

南華大學人文學院宗教學研究所

碩士論文

Graduate Institute of Religious Studies

College of Humanities

Nanhua University

Master Thesis

《六祖壇經》之無住思想

及其在星雲大師弘法事業的實踐

The Viewpoint of Non-abiding in The Platform Sutra  
and its Realization in Venerable Master Hsing Yun's

Dharma Propagation

李苑嫣

Yuen Yin Lee

指導教授：蔡昌雄 博士

Advisor: Chang-Hsiung Tsai, Ph.D.

中華民國 107 年 6 月

June 2018

南 華 大 學

宗教學研究所

碩 士 學 位 論 文

《六祖壇經》之無住思想及其在星雲大師弘法事業的實踐

The Viewpoint of Non-abiding in The Platform Sutra and its Realization in Venerable  
Master Hsing Yun's Dharma Propagation

研究生：李苑嫻

經考試合格特此證明

口試委員：\_\_\_\_\_

陳一好  
尤惠貞  
蔡品雄

指導教授：蔡品雄

系主任(所長)：黃國清

口試日期：中華民國 107 年 6 月 29 日

## 誌謝

學生李苑媽，來自馬來西亞。感謝師父上人星雲大師，在佛光山叢林學院開辦南華大學人文學院宗教學系學分班，讓學生在三年的叢林教育裡，有機緣接受學術的訓練。在南華大學和叢林學院悉心安排的師資陣容下增進邏輯思維和閱讀文獻的能力。除此之外，感謝師父上人讓學生有因緣透過佛學研究，參與人間佛教弘法與思想推動的其中一個面向。

學生感謝指導教授蔡昌雄老師，不辭勞遠來到叢林學院為學分班上課，課後還撥時間跟學生討論論文。學生對於自己在論文寫作上的不完善、學養不足以及能力未及之處，深感抱歉和慚愧。尤其學生完全沒有受過哲學思維訓練的背景，蔡老師還如此樂意和願意指導學生。

此外，學生也感謝叢林學院師長們的共同成就。在規律的學院生活作息上開設方便法門，讓學生能夠在預定的期限內完成論文。與此同時，透過參與籌辦以及支援常住和學院的各種活動，讓學生在解行並重的環境下學習，透過與人結緣累積求學的福德資糧。

最後，學生感恩有同參道友的同堂共學與陪伴，在深研佛法以及各種討論會和讀書會中教學相長。如今完成學業，希望能夠善用所學，回饋社會大眾。

## 摘要

本研究採用「創造的詮釋學」對《六祖壇經》「無住」思想進行詮釋，並從中試圖理解星雲大師的弘法實踐，透過身語意行為、思想、決策等層面所展現出靈活無礙的行動特質，其所蘊涵的禪宗義理基礎和精神內涵，作為星雲大師人間佛教和《壇經》禪學思潮的聯繫以及中國禪法的現代修行啟示。

第二章，文獻分析《壇經》的版本、時代背景與價值、思想主旨作為「實謂」層次的理解。

第三章，論述並開展《壇經》「無住」思想在「意謂」和「蘊謂」層次的詮釋理解。從「意謂」的經文釋義總結「無住」為「無念」和「無相」修行的基本精神。「蘊謂」層次透過禪思想史中的臨濟法脈進路，呈顯《壇經》「無住」思想所涵攝的禪觀已是從內觀工夫轉化為外在具體的應世智慧，有著超越於心意識層面的生活行動特質。

第四章，從星雲大師的修行體證，窺視大師禪者行誼風範中的「無住」精神內涵，所蘊涵的「無念」基礎工夫。「無念」的工夫，涵攝了禪定與般若的修持。

第五章，大師以他的言教、身教所示現教化的是，在行動世界中的「無相」修行可以展現出中國禪法的無盡大用。透過行動層面的實際弘法運用，展現出星雲大師弘法實踐中與時俱進、法無定法的「無住」精神內涵，而能契理契機的續佛慧命，拓展無窮無盡的未來。

回到本研究的「創造的詮釋學」研究進路，可以總歸，星雲大師推動人間佛教的弘法實踐，開顯了《壇經》「無住」思想的現代性與實踐性詮釋，是為《壇經》「無住」思想在現代的「當謂」詮釋。

關鍵詞：《六祖壇經》、無住、無念、無相、人間佛教

## Abstract

This paper takes Creative Hermeneutics as the main approach to research about the idea of Non-Abiding (無住) in The Platform Sutra, taken it as the primary objective to be achieved in the first part this paper. Through the conception obtained from the first part of this paper, interpretative efforts are attempted to understand the ideology and spirit of Ch'an beyond the realization of dharma propagation of Venerable Master Hsing Yun, which formed the content of the second part of this paper.

In chapter two, literature analysis is made to present an overview of the versions, epoch, social value and main ideologies in The Platform Sutra, which is the first stage in Creative Hermeneutics methodology to grasp the fundamental idea of the original thinker or text.

Chapter three comprises interpretations based on the text Zong Bao Ben (宗寶本) of The Platform Sutra as well as from the evolvement of Ch'an thoughts in the epoch, to get an idea on what did the original thinker intend to say and what could he have implied. In the interpretation context of this paper, Ch'an practices of No-Thought (無念) and No-Form (無相) served as the fundamental yet oblique efforts to be able to attain the stage of Non-Abiding (無住) in one's living endeavors. Moreover, the idea of Non-Abiding (無住) has transformed from a mind-stage cultivation towards a carefree expression in terms of thought, speech and action of a man in his daily activities.

In chapter four and five, Venerable Master Hsing Yun is proposed as the creative hermeneutician who have presented the ideology of Non-Abiding (無住) in The Platform Sutra through his religious realizations and propagation of Humanistics Buddhism by various forms of Buddhist undertakings.

By conclusion, the ideology of Non-Abiding (無住) has disclosed the Ch'an spirit in the dharma propagation of Humanistics Buddhism by Venerable Master Hsing Yun while overcoming hardships and intervenes as well as accomplishing innovative and pioneer undertakings in his propagation. Simultaneously, Venerable Master Hsing Yun exemplifies a contemporary and practical interpretation model of Non-Abiding (無住) in The Platform Sutra.

**Keywords:** The Platform Sutra, Non-Abiding, No-Thought, No-Form, Humanistics Buddhism

# 目次

誌謝.....	I
摘要.....	II
Abstract .....	III
目次.....	IV
表目次.....	VII
<b>第一章 緒論</b> .....	1
第一節 研究背景與動機.....	1
第二節 研究問題.....	4
第三節 研究方法.....	5
第四節 論文架構.....	8
<b>第二章 《六祖壇經》文本源流與結構分析</b> .....	10
第一節 《壇經》的版本演變.....	10
一、敦煌系統.....	12
二、惠昕系統.....	14
三、契嵩系統.....	15
四、版本的採用.....	16
第二節 《壇經》的時代背景與價值.....	17
一、社會型態的轉換.....	18
二、本土思想的融合.....	18
三、禪學思想的革新.....	19
第三節 《壇經》的思想.....	20
一、《壇經》的內容結構與各品概述.....	20
二、《壇經》的主張 – 般若與頓悟.....	22
三、《壇經》的意旨—人間生活禪.....	28
<b>第三章 《壇經》無住思想的釋義與詮釋</b> .....	31

第一節 三無思想的義理詮釋.....	32
一、無念.....	33
二、無相.....	35
三、無住.....	36
第二節 無住法門的意涵探究.....	38
一、無住無念無相的關係.....	38
二、定為慧體和慧為體用.....	39
三、無住工夫的行動指涉.....	42
第三節 無住法門的生活運用.....	43
一、契機的情境教化.....	43
二、靈活的行動特質.....	44
三、無我的處世原則.....	45
<b>第四章 星雲大師無住思想與修行.....</b>	<b>47</b>
第一節 星雲大師「無住」的禪定工夫.....	48
一、禁語.....	48
二、忍.....	49
三、念佛.....	50
第二節 星雲大師「無修之修」的般若空慧.....	50
一、「住」而「無住」.....	51
二、「無住」而「住」.....	51
三、亦「住」亦「無住」.....	53
第三節 星雲大師的禪者行誼風格.....	53
一、自他無別的生命觸動.....	54
二、變通圓融的生活教化.....	56
三、生死一如的果敢表現.....	57
<b>第五章 星雲大師人間佛教弘法實踐中的無住思想.....</b>	<b>59</b>
第一節 人間菩薩行者的應世態度.....	59

一、隨遇而安.....	60
二、隨喜結緣.....	63
三、隨緣不變.....	66
第二節 佛教教團的改革除弊.....	69
一、嶄新多元的弘法面向.....	71
二、開明務實的僧才教育.....	72
三、與時俱進的教制規約.....	72
第三節 創造佛教在社會的價值.....	75
一、生活化—不拘一格.....	76
二、社會化—政教合一.....	77
三、全球化—人我無別.....	77
第六章 結論.....	81
參考書目.....	84





## 表目次

表 1 洪修平對《壇經》版本的系統分法及其說明.....	10
表 2 宗寶本《壇經》十品的要旨.....	21



## 第一章 緒論

對於盛唐年間（712—675）的佛教而言，《六祖壇經》（簡稱《壇經》）可以說是佛教中國化的成熟表徵，因應著當代流弊的改革需求。而當今星雲大師弘揚人間佛教，也在因應著變化迅速的時代潮流，其所推動的佛教弘法事業，充滿了人間化、現代化、生活化以及全球化等的風格。這些弘法實踐打破傳統格局，與當時惠能打破固有的靜坐修行，並主張生活禪的修行模式，有著許多相似點。

綜觀《壇經》與人間佛教的共通之處，星雲大師身為中國禪宗臨濟法脈第四十八代傳人，大師推動改革以及發展人間佛教所展現的行誼精神，蘊涵著深厚的禪宗義理基礎。本研究認為，其背後的推進力乃是《壇經》以至南宗禪五家七宗的核心禪法「無住」思想。《壇經》「無住」思想如何藉由星雲大師人間佛教的弘法事業來開顯其現代性和實踐性的詮釋理解，是本研究接下來開展論述的本源。

### 第一節 研究背景與動機

本研究針對《壇經》中的「無住」思想進行詮釋，並以此詮釋為基礎提出對星雲大師的人間佛教弘法實踐的意義解讀。具體的說，本研究認為星雲大師身為臨濟宗法脈傳承的當代高僧，其弘法思想與行持處處展現禪者的風範與禪機，因此若能針對中國禪宗代表性鉅作《壇經》的核心思想進行當代的詮釋理解，並連繫到星雲大師的禪宗思想與行誼，則應能對星雲大師弘法中如何實踐禪宗精神的內涵有所開顯。至於哪一個《壇經》的核心概念可做為詮釋星雲大師弘法實踐的切入角度，本研究認為考量到星雲大師曾表述在其弘法實踐中六祖大師的示訓提倡人間佛教，<sup>1</sup>因此本研究以《壇經》的「無住」概念，做為解讀星雲大師弘法實踐的禪學義理基礎的主軸思想。在本研究進行之前，有關《壇經》的學術研究成果已經有相當

---

<sup>1</sup> 星雲大師，〈星雲說偈-佛法在世間〉，<https://goo.gl/g26uRB>，瀏覽日期 2018 年 7 月 15 日。

豐厚的基礎，<sup>2</sup>因此本研究將先進行有關《壇經》文本與相關研究成果的脈絡梳理。

《壇經》思想內涵與多種佛家經典互為印證，<sup>3</sup>是中國禪宗樹立之重要依據經典，也是佛教中國化、中國佛教形成的重要標誌，<sup>4</sup>致使其成為佛教三藏十二部唯一一部以「經」為名的中國著作。<sup>5</sup>現今《壇經》的地位與《論語》、《孟子》等書並列，<sup>6</sup>也遠播西方受到重視。

然而，《壇經》版本繁雜，各歷史學者對版本的真偽問題見解不一。1976年日本學者柳田聖山所著《六祖壇經諸本集成》搜集版本有十一種；宇井伯壽《禪宗史研究》考察的版本近二十種；大陸學者楊曾文所見版本近三十種。<sup>7</sup>而在其最近著作，葛兆光表示現存較有代表性的版本有六：敦煌本、敦博本、惠昕本、契嵩本、德異本和宗寶本。<sup>8</sup>

在版本的議題上，洪修平以系統取代版本的說法，將《壇經》歸類成敦煌本、惠昕本及契嵩本三大系統，表示其餘各本皆在此三本系統之下。<sup>9</sup>郭朋也有一致的見解，認為：「真正獨立的《壇經》本子，仍不外乎敦煌本（法海本）、惠昕本、契嵩本和宗寶本這四種本子；其餘的都不過是這四種本子中一些不同的翻刻本或傳抄本而已。」<sup>10</sup>由於源自契嵩本系統的宗寶本被視為今日流通本，因此自成一類別。<sup>11</sup>因此《壇經》的研究版本或可化繁為簡，將各種差異版本匯歸成為四種系統，而本研究採用的則是宗寶本，本研究認為宗寶本後期所增加的師徒間的對答教化，使其能相對完整的呈現《壇經》思想及南宗禪思想。

在《壇經》的研究中，版本校勘和作者真偽的相關議題佔據很大的部分。<sup>12</sup>尤其，自二十

---

<sup>2</sup> 黃連忠以「文獻版本」、「禪宗歷史」和「禪學思想」三大範疇來總概近百年來敦煌寫本《壇經》的研究方向。參見黃連忠著，〈百年來敦煌寫本六祖壇經的發現與研究之論評〉，發表於武漢大學主辦之「佛學百年國際學術研討會」，2006年，頁7。

<sup>3</sup> 陳榮波，〈中國禪宗的特質〉，《華崗佛學學報》，第5期，1981年，頁309-330。

<sup>4</sup> 丹青禪師，《圖解壇經》，北京：陝西師範大學出版社，2007年，頁26。

<sup>5</sup> 同註4，頁12-13。

<sup>6</sup> 星雲大師，《六祖壇經講話》，台北：香海文化，2000年，頁2。

<sup>7</sup> 洪修平，《禪宗思想的形成與發展》，新北：佛光出版社，1999年，頁295。

<sup>8</sup> 葛兆光，《明鏡與風幡-六祖壇經》，台北：大塊文化出版股份有限公司，2010年，頁40。

<sup>9</sup> 洪修平，《中國禪學思想史》，台北：文津出版社有限公司，1994年，頁165。

<sup>10</sup> 郭朋，《壇經導讀》，四川：巴蜀書社，1987年，頁39。

<sup>11</sup> 洪修平，〈關於壇經的若干問題研究〉，《世界宗教研究》，第2期，1999年。

<sup>12</sup> 關於文字校勘和版本的研究領域，本文引用黃連忠的研究，「從草創期的矢吹慶輝校寫開始至今，從事敦煌寫本《壇經》校訂工作的包括了鈴木大拙、郭朋、印順、中川孝、楊曾文、洪修平與付義等人。」另外，黃連忠認為「壇經作者」、「真偽」與「禪學思想辨正」的問題也是學界討論《壇經》的核心主題之一，例如：在1969年錢穆的〈略述有關六祖壇經之真偽問題〉一文中，提出了反駁胡適認為的「六祖壇經乃出神會自由捏造」的意見，而印順曾對胡適提出神會是《壇經》作者的問題作一番糾正。參見同註2，頁8-9。

世紀初（約 732）敦煌本出土為契機，學者相繼對敦煌本進行謄錄和校釋，為揭示早期的禪宗歷史與思想。1935 年由敦煌名士任子宜發現敦博本，因其相較於敦煌本抄漏字句少、字跡工整，並可從中校勘出現存最古本《壇經》的善本等。<sup>13</sup>這提升《壇經》的學術研究價值而引起另一波研究熱潮。另外，也有針對《壇經》思想進行的研究，譬如許多學者亦重視考究《壇經》中的源流思想，提出《壇經》對於大乘思想學說的繼承，如《金剛經》、《般若經》、《維摩經》、《文殊師利般若經》、《大般涅槃經》和《大乘起信論》等。由於自元代以來廣為流通的宗寶本的考究曾經停滯，直至近代人間佛教運動在大陸與台灣兩岸蓬勃開展，才又在學術界和佛教界重興。例如，佛教界如星雲的《六祖壇經講話》、淨慧的《壇經一滴》，學術界如魏道儒、李申、吳平、葛兆光、洪修平、王月清、陳兵等，著書皆以宗寶本為底本。<sup>14</sup>目前佛光山法師也有以「《六祖壇經》與人間佛教」為主題的專題演講。<sup>15</sup>

從中國禪宗思想史演變的角度而言，《壇經》中的「無念」、「無相」與「無住」的思想，影響後世五家七宗生活化的修行實踐與教化型態，也是中國佛教與印度大乘佛教還保有冥想修行的差異象徵。根據蔡昌雄引用卡蘇勒斯（T. P. Kasulis）的詮釋，<sup>16</sup>中國佛教本土化的任務基本上就是透過將佛教中觀的「空」與道家的「無」作結合，具體而微的表現就是在六祖《壇經》的「無心」（包括「無念」、「無相」、「無住」）思想中；而「無住」的思想更進一步影響到後來臨濟禪師「無位真人」的論述，更加全面的論說如何在生活世界的行住坐臥之間展現「無心」（包括「無念」、「無相」、「無住」）的修行功夫。<sup>17</sup>綜觀前文所提的文獻回顧，尤其參考黃連忠的研究〈百年來敦煌寫本六祖壇經的發現與研究之論評〉一文，黃連忠認為在禪宗歷史以及禪學思想發展的背景下窺視《壇經》的義理思想，是現階段《壇經》研究領域所欠缺的。

---

<sup>13</sup> 楊曾文，《敦煌新本六祖壇經》，上海：上海古籍出版社，1993 年，頁 210-220。

<sup>14</sup> 白光，〈《六祖壇經》版本及其註解研究概述〉，<https://goo.gl/bhvTXX>，瀏覽日期 2016 年 12 月 15 日。

<sup>15</sup> 陳德啟報導，〈《六祖壇經》與人間佛教 永本法師與青年分享佛法真意〉，2014 年 7 月 18 日，<https://goo.gl/GJ4cP9>，人間通訊社，瀏覽日期 2018 年 4 月 8 日；陳秀琴報導，〈從《六祖壇經》談人間佛教的生活〉，2017 年 9 月 26 日，<https://goo.gl/34XqGy>，人間通訊社，瀏覽日期 2018 年 4 月 8 日。

<sup>16</sup> 參見蔡昌雄於《無之探求：禪思想入門》所寫之〈推薦序〉，2017 年。

<sup>17</sup> 蔡昌雄，〈Free Action as Emancipation: A Hermeneutical Recontextualization of the Linchilu〉，《揭諦》，第 3 期，2001 年，頁 220-238。

關於星雲大師人間佛教的弘法實踐過程，本研究認為，《壇經》的「無住」思想是詮釋理解其弘法事業精神本質的核心。本研究主要的反思線索有以下數點：第一、星雲大師乃是臨濟宗法脈傳承的當代高僧，其思想行持受到此宗派傳承系統的影響很大；第二、星雲大師在一生弘法過程中多次論及《壇經》思想，多方面引申其義理與生活行持的應用，因此他對《壇經》「無住」核心思想有其系統性的理解；第三、星雲大師對開展當代人間佛教的巨大貢獻，包括其弘法地域的廣袤、弘法範疇的拓展，以及弘法方式的創新等，說明其不拘一格、不受既定框架所限的風格，可謂是《壇經》「無住」思想具體而微的實踐。因此，本研究的目的是在於，試圖透過《壇經》「無住」思想與星雲大師的弘法實踐，來闡明這兩個領域之間的可能關聯性，除了開顯後者弘法實踐的精義所在，同時呈顯在時代進程下禪學義理的現代詮釋與實踐意涵。

## 第二節 研究問題

禪學在中國的蓬勃發展，以及與中國文化相互融會所帶來的深遠影響，是中國佛教各宗派中流傳時間最長的一宗，使中國佛教幾乎等同於禪的佛教。<sup>18</sup>基於禪學與當地老莊思想的融合，使禪在中國逐漸脫離印度禪的冥想而發展出具有自己特色的禪法，並在隋唐時代開花結果，其影響力不但普及民間，還倖免於毀佛的噩運。本研究認為，探究廣傳千年的中國禪法的精義是當代必要使命。

另外，就中國禪法的修行宗旨而言，「教外別傳，不立文字，直指人心，見性成佛」以及後世禪門公案和話頭等雖然盛行，但由於對機者的根器有別，使人們逐漸對中國禪法產生玄迷，不但無法悟得禪的精髓，反而流俗於一種虛有外型的形式，或稱為「狂禪」。<sup>19</sup>這樣的演變，引起反思，特別是現時代中國禪法的學習熱潮遠播西方各國，為何中國人本身在中國禪法的承襲上失去了它原來自在生活的修行意義和明心見性的宗旨？

有鑑於此，本研究試著從「無住」思想在思想史上的演繹角度，開顯出「無住」思想逐

<sup>18</sup> 戴逸、龔書鐸主編《敦煌新本六祖壇經》，新北市：漢宇國際文化，2006年，頁202。

<sup>19</sup> 毛文芳，〈晚明「狂禪」探論〉，《漢學研究》，第19卷，第2期，台北：漢學研究中心，2001年，頁171-200。

步從心意識層面轉向行動層面的指涉蘊涵。以此詮釋脈絡為切入點，以《壇經》義理為基礎的中國禪法應能透過文獻學和義理詮釋學兩大研究進路，為現世生活的行、住、坐、臥，以及事業追求、弘法實踐帶來啟發。因此本研究認為對《壇經》文本進行解讀，有助於開顯星雲大師人間佛教中弘法實踐的禪宗精神與內涵，而《壇經》文本中的「無住」思想正是星雲大師在開展人間佛教的弘法中很重要的禪法實踐基礎。綜上所述，本研究的探究問題如下：

- 一、如何從《壇經》文本的系統性認識，開展「無住」思想的現代詮釋？
- 二、如何從《壇經》中的「無住」思想，詮釋星雲大師的人間佛教弘法實踐？
- 三、《壇經》「無住」思想以及星雲大師人間佛教弘法實踐的當代啟示為何？

### 第三節 研究方法

本研究採用傅偉勳教授「創造的詮釋學（或解釋學）」(creative hermeneutics) 方法論作為研究的論述框架，並以文獻學和義理詮釋學為研究的方法。

「創造的詮釋學」有五個辯證層次如下：<sup>20</sup>

- 一、「實謂」層次，「原思想家(或原典)實際上說了什麼？」

(What exactly did the original thinker or text say?)

關涉原典勘校、版本考證與比較等等的基本課題。這是「創造的詮釋學」的起點，有其客觀性，所以從此層次獲致的任何嶄新而證成的結論，會立即影響接下來四層的原有的結論。

- 二、「意謂」層次，「原思想家想要表達什麼？」或「他所說的意思到底是什麼？」(What did the original thinker intend or mean to say?)

通過語意澄清、脈絡分析、表面矛盾的解消、時代背景的探討工作等工夫，去設法了解原典或原思想家的意思或意向。

- 三、「蘊謂」層次，「原思想家可能要說什麼？」或「原思想家所說的可能蘊涵是什麼？」(What

---

<sup>20</sup> 傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學—「哲學與宗教」四集》，台北：東大圖書出版，1990年，頁212-213。

could the original thinker have said? Or What could the original thinker's sayings have implied?) 關涉思想史的理路線索，原思想家與後代繼承者之間的前後思維聯貫性的多面探討、歷史上已經存在的（較為重要的）種種原典詮釋等等，通過此類研究，了解原典或原思想家學說的種種可能蘊涵，使詮釋者跳脫在「意謂」層次所可能產生的個人的主觀武斷和片面性。

四、「當謂」層次，「原思想家(本來)應當說出什麼？」或「創造的詮釋學者應當為原思想家說出什麼？」(What should the original thinker have said? Or What should the creative hermeneutician say on behalf of the original thinker?)

於此詮釋者要進一步，就種種可能的思想蘊涵之中，發現他認為最有理據或最有詮釋強度的蘊涵，並在原思想家教義的表面結構底下掘發深層結構出來，這就需要詮釋者自己的詮釋學洞見，而為原思想家說出其應當說明的話；以及

五、「必謂」層次，「原思想家現在必須說出什麼？」或「為了解決原思想家未能完成的思想課題，創造的詮釋學者現在必須實踐什麼？」(What must the original thinker say now? Or What must the creative hermeneutician do now, in order to carry out the unfinished philosophical task of the original thinker?)

