

# 禪宗的藏識思想與體用論

劉嘉誠 撰

台灣大學哲學所博士班



# 目次

---

## 【壹】前言

## 【貳】達摩所傳《楞伽經》的如來藏藏識思想

## 【參】慧能與南宗禪的藏識思想

## 【肆】依藏識思想融合中國文化的禪宗體用論

## 【伍】結論

## 【提要】

禪宗傳至六祖慧能開始出現南北分化，代表曹溪慧能一系的南宗頓悟禪又陸續開展出五家七宗，唐宋以降逐漸蔚為中國佛教主流。禪宗在歷史發展中，支派雖多，各家宗風或許有些差異，然而它們之間卻有一共同宗旨，此即禪宗的體用論。

禪宗的體用論，源於達摩所傳四卷《楞伽經》的如來藏藏識思想。達摩依於《楞伽經》弘揚如來藏禪，倡導真妄和合的藏識說，此一真妄和合的藏識，同時具有清淨的一面與不淨的一面，清淨的一面是眾生本具的如來藏，它是萬法的本源，不淨的一面是藏識由真起妄，生起一切法的作用，因此它包含有由真起妄，真妄不二的體用思想。在禪宗的師資傳承中，禪師們更側重於藏識的真實相，亦即眾生的自性清淨心或真如本性，此一真如本性，各家說法雖多少有些不同，可是它的中心要旨，仍是達摩一脈相傳的藏識思想。

以《楞伽經》的藏識思想為淵源的禪宗體用論，在中國本土的發展中，又與中國固有思想相融合，形成禪宗特有的體用論。此一融入中國文化的禪宗體用論，大致上雖仍是一脈相傳的達摩楞伽禪，不過嚴格說來，卻也在體用思想的根本意趣上，與印度傳來的《楞伽經》藏識思想，出現了明顯差異。

關鍵詞

1.楞伽經 2.如來藏藏識 3.禪宗體用論 4.佛性 5.阿賴耶識

## 【壹】前言

禪宗是唐宋以降中國佛教的主流，在歷史的發展中，禪宗有它承襲自印度佛教的思想，同時也有和中國固有思想文化相互交融的地方。一般研究禪宗思想者，大致可確認禪宗所主張的體用論，這個體用論可以說是禪宗各支派的共通思想，而且也是和中國儒、道二家交涉頗深的思想學說。

然而僅僅從禪宗和中國固有思想的交涉來看待禪宗的體用論是不夠的，佛教來自印度，我們必須為禪宗的體用論尋求它的思想源頭，這個思想源頭用禪宗的術語說，就是「如何是祖師西來意？」我們必須先釐清祖師西來的真正意旨，透過這個意旨的傳承，才能正確把握禪宗所開展出來的體用論。從禪宗的歷史來看，禪宗始自印度僧菩提達摩來至中土傳法，達摩所傳的是四卷《楞伽經》，因此我們必須先對《楞伽經》的宗旨有所認識，然後透過達摩所傳楞伽禪的師資相承，以及時空推移所展開的環境適應，才能對禪宗的體用論有完整而確切的認識。

本文即是依循這樣的脈絡先從達摩所傳《楞伽經》的如來藏藏識思想談起，其次探尋達摩楞伽禪的傳承，此一傳承主要以慧能和南宗禪的如來藏藏識思想為探討重點，然後再依楞伽禪的藏識思想探討南宗禪如何從此一藏識思想融合中國文

化開展出禪宗的體用論，以及融入中國文化的禪宗體用論和原來的楞伽禪之藏識思想有何不同。

## 【貳】 達摩所傳《楞伽經》的如來藏藏識思想

據禪宗史傳記載，達摩係以四卷《楞伽經》傳授弟子慧可，<sup>1</sup>而四卷《楞伽經》「經本是宋代求那跋陀羅三藏翻(譯)」。<sup>2</sup>又依《楞伽師資記》所說，達摩的師資傳承是繼承求那跋陀羅之後。<sup>3</sup>由此可見，達摩與求那跋陀羅及其所譯的四卷《楞伽經》之間，有著非常密切的關係。至於，求那跋陀羅及其所譯的四卷《楞伽經》到底具有什麼樣的思想特色呢？依《楞伽師資記》所載，求那跋陀羅係以「入如來常樂我淨中」<sup>4</sup>為旨趣，而且從其所譯出之《勝鬘經》、《楞伽經》、《相續解脫經》、《法鼓經》、《央掘魔羅經》等經典來看，求那跋陀羅可以說是一個典型的真常唯心論者。<sup>5</sup>《楞伽經》則是弘揚

---

<sup>1</sup> 如《續高僧傳》卷 16：「初，達摩以四卷《楞伽經》授可曰：『我觀漢地，惟有此經，仁者依行，自得度世。』」（《大正藏》冊 50，頁 552 中）另如《楞伽師資記》云：「其達摩禪師……謂可曰：『有《楞伽經》四卷，仁者依行，自然度脫。』」（《大正藏》冊 85，頁 1284 下）。

