



佛教法相學會、法相弘法資源合辦 「壇經講座」



講題：壇經的智慧・曹溪禪法・禪史與禪風

講者：岑寬華

佛教法相學會、法相弘法資源 合辦

2024年2月23日至3月22日(逢星期五)

下午七時卅分至九時



講題：壇經的智慧・曹溪禪法・禪史與禪風

講者：岑寬華

天下凡言禪皆本曹溪,到底曹溪禪憑什麼有這樣大的力量呢!

曹溪禪直指人心,見性成佛。六祖有釋迦古風,慧能不重宗教儀式,不重看心、看淨等禪法,卻重視德性的清淨。將深徹的悟入,安立在平常的德行上,宛然是釋迦時代的佛教面目!菩提達摩傳來而發展成的禪宗,也是從印度禪而成為中國禪的演化歷程。

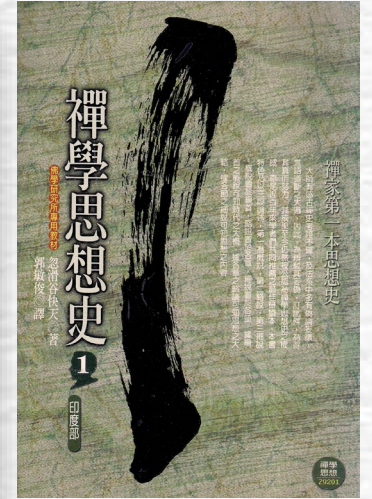
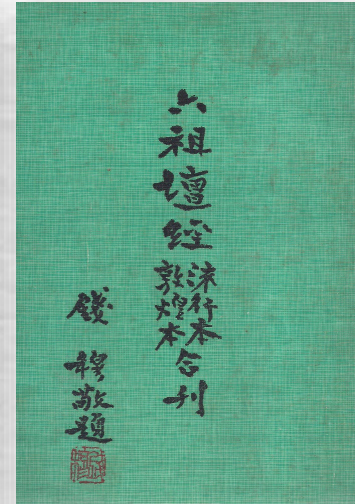
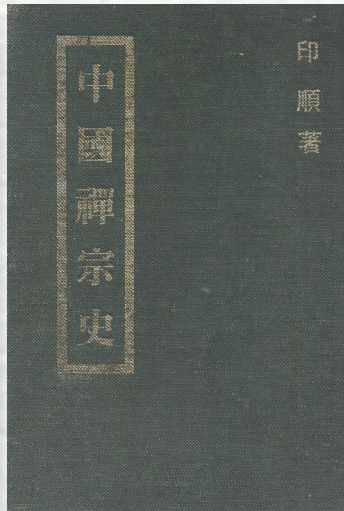
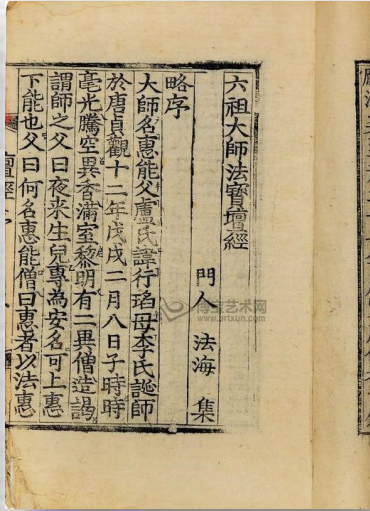
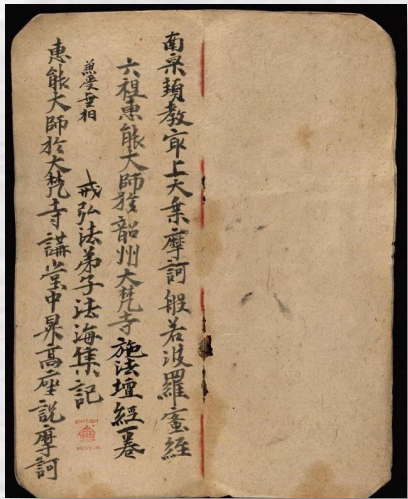
本講座將以敦煌本壇經為基礎,並參考流行本(宗寶本),近代新發見敦煌史料與現代學術研究成果,探討六祖慧能、曹溪禪法和壇經的智慧。

日期：23-2-2024至22-3-2024 (共5堂)

時間：逢星期五晚 7:30-9:00



佛教法相學會、法相弘法資源合辦 「壇經講座」



講題：壇經的智慧・曹溪禪法・禪史與禪風
講者：岑寬華

日期：23-2-2024至22-3-2024（共5堂）

時間：逢星期五晚 7:30-9:00

講座大綱

- 一、《中國禪宗史》序
- 二、達摩禪
- 三、雙峰道信與弘忍東山法門
- 四、『壇經』
- 五、曹溪慧能大師
- 六、曹溪禪 直指人心，見性成佛
- 七、禪風的對立
- 八、天下凡言禪皆本曹溪，從對立到南宗統一

七、 禪風的對立

七、 禪風的對立

《中國禪宗史》印順導師

第八章 曹溪禪之開展

第二節 禪風的對立 (Y 40p326)

