

印順導師對禪宗的衡定

杜保瑞*

摘要：

印順導師有《中國禪宗史》大作一部，涉及對整個禪宗歷史與思想的詳細討論，另有《淨土與禪》書中有兩篇討論禪宗的文章，前後意旨一貫。本文之作，即是針對兩書中導師對禪宗思想的意見做整體性的反思。導師之禪學研究，可以說是具有針對性的，亦即是針對胡適之先生所寫的禪學研究觀點，進行反駁。胡適認為是神會建構了整個《壇經》的架構，且以慧能弘揚《金剛經》而與原來達摩祖師付法的《楞伽經》精神有別。導師的意見是，《金剛經》即是般若學經典，《楞伽經》和達摩的「二入四行」都是有般若思維的經典，且有《維摩詰經》的素材，且《金剛經》的般若學宗旨，一直貫串在道信以後的傳承，因此並非直到神會才突出《金剛經》的宗旨，以《金剛經》的簡潔及功德觀，自然是般若學的精神旨歸，因此並無《金剛經》和《楞伽經》宗旨轉換的問題。更重要的是，導師認為，禪宗後期確實形成中華禪風，但這是法融牛頭禪的遺續發展，其遺風仍留在曹溪門內，以石頭宗代表，但是，再接續的發展，許多不重儀軌體制的作風，就是道家之風，因此可以說是道家

* 台灣大學哲學系教授、大連理工大學海天學者

化了的禪宗，也就是中華禪的出現。依據這一條主軸的線索，本文之作，檢討了如來藏思想的衡定意見、心學性學別異的貞定、形上學與工夫論的不同進路、道家與中華禪的關涉等問題，有所認同亦有質疑之處。

關鍵詞：禪宗、印順、胡適、慧能、神會

The Evaluation to Zen-School by Master Yin Shun

Duh, Bau-ruei *

ABSTRACT:

Master Yin Shun has a book *The History of Zen School*, relates to detailed discussion of the history and thought of the whole Zen School. He also has another two paper involved with the discussion about the Zen School in another book *The Pure Land and Zen*. The theoretical opinion in these two works is coherent. In this work, the author will give a comprehensive reflection to Master Yin Shun's evaluation about Zen School in these two books. The purpose for Master Yin Shun to study Zen School is clear, which is aiming to counter Doctor Hu Shih's studying point about Zen School. Hu Shih take the position that the whole theoretical structure of Platform Sutra of Hui Neng was constructed by Master Shen Hui, and Hui Neng carry forward The Diamond Suture is different from The Lankavatara Sutra in its spirit inherited from Master Da Mo. Master Yin Shun's opinion is that: The Diamond Suture is belonging to Prajna series Suture, and The Lankavatara Suture and Master Da Mo's Two way and four method are both sutures in Prajna series and materials from The Vimalakirti Sutra. And he also thinks that the Prajna series doctrine in The Diamond Suture is continually been spread in the Zen School history from after the forth Master Dao Shin. It is not just by Master Shen Hui then The Diamond Suture been important. The simple character and the merit opinion of Diamond Suture

* Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University; Sea-sky Scholar, Dalian University of Technology

make it must be in the series of The Prajna Suture, therefore there will not have the thing that the history of the Zen school transforms its doctrine from The Diamond Suture to The Lankavatara Suture. More important is Master Yin Shun thinks that the later Zen School forms a Chinese characteristic Zen style, but this is the development of Master Fa Rong's Niu Tou Zen, and which is still kept in Master Hui Neng's Tso Xi Zen been represented by Shi Tou Zen. The later development in Shi Tou Zen exists lots of behaviors that is quite unrespect traditional Buddha's ritual, Master Yin Shun thinks that this is what Daoist style is and is therefore Daoist Zen then which is just Chinese Zen. According to this main clue, this paper review the opinion about the evaluation of Ru Lai Zang, the different between Xin Xue and Xing Xue, the diverse approach from metaphysis and Practical theory, the connection in Daoist philosophy and Chinese Zen. Some of those are confirmed but the other of those rejected.

Keywords: Zen School, Yin Shun, Hu Shih, Hui Neng, Shen Hui

一、前言

印順導師於《中國禪宗史》書中自述不是達摩曹溪兒孫，¹也沒有揣摩公案的興趣，但因胡適之作，故而有意探討禪宗思想。筆者以為，胡適以神會締造《壇經》之說，印順導師有所質疑，可以說，整部《中國禪宗史》就是導師和胡適的對辯，這其中涉及的問題包括：《楞伽經》的如來藏和阿賴耶識問題、《楞伽經》的性門還是心門的問題、禪宗的念佛意旨問題、道家對禪宗的影響、是法融而非神會決定了禪宗的走向。

導師談禪宗，又不只《中國禪宗史》一書，其實還有《淨土與禪》書的中兩章：〈宋譯楞伽與達摩禪〉、〈東山法門的念佛禪〉，²這兩章的觀念，應當是《中國禪宗史》的前導觀點。

本文之作，將先從《淨土與禪》的兩章討論起，再進入《中國禪宗史》觀點討論。此外，導師的討論，多在概念的同異分辨上討論，意旨固然，但若轉譯為哲學問題的研究進路，可以省下很多分辨的力氣，本文之作，筆者即嘗試如此示範。又，導師的研究，歷史的節目很多，筆者的關切不在此處，而在思想的問題，尤其是能以哲學問題意識研究的題材，故而本文略去歷史問題不談。

二、宋譯楞伽經與達摩禪

在《淨土與禪》的書中，印順導師強調四卷本的宋譯《楞伽經》，是與達摩禪精神最相近的《楞伽經》，一方面點出了譯者求那拔陀羅與

¹ 釋印順，《中國禪宗史》（台北：正聞出版社，1992年10月第八版），〈序〉頁8。

² 釋印順，《淨土與禪》（台北：正聞出版社，1992年2月修訂一版）。

達摩可能的師承關係，二方面重點在指出《楞伽經》的如來藏精神與唯識的阿賴耶思想之別異，關鍵在求那拔陀羅的譯經總是使用「如來藏藏識心」的概念，其「自性無垢、畢竟清淨」。³如來藏的清淨本性是修行論的依據，不談工夫則已，否則主體的淨性是必須要有的。就此而言，導師以「唯心的法門」，談《楞伽經》：

