

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》般若中道思想之研究

A Study of Prajnā Thought in the *Platform-Sūtra*

of the Sixth Patriarch

林儀芳（釋稻慧）

I-Fang Lin (Dao-Hui Shi)

指導教授：黃國清 博士

Advisor: Kuo-Ching Huang, Ph.D.

中華民國 109 年 5 月

May 2020

南 華 大 學
宗 教 學 研 究 所
碩 士 學 位 論 文

《六祖壇經》般若中道思想之研究

A Study of Prajñā Thought in the *Platform-Sūtra*
of the Sixth Patriarch

研究生： 木才儀芳 (釋裕慧)

經考試合格特此證明

口試委員：

嚴 瑞 弘
鄭 瓊 瑤
黃 國 清

指導教授：

黃 國 清

所 長：

釋 德 明

口試日期：中華民國 108 年 12 月 25 日

謝誌

南華大學是栽種慈悲與智慧的清淨寶地。記得兩年前，學人因尋求經藏的般若智慧，而進入南華大學的宗教學系研究所就讀。年過半百的我，深感重返校園學習是一種放下的幸福，尤其南華大學在林聰明校長秉持三好的信念下，以做好事、說好話、存好心，蘊育了這般殊勝的學習園地，而長養了莘莘學子的清淨平等心。清晨天剛亮時，校園的那片桉樹林是學人經行、禪坐的最佳秘境，猶如「法法相律，從此岸到彼岸」的古仙人道。每每學人經行在桉樹林中，總有源源不斷的思維湧現，因此課堂報告、論文發表、碩士論文……，無不是在它的僻護下，專精思惟而完成。另外，九品蓮華大道更是貫穿著無盡藏與三好的一條中道，呈現出「佛法在世間，不離世間覺」的不二義諦，也意涵著菩薩道所具足慈悲與智慧的資糧道。因此，學人在研究所的學習過程中，無不受益於南華大學的薰習環境，正如《維摩詰經》所言：「心淨國土淨」。兩年過去了，學人感恩南華大學宗教所的教導，讓我重新的認識自己的生命與擁抱自己的生命，而欣然的回歸生命的源頭，重新再出發。

本研究站在前人的肩膀上，完成了所研究的課題，首先要感恩林其賢教授，啟發學人出家的因緣，讓學人在佛學研究的這條路上，幸遇一路指導我、提拔我的黃國清教授。記得當時學人選擇研究課題時，眾說紛紜的認為《六祖壇經》的相關研究已堆積如山，沒有創新的面向可研究了。但是，經由黃國清教授的慈悲指導下，學人一步一腳印的踏入般若中道的禪觀思想中，鑽研再鑽研而樂此不疲。同時，在此學人感恩嚴璋泓、郭瓊瑤二位評審教授的指導，以及婉穎老師對於英文摘要的鼎力相助，使本論文得以順利完成。本研究除了做為多年來在禪修的疑難釋義外，也圓滿了將近三十年前，學人在大陸求學時，與曹溪南華禪寺所結下的法脈因緣。一路走來，學人深感出家是因緣，所選擇的研究課題亦是一大因緣，因為緣起性空，法爾如是！最後，學人願將此篇研究論文供養剃度恩師上會下欽老和尚，感恩當年剃度之恩及俗家父母的養育、供養之恩，成就學人此生走上出家及佛學研究的因緣。期望日後的因緣，學人能繼續往禪宗的相關課題上，精進再精進，以報答大眾於累世的法乳之恩。

祈願

常培無量諸福慧，利益法界諸眾生！

學生 釋稻慧 合十

摘要

禪宗的思想脈絡發展與演變，一直是緊扣著般若與佛性思想。本文主要探討《六祖壇經》的般若中道思想，首先依據印度的般若中道思想，以及大乘般若中道傳入中國後，禪宗如何依據般若中道思想將禪法發揚光大，藉此釐清禪宗的般若中道脈絡。接著，再進一步分析《六祖壇經》所引用的經典文句，闡明六祖慧能「由禪出教」的般若中道義涵外，也說明般若中道對於佛性思想的會通。

慧能強調摩訶般若波羅蜜為最尊、最上、最第一的頓教禪法，開啟般若中道思想的序幕。《六祖壇經》的內容含蓋：一、慧能藉由無念、無相、無住的思想，發揮了不二中道的心性觀。二、慧能以一行三昧定慧等持的修證方式，於行、住、坐、臥中，實踐直心是道場、直心是淨土的中道第一義諦。三、慧能引經據典並隨緣渡眾的方式，除了揭示《六祖壇經》所言三藏、十二部經典的般若智慧為本自具足外，也藉由「禪教合一」的理路將般若中道思想發揮的淋漓盡致。經過般若中道思想的爬梳後，本文最後以無相懺悔做為般若中道的實踐，說明在滅罪的實際操作上，慧能如何將禪法的般若中道思想加以應用。

關鍵字：慧能、《六祖壇經》、般若中道、摩訶般若波羅蜜、頓教禪法

Abstract

The development and evolution of Chan Buddhism's Thought context has always been closely linked to Prajnā and Buddhism. This article mainly discusses the Prajnā Thought of the Platform-Sūtra of the Sixth Patriarch. First of all, based on the Prajnā Thought in India, and after the introduction of Mahayana Prajnā Thought to China, how the Chan Buddhism carried forward the meditation according to the Prajnā Thought in order to clarify the context of the Prajnā Thought of Chan Buddhism. Then, analyzes the Buddhist scriptures of Platform-Sūtra of the Sixth Patriarch, explaining the meaning of the Prajnā Thought of Hui Neng and also illustrates that Prajnā Thought's fusion of Buddhist Nature.

Hui Neng emphasized that Mahā Prajnā Paramita is the most respected, highest, and the first number of Immediate Teaching Meditation, opens the prelude to Prajnā Thought. The contents of the Platform-Sūtra of the Sixth Patriarch include: First, Hui Neng exerted the philosophy of Prajnā Thought through the mindlessness, formlessness, dwellingless. Second, Hui Neng with a way of Meditation and Prajnā simultaneous, practice the ultimate truth in walk, live, sit, and lie. Third, Hui Neng uses the Buddhist scriptures to educate the public, in addition to revealing the Prajnā Thought in the Platform-Sūtra of the Sixth Patriarch, it also expounds the union of Chan and Doctrine through Prajnā Thought. After consolidating the Prajnā Thought, this article concludes with formless repentance as Prajnā Thought practice, explaining how Hui Neng can apply the Prajnā Thought thoughts of Chan in the actual operation of sins elimination.

Keywords: Hui Neng, Platform-Sūtra of the Sixth Patriarch , Prajnā Thought, Mahā Prajnā Paramita, Immediate Teaching Meditation

目 錄

謝 誌.....	I
摘 要.....	II
Abstract	III
目 錄.....	IV
表目錄.....	V
第一章 緒 論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
一、研究動機.....	1
二、研究目的.....	5
第二節 研究範圍與方法.....	6
一、研究範圍.....	6
二、研究方法.....	10
第三節 當代研究成果回顧.....	12
一、《壇經》相關參考論著研究.....	13
二、《壇經》般若中道思想研究.....	18
第四節 論文架構與章節大意.....	32
第二章 般若中道的思想脈絡.....	35
第一節 《阿含經》的中道思想脈絡.....	35
一、中道及正確修行道.....	36
二、中道及不落兩邊.....	37
第二節 《般若經》的中道思想脈絡.....	40
一、緣起的中道.....	40
二、空性及中道.....	45
三、菩薩的中道實踐.....	48
第三節 《中論》的中道思想脈絡.....	54
一、緣起的中道.....	55
二、當體即空的中道.....	59
三、中道的實踐方法.....	61
第四節 禪宗般若中道思想的脈絡.....	66
一、達摩禪法.....	66
二、東山禪法.....	71
三、慧能禪法.....	76
第五節 結語.....	79
第三章 《壇經》與般若中道思想的關涉.....	83

第一節	慧能禪法的般若中道思想.....	83
一、	無念為宗.....	86
二、	無相為體.....	89
三、	無住為本.....	91
第二節	《壇經》對經典的般若中道詮釋.....	95
一、	頓悟般若中道.....	95
二、	直捷般若中道.....	99
三、	識心般若中道.....	102
第三節	《壇經》對般若中道結合佛性思想的詮釋.....	106
一、	眾生與佛性不二.....	106
二、	戒與自性清淨.....	109
三、	說通及自宗通.....	112
第四節	結語.....	120
第四章	《壇經》無相懺悔的般若中道實踐.....	123
第一節	無相懺悔的思想淵源.....	123
一、	戒律的思想脈絡發展.....	123
二、	中國懺悔的思想脈絡發展.....	127
三、	無相懺悔的思想起源.....	131
第二節	無相懺悔的滅罪理論.....	134
一、	三世無實有（時間觀）.....	134
二、	五陰本無自生（生滅觀）.....	138
三、	罪業本空寂（因果觀）.....	142
第三節	無相懺悔的般若中道實踐.....	146
一、	懺悔前行—受戒、歸依、發願.....	146
二、	無相懺法行—懺悔.....	149
三、	懺悔後行—歸依、讚嘆、迴向.....	150
第四節	結語.....	154
第五章	結論.....	157
一、	般若中道的心性論.....	157
二、	般若中道的實踐觀.....	159
三、	般若中道的不二境界.....	160
	參考書目.....	163
	附表.....	168

表目錄

表 2-1：禪宗的般若中道思想發展脈絡表.....	78
表 3-1：無念、無相、無住的意義表.....	94
表 3-2-1：《壇經》引用般若經典對照表.....	115
表 3-2-2：《壇經》引用如來藏經典對照表.....	119
表 4-1：扶戒定慧三學之懺法表.....	131
表 4-3：無相懺悔懺儀程序與內容表.....	152



第一章 緒論

《六祖壇經》（以下簡稱《壇經》）是唯一由中國僧人所撰寫的經典，其禪法跳脫於一貫的禪法形式，以不著空不著有，無處不是道場的理路，深受禪者所學習與流傳。慧能以「摩訶般若波羅蜜」強調其禪法為頓教法門，顛覆了達摩「藉教悟宗」的壁觀禪法，以「由禪出教」的頓悟禪法，呈現出般若中道理路。那麼般若中道對於慧能禪法的思想有何具體的開展？般若中道思想是否主導其佛學思想架構？般若中道思想對《壇經》無相懺悔的滅罪機理有何影響？以上為筆者所思考的問題所在。本章將以此為研究的問題意識，引入第一節「研究動機與目的」，說明本文所要探討的研究動機與目的。第二節「研究範圍與方法」，說明本文所要探討的範圍與所運用的研究方法。第三節「當代研究成果回顧」，回顧和探討與本文相關的現代研究成果。第四節「論文架構與章節大意」，概述本論文每一章節探討內容的安排。

第一節 研究動機與目的

本節主要說明本篇論文的研究動機與目的，藉由研究動機的發啟，將問題意識聚焦於研究的課題上，逐步地達成本研究的最終目的。所以研究動機與目的的確立，將是本研究最重要的前導者。

一、研究動機

禪宗由達摩祖師到會昌法難約三百五十年，這之間禪宗的發展，藉由中印文化的融合，由達摩禪逐漸適應而成中國禪。¹達摩祖師以「藉教悟宗」為理入，藉由《楞伽經》的教說，體悟佛所證悟的真理為壁觀禪法。六祖慧能的頓悟禪法，以「由禪出教」的隨緣任運，打破原始禪法固有的修行方式，莫不啟著「眾生平等」的信念，而利益於普羅大眾。禪宗的禪法演變過程，其理路不離「不立文字」、「直指人心」、「見性成佛」。這樣的理路下，真正能普及化與本土化的禪法，莫過於慧能的禪法。慧能以一念現前，無念、無住、無相的直捷禪法深得中國固有文化的青睞，為達摩禪中國化的開始，稱為曹溪禪或祖師禪。至於慧能的禪法為何能改變中國的佛教思想，是否與般若中道思想有關？

¹ 《中國禪宗史》，《印順法師佛學著作集》冊 40，頁 1 上。（本論文所引用《印順法師佛學著作集》係引自 CBETA 電子佛典，台北：CBETA 中華電子佛典協會，2018 版。）

中國佛教隨著大乘般若思想的傳入，東晉道安時期，倡導禪智合一，將原始的禪數法結合了般若的思想。到了鳩摩羅什時期，藉由大量《般若經》的譯出，如《金剛經》以無住思想，對禪宗有重要的影響；《八千頌》為最早成立的《般若經》，以無住觀念通於禪宗；以菩薩不捨眾生的說法，與《維摩經》是同一論調。²此時期緣於《般若經》的譯出，使得般若中道思想的發展，更加穩固禪智思想外，亦融合了不同重要論說的過渡，以達甚深法義的融貫。如竺道生依據《涅槃經》以「頓悟成佛」的大頓悟為理論，雖為般若與佛性思想結合，但強調肯定自我主體性之存在，並由此推出頓悟成佛之理論特色，若無佛性（自我主體性）作基礎，或否定佛性，即無頓悟之可能性，³因此竺道生強調「一闡提」亦可成佛之說。中國禪法的演變過程中，從原始禪法發展為初期大乘的禪法，甚至於判教立宗後，發展為佛性理論的融合。中國禪法在這發展期間，般若中道思想是否啟著融通與過渡於佛性理論的作用？

中國禪宗成立於達摩東來，其成為東土始祖後，發展為中國佛教主流思想，因此達摩禪對中國佛教的發展意義深遠，更是中國禪宗的重要研究議題。達摩祖師以《楞伽經》四卷、「二入四行觀」傳於東土，以「不立文字，直指人心，見性成佛。」為禪宗的宗旨，如此的禪法為中國禪宗的思想起源，如《碧巖錄》：

達磨遙觀此土有大乘根器，遂泛海得得而來，單傳心印，開示迷途，不立文字，直指人心，見性成佛。若怎麼見得，便有自由分。不隨一切語言轉，脫體現成。⁴

禪宗對於「見性成佛」的這部分，達摩祖師以「藉教悟宗」，說明藉由佛陀教說《楞伽經》的內容為理入，以報冤行、無所求行、隨緣行、稱法行的如法修行，契入真如佛性，而達「自宗通」的自覺聖智。何為自覺聖智？是否為慧能所言：「如人飲水，冷暖自知」的離言絕句境界呢？禪宗強調「以心傳心」為「息其言語，離其經論」⁵，加上「天竺相承，本無文字」⁶，成為「不立文字」、「教

² 吳汝鈞：〈般若經的空義及其表現邏輯〉，《華岡佛學學報》第8期，1985年，頁237~251。

³ 劉貴傑：〈竺道生思想之理論特色及其價值意義〉，《華崗佛學學報》第8期，1983年，頁378。

⁴ 《佛果圓悟禪師碧巖錄》，《大正藏》冊48，頁140上。（本論文所引用《大正藏》係引自CBETA電子佛典，台北：CBETA中華電子佛典協會，2018版。）

⁵ 《中國禪宗史》：「天竺達摩，褰裳導迷。息其言語，離其經論。……是故慧可、僧璨，（疑脫一字）理得真。行無軌跡，動無彰記。法匠潛運，學徒默修。」，《印順法師佛學著作集》冊40，頁43上。

⁶ 《中國禪宗史》：「法如行狀」：「天竺相承，本無文字。入此門者，唯意相傳。……斯人不可以名部分，別有宗明矣。」，《印順法師佛學著作集》冊40，頁73上。

外別傳」的禪法。如印順法師言：

理入，是「藉教悟宗」。宗是『楞伽經』說的「自宗通」，是自覺聖智的自證，什麼是「藉教」？「深信含生同一真性，但為客塵妄覆，不能顯了」，這是如來藏（性）說。依此如來藏教說的深切信解，發起「捨妄歸真」的意樂，從「凝住壁觀」去下手。⁷

《楞伽經》云：「頓現無所有清淨境界」，是頓入的見道。「淨除一切眾生自心現流」，「是漸非頓」，是修道。⁸《楞伽經》云：「佛語心為宗，無門為法門」。⁹說明佛性如來藏說，心佛等無差別，即心即佛，何須奪門而入？當妄心卻除之時，自能「外息諸緣，內心無喘，心如牆壁，可以入道」，¹⁰說明達摩的壁觀禪法，以杜絕一切外緣，使內心不動念，達到如同牆壁般堅固而無漏。當禪觀悟得真理達「見道位」後，須悟後起修，以「四行」為「行入」，入菩薩道的「修習位」，如理修行，達到無為無漏，最終證得「無學位」的自覺聖境。如此的壁觀禪法與慧能的頓教禪法有何差異？

有關於影響慧能禪法，對於般若與佛性思想的融合部分，首推四祖道信，其禪法特色為：戒禪合一，將達摩頭陀行的戒法，融入般若成為菩薩戒法，達成道俗的弘通；《楞伽》與《般若》的合一，將《楞伽經》的「諸佛心第一」，與《文殊說般若經》的「一行三昧」融合起來，制為《入道安心要方便門》；念佛與成佛合一，以「法界一相，繫緣法界」，結合「繫心一佛，專稱名字」，引入楞伽禪的安心方便。¹¹《壇經》中提到「戒本源清淨」、「一行三昧」、「直心是道場，直心是淨土」，其思想脈絡的經典引用，與道信的禪法是否有密合之處？

慧能於五祖弘忍的東山法門下頓悟，弘忍雖繼承道信的念佛禪法，但以般若波羅蜜的《金剛經》為心印，所以認為「根機不擇，齊速念佛名，令淨心。」¹²弘忍與慧能所說「緣心迷不能自悟，須求大善知識示道見性」¹³，皆強調頓悟法門的對象為利根者，所以對於不能契機者，則需另尋它法或善知識，以求相應之

⁷ 《中國禪宗史》，《印順法師佛學著作集》冊 40，頁 11 上。

⁸ 《中國禪宗史》，《印順法師佛學著作集》冊 40，頁 11 上。

⁹ 《楞伽經集註》，《新纂卍續藏》冊 17，頁 230 中。（本論文所引用《新纂卍續藏》係引自 CBETA 電子佛典，台北：CBETA 中華電子佛典協會，2018 版。）

¹⁰ 《景德傳燈錄》，《大正藏》冊 51，頁 219 下。

¹¹ 《中國禪宗史》，《印順法師佛學著作集》冊 40，頁 8 上。

¹² 《無諍之辯》，《印順法師佛學著作集》冊 20，頁 74 上。

¹³ 《壇經》，頁 16~17。

道。弘忍於《修心要論》所提及「妄念不生，涅槃法日自然顯現」、¹⁴「眾生識心自度，佛不能度眾生。」，¹⁵說明弘忍認為「守本真心」是趣向涅槃的根本，上求佛道的要門。印順法師認為《修心要論》對論文字語言為道與靜坐，舉燈喻來說明，出於《大智度論》，而卻改為「無明心中學」，「無為心中學」，多一層禪語的色彩。¹⁶所以此時期的禪宗是否由《金剛經》的法義，逐漸建立了般若中道的頓悟雛形？

對於以上有關於禪宗的禪法理路，可以明白達摩禪法以凝住壁觀的禪法達到自覺聖境的理路，與慧能所倡導念念無住，無相無分別，於行、住、坐、臥中，常行直心有所差別。印順導師認為從達摩「理入」的體悟同一「真性」，到慧能的「自性」（原本應為「法性」、「佛性」），南方宗旨的「性在作用」，達摩門下是一貫的「如來（藏）禪」。¹⁷禪法的方便施設與演變，這應該是禪史的重要部分，¹⁸而慧能的簡易，直指當前一念本來解脫自在（「無住」），為達摩禪的中國化開闢了通路。¹⁹道信禪法結合了禪智思想，為禪宗由佛性思想融合般若思想的開始，由禪法、戒法到念佛法門的轉變，強調般若空性的開展，為入道安心的方便法，成為《壇經》思想的重要基礎淵源。慧能於弘忍的印心下，頓悟於《金剛經》：「心無所住而生其心」²⁰，所以慧能之後的禪法轉為頓教禪法，那麼慧能禪法何以稱為頓教？在禪法的解行上有何轉變？

中國佛教思想的脈絡發展，由原始禪法發展到中國禪宗，已經循序漸進的融合了各家思想，所以對於經典所要闡明的宗旨是可以確立的，但在佛法的運用上，並不是可以完全切割清楚的。關於《壇經》的思想該歸屬於般若中道思想或佛性思想？現代的論說中，如印順法師於《印度之佛教》一書中，將中國禪宗判屬於「真常唯心論」的如來藏思想；而當代儒學家牟宗三先生，在其大作《佛性與般若》對於如來禪與祖師禪的論究，說明慧能禪法以空義為所趣，其禪教思想趨於般若思想；又聖嚴法師則認為《六祖壇經》是以般若為方法，以如來藏為目標，……雖讓人見到般若的思想，實際上是以如來藏為根本。²¹處於對各家論點的差異下，試想佛法不外乎空宗與有宗，慧能禪學思想的頓悟理路該隸屬何宗呢？或許慧能本身在乎的不是宗派的歸屬，而是如何引導眾生

¹⁴ 《最上乘論》，《大正藏》冊 48，頁 377 中。

¹⁵ 《最上乘論》，《大正藏》冊 48，頁 378 下。

¹⁶ 《中國禪宗史》，《印順法師佛學著作集》冊 40，頁 78 上。

¹⁷ 《中國禪宗史》，《印順法師佛學著作集》冊 40，頁 8 上。

¹⁸ 《中國禪宗史》，《印順法師佛學著作集》冊 40，頁 6 上。

¹⁹ 《中國禪宗史》，《印順法師佛學著作集》冊 40，頁 8 上。

²⁰ 《金剛經註》，《卍續藏》冊 24，頁 398 下。（本論文所引用《卍續藏》係引自 CBETA 電子佛典，台北：CBETA 中華電子佛典協會，2018 版。）

²¹ 釋聖嚴：〈六祖壇經的思想〉，中華佛學學報第 3 期，1990 年，149 頁。

「識心見性」？筆者以此為研究動機對《壇經》及其所引用的經典文句，進行深入解析，試著闡明慧能禪法的佛學思想架構。

筆者依據《壇經》全稱為《南宗頓教最上乘大乘摩訶般若波羅蜜經於韶州大梵寺施法壇經》。再者慧能於施法壇，為眾生受無相戒時，講說摩訶般若波羅蜜法，為最上乘的頓教法。以此兩點為根據，本文將由般若中道為進路，首先思考《般若經》以般若中道為法要，那麼般若中道的思想脈絡為何？何以成就頓教禪法？此為本論文所關注的問題一。

慧能倡導的頓教法門，由禪的直觀契以經典的教說，為「由禪出教」的禪法，不同於「藉教悟宗」的達摩禪法。慧能超越意識的直觀，藉由經典的契機，使弟子趣入識心見性，其引用的經典理論，是否能闡明其般若中道思想的架構？般若中道如何融貫佛性思想於頓教禪法？此為本論文所關注的問題二。

慧能禪法以無念、無住、無相為宗旨，遣除主體對客體的概念執取，以不落二邊，離相非相，回歸清淨自性。那麼頓悟禪法是否能滅罪？頓悟禪法如何以般若中道思想實踐於懺悔法門？此為本論文所關注的問題三。

總之，藉由大乘經典的傳入與譯出，了解般若中道與佛性思想對於中國禪法的轉變之影響，以及禪宗內部思想脈絡的演變之後，我們所要了解的是：慧能禪法的思想相較於達摩禪法、東山禪法，有何異同之處？又如何在中國禪宗的禪法中，脫穎而出，改變了中國禪宗的修行理路，而普及一切眾生？本文首先對般若中道的思想脈絡進行梳理，再進一步探討《壇經》所引述的經典內容，是否關涉般若中道思想？《壇經》懺悔法門的實踐，是否蘊含般若中道思想而達滅罪之功？

二、研究目的

慧能的頓教禪法，無法從佛教思想史中去規範，但從《壇經》中慧能圓寂前，開示此頓教法的傳承，由「初傳受七佛，釋迦牟尼佛第七，…龍樹第二十…」。²² 依此法脈為依據，本論文試著以般若中道思想的脈絡，經由《壇經》中所引用的相關經典，加以歸納與整理，做為其般若中道思想架構的探討，期望能釐析出慧能於《壇經》中「由禪出教」的義理本質，藉此理出般若中道思想運用於無相

²² 楊曾文：《新版敦煌新本六祖壇經》（以下簡稱《壇經》），北京：宗教文化出版社，2001年，149頁。

懺悔法門的實踐理念，而利益於當代禪門修行的掌握與實踐。同時，透過現代學者的相關研究成果，進行閱讀、理解、深入後，本文將對以下問題做解析與探討：

（一）解明般若中道思想的脈絡與義涵，以釐析《壇經》中，有關於摩訶般若波羅蜜，在頓教禪法的整體思想上，如何貫通於慧能禪法？以此目的做為鋪陳，以利於本研究的後續進行。

（二）解明《壇經》所引用的經典文句的架構，以釐析《壇經》般若中道的思想，而般若中道思想與佛性思想的關涉，又如何達到超越性與系統性的融貫作用？藉此理出《壇經》般若中道思想的整體架構。

（三）解明《壇經》無相懺悔法門的作用機理，進而了解頓悟禪法於《壇經》懺悔法門的般若中道思想實踐。

第二節 研究範圍與方法

本論文以《壇經》為研究對象，選取般若中道思想為研究範圍，因此為達研究目的，研究過程中主要聚焦於《壇經》中所引用的經文，與原出處的經典進行研究，因兩者內容有個別脈絡思想的淵博之處，故本節說明討論範圍與所運用的研究方法：文獻學方法、思想研究法。

一、研究範圍

本論文為確立研究的方向與目標，首先必須進行「般若中道」的說明，以做為研究範圍的釐清與界定。印順導師認為般若為梵文 *prajñā* 的音譯，意思是智慧，中道為離顛倒戲論，而不落空有二邊的真理法則。用智慧去觀察一切諸法的真實，不觀有無顛倒的「知諸法實相慧」，名為中觀，²³用論證的方法來論證中道，即中論。中觀與中論，同為研求發見中道的方法。順著中道——最高真理的常遍法則，觀察探求，去發見諸法的真理——中道，因此論證與觀察的方法，都是中道。²⁴所以藉由般若直觀去觀察與論證「空有不二」的法則，即為「般若中道」。

²³ 《中觀論頌講記》，《印順法師佛學著作集》冊 5，頁 6。

²⁴ 《中觀今論》，《印順法師佛學著作集》冊 9，頁 42~43 上。

由於《壇經》的版本眾多，因此版本的選擇必然成為本研究的基本課題。本文經由參閱各版本的資料後，認為目前較具有代表性的《壇經》版本有以下四種：敦煌本、惠昕本、契嵩本、宗寶本。以下本文將重點式的略述各版本之源流特色如下：

（一）敦煌本

敦煌本為《法海原本》，即是《六祖法寶記》，全稱為《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》，而其後面又註明是由「兼受無相戒弘法弟子法海集記」。印順法師認為《壇經》的演變為「南方宗旨本」，「壇經傳宗本」，不是重寫，而是在「原本」上，一段一段的增補，或插幾句進去，所以此本可能為「南方宗旨」門人所添加修改。²⁵此版本被公認為目前現存最古老的版本，也是最接近原始《壇經》的版本。西元 1935 年由敦煌名士任子宜先生所發現的手抄本《壇經》，內容近乎與敦煌本完全一樣，因此稱為「敦煌新本」，又現收藏於敦煌博物館中，故稱為「敦博本」。另由西元 2009 年旅順博物館查獲敦煌藏經洞的敦煌《壇經》的寫本，稱為旅圖本或旅博本。²⁶

（二）惠昕本

惠昕本載於宋朝乾德五年（西元 967 年）。由僧人惠昕親序：「古本文繁，披覽之徒，初斫後厭」，因此根據繁本《壇經》刪定而成，共分為二卷十一門，全稱《韶州曹溪山六祖壇經》。²⁷由於最早被發現於日本京都的崛川興聖寺，因此又稱《興聖寺本》，傳至日本後又有金山天寧寺本及大乘寺本。胡適稱其為「人間第二最古的《壇經》」。²⁸

（三）契嵩本

契嵩本重訂於宋仁宗嘉祐元年，得自於《曹溪古本》的校勘，自稱「曹溪原本」，採《曹溪大師別傳》以增補內容。全稱為《六祖大師法寶壇經曹溪原本》，由北宋僧人契嵩修訂編為三卷，又北宋至和三年（西元 1057 年），工部侍郎簡出資刊印。至元二十七年（西元 1290 年），元僧人德異親自為再刊

²⁵ 《華雨集（一）》，《印順法師佛學著作集》冊 25，頁 408 上。

²⁶ 《壇經》，頁 220。

²⁷ 《中國禪宗史》，《印順法師佛學著作集》冊 40，頁 272 上。

²⁸ 黃夏年：《〈壇經〉考之二》，《近現代著名學者佛學文集，胡適集》，北京：中國社會科學出版社 1995 年版，頁 27。

本作序。明憲宗成化七年（西元 1471 年）命『廷臣趙玉芝重加編錄，鈔梓以傳』，為曹溪的成化刊本。²⁹

（四）宗寶本

宗寶本成書於至元二十八年（西元 1291 年）全稱為《六祖大師法寶壇經》，由元代僧人宗寶所彙編的流傳版本，其內容基礎大抵建立於「德異本」，此本經由明太祖、成祖刊行大藏經（南藏、北藏），將宗寶本編入大藏，所以《大正藏》經的《六祖大師法寶壇經》，也是依北藏而編入的。從內容看來，宗寶本與德異本相似，組織上最為一致。³⁰「得《壇經》之大全」為宗寶本自稱之，³¹顧名思義為集諸本之大成。

印順導師認為燉煌本《壇經》是大英博物館所藏，為現存《壇經》的最古本，而形成其錯訛連篇的原因，最後歸咎為：原本有行書、草字，不通文墨而照本謄寫，再加上脫落、衍文、倒亂造成。他認為通行的《六祖大師法寶壇經》（宗寶本），本為《明藏》本，文字通順，雖修訂的時代遲一些，次第、廣略不同，然相同的部分，仍可以用來改正「燉煌本」之脫誤。³²聖嚴法師認為敦煌本《壇經》應該比較可靠，最主要是因為此本是由六祖的弟子法海所輯，而宗寶本《壇經》的文字較通順，他認為可能是後期經過傳、抄、潤飾而成。³³另有楊曾文與黃連忠兩位《壇經》的著名學者，對於敦煌本與敦博本的比較歸納，如下：

楊曾文教授於《敦煌新本六祖壇經》一書中提出敦博本學術價值有三點：

- 1、敦博本抄漏字句較少。據比較核査，敦煌本抄漏三行三行六十八字，使得前後文句不連貫。
- 2、敦博本抄寫工整，字體清晰秀麗，而敦煌本抄寫雜亂，錯訛字句很多。如果以敦博本為底本，校之以敦煌本和惠昕本，便可校勘出現存最古本《六祖壇經》的善本。

²⁹ 《重修曹溪通志》，《大正藏補編選錄》冊 30，頁 68 上。（本論文所引用係引自《大正藏補編選錄》CBETA 電子佛典，台北：CBETA 中華電子佛典協會，2018 版。）

³⁰ 《中國禪宗史》，《印順法師佛學著作集》冊 40，頁 275 上。

³¹ 《重修曹溪通志》，《大正藏補編選錄》冊 30，頁 124 上。

³² 《華雨集（一）》，《印順法師佛學著作集》冊 25，頁 412 上。

³³ 釋聖嚴：《法鼓全集第四輯第六冊禪與悟》，台北：東初出版社，1991 年，頁 264。

3、敦博本的發現，使人重新考慮同種《壇經》流傳範圍和流行時間。³⁴

黃連忠教授經過前後十年的間續探索，發現敦博本優於敦煌本的六項理由及其學術價值：

- 1、敦煌本相對於敦博本漏抄了五段九十八字，敦博本首尾完整。
- 2、敦博本抄寫秀麗工整，格線清晰，行距字數都十分均勻。敦煌本抄寫較為雜亂，錯訛字較多，行距字數不齊。
- 3、因為敦博本的發現，楊曾文指出「使人重新考慮同種《壇經》流傳範圍和流行限制」，據楊先生的研究發現，從唐末到宋初，流傳的《壇經》版本，應是以敦博本為中心的抄本系列。
- 4、敦博本《壇經》保留了晚唐五代時期的生活語言及俗寫文字的原貌，這對《壇經》的形成，晚唐五代禪宗口語傳播留下了重要的研究素材，不僅可以與其他敦煌寫本對照比較，也可以藉此查考從廣東流傳到敦煌一帶的河西方音之變化。
- 5、敦博本的抄寫書手頗有文人字的手跡，此點對於敦煌寫本書手的考述與唐代寫經生及其書法藝術的相關問題，具有啟發後續研究的意義。
- 6、在敦博本《壇經》中有「挪抬」與「平抬」的書寫手法，證明當年胡適以為敦煌本《壇經》確有可能是神會或神會一系的作品，而敦煌本《壇經》中卻沒有出現如此的書寫手法，在敦博本《壇經》則是出現了三次，顯示這個抄本的書寫背景，值得深入探究。³⁵

經由以上《壇經》版本的歸納與分析，本論文將選以楊曾文先生所主編的敦煌新本為主要經典依據，對於研究過程所需補充的部分，輔以 2018 版 CBETA 電子佛典集成的宗寶本。本論文的研究鎖定於《壇經》中所引用的經典與相關經典經文為範疇，以般若中道思想做為進路，由其所引用經典文句的原經典出處做法義脈絡的對比，分析出慧能禪法的佛學思想架構。

³⁴ 《壇經》，頁 225～233。

³⁵ 黃連忠：〈敦博本六祖壇經的禪宗美學思想及其學術意義〉，《高苑學報》，高雄：高苑學報 2008 年，頁 4～5。

二、研究方法

研究的動機與目的，在研究範圍確立之後，最重要的是研究方法的明確。吳汝鈞的《佛學研究方法論》為佛學研究方法較系統的華文著作，對於佛學的學術研究方法，他提出：

從學術思想看我國佛教的發展，或學術研究，必須走哲學與文獻學雙軌並進的道路。哲學是文獻學的內涵，文獻學是哲學的方便；兩者必須同時具足，抑只有在這兩方面，才能在佛學研究中有突破的表現。³⁶

佛學在學術思想的研究，必定需要哲學的佛學研究方法，而透過文獻學的方法，也才能針對相關的文獻資料，進行整體性的搜索。藉由相關文獻資料的彙集，同時也對研究主題的哲學內涵，做進一步地整理，所以佛學的研究，必須在文獻學與哲學的併進下，進而突破當代的學術表現。

佛典的研究在現今學術發展上，有其相當的重要地位，如何將佛典思想的架構具體化，在研究方法上就顯得格外的重要。勞思光先生指出：「方法，在原始意義上本扣緊認知活動而言，因此，所謂方法的原始意義，只指建立知識的程序所涉及的規則，如演繹法、歸納法等。但方法一詞也可引申至其他的活動歷程，離開認知活動來談達成其它目的之方法，如教育的方法或進德、修養的方法。」³⁷而研究的方法論是以後設的思維，具體的落實在研究的動機上，以達研究的題旨。有鑑於此，筆者為將本論的思想核心議題聚焦於論證之目的，詳細檢閱相關研究的方法論後，首先對研究主題的相關文獻著作，進行全面性的閱讀，以掌握與研究主題相關的文獻材料。對於相關文獻的系統性的整理後，續以觀念與理論的思想統合、歸納，進一步做深入的對比研究，以凸顯本論文所要闡發的研究意義與目的。本論文研究方法如下：

（一）文獻學方法

許明銀所譯的《佛學研究入門》一書中，有關於平川彰對於研究心理的看法中提到：佛教論理學是為了究明解脫之用，而文獻學則以解明佛教思想為目的。³⁸可見文獻學對於佛教思想研究來說，富含著重大的意義。吳汝鈞認為文獻學的

³⁶ 吳汝鈞：〈自序〉，《佛學研究方法論》上冊，台北：臺灣學生書局，1996年，頁ix。

³⁷ 馮耀明：《中國哲學的方法問題》，台北：允晨出版社，1989年9月，頁1~2。

³⁸ 平川彰(等編著)，許明銀譯：《佛學研究入門》，台北：法爾出版社，1990年，頁40。

方法以語文為主，嚴格言難有佛學研究法可言，而是以佛學的原典語文為焦點，而旁通其他。大體上是先以語言學的方法把握原典語文，再校訂原典，把它轉譯成現代語，最後一並出版之。³⁹

蔡明耀在〈文獻學方法及其在佛教研究的若干成果與反思〉一文中，對於佛教文獻學有建構性的學科規劃。他將文獻學的方法概括為：文獻的彙集（彙編、選錄、編纂、輯佚）；文獻的管理（目錄提要及解題、版本）；文獻的整理（校勘、文獻譜系、考證、辨偽）；文獻的加工（標點、注釋、翻譯、辭典、檢索、史料學、文獻學專題研究）。他認為文獻學著重在方法的構成、運用、與檢視的研究，並非實際的存在概念，因此，在文獻學的彙集、管理、整理、加工四個過程中，也未必是獨立存在或者相互排斥，而是相互關聯、密切連結的。其主要目的在於使古代文獻，在文獻及其關聯的語文層面，一方面，再也沒什麼可處理或需處理，但是尚未處理的重大問題存在，另一方面，讓文獻資訊處於有條理且明朗化的狀況，以至於就像當今一般校對嚴謹所出版的書刊，拿到手之後，即可便利使用。⁴⁰

本文依照上述文獻學的方法，對於《阿含經》、《小品般若經》、《摩訶般若波羅蜜經》、《中論》、《壇經》內容及其所引用經典文句的相關文獻，進行文獻材料的彙集、管理、整理、加工，做為研究進路的基礎。研究過程中對於用字、遣詞、標點……等，有轉譯、解讀困惑處，將回歸文獻學方法，對經典和相關文獻進行對勘、考證，以辨析其語言文字所要闡述的原意，以利本論文研究結果的正確、客觀性。

（二）思想研究法

經過文獻學的方法對經典相關文獻的彙集、管理、整理、加工後，對原典文字有正確的轉譯後，進一步涉及到思想層面的課題，需透過哲學概念的分析進行更深入思想統整。吳汝鈞認為思想性的研究法為哲學的方法之一種，以哲學家的姿態來研究，即是自家在哲學上已有某種定見，而本此定見來解佛學。此方式並不作原典研究，亦不一定做專門研究，僅憑哲學洞見衡定佛學，或把佛學中的一些理念，吸收到自己的哲學體系之中。⁴¹王開府對哲學研究法分為三類：（一）研究法：研究某種佛學思想、觀念、概念，發生或逐步形成、發展的歷史；或某

³⁹ 吳汝鈞：《佛學研究方法論》（全二冊），台北：台灣學生書局，1996年，頁7~12。

⁴⁰ 蔡耀明：〈文獻學方法及其在佛教研究的若干成果與反思〉，《佛教的研究方法與學術資訊》，台北：法鼓文化出版社，2006年，頁74。

⁴¹ 吳汝鈞：《佛學研究方法論》（全二冊），台北：台灣學生書局，1996年，頁7~12。

位佛教思想家之思想由青年、中年至晚年演進的歷程或變化的軌跡。(二)解析研究法：解析某種佛學思想所使用的詞語意義，及論證之過程。分脈絡分析、邏輯分析、層面(或次元)分析(contextual, logical, dimensional analysis)。此為微觀之研究法。(三)系統研究法：系統展現某種佛學思想的理論架構。此為宏觀之研究法。⁴²

透過哲學概念的分析，對於相關文獻的內容，不在只是表面的意義，而是賦於它思想的理論架構。由問題意識形成動機，對相關文獻的彙集、管理、整理、加工後，文本背後的思想、觀念、概念是甚麼？如何形成？語詞使用的脈絡、邏輯是甚麼？所涉及層面？如何系統的展現思想的理論架構？哲學方法，可以透過懷疑、批判、反省、演繹、思辯和辯證、直覺和證實、統整八種方法。或其中一部份獲得思想，其思想可能是道理或真理，但哲學有其宇宙觀和人生觀，須成為一種體系並且把真理貫通於自然、社會、思維等現象不可。⁴³

本論文透過思想研究法之運用，試著有系統的整理出《壇經》思想的理論架構，首先對般若中道的脈絡，做思想建構的理解之後，再針對《壇經》及其引用經典文句的佛學思想，做系統性的追溯理解。對於般若中道的思想概念如何建構與形成？《壇經》所引用的詞語意義，反映甚麼佛學思想架構？根據甚麼理論立論？本論文應用思想研究法，由以上相關問題的解決，統整出《壇經》佛學思想架構，以達成研究目的。

第三節 當代研究成果回顧

本論文試著對《壇經》與其所引用的經典文句做為般若中道思想的研究根據，期望藉由般若中道的思想脈絡，釐析出慧能禪法對於經典文句的運用義涵，以解明《壇經》的佛學思想架構，進一步探討無相懺悔的理論與實踐。故本論文參考文獻分別為：一、《壇經》相關參考論著研究；二、《壇經》般若中道思想研究。以此二大主題對近代學者的相關文獻，包括著作、研究期刊與論文做為輔助本論文的研究參考資料。本章節選擇以下主要相關文獻加以討論：

⁴² 王開府：〈佛學研究的資源與方法〉，《佛學研究中心學報》，台北：台灣大學佛學研究中心，1996年。

⁴³ 任卓宣：《思想方法論》，台北：帕米爾書局，1980年，頁117、167~183。

一、《壇經》相關參考論著研究

《壇經》相關研究的主要參考論著，以《壇經》的思想研究為主，內容包括：中國禪宗的發展史；禪宗的變革及影響；禪宗的思想淵源；祖本及其演變略探；佛性與般若；見性與真我；心性思想的發展；「理性」到「覺性」……等等，本文擇要論述如下：

（一）林崇安〈《六祖壇經》的祖本及其演變略探〉⁴⁴

此篇論文作者林崇安先生，認為探索漢地的禪宗，離不開六祖的思想，而探索六祖的思想就要從現存的壇經內容追溯到壇經祖本的原貌。依此理念將現存多種版本壇經的內容都歸納為含三部分：第一部分，是六祖在大梵寺開示「摩訶般若波羅蜜法」的部分，由法海記錄，構成核心主體。第二部分，是傳授「無相戒」相關的部分，仍由法海記錄而保存下來，補充了核心主體。第三部分，是六祖與個別弟子的問答、臨終的付囑，以及臨終及身後的情形，是最後的集錄，有的是法海的零星補記，有的是其他同門的編入。對於《壇經》書名的演變分為第一階段：壇經的緣起，始於六祖惠能大師應邀至大梵寺開示摩訶般若波羅蜜法，所以記錄者法海將大梵寺的傳法記錄題為《摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法一卷》；第二階段由於無相戒等是在曹溪山傳授，所以法海將曹溪山的開示置於大梵寺的開示之後，並將書名補上「兼授無相戒」成為《摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法一卷兼授無相戒》。另一方面，由於今之內容包含大梵寺和曹溪山的開示，法海同門往外抄寫傳出時，將書名稱之為《六祖法寶記一卷》；第三階段六祖入滅以後，門人（不限法海）又將六祖與個別弟子的問答（弟子機緣）、臨終的付囑等編於祖本之後，並修改或潤飾祖本，而分為將曹溪山的開示併入大梵寺的開示與仍維持原先大梵寺和曹溪山的分別開示二系統的分別發展。此篇論文對於版本內容的差異性上，作出對比與列舉，提供本研究在相關研究上，對於版本的區別性上，獲益良多。

（二）唐曉濤〈禪宗的變革及影響〉⁴⁵

此篇論文作者唐曉濤先生，認為禪宗是最具中國特色的佛教，而慧能的禪宗，才是嚴格意義的禪宗，是中國佛教史上的大變革。其對佛教理論的全新突破，具體體現在佛性平等、自心即佛、領悟成佛的基本思想三方面。慧能對禪宗的變革，作者認為慧能一生的宗教實踐，始終以「明心見性」為佛學之根本，而不以

⁴⁴ 林崇安：〈《六祖壇經》的祖本及其演變略探〉，《法光雜誌》第 172 期，2004 年，頁 2~3。

⁴⁵ 唐曉濤：〈禪宗的變革及影響〉，《玉琳師專學報》第 2 期，1997 年，頁 21~25。

博學、講經為入道途徑。所以慧能所宣傳的禪宗思想，是佛教史上的大變革，慧能之前只有禪法、禪學，並無所謂嚴格意義上的禪宗存在。因為當時與威盛的天台、唯識、華嚴三大宗派相抗衡，取得壓倒性的勝出，所以稱為「六祖革命」。作者認為六祖在頓悟成佛的方法論上，「頓悟」為「迅速地體悟」，是一種認識能力、精神狀態的突變，這種突變是剎那間的事，一悟本心則妄念俱滅，豁然開然，佛性立即顯現。這種豁然貫通的頓悟境界是無法言傳，只能「親證」、「如人飲水，冷暖自知」，而作者也說明「頓悟」非指如電光石般的直覺，就能快速成佛。作者認為慧能在「頓悟」之前，所做一切也有「漸」的實際，所有的人人在禪宗門下，是需要大量的宗教實踐中，才能遇到頓悟的機緣。「頓悟」是對自心本性的直接「契悟」，所以不需要語言文字，作為仲介環節的局限，所以「不立文字」為對傳統佛教的經教變革。也因此慧能發展出，反對「空心靜坐」的坐禪方式，形成提倡順應自然，遵循現實生活的生理需求，在行住坐臥、日常生活、平常行事中，體會禪道，發現禪意，最終機緣來到，便能水道渠成，頓悟成佛，從而實現對生活的超越，獲得精神的自由。透過此文對於禪宗的思想變革上，提供了本研究在慧能禪法上，有關於頓悟教法的相關參考資料。

（三）許鶴齡《六祖惠能的禪學思想》⁴⁶

此書的作者許鶴齡先生，除了對於惠能的生平與《壇經》的版本介紹外，在惠能思想的淵源方面，分為大乘佛教經典與禪宗祖師的角度來說明惠能所承襲的思想教義。在惠能思想的基本觀點方面以般若觀、心性觀、修行觀、頓悟觀分別論述，其內容主要以般若、心性為主軸，貫穿其整個思想，由自覺而頓明心性，以至於自悟自修，再由自力自度以至於解脫成佛。內容中有關於惠能思想的主要特色，以禪戒一致、定慧不二、心轉《法華》、當下解脫為主要論述，主要闡述惠能思想的特色，及其不同於傳統佛教的觀點與修行方式，包括傳授無相戒、主張定慧等學、破除傳統對誦經的執著及倡導當下解脫，臻於淨土。最後對於惠能思想的具體影響方面，主要是對後期禪宗的影響，在於心性、修行方面做論說。還有對於陸象山及王陽明的影響方面，論述陸王心學的本心、致良知以及知行合一等學說，與《壇經》展開對比，以見兩者的相應與會通。此篇論文論述有關於惠能在中國禪宗史上的地位及其思想的特殊精神和價值。對於《壇經》整體性的思想論述，此書提供筆者在《壇經》的禪宗史與思想核心方面，提供了寶貴的資料。

⁴⁶ 許鶴齡：《六祖惠能思想研究》，台北：《雲龍出版社》，2001年。

（四）楊曾文〈論惠能的識心見性思想〉⁴⁷

此篇論文主要論述慧能從菩提達摩繼承以來，禪法由重心性轉變的基礎上，形成以「識心見性」為中心，獨樹一格的禪法理論。作者楊曾文先生認為慧能禪法的理論基礎融攝了大乘佛教的佛性論和般若中觀學說。他說明佛性的意涵為眾生成佛的內在的可能性，或可稱為成佛的基因，與如來藏自性清淨心同義，與法性、真如實相等是同等序列的概念。例如《勝鬘經》、《楞伽經》以及《大涅槃經》等大乘經典，比較集中地論述佛性或如來藏的問題，認為一切眾生皆有佛性，皆能成佛。另外，作者舉以《般若經》和《中論》以及《維摩經》等經典做為般若中觀學說的主要代表論述，他認為般若中觀學說闡明空為世界萬有的本質，但不可否定一切事物的本質與現象是相互交融會通的，因此提出二元對立的雙方為相即不二的理論，如空與色、生與滅等。他認為從達摩的《二入四行論》到道信的《入道安心要方便法門》、弘忍的《修心要論》等，都吸收了佛性論和般若中觀兩種思想，但在禪法上卻有不同的側重點和論證角度。慧能的禪法理論對於識心見性的部分，除了吸收這兩種思想外，更加靈活的融通運用，因此對於一般民眾而言，透過慧能禪法的自修自悟，在日常生活的行、住、坐、臥中，有利於理解與實踐而達到解脫。透過此篇文章對於慧能禪法在識心見性方面的論述，提供本論文在佛性論和般若中觀學說的深入探討。

（五）楊維中〈論禪宗心性思想的發展〉⁴⁸

此篇論文從思想史的角度，對於中國禪宗各大派系心性思想的發展與流變作了詳盡的討論。作者楊維中先生認為如來禪以本寂真心為本體，持心體、心用不一不異的立場，從而於修行中倡守本真心之靜坐觀心的漸修法門；南宗禪則以自心為本體，持心體、心用相即合一之立場，從而於修行中倡明心見性之生活化的頓悟法門，二者確實有很大的差別。本論文選以慧能禪的自心本體與「三無」之旨做為參考資料，作者論述慧能心性論思想的核心是將「心」與「性」合一而用「自心」範疇標明。他指出《壇經》中有關「心」的概念系列—自心、本心、自本心、妄心、直心，以及有關「性」的概念系列—法性、自法性、自本性、真如本性、本覺性、佛性、淨性，是從心、性合一的本體論架構內成為一有序的範疇序列。「無念為宗、無相為體、無住為本」的「三無」之旨，為涅槃佛性思想和般若空觀的有機結合之最典型表述。作者認為《壇經》所言之「自心」是超越真妄二元對峙的「當下現實之心」。與此義相近，《壇經》中亦用自本心、本心替換「自心」而使用之。「本心」之「本」是本來狀態、本來如此、本來清淨的意思。在此意義上，「本心」也就是淨心。作者認為《壇經》中以無相、無住、無

⁴⁷ 楊曾文：〈論惠能的識心見性思想〉，《禪學研究》第3輯，1998年，頁11～19。

⁴⁸ 楊維中：〈論禪宗心性思想的發展〉，《漢學研究》第2期，2001年，頁141～169。

念闡釋自心、自性的體、相、用。經由此篇論文對於自心本體與「三無」之旨的論述，提供本研究在《壇經》中自心本體與三無的應用轉換上，有更深入的釐清。

(六) 馮達文〈從「理性」到「覺性」—論惠能禪學在中國佛學發展歷史上之價值〉⁴⁹

此篇論文作者馮達文先生在本文中，說明慧能禪學的重要特點，他認為以初步判定慧能與其他如來藏思潮的區別，主要見諸於是以「理」為「體」，還是以「覺」為「體」，以「理」為「性」還是以「覺」為「性」。作者舉以中觀學派以「緣起性空」為最早引入「理」的概念來討論體性的問題。他認為中觀學派依其「性空」之論否定任何事物，包括佛、淨土、法身、法性等佛教最高信仰在內的實在性。直至竺道生以理言「性空」，且將「性空」視為真實存在之共法之一。因此，中國佛教思想史，將空宗轉向有宗，是藉把「緣起性空」這一命題賦予普遍絕對意義於以實現。「緣起性空」雖消解萬物的實在性，而作為一普遍絕對的共法即「理」，它必須具有真實意義，它對萬物實在性的消解才是可成立的。經道生所謂「見常無常」即「空理」的遍在性，進一步說明佛性的遍在性。作者舉以《壇經》中慧能多以「本覺」論「體」說「性」，以「般若智慧」釋「體」論「性」，說明慧能承接了《起信論》的觀點，以更圓熟的「本覺」說將佛教之外在信仰轉向為內在精神追求，因而「本覺性」所開啟的信仰的主體性才真正得到了貫徹與落實，所以此文提供了《壇經》強調的內在精神追求完全是主體的、個體的與先驗的論說。

(七) 楊惠南《惠能》⁵⁰

此書作者楊惠南先生，於《惠能》一書的簡介中，提到惠能是中國禪宗史上最重要的人物，也是中國佛教史上，甚至為中國文化史上一位關鍵性的高僧。本書對惠能其人之生平、著作、思想，都有詳細的說明、考證。對其思想之淵源及其思想之影響，亦有專章剖析。其中，尤其對《壇經》一書中的「自性」思想，分別以《壇經》中的自性，論說「頓見真如本性」；以《楞伽經》中的自性論說七種性自性與三自性；最後以自性與無念、無住、無相三方面，做深入的討論。本書論述惠能前的中國禪部分，如達摩禪以「外息諸緣，內心無喘，心如牆壁，可以入道。」為禪法要領，也因其講求以「壁觀」達到「安心」的境界，並沒受到當時佛教界的肯定。書中歸納出道宣論述達摩禪法被譏諷之原因為「誦語難窮，

⁴⁹ 馮達文：〈從「理性」到「覺性」—論惠能禪學在中國佛學發展歷史上之價值〉，《兩岸當代禪學論文集（下）》，嘉義：南華大學宗教文化研究中心，2000年，頁1~24。

⁵⁰ 楊惠南：《惠能》，台北：東大圖書股份有限公司，1993年。

歷精蓋少」、「罪福之宗兩捨」、「持犯蒙然」、「善友莫尋，正經罕讀」、「瞥聞一句，即謂司南」，由上述之原因，依當時重視經義研究及宣說的「講徒」，將達摩禪者貶稱為「無知之叟」。作者在此處特別指出與印順導師《中國禪宗史》認為「當時禪者的實際形態與後來發揚光大的禪宗，有著共同的傾向。」有不同的觀點。此著作提供了本論文對於慧能禪法的思想架構與脈絡的釐析，也進一步對比出慧能禪法較達摩禪法普遍發展的原因。

（八）董群〈《惠能評傳》的基本特色〉⁵¹

此篇論文作者董群先生，依《惠能評傳》論述了惠能無疑是中國佛教史上，最為重要的人物之一，而且在中國哲學史上，惠能的地位也非常重要，其原因為惠能以實踐家的方式去實際體現在中國文化上做了承、立、傳的工作，作者認為承，是繼承和融通，對於印度佛教思想、中國佛教的歷史經驗、中國傳統思想，特別是儒道兩家的思想，都加以融會貫通；立，是以中國文化的立場，創立中國禪宗南派的傳統，從禪宗中可以看出中國人的經濟生活的傳統、思維方式的傳統、文化心理的傳統，從這個角度，吾人稱惠能的禪宗是最具有中國化特色的；傳，是惠能禪宗對於中國文化的影響，這種影響，包含了對於中國佛教自身的影響和對更廣泛的中國文化的影響，包括哲學、藝術、美學等方面。所以，正因為如此，海內外對惠能的研究一直是非常重視的，惠能可以說是被反覆研究的人物。作者也以《惠能評傳》一書歸納出其基本特色為：揭示惠能禪學所處的大文化背景；探索惠能禪學思想的理論淵源；梳理惠能的行履，對許多有爭議的問題，提出自己的看法；分析《壇經》對於研究惠能禪學思想的意義；突出對惠能禪學思想的研究；展示惠能禪學的革新；評價惠能禪學的地位與影響七個方面做說明。作者以這篇論文探討出《惠能評傳》的特色，其所歸納的論點更凸顯出其對惠能在各個面向的探究。文中相關的論點歸納，對筆者在慧能禪法的特色與發展上，給於新穎的思維理論。

（九）釋印順《中國禪宗史》⁵²

《中國禪宗史》為印順導師，依據中國禪宗的發展史所論述的著作，書中提到印度來的初祖達摩（五〇〇頃在北魏傳禪），到被推尊為六祖的曹溪慧能（七一三卒），再到慧能下第三傳的百丈懷海（八一四卒），藥山惟儼（八二八卒），天皇道悟（八〇七卒），約有三百五十年，正是達摩禪的不斷發展，逐漸適應而成為中國禪的時代。他認為一般傳說的禪史與禪宗，都是會昌法難（八四五）前後形成的中國禪宗，為中印文化融合的禪，或者稱譽為東方文化的精髓。印順導師在此論著中將禪宗史分為八章節，分別論述菩提達摩之禪；雙峰與東山法門；

⁵¹ 董群：〈《惠能評傳》的基本特色〉，《鵝湖月刊》299期，1990年5月，頁56~59。

⁵² 釋印順：《中國禪宗史》，台北：正聞出版社，1994年。

牛頭宗之興起；東山法門之弘布；曹溪慧能大師；壇經之成立及其演變……等，著眼於印度禪如何演化為中華禪的演變過程。印順導師認為《般若經》所說的空，有一類根性，是於空而悟解為不空的，這就是在一切不可得的寂滅中，直覺為不可思議的真性（或心性）。大乘佛教從性空而移入真常妙有，就是在這一意趣下演進的。達摩以《楞伽》印心，而有《般若》虛宗的風格；道信的《楞伽》與《般若》相融合，都是悟解般若為即空的妙有，而不覺得與《楞伽》如來藏性有任何差別的。最後印順導師自我表示：我不是禪史，或佛教與中國文化關係的專究者，不想作充分具體的闡明。本書僅揭出其重要關鍵，奉獻於研究禪宗史的學者！在此書中，詳盡的論述中國禪宗史的法脈傳承，及每個時期法門的形成與倡導的禪法思想相關典籍，其內容有利於本論文對於《壇經》的佛學思想架構的溯源。

（十）釋聖嚴〈六祖壇經的思想〉⁵³

此論文探討《壇經》的思想系統，作者釋聖嚴法師認為《壇經》用般若的空慧，實證真如佛性，即是明心見性。文中舉出壇經中引用《金剛般若經》者凡五見，引用《文殊說般若經》者一處。作者認為其目的是在證明相無而性有，強調本心及本性實在，而所引般若經典，乃在取其作為修證的觀行方便，那便是般若三昧及一行三昧。論文中又提到壇經引用《維摩經》者計六例，共有五種觀念：頓悟、守心與直心、行住坐臥的日常生活即是修行、動靜一體、不二。此外尚可在壇經中見到《大涅槃經》、《菩薩戒經》、《法華經》、《華嚴經》、《觀無量壽經》、《大乘本生心地觀經》等的思想。作者論說壇經的心理實踐，名為「無念法門」，它又有無住、無著、無相等不同的名稱，以無念得智慧，以無著離煩惱，以無相證佛性。壇經的生活實踐是以懺悔、發願、受三歸依戒為準則，而又將之導歸心理實踐的「無相法門」。此篇論文對於《壇經》中所引用經文的探源，提供了相當寶貴的論述，有助於本文在《壇經》的思想架構方面的探討。

