有悟，乃謂大慧曰：「無老師後語，幾錯過。」後又通書於大慧曰：「某近扣籌室，承擊發蒙滯，忽有省入。顧惟根識暗鈍，平生學解，盡落情見。一取一捨，如衣壞絮行草棘中，適自纏繞。今一笑頓釋所疑，欣幸可量！非大宗匠委曲垂慈，何以致此？自到城中，著衣吃飯，抱子弄孫，色色仍舊。既無拘執之情，亦不作奇特之想。其餘夙習舊障，亦稍輕微。臨行叮嚀之語，不敢忘也。重念始得入門，而大法未明。應緣接物，觸事未能無礙。更望有以提誨，使卒有所至，庶無玷於法席矣。」

又書曰：「某比蒙誨答，備悉深旨。某自驗者三：一、事無逆順，隨緣即應，不留胸中；二、宿習濃厚，不加排遣，自爾輕微；三、古人公案，舊所茫然，時復瞥地。此非自昧者。前書『大法未明』之語，蓋恐得少爲足，當廣而充之，豈別求勝解耶？淨勝現流，理則無，敢不銘佩！」（《五燈會元》卷第二十）

士大夫參禪學佛到宗杲時達到了一個新的高潮。在宗杲一生的傳法生涯中，他與士大夫的關係特別密切。在宗杲大量的《普說》、《法語》和《書》中，大部分都是對在家的居士和士大夫宣講的，宗杲的傳法對象中有很多就是士大夫，在宗杲的周圍集聚著一個士大夫學

禪的群體。據《大慧年譜》記載，「士大夫恪誠扣道，親有契證」的，有參政李邠、侍郎曾開、侍郎張九成、吏部郎中蔡樞、給事中江安常、提刑吳偉明、給事中馮楫、中書舍人呂本中、參政劉大中、直寶文閣劉子羽、中書舍人唐文若、御帶黃彥節、兵部郎中孫大雅、編修黃文昌、楞伽居士鄭昂、秦國夫人計氏法真、幻住道人智常、超真道人普覺；「樞衣與列，佩服法言」的，有內翰汪藻、參政李光、樞密富直柔、侍郎劉岑、侍郎曾幾、侍郎徐林、樞密樓昭、尚書汪應辰、左丞相湯思退、侍郎方滋、提舉李琛、侍郎榮巖、尚書韓仲通、內都知昭慶軍承宣使董仲永、成州團練使李成約、安慶軍承宣使張去爲、開府保信軍節度使曹勛、中書舍人張孝祥、御帶寧遠軍節度使黃仲威、直殿鄧靖、無住居士袁祖巖；「其餘空而往、實而歸者，衆矣」。《大慧年譜》隆興元年）這其中有各個階層的官僚士大夫，既有宰相、參政、樞密等上層官僚，也有地方一般士人。從這也可以看出宗杲對當時官僚士大夫影響之大，當時在宗杲周圍形成了一股士大夫參禪學佛的熱潮，對後世影響甚爲深遠。

兩宋時期的士大夫在參禪學佛的同時，大都主張融合儒佛，據載：

侍郎張九成居士蚤業進士之暇，篤志釋典，謁靈隱明禪師扣宗要。明曰：正當磨礱器業，奮發功名，詎能究死生事乎？公曰：先儒有言，朝聞道，夕死可矣。然世、出世之法初無有二，先朝名公由禪門得道者不知其幾，曾何儒、釋之異？……公有書答中丞何伯壽，略曰：九成爲徑山往還太熟，抑亦有由。按諸故事，裴公休之師黃檗，韓退之之師大顛，李習之之師藥山，白樂天之師鳥窠，楊大年之師廣慧，李和文之師慈照，東坡之師照覺，山谷之師晦堂，無盡之師兜率，抑豈與夫老嫗頭陀念南無洗廁籌等耶？（曇秀《人天寶鑑》）

當然，官僚士大夫們除了兼學儒佛外，他們對於道教特別是道家思想也是很推崇的。張商英就是一個很典型的例子，據載：

無盡居私第日，適年荒，有道士輩詣門教化食米，無盡遂勸各人誦《金剛經》，若誦得一分，施米一斗。如誦畢，施米三石二斗，化渠結般若緣，故云法財二施。每遇僧又勸念《老子》，使互相知。有觀其護教之心，直如是爾。（《宗門武庫》）

事實上，儒佛道在中國古代文化中是三足鼎立的，它們是中國傳統文化的三大支柱。兩宋時期參禪學佛的官僚士大夫們普遍都是有很深的儒佛道的文化素養，在他們的內心深處，儒佛道三家的成分應該說都佔有一定的比重。

張無盡作爲兩宋時期士大夫的一個典型代表，還曾從佛教理論上論證了士大夫在家參禪學佛的可能性，他說：

佛豈妨人世務哉？《金剛般若》云：是故如來說一切法皆是佛法。《維摩經》偈云：經書咒禁術，工巧諸技藝，盡現行此事，饒益諸群生。《法華經》云：資生業等，皆順正法。傅大士、龐道元豈無妻子哉？若也身處塵勞，心常清淨，則便能轉識成智，猶如握土成金。一切煩惱，皆是菩提；一切世法，無非佛法。若能如是，則爲在家菩薩、了事凡夫矣。（張商英《護法論》）

第二節 宗杲論三教合一與士大夫禪學

宗杲作爲一個禪僧，繼承了張商英竭力論證、維護佛教現世性品格的做法，他對於當時士大夫作爲居士在家參禪學佛的思潮是熱情地引導和支援的。他曾說：

此事如青天白日，皎然清淨，不變不動，無減無增。各各當日用應緣處，頭頭上明，物物上顯，取之不得，捨之長存，蕩蕩無礙，了了空虛，如水上放葫蘆，拘牽它不得，惹絆它不得。古來有道之士得之，向生死海內頭出頭沒，全體受用，無欠無餘，不見有生死塵勞之狀。……昔

李和文都尉，在富貴叢中參得禪，大徹大悟；楊文公參得禪時，身居翰苑；張無盡參得禪時，作江西轉運使。只這三大老，便是個不壞世間相而談實相的樣子也。又何曾須要去妻孥、休官罷職、咬菜根、苦形勞志、避喧求靜，然後入枯禪鬼窟裏作妄想方得悟道來？……士大夫學道，與我出家兒大不同。出家兒父母不供甘旨，六親固已棄離，一瓶一鉢，日用應緣處，無許多障道底冤家，一心一意體究此事而已。士大夫開眼合眼處，無非障道底冤家。若是個有智慧者，只就裏許作工夫。《淨名》所謂：塵勞之儔爲如來種。怕人壞世間相而求實相，又說個喻云：譬如高原陸地不生蓮花，卑濕淤泥乃生此花。若就裏許如楊文公、李文和、張無盡三大老打得透，其力勝我出家兒二十倍。何以故？我出家兒在外打入，士大夫在內打出。在外打入者其力弱，在內打出者其力強。強者謂所乖處重，而轉處有力；弱者謂所乖處輕，而轉處少力。雖力有強弱，而所乖則一也。（《大慧語錄》卷第二十一〈示徐提刑（徐敦濟）〉）

在火宅中打得徹了，不須求出家，造妖捏怪，毀形壞服，滅天性，絕祭祀，作名教中罪人。佛不教人如此，只說應以佛身得度者，即現佛身而爲說法；應以宰官身得度者，即現宰官身而爲說法。（《大慧語錄》卷第二十〈示真如道人〉）

在世界上，可謂千足萬足。苟能於此個門中翻身一擲，何止腰纏十萬貫，騎鶴上揚州而已哉！昔楊文公大年，三十歲見廣慧璉公，除卻礙膺之物。自是已後，在朝廷，居田裏，始終一節，不爲功名所移，不爲富貴所奪，亦非有意輕功名富貴。道之所在，法如此故也。（《大慧語錄》卷第二十八〈答汪狀元（汪聖錫）〉）

宗杲是從他的禪學觀點來肯定士大夫參禪學佛現象的。他認爲，禪學的真理如同青天白日一樣，它就在「日用應緣處」，所以參禪要不離日用而參。士大夫在家參禪學佛是符合禪學的這個基本原則和原理的。宗杲還認爲士大夫在家參禪學佛雖然比出家人障礙更大，但若

是能夠超越、突破這些阻礙，則其成就要比出家人大得多。宗杲還說：「入得世間、出世間無餘，世間法則佛法，佛法則世間法也。」（《大慧語錄》卷第二十七〈答汪內翰（汪彥章）〉）「如何是不壞世間相而談實相？妙喜爲爾說破：奉侍尊長，承順顏色，子弟之職當作者不得避忌，然後隨緣放曠、任性逍遙；日用四威儀內，常自檢察，更以無常迅速、生死事大時時提撕；無事亦須讀聖人之書，資益性識。苟能如是，世、出世間俱無過患矣。」（《大慧語錄》卷第二十二〈示曾機宜（曾叔遲）〉）

宗杲還從爲學與爲道的關係上來證明士大夫在家參禪學佛的可能性，他曾說：「爲學爲道一也。爲學則學未至於聖人，而期於必至；爲道則求其放心於物我，物我一如，則道學雙備矣。士大夫博極群書，非獨治身求富貴取快樂，道學兼具，擴而充之，然後推己之餘，可以及物。近世學者，多棄本逐末，背正投邪，只以爲學爲道爲名，專以取富貴、張大門戶爲決定義，故心術不正，爲物所轉。……殊不知，在儒教則以正心術爲先，心術既正，則造次顛沛無不與此相契，前所云爲學爲道一之義也。在吾教則曰若能轉物即同如來，在老氏，則曰慈，曰儉，曰不敢爲天下先。能如是學，不求與此道合，自然默默與之相投矣。佛說一切法，爲度一切心；我無一切心，何用一切法。當知讀經看教，博極群書，以見月亡指、得魚亡筌爲第一義，則不爲文字語言所轉，而能轉得語言文字矣。」（《大慧語錄》卷第二十四〈示莫宣教（莫潤甫）〉）

宗杲認爲士大夫爲學與爲道應該是統一的、不可分的。士大夫爲學不應該只是爲了求取功名富貴，而應該是與爲道結合起來，應該是於物我對待中返求自心，達到物我一如的境界。宗杲認爲儒家的「正心術」也就是佛教的「心能轉物」和道教的三寶即「慈、儉、不敢爲天下先」，他其實是以佛教禪宗心能轉物的觀點來融合、結合儒道兩家的，他是以禪家看話

頭的方法來融攝儒家的思想與日常實踐的，他說：「趙州狗子無佛性話，……時時向行住坐臥處看。讀書經史處，修仁義禮智信處，侍奉尊長處，提誨學者處，與之廝崖。」（《大慧語錄》卷第二十八〈答汪狀元（汪聖錫）〉）所以他又說：

三教聖人所說之法，無非勸善戒惡，正人心術。心術不正則奸邪，唯利是趨；心術正則忠義，唯理是從。理者，理義之理，非義理之理也。如尊丈節使，見義便爲，逞非常之真勇，乃此理也。圭峰禪師云：作有義事，是惺悟心；作無義事，是狂亂心。狂亂由情念，臨終被業牽；惺悟不由情，臨終能轉業，亦此理也。佛云：理則頓悟，乘悟並銷；事則漸除，因次第盡，亦此理也。……其差別在人不在法也。忠義奸邪與生俱生，忠義者處奸邪中，如清淨摩尼寶珠置在淤泥之內，雖百千歲，不能染污。何以故？本性清淨故。奸邪者處忠義中，如雜毒置於淨器，雖百千歲不能變改。何以故？本性濁穢故。前所云差別在人不在法，便是這個道理也。……菩提心則忠義心也，名異而體同。但此心與義相遇，則世出世間，一網打就，無少無剩矣。予雖學佛者，然愛君憂國之心，與忠義士大夫等，但力所不能，而年運往矣。喜正惡邪之志，與生俱生。永嘉所謂：假使鐵輪頂上旋，定慧圓明終不失。予雖不敏，敢直下自信不疑。……博極群書，只要知聖人所用心處。知得了，自家心術即正。心術正，則種種雜毒、種種邪說不相染污矣。季恭立志學儒，須是擴而充之，然後推其餘，可以及物。何以故？學不至不是學；學至而用不得；不是學，學不能化物，不是學。學到徹頭處，文亦在其中，武亦在其中，事亦在其中，理亦在其中，忠義孝道乃至治身治人安國安邦之術，無有不在其中者。釋迦老子云：常在於其中，經行及坐臥，便是這個消息也。未有忠於君而不孝於親者，亦未有孝於親而不忠於君者。但聖人所讚者依而行之，聖人所呵者不敢違犯，則於忠於孝，於事於理，治身治人，無不周旋，無不明了。（《大慧語錄》

