

docriver.com  
獨家本書店

中國佛教經典寶藏精選白話版

禪宗類

36

太虛著

星雲大師總監修

佛光山宗務委員會印行

# 中國佛學特質在禪





中國佛教經典寶藏精選白話版

---

36

太虛著

星雲大師總監修

佛光山宗務委員會印行



# 總序

人生

自讀首楞嚴，從此不嗜人間糟糠味；  
認識華嚴經，方知己是佛法富貴人。

誠然，佛教三藏十二部經有如暗夜之燈炬、苦海之寶筏，為人生帶來光明與幸福，古德這首詩偈可說一語道盡行者閱藏慕道、頂戴感恩的心情！可惜佛教經典因為卷帙浩瀚，古文艱澀，常使忙碌的現代人有義理遠隔、望而生畏之憾，因此多少年來，我一直想編纂一套白話佛典，以使法雨均霑，普利十方。

一九九一年，這個心願總算有了眉目，是年，佛光山在中國大陸廣州市召開「白話佛經編纂會議」，將該套叢書訂名為《中國佛教經典寶藏》。後來幾經集思廣益，大家決定其所呈現的風格應該具備下列四項要點：

一、**啓發思想**：全套《中國佛教經典寶藏》共計百餘冊，依大乘、小乘、禪、淨、密等性質編號排序，所選經典均具三點特色：

1 歷史意義的深遠性

2 中國文化的影響性

3 人間佛教的理念性

二、**通順易懂**：每冊書均設有譯文、原典、注釋等單元，其中文句鋪排力求流暢通順，遣詞用字力求深入淺出，期使讀者能一目了然，契入妙諦。

三、**文簡義賅**：以專章解析每部經的全貌，並且搜羅重要章句，介紹該經的精神所在，俾使讀者對每部經義都能透徹瞭解，並且免於以偏概全之謬誤。

四、**雅俗共賞**：《中國佛教經典寶藏》雖是白話佛典，但亦兼具通俗文藝與學術價值，以達到雅俗共賞、三根普被的效果，所以每冊書均以題解、源流、解說等章節，闡述經文的時代背景、影響價值及在佛教歷史和思想演變上的地位角色。

茲值佛光山開山三十週年，諸方賢聖齊來慶祝，歷經五載、集二百餘人心血結晶的百餘冊《中國佛教經典寶藏》也於此時隆重推出，可謂意義非凡，論其成就，

則有四點成就可與大家共同分享：

一、**佛教史上的開創之舉**：民國以來的白話佛經翻譯雖然很多，但都是法師或居士個人的開示講稿或零星的研究心得，由於缺乏整體性的計劃，讀者也不易窺探佛法之堂奧。有鑑於此，《中國佛教經典寶藏》叢書突破窠臼，將古來經律論中之重要著作，作有系統的整理，為佛典翻譯史寫下新頁！

二、**傑出學者的集體創作**：《中國佛教經典寶藏》叢書結合中國大陸北京、南京各地名校的百位教授學者通力撰稿，其中博士學位者佔百分之八十，其他均擁有碩士學位，在當今出版界各種讀物中難得一見。

三、**兩岸佛學的交流互動**：《中國佛教經典寶藏》撰述大部份由大陸飽學能文之教授負責，並搜錄臺灣教界大德和居士們的論著，藉此銜接兩岸佛學，使有互動的因緣。編審部份則由臺灣和大陸學有專精之學者從事，不僅對中國大陸研究佛學風氣具有帶動啟發之作用，對於臺海兩岸佛學交流更是助益良多。

四、**白話佛典的精華集粹**：《中國佛教經典寶藏》將佛典裏具有思想性、啟發性、教育性、人間性的章節作重點式的集粹整理，有別於坊間一般「照本翻譯」的白話佛

典，使讀者能充份享受「深入經藏，智慧如海」的法喜。

今《中國佛教經典寶藏》付梓在即，吾欣然爲之作序，並藉此感謝慈惠、依空等人百忙之中，指導編修；吉廣輿等人奔走兩岸，穿針引線；以及王志遠、賴永海等大陸教授的辛勤撰述；劉國香、陳慧劍等臺灣學者的周詳審核；滿濟、永應等「寶藏小組」人員的匯編印行。由於他們的同心協力，使得這項偉大的事業得以不負衆望，功竟圓成！

《中國佛教經典寶藏》雖說是大家精心擘劃、全力以赴的鉅作，但經義深邃，實難盡備；法海浩瀚，亦恐有遺珠之憾；加以時代之動亂，文化之激盪，學者教授於契合佛心，或有差距之處。凡此失漏必然甚多，星雲謹以愚誠，祈求諸方大德不吝指正，是所至禱。

一九九六年五月十六日於佛光山

# 編序



## 敲門處處有人應

《中國佛教經典寶藏》是佛光山繼《佛光大藏經》之後，推展人間佛教的百冊叢書，以將傳統《大藏經》菁華化、白話化、現代化為宗旨，力求佛經寶藏再現今世，以通俗親切的面貌，溫渥現代人的心靈。

佛光山開山三十年以來，家師星雲上人致力推展人間佛教不遺餘力，各種文化教育事業蓬勃創辦，全世界弘法度化之道場應機興建，蔚為中國現代佛教之新氣象。這一套白話菁華大藏經，亦是大師弘教傳法的深心悲願之一。從開始構想、擘劃到廣州會議落實，無不出自大師高瞻遠矚之眼光；從逐年組稿到編輯出版，幸賴大師無限關注支持，乃有這一套現代白話之大藏經問世。



