

# 早期禪宗是一種本覺思想嗎？

陳陶

法鼓文理學院佛教學系博士候選人

法鼓佛學學報第 33 期 頁 39-89（民國 112 年），新北市：法鼓文理學院

Dharma Drum Journal of Buddhist Studies, no. 33, pp. 39-89 (2023)

New Taipei City: Dharma Drum Institute of Liberal Arts

DOI: 10.6889/DDJBS.202312\_(33).0002

ISSN: 1996-8000

## 摘要

本文考察中國早期禪宗是否可以定位為本覺思想。關於本覺思想的界定，本文採取呂澂先生（1896-1989）對本覺的定義。呂澂以「自性本寂」、「自性本覺」區別印度佛學與中國佛學的心性說。其中，「自性本覺」認為有一真心，其自性智慧光明，此真心在凡夫位雖然被妄念障蔽，但覺性本存，妄念一息，就會恢復它本來的面目，因此，在修證觀上，成佛覺悟乃一返本還原、豁顯覺性的過程。呂澂認為本覺思想出自偽經論，與印度佛學的本質並不相類。而且，呂澂將早期禪宗分為楞伽禪、起信禪、般若禪三系，認為這三系都是本覺思想，「有損人天眼目之危險」，「本覺絕不能立」。

關於早期禪宗的人物，本文考察了傳統敘事中的初祖達摩、二祖慧可、三祖僧璨、四祖道信、五祖弘忍、六祖慧能。所使用的文獻主要是敦煌新出材料，其中，語錄有《二入四行論》、《入道安心要方便法門》、《修心要論》、敦煌本《壇經》，以及燈史中的相關記載。據現有文獻而言，這幾位禪師的禪法與《起信論》沒有密切的關係，也沒有呂澂所定義的簡單化、已然性的本覺思想。需要說明的是，本文沒有考察早期禪宗中牛頭法融與北宗神秀的禪法，這兩位禪師的思想與本覺思想有較為複雜的關係，限於篇幅，無法在本文進行處理。

# 目次

---

## 一、前言

- (一) 從呂澂與熊十力關於「本覺」的論爭談起
- (二) 早期禪宗是一種本覺思想嗎？

## 二、呂澂對本覺的界定以及對早期禪宗本覺思想的批判

- (一) 呂澂對本覺的界定
- (二) 呂澂對早期禪宗本覺思想的批判

## 三、早期禪宗語錄與燈史的考察

- (一) 菩提達摩、慧可、僧璨
- (二) 道信、弘忍
- (三) 慧能

## 四、結語

---

## 關鍵詞

早期禪宗、本覺思想、大乘起信論、呂澂

# 一、前言

## (一) 從呂澂與熊十力關於「本覺」的論爭談起

以「本寂」和「本覺」區分印度佛學和中國佛學的根本差異，這是近代中國佛教學者呂澂先生（1896-1989）的一個重要論斷。<sup>1</sup>針對此一議題，熊十力（1884-1968）曾與呂

---

\* 收稿日期：2023/6/29；通過審核日期：2023/12/6。

<sup>1</sup> 呂澂先生此論斷，在其文章中多次以鮮明的形式出現，如：

呂澂、熊十力，〈辯佛學根本問題〉：「尊論（指熊十力）完全從**性覺（性寂相反）**立說，與中土一切偽經、偽論同一鼻孔出氣，安得據以衡量佛法？」（中國哲學編輯部編，《中國哲學》第11輯，北京：人民出版社，1984年，頁169。）

呂澂、熊十力，〈辯佛學根本問題〉：「**性寂與性覺**兩詞，乃直截指出西方佛說與中土偽說根本不同之辨。一在根據自性涅槃（即性寂），一在根據自性菩提（即性覺）。」（中國哲學編輯部編，《中國哲學》第11輯，頁169。）

呂澂，《中國佛學源流略講》：「我們講中國佛學，主要講與印度佛學距離較大的幾家學說。這個可以天台、賢首、禪宗三家為代表。這三家的共同特點，就是他們所理解的佛學與印度的根本不同。如關於心性說，印度講**心性本寂**，他們則講**心性本覺**，分歧很大。」（《呂澂佛學論著選集》，濟南：齊魯書社，1991年，頁2440-2441。）

呂澂，《中國佛學源流略講》：「我們從典據的方面說，禪宗是佛學思想在中國的一種發展，同時是一種創作。在印度的純粹佛學裏固然沒有這種類型，而它的基本理論始終以《起信論》一類的『**本覺**』思想貫串著，又顯然是憑借中國思想來豐富它的內容的。」（《呂澂佛學論著選集》，頁2988。）

呂澂，〈禪學述原〉：「《起信》之偽，不昭昭乎？不僅如此，其由**自覺變為本覺**，一以貫徹始終，則尤為訛謬之至。」（《呂澂佛學論著選集》，頁403。）

呂澂，〈禪學述原〉：「如從**本覺**著力，猶之磨磚作鏡，期明何世？眾生心妄，未曾**本覺**，榨沙取油，寧可得乎？即還其本面亦不過一虛

激往覆辯難，試圖為「性覺」<sup>2</sup>說爭得印度傳統的合法性。熊十力不同意呂澂將性寂與性覺截然二分的主張，他認為：

「性寂」、「性覺」實不可分。言「性覺」，而寂在其中矣。言「性寂」，而覺在其中矣。性體原是真寂真覺，易言之，即覺即寂，即寂即覺。<sup>3</sup>

並且，熊十力從價值立場上十分推崇「性覺」說的意義，認為「如判性覺為偽說，則偽說為可尊也」<sup>4</sup>。

關於此次爭論，龔雋認為：

呂澂洞察到中印佛學的某些根本差異，但他過於簡單地

---

妄分別而已。今講此題，禪學原形備見，詳猶不具，然必如是，決無可疑也。（如上所謂五家學說之誤，雖五家復起，亦無以自解。）（吾人擇三系學說之原，而一一恰如其說。）要之，**本覺絕不能立。**」（《呂澂佛學論著選集》，頁 408-409。）

呂澂，〈試論中國佛教有關心性的基本思想〉：「印度佛學對於心性明淨的理解是側重於心性不與煩惱同類。它以為煩惱的性質蠢動不安，乃是偶然發生的，與心性不相順的，因此形容心性為寂滅、寂靜的。這一種說法可稱為『性寂』之說。中國佛學用**本覺**的意義來理解心性明淨，則可稱為『性覺』之說。從性寂上說人心明淨，只就其『可能的』『當然的』方面而言；至於從性覺上說來，則等同『現實的』『已然』一般。這一切都是中印佛學有關心性的思想所有的重要區別。」（《呂澂佛學論著選集》，頁 1417-1418。）

<sup>2</sup> 呂澂有時用「性覺」，有時用「本覺」，其實都是「自性本覺」之縮略，在本文中，兩詞代表的意涵完全相同，筆者之所以沒有統一兩個用語，是為了直接引用呂澂原文之用語。

<sup>3</sup> 呂澂、熊十力，〈辯佛學根本問題〉，中國哲學編輯部編，《中國哲學》第 11 輯，頁 183。

<sup>4</sup> 呂澂、熊十力，〈辯佛學根本問題〉，中國哲學編輯部編，《中國哲學》第 11 輯，頁 189。

把中國佛學的「性覺」說看成只是「訛譯」所誤，有違印度佛學的真義，故憤斥為邪說偽論，而沒有注意到其中更深一層的義蘊。熊十力則「獨持返本之學」，與《起信論》為代表的中國佛學心性論頗有暗合，對「性覺」溝通染淨本末之義推崇有加，但他基本是以《起信論》的觀念為本覺說進行辯護，這一點本身在學術史來看就很難成立。另外，他又混淆中印佛學的某些傾向上的殊異，試圖以中國式一體二面的方法去融通「性覺」、「性寂」之說，並不通過歷史的證據而只是哲學建構的需要去認定本覺說為印度佛學所本有。<sup>5</sup>

如龔雋所評論，熊十力以《起信論》的觀念為本覺說進行辯護在學術史而言是難以成立的，因為呂澂認為《起信論》就是在中國所造的偽論，本覺說本來就是濫觴於《起信論》，以《起信論》為本覺說辯護完全是循環論證。另外，「不通過歷史的證據而只是哲學建構的需要去認定本覺說為印度佛學所本有」，也難以被現代學術研究範式所接受。如今，重點在於對呂澂之說的分析，龔雋認為呂澂過於簡單地把中國佛學的「性覺」說看成只是「訛譯」所誤，而應該從佛學中國化的視角進行思考：

《起信論》的「性覺」理論，並不是簡單地「訛譯」誤解所致。它把真如法性規定為「本覺」。並對由覺到不覺的流轉與由不覺到覺的返本還滅所作的詳盡剖析，恰好是《起信論》基於佛學中國化的歷史自覺而做出的突

---

<sup>5</sup> 龔雋，〈梁譯《大乘起信論》的本覺論思想分析〉，《中山大學學報（社會科學版）》5，2005年，頁25。

出貢獻。……《起信論》講「本覺」的流轉與返本，也顯然是溝通了先秦道家宇宙循環論的模式，如《老子》中所說的「歸根」、「道曰逝，逝曰反」之義。《起信論》善於吸納、消化這些思想資源，故改以「不覺」說無明、以「覺」表佛慧，辨諸覺義而把中國佛學的思辨推到了一個新的論域。<sup>6</sup>

龔雋認為「性覺」理論，並不是簡單地「訛譯」誤解所致<sup>7</sup>，而是基於佛學中國化的歷史自覺而做出的突出貢獻。不論呂澂與龔雋對於《起信論》「本覺」說的評價如何不同，但是，他們的共同之處是認為《起信論》「本覺」是佛學中國化，偏離了印度佛學的根本特質——本寂思想。

對於中國佛學偏離印度佛學的批判，很容易讓我們聯想到 20 世紀 80-90 年代的日本批判佛教，他們也是猛烈地批判本覺思想。如唐忠毛總結這兩次的本覺批判：

作為中國佛教核心觀念的「本覺」思想，在 20 世紀分別遭遇了中、日佛學界內部的兩次猛烈批判：其一是肇始於 20 世紀 40 年代，呂澂、熊十力之間的「性寂」與「性覺」之爭；其二是出現在 20 世紀 80 年代，由日本

---

<sup>6</sup> 龔雋，〈梁譯《大乘起信論》的本覺論思想分析〉，《中山大學學報（社會科學版）》5，2005 年，頁 25-26。

<sup>7</sup> 其實呂澂也看到印度、中國的社會根源不同，導致印中佛學的不同，並非僅僅認為是「訛譯」誤解所致。如呂澂〈試論中國佛學有關心性的基本思想〉說：「中國佛學有關心性的基本思想即是在這樣的經過中構成的。由於中印兩方佛學思想的社會根源並不盡同，它們傳承立說之間即不期然地會有兩種的趨向。」（《呂澂佛學論著選集》，頁 1417。）

的袴谷憲昭、松本史朗等人為代表掀起的「批判佛教」風潮。在「性寂」、「性覺」之辯中，呂澂依止法相唯識學的「心性本寂」思想，對熊十力的「心性本覺」提出批判，並進而將《起信》、《楞嚴》以及台、賢、禪、淨等具有「本覺」思想的中國傳統佛教經典統統判為「偽經」。與此相應，日本「批判佛教」則認為，流行於中日佛教中的「本覺思想」和「如來藏思想」帶有一種「基質」之實體論傾向，嚴重背離了印度佛教的路線，是一種反佛教精神的「非佛教」。<sup>8</sup>

