

《正法眼藏·坐禪箴》所見宋代禪之 狀況及道元禪之特色*

陳陶

法鼓文理學院佛教學系博士生

摘要

本文通過考察道元《正法眼藏·坐禪箴》對於宋代兩種坐禪觀之批判及其對於中國禪宗祖師兩則問答的創造性詮釋，以及道元對幾種宋代坐禪箴／銘／儀之批判與對宏智正覺《坐禪箴》「道得」之認同，從中透視當時宋代禪之狀況以及道元禪之特色。

相對於以往之研究，本文有如下三個結論。一是闡明道元對於兩種坐禪觀批判的對象，分別為坐禪功夫虛浮之徒，以及臨濟禪餘流，並且從中看出道元禪法「只管打坐」、「修證一如」之特色。二是闡明道元所批判的三種坐禪箴／銘／儀，確實有「還源返本」、「息慮凝寂」之傾向，從中也可以看出無事禪以及基於本覺思想的「返本還源」修證觀在宋代依然興盛。三是將近代聖嚴法師對宏智正覺《坐禪箴》的解讀與道元之解讀進行比較，發現道元在解讀時融合其本人禪法之特色，如「現成」、「有時」等；並且通過道元與宏智《坐禪箴》文字表述之差異，闡明道元禪之特色。本文認為道元禪既有對宏智禪繼承的一面，也有道元禪本身之特色以及對中國禪某些傾向之批判。

* 收稿日期：2023.06.07，通過審查日期：2023.08.16。

關鍵詞：宋代禪、道元、宏智、《正法眼藏·坐禪箴》、無事禪

【目次】

- 一、前言
- 二、道元對兩種坐禪觀之批判及其坐禪觀之表達
 - （一）道元對藥山大師問答之解讀
 - （二）道元對兩種坐禪觀之批判
 - （三）道元對大寂禪師「坐禪作佛」之解讀
- 三、道元所批判的三種宋代坐禪箴／銘／儀
 - （一）杭州五雲和尚坐禪箴
 - （二）龍門佛眼遠禪師坐禪銘
 - （三）上封佛心才禪師坐禪儀
- 四、道元與宏智正覺《坐禪箴》
 - （一）聖嚴法師對《坐禪箴》之解讀
 - （二）道元對宏智正覺《坐禪箴》解讀之特色
 - （三）道元《坐禪箴》與宏智《坐禪箴》文字與思想上之差異
- 五、結論

一、前言

道元（1200-1253）是日本鎌倉時代著名禪師，將中國曹洞宗禪法引進日本，為日本曹洞宗始祖。「日本佛教思想之中，道元禪學的哲理最為深奧」¹，「是日本佛教史上最富哲理的思想家」²。道元研究的日文與西文文獻早已汗牛充棟³，然而，關於中文的研究文獻，如恆清法師 1999 年所言「中文方面有關道元的研究，除了傅偉勳於一九九六年出版的《道元》一書之外，幾近於零」⁴。之後，研究道元的專家何燕生以期刊論文的形式發表了幾篇關於道元研究的中文論文。

基於中日禪宗交流的視角研究道元禪師的思想，有利於我們了解道元禪師對中國禪的繼承及其日本發展的特色。而日本學者大多僅僅在日本佛教的脈絡中研究道元禪，涉及中國禪佛教之時，也主要是作為一背景說明或者主要為了凸顯道元禪之獨特。如柳田聖山（1922-2006）對於日本學界研究道元的現狀，有如下提示：

將道元的佛教重新放在一個新的立場中，也就是放在中國佛教或者中國禪宗史的大流之下，逐一重新閱讀《正法眼藏》和《廣錄》，我認為會發現其中包含了許多問題。然而，傳統上卻很少

1 傅偉勳，〈自序〉，《道元》，頁 1。

2 釋恆清，〈道元禪師的佛性思想〉，頁 210。

3 關於日文研究文獻，可參考熊本英人所編的《道元關係研究文獻年表·總目次》，道元思想大系 22（同朋舍，1995 年），其收集範圍涵蓋自 1877-1995 年出版的有關道元的書籍和論文集。關於西文研究文獻，可參考研究道元的西方重要學者 Steven Heine 2006 年的著作 *Did Dōgen Go to China? What He Wrote and When He Wrote It*（Oxford University Press, 2006）中對於西文文獻的介紹。

4 釋恆清，〈道元禪師的佛性思想〉，頁 210。

有人將道元置於中國佛教大流之下進行評價。⁵

何燕生也認為：

道元作為「入宋傳法沙門」，將中國禪思想傳到日本，他當然具有創新思想的特點，但前提仍是中國禪思想。因此，問題在於如何理解和詮釋，以及如何接受中國禪思想的精神。我認為正確地理解或評價道元的禪思想需要基於中國禪文獻來考察其歷史背景和脈絡。只有透過這樣的方式才能找到其獨特性。⁶

其實，道元引用了大量漢譯佛典以及中國禪宗祖師的語錄⁷，從道元在其著作中自稱「入宋傳法沙門」也可以看出中國禪對於道元的影響。在柳田聖山先生的呼籲下，日本學界也逐漸開始將道元禪置於中國禪佛教的脈絡來闡明道元禪的特色，如被譽為宋代禪宗研究第一人石井修道的《宋代禪宗史の研究——中国曹洞宗と道元禪》（大東出版社，1987年）、《道元禪の成立史的研究》（大蔵出版株式会社，1991年），以及何燕生的《道元と中国禪思想》（法蔵館，2000年）等。

本文即在中日禪宗交流的視角下，沿著前賢的研究成果，基於道元禪師所著之《正法眼藏·坐禪箴》，考察道元所見宋代禪之狀況以及道元禪之特色。

《正法眼藏·坐禪箴》⁸ 主要內容可科分如下：

5 柳田聖山，〈『正法眼藏』と公案〉，頁 27。引文原文為日文，筆者翻譯為中文。柳田氏此一觀點，筆者是通過何燕生《道元と中国禪思想》（頁 14）而得知，誌此致謝。

6 何燕生，《道元と中国禪思想》，頁 14-15。引文為筆者譯文。

7 可參考鏡島元隆，《道元禪師と引用經典・語録の研究》第五章〈出典引用一覽表〉，特別是「第二 道元禪師の引用語録一覽表」，頁 209-268。

8 關於道元《正法眼藏》，筆者所引用的是何燕生所譯的《正法眼藏》（宗教文化出版，2003年）。所引用的文段都一一核對日文原文，即何燕生中譯所依的水野彌穗子校註的《正法眼藏》（岩波書店，1994年）。引文如若

- (一) 對藥山大師問答之解讀
- (二) 批判兩種坐禪觀
- (三) 對大寂禪師問答之解讀
- (四) 批判宋代《坐禪箴》、《坐禪銘》等
- (五) 解讀宏智之《坐禪箴》
- (六) 道元自己的《坐禪箴》

基於以上的科分，本文第二節為「道元對兩種坐禪觀之批判及其坐禪觀之表達」，將對《正法眼藏·坐禪箴》以上科分的前三個部分進行解讀，闡明道元對於兩種坐禪觀批判的對象分別為坐禪功夫虛浮之徒與臨濟禪餘流，並且從中看出道元禪法「只管打坐」、「修證一如」之特色。第三節為「道元所批判的三種宋代坐禪箴／銘／儀」，將對《正法眼藏·坐禪箴》以上科分的第四個部分進行解讀，闡明道元所批判的三種坐禪箴／銘／儀，確實有「還源返本」、「息慮凝寂」之傾向，從中也可以看出無事禪以及基於本覺思想的「返本還源」修證觀在宋代依然興盛。第四節「道元與宏智正覺《坐禪箴》」，將對《正法眼藏·坐禪箴》以上科分的第五和第六部分進行解讀，闡明道元禪「現成」、「有時」之特色。

二、道元對兩種坐禪觀之批判及其坐禪觀之表達

(一) 道元對藥山大師問答之解讀

《正法眼藏·坐禪箴》開篇即提出藥山惟儼（751-834）的一則問答：

藥山弘道大師坐次，有僧問：「兀兀地思量個什麼？」

師云：「思量個不思量底。」

僧云：「不思量底如何思量？」

流暢可讀，均為何氏中譯之功；如若中譯有任何疏漏，則是筆者核對不精之責。

師云：「非思量。」⁹

這則問答最早出自《景德傳燈錄》卷十四「澧州藥山惟儼禪師」章。原文為：

師坐次，有僧問：「兀兀地思量什麼？」師曰：「思量箇不思量底。」曰：「不思量底如何思量？」師曰：「非思量。」¹⁰

鏡島元隆在《道元禪師と引用經典・語録の研究》中指出道元禪師對於古典的引用有「轉釋」、「更改」、「添加」、「省略」、「合糅」、「倒置」¹¹等方式；傅偉勳在《道元》一書中一再提出道元「創造性解讀」（甚至是「創造性誤讀」）的特色。因此，我們在考察道元禪師的引用時，應該注意兩個層面，一是道元禪師在引用時是否對於文句進行了某種形式的更改，二是道元禪師之解讀與原典意義是否一致。就以上道元引文而言，可以認為與《景德傳燈錄》文段的内容是完全一致的。

我們首先看看《景德傳燈錄》這段文應該如何解讀，再看看道元解讀之特色。

「兀兀」是如枯木般無知覺、無思慮之貌，既可以用於對愚癡人之貶斥，也可以用於無分別境界之形容。在此，應該是後者之意。如在《景德傳燈錄》卷六「百丈懷海」章有「兀兀如愚如聾相似，稍有親分」。¹²

「思量箇不思量底」，所謂「不思量底」，應該就是《景德傳燈

⁹ 何燕生譯，《正法眼藏》，頁 97。

¹⁰ 入矢義高監修，《景德伝灯録》冊 5，頁 283-284。注釋中還提出，這則問答也收於《宗門統要》卷 7、《聯燈會要》卷 19、道元《正法眼藏》坐禪箴、《真字正法眼藏三百則》卷上第二十九則、《永平廣錄》卷 5 及卷 7、《五燈會元》卷 5、《禪林類聚》卷 5 禪定類。