<sup>2</sup> 道宣撰，《續高僧傳》卷 25，《大正藏》冊 50，頁 666 中。

<sup>3</sup> 如《楞伽師資記》云：「魏朝三藏法師菩提達摩，承求那跋陀羅三藏後。」《大正藏》冊 85，頁 1284 下。

<sup>4</sup> 同上。

<sup>5</sup> 印順著，《宋譯楞伽與達摩禪》，收錄於《淨土與禪》（《妙雲集》下編之 4），台北：正聞，1992，修訂 1 版，頁 166。

唯心論的經典，此經向來被列為唯識宗所依六經之一，<sup>6</sup>不過依此經之經意，則不僅是宣揚唯識宗義，而且有超出唯識宗義的地方。《楞伽經》和唯識宗不同的地方在於：《楞伽經》不僅講虛妄的阿賴耶識，同時也承認真淨的如來藏，並且將兩者結合起來，成為真妄和合的如來藏藏識。尤其就具有真常唯心思想的求那跋陀羅而言，其所翻譯的四卷《楞伽經》更明顯強調藏識的真實相，而表現出與北魏菩提流支所譯十卷《楞伽經》不同的譯文風格。<sup>7</sup>

在印度佛教，以如來藏為依止，或以阿賴耶識為依止，本為兩種不同的思想體系，《楞伽經》卻將兩者結合說明其關係。《楞伽經》說八識其實就是如來藏的異名，如云：

善不善者謂八識。何等為八？謂如來藏名識藏心、意、意識及五識身。<sup>8</sup>

此中的「識藏心」就是第八識（阿賴耶），「意、意識及五識身」就是第七、第六及前五識。經中說「如來藏」名為「識

<sup>6</sup> 窺基在其《成唯識論述記》中，曾列舉《成唯識論》所援引之六經十一論以為自宗為了義教之明證，後來這六經十一論被視為唯識宗所依之經論。其中，《楞伽經》即屬於六經之一。見《大正藏》冊 43，頁 229 下~230 上。

<sup>7</sup> 印順法師曾以譯主的思想意趣會影響其譯文風格而對宋譯和魏譯《楞伽經》作比較，例如阿賴耶（ālaya）譯為藏，宋譯則一再譯為「覆彼真識」，「藏識真相」，可見著重在真識，而魏譯但說為阿賴耶識。又如宋譯說：「藏識海常住，境界風所動」，可是魏譯就沒有常住的意義。參印順著，〈宋譯楞伽與達摩禪〉，同註 5，頁 169。

<sup>8</sup> 求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4，《大正藏》冊 16，頁 512 中。

藏心」，顯然把阿賴耶識與如來藏結合起來，而說為「如來藏藏識」。因此，與如來藏結合的阿賴耶識不再是妄染的，而是性淨的，如經云：

如來之藏……名為識藏……自性無垢，畢竟清淨。<sup>9</sup>

此如來藏藏識……自性(清)淨。<sup>10</sup>

經中又說，此一如來之藏能夠變現善不善等一切法，如云：

如來之藏，是善不善因，能遍興造一切趣生，譬如伎兒變現諸趣……<sup>11</sup>

這也就是說，一切法唯（識藏）心所現。然而，如同前面引文所說，如來藏藏識既然是自性清淨的，為什麼又會成為善不善因而現起一切法流轉於諸趣呢？經中指出，這是由於自性本淨的如來藏藏識為客塵煩惱所障覆，所以藏識雖自性清淨而猶見不淨，如經云：

此如來藏藏識，一切聲聞、緣覺心想所見，雖自性淨，客塵所覆，故猶見不淨。<sup>12</sup>

至於為什麼自性本淨的藏識會被客塵煩惱所障覆呢？那是由於外道執著我見，為無始惡習所薰，因而藏識乃與七識共

---

<sup>9</sup> 同注 8，求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4，頁 510 中。

<sup>10</sup> 同注 8，頁 510 下。

<sup>11</sup> 同注 8，頁 510 中。

<sup>12</sup> 同注 8，頁 510 下。



俱，如海生浪相續不斷，如經云：

外道不覺，計著作者，為無始虛偽惡習所薰，名為識藏，生無明住地，與七識俱，如海浪身，常生不斷。<sup>13</sup>

依上所說，如來藏藏識同時具有清淨的和不淨的兩面。就清淨面而言，如來藏是常住不變的，不因藏識流轉於諸趣而改變，如經中說：

如來藏自性清淨，轉三十二相，入於一切眾生身中，如大價寶，垢衣所纏。如來之藏常住不變，亦復如是。<sup>14</sup>

此一性淨的如來藏乃是藏識的真實相，經中稱為「一切佛語心」<sup>15</sup>、「諸佛心第一」<sup>16</sup>、「諸如來……自性第一義心」<sup>17</sup>。依經中之夾註：

此心，梵音肝栗大。肝栗大，宋言心，謂如樹木心，非念慮心。<sup>18</sup>

肝栗大，梵語hrdaya，有心臟(heart)、核心(core)、中心(center)、本質(essence)之意，意指如來藏乃是真實心、堅實心，它與「真如」、「法性」、「實際」等同義而異名。另一