這是一套多層次、多角度、全方位反映傳統佛教文化的叢書，取其菁華，捨其艱澀，希望既能將《大藏經》深睿的奧義妙法再現今世，也能為現代人提供學佛求法的方便舟筏。我們祈望《中國佛教經典寶藏》具有四種功用：

一、是傳統佛典的菁華書——中國佛教典籍汗牛充棟，一套《大藏經》就有九千餘卷，窮年皓首都研讀不完，無從賑濟現代人的枯槁心靈。《寶藏》希望是一滴濃縮的法水，既不失《大藏經》的法味，又能有稍浸即潤的方便，所以選擇了取精用弘的摘引方式，以捨棄龐雜的枝節。由於執筆學者各有不同的取捨角度，其間難免有所缺失，謹請十方仁者鑒諒。

二、是深入淺出的工具書——現代人離古愈遠，愈缺乏解讀古籍的能力，往往視《大藏經》為艱澀難懂之天書，明知其中有汪洋浩瀚之生命智慧，亦只能望洋興歎，欲渡無舟。《寶藏》希望是一艘現代化的舟筏，以通俗淺顯的白話文字，提供讀者遨遊佛法義海的工具。應邀執筆的學者雖然多具佛學素養，但大陸對白話寫作之領會角度不同，表達方式與臺灣有相當差距，造成編寫過程中對深厚佛學素養與流暢白話語言不易兼顧的困擾，兩全為難。

三、是學佛入門的指引書——佛教經典有八萬四千法門，門門可以深入，門門是無限寬廣的證悟途徑，可惜缺乏大眾化的入門導覽，不易尋覓捷徑。《寶藏》希望是一支指引方向的路標，協助十方大眾深入經藏，從先賢的智慧中汲取養分，成就無上的人生福澤。然而大陸佛教於「文化大革命」中斷了數十年，迄今未完全擺脫馬列主義之教條框框，《寶藏》在兩岸解禁前即已開展，時勢與環境尚有諸多禁忌，五年來雖然排除萬難，學者對部份教理之闡發仍有不同之認知角度，不易滌除積習，若有未盡中肯之辭，則是編者無奈之咎，至誠祈望碩學大德不吝垂教。

四、是解深入密的參考書——佛陀遺教不僅是亞洲人民的精神皈依，也是世界眾生的心靈寶藏，可惜經文古奧，缺乏現代化傳播，一旦龐大經藏淪為學術研究之訓詁工具，佛教如何能紮根於民間？如何普濟僧俗兩眾？我們希望《寶藏》是百粒芥子，稍稍顯現一些須彌山的法相，使讀者由淺入深，略窺三昧法要。各書對經藏之解讀詮釋角度或有不足，我們開拓白話經藏的心意卻是虔誠的，若能引領讀者進一步深研三藏教理，則是我們的衷心微願。

在《寶藏》漫長五年的工作過程中，大師發了兩個大願力——一是將文革浩劫斷

滅將盡的中國佛教命脈喚醒復甦，一是全力扶持大陸殘存的老、中、青三代佛教學者之生活生機。大師護持中國佛教法脈與種子的深心悲願，印證在《寶藏》五年艱苦歲月 and 近百位學者身上，是《寶藏》的一個殊勝意義。

謹呈獻這百餘冊《中國佛教經典寶藏》為 師父上人七十祝壽，亦為佛光山開山三十週年之紀念。至誠感謝三寶加被、龍天護持，成就了這一樁微妙功德，惟願《寶藏》的功德法水長流五大洲，讓先賢的生命智慧處處敲門有人應，普濟世界人民眾生！

# 目錄

● 第一節	略敘因緣	一
● 第二節	依教修心禪	六
● 第三節	悟心成佛禪	一七
● 第四節	超佛祖師禪	三八
● 第五節	越祖分燈禪	六四
● 第六節	宋元明清禪	九〇
● 附錄		一九
	1 唐代禪宗與現代思潮	二二
	2 大乘與人間兩般文化	四八
	3 怎樣來建設人間佛教	八二

## 第一節 略敘因緣

中國佛學，並非與發源之印度及弘揚於世界各國的截然孤立，不過從中國佛教歷史研究，就有中國佛學的特殊面目與系統，把中國佛學的特殊面目與系統講出來，故成爲中國佛學。今先講中國佛學的特質在禪。什麼叫特質？無論什麼東西，都有許多因緣和合而成，而所成的東西，一個有一個特質，一類有一類的特質，因爲他各有各別不同的特殊質素。現在講到中國佛學，當然有同於一般佛法的；然所以有中國佛學可講，即在中國佛學史上有其特殊質素，乃和一切佛法功用，而成爲有特殊面目與系統的中國佛學。其特殊質素爲何？則「禪」是也。

禪乃中國通用之名，是禪那的簡稱，或云定或云禪定，印度多叫做瑜伽。這裏所說的禪，不一定指禪宗，禪宗當然也在內；今講之禪是指戒定慧之「定」的，所以比禪宗之禪的意義來得寬廣。禪那即靜慮之意，就是在靜定中觀察思慮，所以禪那雖可名定，而定中有觀有慧方爲禪那之特義，故禪那亦云禪觀。

現在講中國佛學特質在禪，佛學二字當然包括各種佛法，而各種佛法的義類甚寬

，今不過就中國佛學的特質說，故云在禪，比方南洋佛法之特質在律儀，西藏則在於密咒。而日本佛教的特點則在於聞慧及通俗應用，研究各種經論的學問大，於身心實際修證的功夫則小。不但明治維新以來如此，即元以前的真宗便為通俗應用的佛教，尤其日蓮宗有所謂「立正安國論」，專以樹立正教安定國家為要旨。從以上各地特質比較起來，反顯出中國佛教特質在禪。中國佛學所以重禪，當然也有其因緣，今於中國佛學的特質所以在禪的因緣，且分兩條來說：