直說與巧說 隨相與破相 尊教與慢教 重定與輕定

禪風的對立

以『壇經』來觀察曹溪禪門下四大家

曹溪門下，以「南宗頓教」為名而弘傳的，不在少數，

前面所說的，只是形成大宗的四。

現在來看看這四家，與曹溪禪有什麼關聯？有什麼進一步的發展？

說到曹溪禪，現在只能以『壇經』為代表，

以『壇經』來觀察各家。

但這在研究上，是並不太容易的。

現存最古的燉煌本『壇經』為慧能晚年的一項開法記錄

因為『壇經』是弟子所集記；

而現存最古的燉煌本，經過了「壇經傳宗」，

「南方宗旨」的多少雜糅——這是『壇經』自身的問題。

『壇經』為慧能晚年的一項開法記錄，

起初是流傳在少數人手中的祕本，

神會、懷讓他們，都不一定見到過『壇經』。

禪者應時應機接引學人

即使見到了，曹溪門下是禪者，

禪者是以自己體驗的那個事實為主的，

應時應機來接引學人，決不是奉『壇經』為範本

而照本宣揚的——這是有關『壇經』與曹溪門下間的問題。

曹溪門下的禪書提貢在當時的實際情形

以『壇經』來觀察各家，只能說『壇經』的主要部分，

與門下所弘傳的南宗，有著一定程度的關係吧了！

曹溪門下的禪書，如與荷澤有關的『神會語錄』，『壇語』；

與保唐有關的『曆代法寶記』，都能提貢在當時的實際情形。

而青原行思，南嶽懷讓等某些機緣語句，

都經過長期傳說而後集錄出來。

大體理解各家趨向與特色

如漫無簡別的，引用為會昌以前的，

南嶽、青原下的早期禪學，也不容易精確。

所以這裏只能從大體上，理解各家的趨向與特色，

而曹溪禪成為一般人心目中的禪宗，留到下章去論究。

直說與巧說

『壇經』的主體是當時開法傳禪的記錄

- 『壇經』的主體，是當時開法傳禪的記錄，
是繼承東山弘忍以來的公開的、普遍的開法。
- 『壇經』附編中的弟子機緣部分，是個別的當機接引。
燉煌本僅附錄智誠、法達、智常、神會—四人的問答。
- 『傳燈錄』共錄十九人的機緣，多數為『壇經』至元本所採錄。