---

<sup>13</sup> 同注 8，頁 510 中。

<sup>14</sup> 同注 8，卷 2，頁 489 上。

<sup>15</sup> 同注 8，卷 1，頁 484 上。

<sup>16</sup> 同注 8，頁 481 下。

<sup>17</sup> 同注 8，頁 483 中。

<sup>18</sup> 同上。

方面，就藏識的不淨面而言，由於藏識為無始惡習所薰，與七識共俱而流轉於諸趣，經中稱此一攀緣諸識的心為「心、意、意識」<sup>19</sup>也就是與七識共轉的八識，依經中夾註稱之為念慮心：「念慮心，梵音云質多也。」<sup>20</sup>質多，梵語citta，有注意(attending)、思量(thinking)之意，一般又稱作「集起心」，也就是攀緣諸識而為種種集起。這一個念慮心只是藏識的虛妄相，而不是真實相。如果以體和用來說，藏識的清淨面相當於體，它是常住不變的，藏識的不淨面相當於用，它是阿賴耶識生起的作用，展轉變現於諸趣。這種體和用的關係，經中每以大海生波浪<sup>21</sup>，摩尼珠變現眾色<sup>22</sup>，明鏡照現諸像<sup>23</sup>來比喻，以形容如來藏藏識的由體起用，體用不二的相融無礙。

《楞伽經》雖然認為一切法唯心所現，但是其重點並不在唯心所現，而是要超越唯心所現而回歸到自性清淨心。這在經

---

<sup>19</sup> 同注 8，卷 3，頁 503 上。

<sup>20</sup> 同注 8，卷 1，頁 483 中。

<sup>21</sup> 如《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1 云：「藏識海常住，境界風所動，種種諸識浪，騰躍而轉生……譬如海水變，種種波浪轉，七識亦如是，心俱和合生，謂彼藏識處，種種諸識轉。」同上，頁 484 中。

<sup>22</sup> 如《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1 云：「如隨眾色摩尼，隨入眾生微細之心……」（同上，頁 484 上）又如同卷：「心、意、意識……作種種類相，如妄想自性處依於緣起，譬如眾色如意寶珠，普現一切諸佛剎土。」（同上，頁 488 中）。

<sup>23</sup> 如《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1 云：「識性自性欲見種種色相……譬如明鏡現眾色像。」（同上，頁 484 上）又如同經卷 2：「如是外道……不能知自心現量，譬如明鏡隨緣顯一切色像而無妄想。」（同上，卷 2，頁 491 中）。

中乃是從「說通」跨越到「宗通」的階段，也就是離心、意、意識的自覺現證，如經云：

說通者，謂隨眾生心之所應，為說種種眾具契經，是名說通。  
自宗通者，謂修行者離自心種種妄想，謂不墮一異俱不俱品，  
超度一切心、意、意識，自覺聖境……。<sup>24</sup>

至於修行者如何離妄返真呢？由於如來藏自性本淨，常住不變，只因眾生於一切法計我我所才流轉於諸趣，所以只要眾生能夠捨離我見之迷執，即能入於自性清淨心，如經云：「離無常過，離於我論，自性無垢，畢竟清淨。」<sup>25</sup>

以上所述是四卷《楞伽經》的如來藏藏識思想。達摩所傳既以四卷《楞伽經》為主，《楞伽師資記》又說他是繼承求那跋陀羅之後，那麼達摩的思想旨趣應該與四卷《楞伽經》有密切關係。有關達摩思想的記載，一般所公認的是「二入四行論」。所謂二入，即是理入與行入，其中行入又再分為四種行—報怨行、隨緣行、無所求行、稱法行，合稱二入四行。什麼是理入呢？理入是：

藉教悟宗，深信含生同一真性，客塵障故，令捨偽歸真，凝住壁觀，無自無他，凡聖等一，堅住不移，不隨他教，與道冥符，寂然無為，名理入也。<sup>26</sup>

<sup>24</sup> 同注 8，頁 503 上。

<sup>25</sup> 同注 8，卷 4，頁 510 中。

<sup>26</sup> 道宣撰，《續高僧傳》卷 16，《大正藏》冊 50，頁 551 下。

所謂藉教悟宗，乃相應於《楞伽經》的說通與宗通，達摩認為要藉教悟宗，意思是藉由說通而達到宗通的目的，可見其所重的是修行的宗通，這和《楞伽經》所說的一致。其次，達摩深信「含生同一真性，客塵障故」，這與《楞伽經》所說的「如來藏識藏……雖自性淨，客塵所覆」也如出一轍。最後，對於修行者所要達成的宗通，達摩認為要「捨偽歸真」「與道冥符，寂然無為」，這顯然也與《楞伽經》的離妄返真，自覺聖境完全相符。此外，達摩對於四行中的稱法行，稱之為「性淨之理」<sup>27</sup>，由此一「性淨」之理以及理入中的「真性」來看，達摩顯然和四卷《楞伽經》一樣，特重在藏識的真相。這個真相，也就是《楞伽經》所說的肝栗大(hridaya)—真實心，它乃是「一切佛語心」、「諸佛心第一」、「諸如來……自性第一義心」。此一真實心乃是自性清淨、常住不變的，它又能夠幻生一切法而為一切法的本源，與一切法有著體和用的關係。

達摩楞伽禪所弘傳的此一自性清淨、常住不變的真實心，為後代禪者所特別重視，尤其慧能及南宗禪的唯心論更側重在此一真實心，而繼續傳承著四卷《楞伽經》的藏識思想。

---

<sup>27</sup> 同注 26。

## 【參】慧能與南宗禪的藏識思想

達摩楞伽禪的傳承，依《續高僧傳》、《傳法寶紀》與《楞伽師資記》等早期燈史，可以證明經二祖慧可一直傳到五祖弘忍，及弘忍門下的神秀、玄蹟等人。<sup>28</sup>至於六祖慧能是否也繼承了達摩楞伽禪呢？印順法師認為慧能的法門實際上也還是《楞伽》的如來禪，印老引慧能的再傳弟子道一的話來證明，如道一說：

