

南 華 大 學

文學研究所

碩士論文

敦博本《六祖壇經》的禪學思想研究



研 究 生：陳明聖

指 導 教 授：釋依空

中 華 民 國 九 十 四 年 七 月

南 華 大 學

文學系

碩 士 學 位 論 文

敦博本《六祖壇經》的禪學思想研究

研究生：陳明聖

經考試合格特此證明

口試委員：黃連忠

依定

陳章錫

指導教授：依定

系主任(所長)：陳章錫

口試日期：中華民國九十四年五月二十六日

摘要

談到禪宗，就一定得談到《六祖壇經》，它不僅是第一部被尊稱為「經」的中土僧人語錄，其「見性成佛」的思想，更是促使佛教中國化的基石，是錢穆先生所極力推薦了解中華文化必讀之書，正因為它的價值與影響深遠，所以，《六祖壇經》歷來就被許多的高僧大德研究，實際上已有一定的成就，後人想要再突破實非易事，但直到任子宜於一九三五年發現敦博本《六祖壇經》之後，《六祖壇經》的研究熱潮再起。敦博本被認為是比敦煌本在字句上更完整的版本，以往在敦煌本中滯礙難懂的地方，在敦博本中又重新得到新的註解，敦博本的出現對《六祖壇經》的研究者來說是彌足珍貴的。

【關鍵詞】：六祖壇經、慧能

目錄

第一章	緒論.....	(1)
第一節	研究動機與目的.....	(1)
第二節	研究資料與方法.....	(5)
第二章	《六祖壇經》的版本分析.....	(8)
第一節	壇經祖本.....	(8)
第二節	敦煌本與敦博本.....	(9)
第三節	惠昕本.....	(10)
第四節	契嵩本.....	(11)
第五節	德異本.....	(12)
第六節	宗寶本.....	(14)
第三章	《六祖壇經》中的大乘思想.....	(30)
第一節	《壇經》中《金剛經》的般若空思想.....	(30)
一、	般若空.....	(32)
二、	先立後破.....	(35)
第二節	《壇經》中《楞伽經》與《涅槃經》的佛性論思想.....	(38)
一、	諸佛妙理，非關文字.....	(41)
二、	一切眾生悉有佛性.....	(44)
第三節	《壇經》中《維摩經》頓悟法門思想.....	(47)
一、	不二法門.....	(51)
二、	禪非坐.....	(53)
第四節	《壇經》中的《大乘起信論》思想.....	(58)
一、	一心開二門.....	(62)
二、	無念與四信.....	(64)
第五節	小結.....	(68)
第四章	慧能禪的思想特色.....	(69)
第一節	定慧等.....	(69)

第二節	無念為宗、無相為體、無住為本.....	(75)
一、	無念無宗.....	(75)
二、	無相為體.....	(80)
三、	無住為本.....	(84)
第三節	無相戒.....	(89)
第四節	頓悟法門.....	(95)
第五章	《六祖壇經》的價值與影響.....	(101)
第一節	《壇經》的價值.....	(102)
一、	唯一非佛說的「經」.....	(102)
二、	見性成佛的思想.....	(103)
第二節	《壇經》的影響.....	(107)
一、	荷澤宗的傳經.....	(108)
二、	五家禪法傳承探源.....	(112)
(一)	臨濟宗.....	(113)
(二)	潯仰宗.....	(114)
(三)	曹洞宗.....	(117)
(四)	雲門宗.....	(119)
(五)	法眼宗.....	(122)
第六章	結論.....	(125)
參考書目	(131)

敦博本《六祖壇經》研究

第一章 緒論

談到禪宗，就一定得談到《六祖壇經》，它不僅是第一部被尊稱為「經」的中國僧人語錄，其「見性成佛」的思想，更是促使佛教中國化的基石，是錢穆先生所極力推薦了解中華文化必讀之書，正因為它的價值與影響深遠，所以，《六祖壇經》歷來就被許多的高僧大德研究，實際上已有一定的成就¹，後人想要再突破實非易事，但直到任子宜於一九三五年發現敦博本《六祖壇經》之後，《六祖壇經》的研究熱潮再起。敦博本被認為是比敦煌本在字句上更完整的版本，以往在敦煌本中滯礙難懂的地方，在敦博本中又重新得到新的註解，敦博本的出現對《六祖壇經》的研究者來說是彌足珍貴的。²因此，筆者在此章節中，分兩節說明為何要以敦博本為研究對象、以及研究目的與方法，並敘述所選用的版本材料。

第一節 研究動機與目的

根據楊曾文的說明，敦博本《六祖壇經》是任子宜於一九三五年發現於敦煌千佛山的上寺，既為敦煌所出土，自然也可稱作敦煌本，但為了要與大正藏所藏的敦煌本《六祖壇經》有所區隔，所以楊曾文把此本《六祖壇經》稱為《敦煌新本 六祖壇經》，或敦博本《六祖壇經》。

敦博本的版本樣式目前有三種說法，但因筆者無法親見敦博本，不知孰是孰非，故均列出。在鄧文寬、榮新江錄校的《敦博本禪籍錄校》中指出敦博本是蝴

¹ 在《六祖壇經》的諸多版本中，歷來不論在跋或序文中都有高僧大德的論述，如德異的序或是契嵩的贊文等等，在今人的著作中也有五本碩士論文是以《六祖壇經》為研究對象的，如胡順萍、《六祖壇經思想之承傳與影響》、國立臺灣師範大學/中國文學研究所/76/碩士；曾月娟、《六祖壇經》的禪學思想研究、東海大學/哲學系/87/碩士；邱君亮、頓悟與超越——《六祖壇經》的身心哲學詮釋、南華大學/哲學研究所/89/碩士；劉文職、《六祖壇經》的超人文精神——自性覺醒、南華大學/哲學研究所/89/碩士；王文杰、《六祖壇經》虛詞研究、國立中正大學/中國文學系/89/碩士。

² 楊曾文先生曾在其著作的附錄中提出對照，說明敦博本比敦煌本在字句上比較完整、兩者應同出於一個版本，見楊曾文，《敦煌新本六祖壇經》，大陸，宗教文化出版社，pp200 336

蝶裝，首尾殘，每四到六張紙疊在一起，中間對折，九十三頁；向達則在《西征小記》中說敦博本是梵夾式蝶裝本一冊，凡九十三頁。³

楊曾文在《敦煌新本 六祖壇經》中說敦博本是由四十二葉的厚紙所記載，中間折中，蝴蝶線裝本，合今天的八十四頁，每頁有六行，一行大約二十五字左右，相較於敦博本，敦煌本共有四十六葉，每葉折中，是折本方冊的形式，合今天約九十頁，每頁也有六行，每行約二十到二十五字。敦博本約有一萬兩千四百字左右，而敦煌本因有缺字、漏行，字數則稍微少了一些。⁴

楊曾文認為敦煌本與敦博本不論在裝潢上或抄寫的形式上或內容的編排順序上，大致是相同的，兩者可能是抄錄自同一個版本，這可以從兩者有許多共同的錯別字與字句顛倒都相同的情形來印證，例如「世人盡傳南能北秀」的字句，兩本都作「南宗能比秀」；又如「般若之智，亦無大小。……聞其頓教，不假外修」的字句，兩本的「修」字都作「信」字；又如「弟子是嶺南人，……唯有作佛法」的字句，兩本都作「佛法作」；又如「我此法門，從一般若生八萬四千智慧」的字句，兩本都無「一般若生」四字。⁵

既然敦煌本與敦博本沒有根本上的差異，甚至連所抄的版本都相同，敦博本還有什麼學術價值能研究呢？楊曾文提出三點⁶：

- 1、敦博本抄漏字句較少。據比較核査，敦煌本抄漏三行六十八字，使得前後文句不連貫，而敦博本有此三行，祇要校正二本即可連成完句。

³ 關於鄧文寬、榮新江、任達的研究，參見《敦博本禪籍錄校》，南京，江蘇古籍出版社，1999年10月出版，前言，pp12-19

⁴ 關於敦煌本與敦博本在封面、裝訂與冊數上的比較，見楊曾文，《敦煌新本六祖壇經》，p223

⁵ 同註2，pp222-235，〈敦博本《壇經》及其學術價值〉

⁶ 同註2，pp222-235，〈敦博本《壇經》及其學術價值〉

2、敦博本抄寫工整，字體清晰秀麗，而敦煌本抄寫雜亂，錯訛字句很多。

如果以敦博本為底本，校之以敦煌本和惠昕本，便可校勘出現存最古本《六祖壇經》的善本。

3、敦博本的發現，使人重新考慮同種《壇經》流傳範圍和流行時間。

其中第一點特別值得注意，也是敦博本最大的價值所在，它把敦煌本不足的地方補了起來，楊曾文把這三行提出來做比較：⁷

1、敦煌本：「上座神秀思維，……若五祖見偈，言此偈語，若訪覓我，我（下缺）宿業障重。」

敦博本：「若訪覓我，我見和尚，即云是秀作。五祖見偈（若）言不堪，自是我迷，宿業障重。」

2、敦煌本：「惠能大師喚言：善知識，菩提般若之知，世人本自有之。……善知識，（下缺）遇悟即成智。」

敦博本：「世人本自有之。……善知識，愚人智（原作「知」）人，佛性本亦無差別，只緣迷悟：迷即為愚，悟即成智。」

3、敦煌本：「有一僧名法達，常誦《法華經》，……不知正法之處，（下缺）經上有疑。」

敦博本：「不知正法之處，來至漕溪山，禮拜，問大師言：弟子常誦《妙法蓮（原缺蓮字）華經》七年，心迷不知正法之處，經上有疑。」

⁷ 同註 2，pp222 235，〈敦博本《壇經》及其學術價值〉

在第一點中，如果沒有敦博本的對照，實在也很難看出來神秀要表達什麼？也不知道為何五祖在訪覓神秀後，忽然冒出宿業障重的話；而在第二點中，如果單從敦煌本來看，幾乎無法理解慧能所要表達的意思，如果沒有敦博本的對照，有可能會讓人以為遇到善知識就能開悟，似乎外力比自悟更重要，但經由敦博本的校勘才明瞭，原來慧能是在傳達一切眾生皆有佛性的思想，只因人的迷與悟而對佛性的存在有不同的體悟；在第三點中，敦煌本的記載會讓人誤會法達曾在慧能門下誦持《法華經》七年，而不是從外地來請教慧能禪法，這個誤會還真不小。由此可見，敦博本在校正敦煌本上有極為重要的功能。

雖然以上敦煌本所缺漏的內容也可以從惠昕本等版本加以對校，約略可以得出原型，但精準度就是不夠，總是隔了一層，或許意思可以大致了解，若以嚴肅的校勘學來看，相近仍不等同於相等。

以往在敦博本未被發現，只有敦煌孤本時⁸，敦煌本自然是研究《六祖壇經》最好的材料，因為敦煌本是當時最古的材料、也是最接近祖本壇經的本子，但敦博本既然已經被發現，而且在字句或是文字上的缺漏都比敦煌本少，自然就應該以敦博本做為研究《六祖壇經》的最佳文獻。因此本篇論文有關《六祖壇經》的原文，都採用敦博本的內容。

其次，必須強調的是，本篇論文既以敦博本《六祖壇經》為探討對象，其中就不涉及現今流通的宗寶本，或是屬於德異本系統的高麗本，以及惠昕本系統的《六祖壇經》等版本，因為就目前所出土的文獻中，敦博本最接近祖本壇經的本子，可以說是最接近慧能的思想原型，如果以後人增添太多的版本則並不一定是

⁸ 在敦博本發現之前，學術界一般都以為在敦煌所發現的《六祖壇經》是最早的版本、也是天下孤本，所以校本很多，像日本矢吹慶輝的校本就被收錄在《大正藏》中，其它還有鈴木大拙的《敦煌出土六祖壇經》、郭朋的《壇經校釋》等也都是用敦煌本當作底本作校正。

慧能的思想，反而是後世弟子的想法，筆者認為如此的探討只會讓慧能的思想更加複雜化。

雖然有其他的研究者認為應該一起參考各本才能全面掌握慧能的思想，假使此說成立，那王肅所作的《孔子家語》是否也要列入孔子的言行，來探討孔子的思想呢？⁹但這並不代表《六祖壇經》的其它版本就沒有探討的價值，如果要研究《六祖壇經》的版本或是《六祖壇經》的流通問題，這些不同的版本就很重要了，只是筆者以為若要探討《六祖壇經》的慧能思想，還是應該以敦博本為主，其它版本為輔助，這樣的研究才會比較精確。

因此，筆者願意做個嘗試，不取用其它版本的文字，只專以敦博本的文字來探討慧能的思想，但這個嘗試遇到了一個很大的難題，由於敦博本的字數遠少於其它版本，所以像慧能在得法後所說的一段話：「何期自性本自清淨，何期自性本不生不滅，何期自性本自具足，何期自性本無動搖，何期自性能生萬法。」敦博本就沒有記載，這段話象徵著慧能的真正見性，惟有見性者才能頓悟此種心境，雖然慧能在其它段落裡也含有見性的思想，但證據力稍嫌不足，而這個顧慮正是筆者在寫此篇論文時所遇見的難題，筆者無法像其他研究者一樣，只要抓住一個主題就能引出許多的實證，筆者認為，找出祖本壇經的真正思想，抓住慧能思想的精髓，或許遠比實證多來得重要。

第二節 研究資料與方法

如前所言，此篇論文最主要的研究對象，是在敦煌千佛山的上寺所發現的《六祖壇經》本子，但在版本研究這章中，筆者另外再以惠昕、德異與宗寶等三個壇

⁹ 《孔子家語》的作者，現今學術界仍然認為是三國時曹魏的王肅所作，清人曾對本書作了大量的考證，論證此書為王肅所偽造，如清范家相所撰的《家語偽證》十一卷、孫志祖撰《家語疏證》六卷、陳士珂撰《孔子家語疏證》十卷等；但也有人持相反意見，如李學勤的《古文文字學初階》中就提出考古資料，證明《孔子家語》早於王肅。

經系統作比較分析。其中的惠昕本，筆者找到三個版本：大乘寺本、興聖寺本與天寧寺本可以互相對照。由於惠昕本在中國已亡佚了，所以這三個本子都是發現於日本，經由中國傳入日本，並且都屬於惠昕本的體系；至於德異系統，筆者找到傳往韓國的高麗本。在韓國所流通的《六祖壇經》版本，都屬於德異系統；而宗寶本是從明代以後所流行的本子，直到今日依然如此，《大正藏》收有此版。這四個系統的本子，幾乎可以涵蓋目前所能看見的版本。所以，關於第二章的版本資料研究，筆者就以這四個系統的《六祖壇經》為主要的分析對象。¹⁰

在第三章中，筆者試著把慧能思想與大乘佛法系聯起來，慧能在《六祖壇經》中提到不少經典，而且深受其影響，例如《金剛經》的般若空思想、《維摩詰經》的頓悟與不二法門思想、《楞伽經》及《涅槃經》的佛性論思想、或是對佛教各宗派都有重要影響的《大乘起信論》等大乘佛法，在《六祖壇經》中都可以見到。因此，筆者直接將這些經典思想與慧能的禪法做聯結，並且加以比較分析。

筆者並不採行直接以這些思想進入《六祖壇經》，而是希望經由經典的文字契入慧能思想。因為，眾所皆知慧能並不識字，也有人說這是慧能的謙遜之辭。無論如何，筆者認為慧能識字應該不會太多，如果冒然將般若系統套入慧能思想，可能太過躁進，《般若經》是一部體系龐大的經典，慧能是否真的研讀過，筆者抱著懷疑的態度。所以，本文僅就《六祖壇經》中所出現的經典文字來與慧能思想相結合，而不以般若空系統或是佛性論系統為主題進入慧能的思想。

在第四章中，直接進入慧能禪的思想中心，逐一分析慧能禪的精髓，另一方面，則參考其他學者的研究，再加上宣揚慧能思想不遺餘力的神會，在《神會語錄》中所闡述的慧能思想，從而建構起第四章的敘述架構，以「定慧等持」、「無

¹⁰ 本文所採用的《壇經》版本系統，參考日本學者柳田聖山所主編的《六祖壇經諸本集成》，日本，株式會社中文出版社，1976年7月出版

念為宗、無相為體、無住為本」,「無相戒」、「頓悟法門」等四個主題為本章的探討內容。

在第五章中,進一步說明《六祖壇經》對後世的價值與影響。在價值上,著重在慧能所提的「見性成佛」思想,因為慧能的「見性成佛」可說是將佛教徹底中國化的主張,也是分別傳統印度佛教與中國化佛教在修行觀念上的不同;在影響上,針對慧能禪所分化出來的臨濟、潯仰、曹洞、雲門、法眼等五家思想,逐一作分析探討,探討五家思想是否深受慧能影響?接著再提出心學派大師陸象山與王陽明兩位理學家作對象,經由學者們的探討,試著找出陸王心學與禪學的關係,但並不涉及他們是否近禪的問題,因為近禪與否,並非三言兩語可以釐清,這個問題直至今日仍有許多爭議。以上是筆者在進行這篇論文時,所採行的研究方法與態度。

第二章 《六祖壇經》的版本分析

要研究《六祖壇經》，首先版本的選擇最為關鍵，目前所見的壇經版本不下十種，其間的文字也有所差距，敦煌本與現今流通的宗寶本就相差八、九千字，雖然主要的中心思想變化不大，但在學術研究上，文字資料的多寡卻有某種程度的影響，例如在描述慧能的悟道偈時，敦煌本與敦博本都記載慧能寫了兩首，但惠昕本以下各版本卻只記載一首。雖然第二首與第一首的內容沒什麼差異，但總令人感到不解，如果慧能真說了兩首，為何惠昕本以下都沒有記載？又如果慧能只說了一首，為何最接近壇經祖本的敦煌本與敦博本要再加上第二首？這個問題在今日恐怕無解，但這個現象卻值得提出來，留待往後更古的壇經版本出土時，或能解開這個謎團。

因此，此章就目前所能見到的壇經版本加以分析、比對，雖然並不一定能還原祖本壇經最原始的面貌，至少能了解壇經的源流與發展，一窺慧能禪的真正思想。

第一節 壇經祖本

壇經大概可分成三大部分，第一部分是慧能在大梵寺登壇的公開授法，說摩訶般若與傳授無相戒等內容；第二部分是慧能的生平與授法的經過；第三部分是慧能與弟子們的問答，以及臨終的咐囑等緣記部分。

楊曾文認為壇經祖本可稱為法海原本，由法海集記而成，各版壇經均源起於法海的原本，成書時間應該是慧能涅槃的唐先天二年（西元七一三年）到神會在洛陽的滑臺大會（西元七三二年）左右¹¹，壇經祖本應無禪宗歷代祖師的傳承法

¹¹ 關於諸本《壇經》的形成時間與版本內容的同異，參考楊曾文的《敦煌新本六祖壇經》大陸、宗教文化出版社、pp293-313；與許鶴齡《六祖慧能的禪學思想》，臺北，雲龍出版社，2001年8月出版，pp30-39

系與傳衣付法頌部分，至於有較大爭議的慧能「二十年預言」部分，應該也沒有，此本已亡佚不存，主要內容散見各版本壇經。¹²

周紹良在《敦博本禪籍錄校》序二中則提出有別於楊曾文的看法，他說：

實際敦煌本《壇經》我認為它就是「原本」。所謂敦煌本包括北京藏八〇二四、倫敦藏斯五四七五、敦煌市博物館藏〇七七號以及大谷光瑞所獲一本，這四個本子，抄寫最早當屬北京藏八〇二四，是用抄經紙寫抄寫的。雖然抄得很不地道，錯落頗多，但是可以斷定它鈔寫時間比較早，而且應該是在敦煌當地抄寫的，這也證明敦煌地方《壇經》是有流傳的，所以能就地獲得底本抄寫。而敦煌一向流傳的就是與另外三本是同一體系的本子。再者也還說明，在這幾個本子鈔寫之前，流傳的《壇經》只有這一種本子。也就是說在宋 惠昕所整理《壇經》之前，更沒有其它原本。這是可信的。

13

就楊、周兩位所言，似乎都言之成理，但筆者認為雖然敦煌系統有可能是原本，不過也無直接證據可以論證沒有比敦煌本更早的版本，因此，筆者兩說並呈，期待將來的出土資料能解決這個問題。

第二節 敦煌本與敦博本

楊曾文認為在敦煌本與敦博本之前，有一個兩者共同所據的抄本-----敦煌原本。因為敦煌本與敦博本在內容上或是錯誤字上都有相同的狀況，甚至兩本可以

¹² 至於祖本《壇經》所沒有的內容是楊曾文獨特的看法，印順法師的《中國禪宗史》就沒有特別指出傳衣付法是祖本《壇經》所沒有的內容

¹³ 同註 3，序 2，pp20 25

互相對勘校正，不過基本上還是敦博本的錯別字與內容比較完整。因此可以證明這兩本都抄自同一個抄本-----敦煌原本。敦煌原本可說是最接近壇經祖本的版本，敦煌原本的主體內容應與壇經祖本相近，楊曾文認為敦煌祖本在緣記上至少多了四個部分：¹⁴

一、關於印證神會在滑臺與僧人辯論南方宗旨的「吾滅後二十年，邪法撩亂，……有人出來，不惜性命，定佛教是非。」這一段文句，應該是神會後人或仰慕神會的南宗僧人所加。

二：關於以傳壇經當作傳宗的部分，對照韋處厚所寫的碑文，這一部分應為神會後人所加。

三：關於弘忍傳法給慧能的付法頌。

四：關於西方二十八代祖以至中國祖統說的記載，恐是南宗弟子的編造。

筆者認為慧能不可能自稱為第四十代祖師，不論從慧能的禪法思想或當時的環境，或從他與弟子們的問答中所展現出來的人格特質來看，慧能都不會也不需要做此種宣示。

第三節 惠昕本

成書為宋乾德五年（西元九六七年），惠昕的改編本，此本前有惠昕的序：

我六祖大師廣為學徒直說見性法門，總令自悟成佛，目曰壇經，流傳後學。

古本文繁，披覽之徒，初析後厭。余以太歲丁卯，月在蕤賓，二十三日辛

亥，於思迎塔院，分為兩卷凡十一門，貴接後來同見佛性者。¹⁵

¹⁴ 請參見註 10 的內容

¹⁵ 同註 9，有收錄惠昕的序

惠昕嫌古本太過繁雜，因此將其重新編排，分為兩卷共十一門。根據楊曾文的研究，他認為惠昕本有不同的刊本，有大中祥符五年（西元一〇一二）的周希古刊本（日本真福寺本）政和六年（西元一一一六）的存中刊本（日本大乘寺本、金山天寧寺本）南宋紹興二十三年（西元一一五三）的晁子健刊本（日本興聖寺本），而這些刊本均傳到日本，並有刻本傳到今日。這些刻本雖然都同源於惠昕本，但內容還是有些微的不同，如前兩刻本，慧能常自稱某甲，無大庾嶺示惠明「本來面目」、風動心動之論、劉禹錫的碑文之事；後一種則沒有「某甲」的自稱，但上述內容則有記載。楊曾文還指出日本的真福寺本、金山天寧寺本、興聖寺本的祖統世系全同敦博本與敦煌本（只有將僧伽羅叉與須婆蜜多顛倒），而大乘寺本的祖統世系已被按《寶林傳》改過了。此外，惠昕本還比敦煌本與敦博本多了「傳自性五分法身香」，並將「無相懺悔」改到「四弘誓願」之前，在內容次第上也有所不同，這些差異筆者將在表格說明。

第四節 契嵩本

成書約在宋至和三年（西元一〇五六），宋工部侍郎郎簡曾在《六祖法寶記敘》中提到：

然六祖之說，余素敬之。患其為俗所增損，而文字鄙俚繁雜，殆不可考。會沙門契嵩作《壇經贊》，因謂嵩師曰：若能正之，吾為出財，模印以廣其傳。更二載，嵩果得曹溪古本校之，勒成三卷。粲然皆六祖之言，不復謬妄。乃命工鏤刻，以集其勝事。¹⁶

¹⁶ 同註 9，有收錄郎簡的序

此三卷本壇經今已亡佚不存，楊曾文認為元代的德異本、宗寶本或許直承契嵩本，其中郎簡所說「被人增損、文字鄙俚繁雜」的版本應該不是敦煌原本，也非惠昕本，而是惠昕據以改編的「古本」，胡適曾在《神會和尚傳 壇經考之一》中指出：「契嵩居杭州，也在浙中，他所得的《曹溪古本》大概即是這部《曹溪大師別傳》」並據此本以改當時的俗本壇經。如果此說成立，那現存的德異本、宗寶本中有關慧能遇劉志略、與無盡藏比丘尼論法、慧能死後的預言、與印宗論佛性等敦煌、敦博所沒有的內容，是契嵩從《曹溪大師傳》中補進去壇經的，再加上契嵩於嘉祐六年（西元一〇六一）進獻朝廷的《傳法正宗記》中所載慧能生平傳記的時間，雖與德異、宗寶不同，但《傳法正宗記》中所載慧能臨終的遺誡與預言等許多情節，則和德異、宗寶相同的，因此，楊曾文認為胡適的說法是可能的。除此之外，楊曾文還認為在現存的壇經版本中可能有契嵩本，其中又以「曹溪原本」最為可能，但就證據法則來看，筆者認為除非找到契嵩原本，才能印證曹溪原本就是契嵩本。

第五節 德異本

德異本刊於元至元二十七年（西元一二九〇），現存的明藏本前都有德異的序，序中提到：

惜乎《壇經》為後人節略太多，不見六祖大全之旨。德異幼年嘗見古本，自後遍求三十餘載，近得通上人尋到全文，遂刊於吳中休休禪庵，與諸勝士，同一受用。¹⁷

¹⁷ 同註 9，裡有收錄德異的序

楊曾文認為序中所說的「為後人節略太多，不見六祖大全之旨」的版本可能就是敦煌本或惠昕本，甚至德異所說在三十年前所看的「古本」與在「通上人」那裡所得的本子，很有可能就是契嵩本，因為德異在序文中並無表示他有修改過再刊行，只說「尋到全文，遂刊於吳中休休禪庵」。現今所能見到的德異本多是朝鮮的刻刊本，如高麗在明嘉靖三十七年所刊的《壇經》就是元大德的翻印本，前有高麗僧萬恒所寫的序：

中吳休休蒙山異老，具向上宗眼，嗣烈祖正脈，籠羅古今，衡鑒邪正，不濫絲毫，人所敬信者也。尋得大全之古本，既板而壽其傳，越德二年春，附商寄來，囑以流通法施之願，予亦不淺，得之慶幸，遂乃重鏤，庶流布於無窮。四年庚子七夕，住花山禪源萬恒謹題。¹⁸

德異既然認為前人的版本太過簡略，德異自己所刊印的版本自然在內容上大大超越敦煌本與惠昕本，其中所增加的內容大多從《景德傳燈錄》與《曹溪大師傳》取得。基本上，德異本的內容與宗寶本並沒有太大的差別，只在章節與標題的次序有所不同，關於這部分，筆者將在表格中說明。

第六節 宗寶本

大約成書於元至元二十八年（西年一二九一），是明代以後至今最為流行的版本，所以也叫流通本。明代的《南藏》、《嘉興藏》等，都收錄此本，《嘉興藏》有分品，《南藏》本則無，此本有釋宗寶的跋文：

¹⁸ 同註 9，裡有收錄萬恒所寫的序

明教嵩公常讚云：「天機利者得其深，天機鈍者得其淺。」誠哉言也。余初入道，有感於斯，續見三本不同，互有得失，其板亦已漫滅。因取其本校讎，訛者正之，略者詳之，復增入弟子請益機緣，庶幾學者得盡曹溪之旨。

19

宗寶有感於當時各版本互有差異、得失，六祖之旨亦已漫滅，因此宗寶取得三種壇經的版本，加以互相校正對讎，但這三本究竟是那三個版本則不得而知，從序文中可以知道宗寶是看過契嵩的《壇經贊》，契嵩本有可能是三本之一。如果再從內容來看，楊曾文認為宗寶本與德異本沒有太大的不同，只有一些標目的小改動、次序的移動、正文變為注等情形，他推測如果德異本是契嵩本的再刊本，那宗寶所用的底本很可能就是契嵩本，如此一來就能解釋宗寶本為何前有德異的序、又有契嵩的《壇經贊》、宗寶本內容與德異本相近的問題了。以下筆者試著針對《六祖壇經》的各個版本，以表格作比較分析，從體例、內容的相異處進入：²⁰

表一（各本壇經的體例）

版本	敦博本	惠昕本	契嵩本	德異本	宗寶本
同出異名本	敦煌本	1. 周希古刊本 (日本真福寺	契嵩本今	至今所見的高麗傳本，大都是	從明至今的流通本、流行

¹⁹ 同註 9，裡有收錄釋宗寶的跋文

²⁰ 表一、表二、表三與圖一，是筆者綜合註 2、註 9 與註 10 諸本的內容。

		本) 2. 存中刊本 (日本大乘寺 本、金山天寧寺 本) 3. 晁子健刊本 (日本興聖寺 本)	已亡 佚	德異本系統	本，明永樂的 《南藏》、《嘉 興藏》、房山 石經等均收 此版壇經
成書時間	約九、十世紀	約西元九六七 年	約西 元一 〇五 六年	約西元一二九 〇年	約西元一二 九一年
序文	無	有惠昕的序； 大乘寺本另有 福唐將軍山隆 慶庵比丘序	亡佚	德異比丘序、 法海略序、「師 墜腰石」等記事	明藏本前有 德異比丘的 序（南藏本無 此序）與契嵩 的《壇經 贊》，
標題	南宗頓教最上 大乘摩訶般若 波羅蜜經六祖 慧能大師於韶	1.大乘寺本：韶 州曹溪山六祖 壇經 2.興聖寺本：六	亡佚	高麗傳本：六祖 法寶壇經	六祖大師法 寶壇經

