

方立天著

新文豐出版公司

印行

中國佛教研究
(下)

方立天著

中國佛教研究
(下)

新文豐出版公司印行

中華民國八十二年五月台一版

中國佛教研究

精裝二冊基價 二〇·七六元正
平裝 一七·二〇元

版權



所有

著者：方立天
責任校對：羅梅蘇
發行所：新文豐出版股份有限公司
印刷所：新文豐出版股份有限公司

公司：臺北市雙園街九十六號
電話：三〇六〇七五七
門部：臺北市羅斯福路一段二十號八樓
電話：三五一五二九三
台北郵政三六四三信箱
登記證：局版臺業字第四四二六號
郵政劃撥：〇一〇〇四四二六號
傳真：三九二八五一六·三〇二三八七〇

(如有破損·歡迎寄換)

禪悟思維簡論

禪宗是印度佛教和中國儒、道思想結合的產物。禪文化是我國傳統文化中的一顆閃光的寶珠，也是東方文化的一個顯著特徵。本文從理論思維的高度，精辟論述了禪悟思維的發展過程及其特點。

唐代慧能創立的禪宗是我國佛教獨特的一支，它標榜「教外別傳」，以不立文字，直指人心，見性成佛為宗旨，以追求理想人格和人生境界為目標，推行一套排斥語言文字，「以心傳心」的禪悟成佛方法，構成一種別有風采的直觀思維方式。本文著重就禪宗的禪悟思維作一簡要的論述。

禪宗的禪悟有一個歷史的演變發展過程。慧能首先提倡性淨自悟，追求主體對於自身內在本性的復歸，以求得主觀精神的解脫。慧能《壇經》用中國通俗語言闡發了禪悟思想，在中國禪宗史上具有最重要的意義，後來禪宗大師的主張都是慧能思想的發展。在慧能以後，禪宗荷澤系宗密主張「知之一字，衆妙之門」，而南岳系則加以批評，認為「知之一字，衆禍之門」。南岳、青原兩系都高揚不立文字，尤其是南岳系馬祖道一和青原系石頭希遷分別高唱「觸類是道」和「

即事而真」的禪道，成為禪宗的典型宗風。此後沿着直指心源的道路前進，越來越趨向於捨棄經論文字，掃除玄句，大辟機用，以求頓悟成佛。青原系下形成曹洞、雲門、法眼三宗，南岳系下形成沩仰、臨濟兩宗，各宗都發揮了各式各樣、豐富多彩的接化方法。如「四照用」、「五位君臣」、「三句」等教學模式，機鋒棒喝、超佛超祖甚至呵祖罵佛的教學手段。到了宋代，禪宗又出現了文字禪、看話禪和默照禪，各呈異彩。

歷代禪宗學人經長期禪修實踐，形成了大量的「公案」，這些公案表明禪師的基本修持方法是頓悟漸修，或者更準確地說是由漸修到頓悟，再漸修。也就是說，各種條件沒有成熟的學人要在平日重視漸修，準備、創造開悟的條件；對於條件成熟而還沒有開悟的學人，要提出疑難問題，或用棒喝手段，猛擊一掌，大喝一聲，引導他緊張尋思，激發開悟，尋思時可以和日常行事、感性活動結合起來；開悟後仍要經過嚴格的勘驗，繼續漸修，對遇到的問題隨時都要作出真切的解釋，從實際生活中去鍛煉自己的工夫，塑造理想人格，進入新的人生境界。

