

# 禪學之道\*

臺灣師範大學國文學系教授 王開府

## 摘要

本文探討禪、禪宗、禪宗的起源、重要禪師的禪法、中道、說通與宗通。透過重要文獻對相關觀念作明確的界說與詮釋，展現禪學的發展及特色。探討的重要禪師為：佛馱跋陀羅、道生、求那跋陀羅、菩提達摩、傅大士、慧可、慧安、惠能八位。

關鍵詞：禪、禪宗、禪宗起源、禪師、禪法、中道、說通、宗通

## 目次

- 一、禪那、禪宗與禪學之道
- 二、禪宗的起源與重要禪師思想
  - (一) 佛馱跋陀羅
  - (二) 道生
  - (三) 求那跋陀羅
  - (四) 菩提達摩
  - (五) 傅大士
  - (六) 慧可
  - (七) 慧安
  - (八) 惠能
- 三、結論：中道、說通與宗通
- 參考文獻

---

\* 2015/5/31 收稿，2105/10/1 通過審稿。

## 一、禪那、禪宗與禪學之道

佛教傳入中國，佛教修行之「靜慮」梵語稱作 Dhyāna，漢語音譯作「禪那」，義譯作「禪定」。「靜」是「定」；「慮」是「慧」，依「定」而有「慧」，定慧均等即「禪那」「禪定」，簡稱為「禪」。以上的說法，宗密在其《禪源諸詮集都序》卷上之一，有類似的解釋如下：

禪是天竺之語，具云禪那。中華翻為思惟修，亦名靜慮，皆是定慧之通稱也。源者是一切眾生本覺真性，亦名佛性，亦名心地。悟之名慧，修之名定。定慧通稱為禪那。此性是禪之本源，故云禪源；亦名禪那理行者，此之本源是禪理，忘情契之是禪行，故名理行。(T48.399a)(T:《大正藏》，48：第48冊，399：頁數，a：上欄，以此類推，不另加註。)

此處所謂「理行」，令人聯想到達摩傳慧可的「二入四行」之「理入」「行入」。至於追溯「禪宗」的傳承，可參考《六祖大師法寶壇經》(以下簡稱《壇經》)門人與惠能以下的對話：

問曰：「正法眼藏，傳付何人？」師曰：「有道者得，無心者通。」……問曰：「未知從上佛祖應現已來，傳授幾代？願垂開示。」師云：「古佛應世已無數量，不可計也。今以七佛為始，……二十八菩提達磨尊者(此土是為初祖)、二十九慧可大師、三十僧璨

大師、三十一道信大師、三十二弘忍大師。惠能是為三十三祖。從上諸祖，各有稟承。汝等向後，遞代流傳毋令乖誤。(T48.361b-c)

依此，「禪宗」的傳承，除無數古佛外，以七佛為始，傳到菩提達摩為第二十八祖，惠能為第三十三祖。「禪宗」一詞也出現在《壇經》，如下文：

懷讓禪師，金州杜氏子也。初謁嵩山安國師，安發之曹溪參扣。……讓豁然契會，遂執侍左右一十五載，日臻玄奧。後往南嶽，大闡禪宗。(T48.357b)

此段提到懷讓到曹溪參見惠能，從學十五年後轉南嶽，稱為南嶽懷讓，為惠能之弟子，大力闡揚「禪宗」。據《佛教史年表》，惠能圓寂於西元713年，懷讓圓寂於744年。由此可知當時已出現「禪宗」一詞，並記錄在《壇經》之中。至於「禪宗」一詞最早出現於何時，尚無明確的答案。

本論文題為「禪學之道」，係以「禪宗」之學簡稱為「禪學」；並以初期禪學逐步發展之軌道，略稱為「禪學之道」。

## 二、禪宗的起源與重要禪師思想

最早之高僧傳為梁朝慧皎編的《高僧傳》(T50.322c)。論禪宗的起源，大多依這本梁《高僧傳》，其中一般熟悉的高僧有：佛馱跋陀羅、求那跋陀羅二人。

其次是唐道宣編的《續高僧傳》(T50.425a)，其〈習禪篇〉與禪宗明顯相關的高僧有：菩提達摩、慧可、僧粲、僧稠、法融、道信、弘忍；其〈感通篇〉有傅大士、法沖，共 9 人。

宋贊寧編《宋高僧傳》(T50.709a)、其〈習禪篇〉與禪宗明顯相關的高僧：第一位是弘忍，其次是惠能、神秀、神會、普寂、南嶽懷讓、石頭希遷、馬祖道一、百丈懷海、馮山靈祐、臨濟義玄、洞山良价、仰山慧寂、玄沙師備、曹山本寂、清涼文益。其〈護法篇〉有藥山唯儼，共 17 人。除去與《續高僧傳》重複的弘忍，為 16 人。

《神僧傳》(T50.948b)未知編者，主要神僧有佛馱跋陀羅、道生、求那跋陀羅、僧稠、菩提達摩、傅大士、豐干、寒山子、拾得、法沖、牛頭法融，共 11 人。其中除了提到佛馱跋陀羅、道生、求那跋陀羅外，也提到達摩。

以上梁《高僧傳》、《續高僧傳》、《宋高僧傳》《神僧傳》四種高僧傳，其中主要高僧除去重複者，總共有：佛馱跋陀羅、道生、求那跋陀羅、菩提達摩、傅大士、慧可、僧粲、僧稠、法融、道信、弘忍、法沖、惠能、神秀、神會、普寂、南嶽懷讓、石頭希遷、馬祖道一、百丈懷海、馮山靈祐、臨濟義玄、洞山良价、仰山慧寂、

玄沙師備、曹山本寂、清涼文益、藥山唯儼、豐干、寒山子、拾得、牛頭法融，合計為 32 人。

但為避免論文過長，本文精選與禪學相關的初期八位重要人物，對其思想作扼要的詮釋。這八位重要人物為：佛馱跋陀羅、道生、求那跋陀羅、菩提達摩、傅大士、慧可、慧安、惠能。

以下對初期禪學相關之八位重要人物，依生卒年先後，一一介紹並詮釋其禪學大要。

### 1. 佛馱跋陀羅

據《高僧傳》(T50.334a-335c)記載：佛馱跋陀羅(359-429)，迦維羅衛人，博學通達群經，以「禪」「律」馳名。此處所說的「禪」「律」之「禪」，看來不像早期佛教所說的一般「禪定」。如果是「禪定」，印度佛教就有，何必強調「禪定」的「馳名」。佛馱跋陀羅少受業於大禪師佛大先。往長安見鳩摩羅什，共論法相。後在長安大弘禪業，譯經十五部。《神僧傳》(T50.959c-960b)也有類似的傳記。佛馱跋陀羅到長安「大弘禪業」，似乎並非指弘揚「禪定」，而多少顯示與「禪學」有關。

### 2. 道生

《神僧傳》(T50.964a-b)記載了道生(355-434)的簡要生平。道生遇沙門竺沙汰即改俗歸依，入廬山幽居七年，倡「闡提」皆當成佛，被誣為邪說。入吳之虎丘山對石頭講《涅槃經》，石頭皆點頭。後於廬山講說涅槃將畢，

忽見拂塵之尾紛然墜落，遂端坐往生。由以上道生的生平看來，《神僧傳》似乎還未視道生之學為禪學。

### 3. 求那跋陀羅

依據敦煌遺書唐淨覺編集《楞伽師資記》(T85.1283a)，在楞伽宗的師資中，排列第一的是「求那跋陀羅」(394-468)，達摩則列第二。如果把求那跋陀羅視為楞伽禪的先驅者，似不為過。求那跋陀羅列為楞伽師資的首位，可能因為他是四卷《楞伽經》的譯者。四卷《楞伽經》的全名是《楞伽阿跋多羅寶經》(T16.480a)，「楞伽」是山名，「阿跋多羅」是「入」，經名指佛陀入楞伽山所說的經。

《高僧傳》卷三〈譯經下〉(T50.344a-345a)有求那跋陀羅的傳記，可惜對其修行的特色著墨極少。《楞伽師資記》對求那跋陀羅的禪學頗有記載。求那跋陀羅說：「楞伽經云：諸佛心第一。教授法時，心不起處是也。此法超度三乘，越過十地，究竟佛果處，只可默心自知。無心養神，無念安身，……擬作佛者，先學安心。」(T85.1284a)由此可見求那跋陀羅是把《楞伽經》的教法，視為「超度三乘，越過十地」的頓教法門。他這段話中提到的「無心」「無念」「安心」等主張，都是達摩或後來禪宗的重要禪法及用語。

求那跋陀羅又提到「達理達行」，將「理」「行」並列，令人聯想到後來達摩的「理入」「行入」。求那跋陀羅說：「不以愛水，溉灌業田，不於中種識種子，如是比

丘，名為法行。」(T85.1284a)這裡的「法行」，和達摩「四行」中的「稱法行」，名稱上也很相似。他又說：「會實性者，不見生死涅槃有別、凡聖為異，境智無二、理事俱融、真俗齊觀、染淨一如，佛與眾生本來平等一際。」(T85.1284b)這和達摩「理入」的說法，同一旨趣。

從以上這些線索，的確很難否認求那跋陀羅與後來楞伽禪的關連。

求那跋陀羅非常強調「安心」法門。他說：「擬作佛者，先學安心。心未安時，善尚非善，何況其惡？」(T85.1284a)「有求大乘者，若不先學安心，定知是誤矣。」(T85.1284b)這與後來達摩提倡的「大乘安心之法」，正可前後輝映。求那跋陀羅進而指出：「安心」有四種(T85.1284b)。四種「安心」原文如下：

一者背理心，謂一向凡夫心也；二者向理心，謂厭惡生死，以求涅槃，趣向寂靜，名聲聞心也；三者入理心，謂雖復斷障顯理，能所未亡，是菩薩心也；四者理心，非理外理，非心外心，理即是心，心能平等，名之為理，理照能明，名之為心，心理平等，名之為佛心。(T85.1284a)

上文一方面顯示由凡至聖的四種進程，提出安心在各個階段的不同修養方法和境界；一方面也正視「心」與「理」的關係，並開列心與理的四種關係來論述，頗具創意。

關於四種「心」，求那跋陀羅說：「一者背理心，謂一向凡夫心也。」(T85.1284b)(以下引文出處相同)這是指未習禪法的凡夫說。「二者向理心，謂厭惡生死，以求涅槃，趣向寂靜，名聲聞心也。」這是指修聲聞乘的行者說，與《楞伽經》「四種禪」的第一種「愚夫所行禪」近似。「三者入理心，謂雖復斷障顯理，能所未亡，是菩薩心也。」這是指修菩薩乘的行者說，與《楞伽經》的「觀察義禪」、「攀緣如禪」相近。第四種「理心」，是指「佛心」說，與《楞伽經》的第四種「如來禪」屬同一層次。

劉宋求那跋陀羅譯的四卷《楞伽經》，全名是《楞伽阿跋多羅寶經》，其異譯本又有元魏菩提流支譯的十卷《入楞伽經》、唐代實叉難陀譯的七卷《大乘入楞伽經》兩種。關於四種禪，魏譯作：愚癡凡夫所行禪、觀察義禪(觀察義相禪)、觀真如禪(念真如禪、觀念真如禪)、觀察如來禪(諸佛如來禪、究竟佛淨禪)。唐譯作：愚夫所行禪、觀察義禪(觀察義相禪)、攀緣真如禪、諸如來禪(如來清淨禪)。三譯的譯名，大同小異。三譯本對四種禪的說明，也詳略互見。以下引用較為通行的劉宋譯四卷本，並參考魏、唐兩種譯本，對四種禪依次予以詮釋。四卷本的四種禪為：愚夫所行禪、觀察義禪、攀緣如禪、如來禪。愚夫所行禪原文是：