	州大梵寺施法 壇經	祖壇經 3.金山天寧寺 本：韶州曹溪山 六祖壇經			
有無分品	無分卷，無門 品	分為上下兩 卷，十一門	亡佚	不分卷，分為十 品	不分卷，分為 十品
門品順序	無分卷，無門 品	一、緣起說法門 二、悟法傳衣門 三、為時眾說定 慧門 四、教授坐禪門 五、說傳香懺悔 發願門 六、說一體三身 佛相門 七、說摩訶般若 波羅蜜門 八、問答功德及 西方相狀門 九、諸宗難問門 十、南北二宗見 性門	亡佚	悟法傳衣第一 釋功德淨土第 二 定慧一體第三 教授坐禪第四 傳香懺悔第五 參請機緣第六 南頓北漸第七 唐朝徵詔第八 法門對示第九 付囑流通第十	行由第一 般若第二 疑問第三 定慧第四 坐禪第五 懺悔第六 機緣第七 頓漸第八 宣詔第九 付囑第十

		十一、教示十僧 傳法門			
主要內容 次序	傳授禪法、 授無相戒、 歸依三身佛、 四弘誓願、 無相懺悔、 無相三歸依 戒、 說摩訶般若、 答疑問	傳授禪法、 傳五分法身香、 無相懺悔、 四弘誓願、 無相三歸依戒、 歸依三身佛、 說摩訶般若、 答疑問	亡佚	說摩訶般若、 答疑問、 傳授禪法、 傳自性五分法 身香、 無相懺悔、 四弘誓願、 無相三歸依戒、 歸依三身佛	說摩訶般若、 答疑問、 傳授禪法、 傳自性五分 法身香、 無相懺悔、 四弘誓願、 無相三歸依 戒、 歸依三身佛
正文後的 跋紀	無	無	亡佚	高麗版有記載 王維、柳宗元、 劉禹錫曾寫過 慧能碑文、歷朝 崇奉事蹟、個人 的心得體會與 功德簿	嘉興藏本有 緣起外紀、歷 朝崇奉事 蹟、提及柳宗 元與劉禹錫 等人的碑 文、釋宗寶的 跋文
字數	將近一萬兩千 字左右	大約一萬四千 字左右	亡佚	兩萬字左右	大約兩萬一 仟字左右

表二（各本壇經內容的特色）

版本	敦博本	惠昕本	德異本	宗寶本
慧能的悟道偈	存有兩首，多了「心是菩提樹，身為明鏡臺。明鏡本清淨，何處染塵埃。」這首偈	僅剩一首，並把其中的「佛性常清淨」改為「本來無一物」	僅剩一首，並把其中的「佛性常清淨」改為「本來無一物」	僅剩一首，並把其中的「佛性常清淨」改為「本來無一物」
弘忍對神秀所呈偈語的評論	比較簡單，只有47個字	大乘寺本有114個字、興聖寺本有104個字、天寧寺本有113個字	高麗本約有九十四個字	約有九十四個字
弘忍傳法給慧能	比較簡單，只有提到弘忍傳慧能《金剛經》時，慧能當即便悟，慧能此時並	多了慧能與弘忍的對話，慧能得法後便說：「和尚，何期自性本自清淨，何	高麗本與惠昕本相近。但可能是有缺字，在慧能說話之後，高麗本如此記	同惠昕本

	無說話	期自性本不生 不滅，何期自性 本自具足，何期 自性本無動 搖，何期自性能 生萬法。」弘忍 云：「不識本 心，學法無益。 若言下識自本 心，見自本性， 即名丈夫、天人 師、佛。」	載：「祖知悟本 性，即名丈夫、 天人師、佛。」	
與惠明說法	有此內容	有此內容	有此內容，但記 載的對話比較 多，如慧能對惠 明說：「不思善 不思惡，正與麼 時，那個是明上 座本來面目？」	同德異本
風動幡動	無此內容	大乘寺本與天 寧寺本無此內 容，但興聖寺本	有此內容	有此內容

		則有		
隱身於獵人隊	無此內容	各本均有此內容	有此內容，而且記載更詳細，包括慧能吃肉邊菜、放走動物等等記載	同德異本
與印宗談佛性	無此內容	各本均無此內容	有此內容	有此內容
慧能隱遁的時間	弘忍告訴慧能三年勿弘法，但不知慧能究竟隱遁多少年	各本均寫弘忍交代慧能五年之內莫傳法，但亦不知慧能確切的隱遁時間	明確記載慧能於獵人隊隱遁十五年	慧能得法之後先於劉志略處與寶林寺居九個多月，再於獵人隊隱遁十五年
慧能與弟子們的問答	記載志誠、法達、智常與神會的問法	諸本均與敦博本同，但在字句上比敦博本多	總共記載了法海、法達、智通、智常、志道、行思、懷讓、永嘉玄覺、智隍、志誠、志徹、神會和沒有名字的兩位僧	宗寶本與德異本大致相同，但問法弟子的順序上則有先後的不同：法海、法達、智通、智常、志道、行思、懷讓、永嘉

			人與慧能的問答	玄覺、智隍、神會和沒有名字的兩位僧人與慧能的問答、志誠、志徹、神會（神會與慧能的問答又出現一次）
朝廷的奉詔	沒有記載	各本均無記載	有此內容	有此內容
慧能的僧俗弟子人數	僧俗弟子共有三、五千人	各本均載僧俗弟子共千餘人	沒有明確記載	沒有明確記載
吾滅後二十餘年，邪法繚亂，定佛教是非，豎立宗旨	有此內容	有此內容	無此內容	無此內容
壇經的遞代相傳	「此《壇經》，法海上座集。上座無常，付同學道際；道際無常，付門人悟真。」	大乘寺本與興聖寺本的記載相同都是：「泊乎法海上座無常，以此《壇經》付囑志道，志道付彼岸，彼岸付	高麗本沒有此項記載	沒有此項記載

		悟真，悟真付圖 會。遞代相傳付 囑。」但天寧寺 本則無此記載		
--	--	---	--	--

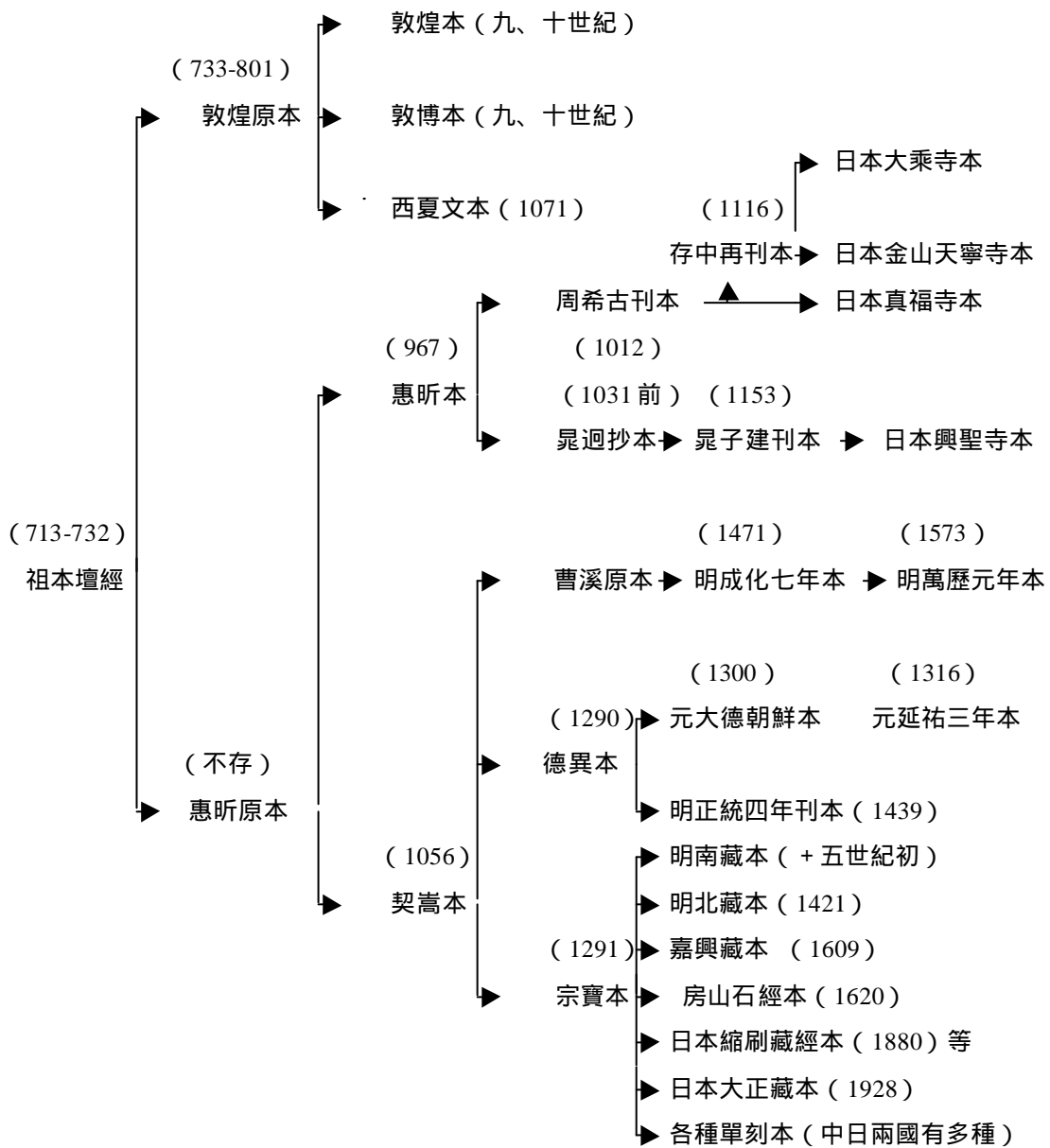
表三（壇經諸本所記西方二十八祖與中土六祖祖系一覽表）

敦博本	興聖寺本	大乘寺本	天寧寺本	高麗本	宗寶本
初傳受七 佛、釋迦牟尼 佛第七、 大迦葉第八、 阿難第九、 末田地第十、 商那和修第 十一、 優婆鞠多第 十二、 提多迦第十 三、 佛陀難提第 十四、	初六佛、釋迦 第七、迦葉、 阿難、末田 地、商那和 修、優波鞠 多、提多迦、 佛陀難提、佛 陀蜜多、脅比 丘、富那奢、 馬鳴大士、毗 羅尊者、龍樹 大士、迦那提 多、羅候羅 多、僧伽那	初六佛、釋迦 第七、迦葉、 阿難、商那和 修、優波鞠 多、提多迦、 彌遮迦尊 者、波須密 多、佛陀難 提、伏馱密 多、富那奢、 馬鳴、迦那 提、毗羅羅 尊者、龍樹、 迦	初六佛、釋迦 第七、迦葉、 阿難、商那和 修、優波鞠 多、提多迦、 佛陀難提、伏 馱密多、脅尊 者、富那夜 奢、馬鳴、迦 毗羅尊者、龍 樹、迦那提 多、羅候羅 多、僧伽那 提、僧伽耶	釋迦文佛首 傳摩訶迦葉 尊者、第二 阿難尊者、 第三商那和 修尊者、第 四優波鞠多 尊者、第五 提多迦尊 者、第六彌 遮迦尊者、 第七婆須密 多尊者、第 八佛馱難提	已上七佛今 以釋迦文佛 首傳、第一 摩訶迦葉尊 者、第二阿 難尊者、第 三商那和修 尊者、第四 優波鞠多尊 者、第五提 多迦尊者、 第六彌遮迦 尊者、第七 婆須蜜多尊

佛陀蜜多第 十五、 脅比丘第十 六、 富那奢第十 七、 馬鳴第十八、 毘羅長者第 十九、 龍樹第二十、 迦那提婆第 二十一、 羅侯羅第二 十二、 僧迦那提第 二十三、 僧迦耶舍第 二十四、 鳩摩羅馱第 二十五、 闍耶多第二 十六、	提、僧伽耶 舍、鳩摩羅 馱、奢夜多、 婆修槃頭、摩 拏羅、鶴勒 那、師子比 丘、婆舍斯 多、優波掘 多、婆須蜜 多、僧迦羅 義、菩提達 磨、北齊惠 可、隋朝僧 璨、唐朝道 信、弘忍、惠 能	羅多、僧伽那 提、僧伽耶 舍、鳩摩羅 馱、奢耶多、 婆修槃頭、摩 拏羅、鶴勒 那、師子比 丘、婆舍斯 多、不如密 多、般若多 羅、菩提達 磨、北齊惠 可、唐僧璨、 唐道信、唐弘 忍、吾今惠能	舍、鳩摩羅 馱、奢耶多、 婆修槃頭、摩 拏羅、鶴勒 那、師子比 丘、奢那婆 斯、優波掘 多、婆須密 多、僧迦羅 義、菩提達 磨、北齊惠 可、唐僧璨、 唐道信、唐弘 忍、吾今惠能	尊者、第九 伏馱密多尊 者、第十脅 尊者、十一 富那夜奢尊 者、十二馬 鳴大士、十 三迦毘摩羅 尊者、十四 龍樹大士、 十五迦那提 婆尊者、十 六羅侯羅多 尊者、十七 僧伽難提尊 者、十八伽 耶舍多尊 者、十九鳩 摩羅多尊 者、二十闍 耶多尊者、 二十一婆須	者、第八佛 馱難提尊 者、第九伏 馱蜜多尊 者、第十脅 尊者、十一 富那夜奢尊 者、十二馬 鳴大士、十 三迦毘摩羅 尊者、十四 龍樹大士、 十五迦那提 婆尊者、十 六羅侯羅多 尊者、十七 僧伽難提尊 者、十八伽 耶舍多尊 者、十九鳩 摩羅多尊 者、二十闍
--	---	---	---	--	--

<p>婆修盤多第 二十七、 摩拏羅第二 十八、 鶴勒那第二 十九、 師子比丘第 三十、 舍那婆斯第 三十一、 優婆堀第三 十二、 僧迦羅第三 十三、 須婆蜜多第 三十四、 南天竺國王 子第三太子 菩提達摩第 三十五、 唐國僧惠可 第三十六、</p>				<p>般頭尊者、 二十二摩拏 羅尊者、二 十三鶴勒那 尊者、二十 四師子尊 者、二十五 婆舍斯多尊 者、二十六 不如密多尊 者、二十七 般若多羅尊 者、二十八 菩提達磨尊 者(此土是為 初祖)、二十 九慧可大 師、三十僧 璨大師、三 十一道信大 師、三十二 弘忍大師、</p>	<p>耶多尊者、 二十一婆修 盤頭尊者、 二十二摩拏 羅尊者、二 十三鶴勒那 尊者、二十 四師子尊 者、二十五 婆舍斯多尊 者、二十六 不如蜜多尊 者、二十七 般若多羅尊 者、二十八 菩提達磨尊 者(此土是為 初祖)、二十 九慧可大 師、三十僧 璨大師、三 十一道信大</p>
--	--	--	--	--	--

<p>僧璨第三十 七、 道信第三十 八、 弘忍第三十 九、 慧能自身當 今受法第四 十</p>				<p>慧能是為三 十三祖。從 上諸祖，各 有稟承。汝 等向後，遞 代流傳毋令 乖誤。</p>	<p>師、三十二 弘忍大師、 惠能是為三 十三祖。從 上諸祖，各 有稟承。汝 等向後，遞 代流傳毋令 乖誤。</p>
---	--	--	--	--	--



(圖一) 諸本壇經的演變圖 (引自敦煌新本《六祖壇經》)

經由以上表格的比較，歸納出幾點：

(一) 從壇經諸本的不同內容就可以看出，《六祖壇經》的三大部分中，以第三部分的內容為後人增刪最多，而第一部分的變化相對比較少，除了惠昕本以下少了無相戒，多了傳自性五分法身香之外，大致來說沒有太大的差異，第二部分的中心內容，壇經諸本並沒有太大的改變，其中，宗寶本多了慧能與無盡藏、劉志略的相遇等事蹟，關於這一點，筆者認為這很可能是宗寶本參考了《曹溪大師傳》等內容之後所添加的。

(二) 關於西方二十八代與東方六代祖的傳承體系，壇經各本不論順序文字，或多或少都有一些差別，楊曾文曾做過比較，認為敦博本的祖師傳承體系不同於《寶林傳》，而惠昕本系統的大乘寺本及其它諸本則繼承《寶林傳》所記載的祖師傳承體系²¹。筆者則認為這些說法都很難讓人判斷那一種才是最接近事實，因為年代早已久遠，真要考證也無從考證起。因此，筆者認為這些說法可以做參考，但真要把它納入慧能的思想體系，則需要再多加斟酌。

(三) 至於慧能從弘忍處得衣鉢之後，究竟隱遁了多少年？又因何事需要隱遁？在壇經諸本中有著分歧的說法，但都不出三年、五年與十六年等三說。印順法師在《中國禪宗史》中作了非常詳細的考證與分析，得出慧能一生的年代：²²

貞觀十二年（西元六三八） 慧能生，一歲

龍朔元年（西元六六一） 去黃梅禮五祖，二十四歲

龍朔二年（西元六六二）起 隱居五年，二十五至二十九歲

乾封元年（西元六六六） 在廣州出家，三十歲

²¹ 同註 2，pp293 314

²² 參見印順，《中國禪宗史》，新竹，正聞出版社，1998 年出版，pp186 187

先天二年（西元七一三） 慧能入滅，七十六歲

他從各種禪宗典籍與王維、柳宗元、劉禹錫所寫的六祖碑文中，交叉比對分析，認為慧能實際的隱遁時間是五年，而非敦博本所說的三年，或是宗寶本所記載的十六年。筆者則以為雖然印順法師已經研究出慧能的年代史蹟，但在其背後還有一些事有待釐清，比如宗寶本所記載的劉志略與無盡藏比丘尼的事是否為真，如果為真，究竟慧能在去獵人隊時，在曹溪總共停留了多久？這也關係到慧能的隱遁時間，慧能的五年隱遁是否涵蓋這個時期？如果此說非真，則《曹溪大師傳》所記載的這件事蹟就是假的，是否有證據能證明《曹溪大師傳》所說為假？這些問題都環環相扣，筆者認為如果沒有更早的壇經本子出土，這些疑問都不易獲得答案。

不過，值得注意與參考的是金榮華教授在〈敦煌本《壇經》所述五祖六祖事蹟考辨〉²³一文中所提出的論證，他從弘忍、神秀、慧能的年齡來估算敦煌本所記神秀與慧能的三首偈語的完成時間，以及慧能何時得聞法衣等相關問題。他認為如果慧能在二十四歲（龍朔元年）得五祖衣鉢，此時五祖只有六十歲，就壇經本文來看，弘忍對選法嗣的決定似乎很急，弘忍在最後還說「火急作」，這不禁令人費解，弘忍七十四歲才過世，何以在六十歲時就如此急切傳法嗣？

若再將王維替慧能所作的碑文來看，王維又記載慧能得法隱遁十六年後才出來弘法，而弘忍在臨終之時才傳授慧能袈裟，以王維距離慧能不遠，當時又有神會可問的情形下，王維的說法就不能漠視，弘忍究竟何時傳袈裟？這之間所牽纏的問題實在混亂。

²³ 關於金教授的看法，參見《楊家駱教授九 + 冥誕紀念論文集》，〈敦煌本《壇經》所述五祖六祖事蹟考辨〉，台北，萬卷樓圖書公司，2001年出版，pp217-231

金榮華教授考證弘忍、慧能、神秀、慧順（慧明）印宗等五人的生平，再加以考明唐代當時的經濟文化、社會風俗後，得出有別於印順法師的結論：

唐高宗	西元	
咸亨四年	673	慧能作偈，被五祖選為傳人後，立即南返。
咸亨五年 上元元年	674	印宗往五祖處諮受禪法。
上元二年	675	印宗受託往廣州尋慧能，年底五祖過世。
儀鳳元年	676	正月，印宗尋得慧能，為其落髮。 二月，慧能受戒，正式為僧。

（四）除了以上的內容外，各本壇經也都有有一些共同的內容，如「稟承《壇經》方為南宗弟子（或宗旨）」、「三科三十六對法」、「臨終付囑」、「真假動靜偈」、「自性見真佛解脫頌」（只有天寧寺本無此內容）、「逝後奇瑞」（只有天寧寺本無此內容）等等。不過，必須加以說明的是諸本雖然有以上這些相同的內容，但在字句或文字上仍然有不相當的情形。而最令筆者感到不解的是為何宗寶本與德異本，竟然沒有「吾滅後二十餘年，邪法繚亂，惑我宗旨。有人出來，不惜身命，定佛教是非，豎立宗旨」這段話，按照道理來說，愈是晚出的版本，它所涵蓋的內容也愈廣，當然會參考在它之前已存在的版本，德異與宗寶不可能沒有看過這段話，但不知什麼原因把這段話給忽略了，如果筆者推測無誤的話，很有可能是德異本與宗寶本的參考本子--契嵩本，它本身就沒有這段記載，因此，德異本與宗寶本就缺少這段能印證神會在滑臺大會與北宗弟子論戰的文字了。

第三章 《六祖壇經》中的大乘思想

在中國哲學的歷史長河中，一種思想的出現就代表了這個朝代的某方價值判斷，然而一種思想的完成並非憑空想像，而是有所承繼、有其淵源的，例如孟子的「性善」說來自於孔子「仁」的發揮，董仲舒的「天人感應」傳承了陰陽家的「五行」說。慧能在《六祖壇經》的思想也是如此，一方面繼承弘忍《金剛經》的般若空，另一方面也吸收了《楞伽經》《涅槃經》的佛性思想，受到《維摩經》、《大乘起信論》等等佛經的影響，從而建構起屬於慧能本身的思想體系，因此若要研究《六祖壇經》就必須先了解慧能的思想本源，本源確立之後才能更深入探析慧能的中心理念，本章將分四節討論《六祖壇經》中所呈現的大乘經典理論。

第一節 《壇經》中《金剛經》的般若空思想

《金剛經》是為六百卷《般若經》的精華之一，般若學和涅槃學同為大乘佛學的理論基礎，般若學主要在闡明宇宙萬物為因緣聚合，本體並無自性存在，因此我們肉眼所見的一切事物都是假有。綜合來說，「緣起性空」四個字可以代表般若學的精神，《金剛經》正是在「緣起性空」的架構下展開的。

對於修行人來說，「相」的執著是最難降伏的，這包括了「人相」、「我相」、「眾生相」、「壽者相」，因此在《金剛經》中，佛陀不斷講述「凡所有相，皆是虛妄。若見諸相非相，則見如來」²⁴的道理，如果修行者不能打破這四相的執著，就無法得到般若智慧、見到本性的如來。進一步說，人們會執著四相肇始於把四相歸為「真」，肯定一切事相、心相都是真實存在的，而這些是《金剛經》所要破除的。

《金剛經》認為只要掃除對所有相的執著與貪戀，就可進入般若之中，獲得智慧，

²⁴ 引自《大正新修大藏經》第八冊第 749 頁，新文豐出版公司，以下所引自《大藏經》之原文，不再標示全稱，以大正藏代表。

如此一來，才能真正了知如來本性的所在。

根據《六祖壇經》的記載，弘忍在傳授慧能衣鉢時曾為慧能講說《金剛經》：

五祖夜至三更，喚慧能堂內說《金剛經》。慧能一聞，言下便悟。其夜受法，人盡不知，便傳頓教及衣，以為六祖。²⁵

而慧能本身也是因為聽聞《金剛經》而開悟佛法的：

慧能慈父，本貫范陽 於市賣柴。忽有一客買柴，遂領慧能至於官店。客將柴去，慧能得錢。卻向門前，忽見一客讀《金剛經》。慧能一聞，心明便悟。²⁶

另外《六祖壇經》也多次提到《金剛經》：

五祖忽見此偈，請記。乃謂供奉曰：「弘忍與供奉錢三十千，深勞遠來，不畫變相也。《金剛經》云：凡所有相，皆是虛妄。不如留此偈，令迷人誦。依此修行，不墮三惡道。依法修行，有大利益。」²⁷

善知識，若欲入甚深心法界，入般若三昧者，直須修般若波羅蜜行，但持

²⁵ 同註 2，p15

²⁶ 同註 2，p7

²⁷ 同註 2，p12

《金剛般若波羅蜜經》一卷，即得見性入般若三昧。²⁸

若大乘者，聞說《金剛經》，心開悟解。故知本性自有般若之智，自用智慧觀照，不假文字。²⁹

由以上的引證可以看出，慧能深受《金剛經》的影響是可以肯定的。《金剛經》的主要思想在於般若空與旋立旋破的風格，而這兩點也是《六祖壇經》的禪法特色，以下分兩節來說明：

一、般若空

慧能在《六祖壇經》中最明顯的般若思想是在他的開悟詩：

菩提本無樹，明鏡亦無臺。佛性常清淨，何處有塵埃。³⁰

這短短的四句話，前兩句與後兩句分別藏著般若空與佛性有的思想。神秀在偈中認為人的本心、本性有如菩提樹與明鏡台，修行者必須時常拂拭，以防我們的清淨本性受到染污。³¹這很明顯的可以看出神秀有二元對立的思想，有淨與不淨的對立。慧能則認為世上一切的萬有並無實性，沒有所謂的菩提樹與明鏡台，菩提樹與明鏡台都是因緣的聚合所產生的，修行者不能著滯外相，慧能立即跳脫了二元對立的框架，呈現出深厚的般若學思想。

《六祖壇經》裡也有提到：

²⁸ 同註 2，p33

²⁹ 同註 2，p33

³⁰ 同註 2，p14

³¹ 同註 2，原文是「身是菩提樹，心如明鏡臺。時時勤拂拭，莫使有塵埃。」

善知識，我此法門，以定慧為本。第一勿迷言定慧別，自悟修行，不在口爭。若爭先後，即是迷人，不斷勝負，卻生法我，不離四相。³²

慧能認為修行者不應去分別「法」的先後、高下與深淺，修行最重要的是在自悟，並非是在口頭上的爭辯。如果修行者不能自悟，只是不斷在言語上爭論那一部經典才是最上乘的佛法，這樣的修行者只能算是迷失本性的人，因為他仍有四相的執著，不能了知世上的一切事物都只是因緣和合，因緣一散，一切事物也就滅了。

慧能認為修行者就算是佛法也不能執著，所以他又說：

自性無非無亂無癡，念念般若觀照，常離法相，有何可立？³³

但離法相，作無所得，是最上乘。³⁴

修行最難突破的無非是對佛法的執著與佛相莊嚴的崇拜，對於修行者來說，外在一切事物的勘破並不困難，反而是在佛法與佛相上掙脫不出來，所以慧能認為修行者應該常用般若智慧觀照自性，使自性遠離法相的執著，不要去貪戀所謂的佛法、佛相，要相信自身就有一個與佛不別的真如法相。外在的佛法、佛相都是佛陀因應一大事因緣所說、所顯，修行者在徹悟佛法的同時，也要同時拋開佛法的文字義，最重要的是不能執著有所謂至高無上的佛法存在，這才是最上乘的法。

³² 敦博本《六祖壇經》，p17

³³ 敦博本《六祖壇經》，p53

³⁴ 敦博本《六祖壇經》，p58

談到這裡，我們可以發現慧能嘗試用般若空觀教大眾遠離四相與法相的執著，這和《金剛經》中佛陀告訴須菩提所說的話一樣，佛陀說：「須菩提！若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。」³⁵佛陀用般若空破除菩薩的我執，慧能也同樣用般若空掃蕩弟子們的法相執，帶領弟子們進入自悟修行的境地。

二、先立後破

「先立後破」是《金剛經》的另一個特色，般若空是《金剛經》的最終思想訴求，但佛陀所說的空並非是一無所有的空，而是真空妙有的空，如果一下子就說「空」，恐怕世人落入「頑空」，因此佛陀在此先說有，然後再破空，一步步引領修行者進入般若真空的妙智慧境界，這就是佛陀在《金剛經》所展現的「先立後破」佛法。《金剛經》第十五品說：

若有人能受持讀誦，廣為人說，如來悉知是人，悉見是人，皆得成就不可量，不可稱，無有邊，不可思議功德。如是人等，即為荷擔如來阿耨多羅三藐三菩提。³⁶

佛陀告訴須菩提如果有人能持誦《金剛經》，並且又為人講說《金剛經》，此人將成就無邊無量的功德，最終也能成就無上正等正覺的佛法。但是當眾生都已有心要護持《金剛經》、發願求得無上正等正覺的佛法時，須菩提唯恐眾生無法持之以恆保有求法的心，因此代替眾人向佛陀請示要如何才能持之以恆、降伏自己飄浮不定的心，佛陀當下就破了須菩提的法執，佛陀說：

³⁵ 大正藏第八冊，p749

³⁶ 大正藏第八冊，p750

須菩提！實無有法發阿耨多羅三藐三菩提心者，實無有法，如來得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提！若有法如來得阿耨多羅三藐三菩提者，然燈佛即不與我授記。³⁷