於此詮釋者需批判性地超越原思想家的教義侷限，為後人解決未能完成的思想課題，詮釋者亦即成為承先啟後、繼往開來的新思想家。

本研究參考傅教授的「創造的詮釋學」，然而只會進行前四個辯證層次，即「實謂」、「意謂」、「蘊謂」和「當謂」層次。在「實謂」層次，本研究採用「文獻學」探討《壇經》的歷史地位、版本、作者、思想主旨的議題；接著在「意謂」層次分析《壇經》的文本脈絡與「無住」思想的關聯性；在「蘊謂」層次，依於「意謂」層次的分析結果的基礎，探討惠能之後的五家七宗對「無住觀」的展延，確認「無住觀」在《壇經》的禪法教義的重要地位，乃至是日後《壇經》在中國本土化的關鍵思想。在本研究，即是星雲大師對「無住」思想的詮釋。最後在「當謂」層次，探討「無住」思想在星雲大師的弘法實踐中的當代意義詮釋。

本論文第二部分議題，星雲大師「無住」思想的弘法實踐，主要從各類星雲文集著作以及大師對大眾的開示集錄去解讀並開顯大師的行誼作風、言身教，以及他所推動的人間佛教理念與實踐當中的「無住」思想。本研究在第一部分對《壇經》「無住」思想進行的現代釋義是詮釋理解星雲大師「無住」思想的基礎。

日本芳賀洞然在其〈如何閱讀禪籍〉一文中談到禪的入路問題時提到：「目前的禪，是以坐禪為中心的徹底實踐的宗教，以實參實證為生命的悟得的宗教；單憑理論的思考與佛教學的知識，恐怕不可能把握其真髓。」<sup>21</sup> 陳兵教授曾提及，佛教傳統的佛學研究方法，以「解行相應」為主，即通過修行實踐去印證所理解的佛法義理。這種傳統研究方法接近於自然科學所採用的實驗研究方法，但現今學術界佛學研究很少取用。<sup>22</sup>

前文提及，本研究的研究方法包含文獻學和義理詮釋學。「文獻學」是文獻資料研究之事，包含目錄、版本、校勘、註釋、語文、文法、文獻發展史等各類面向。尤其在探討相關的文獻史和可能的宗教文化史或社會史之背景，研究者須培養文獻研讀熟悉度與深度，練習解析、理解、領悟、掌握和運用文獻的內容。<sup>23</sup> 吳汝鈞提出，文獻學方法是一種純粹科學主義的客觀精神的表現，此方法要求的心理，是一種完全排除個人的主觀情緒與意願的純然是客觀的冷靜的理智，不涉及道德意義的理想或目的的，文獻學的方法，提供了對這些表現作為訴諸原典的第一線研究的基本條件。<sup>24</sup>

本研究主要透過文獻學方法，對《壇經》的不同版本進行考察，也整理文獻資料中，各學者抑或作者對《壇經》文本的釋義及分析。除此之外，本研究透過彙集、閱讀和整理星雲大師的各類著書以理解大師對《壇經》和「無住」思想的詮釋以及大師所推動的各種弘法實踐。

「義理詮釋學」的研究方法，是現代佛學研究的其中一個取向，「文獻學」和「義理詮釋

---

<sup>21</sup> 芳賀洞然著，吳汝鈞譯，〈如何閱讀禪籍〉，《內明》，第 82 期，香港：內明雜誌社，1979 年，頁 3-8。

<sup>22</sup> 傳統佛教也用考據方法考校典籍、教史，其方法與學術界所用的文獻學、考據學方法基本相同。參見陳兵，〈佛學研究方法論〉，2015 年 8 月 17 日，<https://read01.com/3OdN0k.html>，中國社會科學網，瀏覽日期 2018 年 6 月 16 日。

<sup>23</sup> 蔡耀明，《佛教的研究方法與學術資訊》，台北：法鼓文化，2006 年，頁 52。

<sup>24</sup> 吳汝鈞，《佛學研究方法論》，台北：臺灣學生書局有限公司，1983 年，頁 103-107。



學」兩者有相輔相成之作用。研究一般而言要求客觀性，但對詮釋學來說，則是「理解一個作品就是按照你的觀點解釋了這個作品，而每個人的觀點都是一種成見或者說是偏見。」有鑑於此，「詮釋學」也稱作「解釋學」。本研究透過詮釋方法的運用，從《壇經》文本分析出相關於歷史背景、概念的發展脈絡以及呈顯經文中的意涵。<sup>25</sup>

## 第四節 論文架構

根據前述研究背景、研究問題與目的的介紹，本論文針對研究論題將以下列六個章節來進行探討。從結構的角度看，本論文將分成兩個部分：第一、《壇經》「無住」思想的文本詮釋；第二、星雲大師「無住」思想的弘法實踐。第一部分又分為兩章：第一、《壇經》文本源流與結構分析；第二、《壇經》「無住」思想的詮釋。第二部分也分為兩個章：第一、星雲大師對「無住」思想的詮釋與修行；第二、星雲大師弘法實踐中所展「無住」的當代價值與意義。以下則是各章節具體內容的說明。

第一章是研究背景與動機、研究問題、研究方法與論文架構的介紹描述。

第二章是針對《六祖壇經》進行文本的分析，包括探討《壇經》的各種版本、時代背景與價值、《壇經》的主旨以及《壇經》的內容結構和各品概述。

第三章是《壇經》無住思想的詮釋。除了對文本中的「無念」、「無相」和「無住」進行釋義，本研究也從禪宗思想史的脈絡去進一步詮釋「無住」的意涵。同時，提出「思想主體」和「行動主體」兩個現代詮釋概念去理解生活世界中「念與境合」的運作，進一步開顯「無住」在生活世界的意涵與運用，作為「無住」在「蘊謂」<sup>26</sup>層次的詮釋理解。

第四章是探討星雲大師對「無住」思想的詮釋與修行。本研究先是從星雲大師的著作《六祖壇經講話》去梳理大師對無住思想的詮釋。接著從大師的相關著作去認識大師的行誼風格

---

<sup>25</sup> 轉引自王惠雯，〈佛教研究的系統詮釋方法－以宗喀巴思想為例〉，同前揭書，《思想的工夫》，頁 24。

<sup>26</sup> 傅偉勳教授所提出的「創造的詮釋學」：「『蘊謂』層次，關涉思想史的理路線索，原思想家與後代繼承者之間的前後思維聯貫性的多面探討、歷史上已經存在的，較為重要的）種種原典詮釋。」參考本文第一章之第三節的「研究進路與方法」。同註 20。

及其「無修之修」的修行理念和生活實踐。

第五章是探討星雲大師的當代佛教改革以及各種佛教弘法事業，所蘊涵的「無住」精神內涵，致使其人間佛教的推動不拘一格、與時俱進、契理契機。「無住」思想在弘法實踐中有著重要的當代價值與意義，尤其當代的佛教弘法事業必須面對各種挑戰，如：多元宗教的融和、科技時代的求新、生活模式的改變等等的生活性、社會性和全球性議題。

第六章則是本研究對所有章节的回顧與結論。



## 第二章 《六祖壇經》文本源流與結構分析

本章節藉由分析《壇經》的版本演變、歷史定位、主旨、內容結構以及各品概述，作為在「意謂」層次窺視「無住」思想意涵的探究基礎。

### 第一節 《壇經》的版本演變

隨著敦煌文獻的出土為契機和版本校勘領域的興起，學者將所蒐集的諸多《壇經》抄寫本進行歸類，試著使《壇經》版本化繁為簡。

洪修平把《壇經》版本分為三大系統，即敦煌本、惠昕本和契嵩本，而其餘繁多的抄寫本都是源自於以上的系統作為抄寫流傳的主要依據底本。<sup>27</sup>楊曾文也認同，並採用同樣的分類系統，比較不同的是，郭朋把《壇經》版本分成四大系統，即是敦煌本、惠昕本、契嵩本和宗寶本。<sup>28</sup>雖然學術界公認宗寶本源自於契嵩本，應歸類於契嵩本系統之下，但由於宗寶本在民間盛傳的地位，故郭朋特別把宗寶本立為單獨的一個系統。

除此之外，林崇安在其最近十年的研究提出，在壇經祖本被修改和潤飾的過程中，發展出兩種系統。<sup>29</sup>為了區別洪修平對《壇經》版本的系統分法，本研究將以「類別」一詞取代。表 1 說明洪修平對《壇經》版本的系統分法。

表 1 洪修平對《壇經》版本的系統分法及其說明

類別	說明
第一類別： 敦煌本、 <sup>30</sup> 敦博本、	法海本人把在曹溪山傳授「無相戒」時所教授的「定慧為本、一行三昧、無相為體、無念為宗、無住為本、四弘願、無相懺、無相三歸戒」併入在大梵寺開示「摩訶般若波羅密」的

<sup>27</sup> 洪修平，《中國禪學思想史》，台北：文津出版社有限公司，1994年，頁165-166。

<sup>28</sup> 郭朋，《壇經導讀》，四川：巴蜀書社，1987年，頁39。

<sup>29</sup> 參見林崇安著，《六祖壇經選集》，桃園：內觀教育基金會，2004年，頁5-8。

<sup>30</sup> 在敦煌本《壇經》中，法海已將書名增補為《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一卷兼授無相戒》，於書末又稱《南宗頓教最上大乘壇經法一卷》。

惠昕本、 <sup>31</sup>	經文之前，即先於「般若」的內容。 <sup>33</sup>
契嵩本（1054） <sup>32</sup>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. 將書名增添「壇經」一詞</li> <li>2. 強調「壇經」的傳法地位，因此六祖於大梵寺的開示信眾的數量從一千餘人改增至一萬餘人</li> <li>3. 把「自性三身佛」稱為「無相戒」</li> </ol>
第二類別： 契嵩本（1056）、 <sup>34</sup> 德異本、宗寶本	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. 大梵寺和曹溪山的開示仍然分別開來</li> <li>2. 多方收集六祖與個別弟子的問答</li> <li>3. 書名保留「法寶」一詞，增添「壇經」二字</li> </ol>

根據林崇安的研究，《壇經》在其經文排序上出現兩種類別，皆歸咎於法海本人的筆下，因此似乎是整理人自己在校訂時對於當時六祖的語錄，產生主觀的邏輯排序判斷。由此可見，經文內容排序的不同，並非一定造成《壇經》所要闡揚的義理思想有所偏離抑或扭曲。本研究認為，《壇經》本是由語錄記集的形式產生，整理人在結集時對內容的排序可以依循自己的想法做調整，因此《壇經》文本的脈絡意義和其義理思想的關聯可以讓研究者自己去詮釋與歸結。

接著本研究引借洪修平對《壇經》版本的系統式分類，略述各版本在經文脈絡和內容上的差異。為了不擾亂系統與版本的名稱，本研究把洪修平所表述的敦煌本、惠昕本和契嵩本三大系統，改為敦煌系統、惠昕系統和契嵩系統。

<sup>31</sup> 與「惠昕本」相關的傳本，名稱都用「壇經」而不用「法寶」二字，這表示「惠昕本」也特別強調「壇經」的地位，例如：日本興聖寺本作《六祖壇經》，大乘寺本作《韶州曹溪山六祖大師壇經》；「智證大師請來目錄」中，作《曹溪能大師檀經一卷》；「福州溫州臺州求得經律論疏記外書等目錄」中，作《曹溪山第六祖能大師壇經一卷》。

<sup>32</sup> 宋代契嵩禪師於至和元年（1054）作了一篇《壇經贊》，所贊的《壇經》內容次第是：「定慧為本、一行三昧、無相為體、無念為宗、無住為本、無相戒，見自性三身佛）、四弘願、無相懺、三歸戒、說摩訶般若、我法為上上根人說、從來默傳分付、不解此法而輒謗毀」。參見同註 29。

<sup>33</sup> 同註 29。

<sup>34</sup> 「契嵩本」的《壇經》，是契嵩作《壇經贊》後，另外獲得另一系統的「曹溪古本」，校補而成，成書時間是1056，仍維持原先大梵寺和曹溪山分別開示的原文，並收集六祖與個別弟子的重要問答有十幾則，宋朝郎簡所撰的《六祖法寶記敘》說：「然六祖之說，餘素敬之，患其為俗所增損，而文字鄙俚繁雜，殆不可考。會沙門契嵩作《壇經贊》，因謂嵩師曰：若能正之，吾為出財，模印以廣其傳。更二載，嵩果得曹溪古本校之，勒成三卷，燦然皆六祖之言，不復謬妄，乃命工鏤板，以集其盛事。」宋·契嵩撰，《鐔津文集》卷11，《大正藏》52冊，頁703。

## 一、敦煌系統

敦煌系統是《壇經》早期的版本。隨著科技以及考古學的發展，敦煌文獻的出土與發現，帶給近代的中國禪學研究領域一份新的素材。在禪宗研究領域多種版本的對照和比較，透過文字的勘校，可窺探出早期《壇經》的歷史意義和定位。這些考古文獻亦是探究《壇經》禪學思想重要的路徑。

在版本學的研究領域，學者們從現存的文獻中推論出已經佚失文獻的存在。本研究參考學者對《壇經》版本的研究成果，把敦煌系統的版本分歸在兩個重要的底本，即壇經祖本和敦煌原本。由於這兩個底本都已經佚失，因此其準確性無法得到進一步的考證。

### （一）壇經祖本

壇經祖本，應是所有壇經版本的最源頭。此本由原著法海本人手記而成，或可稱為法海原本。成書時間是惠能涅槃的唐先天二年（713）到神會在洛陽的滑臺大會（732）左右；<sup>35</sup>但也有推論其應當成書於唐開元二十年（732）至貞元十七年（801）。<sup>36</sup>另外，此本也被推斷是禪宗祖師歷代所傳的版本，作為傳衣付法所用。<sup>37</sup>

根據《景德傳燈錄》的記載，惠能的弟子慧忠遊歷南方時，表示所看見的南方宗旨，已經被添糶鄙譚，喪失原本壇經的宗旨。《聯燈會要》卷3也有記載：

吾比游方，多見此色，近尤盛矣。聚却三五百眾，目視雲漢云：「是南方宗旨，把他壇經改換，添糶鄙談，削除聖意，惑亂後徒，豈成言教？苦哉！吾宗喪矣。」若以見聞覺知，是佛性者。《淨名》不應云：「法離見聞覺知，若行見聞覺知，是則見聞覺知，非求法也。」<sup>38</sup>

透過《景德傳燈錄》和《聯燈會要》給予的線索，因此推論出有壇經祖本這最早版本的

<sup>35</sup> 楊曾文，《敦煌新本六祖壇經》，上海：上海古籍出版社，1993年，頁293-313。

<sup>36</sup> 楊曾文校寫，《新版敦煌新本六祖壇經》，北京：宗教文化出版社，2001年，頁234。又參見史金波著，〈西夏文《六祖壇經》殘頁譯釋〉，《世界宗教研究》，第3期，1993年，頁90-99。

<sup>37</sup> 同註35，頁210-220。

<sup>38</sup> 宋·悟明集，《聯燈會要》卷3，《卍續藏》79冊，頁33。

存在。而這一被改換的版本，演慈稱它為「南方宗旨本」，應是成書於壇經祖本之後，敦煌本出現之前。<sup>39</sup>而現今收錄於《大藏經》的敦煌本早已經過「南方宗旨」和「壇經傳宗」的改補。

## （二） 敦煌原本

根據楊曾文的研究，雖然敦煌原本已佚失，但從敦煌原本開展出的三個版本，即敦煌本、敦博本和西夏文本，現在還留存。據推斷，敦煌原本應當成書於唐開元二十年（732）至貞元十七年（801）這段時間，在智炬寫《寶林傳》之前。<sup>40</sup>根據黃連忠最近十年的研究，隸屬於敦煌系統的《壇經》版本共有五種，除了敦煌本和敦博本，另有北圖有本、北圖岡本和旅圖本，但只有敦煌本和敦博本留下全文，其餘三本僅存殘片。<sup>41</sup>

楊曾文和黃連忠兩人所指的敦煌本，即是收錄於《大藏經》的《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》，亦稱為敦煌寫本。而敦博本，<sup>42</sup>即是由敦煌名士任子宜在 1935 年千佛山所發現的。敦煌本與敦博本內容相近，連筆誤都很相近。<sup>43</sup>而根據日本的川上天山的研究，也發現西夏文本和敦煌本完全一致。<sup>44</sup>在學術研究界認同敦煌本和敦博本這兩個抄本，應是出自於同一個底本，因此推論出有敦煌原本的存在，也透過「南方宗旨」給予的線索，推論出有壇經祖本這最早版本的存在。由於壇經祖本和敦煌原本都已經佚失，因此仍處在學者們的推論假設的這兩者是否就是同一個抄本，以及兩者的差異多寡已無法被考證。

對於敦煌本的內容，現有學界推論，其中四個部分是後來增添，應是沒有記載於壇經祖本裡：<sup>45</sup>

<sup>39</sup> 演慈著，〈壇經的筆受及其版本·下〉，《內明》，第 265 期，1994 年，頁 23。

<sup>40</sup> 楊曾文，〈《六祖壇經》諸本的演變和慧能的禪法思想〉，《中國文化》，第 6 期，1992 年，頁 24-37。

<sup>41</sup> 黃連忠，〈百年來敦煌寫本六祖壇經的發現與研究之論評〉，發表於武漢大學主辦之「佛學百年國際學術研討會」，發表於 2006 年 10 月 16 日，頁 8-9。

<sup>42</sup> 敦博本的出土不但使敦煌學蓬勃發展，而且肯定了敦煌本的原始價值，證明敦煌本確實是當時所流通的一個抄寫本。黃連忠認為敦博本在文獻學上的學術價值包括了其作為目前最古老且最完整的一個寫本；抄寫工整，字體清晰；保留了晚唐五代時期的生活語言及俗寫文字的原貌；其抄寫本上字的手跡有助於唐代寫經生及書法藝術相關的考述；它的實質樣貌保存了《壇經》早期的結構和形式。敦煌本相較於敦博本，敦煌本一共漏抄了五段九十八字。參見黃連忠著，〈自序〉，《敦博本六祖壇經校釋》，台北：萬卷樓圖書股份有限公司，2006 年，頁 16-17。

<sup>43</sup> 黃連忠，〈敦煌寫本六祖壇經的發現與文字校訂方法芻議〉，《法鼓佛學學報》，第 1 期，2007 年，頁 71-98。

<sup>44</sup> 史金波，〈西夏文《六祖壇經》殘頁譯釋〉，《世界宗教研究》，第 3 期，1993 年，頁 90-99。

<sup>45</sup> 參見何照清，〈《壇經》研究方法的反省與拓展：從《壇經》的版本考證談起〉，《中國禪學》，第 2 卷，2003 年，

- 1、關於印證神會在滑台大會與僧人辯論南方宗旨的「吾滅後二十年，邪法撩亂...有人出來，不惜生命，定佛教是非」之文句，這應該是神會後人或後世仰慕者所添加的<sup>46</sup>
- 2、關於以壇經本作為傳宗的部分，若對照韋處所寫的碑文，這一部分也應是神會後人所添加
- 3、關於弘忍傳法給惠能的付法頌
- 4、關於西方四十八代祖至中國祖統的記載，從當時的環境以及惠能在與弟子的語錄中所表現出的性格來推測，應不是惠能自己所宣示，較大可能是南宗的後人所編造的

綜觀上述柳田聖山和楊曾文的推斷，可見《壇經》內容的增補動機，主要源於門人推崇六祖地位以及鞏固南宗禪為正統法脈的動機。這並沒有影響到《壇經》所要闡揚的禪學義理思想。

## 二、惠昕系統

根據印順法師的研究，惠昕系統和敦煌系統的內容相近，經文的排序也一致。另外，有關六祖和弟子的語錄部分，也如同敦煌系統，只是記載志誠四人的語錄，而不同的是，增入了「唐朝徵召」一分、「傳五分法身香」和惠能得法回來避難等事跡。另外，傳授無相戒的次第中，「無相懺悔」則被改到「四弘誓願」之前。<sup>47</sup>但現今並沒有學界的研究提出敦煌系統和惠昕系統版本的《壇經》思想有出入。

### (一) 惠昕本

惠昕系統所通指的版本是惠昕本。此惠昕本最早成書於宋乾德五年（967），是晚唐僧人惠昕的改編本。《郡齋讀書志》、《文獻通考》所載，惠昕所編共有三卷十六門，但現僅存二卷十一門。以下為惠昕本的序文：

我六祖大師，廣為學徒，直說見性法門，總令自悟成佛。目為壇經，流傳後學。古本研究繁，披覽之徒，初忻後厭。余以太歲丁卯，月在蕤賓，二十三日辛亥，於思

---

頁 4-6。

<sup>46</sup> 楊曾文也認同壇經祖本應是沒有「二十年預言」這一部分。參見同註 35，頁 210-220。

<sup>47</sup> 印順法師，《中國禪宗史》，南昌：江西人民出版社，2000 年，頁 219-220。

迎塔院，分為二卷，凡十一門，貴接後來同見佛性者。<sup>48</sup>

## （二） 惠昕本再刊本

根據楊曾文的研究，惠昕本有不同的再刊本。首先是大中祥符五年（1012）的「周希古刊本」或稱為「日本真福寺本」，但有學者認為第一次傳入日本的是於政和六年（1116）的惠昕本再刊，被稱為「日本大乘寺本」和「金山天寧寺本」，接著是紹興二十三年（1153）刊本，在蘄州由晁子健翻刻，被稱為「晁子健刊本」，之後流傳至日本由京都堀川興聖寺再行刻印，成為「日本京都堀川興聖寺本」。<sup>49</sup>而「日本京都堀川興聖寺本」即是現今通指的惠昕本。

## 三、契嵩系統

契嵩系統下的《壇經》版本有契嵩本、德異本和宗寶本。契嵩本與惠昕本相距約八十九年。從敦煌系統的不分卷、惠昕系統的二卷十一門，到契嵩系統的三卷十門，《壇經》所具有品目模式，大致確定下來，也成為最後宗寶本所沿用的十個品數。

契嵩系統和先前兩個系統（即敦煌系統和惠昕系統）的最大差異在經文內容的排序。契嵩系統所沿用的排序即是林崇安研究中的第二類別，大梵寺和曹溪山的開示是分開來的。除此之外，契嵩系統所記載六祖和弟子的語錄有十餘篇，而敦煌系統和惠昕系統僅有四篇。

對於契嵩系統相對大量的內容增補，至今學術界也沒有提出敦煌、惠昕和契嵩三大系統在《壇經》的義理思想上有相違或矛盾的部分。本研究以下略述契嵩本、德異本和宗寶本的成書。

### （一） 契嵩本

宋仁宗至和三年（1056），契嵩禪師發現了古本《壇經》，依此校勘，由吏部侍郎郎簡出資刊印。

### （二） 德異本

元代僧德異深感《壇經》為後人刪略太多，失去六祖禪法的原貌，因此花費三十年的時

---

<sup>48</sup> 印順法師，《中國禪宗史》，《印順法師佛學著作集》40冊，頁272。

<sup>49</sup> 同註47。



間，遍求古本，終於在通上人處覓及古本。於至元二十七年（1290）刊印此古本。

### （三）宗寶本

元代僧人宗寶在至元二十八年（1291）校讎三種《壇經》異本，而成為宗寶本，全一卷十品。這就是後來的明藏本，廣傳逾七百年，並成為佛教僧人和信徒廣泛採用的版本。

## 四、版本的採用

在選擇研究文本方面，本研究主要採用收錄在《大正藏》的宗寶本《六祖法寶壇經》。為探究在重重歷史發展下所完成的《壇經》鉅著，作為元代之後廣傳民間以及字數增加最多的宗寶本，可以說是屬於比較完整的文本。

本研究認為，宗寶本裡由後人編增的師徒語錄有助於《壇經》文本的理解詮釋，也可以讓研究者對當代禪法的教化內容與方式有更完整的呈現面貌。再者，宗寶本做為元代以後流傳廣泛而有影響力的版本，更能代表並反映中國禪宗的思想。<sup>50</sup>另外，本研究的主要研究對象，星雲大師曾經以宗寶本為依據，著書《六祖壇經講話》。

從版本的增補內容的角度，可以歸納出幾個後世為《壇經》所增補內容的類別，首先是對於南宗傳宗和六祖地位的強調，包括預言讖語的神秘性和法統、稟承、傳統依約等文句；<sup>51</sup>第二、志誠四人以外的師徒語錄；第三、事蹟情節的傳奇性和戲劇性。

由此可見，版本的增補對於《壇經》所要表達的禪學義理並沒有顯著的差異，學者們也認為版本內容上的異同對《壇經》所要闡揚的宗旨及核心思想並沒有影響。<sup>52</sup>有基於此，在文本分析的過程，其他《壇經》版本在有必要之處亦可成為本研究的互文參照。

---

<sup>50</sup> 關於《壇經》以及惠能思想，一般公認並非惠能抑或神會一人所作，而是多人多派在不同時期編著且經過增刪、修改的一部禪宗典籍，因此不見得如實反映惠能的個人思想，而可以看成是牛頭禪、荷澤禪、洪州禪、曹溪禪等派別之集大成。參考楊曾文著，《敦煌新本六祖壇經》，頁 210。

<sup>51</sup> 另外，印順法師認為神會門下在《壇經》中添加法統、稟承、傳統依約的文句是情有可原的，因為《壇經》替代了傳衣，作為惠能以後付法的依約，才得以有一花開五葉的局面。同註 47，頁 215-218。

<sup>52</sup> 李昌頤，〈壇經思想的源流〉，《華岡佛學學報》，第 6 期，台北：中華學術院佛學研究所，1983 年，頁 453-476。

## 第二節 《壇經》的時代背景與價值

在禪宗諸多的典籍中，《六祖壇經》被視為寶典，在中國佛學思想上具有承先啟後的力量；宋明兩代理學家的語錄，也深受此《壇經》影響。<sup>53</sup>

除此之外，後世給予的評價包括，元代德異法師說：「大師始於五羊，終至曹溪，說法三十七年。霑甘露味，入聖超凡者，莫記其數。……五家綱要，盡出《壇經》。」<sup>54</sup>又說：「夫《壇經》者，言簡義豐，理明事備，具足諸佛無量法門。」<sup>55</sup>北宋明教契嵩禪師則評價道：「偉乎《壇經》之作也！其本正，其跡效；其因真，其果不謬。前聖也，後聖也，如此起之，如此示之，如此復之，浩然沛乎！」<sup>56</sup>

由此可見，《壇經》不但在中國佛教裡居於極其重要的地位，近代國學大師錢穆把《壇經》與《論語》、《孟子》等書並列為探索中國文化的經典之一；除了是非佛陀所講述的經典而第一部被稱作「經」，<sup>57</sup>也是中國第一部白話文學作品。此外，西方人瓦茨氏（Alan Watts）認為《壇經》是「東方精神文學的最大傑作」。<sup>58</sup>作為禪宗最早的一部語錄，《壇經》流傳久遠，其受人崇敬的地位能與《華嚴經》和《法華經》媲美。

《壇經》的緣起，開始於惠能大師應邀至大梵寺開示摩訶般若波羅密法，所以此開示的記錄被命題為《摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法一卷》；回曹溪山後傳授無相戒等開示，其開示題目則修增為《摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法一卷兼授無相戒》。隨後法海同門抄傳時則將題目稱作《六祖法寶記》，之後演變成《法寶壇經》。

<sup>53</sup> 星雲大師，《六祖壇經講話》，台北：香海文化，2000年，頁2。

<sup>54</sup> 元·宗寶校編，《六祖大師法寶壇經》卷1，《大正藏》48冊，頁345。

<sup>55</sup> 同註54。

<sup>56</sup> 同註54，頁346。

<sup>57</sup> 「佛經」，是記錄佛陀教化眾生的真理語錄，又稱「契經」，上契諸佛之理，下契眾生根機。參見同註53。

<sup>58</sup> 同註53。

<sup>59</sup>在林崇安教授的考究中，《法寶壇經》（《壇經》）此名稱也是由法海本人開始沿用。<sup>60</sup>從此可看出法海有企圖提高《壇經》在當代社會的地位。

然而，《壇經》能夠流傳至今，原因在於其禪學義理思想的精神內涵，以及契合於當代中國佛教的發展趨勢。

## 一、社會型態的轉換

從《高僧傳》得知，漢末年代由安世高、支讖、竺法護等高僧譯出禪學經典，並且最初在中國開展的禪法注重禪數修定，以獲得四禪八定的境界或者神通異靈作為習禪的目標。<sup>61</sup>

從社會的生活模式來理解，印度佛教梵行者的禪那修行模式有賴於印度社會的托鉢文化，梵行者的每日一餐從托鉢供養而來，托鉢之後的時間則回到樹下禪坐靜慮、思維法義。反觀，中國的社會沒有托鉢種福田的文化，認為托鉢是一種乞討的行為，所以在中國的出家人需要耕作幹活以自給自足。<sup>62</sup>有鑑於此，中國佛教的修行就在搬柴運水之中。可以說，這是由社會結構和習俗文化而帶來的修行型態上的轉變，突顯了修行型態中行動意涵的重要。

## 二、本土思想的融合

除此之外，《壇經》「定為慧體，慧為定用」的工夫，依循著中國本土原來固有的「體用」思維，<sup>63</sup>定慧的體用能在生活中發揮出具體的行動脈絡，如神會在《頓悟無生般若頌》說「如如不動，動用無窮」、「湛然常寂，應用無方」，就是在說明「空寂與動用」、「空與行動」之間辯證性的相即關係。<sup>64</sup>

---

<sup>59</sup> 有一說法是，「壇」源於劉宋時代，求那跋陀羅三藏法師在廣州法性寺創立戒壇，並立碑預言「將來當有一位肉身菩薩到此壇受戒」；後來在梁天監元年時，又有一位智藥三藏法師在此壇畔種了一株菩提樹，也預言「將來有一位肉身菩薩在此樹下開演上乘，度無量眾」。唐高宗儀鳳元年（676）二月八日，六祖惠能大師即在此壇受具足戒，並在此菩提樹下開始傳佛心印。其後的開示說法雖不只限於法性寺，但他的門人弟子為了重視由此壇開始的紀念性，所以將六祖前後語錄統稱為《壇經》或《法寶壇經》。同註 53，頁 12-13。