云何愚夫所行禪？謂聲聞、緣覺、外道修行者，觀人無我性，自相共相，骨瑣無常、苦、不淨相，計

著為首，如是相不異觀，前後轉進，想(宜作「相」)不除滅，是名愚夫所行禪。(T16.492a)

這段譯文有些隱晦之處，不如魏、唐二譯清楚，魏譯《入楞伽經》語義尤其明確，其原文為：「何者愚癡凡夫所行禪？謂聲聞、緣覺、外道修行者，觀人無我，自相、同相骨鎖故，無常、苦、無我、不淨，執著諸相。如是、如是決定，畢竟不異故。如是次第因前觀，次第上上，乃至非想、滅盡定解脫。」(T16.533a)依據譯文，「愚夫所行禪」是外道與聲聞、緣覺二乘所修的。這種禪法主要在觀察「人的自我」是不存在的。但是還執著事物的個別性質(自相)與共通性質(共相、同相)，看到這些性質如白骨連鎖，而執著生命實有無常、苦、不淨之性質。以為這些觀察到的性質本身，是如此真實不變。這樣藉著禪定的工夫，由先前的觀察，繼續上轉，以至於「滅盡定」而解脫。所以這種禪法雖然證得「人無我」，還不能證「法無我」，是主張「我空法有」的。

文中所謂「自相」「共相」，譯自梵文，歷來有種種解釋。大體上，「自相又作「自性」，指每一事物(法)所特有的、屬於自體的體性；共相，指事物與事物(法與法)，甚至一切事物(一切法)共通的、通於自、他的體性。

共相，係以分別心對諸法體性所作的詮解、所安立的施設。如：一切色法都有其各自的自相，進而以「一切法都是無我」來詮解諸法的體性時，這「無我」就是

共相。倣此，苦、無常、空等，都是用來詮解諸法的體性，也都是共相。

共相，也有「合相」之義。雖然諸法各有自相，互不相同，如色、受、想、行、識；但因緣和合，數法共成一相，便是共相，如色等諸法合成「五陰」或「五陰身」。《金剛經》說：「若世界實有者，則是一合相。……一合相者，則是不可說，但凡夫之人貪著其事。」因此一切事物合成一相，視「世界」是實有的，這便是一個共相。

不論自相或共相，都是依因緣而有，按照唯識學的說法，它們都是「緣起自性」或「依他起性」。眾生對自、共相的計執，就是「妄想自性」或「偏計所執性」。

唯識又有一種說法：諸法的自體，祇有「現量」之「證智」（無分別知）可知，不可言喻，是為自相；諸法的體性，為「比量」之「假智」（分別知）所知，可以言詮，是為共相。不過唯識學也認為，透過分別知，對共相予以層層之探討分析（如科學、哲學之所為），分析至極，也可以辨知諸法的自相。

如果就「因明」（佛教的邏輯學）來說，自相是「現量」之對象，這對象是透過感官之直接反映，尚未加入概念的思惟分別活動。現量即非分別之知。而共相是「比量」之對象，比量係分別之知。事物都具有自相與共相二性。如青色，在個別事物的青，稱為青的自相；而葉之青、果之青、衣之青等，是通於不同事物的共性，稱為青的共相。

火的自相，在現實中雖具有燃燒的能力；但火的共相，並無燃燒的作用。中國先秦名家說「火不熱」，也就是就共相來說。

成觀法師在所著《楞伽阿跋多羅寶經義貫》中指出，自相、共相即別相、總相。他又認為自共相，有世諦、真諦之不同。就世諦的自共相說，以自體所特有的體相，為自相；自體與他體所共有的體相，為共相。就真諦的自共相說，法法有別，為自相；一切法乃真如自性隨緣所起之妙用，此真如為聖凡、淨染、世出世法所共，為共相。佛能了此共相，並通達諸法自相，所以能同體大悲、無緣大慈，饒益眾生。

《摩訶般若波羅蜜經》卷廿一云：「佛說一切智，說道種智，說一切種智，是三種智。」(T8.375b)「一切智」知「空」，明諸法共相，為三乘所證；「道種智」知「假」「有」，明諸法自相，為菩薩所證；「一切種智」知空假不二之「中」，明自相、共相乃一心所現，是為佛智。

其次，觀察義禪原文是：

云何觀察義禪？謂人無我自相共相，外道自他俱無性已，觀法無我，彼地相義，漸次增進，是名觀察義禪。(T16.492a)

這種禪法，不僅觀察「人無我」，也知道事物的個別性質與共通性質，以及外道所執著的自、他二者，都沒

有實在性，而能觀察「法無我」。對「法無我」各層次修行境界的實義，能隨順觀察，所以叫「觀察義禪」。其次，攀緣如禪是：

云何攀緣如禪？謂妄想二無我妄想，如實處不生妄想，是名攀緣如禪。(T16.492a)

這是由觀察二無我，進一步連「二無我」的分別妄想也消除，如實地不生一切妄想，魏譯說：「爾時不住分別心中，得寂靜境界。」即以無分別智，現觀「真如」不生不滅，觀無所觀，證寂滅真境，所以叫「攀緣如禪」。其次，如來禪是：

云何如來禪？謂入如來地，得自覺聖智相三種樂住，成辦眾生不思議事，是名如來禪。(T16.492a)

「如來禪」是由前面現觀真如、親證寂滅，進一步契入如來境界，得自覺聖智的三種樂而安住其中，能成就度化眾生的不可思議佛事。此處所論「三種樂」，魏譯作「三空三種樂行」，未詳其實義為何？

三種樂，學者或認係禪定樂、菩提樂、涅槃樂，或指為天樂、禪樂、涅槃樂，未見提出可靠之文獻佐證。普行法師《楞伽經今文譯註》，指「三種樂住」係經文首卷提及的「聖智三相」，但仍有可疑之處。經文雖提及聖智三相，卻未直接由此說三種樂。《楞伽經》曾提及「自

覺聖差別相樂」，並視為「正受樂」「三昧樂」，但這些似乎指的是同一種樂，而非三種。此外，《楞伽經》又有「自覺聖智善樂」「第一義聖樂」「禪定樂」「無相樂」「涅槃樂」等語，可是這些與「三種樂」的關係如何，仍無法確定。

綜合上述，由《楞伽經》所述的四種禪中，究竟清淨而圓滿的是「如來禪」。《楞伽經》站在大乘的立場，自然不滿意「愚夫所行禪」，但也沒有明確要求修行人逕自超越「觀察義禪」「攀緣如禪」，頓入「如來禪」。楞伽禪依據《楞伽經》以如來禪為最高標準，實持之有故。可是，如果要論斷《楞伽經》的禪法為頓教或漸教，卻也缺乏直接而有效的文證。這或許也是如來禪後來開出南頓、北漸兩宗的原因。

禪宗史中一般以達摩所傳的禪法為「如來禪」。「如來禪」一語是出自四卷《楞伽經》，在該經中又稱之為「如來清淨禪」。《楞伽經》提出「四種禪」的說法，「如來禪」是其中的第四種。而前三種禪依次是：愚夫所行禪(凡夫所行禪)、觀察義禪(觀察相義禪)、攀緣如禪(攀緣如實禪)。《楞伽經》對這四種禪都有所界定，這是大乘經典對禪法的一種分級說明。這些禪法的修養方法，有層次上的不同，因而所達到的境界也有差別，它們是一層比一層造詣更深，而最高境界是如來禪。

《楞伽師資記》提到求那跋陀羅解釋「理心」云：「非理外理，非心外心，理即是心；心能平等，名之為理；理照能明，名之為心。心理平等，名之為佛心。」(T85.1284b)

這種說法比宋代理學家陸象山講「心即理」，早了六百多年。不過，佛教與理學講的「理」，並不等同，在此姑置不論。

求那跋陀羅說：「《楞伽經》云：一切無涅槃，無有涅槃佛；無有佛涅槃，遠離覺所覺；若有若無有，是二悉俱離。」(T85.1284b)這是般若第一義空的中道思想。他又說：「大道本來廣遍，圓淨本有，不從因得。如似浮雲底日光，雲霧滅盡，日光自現。」(同上)這是如來藏的自性清淨說，他並且直接以「常樂我淨」為如來境界(T85.1284c)。又說：「何用更多廣學知見，涉歷文字語言。」(T85.1284b)「從師而學，悟不由師。」(T85.1284c)這與禪宗的教旨相同。他說：「亦如磨銅鏡，鏡面上塵落盡，鏡自明淨。」(T85.1284b)這裡也看到了楞伽北宗神秀漸修法門的淵源。

最後，求那跋陀羅說：「汝能入瓶入柱，及能入穴山，杖能說法不？……瓶中有水不？水中有瓶不？乃至天下諸水，一一中皆有瓶不？……又樹葉能說法，瓶能說法，柱能說法，及地水火風皆能說法，土木瓦石亦能說法者，何也？」(T85.1284c)據梁《高僧傳》卷三，求那跋陀羅曾講《華嚴經》(T50.344a)。因此，他這段話有華嚴「一即一切；一切即一」的思想，也不足為奇。後來禪宗有所謂「華嚴禪」的發展，求那跋陀羅可視為其先驅之一。這段話也涉及「無情說法」的主張，後來「無情說法」成為禪宗的重要論題，求那跋陀羅可謂在禪宗之前率先發議。

求那跋陀羅除了翻譯《楞伽經》外，也翻譯了許多重要的經典，如《雜阿含經》《法鼓經》《無量壽經》(只一卷，係《阿彌陀經》的異譯本)，與如來藏系的《勝鬘經》、《央掘魔羅經》等。他是相當重要的一位譯經師，《高僧傳》就將他列為「譯經」僧。

#### 4. 菩提達摩

對於禪宗的起源，一般認為是由菩提達摩(?-530)開始。《續高僧傳》卷十六有菩提達摩傳。《楞伽師資記》也有菩提達摩傳，直接提到《續高僧傳》〈略辨大乘入道四行〉，其內容與《續高僧傳》大體相似，都以二入四行為主要內容。從現存文獻來看，判二入四行為達摩之主張，應可取信。留傳至今的二入四行，從其內容也看不出來與禪宗有直接的關係。不過，《壇經》提到「禪宗」，可見在惠能之時「禪宗」已是普遍流通的用語。從《壇經》詳列達摩至惠能的傳承法系，研判達摩為中國禪宗的起源，洵屬合理。

由達摩算起，其傳承的世系為：

1 菩提達摩(?-530) → 2 慧可(487-593) → 3 僧璨(?-606) → 4 道信(580-651)

4 道信(580-651) ⊥ → 5 弘忍(602-675) ⊥ → 6 神秀(606?-706) → 7 普寂(651-739)

↳ 5 法融(594-656) ↳ 6 惠能(633-713)

以下談達摩的禪法，以二人四行為核心，先闡釋理入，再論行入的四行：

### (1) 理入

東土禪宗初祖達摩入滅，大約在西元五三〇年左右。有關他的禪法，最早記載於唐代道宣在六四五年所編的《續高僧傳卷十六·習禪》中。道宣說達摩「志存大乘，冥心虛寂，通微徹數，定學高之。……北度至魏，隨其所止誨以禪教。于時合國盛弘講授，乍聞定法，多生譏謗。」(T50.551b-c)可見達摩傳習大乘佛教，尤其精通禪定之學，在中國弘傳的正是大乘禪法。道宣於是介紹達摩的禪法，有理入、行入二種，並總結說：「摩以此法開化魏土，識真之士從奉歸悟，錄其言誥，卷流于世。自言年一百五十餘歲。遊化為務，不測于終。」(T50.551c)

