

中華佛學學報第 13 期 (pp.457-477) : (民國 89 年),
臺北: 中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 13, (2000)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

永明延壽的心性論

楊曾文

中國社會科學院世界宗教研究所教授

提要

延壽(904~975), 俗姓王, 錢塘人。嗣法於法眼宗創始人文益的弟子天台德韶(890~971)。延壽先在明州雪竇山傳法, 逐漸聞名。宋建隆元年(960)吳越國王錢弘俶請延壽至杭州靈隱山新建的寺院任第一代住持, 翌年又請他到錢塘永明大道場擔任第二代住持, 門下弟子曾多達二千餘人。一生著作很多, 有《宗鏡錄》一百卷、《萬善同歸集》三卷、《唯心訣》一卷、《注心賦》四卷、《觀心玄樞》一卷。

在這些著作中, 他一方面系統論述以南宗為主體的所謂「以心傳心, 不立文字」、「直指人心, 見性成佛」的禪宗宗旨, 同時又詳細引述其他宗派的心性理論和修行方法, 主張將兩者結合, 做到禪教會通, 理事雙修。

延壽的禪法理論標榜「以心為宗」, 也就是以心為「尊」、為「體」、為「智」。意為尊奉大乘佛教的佛性學說為標準觀察和評述世界萬物、人類社會以及眾生煩惱生死和解脫問題; 以禪宗的心性論為中心, 綜合評述大小乘教法和諸宗的教義。

延壽認為在隋唐時期成立的佛教宗派中, 唯有華嚴的教理與禪宗最為一致。他通過引述華嚴宗的一真(真如之心、法性)法界緣起、理事圓融和「真妄交徹」的理論, 來說明佛性是世界的本體, 煩惱與菩提、解脫的彼岸與世俗的此岸、眾生與佛是互為容攝, 相即不二的。他也通過這種引證來為他的「理事雙修」、禪教會通提供理論根據。既然理、事互相圓融, 那麼自悟心性與修持諸種教法也應並行無礙, 以「傳心」、「見性」為宗旨的禪宗和其他教門諸宗也應當會通。

延壽是最早提出「明心」這個概念的。在他那裡，「明心」與「見性」、「明宗」、「達性」是一個意思，都是體悟自性（佛性、如來藏自性清淨心），認識佛在自心。他認為禪僧不僅應修持「理行」，還應修持種種「事行」，但同時發揮華嚴宗「圓融」頓教思想，認為一旦領悟真如自性，便可當即覺悟解脫，「悟心成祖」、「一念成佛」。然而延壽還著眼於現實性，認為達到解脫還應當修持六度萬行，經歷淺深階位。

p.458↗

這是以往禪宗沒有提到的。

關鍵詞：1.永明延壽 2.心性論 3.一心 4.理事 5.明心見性

p. 459

法眼宗是禪門五宗中成立最晚的一個宗派，創立人文益及其弟子，因為受到五代時期南唐李氏和吳越錢氏政權的優遇和支持，曾在南方顯赫一時。

吳越國是五代的十國之一，唐末由鎮海、鎮東節度使錢鏐（死謚武肅王）建國，以杭州為國都，佔據今江蘇部分和浙江地區。後經三主，至錢俶（原名弘俶，忠懿王）時對宋稱臣納貢，太平興國 3 年（978）降宋，國除，但此後被宋封為「漢南國王」、「南陽國王」、「鄧王」等。吳越國主亦尊崇佛教。文益的嗣法弟子中以天台德韶（890~971）最有名。德韶受到吳越王錢俶的特別尊崇，被尊為國師。據《景德傳燈錄》卷 26，德韶的嗣法弟子有 49 人，著名的有永明延壽、五雲志逢、永安道原等人。

一、延壽及其著作

延壽（904~975），俗姓王，錢塘人。幼年開始信仰佛教，二十歲以後不食腥葷，經常閱讀《法華經》。年二十八為吳越國華亭的鎮將，負責督納軍需。當時雪峰義存的弟子翠岩永明在杭州龍冊寺傳法，延壽捨棄家室前往皈依出家，為其弟子。^[1]此後，延壽到五台山靜居修習禪定，長達九旬。參謁在天台山傳法的法眼文益弟子德韶，呈己見解，得到印可，從受禪法。德韶認為他與吳越王錢弘俶有緣，將有機會大興佛法。延壽後到明州雪竇山（後為資聖寺，在今浙江省奉化縣溪口鎮）傳法，逐漸聞名。宋建隆元年（960）吳越國王錢弘俶請延壽至杭州靈隱山新建的寺院任第一代住寺，翌年又請他到錢塘永明大道場擔任第二代住持，門下弟子曾多達二千餘人。

延壽在永明寺居住傳法十五年。一生廣讀佛教經論，對儒道二教方面的書也十分熟悉。著作很多，有《宗鏡錄》一百卷、《萬善同歸集》三卷、《唯心訣》一卷、《注心賦》四卷、《觀心玄樞》一卷以及大量詩偈賦詠。他的《宗鏡錄》等也傳到海外。^[2]宋開寶 8 年（975）去世，年七十二歲。

二、延壽的心性論

從禪宗的傳法內容和方式來說，大體經歷了三個階段：

一、禪宗初創期（624～674），包括道信、弘忍的「東山法門」和北宗，針對傳統佛教重視讀經、講經和積累功德的佛事活動，強調坐禪觀心和覺悟自性。

二、南北宗並立期（676～796），以慧能及其弟子為代表的南宗針對北宗重視坐禪觀心看淨、

p. 460

漸修漸悟的做法，提出「定慧不二」、「無念為本」和「直了見性」的「頓教」禪法，主張禪定沒有特定的形式和程序，寄坐禪於日常生活之中，並且更加提倡不執著於經書文字。然而這個時期不少禪僧仍經常正面向弟子說法，論述心性和解脫問題。

三、南宗獨盛期（796年以後），特別在馬祖、石頭二系的三、四代以後，很多禪僧一反從正面說法的做法，盛行以答非所問、反詰語、動作，乃至棒喝交馳的做法，來啟示門下學人自己識心見性，而對有利於教團正常存在發展和與信徒保持密切聯繫的讀經、禪觀、持戒、念佛、懺悔、禮佛等修行佛事活動，往往採取貶低和排斥的態度。由此在禪宗叢林產生不少弊病。

