

第一章 緒論

一、 題旨及其引伸含意

本論文命題為「六祖壇經的超人文精神」，由字面上即可大略窺知本篇論文的論述內容乃是針對《六祖壇經》一書主要的精神內涵所作的介紹或詮釋。

《六祖壇經》為中國禪宗傳統的最重要經典，其流傳於中國民間也十分普遍。它也是一部純中國孕育誕生的佛教經典，因此亦自有其中國文化的特色。全經宗旨在闡明「見性成佛」之頓教教理，而以各種角度展露「佛」之精神內涵。這種精神內涵亦即是本文所謂的「超人文精神」；除此之外，本文所謂的超人文精神也有延伸為超越西洋人文主義之意。

(一) 「超人文」一詞的典故

佛教文化在中國的發展以及其呈現，所給人的感覺是「超人文」的。當代新儒家唐君毅先生即是以「超人文」來形容佛教總體精神之特色。唐先生說：

從南北朝到隋唐，是佛學入主中國，為中國學術之主流的時代。佛學之思想，應當說是「超人文」的。因而佛學之精神¹。

又說：

佛學在南北朝隋唐之興盛，其原因之一，在佛學之超人文精神，亦正可糾正南北朝之文人「連篇累牘，不出月露之形；積案盈箱，唯是風雲之狀」的浮華之習。佛學入中國，在中國建設了無數的廟宇，帶來無數新的人生宇

¹ 引自唐君毅著，《唐君毅全集》，卷六，中國人文精神之發展，p.23，台灣學生書局，民國80年版。

宙之思想，亦幫助開拓了中國文學藝術之新境界。而佛教中之高僧大德，亦常不免兼為詩人與畫家，這是一種佛教之「超人文精神」與中國之人文精神之相互滲透。而佛教之出世精神、出家生活，與儒家之在家生活、入世精神，互相滲透成的佛家思想，則有由天臺、華嚴之中國佛學教理逐漸轉化出之禪宗思想。²

唐君毅先生對於佛教提出「超人文精神」之概念，乃是對比於中國儒家傳統所重視的人文思想。他認為儒家堅守人倫之道，是講究人文的；而佛教講究出世精神，注重出家生活，是超人文的。這雖是未經過深刻分析的一種概略性的區分法，但是對於各自文化性格的歸類也頗有意義。再者，從引文中也可見唐先生認為，中國禪宗思想是由「佛教之出世精神、出家生活，與儒家之在家生活、入世精神，互相滲透成的」。這意思等於是說，中國禪宗思想是由佛教的出世精神與儒家的入世精神融合而成的；換句話說，中國禪宗思想是一種既出世又入世的精神。筆者大致認同唐先生這樣的看法，不過，對於「《六祖壇經》超人文精神」之意義與內涵，筆者所主要採取的論述角度並不是和儒家人文精神對比的那個超人文，而認為禪宗優於儒家；而是純粹從宗教哲學的角度去探討在心靈上超越世俗人文、超離世俗迷執以達到出世解脫成佛的那個超人文。從這個角度來詮釋《六祖壇經》的主要精神，則「超人文」一詞將具有更深刻的意義。因此以下將對本文所謂的「超人文精神」的意義略作詮釋與界定。

（二）「超人文精神」的意義

本文所謂的「超人文精神」，就是《六祖壇經》的「自性覺醒」的精神，也就是一般所謂「明心見性」的精神。這個精神是永遠超越於一切人文活動的。只有超越才能離執，才能解脫，才能到彼岸；不超越就陷入迷執、困頓，難以自拔。在宗教哲學研究的領域中，有所謂「兩層存有論」；一般將「佛」、「上帝」、「真

² 同上，p.25。

神」歸類於「超越界」，世俗眾生則屬於「世俗界」。在一神教的教義中，人無法經過修練而直接從世俗界跨入超越界，成為上帝或真神。但是在佛教教義中，人們卻可以經由修練的過程，從世俗界跨入超越界而「成佛」。在宗教哲學概念中，世俗界是屬於「人」的世界，是「人文的」；超越界是屬於「上帝」、「佛」、「真神」的世界，是「超人文」的。《六祖壇經》的宗旨既然是在闡明「成佛」的原理³，因此它展現的必然是一種「超人文」的內涵。這種超人文的內涵，並不是一種具體的「器」世界⁴現象的神秘變化或人的外在身體能力的重大改變，而是一種內在的形而上的精神內涵或精神狀態。這種精神內涵的特色是超離世俗迷執的，是解脫自在的，是可以契入超越界而成佛的。所以筆者認為《六祖壇經》所展露的就是一種「超人文精神」。

《六祖壇經》所闡述「見性成佛」是一種頓教，是主張「識心見性」⁵，在世解脫，當下成佛，就如釋迦牟尼佛在世時一般。當初釋迦太子在印度修行悟道而成佛時，他是一個「人」，而非如現在宗教形象中成為另一個神秘世界的神格化的「佛」。所以頓教所成就的「佛」，就實際現實形體上而言，他還是一個活生生的「人」，而非成為另一個神秘世界的「佛」。但是這個「人」卻又非普通的一般人，而是一個具有「自性覺醒精神」的人。這種自性覺醒精神是超越於世俗紛擾的，是解脫自在的，是在世俗而超世俗的。本論文既是在探究闡明見性成佛的內涵，因此就命名為「六祖壇經的超人文精神」。

（三）「超人文」的延伸義

由於《六祖壇經》的超人文精神是立足於現世人間，在世成佛的；所以其內容就頗有人文主義的性格。這是有別於其他宗教典籍的，也是《六祖壇經》的特殊之處。雖然它頗具有人文主義的性格，但是《六祖壇經》的超人文精神，其精神品質是遠超越於西洋文化史所謂的人文主義之上的。因此從關懷人類精神文化

³ 流行本《壇經》行由品 云：「菩提自性，本來清淨；但用此心，直了成佛。」

⁴ 中國《易經》云：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」

⁵ 流行本《壇經》行由品 云：「若識自本心，見自本性，即名丈夫、天人師、佛。」

發展進程的立場，本篇論文另外賦予「超人文精神」一個延伸意義，就是「超越人文主義的精神」。

筆者之所以再賦予這個延伸義，乃是因為目睹現今文明世界中的人類，雖然食衣住行基本物質生活無虞，卻普遍地經常受困於精神上的苦悶以及情緒上的困擾。西洋的人文主義開展了另一階段突飛猛進的文明發展，在思想文化、科技知識、物質生活等各方面都有具體成就；唯獨在精神困擾、痛苦這方面尚無徹底解決的辦法。而《六祖壇經》的超人文精神正好可以解決人文主義這方面的困境。從這個角度而言，我們可以說，《六祖壇經》的超人文精神是超越於西洋人文主義的。

二、研究動機

(一)「生命的學問」的探索與實踐

個人在青年求學過程中，即頗愛好生命哲學的探索，期望對於生命之究竟意義有所領悟。尤其希望能夠找到可以貫通出世、入世之門的鑰匙，或是能夠找到儒、釋、道三教義理的共同根源。個人認為，哲學探索若能到如此境地，才能夠真正地安身立命。

當代大儒牟宗三先生亦頗重視「生命的學問」的探索與實踐，他並且將「生命的學問」與「學問的生命」作了概略性的區隔。他說：

西方的哲學本是由知識為中心而發的，不是「生命中心」的。讀西方哲學是很難接觸生命的學問的。西方哲學的精彩不在生命領域內，而是在邏輯領域內、知識領域內、概念的思辨方式中。「明明德」的學問，才是真正「生命的學問」。⁶

牟先生大致認為西方的學問是知識性的，是屬於身外的；中國的學問才是與生命自身密切相關的，才能夠使人安身立命

⁶ 引自牟宗三著，《生命的學問》，p.34,37，三民書局，民國86年3月八版。

的。

另外，傅偉勳先生作了比較細膩的區分，他說：

我認為（儒道佛等三家的）中國哲學基本上是「學問的生命」；而具有宗教性或高度精神性本源意味的天命論（儒）、天道論（道）或不可思議的中道論（中國大乘），才是「生命的學問」。如說中國思想文化傳統基本上是「生命的學問」，則我們不得不承認，此一傳統自始偏重宗教學而非哲學。⁷

傅偉勳先生與牟先生的見解稍有差異，不過他們兩位都是十分重視「生命的學問」的探索與體驗。他們都強調做學問要能與身心性命相結合，才能轉化氣質，挺立自我人格主體，不至於逐物而迷失自我。筆者亦十分認同兩位先生的基本做學問觀念。

在「生命的學問」的基本前提之下，筆者也留意到當代儒家熊十力先生說過的幾句話：「惠能所創禪宗『明心見性』之說，乃是對於整個大小乘佛教思想最徹底的創造性揚棄或轉化，還出佛法真諦的『本來面目』。」熊先生似乎點出了整個大小乘佛教思想的精義已經被六祖惠能濃縮於《六祖壇經》的「明心見性」之理論中。因此對於想要掌握整個佛教精蘊者而言，研究《六祖壇經》變成是一個最重要的課題。

事實上，在《壇經》中「明心見性」與「覺」有著極為密切的關係。因此熊十力先生又以「覺」來詮釋儒家「學而時習之，不亦樂乎！」的「學」字，認為「學」字之深意，即不外是「覺」。這裡透露的訊息是，「覺」對於貫通儒家與佛家的「心法」似乎佔有極為重要的地位。因此若能通透《六祖壇經》的義理內涵，大概亦能貫通儒家心性之學的根本要領。尤其筆者在實際禪修功夫上有某種程度的基礎，對於《六祖壇經》的內涵應該比較能把握。這就是在「生命的學問」的前提之下，筆者選定《六祖壇經》作為研究及論述標的的主要原因。

⁷ 引自傅偉勳著，《生命的學問與學問的生命》，p.53，正中書局，1998年三版。

（二）現代性詮釋的嘗試

傅偉勳先生在談論中國哲學的重建問題時，曾經提到：

中國哲學是不是一種哲學？或者只不過是一種未經哲學性反省的雜亂無章而表現不太清楚的思想而已？自從國人吸收西方哲學，幾十年來一直存在著這個問題。⁸

對於這個問題，傅先生認為中國傳統的儒家、道家、或佛教哲學，確實是一種哲學；但是語言表現籠統而不清晰，又缺乏細膩而有條理的哲學性分析，所以容易令人誤會。因此他認為現代化的詮釋與批判，是現代的中國哲學研究者十分重要的方向。筆者頗認同這樣的看法。

《六祖壇經》同樣存在著如上所說的問題，它有需要再作現代化的哲學性詮釋。《六祖壇經》內容之中具有十分有價值的生命哲學，但是在表達上並不講究嚴謹的系統性；以及它在某些語言文字的表意運用上比較無精準的概念，有時確實令人不易掌握其意義。如：「無念者，於念而無念。」句中三個「念」字所指之意涵是同或是異？又如：「我此法門，從上以來，先立無念為宗，無相為體，無住為本。」句中的「宗」、「體」、「本」三字所指意涵有何差別？《壇經》章句上的爭議頗多，筆者無法作一一的釐清。本文只能儘量以現代化的詮釋為目標，把握《壇經》的宗旨與精神，作條理性的表達。使讀者比較容易瞭解其內涵，並且期望能與現實世界融合，改善自己的精神生命。

（三）嘗試突破當代佛學哲學家義理研究的瓶頸

當代佛教哲學義理研究的瓶頸在於形上哲學與形下義理（世俗知識）的承轉與貫串融通；亦即在於出世解脫學與世俗學問如何貫通的問題。這個問題的重大意義，在於如何使得佛教學術轉化成為「活的」學問，而不再只是學術概念上的一套硬生生的，無法融入生命的知識。純粹的佛教學術研究，自然有其一定的價

⁸ 參閱傅偉勳著，《從西方哲學到禪佛教》，p.191，東大圖書公司，民國八十年再版。

值貢獻；但是若能再轉進於「生命的學問」的體驗層面，這當然是最理想的事情。

針對這個問題的解決，《壇經》似乎可以提供相當的答案。因為在《壇經》中不但提倡「識自本心，見自本性」，點出「佛」的精神內涵；而且又強調「佛法在世間」，「離世無別佛」。既具有超越性，又具有世間性。因此筆者即把握這個方向，在《壇經》中找尋可以貫通形上哲學與形下義理（世俗知識）的樓梯。

（四）擺脫神蹟感應的迷思（以人文主義的觀點）

現今佛教哲學研究者的另一項困擾，就是對於大乘佛教教理所附隨的一些神通感應的說法，難以詮釋處理。若要肯定其為可能發生的現象，卻又無法證實，且無普遍性與必然性。這並非作為一個理性的哲學人所能接受的。若要否定其為權巧虛設，則佛經明文記載，教徒們普遍相信不疑；要搜取得充分論據來作否定性的辯解並非易事，而且吃力不討好。但是對於這個問題若不處理而單作佛教哲學空理的詮釋研究的話，這樣的佛教哲學研究的層次將可能被類比於西洋中古時期的基督教經院哲學的位階；就理性文化發展的進程而言，則可能是屬於尚未進入「人文主義」時期的宗教形上哲學論述。西洋的哲學文化已經由中古基督教經院哲學進展到人文主義哲學、經驗實證哲學、存在哲學、語言哲學、科學哲學等等；佛教哲學研究若無法突破神蹟感應的迷思，進入人文主義的文化潮流，則佛教文化的現代化如何可能？佛教的高超義理將以何種途徑何種方式具體展現？佛教哲學價值的世界性認同如何可能？

但是在中國大乘佛教中，要賦予「人文主義」哲學的色彩，並非易事。為了突破中國大乘佛教的神秘性煙幕的籠罩，當今大部分的研究學者所採取的途徑是從事於「佛教文獻學」的研究，期望從原始佛典（包括梵文、巴利文、藏文佛典）中找尋佛教教義的本來面目。這種方式就義理詮釋而言，乃屬於表層、初階的工作，難以對佛教原始義理作整全的把握。

另一種可能的方式，是在中國大乘佛教中找尋能清楚呈現「成佛」的原始本意而且比較具有人文主義傾向的經論，加以適

當的詮釋。這種方式也頗不易。因為一者這類經論難找；二者若要純粹以經典義理詮釋為論據來否定神蹟的真實性，則可能還無法具備充分的說服力。雖然如此，筆者還是選擇《六祖壇經》來嘗試作這方面的努力；但是仍然必須克服流行本《壇經》中所記載的一些神蹟傳說。

（五）讓「成佛」的義理內涵明朗化（解神秘化） 普遍化

學者對於佛教哲學大部分都肯定其價值，也相信能對於人類精神解脫具有效用。可惜傳統經典的語文表述方式，漸漸讓人有神秘化的感覺；以致於其解脫學理論難以活用於現實的生命運作之中。佛教越來越宗教形式化，則其偏離於日用人文也將越遠。時到如今，「佛」已經離開人間，變成為外在的、形象化的、供人摩拜祈福的神格化的佛。這是佛教的異化，應該不是當初釋迦牟尼佛所樂見的。

佛教的最大價值在於解脫的智慧。身為真理的探索與實踐者，如果經常只是站在煩惱的「此岸」⁹，望著渺茫的「彼岸」；或者站在荊棘的「此岸」，幻想著「彼岸」的種種美好情境；而卻佛教的解脫智慧都派不上用場，這樣對於現實人生的改善可能沒有多大幫助。若能站在此岸，掌握解脫的智慧法船，快速的渡過苦海，到達彼岸，這才真正符合我們的理想。筆者的期望是，藉著對於《六祖壇經》的適當詮釋，讓「成佛」的義理內涵明朗化，讓「佛」再度回歸於現實人間；進而能使佛教的解脫學原理被現代人所廣泛的接受而應用，以改善各自的精神品質與生活內涵。

三、 研究方法

當今佛學研究學者吳汝鈞先生分析歸納了現代佛學研究的幾種方法向度，列舉如下：文獻學方法、考據學方法、思想史方法、哲學研究法、維也納學派方法、實踐修行法、白描法等。吳

⁹ 《佛光大辭典》云：「此岸，指生死之世界；為彼岸之對稱。彼岸，指涅槃而言。注維摩經卷九：『此岸者生死也，彼岸者涅槃也。』」

先生分別介紹了各種研究法的特色及優缺點，提供給後學者對於佛學研究的幾種可能管道。事實上這是概略性的劃分法；一篇完整的論文不大可能完全只運用一種方法。例如假使完全在文獻學的領域中，而不涉及哲學義理內涵，則這篇佛學研究論文的意義與價值便相當有限。筆者從事於本篇論文研究的動機既然是著眼在「生命的學問」的深入探索，那麼其內容便必須與自身生命及現實生活密切相關，因此在實踐修行研究法這方面是不能或缺的。又本篇論文主要內容在對於成佛的內涵作義理詮釋，因此也應該屬於宗教哲學研究法。所以本篇論文的研究方法，應該是屬於「宗教哲學研究法」兼部分的「實踐修行法」。

吳先生又特別介紹了日本京都學派的佛學研究法，那是屬於宗教哲學研究法。但是京都學派的學者又有的曾經接受過禪修訓練，具備禪修體驗，因此其研究方法也有部分屬於實踐修行法。因此筆者本文實在十分近似於京都學派的方法。

由於京都學派的學者，普遍過度著重於佛學勝義諦或禪悟經驗的語言描述，因此被批評有神秘主義的傾向。既然佛學勝義諦或禪悟經驗是離語言文字相的，那麼如果在這內涵上著墨過多，使讀者在語言文字概念的世界中被牽引得暈頭轉向，結果還是不知所云；那麼這只是拿「第一義諦」來賣弄罷了，並無補於實際。例如阿部正雄在論「非存在與無」一文中，有這麼一段：

這種對「空」其自身的真空的存在性的領悟，表明它不是一個可以客觀觀察的靜止狀態，而是一個包括一切人和一切事物的空的動態活動。的確，在這動態空的整體之外什麼都不存在。在真空中，一方面有不是有而成為無，無不是無而成為有；因為兩者都空掉了。因此從有到無和從無到有的交往運動得到充分的實現。另一方面，有始終是有，無始終是無；因為在真空中，上述的「空」也被「空」掉了。因此，從有到有和從無到無的自我等同運動也得到充分實現。¹⁰

¹⁰ 引自阿部正雄著，王雷泉譯，《禪與西方思想》，p.147，桂冠圖書公司，1992年初版。

讀者並不能從以上所引的這一段文字中得到一些具體的知識概念，反而感覺玄虛與神秘。因此在表達的途徑上，本文就採取比較人文化的、生活化角度來說明，也從實際精神解脫面來作陳述。這是本文在方法上與日本京都學派的差異。

四、 論文大要

由於本文主題是站在人文主義的立場，在詮釋《六祖壇經》的超人文精神；因此首先必須討論《六祖壇經》的人文主義性格，然後再以人文主義為基礎，去詮釋「超人文精神」，以及介紹如何以「自性覺醒」的精神去超越人文主義的困境。若不站穩在人文主義的立場而徒談超越人文，則將可能落入宗教神秘主義的坑洞之中，虛幻而無邊際，缺乏人間性、普遍性的意義，而且也違背了佛教的基本精神。

基於以上的理由，本文第二章先討論《六祖壇經》的人文主義性格。由於大多數人對於人文主義的概念仍然相當模糊，所以首先介紹人文主義的意義、內涵與價值，然後再說明《六祖壇經》的人文性。近代西洋人文主義是反對神的威權、反對神蹟迷信的。主張站在以「人」為本位的立場，真正為人自身的幸福而努力；而不再只是作為「神」的子民，以榮耀神及死後往生天國，為生命的意義。這種主張恰巧正與《六祖壇經》的人文性不謀而合。《壇經》強調「佛法在世間，不離世間覺」，也不認為傳說中的「極樂世界」是在天上的西方或東方，而是在於每個人自己的心性之中；我們要在自己的心性根源處找尋極樂淨土，並實際展現於現實生活上。

第三章就針對《六祖壇經》的主要精神內涵作詮釋。筆者綜合歸納認為，《六祖壇經》的主要精神內涵就是「自性覺醒」的精神，也就是禪宗所謂的「見性成佛」。「自性覺醒」之用詞取自於原文「自性迷，即是眾生；自性覺，即是佛」¹¹。這四個字感覺比較平易而富有人文性；並且只論實際精神內涵，不管成不成

¹¹ 引見《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》p.25，慧炬出版社，民 88 年版。

佛。因為「佛」在當今已經成為外在的、刻板化的「超人」形象，而且並不住在人間。所謂「自性」就是人的本性，是人的本來面目，是人類認識的原點，是原本的真正的自己。自性是一個活生生的生命主體，也是作為一個人最原始、最本真的「存在」狀態。人最好能夠隨時覺知自己這樣的狀態，以這樣的精神狀態為基礎來進行自我生命的運作。這就是自性覺醒的精神。這種精神是絕對超越的，永遠超越於過去個人所累積的知識概念之上的，不受這些知識概念或慣性所束縛羈絆，也不被現實人文器物所牽引而迷失；因此這種精神又是「超人文的」。又如六祖惠能的詮釋，這種精神的內涵是「無念、無相、無住」的，它也是一種般若智慧。以這般若智慧發揮生活妙用，就可以到達自由、解脫的「彼岸」，不受心理情緒輪迴的痛苦。由於世間一般人並不具有這樣的精神習慣，必須受現實各種情境衝擊痛苦折磨，包括王公貴族、各階層的政治人物以及富商巨賈、大資本家大企業家；因此這種精神又具有非常人所及的超越性與神聖性。從哲學學術理論而言，這「自性覺醒」的精神則是貫通形上超越理論與形下世俗世界的關鍵性法寶。

在介紹過《六祖壇經》的自性覺醒精神之後，接著第四章就必須針對其之所以超越於西方人文主義哲學之處提出說明，這就稍微帶有中西哲學比較的意味。筆者有意藉此機會強調中國的生命哲學確實有優越於西方哲學之處。雖然西方的科技文化日新月異，造就了今日豐富而便利的物質文明，但是面對生命意義的迷惘，精神生活的苦悶，西方哲學文化就顯得無能為力。西方的人文主義發展出具有普遍價值的個人主義與自由主義，再加上工商經濟的發達及社會福利的保障，基本生活可以無憂；這對於個人的生命幸福的條件已經有大幅提升。問題是維持人類幸福指數的關鍵是在於精神上的調理與轉化，才能真正的自由無礙、愉悅自足；物質條件只是次要條件。以佛教理論而言，佛是福慧具足的。物質條件是「福」，精神的超越是「慧」；有福無慧，不得解脫。

西洋個人主義發展的結果，其副作用已經顯現。由於過度強調個人的主體獨立性，忽略了倫理親情之間的良性互動，因此產生了自我的孤立以及人與人之間的疏離感。有的人過度強調自

我，造成自我的過度擴張，而傷害了別人的自我。有些自由主義者以個人的自由權放縱於物慾的追求，以為可以獲得快樂，結果卻仍然空虛沮喪。更多的人以思想自由為信仰，自由地放縱於精神上的漫遊，迷失了自性，忘了真實存在的自己，有如虛空中的游魂一般，不知踏實生活的意義。再者人文主義強調以人為本位，維護人的生存及尊嚴；但是當面對個人負面情緒失控時的尊嚴掃地，卻頗為無奈。這種種問題都必須求助於「自性覺醒」的精神來處理解決。由自性覺醒所獲得的「平等性智」，可以消解概念自我的迷執，自他平等、物我平等、互愛互助。由自性覺醒所獲得的「大圓鏡智」可以解決個人負面情緒的困擾。這些都是「超人文精神」之所以能超越西洋人文主義的困境之處。

最後一章則著重在強調「自性覺醒」精神的特質，是既人文又超人文的。生活於現實人文之中，又能超越現實生活的迷執性。既肯定當今人類科技文明的成就，又不迷失於科技文明之中。以宗教語言而言，這種精神是既入世又出世，既出世又入世的。究竟而言，則是即出世即入世，無出世亦無入世。當下如如，何有出入？

五、《六祖壇經》的文本分析與採用

（一）現存文本

《六祖壇經》自從唐代以來，由於廣泛流傳於民間各佛教系統，以致版本眾多，成為研究者的一項基本功課。比較具有代表性的有以下四種：敦煌本、惠昕本、契嵩本、宗寶本。

（1）敦煌本是現存的最古早的版本，原名稱《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅密經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》，這是二十世紀初在敦煌發現的手抄本。一九三五年又有任子宜先生在敦煌千佛山的上寺發現一手抄本壇經，內容幾乎和就敦煌本完全一樣；因此稱為「敦煌新本」。現收藏於敦煌博物館中，又稱為「敦博本」。其抄寫年代大約都在唐朝末年，頗具有文獻參考價值。日本禪學大師鈴木大拙曾經用宋初的惠昕本對敦

煌古本進行校勘，並將它分為五十七節，各有標題；於一九三四年出版，題為《敦煌出土六祖壇經》，頗方便閱讀。

(2) 惠昕本是宋朝初年僧人惠昕所整理修訂的版本，全稱《韶州曹溪山六祖壇經》。他在自序上說「古本文繁，披覽之徒，初忻後厭」，因此重加以整理編修，分為十一門。以後流傳到日本，即今日本的興聖寺本、大乘寺本。

(3) 契嵩本北宋僧人整理修訂的版本，全稱為《六祖大師法寶壇經曹溪原本》郎簡替他作序，說契嵩重新編修的原因是當時流行本「為時俗所增益，而文字鄙俚繁雜，殆不可考」，後來「得古本而校之，勒成三卷」。契嵩當時所見的流行本，可能就是參雜了《曹溪大師別傳》的內容，以致於鄙俚繁雜；他所找到的古本校對，可能就是惠昕當年所見的古本。契嵩為宋仁宗時雲門宗的大師，號佛日禪師；皇帝賜號明教大師。

(4) 宗寶本，是元代僧人宗寶整編過的版本，全稱《六祖大師法寶壇經》。宗寶傳說曾任廣州「風幡報恩光孝寺」的住持。宗寶本的主要內容與契嵩本一致，只是品目一律改為兩字，詞句有少量的變化。明太祖、成祖時各刊行大藏經，將宗寶本編入其中，從此宗寶本廣大流行。就是現在的一般流行本。

(二) 傳衍與演化

當時惠能大師在在大梵寺開壇，說摩訶般若波羅密法，並傳授無相戒；其弟子法海將惠能開示的內容記錄下來，這是《壇經》的原始部分，也是主體部分。另有附編的部分，是惠能入滅之後，將惠能生前接引弟子的機緣，臨終附囑的情形附編於後，就成為可資交付傳承的法寶，於是稱為「施法壇經」或「壇經」。

由於惠能的弟子眾多，在他死後便有許多相關的材料陸續傳出。隨著南宗勢力的蓬勃發展，各種似真似假卻有教化意義的傳聞被記錄下來（包括許多神蹟感應的傳說），後來有的也被增補到《壇經》之中，以加強傳教的方便與效果。由於法脈眾多，流傳也廣，傳抄之間，版本內容繁簡不一，雅俗各異。後代有心的禪宗大德加以潤飾整理，而形成上面所介紹的幾個版本。

（三）本文採用《壇經》文獻的原則

《壇經》目前主要雖然有以上介紹的四種版本，但在學術研究上比較用得上的實際上只有敦煌本與宗寶本（流行本）。敦煌本最古樸，最接近《壇經》的原貌，也最沒有添加神蹟感應的傳說，十分符合本文所要強調的人文主義性格。但是文句詰屈不順，義理內容也不如宗寶流行本豐富。宗寶本文意暢達，義理內容豐富，但是其中所增添的許多神蹟感應的傳說，充滿神秘色彩，並不符合人文主義精神。因此在引用文獻資料時，本文採取兩本兼用的態度，以方便筆者對於超人文精神的詮釋。至於神蹟感應傳說的部份，只好另外加以處理。

本文引用《壇經》原文時，為了方便起見，不再引用大正藏的原文，而引用台灣慧炬出版社所印行的版本。原因是慧炬所印行是敦煌本、流行本的合刊本，體積也小，方便於讀者擁有及查閱；不必再跑圖書館查閱《大正藏》。而且慧炬所收錄的敦煌本是日本鈴木大拙大師所校定的，細分為五十七章，段落分明，頗方便於閱讀。

第二章 六祖壇經的人文主義傾向

一、前言

人文主義是近數百年來西方的主流思想。一部西方人文主義發展史也可以說就是西方主流思想史。1984年牛津大學副校長阿倫·布洛克(Allan Bullock)出版了一部著作《西方人文主義傳統》(*The Humanist Tradition In The West*)。中文譯者董樂山先生在序言中說：「實際上，這就是一本簡明的西方主流思想史。」¹²既然是主流思想，就表示這些思想是普遍被大部分西方民眾所接受，而成為他們日常生活、思想的主要價值判斷體系。

從歷史發展的軌跡來看，西方人文主義的崛起主要是象徵「人」的自我尊嚴、價值意識的覺醒。他們反對以「神」為中心的神權統治，而注重「人」本身的生活與文化。人存在的意義不再是為了榮耀「神」、討好「神」，而是為了人本身。注重謀求現世的生活的幸福，而不是為了來世得永生。他們既然從神權的籠罩之下解放出來，於是繼而發展出天賦人權、自由主義、個人主義等等，而成為西方的普遍價值。

我們要談《六祖壇經》的超人文精神，那麼本身就必須先站穩在人文主義的立場上，以人文為基礎來談超越人文，這樣才能符合人類文化進展的脈動，既理性又能令人信服；而不是如一般宗教，先否定世俗人文，然後追求超越人文。如果《六祖壇經》本身無法站穩在人文主義的基點，而空泛地談超越，寄託在一個未來不可知的世界；或是以主觀的身心感應，迷失在自己意識活動的幻象中而卻自以為超越，那麼就很可能落入神秘主義或神蹟迷信的窠臼危機。如此的話，本篇論文充其量也只是宗教性的主觀的感性論述，不具備哲學理性的學術價值。因此，本文必須先從《六祖壇經》的人文主義傾向談起。由於許多人對於人文主義的內涵仍不甚清楚，所以在進入主題之前，我們還是先概略的介

¹² 引自英國布洛克(Alan Bullock)著，董樂山譯，《西方人文主義傳統》之序，p.3，北京，三聯出版社，1998年，一版二刷。

紹一下人文主義的意義、內涵、與價值。

二、人文主義的意義、內涵、與價值

1、人文主義的意義

「人文主義」一詞是從 humanism 翻譯而來的；也有人翻譯為「人本主義」。其意義是指以「人」為本位，或為了「人」而研究發展的一種思想潮流。這個名詞第一次出現是在十九世紀時德國哲學家尼塔麥(Niethammer)的一篇文章之中。這篇文章是當前教育思想學說中博愛主義與人文主義之爭。從此之後，人文主義這個名詞就漸漸被學術界所廣泛運用。

《大英百科全書》對於「人文主義」這個名詞的介紹，我們可以視為歐美一般人對於人文主義的普遍概念。其介紹摘要如下：

「人文主義 (humanism) 指一種思想態度，它認為人和人的價值具有首要的意義，通常認為這種思想態度是文藝復興文化的主題。文藝復興時代的人文主義起源於十四世紀義大利人文主義者佩脫拉克。凡重視人與上帝的關係、人的自由意志和人對於自然界的優越性的態度，都是人文主義。從哲學方面講，人文主義以人為衡量一切事物的標準。注重人對於真與善的追求，揚棄偏狹的哲學系統、宗教教條和抽象推理，重視人的價值。19世紀法國實證主義者孔德創立無神論的人本宗教。」¹³

可見人文主義注重人的價值，以人的生活、生存、自由等權益為最優先性的價值考量。與人文主義相反的是神權主義——人的一切存在意義在於為了「神」而存在，為了祈求神的救贖而努力工作，為了感謝神及榮耀神而積極為善。也就是因為「神愛世人」，所以我愛世人。人文主義者主張人應該從「神」的威權中

¹³ 引自《大不列顛百科全書》，冊 21，p.402。台北，丹青圖書公司版。

解放出來，重新建立人的主體性與尊嚴性。其發展的極致則有「無神論」的產生與「唯物主義」的出現。法國哲學家孔德則是站在實證主義的立場，否認「神」的存在，而提倡人本宗教。

「人文主義」的涵義，若從其拉丁字源來推溯，則包括「人性」、「人文」、「人的價值」、「人的主體性」等的概念。依據楊亮功先生（民 76）歸納克伯萊(E.P.Cubberley)、孟祿(P.Monroe) 谷德(C.V.Good) 以及藍頓書屋字典(The Random House) 的分析指出：「人文主義」是指以人和人類文化為中心的新世界觀，此正與以「神」為中心、或以「物」為中心的世界觀相對立。