慧能當時的問答機緣也還是重在說明——「直說」

慧能當時的問答機緣，也還是重在說明——「直說」的。

然傳說中的神會，玄覺等機緣，已有反詰的，啟發的，

甚或用棒打的，讓學人自己去領悟（北宗也是有這種作略的）的特色，

這姑且稱之為「巧說」。

從這接引學人的方便去觀察，那神會的「每月作壇場」，

也是一般的開法，如『壇語』（神會集二五一）說：

神會重普說 批評「偷說」、「私說」

「我於此門，都不如是。多人少人，並皆普說。

.....過去諸佛說法，皆對八部眾說，不私說，不偷說。

.....上中下眾，各自領解」。

無住有疑任問

神會重於普說。他批評「偷說」、「私說」，

顯然是繼承黃梅家風的。

對人（或少數弟子）的問答，被集於『南陽和上問答雜徵義』的，

也是重在說明的。保唐無住與神會的態度相近，

如『曆代法寶記』（大正五一·一八五下）說：

「保唐寺無住和上，每為學道四眾百千萬人及一人，

無有時節，有疑任問，處座說法，直至見性」。

普說或應機說法 主要是直說

無住的說法，是不定期的。普說或應機說法，也主要是直說的。

這是上承弘忍以來的，不擇根機，普為大眾的開法方式。

青原行思與南嶽懷讓，當時都沒有開法，也就沒有開法的直說。

道一、石頭以下，在記錄中所見到的，是「開堂」、「上堂」。

當時有「法堂」的建立，所以改稱「開法」

為「開（開是創開）堂」、「上堂」。

這雖取普說的形式，卻以僧眾為主。

石頭門下著重僧眾陶冶 更重視個別機緣問答啟發

道一與石頭門下，著重於僧眾的陶冶，也就更重視個別的啟發。

傳錄下來的，以機緣問答為多。

「多是隨問反質，旋立旋破」，並以行動來表示。

師弟子間，同參道友間的問答，

多數是悟入的機緣，與禪心深入的表示。

洪州、石頭門下，顯然是在固有的普說形式上，

傾向於個別攝受，方便巧說。

隨相與破相

東山門下，已有破相的傾向，曹溪門下更具體的表現出來。

自道信以來，法門是戒禪合一，念佛與成佛合一。

慧能不用「齊念佛名，令淨心」的一般方便，

而採用「淨心、念摩訶般若波羅蜜」，淵源於黃梅的直捷的法門。

從此，曹溪門下的傳法，不再念佛了（唐末以來的禪師，

又與念佛相結合，那是他力的念佛，與黃梅的念佛方便不同）。

神會有戒有禪 保存東山傳統

至於戒法，神會的『壇語』，還是有戒有禪，而且說：

「若求無上菩提，要先護持齋戒，乃可得入」（神會集二二九），
保存了東山門下的傳統。

但是一般的齋戒，不僅不是『壇經』的「受無相戒」，
也沒有北宗以「佛性為菩薩戒」的意義。

神會的齋戒，是適應一般的。

『壇經』有「受無相戒」無禪外授（菩薩）戒特殊內容

慧能是一位承先啟後的大師。

，說到見佛，懺悔，發願，歸戒，

而這都銷歸自性，結歸於「戒本源自性清淨」與「還得本心」的不二。

這是有「受無相戒」的名目，而並無一般禪外授（菩薩）戒的特殊內容。

所以，雖依佛教常例，說戒、說定、說慧，

而其實是（大正四八·三四二下）：

洪州門下 直指人心，見性成佛，不再提戒法傳授

「得悟自性，亦不立戒定慧。

.....自性無非、無亂、無癡，念念般若觀照，

當離法相，有何可立」！

繼承這一精神而發展起來，保唐、石頭、洪州門下，

直指人心，見性成佛，不再提戒法的傳授了。

保唐無住是最偏激的，他對於戒律（依出家的戒律說）的看法，

如『曆代法寶記』（大正五一·一九四中）說：

無住最偏激

如『曆代法寶記』（大正五一·一九四中）說：

「律是調伏之義，戒是非青黃赤白，非色非心是戒體。

戒是眾生本（性），眾生本來圓滿，本來清淨。

妄念生時，即背覺合塵，即是戒律不滿足。

念不生時，即是決定毘尼；念不生時，即是究竟毘尼。

念不生時，即是破壞一切心識。若見持戒，即大破戒。

戒非戒二是一相，能知此者，即是大道（疑是「導」或「律」）師」。

無住「教行不拘」到了否定一般（出家）戒律的邊緣

「今時律師，說觸說淨，說持說犯。

作相（原作「想」）受戒，作相威儀，及以飯食皆作相。

假使作相，即與外道五通等」。

無住的「教行不拘」，達到了否定一般（出家）戒律的邊緣。

『圓覺經大疏鈔』卷三之一，說他「釋門事相，一切不行。

.....禮懺、轉讀、畫佛、寫經，一切毀之，皆是妄想。

所住之院，不置佛事」（續一四·二七八（卅新續九·五三四上））。