在延壽生活的時代，南宗已經成為中國禪宗的主體，並且相繼成立五宗，在南北方十分盛行。延壽是法眼宗的學僧，對禪宗發展不同階段的傳法特點和當時禪林已經出現的各種弊病，應當說是十分了解的。從《景德傳燈錄》卷26、《禪林僧寶傳》卷9〈延壽傳〉所載篇幅不大的他的傳法語錄來看，他雖然在接引教導弟子時，仍經常採取迴避正面說法和回答的做法，然而同時也撰述了篇幅很大的《宗鏡錄》和《萬善同歸集》、《心賦注》等從正面闡述禪法的著作。在這些著作中，他一方面系統論述以南宗為主體的所謂「以心傳心，不立文字」、「直指人心，見性成佛」的禪宗宗旨，同時又詳細引述其他宗派的心性理論和修行方法，主張將兩者結合，做到禪教會通，理事雙修。

重視考察和論證心性問題是兩宋社會的時代思潮。延壽深入系統地闡述佛教的心性思想，應當說是開宋代社會思想史上心性論的先河，同時也為兩宋儒道學者考察心性問題，提供便於查閱的思想資料。

（一）「舉一心為宗，照萬法如鑒」

延壽編撰《宗鏡錄》百卷，在自序中稱「舉一心為宗，照萬法如鑒」。

那麼，延壽所奉為「宗」的「心」具有怎樣的含義呢？在自序中他也將心稱之為「真源」、「覺海」、「真心」、「真如」、「法性」等；在卷42，他說：

宗本無異，因人得名。故云：祖師頓悟直入名禪宗，諸佛果德根本名佛性，菩薩萬行原穴名心地，眾生輪迴起處名識藏，萬法所依名法性，能生般若名智海。不可定一執多，生諸情見。[3]

因為禪宗「以心傳心」，故賦予「禪」以心的意義。此外大乘佛教所說的佛性（亦稱法身）、

p. 461

菩薩之心地、導致眾生輪迴的主體的識藏（阿賴耶識）、心識的智慧功能，也屬於心的範疇。

延壽在《宗鏡錄》的序中說「心」是本來清淨，空寂無相的，它隨緣形成世界萬有和有情眾生。眾生因心性受「無明貪愛」掩覆，輪迴於三界生死之流。然而人們如能「反境觀心」，體悟本有的清淨真心，便可達到覺悟解脫。他說這一觀心見性的道理，所謂：「窮心之旨，達識之詮，言約義豐，文質理詣」，是「曹溪一味之旨，諸祖同傳；鵝林（按：佛陀逝世於娑羅雙樹林稱鵝林）不二之宗，群經共述，可謂萬善之淵府，眾哲之玄源。」意為不僅禪宗以此為根本宗旨，歷代相傳，就是記載佛的言教的眾多經典也講述這個道理，依此宗旨修行可以修得萬善，得到一切智慧。

延壽的「以心為宗」，也就是以心為「尊」，為「體」，為「智」。[4]這裡有兩層意思：一、尊奉大乘佛教的佛性學說為標準，觀察和評述世界萬物、人類社會以及眾生煩惱生死和解脫問題；二、以禪宗的心性論為中心，綜合評述大小乘教法和諸宗的教義。認為這樣做能夠對世界、社會、人生和全部佛法、菩提解脫之道等做出清晰的認識和判斷，故喻之為「照萬法如鏡」。

(二)真心與妄心，真妄交徹，即眾生是佛

中國佛教界在南北朝之後很重視對心性問題的探討，大體上將大乘佛教所說的「心」分為兩種。《大乘起信論》中關於「心真如門」和「心生滅門」的論述，是當時和以後佛教界學者最重視的說法。《大乘起信論》說：

依一心法有二種門，云何為二？一者心真如門；二者心生滅門。是二種門，皆各總攝一切法。是義云何？以是二門不相離故。[5]

以「心真如門」作為心的「體」，以「心生滅門」作為心的「相、用」。前者純淨無染，相當於《楞伽經》所說的如來藏和《攝大乘論》所說的無垢識（九識）；後者相當於具有染淨二種成份的阿賴耶（或阿梨耶）識，實指現實的精神主體的功能。前者為體，意為後者所依止的本體；後者為外相和作用，其所藏的精神性的種子（精神功能）具有變現世界一切有生有滅的現象的功能（生滅心），故它「能攝一切法，生一切法」；從其所含的清淨種子來說，具有「覺」的意義，而從其含有染、妄種子來說，意味著「不覺」，人們經過捨妄返淨的修行，才可「得見心性」，達到覺悟。華嚴宗創始人法藏在《大乘起

信論義記》的對「一心法有二種門」的解釋中說，「如來藏心」

p. 462

有二義，從「約體絕相」的意義來說，它是真如門，是非染非淨，不生不滅，不動不轉，是沒有任何差別的，是「染淨通相」；從「隨緣起滅」的意義來說，它是生滅門，是「隨薰轉動」而形成染淨諸法，是「染淨別相」。^[6]真如是「泯相顯實門」，雖泯相而不壞相，示現「理實」本體；生滅是「攪理成事門」，不壞理而成事相。從基本意義上說，前者即為真心，後者相當於妄心。在兩者的關係中，後者攝於前者，因為「生滅起必賴於真」的緣故。

延壽反覆強調的「以心為宗」中的「心」，是真心（真如之心）還是妄心（生滅之心或平常心）呢？

他在《注心賦》卷2曾對此作過說明。他說：

《宗鏡錄》中立真心為宗，祖佛同證，即不立眾生緣慮妄心。此心無體，諸經所破。然此妄心，無體即真，故不用破。以眾生執實，故須破之。《宗鏡錄》云：心有兩種：一、隨染緣所起妄心，而無自體，但是前塵，逐境有無，隨塵生滅。唯破此心。雖法可破，而無所破，以無性故。……二、常住真心，無有變異，即此心為宗鏡。^[7]