《楞伽師資記》根據《續高僧傳》的記載，並指出達摩禪法為「大乘入道四行」，並說這是「大乘安心之法」。《楞伽師資記》對達摩禪法的敘述，與《續高僧傳》所載一致，又更詳細。《楞伽師資記》曾引達摩弟子曇林為「略辨大乘入道四行」所作的「序」，最後《楞伽師資記》又說：「此四行，是達摩禪師親說；餘則弟子曇林記師言行，集成一卷，名曰達摩(原作「磨」)論也。菩提師(筆者推想此處「菩提師」應指菩提達摩)又為坐禪眾，釋楞伽要義一卷。有十二三紙。亦名達摩論也。此兩本論文。文理圓淨。天下流通。自外更有人偽造達摩論三卷，文繁理

散，不堪行用。」(T85.1285b)因此，《楞伽師資記》對達摩禪法的詳細記述，應參考了曇林所傳的一卷《達摩論》。道宣所謂「錄其言誥，卷流于世。」可能就是這卷今已亡佚的《達摩論》。下面就根據《續高僧傳》與《楞伽師資記》的記載，說明達摩的理入與行入。

在記載理入、行入之前，達摩有所謂「安心」「發行」「順物」「方便」之法。《續高僧傳》說：

如是安心，謂壁觀也；如是發行，謂四法也；如是順物，教護譏嫌；如是方便，教令不著。(T50.551c)

接著說：

然則入道多途，要唯二種，謂理、行也。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。行入四行，萬行同攝。初報怨行……二隨緣行……三名無所求行……四名稱法行。(T50.551c)

比較這兩段引文，前文所謂「安心」「壁觀」，相應於後文「理入」的部分；前文所謂「發行」「四法」，相應於後文「行入」「四行」的部分。所以「理入」「行入」是入道的兩種途徑，入道之後又有「順物」與「方便」的修行。

理入，是透過悟理而入道。悟理的方法在「藉教悟宗」。「教」是指佛的經教，「宗」是指佛所悟的真理。《續高僧傳·慧可傳》說：「初達摩禪師以四卷楞伽授可曰：『我觀漢地惟有此經，仁者依行，自得度世。』」(T50.552b)因此所謂「藉教悟宗」之「教」，一般都認為是指《楞伽經》。

「二入」直接指「理入」與「行入」；「四行」指「報怨行」「隨緣行」「無所求行」「稱法行」。到了《楞伽師資記》說得更詳細，先提到菩提達摩教道育與慧可，並直接告訴慧可依四卷《楞伽經》修行，「誨以真道」。達摩特別強調「大乘安心之法」，由「安心」而「發行」「順物」「方便」。「安心」的方法在「壁觀」；「發行」即「四行」。前者為「理入」；後者為「行入」。(T85.1284c-1285a)《續高僧傳》中有關達摩「理入」的部分記載如下：「藉教悟宗，深信含生同一真性。客塵障故，令捨偽歸真，疑(為「凝」之誤)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。」(T50.551c)《楞伽師資記》對達摩「理入」的記載與《續高僧傳》一致，其文如下：

理入者，謂藉教悟宗。深信含生，凡聖同一真性。但為客塵妄覆，不能顯了。若也捨妄歸真，凝住壁(「壁」宜作「壁」)觀，自他、凡聖等一，堅住不移。更不隨於言教，此即與真理冥狀(「狀」為「符」之誤)，

無有分別。寂然無(漏一「為」字)，名之理入。  
(T85.1285a)

此段說明「理入」的方法，首先是藉助經典或師教，以悟得真理(「宗」)，用平等心看一切眾生，包括自己。進一步則超越經教、師教，回歸真道，身心寂然無為。這是第一種入道之法。

什麼叫「凝住壁觀」呢？就是對自他、凡聖等一之理，「堅住不移」。當「心」對「理」堅住不移時，便已離開一切經教言說，進入自覺自悟的境界。這個境界是「與道冥符，無有分別，寂然無為。」這是真正的「安心」了。

理入的方法，是「藉教悟宗」「凝住壁觀」，印順法師說：「理入是悟理，行入是修行。」他認為「理入」是頓入的「見道」；見道後，還要「從實際生活中，實際事行上去融冶，銷除無始來的積習，叫「修道」。(《中國禪宗史》頁11)

## (2) 行入

理入雖須「藉教」，終究要「頓入」，這或許適合利根之人，對一般人來說比較困難，所以達摩更提出「行入」一途，可以隨事漸修、漸契。

《楞伽師資記》說：「沙門道育、惠可奉事五年，方誨(「誨」原作「海」)四行。」(T85.1284c)可見達摩傳弟子的是以「四行」為主。曇林所傳的禪法，也題為「大乘入

道四行」。關於入道方法的記載，理入的部分較簡；行入的部分頗詳。或許，達摩禪法是更重於行入的。印順法師指出：「中國的禪者，雖稟承達摩的禪法，而專重『理入』，終於形成了偏重理悟的中國禪宗。」（《中國禪宗史》頁 13）後來禪宗的修持，的確有些偏離了達摩禪法重行的精神了。

對於理入、行入二法，達摩並未明確指出：二法係單修一法即可；或須二法兼修？但是可以確定的是，「理入」與「安心」有關；「行入」與「發行」有關。依照原文的敘述，先「安心」後「發行」，先「理入」後「行入」，這種先後的次第，是相當合理的。不過，既然由「理」可入；由「行」也可入，則二者似乎也可擇一而入，或者雙管齊下，達摩在此無所教示，恐怕因應學者根器的差異，正好提供不同的選擇吧！

理入的方法，重在安心、壁觀以悟理（悟宗），由此入道。其實，行入的方法也莫不與「安心」「悟理」的修行工夫有關。如報怨行，是「甘心忍受」「此心生時，與理相應」；隨緣行，是「心無增減，喜風不動，冥順於通」；無所求行，是「智者悟真，理將俗及（疑係「反」之誤），安心無為」；稱法行，是「性淨之理，因之為法。此理眾相斯空。……智若能信解此理。應當稱法而行。……心無吝惜」。所以理入、行入是殊途而同歸，其修行方法可以交互增上、相得益彰。

「行入」是在實際生活磨鍊自己，《楞伽師資記》引達摩說：

行入者，所謂四行；其餘諸行。悉入此行中。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。（T85.1285a）

達摩禪法的四行，分四小節說明如下：

### (I) 報怨行

《楞伽師資記》引錄「報怨行」如下文：

云何報怨行？修道行人，若受苦時，當自念言：我從往昔，無數劫中，棄本逐末，流浪諸有。多報怨憎，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。（T85.1285a）

報怨行是對過去造怨憎惡業，如今受苦，無所報怨。如此之心，相應於理，對苦無怨，可以入道。

引文中「多報怨憎」，別本作「多起怨憎」，義較順適。這是說，修行人在過去多生累劫中，常造怨憎、違害眾生之業。今生雖未作惡，卻因過去惡業，現受苦果。所以應該甘心忍受，無所怨恨。「隨緣行」之「隨」作動詞，「報怨行」之「報」也應作動詞，以求一致。「報」即「回報」「因應」。報怨行，是指修行人對結怨受苦，

須如何因應之修行。達摩對此的教示是：「與理相應，體怨進道」。「體怨」之「體」也是動詞，是「體認」之義。

不僅佛教對苦報無所「怨訴」，儒家的孔子也能「不怨天，不尤人」。不過，儒家對人生的不幸，一旦無法說明時，祇能歸之於「天」「命」或「遇」。孟子更說些鼓勵人的話：「天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為，所以動心忍性，增益其所不能。」（〈告子下〉）這樣的鼓舞人心，固然可以增強人的意志，以樂天知命。但弟子伯牛生重病時，孔子傷心地說：「亡之，命矣夫！斯人也而有斯疾也！」顏回死時，孔子更慟哭說：「噫！天喪予！天喪予！」對天命難測，善無善報，意志堅強的儒者也終不免一嘆。

在佛教看來，如果有所謂「天命」，那便是道德的因果律。人的苦樂，都是有原因的。善必有善報，惡必有惡報。凡夫沒有宿命通、天眼通，可以親見三世因果，無法證知善惡因果律的普遍有效。但這樣的因果律，至少符合人類理性的始終期望。儒家的《周易·坤文言》也有這樣的說法：「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。」

佛教的善惡賞罰，不歸之於天、命或神，而視為緣起因果法則之決定，這與其他宗教很不一樣。有了三世的善惡因果律，不僅使人對自己的未來，可以有明確的預期與堅定的信心，不會陷入不可知論或疑懷論，進而有勸善誠惡的作用；對自己此生的際遇，也有合理的解

釋，免於怨天尤人、忿憤不平。否則人生下來，心智有智愚、賢不肖，身體有美醜、全缺，家庭、環境也千差萬別，有幸、有不幸，這是偶然的嗎？是天命或神意嗎？天或神為何要處罰或賜恩於一個無法自由抉擇、沒有行為能力的嬰兒呢？這真是難解之謎！

人的過去、現在與未來，都是由自己的行為負全責，苦樂果報，操之在我，這不同於不可知的宿命論與機械式的決定論。信解善惡因果的緣起法則，就是「識達本」，故能「逢苦不憂。」「甘心忍受，都無怨訴。」還有什麼不能安心的？這就是大乘安心之法。「此心生時，與理相應」，報怨行是由「行入」，而能契理入道，與「理入」是殊途同歸的。

報怨行，不是消極地逆來順受，而是積極地「體怨進道」。面對生命中的苦，怨天尤人，不僅無濟於事，更是苦上加苦。苦是人生的真相或真理，在佛教叫做「苦諦」。當我們靜下心來，如實觀察體認「苦」的真相，便能發現造成「苦」的真正原因，而能運用確實有效的方法，去解決「苦」。這裡沒有一點神祕，沒有任何捷徑，不容些許幻想，也決無法取巧以僥倖。

## (II) 隨緣行

報怨行，教人如何面對「苦」。隨緣行，則擴大範圍，教人如何面對一切「苦」「樂」。《楞伽師資記》解說云：

第二隨緣行者，眾生無我，並緣業所傳。苦樂齊受，皆從緣生。若得勝報榮譽等事，是我過去宿因所感，今方得之。緣盡還無，何喜之有。得失從緣，心無增減。喜風不動，冥順於通。是故說言隨緣行。(T85.1285a)

隨緣行是指眾生之苦樂都由造業因緣所生，對苦樂、得失不為所動。此心自然通達於理，得失隨緣，可以入道。這還是由「緣起」來說，而更提出「無我」的空觀。人的受苦、受樂，都因造業而起。過去為善，今受福報。福報受完，還歸無有。業因、報果雖宛然而有，其性本空。所以修行人應該體空隨緣，逢苦不憂，得樂不喜，八風吹不動，得失忘於心，這就是大乘安心之法。「冥順於通」，別本作「冥順於道」，文義為佳。隨緣行的「冥順於道」，同於報怨行的「體怨進道」。能體空隨緣，即能順通於道。這也是由「行入」而契理入道。

### (III) 無所求行

無所求行指世人執迷貪求；智者能悟真理，安心無為，知居處三界，必然有苦，故無所希求，因無所求，可以入道。《楞伽師資記》解說云：

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(宜作「反」，據《續高僧傳》)。安心無為，形隨運轉。萬有斯空，無所願樂。功德

黑闇，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。」判如(別本作「知」)無求。真為道行。(T85.1285b)

前面的報怨行、隨緣行，是就過去所造的業，今受苦樂報，而說面對果報之修行原則；無所求行、稱法行，則是就現在造新業之活動，而說修行之原則。「求」是指貪求世間的一切。三界的生命，都是苦的。即使有功德，黑闇總是如影隨形。世間的存在，本質是空，看清這點，在世間無所貪求。祇要貪求，必然帶來煩惱；停止貪求，才能快樂安心，這才是真正朝向解脫的修行。

諸行無常，實無可求，後來中國禪宗更擴大範圍，徹底地主張「無求」「無為」「無事」，即使是「佛法」也不可求。這在臨濟宗，表現得更是明顯。如《鎮州臨濟慧照禪師語錄》中臨濟義玄就說：