達摩……傳上乘一心之法……引《楞伽經》文，以印眾生心地，恐汝顛倒，不自信此心之法各各有之。<sup>29</sup>

引文中的「此心」，指的就是《楞伽經》所說的真實心，可見慧能及其門下所傳仍然是達摩的楞伽禪。

語云：「天下凡言禪，皆本曹溪。」所以對於曹溪慧能以及由其所開展的南宗禪之禪法是否也一脈相承達摩所傳《楞伽經》的藏識思想，這一個問題就顯得相當重要。以下我們將針對慧能以及南宗初期的荷澤、洪州、石頭等三系，大略探討他們承襲自《楞伽經》所傳的藏識思想。

慧能門下法海所集成的《六祖壇經》曾指出，五祖弘忍於其堂前房廊「欲畫楞伽變」<sup>30</sup>，由此可見慧能一系認可五祖傳楞

<sup>28</sup> 印順著，《中國禪宗史》，台北：正聞，1994年8版，頁14-15。

<sup>29</sup> 同上，頁15。

<sup>30</sup> 法海集，《六祖壇經》，《大正藏》冊48，頁337中。

伽法門。整體而言，《壇經》到處說「即心即佛」、「見性成佛」，即可說明慧能是主張唯心論或如來藏學說。在《壇經》中，慧能肯定眾生皆有佛性，此一佛性就是眾生的自性、本性或本心，它相當於《楞伽經》所說的如來藏或真實心，如《壇經》說：

吾今教汝……見自心佛性，汝等自心是佛，更莫狐疑。<sup>31</sup>

慧能認為此一自性是本自清淨的，如說：「我本性元自清淨」<sup>32</sup>、「世人性本清淨」<sup>33</sup>此一本淨的自性又是常住不動的，如：「真性常自在……於第一義而不動。」<sup>34</sup>這一個常住不變的自性雖然是本淨的，可是如同《楞伽經》所說一樣，卻也被客塵所覆，如云：

人性本淨，由妄念故，蓋覆真如。<sup>35</sup>

世人性本清淨……被妄念浮雲蓋覆自性，不得明朗。<sup>36</sup>

引文中雖以「浮雲」代替「客塵」，但從文中可知浮雲乃指妄念，此一妄念和《楞伽經》所說的阿賴耶識與七識俱，意思並無不同。關於這一點，從《壇經》另一段話可以看得更

---

<sup>31</sup> 宗寶編，《六祖壇經》，《大正藏》冊 48，頁 361 下~362 上。

<sup>32</sup> 同上，頁 351 上。

<sup>33</sup> 同上，頁 354 中。

<sup>34</sup> 同上，頁 353 中。

<sup>35</sup> 同上。

<sup>36</sup> 同上，頁 354 中。

清楚，如：

自性能含萬法，名含藏識。若起思量，即是轉識，生六識、出六門、見六塵。如是一十八界，皆從自性起用。<sup>37</sup>

引文中說到自性能含萬法，名含藏識，這其實就是《楞伽經》所說一切法唯心所現的藏識思想。其中所謂「思量」，乃是《楞伽經》所指的「念慮心」，也就是質多，質多原即有思量(thinking)的意思。《壇經》在這裡的意思是，性淨的藏識（第八識），如果生起思量分別（第七識），即隨前六識共俱，六根身乃妄執六外境，因而由根、境、識和合觸所生起的一切法，其實都是從自性起妄念分別所產生的作用。這種真妄和合、由體起用的藏識思想，與《楞伽經》所說頗為一致。《壇經》另外還提到如同《楞伽經》所說的宗通一即修行者如能遠離種種妄想就能夠自覺聖境、捨妄歸真，如云：「但無妄想，性自清淨。」<sup>38</sup>「自除迷妄，內外明徹……念念圓明，自見本性。」<sup>39</sup>從以上所述可知，慧能所弘傳的仍然是達摩楞伽禪的藏識思想。

慧能門下影響後世較大的是荷澤宗、洪州宗與石頭宗。荷澤神會與北宗對抗，大力弘揚南宗頓悟禪。印順法師認為慧

---

<sup>37</sup> 同上，頁 360 中。

<sup>38</sup> 宗寶編，《六祖壇經》，《大正藏》冊 48，頁 353 中。

<sup>39</sup> 同上，頁 354 中~下。

能與神會都重佛性，不說如來藏，其實佛性與如來藏原是一樣的，他們的佛性論，都是一方面是真如本性，一方面又流轉生死、變現諸趣的如來藏性說。<sup>40</sup>神會後裔，以圭峰宗密為最傑出，宗密已直接說到如來藏，是典型的真常唯心論者。如他在解釋「禪源」一詞時說：

……源者，是一切眾生本覺真性，亦名佛性，亦名心地。……此真性……亦是萬法之源，故名法性。亦是眾生迷悟之源，故名如來藏藏識。<sup>41</sup>

這其實仍是稟承慧能與神會的佛性論，只是宗密這裡已明文說到作為萬法之源的本覺真性，乃是「佛性」、「法性」、「如來藏藏識」的異名。依原文夾註，此一「如來藏藏識」之名，乃是出自《楞伽經》，<sup>42</sup>這表示宗密所承襲的是《楞伽經》的如來藏藏識思想，如他曾引《楞伽》、《密嚴》等經說：