二、《壇經》般若中道思想研究

《壇經》般若中道思想研究的主要參考論著方面，主要以般若中道思想做為《壇經》的論述核心，其內容包括：中觀學的繼承與轉向；脫落哲學之起源與發展；不二法門的運用；無念無住般若禪；無念功夫的實踐；禪與教及其相互關係；「無心」的意義及其理論基礎；倫理學型態……等等，擇要論述如下：

⁵³ 釋聖嚴：〈六祖壇經的思想〉，《中華佛學學報》第3期，1990年，頁149～163。

(一) 丁建華〈從《壇經》看慧能對中觀學的繼承與轉向〉⁵⁴

此篇論文作者丁建華先生，選以慧能為代表的禪宗，論述其對於中觀學的繼承與轉向，文中說明《壇經》在「性」上聯接了中觀學的「性空」與禪宗的「見性」，作者認為慧能在繼承性空的基礎上實現了向內在「心」的轉向，所以在中觀學的框架中更為清晰，此為慧能對中觀學的改革所在。作者以《壇經》之前的中觀學；見性：《壇經》對中觀學的繼承；強調觀心見性：《壇經》的轉向三方面加以論述。作者認為慧能無疑是禪宗史上最重要的人物，而他的《壇經》到底在多大程度上與中觀學有關係？關於《壇經》與中觀學的關係問題，作者從兩個方面論說，如：即教理與修行。在教理上，中觀學是以法性為根本的，法性就是空性，就是鳩摩羅什翻譯成的「諸法實相」，法性是緣起及因緣所生起的法所具有的「性」，是不可表達的真諦，只有與法性空不二的般若智慧才能通達，所以以通達空義的智慧為宗。禪宗是繼承了中觀學的思路；對於強調觀心見性：《壇經》的轉向方面，作者以《壇經》與中觀學都着眼於如何實現真見道，所以都強調通達正見在自己思想體系中的關鍵作用，通達正見即成就般若，成就般若即顯現諸法實相，也就是「見性」。慧能之「心」也并非在內在外，但是他說法的偏向是強調從自我內心入手，自淨其心，不勞外覓，在這種意義上，從中觀學到以《壇經》為代表的早期禪宗，是存在一個繼承與轉向關係的。從此篇論文對《壇經》中般若中道思想的繼承與轉向上，有相當詳盡的釐析，對於筆者在本研究上提供了相當重要的相關資料。

(二) 白金銑〈禪宗脫落哲學之起源與發展〉⁵⁵

此篇論文作者白金銑先生，認為「唐禪的身心無執」的部分，有關於惠能的三無般若禪法的論說，舉以早在 1956 年，日·中川孝就認為道元的身心脫落哲學與《壇經》之間存在著一定的相似性，說明其理論基礎根據，藉以論說敦博本《壇經》惠能兼攝諸祖禪意所鑄鑄成的無念、無住、無相之三無般若禪法。作者提出從法海集敦煌本《壇經》之全名「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」視之，毫無疑問的是以「般若經」為主要方法。他認為無念、無相、無住之三無活用了般若空智，卻也兼攝了如來藏自性清淨心，並歸本於無常緣起，因三無而緣起般若，因般若慧而體證性空，因性空而無執頓漸，此之謂三無般若頓教禪法。由《壇經》的內容，發現從頭至尾即是由「無相」、「無相偈」、「自歸依三身佛」（無相戒）、「無相懺悔」、「發四弘大願」、「無相三歸依戒」（歸依三寶）、「滅罪頌」、「無相頌」與「念《般若》」等概念所組成，因此他認為更可見惠能綜攝融貫了諸多佛教與道家的理論

⁵⁴ 丁建華：〈從《壇經》看慧能對中觀學的繼承與轉向〉，《中南大學學報》第 4 期，2014 年，頁 156~158。

⁵⁵ 白金銑：〈禪宗脫落哲學之起源與發展〉，《世界宗教學刊》第 6 期，2005 年，頁 187~283。

說法，掀揚起一種不被淨相所束縛、不執身心之無念無住無相般若頓教禪法。由此篇論文對於《壇經》無念、無相、無住的三無般若中道之活用，所展現出身心無執的脫落自在，提供本論文在《壇經》的般若中道上，有更加深入的相關參考資料。

（三）伍先林〈慧能《壇經》對不二法門的運用〉⁵⁶

此篇作者伍先林先生，論述了《壇經》中，有關於慧能對不二法門的應用。作者認為慧能於《壇經》中，強調並主張修行實踐的主要特點為：強調無分別智不二法門，而這種無分別智就是自性本有的般若智慧，是與自性本體相應的。作者也說明慧能是從般若性空的思想來超越一切分別的，也就是從一切法都是性空的來取消一切對立、消除一切差別的，而慧能這種從一切法都是性空的來超越一切分別、差別的思想方法主要是繼承了大乘佛教般若空宗的觀點。慧能將這種中道、不二的無分別的思想方法落實到具體的修行實踐，就是無念、無住和無相。文中作者以慧能認為既然自性本來清淨，而且一切法都在自性中，說明慧能反對向心外求法，而認為必須向心內用功的展現。慧能提倡定慧一體的思想方法，實際上是強調了慧能無分別的般若智慧的作用，所以慧能才會反復強調自性本有般若智慧。作者在文中也說明自性般若就是一種無分別智，般若與煩惱也不是平行、對立的，二者不是處於同一層次上的，無分別的般若智慧是比分別、煩惱更為深層、更為本質性的，煩惱是為無分別的般若所融攝的。作者以慧能特別重視行直心，行直心就能不住一切法，而達到無相、無念和無住，進入一行三昧，認為這表明了慧能禪宗簡易、直捷和注重實踐的特色，而這種從一切法都是性空的來超越一切差別的思想方法主要是繼承了大乘佛教般若空宗的觀點的。最後，作者總結出：慧能大大地繼承和發展了大乘佛教般若空宗不二法門的宗教修行實踐方法，而且慧能所列舉的許多對立之相都與《維摩詰所說經》完全一樣。此篇文章在般若中道的不二法門方面，提供本研究寶貴的參考資料，以利於本研究的深入進行。

（四）刑東風〈南宗禪的思想和實踐背景〉⁵⁷

此篇論文作者刑東風先生，首先論述了禪宗是中國佛教的典型代表，而慧能開創的南宗又是禪宗的一個主要的派別，南宗禪對中國佛教史、中國哲學史、和

⁵⁶ 伍先林：〈慧能《壇經》對不二法門的運用〉，《佛學研究》第 19 期，2010 年，頁 242~258。

⁵⁷ 刑東風：〈南宗禪的思想和實踐背景〉，《中國佛教學術論點》，高雄：《佛光山文教基金會》，2001 年，頁 1~206。

中國傳統思想文化產生過遠的影響。文中作者舉以呂澂對於佛性的本義為佛的因性、素質的論述。因性最初指眾生「性淨之心」，也就是清淨的心體，因此佛性本來是就心而言的。但是心的作用的發生要「待緣而起」，即須借助外界條件，因而佛性又被引申而指與心相對的外境，亦即佛教所謂諸法的「實相」、「法性」，或者說是指外部世界的本體。對於「頓悟」，作者舉以鈴木大拙解釋神會的「般若直觀」（即「定慧等」的「慧」）時曾把它稱為「純粹的自我意識，或純粹體驗，或純粹覺悟，或直觀」，認為它是人類經驗中那種最內在的「主觀性」的一種意識，「這確實是自我的意識，在此處不在有主客之分，而主體就是客體，客體就是主體」。同時作者也說明這個看法對慧能的「頓悟」與「般若智慧」同樣適用，而慧能所謂「定慧等」與「無念」、「頓悟」又相通相聯，本來都是發現、體驗「自性」的方法。他認為「頓悟」主要為改變主體狀態的一種活動形式，它屬於一種心理體驗。本篇論文在「佛性」、「般若直觀」及「頓悟」等等的觀點上提供本研究於慧能禪法在實踐觀念上的釐清，有助於本研究在般若中道思想的實踐探討。

（五）杜保瑞〈慧能無念功夫的實踐方法〉⁵⁸

此篇論文作者杜保瑞先生，以中國禪宗六祖慧能的知識表述系統做為佛教情緒哲學的主題，探究情緒與存在的關係，以及情緒與修養的問題，作者以前者是佛教形上學的課題，後者是佛教修養論的課題，由以上兩個面向做為論述。此文之撰寫取以《壇經》的內容的做為題材，進行討論佛教處理情緒問題，作者認為：慧能對於成佛功夫的實踐是直接在心念上，而《壇經》則記錄了其一生觀念與行誼，其調理念頭的方法皆在每一段經文中說明。作者以揭露《壇經》論學之宗旨，說明《壇經》以「無念功夫」的具體展現，雖在各品中有不同的主題，但其直接言說實踐的觀念都是源於佛教哲學的應用，並不是建構於佛教哲學體系的理論，而是依於佛教哲學基本原理上，提出實踐功夫的觀念。文中作者以慧能的禪學就是佛教功夫哲學，說明《壇經》的「無念功夫」，為實踐者於當下敏銳地測知自心意識的妄想雜染之執著，而當下改正的功夫操作之方法。此篇論文在《壇經》無念功夫的實踐方法上，提供了本文有關於《壇經》中，般若學的本體論進路之功夫特色，以做為本研究在《壇經》的般若中道思想上，有關於「無念功夫」的實踐研究。因此此文對於本研究在慧能禪法的般若中道思想研究上，具有相當重要的參考意義。

⁵⁸ 杜保瑞：〈慧能無念功夫的實踐方法〉，《哲學雜誌》第36期，2001年，頁40～75。

(六) 杜松柏〈禪宗的體用研究〉⁵⁹

此篇作者杜松柏先生，於此文中主要論述禪宗與哲學的不同，莫過於禪宗在頓悟「明心見性」之後，方由體起用，方言體用，而對於禪宗無本體論者，或有認定禪定有不辨體用之嫌者，加以釐清說明之。作者認為禪宗的體用觀的精義所在為：禪人隨言說的方便，所謂「心」、「性」、「體」、「一物」等，都是「本體」的異名；本體是無是無非，無善無惡，無憂無喜，本自清淨；本體超過一切限量、名言、不可智知、不可理求；本體無形無質、不生不滅、不來不去，沛然充塞於宇宙之間，常依體起用；本體是非空非有，亦空亦有，能大能小，應物現形，為萬物萬法之主，體與用因而有不二的關係；本體係作用不絕，攝兼動用，動用中收不得，不盡有為，不住無為而又能無不為；本體於人，係在凡愚而不減，在聖賢而不增，不斷不常，不亂不寂，用處祇是無處。其文中有關於禪宗的體用觀的部分，作者以《壇經》做為說明禪宗的本體論，論說了慧能於悟道後，有關本體的言說，不僅是深悟有得，而且是確然可信，根據六祖所言，此一至道在形而上的性質上是超越的，是絕對的、是恒久的、是根本的、是能自主的，就其特徵言，其大無外，且非世俗觀念所可及，此一「心」「性」，是絕對待，獨一無二的；再者他認為慧能所言不二的「實性」，就是「道」，實性遍及一切，卻又不凝住於一切，能為萬物主，是一切作用生滅的根源，卻又「不斷不常」、「不來不去」、「不生不滅」、「常住不遷。」。此篇論文對於禪宗在體用的本體論上，有關於《壇經》的體用觀做深切論說，提供本研究在《壇經》的般若中道思想上，更豐富的參考資料。

(七) 金堯炫〈《維摩詰經》不二法門對《壇經》思想的影響〉⁶⁰

此篇論文作者金堯炫先生，認為《壇經》的思想淵源，不只是源於《金剛經》的般若思想或者《涅槃經》的佛性思想，還源於《維摩詰經》的不二法門。作者以「本性清淨，染淨不二」舉以樓宇烈認為：慧能主張污染和清淨是一物之兩面，無離開污染的清靜，也無離開清淨的染污，二者是相對、相生的。清淨和染污不是兩個東西。對於慧能所提出「常行直心」的一行三昧修法，作者認為慧能將「一行三昧」的專於一行，修習正定的傳統義涵有所不同。他認為行住坐臥，在日常生活中，把精神貫注於一境，這就是「一行三昧」。「一境」為「直心」的狀態，一旦能達到「直心」的境界，就可實現清淨道場和清淨國土。這就是符合《維摩詰經》宣揚的「直心是道場，直心是淨土。」思想。作者說明慧能所強調的「直

⁵⁹ 杜松柏：〈禪宗的體用研究〉，《中華佛學學報》第1期，1987年，頁229~243。

⁶⁰ 金堯炫：〈《維摩詰經》不二法門對《壇經》思想的影響〉，《中國佛教學術論點》，高雄：《佛光山文教基金會》，2001年，頁405~420。

心」就是《維摩詰經》中的「心淨」，而《維摩詰經》的不二法門思想也是在「心淨」思想的基礎上才能成立。如果還沒有「心淨」的基礎，他就不能逍遙於「煩惱即菩提」的精神境界。慧能將維摩詰對於「染淨不二」的思想，進一步發揮為「佛迷即眾生，眾生悟即佛」的說法。《維摩詰經·佛國品》中宣揚「善能分別諸法相，於第一義不動」，即自性對於外境能好分別一切法相，而內於真空上如如不動的「內外不二」思想，所以慧能否定「離開煩惱而得到涅槃」，發展為定慧不二的說法。作者認為「無念」、「無住」、「無相」最終還必須從「不二法門」來闡明本思想的真面目。作者認為慧能之「本性清淨」落實於人之「直心」，落實於「定慧不二」之心，落實於「染淨不二」之心，更進一步落實為世間與出世間不二之心。此文提供了本研究關於《維摩詰經》不二法門，對《壇經》思想的影響論說。

（八）胡順萍〈六祖壇經思想之承傳與影響〉⁶¹

此篇論文作者胡順萍先生，說明一般認為禪門主「教外別傳，不立文字」為宗旨，但作者認為此非六祖之本懷，其真正旨意在不有經論，非離經論可獨立為宗。因此作者分別以禪之起源；六祖慧能與壇經版本；壇經中心思想之源流；由中心思想所開展之修行法門；五家傳燈；壇經對後代之影響—以王陽明為主要論述重心。本文取以壇經中心思想之源流有關般若之論述，作者歸納了般若部系統與《壇經》相關的經典，首先於摩訶般若波羅蜜方面，作者以龍樹的《大智度論》中十八空，做為解說摩訶般若波羅蜜者為大智慧等敘述，他認為般若波羅蜜是「無所有、不可得」，「空」非一無所有，言十八空是就修行之境地而立。「般若」之責重在蕩相遣執，十八空為方便言，旨在說明世間一切現象之不真實性。然如幻如化之法，所包含不僅是世間，連出世間亦復如是。說明般若之空慧，旨在闡揚「於一切法不取不捨」，非執於一「空」物。以此般若智觀照世間一切，無念無憶無著，即是見性成佛道。金剛般若波羅蜜方面，作者認為達摩以四卷『楞伽經』印心，慧能代以『金剛經』，此亦非完全符合事實。《金剛經》所注重者為「般若」，依天臺宗之判教，當在第四時，《金剛經》之「無所住而生其心」義，及經否定而肯定之「蕩相遣執」，最後呈「實相般若」之思想。經由此篇論文對於《壇經》所引用《般若經》的相關論說，對於本論文在《壇經》的般若中道思想架構上，有重要的參考意義。

⁶¹ 胡順萍：〈六祖壇經思想之承傳與影響〉，台北：《國立台灣師範大學國文研究所集刊》第33期，1989年，頁1~154。

(九) 洪修平《禪宗思想的形成與發展》⁶²

本書作者洪修平先生，將禪宗思想的形成與發展，通過對初期禪宗，溯本其源的全面性考證研究，繁徵博引的探討禪宗由達摩禪到真正中國化的特色，更影射了佛學在中國哲學思想的輝煌光芒。本書作者中將惠能南宗的禪學思想大致分為三個部分作論述：空融有、空有相攝的教理部分，他認為惠能跳脫主、客觀的唯心論，而以般若中道思想來理解佛性義，惠能融攝了般若實相非相說而將真性引向了人們的當下之心，這是整個禪學思想體系的哲學基礎；即心即佛、自在解脫的解脫論部分，他認為惠能在解脫論上是一個佛性論者，主張人人皆有佛性，由於慧能的佛性思想融攝了般若的實相說，他是以非有非無的不二之性來解釋佛性，將自心佛性、眾生與佛同歸當下之心，以念念無住解脫成佛；識心見性、頓悟成佛的修行觀部分，他認為惠能的頓悟說並不是理論研究的結果，而是宗教實踐的需要，將修與證統一於當下心的「行」，從「識心見性」的實踐上，而不是從教義法理的探究中提出並強調「頓悟」，這即體現了惠能南宗「直指人心，見性成佛」的禪法特色，也是惠能頓悟說的又一個基本特點，這種思想特點的形成與惠能吸收了般若無所得的思想與中道觀的方法，顯然有一定關係。本書的內容提供本論文在《壇經》的研究上有關於：空有的融攝觀、即心即佛的自在解脫觀、識心見性的頓悟觀，有莫大的助益。

(十) 孫亦平〈從「藉教悟宗」到「教外別傳」再到「禪教合一」—兼論禪與教及其相互關係〉⁶³

本篇論文作者孫亦平先生，首先說明佛教之所以重視「禪」的修習，主要就在於它認為通過修禪既可以制服煩惱，安頓身心，又可以消除迷妄，引發智慧。此文以禪與教及其相互關係為線索，探索中國禪在其發展中，如何形成了一個從主張「藉教悟宗」到宣稱「教外別傳」再到「禪教合一」的發展軌跡。此文以「藉教悟宗」的方面，由「禪」的原意為「靜慮」、「棄惡」、「思惟修」，到小乘安般禪法凝心入定、坐禪數息，再到大乘禪特別強調觀悟佛理的重要性，最後進入中國禪「藉教悟宗」的意義為重點論說；對於從「藉教悟宗」到「教外別傳」的方面，作者說明教下是指禪宗之外依經教傳法的各宗派。作者認為慧能禪法藉由《般若經》的融入，以自性起般若觀照，於「藉教悟宗」的基礎上發展為「藉師自悟」，以「不假文字」既立足於「心悟」，更從理論與實踐上為「教外別傳」奠定基礎；從「教外別傳」再到「禪教合一」，說明慧能的祖師禪法「即心即佛」不再是虛

⁶² 洪修平：《禪宗思想的形成與發展》，高雄：佛光出版社，1991年。

⁶³ 孫亦平：〈從「藉教悟宗」到「教外別傳」再到「禪教合一」—兼論禪與教及其相互關係〉，《兩岸當代禪學論文集（上）》，嘉義：南華大學宗教文化研究中心，2000年，頁261~286。

無飄渺的幻想，而發展為修禪者在禪師指導下努力奮鬥的實際目標。此為促進中國禪的理論與實踐更趨合理化，更好地適應現代社會和人生的需要，也使禪更具有生生不息的內在活力。此篇論文提供本研究，對於禪法到禪宗的理論與實踐之演變與發展方面，其詳盡的論述資料，釐析了本研究相關的思惟理路。

（十一）黃國清〈無念無住般若禪—《六祖壇經》導讀〉⁶⁴

此篇論文作者黃國清先生，以《六祖壇經》做為漢傳論著的導讀。文中分別以佛性清淨本無塵；無念無住定慧本；無相懺悔心土淨三面向做為論說。佛性清淨本無塵方面，作者先說明禪宗到了《壇經》時代，已由《金剛經》取代了《楞伽經》傳宗的地位。就佛性清淨本無塵而言，南宗強調佛性本無南北，因此彰顯出一切眾生皆有佛性的重要意義，而南宗的佛性，主要內涵為自性清淨心（又稱本心、本性、菩提般若之智等）。就無念無住定慧本而言，作者認為《壇經》將戒、定、慧融通為一體，以般若慧為中心統合三學。所以「定慧體不一不異，即定是慧體，即慧是定用。」，說明定與慧非完全等同，所以說不一，二者相即不可分，所以說不異。對於「一行三昧」的修習，作者認為慧能跳脫於《文殊般若經》，以無念、無住、無相做為修行的極致準則，而修禪不再是只通過靜坐以求去除妄念，其本身就是般若慧的實踐。最後作者總結《壇經》展現出一種極高的智慧，全然的不執著，將一切的修行法門與智慧融通為一體，對持戒、禪坐抱持那麼灑脫的態度，非真修實悟者難說出這種體悟。此篇論文對於《壇經》的般若禪方面加以論述解析，有助於本論文對於般若中道在《壇經》的實踐意義。

（十二）陳沛然《佛家哲理通析》⁶⁵

此書作者陳沛然先生，以哲學為進路透過不同的專題，介紹世俗智是屬於經驗上的認知智，是透過感官之攝取外境，加上理智的分別作用，而不斷的累積知識。所以，「攝取外境」、「分別作用」、「累積知識」，是世俗智之特質。但是，般若智恰是截然不同的呈現。作者認為：因為它既無「分別作用」，亦不「攝取外境」；既無「分別作用」，因而沒有「累積知識」。般若智之作用，主要是用以悟「空」。作者說明「般若」在消解執著上之作用為掃蕩形相，化遣執著。由於眾生在存有論上，不會使用般若之智，而只會使用世俗之智，進行感官之「攝取對象」、理性之「分別作用」，然後「累積知識」，而這知識的累積活動，是建構於一大前提—「知識之對偶性」：即是把事物看成「X」或「非 X」之對偶。

⁶⁴ 黃國清：〈無念無住般若禪—《六祖壇經》導讀〉，台北：《人生雜誌》第 269 期，2006 年，頁 119~121。

⁶⁵ 陳沛然：《佛家哲理通析》，台北：東大圖書股份有限公司，2014 年 8 月，頁 119~139。

作者說明知識論上的認知活動是建立在存有論上，對於主、客體二分法獲取經驗知識，從而保障知識的客觀性，此正是佛家的「世俗諦」，為「經驗層內相對之事務」。透過般若之智把知識之對偶性打破，為「非 X」與「非非 X」之對偶否定，使般若顯照方得真實之觀照，為「無二分之如如實相」。所以，作者說明般若智為圓融、不捨不著而具足一切法，文中舉以惠能頓悟於「應無所住而生其心」，而「應無所住」是為般若之「不著」一切法，「而生其心」則是肯定心之有，而非捨離「心」，此乃「不捨」。所以五祖肯定惠能「知悟本性」，活用般若而明「不捨不著一切法」，於是正式傳以衣鉢。透過此書對於般若中道之作用的解析，有助於本論文在《壇經》的般若中道之研究。

（十三）馮煥珍〈論慧能禪的境界追求〉⁶⁶

此論文作者馮煥珍先生，認為慧能以後，禪宗更走上肯定人的絕對自由的「即心即佛」之路，就禪宗來說，慧能實為一位承先啟後的宗師。作者說明「無相」、「無念」、「無住」不僅是慧能的證道法，而且是他對「心」的規定。作者說明眾生悟道以後，就存在一個如何保任而不復凡夫的問題，他指出慧能認為，眾生要保任已悟之心性，就必須行「一行三昧」與「一相三昧」的「定慧」等學。作者對於禪宗的境界分為三層論述我與物的狀態關係：「未參禪時」，「我」是一未生分別心的「我」，亦即「原始的我」；「參禪未悟時」，此階段無論從「我」還是從「物」而言，都是對前一個階段的全面否定，為慧能所斥，「不識本心」而「執有」、「住空」之人所處的狀態；「悟入禪境時」，此階段「我」因悟撤了「本然之心」而成為「真正的我」或自覺的「本然之心」，完全超越了前一階段那個處於時空條件之中，主客即善惡、美醜、真假對待之內，又具超時空性格，即處於有限存在之中，又具無限品格的絕對存在。所以作者接著對於慧能於境界論上所言：「一行三昧」與「一相三昧」為慧能所追求的最高境界，為一種「當處道場」、「當處解脫」之境，也就是慧能追求的禪境。其所表達的為「應物而無累積於物」的心境，是「純一直心」的「本然之心」。其心境的特徵是不廢見聞覺知而又不滯於見聞覺知（「雖即見聞覺知，不染萬境」）。作者認為慧能所表現出「心無智體」、「去來自由」的境界，最後以「於有限中體認無限」之境做為總結。藉由此篇論文對慧能禪所追求實踐的境界論述，更能幫助本研究掌握其禪法的實踐價值與意義。

⁶⁶ 馮煥珍：〈論慧能禪的境界追求〉，《中國佛教學術論點》，高雄：《佛光山文教基金會》，2001年，頁207~289。

(十四) 陳平坤〈慧能《壇經》頓教禪法論義〉⁶⁷

此篇論文作者陳平坤先生，透過對《壇經》基本觀念與實踐方法的分析討論，說明慧能在自心與佛性的「不一不異」的關係上，不對心、性做超越分解以相對安立妄心、真心的觀念，為慧能實存地體解自心、佛性的表現。因此作者認為：其頓教禪法乃決定在凡、聖皆由「一念之轉」的基礎上，而成立了以「迷即為眾生，悟即為佛」的理路；又作者認為：《壇經》中「即眾生是佛」、「即煩惱是菩提」為「真如自性」的境界。同時也必須通過「無念，無相，無住」的「般若行」功夫，方能獲致其真實常恆義的客觀保證。文中作者藉由意識心、本性心、自覺心，說明《壇經》的「心」字義涵；藉由諸法自性、真如自性，說明《壇經》的「性」字義涵；藉由「心」、「性」對比說明其異同及關係，由以上三方面說明頓教禪法的心性觀。又以定慧等學、無念為宗、無相為體、無住為本四方面，說明頓教禪法的功夫論。最後慧能通過「即功夫即境界」的實存（「中道」）思維方式，提出了一種以「實存心性論」為基礎的「頓悟頓修」的禪教型態，說明此為「後設」（meta-）的意義。此篇論文對於頓教禪法的心性觀、功夫論及般若行中見自本性方面，有系統地歸納出其理路，對於本研究的頓悟禪法上，有更深層的助益。

(十五) 陳榮波〈中國禪宗的特質〉⁶⁸

此篇論文作者陳榮波先生，歸納中國禪宗的特質有無的妙用、頓悟的心法、定慧不二等。無的妙用，作者論述《中論》有「八不」，《般若心經》有「六不」的否定詞，在佛學上至少具有蕩相遣執與提昇境界之雙重作用。它是採用一種「以楔出楔」的方式，一層一層地否定每一層的執著性，並且提昇心靈的寧靜與清淨。作者認為在佛法上有所謂「離四句、絕百非」的說法，就是一種否定詞的妙用。文中說明禪宗承襲了否定詞的特殊用法並加以發揮，構成其內在特質，歸納出「無」一字在禪宗經典至少具有五大妙義：緣起性空—慧能靈活運用「無」的殊勝妙義，層層遣相，使人心清淨，達到寧靜喜悅的境地。所謂「本來無一物」，就是一種緣起性空思想；平等—人人皆有佛性，人人皆能成佛，人人平等；至高尊貴—「無上」具有至高尊貴之意義；圓融—「無礙」、「無滯」皆具有圓融自在的意義；掃蕩作用（破邪顯正）—「無念」、「無相」、「無住」是禪宗的基本思想；頓悟的心法，心念的悟境之頓現，能化佛性而為佛。慧能積力鼓勵人努力把握此靈光一現的禪機，勿失良機，其用意在此；定慧不二禪宗所謂「禪」不祇是指謂「靜慮」或「調身、調息、調心」的禪坐方法而已。此篇論文在中國禪宗的

⁶⁷ 陳平坤：〈慧能《壇經》頓教禪法論義〉，《中華佛學學報》第6期，2002年，頁299～349。

⁶⁸ 陳榮波：〈中國禪宗的特質〉，《華岡佛學學報》第5期，1981年，頁309～330。

特質上舉以《壇經》為主要論說，加強本研究深入了解《壇經》對禪宗的特質影響之意義及實踐方法。

(十六) 張國一《唐代禪宗心性思想》⁶⁹

此書作者張國一先生，對於古今禪宗的原始文獻做完整的歸納整理，並且廣泛的博取現代中、日、台、港禪宗的研究成果，對慧能、荷澤（神會）、保唐宗（無住）、宏州宗（馬祖、臨濟、仰）、石頭宗（希遷、曹洞、雲門、法眼）等唐禪宗派之「心性」思想，進行客觀全面之研究，並以超越邏輯的方式，分析禪宗的「般若」內涵。本論文選取此書第二章有關於惠能「心性」思想分析的部分作為參考，作者以敦煌本《壇經》中的「心性」思想將惠能心性思想分為：重「摩訶般若波羅蜜」的如來藏思想，藉「心性」為方便，引入悟入般若自（空）性中，悟「般若自（空）性」，也就是見眾生內在之「佛性」，他認為這是如來藏學的理論本體與真正重心所在；悟入方便—「藉心破心」，以「起心即是妄」，「心原是妄」，是故「不著心」，「心性」利於先，復破於此。作者認為藉「心性」又超越「心性」，這是以「般若」之悟入為歸宗；重般若之「作用」，重「摩訶般若波羅蜜」自性，通達心、物平等不二。以當體未離開無分別的「摩訶般若波羅蜜」法性，在「認識心」上呈現「善能分別諸法相，於第一義不動。」、「於相離相」、「於念而不念」。以「一行三昧」不執般若自性的作用，而又常起作用；臨終付囑一始終一貫的「摩訶般若波羅蜜」，惠能以「三十六對」法統籌心識、身根、外境、無情物、心理作用等語言名相的各類範疇，作者認為實指內心、外物一切萬法而言，以「出沒離兩邊」、「究竟二法盡除」為悟入心、物平等不二的「摩訶般若波羅蜜」的完整內涵。以「自性」起用「三十六對」，於相離相，於空離空，為「摩訶般若波羅蜜」重作用，又不執作用。此著作在般若自性的心性思想的論述方面，提供本論文在《壇經》的思想脈絡上歸納與整理的重要觀點。

(十七) 鈴木大拙《禪學論叢》⁷⁰

此書為鈴木大拙禪論集的第一個系列「歷史發展」的部分，主要從歷史源流析論禪的根本精神和發展，書中論述列說了中國人對於開悟之說所作的解釋、迷與悟、禪的歷史（從初祖摩到六祖慧能）、禪對真理所做的啟示、禪的實際教學方法、禪堂與僧訓的理想目標，其立論精闢入微、字字珠璣，饒富禪趣。此書歸納論述了慧能的主觀思想，如何使他成為中國禪宗的真正創立者的主要關鍵為：以「見自本性」而因此知道如何用功，如何使它在心中呈現，致使禪宗迅速發展，

⁶⁹ 張國一：《唐代禪宗心性思想》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，2004年。

⁷⁰ 鈴木大拙著，徐進夫譯：《禪學論叢》，台北：志文出版社，1989年。

而「性」是指佛性，是般若的智性，般若的神秘妙用發自自性，人人具足，不依賴文字，但需求大善知識示見；以「頓見真如本性」為超越一切二元論的真理，「見」是一種瞬間的作用，其所以「頓」乃因為它不歷漸次，不示持續的開展，所以稱「頓覺」；以「唯論見性，不論禪定解脫。」不將禪定的意義作靜態解釋，禪定的目標不是停止自性的作用，而是使得我們投入它的川流之中，當場將能力與知識的根源捉住，說明慧能的直觀論是富於動力的。由此書的論述說明，對本論文提供更深入了解慧能為何為一位直觀的理論提倡者，以當下的直觀，從一念的某個層次躍上另一個層次的一種頓躍，而其間絕無任何間隙，為頓教法門「即時豁然，還得本心」的要義。

（十八）鄧克銘〈禪宗之「無心」的意義及其理論基礎〉⁷¹

此篇論文作者鄧克銘先生，引用《般若經》，以「是心非心，心相本淨故」、「無心故，於是中心無所著」、「無心故，不著是心」等，說明心之本質屬空義，「是心畢竟空」即「無心」。作者認為《壇經》中慧能從心無所住而生其心頓悟，到《般若品》皆說明自心、本心即是證得般若智慧之所在，故人不須外求，若於自心常起正見，即能成就般若。關於無心的實踐以「無念為宗，無相位體，無住為本」為主，又舉以「般若三昧即是無念，何名無念？知見一切法，心不染著，是為無念。用即遍一切處，亦不著一切處。」，說明慧能從自心、自性之主體存在方面來彰顯空性，以「若是本心，即本解脫」，強調本心之優先性，把心視為實踐的樞紐，即修學的對象與目的，而非從理論上悟得一切法之空性後再理解心亦是空。此篇論文在無心與般若空性的關係論說的詳盡，有助於本論文在《壇經》的般若中道及脈絡思想的深入研究。

（十九）蕭麗華·吳靜宜〈從不立文字到不離文字—唐代僧詩中的文字觀〉⁷²

此篇論文作者蕭麗華·吳靜宜先生，認為禪重視的是能所俱泯的體驗，打破日常性的二元對立；而語言文字是二元世界下的產物，二元性思惟走向概念建構與邏輯表述，確實與「直指本心」有很大的背離。慧能更是出以頓法，不落文字。然而從達摩到慧能也一直未曾離開經典文字，主要因為經典是佛與祖師「自性動用，共人言語」者。從不離文字，文字與道不二方面，作者舉以在大乘佛典中也有不少借文字言說為方便法門的主張。如《金剛經》般若智，因佛陀遺言而成宗教，佛之遺教即文字，佛論即法，通「法」「教」文字俱名般若。《維摩詰所說

⁷¹ 鄧克銘：〈禪宗之「無心」的意義及其理論基礎〉，《漢學研究》第1期，2006年，頁161～188。

⁷² 蕭麗華·吳靜宜：〈從不立文字到不離文字—唐代僧詩中的文字觀〉，《中國禪學》第2期，2003年，頁342～354。

經》中文字與道「不二」的風潮。如「文字性離無有文字，是則解脫。」，又以文字性不在內、外、兩者間，說明般若法以無離文字說解脫，《維摩詰經》的文字觀已由言語皆背道轉變為文字與道不二。所以作者說明慧能三十六對法中，慧能指示入語言不著語言相，入空不著空的言說方式，「對法」無疑是不可說的接引妙法。所謂「執空之人，有謗經，直言『不用文字』。」。此篇論文對於《壇經》的文字觀的論說，有益於本文對般若中道的文字與道不二的認知。

（二十）釋曉雲〈般若思想發展與中國禪宗〉⁷³

此篇論文作者釋曉雲法師，從般若思想的角度，以般若空有二輪，體、相、用三大，淨盡虛融。又以般若的滌蕩，「般若無知」，「般若可虛而照」。說明般若是純粹之行為，純粹之經驗，真理之自身，自覺之本體，覺照自他，而能開啟悲智。如：古德〈坐禪儀〉謂：「夫學般若菩薩，先當起大悲心。」。作者認為：在中國佛教史載，《般若》經、論盛譯（總共譯出七百四十七卷，註論一百四十四種，疏論及註釋三十五種）後，發展天臺止觀一如來禪；達摩一系之牛頭禪（法融祖師），惠能禪等，無不淵源於般若思想之發展。作者舉依般若開宗立說者有：廬山慧遠大師（西元 334~416 年）創淨土宗之坐禪念佛；天台宗依《法華》、《涅槃》及《般若》二部（《摩訶般若波羅蜜多經》與《大智度論》）發展如來禪，圓頓止觀。惠能依《金剛經》開悟，是以《壇經》重心全是般若智照：「般若無形相，智慧心即是。」。作者認為惠能之後，宗風演唱，雖有不同，但皆依般若空慧而發揮宗旨，獨創門風。所以，中國般若思想與禪宗之發展，誠世界佛學者不容忽視者。此論文對於中國般若思想的演變與般若思想對禪宗發展之影響，有詳細的論述，對本研究提供了寶貴的參考資料。

（二十一）嚴瑋泓〈如何理解《六祖壇經》的倫理學型態？〉⁷⁴

此篇論文作者嚴瑋泓先生，以中國佛教的倫理思維為論說，舉以《六祖壇經》的倫理學型態，說明佛教倫理思維的特色，在於將戒律的規範性轉移到對心性的重視，而其道德實踐的終極目的乃透過排除遮蔽心性的煩惱與顯露清淨本性等進路而完成的。《壇經》的倫理學型態包含了返回自性的理路與從緣起與無常所構築的世界觀所引發的「無所住」視角，據此產生一種認識的超越性而指向涅槃解脫。藉此說明《壇經》的倫理學型態是從「認識」而「解脫」的理路提示著一種自律的倫理學型態，在此種型態中，道德主體藉著實踐智慧自發地出於善、完成

⁷³ 釋曉雲：〈般若思想發展與中國禪宗〉，《佛教論文集》，臺北：原泉出版社，1997年，頁25~54。

⁷⁴ 嚴瑋泓：〈如何理解《六祖壇經》的倫理學型態？〉，台北：《國立台灣大學哲學論評》第50期，2015年，頁71~102。

善。最後作者謹慎地作出如下的結論：若從理論的相似性來看，《壇經》的倫理學型態約略可將其類比於德行倫理學與結果主義，甚至是義務論的主張，但若從其理論的內在理路看來，在理論的相似性之外，還必須從差異性來把握其倫理學型態。此文以般若與中觀哲學為例，從「無執」、「無住」的視角去探討其實踐者的哲學內涵，及其成就圓滿智慧的實踐目的。此文在《壇經》有關持戒的般若中道思想方面，提供本研究在般若中道思想上，相當系統性與突破性的實踐思維，受益匪淺！

以上有關於《壇經》相關資料的回顧，對於禪宗思想的變革方面，說明了禪宗由達摩禪法演變到慧能的頓悟禪法的過程，經由達摩禪法的「藉教悟宗」到「教外別傳」，接續著慧能禪法的「禪教合一」，將禪宗的禪法提升到「摩訶般若波羅蜜」的頓教法門。從達摩禪法的《楞伽經》強調自覺聖智的理路，到慧能禪法重《金剛經》強調應無所住而生其心的理路，慧能藉由《般若經》的融入，以自性起般若觀照，發展為不假文字的「心悟」。因此，慧能根據經典的理論與實踐，將「教外別傳」發展為「禪教合一」的殊勝禪法。另外，慧能以中國文化的儒道立場，融通印度佛教思想，繼承了儒釋道的精神義涵，創立中國禪宗的南派禪法，因而成為獨具中國化的佛教思想。慧能禪法的思想淵源，在大乘般若空宗與禪宗祖師的教義下，對於心性與般若思想而言，倡導了「識心見性」的自覺自悟，達到自性清淨的解脫。所以慧能的頓悟思想並非理論研究的結果，而是宗教的實踐需要，在經典法義的聞、思後，如何達到修與證的頓見自性清淨，實現「心」的內在轉向，達到文字與道不二，此為慧能禪法對傳統禪法的改革。

慧能禪法的理論融攝了大乘的佛性思想與般若中觀學說。慧能用般若空慧，實證真如佛性，而這兩者理論如何達到一致的合理化，乃在於無念功夫的實踐。藉由「摩訶般若波羅蜜」的頓悟法門，透過無念的操作實踐，以般若直觀「頓見真如本性」，消融二元的對立，不來不去、不生不滅、不常不斷、不一不異，由心性的轉化達到般若與佛性不二，因此功夫與境界亦為不二。慧能在自心與佛性上，處於「不一不異」的關係，而不對心與性做分解，以達妄心與真心的安立。因此所謂的心、性、體等言說，皆是假說的施設，實為畢竟空有不二。透過般若空智打破知識的對立性，開顯出般若的真實觀照，即為「無二分之如如實相」。所以慧能以一切法空超越一切分別、對立的思想，將般若空宗會通佛性思想，實為般若中觀的不二思想。

慧能所追求的是如何在日常生活中，達到覺性的保任，以無念、無住、無相的般若直觀，在一行三昧的定慧等持下，落實直心不二的功夫。慧能以一行三昧

為追求的最高境界，乃在於闡明一種「當處道場」、「當處解脫」的功夫與境界，如《維摩詰經》：「直心是道場」。慧能所謂的「定慧等持」、「無念」、「頓悟」為自性的發現與體驗方法，所以「頓悟」為改變主體狀態的形式活動與心理體驗。慧能藉心而破心的方便法門，說明重「摩訶般若波羅蜜」的作用，而又不著於心，以心性的超越，悟入「摩訶般若波羅蜜」的自性，達到心、物的平等不二。慧能以自心、自性的主體存在來彰顯空性，強調自性自修，把心做為修行對象與目的，說明「若是本心，即本解脫」。因此《壇經》的倫理學型態於無相懺悔的自性自懺下，以三無的頓教禪法實踐，在性空無執漸頓的理路下，展現出身心脫落自在，實為「無執」、「無住」的實踐哲學之內涵與目的。

閱讀以上相關資料後，對於有關《壇經》的般若中道思想在禪宗思想的演變；在經典文句引用的思想上；在三無、一行三昧、定慧不二…等學術論文，對本論文的研究提供了相當寶貴的參考資料，並啟發筆者對《壇經》的般若中道思想更深入的思考與研究理路的多方開展。但筆者發現對於般若中道思想，在《壇經》所引用經典文句上，尚有深入的釐析空間，以歸納出其般若中道的思想架構。另者對於般若中道思想在無相懺悔法門的實踐上，尚未有滅罪機理的系統性解析。有鑑於此，筆者將藉助於前人的研究成果上，首先對於般若中道思想的脈絡，加以系統的解析，再進一步對《壇經》所引用的經典文句，進行深入的釐析，以歸納出其般若中道的思想架構。最後對於般若中道思想在無相懺悔法門的實踐上，進行滅罪機理的系統性研究。期望本研究的結果能對《壇經》的般若中道思想，開展出不同的研究面向，以利益學術研究上的參考價值。

第四節 論文架構與章節大意

第一章「緒論」，分成四小節說明。第一節「研究動機與目的」，說明引發本論文研究得動機與寄望達成的目的。第二節「研究範圍與方法」，敘明般若中道的部分以《壇經》為本論文的研究範圍，針對《壇經》中所引用經典文句做深入探討。研究方法主要以「文獻學方法」、「思想研究法」的運用，來達成研究目的。第三節「當代研究成果回顧」，主要以回顧和探討與本文有相關的現代學術研究成果。第四節「論文架構與章節大意」，概述本論文每一章節的探討內容。

第二章探討「般若中道思想脈絡」，分成四小節探究。第一節「《阿含經》的中道思想脈絡」，分為「中道及正確修行道」與「中道及不落兩邊」兩個方面，做為探究原始佛教時期中道思想的起源。第二節「《般若經》的中道思想脈絡」，分為「緣起的中道」、「空性及中道」、「菩薩的中道實踐」三個方面，取以《小品般若經》與《摩訶般若波羅蜜經》做為依據，探討般若時期中道思想的發展與菩薩道的實踐內涵。第三節「《中論》的思想脈絡」，分為「緣起的中道」、「當體即空的中道」、「中道的實踐方法」三個方面，探究龍樹的中觀學說時期，依據《般若經》為論說，發展出初期大乘的般若中道學說的義涵。第四節「禪宗般若中道的思想脈絡」，分為「達摩禪法」、「東山禪法」、「慧能禪法」三方面，探究禪宗禪法在不同時期，對於般若中道思想的脈絡發展。第五節「結語」，對本章所探討的內容做總結概述。

第三章探討「《壇經》與般若中道思想的關涉」，分為四小節探究。第一節「慧能禪法的般若中道思想」，分為「無念為宗」、「無相為體」、「無住為本」三方面，探究慧能禪法在般若中道思想的核心內涵。第二節「《壇經》對經典的般若中道詮釋」，分別以「頓悟般若中道」、「直捷般若中道」、「識心般若中道」三個方面，做為《壇經》中引用經典文句與般若中道思想的進路解析。第三節「《壇經》對般若中道結合佛性思想的詮釋」，分為「佛性不二」、「戒與自性清淨」、「說通及自宗通」三個方面，探討《壇經》中慧能如何以引用的經典文句，將般若中道思想過渡於佛性思想，達到空有不二的融通智慧。第四節「結語」，對本章所探討的內容做總結概述。

第四章探討「《壇經》無相懺悔的般若中道實踐」，分為三小節探究。第一節「無相懺悔的思想淵源」，分別以「戒律的思想脈絡發展」、「懺悔的思想脈絡發展」、「無相懺悔的思想起源」三方面，從般若中道思想的角度，對無相懺悔的思想源流做深入的解析與探討，最後定義出其懺悔的內涵。第二節「無相滅罪的理論」，分別以「三世無實有（時間觀）」、「五陰本無自生（生滅觀）」、「罪業本空寂（因果觀）」三方面，從般若中道思想的角度，對無相懺悔的滅罪作用做深入的解析與探討，最後釐析出其滅罪機理。第三節「無相懺悔的般若中道實踐」，分為「懺悔前行—受戒、歸依、發願」、「無相懺法行—懺悔」、「懺悔後行—歸依、讚嘆、迴向」三方面，從般若中道思想的角度，於無相懺悔的意義與滅罪作用做釐析之後，進一步將般若中道思想如何應用於無相懺悔，做實踐理路的歸納與說明。第四節「結語」，對本章所探討的內容做總結概述。

第五章「結論」，總結本論文的研究成果。藉由對於《壇經》的般若中道思想所引發的研究動機，經由問題意識的提出後，依著研究的大綱方向，進行「般若中道的思想脈絡」、「《壇經》與般若中道思想的關涉」、「《壇經》無相懺悔的般若中道實踐」三面向的深入探討後，以「般若中道的心性論」、「般若中道的實踐觀」、「般若中道的不二境界」做為論文的總結。期望本研究目的的完成，能利益於行禪者對於《壇經》般若中道思想的釐析與實踐。



第二章 般若中道的思想脈絡

生死輪迴中有一條通往不生不滅的道路，那就是「中道」。中道就像一條無形的脈絡，貫穿著兩千五百年前，佛陀所證悟的真理。中道思想經過了原始佛教的根本分裂期、初期大乘的般若時期、龍樹造中觀論頌期之後，其內容更加豐富與寬廣，而每一時期的眾生因緣不同，中道的法義上有不同的緣起內涵。那麼中道的法義是甚麼呢？中道思想的產生是否為了解決生命中的那些問題而存在？中道在佛教的思想脈絡中，扮演了甚麼樣的教化作用？修行上又該如何實踐？

本章以每一時期的中道思想，所針對不同的生命問題，及所要教導的對象與修行方法做為探討，將分為第一節《阿含經》的中道思想脈絡；第二節《般若經》的中道思想脈絡；第三節《中論》的中道思想脈絡；第四節禪宗般若中道的思想脈絡做分析論述；最後以第五節結語做為本章總結。希望藉由本章對般若中道思想的脈絡梳理，深入中道觀在佛法領域的研究，進而將般若中道思想落實於日常修行的實踐，破除自我的執取，接受佛陀的生命觀。

第一節 《阿含經》的中道思想脈絡

佛陀時代的中道思想如何掘起呢？古印度面對著吠陀時期的吠陀天啟、婆羅門至上、祭祀萬能的思想及奧義書時期的梵我思想，⁷⁵強調有個輪迴的主體存在下，人們只追求梵我合一的苦行生活，而佛陀對於如此兩端的苦與樂的生活，及老病死的無常，以如何離苦與無我的訴求下，思維世間苦來自無常的生住異滅、生老病死、成住壞空。佛陀由過度欲樂的生活與苦行的極端方式，提出不苦不樂

⁷⁵《長阿含經》卷 11：「佛告梵志：『或有沙門、婆羅門言：『一切世間，梵自在天所造。』我問彼言：『一切世間實梵自在天所造耶？』彼不能報，還問我言：『瞿曇！此事云何？』我報彼言：『或有此世間初壞敗時，有餘眾生生命盡行盡，從光音天命終乃更生餘空梵處；於彼起愛，生樂著心，復欲使餘眾生來生此處，其餘眾生生命盡行盡，復生彼處。』時，彼眾生自作是念：『我今是大梵王，忽然而有，無作我者；我能盡達諸義所趣，於千世界最得自在；能作能化，微妙第一，為人父母。我先至此，獨一無侶，由我力故，有此眾生，我作此眾生；彼餘眾生亦復順從，稱為梵王，忽然而有，盡達諸義，於千世界最得自在，能作能化，微妙第一，為人父母，先有是一，後有我等，此大梵王化作我等。此諸眾生隨彼壽終來生此間，其漸長大，剃除鬚髮，服三法衣，出家為道。彼入定意三昧，隨三昧心憶本所生，彼作是語：此大梵天忽然而有，無有作者，盡達諸義，於千世界最得自在，能作能化，微妙第一，為人父母。彼大梵天常住不移，無變易法，我等梵天所化，是以無常，不得久住，為變易法。』如是，梵志！彼沙門、婆羅門以此緣故，各言彼梵自在天造此世界。梵志！造此世界者，非彼所及，唯佛能知。又過此事，佛亦盡知，雖知不著苦、集、滅、味、過、出要，如實知之，以平等觀無餘解脫，名曰如來。』，《大正藏》冊 1，頁 69 上。

的正確修行中道一八正道。由無常觀證悟十二因緣中，緣起的無我觀，打破當時印度哲學思想的梵我論與輪迴說，提出「非有非無」、「不常不斷」、「非一非異」的不落兩邊的緣起中道。所以，原始佛法中有二種中道，本節將以（一）中道及正確修行道；（二）中道及不落二邊加以分別論述。

一、中道及正確修行道

正確的修行中道為聲聞上求菩提的中道，為出離不苦不樂，依四聖諦、八正道出世修行，以斷除相對立的偏見，而沒有所依的兩邊，為行八正道達涅槃的出世修行法，故八正道亦為聲聞菩提的中道。所以，實踐中道為佛陀初轉法輪以正見四聖諦，揭示八正道為趣向涅槃之中道，如《中阿含經》卷 22：

諸賢！復有中道能得心住，得定得樂，順法次法，得通得覺，亦得涅槃。
諸賢！云何復有中道能得心住，得定得樂，順法次法，得通得覺，亦得涅槃？謂八支聖道，正見乃至正定，是為八。諸賢！是謂復有中道能得心住，得定得樂，順法次法，得通得覺，亦得涅槃。⁷⁶

所謂八正道為正見、正思、正語、正業、正命、正精進、正念、正定，為人聖流的出世中道。入聖流的最低門檻為證初果阿羅漢，而入流條件為親近善知識、聽聞正法、內正思惟、法次法向。若能如此下功夫於四聖諦、八正道的聞思修，即能入流成就佛、法、僧、戒的四不壞淨，進而產生對法的堅固信心，所做一切皆為正法行，不再只是修人天善法的端正法。⁷⁷當身見、戒禁取、疑三結同時也已斷，對於自我執取的我慢斷，對於不正確的苦行戒法斷、對法的疑蓋斷。如此一來，心就能安住、得定得樂、順著法的尋、伺、喜、樂一境次第修行，通往出

⁷⁶ 《中阿含經》，《大正藏》冊 1，頁 571 中。

⁷⁷ 《中阿含經》：「爾時，世尊為彼說法，勸發渴仰，成就歡喜，無量方便為彼說法，勸發渴仰，成就歡喜已。如諸佛法先說端正法，聞者歡悅，謂說施、說戒、說生天法，毀咎欲為災患，生死為穢，稱歎無欲為妙，道品白淨。世尊為彼說如是法已，佛知彼有歡喜心、具足心、柔軟心、堪耐心、勝上心、一向心、無疑心、無蓋心，有能、有力堪受正法，謂如諸佛說正法要。世尊即為彼說苦、習、滅、道，彼時那伽長者即於坐中見四聖諦苦、習、滅、道，猶如白素，易染為色，那伽長者亦復如是，即於坐中見四聖諦苦、習、滅、道。」，《大正藏》冊 1，頁 479 下～480 上。

世間所覺悟的涅槃解脫之中道。⁷⁸佛陀覺悟滅苦的方法為離於兩邊說中道，並非以縱情的享樂來忘記苦或極度的苦行來消業求解脫。⁷⁹八正道為不苦不樂的中道，遠離兩邊對立的偏見，並非存在於任何一邊，此為實踐的方法，也非有一個中間的本體存在。如《中阿含經》：

我於爾時即告彼曰：『五比丘！當知有二邊行，諸為道者所不當學：一曰著欲樂下賤業，凡人所行；二曰自煩自苦，非賢聖求法，無義相應。五比丘！捨此二邊，有取中道，成明成智，成就於定，而得自在，趣智趣覺，趣於涅槃，謂八正道，正見乃至正定，是謂為八。』⁸⁰

涅槃為《阿含經》的中道義，佛陀以四聖諦初轉法輪，以八正道為修行實踐的中道，為駁斥凡夫貪求欲樂者，同時也駁斥為求解脫以苦行為聖行者，揭示了離苦樂二邊之中道義，其過程以修行禪定及智慧的覺照，最後成就無上的涅槃。修行過程中以離與義不相應的苦樂兩邊，為實踐修行生活的中道。如林崇安認為中道的實踐便是八正道的實踐，因此，世尊告訴五比丘說中道就是八聖道：正見、正思、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。聖者的日常行為，必然合乎八聖道。此中以正語、正業和正命屬於戒學；正精進、正念及正定屬於定學；以正思維及正見屬於慧學。凡夫想要成為聖者，便要在這八聖道上努力，也就是要在中道上實踐，所實踐的內容也不出戒、定、慧三學的範圍。⁸¹所以，八正道是落實於修行生活的中道，是佛陀教導佛弟子解脫生死的修行方法，並非止於理論的論說，實踐了八正道亦等同實踐了戒、定、慧三學。八正道為古仙人道，即使二千五百年後的大乘佛法，亦不可抹滅這條佛陀所教導通往解脫涅槃的修行道。

二、中道及不落二邊

離二邊的中道為緣覺上求菩提的中道，依緣起為本，所以正觀緣起集滅，即離有無的兩邊，為觀因緣中離常見、斷見，一見、異見，有見、無見等的緣

⁷⁸ 《雜阿含經》：「如汝所說，流者，謂八聖道。入流分者有四種，謂親近善男子、聽正法、內正思惟、法次法向。入流者成就四法，謂於佛不壞淨、於法不壞淨、於僧不壞淨、聖戒成就。」，《大正藏》冊 2，頁 21。

⁷⁹ 《中阿含經》：「莫求欲樂、極下賤業，為凡夫行。亦莫求自身苦行，至苦非聖行，無義相應，離此二邊，則有中道，成眼成智，自在成定，趣智、趣覺、趣於涅槃。」，《大正藏》冊 1，頁 701 中。

⁸⁰ 《中阿含經》，《大正藏》冊 1，頁 777 下～778 上。

⁸¹ 林崇安：《阿含經的中道與菩提道》，台北：大千出版社，2012 年，頁 19～20。

起中道，也就是佛陀於《迦旃延經》中揭示了正見緣起，不落兩邊之中道。正見為自心自知不受、不取、不住、不計著，正觀世間集、滅，而不落於生滅二邊的中道。面對生命中一切的因緣，以正見世間集，謂「此有故彼有，此生故彼生」，以正見世間滅，謂「此無故彼無，此滅故彼滅」，以不落世間有無、生滅，能自知不隨他為緣起中道。如《雜阿含經》卷 10：

迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間無見，如實正觀世間滅，則不生世間有見。迦旃延！如來離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦集；所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦滅。⁸²

若能智觀生命緣起的現象，在流轉與還滅的生命裡，又誰在老病死呢？老病死又是屬誰呢？生命的活動裡，是誰在造作？造作又屬於誰呢？世人落於『命即是身。』或『命異身異。』⁸³的我執，在生命中輪轉，不知智觀正見緣起法，而妄執我、我所流於生滅、有無、一異、常斷……兩邊。是故正見緣起的苦、空、無常，而體悟五蘊無我、無我所，離生滅二相，趣向涅槃，為緣起的中道。如《別譯雜阿含經》卷 10：

復次，阿難！若說有我，即墮常見；若說無我，即墮斷見。如來說法，捨離二邊，會於中道，以此諸法壞故不常，續故不斷，不常不斷，因是有是，因是生故，彼則得生，若因不生，則彼不生，是故因於無明，則有行生，因行故有識，因識故有名色，因名色故有六入，因六入故有觸，因觸故有受，因受故有愛，因愛故有取，因取故有有，因有故有生，因生故有老死，憂悲苦惱，眾苦聚集。因是故有果滅，無明滅則行滅，行滅則識滅，識滅則名色滅，名色滅則六入滅，六入滅則觸滅，觸滅則受滅，受滅則愛滅，

⁸² 《雜阿含經》，《大正藏》冊 2，頁 66 下～67 上。

⁸³ 《雜阿含經》：「緣生老死者，若有問言：『彼誰老死？老死屬誰？』彼則答言：『我即老死，今老死屬我，老死是我。』所言：『命即是身。』或言：『命異身異。』此則一義，而說有種種。若見言：『命即是身。』彼梵行者所無有。若復見言：『命異身異。』梵行者所無有。於此二邊，心所不隨，正向中道。賢聖出世，如實不顛倒正見，謂緣生老死。如是生、有、取、愛、受、觸、六入處、名色、識、行，緣無明故有行。若復問言：『誰是行？行屬誰？』彼則答言：『行則是我，行是我所。』彼如是：『命即是身。』或言：『命異身異。』彼見命即是身者，梵行者無有；或言命異身異者，梵行者亦無有。離此二邊，正向中道。賢聖出世，如實不顛倒正見所知，所謂緣無明行。」，《大正藏》冊 2，頁 84 下～85 上。

愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老死，憂悲苦惱，眾苦聚集滅盡，則大苦聚滅。⁸⁴

十二緣起為眾生生死輪迴的生命定律，一期一會的生命在生生滅滅中輪轉，如何逆轉生死流？《阿含經》告訴我們需觀照生命緣起的集、滅，如印順法師言：「『阿含經』的中心思想，是緣起 *pratītya-samutpāda*，緣起是：『此有故彼有，此生故彼生，……純大苦聚集。此無故彼無，此滅故彼滅，……純大苦聚滅』。依緣起的相依性——依之而有，說明生死的集，有為法；也依緣起的相依性——依之而無，說明生死的滅，無為法。有為與無為，依同一原則而闡明。」⁸⁵苦之集為有為有漏法；苦之滅為無漏無為法，在十二緣起的相同條件下，如實觀照緣起的生起與還滅，了知苦聚集與滅皆緣起無自性，如何不落於生滅二邊？無我、無我所為五蘊本空不落生滅二邊的入門關鍵。若無法觀照到緣起無自性，更不用說照見五蘊本空了。

