

即心是佛、無心是道：

唐代黃檗希運禪師之心體觀

鄧克銘*

提 要

「即心是佛，無心是道」，這一句話可概括說明黃檗希運禪學之特色。這些用語雖非出自黃檗希運的創見，但其詮釋之內容卻極為豐富，可使禪宗之「心」的觀念更為清楚、深入。本文從本心與無心這兩個觀念，探討希運之心體觀。首先說明「即心是佛」這一說法的時代背景，了解希運完全肯定此命題之用意。其次探討即心是佛之涵義，包括如何認知本源清淨心，以及本心與見聞覺知的關係、心與性不異的看法。再討論無心之本體義與工夫義，以把握禪宗之無心的特質。最後從本心、無心與真常唯心、如來藏思想以及空性思想之關係，說明希運之心體觀的意義與貢獻。

心是禪宗思想的重要內容，也是研究者不斷探討的問題。本文希能從黃檗希運之心體觀得到較具體與完整的了解，以拓展研究的深度與廣度。

關鍵字：黃檗希運、禪宗、本心、無心、如來藏

2011.08.25 收稿，2010.12.23 通過刊登。

* 作者係國立暨南國際大學中國語文學系 教授。

一、前言

黃檗希運（以下簡稱希運）係晚唐臨濟宗初祖臨濟義玄（生卒年不詳—867）之師，其傳法世系為六祖慧能——南嶽懷讓——馬祖道一——百丈懷海——黃檗希運。希運生年不詳，卒年有不同記載，依宋·志磐《佛祖統紀》，卒於唐宣宗大中九年（855）。希運曾身經唐武宗滅佛事件，其傳世之語錄為裴休（約791—864）所記之《傳心法要》與《宛陵錄》。¹裴休在《傳心法要》序中稱贊希運「獨佩最上乘離文字之印，唯傳一心，更無別法；心體亦空，萬緣俱寂。……證之者無新舊淺深，說之者不立義解。不立宗旨，不開戶牖；直下便是，運念即乖，然後為本佛。」²扼要地提示希運禪法之精神。另一方面，裴休為同時代宗密（780—841）《禪源諸詮集都序》所作敘文中謂「諸宗門下，通少局多。故數十年來，師法益壞，以承稟為戶牖，各自開張；以經論為干戈，互相攻擊。」³指出當時禪門有見解狹隘，依傍門戶，執於經論等弊端。裴休本人對禪法有相當的體會，⁴其對希運禪法的描述，顯具深意，也可視為係對治當時禪病的良方。

《傳心法要》、《宛陵錄》至今仍為禪宗研究者所注重。⁵其

¹ 參閱楊曾文，《唐五代禪宗史》（北京：中國社會科學出版社，1999年），頁374-377。日·入矢義高，《禪の語錄8：傳心法要·宛陵錄》（東京：筑摩書房，1969年），柳田聖山解說部分，頁163-184。

² 唐·裴休集，〈黃檗山斷際禪師傳心法要〉，《大正藏》（臺北：新文豐出版公司，1993年），冊48，頁379中-379下。《傳心法要》有不同刊本，《大正藏》係依明藏本及日本寬文十三年（1673）本刊刻。為查閱方便，本文使用《大正藏》，以下簡稱《傳心法要》。《宛陵錄》亦用《大正藏》本。

³ 唐·裴休述，〈禪源諸詮集都序敘〉，《大正藏》冊48，頁398中。

⁴ 參閱冉雲華，〈裴休佛教生活的研究〉，《從印度佛教到中國佛教》（臺北：東大圖書公司，1995年），頁175-202。

⁵ 日本對禪宗語錄之文獻研究頗為用心，早期有宇井伯壽校訂，《傳心法要》（內包含《宛陵錄》）（東京：岩波文庫，1936年）。此書有中文譯本，呂寶水譯，《黃檗斷際禪師傳心法要》（臺北：臺灣商務印書館，1967年）。以及入矢義高，《禪

中屢用本心、即心是佛與無心等語，尤其強調無心之觀念。《宛陵錄》中「即心是佛，無心是道」一句話，實可以概括希運之禪法特色。按自慧能以下皆有悟自本心之說，肯定人人具有本心、真心，能識本心，即可成佛。即心是佛之心，也指此本心、真心而言，此幾已成為禪宗共同的見解。但從中晚唐禪宗史以觀，即心是佛的說法，卻有一段曲折。希運之師百丈懷海（720—814）就不承認即心是佛為究竟語，百丈之師馬祖道一（709—788）一方面說即心是佛，一方面又說非心非佛（詳如後述）。至希運乃大力提倡即心是佛，而不再提非心非佛，並從頓悟的觀點闡述心在修行中的地位及其涵義。正如裴休所題《傳心法要》之名所示，希運之禪學精神全在於此。

關於無心是道，宗寶本《六祖壇經》及慧能門下已有「無心」之用例。一般而言，無心與諸法性空有不可分之關係。但禪師語錄中之無心，往往是一種境界或啟發性、辯證性語言，較難理解其實際意旨。⁶希運對此有完整的說明，基本上，其認為心體本身即是無心，心無形相，不是語言思慮所及。要了解此心之本體，應消除多餘的妄想分別，此種實踐工夫也可稱之為「無心」。是以無心具有心之本體與工夫雙重涵義。本體意義之心，因與空性相應故說無心，即上述裴休所稱「心體亦空，萬緣俱寂」。工夫意義之無心，實際上即是般若智慧的作用，了

の語錄8：傳心法要・宛陵錄》。中文部分，劉澤亮，《黃檗禪哲學思想研究》（武漢：湖北人民出版社，1999年），〈下篇：《傳心法要・宛陵錄》校釋〉，頁281-378。有關黃檗希運之禪法方面，除劉澤亮之專著外，楊曾文，《唐五代禪宗史》，頁377-382。杜繼文、魏道儒，《中國禪宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，1995年），頁320-324。也有專節討論。楊著較為平實有據，劉著與杜、魏合著部分，立論多出自己意，容有待斟酌之處。

⁶ 參閱日・鈴木大拙著，劉大悲譯，〈禪的無心說〉，《禪與生活》（臺北：志文出版社，1971年），頁162-223。釋聖嚴，〈無心〉，《禪的生活》（臺北：東初出版社，1984年），頁199-209。日・田中良昭，〈初期禪宗における絶觀、無心、無念の系譜〉，收於《三論教學と佛教諸思想：平井俊榮博士古稀記念論集》（東京：春秋社，2000年），頁387-409。

知一切分別皆屬相對不實，故能當下頓悟本心。

即心是佛與無心是道的觀念，在希運之前皆已在禪門流傳。尤其是慧能嗣下，司空山本淨禪師更已提出「若欲求佛，即心是佛。若欲會道，無心是道。」⁷其內涵，基本上與希運並無不同。在佛教修證結果上，佛佛道同，本為自然之事。惟希運對「即心是佛」與「無心是道」之說明，較為充份，包含層面也廣，在研究上能提供相當豐富的材料，可視為中晚唐禪宗之心體觀的總結。

