



中國禪宗思想的源流

「面觀于道中人，明神空其用而消其當」。此即禪宗，面觀面底，不講要
心，一語自持精神之心，而十卷本則首二心，解心味樂心，其
守門是「二志」。黃蘗一本本代越漢出經，四卷本則來自語言一
土「戒來禪不吾同聲派離（唯「舊禪」）中」一語，而且嚴謹
禪」。十卷本味完全不同，守門或苦痛然苦或兩事，不自持眼
一，錯人心眼用「禪禪」，雖文煽合兩派錯為「各處戒來禪而
本「四心」四卷本味十卷本，內容雖有善惡不同，但本代越漢
行的標準，慧可之河以以嚴謹，最善其主客顯因乘的。至於一
本「四心」四卷本味十卷本，內容雖有善惡不同，但本代越漢
一，實獲土景用「觀慧」經意來升載載，因為「禪慧」味四卷
一「嚴謹，對嚴謹是一乘宗的升乘升。以慧可的一乘宗禪一
德（一百四十不共法），以至諸法實相，都是從念佛法門引伸而
來。淨土宗初祖東晉慧遠在江西廬山所結集的白蓮社，就是奉行
觀相念佛。到了南朝劉宋求那跋陀羅譯出「楞伽經」，列舉愚夫
所行禪、觀察義禪、攀緣如禪、如來禪四種名目，而具備自覺
聖智內容的如來禪為止觀的最高層（「禪」原是止觀的意思，止
是定，觀即慧，慧能的南宗「以定慧為根本」），契合於「如來
藏心」（在「楞伽經」中看成真如異門）的攀緣如禪作它階梯，
直截了當地指示佛家的究竟和源頭，啟發當時講習禪學的人另闢
途徑，這是中國禪宗思想的導源。

一、中國禪宗思想的源流

中國禪宗以菩提達摩為初祖，他是南天竺高僧，屬婆羅門種
姓，通徹大乘佛法。他觀見中國人有大乘根器，於梁普通八年（
五二七）泛海來到廣州。武帝遣使迎至建康（今南京），相與問
答，因機不契合，遂渡江北上，到河南嵩山少林寺，「九年面壁
而座，終日默然。」世稱「壁觀沙門」。他所傳的是安心禪法，
深受魏孝明帝推崇，僧俗信奉的甚衆。這是以「楞伽經」為根據
的大乘禪法，不同於安世高的小乘禪法。小乘禪法只是用「對法
」分析的法數作止觀對象，構成「禪數」形成，沒有越出小乘學
說範圍，而大乘禪法的流行，則是在其後東晉鳩摩羅什和佛陀跋
馱羅的時候。他們譯出「坐禪三昧經」、「達磨多羅禪經」等，
介紹了各種修禪方法，其中重要的是「念佛法門」。這種「念佛
禪」是由觀念佛的相（三十二相）、好（八十隨形好）、佛的功

的特色

期有關要論出神變下變升。而以慧可聲聲受禪由升變，心
一，一語自持精神之心，而十卷本則首二心，解心味樂心，其
守門是「二志」。黃蘗一本本代越漢出經，四卷本則來自語言一
土「戒來禪不吾同聲派離（唯「舊禪」）中」一語，而且嚴謹
禪」。十卷本味完全不同，守門或苦痛然苦或兩事，不自持眼
一，錯人心眼用「禪禪」，雖文煽合兩派錯為「各處戒來禪而
本「四心」四卷本味十卷本，內容雖有善惡不同，但本代越漢
行的標準，慧可之河以以嚴謹，最善其主客顯因乘的。至於一
本「四心」四卷本味十卷本，內容雖有善惡不同，但本代越漢
一，實獲土景用「觀慧」經意來升載載，因為「禪慧」味四卷
一「嚴謹，對嚴謹是一乘宗的升乘升。以慧可的一乘宗禪一
德（一百四十不共法），以至諸法實相，都是從念佛法門引伸而
來。淨土宗初祖東晉慧遠在江西廬山所結集的白蓮社，就是奉行
觀相念佛。到了南朝劉宋求那跋陀羅譯出「楞伽經」，列舉愚夫
所行禪、觀察義禪、攀緣如禪、如來禪四種名目，而具備自覺
聖智內容的如來禪為止觀的最高層（「禪」原是止觀的意思，止
是定，觀即慧，慧能的南宗「以定慧為根本」），契合於「如來
藏心」（在「楞伽經」中看成真如異門）的攀緣如禪作它階梯，
直截了當地指示佛家的究竟和源頭，啟發當時講習禪學的人另闢
途徑，這是中國禪宗思想的導源。

