臺大佛學研究．第三十七期
民 108 年 6 月，臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心
頁 109-160
DOI: 10.6727/TJBS.201906_(37).0003

慧可所傳達摩的安心禪法 *

陳平坤 **

摘　要

本文根據達摩與慧可的禪教記錄，參照四卷本《楞伽經》所開闡的法義，探討以「安心法門」為主題的達摩禪法安心學理。

通過從慧可溯至達摩的義理研討，本文形成幾點主要看法：

（一）造業受報為佛教通識，然而苦報所由生的罪業，它的本性空寂、自體不可得，所以慧可教導弟子修習禪法，主軸還是落在一切法空的觀察思維。

（二）業報虛妄不實，苦樂皆從緣起，因此禪法修行者的安心之道，不在外求某種特別真實的理想國度，而在內觀造業受報的帶動者——「心」，也是虛幻不實的緣起現象，藉此形成既不厭離也不欣求的精神，具體落實「捨妄歸真」的達摩禪教。

（三）「捨妄歸真」的達摩禪教，根據四卷本《楞伽經》所說諸法皆為「自心現量」的思想、以及要求學人踐行「超自心現量」之不二中道正觀的教說意趣。

（四）達摩禪教所開顯的安心學理，根本仍在般若經教的「一切法空」、「不可得」思想；它跟四卷本《楞伽經》以「如來藏識藏」為核心概念的無為依唯識學說，在指歸「超越唯心所現」的自覺自證上，並無實質差異。因此，慧可所傳達摩禪法，

2019.02.11 收稿，2019.06.21 通過刊登。
* 感謝審查委員的肯定及指正。又，本論文為科技部補助專題研究計畫案（MOST 105-2410-H-002-156-MY2）的研究成果之一。
** 作者係國立臺灣大學哲學系副教授。

從觀察「唯心所現」的「空觀」，轉入超越唯識的「中道觀」，其中莫不貫徹般若經典所教導的佛法實踐精神，亦即一切宗本於「不住」、「無所得」。

關鍵詞：慧可、達摩、安心、不住、無所得

臺灣大學學術期刊資料庫

壹、緒論

中華禪門成立初期，雖然人物模糊、事跡未明，而且其禪教影響也不甚巨大廣遠，但卻已為中華禪門日後發展積孕雛形[1]，同時也為後學提示了所應當關注的最重要課題，亦即「身心如何獲得究竟安頓」之生命實踐課題。傳說二祖慧可（487-593）參見菩提達摩（？-536，以下簡稱「達摩」）時，便向達摩請教這一課題。而在達摩要求慧可「將心來，與汝安心」的點化下，慧可歷經一番「覓心了不可得」的觀察思維，終於探得了一條能夠究竟安頓自家身心的實踐路徑[2]。

達摩點化慧可探得「安心之道」的故事，假使確實，那麼，箇中情況也不會是像史傳所記載的那樣簡單。在慧可投入達摩門下多年後，相傳達摩告訴慧可日後宏揚禪法時，四卷本《楞伽經》可以當作重要的教學憑據[3]。四卷本《楞伽經》是劉宋時

---

1 參見楊惠南，〈中國禪的成立〉，《禪史與禪思》（臺北：東大圖書公司，1995 年），頁 67-72。

2 例如南唐．靜、筠二禪師編撰，《祖堂集》記載：「又問：『請和尚安心。』師曰：『將心來，與汝安心。』進曰：『覓心了不可得。』師曰：『覓得，豈是汝心？與汝安心竟！』達摩語惠可，曰：『為汝安心竟！汝今見不？』惠可言下大悟。」詳見〔南唐〕靜、筠二禪師編撰，孫昌武、衣川賢次、西口芳男點校，《祖堂集（上）》（北京：中華書局，2007 年），頁 107。宋．釋道原撰，《景德傳燈錄》卷 3 的記載是：「光曰：『我心未寧，乞師與安。』師曰：『將心來，與汝安。』曰：『覓心了不可得。』師曰：『我與汝安心竟。』」詳見 CBETA, T51, no. 2076, p. 219,b21-23。

3 例如唐．釋道宣撰，《續高僧傳》卷 16：「初，達摩禪師以四卷《楞伽》授可，曰：『我觀漢地，惟有此經，仁者依行，自得度世。』可專附玄理，如前所陳。」詳見 CBETA, T50, no. 2060, p. 552,b20-22。雖有學者認為「自達摩以四卷《楞伽》傳授以來，楞伽禪的傳承，大抵是不容懷疑的事實。」參見龔雋，《禪史鉤沉——以問題為中心的思想史論述》（北京：三聯書店，2006 年），頁 68。不過，也有學者認為達摩傳授「四卷《楞伽》」而後慧可及其門下持之「以為心要」的史傳，「更是後人所妄造」；詳見麻天祥，《中國禪宗思想史略》（北京：中國人民大學出版社，2007 年），頁 16。

臺灣大學學術期刊

代求那跋陀羅（394-468）所翻譯的《楞伽阿跋多羅寶經》。經中記載大慧請教佛陀許多佛法問題——號稱「百八句義」；其中，直接涉及「安心」課題者，舉要說來，便有：「云何淨其念」、「云何念增長」、「何等禪境界」、「禪師以何法建立何等人」……等[4]。

不管達摩化導慧可「安心」的故事是否真實，徵諸現存達摩與慧可的禪教記錄，畢竟可說的確屬於扣緊「安心」課題所開展出來的生命學問[5]。至於它的佛教思想淵源，除般若經典所教說的法義外，四卷本《楞伽經》所提出的那些問題、以及該經針對問題的相關講論，毋寧占有相當重要而特別的分量及地位。正如忽滑谷快天（1867-1934）所指出：「《楞伽經》付囑之傳說，暗示達磨思想與同經之說符合，有一考之價值。」[6] 又說：「不依葛藤為達磨直指之特色，算沙之徒所由生譏謗，《楞伽》之態度正與此特色相合。……達磨思想之中核，為一切眾生同一真性，為客塵煩惱所障，不能顯了，此亦《楞伽》之所反覆力說。」[7] 釋印順也認為：「達磨禪與宋譯《楞伽經》相應，與菩提流支的十卷《楞伽經》有著隔礙，這應該是了解達磨禪法的關要。」[8] 甚至考論道：「這是古代的傳說，達摩與跋陀三藏，有傳授的關係。四卷《楞伽》印心，是跋陀三藏的傳授。」[9] 職此之故，本論文打算

---

4 劉宋．求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1，CBETA, T16, no. 670, pp. 480b20-481a2。

5 洪修平也說：「達摩的禪法，可說是圍繞著『安心』展開的。」詳見洪修平，《禪宗思想的形成與發展》（高雄：佛光出版社，1991 年），頁 106。

6 忽滑谷快天著，朱謙之譯，《中國禪學思想史》（上海：上海古籍出版社，1994 年），頁 86。

7 忽滑谷快天著，朱謙之譯，《中國禪學思想史》，頁 89。

8 釋印順，〈宋譯楞伽與達磨禪〉，《淨土與禪》（臺北：正聞出版社，1992 年），頁 167。

9 釋印順，《中國禪宗史》（臺北：正聞出版社，1989 年），頁 19。

臺灣大學學術期刊資料庫

根據慧可與達摩的禪教記錄，參照四卷本《楞伽經》所開演的佛教法義，探究以「安心法門」為主題而由慧可所承傳下來的達摩禪法及其安心學理[10]。

除「緒論」外，以下論述，將依序處理：（1）慧可以洞見一切諸法本性空寂為旨歸的禪教，同時揭示其所呈現的「捨妄歸真」思維型態；（2）然後上溯達摩禪法內涵，深入討論其以四卷本《楞伽經》教說宗趣為義理底據的安心學說，藉此開顯慧可承傳達摩禪法的精義所在；（3）最後總結所論，提示主要看法。

貳、慧可的法空禪教及其思維型態

傳說中華禪門三祖僧璨（？-606）還沒出家以前，罹患久治不癒的「風疾」，於是前往慧可住處[11]，請求慧可為他除去病因——「罪業」。當時兩人有以下問答：

> 云：「弟子身患風疾，請和尚為弟子懺悔。」
>
> 師云：「汝將罪來，為汝懺悔。」
>
> 居士曰：「覓罪不可見。」
>
> 師云：「我今為汝懺悔竟！汝今宜依佛、法、僧寶。」
>
> 居士問：「但見和尚，則知是僧。未審世間何者是佛？云何為法？」
>
> 師云：「是心是佛，是心是法，法、佛無二，汝知之

[10] 這也是本論文題名為「慧可所傳達摩的安心禪法」的原因。就中「禪法」一詞，正如楊曾文所說，是指：「不僅包括對坐禪修行方法的規定，而且也包括對禪學的見解及其所依據的佛教理論。」詳見楊曾文，《唐五代禪宗史》（北京：中國社會科學出版社，1999 年），頁 59。

[11] 葛兆光考訂僧璨面見慧可的時間是在北齊天保十年，亦即西元 559 年；詳見葛兆光，《中國禪思想史——從 6 世紀到 9 世紀》（北京：北京大學出版社，1995 年），頁 61、頁 107 註 21。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

乎？」

居士曰：「今日始知罪性不在內、外、中間。如其心然，法、佛無二也。」

師知是法器，而與剃髮，云：「汝是僧寶，宜名僧璨。」[12]

僧璨請慧可教他懺除病因——「罪業」的記載，跟慧可求達摩為他「安心」的記錄，雖然「懺罪」、「安心」二事，前者主要針對過去業因來說、後者重在直就當前果報而言，彼此有別，但是達摩為慧可「安心」、慧可幫僧璨「懺罪」，不管方式、還是精神，卻毋寧前後一貫。以下，專就僧璨請慧可為他「懺罪」一事，論究其中所涵蘊的「安心之道」。

一、「罪不可見」的考察

根據佛教的因果業報理論，一個人現在所面臨的生命困境或身心苦難，可以追溯到他以前所做的行為或活動——「業」（梵語 karma）[13]。換言之，也就是要以過去的行為或活動為「因緣」，才會有作為其「果報」的苦難或困境出現。僧璨所罹患的「風疾」，大概不是一般的傷風、感冒，可能是某種久治不癒的

---

12 〔南唐〕靜、筠二禪師編撰，孫昌武、衣川賢次、西口芳男點校，《祖堂集（上）》，頁 107。另見宋．釋道原撰，《景德傳燈錄》卷 3：「曰：『弟子身纏風恙，請和尚懺罪。』師曰：『將罪來，與汝懺。』居士良久，云：『覓罪不可得。』師曰：『我與汝懺罪竟！宜依佛、法、僧住。』曰：『今見和尚，已知是僧，未審何名佛、法？』師曰：『是心是佛，是心是法，法、佛無二，僧寶亦然。』曰：『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！』」（CBETA, T51, no. 2076, p. 220, c16-22）

13 漢譯為「業」的梵語「karma」，除「行為」或「有意志的活動」之義外，還有諸如「作用」、「持法式」等意思；詳見佐佐木現順著，周柔含譯，《業的思想》（臺北：東大圖書公司，2003 年），頁 15。

頭痛，所以僧璨才會覺得自己總被那「風疾」困住，進而認定自身受苦是過去罪業所使然，於是懇求慧可為他懺悔除罪，以便恢復身心安康。

慧可指點僧璨「懺罪」的方式，可說直承達摩教導他「安心」的精神，亦即要求僧璨先把口中所說、心中所想的「罪業」找出，然後他才能幫僧璨去除那些「罪業」。不過，僧璨費心尋伺許久，終究無法尋得「罪業」的藏身之所。而就在僧璨表示「覓罪不可見」的當下，慧可卻說已為僧璨懺罪完畢[14]。

這種懺罪辦法之所以行得通、或者說服得了人，乃是基於類似下列思考後的幾點理由：

（一）如果「罪業」不是有形體、質礙的東西[15]，那麼，面

---

[14] 相傳是達摩與其弟子的佛法問答記錄《二入四行論》，針對弟子請求達摩為他「安心」這件事，則記載達摩說道：「譬如請巧人裁衣，巧人得汝絹帛，始得下刀。本不見絹帛，寧得與汝裁割虛空？汝既不能將心與我，我知為汝安何物心？我實不能安虛空。」詳見柳田聖山編著，《達摩の語録—二入四行論—》（東京：筑摩書房，1996 年），頁 217。不過，《二入四行論》有不同版本和校釋作品；本論文所根據的，乃是柳田聖山的校釋本。另參見田中良昭，《敦煌禅宗文献の研究　第二》（東京：大東出版社，2009 年），頁 3-5。又，《二入四行論》可否視為達摩禪教的真實記錄，在學界中也存有異議。例如石井公成，便有不同於柳田聖山的看法；詳見石井公成，〈「二入四行論」の再検討〉，收入平井俊榮博士古稀記念論文集刊行會編，《平井俊榮博士古稀記念論集——三論教学と仏教諸思想》（東京：春秋社，2000 年），頁 367-386。