本文擬從本心與無心這兩個觀念，探討希運之心體觀。首先說明「即心是佛」這一說法的時代背景，了解希運完全肯定此命題之用意。其次探討即心是佛之涵義，包括如何認知本源清淨心，以及本心與見聞覺知的關係、心與性不異的看法。再討論無心之本體義與工夫義，以把握禪宗之無心的特質。最後從本心、無心與真常唯心、如來藏思想以及空性思想之關係，說明希運之心體觀的意義與貢獻。禪宗之心法具有濃厚的實踐意義，本文僅能從文字用語上，盡力作一合理的敘述，期對希運的禪學成就有較深入的了解，而有助於禪宗之「心」的觀念之研究。

二、「即心是佛」的時代背景

《傳心法要》、《宛陵錄》中，屢見「即心是佛」一語。一般而言，即心是佛的命題肯定眾生與佛同一心體，如能回復人人本有之真心、清淨心即可成佛，不須假藉知識、經教。因之其前提必肯定有一圓滿自足的本心作為修證的依據，如《宛陵錄》載：

⁷ 宋·道原，《景德傳燈錄》（臺北：新文豐出版公司，1981年），卷5，頁96-99。又南唐·靜、筠二禪師編，《祖堂集》（臺北：廣文書局影印高麗覆刻本，1979年），卷3，頁66-69，也有相同記載。

（希運）上堂云：即心是佛，上至諸佛，下至蠢動含靈，皆有佛性，同一心體。所以達摩從西天來，唯傳一心法，直指一切眾生本來是佛，不假修行。但如今識取自心，見自本性，更莫別求。⁸

希運明確指出達摩西來所傳心法，乃肯定人人本具佛性，與佛同一心體，故只要「識取自心，見自本性」，即可頓悟成佛。這些觀念，於今看來似屬老生常談，無何新義。但從晚唐禪宗發展過程以觀，希運之「即心是佛」的主張，在當時實有其積極的意義。

從馬祖道一提出「即心是佛」與「非心非佛」說後，「即心是佛」的觀念引起廣大的迴響，希運的「即心是佛」說即在此背景中產生。《景德傳燈錄》卷六，馬祖道一條中載：

僧問：和尚為什麼說即心即佛？師云：為止小兒啼。僧云：啼止時如何？師云：非心非佛。僧云：除此二種人來，如何指示？師云：向伊道不是物。僧云：忽遇其中人來時如何？師云：且教伊體會大道。⁹

馬祖道一說「即心即佛」是「為止小兒啼」，係指點不知修行途徑之方便法，若能在自心上體認，則又教以「非心非佛」，使其不執著於心，乃至「不是物」、「體會大道」也都是因材施教的方法而已，均不必視為定法。馬祖門下對即心即佛有許多討論，如《景德傳燈錄》卷七，東寺如會條載：

自大寂（馬祖諡號）去世，師常患門徒以即心即佛之譚，誦憶不已。且謂：佛於何住而曰即心？心如畫師而云即佛？

⁸ 《宛陵錄》，《大正藏》，冊 48，頁 386 中。

⁹ 《景德傳燈錄》，卷 6，頁 105。

遂示眾曰：心不是佛，智不是道。劍去久矣，爾方刻舟。¹⁰

東寺如會（744—843）見馬祖門下執即心即佛之說不放，乃以佛無形相故不可說心是佛。又引《華嚴經》之「心如工畫師」¹¹心能造作種種行為，故不能說心即是佛。說心說佛都只是名言概念的運用，重要的是應自己著實踐履，故謂：「心不是佛，智不是道。」若執於名相，則如刻舟求劍，失之遠矣。東寺如會的說法，頗能啟發人的思考。

希運之師百丈懷海曾從禪宗不落兩邊之思惟方式，提出即心即佛與非心非佛，均屬方便法門，尚非究竟，如其云：

說道修行得佛，有修有證，是心是佛，即心即佛，是佛說，是不了義教語。……不許修行得佛，無修無證，非心非佛，亦是佛說，是了義教語。……從須陀洹向上直至十地，但有語句，盡屬法塵垢。但有語句，盡屬煩惱邊收。但有語句，盡屬不了義教。了義教是持，不了義教是犯，佛地無持犯，了義、不了義教，盡不許也。¹²

有人認為即心即佛是不了義教，是較初階、粗淺的說法。非心非佛是了義教，是深入、高明的說法。但百丈懷海卻認為即心即佛與非心非佛係從相反之二邊立說，從語言之有限性以觀，兩說均非究竟之義。由此可知，百丈懷海並不贊成即心即佛具有普遍、究竟的教學意義。

與百丈懷海同門之南泉普願（748—834，姓王氏）對此也有說明，《景德傳燈錄》卷八載：「江西馬祖說即心即佛。王老師不

¹⁰ 同前註，頁 127。

¹¹ 唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，卷 19，「心如工畫師，能畫諸世間，五蘊悉從生，無法而不造。」頁 102 上。

¹² 宋·頤藏主，《古尊宿語錄》，《續藏經》（臺北：新文豐出版公司，1994 年），冊 118，卷 1，頁 167。

恁麼道。不是心，不是佛，不是物。」¹³又「一日有大德問師曰：即心是佛又不得，非心非佛又不得，師意如何？師云：大德且信即心是佛便了，更說什麼得與不得？只如大德喫飯了，從東廊上，西廊下，不可總問人得與不得也。」¹⁴南泉普願認為馬祖道一之即心即佛是一時的方便法，不可執為定論，故有「不是心，不是佛，不是物」的說法。如有人能從即心即佛上契自本心，修行既已得力，自不須在意即心即佛或非心非佛有何不同。其他如伏牛山自在禪師與盤山寶積禪師，對即心即佛與非心非佛也各有評論，大旨與以上諸人相同。¹⁵

綜上所述，馬祖門下對即心是佛的說法有相當深刻的體會。即心是佛本身是一言句，從禪宗不落言詮的立場而言，誠然只是指月之指，不可執為實在。但若可因之而見月，也非了無可取，如大梅法常禪師即是一例。¹⁶《六祖壇經》載慧能云：「一切修多羅及諸文字，大小二乘，十二部經，皆因人置，因智慧性，方能建立。若無世人，一切萬法本自不有，故知萬法本自人興。」¹⁷同理，無論「即心是佛」、「非心非佛」、「不是心、不是佛、不是物」，也皆因人而說，不必有何軒輊。又六祖嗣下，已多有「即心是佛」的說法，並非始自馬祖道一。¹⁸只是馬祖又加上「非心非佛」而使此命題之意義更為豐富。希運為馬祖再傳，肯定「即心是佛」，且不再說「非心非佛」，在中晚唐禪宗發展史上是一個值得注意的現象。¹⁹要之，馬祖道一的即心是佛，並不是唯一的教法，其內涵也