這是曹溪門下破相（源於黃梅）的最極端者！

天然 聞師說戒掩耳而出

洪州、石頭門下，對出家、受戒、念誦，大體隨順一般的習例，少數人的任性行為，也在所難免。

石頭門下，有幾則特出的例子，如『傳燈錄』卷一四說：

天然「師以盆盛水，淨頭，於和尚前胡跪。

石頭見而笑之，便與剃髮。又為說戒法，師乃掩耳而出」

（大正五一·三一〇下）。

洪州門下制立叢林清規

據石頭門下的幾則事例來看，有的出家而不受戒，
有的受戒而不要學戒。作為僧伽制度的出家律儀，
在禪者（特別是石頭門下）是名存實亡了！
然而大眾共聚，不能沒有法制，於是乎洪州門下制立叢林清規，
不是小乘，不是大乘的自成家風。
這裡只約破相與隨相而說，這裏面還有別的問題。

尊教與慢教

教禪一致或教禪別行

尊教與慢教，就是立言說與不立言說，教禪一致或教禪別行。

這原是老問題：達摩以四卷『楞伽』授慧可，是『續僧傳』所說的。

道信依『楞伽經』及『文殊說般若經』，制「入道安心要方便」；

神秀「方便通經」，廣引大乘經論來成立自宗，都表示了禪是不離教的。

不立文字，唯意相傳（心傳）離教而別有宗

然『唐中岳沙門釋法如行狀』說：

「天竺相承，本無文字。入此門者，唯意相傳」。

並引『禪經序』說：

「斯人不可以名部分，別有宗明矣」。

張說的『荊州玉泉寺大通禪師碑』，杜朏的『傳法寶紀』，

都說到不立文字，唯意相傳（心傳），表示了離教而別有宗的立場。

對於這個問題，曹溪門下又怎樣呢？

神會是教禪一致

荷澤神會是教禪一致的，如『壇語』說：

「若求無上菩提，須信佛語，依佛教。佛道沒語？經云：

諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教」（神會集二二八）。

「知識！若學般若波羅蜜，須廣讀大乘經典。

.....明鏡可以鑒容，大乘經可以正心。

第一莫疑，依佛語，當淨三業，方能入得大乘。

此頓門，一依如來說，修行必不相悞」（神會集二五二）。

達摩宗旨 直了見性

神會在傳授禪法時，要人「依佛語，信佛教」，要人「廣讀大乘經典」。

認為頓悟的最上乘，「一依如來說」。

在教導學人的方法上，神會是應用經教；

對大乘的了義經，是肯定的，決非離大乘經義，而別有頓教最上乘的。

神會說達摩宗旨：

「我六代大師一一皆言：單刀直入，直了見性，不言階漸」

（神會集二八七）。

如來禪 頓悟見性成佛

達摩所傳的頓悟見性，就是如來禪，如來禪是『楞伽經』所說的。

他引用『大般涅槃經』的：

「南無純陀，南無純陀，身同凡夫，心同佛心」（神會集二七九）；
及引『法華經』的龍女成佛等（神會集一三〇——一三三），
以證明頓悟。不但引經來證明，而勸人廣讀大乘經。
大乘經的聽聞讀誦，神會認為對於頓悟的見性成佛，
有重要的意義，如『與拓跋開府書』（神會集一〇——一〇二）說：

神會勸人廣讀大乘經

「於生死海中，得與諸佛菩薩一念相應，即於一念相應處修行，
即是知道者，即是見道者，即是得道者」。

「侍郎云：今是凡夫為官，若為學得？諮侍郎：今日許侍郎學解。

未得修行，但得知解，以知解久熏習故，一切攀緣妄想，

所有重者自漸輕微。神會見經文所說：光明王，月光王，頂生王，

轉輪聖王，帝釋梵王等，具五欲樂，甚於百千萬億諸王等。

於般若波羅蜜，唯則（？）學解，將解心呈問佛，佛即領受印可。

得佛印可，即可捨五欲樂心，便證正位地菩薩」。

「知解」，對無作慧（真無漏般若）有助發作用

在這裏，神會提出了一個「解」字。

解是知解，從聽聞而來，了解而深信不疑。

這雖還不是見，不是證，但久久熏習，對於頓悟見性，是有用處的。

所以神會主張：

「要藉有作戒，有作慧，顯無作慧」（神會集二二九）。

有作慧，就是信解的「知解」，對無作慧（真無漏般若）有助發的作用。

知與見的差別，神會也說得明白（神會集二四六）：

知見

「如**此處**各各**思量**家中**住宅**、**衣服**、**臥具**，
及一切等**物**，具**知有**，更**不生疑**。此**名為知**，不名為見。
若行**到宅**中，**見**如上所說之**物**，即**名為見**，不名為知。
今所學者，具（疑是「且」字）依他說，
知身中有**佛性**，**未能了了見**」。

