

中華佛學學報第 08 期 (p059-073)：(民國 84 年)，臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 08, (1995)
Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

禪宗「見性」思想的發展與定型

冉雲華
馬克馬斯特大學名譽教授

p. 59

提要

「教外別傳，不立文字，直指人心，見性成佛」是中國禪宗的口號，也是禪宗的特色，而「見性成佛」更是禪宗所倡導的宗教修道目標。可是此種說法，是否真的是「東土初祖菩提達摩」所傳的「心法」，尚未見有專題研究。本文從歷史文獻中，證明「見性」之說，存於禪宗記錄者，首為《楞伽師資記·道信傳》。這一思想到了荷澤神會的語錄中，成為爭論的題目。西元 800 年前後一度成為熱門話題，諸家並起，各闡「見性」。到了五代時期，才有達摩傳佈「見性」思想，作為諸種說法之一。及至宋代，契嵩汰除各派禪師的「見性」理論，將此概念定為達摩真傳，別者皆非「正宗」，刪除不論。「公案」的編者，更進一步，將此「見性」列入禪宗標準教旨，從而排入四句口號，定型為禪宗特有的「心法」。

p. 60

提起禪宗的宗旨，大家自然馬上會想起有名的四句話：「教外別傳，不立文字，直指人心，見性成佛。」這種提綱性的說法，早在宋代已經完成規範，成爲「定型」的說法；並且排定此一教義是禪宗東土初祖菩提達摩所說。例如被後期禪宗尊爲「宗門第一書」的《碧巖錄》，於開首的第一個「公案」中已經指出：

達磨遙觀此土有大乘根器，遂泛海得得而來，單傳心印，開示迷途，不立文字，直指人心，見性成佛。若恁麼見得，便有自由分。不隨一切語言轉，脫體現成。[\[1\]](#)

這一段話如果被當作是宗門公案，目的在於引導禪者頓悟成佛，促成解脫，自然不必去作文字推敲、尋根溯源，只要能達到宗教目的，管他是誰所說，是真是假。但是宋代以來的禪宗人士，偏偏又採用了歷史文學的形式，規範其教義及歷史權威，所以造成許多歷史的混亂，惹人笑話。就以達摩與「見性成佛」一語而論，學者們從早期一切資料中，實在找不出任何證據證明他真的如此說過此語，或者表達此意。

記載菩提達摩的文獻，最早當推《洛陽伽藍記》（楊銜之著，成書於西元 547 年以後），唯此書所載有關達摩之事甚簡，與「見性」無關。其餘有關達摩者，皆是唐代人士所記。我在一篇學術論文中，曾經以〈論唐代禪宗的「見性」思想〉爲題，[\[2\]](#)就早期禪宗人士對「見性」的意見，作了考察，詳情不再重複。現在要討論的是唐代禪師對「見性」總結論如何，然後再考察五代及宋初禪者如何看待「見性」思想，又怎樣將「見性」與禪宗歷史加以規範定型，使其成爲禪宗的標準教義和歷史傳統。

X X X X

「見性」一詞最先出現於禪宗文獻者，見於《楞伽師資記》，此書爲淨覺所編，成書於西元 717 年。《記》中的〈道信傳〉中有「明見佛性，早入定門」一語；在敘述道信的坐禪方法時，《記》文又言：

性雖無形，志節恒在。然幽靈不竭，常存朗然，是名佛性。見佛性者，永離生死，

p. 61

名出世人。[\[3\]](#)

同書的〈弘忍傳〉中也有一段話談到「見性」：

虛空無中邊，諸佛身亦然。我印可汝，了了見佛性處是也。[4]

這一段話傳為弘忍所言。因為《楞伽師資記》是禪宗所記「見性」思想最古的典藉，從此書中我們可以看出，「見性」一詞義為「見佛性」。「佛性」無形、空虛、無中邊，但卻「志節恒在」、「幽靈不竭，常存朗然」。「見性」是可以「了了見佛性」。「見性」之人，就可以「永離生死」，得到解脫。這裡所表達的「佛性」含義及重要性，都是很清楚的。另一方面，這幾段話僅在陳述兩位禪師的教訓，無有論爭，也沒有問題提出。