14

2、人文主義的內涵

人文主義並沒有統一的定義；其內涵也十分豐富。但是綜觀其歷史發展過程，雖然有傳統人文主義、宗教人文主義及新人文主義之分，卻可以整理出以下幾個共同點：

a. 反神權思想

西方十五、六世紀的文藝復興運動與十七、八世紀的啟蒙運動，其本質上是人文主義運動。其主要精神是在追求人的「再生」。中世紀社會是人類文明的黑暗時代。只有教會而無個人，只知道有「神」而不知道有「人」；只知道來世而不知今生，只論超自然而不論自然的存在。追求人的「再生」就是讓自己重新活過來，能夠作自己的主人，而不再為上帝而活，做神的附庸。這也是意味提倡「人的尊嚴與價值的覺醒」。

人文主義者反對「神」主宰一切的觀念，宣揚人是世界的主人。主張進行科學研究，而且更應該進行對「人」的研究。義大利人文主義者彼得拉克說：「上帝的世界是經過七層鉛封的世界，非凡人的智力所能理解」，「我不想變成上帝，我是凡人，我要凡人的幸福」。¹⁵西元 1581 年法國思想家莫內（Philippe

¹⁴ 參考裘學賢著，《人文主義哲學及其在教育上的意義》，p.12，高雄，復文圖書出版社，1998 年初版。

¹⁵ 引自英國 阿倫 布洛克（Alan Bullock）著，《西方人文主義傳統》，p.65，北京，三聯書店 1998 年版。

Duplessis Mornay) 寫了一本九百頁的書《基督教的真理與無神論者》，對於神的存在公開提出懷疑。在同一年內，莫內估計巴黎的「無神論者」約有五千人。

在對上帝失去信心的同時，也同樣對神職人員失去信任。人文主義者於是揭露教會的腐敗，並且反對禁慾的靈修生活；相反的，他們歌頌愛情，主張現世的歡樂，追求今生的幸福，包括財富和榮耀。義大利薄伽丘在《十日談》中辛辣地揭露僧侶階級的腐化和墮落。由於知識份子的普遍的覺醒，終於到了十六世紀而發生了馬丁路德的宗教改革運動。

在對於上帝失去信心之後，部分知識份子進一步檢討民間的迷信活動。1646年英國醫生布朗以六百五十二頁的著作，陳述了當時所流行的迷信。詹姆斯六世出版了一本權威著作《鬼怪論》，描述各種巫婆的各種力量，並認為都是會害人的，下令掃除巫婆。估計在1560年至1600年間，在蘇格蘭地區就有八千名婦女因女巫之罪名而被燒死。1645年至1647年兩年間又有兩千名左右的巫婆被毀滅。¹⁶這些是反迷信的過度激烈行為，後來被理性主義者所批判。

十八世紀啟蒙運動的許多哲學家們仍然站在人文主義的立場，否定神的權威。甚至認為「天啟宗教所提供的神的威權乃是一種幻覺」。霍爾巴赫以及拉米特里醫生（《人即機器》一書的作者）因此成為「無神論者」。休謨(Hume)是當時的哲學大家。他否定基督教信仰，也反對自然神論和天意論，同樣的也反對形而上學；因為這些理論說法都缺乏具體可資實證的根據。

b. 個人主義

十八世紀啟蒙運動時期，人文主義哲學家如雨後春筍般的出現。如伏爾泰、孟德斯鳩、狄德羅、盧梭、邊沁、休莫、亞當斯蜜、富蘭克林等。他們主張人道主義、教育與宗教分離、世界主義、和自由的綱領；不受國家或教會專權的干預與威脅，並且人民有權對於國家及教會提出質疑和批評。他們的思想幾乎都立足

¹⁶ 參考美國 威爾 杜蘭 (Will Durant) 著，《世界文明史》(The Story of Civilization)，第21冊，理性的覺醒 p.245，幼獅文化事業公司，1977年再版。

於「個人主義」的立場，以發展「個人自由」為主要目標。在過去，教會與國家是權威性的主體，個人必須為教會與國家服務、甚至犧牲。人文主義者則轉過來重視個人的存在與權益，以個人為主體，國家必須為個人而服務，個人的現實存在及生活比未來死後的天國更重要。這些觀念的轉變是跨時代的躍進，也可以說是人文主義史上的哥白尼式的革命。

再者，他們也一反過去「人性本惡」的基督宗教歷史傳統，其哲學主張以一個自然人為存在發展的基點，尊重個人的自由選擇權，並且鼓勵個人充分發展潛能，容許各種可能性與多樣性。

由個人主義所延伸出來的是平等思想。人文主義者主張「人生而平等」。每個人的基本人格平等，也都應該享有作為一個人的基本權力。

c. 自由主義

掙脫束縛就是自由。人文主義者大部分是自由主義者。他們要掙脫「神」、「教會」的思想束縛，也要掙脫國家、君主、權力、制度的束縛。傳統的自由主義者主張個人應當享有徹底的自由，不受外來的干預。洛克認為人所應該擁有的自由是「自然的」、「不可轉讓的」；邊沁認為自由是「功利性的」，能使人得到最大的快樂；伯克認為自由是「傳統的」，本來就具有的。自由主義使得十八世紀的中產階級可以用自己的手段來擴大生產、發展經濟、增加財富。自由主義者也限制了統治者的權力，並促進民主代議政治的興起。他們也提倡信仰自由、出版自由、言論自由和集會自由的權力，這是現代民主政治的精髓。

現代自由主義者則主張自由應該有限度，否則社會秩序、經濟秩序都難以維持。無社會秩序則個人自由無保障；無經濟秩序則貧富不均，一般人民享受不到經濟發展的好處。因此他們主張政府公權力扮演積極的角色來管制經濟，推行社會福利制度，如失業保險、最低工資法、健康保險、養老金等。¹⁷

3. 人文主義的價值

¹⁷ 參考《大美百科全書》，第 17 冊，p.199，台北，光復書局，民 84 年初版六刷。

自從文藝復興以來至今，人文主義的發展對於人類文化有其偉大的貢獻。人們從「神」的威權中逐漸掙脫，人本身存在的意義與價值被突顯出來。隨者個人主義與自由主義的興盛，人們積極的發展工商經濟、科學技術、政治民主、與社會平等。在這個過程中，雖然也遭遇了許多逆流挫折，如暴民政治、國家主義、共產極權等，但是符合人性需求的人文主義潮流並沒有改變。各種人性化的合理制度不斷的建立與改善，人權觀念不斷地普遍化，使人類生活得越有尊嚴，生活品質不斷提升，生命安全更有了保障。歸納分析有如下三方面：

- a. 屏棄野蠻，講究人道
- b. 釐清迷信，提倡理性
- c. 告別無知，研究科學

以上簡要的介紹西方的人文主義，當然無法涵蓋整個西方人文主義發展的歷史及其內容。而且筆者所謂的「六祖壇經的人文主義傾向」也並不意味著六祖壇經中的思想已經完全具備了以上所介紹的西方人文主義的內涵，包括西方所謂的個人主義、自由主義等民主人權思想等。本章節主要是從否定神權崇拜、神蹟超能力以及宗教神秘主義的角度來談六祖壇經的人文主義傾向，藉以凸顯《六祖壇經》之特殊之處，有別於一般的宗教經典。

三、六祖壇經否定對於神佛的威權崇拜

一般的宗教不免要建立其所信仰的主神，強調主神的威神力，然後再定立教義，藉以規範教徒的思想與行為。基督教、回教是如此，甚至佛教本身的部分宗派也是如此。但是禪宗則是例外。中國禪宗並不是把釋迦牟尼佛當作「主神」而加以崇拜，或依賴「佛」的威神力來增長自己的功德或智慧。因此一般宗教研究者認為禪宗是依賴自力而非他力的宗教。《六祖壇經》作為禪宗的主要經典，當然充分顯現這種依靠自力、自性自覺、自求解脫的精神。這種精神是站在「人」的本位，自力奮發以求解決自己本身的問題，並且自由發展著獨立自主的生命。這種精神正與西洋人文主義的主要精神遙相呼應。

《六祖壇經》破除神權崇拜的觀念，首先見於惠能大師對於「自性三身佛」的詮釋。在傳統佛教的修行儀軌中，有皈依三身佛的項目；即

「皈依清淨法身毘盧遮那佛，皈依圓滿報身盧舍那佛，皈依千百億化身釋迦牟尼佛」。

這在宗教感性信仰中，直接意味著教徒謙卑地信服歸向於這三尊佛的道德智慧或神力權威之下；希望隨祂學習，也希望獲得祂的庇佑。如此就有濃厚的神權崇拜的味道。但是六祖惠能大師卻打破這樣的傳統信仰，將這三身佛回歸於自性之中，並且將它詮釋為自己本身精神內涵中的事。他說：

於自色身皈依清淨法身佛，於自色身皈依千百億化身佛，於自色身皈依當來圓滿報身佛。色身是舍宅，不可言歸。向者三身，在自法性，世人盡有，為迷不見，外覓三身如來，不見自色身有三身佛。善知識，於自色身見自法性有三身佛，此三身佛從性上生。¹⁸

惠能大師認為一般世人因為迷了自性，不知自己身上有三身佛，所以向身外去尋找三身佛；只要見自法性，就可以找到自性三身佛。因此惠能大師並不叫人去皈依或崇拜外在的、形象化的、具有威神力的「佛」，而是回歸於「人」自己本身，去發現自己的佛性，作自己的佛。作自己的佛即是清淨自覺地運作自己的生命。這是十分符合人文主義精神的。

再者，惠能大師所說的「無相懺悔」亦有別於一般宗教的懺悔。一般宗教信徒的懺悔，其心態大多是將自己不理想的行為投訴於「神佛」的權威之前，期待神佛的見證或赦免，以求免於地獄受報，藉以消除自己的罪惡感。惠能大師所說的懺悔卻不是如此。其說法如下：

善知識，前念後念及今念，念念不被愚迷染。從前惡行，

¹⁸ 引自《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》，p. 84，慧炬出版社，民國 88 年版。

一時自性若除，即是懺悔。懺者終身不為，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。¹⁹

惠能大師的懺悔是從自性起用的「自性懺」，不依賴於外力及神佛的威權。從自性起念，念念清醒自覺，從前的惡行罪業剎那間就從自性中消除。而且只要清醒自覺的心念不斷，不被雜念烏雲遮蔽，就能保證所做惡行永不再犯。這是最徹底的懺悔，並且是完全依靠自力的懺悔，也是以「人」本身的自覺為基底的懺悔。這是「人本精神」導向的懺悔。

惠能大師傳授的「無相三皈依戒」也與世俗佛教所謂「三皈依」的意義不同。一般的信仰佛教的三皈依是指「皈依佛、歸依法、皈依僧」。皈依佛的意義是歸順依止於歷史上的佛或佛經上的佛；歸依法的意義是歸順依止於佛教經典；皈依僧的意義是指歸順依止於出家的專業修行的僧俗之眾。三皈依是皈依於自身以外的佛、法、僧，由於自己缺乏智慧而必須借由佛、法、僧的引導走向智慧解脫。但是惠能大師以覺者的角度，對於三皈依的詮釋卻完全不同。他說：

佛者覺也，法者正也，僧者淨也。自心皈依覺，邪迷不生；少欲知足，離財離色，名兩足尊。自心歸正，念念無邪故，及無愛著，名離欲尊。自心歸淨，一切塵勞妄念，雖在自性，自性不染著，名眾中尊。凡夫不解，從日至日，受三皈依戒。若言歸佛，佛在何處。若不見佛，即無所歸。既無所歸，言卻是妄。經中只即言自皈依佛，不言皈依他佛。自性不歸，無所依處。²⁰

惠能大師對於佛、法、僧三者不作外在具體形象方面的理解，而是從個人自己本身精神層面的意義上作詮釋。佛是覺醒的

¹⁹ 同註 14，p.86。

²⁰ 同註 14，p.87。

意思，法是心正的意思，僧是心清淨的意思。他還繼續強調：如果說皈依外在的、形象化的「佛」，那麼請問你所皈依的佛是哪一尊佛？現在在何處？你能找得到嗎？你能指出來嗎？若說是寺廟中供奉的佛，則那只是人們所雕塑的假相，並非活生生的真佛。所以你若看不到外在所皈依的真佛，就等於無皈依的對象。既然無皈依的對象，可是你又說皈依身外的佛，那麼你不是妄言妄語、自相矛盾嗎？所以皈依佛的意義必然是皈依「自性佛」，除此之外，無可皈依。

以上惠能大師的這一段分析是深入而精闢的，也是站在「經驗實證」的立場，追根究底，祛除人們對於「佛」的威權的空幻的偶像崇拜；並且督促信徒們回歸於真正的自我本身，認取真我的價值。這種思想也可比擬於西方人文主義中的實驗、實證精神的。（佛教雖然沒有西方經驗實證的哲學名詞，但是佛教講求撇開虛幻想像「認取實相」的態度，其內涵應有相通之處。）

另外，對於佛教徒要「往生西方極樂世界」的追求與嚮往，六祖大師也提出人本主義傾向的詮釋。他希望每個人把西方極樂世界的境界直接而快速地在自己的心理層面去發現並且在精神境界上呈現出來，而不要再身向外尋覓追求。他說：

迷人念佛生彼，悟者自淨其心。所以佛言，隨其心淨則佛土淨。使君東方人，但淨心無罪，西方人心不淨有愆；迷人願生東方，兩者所在處並皆一種。心但無不淨，西方去此不遠。起不淨之心，念佛往生難到。若悟無生頓法，見西方只在剎那。²¹

迷失自性者努力念佛，希望往生西方。領悟自性者，懂得自淨其心。只要自心清淨，佛土就清淨了。假如我們東方人，有罪時念佛往生西方；那麼西方人若有罪，要念佛往生何處？事實上人並無東西方的差別，無罪解脫的關鍵在於自心。自心清淨，西方極樂世界就近了。尤其，若頓悟了禪法，自心清淨，念識不生，心識不再隨外境輪轉，剎那間就可以體驗西方極樂世界的境界。

²¹ 同註 14，p.96。

惠能大師這些思想都是充分的立基於人本的態度，以人為中心，而不以神佛為中心；從人自己本身去解決問題，提升自我之精神境界，而不盲目向外馳求，追求一個未來不可知的世界。更不依賴佛接引到西方極樂世界。因此六祖壇經是否定到神權崇拜的，這是十分符合人文主義精神的。

四、六祖壇經主張「佛法在世間」——不捨離 人文生活

《六祖壇經》談見性解脫成佛，在方法上除了否定神權崇拜與神蹟超能力之外，在精神境界上它也無神秘主義的論調。從積極面來看，它更主張「佛法在世間」。它的解脫並不是離開人群的清靜逍遙，也不是死後離開世間到天國的世外解脫，而是「在世解脫」。不但在世間尋求解脫之道，而且解脫之後也謹守世間之本分義務；不但不捨離人文生活，更進一步解脫於人文生活之中。

惠能大師這種思想在壇經中有多處出現。 在家修行無相頌云：

法元在世間，於世出世間；
勿離世間上，外求出世間。

這意思是說：佛法本來就是在世間活用的，實踐佛法的人就必須在世間生活而展現出世的解脫智慧；千萬不要離開世間生活，而想要向外追求出世間解脫智慧。

又云：

世間若修道，一切盡不妨；常自見己過，與道即相當。
色類自有道，離道別覓道；覓道不見道，到頭還自惱。
若欲見真道，行正即是道；自若無正心，暗行不見道。
若真修道人，不見世間過；
但自去非心，打破煩惱碎。

22

²² 同註 14，p.98。

真正有智慧的修道人，對於世間的一切事物是不會有礙於心的。因此實際上並不需要出世求解脫。真理就在世間，若要離開世間而去尋找真理，那就等於離開真理而去尋找真理；到時候找不到真理，只惹得自尋煩惱。其實只要好好在世間去除是非之心，正正當當的做人做事，這就是真理，這也必然能將無明煩惱破除淨盡。惠能大師以一個證悟解脫的過來人，勸告世人好好在世間修行，謹守做人的本分；這種對於人文精神的堅持的觀念是值得人們深思的。

由下一段經文可見惠能大師既重視人文世間，又重視「自淨其心」。以「自淨其心」來轉化世間變成西方極樂世界。

迷人念佛生彼，悟者自淨其心。所以佛言，隨其心淨則佛土淨。心但無不淨，西方去此不遠。起不淨之心，念佛往生難到，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。

23

惠能大師點出，世俗一般人厭離世間只念佛求往生西方極樂國土，這是一種迷思；他勸人要在自己所生活的世間反觀自性、自淨其心。只要在世間自淨其心，力行十善，就能轉世間成為西方極樂世界。這種自淨其心，堅守世間道德倫理，不捨離人文生活的思想，就是《六祖壇經》的人文主義精神。這與一般宗教假借神佛的威權來教化信眾，或以死後往生天堂、樂園為誘因的教化理論是截然不同的。

討論到此，也許有人會問：(1) 惠能大師這樣的人文化、世俗化的主張與作法，這與儒家的那一套人文教化又有何不同？

(2) 佛家有人曾經批評儒家是世俗的學問，無法解脫；那麼請問惠能大師這樣的人文思想就能解脫嗎？

筆者的回答是：惠能大師的人文主張的背後還有一個「超人

²³ 同註 14，p.96。

文的精神」作生命的基底，以其覺醒而清淨、超越而解脫的精神來從事人文事務的運作，這就是其主要差別所在。也就是惠能大師強調以「自性覺醒」的精神狀態來從事人文事物的運作；即運作即覺醒，即覺醒即運作；而且即覺醒即超離，即超離即解脫。超離即不黏著，不黏著即是解脫自在。自性覺醒與人文運作的關係，在生命運作的精神上有主從之分；「自性覺醒」為主，人文運作為從；而非人文運作為主，「自性覺醒」為從。這在心裡層面也許差別十分微細，但是對於黏著或不黏著，解脫或不解脫，卻關係重大。（筆者並非意指儒家的人文運作必然黏著，無法解脫。我們只能說儒家所強調的重點不同，未見儒家在覺醒解脫方面多所著墨。或許儒家心性之學的理论中自有其覺醒解脫之道，只待有心的學者去挖掘罷了。）

五、見性成佛與個人主義及自由主義

《六祖壇經》的主要精神是「自性覺醒」，也就是所謂的見性成佛。見性成佛是自己作佛，在人間作佛，而不是將來死後在天上作佛。所以基本上這是一個人本的佛，而不是一個神格化的佛。從成佛的義理內涵來看，見性成佛與人文主義中的個人主義及自由主義之間有某種程度的相似性。

從內涵來說，自性覺醒就有「主體挺立」的味道，這頗相似於西洋的個人主義。自性是每個人自己原來的本性，是獨一無二的個人主體；由於自性不覺，以致於逐相迷真，情緒輪轉無法自主。自性覺醒則找回了迷失的原本自己，挺立自我主體，頂天立地，無所依倚，成為宋代禪宗臨濟大師所謂的「無依道人」²⁴。這種味道是非常「個人主義」的。西洋人文主義從神的威權解放出來之後，強調人的價值，以人為主體而從事於生命的運作。以個人為單位，人權平等。這也就是強調個人主體獨立的個人主

²⁴ 《臨濟錄》云：「唯有聽法無依道人，是諸佛之母，所以佛從無依生。若悟無依，佛亦無得。若如是見得者，是真正見解。」又云：「夫如佛六通者，入色界不被色惑，入聲界不被聲惑，入香界不被香惑，入味界不被味惑，入觸界不被觸惑，入法界不被法惑；所以達六種色、聲、香、味、觸、法皆是空相，不能繫縛此無依道人。」

義。因此，見性成佛的內涵與人文主義中的個人主義有著相當程度的相似關係。

唯其差別是，個人主義所挺立出來的個人主體，其精神概念是帶有強烈的執著性的。在基本立場上，個人與上帝是二分性的，個人與國家社會是對立性的；他可能經常站在個人的立場與國家斤斤計較。但是自性覺醒所挺立出來的個人主體，是個「無依道人」；非迷執性的，無自我概念執著的。他與天地宇宙是一體的，與國家社會是融合的；因此他絕對不會是孤獨的，但卻是逍遙自在的。

再者，從見性成佛的解脫性意涵而言，與人文主義中的自由主義又頗有近似的關係。見性成佛之後，對於個人主體的影響，宋朝禪宗臨濟大師除了使用「無依道人」來形容之外，他又使用「無位真人」²⁵來表達。「無依道人」象徵個人主體徹底獨立；「無位真人」則象徵個人的自由自在、無拘無束。他是個沒有位置侷限的純真的人，他不拘執或住著在某個定點位置，他解除了空間的侷限性。他擁有行動的自由，當然也有思想的自由。從這幾方面而言，實在夠近似於「自由主義」了。所以從對於個人自由的追求和實現的角度言，《六祖壇經》是自由主義的，也是人文主義的。唯其差別是，自由主義者追求從「神」的籠罩中解放出來，從國君極權統治中討回本身應該享有的自由，這是外在的、形式上的自由，是對於現實上的生活環境所給予的自由。而《六祖壇經》見性成佛所獲得的自由是內在的、徹底的、精神層面的自由。自由主義者所獲得的自由，仍然不能免除個人精神上、概念上的迷執，因此他的自由是不穩定的、無法自我保障的。而自性覺醒、見性成佛所獲得的自由是充分的、離執的一種智慧解脫。只擁有外在的自由並無法保障必然有內在的自由；但是擁有內在的自由卻可以超越外在環境的限制，獲悉徹底的自由。

由於《六祖壇經》的見性成佛也帶有個人主義與自由主義的成分，因此就內容來說，它也是人文主義的。但是從究竟解脫的精神品質而言，它是超越於人文主義的。

²⁵ 《臨濟錄》云：「上堂云：『赤肉團上有一無位真人，常從汝面門出入，未證據者看看！』」

六、《六祖壇經》非宗教神秘主義

世界上各宗教大部分都存在有或多或少的神秘主義（mysticism）現象。包括傳統佛教在內，許多佛教經典之中都不免要對於佛菩薩的神通威力作一番誇大式的描述，然後才進入論述教義的主題。禪宗典籍算是最具有人文氣味的，但是由於對「頓悟成佛」的究竟內涵很難說清楚。因此有部分的西洋學者也不免要將禪宗歸入於神秘主義的宗派。但是筆者卻認為《六祖壇經》並非神秘主義式的經典，惠能大師也並非神秘主義的倡導者。現在我們先來探討一下神秘主義。

所謂的神秘主義，並沒有統一的定義，但是各家的說法有大致上相近的內容。《大英百科全書》的敘述要點如下：

神秘主義的目的是與神融為一體；其修行通常分為四個階段進行，即滌欲、潔志、澈悟和神人交融。神秘主義修行就是返回人的本原，防止人神進一步相疏。人為了在紛亂的世界中尋求平衡，極其需要發現在人格中的非物質內容。神秘主義雖是印度教與佛教的核心，但在這兩種宗教中的勢力並不太大。二十世紀越來越多學者認為，隱修士不應繼續隱密，應當公開以適應現今時代，這是公開鑽研公開實踐的時代，²⁶。

《大英百科全書》已經提出了「佛教和印度教之中的神秘主義勢力並不多」的看法。《大英百科全書》在全世界流傳最廣，它應該可以代表一般人的看法。

美國哲學家威廉 詹姆士（William James）在其名著《宗教經驗之種種》一書中曾經介紹神秘主義。他對於神秘主義的特性提出了四個標記：

- 1、不可言說性(Ineffability) 經歷神秘心理狀態的

²⁶ 引自《大不列顛百科全書》，冊 13，p.152，台灣 丹青圖書有限公司，民國 76 年 9 月中文版。

人，一開頭就說它不可言傳，不能用語言將它的內容作適當的報告。因此，人們必須直接經驗它的性質。

- 2、 知悟性(Noetic quality) 神秘心態雖然很像感情狀態，但在有這種經驗的人看來，似乎也是知識狀態。神秘狀態是見到按步而進的理智所不能測的深理之澈悟狀態。這些狀態是洞明的啟示。雖是完全超乎言說，但充滿著義蘊與重要。並且他們大都含有一種對將來的權威之感。
- 3、 暫現性(Transcendency) 神秘心態不能維持長久。除了極少數實例之外，半小時，至多一兩小時是極限。過此以往，它就漸漸退淡，進入日常景況了。
- 4、 非自主性(Passivity) 雖然神秘心態可以用有意的預備動作，如固定注意，或作某些身體動作，使它容易來到。但是這個特種意識來到之時，神秘者覺得他自己的意志暫停了；好像有個高超的力量把捉他、掌控他。如預言、自動書寫或靈媒的昏迷狀態。²⁷

由以上的簡要介紹，我們大致上瞭解所謂的神秘主義的內容與狀態。

但是回頭檢視敦煌本《六祖壇經》，我們發現中並不明顯有這些狀態，因此《六祖壇經》應該可以擺脫神秘主義的嫌疑。其中比較有爭議之處，大致列舉如下，並略加以說明：

惠能大師喚言，善知識，菩提般若之智，世人本自有之；即緣心迷，不能自悟，須求大善知識示導見性。善知識，遇悟即成智。²⁸

爭議之處在於「須求大善知識示導見性」這一句是否意味著必須藉助於外力的啟示才能見性而獲得智慧？筆者認為此處求

²⁷ 引自美國 威廉詹姆士 (William James) 著，《宗教經驗之種種》，p.404，台北，萬年青書店，民國 60 年版。

²⁸ 引自《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》，p.80，慧炬出版社，民國 88 年版。

「大善知識」指示引導見性固然也可以說是藉助於外力；但是這裡的「外力」並不同於一般宗教中所謂的「外力」。一般宗教中所謂外力是指冥冥中「神靈的力量」，是屬於「人」以外的力量。但是經文中的大善知識並非指外在神靈，而是「人」，是對於自性禪理有體驗的前輩。藉由大善知識的指示引導而見性，其中大善知識也只扮演協助者的角色，真正的領悟仍然須靠自己。猶如學校中的教師指導學生一般，教師協助學生學習，主要還是學生自己學習。這純粹是屬於人文的活動，而非與神靈接觸的神秘現象。所以嚴格說來，這仍然是屬於依靠自力的自求解脫，而非宗教的他力救贖。前者是人文主義的，而後者則是神秘主義的。

還有一個可令人質疑的神秘主義傾向，是經文中常提到的「見性成佛」的內涵的問題。禪宗說「見性」這件事是超言說的、無法言說的，既然是超言說的，那不就符合了威廉·詹姆士所研究歸納的神秘主義的特性中的第一項嗎？

事實上，我們不能因為禪的「不可言傳性」就將它歸類於神秘主義。因為語言文字的表達本來就有其局限性。在佛教知識論中，將人類認識的來源分為兩大類，即「現量」、「比量」；現量是知覺的作用，比量是概念推理的作用；現量的對象是「自相」，比量的對象是「共相」；自相是不可言說的，共相才是可言說的²⁹。例如，現在你聽到我說：「我看到一頭牛。」結果，我看到的「牛」是自相；而你聽到的「牛」是語言概念；我所見到的牛的影像並無法傳遞給你，即使你經由語言概念所想像的牛的影像也必然不同於我所見的牛。所以不可言說的事物太多了，「自相」本身都是不可言說的。我們不能因為「不可言傳性」就歸類於神秘主義。禪的不可言說性，事實上是與「自相」密切相關的。

雖然禪是離言說性的，但是所有禪的典籍都還是設法努力表達詮釋或引導。尤其可貴的是《六祖壇經》並沒有賣弄「見性成佛」的不可言說性；相反的，《壇經》以具體的文字努力說明「何謂自性？」、「何謂見性？」列舉如下：

²⁹ 參考印度 法上著，《正理一滴釋》，何建興譯。

善知識，我此法門從一般若生八萬四千智慧。何以故？為世有八萬四千塵勞。若無塵勞，般若常在，不離自性。悟此法者，即是無念無憶無著。莫起誑妄，即自是真如性。用智慧觀照，於一切法不取不捨，即見性成佛道。³⁰
聞其頓教，不假外修，但於自心，令自本性常起正見，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。³¹

以上所舉經文，旨在證明《壇經》對於何謂見性成佛的議題，實有文字上的詮解，並沒有陷入神秘主義所謂不可言說或故作神秘拒絕言說的情形。至於它所運用的語言文字是否能夠完全將其所指的意義內涵傳達給閱讀者？讀者能不能領會？這又牽涉頗複雜的主客觀因素；除了當時的情境能否契合之外，表達者與聽受者生活經驗的差異也是個問題。例如一位寫作家描寫了一篇南投杉林溪風景區的美景；對於沒有親身經歷過的讀者而言，只能藉由文字描述而加以想像。每個閱讀者有自己的想像圖像，不但其圖像內容各自不同，與實際現場的景物也必然有所出入。語言文字的描述無法幫助讀者見到景物的實相。這是語言文字先天的限制。我們能說這位作家是「神秘主義」者嗎？尤其有一種普遍的現象我們必須留意，即由想像而產生的美感意象其美妙程度大多數勝過於親臨現場所感受的美感。也就是語言文字會幫助我們擴大想像空間，以致於偏離實際狀況。當閱讀者親臨杉林溪一遊時，大多數人會嘆說：「也只不過爾爾！」一般人對於禪的想像也是如此。大文豪蘇軾曾有四句詩描述類似的情形：

廬山煙雨浙江潮，未到千般恨不消；
即至到來無一物，廬山煙雨浙江潮。

「廬山煙雨」和中秋節的「浙江錢塘潮」是傳聞中的勝景，未經驗過者羨慕不已。有一天終於親臨勝境，「沒甚麼」！「就

³⁰引自《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》，p.90，慧炬出版社，民國88年版。

³¹引自《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》，p.91，慧炬出版社，民國88年版。

是如此」！

筆者主要的意思是，我們不能因為語言文字本身功能的限制，而認為「禪」是神秘主義，或對於「禪」有過度的想像。如果因為「禪」的不可言傳性，就說是神秘主義的話，那麼黑格爾的哲學也有神秘主義的嫌疑；他所強調的哲學核心「絕對精神」，有幾人能透過文字描述而體會其內涵？他的《精神現象學》又有幾人能懂？所以《六祖壇經》對於「見性成佛」的內涵已經透過語言文字作了多方的詮解，應該不屬於神秘主義。

至於威廉 詹姆士所謂神秘主義的其他三項內容，《六祖壇經》也不牽涉其中。壇經所論述的「見性成佛」並不屬於「知悟性」的（非知性的領悟），而是「非思量」³²的現量的覺觀，也是自性的覺醒狀態；而自性的覺醒並不需要知識。「見性成佛」也不是「暫現性」的，自性本來具足，並不會消失，差別只是有沒有去發現罷了。見性成佛是清醒自主的，與神秘主義受外力影響的「非自主性」有天壤之別。

禪宗的非神秘主義傾向，英國牛津大學比較宗教學教授—杰弗里 帕林德爾也有同樣的看法。他甚至認為禪宗具有明顯的理性主義的學說味道；甚至和西方的懷疑論或功利主義有類似的論調。它的著作《世界宗教中的神秘主義》一書專門探討世界各大宗教的神秘主義，包括佛教；可是他對於禪宗卻有特殊的看法：

實際上有的大乘佛教的派別，特別是禪宗，都教導他們的信徒應該靠他們的「自力」，自己的奮鬥努力，而不是依賴諸佛和大乘佛教中不同型式的菩薩的「外力」。禪在西方極有吸引力，因為與大多數宗教相比，它具有明顯的理性主義的學說，其中超自然論和神學味道並不重。而這點也許與西方的懷疑論和功利主義是相合的。³³

³² 日本阿部正雄認為禪是一種「非思量」的狀態，而非「不思量」；「不思量」是與「思量」對立的，「非思量」是超越二者的概念對立而進入絕對的狀態。

³³ 引自杰弗里 帕林德爾著，舒曉燁譯，《世界宗教中的神秘主義》，p.68，北京：今日中國出版社，1992年版。

另外，美國當代著名哲學家——史泰司（Stace, Water Terence），其晚年名著《冥契主義與哲學》（*Mysticism and Philosophy*）³⁴一書中也曾探討小乘佛教（原始佛教）可能是宗教神秘主義的例外。他說：

假如巴利文經典中有關於「無我」的訓示真是出自佛陀的話，或許我們可以說，它在精神上或本質上是與非佛弟子的冥契主義（神秘主義）者之體驗有所干格。此一訓示的論證與休謨 Hume 所用的近似，它徹底否定了自我或靈魂等概念。它宣稱除了經驗內容之外，我們心中空無一物。小乘弟子也就由此否定了印度教梵我的概念，否定梵我和梵天或終極實在可以同一。由此說來，它不僅懷疑靈魂而已，它還是個無神論者。³⁵