《卷第二十四（示成機宜（成季恭））》

宗杲認為儒家思想的根本義是在正人心術，在當時特定的歷史條件下，宗杲認為正心術即是要有忠義之心，要忠君愛國，這反映了封建時代的烙印。當時南宋人民處於金人的威脅之下，所以宗杲提倡要忠君愛國，在封建時代，君主就是一個國家的代表，忠君與愛國是不開的，宗杲提倡忠君愛國的實質就是要保護整個南宋人民的生命和尊嚴不要受到金人的侵犯，而不是從一己的苟安和私利出發，這是一種強烈的愛國主義情感，與儒學的仁民愛物思想有相通之處。宗杲爲了將他的禪法實踐貫徹、落實到當時具體現實的政治環境中，他甚至將儒家的忠義之心與佛教的菩提心直接等同起來，認為菩提心就是忠義之心，有了忠義之心，就可以將世間與出世間貫通無餘，作到世間即是出世間。很顯然，宗杲是儘量將他的禪法所能適應的範圍擴大，以便能徹底地貫徹、落實到現世間中去。

宗杲還認為，無論是學儒還是學佛，都要學到徹頭處，所謂學不至不能算是真學，而且要能學以致用，要能將所學與所行結合起來，能將所學得的貫徹、落實到行動中去。他認為學儒就要將所學「擴而充之，然後推其餘，可以及物」，學要能「化物」。這又宗杲是將佛教的「心能轉物」與儒家思想結合的一個重要表現，他認為這樣才能做到爲學與爲道合而爲一，所以他又說：

大率爲學爲道一也。而今學者往往以仁義禮智信爲學，以格物、忠恕、一以貫之之類爲道，只管如搏謎子相似，又如眾盲摸象，各說異端。釋不云乎，以思維心測度如來圖覺境界，如取螢火燒須彌山，臨死生禍福之際都不得力，蓋由此也。楊子云：學者所以修性，性即道也。黃面老子云：性成無上道。圭峰云：作有義事，是惺悟心；作無義事，是狂亂心。狂亂由情念，臨終被業牽；惺悟不由情，臨終能轉業。所謂義者，是義理之義，非仁義之義。而今看來，這老子亦未免析虛空爲兩處。仁乃性之仁，義乃性之義，禮乃性之禮，智乃性之智，信乃性之信，義理之義

亦性也。作無義事，即背此性；作有義事，即順此性。然順背在人，不在性也。仁義禮智信在性，不在人也。人有賢愚，性即無也。若仁義禮智信在人而不在性，即聖人之道有揀擇取捨矣，如天降雨，擇地而下也。所以云：仁義禮智信在性而不在人也，賢愚順背在人而不在性也。楊子所謂修性，性亦不可修，亦順背賢愚而已，圭峰所謂惺悟狂亂是也，趙州所謂使得十二時、不被十二時使是也。若識得仁義禮智信之性起處，則格物、忠恕、一以貫之在其中矣。肇法師云：能天能人者，豈天人之所能哉？所以云：為學為道一也。（《大慧語錄》卷第二十八〈答汪狀元（汪聖錫）〉）

宗杲認為仁義禮智信是在人的本性中或從人的本性中產生，人人都有仁義禮智信之性，所以仁義禮智信是不可修、不可學的。人之所以有賢愚的差別，關鍵就在於是順此本性還是背此本性。以仁義禮智信為學，以格物、忠恕、一以貫之之類為道，則是認為仁義禮智信是可修、可學的，這是以思維分別心去推求，不能認識仁義禮智信的本性，而且也將為學與為道割裂開來了。宗杲認為產生仁義禮智信之本性是如同如來大圓覺海一樣，是不可以以思維分別心去認識的。所以關鍵在於認識、體驗到人的仁義禮智信是如何從本性中產生的，即識得「仁義禮智信之性起處」，如果能夠認識到仁義禮智信是從人的本性中產生的，或者說認識到仁義禮智信就在人的本性中，那麼格物、忠恕、一以貫之之類也就在其中了，也就在人的本性中了，這樣為學與為道也就合而為一了。宗杲還以佛家宗密和尚所謂「惺悟」與趙州和尚所謂「使得十二時，不被十二時使」來說明順應仁義禮智信的本性的境界，這些都表明了宗杲以佛融儒、儒佛融合的思想。宗杲的這種觀點也是針對當時正在士大夫中興起的理學而發的，理學家們也正是常常討論格物致知一類的問題，宗杲是從佛教禪學的觀點、立場作出了自己的回答，他反對當時一般學者滿足於以思維分別心的知解來理解、處理這些問

題。

宗杲雖然試圖以佛融儒、融合儒佛，但他對當時有些士大夫對於儒學和佛學牽強附會地和會、糅合的做表示不滿，如他說：

彥沖引孔子稱「《易》之爲道也屢遷」，和會佛書中「應無所住而生其心」爲一貫，又引「寂然不動」與土木無殊，此尤可笑也。向渠道：欲得不招無間業，莫謗如來正法輪。故經云：不應住色生心，不應住聲香味觸法生心。謂此廣大寂滅妙心，不可以色見聲求。「應無所住」，謂此心無實體也，「而生其心」，謂此心非離真而立處，立處即真也。孔子稱「《易》之爲道也屢遷」，非謂此也。屢者，薦也，遷者，革也，吉凶悔吝生乎動。屢遷之旨，返常合道也，如何與「應無所住而生其心」合得成一塊。彥沖非但不識佛意，亦不識孔子意。……故圭峰云：元亨利貞，乾之德也，始於一氣；常樂我淨，佛之德也，本乎一心。專一氣而致柔，修一心而成道。此老如此和會，始於儒釋二教，無偏枯無遺恨。（《大慧語錄》卷二十七〈答劉寶學（劉彥修）〉）

劉彥沖認爲儒學之「《易》之爲道也屢遷」與佛學之「應無所住而生其心」意思是一樣的，在宗杲看來，劉彥沖這樣作表明他是既不真正懂孔子，又不懂佛教。宗杲認爲，這二者還是各自有特定的含義的，不能因爲它們字面意思相似就認爲它們是一樣的。他認爲要像圭峰宗密那樣，既能指出儒佛各自的思想特色，又能發現他們相通、相聯繫的方面，才是真正的和會儒佛。

宗杲認爲，當時的許多一般的士大夫其實對於佛教是並不真實理解的，他們對於佛教只有一些浮光掠影式的一知半解。因而他對於當時一般士大夫對於佛教的批評進行了細緻反駁，如他說：「士大夫不會向佛乘中留心者，往往以佛乘爲空寂之教，戀著個皮袋子，聞人說

空說寂，則生怕怖。殊不知，只怕怖底心，便是生死根本。佛自有言：「不壞世間相而談實相。」又云：「是法住法位，世間相常住。」《寶藏論》云：「寂兮寥兮，寬兮廓兮，上則有君，下則有臣，父子親其居，尊卑異其位。以是觀之，吾佛之教，密密助揚至尊聖化者亦多矣，又何曾只談空寂而已。如俗謂李老君說長生之術，正如硬差排佛談空寂之法無異。老子之書元不曾說留形住世，亦以清淨無爲爲自然歸宿之處。自是不學佛老者以好惡心相誣謗耳，不可不察也。愚謂三教聖人立教雖異，而其道同歸一致，此萬古不易之義。然雖如是，無智人前莫說，打爾頭破額裂。」（《大慧語錄》卷二十二〈示張太尉（張益之）〉）

有一些士大夫認爲佛教只是談空說寂之教，事實上，一些理學家包括後來的朱熹正是這麼認爲的。宗杲認爲，這是因爲這些士大夫對於佛教空寂的意義沒有真正徹底深入的了解，而這也正表明他們還是貪戀世間的。宗杲以大乘佛教「不壞世間相而談實相」等理論來批駁這種觀點。他還認爲《老子》本來也是以清淨無爲爲宗旨的，可是一些世俗的觀點卻認爲老子是主張超升不老、留形住世的，這種錯誤與認爲佛教只是空寂之教的錯誤觀點是一樣的。其實，儒佛道三教雖然有不同的地方，但三教的根本宗旨還是相通的，宗杲是主張三教融通的，當然他是站在佛教的立場上來融通三教的。

宗杲認爲，士大夫讀書求學如果背離了儒學正人心術的根本宗旨，那就是很危險的，就會將爲學與爲道割裂開來，他說：

措大家一生鑽故紙，是事要知，博覽群書，高談闊論，孔子又如何，孟子又如何，莊子又如何，《周易》又如何，古今治亂又如何，被這些言語使得來七顛八倒，諸子百家才聞人舉著一字，便成片念將去，以一事不知爲恥。及乎問著他自家屋裏事，並無一人知者，可謂終日數他寶，自無半分錢，空來世上打一遭，脫卻這般漏子，上天堂也不知，入地獄也不知，隨其業力流入諸

趣並不知。若是別人家裏事，細大無有不知者。士大夫讀得書多底無明多，讀得書少者無明少。做得官大底無明大，做得官小底無明小。自道我聰明伶俐，及乎臨秋毫利害，聰明也不見，伶俐也不見，平生所以讀底書一字也使不著。蓋從上大人丘乙己時便錯了也，只欲取富貴耳。取得富貴底，又能有幾人肯回頭轉腦向自己腳跟下推窮，我這取富貴底，從何處來？異日卻向何處去？既不知來處，又不知去處，便覺心頭迷悶，正迷悶時，亦非他物，只就這裏看個話頭。（《大慧普覺禪師語錄》卷第二十八〈答呂郎中（呂隆禮）〉）

士大夫讀書求學如果脫離了爲道這個根本宗旨，那也就淪爲廣求知見以求取富貴，結果，知見越多，作的官越大，無明煩惱也就越大。這表明宗杲對於官僚士大夫是保持高度警惕的，他沒有迎合官僚士大夫的意向，這在當時是難能可貴的。在這方面宗杲是同情和傾向於基層的平民百姓的，他曾說：「世間愚庸之人，饑寒交迫，日用無他念，只得身上稍暖、肚裏不饑便了。只是者兩事，生死魔卻不能爲惱。以受富貴者較之，輕重大不等。受富貴底，身上既常暖，肚裏又常飽，既不被這兩事所迫，又卻多一件不可說底無狀，以故常在生死魔網中，無由出離。」（《大慧語錄》卷第二十七〈答汪內翰（汪彥章）〉）所以宗杲一再強調儒學的根本宗旨是在正心術，不在於功名富貴，讀書求學也只是要知道儒家聖人的用心所在。儒學的正心術與佛教禪宗以心爲萬法根本的思想是相通的，所以宗杲也常常以佛教禪宗的思想和實踐方法來誘導士大夫，對治他們的心病。宗杲經常用來引導士大夫克服心病的方法就是他所大力提倡的看話頭的方法。

然而，士大夫參禪學佛也容易像他們在學習儒家經典一樣，以思維分別心去學習，宗杲指出：「今時士大夫多於此事不能百了千當、直下透脫者，只爲根性太利，知見太多，見宗師才開口動舌，早一時會了也，以故返不如鈍根者，無許多惡知惡覺，驀地於一機一境上、