由以上原始佛教時期的中道思想論述，可以體會當時佛陀以身教及言教的教導下，弟子們無論是在正觀世間集滅的緣起中道觀，或者在八正道的生活實踐中道上，皆以自證自知，熄滅貪、嗔、癡煩惱，以達無明盡乃至老死盡的解脫涅槃，而對於實際修行的生活上，有義不相應或法不相應之問題，佛陀絕不予回答。原始佛教將緣起中道觀落實於修行生活中，以八正道做為實踐的修行解脫法，通往不生不滅的涅槃境界。如釋昭慧言：「在原始佛教聖典中，知見上『非有非無』、『不常不斷』、『非一非異』等之雙非句義，與『非自作、非他作、非共作、非無因作』等之離四句義，正是『中道』的根源義；而生活上『離於苦、樂二邊』的雙非句義，以及倫理上、修持上的『八正道』，則是『中道』的衍生義。」⁸⁶原始佛教時期因為對於苦、無常的重要啟發，於自我生命的緣起法中，有了法空的思維。又如《雜阿含 232 經》說：「眼（等）空，常恆不變易法空，我我所空。所以者何？此性自爾」。原始佛教強調五蘊皆空，我我所亦空，才能緣起一切的事相，而一切的事相都是生滅無常，自性空為緣起的本然。所以正觀一切事相的本性，是無常、無我、無生、無滅……，不起分別而行中道，是原始佛教對於自我生命的觀照與實踐。可見得原始佛教時期的中道，顛覆了人類固有的生命思維，也奠定了初期大乘的中道基礎，若沒有原始佛教時期對緣起無自性空的法義脈絡，如何有中道思想的延伸與開展？

⁸⁴ 《別譯雜阿含經》，《大正藏》冊 2，頁 444 下。

⁸⁵ 《空之探究》，《印順法師佛學著作集》冊 38，頁 150 上。

⁸⁶ 釋昭慧：〈「中道」之根源義與衍生義——依佛教倫理觀點作深層探索〉，台北：《玄奘佛學研究》第 18 期，2012 年，頁 91~128。

第二節 《般若經》的中道思想脈絡

般若思想在原始佛教之後，發展出以大乘菩薩入一切法空，為闡述的中道思想，不同於原始佛教以自我生命為訴求的修行方式。由於《般若經》的集結以般若波羅蜜為主題，將空的義理發揮的更淋漓盡致。其內容論說菩薩以因緣法，因地發心修菩薩行，入一切法空；菩薩於一切法空，不住一法得無住涅槃，發菩提心成就緣起法，果證無上正等正覺。除了以一切法空闡明中道義外，也呈現了十方諸佛菩薩不住一法，本無來去，入不動地的情景，深入淺出的內容，更是豐富了般若思想中，無住涅槃的中道觀。本節以《般若經》中《小品般若經》和《摩訶般若波羅蜜經》為範圍，探討《般若經》以何形式來闡明中道的法義？般若思想如何以緣起中道，開展到一切法空的思維？菩薩如何實踐中道？以下將分為：一、緣起的中道；二、空性及中道；三、菩薩的中道實踐做為重點的歸納論說

一、緣起的中道

原始佛教依著佛陀講說的十二因緣法，以如實正觀世間集與滅，證悟生命的緣起總在生死中輪迴，無法自我主宰，所以論說了諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜三法印。《阿含經》的中道思想為出世八正道的修行自我實踐，並沒有把中道思想提昇到一切法本空的般若境界，所以緣起法在《阿含經》只是對於十二因緣上，生命無常、苦、空、無我的禪觀修行，仍然落於十二因緣的非無、非有的流轉與還滅二邊的生滅。菩薩成就般若波羅蜜，是否與二乘一樣，不離照見五蘊皆空？那麼二者有何不同的中道義呢？首先《般若經》以菩薩照見五蘊本空後，生起般若波羅蜜，離於兩邊觀十二因緣，論述了菩薩不共二乘之法。如《小品般若波羅蜜經》卷 9：

「世尊！應云何出生般若波羅蜜？」「須菩提！色無盡故，是生般若波羅蜜；受、想、行、識無盡故，是生般若波羅蜜。須菩提！菩薩坐道場時，如是觀十二因緣，離於二邊，是為菩薩不共之法。若菩薩如是觀因緣法，不墮聲聞、辟支佛地，疾近薩婆若，必得阿耨多羅三藐三菩提。⁸⁷

⁸⁷ 《小品般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，頁 578 下。

般若波羅蜜如何生起？於十二因緣中，於色、受、想、行、識五蘊，行無住的無為涅槃。更進一步的說明為：有部強調於色不取色法；於識不取心法；於受、想、行不取心所法；於不執取五蘊達涅槃，菩薩依此基礎上跳脫於取與不取二邊證無住涅槃。所以般若波羅蜜的生起，非聲聞、辟支佛地二乘者所不共。如《小品般若波羅蜜經》卷 9：

須菩提！若諸菩薩有退轉者，不得如是念，不知菩薩行般若波羅蜜，云何以無盡法，觀十二因緣？須菩提！若諸菩薩有退轉者，不得如是方便之力。須菩提！若諸菩薩不退轉者，皆得如是方便之力，所謂菩薩行般若波羅蜜，以如是無盡法，觀十二因緣。若菩薩如是觀時，不見諸法，無因緣生；亦不見諸法。常不見諸法作者受者。須菩提！是名菩薩行般若波羅蜜時，觀十二因緣法。⁸⁸

《般若經》中以菩薩為中心，講說般若波羅蜜甚深之生起，首先說明菩薩與眾生一樣須從五蘊著手，只是菩薩照見五蘊無盡，當體既空，而生般若波羅蜜的緣故。菩薩於觀照十二因緣非實，不著於諸法，達到不憶念分別，所以本無因緣生之故，不見諸法的作者與受者，離於二邊，為滅諸戲論的中道。菩薩除了對自我的色、受、想、行、識五蘊觀照，證得五蘊本空，除了知生命的十二因緣存在並沒有常住不變的自體外，在行深般若波羅蜜證得甚深空義的前提下，同時於世間行其餘五波羅蜜，成就方便力。菩薩以般若波羅蜜的無分別智，了知現象界的諸法是因緣和合而生，而不住於任何法相，行於世間一切法，不同於世人對於現象界的執取分別經驗。所謂離於二邊已表明了離開現象界，並沒有另一個空的存在，所以一切法空也是無一法存在，為空復亦空，畢竟空的中道。菩薩因行深般若波羅蜜，觀一切因緣法於一切智中不住、不分別凡夫地、聲聞地、辟支佛地、如來地。⁸⁹最後趨向於一切智智，必得阿耨多羅三藐三菩提。

印順法師對於菩薩的般若波羅蜜不共二法的部分，有如下兩則述說：「般若法門是從色等如如不異——不生不滅去觀無常的。這是淵源於原始佛教，接近『一心見諦』，而是少數深悟者，直觀一切法不可得、不生滅而悟入的……一

⁸⁸ 《小品般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，頁 578 下～579 上。

⁸⁹ 《摩訶般若波羅蜜經》：「諸佛一切智即是般若波羅蜜，般若波羅蜜即是一切智。何以故？橋尸迦！諸佛一切智皆從般若波羅蜜中生。般若波羅蜜不異一切智，一切智不異般若波羅蜜，般若波羅蜜、一切智不二不別。」，《大正藏》冊 8，頁 288 上。

切法性是這樣的，所以不必從世俗所見的生滅著手，而直接的從『法性』——不生不滅、無二無別、無取無著而頓入。這是少數利根深智者所能趣入的，被認為菩薩的般若波羅蜜，不共二乘……。」；⁹⁰又如「慧的所觀境，即是一切法，於一切法的空無我性，能夠通達，究竟悟入。所以佛法最極重視的出世慧，其特質是在一一法上，證見普遍法性。在慧學中，依行者的根機，可分為二：一、小乘慧——大乘兼有，故又稱三乘共慧；二、大乘慧——唯菩薩所特有，不共二乘，或稱大乘不共慧。」。⁹¹所以菩薩行般若波羅蜜，何以稱為不共二法？菩薩以般若波羅蜜觀十二因緣，因不住一法，而遍剎塵劫，遍觀一切處。相對於二乘行者以自身為所觀境，以上求解脫為訴求下，兩者成就自有不共之法。由以上對於般若法門的修學重點及二乘所不共法之緣由論述，更加釐清了般若法門的殊勝與修習菩薩法的重要性。

《般若經》以菩薩為主要實踐者，說明空與假有不二的中道境界，那麼世間緣起的假有如何達中道呢？初期大乘的般若中道思想，以菩薩思想為核心，於一切法本空的勝義諦下，將世俗諦的緣起暫以假名安立，因為在般若的空義裡是不執一法，一切法本是不二的畢竟空。雖然緣起法只是一切法空中，因緣合和的暫時現象，但須知道離開緣起法，就無法成就一切法空。《般若經》中如何闡明一切法的「勝義空」與緣起法的「無自性空」的關係呢？如《摩訶般若波羅蜜經》卷 22：

諸法和合，因緣生法中無自性。若無自性，是名無法。以是故，須菩提！菩薩摩訶薩當知一切法無性。何以故？一切法性空故。以是故，當知一切法無性。⁹²

一切法為因緣合和，本無自性可言。若沒有所屬的固定自性存在，何有一法的生成，所以無自性是為無法。菩薩以了知一切法性為因緣合和本空，所以了知一切法無自性。一切法無自性空，為緣起的條件，以不執取自性為空，因此緣起一切法，而不住一切法，所以實無一法可得，名為無法。菩薩如何以一切法性空及一切法無性，行方便力，不住煩惱證涅槃？如《摩訶般若波羅蜜經》卷 22：

菩薩摩訶薩能學諸法無性，亦能淨佛國土、成就眾生。知國土眾生亦無性，即是方便力。須菩提！是菩薩摩訶薩……行般若波羅蜜修學佛道，乃至行

⁹⁰ 《初期大乘佛教之起源與開展》，《印順法師佛學著作集》冊 37，頁 638 上。

⁹¹ 《學佛三要》，《印順法師佛學著作集》冊 15，頁 174 上。

⁹² 《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，頁 378 上。

一切種智修學佛道，亦知佛道無性。……能具足是佛道因緣已，以一念相應慧得一切種智，爾時一切煩惱習永盡，以不生故。是時以佛眼觀三千大千世界，無法尚不可得，何況有法？如是，須菩提！菩薩摩訶薩應行無性般若波羅蜜。……一切法本性爾，非佛作，非聲聞、辟支佛作，亦非餘人作，一切法無作者故。⁹³

由以上經文內容可知緣起的無自性空與一切法空的關係。一切法本空之故，一切因緣法才能在無自性下，諸法和合而成。菩薩須從世俗中，修學諸緣起法無自性後，證悟一切法空無自性，了知國土與眾生皆因緣合和的緣起中道義，並無真實的國土與眾生的存在，以無住涅槃出方便力，才能以念力相應淨化佛國土。說明了菩薩在修習佛道的過程中，須以諸法本無自性的理念修持，等待佛道因緣具足，也才能以此念相應於一切種智的智慧成就，一切煩惱習性不生才能永斷。一切法本無造作者，一切因緣法的緣起緣滅皆為自然的緣起空性，不是任何人所能掌控主宰的。菩薩在「一切法本性爾」的空有不二狀態下，行無性般若波羅蜜，所以一切法本來就沒有佛、聲聞、辟支佛……等作者。在《般若經》裡，以無所得的甚深法義為方便，為一切法空的勝義，但經中也強調要成就一切法空，仍離不開因緣法。般若空性不住一法，但因世俗的緣起而假以名字，當知空復亦空，為諸法實相的畢竟空。那麼《般若經》又如何以緣起法與般若連貫呢？緣起中道又如何能在《般若經》裡展現呢？如《摩訶般若波羅蜜經》卷 2：

般若波羅蜜亦但有名字，名為般若波羅蜜。菩薩字亦但有名字，是名字不在內、不在外、不在中間。須菩提！譬如說我名和合故有，是我名不生不滅，但以世間名字故說。如眾生、壽者、命者、生者、養育者，眾數人作者使作者、起者使起者、受者使受者、知者見者等，和合法故有。是諸名不生不滅，但以世間名字故說。般若波羅蜜、菩薩菩薩字亦如是，皆和合故有，是亦不生不滅，但以世間名字故說。⁹⁴

般若波羅蜜名為般若波羅蜜。菩薩亦有其名字，但其實所謂名字不在內、不在外、不在中間，本為不生不滅。名字為因緣和合的緣故，以世間有而立其名。如眾生、壽者、命者、生者、養育者……等，皆依因緣和合，而有其假施設的名字。所以般若波羅蜜、菩薩……等，皆為因緣和合而有，為不生不滅的空性，緣起世間假名有。那麼一切法是否依名字而真實的存在著？如《摩訶般若波羅蜜經》卷 26：

⁹³ 《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，頁 378 中。

⁹⁴ 《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，頁 230 下。

須菩提！於是菩薩道，從初以來應如是思惟：『一切諸法中，定性不可得，但從和合因緣起法故，有名字諸法。我當思惟諸法實性無所著，若六波羅蜜性，若三十七助道法，若須陀洹果，乃至阿羅漢果、若辟支佛道、若阿耨多羅三藐三菩提。何以故？一切法一切法性空，空不著空，空亦不可得，何況空中有著？』。⁹⁵

由以上經文可知《般若經》對於緣起中道的論說重點，一切法無定性，但隨順因緣和合，故暫以假名為諸法，而一切法的修習亦為因緣和合，為不可得不可著的中道義。一切因緣法無自性空，又一切法性亦空，須了知空是無法著在空，所以諸法仍是生滅相不可得。一切的名相以世間因緣和合故有，但以一切法本空故，一切緣起亦是假名亦是空。對於世俗因緣法的經驗歷程，是因緣和合而暫時的存在法，但不能否定它存在的意義。因為菩薩以行無性般若波羅蜜為方便力，以無固定性為一切法空，才能心無所住的面對世間的緣起。關於世間現象無自性的暫時存在，並無須執著或否定現象的生滅，從般若的角度來說，世間一切現象皆是無自性的緣起，所以假名亦是暫時的安立，因為假名也是緣起無自性的中道。《般若經》中強調了菩薩在世間不離世間覺，若沒有世間的緣起，菩薩也無法成就般若波羅蜜的方便力，所以菩薩以世間為涅槃，以不住涅槃而涅槃，為無住的不二中道。

緣起法在《般若經》中佔了很重要的中道法義，因為菩薩依著世間緣起，以無相、無受、無得的無住涅槃，行般若波羅蜜的方便力，速得無上正等正覺，是為緣起的中道。若無世間緣起，菩薩無法修習般若波羅蜜，也就無方便力的成就，因為菩薩需在世間了知緣起無自性，證得一切法本空，進而以畢竟空的中道，出方便力，應一切因緣，於娑婆世間渡眾生。菩薩以般若波羅蜜無念、無分別，而實無一眾生可渡，更沒有所謂的娑婆世界之分別，若有憶念分別即達不到無住涅槃的方便力。所謂方便力是依著娑婆世界應緣而生，非固定不變，在眾生不同因緣下成就。菩薩在因地裡修行，也在因地中成就，一切諸法在因地中因緣和合，而一切法性亦空不可得，空復亦空，為畢竟的中道義。所以菩薩以生死為涅槃，說明了世間緣起是無分別、不二的中道義。

印順法師認為中觀者貫徹了這性空唯名的深見，說色心，染淨，世出世「法」，都是世俗假施設的（『亦為是假名』），是「從緣」而「起」的。這本是佛在《勝義空經》所說的根本立場。凡是「緣起」的，就是假名有，以勝義觀

⁹⁵ 《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊8，頁407下。

察，一切是「無」自「性」而「空」的，沒有一法可以安立的。但這不是說，無性空破壞了一切，不能成立一切法，反而如不是無性空的，有自性的，那就是實有法。實有、自性有法，就不用從緣而起。這就未生的不能生，未滅的不能滅，凡夫決定是凡夫，不能成佛了！好在由於「空故」，是極無自性的，所以要「從緣」而「起」；依於因緣，「一切法」都可以「成立」。行善得善報，作惡的得惡報。迷著了流轉生死，悟證了就得解脫。而且，以性空的緣起觀一切法，所以不著生死，也不住涅槃，廣行菩薩行而成佛。」⁹⁶由以上了知緣起是假有的安立，因為因緣合和無自性，無固定的有，無固定的無，所以緣起亦為中道。菩薩在畢竟空中行方便力，應緣生一切諸法渡眾生，於緣滅後，終究不離畢竟空。緣起的中道義為菩薩的般若波羅蜜所成就，菩薩離開緣起的世間，沒有緣起的對象，方便力就無法成就，只能墮於聲聞、緣覺…，此方便力為無住涅槃的緣起中道。

二、空性及中道

空性為何為中道？中道在般若思想所表達的法義是甚麼呢？《般若經》以不同的空，說明諸法實相，即無二無別之中道。如內空、外空、內外空、空空、大空、第一義空、有為空、無為空、畢竟空、無始空、散空、性空、自相空、諸法空、不可得空、無法空、有法空、無法有法空…。或者以無相、無作、無起、無生、無滅、無所有、無染、寂滅、遠離、涅槃…的方式述說空義為甚深義。《般若經》說明菩薩以般若波羅蜜證得一切法空的境界，除闡明一切法空的中道法義外，還表達了甚深法義的重點為一切法本然無性。《般若經》如何以空義揭示中道呢？又如何以甚深法義揭示空之本然中道呢？如《小品般若經》卷 7：

須菩提！甚深相者，即是空義，即是無相、無作、無起、無生、無滅、無所有、無染、寂滅、遠離、涅槃義。」⁹⁷又：「須菩提！一切法，亦是甚深義。何以故？須菩提！色甚深，受、想、行、識甚深。云何色甚深，如如甚深？云何受、想、行、識甚深，如如甚深？須菩提！無色，是色甚深；無受、想、行、識，是識甚深。」⁹⁸

⁹⁶ 《成佛之道》，《印順法師佛學著作集》冊 12，頁 379 上。

⁹⁷ 《小品般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，頁 566 上。

⁹⁸ 《小品般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，頁 566 上。

以上說明了甚深法義即是空義，為離一切概念分別的無相、無作、無起、無生、無滅、無所有、無染、寂滅、遠離、涅槃的境界，為離言絕句的證悟境界，也就是滅諸戲論的第一義中道。那麼一切法的甚深法義為何在於無色、受、想、行、識的如如空義？因為菩薩跟眾生一樣，須從觀照自身的五蘊入手，也就是表明了照見五蘊本空亦為甚深空義。從五蘊皆空到所謂如如甚深為甚深法義，本然如無相、無作、無起、無生、無滅、無所有、無染、寂滅、遠離、涅槃的境界，為本然的空義。如此超越語言概念分別的境界，非自身行深般若波羅蜜者，所能體會了解。因甚深的空義本然如是，是無須言喻，所以默然不說一法。須知言語道斷，心行處滅，如此不落入言語概念，即為不落兩邊的不二中道。也因為空義是甚深的、不二的、離言的中道，所以難為世俗人所能理解，因為世俗人執於一切法實有的概念分別。如《小品般若波羅蜜經》卷 6：

世尊！般若波羅蜜甚深，難解難知。佛言：「如是，如是！諸天子！般若波羅蜜甚深，難解難知。以是義故，我欲默然而不說法，作是念：『我所得法，是法中無有得者，無法可得，無所用法可得。』諸法相如是甚深，如虛空甚深故，是法甚深。我甚深故，一切法甚深。不來不去甚深故，一切法甚深。」⁹⁹

無有得法者、無法可得、無法可用，此三句表明般若波羅蜜甚深之法為本然無自性之中道義，如前面所言是無相、無作、無起、無生、無滅、無所有、無染、寂滅、遠離、涅槃的境界，是甚深的空義，為離概念分別的第一義中道。既然無有得法者、無法可得、無法可用，又怎能言說呢？如此甚深之法如虛空一樣，沒有落於我與我所的二元存在，如何會有來去二邊呢？如此甚深的空義，並非世俗人所能理解，因為世俗人總以自我是真實的存在，所以無法理解緣起的生滅法是無自性。若無法理解緣起性空又如何能理解一切法本空，那麼更無法體會無一法可證、可得、可用的深義。也因為世人總因妄想執著概念分別，執於有一法可得，對於無一法可見，感到驚、畏、怖，終不能證得一切本空、本無所得的道理。如《摩訶般若波羅蜜經》卷 2：

須菩提！菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，於諸法無所見，是時不驚不畏不怖，心亦不沒不悔。何以故？是菩薩摩訶薩不見色受想行識故，不見眼乃至意，不見色乃至法，不見姪怒癡，不見無明乃至

⁹⁹ 《小品般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，頁 562 中。

老死，不見我乃至知者見者，不見欲界、色界、無色界，不見聲聞心、辟支佛心，不見菩薩不見菩薩法，不見佛、不見佛法、不見佛道。是菩薩一切法不見故，不驚不畏不怖不沒不悔。¹⁰⁰

一切法本然空，無一法可得可見，何須驚、畏、怖、沒、悔？如此甚深之空義，若非證得般若波羅蜜為無一法可得可見，聽聞者哪能不驚不怖呢？若能不驚不畏不怖不沒不悔者，自然是證得般若波羅蜜不住一切法，所以能不著於五蘊、十二因緣、三界、聲聞、辟支佛、菩薩、佛……。因為菩薩了知一切法本空，哪有一法可證？哪有一法可得？菩薩以其全然不執一法可得，不落有無對立，自然能證入不驚不畏不怖不沒不悔的中道，以不住於法，不為法縛，才能於無自性中行方便力，此方便力是行深般若波羅蜜不住一法，不驚不畏不怖不沒不悔所顯現的中道義。如《摩訶般若波羅蜜經》卷 22：

菩薩摩訶薩應行無性般若波羅蜜。須菩提！是名菩薩摩訶薩方便力，無法尚不可得，何況有法？須菩提！是菩薩摩訶薩若布施時，布施無法尚不可知，何況有法？受者及菩薩心，無法尚不可知，何況有法？乃至一切種智，得者、得法、得處，無法尚不可知，何況有法？何以故？一切法本性爾，非佛作，非聲聞、辟支佛作，亦非餘人作，一切法無作者故。¹⁰¹

菩薩以「一切法性本爾」，才能行如是甚深的般若波羅蜜，因為菩薩了知一切法亦為因緣合和，本然是無自性空，皆無法可得，無法可知，更不用說有法了。以不住一法，行於一切無所得的方便力，此方便力即為不落兩邊的中道義。如此方便力為無一法住於受者、菩薩心，更無一切種智可得。所以菩薩行布施時，才能無住相布施，無住色、身、香、味、觸法布施。菩薩明白一切法本然無作者，所以佛、聲聞、辟支佛…，並無實質的存在，皆為因緣所現。

《般若經》以菩薩行般若智慧為前提，從第一義諦的無量、無數、無可言喻的空義，表達一切法空的中道實相，除顯現如此本然空性的存在，也表明了不可說、不可得的甚深法義。當修習般若波羅蜜後，了知無一法可得，超越自己內心所執著的外在一切相時，自然能了知一切法本空，無我我所的存在，更無來去的相對性，為本然不動的不二中道，就能達到對空義的不驚不怖。如此甚深的無上法也只能自己證悟，非言語所能言

¹⁰⁰ 《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，頁 232 中。

¹⁰¹ 《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，頁 378 中。

說之，離言默然也就是甚深的、一切法空的中道義。所以印順法師認為「般若經」的甚深義，是空性，也就是涅槃。涅槃的體證，是沒有時、空，沒有數、量，也沒有能所——主觀與客觀的對立。渾然的無二無別（也不會覺得是一體）的現觀，是一切不可說、不可得的。「般若」等大乘經，就是從這無二無別的甚深體驗中，來觀一切法，一切法不出於此，於是「一切法本空」，「一切法本不生滅」，「一切法甚深」，「一切法不可得」，「一切法本清淨」，「一切法本自寂滅」，「一切法皆如也」，「一切法不出於法界」，這一類文句，就這樣的弘傳出來。¹⁰²

《般若經》對於中道的表達形式，並不局限於「中道」二字。由以上可知般若的中道為如實的諸法實相，以一切法本空，所以五蘊、十二因緣當然也是因緣合和，非實質的存在，亦是本然空寂、涅槃，為滅諸戲論的不二中道。《般若經》中以般若的智慧呈現「一切法空」、「一切法本不生滅」、「一切法不出法界」……，更以不二、三三昧、行深般若波羅蜜的境界，表達了空與中道的關聯性。如印順法師的《空之探究》言：「『佛法』演化到『大乘佛法』時代，空 *sūnyatā* 與空性 *sūnyatā*，成為非常重要，可說是大乘佛法的核心。大乘法門，是以發菩提心，修菩薩行，圓成無上佛果為主題的。然在因行——發心與修行中，是不離空觀 *sūnyatā-vipaśyana* 與空慧 *sūnyatā-prajñā* 的；果證——菩提與涅槃，也是不離空性的圓滿證得。所以『空』的意義，在『經』、『論』的解說中，也許不一致，而『空』確是遍於一切經的，特別是初期大乘經。」¹⁰³由此可知《般若經》對於大乘佛法所呈現的空義，有著很關鍵的地位，尤其透過《般若經》的聞薰習之後，如何以正確的「空義」在世間與出世間之間，以大悲為上首，無所得為方便，修菩薩道的六波羅蜜，最終證得阿耨多羅三藐三菩提。

三、菩薩的中道實踐

菩薩何以名為菩薩？《般若經》中以薩陀波崙菩薩追求般若波羅蜜打開序幕，以不畏不懼堅毅的求法精神，在帝釋考驗下，為求法捨心、血、髓的情境下，直到最後了知一切諸佛菩薩示現，亦為一切因緣法，皆空皆不可得，因而證得無住涅槃的中道義。菩薩如何成就般若波羅蜜？如何以般若的空義在世俗中實踐，這是中道不落真俗二諦的重點，也是菩薩無所得的不二行法，更是不共二乘的方便力。《般若經》中菩薩在實踐中道上，與《阿含經》中出世修行的實踐中道有何不同呢？在《般若經》中，菩薩如何成就不共法而成就方便力？般若波羅蜜的重

¹⁰² 《空之探究》，《印順法師佛學著作集》冊 38，頁 148 上。

¹⁰³ 《空之探究》，《印順法師佛學著作集》冊 38，頁 137 上。

要性呈現在菩薩行方便力上，如大鳥的翅膀，於天地間中自如的飛翔起落。如《小品般若波羅蜜經》卷 6：

舍利弗！菩薩雖行空、無相、無作道，不為般若波羅蜜方便所護故，證於實際，作聲聞乘。舍利弗！譬如有鳥，身長百由旬，若二三四五百由旬，翅未成就，欲從忉利天上，來至閻浮提，便自投來下。舍利弗！於意云何？是鳥中道作是念：我欲還忉利天上寧得還不？」「不也，世尊！」
「舍利弗！是鳥復作是願：至閻浮提，身不傷損得如願不？」「不也，世尊！是鳥至閻浮提，身必傷損。若死，若近死苦。何以故？世尊！法應爾。其身既大，翅未成就故。」¹⁰⁴

由以上經文了知菩薩的方便力，來自於般若波羅蜜的菩薩不共法。菩薩雖行空、無相、無作，沒有般若波羅蜜亦無法行方便力，猶如翅膀未成熟的大鳥，由忉利天自投下閻浮提，身體必定傷損，甚至可能會死亡，或者接近死而感到痛苦。以上的譬喻可以了解到，般若波羅蜜對修行者的重要性，唯有具足般若的甚深空義才能有如此的方便力。那麼菩薩在照見自身五蘊本空後，如何行般若波羅蜜，以不落二邊為緣起中道面對法界眾生呢？又如何證無住涅槃呢？《摩訶般若波羅蜜經》卷 12：

菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，以方便力故，不作是念：「我施與彼人，我持戒如是持戒，我修忍如是修忍，我精進如是精進，我入禪如是入禪，我修智慧如是修智慧，我得福德如是得福德，我當入菩薩法位中，我當淨佛國土、成就眾生，我當得一切種智。」須菩提！是菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，以方便力故，無諸憶想分別。內空、外空、內外空、空空、大空、第一義空、有為空、無為空、畢竟空、無始空、散空、性空、諸法空、自相空故。須菩提！是名菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，以方便力故，無所礙。¹⁰⁵

無住涅槃為菩薩度眾生的不二中道，菩薩行深般若波羅蜜入一切法空，無住一法、無取一法，出於方便力行六波羅蜜。由以上經文可知菩薩以行般若波羅蜜為方便力，亦為第一義諦中道。菩薩方便力來自無諸憶想分別的內空、外空、內外空、空空、大空、第一義空、有為空、無為空、畢竟空、無始空、散空、性空、諸法空、自相空。菩薩除了面對自身的解脫而作是念：「色不知色，受想行識不知識，過去法不知過去法，未來法不知未來法，現在法不知現在法。」之外。菩

¹⁰⁴ 《小品般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，頁 563 上。

¹⁰⁵ 《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，頁 307 下。

薩也應以勝義空面對眾生緣起而不作是念：「我施與彼人，我持戒如是持戒，我修忍如是修忍，我精進如是精進，我入禪如是入禪，我修智慧如是修智慧，我得福德如是得福德，我當入菩薩法位中，我當淨佛國土、成就眾生，我當得一切種智。」。所以菩薩以無住色法、心法、心所法、涅槃法，以念念無住無分別之中道，在世俗中行智慧、持戒、忍辱、精進、禪定六波羅蜜，以心不取相不著一法，自然能超脫三世而在法界中來去自如，自渡渡他而實無所渡。所以菩薩行般若波羅蜜在一切法空中，出方便力在世間行六波羅蜜，以畢竟空面對世間的緣起而不住，為無住涅槃的無憶念分別，如此才能達到空有不二，生死即涅槃之中道。

以上論述了菩薩如何生出般若波羅蜜入畢竟空，又如何成就緣起的方便力，此真俗不二的成就為無住涅槃的中道義。菩薩於般若波羅蜜的一切法空中，除了以方便力面對世俗緣起外，又如何不退菩薩為二乘呢？印順法師認為「般若」是實相說，是萬化的本性。是證真實以脫生死，導萬行以入智海；就所證見的而言，三乘是同入一法性的。只是大乘的般若不僅只為了個人的生死解脫，而是重在利他的大行。但從證而名般若道。¹⁰⁶由此可見菩薩以般若波羅蜜為方便外，其行使的方便力須配合發菩提心，才能在六道中渡化眾生而不退轉。菩薩從證得一切法空的般若波羅蜜到行深般若波羅蜜的方便力，如何發上求佛道下化眾生的願力，以慈悲喜捨渡化眾生？如《摩訶般若波羅蜜經》卷 24：

一心諦聽！有菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，住報得六波羅蜜中，及住報得五神通、三十七助道法，住諸陀羅尼諸無礙智，到十方國土，可以布施度者以布施攝之，可以持戒度者以持戒攝之，可以忍辱、精進、禪定、智慧度者，隨其所應而攝取之；可以初禪度者以初禪攝之，可以二禪、三禪、四禪、無邊空處、無邊識處、無所有處、非有想非無想處度者，隨其所應而攝取之；可以慈心悲喜捨心度者，以慈悲喜捨心而攝取之；可以四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺分、八聖道分，空三昧，無相、無作三昧度者，隨而攝之。¹⁰⁷

菩薩以行深般若波羅蜜的方便力，發願住報以六波羅蜜、五神通、三十七助道法、諸陀羅尼、諸無礙智，於十方國土渡化眾生。菩薩需依眾生根性渡化，而且以眾生相應法的因緣攝受之。如禪定方面，菩薩循循善誘眾生，由色界四禪到無色界四定，成就所謂的四禪八定。另外慈悲喜捨四無量心、三十七助道品，甚至空、無相、無作三昧皆為菩薩方便力與願力所成就。由此可知菩薩的修學，無

¹⁰⁶ 釋印順：《般若經講記》，台北：正聞出版社，1992年，頁10。

¹⁰⁷ 《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊8，頁393上。

論二乘法、三乘法是法法融通無別，因眾生相應行法才有差別。若沒有世間有情的存在，也就無菩薩的存在，所以菩薩是依著有情眾生而成就的，那麼菩薩如何實踐中道於世間發願成就呢？菩薩就布施而言，如何行中道義？如《摩訶般若波羅蜜經》卷 24：

復次，須菩提！若菩薩摩訶薩見有乞者，應生是念：『是中誰與？誰受？所施何物？是一切法自性皆不可得，以畢竟空故。』空相法無與、無奪。何以故？畢竟空故，內空、外空、內外空、大空、第一義空、自相空故。住是諸空布施，是時具足檀那波羅蜜。具足檀那波羅蜜故，若斷內外法時，作是念：『截我者誰？割我者誰？』¹⁰⁸

菩薩的實踐中道由以上可了知，菩薩渡化眾生時，實無一眾生可渡，所以於布施時，為住於一切法空行布施，那麼怎麼會有施者、受者、所施物？這就是般若中道的展現，因為一切法空，無念無分別，畢竟空不可得。內空、外空、內外空、大空、第一義空、自相空皆不可住故，所以無住相布施為不二中道的實踐精神，而具足了檀那波羅蜜。若具足檀那波羅蜜時，我與我所已斷，五蘊本空，怎會有一個我被截？被割？菩薩除了證得般若波羅蜜外，發菩提心是最重要的中道實踐。菩薩以三事教化眾生，以神通力令煩惱而惱熱的眾生予以清涼；以同體大悲了知眾生心；以慈悲喜捨四無量心，隨順眾生根性，宣說三乘法。所以菩薩以一者神通，二者知他心，三者說法，渡化眾生出離苦。例如菩薩除了能捨身布施外，又如何以捨身布施因緣發願，利益一切有緣眾生？《摩訶般若波羅蜜經》卷 24：

復次，須菩提！我以佛眼觀十方如恒河沙等國土中諸菩薩摩訶薩，為畜生故，捨其壽命，割截身體分散諸方。諸有眾生食是諸菩薩摩訶薩肉者，皆愛敬菩薩。以愛敬故，即得離畜生道，值遇諸佛，聞佛說法，如說修行，漸以三乘——聲聞、辟支佛、佛法——於無餘涅槃而般涅槃。如是，須菩提！諸菩薩摩訶薩所益甚多，教化眾生令發阿耨多羅三藐三菩提心，如說修行乃至於無餘涅槃而般涅槃。¹⁰⁹

眾生如何與菩薩的願力相應呢？菩薩的發願亦是與一切法空相應，當菩薩行方便力與願力渡化眾生，乃至於捨其生命之軀，發願畜生食後，除了皆能離生畜生道外，菩薩更進一步，發願眾生能值遇佛在世，聽聞佛法，如法次第修行，以

¹⁰⁸ 《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，頁 393 中。

¹⁰⁹ 《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，頁 393 下。

三乘法入無餘涅槃而涅槃。何以畜生食之能出離畜生道？與菩薩方便力、願力相應故，菩薩以無住相布施，畜生以愛敬相應，當下菩薩以畢竟空的不二中道，攝受眾生出離畜生道。菩薩能以無所住、無所得，捨其身軀利益有情眾生，教化眾生令發阿耨多羅三藐三菩提心，乃至於無餘涅槃而般涅槃。報身之軀如何能承受當下肢體分解之苦呢？以行深般若波羅蜜故，無住五蘊，無作亦無受，以菩薩行是三昧故，如《小品般若波羅蜜經》卷 1：

色無受、想，受、想、行、識無受想。若色無受則非色；受、想、行、識無受則非識。般若波羅蜜亦無受。菩薩應如是學行般若波羅蜜，是名菩薩諸法無受，三昧廣大，無量無定，一切聲聞、辟支佛所不能壞。何以故？是三昧，不可以相得。若是三昧可以相得，先尼梵志於薩婆若智不應生信。

110

一切法出離五蘊的執受，不住著五蘊，因此五蘊無受，則非五蘊。菩薩於諸法無受而行般若波羅蜜，以不住於執受而成就三昧廣大，因無執受而無量無定，為二乘行者所不能證得。三昧非住於相可證得，若是住於相可證得三昧，則對於內外一切法相之智，不應生起信心。如此一說，般若波羅蜜又該如何行使呢？如《小品般若波羅蜜經》卷 1：

舍利弗語須菩提：「今菩薩云何行，名為行般若波羅蜜？」須菩提言：「若菩薩不行色，不行色生，不行色滅，不行色壞，不行色空，不行受、想、行、識，不行識生，不行識滅，不行識壞，不行識空，是名行般若波羅蜜。不念行般若波羅蜜，不念不行，不念行不行，亦不念非行非不行，是名行般若波羅蜜。所以者何？一切法無受故。是名菩薩諸法無受，三昧廣大，無量無定，一切聲聞、辟支佛所不能壞。菩薩行是三昧，疾得阿耨多羅三藐三菩提。」¹¹¹

何以菩薩行是三昧？能速得阿耨多羅三藐三菩提？菩薩因為不住於色、受、想、行、識，無住無分別就無相，無相即得無受三昧，即為無住涅槃的中道。三昧力的呈現為菩薩實踐中道的特色，菩薩於行般若波羅蜜時，以三昧不行五蘊生、滅、壞、空，以不念行般若波羅蜜，不念不行，不念行不行，亦不念非行非不行，而行般若波羅蜜。菩薩因為三昧而行廣大方便力，以無受而無量、無定，於畢竟空中，行使種種的中道義。菩薩於行般若波羅蜜時，以空、無相、無願的三昧力，

¹¹⁰ 《小品般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，頁 537 下。

¹¹¹ 《小品般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，頁 538 上。

隨順捨身因緣成就布施、持戒、忍辱、精進波羅蜜，以無住涅槃的中道，速得阿耨多羅三藐三菩提。三昧為直觀的菩薩行，以無受故，無相可以著，所以當下捨身成就六波羅蜜，為禪觀直入涅槃智，非一般修行者所能成就。以三昧為方便力，無受、無相有何身與命呢？菩薩依於世間有情的因緣，在般若的前導下行方便力，其餘五波羅蜜同時在世間成就，才能速得阿耨多羅三藐三菩提。就以身體截肢解的布施來說，若非行深般若波羅蜜，住一切法空中，以無住涅槃的中道，於世間行肉身肢解的布施的同時，成就貪嗔癡的戒除，安忍於身體的苦痛，精進於當下的緣起，於禪定的三昧成就，在般若波羅蜜中沒有有無、生滅、一異、來去，回歸一切法本空。所以在一切法本空中，六波羅蜜也是同一法性，為無二無別的畢竟空的中道，而面對世間有情時，才有不同的利他方式。

菩薩行深般若波羅蜜的殊勝在於中道的實踐，菩薩以無住涅槃而涅槃，以行深般若波羅蜜入畢竟空，以方便出畢竟空利益有情。菩薩因世間因緣而名之，亦以緣起為假名有，所以菩薩以不住般若與方便為中道，若有分別而住於相，即退於聲聞、緣覺二乘。菩薩行深般若波羅蜜的目標，在於自身空性的成就下，發願出方便力於利他的世間成就。菩薩因對有情的悲心願力遊歷世間，以出畢竟空的方便力，應眾生所求，千處祈求千處應，除了自身速得阿耨多羅三藐三菩提外，亦渡脫眾生入無餘涅槃，證得阿耨多羅三藐三菩提。所以從菩薩的中道實踐，可以看出菩薩與眾生是無二無別，生死與涅槃也是無二無別，而般若的方便力與菩薩的願力亦是無二無別的中道義。般若的智慧在自他的交換，沒有一定的世間現象，沒有一定的佛國土，也沒有菩薩與眾生，一切現象都是在法空中緣起而生，緣滅而滅。般若為打破固有的執著，以無住一切相，在器世間的緣起中，方便無礙，而菩薩更是在方便力上發願自利利他，以不退菩薩為伴侶，以世間為涅槃，為無住涅槃的中道。

經由以上《般若經》的中道思想的論述，我們可以瞭解到《般若經》不同於《阿含經》的離生死證涅槃的聲聞、緣覺境界，《般若經》以生死即涅槃的菩薩境界，為行深般若波羅蜜的訴求。《般若經》中以十八種空義，代表了中道義，又以「性自本爾」說明了一切法的甚深、如如空義，將空的意涵更加得超越化。《般若經》以菩薩為代表，從自身證悟五蘊本空及緣起無自性的空義，由世間緣起聞思修到證得無住涅槃，發願以般若波羅蜜行方便力，成就阿耨多羅三藐三菩提。《般若經》以菩薩修證一切法空的過程，到發願行方便力的無住涅槃，與《阿含經》有何差異呢？如印順法師言：「『般若』等大乘經，發菩提心，修菩薩行，圓滿佛果而外，甚深義——一切法空，法法皆如的闡揚，都是涅槃別名，這應該是

依『阿含』思想引發而來。」；¹¹²又言：「『般若經』以超越名、相、分別的涅槃，也就是釋迦如來的自證為根本立場。依此來觀一切法，有為與無為不二，生死與涅槃不二，一切是無二無別，「絕諸戲論」。以此來化導，就不如釋尊那樣的教化，不從無常、苦入手，而直從空、無相、無願等入門，這是「大乘佛法」——『般若經』的特色。」。¹¹³《般若經》的重要性，在於強調空有不二的中道思想，面對世間的緣起現象得法住智，於不取、不受、不分別，在畢竟空下滅諸戲論，入涅槃智。在《般若經》中所提到三昧行法為大乘《般若經》的直觀特色，也就是在禪觀下，滅諸戲論，入涅槃智的境界，所以經中說「菩薩行是三昧，疾得阿耨多羅三藐三菩提」，以三昧之廣大方便力，說明了無量無定的中道空義。菩薩就菩提心及方便力來說，為大乘所不共，而二乘只求自身出離生死，未能利益眾生，同證無餘涅槃。由於《般若經》對於空義的開展，造就了方便力的作用，但方便力的行使，仍離不開一切法空的範疇，因為緣起終究是無自性空，此為空復亦空，畢竟空的中道義。

第三節 《中論》的中道思想脈絡

《中論》是印度佛教中，最早的中觀學派論書，其論說者為龍樹菩薩。《中論》又稱為《中觀論》或《正觀論》，所謂「中」即是「正」，意思為以佛教的正確真理做為觀照，以此正確的觀照應用於世俗諦與第一義諦，並做正確的論說。韓廷傑言：「三論宗吉藏認為中、觀、論有其次第性，佛和菩薩對眾生進行教化的次第就是『中觀論』，眾生接受佛和菩薩教誨的次第是『論中觀』。當佛和菩薩對眾生進行教化的時候，因為中道是三世十方諸佛和菩薩所走的道路，所以首先說『中』；由中道而產生佛和菩薩的正確觀點，所以然後說『觀』；佛和菩薩把這些正確觀點講出來就是『論』，所以最後講『論』。當眾生接受佛和菩薩教化的時候，眾生因為『論』而認識中道，因中道而生正觀。」。¹¹⁴龍樹以《阿含經》與《般若經》中，對於緣起性空及一切法空加以針對性的論說，讓佛經所要闡明二諦的真理更加的清晰透徹。由於佛滅度後五百年的像法時期，人們根性轉鈍，執著於十二因緣、五陰、十二入、十八界為實有法，因不知大乘佛法的世俗諦和第一義諦，而質疑畢竟空中如何有罪福和報應等？因執取空相，生起貪著，在畢竟空中造種種過失，所以龍樹造論為了破無因、邪因、斷見、常見等各種邪見，因為這些邪見都說有我和我所，而遮蔽了正確的緣起法。本節所要探究為龍

¹¹² 《空之探究》，《印順法師佛學著作集》冊 38，頁 150 上。

¹¹³ 《空之探究》，《印順法師佛學著作集》冊 38，頁 155 上～156 上。

¹¹⁴ 韓廷傑釋譯：《中論》，高雄：《佛光文化事業有限公司》，2000 年，頁 5。

樹如何以緣起法為開端，論說世俗諦與第一義諦的中道思想？兩者的存在意義及關涉性為何？

龍樹菩薩於有部出家，打破三世實有說，延續著《阿含經》的十二因緣法與《般若經》的畢竟空之論說，融貫了中道的理路，超越了經藏析法空的敘說方式。《中論》以體法空破除緣起法的實有，論說了「八不中道」的觀點，及一切法空如何融攝世間的緣起而無礙。本節將依《中論》的內容，分為：一、緣起的中道；二、當體即空的中道；三、中道的實踐方法，加以探討龍樹對於二諦的論說，以利於世間、出世間修行法要的掌握。再者闡明二諦的融通，啟發修行者對身心世界的理解，以落實修行在世間，不離世間覺的心地風光，裨益解脫之路。

一、緣起的中道

緣起的中道思想是法界常住，無論佛是否出世，皆本然存在，更非佛所做，或他人所做，為佛自覺證悟而分別用不同方式開演教說。¹¹⁵所以因緣法為三乘所共法，從二乘者離生死證涅槃，到菩薩坐道場以無住涅槃於畢竟空中渡眾生，無不以緣起中道為涅槃解脫道，只是緣起之甚深法義，非利根所能不驚、不怖、不畏。所以在《中論》的〈觀因緣品〉中，提到了佛先對聲聞說十二因緣，又為大乘堪受深法者說因緣相，如不生亦不滅，不一亦不異等畢竟空的無所有法。龍樹論說因緣法如果有決定的自性，那麼各種因緣產生的第一空義無法成立，一切世間的事物又如何能存在呢？因為如此一來，世間存在的種種萬事萬物的相，就應該不生不滅，永恆常住不壞，一切法如苦、集、滅、道四諦及佛、法、僧三寶…等法，也都將無法成就，更無所謂的「見緣起即見佛」之說了。所以龍樹依著二乘及大乘般若的緣起中道，首先於〈觀因緣品〉以否定方式論破而不立，破除世人對錯解佛所說緣起法的執著，讓世人了知緣起是無自性空，透過緣起無自性的中道義，了知一切緣起不是常、一、主宰外，更進一步了知一切法本空。如《中論》卷 1：

不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。能說是因緣，善滅

¹¹⁵《雜阿含經》卷 12：「緣起法者，非我所作，亦非餘人作。然彼如來出世及未出世，法界常住，彼如來自覺此法，成等正覺，為諸眾生分別演說，開發顯示。所謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，乃至純大苦聚集，無明滅故行滅，乃至純大苦聚滅。」，《大正藏》冊 2，頁 85 中。

龍樹為何以「八不中道」破斥有部的人空法有說？佛陀以十二因緣對二乘者說不落常斷、生滅、有無、一異，主要以教導二乘離二邊，體證五蘊無我、我所的道理。但有部修行者卻執於緣起的現象為實有，執以不生為常見或執以不滅為斷見，落於邊見的二取對立，殊不知現象的緣起是因緣合和，沒有固定的生滅、常斷、一異、來出。《中論》以否定的「不」，代表緣起的本身並非自身能掌控的，所以為非固定性的存在。另外，以「不」做為同時兩邊的否定，除了代表著不肯定單一邊的存在，才不致於落於其中一邊之外，更重要的是不否定兩者互存的因緣性。也就是說，離二邊可以是同時的否定，也可以是同時的肯定，例如：不生亦不滅，或即滅亦即生，為二邊的同時否定或肯定，如此才能以不落兩邊的因緣相互存在，緣起法也才能成立。不生不滅是對緣起的主體而言，而即生即滅是對緣起的現象而言，因為緣起的主體與現象關係當下也是「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。」，兩者相互依存的關係，本為緣起中道。龍樹一再的「破」，主要是讓我法二執無所「立」而破到底。

總括來說，世間緣起的現象不外乎表現在生滅、常斷、一異、來出，那麼緣起的本體也就是不生不滅、不常不斷、不一不異、不來不出的無自性空了。緣起的重要性牽涉著世間現象的生生不息，緣起本身是法性，是法與法之間的連結功能，所謂法無定法，乃在於因緣的不同連結。印順法師認為緣起的定義，是「此有故彼有，此生故彼生」。簡單的，可解說為「緣此故彼起」。任何事物的存在一有與生起，必有原因。「此」與「彼」，泛指因果二法。表明因果間的關係，用一「故」字。彼の所以如彼，就因為此，彼此間有著必然的「此故彼」的關係，即成為因果系。此為因緣，有彼果生，故緣起的簡單定義，即是緣此故彼起。……如上面所揭出的三句：果從因生，事待理成，有依空立，都依緣起而說的。¹¹⁷從此與彼的因果中，我們了解到世間的緣起是相對的、是必然如此的，是生命的法則。那麼中觀學說如何在這「此故彼」的定義中，引導眾生不離世間緣起，而超然的面對一切法？當我們清楚緣起的意義及重要性後，接著必須了解龍樹如何破有部的實有概念，解釋八不緣起？如《中論》卷1：

諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。¹¹⁸

¹¹⁶ 《中論》，《大正藏》冊30，頁1上。

¹¹⁷ 《佛法概論》，《印順法師佛學著作集》冊8，頁149。

¹¹⁸ 《中論》，《大正藏》冊30，頁2上。

如諸法自性，不在於緣中，以無自性故，他性亦復無。¹¹⁹

諸法無自性，不是自生，所以也不可能他生、更不可能自他共生及無因生，那麼世間現象是如何存在呢？龍樹從「八不中道」揭示了事物存在的緣起無自性，因無自性而一切事物，才能緣起顯現在世間，以世間現象並非是固定的生滅、常斷、一異、來出，所以一切緣起的現象，緣起的現象為暫時的因緣合和，非自生、他生、共生、無因生，所以為無自性生。有部認為一切法的存在有「生法」、「生者」、「所生」，所以緣起也是實有的，既然非四生那麼是否為因緣、無間緣、所緣緣、增上緣四緣所生呢？龍樹如何以破除有部的四緣生見呢？如《中論》卷 1：

因緣次第緣，緣緣增上緣，四緣生諸法，更無第五緣。果為從緣生，為從非緣生？是緣為有果，是緣為無果？因是法生果，是法名為緣；若是果未生，何不名非緣？果先於緣中，有無俱不可。先無為誰緣，先有何用緣。若果非有生，亦復非無生，亦非有無生，何得言有緣？如諸佛所說，真實微妙法，於此無緣法，云何有緣緣？諸法無自性，故無有有相；說有是事故，是事有不然。略廣因緣中，求果不可得；因緣中若無，云何從緣出？若謂緣無果，而從緣中出；是果何不從，非緣中而出？若果從緣生，是緣無自性，從無自性生，何得從緣生？果不從緣生，不從非緣生，以果無有故，緣非緣亦無。若果從緣生，是緣無自性，從無自性生，何得從緣生？果不從緣生，不從非緣生，以果無有故，緣非緣亦無。¹²⁰

龍樹於破四緣說後，以諸法無自性，果不從緣生，亦不從非緣生，因為果本無實有，世間現象是人執為實有，其實為幻化的假有。有部不了解緣起為因緣合和，並無固定四緣的條件存在。若有固定的四緣存在，一切現象皆為固定的生滅、常斷、一異、來出，那麼也就破壞了緣起法。就依心識來說，有部以前念不滅，後念不起的次第緣立論，又認為今世的念頭將轉移到下一世的念頭，以此念執為三世的存在，而無法理解佛所說念念生滅不住的緣起中道義。如此的念頭成為意業，造就了身口二業，龍樹又如何破除有部對業的執有呢？《中論》卷 3：

大聖說二業，思與從思生，是業別相中，種種分別說。佛所說思者，所謂意業是；所從思生者，即是身口業。身業及口業，作與無作業，如是四事

¹¹⁹ 《中論》，《大正藏》冊 30，頁 2 中。

¹²⁰ 《中論》，《大正藏》冊 30，頁 2 中。

中，亦善亦不善。從用生福德，罪生亦如是，及思為七法，能了諸業相。業住至受報，是業即為常；若滅即無業，云何生果報？¹²¹

破四生、四緣後，有部認為既然四生、四緣不存在，那麼思的意業與思生的身口業的作與無作業的四事中，亦有善、不善業。罪與福德皆此而生，加上思業為七法，能夠明了所有的業相。從造業所造的果報而言，業應該常在，所以為實存；那麼如果滅了就表示沒有業，又怎麼能生果報？阿毘曇磨對於心法與心所有法的論說，在有部中有其相當重要的地位，也因為針對心法與心所法的相對應法的解析，有其超越經典的論述，所以有部執以心思為業與果報的根源。有部認為由於心與心所法的相續性產生果報，不知業為生滅相一念上不能住，如何住至受果報時呢？再者有部認為不失法的業果如債券，為無記、為思惟道所斷，不為見諦所斷，所以必須證得無餘涅槃的無漏四果者，才能滅除有漏的不失法。龍樹如何以業不具固定自性，而破業的實有邪見呢？如《中論》卷3：

諸業本不生，以無定性故；諸業亦不滅，以其不生故。若業有性者，是則名為常，不作亦名業，常則不可作。若有不作業，不作而有罪，不斷於梵行，而有不淨過。是則破一切，世間語言法，作罪及作福，亦無有差別。若言業決定，而自有性者，受於果報已，而應更復受。若諸世間業，從於煩惱生，是煩惱非實，業當何有實？¹²²

諸業為無自性，所以不生，既然不生如何有滅呢？若業有自性，在業的果報，需永恆的受報，或者無作就有業，那麼他作我受，再者果報受已，仍須復受。如此一來，並不是因為不失法而有業報，證實了有部的矛盾。若業是因煩惱起，那麼應該為憶念分別而有的，若煩惱為不實的，沒有自性的，業當然為無自性的，那麼業到底如何產生的呢？《中論》卷3：

業不從緣生，不從非緣生，是故則無有，能起於業者。無業無作者，何有業生果？若其無有果，何有受果者？¹²³如世尊神通，所作變化人，如是變化人，復變作化人。如初變化人，是名為作者，變化人所作，是則名為業。諸煩惱及業，作者及果報，皆如幻與夢，如炎亦如響。¹²⁴

¹²¹ 《中論》，《大正藏》冊30，頁22上。

¹²² 《中論》，《大正藏》冊30，頁22下~23上。

¹²³ 《中論》，《大正藏》冊30，頁23中。

¹²⁴ 《中論》，《大正藏》冊30，頁23中。

龍樹最後論說煩惱與業，作者與果報，皆為幻、夢、谷響、陽燄，因為業不從緣與非緣生，沒有生起煩惱業者，也沒有能受果報者，如同化人一樣都是虛幻不實，無自性的存在。既然業煩惱為不實，那麼世人該如何依緣起法而悟入畢竟空呢？業煩惱如幻如夢非實，還有需要破除嗎？

從以上緣起法的中道思想中，龍樹從世人對現象法的破除，離不開緣起法的「八不中道」，而入一切法空的關鍵在於無我無我所，也就是佛陀於菩提樹下觀十二因緣，所證悟的內容，只是佛陀依不同的因緣，對根性不同的眾生，以不同方式說法。龍樹以先分別破諸法，再說如何入畢竟空，以佛所說正觀十二緣起法，無我無我所，遠離生滅、一異、常斷、來出種種戲論，為實相中道的要義。緣起的重要性在於揭示世人，正觀緣起的如幻如夢的生滅相，體證緣起法的無自性空。觀緣起的一切生滅現象為不實，對於眼前是非的因果現象，不執為決定性的因果觀，以遠離二邊的中道。《中論》最後破到業的緣起亦為性空，啟示過去煩惱的無明，過去業的行為活動，造就現前生命意識的開始。如何從諸戲論中，破除概念證涅槃，為《中論》源自《般若經》的無住涅槃而來，也是緣起中道最殊勝的境界。在一切法空甚深，色、受、想、行、識皆如如，正觀世間集與滅，如何自知不隨他？如何在世俗諦與第一義諦融通，而不厭離生死證涅槃為大乘行者修證的目的，也是《中論》要闡明的二諦融通的最高義理。接著有關於如何從二取空入第一義的中道將於下一節分析，而實踐方法的部分將於第三節論述。

二、當體即空的中道

龍樹對於緣起的生滅現象，以八不來闡明不生不滅的自性空，否定眼前存在的現象，是為了不落入主客觀的對立，同時也以遮遣為手段破除概念的執取，彰顯勝義諦。所以八不的中道除了表現緣起的中道外，更重要的是表達本不生不滅的一切法空，如此更進一步對中道進行定義上的開展，才不致於執於二取的法空。遮詮的中道是融通無礙的思想，看是破的否定，其實背後意涵著無執取性、寬廣圓融的修行義諦，為當體即空的不二中道。遮破的理論以緣起性空談因緣合和，進而論述了事物本空的一切法，即所謂的當體即空的實相。前一節的緣起法以破世間緣起的現象為論說，本節以遮詮所達到的勝義諦論說為主要目的。當體即空表達勝義諦的八不狀態，如何從破除緣起的二取空進入當體即空？如《中論》卷4：

若一切皆空，無生亦無滅，如是則無有，四聖諦之法。以無四諦故，見

苦與斷集，證滅及修道，如是事皆無。以是事無故，則無四道果；無有四果故，得向者亦無。若無八賢聖，則無有僧寶；以無四諦故，亦無有法寶；以無法僧寶，亦無有佛寶。如是說空者，是則破三寶。¹²⁵

破除對現象界的執取，了解生滅、常斷、一異、來去為因緣合和，緣起的本身並非有一法的存在，因為緣起法本身亦是空亦是中道。所以破除現象的執取後，必須更進一步地體認到世間的存在，本為不生不滅的「法自性本爾」，世俗的言說是為了達到對勝義諦的理解，而第一義諦的證成仍須建立在四聖諦的修習過程。¹²⁶佛陀的言說在教法上，因根基的不同而有應機說教之別，但聽聞後須落實八正道的修行，以修正自我的憶念分別，去除無明貪愛，目的是達到中道的涅槃境界。如印順法師所言：「佛法的修學，就是要從現實世間（俗諦）的正觀中，發見其錯誤，不實在，去妄顯真，深入到世間真相的體現。這究竟真相，名為勝義諦，因為是特殊體驗的境地，而是聖者所公認的。」¹²⁷，如《中論》卷 4：

諸佛依二諦，為眾生說法：一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。…不能正觀空，鈍根則自害，如不善呪術，不善捉毒蛇。…世尊知是法，甚深微妙相，非鈍根所及，是故不欲說。眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。¹²⁸