[15] 關於「業」的種類，佛教部派提出「表業」、「無表業」的分別。「表業」是指表現在身行、言說上而可被知見得到的活動；而「無表業」則指未顯露在身行、言說中，因此不被知見、也不可表示的潛在勢能。據此看來，相對於「表業」，「無表業」即使或者也被當成「色法」之一，不過，可說也是一種沒有形體、質礙的東西。參見福原亮嚴，《業論》（京都：永田文昌堂，1982 年），頁 156；佐佐木現順著，周柔含譯，《業的思想》，頁 127-128；釋演培，《俱舍論頌講記（下）》（臺北：中華大典編印會，1971 年），頁 509-533；楊勇，《《俱舍論》業思想研究》（北京：宗教文化出版社，2010 年），頁 77-133；釋印順，《唯識學探源》（臺北：正聞

臺灣大學圖書館

對這種欠缺形質的東西，又要教人往何處尋找得到它？

（二）即使認為「罪業」擁有一定形質，然而，倘若它並不固定不變，那麼，對於這種不固定、非常住的東西，又究竟可以在什麼地方發現它的蹤影呢？

（三）縱然尅就已顯現的「罪業」來說，或可視之為固定不變，不過，假使它畢竟不獨立自存，那麼，面對這樣一種非獨立自存的東西，您我又能就著什麼範圍、根據哪些情況去確認那就是「罪業自體」呢？

以上理由，都是從認為諸法緣起性空的佛教視角來檢視「罪業」時，論者所可能提出的一些思考和解說。換言之，順著這個視角切入生命世界的因果業報現象，即使承認過去「罪業」有其後續影響，但因為「罪業」也是眾緣所成，它的存有體性空虛無實，不是某種等著被人發現的固定不變存在體，所以任誰根本也探尋不到那個被叫做「罪業」的東西本身。更何況深入來看，一般所說「罪業」，究其實質，不過是一些從屬於生命活動而被置入某種特定價值標準下的倫理判斷或道德論定，並非生命活動就有那些被判為「罪」或「惡」的質性本身，因此，縱使世人努力上下求索，終究無法找到那樣一種全憑它自己本身就能造成生命困苦的「罪業自體」。僧璨所承受的「風疾」之苦，不過其中一例。

慧可教導僧璨懺悔除罪的辦法，雖然具體步驟不詳，但其主

出版社，1992 年），頁 145-158；許暖宜，〈無表業、無表色與無表戒之研究——以說一切有部的論書為中心〉（嘉義：南華大學宗教學研究所碩士論文，2006 年），頁 61-76。

臺灣大學學術期刊資料庫

要程序，概可想見，便是先讓僧璨正視「罪業」的存有體性[16]，了解其存在本身虛妄不實，然後再從肯定「覓罪不可見」的觀察思維活動本身就是懺悔除罪的適切方式，由此協助僧璨滌蕩他自己深心以為「罪業自體」真實存在的先前觀念或想法。這是慧可站在因緣所生諸法的「自性」或「實體」不可得的第一義諦立場，引導僧璨通過禪觀漸次趣入「罪業」生存實相而所形成的教說；它跟從世俗諦角度觀看各式各樣的「罪業」，從而建立「罪業」能使生命陷入苦海的佛教因果業報理論，並不矛盾、牴牾。

正如隋代僧人釋曇琳（生卒年不詳）在《菩提達磨大師略辨大乘入道四行觀》中，記載達摩的「報冤行」教說所示：

> ……修道行人，若受苦時，當自念言：「我往昔無數劫中，棄本從末，流浪諸有，多起冤憎，違害無限；今雖無犯，是我宿殃惡業果熟，非天非人所能見與，甘心甘受，都無冤訴。」經云：「逢苦不憂。何以故？識達故。」此心生時，與理相應，體冤進道，故說言「報冤行」。[17]

這裡勸導學人應當反省、懺悔過去所造罪惡行業，仍是佛陀所傳教法之一。這是在肯定諸法皆從緣生的意義脈絡下，尅就生命現象之間的因果關聯，而為世人所揭示的道理；它在世間，可以發揮化導人們避惡行善、滅罪致福的效用。

---

[16] 審查委員提出一個頗具反思意義的懷疑：「若是無表業，是一種非表象且不可言說的潛在勢能，如此還能以存有體性說嗎？」本論文認為還是可以；因為即使「潛在勢能」抑或「潛能」，仍然屬於「存有」論域，我們還是可以追問：它是「有」？是「無」？如何「有」？如何「無」？乃至到底是怎樣的「有」？甚或怎樣一種的「無」？

[17] 梁・菩提達摩述，釋曇琳序，《菩提達磨大師略辨大乘入道四行觀》卷 1，CBETA, X63, no. 1217, p. 1, b3-7。

臺灣人文學國際期刊資料庫

然則，過去罪惡行業跟當前困苦情境是否真有因果關聯？抑或它們之間的具體連繫是什麼？對此提問，假使訴諸個人有限生命經驗來尋求足以服人的有效檢證，那麼，事實上並不真能取得論理根據充足的證成。不過，相信其彼此有連繫的人，特別是接受佛教因果業報理論的信徒，憑著自己對於佛教理念或見解的仰信，雖然未必看見那些生命活動及其現象的真實運作情況，卻毋寧較易選擇相信它們之間確實保有某種因果連繫。僧璨尚未出家前，他對於業報因果關係的確信，正反映出這種流行於世俗人心中的一般看法。可是，慧可針對僧璨情況的點化、引導，則是為了超而上之，意在促成僧璨捨離世俗一般以為業報因果關係決定不移、真實常存的見解，轉而趣入佛教緣起思維的更深義蘊。

二、生命困苦的形成因緣和解脫辦法

根據佛教緣起思維，生命體之所以於世間出現，概是以不明就裡之「無明」為主因、深心黏著之「貪愛」為助緣，而後所造成的結果[18]。一旦出生，便落入變化無常的時空中，從而也就必須承受諸如疾病、衰老、死亡等伴隨生命體出現的各種困苦現象。循此視角，僧璨所受病苦，尅就生命體落入無常變化時空中

[18] 劉宋．求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 12 記載：「爾時世尊告諸比丘：『我今當說因緣法及緣生法。云何為因緣法？謂：此有故彼有；謂：緣無明行，緣行識，乃至如是純大苦聚集。云何緣生法？謂：無明、行。……謂：緣無明有行，乃至緣生有老死。……謂：緣生故有老病死憂悲惱苦。……如是隨順緣起，是名緣生法；謂：無明、行、識、名色、六入處、觸、受、愛、取、有、生、老病死憂悲惱苦，是名緣生法。」（CBETA, T02, no. 99, p. 84, b13-26。）又，《雜阿含經》卷 2：「佛告婆羅門：『愚癡無聞凡夫，色集、色滅、色味、色患、色離，不如實知；不如實知故，愛樂於色，讚歎於色，染著心住。彼於色，愛樂故取，取緣有，有緣生，生緣老死憂悲惱苦，是則大苦聚集。受、想、行、識，亦復如是。婆羅門！是名有因有緣集世間，有因有緣世間集。……是名論因，是名說因。』」（CBETA, T02, no. 99, pp. 12c26-13a12。）

臺灣大學圖書館期刊資料庫

的生存情況而言，實在是自然而然的一種命數。只不過僧璨所受病苦，恰好是「風疾」，而不是其他病苦。

又從緣起角度來看，驅動生命體出現而必得承受各種困苦情況的兩大因緣——「無明」和「貪愛」，其實正是更深層而根本的「罪業」。職此之故，假使僧璨真想根除「風疾」，那麼，徹底窮源的辦法，便是不再來到這個世間或前往其他世間受生；而在實踐上，也就要努力尋求能夠消除再生受苦因緣的解脫或涅槃之道。不過，這是最後一步。目前的情況是僧璨只想透過懺悔往昔罪業來消除正在承受的病苦；因為「風疾」使他身心不安甚久，所以奠基在先前對於佛教因果業報理論的仰信，便驅動自己前來懇求慧可為他懺罪。

慧可教導僧璨懺罪的方法，不是要求僧璨追究「風疾」的具體成因；因為查找身心某種病痛的具體成因，屬於世間醫師的一般作務，而且僧璨早已認定受苦因緣在於過去罪業，所以慧可引導僧璨通過他自己所認可的懺罪作為，以最直接了當的方式觀察思維「罪業」到底是什麼東西？它究竟如何形成？又是否真實存在？由此深入探取根本治癒「風疾」的辦法。

僧璨順著慧可的點化，最終發現「罪業」不過是隨緣造作出來的虛妄不實現象，因此，任誰也都無法尋覓得見那種它自己本身就是所謂「罪業」的東西。既然找不到「罪業自體」，則又將如何去除它呢？就像一點塵垢都沒有的明亮鏡子，當然也用不著人們施展什麼拂塵除垢的任何功夫了！可是，在僧璨還沒以慧可的點化為通達「『罪業』實相」的契機前，並不真正明了「罪業自體」畢竟不可得，所以便在認為確實真有「罪業」等待被人除去的一般知見下，相信只要尋得「罪業」，然後竭力將它除盡，

臺灣大學學術期刊資料庫

就能療癒「風疾」，但卻不曉得那竟會是一件錯用心力的作為，亦即只是在「風疾」所引發的身心不安中，更增添一分促成另種困苦情境的妄想因緣。這就如同漁民出海想捕「美人魚」一般，但是，因為汪洋大海根本沒有那種生物，所以最後自然只會落得身心疲累不堪而終究一無所得。

「覓罪不可見」，明白點出那被世俗人心認為真實存在而且能夠帶來各種困苦的「罪業自體」，並不實有。這一宣稱，奠基在僧璨對於「『罪業』存有體性到底為何」的問題考察之上，也是慧可憑以認為已幫僧璨「懺悔竟」的思想依據。

所謂「『罪業』存有體性」，便是一般稱為「罪性」的東西。而若要就其本身進行考察，則重點將不是落在探源式追究一一具體罪惡行業的生成因緣乃至其性質、作用、型態等差異情況，而是必須深入那些差異表象、甚至共同根源的底蘊，去展開解構式本質探勘。如許深入考究的結果，一言以蔽之，便是徹底明了「罪業」於存有上根本虛妄不實，不過是些條件聚合的化現；換言之，「眾業」皆由眾因緣所生，而「『罪性』本空」。這在佛經，尤其是在與中華禪思想傳統有密切淵源關聯的《維摩詰所說經》中，也早已明白論及。

例如，經中記載維摩詰勸誡優波離的話，便說：

> 唯優波離！無重增此二比丘罪，當直除滅，勿擾其心。所以者何？彼罪性，不在內，不在外，不在中間。如佛所說，心垢故眾生垢，心淨故眾生淨。心，亦不在內，不在外，不在中間。如其心然，罪垢亦然，諸法亦然，不出於如。……一切眾生，心相無垢，亦復如是。唯優波離！妄想是垢，無妄想是淨；顛倒是垢，無顛倒是淨；取我是

臺灣大學學術期刊資料庫

> 垢，不取我是淨。優波離！一切法，生滅不住，如幻如電。諸法不相待，乃至一念不住。諸法皆妄見，如夢、如炎、如水中月、如鏡中像，以妄想生。[19]

這裡所說「心相」，並非意謂「心」的屬性、特徵、抑或表象，而是與「心性」概念同義，意指「心」的存有體性或本性[20]。

維摩詰所論，直從「心相無垢」、亦即「心性本淨」切入，便是尅就一般稱為「心」的眾生意識活動本身並無所謂「罪垢」的真相或實性，據以指出「罪垢」只是隨順其本身變化無常、未曾片刻停留止住的「心」，在某些條件聚集下——例如貧病交迫而引發偷盜他人財物的心念暨事行，或如貪戀女色而勾起淫慾的心念和事行——所暫時顯現出來的一些被判為負面價值的心態以及作為，因此，只要「心」在另外一些因緣的充分提供下被轉治為價值正面的清淨或無染狀態，那麼，先前種種被視為「罪垢」的東西，也就將不再顯現或存在。

正如經中所說：「心垢故眾生垢，心淨故眾生淨。」「罪垢」對於眾生來說，實是從屬於其心意識活動而存在的一些生命或精神現象；沒有「罪垢」，亦即相對建立的「善淨」，同樣是其心意識的作用表現。因此，「心」才是「罪垢」之所以或有或無的根本。然而如此根本，又總在生滅、動轉、不住之狀態中。