蔡惠明

初期禪宗從達摩到神秀都很重視「楞伽經」，禪宗史上稱他
們為楞伽師。「續高僧傳、慧可傳」載，慧可斷臂立雪，請達摩
傳佛心印之前，已憑他自己的聰明對當時流行的義學有很深的造
詣，自成一派。他一遇到初祖，就承啟發，明白地提出四卷本「

楞伽經」和當時新譯十卷本之說相對抗。在達摩示寂後，他又為信眾們講述心要，使他創解的「楞伽」風靡一時。可見原始禪宗思想與「楞伽經」緊密相關。但他所講專附玄理，不拘文字，時有變化，隨緣便異，是一種自由解釋的方法。因此在鄴都講學的時候，曾受士大夫鄙視，惹是生非，使他流離潦倒。然而他所創的講經方法，却給後世以很大影響，讓學者能自由引經據典，在道信時「東山法門」就組織五方便法門又有發展。這五方便門即：

一、「知心體」。一方面知體性清淨，一方面知體與佛同，由此入道。

二、「知心用」。心用是指清淨心作用，即「用生法寶」，用與教相契合，但是儘管有用，「起作恒寂」，心無所波動，「萬法皆如」。也就是說，心雖有所作用，但無高下分別，一律平等，正如「金剛經」所說：「諸法平等，無有高下。」

三、「常覺不停」。這「覺」是指前兩種的體用之知。應經常保持這種覺悟而不停頓。由此隨時「覺心在前，覺法無相（有相即粘着）」。

四、「常觀性空寂」。對自己的身體要看得空寂，「內外通明，入於法界，未會有礙。」觀身體融合於法界之中，而不感到有什麼障礙，也就是忘身於法界。

五、「守一不移，動靜常住，能令學者明見佛性。」明見的「見」，是「證會」、「現觀」的同義詞，面對面見到，不需要通過什麼中介，即禪宗常用的「直截了當」。

由此可以早入定門，「成就一行三昧」。慧可的撰作已散佚無存，他怎樣自由解經，已經難以舉例。但據「楞伽師資記」記載，從第一代楞伽師求那跋陀羅起，就已提出「諸佛心第一」（後世說成「佛語心為宗」。）這句話所指的是佛說的樞要，是核心的心，但禪師們不理會譯師的說明，借用為心靈的心，這正是自由解經的一個典型例子。可以推想，慧可的講說方式與此相差無幾。

達摩禪法以「理入」和「行入」為入道途徑。「理入」就是壁觀，主要是「藉教悟宗」。「行入」指萬行同攝的「四行」，即報冤行、隨緣行、無所求行和稱法行。慧可重視「楞伽」，主要是經文明白解釋了佛性和人心的關係。「楞伽」之說，由「勝鬘經」而來（見「楞伽經」卷四），而「勝鬘」譯本以「一乘方便」為題，被認為是一乘宗的代表作。所以慧可依一乘宗解「楞伽」，實際上是用「勝鬘」經意來作溝通，因為「勝鬘」和四卷本「楞伽」都是求那跋陀羅所譯，對於兩經的講求又正是南方流行的新學，慧可之所以以經解經，是有其主客觀因素的。至於「楞伽」的四卷本和十卷本，內容雖有詳畧不同，但根本分歧還在於依「勝鬘」而說佛性的一段。四卷本此段將佛性和人心看成一事，認為不過說起來的名目有些區別而已。如說佛性用「如來藏」，說人心則用「識藏」，經文融合兩者說成「名為如來藏的識藏」。十卷本却完全不同，它將兩者截然看成兩事，不但特別加上「如來藏不在阿賴耶識（即「識藏」）中」一句，而且強調說它們是「二法」。從這一基本分歧點出發，四卷本原來只說有一心，一種自性清淨的心，而十卷本則說有二心，淨心和染心，其他有關理論也相應起了變化。所以慧可聲稱受初祖的付囑，必須