一、無念、無相、無住

禪宗實際創始人慧能倡導自識本心，自見本性，自我成道的學說，是以認識、返觀衆生主體的本心、本性為成佛的根本途徑的，因此慧能竭力排斥對外界事

物的思維、執著，提出「無念爲宗，無相爲體，無住爲本」（敦煌本《壇經》）的三項禪修要求，構成了慧能頓悟說的基本內涵。

（一）無念爲宗

慧能說：「無念者，於念而不念。」（同上）「無念法者，見一切法，不著一切法，遍一切處，不著一切處」（同上）。「念」，指記憶，此泛指分別、認識、即思維活動。「無念」的思維活動有兩點：一是就主觀方面說，心體要離開念，即認識本體，遠離一般的思維活動；二是就客觀方面說，見一切現象（「一切法」）而又不執著。這就是說，思維時不執著主觀思維和客觀現象，爲無念。其中第二重意義尤爲重要，「於外著境，妄念浮雲蓋覆，自性不能明」（同上）。妄念是執著外境的雜念，無念就是無雜念。強調排除一切雜念。「悟無念法者，見諸佛境界」（同上）。只要悟解這種無念法門，排除一切妄念，就能見佛的境界。無念對於衆生成佛具有關鍵性的意義，所以要以「無念爲宗」。「無念」是從否定角度講的，若從肯定角度講就是提倡「正念」。「真如即是念之體，念即是真如之用」（同上）。這裡所說的念就是正念。真如指萬物本性，即衆生的本心、本性、佛性。正念是真如本性（體）的自然呈現（用）。正念時能使衆生的內在本性頓然發露出來，此時也就由迷轉悟，成爲佛了。無念是對外不執著境，所以要竭力排除世俗的分別、認識，也就是世間的各種概念、判斷、推理都應

排除淨盡。正念是以心心，直觀本心，人在自身內部設置認識主體與認識客體，進行觀照活動。在慧能「無念爲宗」的命題裡，排除一般的感性經驗、理性思維與提倡神秘的內在直觀是相輔相成的。

(二)無相爲體

慧能說：「無相者，於相而離相」（同上）。「相」，指一切現象的相狀，以及由認識相狀而產生的表象。所謂「無相」，是在接觸外界形相時能夠離開即不執著形相，也就是主張在接觸客觀世界時，不形成感性認識，以免產生對外界的貪戀執取。所謂「離相，性體清淨」（同上），表明離相即無相在禪修中也是十分重要的。能做到無相，就能在思想上得到昇華，達到性體清淨，所以「無相爲體」。慧能認爲，相是建立在主觀心的虛妄分別上的，是人們主觀分別的結果。所以「無相」也就是要看到一切現象的無分別性、無差別性。後來有人提出無相講不通，說釋迦牟尼佛有三十二相，禪宗學人解釋說，釋迦牟尼佛三十二相也是人心主觀的虛妄之見，佛與衆生的差別相、佛相、衆生相都應破除，強調衆生的自心就是佛，衆生的本心與佛並沒有區別。

(三)無住爲本

敦煌本《壇經》說：「無住者，爲人本性，念念不住。」（同上）「無住」，是指人的本性。印度佛教講無住是指一切事物都沒有凝固不變的性質，這是一

切現象的共性。後來《大乘起信論》以無住爲萬物本原「眞如」的屬性，慧能把無住視爲人的本性，強調在一切事物上念念無住，不能把意念定在任何事物上，亦即不把原來的性空的事物執著爲實有，這樣思想就不會受束縛，而獲得解脫。慧能認爲，萬物都由自心生，如果悟解事物的眞性——空性，自心就不會定住在事物上；這種不在事物上定住，不把事物執爲實有的心，是從萬物中洞察空性的一種智力。這是通過禪修從感性世界中獲得的精神超越，是從世俗現實感性經驗中得到的思想解脫。

慧能《壇經》所說的「無念爲宗，無相爲體，無住爲本」，是禪宗悟道的基本途徑，這三者是密切相聯的統一整體，其中「無念爲宗」居於最重要地位，它主張排除一切雜念；排除雜念的根本要求是不能執著一切事物的相狀，即「無相」；排除雜念，還要求不在任何事物上定住，執爲實有，爲「無住」。從認識論來看，就是主張排除世俗的認識，排除感性認識和理性認識，或者說，通過直觀把握萬物的性空和主體的本性，從感性經驗中獲得昇華、超越，進入新的人生境界。

二、觸類是道與即事而眞

慧能提出「無念爲宗，無相爲體，無住爲本」的宗旨，要求衆生排除雜念，不執

著事物的相狀，不執著事物爲實有，返歸自性，頓悟成佛。慧能所說的衆生的自性就是佛性，佛性作爲衆生的本性，歸屬於宇宙萬物的眞如本性，佛性與眞如本性是相等相通的。衆生體悟宇宙萬物的眞如本性，也就返歸衆生的本性，覺悟成佛。這樣衆生頓悟成佛就集中歸結爲這樣的問題：衆生的雜念、執著、行爲和萬物的本性關係如何？衆生的日常行事與衆生的佛性關係怎樣？這也就是如何通過修禪頓悟衆生和萬物的本性問題。圍繞著這樣的主題，慧能門下衍爲南岳懷讓、馬祖道一和青原行思、石頭希遷兩大系的禪修方式，南岳一系倡導「觸類是道」（註一），青原一系主張「即事而眞」。

