



中國佛教的圓融之路

——本文上接122期「印度佛教的絕對觀念」

十二、諸眼者……

常之因反其量，亦非其用，由有緣耳編轉變無常不諸矣矣哉。

見與變同一支亦之一因以緣，以由表門見變專站。知立變異無

常之出量，實非其用，為其時變常之而轉站。轉變耳編，諸

變耳編因緣變異無常時，日：眼見白等若若同，轉變耳編以無

量非用之故。一問：轉變耳編常之其量非用之故，亦非其用，以

常一（續完）

依佛教觀點說，此即無異作繭自縛，成一魔道。所以禪宗提倡不從「教」入，有其至理。由此我們亦可以發現禪宗的前提：最高的真實非語言對象，而只有通過實踐打通。這樣的一個觀點，與中觀、三論是一致的。但是，從實踐上說，人能照見真實，在主体上不能不設定人有照見真實的能力。自果位觀因位，亦即自佛眼觀眾生，則知一切眾生本具佛性或如來藏自性清淨心。這是超越的肯定，是佛教走真心之路的真實智慧所在。所以關鍵不在於思維，而在於甦醒自性（真心）。禪宗躍過文字思考的曲折，直指眾生的存在本質，一方面是基於上文所說的思維方式的限制：最高真實非語言對象，一方面是基於對象生存在本質的肯定。兩面配合，既上承中觀、三論的存有觀點，亦上承佛性、如來藏系統的真心觀點。不過自實踐立場上看，禪宗不能不更重真心，因為這纔是工夫的下手之處。所以現在我們處理禪宗的問題，不能只從方法論上看。若從方法論上看，則禪宗開「宗門」，破語言、捨語言、死句、活句，以致後世的有對無對、棒喝、磨磚、斷指、擊竹、打蛇、斬貓，種種奇詭姿態，動魄驚心，都不過是方便，

其夫或與變，亦非其用者。

其夫或與變，亦非其用者。

其夫或與變，亦非其用者。

其夫或與變，亦非其用者。

其夫或與變，亦非其用者。

其夫或與變，亦非其用者。

其夫或與變，亦非其用者。

其夫或與變，亦非其用者。

其夫或與變，亦非其用者。

其夫或與變，亦非其用者。

其夫或與變，亦非其用者。

其夫或與變，亦非其用者。

其夫或與變，亦非其用者。

其夫或與變，亦非其用者。

其夫或與變，亦非其用者。

其夫或與變，亦非其用者。

其夫或與變，亦非其用者。

（未完）

霍韜晦

全賴教者的當機立斷，以點撥心靈；事過情遷，即未必有用（若依此意，則後人專攻公案、苦參話頭，亦可能枉費精力，故圓悟禪師所集的公案書「碧巖錄」，最初亦曾被其弟子大慧禪師所燒，用意即欲避免後人假借）。祇要用之有效，一切方式、手段都可以允許，所以禪宗累積下來的公案、語錄、評點，文字極多，這也是一項弔詭。因此，若純從方法論的觀點看，是不能有歸宿的，我們必須從禪宗的「教外」活動中，發現它所設定的前提；把它的奇詭表現，放回佛教思想的大脈絡中來了解。方法的表現可以無限，但它所依據之理不能無限。禪宗雖主「教外」，其實它只是不從教門入，而非非廢教所詮之理。理是普遍的，禪宗畢竟是佛教思想中的一支，依此觀點，我們便可以看清楚禪宗所站立的位置，與教相的入路如何會通，從而了解它的所傳的「法」。這一個意思，其實在達摩禪法中已經表明。達摩傳禪法於慧可，跟着以四卷「楞伽經」（宋譯本）授可，說：「我觀漢地，惟有此經，仁者依行，自得度也」^{①⑤}。據說，自此慧可門下即以「楞伽」為「心要」，「隨說隨行」^{①⑥}，由此開出重視「楞伽經」的系統，結果產生唐代玄曠、淨覺所述的「楞伽人法志」及