雖然從整體上說，持「批判」立場的學者只是少數，呂澂對於中國佛學本覺思想的批判，受到中國佛教界的嚴厲批評，在學界承接此一思潮的也不多見<sup>9</sup>；興起於 80 年代的日本批判佛教思潮，雖然在 90 年代得到西方學術界的回應，但跨入 21 世紀之後<sup>10</sup>，也已經後繼無人了。但是，「其倡導的觀念對中國佛教及其受中國佛教影響而形成的東亞傳統佛教卻

---

<sup>8</sup> 唐忠毛，《佛教本覺思想論爭的現代性考察》，上海：上海古籍出版社，2006 年，頁 1。

<sup>9</sup> 如李林〈呂澂是誰？——漢語佛學界最嚴重的遺忘〉一文說：「他（呂澂）在佛經辨偽方面的成就，卻引起了巨大爭議，以至於遭到教界的拒絕或反斥。……呂澂先生已逝十多年，這十多年來，內地佛學界對他的遺產的發掘和整理尚不如臺灣和日本，這一事實充分印證了我們的痛苦所在：哲人曾在、哲人已逝，但眾生可以閉上眼睛認為他根本不曾存在。」（《太原師範學院學報（社會科學版）》5，2006 年，頁 6-10。）

<sup>10</sup> 如末木文美士說：日本學術界對它們批判的回應五花八門。很少學者作出了正面回應，但多數學者都不讚同。（末木文美士，〈「批判佛教」的再考察〉，傑米·霍巴德、保羅·史萬森編，龔雋等譯，《修剪菩提樹》，上海：上海古籍出版社，2004 年，頁 321。）



具有較大的顛覆性。因此，不能不引起我們的重視。」<sup>11</sup>

## （二）早期禪宗是一種本覺思想嗎？

呂澂先生將中國佛學，特別是其中天台、賢首、禪宗三家完全定位為「本覺」說，而且認為與印度佛學根本不同。<sup>12</sup> 筆者認為這樣的說法還有可討論的餘地。筆者並非反對將中國佛學的特色定位為本覺<sup>13</sup>，而是關於中國佛學本覺思想是否與印度佛學全無關係<sup>14</sup>，應該如何細緻地界定中國

- 
- 11 楊維中，〈本淨，本寂與本覺——論中國佛教心性論的印度淵源〉，《普門學報》11，2002年，頁23-24。
- 12 《中國佛學源流略講》：「天台、賢首、禪宗三家為代表。這三家的共同特點，就是他們所理解的佛學與印度的根本不同。」（《呂澂佛學論著選集》，頁2440-2441。）
- 13 相反地，筆者認為「本覺」不僅是中國佛學，甚至是中國文化，乃至整個東亞文化的一個重要特色。荒木見悟在《佛教與儒教》中以「本來性」與「現實性」論述儒佛兩教，可以給我們很大的啟發。荒木先生認為：包含儒佛兩教複雜而深遠思想的根源，產生「無盡」的思想、體驗、工夫、作略哲學的胎盤到底是什麼呢？在我來看，從「本來成佛」、「本來聖人」等種種不同的稱謂來看，或許可以稱為「本來性」吧。儒佛兩教內部各個宗派、學派彼此雖然對立，但同樣都是根植於人心，同為世界的根柢，與「本來之物」顯現的樣式、理解方法、反省態度息息相關，雖然彼此之間對於空觀與天命說、幻妄觀與天運循環說、世間與出世間等等，對人我的世界觀、人性觀的範疇蘊藏著重大的差異，但對於「個人—世界」存在的本質此一問題的認識，彼此之間卻沒有太大出入。（荒木見悟著，廖肇亨譯，《佛教與儒教》，臺北：聯經出版，2008年，頁5。）呂澂所謂的「本覺」可以用荒木見悟的「本來性」來理解。
- 14 如周貴華所說：不論從早期傳出的如來藏思想還是晚期傳出的心性如來藏思想（無為依唯識思想），皆以常住法體真如為如來藏，在此意義上，中國化以心性真如為如來藏顯然有其印度佛教的來源，雖然其本覺說和真如緣起說有「過度詮釋」之嫌。在此方面，不論是歐陽竟無還是呂澂關於如來藏的觀點，都是據於純粹唯識思想即有為依唯識

佛學中的本覺思想<sup>15</sup>，不同時期、不同人物的本覺是否有發展與差異<sup>16</sup>，應該如何評價中國佛學本覺思想<sup>17</sup>，如此等等的議題，還需要嚴密的思想史考察，並不能一概認為中國佛學本覺思想都是偏離了印度佛學的本質，皆是偽說、邪說。

全面考察中國佛學本覺思想當然不是此一小文可以承擔的，因此，本文將研究角度聚焦為早期禪宗是否是一種本覺思想。其中，關於本覺思想的定義、特色與評價，主要使用呂澂先生的界定<sup>18</sup>，本文要處理的議題是，在呂澂先生對於

---

思想，對印度如來藏思想以及中國化佛教的真如如來藏說顯然有誤讀、誤解，故他們的批評不乏偏頗之處。……由此如來藏，亦可立自性清淨心，且此如來藏亦含有覺性，此亦符合「心性本淨」謂心性明淨之義。在此意義上，中國化佛教所說「本覺」義並非全無理上的根據，當然定不能依於真如直接安立。（周貴華，《「批判佛教」佛教批判》，北京：中國社會科學出版社，2018年，頁116-117。）

- 15 如末木文美士說：中國禪是否是以如來藏或佛性論為基礎的本覺思想的某種形態。毋庸置疑，禪學傳統預設了佛性這個概念，但不能說它簡單的肯定這個概念。例如，請考慮一下《正法眼藏》中的《佛性》卷，道元在這裡提到了許多談論佛性的中國公案。我們發現，很多公案先對佛性作出某種肯定，接著就對它加以否定。典型的例子就是趙州的狗子佛性這則公案。……佛性的肯定是要深度自我反省的某種東西。（末木文美士，〈「批判佛教」的再考察〉，傑米·霍巴德、保羅·史萬森編，龔雋等譯，《修剪菩提樹》，頁332。）
- 16 如荒木見悟在《佛教與儒教》中考察了法藏與宗密對於「本來性」與「現實性」的關係理解，就有所不同。（見荒木見悟著，廖肇亨譯，《佛教與儒教》，頁9-201。）
- 17 如文本以上引用龔雋所說「《起信論》基於佛學中國化的歷史自覺而做出的突出貢獻」，則對《起信論》本覺說持正面的評價。
- 18 對關鍵詞的定義至為重要，如末木文美士認為：批判佛教與其對手之間關於如來藏的爭論，似乎集中在如來藏或佛性是否「存在」這個問題上。對我來說，更重要的問題是弄清這個詞的涵義是什麼。（末木文美士，〈「批判佛教」的再考察〉，傑米·霍巴德、保羅·史萬森編，龔雋等譯，《修剪菩提樹》，頁332。）

本覺思想的界定下，是否能夠將早期中國禪宗歸為如是這般的本覺思想。

因此，關於本文結構，在第二節「呂澂對本覺的界定以及對早期禪宗本覺思想的批判」中，主要考察呂澂先生對於本覺思想的定義、特色與評價，以及呂澂對於早期禪宗本覺思想的批評。在第三節「早期禪宗語錄與燈史的考察」中，主要使用敦煌材料，考察自菩提達摩至慧能禪宗六代人物的語錄以及燈史的記載，檢視其思想是否可以歸為呂澂所界定的本覺思想。

## 二、呂澂對本覺的界定以及對早期禪宗本覺思想的批判

### （一）呂澂對本覺的界定

#### 1. 心性說之源頭：心性明淨

關於印度佛學的心性說，呂澂認為「心性明淨」（citta-prakṛti-prabhāsvara）是原則性的說法。呂澂在〈試論中國佛學有關心性的基本思想〉注釋中說：

此說（心性明淨）最初見於巴利文本《增一尼柯耶》「一法品」第六經，巴利聖典協會校印本第一分冊第十頁。「心性明淨」一語，通常譯作「心性本淨」。<sup>19</sup>

《增一尼柯耶》相當於漢譯《增壹阿含經》，都是依法數編排，以一法為主題的諸經合為「一集」，乃至以十一法為主

---

<sup>19</sup> 呂澂，〈試論中國佛學有關心性的基本思想〉，收錄於《呂澂佛學論著選集》，頁 1423。

題的諸經合為「十一集」，呂澂所說「一法品」第六經就是「一集」中的第六經，經名為〈明淨品〉<sup>20</sup>。經云：

比丘們啊！此心是明淨的，但被外來的垢穢所污染。<sup>21</sup>

比丘們啊！此心是明淨的，而得解脫外來的垢穢。<sup>22</sup>

「明淨」所對應的巴利文為 pabhassara (Skt. prabhāsvara)。根據水野弘元的研究，巴利《增支部》注釋書對「明淨」的解釋為：

所謂「清淨」<sup>23</sup>，即淨白 (pandaram)、遍淨 (parisuddham)。<sup>24</sup>

呂澂認為，印度佛學各派思想雖有所不同，但都認為「人心之終於能夠擺脫煩惱的束縛，足見其自性（本質）不

---

<sup>20</sup> 呂澂所用的為巴利聖典協會校印本，這個版本的此經的品名為 Accharāsaṅghātavaggo (彈指頌品)，而在錫蘭的印刷本 (Buddha Jayanti Tripiṭaka Series)，此經的品名為 Pabhassaravaggo (明淨品)。因為在此品末的攝頌有明淨一詞，一般也稱之為「明淨品」。另外，「一集」第五品〈芒刺品〉 (Sūkavaggo) 也有「心性明淨」類似的句子。

<sup>21</sup> 採用關則富譯注，《巴利語佛經譯注：增支部（一）》，臺北：聯經出版，2016年，頁72。另外，巴利原文為：Pabhassaramidaṃ, bhikkhave, cittaṃ. Tañca kho āgantukehi upakkilesehi upakkiliṭṭhan.

<sup>22</sup> 採用關則富譯注，《巴利語佛經譯注：增支部（一）》。另外，巴利原文為：Pabhassaramidaṃ, bhikkhave, cittaṃ. Tañca kho āgantukehi upakkilesehi vippamuttan.

<sup>23</sup> 即「明淨」 (pabhassara)，水野教授譯作「清淨」。

<sup>24</sup> 水野弘元，〈心性本淨之意義〉，水野弘元著，釋惠敏譯，《佛教教理研究——水野弘元著作選集（二）》，臺北：法鼓文化，2000年，頁282。巴利原文為：pabhaṣṣaran ti paṇḍaram parisuddham.