佛陀很明確的指出並沒有所謂無上正等正覺的佛法，連佛陀自己也沒有獲得無上正等正覺的佛法，如果他獲得了無上正等正覺的佛法，然燈佛就不會為他授記了，因為無上正等正覺的佛法只是為了令眾生在修行上有一個明確的目標，進而設立的一個假名，假如修行者執著這個假名，為了獲得無上正等正覺的佛法才來修行，這種心態已掉入法執的泥沼之中，因此《金剛經》展現了先立後破的佛法，先立持誦《金剛經》所能獲致的無上正等正覺的佛法，後破並無所謂無上正等正覺的佛法，一切法都只是隨順因緣所說，法相破除才能擁有般若智慧。

《金剛經》這種先立後破的佛法，在《六祖壇經》也可以看到，例如：

慧能大師喚言：善知識，菩提般若之智，世人本自有之，即緣心迷，不能自悟，須求大善知識示道見性。³⁸

慧能告訴大眾菩提般若的智慧，本來就藏在每個人的身上，只因人的心被內在與外在的種種煩惱所繫縛，使得本來的如來清淨心受到蒙蔽，導致眾生沈迷於塵世而無法自悟，這時就必須依靠德慧雙修的大修行者引導我們識自本心、見自本性。

慧能又說：

³⁷ 大正藏第八冊，p751

³⁸ 敦博本《六祖壇經》，p16

善知識，我於忍和尚處一聞，言下大悟，頓見真如本性。是故將此教法流行後代，令學道者頓悟菩提，各自觀心，令自本性頓悟。若不能自悟者，須覓大善知識示道見性。³⁹

慧能在這裡也是強調修行重在自悟，當下頓悟自心就可頓現菩提，如果不能當下自悟，就得找尋大善知識為我們開示見性的方法。從以上兩段引文可以看出慧能對親近大善知識是很注重的，但是慧能在講完親近大善知識是很重要的事後，旋及又說：

三世諸佛，十二部經，在人性中本自具有，不能自悟，須得善知識示道見性。若自悟者，不假外求善知識。若取外求善知識，望得解脫，無有是處。識自心內善知識，即得解脫。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，一悟即至佛地。⁴⁰

慧能認為一切的佛法、經典在每一個人的自性中本來就存在的，只因為眾生無法自修自悟，因此需要大善知識導引見性的方法。然而如果修行者已經能到達自修自悟的境界時，就不需要再向心外求覓解脫的方法，假若一昧執著必須靠著大善知識指點，我才能得到解脫的想法，對於慧能來說，這是錯誤的思想。因為慧能認為在每個人的心中都存有般若智慧，透過般若智慧的省發，就能自證這個與佛不別的真如本性，當下即得解脫。假使自心生起邪念妄想，導致自心顛倒錯亂，

³⁹ 敦博本《六祖壇經》，p36

⁴⁰ 敦博本《六祖壇經》，p37

縱然這時有外在的大善知識給予引導，但終究無法見效，唯有自心生起般若智慧，用般若觀悟自心，才能立即破除妄念所造成的自性顛倒，這才是真正的大善知識，因為這一悟，也才能進入佛的境界。

從以上的說明來看，慧能在提出大善知識對修行者的重要性之後，接著又對能自修自悟的修行者提出警示，對於大善知識的示道見性也不能執著，因為大善知識的示道見性只是一種修行上的外緣，無法長久也不是究竟法門，唯有從本性中升起般若智慧，用般若觀照本心才能悟得解脫法門。慧能這種旋立旋破的禪法受到《金剛經》影響的痕跡是清晰可見的。

另外慧能在解釋「摩訶般若波羅蜜」時，也有表現出旋立旋破的禪風，他說：

何名摩訶？摩訶者是大，心量廣大，猶如虛空。若空心禪，即若無記空。⁴¹

慧能在此把摩訶解釋成廣大的心量，猶如虛空般沒有邊際，沒有一法可得也沒有一切的對待面，只有「真空」的境界，指的就是眾生的菩提心，然而他又深怕眾生陷入「空」的執著，於是馬上說明他所說的「空」並非是空無所有的禪坐，這種空心靜坐的空會落於「無記空」的執著。總結這段話來說，慧能強調在修行上不能貪戀一切法相，但也不能從此執著「空」。慧能在此先立空義，旋即又破空相，《六祖壇經》融有《金剛經》思想，在此是可以肯定的。

第二節 《壇經》中《楞伽經》與《涅槃經》的佛性論思想

《楞伽經》與《涅槃經》同屬大乘涅槃學的思想系統，兩者在佛性思想的論述上，對佛教的中國化具有深遠的影響。根據《續高僧傳》的記載，禪宗初祖達

⁴¹ 同註 2，p30

摩就是以四卷《楞伽經》傳授給二祖慧可，並囑咐他：「我觀漢地，唯有此經。仁者依行，自得度世。」⁴²此後經過數代祖師都是以《楞伽經》當作傳法的重要經典，《楞伽師資記》也記錄了當時《楞伽經》相承、付持的經過，直到五祖弘忍才把《楞伽經》改成《金剛經》傳給慧能，由此可見，《楞伽經》對禪宗有著一定的影響，慧能當然也不可能置身度外，《楞伽經》對慧能最有影響的是《楞伽經》的如來藏思想。「如來藏」的「藏」是胎藏的意思，「如來」是佛性的別名，「如來藏」指的就是如來在胎藏中，每一個人出生的時候就已經具有清淨的如來法身了，「如來藏」強調佛性人人本有，而這一點也是慧能所肯定的。

然而在《楞伽經》裡的如來藏是與阿賴耶識相結合的，經文說：「如來藏是善不善因。」⁴³清淨無染的如來藏會有不善因，是因為無始以來人們從六識所沾染的惡習不斷的在熏習如來藏，使得如來藏在清淨之中又多染了一層障蔽，衍生出能夠派生一切善惡因的阿賴耶識。因此，《楞伽經》告訴修行者說：「一切自性習氣，藏意識見習轉變，名為涅槃。」⁴⁴若想要修證自性，就得先淨化被惡習所染熏的如來藏，使如來藏恢復原本的清淨。

至於《涅槃經》對慧能的影響更明確了，《涅槃經》主要是在闡明與肯定眾生的佛性，《涅槃經》明確提出「一切眾生悉有佛性」的主張，甚至連犯四重禁、失去善根的一闍提也有佛性。《涅槃經》說：

一切眾生皆有佛性，以是性故，斷無量億諸煩惱結，即得成於阿耨多羅三

⁴² 大正藏第 50 冊，p552

⁴³ 大正藏第 16 冊，p619

⁴⁴ 大正藏第 16 冊卷 2，p492

藐三菩提。⁴⁵

我性及佛性，無二無差別。⁴⁶

一切眾生悉有佛性，以佛性故，眾生身中即有十力三十二相八十種好。⁴⁷

一切眾生悉有佛性，佛法眾僧無有差別。⁴⁸

一切眾生悉有佛性，如來常住無有變易。⁴⁹

綜觀《六祖壇經》的中心思想，不外乎就是在肯定人人皆有一個與佛不別的佛性，只要眾生能去迷返真就能當下頓見這個與佛不別的佛性。由此看來，慧能的佛性思想受到《楞伽經》與《涅槃經》的啟發是很清楚的。

其次，《楞伽經》與《涅槃經》所闡說的「不立文字」義也影響了慧能的思想，尤其是《楞伽經》更有大量的篇幅在說明修行要遠離文字語言的束縛，例如

《楞伽經》說：

諸修多羅隨順一切眾生心說，而非真實在於言中，譬如陽焰誑惑諸獸，令生水想，而實無水，眾經所說亦復如是，隨諸愚夫自所分別，令生歡喜，

⁴⁵ 大正藏第 12 冊卷 7，p404

⁴⁶ 大正藏第 12 冊卷 19，p458

⁴⁷ 大正藏第 12 冊卷 9，p660

⁴⁸ 大正藏第 12 冊卷 20，p487

⁴⁹ 大正藏第 12 冊卷 27，p522

非皆顯示聖智證處真實之法。大慧，應隨順義，莫著言說。⁵⁰

大慧，非一切佛土皆有言說，言說者，假安立耳。⁵¹

佛言：大慧，一切二乘及諸菩薩，有二種宗法相。何等為二？謂宗趣法相，言說法相。宗趣法相者，謂自證殊勝之相，離於文字言說分別，入無漏界，成自地行，超過一切不正思覺，伏魔外道，生智慧光，是名宗趣法相。言說法相者，謂說九部種種教法，離於一異、有無等相，以巧方便隨眾生心，令入此法，是名言說法相。汝及諸菩薩當勤修學。⁵²

大慧，一切言說墮於文字，義則不墮，離有離無故，無生無體故。大慧，如來不說墮文字法，文字有無不可得故，惟除不墮於文字者。大慧，若人說法墮文字者，是虛誑說，何以故？諸法自性離文字故。是故，大慧，我經中說，我與諸佛及諸菩薩，不說一字，不答一字，所以者何？一切諸法離文字故，非不隨義而分別說。大慧，若不說者，教法則斷，則無聲聞、緣覺、菩薩、諸佛。若總無者，誰說？為誰？是故，大慧，菩薩摩訶薩不著文字，隨宜說法，我及諸佛皆隨眾生煩惱解欲種種不同而為開演，令知諸法自心所見，無外境界，捨二分，轉心意識，非為成立聖自證處。⁵³

大慧，菩薩摩訶薩隨於義，莫依文字。依文字者，墮於惡見，執著自宗，

⁵⁰ 大正藏第 16 冊卷 2，p599

⁵¹ 大正藏第 16 冊卷 3，p603

⁵² 大正藏第 16 冊卷 4，p609

⁵³ 大正藏第 16 冊卷 5，p615

而起言說，不能善了一切法相，文辭章句，既自損壞，亦壞於他，不能令人心得悟解。若能善知一切法相，文辭句義悉皆通達，則能令自身受無相樂，亦能令他安住大乘；若能令他安住大乘，則得一切諸佛、聲聞、緣覺及諸菩薩之所攝受；若得諸佛、聲聞、緣覺及諸菩薩之所攝受，則能攝受一切眾生；若能攝受一切眾生，則能攝受一切正法；若能攝受一切正法，則不斷佛種；若不斷佛種，則得勝妙處。⁵⁴

《涅槃經》也說：

善男子！善星比丘雖復讀誦十二部經獲得四禪，乃至不解一偈、一句、一字之義，親近惡友，退失四禪。⁵⁵

《楞伽經》是禪宗四代祖師的傳法依據，經中的「不立文字」義就成為禪宗的重要思想，也因為禪宗強調修行要超出「文字」的界限，使得禪宗在唐武宗滅佛時得以倖存，慧能身為禪宗第六代祖師，自然也秉承了「不立文字」的思想，以下筆者就分兩節介紹《六祖壇經》中的佛性論與不立文字思想。

一、諸佛妙理，非關文字

「不立文字」可以說是歷代禪師最主要的禪法之一，不論是禪宗六代祖或是一花開五葉的「五家七宗」都把「不立文字」當作是修行的基本功，因為修行者一旦執著了文字相，就會心生二元對立面，進而導致心性上的封閉，任何甚深的微妙法門都無法進入，最終失去佛陀在「靈山會」拈花示眾的妙法，變成一個只

⁵⁴ 大正藏第 16 冊卷 5，p616

⁵⁵ 大正藏第 12 冊卷 31，p808

會在經典上找佛而不能從自性上證悟的修行者，如此的修行恐怕無法究竟。由此可知「不立文字」對修行者的重要，再加上慧能自己也說他的法門是「頓悟法門」，既然是頓悟就不可能只在文字上慢慢摸索，一定是超越文字直接從心性上頓悟，因此慧能在《六祖壇經》中就提到修行要得般若之智，須從智慧觀照著手，是不假文字的，慧能說：

若大乘者，聞說《金剛經》，心開悟解。故知本性自有般若之智，自用智慧觀照，不假文字。⁵⁶

修大乘菩薩行的修行者在聞說《金剛經》的過程中，自性受到啟發而能當下開悟，這是因為每個人的自性都擁有菩提般若的智慧，透過聞說《金剛經》促使本有的般若智慧生發，再藉由般若智慧觀照本性進而能開佛知見。慧能認為菩提般若之智本來具有，並非是從佛經的字義中產生的，經典的文字只是一種開悟的助緣而已，開悟是不假文字的，所以慧能又接著說：

一切經書及文字，大小二乘十二部經，皆因人置，因智慧性故，故能建立。若無世人，一切萬法本亦不有。故知萬法，本從人興；一切經書，因人說有。⁵⁷

一切的經典與文字、大小二乘等三藏十二部經，在慧能看來都是因人而設立的，因為眾生在先天所帶來的根器與智慧性有所不同，所以佛陀才因應各個不同根機

⁵⁶ 同註 2，p33

⁵⁷ 同註 2，p35

的眾生講說不同階段的經典，也因為眾生智慧性不同才能建立這些經教，倘若沒有眾生，這些大小二乘、三藏十二部經就不會存在，也就是說佛經都是因人而存在的，主體性在人，人是否能開悟的關鍵在於人的本身，經典只是一種助緣。因此，慧能要求大眾看經時不能被經典的文字所迷惑，要能超出文字的界限進入自性的般若，如此才能體悟佛經的真實義。所以當法達去請教慧能關於《法華經》的經義時，慧能當下就破了法達的文字相，他說：

法達，心行轉《法華》，不行《法華》轉；心正轉《法華》，心邪《法華》轉；開佛知見轉《法華》，開眾生知見被《法華》轉。⁵⁸

根據《六祖壇經》的記載，法達誦持《法華經》已有七年的時間，但並無法真正明瞭世尊所說的真實義，所以來到漕溪請求慧能開示。慧能認為《法華經》最主要是在說「一佛乘」，佛陀希望修行者能修持一乘法，不要落入二乘的修行，所謂的「一乘」就是要能「開佛知見」，就是要眾生遠離外相與內空的執著，從自性上去證悟佛法，肯定自己有一個與佛不別的佛性。但一般人卻只是在外相與內空上去研究，反而執著了外相與內空而落入二乘法門，這就是「開眾生知見」。因此，慧能告訴法達說：「如果你的心能掌握到一佛乘的真實義，那你就隨心自在轉《法華經》，若不能行一乘法，反而會被《法華經》的文字所轉；如果你的心性光明，那你就轉動《法華經》的法輪，如果你的心有所偏離，那你只會被《法華經》的經義所綁；如果你能開佛知見，則《法華經》任你所轉；反之，你若執眾生知見，則會被《法華經》所困！」。

⁵⁸ 同註 2，p56

綜合來說，慧能認為法達之所以會被《法華經》困住，乃是因為法達無法從內心中生起般若智慧的觀照，使得內心無法開佛知見，導致自己一直在《法華經》的文字義上打轉，即使誦持七年的《法華經》，依然迷惑不解。所以慧能告訴法達修行要先從自心的本覺開始做起，自心能夠本覺就能開佛知見，不會執著經典文字，這才能真正進入《法華經》的真實義。

然而必須要注意的是慧能的不立文字，並非是不用文字、遠離文字，而是不執著文字。《六祖壇經》說：

謗法，直言不用文字。既云不用文字，人不合言語；言語即是文字。自性上說空，正語言本性不空，迷【人】自惑，語言除故。⁵⁹

佛經、禪師們常說修行要不立文字，要打破文字障，但若推而論之，既然不用文字，那麼人也不應該有語言，因為語言也是一種文字相。針對這種說法，慧能提出他的看法，慧能認為所謂的不立文字是從第一義來說的，萬法本來就是因緣聚合而來，因緣一消失，萬法也隨之歸入虛空。但在因緣聚合的時候，當下的萬法是「有」的，這是從第二義來說的，修行之人必須要能掌握「真空妙有」的實義，真空是體，妙有是用，兩者相即相入，不相違背，不了解此義的人才會認為「不立文字」就是捨棄文字，到最後竟連語言也要丟棄。所以，慧能的「不立文字」並非遠離文字而是不執文字，這種思想深深影響了後代的禪宗。

二、一切眾生悉有佛性

「佛性論」是佛教中國化的指標之一，也是「人」之所以能成佛的最重要根

⁵⁹ 同註 2，p64

據，自從竺道生「一闡提也有佛性」的思想獲得《大般涅槃經》的印證之後，「一切眾生悉有佛性」就幾乎成為佛教的定論，慧能的《六祖壇經》也不例外，裡頭有很多談到佛性的地方，例如慧能初次參拜弘忍時的對話：

弘忍和尚問慧能曰：「汝何方人，來此山禮拜吾？汝今向吾邊，復求何物？」

慧能答曰：「弟子是嶺南人，新州百姓，今故遠來禮拜和尚，不求餘物，唯求作佛法。」

大師遂責慧能曰：「汝是嶺南人，又是獍獠，若為堪作佛！」

慧能答曰：「人即有南北，佛性即無南北；獍獠身與和尚不同，佛性有何差別？」⁶⁰

慧能認為佛性是普遍存在於每一個人的身上，並不會因為時空與身份的不同而改變，慧能進一步指出即使是智慧性比較不足的人，也同樣擁有一個與佛不別的佛性。慧能說：「善知識，佛性本亦無差別，只緣迷悟；迷即為愚，悟即成智。」由此可以確認慧能是肯定「一切眾生悉有佛性」的。

然而慧能在肯定「一切眾生悉有佛性」之外，對於「佛性」也有自己的見解，在他的開悟詩中曾提到：

菩提本無樹，明鏡亦無臺。佛性常清淨，何處有塵埃。

慧能認為佛性是本來清淨的，並不會因為外在的種種因緣而受到染污。這種思想

⁶⁰ 同註 2，p8

就和神秀有很大的出入，神秀認為外在的塵埃會使佛性受到染污。因此要時常不斷的擦拭，以使佛性常保清淨無染。綜觀神秀的思想仍然存有清淨與染污的二元對立面，有主客的分別，塵埃是在於佛性之外的。慧能則完全排除佛性有染污的可能，只同意人在迷惑的時候可能會看不到佛性，但只要大善知識指點一下，或是自心生發出般若智慧，就能再次體悟到自己這顆與佛不別的清淨佛性，佛與眾生的差別只在一念的迷悟，慧能說：

故知不悟，即佛是眾生；一念若悟，即眾生是佛。⁶¹

另外，慧能認為客塵煩惱並非獨立於人的佛性之外，兩者是無二無別的，慧能曾在《六祖壇經》中說：「善知識，即煩惱是菩提。」「煩惱」對一個人來說的確是很困擾的一件事，然而如果把煩惱當作是煩惱，那這個煩惱就真的是煩惱。假若這人能不把煩惱當作是煩惱，而是能令自己更加提昇的力量時，這時的煩惱就變成菩提了。能讓人把煩惱當作菩提的動力，就在於人能自悟自覺，能自悟自覺就能頓見真如本性，就能昇起般若智慧，就能轉識成智，再透過般若智慧的觀照，把意識中認為是煩惱的事情轉變成能令自己提昇的踏腳石，心境一變，對事物的看法也跟著變了。所以慧能才會很肯定的說：

迷即佛眾生，悟即眾生佛。愚癡佛眾生，智慧眾生佛。

心嶮佛眾生，平等眾生佛。一生心若嶮，佛在眾生心。

一念悟若平，即眾生自佛。我心自有佛，自佛是真佛。

⁶¹ 同註 2，p35

自若無佛心，向何處求佛。⁶²

是迷是悟？都在於自己的一念之間；是煩惱還是菩提？端看自己的心境變化；是佛或是眾生？有賴於自己的這顆心能否當下頓悟自己有個與佛不別的佛性。講述至此，慧能肯定人有佛性是無庸置疑的，只是慧能所認為的佛性是有別於楞伽系統或是神秀的佛性思想，慧能的佛性是清淨不會染著的。⁶³

第三節 《壇經》中《維摩詰所說經》頓悟法門思想

提到《六祖壇經》就不能不談到《維摩詰所說經》，因為慧能의思想和《維摩詰所說經》有很多的相似處，根據筆者的整理，《六祖壇經》中直接引用《維摩詰所說經》的經文有三處：

直心是道場。⁶⁴

外能善分別諸法相，內於第一義而不動。⁶⁵

即時豁然，還得本心。⁶⁶

而間接涉及《維摩詰所說經》思想的有兩處：

⁶² 同註 2, p73

⁶³ 《楞伽經》的如來藏與阿賴耶識相結合，如來藏含善與不善因；神秀則認為佛性會染污，故要勤拂拭；慧能則排除佛性有惡的可能。

⁶⁴ 同註 2, p17；引自《維摩經 菩薩品》：「直心是道場。」

⁶⁵ 同註 2, p20；引自《維摩經 佛國品》：「能善分別諸法相，於第一義而不動。」

⁶⁶ 同註 2, p22；引自《維摩經 弟子品》：「即時豁然，還得本心。」

道須通流，何以卻滯？心不住法，道即通流，住即被縛。若坐不動，是維摩詰不合呵舍利弗宴坐林中。⁶⁷

人有兩種，法無兩般。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。⁶⁸

由以上的整理可以知道，《六祖壇經》與《維摩詰所說經》關係之密切。《六祖壇經》中比較明顯受到《維摩詰所說經》影響的有兩個方面，一個是「不二法門」，一個是「禪非坐」的思想，這兩種思想可視為慧能「頓悟法門」的起源。慧能吸收了「禪非坐」的思想，也更加促使佛教的中國化，形成南宗禪特有的禪學思維。

《維摩詰所說經》是一部講說大乘般若空觀的經典，主要在批評小乘的片面性與局限性，宣揚超脫二元對立的法門，其中最具代表性的思想就是「不二法門」。不二就是「無二」、「離兩邊」的意思，亦可稱為佛性、真如。從緣起法來說，只要生起一法，必定有另外相應的一法生起，例如有生就有滅，有常就有斷，有一就有異，有來就有去。如果修行者無法認清這些相應法並無自性可言，不能超越二元對立的思考，就會如同神秀一樣無法覓求無上菩提、見不著自性。而《維摩詰所說經》所闡述的不二法門正是在對治二元思考，消融一切的對待與分別，使之歸於中道。例如在〈入不二法門品〉中有三十二位菩薩列了許多對立的概念，認為只要消除自己所認為的對立面就可以進入不二法門、證得菩提：⁶⁹

⁶⁷ 同註 2，p17；關於維摩詰與舍利弗的對話，參見《維摩經 弟子品》

⁶⁸ 同註 2，p43；《維摩經 佛國品》：「若菩薩欲得淨土，當淨其心。隨其心淨，則佛土淨。」

⁶⁹ 請參照大正藏第 14 冊卷 2，pp550-552

會中有菩薩名法自在，說言：「諸仁者！生滅為二，法本不生，今則無滅。得此無生法忍，是為入不二法門。」

德頂菩薩曰：「垢淨為二，見垢實性，則無淨相，順於滅相，是為入不二法門。」

那羅延菩薩曰：「世間、出世間為二，世間性空，即是出世間。於其中不入不出，不溢不散，是為入不二法門。」

善意菩薩曰：「生死、涅槃為二，若見生死性，則無生死，無縛無解，不生不滅。如是解者，是為入不二法門。」

「生與滅」、「垢與淨」、「世間與出世間」、「生死與涅槃」等都是相對立的概念，沒有明瞭佛法大義的修行者，就會執著有所謂的淨相或是涅槃境界的存在，往往陷入二元對立的法執之中，因此《維摩詰所說經》特別要求修行者修持「不二法門」，要能認清世間一切法都是因緣所生，因緣一散，法也就滅了，對於一切法相都不能執著，必須消融一切的對立面，如此才能進入絕對的本體境界。

《維摩詰所說經》對於修行者的「禪坐」也有自己的看法，根據〈弟子品〉的記載，有一天舍利弗在樹下靜坐時，維摩詰居士突然現身，告訴舍利弗在樹下靜坐並非是真的禪坐：

唯，舍利弗，不必是坐為宴坐也。夫宴坐者，不於三界現身意，是為宴坐；

不起滅定而現諸威儀，是為宴坐；不捨道法而現凡夫事，是為宴坐；心不住內，亦不在外，是為宴坐；於諸見不動，而修三十七品，是為宴坐；不斷煩惱而入涅槃，是為宴坐。若能如是坐者，佛所印可。⁷⁰

維摩詰認為禪坐必須不於三界中現出身相與法意，這樣才可稱為禪坐；修行者要能不起滅定心，從中現出諸威儀，理事圓融，這樣才是真的禪坐；修行者也不能捨離一切道法，要能與俗事相融在一起，這樣才是禪坐；修行者的心不能有所滯留於內外，禪坐時不礙做事，做事時亦在修定，這樣才可算是禪坐；修行者不執著於一切見解，了知萬法不離道的真諦，進而修持三十七助道品，這樣才可稱為禪坐；修行者不認為有煩惱可斷，了達一切煩惱本體性空，煩惱即是涅槃，有了這些體認的宴坐，才能與佛相印，獲得如來的認可。舍利弗只在樹下靜坐就認為自己是在禪坐，這與如來的真實義相差太遠，所以維摩詰居士才會喝斥舍利弗的行為。

由以上這一段就可以看出維摩詰對禪坐的看法，他認為禪坐並非只是枯坐在某一個地方，真正的禪坐是超越時間與空間的限制，無時無刻都可以進入禪坐的境界。維摩詰更強調對於禪坐也不能執著，執著有一個禪坐的法門，禪坐和日常生活並沒有分割出來，在日常生活中只要你用心，隨時都是在禪坐，這種思想強烈影響了慧能，《壇經》中不論是「隨其心淨則佛土淨」或是「外離相曰禪，內不亂曰定」，都可看到《維摩詰所說經》的影子，由此可見《維摩詰所說經》對慧能思想的影響。以下分兩小節，說明《六祖壇經》中的「不二法門」與「禪非坐」的思想。

⁷⁰ 大正藏第 14 冊卷 1，p539

一、不二法門

《六祖壇經》中最明顯運用「不二法門」的地方，就是慧能所提出的三十六對，慧能對弟子們說：

吾教汝說法，不失本宗。舉三科法門，動用三十六對，出沒即離兩邊。說一切法，莫離於性相。若有人問法，出語盡雙，皆取對法，來去相因，究竟二法盡除，更無去處，天與地對，日與月對，暗與明對。⁷¹

慧能教導弟子說法時不應該離開本性說法，如果有人問法，可以使用三十六對法去回答別人的疑惑，別人問「有」，我就回答「無」，問「明」我就從「暗」回答。這主要是要讓修行者離開現有的執著，讓他知道他已經在執著法相了。世上的一切萬法都是相對所成立的概念，本身是因緣聚合而成，當體是即空的，然而從現實面來看，這些法相又是真實的存在於每個人的心中，硬要否認它不存在，對於無心修行的人來說，他所見所聞都是真實存在的。因此，這些「空」、「無」的說法對他們來說都是有問題的。那要如何不執有又能破空呢？「不二法門」就成了重要的解決方案之一。「不二法門」不特別推崇「無」，也不否定「有」的存在，「不二法門」強調這些法相都是相對而成立的，其性本空，並非是絕對的本體，必須超脫出這兩者的思維才能進入第一義諦。

「不二法門」也可以說是「八不中道」，因為「不二」有「無二」、「離兩邊」的意思，「離兩邊」就是不能執取一端，宇宙萬法經由因緣的和合而有生、有滅；有常、有斷；有一、有異；有來、有去等等現象，但等到因緣一散，生滅等現象

⁷¹ 同註 2，p60

也就紛紛消失了，從此可推論出宇宙萬法並無真實性的存在生滅等現象，若有人刻意去執取某一端時就已是偏法。例如一般人可能會執著自己的所見所聞，進而認定萬法是「有」，而修行者則是努力破除自己對「有」的執取，強調一切皆空，這兩者往往都陷入了兩端的泥沼。因此為了打破他們的執著，「不二法門」對一般人說「無」，對修行者說「有」，主要就是要讓他們逐漸走向「中道」，超越「有」與「無」的二元對立，進入「般若中觀」的境界。

慧能在《六祖壇經》中也引用了《維摩經》的思想來說明「不二法門」：

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。莫行心諂曲，口說法直，口說一行三昧，不行直心，非佛弟子。但行直心，於一切法上無有執著，名一行三昧。⁷²

自古以來，佛寺大都建築在人煙罕至、飛禽走獸團聚的深山古洞中，為的就是要能有一個清淨不受打擾的修行道場。但慧能卻引用維摩詰居士的話，認為道場就在修行者當下的直心，直心就是佛心，修行者不能執著那一個地方才是道場，才能真正修行，只要你此時是用佛心在做事，那此事就是佛事，此地就是佛土。如果認為那一種環境才是道場，那就陷入兩端的執著了，修行者惟有捨下對道場、淨土的執取，才能修得一行三昧。

另外慧能在與神會的對話中，也展現出「不二法門」的思想，根據《六祖壇經》的記載，神會初次見到慧能時，開頭就問慧能在坐禪時是「見或不見」：

⁷² 同註 2，p17

問曰：「和尚坐禪，見不見？」大師起，把打神會三下，卻問神會：「吾打汝，痛不痛？」神會答言：「亦痛亦不痛。」六祖言曰：「吾亦見亦不見。」神會又問大師：「何以亦見亦不見？」大師言：「吾亦見【者】，常見自過患，故云亦見；亦不見者，不見天地人過罪，所以亦見亦不見也。汝亦痛亦不痛如何？」神會答曰：「若不痛，即同無情木石；若痛，即同凡夫，即起於恨。」大師言：「神會，向前見不見是兩邊，痛不痛是生滅。汝自性且不見，敢來弄人！」⁷³