「楞伽師資記」，這也就是近代人所指稱的楞伽宗⁷⁷。不過，達摩授「楞伽經」給慧可，目的只是印心，即「藉教悟宗」，並非用來說教。因為達摩的禪法，是「大乘安心之法」，據曇林（亦達摩弟子）所記，是可以從多方面入道的，但「要而言之，不出二種：一是理入，二是行入」。此中「理入」是：

理入者，謂藉教悟宗，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（無）他，凡聖等一，堅住不移，更不隨於言教，此即與眞理冥狀，無有分別，寂然無名，名之理入⁷⁸。

由此一段說明，即可了悟達摩爲什麼要以「楞伽經」印心了，因爲他所深信的衆生的存在本質正與「楞伽經」所說的如來藏相同（參看上文言「楞伽經」處）。在此前提下修習禪法（壁觀）是一種方便，這也就是「藉教」；最後即可達到自證境界，這也就是「悟宗」。兩者的關係是超越的肯定與實踐證明的關係，「楞伽」肯定有超越的心性，作爲成佛之因，通過它的作用來化解現實上的染污、虛妄，但若無達摩的禪法，則這一超越心性的存在亦祇是理論上的設準而已。

從理想的追求上看，點出衆生超越的心性，是十分重要的，因爲成佛的動力不能在現實的心靈上求，所以必須開拓「心」的意義，以見本質存在的深度。成佛的實踐不外是此心的躍動。這一點「楞伽經」是確立了，所謂「諸佛心第一」⁷⁹，後世禪者常強調此語；又說：「佛語心爲宗，無門爲法門」⁸⁰。此中「心」義，指的當然是超越的如來藏眞心。

「楞伽」以後，教相門中沿同一方向發展而有傑出成就的是「起信論」。由於「起信論」的論旨更爲鮮明，二門的結構更爲善巧（參看上文言「起信論」處），所以依「起信」說禪的亦漸多（後來更產生有問題的「楞嚴」，而依「楞嚴」徵心），如弘忍、神秀的修心、觀心法門就是代表⁸¹。從思想形態上說，早期禪宗，自達摩到弘忍，中間除了四祖道信門下旁出一支牛頭禪外，基本上都是屬於「楞伽」系統。這一系統的特色就是接受以如

來藏爲衆生的存在本質的前提。

但是，接受如來藏觀念，在實踐歷程上說可能祇是起點。在實踐過程中，禪的目的固然是對向如來藏，但禪的訓練最先却是從去除妄心着手，觀現實上的一切法都是自心境界，即由自心的分別活動所出。此一「心」義，當然不是如來藏眞心，而是識心。由識心的分別活動，結果人陷於虛妄世界中而阻隔了對眞實的體證。所以禪定的訓練必先去除識心之執，以見凡構成對象的事物都是如幻如化，於是此對象觀念亦空，存有的世界根本不存分別，一切主體（識心）的動作都是強加阻隔。由此所謂禪的經驗眞實即是不從識心而起的經驗，消除識心的阻隔而直緣實相。「般若」說空的眞意趣在此，所以禪宗的發展必然與「般若」結合，而領悟到「恒沙諸佛法界無差別相」⁸²，因此若能以此爲緣，便可以成就最高的禪觀。這就是道信所極力提倡的「一行三昧」法門，主張由念佛下手，「繫心一佛，專稱名字」，到最後「攀緣不起，則泯然無相」。但無相並非無心，而是「亦不念佛，亦不提心，亦不看心，亦不計念，亦不思維，亦不觀行，亦不散亂」，由此得出「直任運」三字，把識心的分別作用完全化除，於是主體的活動亦即存有的活動，所謂「念佛心是佛，妄念是凡夫」⁸³，是應該在這「任運」的基礎上了解的，這樣的一個觀點，可以說與般若、三論、天台之「無任」觀念相通。據說，道信早年在江南遊學，曾與三論、天台宗人交往⁸⁴，則在思想上受到三論、天台宗人的存有觀點的影響亦大有可能。不過，如此的安心法，是不免以客觀存在爲主，以求主體的順應融合，與達摩禪的總體認眞心是不同的。