## 一、梵僧的化風

梵僧乃佛教初來中國時傳教者之通稱。其實不一定皆是印度的，南洋與西域各地之來此者亦混稱梵僧。梵僧教化的風度，也可分做幾點：（一）端肅之儀態：在當時到內地的梵僧，大都道德高深，學問淵博，他們行住坐臥四威儀，態度端嚴，使人肅然起敬。（二）淵默之風度：他們因深有修養，其幽深寂默的風度，使人見之覺得深不可測。（三）神妙之顯揚：他們的智慧既高，種種方技、神咒、術數也極精妙，且其修禪持咒所成之神通妙用也常有流露，這種以神異顯揚的力量，功尤顯著。（四）

秘奧之探索：佛法初來之摩騰、竺法蘭，及漢、魏、晉初之安世高、支婁迦讖、佛圖澄等，所至有神德感通；這在高僧傳中處處都有記載可知。不但初來之梵僧如此，即其後以譯經傳學著名之鳩摩羅什、菩提流支等，亦仍著神咒靈感之功，如羅什臨終前，口吐三番神咒以延壽命，菩提流支以神咒誦井泉等。故這些梵僧皆能使人崇敬，起「仰之彌高，鑽之彌堅」的觀感；使一般趨向修學的人，皆視佛法為深奧神祕，肯死心刻苦探索。當這些梵僧來華時，中國文化已經發達很高，他們從端嚴寂默之中顯其無窮之神功妙智，使瞻仰者起一種高深莫測而極欲探索之心。這在達磨來華後，亦即以此成為禪宗的風化，學人皆從禪中去參究，探索其秘奧，遂即成為中國佛學之特質在禪。但是僅就這一方面，還不能成中國佛學之特質在禪，還可能成為一種神祕信仰之佛教；故還須從另一方面去說。

## 二、華士之時尙

華士即中華讀書之士——士君子、士大夫。當時文化已高，一般士大夫之思想，皆尙簡括綜合的玄理要旨。在言談上也推尙雋樸的語句，或詩歌之類，要言不繁，能

[www.docsriver.com](http://www.docsriver.com) 定制及广告服务 小飞鱼  
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接  
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



[www.docsriver.com](http://www.docsriver.com) 商家 本本书店  
内容不排斥 转载、转发、转卖 行为  
但请勿去除文件宣传广告页面

若发现去宣传页面转卖行为，后续广告将以上浮于页面形式添加

[www.docsriver.com](http://www.docsriver.com) 定制及广告服务 小飞鱼  
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接  
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>





實在表示出精義。至於一般士君子品行，也唯清高靜逸是崇，如竹林七賢等，皆從事於高隱靜修。在資產生活上，重於自食其力之儉樸淡泊。在當時可作士人代表的，如諸葛亮、陶淵明二人，最爲全國人民所敬仰。諸葛亮與淵明皆躬耕田園，品格高逸而生活恬儉，所成詩文皆簡要精妙；他們讀書都只觀大略，不求甚解，不尙言論辯析。有人說淵明得主也可成爲諸葛，諸葛不遇劉備亦可成爲淵明。此爲中國一般士大夫之崇尚。所以佛法由梵僧傳入，在通俗的農、工、商方面，即成爲報應靈感之信仰。在士人方面，以士人思想之玄要，言語之雋樸，品行之恬逸，生活之力儉，遂形成如《四十二章經》、《八大人覺經》等簡要的佛學，適合當時文化，機教相扣。同時樂於山洞崖窟，過其簡單生活，禪靜修養，遇有訪求參問者，爲示簡要而切於實際之要旨。如此適於士人習俗之風俗，遂養成中國佛學在禪的特質。

從梵僧來化，及能領受佛學之中國士人思想等的因緣和合，而成爲當時習尚禪定的佛學，並奠定了二千年中國禪學的基礎。在當時傳習上，也曾有過重於律儀，如法明的弟子法度，曾以小乘律儀行化，雖有少數人學，但終不能通行。復傳習過種種分析辯論，如毘曇、《成實》、《中論》、唯識、因明等，而士君子亦覺得不能握其簡

要，故不甚昌盛。所以說中國佛學之特質在禪，半由中國原有之士人習尚所致。因為若抽去此士人思想關係，僅由敬崇僧咒則變成神咒感應之信仰，或成爲樂著分析辯論之學術。比如西藏原沒有文化，故成爲神咒佛教。南洋氣候生活接近印度，故易重律儀。而中國則在其玄簡士習中，成爲精徹之禪風，這就是中國佛學之特質在禪的原因。但是，雖說在禪，而又不局限於後來所謂之禪宗，其範圍較寬，故今先說禪宗以前之禪。

## 第二節 依教修心禪

修心即修定，亦可名修禪修觀，增上心學即增上定學故。依教二字，即顯非後來「教外別傳，不立文字」之禪宗，因禪宗與教是相對立的。禪宗以前的禪，是依教修觀的禪。依教就是依教理，如天臺教觀，即可說為依教修禪，即依教理攝心修定之理。禪宗與教對立，密宗亦與顯教對立，在密宗未曾獨立以前，有所謂雜密。因為很早就譯來《孔雀明王經》等，並附各大乘經末諸咒等，都未與顯教對立，而謹依附經而行，故名雜密。西藏分密為四：事密、行密、瑜伽密、無上瑜伽密。其事密亦名作密，即中國所謂雜密，就是念什麼咒有什麼作法作用之意。禪宗前依教修心之禪，以禪宗立場看，等於密宗之雜密。故依教修心之禪，尚非「教外別傳」禪宗。此依教修心禪，分四段以明：