與煩惱同類，當然是清淨的了。——這樣構成了以明淨為心性的思想。」<sup>25</sup>「隨著這些對於人心的不同解釋，心性的意義也由原來只從它和煩惱的關係上去作消極的理解的，漸變為從具備成佛的因素方面去作積極的理解。不過，以為人心自性不與煩惱同類的那一基本觀點是始終未曾改變的。」<sup>26</sup>

## 2. 心性本寂與心性本覺

呂澂認為，「心性明淨」應該理解為心性本寂，而非心性本覺：

中國佛學有關心性的思想和印度佛學的根本分歧之點。印度佛學對於心性明淨的理解是側重於心性不與煩惱同類。它以為煩惱的性質騷動不安，乃是偶然發生的，與心性不相順的，因此形容心性為寂滅、寂靜的。這一種說法可稱為「性寂」之說<sup>27</sup>。中國佛學用本覺的意義來理解心性明淨，則可稱為「性覺」之說。從性寂上說人心明淨，只就其「可能的」「當然的」方面而言；至於從性覺上說來，則等同「現實的」「已然的」一般。這一切都是中印佛學有關心性的思想所有的重要區別。<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> 呂澂，〈試論中國佛學有關心性的基本思想〉，收錄於《呂澂佛學論著選集》，頁 1414。其實，自性清淨的不同的解讀方式，如無染無淨的無記狀態可以說為清淨，這是說一切有部的說法；具備功德的清淨也可以說為清淨，這是如來藏學發展的方向。關於此經文的解讀，在後世引發相當大的爭論與迴響。

<sup>26</sup> 呂澂，〈試論中國佛學有關心性的基本思想〉，收錄於《呂澂佛學論著選集》，頁 1415。

<sup>27</sup> 呂澂原注：「性寂」一語，在漢譯的佛典裏通常作「自性涅槃」。涅槃的意譯即寂滅、寂靜。

<sup>28</sup> 呂澂，〈試論中國佛學有關心性的基本思想〉，收錄於《呂澂佛學論著選集》，頁 1417-1418。

亦即，印度佛學談心性明淨，是側重心本性與煩惱的不相應。因為煩惱的性質是「騷動不安」的，是「偶然」的，如同客塵；而心性是「寂滅」的、「寂靜」的，所謂性寂、本寂（prakṛti śānta）。周貴華認為般若經教談諸法「本來寂靜」、「自性涅槃」，呂澂將此二義會通起來，而以「本寂」來統攝，即有本來寂靜、本來寂滅之義，由此將「心性本淨」解釋為「心性本寂」。<sup>29</sup> 眾生心性，雖然本來明淨，與煩惱不相應，但是無始以來被煩惱遮蔽，因此明淨並不顯現，只有透過修行去除障蔽，心性的清淨才得以顯現。因此，呂澂說從性寂上說人心明淨，只就其「可能的」、「當然的」方面而言。而相對於印度佛學的解釋，中國佛學用本覺的意義來理解心性明淨，則可稱為「性覺」之說，從性覺上說來，則等同「現實的」、「已然的」一般。

關於「本覺」（「性覺」），呂澂認為：

中國佛學有關心性的基本思想是：人心為萬有的本源，此即所謂「真心」。它的自性「智慧光明」遍照一切，而又「真實識知」，得稱「本覺」。此心在凡夫的地位雖然為妄念（煩惱）所蔽障，但覺性自存，妄念一息，就會恢復它本來的面目。這樣，在實踐上也只要用返本還原的方法，而談不到實質上的變革；——這當然是與其肯定一切現實價值的思想相調和的。<sup>30</sup>

亦即，中國佛學認為心性本具覺照的作用，在凡夫位，心雖

---

<sup>29</sup> 詳見周貴華，《「批判佛教」佛教批判》，頁 78。

<sup>30</sup> 呂澂，〈試論中國佛學有關心性的基本思想〉，收錄於《呂澂佛學論著選集》，頁 1417。

然被煩惱障蔽，但是覺性一直存在，只要妄念停息，心性就會回復本來面目。因此，在實踐上，只要用返本還原的方法，而不需要變革。

筆者歸納呂澂所定義「心性本覺」的特點如下：

(1) 心性與煩惱本來不相應，不同類，因此心性是非淨的（此說與心性本寂相同）。

(2) 所謂心性明淨，就是本有的覺悟性（此說與心性本寂相反）。

(3) 心性本覺是「現實的」、「已然的」（此說與心性本寂相反）。

(4) 在實踐上，成佛是一返本還原的方法，妄念一息，就會恢復它本來的面目，顯露本來的覺性（此說又與心性本寂相反）。<sup>31</sup>

### 3. 從實踐層面對本覺的批判

呂澂認為心性本覺說「在實踐上也只要用返本還原的方法，而談不到實質上的變革；——這當然是與其肯定一切現實價值的思想相調和的。」這是從社會實踐層面對本覺的批判。這讓筆者聯想到袴谷憲昭的一篇文章〈論社會歧視的意識形態背景〉，其中說到：

本覺觀是指一種超越現象世界的根本性覺悟。從本質上說，所有人都具有這種覺，它是永遠存在的。由於這一教義意味著在前意識的水平上存在著現象的輪迴變化，因此它和「心常相滅」的觀念是一體的。

表面看來，這一教義直接表述了平等，因為它立足於一

---

<sup>31</sup> 另外，可以參考周貴華的分析，見氏著《「批判佛教」佛教批判》，頁 75-80。

種人人共有的，普遍的潛在覺性。但這不過完全是一種妄念。本覺這種簡單化的、單面的觀念斷言真理就存在於一元的潛在覺性上，後來成為了不斷的社會歧視背後的主導力量。<sup>32</sup>

在此文中，袴谷憲昭強調了本覺說在強化和維護日本社會對無家可歸者的歧視。袴谷認為，曹洞宗的祖師道元（1200-1253）就嚴厲地批判「本覺」與「心常相滅」的觀念。所謂「心常相滅」就是認為心是常住不變的，所變化的只是相。因此，這一教義似乎表達平等性，即人人本具的平等覺性，但是簡單化的、表面的斷言其實掩蓋了實際上的社會歧視，似乎社會不平等是不重要的，只要我們回歸本有的覺性，一切都是圓滿的。袴谷認為，這就是所謂平等的覺性掩蓋了實際上的不平等，並且強化和維護這種不平等。<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> 袴谷憲昭，〈論社會歧視的意識形態背景〉，傑米·霍巴德、保羅·史萬森編，龔雋等譯，《修剪菩提樹》，頁340。

<sup>33</sup> 保羅·史萬森在〈他們為何說禪不是佛教——近期日本的佛性批判〉一文中，概述批判佛教的觀點以及佛教學者對此一批判之回應。認為田村芳朗於1989年逝世，無法直接回應松本與袴谷的挑戰。此文推想田村很可能會為本覺說正名，田村可能會說本覺說是大乘佛教發展的極致，他會不厭其煩地為這種性格對日本佛教和日文文化其他許多領域的積極影響進行辯護。並且注意到，田村並非對「本覺說」簡單盲目地接受，例如〈證真與道元本覺思想的批判〉。（保羅·史萬森，〈他們為何說禪不是佛教——近期日本的佛性批判〉，傑米·霍巴德、保羅·史萬森編，龔雋等譯，《修剪菩提樹》，頁20。）確實，田村當然早已注意到自古以來對於本覺思想的批判，如〈本覺思想における基本原理〉一文開頭就說「對於日文天台發展起來的本覺思想（天台本覺思想），自古以來就從種種的角度進行批判。例如，一元的現實肯定，修行、實踐的無用化，恣意的解釋或者言說，許多文獻的偽作，強調祕授口傳，以高額金錢購買口傳法門等」。並



同樣地，呂澂也將印中心性說的不同解讀與印中的社會根源聯繫起來，認為：

由於中印兩方佛學思想的社會根源並不盡同，它們傳承立說之間即不期然地會有兩種的趨向。其在印度，比較晚出的大乘佛學思想和統治階級間的關係不甚密切。那時（第四世紀中印度笈多王朝盛期）受到尊崇的是婆羅門一系的宗教，佛教只以國家政策的關係未遭排斥，所以其學說思想的根源一部分還是屬於平民方面的。在它們的唯心理論裏，仍然會出現「轉依」一類的概念，隱含著要求變革現實社會的意味，即多少反映了平民對於現實社會之不滿。這樣的理論在當時印度異常龐雜的思想界裏並不顯得突出，自能聽其流行。

但一傳到中國來，因為佛教主要依存於統治階級，不容其思想對那一階級的利益要求有所妨礙，所以就行不通了。這只要看像南朝梁陳之間的譯師真諦如實地介紹那種理論隨即引起激烈的反對，就可了然。至於其時北朝自元魏以來流行的佛學思想，雖其典據也不出較晚的大乘佛學的範圍，但是經過了有意的變通遷就，採取調和的說法，肯定現實的一切（包括社會制度在內）之合理，既無所抵觸於統治階級的利益要求，自然就通行無阻。這樣的思想即表現在魏譯《楞伽經》的異解之內，而直接為《起信論》所繼承發展，不容說，它的面目已是和印度佛學異樣的了。<sup>34</sup>

---

在此文中有所回應。（田村芳朗，《本覺思想論》，東京：春秋社，1990年，頁105。）

<sup>34</sup> 呂澂，〈試論中國佛學有關心性的基本思想〉，收錄於《呂澂佛學論

呂澂認為，印度晚出的大乘佛學思想和統治階級間的關係並不密切，在笈多王朝，受到尊崇的是婆羅門一系的宗教，而佛教的思想根源還是屬於平民的，因此，在印度佛學思想中，就「隱含著要求變革現實社會的意味，即多少反映了平民對於現實社會之不滿」。印度當時思想龐雜，因此這樣的思想也就可以流通。但是在中國，佛教主要依存於統治階級，不容其思想對那一階級的利益要求有所妨礙，所以就無法流行。佛法要在中國流行，就必須經過了有意的變通遷就，採取調和的說法，肯定現實的一切（包括社會制度在內）之合理。呂澂認為這是印中心性說不同的社會根源，也就導致「一則革新，一則返本」<sup>35</sup>，以至於：

唯其革新，故鶴懸法界，窮際追求。而一轉捩間，無住生涯，無窮開展。庶幾位育，匪托空談。此中妙諦，未可拘拘本體俗見而失之也。唯其返本，故才起具足於己之心，便已畢生委身情性，縱有安排，無非節文損益而已。<sup>36</sup>

印度佛學的本寂說，會導向革新，精進不斷地轉染成淨，無住涅槃，就於此無窮開展。而中國佛學本覺說的實踐方法是返本，滿足於本來的覺性，其實在凡夫位所顯露的只是煩惱染污，安於所謂的「覺性」，就會終生委身情性。這是呂澂

---

著選集》，頁 1416-1417。

<sup>35</sup> 呂澂、熊十力，〈辯佛學根本問題〉，中國哲學編輯部編，《中國哲學》第 11 輯，頁 172-173。

<sup>36</sup> 呂澂、熊十力，〈辯佛學根本問題〉，中國哲學編輯部編，《中國哲學》第 11 輯，頁 173。

在修行實踐層面對於本覺說的批判。

## （二）呂澂對早期禪宗本覺思想的批判

呂澂對於早期禪宗本覺思想的批判，主要體現在〈禪學述原〉<sup>37</sup>一文中。首先，關於禪宗的歷史，傳統認為禪宗有六代，自菩提達摩至慧能是一脈相承的，呂澂反對此種慣常的見解。呂澂認為：

初有五家：慧可、僧璨、道信、弘忍、慧能。是五家學說所本，凡有三系統。後人為之融會，以為一脈相承，其真相遂墮五里霧中矣。……所謂三系統者，可、璨為一系，予名之為楞伽禪，依據則為《勝鬘》、《楞伽》也。《楞伽》於《勝鬘》，猶三《傳》之於《春秋》。《勝鬘》，經也；《楞伽》，則經之傳也，其思想實受之於劉宋求那跋陀羅（譯《勝鬘》、《楞伽》者）。信、忍為一系，予名之為起信禪，依據乃為《起信論》，其思想實受之於北魏菩提流支。慧能又為一系，予名之為般若禪，其據為《金剛經七句義釋》（無著《金剛經論》），其思想實受之於隋達磨笈多。<sup>38</sup>