由道信的法門，再進一步，徹底確認客觀存在的籠罩性，以吞沒主體，就是稱爲牛頭禪的法融。法融是否出自道信門下？近代學者多表懷疑⁸⁵，但思想上的關連是有的，至少，雙方都與三論宗人有密切來往⁸⁶。問題是法融較之道信更傾向般若、三論，着重「道」的普遍性、絕對性，主體於中並無位置。法融著「絕觀論」，屢言「道無所不遍」，「虛空爲道本」，因此「不須立心，亦不須強安」，甚至仿古藏「草木成佛」語氣，說「草木久

來合道」⁸⁷，難怪宗密稱之為「泯絕無寄」。宗密「禪門師資承襲圖」云：

牛頭宗意者，體諸法如夢，本來無事，心境本寂，非今始空。迷之為有，即見榮枯貴賤等事，事跡既有，相違相順，故生愛惡等情；情生則諸苦所繫。夢作夢受，何損何益？有此能了之智，亦如夢心；乃至設有一法過於涅槃，亦如夢如幻。既達本來無事，理宜喪己忘情。情忘即絕苦因。方度一切苦厄。此以忘情為修也⁸⁸。

若宗密的見解不誤，則牛頭禪不但依據般若、三論，亦會通中國道家思想，以「道」言心，最後必歸於心無功用，純是自然運轉了。這樣的一個主體觀念，雖能去除它的虛妄分別性，但正如我們上文對三論、天台的批評，是未能建立起主體的能動性，以交代價值根源，實踐根源的。大概印度的般若系統，祇看到識心的分別作用，假名阻隔實相，於是要求消解，而未反省到主體可以有其他層次、其他作用，所以它的理論是尙待推進的，牛頭禪以此為禪觀的前提，因此也不能算是一個完滿的禪法。

以上兩個禪宗系統，一以「楞伽」為中心，一以「般若」為中心，充分說明教、禪之旨，原可一致，教理有推進之道，則禪法亦有開新之方。當兩者的宗風樹立，這也就是說，基本的入路已經選定，發展的方向也就有了軌範了。因此，教相門中天台、華嚴的義理相繼發展，禪的方法亦愈來愈豐富，它們不一定可以構成嚴格的對當關係，但相呼應却是可能的。所以當禪宗進一步出現了慧能、神會的禪法時，就引起了宗密的判攝。

宗密著「禪源諸詮集都序」，以禪的形態有三宗，因此其所契合之教亦當有三種，對應如下：

禪三宗

息妄修心宗

泯絕無寄宗

直顯心性宗

教三類

密意依性說相教

密意破相顯性教

顯示真心卽性教

首先，息妄修心宗是指「衆生雖本有佛性，而無姓無明覆之不見，故輪迴生死」，「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」⁸⁹。這主要是指當時稱為北宗的神秀禪，亦即傳統以「楞伽」亦攝「起信」、「楞嚴」為中心的禪。其次，泯絕無寄宗是說「凡聖等法，皆如夢幻」，「無法可拘，無佛可作，凡所有作，皆是迷妄。如此了達本來無事，心無所寄，方免顛倒，始名解脫」。這主要是指牛頭一系的禪，亦即以「般若」、「三論」為中心的禪。最後，直顯心性宗說「一切諸法若有若空，皆唯眞性，眞性無相無爲，體非一切，謂非凡非聖、非因果、非善非惡等，然即體之用而能造作種種，謂能凡能聖，現色現相等」。宗密在「禪源諸詮集都序」中未舉此宗名字。但在「禪門師資承襲圖」中，則以爲是洪州馬祖禪⁹⁰。不過宗密又進一步分解直顯心性宗爲二類：

於中指示心性，復有二類。一云：卽今能語言、動作、貪、瞋、慈、忍、造善惡、受苦樂等，卽汝佛性。卽此本來是佛，除此無別佛也。了此天真自然，故不可起心修道。道卽是心，不可將心還修於心；惡亦是心，不可將心還斷於心。不斷不修，任運自在，方名解脫。性如虛空，不增不減，何假添補，但隨時隨處息業……此卽是爲眞悟、眞修、眞證也。二云：諸法如夢，諸聖同說，故妄念本寂，塵境本空，空寂之心，靈知不昧。卽此空寂之知。是汝眞性。任迷任悟，心本自知，不藉緣生，不因境起。知之一字，衆妙之門⁹¹。