按照後來的說法，《楞伽師資記》以後，應該討論「見性」的典籍，當為《六祖壇經》，但是自從敦煌寫本的《壇經》出現以後，《壇經》是否可以代表慧能的思想，成為爭論的問題。敦煌本《壇經》的全名，是《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜六祖慧能大師於韶州大梵寺施法壇經》，[5]《經》中曾六次施用「見性」一語，其使用的狀況，也和《楞伽師資記》的情形一般，惟有陳述，無有問題。只有兩點新現象必須注意：其一，「須求大善知識，示道見性。」[6]這一點後來的文獻，常常提出。其二，就是印順所指出《壇經》常用「自性」、「本性」等詞；而「佛性」[7]僅是偶然出現。目前學術界對《壇經》的評估，分為兩大派：一派認為《壇經》是慧能的法語；一派相信是後人所作。現在從「見性」一詞的使用方法考察，還是無法達成結論。如果認為敦煌本《壇經》，足以代表慧能的思想，那麼上面所說的兩點新現象，可以代表慧能對「見性」思想的新貢獻。

使「見性」思想成為熱門問題的，是從荷澤寺神會（684～758）開始，其後討論這一問題的牛頭禪的慧忠（683～769）、玄挺（亡於 722 年）、與雲居智禪師（西元九世紀）

p. 62

；荷澤禪的慧堅（719～792）與宗密（780～841）；保唐寺的無住（714～774）。江西一系的如會（744～823）、大義（746～818）及慧海（活動於西元 800 年前後）。青原一系的禪師，討論過「見性」思想的，有道悟（748～807）、義忠（781～872）、全豁（828～887）等人。這些禪師分屬荷澤、牛頭、保唐、江西、青原五家。當時參與這一思想問題討論的人士，不僅是上述著名的禪師高僧，並且也有上至天子、宰相，下迄地方大官的某些重要人士。

從思想內涵上著眼，荷澤和尚神會的著作，是現在可以見到討論「見性」最早的文獻。在此之前，提到這一概念的禪宗作品，如《楞伽師資記》等，只是提到了這一名詞，當時並沒有引起爭論。到了神會的語錄中，「見性」成爲重要的論題之一。神會一方面宣稱，「直了見性」是其「六代大師，一一皆言」的教義；另一方面又自信地強調稱「神會三十年所學功夫，唯在見字。」由此可見他對這一概念，特別在意。綜合神會語錄所見的「見性」思想，此一概念的要點爲下：一、一切眾生，本來涅槃。無漏性智，本自具足……爲被煩惱障覆，不能得見。二、需要善知識指授，才能見性。三、性的本體寂靜，空無所有，亦無住著，等同空虛，無處不遍，即是諸佛真如身。四、推到無住處便立知。知心空寂，即是用處。換句話說，從空寂體上起知，善分別世界現象，是慧。五、見性的過程和方法，是頓見佛性，漸修因緣。六、見性的性質是精神上的，不是物質性的。七、見性方法是無念，超越空有。八、一旦見性，即不成業結。[8]

神會這些對見性的詮釋及論點，也見於其他禪師的語錄。所不同的是除開江西禪系的慧海以外，大部份禪師對「見性」的詮釋，只談到一個方面；或者以肢體動作代替語言說教。如宋代的克勤禪師（1063～1135），就曾對晚唐以下的禪宗傾向，作過解釋：

祖師門下，不比教家：只要直截根源，於一言下領取，與諸聖同體同用，大解脫，任運施爲，無不見性。[9]

克勤所讚賞的「直截根源，於一言下領取」，就成爲宋代禪宗的主流思想，與唐代各家並起、詮釋各異的活躍狀況，形成對比。

克勤所說的「任運施爲，無不見性」，正是馬祖一系的禪法中心思想，他們所著重的教旨，

p. 63

正是「體用不二，本迹非殊」。[10]從這一點上觀察，江西一系的「見性」思想，終於取代了其他禪師們的詮釋，成爲禪宗對「見性」的標準教旨，定型成規，一直影響到後世中國的禪思想。將宗教的目的集中於個人解脫，自然是應該的。但如將宗教知識、哲學思想、客觀驗證、人際關係完全否定，宗教就可能爲其一部份信徒帶來相反的後果。