慧能透過禪語機鋒，一棒打醒神會的傲氣，從與慧能的問答中可以看出神會力求證悟的志向，但這是有所求的法，自然絕非正道，所以他一開口問慧能見不見時，就淪入二元思考之中，修行不應有所企求，一旦有所企求就無法證悟本心。雖然神會在回答痛不痛時，顯露出不執兩邊的中道觀，但畢竟還是有「痛不痛」的兩端思考，終究無法契入本心，所以慧能直指神會的法執，告訴他見不見是兩邊法，痛不痛也是生滅法，這些思考都不能見自本性。進一步來說，慧能可能希望神會能拋棄二元對立的思考，先從證悟自性做起，自性能夠證悟，看待萬物萬法自然就不會落入兩端，這時就能進入「不二法門」的境界。由以上幾段可以知道，《維摩經》的不二法門對《六祖壇經》確有很大的影響。

二、禪非坐

根據《摩訶止觀》卷三對禪坐方式的記載：「身論開遮，口論說默，意論止觀，身開常坐，遮行住臥，或可處眾，獨則彌善，居一靜室或空閑地，離諸喧鬧，安一繩床，傍無餘座，九十日為一期，結跏正坐，項脊端直，不動不搖，不萎不倚。」

⁷³ 同註 2，p59

所謂的坐禪是在靜室或遠離喧鬧的地方，獨自結跏趺坐，頭正脊直、不搖不動、不能臥床，直到預訂的日期結束。坐禪幾乎是所有修行者共同的經歷，修行者透過坐禪，修持定慧的禪定功夫，世尊就曾在菩提樹下打坐而得到證悟。《六祖壇經》中有不少關於坐禪的論述，其中到處可見《維摩經》的跡痕，最明顯的當屬引用維摩詰喝斥舍利弗在林中宴坐的話，以此闡明禪坐觀，慧能說：

迷人著法相，執一行三昧，直言坐不動，除妄不起心，即是一行三昧。若如是，此法同無情，卻是障道因緣。道須通流，何以卻滯？心不住法，道即通流，住即被縛。若坐不動，是維摩詰不合呵舍利弗宴坐林中。善知識，又見有人教人坐看心淨，不動不起，從此致功。迷人不悟，便執成顛倒。⁷⁴

慧能認為迷昧的人執著法相，以為修持「一行三昧」法要透過禪坐⁷⁵，從外在肉體的不動逐漸向內延伸成妄心的不起，妄心不起就能悟道。身體不動久坐，乍看之下就如同木石等無情物一樣，慧能覺得這種修行法和無情之物有何不同呢？

「道」是流通的，怎麼會是在坐禪之中呢？道會阻塞乃是因為人的心起了住相，心不住相，道法就會流通，如果坐禪能當下見性，那維摩詰也不會喝斥舍利弗在樹下的宴坐了。

慧能還說提倡坐禪者，宣說透過身體的不動，達到妄心的不起，然後再一心

⁷⁴ 同註 2，p17

⁷⁵ 《文殊般若經》云：「法界一相，系緣法界，是名一行三昧。」《佛教小辭典》說一行三昧為：「指以法界為觀想之對象，並以法界為唯一行相的禪定。」統合來說，法界就是真如本體，欲入一行三昧，需透過禪定，向內心觀照，並一心念佛，即能於念中見一切佛，進入一行三昧。這是慧能以前的傳統佛義，但慧能反對欲入一行三昧只有形式禪定一途，他認為只要外離相、內不亂就是在禪定，坐禪不只是禪坐而已，日常生活的行住坐臥、起心動念都是坐禪的一部分。

一意的觀淨就到到達蓮邦之境，從此之後，迷昧的人以為這就是修行證悟的功夫，於是就開始禪坐，殊不知這與修行卻漸行漸遠。慧能又說：

善知識，此法門中坐禪原不看心，亦不看淨，亦不言不動。若言看心，心元是妄，妄如幻故，無所看也。若言看淨，人性本淨；為妄念故，蓋覆真如。離妄念，本性淨。不見自性本淨，起心看淨，卻生淨妄。妄無處所，故知看者卻是妄也。淨無形相，卻立淨相。言是功夫，作此見者，障自本性，卻被淨縛。若修不動者，不見一切人過患，是性不動；迷人自身不動，開口即說人是非，與道違背。看心看淨，卻是障道因緣。⁷⁶

慧能認為坐禪這個法門，原本是不看心也不看淨，也沒有說坐禪是經由身體不動的。如果說看心，心原本就會隨著外緣而起伏不定，是極其虛幻不實的，要如何看呢？如果說要看淨，人的本性本來就是清淨無染的，只因人受到妄念的駕馭，使得清淨無染的心受到染著，只要去除了這個妄念，清淨的本性自然就會顯露。坐禪者執著有一個淨相卻不知本性原本的清淨，這反而是起了一個淨的妄念、我執，淨本來是沒有形相的，現在坐禪者卻加了一個淨相，還說這是修行的要道，如果作此種見解者，就障蔽了自己原本的清淨本性，被淨相所束縛住了；如果說坐禪是修肉體的不動，那能不看到一切人的是非善惡、功過得失，這是自性的不動，執迷的人讓自己的身體不動，但開口閉口就是別人的是非。如此只修肉體不動卻不修自性的不動，這種修行法是與大道相違背的，看心看淨也是障礙正道的一種。由此可知，慧能是反對坐禪者只修肉身不動，或在禪坐中看心、看淨的方

⁷⁶ 同註 2，p21

式。慧能接著就提出他對坐禪的看法：

今既如是，此法門中何名坐禪？此法門中一切無礙，外於一切境界上，念不起為坐，見本性不亂為禪。何名禪定？外離相曰禪，內不亂曰定。外若著相，內心即亂；外若離相，內性不亂。本性自淨自定，祇緣境觸，觸即亂，離相不亂即定。外離相即禪，內不亂即定。外禪內定，故名禪定。《維摩經》云：即時豁然，還得本心。《菩薩戒經》云：戒，本源自性清淨。善知識，見自性自淨，自修自作自性法身，自行佛行，自作自成佛道。⁷⁷

慧能在此提出他「頓教法門」的坐禪觀是一切無有執著、無所礙障的，在外緣的環境中，對一切善惡是非不起念，這就是「坐」；在內能見自本性則心念就不會亂，這就是「禪」。由上可知慧能的坐禪觀和傳統的坐禪不同，慧能並不反對坐禪，但他對坐禪的定義下得很大：「外於一切境界上，念不起為坐，見本性不亂為禪。」坐禪不只是禪坐而已，日常生活的行住坐臥、起心動念都是坐禪的一部分。

慧能接著又提出何謂禪定？禪定是坐禪者所想要達到的境界，也是坐禪的終極目標，禪定是六度波羅蜜中的一法，達到禪定的境界才能獲得甚深的微妙智慧。然而慧能不認為禪定只能經由坐禪進入，他認為修行者外能離一切相就是禪，內心不亂稱為定。修行者如果執著外緣的環境，內心就會散亂，假若能離相不執著，內性就不會散亂。本性原來就是清淨安定的，只因為遇到外境而觸起妄念，妄念一起，內性就亂了，若能離相不亂就是定，外離相即禪，內不亂即定。故修行者對外要行持「禪」的功夫，在內性上要有「定」的內涵，這就是禪定。所以慧能

⁷⁷ 同註 2，p22

在「無相頌」說：

法元在世間，於世出世間，勿離世間上，外求出世間。⁷⁸

大意是說佛法是存在於世間上的，離開世間法沒有出世間法可得，修行者修持佛法時不可離開世間去尋求菩提，這段話在提醒修行者不能離開世間去求佛道。早期有許多的修行者跑到深山古洞去參禪打坐，為的就是要能悟道，他們以為遠離塵囂更能早點證悟，殊不知佛法是存在於無時無地的，所以慧能才會引《維摩經佛國品》說：「隨其心淨則佛土淨。」⁷⁹環境好壞絕非是證悟的先決條件，坐禪也不是修持一行三昧的唯一入路，坐禪更不是一昧的枯坐，只要能在日常生活中達到念不起、見本性不亂，就是在坐禪了。

不過值得注意的是慧能在此提出《維摩詰所說經》與《菩薩戒經》的經文，綜觀之，這兩條經文還是在論證人人本有的清淨佛性，只是慧能所引錄的《維摩詰所說經》「即時豁然，還得本心」經文就更有趣了，歷來研究六祖思想的人很多，也都知道慧能禪是屬於「頓悟法門」，但慧能的頓悟又和竺道生的頓悟有所不同？究竟慧能的「頓悟」思想從何而來？是否是慧能自己所創？筆者認為慧能的頓悟思想是承襲《維摩詰所說經》而來的⁸⁰，《維摩詰所說經》的「即時豁然，還得本心」，就是很清楚的頓悟思想，《維摩詰所說經》認為只要修行者能去迷返覺、即時頓悟自己有一顆與佛不別的佛性時，就能當下進入佛道，這和慧能的頓悟思想不謀而合。因此慧能在最後講出只要能肯定我們的自心本性本來清淨，經由自修

⁷⁸ 同註 2，p48

⁷⁹ 請參照大正藏第 14 冊卷 1，p538

⁸⁰ 竺道生的頓悟須在十地以後才能進行，而《維摩經》的頓悟是即時的，這與慧能的當下頓悟不謀而合。在第四章第四節中，筆者有進一步說明。

自悟，就能識心見性、當下頓悟佛道，這種頓悟觀是受到《維摩詰所說經》影響的。

第四節 《壇經》中的《大乘起信論》思想

《大乘起信論》相傳是馬鳴菩薩攝略百本大乘經典的宗旨所造，這種說法早在隋代三論宗學者均正在《四論玄義》，便提出懷疑，他說：「尋覓翻經目錄中無有也。」近代的中外學者也分持不同的意見：日本學者望月信亨、村上專精等人認為《大乘起信論》非印度的馬鳴所造，而是中國人所偽造，常盤大定等人則持反對意見；中國學者梁啟超、呂澂等人主張《大乘起信論》是偽書，章太炎、太虛等人則不同意此種說法。由此可見，此書的作者與真偽問題到現在還無法完全確認，不過這並沒有減少《大乘起信論》對佛教各宗的影響性，尤其對華嚴、天台、禪等諸宗的思想影響最大，這可以從以上諸宗都將《大乘起信論》作為自家判教的最高次第可以看出。

新羅僧人元曉在其《大乘起信論別記》中提到：「是謂著論之祖宗，群爭之評主也。」⁸¹元曉認為《大乘起信論》是一部融合有宗與空宗的經典，實際上也是如此，例如在「心真如門」中有「如實空」與「如實不空」的涵義，「如實空」指的就是世間的一切事物均是由人的妄心所產生的，妄心一消失，世間事物的差別相也消失了，其實體為空，這是空宗的思想；「如實不空」則是在說人的真如本性具足無漏性的功德，這顯然是有宗的理論，由此可證明元曉的論點。

《大乘起信論》最主要的理論有五大部份：一心、二門、三大、四信、五行。

顯示正義者，依一心法有二種門，云何為二？一者心真如門，二者心生滅

⁸¹ 大正藏第 44 冊卷 1，p226

門。是二種門皆各總攝一切法。此義云何？以是二門不相離故。⁸²

所謂的一心，指的就是人的眾生心，這個心是人人本具的如來藏清淨心。如來藏心一方面就已具有清淨心，另一方面又隨緣起染而有生滅心，如來藏心從此再分出二門，是為心真如門與心生滅門，心真如門是在說明人性本來是清淨無漏、不生不滅、遠離語言文字的對待；而生滅門則是在闡述眾生的心相變化，眾生受到外緣的影響而生起妄心、執著，從此流落在生滅法中。其中生滅門再衍生出流轉門與還滅門，流轉門中再揭示出生滅與不生不滅和合的阿賴耶識，經由阿賴耶識的作用，從中再生起三細、六粗、五意、六染等生滅法，眾生就此流轉於迷界而不知返，而還滅門是指眾生若能依照十信、十住等正法修行，再加上無念法的修持，就能脫離生滅門返歸真如門。

真如門與生滅門都是來自於如來藏心，兩者亦各自總攝一切法，但兩者並非是絕然對立的概念，如果是絕然的對立，那眾生就不可能從生滅門中再進入真如門。從體用關係來說，心真如門是心生滅門之體，心生滅門是心真如之用，兩者是不相捨離的。

心真如與心生滅的體用關係也影響到慧能的思想，他說：「真如是念之體，念是真如之用。」在這裡的真如、念就好比是心真如、心生滅。慧能在《壇經》中透過無念法門進入真如：「然此教門立無念為宗，世人離境，不起於念。若無有念，無念亦不立。無者無何事，念者念何物？無者離二相諸塵勞；念者念真如本性。自性起念，雖即見聞覺知，不染萬境，而常自在。」但慧能特別強調他的無念並非是斷念而是離念，因為人的念頭是不會斷除的，只有念頭離開妄染，專心思念

⁸² 大正藏第 32 冊卷 1，p576

真如，如此才能從妄心妄念中脫離進入真如境界，進一步來說，如果人沒有念頭，這就如往生的人一般。因為人無始以來念念相續，無有斷絕，經由修持無念才能進入真如，若同死人一般沒有念頭就永不可能得入真如。所以，念是進入真如的入路，也可以說是真如的用，而念的形成是起因於真如，真如自然是念的本體。

「三大」指的就是體大、相大、用大，《大乘起信論》認為眾生的心體雖然是空，但實際上又非真空，真如本體恆常不變，具足無量的清淨法，是為體大；又此眾生心能含藏無邊無量的功德性，此為相大；又眾生心能發揮此無邊無量的功德性，能促使一切善因緣的顯發，這就是用大。「四信」指的是要能虔信真如與佛、法、僧等三寶。在《六祖壇經》中，慧能也提出要歸依佛、法、僧的思想，只不過慧能對佛、法、僧的看法有其獨到的見解，並非是一般所說的佛教三寶，而是自性三寶；而「五行」是指要能篤行布施、持戒、忍辱、精進與止觀。

另外，《大乘起信論》也影響了《六祖壇經》中的「無念」思想。《大乘起信論》在生滅門中提到眾生本有如來清淨心，但受到一念無明的影響而生起染心：

是心從本已來，自性清淨，而有無明為無明所染，有其染心，雖有染心，而常恆不變，是故此義唯佛能知。所謂心性常無念，故名為不變。以不達一法界故，心不相應，忽然念起，名為無明。⁸³

染心是由無明所來，但眾生心所具有的清淨本性並沒有因染心而改變。為何清淨心不會被無明所染，論中認為只有到達佛境界的人才能明白，如來藏心自體清淨無念，但由於修行者無法到達真如法界，無法與如來藏心相應，於是含藏於八識

⁸³ 大正藏第 32 冊卷 1，p577

田中的妄念心就會忽然而起，這就是無明。至於妄念心為何會忽然而起，《大乘起信論》用無始無明來解釋：「從本來念念相續，未曾離念，故說無始無明。」眾生從本以來的心念都是念念相續的，而且未曾離念，故說是無始無明所造成的染心，也因無始無明的關係，眾生一直流轉於生滅門無法回到真如門。那要如何能離念回到真如門呢？《大乘起信論》在此提出無念法門：

復次，顯示從生滅門即入真如門。所謂推求五陰，色之與心，六塵境界，畢竟無念。以心無形相，十方求之終不可得。如人迷故，謂東為西，方實不轉。眾生亦爾，無明迷故，謂心為念，心實不動。若能觀察知心無念，即得隨順入真如門故。⁸⁴

論中認為要從生滅門回到真如門，必須先認清五蘊六塵等色法其實都是空無自性、無法念著的，因為眾生心本就是清淨的，心外自然也無這六塵的形象，假使我們還無法了解而向外追求，就好比迷失方向的人站在東方以為自己是在西方，還拼命去尋找東方一樣。眾生也是如此，因為無明的迷惑，以為清淨心是妄心，實際上清淨心並無起念，修行者若能體證這個道理，並加以修持無念行，就能從生滅門進入真如門了。

《六祖壇經》中談到「無念」的地方共有十四次，慧能曾自言說：「善知識，我此法門從上已來，頓漸皆立無念為宗，無相為體，無住為本。」如果仔細分析，無住與無相還是以無念為中心，無住與無相在《六祖壇經》中的篇幅遠少於無念，而且根據筆者的觀察，《大乘起信論》所講述的無念和慧能所講的無念極為相似。

⁸⁴ 大正藏第 32 冊卷 1，p579

例如《大乘起信論》說：「從本來念念相續，未曾離念，故說無始無明。」⁸⁵慧能說：「前念、今念、後念，念念相續無有斷絕。」兩人對無念的觀點相近，解決妄念的方法也雷同。《大乘起信論》說：「若得無念者，則知心相生、住、異、滅，以無念等故，……若能觀察知心無念，即得隨順入真如門故。」⁸⁶慧能說：「悟無念法者，萬法盡通。悟無念法者，見諸佛境界。悟無念法者，至佛位地。」兩者都強調經由無念法的修持，終將進入佛菩薩的境界。由此可見慧能與起信論思想的融通處。此外，慧能還受到《大乘起信論》的一行三昧法所影響。以下分兩節來說明：

一、一心開二門

《大乘起信論》認為如來藏心分為心真如門與心生滅門，分別代表如來藏心的清淨無染本性，以及如來藏心隨緣起染的妄心，修行者透過無念的修持就能從還滅門回到真如門。在第二節時，筆者曾提到慧能的佛性論受《楞伽經》的影響很深，特別是《楞伽經》所提的如來藏心是與慧能的佛性論相通的。但《大乘起信論》的一心二門也影響到慧能的佛性思想，尤其是《大乘起信論》將清淨的如來藏與生滅的阿賴耶識和合成非一非異的關係，更是促使慧能的佛性論得到進一步的發展，慧能說：

善知識，世人性本清淨，萬法在自性。思惟一切惡事，即行於惡行；思量一切善事，便修於善行。知如是一切法盡在自性。⁸⁷

⁸⁵ 大正藏第 32 冊卷 1，p576

⁸⁶ 大正藏第 32 冊卷 1，p579

⁸⁷ 同註 2，p24

慧能認為眾生的本性本自清淨，宇宙萬法存在於自性之中。自心如若思量惡法，那外在的行為就會趨向惡行，如若思量善法，那就會提醒自己多做善行，因此我們可以說萬法都是經由自性所產生的。其中慧能所提到的「性本清淨」就好像是《大乘起信論》所說的眾生心；惡法惡行也可比擬成心生滅門；善法善行就如同是心真如門一樣。慧能進一步再闡述自性本淨的道理：

自性常清淨，日月光明，只為雲覆蓋，上明下暗，不能了見日月星辰，忽遇惠風吹散卷盡雲霧，萬像森羅，一時皆現。世人性淨，猶如清天，慧如日，智如月，智慧常明。於外著境，妄念浮雲蓋覆，自性不能明。故遇善知識，開真正法，吹卻迷妄，內外明徹，於自性中萬法皆現。一切法在自性，名為清淨法身。⁸⁸

自性是常清淨的，日月也是常明的，只因被浮雲所覆蓋，所以形成上明下暗的情形，此時人們就無法看見日月星辰，但忽然有一陣慧風吹來，浮雲散開，天空自然就上下皆明，森羅萬象盡在眼前。世人的本性清淨也如同清天一般，慧如日、智如月，智慧常如日月般朗現。但如果著滯於外境就會被妄念的浮雲遮掩，自性的光明將無法朗照。因此，透過善知識的示道見性、修聞正法，就能除去心中的妄念，自性自然光明，萬法自然一一在自性顯現，所以說宇宙萬法盡在自性，慧能要大眾歸依自己本有的清淨法身，故云：「於自色身歸依清淨法身佛。」

以上這些思想都和一心二門相融通，但筆者認為慧能的佛性論除了繼承楞伽系統的如來藏與起信系統的一心二門之外，還將二者的思想吸收，並進一步開創

⁸⁸ 同註 2，p24

自己的佛性論體系。《楞伽經》將如來藏心與阿賴耶識結合起來，如來藏心被六識熏習而生起阿賴耶識，如來藏心也能熏習阿賴耶識使其回歸如來藏，兩者可以互相熏習，可見如來藏心與阿賴耶識兩者基本上是共存的關係；而《大乘起信論》的阿賴耶識是經由如來藏心所生起的，生滅法依止於如來藏而有，真如與生滅都是如來藏心所開出的，所以生滅法是與如來藏和合不一不異的。

慧能的佛性論在淨法上和楞伽與起信論並無差別，強調人人均有一個與佛不別的真如法性，但在染法上就比較接近起信論系統但又有其差距。慧能提出「煩惱即菩提」的主張，這等於是認為妄法並非是經由熏習如來藏心而來，妄法與真如並非是相待的，只要自性一念轉，因妄心而起的煩惱立即就是菩提的前身，慧能這個思想就和楞伽系統有別。

慧能在《六祖壇經》曾提出自性清淨但為浮雲覆蔽的看法，這是比較接近《大乘起信論》的一心二門思想，但整體來看又有差異，慧能的自性本淨是絕然的，清淨與妄法不能劃上等號，妄法是因緣所起，清淨法與妄法也並不是如同神秀所說的是主客關係，慧能認為一切的塵勞妄想雖在自性之中，但只要本性不染著，自性起用，煩惱即是菩提。換句話說，慧能的佛性是絕然的清淨，他將染法的發生取決於人的一念之間，真如與生滅既非相待亦非和合，只要自性起用，妄法立即就是淨法，因此，在慧能的思想中，如何讓自性起用就成了他思想的中心，慧能的「無念」法門也就因此而產生。

二、無念與四信

《大乘起信論》將無始無明的起因歸於人的念念相續，因此，如何截斷這念念相續之流，就成了佛教各宗所要去解決的問題，慧能承繼《大乘起信論》的思想，提出「無念」禪法：

善知識，我此法門從上已來，頓漸皆立無念為宗，無相為體，無住為本。

無念者，於念而不念。於一切境上不染，名為無念。是以立無念為宗，即緣迷人於境上有念，念上便起邪見，一切塵勞妄念從此而生。

89

慧能的無念並非是離境離念，而是於境上不染念，慧能的無念不要求人們遠離塵世過著離群索居的日子，什麼也不看、什麼也不想，慧能的無念反而是要人們在滾滾的紅塵萬境中，把持好自己的心念，不執著、不貪取就是最好的修行，這種於境而不染的心就是無念。慧能進一步認為：

一念若住，念念即住，名繫縛；於一切法上念念不住，即無縛也。⁹⁰

眾生的念頭如果著滯外境或是內在情感，清淨的本性就會被這些念念不住的念頭所困住而無法自在，假若眾生能於一切萬法中不黏滯，這些無始無明以來的妄念就不會停留，本性就能得到自由。換句話說，本性要得到自由就得截斷念念相續的心念，《大乘起信論》提出無念說，認為透過無念的修持可以從心生滅門進入心真如門，慧能也有相近的體會，他說：

悟無念法者，萬法盡通。悟無念法者，見諸佛境界。悟無念法者，至佛位

⁸⁹ 同註 2，p19

⁹⁰ 同註 2，p19

地。⁹¹

經由無念法的修持，宇宙萬法都能通達；經由無念法的修持，眾生就能體見諸佛的境界；經由無念法的修持，終將進入佛的甚深微妙法門。綜上所言，慧能的無念為宗與起信論系統的無念法，可說是同出而同名的修行法。

另外，《大乘起信論》提出修行者要能存有四種信：

一者信根本，所謂樂念真如法故；二者信佛有無量功德，常念親近、供養、恭敬，發起善根，願求一切智故；三者信法有大利益，常念修行諸波羅蜜故；四者信僧能正修行自利利他，常樂親近諸菩薩眾，求學如實行故。⁹²

《大乘起信論》所說的四信，除了「信真如」這一點比較特殊外，其餘三信和其他佛教宗派所說的虔信三寶並沒有太大的出入。通常一般佛教教義只強調要修行者信佛、法、僧三寶，真如是獨立於三寶之外，三寶是屬於外圍的修行助緣，真如是佛、佛性的另一個稱謂，是修行者的內在驗證。進一步來說，沒有真如的先前驗證，佛、法、僧是沒有作用的，就如同無神論者不相信有佛的存在，佛、法、僧對他來說並無意義。因此，當佛教教義說要修行者信佛、法、僧的同時，信真如的前提是已經先確立了，《大乘起信論》將真如與三寶合在一起是很特殊的說法，筆者認為慧能有受到起信論關於「四信」的影響，更進一步將這四信合在一起，成為慧能的自性三寶。

慧能在《六祖壇經》中亦曾提到佛、法、僧，不過他說的三寶和一般所說的

⁹¹ 同註 2，p38

⁹² 大正藏第 32 冊卷 1，p581

不同，慧能將外延的三寶與內緣的真如合和在一起，成為他的自性三寶：

善知識，慧能勸善知識歸依自性三寶。佛者，覺也；法者，正也；僧者，淨也。自心歸依覺，邪迷不生，少欲知足，離財離色，名兩足尊。自心歸依正，念念無邪故，即無愛著，以無愛著，名離欲尊。自心歸依淨，一切塵勞妄念雖在自性，自性不染著，名眾中尊。凡夫不解，從日至日，受三歸依戒。若言歸佛，佛在何處？若不見佛，即無所歸。既無所歸，言卻是妄。善知識，各自觀察，莫錯用意。經中只言自歸依佛，不言歸依他佛。自性不歸依，無所依處。⁹³

慧能首先先勸告諸位善知識要能歸依自性三寶，慧能的三寶也是佛、法、僧，但他另有解說：所謂佛，就是覺者，自心若能自覺，則邪迷妄念就不會生發，寡少欲望而遠離財色的迷惑；所謂法，就是正，自心若能直正，則念念都無邪念，心無染著貪愛；所謂僧，就是清淨，自心若能生起大清淨心，則一切的塵勞妄念雖存於自性之中，但自性亦不會被染著，依然清淨。

然而眾生卻無法理解這三歸依，每天只求能受形式上的三歸依，卻不知若要歸依外在的佛，那佛在何處呢？如果看不到佛，那是否就無法歸依了呢？所以慧能認為如果說要歸依佛反而是一種虛妄。他再進一步提出要善知識們細心去觀察，不要錯用了心，經文只說要自歸依佛而沒有說自歸依他佛，如果不歸依自性佛，則眾生將無所歸依，修行亦無著力處。

經由以上的說明，筆者認為慧能的三寶，巧妙的將傳統佛法的三寶，轉為與

⁹³ 同註 2，p29

自性融合的自性歸依、自性三寶。佛、法、僧並非存在於外在的環境，在每個人的自性之中都有三寶的存在，慧能勸戒修行者不要去尋求外在的三寶，要能體悟自性三寶，一念證悟自性三寶，則隨時都在行持「一行三昧」，時刻都能進入「一行三昧」的境地。

第五節 小結

經由以上四節的說明，可以印證出慧能的思想是和印度傳來的佛經相契合，慧能禪法並沒有特別歧出於傳統的佛教義理，雖然有學者認為禪宗愈到後來離開佛教愈遠，但事實證明這種說法是不精確的批評，也有其他學者提出反駁，筆者在此就不再多言。⁹⁴筆者也進一步發現，雖然慧能自己說「不識字」，而且在東山時也沒有在大殿聽過弘忍說法，但他的思想脈絡卻能和佛經思想契印無間，這其中的道理倒也是頗令人玩味，或許慧能是謙遜自己不識字，也有可能是受到無盡藏比丘尼的影響。無論如何，慧能思想的淵源來自於傳統印度佛經是可以確定的。

⁹⁴ 請參見馮煥珍、〈說「無念為宗」〉、臺灣、中華佛學研究第六期、2002年出版、p263 297

第四章 慧能禪的思想特色

《六祖壇經》裡有很多思想，本章中只列舉四種來探討：「定慧等」、「無念為宗、無相為體、無住為本」、「無相戒」、「頓悟法門」。因為這四種思想不僅貫穿《六祖壇經》的思想命脈，也影響到後來的五家七宗，甚至對後世禪宗更有著不可抹滅的影響，例如慧能的「定慧等」就打破了傳統佛教對禪定的看法。一般來說，透過禪定的修行，可以悟得智慧的說法是可以肯定的，如神秀說：「趣定之前，萬緣盡閉；發慧之後，一切皆如。」⁹⁵禪定與智慧分屬兩個階段；慧能則把定、慧連繫起來，定與慧是不一不二的。「無念為宗、無相為體、無住為本」是慧能禪法的基石，透過修持無念、無相、無住，才能進入慧能心目中的明心見性境界；又，慧能的「無相戒」，跳脫傳統佛教戒律的形式，不再拘執於有形象的戒條，直接從佛性上來講戒律，對後世禪門弟子影響很大；另外慧能在《六祖壇經》所提倡的「頓悟法門」，是不同於竺道生的頓悟說，道生的頓悟還雜有漸次，慧能的頓悟則是一頓就至佛界的思想，兩者有很大的不同，慧能的頓悟說促使佛教的進一步的中國化。以下分四節加以論述說明：