雖分二類，勘「禪門師資承襲圖」，可知其第一類卽牒上文所說的馬祖禪，第二類是指神會禪。宗密未提慧能，大概他認爲神會得傳慧能之正宗，因此慧能禪卽是神會禪。神會能否代替慧能？這個問題當然尙須細究，但當時正處於神會上爲慧能爭得法統之後，則以神會代表慧能的想法是很自然的；否則，以慧能的地位，宗密不應畧過。其次，宗密分禪爲三宗，主要的根據在教亦三種。其中第一種密意依性說相教內更分三類：一、人天因果教，二、說斷惑滅苦樂教，三、將識破境教，而將第三類與禪門息妄修心宗相扶會。跟着第二種密意破相顯性教，宗密以爲這卽是禪門的泯絕無寄宗。最後僅餘第三種顯示真心卽性教，「此教說

一切眾生皆有空寂真心，無始來性自清淨，明明不昧，了了常知，盡未來際常住不滅，名為佛性，亦名如來藏，亦名心地⁹²。」這很明顯是指華嚴圓教，把存在掛在真心上說。因此，若加分析，亦可以有重心，重性二途。天台圓教就是走重性之路，若以此配禪的直顯心性宗的第一類馬祖禪，也很適當。但宗密於教門並未作此分解，所以配搭起來，未能精切；而於第一配搭中，以唯識教配息妄修心宗亦有問題，在顯示真心卽性教中，宗密列舉經籍「華嚴」、「密嚴」、「圓覺」、「佛頂」、「勝鬘」、「如來藏」、「法華」、「涅槃」等四十餘部，亦嫌籠統，足證宗密對於諸經的特殊教相，未能一一分別，所以頗引起後人批評。此中問題的關鍵，在於宗密的判教觀念。宗密判教，並非全同於華嚴。他的五教理論，在「原人論」中已經披露，內容與「禪源諸詮集都序」全同。卽就後三教而論，「原人論」所列的名稱是：大乘教、大乘破相教、一乘顯性教，宗密認爲：已經概括大乘教義而無餘，這也就是華嚴大乘相始教、空始教與圓教（亦攝終教）的翻版，所以天台的圓教不能在內。以此三教，看禪的三宗，自然統攝不盡，數年前牟宗三先生曾予以改判，是有道理的。不過，牟先生以直顯心性宗的第一類爲慧能禪，並與天台圓教相配，則似不能無問題⁹³。因爲正如上文所說，宗密自己的意思是指馬祖禪的，而慧能能否與天台相配，關鍵則在於對慧能的了解。至於牟先生的第二點意思，以慧能禪爲祖師禪，而勝於神會的如來禪，這是合乎後期禪師（仰山以後）的觀點的。但在宗密時代則尚未發生這一問題，今暫可不論⁹⁴。

我自己的意思，則認爲慧能禪是雙承「楞伽」與「般若」的，亦卽一方面接受以如來藏爲衆生的存在本質的前提，而上契於由達摩至弘忍的禪法；一方面體會到心的活動，亦祇是自然任運，而有會於道信、法融的禪法。歷史資料顯示：慧能起自南方，在文化淵源上與道信、法融的法門較近。事實上慧能在未禮弘忍以前，已經聽人讀誦「金剛經」而有所感，後來又因「金剛經」的「無所住而生其心」一語而大悟（按：敦煌本無此記述），可見他最先契入的是一任運呈現的心靈，所以後來主張「無念爲宗，