### 一、安般禪

安般禪乃就一分特點而立。安世高譯有《安般守意》、《陰持入經》，專明禪定

，成爲漢、魏、晉初修習禪定之禪法。此經明數息修禪，亦攝其餘種種禪法，但最重的在調息（陰即五陰之陰，由守意而攝心）。安氏傳入此經後，自修亦教人修。安氏既由修禪定起諸神通，智慧亦大，使人對之仰慕信崇，此經遂爲當時修禪之根本法。三國時的康僧會，曾爲注解而修安般禪；東晉時爲一般士大夫所推重之支遁——支道林，亦遊心禪苑，注《安般守意》；道安也從竺法濟、支曇受持入禪，注解般若、《道行》、《密迹》、《安般》諸經。不過在道安之時，《彌勒上生經》也傳入，乃率弟子法遇誓生兜率，是爲由禪而回向淨土者。道安的好友，有服氣修仙之隱士王嘉，所以後人或謂佛教之禪出於仙道家，實則道安那時之調息禪，雖跡近仙修，原爲佛教傳來所有。還有比道安早的帛僧光，在石城山習定，每經七日起定；後經七日未起，弟子啓視乃知入定而化。又如竺曇猷在石城山石室入禪。僧顯亦「數日入禪，毫無饑色」，且兼於定中見阿彌陀佛，命終念佛生西。這種禪風，皆受《安般守意》、《陰持入經》而啓發，所以叫做安般禪。

## 二、五門禪

佛陀密譯《五門禪法要略》，近於五停心。五停心乃對治多貪的不淨觀，多瞋的慈悲觀，多癡的因緣觀，散亂的數息觀，多慢的五陰、十二入、十八界分析無我觀。然此第五門，在當時已改爲大乘念佛觀。《禪法要略》於五門均有講到，但對念佛一門特詳，觀頂上或臍間出一佛二佛乃至五方五佛。此觀佛三昧，已爲後求密法之基礎。另外與此五門禪法相近的，有僧護著的《坐禪三昧經》，爲羅什譯；羅什及自集有《禪法要略》；覺賢三藏亦譯《達磨多羅禪經》（覺賢與羅什同時）。還有一位譯《彌勒上生經》的居士安陽侯沮渠京聲，又譯有佛大先的《禪秘要治病法》。此類佛典，大致相近，所以歸納在一起；但亦有小異，以五門重在念佛禪，而羅什之《佛法要略》則重於實相禪。《五門禪法序》說：「三業之興，禪智爲重。禪無智無以深其寂，智無禪無以寂其照。」此爲當時修禪之要旨，即後來實相禪與宗門禪所謂「即寂而照，即照而寂」，亦仍不出此幾句要言。當時有玄高從佛陀禪師學——佛陀或云即佛陀扇多，或云即佛陀跋陀羅——禪功甚高，爲佛陀禪師所印證，歎爲希有，深得時主

之敬信，其所現之神用頗多。覺賢雖從事翻譯，以弘禪法爲主。魏孝文帝崇敬佛陀扇多，造少林寺授徒修禪，還有曇摩耶舍亦在江陵大弘禪業。僧稠從佛陀弟子道房習禪，其禪境爲少林寺佛陀祖師讚爲葱嶺以東修禪第一。當時的國王，曾要求僧稠禪師顯神通，稠答以佛法不許。王苦求之，乃以袈裟置地，王令多人取之不動，稠命一侍者毫不費力地持去。其後梁武帝奉佛捨道，道士陸修靜率衆去北齊，要求國王許與僧徒比驗，究看若真若假，設佛教無能即請奉道。爰集所有僧道，而道士有符咒功能者，盡將所有和尚之袈裟、飯鉢騰上空中，僧咸驚慌，時衆中有僧稠禪師之弟子曇顯，出其師用之袈裟，令道士咒之無能動者，如是道士之術失靈，王仍信佛，可見僧稠禪力之偉大。當僧稠時，帝王欲專從禪法，盡廢經律，僧稠以禪律相通諫之乃免，彌見當時禪法有驚人發展，此爲禪宗以前之禪的第二階段。（弘悲記）

### 三、念佛禪

此說念佛禪，爲後來專門持名之念佛法門所從出，但其不同的，當時修念佛禪的人，大都是注重禪定而念佛，所以他們的念佛，也就成了修習禪定的法門了。

本來五門禪內已經有了念佛三昧，然此念佛乃是進一步專重念佛的行法。此念佛禪之開始，並不在五門之後，依中國佛教的歷史看，在後漢末與安世高同時有支婁迦讖者，翻譯《般舟三昧經》，以不坐不臥之長行而念佛，故又名長行念佛三昧。支婁迦讖譯的《首楞嚴三昧經》，也是念佛三昧所攝。關於阿彌陀佛之經典，有現在我們常念的《阿彌陀經》，為羅什譯，但此前已有譯過；又有《觀彌勒上生經》，這兩種經都是主張念佛生淨土的。道安以前，已有僧顯禪師在禪定中親見彌陀，往生淨土。道安法師初修安那般那禪，後來又持彌勒名，誓生兜率，所以念佛禪在慧遠前已萌其端。