X

X

X

X

唐朝滅亡以後，以長安爲中心的佛教重要宗派如唯識、華嚴；禪門如北宗與荷澤等，正像都的繁華一樣，忽然變得「轟轟崐崐乾坤動，萬馬雷聲從地涌，……家家流血如像泉沸，處處冤聲動地」，一下子成爲「百萬人家無一戶。破落田園但有蒿。」[\[11\]](#)原來風行於長江中下游的禪宗各派，反而未受到重大的衝擊，成爲中國佛教的主流。從五代到北宋初，江南的禪宗大師編纂了三部大型禪書，從他們的宗派角度和能見到的材料，爲禪宗的思想與歷史，編成影響長遠的巨著。這三部大書，以編著的時間排列，就是靜、筠二僧所編的《祖堂集》（西元 952 年），延壽（904~976）的《宗鏡錄》（961 年前後成書），道原的《景德傳燈錄》（1004 年編成）。這三部巨著雖然在不同的程度上都有宗派色彩，但是在材料的選採上，仍然保留著唐代的某些面目。以「見性」問題爲例，《祖堂集》、《宗鏡錄》與《景德傳燈錄》三書，除了馬祖、石頭兩系之外，都保留著牛頭一派某些禪師的看法；但是沒有收錄荷澤禪師們的意見。而荷澤神會正好是首先使禪宗「見性」思想成爲問題的人物。

有關上述三書所記唐代禪師對「見性」思想的討論，作者曾經在前述的論文中，討論過了，現在要注意的是五代宋初的禪宗三書在「見性」的問題上，提出了些什麼樣的新材料。《祖堂集》卷 18 仰山和尚（名慧寂，807~883）稱：「悟宗者，即答梁帝云：見性曰功，妙用曰德。功成德立，在於一念。」[\[12\]](#)將菩提達摩和「見性」問題扯在一起，這還是首次出現，時間最早也在西元第九世紀中葉之後。

按菩提達摩與梁武帝會面的說法，最早見於西元 774 年編成的《歷代法寶記》，其中有關「功德」的問答，原文如下：

p. 64

帝問：朕造寺度人，寫經鑄像，有何功德？大師答：並無功德。此有爲之善，非真功德。[\[13\]](#)

這一傳說被認爲是荷澤派所製造的初祖神話，並非歷史事實。到了西元第九世紀初，智炬編成《雙峰山曹侯溪寶林傳》中，[\[14\]](#)《歷代法寶記》所言的這幾句話，被抄寫流傳，當作歷史事實。再後一點，就是《祖堂集》所記的慧寂之言。但是慧寂所傳的說法，卻與以前的記載不同：以前只說是「有爲之善非真功德」；並無「見性曰功，妙用曰德」這一說法。由此可見，「見性」與達摩的說法內容，是晚唐五代之間所製造的傳說。

菩提達摩未以「見性」闡釋「功」字，也可以在《祖堂集·第二十八祖菩提達摩和尚》傳中，得到證明。傳中所記的達摩與梁武帝對話，較《歷代法寶記》和《雙峰山曹侯溪寶林傳》，又增加了一些文字：

又問：朕自登九五已來，度人造寺、寫經造像，有何功德？師曰：無功德。帝曰：何以無功德？師曰：此是人天小果，有漏之因，如影隨形，非是實相。武帝問：如何是實功德？師曰：淨智妙圓，體自空寂。如是功德，不以世求。[15]

這一增補的對話，雖然談到空寂之體；但仍沒有提到「見性曰功」的話。由此可見，《祖堂集》的編者在編寫祖師傳記時，雖然添油加醋，但仍根據一些祖譜線索，如「見性曰功」之類的詮釋，只能放在慧寂的口中去轉述而已。

禪宗初祖已有「見性」之說，也在《宗鏡錄》中得到呼應，但是《宗鏡錄》對此點的記載，更要簡短，只是順便帶上一筆而已。此事見於書中第三卷，該處在討論真妄二心的體相時，延壽回答說：

真心以靈知寂照為心，不空無住為體，實相為相。妄心以六塵緣影為心，無性為體，攀緣思慮為相.....即同初祖，直指人心，見性成佛。[16]

p. 65

在真心的體相理論上，延壽的詮解受到了神會——宗密的影響，但是在同書的另一處地方，延壽對「見性」有一段重要的闡述：

且見性者，當見之時，即是自性。以性遍一切處故，不可以性更見於性。分明顯露，絲毫不隱.....所以《首楞嚴經》云：佛告阿難，若汝見時，是汝非我，見性周遍，非汝而誰？[17]