¹¹ 詳見鏡島元隆，《道元禪師と引用經典・語録の研究》，頁 33-62。

¹² 《景德傳燈錄》，CBETA, T51, no. 2076, p. 250b9-10。另外，關於「兀兀」的意涵，可參考土屋昌明、衣川賢次、小川隆，〈懶瓚和尚『樂道歌』攷——『祖堂集』研究會報告之三〉，頁 131。

錄》卷二十八中藥山所說的「我今為汝說遮箇語顯無語底，他那箇本來無耳目等貌」¹³。「不思量底」，就是「無語底」，也就是「他那箇本來無耳目等貌」的本來面目，所以「思量箇不思量底」就是思量本來面目。那麼，不思量底如何思量呢？通過「非思量」，即脫落思量分別。《文殊師利所說不思議佛境界經》卷一有：

時文殊師利菩薩復白佛言：「世尊！無為者是何境界？」

佛言：「童子！無為者非思量境界。」

文殊師利菩薩言：「世尊！非思量境界者是佛境界。何以故？非思量境界中無有文字。無文字故，無所辯說。無所辯說故，絕諸言論。絕諸言論者，是佛境界也。」¹⁴

可見，「非思量」是無文字、無辨說、絕言論的，是佛的境界。¹⁵

如此，我們用現代文來解釋這段文如下：

師坐次，有僧問：「如枯木般地思量什麼？」師曰：「思量本來面目。」曰：「本來面目如何思量？」師曰：「脫落思量分別，絕諸言論。」

接下來，我們看看道元是如何解釋的。道元說：

證取大師如是之道，須參學兀坐，須正傳兀坐！兀坐乃佛道所傳之參究也。兀兀地思量，雖非藥山一人，然藥山之道是其一也，謂「思量個非思量底」也。有思量之為皮肉骨髓者，有不思量之為皮肉骨髓者。¹⁶

道元以上解釋的有其獨特性，首先道元強調「兀坐乃佛道所傳之參究

¹³ 《景德傳燈錄》，CBETA, T51, no. 2076, p. 440b23-25。

¹⁴ 《文殊師利所說不思議佛境界經》，CBETA, T12, no. 340, p. 108a26-b3。

¹⁵ 以上對於《景德傳燈錄》文段的解釋，參考了入矢義高監修《景德伝灯録》的相關注釋。

¹⁶ 何燕生譯，《正法眼藏》，頁 97。

也」，但是，《景德傳燈錄》原來的重點並不在「兀坐」，雖然《景德傳燈錄》有「師坐次」以及「兀兀」兩個詞，然而這兩個詞是分開使用，並非強調「兀坐」，而只是強調「兀兀」。「師坐次」只是對於當時場景的一個描述。筆者認為道元強調「兀坐」的解釋與道元本人強調「只管打坐」有關，其實也是對於宋代禪林不重視坐禪的一種回應，這點將在下文詳說。另外，道元認為「有思量之為皮肉骨髓者，有不思量之為皮肉骨髓者」，《景德傳燈錄》原文較為突出「非思量」的一面，強調脫落思量分別，絕諸言論。在中國禪宗中，雖有「不立文字」以及「不離文字」兩種法流，但總體而言，中國禪宗祖師對於言語文字的重要性不十分強調，更重視「無言」「無念」的一面。¹⁷ 道元在此則強調有思量也是皮肉骨髓，不思量也是皮肉骨髓，與道元「有時」、「現成公案」思想有關，即當下（時，this moment）的一切（有，being）都是現成的（spontaneously appearing）。¹⁸ 可見，道元認為有思量也是皮肉骨髓（現成的），不思量也是皮肉骨髓（現成的），與原典中強調「非思量」的一面有所不同。

17 日本批判佛教認為禪宗屬於本覺思想，而本覺思想特徵之一就是貶斥語言。（參見袴谷憲昭，《本覺思想批判》，頁 9-10）

18 另外，傅偉勳對道元意圖的解讀如下：道元開頭便引用此一公案，旨在超越「思量」、「不思量」的相待對立，以「非思量」點出二者的相即不二性，藉以暗示「只管打坐，身心脫落」的坐禪真諦。並引用樽林皓堂在《道元禪研究》之說，將「思量」、「不思量」、「非思量」與《正法眼藏·現成公案》開頭的三段聯繫起來。最後總結說，道元借用「思量」、「不思量」、「非思量」的辯證吊詭性公案，想要表達的是「莫圖作佛」的行佛或不染污的修（即）證所彰顯出來的「只管打坐，身心脫落」之現成，這是道元所堅持的最上乘坐禪工夫，即是他所認為的正傳佛法。（詳見《道元》，頁 177-178）傅氏的解釋頗有哲學洞見，然並未特別分析原來問答的意涵與道元解釋的差異。

(二) 道元對兩種坐禪觀之批判

1. 對第一種坐禪觀之批判

道元在《坐禪箴》中批判了當時盛行的兩種坐禪觀。關於第一種坐禪觀，道元批判如下：

近年愚昧杜撰之徒曰：「功夫坐禪，得胸襟無事了，便是平穩地也。」此見解，尚不及小乘之學者，較人天乘亦劣也，爭奈稱學佛法之漢！現在大宋國，怎麼功夫之人多。祖道荒蕪，可悲矣！¹⁹

道元將這些人稱為「杜撰之徒」，他們的觀點是「功夫坐禪，得胸襟無事了，便是平穩地也」，道元批判這樣的見解比不上人天乘與小乘，而當時的大宋國，這樣做功夫的人非常多。我們如何理解這種坐禪觀呢？何燕生認為：

「杜撰之徒」，即道元對南宋禪林僧眾中的一些腐敗現象進行批判時所用的貶稱，意指那些在道元看來，不講修行，不學無術而胡說亂說的僧人。語出不詳。²⁰

何燕生認為杜撰之徒是「不講修行，不學無術而胡說亂說的僧人」，但是何氏找不到杜撰之徒及其見解的詳細「語出」。筆者認為，除了道元，還有不少宋代禪師以「杜撰」一詞來批判某些禪徒及其坐禪觀。將道元與其他宋代禪師的批判進行比較，則可以探究道元的「語出」，以及具體所批判的禪風。大慧宗杲（1089-1163）與道元的時代比較接近，而且在《大慧普覺禪師語錄》中多次使用「杜撰」²¹ 一詞來批判某些禪徒。以下舉

¹⁹ 何燕生譯，《正法眼藏》，頁 98。

²⁰ 何燕生譯，《正法眼藏》，頁 98，註 1。

²¹ 在大慧的語錄中，「杜撰」除了用於批判某些禪徒的見解外，還有其他不同的用法，既有表示一般的「虛構」之意，如「不是妙喜老漢杜撰底禪」（CBETA, T47, no. 1998A, p. 895c10-11）；也有表示「說明」之意，如「進

出大慧的三則批判。

今時有一種杜撰漢，自己脚跟下不實，只管教人攝心靜坐，坐教絕氣息，此輩名為真可憐愍。²²

近年已來禪道佛法衰弊之甚，有般杜撰長老，根本自無所悟，業識茫茫無本可據，無實頭伎倆，收攝學者，教一切人如渠相似，黑漆漆地緊閉却眼，喚作默而常照。²³

杜撰長老輩，教左右靜坐等作佛，豈非虛妄之本乎？²⁴

可見，道元對第一種坐禪觀之批判與大慧的批判有如下三個相似之處：第一，都使用「杜撰」一詞來指稱某些禪徒；第二，時間上，都是描述當時南宋普遍的衰弊禪風；第三，這種禪風，大慧的描述是「脚跟下不實」、「只管教人攝心靜坐」、「無實頭伎倆」、「黑漆漆地緊閉却眼」、「左右靜坐等作佛」，道元的描述是「得胸襟無事了，便是平穩地也」。從兩人的描述來看，相同點都是批判某種功夫不踏實，只是閉眼坐禪，就自以為平穩無事的禪風。

道元的主要著作名為《正法眼藏》，在道元之前，大慧宗杲已經有名為《正法眼藏》的著作；從道元著作的引用看來，也可以知道道元相當熟稔大慧的著作。因此，我們可以推測，道元所用的「杜撰之徒」以及所批判的「得胸襟無事了，便是平穩地也」此一坐禪的見解，必然與大慧的批判有所關連。有趣的是，大慧在批判中使用了「默而常照」、「靜坐等作佛」等詞，暗地指向某些默照之徒，但是道元的描述中，則看不到對於「默照」、「靜坐」的批判，這也許是因為道元畢竟傳承自曹洞宗，而且

云：『據學人見處，又且不然。』師云：『爾試杜撰看。』僧禮拜。師云：『只這禮拜，便是杜撰。』」（CBETA, T47, no. 1998A, p. 827c20-22）

²² 《大慧普覺禪師語錄》，CBETA, T47, no. 1998A, p. 924c13-15。

²³ 《大慧普覺禪師語錄》，CBETA, T47, no. 1998A, p. 925a23-27。

²⁴ 《大慧普覺禪師語錄》，CBETA, T47, no. 1998A, p. 926b15-16。

其禪觀的主要口號是「只管打坐」，因此避免以「默照」、「靜坐」對第一種坐禪觀進行批判。

2. 對第二種坐禪觀之批判

其次，道元批判的第二種坐禪觀是：

又有一類漢云：「坐禪辦道是初心晚學之要機，必非佛祖之行履。（言）：『行亦禪，坐亦禪，語默動靜體安然。』但莫拘於只今之功夫。」自稱臨濟餘流之輩，多此見解也。乃因佛法正命之疏傳，故恁麼道也。何是初心？孰非初心？初心安於何處？²⁵