¹³ 《景德傳燈錄》，卷 8，頁 133。

¹⁴ 同前註，頁 135。

¹⁵ 《景德傳燈錄》，卷 7，伏牛山自在禪師：「一日謂眾曰：即心即佛是無病求病句，非心非佛是藥病對治句。」頁 122。盤山寶積禪師部分，頁 122-123。

¹⁶ 同前註，卷 7，大梅山法常禪師，頁 125-126。

¹⁷ 元·宗寶，《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》，冊 48，〈般若第二〉，頁 351 上。

¹⁸ 關於禪宗文獻中即心是佛之用例，參閱日·鈴木哲雄，《唐代禪宗史》（東京：山喜房佛書林，1985 年），頁 383-388。

¹⁹ 冉雲華，《永明延壽》（臺北：東大圖書公司，1999 年），頁 162 中謂：依《祖

不具備普遍意義，只是一種方便法門。但希運卻力主即心是佛為一完整、有效的觀念，也由此構成其禪法理論。

另一方面，如上述裴休指出當時禪門之弊，多競於知解，忘失自心之鍛鍊。希運本人對此現象也屢有批評，具見於《傳心法要》與《宛陵錄》中。希運認為欲解決此問題，須喚醒修道者對自心之重視，唯有徹底了知心體之本質，才能悟道。希運關於即心是佛之言論，都是基於這個觀點，而其強調實踐之必要性也不外此。雖然希運係從修禪之立場闡釋即心是佛之意涵，並不是引經據典，建構一系統性的理論；但從其說法記錄中，仍可歸納出一些重要、獨特之看法，可視為希運之禪學特色。以下分別就此論述之。

三、即心是佛之涵義

希運與前輩祖師不同，對「即心是佛」採取正面的肯定態度。如云：「此心即是佛，佛即是眾生。」「唯此一心，更無微塵許法可得，即心是佛。」「此心是本源清淨佛，人皆有之，蠢動含靈，與諸佛菩薩，一體不異。」「唯直下頓了自心本來是佛。」「性即是心，心即是佛，佛即是法。」「問：如何是佛？師云：即心是佛，無心是道。」²⁰等。以下從本心之認知及其與見聞覺知的關係，以及心性不異兩方面，探討希運詮解即心是佛之心體的涵義。

(一)、本心之認知，及其與見聞覺知的關係

《傳心法要》載：

堂集·南泉傳「江西和尚，馬祖說即心即佛，且是一時問語，是止向外馳求病。空拳黃葉止啼之詞。」到黃檗希運的《傳心法要》，才出現即心是佛的重要論點。其說可供參考。

²⁰ 《傳心法要》，《大正藏》冊 48，依序見頁 379 下、頁 380 上、頁 380 中。頁 381 上、頁 381 上。《宛陵錄》，頁 384 中。

自達摩大師到中國，唯說一心，唯傳一法，以佛傳佛，不說餘佛；以法傳法，不說餘法。法即不可說之法，佛即不可取之佛，乃是本源清淨心也。²¹

希運認為達摩所傳，只是一心、本源清淨心，法與佛皆從此心出。心外無餘法、餘佛，諸佛相傳亦只是此心、此法。除了「本源清淨心」外，黃檗也用「真心」、「本心」、「精明」等語。惟此心之本體，究屬何種性質？一般常因「真心」，而認為其應係與妄心相對之真心。然而希運曾說「真心無相」，²²既無相則非與妄心相對之真心。同理「清淨心」亦非與染污心相對之清淨心，而係離一切相之清淨心。《傳心法要》載有一段問答，頗具啟發性，可資參究。

問：從上來皆云即心是佛，未審即那箇心是佛？師云：爾有幾箇心？（問）云：為復即凡心是佛？即聖心是佛？師云：爾何處有凡聖心耶？（問）云：即今三乘中說有凡聖，和尚何得言無？師云：三乘中分明向爾道凡聖心是妄，爾今不解，返（反）執為有，將空作實，豈不是妄？妄故迷心。汝但除卻凡情聖境，心外更無別佛。祖師西來，直指一切人全體是佛，汝今不識，執凡執聖，向外馳騁，還自迷心，所以向汝道即心是佛。²³

常人因即心是佛而有心是何心？為凡或為聖的疑問，並自作分別以聖心為佛，凡心則不是佛。事實上，這種看法就是不了解心之本質的虛妄分別。希運直指此虛妄分別使人不知反觀自己當下本心，而向外追求聖心。換言之，即心是佛，乃要人直就自心體認，

²¹ 《傳心法要》，《大正藏》冊 48，頁 381 中。

²² 同前註。

不是先立凡聖之別，而後再想如何去凡成聖。如以凡聖為實有，反而迷失自心。²⁴

如上引文，希運反問：「爾有幾箇心？」「爾何處有凡聖心耶？」正是要人自省，心無凡聖之別，乃至心無形相可取可執。參照慧可向達摩請求安心之公案，如《景德傳燈錄》卷三載慧可向達摩曰：「我心未甯，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。」²⁵達摩要慧可把心拿出來，慧可答以無從覓取。達摩則以如了知心無形相可取，即是安心。蓋因人有分別取捨之心，故生不安。若知心無定相，則一切分別執著因無所附而皆歸消滅。希運曾云：「達摩來此土，至梁魏二國，祇有可大師一人密信自心，言下便會即心是佛，身心俱無，是名大道。」²⁶了解身心都無定相可執，自然脫離一切妄想分別，此心當下不生一念，也就能體會即心是佛。

要之，對於即心是佛，不可就此心是聖是凡起分別，乃至從知解上將心視為一研究對象，而應直接體認自心，了解一切虛妄分別皆因心而生。若知心體本空，無一毫可執，自然認知本心，也了解何以說即心是佛。由此可知希運之即心是佛係從實踐上著眼，而不是作為一種學說、理論來分析。

前述希運提出本源清淨心不能以相對的、有限的分別概念去認知，而人之失此本源清淨心，也由於此等分別概念所造成。如

²³ 同前註，頁 383 上。

²⁴ 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），第 5 章第 2 節有關即心即佛說在理論上的缺陷，謂此說尚沒有意識到它內在理路中存在的重大問題，意為此心究竟是清淨無垢、絕對空明的佛性，還是人人均具備自然的人性？頁 320-327。實際上，葛兆光的疑問正是希運所說的妄執凡聖區別所致。葛氏此節所述理論上的缺陷，恐有待商榷。