---

19 姚秦．鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》卷 1，CBETA, T14, no. 475, p. 541, b15-28。

20 「一切眾生，心相無垢」這段話，釋玄奘（602-664）所譯《說無垢稱經》翻成「一切有情，心性本淨，曾無有染。」詳見唐．釋玄奘譯，《說無垢稱經》卷 2，CBETA, T14, no. 476, p. 563, c3-4。此外，跟該經句相對應的梵語文本，可參見大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究會編，《梵藏漢対照『維摩經』》（東京：大正大學出版會，2004 年），頁 118。

生滅、動轉、不住，指出「心」在存有上的根本體性。而且不僅「心」如此，事事物物——「一切諸法」的存有體性，也都莫不生滅、動轉、無住。這是「一切諸法」皆由眾因緣所生，事事物物本無任何固定性、獨存性，亦即欠缺永恒不變之「實體」或「自性」內涵的真實情狀，所以佛教將事事物物在存有上毫無扭曲地顯露出其本來面目的這一真實情狀，稱之為「如」或「真如」。因此，設若想要通過懺悔除罪，那麼，徹底窮源的辦法，便是須把心智眼光直截切往「『罪業』存有體性」這層面，否則單單改換另種心態來取代先前呈顯為「罪垢」的意識活動表象，便仍屬於所謂「妄想」的範疇，畢竟無法止息「罪垢」得以生存的根本所依——「心」。

《維摩詰所說經》這段佛法義理的開示，不僅被達摩用來教導中華禪門後學，而且慧可也有明確跟它相呼應的思想。例如據傳慧可回應向居士提問的一封信，便是證據之一。

釋道宣（596-667）《續高僧傳》記載：

> 有向居士……致書通好，曰：「影由形起，響逐聲來。弄影勞形，不知形之是影；揚聲止響，不識聲是響根。除煩惱而求涅槃者，喻去形而覓影；離眾生而求佛，喻默聲而尋響。故迷、悟一途，愚、智非別。無名，作名；因其名，則是非生矣！無理，作理；因其理，則諍論起矣！幻化非真，誰是？誰非？虛妄無實，何空？何有？將知得無所得，失無所失。未及造談，聊伸此意，想為答之。」
> 可命筆述意，曰：「說此真法皆如實，與真幽理竟不殊。本迷摩尼謂瓦礫，豁然自覺是真珠。無明、智慧等無異，當知萬法即皆如。愍此二見之徒輩，申詞措筆作斯書。觀

臺灣大學學術期刊資料庫

身與佛不差別，何須更覓彼無餘！」[21]

覺知自己身陷生死煩惱大海，轉而探求能夠出離生死、沒有煩惱的解脫道果——「無餘涅槃」（梵語 nirupadhiśeṣa-nirvāṇa），乃是佛法學人發心實踐佛道的通途。對這通常途徑的認識與肯定，當然不可訾議；不過，在慧可從明了諸法虛妄不實、如幻似化的第一義諦視角看來，卻又不夠直截、徹底。因為浮沉於生死煩惱大海裡的眾生，固然身心不得安寧；然而，轉向要求滅除煩惱、解脫生死的種種強探力索，在思維上仍舊落入認取「現實狀態」和「理想境界」兩者異質殊域的心意識架構中。那些強力探索的前提——一是「現實狀態」、一是「理想境界」而其彼此天淵懸隔的思維暨認定，從轉變以「心」為主導的生命活動內涵來說，卻並不是一種真實不虛的世界觀，因此，訴諸身心一番的努力探索，事實上也掙取不得所預期的結果。相對地，那番努力求索所期望捨離或超越的「現實狀態」，亦即生死煩惱不已的生命情狀，雖然在學人覺知它們實存時，或許可能驅動自己展開尋探解脫道果的意志行為——「善業」，不過，其結局並非真能反向脫離那樣的「現實狀態」，而是相反地往往陷入另外一種身心不安狀態。在這時候，那些探求解脫道果的諸多努力，又要如何自處？或者說，學人自己應該怎樣面對那些目的是在實現某種「理想境界」的佛法修行活動呢？

根據引文可知：向居士、慧可都認為應該放下或停止一心往外求索的那些尋伺活動。而它們之所以應該被停止或放下的理由，則是基於他們兩人面對世界或人生真相問題時，擁有比一般人更深入底層的體悟。更深入問題底層的體悟，也就是洞見生死

[21] 唐・釋道宣撰，《續高僧傳》卷 16，CBETA, T50, no. 2060, p. 552, a27-b12。

臺灣大學學術期刊資料庫

煩惱等生命現象，就其存在本身而言虛妄不實。生死煩惱雖可令人在虛妄中迷失方向，使人在它們的蒙蔽下，總以不清明的心智，帶動身體力行，去尋求某種被認為可能掙脫其魔掌的出路，但那是因為世人一般不曉得那些虛妄不實的生死煩惱，從本以來未曾真正捆綁住任何人，只要能夠看穿生死虛妄、煩惱不實之存在底細，那麼，跟它相對建立而以無煩惱、離生死之意義出現的「理想境界」，例如「無餘涅槃」，也將當下泯然不作。唯有如此，才能夠究竟安頓自家身心[22]。

三、「捨妄歸真」的安心禪觀

在這種佛法知見下的安心之道，面對「無餘涅槃」這種作為學人所要求趣入的生命境界，因為其中根本不肯定實有某個「能得者」，所以也不認為真正有箇「所得者」。相對地，意指身心處於某種不安情況中的所謂「失〔去〕」，也同樣畢竟沒有真正的「所失者」，因為並未曾有箇「能失者」。在虛妄不實的世界，依倚世人心識取相分別作用所呈顯出來的「現實狀態」跟「理想境界」之異質殊域，全都在「萬法即皆如」的一切法空智慧中，弭平了那些依倚虛妄分別所區隔出來的不實界線，所以如此也才能夠不厭離、也不欣求地在世生活，任何人事物都不會成為生命旅途中的某種障礙。例如，慧可遊歷各地傳法，當時便遭

[22] 如此情況，以及它的對治或超拔方式，則可參見《大智度論》舉例所論：「……人於色等如法中錯謬故，或起不善業，墮惡道中；或起善業，生於人天中，終歸磨滅，還生諸苦；或起無漏業，應求大利而取小乘，不得畢竟清淨如相故。色等法，皆是作法、有為、虛妄，從顛倒生，凡夫所憶想分別行處，是故色等法虛妄，不即是如。知色等法如實故，即是如。因色等法得如名，是故言：『不離色等法得如。』色等法入如中，皆一相無異，是故須菩提謙言：『非但我隨佛生，一切法亦如是相。』舍利弗讚歎須菩提所說：『色等法，亦畢竟空，何況如！』因若空，何況果！聞如是甚深如相，眾生各得道利益。」詳見姚秦．鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 72，CBETA, T25, no. 1509, p. 566, a15-27。

臺灣大學學術期刊論文授權

遇不少魔難[23]；不過，就像維摩詰能夠處處自在[24]，任何境遇皆得轉成調練自家心身的砥礪。

《祖堂集》、《景德傳燈錄》記載慧可傳授禪法給僧璨之後，留在鄴都，便是這樣「隨宜說法」、「化導群生」：

> ……或在城市，隨處任緣；或為人所使，事畢卻還。彼所有智者，每勸之曰：「和尚是高人，莫與他所使。」師云：「我自調心，何關他事！」[25]
>
> ……韜光混跡，變易儀相，或入諸酒肆，或過於屠門，或習街談，或隨廝役。人問之曰：「師是道人，何故如是？」師曰：「我自調心，何關汝事！」[26]

在這裡，一般認為用來防惡止非以導成佛果的「戒律」，在慧可眼中，已不是一些不許隨宜變易的固定軌則或絕對規範，因此，上酒館、訪屠戶、街談巷議、服侍他人等等，全都不再是自己原先像一般人所在意的守戒與否問題，而是當下能否將它們轉為

---

[23] 唐．釋道宣撰，《續高僧傳》卷 16：「……後以天平之初，北就新鄴，盛開祕苑；滯文之徒，是非紛舉。時有道恒禪師，先有定學，王宗鄴下，徒侶千計，承可說法，情事無寄，謂是魔語，乃遣眾中通明者來殄可門。既至，聞法，泰然心服，悲感盈懷，無心返告。恒又重喚，亦不聞命。相從多使，皆無返者。他日遇恒，恒曰：『我用爾許功夫開汝眼目，何因致此諸使？』答曰：『眼本自正，因師故邪耳！』恒遂深恨，謗惱於可，貨賊俗府，非理屠害，初無一恨，幾其至死，恒眾慶快。」（CBETA, T50, no. 2060, p. 552, a11-21。）另參見葛兆光，《中國禪思想史——從 6 世紀到 9 世紀》，頁 58-60。

[24] 姚秦．鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》卷 1：「遊諸四衢，饒益眾生；入治政法，救護一切；入講論處，導以大乘；入諸學堂，誘開童蒙；入諸婬舍，示欲之過；入諸酒肆，能立其志。」（CBETA, T14, no. 475, p. 539, a26-29。）

[25] 〔南唐〕靜、筠二禪師編撰，孫昌武、衣川賢次、西口芳男點校，《祖堂集（上）》，頁 107-108。

[26] 宋．釋道原撰，《景德傳燈錄》卷 3，CBETA, T51, no. 2076, p. 221, a8-11。

臺灣大學學術期刊資料庫

調練身心之修行場域——「道場」的問題。在許可學人當作「調心」場域的生活世界裡，由「戒律」所隔開的「清淨梵行」是一邊、「罪垢雜染」是另外一邊，都已被慧可在「調心」的禪法修行中超越、度脫了！「罪垢雜染」發生、會集之處，因為對於慧可的一切法空觀行而言，是可超越、度脫的對象，所以便不至於固定成生活中的某種真實障礙。「清淨梵行」作為學人所要求積累、體現的生命內涵，在慧可的諸法空觀心智照察下，也由於不是執相可求、拘泥得住的對象，因此同樣不會變成畫地自限的某種境界。換句話說，不管「清淨」、還是「雜染」，全都不在客觀實有的意義上具足其本身就是可欲抑或不可欲的質性與價值。職此之故，慧可才能夠振振有辭地宣稱：「本迷摩尼謂瓦礫，豁然自覺是真珠。無明、智慧等無異，當知萬法即皆如。」

世人錯將摩尼寶珠當成沒什麼價值的瓦片、碎石，於是因為一向嫌棄瓦石，所以便想往他處探尋更具價值的東西。這種迷亂不安的求索心態，正道盡世俗凡夫何以總是汲汲營營、惶惶終日的生命情狀。然而，從佛教如來藏思想角度來看這類心態以及那些生命情狀，一則，自心以外是否另有價值更高而且可被求取得到的東西，這本身就是一個問題；另則，縱使他處別有價值高尚的東西可被求得，但那畢竟不是自身始終具足的寶物，隨時可能失去；更不必說，那番努力向外求索的探尋，不曉得又需投注多少精神、花費多長時程？「本迷摩尼謂瓦礫，豁然自覺是真珠」這說法所透露的思維，就在表明那被看作沒有價值的東西，跟那被認為價值不菲的東西，其實根本同體一如；只不過因為世人的認知運作、價值論定，時或清明正確，時或迷茫偏邪，所以才導致自己執實認定這是件事、那是另外一物，由此形成彼此對峙的心意識影像。換言之，「『體』一」而「『想／相』二」，因

臺灣大學學術期刊資料庫

此，從「『想 / 相』二」角度來看眾因緣生法，便有「無明」、「智慧」之類被分成兩種心智狀態、以及跟它們對應的不同生命境界。然則，假使能夠改由「『體』一」之立場來看，那麼，不管「無明」、還是「智慧」，它們所面向的，畢竟仍為同一眾緣所生法界，不是真有各具「實體」或「自性」而彼此隔絕的兩個世界以及從它們所開出來的兩種道路。因此，相應於這樣一種直探對象底層的深度思維，也造就出另種不同於過去一心往外尋求生命價值出路的佛教功夫論觀點，亦即通常稱為「捨妄歸真」或「轉染還淨」的修行實踐論。

參、達摩禪法與四卷本《楞伽經》的教說宗趣

從「方法」跟「思想」符應的視角看，這種「捨妄歸真」或「轉染還淨」類型的修行實踐論，乃是慧可承傳自達摩禪教的內涵之一。而更追本溯源，明確地說，它所主要根據的，便是四卷本《楞伽經》所宣揚的思想觀點和實踐方法。

