



禪非坐說

智銘

禪傳入中國之時，應該是坐的，如達摩面壁九年，當然是坐着面壁，並非站着更非臥着面壁。如五燈會元曰：「魏孝明帝孝昌三年也，寓止於嵩山少林寺，面壁而坐，終日默默，人莫之測，謂之壁觀。」又曰：「神光……近聞達摩大士，住止少林，至人不遙，當造玄境，乃往彼，晨夕參承，祖常端坐面壁，莫聞誨勵。」可見達摩是以坐參禪的。至天台時，「坐」更被視為參禪的不二要門。如止觀二曰：「居一靜室，或空閒地，離諸喧鬧，安一繩床，傍無餘座，九十日爲一期，結跏正坐，頂脊端直，不動不搖，不委不倚，以坐自誓，脅不拄床，況復屍臥，遊戲住立。」像這種對坐的嚴格要求，已到了制式化的程度，有非如此坐即不能禪悟之概。自達摩以至五祖，應多是以坐來參禪的。

否定坐爲參禪必要條件的，應以六祖慧能反對最力。六祖壇經般若品第二有云：

「善知識，莫聞吾說空，便即着空，第一莫着空，若空心靜坐，即着無記空。」

這是六祖不重視坐的最初說法。他在闡釋空、慧時又說：

「淨名經云：直心是道場，直心是淨土。莫心行詭曲，口但說直，口說一行三昧，不行直心，但行直心，於一切法勿有執着。迷人着法相，執一行三昧，直言常坐不動，妄不起心，即是一行三昧，作此解者，即同無情，却是障道因緣。善知識：道須通流，何以却滯。心不住法，道即通流，心若住法，名爲自縛，若言常坐不動是，只如舍利弗宴坐林中，却

被維摩詰詞。善知識：又有人教坐，看心觀靜，不動不起，從此置功，迷人不會，便執成顛，如此者衆，如是相教，故知大錯。」

這是六祖說明定、慧不由坐而得，如果常坐不動，甚至執坐成顛，便成障道因緣的大錯，自縛而不能解脫了。接着，六祖解釋「坐禪」的意義說：

「何名坐禪，此法門中，無障無礙。外於一切善惡境界，心念不起名爲坐，內觀自性不動名爲禪。」

可見坐禪的真義，並不是拘泥於形式的坐，而是對外在的善惡不起心稱之爲坐，對內在的自性，保持如如不動方爲禪。

六祖與神秀對「坐」所發生的第一次衝突是這樣的；一天，神秀命他的門人至誠說：「可爲吾到曹溪聽法，若有所聞，盡心記取，還爲吾說。」志誠受命以後，就到了曹溪，滲在僧衆內面參請法要，但不說明自己來自何處。那時，六祖告訴大衆說：

「今有盜法之人潛在此會。」志誠即出禮拜，具陳其事。

師曰：汝師若爲示衆？

對曰：常指誨大衆，住心觀靜，長坐不臥。

師曰：住心觀靜，是病非禪。常坐拘身，於理何益？聽吾偈

曰：生來坐不臥，死去臥不坐，一具臭骨頭，何爲立功課。

六祖對於禪悟的方法，在坐的方面說，與神秀是極端不同的，對神秀的主張坐禪，甚至是加以斥責的。但神秀在北方有着很

大的聲威，他的說法不但受到僧俗的尊崇，甚至亦為當朝所尊重，成為內京法主。這時候六祖在南方的成就，亦聞於北方的朝廷。中宗神龍元年，薛簡奉則天中宗之詔到曹溪，迎請六祖上京受供。當時薛簡與六祖有一段對話：