²⁵ 《景德傳燈錄》，卷 3，頁 47。

其云：

此本源清淨心，常自圓明遍照，世人不悟，祇認見聞覺知為心，為見聞覺知所覆，所以不覩精明本體。但直下無心，本體自現，如大日輪昇於虛空，遍照十方更無障礙。²⁷

見聞覺知屬於經驗層面上的身心活動，往往帶有個人的主觀成見，而遮蔽了本源清淨心。若能「直下無心」，消除見聞覺知的偏執，即能使本心重現。

再則，無心並不是完全遺棄世間生活，形同木石般，不起任何念頭或思惟行動。反之，應於見聞覺知中體認本源清淨心。

人唯認見聞覺知、施為動作，空卻見聞覺知，即心路絕，無入處，但於見聞覺知處認本心。然本心不屬見聞覺知，亦不離見聞覺知；但莫於見聞覺知上起見解，亦莫於見聞覺知上動念；亦莫離見聞覺知覓心，亦莫捨見聞覺知取法。不即不離，不住不著，縱橫自在，無非道場。²⁸

希運指出有些學道人誤將見聞覺知等同本心，其實本心與見聞覺知之性質不同，而兩者又有不可分離之關係。不可將見聞覺知當作本心，但亦不可離見聞覺知去覓求本心。此種「不即不離」之關係，學道人如能了解，則處處皆可自由往來。蓋若不著境取相，則舉手投足，起心動念，皆能自由無礙。其與《六祖壇經·定慧品》載慧能云：「真如自性起念，六根雖有見聞覺知，不染萬境，而真性常自在。」²⁹有相同之處。但希運則進一步發揮本心之隨緣

²⁶ 《宛陵錄》，《大正藏》冊 48，頁 384 中。

²⁷ 《傳心法要》，《大正藏》冊 48，頁 380 中。

²⁸ 同前註，頁 380 中、下。

²⁹ 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》冊 48，頁 353 中。

運用的積極意義。按禪宗有挑水砍柴，穿衣吃飯皆是妙道之說，也能表達佛法不離世間法的道理。而希運主張「莫離見聞覺知覓心，亦莫捨見聞覺知取法。」更凸顯見聞覺知在修道上之意義。修道者既不染着見聞覺知，自亦不必排斥見聞覺知，乃至可藉見聞覺知覓心、取法，而達到世、出世法融通無礙之境。實際上，這也是了解即心是佛後的必然結果。本心不因外境而受影響，同時能從外境之處遇上，證知本心之虛明靈照的作用而成就一切事業，而不是一種「灰心滅智」式的自我安樂而已。

（二）、性即是心、心性不異

心與性在禪宗文獻裏有時不相同，有時相同。心作為人之主體時，其活動係多方面的，如煩惱心、分別心、雜染心、求法心、清淨心等。而性乃指佛性、本性、真性，具有普遍、圓滿、真實的意義。在心成為清淨心時，方能顯現性之存在，心與性之關係在此意義下可說是不一不異。

依達摩《二入四行論》以觀，「理入」部分謂：「理入者，謂藉教悟宗，深信含生凡聖同一真性，但為客塵妄想所覆，不能顯了。」³⁰所稱「真性」即普遍、圓滿、真實的存在。而「行入」部分所稱：「甘心忍受」、「心無增減」、「安心無為」、「心無悋惜」等，皆指心體之活動。³¹真性並不同於一般之心理活動，但亦不離心。如「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。」³²心能保持恆常不變的清淨狀態，才可稱之為真

³⁰ 日·柳田聖山，《禪の語錄1：達摩の語錄》（東京：筑摩書房，1969年），頁31-32。

³¹ 同前註，頁32。

³² 同前註，頁71。

如、法性、解脫。心性為一體，性有客觀義，而心則具主觀義，本質上兩者不可分，作用上心與性有所不同。

參照禪宗早期文獻如《楞伽師資記》所載四祖道信有「眾生不悟心性本來清淨」、「心性寂滅」等語。³³五祖弘忍之《最上乘論》云：「三世諸佛，皆從心性中生。」³⁴牛頭法融之《心銘》云：「心性不生，何須知見。」³⁵都有將「心性」連用之例。心性作為禪宗的重要觀念，由來已久。兩者之關係，常因對心之理解而有不同。

《六祖壇經》中有「自性」、「自本性」、「見性」、「佛性」、「真性」、「真如本性」等用語。一般而言，性指人人本有之佛性，如：「自性迷即是眾生，自性覺即是佛」、「見取自性，直成佛道」、「自識本心，自見本性」等。³⁶本心與自性、本性，皆指成佛之依據。從《般若品》：「但於自心常起正見，煩惱塵勞，常不能染，即是見性。」³⁷「何不從自心中，頓見真如本性。」³⁷之表達以觀，心與性是同質的關係，心若能不染於煩惱塵勞，就可見性。

慧能對於心之實際活動有深刻的了解，如《坐禪品》中云：「若言著心，心元是妄。知心如幻，故無所著也。……外若著相，內心即亂，外若離相，心即不亂。」³⁸《懺悔品》云：「心中眾生，所謂邪迷心、誑妄心、不善心、嫉妒心、惡毒心，如是等心，盡是眾生。」³⁹因此妄心意義之心，自不能見性，「但於自心常起正見」，方能見性。關於心與性之關係，慧能雖無直接的說明，但基

³³ 唐·淨覺，《楞伽師資記》，《大正藏》冊 85，頁 1287 中、頁 1289 上。

³⁴ 唐·弘忍，《最上乘論》，《大正藏》冊 48，頁 378 上。

³⁵ 《景德傳燈錄》，卷 30，〈心銘〉，頁 626。

³⁶ 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》冊 48，依序見頁 352 中、頁 352 下、頁 353 上。

³⁷ 同前註，頁 350 下-頁 351 上，頁 351 上。

³⁸ 同前註，頁 353 中。

本上，心與性是一體的，應無疑問。

希運提出性即是心的觀念，完全從心的立場來把握性的意義。《傳心法要》載：「諸佛菩薩與一切蠢動含靈，同此大涅槃性。性即是心，心即是佛，佛即是法。」⁴⁰《宛陵錄》則載：「大道本來平等，所以深信含生同一真性，心性不異，即性即心，心不異性，名之為祖。所以云：「認得心性時，可說不思議。」⁴¹「大涅槃性」、「真性」顯然與上述達摩「理入」之真性相同。只是希運更直接地肯定「性即是心」、「心性不異，即性即心，心不異性」，要人直下體認此心。換言之，希運更著重心之地位，能夠了知心，自然就能見性。

事實上，就文獻所載，希運也有「自性」、「佛性」、「本源之性」、「淨性」等用語，乃至云：「但如今識取自心，見自本性，更莫別求。」⁴²與慧能並無二致。希運所以認為性即是心、心性不異，與其「從佛至祖，並不論別事，唯論一心」之主張有關。⁴³《宛陵錄》載：