一、達摩以「二入四行」為主的禪教

首先，關於達摩禪教，流傳最廣的著名說法，無疑當推「二入」、「四行」之論。《菩提達磨大師略辨大乘入道四行觀》記載達摩對此說道：

> 夫入道多途，要而言之，不出二種：一是理入，二是行入。理入者，謂藉教悟宗，深信含生同一真性，但為客塵妄想所覆，不能顯了；若也捨妄歸真，凝住壁觀，無自無他，凡聖等一，堅住不移，更不隨文教，此即與理冥符，無有分別，寂然無為，名之理入。行入，謂四行；其餘諸行，悉入此中。何等四耶？一、報冤行，二、隨緣行，

臺灣大學學術期刊資料庫

三、無所求行，四、稱法行。[27]

「二入」的「理入」，是就打通學人思想觀念，以此引導學人深入佛教真理或實相的辦法；而「行入」，則指在生活事行中落實佛教思想觀念的具體做法。若按傳統講法，「理入」屬於「信解」或「認知」層面的事情，而「行入」則屬於「行證」或「實踐」層面的事情。

「認知」或「信解」層面，要求學人聞思經論法義，來掌握佛教所欲引導自己歸向的最高價值目標——引文所謂「藉教悟宗」[28]。因此，達摩教導學人應當相信而且理解眾生本性上都有一體無別的「真性」，亦即「空性」或「佛性」；不過，由於「無明」引生「妄想」，造成類似世人錯把寶珠當作瓦石的情況，於是自心本來具足的「真性」，便被迷妄不清的意識活動覆蓋，以至於無法展現其正確主導生命趣向的功能。然而，迷妄意識並非恒常作主，它們就像「客塵」，也是一些可被掃除淨盡的雜染心境，所以只要歷經一番足夠開啟自覺功能的禪修功夫，那麼，「捨妄歸真」或「轉染還淨」，便得回復自心清淨光明而能夠捨離各種迷妄作為的覺智作用。

---

27 梁．菩提達摩述，釋曇琳序，《菩提達磨大師略辨大乘入道四行觀》卷 1，CBETA, X63, no. 1217, p. 1, a20-b2。

28 「教」、「宗」之區分，源自《楞伽經》。劉宋．求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷 3：「佛告大慧：『一切聲聞、緣覺、菩薩，有二種通相，謂：「宗通」及「說通」。大慧！「宗通」者，謂：緣自得勝進相，遠離言說文字妄想，趣無漏界自覺地自相，遠離一切虛妄覺想，降伏一切外道眾魔，緣自覺趣光明暉發，是名「宗通相」。云何「說通相」？謂：說九部種種教法，離「異」、「不異」、「有」、「無」等相，以巧方便隨順眾生，如應說法，令得度脫，是名「說通相」。』」（CBETA, T16, no. 670, p. 499,b27-c6。）另見洪修平，《中國禪學思想史》（臺北：文津出版社，1994 年），頁 77-78。在《二入四行論》中，便引用不少經論來導引學人進探佛教宗趣；參見伊吹敦，〈『二入四行論』の成立について〉，《印度學佛教學研究》第 55 卷第 1 號（2006 年 12 月），頁 127-130。

臺灣大學圖書館收藏

「實踐」或「行證」層面，達摩勸導學人在生活中奉行佛法，例如遭遇苦厄時「甘心忍受」的「報冤行」、偶得榮譽時「喜風不動」的「隨緣行」，都是從因果業報角度，根據佛說苦樂、榮辱、得失等生命處境皆為有因有緣、隨業受報的道理，而所開示的實踐方法。他如「無所求行」，則主要針對世人傾向貪著高貴而厭惡卑下的心態，基於「有求皆苦」的覺悟，而化導佛法修學者應當「安心無為，形隨運轉」，由此遠離一切困苦。

「四行」中，「報冤行」，著重教導學人追思往業、懺悔罪過，藉以安頓當前的受苦心境；「隨緣行」，著重勸導學人瞻望前景，避免一味貪戀目前的享樂境遇；「無所求行」，則化導學人通達自心種種欲求不能獲得滿足的煩惱過患，由此遠離隨之可能產生的迷妄作為。這三種跟佛教思想相符應的生活實踐辦法，莫不都以能夠了悟「眾相斯空」而「無染無著、無此無彼」的「性淨之理」為它們的基底，因此皆可結歸為「稱法行」這一主要也是最根本的思想暨方法[29]。

二、超越「自心現量」的法空觀行

達摩禪教的「稱法行」，指出達摩所認為最根本的佛教見地，亦即「一切法空」的思想觀念，同時教導學人可作為「安心之道」的實踐方法，亦即主要精神落在「為除妄想，修行六度而無所行」的功夫論觀點。這在據說是達摩所傳《少室六門》的「安心法門」裡[30]，也有所體現。例如其中記載：

---

[29] 梁・菩提達摩述，釋曇琳序，《菩提達磨大師略辨大乘入道四行觀》卷 1，CBETA, X63, no. 1217, p. 1, b18-24。

[30] 梁・菩提達摩述，《少室六門》卷 1，《大正藏》冊 48，頁 370b-c。關於《少室六門》、以及它跟《二入四行論》有何關係的文獻學研究成果，可參見柳田聖山，《禅文献の研究（上）》（京都：法藏館，2001 年），頁 70-84。又，感謝審查委員指出《少室六門》一書，或有學者表示：「被認

問：「云何自心現量？」

答：「見一切法有，有自不有，自心計作有。見一切法無，無自不無，自心計作無。乃至一切法亦如是，並是自心計作有、自心計作無。又，若人造一切罪，自見己之法王，即得解脫。……」

問：「世間人種種學問，云何不得道？」

答：「由見己故不得道。己者，我也。至人逢苦不憂，遇樂不喜，由不見己故。所以不知苦樂者，由亡己故得至虛無。己自尚亡，更有何物而不亡也！」

問：「諸法既空，阿誰修道？」

答：「有阿誰，須修道。若無阿誰，即不須修道。阿誰者，亦我也。若無我者，逢物不生是非。是者，我自是，而物非是也。非者，我自非，而物非非也。即心無心，是為通達佛道。即物不起見，名為達道。……不見一物，名為見道。不行一物，名為行道。……」[31]

前面說到：達摩替慧可「安心」，慧可幫僧璨「懺悔」，都以能夠通達「心了不可得」、「罪不可見」，而令「心」獲安頓、「罪」被懺除。這不僅是觀察思維「不寧」的心靈、「風疾」的身體，知道它們因果業報的來龍去脈，而且是徹底了悟「心

為真正是達摩本身之語錄者，僅為第三門之二種入，其他五種則皆非達摩本身之語錄。例如第一門之心經頌，是對遠較達摩為後之玄奘譯心經之頌文，第二門之破相論，與觀心論相同，其撰者為北宗禪祖大通神秀。但此個別成立之六種論著，何時被編纂，且附以『少室六門』之題名而流布，則為一問題。」（藍吉富主編，《禪宗全書》冊 36，臺北：文殊出版社，1988 年，頁 3-4。）不過，柳田聖山指出第三門〈二種入〉、第四門〈安心法門〉，其實是同一作品，因此，本論文參用該書的〈安心法門〉、〈二種入〉。

31 梁．菩提達摩述，《少室六門》卷 1，CBETA, T48, no. 2009, p. 370, b14-c4。

臺灣大學學術期刊資料庫

性」、「罪性」本來空寂如幻，身心之「不寧」或「風疾」，不過一時緣聚所生，緣散即滅，因此便能以不執取、不住著的心態面對它們，從而所達到的效果。換句話說，這是如實知見「心性本空」、「罪性本空」所支撐起來的「安心」、「懺悔」實踐活動及其效果，所以倘若離開對於「諸法性空」的自覺了悟，則也談不上有何能夠讓人解脫困苦的真正禪法。本段引文，明白指出這個關鑰。

引文指出諸法或「有」或「無」，都是自心分別計執所造成的差別情況：這在《雜阿含經》中，也早有開示[32]；不過，四卷本《楞伽經》將此情況講成「不能了知自心現量」的後果[33]。那麼，什麼是「自心現量」呢？

「不能了知自心現量」這句話，菩提留支（約 5-6 世紀）所翻《入楞伽經》作「不覺知唯是自心虛妄見」[34]，實叉難陀（652-

---

32 例如劉宋．求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 10：「爾時，阿難語闡陀言：『我親從佛聞，教摩訶迦旃延言：世人顛倒，依於二邊，若有、若無。世人取諸境界，心便計著。迦旃延！若不受、不取、不住、不計於我，此苦生時生、滅時滅。……迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間無見；如實正觀世間滅，則不生世間有見。迦旃延！如來離於二邊，說於中道。所謂：此有故彼有，此生故彼生；謂：緣無明，有行，乃至生老病死、憂悲惱苦集。所謂：此無故彼無，此滅故彼滅；謂：無明滅，則行滅，乃至生老病死、憂悲惱苦滅。……』」（CBETA, T02, no. 99, pp. 66c25-67a8。）

33 例如劉宋．求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2：「……譬如群鹿，為渴所逼，見春時炎，而作水想，迷亂馳趣，不知非水。如是愚夫，無始虛偽妄想所熏，三毒燒心，樂色境界，見生住滅，取內外性，墮於一異、俱不俱、有無非有非無、常無常想，妄見攝受。如乾闥婆城，凡愚無智而起城想，無始習氣計著想現，彼非有城、非無城。如是外道，無始虛偽習氣計著，依於一異、俱不俱、有無非有非無、常無常見，不能了知自心現量。」（CBETA, T16, no. 670, p. 491, a5-16。）

34 元魏．菩提留支譯，《入楞伽經》卷 3：「大慧！一切外道，亦復如是，因無始來戲論熏習，執著一異、俱不俱、有無非有非無、常無常法故。大慧！以不覺知唯是自心虛妄見故。」（CBETA, T16, no. 671, p. 531, c10-13。）

710）所譯《大乘入楞伽經》則作「不能了達自心所現」[35]。據此可知，「自心現量」也就是「自心所現」、「自心虛妄見」的意思。所以《二入四行論》記載達摩禪教時，也說道：

> ……但有心分別計挍、自心現量者，皆是夢。覺時，無夢；夢時，無覺。此心意識妄想、夢裡智惠，無能覺、所覺。若如法覺、真實覺時，都不自覺，畢竟無有覺、三世諸佛正覺者，並是眾生憶想分別，以是故名為夢。若識心寂滅，無一念動念處，是名正覺。齊有心識不滅已來，皆是夢。[36]

這種「意識妄想、夢裡智惠」的心智活動情況，是就世人面對世界萬象時，或者形成「有」與「無」、「一」與「異」、「常」與「無常」乃至「能覺」和「所覺」、「覺」和「夢」等分別認知而所建立的「自心現量」意義；這是相對劣義的說法。除此以外，「自心現量」另有指向妄想分別止息而為解脫成佛者所證入的「自覺聖智境界」[37]或「如來自覺勝趣」[38]意義；這是相對勝義的

---

35 唐．實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》卷 3：「外道亦爾，以無始來妄習熏故，不能了達自心所現，著一異等種種言說。」（CBETA, T16, no. 672, p. 601, a19-21。）

36 柳田聖山編著，《達摩の語録—二入四行論—》，頁 79-80。

37 劉宋．求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1：「復次，大慧！若菩薩摩訶薩欲知自心現量、攝受及攝受者妄想境界，當離群聚習俗睡眠，初中後夜常自覺悟修行方便；當離惡見經論言說、及諸聲聞緣覺乘相；當通達自心現妄想之相。復次，大慧！菩薩摩訶薩建立智慧相住已，於上聖智三相，當勤修學。何等為聖智三相當勤修學？所謂：無所有相、一切諸佛自願處相、自覺聖智究竟之相。修行得此已，能捨跛驢心智慧相，得最勝子第八之地，則於彼上三相修生。大慧！無所有相者，謂聲聞、緣覺、及外道相，彼修習生。大慧！自願處相者，謂諸先佛自願處修生。大慧！自覺聖智究竟相者，一切法相無所計著，得如幻三昧身，諸佛地處進趣行生。大慧！是名聖智三相。若成就此聖智三相者，能到自覺聖智境界。是故，大慧！聖智三相，當勤修學。」（CBETA, T16, no. 670, p. 485, a10-26。）

38 劉宋．求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4：「佛告大慧：『五法、

說法。

「自心現量」雖有勝劣二義，但實際指向同一世界真相。它們所以別異的關捩，乃在於學人能否「了達」或「覺知」世界如此真相。倘若能夠「了達」或「覺知」世界萬象都是「唯心所現」，從而不跟隨自心妄想分別知見流轉，則便開出「自心現量」的勝義。相反地，如果不能「了達」或「覺知」一切諸法皆為「唯心所現」，從而始終運作自心意識的虛妄臆想分別，便顯出「自心現量」的劣義。因此，尅就「自心現量」可有勝劣二義而言，學人最重要的實踐課題，就是必須曉得怎樣通達「自心現量」，以便轉而趣入「超（勝劣相對義之）自心現量」的自覺聖智境界[39]？然而，這需有更深度的禪修功夫。