若是真正道人，終不如是。但能隨緣消舊業，任運著衣裳，要行即行，要坐即坐，無一念心，希求佛果。(T47.497c)

爾言六度萬行齊修，我見皆是造業；求佛求法，即是造地獄業；求菩薩亦是造業；看經看教亦是造業。佛與祖師是無事人。(T47.499b)

爾若求佛，即被佛魔攝；爾若求祖，即被祖魔攝；  
爾若有求皆苦，不如無事。(T47.499c)

無佛可求，無道可成，無法可得。(T47.501c)

這些主張站在緣起性空、法亦非法的立場上，也都如理合法，並非什麼異端邪說。這是中國禪師把達摩的禪學，進一步充盡地開展的結果。達摩說：「安心無為，形隨運轉。」臨濟說：「隨緣消舊業，任運著衣裳。」實出自同一機杼。如果「涅槃」與「佛」不是生滅無常的有為法，而是不生不滅的無為法；那麼「涅槃」與「佛」便不是因「求」而生、緣「為」而有。

事實是，「無明」滅時，即是「明」；超越了生滅、無常、苦的有為法，就是不生不滅、常樂、清淨的無為法，這就是「涅槃」或「佛」境界。所以「佛果」是不能直接「求」得的。涅槃與佛，既然不是生滅法，而是永恆常住、本來具足的，因此說「自性涅槃」「佛即眾生」「輪迴即涅槃」「煩惱即菩提」。在眾生、輪迴、煩惱的有為法當下，佛、涅槃、菩提之無為法始終常住自在，無有生滅。並非離開眾生，別有佛；離開輪迴，另有涅槃；斷滅煩惱，始有菩提。

#### (IV) 稱法行

《楞伽師資記》解說「稱法行」云：

稱法行者，性淨之理，因(=目)之為法。理此(=此理)眾相斯空，無染無著，無此無彼。經云：法無眾生，離眾生垢故；法無有我，離我垢故。智(者)若能信解此理，應當稱法而行。法體無慳，於身命則(=財)，行檀捨施。心無(吝)惜，達解三空，不倚(不)著。但為去垢，攝(化)眾生，而無(=不)取相。此為自(利)，復(能利)地(=他)，亦能莊嚴菩提之道。檀度既爾，餘五亦然。為除妄想，修行六度，而無所行，是為稱法行。(T85.1285b)

本段原文錯訛不少，括弧中文字是依印順法師或別本增改。「心無吝惜」之「吝」字，原文「慳」從「心」部，是「吝」的異體字，今改。

前面「報怨行」是遇苦時的修行；「隨緣行」則隨順苦樂時的修行；「無所求行」是不苦不樂時也需要的修行。「無所求行」是從反面說，於一切法無所貪求。此處的「稱法行」則是從正面說，於一切法如理而行。

「性淨之理，目之為法」是說，諸法本性清淨，我們應把這樣的真理，視為正法。在真理中，一切有為法的實相本是空無自性的，無所染著，也沒有彼此的差別。離開我相、眾生相的污染，便見一切法是無我、無眾生的。有智慧的人相信而且了解這「空理」，就當依於正法、如理而行。

「三空」指「空」「無相」「無願」。「三空」也有另一種說法，如「布施」，施者、受者及所施物都是空，可

謂「三輪體空」。「檀度」即「布施度」，加其餘五度，合為六度。行六度而心不著六度，即稱法行，可以入道。

諸法體性，本無慳吝，所以對身、命、財都能布施。心中無所吝惜，了解能布施的我、被布施的人，以及布施之行為，三方面都是緣起性空的，因此布施時，心無染著。為了清淨無染，度化眾生時，不取著度眾生之相，這樣可以自利、利他，而成就覺悟之道。布施(檀度)時能依法如理而行，其他持戒、忍辱、精進、禪定、智慧五度，也如此修行。為了除去心中的妄想，修行六度，卻不染著於修行之相，自視無所修行。

達摩教我們「無所求」，卻不是要我們無所事事，大乘的六度修行一樣也不能少。但是在修行的同時，仍然是信解空理，無所希求，心中清淨無染，不自以為有所修行。這樣的修行，就能依法如理了，這就是「稱法行」。

達摩的「稱法行」的「攝化眾生，而無取相」，正是符合《金剛經》所說的：「如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。何以故？須菩提！若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。」

以上合為四行，《楞伽師資記》接著總結如下：

此四行是達摩禪師親說，餘則弟子曇林記師言行。  
集成一卷，名曰達摩論也。(T85.1285b)

達摩「二入四行」，並未直接談論到禪宗；但是禪宗的發展總要追溯到達摩。由達摩之後代，一步步逐漸開

展出有別於印度的、具中國特色的禪宗修行法門。達摩門下論「性在作用」是其範例。《景德傳燈錄》卷三記載了達摩在南天竺時，遣弟子波羅提，度化輕毀三寶之「異見王」事，其內容如下：

王怒而問曰：「何者是佛？」答：「見性是佛。」王曰：「師見性否？」答曰：「我見佛性。」王曰：「性在何處？」答曰：「性在作用。」王曰：「是何作用？我今不見。」答曰：「今見作用，王自不見。」王曰：「於我有否？」答曰：「王若作用，無有不是；王若不用，體亦難見。」王曰：「若當用時，幾處出現。」答曰：「若出現時，當有其八。」王曰：「其八出現，當為我說。」波羅提即說偈曰：「在胎為身，處世名人，在眼曰見，在耳曰聞，在鼻辨香，在口談論，在手執捉，在足運奔。遍現俱該沙界，收攝在一微塵；識者知是佛性，不識喚作精魂。」王聞偈已，心即開悟。(T51.218b)

姑且不論這段話的來源不可靠，至少它代表了中國禪宗一種重要的思想。在這段話中的「性在作用」，是說佛性在作用上處處可見；它又說：「王若不用，體亦難見。」這裡點出佛性的體用義，申明「體」須藉「用」而見，所謂「作用見性」。

「體」「用」這一對哲學範疇的運用，在中國哲學與佛學中，是源遠流長的。在中國的主流思想中，大體是

主張「體用不二」。如南朝天台宗的慧思就提到「體用無二」，他在《大乘止觀法門》中說：「但以世諦之中，一一事相即是真諦全體，故云體用無二。」(T46.650b)北宋理學家程伊川在《易傳序》中也說：「體用一源，顯微無間。」

類似達摩門下的「性在作用」說，在臨濟宗的祖師臨濟義玄的語錄中更見純熟。臨濟義玄說：「心法無形，通貫十方，在眼曰見，在耳曰聞，在鼻嗅香，在口談論，在手執捉，在足運奔。本是一精明，分為六和合。一心既無，隨處解脫。」(T47.497c)這裡的「心法」就是「性」「體」，臨濟義玄又稱之為「無位真人」，他說：「赤肉團上有一無位真人，常從汝等諸人面門出入。」(T47.496c)這就是性在作用，體在用中。

臨濟義玄又說：「爾欲得識祖佛麼？祇爾面前聽法底。……是什麼解說法聽法？是爾目前歷歷底，勿一箇形段孤明，是這箇解說法聽法。若如是見得，便與祖佛不別。但一切時中，更莫間斷，觸目皆是。」(T47.497b-c)眼前這個能歷歷分明地了解、聽聞佛法的，就是佛(佛性)啊！在一切時中，佛性從未間斷，到處可見。

臨濟義玄說：「佛法無用功處，祇是平常無事。屙屎送尿，著衣喫飯，困來即臥。……爾且隨處作主，立處皆真。」(T47.498a)因此，他勸人學佛祇是學做個「無事人」而已。佛性既然隨時隨處都在作用，不勞我們起心動念做什麼功夫。我們唯一做的，祇是「隨緣消舊業，任運著衣裳，要行即行，要坐即坐。無一念心希求佛果」

(T47.497c)到此，禪宗當真把「性在作用」，在生活中發揮得淋漓盡致了。

臨濟義玄說「立處皆真」，原文是出自僧肇的〈不真空論〉末段，茲引如下：

是以聖人乘千化而不變，履萬惑而常通者，以其即萬物之自虛，不假虛而虛物也。故經云：甚奇世尊！不動實際為諸法立處，非離真而立處，立處即真也。然則道遠乎哉？觸事而真；聖遠乎哉？體之而神。(T45.153a)

本段中所引的經，是《放光般若經》卷二十所云：「是為如來大士之所差特，不動於等覺法為諸法立處。」(T8.140c)僧肇的「立處即真」是站在般若「一切法空」的立場，以「空」(虛)為諸法的「真」(道)；能體悟性空，即是神(聖)。而禪宗的「立處皆真」「觸目皆是」卻有不同，除了般若性空之外，又多了「性在作用」的佛性思想，而把「性空」與「佛性」二者巧妙地圓融為一了。

## 5. 傅大士

當達摩在世時，有一位傳奇性人物對後來禪宗的發展，也有相當的影響，他就是被稱為「傅大士」的傅翕(497-569)。傅翕生於齊建武四年，入滅於陳太建元年。唐代樓穎為他編撰《善慧大士語錄》，後經宋人樓炤刊訂，今收於《卍續藏經》第120冊。

傅大士居鍾山的定林寺，在世時傳出不少神異事跡，所以明代編的《神僧傳》卷四也將他的傳記列入，不過卻以「傅弘」為名。傳記稱其「坐蔭高松，臥依磐石」(T50.975b)「靈異之蹟，不可紀極」(T50.975c)。《續高僧傳》卷二十五也述其傳記(T50.650b)。《宋高僧傳》卷十三〈善靜傳〉的末尾祇附記其靈骨、道具置于忠獻王錢氏所造之龍華寺(T50.788a)。

據《卍續藏》第 120 冊《善慧大士語錄》記載，大士學佛的因緣，是由於他在二十四歲時遇到一位胡僧，這位僧人號稱「嵩頭陀」。宋道原《景德傳燈錄·卷 27·善慧大士傳》(T51.430a)認為這位嵩頭陀，就是天竺僧達磨(即達摩)。大士經達摩指點後，隨即結菴與妻一起修行，自號「雙林樹下當來解脫善慧大士」，而其學佛並無師承。大士曾晉見梁武帝倡論佛法，深得敬重。

### (1) 橋流水不流

《善慧大士語錄》載錄了大士不少詩歌，其中最有名的是〈心王銘〉(T51.456c)，但學者尚無法確定此篇是否為大士之作。大士另有兩首無題的傳世之頌，茲引如下：

有物先天地，無形本寂寥，能為萬象主，不逐(一作「遂」)四時凋。(《卍續藏》第 120 冊《善慧大士語錄》卷 3 頁 13 上欄)

空手把鋤頭，步行騎水牛，人從橋上過，橋流水不流。(T51.430b)(《卍續藏》第 120 冊《善慧大士語錄》卷 3 頁 13 上欄)

第一首頗似道家的口吻，「有物」卻「無形」，能為一切現象的本體，不隨時間而凋零。如同老子所說的「道」，是「無」又是「有」，同出而異名，謂之「玄」，玄之又玄，是眾妙之門。這「道」是「常道」。「道」既是本體，又發為種種妙用。顯示大士的真常思想。第二首則純是般若的思想。真常與般若二者，在大士看來是圓融無礙的。這兩首頌中，第二首尤其膾炙人口，值得玩味。這首偈頌除了第三句「人從橋上過」合乎日常經驗外，其他三句都是有違常理的詭辭。由第三句的正常，巧妙地反映了其他三句的反常。常而非常，非常而常，二而不二。

第二首的第一句「空手把鋤頭」。「把鋤頭」便不能是「空手」，二者互相矛盾。手中有鋤頭，是有；手中沒有鋤頭，是空。這點出世間法中「空」與「有」的矛盾。然而唯有空手，才能把鋤頭，這又顯示佛法對空、有矛盾的統一與銷解，這就是般若智慧。〈心經〉云：「色即是空，空即是色」這是大乘空有不二的中道思想。