<sup>60</sup> 同註 33。

<sup>61</sup> 梁·釋慧皎撰，《高僧傳》卷 11，《大正藏》50 冊，頁 400。

<sup>62</sup> 黃新婷，〈從禪宗看佛教的中國化〉，《南湖科技大學學報》，第 1 期，湘潭：湖南科技大學期刊社，2010 年，頁 54-57。

<sup>63</sup> 中國本土固有的「體用」思維，並不同於印度的「自性」和「本體」的思想，也不是亞里斯多德形上學意義下的「實體」和「屬性」的概念意涵。參見林鎮國〈神會與空的行動主體〉，《法鼓人文學報》，創刊號，北京：北京大學宗教文化研究所、法鼓人文社會學院，2004 年，頁 268。

<sup>64</sup> 楊曾文編校，《神會和尚禪話錄》，上海：中華書局，2012 年，頁 50。

在定慧為本的「行動主義」下，定即是在行動中的定，「定慧體用」的「體」有「身體踐履」的意思。從體用關係的角度切入，「無住」是一種「從無住本立一切法，應無所住而生其心」的最高境界。換言之，「即體即用」的思想充分展現於禪宗，禪宗透過實踐面來彰顯其義理的精髓，並且把菩薩精神落實並融入日常生活。這種生活即是一種任運通流、自在無礙的無住生活。

### 三、禪學思想的革新

《壇經》在中國禪宗歷史上的重要地位，在於《壇經》禪思想的革新，作為影響後世中國禪宗，理念和禪法發展的基石。《壇經》超越傳統佛教教義的學說，以及突破五祖弘忍之前的禪法，這些革新的思想包含了：坐禪和念佛的修持觀念、無相戒以及自性歸依的修持原則、定與慧的修行關係、三無思想（無念、無相、無住）的修行內容。

另外，在南北朝至盛唐年間，佛學義理的探討如唯識法相、華嚴玄境等體系複雜而龐大，使學佛流於理論，缺乏實證。因此，六祖惠能從聽聞《金剛經》「應無所住而生其心」悟道，而開展的頓悟法門自然成為當時的革新思潮。<sup>65</sup>也就是說，相較於「制心一處」、<sup>66</sup>「心緣一念」的禪觀，六祖提出徹悟心源本體的頓悟法門，同時也對教義理論提倡具體的實踐方法，使南宗禪受到當時社會的青睞。

佛教從印度到中國，面對中國社會型態的衝擊，開始改變，如從托鉢乞食的生活，到自給自足的農耕生活。思想上受到中國本土老莊玄學影響，加上所傳入中國之佛教經典翻譯的影響，從東漢安世高傳禪數息法、支識的般舟三昧，到魏晉南北朝般若學、佛性論，都是中國化的禪學的穩固基礎，經過禪學與本土文化思想的融合，也逐漸從印度的禪法走向中國禪。

67

從東土初祖達摩到五祖弘忍的禪法，在禪法思想、修行方法也都順應中國本土思想與文

---

<sup>65</sup> 南懷瑾，《禪與道的概論》，台北：老古文化，1983年，頁46。

<sup>66</sup> 制心一處，是為了止息妄念。止息妄念的修定法門為五停心觀，也就是不淨觀、慈心觀、緣起觀、界分別觀以及數息觀；針對不同的眾生根性而應予的對治方便。參見袁煥仙、南懷瑾著，《定慧初修》，台北：老古文化，1984年，頁30。

<sup>67</sup> 同註27，頁53-54。

化衝擊，隨之轉變，到了六祖慧能，已發展出截然不同於印度禪法之中國禪，可說六祖惠能的南宗禪，除了繼承前面所述之禪法基礎，還發展出屬於中國禪宗的嶄新面貌，如「識自本心、頓悟成佛」。

總合上述，從時代背景中，可看出《壇經》對於中國佛教、禪宗，都有其舉足輕重的價值地位。

### 第三節 《壇經》的思想

本章第三節所討論的《壇經》主旨，在《壇經》的每一品中受到呼應。雖然各品中的主題不一，但本研究認為都是「無住」思想的具體展現。其展現「無住」思想的方法包含了以本體論、工夫實踐理論和證悟境界為開示或教化的表達進路。然而，這三大進路並非本文的研究重點，只有在第三章略提其中的概念義涵，有助於對「無住」思想進行詮釋時在概念上的界定。

#### 一、《壇經》的內容結構與各品概述

現今多數研究者把宗寶本《壇經》內容分作三部分：第一、於大梵寺開示「摩訶般若波羅蜜法」；第二、於曹溪山傳授「無相戒」等；第三、六祖與個別弟子的問答集錄。這三大部分最先由法海本人結集成為完整的《壇經》。

考據《壇經》的第一代學者鈴木大拙依敦煌本《壇經》為例，把《壇經》分為兩大部分：第一、在大梵寺的說法為主體部分，內容包括摩訶般若波羅蜜法，以及無相戒、定慧不二等的內容；第二、在曹溪寶林寺的說法，則是包含惠能對弟子的隨機開示、臨終前對弟子開示的三科三十六對法以及禪宗在中國的傳承法系。

與鈴木大拙同時代的《壇經》學者宇井伯壽，在其著作《第二禪宗史研究》，對於《壇經》的基本內容歸納為三大部分：第一、誠如敦煌本、大乘寺本以及興聖寺本的序品所云，法海奉韋據之命，把惠能應其之奉請而在韶州大梵寺所說的摩訶般若波羅蜜法，以及無相戒、定慧不二等的內容，形成《壇經》的最初資料；第二、惠能接近臨終之前對其十大弟子講說的

三科三十六對法以及寂滅之後的建塔；第三、惠能寂滅的 713 年至 761 年這五十年左右的期間，神會以及徒弟們對《壇經》的幾次增改。

學者們對《壇經》內容結構上的分判雖略有不同，但其被認為重要的核心思想是一致的（見表 2）。

表 2 宗寶本《壇經》十品的要旨

品名	要旨
〈行由品〉	六祖自述他的身世，以及求法、得法乃至弘法的種種歷程。
〈般若品〉	記述六祖應韋刺史之請益，而為大眾開演摩訶般若波羅蜜多的法義，這是《壇經》著作的最早緣起。星雲大師在他的著作《六祖壇經講話》認為，這是《壇經》最重要的一品，這一品把禪的價值、意義發揮得非常透徹。《壇經》的修行宗旨「若識得自性般若，即是見性成佛」也在這一品表達。
〈決疑品〉	記述六祖為韋刺史解釋達摩祖師何以說梁武帝造寺度僧、布施設齋了無功德以及念佛往生西方的疑問，並以〈無相頌〉揭示在家修行法。
〈定慧品〉	集錄六祖為大眾開示「定」與「慧」體用不二的法義，也就是說明曹溪的修行法門是以定慧為本，另外又說此修行法門是以無念為宗，無相為體，無住為本。
〈坐禪品〉	記述六祖為聞法的大眾開示修習禪定不是在著心、著靜和不動上修行。坐禪的意義是：外於一切善惡境界心念不起，名為坐；內見自性不動，名為禪。禪定是：外離相為禪，內不亂為定。因此，我人於念念中，自見本性清淨，自修自行，自成佛道。
〈懺悔品〉	收錄六祖為來山聽法的廣韶及四方士庶傳授「自性五分法身香」 <sup>68</sup> 及「無相懺悔」，說明懺悔、四弘誓願、無相三歸依戒等意旨。

<sup>68</sup> 宗寶本《壇經》的「自性五分法身香」依序分別為，戒香、定香、慧香、解脫香、解脫知見香。參見同註 54，頁 353。

〈機緣品〉	匯錄六祖得法後，在曹溪弘化時，與無盡藏、 <sup>69</sup> 法海、法達、智通、智常、志道、行思、懷讓、玄覺、智隍等各方學者師資、弟子投契的機緣。
〈頓漸品〉	六祖為神秀的門人志誠禪師開示「南能北秀」二人所教示「戒定慧」的差異。因旨在敘說「法無頓漸，人有利鈍」，故名「頓漸」。
〈護法品〉	記載神龍元年（705）則天太后及中宗下詔迎請獎諭六祖的經過，也就是說明當時朝廷尊崇六祖及擁護佛法的情形。
〈付囑品〉	述說六祖臨涅槃時，教導弟子如何舉用三科三十六對來說法，才不致失卻頓門禪宗的宗旨，並記六祖遷化前後的經過情形。

## 二、《壇經》的主張 – 般若與頓悟

《壇經》所主張的修行是什麼？這首先可以從六祖惠能的開悟契機著手探討，以釐清六祖開展《壇經》背後的思想邏輯以及依據。接著從文本的內容去引證《壇經》的思想主旨。

### （一） 般若為修行

有關六祖的開悟契機，據《壇經》所記載，惠能一日賣柴後經過客棧時，聽見有人誦讀《金剛經》，誦至「應無所住而生其心」時有所感悟。<sup>70</sup>這成為惠能至湖北黃梅弘忍大師處參學尋道的直接因緣。<sup>71</sup>參見五祖以後，留在五祖處舂米八個月，後來因作一偈而得到五祖為他傳衣鉢。五祖以《金剛經》為惠能印心，誦至「應無所住而生其心」時便言下大悟。此時的惠能悟得「一切萬法，不離自性」，並對五祖說道：「何期自性，本自清淨；何期自性，本不生

<sup>69</sup> 據《曹溪大師別傳》，無盡藏比丘尼在惠能前往黃梅處學法之前，於曹溪山澗寺講座《涅槃經》，是惠能聽聞《涅槃經》的機緣。唐·最澄抄錄，《曹溪大師別傳》卷1，《新纂卍續藏》86冊，頁49。

<sup>70</sup> 《祖堂集》記載，向惠能買柴火和讀誦《金剛經》的客人是同一人，叫做安道誠。唐·靜、筠二禪德編著，《祖堂集》卷2，《大藏經補編》25冊，頁343。

<sup>71</sup> 據《壇經》在〈行由品〉的敘事順序，惠能應是在聽聞《金剛經》後馬上就從客人處得知此經從黃梅弘忍來，很短的時間內就到黃梅求法，而宗寶本《壇經》還具體指出，買柴的客人鼓勵惠能到黃梅山求法於五祖弘忍，並以十文錢幫助惠能安頓他的母親。但參考《曹溪大師別傳》，惠能聽聞客人讀誦《金剛經》後未立刻前往黃梅，而是待在曹溪山三年，和曹溪村的劉志略結為兄弟，而有機緣在劉志略的姑媽，即無盡藏比丘尼的山澗寺勞動和聽經。無盡藏講授的是《涅槃經》，而隔天惠能就能解釋經義了。據說這段時期又隨樂昌縣的一位禪師學坐禪，但後來遇到一位名叫惠紀的禪師在誦《頭陀經》而得知坐禪並無益處。惠紀禪師就建議惠能拜師黃梅弘忍。就此說法《金剛經》就不是惠能決定拜師弘忍的直接因緣了。參見賴永海，《中國佛教同史7—隋唐時代》，高雄：佛光文化，2014年，頁253。

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>72</sup>

從這可以知道，透過「應無所住而生其心」一詞，惠能證得了《金剛經》的空性智慧。除了《金剛經》，同樣源自於般若系統的《心經》，也很清楚的表明：「舍利子，是諸法空相，不生不滅、不垢不淨、不增不減，是故空中無色，無受想行識，亦復如是。」<sup>73</sup>「色受想行識」，即「五蘊」，也就是構成「人」的五大元素，是空性的。所謂「空性」，不是什麼都沒有，而如經文所述，是不生不滅、不垢不淨、不增不減的。雖然《壇經》使用的是「自性」一詞，但惠能對他所提出的「自性」的證悟也繼承了般若經典的空性智慧。

再進一步印證惠能的證悟是涵攝空性智慧的，就是惠能證悟後立即對五祖所說的「本自清淨、本不生滅、本無動搖」，這說明了自性「非有」，而是因緣和合、條件具足下才有；而「本自具足、能生萬法」道出了「非空」的概念，表示自性能夠空中生妙有。龍樹菩薩註釋《大般若經》，透過「八不」，來闡明立基於「緣起性空」的「中道」，主張的「中觀」建立在「非空非有」的概念。由此更能確認，惠能對「自性」的證得，也就是「緣起性空」的證得，般若空慧的實踐。《壇經》言：「善知識！莫聞吾說空，便即著空。第一莫著空，若空心靜坐，即著無記空。」<sup>73</sup>闡明「自性」的實相是「空性」後，《壇經》強調不能因此而執著「空性」，否則就會從「有」的執著落入到「空性」的執著。可見，《壇經》所主張的修行，其義理的思想依據就是般若思想。星雲大師認為〈般若品〉是《壇經》中最重要部份，由於這一部出自中國人的著作闡揚般若，而使其被尊稱為「經」。<sup>74</sup>

除了從惠能的開悟的經典得到線索，也可以從《壇經》得以成書的緣起，即六祖應韋刺史之請益，而於大梵寺為大眾開演摩訶般若波羅蜜多的法義，可見般若思想是構成《壇經》的重要部分。這個部分就是宗寶本的〈般若品〉。

另外，在惠能的年代，風靡著《金剛經》學習風潮，以及在江南盛行的牛頭禪。<sup>75</sup>據宗密在《禪門師資承襲圖》的記載，牛頭禪就是當時江南盛行的般若三論系禪法，以「無所得」

<sup>72</sup> 同註 54，頁 349。

<sup>73</sup> 同註 54，頁 350。

<sup>74</sup> 同註 53，頁 4-6。

<sup>75</sup> 柳田聖山，《初期禪宗史書研究》，京都：禪文化研究所，1967年，頁 156。



的思想為依據，由法融發揚弘傳。再者，經過南北朝格義佛教，還有《大乘起信論》對「空」的釋義，使般若思想在惠能的弘法年代能夠被廣泛接受。

《壇經》〈般若品〉開宗明義：

善知識！菩提般若之智，世人本自有之；只緣心迷，不能自悟，須假大善知識，示導見性。……吾今為說摩訶般若波羅蜜法，使汝等各得智慧。志心諦聽！吾為汝說。善知識！世人終日口念般若，不識自性般若，猶如說食不飽。口但說空，萬劫不得見性，終無有益。摩訶般若波羅蜜是梵語，此言大智慧到彼岸。此須心行，不在口念。<sup>76</sup>

這兩段開示的重點在，每個人都有般若智慧，只因心迷而還不能自己覺悟這一顆能夠顯發智慧的「心」，因此需要借由善知識的教示和引導而達到「見性」，也就是洞見人人無差別、智慧本具足的佛性。而惠能就是當機的善知識，為大眾宣說般若的修行法門，要使大眾能夠證得本來具足的智慧、佛性。接著惠能請大眾留心諦聽，要證得自性般若，就必須「心行」，而不能停留在「口念」，否則就永遠無法成就。

何謂「心行」？何謂「口念」？《壇經》言：「口莫終日說空，心中不修此行，恰似凡人自稱國王，終不可得，非吾弟子。」<sup>77</sup>當一個普通平民想要當國王，不斷自稱自己是國王，但卻沒有付諸於實際的行動，這就是「口念」，而沒有「心行」。可見，《壇經》非常強調佛法義理在生活層面的落實，因此《壇經》談的「般若」，是一種生活的實踐、日常的修行，如《壇經》所言：「善知識！何名般若？般若者，唐言智慧也。一切處所，一切時中，念念不愚，常行智慧，即是般若行。」<sup>78</sup>

事實上，佛教以般若為本體，並且以證空為實，因此所謂般若的實踐，就是在日常生活中對空性的體證要有具體的實踐方法。借用中國哲學的概念範疇，這些在《壇經》裡被提出來的實踐方法，被稱作「工夫實踐」。本研究認為，「無住」思想就是貫穿整部《壇經》的核心

---

<sup>76</sup> 同註 54，頁 350。

<sup>77</sup> 同註 54，頁 350。

<sup>78</sup> 同註 54，頁 350。

「工夫實踐」，坐落在般若的修行法門底下。

## （二） 頓悟即成佛

有關中國社會對「成佛」的認知，已經有別於原始佛教，乃至印度的大乘佛教。原始佛教的「佛」，指釋迦牟尼佛本尊，是一位覺悟的修行者；到了大乘佛教，「佛」稱指「三世一切、無量無邊的諸佛」，因此「成佛」的概念，就是透過修行，期許自己未來成為其中一位修行圓滿、身相莊嚴的佛。但要達到這「成佛」的目標，必須要先完成三大阿僧祇劫的修行功課。

佛教弘傳至中國，中國的儒家、道家的本土信仰是以人為本，以成聖賢為目標的，因此「三大阿僧祇劫」和「無量無邊三世諸佛」是無法被中國人想像和接受的。反之，重視人生現實的價值取向以及人生意義的積極肯定，才是中國社會需要的，這一點可以從大乘佛教最終得以在中國蓬勃發展的歷史中證實。<sup>79</sup>在儒、道、佛三教不同思想的交會與融合下，中國佛教的「成佛」概念，回歸到當下的心性，只要明心見性，就是「成佛」。而當下開悟，洞見自性的瞬間或靈光乍現，就是「頓悟」。<sup>80</sup>

「頓悟即成佛」的理念在《壇經》處處可見。惠能一日賣柴後經過客棧時，聽見有人誦讀《金剛經》，遂前問之，那位客人告訴惠能他從五祖那裡聽聞《金剛經》，「大師常勸僧俗，但持《金剛經》，即自見性，直了成佛」。隨後惠能來到黃梅處拜見五祖，說明自己到來的動機是「惟求作佛」，並受到五祖的問難後，對五祖曰：「人雖有南北，佛性本無南北。」可見在五祖的弘傳時期，就已經有「見性成佛」的概念了。只要洞見人人無差別、智慧本具足的佛性，當下就是成佛了。

佛性本無差別，即「佛」和「凡夫」在本質或體性上沒有差別，但在現象上「佛」和「凡夫」的差別就在「心悟」和「心迷」兩種「心」的狀態。《壇經》〈般若品〉裡言：

菩提般若之智，世人本自有之；只緣心迷，不能自悟，須假大善知識，示導見性。當知

<sup>79</sup> 賴永海，〈人間佛教與慧能南宗〉，《禪宗與人間佛教佛學研究論文集》，2006年，頁3-5。

<sup>80</sup> 「頓悟」跟文字抑或學識沒有關係。在〈機緣品〉有提到，惠能得法後，至曹溪弘化，無盡藏比丘尼問他既不識字，怎麼能夠理會《涅槃經》要義，惠能大師自信地說：「諸佛妙理，非關文字。」參見同註54，頁355。

愚人智人，佛性本無差別，只緣迷悟不同，所以有愚有智。……善知識！不悟即佛是眾生，一念悟時眾生是佛，故知萬法盡在自心。<sup>81</sup>

所以，《壇經》的修行對象，就是每個人的這顆「心」，用這顆「心」，來頓悟般若，洞見佛性，並且每個人都有這個潛能，若沒有能力自悟，則尋善知識的開導。「般若」的源頭就在這顆「心」，「心」在「悟」時，「心」就稱作「佛性」，「眾生」也就稱作「佛」。<sup>82</sup>「心」從這一染污的妄心狀態頓然轉化到清淨覺悟的狀態，是開始於惠能禪法的型態特色，稱為祖師禪。所謂的「心悟」，是指悟到心本來清淨的狀態嗎？牟宗三提出另一番的見解是，惠能的頓悟禪法建立在超脫了看心、看淨、不動之類的方便，直下於語默動靜之間而平正地，亦即譎詭地出之以無念、無相、無住之心，這就是佛了。<sup>83</sup>

從如來禪轉化到祖師禪的惠能禪法，其對於佛性的思想主張就不設定在某個清淨的真常心或如來藏。<sup>84</sup>《壇經》所強調的「佛性」，是在日常生活中顯發起用的平常心。能夠明了當下一切起心動念的心，叫做「佛心」；無法洞見諸法實相的心，叫做「妄心」。《壇經》所主張的「佛性」的本質，可以從印宗禪師初見惠能時兩人的對話中探究。

宗復問曰：「黃梅付囑，如何指授？」

惠能曰：「指授即無；惟論見性，不論禪定解脫。」

宗曰：「何不論禪定解脫？」

能曰：「為是二法，不是佛法。佛法是不二之法。」

宗又問：「如何是佛法不二之法？」

惠能曰：「法師講《涅槃經》，明佛性，是佛法不二之法。如高貴德王菩薩白佛言：『犯四重禁、作五逆罪，及一闍提等，當斷善根佛性否？』佛言：『善根有二：一者常，二

<sup>81</sup> 同註 54，頁 338。

<sup>82</sup> 自性若悟，眾生是佛；自性若迷，佛是眾生。自性平等，眾生是佛；自性邪險，佛是眾生。汝等心若險曲，即佛在眾生中；一念平直。即是眾生成佛。同註 54，頁 362。

<sup>83</sup> 牟宗三，《佛性於般若·下》，台北：台灣學生書局，2011年，頁 1044。

<sup>84</sup> 吳汝鈞，《中國佛學的現代詮釋》，台北：文津出版社有限公司，1995年，頁 159-160。

者無常，佛性非常非無常，是故不斷，名為不二。一者善，二者不善，佛性非善非不善，是名不二。蘊之與界，凡夫見二，智者了達其性無二，無二之性即是佛性。」<sup>85</sup>

佛性是不二的，其「非常非無常」、「非善非不善」的特質，涵攝了前文所提之般若「非空非有」的「緣起性空」的概念。可見《壇經》所謂的「成佛」，實際上就是「明心見性」，對於緣起性空的諸法實相了然於心，並且在生活裡能夠安住其中。惠能滅度前，再次囑咐弟子們：

汝等好住。吾滅度後，莫作世情悲泣兩淚，受人弔問、身著孝服，非吾弟子，亦非正法。但識自本心，見自本性，無動無靜，無生無滅，無去無來，無是無非，無住無往。恐汝等心迷，不會吾意，今再囑汝，令汝見性。吾滅度後，依此修行，如吾在日；若違吾教，縱吾在世，亦無有益。<sup>86</sup>

由此可見，使其人「頓悟成佛」是六祖教化弟子的目標，因此可以說是整部《壇經》語錄的宗旨。並且，若要「頓悟成佛」，就要認識以及洞見自性的「無動無靜，無生無滅，無去無來，無是無非，無住無往」，換言之，就是要以「般若為修行」。中國禪雖被判為佛心宗，抑或如印順導師將其判別為真常唯心系，但一般研究者公認的是，中國禪法以證得如來藏為目的，以般若為修行方法。孤峰智璨在其著作《中印禪宗史》中提及：「六祖之禪風，為般若之頓悟主義無疑。」<sup>87</sup>修行般若法門，就是不斷在累積頓悟的經驗，作為明心見性的資糧。

本研究認為，《壇經》以人間生活為本的禪法因惠能的體證開展出般若三昧的修行法門，同時融合了當代社會的習性根器，而強調頓悟成佛的現世目標，作為《壇經》革新性的主張。由於「頓悟即能成佛」，這一理念改變了傳統佛教之厭離和否棄現實的人生態度，從而倡導對人生價值以及意義要取積極入世的做法，這種積極對待人生的肯定態度，是中國禪宗的重要

---

<sup>85</sup> 同註 54，頁 349。

<sup>86</sup> 同註 54，頁 362。

<sup>87</sup> 孤峰智璨著，釋印海譯，《中印禪宗史》，台北：正聞出版社，1981年，頁 138。

精神內涵。<sup>88</sup>

### 三、《壇經》的意旨—人間生活禪

由時代所蘊釀出來的《壇經》，其意旨是把修行回歸到生活的一切行住坐臥。如《壇經》言：「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角」，<sup>89</sup>並且要「一切處所，一切時中，念念不愚，常行智慧」。<sup>90</sup>在生活中自如的運用「般若」，把這種原來以心印心的般若禪法，跟日常生活做結合，使生活禪成為中國佛教的特色。

佛法和大自然運作的法則，本來就存在於世間，所以要能得到佛法的覺悟便不能離開世間；若是遠離世間，到深山枯坐去尋求證悟菩提之道，那就像是妄想在兔子頭頂上找角一樣不可得。佛經中常用「兔角」來比喻不可能存在的事物，如《楞伽經》中也說到：「但言說妄想，同於兔角。」<sup>91</sup>兔子頭上長犄角，也常與烏龜背上長毛並提，如《楞嚴經》中說：「無則同於龜毛兔角。」<sup>92</sup>《大智度論》中也說：「如兔角龜毛、亦但有名而無實。」<sup>93</sup>「離世覓菩提，恰如求兔角」，意思是要悟得自性，不能離開世間。因為佛法是在世間而出世間的法，是不離世間一切的般若智慧，所以佛法必須在世間求得。《荷澤神會禪師語錄》中有「若在世間即有佛，若無世間即無佛」的句子，便與這兩句的意旨相同。

中國佛教所形成的生活禪，有鑑於由印度傳入的禪法，受到中國不同思想文化的衝擊，而一步一步融合當地弘傳條件的本土化過程。例如：印度佛教有托鉢文化，其社會也有供養梵行者的觀念，因此所謂有梵行的修行者，行腳托鉢之餘，更多的時間是要回到樹下禪坐、靜慮思維的，這是印度傳統的禪觀修行模式。反觀，中國的社會沒有托鉢種福田的文化，認為托鉢是一種乞討的行為，因此在中國的出家人需要耕作幹活以自給自足。另外，《壇經》裡的「無相頌」<sup>94</sup>裡所秉持的人世精神不但與中國傳統的倫理綱常不相違悖，而且還能佐教化之。

<sup>88</sup> 自隋唐之後，禪宗幾乎成為中國佛教的代名詞。在歷史上，禪宗從本來不很起眼的宗派，自我發展成「天下第一大宗」，其根本原因在於禪宗有別於傳統印度佛教的革命性思想，是更為中國人所需要的。參考賴永海，〈人間佛教與慧能南宗〉，《禪宗與人間佛教佛學研究論文集》，2006年，頁4-5。

<sup>89</sup> 同註54，頁351。

<sup>90</sup> 同註54，頁350。

<sup>91</sup> 劉宋·求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷1，《大正藏》16冊，頁486。

<sup>92</sup> 唐·般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷1，《大正藏》19冊，頁108。

<sup>93</sup> 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷12，《大正藏》25冊，頁147。

<sup>94</sup> 同註54，頁351、352、354。

因此可以說，由《壇經》開始所提倡的生活禪法雛形，是唐朝以後南宗禪乃至整個中國佛教得以發展的基石。

在《壇經》〈行由品〉裡就有五祖黃梅處修行生活的刻劃，如惠能拜見五祖時討論到「佛性無有差別」，五祖發現惠能是利根器的人，因此先是「乃令隨眾作務」。之後五祖接受惠能的留下，讓他「破柴踏碓」八個餘月。除此之外，惠能之後的「馬祖創叢林，百丈立清規」，讓搬柴運水、自力更生的叢林生活模式更為顯著。藉由禪宗叢林的形成，生活禪也隨之展開。