（一）觸類是道

「觸類」是指人在禪修中的各種行爲、表現，「道」是佛道，佛理，佛性。「觸類是道」是說人在禪修生活中的任何行爲都是佛道、佛理、佛性的自然流露和表現。馬祖道一禪師（七〇九—七八八）是「觸類是道」禪法的主要倡導者。道一原主坐禪，懷讓特以磨磚不成鏡爲喻說明成佛不必坐禪，使他頓然開悟。（註二）他繼承慧能的思想，提倡「即心即佛」說，認爲衆生心性與佛性沒有差別，人的自心即是佛心，自心就是佛。因此人的一切行爲也都是佛道、佛性的表現，是一切皆眞。馬祖高弟南泉普願禪師說：「平常心是道。」衆生的平常心本來就是佛心，只是因爲衆生沒有覺悟到這一點，隨著名言，執著外物，以爲實有，

形成迷惑；若能一旦迴光返照，停止向外追求，返本歸源，那就全體都是佛心、佛道，沒有別的什麼東西；若能了解、覺悟本心就是佛心，那就大道只在目前。禪道觸目皆是，行住坐臥，應機接物都合乎佛道，都是佛道的體現。馬祖認為，修行成佛的關鍵在於悟得本心，只要小心護持本心（佛心），使其不受污染，那就不需要另外一些特別的修持，不需要有意識地去作從善止惡的事，只要「縱任心性」，任運自在就夠了。如揚眉、動目、哈欠、咳嗽，這些小動作都是佛事。所以馬祖在接引前來禪修的學人就採用奇特古怪的教學方法。他不用語言文字來講佛理，而是用打耳光、口喝、腳踢等動作，刺激誘導門人，教人去思索，返歸本心，悟得本心，求得自我解脫。

馬祖道一的禪學思想和禪修方式對後世禪宗的影響極大。黃柏希運繼承道一之思想和風範，進一步主張「心即是佛，更無別佛。即心是佛」（《黃柏山斷際禪師傳心法要》）。不僅如此，「此法即心，心外無法，此心即法，法外無心。……心即是法，法即是心」（同上）。心不是「見聞知覺」，而是「本源清淨心，常自圓明遍照」（同上）。也就是宇宙萬物的清淨本體。希運排斥人們通常的感性和理性活動，主張直指心源。希運弟子義玄又創臨濟宗，形成峻烈的宗風。他提倡大機大用，棒喝齊施，把種種機用和一切言句都安插在劍刃口子上，逼人頓悟。在禪宗各派中，臨濟宗是對修持方式作了最大變革的流派，影響也最大最

久。馬祖後形成的另一系爲仰宗，創始人之一爲山靈祐，也主張「以思無思之妙，返思靈焰之無窮，思盡還源，性相常住。事理不二，眞佛如如」（《五燈會元》卷第九《仰山慧寂禪師》）。強調借尋思的方便以觸發頓悟，重視事理並行，識心達本。

（二）即事而眞

「即事」是不離開日常行事。「眞」，眞實、本性、道、理、空。「即事而眞」是指在禪修時從個別的事象上體悟，顯現出性、理、空來。這種禪法和境界是青原行思門下希遷（七〇〇—七九〇）提出的。相傳希遷讀僧肇《肇論》中「會萬物爲己者其唯聖人乎」一句，深受啓發，於是仿照道家《參同契》，也作《參同契》來發揮禪法。希遷所講的「參」，指參差互殊的萬物各不相犯，「同」是講萬物雖然殊異但又是互相滲透的、統一的，是「名異體一」，「契」是說禪修者在日常行事中，要體悟、契會萬物既異又同的道理。這個理是衆生本心所具有的，由此，理也就是心、本心。理與事並不相同，理是本，事是末，是有區別的。理與事又不分開，是統一的，要互相聯繫起來看。禪修者在禪觀時要善於從具體的事相上體證全體的理，會末歸本，返歸本源一心，也就達到「即事而眞」的境界。希遷倡導的這種禪法，开辟了青原一系的宗風。希遷經藥山惟儼再傳雲岩曇晟，又提出「寶鏡三昧」法門，主張在禪觀時觀照萬物應當像面臨寶鏡一樣，