史泰司提出了「小乘佛教非神秘主義」的看法，因為它否定「靈魂」、「梵我」等概念，甚至接近休謨（Hume）的經驗主義。筆者之所以借用「小乘佛教非神秘主義」的學術理論來論證「《六祖壇經》非神秘主義」，主要是因為禪宗自認為是「直契佛心」，回歸於佛教真正的原始內涵。而由上座部所傳延下來的小乘佛教也自認為自己才符合佛本身的原始教義。而且太虛大師也認為禪宗是「直證釋迦未開口說法前的覺源心海，打開了自心徹天徹地的大光明藏；佛心、自心印合無間，，此為佛學之核心。」

七、《六祖壇經》原本無神蹟超能力的記載

人文主義者並不重視宗教中的神蹟或超能力現象，甚至抱持著懷疑或否定的態度。因為人文主義者經常喜歡站在經驗實證或科學實證的立場來看待宗教經驗中的神蹟或超能力。但是這些傳說中的宗教上的特殊現象大部分經不起科學經驗實證的方法加以檢證，所以無法獲得人文主義者的認同。

³⁴ 英文 *Mysticism* 一字的中文翻譯，有人譯為「神秘主義」，有人譯為「冥契主義」。

³⁵ 引自美國史泰司（Stace）著，楊儒賓譯，《冥契主義與哲學》（*Mysticism and Philosophy*），p.150，正中書局，1998 年版。

一般讀過流行本《六祖壇經》的人都會留意書中提到六祖大師的神蹟與超能力現象。這些記載對於本文所強調的人文主義的旨趣不免要造成干隔與諷刺。所以我們若要肯定《六祖壇經》的人文主義傾向，就必須對於一般流行本壇經中所記載的一些惠能大師的神蹟與超能力現象給予適當的交代。

其實這是壇經在傳衍及演化過程中所產生的現象。根據學者的考據，現今我們所能見的壇經最古本是一一敦煌本。在敦煌本中並沒有如流行本壇經所記載的那些神蹟現象的篇章文字。這些神蹟的記載是後代弟子根據傳說的宗教雜談而添加上去的，以增加禪的神秘性及傳教的吸引力。況且就如本章第三節所舉證論述的，六祖惠能已經努力否定一般人的神權崇拜觀念而回歸理性人文，他怎可能再回頭強調神蹟超能力呢？而且就見性成佛、智慧解脫的內涵而言，也與神蹟超能力沒有必然的關係。

以下引述流行本壇經中有關神蹟記載的文字，並與敦煌本壇經作對照，以推測所記載神蹟的真實性：

一僧俗姓陳，名惠明。先是四品將軍，性行粗慥，極意參尋，為眾人先。兩月中間，至大輿嶺，趁及惠能。惠能擲下衣鉢於石上。曰：此衣表信，可力爭耶？能隱草莽中。惠明至，提掇不動。乃喚云：行者行者，我為法來，不為衣來。惠能遂出，坐盤石上。惠明作禮云：望行者為我說法。³⁶

以上一段中，「惠能擲下衣鉢於石上，惠明至，提掇不動。」這是屬於神蹟描述，經驗理性所無法理解的，也是違反惠能大師的人本主義精神。但是敦煌本壇經有關於這一段的記載則頗為平實，並無神蹟性的文字描述，引文如下：

唯有一僧，姓陳名惠順，性行粗惡，直至嶺上，來犯趁著。惠能即還法衣，又不肯取。言：我故遠來求法，不要其衣。

³⁶ 引自《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》，p.13，慧炬出版社，民國88年版。

能於嶺上，便傳法惠順。³⁷

兩相對照，即可明白其中之差異。敦煌本成書於唐朝末年，流行本（宗寶本）整編完成於元代。相隔三百多年，即有這許多出入。

再者流行本所記載的神蹟或惠能的超能力，諸如以下所列，都是敦煌本所無的。列舉如下：

禪者智隍，
，隍於是大悟，二十年所得心，都無影響。
其夜河北土庶，聞空中有聲云，隍禪師今日得道。隍後禮辭，復歸河北，開化四眾。³⁸

以上一段記載神蹟傳聞。

師一日欲濯所授之衣，而無美泉。因至寺後五里許，見林木鬱茂，瑞氣盤旋。師振錫卓地，泉應手而出，積以為池。
誓曰，後得此衣，乃吾出世，住持於此，重建殿宇。³⁹

以上一段記神蹟及預言。

僧智徹江西人，本姓張，名行昌，少任俠。時北宗門人自立秀師為第六祖，而忌祖師傳衣為天下聞，乃囑行昌來刺師。師心通預知其事，即置金十兩於座間。時夜暮，行昌入祖室，將欲加害，師舒頸就之。行昌揮刃者三，悉無所損。師曰，正劍不邪，邪劍不正。只負汝金，不負汝命。行昌驚仆，久而方甦，求哀悔過。⁴⁰

以上一段記惠能的超能力。

又問，此後莫有難否？師曰，吾滅後五六年，當有一人來取吾首。聽吾讖曰，頭上養新，口裡須餐，遇滿之難，楊柳為官。又云，吾去七十年，有二菩薩從東方來，一出家，

³⁷ 引自《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》，p.79，慧炬出版社，民國88年版。

³⁸ 引自《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》，p.47，慧炬出版社，民國88年版。

³⁹ 引自《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》，p.49，慧炬出版社，民國88年版。

⁴⁰ 引自《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》，p.52，慧炬出版社，民國88年版。

一在家，同時興化，建立吾宗，締緝伽藍，昌隆法嗣。⁴¹

上面這一則記載，是屬於神通式的預言。依照學者考據，距離惠能大師死後七十年的詞句表達來判斷，這一段應該是神會的弟子所添加上去的。

以下這一段神蹟又是呼應上一段而配合添加的：

次年七月二十五日，出龕，弟子方辯，以香泥上之。門人憶念取首之記，仍以鐵葉漆布，固護師頸，入塔，忽於塔內白光出現，直上沖天，三日始散。⁴²

一般流行本壇經中所記載的神蹟事件，大致如上所舉列。這些記載在較早成書的敦煌本之中都是沒有的。敦煌本壇經雖然還不是最早的版本，但是它是我們現存的最早的版本。在這個版本中，我們可以發現《壇經》本來並沒有神蹟超能力現象的記述。它才是比較能代表六祖惠能的真正思想精神的版本。

所以我們若將這些後代所添加的神蹟超能力的文字記載略而不論，回歸《壇經》的原始面貌之後，這就是一部充滿人文主義色彩的佛教禪宗經典。

第三章、六祖壇經的主要精神—自性覺醒

第一節 前言

佛教各部經典各有其闡述的主題，表現各自不同的思想理路。《六祖壇經》在佛教經典中亦有其宗旨特色；其宗旨特色在

⁴¹ 引自《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》，p.62，慧炬出版社，民國88年版。

⁴² 引自《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》，p.66，慧炬出版社，民國88年版。

於提出「見性成佛」的主張。壇經云：「自識本心，自見本性；悟即元無差別，不悟即長劫輪迴。」⁴³又云：「用智慧觀照，於一切法不取不捨，即見性成佛道。」⁴⁴這就是惠能大師「見性成佛」的主張。筆者在本章要闡釋《六祖壇經》的主要精神，本來應該取其宗旨「見性成佛」來作為闡述的標題；但是考慮到「見性成佛」這四個字的詞義表達容易落入以往刻板的神秘想像及對於佛的刻板的威權印象，比較不能符合本文所注重的人文生活之生動化、活潑化的行動實踐之主張，故筆者斟酌採用「自性覺醒」來作為闡述的標題。這是依據流行本壇經中的詞句而來的；經文云：「佛向性中作，莫向身外求；自性迷，即是眾生；自性覺，即是佛。」⁴⁵其中「自性覺」意即「自性覺醒」；自性覺醒即是成佛。而且筆者認為「禪」的實踐對於生命主體而言，是展現生命主體的一種精神狀態；「見性成佛」亦是一種超越的精神狀態的達到與呈現；而「自性覺醒」一詞的文字表意不但能實際表達「佛」的人本生活的親切性與平實性，而且亦不失其精神的超越性，又能涵蓋貫串《六祖壇經》的整體內容。這樣的文字表達最是貼切，所以筆者就以此作為本章的標題。

再者必須說明的是「自性覺醒」的精神狀態並非靜態的，而是動態的、而且是持續性的一種覺醒的精神狀態。因為人是生活的、活動的；人本主義的佛也是生活的、活動的。若偏離於此，佛就缺乏人本的、生活的、現世的意義。「人」在持續性的自性覺醒的精神狀態下即是「佛」，「佛」如果一時不覺，便即回落到眾生的迷失與心理上的輪迴狀態。

既然《六祖壇經》的主要精神是「自性覺醒」，那麼，何謂自性？自性的狀態是如何？自性如何覺醒？自性的覺醒有何功用、價值？這些都是我們要深入去探討的。本章以下幾節，將就此主題，分別依據《壇經》中的內容，作比較深入而仔細的詮釋。筆者將首先討論「何謂自性？」、「《壇經》對於成佛的定義是如何？」，其次以無念、無住、無相來說明自性覺醒的內涵及其精

⁴³ 引自《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》，p.81—82，台北，慧炬出版社，民88年版。

⁴⁴ 引自《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》，p.90，台北，慧炬出版社，民88年版。

⁴⁵ 引自《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》，p.25，台北，慧炬出版社，民88年版。

神狀態，再者以自性三身佛來說明自性覺醒的功用，最後提出自性覺醒的超人文價值。

第二節 何謂「自性」？

「自性」是《壇經》中的極其重要的觀念；「自性」一詞在《壇經》中出現的次數不下數十次。因此要瞭解《壇經》的主要精神的話，我們首先必須弄清楚「什麼是自性？」

自性是人的本性，是人類認識的原點，是人的本來面目，是原本的真正的自己。流行本《壇經》詮釋得好：

惠能曰：汝既為法而來，可屏息諸緣，勿生一念，吾為汝說。明良久，惠能曰：不思善，不思惡，正與麼時，那個是明上座本來面目。⁴⁶

《壇經》中所謂的「本來面目」就是不思善、不思惡時的精神狀態，亦即引文中的「屏息諸緣，勿生一念」。換句話說，本來面目就是「未思想時的自己」，而非「思想中的自己」。「自性覺醒」就是「見性」，就是「見本來面目」，也就是體驗到「未思想時的自己」。思想中的自己是屬於概念化的自己，而非原本的自己。一般人當精神處於思想概念時，既定的「自我」的概念加上當時的思想概念，就誤以為這就是我的全部生命而緊抓不放；他忘了這只是我的思想概念，這只是我的生命中的一小部分，甚至只是微不足道的一部份。這就是一般人的思想中的自我，是概念化的自我；而非原本的、完整的自我。「本來面目」就是原本的、完整的自我。這個完整的自我，包括整個生理的、物理的身體及身體上的五官的覺知(perception)功能；當然也包括能吃飯、能拉屎、累了能睡眠的身體本能。

站在人文主義的立場，對於「自性」的理解，我們絕對不能將它詮釋成一個「超越的形上實體」，而必須實實在在的面對我們現實存在的最真實、最原本的自己。筆者認為，這「自性」是一個活生生的生命主體，它是一個能認識的主體，也是作為一個

4 引見《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》，P.13，慧炬出版社，民國88年4月版。

人最原始、最本真的「存有」(being)。反之，假如將「自性」詮釋為一個「超越的形上實體」，或者詮釋為形上哲學的一種「哲學預設」的話，那又將落入宗教神秘主義的窠臼或者是哲學思辨的形上玄想。筆者以這個角度來理解「自性」，也才比較符合原始佛教的人本的基本精神。

(一) 「自性」的主體性意義

關於「自性」的詮釋，吳汝鈞先生曾經提出一套的見解。他認為南宗禪的本質是「無住的主體性」，這個無住的主體性就是《壇經》所講的「自性」，也就是「佛性」的意思。他說：

這「主體性」一詞是我們借用現代的哲學詞彙去詮釋禪的思想，《壇經》中並沒有這個用語。這主體性即佛性，亦即《壇經》時常提到的所謂「自性」。《壇經》所說的「自性」並非傳統佛教所要否定的那個「自性」；《壇經》所講的「自性」是指主體性，即佛性的意思。《壇經》基本上是以「自性」這個名相代替「佛性」。它較少用「佛性」一詞，卻多言「自性」。⁴⁷

吳汝鈞先生把「自性」的理解為人的「主體性」，這個主體性就是人天生本來就具有的「佛性」。筆者頗能贊同他這樣的理解與詮釋，因為他這個觀點已經能夠擺脫空泛的哲學思辨，而扣緊人的生命本身；這是屬於「生命的學問」的實踐範疇。這樣的詮釋頗能呼應於筆者在前一段對於「自性」所做的詮釋：「自性」是一個活生生的生命主體，它是一個認識主體，也是作為一個人最原始的、最本真的「存有」(being)。再者，吳先生這個詮釋的角度也是站在「人文主義」的立場來作佛學詮釋，比較符合佛教的人本的實踐的精神。

吳先生為了印證這種說法的正確性，他引述了《壇經》原文中的一段來作說明：

⁴⁷ 引自吳汝鈞，《中國佛學的現代詮釋》，P.162，文津出版社，民87年初版2刷。

自性能含萬法是大，萬法在諸人性中。若見一切人，惡之與善，盡皆不取不捨，亦不染著，心如虛空，名之為大。

48

以下是他對於這段原文的詮釋：

「自性能含萬法是大」，即自性能包含萬法。這包含不是創造萬法的意思，如萬法被上帝創造一般。自性不是上帝，它是一主體性（Subjectivity）而不是創造者（Creator）。萬法之所以為萬法，其價值是從自性的角度去確定。所以說「萬法在諸人性中」。萬法含藏在人性中，人性即佛性；一切法就是從佛性的覺照之下而成其如是之地位。⁴⁹

吳先生在這裡所強調的是「自性」的主體性意義。「自性能含萬法是大」，這是以「人」的自性為主體；因為人的存在，所以萬物能顯現其存在的意義；他擺脫「上帝創生」的宗教形上學的詮釋方法，而回歸於人本主義的主體性意義。

（二）「自性」的認識論意義

筆者頗讚賞吳汝鈞先生所提出的主體性意義，但是筆者在這裡更要強調的是「自性」的主體認識功能的意義。也就是「自性」不但是是一個主體，而且是一個能認識的主體。由於主體認識功能發生作用，所以萬法因此而存在。六祖之所以說「自性能含萬法」、「自性能生萬法」，乃是因為在主體意義的凸顯之下，人就是認識宇宙萬物的主體，萬法是因為人的主體的認識而存在。而且人的自性主體的認識能力是廣大無限的，它接觸到那裡就認識到那裡；它認識到那裡，該事物也就因此而存在。這種本來就具

⁴⁸ 引見《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》，P.17，慧炬出版社。

⁴⁹ 引見吳汝鈞，《中國佛學的現代詮釋》，P.163。

有的認識萬物、萬法的自性本能，從另創生的角度來說，就是「自性能生萬法」，或者說「自性能含萬法」。因此「自性能含萬法是大」這句話的註解，應該是屬於哲學「認識論」意義的。也就是說，「自性」這個具有認識功能的生命主體，在認識之前本來是清淨無染的，而且具備有無限的認識本能，能發揮無限的認識妙用。但是它的本性是清淨的，它也是人類天生本來就具足的。它也是絕對自主的，可以充分的去發展它的認識妙用，但也可以退藏不用。所以《壇經》云：「何其自性，本自清淨；何其自性，本不生滅；何其自性，本自具足；何其自性，能生萬法。」中國儒家有句誇張式的表達法，就是：「放之則彌六合，卷之則退藏於密。」這句話似乎也可以借用來對「自性」的妙用功能性作描述。

生命的自性主體在尚未發揮認識功能之前，只是一個本體性的、純粹性的、天然性的存在狀態，生命並未產生意義性或價值性。生命的意義與價值的認取，是經過人文化的認識洗禮之後的現象。例如，蔣介石說：「生命的意義在創造宇宙繼起之生命。」我說：「人要活得快樂，生命才有價值。」或說：「做人如果以後臭名萬世，那就沒有意義了。」或說：「做人就要能夠出頭天才

有價值。」這些都是對於生命的意義或價值的認取，都是經過人類文化燻染之後所產生的，也就是自性發揮主體認識功能之後的概念化現象。問題是人類很容易迷失在後來所認識的資料、概念的內容之中打轉，而忘失了自己原本的主體自性（忘了生命的本質），以致於在迷亂的生活中橫生煩惱痛苦。

《壇經》中「自性」的認識論意義與西方哲學家康德（Kant）的認識論有同有異。相同之處在於兩者都是從人的主體認識功能出發；其相異之處在於根本宗旨有別。自性的認識論意義其宗旨在於強調自性覺醒、離苦得樂、出世解脫；康德的認識論其宗旨在於論析「知識的普效性」，以經驗論的立場說明正確知識獲得的原理，並藉此證明中世紀基督教經院哲學對於「上帝存在」的論證是無效的。康德認為人類只能認識「現象」，而人類的感官覺知永遠無法到達於「物自身」，物自身是人類經驗範疇以外的，屬於超越界的——上帝的世界。他說：「經驗的對象並非自體，而

只在經驗中被給予，離開經驗即不存在。」⁵⁰但是我們並無法經驗到「上帝」的存在現象，因而祂只是人類「純粹理性」中所產生的一個概念。

自性的認識論意義所著重的是未認識之前的純粹的主體精神狀態，以此作為生命活動的總持；而康德的認識論則是客觀認識能經驗的對象，探討正確知識的原理，並無「解脫學」的滋味。

（三）自性即是佛性、法性、法界——是一切法存在的根基

關於「自性」的內涵，吳汝鈞先生認為等同於「佛性」；而「佛性」的意義與內涵又是如何呢？霍韜晦先生認為「佛性」與「法性」、「法界」、「佛界」都是同義詞，都是指「絕對真實」的境界。他說：

佛性的原語主要是”buddha-dhâ tu”直譯是「佛界」。「界」的原義是領域，佛界即佛所覺悟的世界，或佛所成就的世界；所以佛界與真實世界、法性、真如為同義詞。這樣，佛界就扣緊在絕對真實上說。從存有的觀點看，它便變成一切法的根基，於是引出佛界的第二個意義：本根義。⁵¹

一般討論佛性的人多依據經典文字來研究尋找佛性的真義，但是由於《大涅槃經》中的佛性概念含意不一，結果造成混亂。根據吉藏《大乘玄論》的統計，有十一家之多，而且大部分都是從因果關係上瞭解佛性。所以大部分人認為「佛性」的理論就是為了要交代成佛的原因，也就是人人本來就具備成佛的可能性，佛性是因，成佛是果。但是霍韜晦先生則突破中國傳統佛學研究的藩籬，直指「佛性」的梵文本意，即為「真如」、「法性」，亦即絕對真實的世界，也是一切法的根基。霍先生的這一見解實

⁵⁰ 參考 勞思光著，《康德知識論要義》p.192，河洛圖書出版社。

⁵¹ 引自霍韜晦，《絕對與圓融》，P.374，東大圖書公司，民 83 年 3 月三版。

在是和吳汝鈞先生的見解可以互相引證，實為同一理路的見解。因此我們可以說《壇經》中所謂的「自性」也就是一般佛教經論中所謂的佛性、法性、真如、佛界；都是指絕對真實的世界，它也是一切法存在的根基。

既然「自性」、佛性、法性、真如、佛界都是同義詞，都是指向絕對真實的世界。以主體認識的角度而言，在我們初發揮認識覺知功能的時候，五官產生覺知作用，對於外在世界並未加以識別分辨，一念不生，清淨自在；這個時候的世界是一個無言無念的絕對世界，這個世界是最真純的，未染上人文色彩的素樸世界；這就是哲學上所謂的「絕對真實」的世界，在佛法詮釋上就是「一切法存在的根基」。

那麼「自性」一詞的表達就比較富有人本的、主體的親切性格；而佛性、法性、真如、佛界等名詞的表達意味則比較染有宗教上神聖高超，為一般人不可企及的色彩；更強調一點說，則稍有神秘主義的嫌疑。所以筆者還是比較喜歡《壇經》使用「自性」來作詞義表達。

依照佛教學術理論探討，我們可以得到以上的論證結果。只是一整段的佛學名詞的交互指涉，仍然充滿學術氣味，我們並無法從中得到具體的生命體驗的訊息。而佛教本身的宗旨並非拿來作研究談論用的，而是要做為生命實踐之用的。筆者倒是覺得用生命主體作為基礎的認識論角度的詮解比較實際。

（四）自性的其他詮釋

另外國內學者楊惠南教授曾經研究分析認為《壇經》中之「自性」的意涵，主要是繼承四卷本《楞伽經》中的「自性」（如來藏）意涵而來，並且又開發出自己的新意。他分析四卷本《楞伽經》中的「自性」（如來藏）具有以下四個意涵：

- 1、自性是泯除一切概念對立之堅實、精微的心體。
- 2、自性的本質是清淨的、永恆不變的。
- 3、自性隱藏在一切眾生身中，被煩惱所覆蓋。

4、 自性是一切事物的生因。⁵²

以上四個意涵中的每一項，都可以在《壇經》中找到與之相呼應的文句。

就其中第一項之「泯除概念對立」而言，楊教授舉敦煌本《壇經》「於一切法不取、不捨，即見性成佛道」一句話來相符應。「不取、不捨」即是泯除一切概念對立。

關於第二項意涵之「本質清淨、常住不變」，楊教授舉《壇經》中「世人性本自淨 自性常清淨」以相符應。

關於第三項「自性隱藏在眾生身心之中，而被煩惱所覆蓋」這一意含，楊教授舉敦煌本《壇經》中「人性本淨，為妄念故蓋覆真如。離妄念，本性淨。」一句來證明其意涵的一致性。

關於第四項「是一切事物的生因」這一意含，楊教授舉了《壇經》中許多處來相印證。如：「萬法在自性」、「心量廣大，猶如虛空，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。性含萬法是大，萬法盡在自性。」⁵³

楊惠南教授認為《壇經》中「自性」的意涵，除了延續四卷本《楞伽經》所具備的意義之外，它還發展出了自己的新義。那就是不但自性是本性清淨的，而且由自性所轉生出來的心念也是本性清淨的。楊教授說：

在《壇經》中，不但「自性」是本性清淨的，而且由自性所轉出來的心念，儘管有善惡之分，但也是本性清淨的。「自性」是超越一般經驗的「超驗心」(transcendental mind)，而心念則是一般經驗中的心裡活動（即前文所說的「質多心」）。前者可以說是本性清淨的，但後者卻應該是善惡交雜才對；但是《壇經》卻說一般經驗中的心念也是本性清淨的。⁵⁴

⁵² 引見楊惠南，《禪史與禪詩》，P.217，東大圖書公司，民 84 年版。

⁵³ 以上參考楊惠南，《禪史與禪詩》，P.217、218、219，東大圖書公司，民 84 年版。

⁵⁴ 引見楊惠南，《禪史與禪詩》，P.221，台北，東大圖書公司，民 84 年初版。

楊教授的這個見解主要是依據《壇經》中的一段原文：

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，使六賊從六門中走出，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。⁵⁵

楊教授所要表達的意思是，《壇經》並不像佛教的其他宗派一樣，醜化心念的罪惡性質，或強調「打得念頭死」：相反的，《壇經》正面地肯定心念的現實存在；雖然我們不縱容它，但也不壓抑它。這個意思內容是從《壇經》關於「自性」的意涵所延伸出來的另一個層面的意義。

（五）小結

綜合以上所論，歸結如下：

1、「自性」是一個活生生的生命主體，也是作為一個人最本真的「存有」(being)。自性並不是佛教形上哲學的基本預設，也不是一個虛構的概念。它不只是一個名詞，而是每一個人天生的最基本的存在形式。

2、「自性」是一個能認識的主體。自性是能認識而未分別，未名言化、未概念化時的身心狀態。這時只有感官知覺很自然地在發揮功能，是一個很清醒的自然人(only perception but no conception)。

3、「自性」又叫做佛性、法性、真如，都是指同一個意涵。

4、「自性」是清淨無污染的精神狀態。所謂清淨無污染，其實就是指「無念」的狀態。純感官覺知，而無思想概念的住著。這時的心理感受是清爽舒暢，所見的外在世界也是純淨無染，即佛經所謂「一真法界」的狀態。

5、「自性」不但是本性清淨的，而且在覺性的管帶之下，由

⁵⁵ 引見楊惠南，《禪史與禪詩》，P.223，台北，東大圖書公司，民84年初版。。

自性所轉生出來的心念也是本性清淨的

第三節 自性覺醒即是「佛」

在上一節我們大致探討了「自性」的意涵。我們瞭解到自性在大乘佛教的理論上是整套佛教理論架構的根本原理；我們也認識到在禪佛教的實踐體悟上，所謂「自性」是一個什麼樣的狀態。接下來在這一節，我們就要探討在《壇經》的思想體系中，什麼是「佛」？「成佛」的定義是如何？「自性」與「成佛」有何關連？筆者在這裡提出《壇經》的中心思想，那就是本節標題所展示的——自性覺醒即是佛。

（一）什麼是佛？

流行本《壇經》云：

佛向性中作，莫向身外求。自性迷，即是眾生；自性覺，即是佛。⁵⁶

敦煌本《壇經》文字略有出入，大意完全相同：

佛是自性作，莫向身外求。自性迷，佛即眾生；自性悟，眾生即佛。⁵⁷

「自性覺，即是佛」。流行本的「自性覺」與敦煌本的「自性悟」，用字不同，但是意思完全一樣。「覺」就是「悟」，「悟」就是「覺」。尤其敦煌本的用詞「自性迷，佛即眾生；自性悟，眾生即佛」，更顯示出一層意思，就是眾生與佛的主要差別在於對自性的迷或悟之間而已。佛若一時迷失了自性，就變成眾生；眾生若一時覺悟了自性，即刻轉變成佛。在這個概念下，「佛」就不一定是既定形象觀念下的一個永久不變的神格化的佛；「佛」其實就是代表一種自性覺醒的精神狀態。一個人在自性覺醒的精

⁵⁶ 引見《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》，P.25，慧炬出版社。

⁵⁷ 引見《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》，P.96，慧炬出版社。

神狀態下就是佛，反之，一個人若是離開了自性覺醒的精神狀態，也就是迷失在意念思想的住著與輪轉中時，那就變成眾生。

《壇經》這個觀念的表示，在其他地方也曾出現。如「不悟即是佛是眾生；一念若悟，即眾生是佛」。⁵⁸

《壇經》之所以有這樣的觀念，主要在於惠能大師對於「佛」的原始本意的把握。敦煌本壇經云：

佛者覺也，法者正也，僧者淨也。自心皈依覺，邪迷不生。

⁵⁹

流行本壇經更云：

善知識，歸依覺，兩足尊；歸依正，離欲尊；歸依淨，眾中尊；從今日去，稱覺為師，更不歸依邪魔外道。以自性三寶，常自證明。⁶⁰

「佛」就是覺醒之意，詞性是動詞；是指一種覺醒清明而活動的精神，而這種精神狀態是動態而持續性的。若作名詞用，「佛」就是覺醒者。兩層意思連通互用。歸依佛，就是歸依覺，就是一心歸依於覺醒的精神狀態。「兩足尊」意思是福足、慧足，福慧兩者具足，這是一般人所夢寐以求的理想。一心歸依於自性覺醒的精神狀態，如此就能達到「福足、慧足」這兩種令人尊貴的理想。而所謂覺醒，是針對「自性」本體狀態的發現或自覺；平時不知道，有一天忽然發現，我們就用強調性的修辭叫做「悟」，又叫「頓悟」。佛就是一個自性覺醒的人，或覺悟自性的人。

我們查看「佛」的梵文 buddha，也可以得知「佛」的原始本意，大致上與惠能大師的說法是一致的。在 1988 年牛津大學出版社所出版的「梵英字典」對於梵文 budh 及 buddha 的解釋如下：

budh 是一個動詞的字根，在婆羅門教的經典中作「覺醒」、「醒來」的意思。Buddha 是 budh-的過去分詞。作形容詞時，意指「覺醒的」、「醒來的」、「知覺到的」、「明白的」、

⁵⁸ 引見《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》，P.92，慧炬出版社。

⁵⁹ 引見《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》，P.87，慧炬出版社。

⁶⁰ 引見《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》，P.33，慧炬出版社。

「有智慧的」。作陽性名詞時，意指「一個有智慧的人」、「一個有學問的人」、「一個聖人」、「一個徹底覺悟且得到一切智慧的人，他因此而從生死中獲得解脫，並且在他入涅槃之前，他揭示了如何獲致他的覺悟、智慧與解脫的方法。」⁶¹

總歸言之，「佛」的原始本意，作動詞用，是「覺醒」之意；作形容詞用，是「覺醒的狀態」；作名詞用，則是「覺醒的人」。至於「佛」後來在佛教中專指釋迦牟尼佛，甚至把釋迦牟尼佛神聖化、超人化、威權化，那是在佛教深度的宗教化以後的事。佛教在深度的宗教化、神聖化之後，往往卻忘失了它的本意。所以在《壇經》中惠能大師能注意到把握佛的原始本意來詮釋「佛」的真正內涵，擺脫了既定的宗教神權觀念的束縛，實在難能可貴。

（二）「見性」即是「自性覺醒」

在上一節我們舉出了《壇經》的主要思想，「自性覺醒即是佛」；但是《壇經》中又提到「識心見性，自成佛道」，由此可知「見性」與「成佛」有密切的關聯。那麼「見性」與「成佛」是因果先後的關係或是同步的關係？從禪宗頓法的角度看，二者是同步關係，見性就立即成為覺者。「見性」即是「成佛」。既然見性即是成佛，「自性覺醒」也是成佛，由此可知，所謂「見性」的內涵就是自性覺醒的內涵。一個人修行見到「自性」時的精神狀態，必然就是自性覺醒的精神狀態。所以我們可以說「自性覺醒」即是「見性成佛」。「見性」就是「自性覺醒」的狀態。

吳汝鈞先生也曾經對於「見性成佛」作解釋：

性即佛性，是超越而內在的主體性，是吾人自家生命的本性、本質。能徹見這佛性，將之顯露出來，便即成佛。
按「見性成佛」是一分析命題。即是，「成佛」之意已含

⁶¹ 參考 莫尼埃—威廉斯氏的《梵英字典》P.733，牛津大學 1988 年版。並參考南華大學如念法師的中文翻譯。

於「見性」中。由於性是佛性，是成佛的可能性，能見它，證得它，便自然成佛。⁶²

吳先生在這裡清楚地解釋了「見性」即是「成佛」；而「見性」的性，就是佛性，是人的本性，是我們自己生命的本質；這也就是本章第二節所詮釋的「自性」。見得自性，證得自性，便即是成佛。既然見性即是成佛，那麼「見性」的內容又是什麼呢？《壇經》有進一步詮釋「何謂見性？」

流行本壇經云：

若開悟頓教，不執外修；但於自心，常起正見，煩惱塵勞，常不能染，即是見性。⁶³

敦煌本壇經云：

聞其頓教，不假外修，但於自心，令自本性常起正見，煩惱塵勞眾生，當時盡悟；猶如大海，納於眾流，大水小水，合為一體，即是見性。

《壇經》詮釋見性的重點在於「但於自心，常起正見」。意即從自己本心經常生起正確之知見。所謂正確之知見就是自性見（見自本性），念念見自本性就是正見；反之，若離本性，即落入妄想執著，即非正見。在親自見到自性本體時，各種煩惱塵勞等雜念妄想，即時完全了卻；萬念歸於一念（自性覺醒之清明精神狀態）。萬念歸於一念，這一念即是無念。這種心理上的狀態，《壇經》作了比喻說：這種情形猶如大海容納各方來的水流之後，大水小水融合為一體，不再有任何分別。將「自性」比喻成大海（所謂性海即是此意），將各種系統的妄念比喻為路地上各處的眾多河川。各種妄念歸於自性覺醒之無念，這就是自性大海（性海）顯現的精神狀態。《壇經》說這就是「見性」，就是「佛」。另外，《壇經》也強調這種功夫是「頓教」、「不假外修」，意即這

⁶² 引見 吳汝鈞，《佛教的概念與方法》，P.488，台灣商務印書館，民國 81 年初版二刷。

⁶³ 引見《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》，P.20，慧炬出版社。

是直接從自性心地下功夫的禪宗頓法；這是很直接了當的方法，完全依靠自己的心靈的力量，處理自己的心靈問題，提昇自己的精神境界；不需假藉外在的力量或其他外在形式的修行方法。

又流行本壇經云：

離迷離覺，常生般若，除真除妄，即見佛性。即言下佛道成。⁶⁴

想要見佛性，想要成佛道的要領，在於「離迷離覺」、「除真除妄」。此處令人迷惑的是前文教人「歸依覺，兩足尊」，這裡卻又教人「離迷離覺」。原來這裡的「離覺」意思是離開「覺」的概念執著。迷與覺這兩字本來是指涉不同的精神狀態，但是如果淪落成為兩種相對的概念，則又迷失在概念遊戲之中而無法呈顯清淨的佛性。所以必須兩種相對概念雙遣雙忘，才能見到清淨本性。「除真除妄」的意義也是如此。追求真如自性不能變成一種執著性的概念與目標，只有把「真」念與「妄」念全部放下，才能真正見到佛性，這才是自性的真正覺醒，這才能成佛道。