薛簡曰：京城禪德皆云：欲得會道，必須坐禪習定，若不因禪定而得解脫者，未之有也。未知師所說法如何？

師曰：道由心悟，豈在坐也。經云：若言如來若坐若臥，是行邪道。何以故，無所從來，亦無所去。無生無滅，是如來清淨禪，諸法空寂，是如來清淨座。究竟無證，豈況坐耶？

這一段對話，是六祖與神秀對於「坐」所發生的第二次衝突。

六祖的第二代與神秀的第二代，爲了「坐」的問題，也會發生了衝突，那就是神會與普寂、降魔藏對坐禪的不同看法。據「菩提達摩南宗定是非論（下卷）」，其中載有「山東崇遠」與神會的一段對話（見神會和尚遺集）。

遠法師問：嵩岳普寂禪師、東岳降魔藏禪師，此二大德皆教人坐禪；凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證。指此以爲教門。禪師今日何故說禪不教人坐？

和尚答：若教人坐，教人凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證者，此是障菩提。今言坐者，心不起爲坐。今言禪者，見本性爲禪。所以不教人坐身、住心、入定。若指彼教門爲是者，維摩詰不應訶舍利弗宴坐。

這一段對話，神會對普寂、降魔藏二人的教法所作的批判，與六祖批判神秀的口氣完全相似。六祖批判神秀的「看心觀靜」，指爲「障道因緣」。而神會批判普寂與降魔藏的「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證。」是「障菩提」，而他們用以批判的證據，同是引用「維摩詰訶舍利弗林中宴坐」的那個故事。所以六祖與神會對此宗提倡坐禪的反對意見可謂「一脈相承」。

神會除了與崇遠有上一段對話，反對坐禪以外，在「南陽和

尚問答雜徵義」（神會和尚遺集）中，尚更有與澄禪師的一段深入的討論：

和尚（神會）問澄禪師：修何法而得見性？

澄禪師答曰：先須學坐修定。得定以後，由定發慧，以智慧

故即得見性。

問曰：修定之時，豈不要須作意否？

答曰：是。

問：既是作意，即是識定，若爲得見性？

答：今言見性者，要須修定，若不修定，若爲見性？

問曰：今修定者，元是妄心，妄心修定，如何得定？

答曰：今修定得定者，自有內外照。以內外照故，得見淨。

以心淨故，即是見性。

問曰：今言見性者，性無內外，若言因內外照故，元是妄心

，若爲見性？經云：「若學諸三昧，是動非坐禪，心

隨境界流，云何名爲定？」若指此定爲是者，維摩詰

即不應訶舍利弗宴坐也。

這一段辯論，是說明修定不能作意，更不能執坐爲修定的必要條件。若作意，即是心隨境界流。若執定，即是障菩提。

除神會外，六祖還有一位弟子南嶽恆讓，駐錫般若寺時，也有一段關於坐禪的有趣故事，據五燈會元載：

「開元中有沙門道一，在衡嶽山常習坐禪，師知是法器，往

問曰：大德坐禪圖什麼？一曰：圖作佛。師乃取一輒於彼庵

前石上磨，一曰：磨作什麼？師曰：磨作鏡。一曰：磨輒得

成鏡邪？師曰：磨輒不能成鏡，坐禪豈得作佛？一曰：如

何即是？師曰：如牛駕車，車若不行，打車即是，打牛即是

？一無對。師又曰：汝學坐禪？爲學坐佛？若學坐禪，禪非

坐臥。若學坐佛，佛非定相。於法無住，不應取捨，汝若坐

佛，即是殺佛，若執坐相，非達真理。」

這個故事，描寫得非常生動有趣。他用淺顯的事例，來解釋坐及禪的不相應。頓開了道一及後代禪者的竅門。恆讓的說法，比六祖、神會更簡單明瞭。

（下轉第27頁）

，流通活用；溪澗泉流，汪洋大海，雖然所流經的環境與範圍不同，但流水清瑩則無異，皆可洗滌穢垢。故佛法三乘（聲聞、緣覺、菩薩）方便度化，皆以般若空義洗滌塵勞，顯心體清瑩而得清涼自在。無量義經云：「善法譬如水，能洗垢穢，若井、若池、若江、若河、溪渠大海，皆悉能洗諸有垢穢，其法水者亦復如是，能洗眾生諸煩惱垢，善男子，水性是一，江河井池溪渠大海，各各別異，其法性者，亦復如是，洗除塵勞等無差別」。而溪澗泉流，江河大海之水，何祇能洗滌穢垢，更能承千鈞之舟運行巨流，從此岸至彼岸。