無相爲體，無住爲本」⁹⁵。但是，人在未悟之前，總是以識心住相，而不免有染，欲去除住相卽須設定有一本淨的真心以翻染，最後起此染淨相對而成一絕對的眞實世界。所以弘忍教慧能「識自本心，見自本性，卽名丈夫、天人師、佛」，而慧能大悟之後，亦知「一切方法，不離自性」，於是表示：「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。」⁹⁶這一「自性」意義，就是「識自本心，見自本性」的性；性也就是心，所以與如來藏系的經典相通。慧能認爲，能夠如此了解本心，卽已至本心全幅展現，亦卽眞實全幅展現，一切皆如如的境界，而跨過了觀心、修心的實踐歷程；因此這是頓教，非有上根利智的人不能徹入，由於慧能的思想已經通透玲瓏，所以指點別人時能夠單刀直入，語語警策；也許，這纔是慧能的魅力所在。但從其思想對主體的扣緊來說，是更近於華嚴的。神會後來着重「本心」、「佛心」的取證，從其與慧能的關係上看，可以說是慧能觀念向華嚴方面的延伸。不過由於慧能亦同時強調心的任運、無功用性、順此發展，便成爲祖、南泉、趙州一路。所謂「平常心是道」，要眠則眠，要坐則坐，一切當下卽是，又頗近於天台的卽空卽假卽中了。

慧能以後，弟子次第共開了五宗（臨濟、沩仰、曹洞、雲門、法眼），但所依之教門一方面由於世運轉移，一方面由於內部理路的限制，一時未有新機，所以五宗轉在接引、施教方式上創意，亦各有精采。但亦正如上文所說，這是方法論的問題，未可孤立了解。唯一使我們要重複的，是中國佛教發展至此，已眞正全部融化於現實，日常語言、具體事物、行住坐臥，無一不是道了。由印度佛教傳來的思辨方式竟然全部消解，了無痕跡。隨心自由揮灑，更無任何黏滯任何阻隔，而眞理卽在目前。由迷反覺，亦不過是彈指間事。所以，禪宗是連圓教的概念亦不言的圓教。

結語

以上，我們敘述中國佛教思想的特質，從兩條不同的入路、四個宗派的次第建立中，可以看出中國佛教的整個方向都是向圓融

之路而趣。絕對，無異是他們所設定的最高境界，但這個境界並不孤離，最後仍然回歸於現實，在現實的基礎上解消一切對立，以成一超世間而在世間的智慧。唯一可以分別的是他們的圓融表現，由於思想的入路不同而各有所向。此中：三論宗是言教運用上的圓融，天台宗是存有論上的圓融，華嚴宗是現象論上的圓融，至於禪宗，則預取了前三者的教相，而化為行道上的表現，所以禪宗不是「說」圓融，而是「行」圓融。（完）