道元在此批判臨濟餘流的坐禪觀，這些人認為「坐禪辦道是初心晚學之要機，必非佛祖之行履」，不必拘束於坐禪之功夫，認為真正的境界是「行亦禪，坐亦禪，語默動靜體安然」²⁶。通過前文的分析，我們可以知道，這樣的坐禪觀與道元本人所提倡的「只管打坐」、「修證一如」的坐禪觀是格格不入。道元的坐禪不僅僅是手段（修），同時也是目的（證），不僅僅是初心晚學之要機，也是佛法正命之要機，或者說，在道元看來，根本就不區分初心晚學與老修行，因為道元在《辦道話》中說：

佛法之中，修證是一等也。即今亦是證上之修故，初心之辦道即是本證之全體。是故教授修行之用心，謂於修之外不得更待有證，以是直指之本證故也。既修是證，證無際限；已是證而修，

²⁵ 何燕生譯，《正法眼藏》，頁 98。

²⁶ 此語出自永嘉玄覺的《證道歌》。（CBETA, T48, no. 2014, p. 396a10-11）有趣的是，道元在別處甚是讚許永嘉玄覺的禪風，例如：道元在論證無常即佛性時，引用了永嘉玄覺的「諸行無常一切空，即是如來大圓覺」（見何燕生譯，《正法眼藏》，頁 497-498）可見，道元所批判並非是永嘉玄覺本人，而是後來禪者對於永嘉玄覺的誤解、濫用。

修無起始。²⁷

道元認為「初心之辨道即是本證之全體」，「既修是證，證無際限；已是證而修，修無起始」。初心辨道就是本證之全體，修行是沒有起始的，證悟是沒有終點的。

（三）道元對大寂禪師「坐禪作佛」之解讀

南嶽大慧（即南嶽懷讓，677-744）禪師與江西大寂（即馬祖道一，709-788）禪師的問答在道元《正法眼藏·坐禪箴》中被道元的解釋所分割開，我們先將原來的問答歸攏起來，如下：

江西大寂禪師，因參學南嶽大慧禪師，密受心印以來，常坐禪焉。

南嶽有時行至大寂所，問：「大德，坐禪圖個什麼？」

江西云：「圖作佛。」

時南嶽取一磚於石上磨。大寂遂問曰：「師作什麼？」

南嶽曰：「磨作鏡。」

大寂曰：「磨磚豈得成鏡耶？」

南嶽曰：「坐禪豈得作佛耶？」

大寂云：「如何即是？」

南嶽曰：「如人駕車，車若不行，打車即是，打牛即是？」

大寂無對。

南嶽又示云：「汝學坐禪，為學作坐佛？」

南嶽云：「若學坐禪，禪非坐臥；若學做佛，佛非定相。汝若坐佛，即是殺佛。若執坐相，非達其理。」²⁸

這則問答最早出自於《景德傳燈錄》卷五「南嶽懷讓禪師」章：

²⁷ 何燕生譯，《正法眼藏》，頁9。

²⁸ 何燕生譯，《正法眼藏》，頁99-102。

開元中有沙門道一（即馬祖大師也）住傳法院常日坐禪。師知是法器。

往問曰：「大德坐禪圖什麼？」

一曰：「圖作佛。」

師乃取一磚，於彼庵前石上磨。一曰：「師作什麼？」

師曰：「磨作鏡。」

一曰：「磨磚豈得成鏡耶？」

〔師曰：〕「坐禪豈得成佛耶？」

一曰：「如何即是？」

師曰：「如人駕車不行。打車即是，打牛即是？」

一無對。師又曰：「汝學坐禪，為學坐佛？若學坐禪，禪非坐臥；若學坐佛，佛非定相。於無住法，不應取捨。汝若坐佛，即是殺佛。若執坐相，非達其理。」²⁹

從文字上，道元的引用並沒有改變文字的意涵。³⁰ 同樣地，我們先看《景德傳燈錄》這則問答的意涵。馬祖道一在坐禪，南嶽懷讓問：「坐禪希望得到什麼？」馬祖回答說：「希望成佛。」南嶽以磨磚不能成鏡的譬喻，反問道：「坐禪豈得成佛呢？」再舉出另外一個譬喻，有人在駕牛車，車不向前行進時，應該打車，還是應該打牛呢？最後南嶽的說明「若學坐禪，禪非坐臥；若學坐佛，佛非定相」，可以看出南嶽的坐禪觀與道元所批判的第二種坐禪觀似乎很類似，即「行亦禪，坐亦禪，語默動靜體安然」，南嶽也認為禪不一定在坐，所謂「若執坐相，非達其理」。傳偉勳也是如此解讀這則公案的原意：

²⁹ 《景德傳燈錄》，CBETA, T51, no. 2076, p. 240c18-28。

³⁰ 何燕生指出，道元所引述的「江西大寂禪師，因參學南嶽大慧禪師，密受心印以來，常坐禪焉」，並不符合原來公案的意義。原來公案是經過馬祖與南嶽的問答之後，馬祖才密受心印。在道元的引述中，似乎是道元已經參學南嶽大慧禪師，密受心印，才發生了這次問答。（見何燕生譯，《正法眼藏》，頁 99，註 1）但是，道元對問答具體內容的引述與《景德傳燈錄》並無本質的出入。

此則公案的旨意明白不過，南嶽借用磨磚不成鏡之喻，指出執著於坐禪、坐佛（之相）而意圖成佛的修行工夫終歸無益，有違無住（於任何定相、取捨等等分別之）法。³¹

這則問答所傳達的坐禪觀與道元「只管打坐」的坐禪觀似乎有所齟齬。傅偉勳指出創造的詮釋家道元對此問答有三點評論。

首先，道元贊同南嶽所說，不能假借坐禪功夫去刻意作佛、成佛，即否定了「圖作佛」，因為道元的坐禪觀是「修證一如」，坐禪既是手段，也是目的，並非在坐禪之外有一個成佛的目的。

其次，道元對「若執坐相，非達其理」進行了創造性的解讀，如上所述，這句話本來的意思是不要執著於坐禪的形式。道元解讀為：

謂「執坐相」者，即是捨坐相、觸坐相也。此道理者，謂既將坐佛，不得不執坐相也。以不得不執坐相故，設若執坐相之為玲瓏，然當「非達其理」也。恁麼之功夫，謂脫落身心。³²

道元解釋「執坐相」為「捨坐相、觸坐相」，根據何燕生的註，「捨」與「觸」，即棄捨與接觸，是兩個相反的行為，認為須「捨」而「觸」，即既不得執著於坐相，但又不得輕視坐相。³³ 傅偉勳解釋為「不被坐相綁縛而祇現成之為坐相本身的自覺」³⁴。道元所謂之「捨坐相」就是南嶽懷讓所說的不「執坐相」，然而，道元特別補充「觸坐相」一句，即不得輕視坐相，或者現成之為坐相本身。當然，南嶽懷讓所說的不「執坐相」，其本意應該也不是輕視坐相，否定打坐本身，而只是強調不應該執著坐相。從這個意義上講，道元也並非與南嶽有本質上的不同，只是道元為防後世禪者對南嶽懷讓所說的誤解，毋寧說，道元所批判的還是他在當時南宋禪林所見之狀況，即上述道元所批判的第二種坐禪觀，認為「坐禪辦道

31 傅偉勳，《道元》，頁 179。

32 何燕生譯，《正法眼藏》，頁 102。

33 何燕生譯，《正法眼藏》，頁 102，註 2。

34 傅偉勳，《道元》，頁 179。

是初心晚學之要機」而輕視坐禪。

最後，傅偉勳指出：

在第三面，如此正經地只管打坐，則如古鏡、明鏡等等一切鏡自然必然現成之於「磨磚」一般，一切（莫圖作佛的）行佛即是作佛、成佛的境界亦自然必然現成之於「坐禪、坐佛」無疑。³⁵

傅氏只是概述，分析不夠詳盡，我們似乎還看不出道元解釋的特色所在，其實，傅氏所指的是道元對於「磨磚」這個意象的解釋，在原來的問答中，明顯否定了「磨磚」作鏡，然而在道元的解釋中：

南嶽曰：「磨作鏡。」此道之意旨，須明究之！（言）磨作鏡者，必有道理，有現成之公案，不可為虛設。磚雖是磚，鏡雖是鏡，當知力究磚之道理，有許多榜樣也。古鏡也，明鏡也，皆應由磨磚而得作鏡。若不知諸鏡由磨磚而來，則無佛祖之道得，無佛祖之開口，不得見聞佛祖之出氣矣。³⁶

道元開頭就說「磨作鏡」之意旨應該要深究。道元認為「皆應由磨磚而得作鏡」，似乎又與南嶽原來所要表達的完全相反。道元這段的意涵不是十分明了，我們需要結合《正法眼藏》的〈現成公案〉卷、〈佛性〉卷等才能很好地解讀。以下，提出筆者的解讀。

我們知道，古代的銅鏡不是磨磚而成的，而是銅、錫等金屬混合，熔化之後澆入模具，凝固變冷後再經過打磨。從一般人的視角而言，磨磚不得成鏡，而銅、錫等金屬可以成鏡。就佛法而言，我們不是通過坐禪而成佛，而是因為內在佛性而成佛。看了南嶽懷讓的開示，我們很自然會有這樣的想法吧。然而，這種想法其實有將佛性實體化、作為成佛潛能的理解，而這正是道元在〈佛性〉卷所極力批判的，如道元說：

³⁵ 傅偉勳，《道元》，頁 179。

³⁶ 何燕生譯，《正法眼藏》，頁 100。

有一類人以為佛性有如草木之種子。法雨潤濕時，芽莖生長，枝葉花果茂盛，果實更孕懷種子。如此之見解，乃凡夫之情量也。設若如是見解，須當參究種子及花果皆為條條之赤心也。³⁷

將佛性作為種子（實體、潛能）的見解，道元認為是凡夫之情量。道元的佛性論可以稱為「修顯論」³⁸，即在修行的當下，佛性就顯露出來。這與道元「有時」、「現成公案」、「修證一如」等核心觀念都是一以貫之的。