亦即，慧可（487-593）、僧璨（?-606）、道信（580-651）、弘忍（601-674）、慧能（638-713）五人並非一脈相

---

<sup>37</sup> 此文作於熊呂辯論之後，文首說「因近與熊十力先生信函往返，義涉禪學，遂覺此義有闡發之必要」，此文主旨是揭露早期禪宗的本覺思想，於此可見呂澂作此文的用意。此文收錄於《呂澂佛學論著選集》，頁396-409。

<sup>38</sup> 呂澂，〈禪學述原〉，收錄於《呂澂佛學論著選集》，頁396-397。

承，他們的思想可以分為三個系統<sup>39</sup>，可整理如下：

<sup>39</sup> 有一位匿名審查委員提醒筆者，認為筆者在此文的論述中並未有明確地兼論此初期禪宗之禪法是否一脈相承，在禪法上是否有所差異乃至轉折，特別是慧能所傳之禪法。如胡適在〈楞伽宗考〉一文中，即認為慧能所傳之禪法與達摩至弘忍所傳之禪法是不相同的，其認為慧能所傳的教義已非《楞伽》的宗旨了。胡適在〈楞伽宗考〉一文中，根據對推崇慧能禪法、以慧能為紹繼禪宗法統的《神會語錄》（敦煌本）的研究，而說：「楞伽宗的法統是（被）推翻了，楞伽宗的『心要』也掉換了。所以慧能、神會的革命，不是南宗革了北宗的命，其實是一個般若宗革了楞伽宗的命。」（胡適，〈楞伽宗考〉，《胡適論學近著》第一集，上海：商務印書館，1935年，頁238）從這點來看，呂澂與胡適似有相同的見解，亦即慧能的禪法屬於「般若禪」性質。

筆者非常感謝評委的建議。確實，從達摩到慧能此一禪宗六祖相承的說法是一種傳統敘事，近現代大多學者已不同意這種傳統的敘事，然而學者們對於初期禪史結構圖式的看法也是意見分歧，如印順法師在《中國禪宗史》認為：「近代學者每以為：達摩以四卷《楞伽經》印心，慧能改以《金剛經》印心。因而有人說：禪有古禪與今禪的分別，楞伽禪與般若禪的分別。達摩與慧能的對立看法，是不對的。」（釋印順，《中國禪宗史》，臺北：正聞，1971年，頁54）所謂近代學者認為達摩以四卷《楞伽經》印心，慧能改以《金剛經》印心，其中的近代學者，即暗指胡適。印順認為從東山法門到慧能、神會之間，禪史經歷了由尊奉《楞伽》到《摩訶般若》、《金剛經》、《起信論》、《楞嚴經》的演變，而不只是由《楞伽》而過渡到《金剛經》；其次，《金剛經》並不是神會一系所單傳，而為當時南北宗所共傳，如北宗淨覺就有解釋金剛般若的著作流傳；再次，慧能一系的禪法並不是簡單的般若傳統，更不能像胡適那樣用《金剛般若》來規約。關於胡適對初期禪宗禪法的觀點，還有很多學者做過回應，並提出不同的看法，如湯用彤、陳寅恪、羅香林、錢穆等。（參見江燦騰，〈從胡適博士到印順導師——關於中國唐代禪宗史研究近七十年來的爭辯與發展〉，《當代台灣人間佛教思想家：以印順導師為中心的薪火相傳研究論文集》，臺北：新文豐，2001年，頁1-52）對於初期禪宗之禪法是否一脈相承，在禪法上是否有所差異乃至轉折此一問題，筆者個人較為讚同印順法師的觀點，即從達摩到慧能神

三個系統	人物	依據經典	思想淵源
楞伽禪	慧可、僧璨	《勝鬘》、《楞伽》	〔劉宋〕求那跋陀羅
起信禪	道信、弘忍	《起信論》	〔北魏〕菩提流支
般若禪	慧能	《金剛經七句義釋》	〔隋〕達磨笈多

### 1. 楞伽禪

呂澂認為楞伽禪根源於印度的瑜伽行派，慧可不滿魏譯《楞伽經》，而特舉宋譯四卷《楞伽》。我們知道，呂澂也是不滿魏譯《楞伽經》的，甚至認為魏譯錯謬百出<sup>40</sup>。因此，呂澂讚許慧可接受《楞伽》原本之義，然而認為慧可誤認如來藏藏識之義而立本覺之說，屬望文生義。呂澂認為慧可在《答向居士頌》所說的「**本迷摩尼為瓦礫，豁然自覺為真珠**」（著重點為筆者所加），即本覺說。呂澂認為慧可是託達磨之傳而立禪宗，因此中國之禪，出於慧可。呂澂對於慧可楞伽禪的總體評價為：

---

會，禪法確實有所演變，而《金剛經》並不是神會一系所單傳，北宗淨覺也有解釋金剛般若的論疏，甚至東山法門與《金剛經》早已有千絲萬縷之關係。本文所處理的議題是從達摩到慧能的禪法與呂澂所定義的本覺思想之關係，確實未細緻地處理從達摩到慧能的禪法之間的內部關係。關於初期禪史的禪法傳承問題，學界已有非常深入的研究，筆者認為，初期禪法與本覺之關係應該也是一有效的觀察視角，當然，「本覺」的定義不能固定於呂澂所謂的本覺，因為中國早期禪學（或者包括天台、華嚴等中國佛教）對於「本覺」的理解與應用也是在不斷地演變，筆者研究的領域主要在於中國本覺思想，未來也希望在本覺思想的視角下，對於中國早期禪法做更為深入（擴大本覺的定義，考察本覺在不同禪師中所呈現的面貌）與廣泛（擴大研究對象，可以納入牛頭宗與神秀等禪史的禪法）的研究。

<sup>40</sup> 如呂澂〈起信與楞伽〉說：「《楞伽》有宋求那跋陀羅譯本，有魏菩提流支譯本（舊傳，有涼譯，無本可詳），文義頗殊，然取梵筴及藏譯勘之，則此經文句原有定本，宋譯較合，魏譯則錯謬百出。」（《呂澂佛學論著選集》，頁 293）

其說為害最烈者，乃在誤解自覺一辭，即由誤會《楞伽》以得自覺聖智為究竟而來。原義：自者，內也；覺者，觸證也（覺猶見聞覺知之覺，身舌鼻三，觸境方知，故謂觸覺也），謂內觸之智（離名言為內，親證實相為觸），離名言而能得實相，亦即是現證也。而慧可訓為自性覺悟（謂此覺不待他），且有本來是覺之義在焉。故彼《答向居士頌》云「本迷牟尼為瓦礫，豁然自覺為真珠」也。自覺，中文雖可改作此解，梵文字異，焉可誣耶？故此一期之禪，從大乘瑜伽來，雖甚覺精彩，而其結果，卻為此方謬種。<sup>41</sup>

亦即，此一系統之禪法，從大乘瑜伽來，甚為精彩，然而，慧可錯解了「自覺」之義，以為「自覺」是自性覺悟，導致本覺的思想。自覺在中文雖然可以解釋為自性覺悟，但在梵文中，明顯是「現證」之義。慧可《答向居士頌》所說的「本迷牟尼為瓦礫，豁然自覺為真珠」就是本覺思想的一個證明。

## 2. 起信禪

呂澂認為道信、弘忍禪學，全受《起信論》之訛傳。呂澂一個重要的觀點是《起信論》為中國人以魏譯《楞伽經》而造的，已經在多篇文章強調、論證這個觀點，如〈起信與楞伽〉、〈大乘起信論考證〉，在此文〈禪學述原〉中又再次概述要點：

---

<sup>41</sup> 呂澂，〈禪學述原〉，收錄於《呂澂佛學論著選集》，頁 400-401。

（起信）論為中土相似佛學之鼻祖，依菩提流支所譯《楞伽》異義偽撰之作。從今梵本觀之，其文同於宋譯，而魏之異義，即由傳譯訛錯而然，非原本有別也。《起信》作者不辨魏譯訛義所由，乃覺其新穎可喜，遂依之而著論也。<sup>42</sup>

呂澂認為魏譯《楞伽經》誤解名義，妄刪文句，傳抄錯簡，而《起信論》是「見慧可與菩提流支兩說不同，乃取調和態度，採魏譯異義，補苴宋譯，而成《起信》一書，並託名馬鳴所造」。<sup>43</sup>

《起信論》為本覺思想之濫觴，這是現在學界的共識，如淺井円道所編的《本覺思想の源流と展開》第一篇〈本覺思想の源流と中国における展開〉<sup>44</sup>中有多篇文章將《大乘起信論》作為本覺思想的源頭。

關於《起信論》本覺思想與道信、弘忍禪法的關係，呂澂認為：

《起信》以本覺為宗，工夫以離念（無明）歸趣無相，而特重於一行三昧。謂本覺以無明而不覺，今離念歸趣無相，使不覺而始覺而返之於本覺。離念貴乎不已，故其一貫工夫為一行三昧，即念念離念也。北方《起信》既出，禪家以為道在是焉，黃梅道信聞其風而悅之，遂創出東山法門，亦唱一行三昧，雖則別含殊味，而大同

<sup>42</sup> 呂澂，〈禪學述原〉，收錄於《呂澂佛學論著選集》，頁401。

<sup>43</sup> 呂澂，〈禪學述原〉，收錄於《呂澂佛學論著選集》，頁402。

<sup>44</sup> 淺井円道編，《本覺思想の源流と展開》，京都：平樂寺書店，1991年。

《起信》。由現存道信《入道方便法門》（敦煌本）及其門人之作而見之。道信一傳弘忍（無文記），再傳玄曠，曠有《真如一法界總相》之說，及其後傳之神秀之《五方便法門》有明文。以《起信》本覺為宗，漸修漸證。而神秀所傳智詵、老安二家（二家俱傳蜀中），改原說為漸修頓證。將原傳三句無憶、無念、無忘，改無忘為無妄，乃重改《起信》，後更訛為唐譯《起信》出於實叉難陀焉。<sup>45</sup>

道信禪法中的一個重要概念是「一行三昧」<sup>46</sup>，此殆無可疑。不同的是，呂澂認為道信的一行三昧依於《起信論》，大同於《起信論》；而印順法師認為道信的禪法是依據《楞伽經》以及《文殊說般若經》，一行三昧是依於《文殊說般若經》<sup>47</sup>。若據呂澂之說，道信、弘忍、玄曠、神秀都是以《起信》本覺為宗。

### 3. 般若禪

呂澂認為慧能禪學之源在《金剛經七句義釋論》（即無著所造的《金剛般若波羅蜜經論》）。關於呂澂對於慧能禪學與《金剛經七句義釋論》的歷史淵源之考證，本文不多引述，關鍵在於呂澂強調慧能禪學其實還是本覺思想：

總此數義，故云慧能禪學發軔於《七句義釋》者也。若是，豈非得瑜伽之真傳耶？不然，仍是謬傳。如云：

---

<sup>45</sup> 呂澂，〈禪學述原〉，收錄於《呂澂佛學論著選集》，頁 403-404。

<sup>46</sup> 如釋印順的《中國禪宗史》也認為這是道信制立的安心方便。（見釋印順，《中國禪宗史》，頁 57。）

<sup>47</sup> 印順法師的觀點，見釋印順，《中國禪宗史》，頁 51-60。



「菩提（心）本自性，起心（念）即是妄。」意謂自性本覺，起念成妄，返本即是，別無巧妙，故其實仍是本覺思想。<sup>48</sup>

呂澂認為慧能所說「菩提本自性，起心即是妄」<sup>49</sup>也是本覺思想，「菩提本自性」就是自性本覺，「起心即是妄」就是起念成妄。修行方法也是返本即是，別無巧妙。