針對印度禪和中國禪宗的差異，聖嚴法師曾對兩者作出簡明的區別，說道：

中國禪宗所體證的禪與印度有層次上的不同。中國禪宗的禪，指的是破除無明煩惱之後的心地妙用，也就是智慧本身。智慧是無限的，它不能用任何語言或任何形式來詮釋，卻能產生無窮的妙用；而印度的禪那，是指禪定，中文譯為「思惟修」或「靜慮」，意思是收攝散心，繫於一境，不令動搖，進而達到三昧的境界。禪那是一種修定的功夫，三昧則是由修定而達到的一種功用。<sup>95</sup>

換言之，中國禪是動態中的一種妙用，在動態中也能顯發智慧，達到心靈自在；而印度禪的心靈自在，則是透過靜態的禪坐來修成的。

以實踐生活禪為本，惠能改變了非坐不可的禪法，於是有「念摩訶般若」而不是「念佛淨心」。有鑑於此，《壇經》譬喻到：「東方人造惡念佛，求生西方；西方人造惡念佛，又求生何國？」又言：「使君心地但無不善，西方去此不遙。」<sup>96</sup>這經文說明相較於形式上的念佛，《壇經》更加重視生活上的行善，這也是《壇經》超越傳統概念的部分。可見，不管是禪坐還是念佛，《壇經》皆主張不重形儀，不重事相，專門在實質上下功夫，也就是在生活中實踐般若。

對於般若在生活中的具體實踐，《壇經》的「無相頌」提供了現世生活修行的面向和方法。

---

<sup>95</sup> 聖嚴法師著，《佛教與佛學》，上海：益友出版社，1979年，頁3。

<sup>96</sup> 同註54，頁352。

師言：「善知識！若欲修行，在家亦得，不由在寺。在家能行，如東方人心善；在寺不修，如西方人心惡。但心清淨，即是自性西方。」

韋公又問：「在家如何修行？願為教授。」

師言：「吾與大眾說無相頌。但依此修，常與吾同處無別；若不依此修，剃髮出家於道何益？頌曰：

「心平何勞持戒，行直何用修禪！

恩則孝養父母，義則上下相憐，

讓則尊卑和睦，忍則眾惡無諠，

若能鑽木出火，淤泥定生紅蓮。

苦口的是良藥，逆耳必是忠言，

改過必生智慧，護短心內非賢。

日用常行饒益，成道非由施錢，

菩提只向心覓，何勞向外求玄。

聽說依此修行，西方只在目前。」

師復曰：「善知識！總須依偈修行，見取自性，直成佛道。」<sup>97</sup>

從以上《壇經》的開示，可以得知，見性成佛的般若修行，不是禪坐，不是玄談，而是實實在在的孝順父母、長幼相憐、尊卑和睦、忍惡無諍等等。這些報恩、忠義、相讓、忍辱的美德，是中國社會所相應的。

另外，唐宋以來的南宗禪和近現代的人間佛教，雖然他們的思想不像天臺、唯識、華嚴等宗派那樣博大精深，也沒有非常嚴謹的思想體系，但他們卻能為廣大民眾乃至士大夫所接受，能為當時的社會所接受。這是因為南宗禪重視生活中的實踐，其自在無礙的現世利益是可以直接於實踐的當下印可的。這也是人間佛教和當代惠能及南宗禪在社會定位和角色扮演上的共同之處，人間佛教的教法就是要帶給眾生幸福，造福社會。

---

<sup>97</sup> 同註 54，頁 352。

### 第三章 《壇經》無住思想的釋義與詮釋

《壇經》是一部印度佛教中國化的代表鉅作，當時候印度禪法傳到東土已有五百餘年之久，但學界一般在詮釋《壇經》核心思想時，忽略了歷史上印度禪法對佛教在中國萌芽、扎根形成的修行底蘊。反觀，大家相對重視《壇經》裡「無為」、「無心」等這些已經中國化的概念，並且只看到禪師們所展現出的自在逍遙和無拘無束的生活態度，鮮少論及禪師們的禪法基本功。

中國禪宗重視工夫實踐，「頓悟」抑或「明心見性」並非偶然的機遇，而是有賴於前置工夫的積累和努力。惠明因為六祖的一語點撥而開悟，或許工夫也建立於過去在五祖弘忍處所累積的修行工夫。《壇經》〈行由品〉提及，六祖為惠明說法前，請惠明「屏息諸緣，勿生一念」，<sup>98</sup>才能納受佛法。

本研究認為，「屏息諸緣，勿生一念」即是「無念」和「無相」的修行工夫。再者〈坐禪品〉中《壇經》言：「外於一切善惡境界，心念不起，名為坐；內見自性不動，名為禪。」<sup>99</sup>主要強調學人在修行上不能只是著重在坐禪的外在形式，而是要把工夫真正運用在坐禪的精神內涵上，也就是「無念」（內見自性不動）和「無相」（外於一切善惡境界，心念不起）上。透過禪宗工夫實踐的角度，本研究進一步釐清「三無」，也就是「無住」、「無念」、「無相」之間的關係及其修行次第。

因此，本章內容所採用的論析進路，包含從《壇經》的文本脈絡對「無住」思想進行經文釋義；回溯「無住」思想的發展源流，漸進探究《壇經》「無住」思想的義理建構內涵；以及透過後世南宗禪祖師所展現的禪者生活世界，具體化「無住」思想的修行境界，作為現代人朝向自在生活的現世目標。

<sup>98</sup> 元·宗寶校編，《六祖大師法寶壇經》卷1，《大正藏》48冊，頁349。

<sup>99</sup> 同註98，頁353。



## 第一節 三無思想的義理詮釋

有關「無住」的思想釋義主要出現在〈定慧品〉，「無念」、「無相」、「無住」被總括為「三無」，是惠能回到曹溪山開示的內容。因此，本研究認為在詮釋理解「無住」思想的同時，也必須一併詮釋理解「無念」和「無相」。

對於「三無」之間的關係，目前學界給予的詮釋是，「無念」、「無相」、「無住」三者是一，不管從哪個角度切入，都可以達到心靈的解脫。再者，「無念」、「無相」、「無住」必須在定慧當中成就，所以三者實踐上，是連貫並且統一的。<sup>100</sup>本研究認同「無念」、「無相」、「無住」三者是一，也就是做到了「三無」其中一項，就是達到了其他兩項，並且試著從工夫實踐的角度，就「三無」的關係開展以下解讀：「無住」工夫實踐的內容在於「無念」和「無相」；「無住」是「無念」和「無相」的最高指導原則。

近代學者對《壇經》的「無住」思想有兩種論述角度，一者從心性的本體論<sup>101</sup>談，二者從修行的功夫論<sup>102</sup>著手。「無住」思想是一種心法上的修持，或者是一種面對人生的態度。當一個人「無住」，則達到了一種無有執著、行雲流水的自在生活，在現世中因「心無縛著」而達到心境的自在。「無住」是一種「不刻意」的「自發性」行為，如「不思善、不思惡，自在無礙，名解脫香」，<sup>103</sup>但完全「不思」，那該做什麼？「不思」是一個什麼樣的狀態？若秉持著「不思」，那在修行上的著力點是什麼？第一個必須省思的是，何謂「不思」，並要如何突破「思」帶給修行的限制與框架。透過探討《壇經》「無住」思想，本研究期能明朗化其中的迷思。

<sup>100</sup> 陳瑩華，《《壇經》頓悟與漸修功夫之研究》，碩士論文，2008年，台北：中國文化大學，頁82。

<sup>101</sup> 學界在論及「自性」的學說建構時，通常就會將「無住」作為「自性」的本體論來進行討論。楊惠南在〈壇經中之「自性的意含」〉一文剖析，所謂「佛性常清淨」並不是單純指能夠起念的這個「自性」本性清淨，而更確切地在表達這些由「自性」所變現出來的心念，因「來去自由」、「無雜無染」的特質而儘管有善惡之分，也是本性清淨的。從「清淨無染」的這個角度窺視，「無住」的「不染外境」成為「自性」本來如是的特質。參見楊惠南，《禪史與禪思》，台北：東大圖書，1995年，頁221-222。

<sup>102</sup> 「無住」是實現「般若智」、「般若行」的修行功夫，最後目的是要達到般若三昧的境界。釋大寂著，《《六祖壇經》般若三昧與《摩訶止觀》非行非坐三昧在修學思想上的比較研究》，博士論文，2012年，台北：華梵大學，頁164-165。

<sup>103</sup> 同註98，頁353。

在探究「無住」思想的理路過程中，本研究不對「宗、體、本」加以定義和詮釋。原因是，〈定慧品〉乃至整部《壇經》並沒有特別為「宗、體、本」下定義，後代祖師對此也各有各的註釋。本研究認為「宗、體、本」的意涵相近，站在禪宗工夫實踐的特質，其重視的是非以文字言喻的身心經驗和體證。

## 一、無念

《壇經》中的三無思想，雖有三無，但實為一體，暫且勉強一分為三來解析。「無念」一詞，主要出現在〈般若品〉與〈定慧品〉中，以下對「無念」出現的經文進行釋義：

為世人有八萬四千塵勞。若無塵勞，智慧常現，不離自性。悟此法者，即是無念，無憶無著，不起誑妄。<sup>104</sup>

什麼是「無念」？《壇經》中提到，眾生因為各種煩惱塵勞，來遮蔽真如本性與般若智慧，若能覺悟這種道理，就是「無念」，不對念頭追憶或執著，心不動搖。

何名無念？若見一切法，心不染著，是為無念。用即遍一切處，亦不著一切處。但淨本心，使六識出六門，於六塵中無染無雜，來去自由，通用無滯，即是般若三昧、自在解脫，名無念行。若百物不思，當令念絕，即是法縛，即名邊見。<sup>105</sup>

「無念」，就是在見到一切萬相時，心不對其起愛染執著，就是「無念」。將自性本心用在一切處，又不執著一切。若心念清明，無染著，能來去自由不停滯，不被阻礙，就是般若三昧，就是自在解脫，這就是「無念行」。但「無念」又不是指沒有念頭，也不是什麼都不想，也不是想方設法斷除念頭，這樣又是落入了束縛，就是邊見了。也就是說，「無念者，於念而無念」。<sup>106</sup>

只緣口說見性，迷人於境上有念，念上便起邪見，一切塵勞妄想，從此而生。自性本

---

<sup>104</sup> 同註 98，頁 350。

<sup>105</sup> 同註 98，頁 350。

<sup>106</sup> 同註 98，頁 353。

無一法可得，若有所得，妄說禍福，即是塵勞邪見。<sup>107</sup>

「無念」，是了解念的遷流變化，對於念頭來去不執著，執迷的人面對一切萬相外境時，會起心動念，分別判斷，所以引發一切五欲六塵的妄想執著，要知道每個人的自性本自具足，且清淨自在，並不是心外求法可以得到的，若有所得，是煩惱邪見。

從上述引言可知，「無念」並不是指沒有念頭，而是念念保持在正念上，不起妄想、分別執著，而使正念得以念念相續。「念」指的是真如本來的功能或者作用。「念」的產生實際上是幫助人能夠執行日常行事，生活中的行住坐臥以及面對外在色聲香味觸法六塵的基本分辨能力。《壇經》很明確的告訴學人，這並「無念」法門並不是要泯除念頭，否則活生生的人就會變成了槁木死灰，這是對於修行的錯誤理解。

《壇經》言：「無者無二相，無諸塵勞之心」，<sup>108</sup>那麼「有」，就表示「有塵勞」。仔細觀察心裡的活動與變化，可以發現「妄念」和其實來自強大的「自我意識」，也就是「我執」，即是對「我」這個概念實有化，認為「我」是「常一主宰」的。因為以「我」為中心，所以會製造出各種情緒的煩惱，例如：跟別人的意見不和時會憤怒、被批評時會難過。這時候如果一直陷入在這些念頭的漩渦之中，就會產生執著、執念。而這些念頭都是繫在前念的執著上，抑或是繫住於未來的幻想。「妄念」可以說是凡夫的慣性的思維模式。例如，做錯事情時，盡管事情已經過去，但會一直處於懊悔的心理狀態，想要為過去做彌補而一直重複活在已經過去的「念」當中。這就是「有念」而不能「念念無滯」，在現實生活中變成一種障礙和煩惱。

除此之外，「無者無二相」，那麼「有」亦指「有二相」，有分別相。因為以「我」為中心，就會對「我」和「他人」之間生起「分別」；對「我所」和「他所」生起「分別」。心中有「我」和「他」的分別，當人、事、物、境不合我意時，就會生起執著、煩惱，所以《壇經》要主張「無念」。

總的來說，《壇經》「無念」法門的要旨就是，在日常生活的一切境遇中能夠不被「自我

---

<sup>107</sup> 同註 98，頁 353。

<sup>108</sup> 同註 98，頁 353。

意識」主導，不生起「分別執著」。從修行的方法而言，「無念」的意涵在於泯除「自我意識」對諸法萬象的虛妄分別，以及對前念、今念、後念的執著。由下的「正念」生活。

## 二、無相

相對於「無念」和「無住」，《壇經》對「無相」的釋義最少。在《金剛經》中提到：「凡所有相，皆是虛妄；若見諸相非相，則見如來。」<sup>109</sup>佛教所說的相，世間一切萬相，皆是因緣和合，暫時存有，絕非固定不變，也不是就只如肉眼所見這般真實，舉例來說看到一個人，卻看不見身體裡面的五臟六腑，甚至皮膚細胞等，不停在遷流變化中，以為身體是一直維持固定不變的狀態，但其實不然。再舉物質的例子來說，桌子、椅子等等，由木頭的因緣組成，木頭的來源是由樹木的種子所種，花費時間長大，成為大樹後被砍下來做木頭，最後成為家具，這些存有現象，都是因緣俱合而成，有時效性，會變壞的。

「無相者，於相而離相」，<sup>110</sup>是要學人在面對外在客觀的境相時，不執著於「相」。具體來說，「念」和「相」有「能」和「所」的密切關係。由自我意識所主導的「分別」會對「相」產生執著，《金剛經》很清楚的提到四種相的類別，也就是「念」會隨著我執和習氣，對我相、人相、眾生相、壽者相產生分別執著，形成對人我、外境的佔有心理而生起煩惱。因此，《壇經》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。」<sup>111</sup>所謂「無相」、「離相」，就是要學人泯除對境相所生起的執念，並不是否定現象世界一切境相的客觀存在，而是要能了解，沒有永遠固定不變的現象。這樣才能身心清淨，不生煩惱，如《壇經》所言：「善知識！外離一切相，名為無相。能離於相，即法體清淨。此是以無相為體。」<sup>112</sup>

當心意識執著在外境上，就會產生種種的「分別相」。如《金剛經》所言，要離我相、人相、眾生相、壽者相。<sup>113</sup>這四相其實都是由人的意念或者自我意識所分別和製造出來的。在「六塵」裡，如果「著相」，每天就會患得患失，以假為真，以無為有，以穢為淨。舉例來說，

<sup>109</sup> 後秦·鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》卷1，《大正藏》8冊，頁749。

<sup>110</sup> 同註98，頁353。

<sup>111</sup> 同註98，頁353。

<sup>112</sup> 同註98，頁353。

<sup>113</sup> 同註109，頁235。

如果菩薩「住相而行施」，在面對無量無邊的眾生時就會生起煩惱，甚至會生起自他的分別而落入執著，因為心中有一個「度化眾生的我」（我相）、「被我度化的眾生」（人相與眾生相）和「度化眾生的時空」（壽者相）。也就是說，菩薩必須打破念相的我法二執，才能夠悠遊法界廣度眾生。

因此以「無相為體」，就是要我們處一切相而離一切「相」，也就是離一切「色」，離一切「聲」，離一切「香」，離一切「味」，離一切「觸」，離一切「法」，泯除對「相」的迷惑，才不會顛倒妄想。也就是說，「無相」能夠成就「無念」。但同時「無念」也在成就「無相」的工夫。站在能所的角度，兩者的修行關係是相輔相成的。

「無念」和「無相」的修行，其工夫在於是否能洞見當下「念頭」和「境相」是「緣起性空」的。「念頭」和「境相」是因緣和合而生、因緣和合而滅，一切法不可得故，所以沒有可執著性，執著了就會產生煩惱。「無念」和「無相」的修行，不能缺少「定慧」的工夫，即〈定慧品〉開宗所言：「我此法門，以定慧為本」。<sup>114</sup>

覺知生活中的每個當下，不住念，也不住相；「慧」的工夫，能觀一切念相無常、無我、本是具足、清淨；「定慧雙修」，才能夠「無有所住」而達到心的解脫，從身語行為中流露出自在、活潑。所以說，「無念」和「無相」是「無住」的基礎。

### 三、無住

從《壇經》各品的經文釋義進行解析，本研究把《壇經》「無住」法門分為三個修行層次：一、是對生活中色聲香味觸法六塵的不執著；二、對這些外在實體不產生執著心的同時，要清楚明白這些提醒自己不執著的「想法」與「觀念」也是「虛無否定」的；三、最後要達到一種全體作用或主體妙用、任運通流的自發行爲，自然流露於行住坐臥和待人處事上。

#### （一）不執著生活中的六塵

〈定慧品〉：「心不住法，道即通流；心若住法；名為自縛。」<sup>115</sup>「住」，有「住著」的意思。住著在法，例如：六塵中的色生香味觸法、自我價值觀的判斷、時間概念中的過去、現

---

<sup>114</sup> 同註 98，頁 352。

<sup>115</sup> 同註 98，頁 353。

在和未來。人因為對法執著而不能洞見諸法萬象緣起、無常、無我的真理。「執著」會產生煩惱，讓心靈感到不自在、不自由。〈定慧品〉言：

於世間善惡好醜，乃至冤之與親，言語觸刺欺爭之時，並將為空，不思酬害，念念之中不思前境。若前念今念後念，念念相續不斷，名為繫縛。於諸法上念念不住，即無縛也。<sup>116</sup>

在面對世間善惡美醜時，要能明白其中的緣起，而不住著在境界裡。尤其當境界已經成為過去，但心還是對境界念念不忘，就會產生煩惱。「無住」的第一個修行層次就是要懂得諸法自性空，對生活中的人、事、物、境不產生執著。例如，不為旁人一句話而惱，不為他人一件事而怒；對名利不執著，對權位不貪戀；還有對人我是非能寬容，對情愛慾念能放下等，都是「無住」的修行。

## （二）不執著於「空」

《壇經》云：「善知識！莫聞吾說空，便即著空。第一莫著空，若空心靜坐，即著無記空。」<sup>117</sup>意思就是要我們懂得了「空」，還要能不住於「空」。《壇經》強調學人在修行上「不著有」，也「不著空」，其實就是對中觀的般若空性學說的徹底認知和實踐。

凡夫慣有的二元思維，會使其從一方的執著落入到另一方的執著。所以「無住」的第二個修行層次，就是要擺脫概念的束縛，連「空」的概念也要泯除，否則還是會有一個住著點。舉例一則公案，德山宣鑒禪師攜帶自己著述的《金剛經青龍疏鈔》到南方，一心想找一些禪門學者辯論，還沒辯論就被一位賣燒餅的老婆婆一句「過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得，請問要點哪一個心？」給問倒了。<sup>118</sup>

可見，德山禪師雖然不執著於參禪打坐，但卻落入了釋義講經的文字相而不自知，讓文字成為他的另一個執著。也就是說，修行人要能夠泯除我執、法執以及空執，才是真正的「無

<sup>116</sup> 同註 98，頁 353。

<sup>117</sup> 同註 98，頁 350。

<sup>118</sup> 宋·普濟集，《五燈會元》卷 7，《新纂卍續藏》80 冊，頁 142。

住」。

### （三）身心全體的妙用

本章的前言有提到，「無住」思想在《壇經》裡應是一門工夫實踐的理論。這門工夫以日常生活行住坐臥中的一切現實境遇作為實踐修行工夫的場域。

也就是說，當修行人洞見本心主體以及世界萬象的無自性空（緣起），體證到身心、人我、物我一如的不二體性，乃能突破身與心、人與我、物與我的界線，這時修行人將從一個心意識層面的內修次第，完全轉化成生活中的行動模式，與世界產生現實的互動，以及在人際情境裡真誠的往來對待。這就是由「無住」所引發的「全體妙用」境界。

〈般若品〉云：「善知識！內外不住，去來自由，能除執心，通達無礙。」<sup>119</sup>也就是說，在「無住」的狀態下，一個人的行動模式沒有被任何由自我產生的「念」和「相」給牽絆、限制，乃至擺撲。不但如此，那人就連「無念」和「無相」的修行概念也不生起，以致在思維、肢體和語言的發動過程中，完全擺脫意識概念的束縛，而展現自如的行動，無時無刻不是妙用之處。否則，對修行原則及其次第的執著會變成所知障，成為明心見性的障道因緣。

## 第二節 無住法門的意涵探究

從第一節的詮釋脈絡，「無住」修行建立在「無念」和「無相」的基礎上，並且「於念離念」和「無相離相」非凡夫散亂的心識狀態所能成就，反之必須扎根於「定慧」的基本工夫。那麼「無住」修行法門是否要我們回到印度佛陀時代那種長時間樹下靜坐思維法義的生活型態？亦或入深山閉關修行？

### 一、無住無念無相的關係

在「三無」的關係上，本研究認為「無住」是「無念」和「無相」的最高指導原則，也就是「無念」和「無相」中「無」的精義解釋。從「能」的角度來談，不執著能生起的念頭，就

---

<sup>119</sup> 同註 98，頁 351。

是「無住」於「念」；而從「所」的角度來談，不執著於萬法現象，就是「無住」於「相」。<sup>120</sup>

另外，本研究也提出觀點，「無念」、「無相」是修行「無住」法門的基礎工夫，也是涵攝在「無住」工夫內的底蘊。換言之，從禪者生活所展現出來的「無住」身語意行為，已經總攝了「無念」和「無相」的修行。

所謂「悟不自生，必借信漸」，修行的過程中不能缺乏教理上的學習以及信解行證，直到最後捨棄一切信解，契入無生的理體。<sup>121</sup>如《金剛經》所言：「法尚應捨，何況非法？」<sup>122</sup>為什麼？因為諸法萬象皆由因緣生、因緣滅，是變化、無所得的，所以本來就「無念」（菩提本無樹）、「無相」（明鏡亦非臺），學人不必刻意抓取一個需要修行的法或對象。

當「念」、「相」、「無念」、「無相」，這些由自我意識主導認識作用的能所雙雙泯除以後，就可以體證到「無住」（本來無一物）的境界。因此，「本來無一物」的「頓悟說」重點不是叫學人捨棄漸修的法門，反觀要肯定自己的本來自性，在修行的過程中不要錯以為指月的手指是真理，而忽視了月亮才是真理。

有鑑於此，筆者認為，「無念」和「無相」的修持，其實就是「打得念頭死」，最後突破「無念」和「無相」所依止修行原則和理論框架，進而達到「無住」，展現出「許汝法身佛」之無有所礙的見性境界。

綜觀所述，本研究似乎能夠依循類似的思維理路作出以下詮釋，「無住」是南宗禪法最極致的修行境界，「無念」和「無相」是其基礎工夫，對「無住」法門嚮往之的修行人，必須看見法門背後的修行內涵，否則修學禪法就會流落為制式化的理論和形式而沒有實質的禪功。

## 二、定為慧體和慧為體用

《壇經》的〈定慧品〉開宗明義：「善知識！我此法門，以定慧為本。」<sup>123</sup>意指定慧是成

---

<sup>120</sup> 楊惠南把「三無」之間的關係解釋為：「念」與「相」由真如心所生，因此善念、惡念都是本質的善，不可也不能斷除，此即「無念」；其次，不可在念上住著、停留（貪愛），此即「無住」。而真如心所生之「相」，由於是虛幻不實，不要為其外表之「相」所蒙蔽，此即「無相」。另外，對於「相」的不住著，亦可稱為「無住」。參見楊惠南，《禪史與禪思》，台北：東大圖書，1995年，頁306-308。

<sup>121</sup> 陳沛然，《竺道生》，台北：東大圖書，1988年，頁142。

<sup>122</sup> 同註109。

<sup>123</sup> 同註98，頁352。



就「無念」、「無相」、「無住」修行法門重要的工夫。就修行現實面而言，凡夫在面對外在的境相時，散亂的心理狀態會隨著累劫的我執和習氣牽引，不自覺、不自主的對「相」產生分別執著。所以，學人在修行「無念」和「無相」時，印度禪法中的靜慮功夫是基礎，可以幫助自己外息諸緣，看見內心的「執念」以及對「相」的執取，並且透過高度的覺照力來覺察、對治和泯除內心所生起的「執念」。由此可見，「無念」和「無相」其實是禪定與智慧的修行底蘊。〈定慧品〉言：

定慧一體，不是二。定是慧體，慧是定用。即慧之時定在慧，即定之時慧在定。

善知識！定慧猶如何等？猶如燈光。有燈即光，無燈即闇。燈是光之體，光是燈之用；

名雖有二，體本同一。此定慧法，亦復如是。<sup>124</sup>

本研究認為，「無住」法門的定體和慧用展現在生活世界中身心無住的全體妙用。借引圭峰宗密（780-841）的看法，由佛性流出的「用」分為兩種：一是佛性或自性本身的作「用」，也就是心的持續覺照乃是佛性或自性之「用」；另一種是人在回應生活各種情境時的作「用」，包涵了言說、分辨、運動等能力。本研究認為，人要在世間裡展開「無住」的生活，前者「佛性之用」提供了心在定中的覺知本能，而後者「行動之用」則是建立在「佛性之用」的基礎上加以發揮的。也就是說，在生活世界中如果越能夠保任定中的覺照能力，就越能夠展現行動上的自由無礙，並且身心一如，通達無礙。

換言之，佛性的起用是定境當下的本能，而當下「無住」的身語行為則是在定境中所生起的智慧妙用，這也就是《壇經》所主張的「定是慧體，慧為體用」的不二境界。透過「定」，心意識對內外一切境相產生高度的覺知；透過「慧」，當下隨即化現成身語意、行為和思想的自然流露。「定」與「慧」在同一個剎那底下發揮其用，啟動人「一體觀」的本能，這就是修行人之所以能在生活世界中產生「全體妙用」的關鍵工夫。

在〈行由品〉裡，惠能所寫的偈子「菩提本無樹，明鏡亦非臺；本來無一物，何處惹塵

---

<sup>124</sup> 同註 98，頁 352。

埃？」<sup>125</sup>並非否定坐禪作為修行的基礎工夫，其用意其實在於告誡學人坐禪只是個方便法，扎穩了基礎工夫以後，要把這個方便法給捨棄掉，這樣才能夠契入諸法實相。《壇經》有云「何名頓漸？法無頓漸，人有利鈍，故名頓漸」，<sup>126</sup>也就是說，鈍根器的人透過漸修也可以悟道。頓悟指的是認識本來自性，並不是修行的方法。六祖認為「不能自悟，須假大善知識，示導見性」，<sup>127</sup>並且「迷時師度，悟了自度」<sup>128</sup>是修行的過程。

對於頓悟的定義，道安大師認為在七地以前的學習是有階次性的，七地以後才悟無生之理，得不二的智慧，由此立頓悟之義。<sup>129</sup>竺道生大師則主張，證得十地的金剛三昧，才能斷除最後一念無明而生起正定正念，了知自性無生，成就佛的正知正見。道生大師認為在頓悟以前，聖人的言教是悟道的工具，一旦頓悟，一切慧解、言語泯然無存。<sup>130</sup>由此可知，頓悟中也有漸修的基礎。