我們再回到道元對於「磨磚作鏡」的解釋。道元肯認「磨磚作鏡」，筆者認為其用意是避免禪者產生「磨磚不能作鏡」，那麼「磨什麼才能作鏡」的這種思維，即關鍵不是「磨什麼」，而是「磨本身」。也就是道元所說的「磨作鏡者，必有道理，有現成之公案，不可為虛設」。重點是「磨作鏡」的「磨」，也是自然而然地在修行的當下現成為鏡，即禪者不圖作佛，只管打坐，在修行的當下就現成為佛。

以上我們分析了道元對藥山、大寂禪師問答的解讀，以及道元對於兩種坐禪觀的批判，可以看出當時的宋代禪林有一群坐禪功夫虛浮之徒，認為「得胸襟無事了，便是平穩」，以及臨濟餘流忽視坐禪辦道的傾向。這與道元禪師本身的修證觀，如「有時」、「現成公案」、「修證一如」等是相互對反的，因此道元極力批判這兩種坐禪觀。同時，正因為道元帶著這樣強烈的批判意識，因此道元對藥山、大寂禪師坐禪公案解讀時，就帶有明顯的創造性解讀（甚至誤讀），以強調不圖作佛的「只管打坐」，認為這正是佛佛祖祖的正傳佛法，正法眼藏。正如道元一再強調「嫡嫡相承者，唯此坐禪之宗旨也」，「佛祖必定單傳坐禪」，「保任一法，單傳

³⁷ 何燕生譯，《正法眼藏》，頁31。

³⁸ 松本史朗在《道元思想論》中認為道元的佛性論是「佛性顯在論」，道元在〈佛性〉卷中所批判的佛性論是「佛性內在論」。（頁1-76）筆者認為松本的觀點有所啟發，但也要需要調整。筆者將道元的佛性論定位為「佛性修顯論」，即道元的「佛性顯在論」並非認為佛性自然而然就顯在的，而是要通過修行而顯在的。關於道元的佛性論，筆者將有另外的論文專門論述，在此不及詳論。

坐禪」³⁹。

三、道元所批判的三種宋代坐禪箴／銘／儀

本節嘗試對道元所批判的三種宋代坐禪箴／儀／銘進行分析。道元認為除宏智正覺之外宋代所撰的坐禪箴／銘／儀之類的著作皆無可取之處，如道元所說：

古來至近代，有一兩位記坐禪銘之老宿，有一兩位撰坐禪儀之老宿，有一兩位撰坐禪箴之老宿。然則，坐禪銘者，皆無可取之處；坐禪儀者，亦尚昧於其行履。乃不知坐禪，非單傳坐禪之徒之所記也。《景德傳燈錄》中之《坐禪箴》及《嘉泰普燈錄》中之《坐禪銘》等也。⁴⁰

根據何燕生的說明：「《坐禪銘》，即以讚歎坐禪功德為主要內容的文章；《坐禪儀》，則坐禪之儀式、坐法；《坐禪箴》，即是對坐禪之訓誡，坐禪要義的闡述。」⁴¹ 在這三種坐禪類的著作中，道元唯一認可的是宏智正覺的《坐禪箴》，特別批判了《景德傳燈錄》中之《坐禪箴》及《嘉泰普燈錄》中之《坐禪銘》等。其實，關於坐禪之類的著作，在道元之前，除了宏智正覺的《坐禪箴》，較為著名的也只是杭州五雲志逢（910-986）⁴² 之坐禪箴（《景德傳燈錄》卷三十所收）、長蘆宗蹟（生卒年不詳）之坐禪儀（《勅修百丈清規》卷五所收）、佛心本才（生卒年不詳）之坐禪儀（《嘉泰普燈錄》卷三十所收）、佛眼清遠（1067-

³⁹ 何燕生譯，《正法眼藏》，頁 102-103。

⁴⁰ 何燕生譯，《正法眼藏》，頁 103-104。

⁴¹ 何燕生譯，《正法眼藏》，頁 103，注 4。

⁴² 陳垣《釋氏疑年錄》作 909-985 年（頁 192）。其實只是西曆年與農曆年之差異，因為五雲志逢「雍熙二年乙酉十一月忽示疾」，雍熙二年為 985 年，然而，雍熙二年十一月如若以西曆年計，是為 986 年 1 月 13 日。本文取西曆年，定為 910-986 年。

1120) 之坐禪銘（《嘉泰普燈錄》卷三十所收）等。道元在此所指出的，除了長蘆宗蹟之坐禪儀，其他三種皆在其批判之列。道元對其批判為：

可憫雖經歷十方叢林，以度過一生，然無一坐之功夫也；打坐既非汝，功夫則更不與自己相見！此非坐禪嫌己之身心，乃因不志真個功夫，倉猝迷醉之故也。彼等所集者，只是「還源返本」之樣子，徒勞「息慮凝寂」之經營也。不及觀、練、熏、修之階級，亦不及十地、等覺之見解，焉能單傳佛佛祖祖之坐禪！⁴³

可見，道元所批判的是「功夫則更不與自己相見」，坐禪修行功夫不夠切己⁴⁴，因為他們坐禪修行的方法是「還源返本」與「息慮凝寂」⁴⁵。這是基於「本覺」思想的修行觀，因為一切眾生本來覺悟，所要做的只是「還源返本」（還歸、返還到「本覺」），更為具體的方式就是「息慮凝寂」（停息妄念、不隨妄念而動）。

這三種宋代坐禪箴／銘／儀是否具有道元所批判的「還源返本」與「息慮凝寂」呢？以下進行具體分析。

⁴³ 何燕生譯，《正法眼藏》，頁 104。

⁴⁴ 「此非坐禪嫌己之身心」，其中的「嫌」，日文原文是「嫌う」，這個動詞的一般意思是「嫌棄」，「避開」等，在此的意涵不是很清楚，如果根據此處文脈以及道元禪師的坐禪觀，我們也許可以將「嫌う」理解為「脫落」，即「脫落身心」。

⁴⁵ 有趣的是，近代中國佛教思想家呂澂對「還源返本」、「息慮」也極力批判，如呂澂在〈試論中國佛學有關心性的基本思想〉中說：「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。」（頁 1417）以及《辯佛學根本問題》中說：「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。」（頁 173）

（一）杭州五雲和尚坐禪箴

道元所說「《景德傳燈錄》中之《坐禪箴》」顯然是《景德傳燈錄》卷三十所載的「杭州五雲和尚坐禪箴」。全箴如下：

坐不_レ拘身，禪非_レ涉境。拘必_レ乃疲，涉則_レ非靜。不_レ涉不_レ拘，真光_レ迥孤。六門齊應，萬行同敷。嗟爾初機，未達玄微。處沈隨掉，能所支離。不有權巧，胡為對治？驅策抑按，均調昏亂。息慮忘緣，乍同死漢。隨宜合開，靡專壁觀（達磨大師正付法眼外，委示初機修心之要，啟四門四行，匪專一也）。馳想頗多，安那鉢那（或掉舉猛利及昏住等，宜易觀修於數息，或出或入，不得交互）。沿流劍閣，無滯木鵝。如火得水，如病得醫。病瘳醫罷，火滅水傾。一念清淨，體寂常靈。是靈是寂，非靈非寂。是非迭生，犯過無極。前滅後興，還如步走。患乎不知，知則無咎。日由背夜，鏡奚照後？此則不然，圓明通透。照而不緣，寂而誰守？萬象瀛漚，太虛閃電。摧壞魔宮，衝倒佛殿。跛者得履，瞽者發見。法界塵寰，齊輪頓現。曠蕩郊廓，或坐或眠。既明方便，乃號金仙。吾雖強說，爰符聖言。聖言何也？要假重宣。不動不禪，是無生禪。

又云：若學諸三昧，是動非坐禪。心隨境界流，云何名為定？故知歷代祖，唯傳此一心。祖光既遠大，吾子幸堪任。聊述無言旨，乃曰《坐禪箴》。⁴⁶

杭州五雲和尚，即五雲志逢，《景德傳燈錄》卷二十六有「杭州五雲山華嚴道場志逢大師」章，對其傳記有詳細的說明。五雲志逢，餘杭人，出家於東山朗瞻院。天福中，抵天台山參德韶國師（891-972），得契悟，繼承其法眼宗法嗣。北宋初住持杭州五雲山華嚴院，故人稱五雲和尚。另外，因法眼文益禪師（885-958）大力舉揚，使得一貫呵佛罵祖、輕視經教之禪風大為轉變，禪林由此重視「古教」與坐禪，五雲和尚的《坐禪箴》即在此背景下而作。

⁴⁶ 《景德傳燈錄》，CBETA, T51, no. 2076, pp. 459c23-460a13。

此《坐禪箴》的大意是提倡坐禪，為何會受到道元禪師的批判呢？何燕生認為五雲和尚的《坐禪箴》對「息慮凝寂」的坐禪持以批判的態度，而且也找不到所謂「還源返本」之樣子。

〔五雲和尚的《坐禪箴》〕有「息慮忘緣、乍同死漢」，「照而不緣、寂而誰守」等字句，倒不如說對「息慮凝寂」的坐禪持以批判的態度。其中，還有如「坐不拘身，禪非涉境。拘必乃疲，涉則非靜。不涉不拘，真光迴孤」等觀點，強調不拘身、不涉境的「不涉不拘」的坐禪，似乎找不到所謂「還源返本」之樣子。⁴⁷

最後，何燕生認為道元對於五雲和尚《坐禪箴》的批判是不合理的，只能解釋為道元視宏智《坐禪箴》為一種絕對存在，基於對宏智的一種宗教信念。何氏認為道元對於宋代坐禪類著作的批判，基本上不是基於坐禪觀，或者正傳佛法，而是基於道元對宏智的宗教情感。