從《迦旃延經》中非有非無的中道，到《般若經》中甚深如如的中道，皆離不開對於世俗緣起法的正觀，也就說明透過破除現象界的概念執取，才能達到八不的涅槃中道。換句話說，八不的邏輯理論是破除身處世俗的執著，而使精神層面趣向第一義的中道，所以八不只在破除執取的概念分別，實質上並無一法可立，因為一切法本空。由緣起的世俗諦通達勝義諦為破除人法二執的語言教說，唯有鈍根者不瞭解中道的甚深法義，住於世俗諦與勝義諦的二元對立，否定自身處於世俗諦的道理，殊不知二者之間亦存在著八不的中道義，更不用說離開世俗諦會有勝義諦的存在，所謂「但除其病，不除其法。」。若不能如實了知生命實

¹²⁵ 《中論》，《大正藏》冊 30，頁 32 中。

¹²⁶ 《雜阿含經》：「世尊告諸比丘：「有四聖諦。何等為四？謂苦聖諦、苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦。若比丘於苦聖諦當知、當解，於集聖諦當知、當斷，於苦滅聖諦當知、當證，於苦滅道跡聖諦當知、當修。」，《大正藏》冊 2，頁 104 中。

¹²⁷ 《成佛之道》，《印順法師佛學著作集》冊 42，頁 359 上。

¹²⁸ 《中論》，《大正藏》冊 30，頁 33 中。

相，而一味地否定自身當下所處的生命現象，最終將無法超越自我生命的枷鎖。因為成就第一義諦的當下，並無一個我處在世俗諦與第一義諦，更無一法可得，以無所得為方便，當體即空的中道義，可謂生死即涅槃。緣起的世間現象，對一切法本空而言只是暫時的假設施，而透過世俗諦的言說是為了趨向中道的真理。生死的流轉與還滅的緣起法，從「如是純大苦聚集」和「如是純大苦聚滅」，能知味、患、離到一切法本空的中道修證過程，無不是立基於緣起的生滅相中。雖說世俗現象如夢、幻、焰、響、變化人，但仍不可否定緣起假有的存在，藉由破除世俗假有的執取，了知因緣合和的生滅法為自性空，進而體認一切法畢竟空的中道，無住世俗假與勝義空，是為當體即空的不二中道。

當體即空的中道在於二諦教法的言說下，並無世俗諦與勝義諦的高下之分，因為除了破除了自我的憶念分別後，當下言語斷、心行滅才能顯現當體即空的本然，也是如實的超凡入聖流。萬金川認為「第一義」是無法被描述的，是超言說的「諸法實相」，它無法用思維或語言的方式來加以掌握，唯有通過冥想直觀的實踐才能見到真實。然而，我們仍可藉遮詮的方式（否定的表達方式），間接地來彰顯實相的奧義。¹²⁹又如印順法師言：「佛說二諦，指出了世俗共知的現實以外，還有聖者共證的真相。但這是一切法的本相，並非離現實世間而存在，所以非『依俗』諦，是不能『得真諦』的，這就是『即相顯性』。」¹³⁰中觀為大乘空宗，又名性宗，其最重要之立論基礎，即「諸法因緣生，當體即空，無有自性，了不可得」。當體即空為一切緣起的實相，所以無自性空是本然的緣起性，能自知不隨他，滅諸戲論，為當體即空的第一中道義。

三、中道的實踐方法

離言絕句、滅諸戲論為畢竟空的最高證悟境界，為何不可言說？《中論》中的每一品，無不以「觀」字為首，所以中道思想為正觀一切法，不落言語戲論二邊的禪觀思想。所謂觀的重點，是明白五蘊不是我，所以沒有一個能受、所受的我。世人總在憶想分別中有一個業煩惱的我存在，而不知現象的各種狀態裡，並沒有人、我、眾生、壽者相的存在，這樣的狀態似乎不可能在世間生活著，但龍樹的中道思想，融合了出世間與世間的禪觀思維，在《阿含經》的正念思維、禪觀的出世間法基礎上，以《般若經》的無住涅槃的三昧力入世行菩薩道，融通了二諦思想。龍樹的重點不在於否定世間現象，而在於自知不隨他，無論世間、出世間皆是寂滅無戲論的道場。離言絕句的境界已表明了當體即空、涅槃寂滅、畢

¹²⁹ 萬金川：《中觀思想講錄》，嘉義：香光書鄉出版社，1998年，頁160頁。

¹³⁰ 《成佛之道》，《印順法師佛學著作集》冊42，頁347上～348上。

竟空、無住涅槃…等不二中道的狀態，由於不二中道為無法言喻的禪觀境界，本節將以〈觀法品〉做為證悟畢竟空的中道方法論說。

龍樹以破的遮詮方法，以達到表詮的目的，因為破而不立的方式，容易讓鈍根者執於破的形式，而不知破的最終意義何在。那麼龍樹所要表達的空義，是否如吳汝鈞教授認為中觀學這種空之思想，其基調可以說是一種神秘主義，它有以下三個特質：（一）亟亟鼓吹對於空的冥想實踐；（二）不信任語言與概念，以為這些東西對真理並不相應；（三）要透過否定（遮詮）和辯證方式來接近真理。¹³¹中觀學對於空的思想是否如吳汝鈞教授所言呢？在四句的否定形式，是否能彰顯甚深的中道義呢？如《中論》卷3〈觀法品〉：

若我是五陰，我即為生滅；若我異五陰，則非五陰相。若無有我者，何得有我所？滅我我所故，名得無我智。得無我智者，是則名實觀；得無我智者，是人為希有。內外我我所，盡滅無有故，諸受即為滅，受滅則身滅。業煩惱滅故，名之為解脫，業煩惱非實，入空戲論滅。諸佛或說我，或說於無我，諸法實相中，無我無非我。諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃。一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。自知不隨他，寂滅無戲論，無異無分別，是則名實相。若法從緣生，不即不異因，是故名實相，不斷亦不常。不一亦不異，不常亦不斷，是名諸世尊，教化甘露味。若佛不出世，佛法已滅盡，諸辟支佛智，從於遠離生。

132

當破了世間的現象執取後，龍樹進一步以破除我的五蘊與我所的思惑為實踐方法，以無我無我所入一切法空，得無我慧，為諸法實相。在四念處中，當無我無我所，心行處滅，也就無有受者而受自滅，所以身體所感知的一切現象（法）也就滅了。當心行滅時，心所法的思與思生之煩惱滅，何有業的存在呢？業煩惱來自於心所法的憶念分別，而分別由戲論而來，既然業煩惱滅，當下是寂滅解脫的涅槃境界。有部執以色法、心法、心所法，達涅槃法，殊不知佛所說緣起中道義甚深如如，為鈍根者所難以接受而驚怖不已。在緣起法中我與五陰不生不滅、不一不異、無我無我所，「一切實非實，亦實亦非實，非實非非實」是直觀的境界，以無憶念分別，自知不隨他，為離言絕句滅諸戲論，入畢竟空的不二中道。從《阿含經》到《般若經》的緣起法中，佛所教導的緣起與緣生法皆為自知不隨他，因為一切法本然，只要能了知中道的空義，十二因緣如如，自能不隨他。佛

¹³¹ 吳汝鈞著：《印度佛學研究》，台北：臺灣學生書局，1995 初版，頁 181。

¹³² 《中論》，《大正藏》冊 30，頁 23 下～24 上。

陀教導一切法無不從緣起法生成，而不生不滅、不一亦不異，不常亦不斷、不來不出，是為緣起的中道義，是諸法實相。因此可以了解以無我、無我所的實觀，到受滅身滅的業煩惱而得解脫。此階段為觀十二緣起，覺知自身五蘊無我，能所俱泯的解脫，而涅槃的畢竟空境界，為不可言說的神祕境界。

中道觀為無可言說的神祕境界，為「入空戲論滅、心行言語斷」的寂滅狀態，印順法師認為〈觀法品〉的「觀」，是現觀、或正觀，就是悟入如實相的實相慧。現觀則是超越能所的認識關係而冥證的直觀，近於一般人所說的神祕經驗。¹³³ 在《阿含經》中也提到「先得法住智，後得涅槃智。」的述說，而對於如實正觀緣起到涅槃的神祕經驗，如印順法師言：

阿羅漢有先後層次，也可說有二類。一、法住智 *dharma-sthititā-jñāna* 知：緣起被稱為法性 *dharmatā*、法住 *dharma-sthititā*，所以法住智是從因果起滅的必然性中，於五蘊等如實知，厭，離欲，滅，而得解脫智：「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」。雖然沒有禪定，但煩惱已盡，生死已了。這是以慧得解脫，知一切法寂滅，而沒有涅槃的自證。二、涅槃智 *nirvāṇa-jñāna* 知：生前就能現證涅槃的絕對超越（即大乘的證入空性，絕諸戲論；也類似一般所說的神祕經驗），名為得現法涅槃 *dr̥ṣṭadharmā-nirvāṇa*；在古代，被稱為得滅盡定 *nirodha-samāpatti* 的俱解脫（不過滅盡定，論師的異解紛紜）。¹³⁴

由以上印順法師對於法住智與涅槃智的解析，我們更可以清楚的明白涅槃智為離言絕句，滅諸戲論，達到現證涅槃的絕對超越，所謂絕對的超越已超脫於言語所能言盡。所以稱為滅盡定的俱解脫，為如人飲水，冷暖自知的境界，故為神祕經驗。中觀學派強調以般若空慧破人我二執，達不住生死與涅槃的畢竟中道，與阿羅漢由如實的正觀緣起到涅槃，其所觀皆以緣起法為重點，但一者為菩薩的自利利他修行，一者為自身解脫的修習。阿羅漢有觀緣起得法住智而證慧解脫者；有現法涅槃得滅盡定的俱解脫者。但二者差別於中觀學的菩薩道，以六度波羅蜜於世間緣起，行方便力，證無住涅槃。六度當中除了以般若為前導外，布施、持戒、忍辱、精進、禪定，皆是無所住的一體呈現，所以《般若經》言二乘者無法悟入般若空慧而行方便力，所證得的涅槃亦有所差別。另外可以總結出無論是二乘、三乘皆在實踐的過程中，依智慧正觀緣起法而證得解脫涅槃，可見智慧在解脫道的重要性，而梶山雄一則在《佛教中觀哲學》一書中提到直觀境界如下：

¹³³ 釋印順：《中觀論頌講記》，台北：正聞出版社，1992年，頁314~315。

¹³⁴ 《空之探究》，《印順法師佛學著作集》冊42，頁151上。

《般若經》的神秘家尋求真實世界而冥想之。一一對象的形態消失掉，言語消失掉，意識消失掉，其後仍歷歷殘留下來的真實，是「此中連心都不活動，文字更不生起了」（《無盡意經》的一節）的東西。龍樹亦在第七詩頌中同樣地說：心的對象止滅時，言語的對象亦止息。這是事物的本性（法性），它不生不滅。¹³⁵

由以上對離言絕句的論說，說明概念的執取形成煩惱與業，而煩惱與業乃由戲論而來。這樣的因果關係在於心與心所的作用，產生執取憶念分別，形成意業的意識後，衍生口業、身業，造作戲論的妄行。心的對象為心所執取分別，若能在緣起的當下，自知而不隨他，一切的意念造作將熄滅。心與心所的止息為入一切法畢竟空，當知法爾如是，五蘊本不生不滅。

由破除自我的執取而正觀緣起的生滅現象，到業煩惱的斷除後，進入所謂涅槃的狀態，離言絕句的涅槃總是不可言說的，因為甚深說不盡然，反而又落於教說二邊，這樣的實相狀態是絕對超越的神祕，就如同五蘊的甚深如如一樣。所以從《觀法品》：「云何入畢竟空？」就已闡明由五蘊無我無我所的緣起性空為下手處，從原始佛教到大乘佛教的證悟皆離不開緣起的中道。所以要如實的了知一切法，必然是由自身的緣起，去觀一切法本空，由緣起的假有中，不住空、有二法，打破人我的執取，於現觀的當下，直觀緣起與性空不二。印順法師言：「緣起性空的無礙觀，是初修行者不可缺少的正見；觀空性是不能離開緣起而別觀的，要於緣起而觀察性空的。同時，性空也是不壞緣起的。這即有而空，空不礙有的中道觀，是從初修到實證間的加行觀。如實悟證時，必須破除眾生的妄執實有性，所以必是離一切戲論的。」¹³⁶由畢竟空的般若空慧出方便力，為二諦融通的不二中道，更進一步來說，中道的實踐為菩薩以無所得為方便力的開展。如《大智度論》：「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生。」¹³⁷聖者落實在二諦的中道修行上，有何不同的實踐層次？如印順法師言：

（一）「實有真空」二諦：這不是說執世俗實有，可以悟勝義真空。這是說，聲聞學者中，厭離心切而不觀法法性空者，側重己利而急於悟入無我我所。於悟入我空性時，離執自證，是謂勝義諦。

（二）「幻有真空」二諦：此二諦是利根聲聞及菩薩，悟入空性時，由

¹³⁵ 梶山雄一著，吳汝鈞譯：《佛教中觀哲學》，高雄：佛光出版社，1978 初版，頁 43。

¹³⁶ 《中觀今論》，《印順法師佛學著作集》冊 9，頁 235 上。

¹³⁷ 《中觀今論》，《印順法師佛學著作集》冊 9，頁 233 上。

觀一切法緣起而知法法畢竟空，是勝義諦。從勝義空出，起無漏後得智——或名方便，對現起的一切法，知為無自性的假名，如幻如化。但此為勝義空定的餘力，在當時並不能親證法性空寂，這是一般大乘學者見道的境地。

(三)「妙有真空」二諦(姑作此稱)：此無固定名稱，乃佛菩薩悟入法法空寂，法法如幻，一念圓了的聖境。即真即俗的二諦並觀，是如實智所通達的，不可局限為此為勝義，彼為世俗。但在一念頓了畢竟空而當下即是如幻有，依此而方便立為世俗；如幻有而畢竟性空，依此而方便立為勝義。¹³⁸

由印順法師對於二諦之間的實踐，可以看出次第上的差別性，對於聲聞行者欣涅槃而厭離生死，對於十二因緣法只關注於自身的解脫，為人空法有的「實有真空」二諦；對於利根的聲聞與菩薩於觀緣起法中，悟入一切法空，雖能了知一切法為緣起的方便假有，但尚不能契入畢竟空寂，只能說是大乘法的見道位的「幻有真空」二諦；佛菩薩對於俗有真空，即真即俗的緣起，由如幻如化的世間，悟入一切法畢竟空寂，證得二諦融通，法法無礙，以畢竟空而出方便力，成就「妙有真空」二諦。經由印順導師對於修習次第的歸納，如此的修習歷程更彰顯出緣起法對所觀境的重要性，從緣起的「實有」到「幻有」再到「妙有」的漸進過程中，中觀思想以破除人我的執取，主客的二元對立，以不住生死而證涅槃，最終趣入「妙有真空」為最究竟的中道。

以上關於中道思想的實踐方面，由人法二空的八不緣起法到出畢竟空的方便力，說明如何在世俗的緣起現狀裡，打破自我的執取，於入聖流後發菩提心證得方便力，所以在二諦的實踐方面，更是理事無礙的落實在世間的生活。由原始佛教講求自我解脫的離生死證涅槃，擴展到無住涅槃的般若中道，一道道似有非無的鴻溝，如何在直觀的瞬間破除，仍然須於日常生活中，對自身的緣起做禪觀修行。所謂「二諦融通三昧印」，並非一朝一夕所能成就，三昧印的證成需建立在二諦的聞、思、修所成慧上，如同第一義諦的教說也必須建立在世俗諦的言說上，如《中阿含經》卷42：「比丘！此解脫住真諦，得不移動，真諦者，謂如法也，妄言者，謂虛妄法。比丘！成就彼第一真諦處。」¹³⁹佛陀的教說是解脫的真實語，能如法修行為成就第一義諦者，為趣向不二的中道。

¹³⁸ 《中觀今論》，《印順法師佛學著作集》冊9，頁209上~210上。

¹³⁹ 《中阿含經》，《大正藏》冊1，頁692上。

第四節 禪宗般若中道的思想脈絡

隨著般若中道思想傳入中國，初期大乘時期的般若空宗，經過中國固有文化的洗禮，格義佛教的學說因而輩出，加上鳩摩羅什與其弟子僧肇等在譯經志業的發起，帶動般若中道的興盛風氣，尤其在破除二元對立的思想，得力的發揮其蕩相遣執的不二中道，此時期可說是中印文化思想的大融合。但由於中國玄學仍強調有一個形上本體的存在，與印度般若中道思想破除人法二空的思維，在認識論與存在論方面尚有一大差距。直到羅什弟子竺道生（約西元 372 – 434 年）揉合毗曇學、般若學和涅槃學，提倡般若思想的大頓悟外，更融合中國固有儒家人文精神和玄學的無為思想，以肯定自我存在的主體性，闡發頓悟成佛的思想特色，倡導「眾生皆可成佛」，甚至斷善根的「一闡提」也可成佛。此時的竺道生早已將般若中道思想結合佛性論，奠定了禪宗的「直指人心、見性成佛」的禪法基礎。般若中道思想藉由初期大乘的傳入，建立了中國的空宗思想，因此提升了認識論的邏輯思維，更超越於中國固有的人文精神與形而上的本體思想。這樣的般若中道思想理路，如何融貫佛性思想，引領著禪宗興起一股學禪的熱潮？般若中道思想在禪宗的禪法演變過程中，又扮演著甚麼重要的法義傳承？本節將以般若中道思想在禪宗的傳承過程中，由達摩禪法到慧能禪法的脈絡發展為範圍，分別以一、達摩禪法；二、東山禪法；三、慧能禪法三方面，做為般若中道思想的發展論述。

一、達摩禪法

菩提達摩為禪宗的東土初祖，於南北朝劉宋（西元 470 年—478 年）時期，渡船抵達中國的南越（今廣州）。¹⁴⁰達摩至中國後拜於求那跋陀羅的門下，得授《楞伽阿跋多羅寶經》四卷，因而稱為楞伽師，屬於南天竺的一乘宗。¹⁴¹所以對於達摩禪法大多依《楞伽經》為依據，認為其禪法應歸屬於如來藏的佛性思想，以捨妄歸真的「凝住壁觀」禪法，達自覺聖智的自證，而回歸自性的清淨心，稱為「藉教悟宗」的理人。但《楞伽經》相關經典的內容也論及「離四句」¹⁴²、「絕

¹⁴⁰ 《續高僧傳·達摩傳》：「初達宋境南越，未又北度至魏。隨其所止，誨以禪教。」，《大正藏》冊 50，頁 551 下。

¹⁴¹ 《楞伽師資記》：「魏朝三藏法師菩提達摩，承求那跋陀羅三藏後。」，《大正藏》冊 85，頁 1284 下。

¹⁴² 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2：「大慧！觀察覺者，謂若覺性自性相，選擇離四句不可得，是名觀察覺。大慧！彼四句者，謂離一異、俱不俱、有無非有非無、常無常，是名四句。大慧！

百非」¹⁴³、「真實離名字」¹⁴⁴等理論，無不彰顯中道的般若空觀思想，如《楞伽經》卷3：

不計者外性非性，自心現處。二邊妄想所不能轉。相境非性，覺自心現，則自心現，妄想不生。妄想不生者，空無相無作，入三脫門，名為解脫。

145

以上引文說明不計著外性、自心的二邊，覺照自心現處，達空、無相、無作三三昧，成就解脫的涅槃境界，為離自心見的禪觀功夫。所以《楞伽經》說：「頓現無所有清淨境界」。¹⁴⁶達摩祖師認為入道的核心思想為「二入四行觀」，其中以《楞伽經》為「理入」依據，說明眾生皆具同一佛性，但因客塵所染著，而無法彰顯。若能捨棄妄念回歸本真，以凝住的壁觀禪法，無人、我、眾生之別，達到凡聖一如，堅定不移，自知不隨他教，即能與真理相冥符，而無二無別，成就寂然無為。對於「行入」的部分，則以「報冤行」、「隨緣行」、「無所求行」、「稱法行」四行為實踐方法。¹⁴⁷「報冤行」以對治怨憎會苦為訴求，化解承擔的痛苦而不怨天尤人。「隨緣行」以對治愛別離為訴求，面對得失能隨緣自在而處之泰然。「無所求行」以對治求不得苦為訴求，面對所求皆苦而不為物所累。「稱法行」以道冥合本性為訴求，面對一切所行無所執而行六度。但印順法師認為前三行是「順物」，稱法行是「方便」，這都是從實際的事行去進修，而不是從心

此四句離，是名一切法。大慧！此四句觀察一切法，應當修學。」，《大正藏》冊16，頁495中。

¹⁴³ 《楞伽阿跋多羅寶經註解》卷2：「世尊！惟願為說：離一異、俱不俱、有無非有非無、常無常，一切外道所不行自覺聖智，所行離妄想、自相、共相，入於第一真實之義。諸地相續漸次、上上增進清淨之相，隨入如來地相，無開發本願。譬如眾色摩尼境界，無邊相行，自心現趣部分之相、一切諸法。我及餘菩薩摩訶薩，離如是等妄想、自性、自共相見。疾得阿耨多羅三藐三菩提，令一切眾生、一切安樂，具足充滿。夫離四見絕百非，乃菩薩入道之初門故。」，《大正藏》冊16，頁369下~370上。

¹⁴⁴ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷1：「言說別施行，真實離名字，分別應初業，修行示真實。真實自悟處，覺想所覺離，此為佛子說，愚者廣分別。種種皆如幻，雖現無真實，如是種種說，隨事別施設，所說非所應，於彼為非說。彼彼諸病人，良醫隨處方，如來為眾生，隨心應量說。妄想非境界，聲聞亦非分，哀愍者所說，自覺之境界。」，《大正藏》冊16，頁484下~485上。

¹⁴⁵ 《楞伽阿跋多羅寶經》，《大正藏》冊16，頁503下。

¹⁴⁶ 《楞伽經宗通》，《卍續藏》冊17，頁646下。

¹⁴⁷ 《菩提達磨大師略辨大乘入道四行觀》：「夫入道多途，要而言之，不出二種：一是理入、二是行入。理入者：謂藉教悟宗；深信含生同一真性，但為客塵妄想所覆，不能顯了。若也捨妄歸真，凝住壁觀，無自無他，凡聖等一，堅住不移，更不隨文教，此即與理冥符。無有分別，寂然無為，名之理入。行入謂四行，其餘諸行悉入此中。何等四耶？一報冤行，二隨緣行，三無所求行，四稱法行。」，《大正藏》冊16，頁807上。

性去解說的。前三行是對「怨憎會」，「愛別離」，「求不得」苦的進修。而稱法行是「方便」——以「無所得為方便」而行六度。¹⁴⁸如《楞伽師資記》：

第四稱法行者，性淨之理，目之為法。此理眾相斯空，無染無著，無此無彼。經云：法無眾生，離眾生垢故。法無有我，離我垢故。智若能信解此理，應當稱法而行。法體無慳，於身命財行檀捨施，心無憍惜，達解三空，不倚不著，但為去垢。攝化眾生而不取相，此為自利，復能利他，亦能莊嚴菩提之道。檀度既爾，餘五亦然。為除妄想，修行六度而無所行，是為稱法行。¹⁴⁹

第四稱法行的行者，以自性清淨為理要，達其目標為方法。此真理無有眾相，無有染著，無有彼與此之分。所以經言：法沒有眾生相，所以出離眾生的雜染。法沒有人我相，出離人我相的雜染。如果有智慧的人能信受理解此法，應該相應於此法而實踐它。自性清淨的理體沒有慳貪，對於身體、性命、財產能行布施，自心沒有憍惱而感到可惜，達到施者、受者、所施物三者皆不執著，無所依無所住著，只為去除垢染。攝受化渡眾生而不執取於相，此稱為自利，方能利益於他，也能莊嚴覺悟之道。布施波羅蜜既然如此，其餘五波羅蜜也是如此。所以為了去除妄想，修行六度波羅蜜而無所行，即為稱法行。

由上文可以了解稱法行的實踐內容跳脫於二元的主客對立，所以眾相皆空，而「無染無著，無彼無此」。以法無眾生，法亦無有我，為人法二空，離垢清淨而得解脫。以無施者、受者、布施物行布施，證成三輪體空，無所倚著而離染垢。以攝化眾生而不取相，為自利利他，此舉最勝莊嚴、最勝香。布施如是修習，其餘五度亦如是修習。六度般若波羅蜜以無住生死與涅槃；煩惱與菩提；世間與出世間……，因此菩薩行六度萬行以無所得為方便，以大悲為上首，上求菩提下化眾生。六度波羅蜜的實踐過程，無不以智慧觀照為前導，以般若中道不落二邊，遣除妄想執著，所以為稱法行。可見稱法行所修習之法為《般若經》的六度般若波羅蜜，為菩薩的不二中道。印順法師言：「稱法行所引的『經云』，是《維摩詰經》。『三空』，是三輪體空，是《般若經》義。《維摩詰經》及《般若經》，都是江南佛教所特別重視的。達摩傳《楞伽》的如來（藏）禪，而引用《般若》與《維摩詰經》，可能與達摩的曾在江南留住有關。」¹⁵⁰對於「報冤行」、「隨緣行」、「無所求行」的「順物」之說，其實此三行早已融入了般若中道對消融二元的思想，以隨緣任運而達到「稱法行」的般若與方便不二。

¹⁴⁸ 《中國禪宗史》，《印順法師佛學著作集》冊 40，頁 12 上。

¹⁴⁹ 《楞伽師資記》，《大正藏》冊 85，頁 1285 中。

¹⁵⁰ 《中國禪宗史》，《印順法師佛學著作集》冊 40，頁 13 上。

達摩禪法的理入、行人皆不離般若中道，由自心的智慧禪觀到現證真理的寂然不二，如印順法師言：「『壁觀』的意義，是凝心、安心、住心的譬喻。從依言教的聞而思，到不依言教的思而修。『與真理冥符，無有分別，寂然無為』，就是如智不二的般若現證。」¹⁵¹由以上對於達摩禪法與般若中道的關係做歸納釐析，雖說多數認為達摩禪法為印度禪法，但在大乘般若學說傳入中土，《楞伽經》的法義教說下，禪法的融通是必然的演化過程，有印度的原始禪法基礎，加上般若空觀之禪修，更能契合於禪宗的心地法門。達摩禪法強調與佛理冥符，因此其提倡的「大乘安心法門」，講說捨妄歸真，凝住壁觀，而不執著於文字教相。白金銑認為達摩禪法溯其根本，雖屬如來藏自性清淨心系統，實為印度大乘實相無相思想的另一面之展現。大乘實相無相的涅槃妙心思想，不論來自唯識有宗還是般若空宗，實皆歸本於原始佛教的「苦空無我」，即諸行無常、諸法無我、寂靜涅槃的緣起性空義的延續。既是緣起性空義的延續，則為佛陀的正法眼藏，即身心解脫法之踐履也。¹⁵²所以達摩禪法在表面上，大致都認為是如來藏的佛性思想，其實仍離不開緣起性空的般若中道義。

慧可與僧燦承傳了達摩的安心法門，達摩禪法的傳承有此一說「得我髓者慧可，得我骨者道育，得我肉者尼總持」。¹⁵³二祖慧可（僧可，西元 487—593 年）以「忘言忘念、無得正觀為宗」¹⁵⁴為宗旨。本為玄學之士，自然以「鉤玄發微，直示大義」¹⁵⁵的方式教說《楞伽經》，稱為「專附玄理」。¹⁵⁶如《續高僧傳》：

影由形起響逐聲來，弄影勞形，不知形之是影。揚聲止響，不識聲是響根。除煩惱而求涅槃者，喻去形而覓影。離眾生而求佛，喻默聲而尋響。故迷悟一途愚智非別。無名作名，因其名則是非生矣。無理作理，因其理則諍論起矣。幻化非真誰是誰，虛妄無實何空何有。將知得無所得失無所失，未及造談聊伸此意。¹⁵⁷

說此真法皆如實，與真幽理竟不殊。本迷摩尼謂瓦礫，豁然自覺是真珠。

¹⁵¹ 《中國禪宗史》，《印順法師佛學著作集》冊 40，頁 12 上。

¹⁵² 白金銑：〈禪宗脫落哲學之起源與發展〉，《世界宗教學刊》第 6 期，2005 年，頁 214。

¹⁵³ 《中國禪宗史》，《印順法師佛學著作集》冊 40，頁 27 上。

¹⁵⁴ 《續高僧傳》，《大正藏》冊 50，頁 666 中。

¹⁵⁵ 《中國禪宗史》，《印順法師佛學著作集》冊 40，頁 38 上。

¹⁵⁶ 《續高僧傳》，《大正藏》冊 50，頁 552 中。

¹⁵⁷ 《續高僧傳》，《大正藏》冊 50，頁 552 上。

無明智慧等無異，當知萬法即皆如。愍此二見之徒輩，申詞措筆作斯書。
觀身與佛不差別，何須更覓彼無餘。¹⁵⁸

以上為慧可對於向居士的書信往來內容，向居士以「無所得」、「無所失」的不二中道，表明修行不該執著於「除煩惱而求涅槃」、「離眾生而求佛」。慧可以摩尼與瓦礫；無明與智慧；自身與佛本無差別告知，而之所以差別在於能否「豁然自覺」？在這裡我們仍然可以見到慧可仍不離達摩禪法的智慧禪觀，以《楞伽經》為理入，以般若禪觀為行入，回歸自覺聖智的佛性。所以方立天認為慧可把自覺解釋為不須依靠別的因緣的自我覺悟、本有覺悟，自覺聖智解釋為自性覺悟的絕對智慧。與此相應，慧可把般若性空之「理」作為「真如」，遍於眾生之中。¹⁵⁹

三祖僧燦的史料極少，其有「任信道合」一說，表現為「韜光混跡變易儀相」¹⁶⁰等逍遙隱遁之行徑，頗富含莊子所主張「齊物」的萬物平等與「逍遙」的隨緣任運之玄理。如《信心銘》：

至道無難，唯嫌揀擇；……唯滯兩邊，寧知一種；一種不通，兩處失功；……絕言絕慮，無處不通；……不用求真，唯須息見。二見不住，慎勿追尋；二由一有，一亦莫守；一心不生，萬法無咎。……放之自然，體無去住；任性合道，逍遙絕惱；……欲趣一乘，勿惡六塵；六塵不惡，還同正覺！一切二邊，妄自斟酌！……真如法界，無他無自；要急相應，唯言不二；不二皆同，無不包容；十方智者，皆入此宗；一念萬年，萬年一念；……極小同大，妄絕境界；極大同小，不見邊表；有即是無，無即是有……一即一切，一切即一；但能如是，何慮不畢？信心不二，不二信心；言語道斷，非去來今。¹⁶¹

由以上內容可以看出僧燦以任運自如的自然主義，在追求與道冥合的原心下，進一步的結合不二法門的般若中道思想。首先以「至道無難，唯嫌揀擇」明示無揀擇分別之心，為離自心見的禪觀功夫。以「不用求真，唯須息見」說明至道不須外求，在不取不捨的自然逍遙下，以「絕言絕慮，無處不通」破除二邊妄念，回歸根本心。以「放之自然，體無去住；任性合道，逍遙絕惱」，說明任其自然本性為回復清淨本真的「至道」狀態，為提倡任自逍遙，無所求的清淨無為。最

¹⁵⁸ 《續高僧傳》，《大正藏》冊 50，頁 552 中。

¹⁵⁹ 方立天：〈從達摩到慧能禪法的演變〉，台中：《慈光禪學學報》第 1 期，1999 年，頁 171。

¹⁶⁰ 《景德傳燈錄》，《大正藏》冊 51，頁 221 上。

¹⁶¹ 《信心銘》，《大正藏》冊 48，頁 376 中-377 上。

後以不二的中道強調至道的本心狀態，如「真如法界，無他無自」、「不二皆同，無不包容」、「有即是無，無即是有」、「一即一切，一切即一」……等。洪修平言：「《信心銘》引進了般若三論心境兩空、破邪顯正的思想方法，突出了達摩禪法中的無自無他、隨緣而行，強調清淨之心與真如法界本來不二，故不必追求，自然具足，並認為，心境元是一空，萬法本來一如，自心也本來清淨，所謂的是非、得失、染淨，皆由妄心而起，皆是妄見，應該『得失是非，一時放卻』。」¹⁶²《信心銘》的文中，不乏以老莊思想的宇宙本體觀，趣入不二中道的般若空觀，帶有格義之濃厚意味，開啟佛教中國化的順勢發展，因此僧璨的隨緣任運思想，亦帶給中國禪宗，有所不同於印度禪法的發展。此時的禪法也顯示出枯坐禪法的革新，僧璨以無為的心性立論提升了中國禪法的修習，對日後慧能禪法的發展有著不可抹滅之功。

達摩所傳慧可和僧璨皆以四卷本《楞伽經》，做為「藉教悟宗」的聞思修證，因此被稱為楞伽師。對於「言通」與「宗通」的方面，達摩說明禪法需藉由教說才能達到自覺聖智的證悟，因此並無否定文字的經教，而方立天言：「『言通』運用語言文字，安立名相進行說法教化，是對初學者的啟蒙。『宗通』是離開語言文字，直接通達佛教堂奧的宗旨，是修行者的自證自悟。禪師們提倡『藉教(言)悟宗』，以宗的趣入為根本。」¹⁶³此時期的禪法仍延續著原始禪法與格義時期的禪智法及佛性思想的融合思想，由大乘禪法到中國禪宗的成立初期，禪法的形成是宗教與文化不謀而合的歷史產物。達摩所傳壁觀禪法是為安心法門，以覺照自心現處，離於二邊的妄想，心無所執如牆壁，不動如如，自可入自覺聖境。達摩的安心禪法將慧可的心，安住於此智慧覺照的聖境界，不失般若中道的甚深如如，而僧璨則以無自無他、隨緣而行，說明了禪宗追求與道冥合的原心，所顯現出身心脫落，任運自在的不二中道。

二、東山禪法

達摩禪由北南行，到了道信(西元 579—651 年)與弘忍(西元 601—674 年)時期，此時期隨著南北朝的統一，玄虛之義學衰落，達摩禪法的「藉教悟宗」方式，也漸漸隨著時空的遷移而有所改變。道信和弘忍將禪法落實於禪僧的生活方式中，不同於「坐禪淨心」的壁觀禪法，此禪法上的修行方式，史稱為「東山法門」。

¹⁶² 洪修平：《中國禪學思想史》，台北：文津出版社，1998 年，頁 85。

¹⁶³ 方立天：〈從達摩到慧能禪法的演變〉，台中：《慈光禪學學報》第 1 期，1999 年，頁 172。

印順法師認為此時道信「擇地開居，營宇立象。存沒有跡，旌榜有聞」，¹⁶⁴建立起山林佛教的道場，不再像達摩到僧燦時期的「行無轍跡，動無彰記。」，¹⁶⁵以一衣一鉢修頭陀行而居無定所。叢林的建立加上禪法大開方便門，禪宗在東山時期，亦發展為一種普及化的修行趨勢。道信與弘忍在黃梅的雙峰山五十年的耕耘，終於將中國禪宗推上時代的修行主流。

道信的禪法主要以《楞伽經》的「諸佛心第一」為思想理論，而《文殊說般若經》的「一行三昧」，則體現在實踐方面。如《入道安心要方便法門》中說：「我此法要，依《楞伽經》諸佛心第一。又依《文殊說般若經》一行三昧，即念佛心是佛，妄念是凡夫。」。¹⁶⁶ 由此可見道信依《楞伽經》中所強調對於心性的論說思想，進一步以般若中道的修持加強於實踐上，如：《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》卷 2：

我觀正法，無為無相，無得無利，無生無滅，無來無去，無知者、無見者、無作者。不見般若波羅蜜，亦不見般若波羅蜜境界，非證非不證。不作戲論，無有分別。一切法無盡離盡，無凡夫法，無聲聞法，無辟支佛法、佛法。非得非不得，不捨生死，不證涅槃。非思議非不思議，非作非不作。法相如是。不知云何當學般若波羅蜜？¹⁶⁷

禪是一種智慧的觀修，無論是在解門或行門，失去了般若空觀的修習，都可能失去禪的真實意義，而落於形式上的偏頗行徑。引文中對於「一行三昧」的修習，清楚的說明「無為無相，無得無利，無生無滅，無來無去，無知者、無見者、無作者。」，為不落兩邊的般若中道，乃至般若波羅蜜的「非證非不證」，「一切法無盡離盡」說明一切法本空，但因憶念分別，而淪為戲論。最後以「一行三昧」的實踐，證入「非得非不得，不捨生死，不證涅槃。」，為不離生死證涅槃的般若中道。

道信另以「稱名念佛」的專注修持，以「法界一相，繫緣法界」、「念念相續」，達成「一行三昧」的修行。那麼般若波羅蜜的修習如何以般若中道達到「念佛三昧」呢？如《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》卷 2：

¹⁶⁴ 《中國禪宗史》，《印順法師佛學著作集》40，頁 44 上。

¹⁶⁵ 《中國禪宗史》，《印順法師佛學著作集》40，頁 238 上。

¹⁶⁶ 《楞伽師資記》，《大正藏》冊 85，頁 1286 下。

¹⁶⁷ 《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，頁 731 上。

般若波羅蜜處，一切法無相，一切法無作。般若波羅蜜即不思議，不思議即法界，法界即無相，無相即不思議，不思議即般若波羅蜜。般若波羅蜜、法界。無二無別。無二無別即法界，法界即無相，無相即般若波羅蜜界。般若波羅蜜界即不思議界，不思議界即無生無滅界，無生無滅界即不思議界。¹⁶⁸

由上文可以了知一行三昧與念佛法門的結合，因般若波羅蜜為一切法本空寂，藉由「般若波羅蜜處，一切法無相，一切法無作」將念佛與三三昧結合為念佛三昧。修習中以「般若波羅蜜、法界。無二無別。」的般若中道觀，實踐在「法界一相，繫緣法界」，實為「念念相續」的「一行三昧」之實踐。由一行三昧在念佛法門的實踐上，可以看出道信在念佛法門上，因注入了般若空觀的禪法，而超脫於有部時期的「佛隨念」禪觀。以「一行三昧，即念佛心是佛，妄念是凡夫。」而言，實為慧能所言：「直心是道場，直心是淨土」。佛與凡夫之差別，只在於一念的般若中道思想。如：「一念愚即般若絕，一念智即般若生。」¹⁶⁹所以一行三昧常行直心與西方法界為無二無別的中道。道信將般若中道思想，以一行三昧結合念佛法門，不失為無相念佛的禪淨雙修。

道信除了對心性的淨心論說外，對於禪觀方面也有「守一不移」的攝心論說。道信對於身心的修習，認為心外無佛，即心即佛，無須他求，更以「知心體」、「知心用」、「常覺不停」、「常觀身空寂」、「守一不移」為論述。¹⁷⁰五種的修行方法，獨舉「守一不移」為先修身再審觀，以身為主要的根本修行。如《楞伽師資記》：

獨舉守一不移，先修身審觀，以身為本。又此身是四大五蔭之所合。終歸無常，不得自在，雖未壞滅，畢竟是空。維摩經云。是身如浮雲，須臾變滅，又常觀自身，空淨如影，可見不得，智從影中生，畢竟無處所。¹⁷¹

¹⁶⁸ 《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，頁 729 下。

¹⁶⁹ 《壇經》，頁 27。

¹⁷⁰ 《楞伽師資記》：「是心作佛，當知佛即是心，心外更無別佛也，略而言之，凡有五種。一者、知心體，體性清淨，體與佛同。二者、知心用，用生法寶，起作恒寂，萬惑皆如。三者、常覺不停，覺心在前，覺法無相。四者、常觀身空寂，內外通同，入身於法界之中，未曾有礙。五者、守一不移，動靜常住，能令學者，明見佛性，早入定門。」，《大正藏》冊 85，頁 1288 上。

¹⁷¹ 《楞伽師資記》，《大正藏》冊 85，頁 1288 上。

由上文道信對於攝心的修習，以「守一不移」的觀修，不離般若空觀的「畢竟空」。在禪觀中，觀身為四大五陰合和而成，四大緣起的假有如幻化，苦、空、無常，不得自在，一切本空寂，常處畢竟空，為般若中道義。道信舉《維摩經詰經》的畢竟空義，為「守一不移」的觀修，論說如何「先修身審觀，以身為本」的道理。道信以「心外無佛，即心即佛」說明修行須回歸自身、自心的觀照，以「守一不移」攝心觀照一切法畢竟空。道信言：「若知心本來不生不滅，究竟清淨，即是佛國淨土，更不須向西方。」¹⁷²，所以要了知本心是不生不滅，為最究竟清淨，本心即是淨土，只要能「守一不移」實為成就直心不二的淨土，何需外求西方淨土？如《維摩詰所說經》：「直心是菩薩淨土」。¹⁷³

道信對於戒與禪的合一方面，將般若空觀融貫於原始的頭陀戒法，成為弘通的菩薩戒法，頭陀行的禪，不容易廣大的弘通。道信使禪與菩薩戒行相聯合，才能為道俗所共修。依《楞伽師資記》所說，道信有「菩薩戒法」，又有「入道安心要方便門」。道信的「菩薩戒法」，雖沒有傳下來，內容不明；但道信的禪門，有戒有禪，是確實的。弘忍門下的禪風，禪與菩薩戒相合，原來是稟承道信（七世紀前半）的門風。¹⁷⁴

弘忍的禪法主要以「守心第一」為主要論說，弘忍在道信「守一不移」的論說基礎上，更進一步地強調「守心第一」，他認為「守心」就是「守本真心」。所以修心似乎成了弘忍的禪修重點，印順導師認為《修心要論》代表東山門下觀心的一流。¹⁷⁵如《最上乘論》：

夫修道之本體，須識當身心本來清淨，不生不滅，無有分別。自性圓滿清淨之心，此是本師，乃勝念十方諸佛。¹⁷⁶

由上引文可見弘忍對於修心法要，主要在「守心」，以保持原本清淨的本心，但守心之前，先須能識自本心的「不生不滅，無有分別」。回歸清淨圓滿的自心，了悟即心即佛，才能不於心外求法。那麼，弘忍的「守心第一」該如何守呢？如《最上乘論》：

¹⁷² 《楞伽師資記》，《大正藏》冊 85，頁 1287 下。

¹⁷³ 《維摩詰所說經》，《大正藏》冊 14，頁 538 中。

¹⁷⁴ 《中國禪宗史》，《印順法師佛學著作集》冊 40，頁 53 上。

¹⁷⁵ 《中國禪宗史》，《印順法師佛學著作集》冊 40，頁 79 上。

¹⁷⁶ 《最上乘論》，《大正藏》冊 48，頁 377 上。

識心故悟，失性故迷，緣合即合說不可定，但信真諦守自本心。故維摩經云：無自性無他性，法本無生今即無滅，此悟即離二邊入無分別智。若解此義但於行知法要，守心第一。此守心者，乃是涅槃之根本入道之要門，十二部經之宗三世諸佛之祖。¹⁷⁷

以上對於五祖弘忍所答問的內容，以識心見性說明迷悟乃因緣合和，要相信緣起的真諦，守自本心。舉以《維摩詰經》論說緣起法無自性，亦無他性，本來無生，所以今當無滅。若能悟此道理，當下離二邊入無分別智。道信以此為解行並重的法要，說明「守心第一」為「涅槃之根本」要道，亦為「十二部經之宗三世諸佛之祖」。所以弘忍強調「守心第一」為修心的法要，以般若智慧入不二中道的禪觀。慧能也提到三世諸佛十二部經，眾生的自性中本自具足，若能識自本心，即得解脫。

弘忍以念佛達到淨心的禪法，來自於道信的「亦不念佛。亦不捉心。亦不看心。亦不計心。……亦不令去。亦不令住。」，¹⁷⁸弘忍的「念佛淨心」，是本於道信的。道信是「心心念佛」，弘忍才以「念佛名」為方便，成為公開的，普遍的禪門新方便。從「念佛名」以引入「淨心」，終於念佛成佛。¹⁷⁹如此可知，弘忍的念佛法門同樣也融入般若的禪觀，以此般若的念佛思想，大開禪宗的念佛方便法門，對禪宗之後的發展，有其深遠的影響。弘忍以「守心」為禪法特色，著重於如何「守本真心」回歸「本心本淨」？其在道信「守一」的基礎上，進一步強調「守心第一」，並說明「守心」的意義為「守本真心」。令其心不住二邊，而離一切諸相，為無住涅槃，三世諸佛無不從中出。所以由其「守心第一」的意義，偏重於般若空慧的觀照，更可以肯定弘忍在「守心」的禪法上，以「離二邊入無分別智」的般若中道觀，守住本心的清淨。弘忍對於行、住、坐、臥仍秉持著道信的隨緣任運，如《楞伽師資記》：

緘口於是非之場。融心於色空之境。役力以申供養。法侶資其足焉。調心唯務渾儀。師獨明其觀照。四議皆是道場。三業咸為佛事。蓋靜亂之無二。乃語默之恒一。¹⁸⁰

由引文可以看出無諍的一行三昧於行、住、坐、臥四儀中，語默動靜之間

¹⁷⁷ 《最上乘論》，《大正藏》冊 48，頁 377 下。

¹⁷⁸ 《楞伽師資記》，《大正藏》冊 85，頁 1287 中。

¹⁷⁹ 《中國禪宗史》，《印順法師佛學著作集》冊 40，頁 45 上。

¹⁸⁰ 《楞伽師資記》，《大正藏》冊 85，頁 1289 中。

為直心不二的道場。道信「諸佛心第一」的理念，由心性的覺醒，實踐出一行三昧的直捷中道，此為慧能所承襲而發展出無念、無相、無住的般若中道實踐。般若中道思想如何由心性理論，切合於自身所處的環境中，落實於行、住、坐、臥的常行直心，為世間與出世間；煩惱與菩提……動靜不二的般若中道。

東山法門從道信以《楞伽經》的「諸佛心第一」為思想理論下，以《文殊說般若經》的「一行三昧」為實踐，強調「守一不移」為禪法特色。到了弘忍則以《修心要論》為論說，以「守心第一」為禪法特色。在念佛淨心方面，道信以「心心念佛」成就「念佛心是佛」，弘忍則以「念佛名」成就「念佛成佛」。對於以上兩者的禪法皆融入了般若空觀的修習，而此時期的禪宗以重實踐為主，所以漸漸轉以般若空慧契入禪觀為訴求。弘忍受於道信在心性的般若中道思想，而實踐於行、住、坐、臥四儀方面，對禪宗後代有其不可忽視之影響。如日·忽滑谷快天言：「道信之用《般若》，弘忍之用《金剛》，此為祖門談空理之漸」，¹⁸¹因此《般若經》的般若中道思想，以「心無所住」在禪宗形成契理契機、脫落自在的直捷禪法，而此時期禪法改以重《般若經》思想，如此的轉變對後續禪宗帶來莫大的發展。

三、慧能禪法

禪宗的般若中道發展脈絡，經由達摩禪法到東山禪法的論究，可以了知慧能之前的禪法皆以《楞伽經》為主要的依據，那麼對於禪宗法脈的承傳過程中，慧能的般若中道思想在禪法的承傳上，有何改變？對於般若中道的脈絡發展是否有更明確的思想方針？

慧能禪法融合了各家學說，但其頓悟思想起源於弘忍所言《金剛經》：「應無所住而生其心」，所以其頓悟禪法不同於達摩的「藉教悟宗」方式，而改以「由禪出教」的禪教合一。慧能禪法闡明般若中道思想，於自心的「識心見性」作用，將「明心見性」建立在般若中道的基礎上，以超越空、有二相，而論真如與佛性。對於慧能的般若中道思想來說，般若與佛性是不一不異，只為教說方便，因為頓悟當下，「無一法可得，方能建立萬法」。¹⁸²丁建華認為《壇經》在「性」上聯接了中觀學的「性空」與禪宗的「見性」，慧能在繼承性空的基礎上實現了向內

¹⁸¹ 日·忽滑谷快天著，郭敏俊譯，《禪學思想史》第二冊，台北：大千出版社，2003，頁 455。

¹⁸² 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》冊 48，頁 358 下。

在「心」的轉向，所以在中觀學的框架中更為清晰，此為慧能對中觀學的改革所在。¹⁸³又許鶴齡認為《壇經》主要以般若、心性為主軸，因而貫穿其整個思想，由自覺而頓明心性，以至於自悟自修，再由自力自度以至於解脫成佛。¹⁸⁴因此慧能禪法不同於壁觀禪法與東山禪法，在於般若中道的運用與融通上，慧能已更加靈活與成熟。

具體而言，慧能禪法在無念、無相、無住的般若中道基礎上，講求行、住、坐、臥的一行三昧，以「莫著空，若空心靜坐，即著無記空。」，打破自我與自我對於禪坐形式的執取。其念佛思想原則上是在道信的念佛三昧基礎下，於所謂「念佛心是佛」，將般若中道思想更加徹底地發揮一行三昧，成就了「直心是道場，直心是淨土」。其任運自如的禪行表現又有僧燦的「任性道合」所展現出「一即一切，一切即一」的影子。慧能禪法以無念、無相、無住為核心思想，在自心所處的狀態下，以三無的實踐功夫頓見清淨的本性，成就心與佛、煩惱與菩提、世間與涅槃不二，說明「無二之性即是實性」，實為不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出的中道實相。慧能禪法將三無落實於自心的「無念而念」、「於相離相」、「念念無住」，除說明自心本性的一切法本空寂，又以心無所住含概萬法。楊曾文言：「頓教禪法絕不是局限于般若空宗的範圍之內，而是用大乘的中道不二的思維模式將大乘有宗的佛性思想與般若空義有機地結合起來……慧能的禪法從總的傾向來看，所具有的般若中觀色彩似乎更加濃厚……因此慧能將自己的禪法籠統地稱為『摩訶般若波羅蜜法』是有道理的。正因為這個原因，後世也把禪宗簡單地稱為『空宗』。」。¹⁸⁵慧能禪法所彰顯的空宗思想，以般若中觀的畢竟空，說明了佛性與般若不二，即為般若中道觀的直觀思想。

慧能在禪宗般若中道的脈絡下，強調頓教法門為「摩訶般若波羅蜜法」，因此將禪法統整於般若中道的思想脈絡中，發展出個人的行禪風格。這樣的禪法說明「不立文字，直指人心，見性成佛」為頓悟當下，冷暖自知的離言絕句狀態，而對於禪與教的關係，慧能並非否定文字語言的教說，反而是在「摩訶般若波羅蜜法」的般若中道法義下，以中道不二的思想出方便力，引經據典應機教化眾生。慧能以般若中道思想，彰顯出《般若經》的無住涅槃，因此相對的更是注重於日常行禪的定慧等持，但這樣的方便力的行使，並沒有離開畢竟空的本性，因為慧能說三藏十二部經典是自性本具。所以慧能跳脫於禪宗祖師的禪法，將「摩訶般

¹⁸³ 丁建華：〈從《壇經》看慧能對中觀學的繼承與轉向〉，《中南大學學報》第4期，2014年，頁156。

¹⁸⁴ 許鶴齡：《六祖惠能思想研究》，台北：《雲龍出版社》，2001年，頁126。

¹⁸⁵ 楊曾文：〈敦煌本壇經的佛經引述及其在慧能禪法中的意義〉，《六祖壇經研究》第3冊，中國大百科全書出版社，2003年。

若波羅蜜法」推舉為最尊、最上、第一的頓悟禪法，在般若中道的第一義諦與世俗諦之間，有其不二中道的甚深法義。慧能禪法的形成是大乘般若思想與中國禪宗的融合應用，而此時期的禪宗也已經將佛教推舉到中國化的巔峰狀態，也因此普及於一切眾生的行住坐臥中，也許這是慧能禪法將般若中道思想發揮到淋漓盡致的呈現。

表 2-1：禪宗的般若中道思想發展脈絡表

祖師	核 心 思 想	般 若 中 道 法 要
達摩	二人四行觀	理人：離自心現，空、無相、無作 行人：稱法行
慧可	無得正觀	以「鉤玄發微，直示大義」的方式教說《楞伽經》，稱為「專附玄理」依循達摩的般若禪觀，以般若空性闡釋自覺聖境的真如自性。
僧燦	任信道合	至道無難，唯嫌揀擇 真如法界，無他無自 一即一切，一切即一
道信	諸佛心第一 一行三昧	依《楞伽經》諸佛心第一而「守一不移」，又依《文殊說般若經》一行三昧，即念佛心是佛，妄念是凡夫。
弘忍	守本真心 一行三昧	「守心第一」為「涅槃之根本」要道，亦為「十二部經之宗三世諸佛之祖」。從「念佛名」引入「淨心」，念佛成佛。

慧能	無念為宗 無相為體 無住為本	摩訶般若波羅蜜最尊最上最第一，以無念、無相、無住的一行三昧，於行、住、坐、臥中，定慧不二常行直心，強調直心是道場，直心是淨土。
----	----------------------	---

依上列表格的歸納整理，主要聚焦於核心思想與般若中道法要兩方面，說明禪宗的般若中道思想發展脈絡，首先說明達摩初祖以二入四行觀為核心思想，對於理入的部分以「離自心現」為法要，行「空、無相、無作」的三三昧；對於行入方面以稱法行為法要，而稱法行所修習之法為《般若經》的六度般若波羅蜜，為菩薩的不二中道。二祖慧可則以「無得正觀」為核心思想，以「鉤玄發微，直示大義」的方式教說《楞伽經》稱為「專附玄理」，他依循著達摩的般若禪觀，以般若空性闡釋自覺聖境的真如自性。三祖僧燦以「任信道合」為核心思想，闡明般若中道的法要在於破除二元的揀擇，分別對立，所以他認為「至道無難，唯嫌揀擇」，若能平息自心見的執取分別，即能回歸「真如法界，無他無自」，破除人法二取，即能證悟「一即一切，一切即一」的般若中道。四祖道信以「諸佛心第一」、「一行三昧」為核心思想，依《楞伽經》諸佛心第一，而強調「守一不移」，又依《文殊說般若經》的一行三昧，即「念佛心是佛」，妄念是凡夫。五祖弘忍則以「守本真心」、「一行三昧」為核心思想，說明「守心第一」為「涅槃之根本」要道，亦為「十二部經之宗三世諸佛之祖」，他認為從「念佛名」引入「淨心」，成就「念佛成佛」。慧能以「無念為宗」、「無相為體」、「無住為本」為核心思想，他認為摩訶般若波羅蜜為最尊、最上、最第一的頓教法門，強調直心是道場，直心是淨土，以無念、無相、無住的一行三昧，於行、住、坐、臥中，定慧不二常行直心。

第五節 結語

般若中道思想脈絡的源流從原始佛教的正確修行中道及不落二邊中道為上求解脫的修行重點。正確修行中道以八正道做為戒、定、慧三學的實踐，以正語、正業和正命成就戒學；以正精進、正念及正定成就定學；以正思維及正見成就慧學，所以八正道為中道實踐基礎，無論是原始佛教乃至大乘佛教，都必須實踐於

佛陀所教導的古仙人道一八正道。原始佛教另有《迦旃延經》的不落二邊中道，為觀十二緣起中常見、斷見，一見、異見，有見、無見等，以正見緣起說明不落兩邊之中道。依此《阿含經》的中道思想基礎，進一步發展為《般若經》的中道思想脈絡，由自身的修行解脫中道提升到自利利他的般若中道。般若的中道思想脈絡，主要立基於緣起的中道基礎上，如何藉由菩薩的六波羅蜜的實踐，達到般若中道的畢竟空。菩薩以無住涅槃於世間的緣起中，以六度萬行利益眾生，而實無施者與受者；世間與出世間；煩惱與涅槃……等的分別，因為五蘊甚深如如，一切緣起為世間假立而生起，菩薩以般若空慧為主導，於六度融通無礙，不住二邊才能隨處祈求隨處現，實為般若中道的實踐。

經由原始佛教的中道到菩薩的般若中道，龍樹以破有部人空法有的執取，依《般若經》的法義造《中論》，成為中觀學說對緣起法的般若中道論說。龍樹依《般若經》的畢竟空中道，論說五蘊本空，如何入畢竟空？龍樹以緣起法中我與五陰不生不滅、不一不異、無我無我所，而「一切實非實，亦實亦非實，非實非非實」是直觀的境界，亦無憶念分別，自知不隨他，為離言絕句滅諸戲論，入畢竟空的不二中道。其破斥有部的論說過程中，有關四因、四緣……等對論，不離「八不中道」的論說，以「不依世俗諦，不得第一義諦，不得第一義諦，則不得涅槃。」為般若中道的無住涅槃，最後以「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」，說明世間的一切法皆是因緣合和而生，不曾有一法，能不從因緣生，也就是說明緣起的世俗諦為因緣合和，依著緣起的假有，以八不中道破除人法的執取，達畢竟空的第一義諦。其體證過程中以般若空慧達自知不隨他，以不住世俗諦與第一義諦，不離世間證涅槃為當體即空的中道。

禪宗的般若中道思想延續著初期大乘的般若思想，先秦時期鳩摩羅什與弟子們的譯經志業，將般若中道思想融合於佛教的中國化。中國禪宗自達摩祖師以來，一直是以《楞伽經》為主，倡導「藉教悟宗」的理路，直到慧能依般若中道思想，靈活的應用了眾多經典，以「由禪出教」的方式，直捷地遣除妄想，回歸本心的清淨自性，可謂禪教合一的顯露。《楞伽經》的禪法以般若中道的頓悟為見道，以漸修為修道，而慧能禪法以「法無漸頓」，唯有悟入佛知見的一乘法，為一大事因緣，而佛知見即為般若中道的第一義諦。禪宗的般若中道脈絡思想，由初祖達摩以《楞伽經》離自心現，空、無相、無作為般若中道的理入；以「稱法行」為般若中道的行入。二祖慧可強調無得正觀，以「鉤玄發微，直示大義」的方式教說《楞伽經》，稱為「專附玄理」。三祖僧燦強調「任信道合」，以《信心銘》說明一即一切，一切即一，頗富含莊子的「齊物」與「逍遙」之玄理，突出了達摩禪法中的無自無他、隨緣而行。四祖道信強調「諸佛心第一」而「守一不移」；以戒禪合一強調大乘菩薩戒；依《文殊說般若經》的一行三昧，倡導即念佛心是