一言一句下撞發，便是達磨大師出頭來，用盡百種神通，也奈何他不得，只爲他無道理可障。利根者返被利根所障，不能啐地便折、曝地便斷。假饒於聰明知解上學得，於自己本分事上，轉不得力。」（《大慧語錄》卷二十六〈答陳少卿（陳季任）〉）又說：「士大夫學道，多不著實理會，除卻口議心思，便茫然無所措手足。不信無措手足處，正是好處，只管心裏要思量得到，口裏要說得分曉。殊不知錯了也。……士大夫學道，多不肯虛卻心聽善知識指示。善知識才開口，渠已在言前一時領會了也。及至教渠吐露盡，一時錯會。正好在言前領略底，又卻滯在言語上。」（《大慧語錄》卷二十七〈答張提刑（張暘叔）〉）士大夫們參禪學佛也容易陷入聰明知解，「正好在言前領略底，又卻滯在言語上」。在言前領略，也就是作爲話頭開領略、參究，可是士大夫們卻滯在言語上，將言語當作實法，所以不能於本分事即生死大事上得力。宗杲認爲，這是由於士大夫們已經習慣於在九經十七史等中作文字思維，他說：

禪和子尋常於經論上收拾得底，問著無有不知者；士大夫向九經十七史上學得底，問著亦無有不知者。離卻文字，絕卻思維，問他自家屋裏事，十個有五雙不知，他人家裏事卻知得如此分曉，如是則空來世上打一遭，將來隨業受報，畢竟不知自家本命元辰落著處，可不悲哉。（《大慧語錄》卷十六〈普說〉）

士大夫多以有所得心，求無所得法。何謂有所得心？聰明伶俐、思量計較者是。何謂無所得法？思量不行、計較不到、聰明伶俐無處安著者是。……思量計較、聰明伶俐，於此個門中一點也用不著。古德有言：般若如大火聚，近之則燎卻門面，擬議尋思便落意識。……士大夫一生在思量計較中作活計，才聞善知識說無所得法，便心裏疑惑，怕落空去。妙喜每見如此說者，即問他：只這怕落空者，還空也無？十個有五雙分疏不下。蓋平時只以思量卜度爲窟宅，乍聞說著不

得思量底話，便茫然無討巴鼻處。殊不知，只這無討巴鼻處，便是自家放身命底時節也。……但以博極群書，於九經十七史內，入得太深，聰明太過，理路太多，定力太少，被日用應緣處牽挽將去，故於腳跟下不能得啐地折曝地斷耳。若時時正念現前，怕生死之心不變，則日月浸久，生處自熟，熟處自生矣。且那個是熟處？聰明伶俐、思量計較底是。那個是生處？菩提涅槃、真如佛性、絕思維分別、搏量卜度不到、無爾用心安排底是。驀然時節到來，或於古人入道因緣上，或因看經教時，或於日用應緣，若善若不善，若身心散亂，若逆順境界現前，若暫得心意識寧靜時，忽地踏翻關棧子，不是差事。（《大慧語錄》卷二十三〈示徐提刑（徐敦立）〉）

佛教禪學是無所得法，不能以聰明伶俐、思量計較之心去學。然而，士大夫們由於以思量卜度之心在九經十七史內入得太深，一聞無所得法就不能得其要領，多認為無所得就是頑空，所以怕落空，不敢真正下決心去實踐無所得法。宗杲認為，這也是沒有把握無所得的真義，是思量計較的結果，沒有脫離思量計較的窟宅，而且怕落空本身就是一種思量計較。其實「此事不在聰明伶俐，亦不在鈍根淺識。據實而論，只以噴地一發為準的耳。才得這個消息，凡有言句，非離真而立處，立處即真，所謂胸襟流出，蓋天蓋地者如是而已。」（《大慧語錄》卷第二十二〈示曾機宜（曾叔遲）〉）

宗杲認為，要真正超越思維分別之心，就要有「噴地一發」的頓悟。而要真正悟道，只有時時刻刻保持正念，以怕怖生死之心時時提撕。他時時向士大夫們宣說生死的可怕，如他曾說：「無常迅速，生死事大。衆生界中順生死底事，如麻似粟，撥整了一番，又一番到來。若不把生死兩字貼在鼻尖上對治，則直待臘月三十，手忙腳亂，如落湯螃蟹時，方始知悔，則遲也。」（《大慧語錄》卷第十九〈示妙證居士（聶寺丞）〉）所以宗杲要士大夫們時時以生死事在念，能夠時時以生死事在念，則心術即正，則能保持正念。

宗杲指出，士大夫以思量計較之心參禪學佛，容易出現兩種偏差，其一是求速效，欲求速效就以聰明思量於古人公案上求知求解，他說：

士大夫要究竟此事，初不本其實，只管要於古人公案上求知求解。（《大慧語錄》卷第二十一）

一（示徐提刑（徐敦濟））

士大夫學此道，多求速效。宗師未開口時，早將心意識領解了也。及乎緩緩地根著，一似落湯螃蟹，手忙腳亂，無討頭處。……求速效者更不是別人，所謂希得反失，務精益粗，如來說為可憐憫者。近世士大夫，千萬人中見一個半個無此病者，了不可得。（《大慧語錄》卷第二十一）

（示鄂守熊祠部（熊叔雅））

求速效只能是欲速則不達。第二個容易出現的弊病就是陷入默照禪，宗杲對此現象有深刻的分析和批評，他說：

往往士大夫多是掉舉，而今諸方有一般默照邪禪，見士大夫為塵勞所障，方寸不寧帖，便教他寒灰枯木去，一條白練去，古廟香爐去，冷湫湫地去。將這個休歇人，爾道還休歇得麼？殊不知，這個猢猻子不死，如何休歇得？來為先鋒、去為殿后底不死，如何休歇得？……（《大慧語錄》卷十七（普說））

往往士大夫為聰明利根所使者，多是厭鬧處。乍被邪師指令靜坐，卻見省力，便以為是。（《大慧語錄》卷二十六（答陳少卿（陳季任）））

宗杲還從另一個方面分析了當時士大夫參禪學佛的動機，他認為士大夫學佛動機不純是他們多數學佛不能徹底的原因，他說：

今時士大夫學道，多是半進半退。於世事上不如意，則火急要參禪；忽然世事遂意，則便罷參。為無決定信故也。（《大慧語錄》卷第十九（示妙證居士（聶寺丞）））

往往士大夫多於不如意中得個瞥地處，卻於如意中打失了。不可不使公知，在如意中須時時以不如意中時節在念，切不可暫忘也。（《大慧語錄》卷第二十七〈答劉寶學（劉彥修）〉）

士大夫們學道半進半退的原因是他們當初參禪學佛的動機就是要逃避世間不如意事，世事不如意就想參禪，世事遂意了則便不參，這樣參禪是不會有真正成就的，因為他們對於佛教沒有真正的信仰，對於參禪沒有決定信。而在宗杲看來，決定信是參禪的一個非常重要的、關鍵的因素。所以宗杲強調士大夫參禪學佛就要於逆順境界都不動搖，一切隨緣，他說：逆境界易打，順境界難打。逆我意者，只消一個忍字，定省少時，便過去了。（《大慧語錄

《卷第二十九〈答樓樞密〉》

現在事到面前，或逆或順，亦不須著意，著意則擾方寸矣。但一切臨時隨緣酬酢，自然合著這個道理。（《大慧語錄》卷第二十九〈答樓樞密〉）

對於或逆或順的一切事都不著意，而只是一切臨時隨緣酬酢，這已經是一種融合了儒佛道三教的行為、處事方式了。

總的看來，宗杲的三教合一思想是站在佛教本位的立場上，他是以佛教禪學融通儒道兩家的。當然，宗杲的看話禪作為佛教中國化的一種比較成功和完善的形式，在當時也最大限度地適應、調和了儒家的倫理價值觀念。但與契嵩強調「孝在戒先」^①，承認儒家倫理在佛教戒律之上不同，宗杲還是堅持了佛教本位的。

①見契嵩《輔教編·孝論》。

第七章 宗杲與朱熹

如前所述，在兩宋時期，許多有代表性的官僚士大夫如張商英和禪僧如宗杲都主張三教融通，可以說三教融通是兩宋時代的普遍思潮。在這一思潮的推動下，那些以反佛排佛標榜的理學家基本上也是普遍都受佛教，特別是禪宗影響的，理學在某種意義上也可以說是三教融合的產物。朱熹（西元一一三〇—一二〇〇年）是兩宋理學的集大成者，他對佛教禪宗的批判也最爲激烈，最爲徹底。作爲理學集大成者的朱熹與當時佛教禪宗的交涉、關係是中國思想史上一個非常關鍵、重要的課題，本文就打算在此對這一問題作一初步探討。

第一節 朱熹早年與宗杲禪學的因緣

朱熹是在一個既有理學淵源，又充滿佛道氣氛的家庭環境中長大的。朱熹的父親朱松除了講習理學、經學外，也還耽好佛老。紹興十三年（西元一一四三年），朱熹的父親朱松在福建建陽病故，去世前把家事託給崇安五夫里的劉子羽，又囑朱熹師事崇安劉子翬、劉勉之和胡憲等所謂武夷三先生。朱熹就在父親去世後承遺囑奉母遷居崇安之五夫里，稟學於武夷三先生。劉子羽和武夷三先生都曾熱衷於參禪學佛。劉子羽和劉子翬是親兄弟，劉子羽字彥修，劉子翬字彥冲，他們都曾問道於大慧宗杲，與宗杲有書信往來。劉子羽服膺於宗杲的看話禪，據《大慧年譜》載，他還是屬於「士大夫恪誠扣道、親有契證」者。劉彥冲早年雖已同宗杲及其弟子道謙、宗元等交遊，但他後來皈依了天童正覺的默照禪。宗杲曾在書信中批

評劉彥沖道：「令兄寶學公（劉子羽）……基本堅實，邪毒不能侵，忘懷管帶在其中矣。：杜撰長老輩教左右靜坐等作佛，豈非虛妄之本乎？」（《大慧語錄》卷二十七〈答劉通判（劉彥沖）〉書一）「左右在靜勝處住了二十餘年，試將些子得力底來看，則個若將椿椿地底做靜中得力處，何故卻向鬧處失卻？而今要得省力，靜鬧一如，但只透取趙州無字，忽然透得，方知靜鬧兩不相妨，亦不著用力支撐，亦不作無支撐解也。」（同上，書二）宗杲是以看話禪來批評劉彥沖陷於默照禪的。

與劉彥沖偏重於修習默照禪不同，劉勉之和胡憲二人卻是信奉宗杲的看話禪，他們兩人都曾向宗杲門下弟子宗元和道謙問道。在朱熹從學於武夷三先生時，三先生常往宗元的竹源庵和道謙的開善寺說法談禪，朱熹也曾侍行^①，這不能不對朱熹有所影響。根據朱熹的自述，他在十五六歲時，亦曾留心於禪，他曾說：

某年十五、六時，亦曾留心於此。一日在病翁（劉彥沖）所會一僧，與之語。其僧只相應和了說，也不說是不是；卻與劉說，某也理會得個昭昭靈靈底禪。劉後說與某，某遂疑此僧更有要妙處在，遂去扣問他，見他說得也煞好。及去赴試時，便用他意思去胡說。是時文字不似而今細密，由人粗說，試官被某說動了，遂得舉。（《朱子語類》卷一〇四）

一般認為，朱熹曾經扣問參學的這個禪僧應該是宗杲的弟子開善道謙，尤煜也在《題大慧語錄》中說及朱熹少時與宗杲禪學的關係云：

大慧說法，縱橫踔厲……今舉平昔聞見二則：朱文公少年不樂讀詩文，因聽一尊宿說禪直指本心，遂悟昭昭靈靈一著。十八歲請舉，時從劉屏山（即劉彥沖），屏山意其留心舉業，暨搜其