心生種種法生，心滅種種法滅。故知一切諸法皆由心造，乃至人天地獄六道修羅盡由心造。如今但學無心，頓息諸緣，莫生妄想分別；無人無我，無貪瞋，無憎愛，無勝負，但除卻如許多種妄想，性自本來清淨，即是修行菩提法佛等。⁴⁴

³⁹ 同前註，頁 354 上。

⁴⁰ 《傳心法要》，《大正藏》冊 48，頁 381 上。

⁴¹ 《宛陵錄》，《大正藏》冊 48，頁 384 中。

⁴² 同前註，頁 386 中。

⁴³ 同前註，頁 384 中。

⁴⁴ 同前註，頁 386 中。

心為外界一切現象生滅變化的根源，用「無心」之工夫而達到無人無我，無對待彼此的心之本體時，也就見得「性自本來清淨」。希運之「性即是心」，應是在正確「識取自心」時的結果，也可說性是心體的客觀面，與心是完全同質的存在。

基本上，希運雖未改變《六祖壇經》之觀點，但在「唯論一心」之立場下，性之觀念相對地居於次要的地位。其與「心外無佛」、「心外無法」，屬於同樣的思路，故不必要再特別討論性之意義。

慧能與希運對經驗生活上種種不善之心，皆有所了解，但彼等所稱之自心、本心，仍然是指清淨心而言，也在此用法上肯定明心見性。慧能在《六祖壇經》中未明言心即是性，但從清淨心之視角以觀，心性不異是自然合理的推論。希運明白提出「性即是心，心即是佛」有將性收攝於心的含意，可以扼要、直捷地把修行的目標與主題凝聚在心上，不致因心與性之用語不同而致混淆，在禪學研究上實有相當重要的意義。

四、無心之本體義與工夫義

《宛陵錄》載有一段，可以說明無心之雙重性：

問：如何是佛？師云：即心是佛，無心是道。但無生心動念，有無長短，彼我能所等心，心本是佛，佛本是心。……但識自心，無我無人，本來是佛。⁴⁵

希運將「即心是佛」與「無心是道」並舉，表示去除「有無長短、彼我能所」等一切分別取捨，了知自心「無我無人」時即是佛。

⁴⁵ 《宛陵錄》，《大正藏》冊 48，頁 384 中。

換言之，「即心是佛」之心，乃離一切對待、名相的「無心之心」。而欲認知此「無心之心」，須用「無心」之工夫。如《傳心法要》載：

今學道人，不向自心中悟，乃於心外著相取境，皆與道背。……此心即無心之心，離一切相。眾生諸佛更無差別，但能無心，便是究竟。學道人若不直下無心，累劫修行終不成道，被三乘功行拘繫，不得解脫。⁴⁶

希運認為眾生與諸佛同具之心為「無心之心，離一切相」，只因眾生於心外著相取境，致迷失此心。因此須「直下無心」，去除種種攀緣執著。實際上，無心之心也可簡稱為無心，如希運稱禪宗之「以心傳心」乃「不得一法，名為傳心。若了此心，即是無心無法。」⁴⁷又謂：「心即無心，得即無得。」⁴⁸從本體與工夫而言，「無心」一詞具有兩個意義，一為心之本體是離一切相之「無心」，一為去除妄想分別之「無心」的工夫。

《傳心法要》有一段說明無心之本體與工夫的相互關係：

如今學道人，不悟此心體，便於心上生心，向外求佛，著相修行，皆是惡法，非菩提道。供養十方諸佛，不如供養一箇無心道人，何故？無心者，無一切心也。如如之體，內如木石，不動不搖；外如虛空，不塞不礙。無能所，無方所，無相貌，無得失。⁴⁹

常人因聞諸佛與眾生同此一心，以為心上有佛可成，有法可求，

⁴⁶ 《傳心法要》，《大正藏》冊 48，頁 380 上-380 中。

⁴⁷ 同前註，頁 383 上。

⁴⁸ 同前註，頁 382 中。

⁴⁹ 同前註，頁 380 上。

故於「心上生心」，向外攀緣馳求，此乃「著相修行」，不是菩提覺道。諸佛因無心而成佛，故希運云：「供養十方諸佛，不如供養一箇無心道人。」又「無心者，無一切心也」，無心，乃無一切妄想分別。心體「內如木石，不動不搖」，並非謂心如木石般無知覺，而是不執著於外境。「外如虛空，不塞不礙」，指心體之用廣大無礙。「無能所，無方所，無相貌，無得失」，即離一切相。希運又稱之為「真心無相」、「自心本空」。⁵⁰總之，如悟此心體無相、本空，即當下成佛。若有所執，則須以無心之工夫消除。

關於心離一切相的觀念，希運多得之於《金剛般若波羅蜜經》，《傳心法要》與《宛陵錄》中多處引用此經。例如《傳心法要》載：

故菩薩心如虛空，一切俱捨，過去心不可得，是過去捨；現在心不可得，是現在捨；未來心不可得，是未來捨；所謂三世俱捨。自如來付法迦葉已來，以心印心，心心不異。印著空，即印不成文。印著物，即印不成法。故以心印心，心心不異，能印所印，俱難契會，故得者少。然心即無心，得即無得。⁵¹

《金剛般若波羅蜜經》云：「如來說諸心，皆為非心，是名為心。所以者何？須菩提！過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。」⁵²希運引證此語，說明菩薩心如虛空，三世俱捨。又以禪宗相傳釋迦牟尼佛傳法迦葉已來，以心傳心，而此心即是無心。一般常以禪宗相傳之心為真心、本心、清淨心，故以為若有此心可覓可求，實際上以心印心，係無所得的契入。希運更謂：「萬法唯

⁵⁰ 同前註，頁 381 上、頁 382 上。

⁵¹ 同前註，頁 382 上。

心，心亦不可得，復何求哉！」⁵³徹底消除將心實體化、對象化的傾向。

又如希運也引述《金剛般若波羅蜜經》中著名的「應無所住而生其心」一語，以矯正禪宗著相修行的弊端。如下云：

如今末法向去，多是學禪道者，皆著一切聲色，何不與我心心同虛空去，如枯木石頭去，如寒灰死火去，方有少分相應。若不如此，他日盡被閻老子拷爾在，爾但離卻有無諸法，心如日輪常在虛空，光明自然不照而照，不是省力底事？到此之時，無棲泊處即是行諸佛行，便是應無所住而生其心。⁵⁴

蓋心既無形相，則著相取境，或求知解，或作分別，都與此心背道而馳。如能遠離妄想情執，則此心自然「不照而照」。希運以心如枯木石頭、寒灰死火，比喻心離一切攀緣，不是刻意地壓制或否定心之知覺能力。心不起意造作，反觀當下之自心無相，這便是「應無所住而生其心」。