第二句說「步行」，便非「騎水牛」，在世間法中二者祇能擇一而行。「步行」與「騎水牛」，方法雖不同，但就人過橋來說，其目的或作用是一樣的。諸法的差異，不礙其統一，則世間法的同異，並無絕對性。就般若空

觀來看世間法，正是法法平等，不應有所高下，妄加取捨。「步行」靠自力而費工，「騎水牛」依他力而輕鬆，法雖有別，但皆得渡，這也顯示大乘度化眾生的善巧方便。

末句「橋流水不流」，是老子所謂的「正言若反」。依常識應該說「水流橋不流」。孔子面對河水，就說過：「逝者如斯夫，不捨晝夜。」水豈有不流，而橋流？「流」是涉及空間展延的「運動」，也是涉及時間連續的「變化」。「運動」必有來、去；「變化」必有常、斷。但是以般若中觀來看，諸法的來、去、常、斷，都不是實相，因此以不來不去、不常不斷為中道。諸法的「流」與「不流」，都不是自性。既沒有常住不變的橋，也沒有流動不斷的水。諸法本無自性，橋無常住的自性，水無流變的自性。說「水流橋不流」和說「橋流水不流」，並無根本上的絕對差別。僧肇說「物不遷」，這是就真諦說「不遷」。但就俗諦來說，卻是「遷」。大乘主張真俗不二，則「遷」與「不遷」，「流」與「不流」，可以圓融無礙。

《楞伽師資記》篇末述神秀事跡，記神秀之語說：「身滅影不滅，橋流水不流。我之道法。總會歸體用兩字。」(T85.1290c)可見神秀讀過此詩，他是由「體用不二」來說大士的「橋流水不流」。「橋」與「水」之體無殊，所以其用之「流」與「不流」，就無根本之差異。不過由「體用」來說，是依如來藏的真常立場，而此詩由整體來看，還是循般若角度來詮釋「空有不二」為宜。

「人從橋上過」看似固定不變的經驗事實，但「人」「橋」「水」與「過橋」；「空手」與「把鋤頭」；「步行」或「騎水牛」；「流」或不「流」，都是「性空緣起」，有各種可能性。當我們這樣看待人與萬事萬物時，一切都活絡起來，到處有無限創造的機緣。這豈不是理事無礙、事事無礙的「禪」？

《善慧大士語錄》收錄大士之「行路易」十五首，有人懷疑是偽作，但其中一首與前述偈頌旨趣相似，可以參看：

猛風不動樹，打鼓不聞聲，日出樹無影，牛從水上行。行路易，路易真可憐。修道解此意，長伸兩腳眠。(《卍續藏》第120冊《善慧大士語錄》卷3頁17下欄)

此首前三句，猛風居然不動樹，打鼓居然不聞聲，日出居然樹無影，是現象的變而不變。第四句「牛從水上行」，類似「人從橋上過」，都是世間的正常現象。大士的詩句正是點出常與非常，如同莊子〈齊物論〉所說的「天鈞」「兩行」，正反兩端，兼容並蓄，相得益彰。

## (2) 觀心空王

《善慧大士語錄》載錄了傅大士有名的〈心王銘〉，《景德傳燈錄》卷三十所錄的禪宗「銘記箴歌」中，題為〈傅大士心王銘〉的，就列為第一首(T51.456c-457a)(《卍

續藏》第 120 冊《善慧大士語錄》卷 3 頁 12 上欄)。姑且不論〈心王銘〉是否為傅大士的作品，它的思想圓熟，銘文字句常被引用，對禪宗的發展有一定的影響，值得重視。以下先看〈心王銘〉起首的一段：

觀心空王，玄妙難測。無形無相，有大神力。能滅千災，成就萬德。體性雖空，能施法則。觀之無形，呼之有聲。為大法將，心戒傳經。水中鹽味，色裏膠清。決定是有，不見其形。心王亦爾，身內居停。面門出入，應物隨情。自在無礙，所作皆成。  
(T51.456c-457a)

這裡把「心」看成是「王」，是很新鮮的。《壇經》說：「自性心地。」「心是地，性是王。」(T48.352b)王在地上最大，有主宰的意思。《壇經》又說：「自性能含萬法是大，萬法在諸人性中。」(T48.350b)「於念念中，自見本性清淨，自修自行，自成佛道。」(T48.353b)因此，《壇經》把性喻為王，有視為主體的意思。

《壇經》祇把心比喻為地，所謂「心地」，而〈心王銘〉卻把心喻為王，主體性由自性轉移給心，這是一種新的發展。唯識思想中也將「八識」稱為「心王」，但是〈心王銘〉的心王，和八識心王沒有直接的關係。〈心王銘〉把心比喻為王，是有「真常唯心」的真心思想。所以上述銘文中認為心王是：「有大神力，能滅千災，成就

萬德。……為大法將，心戒傳經，……決定是有，……自在無礙，所作皆成。」

不過，〈心王銘〉一方面由真常思想來說心王，一方面也由性空思想來說心王，因此又稱心王為「觀心空王」，認為心王是：「無形無相」「觀之無形」「不見其形」，它的體性是空。但是「體性雖空，能施法則。」這就巧妙地圓融了真常與性空二系的思想。「水中鹽味，色裏膠清。」一句在禪門中被廣泛引用，這是說：水中雖有鹽味，色彩中雖有膠清(畫家用來調色的膠)，但已混同無別。這是喻體用不二的玄義，所以說：「觀心空王，玄妙難測。」其次，「面門出入」一句，也是禪門常用語。〈心王銘〉的第二段如下：

了本識心，識心見佛。是心是佛，是佛是心。念念佛心，佛心念佛。欲得早成，戒心自律。淨律淨心，心即是佛。除此心王，更無別佛。欲求成佛，莫染一物。心性雖空，貪瞋體實。入此法門，端坐成佛。到彼岸已，得波羅蜜。慕道真士，自觀自心。知佛在內，不向外尋。即心即佛，即佛即心。心明識佛，曉了識心。離心非佛，離佛非心。非佛莫測，無所堪任。執空滯寂，於此漂沈。諸佛菩薩，了此安心。明心大士，悟此玄音。身心性妙，用無更改。是故智者，放心自在。(T51.457a)

這段中「諸佛菩薩，了此安心。」原文作「諸佛菩薩，非此安心。」不成文義，今據忽滑谷快天《中國禪學思想史》(頁99)引文更改，但不知忽滑氏引文之出處。本段中「識心見佛。是心是佛。」「知佛在內，不向外尋。」「離心非佛，離佛非心。」凡此都是《壇經》本有之義。《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》引六祖云：「若欲覓佛，但識佛心眾生，即能識佛，即像有眾(筆者接：「即像有眾」文意難解；宜改為「即佛有眾」，可與下一句「離眾生無佛心」互證。)，離眾生無佛心。……我心自有佛，自佛是真佛，自若無佛心，向何處求佛？」(T48.344c)

上段獨立引文提到：「欲求成佛，莫染一物。心性雖空，貪瞋體實。」這是說心性之「空」，並非以貪瞋為實體。「體」是形體義或具體義，非本體義。貪瞋的煩惱是緣起性空，並非實有本體。

引文特別批判「執空滯寂」者視「即心即佛」為「漂沈」，相當程度地表現了真常心的立場。本段末句說「放心自在」，則令人聯想到〈信心銘〉末後說的：「信心不二，不二信心。」(T48.377a)接著來看〈心王銘〉的最後一段：

莫言心王，空無體性。能使色身，作邪作正。非有非無，隱顯不定。心性離空，能凡能聖。是故相勸，好自防慎。剎那造作，還復漂沈。清淨心智，如世黃金。般若法藏，並在身心。無為法寶，非淺非深。

諸佛菩薩，了此本心。有緣遇者，非去來今。  
(T51.457a)

本段中「剎那造作」句，原文作「剎那造作」，顯係訛誤。本段指出心王雖空無體性，一旦離空，就能作邪作正、能凡能聖，顯示《大乘起信論》一心開二門的義理架構。隨後說心王的清淨心智、無為法寶，是般若法藏，在身心之中本自具足，猶如黃金。

最後一句說：「有緣遇者，非去來今。」這和〈信心銘〉最後句說：「言語道斷，非去來今。」(T48.377a)恐非巧合。由此可以推論這兩個銘，有相互參考的地方。〈心王銘〉所顯示的「即心即佛」及《大乘起信論》思想，皆〈信心銘〉所無，從此應可判斷，〈心王銘〉的成篇係在〈信心銘〉之後。所謂「非去來今」，《金剛經》說得好：「如來者，無所從來，亦無所去，故名如來。」(T8.752b)祇是〈心王銘〉係由「本心」(即真心或真常心)的立場說，如來無所從來，亦無所去；如來本心，即一切眾生所本有，不來不去。

## 6. 慧可

達摩有弟子道育、慧可(487-593)二人。道育的生平不詳。另外為達摩言行作記錄的曇林，也是達摩弟子，但他以講《勝鬘經》聞名，似非主習禪。後來禪宗推慧可為傳達摩禪法之二祖。以下先根據道宣《續高僧傳》(T50.551c)之資料，略述慧可之禪學。

慧可年輕時博學穎悟，無師自通。到了四十歲，才遇見達摩而師事之。他跟達摩學了六年。大約在第四、五年時，達摩才教他「安心」「四行」之法。道宣稱慧可六年所學的成果是：「精究一乘，理事兼融，苦樂無滯，而解非方便，慧出神心。」(T50.552a)可見慧可由達摩「理入」「行入」禪法，果然契入了一乘之道。

達摩曾以四卷《楞伽經》授予慧可，並說：「我觀漢地惟有此經，仁者依行，自得度世。」(T50.552b)這四卷《楞伽經》和曇林講的《勝鬘經》，都是求那跋陀羅所譯，同屬如來藏系的經典。後來達摩禪被視為「楞伽禪」，淵源於此。

曇林講《勝鬘經》，「並制文義」(T50.552b)；慧可講《楞伽經》，卻是「專附玄理」(同前)。二人風格大不同。道宣認為慧可的宗風在：「情事無寄」(T50.552a)「奮其奇辯，呈其心要。故得言滿天下，意非建立。玄籍遐覽，未始經心。」(T50.552a)這是說慧可不重視經典表面的文義，他講《楞伽經》，專論玄理，發揮心要，不作具體事相之陳述(情事無寄)，他雖然多所言說，卻非有意建立什麼理論。

慧可重視禪修，並無專著傳世，《續高僧傳》祇引了他回覆向居士來函的一段話，茲錄如下：

說此真法皆如實，與真幽理竟不殊。本迷摩尼謂瓦礫，豁然自覺是真珠。無明智慧等無異，當知萬法即皆如。愍此二見之徒輩，申詞措筆作斯書。觀身與佛不差別，何須更覓彼無餘。(T50.552b)

在這段偈頌文字中，慧可指出人由迷而自覺，才豁然發現那可貴的摩尼真珠。一切法都是「如」(實相)，所以無明與智慧無異，眾生身與佛無別，何必尋找無餘涅槃。這是慧可所體悟的一乘之道，其義理與《楞伽經》極為相似。達摩曾說：「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。」(T50.551c)慧可的思想與此若合符節。

慧可現存的傳記資料，以《續高僧傳》的記載為最早，也較為可靠。後來各種禪宗典籍又增添了許多傳說，其中最有名的是他斷臂求法，及受達摩付法的故事。這些故事在不同的禪籍中，內容頗有出入，不能完全確定其真實性。不過，既然傳聞的故事被禪者津津樂道，必然具有相當的意義。

有關「斷臂」之事，在《續高僧傳》中是這樣的記載：

遭賊斫臂，以法御心，不覺痛苦。火燒斫處，血斷帛裹，乞食如故。後林(指曇林)又被賊斫其臂，叫號通夕。可為治裹，乞食供林。林怪可手不便，怒之。可曰：「餅食在前，何不自裹？」林曰：「我無臂也，可不知耶？」可曰：「我亦無臂，復何可怒？」因相委問，方知有功。故世云「無臂林」矣。(T50.552b)