#### 4. 總結早期禪宗本覺思想

呂澂認為中國早期禪宗本來與大乘瑜伽不無關係，然而後來還是被誤解為本覺思想：

禪宗本與大乘瑜伽不無關係，如初譯《楞伽》，慧可、僧璨竊其義。訛傳《起信》、道信、弘忍因以興。《七句義釋》既出，慧能復據以奪法統。然空談依教，究屬訛傳，誤解自覺、本覺、自性、菩提，展轉束縛，愈溺愈深，此以大乘教義校量，而可斷言者也。吾儕學佛，不可不先辟異端，以其訛傳有損人天眼目之危險也。如從本覺著力，猶之磨磚作鏡，期明何世？眾生心妄，未曾本覺，榨沙取油，寧可得乎？即還其本面亦不過一虛妄分別而已。今講此題，禪學原形備見，詳猶不具，然必如是，決無可疑也。（如上所謂五家學說之誤，雖五家復起，亦無以自解。）（吾人擇三系學說之原，而一恰如其說。）要之，本覺絕不能立。<sup>50</sup>

<sup>48</sup> 呂澂，〈禪學述原〉，收錄於《呂澂佛學論著選集》，頁408。

<sup>49</sup> 出自《六祖大師法寶壇經》，CBETA 2023.Q1, T48, no. 2008, p. 351b22。

<sup>50</sup> 呂澂，〈禪學述原〉，收錄於《呂澂佛學論著選集》，頁408-409。

亦即，眾生心妄，未曾本覺，禪宗從本覺著力，猶之磨磚作鏡，榨沙取油，不可能得以解脫。呂澂對其判斷非常自信，認為「雖五家復起，亦無以自解」，「擇三系學說之原，一一恰如其說」，結論是「本覺絕不能立」。

### 三、早期禪宗語錄與燈史的考察

筆者認為，呂澂的佛學研究創見屢出，其對於中國佛學本覺思想的批判也可以提供我們觀察、考究中國佛學的一個視角，功不可沒。然而，呂澂的觀點有時論證不夠詳盡、嚴密，甚至會有觀點先行之危險，如呂澂在自慧可到慧能的禪法中都看到本覺思想，到底是他們思想中確實有明顯的本覺說，或者是呂澂心中已有一個結論，然後將他們解讀為本覺思想，而且是呂澂所定義下的本覺思想。筆者相信，沿著呂澂先生的觀點，進行詳盡的考究，對於佛學思想史的闡明，乃至於中國佛學未來的發展均有助益。本文主要考察早期禪宗語錄與燈史中，是否有明確的本覺思想。所用的材料主要為初祖達摩所作的《二入四行論》、四祖道信《入道安心要方便法門》、五祖弘忍《修心要論》、慧能敦煌本《壇經》，以及燈史中對於他們的相關記載。

#### （一）菩提達摩、慧可、僧璨

首先，作為傳統敘事中的禪宗初祖菩提達摩（?-536）的禪法，唯一現存的是《二入四行論》<sup>51</sup>，在理入的部分有

---

<sup>51</sup> 關於《二入四行論》與《金剛三昧經》的關係，以往一般認為《二入四行論》是達摩根據《金剛三昧經》（其中多次出現「本覺」一詞）進行的開示。但是，根據田中良昭所說，根據水野弘元題為〈菩提達摩の二入四行説と金剛三昧〉一文，《金剛三昧經》由於使用了玄奘

如下的說明：

理入者，謂藉教悟宗。深信含生凡聖同一真性，但為客塵妄覆，不能顯了。若也捨妄歸真，凝住壁觀，自他凡聖等一，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。<sup>52</sup>

此中是否體現出本覺思想呢？田中良昭對這段話的解說為：

闡述「藉教悟宗」的前提後，說明「含生凡聖同一真性」，即眾生中，不論是凡人和聖人都具有平等的真實佛性。這種「凡聖同一真性」，顯然是基於《涅槃經》的佛性說，既可以稱為佛性，也可以稱為如來藏，強調眾生應該相信本來就具有這種佛性。但是，這本具的佛性，也因為被客塵煩惱所覆蓋而無法顯現，但如果捨妄歸真，統一身心，得到如牆壁般寂靜的境地，那裡就沒有自己和他人的區別，安住於凡人和聖人同一，不會動搖。如果不借助文字語言的教導，在潛移默化中與真性

---

譯的「末那」一詞和玄奘譯《般若心經》，而玄奘譯出《般若心經》在貞觀二十年（648）以後，新羅元曉在 665 年前後對此作了注釋，亦即，《金剛三昧經》明顯是 650-665 這十幾年間在中國創作的偽經。原來的立場被逆轉，《金剛三昧經》反而是根據菩提達摩的《二入四行論》而作的。另外，《金剛三昧經》不僅與菩提達摩的《二入四行論》有關，還與被認為是禪宗四祖的道信禪法的守一思想、五祖弘忍禪法的守心立場、以及六祖慧能禪法的《六祖壇經》等有關，其成立的背景存在初期禪宗思想。（詳見田中良昭，〈中国禅宗における本覺的思想〉，井円道編，《本覺思想の源流と展開》，頁 93）

<sup>52</sup> 柳田聖山校，《達摩の語録：二入四行論》，東京：筑摩書房，1969 年，頁 31-32。

合為一體，此中沒有分別，達到寂然無為的悟性境界。如此，在理入說中，可以看出立足於佛性本具立場上的本覺思想的可能性。<sup>53</sup>

田中良昭認為在理入說中可以「看出站在佛性本具立場上的本覺思想的可能性」。然而，田中所謂之本覺思想，與呂澂所定義的本覺思想有所不同。在上節中總結過呂澂所謂本覺的特色：本有的覺悟性，「現實的」、「已然的」，成佛是一返本還原的方法。即印度的佛性如來藏思想與呂澂所定義的本覺是有所不同的，呂澂所定義的本覺是「現實的」、「已然的」，而佛性可以分為本有與始有，本有說主張佛體理極，性自天然，一切眾生，本自覺悟，不假造作，終必成佛；始有說則認為清淨佛果，從妙因生，眾生覺性，待緣始起，破障開悟，當來作佛。<sup>54</sup> 本有佛性或許比較相近於本覺思想。「捨妄歸真」之說乍聽之下似乎與呂澂定義本覺的返本還原相類，但是妄與真是佛教各個教派都使用的用語，「捨妄歸真」也可能是漸修漸悟，不一定就是「返本還原」。而且其中明確說及「凝住壁觀」，雖然「凝住壁觀」的意涵有各種解讀方式<sup>55</sup>，但是「凝住壁觀」是一修行的方法殆無可疑。從這段文字看來，與無修無證之說有所不同。

《二入四行論》行入的第四稱法行說到：

---

<sup>53</sup> 田中良昭，〈中国禅宗における本覺的思想〉，浅井円道編，《本覺思想の源流と展開》，頁 94-95。

<sup>54</sup> 關於佛性本有與始有之爭論，可參考賴永海，《中國佛性論》，南京：江蘇人民出版社，2010 年，頁 80。

<sup>55</sup> 如呂澂本身就將壁觀解釋為地遍處觀。

第四稱法行者，性淨之理，目之為法。此理眾相斯空，無染無著，無此無彼。<sup>56</sup>

田中良昭對這段話的解說為：

「性淨之理」就是法，所謂的理，即一切都是空，那裡沒有應該染著的煩惱，也沒有應該對立的彼此。這種情況下的「法」被認為是指「法性」，其被表示為空。自性清淨的法性是空，也被認為是指與真如同義的東西，這裡也可以看出本覺的思想。<sup>57</sup>

可以明顯看出，田中所謂的本覺思想範圍十分寬泛，幾乎與佛性、真如是同義詞。然而，《二入四行論》所講的自性清淨之理是「眾相斯空」之理，是無染無著，無此無彼，與呂澂所定義的本覺完全不同。

呂澂不認為慧可繼承達摩之法，關於這個觀點，我們暫且不深究，在此我們重點考察慧可的禪法是否有本覺思想。《續高僧傳》中有慧可和向居士之間書信的往返，在慧可給向居士的回信中，有：

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。<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> 柳田聖山校，《達摩の語錄：二入四行論》，頁 32。

<sup>57</sup> 田中良昭，〈中国禅宗における本覺的思想〉，浅井円道編，《本覺思想の源流と展開》，頁 95。

<sup>58</sup> 《續高僧傳》卷 16，CBETA 2023.Q1, T50, no. 2060, p. 552b9-11。田中認為這裡所說的摩尼和珍珠指的是本來的真如佛性，因為迷此而被認為是瓦礫，但一旦豁然地覺悟到，那真珠即真如佛性本身，無明和智

呂澂在〈禪學述原〉中也引用「本迷摩尼謂瓦礫，豁然自覺是真珠」這句話，並認為這就是本覺說。呂澂之推論如下：

誤解自覺一辭，即由誤會《楞伽》以得自覺聖智為究竟而來。原義：自者，內也；覺者，觸證也，謂內觸之智，離名言而能得實相，亦即是現證也。而慧可訓為自性覺悟（謂此覺不待他），且有本來是覺之義在焉。故彼《答向居士頌》云「本迷牟尼為瓦礫，豁然自覺為真珠」也。自覺，中文雖可改作此解，梵文字異，焉可誣耶？故此一期之禪，從大乘瑜伽來，雖甚覺精彩，而其結果，卻為此方謬種。<sup>59</sup>

不知道呂澂是根據什麼材料判斷慧可將《楞伽》中「自覺聖智」誤解為「本覺」。如果材料僅僅是《答向居士頌》中「本迷牟尼為瓦礫，豁然自覺為真珠」這句話中出現「自覺」一詞，那麼呂澂的推斷似乎不太可靠。其實，保存慧可之言的資料極少，《楞伽師資記》中也引述了慧可這個偈頌：

本迷摩尼謂瓦礫，豁能自覺是真珠。無明智慧等無異，當知萬法即皆如。<sup>60</sup>

---

慧並非本來就不同，應該知道萬法都是真如本身。見田中良昭，〈中国禅宗における本覺的思想〉，浅井円道編，《本覺思想の源流と展開》，頁 95。

<sup>59</sup> 呂澂，〈禪學述原〉，收錄於《呂澂佛學論著選集》，頁 400-401。

<sup>60</sup> 柳田聖山校，《初期の禪史 I：楞伽師資記・傳法寶記》，東京：筑摩書房，1971 年，頁 161-162。

在《楞伽師資記》的慧可傳記中，同樣也看不到慧可將「自覺聖智」解讀為「本覺」。在道宣《續高僧傳》的慧可傳記中，也沒有說及此事。

另外，在被認為是記錄慧可之言的《二入四行論長卷子》<sup>61</sup>的雜錄第一中<sup>62</sup>，其第十七節有：

問：何名佛心？

答：心無異相，名作真如。心不可改，名為法性。心無所屬，名為解脫。心性無礙，名為菩提。心性寂滅，名為涅槃。<sup>63</sup>

這是關於佛心的問答，在說明佛心時，將其說為真如、法性、解脫、菩提、涅槃，並將這些切合於心。田中良昭認為在《大乘起信論》中也能看到切合此心來看待真如的立場：

是故一切法從本已來，離言說相、離名字相、離心緣相，畢竟平等、無有變異、不可破壞，唯是一心，故名真如。<sup>64</sup>

---

<sup>61</sup> 根據田中良昭所說，《二入四行論長卷子》是以《二入四行論》為首的敦煌出土的一萬餘字的長卷子本，題名為現代學者所擬。詳見田中良昭，《敦煌禪宗文獻の研究》，東京：大東出版社，1983年，頁169-170。