這一段文字的重要性有兩點：一是從神會倡議「見性」以來，「見性」中的「性」字，多作「佛性」；《六祖壇經》論「性」，多指「自性」。[18]到了《宗鏡錄》中，兩者由此統一起來。對禪宗思想的和諧與定型而言，這是一步重要的發展。二是為「見性」根據，增加了一次經典權威——引用《首楞嚴經》中的話，申明「佛性」就是「自性」，也就是「見性」中所說的性。這種說法，是過去禪宗人士所沒有的。文中所引的《首楞嚴經》，不是鳩摩羅什所譯的《首楞嚴三昧經》，而是傳為唐

代梵僧般刺密帝（Pāramiti）所翻的《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》。[\[19\]](#)此經《大正新修大藏經》的編者，列入「密教部」。經中有數處地方，討論「見性」。《宗鏡錄》所引的文字，在第 2 卷。唐譯《首楞嚴經》曾被唯識宗的學人懷疑，也被近代日本學者疑為「偽疑」經典。以「見性」一詞而論，此經譯自梵文原典的說法，恐怕無法證實。因為截至目前為止，研究印度佛教梵典的專家們，尚未在梵文佛典中，發現梵語「見性」一語的原字。例如中村元在其巨著《佛教語大辭典》中，發現「見性成佛」的說法，最早見於漢籍——寶亮（444～509）編《涅槃經集解》一書。[\[20\]](#)

《宗鏡錄》第 97 卷，繼總結佛教義理之後，著手陳述禪宗祖師的意見，以證明「達佛乘者皆與了義相應」。[\[21\]](#)「祖意」所指的祖，是什麼人呢？延壽以禪宗祖譜的標準，排出七佛、西天二十八祖、東土六祖等人的法語或偈言，顯示傳法的源流及其正統性格。其中在「第二十七祖般若多羅尊者」之後，記述「波羅提尊者」。在尊者與異見王的對話中，談到了「見性」問題，原文如下：

p. 66

王又問曰：何者是佛？波羅提曰：見性是佛。……王曰：性在何處？波羅提曰：性在作用。王曰：是何作用，今不睹見？波羅提曰：今現作用，王自不識……[\[22\]](#)

禪宗二十八祖的傳說，因為後代偽造，無歷史事實根據，所以非常混亂。以所謂第二十七祖而論，宗密在《圓覺經大疏鈔》卷 3 之下中說，「僧伽羅叉第二十七」。[\[23\]](#)《景德傳燈錄》所記的禪宗第二十七祖，變為「般若多羅」。[\[24\]](#)多年以前，胡適曾經指出，「今本之景德傳燈錄之二十八祖，乃是依契嵩此說追改的，不是景德原本了。」[\[25\]](#)現在看來，胡氏之語，說對了一半：說禪宗二十八祖之說，是經過不同的編寫，先後漸次編湊而成一點，是正確的；說此《景德傳燈錄》的一傳說是根據《傳法正祖記》而「追改」，恐怕不一定是事實。因為較《景德傳燈錄》成書早四十年的《宗鏡錄》，已有二十七祖為般若多羅的說法。何況敦煌出土的殘卷：《祖師傳教西天廿八祖唐來六祖》，所記的「西天」祖師，第二十七位也是「般若波羅東天竺國人」，[\[26\]](#)與《宗鏡錄》所記的般若多羅，只有一個「多」字，寫成「波」字相異而已。由此可見，《宗鏡錄》所說的第二十七祖，可能別有所據。

如果說《宗鏡錄》所說的祖師傳燈系譜，別有根據；然而此一說法，仍不足以證實禪宗燈譜真的出於印度。剛巧相反，與「見性」有關的這位「波羅提尊者」，卻真的是名字陌生，不見經傳。他的故事及「見性」論，在延壽以前，別無所聞。延壽博學多聞，在《宗鏡錄》中，廣引經論雜錄數百種，自己並沒有改造禪史的痕跡。因此我們可以推定，「波羅提尊者」的「見性」之說，一定在某一晚唐五代的著作中提到，所以延壽才在書中引用此說。從「見性」思想的內涵上講，波羅提所講的「性在作用」，正好與江西禪法所言：「起心動念，彈指動目，所作所為，皆是佛性全體之用，更無別用」的理論一致。[\[27\]](#)