根據這段敘述，慧可的臂是被盜賊所斷，與求法無關。但是故事後來變成為求法而斷臂。晚於《續高僧傳》約三百六十年的《景德傳燈錄》便如此生動的記載：

時有僧神光者(即慧可)，曠達之士也。久居伊洛，博覽群書善談玄理。每歎曰：「孔老之教禮術風規，莊易之書未盡妙理。近聞達磨(摩)大士住止少林，至人不遙，當造玄境。乃往彼晨夕參承。師常端坐面牆，莫聞誨勵。光自惟曰：「昔人求道敲骨取髓，刺血濟饑，布髮掩泥，投崖飼虎，古尚若此，我又何人？」其年十二月九日夜天大雨雪，光堅立不動，遲明積雪過膝。師憫而問曰：「汝久立雪中，當求何事？」光悲淚曰：「惟願和尚慈悲，開甘露門，廣度群品。」師曰：「諸佛無上妙道，曠劫精勤，難行能行，非忍而忍。豈以小德小智、輕心慢心。欲冀真乘，徒勞勤苦。」光聞師誨勵，潛取利刀，自斷左臂，置于師前。師知是法器，乃曰：「諸佛最初求道，為法忘形。汝今斷臂吾前，求亦可在。」師遂因與易名曰：「慧可」。(T51.219b)

這個故事顯示慧可求法之堅毅，「求道敲骨取髓」之慧可終得達摩之付法，穩固了慧可在初期禪宗傳承之地位。慧可立雪求法，也讓人想起後來宋代理學「程門立雪」故事。《宋史·楊時傳》也有一段程門立雪的記載，原文如下：

楊時，字中立，南劍將樂人。幼穎異，能屬文，稍長，潛心經史。熙寧九年中進士第。時河南程顥與弟頤，講孔、孟絕學于熙、豐之際，河洛之士，翕然師之。……一日見頤，頤偶暝坐，時與遊酢侍立不去，頤既覺，則門外雪深一尺矣。(《宋史》第8冊，卷187，列傳，道學2，〈楊時傳〉，頁4453-4454)

由以上兩段引文，慧可的立雪，表現禪者求法忘身之堅忍不拔；楊時的立雪，則顯示儒者尊師重道之恭敬溫馨，可謂同工異曲。

《景德傳燈錄》後續的一段故事談到「無心」「安心」云：

光曰：「諸佛法印可得聞乎？」師曰：「諸佛法印，匪從人得。」光曰：「我心未寧。乞師與安。」師曰：「將心來，與汝安。」曰：「覓心了不可得。」師曰：「我與汝安心竟。」(T51.219b)

此段故事寫出達摩如何教慧可開悟。慧可找不到自己的心。達摩說：「我已把你的心安好了！」這是中國禪宗的第一次「傳燈」。

依禪宗看，心其實是找不到的。《金剛經》就說：「過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。」(T8.751b)心並非實有自體的東西，它隨著各種條件而緣起，既不能視之為「有」，也不能視之為「無」，乃是不有不無、

非有非無，這是所謂的「緣慮心」「生滅心」。過去、現在、未來的心，都不可掌握，發現「心」找不到，心自然就安了。

《金剛經》又說：「如來說諸心，皆為非心，是名為心。」(同上)如來所說的各種心，都不是實有自體的心，而是名言概念中所成立的心。這樣的心，既非絕對實有，也不是絕對虛無，乃是隨緣生而有，隨緣滅而無。達摩讓慧可自己「覓心了不可得」，以破其執取。

人們不僅執著「心」為實有，更普遍地執著「身」為實有。老子不是早已說過：「吾所以有大患者，為吾有身；及吾無身，吾有何患？」又說：「是以聖人後其身而身先；外其身而身存。」事實上，祇要人活著，就不可能「無身」，所以老子說「及吾無身」，並非「身」真的消失了，而是不要把身看成是實有可執的。一旦認出此身非實有可執，便真能放下此身，「後其身」「外其身」，終能「身先」「身存」。這和禪宗的說法是相得益彰的。這些都不是故弄玄虛，而是可以實踐的。

至於慧可受達摩付法之事，《景德傳燈錄》是這樣記載的：

(達摩)欲西返天竺，乃命門人曰：「時將至矣，汝等蓋各言所得乎！」時門人道副對曰：「如我所見，不執文字，不離文字，而為道用。」師曰：「汝得吾皮。」尼總持曰：「我今所解，如慶喜見阿闍佛國，一見更不再見。」師曰：「汝得吾肉。」道育

曰：「四大本空，五陰非有，而我見處無一法可得。」師曰：「汝得吾骨。」最後慧可禮拜後，依位而立。師曰：「汝得吾髓。」乃顧慧可而告之曰：「昔如來以正法眼付迦葉大士，展轉囑累而至於我。我今付汝，汝當護持，并授汝袈裟，以為法信，各有所表，宜可知矣。」(T51.219b-c)

這裡達摩說「汝等蓋各言所得乎！」，其中「蓋」字通「盍」字。《論語》中孔子就曾問弟子子路、顏回說：「盍各言爾志！」又有一次，子路、曾點、冉有、公西華侍坐，孔子也問各人的志趣。子路、冉有、公西華三人先說。輪到曾點時，曾點慢條斯理地彈完瑟，說：「我和他們三人不同。」在孔子相勸下，他才說了一段瀟灑悠遊人間的話。四人說完後，孔子對前三人都有評語，唯獨稱許曾點說：「吾與點也。」達摩與弟子問答的情境，與此有些類似。

達摩對弟子四人的造詣，分別用皮、肉、骨、髓來作比喻，這是表示一層深一層之意。基本上四人都顯示了對無執無著之空的體悟，所不同的是空之深淺罷了。道副能體悟文字的空性，但還著眼於文字與道(空性)的分別。尼總持已能超越文字，直接見到空性實相(佛國)，也能不執著於「見」，但還有「見」與「不見」的分別。道育則體悟一切法空，無一法可得，但這還有「空」與「不空」的隱約相對。祇有慧可無所說示，「空」與「不空」平等不二，非任何言語所能表詮，因此以不表表之，這

才空得究竟圓滿。慧可的「依位而立」，也象徵究竟圓滿的空性，是不離當下，而為本來具足的。達摩的印可與付法慧可，其理在此。

慧可的默然，也讓人想到維摩詰居士的一段精彩演出。《維摩詰所說經·入不二法門品》中，維摩詰問眾菩薩：「云何菩薩入不二法門？」當各位菩薩都說完，菩薩們就轉問文殊師利菩薩，他回答說：「如我意者，於一切法無言、無說、無示、無識，離諸問答，是為入不二法門。」然後文殊師利反問維摩詰，這時維摩詰卻是「默然無言」。於是文殊師利歎曰：「善哉！善哉！乃至無有文字語言，是真入不二法門。」(T14.550b-551c)

維摩詰的「默然無言」；慧可的「依位而立」，都體現了真正的不二境界。這時一切文字語言都派不上用場，其實說它是「不二」也是多餘的。莊子在〈齊物論〉中說得好：「恢恠憭怪，道通為一。……既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言為二，二與一為三，自此以往，巧歷不能得，而況其凡乎！」究竟地說，維摩詰和慧可的默然，雖無言說，卻非無所示。以不答答之，也是一種回答。然而不答，是要人離開語言與問答，離開一切二分法的戲論，而直契實相與法性。這是答而不答，不答而答，一切盡在不言中了。

在佛教所有宗派中，禪宗對語言、文字的態度是極為特出的。達摩的禪法是「藉教悟宗」，「教」有其重要性。但《續高僧傳》引述達摩禪法「理入」云：「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。」(T50.551c)此中「不隨他教」一句，在《楞伽師資記》作「更不隨於言教」(T85.1285a)。這和《續高僧傳》的說法雖略有不同，但「他教」也無非是「言教」，可見「理入」的方法，已不再「藉教」，而係透過「凝住壁觀」進入「悟宗」的境界，所以說「與道冥符，寂然無為」。

慧可傳達摩的楞伽禪，他是「言滿天下，意非建立；玄籍遐覽，未始經心」(T50.552a)，因而受到「滯文之徒」(同上)的評議。慧可傳四卷《楞伽經》，是「專附玄理」而反對「變成名相」(T50.552b-c)。他的門人中便有「口說玄理，不出文記」(T50.666b 夾註)的一系。然而，不論是「專附玄理」或「口說玄理」，仍然需要語言作媒介。

不論是達摩或慧可的禪法，都是藉由言說(「藉教」「口說」)，而又超越言說(「不隨於言教」)。這種特色，後來一直為中國禪宗所堅守，而其發源處則不能不追溯於《楞伽經》。

《續高僧傳》〈慧可傳〉提及慧可之弟子有那禪師；那禪師後傳慧滿，並說：「那、滿等師常齎四卷楞伽，以為心要，隨說隨行，不爽遺委。」(T50.552c)可見自慧可以後的三代，都持守達摩弘傳的楞伽禪。

慧可及其若干弟子，重視禪修，略於經句名相，兼修頭陀行，形成初期楞伽禪的特色。他們以《楞伽經》傳宗，確能遵守達摩「藉教悟宗」的訓示。但後來經師一系中，或許有些人偏於經教文義，而忽於「悟宗」。慧

可似乎也預見楞伽經師的弊病，而說：「此經四世之後，變成名相，一何可悲。」(T50.552b-c)

重視名相的經師，固然不能弘傳楞伽禪；而修頭陀苦行，居無定所的一系，也無法廣攝生徒，這或許是慧可「末緒卒無榮嗣」(T50.552a)的原因吧！

## 7. 慧安

禪宗五祖弘忍的有名大弟子，除了惠能、神秀外，還有道明、慧安二位，這四位都見錄於宋代所編的《景德傳燈錄》，至於其他弟子，因沒有機緣語留傳，所以不錄。「道明」就是向惠能追討衣鉢、反拜惠能為師的那位「惠明」。惠明因避其師惠能的名諱，改名「道明」。而慧安與神秀同受武后欽重，號為「國師」。慧安長年居住嵩山，某天，有坦然、懷讓二人來參訪，傳出以下的機緣語：

問曰：「如何是祖師西來意？」師曰：「何不問自己意？」曰：「如何是自己意？」師曰：「當觀密作用。」曰：「如何是密作用？」師以目開合示之。然言下知歸，更不他適；讓機緣不逗，辭往曹谿。(T51.231c)

慧安所說的「密作用」，是禪宗「性在作用」的另一種表達，在此暫不細論。類似這樣的「祖師西來意」公案，在禪語錄中比比皆是，許多禪師都被問到同樣的問

題，而各有不同的回答。甚至同一禪師對同一問題，也出現前後不同的回答。如洞山良价就有三種應機的答語：

問：「如何是西來意？」師曰：「大似駭雞犀。」(T51.322b)

雲居問：「如何是祖師西來意？」師曰：「闍梨向後有把茅蓋頭。」(同上)

龍牙問：「如何是祖師意？」師曰：「待洞水逆流，即向汝道。」牙始悟厥旨。(T47.514a)

公案中的「祖師」自然是指達摩，「祖師西來意」是說：達摩從西方天竺而來，其真意為何？擴大範圍說，佛陀出世或一切諸佛現身的真意為何？諸佛祖師的根本旨趣或精神何在？

引文第一條，「駭雞犀」指令雞驚駭的犀牛，意味祖師西來弘法，令人驚嘆。引文第二條，「闍梨」係對導師的尊稱。「茅蓋頭」指以「茅草」為頭蓋，意味祖師西來後，稀鬆平常。引文第三條，「待洞水逆流」指洞中的水無法逆流，一旦回歸本心，即見祖師意。