① 東景南《朱子大傳》六六頁，福建教育出版社，一九九二年十月第一版。

篋，只《大慧語錄》一帙爾。次年登科。故公平生深知禪學骨髓，透脫關鍵，此上根利智，於此取足者也。煜早得於潘子善丈云爾。」（《佛祖歷代通載》卷三十）

尤煜，是朱熹最相知的同年尤袤之孫，潘子善（時舉），是朱熹弟子。這些事應該是潘時舉直接從朱熹那裏聽來的，應該說是比較可信的。從這也可以看出宗杲禪學在當時影響之大，朱熹少時也深受宗杲禪學的影響。另外，《佛法金湯編》也曾記載朱熹與宗杲禪學的關係云：

（朱熹）有《久雨齋居頌經》詩曰：端居獨無事，聊披釋氏書。暫息塵累牽，超然與道居。云云。

公嘗致書於開善道謙禪師云：向蒙妙喜開示，從前記持文字、心識計較不得置絲毫許在胸中，但以狗子話時時提撕，願投一語，警所不逮。謙答曰：某二十年不能到無疑之地，然忽知非，勇猛直前，便是一刀兩段，把這一念提撕狗子話頭，不要商量，不要穿鑿，不要去知見，不要強承當。公有省。（心泰《佛法金湯編》卷十五）

朱熹不一定與宗杲本人見過面或通過書信，但他那時曾一度深受宗杲看話禪思想影響則是沒有問題的。朱熹主要是通過宗杲弟子開善道謙來了解宗杲禪法的，他曾隨道謙參學過，道謙傳授給朱熹的也正是宗杲的看話禪的方法。這個曾作過朱熹老師的道謙禪師開悟因緣是很奇特的，據載：

建州府開善道謙禪師，本郡人。初之京師依圓悟，無所省發。後隨妙喜庵居泉南，及喜領徑山，師亦侍行。未已，令師往長沙通紫巖居士張公書，師自謂：我參禪二十年，無入頭處，更作此行，決定荒廢。意欲無行。友人宗元叱曰：不可，在路便參禪不得也去，吾與汝俱往。師不得已而行，在路泣語元曰：我一生參禪，殊無得力處。今又路途奔波，如何得相應去？元告之曰：

你但將諸方參得底，悟得底，圓悟、妙喜爲你說得底，都不要理會。途中可替底事，我盡替你。只有五件事替你不得，你須自家支當。師曰：五件者何事？願聞其要。元曰：著衣吃飯，屙屎放尿，駝個死尸路上行。師於言下領旨，不覺手舞足蹈。（《五燈會元》卷第二十）

道謙禪師後來大力發揮宗杲的話禪，他曾說：「時光易過，且緊緊做工夫。別無工夫，但放下便是，只將心識上所有底一時放下，此是真正徑截工夫。若別有工夫，盡是痴狂外邊走。山僧尋常道：行住坐臥決定不是，見聞覺知決定不是，思量分別決定不是，語言問答決定不是。試絕卻此四個路頭看，若不絕，決定不悟；此四個路頭若絕，『僧問趙州：狗子還有佛性也無？趙州云：無。』、『如何是佛？雲門道：乾屎橛。』管取呵呵大笑。」（《羅湖野錄》卷第三）只是道謙似乎活得不長，據載：

建州開善謙禪師，平居不倦誨人，而形於尺素尤爲曲折……謙之言如雲廓天布，以授學者，與夫浮詞濫說，何啻天冠地履。然福不逮慧，出世未已卒。於謙雖無恨，惜乎法門不幸耳。（《羅湖野錄》卷三）

張浚作的〈大慧禪師塔銘〉也說道謙先於宗杲去世。據《釋氏資監》載，道謙去世的時候，朱熹還作了一篇祭文，祭文稱道謙爲「我師」。祭文不一定可靠，但朱熹早年確實曾隨道謙學禪，並通過道謙而對宗杲的話禪產生過濃厚的興趣。

由於早年曾有過學禪的經歷，所以朱熹對當時禪宗的情況是有一定的了解的。朱熹後來從學於李侗（延平）。李侗學出羅從彥，羅從彥又是二程高弟楊時的弟子。與李侗的相見，使朱熹最終確立了以儒學作爲爲學的方向。從楊時到李侗的道南學派都很推崇〈中庸〉的倫理哲學，尤其是注重「靜中體驗未發」，這與禪宗的方法很相近。所以朱熹在受教李侗後即指出：「元來此事與禪學十分相似，所爭毫末耳。然此毫末卻甚佔地步。今學者既不知禪，

而禪者又不知學，互相排擊，都不札著痛處，亦可笑耳。」（《續集》卷五〈答羅參議〉）李侗也曾寫給羅博文的信上說：「元晦進學甚力，樂善畏義，吾黨鮮有。……渠初從謙開善處下工夫來，故皆就裏面體認。今既論難，見儒者路脈，極能指其差誤之處。自見羅先生來，未見有如此者。」（《李延平集》卷一〈與羅博文書〉）

第二節 朱熹對禪學的批判

朱熹經過四十歲時的第二次中和之悟確立了其哲學的基本性質^①，他主要是繼承了程頤的思想方法而建立了主敬窮理的倫理哲學。在某種意義上，可以說朱熹是在不斷地批判、揚棄佛教禪宗的思想方法而逐步確立、完善自己的哲學體系的。所以朱熹除了早年曾沈迷於宗杲禪學外，他後來的一生基本上都是以宗杲禪學為潛在對手，試圖通過對宗杲禪學的批判和揚棄而建立自己的格物窮理的理性主義的倫理哲學。

由於有早年學禪的一段經歷，朱熹對於中國佛教，特別是禪宗的演變是有相當程度的了解的，他說：「（佛教）當初入中國，只有《四十二章經》。後來既久，無可得說，晉宋而下始相與演義。其後義又窮。至達磨以來，始一切掃除。然其初答問亦只分明說。到其後又窮。故一向說無頭話，如『乾屎橛』、『柏樹子』之類，只是胡鶻突人。既曰不得無語，又曰不得有語；道也不是，不道也不是。如此則使之東亦不可，西亦不可。置此心於危急之地，悟者為禪，不悟者為顛。」（《朱子語類》卷一百二十六）又「因舉釋氏之學與吾儒有甚相似處。如云：有物先天地，無形本寂寥，能為萬象主，不逐四時雕。又曰：撲落非他物，縱橫不是塵，山河及大地，全露法王身。又曰：若人識得心，大地無寸土。看他是甚麼樣見

識。今區區小儒，如何出得他手，宜其爲他揮下也。此是法眼一派宗旨如此。今之禪家，皆破其說，以爲有理路，落窠臼，有礙正當知見。今之禪家多是『麻三斤』、『乾屎橛』之說，謂之不落窠臼，不墮理路。妙喜之說便是如此。然又有翻轉不如此說之時。」（同上）

朱熹這裏所說的「今之禪家」，具體是指宗杲主悟的看話禪。「說無頭話」、「不落窠臼，不墮理路」等，都是宗杲看話禪的風格，宗杲看話禪正是爲針對和克服窠臼、理路太多的弊病而出現的，宗杲認爲要獲得證悟，就必須斷絕人的知解。朱熹還對於宗杲主悟的看話禪與與主靜的默照禪之間的交涉也有一定的了解，他說：「昔日了老專教人坐禪，杲老以爲不然，著《正邪論》排之。其後杲在女童，了老乃一向師尊禮拜，杲遂與之同。及死，爲之作銘。問：渠既要清淨寂滅，如何不坐禪？曰：渠又要得有悟，杲舊甚喜子韶，及南歸，貽書責之，以爲與前日不同。今其小師錄杲文字，去《正邪論》，《與子韶書》亦節卻。」（同上）

了老是指正覺的師兄真歇清了禪師（西元一〇九一—一一五二年）（見《五燈會元》卷第十四）。當然朱熹評論最多的還是宗杲的看話禪，他說：

禪只是一個呆守法，如「麻三斤」、「乾屎橛」，他道理初不在這上，只是教他麻了心，只思量這一路，專一積久，忽有見處，便是悟。大要只是把定一心，不令散亂，久後光明自發。所以不識字底人，才悟後，便作得偈頌。悟後所見雖同，然亦有淺深。某舊來愛問參禪底，其說只是如此。其間有會說者，卻吹噓得大。如念佛日之徒，自是氣魄大，所以能鼓動一世。如張子韶、汪聖錫輩，皆北面之。（同上）

①詳見陳來《朱熹哲學研究》九一—一三一頁，中國社會科學出版社一九八八年四月第一版。

或問：禪家說無頭當底說話，是如何？曰：他說得分明處卻不是。只內中一句黑如漆者，便是他要緊處，於此曉得時，便盡曉得。他又愛說一般最險絕的話，如引取人到萬仞之崖邊，猛推一推下去，人於此猛省得，便了。（同上）

佛者云：置之一處，無事不辦。也只是如此教人做工夫。若是專一用心於此，則自會通達矣。學禪者只是把一個話頭去看，「如何是佛？麻三斤」之類，又都無義理得穿鑿。看來看去，工夫到時，恰是打一個失落一般，便是參學事畢。莊子亦云：用志不分，乃凝於神也。只是如此教人，但他都無義理，只是個空寂。儒者之學，則有許多義理，若看得透徹，則可以貫事物，可以洞古今。（同上）

其志專而切，其機危而迫，是以精神之極而一旦惘然若有失（得？）也。近世所謂看（話頭）之法，又其所以至此之捷徑，蓋皆原於莊周「承蜩」、「削鐻」之論，而又加以巧密焉爾。（《別集》八，《釋氏論》上）

朱熹也承認宗杲氣魄大，能鼓動一世，致使當時許多士大夫都向宗杲問道。他還認為宗杲看話禪的方法論原理其實沒有什麼神秘的，不過就是莊子所說的「用志不分，乃凝於神」，「承蜩」和「削鐻」的故事都是說明這個方法論原理的。值得注意的是，朱熹認為看話禪不講義理，就說明看話禪是沒有義理，只是空空寂寂的。朱熹激烈地批判禪宗掃蕩一切義理的做法，他說：「禪學最害道。莊老於義理猶未絕，滅猶未盡，佛則人倫已壞，至禪，則又從頭將許多義理掃滅無餘。以此言之，禪最為害之深者。」（《朱子語類》卷一百二十六）

當然，站在禪宗的角度上說，執著於義理就會成為理障或所知障。理學家從理學自身的立場上反駁禪宗的理障說，如二程曾說：「問釋氏理障之說。曰：釋氏有此說，謂既明此理，而又執持是理，故為障。此看錯了理字也。天下只有一個理。既明此理，夫復何障？若以

理爲障，則是已與理爲二。」（《二程全書》卷十九）朱熹也曾在一封書信中說：「來書云：以理爲障者，特欲去其私意小智。熹謂認私意小智作理字，正是不識理字。」（《文集》卷四十三《答李伯諫》）很顯然，二程、朱熹認爲理——道德理性既是行爲的準則，又是宇宙的普遍規律，絕對不是障。他們認爲禪宗以理爲障，就是以私意小智爲理，這是以儒家的道德理性來否定佛教的宗教直觀。

朱熹還從理學「性即理」的立場對於禪宗，特別是臨濟宗堅持「作用是性」的觀點進行了批判，如他說：「釋氏專以作用爲性。如某國王問某尊者：如何是佛？曰：見性爲佛。如何是性？曰：作用是性。如何是作用？曰：云云。禪家又有點者云：當來尊者答國王時，國王何不問尊者云：未作用時，性在甚處？」（《朱子語類》卷一百二十六）又說：「釋氏非不見性，及到作用處，則曰無所不可爲，故棄君背父，無所不至者，由其性與用不相管也。異端之害道，如釋氏者極矣。」（同上）又說：「釋氏棄了道心，卻取人心之危者而作用之；遺其精者，取其粗者以爲道。如以仁義禮智爲非性，而以眼前作用是也。此只是源頭處錯了。」（同上）又說：「釋氏之言，偶與聖賢相似者多矣，但其本不同，則雖相似而實相反也。孟子之言，均是行也，而一疾一徐，其間便有堯桀之異，是乃物則民彝自然之實理，而豈人之所能爲哉。若釋氏之言，則但能識此運水搬柴之物，則雖倒行逆施，亦無所施而不可矣，何必徐行而後可以爲堯哉。蓋其學以空爲真，以理爲障，而以縱橫作用爲奇特，故與吾儒之論正相南北至於如此。」（《孟子或問》卷十二）