《景德傳燈錄》所記的禪宗祖師論見性，與《宗鏡錄》大致相類，並有選擇的痕跡。

p. 67

大致相類，指的是其所記的禪宗祖師有波羅提、五祖弘忍；牛頭禪師有雲居智禪師；保唐一派有無住；洪州一系有慧海、洪恩、如會等人；荷澤一支雖然未提神會，卻記錄了宗密答蕭俛的問見性書；青原一系的有文偃、全豁等人。因此對其他宗派的排斥，並不是絕對的。說《景德傳燈錄》的編纂有選擇性，指的是對祖師地位的排列與取材的淘汰。所謂地位排列，就是青原、南嶽兩支並盛，其他各支材料不全；有些早期討論「見性」的文獻，此時在《景德傳燈錄》中，有的如江西禪師大義、慧海、無業等的「見性」理論，均受到編者的重視；與之相反，首先提出「見性」問題的荷澤寺神會禪師，只在〈宗密傳〉所附的文件中，間接看到。《錄》中未見神會的「見性」理論，一個可能是當時大亂初平，文獻不全；另一個可能，就是編者的取舍標準有別。

X X X X

北宋王朝，統一中國，重新建立了中央政權。統治人士有鑒於唐代藩鎮勢力過大，不聽中央調遣，甚至叛逆造反，民不聊生，終於拖垮了李唐帝國；於是採取重文輕武的政策。在這一重視文化建設，以人文精神重新建立社會風氣之下，重視人文價值，強調正統成了北宋的當急之事，以儒家為主的官僚集團，重視歷史，讚揚正統，穩定社會結構，形成了一種新風氣。新儒家人文主義的抬頭與主導，使家庭人倫關係，受到極端重視，這就導致以寺院為主，師徒關係為綱的佛教傳統受到排斥。就是在這一時代轉變的關鍵過程時刻，佛教一部分領袖人物，重新檢查自己的歷史，找出宋代佛教應付世局的方法。其中代表人物之一，就是契嵩（1007～1072）。這位和尚，看到在關洛佛教消失以後，禪宗

雖然獨盛，然而宗派分歧，歷史混亂，禪書中的文風太老，價值混淆，無法應付時代的新風氣。於是他學習流行的「古文」筆法，統一禪宗歷史傳說，從唐代佛教世俗思想脈絡中，找到與儒教價值相通的概念——如孝道、五常、尊君、輔國等，重新加以包裝，向士大夫結交，向皇帝獻策。佛教思想受到這一運動影響者，有許多方面，此處不宜作進一步的討論，以免分散焦點，妨害主題。現在要討論的，仍是「見性」思想，在禪宗有何變化？

契嵩費了一番功夫，編成三部意識形態非常濃厚的禪書，建立他心目中的禪史「正統」，題其名曰：《傳法正宗記》（九卷），《傳法正宗定祖圖》（一卷），《傳法正宗論》（二卷）。他寫此三書的目的，在其所撰之〈上皇帝書〉中，自己表達說：

臣嘗謂，能仁氏之垂教，必以禪為其宗，而佛為其祖。祖者乃教之大範，宗者乃教之大統。

p. 68

大統不明，則天下學佛者不得一其所詣；大範不正，則不得質其所證。……臣不自知量，平生竊欲推一其宗祖與天下學輩息諍釋疑，使百世而知學有所統也。[28]

禪宗從盛唐時期發展以來，禪宗人士的頓悟之說、定慧等持、即心是佛等新的口號，與印度佛教的傳統理論與方法，如四果、六度、十地、十二因緣等，逐階漸修的主張大不相同，遂使禪宗與傳統佛教信仰者之間，造成對立的緊張關係。由晚唐起的宗密（780~841）迄五代的延壽等有識之士，先後宣揚禪教一致的主張。但是宗密等人所主張的，是要使傳統的佛教人士與禪宗學人，「知一佛無二道，四河無異味」。[29]因此在理論方法上，是學術性的討論。宗密自己清楚表示說：

經是佛語，禪是佛意，諸佛心口必不相違。[30]

於是宗密「以如來三種教義，印禪宗三種法門」。以達到「融瓶盤釵釧為一金，攪酥酪醍醐為一味」[31]式的宗教融通超越。到了契嵩的手中，「教外別傳」已經排斥了佛經，南嶽、青原兩家以外的禪宗已經沒落，貶為「傍支」，契嵩以他的師承及教旨，通過他的〈上皇帝書〉，藉用中央皇權的威力，確立「教之大範，教之大統」。在這一過程中，既未陳述經中所說的佛語，也未理會別家禪師的旨意，只講他所宣揚的禪理與方法，可以說是一種標準的意識形態性的表現。