〔註釋〕

- ④0 知禮云：「當宗學者因此語故，迷名失旨，用彼格此，陷墜本宗良由不窮『即』字義故也。應知今家明『即』，永異諸師。以非二物相合，及非背面相翻，直須當體全是，方名為『即』。」又云：「理具三千俱名為體，變造三千俱名為用，故云俱體俱用：……夫體用之名，本相即之義故。」（同上，頁七〇七，七一五）
- ④1 「摩訶止觀」卷六，謂「若象生無出世機，根性薄弱，不堪深化，但授世藥。如孔丘、姬且制君臣、定父子、故敬上愛下，世間大治……元古混沌，未宜出世，邊表根性，不感佛興。我遣三聖，化彼真丹，禮義前開，大小乘經然後可信。」（「大正藏」卷四六，頁七八）卷十又云：「驗之以元始，察之以歸宗。則涇、渭分流，菽、麥殊類，何意濫以莊、老，齊於佛法。」（頁一三五）此類批評，智顛言之頗多，可見其對待中國傳統的態度。大概在智顛心目中，老莊主自然，因此不能建立因果；周孔僅說禮義，不足成出世間善。
- ④2 阿賴耶識有能藏、所藏義。能藏是因相，所藏是果相，此即顯示阿賴耶為一切法之因，同時亦為一切法之果。此義，安慧解之最明，參看拙著「安慧『三十唯識釋』原典釋註」，頁三九——四一。
- ④3 此據「攝大乘論」說。解釋參看拙著「佛家哲學中之轉依義」（香港「人生雜誌」第三十一卷，第八期，1966）一文。
- ④4 此中之主要問題，在種子現行須「待眾緣」上。如是，無漏種子之增長即須賴先成之佛之言教，前更待前，則終無一佛能成。此義，業師唐君毅先生先言之，見「中國哲學原論·原性篇」（香港新亞研究所，一九六八），頁二二七——二三〇。此外，更有無漏種子是經驗本有抑超越本有的問題，見牟宗三先生「佛性與般若」上冊，頁三一四。
- ④5 魏譯「楞伽經」卷七，大正藏卷一六，頁五五六。
- ④6 方東美先生以為「楞伽經」是「善惡二元混在一起」，結果生命本源便不清淨了（見方先生講「華嚴宗哲學」，「中國佛教第二十三卷，第一期及第九期」，1978年）。這對「楞伽」可能有誤解。同註④3。這兩句依呂澂說，是誤解原文，把「如來藏和藏識分成兩事」（「起信與禪」、「現代佛學」，一九六二年第五期）。今勘梵本、原文可譯為「若名為如來藏之阿賴耶識不轉依，則七轉識不滅」（據南條文雄校訂本「梵文入楞伽經」，京都大谷大學，1956·p.221譯出）。故從文獻觀點言，呂氏之說有理，魏譯未見忠實（可參考唐譯本）。但呂氏立場，是以阿賴耶說如來藏，把如來藏的特性取消，此即不合理。蓋「楞伽」明言其義理出自「勝鬘」，「勝鬘」是肯定如來藏的，但未能及於染污法的生起，「楞伽」順此而開出阿賴耶識一面，所以在思想史上，這是以如來藏為主，阿賴耶識為客的思想路線。呂氏之說恰予顛倒，關於此義，牟宗三先生亦有批評，見「佛性與般若」上冊，頁四三九以下。
- ④8 以上引文，見「大正藏」卷三三，頁五七六。
- ④9 參看拙著「如來藏與阿賴耶識」（「中國學人」第六期，香港新亞研究所，一九七七），第三、四節。
- ⑤0 「大正藏」卷三三，頁五七八。
- ⑤1 法藏「大乘起信論義記」云：「真心隨流作染淨諸法，染淨等法本無自體；無自體故，唯一真心。」（「大正藏」卷四四，頁二五九。）
- ⑤2 「大乘起信論義記」，「大正藏」卷四四，頁二四三。
- ⑤3 「起信論」是否譯自印度，抑為中國古德自著？近代學者爭論至烈。參看梁啟超「大乘起信論考證」及武昌佛學院編「大乘起信論真偽辨」兩書。不具引。
- ⑤4 「法界」語義，先見於法藏「探玄記」，謂：「法有三義：一是持自性義；二是軌則義，三對意義。界亦有三義：一是因義，依聖道故……二是性義，謂是諸法所依性故……三是分齊義，謂諸緣起相不雜故。」（「大正藏」卷三五，頁四四〇）但法藏此釋，未能扣緊法性說，故四祖澄觀加以重釋，說：「法者軌持義。界者有二義：一約事說，界即分義，隨事分別故；二者性義，約理法界，為諸法性不變易故。」（「華嚴經畧策」，「大正藏」卷三六，頁七〇七）

55 「孔目章」，「大正藏」卷四五，頁五八〇。
56 此據智儼說。見「華嚴五十要問答」，「大正藏」卷四五，頁五二二。

57 參看法藏「一乘教義分齊章」，「大正藏」卷四五、頁四七七。
58 「華嚴五十要問答」，「大正藏」卷四五、頁五二三、又：關於此義，日人鎌田茂雄著「中國華嚴思想史の研究」（東京大學出版會，1965）第二部第六章言之頗詳，可以參看。

59 法界緣起據說源自華嚴初祖杜順的周徧含容觀，乃「法界觀門」所述三觀的最高觀法。不過學界對於「法界觀門」是否杜順作品頗有懷疑，今暫以智儼的「十玄門」代表法界緣起的初期說法，有關歷史資料問題，參看楊政河著「華嚴經教與哲學研究」第四章頁三四八以下。