以四卷本「楞伽」爲傳法依據，是有其深意的。還有壁觀禪法，在印度已有南北之分，達摩定學爲南天竺所推重，可能與從地遍處入手應用色曼荼羅有關。這原是南傳的禪法，大乘加以應用地遍處的修習，則更進一步要求並把「地」的概念也不存於心中，類似「瑜伽師地論」卷三十六所說：「無所依而修習」。因此唐道宣認爲是冥心所寄，又稱它取法虛宗。

達摩傳慧可，慧可傳僧璨，僧璨傳道信。道信在廬山大林寺住了十年，此寺是三論宗法朗的弟子智錯所造，智錯曾向天台宗問過止觀，所以道信的禪法，可能由於智錯而受到多方面的影響，他的禪法已經在楞伽師的基礎上發生了許多變化。首先是修行方法。最初的楞伽師修頭陀行，嚴格地守持戒律。頭陀行共有十二種戒，其中特別規定不許一地久居，以免有所留戀，因此他們的住處是不定的。但是到了道信就改變了這一情況，他先在大林寺住十年，又在黃梅雙林寺定居三十年，還「聚徒五百人」，這就與原來楞伽師完全不同了。況且從他所著的大乘戒本看，他一面教禪，一面傳戒，這類似北方禪師如天台宗慧思等的作法。當時佛教中另有一些新興教派，都以接近羣衆爲目的，對教理力求簡化，解釋也很自由。這些新興教派的方向，自然也影響楞伽師的轉變。雖然楞伽師仍信奉「楞伽經」，強調「佛語、心第一」。但道信吸收了「楞伽」以外當時流行的「無盡意經」、「華嚴經」、「法華經」、「維摩詰經」、「般若經」等的思想，認爲「念心」就是「念佛」，把念佛法門也組織到他們的思想體系中去了，至於具體地談到修正觀的方法，就更與天台宗相似了。還有，道信提倡的「一行三昧」出自梁代曼陀羅仙所譯的「文殊般若經」。經中所說的「一行」，是一種行相，即指法界一相。因爲法界無差別，成爲一相，以一相爲三昧境界，即以法界爲所緣，「繫念法界」成了「一行三昧」。經文說：「專心一佛，稱念

名字，隨佛方所，念念相續，即於念中見一切佛。」最後「忽然澄寂，更無緣念」。由此而知「離心別無有佛，若知此理，即是安心。」這又明顯地受「大乘起信論」的影響，更接近「般若」思想。其實「起信論」的最後根據依舊是在魏譯「楞伽」的異義上面的。只有被看作弘忍「秘傳法衣」的慧能才改變主張，以「金剛般若經」代替「楞伽經」。這有二方面的原因：一是由於當時「楞伽經」的傳習已經偏重文句的疏解，不免名相支離，失却指導實踐的精神，不能不另求簡要的典據。二是因當時傳譯了無著的「金剛經論」，改變了對於禪的看法，禪的意義擴大了，不一定要靜坐斂心才是禪，行、住、坐、臥都是禪，禪就在日常生活中。南派禪宗的新主張，就是在這一理論基礎上發展起來的。

慧能在嶺南弘傳他的簡易禪法，力求保持禪家開宗以來的本色。他的弟子懷讓、行思，再傳弟子馬祖、希遷等繼承和發揚，逐步擴大影響，與北方很有勢力的神秀一系形成了對峙。在慧能圓寂二十年後，他的晚年弟子神會在河南滑台大雲寺、洛陽荷澤寺與北宗進行辯論，說神秀一系「師承是傍，法門是漸」，只有南宗才是正統，（見獨孤沛「菩提達摩南宗定是非論」，近年來敦煌卷子裏一再有此論斷片發現，已可輯成一完整本子）。從此南宗大興，北宗漸寂。禪宗在中唐以後成爲中國佛教的主流，它是我國佛教八宗中最具有中華民族特色的一個宗派。