知解在頓悟入道有重要意義

從聞說而引起決定信的知解，固然是不徹底的，沒有見，沒有證，但在頓悟入道中，是有重要意義的，如『壇語』

（神會集二四八一二四九）說：

「知識！常須作如是解。

.....上根上智人，見說般若波羅蜜，便能領受，如說修行。

如中根人，雖未得，若勸（勤？）諮問，亦得入。

下根人，但至信不退，當來亦能入大乘十信位中」。

神會是「知解宗徒」

神會所說的知解，約教義說，是（大乘了義）「聞所成慧」；

天臺家稱之為「開圓解」。

神會是以知解為方便的，洪州門下譏神會為「知解宗徒」，是正確的。

但在神會的觀點來說，這是沒有什麼不對的；

離教說宗，才是錯誤呢！

神會以「知解」為悟人的方便，所以不破言說，

如『曆代法寶記』（大正五一·一八五中）說：

神會每月作壇場為人說法立知見

「神會和上每月作壇場，為人說法，破清淨禪，立如來禪。

立知見；立言說為戒定慧；不破言說。

云：正說之時即是戒，正說之時即是定，正說之時即是慧。

說無念法，立見性」。

言說的當下就是戒定慧

神會的不破言說，是什麼意義呢？言說的當下就是戒定慧：

「妄心不起名為戒，無妄心名為定，知心無妄名為慧：是名三學等」

（神會集二二九）。

戒定慧等，只是摩訶般若，無住之知。

摩訶般若（或名無住之知）是不必離於言說的，所以說：

「經云：當如法說：口說菩提，心無住處；

口說涅槃，心唯寂滅；口說解脫，心無繫縛」（神會集二四七）。

神會奠定了「教禪一致」的宗風

如法說是不取於相的，與無念、見性都是不相礙的。

無住、無念，都不妨言說，這才是語默動靜都是禪呢！

禪的方便也好，禪的悟證也好，神會是奠定了「教禪一致」的宗風。

神會禪的特色，與『壇經』是有密切關係的，

如『壇經』（大正卷四八）說：

大根者，聞說金剛經，心開悟解

「見一客讀金剛經，慧能一聞，心迷便悟。」

……見（忍）大師勸道俗，但持金剛經一卷，即得見性，直了成佛」

（大正四八·三三七上）。

「五祖夜至三更，喚慧能堂內，說金剛經。慧能一聞，言下便悟」

（大正四八·三三八上）。

「若大乘（？）者，聞說金剛經，心開悟解」

（大正四八·三四〇中）。

神會以知解為頓悟方便

慧能與『金剛經』的關係，石頭與洪州門下，如（『寶林傳』），

『祖堂集』，『景德傳燈錄』，都是承認的。

持經、誦偈而能引發「心開悟解」，可以「見性」，

應該是神會以知解為頓悟方便的主要根據。

神會造了一部『頓悟最上乘論』，廣讚受持『金剛經』的功德，

就是『壇經』中「持金剛經」的發揮與引證。

曹溪門下「不立言說」普遍發展起來

曹溪門下，神會雖「不破言說」，然「不立言說」的傾向，也普遍的發展起來。

保唐宗無住，就是破言說的，如『曆代法寶記』

（大正五一·一九二下）說：

「和上所引諸經了義，直指心地法門，並破言說。」

和上所說，說不可說。今願同學但依義修行，莫著言說。

若著言說，即自失修行分」。

無住推重神會而破斥言說，引歸「無念」

無住是相當推重神會的，引用神會的『南宗定是非論』，

『師資血脈傳』，也說無念。

無住「尋常教戒諸學道者，恐著言說」，

所以與法師，律師，論師們的問答，都是依經論所說，

而破斥言說，引歸「無念」。

離教傳禪

著重在破言說，所以說

「達摩祖師宗徒禪法，不將一字教來，默傳心印」，

成為離教傳禪的一派。

他「直指心地法門，並破言說」，所以「不教人讀經」。

認為「轉經禮拜，皆是起心，起心即是生死，不起即是見佛」。

保唐宗風，不重教與離教的傾向，大致與洪州、石頭下相近。

「教外別傳」，與「不立言說」有關

「教外別傳」，與「不立言說」有關。

裴休『黃蘗希運禪師傳心法要』

（『傳燈錄』本為正。大正藏四八的別行本，已有所增附），
曾這樣（大正五一·二七〇中）說：

「有大禪師號希運，……獨佩最上乘離文字之印，

唯傳一心，更無別法。……證之者，無新舊，無淺深。

說之者，不立義解，不立宗主，不開戶牖。

直下便是，動念則乖，然後為本佛」。

黃蘗法要 不立知解

裴休對荷澤下的宗密，是相當欽佩的，極力護持的，也是能深切了解荷澤宗意的。

宗密去世（八四一）後，裴休又親近道一下的黃蘗（時為會昌二年一八四二；及大中二年一八四八）。

裴休所記的黃蘗法要，是比對著荷澤宗的。

「不立義解」，就是不立知解，不像荷澤宗的依知解為方便。

「從緣悟入」才能「永無退失」

荷澤宗立「無念為宗」；「無住為本，見即是主」；

黃蘗是「不立宗主」。「不開戶牖」，是沒有指一個門路，

讓學者從這個門路去悟入，這就是「不將一法與人」。

因為南方禪師們的經驗，「從門入者非寶」，

「從緣悟入」，才能「永無退失」。

這與荷澤的立「無住之知」，為悟入的門戶，顯然不同。

黃蘗的「不立」，「不開」，都從「不立言說」而來，

所以也明確的表示了達磨的別傳教外。

『黃蘗希運禪師傳心法要』

如『黃蘗希運禪師傳心法要』（大正五一·二七三上）說：

「方便說三乘，乘有大小，得有深淺，皆非本法。

故云：唯此一乘道，餘二即非真。然（法華）終未能顯一心法，

故召迦葉同法座坐，別付一心離言說法。

此一枝法，今別行。若能契悟者，便至佛地」。

離教法而別有宗法

黃蘗的「不立義解，不立宗主，不開戶牖」，「別付一心離言說法」，

是從不立言說，而到達離教法而別有宗法的頂峰。

與『法如行狀』的「天竺相承，本無文字」。

入此門者，唯意相傳」說相同。

本來，實際是言說所不及的，那是經論的常談，

小乘也不例外，神會那會不知道呢！

神會立「無念為宗」

如神會立「無念為宗」，而無念是（神會集一一五）：

「問：末審無念法有無？答：無念法不言有，不言無。

言其有者，即同世有；言其無者，即同世無，是以無念不同有無。

問：喚作是物（是物，即什麼）？答：不喚作是物。

問：作勿生（即怎麼樣）是？答：亦不作勿生。

是以無念不可說，今言說者，為對問故」。

問答佛性

又如佛性的問答中（神會集一四〇）說：

「問：此似是沒物（是沒，即什麼，甚麼）？」

答：不似箇物。

問：既不似箇物，何故喚作佛性？

答：不似物，喚作佛性。若似物，即不喚作佛性」。

「說似一物即不中」

不似箇物，就是「說似一物即不中」。這有什麼可說可立呢？

然在接引學人，假名是不無作用的，

所以還是「立知見」，「立言說」，名為「無念」，喚作「佛性」。

洪州、石頭門下，傾向於「不立言說」（不立文字）。

不是說不可以立，只怕你不能言下悟入；

而所說所立，引起副作用，反增執見。

超佛越祖

百丈就對靈祐說：「不辭與汝道，久後喪吾兒孫」

（大正五一·二四九下）。

這樣的發展起來，就超佛，進一步越祖，

從教意（佛法大意）到祖意（祖師西來意），進而連祖意也不立。

專在日常生活，當前事物，一般語言，用反詰，暗示，警覺

.....去誘發學人的自悟，終於形成別有一格的禪語禪偈。

佛語心為宗，無門為法門

這是傾向於「不立言說」而逐漸形成，並非起初就是那樣的。

如『傳燈錄』卷六，道一的開示（大正五一·二四六上）說：

「汝等諸人，各信自心是佛，此心即是佛心。

達磨大師從南天竺國來，躬至中華，傳上乘一心之法，令汝等開悟。

又引楞伽經文，以印眾生心地。

恐汝顛倒不自信此心之法各各有之，

故楞伽經云：佛語心為宗，無門為法門」。

不論禪定精進

道一去世（七八八），比神會去世（七六二）遲了二十多年；

道一的開示，還不妨說「宗」說「門」。

與道一同時的石頭希遷（大正五一·三〇九中）也說：

「吾之法門，先佛傳授，不論禪定精進，唯達佛之知見，即心即佛。

心佛眾生，菩提煩惱，名異體一。

汝等當知：自己心靈，體離斷常，性非垢淨，

湛然圓滿，凡聖齊同，應用無方。

.....汝能知之，無所不備」。

識心見性，自成佛道

道一與石頭的宗旨，與神會所說的：「唯指佛心，即心是佛」，顯然是一致的，是曹溪門下所共的。也與『壇經』所說的一樣，如（大正四八·三四〇中一下、三三九上）說：

「不悟即是佛是眾生；一念若悟，即眾生是佛。

故知一切萬法，盡在自身心中，何不從於自心，頓現真如本性！

……識心見性，自成佛道」。

「善知識！見自性自淨，自修自作，自性法身，

自行佛行，自作自成佛道」。

接引學人「不立言說」只是不用經論固有的言說

「見性成佛」，「即心是佛」，「即心即佛」，
為慧能及門下一致的，南宗的核心問題。
由於洪州、石頭門下，傾向於「不立言說」
（其實是離不了言說，而只是不用經論固有的言說），
這才在接引學人的方便上，有了形式上的不同。
試以道一應用的語句為例來說明：