60 「華嚴十乘十玄門」，「大正藏」卷四五，頁五一八。

61 「華嚴策林」，「大正藏」卷四五，頁五九七，

參看注②。

62 參看「大乘起信論義記」，「大正藏」卷四四、頁二四三。

63 「大正藏」卷四五、頁四九九。

64 分別見「大正藏」卷三五、頁六六及卷四五、頁五三一。

65 「大正藏」卷四五、頁五〇三，又：「探玄記」中亦有相類似的敘述。見「大正藏」卷三五、頁一七三。

66 「大正藏」卷四五、頁六六四——五。

67 「法界玄鏡」卷上，「大正藏」卷四五、頁六七二。

68 「大正藏」卷四五、頁五九八。

69 如澄觀之「華嚴經疏鈔玄談」釋「一心」云：「今依五教，畧明一心：初、小乘教中實有外境，假立一心，由心造業，所感異故

；二、大乘始教中以異熟賴耶爲一心，遮無外境；三、終教以如來藏性具諸功德，故說一心；四、頓教以泯絕無寄，故說一心；五、圓教中總該萬有，事事無礙，故說一心。」（「續藏經」卷八，頁一七三）

70 澄觀「華嚴疏鈔」卷二五，「大正藏」卷三六，頁一九〇。

71 同上，頁六一五。

72 參看業師唐君毅先生著「中國哲學原論、原道論」卷三，頁一三三〇——一三三一。

73 若自歷史觀點看，則禪師中重視「華嚴經」的極多，如法融即曾註「華嚴經」，北宗神秀一系被稱爲華嚴禪「宗鏡錄」中引及華嚴義理的亦不少。

74 語出本嵩「華嚴七字經題法界觀三十門頌」，「大正藏」卷四五、頁七〇七。

75 「續高僧傳」卷一六，「大正藏」卷五〇，頁五五二。

76 同上。

77 胡適著「楞伽宗考」（「胡適論學近著」收）首用此名。

78 「楞伽師資記」（待曙堂本，民國二十年），頁五——六。

79 「楞伽經」卷一（宋譯本），「大正藏」卷一六，頁四八一。

80 此是馬祖引「楞伽經」語。見「景德傳燈錄」卷六，「大正藏」卷五一，頁二四六。但「楞伽經」中似無此語。

81 參看印順「中國禪宗史」（台北，慧日講堂，民國六十年）頁一六二以下。

82 語出「文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經」，「大正藏」卷八，頁七三一。道信由此經引出「一行三昧」安心法。

83 以上所引，見「楞伽師資記」頁一三——一五。

84 參看印順「中國禪宗史」，頁五〇。

85 謂法融出於道信門下，乃後代禪宗史書如「祖堂集」、「傳燈錄」之說。近人宇井伯壽，關口眞大均表懷疑，恐非確實。見宇井

伯壽「禪宗史研究」內「牛頭法融與其傳統」一文；關口眞大「禪宗思想史」，頁二六九以下。

86 參看宇井伯壽「禪宗史研究，第二」（東京，岩波書店，昭和十七年）頁五一以下。又湯用彤「漢魏兩晉南北朝佛教史」（中華，一九六二）頁七六四。

87 以上所引，據印順「中國禪宗史」，頁一一五至一二三轉引。未暇覆檢。

88 「續藏經」卷一一〇，頁四三六。

89 「大正藏」卷四八，頁四〇二。下同。

90 「續藏經」卷一一〇，頁四三五。

91 同注一。

92 「大正藏」卷四八，頁四〇四。

93 參看牟先生著「如來禪與祖師禪」一文（「鵝湖月刊」第九期，民國六五年）。關於此文唐先生曾有短柬質疑，見「唐君毅先生紀念論文集」，頁二四四。

94 宗密據「楞伽經」立五種禪：外道禪、凡夫禪、小乘禪、大乘禪如來清淨禪，而以最後者爲最上乘。又說：「達摩門下展轉相傳者，是此禪也。」並批評天台之「三止三觀，教義雖最圓妙，然其趣入門戶次第，亦只是前之諸禪行相。」（「禪源諸詮集都序」，「大正藏」卷四八，頁三九九）由此可見宗密時代並無祖師

95 禪概念，亦不會把慧能禪與天台教理配對。

96 同上，頁三四九。