鏡外是形相，鏡內是影子，形影對顯；形怎樣影也就怎樣，鏡裡的影子就是鏡外形相的顯現，影即是形。這是通過具體事象以顯現出理的形象比喻。曇晟用這個比喻來說明希遷倡導的由個別體現全體的境界。希遷禪法的流傳，導致後來曹洞、雲門和法眼三宗的成立，這些派系的禪法都是「即事而真」宗旨的闡揚。

「觸類是道」和「即事而真」是慧能以後禪宗內部的兩種禪法、兩種宗風。「觸類是道」側重於道、理，主張理體現到個別的事象上，所見的事象也無不是道。「即事而真」則從客觀的事象出發，強調從紛繁複雜的個別事象中看出全體理，所見的各種個別的事象無不是理。從認識論來說，這兩種禪法實質是，通過不同的途徑，共同達到理事圓融的境界。這兩種禪觀涉及認識中的個別與一般，殊相與共相的關係，揭示了不同的認識途徑，包含著辯證法因素。

三、四料簡、四賓主與四照用

臨濟宗創始人義玄（？—八六七）繼承道一、希運的「觸類是道」的思想，進一步宣傳一念心覺悟當下就是佛的主張，強調真正禪修的人並不著意追求佛果，而是隨緣任運，不為外物所拘。他接引學人就從這種根本宗旨出發，棒喝兼施，機鋒峻烈，單刀直入，為學人解除所受外物的束縛，以證悟觸類都是道的禪理。義玄確立了接受學人的原則、重點、方式、標準等一系列設施，以破除學人對

「我」、「法」兩種偏見的執著（「我執」、「法執」），其中比較典型的是「四料簡」、「四賓主」和「四照用」。

（一）四料簡

「料」、度量。「簡」、簡別。「四料簡」，就是四種簡別的方法。這是根據修禪人的不同主觀條件（「根器」）和迷悟情況，而採取的有針對性的教授方法。義玄說：

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。（《人天眼目》卷一）

「奪人」，指出人無真正實體，否定對人生的世俗見解，破除衆生的「我執」。「奪境」，指出外界事物是空的，破除「法執」。這是視學人「我執」和「法執」的情況，對於執著我見爲實有的人，著重破除「我執」；對於執著外物爲實有的人，著重破除「法執」；對於人生和外物都執著的人，兩者都破；對於那種人生和外物都不執著的人兩者都不破。

（二）四賓主

「賓」，參學者。「主」禪師。賓主，即師生，或者說是通禪理者和不通禪理者。「四賓主」是禪師和學人問答的四種情況和結局，區分參禪迷悟的四種類別。區分迷悟的標準是看對人生、對外境是否執著，這也是是否體悟禪理的分界

線。不執著是主，是悟；執著是賓，是迷。具體說，「賓看主」，禪師不懂得禪理，學人懂得禪理；「主看賓」，禪師懂得禪理，學人不懂得禪理；「主看主」，師生雙方都懂得禪理；「賓看賓」，師生雙方都不懂禪理。四賓主全面地區分了師生答問的四種類型，是有意義的，但它以否定主客體的客觀實在性為禪理，這不能不說是一種顛倒的主張。

(三)四照用

「照」，觀照，指對客體的認識。「用」，功用，指對主體的認識。「四照用」就是針對學人對主客體的認識情況而採用的四種不同方式，以分別破除「我執」和「法執」，破除對主客體執為實有的觀點。具體說，「先照後用」，對於執著客體為實有的人，先破「法執」；「先用後照」，對於執著主體為實有的人，先破「我執」；「照用同時」，對於主客體都執著為實有的人，同時破我法二執；「照用不同時」，對於主客體都不執著為實有的人，給予肯定，不用再破除了，這類人已經獲得禪悟，應機接物，觸類是道，只要注意修持就是了。