佛，妄念是凡夫。五祖弘忍強調「守本真心」而「守心第一」，提倡守心第一為涅槃之根本要道，亦為「十二部經之宗三世諸佛之祖」；將「念佛名」引入「淨心」，念佛成佛。六祖慧能強調「無念、無相、無住」，倡導摩訶般若波羅蜜最尊、最上、最第一，以一行三昧於行、住、坐、臥中，定慧不二常行直心，強調直心是道場，直心是淨土。藉由禪宗的般若中道脈絡思想的歸納，我們可以瞭解到禪宗提倡「直指人心，見性成佛」的般若中道法義。

般若中道思想的發展，無論是在印度的佛教思想，或是中國的佛教思想，皆為重要的緣起中道說，也因為般若中道思想，在東晉時期以大乘般若思想傳入，對於印度佛教思想與中國玄學思想的融合上，在兩者間發揮了消融作用。東晉道安將東漢安士高的禪數法，融入般若思想提升為禪智法，更發展為六家七宗的般若學說，接續著後秦鳩摩羅什與其弟子僧肇等對翻譯《般若經》的興盛風氣，因此般若中道思想更是發展到顛峰狀態。般若中道的發展奠定了中國佛學的思想架構基礎，即使延續著發展到天臺、華嚴的判教立宗，亦不失般若中道思想的理路，而融貫於佛性學說。般若中道思想以消融二元對立的執取，以修習實踐的精神，而達成佛的可能性。如此的實踐理路，更是為中國禪宗帶來「禪教合一」的解行並重，以般若中道回歸自心的修行實踐，普及於一切處、一切眾生，最終達佛法思想的圓滿與融通。



第三章《壇經》與般若中道思想的關涉

佛法的傳播方式是迎應時代的需求與外在的文化而有所改變，但不變的是三法印的核心思想。中國佛法在歷史脈絡的推演發展下，般若中道思想仍秉承著人法二空的訴求，以破除常、一、主宰的自我，掃除我與我所之間的主、客對立，成功的跳脫自心的羈絆困縛，進而會通於佛性思想。對於般若中道思想在慧能禪法的核心思想為何？啟著甚麼作用？《壇經》中有關於慧能靈活的引經據典，融合了其個人獨特的修行理路，除了展現出禪宗的禪智合一外，更有別於「藉教悟宗」的一貫宗旨。所謂「由禪出教」為契理契機的直觀，其不落二邊的脫落自在，是否能由《壇經》中所引用的經典，印證其般若中道的思想內涵？另外，慧能又如何以般若中道融貫於佛性思想，引導眾生回歸清淨自性呢？

本章首先對於慧能禪法的般若中道思想，加以釐析探究，以利於《壇經》與般若中道思想的關涉研究。繼以《壇經》中，慧能所引用的經典或經文為範圍，深入經文的原始脈絡與《壇經》所運用的經文詮釋內容，做進一步的整理與比較，其目的在於依循著《壇經》的經論依據，正確的理解慧能的禪教精神。以下將分為四節做論述：第一節慧能禪法的般若中道思想，釐析慧能禪法的般若中道思想架構，以利於後面章節之探討；第二節《壇經》對經典的般若中道詮釋，深入《壇經》中慧能所引用的經典或經文的運用內容，做般若中道的思想解析；第三節《壇經》對般若中道結合佛性思想的詮釋，探討《壇經》如何運用經文，將般若中道融貫於佛性思想；最後以第四節結語做為總論。

第一節 慧能禪法的般若中道思想

慧能禪法除承襲達摩禪法與東山禪法外，依據法海所集敦煌本《壇經》之全名《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》而言，慧能無疑的是以《般若經》為主要的禪法理路。慧能禪法建立在沒有離開自心的條件下，施設了成佛的可能性，將般若中道的頓悟法要，結合了心地法門，以眾生皆具般若智慧，不假外求的識心理路，對於自心轉化回歸清淨的自性。其以般若轉化回歸清淨的過程，為明心見無常的緣起性，同時也以般若空慧消彌自我的執取，所以般若即覺性，也就是佛性。如印順導師言：「見緣起即見佛」。

¹⁸⁶戴傳江認為慧能禪學以非有非無的中道觀來闡釋佛性，將實相無相與心性本淨相結合。佛性不二，心性不二，自心不二；般若是即有即無、非有非無的不二之智，因此，般若與佛性也是不二，它們體用一如地融會於當下一心而成為頓悟成佛的重要依據。¹⁸⁷頓悟的般若中道無所謂眾生與佛之別，只在於自心與自性之間，迷與悟的見性懸殊。對於慧能禪法的實踐功夫，以直捷的般若中道消彌自我執取，念念不斷絕的保持覺性的般若觀照。從心性的頓悟到直捷的實踐過程，一直是維持著識心見性的般若中道的狀態，也就是心、功夫、境界在般若中道的呈現上，亦是直心無差別的呈現。所以慧能的頓悟禪法並無漸修或漸悟一事可言。雖說眾生本具佛性，眾生平等無差別，但慧能的頓教法門是屬利根者所能為，若非頓悟般若中道的法義者，易流於狂禪的行徑而不自覺，其修行實為罔然。

從般若中道的心性論而言，慧能於《壇經》中，時說自心，如：「自心不離假，無真何處真？」；¹⁸⁸時說自性，如：「自性迷，佛即是眾生；自性悟，眾生即是佛。」；¹⁸⁹又說本性，如：「識自本心，見自本性。悟即元無差別，不悟即長劫輪迴。」。¹⁹⁰對於心與性的關係，慧能強調自心不離假，也就是非真，但是自心若無真，還有哪裡是真呢？說明真與假的差別不離自心，若自性被蒙蔽，則佛就是眾生；若自性覺悟，則眾生就是佛。再進一步說明能識自本心，即能見自本性，所以「明心見性」的關鍵在於明白徹悟不取不捨、不離不染之心，見無常緣起之性，如《壇經》：「無常者，即佛性也。有常者，即一切善惡諸法分別心也。」。¹⁹¹陳平坤言：「『心』、『性』這種『不一不異』的關係，使得慧能對『解脫』一義的認識，形著為：『於一切法不取不捨』、『於六塵中不離不染，來去自由』，即（面對）一切經驗事相而超越一切執著的見地。」。¹⁹²所以頓悟的當下，如何由自心生起正見，藉由般若觀照心意識，而生起覺醒的智慧，如《壇經》：

聞其頓教，不假外修，但於自心，令自本性常起正見，一切邪見煩惱塵勞眾生，當時盡悟，猶如大海納於眾流，小水大水合為一體，即是見性。內外不住，來去自由，能除執心，通達無礙，心修此行，即與《般若波羅蜜

¹⁸⁶ 《佛在人間》：《印順法師佛學著作集》冊 14，頁 5 上。

¹⁸⁷ 戴傳江：〈壇經禪學思想對般若與佛性的會通〉，《宗教学研究》第 1 期，2004 年，頁 158。

¹⁸⁸ 《壇經》，頁 66。

¹⁸⁹ 《壇經》，頁 45。

¹⁹⁰ 《壇經》，頁 19。

¹⁹¹ 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》冊 48，頁 359 上。

¹⁹² 陳平坤：〈慧能《壇經》頓教禪法論義〉，《中華佛學學報》第 6 期，2002 年，頁 314~315。

由上文說明頓教法為自心的覺悟，由般若空性的內自觀照，蕩除一切執著煩惱，當自性起正見時，見緣起性的不一不異，消融主客的對立分別，悟入般若中道的「內外不住，來去自由，通達無礙」。所以自心、本性即是證得般若智慧之所在，而人不須外求，若於自心常起正見，即能成就般若中道。如《壇經》言：「若欲入甚深法界，入般若三昧者，直須修般若波羅蜜行，但持《金剛般若波羅蜜經》一卷，即得見性入般若三昧。」¹⁹⁴慧能頓悟於《金剛般若波羅蜜經》，更於《壇經》中再三的強調見性與《般若波羅蜜經》的重要關係，原因乃在於自性本具般若智慧，如《壇經》言：「三世諸佛十二部經，在人性中本自具有。」¹⁹⁵慧能禪法以直接悟入心性為頓悟法門，其理路於《般若波羅蜜經》可依循，因為本性的清淨為畢竟本空，更是法爾如是，甚深如如的法義，只怕一般迷者不能自悟，反而感到驚怖，所以《般若波羅蜜經》所說的空，到了禪宗多以清淨為言說，如《大智度論》說：「畢竟空即是畢竟清淨，以人畏空，故言清淨」。¹⁹⁶由此可見慧能的頓教禪法所強調的清淨與《般若波羅蜜經》所表述的十八空義是沒有兩般。兩者皆以空義說明心的本質為畢竟空義，闡明無心為自心本淨而無所住，般若之智為眾生本有，無須向外追求，只須於自心用功，使自心、本性常起正見，如《壇經》：「我此法門，從一般若生八萬四千智慧。」¹⁹⁷所以黃連忠言：「『般若常在，不離自性』是最能夠凸顯出自性中含藏般若妙智慧的性質。」¹⁹⁸

從般若中道的實踐功夫而言，頓見本心與本性不一不異，常行直心的實踐功夫，為所謂「佛者，覺也」。¹⁹⁹所以見自本性的當下，是由妄念的自心回歸清淨的覺性，念念無有斷絕，保持清醒的覺性，成就隨緣任運，自知不隨他，為總持一切的直捷功夫。禪宗以「直指心源」說明瞬間頓悟為個人的直覺經驗，是無法言說的「離言絕句」、「冷暖自知」狀態。所以「不立文字」強調的是覺悟的當下，無法用言語形容，為契理契機的呈現，若非當事者是無法體會，並非否定經典文句的存在意義。也因此慧能禪法是隨機的應用在自心所處的主客條件，非自心外又另立一心的存在。以自心為核心的任運自如下，其思想的理路具體地落實

¹⁹³ 《壇經》，頁 34。

¹⁹⁴ 《壇經》，頁 33。

¹⁹⁵ 《壇經》，頁 37。

¹⁹⁶ 《大智度論》，《大正藏》冊 25，頁 508 下。

¹⁹⁷ 《壇經》，頁 31。

¹⁹⁸ 黃連忠：《敦博本六祖壇經校釋》，台北：萬卷樓圖書股份有限公司，2006 年 5 月初版，頁 102。

¹⁹⁹ 《壇經》，頁 29。

於實踐的功夫上，為慧能禪法重視實踐的價值所在。《壇經》中以無念、無相、無住的三無為核心的實踐方法，「無」的意義在般若中道義來說，為離主客間的對立，也就是慧能禪法所重視「不取不捨」的義涵。「無」也非否定的意思，而是跳脫於當前的現狀，達到無執著的絕對境界。這樣超然的境界為法爾本然的中道義，無法用概念憶想分別。所以頓悟的當下也就是「無念、無相、無住」的終極「無差別境界」狀態的一體呈現，如葛兆光言：

傳統的「浮塵看淨」的禪門一直是在尋求一種「絕對清淨境界」，惠能的「不取不捨」則在追求一種「絕無差別境界」。如果說，追求清淨境界，恪守的是「心物二分」觀念，與般若空觀還有差距，而無差別境界則是進入了「心物皆空」的邊緣，基本上吻合般若「八不（不生不滅、不常不斷、不一不異、不來不去）中道」的思想。²⁰⁰

由傳統禪法對出離世間的追求，發展到慧能禪法所謂世出世間的無住中道，這兩者之間的差別，在於對世間取與捨的般若智慧，「不取不捨」為雙遮的中道詮釋，而背後也隱含了「亦取亦捨」雙照的中道義涵。慧能禪法由心性思想出離一切的對立，由差別到無差別的絕對境界，此修行的轉化過程中，慧能以三無的般若為中道，做為「離二相諸塵勞」的實踐方法。

一、無念為宗

「無念為宗」為慧能說明真如自性起用的宗旨。從真如起念，非於境上起分別心，所以為無分別的正念。對治整個心念的生起，「念」為分別性心念。所以，必須與真如相應起無分別之念稱為「無念」。清淨自性的無念並非否定念頭的存在，而是不立於有念或無念，實為遮詮的非有念非無念，以般若中道消融自心的執取，達到自性本空的勝義。如《壇經》：「此教門立無念為宗，世人離境，不起於念，若無有念，無念亦不立。」²⁰¹那麼「無念」到底起著甚麼重要的作用呢？

無念者，於念而不念。……於一切境上不染，名為無念。於自念上離境，不於法上生念。若百物不思，念盡除却，一念斷即死，別處受生。學道者

²⁰⁰ 葛兆光：《增訂本中國禪思想史（從六世紀到十世紀）》，上海：上海古籍出版社，2013年第3次印刷，頁192。

²⁰¹ 《壇經》，頁19。

用心，莫不識法意。自錯尚可，更勸他人迷，不自見迷，又謗經法。是以立無念為宗。²⁰²

「無念」為「於一切境上不染」，說明自心於外境不著、不取一法而起念，但也並非斷除念的存在，而對境不思索，因為念為自性之用，自性為念之體，體用一如，心念的斷絕，性命亦嗚呼！所以慧能立「無念為宗」明示勿錯用心，不明白法義，自己錯尚可，若勸導他人誤入迷途，非但自誤誤他，還犯謗經謗法之罪。因此，念而無念並非斷念，那麼「無念」的進一步解釋為何呢？如《壇經》：

無者無何事，念者念何物？無者離二相諸塵勞；念者念真如本性。真如是念之體，念是真如之用。自性起念，雖即見聞覺知，不染萬境，而常自在。²⁰³

慧能說明「無者」為不著主客二元對立的煩惱，而「念者」為念真如本性。真如是念之體，念是真如之用。由清淨自性所起的念，既能見聞覺知，卻不為萬境所染著，而一直常保持自在。「真如自性」與「一切法空」，印順導師認為一切法如幻，一切法空的法門，不適用於一般根性，一般初學是不能正確理解的。²⁰⁴佛教為了適應印度神教文化，為了誘化主張有我的外道們，使他們漸入佛法，所以方便的宣說如來藏我，這也許更符合佛教方便適應的事實。²⁰⁵如來藏的真如自性之說，由達摩禪法沿用到慧能禪法時期，慧能將真如自性與般若中道的思想以頓悟禪法做一大融通運用，凸顯出般若中道的「八不」思想。慧能推舉「摩訶般若波羅密」為最尊、最上的第一法義，從一貫的如來藏禪中，闡發頓教禪法的般若中道思想。除了說明「真如自性」與「一切法空」的不一不異外，更是體現「禪智合一」的任運自如。慧能禪法先使眾生肯定自心本具「真如自性」，化解外求之心後，在對於空性的法義不驚、不怖的情況下，於淺移默化中，接受「一切法本空」的思想，落實於無念、無相、無住的實踐，頓悟於識心見性的般若中道義。

經由「真如自性」與「一切法空」的融通，慧能更自如的活用了般若中道思想，將「無念」的修行與「識本心」、「解脫」、「般若三昧」做一大連貫，使眾生融攝於自心的無念修行中，當因生果熟之時，頓悟成就本自具足的覺性。如《壇經》：

²⁰² 《壇經》，頁 19。

²⁰³ 《壇經》，頁 19~20。

²⁰⁴ 《如來藏之研究》，《印順法師佛學著作集》冊39，頁 144 上。

²⁰⁵ 《如來藏之研究》，《印順法師佛學著作集》冊39，頁 139 上。

何名無念？無念法者，見一切法，不著一切法；遍一切處，不著一切處。常淨自性，使六賊從六門走出，於六塵中不離不染，來去自由，即是般若三昧，自在解脫，名無念行。莫百物不思，當令念絕，即是法縛，即名邊見。悟無念法者，萬法盡通；悟無念法者，見諸佛境界；悟無念頓法者，至佛位地。²⁰⁶

慧能更進一步說明如果識自本心，即是解脫。既然得解脫，即是般若三昧。頓悟般若三昧，即是無念。為何名為無念？成就無念法者，見一切法，卻不著一切法；遍一切處，不著一切處。常保持清淨自性，使六根的煩惱從六門中出走，於六境中不離不染著，無來無去中顯自在，即是般若三昧，此自在的解脫，即是無念行。所以若是一切事物都不想，令心念斷絕，即為法所縛，即成為邊見。頓悟無念法者，萬法皆是通達無礙；頓悟無念法者，見諸佛的境界；悟無念頓法者，成就佛的果位。慧能以無念說明識自本心，即是解脫，又以離二邊說明般若三昧即無念行。

由這一連串的貫通思維，無非提示「無念」的重要性，透過「無念」將「識本心」、「解脫」、「般若三昧」的連結，回歸自心本性的修行，慧能言：「一切萬法盡在自身心中，何不從於自心，頓見真如本性。」²⁰⁷從「無念」的修行可以看出慧能禪法，以般若三昧的不離不染、不來不去的中道實相，成功的表述「識自心內善知識，即得解脫」、²⁰⁸「識心見性，自成佛道」。²⁰⁹馮煥珍認為「無念為宗」，以無念是真如起用，不染萬境的「用」，為禪宗之宗本。無念以實相為體，無念的念有兩種：一者為末那識執境之念，淨影慧遠《大乘義章》所謂「守境為念」；二者為本心、自性所起之念，即六祖所謂「真如之念」，而真如之念、自性之念即是根本智之念。真如之念為念念性空、念念無相，自然不被一切法所縛。²¹⁰因此，慧能的「無念」是以自性、本心起修，於法上不取不捨，念念相續，念念無住，為根本的無差別智，契入二空（人空、法空），而開顯出清淨的真如本性。因此「無念」並非否定念頭的存在，而是出離意識的分別心，成就般若之中道觀。

²⁰⁶ 《壇經》，頁 37～38。

²⁰⁷ 《壇經》，頁 35。

²⁰⁸ 《壇經》，頁 37。

²⁰⁹ 《壇經》，頁 35。

²¹⁰ 馮煥珍：〈說「無念為宗」〉，台北：《中華佛學研究》第 6 期，2002 年，頁 270。

二、無相為體

「無相為體」為自心本性面對客體的本然狀態，從客體角度觀照認識的對象，而面對認識對象於概念上不執取為實有。對治客體角度而言，「相」為對事物執取的概念，而相是否真實存在？相的存在為因緣合和，所以面對對象要以般若觀照，才能離二相的執取，稱為「無相」。從開題的「無相戒」到「無相懺悔」、「無相三皈依戒」、「無相頌」，無不揭示「無相」在慧能禪法的具體實踐性。慧能禪法以「無相」闡明外離一切虛妄相，才能保持「性體清淨」，由外在的客觀條件說明「實相非相」的道理。如《壇經》：

何名為相無相？於相而離相。……善知識！外離一切相，是無相。
但能離相，性體清淨，是以無相為體。²¹¹

「無相」為離一切虛妄之相，慧能禪法依循著《金剛經》：「凡所有相皆是虛妄」²¹²，說明緣起的假有，並非常、一、主宰的獨立存在，所以人相、我相、眾生相、壽者相的存在，亦為因緣和合所成，既然非常、一、主宰的獨立存在，即為虛妄不實。「無相」為不執取一切相，而非否定一切相的存在，了解到緣起性空的般若中道義，自然能不執著一切相，不起對立分別而保持「性體清淨」。說明不落入相的分別執取，於一切法不取著、不斷捨，才能「離二相諸塵勞。」。如《大智度論》卷5：

一切法無有相，一切法不受不著，是名無相三昧。如偈說：「言語已息，心行亦滅，不生不滅，如涅槃相。」²¹³

慧能以內外的二相為對立的兩邊，說明外不著相，內不執著於空，為離空、有二相，即是不執迷。因此一切法無有相，離二相的憶想分別，才能諸法不受、不著，是為無相三昧。若諸戲論已滅，心亦無所造作，即能成就無有生滅相的涅槃寂靜。《壇經》：

剎那無有生相，剎那無有滅相，更無生滅可滅，是則寂滅現前。當現前時，亦無現前之量，乃謂常樂。²¹⁴

²¹¹ 《壇經》，頁19。

²¹² 《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊8，頁749上。

²¹³ 《大智度論》，《大正藏》冊25，頁96下。

²¹⁴ 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》冊48，頁357上。

頓悟是剎那間，離有無生滅二相，更無生滅二相可以滅，為寂滅現前涅槃常樂，不生不滅的實相。慧能言：「煩惱即是菩提，無二無別。若以智慧照破煩惱者，此是二乘見解。」²¹⁵煩惱與菩提也是無二無別，若著於煩惱相者，才會以智慧照破煩惱，反而落入二取空的煩惱中，成為二乘見解。如《六祖大師法寶壇經》：

明與無明，凡夫見二；智者了達，其性無二。無二之性，即是實性。實性者，處凡愚而不減，在賢聖而不增，住煩惱而不亂，居禪定而不寂。不斷不常，不來不去，不在中間及其內外，不生不滅，性相如如，常住不遷，名之曰道。²¹⁶

慧能再次說明離二相的般若中道義，除煩惱與菩提外，明與無明，亦為無二無別，而無二之性為諸法實相。慧能舉以「處凡愚而不減，在賢聖而不增，住煩惱而不亂，居禪定而不寂」，說明「不斷不常，不來不去，不在中間及其內外，不生不滅，性相如如，常住不遷」的般若中道思想。

禪法講求三昧的禪定力，慧能禪法於頓悟的當下，定慧二相是同時不二，不偏於傳統禪法的先定後慧，說明頓悟禪法不執著於禪定，不執取於空相，亦不執取於有相，以不枯坐為定慧等持；在行住坐臥中，於一切法上無有執取，常行直心，亦不失為一行三昧的直捷功夫。慧能對禪定的看法如何？如《壇經》：

何名為禪定？外離相曰禪，內不亂曰定。外若離相，內性不亂。本性自淨曰定，祇緣境觸，觸即亂，離相不亂即定。外離相即禪，內不亂即定，外禪內定，故名禪定。²¹⁷

慧能對於禪定的定義，不再是達摩所立壁觀禪法的禪定，慧能認為外離一切相稱為禪，內不亂稱為定。對於外境如果能離相，則自心本性不亂。本性自清淨稱為定，只緣於觸境，一觸即亂，離二相不亂稱為定。對外境能離相即是禪，對於內心能不亂即是定，外禪內定，所以稱為禪定。慧能禪法以擺脫內外的執取，講求離內、外二相，展現出身心的脫落自在，呈現出非枯坐冥想的一行三昧禪法。如《壇經》：

²¹⁵ 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》冊 48，頁 360 上。

²¹⁶ 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》冊 48，頁 360 上。

²¹⁷ 《壇經》，頁 22。

迷人著法相，執一行三昧，直言坐不動，除妄不起心，即是一行三昧。若如是，此法同無情，却是障道因緣。²¹⁸

愚迷的人以執著外在法相，認為一行三昧是坐而不起，除妄想而不起心動念，若一行三昧是如此，則如同草木無情，反而成了障道因緣。由此可見慧能全然超脫於傳統的「坐禪」制定形式，以不著動不著靜，隨緣任運之間，常行一行三昧的般若中道。

「無相為體」為自心本性面對客體的本然狀態，而不執取任何概念。「相」的存在實為因緣合和，也只是從客體角度觀照事物後，所執取的概念而已，而此取相的概念並非一層不變。概念所形成的相，既然不是真實存在，所以面對認識對象時，應於概念上不執取為實有。因此，慧能以外離一切相為無相，說明無二之性為實性，一切法因無有相，所以不受、不取，剎那間寂滅現前，更無生滅可言。慧能對於禪定的釋義，認為外離一切相稱為禪，內不亂稱為定，說明心不住著於外相的形式，而對於愚人執著外在的法相，認為坐而不起即是一行三昧，則如同草木無情，反而成了障道因緣。面對對象時，須以般若觀照，如煩惱即是菩提，無二無別，才能離二相的執取，稱為「無相」。

三、無住為本

「無住為本」為一切本空，心無所住的狀態。從主體角度觀照的活動，不執著客體，不執著二元對立的概念。從對治主體角度而言，「住」為主體執著個別二元對立，所產生對概念的執取。也就是面對世俗現象時，了知無常緣起的道理，自心不住於緣起的現象，所以主體自身也必須放下對事物的執取稱為「無住」。如《壇經》：

無住者，為人本性，念念不住，前念、今念、後念，念念相續，無有斷絕，若一念斷絕，法身即離色身。念念時中，於一切法上無住。一念若住，念念即住，名繫縛。於一切法上，念念不住，即無縛也，是以無住為本。²¹⁹

慧能認為無住是人的本性，表現於念念無所住，所以前念、今念、後念，

²¹⁸ 《壇經》，頁 17。

²¹⁹ 《壇經》，頁 19。

是不可能斷絕，而且慧能禪法講求常行直心，這樣的直心是無有妄念，離二相無分別，所以心無所住是相應著無念、無相，而表現出無所執取於一切法。繫縛來自於對一切法有所住著，所以慧能禪法以無住為本，說明心念不住著一切法，心就無所繫縛，而一切法都是無常緣起，諸法皆無自性，因無獨立的自性存在，也才能依因待緣緣起一切法。在遷流不息的一切法中，不執著於過去、現在、未來，自性不住於時空的存在，因為自性不在內、外、中間，以無住為住，如《壇經》：

一，一即一切，去來自由，心體無滯，即是般若。……善知識！一切般若智，皆從自性而生，不從外入，莫錯用意，名為真性自用。²²⁰

慧能以般若自性的心無所住，由自心本性到法界不二，說明無住之用。在念念無所執取，離二相煩惱的實踐中，體會自心本性與法界是不一不異，在無差別相中，相應於「一切即一，一即一切」，在「一切法上，念念不住，即無縛」中，無有來去，心無所滯礙。所以，真性的自用在於一切般若智，皆從自性而生，不從外入。慧能禪法由生命觀到法界觀，說明無住生心的不取不著，心不染著，遍一切處，成就隨緣任運，自在無礙，為般若中道的應用。所以《壇經》：「內外不住，來去自由，能除執心，通達無礙，心修此行，即與《般若波羅蜜經》本無差別。」²²¹慧能進一步對於般若的妙用以宇宙虛空、山河大地做為表述，說明一切法出一切本空的無住方便。《壇經》：

世界虛空，能含日月星辰，大地山河，一切草木，惡人善人，惡法善法，天堂地獄，盡在空中。世人性空，亦復如是。²²²

自心本性以本空寂含藏萬法，以無所住出方便而顯萬法。「無住」為不執取空、有；善、惡；天堂、地獄……等二邊，以自性本空寂歸於一，以無住方便出於一切，所以「一切即一，一即一切」本為無住涅槃的般若中道義。若以世人否定萬物色像如：日、月、星宿、山河、大地、泉源、谿澗、草木、叢林、惡人、善人等……的存在，即落入二取的斷滅空，不懂般若與方便不二。慧能最後藉由「出沒即離兩邊」、「出語盡雙」，告誡弟子說法以不失頓見本心為宗旨，須離兩邊的三十六對相對法，為般若中道的不二法門。如《壇經》：

²²⁰ 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》冊 48，頁 350 中。

²²¹ 《壇經》，頁 34。

²²² 《壇經》，頁 30 上。

吾教汝說法，不失本宗。先須舉三科法門，動用三十六對，出沒即離兩邊。說一切法，莫離於性相。若有人問法，出語盡雙，皆取對法，來去相因。究竟二法盡除，更無去處。²²³

慧能列舉三十六對法告誡弟子，明示離兩邊說一切法為頓悟禪法的宗旨。三科即是五蘊、十二處、十八界，為一切法的現象。動用三十六對法時，須出沒離兩邊。說一切法時，莫離自性而言說。若有人請示法時，以雙句為言說，皆取相對法，說明一切法皆來去相因而成。究竟法須除盡二法的相對立，令其無所住著之處。慧能以三十六對法說明一切塵勞煩惱為執著於二邊所致，自心本性為究竟離兩邊的中道實相，更是無所住著一切法，說明一切法為因緣和合，來去為依因待緣，無常緣起的假有現象，不應執取任何一邊。慧能將舉以正、邪的對立二法說明無住於兩邊的般若中道，如《壇經》：

邪見在世間，正見出世間，邪正悉打却，菩提性宛然。此但是頓教，亦名為大乘，迷來經累劫，悟即剎那間。²²⁴

邪見與正見為對立的邊見，邪見執著於世間的塵勞，正見執著於出離世間的塵勞。對於菩提自性而言，須打破對正邪的執取，世出世間皆無所住。慧能說明此頓教法門迷則累劫不悟，一悟則剎那間。所以般若與無住方便為自性所顯的不二中道。「無住」的般若妙用，依於真如起念，無念而念，離相非相，掃除二邊煩惱，達心無所住，將一切法回歸自性本空寂，為「一切即一」；將自性本空寂出方便於一切，為「一即一切」。「無住」起著般若中道的不二作用，打破二元的對立，回歸自性的本自清淨，將二邊的對立做最灑脫自在的融通，為緣起無礙性空，性空無礙緣起的般若中道。

「無念為宗，無相為體，無住為本。」以真如自性起念，離主客二相，無念而念，於見聞覺知中，「知見一切法，心不染著」，而不住色、聲、香、味、觸法；「外離一切相」，而心無所住，無所繫縛。保持「念念相續，無有斷絕。」為清淨自性的回歸轉化。在無念、無相、無住的蕩相遣執下，對立的二元分別，剎那間蕩然無存，為般若觀照的起用，如《壇經》：「當起般若觀照，剎那間，妄念俱滅，即是自真正善知識，一悟即至佛地。」²²⁵無念、無相、無住為無執、無分別的實踐功夫，為摩訶般若波羅蜜的般若中道義。陳平坤認為《壇經》中「即

²²³ 《壇經》，頁 60~61 上。

²²⁴ 《壇經》，頁 49。

²²⁵ 《壇經》，頁 37。

眾生是佛」、「即煩惱是菩提」為「真如自性」的境界。同時也必須通過「無念，無相，無住」的「般若行」功夫，方能獲致其真實常恆義的客觀保證。²²⁶慧能禪法以《金剛經》的般若空義直接從心「念」為下手處，通過「離相」以實現「無住生心」的修行方法，影響與啟發了慧能禪法所倡導的「識心見性，自成佛道」。白金銑認為無念、無相、無住之三無，兼攝了如來藏自性清淨心，活用了般若空智，並歸本於無常緣起，因三無而緣起般若，因般若慧而體證性空，因性空而無執頓漸，此之謂三無般若頓教禪法。²²⁷所以慧能禪法的核心思想以無念、無相、無住為般若中道的實踐，在緣起中達到自性的清淨，體證佛性不二的境界。

表 3-1：無念、無相、無住的意義表

無念	<p>*從真如起念，非於境上起分別心，所以為無分別的正念。</p> <p>*對治：整個心念的生起，「念」為分別性心念。所以必須與真如相應起無分別之念—「無念」。</p>
無相	<p>*從客體角度觀照認識的對象，而對認識對象，不執取為實有的概念。</p> <p>*對治：從客體角度，「相」為對事物執取的概念，而相是否真實存在？所以面對對象要有實相觀照—「無相」。</p>
無住	<p>*從主體角度觀照的活動，不執著、不分別心念，不執著二元對立的概念。</p> <p>*對治：從主體角度，「住」為主體執著個別二元對立，所產生對概念的執取。所以主體自身也必須放下對事物的執取—「無住」。</p>

²²⁶ 陳平坤：〈慧能《壇經》頓教禪法論義〉，《中華佛學學報》第 6 期，2002 年，頁 299~349。

²²⁷ 白金銑：〈禪宗脫落哲學之起源與發展〉，《世界宗教學刊》第 6 期，2005 年，頁 222。

依上列表格的歸納整理，說明「無念」、「無住」、「無相」在《壇經》的般若中道思想中，所代表的個別意義。「無念」所要強調的是主體面對外在的境界時，心念必須相應於真如實相，而起無分別之心念，因此說明行禪者不能於境上下功夫，必須回歸到真如自心起用，在念念之間，保持自性的清淨，無有間斷，所以「無念」所要對治的是有分別的凡夫心。「無相」所要強調的是面對客體的當下，不對認識的對象做概念的執取，以避免對客體做出憶想分別的意業，而「無相」所要對治的是破除對事物的概念執取，所產生對外相的固著心。「無住」所強調的是主體面對客體的當下，不住著於二元概念的執取、分別，而「無住」所要對治的是破除自心對事物的有所住心，放下二元對立的執取。

第二節 《壇經》對經典的般若中道詮釋

《壇經》的經典文句引用，為慧能「由禪出教」的教說方便，透過慧能所引用的經典文句，可以深入理解《壇經》的般若中道思想。慧能隨緣任運的契機教說，如何將文字般若運用於禪教合一的頓教禪法，而廣開禪宗法門？頓悟的般若中道思想，如何在識心見性的思想下，以身心脫落的直捷無礙，落實於起心動念中？本節將以 一、頓悟般若中道；二、直捷般若中道；三、識心般若中道進行論述，以釐析出慧能所引用經典的般若中道思想義涵。

一、頓悟般若中道

在《壇經》的經文引用中，可以認識到五祖弘忍對般若波羅蜜的義理契機之處，神秀以「身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，莫使有塵埃。」²²⁸做為心偈呈獻，題作於南廊下的中間牆壁上，欲求得五祖傳授衣法。五祖卻引用《金剛經》云：「凡所有相，皆是虛妄」²²⁹指示迷人「依此修行，不墮三惡道；依法修行，有大利益。」²³⁰何以此偈只止於不墮三惡道及大利益，而未能見性呢？如僧肇的《金剛經註》：

²²⁸ 《壇經》，頁 9。

²²⁹ 《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，頁 749 上。

²³⁰ 《壇經》，頁 10。

如來悉知悉見，是諸眾生。得如是無量福德，即以如來知見。明理非虛，一念淨信，其福無量。推功測理，豈不信之乎。何以故？是諸眾生，無復我相人相眾生相壽者相。²³¹

五祖以神秀仍執著於身心的我相，無法體悟「若見諸相非相，即見如來。」。所以因心有所住而取相於菩提樹與明鏡台，猶如分別妄想於我相、人相、眾生相、壽者相的四相中，而無法體悟實相非相的真實義。因此五祖云：

汝作此偈見解，只到門前，尚未得入。凡夫依此偈修行，即不墮落；作此見解，若覓無上菩提，即不可得。要入得門，見自本性。²³²

諸法實相該是如何？「一切法性空，一切法無我、無眾生，一切法如幻、如夢、如響、如影、如炎。」，²³³所以五祖以神秀尚未悟入一切法本空，尚存有概念分別的執取，而落入虛妄取異相中，無法頓悟般若波羅蜜的般若中道，不得其門而入，故以未見自本性而言之。慧能以不取、不捨為般若中道的解脫行，因般若之智非在內、非在外、非在中間。如《小品般若波羅蜜經》卷1：

先尼梵志以有量智入是法中，入已不受色，不受受、想、行、識。是梵志不以得聞見是智，不以內色見是智，不以外色見是智，不以內外色見是智，亦不離內外色見是智……先尼梵志信解薩婆若智，以得諸法實相，故得解脫。得解脫已，於諸法中無取無捨，乃至涅槃亦無取無捨。²³⁴

慧能云：「摩訶者是大。心量廣大，猶如虛空。」²³⁵，如《小品般若波羅蜜經》所說先尼梵志應該學習菩薩「行般若波羅蜜」，因菩薩是三昧廣大，無量無定，於諸法無受無執取，了知五蘊本空，色、受、想、行、識不住內、外、內外、亦不離內外，以諸法實相故，無取無得而證涅槃實相。虛妄之相源自於戲論的憶念分別，因憶念分別而落於對立二邊的執取。若欲得見性，須以無我、我所的般若中道，於畢竟空中，悟入五蘊本空，以致憶念分別滅而業煩惱亦滅。

由以上般若中道對實相的釐清與虛妄的破除理論之後，對於慧能所呈現的心

²³¹ 《金剛經註》，《新纂卍續藏》冊24，頁397中。

²³² 《壇經》，頁12。

²³³ 《小品般若波羅蜜經》，《大正藏》冊8，頁580中。

²³⁴ 《小品般若波羅蜜經》，《大正藏》冊8，頁537下。

²³⁵ 《壇經》，頁30。

偈「菩提本無樹，明鏡亦無臺，佛性常清淨，何處有塵埃。」，²³⁶可以清晰地觀察出，慧能對於主客體之間的不住著，因而不分別菩提、明鏡，更不住於樹與鏡的存在與否。此時我與我所已俱亡，以無所得而自知不隨他，了悟清淨實相非相，何以有一相得以染塵埃？慧能云：「不識本心，學法無益，識心見性，即悟大意」，²³⁷虛妄之相，來自於不識本心的般若中道義，而落入憶想分別的虛妄，以致幻化無實。如學者黃國清教授認為《壇經》所說的自性清淨心即為本心、本性、菩提般若之智，而南宗的法門強調見性，須先求開發菩提之智，亦即與自性清淨心發生連繫，修行始能著力。若未悟煩惱即菩提，恐將煩惱視為消滅對象，即落入對立二邊。²³⁸

凡所有相皆為憶想分別的戲論而來，戲論非真不實，皆為幻化虛妄，如何滅諸戲論而不住於相？五祖為慧能講說《金剛經》中般若波羅密的甚深法義時，慧能於「應無所住而生其心」契入清淨本心，當下言說一切萬法不離自性。虛妄之相為因緣合和，如何住得著？既然住不著即為非實，又何須憶想分別執取業煩惱之虛妄相？應以無所住而捨心布施，能所之心捨已，回歸五蘊本空寂，了知般若波羅蜜如如甚深，實為般若中道義。如《金剛經註》：

須菩提！菩薩於法，應無所住行於布施。所謂不住色布施，不住聲香味觸法布施，次答住行，即明法空，謂法彌曠。略舉內則六度，外為六塵，內外諸法，斯皆因緣無性。因緣無性，則心無停處，故應無住也，捨心無慳，謂之布施。無相可存，何慳之有？施為六度之首，塵為法生之基，二法皆空。于何不盡？既得法空，解明行立，無復退失，故言住也。須菩提！菩薩應如是布施，不住於相，結成住義也。施者、受者、財物皆不可得，不住相也。何以故？若菩薩不住相布施，其福德不可思量。²³⁹

上文以「內則六度。外為六塵。」為內外諸法，皆為因緣合和所生法，以一切法本空，所以「因緣無性，則心無停處，故應無住也。」，說明了緣起性空之般若中道義。以心無所住而無所得，無住於施者、受者、所施物之相，不落二邊，捨心行布施，為照見五蘊本空，不住色聲香味觸法布施，為最上、最清淨的無相布施。《壇經》：「不可將福以為功德，功德在法身，非在於福田。自法性有功

²³⁶ 《壇經》，頁 14。

²³⁷ 《壇經》，頁 13。

²³⁸ 黃國清：〈無念無住般若禪—《六祖壇經》導讀〉，台北：《人生雜誌》第 269 期，2006 年，頁 119~120。

²³⁹ 《金剛經註》，《新纂卍續藏》冊 24，頁 396 中。

德，見性是功，平直是德」，²⁴⁰慧能認為自性法身不住於內、外、中間，以平直的佛性行布施，其功德、福報不可思議，因為一切畢竟空，甚深如如。既然因緣無自性，心何以有落腳處？以無所憶念分別，心不住於相而行布施，因無相布施而不住於福德，其功德自然不可思量。如《小品般若波羅蜜經》卷 1：

菩薩發大莊嚴，乘於大乘，以空法住般若波羅蜜。不應住色，不應住受、想、行、識不應住色若常若無常，不應住受、想、行、識若常若無常；不應住色若苦若樂，不應住受、想、行、識若苦若樂；不應住色若淨若不淨，不應住受、想、行、識若淨若不淨；不應住色若我若無我，不應住受、想、行、識若我若無我；不應住色若空若不空，不應住受、想、行、識若空若不空。……菩薩當云何住？舍利弗言：「如來無所住，無住心名為如來。如來不住有為性，亦不住無為性。」「舍利弗！菩薩摩訶薩亦應如是住，如如來住，於一切法非住非不住。」²⁴¹

般若的畢竟空義不住色、受、想、行、識的常、無常；苦、樂；淨、不淨；我、無我；空、不空。以般若波羅蜜之般若中道義，一切法不住於有為、無為二邊，不落於非住、非不住二邊，以無住心稱為如來，所以言：「如來不以具足相故。得阿耨多羅三藐三菩提。」，²⁴²不住於實、非實、實非實、亦實亦非實的緣起法中，為一切法畢竟空的般若中道。慧能因為當下契機於緣起性空而心無所住，頓悟於如此甚深如如的般若中道義。

對於頓悟的般若中道方面，慧能頓悟於「應無所住而生其心」的般若波羅蜜。《金剛經》：「凡所有相皆是虛妄」，講說一切法為實相非相的道理，為不住一切法、一切相，達到不住色聲香味觸法布施。《般若經》講說一切法本空，以無施者、無受者、無所施物行布施，為無所得的布施。六度波羅蜜中，以布施為第一，但以般若中道而言，頓悟的當下六度無有次第分別，以無所住而當體成就六波羅蜜，為頓悟的般若中道義。慧能強調般若波羅蜜為頓教法門，在於心不住一法之下，回歸清淨本心。般若中道以一切法空，說明法爾本然如是，為五蘊本空，無我無我所的畢竟空。所以無所住心為頓悟於五蘊甚深如如，乃至一切法甚深如如，此皆為般若中道的證悟。

²⁴⁰ 《壇經》，頁 42。

²⁴¹ 《小品般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，頁 540 中。

²⁴² 《金剛經註》，《新纂卍續藏》冊 24，頁 404 上。

二、直捷般若中道

慧能禪法對於頓悟後，如何保持自性的清淨，其重要的實踐乃在於日常生活的定慧等持力，因此慧能以一行三昧說明行、住、坐、臥中，以自心的進道體證為道場。印順導師言：「《壇經》中雖沒有說明一行三昧的出處，但由四祖道信的《入道安心要方便》先引《文殊說般若經》的『一行三昧』，而明安心（安心是住心、宅心的意思）的善巧方便。」²⁴³說明一行三昧如何在般若波羅蜜的中道下，行一切方便力。如「夫身心方寸，舉足下足，常在道場。施為舉動，皆是菩提」。²⁴⁴揭示了身心一如，心口合一，舉手投足，無不是道場，無不是菩提覺性的顯露。即所謂「直心是道場」，如《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》卷2：

法界一相，繫緣法界，是名一行三昧。若善男子、善女人，欲入一行三昧，當先聞般若波羅蜜，如說修學，然後能入一行三昧。如法界緣，不退不壞，不思議，無礙無相。²⁴⁵

一行三昧為「法界一相，繫緣法界」。欲入一行三昧須先聞般若波羅蜜，再如說修行般若波羅蜜，以心繫法界，不離法界，隨順緣起，「不退不壞，無礙無相」，成就法界即道場。所以一行三昧為般若波羅蜜的中道。

《壇經》中慧能為說明此頓悟法門對定慧等持的重視性，以「定慧體不一不二。即定是慧體，即慧是定用；即慧之時定在慧，即定之時慧在定。」²⁴⁶解說心口俱善、內外一如為定慧等持。以無諍說明定慧等持，為不落勝負的對立二邊，為離四相之我法二空。更以心口一如的定慧一體，推展到一行三昧的行、住、坐、臥常行直心，不執取一切法相，不執著於心清淨的禪坐，明示「直言坐不動，除妄不起心」，並非一行三昧。慧能更以《淨名經》云：「直心是道場」說明身心合一無虛假為道場，無須宴坐於林中，枯坐不起，若心住於法相，道則却滯，何以流通？說明「宴坐」實為無情之法，亦為障道之因緣。慧能以維摩詰呵斥舍利弗宴坐林中為例，說明「心不住法，道即通流，住即被縛」。²⁴⁷如《維摩詰所說經》卷1：

²⁴³ 《中國禪宗史》，《印順法師佛學著作集》冊40，頁61上。

²⁴⁴ 《楞伽師資記》，《大正藏》冊85，頁1287上。

²⁴⁵ 《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊8，頁731中。

²⁴⁶ 《壇經》，頁17。

²⁴⁷ 《壇經》，頁17。

舍利弗白佛言：「世尊！我不堪任詣彼問疾。所以者何？憶念我昔，曾於林中宴坐樹下，時維摩詰來謂我言：『唯，舍利弗！不必是坐，為宴坐也。夫宴坐者，不於三界現身、意，是為宴坐；不起滅定而現諸威儀，是為宴坐；不捨道法而現凡夫事，是為宴坐；心不住內亦不在外，是為宴坐；於諸見不動，而修行三十七品，是為宴坐；不斷煩惱而入涅槃，是為宴坐。若能如是坐者，佛所印可。』時我——世尊！——聞說是語，默然而止，不能加報，故我不任詣彼問疾。」²⁴⁸

由此可見慧能認為此頓悟法門為「原不看心，亦不看淨，亦不言不動。…不見自性本淨，起心看淨，卻生淨妄。」²⁴⁹說明禪坐非動非靜，乃在日常生活的起心動念中，以「直心是道場」。但又為何加上「直心是淨土」呢？以禪定加上聞思修學般若波羅蜜，一心繫念一佛名號，憑藉念念相續的定慧等持力，入一行三昧中見三世諸佛，成等正覺而具無量功德。因行深般若波羅蜜，以無分別諸佛、法界，入一行三昧，行般若中道義。如《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》卷 2：

善男子、善女人，欲入一行三昧，應處空閑，捨諸亂意，不取相貌，繫心一佛，專稱名字。隨佛方所，端身正向，能於一佛念念相續，即是念中，能見過去、未來、現在諸佛。何以故？念一佛功德無量無邊，亦與無量諸佛功德無二，不思議佛法等無分別，皆乘一如，成最正覺，悉具無量功德、無量辯才。如是入一行三昧者，盡知恒沙諸佛、法界，無差別相。²⁵⁰

由心口一如的直心道場，於行住坐臥中，常行一行三昧，進而於一心稱念佛號時，以般若波羅蜜行無分別智，於定慧等持力入念佛三昧，成就「直心是淨土」。所以「直心是道場，直心是淨土。」²⁵¹為一行三昧的定慧等持下，因無分別成就一佛乘。所以諸佛、法界無差別相，當稱念一佛名之功德，實與無量諸佛的功德無二無別，又如《維摩詰所說經》卷 1：

菩薩隨其直心，則能發行；隨其發行，則得深心；隨其深心，則意調伏；隨意調伏，則如說行；隨如說行，則能迴向；隨其迴向，則有方便；隨其方便，則成就眾生；隨成就眾生，則佛土淨；隨佛土淨，則說法淨；隨說

²⁴⁸ 《維摩詰所說經》，《大正藏》冊 14，頁 539 下。

²⁴⁹ 《壇經》，頁 21。

²⁵⁰ 《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，頁 731 中。

²⁵¹ 《壇經》，頁 17。

法淨，則智慧淨；隨智慧淨，則其心淨；隨其心淨，則一切功德淨。是故寶積！若菩薩欲得淨土，當淨其心；隨其心淨，則佛土淨。²⁵²

由上文可知，菩薩隨其直心發心，以十住、十行、十迴向，成就方便力度眾生，乃至眾生淨而佛土淨，以般若波羅蜜教化眾生，生起智慧而清淨自心，成就一切清淨的功德。慧能以「隨其心淨，則佛土淨。」²⁵³說明西方淨土的存在，不在於遠近，只在於「迷人念佛生彼，悟者自淨其心。」，²⁵⁴信願往生西方須以般若波羅蜜為前導，以其直心的定慧等持力，西方乃在自心的清淨。那麼頓悟法門，又該如何實踐信願往生西方呢？如《壇經》：

東方人但淨心無罪，西方人心不淨亦有愆。迷人願生東方，悟者所在處並皆一種心地，但無不淨。西方去此不遠；心起不淨之心，念佛往生難到。除十惡即行十萬，無八邪即過八千，但行直心，到如彈指。使君，但行十善，何須更願往生？不斷十惡之心，何佛即來迎請？若悟無生頓法，見西方只在剎那；不悟頓教大乘，念佛往生路遠，如何得達？²⁵⁵

慧能強調「直心是道場，直心是淨土。」是一行三昧於般若波羅蜜下，才能成就定慧一體的直心，以定慧不二為般若中道義，所以慧能言：「先定發慧，先慧發定，定慧各別。作此見者，法有二相」。²⁵⁶慧能以直心說明定慧不二，直心為頓悟不生不滅，不落二邊，成就清淨心即是道場，所謂「隨其心淨，則國土淨」，西方世界只在頓悟諸法不生的剎那間。如《壇經》：

善知識！定慧猶如何等？如燈光，有燈即有光，無燈即無光。燈是光之體，光是燈之用。名即有二，體無兩般。此定慧法，亦復如是。²⁵⁷

慧能以燈與光的譬喻，說明定為慧之體，慧為光之用，定與慧為假名，實為不一不異，無二無別，為一行三昧於般若波羅蜜中，成就直心道場與直心淨土的定慧等持力，亦為最直捷而無分別的般若中道。慧能在此強調般若波羅蜜對於禪定的重要性，也就是禪智合一才能達到定慧等持，而修學般若波羅蜜，於行、住、坐、臥中，因般若波羅蜜的方便力所顯，隨其清淨心，無處不是禪，無處不

²⁵² 《維摩詰所說經》，《大正藏》冊 14，頁 538 下。

²⁵³ 《壇經》，頁 43。

²⁵⁴ 《壇經》，頁 43。

²⁵⁵ 《壇經》，頁 44。

²⁵⁶ 《壇經》，頁 17。

²⁵⁷ 《壇經》，頁 18。

是定，所以慧能禪法是最直心、直觀的般若中道法門。

對於直捷的般若中道方面，慧能引用《淨名經》云：「直心是道場，直心是淨土。」，講說一行三昧的定慧等持力，在心口無虛，身心一如，無諍不二的定慧等持力下，以「法界一相，繫緣法界」，成就法界實相，以直心即為道場；以直心念佛成就「隨其心淨，則佛土淨。」，以不假外求，直心即為淨土，迷悟乃在自心的清淨，因此西方就在直心道場。直捷的般若中道，將外在道場拉回自身做行持，在定慧一體下，直截了當的破除二元的對立，將主客打成一片，成就無念、無相、無住的般若中道。

三、識心般若中道

慧能如何引導眾生開、示、悟、入佛知見，體證般若中道的第一義諦。首先慧能認為頓悟法門中，般若波羅蜜為佛的知見。慧能說明頓教法用智慧觀照，以無念、無住、無相，於一切法不取著、不斷捨，離兩邊為般若中道。慧能所謂「摩訶者是大」來自於般若生八萬四千智慧，般若不離自性，「著境生滅起。如水有波浪，即是為此岸…離境無生滅，如水永長流，故即名到彼岸，故名波羅蜜」。²⁵⁸所以此岸、彼岸為心念的妄想所建構，以定慧等持力，不染一切法，則「無住無去無來」。²⁵⁹，此岸即是彼岸。慧能認為「人心不思本源空寂，離却邪見，即一大事因緣。」，又以「開佛知見。『佛』猶如『覺』也」，說明開、示、悟入佛知見皆從覺知般若波羅蜜，為心不住於內空與外相，離於二邊，如《壇經》：

內外不迷，即離兩邊。外迷著相，內迷著空，於相離相，於空離空，即是不迷。若悟此法，一念心開，出現於世。心開何物？開佛知見。「佛」猶如「覺」也，分為四門：開覺知見，示覺知見，悟覺知見，入覺知見。此名開、示、悟、入，從一處入，即覺知見，見自本性，即得出世。²⁶⁰

慧能說明開、示、悟、入佛知見，為離兩邊而不著於空有二相，因行般若波羅蜜，心清淨則開佛知見，而不開眾生知見。般若波羅蜜為頓悟之法，為「即覺

²⁵⁸ 《壇經》，頁 31。

²⁵⁹ 《壇經》：善知識！摩訶般若波羅蜜，最尊最上第一，無住無去無來。三世諸佛從中出，將大智慧到彼岸，打破五陰煩惱塵勞，最尊最上第一。讚最上乘法，修行定成佛。無去無住無來往，是定慧等，不染一切法，三世諸佛從中出，變三毒為戒定。頁 31。

²⁶⁰ 《壇經》，頁 55～56。

知見，見自本性」，二乘、三乘者之眾生皆以一佛乘成就般若中道。菅野博史認為《法華經》中佛以「三乘方便、一乘真實」的方式，使上、中、下根的聲聞，開、示、悟、入佛知見，分別以「法、譬喻、宿世因緣」，引導四聲聞不滿足於小乘的涅槃，而入一切種智的真實法。²⁶¹同時佛也闡明自己成佛之因，說明五百億塵劫前，已成佛之果，揭示了一佛乘的道理。如《妙法蓮華經》卷 1：

諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世。舍利弗！云何名諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世？諸佛世尊，欲令眾生開佛知見，使得清淨故，出現於世；欲示眾生佛之知見故，出現於世；欲令眾生悟佛知見故，出現於世；欲令眾生入佛知見道故，出現於世。舍利弗！是為諸佛以一大事因緣故出現於世。諸佛如來但教化菩薩，諸有所作，常為一事，唯以佛之知見示悟眾生。……舍利弗！如來但以一佛乘故，為眾生說法，無有餘乘，若二、若三。²⁶²

上文中說明因眾生根基不同，佛所引導渡化的方法也有所不同，如印順法師言：「方便是適應環境根性的方法。眾生的根機不一，如到處都用真實法門，是不一定被信受的。必須用方便去接引，然後歸到真實。方便的定義，依《法華論》說：佛法唯是大乘，為適應眾生的根機，說聲聞、緣覺、人天乘法，這些都是方便。」²⁶³慧能強調頓教的知見為不假外修，全憑自心智慧觀照，不假文字。似乎與《法華經》說：「正直捨方便，為說無上道」；²⁶⁴「更以異方便，助顯第一義」，²⁶⁵有所不同。法華經以「法、譬喻、宿世因緣」方式，依大小乘之根性不同，引導其捨棄不究竟的二、三乘法，而入一乘法。慧能以法無漸頓及般若智慧本自有，對於二、三乘者，並無有任何不同的教說方式，全以自悟般若智慧為入一乘法。如《壇經》言：

若大乘者，聞說《金剛經》，心開悟解。故知本性自有般若之智，自用智慧觀照，不假文字。譬如其雨水，不從天有，原是龍王於江海中，將身引此水，令一切眾生，一切草木，一切有情無情，悉皆蒙潤。諸水眾流，却入大海，海納眾水，合為一體。眾生本性般若之智，亦復如是。小根之人，

²⁶¹ 菅野博史著·孝順師（池麗梅）譯：〈法華經·永遠的菩薩道〉，（財團法人靈鷲山般若文教基金會附設出版社），2005年，頁97。

²⁶² 《妙法蓮華經》，《大正藏》冊9，頁7。

²⁶³ 釋印順著：《佛在人間》，台北：正聞出版社，1992年，頁69。

²⁶⁴ 《妙法蓮華經》，《大正藏》冊9，頁10上。

²⁶⁵ 《妙法蓮華經》，《大正藏》冊9，頁8上。

聞說此頓教，猶如大地草木根性自小者，若被大雨一沃，速皆自倒，不能增長。²⁶⁶

慧能認為眾生與佛的差別，只在般若之智的悟與不悟。《維摩詰經》中述說聲聞乘者說法時，需先入定，觀察「眾生根源」、「心知所念」，才能令其識心見性而使其「即時豁然，還得本心」，²⁶⁷頓見真如本性。舉例小乘者無般若智慧，不善分別諸法相，更如何以小乘法教說大乘者。如《維摩詰所說經》卷1：

唯，富樓那！先當入定，觀此人心然後說法。…汝不能知眾生根源，無得發起以小乘法。彼自無瘡，勿傷之也；欲行大道，莫示小徑；…富樓那！此比丘久發大乘心，中忘此意，如何以小乘法而教導之？我觀小乘智慧微淺，猶如盲人，不能分別一切眾生根之利鈍。²⁶⁸

慧能以「若不能自悟者，須覓大善知識，示道見性。」，²⁶⁹說明此頓悟法門需自悟，但認為不同根性的眾生，需以不同的方式見性，所以仍需找尋大善知識引導。何為見性？何為解脫？慧能認為小乘不具般若波羅蜜，無法識自本心，若能以般若波羅蜜做觀照，掃除自心的煩惱，心不著於內外，來去自如，通達無礙，無不見性，無不解脫。所以，見性與解脫皆須於自心做般若的觀照，破除內外執取分別，才能識自本心，當下解脫。如《壇經》：

自性心地，以智慧觀照，內外明澈，識自本心。若識本心，即是解脫。既得解脫，即是般若三昧。悟般若三昧，即是無念。²⁷⁰

慧能不否定念頭的生起，而是以真如為念之根源，念為真如的功用，「若無有念，無念亦不立。」。²⁷¹悟般若三昧，何以為無念？真如自性起念，雖然六根仍有見聞覺知，離於二相而不染著於境，「見一切法，不著一切法」，如《維摩詰所說經》云：

善知識！真如自性起念，六根雖有見聞覺知，不染萬境，而真性常自在。故經云：『能善分別諸法相，於第一義而不動。』²⁷²

²⁶⁶ 《壇經》，頁34。

²⁶⁷ 《維摩詰所說經》，《大正藏》冊14，頁541上。

²⁶⁸ 《維摩詰所說經》，《大正藏》冊14，頁541上。

²⁶⁹ 《壇經》，頁36。

²⁷⁰ 《壇經》，頁37。

²⁷¹ 《壇經》，頁19。

²⁷² 《壇經》，頁17。

念的存在，六根才能見聞覺知，才能分別諸法相。無念而念，不住萬境之分別相，無有一異、生滅、常斷、來去，而入般若三昧，為般若中道的展現。慧能以欲見性，「直須修般若波羅蜜行」。如《壇經》：

若欲入甚深法界，入般若三昧者，直須修般若波羅蜜行，但持《金剛般若波羅蜜經》一卷，即得見性，入般若三昧。當知此人功德無量，經中分明讚嘆，不能具說。此是最上乘法，為大智上根人說。小根之人若聞法，心不生信。²⁷³

慧能以般若波羅蜜認識自己的本心，為正見緣起性而入般若三昧；以解脫即般若三昧；以悟般若三昧即是無念，其四者間為「法法相律」，最後總歸於頓悟法門須直修般若波羅蜜。以「即時豁然，還得本心。」為識心的呈現，見性、解脫、般若三昧、無念在行深般若波羅蜜下，皆為無二無別的般若中道義。