再者，《壇經》言：「只緣口說見性，迷人於境上有念，念上便起邪見，一切塵勞妄想從此而生。」<sup>131</sup>「念」就是人透過六根認識「相」所產生的意念或意識活動。當心在面對六塵外境時沒有禪定的智慧，就容易對六塵五欲有所染著和攀緣，那麼塵勞妄想就會生起。《壇經》云：「起心即是妄，淨心在妄中。」<sup>132</sup>也就是說，雖然一切的起心是妄念，但起心造作是認識外境的基本條件，也是人能夠在世間裡生存、與人相處和應對的基礎，所以頓悟法門中「無念」和「無相」的關鍵在於，處在這些妄相當中，是否能夠清楚明白妄相的空性本質，抑或是生起妄相實有的邪知邪見。

由此可見，禪定與智慧的工夫在「無住」法門的實踐上是非常重要的，並非如同有些人所認為，惠能的頓悟說，反對坐禪、念佛，無需長期修行。<sup>133</sup>但這其實是偏頗的誤解，本研

---

<sup>125</sup> 同註 98。

<sup>126</sup> 同註 98，頁 358。

<sup>127</sup> 同註 98，頁 350。

<sup>128</sup> 同註 98。

<sup>129</sup> 南齊·劉虬，〈無量義經序〉，收錄於曇摩伽陀耶舍譯，《無量義經》卷 1，《大正藏》9 冊，頁 384。

<sup>130</sup> 道生大師註釋「入佛知見」云：「入佛知見。一義云：十住菩薩以金剛三昧，散壞塵習，轉入佛慧。」劉宋·竺道生撰，《法華經疏》卷 1，《卍續藏》150 冊，頁 15。

<sup>131</sup> 同註 98，頁 353。

<sup>132</sup> 同註 98，頁 351。

<sup>133</sup> 黃新婷，〈從禪宗看佛教的中國化〉，《南湖科技大學學報》，第 1 期，湘潭：湖南科技大學期刊社，2010 年，頁 54-57。

究認為，六祖提出頓悟中國禪宗強調開悟以後要悟後起修，透過禪定的工夫善護正念。<sup>134</sup>

### 三、無住工夫的行動指涉

六祖以後開展出七家五宗，其中由馬祖道一開創的洪州宗和臨濟義玄的臨濟宗對「無住」思想有進一步的發揮和展現。本研究認為，星雲大師作為臨濟第四十八代傳人，可以沿從這一進路來探討第四章和第五章節中大師各種佛教事業所蘊涵的禪宗精神內涵。

首先洪州宗哲學提出的工夫哲理是，思想主體完全消弭在行動主體之中，也就是行動主體不受思想主體的干預和駕馭，反之人的思想和行動可以達到某種平衡點，而流露出「知行合一」的通流狀態。在此洪州宗哲學提出「思想主體」的概念，本研究認為，「思想主體」背後的主事者其實就是自我意識、俱生我執和累劫習氣。由自我意識、俱生我執和累劫習氣來主導對外境的認識和解讀，會出現兩種狀況。一者因自我主觀的分別與妄想而障蔽對事相真實面貌的透視理解。二者因活在意識的想像時空中，而使人所發動的身語意行為偏離了當下的時空因緣。總的來說，當人的「思想主體」主導其「行動主體」時，其所表露出的身語意行為是猶豫、呆滯、遲鈍的。

臨濟宗承襲洪州宗法脈，其臨濟的宗風使「無住」的工夫實踐接著有更進一步的表現。其《臨濟錄》所論述的「無位真人」完全以行動來表現人，而不再是以人來表現行動，<sup>135</sup>展現出「內外不住」的「無住」之人。可以說，「無位真人」進一步突破了「無住」的理論層面而完全進入到「無住」的實踐層面，也就是完全站在「人」的行動潛能來談，由此透過禪者自由無拘的行為表現開展出「無住」精神的行動指涉。

洪州宗哲學與「無位真人」其實也是建立在定和慧的實踐工夫之上。沒有禪定的工夫和智慧的引領，「無位真人」在流動不息的現象世界裡就無法時時刻刻保任在「無位」而能遨遊法界的狀態。

<sup>134</sup> 釋聖嚴，《禪與悟》，<http://ddc.shengyen.org/pc.htm>，《法鼓全集》2005年網路版第4輯第6冊，台北：法鼓文化，1999年，頁11-13。

<sup>135</sup> 唐·慧然集，《鎮州臨濟慧照禪師語錄》卷1，《大正藏》47冊，頁496。

### 第三節 無住法門的生活運用

無住者，人之本性。見到了本性的修行人，在生活中的身語行為和思想就沒有任何的限制，隨順因緣，來去自由，在互動上靈活隨機，不住著在某個角色而能化身扮演很多個角色，這樣就是自在的遊戲世間。如〈機緣品〉六祖告訴志誠曰：「見性之人，立亦得、不立亦得，去來自由，無滯無礙，應用隨作，應語隨答，普見化身，不離自性，即得自在神通遊戲三昧，是名見性。」<sup>136</sup>

本研究從「靈活」、「契機」和「無我」三項特質來形容無住法門在生活中的展現。

#### 一、契機的情境教化

從《壇經》文本的形式特色與內容層面窺視，尤其在元代宗寶本裡所增錄的惠能與弟子間的教化語錄，使其帶有行動指涉的修行風格更為顯著。從禪學的言說類別來談，這種行動指涉可被稱作為「行動的語境」，深蘊著禪的行事性和敘事性。六祖透過「行動的語境」展現「無住」的教化精神。

其實，「無住」法門的教化宗旨在於「法無定法」，只要落入了任何一邊，都是邪見，表示沒有進入禪法精神的要門。「無住」法門是，哪裡都不住，該往那裡時，就到那裡，該在這裡時就在這裡，如同經文所描繪的，能夠自由的遊戲在人間。這就是禪，就是無住。如〈行由品〉中，惠能回應五祖：「汝是嶺南人，又是獼獠，若為堪作佛？」惠能曰：「人雖有南北，佛性本無南北；獼獠身與和尚不同，佛性有何差別？」<sup>137</sup>還有〈機緣品〉，直接藉由當下的情境給予學人教化和示現，從「無住」的理論教導轉化為在語言、思想、行為往來之間的契機點撥。

從行動世界的角度來解讀《壇經》的「無住」思想，就更能明白後世的禪宗祖師所留下來的教化公案。禪師對學人的教化，不是從文字上去指導和調整，也不是請學人事後才來思維當中的法義，而是立即在當下的情境當中扭轉學人的認知和觀念，使學人馬上跳出自己的

---

<sup>136</sup> 同註 98，頁 358。

<sup>137</sup> 同註 98，頁 348。

執著和成見的框框，破除當下的念和相，而進入到另一個情境。當學人被引導至另一個情境而又開始住著在上面時，禪師又會設立另一個情境，告訴學人剛剛那個是錯的。不墮二邊，是「無住」的核心內涵；活在當下，是「無住」的入門要領。其中所展現的活潑教化，也就是南宗「祖師禪」有別於「如來禪」的最大特色。

可見，「無住」法門的真正考驗是在實際的行動世界中，是否還能把握住定慧的工夫。也就是說，能夠在現實情境中不對外相產生執念，也不牽絆於內在我執習氣的使然，有如如不動的禪定力，才能完全展現無拘無住、契理契機於當下情境的身語意行為，在行動世界中提放自如、妙用無窮。所以說，「無念」和「無相」是「無住」不可或缺的修行基礎。否則，學人在修行「無住」時會流諸於一種形式，而沒有真正的禪機與智慧。

## 二、靈活的行動特質

澤庵宗彭在其劍術的訓練中就體驗「內外不住」、「境我一如」的「無住」境界。澤庵宗彭稱此境界為「不動智」，他領悟到，心若能不住、不執取於任何根所觸對到的情境（不動），就能無有侷限地向各方延展（智）。所以，「無住」以覺知當下的能力為基礎，而覺知當下又以不受外境和內在妄念的影響為基本工夫，即達到了「無念」和「無相」的工夫，如此才能在生活的所有情境中如如不動而任運通流，展現無礙的「行動」。換言之，當下的「覺知」是「定」的工夫，無礙的「行動」則是「慧」之妙用。

澤庵宗彭表示其劍術精神能充分開發劍手的潛能，在劍場上發揮高度的靈巧。本研究認為，其劍術精神更是突破了思想主體內在深層對「我」的執著，泯除由我執生起的恐懼或者傲慢、輕心等。無住於「我」和任何「我所」的當下，而能達到「一如」，充分開啟行動主體的潛能，在行動世界中展現出自發、隨機和流動的特質。突破了自我意識的干擾，能不造成時空上（過去、現在、未來）的分別與執著，則突破了壽者相，使心完全的安住在當下。當下不是一個靜止的點，當下是流動、變化、交替的，所以只要一執著而停留在某個點上，那麼當下就即刻不見了。由於境是流動的，所以覺知並不是滯守在一處，而是能在超越的狀態觀看所有的境相和來去的念頭。如果心意識稍微隨境或念走，或被境和念給拉去，那麼就會妨礙了言語行為的流通性。最後，在劍場上連「無住」的概念也不能有，沒有法執，才能真

正達到「無住」，而沒有所執著的「無住」境界，能生萬法，發揮無窮無盡的妙用。

如《壇經》所言「無住者，人之本性」，「無住」的境界並非外求，也沒有離開生活，反之，在我法二執俱泯的當下，就能體會到「無住」，其身語意行為也在表現「無住」。凡夫對「無住」的體會還未透徹到生命的本質裡，所以未能稱之為「見性」。就算是明心見性的禪宗祖師，也要悟後起修，時時刻刻保任在「無住」當中。

### 三、無我的處世原則

就生活的現實層面來探討，世間事常常不能夠圓融的處理，抑或導致糾紛的發生，都是因為在行事中參雜了許多「我」的利益、名譽、權利等因素。每個人都覺得自己的「我」最重要、最好，想要為「我」爭取到最大的利益。如此一來，當事與願違時，就會住著在事相上，產生執著、煩惱。可以說，「有住」的根本原因來自於「有我」以及對「我」的執著。

除此之外，人在行動力上顯得有礙、「有住」，其實也來自於對「我」的執著、執愛，害怕「我」受傷害而產生畏懼。因此，本研究認為「無住」的修行其實就是「無我」、「無我所」的修行。原始佛教對「我」一詞的解釋是，不變、主宰、單一，從印度禪法的修行角度而言，「無我」的修行就是在禪那中觀緣起性空、觀諸法無所得的真理實相。從如實觀萬法「無我」的實相當中，修行「無住」、「無念」、「無相」。

不住著於「念」和「相」，可以說是在生活世界中「無我」的具體表現。因為「無念」和「無相」，所以在身語意的決策上能夠通達無礙。大師初到台灣，有次連夜把《人生雜誌》送給東初法師，不但沒有得到對方的回饋招待，還挨餓了兩天，但大師不因此而對東初法師以及佛教以人為本的理念喪失信心，反之還發願日後要普門大開，廣接來者。<sup>138</sup>這正是大師「無我」的精神所致，而能夠對於弘法有源源不斷的能量。

從行動世界中的修行而言，「無我」就是在處世的當下能夠觀照到自己的我執、對「自我」的膨脹，以避免產生一切是「我所」的念頭，並且投射出去的世界必須要順從我意、對我最有利益。當泯除了「自我」的作祟，做到一切「無我」、「無我所」的境界，那麼在待人

---

<sup>138</sup> 星雲大師，《百年佛緣 7·僧信篇 1》，高雄：佛光出版社，2015年，頁195-206。

處世上就更加能夠看見別人的需要而契理契機、毫無猶豫的給予幫助，不讓自私的因素障礙無窮的行動力以及無我的利他行為。可以說，「無住」是「無我」在生活型態上的具體展現。透過「無我」的價值觀與處世原則，實現「無住」的自在生活。



## 第四章 星雲大師無住思想與修行

透過第三章採用「意謂」和「蘊謂」層次對《壇經》「無住」思想進行詮釋所得到的理解，「無住」思想作為人在認識與面對生活境界的「念」和「相」之主客體相待的基本依止，以及作為從思想層面落實到行動層面的精神橋梁，這兩大「無住」的內涵特質可以作為賞析佛光山開山星雲大師在台灣以及全球推動人間佛教的根本精神。於此同時，透過種種弘法事例，對星雲大師的行誼風格以及弘化精神進行剖析與詮釋，開顯出大師人間佛教思想與修行中所蘊涵的禪宗義理精神。

星雲大師所提倡的人間佛教，遵照佛陀在人間示教利喜的菩薩本懷，也秉照六祖惠能「佛法世間覺」的主張，以及太虛大師「人成即佛成」的理想，「無住」思想實是自覺覺他的人間生活實踐以及覺行圓滿的自我人格完成的精神準則。尤其大師致力於實現「人間菩薩」的理念以及在現世創造人間淨土，「無住」的精神內涵是大師在前進過程中從面對到化解各種困境磨難的精神態度。<sup>139</sup>

依循在第三章對《壇經》「無住」思想所建構的詮釋理解，本研究認為星雲大師在人間行施的大乘菩薩精神以及其禪者風範，展現出「無住」思想精神的具體行為典範。作為本研究第二部分的探究主題，本章首先從星雲大師的修行模式以及思想觀念窺視「無住」行誼背後所蘊涵的修行基礎工夫。本研究認為，大師沉積的內斂修為和思想觀念是其「定慧雙修」的「無住」禪法的展現。

---

<sup>139</sup> 星雲大師言：「我一生遵循佛陀的本懷、六祖大師的訓示來提倡人間佛教。我認為佛教講淨土，不是人死後才能到西方極樂淨土，而是在現世生活中就可以落實人間的淨土...；《往事百語·舉重若輕》：我一生中所遭遇的棘手事件不知凡幾，像壽山寺建好之後，軍團司令部下令強制拆除；悍民想穿越佛光山作為產業道路，不惜以暴力威脅逼迫；台北七號公園觀音事件，眼見即將釀成政教衝突；佛牙來台，異教唆使教徒搗亂阻撓；面對這些突如其來的險厄，有時我以理說服，有時我以靜制動，有時我以誠感化，有時我以慈折服...」參見星雲大師，〈星雲說偈—佛法在世間〉，<https://goo.gl/g26uRB>，瀏覽日期 2018 年 7 月 15 日。



## 第一節 星雲大師「無住」的禪定工夫

以第三章的詮釋解讀為基礎，「無住」中的「不執著」核心內涵是現世生活中持守「無念」和「無相」的修行原則，也就是說，「無住」的基本精神就是「不著念」和「不著相」。同時，「不著念」和「不著相」是展現「無住」的生活行動特質的基礎工夫，那麼，修行人能夠如何建立「無念」和「無相」的修行以達成「無住」的生活行動表現？

從歷史的角度窺視，印度禪法固有的打坐形式並非成就「無念」和「無相」修行的關鍵。惠能大師言「外離相為禪，內不亂為定」，以及懷讓禪師的「磨磚不能成鏡，打坐豈能成佛？」，一再強調「無念」和「無相」的修行在於其內觀內證的工夫，而非禪坐的形式，所以「搬柴運水皆是禪」。然而，不管是印度禪法還是中國禪法，其共通的精義在於正念正定的培養，訓練心達到高度專注而能清楚明了當下每個生起的念頭。

本節透過星雲大師的著書了解大師的日常修行工夫以及其禪定力的養成，作為在其行動世界中展現「無住」精神內涵的底蘊，其中涵蓋「禁語」、「忍」和「念佛」三大修持方面來見成星雲大師在瞬息萬變的生活世界中面對各種人、事、物、境的厚實禪定工夫。

### 一、禁語

大師曾歷經一年的禁語修持。大師說，「禁語」不只是口中無聲，更重要的是心中要無聲。「心中無聲」的深意，就是在面對外在的委屈時，內心深處也能夠沒有煩惱、抱怨的聲音。<sup>140</sup>凡夫心如臆馬猿猴，習慣於攀緣並執取現象世界中的「境相」以及內心回應之所產生的「念頭」。所以，「禁語」的精義在於「不動心」的修煉。如同第三章討論「不動智」的概念，「不動心」就是如實觀照外在境界現前的當下，對於人的主體與客塵的相互觸對之後所導致念如瀑流的生起，不執著它，不與之相應。

總觀所述，心「禁語」的當下，會自然生起高度的覺照力，造就面對外境時的禪定工夫。可見，「禁語」是個內觀自省的工夫，即使沒有透過禪定的坐相，也能成就如《壇經》所言「外

<sup>140</sup> 星雲大師，《往事百語 2·老二哲學》，台北：佛光文化，2015年，頁20-22。

離相即禪，內不亂即定；外禪內定，是為禪定」<sup>141</sup>的工夫。有鑑於此，本研究認為「禁語」實際上就是無念和無相的修行，透過「禁語」的規範，止息由境「相」帶來妄「念」分別，作為「無住」法門的基石工夫。

## 二、忍

從內修自證的角度來談「忍」，初階的「忍」其實是對自心習氣的一種抗衡與對治。星雲大師從小歷經嚴格的叢林教育。大師分享說，自己小時候很喜歡亂看、亂聽，靜不下來。有次，老師喝斥他說：「你看什麼？世間什麼東西是你的？」還挨了一個耳光。他覺得老師說得對，這世間沒有一樣東西是屬於他的，所謂「眼耳鼻舌身」對應的「色聲香味觸」都不究竟，看來看去、聽東聽西，都與自己無關。因此好幾個月他就不再亂看了。<sup>142</sup>本研究認為，這是大師「忍」於自心對外在境相的攀緣與執取的修行，也就是「無相」修行的訓練。

幾個月後老師告訴大師說：「你要看心。」並教導大師說：「你心裡有什麼？自己要審查自己的心。」大師自敘，這一審查才發現自己原來業障深重、貪恚無明、瞋恨嫉妒，實在內心不能一看，甚至比喜歡看財、看色還要更醜陋。在《貧僧有話要說》裡，大師如是口述到：

我有嫉妒心，我有貪欲心，我有瞋恨心，我有無明愚痴心……。那時候，我的身高已經快近一八〇公分，忽然感覺自己比別人矮了一截，別人都比我好、都比我高，我實在是見不得人。原來，我不但是貧窮，而且是醜陋。<sup>143</sup>

本研究認為，大師在審視自己內心的過程中，學習反觀自照，清楚看見自己的起心動念。這其實就是修行「無念」的開始，透過反觀自照的定力，看見並認識自己來來去去的念頭。

再後來老師對大師開示說：「你可以用尊重包容對治你的嫉妒，你可以用慈悲喜捨對治你的貪欲，你可以用溫和體貼去除你的瞋心，你可以用因緣明理去除無明愚痴。」<sup>144</sup>在這個修行階段，大師不但不受生活世界中各種「念」、「相」的擺撲以及動搖，而且開顯出「無念」、

<sup>141</sup> 元·宗寶校編，《六祖大師法寶壇經》卷1，《大正藏》48冊，頁353。

<sup>142</sup> 同註140，頁18-19。

<sup>143</sup> 星雲大師，《貧僧有話要說》，台北：福報文化，2015年，頁107。

<sup>144</sup> 同註143。

「無相」和「無住」的禪定工夫中所蘊涵的智慧妙用。

以「三無」來對照大乘佛教所談「忍」的三個修行層次，<sup>145</sup>生忍和法忍是無念和無相的修行階段，也就是還有「念」和「相」要進行對治；而成就了無生法忍，才是無住的階段，也就是連「忍」的修行概念以及「不執著」的心念舉止也泯除了，一切行於自然。

在日常生活中，大師常說，不比較、不計較。這些生活守則實際上就是把「無住」心法化為生活行動特質的具體實踐方法。

### 三、念佛

星雲大師從二十三歲初到台灣在宜蘭建立宜蘭念佛會，直至五十餘歲多年來主持過數千場的佛七，可以說，念佛其實是大師的修持法門。當念佛到達了一心不亂、與佛相應的境界，修行人能夠不受內心所生起的「念」干擾，也不執取外在的「相」，因此，「念佛」也可以作為「無念」和「無相」的修行入門方法。

大師在《貧僧有話要說》裡談到他的平日修持時說道，他並沒有特定的修持時間，在繁忙的弘法行事中，馬路上的電線桿是他的念珠。而所謂「念佛」，就是心心繫念著「佛」的威德，心中有佛，而能學習並時時展現佛的慈悲與智慧的行持。<sup>146</sup>由此可見，大師不但不執著於「念佛」固有的形式外相，並且透過「與佛相應」來止息自心對煩惱妄念的執取，而後透過智慧妙用開展出善美的行為。

可以說，星雲大師的人間佛教思想重視生活層面的實踐與修行，因此能夠不遺餘力地把禪宗的精神內涵具體實現在行動層面。這也是本研究從「無住」的行動指涉層面來解讀星雲大師弘法實踐的主要考量。

## 第二節 星雲大師「無修之修」的般若空慧

本節討論星雲大師的「無住」禪法中「無修之修」的般若空慧。「無修之修」是修行的極

---

<sup>145</sup> 生忍、法忍、無生法忍。生忍，就是對於身體上的不適以及人事方面的毀譽，能夠安然順受，不生瞋恚之心；法忍，則對於自然環境方面所帶來的逆緣，能處之泰然；無生法忍，菩薩行諸度時了知一切諸法無我。星雲大師，《百年佛緣 2·生活篇 2》，高雄：佛光出版社，2015年，頁 139。

<sup>146</sup> 同註 140，頁 239。

致表現，如同《金剛經》所強調：「法尚應捨，何況非法？」<sup>147</sup>也就是說，一切的修行法門只是修行人在初階所依止的一個善巧方便，「無住」的修行最終要行於自然，並回歸心的本然狀態，如《壇經》言：「無住者，人之本性」。<sup>148</sup>

「無住」是空性法門，不是所有人都有此利根器能夠直接了達「無修之修」的境界，星雲大師說可以從「有」的角度來契入「空」，就此，本研究整理出大師對修行「無住」的三個層次階段。

### 一、「住」而「無住」

「執著」，是人的習性，因此初學佛者不容易做到「不執著」，執取後則不容易做到「放下」。星雲大師教導大家可以從「有住」做起，「有住」在善法之中。大師在《人間萬事》中提出了八項修行人可以安住的善法，安住在慈悲喜捨、發心立願、般若智慧、禪定戒法、淨念禮拜、淡泊謙卑、放下自在和學習滿足上。這可以說是大師為了契合眾生根器而在說法上的善巧方便。舉例來說，安住在淡泊謙卑，意思就是要大家「不住」在金錢名利、人我是非上；安住在放下自在，就能「不住」在執著煩惱中。修行人透過「有住」善法而漸次「無住」於惡法，等修行到了一定的工夫，再談一切法平等，連善法都不要去執取，一切行於自然，回歸本來面目。

星雲大師提倡修行人要承擔「我是佛」，肯定自己的佛性，就是要我們學習佛的慈悲、智慧、忍辱、持戒等德行，面對誘惑時以此提醒自己。例如，爭吵時想到「我是佛」，所以就不跟人吵架；說話時想到是佛在說話，所以要說慈悲的愛語；同樣的，執著時，想到佛不執著，所以要放下。不住在有漏的自「我」意識，而轉化住在「佛」的行誼，漸而體會我和佛平等一如。當我們心心念念都是「佛」，那麼身語意行為就會是佛的身語意行為，看出去的世界就會是佛的世界。可以說，這也是從「有住」到「無住」的修行。

### 二、「無住」而「住」

星雲大師認為「無」是世間上最美妙的道理，「無」的妙用是泯除了對待差別的現象界，

<sup>147</sup> 後秦·鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》卷1，《大正藏》8冊，頁749。

<sup>148</sup> 同註141。

超越了有形有相，無所住而無處不在，所以「無」是「無限、無量、無邊、無盡」的。反之，所謂的「有」，即是指虛妄有限的世界，心有所住、有所執著，即有所限制。可以說，大師以「無限、無量、無邊、無盡」來詮釋《壇經》所闡述的「無住」境界，使禪宗所言的開悟境界和本體狀態更為具體，是現代人依循「無住」修行後也能體會的心境。

但要能意會這種心境，就必須透過生活的實踐才證得。就如同大眾對於星雲大師用一甲子的歲月就把人間佛教傳遍全球五大洲的事蹟感到不可思議時，大師表示，在繁忙的弘法步伐中，他的心境卻愈趨空靈，雖然有許多的事情和決策需要處理，但卻能一面言談，一面辦事，也可以瀏覽窗景，潤稿撰文、計畫佛教發展。大師說：「這是因為我心中既沒有人，也沒有事。」<sup>149</sup>，「心中常保持空無如明鏡一般，所以能夠產生無盡的力量。」<sup>150</sup>也就是說，大師從「無住」的應世智慧去體證「無限、無量、無邊、無盡」的「無住」境界。這種因為「無所住」的智慧而成就「無所不住」的廣闊人生，正是《壇經》「去來自由，心體無滯」<sup>151</sup>的「無住」境界，也是星雲大師「無修之修」的修行工夫。大師以他自己「無修之修」的修行體證，為《壇經》勾勒出切身具體的「無住」修行。

星雲大師對「無」有積極性的詮釋，即「無」不但能遠離滯礙執著，而且證悟「無」，還能擁有世界，擁有「無限、無量、無邊」的人生。也就是說，因為有「無」的理念，反而收穫更多。對於「無」和「有」的價值判斷，星雲大師形容道：

世間的擁有，擁有一就沒有二，擁有這就沒有那，能享受「無」的快樂，則一切皆是無窮、無盡、無限，「無」中生有，「無」中更多。<sup>152</sup>

所謂「無住」，事實上是「無所不住」。大師說，出家了，看似無家可住，其實是出家無家，處處家。無住，不被固定的色聲香味觸法困擾，反而能自由自在的享有、看見一切因緣和合的美妙真諦，如同佛光山的弘法事業，都是從「空」建設而來。除此之外，沒有計較的

<sup>149</sup> 同註 140，頁 29。

<sup>150</sup> 星雲大師，《往事百語 1·心甘情願》，台北：佛光文化，2015 年，頁 25-42。

<sup>151</sup> 同註 141，頁 350。

<sup>152</sup> 星雲大師，《星雲日記 33》，台北：佛光出版社，1997 年，頁 159。

廣結人緣，也可以帶來無可厚非、無可計數的善緣好運。大師說，未成佛道先結人緣，只要發心，就可以體會到因緣的無量無邊，可謂是「無住而住」。

### 三、亦「住」亦「無住」

「亦住亦無住」是修行人在面對任何事情上能夠任運自如的自在境界。以星雲大師「給」的實踐為例，佛光山自開山以來，便一直以「給人信心、給人希望、給人歡喜、給人方便」為工作信條。<sup>153</sup>「給」是為了布施、割捨、去貪，也是菩薩道第一方便法門，但在現實實踐中，「給」的美德是不容易做到的，有的人「給」予社會一些資助，只是為了沽名釣譽；有的人給予社會一些奉獻，只是想獲得他人的回報，所以《金剛經》提出「無相布施」，「三輪體空」，那才是「給」的更高境界。

星雲大師說，學會了「給」，就是學會了佛光山的宗風。佛光山是星雲大師奉行「給」的實踐而建設出來的，但大師在《貧僧有話要說》裡聲稱道：「佛光山不是我的，佛光山是我的。」可以說從這簡明的一句話，體現出大師亦「住」亦「無住」的弘法心境與原則。