就「見性」思想而論，契嵩在《傳法正宗記》中，有三次記載「見性」一詞；又在《傳法正宗定祖圖》中，記有一次。這些記載，二處與菩提達摩有關；二次涉及到六祖慧能。其中菩提達摩部份，是契嵩所著重的。

《傳法正宗記卷5·天竺第二十八祖菩提達摩尊者傳上》稱，[32]達摩的同門是佛大先，佛大先的門人又分爲六宗，其中一宗曰無相宗。達摩本來是「南天竺國」的三太子，無意王位，剃度出家。後來其姪異見王毀訾佛法，乃遣其法姪波羅提前往，與王辯論，其中提到「見性是佛……今現在用，王自不見」一段，除了數字不同以外，基本上與《宗鏡錄》及《景德傳燈錄》所記的對話相同。但是在對話之前，卻增加了長達數百字的達摩傳記，

p. 69

全然不是歷史事實。其內容所涉甚廣，此處無法也不必要作討論；但是有兩點與「見性」有關，應該提出，加以分析：

第一，與異見王辯論「見性」的波羅提，名字首次在《宗鏡錄》中出現。《宗鏡錄》中，先敘「第二十七祖般若多羅」，下記「此土初祖菩提達磨多羅」，[33]在這二傳之間，夾了「西天波羅尊者」一段，包括其「見性」辯論在內。至於波羅提在禪燈祖譜中的地位，及其與第二十七祖或「此土初祖」是否有關，《宗鏡錄》中未有說明。到了《景德傳燈錄》中，有關波羅提的記載，移入「第二十八祖傳」中，其人也變成菩提達摩的師侄輩；而他與國王的「見性是佛」之辯，也變成是奉達摩之遣而去的故事。《傳法正宗記》在這個故事上，抄襲《景德傳燈錄》，但是不提其他禪師的「見性」論，把這一問題變成只與達摩有關。後來他在《傳法正宗定祖圖》中，乾脆直說，菩提達摩所傳之數，就是「直指人心，見性成佛，不資文字」。[34]如此以來「見性成佛」的說法，從波羅提的口中，一變而成達摩師侄奉命而說，再變而成達摩東來「其所傳授」了。

第二，《傳法正宗記》記述「見性」的另二處地方，都與慧能有關。其一是在五祖見到慧能偈語「菩提本無樹，……」之後，「恐嫉者相害，乃佯抑之曰：此誰所作，亦未見性。」其二，在慧能初聞《金剛經》時，從客人的口中，聽說弘忍大師有言：「若持此經，得速見性」。[35]關於宋代以前禪宗的「見性」思想，我曾有專文討論，此處不再重複。契嵩的貢獻，是在把「見性」思想，列爲菩提達摩特有的教旨，弘忍時加提起。除此而外，不及其餘諸家。陳垣曾說：「嵩蓋工於爲文，疏於考

史，又往往為感情所蔽，於偽史料既不能割愛，於前輩復肆意譏評。」
[36]這幾句話正好作意識形態與史學分別的比照。

除了以撰寫歷史的方法，使禪宗的傳統及教義定型以外，其他著名的數位禪師，還以創作與評述並用的「公案」，使禪學定型統一。這種努力的結果，就使禪宗的傳統以四句話概括，其中「見性成佛」就是四句的結束。公案的選擇與編輯，以克勤（1063～1135）的《碧巖錄》最為成功，對後代的禪宗影響深遠。《錄》中集有禪宗公案一百則，每則分三個層次：公案敘述，雪竇（重顯，980～1052）頌古，克勤釋文。書中談到有關「見性」的章節，有兩處地方：一處是本書開頭的第一個公案——梁武帝問達摩大師如何是「聖諦第一義」？在敘述這一事件時，《碧巖錄》稱：

p. 70

達磨遙觀此土有大乘根器，遂泛海得得而來，單傳心印，開示迷塗，不立文字，直指人心，見性成佛。[37]