據上所述，希運所說之「無心」，並非否定本心之觀念，而是認為心無形無相，非語言思慮所及。故欲如實了知此心，也須用消除妄想分別之「無心」的工夫。

希運再三強調無心之工夫的重要性，如《傳心法要》載：

⁵² 姚秦·鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，頁 751 中。

⁵³ 《傳心法要》，《大正藏》冊 48，頁 381 中-381 下。關於心如枯木石頭，希運之師百丈懷海曾云：「若能一生心如木石相似，不為陰界五欲八風之所漂溺，即生死因斷，去住自由，不為一切有為因果所縛。」《景德傳燈錄》，卷 6，頁 115-116。

⁵⁴ 《傳心法要》，《大正藏》冊 48，頁 383 中。

一念離真，皆為妄想。不可以心更求於心，不可以佛更求於佛，不可以法更求於法。故學道人直下無心，默契而已。擬心即差，以心傳心，此為正見。⁵⁵

眾生之心體本空、無相，與諸佛等同，只因妄想分別而迷失本心，又以心更求於心，輾轉增添不必要的知解情見，而離本心愈遠。希運主張「直下無心，默契而已」，切斷一切妄念，反觀自心。又如《宛陵錄》載：

十方諸佛出世，祇共說一心法。所以佛密付與摩訶大迦葉，此一心法體，盡虛空徧法界，名為諸佛理。論這箇法，豈是汝於言句上解得他，亦不是於一機一境上見得他，此意唯是默契得。這一門名為無為法門，若欲會得，但知無心，忽悟即得。若用心擬學取，即轉遠去。⁵⁶

如今但學無心，頓息諸緣，莫生妄想分別，無人無我，無貪瞋，無憎愛，無勝負，但除卻如許多種妄想，性自本來清淨，即是修行菩提法佛等。⁵⁷

禪宗相傳之無為法門，不在語言概念之施設，也不限於一機一境之影像，須以默契、無心之工夫，去除一切妄想分別，才能完全體會。希運也曾用「忘心」、「息心」、「空心」、「息機忘見」、「息見」等語，其義與無心同，均為泯除情執之實踐方法。

再則泯除妄想之工夫，係因無心之本體而立，並非有意的作為，如希運云：「心自無心，亦無無心者。將心無心，心卻成有，

⁵⁵ 同前註，頁 381 中。

⁵⁶ 《宛陵錄》，《大正藏》冊 48，頁 385 中。

⁵⁷ 同前註，頁 386 中。

默契而已，絕諸思慮。故曰：言語道斷，心行處滅。」⁵⁸意為了知心本無心，則不會以心求心，也不會以心無心，將心割裂為二。如果不知心之本體，有意壓制妄想，則反成一種執著。從本體與工夫為一之觀念而言，依本體以立工夫與由工夫以復本體，兩者是一致的。捨本體無工夫，故須先了知心體本自無心，方能採取無心之工夫。另一方面，經由無心之工夫，才能證得心之本體。永明延壽（904—975）在《宗鏡錄》卷四五，曾指出無心兼具本體與工夫兩種意義：

無心約教有二：一者，澄湛令無。二者，當體是無。澄湛令無者，則是攝念安禪，蠲消覺觀，虛襟靜慮，漸至微細。當體是無者，則直了無生，以一念起處不可得故。⁵⁹

其中「澄湛令無」，指工夫。「當體是無」，指本體。由「攝念安禪、蠲消覺觀、虛襟靜慮」之無心的工夫，以了悟本體。而「直了無生，以一念起處不可得故」，即「心自無心」，頓知自心本空、無相。永明延壽之本體與工夫的看法，可用以說明希運之「無心」的觀念。但希運之工夫義的無心是「頓入」，不是永明延壽之「漸次」的方式。參照上引文中之「直下無心」、「但知無心，忽悟即得」、「頓息諸緣」等語，希運之無心的工夫，仍然是禪宗的頓教法門。

今日研究禪宗史者，皆已注意到希運關於無心的看法，蓋由現存語錄中，一再出現此用語之故；然而有關無心之意義，在理論與實踐上，則尚有探究之餘地。希運所說之無心的工夫，屬於般若空觀的作用，其目的仍在了知心之本質，即不可得之心、「無

⁵⁸ 《傳心法要》，《大正藏》冊 48，頁 380 中。

⁵⁹ 宋·永明延壽，《宗鏡錄》，《大正藏》冊 48，卷 45，頁 680 中。

心之心」，此為佛教性空觀念下應有的結論。希運之無心的雙重性具有豐富的內涵，對禪學之心體觀有非常重要的貢獻，值得重視。

五、評價與結論

一般而言，「即心是佛」與如來藏思想有密切的關係，其說肯定人人本具清淨真心，與佛相同。因妄想分別而為眾生，故只要見自本心即可成佛。「無心是道」則與般若思想有關，超越一切語言概念，體達諸法性空，乃至心亦不可得。與禪宗淵源甚深之《楞伽經》、《大乘起信論》、《金剛般若波羅蜜經》等經典，則可提供即心是佛與無心是道的理論基礎。如馬祖道一曾云：

達磨大師從南天竺國來躬至中華，傳上乘一心之法，令汝等開悟，又引《楞伽經》文以印眾生心地。……求法者應無所求，心外無別佛，佛外無別心。不取善，不捨惡，淨穢兩邊俱不依怙，達罪性空，念念不可得，無自性故。⁶⁰

這一段話包含達摩依《楞伽經》之如來藏真心的教說，開示眾生心外無佛，以及須遠離善惡、淨穢等相對之概念，了知諸法性空，即上述如來藏與般若思想。在歷代禪師語錄中，常可見到相似的記載。另一方面，雖可將禪宗常用之真心、本心與境空心寂等觀念，一一還源至《楞伽經》等經典，但從禪宗標榜「不依經教」、「不立文字」而言，應不止於探究其思想來源而已。換言之，經典之教理只能作為一種工具，係指月之指，借由經教而見性成佛。同時，對於本心、無心等用語，也須從「第一義諦」之觀點來看待。希運之禪法，在這些方面都有很好的參考價值。

希運宣稱達摩「唯傳一心」、「諸佛與一切眾生，唯是一心」、

⁶⁰ 《景德傳燈錄》，卷6，頁104-105。

「心生種種法生，心滅種種法滅」等以觀，心顯然具有特別重要的地位。釋印順在〈禪宗是否真常唯心論〉一文中，認為禪宗確屬唯心論，即使有「心亦不可得」、「一心不生」、「無心」等語句，也不會改變其唯心論之立場。⁶¹依此看法，希運當然是唯心論者。但「真常唯心」與「般若空性」之間，並非相互排斥、不能並存的對立概念。換言之，主張真常唯心論者，其目標仍不礙般若智慧的體現。如《傳心法要》載：「般若為慧，此慧即無相本心也。」⁶²正是希運對般若與本心合一的理解。本心與無心之間，也是相互融通，不必看成本心就是不變的實體，是外道的我。