在這裡，雖說以真如之心為宗，但同時又說妄心是虛妄沒有自體的，實際是以真心為體。從這種意義上說，真心與妄心是相即不二的，妄心也就是真心。

在《宗鏡錄》卷3對真心與妄心的關係有比較詳細的論述。延壽引《首楞嚴經》說眾生本來有兩種根本：一是「無始生死根本」，二是「無始菩提涅槃清淨體」，並借用唯識宗的教理進行解釋。他說前者即「根本無明」，是具有「緣慮」功能的妄心，是真心最初「隨染不覺，不守自性」，而變成「微細業識」、「轉識」（即阿賴耶識），然後外現境界和眾生自己的識身，有了「能變」的三識（異熟識——阿賴耶識；思量識——末那識；了別識——前六識），便「起內外攀緣，為心自性，因此生死相續，以為根本」。是說此種妄心的特性，就是不斷進行思慮分別的精神活動，產生情慾煩惱，於是便使眾生輪迴於生死苦海。後者所謂「無始菩提涅槃清淨體」，即是真心，也叫自性清淨心、清淨本覺，「以無起無生，自體不動，不為生死所染，不為涅槃所淨，目為清淨」，是一切心識的根本（精元）。但因為「不受自性」而隨緣，便變成具有生滅作用的阿賴耶識，產生「見、相二分」，心與境互生。可見，真心與妄心從根本上是相即不二的。如果將真心比做是水，那麼妄心就是波，水與波是不可分離的。

p. 463

延壽引經指出，眾生對於妄心所依據的「真心性淨明體」不了解，只是迷執妄心，所以不能超脫生死輪迴。他說：

唯一真心，周遍法界；又此心不從前際生，不居中際住，不向後際滅，升降不動，性相一如。則從上稟受，以此真心為宗。[8]

前、中、後際也就是過去世、現在世、未來世。這是說，雖然作為萬有本體的真心，顯現於世界的一切事物現象之中，但它卻永恆不生不滅，保持本來的實相。延壽稱，禪宗歷代祖師稟承佛祖的旨意，就是奉此真心為宗。

延壽《宗鏡錄》卷4以回答「云何是心，云何是心法」的形式，運用法相唯識、華嚴諸宗的理論，對心作了進一步的論述。他說，從心識能夠「了塵通相」（了別境物並且通貫世界萬有）的根本性質來說被稱為「心王」，因為「其本一心，諸法之總源」；從其「取塵別相」（了別境物並分別取相）的現實性來說，稱之為「心法」，「良因根本無明，迷平等性故也」。實際上「心王」也就是「心法」，即法相宗所說的八識：眼耳鼻舌身意六識和末那、阿賴耶二識。這裡是將八識的整個與性質稱為心王，它的分別組成與功能則為心法。當然廣義的心法，也包括心的作用——「心所法」。他進而從整體上對心法作出分析，說：

心法總有四義：一是事，隨境分別見聞覺知；二是法，論體唯是生滅法數。此二義，論俗故有，約真故無。三是理，窮之空寂；四是實，論其本性，唯是真實如來藏法。

是謂心識從其能夠隨緣境物產生具體感覺和認識的功能，並且這些心識功能本身是屬於有生滅的現象（生滅法）來說，可稱之為「事」與「法」，皆屬於俗諦的範疇，從真諦的角度來看是空寂無實的；若從心識整體畢竟空寂之理和真實本性來說，則屬於真諦，是屬於統一的「如來藏」，即處在煩惱（纏）之中的法身（法性）。延壽借問者的名義指出：前述心法的四義當中，前二義就是「緣慮妄心」，後二者則是「常住真心」，「約真心則本性幽玄，窮理空寂，既無數量，不更指陳；只如妄心，既涉見聞，又言生滅」。[9]

延壽在對「一心」所作的進一步解釋中，引述古來對心的解釋，說：

古釋有四：一、絃利陀耶，此云肉團心。身中五藏（按：臟）心也，如《黃庭經》（按：當為《黃庭經》，道教經典）所明。二、緣慮心，此是八識，俱能緣自分境故。

p. 464

色是眼識境；根身、種子、器世界是阿賴耶識之境。各緣一分，故云自分。三、質多耶，此云集起心，唯第八識，積集種子，生起現行。四、乾栗陀那，此云堅實心，亦云真實心，此是真心也。

然第八識無別自體，但是真心，以不覺故，與諸妄想有和合不和合義。和合義者，能含染淨，目為識藏；不和合義者，體常不變，目為真如。都是如來藏。……四種心本同一體，但從迷悟分多。……前三是相，後一是性，性相無礙，都是一心。即第四真心以為宗旨。

又古德廣釋一心者，望一如來藏心含於二義：一、約體絕相義，即真如門，謂非染非淨，非生非滅，不動不轉，平等一味，性無差別。眾生即涅槃，不待滅也。凡夫彌勒同一際也。二、隨緣起滅義，即生滅門，謂隨薰轉動，成於染淨，染淨雖成，性恆不動。[10]

中國古代佛教所說的心，在含義上一般包括現在所說的中樞神經系統和全身感覺細胞系統及其功能。延壽引證古人對心的四種解釋中，第一所謂「肉團心」，相當於現在所說的心臟，並不屬於神經系統，然而長期被誤認為具有思維的功能。第二所謂「緣慮心」，即八識，除去包含的宗教意義和認為有變現外境的意義外，大體相當於現在所說的整個神經感覺系統及其精神功能。其中的第八阿賴耶識被認為具有精神主宰作用，既承載前世善惡因種實現現世果報，為世界（器世間）和自身生命之源，諸識依之為體產生現行活動，又不斷集聚由自身七識薰習而形成的善惡因種，決定能否解脫及繼續輪迴生死。第七末那識大體具有主體意識和思維功能的含義。第六意識是具有協調各種感覺器官作用的神經功能。至於前五識：眼耳鼻舌身識，是五種感覺功能和作用。阿賴耶識雖然是諸識的本體和本源，但它與諸識同為一個整體，是不一不異的。第四所說的「堅實心」，即真心，又稱如來藏自性清淨心，是佛教賦予心識的清淨本體，被認為是阿賴耶識內的清淨無染部分，認為與佛的法身相通，是世界本體、本源，也是眾生覺悟解脫的基因。然而，它被認為與阿賴耶識也是相即不二的。阿賴耶識是如來藏「為無始虛偽惡習所薰」，與「諸妄想」和合而顯現的一種狀態。從如來藏作為超越染淨、生滅的本體，即與諸煩惱妄想脫離的狀態來說，它是真如門，即前面所引《大乘起信論》所說的真如之心，而從它隨緣慮妄因素成為阿賴耶識來說，它則是生滅之心。

p. 465

從上面論述中可以看到，真心和妄心雖意義不同，但二者又相即不二，統稱「一心」。說「凡聖二法，染淨二門，無非一心」。延壽在對《華嚴經》、《十地經論》中所說的「三界虛妄，但是心作」、「三界虛妄，但是一心作」的解釋中，從性相、體用、本末等不同角度對三界唯心進行說明。