楞伽法門，一般看作唯心的法門。『楞伽經』到處宣說唯心所現。阿賴耶識的顯現一切，「如明鏡持諸色像」，「水流處藏識轉識浪生」。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。唯心論者，不但是玄奘的唯識系，就是菩提流支的地論系，真諦的攝論系，屬於無著世親的瑜伽學者，都不免著重於建立。而且特重於「依心立境」，「境無心有」的立場。所說的心，又正是虛妄分別的心識。這與『楞伽經』，尤其是宋譯『楞伽』，是不相應的。這不是說，『楞伽經』不說唯心所現，沒有安立心境，而是說意趣的，重心的不同。著重於唯心所現的安立，是外向的；到極端，徒重於事理的說明精嚴，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。⁴

講「依心立境」，談唯心所現，這是宇宙發生論的問題，這是原來唯識學的問題。至於談向內的意趣，這是工夫論問題，《楞伽經》所重的如來藏，就是讓工夫得以落實的保證。導師認為《楞伽經》的唯心重在向內，不在安立，而在自證聖智境界，安立就是宇宙論的問題，是談

³ 釋印順，《淨土與禪》，頁 167-170。

⁴ 釋印順，《淨土與禪》，頁 170。

現象的出現，同時是受苦的狀態，故而是迷染的。自證聖智境界是主體覺證的活動結果，所以是工夫論的。筆者以為，區分宇宙論的和工夫論的問題，就不必在《楞伽經》的唯心法門上去講是向內的還是對外安立。

再者，《楞伽經》的修行方法，導師說它不是以唯心為悟處，言下之意是它講真性、性淨、但後來的禪宗門下，講明心見性、自心是佛、即心即佛，便是走得「以唯心為悟處」了。⁵筆者以為，這樣的區分並不必要。講本體以性言，講主體以心言，講工夫，明心見性，既有心也有性。講「含生同一真性」、「性淨之理」是本體論問題，或存有論問題，⁶講同一性淨之理者是本體論問題，重點在性淨，講有此理者是存有論問題，重點在有此性。這都是如來藏思想的傳承結果。主體的根源有性淨之理，講淨是本體論，講性是存有論。講悟處，悟工夫，則主體在心，悟本體，則以性表達。因此禪宗愈來愈多的心佛觀念，只是就做工夫由主體說而已，說主體的心本自有佛性，由心而發即是成佛之道。因此，筆者不以為導師此說有澄清問題之效。

導師以楞伽立的是「如幻宗」，與三論的般若思想相近，這就是達摩的禪風，不似後來的如來藏禪，如來藏禪是過於唯心論了。⁷此說，筆者以為，過於割裂般若與如來藏的關係。染淨之分，莫不就是執與無執，

⁵ 釋印順，《淨土與禪》，頁 176。

⁶ 筆者以實踐哲學的解釋架構談中國儒釋道三家之學，有宇宙論、本體論、工夫論、境界論，其中本體論特指價值意識而言，儒之仁義禮知，道家無為逍遙，佛教般若智菩提心。至於存有論，是談概念範疇的思辨哲學，談道物理氣心性情等概念的定義及關係問題，既關涉形上學問題，亦關涉工夫論、境界論問題。參見：杜保瑞，《中國哲學方法論》（台北：臺灣商務印書館，2013年8月初版）

⁷ 釋印順，《淨土與禪》，頁 177。

般若無執，染污有執。如來藏識為淨性，說得不是般若而為何？重點是如來藏負擔阿賴耶識現化世間的功能角色，故而是唯心論甚至是絕對唯心論，但是，阿賴耶識也是唯心論也是絕對唯心論，兩者的差別在根本染淨問題上，但這是形上學問題，存有論問題，宇宙發生論問題，不是工夫論問題，一旦談及工夫論問題，必是淨性為主宰，就是般若思維為進路，因此，達摩所繼承的《楞伽經》，不論《楞伽經》的般若思想如何界定，楞伽也好、法華也好、華嚴也好、涅槃也好，只要是講工夫，莫不是以淨性為根本，以般若為進路，至於講存有論，講境界論，則非如來藏不可。導師之所以要如此強調如幻宗的般若性格，恐怕都與導師對後期禪風的界定有關，關鍵就是，後期禪風流入狂盪，乃受道家本體論影響，如來藏進路就易於與道家形上學合流，關於這樣的認定，筆者有意見，待疏理《中國禪宗史》時再申論。

三、東山法門的念佛禪

五祖弘忍開創的東山法門，導師認為北宗的禪風在形式上更接近「東山法門」的，⁸然而，也是透過念佛，至於念佛，便是淨心之義為主，導師言：

來參加傳授禪法的大會，只是為了成佛。念佛雖只是口裏稱名，卻是引心向佛。進一步，要坐禪了。佛是「覺」，是「心體離念」，也就是「湛然不動」的「淨心」。所以要大家從「淨心」下手用功。據北宗原意，不是要你執著一個「淨心」，所以先引『金剛經』句，一切相都不得取。一切相不取不著，就是淨心了。「看」，就是「觀」，用「淨心眼看」，上下，前後，四方，盡虛空看。依

⁸ 釋印順，《淨土與禪》，頁 185。

北宗的見解，我們的身心，是卷縮的，就是局限在小圈子裏。所以用盡一切處看的方便，從身心透出，直觀無邊無際，無障無礙。⁹

導師此說稍有辯義於《六祖壇經》批評北宗看心看淨之旨。就此義言，東山法門的特色自與淨土不同，同稱念佛，卻看淨心，即是以佛智清淨為己心主導，這種進路，筆者以為，宜與南宗精神有一合會，不必太在名相上區分，導師談南宗的念佛，其言：

六祖以「淨心」（六祖自己「淨神」良久，才說話），「念摩訶般若波羅蜜，教授弟子。念是口念的，六祖以念摩訶般若波羅蜜，代替了念佛。傳說四祖道信，在吉州城被圍困時，就勸大家「但念般若」（『續高僧傳』「道信傳」）。「念般若」，在達摩禪系統中，道信已在提倡了。然念般若，如不解不行，是沒有用的。真正的佛弟子，應該由念而解而實行的。上來五祖門下的念佛，並非稱念佛名以求往生淨土，主要是「佛」這個名詞，代表了修行目標。念佛是念念在心，深求佛的實義，也就是啟悟自己的覺性，自成佛道的。所以五祖門下所念的，是「一字佛」（『文殊說般若經』，作『一佛』）。在『壇經』中，不說佛而直指「般若」，如說：「菩提般若之智，世人本自有之。即緣心迷，不能自悟，須求大善知識示道見性」。¹⁰