這裡所說的故事，沒有歷史根據，全是禪宗意識形態的表現。本文開始，對此已有說明。這裡要指出的是《碧巖錄》的首則公案，雖然確定「見性」是達摩所傳的教義，但他的傳法文字，由「單傳心印」到「見性成佛」共有五句，還不是後來常見的四句。

禪宗教旨的四句概括，出現於同書第 2 卷。在第十四則公案中：「僧問雲門，如何是一代時教？」克勤在敘述此一公案時說：

禪家流，欲知佛性義，當觀時節因緣，謂之教外別傳，單傳心印，直指人心，見性成佛。[38]

文中「單傳心印」一語，與流行的「不立文字」一句不同。因為《碧巖錄》曾被克勤的「大弟子大慧禪師，乃焚其書」，而焚書的理由正是祖訓「不立文字」。現在流傳的本子，是後來重刻的，不知「單傳心印」一語，是原來如此，抑是後來修改的？

到了慧開（1183～1260）所編的公案《無門關》中，孟珙（1195～1246）為之書跋，文中已有：「達磨西來，不執文字，直指人心，見性成佛。」[39]之語。孟珙官至少保，《宋史》有傳。[40]

另一本禪書《人天眼目》卷5，有〈五問〉一章，其中之一是這樣的：

問曰：達磨大師，自西天帶《楞伽經》四卷來是否？答曰：非也。好事者為之耳。且達磨單傳心印，不立文字，直指人心，見性成佛，豈有四卷經耶？[41]

此書為南宋僧人智昭所編，成書於西元1188年前後。至於後來記述禪宗傳統的四句標準，則見於宋代陸庵所編的《祖庭事苑》：

p. 71

傳法諸祖，初以三藏教乘兼行。後達摩祖師單傳心印，破執顯宗。所謂教外別傳，不立文字，直指人心，見性成佛。[42]

此書成書於西元1108年。

X X X X

通過本文的討論，現在可以得到下列數點結論：

- 一、「見性」思想的進入禪宗典籍，最早當推《楞伽師資記》，與道信、弘忍的禪法有關，但還不是重要問題。直到神會滑台論戰中，「見性」變為有爭論性的問題。由西元第八世紀中，直到唐代末年，此一問題成為熱門論題，參與討論的禪師，包括荷澤、牛頭、江西、石頭各系。唐代的統治階層，上起數位皇帝，下迄宰輔刺史等官，都向禪師們請教「見性」思想。
- 二、唐亡以後，禪宗的派系隨著時局的發展，有興有衰。「見性」在此一時期的禪書中，一方面保存下晚唐的許多材料；一方面又有新的創造。《祖堂集》首先改寫歷史，將「見性」思想列為達摩教旨。《宗鏡錄》也有初祖「直指人心，見性成佛」之說。《宗鏡錄》進一步增加二點：其一、引用《首楞嚴經》的文字，將「自性」與「佛性」統一起來。其二、西天「尊者波羅提」也有「見性是佛」與「性在作用」的教義。《宗鏡錄》記此事於第二十七祖「此土初祖」之間，但未明言這位「尊者」是否是西天第二十八祖；也沒有交代他與祖師有任何關係。到了《景德傳燈錄》中，波羅提忽然變成禪宗此土初祖在天竺時的師侄；而他的「見性」之說，也變成奉達摩之命而提出的論說。
- 三、到了契嵩的書中，達摩與波羅提的關係，再次予以肯定，並且在他的《傳法正宗定祖圖》，乾脆說「見性成佛」之說，是菩提達摩自己的教義。禪宗其他的傳心教材，如《碧巖錄》、《無門關》、《祖庭事苑》等，接踵

而起，合唱「見性成佛」，是達摩祖師所傳的「心法」。除此而外，不及別家。這種獨尊一家之言，排除歷史真相的百家異說，正是典型的宗派意識。這種定型成史的教旨，卻沒有歷史事實根據。從歷史而言，這種以粗糙編製史書以定型教義，可以說是可笑的荒唐事。但是如果從修道者的親身經驗而言，如果這幾本《燈錄》或《公案》，真的能啓發一個修道者見性成佛，

p. 72

得到解脫，管它歷史是真是假。宗教與歷史、修道經驗與知識之間的區別與是非，正在此點。

(1995 年 4 月完稿於 Hamilton)

關鍵詞： 1. 禪宗思想 2. 見性成佛 3. 宗教與歷史

p. 73

The Doctrine of "Seeing the Nature and thus to become a Buddha" in Ch'an—A Study of its Development and Formulation