延壽論述真心、妄心的目的是為了借助「真如隨緣」的理論來說明佛道不離世俗的社會，佛與眾生沒有根本差別，繼續發揮禪宗的「即眾生是佛」的主張。在這方面，他充分運用華嚴宗的一真法界緣起和圓融的思想。他說，由於清淨的真如（真心）法界隨於「染緣」，便形成「十法界」中的「六凡法

界」：天、人、修羅、地獄、餓鬼、畜生；而隨於「淨緣」，便形成「四聖法界」：聲聞、緣覺、菩薩、佛。此十法界雖成因層次不同，但皆以「一真法界」為本源。若以華嚴宗的「四法界」道理來表達，理法界相當於心之性、體（真心），事法界相當於心之相、用（包含妄心及其所謂顯現之萬有），不僅理與事二法界互相圓融，任何的事法界之間也圓融無礙。於是，理與事，真與妄，事與事，一切法界之間融通交徹，「重重無盡」。[\[11\]](#)

延壽還引用古人運用法相宗的「三性」（遍計所執性、依他起性、圓成實性）的理論，對真妄交徹的思想進行解釋的說法。法相宗以「遍計所執性」來說明世俗認識是虛妄無實的，所謂「情有理無」；所謂「依他起性」是指一切事物和現象皆是依心識變現而成，幻化不真，為「非有似有」；「圓成實性」，指通過認識依他（心識）而生起的一切現象空寂無實，達到契悟唯識「真性」的精神境界。[\[12\]](#)《宗鏡錄》卷5載：

古師廣釋真妄交徹之義云：夫真妄者，若約三性，圓成是真，遍計為妄，依他起性，通真通妄，淨分通真，染分為妄。約遍計為妄者，情有即是理無，妄徹真也；理無即是情有，真徹妄也。若染分依他為妄者，緣生（按：緣起，依他而起）無性，妄徹真也；無性緣成，真徹妄也。若約隨俗說真妄者，真妄本虛，則居然交徹；真妄皆真，則本來一味。故知真妄交徹，亦不壞真妄之相。

在這段文字之後，又從真如、生滅二心和真如隨緣的方面，論述真妄交徹的思想，說：

此一心常具真如、生滅二門。又真、妄各有二義：一、真有不變、隨緣二義；二、妄有體空、成事二義。由真不變故、妄體空，為真如門；由真隨緣故、妄識成事，為生滅門。以生滅即真如故，諸經說無佛無眾生，本來涅槃，常寂滅相。

p. 466

又以真如即生滅故，經云：法身流轉五道（按：天、人、地獄、餓鬼、畜生），號曰眾生。既知迷悟、凡聖在生滅門，今於此門具彰凡聖二相。[\[13\]](#)

這裡不想就上述引文的論證推理所根據的理由、邏輯進行評述，只就其結論指出：延壽的本意不過是說，世界上一切事物和現象、社會人生的一切事情，皆是真如（真心）「隨緣」顯現的，所謂菩提解脫之道，也在世俗生活之中，甚至說「一切諸法，即是佛道」。同樣，體現「真」的佛與處於「妄」的眾生也本來沒有差別，從根本上來說，「當凡心而是佛心」，佛即眾生，眾生即佛。然而從現實性上來說，如同真與妄有區別一樣，佛與眾生也有差別，關鍵在於能否體悟心性的道理，悟則為佛，迷則為眾生，所謂「若頓見真性，

即一念成佛」。[14]然而，延壽作為禪僧自然特別強調的是前者。這種說法可以促使信徒對修行和解脫建立自信。

(三)心與理、事

延壽認為在隋唐時期成立的佛教宗派中，唯有華嚴宗的教理與禪宗最為一致。他在自己的著作中，除通過論述真如「一心」緣起和真妄交徹來說明佛性是世界的本體，煩惱與菩提、解脫的彼岸與世俗的此岸、眾生與佛是互為容攝，相即不二之外，還運用華嚴宗的理事圓融的理論，來進一步論證這個問題。

延壽在《宗鏡錄》等著作中引用最多的華嚴宗著述有：唐法藏《華嚴探玄記》、《華嚴經指歸》、《修華嚴奧旨妄盡還源觀》（《還源觀》）、《華嚴策林》；澄觀《華嚴經疏》（《清涼疏》）、《華嚴經疏隨疏演義鈔》（《華嚴演義》）、《華嚴法界玄鏡》；李通玄《新華嚴經論》（《華嚴論》、《李長者論》）等。

法藏（643～712）在《華嚴經探玄記》卷1認為《華嚴經》以「因果緣起、理實法界以為宗」，將「法界」置於華嚴宗教理體系的中心地位。何為法界？法藏在論述中特別強調法界所包含的真如、法性的意義，在論證中貫徹著真如隨緣和不變的觀點。他在《華嚴五教章》卷4利用真如隨緣不變和法相宗的「三性」的理論，論述法界緣起重重無盡和圓融無礙的思想。澄觀（738～839）繼法藏之後對華嚴宗教理有很大發展。他受時代風尚的影響，將禪宗的心性學說引用華嚴宗。他在《華嚴經演義鈔》卷1、《華嚴經行願品疏》等著作對法界所作的解釋中，特別強調它所具有的心性意義，將法界的總體直接解釋為「一心」、「心體」、「心性」。因此，他所說的法界緣起，實際就是心性緣起、「一心法界」的緣起。澄觀應詔入宮向唐憲宗說法，

p. 467

明確地說法界就是「一切眾生身心之本體」。[15]李通玄（635～730）《新華嚴經論》以利用《周易》五行陰陽學說解釋唐譯《華嚴經》著稱。

從延壽的著作看，他在對法界的解釋中受澄觀的影響最為顯著，認為法界的總體意義就是「心」、「一心」或「真心」。《宗鏡錄》卷25引澄觀《華嚴經疏》說：「統唯一真法界，謂總該萬有，即是一心也。」[16]讓我們看看延壽是怎樣發揮華嚴宗的理、事法界緣起圓融的理論，來論述「一心」法門的。