二、中國禪宗思想的特色

中國禪不同於印度禪，也有異於日本禪。慧能思想的中心是他的佛性說。「壇經」記載，他由嶺南到黃梅初見弘忍時，兩人之間有這樣一段對話：

「弘忍問慧能曰：『汝何方人，來此山禮拜吾，汝今向吾邊復求何物？』」

慧能答曰：「弟子是嶺南人，新州百姓，今故遠來禮拜和尚，不求餘物，唯求作佛。」

和尚遂責慧能曰：「汝是嶺南人，又是獺獠，若為堪作物？」

慧能答曰：「人即有南北，佛性即無南北，獺獠身與和尚不同，佛性有何差別？」

由此可知，慧能早就領悟了佛性學說，認為人人皆有佛性，人人皆可作佛。人可分南北，而佛性無南北之分；人可分獺獠（當時對獺犬行獵為生的南方少數民族的貶稱）與和尚的不同，而佛性則無有差別。他在得法偈中說：「菩提本無樹，明鏡亦非臺，佛性常清淨，何處有塵埃。」揭示菩提樹，明鏡臺都是「空」的，「凡所有相，皆是虛妄」，只有佛性才是真實永恒清淨的。佛性，佛指覺悟，性意為不變。佛性一詞和法性、實相、如來藏等概念，義一而名異。「大乘玄論」卷三稱：「經中有名佛性、法性、真如、實際等，並是佛性之異名。」「涅槃經」也說：「佛性有種種名，於一佛性，亦名法性、涅槃，亦名般若、一乘，亦名楞嚴三昧、獅子吼三昧。」經中還指出有三因佛性，即正因佛性、了因佛性和緣因佛性。「壇經」說：「人性本淨，為妄念故，蓋覆真如，離妄念，本性淨。」慧能認為「自性常清淨，猶如「日日常明」，「只為雲覆蓋」，才造成「上明下暗」的局面，蒙蔽了自己的本性。為此他提出了識心見性成佛說。如「壇經」中載：「不識本心，學佛無益，識心見性，即悟大意。」他要求人們「自識本心，自見本性。」並指出：「佛是自性作，莫向

身外求，自性迷，佛即眾生，自性悟，眾生即佛。」他對傳統的佛教提出了這樣一個問題：「東方人造罪，念佛求生西方；西方人造罪，念佛求生何國？」這一問題提得很有道理，是傳統佛教的一個矛盾。慧能在「壇經」中的回答是：「凡愚不了自性，不識心中淨土。」求佛只有向自心中求成佛也只能靠自己的覺悟，所謂「自性自度」，應當肯定自我的能動作用。

慧能的另一個重要思想是他的頓悟成佛說。頓悟還是漸悟是以慧能為代表的南宗與以神秀為代表的北宗兩派思想的根本分歧之點。頓悟說主張無須長期按次第修習，一旦把握住佛教真理，即可突然覺悟成佛，而漸悟則認為必須累劫修行。在我國初傳的大小乘禪學在成佛的步驟、方法上，理論各有差別。安世高所傳的小乘禪學，側重於數息行觀的精神修煉，認為達到阿羅漢果位也須累世修行，積累功德，被看成是漸悟的一派，這也是印度佛教的一種傳統說法。支婁迦讖、支謙所傳的大乘般若學則側重於義解，直探實相本體，被看成是頓悟一派。東晉時的支道林、道安、慧遠、僧肇等把成佛的步驟與菩薩修行的「十住」階次相聯系，認為「七住」以前是漸悟過程，到了「七住」，對「無生」（實相）法有堅定的認識，已證得「無生法忍」，雖非究竟，但已可有頓悟。這種頓悟，還承認一住到七住是漸修的過程，是一種漸進的頓悟，被稱為「小頓悟」。真正創立頓悟學說的是道生，他認為七住內沒有悟道的可能，必須到十住時最後一念「金剛道心」，才有一種猶如金剛般堅固、鋒利的能力，頓將一切妄惑斷得徹底、乾淨，由此得到正覺，頓悟成佛。傳說他著有「頓悟成佛義」，但已佚。他的頓悟成佛說在當時被認為是異說，受到圍攻，甚至被開除出僧團。後來南齊隱士劉虬作「無量義經序」，