第一節 定慧等

定，梵文 Samadhi 的意譯，亦譯「等持」，音譯「三摩地」、「三昧」。「定」是教義名詞，謂心專注一境而不散亂的精神狀態，佛教以此作為取得確定之認識、作出確定之判斷的心理條件。⁹⁶「定」常與「禪」合稱為「禪定」，禪定又比定的意涵更深一些，因為禪有「靜慮」、「思維修」的意思，定只是心注一處，若再加上禪就有心注於思維處的意思。修習禪定一般來說，外在採取打坐的方式，所以又稱坐禪，內心要觀想佛教的義理或是佛相的莊嚴。佛教徒認為禪定時透過觀想，

⁹⁵ 《佛祖歷代通載》卷 12、大正藏第 49 冊、p586

⁹⁶ 引自任繼愈等主編的《佛教小辭典》、大陸、上海辭書出版社、2001 年 12 出版、p228

可以得到甚深無量的各種妙智慧，所以佛教徒非常重視禪坐，例如後秦鳩摩羅什的弟子僧叡說：「禪法者，向道之初門，泥洹之津徑也。……無禪不智，無智不禪，然則禪非智不照，照非禪不成。」⁹⁷東晉的慧遠也說：「三業之興，以禪智為宗，……禪非智無以窮其寂，智非禪無以深其照。」⁹⁸此兩人的思想除了肯定禪定與智慧的相互關係外，更可看出禪定與智慧是分屬兩個世界的。

從天竺來到中原的禪宗初祖達摩非常重視禪坐，他透過壁觀，修持二入中的「理入」：

夫入道多途，要而言之，不出二種：一是理入，二是行入。理入者，謂藉教悟宗，深信含生凡聖，同一真性，但為客塵妄覆，不能顯了。若也舍偽歸真，凝住壁觀，自他凡聖等一，堅住不移，更不隨於文教，此即與理冥符，無有分別，寂然無為，名之理入。⁹⁹

在此的壁觀可解釋成坐禪時面對牆壁，坐禪者面對色彩單調的牆壁，心比較不會散亂，並且容易入定；或可解釋成心與外物的完全隔離，禪坐者可以一心觀照，凝心入定，由此獲得與聖人相同的妙智慧，而進入覺悟的境地。四祖道信也教人坐禪，他說：

每勸諸門人曰：努力勤坐，坐為根本，能坐三五年，得一口食塞飢瘡，即閉門坐，莫讀經，莫共人語。（《傳法寶紀 道信傳》）

⁹⁷ 《出三藏記集》卷 9、大正藏第 55 冊、p65

⁹⁸ 《出三藏記集》卷 9、大正藏第 55 冊、p65

⁹⁹ 《景德傳燈錄》卷 30、大正藏第 51 冊、p458

從這段話可以知道道信對坐禪的重視，畢竟道信的禪法也是承傳自達摩的禪法，坐禪時觀想的正是達摩所說的「佛性」、「理」，透過觀想使智慧生發、佛性顯現。五祖弘忍說：「但了然守本真心，妄念雲盡，慧日即現。」¹⁰⁰；神秀更是主張坐禪時要「觀心看淨」，認為「一念淨心，頓超佛地。」他說：

其開法大略，則專念以息想，極力以撮心。其入也，品均凡聖；其到也，行無前後。趣定之前，萬緣盡閉；發慧之后，一切皆如。¹⁰¹

神秀主張透過坐禪專念以平息心中的妄想，摒除一切情欲與對世間的所有凡聖、前後等二元對立面的執著。神秀認為，要進入禪定前要先讓本身的萬緣都放下，再從禪定的觀想中生發甚深的妙智慧，此時本身的精神境界就已與真如妙心相契應了。從以上達摩、道信、弘忍與神秀的例子可以看出，大部分的佛教徒都把禪坐當成是生發智慧的法門。

但是慧能對「定慧」卻有不同的看法，慧能的禪法不同於傳統禪法所說的「定慧別」，也沒有承續早期禪宗或是北宗神秀所說「從定發慧」的禪法，慧能提出「定慧等」的思想，雖然定慧等並非慧能首創，但這正是慧能禪的突出之處，他說：

善知識，我此法門，以定慧為本。第一勿迷言定慧別。定慧體不一不二，即定是慧體，即慧是定用；即慧之時定在慧，即定之時慧在定。善知識，此義即是定慧等。學道之人作意，莫言先定發慧，先慧發定，定慧各別。

¹⁰⁰ 《最上乘論》卷 1、大正藏第 48 冊、p378

¹⁰¹ 《佛祖歷代通載》卷 12、大正藏第 49 冊、p586

作此見者，法有二相：口說善，心不善，定慧不等。心口俱善，內外一種，定慧即等。自悟修行，不在口爭。若爭先後，即是迷人，不斷勝負，卻生法我，不離四相。¹⁰²

慧能首先告訴大眾，慧能禪是以定慧為本的。大眾不應執迷於傳統「定慧有別」的禪法，定與慧的本體是不一不二的，定是慧之體，慧是定之用，發慧之時定在慧中，修定之時慧亦在定中。學道之人不要私心作意，妄自評論先有定才有慧或是先有慧才能進入定，把定與慧看成各自不同的個體。如果有此見解的人，是不合乎定慧一體的概念，就會認為佛法有兩種現象，好比有人口中雖說著善言，心中卻無善意，此時的定慧只是虛名，定慧並沒有相等，若能心口一致存有善意，此時的定慧就相等了，如此修習定慧就能得到解脫。慧能進一步提出定與慧的關係，以使大眾更了解定慧一體的禪法，他說：

善知識，定慧猶如何等？如燈光。有燈即有光，無燈即無光。燈是光之體，光是燈之用。名即有二，體無兩般。此定慧法，亦復如是。¹⁰³

定與慧的關係好比是燈與光的關係，有燈就一定有光明的存在，沒有燈就存在黑暗。所以燈是光明的本體，而光明是燈的顯用。燈與光雖是兩個不同的稱呼，但是體用一如，定與慧的關係也和燈與光的關係一樣，定慧是一體的。

筆者認為慧能提出「定慧等」的思想，和他對禪定的特殊看法有很密切的聯繫。綜觀全本《六祖壇經》的文字，慧能很少提及要如何禪坐，反而在多處的文

¹⁰² 同註 2，p17

¹⁰³ 同註 2，p18

字中提到「摩訶般若波羅蜜」。「摩訶般若波羅蜜」是可以與「智慧」劃上等號的，慧能很強調「摩訶般若波羅蜜」的修行，要進入般若三昧的境界就得直修般若波羅蜜行，他說：

善知識，若欲入甚深心法界，入般若三昧者，直須修般若波羅蜜行，但持《金剛般若波羅蜜經》一卷，即得見性入般若三昧。¹⁰⁴

換句話說，慧能認為唯有修持智慧行才能進入般若三昧，慧能並沒有說要坐禪才能進入般若三昧。再加上慧能對禪定的看法是著重在內心的定而非外在的坐姿，更突顯他的與眾不同。他對坐禪的看法是：「何名坐禪？此法門中一切無礙，外於一切境界上，念不起為坐，見本性不亂為禪。何名禪定？外離相曰禪，內不亂曰定。」¹⁰⁵慧能將外在的禪定全部轉化成本性的作用，如果執著於外在形式的坐禪，將是一種障道的因緣。因此宗寶本《六祖壇經》中記載神秀的禪觀，是叫人「住心觀淨，長坐不臥」，慧能告訴神秀的弟子志誠說：「住心觀淨，是病非禪，常坐拘身，于理何益。」又說：「生來坐不臥，死去臥不坐，一具臭骨頭，何為立功課。」

綜合以上所言，我們似乎可以歸納出慧能在定慧的關係中，其實是比較側重於慧的方面，進一步來說，慧能是拋棄傳統「以定發慧」的思想，希望透過經由內在自悟所生發的智慧，以取代經由禪坐以生發智慧的傳統禪法，慧能認為只要修行者用心，在日常生活的行、住、坐、臥中，就可以隨時進入禪定的境界，生發許許多多的妙智慧，不必等待坐禪才能生發智慧，這就是慧能提出「定慧等」的用心處。

¹⁰⁴ 同註 2，p33

¹⁰⁵ 同註 2，p22

另外，在《神會語錄》中也這麼記載著：

哲法師問：「云何是定慧等義？」

答曰：「念不起，空無所有，即名正定；以能見念不起，空無所有，即名正慧。若得如是，即定之時，名為慧體；即慧之時，即是定用。即定之時不異慧，即慧之時不異定；即定之時即是慧，即慧之時即是定；即定之時無有定，即慧之時無有慧。何以故？性自如故。是名定慧等學。」¹⁰⁶

神會認為念不起，並且空無所有的念，這叫正定；能夠發現自己念不起，而且能空無所有的念，這就是正慧。假若能有如此的修行，那麼入定之時是慧之體，在慧的時候是定之用，在定的時候和慧並沒有什麼不同，反之亦復如是。在定的時候就是慧，在慧的時候就是定，在定的時候並沒有定，在慧的時候並沒有慧，因為本性本自具足，是故名為定慧等學。另外，神會在與王維的對話中，也闡述了定慧等學的思想：

今言不同者，為澄禪師要先修定，得定以後發慧。即知不然。今正共侍御語時，即定慧俱等。《涅槃經》云：定多慧少，增長無明；慧多定少，增長邪見；若定慧等者，名為見佛性。故言不同。¹⁰⁷

神會先說明他對定慧的看法，是和慧澄禪師所說的先定發慧的思想不同，神會說

¹⁰⁶ 本文所引之《神會語錄》原文均引自邢東風釋譯、《神會語錄》、臺灣、佛光山宗務委員會印行、1996年8月出版，此段在p97-98

¹⁰⁷ 《神會語錄》，pp124-125

當我正在和你說話的時候，同時間的定與慧就已經等同了。神會舉證《涅槃經》以證明，經中認為假使禪定多而智慧少，就會增長無明，智慧多而禪定少，就會增長邪見。假若禪定與智慧能夠等同，就能見自佛性。由此可見神會的定慧禪法和慧澄等人的看法是不同的。這兩段語錄似可推論慧能的「定慧等」思想影響了神會的禪法，神會幾乎是完全承繼了慧能的「定慧等」。

第二節 無念為宗、無相為體、無住為本

慧能在「定慧等」中突破了傳統佛教所認為智慧須經由禪定才能獲得的想法，肯定人本自具足的智慧性，是不須經由外在的形式而獲得，只要當下自悟就能擁有。但是當下的自悟並非是空思妄想，而是需與人的心念相契應。慧能說：「思量惡法化為地獄，思量善法化為天堂。」人的心念取向終將決定本身的自悟能力，心念偏向惡時，不要說要自悟了，連本性都沈淪了。因此，為了避免修行者的心念偏差，於是提出了「無念為宗、無相為體、無住為本」的修行法門，以期能令眾善知識返本還源、體悟真如。

一、無念為宗

「無念」在《六祖壇經》裡總共出現十四次，遠超過「無相」與「無住」的次數，「無念為宗」可說是慧能思想的中樞之一，它不僅上承《大乘起信論》，而且下開五家七宗的禪法，要談慧能的「無相為體」、「無住為本」，必須先從「無念為宗」談起不可。在《神會語錄》中也多次談及慧能的「無念」，由此可見，「無念」在《六祖壇經》與禪宗史的重要性。

善知識，我此法門從上已來，頓漸皆立無念為宗，無相為體，無住為本。

無念者，於念而不念。 於一切境上不染，名為無念。 是以立

無念為宗，即緣迷人於境上有念，念上便起邪見，一切塵勞妄念從此而生。

然此教門立無念為宗，世人離境，不起於念。若無有念，無念亦不立。¹⁰⁸

慧能一開始就先說明自己的禪法是從達摩初祖開始，不論是主頓或主漸的禪師都是立「無念為宗、無相為體、無住為本」為修行的入路。「無念」指的就是在念中卻不執著此念；在一切境中，心不為外境所染，這就是無念法。慧能進一步說明立「無念為宗」的意義，乃是因為有些迷誤的修行者在境上卻生起了念頭，念頭一起，二元對立觀也就生發，有所念就會有所對待、有所邪見產生，一切的塵勞妄想就開始了。因此，為了使修行者能離一切境，能於境上不起念、不著念，所以要立「無念」的修行法為法門宗旨。倘若修行者能達到於念而無念的境界時，「無念」法的本身也不存在，因為此時的「無念」與「法身」早已融為一體了。

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

109

慧能接著將「無念」做細部的分析，所謂的「無」是要無什麼呢？「念」是否有念物呢？慧能認為「無」就是要能遠離二元對立，無一切的妄想塵勞，而「念」是要能念「真如」本性。真如是念的本體，念是真如的用。從自性中所起的念，是不會受到見聞覺知所影響，即便是六根、六塵也不會影響到真如所起的念，自性所起的念不因萬境而染著，是經常自由自在的。

¹⁰⁸ 同註 2，p19

¹⁰⁹ 同註 2，p19

慧能接著又對「無念」法作一次總結，他說：

何名無念？無念法者，見一切法，不著一切法；遍一切處，不著一切處，常淨自性，使六賊從六門走出，於六塵中不離不染，來去自由，即是般若三昧，自在解脫，名無念行。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。悟無念頓法者，至佛位地。¹¹⁰

慧能認為無念法就是見到一切法，不執著一切法；無念法能遍及一切處，但又不著滯於一切處。能時常清淨我們的本性，使六種意識能從六門中出去，沒有離開六塵，但於六塵中亦不被染著，來去自如，這就是般若三昧的境界，就是自在解脫的法門，這就叫做無念行。如果修行者執著什麼都不想才叫修行，將使人的心念斷絕，為法所束縛，即是一種邊見。若能修持體悟「無念法」，萬法都將全部通達，能見到諸佛的境界，更能成就佛的果位。

慧能的「無念」法對神會的影響很大，《神會語錄》多次提及「無念」，神會對無念的看法可當作慧能「無念」法的解讀入門，畢竟他是直承慧能的出家弟子。

神會在面對張燕公對「無念」是有或是無的疑惑時，提出了他的看法：

無念法不言有、不言無。 若言其有者，即同世有；若言其無者，即同世無。是以無念不言有無。 是以無念不可說。今言說者，為對問故；若不對問，終無言說。譬如明鏡，若不對像，鏡中終不現像。今言現

¹¹⁰ 同註 2，p37 p38

像者，為對物故，所以現像。¹¹¹

神會認為無念法既不能說是有，也不能說是無。如果說有，那無念法就和世間法一樣，若說是無，那又把無念法和世間法割裂開了，有與無並無法代表無念法，而且無念法是不能用言語來說的，現在之所以說它，是因為要回答問題，如果不用回答問題，那就不需要用言語來形容它。好比一面明鏡，如果沒有東西讓它映照，鏡子終不會顯出影像，鏡子映照出物像，是因為它對著某樣物品，所以它才會照出物像的功能。

神會在與李微的對答中，對無念作了進一步的細部分析：

無者無有二法，念者唯念真如。所言念者，是真如之用；真如者，即是念之體。若見無念者，雖有見聞覺知，而常空寂。¹¹²

神會認為「無」就是沒有二元對立的兩邊，「念」就是要念真如。所謂的念是真如的作用，真如是念的本體。如果能到達無念的境界時，雖然人仍有見聞覺知等感官活動，但內心依然是空寂的。神會在與眾人說法時，再次對「無念」作出詮釋：

云何無念？所謂不念有無，不念善惡，不念涅槃，不以涅槃為念。是無念者，即是般若波羅密。般若波羅密者，即是一行三昧。是無念者，無一切境界；如有一切境界，即與無念不相應故。能見無念者，六根無染；見無念者，得向佛智，見無念者，能生一切法；見

¹¹¹ 《神會語錄》，pp59 63

¹¹² 《神會語錄》，p100

無念者，即攝一切法。¹¹³

無念就是不思有無、不思善惡、不思涅槃，也不以涅槃當作思念的對象。無念法就是般若波羅密法，般若波羅密法就是一行三昧。所謂的無念是無一切的境界對象，如果存有境界對象就無法與無念相對應了。假使修行者能進到無念的境界，六根將不會受到染著，能夠體悟到佛的智慧，能夠生起一切佛法，也能統攝一切法。這次神會將「無念」與「一行三昧」相結合，這種說法和慧能在《六祖壇經》中所說的很近似。經由以上的語錄可以知道，神會對「無念」的說明並沒有脫離慧能，只是透過神會對「無念」的闡釋，慧能在《六祖壇經》中所表達不清楚的，在《神會語錄》中都得到了補充。

由以上的內容來分析，筆者認為慧能的「無念法」不僅是一種修行法而已，更是能否進入佛境界的入門，因此，從壇經現世以來，談慧能「無念法」的人不計其數，不過其中很值得注意的是今人馮煥珍所說的，他認為「念」有兩種：

在佛法中，念有兩種，一者為末那識執境之念，淨影慧遠《大乘義章》所謂「守境為念」；二者為本心、自性所起之念，即六祖所謂「真如之念」。後者不能沒有，因為人皆有本心、自性，沒有這種念就沒有眾生。那麼，「無念」就是無守境之念。如此，則本心、自性無念乃無妄念，而有自性念，而自性念就是佛法所謂根本智。¹¹⁴

馮煥珍認為「無念」是「無」一切由末那識所執的念、守境之念。然而說是無念

¹¹³ 《神會語錄》，p80

¹¹⁴ 引自馮煥珍〈說「無念為宗」〉、臺灣、《中華佛學研究》第六期、2002年出版、pp263-297

卻還是有念，還有從自性所生起的念，這是不能「無」的，黃甲淵也有類似的看法，肯定「無念」並非無所有念，而是真如起念、主體心的活動不為念頭所染：

所謂「無念」，並非「百物不思，念盡除卻」，亦不是無「自念」之意。依慧能而言，「空心不思」就等於死，這亦是一種迷。「無念」是指主體心雖有一切經驗活動，經驗意識，而不失其超越性及自由，即主體心自身的活動不為念所染之意。¹¹⁵

以上兩位學者的看法都沒有離開流通本《六祖壇經》的大義，然而如果再拿敦煌本與敦煌本相參時，會發現敦煌本與敦煌本多了一句話：「若無有念，無念亦不立。」雖然自性所起的念是正念，但對於一般初學道者而言，尚不能分析何謂自性、人心的同時，就要馬上強調自性所起的念是不用「無」的，這種說法可能會導致初學者的錯用心，筆者認為慧能說出這句話的用意就是避免修行者的用錯心，把人心之念當成是自性起念。慧能在此認為修行者真正能體悟到無念行時，所謂的「無念」法也必須捨離，進入無念法的境界，也就是佛的境界，於此境界之中，那裡還有念與不念的說法呢？慧能的「無念為宗」，不是在「無」什麼念，或強調自性的真如起念，「無念為宗」的重點在於不執著一切「念」，心不執著，本性就不會受到念的染污，本性就能光明；本性能夠光明，距離「明心見性」的境地就更近了。

二、無相為體

如果不把「無相懺悔」、「無相戒」等專有名詞列入計算，「無相」這兩個字在

¹¹⁵ 黃甲淵、〈試探慧能所證悟的佛性與明心見性之實義（下）〉、中國文化月刊、p119

《六祖壇經》中總共出現了五次，雖然「無相」出現的次數不及「無念」，但其重要性並不亞於「無念」，因為慧能從「無相為體」中，再衍生出「無相懺悔」、「無相戒」等禪法，其中的「無相懺悔」更是慧能獨樹一幟的禪法，代表了慧能禪有別於傳統佛教的思考。慧能認為修行者要努力到達無相的境界，把無相當作修行的本體，他說：

何名為相無相？於相而離相。善知識，外離一切相，是無相。但能離相，性體清淨，是以無相為體。¹¹⁶

慧能認為無相就是於一切相中遠離一切相，也就是不執著一切相。修行者外能捨離對一切妄相的著滯，這就是無相。如果修行者能捨離對相的執著，我們的自性本體就能清淨，所以慧能立「無相」為修行的本體。慧能對「無相」法的具體作為，落實在他對禪定的獨特看法，他說：

何名禪定？外離相曰禪，內不亂曰定。外若著相，內心即亂；外若離相，內性不亂。本性自淨自定，祇緣境觸，觸即亂，離相不亂即定。外離相即禪，內不亂即定。外禪內定，故名禪定。¹¹⁷

慧能認為禪定的實義並非在外相的禪坐，而是在內心的功夫，慧能提出修行者外能離一切相的執著就是禪，內心不亂就是定，能夠做到這兩點就是在禪定了。進一步來說，慧能的離相與心定都是以無相為前提的，心中沒有執著境相，自然不

¹¹⁶ 同註 2，p19

¹¹⁷ 同註 2，p22

會堅持打坐就是禪定的唯一入路；心中沒有境相的我執，遇境時，心中自然一片坦然，這種境界表面看來好像《神會語錄》中所記載的一段話：

問曰：先輩大德皆言道，「青青翠竹，盡是法身，鬱鬱黃花，無非般若。」¹¹⁸

在先輩大德看來，青青的翠竹盡是佛的法身，鬱鬱盛開的黃花，無非都有般若的智慧。筆者先拋開佛性是否遍及無情的論題，這句話是在表明一位修行者在看待一切事物時所表現出來的思想，此人已打破外相的束縛，展現出事事都有佛、念念不離佛的禪悟境界。這種境界已屬難得，但畢竟還是有個「佛」的相存在，慧能的無相是心中有佛，但不執著於外相的佛，是於相而離相的。這種思想來自於《金剛經》的無住相佈施。

須菩提在《金剛經》中說：「離一切諸相，即名諸佛。」¹¹⁹須菩提認為能夠遠離一切虛幻的諸相，便能與佛無異，而能被稱為佛。慧能直承這個觀點，也認為如果能於相而離相，自性本體就能清淨，能夠到達自性本體的清淨境界，在慧能的思想中是與佛的境界是等同的。《金剛經》又說：

是故須菩提！菩薩應離一切相，發阿耨多羅三藐三菩提心，不應住色生心，是故佛說菩薩心，不應住色布施。須菩提！菩薩為利益一切眾生故，應如是布施。如來說一切諸相即是非相。¹²⁰

¹¹⁸ 《神會語錄》，p128

¹¹⁹ 大正藏第 8 冊、《金剛般若波羅蜜經卷 1》、p750

¹²⁰ 大正藏第 8 冊、《金剛般若波羅蜜經卷 1》、p750

世尊再告訴須菩提，菩薩應該捨離一切相的執著，生發無上正等正覺的菩提心，菩薩不應在色相上生心，菩薩也不能在任何事相起執著而行布施。菩薩發心為利益一切有情眾生，便應該行無住相布施。如來說一切相無非是邪見，經由業果所產生的妄相，是因緣聚合的假相，所以一切相不是真相。世尊甚至還說：「若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。」¹²¹由此可見，「去四相、立無相」在修行上的重要性，只是「相」要破非常的困難，尤其對佛淨土，或極思成佛而修行的人來說，更是難以突破，就像《六祖壇經》中所記載的梁武帝一樣。當梁武帝問達摩禪師自己一生造寺、布施、供養，是否有功德時，達摩禪師只答了一句「並無功德」，此時的梁武帝就立即顯露出失望的神情，就可以知道「相」要破的難度了。

然而不執相對修行者來說是非常重要的，如果著相修行又沒有遇到善知識，可能一輩子也無法開悟。例如《六祖壇經》中記載法達誦持《法華經》已有七年，但一直無法了悟，直到慧能為他開示這一段話，才豁然開朗，涕淚悲泣。慧能說：

內外不迷，即離兩邊，外迷著相，內迷著空，於相離相，於空離空，即是內外不迷。若悟此法，一念心開。出現於世，心開何物？開佛知見。¹²²

內境與外緣都要能不執迷，如此才能跳脫二元對立法。但世人對外總是迷惑於一切相，對內又執著於空法，若能處一切相而離一切相，遇空而離空，就能內外都不迷惑。假若修行者能領會此法，則能豁然開悟，此時自心本覺生發，就能開佛知見。法達就是因為執著文字相與法相而無法開佛知見，進而導致他誦持《法華

¹²¹ 大正藏第 8 冊、《金剛般若波羅蜜經卷 1》、p749

¹²² 同註 2，p55

經》七年仍然無法開悟。

佛法中的相有許多種，有法相、文字相、布施相、人相、我相、壽者相與眾生相等不同的相，不同的修行者會依自己的修持與階段而有不同的執著。像梁武帝就是執著功德相與布施相，法達則是文字相與法相。慧能在《六祖壇經》中就提出「無相」來加以對治。在慧能看來，相不是不能有，也不是不要一切相，而是要能於相而離相，唯有於相而離相才能見到實相般若。

另外，神會對於相也有自己的看法，他在《神會語錄》中說：

一切眾生，本來無相。今言相者，並是妄心。心若無相，即是佛心。若作心不起，是識定，亦名法見。心自性定。¹²³

神會認為一切眾生本來就是無相的，現在所說的相，都是妄心所現的。心中如果能達到無相的境界，這就是本自具足的佛心觀照。假始這種無相的境界是人為的壓制，讓自己的心相不起，那這只是一種意識上的心定，甚至是一種對佛法的偏見，人的自心本來就是安定的，只是人受到外緣的環境所染而起了分別相。如果要能達到不起相，神會還提出「不作意」的思考，只是神會的「不作意」如何與什麼都不想的「不作意」做好區別，則是值得思考的另一個問題。

三、無住為本

「無住」指的就是人的心識在面對一切外在的實相或法相的活動時，對一切相與一切法都不會住著，心識處在一片任運自在的狀態。「無住」這兩個字在《六祖壇經》中總共出現七次，然而慧能真正對無住作出解釋的只有三處，其餘的四

¹²³ 《神會語錄》 p218

處都只是一筆帶過而已，但這並不影響無住在《六祖壇經》中的重要性。因為慧能在其它地方，多次提到無住的思想，其中最重要的解釋如下：

無住者，為人本性，念念不住，前念、今念、後念，念念相續，無有斷絕，若一念斷絕，法身即離色身；念念時中，於一切法上無住；一念若住，念念即住，名繫縛；於一切法上念念不住，即無縛也。此是以無住為本。¹²⁴

慧能認為無住是人所具有的本性，而這種本性表現在人的念頭之中，人的念頭是不會停住的。人的念頭不論前念、今念或後念，都是一念接著一念，從來沒有斷絕過。因為人的念頭如果一斷絕，真如法身就會離開色身，這也表示人的壽命即將結束。然而在每個相續不斷的念頭之中，修行者於一切法上也不能住著，如果在某一念中住著了某一法，則接續下來的每一念也都要住著於此法，這種情形就叫做繫縛；假若修行者能於一切法中，做到前念、今念與後念都能不住著，這種境界就叫無縛，修行者應以達到無縛的境界為其修行的本要，因此慧能立無住為其禪法之本。

至於溫金玉說：

就「無住」的具體內容而言，實際也包含了兩層意思：一為萬法無常，生滅不已，遷流不息。世間諸法緣起性空，性空則無住，無住則無法，以無法為本，則能立一切法。¹²⁵

¹²⁴ 同註 2，p19

¹²⁵ 參見《禪宗三百題》、臺灣、建宏出版社、1998年出版，p312

大致看來，溫金玉認為無住含有「空」的思想，筆者則認為可以再討論，雖然宇宙間的萬事萬法都是由因緣聚合而成，其本性為空，修行者本不應執著，然而如果一味強調空而忽略了有，有時反而會沈滯於性空而不知妙有的實義。無住法雖然可以從空義來切入，但無住並非全然可以以空來含括，假若無住法在看事物時都以空來看，那心念所生起的正法又該如何看待？如果把正法看做是空，那修行者就將無法適從。因此，筆者認為慧能的無住法是一種心靈上的超脫，不住一切法又不棄一切法，這和真空妙有的境界有著異曲同工之妙。

另外，關於慧能「無住為本」思想的來源眾說紛紜，許勝雄在〈六祖壇經之研究〉中認為無住為本原是出自《維摩詰所說經》，只是慧能的無住是和自性、本心結合在一起，與《維摩詰所說經》中把無住解說成是雖空卻又假其相的說法不同¹²⁶；而辛旗在〈慧能與禪宗思想的奠基〉中認為：「無住是源於《中論》，指人認知事物不應以一成不變的概念為其本質，中觀學派以無住之空性作為佛教因果報應等一切法得以成立的依據。」¹²⁷；比較特殊的是陳平坤所提出的推測，他說：

單純從「無住」所具有的本體論義涵這一角度切入，認為慧能「以無住為本」的說法，受自《維摩詰所說經》的影響或啟發，或是（事實上）可能而（理論上）合理的推測。不過，設若就慧能頓教禪法的主要意趣觀察，「無住」更明顯是作為修行方法而提出的功夫論觀念；同時，參照前述：《金剛經》法義對於慧能的自修與教育說都具有重要影響、啟發的論證，重視「無住」的功夫論意義層面，則應當說：「以無住為本」受自《金剛經》的啟發，

¹²⁶ 參見許勝雄〈六祖壇經之研究〉、《正觀雜誌第九期》1999年、6月出版、p148

¹²⁷ 參見辛旗、〈慧能與禪宗思想的奠基〉、臺灣、《中國文化月刊》189期、1995年出版、p38

無疑將比《維摩詰所說經》為更主要而親切。¹²⁸

綜合以上的論述，慧能無住法的淵源至少就有三種之多，乍看之下好像很難做出定論，然而根據筆者的觀察，慧能應該都曾受到這三部經典的影響。中觀學說的空性，很早就傳來中國，而且還與魏晉六朝的玄學合流，慧能在壇經中也常提到般若學，修行者要達到無住的境界，的確也要具有緣起性空的思維，慧能受中觀學說的影響是可以肯定的；至於《維摩詰所說經》與《金剛經》對慧能的影響更是明確，慧能在壇經中多次直接提及這兩部經典，會受影響是不言可喻。因此，「無住為本」思想的構成，不可能只受某一部經的影響，這三部經典都有可能影響慧能「無住為本」的思考。