首先，何為理、事，它們與心是什麼關係？延壽在《宗鏡錄》卷12引不知作者的對唐代杜順《華嚴法界觀門》的「理事無礙觀」中的「理遍於事門」的解釋中說：

一多、內外，相遍相在，而無障礙，唯是一心圓融故。寄理、事以彰之：以體寂邊，目之為理；以用動邊，目之為事。以理是心之性，以

事是心之相，性相俱心，所以一切無礙。如上無邊分限差別之事，唯以一理性熔融，自然大小相容，一多即入……。以理性為洪爐，熔萬事為大冶，則銷和萬法，同會一真。[17]

意為世界上萬事萬物都是「一心」緣起而成，因為皆以心為本體，所謂彼此融通無礙。如果用理、事來表示，心的體、性、寂（靜止、不變）的方面為理，而心的用（功能、作用）、相、動（運動、隨緣）的方面則為事。理表現為事，事體現理，皆屬一心，所以世界萬有「一切無礙」。

既然如此，在延壽看來，華嚴宗用來表述理、事圓融無礙的理論都可以引證。他多次引證的華嚴宗的理論有：

(一)法藏《華嚴經探玄記》所說的「十玄門」：同時具足相應門、廣狹自在無礙門、一多相容不同門、諸法相即自在門、隱密顯了俱成門、微細相容安立門、因陀羅網法界門、托事顯法生解門、十世隔法異成門。[18]

(二)六相圓融論：法藏《華嚴經探玄記》及《華嚴五教章》中所載一樣，即：總相、別相、同相、異相、成相、壞相。[19]

(三)四法界論：澄觀《華嚴法界玄鏡》是對杜順《華嚴法界觀門》的注釋，他在杜順原來的三觀三法界之前增加「事法界」成為四法界，即：事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界。[20]

延壽在不同的地方引證華嚴宗的教理，

p. 468

主要是說明以下三個問題：

第一、「總該萬有，即是一心」。[21]此心（亦稱真心、真如、法性、佛性）性、相雖以理、事不同形態表現在自然、社會、人事等各個方面、各種現象之中，但它們彼此之間相即相入，圓融無礙。從空間來說，廣狹、大小相即無礙，於一微塵容得下無量佛國世界，無量世界可入一毛孔之中；從時間來說，一念即無量劫，無量劫在一念；從數量上看，一即一切，一切即一，其他如總體與部分、同與異等等也無不是相即圓融無礙。從生命世界來說，凡與聖，眾生與佛、菩薩，解脫的彼岸與此岸，煩惱與菩提，無一不相即圓融。原因是「事虛攬理，無不理之事；理實應緣，無礙事之理」。[22]通過這種理事關係的論證，延壽得出的結論是：「一心即萬法，萬法即一心」。[23]這為他奉「一心為宗」撰寫《宗鏡錄》，勸人信奉「以心傳心」的禪宗，並主張吸收華嚴宗系統的心性緣起的理論以及其它宗派的心性理論，提供依據。

第二、通過理事、事事之間圓融無礙的論證，可以進一步說明上述「真妄」二心交徹的道理。真心為體、為理，妄心為相為用，隨緣成事，那麼理與事、事與事之間相即相入，圓融無礙，也就是真心與妄心之間相即相入，圓融無礙。由此在邏輯上可以得出，「眾生一念無明心，即是如來心」；「凡聖一

如，本無迷悟」；「若約事備陳，則凡聖無差而差；若就理融即，則生（按：眾生）佛差而不差，俱不離真如之體」。[\[24\]](#)延壽甚至在《宗鏡錄》卷25說：「修此法者，現世成佛。」[\[25\]](#)他在《注心賦》卷1說：「禪宗門下，從上已來，但了即心是佛，便入祖位，即坐道場。但信之，凡聖不隔一念；若不信，天地懸殊。」本來禪宗就是以引導人人確立成佛的自信為根本宗旨，對於佛具有什麼形象和神通，怎樣才算是成佛，並不關心。

第三、為理事雙修、禪教會通提供理論根據。既然理、事互相圓融，那麼自悟心性與修持諸種教法也應並行無礙，以「傳心」、「見性」為宗旨的禪宗和其他教門諸宗也應當會通。延壽引用華嚴宗澄觀的一段話：

凡聖交徹，即凡心而見佛心；理事雙修，依本智而求佛智。[\[26\]](#)

然後引「古德」的解釋並加以評說：

p. 469

禪宗失意之徒，執理迷事，云：性本具足，何假修求？但要亡情，即真佛自現。法學（按：此指禪宗之外依經教的諸宗）之輩，執事迷理，何須孜孜修習理法。合之雙美，離之兩傷。理事雙修，以彰圓妙。

休心絕念名理行，興功涉有名事行。依本智者，本覺智（按：指佛性，相當所謂「真如」之心），此是因智。此虛明不昧名智，成前理行，亡情顯理。求佛智者，即無障礙解脫智（按：即無礙智，佛的智慧），此是果智，約圓明決斷為智，成前事行，以起行成果故。此則體性（按：謂心之體、性，指本智——理）同故，所以依之；相用（按：心之相、用，指修證佛智——事）異故，所以求之。但求相用，不求體性。

前亡情理行，即是除染緣起，以顯體性。興功事行，即是發淨緣起，以成相用。無相宗云：如上所說，相用可然，但依本智，情亡則相用自顯，以本具故，何須特爾起於事行。圓宗云：性詮本具，亡情之時但除染分相用，自顯真體；若無事行，彼起淨分相用，無因得生。如金中雖有眾器，除礦但能顯金，若不施功造作，無因得成其器。……若亡情則不假事行，佛令具修，豈不虛勞學者？……是知果佛，須性相具足，因行必須事理雙行。依本智如得金，修理行如去礦，修事行如造作，求佛智如成器也。

他又引澄觀《華嚴經疏演義鈔》卷1的另一段話說：

若執禪者，則依本智性，無作無修，鏡本自明，不拂不塵。若執法者須起事行，求依他（按：指佛）勝緣，以成己德，並為偏執。故辯雙行。

依本智者，約理，無漏智性本具足故；而求佛智，約行，無所求中，吾故求之。心鏡本淨，久翳塵勞，恆沙性德並埋塵沙煩惱。是故須以隨順法性，無慳貪等，修檀等六波羅蜜故。諸佛已證，我未證故。又理不礙事，不妨求故；事不礙理，求無求故。若此之修，修即無修，為真修矣。