從上面可以看出，朱熹對禪宗「作用是性」的批判主要可以概括爲下列幾個方面：

1. 朱熹認爲禪宗是性與用（人倫日用）不相管、不相關的，故可以棄君背父，無所不至。與此相應，他還認爲禪宗是知行割裂的，解與行是不相應的，如他說「僧家所謂禪者，於

其所行，全不相應。向來見幾個好僧，說得禪，又行得好，自是其資質爲人處好耳，非禪之力也。所謂禪，是僧家自舉一般見解，如秀才家舉業相似，與行己全不相干。學得底人，有許多機鋒將出來弄。一上了，便收拾了。到其爲人，與俗人無異。只緣禪只是禪，與行不相應耳。僧家有云『行解』者，行是行己，解是禪也。」（《語類》卷一百二十六）「僧家自云有所得，而做事不相應。觀他又安有睥面盎背氣象，只是將此一禪橫置胸中，遇事將出，事了又收。大抵只論說，不論行。昔日病翁（劉彥沖）見妙喜，於其面前要逞自家話，渠於開善升座，卻云：彥沖修行，卻不會禪；寶學會禪，卻不修行。所謂張三有錢不會使，李四會使又無錢。皆是亂說。大抵此風亦有盛衰，紹興間最盛。」（同上）朱熹還從理論上總結說：「明德者，人之所得乎天而虛靈不昧，以具衆理，而應萬事者也。禪家則但以虛靈不昧者爲性，而無下以具衆理以下之事。」（《語類》卷四）

對於這種批評禪宗人倫日用與性不相關的觀點，禪家曾多有辯解。如宗杲曾經以張無盡、楊大年等人的例子來證明學禪不一定要出家，說明禪是不離人倫日用的，出世法是不離世間法的。此外，禪宗認爲真正的修行應該是解行相應的，宗杲大力提倡看話禪就是爲了要克服一知半解、不能眞參實修的弊病。當然，宗杲禪學中「解行」的含義與朱熹理學中「知行」的含義是不完全一樣的，禪宗認爲眞正的修行是不著相的。

2. 朱熹認爲禪宗是棄道心而取人心的。程朱理學認爲，人心唯危，道心唯微，而禪家卻以眼前作用爲性，這就是以人心爲性，在朱熹看來，仁義禮智才是性，這是從理學人心與道心是對立的理論來批判「作用是性」說的，所以朱熹又曾說：「釋氏摩擦得這心極精細。如一塊物事，剝了一重皮，又剝一重皮，至剝到極盡無可剝處，所以弄得這心精光，便認作性。問：禪家又有以揚眉瞬目、知覺運動爲弄精魂而呵斥之者，何也？曰：便只是弄精魂，只

是他摩擦得來極精細，有光彩，不如此粗糙爾。」（同上）朱熹認為，禪宗不管將心摩擦得多麼精細，都還是人心，而不是道心。所以他又說：「異端之學，不察乎氣質情欲之偏，率意妄行，便謂無非至理，此尤害事。近世儒者之論，亦有流入此者，不可不察。」（《朱子語類》卷十二）

對於這種認為禪宗是以仁義禮智為非性，而以眼前作用為性的觀點，宗杲也曾有自己的回答。宗杲認為仁義禮智信是就在人的本性、本心中，仁義禮智信是從人的本性、本心中產生的，如果能夠識心見性，那麼仁義禮智信也就在其中了，所以宗杲並不認為仁義禮智信是非性，他說：「仁乃性之仁，義乃性之義，禮乃性之禮，智乃性之智，信乃性之信，義理之義亦性也。作無義事，即背此性；作有義事，即順此性。即順背在人，不在性也。仁義禮智信在性，不在人也。」宗杲認為也可以在修仁義禮智信處提撕話頭，徹見本性。當然宗杲認為人的本性是性空無相的，所以仁義禮智信也是性空無相的。

而且，在宗杲禪學看來，所謂「作用是性」也只是一種方便說法，並不是能理解為一種實法。朱熹說「禪家又有點者云：當來尊者答國王時，國王何不問尊者云：未作用時，性在甚處」，這也正是啓發不能將「作用是性」當作實法來理解的。否則，容易陷入以揚眉瞬目、知覺運動為禪的窠臼。我們在前面可以發現，宗杲曾激烈地批評了這種猖狂妄行的野狐禪，他認為這種野狐禪沒有真參實悟，所以他大力提倡看話禪以克服這些弊病。而朱熹則認為宗杲等人儘管「以揚眉瞬目、知覺運動為弄精魂而呵斥之」，其實只是要將心摩擦得更精細而已，還是在弄精魂。朱熹的這種觀點就缺乏說服力了，他是站在理學的立場上來作出這種評論的。

3. 朱熹認為禪家以空為真，以理為障，所以縱橫作用都是性，運水搬柴無非妙道，所謂

「大用現前，不存軌則」是也，這是從「作用是性」的理論根據來批判的。

朱熹認為禪宗「作用是性」的理論根據是以空爲眞、以理爲障，所以他從價值取向、本體論、方法論等方面對佛教禪宗進行了全面的清算和批判。朱熹說：

釋氏只要空，聖人只要實。釋氏所謂敬以直內，只是空豁豁地，更無一物，卻不會方外。聖人所謂敬以直內，則湛然虛明，萬理具足，方能義以方外。（《朱子語類》卷一百二十六）

釋氏虛，吾儒實。釋氏二，吾儒一。釋氏以事理爲不緊要而不理會。（同上）

吾以心與理爲一，彼以心與理爲二。亦非固欲如此，乃是見處不同。彼見得心空而無理，此見得心雖空而萬理咸備也。雖說心與理一，不察乎氣稟物欲之私，是見得不眞，故有此病。大學所以貴格物也。（同上）

今學者貴於格物致知，便要見得到底。今人只是一班兩點見得些子，所以不到極處也。（同上）

天地之高深，鬼神之幽顯微，而至於一草一木，物物皆格。（《朱子語類》卷第十八）
程氏教人以《論》、《孟》、《大學》、《中庸》爲本，須於此數書熟讀詳味，有會心處，方自見得。如其未然，讀之不厭熟，講之不厭煩。非如釋氏指理爲障，而兀然坐守無義之語以俟其僥倖而一得也。（《文集》卷四十二〈答陳明仲〉）

熹謂不欲學者躐等，乃是天理本然，非是聖人安排教如此，譬諸草木，區以別矣。且如一莖小樹，不道他無草木之性，然其長須有漸，是亦性也。所謂便欲當人立地成佛者，正如將小樹來噴一口水，便要他立地乾雲蔽日，豈有是理？（《文集》卷四十二〈答李伯諫〉）

所云禪學悟人，乃是心思路絕，天理盡見，此尤不然。心思之正便是天理。流行運用，無非天理之發見。豈待心思路絕，而後天理乃見耳。且所謂天理，復是何物？仁義禮智，豈

不是天理？君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友，豈不是天理？（《文集》卷五十九〈答吳南斗〉）

針對佛教禪宗主張要超越、斷絕思量分別才能見道的思想，朱熹也反其道而行之，他說：「我這裏正要思量分別。能思量分別，方有豁然貫通之理。……未能博文，便要約理，窮理處不會用工，守約處豈免有差？若差之毫忽，便有不可勝言之蔽。」（《朱子語類》卷一百一十六）又說：「但每事尋得一個是處，即是此理之實，不比禪家見處，只在籠統恍惚之間。……今所謂應事接物時時提撕者，亦只是提撕得那籠統底影像，與自家這下功夫未有干涉也。」（《文集》卷五十九〈答陳近道〉）又說：「以釋氏所見較吾儒，彼不可謂無所見，但卻只從外面見得個影子，不曾見得裏許真實道理。所以見處則盡高明脫灑，而用處七顛八倒，無有是處。」（《文集》卷五十九〈答陳近道〉）等等。

從上面的引文看來，朱熹對佛教禪宗的批判可以集中地概括為以下幾個方面：

1. 朱熹認為，在世界萬物的最高原理或實相論上，佛教禪宗是以空寂為最高原理、實相的。而朱熹則主張以「理」為世間萬物的最高原理。他認為禪宗在實踐上沒有與「實理」相應的主敬工夫，而只是主張心地要空豁豁地與空寂的實相相應。他批判佛教說：「吾儒心雖虛而理則實，若釋氏，則一向歸空寂去了。」（同上）

「釋氏說空，不是便不是，但空裏面須有道理始得。若只說道我見個空，而不知有個實底道理，卻做甚用得？譬如一淵清水，清冷徹底，看來一如無水相似。他便道此淵只是空底，不會將手去探是冷是溫，不知道有水在裏面。佛氏之見正如此。」（同上）朱熹的這個比喻是很形象的，但卻不一定是很科學的。

石峻在《宋代正統儒家反佛理論的評析》一文中就認為，朱熹以對水的感覺來說明理的

存在，是「借用對具體外物的感覺，等同於高度抽象的精神性本體（理）」①，顯然是不很妥當的。況且禪宗也正是認為對實相的理解、領悟是「如人飲水，冷暖自知」的，禪宗正是以對水「冷暖自知」的感受來證明真空實相的存在。朱熹還批評禪宗的空寂、寂滅說：「論釋氏之說，如明道數語，闢得極善。他只要理會個寂滅，不知須強要寂滅它作甚？既寂滅後，卻作何用？何況號為禪家尊宿者，亦何曾寂滅得！近世如宗杲，做事全不通點檢，喜怒更不中節。」（同上）

其實，如果從宗杲禪學的立場上來看，那麼朱熹對空寂、寂滅的理解至多不過和默照禪對空寂、寂滅的理解差不多。在宗杲看來，默照禪由於沒有領悟到實相真空，所以只管休去歇去，只管沈空守寂，所以宗杲本人激烈地批判了這種沈空守寂的默照禪。朱熹對空寂的理解既然與默照禪很相近，所以他從理學立場上所批判的空寂觀其實也正是宗杲已經批判過的。從宗杲禪學看來，可以說朱熹所批判的空寂觀、寂滅觀並不是實相真空，朱熹並沒有理解的。從宗杲禪學看來，所以一聽空寂，則生怕怖。如前所述，宗杲也曾站在自己的立場上激烈地批評了這種畏懼空寂的思想的。當然，這是因為宗杲與朱熹的立場本來就是不完全一樣的，宗杲是一個禪僧，而朱熹則是一個試圖全面復興儒學的理學家。

2. 朱熹認為，在方法論上，佛教禪宗，尤其是宗杲的看話禪則主張要斷絕思量分別，認為要心思路絕才能見道，而且見道的方式是頓悟的；朱熹則認為，正確的思量分別是合乎天理的，而且要與「天理」、「實理」相應就要有格物窮理的工夫，而格物窮理就正需要思量分別，要經過不斷的合乎天理的思量分別的漸進工夫，才能有豁然貫通的結果，朱熹是否定禪宗的頓悟說的，認為頓悟是不可靠的。《朱子語類》有云：「（潘）時舉云：釋氏有豁然頓悟之說，不知使得否？不知倚靠得否？曰：某也曾見叢林中有言頓悟者，後來看這人也只

尋常。如陸子靜門人，初見他時，常云有所悟，後來所爲更顛倒錯亂。看來所謂豁然頓悟者，乃是當時略有所見，覺得果是淨潔快活。然稍後則卻漸漸淡去了，何嘗倚靠得？」（《朱子語類》卷一百一十四）朱熹認爲陸九淵的心學也是主張頓悟的，正與禪學相似。