對於識心的般若中道方面，慧能以「一大事因緣」講說「『佛』猶如『覺』」，所以開、示、悟、入佛知見，唯有一佛乘，並無三乘之別。愚人以眾生知見為四門，而分別三法。此處與《妙法蓮華經》差別於頓悟法門，唯有般若波羅蜜一法，並無「說法、譬喻、宿世因緣」之教說方式。唯「人心不思本源空寂，離卻邪見，即一大事因緣。」²⁷⁴所以「開佛知見轉《法華》，開眾生知見被《法華》轉。」²⁷⁵，因此，也說明慧能禪法與《妙法蓮華經》皆強調眾生皆可成佛之說，但兩者之別，在於前者為識心見性的頓悟說，而後者為三乘藉由譬喻方便法門，經佛的開、示、而悟、入一佛乘的漸悟說。另外，對於當下無法識心見性者，慧能舉以《維摩詰經》：「即時豁然，還得本心」，以宴坐直接說明識心見性的重要性，若無法識自本心，需覓大善知識，仍然揭示頓悟禪法是無次第性的悟入本心。慧能對於「善能分別諸法相，於第一義不動。」，說明有念的存在，六根才能見聞覺知，以不否定念的存在，在真如起念下，不住萬境之分別相，而入般若三昧，為無念的般若中道。

透過慧能所引用的經典文句，可以深入理解慧能藉由隨緣任運的契機教說，將文字般若運用於禪教合一，揭示頓悟禪法的般若中道思想。對於頓悟般若中道方面，慧能頓悟於「應無所住而生其心」，說明「凡所有相皆是虛妄」為不住一切法、一切相，為實相非相的般若中道；對於直捷的般若中道方面，慧能以《淨

²⁷³ 《壇經》，頁 33。

²⁷⁴ 《壇經》，頁 55。

²⁷⁵ 《壇經》，頁 56。

名經》云：「直心是道場」，說明若心住於法相，道則却滯，所以無須枯坐，拘泥於看心、看靜。慧能說明以一行三昧的定慧等持力，直心念佛成就「隨其心淨，則佛土淨。」，因此西方就在自心的直心道場。對於識心的般若中道方面，慧能認為佛者覺也，知見為般若波羅蜜，能覺般若波羅蜜為「開佛知見」。因眾生平等皆具佛性，所以「開示悟入佛知見」，並無次第之別，眾生與佛只別於悟與不悟。若能自悟則「即時豁然，還得本心」，若不悟，則須找大善知識，示現頓悟之路。慧能認為無須否定念頭的存在，在般若三昧下，無念即解脫即見性，才能成就「善能分別諸法相，於第一義不動。」

第三節 《壇經》對般若中道結合佛性思想的詮釋

眾生在聞思般若波羅蜜後，以破除自我的妄念回歸自心清淨，為修持與證悟的目標，因此佛性思想在《壇經》的頓悟法門中，無不佔有舉足輕重的歸宿感。前一節以摩訶般若波羅蜜的般若中道思想，對頓教法門的性相融通部分做解析。本節將探討在破除人法的執取後，如何回歸佛性的訴求？其所引用的經典、經文建構的思維與意義為何？慧能如何在般若智慧的開顯後，過渡於佛性思想的自性主體？以下分為：一、眾生與佛性不二；二、戒與自性清淨；三、說通及自宗通三方面作為論說。希望藉由以下的論述，能進一步深入探討般若中道思想，在匯通《壇經》佛性思想方面，所扮演的重要性，以釐析慧能禪法中，般若與佛性的關係。

一、眾生與佛性不二

慧能言：「人即有南北，佛性即無南北；獼獠身與和尚不同，佛性有何差別？」²⁷⁶及「愚人智人，佛性本亦無差別，只緣迷悟，迷即為愚，悟即成智。」²⁷⁷兩處說明眾生與佛性本無差別，以佛性不二，即心即佛的中道義，除了引導眾生回歸自心的修行外，更將自心為道場的解脫法門，普及於中國的一切處。慧能以「不是風動，不是旛動，仁者心動。」²⁷⁸開啟了佛性思想的序幕，更以般若中道辨明佛性思想，說明印宗法師所講的《涅槃經》，為佛性不二之法。既然佛性不二，那麼慧能又如何說明犯四重禁、作五逆罪，及一闍提等是否斷除佛性的善根？如

²⁷⁶ 《壇經》，頁 8。

²⁷⁷ 《壇經》，頁 17。

²⁷⁸ 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》冊 48，頁 349 下。

《六祖大師法寶壇經》：

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。²⁷⁹

慧能在文中，清楚的表明了「無二之性」為不落二元對立的兩邊，以非常非無常；非善非不善，說明佛性為不落概念分別，不落主客對立的執取。所以就佛性不二而言，佛性無善不善之別，「犯四重禁、作五逆罪，及一闍提」，自然是無有所謂善根可斷，而五蘊與十八界也無所別。慧能如此的言說章句，早已把般若中道融入佛性思想中，在遣除對於外境上的執取分別之後，般若中道成為佛性的體證。慧能以行深般若波羅蜜為頓教法門，見性悟入般若三昧，行無念行，達到佛性與般若不二，不失為般若中道的究竟體現。聖嚴法師言：「壇經的思想系統，雖用般若經，實則是沿襲如來藏的觀點，用般若的空慧，實證真如佛性，即是明心見性。」²⁸⁰慧能以般若思想為頓悟法門，說明以般若智慧泯除一切概念執取後，即自見佛性。如《大般涅槃經》卷 22：

善男子！一闍提者，亦不決定。若決定者，是一闍提終不能得阿耨多羅三藐三菩提。以不決定，是故能得。……色與色相二俱不定，香、味、觸相，生相、至無明相，陰入界相、二十五有相、四生，乃至一切諸法，皆亦不定。²⁸¹

慧能引用《大般涅槃經》中不定法，不落非常非非常、非善非非善，以遮詮方式說明若有決定的概念執取，即落兩邊，斷阿耨多羅三藐三菩提的證得。以此般若中道義架構於佛性不二的思想，無非是由對境的不執取，回到自性本體的空有不二。《大般涅槃經》卷 21：

所謂甚深微密之藏，一切眾生悉有佛性，佛、法、眾僧無有差別，三寶性相常樂我淨，一切諸佛無有畢竟入涅槃者，常住無變。如來涅槃，非有非無、非有為非無為、……非出非不出、非常非不常、非斷非不斷、

²⁷⁹ 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》冊 48，頁 349 下。

²⁸⁰ 釋聖嚴：〈六祖壇經的思想〉，《中華佛學學報》第 3 期，1990 年，頁 149～163。

²⁸¹ 《大般涅槃經》，《大正藏》冊 12，頁 737 上。

非始非終、非過去、非未來、非現在、……非十二因緣非不十二因緣，如是等法甚深微密，昔所不聞而能得聞。²⁸²

以上引文說明眾生皆具佛性下，佛法僧三寶並無差別。以即心即佛而言，風動？幡動？落入風與幡二邊，因心有概念執取，所以是心在動，無法悟入佛性不二的般若中道義，慧能以此揭示見性之法不論禪定解脫，因禪定解脫為二法，而佛性本不二。對境的憶想分別破除後，反觀自心回歸生命本具的清淨自性，為般若與佛性直觀不二的中道。《大般涅槃經》卷 27：

佛性者，名第一義空，第一義空名為智慧。……智者見空及不空、常與無常、苦之不苦、我與無我。空者一切生死，不空者謂大涅槃，乃至無我者即是生死，我者謂大涅槃。見一切空，不見不空，不名中道。乃至見一切無我，不見我者，不名中道。中道者，名為佛性。²⁸³

由以上引文在「佛性者，名第一義空，第一義空名為智慧。」做了一大釋義，以眾生皆具佛性而言，若非具足第一空義的般若智慧，如何成就般若中道，而達一切法本空。慧能認為「三世諸佛，十二部經，在人性中本自具有」。²⁸⁴之外，也進一步說明見性與《般若波羅蜜經》本無差別，如《壇經》：

聞其頓教，不假外修，但於自心，令自本性常起正見，一切邪見煩惱塵勞眾生，當時盡悟，猶如大海納於眾流，小水大水合為一體，即是見性。內外不住，來去自由，能除執心，通達無礙，心修此行，即與《般若波羅蜜經》本無差別。²⁸⁵

若欲入甚深法界，入般若三昧者，直須修般若波羅蜜行，但持《金剛般若波羅蜜經》一卷，即得見性，入般若三昧。²⁸⁶

那麼這裡我們所要探討的是為何見性「即與《般若波羅蜜經》本無差別」？「持《金剛般若波羅蜜經》一卷，即得見性，入般若三昧」呢？《壇經》中慧認為佛所說的三世諸佛、十二部經典，皆在人性中本自具有，說明了《般若經》的

²⁸² 《大般涅槃經》，《大正藏》冊 12，頁 487 上。

²⁸³ 《大般涅槃經》，《大正藏》冊 12，頁 523 中。

²⁸⁴ 《壇經》，頁 37。

²⁸⁵ 《壇經》，頁 34。

²⁸⁶ 《壇經》，頁 33。

般若智慧為見自本性的般若中道義，因眾生皆具「三世諸佛、十二部經」。如此的貫串慧能所要表明的是眾生與佛性不二，是需具足般若中道的條件下，以一切法的畢竟本空，才能回歸本自具足的清淨佛性，三者才能成立不二的中道。所以般若的中道義是消融與會通佛性的一條甚深之道，此道「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。」。洪修平言：「從思想上看，突出《金剛經》和《涅槃經》，在惠能這裡是並不矛盾的，因為融般若實相義與涅槃佛性論為一體，這正是惠能禪學的重要特色之一，惠能是以「非有非無」的般若中道思想來解釋佛性義的。其後學由於爭法統的需要或對般若與涅槃的重視程度不一樣而在各自的有關記載中表現出對兩者強調的不同，這也是可以理解的。」。²⁸⁷所以慧能禪法以《般若經》的般若中道思想融貫佛性，說明般若與佛性是不二，若兩者為二即非中道，也必非畢竟不二之法。慧能禪法由般若的中道，引導眾生頓悟於本自俱足的佛性，回歸自性清淨，說明慧能禪法揭示眾生與佛性，為畢竟不二之法。

二、戒與自性清淨

慧能於《壇經》中，先開示摩訶般若波羅蜜的頓教法，再授予無相戒，以頓教法引導眾生回歸自性的清淨，為自性戒。慧能相應於「應無所住而生其心」而將清淨的般若空慧導向眾生的自心觀照，揭示無念、無住、無相之法義，成功地建立了自心、自性的道場，如《壇經》：

何期自性，本自清淨；何期自性，本不生滅；何期自性，本自具足；
何期自性，本無動搖；何期自性，能生萬法。²⁸⁸

「眾生義即是法義」²⁸⁹為一切法本空之般若波羅蜜故，所以眾生無邊，般若波羅蜜亦無邊。以本不生不滅而清淨故，言：「眾生從本已來，常清淨故。」。²⁹⁰²⁹¹

²⁸⁷ 洪修平：《中國禪學思想史》，臺北：文津出版社，1994年，頁146。

²⁸⁸ 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》冊48，頁349上。

²⁸⁹ 《小品般若波羅蜜經》，《大正藏》冊8，頁541中。

²⁹⁰ 《小品般若波羅蜜經》卷4：「須菩提言：『世尊！般若波羅蜜清淨？』佛言：『色淨故，般若波羅蜜清淨。』」「受、想、行、識淨故，般若波羅蜜清淨？」佛言：『虛空淨故，般若波羅蜜清淨；色無染故，般若波羅蜜清淨；受、想、行、識無染故，般若波羅蜜清淨。須菩提！虛空無染故，般若波羅蜜清淨。』，《大正藏》冊8，頁552下～553上。

²⁹¹ 《小品般若波羅蜜經》卷1：「須菩提言：『橋尸迦！若眾生不可說不可示，云何言：『眾生無邊，般若波羅蜜無邊？』橋尸迦！若如來住壽，如恒河沙劫，說言：『眾生、眾生。』」

一切法本不生滅，而不落兩邊，所以本不動搖。一切法本不生滅，以性空故緣起一切法，而具足一切法義，亦能生起一切萬法。以般若波羅蜜的甚深如如，眾生即非眾生是名眾生，以因緣合和而立假名為眾生。²⁹²所以在般若中道義中，眾生與般若波羅蜜實無差別，以眾生本具般若波羅蜜法義之故，不一不異而本自清淨；一切法本空而本不生不滅；不常不斷而本自具足；不來不出而本不動搖；以緣起性空而能生萬法，以上皆為般若波羅蜜之般若中道義的呈現。又以眾生本具般若波羅蜜法義之故，掃除一切煩惱妄想後，回歸於清淨的自性，此為直觀不二的真如本性。以自心無明的掃除而回歸清淨的自性，此清淨自性即佛性，為當體即空，即心即佛。「眾生義即是法義」將清淨的般若中道義，順理的回歸到自性的主體，說明眾生的自性與清淨的主體，本無二無別，亦為般若中道。就理體言，所謂「自性能生萬法」即「性含萬法，萬法盡是自性」，意謂：萬法皆因自性而得緣生，無有一法離開自性能得生起，故可說萬法皆由自性所生，亦可說萬法皆含於自性；既然萬法由自性緣起，則緣起諸法無實在本體，無實在本體則諸法當體性空，當體即是自性空。萬法緣起性空、性空緣起，與龍樹菩薩所說：「眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。」同一旨趣。這樣的自性才堪稱「本自清淨」、「本不生滅」、「本自具足」、「本無動搖」，才堪稱「無二之性」，才堪稱「本然自性天真佛」。²⁹³

慧能以頓教法門提倡無相戒，無相戒的內容為自歸依三身佛、發四弘大願、無相懺、無相三歸依戒。其內容無不回歸自身的清淨為言說，以自心的清淨為道場，以「自性不歸，無所依處」，²⁹⁴強調不歸依他佛，而是自歸依佛。從無念、無住、無相，對主客體的人法二執的破除後，回歸自身的佛性，即成就無相戒。清淨與佛性為不一不異，佛性為清淨的般若波羅蜜之假名說，以不住於空、假為般若中道義。《廣弘明集》卷 8：「即色而冥乎法性。則境智而俱寂般若曰。不壞假名而說諸法實相。維摩曰。但除其病而不除法。」，²⁹⁵對於因緣合和的方便假名說，無須住著，以貪嗔癡的掃除為回歸清淨的般若中道。慧能對於禪戒的合一，體現出無相戒的「自悟自修，即名歸依」。²⁹⁶而自悟自修對於佛與眾生之差別為

實有眾生生滅不？」釋提桓因言：「不也！何以故？眾生從本已來，常清淨故。」「橋尸迦！是故當知眾生無邊，般若波羅蜜無邊。」，《大正藏》冊 8，頁 541 中。

²⁹² 《小品般若波羅蜜經》卷 1：「眾生非法義，亦非非法義，但有假名。是名字無本無因，強為立名，名為眾生。」，《大正藏》冊 8，頁 541 中。

²⁹³ 馮煥珍：〈說「無念為宗」〉，台北：《中華佛學研究》第 6 期，2002 年，頁 27。

²⁹⁴ 《壇經》，頁 29。

²⁹⁵ 《廣弘明集》，《大正藏》冊 52，頁 143 上。

²⁹⁶ 《壇經》，頁 25。

何？如《壇經》：

迷人若悟解心開，與大智人無別。故知不悟，即佛是眾生；一念若悟，即眾生是佛。故知一切萬法盡在自身心中。何不從於自心，頓見真如本性。《菩薩戒經》云：戒本源自性清淨。²⁹⁷

無相戒為識心見性的禪戒合一，以頓悟般若波羅蜜，「即時豁然，還得本心」，一切萬法回歸自身為道場，於自心頓見真如本性，佛與眾生不二，以離二相為自性戒。如《梵網經》卷2：

金剛寶戒是一切佛本源、一切菩薩本源、佛性種子。一切眾生皆有佛性，一切意識色心是情是心，皆入佛性戒中，當常有因故，有當當常住法身。如是十波羅提木又出於世界，是法戒，是三世一切眾生頂戴受持。吾今當為此大眾重說十無盡藏戒品，是一切眾生戒本源自性清淨。²⁹⁸

「一切佛本源、一切菩薩本源、佛性種子」為金剛寶戒，以眾生皆有佛性，而眾生的心意識的活動，皆回歸自性的佛性戒。慧能以無相戒的自歸依三身佛，說明有相之身無法回歸清淨的三身佛，必須識心見性，以色身思量自化為「清淨法身佛」、「千百億化身佛」、「圓滿報身佛」而言歸依，以歸依本源自性清淨為無相戒。又以清淨自性本常住不變，說明自身對於善、惡思量的重要性，如《壇經》：

世人性本自淨，萬法在自性。思惟一切惡事，即行於惡行；思量一切善事，便修於善行。知如是一切法盡在自性，自性常清淨。²⁹⁹

慧能以「戒本源自性清淨」回歸自心的道場做思量，善惡無須外相的戒條來制約，因為本性清淨，以「見自性自淨，自修自作自性法身，自行佛行，自作自成佛道。」³⁰⁰做為思量自化成佛的修行。以般若中道思想消融主客對立，戒的存在與否並不重要，回歸本心的清淨，才是無戒而戒的佛性戒。如《維摩詰經》中，維摩詰對尊者優波離揭示：有妄想分別便是污垢，無妄想分別便是清淨；有顛倒妄想便是污垢，無顛倒妄想便是清淨；有我見的取捨便是污垢，無我見的取捨便是清淨。一切法為生滅變異，相續不住，如夢幻、如閃電般，剎

²⁹⁷ 《壇經》，頁 35。

²⁹⁸ 《梵網經》，《大正藏》冊 24，頁 1003 下。

²⁹⁹ 《壇經》，頁 24。

³⁰⁰ 《壇經》，頁 23。

那剎那間的變化，並非相待而有地存在，甚至於念頭也是剎那不住的；一切法都是因妄想執念而得見的，皆如夢中境、火中焰、水中月、鏡中影，它們皆由心的妄想分別，而生成的結果。若是明白這個道理的人，便可堪稱為奉持戒律者。慧能對於自悟自修，自性自淨，自性自渡，……等等，如此的言說，更說明了慧能藉由般若中道，作用於蕩相遣執的當下，由自心回歸自性的清淨，為般若中道過渡於佛性思想的關涉。

三、說通及自宗通

慧能以《楞伽經》的「說通及宗通」說明「人有兩種，法無兩般。迷悟有殊，見有遲疾」，³⁰¹頓悟法門非愚人可以悉知悉見。《楞伽經》的宗通為自覺的聖境界，離一切因緣所見之相，非一切外道、聲聞、緣覺，墮於二邊者，所能了知。如《楞伽阿跋多羅寶經》卷3：

佛告大慧：「三世如來，有二種法通，謂：說通及自宗通。說通者，謂：隨眾生心之所應，為說種種眾具契經。是名說通。自宗通者，謂：修行者，離自心現種種妄想。謂：不墮一異、俱不俱品，超度一切心、意、意識。」

302

由以上引文可了知說通為佛隨眾生的根基不同心，而契經說教。自宗通為修行者離自心所現的種種妄想。藉由佛的契機教說，以「不墮一異、俱不俱品」的兩邊，而從自心、意、意識超脫。《無相頌》：

說通及心通，如日處虛空，惟傳頓教法，出世破邪宗。教即無頓漸，迷悟有遲疾，若學頓教法，愚人不可悉。說即雖萬般，合理還歸一，煩惱暗宅中，常須生慧日。邪來因煩惱，正來煩惱除，邪正悉不用，清淨至無餘。³⁰³

《楞伽經》的自宗通者為「離自心現種種妄想」；為「不墮一異、俱不俱品，超度一切心、意、意識」。慧能以頓教法「由禪出教」，以離正、邪二邊的妄想，破除概念的執取，最後回歸清淨自性的聖境界。所以慧能禪法並不同於達摩「藉教悟宗」的方式，先由佛陀的教說，而悟入自覺聖境。反而是在識心見性的頓悟

³⁰¹ 《壇經》，頁43。

³⁰² 《楞伽阿跋多羅寶經》，《大正藏》冊16，頁503上。

³⁰³ 《壇經》，頁47。

當下，同時契入佛陀的教說，而回歸清淨自性。這之間的過程說明了般若中道思想過度於佛性思想的融通。

對於經典、文字的教說，為聞所成慧、思所成慧的根源，慧能以不取、不捨的般若中道思想，說明不拘泥於文字相的教說，但也不否定文字的存在，因為文字為般若出方便的筏，應機出教的正語言，如《壇經》：

既云不用文字，人不合言語，言語即是文字。自性上說空，正語言本性不空。迷（人）自惑，語言除故。³⁰⁴

慧能說明言語即是由人口說出的文字，既然如此，說不用文字，是不合乎道理的。自性上不捨文字，不著文字為畢竟空，但由空出方便的正語言是不空。愚迷的人因自己困惑的緣故，除却語言的方便。慧能從不立文字到不離文字，充分的說明般若中道思想的般若與方便不二。《維摩詰所說經》卷 2：

言說文字皆解脫相。所以者何？解脫者不內、不外、不在兩間，文字亦不內、不外、不在兩間，是故舍利弗，無離文字說解脫也。所以者何？一切諸法是解脫相。³⁰⁵

言說的文字皆解脫相。因為解脫者不在內、不在外、不在中間，文字也是不在內、不在外、不在中間。所以說沒有離文字而說解脫。因為一切法皆是解脫相。文字是無自性空，為言說教法的方便而出畢竟空，若否定文字的教說，即是否定一切法空，是為謗法、謗經。如《壇經》：

此三十六對法，若解用即道，貫一切經法，出入即離兩邊。自性動用，共人言語，外於相離相，內於空離空。若全著相，即長邪見；若全執空，即長無明。執空之人有謗經，直言不用文字。既云不用文字，人亦不合語言。只此語言，便是文字之相。又云：「直道不立文字。」即此不立兩字，亦是文字。見人所說，便即謗他言著文字。³⁰⁶

以上引文闡明離文字說解脫，為慧能三十六對法中，謗經的執空之人。蕭麗華·吳靜宜認為慧能以三十六對法，指示人語言不著語言相，人空不著空的言說

³⁰⁴ 《壇經》，頁 64。

³⁰⁵ 《維摩詰所說經》，《大正藏》冊 14，頁 548 上。

³⁰⁶ 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》冊 48，頁 360 中。

方式，「對法」無疑是不可說的接引妙法。所謂「執空之人，有謗經，直言『不用文字』」。³⁰⁷自性本具三藏十二部經典，雖不假文字，但亦不離文字，為般若的不二中道。又如《維摩詰所說經》卷1：

一切言說不離是相，至於智者，不著文字，故無所懼。何以故？文字性離，無有文字，是則解脫；解脫相者，則諸法也。³⁰⁸

一切的言說不離文字相，智者以不著文字相，所以無所畏懼。了知文字無有自性，離有無二邊，則為解脫；而解脫者則為諸法實相。說明解脫之人不離於文字相，不著於文字相，藉由文字言說而頓悟於清淨的聖境。

《楞伽經》的自宗通為離自心所現的種種妄想，為不落入心、意、識的分別。同樣的慧能以不取不捨文字相為對法，說明文字相為出般若的方便假有，以不離、不著文字相而達自宗通的自覺聖境，為禪教不二的般若中道。印順法師認為禪宗以不立文字，宣說直指人心，見性成佛，由四祖道信的「莫讀經，莫共人語。」，³⁰⁹到了五祖弘忍以「口說玄理，不出文記」，³¹⁰而慧能則以不離、不著文字相的對法，說明文字相為不在內、不在外、不在中間，為言詮自覺聖境的方便，而假名文字相。以一切諸法是解脫相而言，文字與般若為不二的中道，所以說通與自宗通亦為不二的中道。

般若中道與佛性思想的融貫，早在四祖道信時期已有所跡象。道信以《楞伽經》結合《文殊說般若經》制定了安心法要的內容。在《入道安心要方便》云：

常憶念佛，攀緣不起，則泯然無相，平等不二。入此位中，憶佛心謝，即不須徵——即看。此等心即是如來真實法性之身；亦名正法；亦名佛性；亦名諸法實性，實際；亦名淨土；亦名菩提，金剛三昧，本覺等；亦名涅槃界，般若等。名雖無量，皆同一體。³¹¹

由以上內容可以看出，道信已將《文殊說般若經》中，無相念佛三昧的般若中道思想，結合了《楞伽經》的佛性思想，以心是如來的法身、正法、佛性、諸

³⁰⁷ 蕭麗華·吳靜宜：〈從不立文字到不離文字—唐代僧詩中的文字觀〉，《中國禪學》第2期，2003年，頁348。

³⁰⁸ 《維摩詰所說經》，《大正藏》冊14，頁540下。

³⁰⁹ 《無諍之辯》，《印順法師佛學著作集》冊20，頁73上。

³¹⁰ 《續高僧傳》，《大正藏》冊50，頁666中。

³¹¹ 《中國禪宗史》，《印順法師佛學著作集》冊40，頁62上。

法實性、實際、淨土、菩提、金剛三昧、本覺、涅槃界、般若等，說明「泯然無相，平等不二」之心，也就是即佛性即涅槃即般若。到了慧能更以無念即解脫即般若，具體的說明以自心為道場，在真如自性起用下，如何在行住坐臥的一行三昧實踐中，保持念念回到佛性的清淨。

慧能在般若與佛性的匯通上是廣泛與靈活的應用。慧能以般若中道辨明佛性思想，說明印宗法師所講的《涅槃經》，為佛性不二之法，譬喻犯四重禁、作五逆罪，及一闍提等，不應斷除佛性的善根；慧能以「戒本源自性清淨」回歸自心的道場做思量，說明善惡無須外相的戒條來制約，為清淨的自性戒；慧能強調自性清淨的回歸「非關文字」，因眾生本具三世諸佛與三藏十二部經典，說明文字相為出般若的方便假有，以不離、不著文字相而達「自宗通」的自覺聖境，為由禪出教的般若中道。慧能倡導的頓教法門，融合了各家理路，以般若中道遣除主客對立，回歸真如本性的訴求下，跳脫於宗教信仰與理路的對立，以立竿見影的頓悟法門，雙遣雙照，識心見性，見性成佛。洪修平認為慧能跳脫主、客觀的唯心論，而以般若中道思想來理解佛性義，融攝了般若實相非相說而將真性引向了人們的當下之心，這是整個禪學思想體系的哲學基礎。³¹²般若與佛性孰重？孰輕？對慧能的禪法來說皆重皆輕，非重非輕為般若中道的呈現，更為空宗有宗不二的醍醐味。但在頓教法門的行持上，慧能強調落實於般若中道的直捷，頓悟的同時過渡於佛性不二，所以慧能的頓悟法門在般若中道的行持下，不致於落於末流的狂禪行徑。

表 3-2-1：《壇經》引用般若經典對照表

原經文出處	《壇經》經文	說明
《金剛般若波羅經》： 「凡所有相，皆是虛妄；若見諸相非相，則見如來。」	「身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，莫使有塵埃。」…《金剛經》云：「凡所有相，皆是虛妄。」	依般若波羅蜜而言，實相非相，何有一物可執取。所以菩提樹、明鏡臺，皆為身、心的主體，對外境的客體所憶想分別而顯現，為因緣合和，幻化不實。

³¹² 洪修平：《禪宗思想的形成與發展》，高雄：佛光出版社，1991年，頁215。

<p>《金剛般若波羅蜜經》：是故須菩提，諸菩薩摩訶薩應如是生清淨心，不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心，應無所住而生其心。</p>	<p>五祖以袈裟遮圍，不令人見，為說《金剛經》。至「應無所住而生其心」，惠能言下大悟，一切萬法，不離自性。</p>	<p>慧能以「何期自性，本自清淨；何期自性，本不生滅；何期自性，本自具足；何期自性，本無動搖；何期自性，能生萬法」表達當體即空而心無所住著的般若空慧。以清淨、不生不滅、具足、無動搖，表達自性本空，才能緣起一切萬法。</p>
<p>《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》：法界一相，繫緣法界，是名一行三昧。若善男子、善女人，欲入一行三昧，當先聞般若波羅蜜，如說修學，然後能入一行三昧。 《維摩詰所說經》卷1：「直心是道場，無虛假故」</p>	<p>一行三昧者，於一切時中行住坐臥，常行直心是。《淨名經》云：『直心是道場，直心是淨土。』</p>	<p>慧能揭示般若波羅蜜於一行三昧成就法界一相，行、住、坐、臥皆法界緣起，無分無別，所以直心是道場，以心口一如無虛假，直心而無諍。以直心念佛，念念相續，無念而念，成就直心是淨土。以此說明頓悟法門中定慧等持力的重要性，非宴坐就能成就。</p>
<p>《維摩詰所說經》卷1：「若菩薩欲得淨土，當淨其心；隨其心淨，則佛土淨。」</p>	<p>迷人念佛求生彼，悟者自淨其心。所以佛言：「隨其心淨即佛土淨。」</p>	<p>慧能以「迷悟有殊，見有遲疾，迷人念佛生彼，悟者自淨其心。」，說明西方在清淨的自心，無須外求，常行直心。</p>
<p>《維摩詰所說經》卷1：「法王法力超群生，常以法財施一切，能善分別諸法相，於第一義而不動，已於諸法得自在，是故稽首此法王。」</p>	<p>善知識！真如自性起念，六根雖有見聞覺知，不染萬境，而真性常自在。故經云：「『能善分別諸法相，於第一義而不動。』」</p>	<p>慧能以真如起念不住主客對立，說明以心無所住而不染萬境，六根不住六塵而行布施，成就一切法本空，自知不隨他，自是了然動靜二相，於第一義諦不生不滅。</p>

<p>《維摩詰所說經》卷 1：「即時豁然，還得本心，於是諸比丘稽首禮維摩詰足。時維摩詰因為說法，於阿耨多羅三藐三菩提不復退轉。我念聲聞不觀人根，不應說法，是故不任詣彼問疾。」</p> <p>《梵網經》卷 2：「如是十波羅提木叉出於世界，是法戒，是三世一切眾生頂戴受持。吾今當為此大眾重說十無盡藏戒品，是一切眾生戒本源自性清淨。」</p>	<p>《維摩經》云：「即時豁然，還得本心。」《梵網菩薩戒經》云：「『戒本源自性清淨。』善知識！見自性自淨，自修自作自性法身，自行佛行，自作自成佛道。」</p> <p>故知不悟，即佛是眾生；一念若悟，即眾生是佛。故知一切萬法盡在自身心中。何不從於自心，頓見真如本性。《菩薩戒經》云：「戒本源自性清淨，識心見性，自成佛道。」《淨名經》云：「即時豁然，還得本心。」</p>	<p>慧能明示要頓見真如本性須「頓悟菩提，各自觀心，另自本性頓悟。若不能自悟者，須覓大善知識，示道見性。」。如維摩詰言：說法者須知「眾生根源」、「心知所念」，才能令其識心見性而「即時豁然，還得本心」。頓見真如本性後，「外於一切境上，念不起為坐，見本性不亂為禪。外離相曰禪，內不亂曰定。」。對於外相的戒律，也將回歸於自心的「本源自性清淨」，實為般若波羅蜜的無相戒。</p>
<p>《妙法蓮華經》卷 1：「諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世。……欲令眾生開佛知見……欲令眾生悟佛知見故……如來但以一佛乘故，為眾生說法，無有餘乘，若二、若三。」</p>	<p>經云：『諸佛世尊唯以一大事因緣故，出現於世。』……開佛知見。『佛』猶如『覺』也，分為四門：開覺知見，示覺知見，悟覺知見，入覺知見。……此是《法華經》一乘法。向下分三，為迷人故。汝但依一佛乘。</p>	<p>慧能言：「人心不思本源空寂，離卻邪見，即一大事因緣。」，能悟此法則能開、示、悟、入佛知見，以一佛乘一門深入。所以言：「開佛知見轉《法華》，開眾生知見被《法華》轉。」</p>

依上列表格的歸納整理，《壇經》引用《金剛般若波羅蜜經》：「凡所有相，皆是虛妄」，說明「身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，莫使有塵埃。」，是依般若波羅蜜而言，實相非相，何有一物可執取。所以菩提樹、明鏡臺，皆為身、心的主體，對外境的客體所憶想分別而顯現，為因緣合和，幻化不實；再者《壇經》中，慧能頓悟於《金剛般若波羅蜜經》：「應無所住而生其心」，慧能契以「何期自性，本自清淨；何期自性，本不生滅；何期自性，本自具足；何期自性，本無動搖；何期自性，能生萬法」，說明所謂當體即空，而心無所住著的

般若空慧，以清淨、不生不滅、具足、無動搖，表達自性本空，才能緣起一切萬法。

依上列表格的歸納整理，《壇經》引用《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》：「一行三昧」及《維摩詰所說經》卷 1：「直心是道場」之法義，說明般若波羅蜜於一行三昧成就法界一相，行、住、坐、臥皆法界緣起，無分無別，所以「直心是道場」，以心口一如無虛假，直心而無諍。以直心念佛，念念相續，無念而念，成就「直心是淨土」。以此說明頓悟法門中定慧等持力的重要性，非宴坐就能成就；《壇經》引用《維摩詰所說經》卷 1：「隨其心淨即佛土淨。」，說明慧能以「迷悟有殊，見有遲疾，迷人念佛生彼，悟者自淨其心。」，說明西方在清淨的自心，無須外求，常行直心即是西方淨土。

依上列表格的歸納整理，《壇經》引用《維摩詰所說經》卷 1：「能善分別諸法相，於第一義而不動。」說明慧能以真如起念不住主客對立，闡明以心無所住而不染萬境，六根不住六塵而行布施，成就一切法本空，自知不隨他，自是了然動靜二相，於第一義諦不生不滅；《壇經》引用《維摩詰所說經》卷 1：「即時豁然，還得本心。」及《梵網經》卷 2：「戒本源自性清淨。」，說明慧能明示要頓見真如本性須「頓悟菩提，各自觀心，另自本性頓悟。若不能自悟者，須覓大善知識，示道見性。」。如維摩詰言：說法者須知「眾生根源」、「心知所念」，才能令其識心見性而「即時豁然，還得本心」。頓見真如本性後，「外於一切境上，念不起為坐，見本性不亂為禪。外離相曰禪，內不亂曰定。」。對於外相的戒律，也將回歸於自心的「本源自性清淨」，實為般若波羅蜜的無相戒。

依上列表格的歸納整理，《壇經》引用《妙法蓮華經》卷 1：「諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世。…欲令眾生開佛知見…欲令眾生悟佛知見故……如來但以一佛乘故，為眾生說法，無有餘乘，若二、若三。」，說明慧能以「『佛』猶如『覺』」言：「人心不思本源空寂，離卻邪見，即一大事因緣。」，能悟此法則能開、示、悟、入「覺」知見，以一佛乘一門深入。所以言：「開佛知見轉《法華》，開眾生知見被《法華》轉。」

表 3-2-2：《壇經》引用如來藏經典對照表

原經文出處	《壇經》經文	說明
<p>《大般涅槃經》卷 22：佛性不斷，云何一闡提斷善根者？善男子！善根有二種：一者內，二者外。佛性非內非外，以是義故，佛性不斷。復有二種：一者有漏，二者無漏。佛性非有漏，非無漏，是故不斷。復有二種：一者常，二者無常。佛性非常，非無常，是故不斷。若是斷者，則應還得，若不還得，則名不斷，若斷已得，名一闡提。犯四重者亦是不定，若決定者，犯四重禁終不能得阿耨多羅三藐三菩提。……作五逆罪亦復不定，若決定者，五逆之人終不能得阿耨多羅三藐三菩提。</p>	<p>犯四重禁、作五逆罪，及一闡提等，當斷善根佛性否？」佛言：「善根有二：一者常，二者無常，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。</p>	<p>慧能引用《涅槃經》的佛性不二理論，說明：佛性不落善惡、常斷的二邊，以佛性不二，說明四重、五逆罪、一闡提的佛性無斷無不斷，非常非無常，無一法可斷。</p>
<p>《楞伽阿跋多羅寶經》卷 3：「佛告大慧：「三世如來，有二種法通，謂：說通及自宗通。說通者，謂：隨眾生心之所應，為說種種眾具契經。是名說通。自宗通者，謂：修行者，離自心現種種妄</p>	<p>說通及心通，如日處虛空，惟傳頓教法，出世破邪宗。教即無頓漸，迷悟有遲疾，若學頓教法，愚人不可悉。</p>	<p>慧能以說通及心通兩種法通，說明在藉教悟宗的教說中須以般若波羅蜜的頓教法門為教說。經教無漸頓，而人有利鈍，頓悟法門非鈍根人，所能悉知悉見，須離自心種種妄想。</p>

想。謂：不墮一異、俱不俱品，超度一切心、意、意識。		
---------------------------	--	--

依上列表格的歸納整理，《壇經》引用《大般涅槃經》卷 22：「佛性不斷，云何一闡提斷善根者？善男子！善根有二種：一者常，二者無常。佛性非常，非無常，是故不斷。」，說明慧能引用《涅槃經》的佛性不二理論，論說佛性不落善惡、常斷的二邊，以佛性不二，說明四重、五逆罪、一闡提的佛性無斷無不斷，非常非無常，無一法可斷，而五蘊、十二界為凡夫之分別心，佛性本自清淨，無二無別。

依上列表格的歸納整理，《壇經》引用《楞伽阿跋多羅寶經》卷 3：「三世如來，有二種法通，謂：說通及自宗通。」。慧能以說通及心通兩種法通，說明在藉教悟宗的教說中須以般若波羅蜜的頓教法門為教說。經教無漸頓，而人有利鈍，頓悟法門非鈍根人，所能悉知悉見，須離自心種種妄想。

總括以上列表格的歸納整理，《壇經》所引用的經典文句，分為般若與佛性兩大學說為主。般若經系列：《金剛經》、《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》、《維摩詰所說經》、《梵網經》、《妙法蓮華經》；如來藏經系列：《大般涅槃經》、《楞伽阿跋多羅寶經》。在此表格中，筆者以原經文出處與《壇經》經文做比較說明，除闡明六祖慧能在頓悟禪法中，對於「由禪出教」上，如何運用原經典文句做為引證教說外，也藉此釐析出兩者間在法義上的異同。

第四節 結語

《壇經》的般若中道思想，在慧能以禪教合一的方式下，隨緣任運的引經據典，展現出契理契機的般若中道義。對於頓悟的般若中道方面，慧能以「應無所住而生其心」開悟，於悟後起修，行深般若波羅蜜。以《金剛經》：「凡所有相皆是虛妄」，講說一切法為實相非相的道理，為不住一切法、一切相的般若中道義。對於直捷的般若中道方面，慧能引用《淨名經》云：「直心是道場，直心是淨土。」，講說一行三昧的定慧等持力，在心口無虛，身心一如，無諍不二的定慧等持力下，以《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》：「法界一相，繫緣法界」，行、住、坐、臥常行直心，以一行三昧成就法界實相下，直心即為道場；以直心

念佛成就念佛三昧，直心即為淨土，「隨其心淨，則佛土淨。」，迷悟乃在自心的清淨，不假外求，西方就在直心道場。對於識心的般若中道方面，慧能以「一大事因緣」講說「『佛』猶如『覺』」，所以開、示、悟、入佛知見，強調唯一佛乘，並無漸修次第的三乘之別。若不能見性的話，則須尋大善知識開示直修般若波羅蜜之路。以「即時豁然，還得本心。」為識心的呈現，見性、解脫、般若三昧、無念在行深般若波羅蜜下，皆為無二無別的般若中道義，成就「善能分別諸法相，於第一義不動。」。慧能禪法以自心的行持為道場，在定慧等持下，遣除二元的對立，打破主客分別，不取、不捨成就無念、無相、無住的般若中道。

「佛說眾生，即非眾生，是名眾生」，對於見性與成佛；現量與比量；心與心所……等，透過緣起性空的理論，破除概念執取的直觀體證，在般若中道下任何假名只是方便的假設施，更何況《壇經》提倡的是般若波羅蜜的頓悟法門。慧能的頓悟禪法以無念、無住、無相為核心思想，由自心到自性到成佛到西方，互為八不中道，若於名相上落入概念的憶想分別皆為戲論，不為頓悟法門的宗旨與內涵。慧能打破聲聞乘的形式化修行，強調慧解脫的禪智合一，在大乘佛教與中國玄學思想的融合下，將形而上學對於修行上的無所依循，重新回歸自身做智慧觀照。慧能對於眾生與佛性本不二方面，「犯四重禁、作五逆罪，及一闡提」於對罪業的憶想分別破除後，反觀自心回歸生命本具的清淨自性，為般若與佛性直觀不二的中道。對於戒與自性清淨方面，慧能以「戒本源自性清淨」回歸自心的道場做思量，善惡無須外相的戒條來制約，因為本性清淨，以「見性自淨，自修自作自性法身，自行佛行，自作自成佛道。」，強調回歸本心的清淨才是無戒而戒的無上戒。對於說通及自宗通方面，《楞伽經》的自宗通者為「離自心現種種妄想」，亦為「不墮一異、俱不俱品，超度一切心、意、意識」。慧能以頓教法由禪出教，以離二邊的妄想，破除文字相的概念執取，以說通與自宗通不二，回歸清淨自性的自覺聖境。慧能依般若學派與如來藏思想的順勢發展，以「不依世俗諦，不得勝義諦。」成功的將自性與佛性，娑婆與西方淨土，煩惱與菩提……等做突破性的融貫，這之間的過渡，無不是由般若智慧遣除蕩相，回歸畢竟清淨的不二涅槃，呈現出二諦的融通即是般若中道。

第四章《壇經》無相懺悔的般若中道實踐

《壇經》的般若中道思想經由大乘般若時期到禪宗思想脈絡的演變下，此時期慧能藉由般若中道思想融貫了各家學說，以自心為道場，進而以無念為宗、無相為體、無住為本的核心思想，實踐了般若中道的思想理路。慧能藉由無相戒實踐了無相懺法的般若中道思想，充分的體現「戒本自清淨」的意義，也因此闡明了般若中道在懺悔滅罪的具體實踐。《壇經》無相懺法論述了六祖慧能如何從無相戒、自歸依三身佛、發四弘大願、無相懺悔、無相三歸依戒、無相頌、滅罪頌七懺儀，將懺悔法門導歸清淨自性的心地法門，進而達到滅罪之功。那麼般若中道思想在《壇經》的無相懺法中，啟著甚麼樣的滅罪作用？而般若中道思想又如何在《壇經》無相懺法中實踐？

本章選取《壇經》無相懺法的內容為範圍，以慧能禪法的般若中道思想為進路。針對慧能如何藉由般若中道思想，以無相懺法引導眾生回歸清淨自性，達到滅罪之功為探討。以下將分為第一節無相懺悔的思想淵源；第二節無相懺悔的滅罪理論；第三節無相懺悔的實踐為主要論說。由般若中道思想的角度，分別對於無相懺悔的懺悔淵源、滅罪機理做深入的解析與探討後，定義出其懺悔的內涵與滅罪機理，進一步將般若中道思想如何應用於無相懺悔，做實踐理路的歸納與說明，最後以第五節結語做為總結的論說。期望經由本文對於《壇經》無相懺法的般若中道探討下，能利於行禪者對於《壇經》無相懺法的實踐。

第一節 無相懺悔的思想淵源

懺悔是修行者重要的功課，因此戒律的準則是必要的規範，然而慧能提倡無相戒，在「戒本源自性清淨」為前提下，說明了無相懺悔的般若中道義涵。無相懺悔在般若中道思想下，以消融自我的執取，滅除業煩惱，進而回歸清淨的本性。本節將以一、戒律的思想脈絡發展；二、懺悔的思想脈絡發展；三、無相懺悔的思想起源三面向進行討論。

一、戒律的思想脈絡發展

戒律為佛教的三無漏學之一，通常在狹義上而言，指毗奈耶(梵語：vinaya)，

而廣義上所指為最初的尸羅、波羅提木叉（梵語：prātimoksa）。「初」說「增上尸羅」：尸羅是梵語，意譯為戒，有平治，清涼等意思。一般所聽到的戒，常人會想到成文制定的戒條，而戒是因時因地因機而制定的，最重要的是止惡行善的實質規範。依佛的本意，決非專從法制規章去約束，而要從內心的淨治得來。煩動惱亂的內心，為非作惡，那就是熱惱憂悔。如心淨持戒，就能不悔，不悔就能得安樂，所以戒是清涼義。³¹³如《四分律開宗記》卷1：

言尸羅者，是清涼義。謂惡能令身心熱惱，戒能安適，故曰清涼。又惡能招惡趣熱惱，戒招善趣，故曰清涼。³¹⁴

尸羅為三無漏學中，最初佛陀教導弟子，有關於達到涅槃的修行基礎。它包涵了五戒與十善，因此佛教弟子應以一切惡行的防止，以及一切善行的遵守，作為解脫的方向。佛陀鼓勵自覺性的修行，因此尸羅是根據，個人所處的外在環境，去判斷自身的能力，達到遵守的可能性，所以本身並沒有強制的作用。《菩薩瓔珞本業經》：「若一切眾生，初入三寶海，以信為本，住在佛家，以戒為本。」，³¹⁵對於初學佛者，必須發起堅固的信力，而對於已經發心學佛者，須以持戒為最根本的修行。就尸羅的意義而言，印順法師認為佛陀最初的戒律是從深信而來的「心地」清「淨」，從心淨而起誓願，引發「增上」力，有「護」持自「心」，使心「不犯」過失的功能。³¹⁶又《大智度論》卷十三云：

尸羅（秦言性善），好行善道，不自放逸，是名尸羅。或受戒行善，或不受戒行善，皆名尸羅。尸羅者，略說身口律儀，有八種：不惱害、不劫盜、不邪淫、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語、不飲酒及淨命，是名戒相。³¹⁷

《大智度論》言：「或受戒行善，或不受戒行善，皆名尸羅。」，由此可見慧能禪法對於戒的存在是一種般若智慧的覺照，而非外在的形式，在覺照的當下遣除主客對立，必然回歸自性的清淨。慧能所強調的無相戒在自發性的覺醒下，有尸羅因地因人不一的戒法，但又不受限於毗奈耶的律法的約束，反而形成心地法門的一行三昧，在定慧等持下，常行直心，以無諍三昧，成就無相戒。如似乎與佛陀最初的尸羅戒法是較一致的。

³¹³ 《成佛之道》，《印順法師佛學著作集》冊12，頁188上。

³¹⁴ 《四分律開宗記》，《新纂卍續藏》冊42，頁334下。

³¹⁵ 《菩薩瓔珞本業經》，《大正藏》冊24，頁1020中。

³¹⁶ 《成佛之道》，《印順法師佛學著作集》冊12，頁189上。

³¹⁷ 《大智度論》，《大正藏》冊25，頁153中。

波羅提木叉（梵語：prātimoksa）又作「波羅提毘木叉」、「鉢喇底木叉」、「般羅底木叉」。意譯為「別解脫」、「保解脫」、「最勝」、「無等學」……等。戒律的形成是因為僧團人數不斷的增加，當時佛陀為了保持僧團的清淨，必須制定生活的共同準則，而這些生活公約被稱為學處（sikṣāpada）。在佛陀時代，原本這些學處是在半月半月的布薩中，僧團以口耳相傳的形式宣讀。後來藉由頌偈的形式，集結學處中，大家所認為的重要規定，成為修行上所共同遵守的生活紀律。因此這些偈頌的學處，被稱為波羅提木叉。新進的比丘對於戒律上的學習，通常由上座比丘擔負起教導責任。對於僧團中波羅提木叉的遵守，依情節的輕重而對僧侶做出不同的處分，若違犯情節輕者在大眾前懺悔即可，重者則被逐出僧團。佛陀入涅槃前，告誡僧團須以波羅提木叉為師。如《佛遺教經論疏節要》：

戒是正順解脫之本故名波羅提木叉。戒是正順者，正以揀邪，順不違理，則是逆生死流。順涅槃流也，解脫之本者，有餘無餘二種解脫，以戒為基，故云為之本。³¹⁸

毗奈耶（梵語：Vinaya），意譯為律，即是佛教戒律的意思，也就是對於遠離惡道的行為制立學處與軌則。犍度的梵語為 skandha，巴利語為 khandhaka，其制定內容主要是以上座部比丘，對於僧團不同違犯事件的判處結果，以及學處所產生不同的見解，將其分類彙編為僧團和僧尼的戒規，主要是進一步將蘊、聚、眾、分段的内容集結一處，以利於戒律的分類編集。在第二集結後，因為不同部派的僧團，對於戒律的持犯皆有不同見解，所以各自制定了自己的犍度，也因此佛教產生部派分裂的情形。此時期，僧團中不乏專精持守戒律的僧侶，將不同部派的犍度彙集起來，針對戒律上的意見分歧，進行釐析與議論，因此毗奈耶就此形成。對於不同的部派，因各自所立的毗奈耶之差異，而有所謂律藏的形成。律藏中的戒律皆為因時制宜，每一戒條的制定，皆隨順當時的時代背景，所以其內容也因對象、時間、地點而有分別，稱為「隨犯隨制」。如：《四分律含注戒本疏行宗記》卷 1：

律者法也，從教為名，斷割重輕，開遮持犯，非法不定故正翻之。³¹⁹

聖嚴法師認為戒律在梵文聖典中，有許多常見的名稱：（參考土橋秀高氏《戒律の研究》三頁）

³¹⁸ 《佛遺教經論疏節要》，《大正藏》冊 40，頁 848 上。

³¹⁹ 《四分律含注戒本疏行宗記》，《新纂卍續藏》冊 39，頁 721 中。

(一)「戒」為「尸羅」(śīla)，「律」為「毘奈耶」，又譯「毘尼」(Vinaya)。

(二)「戒律」合稱不是「尸羅毘奈耶」(śīla-vinaya)，主要是指七眾佛子的別解脫戒，稱為「波羅提木叉」(prātimokṣa)。

(三)「戒律」二字的內容，宜為「戒律儀」(śīla-saṃvara)

(四)通常所稱廣義的「戒律」，宜含有「戒」、「律」、「別解脫戒」、「別解脫律儀戒」(prātimokṣa-saṃvara-śīla)等的項目。

(五)戒律又有「學處」(śikṣāpada)、「禁戒」(śīla-vrata)、「律儀」(īryā)、「威儀」(īryā-patha)等名。除了「威儀」，是單指四大威儀的儀禮容貌舉止，其餘是指戒相，是指別解脫戒的持犯準則和各種會議的儀程規則。³²⁰

持戒除了幫助僧侶的修行，進而保持僧團的清淨外，是否有帶來個人修行上的利益呢？當初佛陀在結戒時，教說制戒的十大利益，如《摩訶僧祇律》卷 1 說：

佛告舍利弗：「有十事利益故，諸佛如來為諸弟子制戒，立說波羅提木叉法，何等十？一者攝僧故，二者極攝僧故，三者令僧安樂故，四者折伏無羞人故，五者有慚愧人得安隱住故，六者不信者令得信故，七者已信者增益信故，八者於現法中得漏盡故，九者未生諸漏令不生故，十者正法得久住，為諸天人開甘露施門。故以是十事，如來、應供、正遍知為諸弟子制戒、立說波羅提木叉法。……」³²¹

中國的佛教戒律在唐朝以後，僧侶除了遵守《四分律》外，也兼受菩薩戒，而其菩薩戒的內容，不外乎《大乘梵網經》或《菩薩地持經》二經。慧能依《摩訶般若波羅蜜》的頓教法門，於三無的般若中道思想下，開展出無相戒的滅罪禪法，超脫於一般的戒法。就以上三種戒律的演變來說，尸羅為佛陀最原始的戒法，在沒有制製化的律法下，完全依照個人的因緣，講求自心清淨解脫的戒法。慧能對於自性戒的觀點，如《壇經》云：

³²⁰ 釋聖嚴：〈戒律與人間淨土的建立〉，《人間淨土與現代社會—第三屆中華國際佛學會會議論文集》，1998年，頁29~30。

³²¹ 《摩訶僧祇律》，《大正藏》冊22，頁228下。

於一切時，念念自淨其心，自修自行，見自己法身，見自心佛，自度自戒。

322

慧能禪法為一念頓超，悟入佛地的頓悟法門，於識心見性的當下，體悟「戒本源自性清淨」，豁然開朗，於一切時中，定慧等持，保持自心的清淨，自力自修，清淨的自心即是法身，清淨的自心即是佛。《壇經》：「善知識！見自性自淨，自修自作自性法身，自行佛行，自作自成佛道。」³²³如此看來，禪宗契理契機的無相戒法為尸羅戒法加上般若中道的靈活應用。洪修平言：「慧能對佛教的革新表現在他對持戒的態度上。《壇經》開篇就講，慧能在大梵寺說摩訶般若波羅蜜法，為僧俗授『無相戒』。所謂『無相戒』，顧名思義，就是建立在『無相』之理念基礎上的戒。慧能所說的『無相』繼承了大乘佛教一切法本性皆空的精神，從『凡所有相，皆是虛妄』出發，要人於相而離相，因而他的『無相戒』也就表現出了與傳統戒法的很大區別。」³²⁴慧能之後，在慧能無相戒法下，禪宗依傳法和參禪的契機，發展出禪宗獨樹一格契理契機的清規，如《禪苑清規》、《敕修百丈清規》、《永平清規》等。綜合以上所述，戒律對禪宗而言，反而是一種落於二元對立的形式繫縛，無法徹底地落實般若中道的思想脈絡。反之，若沒有律法的制約下，又缺乏了般若中道的智慧觀照，則易落入狂禪而不自知，不可不慎！

二、中國懺悔的思想脈絡發展

懺悔是佛教的重要修行之一，而針對每個時期所制定的戒律不同，懺悔的內容也有所不同。釋大睿認為懺悔本是聲聞戒律對於違犯者，在每半月的布薩集會中，為了請求大眾的包容寬恕（ksama）需公開於僧團大眾前說罪（apatti-pratidewna）。所以，「懺悔」一詞是由梵文「ksama」與「apatti-pratidewna」二字翻譯而來，「ksama」音譯為「懺摩」（或叉磨），意譯即容忍之義，引伸為「對人發露罪惡、錯誤，請求別人容恕，以求改過。」³²⁵關於「布薩」（巴利語：uposadha，梵語：upavasatha、posadha），意指居住在相同區域的比丘們召開集會、朗讀戒

³²² 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》冊 48，頁 353 下。

³²³ 《壇經》，頁 22。

³²⁴ 洪修平：〈論惠能大師革新佛教的意義及對佛教中國化的推進〉，《普門學報》第 1 期，2001 年，頁 8。

³²⁵ 釋大睿：《天台懺法研究》，台北：法鼓文化，2000 年，頁 35～36。

律的條文而後懺悔所犯罪行的宗教儀式。³²⁶日本學者佐藤密雄言：「布薩，它是印度傳統的宗教性活動，源自《吠陀》的供養新滿月之舉。」³²⁷對於懺悔的儀式化，在印度時期已逐步發展成「布薩儀軌」，而中國則由道宣律師所制定的《四分律刪繁補闕行事鈔》分為在家、出家的兩種布薩儀軌。³²⁸

中國大乘佛教自東晉道安（西元 312-385 年）首先創製《僧尼軌範》，正式規定寺院僧尼應有早晚功課，而且把「懺悔」訂為日課的內容，³²⁹因此「懺悔」便成為重要的修行功課之一。中國最早對「懺悔」作出解釋的是智顛（西元 538-597 年）於《釋禪波羅蜜次第法門》言：

夫懺悔者，懺名懺謝三寶及一切眾生，悔名慚愧，改過求哀。……生如是心，唯願三寶證明攝受，是名懺悔。復次，懺名外不覆藏，悔則內心剋責；懺名知罪為惡，悔則恐受其報。……舉要言之，若能知法虛妄，永息惡業，修行善道，是名懺悔。³³⁰

由引文可以了解「懺悔」發展到中國的大乘佛教時期，除了對三寶及一切眾生的懺謝與慚愧改過外，還唯願哀求三寶的證明與攝受，如此的懺悔為達到外不覆藏自己所犯的罪過，而知罪反省己惡。內則達到防非止惡的作用，因恐懼造業後受報，而不敢再違犯。智顛最後強調「若能知法虛妄，永息惡業，修行善道，是名懺悔。」，說明了如果能明白一切法為虛妄，罪性亦是因緣合和，才能永息惡業，行善修道，成就懺悔的真實義。對於智顛認為「懺名陳露先惡，悔名改往修來」，³³¹印順導師有此言說：「智者大師《摩訶止觀》的「五悔」。五悔是：懺悔、勸請、隨喜、迴向、發願。前四事，如《舍利弗悔過經》，也就是《十住毘婆沙論》所引的經說，易行道的四事，加發願，而稱之為五悔。懺悔只是一事，智者以為「懺名陳露先惡，悔名改往修來」（中國自己的解說，與原義不合），所以

³²⁶ 《十誦律》卷 22，〈布薩法 2〉：佛在王舍城，是時，世尊未聽諸比丘布薩，未聽布薩羯磨，未聽說波羅提木叉，未聽會坐。爾時，異道梵志問諸比丘：「汝有布薩、布薩羯磨、說波羅提木叉、會坐不？」答言：「不作。」異道梵志嫉妒、譏嫌、責數，言：「餘沙門、婆羅門，尚有布薩、布薩羯磨、說婆羅提木叉、會坐，汝諸沙門釋子，自稱善好有德，而不作布薩、布薩羯磨、說婆羅提木叉、會坐。」有諸比丘，少欲知足行頭陀，聞是事心慚愧，以是事具白佛。佛以是因緣集僧，集僧已，佛語諸比丘：「從今聽作布薩、布薩羯磨、說婆羅提木叉、會坐，如我結戒，半月半月，應說波羅提木叉。」：「從今聽作布薩、」。《大正藏》冊 23，頁 158 上。

³²⁷ 佐藤密雄：《原始佛教教團研究》，東京：山喜房，1963 年，頁 512~513。

³²⁸ 《四分律刪繁補闕行事鈔》，《大正藏》冊 40，頁 34 中。

³²⁹ 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，台北：漢聲出版社，1973 年，頁 213~215。