達摩西來的真意為何？有若干文獻可以說明，如第七世紀唐代道宣的《續高僧傳》中便說達摩「志存大乘，冥心虛寂，通微徹數，定學高之。悲此邊隅，以法相導。」(T50.551b)第八世紀敦煌遺書《楞伽師資記》也引達摩弟

子曇林之記載，說達摩「悲悔邊隅，正教陵替，遂能遠涉山海，遊化漢魏。」(T85.1285a)到了十一世紀的《景德傳燈錄》，則有更詳細的敘述：禪宗第二十七祖般若多羅傳法達摩後，指示達摩「待吾滅後六十七載，當往震旦，設大法藥，直接上根。」(T51.217a)

從以上的資料來看，不論是史實或傳說，不論是達摩的本意，還是其師般若多羅的付囑，達摩西來總是為度化東土，弘揚大乘正法。如果這就是「祖師西來意」，似乎並無奇特之處，何以禪僧對此不斷發問、一參再參，有的更因此開悟？

達摩的西來意，就更深一層來看，或許是指：達摩西來所傳佛法的原本宗旨。佛法宗旨本在人心，非可外求，也非因人而異。所以慧安說「西來意」正是「自己意」。此「意」或宗旨，不可由他人言傳，只能透過觀照自性之作用而自悟。所以歷代祖師對此，或者答非所問，如說：「大似駭雞犀。」「闍梨向後有把茅蓋頭。」或者拒絕回答，如說：「待洞水逆流，即向汝道。」洞水豈有逆流之時？這也是以不回答來作回答。

祖師以不答答之，正是提供弟子自悟的契機。坦然、龍牙二人順此機緣開悟，可以為證。達摩所傳佛法的殊勝處，正在其為「直接上根」的「大法藥」！達摩禪法雖有接引上根的方便，但作為「祖師西來意」的「佛法宗旨」，卻是人人自性，本來具足，而期於自悟。

## 8. 惠能

據《壇經》記載，六祖惠能受五祖弘忍傳法及衣鉢後，隨即南返。五祖的其他弟子獲知消息，想奪回衣鉢。有一位名為惠明(即前文提到的「道明」)的僧人首先追到六祖。六祖於是將衣鉢放在石頭上，惠明居然拿不動，只好改求六祖說法。六祖當下說：「不思善、不思惡，正與麼時，那箇是明上座本來面目！」(T48.349b)惠明聞言大悟。

六祖明白指出，要發現自己的「本來面目」，須在善惡不思之時。「本來面目」不是善，也不是惡，它超越善惡，不能在善惡中被辨認。這真是個奇怪的說法，難道一切宗教的目的，不是勸人為善去惡嗎？善惡不分，又如何懲惡勸善呢？

在《增一阿含經》的〈序品〉中，阿難說：「一偈之中盡具足諸佛之教及辟支佛、聲聞之教。」(T2.551a)這偈就是一般所謂的「七佛通偈」。相傳這個世界先後已有七佛出世，釋迦是第七位出世的佛，七佛的共同教誡，即在此一偈中。阿難說此偈云：「諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教。」(同上)本偈的前二句好懂，但「自淨其意」如何解釋呢？阿難說：「諸惡莫作，戒具之禁，清白之行；諸善奉行，心意清淨；自淨其意，除邪顛倒；是諸佛教，去愚惑想。」(同上)又說：「戒清淨者，意豈不淨乎？意清淨者，則不顛倒；以無顛倒，愚惑想滅。」(同上)由阿難的語意來看，「自淨其意」是指「心意清淨」，其功能為「除邪顛倒」以至「去愚惑想」。

在《增一阿含經》的〈十不善品第四十八〉中，七佛各有禁戒之偈。上述的「通偈」其實是第六位迦葉如來說的，原文作：「一切惡莫作，當奉行其善；自淨其志意，是則諸佛教。」(T2.787b)第七位釋迦文如來的偈為：「護口意清淨，身行亦清淨，淨此三行跡，修行仙人道。」(同上)可見不祇心意要清淨，身、口、意三行都要清淨。

「七佛通偈」中「自淨其意」一句，應有更深的含意。七佛的教誨，應不限於一般善惡的勸誡。所以，前兩句「諸惡莫作」「諸善奉行」與此「自淨其意」並非同一層次。前兩句是「戒」；第三句則進入「定」「慧」的層次。在為善去惡的基礎上，進一步要求心意的清淨，這是由正念、正定而如實正觀實相所成就。在定慧之中，才能徹底「除邪顛倒」「去愚惑想」，非僅只「諸惡莫作」「諸善奉行」而已。由此可知，「自淨其意」是超越善惡的層次，證入解脫的智慧。這與六祖所說善惡不思的「本來面目」，可以相通。

上述的七佛通偈，也見於南傳《法句經》第一八三偈，偈云：「一切惡莫作，一切善應行；自調淨其意，是則諸佛教。」(《法句經》，頁 28)至於超越善惡之義，在《法句經》也常見，如：

若得無漏心，亦無諸惑亂；超越善與惡，覺者無恐怖。(第三九偈)

僅捨善與惡，修於梵行者；以知住此世，彼實名比丘。(第二六七偈)

若於此世間，不著善與惡；無憂與清淨，是謂婆羅門。(第四一二偈)

(以上見《法句經》頁 8，頁 40，頁 62)

七佛通偈在誠惡勸善之後，更勉人超越善惡，才能展現「無憂與清淨」的「無漏心」。禪宗之善惡不思，與佛偈之自淨其意，在超越善惡上實同一意趣。

對善、惡都不執著，在泰國著名的法師阿姜查比丘的教言中隨處可見，如：

人們一味地尋求善，試圖拋棄惡，但是，他們卻沒有學習非善和非惡。如果你沒有學習非善與非惡，那麼，你將得不到真實的知見。如果只取善，惡一樣會隨至；如果只取樂，苦同樣隨至。訓練你的心，直到它超越善、惡。此時，修行才算告一段落。(《森林裡的一棵樹》〈刀子〉，頁 86)

我們不要惡，也不要善；我們不要負擔和輕鬆，乃至不求快樂和痛苦。當我們的欲求終止息時，平靜便穩固地建立了起來。(《森林裡的一棵樹》〈眼鏡蛇〉，頁 12)

為什麼連善也不求呢？阿姜查說：「認識善、惡了，他們做什麼呢？他們試圖去執著善，而苦亦隨至。……『我要成為這樣子』『我要成為那樣子。』……但是他們從不說：『我什麼都不做，因為實際上根本沒有我』。」……他們達到善，他們就迷失在其中。……假如是真正清淨的話，心應該超越善惡，甚至超越清淨，這就是修行結束的時候。」（《靜止的流水》，頁 14。）阿姜查又說：「我們首先必須先『取』，這是欲求沒錯。可是，未來它會引領我們到『波羅蜜』。……善和惡，我們都知道，可是我們要放下。我們不要愚痴地去執著事物，但要以智慧來『取』它們。……讓心如此來瞭解這種方法，並使智慧生起。一旦心擁有了智慧，還有什麼需要去尋求呢？」（《靜止的流水》，頁 32-33）

宋明理學受佛學影響，也有超越善惡之說。《朱子語類》卷 101〈程子門人〉郭子和有兩段對話如下：

問：「性無善惡之說，從何而始？」曰：「此出於常摠。」（朱子全書·朱子語類·卷 101·頁 3396）

五峰云：「好惡，性也。」此說未是。胡氏兄弟既闢釋氏，卻說性無善惡，便似說得空了，卻近釋氏。」（朱子全書·朱子語類·卷 101·頁 3398）

由此可知，南宋理學家胡五峰「性無善惡」說，出於東林常摠禪師。明代王陽明有名的四句教說：「無善無惡是

心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」（《傳習錄》下）又說：「無善無惡者，理之靜；有善有惡者，氣之動。不動於氣，即無善無惡，是謂至善。」「為學工夫有淺深。初時若不著實用意去好善惡惡，如何能為善去惡？這著實用意，便是誠意。然不知心之本體，原無一物。一向著意去好善惡惡，便又多了這分意思，便不是廓然大公。《書》所謂『無有作好作惡』方是本體。」（《傳習錄》上。）陽明的這些見解，和佛學、禪宗實有相通之處。陽明曾說：

不思善、不思惡時，認本來面目，此佛氏為未識本來面目者，設此方便。本來面目，即吾聖門所謂良知。（《傳習錄》中，〈答陸原靜書〉）

可惜有些儒者門戶之見太深，對超越善惡之義無法正視，這連朱子也不免。明末東林學者顧涇陽即有此病，他說：

嘗觀竺經所載七佛偈，及七十二祖轉相囑付之語，總其大指，不越無善無惡四字，而告子業已道破。……乃知告子之學正與二氏相表裡。（《顧端文公遺書·證性編·罪言上》）

告子的「無善無惡」是沒有善惡的中性義，不是超越善惡的絕對義。顧氏把理學與佛學的「無善無惡」，等同於

告子之說。這樣草率地論斷，不但不了解胡五峰、陽明，其見識也比不上阿姜查。

陽明以「無善無惡」「有善有惡」「知善知惡」「為善去惡」四句立教，不認為它們之間有所矛盾。這和七佛通偈以「諸惡莫作」「諸善奉行」，和超越善惡的「自淨其意」同為諸佛之教，是可以相通的。

《金剛經》說：「諸菩薩摩訶薩應如是生清淨心：不應住色生心，不應住聲香味觸法生心，應無所住而生其心。」(T8.749c)心的清淨，關鍵在「無所住」，善、惡都是「法」，即使是善法、佛法，也不可住。所以《金剛經》說：「所言善法者，如來說即非善法，是名善法。」(T8.751c)「不應取法，不應取非法。」(T8.749b)「法尚應捨，何況非法！」(同上)法與非法，都不取不住。

其實這樣的教理，並非高深莫測，平常說「為善不欲人知」「施恩慎忽念」都是這種智慧的實際展現。舉例來說，能勉強自己「日行一善」，相當值得稱許，但是如果因而對自己的善行，沾沾自喜、念念不忘，便是「思善」「求善」，執著於「善」而放不下。這樣必然產生自己與他人心理上或精神上不必要的負擔。把「行善」當作一種「工作」或「功課」，做起來勉強不自在，就不易行之久遠。自視為行善的善人，「我執」「我慢」越來越大，和解脫更是背道而馳。把善、惡、人、我等法，都看成是實有之物，不僅是我執，也是法執。

梁武帝大作佛事，達摩卻說他「並無功德」(T51.219a)。梁武帝問：「如何是真功德？」達摩答說：「淨智妙圓，

體自空寂，如是功德，不以世求。」(同上)達摩視「功德」為「空寂」，以「功德」為「無功德」，不求「功德」，才是超越世間的「真功德」。

### 三、結論：中道、說通與宗通

本文的主題是「禪學之道」，由禪宗的起源與發展，探討重要禪師的思想。受篇幅所限，本文精選與禪學相關的初期八位重要人物：佛馱跋陀羅、道生、求那跋陀羅、菩提達摩、傅大士、慧可、慧安、惠能，對其思想作扼要的詮釋，最後會歸於禪學的「中道」「說通」與「宗通」，作為結論。

#### 1.中道

《楞伽師資記》說「中道」云：

大師又指事問義，但指一物，喚作何物？眾物皆問之，迴換物名，變易問之。又云：「此身有不？身是何身？」又云：「空中雲霧，終不能染污虛空；然能翳虛空，不得明淨。」《涅槃經》云：「無內六入，無外六塵。內外合故，名為中道。」(T85.1285b)

此處達摩總說一切法是虛空，虛空不會被染污，但會被遮蔽。此處的「虛空」不是「空無」，而是「清淨」，是「涅槃寂靜」。《涅槃經》說得好，內、外一切法合而為一，才是不落內外、有無兩邊之「中道」。