四料簡、四賓主和四照用，都是臨濟宗人接引學人的說教模式，其中四料簡和四照用是相近的，都是著重於對主體和客體執為實有的觀點的破除。四賓主的區分也以是否破除對主體和客體執為實有為標準。這些做法的目的在於啓示學人排除世俗見解，返歸本心，見性成佛。這是唯心主義的認識論、心性論。但是值得

注意的是，這些具體方法因人而異，區別對待，帶有鮮明的針對性、靈活性，反映了方法論上的某些規律。此外，臨濟宗人的四分法思維模式，也在一定程度上反映了認識的類型、標準和方法的某種特徵。

四、曹洞五位與雲門三句

(一)曹洞五位

曹洞宗創始人良價（八〇七—八六九）和本寂（八四〇—九〇一）繼承石頭希遷的「即事而真」的觀點，吸取《周易》陰陽八卦組合的方法，事（個別）理（全體）及其交涉關係出發，提出多種五位的說法來接引學人，通過事以顯理來指導修禪。曹洞宗的這套說法，世稱「曹洞五位」，「五位」就是五種形式。曹洞五位包括功勛、正偏、君臣等不同的五種形式，其中功勛五位「向、奉、功、共功、功功」，是用以判斷禪修的深淺的，而正偏五位、君臣五位則是顯示理事關係的，是正與偏、君與臣分別互相配合而構成的形式，也是五位中最為重要、最具有認識意義的。

正偏五位和君臣五位是：

正中偏 君位

偏中正 臣位

正中來

君視臣

偏中至

臣向君

兼中到

君臣合

「正」指體、空、真、理、淨、黑，「偏」指用、有（色）、俗、事、染、白，「兼」，非正非偏，亦即中道。「君」與「臣」，是以封建等級稱謂喻指正與偏，即君爲正位，臣爲偏位。正偏、君臣都是中國的語言，君正和臣偏分別代表事物的主次。從哲學上看，正、君是指世界萬有的本體、本性，代表理，偏、臣是指世界千差萬殊的現象，代表事。曹洞宗人認爲宇宙萬有的本源是理（真如、佛性），事（現象）是理的顯現。他們根據這種理事關係，運用正偏、君臣互相配合而構成了五種認識和教學形式。教學時有敲有唱，要學人聽出偏正、君臣的區別及相互聯繫。正偏五位和君臣五位的具體內容是：

「正中偏」，是正中之偏，正位的體具偏位的用。體是能具，用是所具，能具的體定爲君臣五位的君位。習禪者悟解體中的用，從體起用。

「偏中正」，是偏中之正，偏位的用具有正位的體。用是能具、體是所具，能具的用定爲君臣五位的臣位。習禪者悟解用中的體，事中的理，覺知一切現象都是真如、空性，攝用歸體。

「正中來」是指一切現象如理隨緣而起，是君臣五位的君視臣位。習禪者在

此位是由體起用，按照理去修行。

「偏中至」，謂用全合乎體，從現象到本體，是君臣五位的臣向君位。習禪者於此位是終日修而遠離修念，終日用而不見功用。

「兼中到」，非正非偏，體用兼到，理事並行，內外和合，是君臣五位的君臣合位，是習禪者的最高果位。

正偏五位和君臣五位是由理與事、本體與現象的迴立交錯關係而定的，前兩位是禪修的初步階段，三、四位是禪修的較高階段，第五位是禪修的最高階段。這也就是習禪者在修行上由淺入深的功勳五位。

正偏五位和君臣五位是對理事關係、體用關係的五種認識程序和模式，依次是體起用，理起事；用具體，事具理；用歸體，事歸理；用合體，事合理；體用雙兼、俱泯，理事並行、同泯。前四種雖然逐漸深化，但都各有所偏，或偏了體、理，或偏了用、事，只有第五位體用兼帶、理事圓融，才是最高認識境界、最高解脫境界。曹洞五位體現了曹洞宗人由事見理的認識論觀念。第二位「偏中正」、第四位「偏中至」、第五位「兼中到」都程度不同地反映了這種理事不離、即事而真的主張。

從理論思維來說，曹洞宗的五位說抓住了本體與現象的重大哲學問題，從本末的角度探索其種種關係，並主張體用合一、理事圓融，是有意義的，作為一種