



# 禪宗思想及沿革之大要

佛學思想導論之三

倪清和

禪的意思是指坐禪與靜慮，就廣義講，除了稱名念佛宗與律宗外，佛教大體都可以說是禪宗，更擴大來看，它雖名屬佛教，暗裏却包攝着老莊與儒家，所以說是綜合着三教。因為禪宗把老莊的思想與風格攝入於生活的內部，同時又把儒教的禮樂吸收到寺院的儀禮之中。這樣，禪宗乃是中國化的佛教的極致，乃是純粹的中國佛教，因它是最適合於中國人士的脾胃的，其基礎是從建立自我再破除自我，從自信中製造一個超越生死的境界。

禪有大乘禪與小乘禪兩門，而大乘之中又有如來禪與祖師禪兩門。小乘禪與大乘的如來禪都把禪看做成佛或悟道的方法手段，這些都是修習之禪，故曰「習禪」。禪宗之禪不是修習之禪，因不把禪看做一種手段，以禪本身即佛教本身與佛本身。在其他宗派所謂禪，則是指經、戒、禪三者——也就是戒、定、慧三學互相對立的那種禪。禪宗的禪却包括三學超絕三學的那種禪了。

禪宗以為除禪以外，更無所謂佛教，更無所謂佛，態度非常極端。依剛才的分別說來，禪宗實為大乘禪中的祖師禪，因其不是可以由經論中求之，而是以心傳心，以祖師之心傳弟子之心，與語言文字無關，所以叫做祖師禪。以其不存於語言文字的三藏——經律論中，而由祖師的正法眼遞傳而來，所以其又叫做「正法眼藏」。

茲將禪宗起源與傳遞情形擇要概述：

當時，佛在靈山會上，拈花示衆，衆皆默然，只有迦葉破顏微笑，佛曰：吾有正法眼藏，涅槃妙心，付囑汝麻訶迦葉」。迦葉傳阿難為二祖，遞傳至馬鳴為十二祖，龍樹為十四祖，菩提達摩為廿八祖。達摩傳中國。所以禪宗在中國奉菩提達摩為一祖；二祖為大祖慧可，三祖為鑒智僧璨，四祖為大醫道信，五祖為大滿弘忍與牛頭法融——即牛頭禪始祖。五祖傳六祖大鑿慧能為南宗之始，另有大通神秀為北宗之始，再傳巖山普寂。南宗六祖門下，得法甚衆，所傳故盛；分荷澤、青原、南嶽三派，而荷澤未久即行衰歇。南嶽下面的馬祖——道一俗姓馬，化風甚隆，著名江西，所以有江西宗之名。馬祖下面的百丈懷海居洪州百丈山，故有洪州宗之名。百丈傳黃蘗希運。黃蘗傳臨濟義玄，遂開後世臨濟宗之源。百丈傳偽山靈佑，再傳仰山慧寂，遂開後世之偽仰宗之源。這些是從南嶽宗分出來的。

就青源一派論，後世的曹洞宗由此發展而成。又有雲門文偃的雲門宗，清涼文益——法眼禪師的法眼宗，共五宗是為唐代禪宗五家。五家之中惟臨濟曹洞二宗行於後世，餘皆趨衰，乃至中絕。

照原旨言之，禪宗主張以心傳心，那麼在教理上當無二致，至所以有若干派別的發生，由於各祖師隨其感化力的宏大，門第蔚萃，故成法系，每一法系的禪風是各具特色的。所謂禪風是由三種特徵構成：一為祖師的性格，二為祖師的功境，三為祖師的誘導方法，由此三者的迥異，而建樹了各別的禪風。我國禪宗分派的起點：就在四祖下面的法融在建康附近牛頭山別樹一幟，號牛頭禪而起的。後五祖在黃梅東山，嘗命門下各述一偈，以定傳衣。神秀題壁，作身樹、心臺、時拭、莫惹之偈。慧能聞之亦作一偈：無樹、非臺、本無、何惹？五祖遂傳法與慧能，令往南方弘教，故叫南宗。神秀傳法於北方，叫做北宗。南宗主頓悟，北宗主漸修，故有南頓北漸之稱。南北二宗，北宗後來一蹶不振，現在所謂禪宗可以說都是南宗的系統。