第一例「即心即佛」

第一例，道一是以「即心即佛」為宗的（上引的開示，也如此），如（此下並見『傳燈錄』，大正藏卷五一）說：

南泉普願：「江西馬祖說即心即佛，王老師不恁麼道」

（大正五一·二五七下）。

汾陽無業：「常聞禪門即心是佛，實未能了。」

馬祖曰：「只未了底心即是，更無別物」（大正五一·二五七上）。

東寺如會：「自大寂（即道一）去世，師常患門徒以即心即佛之譚，誦憶不已」（大正五一·二五五中）。

第二例 道一晚年，又說「非心非佛」

第二例，道一晚年，又說「非心非佛」

（弟子們也有這一傾向），如說：

大梅法常：「僧云：馬師近日佛法又別。

師云：作麼生別？僧云：近日又道非心非佛。

師云：遮老漢惑亂人未有了日。

任汝非心非佛，我只管即心即佛」（大正五一·二五四下）。

李翱：「僧云：馬大師或說即心即佛，或說非心非佛」

（大正五一·二五二中）。

第三例 道一門下，進而說第三句不是心，不是佛，不是物

第三例，道一，主要為道一門下，進而說第三句，如說：

伏牛自在：

「馬大師以何示徒？對曰：即心即佛。

.....此外更有什麼言教？師曰：非心非佛。

或云：不是心，不是佛，不是物」（大正五一·二五三上）。

向上一路，千聖不傳

伏牛自在：「**即心即佛**，是**無病求病**句。**非心非佛**，是**藥病對治**句。

僧問：如何是**脫灑底**句，師曰：**伏牛山下古今傳**」

（大正五一·二五三中）。

盤山寶積：「若言即心即佛，今時未入玄微。

若言非心非佛，猶是指蹤之極則。

向上一路，千聖不傳.....能如是**心心無知**，

全心即佛，全佛即人，人佛無異，始為道矣」

（大正五一·二五三中）。

「即心即佛」為宗，也就是「佛語心為宗」

道一的教說，無疑的以「即心即佛」為宗，也就是「佛語心為宗」。

後來又向於「非心非佛」；末後更超脫而入第三句，主要是弟子的時代。

道一弟子百丈懷海，對語句的說「是」，說「不是」，有靈活的應用。

他依經為三句語，如『古尊宿語錄』卷一引「廣錄」

（續一一八·八四（卅新續六八·七中一八上））說：

『古尊宿語錄』卷一引「廣錄」三句語靈活應用

「說道修行得佛，有修有證，是心是佛，即心即佛，

是佛說，是不了教語，……是凡夫前語（第一）。

不許修行得佛，無修無證，非心非佛，亦是佛說，是了義教語，

……是地位前人語（第二）。

……但有語句，盡屬不了義教……了義不了義教，盡不許」（第三）。

「如今鑑覺是自己佛，是初善。

不守住如今鑑覺：是中善，

亦不作不守住知解，是後善」。

要透脫三句語

要透脫三句語才得。這麼說，那麼說，

「祇是說破兩頭句，一切有無境法，

但莫貪染及解縛之事，無別語句教人」。

「但割斷兩頭句，量數管不著。

.....但不著文字，隔渠兩頭，捉汝不得」。

「立言說」與「不立言說」，為曹溪門下二大流

這是任何句語（一句，都演為三句），都不作實法會，不作一定說。

這就是沒有一法與人，就是「不著文字」。

原則是不妨安立的，而到底重於活句，重於「不立言說」。

洪州門下如此，石頭下也如此。

石頭說「即心即佛」，而石頭下的丹霞，

竟說「佛之一字，我不喜聞」。

「立言說」與「不立言說」，為曹溪門下二大流。

洪州與石頭門下，也有看經

「不立言說」，「不立義解」，當然是**不重經教**。

洪州與石頭門下，**也有看經**的，如汾州**無業**，在**徹悟**以後，

「閱大藏，周八稔而畢」（大正五一·二五七上）。

道一**對**西堂**智藏**說：

「子何不看經？師云：經豈異耶？」

祖曰：然雖如此，汝向後為人也須得」

（大正五一·二五二上一中）。

發悟以後，也有不讀經

禪師們發悟以後，也有不讀經的。

但早期的禪師，為了化他的需要，也還要讀經，但這是徹悟以後的事。

對於來參學的，如臨濟座下，「經又不看，禪又不學」

（大正四七·五〇三下）。

藥山「和尚尋常不許人看經」（大正五一·三一二中）。

『古尊宿語錄』卷一引「百丈廣錄」說得很分明

（續一一八·八五（卅新續六八·九上）一八六（卅新續六八·九中））：

一向不許讀經看教

「讀經看教，求一切知解，不是一向不許。

解得三乘教，……覓佛即不得」。（續（卅新續六八·九上））

「讀經看教，若不解他生死語，決定透他義句不過，莫讀最第一。

……所以教學玄旨人，不遣讀文字」。（續（卅新續六八·九中））

「於生死中廣學知解，求福求智，於理無益」。

（續（卅新續六九·八上））

慧能尊教 勸人持『金剛經』 所用術語是經論固有

總之，洪州、石頭門下，對一般參學者，是不許讀經看教，

不許求覓知解的，與荷澤門下，恰好對立。

慧能是禪者，不是從事學問的。

然從慧能所說的『壇經』來看，卻是尊教的。

慧能勸人持『金剛經』，一再說到勿「謗經法」。

『壇經』所用的術語，都還是經論所固有的。

『壇經』曾批評「不用文字」的禪者說（大正四八·三四三下）：

「謗法直言不用文字。既言不用文字，人亦不合言語，言語即是文字」。

荷澤禪契合慧能的禪風

「不用文字」，也就該不用語言，這是人所不可能的。

以「知解」為方便的荷澤禪，與慧能的禪風，是契合的。

然洪州、石頭，保唐門下，成為「不立言說」的禪，

這是歷史上的事實，這怎麼會呢？

佛為眾生說法，流傳，結集，成為文字的經教。

經教的聞思者，大抵作為高深的義理，實施的方法。

如不引歸自己，應用於自己身心，

那與世間學問一樣，只是一套空虛的知識。

「見性成佛」

自性本來具足 要人向自身心中求 不著相向外求覓

對學佛來說，沒有多大效果的。

慧能所傳的特色，要人向自己身心中求；

一切是自性—自性本來具足的。

所以學法，求佛，不是著相的向外求覓，

而是讓自己本性顯現出來，就是「見性成佛」。

在這一根本意趣中，『壇經』（大正卷四八）對於經教，以為：

十二部經皆在人性中本自具有

「吾心**正定**，即是**持經**」（大正四八·三四二下）。

「努力**依法**修行，即是**轉經**」（大正四八·三四三上）。

「**十二部經**，皆（原作「云」）在人性中**本自具有**」
（大正四八·三四〇下）。

「一切**經書**及**文字**，小大二乘十二部經，皆**因人置**。

.....一切經書，因人說有」（大正四八·三四〇中）。

依經教與不依文字，應該是貫通無礙

經法，是自性本有的；經上所說，都只是自己本有的那個事實。

所以說：「心修此行，即與般若波羅蜜經本無差別」。

慧能稱之為自性，法性，本性，自心，本心，真如或法身等；