印順法師主張禪宗是唯心論者，是否認為背離佛教立場？該文對此沒有說明。一般之唯心論與佛教之諸法性空的觀點，有些差距，至少唯心論並未直接顯示性空的觀念。但如只因禪宗強調真心、本心作為迷悟的判準，而認禪宗將心視為實有，則恐不能成立。若由此謂禪宗是真常唯心論而背離佛教緣起性空，也難認合理。如本文所述，希運對本心的說明，並未將心視為自存不變的實體，般若空性的觀念仍然是本心與無心的內涵。就此而言，禪宗常用本心與無心，也只是一種方便法門，若能「直下無心」，也不必說「即心是佛」，乃至一切言語概念都屬多餘，更何況「真常唯心論」之稱呼。

近年來，關於禪宗之如來藏思想，日本學者有認為違背佛教本義，引起學界討論。⁶³希運也具有如來藏觀念，但並不將之視為

⁶¹ 釋印順，〈禪宗是否真常唯心論〉，《無諍之辯》（臺北：作者自行出版，1976年），頁171-174。

⁶² 《傳心法要》，《大正藏》冊48，頁381中。

⁶³ 參閱釋恆清，〈「批判佛教」駁議〉，《臺大哲學論評》第24期（2001年1月），頁1-46。龔隼，〈禪是佛教嗎？——“批判佛教”關於禪的觀念檢討〉，《禪史鉤沉》（北京：三聯書店，2006年），頁369-390。

不變之我，而是從般若空性之立場來詮解。如《傳心法要》載：「從前所有一切解處，盡須併卻令空，更無分別，即是空如來藏。」⁶⁴《宛陵錄》載：「悟法本空，喚作空如來藏。」、「如來藏本自空寂，並不停留一法。」⁶⁵其對「空如來藏」與「如來藏」的說明，均在於領會一切法空。按「空如來藏」一詞雖與《勝鬘經》相同，但意義有出入。《勝鬘經》云：「世尊！有二種如來藏空智：世尊，空如來藏，若離若脫若異一切煩惱藏；世尊，不空如來藏，過於恆沙不離不脫不異不思議佛法。」⁶⁶此處之「空如來藏」指如來藏雖為煩惱所纏，但不與煩惱合一或相應。由此而言，希運之「空如來藏」的涵義不同於《勝鬘經》此處之「空如來藏」。另《勝鬘經》云：「如來藏者，非我、非眾生、非命、非人。如來藏者，墮身見眾生，顛倒眾生，空亂意眾生，非其境界。」⁶⁷意為如來藏並非有一可執之常我，因此不是執取我見，以無常為常、以苦為樂、以無我為我、以不淨為淨之顛倒見，及不能正確了解空性的眾生所能把握。希運對如來藏或空如來藏的說明，則與此部分相同。

參照《楞伽經》卷二：

（佛告）大慧！我說如來藏，不同外道所說之我。……為斷愚夫畏無我句故，說離妄想無所有境界如來藏門。……開引計我諸外道故，說如來藏，令離不實成見妄想，入三

⁶⁴ 《傳心法要》，《大正藏》冊 48，頁 382 下。

⁶⁵ 《宛陵錄》，《大正藏》冊 48，頁 385 中、頁 386 下。

⁶⁶ 劉宋·求那跋陀羅譯，《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，《大正藏》冊 12，頁 221 下。入矢義高，《禪の語錄 8：傳心法要·宛陵錄》，謂希運之「空如來藏」與《勝鬘經》此處之「空如來藏」相同，頁 66-67，恐不確。

⁶⁷ 同前註，頁 222 中。另參閱釋印順，《勝鬘經講記》（臺北：正聞出版社，1981 年），頁 257-258。

解脫門境界。⁶⁸

經文中已明白指出如來藏不同於外道之我，為開引外道，在方便上使用如來藏，其實仍與無我相應。由此以觀，希運的理解是有所據的。又如前述，其說「心自無心」，「萬法唯心，心亦不可得，復何求哉！」符合般若無所得之立場。希運屢引用《金剛般若波羅蜜經》，強調不見有一法可得，則自不能同意有外道所說之我。這不僅是希運的看法，也是禪宗之基本觀念。

再則若忽視般若無所得的意旨，而過度強調如來藏或本覺思想，實際上就是禪宗所要破斥的作法。《傳心法要》載：

三乘教網，祇是應機之藥，隨宜所說，臨時施設，各各不同，但能了知，即不被惑。第一不得於一機一教邊守文作解，何以如此？實無有定法如來可說。我此宗門不論此事，但知息心即休，更不用思前慮後。⁶⁹

以上這一段話，正可用來將禪宗之本心、如來藏視為外道之我的回答。在希運看來，「息心即休」，只要無心，則一切妄想分別都消，自然見性成佛。三乘教理都是應病之藥，如來藏觀念亦是藥，不能執以為實有，而忽略了其目的仍在於空無所得的般若智慧。

禪宗常稱人人本有自性清淨心，只為客塵所覆，故不得見性。在表達上，具有如來藏、本覺的意味，但在修證目的上，並不以此等觀念為必要。如《金剛般若波羅蜜經》中之佛言：「知我說法，如筏喻者，法尚應捨，何況非法！」⁷⁰所有語言概念皆非實有，如

⁶⁸ 劉宋·求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》，《大正藏》冊 16，卷 2，頁 489 中。

⁶⁹ 《傳心法要》，《大正藏》冊 48，頁 382 下-頁 383 上。

⁷⁰ 《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，頁 749 中。

來藏、本覺思想亦復如是。上述引文中，希運亦以《金剛般若波羅蜜經》之「實無有定法如來可說」強調不可執持定法，其對空性之理解，至為明白。

希運對本心與無心的詮解，從經典來源以觀，不外如來藏與般若兩大系統。從禪宗實踐的立場而言，不必就文字用語一一將其拆解、還源，而只須如希運所說，直下就自心體認之。然在現代學術研究上，較可行的方法毋寧是從現存文獻中，綜合觀察希運的詮解，其時代背景為何？具有何種涵義？其間有無邏輯與思惟的一致性等問題，期能合理地了解其意義。要之，希運肯定心在禪宗教學上之地位，認為不可從經驗上之心理活動去認知本心，但本心也不離見聞覺知之作用。又主體之心與客體之真性、佛性是一致的，心性不異，而從主體心來把握性體之客觀義。無心之本體義與工夫義，更是希運的重要主張。

整體而言，希運的禪學仍延續前人的見解，所論雖非完全創新的觀念，但禪之本旨是在生命之提昇與解脫，並不在思想學說之創新。希運處於禪風鼎盛之際，然禪之本質已有流失之現象，如何保持正確之宗旨，可說是當時的重要課題。希運對本心與無心之詮解，具有豐富的內容，對了解禪宗之心體觀有重要的貢獻，至今仍有不可磨滅的地位。