我國禪宗：在六祖慧能（七一三寂）以前，有「藉教悟宗」的傾向，當時的參禪往往借助於楞伽經，及金剛經等大乘經典。到了慧能纔明確地主張直指人心，見性成佛。以為我們學佛，不宜拘拘於文字之末，却要把佛法的根本精神加以體驗與實現，這是所謂「教外別傳」的本旨，也是我國禪宗的特色。

在於宋初，談道之士皆先修禪。魏晉的清談是一種遊戲，而宋代的禪機却係佛道的體驗。當時人士如不知禪風或禪機，差不多就無研究哲理的資格。宋代的文人學士殆無一不皆具修禪的經驗，惟深淺不同耳！第一流的儒者修習靜坐，已成通例。周濂溪如此，二程如此，陸象山，朱晦庵亦莫不如此。這班儒者都是由靜坐內觀之功把佛老思想吸入於儒學之中，然後來創立他們的嶄新的儒學。所謂義理之學，其完成有賴於禪宗的影響者實非淺鮮。

禪宗的思想，一言以蔽之，要在「即心是佛，是心作佛」，而當時的禪家於參禪外在經探楞嚴，維摩等，在論則採起信等，間亦從事於經論的披覽與玩味。至就當時的參禪而論，北宗所流行的為「看話禪」，到了南宗，又有所謂「默照禪」的崛起。禪宗以參禪為唯一重要的修行的方法，而參禪不外是親參名師以冀見性悟道。查參禪的歷史，學人們所提出的

問題雖大體相似，但師家的回答卻應機接物，千差萬別。例如關於「祖師西來意」的質問僅在傳燈錄已數十起之多，而其回答殆無一相同，可見師家的應付是隨機應變，縱橫自在的。話雖如此，我們不但可把大唐三百年間禪徒的發問加以彙類——如宋初汾陽善昭（一〇二四寂）把來分爲十八問，同時師家應付的主旨與方法也未始不可找出相當的標準。如臨濟的「四料簡」——臨濟義玄接人，棒喝交馳。曾說：「我有時奪人不奪境，有時奪境不奪人，有時人境俱奪，有時人境俱不奪。」此即謂四料簡。洞山的「五位」——洞山良价之五位君臣以爲宗要，並作五頌申其大旨。五位者，正中偏，偏中正，正中來，兼中至，兼中到。雲門的「三句」——雲門文偃逢僧問，必特顧之曰鑿，僧擬議則曰喙。門人謂之顧鑿喙。此謂三句。

在從來關於禪的問答中間如果可求出一定的類型，那末古人參禪悟入的事蹟自然可以作爲後學修行的規準。這樣，主張把古人的話頭當做分案以供參禪的模範的，這就是所謂「看話禪」。看者參看，話者古人的話頭。這一類傾向在唐末五代已經發生，自此以後，因爲無把柄可捉的禪機，我們現在竟可以把古人的話當做依憑逐漸加以把握。於是參禪者獲得了方便之門，看話的風氣因以大盛。臨濟宗下，自法演（一一〇四寂）經克勤（一一三五寂），至南來的宗杲（一一六三寂），看話禪遂告大成。

在於宋初，五家禪風雖已各有偏到，但相互之間還不至於各爭短長。如禪門第一入門書碧巖錄，其所載百則公案過於五家，並無軒輊。可是時至南宋，五家之中，只有臨濟，曹洞二宗流行於世，而二宗反有互相傾軋之象。臨濟揚揚「看話禪」，主張「待悟見性」；曹洞煽揚「默照禪」，主張「祇管打坐」。臨濟的代表爲宗杲，曹洞的代表爲正覺。看話以作悟入的方便，這在一面固不失之爲適當的辦法，但在他面，看話禪的末流往往拘於公案的研究，把禪宗「一超直入」的頓旨完全忽視，這又可以說是極大的的弊病。至於默照禪，一不得當，則也會如宗杲所諷諷的樣子，變成爲「默然冷坐」或「寒灰枯木禪」，所以六祖慧能對此也曾警戒禪徒說：「汝等慎勿觀淨及空心！」正覺所提倡的默照禪當然不是這種「默然冷坐」的死禪，他所撰默照銘說：「默然忘言，昭昭現前」，「默照理圓，連開夢解」，可見他謂默照乃是一種了然自證的境界，乃是本來面目的直接體驗。從這點講他的見解可以說是初祖的壁觀的正統。