佛性的內涵是般若，般若的意旨是空智，淨心以後念般若，念般若的狀態與念佛字的狀態是一樣的，北宗念佛字，南宗念摩訶般若波羅密多，筆者以為，內涵相同，沒有區別，但外相有異，實亦無異。

⁹ 釋印順，《淨土與禪》，頁 191。

¹⁰ 釋印順，《淨土與禪》，頁 200。

對於淨土的態度，導師強調南宗是重於自心淨土，而非彌陀淨土，其言：

六祖徹底發揮了自淨自作的自力說。對彌陀的悲願攝受，念佛往生——他力佛教的特殊意趣，顯然是不曾加以理會。從歷史看來，四祖、五祖、六祖，六祖弟子的時代（六二〇—七七〇），一貫的是從自己身心，去自悟自修，自成佛道。六祖對往生淨土的觀點，有以為是為了破執。這是主觀的解說，忽略了當時（一、二百年）的禪風。禪淨合修，這是後人的調和，不是禪宗的原始意義。¹¹

導師認為，禪淨本不相同，自有差異，同樣的淨土概念，禪宗發揮了自淨其心以為淨土的路線，並不單是為了破執，故而並非自始即於淨土同路。筆者以為，禪淨合流是事實，也是理論以及實務上皆可能的，但是，自淨身心以為淨土的禪宗老路，依然應該保持它在義理上的獨立性，肯定其價值。實際上，《維摩詰經》已是此義，已經主張菩薩心淨即佛土淨，所以筆者為文強調，《壇經》除了是《楞伽經》、《金剛經》的演化以外，還同時更多地是《維摩詰經》的運用。¹²因此，淨化自家身心之淨土的思路，必有其理論之實義及獨立之地位。

以下轉入《中國禪宗史》的討論。

四、中國禪宗史〈序〉

¹¹ 釋印順，《淨土與禪》頁 203。

¹² 參見：杜保瑞，〈六祖壇經的經典傳承與理論創作〉，發表於北京：「東亞佛教的宗派與地域傳統」學術研討會，北京大學佛學教育研究中心，2016 年 4 月 21。

討論禪史，導師認為應有「禪者的事蹟與傳承」和「禪法的方便施化與演變」，關於禪者的事蹟，導師認為多有編造，亦非關禪法的真諦，所以，「禪法的方便設施與演變，這應該是禪史的重要部分。」¹³雖然如此，在禪師史實的問題上，導師仍然不辭繁雜，用心比對考證並提出意見，不過，這一部分本文就不多做討論了。關於禪法，導師認為，這是自心實踐體會的，難以言說，言說都是方便，故而有種種異質，從而也形成了禪宗發展的歷史：

禪法的方便施設與演變，這應該是禪史的重要部分。佛法（禪）是什麼？……佛是發見了，體悟了，到達了究竟的解脫自在。為了普利大眾，所以方便攝化，使別人也能到達解脫的境地。從佛（祖）的自覺境地來說，是一切知識，語言文字所無能為力的。正如發見的古王宮殿，怎麼向人去說，即使別人承認那是事實，也並不等於親身經歷的故王宮觀。要證實，還得自己去一趟。在這點上，佛法（禪）不但不是考據所能考據的，也不是理論所能說明的。說禪理，談禪味，都一樣的不相干。然佛法不止是自心體驗（宗），怎麼說也說不了的，還是說了，表示了（教），佛法已成為現實（時空中）人間的佛法。指雖不是月亮，但確能引人去注意月亮，發見月亮。所以自心體驗的內容，儘管「說似一物即不中」，卻不妨表示出來。語言文字（正說的，反詰的，無義味話）也好，默不作聲也好，比手畫腳也好，都是用為引人入勝的敲門磚。體悟是屬於自證的，是「不由它教」，「不立文字」與「心傳」的。從引導的方便來說（「不立宗主，不開戶牖」，「一

¹³ 釋印順，《中國禪宗史》，〈序〉頁6。

法不立」，也還是接引學人的方便)，存在於人間，成為一時代，一地區，一宗一派的禪風。這是可尋可考，可以看出禪在發展中的歷史事實。¹⁴

這段話的重點是導師在強調禪法以實修為主，不在言談。禪法要實踐，其實儒釋道都是要實踐的，但實踐要有理論依據，故而有種種教法，筆者則是以「宇宙論、本體論、工夫論、境界論」結構這些實踐哲學的理論體系，至於禪宗，更是在實踐哲學中強調做工夫的這一塊的，然而做工夫必須有理論的依據，做工夫也會有入路方法的差異，理論依據在佛教哲學體系中，就禪宗以《楞伽經》、《金剛經》以為經典之典範而言，則是如來藏學，但是，般若與唯識依然是如來藏在本體論的般若智與宇宙論的唯識學兩塊基地，亦即，如來藏不離般若學與唯識學，一切本體工夫不離般若智，一切現象陳述不離唯識學，唯一不同的是，現象的根本不是無明染污，而是另有真如清淨門，如此則成佛可能性獲得保證，這便是如來藏思想的重大功能與理論貢獻。至於禪風，則是般若智的本體工夫操作時的法門方便，這就當然會有各家的不同。至於學術的進路，其實並不在於那些實踐，導師是出家和尚，自然是要實修的，但學術論文是研究義理的，有實修固然最好，沒有實修也不表示不能言說及研究，只要有理解，就可表意，重點在於理解。當然，理解而沒有實踐對於境界是無效的，不過，學術工作還是重點在於理解與陳述，無論如何，導師的《中國禪宗史》就是在做的學術工作，因此，理解後的言說才是最重要的。

〈序〉中最重要的是導師對禪史的衡定，那就是達摩禪、慧能禪都還是楞伽禪、如來藏禪，但是中國禪宗史的發展卻是牛頭禪的道家風範

¹⁴ 釋印順，《中國禪宗史》，〈序〉頁7。

沁入其中，沛然發育，成為主流，這個立場，幾乎就是這部《中國禪宗史》的根本寫作動力，¹⁵本書接下來許多的討論都聚焦於此，而這個立場是有導師許多的意見鋪陳的，後文討論，首先，就這個立場而言，導師言：

會昌以下的中國禪宗，是達摩禪的中國化，主要是老莊化，玄學化。慧能的簡易，直指當前一念本來解脫自在（「無住」），為達摩禪的中國化開闢了通路。完成這一傾向的，是洪州，特別是石頭門下。達摩門下的不重律制，不重經教，（不重他力），是禪者的一般傾向。「即心即佛」，「無修無證」，是大乘經的常談。荷澤下的「無住之知」，洪州下的「作用見性」，也還是印度禪者的方便。達摩禪一直保持其印度禪的特性，而終於中國化，主要是通過了，融攝了牛頭禪學。¹⁶