³³⁰ 《釋禪波羅蜜次第法門》，《大正藏》冊 46，頁 485 中。

³³¹ 《摩訶止觀義例纂要》卷 1，《新纂卍續藏》冊 56，頁 721 中。

總名為五悔——「行此懺悔，破大惡業罪；勸請破謗法罪；隨喜破嫉妬罪；迴向破為諸有罪」。³³²（沒有說發願破什麼罪）。「悔」的本義是「說」，是陳說己罪；智者解說為「改往修來」，意義通泛不切。修行善法的，一定會對治（破）不善，如稱為「悔」，那一切善行都是悔了。在習慣用語中，悔就是懺悔，於是易行道的方便，除念佛往生淨土外，幾乎都統一於懺悔了。近代中國的通俗佛教，難怪以經懺佛事為代表了。」。³³³印順導師認為悔為「陳說己罪」，而智者解說為「改往修來」。印順導師藉此說明由於中國佛教對「懺悔」一詞的通俗化下，經懺佛事似乎淪為現代佛教的代表。平川彰則認為「懺悔」受在家菩薩行影響下，初期大乘佛教將「懺悔」視為一種行法，而「懺悔」的修行法在部派佛教可能尚未形成，所以此修行法為大乘的獨自法門。懺悔並與隨喜、勸請結合為一組「三品」(triskandhaka) 實踐，由懺悔過去罪業以使心靈潔淨，其次勸請諸佛說法，隨喜於他人善事，並將這些修行所獲功德迴向一切眾生。³³⁴

唐代為梵文興盛時期，義淨（西元 635-713 年）依據梵文對「懺悔」原義作出了正確的解釋，他於《根本說一切有部毘奈耶》說：

言懺摩者，此方正譯當乞容恕、容忍，首謝義也。若觸誤前人，欲乞歡喜者，皆云懺摩，無問大小，咸同此說。若悔罪者，本云阿鉢底提舍那(āpatti-deśana)，阿鉢底是罪，提舍那是說，應云說罪。云懺悔者，懺是西音，悔是東語，不當請恕，復非說罪，誠無由致。³³⁵

義淨對於「懺悔」一詞分別以「懺摩」與「悔罪」做說明。懺者為「懺摩」的意思，也就「乞容恕、容忍，首謝」之意，而悔者為「悔罪」的意思，由梵文：āpatti-deśana 做出正確的釐析，他認為 āpatti 為「罪」的意思，而 deśana 為「說」，合起來為「說罪」，所以兩者有不同的意思，不能混為一說。而日本學者平川彰對懺悔的解釋如下：「懺悔」一詞並非梵漢併舉之語詞，而是既表示「懺」也表達「悔」之義的中文語詞，「懺」和「悔」同樣都是採用「懊悔、後悔」之意，因此所謂的「懺悔」，我認為可以理解為「坦承自己所犯下的罪過及惡業」。具體而言，是於佛、菩薩、師長、大眾面前告白自己犯戒之過失，以期達滅罪之目的。在《鼻奈耶》中，懺悔和悔過用作相同的意義，表示對過失的「謝罪」。³³⁶

³³² 《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46，頁 98 下。

³³³ 《華雨集（二）》，《印順法師佛學著作集》冊 26，頁 194 上。

³³⁴ 平川彰：《初期大乘佛教の研究 II》（東京：春秋社，1990 年），頁 114~116。

³³⁵ 《根本說一切有部毘奈耶》，《大正藏》冊 23，頁 706 上。

³³⁶ 平川彰：〈懺悔和 ksama—大乘經典和律藏的對比〉，《淨土思想與大乘戒》，（東京：春秋社，1990 年），頁 446~450。

由原始佛教到中國佛教，懺悔由「說罪」演變到「謝罪」，最後發展為禮懺行法，成為中國佛教獨特的修行法門。戒律是因人、因地制宜的，所以懺悔也隨著不同的因緣，而產生不同文化的修行方式。日本學者多田孝正氏認為：懺悔為發露披陳過去的罪過，請求他人的容忍。……懺悔是中國佛教色彩極為濃厚的術語。³³⁷經由以上內容對於「懺悔」一詞的解說，讓我們了解戒律對修行的重要性，及懺悔對犯戒後所啟發之作用。佛教的懺悔有事懺與理懺之分，而每個宗派因修持法門不同，因此不同的宗旨在懺悔的思想理路，更是接引不同根器的眾生。佛教的事懺有三種懺法：責心懺、作法懺、取相懺，另有無生懺的理懺行法。

聖嚴法師認為「責心懺」是針對自己個人最基本的懺悔程度，也就是自己犯過失，而其它的人不知道，並沒有從其它的人發生什麼不愉快的事。也就是說，沒有妨礙人，沒有讓人家受傷害，可是對於自己的修行，是有過錯，或者是一種過失，那就要懺悔。³³⁸何謂「作法懺」？智者大師云：「此扶戒律，以明懺悔」，³³⁹說明僧眾於違犯戒律後，依佛所制定的戒律，實行懺罪方法，但也只能滅犯戒之罪（戒罪），而不能除滅所造之業（性罪）。印順導師對於「作法懺」的意義也做了解釋，他認為以「事無不可對人言」之懺悔方式，對一位真心為解脫而出家者來說，即使出家以前罪惡累累。只要在懺悔後，於僧伽中做到心地質直、清淨，進而如法精進修行，不妨道業增進，最終也能達到悟入正法，而得到究竟解脫。³⁴⁰何謂「取相懺」？智者大師云：「此扶定法，以明懺悔」，³⁴¹又稱取相懺悔、觀相懺悔。依於靜慮的定心成就，能滅戒、性二罪。取相一語有二義：一指妄取諸法之相，一指感取佛、菩薩之瑞相。取相懺，即以「感取」之義，謂該懺法乃入禪定清心，持懺悔之想念，以期感取佛、菩薩之奇瑞，而消滅煩惱性罪。亦即若能感得一瑞相，即可滅除一罪業。所謂瑞相，有清涼風、微妙香、光明、寶樓閣、佛之顯現等十二種好相，³⁴²以上三者為事懺。至於理懺部分如「無生懺」，智者大師云：「此扶慧法，以明懺悔」，³⁴³為觀諸法實相，而了知一切法本空寂，心行本空，罪體無生，罪福無門，罪自消亡。「無」為離二邊之中道，既然罪無

³³⁷ 多田孝正：〈懺悔に関する中国的考察〉，《佛教學》第 11 號。佛教學研究会。（東京：山喜房叢書林，1991 年），頁 41～63。

³³⁸ 聖嚴法師：〈懺悔的意義與功能〉，《大家來拜《梁皇寶懺》》（台北：法鼓文化，2013 年 8 月 1 日），頁 94。

³³⁹ 《釋禪波羅蜜次第法門》，《大正藏》冊 46，頁 485 下

³⁴⁰ 《華雨集（二）》，《印順法師佛學著作集》冊 26，頁 168 上。

³⁴¹ 《釋禪波羅蜜次第法門》，《大正藏》冊 46，頁 485 下。

³⁴² 慈怡法師：《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社，1989 年，頁 3093。

³⁴³ 《釋禪波羅蜜次第法門》，《大正藏》冊 46，頁 485 下。

生也就無須滅。念念般若觀照，安住於不生不滅的中道實相，而達到懺悔滅罪之功，稱為無生懺。《釋禪波羅蜜次第法門》卷 2：「今明懺悔方法，教門乃復眾多，取要論之，不過三種。一、作法懺悔，此扶戒律，以明懺悔；二、觀相懺悔，此扶定法，以明懺悔；三、觀無生懺悔，此扶慧法，以明懺悔。此三種懺悔法。」³⁴⁴說明懺悔分為三種：(一)作法懺悔；(二)取相懺悔；(三)無生懺悔。其中屬於事懺的有作法、取相懺悔，而屬於理懺則為無生懺悔。此三法為扶戒定慧三學之懺法，作法懺、取相懺有助於修習止觀，為無生懺的前加行，更為滅罪之助道法，三者相輔相成，不得偏廢一方。

表 4-1：扶戒定慧三學之懺法表

作法懺悔	取相懺悔	無生懺悔
扶戒律	扶定法	扶慧法
依律而行	感取入禪定	無生法忍
滅戒罪	滅戒罪、性罪	滅戒罪、性罪

依上列表格的歸納整理，說明作法懺悔是扶持戒律，依律而行懺悔，只能滅戒罪。取相懺悔是扶持定法，因感通取相而入禪定，因禪定力深厚，潤業不生，而不與業力相應，所以能滅戒罪與性罪。無生懺悔為扶持慧法，因證得不生不滅之法，了知罪為因緣合和，罪不在內，不在外，不在中間，所以罪性本空，能滅戒罪與性罪。

三、無相懺悔的思想起源

靜谷正雄對初期大乘佛教的分類，是以小品般若經出現以前，以信行為中心的大乘思想歸類為「原始大乘」；小品般若經出現以後，以法行為中心的大乘思想歸類為「初期大乘」。³⁴⁵原始大乘時期的懺悔行法，由原始佛教的聲聞戒律的說罪懺悔，轉變為禮敬佛塔、禮拜十方佛的大乘思想，因此發展出《三品經》中，「懺悔、隨喜、勸請」三品的實踐方式，而懺悔的滅罪功效也擴展到重罪可懺盡。

³⁴⁴ 《釋禪波羅蜜次第法門》，《大正藏》冊 46，頁 485 中。

³⁴⁵ 靜谷正雄：《初期大乘佛教の成立过程》，京都：百花苑，1974 年，頁 293、296。

此時期的懺悔法門不在限於出家人的修行方法，而發展為出家、在家行者的懺悔滅罪行法。印順法師認為原始大乘的經典中，《三品經》與大乘懺悔最有相關性，說明大乘發展的根源是源於佛陀體悟的真理—「法」，而「法」的宣說者是佛菩薩，從而引發對佛菩薩的崇敬；對佛的敬信又發展出十方佛、佛土的淨土觀念；再從佛涅槃，他方國土有佛，在此國土卻無法值佛在世，產生罪障深重的認知，發展出大乘經典中的懺悔罪業觀。³⁴⁶ 此時期的懺悔目的由原始佛教時期為消除業障，以證得阿羅漢為訴求的修行，轉以無學位（阿羅漢、辟支佛、佛）三聖者為修證目標，為三乘共學。

初期大乘的懺悔觀重視般若中道思想的行證，由龍樹針對《華嚴經》〈十地品〉，而造《十住毘婆沙論》為說明。從論中菩薩道十地修習內容的闡明，可以看出懺悔的功能並非只是為了成就三無學位，而是轉向依止的作用，藉由行菩薩道的懺悔前行，而證入實相，得阿多羅三藐三菩提。也就是如靜谷正雄所言小品般若經出現以後的初期大乘佛教由信行轉為法行，所以初期大乘時期的懺悔法門也同樣提倡菩薩道不離世間證涅槃，為無住涅槃的般若中道行證。龍樹在《十住毘婆沙論》中，以「懺悔、勸請、隨喜、迴向」為四品懺悔，事懺部分為懺悔、勸請，而隨喜、迴向為理懺。懺悔過程先經由懺悔、勸請的事懺前行，進而以隨喜、迴向次第悟入般若空觀，證入無上正等正覺。龍樹以四悔的次第法，說明懺悔法門的證成目的為般若的中道實相，以此第一義諦的畢竟空義，說明四品懺悔能證得一切法畢竟清淨。

隨著初期大乘經典傳入中國，般若中道的懺悔思想，也因此融合中國的悔過文化，興起中國佛教的懺悔風氣。南北朝時期譯經風氣興盛，前後譯出《十住毘婆沙論》、《金光明經》、《大方等陀羅尼經》、《觀普賢菩薩行法經》、《觀虛空藏菩薩經》等初期大乘的懺悔經典，大乘懺悔法門也因此興起。懺法從原始大乘的懺悔、勸請、隨喜三悔行法，再由龍樹造《十住毘婆沙論》，融入華嚴思想的十地論，發展為初期大乘的懺悔、勸請、隨喜、迴向四悔行法。傳入中國後，隋朝智者大師以「懺悔、勸請、隨喜、迴向、發願」的五悔懺法，³⁴⁷為天台宗懺悔法門的核心思想，發展出「方等懺法」、「金光明懺法」、「請觀世音懺法」、

³⁴⁶ 釋印順：《初期大乘佛教的起源與開展》，台北：正聞出版社，1994年，頁570。

³⁴⁷ 「五悔」指五種悔過，乃為滅除罪惡所作之五種懺悔法。天台宗修法華三昧時，於晝夜六時所作之五種懺悔法。又稱五懺悔。即：(一)懺悔，悔罪而修善果。(二)勸請，勸請十方諸佛轉法輪以救眾生。(三)隨喜，喜悅、稱讚他人之善行。(四)回向，把善行之功德回向菩提。(五)發願，發願一心成佛。以上五者，天台家稱為「別方便行」，乃助修法華之行為，由最初五品位至等覺位，位位皆須勤行此方便，以助開觀門。〔摩訶止觀卷七下、修懺要旨〕，參見《佛光大辭典》(慈怡法師主編)，頁1132。

「法華三昧懺法」四部懺法，此四部皆以悟入般若空觀成就懺悔的行法。日本學者鹽入良道言：「懺法，依字義說是懺悔之法，依一般諸經之說，所解釋為懺悔罪過之儀理及其之儀則。但與律之懺悔是有區別的，禮懺附帶含有禮讚儀，加上發願之懺願儀，以禮佛及懺悔為中心，中國佛教普遍盛行佛教禮儀，一般稱為禮懺。」³⁴⁸懺法同時也包含了懺儀的制定，所以天台宗的懺悔觀與懺儀奠定了中國佛教在懺悔法門的基礎。

中國禪宗的懺悔思想，以般若中道為理路，強調回歸清淨自性。日本學者柳田聖山對於「懺悔」與「清淨」的關係，有如下說明：「『清淨』部分，是指禪者透過完整的懺悔實踐過程後，身心當下便回復原本『清淨』自在的真如實相狀態，在此清淨的真如實相狀態下，無罣無礙的進行當下的一切禪行與生活事務，活出充沛豐富、多采多姿的生命。」³⁴⁹而他對於禪宗懺法的「罪性本空」一詞，也有所說明：「達摩《二入四行論》說在懺悔之處說懺悔罪業一切本空，一切具是虛妄，說罪業本空，故懺悔實無意義。」³⁵⁰中國禪宗第一代祖師菩提達摩，於南北朝時期，已將般若中道的思想，融入懺悔法門，其只求自心，不拘外在的形式，無不影響著禪宗的懺悔法門。達摩弟子二祖慧可、三祖僧燦，也皆以「不立文字，直指人心」，做為持罪懺悔的修行依據。四祖道信提倡禪智的觀修，以《菩薩戒法》的般若中道思想，加強了大乘菩薩戒的懺悔滅罪作用。五祖弘忍以《金剛經》為依據，藉由金剛無相懺悔的思想，著有《修心要論》一書。到了六祖慧能時期，除了傳承弘忍的懺法外，更藉由「無念」、「無相」、「無住」的般若中觀，引導眾生回歸清淨的自性。此般落實於行、住、坐、臥的懺悔，以一行三昧而常行直心，最終達到無諍三昧，罪無不消融。慧能的懺法以識心見性的頓悟方式，跳脫於外在事懺的行儀，因此建立起獨樹一幟的無相懺悔法門，而慧能禪法對於懺悔的定義，如《壇經》云：

善知識。何名「懺悔」？懺者，終身不作；悔者，知於前非。惡業恆不離心，諸佛前口說無益。我此法門中，永斷不作名為「懺悔」。³⁵¹

慧能對於「懺悔」一詞有著與眾不同的解說，他認為「懺者」是終身不再犯；「悔者」為知道過去所犯的過錯。同時他認為惡業的造作都是不離於自心，所以諸佛前的口說懺悔是無濟於滅罪一事，說明了「懺悔」必須由心地法門下功夫，

³⁴⁸ 鹽入良道（1963）：〈中國佛教儀禮における懺悔の受容過程〉，《印度學佛教學研究》卷 11 第 2 號。

³⁴⁹ 柳田聖山：《初期禪宗史書研究》（京都：法藏館，2001 年），頁 567~570。

³⁵⁰ 柳田聖山：《達摩語錄：二入四行論》（東京：筑摩書房，1969 年），頁 220。

³⁵¹ 《壇經》，頁 28。

才能永斷不作。聖嚴法師認為律制懺悔只能去除「戒罪」而不及「性罪」，³⁵²罪不在內、外、中間，一切垢罪的存在與否，乃在於自心的清淨，如《維摩詰所說經》卷1〈弟子品3〉：「彼罪性不在內、不在外、不在中間，如佛所說，心垢故眾生垢，心淨故眾生淨。」³⁵³為何罪不在內、外、中間呢？罪的存在是因緣合和，由自心所造作，若心不存在著分別執取時，對於罪的執取也就不存在了。由以上說明，慧能跳脫於固有的事懺形式，由般若中道的思想脈絡回歸自心的清淨，罪在頓悟的當下必然蕩然無存，又何須事懺呢？慧能以三無的一行三昧，成就直心是道場，在念念無所住，無所繫縛下，保持自心的清淨，所以其懺悔稱為永斷不作的法門。由此更可以彰顯出無相戒與無相懺悔的殊勝在於般若中道思想。從原始的戒律發展到大乘的菩薩戒，最後慧能所講求的是「摩訶般若波羅蜜」的無相戒，如何由自性戒成就自性的無相懺，而回歸自性的清淨，為頓悟禪法的般若中道義。

第二節 無相懺悔的滅罪理論

無相懺悔的脈絡發展延續著大乘般若思想的懺悔觀，將般若中道思想建立於無相懺悔的滅罪理論。大乘般若思想由龍樹依著《般若經》的般若中道思想，開啟辯證性的理論，以針對性的重點論說人法二空的般若中道思想。本節將藉由般若中觀的思辯理論，闡明《壇經》無相懺悔的般若中道思想，以整理出無相懺悔的滅罪理路。以下分為：一、三世無實有（時間觀）；二、五陰本無自生（生滅觀）；三、罪業本空寂（因果觀）三方面做為論述。

一、三世無實有（時間觀）

慧能以無相懺悔，能滅三世罪障，打開了自性懺悔的般若中道理路，說明滅罪的機理在於念念無住、無相的前念後念及今念之間，無有分別，不取不捨，剎那間除去自心的煩惱，回復自性清淨。如《壇經》：

善知識無相懺悔，滅三世罪障。……善知識，前念後念及今念，念念不被愚迷染，從前惡行，一時自性若除，即是懺悔。前念後念及今念，念念不

³⁵² 釋聖嚴：《戒律學綱要》，《法鼓全集第三冊》，台北：法鼓文化有限公司，1990年，頁267。

³⁵³ 《維摩詰所說經》卷1〈弟子品3〉，《大正藏》冊14，頁541中。

被愚癡染，除却從前矯誑，雜心永斷，名為自性懺。前念後念及今念，念念不被疽疫染，除却從前嫉妬心，自性若除，即是懺。³⁵⁴

由以上引文內容可以進一步了解《壇經》無相懺悔的思想理路，為何可以滅三世罪？慧能強調的是當下心念的般若觀照，由前念、後念、今念的自性清淨，不被愚迷染，面對過去的惡行，於當下除去自我的執著心，即是懺悔。由前念後念及今念，念念不被愚癡染著，除過去的矯枉誑妄，雜染煩惱則永斷除，稱為自性懺。前念、後念、今念不被疽疫染，除去從前嫉妬心，當下除去自我的執著心，即是懺。慧能講求念念當下，頓悟於識心見性，由自心的懺悔而回歸自性的清淨。「心垢故眾生垢；心淨故眾生淨。」，³⁵⁵如果能了知一切諸法於念念間妄生我與我所執，因癡迷而執夢、燄、水中月、鏡中像為真實，如：「諸法皆妄見，如夢、如燄、如水中月、如鏡中像，以妄想生。其知此者，是名奉律；其知此者，是名善解。」，³⁵⁶因此若能從自心觀照，了知一切諸法實相則為奉行戒律，則為善解。³⁵⁷所以慧能將懺悔法門回歸自心做觀照，以前念後念及今念，念念當下無念、無相、無住，而無所繫縛，那麼三世又何在呢？所以三世既然無所住故，罪障亦沒有不滅的道理。

初期大乘般若時期，龍樹又如何闡明三世存在與否呢？這也是當初龍樹駁斥一切有部，認為三世實有之說。如《中論·青目釋》卷3《觀縛解品》：

諸行往來六道生死中者，為常相往來？為無常相往來？二俱不然。若常相往來者，則無生死相續，以決定故、自性住故。若以無常往來者，亦無往來生死相續，以不決定故、無自性故。若眾生往來者，亦有如是過。³⁵⁸

六道的生死相不相續，常與不常，往不往來，皆非自性所能掌控。若具常相的往來的話，則沒有生死相續，因具有決定性、自性住持的緣故。反之，若不具無常相的往來的話，也沒有生死相續，因不具有決定性、沒有自性住持的緣故。如果認為眾生可以往來的話，也是有這樣的過錯。以上為龍樹以般若中道破斥有部的行者，對於三世的存在為實有之說。此說明了時間的常、無常的生死相續性，是因為自我的執取而成，但實際上，並沒有一個常、一、主宰的獨立自我的存在。

³⁵⁴ 《壇經》，頁 27~28。

³⁵⁵ 《維摩詰所說經》，《大正藏》冊 14，頁 541 中。

³⁵⁶ 《維摩詰所說經》，《大正藏》冊 14，頁 541 中。

³⁵⁷ 《大般涅槃經》卷 3：「善學戒律，不近破戒，見有所行隨順戒律，心生歡喜，如是能知律法所作，善能解說，是名律師。善解一字，善持契經，亦復如是。」，《大正藏》冊 12，頁 384 下。

³⁵⁸ 《中論》，《大正藏》冊 30，頁 20 下。

若是有的話，常與無常；生死的相續性應為自我所主宰，但事實上根本沒有自我的獨立存在，所以生死仍然是相續性。時間常與無常的往來間，因為自我的執取而落入常與無常的生死往來。在三世的實有見下，六道的生死輪迴必然是往來相續，無有斷絕。

無相懺悔對時間的講求為「前念後念及今念」，甚至是「念念」當下的「一時自性若除」，慧能以無住於念頭的來去，當下回歸清淨本性，過去所造的惡業，剎那間因破除自我的執取而除去。所以當下不落入過去、現在、未來的自我執取，三世又如何存在？而三世的罪障又如何不銷融呢？慧能與龍樹皆說明了自性對時間的執取，造成三世的生死相續，而慧能更運用於懺悔法門的「自性若除，即是懺」，說明滅罪乃心地的自性懺，無需外在懺儀。如《壇經》：

一念若住，念念即住，名繫縛。於一切法上念念不住，即無縛也。此是以無住為本。善知識！外離一切相，是無相。但能離相，性體清淨，是以無相為體。於一切境上不染，名為無念。於自念上離境，不於法上生念。³⁵⁹

慧能以心念的執取，說明「前念今念後念」的相續不斷，一念住則為繫縛。反之，於諸法若能念念無住，則為無縛。這就是以「無住為本」。因念念無住，而外離一切相，稱為無相。能離一切相，即是法體清淨。這就是以「無相為體」。於諸境上，心不染著，稱為無念。於自念上，常離諸境，不於境上生心。慧能說明自我的執取對時間來去的「前念今念後念」，為相續不斷的繫縛，若能念念無住，不著一切相，自然法體清淨而無相。心不染著諸境而無念。所以念念當下，自我在時間的來去中，住著於相、境皆為自縛，因此流轉於三世的生死相續往來而不自覺。《中論·青目釋》卷2：

生名眾緣和合有生，已生中無作故無生，未生中無作故無生。生時亦不然，離生法生時不可得、離生時生法亦不可得、云何生時生？³⁶⁰

生為因緣和合而有所謂的生存在，當生法、生時皆不可得時，哪有所謂的生、生時呢？既然沒有生，就沒有滅，那麼時間的過去、現在、未來又有何來去呢？又如《中論》卷1：

³⁵⁹ 《壇經》，頁19。

³⁶⁰ 《中論》，《大正藏》冊30，頁10上。

決定有去者，不能用三去；不決定去者，亦不用三去。去法定不定，去者不用三，是故去去者，所去處皆無。³⁶¹

龍樹說明去法、去者、去處皆不成立時，何有去時的存在，沒有去時那麼就沒有來時。「時住不可得，時去亦叵得，時若不可得，云何說時相？」³⁶² 時間無法住著，時間無法不流逝，所以時間是無法掌控，如何說有時間的相可得呢？那麼也就沒有時間的來去，三世又如何存在呢？如《壇經》云：

善知識，摩訶般若波羅蜜，最尊最上最第一，無住無往亦無來，三世諸佛從中出。³⁶³

慧能說明「摩訶般若波羅蜜」是最尊、最上、最第一，因為「無住無往亦無來」，三世諸佛是從「摩訶般若波羅蜜」中成就。「摩訶般若波羅蜜」是大智慧，能打破五蘊煩惱的塵勞。此引文說明了「摩訶般若波羅蜜」的般若中道，沒有自我的執取，不住在常、無常的相續性，自然「無住無往亦無來」，而三世諸佛無不是體悟「摩訶般若波羅蜜」的般若中道，而見性成佛。所以若能「前念今念後念」，念念無住、無相，當下成就無念的般若中道，自能回歸清淨自性，即是懺悔。《大智度論》卷 19：

觀一切法，不在內、不在外、不在中間，不過去、未來、現在世中，但從因緣和合妄見生，無有實定，無有是法、是誰法。諸法中法相不可得，亦無法若合若散。一切法無所有如虛空，一切法虛誑如幻。諸法性淨，不相污染。諸法無所受，諸受無所有故；諸法無所知，心心數法虛誑故。如是觀時，不見有法若一相、若異相，觀一切法空無我。³⁶⁴

以上引文更能說明三世諸佛是從「摩訶般若波羅蜜」中成就，因為觀一切法「不在內、不在外、不在中間，不過去、未來、現在世」，了解緣起性空的般若中道義，就不會執於因緣合和的假有存在，而妄生「的邊見。諸法的法相是不可得，因為合或散皆是因緣合和。一切法本空，無所有如虛空，所以「虛誑如幻」。諸法本自清淨，不相染著。諸法無所受，因無所有的緣故；諸法無所知，心、心所法是虛誑不實的緣故。如能這樣觀照時，不見有一法有一、異之二相，則能觀

³⁶¹ 《中論》，《大正藏》冊 30，頁 5 中。

³⁶² 《中論》，《大正藏》冊 30，頁 26 上。

³⁶³ 《壇經》，頁 31。

³⁶⁴ 《大智度論》，《大正藏》冊 25，頁 204 上。

一切法本空無我。由此更可明白三世的存在為自我的執取、住著而來，若能以般若觀照一切本空的中道義，不落二元邊見，三世無實存，罪障亦無所住，自能滅三世罪而永斷煩惱業，為自性懺。《壇經》：「若自悟者，不假外求善知識。若取外求善知識，望得解脫，無有是處。」³⁶⁵慧能強調懺悔法門是自心的般若觀照，不假外求，如此的懺悔是永斷不作的般若中道體證，為「最尊最上最第一，無住無往亦無來，三世諸佛從中出。」的大智慧。

綜合以上論述，闡明了眾生由於落入自我執取，而有常、無常；來、去；前念、今念、現念……。若不執取時間的常、無常；去、來；前念、今念、現念……，那麼三世又何在，罪業又如何存在？時間的存在是因為自我對常、無常的執著而緣起，因此才有生命的過去、現在、未來，三世也因此而存在。當自心處在清淨畢竟空的般若中道狀態下，沒有時間的常、無常；來、去；前念、今念、現念……，即能無念、無相、無住，當下念念無所繫縛，三世無法存在，罪又如何不消融？經由以上大乘般若中道思想的融貫，更能凸顯出慧能禪法在懺悔法門的滅罪機理，為當下剎那間識心見性，永斷三世罪障，而回歸清淨自性，即般若中道的第一義諦，為利根所能頓悟之自性懺。

二、五陰本無自生（生滅觀）

慧能以世人執五蘊合和為自我，而妄加分別，以遷流生滅之念，輪迴生死。因而以佛所說涅槃為寂滅現前，為無生滅相之樂，揭示世人須了知五蘊中無受者與不受者之自我，所以五蘊何以存在？那麼自我又何以存在？因此須出離生滅之苦受。如《壇經》：

汝今當知，佛為一切迷人，認五蘊合和為自體相，分別一切法為外塵相，好生惡死，念念遷流，不知夢幻虛假，枉受輪迴。以常樂涅槃翻為苦相，終日馳求。佛愍此故，乃示涅槃真樂。剎那無有生相，剎那無有滅相，更無生滅可滅，是則寂滅現前。當現前時，亦無現前之量，乃謂常樂。此樂無有受者，亦無不受者，豈有一體五用之名？³⁶⁶

慧能說明佛揭示世人因為愚迷，而執以五蘊合和的自體為我，妄生分別我見，認為一切法為外塵，喜好生而厭惡死，在念念之中，遷流不息，不知實相而執夢

³⁶⁵ 《壇經》，頁 37。

³⁶⁶ 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》冊 48，頁 357 上。

幻虛假為真實，枉受流轉於生死。眾生因執取五蘊為所苦，終日追求常、樂、涅槃。佛慈愍眾生執著於邊見，所以示現涅槃的真實解脫樂。當下剎那間頓悟於無有生相與滅相，更無生滅可滅，是為寂滅現前為真樂。當現前之時，亦不執著於現前之證量，即所謂常樂。此樂無有受者，亦無不受者，所以哪有一體五用之名呢？五蘊為色、受、想、行、識，而眾生執取五蘊，所以稱為五取蘊，因為眾生對於過去的執取而招感煩惱產生痛苦，而有所謂的「五蘊熾盛苦」。若沒有受者與無不受者，怎會有色、受、想、行、識之體呢？眾生因執取五蘊為真實的自我，又以此為苦，追求常、樂、涅槃，殊不知五蘊本空，不生不滅，不取不捨，為般若中道義，為真實之常樂。如印順法師《中觀論頌講記》：

煩惱繫縛五蘊：五蘊，不一定要流轉在生死中，不過由煩惱，尤其是愛取繫縛住了他，才在生死中流轉的。五蘊從取而生，為取所取，又生起愛取，所以叫五取蘊。³⁶⁷

煩惱的繫縛來自五蘊的執取，因愛取產生煩惱，而有受者、不受者的分別。因愛取分別的煩惱，而生死流轉。了悟五蘊本空，無有受者與不受者，為不落二邊的般若中道，因此慧能說明只有證悟之人才能通達五蘊之中，並沒有一個我在取與捨，所以言：「惟有過量人，通達無取捨。以知五蘊法，及以蘊中我。」。³⁶⁸如《中論》卷3〈觀法品〉：

若我是五陰，我即為生滅；若我異五陰，則非五陰相。若無有我者，何得有所？滅我我所故，名得無我智。得無我智者，是則名實觀。³⁶⁹

以上引文再次說明如果我是五蘊，我即是生滅；若我不是生滅，則我不為五蘊相。如果沒有我的話，哪有所可得？滅我與我所的緣故，才能得無我的智慧。得無我的智慧，是稱為真實觀。說明我與五蘊不一不異，不執於五蘊的生滅相，無有我與我所的存在，才能滅我與我所，得無我智。真正的無我為不執我與無我的生滅，不落於對立的二邊，消融自我的分別執取。慧能說清淨實相本是沒有生，所以更沒有滅，如《壇經》：

我說不生不滅者，本自無生，今亦不滅，所以不同外道。汝若欲知心要，

³⁶⁷ 釋印順：《中觀論頌講記》，台北：正聞出版社，1988年，頁258～259。

³⁶⁸ 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》冊48，頁357上。

³⁶⁹ 《中論》，《大正藏》冊30，頁23下。

但一切善惡都莫思量，自然得入清淨心體，湛然常寂，妙用恒沙。³⁷⁰

慧能以五蘊不生不滅，說明五蘊本自無生，現在亦不滅，所以不同於外道的邊見。如果要知道心的法門的法要，但且一切善與惡都不要思量，自然可以悟入清淨的體性，湛然常寂，妙用如恆河沙，不可思量。慧能說明生、滅；善、惡皆為二邊，落入對立的執取，產生煩惱的造作，則無法體悟畢竟清淨的湛然常寂，及不離生滅證涅槃的妙用。如《中觀論疏》卷2：

欲示一切法本來畢竟無生，令一切眾生悟無生忍，故明二諦俱無生。所以然者夫心若有生即有所依，有所依即有所縛，有所縛不得離生老病死憂悲苦惱，尚不得二乘，何況佛道？若心無生即無所依，離一切縛即便得中道。

371

五蘊本自不生，所以無滅，為「一切法本來畢竟無生，令一切眾生悟無生忍」，說明不執於生、滅二諦，為無生法忍。若執於生即心有所依住，有所依住即有所繫縛，有所繫縛則不得超脫於「生老病死憂悲苦惱」，尚不得證悟二乘，何況佛道呢？若能了知五蘊本自不生，即無所依住，則「離一切縛即便得中道」，再次說明一切法不生，所以不滅，而畢竟空。心無所依而不縛，念念無所繫縛於二邊的愛取，離生滅苦惱，是為無生法忍之中道義。如《壇經》：

我師所說，妙湛圓寂，體用如如。五陰本空，六塵非有，不出不入，不定不亂。禪性無住，離住禪寂；禪性無生，離生禪想。心如虛空，亦無虛空之量。³⁷²

慧能強調自性本是無住、無生，湛然常寂如虛空，因世人執五陰不空，取著於六塵，而有所住於出入、定亂二邊，而五蘊該如何回到本空？才能達到慧能所謂的「妙湛圓寂，體用如如」呢？也就是龍樹認為的畢竟空的諸法實相。《中論·青目釋》卷3〈觀法品〉：

若諸法盡畢竟空、無生無滅，是名諸法實相者，云何入？答曰：滅我我所著故，得一切法空，無我慧名為入。³⁷³

³⁷⁰ 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》冊48，頁360上。

³⁷¹ 《中觀論疏》，《大正藏》冊42，頁24下。

³⁷² 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》冊48，頁357下。

³⁷³ 《中論》，《大正藏》冊30，頁23下。

如何入諸法實相？其重點為體悟諸法無生無滅，何以能達到諸法畢竟空而無生無滅呢？滅我、我所的執著，得一切法本空，無我的分別智慧，為所謂人法二空。若能勘忍五陰本自不生，則稱無生法忍，「自然得入清淨心體，湛然常寂，妙用恒沙。」，如《大智度論》卷 19：

一切諸法因緣生故，無有自性，是為實空，實空故無有相，無有相故無作。無作故不見法若生若滅，住是智慧中，入無生法忍門。爾時雖觀諸法生滅，亦入無相門。³⁷⁴

一切法本空，因緣和合而生，無有獨立的自性，是為真實的空義，以真實空義的緣故，無有獨立的自相存在，無有獨立自相的緣故，無有任何造作。無有造作的緣故，不見諸法的生滅，住著於此中道的智慧中，即入無生法忍位。這時雖觀諸法的生滅，卻不住於無分別而入無相門。對於般若中道的大智慧，如何打破五蘊煩惱塵勞呢？如《壇經》：

當用大智慧，打破五蘊煩惱塵勞。…悟此法者，即是無念，無憶無著，不起誑妄。用自真如性，以智慧觀照，於一切法不取不捨，即是見性成佛道。³⁷⁵

慧能說打破五蘊對煩惱塵勞的執取，回到無念的真如自性起用，以智慧觀照，得無我智，無憶念無分別，對一切法不取不捨，無誑語妄想，而止息戲論，業煩惱也跟著滅了，因此見性成佛。如《中論》卷 3〈觀法品〉：

得無我智者，是人為希有。內外我我所，盡滅無有故，諸受即為滅，受滅則身滅。業煩惱滅故，名之為解脫，業煩惱非實，入空戲論滅。³⁷⁶

離五蘊生滅相，得無我智則無我、無我所，當我不存在，諸受如何不滅，受滅則五蘊亦滅。對於五蘊的概念分別執取，所產生的業煩惱滅，稱為解脫，因為業煩惱非實有，因此落入戲論而不存在。所以印順導師於《中觀論頌講記》言：

³⁷⁴ 《大智度論》，《大正藏》冊 25，頁 204 上。

³⁷⁵ 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》冊 48，頁 350 中。

³⁷⁶ 《中論》，《大正藏》冊 30，頁 24 下。

棄捨惑業所感的五取蘊身，入於無餘涅槃界，得到究竟解脫，後有五蘊不復再生，永遠離卻五取蘊的繫縛，這是無為解脫。³⁷⁷

印順法師說明捨棄惑業所感招的五取蘊身，證入無餘依涅槃³⁷⁸的境界，得到究竟解脫，不再感招五蘊的後有，永離五取蘊的繫縛，稱為無為解脫。以上說明五陰無我無我所時，不住生滅，無我無我所，煩惱不起，業無所縛，是為無餘依的涅槃，即為無為解脫。

綜合以上論述，依五陰本自不生而言，說明眾生執取五蘊合和之身為自我，而妄生我見，分別外塵的生滅相，以離生死證涅槃，而追求常、樂、我、淨。當知無有生相、滅相；受者、不受者，為不離生死證涅槃的常樂。若能了知五陰本空不生不滅，不好生惡死，不落入妄想執取，自能於念念當中，妙湛圓寂，體用如如。了知六塵非實有，不出不入，不定不亂，不流轉生死，法體自然清淨，則湛然常寂。經由初期大乘的般若中道論書，更能說明一切諸法畢竟空寂，五陰無我無我所，得無生法忍，滅諸戲論，無意念分別，則業煩惱滅，為懺悔滅罪的根本之道。慧能禪法在懺悔法門的滅罪機理，說明了若能用般若智慧觀照，真如自性起用，於一切法不取不捨，得無我智，內外無我、無我所，則一切法畢竟空寂，滅諸戲論，無意念分別，而業煩惱滅，罪又如何不滅？

三、罪業本空寂（因果觀）

罪業為因緣合和，所以善惡為無記，雖然善惡是對立懸殊之別，但二者本無差異，因為本性無二，無二之性即為實性。如《壇經》：

譬如一燈能除千年闇，一智能滅萬年愚。莫思向前，已過不可得；常思於後，念念圓明，自見本性。善惡雖殊，本性無二，無二之性，名為實性。

379

善惡業無二無別之性，猶如一剎那的光明，能除去千年的黑暗，一剎那的

³⁷⁷ 釋印順：《中觀論頌講記》，台北：正聞出版社，1992年，頁258。

³⁷⁸ 《增壹阿含經》卷7：「彼云何名為無餘涅槃界。如是。比丘盡有漏成無漏。意解脫、智慧解脫。自身作證而自遊戲。生死已盡。梵行已立。更不受有。如實知之。是謂為無餘涅槃界。」，《大正藏》冊2，頁579上。

³⁷⁹ 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》冊48，頁354下。

智慧能滅萬年的愚痴。用般若智慧觀照，蕩相遣執，不取不捨，於過去心不可得，於當下念念圓明，自見本性。本性無有分別對立，不落入善惡邊見，無二無別之性即為實性。如《壇經》：

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。³⁸⁰

以上引言說明佛性不二，佛性非常、非無常；非善、非不善，名為不二，蘊與界，凡夫所見為二，有智者了達其本性不二，無二之性即是佛性。所以即使「犯四重禁、作五逆罪，及一闍提等」，非常也非斷善根佛性，名為不二。又如《中論》卷3《觀業品》：

諸業本不生，以無定性故；諸業亦不滅，以其不生故。若業有性者，是則名為常，不作亦名業，常則不可作。若有不作業，不作而有罪，不斷於梵行，而有不淨過。是則破一切，世間語言法，作罪及作福，亦無有差別。若言業決定，而自有性者，受於果報已，而應更復受。若諸世間業，從於煩惱生，是煩惱非實，業當何有實？³⁸¹

「犯四重禁、作五逆罪，及一闍提等」的佛性是不二，但所造的業又是如何呢？諸業本不生，因為無固定性的緣故；諸業亦不滅，因為業不生的緣故。若業有固定性，那麼則稱為常，即使不造作，亦稱為業，常的話則應不可造作。若有不造作，不造作而有罪，不斷於梵行，而有不清淨的過。這樣則破一切世間語言之法則，作罪及作福，亦無差別。若說業有決定性，而有自性的話，已受完果報，而應當再次受果報，所以諸業本不生不滅。再者若諸世間的業，從煩惱生起，因此煩惱非實有，業又如何實存呢？《中論·青目釋》卷3：

諸煩惱及業滅故，名心得解脫。是諸煩惱業皆從憶想分別生、無有實，諸憶想分別皆從戲論生。得諸法實相畢竟空，諸戲論則滅，是名說有餘涅槃。

382

³⁸⁰ 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》冊48，頁349下。

³⁸¹ 《中論》，《大正藏》冊30，頁23上。

³⁸² 《中論》，《大正藏》冊30，頁24下。

諸業與煩惱皆從憶想分別而生，所以無實有，諸憶想分別皆從戲論而生。若得諸法實相，畢竟本空不二，則諸戲論滅，諸煩惱與業滅，為心得解脫的有餘涅槃。如《壇經》：

自心地上覺性，如來放大光明；外照六門清淨，能破六欲諸天；自性內照，三毒即除；地獄等罪一時銷滅，內外明徹不異西方。不作此修，如何到彼？

383

如何得諸法實相，證得畢竟本空不二？慧能說明從心地上起覺照，而於自性大放光明；外照六門清淨，能破六欲諸天；於自性內照，則三毒即除滅；地獄等罪當下便消滅，內外明徹與西方無差別。不作如此的修行，如何能到達彼岸？《中觀論疏》卷 8：

諸業本自不生，何所滅耶？作此悟者罪自清淨也，今習無所得人懺悔懺悔，所以爾者，有所得人見罪生而懺悔，如是懺悔是破實相罪。今知業本不生今亦不滅懺有所得懺悔罪也。³⁸⁴

若能以大智慧於自心起觀照，內外明澈，了知諸業本自不生，有何須滅除的？頓悟於此者，罪自然清淨，當下實無有所懺悔者作懺悔。若有懺悔者作懺悔，這樣的懺悔是破實相罪。當知業本不生，今亦不滅，懺有所得的話，即犯懺悔罪。如《中論·青目釋》卷 2：

業從眾緣生，假名為有，無有決定。不如汝所說。何以故？「因業有作者，因作者有業，成業義如是，更無有餘事。」業先無決定，因人起業；因業有作者，作者亦無決定。因有作業，名為作者，二事和合故得成作、作者。若從和合生則無自性，無自性故空，空則無所生。但隨凡夫憶想分別故，說有作業有作者；第一義中無作業、無作者。³⁸⁵

由以上引言說明諸業從眾緣合和而生，假以名字為有，無有決定性。不像你所說的那樣。怎麼說呢？「因為業有作者，因作者而有業，業生成的意義是如此，在也沒有其餘的內涵。」業最先是無決定性，因人而起業緣；因業而有造作者，造作者亦沒有決定性。因有造作的業，所以稱為造作者，業與造作者二事因緣和

³⁸³ 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》冊 48，頁 352 下。

³⁸⁴ 《中觀論疏》，《大正藏》冊 42，頁 122 中。

³⁸⁵ 《中論》，《大正藏》冊 30，頁 13 上。

合，所以成就造作的業與造作者。若從因緣和合而生，則無獨立的自性，無自性所以性空，性空則無所生成業。但因隨順凡夫憶想分別的緣故，才說有造作的業與造作者；第一義中無所造作的業與造作者。

慧能的無相懺法為「摩訶般若波羅蜜」的般若中道義，為最尊、最上的第一義諦，所以業與造作者於第一義諦而言，為畢竟本空不二的般若中道義，為離言絕句而滅諸戲論，無有憶念分別，就無所謂的業與造作者。業與造作者於世俗諦而言，為因緣合和而成，因生滅而非固定性、非決定性、非獨立的主宰性，為非常、非不常；非生、非滅；非一、非異；非來、非出。所以因世俗諦的方便緣起而假名有，因第一義諦性空而不二。因此無相懺悔說明善惡業雖懸殊有別，但在第一義諦的般若中道中，因本性不二，所以「犯四重禁、作五逆罪，及一闍提等」的佛性無二無別，不落於善與惡，亦不落於斷與不斷的二邊。又世俗諦的緣起有，業與造作者為因緣合和，諸業本自不生，有何業可滅？如《中論》卷3：「業若住至受果報，即為是常。是事不然。何以故？業是生滅相，一念尚不住，何況至果報！若謂業滅，滅則無，云何能生果報？」³⁸⁶慧能闡明其禪法為念念無住，無所繫縛，而業是生滅相，一念尚不能住著，業果又如何能生呢？「一燈能除千年闇，一智能滅萬年愚」，若能以大智慧做般若觀照，於第一義第的般若中道中，畢竟清淨不二，罪業本不生不滅，有何罪可懺呢？

本節對於無相懺悔的滅罪機理，依初期大乘的般若中道的理路以三世無實有；五陰本無自生；罪業本空寂三方面，分別針對時間觀、生滅觀、因果觀做為論述，以闡明無相懺悔的般若中道思想，在滅罪理路的甚深法義。《壇經》以「三無」為般若中道的核心思想，以無念為宗；無相為體；無住為本的基礎上，發展出頓悟的懺悔理路。無相懺悔法門依著慧能隨緣應化的直捷禪法下，如何頓悟於剎那的時間觀、生滅觀、因果觀，而識自本心，見自本性，悟入三世無實有；五陰本無自生；罪業本空寂的第一義諦，罪障因此永斷不生。三世的存在因自我對於生命的常、無常；來、去；前念、今念、現念的執取，而建立起過去、現在、未來的妄想執著，三世因此存在。當自我的執取不存在時，念念無鎖住，三世又如何存在？罪障又如何不消融？五蘊的存在為自我執取五蘊為真實的自我，取捨於五蘊的生與滅；受與不受的二邊，在我與我所之間，輪迴生死。眾生因厭離生死，而追求常、樂、我、淨，殊不知生死與涅槃不二的般若中道義。了知五蘊本不生不滅，外在六塵非實有，而不落入妄想執取，自能於念念當中，不出不入，不定不亂，不流轉生死，因此法體自然清淨，湛然常寂，業、煩惱如何存在？罪業為因緣合和而有業與造作者，所以罪業本空寂，因緣起而假有。罪業因生滅，

³⁸⁶ 《中論》，《大正藏》冊30，頁22上。

而非固定性、非決定性、非獨立的主宰性，為非常、非不常；非生、非滅；非一、非異；非來、非出。因善惡業無記，依本性不二，而無二無別，無善、惡；斷、不斷的二邊。罪為因緣所生，無有自性，念念無住，不在內、外、中間，悟入一切法畢竟空，無我、無我所法，證無生法忍，以一切法不生故，罪又何須滅？如《金剛三昧經通宗記》卷 12：「罪從心起將心懺，心若滅時罪亦亡；罪亡心滅兩俱空，此則是名真懺悔」，³⁸⁷罪性空與不空，在於自心是否與般若中道的空慧相應，回歸畢竟清淨的自性。依以上的論說，更進一步理解無相懺悔的滅罪機理，也才能進一步深入下面所要探究的無相懺悔的般若中道實踐。

第三節 無相懺悔的般若中道實踐

《壇經》的無相懺悔依著無念、無相、無住的般若中道思想，回歸清淨本性而達到滅罪之功，其懺悔過程如何融入般若中道的實踐？依著前面章節對於慧能禪法的般若中道思想的相關闡述後，本節將以無相懺悔為範圍，針對般若中道如何實踐，達到實滅罪為探討，以闡明無相懺儀的實踐理路。由初期大乘時期，《十住毘婆沙論》的四悔法傳入中國後，由天臺智者大師發展為五悔法（懺悔、勸請、隨喜、迴向、發願）。到了慧能則進一步將頓悟禪法實踐於懺悔法門，依其般若中道的滅罪機理，開展出殊勝的理懺法門。《壇經》無相懺悔之懺儀為：「無相戒」、「自歸依三身佛」、「發四弘大願」、「無相懺悔」、「無相三歸依戒」、「滅罪頌」、「無相頌」。以下將分為三個特點做為般若中道實踐之解析：一、懺悔前行—受戒、歸依、發願；二、無相懺法行—懺悔；三、懺悔後行—歸依、迴向。

一、懺悔前行—受戒、歸依、發願

無相懺法的懺儀不同於五悔法的固定程序與內容，慧能以般若中道為實踐的理路下，首先以無相戒回歸自性的本源清淨。無相戒的納受在於破除有相的戒律，以般若中道思想達到實相非相，於念念當中，常起般若自性觀照。郭朋認為「無相戒」，意即「無相」之戒。所謂「無相者，於相而離相。」所以，所謂「無相戒」，亦即教人要「離相」，而不要「著相」。……既稱「無相」，又何「戒」之有！所以「無相戒」云者，按照佛教的傳統教義是說不通的。而惠能卻要人們授「無

³⁸⁷ 《金剛三昧經通宗記》，《新纂卍續藏》冊 35，頁 330 上。

相戒」，表明他確實是在宣揚由他所開創的那種「教外別傳」的禪法。³⁸⁸所以「無相戒」在「戒禪合一」的前提之下，強調不住戒相。如《壇經》云：

善知識，總須自體與授無相戒。一時逐慧能口道，令善知識見自三身佛，於自色身歸依清淨法身佛，於自色身歸一千百億化身佛，於自色身歸依當身圓滿報身佛。色身是舍宅，不可言歸。³⁸⁹

一切法在自性，名為清淨法身。自歸依者，除不善心及不善行，是名歸依。何名為千百億化身佛？不思量性空寂，思量即是自化。思量惡法化為地獄，思量善法化為天堂，…慈悲化為菩薩…自性變化甚多，迷人自不知見。…自悟自修，即名歸依也。皮肉是色身，色身是舍宅，不言歸依也。但悟三身，即識大意。³⁹⁰

由以上引文內容可以了解無相戒對於整個無相懺的重要性，此戒所授予三身佛的戒體，為慧能所說三世諸佛皆由自性所出，而自性本具般若之智，若能自見自性清淨，不假外求，自修自作，自能見自性清淨法身佛、千百億化身佛、圓滿報身佛。因此若能於一切時中，念念自淨其意，則能見自性的三身佛，為「即心即佛」，所以無相戒又稱為自性戒。慧能強調自心的清淨在納受無相戒體的同時，也已歸依自性三身佛，為「自性自戒」。通常懺儀當中會有「勸請」佛菩薩住世轉法輪，或者加持作證，而在無相懺法中，納受無相戒歸依法、報、化三身佛時，以「自性自戒」，而見自心佛為「勸請」自性的三身佛。慧能禪法為「自悟自修」的頓教法門，在「自性自戒」的「自悟自修」下，念念無住，不取不捨，於不思量時，自性處於本空寂，如《壇經》：「性含萬法是大，萬法盡是自性。見一切人及非人，惡之與善，惡法善法，盡皆不捨，不可染著，猶如虛空，名之為大，此是摩訶行。」³⁹¹ 而思量時，全憑般若智慧的方便自化。慧能將懺悔法門以般若中道，引導眾生以自心自度為修行，闡明般若與方便不二的第一義諦，非色身所能歸依，若執於色身則不能歸依，便無法具足自化千百億化身佛的因緣。因為緣起一切法的當下，自性是本空寂，也就是說自性本空寂，才能緣起一切自化。如《妙法蓮華經觀世音菩薩普門品》云：「應以…身得度者，即現…身而為說法」，³⁹²此乃觀世音菩薩的慈悲方便力所「思量自化」。所以慧能言：「色身是舍宅，不言歸依也。但悟三身，即識大意。」，慧能如何界定法、報、化三身？如《壇經》：

³⁸⁸ 郭朋：《壇經校釋》，北京：中華書局出版社，1983年，頁3。

³⁸⁹ 《壇經》，頁24。

³⁹⁰ 《壇經》，頁24～25。

³⁹¹ 《壇經》，頁30。

³⁹² 《妙法蓮華經》卷7〈觀世音菩薩普門品 25〉，《大正藏》冊9，頁57。

一念善，智慧即生。一燈能除千年闇，一智能滅萬年愚。莫思向前，常思於後，常後念善，名為報身。一念惡，報却千年善亡；一念善，報却千年惡滅。無常以來，後念善，名為報身。從法身思量，即是化身；念念善，即是報身。自悟自修，即名歸依也。³⁹³

慧能將法、報、化三身以善惡做了另一番解釋，一念善則智慧生。以省思後的善念為報身，一念的惡除却千年善；一念的善，報却千年的惡。無常來時，以善念所受報的業，名為報身。從法身思量即是化身；念念善即是報身。自悟自修即名歸依。慧能將法、報、化三身，回歸自心的善惡做解釋，以自心的實踐為重點。自性法身是思量的根源，而念念生滅所思量的結果，為即心即佛的自化，影響著受報的業果。如此貫串於起心動念的善惡分別，說明法身本具般若智慧，以般若智慧盡在自性法身中，「除不善心及不善行，是名歸依」。慧能的歸依為般若與方便的不二中道，於自性的清淨法身中，思量自化應化身，於第一義諦不動中，分別諸法相，除却不善心與不善行，而回歸清淨自性。

無相懺法藉由受無相戒的過程，以歸依自性的三身佛，見自性清淨法身佛、千百億化身佛、圓滿報身佛為勸請，揭示法、報、化三身佛，皆自作自修，轉自己的自性法輪，無須心外求法。那麼在自歸依三身佛後，無相懺悔又如何發願呢？如《壇經》云：

今既自歸依三身佛已，與善知識發四大弘願。善知識一時逐慧能道：眾生無邊誓願度，煩惱無邊誓願斷，法門無邊誓願學，佛道無上誓願成。善知識，「眾生無邊誓願度」，不是慧能度。善知識，心中眾生，個於自身自性自度。何名自性自度？自色身中邪見煩惱、愚痴迷妄，自有本覺性。只本覺性，將正見度。及悟正見般若智，除却愚癡迷妄，眾生各各自度。邪來正度，迷來悟度，愚來智度，惡來善度，煩惱來菩提度。如是度者，是名真度。「煩惱無邊誓願斷」，自心除虛妄。「法門無邊誓願學」，學無上正法。「無上佛道誓願成」，常行下行，恭敬一切，遠離迷執，覺智生般若，除却迷妄，即自悟佛道成，行誓願力。³⁹⁴

由無相戒歸依三身佛後，勸請自性三身佛「自轉法輪」，並於「自作證加持」下，發四大弘願，慧能以「眾生無邊誓願度」，說明「心中眾生，個於自身自性自度」，如自身中的邪見煩惱、愚痴迷妄，依本具的覺性下，以般若智慧為正見，

³⁹³ 《壇經》，頁 24～25。

³⁹⁴ 《壇經》，頁 26。

「邪來正度，迷來悟度，愚來智度，惡來善度，煩惱來菩提度。」為「自性自度」的「真度」。慧能認為「煩惱無邊誓願斷」除去自心虛妄；「法門無邊誓願學」學無上正等正覺之法；「佛道無上誓願成」為遠離迷妄執著，自覺智慧生般若智，自作自修，自悟成佛的願力。在回歸自性清淨下，自性眾生、自性煩惱、自性法門、自性佛道，無不成就自性眾生的真度，自性煩惱的真斷，自性法門的真學，自性佛道的真成。無相懺悔的發願同樣是回歸自心做願力的發心，在自性的般若智慧中，由「自性自戒」的「自悟自修」下，歸依三身佛勸請「自轉法輪」，並於「自作證加持」下，更進一步以「自性自度」為真度，發自性的四弘大願，成就無上正等正覺的般若中道。若不識自心的善知識，一味的向外求法，即為自心邪迷，妄念顛倒，了不可得。

二、無相懺法行一懺悔

「無相懺悔」先經由「無相戒」、「自歸依三身佛」、「發四弘大願」的前加行，再進入無相懺悔的法行，主要說明般若智慧之作用下，肯定心的存在，以不捨不著為離二邊的般若中道，說明一切法本空的無住涅槃，陳沛然認為慧能活用般若而明白「不捨不著一切法」，也以「知悟本性」說明一切法本空，本自俱足。³⁹⁵如《壇經》：「用智慧觀照，於一切法不取不捨，即見性成佛道。」³⁹⁶經由自性自度，識自本心，見自本性的過程後，才能進一步懺悔其過，回歸自性的清淨。如《壇經》：

善知識無相懺悔，滅三世罪障。…善知識，前念後念及今念，念念不被愚迷染，從前惡行，一時自性若除，即是懺悔。前念後念及今念，念念不被愚癡染，除却從前矯誑，雜心永斷，名為自性懺。前念後念及今念，念念不被疽疫染，除却從前嫉妬心，自性若除，即是懺。善知識，何名懺悔？懺者，終身不作；悔者，知於前非惡業，恆不離心。諸佛前口說無益，我此法門中永斷不作，名為懺悔。³⁹⁷

由以上引文說明慧能的無相懺悔，延續著頓悟禪法的般若中道實踐，為離「前念後念及今念」的無念行。「無念行」為懺悔的當下用智慧覺照，敏銳地覺知自心的妄想執著之雜染，當下改正的懺悔功夫。黃國清言：「由無相戒到無相懺悔，

³⁹⁵ 陳沛然：《佛家哲理通析》，台北：東大圖書股份有限公司，2014年，頁119。

³⁹⁶ 《壇經》，頁32。

³⁹⁷ 《壇經》，頁27～28。

《壇經》的法門在持戒上，是持無相戒，正念能生，自然不會犯戒。犯了，想懺悔，如果將過錯視為真實存在，那麼怎麼努力懺悔都仍留藏心底。若不開發般若智慧，於心中斷絕罪惡根源，則三業永無止期，懺不勝懺。」³⁹⁸ 所以慧能對於「懺者，終身不作；悔者，知於前非惡業，恆不離心。」，詳加說明無相懺悔以無念的實踐，無住於「前念後念及今念」，離罪相而無相，最終仍以三無的實踐功夫，「永斷不作，名為懺悔」。無相懺法的實踐在於識心見性後，如何以定慧等持力，於行、住、坐、臥間，保持念念的覺悟功夫，實為一行三昧的實踐，「念念不被愚癡染，除却從前矯誑，雜心永斷，名為自性懺。」，因此才能永斷不作。鄧克銘認為《壇經》無心的實踐以「無念為宗，無相為體，無住為本」為主，說明慧能從自心、自性之主體存在方面來彰顯空性，以「若識本心，即是解脫」，強調本心之優先性，把心視為修學的對象與目的，為實踐的樞紐，而不是從理論上，先悟得一切法的空性之後，再理解心亦是空。³⁹⁹所以無相懺悔實踐了永斷不作的自力修行，在回歸自性的三身佛下，時時反觀自心，除却「愚迷染、疽疫染、嫉妬心」，打破過去的惡習。說明唯有識心見性，於自心的念念之間，實踐無念的般若中道，才是懺悔的根本之道。如《壇經》：「般若三昧即是無念，何名無念？知見一切法，心不染著，是為無念。用即遍一切處，亦不著一切處。」。