筆者不贊同何氏的觀點，這並不符合道元對正傳佛法的自信與堅持。道元「空手還鄉」，對於正傳佛法有超人的自信，他心中一直含蘊著正傳佛法，因此對於祖師語錄中稍有偏離道元所理解正傳佛法的某些文句，就或是通過創造詮釋對祖師語錄進行重新解讀，或者甚至不承許祖師言說的權威。⁴⁸ 道元對於文獻的解讀也許有偏差，但認為道元基於對宏智的宗教情感而評斷佛法，是絕無可能的。

⁴⁷ 何燕生，〈道元對宏智正覺的理解——中日曹洞宗交流的一個側面〉，頁 310。

⁴⁸ 關於後者，可以舉一個明顯的例子，道元在《正法眼藏·四禪比丘》卷中說：「西天二十八祖、七佛，何處見有談佛法但是見性而已？《六祖壇經》有見性之言，彼書是偽書也，非付法藏之書，非曹溪之言句，是佛祖之兒孫全不依用之書也！」（何燕生譯，《正法眼藏》，頁 682）因為道元批判「見性」之說（因為「見性」，有將「性」實體化的傾向，無論解為「佛性」還是「本性」），而《六祖壇經》有見性的說法，道元就認為《六祖壇經》是偽書，非付法藏之書，非曹溪之言句。道元維護其心目中正法的信念之強烈，可見一斑！

如果我們不採取何燕生的解釋，那麼，道元批判五雲和尚的《坐禪箴》，有何內在原因呢？因為道元沒有進行詳細的說明，我們只能根據道元的坐禪觀，將五雲和尚《坐禪箴》中的某些用語，作如下推測。

首先，五雲和尚《坐禪箴》開篇即對坐禪的「坐」進行定義，「坐不拘身，禪非涉境。拘必乃疲，涉則非靜。不涉不拘，真光迴孤」，可見，五雲和尚的「坐禪」強調了不拘於坐的一面，如前文道元所批判的臨濟餘流所認為的「坐禪辦道是初心晚學之要機，必非佛祖之行履」，有相同的意趣。這與道元所主張的「只管打坐」是不同的，儘管「只管打坐」真正意指的也不是拘於坐，但是在道元的表達中，總是強調坐禪的「坐」。另外，五雲和尚《坐禪箴》所說的「嗟爾初機，未達玄微」，與臨濟餘流所說的「坐禪辦道是初心晚學之要機」如出一轍。

其次，五雲和尚所批判「息慮忘緣，乍同死漢」是何意呢？緊接著五雲和尚說到「隨宜合開，靡專壁觀（達磨大師正付法眼外，委示初機修心之要，啟四門四行，匪專一也）」，五雲和尚所批判的是「專壁觀」，認為這只是達磨大師委示初機修心之要的一行，因此不應該「專壁觀」。「專壁觀」與道元所提倡的「只管打坐」的意涵是一致的，從文字上看，「專」與「只管」，「壁觀」與「打坐」對應。可見，五雲和尚所主張的「隨宜合開，靡專壁觀」與道元提倡的「只管打坐」又是相反的。

道元與五雲和尚在坐禪觀上更為重要的區別，在於坐禪的依據，五雲和尚《坐禪箴》中屢次說到「一念清淨，體寂常靈」，「圓明通透，照而不緣，寂而誰守」，這些用語中有「本覺」、「靈知」之意，而道元是反對傳統的「本覺」、「靈知」說的。如道元所批判的「還源返本」，所謂的「源」與「本」，就是實體性、創生性的「本覺」、「靈知」⁴⁹。亦即，五雲和尚之所以不強調坐禪，因為坐禪的依據在於本有的清淨、常靈之體，而形體上的坐禪只是一種方便，如五雲和尚說「既明方便，乃號金仙」。而道元則不承認有一既定的「本覺」、「靈知」之佛性，這是道元

⁴⁹ 關於道元對於「本覺」之批判，可參考山內舜雄，《道元禪と天台本覺法門》；袴谷憲昭，《本覺思想批判》；松本史朗，《道元思想論》等。關於道元對於「靈知」的批判，可參考石井修道，《道元禪の成立史的研究》第十章〈道元の靈性批判〉等。

與傳統佛教的佛性論的最大不同之處，如阿部正雄（1915-2006）在論述道元對傳統佛性論的批評所說：

〔傳統的〕佛性就被理解為一種客體，一種主體已經具備的可能性，被當成主體意欲實現的目標。在這種理解中，蘊含著主體與客體、可能性與現實性、內在與外在、現在與未來等的二重分化。結果導致對佛教基本觀點的嚴重誤解。傳統的佛性見解不僅體現不出為道元所證會的正法，而且實際上也違反了正法。⁵⁰

因此，基於道元對於佛性獨特的理解及其坐禪的經驗，他批判五雲和尚《坐禪箴》為「只是『還源返本』之樣子，徒勞『息慮凝寂』之經營」，是可以理解的。

（二）龍門佛眼遠禪師坐禪銘

道元所說《嘉泰普燈錄》中之《坐禪銘》，應該是指龍門佛眼遠禪師坐禪銘，出自《嘉泰普燈錄》卷三十，如下：

心光虛映，體絕偏圓。金波匝匝，動寂常禪。念起念滅，不用止絕。任運滔滔，何曾起滅。起滅寂滅，現大迦葉。坐臥經行，未嘗間歇。禪何不坐，坐何不禪。了得如是，始號坐禪。坐者何人，禪是何物。而欲坐之，用佛覓佛。佛不用覓，覓之轉失。坐不我觀，禪非外術。初心鬧亂，未免回換。所以多方，教渠靜觀。端坐收神，初則紛紜。久久恬淡，虛閑六門。六門稍歇，於中分別。分別纔生，已成起滅。起滅轉變，從自心現。還用自心，反觀一徧。一反不再，圓光頂戴。靈燄騰輝，心心無礙。橫該豎入，生死永息。一粒還丹，變金成汁。身心客塵，透漏無門。迷悟且說，逆順休論。細思昔日，冷坐尋覓。雖然不別，也大狼藉。剎那凡聖，無人能信。匝地忙忙，大須謹慎。如其不

⁵⁰ 阿部正雄，《禪與西方思想》，王雷泉、張汝倫譯，頁41。

知，端坐思惟。一日築著，伏惟伏惟。⁵¹

佛眼清遠禪師，屬臨濟宗楊岐派，五祖法演（?-1104）禪師法嗣，佛眼清遠與太平慧勲、圓悟克勤並稱為「法演下三佛」。《嘉泰普燈錄》卷十一有「舒州龍門佛眼清遠禪師」章。

何燕生認為此《坐禪銘》中的「坐臥經行，未嘗間歇。禪何不坐，坐何不禪。了得如是，始號坐禪」，強調了坐禪的必要性和一心一意的坐禪。同樣認為找不到道元所批判的「還源返本」之樣子，「息慮凝寂」之經營。⁵²

筆者認為此《坐禪銘》表現出中國佛教中常見的體用思想⁵³，體就是「心光虛映，體絕偏圓」；用就是「念起念滅，不用止絕」。因為心體是「體絕偏圓」，所以對於心體所起的用就「不用止絕」。筆者認為此《坐禪銘》「坐臥經行，未嘗間歇。禪何不坐，坐何不禪。了得如是，始號坐禪」應該要在此體用思想的脈絡下來理解。所謂的「體」，就是所批判「還源返本」中「源」或「本」，因為有一個實體性的本體（或者說為本源、本覺），因此在「坐臥經行，〔其心體〕未嘗間歇」，「了得如是，始號坐禪」，了知這樣的心體，才是坐禪。其實這樣想法類似於道元所批判的心常相滅論。我們將道元所撰述心常相滅的文段進行對比：

或言：「莫嘆生死，出離生死，有疾速之道，謂知心性常住之理也。其旨謂此身體者既有生，必被滅所遷，然此心性則無滅事。若能知我身中有不被生滅所遷之心性，是本來性故，此身即是假相也，死此生彼無定。心即常住，過去、未來、現在，無有變異。如是知者，稱脫離生死。凡知此旨者，從來之生生死死永絕，離此身時，即入性海。潮流於性海時，如諸佛如來，具玄妙

⁵¹ 《嘉泰普燈錄》，CBETA, X79, no. 1559, p. 483b10-24。

⁵² 見何燕生，〈道元對宏智正覺的理解——中日曹洞宗交流的一個側面〉，頁310。

⁵³ 關於體用思想的起源，可參考船山徹，《六朝隋唐仏教展開史》，第二章〈体用思想の始まり〉，頁39-59。

德相。今雖知之，因前世之妄業所造之身體故，不與諸聖相等。未知此旨者，當久回生死。是故，當速了知心性常住之旨。而只管閑坐，了卻一生，有何可待？」如是之言，誠契諸佛諸祖之道乎？如何？⁵⁴

心常相滅論，意指心性 is 常住不變的，是本來性；身體是生滅變遷的，是假相。若要出離生死，關鍵在於「知心性常住之理」、「了知心性常住之旨」，如果不知道，「只管閑坐，了卻一生，有何可待」。

佛眼清遠禪師的《坐禪銘》，既然稱為《坐禪銘》，當然是要敘述坐禪的相關事項，我們不能因為其中提及坐禪，或者重視坐禪，就認為道元禪師必然會贊成其中的思想。其《坐禪銘》，雖然也強調坐禪，然而確實是立足於本覺的坐禪觀，道元所批判的「還源返本」之樣子，「息慮凝寂」之經營，意即在此。