稱之為什麼，都不外「因人說有」，

這當然會引向「不依言說」的立場。

然在『壇經』中，依經教與不依文字，應該是貫通無礙的，

這可以「善知識」為例，如『壇經』（大正四八·三四〇下）說：

不能自悟須得善知識示道見性

「不能自（原有「姓」字，刪）悟，須得善知識示道見性。

若自悟者，不假外善知識。若取外求善知識，望得解脫，無有是處。

識自心內善知識，即得解（脫）。

若自心邪迷，妄念顛倒，外善知識，即有教授（不得自悟）。

汝若不得自悟，當起般若觀照，剎那間妄念自滅，

即是真正善知識，一悟即如佛也」。

要識自心內善知識，才能得解脫

一般的說，學佛要依善知識及經法。

善知識與經法，有相同的意義。

『壇經』分善知識為外內二類，經法也有經書及本有十二部經二類。

因為不悟，要依外善知識；自悟就不假外善知識。

這如迷妄不悟，要依經法；

如自悟，那就「本性自有般若之智，自用智慧觀照，不假文字」。

取外求善知識，是不可能解脫的；要識自心內善知識，才能得解脫。

尊教與慢教

這如取外求文字經教，不可能解脫；要識自性本有經典，才能解脫。

如迷妄，要外善知識教授；然後自己觀照，悟即內善知識。

這如迷妄要依外經法知解；然後自己觀照，悟即自性本有般若（經）。

外與內相成，善知識與經法，意義是完全一致的。

外善知識，在禪者始終是不可少的，那外經法為什麼不也這樣呢！

「說通及心通」

神會說：「須廣讀大乘經」；「大乘經可以正心」；

「若求無上菩提，須信佛語依佛教」。

神會也說「說通宗亦通」（**燉煌本**作「說通及心通」），

正是**內外相成**，**導迷啟悟**的一貫之道。

然**一般禪者**，**傾向於內證**，**不免於輕教**；

發展到「不立言說」，「教外別傳」（**另有理由**，如下說）。

重定與輕定

對於禪悟，『壇經』是主張「定慧等學」

學者外求善知識的教授，不離教說；內為身心的修證，就是禪悟。

關於經教，曹溪門下有「立言說」，「不立言說」——二流。

對於禪悟，『壇經』是主張「定慧等學」的。

進修的方法，一般是「因定發慧」，也就是先定而後慧。

定—禪定的修習，一般以坐為主，所以有「坐禪」一詞。

對於這，『壇經』表示的見解是（大正卷四八）：

坐禪

「此法門中，坐禪元不看（原作「著」）心，

亦不看淨，亦不言（不）動」（大正四八·三三八下）。

「迷人著法相，執一行三昧，直言（原作「真心」）坐不動，

除妄不起心，即是一行三昧」（大正四八·三三八中）。

「此法門中，一切無礙：

外於一切境界上念不起（原作「去」）為坐，見本性不亂為禪。

何名為禪定？外離相曰禪，內不亂曰定」（大正四八·三三九上）。

一行三昧

「一行三昧者，於一切時中一行住坐臥常直（原作「真真」）心是」

（大正四八·三三八中）。

「如吾在日一種，一時端坐，但無動無靜，無生無滅，無去無來，

無是無非，無住，但能（原作「然」）寂靜，即是大道」

（大正四八·三四五上）。

批評以坐為「坐禪」的偏執

前二則，是對看心，看淨，不動，長坐—東山門下所傳的一般禪法，加以批評，認為是障礙悟門的。

「坐禪」，或「禪定」，慧能是不偏於坐（「直坐不動」）的，不偏於靜（「除妄不起心」）的。

只要「於一切法上無有執著」，

活潑潑的「一切無礙」，行住坐臥都是禪。

這一原則，曹溪門下可說是一致的，特別是批評以坐為「坐禪」的偏執。

住心觀淨是病非禪

明藏本『壇經』（大正四八·三五八中）說：

「住心觀淨（原作「靜」），是病非禪。長坐拘身，於理何益！

聽吾偈曰：生來坐不臥，死去臥不坐，一具臭骨頭，何為立功課」！

洪州與石頭門下，對以坐為坐禪，都是同一意見，

如『傳燈錄』（大正卷五一）說：

磨磚成鏡 坐禪成佛

南嶽懷讓：「道一住傳法院，常日坐禪。」

師知是法器，往問曰：大德！坐禪圖什麼？一曰：圖作佛。

師乃取一磚，於彼庵前石上磨。一曰：師作什麼？師曰：磨作鏡。

一曰：磨磚豈得成鏡耶？師曰：坐禪豈得成佛耶？

一曰：如何即是？師曰：如人駕車不行，打車即是，打牛即是？

一無對。

師又曰：汝學坐禪，為學坐佛？若學坐禪，禪非坐臥。

先佛傳授，不論禪定精進

若學坐佛，佛非定相，於無住法不應取捨。

汝若坐佛，即是殺佛。若執坐相，非達其理」（大正五一·二四〇下）。

大寂道一：「本有今有，不假修道坐禪；不修不坐，即是如來清淨禪」

（大正五一·四四〇中）。

石頭希遷：「吾之法門，先佛傳授，不論禪定精進」

（大正五一·三〇九中）。

神會批判北宗普寂

「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證」

荷澤神會，與『壇經』一樣，批判北宗，

主要是普寂的「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證」。

如（神會集）說：

「若教人凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證者，

此是障菩提。今言坐者，念不起為坐。

今言禪者，見本性為禪。所以不教人坐身住心入定。

若指彼教門為是者，維摩詰不應訶舍利弗宴坐」（二八七—二八八）。

一切妄想不生，是大乘禪定

「大乘定者，不用心，不看心，不看淨，不觀空，

不住心，不澄心，不遠看，不近看，無十方，

不降伏，無怖畏，無分別，不沈空，不住寂，

一切妄想不生，是大乘禪定」（一五一）。

「若有出定入定及一切境界，非論善惡，皆不離妄心，

有所得，並是有為，全不相應」（一三三）。

曹溪門下自己下「禪」的定義

曹溪門下所傳的，是般若相應的禪，定慧不二的禪，無所取著的禪。

以此為「禪」的定義（曹溪門下自己下的定義），

所以對入定出定，內照外照，住心看淨等，採取否定的立場。

神會是最極端的，如『壇語』（神會集二二九）說：

「要藉有作戒，有作慧，顯無作（胡適校本，補「戒、無作」三字，是誤解了）慧。定則不然，若修有作定，即是人天因果，不與無上菩提相應」。

神會以為：有作戒是必要

佛法，只是戒、定、慧學。曹溪門下，重「三學等」，
也就是般若所攝的三無漏學——無作戒，無作定，無作慧。
有漏的，有為的，名有作戒，有作定，有作慧。

神會以為：有作戒是必要的，對無上菩提是有用的，如『壇語』
（神會集二二九）說：

「若求無上菩提，要先護持齋戒，乃可得入。

若不持齋戒，疥癩野干之身尚自不得，豈獲如來功德法身？

知識！學無上菩提，不淨三業，不持齋戒，言其得者，無有是處」。