其實，宗杲禪學也並不是完全否定、斷絕思量知解的，宗杲只是認爲在還沒有證悟空理之前，停留、執著於思量知解就會成爲見道的障礙。而在證悟空理之後，思量知解也就與真空之理相應了，也就是正確的了，因爲證悟之後就已經能夠「識得知解起處」了。

宗杲禪學還認爲，在還沒有證悟空理之前，爲了要消除一切不正確的思量知解而又不陷於默照禪，就要在不離日用中時時提撕話頭或「守無義之語」，提撕話頭也就是爲了要斬斷一切不正確的思量分別。然而在朱熹看來，宗杲看話禪所謂於應事接物的日用中時時提撕話頭，其實也只是提撕籠統恍惚的影像而已，所以「只從外面見得個影子，不曾見得裏許真實道理」。朱熹還評論禪宗的證悟境界說：「禪者之說，則以爲有個悟門，一超入得，則前後際斷。」（《朱子語類》卷一百二十六）朱熹認爲禪宗的證悟境界是「前後際斷」。

然而在宗杲看話禪看來，朱熹對禪宗證悟境界的認識也最多只是停留在默照禪的認識水平上。宗杲曾經批評過默照禪停留在「身心寂滅，前後際斷」的不究竟的境界。宗杲提倡看話頭其實也只是爲了要斬斷在佛教禪宗看來是不合乎空理的思量分別。

針對宗杲禪學主張要在不離日用中看話頭，朱熹主張要在日用事物之中格物致知，他說：「學問之道，只是眼前日用底便是，初無深遠玄妙。」（《朱子語類》卷一百一十八）又說：「熹之所聞，以爲天下之物，無一物不具夫理，是以聖門之學，下學之序，始於格物以

①見《中日佛教學術會議論文集》二七七頁，中國社會科學出版社一九九七年五月第一版。

致其知，不離乎日用事物之間，別其是非，審其可否，由是精義入神，以致其用，其間曲折纖悉，各有次序，而一以貫通，無分段，無時節，無方所。所以爲精也，而不離乎粗。以爲末也，而不離乎本。優遊潛玩，饜飫而自得之，然後爲至。固不可自畫而緩，亦不可以欲速而急。」（《文集》卷三十〈答江元適〉書二）朱熹認爲所謂格物致知就是要於日用事物之間「別其是非，審其可否」，當然，別是非、審可否是要以天理爲最高的、最終的標準和原則的，朱熹認爲這樣就可以避免宗杲禪學籠統恍惚的弊病。

經過上面的分析，我們可以看出，宗杲和朱熹都是氣魄很大的人，他們都試圖將他們의 思想和實踐貫徹、落實到日用事物中去。儘管朱熹對佛教禪宗，尤其是宗杲禪學의 思想和方法進行了激烈、尖銳的批判，但其實朱熹所批判的其實也正是宗杲禪學已經批判過的，或者說正是宗杲禪學本身試圖避免的。從這個意義上來說，朱熹正是繼承了宗杲。宗杲和朱熹都曾從各自的立場上批評了墮於空寂、寂滅和猖狂妄行等不正確的學風。當然，兩人批判的出發點是不一樣的，宗杲是試圖恢復佛教禪宗眞參實悟的傳統，他強調的是佛教思想中「如大火聚，近旁不得」的不可思議的、無分別的般若直覺，而朱熹則主張確立儒家的道德理性的精神。宗杲爲了克服墮於空寂、寂滅和猖狂妄行等弊病，就從佛教禪宗的立場上大力提倡在日用活動中看話頭的方法。而朱熹則從理學的立場上主張要於日用事物間主敬窮理、格物致知。在某種意義上，可以說朱熹的哲學其實是繼承了宗杲禪學的長處而又否定了其佛教的根本立場，所以朱熹哲學與宗杲禪學其實是有一定的內在相通之處的，朱熹在建立其哲學體系的過程中其實是從自己的立場上批判地吸取和改造了宗杲의 思想和方法的。在事物的最高原理或實相論上，朱熹以所謂實理、天理代替了宗杲禪學的眞空實相；在方法論上，朱熹則把宗杲主張的在不離日用中看話頭改造爲在日用事物中格物窮理。這樣，朱熹就不但在理論上

，而且在方法論上也終於建立起了一個至少可以和宗杲的看話禪全面抗衡的龐大的理性主義哲學體系。朱熹試圖以這種理性主義的倫理哲學全面抵制宗杲看話禪對當時社會，尤其是士大夫階層的巨大的影響力和滲透力。

朱熹所處的年代，正是宗杲看話禪非常盛行的時代。當時的許多士大夫都深受宗杲看話禪的影響，其中如張九成、呂居仁等人最爲典型。張九成和呂居仁都曾師從於宗杲，並用禪學尤其是宗杲看話禪的觀點來解釋儒家的經典。朱熹對於他們也有激烈的批評。如呂本中（呂居仁）曾作《呂氏大學解》，朱熹曾引呂文批判說：「呂氏（呂居仁）曰：致知格物，修身之本也。知者，良知也，與堯舜同也。理既窮則知自至也，堯舜同者忽然自見，默而識之。愚謂致知格物，大學之端，始學之事也。一物格則一知至，其功有漸。積久貫通，然後胸中判然不疑所行，而意誠心正矣。然則所致之知固有淺深，豈遽以爲與堯舜同者一旦忽然而見之哉？此殆釋氏一聞千悟，一超直入之虛談，非聖門明善誠身之實務也。」（《文集》卷七十二《呂氏大學解辨》）朱熹強調格物致知要有逐漸積累的過程，要經過漸進的工夫才能有豁然貫通的結果。而呂氏認爲致知就是致良知，良知是人人都共同具有的，理窮則良知自現，所以關鍵在於默識心通，良知就會忽然呈現。朱熹認爲呂本中的致知論是同於佛教禪宗一超直悟的虛談。朱熹接著還批評呂本中的格物論說：

呂氏又曰：草木之微，器用之別，皆物之理也。求其所以爲草木器用之理，則爲格物。草木器用之理，吾心存焉，忽然識之，此爲物格。愚按：伊川先生嘗言，凡一物上有一理，物之微者亦有理。又曰：大而天地之所以高厚，小而一物之所以然，學者皆當理會。呂氏蓋推此以爲說而失之者。程子之爲是言也，特以明夫理之所在，無間於大小精粗而已。若夫學者之所以用功，則必有先後緩急之序，區別體驗之方，然後積習貫通，馴致其極，豈以爲直存心於一草木器用之間

，而與堯舜同者無故忽然自識之哉？此又釋氏聞聲悟道、見色明心之說，殊非孔氏遺經、程氏發明之本意也。向以呂氏之博聞強識，而不爲是說所迷，則其用力於此，事半功倍矣。今乃以其習熟見聞者爲餘事，而不復精察其理之所自來，顧欲置心草木器用之間，以俟其忽然而一悟，此其所以始終本末判爲兩途而不自知其非也。（同上）

朱熹認爲格物之功必有「先後緩急之序，區別體驗之方」，即格物是循序漸進的。而呂居仁認爲存心於草木器用上就能忽然識之而達到物格知至的境界，朱熹認爲這是遺棄習熟見聞的切近爲己之事，而成爲禪宗聞聲悟道、見色明心之說了。朱熹還進一步批評說：「呂氏曰：聞見未徹，正當以悟爲則。所謂致知格物，正此事也。比來權去文字，專務體究，尙患雜事紛擾，無專一工夫。若如伊川之說，物各付物便能役物，卻恐失涉顛預爾。愚謂以悟爲則乃釋氏之法，而吾儒所無有。……若由吾儒之說，則讀書而原其得失，應事而察其是非，乃所以爲致知格物之事，蓋無適而非此理者。今乃去文字而專體究，猶患雜事紛擾不能專一，則是理與事爲二，必事盡屏而後理可窮也。」（同上）呂居仁認爲格物致知是以悟爲則的，所以主張去文字而專體究。朱熹認爲以悟爲則和去文字而專體究正是禪宗的特點，所以呂居仁是以佛教的方法來解釋格物致知的。

與呂居仁以禪學思想解釋《大學》不同，張九成則以禪學思想來注解《中庸》，朱熹對張九成的《中庸解》做了更爲激烈的批判。當時洪適曾刻印張九成的經解而流行於世，朱熹對此評論說：「聞洪適在會稽盡取張子韶經解板行，此禍甚酷，不在洪水、夷狄、猛獸之下，令人寒心。」《文集》卷四十二〈答石子重〉書五）朱熹將張九成的經解視爲洪水猛獸，這種批評是相當激烈的，從這也可以看出張九成的《中庸解》在當時的影響力之大。朱熹認爲張九成是以禪學的觀點來解釋儒家的經典，而張九成的這套改頭換面的本領是從他的老師

宗杲那裏學來的。朱熹說：

少時喜讀禪學文字，見杲老（與張侍郎書）曰：左右既得此把柄入手，便可改頭換面，卻用儒家言語，說向士大夫接引。後見張公經解文字，一用此策……（《文集》卷六十三〈答孫敬甫〉）

張公始學於龜山之門而逃儒以歸於釋，既自以為有得矣，而其釋之師（宗杲）語之曰：「左右既得把柄入手，開導之際，當改頭換面，隨宜說法，使殊途同歸，則世出世間兩無遺恨矣。然此語亦不可使俗輩知，將謂實有甚麼事也。」見大慧禪師（與張侍郎書），今不見於語錄中，蓋其徒諱之也。用此之故，凡張氏所論著，皆陽儒而陰釋，其出入離合之際，務在愚一世之耳目而使之恬不覺悟，以入乎釋氏之門，雖欲復出而不可得。（《文集》卷七十二〈張無垢中庸解辨〉）

朱熹批評張九成是陽儒而陰釋，他以佛解儒是想將學者引入佛教。所以朱熹對張九成的《中庸解》作了比較詳盡的批評。如他評論張九成的格物論云：

張云：格物知至之學，內而一念，外而萬事，無不窮其始終，窮而又窮，以至於極盡之地，一旦廓然，則性善昭昭，無可疑矣。愚按格物之學，二先生以來諸君子論之備矣！張氏之云乃釋迦看話之法，非聖賢之遺旨也，呂舍人《大學解》所論格物正與此同，愚亦已為之辨矣。（同上）

張九成認為格物就是要在心思極盡之地而能廓然省悟，達到物格知至的境界。朱熹認為張九成的這種格物思想完全是宗杲看話禪的方法，與呂居仁的格物論是陷於同樣的錯誤。朱熹還批評張九成以物格解釋「至誠無息」，他說：「張云：不見形象而天地自章，不動聲色而天地自變，垂拱無為而天地自成。天地亦大矣，而使之章，使之變，使之成，皆在我。又曰：至誠不息，則有不見而章，不動而變，無為而成，天地又至此而造化之妙矣。愚詳經意

，蓋謂至誠之理未嘗形見而自彰著，未嘗動作而自變化，無所營爲而自成就。天地之道，一言而盡，亦不過如此而已。張氏以爲聖人誠於此，能使天地章明變文於彼，不惟文義不通，而亦本無此理。其曰天地自此而造化，語尤險怪。蓋聖人之於天地，不過因其自然之理以裁成輔相之而已。若聖人反能造化天地，則是子孫反能孕育父祖，無是理也。凡此好大不根之言，皆其心術之蔽，又原於釋氏心法起滅天地之意，《正蒙》斥之詳矣。」（《文集》卷七十二〈張無垢中庸解辨〉）這是說張九成認爲至誠可以使天地自章、自變、自成，朱熹認爲這完全是佛教禪學「心生萬法」、「心法起滅天地」的理論。物格的境界就是心法起滅天地境界。朱熹還認爲，張九成在《中庸解》中以禪學的「見性」來解說儒家的「知性」、「盡性」，而其實「見性」只是禪宗見性成佛的頓悟虛談，「知性」則是儒家於日用間用力不懈的克己修己漸進過程，兩者不能等同。總之，張九成的《中庸解》「乃釋氏之緒餘，非吾儒之本旨也」（同上）。