第四節 自性覺醒的內涵—無念、無住、無相

（一）自性覺醒與無念

自性覺醒狀態的主要內涵是無念。自性覺醒的精神狀態即是無念的精神狀態。若能用心於無念，而且不住著於無念，即是自性覺醒的狀態。所以「自性覺醒」與「無念」在實際的精神展現上是同一件事，是同一種狀態的兩種不同方式的表達法。敦煌本《壇經》云：

悟無念法者，萬法盡通；悟無念法者，見諸佛境界；悟無

⁶⁴ 引見《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》，P.33，慧炬出版社。

念法者，至佛地位。⁶⁵

所以在壇經的觀念中，領悟體證到「無念」，就是佛；佛也就是經常處於覺醒與無念狀態的人。再者，「無念」的內涵又是如何呢？壇經對於「無念」又繼續作了一些詮釋。敦煌本壇經云：

自性心地，以智慧觀照，內外明徹，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。⁶⁶

「心地」意思是心的基礎，心的基礎即是「自性」，自性心地是同義複辭；自性即是心地，心地即是自性。用智慧來觀照自性心地，這時心內心外明朗清澈，了無一絲雜念；這就認識了自己的「心」的本來狀態，這就是「見性」，這就是「自性覺醒」，就是「佛」。若能認識到「本心」，達到純然地清明覺醒，無煩惱塵染，這就是解脫。這就是般若三昧（智慧定）。這就是「無念」。

《壇經》繼續說明了「無念法」的妙用——「無念行」

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，使六識從六門走出，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。⁶⁷

所謂無念法，就是見到一切現象時，思想意念並不黏著於一切現象而產生愛戀或厭惡或引起其它的聯想。精神主體在覺性的管帶之下，擁有絕對充分的自由；可以優遊進出於一切處所，而卻不黏著於一切處所。這種功夫的原理是，經常以自性的覺醒來保持自性的清淨、無念、無染，如此就很自然地能掌握到六識（眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識）的運作。六識從六門（眼、耳、鼻、舌、身、意）進出，而卻能在六塵（色、聲、香、味、觸、法）之中來去自由；不需特意捨離六塵，也不會受到六塵的

⁶⁵ 引自《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》，P.93，慧炬出版社。

⁶⁶ 引自《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》，P.93，慧炬出版社。

⁶⁷ 同註 23。

染著。任運自如，都無掛礙。這就是所謂的「般若三昧」(智慧定境)，也是自在解脫。這叫做「無念行」。

既然說「無念法」，又說「無念行」，其意義如何？

「無念行」所強調的是動態的活動狀態下的「無念」，而非靜態的無念。人是一種動物，人的大部分時間是活動的。一個人如果只能在靜態獨處時才能具有「無念」的素養，那並沒有多大的意義。一個自性覺醒的人真正可貴之處就在於日常生活中不論靜態、動態都能展現其無念的素養。「使六識從六門走出，於六塵中不離不染，來去自由」。「無念行」所強調的正是這種動態的、行動中的無念的精神素養。人在生活、工作、行動中是可以「無念」的；這乍聽起來似乎不可理解，事實上它的奧妙關鍵處就在於「不著」、「不染」。就如《壇經》所提示的「見一切法，不著一切法；遍一切處，不著一切處」。這「不著」、「不染」，其實也就是「不住」、「無所住」。《壇經》云：

善知識，我此法門，從上以來，頓漸皆立無念為宗，無相為體，無住為本。

所以在實際的修行實踐功夫上，「無念」與「無住」是密切相關的。又《金剛經》云：「應無所住而生其心。」「無所住」即是無念、無住，「生其心」則是呈現一片「自性覺醒」的精神主體狀態。因為在動態的生活、工作中，要能夠保持無念、無住、不染、不著，就必須以「自性覺醒」作為一切行為運作的「總持」。一切時中，念念自覺。這也就是禪宗的頓法。

(二)「無念」的誤解——無念並非心念的排除

在禪的實踐理論上，最常被誤解的就是「無念」的內涵。「無念」經常被誤解為「排除一切心念」、「空心靜坐」、「百物不思」。所以《壇經》特別針對這點提出糾正與叮嚀。敦煌本《壇經》云：

於一切境上心不染，名為無念。若百物不思，念盡除卻，一念斷即死，別處受生。學道者用心，莫不思法意，自錯

尚可，，更勸他人迷。不自見迷，又謗經法。是以立無念為宗。⁶⁸

無念的意義是，吾人生命主體的基本功能眼、耳、鼻、舌、身、意對於一切身外境況的接觸覺知所獲得的資訊，意念不染著於其上。也就是我們並不因這些資訊而引起許多聯想而不自覺，或者甚至偏離事實狀況而引起不良情緒。無念並非任何事物都不想，而只求將所有的知覺意念完全掃除；這是完全錯誤的。人若知覺意念完全斷絕，則生命主體就死亡，生命就此了結；沒有了生命，如何修道體悟真理？所以《壇經》又再次提醒學道者必須用心體會。自己搞錯了，只耽誤了自己，還不太嚴重；如果又錯誤地教導他人誤入歧途，就更是罪過。誤解了經典佛法的意思，又錯誤地教導別人，就等於毀謗經典佛法。所以正確地體會「無念」的意義與內涵是很重要的；而且這「無念法」更是禪學的重心所在。

《壇經》又云：

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，此法即同無情，卻是障道因緣。道須通流，何以卻滯？心不住，法即通流，住即被縛。若坐不動是，維摩詰不合呵舍利弗晏坐林中。善知識，又見有人教人坐，看心看淨，不動不起，從此置功；迷人不悟，便執成顛。即有數百般以如此教導者，故知大錯。⁶⁹

所謂「一行三昧」的意義是自性覺醒的恆常性的作用保持，可是有的修行人並未明了其含義，誤以為是「常坐不動，除妄不起心」。六祖大師強調並非如此，若如此的話，那麼人就猶如無情的草木一般終日枯坐不動，這樣連個正常一般人都不如，怎麼能成佛呢？所以這反而是障礙真理正常體現的觀念與作法。「道」

⁶⁸ 引自《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》，P.82，慧炬出版社，民國 88 年版。

⁶⁹ 引自《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》，p.81，慧炬出版社。

必然是要能夠流暢的運行的，不能一天到晚住著在「常坐不動，除妄不起心」。修道的要領是「心不住」，心不住則萬法就自然能運行流通；反之，有所住著就被束縛了，我們的生命主體就不能自由流暢的運作了。再舉例來說，假如常坐不動是正確的，維摩詰居士就不會呵斥舍利弗經常安坐在樹林中不幹事了。這在《維摩經》弟子品中有記載。原來佛弟子舍利子曾經有一段時間喜歡在樹林中靜坐，以此為重要的修行方法，後來被維摩詰居士知道了，因此而被斥責。

這裡必須強調說明的是，惠能大師並非完全否定靜坐澄心這功課在修行過程中的意義與價值。由上面所舉引文的陳述，我們似乎感覺到惠能大師完全否定靜坐澄心的功能。事實上靜坐澄心這一法門本來就是佛教各宗派修行所共同採行的方法，也是必修的功課。靜坐澄心之所以普遍被採用作為佛教修行實踐的重要功課，當然有其實際的效用與價值。靜坐澄心是一般人練習「無念自覺」的很重要的方便法門，問題是許多人誤以為靜坐澄心是要努力掃除一切念頭，斷絕一切思慮，而且還全力以赴；枯坐終日，一動也不敢動，「迷執成顛」，以為這就是修行，以為這樣就能悟道成佛，那就大錯特錯了。惠能大師所謂的「無念」是一種清醒自覺的無念，是一種念念不住的無念；不論是在靜坐中或是在行動生活時都是如此。一般初學者以靜坐的方式來練習「無念自覺」，比較容易體會其中的奧妙；久而久之，熟練之後再練習動態工作生活中的「無念自覺」，一心一境，動靜都能打成一片，達到所謂「一行三昧」，則功夫成熟，大事完畢。理論如此，過程則相當艱辛而漫長。

《壇經》又再次強調：

若百物不思，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；悟無念法者，至佛地位。⁷⁰

如果認為「無念」是什麼都不想，斷絕所有的心念，這就被錯誤的觀念所束縛：這也叫作「邊見」（偏於一邊之見），而非正

⁷⁰ 引自《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》，P.92，慧炬出版社。

見。「執有」是邊見，「執空」也是邊見；都是偏於一邊的錯誤見解。「無念法」是破除一般人習慣於執著黏著於自我心念的一種正法的對治，但是不能因此又落入「執空」的邊見，以為無念法就是什麼都不想，斷絕一切念頭。若如此的話，人就必須經常努力去束縛自己的心念，耗損自己的精神而不能從事於利己利人的工作；這樣是無法正常的生活於世界上的，這樣生活在世界上也無意義。「無念法」的正見是「於一切法上心不染，名為無念」。這不偏執於「有」，也不偏執於「無」的「無念法」就是一般修行者難以捉摸的「中道第一義諦」，這中道第一義諦的實踐也必然要仰賴於「自性覺醒」的究竟法的體證。所以《壇經》繼續強調：「悟無念法者，萬法盡通；悟無念法者，見諸佛境界；悟無念法者，至佛地位。」能領悟無念法的人，他就必然能通達於一切法；能領悟無念法的人，他就能親見諸佛境界；更徹底的說，事實上能領悟無念法的人，他就已經到達了「佛」的位階。

（三）無念、無相、無住是同一實相的分解性說法

就實踐體驗的層面而言，本來單言「無念」就可以概括「自性覺醒」的內涵；由「無念行」的實踐，而成就「般若三昧，自在解脫」。但是惠能大師或許擔心若只言「無念」，在語言表述可能不夠周延，容易造成誤解。以為「無念」就是空心靜坐，什麼都不想，變成一個無用的木頭人。因此《壇經》再提出「無相」、「無住」以輔助說明自性覺醒時的身心狀態。事實上，這三者所表述的是同一件事情，它們是一個實相的分解性說法。在禪的實踐上，無念、無相、無住這三者是同時達成，並無先後次第之分；亦即同時展現「自性覺醒」的功能。這是禪宗頓法的特性。以下就援引《壇經》本文加以說明。流行本《壇經》云：

我此法門，從上以來，先立無念為宗，無相為體，無住為本。無相者，於相而離相。無念者，於念而無念。無住者，人之本性。於世間善惡好醜，乃至冤之與親。言語觸刺欺爭之時，並將為空，不思酬害。念念之中，不思前境。若前念今念後念，念念相續不斷，名為繫縛。於諸法上，念

念不住，即無縛也。此是以無住為本。善知識，外離一切相，名為無相。能離於相，即法體清淨。此是以無相為體。善知識，於諸境上，心不染曰無念。於自念上，常離諸境，不於境上生心。⁷¹

引文標舉出惠能禪法的宗旨是「無念為宗，無相為體，無住為本」。其中「宗」、「體」、「本」這三個字在中國文字的表意上並沒有明顯的差別。「宗」是宗旨、主旨之意，也有稱為「宗本」的用法；「體」與「本」兩字則經常作為同義複辭連用，稱為「本體」。本就是體，體就是本，都是指基礎或骨幹之意。所以宗旨、宗本、本體、基礎、骨幹，都是相同的意涵。至於《壇經》為何要作這樣的文字變化，這應該是屬於文章修辭層面的事。

既然「宗」、「體」、「本」在這裡都是相同的意義，那麼「無念」、「無相」、「無住」三者的意思就具有密切的相關性。

「於諸境上，心不染曰無念」，心不染著在各種境界上，叫作無念。「無念者，於念而無念」，無念就是在各種念頭上不繼續聯想、住著、牽引、作意。

「無相者，於相而離相」，相是指感官知覺所覺知的各種境相，包括眼所見色相，耳所聽聲相，鼻所聞氣味相，舌所嚐滋味相，身所感之觸覺相。這五官所覺知的各種境相，若脫離了覺性（自性覺醒）的管帶（智慧覺照），就經常會因愛憎而起住著不能自拔，多生煩惱。反之若在自性覺醒的狀態下，智慧清明朗照，「意念」不起造作牽引，於各種境相自然不起住著，這就是「於相而離相」，這就是「無相」。

「無住者，人之本性」。人的本性就是人的「自性」。人的自性的特質本來就是無住的。自性不會住著於任何事物，這是當然的事。所以「自性覺醒」就自然能不住著於各種事物及念頭之上。

「於諸法上，念念不住，即無縛也。此是以無住為本。」在「意根」上所起的各種思想念頭，每個念頭都不住著，就能心靈自由，不被束縛，這就是「以無住為本」的內涵。

⁷¹ 引自《六祖壇經》流行本、敦煌本合刊，p.28，慧炬出版社。

歸結以上的詮釋可知，「無住」是意念無住；「無相」是在無念的作用下，自然地就能達到「於相而離相」；「無念」就是於念而無念，其本質也是意念不住。而這三者都必須在「自性覺醒」的精神狀態下才能夠呈現。也就是在自性覺醒的狀態下，我們就自然能夠展現無念、無住、無相的精神內涵。所以無念、無住、無相這三者是必然的一體相關性，它不是各自獨立的不同面向的精神境界；它是相互連動的，是同一件事的不同面向的詮釋，是同一實相的分解性說法；而其根源性的最大動力就是「自性覺醒」。「自性覺醒」是一切內在修行的最大功德，也是一切內在修行最究竟的成就。

（四）自性的迷失與心念的輪轉

除了從正面說明自性覺醒與無念、無住、無相的關係之外，《壇經》又從反面來探討自性的迷失與心念的輪轉的悲慘狀況。人類痛苦的產生乃是導因於心念的住著而不能自覺；若一時不覺，自性迷失，妄念顛倒，那就自我沈淪，在各種境界中輪迴，受苦受難了。《壇經》云：

若自心邪迷，妄念顛倒，外善知識，即有教授，救不可得。汝若不得自悟，當起般若觀照，剎那間，妄念俱滅，即是自真正善知識。⁷²

引文所謂「自心邪迷」，就是自性不覺，非處於正念（正覺，覺醒無念）的精神狀態。任由妄念紛擾，心猿意馬，顛倒反覆。在《壇經》的觀念中，所謂「正念」就是無念，所謂「邪念」就是有雜念的住著。《壇經》云：「無念念即正，有念念成邪」即是。人若處在有雜念的黏著時，由於各種意念思想方向之不同，而引起不同的心裡情緒，喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲在心中輪轉，跳脫不出來，這就變成情緒的奴隸而不得解脫。《壇經》說，這

⁷² 引自《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》，P. 92，慧炬出版社。

時若不用自心內的善知識，自救解脫，就算你有外在的善知識教你，他也僅能止於教導的層次，無法依靠他的力量救你。所以解脫必須要依賴自己的力量，自求解脫。自我解脫則必須依賴自我內在的真正善知識；亦即自性的覺醒得的力量。自性覺醒的方法就是收攝心神，起智慧觀照，剎那間，頓時妄念俱滅，自性主體朗現，這就是自我真正的大善知識。所以自性覺醒即是無念解脫；相反的，自性迷失（不覺），就落入妄念輪轉，受苦受難。

對於一般人而言，其平常精神狀態大多以自我概念為中心而對於外界的事物作輻射狀（四面八方）的認識與取著。對於「自我」作堅強的執取，就形成「我執」；對於外界事物作堅強的執取，則形成「法執」。我執包括對自我身體的執著及對自我概念（與他人作區隔）的執著。由於我執堅強，故不知尊重他人，不能與他人平等互相對待。由於我執，故迷戀於「慾界」之中而不自覺。法執又分為對「色界」與「無色界」的執著。所謂色界是指五官所能接觸到的各種具體事物；所謂「無色界」是指知識、思想、觀念等，因為這些是我們五官無法碰觸捉摸的。一般人以自我概念為中心，對於因緣暫時擁有的事物就認為是「我的」，為我所私有，執持不放。對於所認知學習而來的知識觀念，就執以為這是我的思想、我的看法。我、法二執堅強的結合起來而不自覺，那就必然整個人陷溺於其中，輪轉不已。有時為了自認為我該擁有的東西而爭執而患得患失；有時為了堅持自我的思想觀念而論辯爭吵，氣憤不已。有時為了自我的面子尊嚴而火冒三丈、怒氣沖天。當然有時也會因為獲得他人的認同而欣喜雀躍。在喜、怒、哀、懼、愛、惡、慾等各種情緒中輪轉，也因而使人在所謂「六道」境界（天道、人道、阿修羅道、地獄道、惡鬼道、畜牲道）中輪迴，跳脫不出來。

一般人若自性迷失，則我執、法執興起。自性迷失就是我們的精神陷入局部的時候；我們有時因不小心而陷入局部；有時因對於某事物偏執而陷入局部。這都是在非清明覺醒的狀態。人只要一陷入局部，就必然在局部的情境中計算較量，情緒起伏，無法跳脫；不但不能掌握自己，也無法掌控全局。結果不但容易傷害自己，也容易傷害別人；傷了別人，別人當然會反擊。當自我

受傷痛苦難耐時，我們本能地就會抱傷逃離那局部，算是暫時舒緩了問題；不幸地，馬上又陷入了另一個局部，又不自主地被另一種情緒所佔據。這就是自性迷失的痛苦無奈。要解決這些痛苦，一般人可以暫時採取精神轉移、注意力轉移的辦法；這個方法固然有效，可以暫時甩開當時不舒服的情境。但是若要徹底解決，唯一的方法就是「自性覺醒」；由自性覺醒而無念、無住、無相。超然解脫，任運自在。儒家所謂「天君泰然，五體從命」的形容也似乎十分貼近。

自性迷失與自性覺醒相隔十分遙遠嗎？不會的人也許感覺何止十萬八千里；但是在《壇經》的禪宗頓法中，要由迷失轉為覺醒卻是易如反掌，而且快速無比。流行本《壇經》云：

前念迷即凡夫，後念悟即佛；前念著境即煩惱，後念離境即菩提。⁷³

佛與眾生相差不遠，只在關鍵的一念之轉而已。前念迷失陷入情境，就是凡夫眾生，痛苦輪轉；後念一覺醒，超越出局部情境，就是「佛」，就是覺者。前念不慎黏著於境界中，就陷入煩惱中；若隨即覺醒而抽離情境，這就立即轉為「菩提」佛果。菩提也是覺醒的意思⁷⁴。所以佛與眾生、天堂與地獄、煩惱與解脫的差別，只在一念之轉；是一種精神狀態的轉換，是心理情緒的調整。

雖然佛與眾生的差別只在一念之轉，會的人易如反掌；但是不會的人卻如登天之難。人類習慣於使用思想，企圖在思想中找尋真理，找尋生命的最終歸宿與幸福；這有如狗兒自咬尾巴團團轉，是絕對無法達成目標的。唯有反向運作，反觀其心，跳脫對思想的依賴與黏著，回歸自性覺醒，在無念、無住的狀況下，才能從其中超越出來。

⁷³ 引自《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》，P. 18，慧炬出版社。

⁷⁴ 根據《佛光大辭典》釋「菩提」- 梵語 bodhi，巴利語同。意譯覺、智、知、道。廣意而言，乃斷絕世間煩惱而成就涅槃智慧。即佛、緣覺、聲聞各於其果所得之覺智。此三種菩提中，以佛之菩提為無上究竟，故稱阿耨多羅三藐三菩提，譯作無上正等正覺。

第五節 自性覺醒的價值與效用

自性覺醒的精神品質是一般佛教徒所努力追求的目標，因此必然對於人的生命具有一定的價值與效用。在這方面，《六祖壇經》也作了一些表述。例如壇經中所謂的「轉識成智」、「般若妙用」、「自性西方極樂世界」、「自性三身佛」等都是。但是其中不免運用了許多佛教宗教術語，不容易了解；因此筆者在本節中將儘量使用普通語言，作深入淺出的現代化詮釋。

（一）自性覺醒與自性西方極樂世界

自性覺醒的最主要效能就是使我們在精神感受上立即達到心理上的極樂世界。

由於一般人缺乏自性覺醒的訓練和習慣，因此在精神上經常落入各別事物的迷執之中，而產生心理上各種情緒的困擾。事實上人多麼期望能夠天天快樂、時時開心，所以宗教上有「天堂」或「極樂世界」的嚮往。但是人事實上很現實的生活在這甘苦人間，故只能期待在自身肉體死亡之後靈魂能夠往生天堂或西方極樂世界。但是在《六祖壇經》中，惠能大師點破一般人的迷思，他認為西方極樂世界並不一定在西方，而是在自性中。在自性中可以很快發覺自己心靈上的極樂世界。透過自性覺醒就能立即到達西方極樂世界。這就是自性覺醒在心理上的功能與效用。《壇經》云：

使君禮拜，又問：「弟子見僧俗，常念阿彌陀佛，願往生西方；願和尚為說，得生彼否？望為破疑。」大師言：「使君聽，惠能與說。世尊在舍衛國說西方引化，經文分明去此不遠，只為下根說遠，說近只緣上智。人有兩種，法無不一。迷悟有殊，見有遲疾。迷人念佛生彼，悟者自淨其心。所以佛言，隨其心淨則佛土淨。使君東方人，但淨心無罪。西方人心不淨有愆，迷人願生東方。兩者所在處並皆一種。心但無不淨，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⁷⁵，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？。不悟頓教大乘，念佛往生路遙，如何得達？」

76

一般佛教修行者經常誦念阿彌陀佛，求往生西方極樂世界；但是究竟是否能夠達到目的，事實上並沒把握。而且更追根究底，是否真有一個具體存在的西方極樂世界，這也是無法確定的事；只能憑藉著佛經上的敘述，在自我主觀的感情上相信它存在。問題是「相信」並不等於「確定」，「相信」與「確定」之間的距離仍然十分遙遠。我們必須親自見到、體驗到，我們才能「確定」是事實；如果對一件事我們只能用「相信」這個辭語來表達，那就代表我們並未親自經驗到，我們並不「確定」是真實的。在未親見「實相」的情況下則不免仍有疑惑，疑惑則是煩惱。所以往生西方極樂世界這件事若只能相信而不能確定，這仍然是一件無奈的疑惑，因此韋刺史又提出這個問題來請問惠能大師。

惠能大師立即為眾人釐清「權教」與「實教」之分野；念佛求往生西方極樂世界是「權」，自性覺醒，心體清淨，體驗自性西方極樂世界才是「實」。眾生的根性，千差萬別，說法施教，都必須因材施教，才能達到適當的教化效果。對於中下根器的眾生，說往生西方極樂世界，是權巧方便，漸次接引；對於上智的人則「直指人心，見性成佛」，告訴他「隨其心淨即佛土淨」。事實上人類精神上的快樂與否，並不因為他生於東方或生於西方，而是在於他能否自淨其心，止惡行善。生於西方的人，若自性迷失，經常心意浮動，作繭自縛，胡亂作為，招來惡果，那麼同樣不得安寧，那有極樂世界可尋。所以極樂世界是心理上的根源性的轉換，無關於地理上、空間上的東西方差異。更徹底的說，「若悟無生頓法，見西方只在剎那」。若能頓悟見性，自性覺醒，心體清淨，這時精神上所呈現的世界，就是西方極樂世界。因此《壇經》繼續說：

⁷⁵ 「直心」即是平直之心，亦即清淨無染，無意念起伏，無煩惱波浪的心理狀況。這必須具備持續性的清醒自覺的工夫。經文云：平直是彌勒，煩惱是波浪。

⁷⁶ 引自《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》，p.95, 96，慧炬出版社。

自心地上覺性如來，放大智慧光明，照耀六門清淨，照破六欲諸天。自性內照，三毒若除，地獄一時消滅，內外明徹，不異西方。⁷⁷

當自性覺醒時，自己心地上的覺性佛，呈現一片清淨光明，智慧朗照，煩惱盡消除；猶如太陽出現，掃除了所有陰暗烏雲。在這智慧光明的照耀下，眼、耳、鼻、舌、身、意這「六門」也呈現清淨無污染，由這六根所引起的各種欲望世界也都消除了。如此自性內照，貪、瞋、癡「三毒」也自然能消除；貪愛、瞋恨、愚癡這三毒若消除，心理上就不會再遭受痛苦的煎熬，這就是地獄苦感的消滅。這時心內心外徹底地清明無念，在感受上和西方極樂世界是一樣的。只有從這個方向下工夫，才是到達西方極樂世界的捷徑。

（二）自性覺醒與轉識成智

自性覺醒的最具價值的功能在於「轉識成智」。轉染污為清淨，轉「八識」為「四智」。自性若迷，則被八識所轉；自性覺醒，則自我主體清明，能轉八識，八識聽命，為我所用。因為前文提過，清淨與染污的轉化關鍵就在於自性覺醒與否。所謂「四智」就是成所作智、妙觀察智、平等性智、大圓鏡智。流行本《壇經》云：

大圓鏡智性清淨，平等性智心無病，妙觀察智見非功，成所作智同圓鏡。五八六七果因轉，但用名言無實性，若於轉處不留情，繁興永處那伽定。如上轉識為智也。教中云：轉前五識，為成所作智，轉第六識，為妙觀察智，轉第七識，為平等性智，轉第八識，為大圓鏡智。雖六七因中轉，五八果上轉，但轉其名，而不轉其體也。⁷⁸

⁷⁷ 同註 33，p.97。

⁷⁸ 同註 30，p.41，又引文中「如上轉識為智也。 ，而不轉其體也。」一段，某些版本並不列為正文，而列為註釋。筆者因詮釋上的需要，故依慧炬出版社之版本，以

首先我們探討「轉阿賴耶識為大圓鏡智」。若能自性覺醒，則自性清淨，就立即能夠將第八識(阿賴耶識)轉化為大圓鏡智。阿賴耶識本來是指一切染污識的種子，也是一座大倉庫，是過去所有一切業力的總集合；所以又稱為「藏識」或「種子識」。這些種子其實就等於現代語言所謂大腦中的記憶細胞庫及遺傳基因，其中包含個人的知識概念、思想慣性與行為慣性。大腦中的記憶細胞含藏著我們個人自出生以來的一切認識與經驗，這些認識與經驗都一直在影響著一個人的思想與行為，而成為造業的種子。再者，遺傳基因更加複雜，有上代遺傳，有隔代遺傳；遺傳基因更是根源性地影響著我們的氣質、個性、體質結構，真是佛家所謂累劫的「宿業」的影響力。在自性迷失時的狀態下，人以識為用，隨著第八識的宿業輪轉，不自主地造作各種善業惡業，也當然就不自主地遭受各種善報惡報。本來這些種子並無所謂善惡之別，但發用得當，則為善行，感得善果，發用不當，則為惡行，感得惡果。因而處在「六道輪迴」的心理現象中。當自性覺醒時，第八識立即轉化為清淨自性體，光明潔淨，猶如一片大圓鏡，心理上的輪迴現象立即停止。此時原先的記憶功能及遺傳基因效能並不會消失，卻在大圓鏡的映照之下得到了適當的管帶與掌控，由此而轉化為「智」。轉捨離煩惱障而得涅槃果，轉捨離所知障而得其中無漏之真智——菩提果。所謂涅槃果是指心靈獲得徹底的寧靜，完全無情緒起伏的干擾；所謂菩提果是指精神獲得徹底的清醒明覺，周圍環境狀態十分清楚，沒有被腦中過去的知識概念所障蔽。對於外界事物的美感也從這裡發生而且擴大，這是心靈上的極樂感受。所以轉變阿賴耶識成為大圓鏡智，這是人類精神境界的根本上一種超越，超越煩惱地獄而成為天堂極樂。身為一個人，就應該這樣，才算生活在完整的尊嚴之中；若經常生活在情緒難以掌控的煩惱、困擾、缺憾中，那麼自稱為萬物之靈的人，如何面對自己的尊嚴？所以這也是人類真正的價值與尊嚴的完成。就人類精神品質的發展歷程而言，這是人文精神

訓練與發展的極至，所以也可以說是一種超人文的精神，因為這並不是一般的迷執性的人文精神層次所能企及的。

轉識成智的另一個重要的轉化是將「第七識（末那識）轉化為平等性智」。自性迷失，精神狀況處於染執時，此識稱為末那識；自性覺醒，精神狀況處於清淨明覺時，就轉化成為平等性智。

末那識是我執識，是對於「我」的概念的執持。《佛光大辭典》云：「此識恆與我癡、我見、我慢、我愛等四煩惱相應，恆審第八阿賴耶識之見分為『我、我所』而執著，此識為我執之根本。」末那識把第八識中的記憶資料及知識概念都染上一個「我」的色彩，而成為所有格；也把目前自己擁有使用權的器物都歸納為「我的」、「我所有的」。末那識也強化了第六識的分別作用，把「我」與「外人」、「外物」作了分割性的區別，就此將自己孤立了起來。比較關心自己，而較不關心他人或其他外物。這種我執的狀況在每個人身上有程度上的差異。

平等性智是一種「一體平等」的心理狀態；是人與我的一體平等，也是物與我的一體平等。換個角度，也可以說是一種「接納」或「包容」。當自性覺醒時，在大圓鏡智的照明下，「涅槃相」呈現，「執我」的概念消失了，原先和「執我」的概念相應的我癡、我見、我慢、我愛等四煩惱也隨著解除了。不會再為私我而排斥他人或殘害其他生物。在平等性智之中，人類的愛心才能真正顯現。消極的是接納與包容，積極的是關懷與照顧，包括自己、他人、自然萬物。以俗話對比而言，也可以說末那識是心中只有自己而沒有他人，平等性智是心中有自己也有他人，大家平等對待，尊重商量，和平共存。而其轉化的關鍵就在於自性的覺醒。

其次「轉第六識為妙觀察智」，這是一個人客觀地觀察、思考、判斷能力的充分提升，當然這牽涉到個人過去生活經驗的多寡以及個人對於世間知識涉獵的程度。一般人迷執於自己的「第六意識」中，對於外在事物的觀察理解就戴上了自己主觀的有色眼鏡，不容易客觀地掌握事實狀態，所以就無法作最適當的應對處理。但是自性覺醒者把第六識轉為妙觀察智，就移除了主觀的有色眼鏡。在大圓鏡智自性清淨的朗照之下，直觀事物現象本身，所見到的是外物的自體實相；這是事物最真實的本來面目（包

括靜態的和動態的)。這就是唯識學所謂的「自相」⁷⁹。以這事物自體實相（自相）為觀察的基處，然後再冷靜地運用自己具有的正確知識經驗作思維判斷（屬於共相的範疇），就能得到最正確的觀察結果。是為妙觀察智。

由於妙觀察智對於「自相」、「共相」有清楚的分別⁸⁰，不會在自相與共相之間混淆而造成不必要的困擾，所以能正確地觀察理解眾生的處境和心理狀態，也就比較有能力應機說法說教，利益眾生。根據「因明學」的詮釋⁸¹，所謂「自相」是指各種物體之自體相，為我們感官所直接覺知反映的現量呈現，尚未加入概念思維之分別活動，所以無法用名言概念形容；屬於出世間無分別解脫智的範疇。「共相」是指可以用語言名相概念來詮釋，以共通於其他知識概念的名相，屬於世間智的範疇。由此看來，「自相」與「自性」就有密切的關係。我們可以說，在自性覺醒（無念法運行）時，能觀者是「自性」，所觀的外境是「自相」。總之，無分別根本智與世間智的巧妙結合，靈活運用，這就是妙觀察智⁸²。

其次，轉前五識為成所作智。前五識是指眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，分別掌管視覺、聽覺、嗅覺、味覺、觸覺。這是人類接觸外界事物，認識外界事物的工具性官能。這些工具性官能平時聽命於第七我執識及第六意識的運作。當凡夫迷執於第六、第七的「識用」時，前五識就作識用，可能去追逐自己的世俗慾望，隨著造作善惡業；當自性覺醒者轉識用為「智用」時，前五識就作為智用的工具，去完成本身願力所欲實現的菩薩行。

除了工具性的作用之外，值得再探討的是，自性覺醒者如何面對自己的五官慾望？如何面對五官慾望所獲得的美感？有沒有理性與慾望交戰的情形？事實上，五官的美感是人類生理的本能，但是一個自性覺醒者不會有強烈的五官生理慾望，卻能隨緣