<sup>62</sup> 根據田中良昭所說，見田中良昭，〈中国禪宗における本覺的思想〉，淺井円道編，《本覺思想の源流と展開》，頁95。

<sup>63</sup> 鈴木大拙，《禪思想史研究 第二》，東京：岩波書店，1968年，頁144。

<sup>64</sup> 《大乘起信論》，CBETA 2023.Q1, T32, no. 1666, p. 576a10-13。

在我們考察早期禪宗人物的本覺思想時，他們與《起信論》之間的關係極為重要，因為《起信論》有明顯的本覺思想。菩提達摩當然早於《起信論》之翻譯（或撰述），與《起信論》並無關係，慧可與《起信論》的關係如何呢？根據印順法師的考證：

慧可的年齡，《曆代法寶記》說一百零七歲。《寶林傳》也說一百零七歲，而計算不同，錯誤百出。如依《續僧傳》，四十歲遇見達摩，六年精究。達摩入滅後數年，慧可才去鄴城。遷都鄴城為五三四年，那時慧可應在五十歲以上。周武滅法，為五七四—五七七，慧可與曇林護持經像，那時年在九十以上了。<sup>65</sup>

如果慧可與曇林護持經像是發生在周武滅法之時，那麼慧可至少就活到 574-577 年。這時候《起信論》已經在中國流通，從時間而論，慧可是可能看過《起信論》的，然而，慧可此時年在九十以上，是否確實讀過《起信論》並受其影響是很可疑的。筆者認為，從現存的資料，看不出慧可之言與《起信論》的直接關係，也看不出明顯的本覺思想。

關於三祖僧璨，現存的資料就更少了，在《續高僧傳》中都沒有他單獨的傳，僅在法沖傳中提及「可禪師後，璨禪師」<sup>66</sup>，一般認為璨禪師就是三祖僧璨。現存的《信心銘》題為隋鑑智僧璨作，但是否確實是三祖僧璨之作，還是很可疑的<sup>67</sup>。我們能夠依據的，也許是《楞伽師資記》僧璨傳中

---

<sup>65</sup> 釋印順，《中國禪宗史》，頁 26。

<sup>66</sup> 《續高僧傳》卷 25，CBETA 2023.Q1, T50, no. 2060, p. 666b15。

<sup>67</sup> 因為《楞伽師資記》說僧璨「不出文記，祕不傳法」，見柳田聖山



引用對仙城慧命《詳玄賦》的注釋，《詳玄傳》被認為是表達禪宗三祖僧璨思想。<sup>68</sup>其中，沒有引用到《起信論》，也看不出明顯的本覺思想。

## （二）道信、弘忍

本文將道信、弘忍作為一小節，是因為在道信、弘忍之時，禪法勃興，如印順法師所言：

達摩禪在黃梅的勃興，五十多年來（六二〇頃—六七四），成為當代中國的禪法中心，這當然應歸功於道信、弘忍的深悟，而環境與門庭施設，也有不容忽視的重要性。<sup>69</sup>

自道信之後，資料也很豐富，道信的思想在《楞伽師資記》〈道信傳〉中被詳細說明。《楞伽師資記》約五分之二是關於道信傳，其中引用了他的著作《入道安心要方便法門》。《入道安心要方便法門》全文約三千五六百字，其中出現「本覺」一次，在引用《小品般若經》說明念佛觀的部分：

《小品經》云：無所念者，是名念佛。何等名無所念？即念佛心，名無所念。離心無別有佛，離佛無別有心。念佛即是念心，求心即是求佛。所以者何？識無形，佛無相貌。若也知此道理，即是安心。常憶念佛，攀緣不

---

校，《初期の禪史I：楞伽師資記・傳法寶記》，頁169。

<sup>68</sup> 參見柳田聖山校，《初期の禪史I：楞伽師資記・傳法寶記》，頁178。

<sup>69</sup> 釋印順，《中國禪宗史》，頁39。

起，則泯然無相，平等不二。入此位中，憶佛心謝，更不須徵。即看此等心，即是如來真實法性之身。亦名正法，亦名佛性，亦名諸法實性、實際，亦名淨土，亦名菩提、金剛三昧、本覺等，亦名涅槃界、般若等。名雖無量，皆同一體。亦無能觀所觀之意。如是等心，要令清淨，常現在前。一切諸緣，不能干亂。何以故？一切諸事，皆是如來一法身故。住是心中，諸結煩惱，自然除滅。<sup>70</sup>

道信之前的禪者沒有直接使用過「本覺」一詞，此處是早期禪宗人物使用「本覺」一詞最早的紀錄。然而，「本覺」僅出現一次，此處的「本覺」，被認為是如來真實法性之身、正法、佛性、諸法實性、實際、淨土、菩提、金剛三昧、涅槃界、般若等之異名。雖然使用了本覺一詞，但是並無詳細解說，地位也並不突出，僅僅作為十多個異名中之一。根據上下文之意，似乎是敘述念心、看心的方法與功用，這十個異名，僅僅是用於形容念心。

上文引述過呂澂認為道信的一行三昧出自《起信論》，有與之同樣的意趣。然而根據《楞伽師資記》所說，道信的一行三昧是依據《文殊說般若經》中的一行三昧：

又依《文殊說般若經》一行三昧，即念佛心是佛，妄念是凡夫。《文殊說般若經》云：文殊師利言：世尊，云何名一行三昧。佛言：法界一相，繫緣法界，是名一行三昧。若善男子善女人欲入一行三昧，當先聞般若波羅

---

<sup>70</sup> 柳田聖山校，《初期的禪史 I：楞伽師資記·傳法寶記》，頁 192。

蜜，如說修學，然後能入一行三昧。<sup>71</sup>

根據印順法師認為「一行三昧」的實質，是「法界一相，繫緣法界」。<sup>72</sup> 就道信之文來看，道信的一行三昧是出自《文殊說般若經》，是般若經的根本法門，因為「欲入一行三昧，當先聞般若波羅蜜，如說修學」。呂澂判道信、弘忍為起信禪，其實道信的所依還是《楞伽》與《般若》，應該判為楞伽禪或者般若禪。關於呂澂所說《起信論》中的一行三昧：

復次，依如是三昧故，則知法界一相。謂一切諸佛法身與眾生身平等無二，即名一行三昧。當知真如是三昧根本，若人修行，漸漸能生無量三昧。<sup>73</sup>

從意趣上看，「法界一相」、「諸佛法身與眾生身平等無二」與道信一行三昧所說的「法界一相，繫緣法界」、「諸佛法界無差別相」是同樣的理路。《起信論》的一行三昧在《起信論》的整體脈絡中，我們也許可以以本覺思想解釋之，但是，如果單獨看一行三昧，其與本覺思想並沒有關係。毋寧說，一行三昧表達出大乘佛法的根本特質，如上田義文的研究：

生死即涅槃的「即」，呈顯出此無異性。此「即」同於「色即空、空即色」的「即」。生死輪迴（色）的滅即

---

<sup>71</sup> 柳田聖山校，《初期の禪史 I：楞伽師資記・傳法寶記》，頁 186。

<sup>72</sup> 釋印順，《中國禪宗史》，頁 58。

<sup>73</sup> 《大乘起信論》，CBETA 2023.Q1, T32, no. 1666, p. 582b1-4。

是涅槃（空），但此涅槃並非捨棄生死而於他處成立的，生死之外沒有涅槃。天台所謂一色一香無非中道當中，色、香和中道的無異性；華嚴的法界緣起、事事無礙當中，事和法界的無異性，根本都是同樣的無異性。<sup>74</sup>

一行三昧所表現出的「法界一相」、「諸佛法界無差別相」毋寧說就是大乘所說的「色即空、空即色」或者「生死即涅槃」的無異性。

若再從道信《入道安心要方便法門》所引用的經論來看，明確引用的經論名有：《楞伽經》、《文殊說般若經》、《普賢觀經》、《大品經》、《花嚴經》（《華嚴經》）、《法華經》、《涅槃經》、《金剛經》、《無量壽經》、《維摩經》、《遺教經》、《法句經》、《天親論》，另外有多次單獨說「經云」，以及引用了外典《莊子》、《老子》，但是，其中並沒有引用《起信論》。

綜上所述，從對於道信的史料記載、道信之言說、道信所引用經論中都看不出他與《起信論》的明確關係，也沒有呂澂所解讀的本覺思想。

接下來看看五祖弘忍的禪法，弘忍禪法的資料主要是《修心要論》<sup>75</sup>。《修心要論》由十四條問答所成，其大體

---

<sup>74</sup> 上田義文，〈佛教「心」的概念〉，上田義文著，陳一標譯，《大乘佛教思想》，臺北：東大圖書，2002年，頁171。

<sup>75</sup> 因為《楞伽師資記》有「忍大師蕭然淨坐，不出文記。口說玄理，默授於人。在人間有禪法一本，云是忍禪師說者，謬言也」，淨覺（是弘忍再傳）不承認忍禪師說，也許就是這部論。然而根據學者研究，《修心要論》應該可以代表弘忍的禪法思想。參見釋印順，《中國禪宗史》，頁76-81；鈴木大拙，《禪思想史研究 第二》，頁286-

的主旨如下：

夫言修道之體，自識當身本來清淨，不生不滅，無有分別。自性圓滿，清淨之心。此見本師，乃勝念十方諸佛。<sup>76</sup>

亦即，弘忍禪法的特色是認識到自己本身是本來清淨，不生不滅，自性圓滿，清淨之心。「當身本來清淨」相當於呂澂所說的「自性清淨」，關鍵是如何理解弘忍的「自性清淨」，是「性寂」或是「性覺」？弘忍說到「自性圓」，是否等於自性本覺？我們看接下來弘忍的解釋：

問曰：何知自心本來清淨？

答曰：《十地論》云：眾生身中有金剛佛性。猶如日輪，體明圓滿，廣大無邊。只為五陰重雲之所覆，如瓶內燈光不能照。又以即日為喻，譬如世間雲霧，八方俱起，天下陰暗，日豈爛也，何故無光？

答曰：日光不壞，只為雲霧所映<sup>77</sup>。一切眾生清淨之心，亦復如是。只為攀緣妄念煩惱諸見重雲所覆，但能顯<sup>78</sup>然守心，妄念不生，涅槃法日，自然顯現。故知自心本來清淨。<sup>79</sup>

---

303。

<sup>76</sup> 鈴木大拙，《禪思想史研究 第二》，頁 303-304。

<sup>77</sup> 鈴木大拙原注：「映」字，《最上乘論》作「覆」字。

<sup>78</sup> 鈴木大拙原注：「顯」字，《最上乘論》作「凝」字。

<sup>79</sup> 鈴木大拙，《禪思想史研究 第二》，頁 304。

此中，引用了《十地論》中所說「眾生身上有金剛佛性」<sup>80</sup>。弘忍使用的譬喻是日輪被五陰重雲之所覆，但日光不壞，比喻眾生清淨之心被攀緣妄念煩惱諸見重雲所覆，但自心本來清淨不壞。這樣譬喻很容易讓人聯想到《如來藏經》中關於如來藏的譬喻，都是說明某些東西遮蔽了本有的如來藏，但是如來藏自性清淨毫不為彼煩惱所染。這是印度如來藏經論中對於佛性如來藏的一般描述，不一定要將之讀解為呂澂界定下的本覺思想。

