



宗密之禪宗史觀

幻生

論「禪門師資承襲圖」

(續完)

有人語云：此是明珠，灼然不信，却嗔前人，謂為欺誑，任說種種道理，終不聽覽（宗密頻遇如此之類，向道汝今了了能知見是佛心，灼然不信，却云此是誘三婆二婦之言，直不肯照察，但言某乙鈍根，實不能入。此是大小乘法相及人天教中著相之人意見如此。）。縱有肯信是明珠者，緣自觀其黑，亦謂言被黑色纏裹覆障，擬待磨拭揩洗，去却黑暗，方得明相出現，始名親見明珠（北宗見解如此）。（**卍**續一〇·四三六c——d）

摩尼珠的自體，是光明清淨的，永無變易，能現一切色相。如與黑色相合，則現黑色，明珠與黑色成爲一體，明珠全體完全變成黑色。小孩及村野之人見之，則認其爲黑珠，不認其爲明珠。北宗禪者，稱此黑珠，實爲黑色覆於明珠之上，如若洗去黑色，則顯現明珠本來明淨之相。北宗的教義，是要拂拭煩惱而顯現清淨的大圓鏡智，故以此喻比之。

其次，宗密說洪州宗：

復有一類人，指示云：卽此黑暗便是明珠。明珠之體，永不可見。欲得識者，卽黑便是明珠，乃至卽青黃種種皆是。致令愚者的信此言，專記黑相，或認種種相爲明珠，或於異時，見黑串子珠，米吹青珠，碧珠，乃至赤珠，琥珀，白石英等珠，皆云是摩尼；或於異時見摩尼珠都不對色時，但有

明淨之相，却不認之，以不見有諸色可識認故，疑恐局於一明珠相故（洪州見解如此也。言愚者，彼宗後學也。異時見黑串子等者，心涉世間，分別塵境時，是貪嗔愛慢之念也。琥珀石英者，如慈善謙敬之念也。不對色時者，無所念也。但有明淨者，了了自知無念也。疑局者，彼之唯識知是偏局也。）。（**卍**續一〇·四三六d——四三七a）

將黑色看做明珠，而不見明珠之體，這是說洪州宗之教。若以黑色爲明珠，則明珠與其他青黃等色相合，各現其色，也應該認青黃等色爲明珠。或於異時，碧珠、琥珀等寶石之珠，也應該視爲明珠。若果如此，則不能認識到明珠的明淨之相。洪州宗主張一切皆妄，絕對肯定貪瞋愛慢等煩惱，不知明珠的明淨之相爲無念之知。宗密批評洪州宗只認隨緣之義，沒有不變之義。

摩尼珠之喻第三，是牛頭宗的教說：

復有一類人，聞說珠中種種色，皆是虛妄，徹底全空。卽計此一類明珠，都是其空。便云：都無所得，方是達人，認有一法，便是未了。不悟色相皆空之處，乃是不空之珠（牛頭見解如此也。聞說空等者，諸部般若說空之經也。計此一類等者，計本覺性亦空無有所認。認有等者，聞說諸法空寂之處，了了能知，是本覺真心，却云不了不知心體不空。不空者，涅槃經說：如瓶空者，謂瓶中無物，名爲瓶空，非謂無瓶。言無者，心之中無分別貪瞋等念，名爲心空，非謂無

心。言無者，但爲遣却心中煩惱也。故知牛頭但遣其非，未顯其是。(《記續》一一〇，四三七a)

明珠所現之色相，及明珠之體，都稱之爲空，此爲牛頭宗之教，明珠所現之色既爲虛妄，而明珠之自體亦復爲空，則明珠便爲無所得空，此是牛頭宗之見解。就牛頭宗看，若認有一法，便是未了之人。宗密批評牛頭宗的見解說，其不知空中有不空之體。