如上開示，本末無遺，理備行周，因圓果滿……方能入此一乘，歸於宗鏡。[\[27\]](#)

延壽借引用華嚴宗澄觀的話，指出當時佛教界存在的兩種傾向：

p. 470

一、有些禪宗僧人因為片面強調「見性」，僅修持「理行」，不注重事的修行，認為人人生來就具有成佛的本性（成佛的可能性、佛性、本覺性），它常清淨，只要「休心絕念」，「無作無修」，做到斷除世俗情慾，便可使本性具有的與無差別、無障礙境界相契合的佛的最高智慧和功能顯現出來。

二、依據經論立宗的「教門」諸宗，只重視事行，即唯注重從事各種有階次、有形相的修行和功德事業（「興功涉有」），向外求佛求法，希望依靠佛的神威加持，使自己達到解脫，而忽略旨在自悟自性的理行。

延壽認為，上述禪僧沒有正確理解空宗（無相宗或破相宗）的理論，只是片面相信自性具有的本覺之智，排斥通過各種具體修行體現的事行。如果按照華嚴宗（稱圓宗）的教理，不僅需要斷絕妄情，使真如清淨本性顯現，而且要通過修持種種積功累德的修行（六度萬行），使自己獲得佛的至上無礙的智慧和功德圓滿的境界。延壽據此認為兩者應當結合，既然理事無礙，何妨理事雙修，這樣可使修行者達到「理備行周」的完美境界。他比喻說，相信並依靠自性的本覺之智好像是發現金礦，修持理行好像是去掉礦石使金顯現，修持事行如同製作金器的勞動，追求佛的無礙之智如同作成精美的金的器皿，前後各種環節皆有自己的價值，不應廢棄其中任何一個環節。

(四)明心見性，「一念成佛」

人們常以「明心見性」來概括禪宗的宗旨。然而，「明心」這一用語出現較晚，最早是由延壽提出的。從其基本含義上看，這一說法與慧能的「識心見性」、神會之「直了見性」沒有根本差別，都是指領悟自己具有與佛一樣的本性，是禪宗所說的自悟的標誌。那麼，延壽對「明心見性」是如何講的呢？

《宗鏡錄》卷 1 引馬祖弟子鵝湖大義應詔入京城期間，曾向眾僧問何為「道」。有的以「知見」為道，也有的以「無分別」為道，他皆不認可；唐順宗問他「如何是佛性」，他答：「不離陛下所問。」延壽評述說：

是以或直指明心，或破執入道，以無方之辯，祛必定之執，運無量之智，屈有量之心。

「直指明心」是直接宣述覺悟自性之旨。

延壽在《宗鏡錄》卷 34 談到編撰此論的宗旨時說：

此論見性明心，不廣分宗判教，單提直入，頓悟圓修，亦不離筌蹄而求解脫。

意為他編《宗鏡錄》不受南北二宗判教的影響，直示覺悟心性的宗旨，論述頓悟圓修的教義，不離棄闡述心法的文字表述（《莊子》「得魚忘筌」之「筌」與「得兔忘蹄」

p. 471

之「蹄」）。

他在論述不要被經典文字、語言束縛，應透過文字體悟一切皆是「即心自性」之顯現，明了「境智融通，色空俱泯」，「鏡淨心明，本來是佛」，然後提到不可以「常見」和「斷見」來看待文字，或執文字有相，或執文字無相，皆非究竟認識。他說：

若明宗達性之者，雖廣披尋，尚不見一字之相，終不作言詮之解；以迷心作物者，生斯紙墨之見耳。

在《宗鏡錄》中的不少場合「宗」具有「心」的意思。這裡的「明宗」與「迷心」相對，顯然是與「明心」含義相同。「明宗達性」也就是「明心達性」。引文是說，領悟自性的人，雖廣讀經典，但只是領悟文字背後的道理，而不執著於文字；相反，沒有覺悟自性的人，卻對文字產生執著，不能看到文字背後的道理。

《宗鏡錄》卷 2 有一段話：

順佛旨而報佛恩，無先弘法；闡佛日而開佛眼，只在明心。[28]

意為要報佛恩，最好是傳法；但使佛性顯現，具有佛的智慧，只有達到悟心見性才可。

根據以上所引，在延壽那裡，「明心」與「見性」、「明宗」、「達性」是一個意思，都是說覺悟自性的意思，即認識佛在自心，應具有成佛的自信。

延壽在自己的著作《宗鏡錄》等中，雖以論述禪教一致和禪教會通為重點，但卻奉禪宗為基本宗旨。他在介紹奉菩提達磨為祖師的禪宗宗旨時，使用了以下的說法：

西天釋迦文佛云：佛語心為宗，無門為法門。此土初祖達磨大師云：以心傳心，不立文字。則佛佛手授，授斯旨；祖祖相傳，傳此心。

即同初祖，直指人心，見性成佛。

釋迦文佛，開眾生心，成佛知見。達磨初祖，直指人心，見性成佛。

問：從上宗乘，唯令絕學，單刀直入，教外別傳……。

答：……發菩提之者，不生斷滅之心，若能直了自心，即是單刀直入，最為省要。以一解千從，攝法無餘故，亦是教別傳，離此無別奇特。[29]

p. 472

後世概述禪宗宗旨的「不立文字，教外別傳，直指人心，見性成佛」，在上面引文中全有。當然，類似的說法早在唐希運《傳心法要》、宗密《圓覺經大疏鈔》卷3之下中已經出現。延壽認為禪宗的傳心宗旨，與某些大乘經典（《楞伽經》、《法華經》）中所載釋迦牟尼佛強調的重視眾生心性開悟的語句是完全一致的。他稱教內傳承釋迦佛所講的心性之旨的是「法性宗」（《華嚴經》和華嚴宗），認為它與繼承達磨「以心傳心」的禪宗宗旨完全一致。