大師在《貧僧有話要說》裡提到，他秉持著「十方來十方去，共成十方事」的心態來看待佛光山的每一個弘法事業，認為這些成就的功勞在於大眾以及團隊集體創作的力量，而不是自己個人，因此對這些事業不會生起執著心。<sup>154</sup>於此可以看見大師「亦住亦無住」的空性智慧。

## 第三節 星雲大師的禪者行誼風格

本研究認為，星雲大師的禪定工夫與般若智慧造就了他自在禪者的行誼風範。在不執著於自我的價值取向和自我情緒的基礎工夫上，消弭了諸法萬象的差別對待以及突破我法二執，並能達到人我一如、物我一如的境界。大師透過「無念」的修行而展現身心一如、任運通達、

---

<sup>153</sup> 一切本諸於「給」的原則，所以法務興隆，道場充滿了生氣。星雲大師自稱自己一生接受了別人「給」予我們多少因緣，我們也應該「給」予他人一些因緣，因為，人與人之間、團體與團體之間、社會與社會之間，唯有「給」，才有好因好緣，才是發揮了「給」的價值！參見星雲大師，《迷悟之間 1·真理的價值》，台北：香海文化，2001年，頁59-61。

<sup>154</sup> 同註143，頁12。

不拘不懼、創意幽默、靈巧活潑等自由無礙的禪者風範。透過在行動世界中「無念」的修行，「無住」體現出對當下人、事、物、境的高度覺知、熱忱與關懷，開懷擁抱當下的生活與生命。

大師的禪者行誼正是他向世人所展現的人格魅力，本研究認為其中三項顯著的特質為慈悲、智慧和勇敢。大師因為「無念」而泯除對自我的執愛，能展現無有障礙的慈悲力，打破人我之間的界線而帶來生命的觸動；因為「無念」而能超越對個體的評價和利益取向，大師在人我互動的生命教化中展現幽默、圓融以及變通；因為「無念」而能超越自身的利益取向，大師在面對迫及安危的困境時，能展現出生死一如的果敢行為，毫無猶豫的引領大眾突破困境。本章採取相關的事例，彰顯星雲大師在其弘法實踐中的「無住」精神。

### 一、自他無別的生命觸動

2000年大師到澳洲弘法，被一位參議員羅斯先生（Ross Cameron）問及：「你覺得世界上哪一個宗教最偉大？」<sup>155</sup>聽到這個問題時，隨從的弟子們實在為大師捏了把冷汗。一般人沒有「無住」的智慧，就會被這個問題的為難窘境給框鎖住而不知道該如何回答是好。澳洲以天主教的信仰人口為多，如果回答「天主教」，就會顯得奉承，或許提問人不一定是天主教徒，但這也很可能會被有心人說成是有奉承的意味。回答「佛教」，雖然沒有奉承別人，但則又會顯得自大、心胸狹窄。既害怕被別人說自己奉承或自大，想要避譏嫌而只好選擇隨意回答一個宗教的名稱，這也有愧於其它的宗教，顯得沒有包容性。似乎回答任何一個宗教的名字，就會落入到了一邊，那只有兼容全部而回答「所有的宗教一樣好」，但這又會流落成一種籠統而客套的回答，沒有亮點。

在這種略顯緊繃的氛圍下，大師的回答是：「你歡喜的、你信仰的，牠就是最偉大。」<sup>156</sup>羅斯先生一聽哈哈大笑，豎起大拇指，讚譽大師說得很對。大師不落於任何一邊，從一個更高的超越角度來看待這個問題，使他的回答顯得既大方，又不流俗。不過，筆者猜想事後如果親自詢問大師，當時是怎麼想到這個答案，極可能大師會說，他其實沒有想很多，自然就

---

<sup>155</sup> 同註 143，頁 230。

<sup>156</sup> 同註 143，頁 230。

好。筆者認為，就是因為大師沒有太多顧慮、擔憂和自我，所以才能直心應對當下所需要處理的，隨機化解當下的難題，甚至根本沒有想過把它視為是一個難題，不視之為難題，就不會被「難題」這個「相」所障礙，因此展現出「無住」智慧的通流無礙，無有設限。

大師的「無住」智慧除了很圓融，同時更顯現出他對當事者生命的關懷。「你歡喜的、你信仰的，祂就是最偉大」，意味著誰的宗教最偉大並不重要，要破除「誰的宗教最偉大」這個會產生情緒上的分別執著的「念」和「相」，而重要的是我們所信仰的這個宗教，對我們自己的生命層次是有幫助、有提升，能夠富裕心靈的。其實這種關懷不只有觸動到在現場親耳聽聞這句話的人，此時此地以外的人也會被其感動。既然每個人有各自的喜好，而每個人的生命所需要的也不盡然相同，如此將心比心，我們更應該能尊重與包容跟我們有著不同文化和信仰的人，同中存異。由此可見，「無住」智慧是一種關懷生命的直心流露，能敞開心懷，超越時空、地域、文化的觀照到每一個生命個體。「無住」智慧的感染力與教化作用，是無遠弗屆的。

那是不是你歡喜的、你信仰的，這位「最」偉大祂只能有「一」位呢？既然「最」，就只能是「一」，這是我們一般人的想法，從一個框跳脫出來了，又掉入了另一個框。大師認為，一個人可以有兩個信仰，二〇一五年大師在菲律賓萬年寺開示時表示，現在在台灣，多少信神明的人都到佛光山，帶著神明一起去拜佛，又信神又信佛。既然信仰關乎人的生命終極關懷，就不受限在只能信仰一個宗教，而是要重視信仰的價值。只要是對生命產生正向力量，相應於自己的生活模式，一個人能信當地的宗教，也能信仰佛教，等於人有左右手，又如鳥有兩個翅膀，飛得更高。<sup>157</sup>「無住」的慈悲與關懷，就是可以那麼的平等、包容和不衝突，因為直心，所以沒有自我，也沒有分別，一切自然、無礙。

在同個開示中，有信徒提問，如果信仰兩個宗教，那麼往生時誰來接引我們？如果我們被這個問題給楞怔住了，那麼我們就是「住」到了這個問題的預設前提裡了，即似乎只有一個宗教的教住能來接引我們。大師的回答卻能穿透信仰的表相而進入信仰的核心價值，不管

---

<sup>157</sup> 法堂書記室，〈星雲大師抵萬年寺 與信眾接心開示〉，2015年1月18日，<http://t.cn/RBISX15>，人間通訊社，瀏覽日期2018年6月16日。



是淨土還是天堂，都在我們的心裡，如果我們的心裡建設淨土，就會往生淨土；如果心裡建設天堂，一念之間就會把我們帶到天堂。大師「無住」的智慧，很巧妙的把問題的最終關懷回歸到對機者自己本身。

綜觀上述，大師實際上展現了「無住」的行動智慧，在他一來一往的言語對答中，能夠不著「念」，隨機靈巧的轉換焦點。而作為人間佛教思想的實踐者，大師最關懷的焦點就是回到「人」的根基、需求上，不黏著在自己的「執念」和表層所認為的「事相」上。

## 二、變通圓融的生活教化

曾經有這麼一個公案，大師到北投的一間寺廟找一個朋友，見到一群信徒站在那裡，互相交談，隨後進來一位中年男士，西裝革履，風度翩翩的樣子，一位太太看到大師，就大聲的說：「我先生來了，師父、師父，您叫我的先生拜佛好嗎？」<sup>158</sup>大師認為，當時他既不認識這一位曹先生，加上信仰自由，怎麼能強制叫他拜佛呢？如果叫先生拜佛，先生不願意，在眾多虔誠的信眾面前他難有面子和尊嚴，一者可能會使他以後都不敢再來寺院，斷了學習佛法的因緣。如果先生心中不悅，發生口爭，不歡而散，未來有可能太太一談起佛教，就跟太太起爭執，搞得夫妻關係不良好，還有可能謗佛毀僧，不歡喜孩子學佛。如此一來，不就違背人間佛教的宗旨「佛說的、人要的、淨化的、善美的」嗎？如果選擇不回答，太太在朋友面前沒有台階下，太太若再三請託，則可能會顯得出家人很畏縮，以及佛法並無法幫助解決生活的問題，未來要如何弘揚人間佛教呢？

最後大師說：「妳先生不一定拜佛嘛，他可以行佛。」曹先生看到那麼多的群眾，也難以下台，聽到大師這麼一說，就馬上回答：「師父說的對，我行佛、我行佛。」這樣的回答，不但滿足了太太想要接引丈夫進入佛門的心願，同時也提升了曹先生、曹太太和在場信眾們的學佛層次。後來，曹先生不但對佛光山在海外的道場，如美國西來寺等幫助很多，尤其捐獻百萬輛以上的輪椅，幫助了多少行動不便的人士。他一直都說：「我奉行大師的話，我要行佛。」

159

---

<sup>158</sup> 同註 143，頁 287。

<sup>159</sup> 同註 143，頁 287。

大師「無住」的智慧實在發人省思，不但不被現有窘迫的條件所捆綁，能夠四兩撥千金的化解當前尷尬的局面，而且在無形中創造出無限的機緣和可能。因為「無住」，所以能在流動不息的時間軸線上，不斷的轉換關涉在其中的因緣條件，而能行動無礙的創造未來。

### 三、生死一如的果敢表現

民國 1950 年台灣戒嚴時期，民眾不能隨意集會，當時大師每次下鄉弘法布教，總有一些警察前往取締。有一次到龍潭弘法，大師正在開示，警察又來干擾，請人把大師從台上叫下來，喝令：「叫他們解散！」大師不但沒有遵旨照辦，還不慌不急的跟警察說：「是我找大家來聽經的，我怎麼能宣佈解散呢？你要解散，那你自己上台去宣佈。」警察回答：「不行，我怎麼能講？」大師就告訴他：「既然你不能講，那就讓我上去講，講完了，大家自然就會解散。」警察無理可辯，只得眼睜睜地看著大家聽大師講經。<sup>160</sup>當時一般百姓唯恐被治罪名，大多怕得罪軍警，而大師這種「無住」的果敢和理直氣壯地跟他們應對，獲得不少人的喝采。

年輕的大師雖然血氣方剛，但身為一位外鄉人，人生地不熟，他內心卻一點害怕之意都，這一點都不簡單。在這個真實境遇當中，既要能不執著警察來取締這個境相，還必須跨越內在自我的情緒，可能是害怕，可能是焦慮，也可能是氣憤。大師不住在這些境相、念頭和情緒上，所以能不被所困，並且勇敢面對問題、解決問題，最後還扭轉了局勢。這也就是菩薩在弘化過程中不住於「我相、人相、眾生相、壽者相」的「無住」精神。因此可以說，不黏著於現前惡劣條件的表相上，才能夠有無限的潛能與發揮。

大師在其著作《往事百語》中自述，1967 年，他四處籌款，買下佛光山的土地後，身上僅餘微薄的一萬元作為開山基金。<sup>161</sup>在當時一般人看來，簡直是天方夜譚，但由於不困住在當時惡劣的環境條件裡而繼續勇往奮鬥，如今換來佛光山的各種建設，佛光傳遍五大洲。同篇中也提到，三、四十年前的臺灣社會民風保守，為了要提倡正信佛教，突破民間殺生拜拜的陋習，大師組織佛教歌詠隊，利用幻燈片作為弘法工具，開辦兒童星期學校，設立學生會、弘法隊，帶領佛教青年到各地弘法等，這些創新不斷招致非議，甚至還有人批評大師是佛教

---

<sup>160</sup> 星雲大師，《往事百語 5·永不退票》，台北：佛光文化，2015 年，頁 220-222。

<sup>161</sup> 同註 160，頁 12-13。

界的大魔王，揚言要殺而後快。為了佛教的進步而能夠不惜身命的安危，若沒有「無住」的果敢，這些足以力竭心志的遭遇與磨難，早就使人退失道心。大師發願「但願眾生得離苦，不為自己求安樂」，使他在對自我的捨離中，放下一切而能夠承擔一切，「無住」精神乃是展現源源不絕行動力的活水泉源。

縱使反對的聲浪接踵而至，但大師仍然一本初衷，堅持改革佛教的理想。如今台灣佛教的興盛以及人間佛教遍及個人、家庭、社會和世界的影響，證明了當初勇於創新的必要和價值。現今全球佛教界和信眾們對大師的敬仰和擁護，可以說扭轉了當年的艱苦局勢。可謂是大乘菩薩在弘法利生的過程中，於相不著，於念離念的「無住」精神。透過「無住」的智慧，了然無常和緣起法，當諸法萬象變化穿梭在無窮無盡的因緣條件的組合與組合間時，只要願意在瞬息萬變的宇宙時空下耕耘不懈、前進不斷，就能加諸各種新因緣，透過重重無盡的因陀羅網，開啟無限的行動可能。因此大師再怎麼艱難，為了佛教，為了眾生，也不覺得苦，反而有越挫越勇的毅力和決心，並且願意用生命和時間去灌溉，耐心等待種子開花結果，一切隨緣自在。

## 第五章 星雲大師人間佛教弘法實踐中的無住思想

從歷史的發展脈絡，佛教在兩千多的弘揚歷程中，除了因為弟子對於義理、戒律的理解各有不同的詮釋，而形成不同的教派以及思想主張之外；加上各種政治、文化的因素，致使中國佛教的僧團逐漸脫離人群、遠離社會，而形成山林的佛教、經懺的佛教。這樣的個人的佛教，過分強調出世思想，否定現實人生、不重視人間生活，失去了人間性、生活性，因此被世人所詬病。

有鑑於此，縱使受到佛教界保守派的打壓、刁難和毀謗，星雲大師依然致力於推動「人間佛教」改革思潮，成為「人間佛教」的實踐者。大師不但具體整頓僧團過於出世的弊端，也同時讓佛教重新走入人間，讓普羅大眾都理解佛法並且將之落實在現實的生活裡。

本章從人間菩薩行者應有的應世態度，接著透過星雲大師對佛教僧團的革新除舊的種種事例以及為佛教創造出互惠互利的社會價值，來開顯出大師如何以「無住」的精神引領其行動世界的弘化濟世，不但不住於境相，不為境相所困而生起煩惱，並且還能跨越和化解這些境相帶來的衝突。

### 第一節 人間菩薩行者的應世態度

一位人間佛教菩薩行者，或稱「人間行者」，應該具備怎樣的精神？星雲大師所著《六祖壇經講話》在註釋《壇經》〈行由品〉時特別強調六祖惠能的菩薩行與菩薩精神。大師形容六祖的一生為「求法具有大行力、迫害具有大悲力、隱遯具有大智力、弘法具有大願力」。<sup>162</sup>由此可見，大師明顯要向後人彰顯及刻畫六祖一生中「悲智願行」的菩薩行誼，這是其它《壇經》註釋本所沒有的部分。從歷史的角度可以鑒定，「無住」思想是《壇經》以及其後續所開展南宗禪的核心思想。因此，作為《壇經》的開示者，六祖惠能大師必定是「無住」思想的實踐者，六祖所示現於世人的也是「無住生活」。

<sup>162</sup> 星雲大師，《六祖壇經講話》，<http://bit.ly/2yj4hZW>，星雲文集，瀏覽日期 2018 年 6 月 16 日。

從《六祖壇經講話》中的詮釋角度，「隨遇而安、隨喜結緣、隨緣不變」，實是菩薩行者在面對困境而生起煩惱之時，而能夠把握的「無相」修行，也可謂是契合現代人根器的有關禪門「無住」精神的生活修行啟示。面對各種困境、磨難，乃至教界的冷嘲熱諷、蓄意傷害，人間菩薩行者要有「隨緣不變」的利他濟世精神，在弘法過程中必須要「隨遇而安」的面對時代的興衰以及忍辱種種磨難，以及縱使遭遇挫敗依舊能生起「隨喜結緣」的平等精神而不捨任何眾生。

### 一、隨遇而安

對於六祖惠能大師悟道以後，面對生活中種種逆緣與磨難的心態，《六祖壇經講話》形容六祖的行誼為「侮辱不以為恥、卑屈不以為賤、艱難不以為苦、恩寵不以為榮、迫害不以為意，以及度眾不以為煩」。<sup>163</sup>由於洞見緣起性空的諸法實相，所以六祖視這些侮辱、卑屈、艱難、迫害等壞的事相本質為空性，因此不必住著在這些事相上面。不但這些事相不掛礙於心上，而且六祖還能為法忘軀，度眾的慈心悲願一往如初，沒有灰心。可以說，這是「無住」思想帶來的行動潛能和積極性向，也是人間菩薩行者的力量泉源。如果能夠苦亦不覺得苦，那麼在弘法歷程中面對一切的排擠、攻擊時，皆能夠舉重若輕、處之泰然。

大師自許出家人本來就是一鉢千家飯，孤僧萬里遊，到處都能「隨遇而安」。身為佛光人，在常住出家剃度，有時在學院修學，有時在禪堂打坐，有時在淨業林念佛，有時在別分院輪職，有時在都市弘法。今年此間，明年彼處，時而典座行堂，時而法務社教，時而講學宣教，時而陸沉經海，所謂叢林四十八單職事，再加上現在數百道場，要能有雲水精神，接受常住的調遣，不管哪裡，只要隨遇而安，什麼地方都好。<sup>164</sup>這一切都必須有隨遇而安的性格，才能安住身心。這種既來之則安之的雲水精神，就如《壇經》所言「但心清淨，即是自性西方。」<sup>165</sup>這是不住著於一切外在因緣的「無住」精神。

安然接受常住的輪調，面對不同的工作性質事小，在弘法利生的過程中還會遇到他人的

---

<sup>163</sup> 同註 162。

<sup>164</sup> 星雲大師，《六祖壇經講話》，<https://goo.gl/PSEjaq>，星雲文集，瀏覽日期 2018 年 6 月 20 日。

<sup>165</sup> 元·宗寶校編，《六祖大師法寶壇經》卷 1，《大正藏》48 冊，頁 352。

批評、刻意刁難或排擠等。大師在《往事百語·舉重若輕》提到：

其實，這其中我不知經歷過多少挫折，例如四十多年前，我用白話文寫作文藝，教界一些傳統人士表示不以為然；我率領佛教青年一起出外佈教，引起佛教保守人士的反對；我組織佛教歌詠隊，藉著躍動的音符將佛法傳遞到各個角落，卻受到強烈的批評；我使用幻燈機佈教，幻燈機被警察無理地沒收；我在市區的高樓裡成立寺院接引民眾學佛，有關單位以屋頂無翹角為由，至今仍不准辦理寺院登記；我錄製電視弘法節目，已經與電視台簽約，但臨時卻被有關單位取消，理由是和尚不能上電視；餘如在廟口市街佈教被當場取締，更是常有的事。但這一切阻礙都無法將我打倒，因為我相信「有佛法就有辦法」，所以無論多麼艱鉅的事情，我自信都能「舉重若輕」地完成。<sup>166</sup>

大師說「有佛法就有辦法」，如果能夠提起「無住」的精神，對一切境遇能夠如實了知而能「無相」與「無念」，那麼再艱鉅的弘法事業，也都能夠不忘卻自己的菩提心。另外，大師在《往事百語·不比較，不計較》也敘述到：

一九五八年，臺灣電影界首次開拍「釋迦傳」，邀我當顧問，我義不容辭地答應，但當時缺乏經驗，只知助成好事，沒有細看腳本，沒想到演出後因劇情不當，引起軒然大波，不但臺灣的信徒們紛紛來到三重市新成立的「佛教文化服務處」向我謾罵，揚言要搗毀辦公的地方，甚至該片到馬來西亞上映時，當地僧侶也聚集在戲院門口靜坐抗議，在臺灣的我當然也連帶受責。儘管知情者為我叫屈，但我未嘗以隻字片語怪罪電影製作單位，因為我總認為：佛教電影化在剛開始時難免有各種缺點，必須有人擔當責難，否則因噎廢食，阻礙了佛教的進步，豈不枉哉！後來游娟女士在臺視製作「佛祖傳」連續劇，也是因為以我的著作《釋迦牟尼佛傳》為藍本，而讓我再度遭受無妄之災，但我覺得一些不如法的地方只是過程，將來一定會有所改善。所以只有自己含

---

<sup>166</sup> 星雲大師，《往事百語 1·心甘情願》，台北：佛光文化，2015年，頁252-253。

垢忍辱，「不予計較」。果真，現在製作的佛教影片不是越來越進步了嗎？<sup>167</sup>

可見，諸法實相即是緣起空性，本來「無住」，會隨著不同的因緣條件而變化。因此，「無住」於一時的興衰，這種積極取向能展開源源不斷的行動潛能。只要不放棄積極的行動力，隨著時間的進程和因緣條件的改變，一定能使佛教進步。例如，縱使履遭批評，星雲大師對音樂弘法的堅持不但度化了許多青年人，連當時前來監視的刑警隊長周德先生也皈依在三寶座下，成為雷音寺最得力的護法，他的太太後來還隨大師出家，法名叫作滿梵。除此之外，大師面對官員無理刁難的心態是，如果道理不能解決的，就用時間解決。一者是官員，一者是出家人，一生做和尚，時間對和尚比較有利，這樣也就慢慢的把困難解決了，<sup>168</sup>這如《壇經》所言「悟無念法者，萬法盡通。」<sup>169</sup>「無住」於過去，把握當下，才能創造未來。

此外，一位對「無住」實相了然於心的悟者，並且在生活中把持「無住」的工夫，其行動潛能是「無限、無量、無邊」的，還能展現出超乎想像的精進勇猛。從《往事百語·永不退票》的其中一段大意能見到古今中外許多偉人有過這樣的體證：

諸葛亮書生報國，他用空城計誘開敵軍，免除了一場殺戮，那種「敢」於面對千軍萬馬，臨危不亂，古今罕可匹敵，讓人敬佩不已。天文學家伽利略能不計毀譽，拼死不向神權低頭，那種「敢」於堅持真理的精神，令人蕩氣迴腸，無以名之！法顯大師以六十高齡，「敢」於西行取經達十餘年之久，去時路途艱險，鳥獸絕跡，回程在海上漂流三載，那種「為大事也，不惜身命」的勇氣，可謂雷霆萬鈞，世間稀有！法珍比丘尼以一介女身，「敢」斷臂護藏印經，那種為法捐軀，無怨無悔的志節，足以名垂不朽。

170

同文中大師也自述到：

---

<sup>167</sup> 同註 166，頁 110-111。

<sup>168</sup> 星雲大師，《貧僧有話要說》，台北：福報文化，2016年，頁 378。

<sup>169</sup> 同註 165，頁 351。

<sup>170</sup> 星雲大師，《往事百語 5·永不退票》，台北：佛光文化事業有限公司，2015年，頁 141-142。

回想自己的一生，生於貧寒，長於亂世的我，之所以能對佛教對人間有一點兒作為，

不也是因為在「敢」的趨使下，言所當言，為所當為嗎？「敢」，誠然是很重要的！<sup>171</sup>

不管是古今中外壯烈犧牲的偉人，還是星雲大師，他們能夠如此勇敢的面對磨難，可以說是破除了對「我相」的執著，「自他一如」而成就他人。這也是「無住」的精神所致。因此，佛光人若能做到〈佛光人工作信條〉的「佛教第一，自己第二；常住第一，自己第二；大眾第一，自己第二；信徒第一，自己第二。」<sup>172</sup>也就是不執取自我的利益，面對一切好壞境遇都能夠隨遇而安，如《壇經》言：「於世間善惡好醜，乃至冤之與親，言語觸刺欺爭之時，並將為空，不思酬害，念念之中不思前境。若前念今念後念，念念相續不斷，名為繫縛。於諸法上念念不住，即無縛也。此是以無住為本」。<sup>173</sup>

從星雲大師的弘法實踐可以見證到《壇經》所言「於諸法上念念不住，即無縛也」<sup>174</sup>的無縛性是充滿行動力和積極性的。人間菩薩的行者，在弘法的過程中所面對的一切阻擾，都能以寂滅的心面對一切的境界。這些困境、排擠、打壓不會滅卻其弘法的熱忱，反而讓他屢仆屢起。這樣的心境誠如《壇經》所描繪的「汝但心如虛空，不著空見，應用無礙，動靜無心，凡聖情忘，能所俱泯，性相如如，無不定時也。」<sup>175</sup>「隨遇而安的忍辱興衰」主要是不去好惡分別和執著在歷史進程中的興衰、順逆，隨遇而安、坦然接受才不會停滯不前。這是菩薩在度眾的過程中「無念」的自我修行，亦是弘化的「無住」精神。

## 二、隨喜結緣

本章提到過，惠能大師承受衣鉢後，到了曹溪，為了避難，他隱遯於獵人隊中，過著與獵人為伍的生活。他時常隨宜為獵人說法，吃飯的時候，則以菜蔬寄煮在獵人的肉鍋中。六祖與獵人群隨喜結緣，體現出他對人人皆有般若自性、佛性平等不二的肯定。六祖對「無住」的體認，乃泯除了人我、是非的分別對待，除滅障礙、差別、偏見、煩惱而顯現清淨、光明、

---

<sup>171</sup> 同註 170。

<sup>172</sup> 星雲大師，《人間佛教序文選·自序》，<http://bit.ly/2ygZQPh>，星雲文集，瀏覽日期 2018 年 6 月 16 日。

<sup>173</sup> 同註 165，頁 353。

<sup>174</sup> 同註 165，頁 353。

<sup>175</sup> 同註 165，頁 358。



平等之體性。

能夠洞見諸法的平等體性，並且不執著於萬象的差別，則能在生活當中，保任積極的態度和行動力。例如，在大眾人群中，不生起分別的煩惱，也不生起清淨的涅槃想，則能廣行一切世間事，而心也不會被世俗所動搖。可見，泯除了分別對待的差別相，則充分發揮了平等的義涵。如六祖最初到黃梅山拜見五祖時，向五祖肯定到，獼猴與和尚的佛性是平等不二的，和尚能修行作佛，獼猴也能修行作佛。若能跟六祖一樣如此肯定自己，培植資糧，努力修行，那麼也能明心見性，頓悟成佛。大師在《往事百語·不比較，不計較》提到：

古德云：「至道無難，唯嫌揀擇。」年少時讀到這句話時，還不能體悟深意，於今回想當年種種，深感所言不虛！反觀現代青年之所以難以入道，不外凡事講究情理，所以別人一句難聽的話語，一個難看的臉色，就瞋火中燒，悶悶不樂，道心既缺，遑論成就事業。其實在我看來，真正的情，應該是體諒別人，委屈求全；真正的理，應該是講求實務，顧全大局。我們唯有抱持「不比較、不計較」的態度待人處事，才能允執厥中，得其所。<sup>176</sup>

對善法、惡法都要能生起平等的心，才能夠契入真理，如《壇經》所言：「自悟修行，不在於諍。若諍先後，即同迷人，不斷勝負，却增我法，不離四相。」<sup>177</sup>因此，要捨離四相，我相、人相、眾生相、壽者相，透過修持平等無諍，不執著於萬法的差別相，這樣才能悟入「無住」實相。同文中大師亦提到：