摩尼珠之喻第四，爲荷澤宗的見解：

何如直云唯瑩淨圓明，方是珠體(唯空寂知也。若但說空寂，而不顯知，即何異虛空？亦如圓瑩淨之盜團，雖圓淨而無明性，何名摩尼？何能現影？洪州牛頭但說無一物，不顯靈知，亦如此也。)，其黑色乃至一切青黃色等，悉是虛妄(善惡分別舉動運爲，如洪州所認；起心動念等，即是一切相，此相虛妄。故經云：凡所有相，皆是虛妄。當知被宗認虛妄爲眞性也。)。正是黑色時，黑之不黑，但是其明。青之不青，但是其明。乃至赤白黃等一切皆然，但是其明。既即於諸色相處，一一但見瑩淨圓明，即於珠不惑(一切皆空，唯心不變，迷時亦知，知元不迷，念起亦知，知元無念。乃至哀樂喜怒愛惡，一一皆知。知元空寂，空寂而知，即於心性了然不惑。此上皆迥異諸宗也。故初標云：將前望此，此即迥異於前。)。但於珠不惑，則黑既無黑，黑即是明珠，諸色皆爾。即是有無自在，明黑融通，復何擬哉(此同彼二宗也。黑即無黑同牛頭，牛頭但云一切皆無。黑即是珠，已下同洪州。洪州云：一切皆是佛性，凡聖善惡，皆無所礙。故初標但云：前念即全同於此。自此已下喻意，再將荷澤本宗，結束三宗也。)!若(不)認得明珠是能現之體，永無變易(荷澤)，但云黑是珠(洪州宗)，或擬離黑覓珠(北宗)，或言明黑都無者(牛頭宗)，皆是未見珠也。(《記續》一一〇·四三七a——b)

從比較洪州宗與牛頭宗，明白荷澤宗的特質。說明瑩淨圓明而不變的明珠之體，是荷澤宗的基本立場；主張空寂之知，是與洪州、牛頭二宗相異之點。雖然喜怒哀樂等煩惱，都是由知而起

，但知決不是煩惱。知不外是無念。牛頭宗說空寂而不說知。洪州宗說知(佛性)的作用，但不說空寂。唯有荷澤宗主張空寂之知。

論到荷澤宗與其他二宗的共通一面，雖然都說知(心性)的不變，而摩尼珠中映現的一切色相是虛妄的，黑色便是無，此與牛頭宗同。又黑色不外本來明珠，所以黑色即是明珠，此與洪州宗同。

總結以上所說三宗之教，將明珠說爲空寂之知而有不變實性的，是荷澤宗；說黑色就是明珠的，是洪州宗；離黑色而別求明珠的，是北宗；說黑色一切都無的，是牛頭宗。從荷澤宗的立場說，洪州、北宗、牛頭三宗，都不能說是見眞明珠。

荷澤宗爲何要說空寂之知？爲了了解其理由，宗密在禪門師資承襲圖，作如下之申述：

問：據大乘經，及古今諸宗禪門，乃至荷澤所說，理性皆同，云無生無滅，無爲無相，無聖無凡，無是無非，不可證，不可說，今但依此即是，何必要須說靈知耶？

答：此是遮遣之詞，未爲顯示心體。若不指示現今了了常知不昧是自心者，說何爲無爲無相等耶？是知諸教只說此知無生滅等也。故荷澤於空無相處，指示知見，令人認得，便覺自心，經生越世，永無間斷，乃至成佛也。荷澤又收束無爲無住，乃至不可說等種種之言，但云空寂知，一切攝盡。空者空却諸相，猶是此遮遣之言。唯寂是實性不變動義，不同空無也。知是當體表顯義，不同分別也。唯此方爲眞心本體。故始自發心，乃至成佛，唯寂唯知，不變不斷。但隨地位，名義稍殊。謂約了悟時，名爲理智(理即寂也，智即知也。);約發心修行時，名爲止觀(止息塵緣，契於寂也;觀照性相，冥於知也。);約任運成行，多爲定慧(因止緣而心定，定者寂然不變;因觀照而發慧，慧者知無分別也。);約煩惱都盡，功行圓滿成佛之時，名爲菩提涅槃(菩提爲梵語，此翻爲覺，即是知也;涅槃梵語，此翻爲寂滅，即是寂也。)。當知始自發心，乃至畢竟，唯寂唯知也。若