Jan Yün-hua
Professor Emeritus, McMaster University

Summary

According to the history of Ch'an Buddhism compiled from the 12th century AD. and thereafter, the doctrine of "Seeing the Nature and to become a Buddha" was transmitted directly by the first patriarch of Ch'an Buddhism, Bodhidharma himself. However, this study finds that phrase of "Seeing the Nature" was first appeared in a Ch'an Buddhist document compiled in the

early years of the 8th century AD., then developed into a hot topic by Shen-hui (648 - 758) and other Ch'an masters around 800 AD. It was not until the 10th century, that the doctrine began to be associated with Bodhidharma though he was still regarded as one of the discussants. During the subsequent two centuries, Ch'an Buddhism became more dominant in Chinese religious life, some leading Ch'an historians and / or masters have rewritten their history, ascribed this teaching exclusively to the First Patriarch, and formulated the phrase "Seeing the Nature" into the four standard lines as "Transmitted outside the teaching tradition, not establish written doctrine, pointing to the Mnd directly, seeing the Nature thus to become a Buddha." Thereafter, this attribution of the doctrine to Bodhidharma and formulation of the four standard phrases became the orthodox teaching in Ch'an Buddhism.

[1] 引自《大正新修大藏經》，第 48 冊，頁 140 上～中欄。從此以下，注中簡寫為 T48，頁 140a～b。

[2] 冉著論文，刊於恒清教授所編：《佛教思想的傳承與發展》（台北：東大，1995），頁 283～308。

[3] 引自柳田聖山整理本，收於《禪の語錄 2—初期の禪史 I》（東京：筑摩，昭和 54 年再印），頁 255。

[4] 同上書，頁 287。

[5] T48，頁 338b、340a、343c、344b、345a、348b。

[6] T48，頁 338b。

[7] 見印順著：《中國禪宗史》（台北：正聞，民國 60 年），頁 361。

[8] 參閱注 2 所引拙文。

[9] T47，頁 751b。

[10] 見平野宗淨本，收於《禪^田語錄 6：頓悟要門》（東京：筑摩，昭和 54 年），頁 168。

[11] 這是晚唐詩人韋莊（836～910），在其名著《秦婦吟》中，對唐都長安階落中的描繪。

[12] 見《祖堂集》，頁 350b。以下此書於注中簡稱《祖》。

[13] 見柳田本，收於《禪の語錄 3：初期の禪史 II》（東京：筑摩，昭和 54 年再版），頁 68。

[14] 見《宋藏遺珍·寶林傳·傳燈玉英集》（京都：中文出版社，1975 年），頁 132d。

[15] 《祖》，頁 36a。《寶林傳》所記，見上注所引書，頁 132B。

[16] T48，頁 431b～c。

[17] T48，頁 672b～c。

[18] 見注 7 所中引印順之書。

[19] T19，頁 111c。參閱羅什之譯經，收於 T15 冊。

[20] 見《佛教語大辭典》，頁 321c。

[21] T48，頁 937a。

[22] 同上，頁 939a～b。

[23] 見《卍新修續藏經》卷 10，頁 532a。

[24] 見 T51，頁 216a。

[25] 見《神會和尚遺集》（台北：胡適紀念館，民國 59 年），頁 30。

[26] 參閱田中良昭著：《敦煌禪宗文獻¹⁴研究》（東京：大東，昭和 58 年），頁 107~119。

[27] 引自宗密著：《禪門師資承襲圖》。參閱作者書：《宗密》（台北：東大，1988 年），頁 130~133。

[28] 引自 T51，頁 715a~b。

[29] 見惟大撰《重刻禪源詮序》，T48，頁 397b。

[30] 同上書，頁 400b。

[31] 見裴休著《禪源諸詮集都序敘》，T48，頁 398C。

[32] T51，頁 739a~741c。

[33] 見注 22。

[34] T51，頁 771c。

[35] 見 T51，頁 746c、747a。

[36] 引自陳書：《中國佛教史籍概論》（北京：科學出版社，1955 年），頁 112。

[37] T48，頁 140a~b。

[38] 同上書，頁 154c。

[39] T48，頁 299b。

[40] 孟氏傳見《宋史》卷 412。

[41] T48，頁 327c。

[42] 引自《卍續藏經》，第 113 冊，頁 66c。