念佛禪雖在道安前已萌芽，而專主提倡的則是廬山慧遠法師。小《彌陀經》裏有持名念佛法門，慧遠法師即依此法門而創廬山之蓮社。慧遠法師雖專重結社念佛，而他的念佛仍是修禪，故他並不同於後來與禪分家的念佛者。總之，他的念佛乃即禪之念佛。故當慧遠法師臨終時說：「我在定中三見淨土與聖衆。」既云在定中見淨土與聖衆，那末他所修的念佛法門，不用說是「即禪」的了。慧遠法師既結社念佛，於是時哲多往依止，故有「廬山十八賢」之集合。當時諸賢如慧永、慧持、耶舍等，皆是

修禪定而兼修淨土的。淨土法門既得時賢之弘傳，遂因之確定於世，所以說念佛正式倡修的是慧遠法師，這是有史實根據的。

次後如曇鸞法師，因講《大集經》而致病，乃欲修得長生再弘《大集》。他本為北魏人，因為要求長生術，所以來至南朝梁地。當時南朝人以爲他是奸細，便報於梁武帝，帝因請其說法，便問南來之意，鸞謂南方有爲鍊氣修仙所宗之陶隱君，欲從之而修長生。武帝乃聽往訪，鸞法師既見陶隱君，便得了長生術，他就又回到北方。在洛陽遇菩提流支，問印度佛教法中有無長生術。菩提流支菲薄中國仙術而授《觀無量壽佛經》，並謂依此修必得真正長壽。鸞法師因受菩提流支之啓示，遂焚仙術，回河西專修無量壽佛法，廣弘傳之。

是時之淨土三經一論，所謂小本《阿彌陀經》、《無量壽經》、《觀無量壽佛經》、與世親的《淨土論》，已是完備。曇鸞法師就是專門弘講三經一論的，所以淨土宗的根本教義，即確立於曇鸞法師。

再後有道綽禪師，這大概到了隋朝了。道綽禪師原是修習禪定的，後來因爲看見曇鸞法師的遺著，遂決定專修淨土。此等諸師都是修禪定，不過道綽禪師也專重持名



念佛，所以「每天七萬佛」爲日課，並教人以豆記數念佛名。

由以上這幾位禪師，就可以代表中國的念佛禪。後來到了唐朝，又有善導法師弘揚爲最盛。日本淨土宗，就是傳承曇鸞、道綽、善導的教系。善導以下，等到講淨土宗的時候再講。

#### 四、實相禪

實相禪也不一定後於五門禪與念佛禪，不過就其盛行時言之，則後於念佛禪罷了。實相禪與實相三昧，名稱出於羅什的《禪法要略》。羅什以前，早有依般若、《法華》修空觀即實相觀的。羅什翻譯的《中論》、《智論》、《法華》、《維摩》等，皆詳談實相，因之便爲實相禪所本。不過羅什乃弘傳經論者，只是重於教理的研究，並沒有專門倡修禪定，故在羅什的《禪略》，不過傳述觀法而已。後來用爲實地修行的，則爲慧文、慧思、智者等，從慧文諸師相承下來，才正式地成立中道實相禪。

慧文禪師，高僧傳裏沒有他的傳記。在《慧思禪師傳》中，附帶地談到說：「北齊有禪師慧文，學徒數百，衆法清肅，道術高尚，慧思乃往依止。」高僧傳裏關於慧

文的事情，僅附帶的談了這麼幾句；而在天臺宗的諸祖傳記上，關於慧文的記載較詳細。

慧文禪師是依《中論》、《智論》而修的，從《中論》的「因緣所生法，我說即是空，亦名爲假名，亦名中道義」的理境上修觀，這就是即緣生法而見三諦的道理。而他的最重要的心要，則是《智論》的「三智一心自得」。三智是：遍了法性的一切智，自行化他的道種智，了法無二的一切種智。一切智是空觀所成的，道種智是假觀所成的，一切種智是非空、非假、即空、即假的中道觀所成的。而《智論》的三智一心，即是以一心的三觀而觀一境的三諦所成。一境三諦即是諸法實相，一心三觀即是實相禪，所以慧文禪師才是修實相禪者。

慧思禪師初依慧文修學，發八觸而得初禪。後放身倚壁未至壁頃，便忽然悟入法華三昧，深達實相，遂弘法於南朝。於是便成「南北禪宗罕不承緒」的高德，由此也可以想見當時慧思禪師盛弘禪法概況了。

當慧思禪師盛弘禪法時，有智者法師從之修學。思師於禪觀之餘，亦常講經論，得智者後令代爲衆講。智者講《金經》（小品）至「一心具萬行」而起疑問，思即教

修法華三昧。後智者讀《法華》至〈藥王品〉的「是真精進，是名眞法供養」處，遂親見靈山一會儼然未散，與思禪師同在靈山聽法。以此求證於慧思，思乃謂汝已得法華三昧前方便，縱使文字思議之徒百千萬，亦不足以窮汝玄辯矣。後來，智者禪師因陳帝之請，傳禪講經於南京瓦官寺，「九旬談妙」的公案，就在這個時候留下來的。到隋朝，他又因晉王煬帝之請而傳授菩薩戒。他雖因世主的請求入京弘講，但他不久就回到山中。他最後就終於天臺山，寂然如入禪定，端坐如生。

由上面看來，實相禪法是由慧思、智者始盛弘，而智者禪師又是一切禪法之集大成者。如他所著的《小止觀》，略述修禪前方便；六妙門是講安那般那禪的，智者禪師說安那般那禪是不定禪，因為大小偏圓都可以修，並不定是那一類人的，禪波羅蜜次第法門，則含攝更廣，從安般禪以至念佛實相禪，皆包括在裏面，《摩訶止觀》與思師的《大乘止觀》，則是專門講實相禪的。所以智者禪師，實爲一切禪法之集大成者。