另外，我們看到，弘忍強調「凝然守心，妄念不生」，並說「此守心者，乃是涅槃之根本，入道之要門，十二部經之宗，三世諸佛之祖」，「故知守心是入道之要門」<sup>81</sup>。弘忍的守心，另外也被稱為守本心、守真心、守本真心等，關於守心，永明延壽（904-975）《宗鏡錄》中引用弘忍之說：

第五祖弘忍大師云：欲知法要，心是十二部經之根本。唯有一乘法，一承者，一心是。但守一心，即心真如門。一切法行，不出自心，唯心自知，心無形色。諸祖只是以心傳心，達者印可，更無別法。又云：一切由心，邪正在己。不思一物，即是本心。唯智能知，更無別行。<sup>82</sup>

---

<sup>80</sup> 這個《十地論》指的是什麼並不清楚，在《十地經》、世親的《十地經論》、慧遠的《十地經論義記》中都看不到此引文。參見田中良昭的說明，氏著〈中国禅宗における本覺的思想〉，浅井円道編，《本覺思想の源流と展開》，頁 101-102。

<sup>81</sup> 鈴木大拙，《禪思想史研究 第二》，頁 305。

<sup>82</sup> 《宗鏡錄》，CBETA 2023.Q1, T48, no. 2016, p. 940a14-20。

此中應該注意的是，五代的永明延壽明確使用了「心真如門」一詞，這個詞無疑暗示著與《起信論》的關係，然而，弘忍《修心要論》本身並沒有使用「心真如門」一詞，只有「真如本有」、「識真如守心」等詞。在我們考察早期禪宗與《起信論》之關係時，應該特別留意。

最後，我們整體看看道信、弘忍的禪法特質：

從道信到弘忍而樹立起來的東山法門，大海一樣的兼收並蓄，決不是但以「守本真心」為法門的。應從《入道安心要方便》——「主體部分」到「雜錄部分」；「略說修道明心要法」到《修心要論》；更應從東山門下的不同禪門去理會出來。在禪門方便上（大禪師能以多種方便教人），可以看出：舊傳與新說的融合而又各有所重。「楞伽諸佛心」與「文殊說般若一行三昧」相統一，成立「念佛心是佛」。「即心是佛」，「心淨成佛」，成為雙峰與東山法門的標幟。在方便上，著重於《文殊說般若經》的，是「念佛」的，「看淨」（空無一物）的。著重於《楞伽經》的，是「看心」的。從「略說修道明心要法」，到《修心要論》，代表《楞伽》舊傳的特質。這可說是弘忍所傳，也不妨說慧可說的。<sup>83</sup>

道信、弘忍的禪法以「守本真心」為主，又如大海一樣兼收並蓄，以多種方便教人，並非僅僅以「守本真心」為法門。其所依據的經典為《楞伽經》與《般若經》，注重「念

---

<sup>83</sup> 釋印順，《中國禪宗史》，頁80。

佛」、「看心」。因此，無論從思想或者所依據的經典而言，道信、弘忍的東山法門與《起信論》、本覺思想的關係並不密切。<sup>84</sup>

### （三）慧能

本文依著呂澂先生〈禪學述原〉理路，最後考察慧能禪法與本覺思想之關係。慧能禪法的主要資料當然是慧能在大梵寺戒壇的說法，由門人法海所編輯的《六祖壇經》。然而，《六祖壇經》的成立和傳承存在很多問題，本文所依據的是敦煌本《壇經》。

關於慧能禪法，慧能本身就強調以定慧為本：

善知識！我此法門，以定惠為本。第一勿迷，言惠定別，定惠體一不二。即定是惠體，即惠是定用。即惠之時定在惠，即定之時惠在定。<sup>85</sup>

此中，慧能法門以定慧為本，並且以定慧為一體。

接著，慧能就一行三昧進行解說：

一行三昧者，於一切時中，行、住、坐、臥，常行直心是。《淨名經》云：「直心是道場，直心是淨土。」莫心行諂曲，口說法直，口說一行三昧，不行直心，非佛

---

<sup>84</sup> 在神秀的著作中，我們可以明顯看到「本覺」一詞的使用以及多次引用《起信論》，神秀與《起信論》之關係值得深究，然而因本文篇幅所限，無法對神秀禪法進行詳細考察。

<sup>85</sup> 《南宗頓教最上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 2023.Q1, T48, no. 2007, p. 338b6-9。



弟子。但行直心，於一切法上，無有執著，名一行三昧。迷人著法相，執一行三昧，直言坐不動，除妄不起心，即是一行三昧。若如是，此法同無情，却是障道因緣。道須通流，何以却滯？心不住法，道即通流，住即被縛。<sup>86</sup>

慧能此處論述一行三昧，非常精彩，很有辯證的意味，一點也沒有呂澂所謂本覺思想那樣的簡單、獨斷化。慧能認為一行三昧就「常行直心」，並引用《維摩詰經》證明修行不能停留在口說，必須落實到心行上，而所謂的心行，並非「著法相，執一行三昧」，「坐不動，除妄不起心」外相之行，慧能認為這樣反而是障道因緣。因此，所謂的一行三昧，就是「通流」、「心不住法」。

基於慧能禪法這樣的基本立場，實在不可能容納僵化式本覺思想的存在。一般認為《壇經》中有本覺傾向的言說如下：

何期自性，本自清淨；何期自性，本不生滅；何期自性，本自具足；何期自性，本無動搖；何期自性，能生萬法。<sup>87</sup>

「何期自性，能生萬法」似乎有基體一元論的特色，但是以上引文僅存在於宗寶本《壇經》，在敦煌本《壇經》中並不存在。

---

<sup>86</sup> 《南宗頓教最上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 2023.Q1, T48, no. 2007, p. 338b15-22。

<sup>87</sup> 《六祖大師法寶壇經》，CBETA 2023.Q1, T48, no. 2008, p. 349a19-21。

呂澂所指出慧能的本覺思想主要是「菩提本自性，起心即是妄」這一句：

如云：「菩提（心）本自性，起心（念）即是妄。」意謂自性本覺，起念成妄，返本即是，別無巧妙，故其實仍是本覺思想。<sup>88</sup>

首先，這句話在敦煌本中作「菩提本清淨，起心即是妄」<sup>89</sup>，並不是說自性菩提（本覺），而是清淨菩提。其次，重點不在於「菩提本自性」或者「菩提本清淨」文字上的差異，我們應該依義不依語，應該從尋求慧能所說文句的意涵，而不是執取某些用詞進行判斷。「菩提本清淨，起心即是妄」出自慧能所說的〈無相頌〉：

大師言：「善知識！若欲修行，在家亦得，不由在寺。在寺不修，如西方心惡之人；在家若修行，如東方人修善。但願自家修清淨，即是西方。」使君問：「和尚！在家如何修？願為指授。」大師言：「善知識！惠能與道俗作〈無相頌〉，汝等盡誦取，依此修行頓教法，常與惠能說一處無別。<sup>90</sup>

可見，慧能的意趣是勸人修行，而不應該執著在家或在寺、

---

<sup>88</sup> 呂澂，〈禪學述原〉，收錄於《呂澂佛學論著選集》，頁 408。

<sup>89</sup> 《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 2023.Q1, T48, no. 2007, p. 341c25。

<sup>90</sup> 《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 2023.Q1, T48, no. 2007, p. 341c11-16。

東方人或西方人之相上的區別。

順便一提，在敦煌本《壇經》中，在解釋「眾生無邊誓願度」的自性自度之時使用過「本覺」一詞，這是呂澂沒有提及的。

何名自性自度？自色身中，邪見煩惱，愚癡迷妄，自有本覺性，將正見度。既悟正見般若之智，除卻愚癡迷妄。眾生各各自度，邪來正度，迷來悟度，愚來智度，惡來善度，煩惱來菩提度，如是度者，是名真度。<sup>91</sup>

慧能認為在自己色身的邪見煩惱之中有「本覺性」。同樣地，我們應該應用依義不依語的解經原則。此處雖然出現「本覺」一詞，但是所強調的不是本具智慧、具有能動性的「本覺」，而是強調正見除邪，以正見般若之智除卻愚癡迷妄，同時也強調眾生自度。

綜上所述，敦煌本《壇經》中使用過「本覺」一詞，也有類似於本覺思想的表達，然而其意趣並非強調已然的、無修無證的本覺，而是強調修行在心不在相的定慧一體，重視以正見般若之智來除卻愚癡迷妄。慧能的禪法與其後馬祖無事禪的修證觀有很大的區別。

#### 四、結語

本文在佛教中國化此一大背景下處理早期禪宗幾位祖師的禪法思想，考察其中是否體現出明顯的本覺思想。中國禪宗與印度佛教的本質是否相同，在佛教理論與實踐上，都是

---

<sup>91</sup> 《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 2023.Q1, T48, no. 2007, p. 339b18-22。

一個至關重要而且懸而未決的議題。不少學者認為禪宗是在印度佛教中加入了中國獨特要素而出現的，是中國文化的嫡長子。<sup>92</sup> 也有學者，如上田義文，認為禪的本質就是佛教（至少是大乘佛教）的本質。<sup>93</sup> 關於這個議題，首先，本文所採取的研究進路是將問題聚焦，即文本希望考察中國早期禪宗是否可以定位為本覺思想。關於本覺思想的界定，本文依照呂澂對本覺的定義，呂澂認為心性本覺是「現實的」、「已然的」，在實踐上，成佛是一返本還原的方法，妄念一息，就會恢復它本來的面目，顯露本來的覺性。

本文主要考察被認為是初祖達摩的《二入四行論》、四祖道信的《入道安心要方便法門》、五祖弘忍的《修心要論》、慧能的敦煌本《壇經》，以及燈史中對於早期禪師的相關記載，分析這些被追認為早期禪宗祖師的思想是否可以定位為本覺思想。所得到的結論如下。

1. 本覺思想濫觴於《起信論》，菩提達摩在《起信論》之前，當然沒有受到《起信論》之影響。根據《二入四行論》，其理入思想主要是基於「含生凡聖同一真性」，即一切眾生皆有佛性，理入中的真性不同於本覺，並沒有能動性，成佛只是一種可能性、應然性，而不是實然性、已然性。其行入思想則是漸修的實踐方法。因此，從《二入四行論》中看不出呂澂所說的本覺思想。

2. 關於慧可、僧璨的可靠資料很少，從現存的文獻而

---

<sup>92</sup> 這是大多數學者的觀點，可參考羅伯特·沙夫《走進中國佛教——《寶藏論》解讀》（上海：上海古籍出版社，2009年）頁1-2的相關論述與引述。

<sup>93</sup> 詳見上田義文，〈仏教における心の概念〉，久松真一等編，《禪の本質と人間の真理》，東京：創文社，1969年，頁525-554。

言，他們沒有使用「本覺」一詞，沒有引用過《起信論》，其思想也看不出本覺的色彩。

3. 道信的著作《入道安心要方便法門》出現「本覺」一詞，但是並沒無詳細解說，地位也並不突出，僅僅做為十多個異名中之一。《入道安心要方便法門》引用了十多種經論，但是其中並無《起信論》。「一行三昧」依據的是《文殊說般若經》而非《起信論》。因此，筆者不同意呂澂將道信禪法歸為本覺思想。