引用書目

一、原典

姚秦·鳩摩羅什（譯）

1993 《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8。臺北：新文豐出版公司。

劉宋·求那跋陀羅（譯）

1993 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，《大正藏》冊 12。臺北：新文豐出版公司。

劉宋·求那跋陀羅（譯）

1993 《楞伽阿跋多羅寶經》，《大正藏》冊 16。臺北：新文豐出版公司。

唐·弘忍

1993 《最上乘論》，《大正藏》冊 48。臺北：新文豐出版公司。

唐·實叉難陀（譯）

1993 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10。臺北：新文豐出版公司。

唐·淨覺

1993 《楞伽師資記》，《大正藏》冊 85。臺北：新文豐出版公司。

唐·裴休（集）

1993 〈黃檗山斷際禪師傳心法要〉，《大正藏》冊 48。臺北：新文豐出版公司。

唐·裴休（述）

- 1993 〈禪源諸詮集都序敘〉，《大正藏》冊 48。臺北：新文豐出版公司
- 南唐·靜、筠二禪師（編）
- 1979 《祖堂集》。臺北：廣文書局影印高麗覆刻本。
- 宋·永明延壽
- 1993 《宗鏡錄》，《大正藏》冊 48。臺北：新文豐出版公司。
- 宋·道原
- 1981 《景德傳燈錄》。臺北：新文豐出版公司。
- 宋·頤藏主（編）
- 1994 《古尊宿語錄》，《續藏經》冊 118。臺北：新文豐出版公司。
- 元·宗寶（編）
- 1993 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》冊 48。臺北：新文豐出版公司。

二、專書

- 入矢義高 Iriya, Yositaka
- 1969 《禪の語錄 8：傳心法要・宛陵錄》。東京：筑摩書房。
- Zen no goroku 8: Denshinhōyō, Enryōroku. Tokyo: Chikuma shobō.*
- 冉雲華 Ran, Yun-hua
- 1995 《從印度佛教到中國佛教》。臺北：東大圖書公司。
- Cong yin du fo jiao dao zhong guo fo jiao. Taipei: Dong da tu shu gong si.*
- 1999 《永明延壽》。臺北：東大圖書公司。

Yong ming yan shou. Taipei: Dong da tu shu gong si.

宇井伯壽(校訂), 呂寶水(譯)Ui, Hakuju and Lü, Bao-shui, trans.

1967 《黃檗斷際禪師傳心法要》。臺北：臺灣商務印書館。

Ōbakudansai zenji Denshinhōyō. Tokyo: Iwanami shoten (1936)

杜繼文、魏道儒 Du, Ji-wen and Wei, Dao-ru

1995 《中國禪宗通史》。南京：江蘇古籍出版社。

Zhong guo chan zong tong shi. Nanjing: Jiang su gu ji chu ban she.

柳田聖山 Yanagida, Seizan

1969 《禪の語録 1：達摩の語録》。東京：筑摩書房。

Zen no goroku 1: Daruma no goroku. Tokyo: Chikuma shobō.

楊曾文 Yang, Zeng-wen.

1999 《唐五代禪宗史》。北京：中國社會科學出版社。

Tang Wu Dai Chan Zong Shi. Beijing: Zhongguo she hui ke xue chu ban she.

鈴木大拙(著), 劉大悲(譯)Suzuki, Daisetsu. Liu, Da-bei, trans.

1971 《禪與生活》。臺北：志文出版社。

Living by Zen. Tokyo : Sanseido Pub. Co(1949).

鈴木哲雄 Suzuki, Tetsuo

1985 《唐五代禪宗史》。東京：山喜房佛書林。

Tō godai Zenshū shi. Tokyo: Sankibō Busshorin.

葛兆光 Ge, Zhao-guang

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

Zhong guo chan si xiang shi cong liu shi ji dao jiu shi ji.

Beijing: Beijing da xue chu ban she.

- 劉澤亮 Liu, Ze -liang
1999 《黃檗禪哲學思想研究》。武漢：湖北人民出版社。
Huang bo chan zhe xue si xiang yan jiu. Wuhan: Hubei ren min chu ban she.
- 釋印順 Shi, Yin-shun
1976 《無諍之辯》。新竹：正聞出版社。
Wu zheng zhi bian. Xinzhu: Zheng wen chu ban she.
- 1981 《勝鬘經講記》。新竹：正聞出版社。
Sheng man jing jiang ji. Xinzhu: Zheng wen chu ban she.
- 釋聖嚴 Shi, Sheng-yan
1984 《禪的生活》。臺北：東初出版社。
Chan de sheng huo. Taipei: Dong chu chu ban she.
- 龔隽 Gong, Juan
2006 《禪史鉤沉》。北京：三聯書店。
Chan shi chen. Beijing: San lian shu dian.

三、論文

- 田中良昭 Ryōshō, Tanaka
2000 〈初期禪宗における絶觀、無心、無念の系譜〉，收於《三論教學と佛教諸思想：平井俊榮博士古稀記念論集》（東京：春秋社，2000年），頁387-409
"Shoki Zenshū ni okeru zekkan, mushin, munen no keifu", in *Sanron kyōgaku to bukyō shoshisō: Hirai Shunei hakushi kokki kinen ronshū*. Tokyo: Shunshūsha.
- 釋恆清 Shi, Heng-qing

2001 〈「批判佛教」駁議〉，《臺大哲學論評》第 24 期（2001 年 1 月），頁 1-46。

"Pi pan fo jiao bo yi". *Tai da zhe xue lun ping* (2001), pp. 1-46

Huangbo Xiyun's View of the Mind

Deng, Keh-ming

Abstract

Huangbo Xiyun (?-855) was a prominent Chan monk during the Tang dynasty. Although Xiyun did not actually say that "The Mind itself is the Buddha" and that "The Non-intentional (無心) is the Dao," these statements became catchphrases for his conception of Chan Buddhism. This paper will examine these two statements in order to disclose some aspects of Chan Buddhism during the Tang dynasty. Five topics will be discussed. The first concerns the doctrinal background of the statement that "The Mind itself is the Buddha." The second topic is how one recognizes that the Mind is originally pure in seeing mental activities during meditation. The third topic is Xiyun's argument that the noumenally pure Mind is the substratum for ordinary cognition. The fourth topic is Xiyun's simile that the Mind in its ontic state is equivalent to nature in its primordial state. The last topic traces the two catchphrases for Xiyun's Chan thought back to the two Indian doctrines of Tathāgatagarbha and Śūnyata. This paper suggests that these five topics can be the bases for more research into Chan Buddhism during the Tang dynasty.

Keywords: Huangbo Xiyun, Zen ,Mind, Non-mind, Tathāgatagarbha