以上所說，爲依教修心四種禪。此四種禪不但當時流行，即後來有了宗門禪，也還是流行於世。如作高僧傳之唐道宣律師的〈習禪篇〉後，就曾講到「如斯習定，非

智不禪，……則衡嶺臺崖扇其風矣」。可見雖有宗門禪之對立，但一般修禪者，仍以慧思、智者等依教禪爲尙。

大概在北魏、南齊時，禪法獨盛於北方，即如慧文禪師亦北齊人，慧思就學慧文於北方後始至南朝弘禪，北方盛行的大都爲五門禪中的禪。稍後，菩提達磨亦到，如僧傳云：「菩提達磨闡道河洛。」據現在禪宗的傳說，達磨乃梁武帝時來中國的；但僧傳則說宋時已到北方，與僧稠禪師所倡導的禪並行。如云：「高齊河北，獨盛僧稠；周氏關中，敬登僧實。」又云：「稠懷念處，清範可崇，磨法虛宗，玄旨幽噴。」就是說菩提達磨的禪，不依教理，故玄旨幽奧難見。由此看來，當時在北方盛行的禪有二：一爲僧稠禪，一爲達磨禪。至梁時慧思禪師等，始行禪法於南方。依「非智不禪」之意，道宣律師是推崇慧思與智者的。不但此也，且對達磨有很嚴厲的批評，因爲他是持律的，對達磨禪的生活方式根本就不贊成。如他說：「運斤揮刃，無避種生，炊爨飲噉，寧慚宿觸！」他又對達磨的內容作這樣批評：「瞥聞一句，即謂司南，昌言五住久傾，十地將滿，法性早見，十智已明。……相命禪宗，未閑禪字，如斯般輩，其量甚多。」意即謂達磨禪徒，動言五住煩惱已盡，十地已滿而成佛了，其實連

禪字都沒有認識。這是批評達磨不重律儀，不依敎義，自以為頓悟成佛。由此可見唐初在惠能未出世以前所推崇的，仍然是敎禪，因為這是依戒定慧修的。道宣律師的批評，也確為後來禪宗盛行而戒行慧學都衰落的預兆。（性覺、光宗記）

## 第三節 悟心成佛禪

悟心成佛禪，是不立文字，教外別傳的禪。他主張直指人心，見性成佛，故亦有名見性成佛禪，或即心是佛禪。

禪的歷史發展過程，可以密宗來作比例。我曾講先有雜密、胎藏界等，至善無畏、一行等始成爲獨立的密宗而與顯教對立。禪的發展，起初也是依經教而修的，至達磨東來，才成爲獨立的禪宗，才爲後世分宗下、教下之所本而成爲達磨的宗門禪。

自悟心成佛禪以下，皆爲宗門禪，詳見《景德傳燈錄》、《禪林僧寶傳》、《傳法正宗記》、《宗統編年》、《指月錄》等書。這一種菩提達磨禪，他另有一個傳承的系統：從過去七佛起，傳至釋迦牟尼佛靈山拈花，迦葉微笑，爲傳佛心印初祖；迦葉傳阿難爲二祖，乃至二十八祖達磨爲東來初祖，至惠能爲六祖。佛佛祖祖之所傳，各各有一首傳法偈。然而這種傳承，不能免掉後人的疑難，如問從七佛至二十七祖之傳法偈，有何根據？釋迦靈山拈花，迦葉微笑，根據的是什麼經？古來禪師亦只好答係出達磨口傳。還有《付法藏因緣傳》謂傳至二十四祖師子尊者爲止，則二十五祖至

達磨之傳承，又有什麼根據？雖明教嵩《傳法正宗記》及論，嘗謂二十五祖婆羅多羅，二十六祖弗若蜜多，二十七祖達磨多羅，西域犍那三藏曾說及；而梁僧祐《出三藏記集》所載薩婆多部所傳，亦有此三祖。然而疑仍莫決，只可斷為達磨口傳如此。因為這種口傳不依教典，故稱為達磨宗門禪。

## 一、超教之頓悟

頓悟禪之獨立宗門，雖以達磨為主因，但亦由當時很多增上緣助成的。這就是說，中國當時已富有超教頓悟的風氣。據高僧傳所載，遠在什公與佛陀跋陀羅就有問答，但禪宗則傳說係佛陀跋陀羅與道生的問答，如跋陀問道生怎樣講涅槃，道生答以不生不滅。跋陀說：「此方常人之見解！」道生問：「以禪師之見解何為涅槃？」跋陀手舉如意，又擲於地。道生不悟，跋陀乃拂袖而去。道生學徒追上去問云：「我師講涅槃不對嗎？」跋陀說：「汝師所說只是佛果上的。若因中涅槃，則『一微空故眾微空，眾微空故一微空，一微空中無眾微，眾微空中無一微』。」

其次，慧遠法師亦說到「至極以不變為性，成佛以體悟為宗」，此即說明體悟至

極不變的法爲性即成佛。僧肇的〈涅槃無名論〉說：「不可以形名得，不可以有心知。」亦名究竟旨歸，超絕言教。道生法師曾有頓悟成佛說，影響當時的思想界很大。

寶誌初修禪觀，後多神異。梁武帝很尊重他，宮中出入無禁。武帝一天問他：「我雖信佛法，煩惱如何斷治？」寶誌答：「十二。」又問：「如何靜心修習？」答曰：「安樂禁。」後代禪宗，謂所答與靈山拈花乃至達磨禪下的棒喝一脈相通。其所作〈大乘讚〉、〈十二時頌〉、〈十四科頌〉，共三十六頌。如「終日拈花擇火，不知身是道場」及「大道常在目前」等，皆顯示悟心成佛禪意。史稱誌公爲觀音應化，曾現十二面觀音像爲僧繇所不能畫。傳說中的觀音應化者，唐時尚有泗洲僧伽，禪宗亦錄其問答。