（三）上封佛心才禪師坐禪儀

在《嘉泰普燈錄》卷三十中還有「上封佛心才禪師坐禪儀」，道元禪師所批判的《嘉泰普燈錄》中之《坐禪銘》等，其中應該也包括此《坐禪儀》⁵⁵。全文如下：

夫坐禪者，端心正意，潔己虛心，疊足加趺，收視反聽。惺惺不昧，沈掉永離，縱憶事來，盡情拋棄。向靜定處，正念諦觀，知坐是心，及返照是心，知有無中邊內外者心也。此心虛而知，寂而照，圓明了了，不墮斷常，靈覺昭昭，揀非虛妄。今見學家，力坐不悟者，病由依計，情附偏邪，迷背正因，枉隨止作，不悟之失，其在斯焉。若也斂澄一念，密契無生，智鑑廓然，心華頓發，無邊計執，直下消磨，積劫不明，一時豁現。如忘忽記，如

⁵⁴ 何燕生譯，《正法眼藏》，頁 10-11。

⁵⁵ 何燕生也認為這篇「上封佛心才禪師坐禪儀」似乎也應該在其批判對象之列。見何燕生，〈道元對宏智正覺的理解——中日曹洞宗交流的一個側面〉，頁 311。

病頓瘳。內生歡喜心，自知當作佛，即知自心外無別佛，然後順悟增修，因修而證，證悟之源，是三無別，名為一解一行三昧，亦云無功用道，便能轉物，不離根塵，信手拈來，互分主伴。乾坤眼淨，今古更陳，覲體神機，自然符契。所以維摩詰曰：「不起寂滅定而現諸威儀，是為宴坐也」。然當知水澄月現，鏡淨光全。學道之人，坐禪為要。苟不爾者，脩途輪轉，汨沒四生，酸鼻痛心，難以自默。聊書大概，助發真源，果不廢修，即同參契。⁵⁶

佛心本才禪師，《嘉泰普燈錄》卷十有傳，生卒年不詳，僅知於宋紹興年間（1131-1162）中卒。屬臨濟宗黃龍派，為靈源惟清禪師（卒於1117）法嗣。

何燕生認為此《坐禪儀》的「向靜定處，正念諦觀，知坐是心，及返照是心，知有無中邊內外者心也。此心虛而知，寂而照，圓明了了，不墮斷常，靈覺昭昭，揀非虛妄」也許就是道元所批判的「還源返本」。但是何氏還是困惑於此《坐禪儀》也提及「學道之人，坐禪為要」，強調了坐禪的必要性，而且也找不到道元所批判的「息慮凝寂」。⁵⁷

筆者認為此佛心本才禪師的《坐禪儀》與佛眼清遠禪師的《坐禪銘》是極為類似的作品，都是蘊含著體用思想，有明顯的「還源返本」的傾向，如「知坐是心，及返照是心」，「靈覺昭昭」等用語。「還源返本」是在本覺思想下修行的大方向，而更為具體的功夫則是「息慮凝寂」，即《坐禪儀》所說的「若也斂澄一念，密契無生，智鑑廓然，心華頓發，無邊計執，直下消磨，積劫不明，一時豁現」。因為心性本來是覺的，因此，只需要「斂澄一念，密契無生」，本來的「智鑑〔就會〕廓然，心華〔就會〕頓發」。

綜上所述，道元對於三種宋代坐禪類著作的批判，認為那些只是「還源返本」之樣子，徒勞「息慮凝寂」之經營，我們可以通過文脈的梳

⁵⁶ 《嘉泰普燈錄》，CBETA, X79, no. 1559, p. 485a24-b17。

⁵⁷ 何燕生，〈道元對宏智正覺的理解——中日曹洞宗交流的一個側面〉，頁311。

理以及道元坐禪觀的整體觀照下得以理解。

四、道元與宏智正覺《坐禪箴》

道元對於宏智正覺有著極高的評價，在道元心中，宏智是「古佛」般的存在，能被道元稱為「古佛」的，不過寥寥數位，其中要數道元之師天童如淨以及宏智正覺最為突出。通過鏡島元隆（1912-2001）的《道元禪師と引用經典・語録の研究》，我們可以知道道元引用宏智正覺的語錄最多。在《正法眼藏・坐禪箴》中，道元認為唯一「道得」的《坐禪箴》就是宏智正覺的，對宏智正覺給予了極高的讚譽。

《坐禪箴》者，唯大宋國慶元府太白名山天童景德寺宏智禪師正覺和尚所撰者即是佛祖（之所撰）也，即是《坐禪箴》也，道得是也。一人光明於法界之表裡，是古今佛祖中之佛祖也。前佛後佛，皆由此《坐禪箴》而箴；今祖古祖，皆由此《坐禪箴》而現成。⁵⁸

宏智正覺是丹霞子淳（1064-1117）之法嗣，曹洞宗人，開創了宋代禪法兩大主流中的默照禪。所撰之《坐禪箴》，收於《宏智禪師廣錄》卷八。全文如下：

佛佛要機，祖祖機要，不觸事而知，不對緣而照。
不觸事而知，其知自微；不對緣而照，其照自妙。
其知自微，曾無分別之思；其照自妙，曾無毫忽之兆。
曾無分別之思，其知無偶而奇；曾無毫忽之兆，其照無取而了。
水清徹底兮，魚行遲遲；空闊莫涯兮，鳥飛杳杳。⁵⁹

此《坐禪箴》僅僅九十八字，卻以巧妙地組合隔句對，自「默照禪」之立

⁵⁸ 何燕生譯，《正法眼藏》，頁104。

⁵⁹ 《宏智禪師廣錄》，CBETA, T48, no. 2001, p. 98a29-b5。

場訓誡禪者，為無數坐禪儀、坐禪銘或坐禪箴中之最著者。

以下，筆者希望考察道元對宏智正覺《坐禪箴》解讀之特色，首先參考聖嚴法師（1930-2009）對《坐禪箴》的解讀，作為一種基本的解釋方式，然後看看道元禪師的創造性詮釋，並對於道元《坐禪箴》與宏智《坐禪箴》文字與思想上之差異作出說明。

（一）聖嚴法師對《坐禪箴》之解讀

聖嚴法師在《聖嚴法師教默照禪》一書中對《坐禪箴》有過解釋，筆者將聖嚴法師的解釋總結為以下兩點。

首先，聖嚴法師提出並重視「心性」（或者佛性）此一概念，此「心性」可謂是「默照」成立之基礎以及趨向之目的。如在解釋「佛佛要機，祖祖機要」時，說：

佛佛是指三世諸佛，過去、現在、未來，還有十方的佛，它的根本點就是明心見性的清淨心；清淨的本心和涅槃的妙性，佛與佛之間，彼此心、性相通，這叫要機。⁶⁰

佛佛之間的要機就是明心見性的「心」、「性」，即「清淨心」、「本心」或者「妙性」。

在解釋「不觸事而知，其知自微」時，說：

因此，當心沒有主觀的自我時，才能接觸到佛性。從現象的表面是看不到佛性的，對現象不起執著分別後就看到佛性，也就能看到清淨的本心和涅槃的妙性，這就是微。⁶¹

此處明顯提及「本心」或者「妙性」也就是「佛性」。

其次，聖嚴法師在解釋默照時，強調清清楚楚而又「無分別」，這是從功夫方法而言。如在解釋「不對緣而照，其照自妙」時，說：

⁶⁰ 釋聖嚴，《聖嚴法師教默照禪》，頁 228。

⁶¹ 釋聖嚴，《聖嚴法師教默照禪》，頁 230。

「不對緣」是指默，下面一句是照的功能微妙。默時不接觸事，知道得更多，照時不對著任何事物攀緣，照得更透徹，悟境也更深。⁶²

默就是不觸事而知，照就是不對任何事物的攀緣，這樣的「默照」可以觀照得更廣更透徹，悟境也更深。

在解釋「其知自微，曾無分別之思」時，說：

這是講的默照的功能，因為沒有一點分別的念頭，才能將佛性體驗得那麼清楚，雖然在照時，佛性是如此透徹、如此微妙。⁶³

默照具有將佛性開顯出來的作用。

綜上，可見聖嚴法師在解讀《坐禪箴》時，預設了佛性的存在，而默照是開顯佛性的方法。這樣的解釋應該就是宏智《坐禪箴》最為基礎的意涵。

（二）道元對宏智正覺《坐禪箴》解讀之特色

相對於聖嚴法師對宏智正覺《坐禪箴》之解讀，道元之解讀有如下兩個特色。

首先，道元在解讀全文時，都沒有使用「佛性」、「心性」之類的語詞，所使用的是「現成」與「坐禪」，如道元在解釋「佛佛要機」時，說：

其「要機」現成，即是坐禪也。⁶⁴

相對於聖嚴法師將「要機」解釋為佛性，心性；道元將「要機」解釋為現成、坐禪。

在解釋「其知自微，曾無分別」時，說：

⁶² 釋聖嚴，《聖嚴法師教默照禪》，頁 230。

⁶³ 釋聖嚴，《聖嚴法師教默照禪》，頁 231。

⁶⁴ 何燕生譯，《正法眼藏》，頁 105。

已曾分別之為佛佛，已定現成而來也。「曾無」者，已曾也；已曾者，現成也。⁶⁵

道元認為不論是「分別」，或者「無分別」都是現成；不論是「曾無」，還是「已曾」，也都是現成。

其次，道元不強調「無分別」，而是強調不論是「分別」，或者「無分別」都是現成；或者二元對立的任何一方都是現成。如在解釋「不觸事而知」的「不觸事」，聖嚴法師解釋為「心沒有主觀的自我」、「對現象不起執著分別」，道元則解釋為：

云其「不觸事」者，即明頭來明頭打，暗頭來暗頭打也。坐破娘生皮也。⁶⁶

道元所說的「明頭來明頭打，暗頭來暗頭打」，應該出自《景德傳燈錄》卷十的「鎮州普化和尚」傳。

振一鐸云：「明頭來也打，暗頭來也打。」一日臨濟令僧捉住云：「不明不暗時如何？」答云：「來日大悲院裏有齋。」凡見人無高下，皆振鐸一聲，時號普化和尚。⁶⁷

何燕生將「明頭來明頭打，暗頭來暗頭打」解釋為明來明去，暗來暗去，一切事物還其原貌，還其原處。⁶⁸ 關於「坐破娘生皮」，水野彌穗子（1921-2010）解釋為達到自己真面目的意思。⁶⁹ 筆者同意兩位學者的解釋。因此，道元對於「不觸事」，不是強調「不起執著分別」，而是強調事物的本來面目，即現成。