六祖慧能當其生前固然會說過「道由心悟，空在坐也」？這一類的话，竭力鼓吹着「見性悟道」的頓旨，對禪秀一派的觀靜默坐斥爲漸教而加攻擊；可是在於他方，他又說，「但一切善惡都莫思量！自然得入清淨

臺灣印經處朱鏡宙啓事 鏡宙兩月以來，因用腦過勞，致患神經性發炎。茲遵醫囑須易地靜養，各方親友來函，一時恕難作覆，關於請經事宜，請逕函臺北市長安東路十七巷十弄七號周春煦居士即可照寄。

心體，湛然常照，妙用恆沙」，可見他對正當的坐禪並不反對。要之，在六祖的嫡系中，見性主義與打坐主義向來是合爲一體的。到了宋代，這又逐漸分爲二派，形成了一種新的對立。而在六祖時代，當時人士把北宗的打坐主義看做是中下根的漸教，把南宗的見性主義看做上根大智的頓悟之教了。對於這種宗風的轉移，我們是應加特別的注意的。欲一究看話禪，則尚有碧巖錄，無門關及從容錄等。

照禪宗講，一切經論，其本意原在顯示正覺的內容。正覺係指佛性的啓發，而所謂佛性又不外是佛心，所以佛與衆生不過是同一心的兩面。佛指心的悟的方面，衆生指心的迷的方面。所謂迷於自心的本性；所謂悟，乃悟到自心的實性。徹底講，求悟之心實也不外是迷，所以以心求心，以佛求佛，以法求法，都是錯的。我們應該超越迷悟相對的境地而把不二的心性加以自覺，這就是見性，這就是成佛。但依經學佛者往往依文解義，總是想用迷悟對立的心來追求所謂佛。他們只知心外求佛，卻不知是心作佛。所以這一類的人正和追逐自己的影子的愚人一樣是永無成佛的希望。黃檗的：「直下無心，本體自現」。又說：「世人聞道諸佛皆傳佛法，將謂心上別有一法可證可取。遂將心覓法。不知心即是法，法即是心，不可將心更求於心，歷千萬劫終無所得。」（見傳心法要）。他的名句：「心不可傳，心契傳心；心不可見，以爲見」，實可以說是禪宗以心傳心的本義的最精當的解釋。

我們應爲禪宗是超越的得當。考文字不外爲概念的符號，而概念又不分爲思惟的工具。我們的文字，所具不過一義，以「長」不能指「短」，以「大」不能狀「小」。依據概念的那種思惟總是相對的與一面的。在我們的思惟，決無圓的四角形成的可能。其次，離了能所（即自動與被動）我們的認識也就不能成立，所以我們決不用思惟來把握思惟本身。站在思惟前面的自己（思惟本身）總不過是被思惟到自己的幻影，這樣，用思惟本身來分別一切時，我們永久止於相對的世界之內，我們永久不能超越迷悟凡聖互相對立的境界。只有在我們堅決把這種分別心拋棄而脫棄這相對的世界時，我們的本來面目方纔出現。見的自己與被見的自己融爲一體，毫無隔礙，這纔是所謂見性。由此可見禪宗見解，客觀語之實是一種直覺主義，精神境界即建立在直覺上，而超越了知識境界。（完）

李朝勛 邱潘秀春 居士當選高雄縣 第三屆議員 鳳山蓮社煮雲堂 全體 敬賀 祝 孫媽諒 高雄市佛教會 (本報布教所)