與寶誌同時的，還有一人傅翕，即平常所說的傅大士是。據《傳燈錄》所載，他住在現在的浙江義烏地方，自謂已得首楞嚴三昧，七佛相隨，釋迦在前，維摩在後。梁武帝曾請他進京講《金剛經》，他上座將撫尺一揮就下了座，圍繞在座前座後的聽衆，簡直莫名其妙。誌公謂帝：「此大士講經竟！」從他這種說法的舉動看來，他雖不屬達磨的傳統，但與後來的宗門禪是作風一致的。如他有頌云：「夜夜抱佛眠，朝



朝還共起，欲識佛去處，只這語聲是。」如此之類的頌文，還多得很，如云：「空手把鋤頭，步行騎水牛，人從橋上過，橋流水不流。」這在普通的常識都是講不通的，但他內面含有無限的深意在。他是宣示自證境界，非虛妄分別之言語思惟可了知。

又作〈心王銘〉云：「觀心空王，玄妙難測。……水中鹽味，色裏膠青，決定是有，不見其形。六門出入，隨物隨情，自在無礙，所作皆成。了本識心，識心即佛。……除此心王，更無別佛。」這銘文更顯然為悟心成佛禪。相傳他是彌勒佛應化。還有在中國應化的彌勒，即李唐後奉化布袋和尚，他也有很多的詩和偈，有一偈云：「只個心心心是佛，十方世界最靈物，縱橫妙用可憐生，一切不如心真實。」此頌也與傅大士〈心王銘〉一貫。

前面講實相禪的時候，曾經講到南嶽慧思禪師，思師亦與寶誌同時。當他隱居山中的時候，誌公向他傳語：「何不下山教化衆生？」慧思答曰：「三世諸佛被我一口吞盡，更有甚衆生可教化？」這些話也類宗門禪語。

更有華嚴始祖法順（即杜順），禪錄上說：「法順作法界觀，文簡意盡，天下宗之。」又說他嘗作〈法身頌〉云：「青州牛吃草，益州馬腹脹，天下覓醫人，灸豬左

膊上。」傳說杜順是文殊化身。說為文殊化身的，還有與拾得同隱居天臺山的寒山。他的詩很出名，其格調語淺而意深，故他在詩壇上，是白樂天的先河。寒山外還有後來作《華嚴合論》的李長者，從諸法性空明華嚴，傳說與杜順、寒山同是文殊化身。

以上這些，都是達磨宗門禪興起前的增上緣。或依經論教義提出簡單扼要的玄旨，或別出不依經律論義乃至非言語文字所能及的風格，故總名此為「超教之頓悟」。

## 二、達磨與慧可

達磨，在高僧傳與《傳燈錄》裏，記載不同。高僧傳謂達磨是劉宋時來中國的，比譯四卷《楞伽》的求那跋陀羅稍後。至北魏，在嵩山專以禪法誨人，因此惹起盛弘經律者的毀謗。惟有道育、慧可二少年沙門，銳志高遠，精進求學，侍奉四五年，達磨感其精誠，乃示以理入與行入二門。理入門，即明無自他凡聖之別的眞性，凝住壁觀，堅住不移，不隨他教，與道冥符，寂然無爲，是名理入。行入門有四種：一、報怨行，修道遇有苦厄的時候，當念此是業報，是我宿世所作業因，現在應當安心忍受，不生憎厭。二、隨緣行，遇有順境，無所貪著，緣盡歸無，何喜之有？因此得失隨

緣，心無增減。三、無所求行，就是對於世間的一切都無所求，因為三界都是苦的。四、稱法行，即稱法性之理而行。此四種入行，萬行同攝，亦與理入無礙。此依高僧傳說，並傳慧可四卷《楞伽》以印心云。

但《傳燈錄》則說他是梁武帝普通年間（二年或七年八年）來中國的，初到廣州，刺史表聞武帝，武帝乃迎接他至金陵。武帝問他道：「朕即位以來，造寺、寫經、度僧不可勝紀，有何功德？」達磨答曰：「並無功德。」帝曰：「何以無功德？」答曰：「此但是人天小果有漏之因，如影隨形，雖有非實。」帝又問：「如何是真功德？」答曰：「淨智妙圓，體自空寂，如是功德，不以世求。」帝進問：「如何是聖諦第一義？」答曰：「廓然無聖。」帝曰：「對語者誰？」答曰：「不識。」帝問既高，而達磨答不能相契，以機緣不投，達磨乃潛渡北上。誌公對武帝說：「達磨是觀音菩薩化身。」帝擬遣人追回，誌公曰：「闔國人追去亦不能回矣！」

達磨北上至嵩山少林寺，便面壁而坐，終日默然。時有神光，係一中年博聞善講之士，聞達磨之名，特地跑到少林寺去親近他。他到了少林，見達磨朝夕端坐，面向牆壁，默然無語。神光自己心裏便這樣想：古人求法，敲骨取髓，刺血濟飢，布髮掩