所謂「有更深度的禪修功夫」，是指學人修學禪法後，必

自性、識、二無我分別趣相者，謂名、相、妄想、正智、如如。若修行者修行入如來自覺聖趣，離於斷常、有無等見，現法樂正受住現在前。大慧！不覺彼五法、自性、識、二無我，自心現外性，凡夫妄想，非諸賢聖。』」（CBETA, T16, no. 670, pp. 510c26-511a2。）

[39] 劉宋．求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2：「佛告大慧：『得寂靜一乘道聲聞，非餘。餘者，行菩薩行及佛化化，巧方便本願故，於大眾中示現受生，為莊嚴佛眷屬故。大慧！於妄想處，種種說法，謂得果得禪。禪者入禪，悉遠離故，示現得自心現量，得果相，說名得果。復次，大慧！欲超禪無量無色界者，當離自心現量相。大慧！受想正受、超自心現量者，不然。何以故？有心量故。』」（CBETA, T16, no. 670, p. 495, b8-15。）此外，審查委員指出「若依照作者所引《少室六門》與《二入四行論》之文，達摩禪法似乎只就『自心現量』說明勝義與劣義的『自心現量』，不刻意在強調『超自心現量』（縱然作者引《楞伽經》為經證）。也即是說，達摩禪法乃就『自心現量』說明從染污轉清淨、劣義轉勝義，不在『自心現量』上再安立『超自心現量』。此種解釋似乎比較符合作者所謂中道不二的精神。」正如所理解的，達摩禪法運用經說「自心現量」的思想，旨在教導學人「從染污轉清淨、劣義轉勝義」，而不是為了另立一個「超自心現量」的境界。不過，「超自心現量」的經教，也不是意在「建立」，而是為了指歸「超越」一切染淨、勝劣等相對思維言說的絕待聖境，因此，實質上也是在顯示「不二中道正觀」的禪法修行內涵。或如審查委員所解，「超自心現量」不過是箇假名施設。

臺灣大學學術期刊論文庫

須能夠達到擁有足夠破除「我見」或「我執」這種觀行深度的禪修功夫。在達摩禪教中，這是洞見「諸法性空」而得獲解脫成佛的功夫保證。正如上引文句：「由見己故不得道。己者，我也。……由亡己故得至虛無。己自尚亡，更有何物而不亡也。」「亡己」就是「無我」；因為「無我」，所以才夠格稱為「得道」、「得至虛無」，也就是證入「如來自覺勝趣」，而不是務求廣學多聞。在這時候，或者說在這層次，已不再有「修道」、「見道」、「行道」等奠基在「我見」或「我執」之上所形成的各種問題、思想乃至情執。這便是「自見己之法王」，因此乃得解脫成佛。

學人修習禪法，假使想要達到如此深度，在達摩禪教方便中，據說就有一種特別的法門——「壁觀」。前面所提及的「凝住壁觀，無自無他，凡聖等一」，便是旨在點出這種深度的禪修功夫。不過，慧可禪教的方便法門，又是怎樣一種功夫入路呢？

三、從「壁觀」到「坐禪」的修行內涵

唐．釋淨覺（生卒年不詳）《楞伽師資記》指出，慧可認為「坐禪」乃是學人解脫成佛的必經要道[40]。而《景德傳燈錄》則表示慧可所修學的禪觀功夫，仍舊是達摩所習行的「壁觀」[41]。

「壁觀」這種法門的操作方式，或許初步就是「面壁而

---

[40] 唐．釋淨覺集，《楞伽師資記》卷 1：「十方諸佛，若有一人不因坐禪而成佛者，無有是處。」（CBETA, T85, no. 2837, p. 1285, c2-3。）

[41] 宋．釋道原撰，《景德傳燈錄》卷 30：「于時唯有道育、慧可此二沙門，年雖後生，俊志高遠，幸逢法師，事之數載，虔恭諮啟，善蒙師意。法師感其精誠，誨以真道，令如是安心、如是發行、如是順物、如是方便，此是大乘安心之法，令無錯謬。如是安心者，壁觀；如是發行者，四行；如是順物者，防護譏嫌；如是方便者，遣其不著。」（CBETA, T51, no. 2076, p. 458, b13-19。）

臺灣大學學術期刊論文

坐」[42]。不過，它的具體內涵，不但可能是「十遍處」（梵語daśakṛtsnāyatanāni）的「地遍處」觀行[43]，而且箇中核心，應當更如釋印順所說，是在「凝心、安心、住心」[44]；甚至可說，就是以能夠了達「心不可得」為「壁觀」的實義[45]。不過，這並非意謂「壁觀」僅得表現為靜坐觀想型態。相反地，以「凝心、安心、住心」為根本內涵的「壁觀」，不分「靜坐」、「行動」，當該是在行住坐臥等日常作為皆可具體呈露的一種禪法[46]。更重要的是，「壁觀」乃至「坐禪」這種用來安頓吾人身心的禪法，展現在觀察思維世界萬象上的實際運作程序，又到底怎樣呢？除間接以達摩的「二入四行」思想暨方法為內涵外[47]，《楞伽師資記》的相關記載，另外透露了一點消息。

《楞伽師資記》說道：

> 齊朝鄴中沙門惠可……略說修道明心要法，真登佛果。《楞伽經》云：「牟尼寂靜觀，是則遠離生死[48]，是名為

---

[42] 宋．釋道原撰，《景德傳燈錄》卷 3：「〔達摩〕……寓止于嵩山少林寺，面壁而坐，終日默然，人莫之測，謂之『壁觀婆羅門』。」（CBETA, T51, no. 2076, p. 219, b3-5。）另見楊曾文，《唐五代禪宗史》，頁 33。

[43] 洪修平，《中國禪學思想史》，頁 79。又，感謝審查委員指出「在阿毗達磨裡，地遍處是對治修不淨觀後的厭離的『淨觀』，其不必然是以『地』為禪修的對境，而是以觀大地平坦清靜的假想觀，而非真實觀。……」的確，「地遍處」主要以「假想觀」或「勝解作意」的方式操作，不過，在實修上還是可以眼見的土地、牆壁等為所緣，來作為更深入觀行的初方便，因此，亦可謂是一種「真實觀」。這就如同「觀想 / 觀相念佛」，可以實際佛像為觀行的入手方便，然後再展開不以眼前佛像為所緣境界的觀想或觀相念佛。

[44] 釋印順，《中國禪宗史》，頁 12。另見釋惟賢，〈論達摩禪〉，收入吳言生主編，《中國禪學》第 1 卷（北京：中華書局，2002 年），頁 87。

[45] 田中良昭，《敦煌禅宗文献の研究 第二》，頁 368。

[46] 宇井伯壽，《禪宗史研究》（東京：岩波書店，1990 年），頁 23。

[47] 參見楊曾文，〈達摩禪法《二入四行論》〉，收入嵩山少林寺主編，《中國嵩山少林寺建寺 1500 國際學術研討會論文集》（北京：宗教文化出版社，1996 年），頁 92-105。

[48] 現存四卷本《楞伽經》沒有「死」字。劉宋．求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多

臺灣人學學術期刊資料庫

> 不取，今世後世淨。」……《十地經》云：「眾生身中有金剛佛性，猶如日輪，體明圓滿，廣大無邊，只為五陰重雲覆障，眾生不見。若逢智風，飄蕩五陰，重雲滅盡，佛性圓照，煥然明淨。」《華嚴經》云：「廣大如法界，究竟如虛空。」……日光不壞，只為雲霧覆障。一切眾生，清淨之性，亦復如是；只為攀緣妄念諸見煩惱重雲覆障，聖道不能顯了。若妄念不生，默然淨坐，大涅槃日自然明淨。俗書云：「冰生於水，而冰遏水。冰泮，而水通。」妄起於真，而妄迷真；妄盡而真現，即心海澄清，法身空淨也！故學人依文字語言為道者，如風中燈不能破闇，焰焰謝滅；若淨坐無事，如密室中燈，則能破闇，照物分明。若了心源清淨，一切願足，一切行滿，一切皆辦，不受後有。……故佛性猶如天下有日月、木中有火。人中有佛性，亦名佛性燈，亦名涅槃鏡。是故大涅槃鏡，明於日月，內外圓淨，無邊無際。……眾生生死相滅，法身不壞，坐禪有功，身中自證。……[49]

「眾生身中有金剛佛性，……只為五陰重雲覆障，眾生不見。」這是佛法多樣教學類型中的如來藏—佛性思維言說方式。不僅《十地經》如此表示，《楞伽經》也這樣陳論。一切眾生「只為攀緣妄念諸見煩惱重雲覆障，聖道不能顯了。」那麼，到底怎樣發起智慧清風來吹散這重雲般的妄念諸見煩惱呢？慧可表示：「若妄念不生，默然淨坐，大涅槃日自然明淨。」這是認為經由「默然淨坐」的禪修方式，只要「坐禪有功」，便能成就清淨如

羅寶經》卷 1：「牟尼寂靜觀，是則遠離生，是名為不取，今世後世淨。」（CBETA, T16, no. 670, p. 480, b9-10。）

[49] 唐．釋淨覺集，《楞伽師資記》卷 1，CBETA, T85, no. 2837, pp. 1285b26-1286a2。

臺灣大學學術期刊資料庫

虛空般的「法身」，親切體證自身本有的「佛性」

（一）四卷本《楞伽經》的不二中道正觀

所謂「坐禪有功」，它的實質，便是指向「妄念不生」的狀態。慧可的「坐禪」，不單是指透過「靜坐」來趣入「妄念不生」的狀態，而是更在不起一切臆想分別的「妄念不生」中「默然淨坐」。事實上，這就是《楞伽經》所說，面對世界萬象時，能夠一切不攀緣取著、不起妄念諸見的「牟尼寂靜觀」[50]；它指出了解脫成佛者體悟諸法性空實相時，在主體方面所展現出來的不二中道正觀。

《楞伽阿跋多羅寶經》記載：

> 爾時，大慧菩薩……以偈讚曰：「世間離生滅，猶如虛空華，智不得有、無，而興大悲心。一切法如幻，遠離於心識，智不得有、無，而興大悲心。遠離於斷、常，世間恒如夢，智不得有、無，而興大悲心。知人、法無我，煩惱及爾炎，常清淨無相，而興大悲心。一切無涅槃，無有涅槃佛，無有佛涅槃，遠離覺、所覺。若有、若無有，是二悉俱離。牟尼寂靜觀，是則遠離生，是名為不取，今世後世淨。」[51]

前面引用《雜阿含經》文句時，說到：世俗凡夫對於世界萬象以及人生事行，往往形成各式各樣的顛倒知見。這些顛倒知見的生成依據，主要又涉及事象存在或不存在之類的論斷。然而，佛

---

[50] 另可參見釋成觀，《楞伽阿跋多羅寶經義貫》（臺北：毘盧出版社，2008年），頁 18-19。

[51] 劉宋．求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1，CBETA, T16, no. 670, p. 480, a24-b10。

臺灣大學學術期刊資料庫

陀教導弟子觀察思維世界萬象、人生事行的進路與方式，異乎世俗凡夫；他是循著「此有故彼有」、「此無故彼無」的緣起不二中道，來展開對於世界萬象與人生事行之根本底細的探察，所以不會認取某種獨立不變的「自我」，也不會執取任何絕對異域的「二邊」，據此而為世人揭開世界萬象以及人生事行都是緣起性空、非有非無的生存實相。在《楞伽經》中，大慧菩薩以讚歎方式指出佛陀的「寂靜觀」，也就是指這樣一種「不取」、「不得」諸法或「有」或「無」的不二中道正觀。

這一不二中道正觀，就是慧可承傳達摩禪教的觀行內涵，用來矯治世俗凡夫執定事物性相、諍論人法有無的一般心意識狀態；後者被喻為「水」所凝結成的「冰」。「冰」的濕潤性質，與「水」沒有不同，但卻能讓「水」無法暢流。世俗凡夫基於攀緣妄念所造成的知見煩惱，也是如此；它們是人心意識的作用表現，跟「心」在體性上沒有真正差異，不過，緣境生成之後，卻又足以困限本來清淨如虛空般的「心」，而使其明覺作用無法顯發，以主導生命的價值趣向。因此，若要改變這種情況，則有賴學人透過「默然淨坐」之禪修功夫，徹底觀見諸法緣起的性空實相，在「妄念不生」中不再攀緣取相分別，復歸自心如虛空般究竟清淨而沒有任何限量的本來面目，如此也才能讓自己本有的「佛性燈」、「涅槃鏡」一直展現功能，光照自己以及其他生命體的生命價值前景。