提出「入空必頓」的觀點，也主張頓悟成佛。南朝宋文帝和孝武帝對道生表示支持，情況始有所改變。慧能在「壇經」中說：「迷來經累劫，悟則剎那間」。「前念迷即凡，後念悟即佛。」又說：「一念迷即般若絕，一念智即般若生。」他還現身說法地宣稱：「我於忍和尚處，一聞言下大悟，頓見真如本性。」禪宗的頓悟思想對中國哲學影響很大，如宋明理學的朱熹所倡導的「一旦豁然貫通」的功夫，就脫胎於頓悟說。陸九淵提出的「發明本心」以達到知的認識論，也源於頓悟理論。另外，傳統佛教講出家修行，而六祖則提倡「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，猶如覓兔角。」在「壇經」中還多次指出：「若欲修行，在家亦得，不由在寺」，「勿離世間上，外求出世間」，「外離相曰禪，內不亂曰定」等。這些改革，簡化了佛教的理論和實踐，並使佛教進一步實現中國化。禪宗思想既融合了印度佛教文化，又繼承了我國傳統文化，它是兩種文化融會貫通的產物，與其他各宗派比較起來，具有更大的生命力，因此迄今流傳綿延不斷。

三、歷代禪師對禪宗思想的發揮

歷代禪師對禪宗思想身體力行，都有很好的不同程度的發揮。如長慶慧稜二十餘年坐破了七個蒲團，仍然沒有見性，直到有一天，偶然卷起窗簾，忽然大悟，便作頌說：「也大差，也大差，卷起簾來見天下，有人問我解何宗，拈起拂子劈頭打。」他偶然卷簾見得三千大千世界原來如此，而得「識心見性」，解去坐禪的束縛，靠自己豁然貫通，而覺悟了。頌中「卷起簾來見天下」是他悟道的關鍵，因為照禪宗看，悟道成佛不要去故意作着，要在平常生活中自然見道，就像「雲在青天水在瓶那樣，自自然然，平平常常。禪師無門有頌云：「春有百花秋有月，夏有涼風

冬有雪；若用閑事掛心頭，便是人間好時節。」禪宗的這一精神境界正是一種順乎自然的境界，自在無礙，便都是好日良宵。如果執著坐禪，那反為自己運用的方法所障，不得解脫。臨濟義玄說：「佛法無用功處，只是平常無事，疴糞送尿，着衣吃飯，睡來即臥，愚人笑我，智乃知焉。」要成佛達到涅槃境界，不是靠那些外在的修行，而是要像慧稜那樣在日常生活中頓悟。有僧問馬祖：「如何修道？」馬祖說：「道不能修，言修得，修成還壞。」可見不能在日常生活以外去追求修道。又有僧問趙州從念：「學人乍入叢林，乞師指示。」趙州反問：「吃飯也未？」僧答：「吃粥了也。」趙州說：「洗鉢去！」這個僧人因此大悟。道在平常，禪在生活中，只有「坐亦禪，臥亦禪，靜亦禪，動亦禪，吃飯拉屎，莫非妙道。」禪宗說無道可修，把一切外在的、形式的東西都否定了，體現平常心外再無道心，在平常生活外無須有什麼特殊的生活，如有這樣的覺悟，內在的平常心即可成爲超越的道心，不必從身外去求。

禪宗五派的思想相差無幾，僅是門庭設施的不同，接引學人方法亦有所區別，以至形成不同的宗風。法眼文益在他所著「宗門十規論」中指出：「曹洞則敲唱爲用，臨濟則互換爲機，雲門則函蓋截流，潯仰則方圓默契，法眼則一切現成。」以後禪風有所改變，出現「頌古」、「評唱」等一類禪門偈頌，並有克勤作「碧巖集」。從此禪宗機用變成逢場作戲，禪師們胸無點墨，却喜擠眉弄眼，產生了各種流弊。克勤的弟子大慧宗杲銷毀「碧巖集」刻版，意欲杜絕不明根本，專尚語言的禪病。但不久又有刻版重出，宗杲的預定目的未能達到。後他提倡「看話頭禪」，將「敲門磚」交給初學者，深受信衆歡迎。他又反對正覺所倡導的「默照禪」，稱之爲「邪禪」，認爲是不求妙語，（下轉第32頁）