在延壽的著作中最引人興趣的，是對眾生契悟真如自性「一念成佛」的論述。他雖然主張禪教會通，禪僧不僅應修持「理行」，還應修持種種「事行」，但同時發揮華嚴宗「圓融」頓教思想，認為一旦領悟真如自性，便可當即覺悟解脫，「悟心成祖」、「一念成佛」。他說：

是故今從十住（按：華嚴四十一菩薩階位中最初的「十住」位）初位（按：發菩提心），以無作（按：意為無生滅）三昧，自體應真，煩惱客塵，全無體性，唯真體用，無貪瞋痴，任運即佛。故一念相應，一念成佛；一日相應，一日成佛。何須數劫（按：劫，可概釋為極長時間），漸漸而修，多劫積修三祇（按：三阿僧祇，不可計量的時間）至果。心緣劫量，見障何休？諸佛法門，本非時攝。計時立劫，非是佛乘。

悟心成祖，先聖相傳。故達磨大師云：明佛心宗。了無差誤，行解相應，名之曰祖。[30]

是謂發起成佛之念，即與真如佛性之體相應，煩惱空寂，貪瞋痴無體，一切不過是真如之體的作用，隨即成佛。一念與真如之心相應，一念成佛；一日與真如之心相應，一日成佛。從一實佛乘來說，成佛與時間沒有必然的聯繫，豈可說經過無量時間才能成佛？這裡貫徹著理、事（包括時間的一念、無量劫）的圓融無礙的思想。既然真如之理體現在處處事事，佛與眾生相即不二，一多相即，無量劫在一念，豈不可以說初發心即是成佛？覺悟真心，便與祖師無別。

《宗鏡錄》卷 15 論述所謂「神通作用」時，延壽認為按照真實佛乘的道理，既然眾生身具佛的體性，豈可說眾生沒有「神通」。這是從另一角度論述眾生具有佛性，與佛無別的問題。延壽說：

夫言真實神變者，無非演一乘門，談無生理。一言契道，當生死而證涅槃；目擊明宗，

p. 473

即塵勞而成正覺，剎那而革凡為聖，須臾而變有歸空。如此作用，豈非神變耶！

滅道（按：四諦中的滅諦、道諦）本自無修，無造無作，化諸群品，如幻住世。性絕無明，即是佛故。一念相應一念佛，一日相應一日佛，何若死要三僧祇？但了三界業，能空業處，任運接生，即是佛也。[31]

「一乘」是引導眾生成佛的教法，《法華經》、《華嚴經》皆可稱為一乘教法，宗派中的天台宗、華嚴宗也可自稱一乘教法，當然禪宗也自稱最上一乘法。引文認為按照一乘教理，眾生可以通過「一言契道」、與真如實相「一念相應」，了悟三界之業空幻無實，自然自在地接化眾生，即為頓悟心性之理，超凡入聖而成佛。所謂神變或神通，不過如此。

然而仔細品味原文，這主要是從眾生具有與佛一樣的本性，從眾生皆具有立即成佛的可能性講的。在這一點上，延壽與以往禪宗歷代祖師的見解沒有大的差別。這種說法旨在鼓勵弟子和信徒建立自修自悟的信心。此外，延壽還從現實性上強調成佛還需要修持六度萬行、經歷若干階位。這是以往禪宗所沒有提到的。延壽是借用華嚴宗的「行布門」來說修行階位的。《宗鏡錄》卷 23 載有一段問答，現摘取部分：

問：此一心宗成佛之道，還假歷地位修證不？

答：此無住真心（按：所謂真如之心，心之體），實不可修，不可證，不可得。何以故？非取果，故不可證；非著法，故不可得；非作法，故不可修。以本淨非瑩，法爾天成。若論地位，即在世諦，亦不失理。以無位中論其地位，不可起決定有無之執。《經》明十地

（按：菩薩成佛經過十個階位）差別，如空中鳥牽。若圓融門，寂滅真如，有何次第？若行布門，對治習氣，升進非無。又染淨階位，皆依世俗名字分別，則似分階降，不壞一心。……[32]

從真諦來說，眾生本具真如之心（理想的心體），即心是佛，體如空寂實相，是不可修證的，是沒有階位升降可言的。但從世俗的角度來說，相應對治煩惱的程度而設置升降階位和修行要求是必要的。延壽又補充說，從根本上看，也應把這些高低的階位，皆看作是一心之理的顯現。當然，按照前面所述理事圓融的理論，既然事不礙理，並且事事圓融無礙，從事各種等級層次的修行，是有助於達到明心見性的。

延壽在《萬善同歸集》卷1說：

p. 474

夫萬善是菩薩入聖之資糧，眾行乃諸佛助道之階漸。若有目而無足，豈到清涼之地？得實（按：實指禪宗和華嚴宗）而忘權（按：禪、華嚴之外諸宗），奚升自在之域？是以方便、般若，常相輔翼；真空、妙有，恆共成持。《法華》會三歸一（按：聲聞、緣覺、菩薩三乘，皆歸一佛乘），萬善悉向菩提。[33]

這一點是延壽禪法的特點之一。延壽在《萬善同歸集》和《注心賦》等當中，對此有詳細論述。

綜上所述，延壽的心性論是在繼承禪宗的「以心傳心、見性成佛」和「即心是佛」、自修自悟思想的基礎上，廣泛吸收華嚴宗和其他宗派的心性思想而建立的，雖依據「理事圓融」、「真妄交徹」的理論提出「一念成佛」的說法，但同時又主張理事雙修，認為漸次修持六度萬行有助於達到明心見性。

p. 475

The Mind-Nature Theory of Yongming Yanshou

Yang Zengwen

Professor, Institute for Research on World Religions,
Chinese Academy of Social Science

Summary

Yanshou (904~975) was born into a family of Wang in Qiantang. He inherited the dharma lineage of Tiantai Deshao (890~971), the disciple of Wenyi who was the founder of Fayan Sect. Yanshou first spread dharma at Xüedou Shan, Ming Zhou and gradually became well-known. In 960, Qian Hongchu, the king of Wuyue State, appointed Yanshou to take the first abbocy of the newly-built monastery at Lingyin Shan, Hang zhou. Next year, the king also appointed him as the second abbot of the great monastery at Yongming Qiantang. His disciples once exceeded 2,000. He has written many books including the 100-fascicled Zong Jing Lu, the 3-fascicled Wan Shan Tong Gui Ji, the one-fascicled Wei Xin Jue, the 4-fascicled Zhu Xin Fu, and the one-fascicled Guan Xin Xuan Shu.