達摩傳給慧可的這種禪修法門、以及與之相應的思想見地，也被後人叫做「最上乘禪」或「如來清淨禪」。例如釋宗密（780-841）在《禪源諸詮集都序》中，便說：

> 若頓悟自心本來清淨、元無煩惱，無漏智性本自具足，此

臺灣大學學術期刊資料庫

> 心即佛，畢竟無異，依此而修者，是最上乘禪，亦名如來清淨禪，亦名一行三昧，亦名真如三昧。此是一切三昧根本，若能念念修習，自然漸得百千三昧。達摩門下展轉相傳者，是此禪也！[52]

「自心本來清淨、元無煩惱」，所以「此心即佛，畢竟無異」。可是，「此心」——本來清淨無漏、毫無限量的心智，又可被妄念煩惱重雲覆蓋，以至於無法恒常顯發它能夠主導生命價值趣向的作用，所以經中稱此為「如來藏識藏〔心〕」[53]。那麼，學人當該如何清除這些妄念煩惱重雲呢？在《楞伽經》號稱「百八句義」的問答中，一開始便已提出這個通常也名為「轉染還淨」或「捨妄歸真」的修行方法論題。

例如，四卷本《楞伽經》記載大慧菩薩這樣問道：

> 云何淨其念？云何念增長？云何見癡惑？云何惑增長？[54]

「念」，《入楞伽經》作「覺」[55]，《大乘入楞伽經》作「計度」[56]。不管「念」、「覺」、「計度」，對應梵語原文，當是「tarka」。「tarka」，則有「知覺」、「分別」、「計度」、

---

[52] 唐・釋宗密，《禪源諸詮集都序》卷 1，CBETA, T48, no. 2015, p. 399, b16-22。

[53] 劉宋・求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4：「大慧！此如來藏識藏，一切聲聞、緣覺心想所見，雖自性淨，客塵所覆故，猶見不淨，非諸如來。大慧！如來者，現前境界，猶如掌中視阿摩勒果。」（CBETA, T16, no. 670, p. 510, b28-c4。）

[54] 劉宋・求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1，CBETA, T16, no. 670, p. 480, b20-22。

[55] 元魏・菩提留支譯，《入楞伽經》卷 1：「云何淨諸覺？何因而有覺？何因見迷惑？何因有迷惑？」（CBETA, T16, no. 671, p. 519, b1-2。）

[56] 唐・實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》卷 1：「云何起計度？云何淨計度？云何起迷惑？云何淨迷惑？」（CBETA, T16, no. 672, p. 590, c24-25。）

臺灣大學圖書館版權所有

「審思」等含義。

「念」是眾生心意識的具體活動展現。佛教對於「念」，一般做出「染污」或「清淨」、「邪妄」或「正真」的性質區別與價值分判，因此，大慧向佛陀所提出的第一個問題，概可謂是如何淨化自心意識、抑或怎樣昇華自身心智狀態的修行方法論題。嗣後三個相關聯的問題，也是緊扣「如何淨化自心意識」這主題。

佛陀回應這些問題，經中雖然表示「我今當次第，如汝所問說」[57]，不過，事實上，徵諸經文，不僅並未依序答覆，而且除一兩處外，也幾乎找不到一一對應問題的解答，但卻有總括要義的回覆[58]。首先，便是直截指出：

> 生及與不生，涅槃、空、剎那，趣至無自性。[59]

這是意謂：不管剎那生滅的有為法，還是「涅槃」、「空性」等沒有生滅相狀的無為法，全都沒有獨立不變的「自性」或「自體」。

因此，在一番反詰回應後，佛陀總結表示：

> 此及餘眾多，佛子所應問？一一相相應，遠離諸見過，悉檀離言說。我今當顯示，次第建立句，佛子善諦聽，此上百八句，如諸佛所說。[60]

---

57 劉宋．求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1，CBETA, T16, no. 670, p. 481, c4-5。

58 另參見釋成觀，《楞伽阿跋多羅寶經義貫》，頁 69-72。

59 劉宋．求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1，CBETA, T16, no. 670, p. 481, c5-7。

60 劉宋．求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1，CBETA, T16, no. 670, p.

臺灣人學學術期刊資料庫

這是先站在第一義悉檀立場，指出諸法實相不可言說、不可建立；然後，改由世俗諦角度切入，又不得不隨順世俗人心，施設適當教說，來導引學人修行佛道。在《楞伽經》中，便是施設「五法」、「三自性」、「八識」、「二無我」等思想觀念，嘗試為學人開演以「唯心所現」或「自心現量」為學說義理主軸的佛法。不過，經中雖然建立「唯心所現」或「自心現量」這類教說，但它的根本意趣——特別是四卷本《楞伽經》的宗旨，卻正如釋印順所指出：

> ……但佛說唯心所現，不像一般唯心論者，將全部精力去說明怎樣的唯心所現……而忽略佛說唯心的意趣所在。而《楞伽經》，意趣是內向的；唯心所現，為觀察的方便，而著重於導入超越唯心的自覺自證。所以，唯心所現不是法門的宗極。……大乘法門的唯心所現，還是為愚夫的方便安立，而佛法的第一義、究竟，是自證的真實，是離心意意識的自覺聖智。唯心所現，不是究竟的真實，宋譯是明確的宣示，而魏與唐譯每不同。……《楞伽經》說唯心，而著重於超越唯心，宋譯是特重於此，這應是達磨禪的重視宋譯《楞伽經》的理由吧！[61]

四卷本《楞伽經》特重「超越唯心」的意趣，明末高僧釋德清（1546-1623）也早有與釋印順見解一致的不同表示。在《觀楞伽經記》中，釋德清針對佛陀回應大慧所提問題的要義，便這樣筆記：

> 此總依一心生滅迷悟二途而問也！然，大慧請百八義，開

482, b22-27。

[61] 參見釋印順，〈宋譯楞伽與達磨禪〉，《淨土與禪》，頁 170-172。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 口即問此四句者，蓋一心真源，聖凡平等，了無差別之相，但約迷悟之分，故有十界依正因果種種性相之異。然今將窮十界之源，故首出迷悟之見。所謂迷一心，而正智翻為妄想、如如翻為名相，此念惑增長也；悟一心，而妄想即成正智、名相即是如如，此淨念見癡惑也。然皆迷悟邊事。故經云：「順流轉者，妄見生死；厭流轉者，妄見涅槃。」是則大慧依生滅門迷悟對待而問，故先以淨念、不淨念、見惑、不見惑發端；而後所指者，皆迷悟中差別之相。佛單依一心真如而答，故向下牒問之初，乃即告云：「若生、若不生，涅槃及空相，流轉無自性。」即此「生、不生、涅槃、空相」二句，乃總牒盡大慧之問；「流轉」二字，斥盡大慧之見。所謂生死、涅槃，皆即狂勞顛倒華相，故此總屬「流轉」；而以「無自性」三字，盡顯諸法實相，破盡大慧之疑耳！然世尊雖以此答，猶是生滅對待。惟寂滅心源，總無此事，故牒問已畢，而一一直示之，曰「非」也。斯正所謂「法尚應捨，何況非法！」「若有、若無有，是二悉皆離也。」學者了此，可許入楞伽。[62]

這裡根據的《楞伽經》文本是《大乘入楞伽經》，因此，所解釋的語詞，是四卷本《楞伽經》譯為「剎那」的「流轉」一詞[63]。不過，它們的意思相同，都在揭示學人取相分別心中所呈現出來的無常虛妄意識影像。換句話說，是指人心覺念計度下所認定「生死」為如何如何、「涅槃」為如何如何的各種情況，以及跟它們相關聯的種種看法。佛陀指出它們都「無自性」，也就是在

[62] 明．釋德清，《觀楞伽經記》卷 1，CBETA, X17, no. 326, p. 329, c2-21。

[63] 唐．實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》卷 1：「若生若不生，涅槃及空相，流轉無自性。」（CBETA, T16, no. 672, p. 592, a8-9。）

臺灣大學佛學研究資料庫

開示「諸法實相」。而根據「唯心所見」的教理，尉就「心」而言，便是指向計度覺念寂滅不起的心意識根源——「如來藏〔識藏〕心」。

正如經中對此所開示的：

> 云何成自性？謂離名相、事相妄想，聖智所得及自覺聖智趣所行境界，是名成自性、如來藏心。[64]

「成自性」，也譯作「圓成實性」，是指證見「諸法實相」而解脫成佛的自覺聖智境界；因為箇中遠離一切「名相」（概念或表象）、「事相」（物形或事象）等虛妄分別心意識影像，所以經中表示學人必須「超自心現量」，方能如實趣入。若要趣入這一遠離虛妄臆想、沒有取相分別的自覺聖智境界，順著施設「唯心所現」的《楞伽經》教說，那麼也有一定階梯可以讓人按步達成。

例如經中對此，便扼要提出以下四種「如實修行法」[65]：

> 菩薩摩訶薩成就四法，得修行者大方便。云何為四？謂：善分別自心現、觀外性非性、離生住滅見、得自覺聖智善樂。……
>
> 云何菩薩摩訶薩善分別自心現？謂：如是觀三界唯心分

---

64 劉宋・求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1，CBETA, T16, no. 670, p. 487, c13-15。

65 元魏・菩提留支譯，《入楞伽經》卷 3：「爾時，聖者大慧菩薩觀察未來一切眾生，復請佛言：『唯願世尊為諸菩薩說如實修行法，彼諸菩薩聞說如實修行之法，便得成就如實修行者。』」（CBETA, T16, no. 671, p. 529, c21-24。）「如實修行法」，《楞伽阿跋多羅寶經》譯為「修行無間」；詳見劉宋・求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2，CBETA, T16, no. 670, p. 489, b24-26。

臺灣大學學術期刊論文授權

> 齊，離我、我所，無動搖，離去來，無始虛偽習氣所熏，三界種種色行繫縛，身財建立，妄想隨入現。……
> 云何菩薩摩訶薩善觀外性非性？謂：炎、夢等一切性，無始虛偽妄想習因，觀一切性自性。……
> 云何菩薩摩訶薩善離生住滅見？謂：如幻、夢一切性，自、他、俱性不生，隨入自心分齊故。見外性非性，見識不生及緣不積聚，見妄想緣生。於三界內外一切法不可得，見離自性，生見悉滅。知如幻等諸法自性，得無生法忍。得無生法忍已，離生住滅見。……
> 云何菩薩摩訶薩得自覺聖智善樂？謂：得無生法忍，住第八菩薩地，得離心意意識、五法、自性、二無我相，得意生身。[66]

若就理論型態而言，《楞伽經》以「如來藏識藏」為核心的教說，或被判為「無為依唯識學」；它是以自性清淨、常無變異的「心〔性〕真如」為諸法存在根據的唯識思想類型[67]。對於「內心」跟「外境」有何關係之問題，《楞伽經》主張「外境」不過是清淨無為的「如來藏〔識藏〕心」受到因緣所生虛妄臆想分別活動干擾後，再被自心執定成為客觀存在體的一些意識影像[68]；事實上，它們並不能離開「內心」而得獨立自存，因此每每被比喻成「夢境」、「幻影」般的現象。對於這些如夢似幻的東西，經中教導學人不應該再分別計度它們是有或無、常或無常、一或異乃至是或非、善或惡等等，如此才能夠捨離虛妄臆想分別所帶

---

66 劉宋．求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2，CBETA, T16, no. 670, p. 489, b26-c18。

67 詳見周貴華，《唯識、心性與如來藏》（北京：宗教文化出版社，2006 年），頁 5-20。

68 參見周貴華，《唯識、心性與如來藏》，頁 38-39。

臺灣人學學術期刊資料庫

起的種種煩惱塵勞，最後修成佛道[69]。上來引文，便是知見上先要學人觀察思維世界萬象都是「唯自心所現」，再根據「唯自心所現」的見地，明了「外境」都不真實存在，它們只是憑藉自心取相分別作用所顯現出來的意識影像；然後，因為曉得「唯心」而「無境」，所以不再去執取諸法有「生」或「滅」之類的真實性相，最終便能獲致「自覺聖智善樂」，趣入「無生法忍」之菩薩階位，擁有能夠隨意變化的身體——「得意生身」[70]。

慧可說：「觀身與佛不差別，何必更覓彼無餘。」這是站在勝義諦立場，從人心本來體性清淨的角度切入，有鑑於「成佛」不外就是復歸清淨心性、亦即「真心」能夠恒常作主以攝導生命價值行為的狀態，因此明白「修行」不是意指向外尋求什麼客觀實在的「佛」、「禪」之類對象，不應將「身〔心〕」、「佛」視為異質殊域的兩事物，以避免思維另造出一些莫須有的心路障礙，妨害能夠直通佛法禪道的觀行活動。這是稟承《楞伽經》要求學人「超自心現量」的教意，符合《楞伽經》開演「唯心所現」法義的真實宗趣[71]。