泥，投崖飼虎，今我何人？如是他就在一個大雪夜裏，端正地立在達磨的旁邊，積雪過膝。這時達磨很憐憫他道：「汝久立雪中，當求何事？」神光悲痛而泣曰：「願和尚慈悲，開甘露門，廣度群品。」達磨曰：「諸佛無上妙道，曠劫精進，難行能行，難忍能忍，以小德小智輕心慢心，欲冀真乘？」神光聽了，乃潛持利刀斷臂於達磨之前，達磨知是法器，爲易名曰「慧可」。可問曰：「諸佛法印可得聞乎？」答曰：「諸佛法印，匪從人得。」可曰：「我心未寧，乞師與安。」達磨說：「將心來，與汝安。」慧可覓心不得，乃曰：「覓心了不可得。」達磨說：「與汝安心竟。」所以神光易名慧可，是從他頓悟的智慧而印可的。

後來達磨欲回印度，便召集門人說：「時候到了，你們怎麼不各言所得？」時有門人道副說：「如我所見，不執文字，不離文字，而爲道用。」達磨說：「你只得我的皮。」一尼名總持的說：「我今所解，如慶喜（阿難）見阿閼佛國，一見更不再見。」達磨說：「你得我的肉。」道育說：「四大本空，五蘊非有，而我見處，無一法可得。」達磨說：「你得我的骨。」最後慧可禮拜達磨，依位而立。達磨說：「你得我的髓。」因此便將衣法及四卷《楞伽》傳與慧可。有偈曰：「吾本來茲土，傳法

度迷情，一花開五葉，結果自然成。」並云：「內傳法印以契證心，外付袈裟以定宗旨。……二百年後，衣止不傳。」自此以後，在中國有了不立文字的宗門禪。

達磨示寂之後，葬在熊耳山。過了三年，魏宋雲奉使西域，歸途中遇達磨於葱嶺，見達磨手提一隻鞋。宋雲問他到那裏去，他說回西天（印度）去。宋雲回到魏國，將此事呈稟皇帝，帝即令把達磨的墳掘看，一掘開只見遺留下來的一隻鞋子，大家都覺驚奇。這隻履西歸，又永留了一重公案。

由上面看來，高僧傳與《傳燈錄》記載達磨的事不同，這或者是因為達磨年壽很高，在中國很久，高僧傳只記錄了達磨初來中國的前一段，或是一般人所熟知的事；《傳燈錄》記載後一段，或是口傳慧可的事。

達磨初創了禪宗，慧可為第二祖。據高僧傳說，慧可侍奉達磨有六年之久，承受衣法後，於天平二年到北齊鄴都大弘禪法，因此一般咬文嚼字的法師們便嫉妒他、障礙他、排斥他，甚至派刺客殺害他。據說他的臂骨被折斷，這或許也是那些偏執文字之徒幹的。《傳燈錄》說，他後來在笮城縣匡救寺門前談無上道，很多人圍著他聽。時有辯和法師講《涅槃》於寺中，以其徒轉從慧可參禪，大興毀謗。那一縣的知縣翟

仲侃，聽了辯和的讒言，竟以非法加諸慧可，慧可就遇難了。這時，他已有了一百零七歲的高齡。

高僧傳裏說有一位向居士，幽遁林野，淡泊自修，曾寄可一書以示意：「除煩惱而求涅槃者，喻去形而覓影；離衆生而求佛，喻默聲而尋響。」可也答之以偈云：「說此眞法皆如實，與眞幽理竟不殊，本迷摩尼謂瓦礫，豁然自覺是眞珠。」又有化公、廖公、和禪師、那禪師、慧滿等，皆曾直接或間接受可之薪傳，但無眞正嗣法的弟子，故說「末緒無嗣」。

可是據《傳燈錄》的說法，那就不同了。《傳燈錄》說：可得法後，到北齊天平二年，有一居士（或即高僧傳裏所說的向居士）年踰四十，一日來見可云：「弟子身纏風恙，請和尙懺罪。」可乃運用達磨的作風答覆他：「將罪來，與汝懺。」這位居士靜默了半天說：「覓罪不可得。」可便說：「與汝懺罪竟，宜依佛法僧住。」居士說：「今見和尙已知是僧，未審何名佛法？」可謂：「是心是佛，是心是法，法佛無二，僧寶亦然。」當時這位無名居士聽了慧可這幾句話，深有所領悟的說道：「今日始知罪性不在內，不在外，不在中間；如其心然，佛法無二也。」這實在也就是達到

了悟心成佛之旨。所以慧可聽了，也就很高興地許其出家，而且還這樣地誇獎：「是吾寶也，宜名僧燦！」過了二年，可使傳法與僧燦，傳法偈云：「本來緣有地，因地種華生，本來無有種，華亦不曾生。」要按平常的理解講起來，這也不出緣起性空的道理。然而這不是一種理解，而是一種契悟。可傳法後，囑僧燦隱居深山，謂不久將有法難，自身並須遇害以酬宿債。

由於可之被害，可以知道慧可顯然是不依經教而力弘別傳禪法的人。正因為他所弘的是不依經教的禪，所以多處惹起講經持律者的嫉視與障礙。後來宗與教的對峙，也可以說就是受了他的影響。

### 三、僧燦至弘忍

僧燦，前面已經說過，他是以居士身而得法於二祖而出家的。高僧傳裏，沒有僧燦的傳，也沒有說道信從燦受法，僅於法沖的傳上，附帶地說到「可禪師後燦禪師」。但《傳燈錄》則謂燦師得法於二祖後，隱居於皖公山。而隋開皇十二年，有沙彌道信（年十四歲）來向他求解脫法門，他問沙彌：「誰縛汝？」沙彌謂：「無人縛。」