「清涼」，般若法水，滌蕩垢穢，故謂「淨盡虛融」，身心淨化，故經云：「菩薩清涼月，遊於畢竟空，象生心水淨，菩提影現中。」但人生多熱惱，故清涼自在乃至片刻安養，該是智者所希求。大地自然之景色足以使人心曠神怡，故「清涼」作品，以自然景物而入畫，此「清涼」園地，有若徜徉於山水之間，不可不領略到自然之妙化予人清涼，更可在畫面題詞中所錄禪師山居法語，使人意會到人人心中寶鏡懸胸，亦清涼之境。

（上接第5頁 大智度論校勘記）

當依大正藏校勘記查對後，並參各種不同版本，始可依之擇善改正，否則存疑可也。如卷六十八，六頁五行，「識、斷、壽」有人改爲「識、煖、壽」此即未查對而錯改，應當戒之。

一、關於標點，有時很難依通例：如三十六不淨，要用三十六個頓號。又如百八三昧等，要用百八逗點或分號，殊覺太長。因此每五個三昧用一分號，每十個用一句號。此則似易讀易記耳。

一、凡有此*符號之小註者，皆爲今版所加。若無此*符號之小註，則爲底本原有之舊註。復次，行末有此✓符號者，以示一段。不用此（）符號者，以免誤認爲引號耳。

一、今版費時數載於茲，始倉促而成；全仗三寶慈光加被，諸淨友發心協助。謹此至誠頂禮感謝。所有功德，悉皆同向——摩訶般若波羅蜜。

（上接第23頁 禪非坐說）

在敘述六祖、神會「禪非坐說」的引證中，他們兩人都只引證了「維摩詰訶舍利弗林中宴坐」的經文。茲讀大般若經，佛陀早在其中有「禪非坐說」的紀錄。大般若五百七十四卷「曼殊室利分」記有：

「佛告曼殊室利：頗有因緣可說；菩薩坐菩提座，不證無上正等菩提。世尊：亦有因緣可說；謂菩提中，無有少法可名無上正等菩提。然眞菩提，性無差別，非坐可得，不坐便捨，無相菩提，不可證故。」

這是佛陀明白指出，「坐」——不可以證得無上正等菩提的說法。而曼殊室利，更引得佛陀此一說法，認爲菩提中無有少法可以名之爲無上正等菩提。而無相正性菩提自更非坐可得，非坐可證了。

在大般若中，還有一段曼殊室利的話，他說：

「世尊：般若波羅蜜，於菩提當無坐義，況我能坐？何以故？以一切法皆以實際爲定量故；於實際中，座及坐者，俱不可得。」

曼殊室利在此一段話中，否定有坐義，更否定有能坐的我，所以座與坐者，俱不可得，既座與坐者俱不可得，禪又怎能因坐而得。故曼殊室利的這幾句話，將「禪非坐」說得最爲明確，使人有無可置辨之概。

如問：既無座及坐者，又如何有「如來清淨座」？法華經法師品曰：「如來座者，一切法皆空。」所謂「一切法皆空」，「即佛自證平等妙法，實相眞空，離一切相，即一切法也。教坐如來座者，非是小乘人空座，不違法空。今既作佛，應坐法空之座，說一切諸佛權實之法，使悟無二無三。證一切諸佛實證之道，令入一相一味。於諸法中，得最自在，名之爲座，坐此座者，終日說法，不見有法可說也。」（見丁福保居士箋註六祖壇經護法品第九）。故如來清淨座者，是法空之坐，座及坐者俱不可得。