如二宗，但言空寂無爲等者，則闕菩提義也。（**卍**續一一〇·四三七b——c）

大乘佛教及其禪門，在理性上說無生無滅，無爲無相，這是從否定門的立場來說明的。荷澤宗於空無相處，自覺有一永遠不變的真心（知）存在，所以，如其他禪門只說無爲無相尚嫌不足，必須積極的說空寂之知。空寂並非空無之意，而是不變動的實性；知並非分別作用，乃真心之本體，從發心到成佛的過程，都是寂與知的展現，由於修行階段，而有理智與菩提等不同稱呼。宗密在禪門師資承襲圖，最後就荷澤宗與洪州宗的不同點，以靈覺與知、真空與妙有、自性本用與隨緣應用、比量與現量四點來檢視說明。

（一）靈覺與知之不同：

問：洪州亦云靈覺及鑒照等，何異於知？答：若據多義，以顯一體，即萬法皆是一心，何唯靈覺鑒照等。今就尅體指示，即愚智善惡，乃至禽畜心性皆然，了了常知，異於木石。其覺智等言，即不通一切，謂迷者不覺，愚者無智。心無記時，即不名鑒照等，豈同心體自然常知？故花嚴疏主，答順宗云：無住心體，靈知不昧。又云：任運寂知。又云：雙照寂知。華嚴經亦揀知與智別。况洪州雖云靈覺，但是標象生有之。如云皆有佛性之言，非的指示。指示則但云能言語等。若細詰之，即云一切假名，無有定法。（**卍**續一一〇·四三七c）

此段說明洪州宗所說之靈覺與智（鑒照），與荷澤宗之知不同。萬法的根源爲一心，一心也是通於一切的了了常知的心性，故沒有說靈覺的必要。靈覺者非迷，智者非愚，心無記時，靈覺與鑒照不顯，此與荷澤宗的常知心體完全不同。心體的靈知不昧，澄觀在「心要」中有所說明；智與知的區別，華嚴經有所論及。了了常知不變存在的荷澤宗之知，不僅是說衆生，的確是指有其存在，此與洪州宗之靈覺，明顯地不同。

靈覺爲衆生本來具有的靈妙佛性，宗密在華嚴原人論所說的「開示靈覺真心清淨全同諸佛」（大正四五·七一〇上）等，與

此相同。文中所謂「答順宗」，乃指澄觀的「答順宗心要法門」一文，此文亦畧稱爲「心要」。**卍**續藏一〇三冊所收，與宗密之注合在一起，景德傳燈錄卷三十所收，題爲「五臺山鎮國大師澄觀答皇太子問心要」。全唐文卷九一九所收，題爲「答皇太子問心要書」。日本凝然在「法界義鏡」卷上說：「華嚴心要觀一卷，清涼師撰也。大唐第二十代主順宗皇帝，在春宮之位時，貞元十一年乙亥（七九五），問心法於清涼大師。大師即答彼所問，作心要一卷，陳一乘之心道，直指法體，正顯自心。見成即觀，解滿即行。實學者之精要，行人之秘術也。」

（二）真空與妙有之不同：

且統論佛教，有遣顯二門，推其實義，有真空妙有。空其本心，具體具用。今洪州牛頭，以拂跡爲至極，但得遣教之意，真空之義，唯成其體，失於顯教之意，妙有之義，闕其用也。（**卍**續一一〇，四三七c——d）

此說明佛教有遮遣門與表顯門之二門，二門完具，始爲完全之教。洪州宗與牛頭宗，只立腳於遮遣門，缺少表顯門；唯說真空，不明妙有，對體而缺用的一面。

（三）自性本用與隨緣應用之不同：

問：洪州以能語言動作等顯於心性，即當顯教，即是其用，何所闕耶？答：真心本體有二種用：一者自性本用，二者隨緣應用。猶如銅鏡，銅之質是自性體，銅之明是自性用。明所現影，是隨緣用。影即對緣方現，現有千差；明即自性常明，明唯一味。以喻心常寂是自性體，心常知是自性用。此能語言能分別動作等，是隨緣應用。今洪州指示能語言等，但是隨緣用，闕自性用也。（**卍**續一一〇，四三七d）