……故《楞伽》云：「寂滅者名為一心，一心者即如來藏，如來藏亦是在纏法身。」……故《密嚴》云：「惡慧不能知，藏即賴耶識。」<sup>43</sup>

引文中之「一心」，宗密解釋為：「乾栗陀耶，此云堅實心，亦云貞實心，此是真心也。」<sup>44</sup>乾栗陀耶，其實就是《楞

---

<sup>40</sup> 印順著，《中國禪宗史》，台北：正聞，1994年8版，頁356，362。

<sup>41</sup> 宗密著，《禪源諸詮集都序》，《大正藏》冊48，頁399上~中。

<sup>42</sup> 同上，頁399中。

<sup>43</sup> 同上，頁401下~402上。

<sup>44</sup> 同上，頁401下。



伽經》所說的肝栗大(hridaya)。宗密認為此一真心體常不變，然「以不覺故，與諸妄想有和合。」<sup>45</sup>由此可見，宗密確實承襲了《楞伽經》真妄和合的藏識思想。

荷澤宗之外，洪州與石頭二宗所傳仍是達摩楞伽禪。此二宗對《楞伽經》藏識思想的承受，著重在性（體）和作用之間關係的闡明。對於性（體）和作用之間的關係，洪州宗主張「性在作用」，意思是佛性就在身心活動之中，如說：

即今能語言動作、貪瞋慈忍、造善惡、受苦樂等，即汝佛性。  
即此本來是佛，除此無別佛也。<sup>46</sup>

又如：

起心動念，彈指警欬，揚眉瞬目，所作所為，皆是佛性全體之用，更無第二主宰。<sup>47</sup>

洪州宗視佛性就在身心活動之中，基本上和慧能所說的只汝自心是佛更無別佛的意思並無不同，也就是說，洪州所強調的是佛性就在身心之中，而不是在身心之外覓佛。由於佛性不假外求，所以道也就離不開日常生活，如馬祖說：

平常心是道……只如今行住坐臥，應機接物盡是道。<sup>48</sup>

---

<sup>45</sup> 同上。

<sup>46</sup> 同上，頁 402 下。

<sup>47</sup> 宗密著，《圓覺經大疏鈔》卷 3 之下，《續藏》冊 14，頁 279 右上。

<sup>48</sup> 道原撰，《景德傳燈錄》卷 28，《大正藏》冊 51，頁 440 上。

由此可見，洪州並不在作用之外求性體，也不認為體和用有任何隔礙。換言之，洪州講究的是「即體即用，體用不二」，如以《楞伽經》的藏識來說，就是藏識真妄和合而真妄不異。

其次，與洪州相對的是石頭宗，石頭認為性雖在作用，可是卻不完全是作用，而是超越於作用，例如大顛於承石頭之教後說：

只認揚眉動目，一語一默，驀頭印可，以為心要，此實未了。

49

又如石頭的三傳弟子洞山，曾指責以為動靜語默就是佛性的某僧說：

苦哉！苦哉！今時人例皆如此，祇認得驢前馬後底將為自己，佛法平沉，此之是也。賓中主尚未分，如何辨得主中主？<sup>50</sup>

可見石頭宗不同意洪州宗只認佛性在作用之中。石頭宗認為佛性除了表現在作用之中，應該更超越於作用之外，而那個超越於作用之外的東西，就是主中主，也就是真如本性，或即是如來藏。因此，石頭宗注重的是「由體起用，體用非一」，如以《楞伽經》的藏識來說，就是藏識真妄和合而真妄非一。

---

<sup>49</sup> 同上，卷 14，頁 313 上。

<sup>50</sup> 《瑞州洞山良价禪師語錄》，《大正藏》冊 47，頁 525 上。

以上大致討論了慧能與南宗禪的藏識思想，基本上它們都繼承了達摩楞伽禪的如來藏學說，只是在用語上以「佛性」、「自性」、「自心」等語詞取代了「如來藏」，在方法上偏重於體和用關係的表達，實質上慧能的南宗頓悟禪並沒有脫離達摩楞伽禪的思想傳承。至於後代禪者，隨著時空演變與環境適應，除了達摩、曹溪一路傳下的如來禪之外，多少又融入了中國固有思想，而形成中國禪宗特有的體用論。

## 【肆】 依藏識思想融合中國文化的禪宗體用論

洪州以後開臨濟、潯仰二宗，石頭以後開曹洞、雲門、法眼三宗，合為五家禪法。大致而言，五家禪法雖容有不同的宗風，然其宗旨卻是共通的，這一個共通的宗旨就是體用論。<sup>51</sup>

南宗或五家的體用論，基本上仍依據於《楞伽經》藏識思想的體用論。不過由於後代禪師大多不重經教，語錄多是應機

---

<sup>51</sup> 如法眼文益曾用理與事的圓融無礙來說明禪宗的體用論，他認為各宗派所講的禪都不外乎建立在理事圓融的基礎上，這是各派宗眼的共同宗旨。而各宗派所主張的正偏、主賓、圓方、體用…，都不外是理與事的不同說法而已，而他們都在致力於理與事的圓融。（呂澂著，《中國佛學思想概論》，台北：天華，1991，頁 268-269）法眼文益所說的理事圓融，如就體用而言，不外是體和用的相即不二，可見體用論是禪宗各派的共同宗旨。