---

69 劉宋・求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2：「幻、夢、水樹影，垂髮、熱時炎，如是觀三有，究竟得解脫。譬如鹿渴想，動轉迷亂心，鹿想謂為水，而實無水事。如是識種子，動轉見境界，愚夫妄想生，如為翳所翳。……如是知諸法，則為無所知，言教唯假名，彼亦無有相。於彼起妄想，陰行如垂髮，如畫、垂髮、幻、夢、乾闥婆城、火輪、熱時炎，無而現眾生，常、無常，一、異，俱、不俱亦然。無始過相續，愚夫癡妄想，明鏡水淨眼，摩尼妙寶珠，於中現眾色，而實無所有。一切性顯現，如畫熱時炎，種種眾色現，如夢無所有。」（CBETA, T16, no. 670, pp. 491c13-492a5。）

70 參見藕益智旭（1599-1655）的《楞伽經義疏》卷 2，CBETA, X17, no. 329, pp. 526a5-527a6。

71 參見釋成觀，《楞伽阿跋多羅寶經義貫》，頁 9-15。至於《楞伽經》的教學要旨，蔡耀明也曾指出：「……做為思惟方針，所謂的空觀和不二中觀，並不是在《入楞伽經》有關認知流程或論述流程的學說之外的東西，也不是與如來、如來藏、或聖智等專門用詞打對台的東西。假如欠缺空觀和不二中

（二）達摩禪教以「無得正觀」為宗

釋道宣《續高僧傳》指出，慧可稟承達摩遺訓，根據四卷本《楞伽經》展開自行化他的佛法教學；而慧可對此，則「專附玄理」[72]。所謂「玄理」，當該是就經中「超自心現量」這一不二中道正觀的心智運作內涵來領解[73]，而不是其他。慧可門下及其後學，也一向這樣領解《楞伽經》的宗趣，因此認為達摩禪教以「忘言忘念、無得正觀為宗」[74]。這一「忘言忘念、無得正觀為宗」的達摩禪教，除源自般若中觀思想外，也奠基在《楞伽經》對於「言說」、「妄想」形成因緣、以及其對佛法修行有何妨害的反省思維之上，乃是為了化導學人趣入「如來〔清淨〕禪」智慧境界的一些法義開闡。

例如《楞伽阿跋多羅寶經》說道：

大慧菩薩摩訶薩復白佛言：「世尊！唯願為說言說妄想相

觀，整部經典恐怕將無異於一堆語詞糟粕的填塞；事實上，正好在骨幹上一貫地運作了空觀和不二中觀，才提得出實修上極具特色的學說，以及相當自在地駕馭專門用詞。」詳見蔡耀明，〈《入楞伽經》的心身不二的實相學說——從排除障礙的一面著手〉，《法鼓佛學學報》第 6 期（2010 年 6 月），頁 68。

72 唐・釋道宣撰，《續高僧傳》卷 16：「初，達摩禪師以四卷《楞伽》授可，曰：『我觀漢地，惟有此經，仁者依行，自得度世。』可專附玄理，如前所陳。」（CBETA, T50, no. 2060, p. 552, b20-22。）另見唐・釋淨覺集，《楞伽師資記》卷 1：「其可禪師，俗姓姬，武牢人，年十四，遇達摩禪師，遊化嵩洛，奉事六載，精究一乘，附於玄理，略說修道明心要法，真登佛果。」（CBETA, T85, no. 2837, p. 1285, b27-29。）

73 釋印順認為「玄理」是「鉤玄發微」的意思；詳見釋印順，《中國禪宗史》，頁 30-31。

74 唐・釋道宣撰，《續高僧傳》卷 25：「又遇可師親傳授者，依南天竺一乘宗講之，又得百遍。其經，本是宋代求那跋陀羅三藏翻、慧觀法師筆受，故其文理克諧，行質相貫，專唯念惠，不在話言。於後，達磨禪師傳之南北，忘言忘念、無得正觀為宗。後行中原，惠可禪師創得綱紐，魏境文學多不齒之；領宗得意者，時能啟悟。」（CBETA, T50, no. 2060, p. 666, b5-11。）

臺灣大學佛學研究中心

> 心。……若善知言說妄想相心，則能通達『言說』、『所說』二種義，疾得阿耨多羅三藐三菩提，以『言說』、『所說』二種趣，淨一切眾生。」……
>
> 佛告大慧：「有四種言說妄想相，謂：相言說、夢言說、過妄想計著言說、無始妄想言說。相言說者，從自妄想色相計著生；夢言說者，先所經境界，隨憶念生，從覺已境界無性生；過妄想計著言說者，先怨所作業，隨憶念生；無始妄想言說者，無始虛偽計著過自種習氣生。……」[75]

釋太虛（1890-1947）對此有相關論釋：「言說依於妄想，妄想亦依言說。」[76]「言說」是「妄想」透過身體官能的外顯表現；「妄想」則為「言說」體現在心意識流裡的內在作為。引文所謂「四種言說妄想相」，以「無始來種種虛妄分別習氣種子熏習而生種種言說」[77]的「無始妄想言說」為最深沉而根本。「無始妄想言說」能夠遮蔽第一義的「聖智自覺所得，非言說妄想覺境界」[78]，因此，「如來〔清淨〕禪」的學人應該修習禪法來漸次遠離而超越之[79]。這是經中藉由施設唯識教說以化導學人「離心意意識」的主旨，所以根據《楞伽經》的達摩禪教，要求學人必須「忘言、忘念」。

---

[75] 劉宋．求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2，CBETA, T16, no. 670, p. 490, b12-25。

[76] 釋太虛，《楞伽阿跋多羅寶經義記》，收入太虛大師全書編纂委員會編，《太虛大師全書》（臺北：善導寺流通處，1959 年），頁 55。

[77] 釋太虛，《楞伽阿跋多羅寶經義記》，收入太虛大師全書編纂委員會編，《太虛大師全書》，頁 55。

[78] 劉宋．求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2：「……聖智自覺所得，非言說妄想覺境界。」（CBETA, T16, no. 670, p. 490, c6-10。）

[79] 明．宗泐、如己合注，《楞伽阿跋多羅寶經註解》卷 2：「……若能離此四種妄想言說，則顯一實妙理矣！」（CBETA, T39, no. 1789, p. 369, a18-b7。）

臺灣大學學術期刊電子書

「忘言、忘念」，意謂如來禪法修學者不再受到論議言說、思維念慮的蒙蔽，也不會取相分別世界萬象而執著其有何一定不變的形體、樣相乃至價值，由此避免產生或因喜愛而貪著、或因厭惡而逃離的心態，因此，慧可門下及其後學主張達摩禪教以「無得正觀」為宗趣；而他們講論《楞伽經》法義時所依據的，也是「上承《般若》法性之義」的「南天竺一乘宗」[80]，由此有別於根據《攝大乘論》開闡《楞伽經》法義的其他教說[81]。

慧可稟承達摩以「忘言忘念、無得正觀為宗」的《楞伽經》「如來〔清淨〕禪」教旨，這在《二入四行論》中也有同一意趣的更多表示。例如論中記載：

> 問：「貪欲，名何物心？」
> 答：「凡夫心。」
> 問：「作無生，是何物心？」
> 答：「是聲聞心。」
> 問：「解法無自性，是何物心？」
> 答：「是緣覺心。」
> 問：「不作解，不作惑，是何物心？」
> 答：「菩薩心。」
> 問：「不覺不知，是何物心？」
> 即不答。所以不答者，是法不可答。法無心故，答即有

[80] 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史（下冊）》（臺北：臺灣商務印書館，1991 年），頁 782。雖然如此，學界對於「南天竺一乘宗」的內涵暨旨趣，確實也有不同意解；參見龔雋，《禪史鉤沉——以問題為中心的思想史論述》，頁 46-51。

[81] 唐．釋道宣撰，《續高僧傳》卷 25：「不承可師，自依《攝論》者，遷禪師（出疏四卷）、尚德律師（出《入楞伽疏》十卷）。」（CBETA, T50, no. 2060, p. 666, b20-21。）

臺灣大學學術期刊資料庫

> 心。法無言說，答即有言說。法無有解，答即有解。法無知見，答即有知見。法無彼此，答即有彼此。如此心、言，俱是計著。心非色，故不屬色。心非非色，不屬非色。心無所屬，即是解脫。若犯禁戒時忙怕，但知怕心不可得，亦得解脫。亦知生天不可得。雖知空，空亦不可得。雖知不可得，不可得亦不可得。[82]

這裡說為「無心」、「無言說」、「無有解」、「無知見」、「無彼此」的「法」，乃是指佛教聖人心智所趣入或所證見的「一相所謂無相」之實相法[83]，因此，能夠跟「實相之法」相應合的禪觀實踐和禪教說法，不應當成為「俱是計著」的有所得心行暨言說，而當該是「無所〔繫〕屬」的不住之心、無執之言。

正如《二入四行論》對此所開示的義理：

> 心若有所貴，必有所賤；心若有所是，必有所非。心若善一箇物，一切物即不善；心親一箇物，一切物作怨家。心不住色，不住非色；不住住，亦不住不住。心若有住，即不免繩索。心若有所作處，即是繫縛。心若重法，法留得你。心若尊一箇法，心必有所卑。若取經論意，會不貴解。但使有所解處，即心有所屬。心有所屬，即是繫縛。經云：「非下中上法得涅槃。」[84]

---

82 柳田聖山編著，《達摩の語録—二入四行論—》，頁 91。

83 姚秦．鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》卷 22：「佛告須菩提：『若諸法實有相，菩薩應學是相。須菩提！以一切法實無相、無色、無形、無礙，一相所謂無相。以是故，須菩提！菩薩摩訶薩不學相、不學無相。何以故？有佛、無佛，諸法一相性常住。』」（CBETA, T08, no. 223, p. 382, c6-10。）

84 柳田聖山編著，《達摩の語録—二入四行論—》，頁 95。

臺灣大學學術期刊資料庫

在取相分別心意識運作下的世界，「心」有所住、「言」有所著，則生命活動一切表現，便須蒙受相對限定多少不等的諸見煩惱繫縛，因此，唯有「心」、「言」皆不住著，乃得解脫煩惱繫縛而究竟成就佛道。這才是真正能夠徹底安頓吾人身心的慧可所傳達摩禪法。

肆、結論

經由從慧可上溯至達摩的禪學義理研討，本論文形成以下幾點主要看法：

一、造業受報對於一般人而言，乃是佛法教說的通識。然而，苦報所由產生的罪業，它的獨立不變存有體性空寂、不可得，所以慧可教導學人修習禪法，觀行主軸仍然落在「諸法性空」的觀察思維上。

二、業報虛妄不實，身心苦樂皆由眾因緣所生成。禪法修行者的安心之道，不是落在向外求取某種特別真實的理想國度，而在能夠內觀業報主體——「心」，也是虛幻不實的緣生現象，藉此形成對於世界萬象既不厭離、也不欣求的應對心態，落實「捨妄歸真」型態的達摩禪法。

三、慧可直承「捨妄歸真」的達摩禪教功夫論觀點。這一觀點，根據四卷本《楞伽經》所說一切諸法都是「自心現量」的思想、以及要求學人修習「超自心現量」之不二中道正觀的教說意趣。

四、達摩禪法所開顯的安心學理，根本仍在般若經教的「一切法空」、「不可得」思想。這跟四卷本《楞伽經》以「如來藏識藏」為核心概念的教說，在意趣抑或宗旨——「超越唯心所

臺灣大學圖書館

現」的自覺自證上，並無實質差異。因此，慧可所承傳的達摩禪法，從觀察「唯心所見」的「空觀」，轉入超越唯識的「不二中道正觀」，都莫不貫徹般若經教一切歸宗於「不住」、「無所得」的佛法實踐精神。

事實上，《續高僧傳》說過：「……摩法虛宗，玄旨幽賾。」[85] 這是認為以「大乘壁觀」聞名的達摩禪法，它所展現的實踐精神，根本在於般若經典的諸法空觀[86]。不過，釋印順對此論議，認為「這是表面的看法，而其實不是的。」[87] 這是因為釋印順主張達摩禪法的思想基礎，畢竟是《楞伽經》的真常唯心理論，而不是般若經典的性空唯名學說。然則，檢視《二入四行論》所記載的達摩禪教，主要表現的，正是「虛宗」的義理思維暨修學精神[88]——更明白地說，便是「諸法性空」的理論以及「蕩相遣執」[89] 的實踐[90]。但這跟四卷本《楞伽經》以「如來藏識藏〔心〕」為核心概念所建構的無為依唯識學說，在意趣或宗旨方面，並無實質差異；因為四卷本《楞伽經》的「意趣是內向的；唯心所現，為觀察的方便，而著重於導入超越唯心的自覺自證。」[91]