《神會語錄》中也可見到無住的思想：

侍郎苗晉卿問：「若為修道得解脫？」

答：「得無住心，即得解脫。」

問：「若為得無住？」

答曰：「《金剛經》具有明文。」

又問：「《金剛經》道沒語？」

答曰：「經云：『復次，須菩提，諸菩薩摩訶薩，應如是生清淨心。不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心，應無所住而生其心。』但得無住心，即得解脫。」

¹²⁸ 參見陳平坤、〈慧能《壇經》頓教禪法論義〉、臺灣、《中華佛學研究》第六期、2002年出版、p335

又問：「無住若為知無住？」

答曰：「無住體上，自有本智，以本智能知，常令本智而生其心。」¹²⁹

神會認為如果把心修到無住的境界，修道就能獲得解脫，而在實際的修為上，神會舉出《金剛經》的經文來加以闡明，大意是世尊認為菩薩應當要生起清淨心。菩薩不應住於色相而且又生執著心；菩薩不應對聲、香、味、觸、法等塵境起相對心；菩薩應該無所住心但又不離一切心。神會接著又再次強調若能到達無住的境界，即能得到解脫。最後進一步說明無住是人所具有的本性，這個說法正好和慧能「無住者，為人本性」的思想呼應，可見神會繼承了慧能的無住法，並將層次再往上提昇，把「無住」的境界與「解脫」的境界劃上了等號。

慧能在《六祖壇經》裡並沒有勾勒出一個屬於佛的國度，而是建立起一個明心見性的境界，他認為明心見性是與佛境界相通的。因此，在慧能的禪法中，幾乎所有的思考都是以通往明心見性所建構起來的，無念、無相與無住的修行法也是如此。想要進入明心見性的境界，至少就得擁有這三無的境界，於念不著念、於相不起執、於法不礙滯。心念、內外相與一切法，如果都能不執著，又能善用迴光返照於自心本性時，明心見性的境界也就不遠了。由上可知，「三無」所強調的是在內心上的修持，而非外相上的作為。

慧能的「三無」禪法影響後代禪宗學人甚深，只是後來的學人將「三無」法門擴大解釋，為了達到無相的境界因而燒佛像取暖，為了使學人放下執著因而有「南泉斬貓」的公案，為了使自己不住文字相因而不讀經，這些行為使得禪宗陷入了思想上的混亂，以致於狂禪、野狐禪紛紛生起，禪宗法門從此逐漸走下坡。

¹²⁹ 《神會語錄》 p85

第三節 無相戒

「戒」是梵文 Sila 的意譯；音譯「尸羅」，意為「慣行」，轉為「行為」、「習慣」、「道德」、「虔敬」等，為戒律名詞。廣義說，善惡習慣皆可稱戒，如善習稱善戒，惡習稱惡戒。但佛教通常當作善戒、淨戒使用，特指為出家和非出家的信徒制定的戒律，用以防非止惡。¹³⁰佛教戒律又可再細分為戒相與戒體，戒相指的是表現在外的持戒相狀，戒體指的是在受戒時，心中接受戒法的同時，內心能生發一種防非止惡的力量，並成為修行者的意志。戒法又可依照個人的不同或傾向，而有二百五十戒、三百四十八戒、具足戒、五戒、八戒、十戒等等。佛教認為修行者經由戒律的持守，使自己不墮三惡道，進而獲至無生法忍、實相般若的境界。

然而慧能對於戒律有著他獨特的看法，縱觀全本《六祖壇經》，慧能不說外在的戒律修持，他專講無相戒，又稱佛性戒、自性戒，他傳授給學人的不是五戒、八戒，而是要求學人要行持無相戒，因為人的行為好壞全憑自己的心念，他說：

思量惡法化為地獄，思量善法化為天堂， 一念善，智慧即生，一燈
能除千年闇，一智能滅萬年愚。 一念惡，報卻千年善亡；一念善，
報卻千年惡滅。¹³¹

慧能認為如果修行者的念頭在思量惡法，則當下就變化成地獄的一切；念頭在思量善法，則當下就成了天堂，因為人的念頭如果是善，則智慧就會生發，智慧生發就能化除心中的無明，這就如同點一盞燈便能照亮千年已久的暗房。反之，惡念一起，即便是修持千年之久的善行也會當下亡失；一念善起，即使累積千年的

¹³⁰ 引自《佛教小辭典》，p292，同註 89

¹³¹ 同註 2，p24

惡行也將滅卻。慧能認為人外在行為的善惡取決於當下一念，因此念頭的修持就顯得非常重要，而且外在戒律的行持並無法完全控制內在念頭的生滅，所以慧能特別強調心念的守護。但心念又並非能從外相可知，於是他把心念的戒行稱為「無相戒」，進一步傳授學人「無相戒」。除此之外，慧能再從「無相戒」中演化出「無相懺悔」與「無相三歸依戒」。慧能首先傳授「無相戒」：

善知識，總須自體，與授無相戒。一時逐慧能口道，令善知識見自三身佛，於自色身歸依清淨法身佛，於自色身歸依千百億化身佛，於自色身歸依當身圓滿報身佛。¹³²

慧能認為自在法性人人本有，因此要去體見存在於自性中的三身佛，並且虔誠歸依。其實慧能主張的歸依三身佛，指的就是自性的三種特質：清淨、轉化與圓滿。首先慧能在經中指出：

世人性本清淨，萬法在自性。自性常清淨，日月常明，只為雲覆蓋，上明下暗，不能了見日月星辰，忽遇惠風吹散卷盡雲霧，萬像森羅，一時皆現。故遇善知識，開真正法，吹卻迷妄，內外明徹，於自性中萬法皆現。一切法在自性，名為清淨法身。¹³³

自性本來就是清淨的，而萬法也都是從自性而生，自性的清淨就如同日月一般的永遠明亮，但有時因雲霧的覆蓋，使得上明而下暗，下不能見到上的光明，不過

¹³² 同註 2，p24

¹³³ 同註 2，p24

如果遇到大風一吹拂，烏雲盡散，日月的光明又能頓見了。慧能在此說明自性的本來清淨，奠定以自性為戒的基礎，因為如果自性有染的本因時，以自性為戒就不可能了。自性的另一個特質是「轉化」，慧能說：

不思量性即空寂，思量即是自化。思量惡法化為地獄，思量善法化為天堂。
毒害化為畜生，慈悲化為菩薩，智慧化為上界，愚癡化為下方。自性變化甚多，迷人自不知見。¹³⁴

人是擁有思考能力的，不可能不去思考，如果不去思考就會陷入斷滅的境界。但去思考又有善惡的變化，思量惡法，當下就化為地獄，思量善法，則當下就成為天堂。這些都是自性的變化，善法與惡法全在人的一念之間，一件事情假若能從善的角度去看，則惡法就能轉化成善法，反之善法就會或為惡法。慧能肯定自性的轉化之功，自性能轉化，即使念念相續的妄法妄念也可以轉為正法正念，以自性為戒的可能又再次得到了理論基礎。自性的另一個特質是「圓滿」，慧能說：

莫思向前，常思於後。常後念善，名為報身。一念惡，報卻千年善亡；一念善，報卻千年惡滅。無常已來後念善，名為報身。念念善，即是報身。¹³⁵

慧能認為修行者若能不要常想過往的種種，能多思量以後的行為，而且在每一念中都能念念光明，就能體悟到圓滿的自性。修行者如果一念惡，千年來所累積的

¹³⁴ 同註 2，p24

¹³⁵ 同註 2，p24

善因就會被消滅；如果一念善，萬劫以來的惡業就會盡淨。雖然人的念頭因外緣環境的染著而有善惡念的分別，但從《起信論》來說，善與惡是本出於真如門，心生滅能轉入心真如，惡有轉善的可能，如果能把握這一點，以自性為戒的思想也是足以成立的。

慧能在肯定以自性為戒的可能之後，又再提出「無相懺悔」，對於修行者來說，懺悔的功夫非常重要，如果不懺悔，即使肯定自性戒，在修行上也很難有作用。因為在佛教的思想裡，每個人於無始劫以來都帶有「業」，「業」有好有壞，好的能幫助修行，壞的就會阻撓修行者的發心，或是發心之後產生許多的執著與礙障。比如梁武帝在佈施上發了很大的心，但卻被功德相所迷，會有功德相乃是因為「業」所引起的，而要消除「業」就必須懺悔，經由懺悔，「業」才會逐漸消失，不然對帶有「業」的修行者來說，在修行中甚至會犯下罪緣也說不定。因此，慧能在壇經中就講了一段「滅罪頌」，提出經由自性的懺悔以滅罪緣，他說：

愚人修福不修道，謂言修福便是道。布施供養福無邊，心中三惡元來造。
若將修福欲滅罪，後世得福罪元在。若解向心除罪緣，各自性中真懺悔，
若悟大乘真懺悔，除邪行正即無罪。¹³⁶

慧能認為不明正法的人只知修福不知修道，以為修福就是修道，這種人布施供養做了很多，可說是福德無量，但在本性上卻仍存有貪瞋癡，依然在造罪，妄想以所修之福德滅除罪緣，雖然此人來生能享今生所種之福報，但無始劫來的罪緣依舊存在。因此，修行者唯有從自心中消除罪緣，於各自的心性中真懺悔，如若能

¹³⁶ 同註 2，p39 p40

體悟大乘真懺悔法，則邪行就會被抑止，行為就會端正，罪緣自然就會消失。此種思想相近於《慈悲三昧水懺》中說的：「罪從心起將心懺，心若滅時罪亦亡，心亡罪滅兩俱空，是則名為真懺悔。」

如果將懺悔再進一步細分的話，可以分為事懺與理懺，事懺是就外相上的人事物作一個省思，理懺屬於大乘真懺悔法，它是從自性上加以懺悔。事懺並無法終究，因為它僅就某一個人事物懺悔，它是對事在懺悔，自性上並不一定真的在懺悔，當不同的因緣來時，事懺的人又有可能犯錯，罪緣永遠無法根除。反觀實行理懺的人，在自性上懺悔自己的罪緣，自性能懺悔盡淨，對於外緣自然就不會執迷，罪緣就將逐步消失。慧能在《六祖壇經》中所提出的無相懺悔是屬於理懺，因為慧能說此法能滅三世罪障：

前念後念及今念，念念不被愚迷染，從前惡行一時「除」，自性若除即是懺。

前念後念及今念，念念不被愚癡染，除卻從前矯誑心，永斷名為自性懺。

前念後念及今念，念念不被疽疫染，除卻從前嫉妒心，自性若除即是懺。¹³⁷

慧能說從今爾後不論是前念後念或是今念，念念都不會被愚迷、愚癡與疽疫所染。從前因念而起的種種惡行也要能盡除，自性若能消除因愚迷而起的邪念，這就是懺；從前因念而起的矯誑心與嫉妒心也要能掃除，永遠斷除矯誑心與嫉妒心，這就叫做自性懺。無相懺悔著重在念頭的察覺與懺悔，因為一個人的行為是由心念而來，妄念能止，惡行就不會生發。因此，慧能要求修行者隨時注意自己心念的變化，一起惡心要馬上掃除悔過，而且對於自己從前因惡心所起的惡行也要加以

¹³⁷ 同註 2，p27 p28

懺悔，下定決心不再重蹈覆轍。慧能進一步說：「懺者，終身不作；悔者，知於前非。」綜合來說，「無相懺悔」是指妄念未起或是已起時，就要能先察覺並且先行懺悔，假若因疏忽或無法察覺時，經由妄念而造下的惡行要能悔過，甚至連將來可能會犯的過失都要先懺悔。不論是先懺或事後的悔過都是在自性上用功夫，並非是在事相上揣摩。

慧能肯定自性擁有戒體的功能之後，又將修行者本身的三世業緣做了一個了結，前緣與今因都已得到安定，接下來就要實地去進行修行的功夫，但在實踐之前還需要一個準則，這個準則就是佛教的三歸依。一般來說，佛教教義要求信徒要信奉佛、法、僧等三寶，對於佛陀、佛所說的一切經典與傳揚佛教教義的僧眾要能歸順依從，這是修行的準則，而慧能的準則也是佛、法、僧，但卻不是表面意義的佛、法、僧，而是歸依自性的佛、法、僧，他稱為無相三歸依戒：

今既懺悔已，與善知識授無相三歸依戒。善知識，慧能勸善知識歸依自性三寶。佛者，覺也；法者，正也；僧者，淨也。自心歸依覺，邪迷不生，自心歸依正，念念無邪故，自心歸依淨，一切塵勞妄念雖在自性，自性不染著。經中只言自歸依佛，不言歸依他佛。自性不歸依，無所依處。¹³⁸

慧能認為如果自心能歸依覺，就不會產生邪見迷悟；自心歸依正，則念念都不會有邪念；自心歸依淨，一切的塵勞妄念即使存在自性，自性也不會因此而染著。慧能要求修行者歸依自性三寶，是不希望修行者去追尋外在的三寶，畢竟外在三

¹³⁸ 同註 2，p29

寶屬於有形象的範圍，容易讓人產生執著，因此慧能將外相三寶內化為自性三寶，使自性歸依覺、正、淨，如此一來，修行者在實踐佛道上就有一個不輕易變化的準則，準則一經確立，修行就不會過之與不及。

第四節 頓悟法門

慧能的禪法思想中，影響後世佛教最深的是他的「頓悟法」，而且慧能的其它思想都以頓悟為最終意涵。例如「三無」思想的提出，無非希望透過念而無念、於相而離相、不住一切法當中，使心念能回復到純然的境界、去迷返悟，藉以頓悟自己與佛不別的「佛性」；又如慧能所強調的「禪非坐」思想，是在反對透過坐禪以體悟佛理，因為「三世諸佛、十二部經，在人性中本自具有」，修行是不假文字、方法與形式的，只要修行者能頓悟自性，當下就能進入佛的境界。由此看來，慧能將成佛等同於自性覺悟，自性若能覺悟即能成佛，這就是慧能禪的「頓悟成佛」論。

然而「頓悟」法並非慧能首創，《六祖壇經》曾引用「即時豁然，還得本心」的《維摩經》經文，《維摩經》很清楚的已含有頓悟思想：

富樓那！此比丘久發大乘心，中忘此意，如何以小乘法而教導之？我觀小乘智慧微淺，猶如盲人，不能分別一切眾生根之利鈍。時維摩詰即入三昧，令此比丘自識宿命，曾於五百佛所植眾德本，迴向阿耨多羅三藐三菩提，即時豁然，還得本心，於是諸比丘稽首禮維摩詰足。時維摩詰因為說法，於阿耨多羅三藐三菩提不復退轉。¹³⁹

¹³⁹ 大正藏第 14 冊、《維摩詰所說經》卷 1、p541

維摩詰告訴富樓那，比丘等人因累世輪迴，所以忘卻了自己的大乘根機，大器之人怎能用小乘法來引領呢？接著維摩詰就為這些比丘說法，令他們能自識自己的宿命因緣，體證自己的本性，眾比丘在維摩詰的開示之中當下頓悟，明瞭自己原來亦有一顆與佛不別的菩提心，並且立即立下誓願，誓將成就無上正等正覺，永不退轉菩提心。另外，在《維摩經》中提到一段魔女受到維摩詰的感化，體認到「欲樂」不如「法樂」而欲修行的經文，可印證法身慧命並非只有佛陀獨有，只要能頓悟人人本有時，即使是魔女亦能經由修行而進入佛國淨土¹⁴⁰。由上可知，慧能的頓悟思想直承於《維摩經》是可以確立的。

另外，南北朝的竺道生也提出頓悟法¹⁴¹，不能排除慧能是否曾受到竺道生的影響，但是兩人在修行上都說頓悟，仔細分析又有所差別。首先，道生之前的頓悟學者曾主張修行大乘菩薩的十住階次上，七住之前學是有階次的，在七住之後便能頓悟無生法義，由此而立頓悟義，稱之為小頓悟。這一種說法為竺道生所反對的，《大般涅槃經集解》與慧達的《肇論疏》中述及道生的看法：

竺道生法師大頓悟云，夫稱頓者，明理不可分，悟語極照。以不二之悟，符不分之理。理智悉釋，謂之頓悟。¹⁴²

夫真理自然，悟亦冥符。真則無差，悟豈容易？不易之體，為湛然常照，但從迷乖之，事未在我耳。¹⁴³

¹⁴⁰ 參見《維摩詰所說經》卷 1、大正藏第 14 冊、p543

¹⁴¹ 一般來說，竺道生之前所說的頓悟義稱為「小頓悟」，竺道生所提出的頓悟義則稱為「大頓悟」。

¹⁴² 《肇論疏》中所引的道生語、見《卍續藏》第 150 冊、p858

¹⁴³ 《大般涅槃經集解》卷 1、大正藏第 37 冊、p380

竺道生之所以提出大頓悟是因為他主張「理之不可分」，既然理不可分，而且法性理體又是湛然常照，這樣一來，悟則全悟，不應該有階次。他還進一步認為十住之內是不足以悟道的，因為在十住之內都還是大夢之境，必須要修至十住的「金剛心」才能豁然大悟，進而把一切的塵勞妄思消除，並由此而證菩提。¹⁴⁴

以上的論述可歸納出兩點，一、竺道生頓悟之可能，是在十住之後的金剛心現，修行者才能豁然開朗，這與慧能直接將頓悟之可能，完全歸於本性的迷悟理論有著很大的差異。二、竺道生雖然講頓悟，但對於成佛的過程並沒有否定漸修的功能，這與慧能所提倡的頓悟成佛論更是有著極大的不同。慧能出生在唐朝，不可能不受到竺道生的影響，但要說慧能直接繼承了竺道生的頓悟思想，這就值得商榷了。

慧能所提出的頓悟思想並非首創，但其影響卻很大，原因在於慧能是較早將頓悟與成佛聯繫起來的人，並將頓悟當作是成佛最終、最根本的方法，更把頓悟的實現歸因於人當下的每一念心，迷是眾生，悟則佛，他說：

善知識，菩提般若之智，世人本自有之，即緣心迷，不能自悟，須求大善知識示道見性。善知識，愚人智人，佛性本亦無差別，只緣迷悟；迷即為愚，悟即成智。¹⁴⁵

一切經書，因人說有。緣在人中，有愚有智。愚為小人，智為大人。迷人問於智者，智者與愚人說法，令彼愚者悟解心開。迷人若悟解心開，與大

¹⁴⁴吉藏之《二諦義》：「果報是變謝之場。生死是大夢之境。從生死至金剛心。皆是夢。金剛後心豁然大悟。無復所見也。」見大正藏第 45 冊、p111

¹⁴⁵ 同註 2，p17

智人無別。故知不悟，即佛是眾生；一念若悟，即眾生是佛。¹⁴⁶

佛是自性作，莫向身外求。自性迷，佛即是眾生；自性悟，眾生即是佛。¹⁴⁷

慧能認為般若智慧是人人本有的，但人被外緣與內因所惑，導致對般若之智的頓悟能力有智愚的不同，但智愚並不影響般若智慧的存在，只要愚者能求善知識的示導見性，愚人與智人也沒有差別。只是求助於善知識的示導見性是方便法而已，因為般若智慧是人人本有的，愚人若能去迷返悟，則當下就能頓悟本心，此時的愚人就是智人，眾生就是佛；假使愚人不能頓悟本心，執迷於事物的空景，縱然愚人擁有與佛不別的般若智慧，此時的愚人也無法證驗，佛就成了眾生。

從這一段來看，慧能的修行是不假階次的，一悟即到佛地，即使是大善知識亦不可依賴，因為大善知識只是提醒你有自性的存在而已，悟還是自己得悟，假若本性迷失，大善知識的指點也是徒勞無功，解脫的關鍵在於本身的悟與不悟，而不在外力的干涉。此外，慧能的頓悟之道也不需要如竺道生所言，要修到十地菩薩才能頓悟成佛，只要想悟，即刻就能到達佛的境地，慧能將佛與眾生的差別，完全決定於修行者一念之間的迷悟。

不過，值得注意的是慧能雖說頓教法，但卻不認為教法另有漸法，會有頓漸的分別是由於人的根器問題，他說：

說通及心通，如日處虛空，惟傳頓教法，出世破邪宗。教即無頓漸，迷悟

¹⁴⁶ 同註 2，p35

¹⁴⁷ 同註 2，p45

有遲疾。¹⁴⁸

小根之人，聞說此頓教，猶如大地草木根性自小者，若被大雨一沃，速皆自倒，不能增長。因何聞法即不悟？緣邪見障重，煩惱根深，猶如大雲蓋覆於日，不得風吹，日無能現。般若之智亦無大小，為一切眾生自有迷心，外修覓佛，未悟自性，即是小根人。¹⁴⁹

小根小器之人的迷執心較重，業緣也較強，使得自性邪見障重、煩惱心多，無法悟自本性，就如同大雨一下到草木根性小的土地時，這些小草都會被淹沒而無法成長。大雨就好比是頓教正法，小根之人聽聞頓教法不像悟了的人能從中吸取養份，反而被淹死了。為了避免根器小的人無法承受無上頓教法，因此要請求大善知識教導他們，等到他們的邪見煩惱去除之後，一聞頓教法就會生起無量的法喜而當下盡悟、通達自在，進而達到解脫的境界。由此可見，在慧能的禪法中並無頓漸之分，只有人的迷悟問題，後人所稱的南頓北漸並非是慧能的禪法本意，也可能是因祖位的傳承紛爭所衍生出來的論點。

此外，素有慧能嫡系之稱的荷澤宗更是對頓悟法弘揚最力，並將慧能的頓悟法解說得最為透徹，如在《神會語錄》中就有一段神會對頓悟的看法：

發心有頓漸，迷悟有遲疾。若迷即累劫，悟即須臾。此義難知，為汝先以作事喻，後明斯義，或可因此而得悟解。譬如一線之絲，其數無量，若合為一繩，置於木上，利劍一斬，一時俱斷。絲數雖多，不勝一劍。發菩提

¹⁴⁸ 同註 2，p47

¹⁴⁹ 同註 2，p34

心，亦復如是。¹⁵⁰

從上文可以看出神會的思想完全承繼慧能。神會在此主要是在說明慧能的頓悟法與成佛的關係。一般來說，眾生的煩惱無邊無盡，就如同一團數不清的絲線一樣。如果能將這一大團的絲線網成一束，再用寶劍一斬，則這理不清的絲線也將一下子全數斬斷，無邊無盡的煩惱亦將轉為清淨的菩提。這其中的轉折點就在於人的一己之念，眾生若能一念覺悟，頓悟到無生法理，即使煩惱再多也經不起這覺悟的寶劍一揮，眾生的煩惱若除，就能頓悟原來自己的心性與佛並沒有差別，慧能的成佛之道就是如此簡明暢意。神會又說：

又經云：眾生見性成佛道。龍女須臾頓發菩提心，便成正覺。又令眾生入佛知見，若不許頓悟者，如來即合遍說五乘；今既不說五乘，唯言眾生入佛知見，約斯經義，只顯頓門，唯在一念相應，實更不由階漸。¹⁵¹

眾生只要能頓悟見性就能成佛、龍女在一瞬間覺悟成就了菩提，進而成為正等正覺。神會認為這是佛所說的道理，如果佛陀不同意頓悟法，那佛陀將把五乘法當作是至上法。但佛陀並沒有將五乘法當作最終法，只說眾生要能入佛知見。依此來看，佛陀只顯頓教法門，成佛唯在一念的相應，確實不用階段次序。神會再次將頓悟與成佛系聯在一起，將漸法排除於成佛的法門之外，慧能的頓悟法至此階段已完全成熟，神會之後的南宗各派，概以頓悟為修行的最上法與最終法。

¹⁵⁰ 《神會語錄》，p149

¹⁵¹ 《神會語錄》，p107

第五章 《六祖壇經》的價值與影響

在中國佛教史上曾發生四次的毀佛事件，史稱「三武一宗毀佛事件」，其中對佛教打擊最大也最深的是唐武宗的毀佛。唐武宗首先在會昌二年（西元八四二）下令不許置童子沙彌，也不許僧人行燒煉、禁咒等術；會昌三年，下令焚毀宮內佛經與埋佛相；會昌四年，敕令不許供養佛牙與佛指，又下令焚毀長生殿的佛經佛像，七月又下令拆除天下的山房、蘭若等私造寺廟，在這些寺廟修行的僧尼盡敕還俗；會昌五年，先下令天下四十歲以下的僧尼還俗，接著又令五十歲以下還俗，剝去佛像上的黃金、將銅鐵佛像盡行打碎，送交鹽鐵司收管，又再下令收聚還俗的僧尼緇衣盡行焚燒，沒收天下寺舍的珍寶以及僧尼所用的銅器等物品。在短短幾年內，唐朝佛教受到最嚴酷的禁毀，曾在唐朝盛極一時的佛教各宗從此無不走下坡。¹⁵²

然而，出人意料之外的是武宗之後，在各宗還在休生養息準備東山再起時，慧能禪卻沒有受到太大的影響，甚至開始取代佛教各宗成為佛教的主流，南宗禪能不受佛經、佛像與寺院被燒毀的影響，筆者認為最主要的原因是慧能思想的影響，慧能明白指出修行並不在坐禪念佛，而在見性成佛，見性之道並不僅在寺廟而在日常的生活，在日常生活中就能悟道、就能見性，既然修行不一定要在寺廟，見性也不在坐禪念佛，則武宗的毀佛就對慧能弟子產生不了作用，這也是慧能禪何以在武宗之後能一支獨秀的原因。

其次，在今日兩岸三地的佛教宗派中，禪宗依然是箇中翹楚，禪宗幾乎等同佛教的代名詞，《六祖壇經》是後人必讀的經書之一，從七世紀到二十一世紀，《六

¹⁵² 除了唐武宗（840-846 在位）毀佛外，尚有北魏太武帝（423-451 在位）、北周武帝（560-578 在位）與後周世宗（954-959 在位）的滅佛，史稱「三武一宗」，可參見杜繼文、黃明信編的《佛學小辭典》，上海，上海辭書出版社，2001 年 12 月出版，pp487-488

祖壇經》仍然影響深遠。綜上所言，《六祖壇經》的影響與價值是值得進一步來探討的，因此，在本章中將分兩節，分別討論《六祖壇經》的價值與影響，期能找出《六祖壇經》之所以影響如此深遠的原因。

第一節 《壇經》的價值

錢穆在〈六祖壇經大義〉中曾說：「在後代中國學術思想史上有兩大偉大，對中國文化有其極大之影響，一為唐代禪宗六祖惠能，一為南宋儒家朱熹。……惠能實際上可說是唐代禪宗的開山祖師，朱子則是宋代理學之集大成者。一儒一釋開出以下中國學術思想種種門路，亦可謂此後中國學術思想莫不由此兩人導源。」

¹⁵³此外，西元一九七八年，錢穆在香港中文大學新業書院所設立的「錢賓四先生學術文化講座」中，曾提出七本書是人人必讀的經典，其中一本就是《六祖壇經》，這不禁令人好奇，中國古代典籍浩如煙海，錢穆為何會如此推崇慧能，甚至把慧能的言行錄——《六祖壇經》當作是典籍中的經典呢？其中的原因有二：

一、至今唯一非佛說的「經」

一般說來，在佛教的所有典籍中可粗分為經、律、論三種，其中能被稱為「經」的只有釋迦牟尼在人世間的言行錄，如《法華經》、《華嚴經》等經書都是佛陀在世時為弟子們所開示的經文，但是這種分法卻有一個例外，就是禪宗六祖慧能的言行錄——《六祖壇經》也被尊稱為「經」。一位中國僧人的言行錄竟能打破這種限制，縱然歷經千百年後人的討論與質疑，《六祖壇經》以「經」為名的地位亦未有所動搖，從這一個分法就足以說明這部經的價值，即使是對佛教有重大影響的《大乘起信論》，相傳是馬鳴菩薩所說，佛教界也沒有把《大乘起信論》破格升為「經」，由此可見《六祖壇經》在後人心目中的地位與價值。

¹⁵³ 請參見錢穆、《六祖壇經大義》、《六祖壇經研究論集》、大乘文化基金會、1980年10月出版、pp183-194

至於《六祖壇經》是何時被稱為「經」？何人開始稱「經」？有關的文獻資料中似乎並沒有記載，在目前所見的各種《六祖壇經》版本中，經文一開頭都有「壇經」的字樣，是否在弟子撰寫原本的時候為了尊敬而加上「經」的，或是原本沒有加「經」而在抄寫本中為了以示尊敬而加上「經」，筆者以為這兩個原因都有可能。只是《六祖壇經》的祖本今已不見，沒有辦法加以對照，如果能夠確定《六祖壇經》被稱為「經」的時間點，我們也能進一步確認《六祖壇經》真正影響後人的時間，進而也能解決一些禪宗史上的公案。

二、見性成佛的思想

舉凡宗教的成立，無非在於指引眾生將來的指歸處，就基督宗派而言，最後的審判是基督信徒得以淨化的契緣；民間信仰亦有十殿閻羅的死後審判之說，以此介分天堂與地獄。這些所謂的審判，主要目的在於宣揚去惡向善的重要性。佛教也講審判，佛教的審判是與六道輪迴相結合的，形成一個輪迴的世界，不過佛教更強調西方淨土，明心見性者，壽終時將飛昇進入極樂世界。