筆者向來反對禪學是中國化的佛教的說法，關鍵在於，風範形式的交流，不等於義理的混淆。但導師所說的中國化，就是禪修的作風和形式，但是理論上的交融，導師也有述說，後文再論，重點就是道家形上學的討論和佛學的混和，至於作風，說為道家，也沒甚麼好反對的，關鍵還是義理，以下的討論，就是要釐清導師究竟是在義理上說中國道家

¹⁵ 參見其言：「本書所著眼的，是從印度禪演化為中華禪。印度傳來的達摩禪，從達摩到慧能，方便雖不斷演化，而實質為一貫的如來（藏）禪。慧能門下，發展在江南的，逐漸的面目一新，成為中國禪，那是受到牛頭禪（也就是老莊化）的影響。在中國禪宗史中，牛頭禪有其不容忽視的特殊意義。我不是禪史，或佛教與中國文化關係的專究者，不想作充分具體的闡明。本書僅揭出其重要關鍵，奉獻於研究禪宗史的學者！」（釋印順，《中國禪宗史》，〈序〉頁10）

¹⁶ 釋印順，《中國禪宗史》，〈序〉頁9。

化還是在作風上說的道家化。又見：

老莊的「道以虛無為本」(玄學者如此說)，魏晉來深入人心。晉室南移，玄學也就以江東為重心。中國佛教的勃興，得力於『般若』空義，與當時的玄學，早已保持某種關係。佛法流行於中國，多少適應中國文化，原是應該的，也是免不了的。所以中國佛教，除印度傳來，有嚴密的理論與制度的，如戒律，毘曇，(真諦與玄奘的)唯識，都或多或少受到影響的。不過禪在中國，中國化得最徹底而已。牛頭禪的標幟，是「道本虛空」，「無心為道」。被稱為「東夏之達摩」的牛頭初祖法融，為江東的般若傳統——「本來無」，從攝山而茅山，從茅山而牛頭山，日漸光大的禪門。牛頭禪與江東玄學，非常的接近。牛頭宗的興起，是與「即心是佛」，「心淨成佛」，印度傳來(達摩下)的東山宗相對抗的。曹溪慧能門下，就有受其影響，而唱出「即心是佛」，「無心為道」的折中論調。「無情成佛」與「無情說法」，也逐漸侵入曹溪門下。曹溪下的(青原)石頭一系，與牛頭的關係最深，當初是被看作同一(泯絕無寄)宗風的。曹溪禪在江南(會昌以後，江南幾乎全屬石頭法系)，融攝了牛頭，牛頭禪不見了。曹溪禪融攝了牛頭，也就融攝老莊而成為——絕對訶毀(分別)知識，不用造作，也就是專重自利，輕視利他事行的中國禪宗。¹⁷

導師這一段的敘述意旨很明確了，他是斥責後期喝佛罵祖的禪風的，並且主張其重自利不是利他。但在理論建構及價值立場上，導師指出牛頭言道，是理論上的道家化，此點，筆者後文之討論將予釐清，重點是哲學基本問題的交融，概念的互用，而不能說是理論的合流。至於

¹⁷ 釋印順，《中國禪宗史》，〈序〉頁9。

價值立場上，後期禪風重自利不重利他事行，筆者以為，此說有待商榷，禪宗門下，大約無法接受，如何說是利他事行，不是一言可盡。當代倡導的人間佛教的理想，在過去的政治歷史背景下，本來就不易實施，這是需要外部環境的配合，至於個人修行的風格，是否可詮釋為重視利他還是不重視利他？這都需要個案解讀，非可簡單議論者。以下，將針對理論上牛頭宗的發展如何有道家化傾向，進行討論。此外，以牛頭定禪宗發展，就等於不重視以神會定禪宗發展的史觀，這點，正是印順導師與胡適先生最大的不同。不過，胡適神會之說重在《六祖壇經》的形成，而導師牛頭道家之說重在後期禪宗的發展，似乎也不必要一定是衝突的。不過導師強調金剛經與楞伽經都是般若學，以此反駁胡適依神會而言的別異。

五、二入四行的解讀

達摩「二入四行觀」的修行法門，過去，筆者以為是認識佛法的最最簡易直截版本，關鍵就是從因果業報輪迴觀說出的修行方法，「報冤行」本就是業力輪迴下的作法，但重在惡報，「若受苦時，當自念言我從往昔無數劫中棄本從末，流浪諸有，多起冤憎，違害無限。」，「隨緣行」文中涉及善報，「若得勝報榮譽等事，那是我過去宿因所感。」，一不報冤、一隨緣就破了惡業，也不枉費善業，實在是清楚至極，又加以「無所求行」免再造苦，再加上「稱法行」勇猛精進，則佛法最簡易清楚的修行方法就掌握到了，筆者並未注意到導師所說的三苦之對治，導師言：

從依言教的聞而思，到不依言教的思而修。「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；依大乘法說，就是（分證）成佛。然而，悟了還要行入——發行。前三行是「順物」，稱法行是「方便」，這都是從實際的事行去進修，而不是從心性去解說的。前三行是對「怨憎會」，「愛別離」，「求不得」苦的進修。修道者是人，是生活在人間的。無論是個人，是佛教，都要著重人與人的和諧，所以佛的律制，特別重視「息世譏嫌」。悟道者不是處身曠野，「靜觀萬物皆自得」——自得其樂就好了。人是生活在人間的，要本著自悟的境地，無怨憎，不嬌侈，不貪著，而做到自他無礙，皆大歡喜。這是「防護譏嫌」的「順物」，也就是不違世俗，恆順眾生，從克己中去利他的。稱法行是「方便」——以「無所得為方便」而行六度。行菩薩大行而無所行，攝化眾生而不取眾生相，「三輪體空」，從利他中銷融自己的妄想習氣。這樣的處世修行，才能真的自利、利他，才能莊嚴無上菩提。達摩從印度來，所傳的教授，精要簡明，充分顯出了印度大乘法門的真面目。¹⁸