在大自然的世界裡，樹木因為承受風吹雨打，所以濃蔭密布，眾鳥棲息；海水因為不辭百川，所以寬廣深邃，水族群集。人，也唯有秉持「不比較，不計較」的胸懷，才能涵容萬物，羅致十方。在佛教裡，禪門所謂的「不思善，不思惡」，正是要我們不在表相上分別「比較」；《心經》所說的「不住色聲香味觸法」，也是要我們不在外境上執著

---

<sup>176</sup> 同註 166，頁 103-104。

<sup>177</sup> 同註 165。

「計較」。惟有超越對待，我們才能和虛空一樣，隨緣自在，任性逍遙。<sup>178</sup>

在表相上不分別、比較，在外境上不執著、計較，就有如《壇經》所說：「若見一切人、惡之與善，盡皆不取不捨亦不染著，心如虛空，名之為大，故曰摩訶。」<sup>179</sup>還有，「心量廣大，猶如虛空，無有邊畔，亦無方圓大小，亦非青黃赤白，亦無上下長短，亦無瞋無喜，無是無非，無善無惡，無有頭尾。」<sup>180</sup>心胸廣大，世界就無有邊際；心可以在無有邊際的虛空中任運逍遙。佛光山也是因能超越對待而建設出來，遍布全球五大洲。大師在《往事百語·皆大歡喜》中敘述：

記得我剛來新竹時，警察局每天都派人跟蹤在旁，寸步不離，甚至離開寺院山門，都要先到派出所告假。我因為一心一意弘法利生，並不以此為意。後來，派出所辦的民眾識字班每天寫傳票要民眾上課，而學生卻寥寥無幾，派出所不得已，就叫我們代為辦理。因此我也不揣淺陋，每天前往教導民眾學習國語，第一天只有十餘人參加，沒想到第二天以後大家奔相走告，居然來了兩百多人，將講習會的一間大教室擠得水洩不通，此後，每天聽課的人數有增無減。警察因此對我刮目相看，日後就不派人監視，上街也不要我請假了。此無其他秘訣，只是我上課，不但教民眾國語和識字，還講些故事寓言，把歡樂布施給大家罷了！想到當初我只是憑著給人歡喜的一念心意，與大眾結緣，沒想到卻使得自己獲得意外的自由，在驚喜之餘，我更確信佛法中的廣結善緣，實在是至高無上的真理妙諦。<sup>181</sup>

面對困難或不順己意時，保持著不必較、不計較的心態而能不斷的歡喜結緣，在緣起性空和無常的真理運行下，不停的播種善緣，會把惡緣轉為善緣。可見，「無住」是涵蓋空有不二的空性智慧，能夠明白「無住」的真理實相，在待人處事上就能有源源不絕的積極行動力。

<sup>178</sup> 同註 166，頁 116。

<sup>179</sup> 同註 165，頁 350。

<sup>180</sup> 同註 165，頁 350。

<sup>181</sup> 星雲大師，《往事百語 3·皆大歡喜》，台北：佛光文化，2015 年，頁 79-80。

綜觀上述，「隨喜結緣的平等不二」的工夫在於不執著諸法萬象的差別相上，也不執著於事相的善惡以及對事相所產生的喜歡或討厭的情緒。這即是「無住」，洞察諸法平等空性的修行工夫。若能夠平等不二的對待自己和他人，以及一切外境的順逆因緣時，也就破除了《金剛經》所倡言的四相，即我相、人相、眾生相和壽者相。這正是菩薩慈悲度眾的「無住」精神。

### 三、隨緣不變

根據《壇經》〈行由品〉，惠能大師承受衣鉢後，到了曹溪，又被惡人尋逐，為了避難，他隱遯於獵人隊中，過著與獵人為伍的生活。他時常隨宜為獵人說法，獵人則令他看守羅網，每當他看見禽獸落網時，便將牠們統統放生。到了吃飯的時候，便以菜蔬寄煮在肉鍋中，但只吃肉邊菜。<sup>182</sup>這樣的生活，惠能大師隨緣安住了十五年。一天，當他思惟出世弘法的時機因緣已經成熟了，便毫無眷戀地走出隱居的生活，而到廣州弘法利生。六祖的「隨緣不變的利他濟世」體現於他能夠隨順環境的各觀條件生活，在調適自己與融入獵人生活時卻不失去自己的原則，不忘卻自己的慈心悲願。

此外，《六祖壇經講話》亦詮釋到，惠能大師不論身處寒暑冷暖、榮辱苦樂、貧富得失、是非人我中，都能保有一份「隨所住處恆安樂」的曠達和寧靜。這種隨緣不變的「無住生活」，也充分地流露出禪者人間化的性格，不但破除一般人對於禪法神奇玄妙的迷思，而且可以成為現代人實踐「無住生活」的啟示。雖然對於一位已經開悟，洞達「無住境界」的悟者而言，這個過程是通達無礙、心裡沒有掙扎的，但這並不表示未開悟者就沒有朝向「無住生活」這實踐目標的可能。歷代禪師大德們，乃至現代佛光山所示現的正是「隨緣不變的利他濟世」之「無住生活」的實例。

自古以來，禪師們都非常重視生活的勞動和服務，如石霜篩米、雲巖作鞋、臨濟栽松、仰山牧牛、雲門擔米、玄沙砍柴、趙州掃地、雪峰斫槽等，這不但是一種對社會的服務，更是禪師們所顯現「隨緣不變」的自在生活態度。近代高僧大德們「隨緣不變的利他濟世」事

---

<sup>182</sup> 同註 165，頁 349。

例，諸如 1939 年太虛大師環繞地球宣揚國威；樂觀法師組織僧侶救護隊，救護戰場中的傷患，<sup>183</sup>都是值得效法的菩薩修為與行誼的典範。

可以說，他們隨順當代的需求以及環境因緣，例如戰爭、戒嚴時期等，而調整變化弘化度眾的方式。所謂「無住」，就是不執著並停滯在某個刻板的方法上，如果認為只有誦經念佛、教禪打坐才是弘法度眾，那麼就是「有所住」的體現了。反之，「無住」是允許變化，沒有限制的，但其最高不變的原則就是菩薩利他濟世的慈心悲願。

佛光山在星雲大師的帶領下，也有許多隨緣不變的弘法事例。其實佛光山弘揚人間佛教的四大方向，「文化、教育、慈善、共修」，正是為了接引各種眾生的不變原則，而隨緣變換其弘法領域的體現。例如在文化方面，大師提倡以音聲、體育、藝術、飲食等弘揚佛法。佛光山在全球五大洲設立佛光緣美術館以及滴水坊，隨順大眾的根契與需求，來做利他濟世的事業。

在教育方面，除了創辦佛教學院，給予僧信二眾平等的學習機會，佛光山文教基金會也為百萬兒童舉行生活考試、圖畫考試，在海內外成立一百多個童軍團，包括女童軍、幼童軍，投入社會，提供服務。除此之外，佛光山還創辦社會大學、人間大學、雲水書車等，讓教育普及化。

在慈善方面，佛光山曾經發動會員到高雄壽山公園植樹救水源；國際佛光會經常在各都會、地區舉行掃街運動，以福利社會為己任；1999 年，台灣九二一大地震，佛光山僧信大眾在亂瓦堆中救生恤死，為災民準備餐點，乃至每次的風災、水災，佛光人及佛光救護隊也都率先到現場，為社會盡力服務，秉持著救急不救貧的宗旨。

在共修方面，除了舉辦禪淨共修，因應不同對象群的修持興趣，人間佛教讀書會也在海內外成立二千餘個讀書會，帶動讀書風氣，這也是一種帶動社會真善美風氣的共修活動。<sup>184</sup> 大師在《往事百語·舉重若輕》提到：

---

<sup>183</sup> 星雲大師，《人間佛教系列 1·佛光與教團》，<http://bit.ly/2yeWY5n>，星雲文集，瀏覽日期 2018 年 6 月 16 日。

<sup>184</sup> 星雲大師，《當代人心思潮—歷年主題演說·人間與生活》，<http://t.cn/RBlkKgk>，星雲文集，瀏覽日期 2018 年 6 月 16 日。

我在各處建道場，信徒的性格種類更是多得勝枚舉，但我依然應付裕如：來的是軍人，我和他講軍人法；來的是商人，我和他講商人法；來的是兒童，我和他講兒童法；來的是老人，我和他講老人法；來的是婦女，我和他講婦女法；來的是傷殘，我和他講傷殘法。此外，對於喜歡修持的人，我舉辦禪坐班、念佛會；對於追求慧解的人，我開設佛學班、讀書會；對於擅長藝文的人，我舉辦技藝班、寫作社；對於偏好慈善的人，我成立服務隊、救濟會。總之，我應機說法，讓信眾能將佛法帶到日常生活之中；我觀機逗教，讓大家發揮所長，所以就能夠「舉重若輕」地將佛教帶動起來。<sup>185</sup>

總歸而言，所謂「隨緣不變的利他濟世」，要有隨緣契合時代的多元弘法方式，也要有隨緣自在的心理建設、不變的菩薩情操來完成弘法度眾的悲願，才能充分體現出「無住」思想的精神內涵。這種隨緣不變的利世精神就有如《壇經》所言：「心量廣大，遍周法界，用即了了分明，應用便知一切。一切即一，一即一切。去來自由，心體無滯，即是般若。」<sup>186</sup>由此可見，「隨緣不變的利他濟世」正是菩薩能夠千百億化身的「無住」精神。

總觀而言，星雲大師在人間佛教的修行觀念上並沒有標新立異，而是要培養一位「人間行者」的菩薩修行性格，對環境具有高度敏感與宏觀。具備「隨緣不變，不變隨緣」的修行觀念，未來在弘法實踐面上，才能順應每個時代的需要，而作種種的方便設施。再者，星雲大師曾敘述道：

我最初設立佛學院時，信徒警告我：「你沒有經費，又要辦學，以後就沒有人敢再接近你，你一定會辦不下去！」教界也有人說：「你沒有經驗，辦不起來的。」我最初到美國建寺弘法時，同道譏笑我：「你不會英文，那裡能在海外弘法？」我向教育部登記成立佛光大學之初，官員們提醒我：「辦大學耗財費力，必須三思！」佛光山三十週年紀念日那天，我宣布封山，有人勸我：「封山以後，沒有油香來源，僧眾的生活立刻就會

---

<sup>185</sup> 同註 181，頁 245-246。

<sup>186</sup> 同註 165，頁 350。

成為問題。」<sup>187</sup>

面對這些外界給予的批判，大師能夠不住著在這些負面的念頭上，而把心念建立在對佛法、道念、發心和結緣的信心上，耕耘不斷。這就是大師所展現的「無念」修行的工夫，使大師能夠帶領著他的教團迎刃而解。

綜觀上述，《壇經》的「無住」思想在現代意涵中的展現，不但沒有悖離佛教的根本思想，還繼承著中國禪宗義理內涵。人間佛教雖然以現代的形式推進，其依循的思想教義仍是傳統的。在保持傳統內涵精神的同時，跟隨著時代的需求和眾生的根器而有所改變，使佛法普及化為社會大眾接受。因此可以說，「隨緣不變，不變隨緣」的修行觀念擴大了人間佛教弘法利生的廣度及深度。而佛法與世法運用無礙，可以說是禪者對「無住」的體認而有所顯發的大機大用。

## 第二節 佛教教團的改革除弊

自太虛大師提出「人生佛教」的理念與改革，緊跟著響應這旗幟的人愈來愈多。當今星雲大師弘揚人間佛教，所推動的佛教弘法事業，其實踐也是充滿了現代化、本土化以及人間化的風格。這些弘法實踐打破傳統格局，與當時惠能打破固有的靜坐修行，並主張生活禪的修行模式，有著許多相似點。在改革的歷程中，面對各種艱辛與挑戰時，需要有「無所住」的勇猛無畏以及整體的大宏觀，才能善觀時代的因緣條件，適時性的推動佛教。

秉持著「無住為本」的大自在，星雲大師的弘法實踐以及佛教事業的推動，也在順應著時代的流變而自發、隨機、靈活的在做調整。星雲大師在《傳燈》自述：

現代化是開發之意，這個名詞代表進步、迎新、適應、向上，不管國家、社會、宗教，都隨時代空間、時間的轉換，不斷尋求發展。佛教自佛陀創教以來，也無不隨時代，配合當時風尚，所謂契理契機，使弘法方式日新月異，讓人們更易接受。如經典方面，

---

<sup>187</sup> 星雲大師，《往事百語 1·心甘情願》，<https://goo.gl/Lz7AKo>，星雲文集，瀏覽日期 2018 年 7 月 14 日。

佛陀時代，以口授傳法；佛涅槃後，才有貝葉抄經、刻經、印經……發展到現在的電腦大藏經。<sup>188</sup>

也就是說，在緣起性空的法則之下，是沒有任何一種模式的發展是恆常不變，因此星雲大師所極力推動的人間佛教，不斷隨著「此時、此地、此人」的時空因緣之變動，而朝著無窮無盡的未來發展著。

大師一生致力於佛教現代化的工程，本研究認為，在這一弘法實踐上，《壇經》「無住」思想是使其成就的重要精神內涵。對於佛教現代化的理念，星雲大師提出：

所謂「佛教現代化」，並不是標新立異，也不是譁眾取寵。現代化的佛教乃是本著佛陀慈悲為懷，普化眾生的心願，本著歷代祖師，尤其是太虛大師的主張，吾人只不過在此稍盡棉薄之力罷了。根據印度出土的遺跡，佛陀住世時所住的精舍，不管在衛生、通風等設備，都相當的進步，達到當時的「現代化」。翻閱中國佛教史書上的記載，北魏時代置有僧祇戶、僧祇粟，以解決人民的饑饉；唐代設有悲田院、療病院、施藥院等福祉設施，以救助孤苦疾病的人。佛教要因應每一個時代的需要，以最巧妙的方便，將佛陀慈悲的精神普示於社會，也就是要「現代化」於每一個時代。因此，我們提倡佛教現代化並不是創新，而是復古，把過去諸佛、大德的教化，以現代人熟悉，樂意接受的方式，揭繫於大眾而已。<sup>189</sup>

可見星雲大師在推動佛教現代化上處處展現「無住」的精神與內涵。因「無所住」，而能洞觀時代的步伐與需求，並且發展出無窮無盡的行動力與創造力。麻天祥曾評價：

佛光山正是在無時無刻不斷創意的指引下，推動佛教與時俱進的。星雲法師也因此而被僧俗各界稱之為「佛教界的創意大師」，恰恰說明佛光山的發展，首先取決於他們有

<sup>188</sup> 參見符之瑛，《傳燈·星雲大師傳》，台北：天下文化，1995年，頁90。

<sup>189</sup> 星雲大師，《佛教叢書10·人間佛教》，<http://t.cn/RBjPnys>，星雲文集，瀏覽日期2018年6月16日。

一整套現代化的理念。<sup>190</sup>

麻天祥對星雲大師的佛教改革詮釋道，大師所做的各種方便善巧，是不拘一格、超越凡聖，「但行直心，不著法相」的禪宗創新精神在佛光山人間佛教理念與現代化的弘法實踐上展現無疑。<sup>191</sup>

對於《壇經》所說「內外不住，去來自由，能除執心，通達無礙」，是星雲大師弘法實踐的最佳寫照。星雲大師推動人間佛教弘法事業，內不住於我、法二執的設限而生起突破困境的大無畏心；外不住於固有的框架和格局而能有大宏觀，使其能隨著時代的流動因緣和眾生的需要，來不斷前進與發展，讓佛法弘揚三千界，法水長流五大洲。如前中華漢藏協會秘書長張培耕稱讚道：「星雲大師把一切靈活變化融會運用的天衣無縫；更了不起的是，隨然廣徵博引，互為參證，但始終把握主題——從佛法出發，橫月號漢的知識海洋，最後又歸到佛法，這種隨心所欲……實在就是大智圓融的般若波羅密的崇高境界。」<sup>192</sup>

### 一、嶄新多元的弘法面向

星雲大師在推動佛教事業上展現了「大宏觀」的無住智慧。佛教必須與時俱進，才不會落伍，才能被這個社會所需要。因此，為契合於現代的步伐以及弘法時效，星雲大師從小型的弘法佈教做起，開始推動幻燈片、音樂、錄音機、錄影帶等現代器材的應用。而大型的佛學講座則善用電視、電台、衛星轉播，還有音樂、燈光等科技。

另外，隨著各種電子產品的問世，佛光山的弘法團隊亦從善如流，先後成「如是我聞文化公司」、「香海文化事業公司」，並積極於製作和發行佛教音樂、影音產品、梵唄專輯和「人間音緣」以現代流行歌為曲風的專輯等。除了音聲弘法的科技化，佛光山也成立「佛光電子大藏經」，使經典普及化，並且方便於學者、家庭、學校教學等使用。

靠著科技的創意弘法，人間佛教的弘化愈能走入社會。例如，雲水書車、雲水醫療等因

<sup>190</sup> 麻天祥，〈以人間佛學建人間淨土—談佛光山「四化」〉，《普門學報》，第 10 期，高雄：佛光山文教基金會，2002 年，頁 305-306。

<sup>191</sup> 同註 190，頁 307。

<sup>192</sup> 佛光山宗務委員會編，《佛光山開山三十週年紀念特刊》，高雄：佛光出版社，1988 年，頁 88。



技術水平的提昇，而能有其設計，走入鄉間，透過書籍供閱和義診而把人間佛教善美的理念傳播到各地。另外，人間福報、人間衛社、社會大學等的創辦，還有法會的網路直播、遠距教學等，都是因應科技的進步而開創發展的佛教事業。

由此可見，大師因為不住著於過去，知道世間萬象緣起緣滅的空性真理，而對佛教能夠有改革的大宏觀。除此之外，無住於世間萬象的固有形態而能變化無礙，才能夠清楚洞見時代的因緣條件以及眾生的根器需求。

## 二、開明務實的僧才教育

星雲大師從小接受嚴格的叢林教育，不但意識到僧伽教育的重要性，也意識到佛教需要青年和人才，才有辦法改革佛教。有鑑於此，早年在壽山寺大師就創辦了壽山佛學院，著手於人才的培養，而佛光山的開山也是為了興學育才，所以佛學院是佛光山的第一座建築物。為了以教育培養人才，綜然經費拮据、遭到別人的勸退，大師也寧可節衣縮食、辛勤寫作，乃至通宵趕經懺佛事，也要籌辦大專青年佛學夏令營，後期也送弟子到海外讀書。由此可見，大師為了佛教，不以苦為苦，因為心中能夠「無相」而展現「無住」的精神。

其次，在教育課程方面，大師秉持「傳統為本，現代為用」的理念，不但給予弟子們學習傳統的佛學知識、宗教修持、道德倫理，還培養他們的社會知識和活動策劃的能力。為了推動國際化的佛教，大師培養弟子們的語言能力，把弟子送到全球五大洲建設道場，透過外語與當地的文化、本土宗教交流，以當地的語言傳播人間佛教思想。<sup>193</sup>由此可見，星雲大師人間佛教所推動的僧伽教育是全方位和務實的，契合於現代佛教的發展方向以及弘法需要。這有別於民國以來傳統的經懺僧，縱使社會隨著時代在進步和改變，其教育也只是注重在誦經、儀軌和作務。於此，看見大師興辦教育的開明，因為不住著在「境相」的設限，而能開展出無窮無盡的弘法潛能與面向。

## 三、與時俱進的教制規約

星雲大師在領導佛光僧團方面，在教制規約上也做了不少突破性的改革。傳統必須因應

---

<sup>193</sup> 參見星雲大師，《新春告白（致護法朋友們的一封信）· 2003 年新春告白》，<http://bit.ly/2t3bEzt>，星雲文集，瀏覽日期 2018 年 1 月 16 日。

時代的變革需求而有所調整。例如：在戒律方面，大師的詮釋如下。

所謂人間化的戒律，一方面固然消極的規範身心，止惡息罪；一方面更應積極廣修善行，廣作善事，發揮菩薩戒服務奉獻的精神，以期自利利他。因此，今日佛教界實在不宜再以佛世時的社會背景來要求現代人，因為佛陀雖如法律專家，他依當時印度的民情、風俗、文化等因緣制訂各種戒律，但隨著時移事異，很多戒律已不適合時代的演進。例如：

- (一) 偏袒右肩：印度屬熱帶氣候，此戒若是強要寒帶地區的人遵守，不合情理。
- (二) 不捉持金銀戒：過去印度不使用錢幣，現代人出門在外，不管食衣住行，都離不開金錢。
- (三) 不與女人接觸：過去佛陀為健全僧團，因此立下嚴峻戒律。但是現在是兩性平權的時代，男女接觸機會頻繁，例如：開會時，先到先入座；乘車時，男女依序排隊，都是很平常的事。因此，現代男女往來，只要能劃清公私，不多做私密的一對一交往，平時正常社交往來，也是時代的發展所趨。
- (四) 譏嫌戒：此戒有時行之過分，導致因為害怕被譏嫌，於是這也不行，那也不能；因為顧慮過多，而使佛法失去本來應有的擔當，以及應有的積極利眾行為，而使佛教弘化於現代失去力量。

故此我們認為，制戒的原則要合情、合理，要尊重人情、人性。如前所說，當初百丈禪師避開戒律另訂叢林清規，到了現代，人間佛教更因應時勢所趨，主張凡傳統戒律合乎時宜者尊重之，此外則另依現代社會所需而制訂現代生活律儀，期能展現佛教的時代性，以更符合當初佛陀制戒的本意與精神。當然，我們也希望世界各地佛教對「戒律」的精神與本懷，要有透徹的認識，否則只知依佛世時一成不變的戒律，佛教的發展會受到限制；今後唯有彼此尊重各國的風俗、民情、社會習慣以達成共識，才能促

其實，早在佛陀時代，佛陀在制定條例方面，採取的就是「因地制宜」、「因時制宜」的態度與方法。佛法講世間無常、法無定法，如果不能明白「因緣生，因緣滅」的緣起法，就無法善觀世間變幻的因緣，不能依照世間無常的規律去改變，那麼，就難以推進佛教的適時性、現代性與人間性。佛教不但不能進步，而且會被社會所淘汰。因此，儘管有些佛教的保守份子不能認同戒條的革新，但為了佛教的生存，大師「無畏」於這些反對聲浪和批評。

除了一些不適宜現代生活環境的戒條，大師亦隨著時下人們的生活模式設立現代新戒條。因此，在生活規範方面，大師制定了「十要」和「十不要」的新戒條。

所謂十要：

- |          |          |
|----------|----------|
| 一、要正常吃早飯 | 二、要有表情回應 |
| 三、要能提拔後學 | 四、要能推薦好人 |
| 五、要肯讚歎別人 | 六、要能學習忍辱 |
| 七、要能長養慈悲 | 八、要有道德勇氣 |
| 九、要能知道慚愧 | 十、要能守時守信 |

所謂十不要：

- |          |                         |
|----------|-------------------------|
| 一、不可好買名牌 | 二、不可輕慢他人                |
| 三、不可嫉妒好事 | 四、不可侵犯他人                |
| 五、不可語言官僚 | 六、不可去做非人                |
| 七、不可承諾非法 | 八、不可打擾別人                |
| 九、不可輕易退票 | 十、不可無理情緒 <sup>195</sup> |

這些戒條不但讓人聽得懂，而且沒有離開佛教五戒十善的根本教法。反之，還針對性的解決

<sup>194</sup> 星雲大師，《人間佛教的戒定慧·人間佛教的戒學》，<http://t.cn/RBjhTUh>，星雲文集，瀏覽日期 2018 年 6 月 16 日。

<sup>195</sup> 同註 168，頁 419-432。

並改善現今社會的普遍陋習。這些人間佛教新戒條其實就是達到「自心和悅、人我和敬、家庭和順、社會和諧、世界和平」的基礎。

在大師的帶領下，傳揚全球的佛光道場的生活模式也會隨著當地的習俗和文化有所調整。大師表示：

到了現在二十一世紀的佛教，已經是屬於世界性的，世界各地的人文不同、環境不同、地理氣候、生活方式、觀念想法都不相同，正如佛陀對戒律的制訂曾經講過「可開、可遮」，應該戒規的內容也要有所不同，不是固定一成不變。<sup>196</sup>

在國外道場，早晚課誦的經文被翻譯成當地的語言，讓當地的佛教徒透過自己熟悉的母語，更能與經文詞意中佛陀的智慧相應。雖然語言不同，但沒有悖離梵唄唱頌的精神。

### 第三節 創造佛教在社會的價值

《壇經》言「佛法在世間，不離世間覺」，「覺悟」的法門就在世間裡，因此要在世間修行，以求得菩提道果，如星雲大師不斷強調：「佛教的教主——釋迦牟尼佛，就是人間的佛陀。他出生在人間，修行在人間，成道在人間，度化眾生在人間，一切都以人間為主。」<sup>197</sup>

因此星雲大師主張，佛教一定要從山林走入社會，把修行融入生活，為社會所需要，那麼佛教才有存在的價值而不會滅亡。也就是說，隨著時代因緣條件的不同，佛教需要不斷的自我更，與時俱進，並且一定要革新除弊。再者，人間佛教推動的改革秉持著「非佛不作」的理念，換言之，必須遵從佛陀示教利喜的本懷，以「佛說的、人要的、淨化的、善美的」為本意，星雲大師曾說：

唯有讓佛教人間化、生活化、它才能深入家庭、社會、人心，才能與生活結合在一起，成為生活需要的佛教，如此佛教才會有前途。也就是說，佛教一定要與時代結合，要

<sup>196</sup> 同註 168，頁 416。

<sup>197</sup> 星雲大師，《人間佛教佛陀本懷》，台北：佛光文化，2016年，頁 33。

對國家社會有所貢獻，它才有存在的價值，否則一定會遭到社會的淘汰。<sup>198</sup>

因此，佛教必須落實在人間而要「走向城市、深入社會、關懷群眾、超越國界、弘化全球」的旗幟，星雲大師在弘揚人間佛教的各種教化善巧方便中處處體現「無住」的精神內涵，為佛教創造當代的社會價值。

## 一、生活化—不拘一格

### （一）通俗化的講說語言

在講經說法上，大師以「讓人能懂、能實踐、能受益」為原則，不住於文字，詮釋出佛法的真義。同時，大師善於舉喻說譬、觀機逗教，這些都是「隨緣不變，不變隨緣」的體現。星雲大師曾不諱言：「我一生中著力最多者，便是將『佛法通俗化』。」<sup>199</sup>正是無住於文字的表相，才能夠開展出許多新釋，與時代的語言和眾生的根器相應，卻又不離佛法的真義。

為克服各國文化的差異性，大師在弘化方法上不拘一格，因應當地文化的需求，讓當地人能夠接受人間佛教。例如：坐落在不同國家的佛光山道場的晨鐘暮鼓以及早晚課的時間適當地做調整，有些國家甚至把《心經》翻譯成當地的語言，加強當地信徒對佛教的歸屬感。在傳揚佛教傳統這一方面，大師秉持著開放的態度，並且積極推動佛教在當地的本土化，就如同兩千多年前佛教從印度傳至中國一樣。

### （二）生活化的弘傳媒介

在弘揚佛法的善巧方便方面，星雲大師因應現代青年愛唱歌的趨勢，主張人間佛教要以音聲弘法。大師從「佛教青年歌詠隊」的成立，到把梵唄帶上國際舞台，還有出家法師們組成「佛光山梵唄讚頌團」的巡迴演出，都是一開始佛教的保守派所不能接受的。然而，走至今天已有半世紀，也證明了這創新理念的弘法方式是沒有錯的。