的簡短文句，對於如來藏或佛性的闡明總是臨機應物式的，而缺少系統性和完備性。因此我們只能藉由其它方式，例如從語錄中某些形容體用關係的比喻來試窺後代禪者源自於《楞伽經》的藏識思想。如前所言，《楞伽經》形容藏識的體用關係常以大海生波浪、摩尼珠變現眾色、明鏡照現諸像來比喻，而後代禪者也常用《楞伽經》的比喻方式來形容真如本性這種「由體起用，體用不二」的關係。如宗密說：「如大摩尼寶，能現一切色像。」<sup>52</sup>「一切諸法，如鏡中像。」<sup>53</sup>馬祖說：「心真如者，譬如明鏡照像，鏡喻於心，像喻於法。」<sup>54</sup>臨濟說：「應物現形，如水中月。」<sup>55</sup>仰山說：「一月千江，體不分水。」<sup>56</sup>雲門說：「……性海俱備，猶是無風匝匝之波。」<sup>57</sup>洞山說：「青山白雲父，白雲青山兒，白雲終日倚，青山總不知。」<sup>58</sup>以上各家大多沿用《楞伽經》的比喻，唯有洞山的比喻比較特別，不過其中的體用關係仍是明顯的。「青山」喻父，這是性體，它是常住不動的。「白雲」喻子，這是作用，它是遷流變動的。不過這個作用並非無中生有，漫無依止，而是來自於性體，唯此性體是依，所以說「白雲

---

<sup>52</sup> 宗密著，《圓覺經大疏鈔》卷1之下，《續藏》冊14，頁213右下。

<sup>53</sup> 宗密著，《禪源諸詮集都序》，《大正藏》冊48，頁405下。

<sup>54</sup> 《馬祖道一禪師廣錄》，《續藏》冊119，頁406左下。

<sup>55</sup> 《鎮州臨濟慧照禪師語錄》，《大正藏》冊47，頁499上。

<sup>56</sup> 《袁州仰山慧寂禪師語錄》，《大正藏》冊47，頁583下。

<sup>57</sup> 《雲門匡真禪師廣錄》卷中，《大正藏》冊47，頁559中。

<sup>58</sup> 《筠州洞山悟本禪師語錄》，《大正藏》冊47，頁512上。

終日倚」。從以上種種的比喻可見，各家的體用論並沒有多大差別，它們都是源自於《楞伽經》的藏識思想。

除了體用關係的比喻之外，各家都承認有一個《楞伽經》所說的真實心，這個真實心乃是常住不動的本體，它可以幻生一切法—由體所生的作用，而為一切法的本源。這一個真實心，《楞伽經》稱之為如來藏或藏識，慧能稱之為佛性、自性、本心，宗密稱之為本覺真性、佛性、法性、如來藏藏識，洪州宗與石頭宗則簡稱之為心、性或佛性。對於這一個真實心的稱謂，各家雖多少有些差異，可是所用名相尚未超出佛家用語，名相含義也未超離如來藏或佛性思想。然而隨著時代的演進，我們發現後代禪師們對於此一真實心的稱謂，乃至對於由體起用的表述，卻逐漸和以前有所不同，而出現與中國固有文化相同的用語或者相近的解說，透露出禪宗的體用論已融入了某些中國固有文化的東西。以下我們試舉出一些例子來說明。

首先，宗密對於人的生成有所謂「稟氣受質」之說。宗密認為人的形成乃是心神乘著善惡業，「運於中陰，入母胎中，稟氣受質。」<sup>59</sup>此中所稟之氣，乃是大自然「混一之元氣」<sup>60</sup>。由於人稟受了此一元氣，才能「頓具四大，漸成諸根。」<sup>61</sup>因

---

<sup>59</sup> 宗密著，《原人論》，《大正藏》冊 45，頁 710 中。

<sup>60</sup> 同上，頁 710 下。

<sup>61</sup> 同註 59。

此，元氣可視為構成色身的最初物質元素。關於元氣之說，可推溯於東漢王充的「元氣自然」論，王充認為元氣乃是自然界原始的物質元素，天地萬物都由這種元氣構成，人則稟受了元氣當中最精細的部分，謂之「精氣」，如《論衡》云：

人之所以生者，精氣也……人未生，在元氣之中，既死，復歸元氣。<sup>62</sup>

對照於王充的「元氣自然」論，宗密的「稟氣受質」說雖不以人的形成完全來自於元氣（尚有心神），然而宗密以元氣為構成色身的最初物質元素，則和王充頗為相似。就這一部分而言，宗密不無可能受到了儒、道自然主義的影響。

其次，禪宗對於真如本性的稱謂，逐漸出現道家用語，最普遍的就是「道」一詞。「道」本不限於道家所說的道，它可以泛稱超越一切名言限量的最高真理，如佛教也說求道、修道、證道，然而中國禪者所說的道，多少已融入道家思想。最明顯的是牛頭宗，牛頭以「虛空為道本」、「無心合道」、「喪我忘情為修」，受到玄學的影響最深。<sup>63</sup>其次是與牛頭合

---

<sup>62</sup> 王充著，《論衡》卷 20，轉引自馮友蘭著，《中國哲學史》，台北：臺灣商務，1996，增訂台 1 版 3 刷，頁 593。

<sup>63</sup> 關於牛頭宗的玄學化問題，印順法師於《中國禪宗史》中有詳盡的解說。印老認為印度禪之所以蛻變為中華禪，其根源乃在於玄學化的牛頭，而不是如胡適所說的神會，也不是慧能，因此中華禪的建立者是「東夏之達摩」—牛頭法融。參《中國禪宗史》第三章第三節「牛頭法融的禪學」，台北：正聞，1994 年 8 版，頁 111-128。