導師說前三行是實際事行的進修，此確實然，正是「四行」本旨，但說不是從心性去解說的，筆者以為，這也是心性工夫，只不過更清楚具體地落實到生活事行而已。工夫沒有不是心在做的，只要不是空談心性，一旦落入理論述解，沒有不是心性本旨的工夫論，尤其是禪宗的法門。另外重要的是，導師明確地以「怨憎會」說「報冤行」，以「愛別離」說「隨緣行」，以「求不得」說「無所求行」，此一一對應之說，於「二入四行」文本，確實是有一一相應的文義。筆者亦甚為認同，導師可謂善慧解者。重點是，這些四行是不違世俗、恆順眾生的克己利他之行，這才是大乘菩薩道的精神，尤其是能從利他中削奪自己的妄念惡習，

¹⁸ 釋印順，《中國禪宗史》，頁 12。

導師認為這才是印度大乘法門的風範，這當然是就第四行稱法行之菩薩道精神主旨而說的。筆者以為，導師言下之意是以被他視為道家中國化的後期禪宗，不符合這樣的精神。此義，亦是導師對禪宗衡定的立場。

六、達摩楞伽與如來藏

禪宗是以《楞伽經》傳宗，此旨無可質疑，然而《楞伽經》有唯識學的知識，又有如來藏的立場，則如何定位宗旨？導師在《淨土與禪》書中即已強調，達摩禪是以求那跋陀羅的宋譯四卷本《楞伽經》傳法交付的，而跋陀的《楞伽經》是以如來藏精神為宗旨的。此處，印順導師即明確地指出，達摩就是跋陀的傳承，因此就是如來藏系統的禪風。其言：

跋陀是以如來藏唯心大乘為主，以聲聞經論為助的。這一風格，與流支、真諦、玄奘相同。但跋陀的時代早些；跋陀是南天竺的如來藏說，而流支、真諦、玄奘，重於北方的阿賴耶說。在佛教思想史上，這是大有區別的。¹⁹

又見：

達摩繼承跋陀，是本於『古禪訓』的：「求那跋陀羅禪師，以楞伽傳燈，起自南天竺國，名曰南宗，次傳菩提達摩禪師」。道宣的達摩「初達宋境」，也暗示了這一消息。但在中國禪宗的傳承中，跋陀三藏的地位，被遺忘了。這因為傳說達摩禪是「以心印心」，「不立文字」。²⁰

¹⁹ 釋印順，《中國禪宗史》，頁 17。

²⁰ 同上註。

據延壽所傳（應古有此說）：達摩所說，原是出於伏陀禪師的教誨。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。²¹

以上，導師認真地建立了達摩禪法與跋陀所譯《楞伽經》的關係，筆者完全尊重，這個系譜的重點就是對如來藏理論的重視，但如何衡定如來藏呢？導師有兩個說明，其一為方便說為有我如來藏，其二為我者即是如來藏。筆者以為，這兩個脈絡必須有其理論上的融貫。導師言：

如來藏法門，弘通於（由）東（而）南印度；阿賴耶緣起說，弘通於（由）西（而）北印度。各別的發展，而又結合起來的，是（『勝鬘經』開端）『楞伽經』的「如來藏藏識心」。但中國禪者，並不注意『楞伽經』的賴耶緣起說，而重視聖智自覺的如來藏性。²²

賴耶緣起說並未被如來藏廢除，《起信論》的一心二門就是明證，關鍵是一說現象的升起，一說主體的修證，也就是緣起與還滅的兩路。緣起以無明作用而起，還滅以清淨如來藏作為而有，但根本說，都是一心之作用，生命的根本還是清淨的本體，也就是毗盧遮那佛放光而有了世界，現象世界的一切是佛的自身活動，根本清淨，眾生亦最終成佛。就此而言，如來藏是方便說還是實我說？導師言：

佛的意思是：方便的說為如來藏，那是為了要攝化執我的外道。如不這麼說而說無我，就不能誘導他來歸向佛法。其實，如來藏是約「離妄想無所有境界」而方便說的。所以，應知是「無我」

²¹ 釋印順，《中國禪宗史》，頁 19。

²² 釋印順，《中國禪宗史》，頁 20。

的「如來之藏」。²³

如一切是無常的，無我的，那怎麼能成立生死相續？一切是無常無我，那也不可能有苦盡而證得涅槃的常樂？對諸行無常、諸法無我所引起的疑難，在佛教小乘、大乘中，極為普遍。對聽聞「無常、無我」而不能成立流轉與還滅的根機，佛就說如來藏。如來藏「能遍興造一切趣生」，就依之而有生死。「離無常過（如來藏是常住的），離於我論（如來藏是無我的），自性無垢，畢竟清淨」，所以離卻妄想塵勞，就能解脫常樂，這就是依之而有涅槃。²⁴

前文說是方便說為有我，以誘導外道，後文說依之而有涅槃，但仍然是無我的。但是，既是生死流轉與還滅涅槃的根本，說為無我豈當理哉。導師引文：

『大般涅槃經』卷七：「我者，即是如來藏義。一切眾生悉有佛性，即是我義。如是我義，從本已來，常為無量煩惱所覆，是故眾生不能得見」。²⁵

筆者以為，為免外道恐怖而說如來藏時，宗旨就是有我，要說成佛必然性而主張根本清淨時，就是有佛有我，還要強調無我如來藏只是回到原始佛教和阿賴耶識的脈絡，是對於妄想執著的自我的否定，此無明之我無其實在性，故而是無我。此為破執說。但是，理論上，流轉還滅都是有一恆常的主體才会有其事實，故而如來藏不能是無，如來藏是自我的「自性清淨心」，其實就是眾生的「佛性」，眾生因有此如來藏故必

²³ 釋印順，《中國禪宗史》，頁 22。

²⁴ 釋印順，《中國禪宗史》，頁 23。

²⁵ 釋印順，《中國禪宗史》，頁 24。

得成佛。成佛是無嗎？不可能。成佛是無我嗎？這就看怎麼說了。筆者以為，佛不能說無，說無我還可以，無我是無私我、染我，「常樂我淨」之我還是必須說的，這就是《涅槃經》義。原始佛教為離苦得樂而說現象之我是假我無我，外道驚恐，實際上，原始佛教的阿羅漢就是住動天地、飛行變化、不死不生的常有之我，已是有我，則成佛豈是無我？無我說完全是對治慾望所執為我的法門，不是論理的終竟。筆者以為，如來藏就是佛性真實之我，只為客塵蔽障，蔽障之我是無我的，但修行淨化之後的真實佛性我不能說是無我的，否則修甚麼？誰在修？但是，這是存有論進路說實有我，若是境界論進路，則再度說不要執著此一清淨有佛性之我仍是正確的，這就又是《金剛經》的「無相境界」以及「佛無所說」之意旨了。