有作慧，是有漏有為的聞思慧

有作慧，是有漏有為的聞思慧。

神會對「眾生本有無漏智性」，「無住之知」，

「即心是佛」等有作慧，是許可的。

所以要「學解」，要「讀大乘經」。

神會「立言說」，「立知見」，是以有作慧為無作慧方便的。

但說到有作定—有為有漏的定，卻採取徹底否定的態度，

認為「不與無上菩提相應」。

不許有作定 在教理上有錯誤

承認有作戒、有作慧，對無作慧的方便助成，而不許有作定，在教理上，是不容否認的錯誤。

他在『壇語』引經來說明（神會集二四〇）：

「涅槃經云：佛告琉璃光菩薩：善男子！汝莫入甚深（空定），何以故？令大眾鈍故。若入定，一切諸般若波羅蜜不知故」。

悲願不足，如入滅盡定，會墮入小乘

『涅槃經』勸人莫入甚深空定，依『般若經』說，是滅盡定，並非一切定。

因為學者的悲願不足，如入滅盡定，會墮入小乘的

（『楞伽經』稱為「醉三昧酒」）。依一般說：

「無漏大王，不居邊地」；入非想非非想定（世俗最深的定），是不能引發無作慧的，但不是下七地定。

神會重齋戒，重知解，而不取一切有作定，不免偏失！

神會自己應有深切的禪慧體悟，但只以戒、（有作）慧接引學人，怕學人難以深入吧！

宗密教勸坐禪

荷澤下的宗密，在『禪源諸詮集都序』卷上之一

（大正四八·四〇一中）說：

「有禪師問曰……淨名已呵宴坐，荷澤每斥凝心，

曹溪（六祖）見人結跏，曾自將杖打起。

今聞汝（宗密）每因教誡，即勸坐禪。

禪庵羅列，遍於巖壑。乖宗越祖，吾竊疑焉」。

不能注心於一，思慮紛紜，怎能「一念相應」，「頓息攀緣」

宗密與神會，相距不過七十年，雖自認為荷澤宗旨，

而「勸坐禪」與「禪庵羅列」，

與荷澤禪風早已不同了（雖然宗密自有一番解說）。

這可說受北宗的影響，也可說是事實的需要。

如不能注心於一，思慮紛紜，怎麼能「一念相應」，「頓息攀緣」呢！

無住禪師山中不行禮懺念誦 夜即常秘密坐禪

曹溪門下的保唐宗，如『曆代法寶記』

（大正五一·一八七上、一九一下）說：

「山中無住禪師，不行禮懺念誦，空閑坐」。

「山中常秘密，夜即坐禪，不使人知」。

「於一切時中自在，勿逐勿轉，不浮不沈，不流不注，

不動不搖，不來不去，活潑潑，行坐總是禪」。

洪州與石頭門下 重本性如此 重「知見」體會

無住沒有出山以前，一切不為，只是「空閑坐」（別人看他是這樣的）。

出山領眾後，常夜晚率眾坐禪。

禪不只是坐的，一切時中總是禪（與『壇經』說相合），

但並不否定坐禪。

洪州與石頭門下，重於本性如此（本地風光，不重功勳），

也就是重在「知見」的體會。

「非禪不智」思慮紛紜，又怎麼能契入

對「戒定慧學」，也很少論列，甚至如藥山答李翱說：

「貧道遮裏無此閑家具」（大正五一·三一二中）。

從教義來說，禪原是不必拘於跏趺坐的。

有住有著，順於世俗的用心，是不能契會法性的。

但「非禪不智」，思慮紛紜，又怎麼能契入呢？

這非念念於無所住著，無所依倚不可。

這雖還是有為的，有作的，卻是順於勝義的。

洪州與石頭門下，坐禪、入定的記錄不少

這一「十二時中不依倚一物」（黃蘗答南泉語），

念念如此，正是（經論所說）禪定的特性，怎麼可以沒有禪定呢？

儘管說「不論禪定精進」，「無此閑家具」，

而還是「禪宗」、「禪師」、「禪院」、「禪窟」，

實際是禪定的一流。

洪州與石頭門下，坐禪、入定的記錄不少。

在諸大師的開示中，明顯的表示出來。如說：

心心同虛空去 枯木石頭去 寒灰死火去

百丈懷海：「一切諸法，莫記憶，莫緣念，放捨身心，令其自在。

心如木石，無所辯別。……兀兀如愚，如聾相似，稍有親分。

……若能一生心如木石相似，不為陰界五欲八風之所漂溺」

（大正五一·二五〇上—中）。

黃蘗希運：「學禪道者，皆著一切聲色，何不與我心心同虛空去，

如枯木石頭去，如寒灰死火去，方有少分相應」

（大正四八·三八三中）。

心如木石 心如頑石 都無縫罅

「若無歧路心，一切取捨心，心如木石，始有學道分」

（大正四八·三八五中）。

「但一切時中，行住坐臥，但學無心，亦無分別，亦無依倚，

亦無住著。終日任運騰騰，如癡人相似。

……心如頑石頭，都無縫罅，一切法透汝心不入，兀然無著，

如此始有少分相應」（大正四八·三八六下）。

若不安禪靜慮，到遮裏總須茫然

仰山慧寂：「若是祖宗門下上根上智，

一聞千悟，得大總持，此根人難得。

其有根微智劣，所以古德

（越州大珠）道：

若不**安禪靜慮**，到遮裏**總須茫然**」（大正五一·二八三下）。

趙州從稔：「汝但究理**坐看三二十年**，**若不會道**，**截取老僧頭去**」

（大正五一·四四六中）。

洞山良价：「直須**心心不觸物**，**步步無處所**，常無間斷，始得相應」

（大正四七·五〇九下）。

『壇經』斥「因定發慧」的定慧別體

「心如木石」，「兀兀」，「騰騰」，「如癡」，「如聾」，

「枯木」，「死灰」，「心心」，「常無間斷」，

以佛法固有的意義說，這都屬於定（或是方便，或是正得）的。

從『壇經』以來，斥「因定發慧」的定慧別體，

與道不相應，所以儘量不叫做定。

其實，也還要有「心如木石」，「打成一片」，「不散亂」，

「不動搖」，才能「一念相應」，有所契會的。

上上根的一聞頓入 根微智劣安禪為方便

南嶽懷讓與青原行思，沒有開法，專心於禪慧的體驗，

門下也重於禪（不一定是坐的）。

慧能門下，都承認上上根的一聞頓入，如上仰山所說。

根微智劣的，就不得不以安禪為方便，否則是不能契入的。

禪風的對立

資料來源：

《中國禪宗史》 印順導師

第八章 曹溪禪之開展

第二節 禪風的對立 (Y 40 P.326 -351)

直說與巧說 隨相與破相 尊教與慢教 重定與輕定

The background features a traditional Chinese ink wash painting style. In the upper half, misty, layered mountains are depicted with soft, greyish-brown ink. The lower half shows a pond with large, vibrant green lotus leaves and several blooming lotus flowers in shades of pink and white. The overall atmosphere is serene and elegant.

~完~

多 謝 大 家