兩宋時期，不但張九成、呂居仁等士大夫熱衷於參禪學佛，在理學陣營內部，陸九淵一派的心學也深受宗杲禪學的影響，陸九淵心學認爲心即是理，故爲學之要在於直接把握本心。朱熹常常在與陸九淵的論戰中批評陸九淵的心學爲禪學，他說：「儒釋之異，正爲吾以心與理爲一，而彼以心與理爲二耳。然近世一種學問雖說心與理一，而不察乎氣稟物欲之私，故其發亦不合理，卻與釋氏同病，又不可不察。」（《文集》卷五十六〈答鄭子上〉十四）「象山與祖道言：『目能視，耳能聽，鼻能知香臭，口能知味，心能思，手足能運動，如何更要甚存誠持敬？硬要將一物去治一物，須要如此做甚？……』祖道曰：『此恐只是先生見處，今使祖道便要如此，恐成猖狂妄行，蹈乎大方者矣。』象山曰：『纏繞舊習，如落陷阱，卒除不得。』先生（朱熹）曰：『陸子靜所學分明是禪。』」（《朱子語類》卷一百一十

六）近世一種學問是指陸九淵的心學一派，朱熹認為陸九淵以作用爲本心，分明是禪宗「作用是性」的翻版。這是從心學的理论基礎上批評的。朱熹又說：

近年以來，乃有假佛釋之似亂孔孟之實者，其法首以讀書窮理爲大禁，常欲學者注其心於茫昧不可知之地，以僥幸一旦恍然獨見，然後爲得。……夫讀書不求文義，玩索都無意見，此正近年釋氏所謂看話頭者，世俗有所謂《大慧語錄》者，其說甚詳。試取一觀，則來歷見矣。（《文集》卷六十〈答許中應〉）

因看金溪（陸九淵）與胡季隨書中說顏子克己處，曰：看此兩行議論，其宗旨是禪尤分曉，此乃捉著真賊正賊，惜方見之，不及與之通辯。其說以忿欲等皆未是己私，而思索講習卻是大病，乃所當克治者。如禪家「乾屎橛」等語，其上更無意義，又不得別思義理，將此心都禁遏頂，久久忽自有明快處，方謂之得，此之謂失去本心，故下稍忿欲紛起，恣意猖獗。……今金溪學問真正是禪，欽夫伯恭不曾看佛書，所以看他不破，只某便識得他。試將《楞嚴》、《圓覺》之類一觀，亦可粗見大意。（《朱子語類》卷一百一十四）

朱熹認為陸九淵心學的爲學方法也與宗杲禪學看話頭的方法相同，他們都是主張讀書不求文義，而要直接體悟本心。這樣，朱熹就認為心學無論是在理論根據還是在實踐方法上都與禪學相近，從而全面地批評了陸九淵心學的禪學傾向。朱熹很自信地認為自己對心學的禪學淵源的認識，他還曾說：「蓋緣舊日曾學禪宗，故於彼說（陸學）雖知其非，而不免有私嗜之意。」（《文集》卷五十〈答程正思〉書十六）

如上所述，朱熹對於禪學，尤其是宗杲禪學在當時的巨大影響是非常警惕的，他對於宗杲禪學本身以及受宗杲禪學影響的學者都有所批判。爲了減少，甚至杜絕宗杲禪學對社會，尤其是士大夫階層的影響，朱熹採取的對策就是要大力弘揚和研習儒學，不要接觸佛教。他

在寫給汪應辰的書信中說：「熹於釋氏之說，蓋嘗師其人，尊其道，求之亦切至矣，然未能有得。其後以先生君子之教，校夫先後緩急之序，於是暫置其說，而從事於吾學。其始蓋未嘗一日不往來於心也，以爲俟卒究吾說而後求之，未爲甚晚耳，非敢遽絀絕之也。而一二年來，心獨有所自安。雖未能即有諸己，然欲復求之外學以遂其初心，不可得矣。然則前輩於釋氏未能忘懷者，其心之所安，蓋亦必有如此者，而或甚焉，則豈易以口舌爭哉！竊謂但當益進吾學以求其所安之是非，則彼之所以不安於吾儒之學而必求諸釋氏然後安者，必有可得而言者矣。所安之是非既判，則所謂反易天當殄滅人類者，論之亦可，不論亦可，固不即此以定取捨也。」（《文集》卷三十〈答汪尚書（汪應辰）〉）

「其人」是指道謙，「其道」是指宗杲的看話禪。朱熹早年曾隨道謙學習宗杲的看話禪，只是後來才確立了儒學作爲自己的爲學宗旨。汪應辰也曾師從宗杲，熱衷於參禪學佛，在宗杲的士大夫信徒中是屬於「樞衣與列，佩服法言」之一類。朱熹以自己的經歷來向汪應辰說明儒學才是正道，所以只要向儒學中就可以發現安身立命之道，對於佛教的態度應該是棄之不顧。

然而，儘管朱熹激烈地批判了禪學，尤其是宗杲禪學，認爲禪學之害甚於洪水猛獸，但他對禪學也不是全盤否定的，有時他又認爲禪學也是有可取之處的，如他認爲禪家也是「特立獨行底人」（《語類》第四），「杲老，乃是禪家之俠。」（《語類》卷一百二十六）又說：「嘗見畫底諸祖師，其人物皆雄偉，故杲老謂臨濟若不爲僧，必作一渠魁也。」（《語類》卷一百二十六）「斐然成章，也是自成一家了。真個了得一個狂簡地位，已自早不易得。釋老雖非聖人之道，卻被他做得成一家。」（《語類》卷二十九）「佛家說心處盡有好處。前輩云：勝於楊墨。」（《語類》卷一百二十六）「釋氏於天理大本處見得些分數。」（

同上）「佛氏近理，所以惑人。此事難說，觀其書可見」。（《語類》卷二十四）「佛家盡有能克己者，雖謂之無己私可也，然卻不曾復得禮」。（《語類》卷四十一）「釋氏之學高過《大學》而無用」。（《語類》卷十四）「佛老之學，它非無長處，但它只知得一路。其知之所及者，則路徑甚明，無有差錯。其知之所不及者，則皆顛倒錯亂，無有是處，緣無格物工夫也」。（《語類》卷十五）這是說禪家也是特立獨行的人，所以能卓然有所立。佛教禪學的理論雖與儒學不同，卻也能斐然成章，自成一家之言，朱熹也承認禪宗的心性論有獨到之處，於天理也能見得些分數，禪家雖然不能復禮，卻也有克己的工夫。總之，朱熹認為禪家也能認識片面的真理，而禪家的認識不能達到全面的原因是因為禪家沒有格物的工夫。

朱熹還認為禪宗的教學方法也有可取之處。禪宗尤其是宗杲的看話禪特別注重發起疑情，認為有真疑才能有真悟。朱熹很推崇禪宗，特別是宗杲看話禪強調發起疑情的方法，他曾說：「某解書不合太多，又先準備學者，為他設疑說了，他未曾疑到這上，先與說了，所以致得學者看得容易了。聖人云：不憤不啓，不悱不發；舉一隅不以三隅反，則不復也。須是教他疑三朝五日，方始與他說，他便通透，更與從前所疑慮，也會因此觸發，工夫都在許多思慮不透處。而今卻是見（現）成解底，都無疑了。吾儒與老莊，學皆無傳。惟有釋氏常有人。蓋他一切辦得不說，都待別人自去敲磕，自有個通透處。只是吾儒又無這不說底。」（《朱子語類》卷十四）朱熹還認為禪宗行腳遊學的方法也很值得儒家借鑒，他去世之前四個月還在病中叮囑他的得意門人陳淳說：「須如僧家行腳，接四方之賢士，察四方之事情，覽山川之形勢，觀古今興亡治亂得失之跡，這道理方見得周遍。『士而懷居，不足以爲士矣』。不是塊然守定這物事，在一室關門獨坐便了，便可以爲聖賢。自古無不曉事情底聖賢，亦無不通變底聖賢，亦無關門獨坐底聖賢。」（《朱子語類》卷一百一十七）

朱熹還分析了士大夫晚年多參禪學佛的原因，《語類》云：「或問朱子曰：今世士大夫所以晚年多被禪家引去者，何故？答曰：是他底高似你，你平生所讀許多書，許多記誦文章，所籍以爲取利祿聲名之計者，到這裏都靠不得了，所以被他降下，他底是高似你，且省力，人誰不悅而趨之乎？王介甫平生讀許多書，學得許多道理，臨了捨宅爲寺，卻請兩個僧來住持，也是被他笑。你這個物事，如何出得他！」（《語類》卷一百二十六）又云：「只緣他打並得心下淨潔，所以本朝李文靖公、王文正公、楊文公、劉元城、呂由公都是什麼人，也都去學他。」（《語類》卷八十四）「前輩多有得於佛學，當禍福利害之際而不變者。蓋佛氏勇猛精進、清淨堅固之說，猶足以使人淡泊有守，不爲外物所移也。」（《語類》卷一百三十二）「僧家尊宿得道，便入深山中，草衣木食，養數十年。及其出來是甚次第，世上人所以只得叉手看他。」（《語類》卷一百二十六）

朱熹也承認禪家的境界是高於許多士大夫的，因爲有些士大夫讀書（特別是讀儒家經典）只是爲了取聲名利祿，然而到了晚年，才認識到這些都是靠不得的，因而多參禪學佛。而佛教禪宗勇猛精進、清淨堅固之說，足以使人淡泊有守，不爲外物所移。朱熹的這種看法與宗杲是一樣的，宗杲也認爲儒學本來是正人心術的，學儒也只是要知得心術要正而已，然而許多士大夫學儒只是爲要取聲名利祿。

總之，朱熹對於佛教禪宗雖然作了激烈的批判，但他也承認佛教能成一家之言，佛教禪宗也盡有可取之處。然而他又還曾說：

佛書中說「六根」、「六塵」、「六識」、「四大」、「十二緣生」之類，皆極精巧。故前輩學佛者，謂此孔子所不及。今學者且須截斷。必欲窮究其說，恐不能得身已出來。（《語類》卷一百二十六）

這是說佛教的理論雖然很精巧，甚至為儒家孔子所不及，但朱熹還是告戒學者不要深入窮究佛教的學說，因為他擔心學者一旦深入窮究佛教的學說，就會成為佛教的俘虜。這也反映了朱熹對佛教，尤其是對宗杲禪學批判的內在軟弱性。本來，宗杲的看話禪作為佛教在中國長期發展的一種必然產物，已經在當時儘量作到了最大限度地適應中國的人倫社會，宗杲看話禪可以說是佛教中國化最典型的代表。然而與宗杲等佛教徒儘量以佛教融通、適應儒家思想不同，朱熹等理學家則多數是以儒家思想來批判佛教。朱熹擔心當時佛教，尤其是宗杲看話禪在社會各階層，尤其是士大夫階層的廣泛流行會危及儒學在中國的統治地位，因而他對佛教，特別是宗杲看話禪以及與其相近的陸九淵心學進行了不遺餘力的批判。

結 論

宗杲的看話禪在南宋以後成為禪宗的主流，宗杲以後的禪宗除了更強調與淨土念佛的法門相結合外，並沒有多少新內容，所以宗杲看話禪可以說是禪宗史上最後一個富於創造性的禪法體系。尤其是在中峰明本（西元一二六三—一三二三年）以後，宗杲看話禪更是大為盛行。明本對宗杲看話禪做了系統的研究和弘揚，如他分析宗杲看話禪產生的原因說：「今時學者之病，在速於要會禪。禪無你會底道理，若說會禪，是謗禪也。如『麻三斤』、『柏樹子』、『須彌山』、『平常心是道』、『雲門顧』、『趙州無』，一一透得，是解禪語，亦非會禪也。若不妙悟，縱使解悟如塵沙，說法如湧泉，皆是識量分別，非禪說也。當知禪語初不難會，凡一千七百則公案，俾之通會於片晌之間亦不難。如今之禪學者流，多是商量個語話，皆不肯回頭扣己而參，所以古人目禪語為野狐涎唾，良有旨也。近代宗師，為人涉獵見聞太多，況是不純一痛為生死，所以把個無義味話頭，拋在伊八識田中，如吞栗棘蓬，如中毒藥相似，只貴拌捨形命，廢忘寢食，大死一回，驀忽咬破，方有少分相應。」（《天目中峰和尚廣錄》）「近代宗師」主要是指宗杲。明本認為，宗杲是由於禪學者流涉獵見聞太多，生死心不切，所以才要求參學者把個無義味話頭回頭扣己而參。所以明本的這個概括是很準確的。