然而，依照佛經的記載，除了佛、菩薩有無量的壽命之外，其餘羅漢以下在壽終之後亦要受輪迴之苦，於是如何成佛就成了修行重點。佛陀在人世間時曾說過自己也是從無始劫修來的，今日才能證悟成佛，如此說來，成佛是非常艱鉅的，不知要經過多少阿僧祇劫才能修成佛，佛教的這些說法來到中國就成了很大的障礙。於是，慧能首開先例，他認為成佛不在時間修多久，只在能否頓悟自己具有與佛不別的佛性，倘若能證悟自己的佛性時，當下就是佛。

慧能在成佛的途徑上，提出見性就能成佛的入路，使得禪宗更加貼近人民的日常生活，人們不需要在寺廟修行，也不需要修行種種苦行，只要能讓自己頓悟見性，時時刻刻、任何處所都可以修行。慧能的「見性成佛」論，促使佛教更加

中國化，成佛不再是可望而不可及的境界，迷則眾生，悟即佛。

相對於佛教的積極中國化，原屬中國土生土長的道教也受到影響，早期的道教修行者還是強調煉丹與符籙咒術，透過食用丹藥與修煉咒術以達長生不老，進而再修至羽化登仙，只是在煉製丹藥的過程與服食的結果都充滿了不可預知的結果，往往令修行者卻步。但或許受到佛教在修行上簡易方法的影響，後來的道教修行者不再強調丹藥的重要，轉而移向內在「氣」的調息與養身，透過調息與養身使人的三花能夠聚頂、精氣神能合而為一，一本散萬殊，萬殊歸一本，最終到達羽化登仙的境界。也因為道教在修行方法上的轉變，才能與佛教並列，成為中國千百年來的兩大宗教信仰。

此外，慧能見性成佛的思想也展露出他對淨土所闡揚的「念佛往生西方」的看法。就修行的簡易度來說，念佛就能往生西方的確是比見性成佛來得迅速方便，也更能貼近大眾的生活，但慧能卻有著自己的看法，他藉著弟子的發問回答了淨土的問題，他說：

世尊在舍衛城說西方引化，經文分明，去此不遠。只為下根說遠，說近只緣上智。人有兩種，法無兩般。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，東方人但淨心即無罪；西方人心不淨亦有愆，迷人願生東方。兩者所在處，並皆一種心地，但無不淨。西方去此不遠，心起不淨之心，念佛往生難到。除十惡即行十萬，無八邪即過八千，但行直心，到如彈指。使君，但行十善，何須更願往生？不斷十惡之心，何佛即來迎請？若悟無生頓法，見西方只在剎那；不悟頓

教大乘，念佛往生路遠，如何得達？¹⁵⁴

此段話的大意有三點，一：經文雖說有西方淨土的存在，但實際上來說，西方和東方並無任何差別，因為若僅說往生西方極樂世界，那西方之人是否將發願往生東方呢？慧能認為東方人只要自淨其心就無罪了，何必非得發願往生西方呢？

二：慧能認為往生極樂世界不在念佛與否，只要修行者能自淨其意，當下就是淨土，執著念佛往生西方是愚癡論；三：慧能認為修行者如果能斷除「十惡」、「八邪」，而且能自覺性的修習「十善」，使自己能用直心行事，此時就能飛躍十萬八千里，西方的極樂淨土就在眼前，何勞非得念佛呢？

總結以上三點來說，慧能強調自心淨意的作用，佛與佛國不在西方也不在東方，淨土只在人的心性當中，只要淨心行善，極樂淨土就在眼前。慧能接著又進一步發揮淨土在自性而不在西方的思想，他說：

性在王在，性去王無。性在身心存，性去身心壞。佛是自性作，莫向身外求。自性迷，佛即是眾生；自性悟，眾生即是佛。慈悲即是觀音，喜捨名為勢至，能淨是釋迦，平直即是彌勒。人我即是須彌，邪心即是海水，煩惱即是波浪，毒心即是惡龍，塵勞即是魚鱉，虛妄即是鬼神，三毒即是地獄，愚癡即是畜生，十善即是天堂。無人我，須彌自倒；除邪心，海水竭；煩惱無，波浪滅；毒害除，魚龍絕。自心地上覺性如來，施大智慧光明，照耀六門清淨，照破六欲諸天下，照三毒若除，地獄一時消滅。內外明徹，

¹⁵⁴ 同註 2，pp43 44

不異西方。不作此修，如何到彼？¹⁵⁵

極樂淨土可以以頓悟而剎那到達的，但要激起頓悟法則需要一些具體的修行方法，如慈悲、喜捨、能淨、平直等作為都是讓自己能更見本性的法門。慧能再次認為修行的最終去處不在外相上的極樂世界，而在內在的明心見性處，明心見性就是佛的境界，何須苦尋外相的西方淨土呢？一切的情慾、煩惱都只是修行的過程，為的就是要讓修行者能經由煩惱以見菩提，透過無情以見大情，經由在自性上的用功夫，自覺自心上覺性如來之光，用如來之光以照破欲界六重天，也照破內心存有的三毒六欲，地獄之門頓時滅除，此時的本性內外明徹，這不就是佛國淨土嗎？

慧能強調的是自性覺悟、自修自證，反對的是外相佛國淨土的追求，這一種思想，對傳統佛教的淨土追求與念佛的修行方式產生了重大的影響，宋代永明延壽的《萬善同歸集》提出所謂的「唯心淨土」思想¹⁵⁶，應該是受到慧能的「見性成佛」論所影響。

綜合來說，「見性成佛」是《六祖壇經》的中心思想是無庸置疑的，「見性成佛」也是慧能思想的價值之一，只是慧能將見性與成佛聯繫起來，打破印度佛學

¹⁵⁵ 同註 2，pp45 46

¹⁵⁶ 參見《萬善同歸集》卷 1、大正藏第 48 冊、p966：「唯心佛土者，了心方生。如來不思議境界經云。三世一切諸佛。皆無所有。唯依自心。菩薩若能了知諸佛及一切法皆唯心量。得隨順忍。或入初地。捨身速生妙喜世界。或生極樂淨佛土中。故知識心方生唯心淨土。著境祗墮所緣境中。既明因果無差。乃知心外無法。又平等之門。無生之旨。雖即仰教生信。其乃力量未充。觀淺心浮。境強習重。須生佛國以仗勝緣。忍力易成速行菩薩道。起信論云。眾生初學是法。欲求正信其心怯弱。以住於此娑婆世界。自畏不能常值諸佛親承供養。懼謂信心難可成就。意欲退者。當知如來有勝方便。攝護信心。謂以專意念佛因緣。隨願得生他方佛土。常見於佛永離惡道。如修多羅說。若人專念西方極樂世界阿彌陀佛。所修善根回向願求生彼世界。即得往生。常見佛故終無有退。若觀彼佛真如法身。常勤修習畢竟得生住正定故。往生論云。遊戲地獄門者。生彼國土得無生忍已。還入生死國。教化地獄。救苦眾生。以此因緣求生淨土。十疑論云。智者熾然求生淨土。達生體不可得。即真無生。此謂心淨故即佛土淨。愚者為生所縛。聞生即作生解。聞無生即作無生解。不知生即無生無生即生。不達此理。橫相是非。此是謗法邪見人也。」

的修行方式，成佛的入路不再只是苦行而已，慧能為中土的大眾另開一條成佛的法門，修道成佛不再是一條遙不可及的道路，只要修行者願意自淨己心、斷絕妄心妄念，達到無念、無相、無住的境界，此時的心與佛的心相契應，己心就是佛心。由於這種修行的信念被中土的大眾所接受，因此，佛教在中土的地位更加穩固，影響也逐漸擴大，「見性成佛」思想被佛教各宗所吸收與認可，直到今日，仍舊影響著許多的修行者，這就是慧能「見性成佛」論的價值。

第二節 《壇經》的影響

《六祖壇經》對後世的影響，可分為禪宗內部與禪宗外部，禪宗內部又可再分為神會的荷澤宗與後來的五家七宗，因為兩者雖然皆屬慧能一脈，但神會對慧能的思想可說是完全承繼，而五家七宗儘管大部分繼承慧能的主要思想，但距離慧能的時代已有段時間，他們的思想脈絡受到當時的各種因素所影響，禪法已有所創新。

《六祖壇經》對禪宗內部的影響很多，不論是慧能的「三無」、「頓悟法門」、或是所謂的「無情無佛種」，都對禪宗弟子產生很大的影響，但影響並不意味著繼承，而是意涵著更多的討論。例如慧能在《六祖壇經》中明確指出「無情無佛種」的思想，然而在其圓寂之後，第一代與第三代的弟子對於慧能「無情無佛種」的思想有的繼承，有的另有發展，繼承的代表人物首推第一代的荷澤神會，加以發展的有第一代的南陽慧忠與第三代的大珠慧海。二人雖是發展但是又有區別，南陽慧忠認為無情亦應有佛性，甚至是可以說法的，而大珠慧海抱持比較統合的說法，不特別強調「無情無性」，但也不主張「無情有性」，重點在悟者的見性與不見性。從上推論，在慧能涅槃後還不過四代的弟子們，僅就「無情無佛種」這句話就衍生出兩種不同的看法，更不用談到後來的五家七宗了。所以，慧能對禪宗

內部的影響是可以確定的，而在這些影響當中，最重要也最明顯的莫過於神會與五家七宗。以下就這兩個方向來討論慧能對後代禪宗思想的影響。

一、荷澤宗的傳經

根據各種禪宗燈錄的記載，慧能的禪宗六祖地位是神會北上洛陽所奠定的，神會曾在滑臺大雲寺與北宗僧人崇遠論辯誰是達摩禪法的合法繼承人。神會提出達摩袈裟的傳承依據，認為擁有這件袈裟的人是達摩禪法的合法繼承人，而慧能正是從弘忍手上繼承這件袈裟的人。神會認為「衣」雖然不全然代表「法」，但傳衣是歷代祖師在授予祖師位時的印信，傳法必以傳衣為印信。因此，慧能禪宗六祖的地位是無庸置疑的，這段對話如下：

遠法師問：未審法在衣上，將衣以為傳法？

和上答：法雖不在衣上，表代代相承，以傳衣為信，令弘法者得有秉承，學道者得知宗旨，不錯繆故。昔釋迦如來金袈裟，見在鳩足山，迦葉今見持袈裟，待彌勒出世，分付此衣，表釋迦如來傳衣為信。我六代祖師亦復如是。¹⁵⁷

神會這段話帶給北宗流傳地很大的震憾，也因此讓神會陷入危險的境地，然而連神會也想不到的是在他死後，相同的疑問也發生在他的弟子身上，根據目前仍可看到的禪宗史話來說，雖然神會被敕封為禪宗七祖，但慧能的祖傳袈裟與祖師位究竟是否有傳？或者是否傳給神會等等關於傳法的問題，至今仍是一團迷霧，以致於後來馬祖道一的門下對神會是否有資格成為禪宗七祖提出質疑。不過，慧能

¹⁵⁷ 轉引自楊曾文《唐五代禪宗史》、北京、中國社會科學出版社、1995年出版、p213

的禪法倒是確定有傳的，《六祖壇經》明確提到十弟子的事，只是在早期佛教的傳法過程中非常講究師承與印信，口說自己的師承之外還要有印信，藉以印證自己的法統與正統，當然荷澤宗也遇到了這個難題，於是荷澤宗弟子就依著慧能在《六祖壇經》所說的：

大師言：十弟子，已後傳法，遞相教授一卷《壇經》，不失本宗。不稟受《壇經》，非我宗旨。如今得了，遞代流行。得遇《壇經》者，如見吾親授。¹⁵⁸

慧能在此以傳經作為是否能成為南宗弟子的憑據，從此荷澤宗就把《六祖壇經》的傳授當作是傳法的印信，這一種說法可以在韋處厚所寫的〈興福寺內供奉大德大義禪師碑銘〉中可以得到印證。綜觀十大弟子中，只有荷澤宗以傳經為傳法的印信，這也可能是《六祖壇經》相傳是荷澤的弟子所編集有關。為了顯示自己的作法是正確的，所以在經文中加了這一段。關於這種說法，由於至今所能見的文獻證據略顯不足，筆者亦抱持半信半疑的態度，與其爭論這段經文是否為慧能的本意，不如從神會的思想來探討，因為假使神會的思想與慧能相通，傳授《六祖壇經》其實等於是在傳授神會的思想，荷澤弟子以壇經為傳法的印信也就不足為奇，所以筆者試著去分析神會的思想，找出神會在思想上與《六祖壇經》的關係。

根據筆者的研究，神會對慧能的思想有直承也有發揮，直承於慧能的有「無念」思想、「定慧等持」、「頓悟法」、「佛性論」等等，這些幾乎都是《六祖壇經》的中心思想，這些論述在前面章節已有過說明，在此就不再贅敘；神會有所發揮的是在頓悟義與佛性論中，慧能提出「善知識」與「無情無佛種」的問題，神會

¹⁵⁸ 同註 2，p65

曾針對這兩個問題提出他的看法，讓後世的人對文字簡略的《六祖壇經》有更進一步的了解。在〈南陽和尚問答雜徵義〉中，神會就討論到善知識的問題：

蔣義山法師問曰：一切眾生，皆有真如佛性。及至中間，或有見者，或有不見者。云何有如是差別？

答曰：眾生雖有真如之性，亦如大摩尼之寶，雖含光性，若無人磨治，終不明淨。差別之相，亦復如是。一切眾生，不遇諸佛菩薩、善知識教令發心，終不能見。差別之相，亦復如是。¹⁵⁹

神會在與李冤的問答中，對善知識的問題做了說明：

問曰：眾生本來自性清淨，其煩惱從何而生？

答曰：煩惱與佛性，一時而有，若遇真正善知識指示，即能了性悟道；若不遇真正善知識，即造諸惡業，不能出離生死，故不得成佛。譬如金之與礦，相依俱時，而不逢金師，只名金礦，不得金用；若逢金師烹鍊，即得金用。如煩惱依性而住，如若了本性，煩惱自無。¹⁶⁰

從現代的科學角度來看，成佛、涅槃等佛教體悟語是很難去驗證的，即使用儒家的良心與佛家的佛性相對照，表面好像可以穩合，但是在宗教意義上卻又隔了一層，不過這些境界仍是虔誠的佛教徒所相信的。然而，值得佛教界反思的是這些問題總不能淪為信者恆信、不信者恆不信的處境。就「成佛」來說，現實中究竟

¹⁵⁹ 《神會語錄》，p114

¹⁶⁰ 《神會語錄》，p160

有誰真正成佛了呢？於是，就慧能來說，他不再把成佛當作是一個具體的形象，而把成佛與否，內化成見性就是佛。但是要如何見性呢？慧能提出可以接受善知識的指點，重點還在本身的自悟見性，善知識只是外緣的助力。善知識的思想到了神會時，神會再把善知識的重要重新再闡述，他認為眾生本有佛性與煩惱，如果能遇見善知識就能化煩惱為菩提，這就如同金礦一般，如果沒有金匠的冶煉雕琢，金礦還是金礦，金子並無法顯現出來。同樣的，人具有與佛不別的如來種性，如果沒遇到善知識的指點，本有的佛性也沒有辦法覺醒。

從神會的這兩段話來看，他比慧能更強調善知識的重要，有這種情形可能和環境有關，因為在當時南北宗互爭正統的情況下，究竟誰為真正的六祖？我該拜誰為師？成了眾多佛教徒的疑問。因此，神會為了加速傳揚南宗禪，在禪法中特別強調慧能禪中善知識的重要性，神會自己也以善知識自稱，期望能使更多信徒追隨南宗思想，使慧能禪成為達摩一系的正統。神會不僅吸收慧能善知識的思想，而且因應當時的環境，對善知識有了更進一步的發揮。

除此之外，神會還將慧能對佛性的看法進一步解釋，自從佛教從天竺傳來中國之後，「佛性論」一直是各個宗派所積極探究的對象，尤其是「無情之物」是否有佛性的討論更是熱烈。慧能在《六祖壇經》中提出「無情無佛種」¹⁶¹的看法，認為佛性只限有情眾生才能擁有，神會當然也接受了這個思想，所以當牛頭山袁禪師向神會提出「佛性遍一切處否」的問題時，他稟承《六祖壇經》中「無情無佛種」的思想來作答：

問曰：佛性遍一切處否？

¹⁶¹ 關於慧能「無情無佛種」的思想演變，參見拙著〈論慧能「無情無佛種」的思想演變〉、南區六校中文所聯合發表會第十屆、2003年11出版

答曰：佛性遍一切有情，不遍一切無情。

問曰：先輩大德皆言道，「青青翠竹，盡是法身，鬱鬱黃花，無非般若」。

今禪師何故言道，佛性獨遍一切有情，不遍一切無情？

答曰：豈將青青翠竹同於功德法身？豈將鬱鬱黃花等般若之智？若青竹黃花同於法身般若，如來於何經中說與青竹黃花授菩提記？若是將青竹黃花同於法身般若者，此即外道說也。何以故？《涅槃經》云：具有明文，無佛性者，所謂無情物也。¹⁶²

神會在此明確提出了無情之物並無佛性的存在，他認為翠竹與黃花有佛性的說法並非佛說，世尊並沒有在任何經典中為翠竹與黃花授菩提記，而且在《涅槃經》中也有明文表示說「無佛性者，所謂無情之物也」。基於以上的種種原因，神會肯定的表示「佛性遍一切有情，不遍一切無情」，甚至還提出批評，認為主張無情亦有佛性的說法是外道之說。神會將慧能短短的五個字作了如此大的發揮，著實令後人對慧能的思想有了更深入的了解，《六祖壇經》能流傳數千年之久，而且還能影響現代人的思維方式，神會對慧能思想的承繼與闡揚是功不可沒的。

二、五家禪法傳承探源

南宗禪在唐朝後期迅速發展，幾乎已成為禪宗的代表，唐末五代時的慧能禪再分出五個家派，分別為南嶽懷讓一系的臨濟宗、潯陽宗與青原行思一系的雲門、法眼、曹洞等三宗。五家中最早形成的臨濟，距離慧能的時代也將近有一百五十年左右，其中還歷經了唐武宗的滅佛事件，此後，天臺、華嚴等佛教宗派逐漸式微，只有禪宗一支不受滅佛事件的影響，反而更壯大了禪宗的聲勢。依照筆者的

¹⁶² 《神會語錄》，p128

觀察，其中原因除了禪宗受到其他政治家的庇護之外，最重要的是慧能的思想。慧能強調修行在明心見性、在三無禪法中得到大自在，這些思想並不會因滅佛事件而有所動搖，反而更增添了修行者的信心，而且這些思想都影響到五家的禪法傳承，五家也都繼承了慧能的思想，在相距一百五十年的光陰中，《六祖壇經》依舊深刻影響著後代禪宗弟子，以下分別敘述五家思想中的慧能影響。

（一）臨濟宗

臨濟宗的代表人物義玄，雖然反對當時參禪者迷信語錄的風氣，但他的弟子仍有人把義玄在堂上所說的話偷偷記錄起來，整理成一本《臨濟錄》。《臨濟錄》所記載的內容可說是研究臨濟義玄最好的材料，義玄在《臨濟錄》中含有慧能思想的傳承有兩點，一是對「真正見解」的提倡，二是對「三身佛」的看法。

義玄在《臨濟錄》裡頭強調學佛者必須建立真正的見解，他說：

今時學佛法者，且要求真正見解。若得真正見解，生死不染，去住自由，不要求殊勝，殊勝自至。¹⁶³

夫出家者，須辨得平常真正見解，辨佛辨魔，辨真辨偽，辨凡辨聖。若如是辨得，名真出家。¹⁶⁴

大德莫錯。我且不取爾解經論，我亦不取爾國王大臣，我亦不取爾辯似懸河，我亦不取爾聰明智慧，唯要爾真正見解。¹⁶⁵

義玄所稱的真正見解，不外乎就是修行者要對出世間與入世間的一切法，建立起

¹⁶³ 《鎮州臨濟慧照禪師語錄》卷 1、大正藏第 47 冊、p497

¹⁶⁴ 《鎮州臨濟慧照禪師語錄》卷 1、大正藏第 47 冊、p498

¹⁶⁵ 《鎮州臨濟慧照禪師語錄》卷 1、大正藏第 47 冊、p502

一套真正正確的看法，其中也包含了對佛經的認知，當然，這「真正見解」是義玄所認可的才行。義玄惟恐弟子們執迷於生死與去住等法，所以要求弟子們要能看透這些世間法，即使是出世間的佛法也要能正信與不執著，如此一來，自己的身、心、性才能得到大自在。¹⁶⁶義玄對「真正見解」的呼籲正符合了慧能對各種禪法的見解，如質疑「念佛往生西方」的看法，或是反對「禪即坐」的思想，都為當時的學佛者帶來衝擊，慧能所強調對佛法的正信，讓修行者能更深入了解佛法，對佛法大義有真正見解。

此外，義玄對自身的三身佛看法和慧能在授無相戒時的三身佛，幾乎是用一樣的文字，義玄說：

爾要與祖佛不別，但莫外求。爾一念心上清淨光，是爾屋裡法身佛；爾一念心上無分別光，是爾屋裡報身；爾一念心上無差別光，是爾屋裡化身佛。此三種身，是爾即今日前聽法底人。只為不向外馳求，有此功用。¹⁶⁷

義玄的這段話正是和慧能在《六祖壇經》裡所說的「清淨法身佛」、「千百億化身佛」、「當身圓滿報身佛」一樣，慧能認為我們自身就擁有和佛一樣的法身、報身與化身，並不需要向外去馳求所謂佛的三身，修行的重點還是在於本身的覺悟與否，能否覺悟自己的本性如來，而這也是義玄所要表達的意思。

（二） 滄仰宗

滄仰宗的代表人物是靈祐和慧寂，靈祐是百丈懷海的弟子，慧寂則是拜靈祐為師，在師徒兩人的話語中常能見到慧能思想的蹤跡。一日，慧寂向老師發問：「如

¹⁶⁶ 關於臨濟義玄的「真正見解」，請參見楊曾文、《唐五代禪宗史》北京、1999年5月出版、p446

¹⁶⁷ 《鎮州臨濟慧照禪師語錄》卷1、大正藏第47冊、p497

何是佛？」，靈祐回答說：

以思無思之妙，返靈焰之無窮，思盡還源，性相常住，理事不二，真佛如如。¹⁶⁸

這句話蘊含了慧能的「無念」禪法，靈祐告訴慧寂，若能經由無思之思的功夫，迴返造化無窮的性靈間，思維與佛同具的本源處，就會體悟到自己的本性與佛不別，是常住於心的，能夠體悟到這種境界，則理與事不再是相對的兩極而是不二的，這就是真佛如如。靈祐在此特別強調「無思之思」的功夫，「無思之思」就是無念的意思，沒有思考的思考不等於是空思，反而是一種將自己的對待與執著的心通通打開，用一顆樸素天然的心來思考一切問題，這和慧能在《六祖壇經》裡所說是相近的。慧能說：

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。

悟無念法者，萬法盡通。悟無念法者，見諸佛境界。悟無念頓法者，至佛位地。¹⁶⁹

所以，綜合來看，靈祐對如何見佛成佛的問題做了與慧能相同的答案，心靈上能澄淨就可說是佛的境界了，不需再向外尋佛。淪仰禪風有慧能思想的成份是可以肯定的。另外，淪仰宗在對經典的頌讀上是與慧能思想相近的，曾有人問慧寂關於誦經的問題，慧寂只說：「曹溪宗旨，不切看讀。」又有人問：「畢竟禪宗頓悟

¹⁶⁸ 《鎮州臨濟慧照禪師語錄》卷 1、大正藏第 47 冊、p582

¹⁶⁹ 同註 2，pp37 38

入理門的意如何？」慧寂說：

此意甚難。若見他祖宗苗裔，上上根性，如西天諸祖，此土從上祖祖相承，或一玄機，或一境智，他便肯去。玄得自理，不居惑地，更不隨于言教。故相傳云：諸佛理論，不干文墨。此一根人難得，向汝道少有。學禪師僧，何處有不得佛法？只為無志。汝不聞先德道：若不安禪靜慮，到這裡總須忙然。¹⁷⁰

慧寂認為頓悟並不是靠言教、文墨，而在「安禪靜慮」，修行者要讓自己的心性能進入禪悟的思慮法界，進而就能契悟諸佛理論。根據《袁州仰山慧寂禪師語錄》的記載，有一天靈祐問他《涅槃經》四十卷有多少佛說？多少魔說？慧寂只回答說：「總是魔說。」¹⁷¹由此就可以看出慧寂是站在第一義諦，對這些經典語錄表達出他的看法。同樣的，慧能早在《六祖壇經》中就已確立了禪宗的不立文字義，他說：

一切經書及文字，大小二乘十二部經，皆因人置，因智慧性故，故然能建立。若無世人，一切萬法本亦不有。 故知一切萬法盡在自身心中，何不從於自心，頓見真如本性。¹⁷²

慧能把人當作是萬法的本源，世上的千經萬典也是因人而成立的，人的見性與否，

¹⁷⁰ 《袁州仰山慧寂禪師語錄》卷 1、大正藏第 47 冊、p587

¹⁷¹ 《袁州仰山慧寂禪師語錄》卷 1：「師問仰山：涅槃經四十卷，多少是佛說？多少是魔說？仰山云：總是魔說。」大正藏第 47 冊、p587

¹⁷² 同註 2，p35

端賴人的本身能否覺悟，覺悟的關鍵在於人而不在經典文字上，慧寂與慧能在文字上的看法是一致的，但他們兩人也並非要人全部捨棄佛經不讀，他們是站在不二的立場，希望學佛者不要執著於文字，固守於所謂的「經義」，修行還是要從自體心性上探索起才是。

（三）曹洞宗

曹洞宗的開山祖師是洞山良价與曹山本寂，他們兩人最接近慧能思想的有兩點：一為曹洞把體悟自性當成是修行最重要的事，這和慧能一再強調的「迷則眾生悟則佛」思想相近，良价曾與弟子有如此的對話：

師問僧。世間何物最苦。僧曰。地獄最苦。師曰：不然。曰：師意如何？
師曰：在此衣線下不明大事，是名最苦。師問僧：名什麼？僧曰：某甲。
師曰：阿那箇是閻梨主人公？僧曰：見祇對次。師曰。苦哉，苦哉！今時人例皆如此，只是認得驢前馬後將為自己。佛法平沈，此之是也。客中辨主尚未分，如何辨得主中主？僧便問：如何是主中主？師曰：閻梨自道取。
僧曰：某甲道得即是客中主，如何是主中主？師曰：恁麼道即易，相續大難。¹⁷³

良价認為天底下最苦的事，莫過於不明白自己的本性了，一般人都誤把這個能說話、有動作的身體當作是人的全部，卻不知道還有一個能幫助我們脫離生死輪迴的本性，身體是客而本性才是自身的真主人，想要從客中見主人，或是不斷透過坐禪、念佛等外來事而見性是困難的，惟有經由自性的自覺自悟，才能見到自己

¹⁷³ 《瑞州洞山良价禪師語錄》卷 1、大正藏第 47 冊、p525

的主人公。曹山本寂曾告訴弟子，為何他不愛說法：

你見他千經萬論，說成底事，不得自在，不超始終，蓋為不明自己事。若明自己事，即轉他一切事，為闍梨自己受用具。若不明自己事，乃至闍梨，亦為他諸聖為緣。若體會不盡，則轉他一切事不去；若體會得妙，則轉他一切事向背後，為僮仆著。是故先師云：體在妙處，莫將作等閒。¹⁷⁴

本寂認為千經萬論或是百家語錄、公案都不是見性的究竟法門，如果不能明白自己的本性事，也不得大自在。惟有體曉自己的本性事，才能得到大自由，一切事物就能為我所轉，從以前的以假作真到現在的以真為主，這一段過程就在於己身的悟與不悟。慧能曾在《六祖壇經》中指點法達說：「法達！心行轉《法華》，不行《法華》轉；心正轉《法華》，心邪《法華》轉。」這段話與本寂的意思是一樣的，修行者能否轉《法華》，端在頓悟人來到世間的一大事因緣，能明瞭的人，自然就能開佛知見。曹洞宗還是保有慧能「見性成佛」的思想。

另外，良价還提倡所謂的「行鳥道」，「行鳥道」就是確立空觀的思維：

問：承和尚有言，教人行鳥道。未審如何是鳥道？曰：不逢一人。僧曰：如何是行？師曰：足下無絲去。僧曰：莫是本來面目也無？師曰：闍梨因什麼顛倒？僧云：學人有何顛倒？師曰：若不顛倒，你因什麼認奴作郎？僧曰：如何是本來面目？師曰：不行鳥道。¹⁷⁵

¹⁷⁴ 佛光大藏經 禪藏 史傳部《祖堂集—曹山和尚傳》、臺灣、佛光山宗務委員會印行、1994年出版、p404

¹⁷⁵ 佛光大藏經 禪藏 史傳部《祖堂集—洞山和尚傳》、臺灣、佛光山宗務委員會印行、1994

良价運用鳥在飛行時的「不逢一人」，意指人在修行時不能有所著滯，要能斷除自己的障礙，如此才能像鳥在飛行時，足下並無絲線的束縛而自由自在。但是當僧人以為這就是修行的要旨時，良价卻反而說修行「不行鳥道」，這似乎令人丈二金剛、摸不著頭緒。其實這就如同馬祖道一在講完「即心即佛」後，又說「非心非佛」一樣，並非那一種思想才正確，完全要看當時的人、事、物而定，如果執著了那一種法都與正法有所偏離，修行也無法究竟，所以本寂才說：