In these books, on one hand he described systematically the essence of Ch'an Sect, i.e. "to transmit mind with mind and not to attach to words," "to point directly at man's mind and to see the mind-nature to become Buddha"; on the other hand, he took reference from other Buddhist sects to discuss the mind-nature theory and practice techniques in details. He suggested to integrate the two in order to link ch'an and teachings as well as to practise principle and phenomenon at the same time.

The theory of Yanshou's ch'an techniques claims "to regard mind as the principal," i.e. to consider mind as "the superior," "the substance," and "the wisdom." In other words, he exalted the Buddha-nature

theory of Mahāyāna Buddhism as the standard to observe and explain everything of the world, the human society, the defilements, the birth-death and liberation problems of sentient beings; he took the mind-nature theory of Ch'an Sect as the center to comment the teachings of Mahāyāna and Hīnayāna Buddhism and the doctrine of different schools.

According to Yanshou, among the Buddhist sects established in Sui and Tang Dynasties, only the doctrine of Huayan School accords most with Ch'an Sect. Through the reference to Huayan School's theories of suchness (the tathāgata mind, the dharma nature), dependent origination of dharma realm, perfect integration of noumena and phenomena, and "the inter-penetration of the true and the delusive," he described that the Buddha nature is the reality of the world; that it is inter-being and inter-penetration between mental defilements and enlightenment, the other shore of liberation and the this shore of mundane, the sentient beings and the Buddha, etc. He also provided the theoretical basis for his "mutual practice of noumena and phenomena," and "integration of ch'an and doctrine" through this kind of inference. Since the noumena and phenomena are perfectly integrated, the self realization of mind-nature and the practice of various teachings should go hand in hand with no obstruction; the Ch'an Sect whose objectives are "to transmit the mind" and "to see the nature" should also harmonize with other schools of teachings.

Yanshou is the first one to point out the concept of "understanding the mind." According to him, "understanding the mind" means the same as "seeing the nature," "understanding the objective," and "realizing the nature." They all mean the realization of self nature (Buddha nature, Tathāgata-garbha, self-nature pure mind), and the understanding of Buddha's existing in one's mind. He claimed that a ch'an monk should practise not only "the noumena deeds" but also "the phenomena deeds." Meanwhile, he expounded the Huayan School's spontaneous teaching of "perfect integration." He claims that once one realizes the Tathāgata self-nature, one is enlightened and liberated

p. 477

immediately, i.e. "realizing the mind to become Buddha," "becoming Buddha at one thought." However, Yanshou also emphasized the real life and opined that one should practise the six pāramitās and the infinite virtues, and experience the different stages of realization. This has never been mentioned by the ch'an masters before him.

Keywords: 1.Yangming Yanshouz 2.theory of mind-nature 3.one-mindness 4.noumena and phenomena 5.understanding the mind and seeing the nature

- [1] 《景德傳燈錄》卷 26〈延壽傳〉，《大正藏》冊 51，頁 421 下。
- [2] 《大正藏》冊 51，頁 421 下。關於延壽生平，也可參考《宋高僧傳》卷 28〈延壽傳〉（載《大正藏》冊 50，頁 887 中）、宋惠洪《禪林僧寶傳》卷 9。
- [3] 《大正藏》冊 48，頁 663 中。
- [4] 《宗鏡錄》卷 1。
- [5] 《大正藏》冊 32，頁 576 上。
- [6] 《大正藏》冊 44，頁 251 中。
- [7] 藍吉富主編《禪宗全書》冊 39 所收《注心賦》是取自日本《續藏經》本。這段引文載於此書頁 703 上。
- [8] 以上僅述大意，詳見《宗鏡錄》卷 3，載《大正藏》冊 48，頁 430~433。
- [9] 以上見《大正藏》冊 48，頁 433 下~434 上。
- [10] 此處引文及下面說明，皆據《大正藏》冊 48，頁 434 下~436 下。
- [11] 主要參考《宗鏡錄》卷 4 有關段落，載《大正藏》冊 48，頁 435 下~438。
- [12] 參考《成唯識論》卷 8。
- [13] 以上見《大正藏》冊 48，頁 443 下。
- [14] 以上引自《宗鏡錄》卷 14、卷 3、卷 17，載《大正藏》冊 48，頁 492 下、頁 433 下、頁 504 下。
- [15] 《法界宗五祖略記》。
- [16] 《大正藏》冊 48，頁 556 下。
- [17] 《大正藏》冊 48，頁 482 下。
- [18] 《宗鏡錄》卷 28、卷 38 所引則為智儼《華嚴經搜玄記》的十玄門、《注心賦》卷 3，次序文字稍有不同。
- [19] 《宗鏡錄》卷 46、《注心賦》卷 3 等。
- [20] 《宗鏡錄》卷 4、卷 35 等。
- [21] 《宗鏡錄》卷 37，《大正藏》冊 48，頁 635 下。

[22] 《宗鏡錄》卷 20 引澄觀《華嚴經疏》之語，《大正藏》冊 48，頁 527 下～528 上。

[23] 《注心賦》卷 3。

[24] 以上分別引自《宗鏡錄》卷 25（《大正藏》冊 48，頁 557 上）、《注心賦》卷 3、《宗鏡錄》卷 16（《大正藏》冊 48，頁 499 下）。

[25] 《大正藏》冊 48，頁 558 中。

[26] 此引自《華嚴經疏演義鈔》卷 1。

[27] 《宗鏡錄》卷 33、《萬善同歸集》卷中，《大正藏》冊 48，頁 605 中～下、頁 973 中～下。

[28] 以上分別見《大正藏》冊 48，頁 419 上下，頁 614 上，頁 420 上，頁 423 上。

[29] 《宗鏡錄》卷 1、卷 3、卷 14、卷 41，載《大正藏》冊 48，頁 417 下、頁 431 下、頁 488 下、頁 660 上～中。

[30] 《宗鏡錄》卷 14、卷 3，分別載《大正藏》冊 48，頁 491 上、頁 428 中。

[31] 《大正藏》冊 48，頁 497 上、下。

[32] 《大正藏》冊 48，頁 543 下～544 上。

[33] 《大正藏》冊 48，頁 958 下。