⁷⁹ 據《成唯識論述記》卷二末所記，諸法之自體，唯證者可知而不可言喻者，是為自相；而諸法之體性，為假智所緣，且可藉語言詮解者，是為共相。

⁸⁰ 參閱《攝大乘論》本卷下。

⁸¹ 參閱《瑜伽師地論》卷十五。

⁸² 佛光大辭典「四智心品」云：「妙觀察智，係轉第六意識所得之智，此智善觀諸法自相、共相，無礙而轉，依有情眾生不同根基，自在說法，教化眾生。」

適度的安享其美感，不排斥也不貪著。強烈的慾望來自於第七識的強烈的自我感及對於五官美感的黏著或陷入，所以會產生對於官能慾望的不滿足或強求。一個自性覺醒者在精神上超越了第一識到第八識的覆蓋，不但不會被這些慾望所佔據，而且能適當調控掌握官能上的慾望。這時五官的本能不但不會成為生活上、道業進展上的障礙，而且將協助圓滿無上菩提。更值得一提的是，在轉識成智之後，五官的品味功能與美感覺受會更加敏銳；因為這時不會有第六意識的胡亂干擾，對於色、聲、香、味、觸的覺受會更加敏銳而清晰。

（三）自性覺醒與自性三身佛

所謂「三身」即是法身、報身、化身。本來釋迦牟尼佛是一個歷史上的人物，後來為何會有這麼多的變化身體呢？吳汝鈞先生認為這是後來佛教宗教化的現象。這個說法筆者頗能認同。他說：

佛陀是一偉大的人格。初期弟子對之極為尊敬，但只視之為一長者或老師。佛陀滅度後，乃漸有將之超人化的趨向，甚至神化，因而漸有二身說以至三身說的形成。三身說的三個要素：自性身（梵語 svābhāvika-kāya）受用身（梵語 sambhogika-kāya）變化身（梵語 nairmānika-kāya）。這個學說最後由唯識學派完全確立起來。自性身相當於法身，是如來自己所內證而得的真如實體。「自性」即是如來對絕對境界的覺悟之意，這超越乎相對世界的生死痛苦之上，以法界為其存在，而周遍整個宇宙。⁸³

法身來自於對自性絕對境界的證悟，所以又名「自性身」（梵語 svābhāvika-kāya）；又因本性清淨，所以又叫作清淨法身。報身是證悟自性之後可以享受美好果報的身體（物理的身體）所

⁸³ 引自吳汝鈞著，《佛教的概念與方法》，p.20，台灣商務印書館，民國81年版。

以又名「受用身」(梵語 *sāmbhogika-kāya*)；此身能安享妙樂，圓滿無缺憾，所以又叫圓滿報身。化身是在證悟之後，後得智具足，能隨緣展現各式各樣的身體行為，又名「變化身」(梵語 *nairmāṇika-kāya*)；又因變化的形態千百樣，所以又稱為千百億化身。

《壇經》對於三身是和四智一齊談論的，因為三身和四智有密切的關係。四智就是我們上一節所介紹轉識成智中的四種覺醒的智慧。

流行本《壇經》云：

師曰：三身者，清淨法身，汝之性也；圓滿報身，汝之智也；千百億化身，汝之行也。若離本性，別說三身，即名有身無智。若悟三身，無有自性，即明四智菩提。若離三身，別談四智，此名有智無身。即此有智，還成無智。⁸⁴

在佛教的信仰中，所謂的「三身佛」是指清淨法身佛、圓滿報身佛、千百億化身佛。但是一般佛教徒都是當作三尊佛，作為偶像化的崇拜信仰，卻不知道其中隱含的喻義。經文中提及，有一位僧人名叫智通，看了《楞伽經》千餘遍，還不懂得經中所述三身四智的真正意義；因此惠能大師就為他作了以上引文中的說明。

惠能大師突破宗教上的外在偶像信仰的象徵，將「三身佛」的真正意義回歸到每個人的生命本身。他說：清淨法身是象徵我們的自性（本性）；圓滿報身是指我們的智慧；千百億化身是指我們的各式各樣的行為表現。但是這三身的展現都必須以我們的自性為基礎；若離開自性而另外獨立談論三身，就會變成有身無智，無法發揮三身的效用功能。因為只有「自性覺醒」才能產生智慧，有智慧，才能產生三身的妙用。反之，若離開三身而要另外獨立談論四智，這叫作有智無身；空有智慧而卻無三身主體可

⁸⁴ 引自《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》，P.40，慧炬出版社。

以憑依，也就無法發揮整體生命的妙用。

由《壇經》引文中可以得知，惠能大師認為三身與四智有密切的關係。這說法頗能符合唯識學派的理論。唯識學派認為自性身即是法身，由大圓鏡智所變，是唯佛所見的境界。受用身分為自受用身與他受用身，由平等性智所變，是初地以上菩薩所見到的佛身。變化身則是成所作智所變，是初地以下的菩薩、二乘凡夫所見到的佛身。⁸⁵

以更淺白的語言來詮釋：自性覺醒者，清淨無念，轉第八識為大圓鏡智，以此為自我生命運作的基礎，大圓淨智明照萬事萬物，如如地任其自然運行，此時的精神狀態叫作清淨法身。對於覺醒者（佛）的這種精神內涵，一般外人凡夫當然看不出來，也感受不到；只有覺醒者自己本身清楚，以及另一位覺醒者能相互印證。圓滿報身是指自性覺醒者在享受自性西方極樂世界的美妙感受的身體與精神；這個果報是來自於自性覺醒者轉化第七識我執識成為平等性智，去除我執法執煩惱之後所呈現的身心狀態。這個層面的身心狀態有現量的神情可以觀察及感受，所以是比較有修行經驗的初地以上菩薩可以見到的。千百億化身則是自性覺醒者的成所作智所轉變而來；因為自性覺醒者為了利益眾生完成自己的願力，他能靈活運用五官功能，因應環境狀況的需要，扮演各種行為角色，呈現各種不同的風貌；扮黑臉、扮白臉，有時為怒目金剛，有時則菩薩低眉，真是千變萬化；而其用心都是為了教化眾生。這種各式各樣的變化身就是一般凡夫眾生所見到的覺者形象，但是凡夫眾生卻不知他是一個具有高尚精神層次的「覺者」。

惠能大師雖然簡要地說：「三身者，清淨法身，汝之性也；圓滿報身，汝之智也；千百億化身，汝之行也。」而其中的內涵細節則有如上的詮解。所以「自性三身佛」並不是一種神秘變化的超能力，而是可以理解的一種高尚的人文素養，可是卻又不是一般的普遍性的人文素養，因此暫且稱之為「超人文素養」。而產生這種超人文素養的根源性力量則是來自於惠能大師所極力

⁸⁵ 參閱《成唯識論》卷 10，《大正藏》卷 31，p57、58

倡導的「見性成佛」，也就是本論文所提出的「自性覺醒」的超人文精神。

(四) 自性覺醒與般若妙用—大智慧到彼岸

a. 「般若」釋義

般若，梵語 *prajña*，是智慧的意思。但是為了與一般的世俗智慧作區隔，所以在佛教中特稱為「妙智慧」。一般而言，每個人都希望自己是個有智慧的人，而「妙智慧」更是有心於提升精神層次的人所衷心企盼的。因為具足妙智慧就能夠解脫煩惱束縛，悠遊自在於世間，又能提升自己多方面的能力，利己利人。

自性覺醒的主要價值就在於獲得「妙智慧」，煩惱得解脫。本章第三節所陳述的「轉識成智」，轉八識成為四種智慧，這四種智慧也是妙智慧，這四種智慧就是自性覺醒的成果。不過唐朝時並沒有「妙智慧」這個名詞，所以《壇經》中直接用「智慧」二字解釋「般若」。

b. 般若即是「覺醒的進行」

在《壇經》中，惠能大師在詮釋「般若」時，並不是如前文論述轉識成智那樣的分析性的詮釋法，而是直接將「般若」詮釋為「覺醒的進行」，也就是自性覺醒的現在進行式。敦煌本《壇經》云：

何名般若？般若是智慧。一切時中，念念不愚，常行智慧，即名般若行。一念愚即般若絕，一念智即般若生。世人心
中常愚，自言我修般若；般若無形相，智慧性即是。⁸⁶

「一切時中，念念不愚，常行智慧」，念念不愚和常行智慧是相同的內涵；前者是否定式的詮釋法，後者是肯定式的詮釋法。「愚」是無明，是覺性不清明，五蘊妄念覆蓋；常行智慧是

⁸⁶ 引自《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》，p.89，慧炬出版社。

隨時自性覺醒，精神清明。所以覺醒本身就是智慧，就是般若。所以說「一念愚即般若絕，一念智即般若生」。但是更必須強調的是，般若並非一時的覺醒，而是持續性的覺醒。是要「一切時中，常行智慧」，持續性的不受妄念的覆蓋。這是一種持續的「覺醒的進行」。

c. 「摩訶般若波羅蜜多」 由煩惱的此岸到解脫的彼岸
持續的「覺醒的進行」，這就是一種偉大的妙智慧，如此就能渡過煩惱覆蓋的此岸而到達心靈上清涼解脫的彼岸。這就是「摩訶般若波羅蜜多」的意義。《壇經》云：

何名波羅蜜，此是西國梵音，唐言彼岸到。解義離生滅，著境起生滅，如水有波浪，即是為此岸。離境無生滅，如水承長流，故即名到彼岸，故名波羅蜜。 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， 變三毒為戒定慧。⁸⁷

上文提到，自性覺醒本身就是大智慧。這裡繼續詮釋擁有「大智慧」就可以「到彼岸」。「摩訶般若」是梵語音譯，是大智慧之意；「波羅蜜多」是到彼岸之意。佛教認為人生是苦海，眾生在苦海的這邊輪迴受苦，是此岸；覺醒解脫輪迴就是渡過苦海到達苦海的那一邊（極樂淨土），就是彼岸。惠能大師認為人會在此岸受苦是因為「著境起生滅」。眾生在精神上黏著於外境，隨著外境的變化而情緒波動，就如海水起波浪，不得安寧。若能「離境無生滅」，心靈上就如一片穩定的水流，平靜而通暢，就是解脫的彼岸。精神上脫離外境的黏著，意念不隨外境而波動（無念的狀態），這樣就不落入心理上的輪迴，這就是解脫。解脫要靠智慧，智慧來自於「自性覺醒」，自性覺醒本身就是一種大智慧。這是人類要脫離精神上的困擾的根本原理。所以惠能大師再次稱

⁸⁷ 同上註 39

頌「摩訶般若波羅密蜜」，認為這是最尊貴最有價值的法寶。三世諸佛都是從「摩訶般若波羅密蜜」這個法寶中產生的。這個法寶能帶領眾生以大智慧到彼岸，打破五陰煩惱塵勞，而且能轉化三毒（貪瞋癡）成為戒定慧功德。

d. 般若 無念 見性 成佛

般若具足的時候，是一種「無念」的狀態；在無念的狀態下，才能見到「自性」；見到自性的當下，即是自性的覺醒，亦即是「見性成佛」。這在《壇經》中是一貫的裡念。敦煌本《壇經》云：

善知識，我此法門，從一般若生八萬四千智慧。何以故？為世有八萬四千塵勞。若無塵勞，般若常在，不離自性。悟此法者，即是無念、無憶、無著。莫起誑妄，即自是真如性。用智慧觀照，於一切法不取不捨，即是見性成佛道。

88

般若智慧是專門用來對治煩惱塵勞的。世間的各式各樣的煩惱，誇大地說，即使有八萬四千種，般若智慧都可以一一加以化解。化解完畢，煩惱塵勞消除淨盡之後，這時般若智慧還是一樣地清明朗照，「自性」一樣地如如不動。若能了悟這個法門，就可達到無念、無想、無黏著的精神狀態。這就是自己的真如本性。真如本性顯現之後，持續以智慧觀照，對於一切萬法不黏著，也不排斥；自性如如，萬境如如，這就是「見性成佛道」的精神境界。

所以般若、無念、見性成佛三者具有密切的相互關連性。至於何者為先？何者為後？何者為因？何者為果？這是很難分清楚的。因為在語言敘述上雖然有先後次序，但是在心理上的作用發生卻是瞬間而同步的。我們也可以說，即無念，即見性，即般若，即成佛。就思想意念的角度而言，這是一種無念的狀態；就自性清淨心的理論而言，這是見到自性的狀態；就自在解脫無煩

⁸⁸ 同註 39，p.90

惱的精神狀態而言，這是般若智慧；就人格主體而言，這是一個「覺者」、「佛」，一個自性覺醒的人。

第六節 自性覺醒的恆常性問題

本章前幾節提及自性覺醒、見性成佛是瞬間心靈狀態的轉換，如此說來，那是很容易的事嗎？答案是，看各人的情況，有的人容易，有的人困難。但是就自性覺醒的恆常性而言，對每個人都不容易。一般人每天在工作、生活中能有短暫時間的覺醒精神都是相當難得，都是相當有價值的。因為這覺醒使我們回歸生命認識的原點、意向的原點、行動的原點，並且可以對周遭的環境及自身狀態作重新的檢視。這時的自我是一個新鮮的自我，這時的環境也是一個新鮮的環境。在新生命與新環境的條件下，自由地創造新的因果關係，創造理想而美善的因果關係。這時當然也必然要心甘情願地接受過去自己行為所引生的結果。

《六祖壇經》所強調的不只是生命短暫的覺醒，而是恆常性的覺醒。不只是短暫的高尚品質精神的呈現，而是恆常而穩定的高品質精神（涅槃）的呈現。所謂「一行三昧」就是這個意味。敦煌本《壇經》云：

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。莫心行諂曲，口說法直，口說一行三昧，不行直心，非佛弟子。但行直心，於一切法無有執著，名一行三昧。⁸⁹

惠能大師認為「一行三昧」就是在所有的時間中，不管行、住、坐、臥各種生命狀態中，都能維持精神上的自然的直接反應（直心）。這不造作的直接反應也就是自性覺醒的、無念的精神狀態。反之，若精神離開當時如如實實的現量情境，陷入局部，

⁸⁹ 同註 39 p.81

經過許多關於利害的思索考量，這就不是直心；而是利害之心，曲巧之心。為了強調覺醒無念的自我訓練，所以惠能大師引用佛經經文說：「直心是道場，直心是淨土」。「直心」所強調的不只是覺醒、無念的狀態，還包括一直持續下去的恆常性的鍛鍊。在精神上持續的覺醒的鍛鍊，這才是一個人修道的真正場所；這是內在的心靈上的場所，而非外在的具體的形式上的場所。覺醒無念直心清淨心靈清淨世界，這心理反應。所以這「直心」的心靈狀態，不但是修道的場所，事實上，這心靈場所也就是心靈「淨土」的世界。

一行三昧所強調的是覺醒實踐訓練的持續性。重點在切實持續的實踐，而非成為佛學研究的知識；只是口說一行三昧，搬弄佛學知識，不行直心，卻放逸自己的心靈隨境流轉，四處攀緣，這就不是真正的修道人，這就不是生命境界的自我提升者。或者覺醒訓練三分鐘，接著心神外放三小時，一天打魚五天晒網，成效必然大打折扣。

一行三昧的持續訓練，其結果是達到覺醒心靈的堅固不動。這是修道工夫的成熟期。流行本《壇經云》：

若欲成就種智，須達一相三昧、一行三昧。若於一切處而不住相，於彼相中不生憎愛，亦無取捨，不念利益成壞等事。安閒恬靜，虛融澹泊，此名一相三昧。若於一切處，行住坐臥，純一直心，不動道場，真成淨土，此名一行三昧。若人具二三昧，如地有種，含藏長養，成熟其實。⁹⁰

比較敦煌本壇經，流行本壇經多出「一相三昧」這名詞，其內涵是不住相、無憎愛、無取捨、安閒恬靜。這與惠能大師前所宣示的「我此法門，從上以來，先立無念為宗，無相為體，無住為本」其中的無念、無住、無相有相同的內涵。這「一相三昧」的實踐就是「純一直心」。純一直心的持續性的實踐，可以養成了正確的精神習慣，達到「自性」不晃動，覺醒心靈堅固不晃動，

⁹⁰ 同註 39 p.61

這就成功建立了自我心靈上的「不動道場」。在不動道場中，心靈清淨，意念清淨，不會受外境所牽動或黏著，也就完成了內心淨土世界。內心清淨，感受美好，對於外在世界也感覺清淨了，如此又完成了外在淨土世界。內外淨土世界一齊完成之後，這才是最真實的淨土，也是感受最真切的淨土；這淨土完全與現實生命本身結合，而非想像中遙不可及的天堂淨土。此名「一行三昧」。所以一行三昧的主要意義在強調自性覺醒精神的持續性和一貫性的鍛鍊，如此才能完成在生命感受上最真實的淨土。

其次，引文中的「不動道場」事實上也就是所謂的「金剛定」的境界。佛教習慣使用「金剛鑽石」來象徵堅硬、堅固，引伸表達堅定不動之意，以此代表一個修行人堅固的定力。由金剛定而引生「金剛智慧」；由金剛智慧照破無明，而渡過煩惱苦海，到達解脫的彼岸。這就是《金剛般若波羅蜜多經》的題旨。這堅固的定力可以經得起生活中任何情境的考驗，如利、衰、譏、譽、稱、譏、苦、樂等，八風吹不動寧靜心湖的漣漪，自性覺醒的精神狀態絕不動搖。不動道場就是金剛定，由不動道場而生起不動智慧；任何情境無法沾黏上這一顆亮光光、圓滾滾、覺醒而清淨的本體自性。

第七節 自性覺醒的超越性與神聖性

——超人文的精神

（一）自性覺醒的超越性

自性覺醒的超越性在於超越相對世界而進入絕對世界；超越思想觀念的糾葛而進入純淨的空無；超越時間空間的局限而進入絕對無的場所；超越煩惱困擾的火坑而進入清涼解脫的心境；超越以自我為中心的慣性反應而轉化為平等尊重的素養；超越自我情緒的波濤而回歸於平靜平常而安詳的生活。

自性覺醒的超越性是生動而活躍的。每一個覺醒就是一個超

越，每一分每一秒持續的進行，毫不留情，絕不瞻前顧後。往者已矣，來者不追，堅定立足於眼前剎那，然而剎那亦無可立足停留之地，只有不停地跳脫前進。但是每一個超越又都是進入一個絕對新鮮的世界，每一個絕對新鮮的世界卻又有其連續性，串聯組織成為個體美妙而豐富的生命歷程。

A、佛教哲學的超越性討論

自性覺醒本身就是一個「絕對」的狀態，「絕對」是無念的精神狀態。所謂絕對是和相對世界作對比。相對世界是名言概念的世界，是「有」的世界，是人文化的世界。絕對世界是超越名言概念的世界，也可說是一個空無的世界，日本京都學派哲學家西田幾多郎（Kitaro Nishida）稱之為「絕對無」的世界。這是哲學與宗教共同的源頭；哲學以此為形上理論的根源性預設，宗教以此為成佛成聖的終極目標。就生命境界的轉化而言，這「絕對無」也是個人精神主體提升轉化的關鍵。西田幾多郎之所以稱為「絕對無」，就是為了與相對世界中「有，無」的概念中的「無」作區隔。相對世界中的「無」是一個概念，和「有」的概念相對；「絕對無」的「無」是超概念的、非概念的一種空無。若以《壇經》的習慣用語則是所謂「無念」；絕對無的世界就是「無念」的世界，是個人生命主體的「無念」的精神狀態；無念的精神狀態就是「自性覺醒」的精神狀態。

幾乎每個宗教都有其超越世界的探索與追求。香港當代新儒家霍韜晦先生曾經使用「絕對」二字來表達印度宗教所探索追求的「終極存有」。他認為，印度佛教追求的是「絕對」，追求絕對是印度宗教歷史的傳統。他說：

印度佛教追求「絕對」，追求絕對是印度宗教歷史的傳統。到《奧義書》更以「梵」(Brahman)來籠罩一切，認為一切都是梵，我亦是梵。梵成為絕對存有，不可分解，不可經驗，不可說明。因為分解、經驗、說明只存在於主客對列的世界中。⁹¹

⁹¹ 引自霍韜晦著，《絕對與圓融》，p.348，東大圖書公司，民國83年8月版。

就「不可分解，不可經驗，不可說明」這樣的「絕對存有」而言，自性覺醒的精神狀態正是這種絕對存有的狀態。所差別的是，自性覺醒強調這「絕對存有」不是如槁木死灰似的靜態實體，而卻是活潑潑的一股生命轉化的力量。這轉化的力量本身就是一種智慧，一種超越生命束縛的力量，一種「轉識成智」悠遊於人文世界的超越的精神。這精神是在生命主體上呈現的，而非存在於主體生命之外的。當在主體上呈現時，這是超越相對世界的一種「絕對的精神」。但是「梵」的絕對存有的性格，它到底是存在於我們生命主體之外的超越而神秘的形上實體，或是也存在於生命主體之內，這是有待研討的。

延續「梵」的絕對性格，霍先生還認為中觀哲學所探索且企圖親自證驗的存在自身也是一個絕對的領域，中觀所謂的「空」正是「絕對」的代名詞。他說：

中觀哲學的主要目的是說明存在，但跟著發覺，以經驗的語言來說明存在的真實狀態是不可能的，這只有引起對真實存在的對反的認識，而滯留於它自己所用的語言的世界裏，所以必須使用雙遣辯證的方法來拯出之，這樣才可以與超語言的存在自身相應。由此可見中觀哲學所要達到的存在自身是一個絕對的領域，「空」是「絕對」的代名詞。為了確定「空」的絕對性，中觀哲學另外使用「二諦」的概念來對存在作超越的區分。二諦是世俗諦和勝義諦。所以勝義諦即是「空」，即是「絕對」。⁹²

筆者大致認同霍先生對於中觀哲學的詮釋，尤其欣賞霍先生用「絕對」二字來詮釋中觀哲學所探索的終極存有。可見佛教哲學研究對於佛教理論超越層面的探索已經有進一步的釐清與進展。只可惜霍先生沒有點明中觀的「空」、「絕對」與生命主體之間的連繫關係。中觀哲學是佛教身心修養理論的一支，其理論指涉必定不離生命主體的感受體驗。所以「空」或「絕對」所指涉

⁹² 同註 44 p.352, 353

的必然不是形上學所謂的一個超越而神秘的形上實體，而是人類身心可以體驗感受的一種精神狀態。《壇經》自性覺醒的精神則擺明是規範於生命主體精神上的超越，而非達到身外形上神秘實體的一種超越；不是西洋上帝的絕對，也不是印度「梵」的絕對；自性覺醒的超越與絕對是生命精神提升轉化的超越與絕對。

B、哲學形上理論與形下理論之間的斷層

一般哲學理論體系都有一個共同的特性，就是形上理論與形下理論之間存在著斷層的現象。中國《易經》說：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」形下理論大致是屬於邏輯思辨感官思維所及的層面，是世俗人文面的；形上理論則涉及終極存有的推論或預設，是超越的、絕對的、不可知的世界。可惜哲學理論在形下與形上之間並沒有可以順暢銜接的橋樑，它有一個模糊的斷層地帶無法交代。因為哲學論述本身所處的位置就是在語言概念的相對世界中，無法真正進入形上超越的絕對世界。所以在哲學語言表述上就必須用超越或跳躍的概念來處理。這是哲學相對概念世界的無奈。

康德哲學的斷層現象是相當明顯的。康德哲學的存有論將世界區分為現象界與超越界。現象界是世俗的，一般凡夫俗子所見的現象世界，凡夫沒有「智的直覺」只能見到事物的表面現象；超越界是上帝超越者所處的世界，只有上帝才具備「智的直覺」，才能見到「物自身」（或譯物之在其自己）。這是兩層的存有論。現象層與超越層是個斷層，人在相對的世界，上帝是個「絕對」，人無法跳越過斷層，進入絕對世界而成為上帝。對於超越界，人只能仰望而不能跨入，這是康德哲學理論的局限性。

當代儒學家牟宗三先生立基於中國哲學，則依照「人雖有限而可無限」的基本預設，也提出兩層存有論。但他認為人可以跨越世俗層而進入超越層而成聖、成佛，這是中國哲學優於康德哲學之處。筆者頗認同牟先生的見解，也頗敬佩他對於中國儒、釋、道哲學研究的深層功力，可謂探驪得珠。只可惜牟先生最後以「自我坎陷」的方式來處理超越界與世俗界之間的融貫問題，則可見牟先生的兩層存有之間仍然存在著鴻溝，他這兩層存有的分別並未因為超越到佛境界而消融。茲簡介牟先生的兩層存有論如下：

兩層存有論分別為本體界的存有論 又名「無執的」以及現象界的存有論 又名「執」

我們只有兩層存有論：對物自身而言本體界的存有論；對現象而言現象界的存有論。前者亦曰無執的存有論，「無執」是相應「自由無限心」（依陽明日知體明覺）而言。後者亦曰執的存有論，「執」是相應「識心之執」而言。⁹³

牟先生的兩層存有論，以「無執之心」為人心之本體，相應於「自由無限心」；以「執心」為人的識心之執所認識的現象（所謂識心是就佛教唯識學之執著性的八識而言）。基本上牟先生已經把中國哲學的形上與形下完全匯歸於生命本體的心理層面上來，這已經掌握到中國哲學的本質——生命的學問。中國哲學的形上學是「道德的形上學」，而非思辨推理的形上學。就道德的形上學而言，牟先生認為，王陽明提出的「知體明覺」是本體界存有論的實體，是萬物的創生原理或實現原理，是乾坤萬有之基，是造化底精靈。由此而開存在界。「知體」⁹⁴是道德的實體，同時也是形而上的實體，這是知體的絕對性。「知體明覺」之中就含有「智的直覺」，以智的直覺展露「自由無限心」。人可以由此途徑而踏上成聖成佛之路。⁹⁵

以道德的形上學為導向的理解進路，以王陽明的「知體明覺」為本體界存有論的實體，牟先生已經把兩層存有論的超越層「心性化」了。本體是心性的本體，超越是心性的超越，絕對是心性的絕對。形上的超越層已經不是外在的所謂超越而神聖的「天」或「上帝」，而是落實到人的生命主體精神境界的提升與轉化，這比較康德是一大進步。因為牟先生已經把形上本體界存有論與形下現象界存有論完全匯歸於生命主體本身，哲學上的形上形下問題可以從人的心性變化上獲得完全解決。這對於兩層存有之間

⁹³ 引自牟宗三著，《現象與物自身》，p.39，臺灣學生書局，民國85年四月版。

⁹⁴ 所謂「知體」是指王陽明所提出的「良知的本體」，這良知本體是人人天生本具的。知體顯現時的特性是明而能覺；明是相對於昏暗不明而言，覺是相對於不覺而言。

⁹⁵ 同註46 p.92

的斷層幾乎已經接通了。問題是，人經由知體明覺而進入本體界的絕對境界，以智的直覺展露自由無限心而成聖成佛之後，如何在世間生活呢？如何融貫現象界呢？這佛、聖是由人所轉化而成的佛、聖，他是人世間的佛、聖。本質上他是一個「人」，是一個人本的佛，必須生活在人文世界之中；在生命結束之前，他還不可能成為「神格化的佛」，不能生活在天國。那麼他如何在世間生活上貫通本體存有與現象存有呢？牟先生則是提出「自我坎陷」⁹⁶的理論來作為本體界下降到現象界的樓梯。依此理論則佛菩薩本來是可以生活在無執的超越界，不管人間是非；但是為了救渡眾生，所以又自覺地要落入世俗現象界。筆者認為「自我坎陷」的理論仍存在著兩層存有的區隔與落差，若佛菩薩停留在無執的超越層，就沒有認知對象的能力，必須要坎陷到現象層才能產生認知主體與對象之間的作用，那麼筆者不禁要質疑，佛菩薩是不是人類？這與筆者「人本佛」的理論架構存在著極大的差異。而且若佛菩薩仍然要經常在兩層存有之間上上下下，則未免太麻煩而非究竟之道。

C、哲學形上理論與形下理論斷層的銷融之道

《壇經》自性覺醒的精神函蓋了哲學理論上的超越性與圓融性，其圓融性在於形上與形下兩層存有的一體貫通，了無痕跡；而其貫通的方式是以一超絕的精神作整體的管帶與涵攝。在管帶與涵攝中，超越層與現象層即融貫為一體，轉化為整體精神與人格的呈現。這時在生命主體的心性品質上已經不再有兩層的區分，也沒有「執」或「無執」的問題。這才是形上與形下兩層存有的真正消融。這消融是站穩超越精神而涵攝現象世界的一體消融，是既超越於人文又不捨離人文的一體消融。這消融是生命實踐上的消融，而非哲學理論上的消融；倘若不著重於生命實踐而仍舊迷執陷溺於概念思辨的習慣之中，則必定無法超越與消融。

就哲學形上理論言，「自性」是一個超越的本體，「自性覺醒」

⁹⁶ 《現象與物自身》p.123 云：「知體明覺之自覺地自我坎陷，即是其自覺地從無執轉為執。自我坎陷就是執。坎陷者，下落而陷於執也。不這樣地坎陷，則永無執，亦不能成為知性（認知的本體）。」牟先生還認為佛菩薩是屬於無執的存有層，為了要救渡眾生，所以要自覺地下降到執著性的現象層，否則佛菩薩永遠在超越層，不會有認知主體與現象之間的對應關係。

是超越的本體的顯露或證成；也就是見性成佛。借用牟先生的哲學語言表達，在自性覺醒之中就含有「智的直覺」；在智的直覺之中自然展現「自由無限心」。這是屬於超越層的事。「自性覺醒」雖然是在自由解脫的超越層，但是又涵攝現象界世俗層；因為人本的佛是不能離開人世間而獨自生存的。所以人本的佛是即出世而又即入世的，出世入世融貫無礙；更究竟而言，佛法在世間，本無出世入世之別。

自性覺醒對於「識心之執」是轉化而涵攝之，這是轉識心而為智心，除「執」而不除「心」。現象依然如其為現象，涵攝而無礙；甚至可以轉障礙執著而為功德利用：轉前五識，為成所作智，轉第六識，為妙觀察智，轉第七識，為平等性智，轉第八識，為大圓鏡智。轉識成智之後，在自性覺醒的世界裏，沒有兩層存有的斷層落差，也不須要「自我坎陷」。事實上只有一個超越層，只有一個超越而解脫的世界，沒有一個相對存在的現象界；超越的精神已經涵攝而融貫了現象界世俗層而不為礙。這是既超越又內在，既超越又圓融的超人文精神。

（二）自性覺醒的神聖性

神聖在概念相對的世界中是對比於平凡、世俗之義，神聖之義在強調其難能可貴。難能可貴是因為一般人不瞭解其內涵，更不懂得去實踐。自性覺醒的神聖性也必然是建基於其超越性；一方面超越了自我主體精神運作的習慣性，也超越了一般人平時所處的精神狀態。

自性覺醒的神聖性立基於其絕對性，尤其在於其不可言傳性及不可理解性。因為那境界是語言概念所無法觸及的，所以尊為「神」；因為比一般人率先發現自性覺醒的奧秘並且實踐之，所以稱為「聖」（在佛教則尊稱為「佛」）。

自性覺醒的神聖性亦立基於其充分的道德性。若缺乏道德作為其人格表現的基礎，就必然無神聖可言。而其充分的道德性是來自於自性覺醒所由衷生起之純善本質；自性覺醒時，轉阿賴耶識為大圓鏡智，轉末那我執識為平等性智。大圓鏡智產生無限的

包容與愛心；平等性智具備人我平等，尊重、愛惜的修養。這樣的心性轉化即是其充分的道德性的來源。

由於自性覺醒的絕對性與道德性而形成其神聖性，故受到歷代王公卿相的尊崇。至於釋迦牟尼佛則已經是古今中外公認的佛教教主。之所以如此，乃是因為帝王及王公貴族亦必然有其生命的局限與缺憾。個人名利上的得失及權力上的爭鬥以及物欲享樂有其極限，必然要使他經常陷入心理上的輪迴現象。由利、衰、毀、譽、稱、譏、苦、樂各種外境所引起的喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲等各種情緒，使人精神不能安定。若他們一天不能覺醒，他們精神上的困擾就一天無法徹底解決。任其世間地位多麼尊貴，錢財多麼富有，如果在精神上無法超越解脫，那麼他仍然是一個缺陷的生命。所以世間的富貴到底還是身外的，絕對比不上超越的精神生命品質。尤其自性覺醒的精神素養，絕對無法用金錢或地位請人替你取得；每個人必須親自去實踐才能有收穫。這就是自性覺醒的尊貴與神聖性。

在當今科技昌明的民主時代，人們爭奪社會資源的方式與手段已經有了改善，但是彼此競爭對立的社會結構的基本形勢依然沒變。在民主政治實施之前，政治利益的爭奪手段是血腥野蠻的，民主政治的競爭方式比較文明——動口不動手。但是人們以自我為中心的執著慣性依然沒有改變。工商界的惡性競爭態勢也是如此；壟斷文化、欺騙文化、搶奪文化到處可見。在這樣的競爭文化之下，人們的精神狀態與心靈品質就可想而知了。雖然尊為國家領導人或部會首長等官員，也經常要應付反對勢力而焦頭爛額。情緒不安及心理輪迴的現象何能避免？這樣的心靈品質有何尊貴可言？工商巨賈的情形亦是如此；雖然富可敵國，但是精神困擾煩惱不斷，則財富是身外之物，有又有多少價值？自性覺醒的尊貴與神聖就在於它超越了世間名位的尊貴與財富的價值，而可以幫助人類達到自我精神上的超越解脫，心靈安定而圓滿。