⁶⁵ 何燕生譯，《正法眼藏》，頁 106。

⁶⁶ 何燕生譯，《正法眼藏》，頁 105-106。

⁶⁷ 《景德傳燈錄》，CBETA, T51, no. 2076, p. 280b14-17。

⁶⁸ 何燕生譯，《正法眼藏》，頁 106，註 1。

⁶⁹ 水野彌穗子校註，《正法眼藏》（一），頁 245，註 20。

再如，道元解釋「不對緣而照」，也不同於聖嚴法師解釋為「不接觸事」、「不攀緣」，而是：

謂「不對」者，遍界不曾藏也，破界不出頭也。⁷⁰

「遍界不曾藏」是中國禪林的慣常用語，如《碧巖錄》有「遍界不曾藏，一一蓋覆不得」⁷¹語。顯然，這也是一切現成之意。

其實，聖嚴法師所強調的「默照」是清清楚楚而無分別，與道元所說的「現成」也沒有本質上的差異，「默照」偏重於功夫、方法而言，如聖嚴法師所說的「在成佛的過程，還有機關的要領、要點、樞紐要開，用什麼開？就是用『默照』」⁷²。「現成」偏重於「默照」功夫所顯現的結果。即一者從因上言、從手段方法而言；一者從果上言、從證悟的境界而言。

綜上，道元在解讀《坐禪箴》時，再次體現出修證一如的坐禪觀，沒有預先設定佛性的存在，正如在《正法眼藏·佛性》卷中說：

佛性之道理者，非謂佛性於成佛之前具足，乃謂於成佛之後具足也。佛性必與成佛同參。此道理，須當功夫參究。⁷³

傅偉勳對這段話的解釋是：

此段最吃緊的一句是：「佛性不在成佛之前已經具足，但在成佛之後具足也」。也就是說，預先定立佛性、本覺等等固定概念，然後才去坐禪修行，則有分割本體與功夫或證悟與修行之嫌。大乘佛教向來主張「生死即涅槃」，道元推進一步，更是積極主張，坐禪修行的時節因緣即是「有時之而今」的現成公案，亦即

⁷⁰ 何燕生譯，《正法眼藏》，頁106。

⁷¹ 《佛果圖悟禪師碧巖錄》，CBETA, T48, no. 2003, p. 173b2。

⁷² 釋聖嚴，《聖嚴法師教默照禪》，頁228。

⁷³ 何燕生譯，《正法眼藏》，頁36。

時節佛性的當下現前。因此道元緊接著上述一句說道：「佛性必與成佛同參（同現）也」。⁷⁴

道元拒斥預先定立佛性、本覺等等固定概念，然後才去坐禪修行，這樣就將修證分離了。對於道元而言，佛性必與成佛同參（同現）。

（三）道元《坐禪箴》與宏智《坐禪箴》文字與思想上之差異

在道元《正法眼藏·坐禪箴》的最後，有「見彼《坐禪箴》，即撰此《坐禪箴》」，即看到宏智的《坐禪箴》，寫了自己的《坐禪箴》，並且認為「宏智禪師之《坐禪箴》雖非道得不是，然更須如是道取」，表示宏智《坐禪箴》雖然不是說得不好，但更應該如道元自己的《坐禪箴》那樣地表達。

因為道元《坐禪箴》與宏智《坐禪箴》之比較研究，學者已有很多討論⁷⁵，並且篇幅所限，本文僅擬說明二則《坐禪箴》文字上之差異以及其思想的微妙不同。二者文字上的對比如下：

⁷⁴ 傅偉勳，《道元》，頁 145。

⁷⁵ 如衛藤即應的《宗祖としての道元禪師》（1944）；樽林皓堂的《道元禪の研究——その性格と構造》（1963）；石井修道《宋代禪宗史の研究——中国曹洞宗と道元禪》（1987）、《道元禪の成立史的研究》（1991）；何燕生《道元と中国禅思想》（2000）都有相關研究。

宏智《坐禪箴》	道元《坐禪箴》
<p>佛佛要機，祖祖機要， 不觸事而知，不對緣而照。 不觸事而知，其知自微； 不對緣而照，其照自妙。 其知自微，曾無分別之思； 其照自妙，曾無毫忽之兆。 曾無分別之思，其知無偶而奇； 曾無毫忽之兆，其照無取而了。 水清徹底兮，魚行遲遲； 空闊莫涯兮，鳥飛杳杳。</p>	<p>佛佛要機，祖祖機要， 不思量而現，不回互而成。 不思量而現，其現自親； 不回互而成，其成自證。 其現自親，曾無染污； 其成自證，曾無正偏。 曾無染污之親，其親無委而脫落； 曾無正偏之證，其證無圖而功夫。 水清徹底兮，魚行似魚； 空闊透天兮，鳥飛如鳥。⁷⁶</p>

二者文字上當然有許多不同的表達，但是主要的差異在於宏智的「知照」，被道元改以「現成」或者「親證」。「知照」與「現成」有何思想上的不同呢？以下羅列幾位重要學者的觀點。

1. 衛藤即應的觀點：

這兩箴從頭到尾都是用完全相同的語氣相和的，但應該注意其宗旨是從完全不同的立場來敘述的。……兩者的差異一目了然，宏智以「知」和「照」為主的知的立場；宗祖改為「現」與「成」，知之立場轉為行之立場，知之微妙轉為行之親證。⁷⁷

可見衛藤（1888-1958）認為宏智的《坐禪箴》是知的立場，而道元禪師的《坐禪箴》則是行的立場，強調二者的宗旨是從完全不同的立場來敘述的。

⁷⁶ 何燕生譯，《正法眼藏》，頁 108。

⁷⁷ 衛藤即應，《宗祖としての道元禪師》，頁 271。

2. 樽林皓堂的觀點

道元禪師強調佛祖道的修證觀，不染污的修證在宏智的《坐禪箴》中已經巧妙地敘述，道元在給予最大敬意的同時，又新增了自己的一面。……禪師將「不染污的功夫」的文字納入箴中。⁷⁸

樽林皓堂（1893-1988）並不像衛藤那樣一味強調二者的差異，但也指出了道元在宏智「不染污的修證」基礎上，新增了「不染污的功夫」的一面。

3. 石井修道的觀點

道元將宏智的「知照」一詞變成了「現成」和「親證」。此坐禪箴，相對於顯示作為理法的觀照世界的宏智禪，道元禪將親修坐禪的當體表現出無所悟的現成的內容。⁷⁹

石井也是凸顯二者的差異，即宏智《坐禪箴》強調作為理法的觀照世界，相對於此，道元強調無所悟的現成。

4. 何燕生的觀點

宏智的《坐禪箴》並沒有成為道元在自撰《坐禪箴》時「改變」的對象，而是道元採用其文章表現的風格，來表現自己的坐禪觀。換言之，道元為了表明自己的坐禪觀，基於自己禪體驗的深刻認識，直接參考了與自己禪思想相同系統的宏智《坐禪箴》，撰寫了自己的《坐禪箴》。如果也與宏智《坐禪箴》一樣，使用「知」、「照」的表達，則是全部照抄宏智《坐禪箴》，而沒有

⁷⁸ 樽林皓堂，《道元禪の研究——その性格と構造》，頁163。

⁷⁹ 石井修道，《宋代禪宗史の研究——中国曹洞宗と道元禪》，頁367。

道元立場的存在。⁸⁰

何燕生認為道元並非對宏智的禪思想不滿意，從而有意改變宏智《坐禪箴》的表達，而僅僅是基於個人體驗與語言習慣的一種表達，二者在思想核心上沒有任何不同。⁸¹

對於以上四位學者的觀點，我們如果考察學者們的思想背景，可以發現，衛藤即應、樽林皓堂、石井修道都是日本曹洞宗的宗門學者，何燕生是出身於中國的學者，於是，前三位學者較為強調作為日本曹洞宗宗祖道元思想的獨特性與超越性，何燕生更多地強調道元對於中國禪思想的繼承。筆者認為兩種說法都有道理，應該結合起來，才能看到更為全面的道元禪。

從道元對於宏智繼承一面而言，正如何燕生所考察，道元在其主著《正法眼藏》、《永平廣錄》中大量引用了宏智語錄，甚至勸弟子們忠實地接受宏智之說。無論從道元《正法眼藏·坐禪箴》中明顯對宏智的讚許，以及二者《坐禪箴》思想的同質性而言，我們應該承認道元對於宏智繼承的一面，也只有如此，才能在廣闊的中國禪思想中定位道元禪思想。

從道元對於宏智改變一面而言，明顯地，道元《坐禪箴》改變了宏智《坐禪箴》的主要用語「知照」，衛藤即應、石井修道認為「知照」偏向於知的、理的立場，道元的「現成」強調行的、現成的立場。其實，我們如果從宏智的表達意圖而言，「知照」也不僅僅是知的、理的立場，「知照」本來就是「默照禪」最重要的修行方法，同時也是終極理境的展現。然而，從文字表達而言，「知照」確實會讓後來的禪者誤以為重視知、不重視行的知行分裂、修證分離的傾向，因此道元代之以「現成」、「親證」，表示出一切存在（有）在修行的當下（時）就是現成的，強烈地表達出修證一如的立場。

道元認為「宏智禪師之《坐禪箴》雖非道得不是，然更須如是道取」，其實就同時表示兩個方面，「非道得不是」是對宏智《坐禪箴》的

⁸⁰ 何燕生，《道元と中国禅思想》，頁 209。

⁸¹ 何燕生更為詳細的闡述，可參考〈道元對宏智正覺的理解——中日曹洞宗交流的一個側面〉一文。

肯定，也就是對於宏智禪思想本身的肯定，因此，二者的禪思想應該沒有本質上差異。然而，道元認為「更須如是道取」，將宏智所使用的「知照」一詞改為「現成」、「親證」，其實就是恐怕後來禪者誤解宏智之意而輕視行的方面。我們既應該承認道元對於宏智繼承的一面，在廣闊的中國禪思想中定位道元禪思想，也應該看到道元禪之特色以及對於中國禪亞流之批判。