流的石頭宗，石頭受牛頭的影響，認為道遍及無情，如《傳燈錄》云：

問：「如何是道？」師（石頭）曰：「木頭」。<sup>64</sup>

石頭之後的洞山同樣也受到牛頭禪的影響，如說：

道無心合人，人無心合道，欲識箇中意，一老一不老。<sup>65</sup>

洞山這個主張，明顯就是牛頭的「道本虛空，無心合道」。洞山所說的「道無心合人」，意指道體無所不在，所以道縱無意合人而自然合人。這種道體遍在的主張，頗接近莊子的看法，如莊子在回答東郭子所問「道在哪裡」時說：

無所不在……在螻蟻……在稊稗……在瓦甓……在屎溺……無乎逃物。<sup>66</sup>

此外，《洞山錄》又云：

僧問：「如何是玄中又玄？」師云：「如死人舌」。<sup>67</sup>

引文洞山以「如死人舌」來表示至道無言，然而洞山認許發問者以「玄中又玄」來形容道，這顯然受到老子所說道乃「玄

---

<sup>64</sup> 《景德傳燈錄》卷 14，《大正藏》冊 51，頁 309 下。

<sup>65</sup> 《筠州洞山悟本禪師語錄》，《大正藏》冊 47，頁 510 上。

<sup>66</sup> 《莊子·知北游》，黃錦鉉註譯，《新譯莊子讀本》，台北：三民，1983，3 版，頁 256。

<sup>67</sup> 《瑞州洞山良价禪師語錄》，《大正藏》冊 47，頁 524 下。

之又玄」<sup>68</sup>的影響。其實洞山自己即曾用「玄玄」來形容道之至高無上，如《祖堂集》載：「……有一寶秘……其位玄玄，但向己求，莫從他借。」<sup>69</sup>此一其位玄玄的寶秘指的正是真如本性。

除了牛頭、石頭和洞山之外，洪州之後的臨濟、潯仰二宗，對於道體和道用的說明，也一樣有中國化的現象。臨濟主張性在作用，所以觸類無不是道，如前引馬祖所說「平常心是道……行住坐臥，應機接物盡是道。」這不外是把道落實在日常生活中，此與老莊哲學「無」的體用論乃是無為無不為一道不僅任運自然而無為，同時也流行於平常日用中的意義是相同的。如《禪與老莊》一書中說：

中國傳統思想，包括儒、道兩家，他們對至道至理探尋的最終目標，都是要在具體的民生日用中得到落實和實現。<sup>70</sup>

其次，對於眾生本具的佛性，臨濟又稱之為「無位真人」，如說：

赤肉團上有一無位真人，常從汝等諸人面門出入……<sup>71</sup>

「無位」或指超越階位等次，或不具形位，「真人」則取自

---

<sup>68</sup> 《老子》第1章，陳榮捷編著，《中國哲學文獻選編上》，台北：巨流，1995，頁227。

<sup>69</sup> 《祖堂集》卷6，《高麗藏》冊45，頁274上。

<sup>70</sup> 徐小躍著，《禪與老莊》，杭州：浙江人民出版社，1993，頁98。

<sup>71</sup> 《鎮州臨濟慧照禪師語錄》，《大正藏》冊47，頁496下。



道家用語，如莊子說：

古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深……  
不知說生，不知惡死……是之謂真人。<sup>72</sup>

從真人的不憂不甘、不悅生厭死來看，頗接近於禪者的修為，臨濟之以真人指稱真如本性，或即取自此義。然臨濟對於無位真人又有特殊的詮解，臨濟說：「無位真人是什麼乾屎橛！」<sup>73</sup>臨濟把真如看成是不淨物，這其實仍是前述莊子道無所不在的意思，如莊子所舉道之所在的例子，其中之「在屎溺」，約相當於臨濟所謂的「乾屎橛」。

再者，臨濟與為仰都認為道是無形無相的，如臨濟說：

無形無相，無根無本無住處。<sup>74</sup>

為仰宗風則是：

舉緣即用，忘機得體……月落潭無影，雲生山有衣。<sup>75</sup>

引文中「月落潭無影」比喻道體的無形無相，不過無形無相並不表示道體不存在，我們仍可以透過道體所生起的作用而把捉道於彷彿中，這就是第二句的「雲生山有衣」。這種道

---

<sup>72</sup> 《莊子·大宗師》，黃錦鉉註譯，《新譯莊子讀本》，台北：三民，1983，3版，頁105。

<sup>73</sup> 同註71。

<sup>74</sup> 同註71，頁498下。

<sup>75</sup> 《人天眼目》卷4，《大正藏》冊48，頁323下。

雖無形無相但卻不是非有的主張，頗近於老子所說的「惚恍」之有，如老子說：

（道）視之不見…聽之不聞…無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。

76

惚恍乃指「非具體的事物之有」<sup>77</sup>，也就是說它雖不具相，可是確為真實存在的「有」，萬物都由它而得以成立。由上可見，洪州一系的臨濟、為仰二宗也和老莊玄學有相當程度的融合。