導師在後文中又再度提到此義：

「佛性」，就是「我」，「如來藏」。如來藏原是為了「攝引計我諸外道故」而說的，形式上與外道的神我（常住不變，清淨自在，周遍，離相等）相近，所以『楞伽經』要加以抉擇，說是「無我如來之藏」。『涅槃經』解說為「如來藏即是我」，當然內容與外道不會完全相同，而到底易於混淆了。如來藏，我，佛性，不但是小乘，菩薩也不容易明見。²⁶

顯然，導師於此仍重無我如來藏義，只是筆者以為，要談佛性與成佛，有我如來藏是理論上較為圓滿的意旨。不必因其異於混淆外道梵我說，就不主張我者如來藏義。

七、道信與般若

²⁶ 釋印順，《中國禪宗史》，頁 383。

印順導師討論道信禪風，認為道信禪法有三項特色，其一、戒與禪合，其二、楞伽與般若合，其三、念佛與成佛合。其中戒與禪合是強調其有頭陀行，而念佛與成佛合就是禪宗與淨土有別的特徵。此處之討論，將著重於其強調《楞伽經》與般若思想的關聯。筆者以為，般若思想是佛學本體論的宗旨，不能有任一宗派的本體論不是般若，不能有任一宗派的本體工夫不是般若，只是進路紛紜，表象有異，因此，以其紛紜強調同義，看似復返實正疏離。導師云：

『楞伽』與『般若』合一：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。依道信的「入道安心要方便門」，可以徹底消除這一類誤會。²⁷

達摩禪從南朝而到北方，與般若法門原有風格上的共同。到了道信，遊學南方，更深受南方般若學的影響。在吉州時，早已教人誦念「摩訶般若波羅蜜」了。等到在雙峰開法，就將『楞伽經』的「諸佛心第一」，與『文殊說般若經』的「一行三昧」融合起來，制為『入道安心要方便門』，而成為『楞伽』與『般若』統一了的禪門。

換言之，『般若經』所說的空，有一類根性，是於空而悟解為不空的；這就是在一切不可得的寂滅中，直覺為不可思議的真性（或心性）。大乘佛教從性空而移入真常妙有，就是在這一意趣下演進的。達摩以『楞伽』印心，而有『般若』虛宗的風格；道信的

²⁷ 釋印順，《中國禪宗史》，頁55。

『楞伽』與『般若』相融合，都是悟解般若為即空的妙有，而不覺得與『楞伽』如來藏性有任何差別的。

依印順導師此說，近代學者以為《楞伽經》和《金剛經》的差異，便是楞伽禪和般若禪的差異，《金剛經》自是般若學的重要經典，導師認為，達摩禪自始即與般若法門有共同風格，到了道信，要人誦唸「摩訶般若波羅蜜」，後完成《入道安心要方便門》，依然是《楞伽經》與《般若經》的結合。《楞伽經》重如來藏觀念，是真常妙有的真常系，但大乘佛教本來就是由般若而進入真常，因此真常的《楞伽經》有般若學的風範，這便道信在禪法裏又再度印現。如此說來，即便是慧能以《金剛經》印心，依然是《楞伽經》原有的般若學素材，因此談不上對立有別。筆者以為，印順導師的這一段澄清，還是因為胡適的禪宗史觀的問題，前述《楞伽經》和《金剛經》的傳法之別，就是胡適的意見，導師的不同意見在於，《金剛經》就是般若學，《楞伽經》就有般若學，道信的《入道安心要方便門》中，就是般若工夫，故而《金剛經》與《楞伽經》不成別義。筆者以為，《金剛經》也是般若學這是毫無疑問的，但是《金剛經》就境界說，般若是本體價值意識，依般若做工夫達境界時是四無相境，是佛無所說，是佛無形相，以境界無相說得法證量是《金剛經》意旨，亦非無有先進於前此之般若學，且更與《維摩詰經》意旨接近。總之，種種禪宗史發展演變的觀念，都有義理理解的意見在其中，不是簡單的外表觀察，胡適的觀察見到經論的不同，印順導師的觀察重視義理的同異，因為《金剛經》就是般若學，而道信就重視般若學，所以弘忍慧能提出《金剛經》並不是溢流轉變，而是原來的家風。因此去說達摩《楞伽經》、慧能《金剛經》的轉化發展而定調禪宗的觀點，即不為印順導師所取了。

八、牛頭禪與道家

印順導師否定胡適所說的因神會唱說而定調慧能《金剛經》傳法，印順導師的作法是：《金剛經》就是般若學，而般若學既已在《楞伽經》中，亦是達摩禪一直以來的傳統。此外，所謂的「南宗」²⁸，胡適說是神會劃分南能北秀，而說南頓北漸，而建立的慧能南宗禪，而與神秀北宗禪鼎立。印順導師之意是，整個重般若的精神就是南宗精神，整個南北禪學的弘化也都是南宗精神，並非專為南能北秀而說的南宗禪，此說，筆者以為，此義亦是用於否定胡適之說。

此外，印順導師還看到了另外一個更大的要點，那就是，整個禪宗後來的發展，既不是《金剛經》的般若智慧，也不是神會將南宗禪弘陽光大，而是，禪學漸漸被具道家風格的牛頭禪質變，而變成道家禪了。此說，等於禪學中國化了。一直以來，禪學中國化的議題總是在學界發現，但總是哲學界的學者以為都是印度佛學原型的轉變，無所謂中國化。而歷史學界的學者總是說到各種中國化現象。此處，印順導師的處理是，後期禪風的理論來源就是道家的，這就有與哲學學者好好一辯的空間了。

導師認為，這是藉由具道家哲思的牛頭禪風逐漸沁入中國禪宗的結果，而無論達摩禪、慧能禪都還保持印度禪風的頭陀行、般若智、事行利他的精神，但到了中國化的道家禪以後，等於變質。

有關牛頭宗的發生發展變化消失以及攝入禪宗的歷史，本文就不多談，重點放在理論上的禪學道家化上。

首先，從義理上言：

²⁸ 釋印順，《中國禪宗史》，頁 89。

「空為道本」，「無心合道」，可作為牛頭禪的標幟，代表法融的禪學。「道」，在中國文化中，是一最重要的術語，為各家所共用。而老莊的形而上學，更以「道」為本（體），闡述現象界的原理，與人類應遵循的自然律。佛法傳到中國來，譯為中國文字，原是不能避免中國文字，像「道」（儘管含義不完全相合）那一類名詞的。²⁹