上是秦孝儀先生武斷之論，恐是虛構，與史實相去太遠。一九七六年春，鄭先生擬編「謝稚柳年譜」。在搜集資料時，發現《敦煌藝術紋錄》中從一〇一至一五〇窟所記內容太簡單。隨問其故。謝稚柳先生說；當年；大千要整理「莫高窟記」。一〇一至一五〇窟所記爲他借去，故此五十只及憑記憶寫成，故簡略。張大千先生《莫高窟記的自序》亦是謝稚柳代筆擬成。熟悉張善子，張大千昆仲與謝玉岑，謝稚柳兄弟交情的人，對此並不感到奇怪。

一般論敦煌學者，都首推張大千（張爰居士）而不知現在仍在上海的謝稚柳老先生。張謝之交，各對敦煌各有專精，而相契之深，分風劈流之學，各有造詣不能淺其深淺，今試觀我上文所述；一九五三年大千先生以大千八十四歲高齡逝於台北。謝爲文悼之！言切情長，知己之心，學問之道，備言之矣！至於謝氏所著《敦煌藝術紋錄》一書，早已流傳。由此可見謝氏到敦煌寄情之幽。張謝兩氏默契之深，非言語可盡！

張氏昆仲，均出佛門，若爲高僧，可成懷素，懷海。但天必欲借其緣故，使其龍天護持，開化世界。化龍舞鳳，點抹異彩，發其幽光，再加謝氏之贊助，盡其全功，若非因緣時會，其能致乎！

今謝老亦將八十有餘，化龍扶鸞，斯在今日！其《敦煌藝術紋錄》一書年譜，而由鄭重先生執筆編作。但張大千先生遺傳之書，國內尚無人屬筆，亦不敢屬筆也！杜甫詩云；落日心猶壯，秋風病欲蘇，古來存老馬，不心取長途！如謝先生能口吐珠玉仍請鄭重先生執筆，將張大千先生生平大事編成一書，非謝先生則不可爲也！何待鴉鳴樂府？使與《敦煌藝術紋錄》併成一套。片言九鼎合成全璧豈非天造地設哉！用爲贅言佇聽明教！

（完）

（上接第25頁「中國禪宗思想的特色」）

只以默照，實際上看話頭禪應用慧能、定慧等學中的「慧學」，默照禪却應用其中的「定學」，兩家只是方法上的不同。宗杲還說：「世間法即佛法，佛法即世間法」，把兩者統一起來。他又說：「予雖學佛者，然愛君憂國之心，與忠義士大夫等。」「學不至，不是學了學至而用不得，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。」這不是說禪宗刻意忠孝之道嗎？不是的。照禪宗看，如刻意追求什麼，那就必然爲所追求者束縛而不得解脫，所以應一切順乎自然。如果一切順乎自然，那麼「父慈子孝」原來也是天性的自然流露，因此既不必刻意追求，也不必刻意否定。宗杲由此得出結論：「父子天性一而已，若子喪而父不煩惱、不思量；如父喪而子不煩惱、不思量，還得也無？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，揚聲止响，潑油止火耳。」說明人雖在世俗中生活，但並不爲世俗所累，而能超然自得，因此既不可離世間，又可超越世間，這就是禪師們所追求的精神。

綜上所述，可見中國禪宗的中心思想及基本命題是「識心見性」、「見性成佛」。這一「心性問題」正是中國傳統思想所重視的。而我國古代的心性學說的目的，並非要人出家去追求一外在的彼岸世界，而是要人們通過心性的修養，使此岸世界變爲理想的世界。禪宗思想提倡以出世精神做入世事業，符合佛經所說：「唯其心淨則佛土淨，」這是「人間佛教」的理論基礎。而印度佛教却是強調「出世」的，中國禪宗思想衝破了這一局限。並使自己具有這些中華民族的特色。終於使禪宗成爲佛教中國化的產物。