400

三、懺悔後行—歸依、讚嘆、迴向

「無相懺悔」結束後，繼以「無相三歸依戒」，做為加強無相戒體的納受。依著清淨的自性戒體，慧能以歸依覺兩足尊，歸依正離欲尊，歸依淨眾中尊，稱為歸依自性三寶。慧能認為「佛者，覺也；法者，正也；僧者，淨也。」，因此對於傳統的「三歸依」⁴⁰¹做了有別一般的詮釋。如此的詮釋意義為何呢？如《壇經》：

³⁹⁸ 黃國清：〈無念無住般若禪—《六祖壇經》導讀〉，台北：《人生雜誌》第 269 期，2006 年，頁 119~121。

³⁹⁹ 鄧克銘：〈禪宗之「無心」的意義及其理論基礎〉，台北：《漢學研究》第 1 期，2006 年，頁 173。

⁴⁰⁰ 《壇經》，頁 33。

⁴⁰¹ 三皈依 (Tri - śaraṇa) 是由三 (tri) 與庇護所 (śaraṇa) 所組成，意為「由佛、法、僧構成的一個三重庇護所」。三皈依就是歸向、依靠「佛、法、僧」三寶。以佛為師，以法為藥，以僧為友，憑此生生世世不離正法，永離惡道。皈依三寶後，才是正式的佛教徒，皈依者有三十六位善神守護，並獲三寶慈光加被。

善知識，歸依覺兩足尊，歸依正離欲尊，歸依淨眾中尊。從今已後，稱佛為師，更不歸依邪迷外道。……惠能勸善知識歸依自性三寶。佛者，覺也；法者，正也；僧者，淨也。自心歸依覺，邪迷不生，少欲知足，離財離色，名兩足尊。自心歸依正，念念無邪故，既無愛著，名離欲尊。自心歸依淨，一切塵勞妄念雖在自性，自性不染著，名眾中尊。……若言歸佛，佛在何處？若不見佛，即無所歸。即無所歸，言却是妄。⁴⁰²

由以上引文內容，說明自性本具佛、法、僧三寶，歸依三寶不須外求，若於自心常起覺、正、淨，即能成就自性三寶。所以自心歸依覺，為邪念癡迷不生，少欲知足，離財離色，名為兩足尊。自心歸依正，因念念無邪的緣故，既無有愛著，名為離欲尊。自心歸依淨，為一切塵勞妄念雖存在自性中，但自性不為所染，名為眾中尊，這裡所謂的自心為與清淨相應的智慧心，才能回歸覺、正、淨三寶。慧能以「若言歸佛，佛在何處？若不見佛，即無所歸。即無所歸，言却是妄。」，說明離一切外相，不歸依他佛，而回歸自性的覺性，若不歸依自性，也就沒有可依處，如《壇經》：「經中只言自歸依佛，不言歸依他佛。自性不歸，無所依處。」。⁴⁰³慧能對於無相懺悔後，再次以自性的歸依做為般若中道的實踐，以回歸自性清淨，而超脫自心的煩惱繫縛。傳統的歸依以有相的佛、法、僧三寶做為歸依的對象，而慧能以自心的修行為中心，落實於日常的自我修行，回歸自性的覺悟、正理、清淨。馮煥珍言：「佛是三寶集於一身的典範，佛是大覺者，此為佛寶；佛是開示正道者，此為法寶；佛是清淨無染的賢聖僧，此為僧寶。」。⁴⁰⁴所以馮煥珍認為慧能以覺、正、淨的自性三寶，說明事相三寶是以顯現於世間的佛、法、僧為三寶。而理體義的三寶即同體三寶或一體三寶，是從法性具足佛法僧而說一體三寶，即以法性的覺照義為佛寶，軌則義為法寶，清淨義為僧寶。⁴⁰⁵以自性的覺、正、淨三寶才能納受無相戒的三歸依，若心有所住則無法成就無念、無相、無住的無相三歸依戒。

無相懺法於歸依覺、正、淨的三寶後，慧能以「無相頌」，做為隨喜讚嘆與迴向，又稱為「滅罪頌」。無相的滅罪理路，以無念、無相、無住的般若中道，為蕩相遣執，不取不捨的實踐。慧能在無相懺悔的懺儀後，以無相頌做為最後的揭示，以讚頌的方式闡明大乘真懺悔的義涵。如《壇經》：

善知識，聽吾說《無相頌》，令汝迷者罪滅。亦名《滅罪頌》。頌曰

⁴⁰² 《壇經》，頁 29。

⁴⁰³ 《壇經》，頁 29。

⁴⁰⁴ 馮煥珍：〈淺論六祖的無相三歸依思想〉，高雄：《普門學報》第 33 期，2006 年，頁 6。

⁴⁰⁵ 馮煥珍：〈淺論六祖的無相三歸依思想〉，高雄：《普門學報》第 33 期，2006 年，頁 2。

：愚人修福不修道，謂言修福便是道。布施供養福無邊，心中三惡元來造。若將修福欲滅罪，後世得福罪元在。若解向心除罪緣，各自性中真懺悔。若悟大乘真懺悔，除邪行正即無罪。學道之人能自觀，即與悟人同一類。大師今傳此頓教，願學之人同一體。若遇當來覓本身，三毒惡緣心裏洗，努力修道莫悠悠，忽然虛度一世休。若遇大乘頓教法，虔誠合掌至心求。⁴⁰⁶

以上引文說明愚痴的人只知道修福不修慧，還以為修福就是修道。雖然布施供養福無量無邊，但心中的貪、嗔、癡三毒仍然在造業。若是想將所修的福報來抵滅罪，來世雖有福報，但罪仍存在。若想向心中解除罪業，必須在各自心中做真實的懺悔。若頓悟大乘真實的懺悔，除去邪惡、行正道即無罪。學道者能自己反觀，即與覺悟者沒有兩般。大師今日傳此頓教法，希望學道者能認同一體。若想遇到本來自性，三毒惡緣須從心裡洗除，努力修道莫放逸怠惰，恍然間虛度了一世。如果遇到大乘頓教法門，須虔誠合掌，以懇切心求法。《無相頌》為讚頌無相懺悔為大乘真懺悔，說明福報非功德，並不能將福報與罪過相抵，因為福報有形有相，如何能抵過無形的業力呢？罪福本空，若心有所住，不行無相佈施，如何以清淨自性，將福報轉功德而滅罪呢？無相懺悔以般若中道的思想，將大乘的真實懺悔，以頓教法門實踐。如此殊勝的頓教法門須至心懇切的向自心求懺悔，才能將貪、嗔、癡三毒息滅，才稱得上真懺悔，也才能實滅罪。慧能在無相懺悔的最後懺儀，藉由讚頌無相的滅罪功德，做了至心的迴向與祈願，也藉此說明了大乘真懺悔的般若中道實踐義涵。

表 4-3：無相懺悔懺儀程序與內容表

無相懺悔程序	原文內容
無相戒	善知識，總須自體與授無相戒。
自歸依三身佛	一時逐慧能口道，令善知識見自三身佛，於自色身歸依清淨法身佛，於自色身歸一千百億化身佛，於自色身歸依當身圓滿報身佛。色身是舍宅，不可言歸。 何名為千百億化身佛？不思量性空寂，思量即是自化。

⁴⁰⁶ 《壇經》，頁 39~40。

	<p>思量惡法化為地獄，思量善法化為天堂，…慈悲化為菩薩…自性變化甚多，迷人自不知見。…自悟自修，即名歸依也。皮肉是色身，色身是舍宅，不言歸依也。但悟三身，即識大意。</p>
<p>發四弘大願</p>	<p>今既自歸依三身佛已，與善知識發四大弘願。善知識一時逐慧能道：眾生無邊誓願度，煩惱無邊誓願斷，法門無邊誓願學，佛道無上誓願成。善知識，「眾生無邊誓願度」，不是慧能度。善知識，心中眾生，個於自身自性自度。何名自性自度？自色身中邪見煩惱、愚痴迷妄，自有本覺性。只本覺性，將正見度。及悟正見般若智，除却愚痴迷妄，眾生各各自度。邪來正度，迷來悟度，愚來智度，惡來善度，煩惱來菩提度。如是度者，是名真度。「煩惱無邊誓願斷」，自心除虛妄。「法門無邊誓願學」，學無上正法。「無上佛道誓願成」，常行下行，恭敬一切，遠離迷執，覺智生般若，除却迷妄，即自悟佛道成，行誓願力。</p>
<p>無相懺悔</p>	<p>善知識無相懺悔，滅三世罪障。……善知識，前念後念及今念，念念不被愚迷染，從前惡行，一時自性若除，即是懺悔。前念後念及今念，念念不被愚癡染，除却從前矯誑，雜心永斷，名為自性懺。前念後念及今念，念念不被疽疫染，除却從前嫉妬心，自性若除，即是懺。善知識，何名懺悔？懺者，終身不作；悔者，知於前非惡業，恆不離心。諸佛前口說無益，我此法門永斷不作，名為懺悔。</p>
<p>無相三歸依戒</p>	<p>善知識，歸依覺兩足尊，歸依正離欲尊，歸依敬眾中尊。從今已後，稱佛為師，更不歸依邪迷外道。……惠能勸善知識歸依自性三寶。佛者，覺也；法者，正也；僧者，淨也。自心歸依覺，邪迷不生，少欲知足，離財離色，名兩足尊。自心歸依正，念念無邪故，既無愛著，名離欲尊。自心歸依淨，一切塵勞妄念雖在自性，自性不染著，名眾中尊。……若言歸佛，佛在何處？若不見佛，即無所歸。</p>

	即無所歸，言却是妄。
滅罪頌 (無相頌)	善知識，聽吾說《無相頌》，令汝迷者罪滅。亦名《滅罪頌》。頌曰：愚人修福不修道，謂言修福便是道。布施供養福無邊，心中三惡元來造。若將修福欲滅罪，後世得福罪元在。若解向心除罪緣，各自性中真懺悔。若悟大乘真懺悔，除邪行正即無罪。學道之人能自觀，即與悟人同一類。大師今傳此頓教，願學之人同一體。若遇當來覓本身，三毒惡緣心裏洗，努力修道莫悠悠，忽然虛度一世休。若遇大乘頓教法，虔誠合掌至心求。

上列表格的歸納整理，說明無相懺悔的懺儀程序，第一懺儀為受無相戒，說明無相戒為自心自體受戒，而非有相的受戒。第二懺儀為自歸依三身佛，說明歸依自性的清淨法身佛、千百億化身佛、圓滿報身佛，此三身佛皆由清淨自性所思量自化，非色身所能歸依。第三懺儀為發四弘大願，說明「眾生無邊誓願度」為自身自性自度；「煩惱無邊誓願斷」為自心除卻煩惱虛妄；「法門無邊誓願學」，為學無上正法。「無上佛道誓願成」為常行下行，恭敬一切，遠離迷執，覺智生般若，除却迷妄，即自悟佛道成，行誓願力。第四懺儀為無相懺悔，說明罪業的斷除須於自心中，念念保持清淨，不被愚痴所染，才能雜心永斷。何為懺悔？「懺者，終身不作；悔者，知於前非惡業，恆不離心。」說明無相懺悔為自性懺，回歸自性的清淨，自能不住著與罪業中，達到終身不作，罪業永斷。第五懺儀為無相三歸依戒，說明歸依自性三寶而非外在三寶，所以歸依覺兩足尊，歸依正離欲尊，歸依敬眾中尊。慧能以「佛者，覺也；法者，正也；僧者，淨也。」揭示自性歸依的意義與重要性。第六懺儀為滅罪頌又名無相頌，說明修福與修慧的差異，福報有形有相非功德無法滅罪，須悟大乘摩訶般若波羅蜜的般若中道義，回歸自性清淨的懺悔才能稱為真懺悔。

第四節 結語

無相懺悔的意義，顧名思義為理懺上的懺法，而不同於事懺上需要懺悔、勸請、隨喜、迴向、發願五法之形式。懺悔為修行者對於戒律的違犯，而付諸改過

向善，防非止惡的行法。無相懺悔依於無相戒的心地法門，對於自性戒的違犯而發起自心懺悔。慧能以自心為中心，將無念、無相、無住三無的般若中道思想，融貫於無相懺法，以無念的般若行，於念念無住，破除二元對立的煩惱繫縛；以定慧等持，一行三昧常行直心；以心口一如，成就無諍三昧，回歸清淨自性的無滯無礙。無相懺悔為自心自度，不於心外求法的頓悟懺法，以「摩訶般若波羅蜜」的般若中道思想，跳脫於傳統的事懺法門，為最尊、最上乘的頓教法門。無相懺悔重於心性的轉化，藉由般若的禪觀，以自度自戒、自作自修、自成佛道的理路，在妄盡還源的過程中，提倡不二的中道，為自淨其意，不假外求的自性懺。

無相懺法以直觀實相非相之般若中道為實踐，來達到滅罪之懺悔。本章試著以三世無實有（時間觀）；五陰本無自生（生滅觀）；罪業本空寂（因果觀）的般若中道思想，做為無相懺法滅罪機理的論述。從真如實相的理體上，無念、無相、無住，於前念、今念、後念，念念清淨無所住，三世罪業亦無所住，罪業因此永斷；從真如自性起念，觀照罪業本空寂，了知罪業是由妄想分別所產生的概念，因自心的執取為罪相，以實相非相而言，實為戲論；再者以五蘊本空寂，而入一切法空，生滅滅已，心心所亦滅，罪亦自消融。慧能云：「自性自悟，頓悟頓修，亦無漸次，所以不立一切法。諸法寂滅，有何次第？」⁴⁰⁷，此懺法雖有七儀節，實為一儀可成懺滅罪，何以故？頓教法門以「摩訶般若波羅蜜」為無相離相，實相非相的懺法，所以每一儀節皆為頓悟的般若中道實踐，皆可成就滅罪之功，為殊勝的大乘懺悔法門。

無相懺悔在整體懺法的實踐上，以三無的「直觀不二」進道體證，回歸清淨的般若中道義，而在納受「無相戒體」的同時，其餘「發四弘大願」、「無相懺悔」、「無相三歸依戒」、「滅罪頌」、「無相頌」等懺儀，也皆以回歸清淨自性而無相故，當下七懺儀同時成懺而滅罪。白金銑言：「慧能以無念、無相、無住之三無活用了般若空智，因三無而緣起般若，因般若智慧而體證性空，因性空而無執頓漸，此之謂三無般若頓教禪法。《壇經》的內容由『無相』、『無相偈』、『自歸依三身佛』（無相戒）、『無相懺悔』、『發四弘大願』、『無相三歸依戒』（歸依三寶）、『滅罪頌』、『無相頌』與『念《般若》』等概念所組成。」⁴⁰⁸所以無相懺法亦以三無的般若中道思想實踐了頓教法門，為大乘的真懺悔。慧能以頓教禪法，靈活運用性空無執的無念、無相、無住思想，實踐於無相懺悔法門。聖嚴法師言：「壇經的心理實踐，名為『無念法門』，它又有無住、無著、無相等不同

⁴⁰⁷ 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》冊 48，頁 358 下。

⁴⁰⁸ 白金銑：〈禪宗脫落哲學之起源與發展〉，台北：《世界宗教學刊》第 6 期，2005 年，頁 222～226。

的名稱，以無念得智慧，以無著離煩惱，以無相證佛性。壇經的生活實踐是以懺悔、發願、受三歸依戒為準則，而又將之導歸心理實踐的『無相法門』。」⁴⁰⁹所以無相懺法在無念法門的思想下，於行住坐臥中，實踐了無相法門，可說是般若中道的實踐。



⁴⁰⁹ 釋聖嚴：〈六祖壇經的思想〉，《中華佛學學報》第3期，1990年，頁149。

第五章 結 論

佛教於西漢哀帝元壽元年（公元前二年）傳入中國，隨著中國的固有文化、經濟、政治的影響下，逐漸融合成中國獨特的佛教思想。由於印度的初期佛教皆以禪觀為主，稱為印度禪，所以剛開始所傳入中國的佛法也皆以印度禪法為主，如東漢時期，安士高倡導數息觀的安那般那禪法，為所謂的禪數法。到了東晉時期，道安開創了譯經志業，將般若空觀融入印度禪法中，為所謂的禪智法，此時期的般若思想尚未成熟，以致興起格義佛教的六家七宗之局面。接著後秦時期，隨著鳩摩羅什與其弟子所譯出的《般若經》、《金剛經》、《維摩詰經》與《中論》……等相關的經典論書，對中國佛教的發展開啟了不一不異；不生不滅；不常不斷；不來不出的般若中道思想，此時期中國的般若中觀思想也才真正成熟穩固。禪法經過各時期不同思想的融合，尤其般若思想的興起，推動著日後禪宗「摩訶般若波羅蜜」的頓教禪法，成功地建立起蕩相遣執，不落主客二邊的理路，也因此逐漸在中國形成一股頓教的主流思想。如此頓教法門的建構下，除了將當體即空的思想，過渡於如來藏的佛性思想外，更進一步的將眾生本具佛性的思想，提升為即心即佛的不二中道思想，以眾生本來面目即是佛的論說，接引一切眾生而普及於一切處，徹底的呈現了般若中道的實踐功夫。

《壇經》的頓教禪法淵源於「摩訶般若波羅蜜」的般若中道思想，而延續著大乘般若中觀思想，及禪宗法脈的傳承思想。般若中道思想對於消融二元對立的執取，無不啟著修習實踐的精神，而達成佛的可能性。如此的實踐理路，更是為中國禪宗帶來「禪教合一」的解行並重，以回歸自心的修行實踐，而普及於一切處、一切眾生，最終達佛法思想的圓滿與融通。本文最後結論的部分，將依本研究結果分為一、般若中道的心性論；二、般若中道的實踐觀；三、般若中道的不二境界三方面做為論述，依不同角度統整、歸納，以釐析出其般若中道的思想義涵。

一、般若中道的心性論

慧能對於心性的方面，多與清淨的回歸做論說，《壇經》中「清淨」二字出現於十三處。對於「清淨」的運用，慧能跳脫於固有禪宗的如來藏思想，而與「摩訶般若波羅蜜」的般若中道思想做連結。慧能禪法以「摩訶般若波羅蜜」直接趣入心地法門，破除自心執取客體的實有見，而回歸清淨自性。陳平坤認為「心」表說的是人的現實活動與實存狀態，同時，也透露了要求實現解脫的內在動源。

至於「性」，則在對人的自覺能力有所肯定外，更顯示了解脫境界作為人存在之本真狀態的意義。⁴¹⁰張國一認為慧能講求一念的開悟，這樣的短暫於剎那間見自本性的大智慧，不是心外求法來對治它，而是識自本心見自本性，藉「心性」又超越「心性」，這是以「般若」之悟入為歸宗。⁴¹¹一念的當下如何頓悟？如何識心見性？重點在於自心與自性之間的轉化，而這轉化的橋樑便是般若中道。識心見性為頓悟當下的實踐與狀態，慧能頓悟於「心無所住而生其心」，所以識心與見性之間在頓悟的當下「無所住」，由意識心轉化為清淨自性便是「摩訶般若波羅蜜」的般若中道作用，這樣的轉化機制闡明慧能禪法的般若中道理路，著名學者鄧克銘認為《壇經》引用《般若經》，以「是心非心，心相本淨故」、「無心故，於是心中無所著」、「無心故，不著是心」等，說明心之本質屬空義，也就是「是心畢竟空」即「無心」。因此認為禪宗所說的無心是般若空觀的表達，而《壇經》中自性即是與般若之心相應之本體。〈般若品〉說明自心、本心即是證得般若智慧之所在，所以人不須外求，若於自心常起正見，即能成就般若。⁴¹²經由以上論述說明慧能禪法為何重視「摩訶般若波羅蜜」？因為頓悟當下，「摩訶般若波羅蜜」為自心與自性之間的轉化橋樑，即是般若中道。

慧能於《壇經》中，關於「心」的講說有時代代表自心，有時代代表清淨心，隨機而說的方式，其實是透過般若中道而轉化立場，隨著眾生根性而應機說法。因此慧能透過般若中道的轉化機制，當自心回歸清淨的同時，其實也由畢竟清淨的自性，出方便而名假說，為自心與自性的不二中道。慧能禪法以「由禪出教」的方式，強調三世諸佛、三藏十二部經典皆在自性中，無須心外求法，只需識內在善知識，若無法識心見性時，才直須找大善知識，指示其頓悟之路。但重要的是慧能並無否定經典的聞所成慧與思所成慧，否則慧能如何在隨緣契機說法時，「由禪出教」的引用經典文句呢？慧能的用意是說明頓悟的當下是「非關文字」的，為何「非關文字」呢？因為頓悟當下是畢竟清淨的般若中道，為冷暖自知，離言絕句，滅諸戲論的第一義諦，當然是「非關文字」。另一點，慧能禪法所強調當下的頓悟，是一剎那間念頭的不一不異、不生不滅，不常不斷、不來不出，所以頓悟是不假外求，不假思索地從清淨自性出方便而教說的。經由以上論述說明自心與自性在慧能的頓悟禪法是修、證一體的般若中道義，識心的當下即是見性，沒有所謂的漸悟或漸修，而頓悟的當下「即心即佛」，因為自心轉化為清淨的自性時，自性本具三世諸佛，但重點在於「摩訶般若波羅蜜」的作用，行禪者若不具足「摩訶般若波羅蜜」，將落於狂禪而不自知。

⁴¹⁰ 陳平坤：〈慧能《壇經》頓教禪法論義〉，《中華佛學學報》第6期，2002年，頁314-315。

⁴¹¹ 張國一：《唐代禪宗心性思想》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，2004年，頁55。

⁴¹² 鄧克銘：〈禪宗之「無心」的意義及其理論基礎〉，《漢學研究》第1期，2006年，頁172。

二、般若中道的實踐觀

慧能對於般若中道的實踐，是建立在頓悟之後如何保持清淨的覺醒，因此強調念念之間無有間斷的保任功夫。《壇經》中「念」字出現於一百零八處，慧能以念頭的無念、無相、無住的持續保持，於一行三昧的定慧等持力下，表現在日常生活的行、住、坐、臥中。杜保瑞言：「《壇經》的『無念功夫』，為實踐者於當下敏銳地覺知自心意識的妄想雜染之執著，而當下改正的功夫操作之方法。」⁴¹³所以慧能以無念為般若行，由真如自性起用，以無念、無住、無相，為般若中道的實踐功夫。慧能認為所謂的「無」為離主客二相而言，並非否定念頭的存在，所以「若無有念，無念亦不立」，說明若否定念頭的存在，「無念」也就無法成立，更不具足頓悟成佛的可能性。如「一念斷絕，法身即離色身」，又「一念若住，念念即住，名繫縛」，說明念念之間不斷、不住，才能不為法縛，才能成就「外能善分別諸法相，內於第一義而不動。」的功夫。慧能說明「直言坐不動，除妄不起心」不是一行三昧，因為若執法相而被法所縛，就無法成就「直心是道場，直心是淨土。」。所以慧能對於禪坐的看法為「不著心，亦不著淨」，在這樣的不取不捨的中道下，於禪觀中「即時豁然，還得本心。」是有其道理的。再者慧能認為若能念念觀照而常離法相則「自性無非、無亂、無癡」⁴¹⁴，何須追求外相的戒定慧三學？慧能藉由無念、無住、無相為前導下，統合了戒、定、慧三學，進而導向無相懺悔的實踐，永斷不作。所以慧能認為「心平何勞持戒？行直何用修禪？」，說明以無執、無住的定慧等持，才能排除因自我遮蔽心性的煩惱。慧能由「摩訶般若波羅蜜」的無相戒，進一步闡明無相懺悔的滅罪法門，過程中對於無相懺儀的每一程序，皆能回歸清淨自性，因此頓教法門明示一儀可成懺，此乃歸功於三無的般若中道實踐。慧能說明「於相離相，於空離空」才能開、示、悟、入佛知見，也才能「心行轉《法華》，不行《法華》轉；心正轉《法華》，心邪《法華》轉。」⁴¹⁵以上說明慧能禪法以「摩訶般若波羅蜜」為般若中道作用，但又不執、不離「摩訶般若波羅蜜」的作用，以無念、無相、無住的定慧等持力，在行、住、坐、臥中常行直心，為一行三昧的實踐功夫。

慧能禪法的實踐，也是立足在「摩訶般若波羅蜜」上，以般若中道為實踐，因此禪者於頓悟後，藉由無念、無相、無住的持續保任下，遣除二元對立，將禪法靈活的應用世俗的生活中。潘桂明言：「慧能禪法，它的出發點和歸宿處，顯示了自己是一種十足的出世的宗教（解脫、涅槃、成佛）。但是，慧能選擇了與

⁴¹³ 杜保瑞：〈慧能無念功夫的實踐方法〉，台北：《哲學雜誌》第36期，2001年，頁40～75。

⁴¹⁴ 《壇經》，頁53。

⁴¹⁵ 《壇經》，頁56。

世俗生活適應的道路，……突出體現了世間與出世間、凡夫與佛、煩惱與菩提之間的『體一不二』。⁴¹⁶慧能禪法並非如原始禪法一樣，只求自心的解脫，雖然是將修行拉回自心做觀照，但其隨緣任運的自在脫落，是離二邊的般若中道功夫。黃夏年認為《壇經》：「心如虛空，名知為大」，《般若心經》：「心無罣礙，無罣礙故，無有恐怖。」在佛空觀的體悟下，具有不怖、不驚的大無畏精神。這樣也可以消除現實的執著，最後達到隨緣自適、樂觀曠達的世界。⁴¹⁷《般若經》所講求的菩薩行深般若波羅蜜行，以無住涅槃而行使於世間，以無所得為方便，以大悲為上首。然而對於慧能禪法中，我們是可以見到離二邊，無執的自在生命，但在大悲方面雖沒有發菩提心一事，但慧能終究將禪法平民化與普及化。因此慧能對於世間的善、惡；是、非；正、邪……等的道德觀，也拉回自心的清淨做修行，所以慧能認為以自心所處的世間為理想的修行世界，並無須刻意追求出世的修行生活。慧能禪法說明了「摩訶般若波羅蜜」的般若中道是可以實踐在世間，而任運自在的。同時也說明了佛是在世間成就果位，而非佛國世界，因此《壇經》：「法元在世間，於世出世間，勿離世間上，外求出世間。」⁴¹⁸

三、般若中道的不二境界

慧能對於般若中道的境界方面，是建立在「摩訶般若波羅蜜」的作用下，而回歸「摩訶般若波羅蜜」的境界，所以為功夫與境界不二。「不二」是離二邊，由無念、無相、無住的般若行，消融一切二元對立，回歸自性的清淨，所以念念當下「於相而離相」、「於念而不念」、「念念不住」。如此的般若行是不二的境界，是無念的功夫，所以慧能言：「於六塵中不離不染，來去自由，即是般若三昧，自在解脫，名無念行」。⁴¹⁹因此對於內心、外物一切萬法而言，張國一言：「『出沒離兩邊』、『究竟二法盡除』為悟入心、物平等不二的『摩訶般若波羅蜜』的完整內涵。以『自性』起用『三十六對』，於相離相，於空離空，為『摩訶般若波羅蜜』重作用，又不執作用。」⁴²⁰所以慧能禪法為消除二元的偏執，同時也達到超脫於二元的對立，因此識自本心的當下，即是解脫即是般若三昧，如：「若識本心，即是解脫。既得解脫，即是般若三昧。」。慧能以「人雖有南北，佛性本無南北」，⁴²¹說明眾生與佛性不二；以「隨其心淨，則佛土淨。」說明心與佛土不二；以「即定是惠體，即惠是定用。」說明定與慧不二；以「即

⁴¹⁶ 潘桂明：《中國禪宗思想歷程》，北京：今日中國出版社，1992年，頁146。

⁴¹⁷ 黃夏年主編：《中國禪學研究（下）》，河南：中州古籍出版社，2018年，頁548。

⁴¹⁸ 《壇經》，頁48。

⁴¹⁹ 《壇經》，頁38。

⁴²⁰ 張國一：《唐代禪宗心性思想》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，2004年，頁63～64。

⁴²¹ 《六祖大師法寶壇經》：《大正藏》冊48，頁348下。

煩惱是菩提，前念迷即凡，後念悟即佛。」說明煩惱與菩提不二。因此以上說明在「摩訶般若波羅蜜」的作用下，因無念、無相、無住的實踐功夫，而本無差別，所以「摩訶般若波羅蜜，最尊、最上、第一，無住、無去、無來。」，說明頓教法在「摩訶般若波羅蜜」下，是最尊、無上、第一的，因無住而無去、無來，所以本為不二的般若中道。

慧能禪法的境界，在「摩訶般若波羅蜜」的作用當下，無念即見性即解脫即般若，因此本無功夫與境界可言，功夫與境界為緣起的假名說。慧能禪法以跳脫主客二元，超越意識的直觀，以無我、我所契入本心，頓悟一切法空有不二。如《壇經》：「心不住法，道即通流；心若住法；名為自縛。」。⁴²²禪宗以「直指人心、見性成佛」，直觀一切法，不落言語教門的進道體證，以無自無他，不住於法，不為法縛，強調隨緣任運，展現出身心脫落的自在。所謂「漆桶底脫落親見爹娘」，形容疑根頓斷，情識盡除，成佛做祖，即心即佛，凡情脫落之自在，非自說非他說，泯除戲論二邊。如《大智度論》卷 65：「一切法空寂相故不須覺觀；覺觀無故，則無言說；無言說故，說般若波羅蜜斷語言道，是故名『不可說波羅蜜』。」。⁴²³所以慧能所謂「頓悟」，是在無所住的當下「立事即真」、「處事而真」的不二中道，不否定世間而覺世間的宛然當下，剎那間打破自我，以無二無別，超越概念的脫落自在，非言語所能道斷。如《中論》卷 3《觀法品》：「諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃。一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。自知不隨他，寂滅無戲論，無異無分別，是則名實相。」。⁴²⁴總之，慧能禪法以般若觀照，遣除自我的主客分別，於念念之間，不住於相而性體清淨，呈現出般若智慧與世俗諦的圓融不二；眾生與佛性不二；心與佛土不二；定與慧不二；煩惱與菩提不二……。雖說一切名相皆為緣起的假施設，但不依世俗諦的假名說，也無法證得第一義諦，因為慧能的頓悟禪法在「摩訶般若波羅蜜」的作用當下，為緣起性空的般若中道觀。

經由以上有關於慧能禪法的般若中道思想的論說，可以歸納出慧能禪法在「摩訶般若波羅蜜」的作用下，心性、功夫、境界都是因緣和合而相互依存著，實為不一不異的中道。這樣的理路在慧能的頓悟法門，說明了「摩訶般若波羅蜜」代表一切法畢竟空，因畢竟空才能緣起心性、功夫、境界，所以在頓悟的當下，無一法可得，因摩訶般若波羅蜜無住、無來、無去，因此慧能禪法只有頓悟，沒

⁴²² 《壇經》，頁 17。

⁴²³ 《大智度論》，《大正藏》冊 25，頁 518 下。

⁴²⁴ 《中論》，《大正藏》冊 30，頁 24 上。

有漸修，為最尊、無上、第一的法。慧能禪法的重點在於修行法與解脫境如何合而為一？洪修平言：「惠能的禪法體系中，識心、見性與開悟、解脫具有相同的意義。『識心見性』既是修行法也是解脫境，同時，它又不離現實生活。惠能把心與性的統一落實在人們當下的宗教體悟之中。識心見性並不是一個理論問題，而是一個實踐問題。」⁴²⁵般若中道思想之重要性，乃在於闡明禪宗的心性理論，如何以日常的實踐功夫，體現解脫境界之不二。本研究以《六祖壇經》的般若中道思想為研究課題，研究內容首先由般若中道的思想脈絡為爬梳，以印度與禪宗兩面向的佛教發展為重點，釐析出般若中道思想的脈絡。繼以《六祖壇經》所引用的經典文句為範圍，探究其般若中道思想架構，最後以前面章節對於《六祖壇經》般若中道思想的歸納與融貫後，再以無相懺法為《六祖壇經》般若中道思想的實踐探討。經由本研究完成後，筆者反思在本研究上尚有未能突破的研究問題，如《六祖壇經》般若中道思想如何會通於如來藏思想的脈絡發展，期待往後研究因緣，能更進一步加以探究，以利於《六祖壇經》的日後研究發展。



⁴²⁵ 洪修平：《中國禪學思想史》，臺北：文津出版社，1994年，頁188。

參考書目

一、古代經典（依年代排序）

- 東晉·提婆譯：《中阿含經》，《大正藏》冊1，No.26。
- 東晉·提婆譯：《增壹阿含經》，《大正藏》冊2，No.125。
- 東晉·佛陀跋陀羅共法顯譯：《摩訶僧祇律》，《大正藏》冊22，No.1425。
- 北涼·曇無讖譯：《大般涅槃經》，《大正藏》冊12，No.374。
- 劉宋·求那跋陀羅譯：《雜阿含經》，《大正藏》冊2，No.99。
- 劉宋·求那跋陀羅譯：《楞伽阿跋多羅寶經》，《大正藏》冊16，No.670。
- 後秦·竺佛念譯：《長阿含經》，《大正藏》冊1，No.1。
- 後秦·竺佛念譯：《菩薩瓔珞本業經》，《大正藏》冊24，No.1485。
- 後秦·譯者失傳：《別譯雜阿含經》，《大正藏》冊2，No.100。
- 後秦·鳩摩羅什譯：《小品般若波羅蜜經》，《大正藏》冊8，No.227。
- 後秦·鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊8，No.223。
- 後秦·鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊8，No.235。
- 後秦·鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，《大正藏》冊9，No.262。
- 後秦·鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，《大正藏》冊14，No.475。
- 後秦·鳩摩羅什譯：《十誦律》，〈布薩法2〉：《大正藏》冊23，No.2076。
- 後秦·鳩摩羅什譯：《梵網經》，《大正藏》冊24，No.1484。
- 後秦·鳩摩羅什譯：《大智度論》，《大正藏》冊25，No.1509。
- 後秦·鳩摩羅什譯：《中論·青目釋》，《大正藏》冊30，No.1564。
- 後秦·鳩摩羅什譯：《佛遺教經論疏節要》，《大正藏》冊40，No.1820。
- 後秦·鳩摩羅什譯，僧肇注：《金剛經註》，《新纂卍續藏》冊24，No.454。
- 後秦·鳩摩羅什譯：《銷釋金剛經科儀會要註解》，《新纂卍續藏》冊24，No.467。
- 後秦·僧肇著：《金剛經註》，《新纂卍續藏》冊24，No.454。
- 梁·曼陀羅仙譯：《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊8，No.232。
- 隋·吉藏撰：《中觀論疏》，《大正藏》冊42，No.1824。
- 隋·智顛著：《釋禪波羅蜜次第法門》，《大正藏》冊46，No.1911。
- 隋·智顛著：《釋禪波羅蜜次第法門》，《大正藏》冊46，No.1916。
- 隋·僧璨著：《信心銘》，《大正藏》冊48，No.2010。
- 唐·義淨譯：《根本說一切有部毘奈耶》，《大正藏》冊23，No.1442。
- 唐·道宣著：《四分律含注戒本疏行宗記》，《新纂卍續藏》冊39，No.714。
- 唐·道宣著：《四分律刪繁補闕行事鈔》，《大正藏》冊40，No.1804。
- 唐·道宣著：《續高僧傳》，《大正藏》冊50，No.2060。

- 唐·道宣著：《廣弘明集》，《大正藏》冊 52，No.2103。
- 唐·宗寶編：《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》冊 48，No.2008。
- 唐·弘忍述：《最上乘論》，《大正藏》冊 48，No.2011。
- 唐·懷素撰：《四分律開宗記》，《新纂卍續藏》冊 42，No.735。
- 唐·淨覺著：《楞伽師資記》，《大正藏》冊 85，No. 2837。
- 宋·求那跋陀羅譯：《楞伽經集註》，《新纂卍續藏》冊 17，No.324。
- 宋·從義著：《摩訶止觀義例纂要》，《新纂卍續藏》冊 56，No.921。
- 宋·圓悟克勤大師著：《佛果圓悟禪師碧巖錄》，《大正藏》冊 48，No.2003。
- 宋·道原著：《景德傳燈錄》，《大正藏》冊 51，No.2076。
- 明·曾鳳儀著：《楞伽經宗通》，《卍續藏》冊 17，No.330。
- 明·宗泐、如玘同註：《楞伽阿跋多羅寶經註解》，《大正藏》冊 39，No.1789。
- 清·寂震述：《金剛三昧經通宗記》，《新纂卍續藏》冊 35，No.652。
- 清·釋真樸：《重修曹溪通志》，《大正藏補編選錄》冊 30，No.163。

二、現代專書（依作者姓名筆畫排序）

- 平川彰(等編著)，許明銀譯：《佛學研究入門》，台北：法爾出版社，1990 年。
- 任卓宣：《思想方法論》，台北：帕米爾書局，1980 年。
- 佐藤密雄：《原始佛教教團研究》，東京：山喜房，1963 年。
- 忽滑谷快天著，郭敏俊譯：《禪學思想史》第二冊，台北：大千出版社，2003 年。
- 林崇安：《阿含經的中道與菩提道》，台北：大千出版社，2012 年。
- 吳汝均：《印度佛學研究》，台北：臺灣學生書局，1995 年。
- 吳汝鈞：《佛學研究方法論》（全二冊），台北：台灣學生書局，1996 年。
- 洪修平：《禪宗思想的形成與發展》，高雄：佛光出版社，1991 年。
- 洪修平：《中國禪學思想史》，台北：文津出版社，1998 年。
- 唐君毅：《哲學概論》上冊，台北：台灣學生書局，1989 年。
- 梶山雄一著，吳汝鈞譯：《佛教中觀哲學》，高雄：佛光出版社，1978 年。
- 郭朋：《壇經校釋》，北京：中華書局出版社，1983 年。
- 許鶴齡：《六祖惠能的禪學思想》，台北：《雲龍出版社》，2001 年。
- 黃連忠：《敦博本六祖壇經校釋》，台北：萬卷樓圖書股份有限公司，2006 年。
- 陳沛然：《佛家哲理通析》，台北：東大圖書股份有限公司，2014 年。
- 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，台北：漢聲出版社，1973 年。
- 菅野博史著·孝順師（池麗梅）譯：《法華經·永遠的菩薩道》，臺北：財團法人靈鷲山般若文教基金會附設出版社，2005 年。
- 潘桂明：《中國禪宗思想歷程》，北京：今日中國出版社，1992 年。
- 葛兆光：《增訂本中國禪思想史（從六世紀到十世紀）》，上海：上海古籍出版

社，2013年。

- 馮耀明：《中國哲學的方法問題》，台北：允晨出版社 1989年。
- 張國一：《唐代禪宗心性思想》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，2004年。
- 楊曾文：《新版敦煌新本六祖壇經》，北京：宗教文化出版社，2001年。
- 楊惠南：《惠能》，臺北：東大圖書股份有限公司，1993年。
- 楊武金：《墨經邏輯研究》，北京：中國社會科學出版社，2004年。
- 鈴木大拙著，徐進夫譯：《禪學論叢》，台北：志文出版社，1989年。
- 萬金川：《中觀思想講錄》，嘉義：香光書鄉出版社，1998年。
- 蔡耀明：《佛教的研究方法與學術資訊》，台北：法鼓文化出版社，2006年。
- 韓廷傑釋譯：《中論》，高雄：佛光事業文化有限公司，2000年。
- 釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北：正聞出版社，1981年。
- 釋印順：《如來藏之研究》，臺北：正聞出版社，1981年。
- 釋印順：《中國禪宗史》，台北：正聞出版社，1992年。
- 釋印順：《般若經講記》，台北：正聞出版社，1992年。
- 釋印順：《中觀論頌講記》，台北：正聞出版社，1992年。
- 釋印順：《空之探究》，台北：正聞出版社，1992年。
- 釋印順：《佛在人間》，台北：正聞出版社，1992年。
- 釋印順：《華雨集（一）》，台北：正聞出版社，1993年。
- 釋印順：《華雨集（二）》，台北：正聞出版社，1993年。
- 釋印順：《成佛之道》，台北：正聞出版社，1994年。
- 釋印順：《學佛三要》，台北：正聞出版社，2012年。
- 釋印順：《無諍之辯》，台北：正聞出版社，2014年。
- 釋聖嚴：《法鼓全集第四輯第六冊禪與悟》，台北：東初出版社，1991年。
- 釋慈怡：《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社，1989年。
- 釋大睿：《天台懺法研究》，台北：法鼓文化，2000年。

三、期刊論文（依作者姓名筆畫排序）

- 丁建華：〈從《壇經》看慧能對中觀學的繼承與轉向〉，《中南大學學報》第4期，2014年。
- 于榮波：〈中國禪宗的特質〉，《華岡佛學學報》第5期，1981年。
- 王開府：〈佛學研究的資源與方法〉，《佛學研究中心學報》，台北：台灣大學佛學研究中心，1996年。
- 方立天：〈從達摩到慧能禪法的演變〉，台中：《慈光禪學學報》第1期，1999年。
- 白金銑：〈禪宗脫落哲學之起源與發展〉，《世界宗教學刊》第6期，2005年。
- 伍先林：〈慧能《壇經》對不二法門的運用〉，《佛學研究》第19期，2010年。

- 刑東風：〈南宗禪的思想和實踐背景〉，《中國佛教學術論點》，高雄：《佛光山文教基金會》，2001年。
- 杜保瑞：〈慧能無念功夫的實踐方法〉，《哲學雜誌》第36期，2001年。
- 杜松柏：〈禪宗的體用研究〉，《中華佛學學報》第1期，1987年。
- 林崇安：〈《六祖壇經》的祖本及其演變略探〉，《法光雜誌》第172期，2004年。
- 洪修平：〈論惠能大師革新佛教的意義及對佛教中國化的推進〉，《普門學報》第1期，2001年。
- 吳汝鈞：〈般若經的空義及其表現邏輯〉，《華岡佛學學報》第8期，1985年。
- 胡順萍：〈六祖壇經思想之承傳與影響〉，《國立台灣師範大學國文研究所集刊》第33期，1989年。
- 唐曉濤：〈禪宗的變革及影響〉，《玉琳師專學報》第2期，1997年。
- 孫亦平：〈從「藉教悟宗」到「教外別傳」再到「禪教合一」—兼論禪與教及其相互關係〉，《兩岸當代禪學論文集（上）》，嘉義：南華大學宗教文化研究中心，2000年。
- 黃夏年：〈《壇經》考之二〉，《近現代著名學者佛學文集,胡適集》，北京：中國社會科學出版社 1995年。
- 黃國清：〈無念無住般若禪—《六祖壇經》導讀〉，《人生雜誌》第269期，2006年。
- 黃連忠：〈敦博本六祖壇經的禪宗美學思想及其學術意義〉，高雄：高苑學報 2008年。
- 陳平坤：〈慧能《壇經》頓教禪法論義〉，《中華佛學學報》第6期，2002年。
- 馮煥珍：〈論慧能禪的境界追求〉，《中國佛教學術論點》，高雄：《佛光山文教基金會》，2001年。
- 馮煥珍：〈說「無念為宗」〉，台北：《中華佛學研究》第6期，2002年。
- 馮煥珍：〈淺論六祖的無相三歸依思想〉，高雄：《普門學報》第33期，2006年。
- 馮達文：〈從「理性」到「覺性」—論惠能禪學在中國佛學發展歷史上之價值〉，《兩岸當代禪學論文集（下）》，嘉義：南華大學宗教文化研究中心，2000年。
- 楊曾文：〈論惠能的識心見性思想〉，《禪學研究》第3輯，1998年。
- 楊曾文：〈敦煌本壇經的佛經引述及其在慧能禪法中的意義〉，《六祖壇經研究》第3冊，中國大百科全書出版社，2003年。
- 董群：〈《惠能評傳》的基本特色〉，《鵝湖月刊》第299期，1990年。
- 楊維中：〈論禪宗心性思想的發展〉，《漢學研究》第2期，2001年。
- 鄧克銘：〈禪宗之「無心」的意義及其理論基礎〉，《漢學研究》第1期，2006年。
- 劉貴傑：〈竺道生思想之理論特色及其價值意義〉，《華崗佛學學報》第8期，

1983 年。

戴傳江：〈壇經禪學思想對般若與佛性的會通〉，《宗教学研究》第 1 期，2004 年。

蕭麗華·吳靜宜：〈從不立文字到不離文字—唐代僧詩中的文字觀〉，《中國禪學》第 2 期，2003 年。

釋聖嚴：〈六祖壇經的思想〉，《中華佛學學報》第 3 期，1990 年。

釋聖嚴：〈戒律與人間淨土的建立〉，《人間淨土與現代社會—第三屆中華國際佛學會會議論文集》，1998 年。

釋聖嚴：〈懺悔的意義與功能〉，《大家來拜《梁皇寶懺》》台北：法鼓文化，2013 年。

釋曉雲：〈般若思想發展與中國禪宗〉，《佛教論文集》，臺北：原泉出版社，1997 年。

釋昭慧：〈「中道」之根源義與衍生義—依佛教倫理觀點作深層探索〉，《玄奘佛學研究》第 18 期，2012 年。

嚴瑋泓：〈如何理解《六祖壇經》的倫理學型態？〉，《國立台灣大學哲學論評》第 50 期，2015 年。

四、翻譯書籍

平川彰：《初期大乘佛教の研究 II》，（東京：春秋社，1990 年）。

平川彰：〈懺悔和 ksama—大乘經典和律藏的對比〉，《淨土思想與大乘戒》，（東京：春秋社，1990 年）。

多田孝正：〈懺悔に関する中国的考察〉，《佛教學》第 11 號。佛教學研究会。（東京：山喜房仏書林，1991 年）。

柳田聖山：《初期禪宗史書研究》，（京都：法藏館，2001 年）。

柳田聖山：《達摩語錄：二入四行論》，（東京：筑摩書房，1969 年）。

靜谷正雄：《初期大乘佛教の成立过程》，（京都：百花苑，1974 年）。

鹽入良道：〈中國佛教儀禮にあける懺悔の受容過程〉，《印度學佛教學研究》，1963 年。

五、電子工具書

中華電子佛典協會，（CBTA 電子佛典集成），台北：中華電子佛典協會，2018 年。

附 表

表 2-1：禪宗的般若中道思想脈絡表

祖師	核 心 思 想	法 要
達摩	二入四行觀	理入：離自心現，空、無相、無作
		行人：稱法行
慧可	無得正觀	以「鉤玄發微，直示大義」的方式教說《楞伽經》，稱為「專附玄理」依循達摩的般若禪觀，以般若空性闡釋自覺聖境的真如自性。
僧燦	任信道合	真如法界，無他無自 不二皆同，無不包容 有即是無，無即是有一 即一切，一切即一
道信	諸佛心第一 一行三昧	戒禪合一 依《楞伽經》諸佛心第一，又依《文殊說般若經》一行三昧，即念佛心是佛，妄念是凡夫。
弘忍	守本真心 一行三昧	「守心第一」為「涅槃之根本」要道，亦為「十二部經之宗三世諸佛之祖」。從「念佛名」引入「淨心」，念佛成佛。
慧能	無念為宗 無相為體 無住為本	摩訶般若波羅蜜最尊最上最第一 以無念、無相、無住的一行三昧，於行、住、坐、臥中，定慧不二常行直心，強調直心是道場，直心是淨土。

表 3-1：無念、無相、無住的意義表

無念	<p>*從真如起念，非於境上起分別心，所以，為無分別的正念。</p> <p>*對治：整個心念的生起，「念」為分別性心念。所以，必須與真如相應起無分別之念—「無念」。</p>
無相	<p>*從客體角度觀照認識的對象，而對認識對象，不執取為實有的概念。</p> <p>*對治：從客體角度，「相」為對事物執取的概念，而相是否真實存在？所以，對對象要有實相觀照—「無相」。</p>
無住	<p>*從主體角度觀照的活動，不執著、不分別心念，不執著二元對立的概念。</p> <p>*對治：從主體角度，「住」為主體執著個別二元對立，所產生對概念的執取。所以，主體自身也必須放下對事物的執取—「無住」。</p>

表 3-2-1：《壇經》引用般若經典對照表

原經文出處	《壇經》經文	說明
<p>《金剛般若波羅經》： 「凡所有相，皆是虛妄；若見諸相非相，則見如來。」</p>	<p>「身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，莫使有塵埃。」…《金剛經》云：「凡所有相，皆是虛妄。」</p>	<p>依般若波羅蜜而言，實相非相，何有一物可執取。所以菩提樹、明鏡臺，皆為身、心的主體，對外境的客體所憶</p>

		想分別而顯現，為因緣合和，幻化不實。
《金剛般若波羅蜜經》：是故須菩提，諸菩薩摩訶薩應如是生清淨心，不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心，應無所住而生其心。	五祖以袈裟遮圍，不令人見，為說《金剛經》。至「應無所住而生其心」，惠能言下大悟，一切萬法，不離自性。	慧能以「何期自性，本自清淨；何期自性，本不生滅；何期自性，本自具足；何期自性，本無動搖；何期自性，能生萬法」表達當體即空而心無所住著的般若空慧。以清淨、不生不滅、具足、無動搖，表達自性本空，才能緣起一切萬法。
《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》：法界一相，繫緣法界，是名一行三昧。若善男子、善女人，欲入一行三昧，當先聞般若波羅蜜，如說修學，然後能入一行三昧。 《維摩詰所說經》卷1：「直心是道場，無虛假故」	一行三昧者，於一切時中行住坐臥，常行直心是。《淨名經》云：『直心是道場，直心是淨土。』	慧能揭示般若波羅蜜於一行三昧成就法界一相，行、住、坐、臥皆法界緣起，無分無別，所以直心是道場，以心口一如無虛假，直心而無諍。以直心念佛，念念相續，無念而念，成就直心是淨土。以此說明頓悟法門中定慧等持力的重要性，非宴坐就能成就。
《維摩詰所說經》卷1：「若菩薩欲得淨土，當淨其心；隨其心淨，則佛土淨。」	迷人念佛求生彼，悟者自淨其心。所以佛言：「隨其心淨即佛土淨。」	慧能以「迷悟有殊，見有遲疾，迷人念佛生彼，悟者自淨其心。」，說明西方在清淨的自心，無須外求，常行直心。
《維摩詰所說經》卷1：「法王法力超群生，常以法財施一切，能善分別諸法相，於第一義而不動，已於諸法得自在，是故稽首此法王。」	善知識！真如自性起念，六根雖有見聞覺知，不染萬境，而真性常自在。故經云：「『能善分別諸法相，於第一義而不動。』」	慧能以真如起念不住主客對立，說明以心無所住而不染萬境，六根不住六塵而行布施，成就一切法本空，自知不隨他，自是了然動靜二

		相，於第一義諦不生不滅。
<p>《維摩詰所說經》卷 1：「即時豁然，還得本心，於是諸比丘稽首禮維摩詰足。時維摩詰因為說法，於阿耨多羅三藐三菩提不復退轉。我念聲聞不觀人根，不應說法，是故不任詣彼問疾。」</p> <p>《梵網經》卷 2：「如是十波羅提木叉出於世界，是法戒，是三世一切眾生頂戴受持。吾今當為此大眾重說十無盡藏戒品，是一切眾生戒本源自性清淨。」</p>	<p>《維摩經》云：「即時豁然，還得本心。」《梵網菩薩戒經》云：「『本源自性清淨。』善知識！見自性自淨，自修自作自性法身，自行佛行，自作自成佛道。」</p> <p>故知不悟，即佛是眾生；一念若悟，即眾生是佛。故知一切萬法盡在自身心中。何不從於自心，頓見真如本性。《菩薩戒經》云：「我本源自性清淨，識心見性，自成佛道。」《淨名經》云：「即時豁然，還得本心。」</p>	<p>慧能明示要頓見真如本性須「頓悟菩提，各自觀心，另自本性頓悟。若不能自悟者，須覓大善知識，示道見性。」。如維摩詰言：說法者須知「眾生根源」、「心知所念」，才能令其識心見性而「即時豁然，還得本心」。頓見真如本性後，「外於一切境上，念不起為坐，見本性不亂為禪。外離相曰禪，內不亂曰定。」。對於外相的戒律，也將回歸於自心的「本源自性清淨」，實為般若波羅蜜的無相戒。</p>
<p>《妙法蓮華經》卷 1：「諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世。……欲令眾生開佛知見……欲令眾生悟佛知見故……如來但以一佛乘故，為眾生說法，無有餘乘，若二、若三。」</p>	<p>經云：『諸佛世尊唯以一大事因緣故，出現於世。』……開佛知見。『佛』猶如『覺』也，分為四門：開覺知見，示覺知見，悟覺知見，入覺知見。……此是《法華經》一乘法。向下分三，為迷人故。汝但依一佛乘。</p>	<p>慧能言：「人心不思本源空寂，離卻邪見，即一大事因緣。」，⁴²⁶能悟此法則能開、示、悟、入佛知見，以一佛乘一門深入。所以言：「開佛知見轉《法華》，開眾生知見被《法華》轉。」</p>

⁴²⁶ 《壇經》，頁 51。

表 3-2-2：《壇經》引用如來藏經典對照表

原經文出處	《壇經》經文	說明
<p>《大般涅槃經》卷 22：佛性不斷，云何一闡提斷善根者？善男子！善根有二種：一者內，二者外。佛性非內非外，以是義故，佛性不斷。復有二種：一者有漏，二者無漏。佛性非有漏，非無漏，是故不斷。復有二種：一者常，二者無常。佛性非常，非無常，是故不斷。若是斷者，則應還得，若不還得，則名不斷，若斷已得，名一闡提。犯四重者亦是不定，若決定者，犯四重禁終不能得阿耨多羅三藐三菩提。……作五逆罪亦復不定，若決定者，五逆之人終不能得阿耨多羅三藐三菩提。</p>	<p>犯四重禁、作五逆罪，及一闡提等，當斷善根佛性否？」佛言：「善根有二：一者常，二者無常，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。</p>	<p>慧能引用《涅槃經》的佛性不二理論，說明：佛性不落善惡、常斷的二邊，以佛性不二，說明四重、五逆罪、一闡提的佛性無斷無不斷，非常非無常，無一法可斷。</p>
<p>《楞伽阿跋多羅寶經》卷 3：「佛告大慧：「三世如來，有二種法通，謂：說通及自宗通。說通者，謂：隨眾生心之所應，為說種種眾具契經。是名說通。自宗通者，謂：修行者，離自心現種種妄</p>	<p>說通及心通，如日處虛空，惟傳頓教法，出世破邪宗。教即無頓漸，迷悟有遲疾，若學頓教法，愚人不可悉。</p>	<p>慧能以說通及心通兩種法通，說明在藉教悟宗的教說中須以般若波羅蜜的頓教法門為教說。經教無漸頓，而人有利鈍，頓悟法門非鈍根人，所能悉知悉見，須離自心種種妄想。</p>

想。謂：不墮一異、俱不俱品，超度一切心、意、意識。		
---------------------------	--	--

表 4-1：扶戒定慧三學之懺法表

作法懺悔	取相懺悔	無生懺悔
扶戒律	扶定法	扶慧法
依律而行	感取入禪定	無生法忍
滅戒罪	滅戒罪、性罪	滅戒罪、性罪

表 4-3：無相懺悔懺儀程序與內容

無相懺悔程序	原文內容
無相戒	善知識，總須自體與授無相戒。
自歸依三身佛	一時逐慧能口道，令善知識見自三身佛，於自色身歸依清淨法身佛，於自色身歸一千百億化身佛，於自色身歸依當身圓滿報身佛。色身是舍宅，不可言歸。何名為千百億化身佛？不思量性空寂，思量即是自化。思量惡法化為地獄，思量善法化為天堂，…慈悲化為菩薩…自性變化甚多，迷人自不知見。…自悟自修，即名歸依也。皮肉是色身，色身是舍宅，不言歸依也。但悟三身，即識大意。
	今既自歸依三身佛已，與善知識發四大弘願。善知識一時逐慧能道：眾生無邊誓願度，煩惱無邊誓願斷，法門無

發四弘大願	<p>邊誓願學，佛道無上誓願成。善知識，「眾生無邊誓願度」，不是慧能度。善知識，心中眾生，個於自身自性自度。何名自性自度？自色身中邪見煩惱、愚痴迷妄，自有本覺性。只本覺性，將正見度。及悟正見般若智，除却愚癡迷妄，眾生各各自度。邪來正度，迷來悟度，愚來智度，惡來善度，煩惱來菩提度。如是度者，是名真度。「煩惱無邊誓願斷」，自心除虛妄。「法門無邊誓願學」，學無上正法。「無上佛道誓願成」，常行下行，恭敬一切，遠離迷執，覺智生般若，除却迷妄，即自悟佛道成，行誓願力。</p>
無相懺悔	<p>善知識無相懺悔，滅三世罪障。…善知識，前念後念及今念，念念不被愚迷染，從前惡行，一時自性若除，即是懺悔。前念後念及今念，念念不被愚癡染，除却從前矯誑，雜心永斷，名為自性懺。前念後念及今念，念念不被疽疫染，除却從前嫉妬心，自性若除，即是懺。善知識，何名懺悔？懺者，終身不作；悔者，知於前非惡業，恆不離心。諸佛前口說無益，我此法門永斷不作，名為懺悔。</p>
無相三歸依戒	<p>善知識，歸依覺兩足尊，歸依正離欲尊，歸依敬眾中尊。從今已後，稱佛為師，更不歸依邪迷外道。……惠能勸善知識歸依自性三寶。佛者，覺也；法者，正也；僧者，淨也。自心歸依覺，邪迷不生，少欲知足，離財離色，名兩足尊。自心歸依正，念念無邪故，既無愛著，名離欲尊。自心歸依淨，一切塵勞妄念雖在自性，自性不染著，名眾中尊。……若言歸佛，佛在何處？若不見佛，即無所歸。即無所歸，言却是妄。</p>
滅罪頌 (無相頌)	<p>善知識，聽吾說《無相頌》，令汝迷者罪滅。亦名《滅罪頌》。頌曰：愚人修福不修道，謂言修福便是道。布施供養福無邊，心中三惡元來造。若將修福欲滅罪，後世得福罪元在。若解向心除罪緣，各自性中真懺悔。若悟大乘真懺悔，除邪行正即無罪。學道之人能自觀，即與悟人同一</p>

	<p>類。大師今傳此頓教，願學之人同一體。若遇當來覓本身，三毒惡緣心裏洗，努力修道莫悠悠，忽然虛度一世休。若遇大乘頓教法，虔誠合掌至心求。</p>
--	---