---

85 唐．釋道宣撰，《續高僧傳》卷 20，CBETA, T50, no. 2060, p. 596, c15。

86 湯用彤認為：「菩提達摩授《楞伽經》，其禪法實源出性空之宗。」「……由上所陳，達磨宗義，乃大乘空宗。」「……達磨玄旨，本為《般若》法性空義，已如前述。」詳見《漢魏兩晉南北朝佛教史（下冊）》，頁 779、頁 787、頁 789。平井俊榮、田中良昭也都指出「虛宗」是「般若の空」；詳見平井俊榮，〈初期禅宗思想の形成と三論宗〉，《宗学研究》第 5 期（1963 年 4 月），頁 75-79；田中良昭，《敦煌禅宗文献の研究　第二》，頁 368。

87 釋印順，《中國禪宗史》，頁 34。

88 柳田聖山，〈菩提達摩二入四行論の資料価値〉，《禅仏教の研究》（京都：法藏館，1999 年），頁 73。

89 牟宗三，《佛性與般若》（臺北：臺灣學生書局，1989 年），頁 3。

90 柳田聖山，〈ダルマとその背景〉，《禅仏教の研究》，頁 55。

91 釋印順，〈宋譯楞伽與達磨禪〉，《淨土與禪》，頁 171。誠如審查委員指

臺灣人文學術期刊資料庫

這一要求學人擁有能夠超越「唯心所現」的自覺聖智，跟般若經典所開闡的諸法「性空」、「無所有」、「不可得」等思想觀念相應；而它具體表現在慧可所傳達摩禪法裡，不管是用來教導僧璨了悟「罪〔性〕不可見」的作為，還是回應向居士請教時所提的「無明、智慧等無異，……觀身與佛不差別，何須更覓彼無餘」之類看法，從明白「唯心所現」內外境界虛妄不實的一切法空觀，轉入能夠超越「唯心所現」內外境界各種性相差別的不二中道正觀，莫不貫徹著般若經典所要教導學人體現的佛法實踐精神，亦即一切歸宗於「不住」、「無所得」的禪觀修行內涵。據此來看六祖慧能（638-713）在《壇經》中表示：「我此法門，從上以來，頓、漸皆立無念為宗、無相為體、無住為本。」[92] 那便不僅在義理上有其根據，而且應當也有史實以為其憑據。這是中華禪教一以貫之的安心要道，捨此冥契「諸法實相」的禪觀修行，或更沒有能夠究竟安頓吾人身心的其他法門了！

出，釋印順在《中國禪宗史》說：「達摩開示道育、慧可說：『深信一切含生同一真性，但由客塵妄覆，不能顯了』，確為如來藏的教授。」（頁24）它與表示：「唯心所現，為觀察的方便，而著重於導入超越唯心的自覺自證。」兩者不相違背。「超越唯心」的「自覺自證」，自然是證入「『與真理冥符，無有分別，寂然無為』，就是如智不二的般若現證。理入是見道，是成聖。」（《中國禪宗史》頁 11-12）證入時，自然是超越「唯心」的如智不二的般若現證。不過，本論文認為：釋印順扣緊「真常唯心論」不同「性空唯名論」的義理言說型態，將達摩禪教歸入「如來藏的教授」一系；但本論文則更著眼於達摩禪教本身具有多樣義理言說表現，同時認為般若性空思想更是其核心教授，並且一般判屬「真常唯心」一系的四卷本《楞伽經》，所謂「當依無我如來之藏」（《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2，CBETA, T16, no. 670, p. 489, b19-20），也有更多同乎般若經教的思想內涵，因此認為達摩禪教在義理思維型態上，根本還是屬於主張諸法性空、不可得的「虛宗」，而其禪法更是處處體現出共通於「大乘三系教說」的佛法修行實踐精神。

92 唐．釋慧能述，釋法海集，《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》卷 1，CBETA, T48, no. 2007, p. 338, c2-4。

臺灣大學期刊資料庫

引用書目

一、大藏經

劉宋・求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，CBETA, T2, no. 99。
姚秦・鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》，CBETA, T8, no. 223。
姚秦・鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475。
唐・釋玄奘譯，《說無垢稱經》，CBETA, T14, no. 476。
劉宋・求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》，CBETA, T16, no. 670。
元魏・菩提留支譯，《入楞伽經》，CBETA, T16, no. 671。
唐・實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》，CBETA, T16, no. 672。
姚秦・鳩摩羅什譯，《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509。
明・釋宗泐、釋如巳合注，《楞伽阿跋多羅寶經註解》，CBETA, T39, no. 1789。
唐・釋慧能述，釋法海集，《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》，CBETA, T48, no. 2007。
梁・菩提達摩述，《少室六門》，CBETA, T48, no. 2009。
唐・釋宗密，《禪源諸詮集都序》，CBETA, T48, no. 2015。
唐・釋道宣撰，《續高僧傳》，CBETA, T50, no. 2060。
宋・釋道原撰，《景德傳燈錄》，CBETA, T51, no. 2076。
唐・釋淨覺集，《楞伽師資記》，CBETA, T85, no. 2837。
明・釋德清，《觀楞伽經記》，CBETA, X17, no. 326。
明・釋智旭，《楞伽經義疏》，CBETA, X17, no. 329。
梁・菩提達摩述，釋曇琳序，《菩提達磨大師略辨大乘入道四行

臺灣大學學術期刊資料庫

觀》，CBETA, X63, no. 1217。

二、古籍

南唐・靜、筠二禪師編撰，孫昌武、衣川賢次、西口芳男點校，《祖堂集（上）》，北京：中華書局，2007 年。

藍吉富主編，《禪宗全書》冊 36，臺北：文殊出版社，1988 年。

三、專書

大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究會編，《梵藏漢対照『維摩經』》，東京：大正大學出版會，2004 年。

田中良昭，《敦煌禅宗文献の研究　第二》，東京：大東出版社，2009 年。

宇井伯壽，《禪宗史研究》，東京：岩波書店，1990 年。

牟宗三，《佛性與般若》，臺北：臺灣學生書局，1989 年。

佐佐木現順著，周柔含譯，《業的思想》，臺北：東大圖書公司，2003 年。

周貴華，《唯識、心性與如來藏》，北京：宗教文化出版社，2006 年。

忽滑谷快天著，朱謙之譯，《中國禪學思想史》，上海：上海古籍出版社，1994 年。

洪修平，《禪宗思想的形成與發展》，高雄：佛光出版社，1991 年。

洪修平，《中國禪學思想史》，臺北：文津出版社，1994 年。

柳田聖山，《達摩の語録—二入四行論—》，東京：筑摩書房，1996 年。

柳田聖山，《禅文献の研究（上）》，京都：法藏館，2001 年。

臺灣大學學術期刊資料庫

麻天祥，《中國禪宗思想史略》，北京：中國人民大學出版社，2007 年。

湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史（下冊）》，臺北：臺灣商務印書館，1991 年。

楊勇，《《俱舍論》業思想研究》，北京：宗教文化出版社，2010 年。

楊曾文，《唐五代禪宗史》，北京：中國社會科學出版社，1999 年。

福原亮嚴，《業論》，京都：永田文昌堂，1982 年。

葛兆光，《中國禪思想史——從 6 世紀到 9 世紀》，北京：北京大學出版社，1995 年。

釋太虛，《楞伽阿跋多羅寶經義記》，太虛大師全書編纂委員會編，《太虛大師全書》，臺北：善導寺流通處，1959 年。

釋印順，《中國禪宗史》，臺北：正聞出版社，1989 年。

釋印順，《唯識學探源》，臺北：正聞出版社，1992 年。

釋成觀，《楞伽阿跋多羅寶經義貫》，臺北：毘盧出版社，2008 年。

釋演培，《俱舍論頌講記（下）》，臺北：中華大典編印會，1971 年。

龔雋，《禪史鉤沉——以問題為中心的思想史論述》，北京：三聯書店，2006 年。

四、論文

（一）期刊論文

平井俊榮，〈初期禅宗思想の形成と三論宗〉，《宗学研究》第 5 期，1963 年 4 月，頁 75-79。

臺灣人文與藝術期刊資料庫

伊吹敦，〈『二入四行論』の成立について〉，《印度學佛教學研究》第 55 卷第 1 號，2006 年 12 月，頁 127-134。

蔡耀明，〈《入楞伽經》的心身不二的實相學說——從排除障礙的一面著手〉，《法鼓佛學學報》第 6 期，2010 年 6 月，頁 57-114。

釋惟賢，〈論達摩禪〉，收入吳言生主編，《中國禪學》第 1 卷，北京：中華書局，2002 年，頁 85-88。

（二）專書論文

柳田聖山，〈菩提達摩二入四行論の資料価値〉，《禅仏教の研究》，京都：法藏館，1999 年，頁 71-76。

柳田聖山，〈ダルマとその背景〉，《禅仏教の研究》，京都：法藏館，1999 年，頁 3-55。

楊惠南，〈中國禪的成立〉，《禪史與禪思》，臺北：東大圖書公司，1995 年，頁 58-95。

釋印順，〈宋譯楞伽與達磨禪〉，《淨土與禪》，臺北：正聞出版社，1992 年，頁 165-178。

（三）論文集論文

石井公成，〈「二入四行論」の再検討〉，收入平井俊榮博士古稀記念論文集刊行會編，《平井俊榮博士古稀記念論集——三論教学と仏教諸思想》，東京：春秋社，2000 年，頁 367-386。

楊曾文，〈達摩禪法《二入四行論》〉，收入嵩山少林寺主編，《中國嵩山少林寺建寺 1500 國際學術研討會論文集》，北京：宗教文化出版社，1996 年，頁 92-105。

臺灣大學學術期刊資料庫

（四）學位論文

許暖宜，〈無表業、無表色與無表戒之研究——以說一切有部的論書為中心〉，嘉義：南華大學宗教學研究所碩士論文，2006 年。

臺灣大學學術期刊資料庫

Bodhidharma's Chan Method for Pacifying the Mind as Transmitted by Huike

Chen, Ping-Kun *

Abstract

Based on the Chan teaching of Bodhidharma and Huike, and with reference to the *Lankavatara Sutra*, this thesis tries to explore Bodhidharma's Chan method as transmitted by Huike as well as his doctrine for pacifying the mind that take the "Dharma approach for pacifying the mind" as its theme.

The main points of this thesis are as follows:

1. Receiving retribution after creating karma is the common sense in Buddhism. However, as the evil karma that brings about bitter retribution is intrinsically empty and unobtainable, the Chan approach that Huike taught his disciples to practice still lays emphasis on the contemplation and thinking of the emptiness of all phenomena.

2. Karmic retribution is illusory and unreal, and all suffering and pleasure come from dependent origination. Therefore, the Chan practitioners' path for pacifying the mind does not consist in seeking externally a certain ideal realm that is uniquely true, but rather consists in contemplating internally that the mind—the agent that creates karma and receives retribution—is also an illusory and unreal phenomenon of dependent origination, and thereby cultivating a spirit that neither

* Associate Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University.

臺灣大學學術期刊資料庫

renounces nor aspires after anything, so as to carry out Bodhidharma's Chan teaching of "abandoning illusion and returning to true reality."

3. The viewpoint of "abandoning illusion and returning to true reality" is based on the thought that all dharmas are the "direct experience of one's own mind", as well as on the purport of the tenet of the right view of non-dual middle way that requires the practice of "transcending the direct experience of one's own mind", as taught in the 4-fascicle *Lankavatara Sutra.*

4. The doctrine for pacifying the mind as found in Bodhidharma's teaching is based fundamentally on the thought of the "emptiness of dharmas" and "unobtainability" taught in the prajna sutras. This is not substantially different from the consciousness-only doctrine of non-conditional basis that takes the tathagatagarbha as its core concept, as far as the purport or aim—the self-awakening and self-realization of "transcending the mind-only manifestation"—is concerned. Therefore, the Chan teaching of Bodhidharma as inherited by Huike, which turns from the "view of emptiness" of consciousness-only to the "view of middle way" that transcends consciousness-only, accords fully with the essential approaches for practicing the Buddhardharma as taught in the prajna sutras. In other words, it takes as its principle the activities of implementing the Chan contemplation of "non-abiding" and "non-obtainment".

Keywords: Bodhidharma, Huike, pacifying the mind, non-abiding, non-obtainment.

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