第四章 以自性的覺醒超越人文主義的困境

第一節 當代人文主義的困境

在第二章我們提到人文主義的價值與成就，主要在於從「神」的威權中掙脫出來，而建立了主體性的自我，並且發展出個人主義與自由主義，也促進了工商經濟的充分發展。這是西方文化引以自豪的主流價值。就整個人類的文明發展過程而言，從以上帝為存有的主體轉變成以人為存有的主體，這確實是人類覺醒文化進步的一大關鍵。他們也曾經十分樂觀地認為人類可以依賴理性的力量，循著科學的途徑，來改造生活環境，建立起一個美麗新世界，以與上帝的天國媲美。如疾病的問題可以依賴醫學、生物學；犯罪問題可以由法律或社會學來對付；精神問題可以依賴心理學或正確觀念的教育來疏導；生活的安全、舒適、幸福也可以經由社會、政治、經濟等各種制度的建立來獲得保障。近百餘年來，人類的科技進步，物質生活的大幅提昇，精神生活休閒娛樂也頗有改善。這種種的進步，距離古人所夢寐以求的理想世界已經不遠了；照理說，人類應該快樂、滿足了。但是事實上人類並不是那麼單純的動物，人類是很會自作聰明、自以為是的。人類普遍迷執於自我的概念中，以自我為中心，向外拓展自己的領域，並且處心積慮企圖擴增我所擁有的；為此而排除他人的生存空間，引生爭奪。人類還有許多精神上的問題需要處理。這些問題有些是人文主義的負面陰影，有的則是人類理性邏輯思考的根本死角，有待「超理性」去克服的。例如，由於個人主義的普遍化而產生了人與人之間的「疏離感」，因為自由主義的盛行而產生了許多「脫序」(anomie) 的現象，以及一般文明人受限於自我概念的迷執而無法有效地處理自我負面情緒的困擾等，在在都阻礙了人類邁向幸福快樂之路。

一、個人主義的困境

從「神」的威權以及專制帝王的威權統治中解放出來之後，個人主義成為現代社會的主要特質之一。美國學者羅森

(B.C.Rosen,1964) 也認為現代人傾向於個人主義、未來主義、積極主義。在個人化的思潮之下，人們思考的基礎是自我，所要求的是自主。人們從原來被壓抑的自我，到自我的抬頭。個人主義肯定了每個個體本身存在的權利、尊嚴與價值，這對於人類精神文化的晉升實在具有十分正面的意義，但是連帶的也有許多副作用。在社會普遍個人化之後，每個人成為自己的主人，他擁有自己的世界、自己的價值觀與自己的判斷標準；「自我」充分的突顯出來。但是人們往往不知妥當地掌握其突顯自我存在意義的適當性，以至於產生了許多後遺症。筆者歸納出有兩方面的問題：(一) 自我的孤立以及人與人之間的「疏離」。(二) 自我的過度擴張。

(一) 自我的孤立以及人與人之間的「疏離」

個人化的結果任何價值體系完全由個人的喜好來做選擇，社會中再也沒有共同認同的價值體系。甚至以往傳統的社會制度、家庭制度、宗教制度也變成不是很重要的次價值體系而已，他們不再根本的影響社會與每個人的日常生活。充其量那只是個人的選擇和信仰而已。社會是多元化的，價值也是多元的，每個人可以自由的選擇。任何個人所選擇的價值體系，只能自己體會品嚐而無法與人交談。人們由於過度的自信，自以為是，導致「你走你的陽關道，我走我的獨木橋」，而犧牲了良好的人際關係；因此形成了個人的孤立、不安全感及人與人之間的「疏離」(alienation)。

發展到極端，不但朋友之間有疏離感，甚至基本的倫理親情之間也出現了疏離的現象。父母與子女各自選擇了不同的價值體系，難以交談；兄弟姊妹各自選擇了不同的價值體系，難以交談；漸漸地，夫妻之間也各自選擇了不同的價值體系，愈來愈難以交談。若單純的難以交談而能互相尊重，只是感情上有疏離，還能和平共處。若漸漸演變成各自價值體系之間的論辯與衝突，傷害了倫理親情，那就十分可憐了。尤其夫妻之間後來若選擇了難以相容的價值體系，那就必然要走向離婚之途。

尤其在多元化的社會之中，資訊的傳播十分快速，價值認知取向的變遷也十分快速，親戚朋友之間，幾年不見，思想觀

念都轉變了，造成彼此適應上的困難，這也是一種疏離現象。

「都市叢林」這個名詞本身就是現代人的人際關係孤立與疏離的寫照。人文主義經過理性時代的洗禮，更加促進了工業的發展；工業化的結果造成人口向都市集中。大都市高樓大廈林立，車水馬龍，人潮洶湧，十分熱鬧；但是由於人際之間充滿孤立與疏離的感受，感覺如身處於大片叢林之中，舉目無親，非常孤單。

（二）自我的過度擴張

個人主義促進了「自我」的覺醒，自我意識抬頭，甚至造成自我意識的過度擴張，不知適度尊重他人，導致人與人之間容易衝突，甚至出現野蠻的侵犯行為。人文主義本來是由野蠻趨向文明的，結果這反而變成人文主義的倒退現象。

人類當「自我」受到經常性的壓抑時，由於對於環境的習慣性恐懼，就屈從於環境的壓力，對於「自我」沒有信心，導致「自我」萎縮，凡事不敢有許多意見，對於「自我」的需求也容易因屈就而滿足。但是相反的，當「自我」受到尊重，受到縱容時，在自我意識抬頭之後，經常不知節制，而形成了自我的過度膨脹擴張；再加上對於客觀情勢的誤判，導致出現脫序的行為。傷害了他人，也傷害了自己。

不管是由於自我的萎縮而屈從，或是自我的膨脹而擴張而脫序，這都沒有掌握客觀環境與自我的真實狀況。而其原因就是自性未處於覺醒的狀態，自性迷失於「自我」對於環境的慣性感覺，而未確實掌握整體狀況。若以唯識理論而言，這「脫序」現象的產生就是因為八識未轉依於智，大圓鏡智未顯現，第七識（我執識）當家，結合第六識（意識）及前五識胡亂運作的結果。

二、自由主義的困境

自由主義是近兩個世紀以來人文發展最主要的成果之一，也是人類文化進步過程中非常偉大的成就。由於先哲的倡導與努力，歐美先進民主國家普遍獲得了充分的基本自由權，並且在憲法上獲得了充分的保障。諸如：人身自由、言論自由、思想自由、居住自由、遷徙自由等等。這些自由權的獲得、彌補了在君主專制

時期及教會神權專制時期人們的不幸與缺憾。人們免除了由國家機器等外力所造成的對於人權的不當干涉所造成的不幸，但是人們卻大部份無法避免由自己濫用自由權所造成的不幸。

（一）自由放縱於物慾的追求

人們擁有充分的自由，卻大多數自由地拼命向身外的物質界追逐，企圖滿足自己無窮的慾望；形成內心的空虛，並且忘了我是誰。許多人認為追求物質享受是我的自由，追逐耳目聲光感官的快樂是我的自由，放縱於本能性慾作為自己最大的娛樂，也是我的自由。問題是在物質感官聲色本能慾望中消耗了生命力之後，留存下來的卻只剩下一個失魂的軀殼。所以在六〇年代曾經瀰漫著一股虛無主義，渺渺茫茫不知生命的方向。許多人對於自己的生存意義與目的都起了根本上的懷疑。

再者，個人自由的過度發展也經常造成許多「脫序」(anomie) 的現象。自由主義愈加普及，社會就愈朝向多元化發展。以往被視聽傳統道德上或宗教上的禁忌的行為，漸漸地都公開化了。多元化的結果，使人對於傳統價值體系的信心產生了危機，沒有任何價值體系可以長期壟斷，它可能隨時被新的消費產品所取代；因此任何價值體系都沒有穩定性。美國社會學家涂爾幹

(1897~1959) 認為現代社會由於多元化，個人於是變成孤立，個人未能面對社會共同道德；他無法有一個清晰的概念，知道什麼是正確而能被接受的行為，而什麼樣的行為是逾越了個人自由的尺度，是、非、對、錯、好、壞難以分辨，每個人要自己去尋找適合的價值體系。這就會形成個人行為脫序的現象。

儘管法律上的規定對於個人行為具有相當的約束力，但是一顆自由放縱而傾向於脫序的心靈，卻經常想要挑戰法律的權威，遊走於法律邊緣，妨害社會的秩序與安寧，造成政府與治安維護者極大的困擾。

（二）自由放縱於精神上的漫遊

因過度自由而引生的脫序問題，除了個人行為上的脫序之外，筆者認為還有個人精神上的脫序。個人行為上的脫序，是外顯的，可以藉由公權力來防治處理；但是個人精神上的脫序，並完全在個人自由權範圍之內，公權力並不介入，而成為純個人的問題。

由於「思想自由」是被充分保障的，所以人可以盡情地馳騁其思想，包括實際的或不實際的，可實現的或憑空幻想的；因此在西方世界比較不在乎一般人精神脫序的問題。但是在佛教中各種精神狀態講究的比較細微，也比較注重高品質的精神層次。一般人若不自覺地任由思想如脫韁的野馬一般四處奔騰，這對於真正的精神主體而言是一種覆蓋，佛教所謂「想蘊」即是如此。想蘊是「五蘊」之一；不自覺地攝納外相並且加以概念化的運作，陷溺其中無法跳脫就是「想蘊」⁹⁷，這是屬於不理想的精神狀態。當精神狀態在「想蘊」時，這就是精神上的脫序。精神上脫序就立即陷入煩惱苦海之中。

在「想蘊」中，人隨時可以上天堂也可以下地獄，可以漫遊橫跨於「三世」，所謂過去、現在、未來。想到未來美麗的遠景時，心情十分快活，這就進入了天界⁹⁸的心境；想到過去的錯誤行為或不幸的遭遇，不禁悲從中來，這就進入了地獄的心境；想到過去曾經被冤枉欺侮的情境，忿恨又起，企圖報負，這又陷入了更深層的地獄；想到自己現在正面臨命運抉擇的岔路口時，徬徨不已，這是一般人常有的困擾。在「想蘊」中，人的精神漫遊於廣大無邊的精神世界中，隨著在精神世界中的情境遭遇而引起情緒上的變化，難以自主。想蘊發展至極端則將形成深度的精神病態；可能形成現代的精神病理醫學所謂的妄想症、精神分裂症、憂鬱症、自閉症等。

個人主義與自由主義的歷史性任務是負責對於個人身體上與思想上的解放運動，擺脫了神權與專制君權的不當束縛；但是在個人自由解放之後，如何在個人生命自由揮灑運作中理性而適當的節制自己的自由尺度，以獲得真正的快樂幸福，並且兼顧他人的幸福快樂，這是人文主義有待突破的困境。

⁹⁷ 印順法師著《成佛之道》解釋「想蘊」云：「想蘊：想的定義是『取相』，就是認識作用。在認識境界時，內心就攝取境相，現起表象作用；再加構想、聯想等，成為概念；依此而安立種種語言文字。」

⁹⁸ 佛教的「天界」與西洋所謂的「天堂」有極大的差別。前者還在凡夫的六道輪迴中，屬於「天道」的範疇；不自覺的快樂或脫序的快樂，其本質上仍然是一種煩惱痛苦。西洋的天堂則是屬於神聖的解脫的快樂，與佛教的「西方極樂世界」類似，屬於較高層次的快樂。

三、過度工業化、理性化的問題

人文主義的發展過程也包括了人類理性化與工業化的過程。理性化擺脫了許多不切實際的傳統觀念及宗教迷信，工業化帶來高度的生產效率，滿足人類物質上的需求。美國社會學家柏格（Berger,1969）即認為理性化是現代化社會的決定性過程，也正是任何工業社會的先決條件。由於人類科技的進步，控制了大自然，也瓦解了傳統的價值體系，形成了人們理性化的態度，一切都要求實證與效率。基本上人類朝向理性化的態度，這是值得肯定的。社會學家韋伯（M.Weber,1968）認為理性化有幾項特質，即：效率、可計算性、去除神秘性。「效率」是指強調由一點到另一點之間最直接最快速之方法。「可計算性」強調使用「量化」的方式來計算所要達到目的的手段代價或成效的多寡。「去神秘性」指社會中去除神秘的因素，而代之以邏輯與合理的要素。這些現代人的特徵帶來現代社會的進步與物質文明的進步，但也帶來現代人的困難。韋伯已經點出過度理性化的後果。他把理性行動區分為工具理性（instrumental rationality）與價值理性（value rationality）二類。工具理性與功能理性過度發展的結果將造成非人性化（dehumanization）也就是當一切只講求效率、可計算性、去除神秘性時，無形中忽略了人的本質需求與人性的尊嚴，造成非人性化。因為人們計算的是那些人具有功能，那些人有效率；具有功能有效率的人才被尊重，沒有功能沒有效率的人就被棄置一旁，不受到「人」的待遇。把人當成機械一樣看待，這也就是斯美爾（G.Simmel,1907）所提到的在客觀文化過度發展的社會中，造成或物役人的現象。人被「物化」這是與人文主義的基本精神相違背的。

人類社會過度工業化，除了形成人被「物化」之外，也造成對地球生態環境的過度使用與破壞。這又影響了人類理想的生活環境。所以如何在過度理性化與工業化之中尋求適當的平衡點，以符合人類在物質上與精神上與生活環境上的需要，這也是現代人文主義者必須面對的課題。

四、人文化的二元相對世界的困境

人文化的世界是一個概念化的世界。在概念化的世界中，永遠是二元相對的。「有」的相對概念是「無」，「生」的相對概念是「死」，「是」的相對概念是「非」，「正」的相對概念是「邪」，「高」的相對概念是「低」，「主體」的相對概念是「客體」，等等不勝枚舉。作為理性的人類，在潛意識中似乎又不甘心經常處在二元相對世界中打轉；人們會企圖超越相對，進入絕對，以窺探「神性」的奧秘，並且希望能品味絕對的幸福快樂。但是這在人文主義者所打造的世界中，是無計可施的。任憑他們運用最先進、最科學、或最精密的分析與邏輯推理等方法想要進入絕對的精神世界，都將徒勞無功。

另外在生活上，在主體精神的運作中，人類經常要面臨二元相對的抉擇取捨。在抉擇時，精神就處於緊張焦慮的狀態。我要或不要？我去或不去？我要選擇大的或是小的？我要提起或是要放下？在選擇之後，我將又將面臨有所得或有所失？在作選擇取捨之前，不免要作種種比較與考量。比來比去，考量東考量西，這也是焦慮的精神狀態。禪宗三祖僧璨所作的《信心銘》云：

「至道無難，唯嫌揀擇；但莫憎愛，洞然明白。」
僧璨大師認為要達到最高妙的真理實相境界並不困難，但是最忌諱挑三揀四，多所考量，拿捏不定，這就離道愈遠了。《信心銘》又云：

「圓同太虛，無欠無餘，良由取捨，所以不如。」
真如自性原本是像虛空一般廣大而圓滿具足，只因分別取捨之心產生，障蔽真理實相，所以不能相應於自性真如。

所以在人文世界中，人類大多數不能免於迷執性的揀擇；這當中所引起的緊張焦慮，是人們難以超越的困境。

若再作更深層的分析，這困境產生的根源則是在於人類自我與外界的根本上的二元性分裂。當人們迷執在概念的世界中時，就自然存在著主體與客體的二元性，我們把自己與外界事物區別開來；我是我而不是你，你就是你而不是我。事實上這都是概念中的我，及我概念中的你。這不是真正的主體性的自我。我們有

一個活潑潑的、會行動的主體性的自我，那個才是「真正的我」。概念化的我，是被客體化的我，它永遠與我們的真我疏離；並且與外在的客體對立。這是我們根源性的焦慮不安的來源。日本禪學者阿部正雄認為這是人類的困境，也是人類的宿命。他說：

自我疏離和焦慮並非偶然發生於自我的，而是其結構所固有的。不管文化、階級、性別、民族或所處是什麼時代，作為人就是對他自己構成了問題。作為人就意味著是一個自我；作為自我就意味著與其自身及其世界分離。而與其自身及其世界分離，則意味著處於不斷的焦慮之中。這就是人的困境。這一從根本上割裂主體與客體的我，永遠搖盪在萬丈深淵裡，找不到立足之處。⁹⁹

這種主體與客體二元對立的根源性的焦慮或不安定感，許多人也許並沒有覺察到，而否認了它的存在；事實上人們普遍地往外追逐，企圖擁有更多；或是一空閒下來就感覺無聊，想要去抓住些甚麼；這就是這種焦慮不安心理現象的顯現。阿部正雄繼續說：

當然也有人否認這種焦慮的存在；但即使是那些人也擺脫不了這種焦慮。雖然人們普遍逃避或抑制這種焦慮，但若作一嚴格的自我省察，我們不得不承認，這種逃避或壓抑的方法是徒勞無功。檢查一下我們的生活，人難免陷入對死亡的恐懼，它把我們拋進無意義的陷坑；或是由於對自我行為不潔的譴責而時常引起痛心內疚。這種恐懼內疚，又把我沒們短暫逃避所得到的那一點安寧破壞殆盡。所以除非我們首先克服自我，並悟到真我，否則人類所本固有存在的基本焦慮和自我疏離就永遠不可能得到克服。¹⁰⁰

阿部正雄認為許多人用逃避或抑制的方式來應付根源性的

⁹⁹ 引自阿部正雄著，王雷泉、張汝倫譯，《禪與西方思想》，p.6，桂冠圖書公司，1992年5月初版。

¹⁰⁰ 同註2，《禪與西方思想》，p.7。

焦慮，那是徒勞無功的；因為當「死亡的恐懼」來臨或做錯事的「內疚」時又會使人不知所措。除非我們領悟到「真我」¹⁰¹，由二元相對的世界進入絕對的統一，問題才能徹底得到解決。

五、對於負面情緒失控的無奈

人類自稱為萬物之靈，是理性的動物，也感情豐富，但是也充滿複雜的情緒衝動。尤其是負面的情緒，使人感受十分不好；不但傷害自己，也容易傷害他人。負面情緒諸如：悲傷、哀痛、不滿、懷疑、忿怒、憎恨、嫉妒、排斥、恐懼、憂愁、沮喪、抑鬱、寂寞等等。這些情緒的處理最讓現代文明人感到困擾。（未起令不起，已起令消）儘管個人經濟生活上已經豐衣足食，也受過高等教育，具備豐富的知識，但是在精神的穩定上還是經常無能為力。大多數人不能免於自我負面情緒的干擾，只是在受困擾的程度上有差異而已。

這些負面情緒的問題，在佛教中總歸稱為「無明煩惱」。現代文明人對於無明煩惱的無奈，香港學者霍韜晦先生也有深刻的描寫：

所謂無明煩惱，如果從現象的層面上說，指的就是我們生命中的一股不可理解的、跳動不安的、未經訓化的原始力量。在日常生活中我們隨時可以感受到這股力量的衝擊。人的生活並不真是完全按照理性原則的。人有時會發脾氣——突然地，毫無理由地發出來。有時又會作出錯誤的決定——事後不一定有理由解釋；人又會有任性的時刻，作出毀滅性的行動。存在主義者對於人的存在問題無疑是有很深的感受，但是如果不能面對人的非理性的一面，把它轉化，則人心到最後絕不能安。所以佛教在這裡斬釘截鐵的宣稱：人不是不要熱情，也不是不要行動，人只是要切斷與非理性的關聯，把熱情與行動轉依於智慧之

¹⁰¹ 阿部正雄所謂的「悟到真我」，以消除主體與客體二元對立的根本焦慮，筆者認為其內涵及原理與《六祖壇經》中的「頓悟自性，直成佛道」是相同的。前者是現代宗教哲學式的語言論述，後者是傳統佛教式的語言表達。

下，使依於智慧而起，並進一步把非理性化去。¹⁰²

關於無明煩惱所帶引的非理性活動，西方某些哲學家也曾深刻地探索過。在這方面霍韜晦先生提及尼采、斯賓格勒、叔本華的部分哲學觀念；他說：

無明煩惱驅使生命作盲目的活動，正如尼采、斯賓格勒所說的權力意志一樣，他只知道向前滿足自己而不知道止息。生命在它的帶動之下就陷入一個無窮的追求之中。生命為什麼會如此呢？這就是因為無明的活動預設了一個自我的觀念，以為這種向外追求可以滿足自己，於是內有能受用的主體，外有可享受的客觀世界，主、客分裂，佛教說這就是兩種妄執——我執和法執，導致了生命的一切煩惱。必須指出，一般經驗界的知識，如科學知識之類，對於這個自我觀念的化解，是沒有甚麼幫助的。正如叔本華（A. Schopenhauer, 1788-1860）指出：這個盲目意志是居於更根本的層次，它可以利用一切客觀的知識來作為滿足它自己的工具。所以叔本華對人類的前途是悲觀的，因為他看到了這個由盲目意志所策動的生命洪流滾滾而下，無法截止。¹⁰³

可見關於負面情緒及其所導致的非理性行動所引生的困擾，許多西方哲學家也感到無奈喪氣。霍先生也認為，一般經驗界的知識，如科學知識之類，對於這些問題的處理是沒有甚麼幫助的。但是佛教能提供比較有效的處理方法。

第二節 以自性覺醒超越人文主義的困境

對於人文主義發展至今所普遍遭遇的困境，儘管許多心理學

¹⁰² 引自霍韜晦著，《絕對與圓融》，p.79，東大圖書公司，民國 83 年版。

¹⁰³ 引自霍韜晦著，《絕對與圓融》，p. 80,81，東大圖書公司，民國 83 年版。

家提供了一些學理上的解釋，心理輔導者有時也可以針對個案作心理諮商提供個人部份觀念障礙的處理方法，；宗教家也提供了精神信仰的寄託，讓未來有希望。一般人也本能地會找尋各種休閒活動以紓解壓力，或暫時逃避問題困擾。這些方法並無法解決個人在人文世界中所面臨的困境，而只是在從事精神注意力的轉移而已，因為這些方法並沒有解決人們根源性的迷執問題。否則為什麼人們在從事休閒娛樂活動時也會與人衝突，掃興而歸？在宗教活動場合有時也會引起一些不快，愧對神靈上帝？既然如此，人們面對這些困境，是否就將束手無策呢？

在第三章我們詮釋了《六祖壇經》的主要精神—自性覺醒的精神。我們說明了自性覺醒的內涵及其精神狀態，也就《六祖壇經》的內容簡要的提出其價值效用。針對人文主義的發展過程中所面臨的困境，事實上，只有運用「自性覺醒」的精神，才能從根源上超越。理由是自性覺醒即是回歸原本的自己；回歸原本的自己自然就脫離原來迷失而受苦的自己。從根源上超越的方法有別於採用「對治」的方法；對治的方法是屬於概念的替代或是精神注意力的轉移，其對於當前問題的解決雖然亦有其一定成度的效果，但卻是暫時性的，而且是非究竟的。因為其本身仍然迷執在概念之中，仍然隱含著輕微的焦慮；尤其若遭遇到不理想的外在環境時，仍舊很快陷入深沉的痛苦之中。只有將精神狀態提升到「自性覺醒」的層次，在無念、無相、無住的生命運作中，才能真正的超脫。這種「自性覺醒」精神的發現，及其發揮在解救人類精神困境的重大功效，這是中國「禪」的特色，也是西方人文主義發展至今所望塵莫及的。

一、以「平等性智」消解「概念自我」的迷執

自性覺醒即可立刻超離個人主義的困境，不拖泥帶水；因為在自性覺醒之後即能「轉識成智」。在第三章第五節我們曾說明轉識成智；其中有「轉第七識（末那識，我執識）為平等性智」的大略說明。在自性覺醒，轉末那識為平等性智之後，即可消解概念自我的迷執。

個人主義凸顯了自我的存在價值，但是也相對的受困於「自

我」之概念的束縛。概念的「自我」，它只是個概念，並非真正的原本的完整的自我；但是我們卻任由它操縱而自討苦吃。概念的我，執持其自己所擁有的一切，包括我的身體、我的觀念、我的學識、我的財產、我的子女等等。它努力設法增加我所擁有的，而恐怕損失我目前所擁有的。如此則很容易形成人與人之間的緊張對立情勢，因此被佛教稱為「末那識」或「我執識」。對立的結果不是相互傷害就是自我孤立。

當我們迷執於概念自我時，這時我與別人是不平等的。我們重視自己而輕忽他人；重視自己所擁有的，而輕忽別人所擁有的。自性覺醒則超越於一切概念之上，而涵攝一切概念。對於「概念自我」的存在，知而不執。概念自我並不是消失，而是退位。我們的生命運作，原先是「概念自我」在發號司令；現在則讓位於「自性」，自性當家作主，概念自我退居輔佐幹部之位。自性覺醒，自性復位；在自性覺醒的涵攝之下，萬物如如地呈現，平等羅列，我與他人自然而然地處於真正的平等。在平等性智的照拂之下，有我也有你，有你也有我；這時不但會愛惜自己也會愛惜他人；也會適當地愛惜其他萬物。這就是概念自我的迷執的消解，也是超越於人文主義修養的精神境界。

在人文主義的社會中，由於過度強調個人主義，形成了概念自我的過度擴張，以致於造成許多社會亂象。不但傷害了自己，也傷害他人。在自性覺醒之後，平等性智呈現；解消概念自我的迷執之後，自然沒有自我過度擴張的問題。這時概念自我在「自性」的管帶之下，俯首稱臣，聽候差遣，它已經沒有能力再擴張自己了。

必須強調的是，自性覺醒是對於概念自我的解執，而非去除概念自我。在人文化的社會中生活，難免必須有名言概念的運作，也必須要有對於不同個體的名言概念的指涉區別，包括概念自我。以概念自我為分別的基準點，作為第一人稱，然後進一步對外分別第二人稱及第三人稱，乃至對於其他客觀存在的萬事萬物的分別。人類這個善於分別的功能性，佛教將它歸屬於第六

識。自性覺醒之後轉識成智，轉第六識為妙觀察智；在解消迷執之後，不但善於分別，也善於觀察。善於分別你、我、他的存在狀態，也善於敏銳觀察你、我、他存在的關係互動情形。因此在自性覺醒之後是解消概念自我的迷執，而非去除概念自我的功能。佛教中有所謂「除執而不除心」之說，即是類似這種情形的說明。

二、以「平等性智」消除孤立與疏離

自性覺醒之後即能「轉識成智」。在第三章第五節我們曾說明轉識成智；其中有「轉第七識（我執識）為平等性智」。轉我執識為平等性智之後，了知自己與他人以及一切事相本來都是平等無分別，這是世界的實相；到這地步即自然能化解人與人之間的對立與距離，也就消除了自我的孤立及疏離感。

其次，人文主義提供了一個公平競爭的環境，讓個人能有充分發揮的空間；但是在理性發展與人文競爭中，每個人緊守著自我的領域，卻也造成自我的孤立及人與人之間的疏離。每個人緊抱著一個「偶像自我」¹⁰⁴在茫茫人海中打轉流浪，頗為辛苦。之所以如此，其原因也是迷執性的「概念自我」在作祟。只有當自性覺醒時，「無念」的精神狀態呈現，這時立即超離所有的概念，包括「概念自我」，這就脫離了概念自我的束縛，也就超越了由概念自我所建築的藩籬。這時的自我已經不是自我設限的概念自我，而是擁有廣大包容量的「大我」，也可稱為「無我之我」。如此則孤立感與疏離感必然完全消除，頓時超離了人文主義發展過程中所引生的困境。

社會地位的尊卑貴賤的分別，這是世俗的人文化的現象；在自性覺醒的超人文精神中，自然超越於這些分別的迷執，但也很清楚的知道這些分別的現象。人與人之間的關係，很單純的是處於相互尊重的一種平等的存在。尊重對方現實的存在狀態，而不會主觀地將對方塗抹上某種色彩或貼上尊、卑、貴、賤的標籤。

¹⁰⁴ 「偶像自我」這個名詞是在形容人們把自我當成一個堅固的偶像而緊抱不放。

在自他平等的精神狀態下，與人的關係是以開放和接納取代排斥或冷漠。儘管他有不同的思想觀念和立場，我還是很自然地接納和關懷。在這種狀況下自然沒有孤立與疏離感。

沒有孤立與疏離，相對的也沒有激情的仰慕和崇拜。在平等性智的明照之下，對於高等社會地位的人，是一樣的尊重或尊敬，但不至於到激情地仰慕和崇拜的地步。因為尊重或尊嚴是屬於自他平等的心態，而仰慕和崇拜則是自卑而崇他的心態。

三、以「大圓鏡智」解消概念上的二元對立

在自性覺醒「轉識成智」之後，轉第八識阿賴耶識為大圓鏡智。大圓鏡智，梵語 ādarsa – jnana。即指可如實映現一切法之佛智。此種佛智，如大圓鏡之可映現一切形像。在知識概念中是二元相對的世界，離開知識概念，即是跳脫二元相對世界。大圓鏡智的呈現是離知識概念的，因此也就是二元相對世界的解除，並轉換成為「無二」的絕對世界。

本來阿賴耶識是我們所有知識概念記憶等業力源的總庫藏所，在主體精神迷執執時，它隨因緣而現起業識，配合第六識、第七識而發揮作用，難以掌控。但是在自性覺醒時，阿賴耶識轉換成大圓鏡智；清淨的自性體呈現，猶如一個明鏡；原先所有的概念完全消退，一切事物萬象的實相如實地映現於大圓鏡中，沒有名相，沒有概念分別，不加上任何色彩。萬物只是如如地呈現，並且如如地消失；物與物之間，物與我之間，彼此不相妨礙。在如此精神狀態下，既然沒有名言概念，自然沒有二元相對的揀擇和掙扎，心理上的矛盾困擾即刻化解於無形。

大圓鏡智的顯露，其必要條件在於自性的呈現，自性的呈現即是自性的覺醒。自性是「不二之性」，佛法是「不二之法」。這是一種絕對的、非概念的精神狀態。因此大圓鏡智顯露時的精神狀態必然是離二元相對的狀態。關於不二之法的闡釋，依照流行本《壇經》的記載，惠能初至廣州法性寺，與印宗法師曾有如下的對答：

宗復問曰：「黃梅付囑，如何指授？」惠能曰：「指授即

無，唯論見性，不論禪定解脫。」宗曰：「何不論禪定解脫？」惠能曰：「為是二法，不是佛法。佛法是不二之法。」宗又問：「如何是佛法不二之法？」佛言：『善根有二，一者常，二者無常。佛性非常非無常，故是不斷，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。』¹⁰⁵

又，惠能論及「圓滿報身」之義時有云：

善惡雖殊，本性無二。無二之性，名為實性；於實性中，不染善惡，此名圓滿報身佛。¹⁰⁶

在迷執性的世俗界之中，「常」和「無常」，「善」和「不善」，這是二元性的兩組相對概念。但是「佛性非常非無常」、「佛性非善非不善」，佛性是非二元的；因此對於佛性的領悟是超越於二元性的相對概念的。當印宗法師尚迷執於追求「常」而排除「無常」，追求「善」而排除「不善」的概念中時，其本身仍在自我概念中揀擇、掙扎，心靈狀態無法舒坦超脫；只有同時放棄兩個相對概念，進入「絕對」的、「無二」的精神狀態，這才是「佛性」，也就是見到了「自性」；見到自性就是精神的超脫。對於惠能的點醒，印宗法師若有所悟，但是關於「絕對」的精神狀態仍不清楚，故要繼續邀請惠能說法。同理，「蘊」和「界」也是如此。五蘊和十八界雖然不是兩個相對概念，但它們是相同範疇中的兩個概念。一般人認定那是兩個不同的概念，但是有智慧者追溯這兩個概念的根源，結果發現卻是「無二」、「絕對」、無差別的。這無二之性才是我們生命最原本、最真實的狀態，因此又名為「實性」。這個「實性」也就是「自性」。