洪州宗以語言動作說爲自性之用，認爲那是表顯門，但事實並不如此。真心的本體，具有自性本用（心之知，如銅之明淨）與隨緣應用（現語言動作千差萬別之影）二種作用，洪州宗只說隨緣應用，未說自性本用。因其未說自性本用之知。關於自性本用與隨緣應用，宗密在圓覺經大疏鈔與畧疏鈔也有論及，如圓覺經畧疏鈔卷一說：

（下轉第32頁）

⑨地面方面

廁所的地面，首先要注意的是打掃容易和衛生的，其次是避免有梯級的出現。第三，對於排水溝的位置，以不碍老人步行爲原則，路面的傾斜度應顧及輪椅上的老人爲宜。

⑩花洒室和更衣室：

特養的廁所中，在浴室外設置花洒是較爲便利的，這是爲了一些癡呆狀態的老人，他們在如廁時可能會將身體弄骯髒，則可以利用廁內之花洒及更衣室來冲身和更衣。

⑪污物處理方面：

污物處理設備，主要是由院內之褌姆所管理。

⑫廁所利用次數和廁所數目：

一般來說，女性用廁所的數目，要比男性爲多。根據調查，護養設有廁所的祇有十一間（四·三%），男女合廁有二十九間（十一·三%）。

結 語

爲了要提高特養院的居住性，有必要事前了解入院老人的特質。特養的老人，都是身體上不良或被視爲病人的，這些惡劣條件下的老人，居住性的提高是必需，因爲老人們都已隨着手足力弱，視力減退，而注意力與判斷亦隨之不能避免衰退。

還有，對老人的生活來說，除了建築物設備上的考慮之外，對職員的質素方面亦要重視。假若在高度齊全的設備下，但職員的質素不良，老人們亦不能享有幸福的生活的。相反地，建築物稍差，但職員的質素高，這對老人而言，他們亦可得到一定的安養。

以這點來觀察，特養職員的問題，應該是專門化，或是增加現任職員的訓練和研修。

昭和四十七年以後，每年約有七十至一百間特養院完成，則職員的訓練方面，亦應與建築物一樣，要提高質量，這是筆者願意見到的事。（完）

（上接第16頁 宗密之禪宗史觀）

然此真心，有二種用：一自性用，二隨緣用。今言知者，即自性用，不待對緣，本自知故。隨緣用者，即一切分別種種心識差別智慧，及一切所作所爲，成辦一切事業，以必待對緣，方能發現，及能成辦故。如大摩尼寶能現一切色像，亦能隨意出生一切所要之物，名隨緣應用也。（卍續一五·九七c）

（四）比量顯與現量顯之不同：

又顯教有比量顯、現量顯。洪州云心體不可指示，但以能語言等驗之，知有佛性，是比量顯也。荷澤直云心體能知，知即是心。約知以顯心，是現量顯也。洪州闕此。（卍續一一〇，四三七d）

從比量與現量看，洪州宗說心體不可指示，僅能以語言動作而推知佛性的存在，是屬於比量顯。荷澤宗直說心體能知，知即是心，以知直顯心體，是屬於現量顯。宗密認爲，現量顯比比量顯更具宗教價值。民國六十六年二月十八日於德山寺藏經樓

（上接第23頁 密勒日巴尊者歌集）

⑬ 森林中——直譯應爲生丁澤馬森林中。

⑭ 由此句看來，上述之尊者「享用低賤女郎」等皆是尊者所變現的幻相，而由長壽女等在白銀鏡中所看見的。其後之各種神變。亦爲尊者對長壽女等所示現的幻相。

⑮ 原文作從龍山洞。

⑯ 大灰即死人之骨灰。

⑰ 原文有 ḍByar·Zal·Ra·Wa 字樣，前「ḍ」字爲夏月，後「ḍ」字 Ra·Wa 則不明此處作何解。大概是第一個月的意思。

⑱ 食子——西藏密宗作供養本尊護法時，或任何正式之儀軌時，必用糌巴或熟麥粉作成各種形勢之食子，以爲供養之主要食品。此作食子之技術漸漸發展成一種極端美化之藝術，聞說在拉薩過新年時，喇嘛寺所作之食子高可盈丈，以各種彩色圖案美化之，可謂洋洋大觀云。

⑲ 原文作「難以描述的」，但這樣直譯就不太適宜了。