4. 五祖弘忍的禪法以守心、看心為特色，其著作《修心要論》中並無出現「本覺」一詞，也沒有引用《起信論》。永明延壽《宗鏡錄》中引用弘忍之說時使用「心真如門」一詞，但我們在弘忍本身的著作看不到。因此，弘忍的禪法也不能歸為本覺思想。

5. 慧能禪法強調以定慧為本，所謂「一行三昧」，重視禪法在生活的實踐。「何期自性，能生萬法」之說不見於敦煌本《壇經》。「菩提本自性，起心即是妄」之說並沒有體現出明顯的本覺思想，毋寧說是《般若經》不生不滅的無生法門。

另外，需要補充說明的是，本文沒有考察早期禪宗中牛頭法融與北宗神秀的禪法，這兩位禪師的思想與本覺思想有較為複雜的關係<sup>94</sup>，他們與《起信論》的關係以及其禪法中

---

<sup>94</sup> 牛頭禪與慧能一系禪法有一些根本差異，如現在學界一般認為是牛頭一系的《絕觀論》有：「草木無情、本來合道。」（《絕觀論》，CBETA 2023.Q3, B18, no. 101, p. 697a9-10）主張「無情有性」、「無情成佛」之說，而神會明確反對此說，如神會在回答牛頭山袁禪師問時，說「豈將青青翠竹同功德法身，鬱鬱黃花等般若之智？若言青竹黃花同法身般若，如來於何經中為青竹黃花授菩提記？若將青竹黃花同法身般若者，此即是外道說。何以故？為《涅槃經》云：無佛性

所蘊涵的本覺思想值得關注，這需要留待以後的研究了。

---

者，所謂無情物是。」（胡適，《神會和尚遺集》，臺北：中央研究院，1982年，頁139）另外，根據印順法師的研究，牛頭禪法受到老莊思想的影響，是真正中國化的禪法，而且，「南嶽、青原下的中國禪宗，與印度禪是不同的。印度禪，即使是達摩禪，還是以「安心」為方便，定慧為方便。印度禪蛻變為中國禪宗——中華禪，胡適以為是神會。其實，不但不是神會，也不是慧能。中華禪的根源，中華禪的建立者，是牛頭。應該說，是「東夏之達摩」——法融。」（釋印順，《中國禪宗史》，頁128）因此，筆者認為，牛頭禪法與呂澂所定義之本覺思想反而較為密切之關係，這涉及到老莊思想、牛頭禪法定位等議題，而且呂澂沒有論述到牛頭禪法，本文主要回應呂澂對於自達摩到慧能禪法的判斷，因此，關於牛頭禪法，本文沒有詳細處理。

北宗神秀的著作中出現多次「本覺」一詞（如《大乘無生方便門》中有「於此法身說名本覺」，CBETA 2023.Q3, T85, no. 2834, p. 1273c25），也大量引用了《起信論》（如在「第一門，以觀一切物不可得為方便，顯淨心的「離念心體」，引《大乘起信論》。」（參見釋印順，《中國禪宗史》，頁144），因此，筆者認為神秀的禪法與《起信論》以及呂澂所定義的本覺思想有較為密切之關係。

綜上所述，早期禪宗與本覺之關係，應該從牛頭法融與北宗神秀的禪法中進行尋繹，而不是呂澂所說的從達摩到慧能。如此一來，不僅可以釐清早期禪法的演變歷程，也可以對於「本覺」思想的演變有所闡明。因為牛頭法融與北宗神秀的禪法與本覺思想的關係更為複雜，筆者計劃另文處理。

## 引用書目

### 藏經原典或古籍

本文所引用的《大正藏》主要透過 CBETA（中華電子佛典協會，Chinese Buddhist Electronic Text Association）提供之網路版進行檢索，而後以紙本《大正新脩大藏經》進行核對。

《大乘起信論》，CBETA 2023.Q1, T32, no. 1666。

《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說法壇經》，CBETA 2023.Q1, T48, no. 2007。

《六祖大師法寶壇經》，CBETA 2023.Q1, T48, no. 2008。

《宗鏡錄》，CBETA 2023.Q1, T48, no. 2016。

《續高僧傳》，CBETA 2023.Q1, T50, no. 2060。

《大乘無生方便門》，CBETA 2023.Q3, T85, no. 2834。

《絕觀論》，CBETA 2023.Q3, B18, no. 101。

### 中日文專書、譯著、論文或網路資源等

上田義文（1969）。〈仏教における心の概念〉，久松真一等編，《禪の本質と人間の真理》。東京：創文社，頁 525-554。

——（2002）。〈佛教「心」的概念〉，上田義文著，陳一標譯，《大乘佛教思想》。臺北：東大圖書，頁 159-189。

水野弘元（2000）。〈心性本淨之意義〉，水野弘元著，釋惠敏譯，《佛教教理研究——水野弘元著作選集（二）》。臺北：法鼓文化，頁 277-296。

末木文美士著，龔雋等譯（2004）。〈「批判佛教」的再考察〉，傑米·霍巴德、保羅·史萬森編，《修剪菩提樹》。上海：上海古籍出版社，頁 321-334。

田中良昭（1991）。〈中国禅宗における本覚的思想〉，浅井円道編，《本覚思想の源流と展開》。京都：平楽寺書店，頁 93-116。

——（1983）。《敦煌禅宗文献の研究》。東京：大東出版社。

- 田村芳朗（1990）。《本覺思想論》。東京：春秋社。
- 江燦騰（2001）。〈從胡適博士到印順導師——關於中國唐代禪宗史研究近七十年來的爭辯與發展〉，《當代台灣人間佛教思想家：以印順導師為中心的薪火相傳研究論文集》。臺北：新文豐，頁 1-52。
- 呂澂、熊十力（1984）。〈辯佛學根本問題〉，中國哲學編輯部編，《中國哲學》第 11 輯。北京：人民出版社，頁 169-199。
- 呂澂（1991a）。〈禪學述原〉，《呂澂佛學論著選集》。濟南：齊魯書社，頁 396-409。
- （1991b）。〈試論中國佛教有關心性的基本思想〉，《呂澂佛學論著選集》。濟南：齊魯書社，頁 1413-1424。
- （1991c）。〈起信與楞伽〉，《呂澂佛學論著選集》。濟南：齊魯書社，頁 292-302。
- （1991d）。《中國佛學源流略講》，《呂澂佛學論著選集》。濟南：齊魯書社，頁 2435-3007。
- 李林（2006）。〈呂澂是誰？——漢語佛學界最嚴重的遺忘〉，《太原師範學院學報（社會科學版）》5，頁 6-10。
- 周貴華（2018）。《「批判佛教」佛教批判》。北京：中國社會科學出版社。
- 保羅·史萬森著，龔雋等譯（2004）。〈他們為何說禪不是佛教——近期日本的佛性批判〉，傑米·霍巴德、保羅·史萬森編，《修剪菩提樹》。上海：上海古籍出版社，頁 1-26。
- （1982）。《神會和尚遺集》。臺北：中央研究院。
- 柳田聖山校（1969）。《達摩の語録：二入四行論》。東京：筑摩書房。
- 柳田聖山校（1971）。《初期の禪史 I：楞伽師資記・傳法寶記》。東京：筑摩書房。
- 浅井円道編（1991）。《本覺思想の源流と展開》。京都：平樂寺書店。
- 胡適（1935）。〈楞伽宗考〉，《胡適論學近著》第一集。上海：商務印書館，頁 198-238。



- 唐忠毛（2006）。《佛教本覺思想論爭的現代性考察》。上海：上海古籍出版社。
- 荒木見悟著，廖肇亨譯（2008）。《佛教與儒教》。臺北：聯經出版。
- 袴谷憲昭（2004）。〈論社會歧視的意識形態背景〉，傑米·霍巴德、保羅·史萬森編，龔雋等譯，《修剪菩提樹》。上海：上海古籍出版社，頁 335-350。
- 楊維中（2002）。〈本淨，本寂與本覺——論中國佛教心性論的印度淵源〉，《普門學報》11，頁 23-49。
- 鈴木大拙（1968）。《禪思想史研究 第二》。東京：岩波書店。
- 賴永海（2010）。《中國佛性論》。南京：江蘇人民出版社。
- 羅伯特·沙夫著，夏志前、夏少偉譯（2009）。《走進中國佛教——《寶藏論》解讀》。上海：上海古籍出版社。
- 關則富譯注（2016）。《巴利語佛經譯注：增支部（一）》。臺北：聯經出版。
- 釋印順（1971）。《中國禪宗史》。臺北：正聞。
- 龔雋（2005）。〈梁譯《大乘起信論》的本覺論思想分析〉，《中山大學學報（社會科學版）》5，頁 21-26。

# Is Early Chan a Kind of Original Enlightenment Thinking?

Tao Chen

Ph.D. Candidate

Department of Buddhist Studies, Dharma Drum Institute of Liberal Arts

## Abstract

This paper examines whether early Chan Buddhism in China can be categorized as a kind of “original enlightenment”(本覺) thinking. In defining “original enlightenment”, the author adopts the definition given by Lu Cheng (1896-1989). Lu Cheng differentiates between the Indian Buddhist concept of mind and the Chinese Buddhist concept by using the terms “self-nature is original quiescence”(自性本寂) and “self-nature is original enlightenment”. According to the concept of “self-nature is original enlightenment”, there exists a true mind whose inherent wisdom is luminous. Although this true mind is obscured by deluded thoughts in ordinary beings, its inherent awareness remains. With the cessation of deluded thoughts, it will restore its original nature. Therefore, in terms of cultivating and realizing enlightenment, becoming a Buddha is a process of returning to one’s original nature and manifesting inherent awareness. Lu Cheng believes that the concept of “original enlightenment” originated from pseudo-scriptures and is fundamentally different from Indian Buddhist philosophy. Furthermore, Lu Cheng divides early Chan Buddhism into three lineages: the Lankā Chan lineage (楞伽禪), the Qixin Chan lineage (起信禪), and the Prajñā Chan lineage (般若禪), considering all three lineages as embodiments of the “original enlightenment”. He also states that “there is a danger of harming people’s eyesight”(有損人天眼目之危險) and “establishing original enlightenment is absolutely not acceptable”(本覺絕不能立).

Regarding the figures of early Chan Buddhism, this paper examines the traditional narrative of the first ancestor Bodhidharma, the second ancestor Huike, the third ancestor Sengcan, the fourth ancestor

Daoxin, the fifth ancestor Hongren, and the sixth ancestor Huineng. The primary sources used in this study are newly discovered materials from Dunhuang, including the *Treatise on the Two Entrances and Four Practices* (二入四行論), the *Rudao anxin yao fangbian famen* (入道安心要方便法門), the *Xiuxin yaolun* (修心要論), the Dunhuang version of the *Platform Sutra* (壇經), and relevant records from the Transmission of the Lamp. Based on the existing literature, the Chan teachings of these Chan masters do not have a close relationship with the *Awakening of Faith* (起信論), nor do they exhibit the simplified and essentialized concept of “original enlightenment” as defined by Lu Cheng. It should be noted that this paper does not examine the Chan teachings of Niu-tou Fa-jung (牛頭法融) and Shen-hsiu (神秀). The ideas of these two Chan masters have a more complex relationship with the concept of “original enlightenment”, but due to the limitations of space, they cannot be addressed in this article.

### Keywords

early Chan, original enlightenment, Awakening of Mahāyāna Faith, Lu Cheng