為仰宗的另一宗風是畫圓相，也就是以各式各樣的圓圈，來表達禪者自悟的境地或深奧的禪理。圓相屬於禪者的風格之一，由於禪宗主張不立文字，喜歡用圓相、身語動作、日常作務或器物等來接引弟子，弟子往往在這些語句、動作、圓相中揣摩理會，容易形成玄學化的禪理。<sup>78</sup>除了為仰宗之外，曹洞宗也使用圓相來表達禪理，如曹山本寂曾用五種圓相對應偏正五位，<sup>79</sup>而這五種圓相其實是從《易經》中的卦象變化而來。依呂澂所說，唐人稱《易經》為「真玄」（《老子》為「虛玄」，《莊子》為「談玄」），曹山在《寶鏡三昧》

---

<sup>76</sup> 《老子》第 14 章，陳榮捷編著，《中國哲學文獻選編上》，台北：巨流，1995，頁 232。

<sup>77</sup> 馮友蘭著，《中國哲學史》，台北：臺灣商務，1996，增訂台 1 版 3 刷，頁 220。

<sup>78</sup> 印順著，《中國禪宗史》，台北：正聞，1994 年 8 版，頁 414-416。

<sup>79</sup> 《撫州曹山本寂禪師語錄》卷上，《大正藏》冊 47，頁 537 上。

中說五位，就是用《易經》的思想來作解釋。五位中偏正回互就是聯繫《易經》而說：「如離六爻，偏正回互，疊而為三，變盡成五。」<sup>80</sup>由此可見。曹洞宗的偏正五位深受玄學之影響。印順法師也指出，曹洞的五位圓相與宗密《都序》中的圓相，顯然是周濂溪所傳的無極與太極圖的前身。<sup>81</sup>可見，禪宗和中國玄學之間的關涉是極為明顯的。

從以上各家言論，可以確知體用論乃是禪宗各家的共同宗旨，這一個共同宗旨不外是「從本體起跡用，從跡用歸本體，體用不二，本跡非殊。」<sup>82</sup>如前所述，此一體用論的思想源頭可以溯自達摩所傳四卷《楞伽經》的藏識思想，並且隨著禪宗的歷史發展以及禪風的演變，與中國固有文化產生交融，終於使達摩楞伽禪轉變成中國化的禪宗體用論。<sup>83</sup>

---

<sup>80</sup> 呂澂著，《中國佛學思想概論》，台北：天華，1991，頁286。

<sup>81</sup> 同註78，頁415。

<sup>82</sup> 語出《頓悟要門》，轉引自杜松柏著，〈禪宗的體用研究〉，《中華佛學學報》第1期，1987，頁239。

<sup>83</sup> 關於禪宗的中國化問題，歷來學者多有討論，如胡適曾說：「佛教本為外國輸入的宗教，而這種外來的宗教，在一千多年中，受了中國思想文化的影響，慢慢的中國化，成為一種奇特的，中國新佛教的禪學……這個新的佛教，在印度沒有。這是中國佛教中革新運動所成就的一種宗教，叫做禪宗，也叫做禪門。」（柳田聖山主編，《胡適禪學案》，京都：中文出版社，1981，頁528）又如阿部肇一也有相同看法，他說：「禪與禪宗，由其成立和培養上著眼，可以完全是中國的宗教。在這方面，其於印度本身的覺知，就觀念乃至方式等的演變，實際上已經昇化成為中國的民族宗教……。」（阿部肇一著，關世謙譯，《中國禪宗史》，台北：東大，1988，序頁3）。

## 【伍】 結論

最後，我們擬對中國化的禪宗體用論和達摩楞伽禪的體用論作一比較，以結束本文。大致而言，兩者的差異約有如下三點：

第一、《楞伽經》對於如來藏的由體起用是基於藏識說，亦即藏識與七識共俱，變現諸趣，常生不斷，此一藏識的作用遍於一切有情界。然而禪宗的「無情有性」論卻進一步將道體（佛性）的作用遍及一切無情物，本文曾指出這不外是在中國哲學「大道不二」、「道體遍在」的思維模式下所產生的結果。

第二、達摩的二入四行論，其中理入雖屬眾生皆有佛性的如來藏思想，可是達摩在行入中卻又同時強調「眾生無我」、「法無有我」、「達解三空」、「眾相斯空」，<sup>84</sup>這和《楞伽經》先說眾生有如來藏，後說「如來藏不同外道所說之我……當依無我如來之藏」<sup>85</sup>的情形是一樣的。相對地，禪宗在達摩之後，弘忍、慧能尚重視般若空，可是後代禪者卻「專重理入」<sup>86</sup>忽略了行入，因而也就偏好常樂我淨的真如本性，深信「真靈永劫以長存」<sup>87</sup>的真我說。

---

<sup>84</sup> 《楞伽師資記》，《大正藏》冊 85，頁 1285 上-中。

<sup>85</sup> 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1，《大正藏》冊 16，頁 489 中。

<sup>86</sup> 印順著，《中國禪宗史》，台北：正聞，1994 年 8 版，頁 13。

<sup>87</sup> 唐裴休撰，《唐故圭峰定慧禪師傳法碑》，轉引自冉雲華著，《宗密》，台北：東大，1998 再版，頁 41。

第三、在體用論的表達上，《楞伽經》是重於教說，理論完備而有系統。禪宗早期尚重經教，後代禪風則轉為不重經教，其見於語錄中的體用論，多為應機式的簡短問答或示眾，其中又多為暗示性、反詰性等語意隱晦的語言，此一風尚對於禪門後裔如實理解真正的祖師西來意是不理想的。