在迷執性的二元相對世界中，各種概念不自主地湧現，造成我們心靈的紛擾不安。只有「自性覺醒」，「大圓鏡智」呈現，

¹⁰⁵ 引自《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》，p.15，慧炬出版社。

¹⁰⁶ 引自《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》，p.35，慧炬出版社。

才能超離二元相對世界的困境，享受寧靜安詳的智慧果實。

四、以「大圓鏡智」起「無生法忍」處理個人負面情緒的問題

以禪的觀點而言，在人文世界中個人情緒之所以產生，其原因主要在於「概念自我」接受外在情境的刺激而導引許多概念糾纏地、不停地生起而無法掌控使然。由各種不同的概念認知而產生喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲等各種情緒。因此其主要問題關鍵在於「概念」的生或不生。自性覺醒所轉化阿賴耶識而成的大圓鏡智，其主要體性就是清淨無念的絕對狀態；這清淨無念的絕對狀態另一種表達法叫做「無生」。無生就是一念不生，沒有生起也沒有消滅；雖然是一個活生生的主體生命，但卻是一念不生。自性覺醒則「無生」；自性迷失，則各種概念流轉，不能自主，情緒紛亂。這「無生法」就是解決個人負面情緒困擾的最有效的方法，也是最徹底的方法。

大圓鏡智對於外境如實映現，不起念、不染著、不陷溺、不加上自我主觀色彩，其內涵包括「涅槃相」與「菩提智」。就涅槃相而言，其心理狀態是清淨寂靜、一念不生；就菩提智而言，是生命主體覺醒清明，如時實了知主體、客體、與環境之整體狀況。涅槃相的一念不生就是「無生法」的內容；單就此部分之內涵即能消極地解除各種莫名的負面情緒的困擾。若在積極面則又能以菩提智結合「妙觀察智」去了解對方的問題，協助對方化解困擾。

就理論上言，其理路有如上所述；若就實際工夫上，則有個人對於自性覺醒的工夫熟練與否的差別。若工夫熟練，絕對「無生」，則絕無陷入不自主情緒之可能；若工夫不夠熟練，就很容易受到過去慣性概念的牽引而漏出馬腳，或又陷入困境。因此禪門中「悟後起修」是很重要的修行過程。古代禪師們就經常運用情境考驗弟子對於「無生法」的熟練度。但是就一般人而言，若能了解這其中「無生法」的原理，就有能力處理自己一些莫名的負面情緒的困擾，享受「無生智」的法益。

「自性覺醒」與「無生」在禪門中是十分重要的功課。禪

者努力參禪修行，其主要目標就是了脫生死。若能達到「無生」，自然就「無死」，生死事畢。流行本《壇經》記載永嘉玄覺禪師參訪惠能大師時的一段對話，從其中可以探知「無生」的究竟內涵。《壇經》云：

覺遂同策來參，繞師三匝，振錫而立。師曰：「夫沙門者，具三千威儀，八萬細行。大德自何方來，生大我慢。」覺曰：「生死事大，無常迅速。」師曰：「何不體取無生，了無速乎？」曰：「體即無生，了本無速。」師曰：「如是如是！」玄覺方具威儀禮拜。須臾告辭。師曰：「返太速乎？」曰：「本自非動，豈有速耶？」師曰：「誰知非動？」曰：「仁者自生分別！」師曰：「汝甚得無生之意。」曰：「無生豈有意耶？」師曰：「無意誰當分別？」曰：「分別亦非意。」師曰：「善哉！」少留一宿，時謂一宿覺，後著證道歌，盛行於世。¹⁰⁷

引文中永嘉玄覺是一位體證「無生」工夫純熟的參訪者，對於自己也頗具信心，但還是需要找一位前輩印證肯認，以確定自己的禪修境界。禪門的考驗與印證大多以當下的情境展現（現量展現），玄覺見到惠能大師時並不行禮如儀。當惠能責怪其傲慢無禮時，玄覺回答：「生死問題才是禪行者的大事，無常輪迴十分迅速！其他世俗禮儀是小事。」惠能答：「既如此，何不親自體驗無生無死之絕對真理，了卻無常迅速之苦？」玄覺答：「體認自性，本無生滅；了卻生滅之心，本無遲速之概念分別。」惠能答：「體驗的不錯，正是如此！」印証完畢，玄覺才禮拜感謝。這是兩人交鋒的第一回合，六祖惠能肯定了玄覺已經體驗到自性無生滅之理，並且能處於一念不生的精神狀態。

印証自性「無生」的境界完畢，不久玄覺就要告辭，這時惠能發送給玄覺的概念是：「這樣就回去，不會太快嗎？」這雖是一句平常話，若是對「無生」不熟練的人就會隨著話尾而轉，

¹⁰⁷ 引自《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》，p.46，慧炬出版社。

但是玄覺答：「自性本無動搖，我沒有『速』、『不速』的概念分別的問題。」玄覺並沒有跟隨著惠能的概念的勾引而生出「速」「不速」的概念，他仍然堅守住自性覺醒無生的精神狀態。惠能繼續出招：「誰知道自性非動？」一般的回答可能是：「我」，但是玄覺仍然不落入「我」的慣性概念，他以反撥的方式回答：「仁者您自己在作分別！（我可是不動分別之念）」。惠能終於再次肯定玄覺的無生定力而說：「你很能把握『無生』之意義。」惠能這句話是有問題的，因為「無生」是一種個人展現的精神境界形態，而不是一個概念；若把「無生」當作概念，它才會有「意義」，因為「意義」是概念，有概念就是「有生」而非「無生」。以玄覺對於「無生」的熟練度，立刻察覺其中語病，並展現自己的境界，說：「在無生的境界中那有『意』的存在呢？」接著惠能繼續進逼：「都不起意的話，那麼誰來分別？」前幾句對話中，玄覺展現的「無生」是從自性本體的角度而言，但是人並非木石，人在生活上仍不免要使用「分別」的功能，這是屬於自性本體「發用」的部分。惠能最後這句話就是要考驗玄覺對於禪的體用關係的透徹程度。玄覺回答：「我的分別也不是以『意』為主體在作分別，而是以『自性』為主體來掌管『意』的分別。」到這地步才完全過關。所以惠能稱讚說：「善哉！」

以上所舉這公案的內容，可見禪門對於徹底解除生命的概念性迷執所進行鍛鍊考驗的精密嚴格狀態。但是人類對於自我生命的掌握若要真正作得了主，自由揮灑而不失控、不懊悔，就必須經過禪的「無生法」的訓練。自性覺醒的無生法是超越世俗人文的，也是超越於西洋人文主義所發展至今在精神層面的成就。因為在人文世界中，任何偉大的政治家、哲學家、科學家、藝術家、文學家大多數不能免於自我負面情緒的困擾而難以處理。這樣的人生，就世俗人文面而言已經頗有成就，但是若對於自我情緒的掌握無能為力，則其人格生命還是留有相當大的缺憾。一般人若經過某種程度的「無生法」的訓練，就能化解大部分的自我負面情緒的困擾及無奈；若進一步如禪師一般嚴格自我鍛鍊之後，永遠解決概念迷執所引生的揀擇徬徨與情緒困擾，生命必然會活得更自由而有尊嚴。

再者，此處講「無生法」，我們仍然必須與「無念、無相、無住」之法互相貫通，如此對於「自性覺醒」的內涵和功用才能連成一氣。在第三章曾經論述過，自性覺醒的主要內涵是「無念、無相、無住」。無念即是對於概念迷執的消除，其另一種類似的語言表達法即是「無生」；若明究其中差異，則可說「無生」比較能表示其「無念」的持恆性。但是就瞬間的精神狀態而言，是完全相同的。流行本《壇經》在詮釋「無念、無相、無住」時，曾有如下的語句：

無相者，於相而離相；無念者，於念而無念；無住者，人之本性。於世間善惡好醜，乃至冤之與親，言語觸刺欺爭之時，並將為空，不思酬害。念念之中，不思前境，
，於諸境上，心不染曰無念。於自念上常離諸境，不於境上生心。¹⁰⁸

「不於境上生心」即是「無生」的境界。「無念」就是「於諸境上，心不染」，亦即是「不於境上生心」。無念就是離於境界概念，無生就是不生起概念，二者所表意的內涵應該是極為近似的。唯所必須注意的是這裡提出了解消負面情緒的功能，如「於世間善惡好醜，乃至冤之與親，言語觸刺欺爭之時，並將為空，不思酬害。」這段話可與前文所論「以無生法忍處理個人負面情緒的問題」相印証。

個人負面情緒產生的原因，大多起於對世間善惡好壞的分別概念，尤其在面對曾經傷害過自己的冤仇者，或自己所感恩的親人時，都會產生各種情緒的起伏蕩漾。「言語觸刺欺爭」是指與人發生言語上的衝突，彼此刺傷對方，認為被欺負了，為此而爭鬥。這些狀態在彼此都處於概念迷執的情境中時是糾纏無解的；就算在理性上為了避免加深對於彼此的傷害而暫時休兵，但在情緒上仍然澎湃洶湧，不能自己。身為理性的文明人，雖然明知這是有損於自我人格尊嚴的，但是由於人性潛在本能慣性作祟

¹⁰⁸ 引自《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》，p.28，慧炬出版社。

(所謂宿業頑強)，而不能自主。對於這些困擾的解決之道，《壇經》所提供的方法是，從自性「無念」下功夫，「於諸境上心不染」；在「無生」的境界中成就「無生法忍」，才能徹底解決。

如上所論乃是屬於比較粗重的煩惱的解決，禪佛教修行方法的可貴不只在於粗重煩惱的解決，更在於平常微細煩惱的徹底消除，達到所謂的「解脫」。一般人平常無事時，心理上仍然隨境攀緣，心念無謂地生滅流轉。這樣雖然沒有大問題，但是對於感受敏銳的修行者而言，這其中有許多「微細煩惱」，這仍然不是理想的精神品質。理想的精神品質是無念自在，「究竟解脫」。惠能大師曾告示曰：

自心無所攀緣，不思善，不思惡，自在無礙，名解脫香。¹⁰⁹

這是概念不起，自性清淨無染，自由自在的精神狀態，這才是真正「解脫」的精神品質。這是現代文明人在解決無奈的負面情緒之後，還可以再進一步自我提升的可能境地。



¹⁰⁹ 引自《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》，p.31，慧炬出版社。

第五章 既入世又出世，既人文又超人文 ——人類精神品質進升的最理想 境界

一、前言

在第二章我們談論《六祖壇經》的人文主義傾向，舉出許多例證以證明六祖壇經的精神並非偏向於離俗出世的思想，也非宗教神秘主義者，而是強調「佛法在世間，不離世間覺；離世覓菩提，猶如求兔角。」因此《六祖壇經》「自性覺醒」的精神是絕對肯定人文世界，熱愛人文世界的；就宗教而言，這是屬於入世的精神。在第三章我們說明「自性覺醒」的精神內涵及其超越性質，這是屬於超人文精神的闡釋。超人文精神是超越於世俗的迷執的、黏著的、心理輪迴的精神狀態，而達到解脫的、自由的、喜悅的精神狀態。就宗教來說，這是一種出世的精神境界。因此《六祖壇經》「自性覺醒」的超人文精神是既肯定人文又超越人文，既出世又入世的精神，這是人類生命提鍊進升歷程中最理想的精神品質。

二、出世與入世的迷思

（一）出世與出家

自古以來，這是一個多災多難、生活艱難、苦多於樂的世界。面對這一個不令人滿意的世界，人們祈求未來可以到另一個比較理想的世界。這大概是出世思想產生的社會背景吧！

在傳統佛教修行理論中，為了擺脫痛苦的束縛，普遍強調出家修行的殊勝價值；為了追求出世解脫，不惜拋家棄子，剃髮為僧尼，脫離傳統倫理結構，暫時逃避世俗生活圈的羈絆。這種

剃髮出家以求出世解脫的傳統佛教觀念，應該與當初釋迦牟尼佛本人的生命歷程所留下來的風範有密切關係。

釋迦牟尼所展現的生命過程是：在不明真理，無明煩惱纏身，又缺乏善知識的指導，求助無門，只好捨離家園，探索真理，才能安身立命。或許這出家修行的作法也與當時印度婆羅門教及一般外道的思想觀念有關。不過在他修行悟道之後，他並沒有回歸皇室家庭；而是繼續以出家僧人的身份，傳揚他所體悟的真理，幫助眾生解決其所遭遇的苦難，終其一生。本來他在悟道消除生命的困惑之後，可以回家團圓，回歸倫理生活，超脫地任運於倫理生活之中。但是他最重視的是真理的傳揚，因此他選擇做一位專業的真理傳播者。這是獻身救度眾生的典範，可是人們就因此把心靈上的「出世」解脫與改變生活方式的「出家」連結在一起。

為了體悟真理，達到出世解脫的目標，是否一定要脫離倫理生活的結構而剃髮出家呢？這是值得討論的一個議題。在《六祖壇經》中並不否定出家修行的價值，但亦特別肯定在家修行一樣能達到出世解脫之目的。引文如下：

師言，善知識，若欲修行，在家亦得，出家亦得，不由在寺。在家能行，如東方人心善；在寺不修，如西方人心惡。但心清靜，即是自性西方。¹¹⁰

惠能大師特別指出，出世解脫的關鍵在於努力修行，達到心地清靜，即是自性西方極樂世界。這是內在精神層面的實質轉化的事情，並不在於外在的身份或形式的改變而有差別。雖然在家修行，處於複雜的人倫結構中，若能用心修行，自淨其心，亦能解脫。反之，出家在寺，雖然脫離倫理結構的紛擾，若不認真用心修行，一樣不得解脫。出世是內在心靈狀態的淨化與超越，出家是身體外在形象與生活方式的改變；二者並無絕對的必然關係。所以，企求出世解脫不一定要出家，出家修行不一定能達到

¹¹⁰ 引自《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》，p.25，慧炬出版社，民國88年版。

出世解脫。

（二）佛教「漸法」的出世與入世

佛教的修行方法，有所謂漸法與頓法之分。所謂漸法，在修行之初，是立足於染污的「五濁惡世」，認清世間充滿苦難，起厭離之心，發願想要脫離這個煩惱污濁的世界。在這過程中，藉由一些修行方法的實踐與鍛鍊，企圖達到快樂解脫的理想世界，證得果位。這就是出世解脫的完成。但是在大乘佛教理論中，在修行達到出世解脫之後，不能如二乘（聲聞乘、緣覺乘）停留於自了的階段，而必須轉入於菩薩乘，回入世間，廣渡有情眾生。因此，雖然在修行過程中力求出世，但是終歸要回入世間，以世間為終極的關懷。

再者，就「世間是苦海」的基本教義言，苦海有「此岸」與「彼岸」之分。世間迷執眾生所處者為「此岸」，在「此岸」代表煩惱痛苦；「四聖」¹¹¹所處者為「彼岸」，是已經修行渡過苦海的解脫者。仍在此岸受苦的廣大眾生，必須依照佛陀所教示的方法，努力修行實踐，才能渡過苦海，到達快樂解脫的彼岸。然後再發揮人性的慈悲心，倒駕慈航，回世間度眾生。這樣才能成就為一個智慧福德圓滿的佛。

這樣的教法，雖然稍嫌迂回曲折，但是對於大部分世間人而言，卻是必要的而且最有效果的權宜性教法。教法本身並無優劣之分，關鍵在於施教的對象適當與否。聖人因材施教，只要本身出發點是善的，受教者能欣然接受，而且對於其觀念、行為能有所改善，即是最好的教法。

（三）佛教「頓法」的出世與入世

在佛教中，另外有「頓法」的施設；「直指人心，見性成佛」的是屬於禪宗頓法。頓法的教法適用於某一類根性的人。頓教對於「出世」、「世間」則另有其詮釋角度。《六祖壇經》云：

¹¹¹ 佛教所謂「四聖」是指聲聞、緣覺、菩薩、佛。若加上「六凡」（六道眾生）則合稱為「十法界」。

正見名出世，邪見名世間；邪正盡打卻，菩提性宛然。此
頌是頓教，亦名大法船；迷聞經累劫，悟則剎那間。¹¹²

壇經認為若具備正確的見解，即能不受煩惱污染，就是出世解脫。反之，若邪見紛擾，困惑心神，這就是在混濁的世間輪轉，不得解脫。但是真正的「正見」並不存有一絲見解概念，必須進一步徹底打落「邪」、「正」的相對概念，覺醒的「自性」自然就如如地呈現出來，這才是真正的「正見」。壇經並不認為有兩個具體的相對世界——世間、出世間（另一個神秘世界）。它是從精神面抽象地詮釋世間與出世間的意義及其差別。

壇經這樣的詮釋法，與「漸法」的教法頗有差異。所以它繼續強調說「此頌是頓教，亦名大法船；迷聞經累劫，悟則剎那間」，藉以標明此教法的特性。意即這些頌言是屬於頓教的內涵，若能徹底領悟，則剎那間即可達到出世解脫之精神境界。

類似於「出世」、「世間」的頓教詮釋，壇經也有對於「此岸」與「彼岸」的頓教式說法：

何名波羅密？此是西國梵音，唐言到彼岸，解義離生滅。
著境起生滅，如水有波浪，即是為此岸；離境無生滅，如
水承長流，故即名到彼岸。¹¹³

「波羅密」是梵文的音譯，其中文義譯為「到彼岸」；渡過苦海到達彼岸，亦即出世解脫之意。既有「彼岸」的概念，就有「此岸」的概念。「此岸」則代表污濁的「世間」。六祖惠能對於「此岸」與「彼岸」亦不作具體形相上的理解，而作抽象意義的詮釋。他認為人之所以在「此岸」輪迴受苦，主要是因為迷執於情境，隨情境而起生滅之心。心生心滅，起伏上下，就如水中波浪一般。既然此岸的痛苦主因來自於精神上「著境起生滅」，那

¹¹² 引自《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》，p.23，慧炬出版社，民國88年版。

¹¹³ 引自《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》，p.18，慧炬出版社，民國88年版。

麼解決之道就是「離境無生滅」。離境無生滅的心理狀態，就如平靜的水流，十分順暢。如此就叫作「到彼岸」，也就是出世解脫之境。其實「離境無生滅」即是自性覺醒，無念、無住、無相的狀態；此時內心平和寂靜，亦即所謂「涅槃解脫」。

頓法之教的特色，都是扣緊人本身心裡精神狀態而作解剖詮釋，教人從心理根源上處理本身的問題。「世間」與「出世間」、「此岸」與「彼岸」，其實際境相都在人的心裏。在每個人心中就包含了「世間」與「出世間」、「此岸」與「彼岸」的各種境界。人們要在世間或出世間、在此岸或到彼岸，命運都掌握在自己，必須從自己心理上去轉換。

總之，漸法之教，先求出世解脫然後再入世救眾生；頓法之教，點出在世解脫，無出亦無入，究竟在世間。所以也可以說即世間而出世間，即出世而即入世。

三、 肯定人文世界的現實存在與價值

（一） 立基於現實生活世界

《六祖壇經》的精神是禪宗「頓法」的精神，而非一般佛教宗派所陳述的「漸法」。佛教一般宗派的漸法和世界上大部分宗教的教義一樣，都先強調世間的醜惡及人文世界的墮落現象，勸人厭離這醜惡的世界，而追求另一個傳說中的、不可知的理想天國。佛教禪宗則是立基於現實生活世界，直接肯定人文的生活；積極地在人文生活中轉化自己的精神內涵。《六祖壇經》主張：「佛法在世間，不離世間覺；離世覓菩提，猶如求兔角。」真正的佛法是立基於世間的佛法，也只有在世間才能體驗到真正的佛法；若要離開世間，到世外去尋求菩提正覺佛果，那是絕對找不到的。而且所謂的西方極樂世界並不一定是在西方國土，而是可以在我們所處的現實世界上呈現，在自己的精神世界中呈現的。流行本《壇經》云：

世尊在舍衛城說觀經，有阿彌陀佛，分明去此不遠。若論相說，里數有十萬億刹，即身中十惡等障；便是說遠。說遠為其下根，說近為其上智。迷人念佛求生於比，悟人自

淨其心。所以佛言：隨其心淨即佛土淨。使君東方人，但心淨即無罪；雖西方人，心不淨有愆。東方人造罪，念佛求生西方；西方人造罪，念佛求生何國？ 所以佛言：隨所住處恆安樂。 若悟無生頓法，見西方只在剎那；不悟念佛求生，路遙如何得達？¹¹⁴

事實上，世界的清淨或污穢、美善或醜惡，完全在於自己主觀的心理感受與認知。自己意念清淨，不迷失於許多概念糾雜、是非判斷、價值取捨之中，則自己的生命世界是一片和平安詳寧靜快樂，那裡有惡濁的世界可以厭離？所以佛言「隨其心淨即佛土淨」。不明真理者，不知自淨其心，而隨業流轉，卻想要求往生西方極樂世界；這時西方極樂世界事實上只不過是他腦海中的幻象，與他距離十分遙遠。反之，「若悟無生頓法，見西方只在剎那」。六祖惠能的方法是以「無生頓法」讓西方極樂世界在自己的現實世界中呈現。這是最簡單、最快速、最有效的方法。所謂「無生頓法」，也就是「自性覺醒」的方法。自性覺醒時是一念不生的，所以又名「無生」；自性覺醒的心地法門是最快速而有效的方法，所以稱為「頓法」。

所以六祖惠能並不是消極地想要棄離此現實世界，而求往生理想中的西方極樂世界；而是積極地立基於此現實世界，在現實世界中轉化自己的精神生命，創造出一個與自己生命緊密結合的極樂國土。這是既入世又出世，既出世又入世的展現。就出世解脫之面向而言，這是超越人文羈絆的；就入世立基於現實世界之面向而言，這是肯定人文世界的；所以也可以說是既人文又超人文的。

（二）肯定世間倫理生活的價值

在立基於現實生活世界的生命哲學中，《壇經》是肯定倫理生活的價值的。

《壇經》陳述在家修行之道云：

¹¹⁴ 引自《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》，p.25，慧炬出版社，民國 88 年版。

韋公又問，在家如何修行？願為教授。師言，吾與大眾作無相頌，但依此修，常與吾同處無別。若不作此修，剃髮出家，於道何益？頌曰：心平何勞持戒，行直何用修禪；恩則親養父母，義則上下相憐，讓則尊卑和睦，忍則眾惡無喧。若能鑽木出火，汙泥定生紅蓮。苦口的是良藥，逆耳必是忠言；改過必生智慧，護短心內非賢。日用常行饒益，成道非由施錢。菩提只向心覓，何勞向外求玄？聽說依此修行，西方只在目前。善知識，總須依偈修行，見取自性，直成佛道，法不相待。¹¹⁵

韋刺史問在家如何修行？惠能的回答內容都不離一般倫理生活道德。其中有孝養父母、和睦兄弟；有「心平」、「行直」、「恩」、「義」、「讓」、「忍」等各種德目，也有改過遷善、利益他人的功課。這些在家修行的功課頗類似儒家的倫理道德，不過這正足以顯示《壇經》是充分肯定世間倫理價值的。這些倫理道德不但不是出世解脫的障礙，更是出世解脫的重要資糧。只有在世間倫理中自求解脫，這才是真正的解脫，也是最有價值、最圓滿生命意義的解脫。事實上，從「菩提只向心覓，何勞向外求玄」這句話，可知六祖惠能的禪宗頓法，是從自我內心世界作精神境界的提升，把煩惱執著轉化；而非捨離現實倫理生活世界，向外尋找一個神秘不可知的理想境地。

世間的倫理關係，是每個人最親密的血緣關係，是與生俱來的；也最根深蒂固地烙印於第八識（阿賴耶識）之中，無法否定，無法抹滅的。任何人若企圖否定自己的倫理關係，必然會在自心中矛盾爭戰；身為一個文明人，若無法流暢地運作自己的生命，甚至與自己的生命根源作對，這是十分悲慘的事。所以六祖惠能主張孝養父母、友愛兄弟、長幼和睦，凡與我有緣相處的，都以愛心相對待。但是要特別注意的是，對於世間倫理關係的肯定與合理實踐，都是基於人性自然流露的一種合理性的適當對

¹¹⁵ 引自《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》，p.26，慧炬出版社，民國88年版。

待，而非迷執性的黏著。它的適當分際必須以「自性覺醒」的精神來作管帶，發揮統覺調配的作用。倫理親密關係不能變成一種迷執性的、黏著性的溺愛，否則就落入世間的輪迴痛苦煩惱之中，是沒有智慧的。自性覺醒是對於迷執性的倫理關係的超越，不離倫理而超越倫理。亦即在倫理中任運超脫而不離倫理。所以上面《壇經》引文的最後仍然又指出「見取自性，直成佛道」的重點主張。以自性覺醒的精神來肯定世間的倫理價值，這是既入世又出世，既人文又超人文的；這才是一般人最理想、最圓滿的生命內容。

四、科學文明與出世解脫的融合

在佛教哲學研究中討論出世解脫的究竟如何安立生命時，「科學文明」的定位問題就變得尷尬不易處理。一個圓滿解脫成就的佛，需不需要科學文明？科學文明是世俗染污的或是出世清淨的？天台哲學所謂的「圓教佛」並不獨自超離九法界而成佛，而是「即九法界而成佛」，如何「即」法？圓教佛如何與九法界眾生相處？

（一）兩種真理必須統合

新儒家牟宗三先生把真理大略劃分為兩類，即「外延的真理」（extensional truth）與「內容的真理」（intentional truth）¹¹⁶。他是根據羅素《理則學》一書中的用詞而來的。羅素的原詞是「外延命題」（extensional proposition）與「內容命題」（intentional proposition）。凡是不繫屬於主體，而可以客觀地肯斷的那一種真理，通通都是外延真理，也就是指科學性的真理。相對的，凡是繫屬於主體，繫屬於主觀態度的一些哲理性的論述，就是內容真理。例如宗教家所說的哲理，佛家、道家、儒家所論述的哲理，是從他們主觀的真實性中呈現出來的，這些都是內容真理。對於哲學研究者而言，這樣的歸類劃分是有意義的。對於一個完整生命而言，這兩種真理是應該統合無礙的。至於這兩種真理應該

¹¹⁶ 參閱牟宗三著《中國哲學十九講》，p.20,21，台灣學生局，1997年版。

如何統合而不相互衝突，這是生命哲學研究或佛教哲學研究的一大課題。

佛教的哲理是出世解脫的哲學，屬於「內容真理」。佛教追求出離世俗，但是事實上人無法脫離世俗科技文明的影響而生活，無法脫離「外延真理」的影響。如此想要出離又無法出離，則勢必要暫時勉強遷就，這將產生心理與行為上的矛盾；矛盾則痛苦無奈，無法達成真正究竟解脫的目的。「外延的真理」雖然與出世解脫沒有直接關係，但是一般人需要它；圓滿成就的「佛」也需要它一齊來共襄盛舉，以成就所謂的「圓佛」。若只有具備「內容真理」而缺乏「外延真理」，則無法面對現實生活；相反的，只具備「外延真理」而缺乏「內容真理」，則無法出世解脫。一個人理想的生命內容，最好能兩者兼備。以佛教哲學而言，「外延真理」屬於「世俗智」，「內容真理」則是「解脫智」。能統合「外延真理」與「內容真理」，才能兼具「世俗智」與「解脫智」。圓滿的佛是統合世俗智與解脫智的；人文主義的「人本佛」¹¹⁷是一個最理想的、最圓滿的人的精神內容，所以兩種真理最終必須統合在人文主義的「人本佛」身上，在現世即可達到最圓滿的精神內容。

（二）科學文明在出世解脫學之中的定位問題

在佛教哲學理論中有「真俗二諦」之分。「真諦」又稱為勝義諦、第一義諦，是指真實平等之理；「俗諦」又稱為世俗諦、世諦，指世俗差別之理。依照此真俗相對的名稱，又演變出所謂「世間法」、「出世法」。若以執著性與無執性來區分，則「真諦」是無執性的，「俗諦」是執著性的。不過若究竟而言，則是「真俗不二」的。真俗二諦若與前一小節的「兩種真理」作對比，則「真諦」可類比於「內容真理」，「俗諦」可類比於「外延真理」。

依照「真俗二諦」來分別，則科學知識、科技文明屬於「俗諦」，是「世間法」，是世俗的學問，是執著性的，不能解脫。就

¹¹⁷ 「人本佛」是相對於一般人概念中的「神格化的佛」而言；「人本佛」是「人」作佛，人與佛合而為一；「神格化的佛」是「人」崇拜「佛」，「人」、「佛」分離為二。

唯識宗理論的「三性」而言，則科學知識歸屬於「遍計所執性」。依修行次第，遍計所執必須去除才能證得「圓成實性」而獲得解脫。如此的話，科學知識勢必要被去除才能獲得解脫。可是就「圓佛」的實境而言，一切法一體平鋪，只能轉化而不能取消，則一切法（包括科學知識中的執相）就有永恆的必然性。那麼在佛教解脫學中，科學知識應該擺置於什麼位置？這是佛教哲學理論處理上的一個難題，因此牟宗三先生特別在《中國哲學十九講》的第十三講 二諦與三性：如何安排科學知識？ 專門討論這個問題。牟先生說：

依佛教言，科學知識就是執著，由執著而成。以前的學問總是兩種知識相對照，在儒家亦有德行之知與見聞之知的分別。見聞之知就是經驗知識，德行之知才能完全沒有執著。當科學知識與智的直覺相對比時，科學知識就是執著。遍計執屬於識的範圍，依他起也屬於識的範圍，這是指染依他。在唯識宗中有二種依他起，即染污依他與清淨依他。人生而即有的感性、知性就是屬於識而非屬於智。識本身就是染污的，即所謂「染八識」。但唯識宗又言要轉化，轉識成智後所呈現的是清淨依他，由智而言的識亦轉成了「淨八識」。依他起仍是依他起，仍是性空。因佛教言「除病不除法」，即除去的是執著，而如幻如化的法一個也未去除。如此則未轉識成智前，識是染污的，識即是執著。感性、知性及其所成就的科學知識均屬此染八識的範圍。¹¹⁸

牟先生認為，科學知識既然屬於俗諦，也屬於遍計所執性，是染污性的、執著性的，那麼就必須去除才能解脫成佛；在去除執著性的科學知識而成佛之後，佛就成為沒有世俗知識、沒有科學知識、清淨無染的個體。但是「圓教佛」並不能離九法界而成佛，他因慈悲心的作用必須回到九法界中來救渡眾生，這就需要

¹¹⁸ 引自牟宗三著，《中國哲學十九講》，p.272,273，台灣學生書局，1997年版。

科學知識。於是就要「自我坎陷」以成就科學知識，並保障科學知識的必然性。他說：

佛教講轉識成智，就是要將識的執著化去而成智，因此，執與科學知識是可以取消的。但若佛自覺地要求科學知識的執著，則亦可由智的地位自我坎陷而落為識，那麼這時的識所表現的無明就是「明的無明」。¹¹⁹

他又說：

我們雖然說菩薩、佛之法身可顯神通而不用西醫，但這是分解地、抽象地講，並不是最終的境界。到圓佛的境界時，佛的大悲心一定需要這些科學、經驗知識，這就保障了它的必然性。佛菩薩發動大悲心而需要有諦性的執著，就要從法身處落下來，作一「自我坎陷」，以順俗同眾，如此才能救渡眾生。佛為渡眾生而需要科學知識，於是自我坎陷以成就科學知識，並保障科學知識的必然性，這種保障的方是就是辯證的，而不是邏輯的。因其必然性是辯證的必然性，而以大悲心作為其超越的根據。¹²⁰

筆者認為，牟先生這種思想觀念的理路是依循佛教漸法的理路而言的，是權巧性的教法。在佛教漸法的理路中，科學知識是世俗的知識，是「俗諦」，是執著性的、染污性的；修行者首先必須去除這些世俗的執著性的知識，才能契入「真諦」，才能獲得解脫而成佛。但是佛具有「大悲心」，因大悲心的驅動，佛必須再回世間救渡眾生，又不能沒有「世俗諦」的科學知識。所以牟先生認為，佛是因為大悲心而「自我坎陷」，從超越層下降到世俗層，來接受科學知識。這個漸法的理路，從說理的層面而言，是說得通；但是從實踐的層面看，這是十分迂迴曲折而且無法落實的。其主要問題在於：

¹¹⁹ 引自牟宗三著，《中國哲學十九講》，p.279，台灣學生書局，1997年版。

¹²⁰ 引自牟宗三著，《中國哲學十九講》，p.278，台灣學生書局，1997年版。

- 1、「科學知識是世俗諦，是執著性、染污性的，可以取消去除的。」這個命題是值得爭議的。試問，一個人在去除科學知識、世俗知識之後，如何生活？
- 2、在去除執著性的俗諦科學知識所成就的佛，與自我坎陷再度拾回俗諦科學知識時的佛，其生命精神體之解脫超越的程度有無差別？
- 3、自我坎陷的佛與一般凡夫眾生在精神品質上有何差別？如果沒有差別，那就是佛的自甘墮落；如果有差別，差別在何處？
- 4、以「人本佛」的角度來看，其「自我坎陷」理路的實踐如何可能？亦即這一條自我坎陷以成就圓佛的迂曲理路，人如何落實在自我生命實踐上？