道做為存有範疇，是最高最抽象的哲學概念，中國哲學史上這一類的概念包括：道、氣、理、心、性、情、才、天、地、物等等，這些概念，都是以一統萬，它們都可能被使用在討論宇宙論、本體論、工夫論、境界論的各種哲學問題上，此外，不只儒道兩家使用這些概念，佛教一樣要用到，不只因為以中文談佛學，而是因為以哲學談佛學，以思想談佛學，以存有範疇談佛學。道概念的哲學化來自老子之功，道作為最高原理範疇，是老子的首先使用，之後，不論各家學派，只要是談到體系的最高原理，都是以道說之，雖然處理問題不同，立場觀點不同，但到概念的最高原理定位是沒有不同的。印順導師此處說佛教不免於使用到道這樣的中國字，關鍵就是，它本來就是在中文文字使用上，作為哲學討論的最高原理，佛學沒有最高原理則罷了，若有，必是道。

下面這段文字就涉及道概念在道家的哲學問題，和印順導師所認為的佛教哲學特質的討論：

佛法到魏晉而盛行，主要為法法本性空寂的大乘般若學。般若空義的闡揚，是與「以無為道本」的玄學相互呼應的。慧遠及羅什門下（如僧肇作「物不遷論」等），每引用老莊以說明佛法，有利於佛法的闡明，但也種下了佛道混淆的種子。般若是觀慧的實

²⁹ 釋印順，《中國禪宗史》，頁 118。

踐，是直從自身的現實出發，離執而悟入空性的，成菩薩行以趣入佛道的。空，從「因緣所生法」，極無自性去解入。緣有（幻有）即性空，也可說即事而真，但沒有說以性空為本源，從性空而生萬有的。這與「何晏王弼等，祖述老莊立論，以為天地萬物皆以無為本」（晉書王衍傳）；從無而生成萬化，從萬化本源的「道」（無）去闡明一切——形而上的玄學，是並不相同的。傳為僧肇所作『涅槃無名論』，不從修證契入的立場，說明涅槃的有餘與無餘，而從涅槃自身去說明有餘與無餘，多少有了形而上學的傾向。在南朝佛教的發展中，玄學或多或少的影響佛教，特別是在家佛學者。三論宗還大致保持了「佛法以因緣為大宗」的立場；天臺宗的「性具說」，多一層從上而下的玄學色彩。上面的陳述，只是想說明一點：『絕觀論』以「大道沖虛幽寂」開端，立「虛空為道本」，牛頭禪與南朝玄學的關係，是異常密切的。³⁰

就此處所說，其實就涉及到哲學基本問題的認識，並影響了印順導師的判斷，導師所說的實踐的般若觀慧，講得是佛教工夫論問題，所說的道家以無生有的道論思維，講得是形上學問題，宇宙發生論問題。導師認為牛頭宗受到道家的影響者就是形上學問題的描述方式，這其中，僧肇的《涅槃無名論》已有此種味道。筆者以為，若是所謂受了道家影響指得是佛教也談了形上學或宇宙發生論問題而用了道家詞彙的話，那麼筆者並不認同這是道家化了的禪宗，因為形上學問題佛教也是要有的，就以宇宙發生論來講，整個唯識學就是在面對這樣的問題，只是它以唯識為存有論立場，至於現象皆為意識變現，於是而論現象之種種之時，如何發生演變，成住壞空，此起彼滅，這些都是宇宙論問題，不須

³⁰ 釋印順，《中國禪宗史》，頁 119。

道家指點，佛教所論更為繁複。至於禪學，固然主講工夫論，但禪學就是佛學，佛學除了本體論講般若智，就是宇宙論講萬法唯識所變，般若與唯識都是禪學的背後資糧，丟不掉的。講般若工夫的禪宗之學，它的世界觀不能不是唯識變現的，並不是受到道家影響，而是佛學的理論內涵中本來就含具宇宙發生論、形上學的理論。若要為禪宗理論完整化，則這些部分就是必須全部出現的。就此而言，筆者不以為形上學化就是道家化。又見導師言：

「虛空為道本」：這裡的「虛空」，是（性）空、空性、空寂、寂滅的別名，如經說：「如來法身畢竟寂寞猶如虛空」。「道」，原是玄學的主題，是不落於名言、心思的。凡言說所及的，心思所及的一切相對（佛法中稱為「二」）法，都不等於道，道是超越一切而不可思議的。玄學說道「以無為本」，在佛法，應該說：「虛空為道本」。法融引玄學的「道」於佛法中，以道為佛法根本，契悟覺證的內容。³¹

此段文字中之所述，所見者仍是概念的共用，而不是義理的轉用，作為價值意識的本體之道概念範疇，當它在佛學義理中被使用時，它的價值意識就是般若智，而不是無為逍遙的道家價值觀，因此就此處所言，依然談不上禪宗道家化，或牛頭禪道家化。就理論內涵而言，導師又說：

無住，無著，無欲，無所執，無所得，無分別，這些都是佛法所常說的（小乘經也不例外）。佛法說因修得證：第一義不可安立，無修無證，無聖無凡，而世俗諦——緣起如幻（唯心者依心安立）中，一切都是成立的。所以佛法方便，是「不依世俗諦，不得第

³¹ 釋印順，《中國禪宗史》，頁 120。

一義」；「第一義皆因言說」；依言說得無言說，依分別入無分別，由觀慧而達境智並冥，由心境而達不能（心）不所（境）。這樣，才能理會「聞思修」在佛法中的必要意義。牛頭禪的「無心合道」，「無心用功」，是從道體來說的。以為道是超越於心物，非心境相對所能契合的。不能發現分別觀察的必要意義，不能以分別觀察為善巧方便，但見心識分別的執障，於是「無心合道」，「無心用功」——發展出一種無方便的方便。其實，這是受了莊子影響的。莊子說：玄珠（喻道體），知識與能力所不能得，卻為罔象所得。玄學化的牛頭禪，以「喪我忘情為修」。由此而來的，如『絕觀論』（第四五問答）說：「高臥放任，不作一個物，名為行道。不見一個物，名為見道。不知一個物，名為修道。不行一個物，名為行道」。發展所成的，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。³²

從這段文字中看來，導師談得還是從道體說工夫的牛頭禪是道家化、中國化的意思，筆者以為，般若是智慧，智慧就是道，佛性是本有，佛性就是道，這是道概念的用法，指得就是最高概念範疇，意思是最高價值意識，也是最高存在始源。佛學裡面也是必須要有的，而且就是有，而不是沒有，講安心跟講安心於道，講無心跟講無心於道，沒有任何不同，道就是任何一個學派的最高原理，不論佛法原理為何，以最高智慧