達摩藉著這些問答，無非啟示弟子：諸法但有名字，實無自性。一切法自性皆空，眾物皆無，身亦非有。性空之理，不會被污染；但心若染著於相，不能信解空理，便不能明淨。內無六入，外無六塵，沒有內外彼此的差別，是為中道。

達摩並非教我們放棄一切修行。他正是要我們在六度、萬行中，修「不取相」「無所行」的「稱法行」。一旦能稱法而行，其他報怨行、隨緣行、無所求行，也已具足。契入「性淨之理」的「稱法行」，雖係「行入」，實亦「理入」。所以達摩「二入」「四行」原是殊途同歸的。

## 2. 說通與宗通

《楞伽經》中有「說通」「宗通」(或「自宗通」)之分。經文云：

一切聲聞、緣覺、菩薩有二者通相，謂宗通及說通。大慧，宗通者謂緣自得勝進相，遠離言說文字妄想，趣無漏界自覺地自相，遠離一切虛妄覺想，降伏一切外道眾魔，緣自覺趣光明暉發，是名宗通相。云何說通相？謂說九部種種教法，離異不異有無等相，以巧方便，隨順眾生，如應說法，令得度脫。是名說通相。(T16.499b-c)

說通者，謂隨眾生心之所應，為說種種眾具契經，是名說通。自宗通者，謂修行者離自心現種種妄想，謂不墮一異俱不俱品，超度一切心、意、意識，自覺聖境離因成見相。(T16.503a)

簡單地說，「說通」是透過佛所說之經教言說、文字，而通達真理；「宗通」是離開言說、文字，及心、意、意識，直接契入自覺之無漏聖境。所以《楞伽經》說：「宗及說通相，緣自與教法。」(T16.499c)「說者授童蒙，宗為修行者。」(T16.503b)「說通」是引導初學者的教法；「宗通」是修行人自悟自覺聖境之法。達摩的「藉教悟宗」，包含了《楞伽經》「說通」「宗通」兩方面。

《楞伽經》是兼容如來藏與唯識思想的經典。達摩「藉教悟宗」的重要內容，是「深信含生同一真性。客塵障故，令捨偽歸真。」這正是《楞伽經》的如來藏思想。《楞伽經》就說過：「如來藏自性清淨，轉三十二相入於一切眾生身中，如大價寶垢衣所纏；如來之藏常住不變，亦復如是。而陰界入垢衣所纏，貪慾、恚、癡，不實妄想塵勞所污。」(T16.489a)

在佛教所有宗派中，禪宗對語言、文字的態度是極為特出的。達摩的禪法是「藉教悟宗」，「教」有其重要性。但《續高僧傳》引述達摩禪法「理入」云：「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。」(T50.551c)「不隨他教」在《楞伽師資記》作「更不隨於言教」(T85.1285a)。這和《續

高僧傳》的說法雖略有不同，但「他教」也無非是「言教」，可見「理入」的方法，已不再「藉教」，而係透過「凝住壁觀」進入「悟宗」的境界，所以說「與道冥符，寂然無為」。

前文在談達摩禪法的「理入與行入」時，曾提及《楞伽經》中有「說通」「宗通」之分。前文已引用有關這兩種「通」的經文，予以說明，此處不再重複。簡單地說，「說通」是透過佛所說之經教言說，而理解真理；「宗通」是離開言說，直接契入真理。這兩種方法各有用處。《楞伽經》說：

言說別施行，真實離名字，分別應初業，修行示真實，真實自悟處，覺想所覺離。(T16.484-485)

言說的分別施教，是對初學的人(初業)說；經由實際的修行，才能自悟真理(真實)，而這是離開言說(名字)的。在這樣的悟境中，能覺想的主體或心識與所覺想的客體或對象，二者之間的分別對立都被超越，語言文字在此便派不上用場了。至於分別言說對於初學有何幫助呢？《楞伽經》有以下的說明：

諸修多羅悉隨眾生怖望心故，為分別說顯示其義，而非真實在於言說。如鹿渴想，誑惑群鹿，鹿於彼相計著水性，而彼無水。如是一切修多羅所說諸

法，為令愚夫發歡喜故，非實聖智在於言說，是故當依於義，莫著言說。(T16.489a)

在佛教中本來就所謂的「四依」：「當依四法，何等為四？依法不依人、依義不依語、依智不依識、依了義經不依不了義經。」(見《大般涅槃經卷六·四依品》)(T12.642)這裡說的「當依於義，莫著言說。」是「依義不依語」。對於「語」與「義」的差異，《楞伽經》又說：

云何為語？謂言字妄想和合，依咽喉脣舌齒齦頰輔，因彼我言說妄想習氣計著生，是名為語。大慧！云何為義？謂離一切妄想相、言說相，是名為義。……觀語與義非異非不異。……若語異義者，則不因語辨義，而以語入義，如燈照色。復次，大慧！不生不滅、自性涅槃、三乘一乘、心自性等，如緣言說義計著，墮建立及誹謗見、異建立、異妄想，如幻種種妄想現。(T16.500b-c)

「語」是因言說妄想而生；「義」是離言說妄想計著而入。但二者並非矛盾對立，而是「非異非不異」。「語」雖然不是「義」；透過「語」卻可以「辯義」「入義」。「燈」雖然不是「色」；用「燈」卻可以照「色」。所以我們不能否定「言說」有一定之功能。但是如果計著「言說」而不能超越之(離)，便會陷入種種如幻的妄想。「言說」雖是契入真理的方便，卻不能視「言說」為真理，所謂

「非真實在於言說」(T16.489a)。對言說文字與「義」的關係，《楞伽經》有更精闢的說明：

一切言說墮於文字，義則不墮。……如來不說墮文字法，文字有無不可得故，除不墮文字。大慧！若有說言如來說墮文字法者，此則妄說。法離文字故。是故大慧！我等諸佛及諸菩薩，不說一字，不答一字。所以者何？法離文字故，非不饒益義說，言說者眾生妄想故。大慧！若不說一切法者，教法則壞。教法壞者，則無諸佛、菩薩、緣覺、聲聞，若無者，誰說為誰？是故大慧！菩薩摩訶薩莫著言說，隨宜方便廣說經法，以眾生悵望、煩惱不一故，我及諸佛為彼種種異解眾生，而說諸法令離心意、意識故……諸菩薩摩訶薩依於義，不依文字。若善男子、善女人依文字者，自壞第一義，亦不能覺他，墮惡見相續而為眾說。(T16.506b-c)

「言說」會陷於文字之中；「義」則否。如來知道文字之虛幻不可得性，所以不會陷於文字中。法離文字，因此如來說法係「不說一字」「不答一字」，如來教法的「義說」能饒益眾生。如果陷於文字，則是眾生自己的妄想、妄說。如來如果不說法，則破壞教法。所以方便說種種法，以適應眾生的不同需要，使眾生都能離開心識妄想。但是依執於文字的人，因為陷於惡見而說法，自己不了第一義，也不能使別人覺悟。

如來即使分別說諸乘，祇是為引導眾生的緣故，不能視「諸乘」之說為究竟。當心識滅盡時，諸乘也無有，所以《楞伽經》說：「諸天及梵乘，聲聞緣覺乘，諸佛如來乘，我說此諸乘，乃至有心轉，諸乘非究竟，若彼心滅盡，無乘及乘者。無有乘建立，我說為一乘，引導眾生故，分別說諸乘。」(T16.497b)

以上《楞伽經》對語言文字的觀點，後來的禪師都無異說。如《壇經》中惠能便云：

一切修多羅及諸文字，小大二乘，十二部經，皆因人置，因智慧性，方能建立。若無世人，一切萬法，本自不有。故知萬法本自人興，一切經書因人說有。(T48.351a)

著相惟邪見謗法，直言不用文字。既云不用文字，大不合言語，言語即是文字。自性上說空，正語言本性不空。迷自惑，語言除故。暗不自暗，以明故暗；暗不自暗，以明變暗。以暗現明，來去相因。(T48.343c)

禪宗也不是不用語言文字。雖然一切法自性空，但語言文字之相對性質不能一概予以否定或取消。如明、暗係相因而生，各有功能；一旦除去語言文字，徒然自生迷惑。

惠能在〈無相頌〉中說：「說通及心通，如日至虛空，惟傳頓教法，出世破邪宗。」(T48.341c)這種「說通」與「心通」之區分，正是來自於《楞伽經》。達摩弘傳的「楞伽禪」「如來禪」，與惠能所傳的祖師禪，在這點上是相當一致的。「說通」是透過佛所說之經教言說，而理解真理；「宗通」(或「心通」)則是離開言說，直接契入真理。這兩種方法相反而相成，相得而益彰，終究可以圓成「禪學之道」。

## 參考文獻

- 《大正新修大藏經》(簡稱《大正藏》)，臺北，新文豐出版公司，1983年1月修訂版。
- 《卍字續藏經》(簡稱《卍續藏》)，中國佛教會影印卍續藏經委員會，1967年影印。
- 《六祖大師法寶壇經》(簡稱《壇經》)，T48.347c。
- 《鎮州臨濟慧照禪師語錄》，T47.495。
- 《楞伽阿跋多羅寶經》(簡稱《楞伽經》)，T16.479。
- 《楞伽師資記》，T85.1283c。
- 《維摩詰所說經》，T14.537。
- 《楞伽阿跋多羅寶經義貫》成觀法師撰註，臺灣，毘盧出版社，2007年第3版。

- 《楞伽經今文譯註》普行法師譯註，臺灣，佛陀教育基金會，1997年初版。
- 《景德傳燈錄》，T51.196。
- 《高僧傳》，T50.322c。
- 《續高僧傳》，T50.425a。
- 《禪源諸詮集都序》，T48.397b。
- 《法句經》(中英對照)，英譯 Ācharya Buddhakkhita，中譯：了參法師，嘉義新雨道場，2001年11月初版。
- 《中國禪思想史》，柳田聖山著，吳汝鈞譯，臺灣商務印書館1992年2版。
- 《中國禪學思想史》，忽滑谷快天著，朱謙之譯，上海古籍出版社1994年5月1版。
- 《靜止的流水》，阿姜查著·法園編譯群編譯，1994年7月初版。
- 《莊子集釋》，臺北市，世界書局，1967年3月再版。
- 《宋史》，臺北，中國文化大學出版部，1982年8月初版。
- 《朱子全書》，宋·朱熹撰，上海古籍出版社、安徽教育出版社編，新華書店，上海發行所發行，2002年12月第1版第1刷。
- 《陽明全書》(含《傳習錄》)，明·王守仁撰，臺北市，臺灣中華書局，1970年6月臺2版。
- 《中國禪宗史》，印順著，臺北市，正聞出版社，1990年12月第7版。
- 《佛教史年表》，高雄縣，佛光出版社，1987年6月初版。

《中國哲學書電子化計畫》網址是：

<http://ctext.org/shan-hai-jing/zhong-shan-jing/zh>。

《顧端文公遺書·證性編》見「中國哲學書電子化計畫」

網址是：<http://ctext.org/library.pl?if=gb&res=2425>

## The way of Chan

Wang, Kai-fuu

Professor, Department of Chinese  
National Taiwan Normal University

### Abstract

The major topics of the paper are Chan, Chan Buddhism, the very beginning of Chan, method of Chan, master or teacher of Chan, the mean between the two extremes, understanding by saying, understanding by insight. The paper gives clear discourses and interpretations of many ideas according to many important documents, and presents the development and specialty in Chan Buddhism. The eight important masters of Chan Buddhism are Budhabhadra, Tao-sheng, Gunabhadra, Bodhidharma, Fu-da-shyh, Hue-kee, Hue-an, Hue-neng.

Keywords : 1. Chan 2. Chan buddhism 3. the very beginning of Chan 4. master or teacher of Chan 5. method of Chan 6. the mean between the two extremes 7. understanding by saying 8. understanding by insight