若依漸教的權說，而卻執以為究竟的話，以上這些問題都很難交代。若依漸教的權說，科學知識是俗諦，必須去除才能成佛的話，那麼這樣所成就的佛是一個完全沒有科學知識的佛，這個佛是沒有人間性意義的，亦即對人類文化並無意義。若成佛解脫就沒有科學知識，有科學知識就不能成佛解脫，這不是真正究竟的佛教教理。真正的、究竟的佛教教理應該是，既能擁有科學知識，又能解脫成佛；科學知識無礙於解脫成佛，成佛解脫亦能肯定科學知識的發展成就。這才是一個活生生的，具有人間性及時代性意義的佛。這才是真正圓滿的佛。

佛教漸法把科學知識定位於染污性的俗諦（或遍計所執性）之中，是必須去除的。不過，我們也必須理解，既然是漸法，就有其階段性進程。有一些理論是暫時性的、權巧性的，不能執以為究竟。其究竟的佛法應是「真俗不二」的。在真俗不二的精神境界中，已無真諦與俗諦的分別。但是卻又「能善於分別諸法相，於第一義而不動」。佛教的頓法就是直接契入「真俗不二」平等境界的教法。當自性覺醒時，這時覺醒主體挺立，科學知識已經成為覺醒主體的純粹的工具，其執著性已經不存在，科學知識無礙於成佛解脫。不但無礙於成佛解脫，而且在「轉識成智」之後，科學知識不但可成為覺醒主體在生活上的方便利用，也可以成為佛渡眾生的有效工具。這才是真正的圓教精神的體現。

(三) 以自性覺醒的精神，肯定科學文明的發展成就

在討論過科學知識於佛教解脫學之中的定位問題之後，我們就要再進一步討論「兩種真理」要如何融合的關鍵性問題。

在佛教漸法的權教中，科學知識屬於世俗諦，是染污性的、執著性的，要被排除的；在佛教頓法中，則科學知識也是佛法，是可被一體涵攝的，可以成為佛的知識能力的一部份，其屬性是工具性的。科學知識由染污性轉化為可被包容涵攝的佛法，這當然必須由我們的生命主體來運作，科學知識本身不可能自己轉化；其力量不是來自外在，而是內發的。這其中轉化與躍升的關鍵性力量則是生命主體的「自性覺醒」的精神。這轉化與躍升的重大意義，就是「兩種真理」（內容真理與外延真理）的融貫，也是佛教勝義諦與世俗諦的融通無礙，也就是出世與入世的出入自如。《六祖壇經》的「自性覺醒」的精神其重大的意義與價值就在於此；它就是這一切轉化與躍升的原動力。

《六祖壇經》的教法是禪宗頓法，是直指究竟心地，作快速的精神轉換，與漸法有極大的差異。在第三章我們詮釋了《六祖壇經》的主要精神，亦即「自性覺醒」的精神。自性覺醒即是使人的生命主體在無念、無相、無住的精神狀態下如如地點運作，這時即可發揮「般若妙用」，並且「轉識成智」（轉八識成四智）——轉前五識為成所智，轉第六識為妙觀察智，轉第七識為平等性智，轉第八識為大圓鏡智。在轉識成智之後，世俗智與出世智即可各安其位，相互為用，不相妨礙。或者亦可說世俗智已經能安分地成為工具性角色，聽命於生命主體的使喚。科學知識即是世俗智之一，也就是俗諦的一部份，當然也就乖乖地成為生命主體的工具。這時對於一個知識份子而言，即是「兩種真理」（內容真理與外延真理）的交互融貫。對於一個佛教修行實踐者而言，就是世俗智與出世解脫智的融通無礙。

在這種精神境界中，由科學知識所發展出來的科學文明，這時也不會是令人逐慾墮落的禍因；相反的，它更能協助主體生命「成就佛的莊嚴功德」；也就是科技文明的成果將使人生活更方便，生命的運作更加流暢。舉例來說，假如釋迦牟尼佛的出生

因緣是在現代，那麼在他悟道解脫之後，他不會刻意排除今日科技文明發展的成果而自命清高地另外營造一個環境來自求解脫；相反的，他就在這個世俗世界中解脫。他可以搭乘飛機到世界各地傳播解脫真理，並且其他各種人性化、舒適性的文明設施與工具他都可以隨緣享用；科技文明並不會妨礙他的自在解脫，當然他也不會刻意去追逐這些物質文明的物慾享受。

所以對於一個自性覺醒的解脫者而言，不會否定科學知識，也不會排除科技文明發展的成果，甚至會更加的肯定並且鼓勵其繼續發展。由科學知識所發展出來的科技文明，相當於佛教古代所注重的「五明」¹²¹中的「工巧明」。工巧明是一個出家修行者「自利利他」重要本事，不但不可以廢除，還必須努力研習熟練。所以在「自性覺醒」精神的管帶之下，科學知識、科技文明，以及其他世俗知識都不會是執著，不會是解脫的障礙；相反的，都是可以被接納、被肯定的。這就是科學文明與出世解脫的融通無礙。

五、既肯定又超越

《六祖壇經》的自性覺醒精神是禪宗頓法所傳授的主要精神。這是最直接的，也是最究竟的，也是最現實的實相世界。自性覺醒精神的基本態度是直接肯定、直接認取；而非否定式的、排除式的態度。在肯定中卻不黏著，在接納中卻不迷戀。這是一種既肯定又超越的精神內涵，也就是既入世又出世、既人文又超人文的圓融精神。在前一節中，我們論述了科學文明與出世解脫的融合的理想，並提出以自性覺醒精神肯定科學文明的發展成就；在本節中，筆者將再就「既肯定又超越」的層面作強調。

（一）對人文主義的肯定與超越

《六祖壇經》的超人文精神的基本態度，不是對於人文主義的否定，相反的，是對人文主義的肯定；而且更進一步的，既肯

¹²¹「五明」是指五種學科。依據《瑜珈師地論》卷三十八所述，一般所謂五明：（一）聲明—語言、文學。（二）工巧明—工藝、技術。（三）醫方明—醫藥學。（四）因明—邏輯論理學。（五）內明—心性、心理之學。

定又超越。從西方文化發展史看來，西方人文主義的興起與發展，確實是人類思想觀念解放及導正的重要轉折。原先人們普遍認為人是上帝之子，上帝為主，人為附屬。人文主義之後，人的主體價值意識覺醒，從「附屬於天帝」的基本觀念，轉變為以人的存在價值與尊嚴為主。人的一切努力與作為，不再是為了榮耀上帝，而是為了人類本身的幸福。因此，我們肯定其擺脫宗教迷信、神權信仰，肯定其尊重個人人權，尊重個體存在價值，回歸個人主義與自由主義。當然也肯定其隨後興起的科學研究與民主發展。凡此種種，都是西洋人文主義發展所帶來增進人類幸福的偉大貢獻，自性覺醒的超人文精神都必然要加以肯定。自性覺醒的超人文精神，不會夜郎自大式的一味的標榜其超越性而無視於人文主義的價值與貢獻；而是超越地對世界文明發展的過程作客觀的宏觀鳥瞰，而且超越地在關懷人類前途與幸福的前提下，作適當的取捨與評論。

超人文精神在對於人文主義的肯定之後，其對於人文主義的超越性意義可分為兩個層面來說：

其一，是離執著性的意義。自性覺醒的精神是離執著性的，是超然的；它對於人文主義的肯定也是如此。雖然肯定，卻不固執；雖然認同，卻不陷入；經常保持若即若離、收發自如的超越性。這是一種出世解脫、瀟灑自如的智慧。這種超越而瀟灑的智慧精神，若與某些固守人文主義的知名學者兩相比較，即可知其精神品質之差距。一個是瀟灑而有彈性，一個是固執己見而不受批判的。一個是離執而自在的，一個是受困於「我執」與「法執」的。超人文精神對於人文主義的肯定，就是保持著這樣的瀟灑與彈性。

其二，是優越性的意義。若就其精神內涵的品質作比較，則自性覺醒的超人文精神是優越於人文主義的。固然個人主義與自由主義的基本觀點都是正確的，但是若特意去凸顯，則有時顯得過當而似瘋狂；若固執而不能變通，則不能克服其障礙死角。因為主義或主張是個原則，是否適當則是因時、因地、因人而有差異。自性覺醒精神的優越性就在於離執、彈性、與變通。

（二）對人文世界的肯定與超越

自性覺醒的超人文精神，其對於人文世界的基本態度也是肯定的，而非排除的、否定的。在肯定與愛惜中卻並不迷戀或執著。這也就是所謂的超越與解脫的精神。

當今的人文世界，舉凡政治的、經濟的、科技的、文藝的、宗教的等等各個層面的人文性活動，都是人類的合理的、自由的活動內容。人類所發展出來的各門學科，都是對於某些人們有所助益的學術。也是人類主體精神的自由呈現，都需獲得尊重。如哲學、文學、語言學、心理學、物理學、生物學、化學、各科醫學、資訊科學、媒體傳播、食品衛生等等。這些學術都有其本身研究層面的專業與價值，但或許也各有其偏執；凡此種種，自性覺醒的精神都會尊重與接受。但是自性覺醒精神不會迷戀或黏著於其中。自性覺醒精神會經常處於超越的狀態，其「妙觀察智」會作宏觀性的了知；在宏觀性的觀察了知中，比較能清楚各類門學術在世間總體人類文化中的定位、價值、與限制。在宏觀的基礎之下，自性覺醒者也可以隨緣投入其中某類學科之中，成為其中研究成員之一，成為專業的研究員。但其精神仍然是覺醒的、超越的、解脫的。

自性覺醒精神不只是肯定人文世界各方面的發展成就並且自其中超越出來；自性覺醒精神尤其關心的是，從事於各類學術專業人士的迷失執著或覺醒解脫，因為這關係著他們個體生命是否能獲得真正的舒暢與幸福。自性覺醒精神最關心的對象是「人」；肯定他們在各類科、各行業中的專業努力。但是希望他們都能自我肯定並且自我超越，發展著自覺、自主、自在、自由的生命。

六、小結

追求出世解脫是宗教界的普遍趨向，也是人類對於現世許多痛苦不如意所自然產生的心理反應。這種心理反應確實能很快舒緩心理上的痛苦，而對於生命的未來懷抱著希望。平心而論，這實在是生命十分無奈的選擇；這是一種精神寄託而非生命智慧。

因為這樣勉強而以寄託來維繫的生命，事實上他仍然存在於這世界上，必須面對世間許多競爭、挑戰、與痛苦。他既想要出離又不得出離，還須遭受痛苦煎熬，結果仍然在無奈中生活；這存在著出世與入世的矛盾，當然不是理想的生命狀態。理想的生命狀態是，在世解脫，消解出世與入世之間的距離，既入世又出世；處在人文世界中而又能超越於人文世界的種種羈絆與衝擊。

佛教禪的頓法就是在此解脫，既入世又出世的一種教法，《六祖壇經》的自性覺醒的精神正是這種頓教精神的呈現。在這種頓教精神呈現之後，已經超越了漸法「出離心」的階段，在離執解脫的生命處境之下，直接肯定現世人文世界的合理存在與價值；這時的科學文明不能妨礙於出世解脫，而且科學文明與出世解脫是相容無礙、相互為用的。這是一種既肯定又超越的精神狀態；事實上，這已經超越了「出世」與「入世」的概念分界。這是既出世又入世，即出世即入世，也可以說無出世無入世的精神。因此，《六祖壇經》的超人文精神，又可以稱為「絕對出世的精神」，也可以稱為「絕對入世的精神」；而事實上它是超離於相對世界的一種「絕對精神」，是「如如實相界」的精神，這是人類最理想的精神狀態。

全文總結：

《六祖壇經》的主要精神是一種超越解脫的精神，這種超越解脫的精神來自於人的「自性的覺醒」。這種精神有別於一般的人文世界的精神運作方式，因此又稱為「超人文精神」。一般的人文世界是以「概念」的思維運作為生命的主要內容；如此久而久之，習以為常，人的概念思維就變成生命的主體。這是主僕易位的一種錯誤的生命運作方式。太重視自我的思想與既定概念，人就變成思想概念的奴隸而不能自拔。事實上，「思想、概念」只是人的整個個體生命的一部份，我們不能太重視思想概念而忽略了個體生命的整全的運作，也就是人的個體生命必須適當地全體開展、均衡發用，這樣才能成為一個健康而愉悅的生命。超人文精神的作用就是在於超越概念思維的框架，擺脫人類與生俱來對於概念思維的黏著習性，覺察生命存在的事實真相，然後安定地、如實地、流暢地過著解脫自在的生活。

《六祖壇經》超人文精神的超越性是立基於人文主義的，這有別於一般宗教的神秘式、主觀式的超越；也不同于西方宗教哲學或形上哲學所預設於神聖界（屬於上帝層面的）的超越性理論。一般宗教的神秘感應式的超越，大多挾帶靈魂論的色彩，完全是主觀的感應，這是屬於神秘主義的。西方宗教形上哲學的超越哲學，到底還是一種預設，一種假設性的概念或想像，無法實踐趨入。相反的，《六祖壇經》的超人文精神是人文主義的，是實踐本位的。人文主義主張以人為本位，人的一切作為是為了人類本身的幸福與發展，而非為了榮耀「神」，也不是為了靈魂在來世能往生天堂。人文主義者也把人從上帝的附屬地位中掙脫出來，建立了人的個體獨立性與自由性，而發展成為個人主義與自由主義。這些精神都是與《六祖壇經》的內容相吻合的。《六祖壇經》所真正關懷的是「人」的精神生活，希望人能透過「自性覺醒」的功夫來達到自由解脫。這個解脫是在世間解脫，而非到「西方極樂世界」才解脫。所謂「佛法在世間，不離世間解；離

世覓菩提，恰如求兔角。」即是其中的名言。

超人文精神的呈現，來自於「自性的覺醒」。《六祖壇經》云：「自性迷，即是眾生；自性覺，即是佛。」「佛」是一個自性覺醒的人，也是一個具有超越於一般人的精神品質的人。「自性」是人的本性，是未概念化之前的原本的真正的自己，是人類認識的原點，也是「禪」所謂的「本來面目」。若以「存在論」的角度而言，「自性」是一個活生生的生命主體，是一個人最原始、最本真的「存有」(being)。「覺醒」則是一種精神狀態的轉換，由迷轉覺。自性覺醒即是從概念世界轉換到非概念世界的一種精神狀態。這種精神狀態是「無念、無相、無住」的。所以《壇經》云：「我此法門，從上以來，先立無念為宗，無相為體，無住為本。」

自性覺醒即可使人達到解脫自在的功效，進入《壇經》所謂「自性西方極樂世界」。這是一種自我生命超越的智慧，亦即所謂「般若」。自性覺醒即可轉識成智；轉前五識為成所作智，轉第六識為妙觀察智，轉第七識為平等性智，轉第八識為大圓鏡智。這幾種智慧是生命最理想的精神品質與能力。具備這四種智慧能力的生命主體，若分析來看，又具有三種生命型態的內涵，就是所謂的「三身佛」——清淨法身佛、圓滿報身佛、千百億化身佛。首先，這個覺醒的生命主體的精神狀態是清淨無污染的，不受煩惱困擾糾纏的；其次，這個覺醒的主體是一個完整而圓滿的肉體生命，能享受各種福報與智慧的快樂；再者，這個覺醒的主體擁有各種隨機應變的靈活行事能力，能有效處理各種事務。

從佛教哲學的超越性理論而言，自性覺醒本身就是一個「絕對」的超越世界，「絕對世界」也就是超越名言概念的清淨無念的精神世界。日本京都學派哲學家西田幾多郎（Kitaro Nishida）稱之為「絕對無」的世界。這是規範於生命主體精神上的超越，而非形上哲學所預設的一個絕對實體，也不是宗教哲學所推論預設的「上帝」的絕對。在哲學上的兩層存有論之中，超越層與現象層之間總是存在著無法貫連的斷層。自性覺醒則能以這種超越而絕對的精神，作整體的管帶與涵攝，使兩層存有能夠一體融貫。

超人文精神的另一層引伸含意是超越於西洋人文主義的。

西洋人文主義的發展為人類帶來跳躍式的進步，增進許多物質生活上的便利以及個人人權上的自由與尊嚴。但是西洋人文主義的發展仍然有其侷限性，無法解決其本身所帶來的困境。西方的人文主義透過理性的分析、推理、歸納的方法，指出了人類合理的發展趨向，增進人類許多文明幸福，但是仍然不能免於對自我身心概念的迷執，無法處理個人生命的終極歸宿的疑惑，不能獲得精神生命的究竟圓滿。個人主義建立了個體人格獨立的尊嚴與價值，但是發展到極端則變成人與人之間的孤立與疏離。自由主義把人從傳統層層限制中解放出來，但衝過頭則變成放任地遊走於法律邊緣；不但放縱於感官物慾享樂，而且放縱自己的精神如游魂，結果最後仍然陷入心靈的空虛痛苦之中。情緒的無法自主，也是現代文明人普遍的問題。個人EQ需要提升，但卻不知如何下手。這些都是人文主義者目前所面臨的困境，這些困境大多起因於對意識概念的迷執。自性覺醒的精神，可以轉識成智，有效地超越這些困境。

《六祖壇經》自性覺醒的精神是既人文又超人文的，既入世又出世的。由於它堅守世間道，不求世外的解脫，不把「佛」當偶像來崇拜，所以其基本立場是人文主義的。雖立足於人文，但是其精神是超越的、是解脫的，所以又是超人文的。堅守世間道，是入世的；超越、解脫是出世的內涵；所以自性覺醒精神是既入世又出世的。這是人類最理想、最圓滿的精神內容。超人文精神的超越性，不是以否定人文世界來凸顯本身的超越，而是直接肯定又直接超越。不但肯定現實生活世界，也肯定倫理道德的生活內容，也肯定科學文明發展的成就。科學知識不會是出世解脫的障礙，相反的，經由自性覺醒的功夫，它可以被轉化並且融貫在解脫智慧之中，並且更能發揮其價值效用。

最後，必須強調的是，《六祖壇經》的超人文精神是實踐本位導向的，而非概念思維推理性質的。若習慣性地迷戀在概念思維的理論揣摩中，這並無助於趨近自性覺醒的精神。反之，若能依照六祖惠能大師的指示，著力於「無念、無相、無住」的精神訓練，應可契入自我生命的原本狀態，體會《壇經》所倡導的「自性覺醒」的滋味。

參考書目：

一、佛教經論（依年代順序排列）

1. 姚秦，鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅密經》，《大正藏》八，編號 235，台北，中華佛教文化館，民 48 年版。
2. 法海集，《南宗頓教最上乘摩訶般若波羅密經六祖慧能大師於韶州大梵寺說法壇經》（敦煌本），台北，慧炬出版社，民 88 年初版 11 刷
3. 宗寶編，《六祖大師法寶壇經》（流行本），台北，慧炬出版社，民 88 年初版 11 刷
4. 龍樹菩薩造，後秦、鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》廿五，編號 1509。
5. 龍樹菩薩造，青目釋，後秦、鳩摩羅什譯，《中論》，《大正藏》三十，編號 1564
6. 馬鳴菩薩造，梁、真諦譯，《大乘起信論》，《大正藏》三二，編號 1666。
7. 隋、僧燦作，《信心銘》，《大正藏》四八，編號 2010。
8. 梁、慧皎撰，《高僧傳》，《大正藏》五十，編號 2059。
9. 唐、玄奘大師譯，《成唯識論》，韓廷傑釋，台北，佛光出版社，1997 年版。
10. 唐、道宣，《續高僧傳》，《大正藏》五十，編號 2060。
11. 唐、永嘉玄覺，《禪宗永嘉集》，《大正藏》四八，編號 2013。
12. 唐、永嘉玄覺，《永嘉證道歌》，《大正藏》四八，編號 2014。
13. 唐、宗密撰，《禪源諸詮集都序》，《大正藏》四八，編號 2015。
14. 宋、道原纂，《景德傳燈錄》，《大正藏》，編號 2076。
15. 宋、臨濟義玄，《臨濟錄》，取自馮作民編譯，《禪語錄》，台北，星光出版社

二、現代佛教學術叢刊（張曼濤編，大乘文化出版社，民 65 年 10 月初版），（依姓氏筆劃排列）

- 1、巴壺天，禪的思想，《禪學論文集》，台北，大乘文化出版社，民 65 年 10 月初版。
- 2、印順法師，神會與壇經—評胡適禪宗史的一個重要問題，《六祖壇經研究論集》，台北，大乘文化出版社，民 65 年 10 月初版。
- 3、胡適，壇經考之一—跋曹溪大師別傳，《六祖壇經研究論集》，台北，大乘文化出版社，民 65 年 10 月初版。
- 4、胡適，壇經考之二—記北宋本的六祖壇經，《六祖壇經研究論集》，台北，大乘文化出版社，民 65 年 10 月初版。
- 5、胡適，荷澤大師神會傳，《六祖壇經研究論集》。
- 6、胡適，中國禪學之發展，《禪宗思想與歷史》。
- 7、陳寅恪，禪宗六祖傳法偈之分析，《六祖壇經研究論集》。
- 8、鈴木大拙，禪：答胡適博士，《禪學論文集》。
- 9、錢穆，神會與壇經，《六祖壇經研究論集》。
- 10、錢穆，六祖壇經大義，《六祖壇經研究論集》。
- 11、錢穆，讀六祖壇經，《六祖壇經研究論集》。

三、近人研究專著（依姓氏筆劃排列）

- 1、丁福保，《六祖壇經箋註》，觀世音佛經印送會。
- 2、尤惠貞，《天台宗性具圓教之研究》，台北，文津出版社，民 82。
- 3、尤惠貞，《天台哲學與佛教實踐》，台灣，南華大學出版，1999 年 8 月。
- 4、印順法師，《大乘起信論講記》，台北，正聞出版社，民 79 年。
- 5、印順法師，《中國禪宗史》，台北，正聞出版社，民 87 年。

- 6、印順法師，《如來藏之研究》，台北，正聞出版社，民 79 年。
- 7、印順法師，《空之探究》，台北，正聞出版社，民 81 年 6 版。
- 8、印順法師，《成佛之道》，台北，正聞出版社，民 82 年修訂版。
- 9、印順法師，《性空學探源》，台北，正聞出版社，民 81 年修訂版。
- 10、牟宗三，《生命的學問》，台北，三民書局，民 86 年八版。
- 11、牟宗三，《中國哲學十九講》，台北，學生書局，1997 年七刷。
- 12、牟宗三，《現象與物自身》，台北，學生書局，民 85 年五刷。
- 13、牟宗三，《佛性與般若》，台北，學生書局，1997 年修定版六刷。
- 14、牟宗三，《中西哲學之會通十四講》，台北，學生書局，民 85 年二刷。
- 15、任卓宣著，《個人主義底分析》，台北，帕米爾書店，民 47 年初版。
- 16、冉雲華著，《從印度佛教到中國佛教》，台北，東大圖書公司，民 84 年初版。
- 17、朱志學著，《壇經思想之圓教旨趣》，台北，淡江大學碩士論文，民 86 年。
- 18、何國銓，《中國禪學思想之研究》，台北，文津出版社，民 76 年版
- 19、呂澂，《中國佛學源流略講》，台北，里仁書局，民 87 年初版三刷。
- 20、李申，《六祖壇經》釋譯，台灣，佛光出版社，民 86 年初版。
- 21、林鎮國，《空性與現代性》，台北，立緒文化事業公司，民 88 年初版。
- 22、吳汝鈞，《佛學研究方法論》，台北，學生書局，民 85 年增定版。
- 23、吳汝鈞，《佛教的概念與方法》，台北，台灣商務印書館，民 81 年初版二刷。

- 24、吳汝鈞，《中國佛學的現代詮釋》，台北，文津出版社，民 87 年初版二刷。
- 25、吳汝鈞，《京都學派哲學：九松真一》，台北，文津出版社，民 84 年初版。
- 26、吳汝鈞，《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》，台北，學生書局，民 82 年初版。
- 27、吳汝鈞，《絕對無的哲學》，台北，台灣商務印書館，1998 年初版。
- 28、吳汝鈞，《印度佛學的現代詮釋》，台北，文津出版社，民 84 年初版二刷。
- 29、屈大成，《中國佛教思想中之頓漸觀念》，台北，文津出版社，民 89 年初版。
- 30、東方佛教學院編註，《六祖壇經註釋》，佛光出版社，民 59 年初版。
- 31、南方朔，《自由主義的反思批判》，台北，風雲時代出版社，1994 年版。
- 32、洪修平，《中國禪學思想史》，台北，文津出版社，民 87 年初版二刷。
- 33、黃學明校註，智者大師作，《釋禪波羅蜜》，台北，十方出版社，1997 年初版。
- 34、黃連忠著，《宗密的禪學思想》，台北，新文豐出版公司，民 84 年版。
- 35、陳榮波著，《禪海之筏》，台灣，志文出版社，1993 年再版。
- 36、陳照雄著，《當代美國人文主義教育思想》，台北，五南圖書出版公司，民 75 年初版。
- 37、郭為藩著，《人文主義的教育信念》，台北，五南圖書出版公司，民 81 年 3 版。
- 38、郭朋，《壇經校釋》，台北，文津出版社，民 84 年初版。
- 39、裘學賢著，《人文主義及其在教育上的意義》，高雄，復文圖書初版社，1998 初版。
- 40、傅偉勳著，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，台北，東大圖書公司，民 79 年初版。

- 41、 傅偉勳著，《從西方哲學到禪佛教》，台北，東大圖書公司，民 80 年再版。
- 42、 傅偉勳著，《道元》，台北，東大圖書公司，民 85 年初版。
- 43、 傅偉勳著，《佛教思想的現代探索》，台北，東大圖書公司，民 84 年初版。
- 44、 傅偉勳著，《學問的生命與生命的學問》，台北，正中書局，民 82 年初版。
- 45、 傅偉勳著，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，台北，正中書局，民 82 年初版。
- 46、 傅偉勳著，《西洋哲學史》，台北，三民書局，民 85 年 14 版。
- 47、 傅偉勳著，《生命的學問》，台北，生智出版社，民 87 年初版。
- 48、 楊惠南著，《惠能》，台北，東大圖書公司，民 82 年初版。
- 49、 楊惠南著，《佛教思想新論》，台北，東大圖書公司，民 79 年 3 版。
- 50、 楊惠南著，《禪史與禪思》，台北，東大圖書公司，民 84 年初版。
- 51、 楊惠南著，《佛教思想發展史論》，台北，東大圖書公司，民 86 年 2 版。
- 52、 楊惠南著，《禪思與禪詩》，台北，東大圖書公司，民 88 年初版。
- 53、 楊惠南著，《龍樹與中觀哲學》，台北，東大圖書公司，民 81 年 2 版。
- 54、 萬金川著，《中觀思想講錄》，台灣，香光書鄉出版社，民 87 年初版。
- 55、 萬金川著，《詞義之爭與義理之辨》，台灣，正觀出版社，民 87 年初版。
- 56、 霍韜晦著，《絕對與圓融》，台北，東大圖書公司，民 83 年 3 版。
- 57、 褚柏思著，《中國禪宗史話》，台灣，佛光出版社，民 79 年四版。

- 58、釋恆清著，《佛性思想》，台北，東大圖書公司，民 86 年初版。
- 59、顧偉康著，《禪宗六變》，台北，東大圖書公司，民 83 年初版。
- 60、顧偉康著，《禪淨合一流略》，台北，東大圖書公司，民 86 年初版。

三、 國外學術譯著（依出版年代先後順序排列）

- 1、美國 威廉詹姆士(William James)著，唐鉞譯，《宗教經驗之種種》，台北，萬年青書店，民 50 年初版。
- 2、幼獅編譯部，《理性的覺醒》，台北，幼獅文化事業公司，民 68 年 3 版。
- 3、西田幾多郎著，鄭發育、余德慧譯，《善的純粹經驗》，台北，台灣商務印書館，民 73 年初版。
- 4、鎌田茂雄著，關世謙譯，《中國佛教通史》，佛光出版社，民 74 年初版。
- 5、鎌田茂雄著，關世謙譯，《中國禪》，佛光出版社，民 75 年初版。
- 6、日本 山崎正和著，黃恆正譯，《柔性個人主義的誕生》，台北，遠流出版公司，1988 初版。
- 7、鈴木大拙著，徐進夫譯，《耶教與佛教的神秘教》，台灣，志文出版社，1989 年再版。
- 8、鎌田茂雄著，關世謙譯，《中國佛教史》，新文豐出版社，民 80 年初版。
- 9、斯金納(Burrhus F. Skinner) 著，王映橋譯，《超越自由與尊嚴》，台北，遠流出版公司，1990 年初版。
- 10、鈴木大拙著，陶剛譯，《禪與日本文化》，台灣，桂冠圖書公司，1992 年版。
- 11、英國 杰弗里 帕林德爾著，舒曉燁譯，《世界宗教中的神秘主義》，北京，今日中國出版社，1992 年 1 版。
- 12、阿部正雄著，王雷泉、張汝倫譯，《禪與西方思想》，台灣，

- 桂冠圖書公司，1992 年版。
- 13、阿部肇一著，關世謙譯，《中國禪宗史》，台北，東大圖書公司，民 80 年再版。
 - 14、Hayek (海耶克)，夏道平譯，《個人主義與經濟秩序》，台北，遠流出版公司，1993 年初版。
 - 15、蘭絲羅斯編 (Nancy Wilson Ross)，徐進夫譯，《禪的世界》，台灣，志文出版社，1994 年再版。
 - 16、水野弘元著，劉欣如譯，《佛典成立史》，台北，東大圖書公司，民 85 年初版。
 - 17、英國 霍布豪斯著，朱曾汶譯，《自由主義》，北京，商務印書館，1996 年初版。
 - 18、英國 安東尼著，陳茅等譯，《重申自由主義》，北京，中國社科學出版社，1997 初版。
 - 19、柳田聖山著，毛丹青譯，《禪與中國》，台北，桂冠圖書公司，1997 年初版二刷。
 - 20、意大利 Garin (加林)，李玉成譯，《意大利人文主義》，北京，三聯書店，1998.2。
 - 21、鈴木大拙、佛洛姆 (Fromm) 著，孟祥森譯，《禪與心理分析》，台灣，志文出版社，1998 年再版。
 - 22、美國 史泰司 (Stace) 著，楊儒賓譯，《冥契主義與哲學》，台北，正中書局，1998 初版二刷。
 - 23、英國 布洛克 (Alan Bullock) 著，董樂山譯，《西方人文主義傳統》，北京，三聯書店，1998 初版 2 刷。
 - 24、中村元著，林太、馬小鶴譯，《東方民族的思維方法》，台北，淑馨出版社，1998 年初版四刷。
 - 25、鈴木大拙著，徐進夫譯，《鈴木大拙禪論集》台灣，志文出版社，1998 年再版。
 - 26、鈴木大拙著，徐進夫譯，《開悟第一》，台灣，志文出版社，1999 年再版。
 - 27、木村泰賢著，歐陽瀚存譯，《原始佛教思想論》，台北，台灣商務印書館，1999 年一版八刷。
 - 28、鈴木大拙著，劉大悲譯，《禪與生活》，台灣，志文出版社，

2000年再版。

- 29、鈴木大拙著，孟祥森譯，《禪學隨筆》，台灣，志文出版社，2000年再版。

四、單篇論文（依姓氏筆劃順序排列）

- 1、石朝穎，六祖惠能禪學的現代詮釋，台灣，海峽兩岸當代禪學學術研討會，民88年5月。
- 2、林永強，阿部正雄論自我：禪之自性的再思，台灣，海峽兩岸當代禪學學術研討會，民88年5月。
- 3、洪修平，六祖惠能「識心見性、頓悟成佛」思想研究，台灣，海峽兩岸當代禪學學術研討會，民88年5月。
- 4、孫亦平，從「借教悟宗」到「教外別傳」再到「禪教合一」——兼論禪與教及其相互關係，台灣，海峽兩岸當代禪學學術研討會，民88年5月。
- 5、周慶華，當代禪學研究的困境與突破，台灣，海峽兩岸當代禪學學術研討會，民88年5月。
- 6、周慶華，宗教神秘話語的指涉問題——以佛教、道教為例，南華大學，第三屆當代宗教學學術研討會，民88年11月。
- 7、陳幼慧，存有的律動與禪宗的不二法門，南華大學，第三屆當代宗教學學術研討會，民88年11月。
- 8、郭齊勇，馬祖禪的哲學意蘊，台灣，海峽兩岸當代禪學學術研討會，民88年5月。
- 9、馮達文，從「理性」到「覺性」——論惠能禪學在中國佛學發展史上之價值，台灣，海峽兩岸當代禪學學術研討會，民88年5月。
- 10、蔡昌雄，西田的場所哲學與禪空間覺識，台灣，海峽兩岸當代禪學學術研討會，民88年5月。
- 11、蔡瑞霖，禪的思維及其語言轉向，台灣，海峽兩岸當代禪學學術研討會，民88年5月。