自 2017 年開始，為了響應環保的推動，新春期間的煙火表演，結合現代科技，以光雕技術呈現，獲得大眾的青睞。而佛光山佛陀紀念館的「佛陀一生」常設展、4D 電影、節慶館、

<sup>198</sup> 星雲大師，《人間佛教序文選·佛光學》序，<http://bit.ly/2t24Z8O>，瀏覽日期 2018 年 6 月 16 日。

<sup>199</sup> 同註 170，96 頁。

兒童館等，都採用了許多先進的展覽技術，如燈光、音效等，增加展廳與遊覽者的互動性。這不但契合二十一世紀的人類文明，而且接引現代人進一步認識佛教，種下學習佛法的善緣種子。除了科技的多元，星雲大師也採用了多元的弘法方式。以「人間音緣」為舉例說明，過去佛陀時代也以音聲傳教，這是「不變」的部分，但莊嚴耐聽的佛教梵唄卻不通俗易習，因此大師改為以現代歌曲作為媒介，聚集愛唱歌的青年成立了「宜蘭佛教青年歌詠隊」，這是在弘法方法上「隨緣」善巧的部分，展現出不拘一格的弘法方式。

## 二、社會化—政教合一

自佛陀時代，宗教與政治的關係就十分密切。回顧中國佛教的歷史上，許多高僧大德，皆以帝王的老師、顧問的身分獲得國家的尊重與禮遇，在東晉南北朝時代，佛圖澄、<sup>200</sup>道安、<sup>201</sup>鳩摩羅什<sup>202</sup>等，雖然未有正式的「國師」頭銜，但其實皆有相當的待遇，對於帝王有相當的影響力；乃至後來的隋唐盛世、宋元的宮廷密教發展，佛教陸續出了許多受到王室推崇、尊為帝師的高僧。

大師主張「問政不干治」的態度，實是回歸佛陀示教利喜的本懷。<sup>203</sup>但由於演傳至民國的佛教主張出世思想、山林清修，而使大師在關心政治的過程中遭到部份政客、台獨人士以各種不堪的字眼與言語批評，乃至各種攻訐。面對這些磨難，大師展現「無住」的精神，體現他如如不動的禪定力以及智慧。

## 三、全球化—人我無別

1992年5月16日，國際佛光會世界總會成立暨第一次會員代表大會於美國洛杉磯隆重

<sup>200</sup>《魏書·釋老志》記載：「後為石勒所宗信，號為大和尚，軍國規謨頗訪之，所言多驗。」北齊·魏收撰，《正史選輯（晉書、宋書、梁書、魏書、隋書、舊唐書、元史、明史）》卷4，《大藏經補編》17冊，頁502。

<sup>201</sup>《釋氏蒙求》記載：「道安，性行高明而形貌陋黑。時，人語曰『漆道人』，驚四鄰。秦苻堅深加禮重。堅與諸小國書云：『晉氏伐吳，利在二陸。今朕破漢南，獲士一人有半爾。』僕射權翼曰：『未審誰耶？』堅曰：『安法師一人，習鑿齒半人。』後堅出遊東苑，命安法師升輦同載。權翼諫曰：『臣聞天子法駕侍中陪乘，安師毀形，不可參廁。』堅勃然作色曰：『安師道冥至境，德為時尊。朕舉天下之重未足以易之，非卿輩舉之榮，是朕之顯也。』仍勅權翼扶法師登輦。」清·靈操撰，《釋氏蒙求》卷1，《新纂卍續藏》87冊，頁231。

<sup>202</sup>《釋氏蒙求》記載：「時，苻堅聞之曰：『朕聞龜茲有鳩摩羅什，襄陽有釋道安。朕甚思之，此大賢哲之僧乃國之寶也。』遂率兵七萬西伐龜茲，獲於羅什。堅與大臣迎入關中，大揚教法。」清·靈操撰，《釋氏蒙求》卷2，《新纂卍續藏》87冊，頁242。

<sup>203</sup> 太虛大師，〈僧伽與政治〉，《覺群週報》，創刊號，2009年3月31日，<http://bit.ly/2t2rBWR>，瀏覽日期2018年6月16日。

舉行，來自歐、美、亞、非、澳五大洲的群英豪傑，濟濟一堂，為佛教史寫下劃時代的一頁。當時星雲大師親自作偈：「心懷度眾慈悲願，身似法海不繫舟。問我平生何功德？佛光普照五大洲。」<sup>204</sup>並以「歡喜與融和」作為首次大會主題，希望國際佛光會把歡喜佈滿人間，將融和的理念布滿世界。<sup>205</sup>由此可見，佛教國際化和全球化是大師退伍台灣總本山的領導之後很重要的目標。秉持著「無住」的精神內涵，大師「自在」行雲全球五大洲，促進世界和平，創造同樂淨土，並也稱自己作「地球人」。

### （一）地域文化的跨越

早在 1960 年，星雲大師意識到「地域觀念」會阻礙佛教的傳播，並且眾生有平等不二的佛性，所以全人類都有權利學習佛法，受益於佛教帶給社會的福祉。此外，佛教具有國際化的特性，而佛陀的說法也早就朝著國際化的路線前進。星雲大師曾說：

佛陀一生說法四十九年，三百餘會，每一次說法，從不以一地、一國、一時、一眾為當機對象。說到地方，總是三千大千無量華藏世界；說到眾生，就是十方法界等恆河沙數無邊眾生；說到時間，則無非三大阿僧祇劫。佛教講因緣，認為天下本是一家，所有眾生是因緣和合，一體不二。虛空中的日月星辰不分明暗，互相輝映；大地上的山嶽丘壑不論高低，彼此連綿；宇宙間的奇珍異獸不管異同，相輔相成。因此，這個宇宙本來就是「同體與共生」的圓滿世界！<sup>206</sup>

可見，秉持著「同體共生」的理念，人間佛教國際化成為星雲大師弘化的目標之一。

### （二）多元宗教的融和

星雲大師一生致力於「宗教融和」，祈以宗教的力量實現「世界和平」。大師認為不同的宗教信仰一定要互相尊重與包容，因為世界是同體共生的。如果信徒們都秉持著「同中存異」，泯除彼此間二元分別的「無住」精神，那麼宗教間就能和平相處。大師對宗教信仰的看法如

---

<sup>204</sup> 同註 168，頁 126。

<sup>205</sup> 〈創會緣起〉，國際佛光會中華總會官方網站，<https://goo.gl/vueqpk>，瀏覽日期 2018 年 4 月 22 日。

<sup>206</sup> 星雲大師，《當代人心思潮—歷年主題演說》，<https://goo.gl/jevXzm>，星雲文集，瀏覽日期 2018 年 7 月 14 日。

下：

貧僧是佛教徒，但我並不排斥其它的宗教，因為不管什麼宗教，所謂信仰都是代表自己的心，儘管人不同，信仰的對象不同。其實，人心要有信仰，這是都一樣的，你相信土地公，你的心就是土地公；你相信城隍爺，你的心就是城隍爺；你信仰耶穌，你的心就是耶穌；你信仰媽祖，你的心就是媽祖；你相信佛祖，你的心就是佛祖。<sup>207</sup>

對於宗教融和的理念，星雲大師表示：

宗教融合一直是佛光山這些年致力推展的會務，不但是與天主教、基督教、道教或是其它宗教，我們一直伸出友誼的手。我一向主張同中容異，異中求同。「融和」是一種容人的雅量，一種平等的相待，一種尊重的言行，每個人都需要有容納異己的氣度，方能有博大的未來。在佛教裡，南北傳佛教要融合，傳統與現代要融合，今日世界更需要融合……政黨與政黨間要融合，宗教與宗教之間更要融合，因為融合才是今後地球人的共生之道。<sup>208</sup>

可見，在人與人的相處間，不只是要泯除自他的分別，在宗教信仰上也應抱持無住於分別的態度。一次大師被一位參議員羅斯先生（Ross Cameron）問及：「你覺得世界上哪一個宗教最偉大？」大師回答道：「你歡喜的、你信仰的，牠就是最偉大。」<sup>209</sup>這樣的回答體現出大師沒有你我分別的智慧。在這樣的無有分別的理念下，大師認為認為一個人可以擁有兩個信仰。信仰間沒有衝突，教主和教主間並沒有分歧，因為他們都是覺者，以不同的善巧方便來度化和接引在娑婆世界的有情眾生。反之，眾生迷於教主的體相，因此，分歧和隔閡都是眾生自己所分別、製造出來的。可見在宗教信仰的抉擇上，可以很自在。

除此之外，除了舉辦宗教對話，在實踐面上大師更有顛覆的創舉。例如，大師於每年 12

---

<sup>207</sup> 同註 168，頁 230。

<sup>208</sup> 星雲大師，〈1992－歡喜與融和〉，國際佛光會世界總會官方網站，<https://goo.gl/Gb78u6>，瀏覽日期 2018 年 7 月 16 日。

<sup>209</sup> 同註 168，頁 230。



月 25 日，世界定為聖誕節的這一天，於台灣佛光山佛陀紀念館舉辦世界神明聯誼會，邀請各個民間信仰的神明朝山，齊聚一堂。聯誼會當天透過進香儀式的陣頭表演、「愛與和平祈福音樂會」、「人間佛教未來的發展與宗教的對話」座談會等一系列的活動，其目的更是在於增進這些信徒們之間的交流，透過相互了解彼此的信仰文化而達到和平相處與融合。去年 2017 年世界神明聯誼會進一步邀請到歐、美、亞各地，包括基督教、天主教、猶太教和伊斯蘭教代表參與其中。星雲大師於此所展現的正是一顆平等不二以及圓滿包容的無住精神，透過一場國際的節慶活動，破除了一般人對事相上的「有住」分別之心。

《大集大虛空藏菩薩所問經》云：「無取無捨無染心，譬如虛空無障礙。」<sup>210</sup>無取無捨的「自在」禪心，浩瀚無邊，能容一切，毫無障礙、沒有對立，使在人間佛教的推動上，能夠人我一如，普利一切。<sup>211</sup>



---

<sup>210</sup> 唐·不空譯，《大集大虛空藏菩薩所問經》卷 2，《大正藏》13 冊，頁 618。

<sup>211</sup> 佛光山禪淨法堂編，《佛光禪入門》，台北：佛光出版社，2004 年，頁 62。

## 第六章 結論

弘傳到中國的傳統佛教，帶著濃厚的出世主義，其注重隱思空山、離世隱修的山林風格，使這類特質的小乘佛教在中土始終不成氣候。賴永海認為，強調入世精神的「六祖革命」，是中國大乘佛教能夠立足、發展的重要因素。禪宗在歷史上得到長久的發展。其積極利他濟世的大乘菩薩精神能夠在中國開花結果，「無住」思想是「即體即用」的重要實踐法門。

透過後世的禪門公案開顯禪師們的教化精神以及生活態度，所展現的大智力、大悲力、大願力和大行力的妙用，引領中國佛教生活禪法走向中國化、現代化和生活化的目標。而今現代的人間佛教，所提倡的生活禪法，是一種自利利他、自覺覺他的菩薩行生活，因此，定慧一體的「無住」法門是大乘菩薩行生活的「體」，而「用」就是在弘化度眾的過程中，所生起的種種善巧方便。

另外，現今學界也普遍把禪宗看作是人間佛教的一個重要思想來源，或者認為禪宗的思想和實踐中，蘊含著豐富的人間佛教理念，是現代應加以弘揚的。因此，透過現代詮釋禪宗精神內涵以探討現代人間佛教與中國禪宗之間的繼承，這即是本研究的價值所在。

經過對《壇經》「無住」思想進行有系統性的詮釋與解讀，以及探討星雲大師對「無住」修行法門所開展的現代詮釋與實踐價值，可以總結，星雲大師的人間佛教思想對於中國禪宗義理的承先啟後有很大的貢獻與啟發。大師的人間佛教在繼承中國佛教禪宗精神內涵的同時，依附著人間佛教脈絡開展出適於現時代依循的「無住」思想，而這「無住」思想正是建設並發展現代佛教弘法的重要精神內涵，也是在改革當今佛教的種種流弊和面對世界的動盪局勢時，實踐人間佛教大乘菩薩理念的重要應世弘化的精神。

人間佛教的理念，是要在人間、生活裡奉行佛陀示教利喜的本懷。佛經裡也常說「佛法在眾生中求」，要求得覺悟，必須從無所住、無所求的發心為大眾服務中求得。懂得世間萬法緣起性空的真理，在待人處世上不但不會計較、比較，而且還能慈悲待人、相互尊重、幫助、信任、諒解與忍耐。

人間佛教乃是大乘佛教的一脈相承，人間佛教主張「以人為本」的菩薩道修行，並且提

倡要以出世的精神做入世的事業。星雲大師曾說：「在家容易出家難，出家容易出世難，出世容易入世難。」<sup>212</sup>就如《金剛經》所主張的，一位發阿耨多羅三藐三菩提心的菩薩，必定要能「不住相佈施」，才是真正的菩薩。本研究認為，從實踐面的角度而言，「無住」是融貫世出世間之法的最高境界。菩薩在行布施時不住念，超越自我意識的主觀好惡；不住相，泯除人我分別與界限，做到《金剛經》所言「無有實眾生可度」的心境。<sup>213</sup>

「無住」即是一種出世間的智慧，也是佛教慈善事業與一般非營利團體慈善事業的最大不同之處。「無住」的菩薩行有更高、更究竟的層次意涵，乃至是菩薩不退轉於菩薩道的關鍵。如《大方廣佛華嚴經》云：「無所著、無所依故，自利利他，清淨滿足。」<sup>214</sup>菩薩行自利利他的事業，但不執著在自利利他的事業，行菩薩道時沒有覺得自己在行菩薩道，也沒有刻意認為自己不在行菩薩道。

換言之，本來如是而行於菩薩道，所以心自然安住在清淨滿足中。尤其人間佛教菩薩行者在入世的弘法事業時，秉持著「無住」的精神才能事事通達無礙。「無住」的深意，是要我們住於世間，不廢事相的善業資糧，於不住心，大作空花佛事。「無住」，是人間佛教菩薩道場的精神所依，也就是以出世的精神做入世的事業。

本研究對《壇經》「無住」思想進行義理釋義和詮釋解讀，目的並非在於開展一套詮釋理路去檢視一代大師的行誼是否繼承其法脈禪法。反之，本研究的動機更是在於從星雲大師對《壇經》「無住」思想的現代詮釋找到順應著時代下，跨橫古今的連接，展現人間佛教思想中深厚的禪宗義理根基。

另一方面，本研究也從大師一生的弘法實踐，涵蓋行誼風格到人間佛教的推動，在現代生活與事業等各層面中所展現出的「無住」內涵與精神，作為現代人的修行啟示，也體現弘化世間的妙用。本研究認為，星雲大師賦予《壇經》「無住」思想的現代詮釋，並內化成他一生的弘法實踐，把《壇經》的「無住」思想推及至「創造性的詮釋學」的「當謂」層次。本研

---

<sup>212</sup> 星雲大師，《星雲大師講演集·第1集》，台北：佛光文化，1991年，頁588。

<sup>213</sup> 後秦·鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》卷1，《大正藏》8冊，頁751。

<sup>214</sup> 東晉·佛跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》卷20，《大正藏》10冊，頁106。

究認為，在人間佛教的思想脈絡下，大師為《壇經》「無住」思想開展的實踐價值，進一步展現了「佛法在世間，不離世間覺，離世求菩提，猶如覓兔角」的真實蘊涵。



## 參考書目

### 一、 原典

- 東晉·佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》卷 20，《大正藏》10 冊。南齊·劉虬，〈無量義經序〉，收錄於曇摩伽陀耶舍譯，《無量義經》卷 1，《大正藏》9 冊。
- 劉宋·求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1，《大正藏》16 冊。
- 劉宋·竺道生撰，《法華經疏》卷 1，《卍續藏》150 冊。
- 北齊·魏收撰，《正史選輯（晉書、宋書、梁書、魏書、隋書、舊唐書、元史、明史）》卷 4，《大藏經補編》17 冊。
- 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 12，《大正藏》25 冊。
- 後秦·鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》卷 1，《大正藏》8 冊。
- 梁·釋慧皎撰，《高僧傳》卷 11，《大正藏》50 冊。
- 唐·不空譯，《大集大虛空藏菩薩所問經》卷 2，《大正藏》13 冊。
- 唐·般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 1，《大正藏》19 冊。
- 唐·最澄抄錄，《曹溪大師別傳》卷 1，《新纂卍續藏》86 冊。
- 唐·慧然集，《鎮州臨濟慧照禪師語錄》卷 1，《大正藏》47 冊。
- 唐·靜、筠二禪德編著，《祖堂集》卷 2，《大藏經補編》25 冊。
- 宋·契嵩撰，《鐔津文集》卷 11，《大正藏》52 冊。
- 宋·悟明集，《聯燈會要》卷 3，《卍續藏》79 冊。
- 宋·普濟集，《五燈會元》卷 7，《新纂卍續藏》80 冊。
- 元·宗寶校編，《六祖大師法寶壇經》卷 1，《大正藏》48 冊。
- 清·靈操撰，《釋氏蒙求》卷 1，《新纂卍續藏》87 冊。

### 二、 期刊論文

- 黃新婷，〈從禪宗看佛教的中國化〉，《南湖科技大學學報》，第 1 期，2010 年。
- 毛文芳，〈晚明「狂禪」探論〉，《漢學研究》，第 19 卷，第 2 期，2001 年。
- 史金波著，〈西夏文《六祖壇經》殘頁譯釋〉，《世界宗教研究》，第 3 期，1993 年。

- 何照清，〈《壇經》研究方法的反省與拓展：從《壇經》的版本考證談起〉，《中國禪學》，第 2 卷，2003 年。
- 李昌頤，〈壇經思想的源流〉，《華岡佛學學報》，第 6 期，1983 年。
- 林鎮國〈神會與空的行動主體〉，《法鼓人文學報》，創刊號，2004 年。
- 芳賀洞然著，吳汝鈞譯，〈如何閱讀禪籍〉，《內明》，第 82 期，1979 年。
- 洪修平，〈關於壇經的若干問題研究〉，《世界宗教研究》，第 2 期，1999 年。
- 陳榮波，〈中國禪宗的特質〉，《華崗佛學學報》，第 5 期，1981 年。
- 麻天祥，〈以人間佛學建人間淨土－談佛光山「四化」〉，《普門學報》，第 10 期，2002 年。
- 黃連忠，〈百年來敦煌寫本六祖壇經的發現與研究之論評〉，發表於武漢大學主辦之「佛學百年國際學術研討會」，發表於 2006 年 10 月 16 日。
- 黃連忠，〈敦煌寫本六祖壇經的發現與文字校訂方法芻議〉，《法鼓佛學學報》，第 1 期，2007 年。
- 黃連忠著，〈百年來敦煌寫本六祖壇經的發現與研究之論評〉，發表於武漢大學主辦之「佛學百年國際學術研討會」，2006 年。
- 黃新婷，〈從禪宗看佛教的中國化〉，《南湖科技大學學報》，第 1 期，2010 年。
- 楊曾文，〈《六祖壇經》諸本的演變和慧能的禪法思想〉，《中國文化》，第 6 期，1992 年。
- 演慈著，〈壇經的筆受及其版本·下〉，《內明》，第 265 期，1994 年。
- 蔡昌雄，〈Free Action as Emancipation: A Hermeneutical Recontextualization of the Linchilu〉，《揭諦》，第 3 期，2001 年。

### 三、 專書著作

- 丹青禪師，《圖解壇經》，北京：陝西師範大學出版社，2007 年。
- 印順法師，《中國禪宗史》，南昌：江西人民出版社，2000 年。
- 牟宗三，《佛性於般若·下》，台北：台灣學生書局，2011 年。
- 佛光山宗務委員會編，《佛光山開山三十週年紀念特刊》，高雄：佛光出版社，1988 年。
- 佛光山禪淨法堂編，《佛光禪入門》，台北：佛光出版社，2004 年。
- 吳汝均，《佛學研究方法論》，台北：臺灣學生書局有限公司，1983 年。
- 吳汝鈞，《中國佛學的現代詮釋》，台北：文津出版社有限公司，1995 年。

孤峰智璨著，釋印海譯，《中印禪宗史》，台北：正聞出版社，1981年。

林崇安著，《六祖壇經選集》，桃園：內觀教育基金會，2004年。

南懷瑾，《禪與道的概論》，台北：老古文化，1983年。

星雲大師，《人間佛教佛陀本懷》，台北：佛光文化，2016年。

星雲大師，《六祖壇經講話》，台北：香海文化，2000年。

星雲大師，《百年佛緣2·生活篇2》，高雄：佛光出版社，2015年。

星雲大師，《百年佛緣7·僧信篇1》，高雄：佛光出版社，2015年。

星雲大師，《往事百語1·心甘情願》，台北：佛光文化，2015年。

星雲大師，《往事百語2·老二哲學》，台北：佛光文化，2015年。

星雲大師，《往事百語3·皆大歡喜》，台北：佛光文化，2015年。

星雲大師，《往事百語5·永不退票》，台北：佛光文化，2015年。

星雲大師，《星雲大師講演集·第1集》，台北：佛光文化，1991年。

星雲大師，《星雲日記33》，台北：佛光出版社，1997年。

星雲大師，《迷悟之間1·真理的價值》，台北：香海文化，2001年。

星雲大師，《貧僧有話要說》，台北：福報文化，2015年。

柳田聖山，《初期禪宗史書研究》，京都：禪文化研究所，1967年。

洪修平，《中國禪學思想史》，台北：文津出版社有限公司，1994年。

洪修平，《禪宗思想的形成與發展》，新北：佛光出版社，1999年。

袁煥仙、南懷瑾著，《定慧初修》，台北：老古文化，1984年。

符之瑛，《傳燈·星雲大師傳》，台北：天下文化，1995年。

郭朋，《壇經導讀》，四川：巴蜀書社，1987年。

陳沛然，《竺道生》，台北：東大圖書，1988年。

傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學—「哲學與宗教」四集》，台北：東大圖書出版，1990年。

黃連忠著，〈自序〉，《敦博本六祖壇經校釋》，台北：萬卷樓圖書股份有限公司，2006年。

楊惠南，《禪史與禪思》，台北：東大圖書，1995年。

楊曾文，《敦煌新本六祖壇經》，上海：上海古籍出版社，1993年。

楊曾文校寫，《新版敦煌新本六祖壇經》，北京：宗教文化出版社，2001年。

楊曾文編校，《神會和尚禪話錄》，上海：中華書局，2012年。

聖嚴法師著，《佛教與佛學》，上海：益友出版社，1979年。

葛兆光，《明鏡與風幡-六祖壇經》，台北：大塊文化出版股份有限公司，2010年。

蔡耀明，《佛教的研究方法與學術資訊》，台北：法鼓文化，2006年。

賴永海，〈人間佛教與慧能南宗〉，《禪宗與人間佛教佛學研究論文集》，2006年。

賴永海，《中國佛教同史 7—隋唐時代》，高雄：佛光文化，2014年。

戴逸、龔書鐸主編《敦煌新本六祖壇經》，新北市：漢宇國際文化，2006年。

#### 四、 學位論文

陳瑩華，《《壇經》頓悟與漸修功夫之研究》，碩士論文，2008年，台北：中國文化大學。

釋大寂著，《《六祖壇經》般若三昧與《摩訶止觀》非行非坐三昧在修學思想上的比較研究》，博士論文，2012年，台北：華梵大學。

#### 五、 網路資源

〈創會緣起〉，國際佛光會中華總會官方網站，<https://goo.gl/vueqpk>，瀏覽日期 2018 年 4 月 22 日。

太虛大師，〈僧伽與政治〉，《覺群週報》，創刊號，2009 年 3 月 31 日，  
<http://bit.ly/2t2rBWR>，瀏覽日期 2018 年 6 月 16 日。

白光，〈《六祖壇經》版本及其註解研究概述〉，<https://goo.gl/bhvTXX>，瀏覽日期 2016 年 12 月 15 日。

法堂書記室，〈星雲大師抵萬年寺 與信眾接心開示〉，2015 年 1 月 18 日，  
<http://t.cn/RBISX15>，人間通訊社，瀏覽日期 2018 年 6 月 16 日。

星雲大師，〈1992—歡喜與融和〉，國際佛光會世界總會官方網站，<https://goo.gl/Gb78u6>，瀏覽日期 2018 年 7 月 16 日。

星雲大師，〈星雲說偈—佛法在世間〉，<https://goo.gl/g26uRB>，瀏覽日期 2018 年 7 月 15 日。

星雲大師，〈星雲說偈-佛法在世間〉，<https://goo.gl/g26uRB>，瀏覽日期 2018 年 7 月 15 日。

星雲大師，《人間佛教序文選·自序》，<http://bit.ly/2ygZQPh>，星雲文集，瀏覽日期 2018 年 6 月 16 日。

星雲大師，《人間佛教序文選·佛光學》序，<http://bit.ly/2t24Z8O>，瀏覽日期 2018 年 6 月 16



日。

星雲大師，《人間佛教系列 1·佛光與教團》，<http://bit.ly/2yeWY5n>，星雲文集，瀏覽日期 2018 年 6 月 16 日。

星雲大師，《人間佛教的戒定慧·人間佛教的戒學》，<http://t.cn/RBjhTUh>，星雲文集，瀏覽日期 2018 年 6 月 16 日。

星雲大師，《六祖壇經講話》，<http://bit.ly/2yj4hZW>，星雲文集，瀏覽日期 2018 年 6 月 16 日。

星雲大師，《佛教叢書 10·人間佛教》，<http://t.cn/RBjPnys>，星雲文集，瀏覽日期 2018 年 6 月 16 日。

星雲大師，《往事百語 1·心甘情願》，<https://goo.gl/Lz7AKo>，星雲文集，瀏覽日期 2018 年 7 月 14 日。

星雲大師，《新春告白（致護法朋友們的一封信）·2003 年新春告白》，<http://bit.ly/2t3bEzt>，星雲文集，瀏覽日期 2018 年 1 月 16 日。

星雲大師，《當代人心思潮－歷年主題演說·人間與生活》，<http://t.cn/RBlkKgk>，星雲文集，瀏覽日期 2018 年 6 月 16 日。

星雲大師，《當代人心思潮－歷年主題演說》，<https://goo.gl/jevXzm>，星雲文集，瀏覽日期 2018 年 7 月 14 日。

陳兵，〈佛學研究方法論〉，2015 年 8 月 17 日，<https://read01.com/3OdN0k.html>，中國社會科學網，瀏覽日期 2018 年 6 月 16 日。

陳德啟報導，〈《六祖壇經》與人間佛教 永本法師與青年分享佛法真意〉，2014 年 7 月 18 日，<https://goo.gl/GJ4cP9>，人間通訊社，瀏覽日期 2018 年 4 月 8 日；陳秀琴報導，〈從《六祖壇經》談人間佛教的生活〉，2017 年 9 月 26 日，<https://goo.gl/34XqGy>，人間通訊社，瀏覽日期 2018 年 4 月 8 日。

釋聖嚴，《禪與悟》，<http://ddc.shengyen.org/pc.htm>，《法鼓全集》2005 年網路版第 4 輯第 6 冊，台北：法鼓文化，1999 年。