心法雙亡，性則真 心法雙亡，是非心非法也。¹⁷⁶

直須心心不觸物，步步無處所，常無間斷，始得相應。¹⁷⁷

出家之人，心不附物，是真修行。¹⁷⁸

本寂認為真修行者心是不附物的，法、人、事、物、境等等有對待的念都不能執著，但也不是進入禪空的境界，這些話的重點在於心的不觸物、不附物與不應物，因為人的念就如同慧能所說的是「於念而不念」、「念念不住」、「前念、今念、後念，念念相續，無有斷絕」的，若執著於某一念，則將被此念所縛，所以只有慧能所說的「無念、無住、無相」，才有辦法使自己的心不掛物，良价的「行鳥道」與本寂的「心不附物」，正是呼應了慧能的「無念」思想。

（四）雲門宗

年 出版、p302

¹⁷⁶ 佛光大藏經 禪藏 史傳部《祖堂集一 洞山和尚傳》、臺灣、佛光山宗務委員會印行、1994年出版、p314

¹⁷⁷ 《瑞州洞山良价禪師語錄》卷 1、大正藏第 47 冊、p523

¹⁷⁸ 《瑞州洞山良价禪師語錄》卷 1、大正藏第 47 冊、p526

雲門宗的代表人物文偃基本上思想更加貼進慧能，以佛性論來說，文偃也把自悟當作是修行的根本，文偃曾問弟子說：「人人盡有光明在，看時不見暗昏昏。作麼生是光明？」¹⁷⁹結果弟子中無人回答這個問題。其實文偃所說的光明就是指人與佛所不別的佛性，但因為人缺少自悟的力量，因此會「看時不見暗昏昏」。佛果圓悟禪師曾引文偃的話說：

雲門室中垂語接人：爾等諸人腳根下，各各有一段光明，輝騰今古，迴絕見知。雖然光明恰到，問著又不會，豈不是暗昏昏地。二十年垂示，都無人會他意。香林後來請代語。門云：廚庫、三門。又云：好事不如無。¹⁸⁰

文偃告訴弟子們，在每個人的身上都有一個光明處，人要能掌握到這個光明處，而這個光明處也就是儒家所說的良心、佛家所說的佛性，文偃用腳根處暗指佛心地，主要是代表了佛性是人的立足點，人最基本的事務就是要能醒悟自己的本性。然而經過了二十年仍然沒有人能體悟他的用意，於是他又再比喻了一次，把佛性說成是廚庫、三門，但又怕弟子陷入執著，於是又說「好事不如無」，用「無」以破「有」，可見文偃的用心良苦。

在文偃的思想中，覺悟的力量來自於己力，外面的力量只是一種助力而已，要能頓悟還是要依靠自己，他曾說：

舉一則語，教汝直下承當。早是撒屎著爾頭上也。直饒拈一毛頭，盡大地一時明得，也是剝肉作瘡。雖然如此，也須是實到者箇田地始得。若未，

¹⁷⁹ 《雲門廣錄》、大正藏第 47 冊、p563

¹⁸⁰ 《佛果圓悟禪師碧巖錄》卷 9、大正藏第 48 冊、p211

且不得掠虛，卻須退步向自己根腳下推尋看，是什麼道理。實無絲髮許與汝作解會，與汝作疑惑。況汝等且各各當人，有一段事，大用現前，更不煩汝一毫頭氣力，便與祖佛無別。¹⁸¹

文偃認為外在的語錄、公案都不是讓你能頓悟的關鍵，這些只是助緣而已，自悟的中心點仍然是自己的覺心，修行者無法妙化覺心就不能與佛契印。文偃強調人人本有「大用當前」，只要能明曉這個「大用」在那裡，根本不需花費一分一毫的氣力就可以和佛心相應，何必去枯腸苦思這些語錄、公案的意義呢？這和慧能在《六祖壇經》中所強調的善知識觀念一樣，無法體悟的人，可以請求大善知識的指點，但當你能自悟時就不能再外求大善知識。大善知識就好比是語錄、公案，修行的究竟仍然在於自性的流露。

另外，文偃在修行上主張日日是好日、處處是佛地的思想，他說：

若問佛法二字，東西南北，七縱八橫，朝到西天，暮歸唐土。雖然如此，向後不得錯舉。¹⁸²

彈指警咳，揚眉瞬目，拈槌豎拂，或即圓相，盡是撩鉤搭索。佛法兩字未曾道著，道著即撒屎撒尿。¹⁸³

問：如何是正法眼？師云：粥飯氣。如何是三昧？師云：到老僧一問，還我一句來。問：如何是諸佛出身處？師云：東山水上行。問：乞師指個入

¹⁸¹ 《雲門匡真禪師廣錄》卷 1、大正藏第 47 冊、p546

¹⁸² 《雲門匡真禪師廣錄》卷 2、大正藏第 47 冊、p559

¹⁸³ 《雲門匡真禪師廣錄》卷 2、大正藏第 47 冊、p556

路。師云：吃粥吃飯。¹⁸⁴

問：如何是一切法皆是佛上去？師云：三家村裡，老婆盈衢溢路。¹⁸⁵

文偃認為「佛法」是通貫四方，無所不在的，佛法並沒有離開人們的起居生活，吃粥吃飯處、河水的流經處、擠滿人的大街上等等處所，都有著佛法深意。所以，在文偃看來，修行的開頭要先確認自身就存有佛性，要從自修中去自悟自己所本有的佛性。而自修自悟有時需要借助佛法來參悟，但是參悟佛法並非是去搜羅禪師語錄或到處參訪禪師，這些反而會令修行者誤入歧途，因為佛法是存在於一切事物之中，並非存在於某一個特別的事物上。這個思想就和慧能所主張的「禪非坐」，淨土不在西方也不在東方的思想一致，修行的本質還是應該要回歸於自性本然。只是在這裡禪宗慢慢從自性的修習逐漸擴展到日常生活之中，修行與生活已趨向於一體。

（五）法眼宗

法眼宗的代表人物是文益，法眼宗是禪宗五門中最晚形成的一宗。因此，文益的思想充滿了融合的味道，他綜合了前面四宗的思想，也批評了當時的禪風弊病，對禪宗提出新的思維。所以法眼宗等於是五門的綜合體，甚至融入華嚴宗的理事圓融與法相宗的三界唯心說，更增添了法眼思想的多樣性。但也因為如此，法眼宗的思想比較駁雜。不過，法眼宗的思想仍有其特殊性，如他對修行所提出的「仍舊」與「無事」，就是另一種禪風的思考，他說：

趙州云：莫費力也。大好言語，何不仍舊去。世間法有門，佛法豈無門？

¹⁸⁴ 《雲門匡真禪師廣錄》卷1、大正藏第47冊、p545

¹⁸⁵ 《雲門匡真禪師廣錄》卷1、大正藏第47冊、pp546-547

自是不仍舊。故諸佛諸祖，祇於仍舊中得。如初夜鐘，不見有絲毫異，得與麼恰好聞時，無一聲子鬧。何以故？為及時節。¹⁸⁶

文益很簡單的提出他的修行法，他認為修行不需要花費太大的氣力，只要按照平常的作息，吃飯的時候吃飯，睡覺的時候睡覺，因循大自然的法則，從中去體悟佛法就是在修行了。假使因想修道而修道，有其目的性的修道，這就離真道太遠了，所以文益提出「仍舊」的修道思維，等到時機因緣成熟，悟道之門就會開啟。不過，這種修行方式有一個盲點，就是「心」如何與「自然」相應，於是文益提出「情忘」與「息見」，他說：

見在即凡，情忘即佛。勸上座，不用求真，但須息見。 愿我速除虛
妄見，妙觀察智轉分明。¹⁸⁷

人在沒有明心見性之前，所見所聞都會藏在阿賴耶識，形成一種「我見」，也因為「見」的存在，所以人與自然相距愈遠。因此，文益認為要能與道相應，必須要放下自己的邊見，忘卻自己的私情，如此才能生發妙智慧，以妙智慧觀察一切有情與無情，自然處處有佛意。文益的情忘與息見，筆者以為這和慧能的「無念」是相通的，都是希望能讓自己淨空，用最純然的自己來修行，以期能到達佛境。

經由以上對五宗禪法的論述，其實五宗思想並沒有什麼太大的差異，他們的思然仍然圍繞在慧能的《六祖壇經》，不出「見性成佛」與「無念」等禪法，五家思想仍然受到慧能的影響，只是五家在表現方式上各有不同，有的激烈、有的柔

¹⁸⁶ 大正藏第 47 冊、《金陵清涼院文益禪師語錄》卷 1、p590

¹⁸⁷ 卍續藏第 119 冊、《續古尊宿錄 法眼文益禪師話》、臺灣、新文豐出版社、pp994 1006

和、有的曲折婉轉、有的單刀直入，這也使得禪宗的思想趨於活潑化，禪宗與大眾生活似乎更貼近了些。

至於《六祖壇經》對禪宗外部的影響，首推宋明理學。從中國儒學的發展史來看，宋明理學是繼先秦儒學與魏晉玄學而發展出來的儒家新思維，宋明理學所討論的中心就是「性與天道」或是「心與天道」的關係，這種討論無非是受到魏晉玄學中「名教與自然」的爭論所影響，但既然談到「心與性」，就不可忽略當時極其興盛的禪宗，禪宗也講心論性，要說宋明的理學諸子沒有受到禪宗思想的影響是不太可能的，尤其是理學中的「心學派」，更是被公認有著濃濃的禪風，只是宋明理學與禪宗的關係爭議太大，正反兩面都有。

以陸象山的心學體系而言，大陸學者所編著的《宋明理學史》中認為陸象山在修養和教育上面的確有汲取禪宗的方法，但在思想的內容上則不盡相同，禪宗還是屬於宗教的層次，還是在說明「萬相皆空」的道理，而陸象山只是在說明仁義禮智等倫理道德，是先天的本心所擁有，不是後天學習而來；¹⁸⁸另外，賴永海在《佛學與儒學》中則肯定陸九淵所說的「心」和禪宗所說的「心」，不論在術語上，還是在具體內涵方面，幾乎都毫無二致，賴永海更提出象山之學是儒學與佛學的統一。¹⁸⁹

由以上說明可知心學與禪學究竟是同或是異，現今學者的看法仍有很大落差，如果要仔細加以釐清，恐怕得出專書研究才能有進一步的成果。就筆者而言，筆者肯定心理與禪學的系聯，但若要將兩者劃上等號，筆者是持保留的態度，因為陸象山與王陽明等心學家都曾對禪學提出批評，假使心學等同禪學，陸、王二人不就是在自我否定了嗎？因此，筆者不贊成心學等同禪學的說法。

¹⁸⁸ 參見侯外廬等編著，《宋明理學史》上冊，北京，人民出版社，1997年10月第二版，p573

¹⁸⁹ 引自賴永海，《佛學與儒學》，臺北，揚智文化，1995年4月出版，p224

第六章 結論

佛教大約創立於兩千五百年前，起初並沒有佛教之名，只有僧團的組織。嚴格來說，「佛教」之名非由佛陀所創，佛陀在世只傳佛法，在佛經中並無佛教的名稱，「佛教」之名是弟子們所建立的。世尊所傳之法是「以心印心」的無上甚深微妙心法，這和後來佛教以傳經為傳法的形式是截然不同的。世尊傳授心法的最佳證明，是在靈山會上所示現的「拈花微笑」。當時釋迦牟尼在靈山會中，大梵天王獻上金色的波羅花，世尊就拿著一朵波羅花示眾，眾弟子們皆不知世尊之意，唯有大弟子大迦葉破顏微笑，世尊說：

吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門，不立文字，教外別傳，
付囑摩訶迦葉。

若先將公案的真實性放在一邊¹⁹⁰，就其意義而言，究竟世尊在拈花的同時要告訴弟子們什麼？這則公案至今無人能解。大迦葉為何能獨契世尊之心，他又契應到了什麼？這一切的一切，只有世尊與大迦葉心知肚明，旁人是無法知曉的，這就是以心印心、以心傳心的「心法」，後來的禪宗就是以此為依歸，歷代祖師的傳承除了衣鉢之外，更有從世尊以來所傳的「心法」。自古以來，「衣鉢易奪、心法難得」，而這也是為何惠明追趕慧能到大庾嶺時不奪衣鉢，只求慧能為他傳授心法的原因。

¹⁹⁰ 「拈花微笑」的公案出現在《五燈會元》卷一、《聯燈會要》卷一及《釋氏稽古略》卷一等等佛典。此則公案的真實性有待商榷，在周裕鍇的《中國禪宗與詩歌》、臺灣、麗文文化、1994年7月、p1就指出：「這則傳說當然是禪宗門徒為爭佛門正統而臆造出來的，不過，它卻集中鮮明地展示了禪宗精神。」公案的真實性本難證實，但就其意義而言，「拈花微笑」是禪宗傳心法的最初印證。

基本上，慧能思想的爭議性並不大，最具爭議的莫過於慧能北上與出家傳法前的過程。千百年來，慧能禪被廣泛的研究，除了心法外，最多被拿到討論的是慧能出家前後的過程，但因《六祖壇經》的版本問題，各本所記的內容相差甚大，以致於產生許多困惑，例如就敦煌系統來說，慧能在聞說《金剛經》後就辭親北上，其後諸本又在辭親之前，加上「蒙一客取銀十兩與惠能，令充老母衣糧。」就此段而言，慧能是如何安頓老母才北上呢？慧能當然不可能什麼都沒做，但以常理來看，十兩銀子能讓老母度過多少日子？若以宗寶本說慧能隱身獵人隊十五年，十兩的說法就難以成立，再者各本均無此「客」之名，但到了《祖堂集》，竟然出現了安道誠這個名字，這其中的問題甚是曲折。或許吾人認為這些支節並不構成慧能思想的重要性，但金榮華老師在〈《六祖壇經》中「慧能辭母」情節試辨〉一文中卻詳細分析這個問題，得出慧能何以能放心辭親北上的原因，成為一家之言。¹⁹¹

其次，敦煌系統記載慧能的悟道偈有兩首，其餘惠昕本、德異本、宗寶本等都僅有一首，而且把敦煌系統的「佛性常清淨」改為「本來無一物」，明顯有從「涅槃有」轉向「般若空」的傾向，為何會有這個傾向？慧能的悟道偈究竟是有兩首還是一首？再者，只有敦煌系統沒有的「傳五分法身香」的內容是否可信？另外，慧能何以不再傳「衣」，雖然慧能說是初祖達摩交待，但有否可能是「衣」的本身已無法再傳，畢竟此「衣」已傳數百年之久，本身可能早已毀壞。以上這些問題都值得後人再深入探討。

儘管《六祖壇經》至今仍存有許多謎團待解，但這些疑惑並不影響慧能思想的價值，《六祖壇經》不論在佛教本身或是在中國文化的演遞上，都扮演著積極意

¹⁹¹ 參見《敦煌學》第二十五集--潘重規先生逝世週年紀念專輯，金榮華〈《六祖壇經》中「慧能辭母」情節試辨〉，臺北，敦煌學會，2003年2月26日出版，pp227-231

義，統而敘之：

(一) 「見性成佛」的提出，打破佛教傳佈的僵局

慧能在《六祖壇經》裡所闡揚的禪法是使禪宗真正的開始中國化，佛教的教義與中國的社會、人倫道德結合在一起，其中最具代表性的禪法就是「見性成佛」的思想。

傳統印度佛教認為一個人要修煉成佛，必須要經過無數個阿僧祇劫的修行才有可能，即使是世尊也不例外。眾所皆知釋迦牟尼有「忍辱仙子」、「為一句偈而捨身的修行者」、「投崖餵饑虎的王子」等等前世修行，在世尊成道之前已不知修了多少世？但受限於中土與印度在文化上的差異，這一個理論來到中土卻很難讓人接受。就中國的本土宗教——道教而言，道教有服食丹藥以成仙的方式，只要服食丹藥就可成仙，兩者比較之下，自然不太會有人願意去接受佛教的修行方式，再加上一闡提到底有沒有佛性？佛教的出世觀是否違反傳統儒家的孝道觀等爭論，都使得佛教在東傳的初期並不順利，直到慧能「見性成佛」的禪法一提出，佛教開始中國化，成佛不再是遙不可及的理想，只要立下誓願，當下就能頓悟見性，與佛的境界並無不同。

(二) 慧能革新佛教思想與對禪宗發展的意義：

1、從儀軌禮懺的注重，轉向起心動念的持守：慧能提出無念、無相與無住的修行法門，意欲讓眾生從坐禪成佛的執著上解脫，以心性上的清淨與自在，做為成就的第一道關口，並傳授無相戒將眾生的心凝聚起來，不論身處何處都能以自性為戒，順此自性戒以保自性的純然。慧能再將定與慧結合在一起，不去特別強調定與慧的順序，只告訴弟子們智慧的生發不純然只依靠禪定，禪定只是門徑之一，在日常生活中隨時都可進入禪定的境界，智慧在日常生活中隨處可得，定與

慧是體用的關係，兩者是不相捨離的，修行者應該定慧齊修。

慧能對坐禪的觀點也與傳統的佛教不同，慧能反對一味的坐禪，更反對坐死禪、枯禪。慧能認為「道」是流通的，如果修行只追求形式上的方式，卻不知在內聖上用功夫，這反而會起了妄心。慧能再進一步說，如果修行只在坐禪，那維摩詰居士也不會大聲呵斥舍利弗了，在慧能的思想中：「外於一切境界上，念不起為坐，見本性不亂為禪。」慧能將形式上的坐禪，內化為自性的修煉。

2、由淨土追求，轉入心性本然：關於西方淨土的問題，慧能也有獨到的見解，慧能認為東方與西方只是一種代稱，世上並無所謂的固定淨土存在。是否為淨土，端看自己的心念，因此慧能引《維摩經》的經文說：「隨其心淨則佛土淨。」一般修行者都會嚮往所謂的西方淨土，期望自己將來也能往生此地，但慧能則將此外在淨土化為本身的實有，淨土實存於每個人的心中，能自覺妙化的人就能感受到己身的佛國淨土，修行者實不應去執著、奢求所謂的西方淨土。

3、由文字解析，轉而實修實得：在文字語言的看法上，慧能認為不能執著，經典文字或禪宗語錄都只是修行的一種助緣而已。因此，當法達苦讀《法華經》七年仍無所得而求教於慧能時，慧能一語道破法達的文字障，法達一直被《法華經》的經文所礙，企求在經文中求得解脫，以致他無法自身受用，所以慧能要他自轉經輪，不要再被經輪所轉。行與不行，心正與心邪，開佛知見抑或是開眾生知見的要點，都在於人是否能自覺實修，悟了的人是不會被語言文字所障礙的。

4、從外在佈施福德，轉向自性功德：例如慧能應弟子要求，對梁武帝與達摩初祖的對話再做一次分析，慧能認為梁武帝把造寺、佈施當作是功德，其實這只是福德而已。慧能認為功德在於法身，自修身即是功，自修心即是德，功德是自心所作。筆者認為，在修行上本來就不應心存功德相來行三施，佈施就如同老子

所說的一樣：「善行無轍跡、善言無瑕譎。」進一步來說，在真理的法界中，本來就沒有所謂的功德或是福德的存在，所施之物與所施之心都必須清淨無染，所施之物與所施之心都在化己之心，心與物都不染著，意與念亦無動搖，不染不著、不動不搖，這才是佈施的至高境界，也是慧能所說「功德在法身」的真實意。

慧能的這些禪法，使佛教的修行逐漸脫離傳統印度佛教的思維與修行方式，佛教不再高舉無上正等正覺的法，而是走向人類的心靈深處，從「人」的本身自覺開始修行，禪宗不再宣揚佛的境界或是佛國淨土的極樂。因為佛國淨土與無上妙法都蘊藏在「人」的自性當中，端看人的本身是否願意把它顯露出來。佛教的發展，到了慧能時產生了很重大的變化，成佛的關鍵不再是無量阿僧祇劫的累世修行，成佛與否只重在此生的當下是否能頓悟「見性」。

慧能的這些思潮，影響了後世禪宗弟子，慧能圓寂之後，南宗禪分出臨濟、潯仰、曹洞、雲門、法眼等五大宗門，後來再由臨濟分出楊岐與黃龍二派，世稱五宗七派。在這五家中，每一位開山祖師無不秉持著慧能禪的中心主旨，然後再加以開創屬於自己的宗風。例如臨濟義玄的真正見解就是承自慧能對各種看法的正確思考；潯仰靈祐的「無思之思」也是慧能三無禪法的進一步延伸；曹洞宗所提倡的「行鳥道」與「心不附物」思想，恰巧也呼應了慧能的「無念」思想；雲門文偃的「日日是好日、處處是佛地」的思想，正與慧能所倡「禪非坐」、「隨其心淨則佛土淨」的思想相契應；法眼文益的「情忘」與「息見」也和慧能的「無念」禪法相近。由上可知，在五家時的禪宗，在思想上仍與慧能禪法大致相應。

（三）慧能思想對中國哲學思想的融攝與開展

柳宗元在〈大鑿禪師碑〉中說慧能：「其教人，始以性善，終以性善。」就慧能與孟子思想來看，其中有著部份的聯繫。如孟子的四端與慧能的自性本心，孟

子的求放心與慧能的明心見性，孟子的反身自省與慧能的無相懺悔等等，在思想論點與應用點上，至少有部份繫聯；至於老子的無為與莊子的逍遙，慧能也可以用「佛性常清淨，何處有塵埃」加以對照。¹⁹²可見慧能在某一程度上融攝了儒道思維。

禪宗在唐五代之後，思想與發展都逐漸成熟，到了宋明之際，禪宗更成為當時的顯學，與理學共佔思想界，宋明理學家受到禪宗思維的影響，其理學思想中，或多或少都摻有某部分的禪學，這其中最明顯的例子就是心學派的祖師陸象山及其追隨者明代的王陽明，象山的「發明本心」和陽明的「致良知」之說，都與慧能的「自性本心」在某種程度上接近。

（四）《六祖壇經》的現代價值

慧能禪的影響，直到今日依然進行著，除了錢穆稱讚慧能是影響中國最大的思想家之外，根據林光明的統計，《六祖壇經》的英譯本就有十二種，是佛經翻譯成外文次數中的第二位¹⁹³。他轉引當代學者藍卡斯特的話說：「《壇經》是西方世界最熟知的佛教經典之一。」¹⁹⁴《壇經》的影響已跨越語言與文化的隔閡。《六祖壇經》的價值，在後世仍將持續著，閱讀《六祖壇經》的人是不分種族宗教的，《壇經》已成為文人雅士的必讀書之一。

或許有朝一日，祖本壇經終將出土，但《六祖壇經》的研究並不會因此停止，只要《六祖壇經》的影響與價值存在一天，《六祖壇經》的研究就會繼續著。

¹⁹² 慧能與中國文化的關係，參見李中華、《新譯六祖壇經》、臺北、三民書局、1997年11月出版、pp28-32

¹⁹³ 參見林光明等編譯、《六祖壇經及其英譯》、臺北、嘉豐出版社、2004年6月出版、pp4-7

¹⁹⁴ 同注252、p5

參考書目

佛學專書：

《大正新修大藏經》，臺北，新文豐出版公司

楊曾文，《敦煌新本六祖壇經》，大陸，宗教文化出版社

鄧文寬、榮新江，《敦博本禪籍錄校》，南京，江蘇古籍出版社，1999年10月出版

柳田聖山主編，《六祖壇經諸本集成》，日本，株式會社中文出版社，1976年7月出版

潘重規校定，《敦煌壇經新書》，臺北，佛陀教育基金會，1995年7月出版

《敦煌壇經新書附冊》，臺北，佛陀教育基金會，1995年11月出版

《六祖壇經流行本敦煌本合刊》，臺北，慧炬出版社，1971年出版

李申釋譯，《六祖壇經》，臺北，佛光山宗務委員會印行，1997年4月出版

星雲大師，《六祖壇經講話》，臺北，佛光文化事業有限公司，2000年10月20日
第一版第二次印行

許鶴齡，《六祖慧能的禪學思想》，臺北，雲龍出版社，2001年8月出版

心印法師編輯，《六祖壇經禪學基本教材》，臺北，佛陀教育基金會、2003年10月出版

印順法師，《大乘起信論講記》，新竹，正聞出版社，2000年10月出版

印順法師，《中國禪宗史》，新竹，正聞出版社，1998年出版

吳言生，《禪宗思想淵源》，北京，中華書局，2001年6月出版

吳言生，《禪宗哲學象徵》，北京，中華書局，2001年6月出版

吳言生，《禪宗詩歌境界》，北京，中華書局，2001年6月出版

宋 釋道原編纂，《景德傳燈錄》，臺北，真善美出版社，1970年2月3版

杜繼文等，《中國禪宗通史》，江蘇，古籍出版社，1993年8月出版

邢東風釋譯，《神會語錄》，臺北，佛光山宗務委員會印行，1996年8月出版

周裕鍇，《中國禪宗與詩歌》，高雄，麗文文化事業股份有限公司，1994年7月出版

忽滑谷快天撰，朱謙之譯、楊曾文導讀，《中國禪學思想史》上、下兩冊、上海、古籍出版社，2002年4月出版

竺摩法師，《維摩經講話》，臺北，佛光文化事業有限公司，1979年4月出版

柳田聖山著、毛丹青譯，《禪與中國》，臺北，桂冠圖書股份有限公司，1992年5月出版

洪修平，《禪宗思想的形成與發展》，臺北，佛光文化事業有限公司，1991年10月出版

洪修平、吳永和著，《禪學與玄學》，臺北，揚智文化事業股份有限公司，1994年7月出版

孫昌武，《詩與禪》，臺北，東大圖書股份有限公司，1994年8月出版

高柏園，《禪學與中國佛學》，臺北，里仁書局，2001年3月31日出版

高振農釋譯，《大般涅槃經》，臺北，佛光山宗務委員會印行，1996年8月出版

張華釋譯，《景德傳燈錄》，臺北，佛光山宗務委員會印行，1997年4月出版

楊曾文，《唐五代禪宗史》，北京，中國社科院出版社，1995年5月出版

蔣義斌，《宋儒與佛教》，臺北，東大圖書股份有限公司，1997年9月出版

賴永海，《中國佛性論》，臺北，佛光文化事業有限公司，1990年12月出版

賴永海，《佛學與儒學》，臺北，揚智出版社，1995年4月出版

賴永海釋譯，《楞伽經》，臺北，佛光山宗務委員會印行，1996年8月出版

韓廷傑注譯，《新譯大乘起信論》，臺北，三民書局股份有限公司，2000年9月出版

理學專書：

古清美，《宋明理學概述》，臺北，臺灣書店，1996年11月出版

吳怡，《中國哲學發展史》，臺北，三民書局出版，1996年11月出版

李日章，《宋明理學研究》，臺北，復文圖書出版社，1985年1月出版

林繼平，《陸象山研究》，臺北，商務印書館，1983年5月出版

侯外廬等編著，《宋明理學史》上、下二冊，北京，人民出版社，1997年10月第二版

姜廣輝，《理學與中國文化》，上海，人民出版社，1994年6月出版

徐洪興，《思想的轉型—理學發生過程研究》，上海，人民出版社，1996年12月出版

許總，《宋明理學與中國文學》，大陸，百花洲文藝出版社，1999年9月出版

陳榮捷，《王陽明與禪》，臺北，學生書局，1984年11月出版

陸九淵，《象山全集》，臺北，中華書局，1979年7月3版

曾春海，《陸象山》，臺北，東大圖書公司，1988年7月出版

蒙培元，《理學的演變---從朱熹到王夫之戴震》，臺北，文津出版社，1990年1月出版

鄧克銘，《宋代理概念之開展》，臺北，文津出版社，1993年6月出版

期刊論文：

金榮華，〈敦煌本《壇經》所述五祖六祖事蹟考辨〉，《楊家駱教授九十冥誕紀念論文集》，台北，萬卷樓圖書公司，2001年出版

王柏壽，〈六祖壇經的哲學及其道德思想之研究〉，《嘉義師院學報》第6期，1992年出版

王為理，〈論禪宗對人的觀照的東方品格〉，大陸，華南師範大學學報（社會科學版），2000年第1期

何照清，〈《六祖壇經》初探---自性與無住無念無相〉，《輔大中研所學刊》第六期，1996年出版

杜保瑞，〈慧能無念功夫的實踐方法〉，臺北，《哲學雜誌》第36期

辛旗，〈慧能與禪宗思想的奠基〉臺北，《中國文化月刊》第189期，1995年出版

張立文，〈儒佛之辯與宋明理學〉，大陸，《中國哲學史》2000年第2期

陳平坤，〈慧能《壇經》頓教禪法論義〉，臺北，《中華佛學研究》第六期，2002年出版

馮煥珍，〈說「無念為宗」〉，臺北，《中華佛學研究》第六期，2002年出版

楊曾文，〈《六祖壇經》諸本的演變和慧能的禪法思想〉，臺北《中國文化》第六期

光碟與網路資料：

CBETA 電子佛典系列，臺灣，中華電子佛典協會

佛學數位圖書館暨博物館，網址：<http://ccbs.ntu.edu.tw/DBLM/cindex.htm>

漢文電子大藏經系列，網址：<http://www.buddhist-canon.com/>