³² 釋印順，《中國禪宗史》，頁 127-128。

為修行心法的所對時，就是安心於道，甚至，就是盡心，就是即理，就是據於道。於是，導師所說的中華禪，就不應是從哲學理論上說道家理論立場匯入佛教禪宗，筆者並不認為可以成立。那麼導師所說的中華禪是甚麼呢？顯然指得是後期禪宗的喝佛罵祖、燒佛像、野狐禪等作風，但是，這在道家中也有存在嗎？在老子有這樣的嗎？在莊子有這樣的嗎？在列子有這樣的嗎？又或者，這在道教中有這樣的嗎？先不論喝佛罵祖是否不中佛法之理，儒家道家都有偽飾變形的行徑，但這是人病而非法病，儒道兩家之法有其理想，當然亦有其限制，但不能說有甚麼根本之病，只能說有人為之病。就此而言，喝佛罵祖是否佛法之病還是人為之病，此旨還有待商榷，不過，儒釋道門中都有狂盪虛偽之士、藏汗納垢之處，筆者以為，說為佛門中少數自己徒孫的墮落即是，以理論上說這是受到道家的影響之路，筆者以為不必如此，此說只能是不同學派之間的互相非議而已。然而，根本的重點是，這些家風，就不如佛旨了嗎？筆者並不打算如此認定，但也無法深入再談，畢竟導師並沒有明確指出何人、何語、何事、何行。

九、《金剛經》與慧能、神會和禪宗

印順導師前此建立了《楞伽經》就是有般若學思想在的修心工夫，主要就是反對《金剛經》改變了達摩禪的胡適之說。導師言：

達摩以『楞伽經』印心，而所傳的「二入四行」，含有『維摩』與『般若經』義。到道信，以「楞伽經諸佛心第一」，及『文殊說般若經一行三昧』，融合而制立「入道安心要方便」。在東山法門的弘傳中，又漸為『金剛般若波羅蜜經』及『大乘起信論』所替代。或者說達摩以四卷『楞伽』印心，慧能代以『金剛經』，

這是完全不符事實的。³³

上說意旨分明，關鍵就是，般若學是佛教修心工夫的所有宗派共同傳統，《金剛經》以其簡約而取代了《般若經》，並非真有傳承的改變。又見：

神會極力讚揚『金剛般若經』，改摩訶般若為金剛般若；在『神會語錄』中，自達摩到慧能，都是「依金剛經說如來知見」而傳法的。這可見專提『金剛般若經』的，不是慧能，是慧能的弟子神會。因此，似乎不妨說：『壇經』有關『金剛經』部分，是神會及其弟子所增附的。其實，禪者以『金剛般若經』代替『文殊說般若經』，並不是神會個人，而是禪宗，佛教界的共同趨向。³⁴

以下這段話是筆者最為認同的：「原則的說，一切般若部經典，意趣是終歸一致的。」³⁵因此導師斷言：

「離念與無念，在『起信論』原義，可能沒有太大的差別。神秀與慧能的禪門不同，不如說：神秀依生滅門，從始覺而向究竟；慧能依生滅門的心體本淨，直入心真如門。總之，『楞伽經』為『起信論』所代，『摩訶般若經』為『金剛般若經』所代，是神秀與慧能時代的共同趨勢。後來『楞嚴經』盛行，『楞伽經』再也沒有人注意了。如以為慧能（神會）以『金剛經』代替了『楞伽經』，那是根本錯誤的！」³⁶

³³ 釋印順，《中國禪宗史》，頁 158。

³⁴ 釋印順，《中國禪宗史》，頁 159。

³⁵ 釋印順，《中國禪宗史》，頁 160。

³⁶ 釋印順，《中國禪宗史》，頁 163。

筆者本來就主張，南頓北漸只是工夫論與境界論的區別，或說是工夫次第與境界工夫的區別，可以不去誇大差異。至於導師以生滅門、真如門說兩家，亦是一理。至於《金剛經》即是般若學，筆者完全同意。總之，印順導師此說，還是在反對胡適的禪學論斷意見。

十、結語

印順導師對禪宗的討論，直接是以胡適的意見為反駁的對象而盛言的。減少神會的影響力，統合《金剛經》與般若學，反對《金剛經》與《楞伽經》的歧異。在有我如來藏和無我如來藏思想上傾向重視無我如來藏，目的是守住般若心法的本色。對形上學抱持戒心，以為是道家的思路。對後期狂盪的禪風，表示不贊同，卻認為是牛頭禪風的影響。

筆者之見，對於《金剛經》與《楞伽經》應有的共識，完全接受，但不能說《壇經》沒有意旨的發展，特別是《維摩詰經》的破相智慧，是更易於與《金剛經》的無相境界結合的，但導師亦已言及，「二人四行」中就已有《維摩詰經》的色彩了。至於後期禪風是否不是佛家的，筆者以為，哲學問題及概念範疇的共用並不能決定禪宗已經道家化，但是道家術語的大量使用必然混淆哲學問題與理論立場，此舉筆者亦不認同。至於禪師若有背佛行誼，則不決定於其作風，通達者瀟灑，虛偽者狂盪，這就是對實踐者如何檢證的問題了。這個問題要從中國哲學的知識論下手，是個大題目。本文暫不展開。

印順導師歸南宗於達摩，又歸達摩於印度，那麼，可以說導師是印度佛學為重而中華佛學為輕嗎？筆者以為，導師是談學術，不是談道統，自覺繼承中華禪道統之心念故佳，自覺釐清佛學傳承的態度亦美。筆者不同意導師說後期禪宗道家化了的解說立場，自然也不同意說導師之學是印度化了而非中華禪的解說立場，從學術理論本身來討論印順導師的

禪宗史研究，他就是澄清了南宗禪往回溯源的傳統，但批判曹溪禪往下發展的風貌。

參考書目

一、專書

- 印順，《中國禪宗史》，台北：正聞出版社。1992年10月第八版。
印順，《淨土與禪》，台北：正聞出版社，1992年2月修訂一版。
杜保瑞，《中國哲學方法論》，台北：臺灣商務印書館，2013年8月初版。

二、論文

- 杜保瑞，〈六祖壇經的經典傳承與理論創作〉，發表於北京：「東亞佛教的宗派與地域傳統」學術研討會，北京大學佛學教育研究中心，2016年4月21日。

（責任編輯：溫致宜）