事實上，宗杲大力提倡看話禪主要就是為了克服禪學者妄想、知見太多而產生的種種弊病，從而恢復慧能南宗禪真參實悟的傳統。所以宗杲提倡的看話頭的方法也只是一種方便，是一種「以毒攻毒」的方法，是不得已而用之的。明末四大高僧之一的憨山德清（西元一五

四六——一六二三年）也曾評論宗杲看話禪說：「從上佛祖，只是教人了悟自心，識得自已而已，向未有公案話頭之說。及南嶽青原而下諸祖，隨宜開示，多就疑處敲擊，令人回頭轉腦便休，即有不會者，雖下鉗錘，也只任他時節因緣。至黃檗始教人看話頭，直到大慧禪師，方才極力主張，教學人參一則古人公案以爲巴鼻，謂之話頭，要人切切提撕。此何以故？只爲學人八識田中無量劫來惡習種子，念念內熏，相續流注，妄想不斷，無可奈何，故將一則無義味話與你咬定，先將一切內外心境妄想一齊放下。因放不下，故教提此話頭，如斬亂絲，一斷齊斷，更不相續，把斷意識，再不放行。此正是達磨外息諸緣、內心無喘、心如牆壁的規則也。不如此下手，決不見自己本來面目。不是教你在公案語句上尋思，當作疑情，望他討分曉也。即如大慧，專教看話頭，下毒手，只是要你死偷心耳。」（《憨山老人夢遊集》卷六〈示參禪切要〉）

德清認爲宗杲提倡看話頭只是要人「死偷心」，他還以佛教唯識學的理論來說明宗杲看話禪的方法論原理，他認爲看話頭就是要直接在第八識阿賴耶識上做工夫，通過看話頭而從第八識上將一切妄想徹底斬斷、掀翻。憨山德清的這種說明也是符合宗杲對看話禪的方法論原理的解釋的。宗杲認爲看話頭時「第八識相次不行」，就可以將第八識掀翻，將思量分別的妄想轉化爲般若妙智。這正是唯識學轉識成智的理論。宗杲的看話禪主張通過參一則無義味話而直接破除第八識的煩惱、染污種子，而不太強調在五、六、七識上作漸修的工夫。宗杲看話禪的這種特點表明他是繼承了從慧能到臨濟禪簡易直截、實踐性強的傳統，這也是整個中國化佛教的一貫傳統。

宗杲不但大力弘揚看話禪，他對於佛教的義理也有很深刻的把握，而且他常常能以佛教經論中的精義來解釋、說明禪宗的修行實踐問題，這說明宗杲是禪教兼通的。所以宗杲在弘

揚禪法的同時，也自覺不自覺地做著禪教融通的工作，這個對後來的禪教融合思想也是有很深遠的影響的。宋元以後的禪宗大多也主張禪教融合，在某種意義上也可以說是繼承了宗杲的思想和實踐。

宗杲看話禪作為慧能南宗禪發展到南宋的一種必然產物，是佛教中國化的最為典型、最為成功的表現形式之一。從宗杲對儒道兩家經典的大量引用就可以看出，宗杲對於中國傳統儒道思想也有很深刻而獨到的理解，看話禪主張直截把握的般若直觀、直覺的思維方式與中國傳統道家 and 儒家的思維模式也有一定的內在相通之處。所以宗杲也主張三教合一，他是融佛融儒，是在佛教禪宗的思想基礎上融會儒道的。宗杲的看話禪就是在某種意義上也可以說也融合了儒道思想的，在當時具有很大的影響，然而也遭到了朱熹等理學家的激烈批判。朱熹理學在某種意義上也是儒佛道三教融合的產物，朱熹在建立其哲學體系的過程中其實也是借鑒和吸收了宗杲的思想和方法的。朱熹哲學本質上是一種倫理哲學，宗杲禪學則本質上是一種宗教思想和實踐。朱熹在吸收了宗杲禪學的思想和方法後，又對宗杲禪學進行了激烈的批判，他試圖以道德取代甚至否定宗教。朱熹對宗杲禪學的批判在一定程度上限制乃至壓制了宗杲禪學對於社會，尤其是士大夫階層的巨大的影響力，這當然主要是由中國中古封建社會政治、經濟等各方面的條件所決定的。然而在現在多元文化接觸、對話的時代，我們應該從思想史上對宗杲禪學作出一個更為客觀的評價。

附錄：主要參考文獻

一、原始資料

- 曇無讖譯《大般涅槃經》。
菩提流支譯《楞伽經》。
求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》。
鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》。
鳩摩羅什譯《金剛般若波羅密經》。
真諦譯《大乘起信論》。
鳩摩羅什譯《大智度論》。
鳩摩羅什、道生、僧肇三家《注維摩詰所說經》。
僧肇《肇論》。
慧達《肇論疏》。
智顗《摩訶止觀》。
智顗《金光明經玄義》。
宗寶本《六祖大師法寶壇經》。
敦煌本《壇經》。
張說《唐玉泉寺大通禪師碑》。

淨覺《楞伽師資記》。

宗密《圓覺經大疏鈔》。

宗密《禪源諸詮集都序》。

宗密《中華傳心地禪門師資承襲圖》。

神秀《大乘五方便（北宗）》。

神秀《大乘無生方便門》。

神秀《觀心論》。

《神會荷澤禪師語錄》。

《南陽和尚頓教解脫禪門直了性壇語》。

蘊聞集《大慧普覺禪師語錄》。

祖咏編《大慧普覺禪師年譜》。

道謙編《大慧普覺禪師宗門武庫》。

宗杲集並著語《正法眼藏》六卷。

張浚《大慧普覺禪師塔銘》。

淨善重集《禪林寶訓》。

紹隆等編《圓悟佛果禪師語錄》。

《圓悟佛果禪師碧巖錄》。

《佛果克勤禪師心要》。

《舒州龍門（清遠）佛眼和尚普說語錄》。

清遠《示禪人心要》。

李彌遜《宋故和州褒山佛眼禪師塔銘》。

宗法等編《宏智禪師廣錄》九卷。

才良等編《法演禪師語錄》三卷。

戒顯《禪門鍛煉說》。

《緇門警訓》。

（日）道元《正法眼藏隨聞記》。

智昭集《人天眼目》。

無門慧開《禪宗無門關》。

株宏《禪關策進》二集。

周蔡《正覺宏智禪師塔銘》。

歸雲如本《叢林盛事》。

曉瑩《羅湖野錄》。

曉瑩《雲臥紀談》。

張商英《護法論》。

契嵩《輔教編·孝論》。

念常《佛祖歷代通載》。

心泰《佛法金湯編》。

蹟藏主《古尊宿語錄》。

普濟《五燈會元》。

曇秀《人天寶鑑》。

祖琇《僧寶正續傳》。

道原《景德傳燈錄》。

贊寧《宋高僧傳》。

《高峰和尚禪要》。

《天目中峰和尚廣錄》。

《憨山老人夢遊集》。

《舊唐書》。

《宋史》。

《二程全書》。

《朱子語類》。

《朱熹集》。

《宋元學案》。

二、漢語研究資料

中國佛教協會《中國佛教》第二輯，東方出版中心，一九九六年一月第五版。
杜繼文、魏道儒《中國禪宗通史》，江蘇古籍出版社，一九九三年八月第一版。
魏道儒《宋代禪宗文化》，中州古籍出版社，一九九三年九月第一版。

潘桂明《中國禪宗思想歷程》，今日中國出版社，一九九二年十一月第一版。
洪修平《禪宗思想的形成與發展》，江蘇古籍出版社，一九九二年第一版。

呂澂《中國佛學源流略講》，中華書局，一九七九年八月第一版。

葛兆光《中國禪思想史》，北京大學出版社，一九九五年十二月第一版。

任繼愈《漢唐佛教思想論集》，人民出版社，一九七三年四月第二版。

吳立明主編《禪宗宗派源流》，中國社會科學出版社，一九九八年第一版。

任繼愈主編《中國哲學發展史·隋唐》，人民出版社，一九九五年五月第一版。

《禪學研究》第二輯，江蘇古籍出版社，一九九四年十一月第一版。

印順《中國禪宗史》，上海書店，一九九二年三月第一版。

太虛《中國佛學》，中國佛教協會，一九九四年版。

楊曾文《日本佛教史》，浙江人民出版社，一九九五年第一版。

(日)忽滑谷快天《中國禪學思想史》，朱謙之譯，上海古籍出版社，一九九四年五月第一版。

(日)鈴木大拙《通向禪學之路》，葛兆光譯，上海古籍出版社，一九八九年十一月第一版。

(日)鈴木大拙等著《禪與心理分析》，孟祥森譯，中國民間文藝出版社，一九八六年十二月第一版。

(日)鈴木大拙《禪與生活》，劉大悲譯，光明日報出版社，一九八八年六月第一版。

(日)柳田聖山《禪與中國》，毛丹青譯，三聯書店，一九八八年十一月第一版。

刑東風《禪悟之道》，中國人民大學出版社，一九九二年第一版。

錢穆《朱子新學案》(中)，巴蜀書社，一九八七年二月第一版。

束景南《朱子大傳》，福建教育出版社，一九九二年十月第一版。

張立文《朱熹思想研究》，中國社會科學出版社，一九八二年版。

石峻《宋代正統儒家反佛理論的評析》。
《中日佛教學術會議論文集》二七七頁，中國社會科學出版社，一九九七年五月第一版。
陳來《朱熹哲學研究》，中國社會科學出版社，一九八八年四月第一版。

三、英文研究資料

- Heinrich Dumoulin, S.J. 《A history of zen buddhism》, BEACON PRESS, 1969. Translated from the German by Paul Peachey.
- Daisetz Teitaro, suzuki 《Essays in zen buddhism》 (first series) London, published for the Buddhism society by Rider & co, 1927.
- Daisetz Teitaro, suzuki 《Essays in zen buddhism》 (second series) London, Luzac and company, 1933.
- Daisetz Teitaro, suzuki 《Essays in zen buddhism》 (third series) London, Luzac, 1934.
- Daisetz Teitaro, suzuki 《An introduction to zen buddhism》, Kyoto, The Eastern Buddhist Society, 1934.
- Daisetz Teitaro, suzuki 《The training of the zen buddhist monk》, Kyoto, The Eastern Buddhist Society, 1934.

四、日文研究資料

宇井伯壽《禪宗史研究》、《禪宗史研究第二》、《禪宗史研究第三》，分別出版於一九三九年、一九四一年、一九四三年，東京岩波書店。

《鈴木大拙全集》第一、二、三、四、十二、十三、十四、十五、十八卷，東京岩波書店，一九六八—一九七〇年。

[General Information]

书名=中国佛教学术论典 6 中土前期禅学思想研究 宗果思想研究

作者=星云大师监修；佛光山文教基金会总编辑；永明，永进，永本，满果，满耕编辑

丛书名=《法藏文库》硕博士学位论文

页数=419

SS号=13387214

出版日期=2001.01

出版社=佛光山文教基金会

ISBN号=9575439562

中图法分类号=B94-533

原书定价=15.00（美金）

主题词=佛教-论文，讲词等

参考文献格式=星云大师监修；佛光山文教基金会总编辑；永明，永进，永本，满果，满耕编辑.中国佛教学术论典 6 中土前期禅学思想研究 宗果思想研究.佛光山文教基金会,2001.01.