五、結論

經過對《正法眼藏·坐禪箴》詳細分析後，在此對於宋代禪之狀況及道元禪之特色，進行總結與釐清。

首先，通過分析道元對兩種坐禪觀之批判，確定道元所批判的對象分別是坐禪功夫虛浮而自以為是的禪徒，以及臨濟禪的餘流，而且此二流「在大宋國，恁麼功夫之人多」，可以窺見宋代禪林修行之狀況。關於坐禪功夫虛浮之徒，大慧宗杲也以「杜撰」一詞進行批判；臨濟禪餘流認為「坐禪辦道是初心晚學之要機」，這與道元所提唱的「只管打坐」、「修證一如」是難以兼容的，由於道元對其所領會的正傳佛法之無比自信以及悲憫之情，因此對這二種坐禪觀進行激烈的批判。也因為道元對於正傳佛法的確信以及對當時中日佛教修行現狀之不滿，因此道元對藥山大師以及大寂禪師的兩則問答進行創造性的詮釋，突出「只管打坐」與「現成」。我們不應該將道元的創造性詮釋理解為對於中國禪宗祖師的批判或者曲解，而應該理解為對於當時禪林修行的一種擔憂與警醒。

其次，道元所批判的「杭州五雲和尚坐禪箴」、「龍門佛眼遠禪師坐禪銘」、「上封佛心才禪師坐禪儀」，道元確實從中解讀出「還源返本」之樣子，「息慮凝寂」之經營。可見，即使同樣是提倡坐禪，也應該細緻分為不同種類的坐禪，道元不贊成基於既有本覺的「還源返本」、「息慮凝寂」坐禪觀，而提倡「修證一如」的坐禪。

再次，關於道元與宏智正覺的《坐禪箴》，學界一般關注道元《坐禪箴》與宏智《坐禪箴》的異同，筆者在此議題上論述從略，只是引述四位學者的觀點，並提出筆者的觀點，認為我們既應該承認道元對於宏智繼承的一面，在廣闊的中國禪思想中定位道元禪思想，也應該看到道元禪之

特色以及對於中國禪亞流之批判。筆者重點分析了道元對宏智正覺《坐禪箴》之解讀，並與近代中國曹洞宗禪者聖嚴法師的解讀進行比較，凸顯出道元解讀的特色是重視「現成」與「坐禪」，並且道元認為二元對立的任何一方都是現成，而並未特別強調「無分別」。

最後，關於《正法眼藏·坐禪箴》中道元禪之特色，筆者希望以三個關鍵詞略作總結。第一、「只管打坐」，相對於藥山大師問答、大寂禪師「坐禪作佛」問答的原意，道元在解讀時都更為強調「坐」、「兀坐」、「坐禪」。而道元所批判的兩種坐禪觀，都是輕視「坐禪」的。另外，道元所批判的三種宋代坐禪箴／銘／儀都是認為打坐只是一種方便，目的在於「還源返本」。可見，與當時宋代禪林相比，「只管打坐」是道元禪的一個特色。第二、「現成」，相對與當時禪林對於「本源」、「佛性」的強調，道元更為重視「現成」，即，道元批判了將「佛性」作為既有的潛能，或者成佛依據之觀點，而常常使用更具動態性的「現成」一詞，表現出一切存在的現前成就、自然呈現、當體即是。第三、「修證一如」，道元批判了「本覺」的坐禪觀，即本來就是佛，無需修行的「無事禪」，也批判了「始覺」的坐禪觀，即修行的目的是開悟的坐禪觀，而提倡「修證一如」的坐禪觀，即坐禪修行的當下就是證悟，正因為本來證悟，所以在每個當下就自然而然地坐禪修行。

【參考書目】

本文佛典引用主要是採用「財團法人佛教電子佛典基金會」(Chinese Buddhist Electronic Text Archive Foundation)之電子佛典集成網路版(CBETA Online)，2023.Q1。

一、佛教藏經

- 《大慧普覺禪師語錄》，T47, no. 1998A。
《文殊師利所說不思議佛境界經》，T12, no. 340。
《佛果圓悟禪師碧巖錄》，T48, no. 2003。
《宏智禪師廣錄》，T48, no. 2001。
《景德傳燈錄》，T51, no. 2076。
《嘉泰普燈錄》，X79, no. 1559。
《證道歌》，T48, no. 2014。

二、古籍

- 《正法眼藏》，道元著，何燕生譯，北京：宗教文化出版社，2003年。
《正法眼藏》，水野彌穗子校註，東京：岩波書店，1994年。
《景德伝灯録》，入矢義高監修，京都：禪文化研究所，1993年。

三、中日文專書、論文

- 土屋昌明、衣川賢次、小川隆 2001 〈懶瓚和尚『樂道歌』攷——『祖堂集』研究會報告之三〉，《東洋文化研究所紀要》141，頁125-195。
山内舜雄 1990 《道元禪と天台本覺法門》，東京：大藏出版株式会社。
石井修道 1991 《道元禪の成立史的研究》，東京：大藏出版株式会社。
石井修道 1987 《宋代禪宗史の研究——中国曹洞宗と道元禪》，東京：大東出版社。
何燕生 2015 〈道元對宏智正覺的理解——中日曹洞宗交流的一個側面〉，《求法與弘法——漢傳佛教的跨文化交流國際研討會論文集》，臺北：法鼓文化，頁297-332。
何燕生 2000 《道元と中国禪思想》，京都：法藏館。

- 阿部正雄 1989 《禪與西方思想》，王雷泉、張汝倫譯，上海：上海譯文出版社。
- 呂澂 1991 〈試論中國佛學有關心性的基本思想〉，《呂澂佛學論著選集》3，濟南：齊魯書社。
- 呂澂、熊十力 1984 《辯佛學根本問題》，《中國哲學》11，頁 169-199。
- 松本史朗 2000 《道元思想論》，東京：大藏出版株式会社。
- 柳田聖山 1978 〈『正法眼藏』と公案〉，駒澤大學佛教學部論集 9，1-28 頁。
- 船山徹 2019 《六朝隋唐仏教展開史》，京都：法藏館。
- 陳垣 1964 《釋氏疑年錄》，北京：中華書局。
- 傅偉勳 1996 《道元》，臺北：東大。
- 袴谷憲昭 1989 《本覺思想批判》，東京：大藏出版株式会社。
- 樽林皓堂 1963 《道元禪の研究——その性格と構造》，東京：禪學研究会。
- 熊本英人編 1955 《道元關係研究文獻年表・總目次》，《道元思想大系》22，京都：同朋舍。
- 衛藤即應 1944 《宗祖としての道元禪師》，東京：岩波書店。
- 鏡島元隆 1965 《道元禪師と引用經典・語録の研究》，東京：木耳社。
- 釋恆清 1999 〈道元禪師的佛性思想〉，《佛學研究中心學報》4，頁 209-258。
- 釋聖嚴 2020 《聖嚴法師教默照禪》，臺北：法鼓文化。
- Heine, Steven 2006. *Did Dōgen Go to China? What He Wrote and When He Wrote It*, Oxford ; New York: Oxford University Press.

The Status of the Song Dynasty's Chan and the Characteristics of Dōgen's Zen as Seen from *Zazen shin*

Chen, Tao

Doctoral Student

Department of Buddhist Studies,
Dharma Drum Institute of Liberal Arts

Abstract

This article explores Dōgen's critique of two approaches of Chan meditation and his creative interpretation on two of the Chinese Chan masters' question-and-answer dialogues, as found in Dōgen's *Shōbōgenzō: Zazen shin* 《正法眼藏·坐禪箴》. It also examines Dōgen's critique of several Chan maxims / inscriptions / rituals from Song Dynasty, as well as his identification of Hongzhi Zhengjue's *Zuochan Zhen* 《坐禪箴》. Through these analyses, the article sheds some light on Chan practice during the Song Dynasty and the distinctive characteristics of Dōgen's Zen.

In comparison with previous research, this article makes three contributions. Firstly, it elucidates the targets of Dōgen's criticisms regarding these two approaches of Chan meditation, namely those engaged in superficial meditation and the remnants of Linji Chan 臨濟禪, and then reveals the characteristic features of Dōgen's Zen practice, such as the emphasis on “just sitting” 只管打坐 and “identity of practice and realization” 修證一如 in Dogen's Zen. Secondly, it analyzes the three Chan maxims / inscriptions / rituals criticized by Dogen, finding that Dogen's strong critique is based on the fact that the meditation approached implied in these Chan works embody the concepts of “returning to the fundamental source” 還源返本 and “tranquility and stillness beyond concern” 息慮凝寂, therefore providing evidence for the continued prominence of wushichan during the Song Dynasty. Thirdly, by

comparing Dōgen's interpretation with the contemporary master Sheng Yen's interpretation of Hongzhi Zhengjue's *Zuochan Zhen*, the article discovers that Dōgen incorporated his own distinctive features of Zen practice, such as the notions of "spontaneously appearing" 現成 and "Being-Time" 有時, into his interpretation. By examining the differences in textual expressions between Dōgen and Hongzhi's *Zuochan Zhen*, thus reveals the unique characteristics of Dōgen's Zen. Through this comparison, it elucidates the distinctive features of Dogen's Zen. The article argues that Dōgen's Zen encompasses both aspects of inheriting from Hongzhi's Chan and its own distinctive features, as well as criticisms of certain aspects of the Chinese Chan tradition.

Keywords:

Song Dynasty's Chan(Zen), Dōgen, Hongzhi, *Zazen shin*, wushichan