

六祖壇經之研究

許勝雄 撰

本文為印順獎學金得獎論文

目次

【壹】前言

【貳】《壇經》的成立

【參】《壇經》的思想源流系統

【肆】《壇經》的中心思想

【伍】《壇經》內容的主要精神

【陸】《壇經》在文化史上的價值

【柒】結論

【參考文獻】

【壹】前言

六祖大師法寶壇經序¹云：「……原其五家²綱要盡出壇經。夫壇經者，言簡義豐，理明事備，具足諸佛無量法門，一一法門，具足無量要義，一一要義，發揮諸佛無量妙理……」。明儒楊起元謂：「周子得之壽涯，程子又得之周子，其名教雖遵六籍，其密義實取諸壇經。」³《壇經》思想，影響後世很大，而六祖之學，為禪宗臨濟、為仰、曹洞、雲門、法眼五派之源。釋德異壇經序云：「一門深入，五派同源、歷遍鑪錘，規模廣大；原其五宗綱要，盡出壇經。」羅香林教授云：「六祖法寶壇經為禪宗重要經典，自來言禪宗南派思想者皆首於此書求之。吾人不言唐代哲學思想則已，欲言唐代哲學思想，則不能不於此書作一相當研究。」⁴由此敘述，知《壇經》在禪宗史上是一部極為重要的經典作品，它幾乎左右了唐代以後所有的禪門思想及修持方法。非但如此，當代學人錢穆且將之列入當今知識份子必讀的十部中國思想名著之一，其在中國文化中所具有的重要地位，亦因此而盡顯無遺。

《壇經》是六祖所說的佛法，講的是最上乘的頓教法門，慧

¹ 大正藏，四八冊三四五下。

² 指臨濟，為仰，曹洞，雲門，法眼五家。

³ 清馬元，曹溪通志卷首舊序，道光十六年冬懷善堂重刻。

⁴ 羅香林，壇經之筆受者問題，張曼濤編六祖壇經研究論集，頁二六九，大乘文化出版社。

能把佛法融化後，從自性的顯現，不依經教，而直言見性成佛，把佛陀的靈山心法不立文字，教外別傳，以心傳心的正法眼藏，弘揚廣大。所以慧能對佛教思想與學術文化實有承先啟後的功勞，難怪被稱為禪宗的開山祖師。但《壇經》不是文字，它所啟示的是達摩單傳直指之指，因是指而明心見性，所以《壇經》不主張客觀的經驗知識，認為修行的最高境界，一悟可至佛地；即使積學的人，也須一悟才能達到無餘涅槃。而禪者注重傳承，教外別傳，以心傳心是禪宗密授。慧能說：「教是先聖所傳，不是慧能自知。」因此，如果要了解慧能以後的禪宗思想，不可不讀《壇經》；而要了解中國文化，尤其是中國的大乘佛學思想，更應該要仔細的研究它。不過，一種思想的完成，必然有其傳承。如果我們能就此傳承溯源而上，循其脈絡，究其因果，則對於其中心思想必更能掌握之。除非我們自信自己有著超人一等的見識，能在一個大師的著作中得到非凡的生命的啟示與靈感，而得思修並重；或者說能在佛法的修行領域中，深得三昧，與經相契，否則此種藉著溯源追本，以還原其原始精神，甚而發掘其突出處的工作是不可少的。傅偉勳教授說：「我這些年來探求中國哲學之道所獲致的一個結論是中國儒道佛三家的根本義諦是在各別的生死智慧與解脫之道，……至於三家的中心人物，則是孟子、莊子與慧能。」⁵那麼代表慧能思想的《壇經》，就得以發揚光大，以助於解救現代社會的人

倫道德問題，讓大家解得慧能的禪教，使處在現代緊張的工商社會中，可得一清淨的生活。

【貳】有無「中有」之論辯

五祖弘忍門下，原有神秀上座⁶，少覽經史，博綜多聞⁷，而慧能只是一個幼失怙恃、本以賣柴為生、不識文字的確房勞工，與神秀的學問、地位相比，有懸殊的差異，但神秀的偈語，弘忍以為「未見本性，只到門外，未入門內。如此見解竟無上菩提，了不可得。」⁸而慧能卻是一位不世出的天才，誠如慧能自己所言：「下下人有上上智」⁹。由慧能的偈語，可見慧能已經悟出：「一切法不離自性」又自性本自清淨，本自具足，不生不滅，而能生萬法。因而弘忍便期許慧能說：「汝為第六代祖，善自護念，廣度有情，流布將來，勿令斷絕。」¹⁰

後來神秀之道北傳，在荊州玉泉寺開法度眾，稱為北宗；而慧能禪法南傳，先後在廣州法性寺、韶州大梵寺、曹溪寶

(承上頁)

⁵ 傅偉動，胡適、鈴木大拙與禪宗真髓，中國時報人間副刊，民國七十二年七月二十九日。

⁶ 仲祐，壇經箋註：「僧寺有上座一職，在住持之下，為一寺之領袖。又其位最高，上更無人，故名上座，為一切沙門所尊敬者。」

⁷ 宋高僧傳卷八。

⁸ 弘忍告神秀語，壇經行由品第一。

⁹ 慧能對江州別駕張日用語，壇經行由品。

¹⁰ 壇經行由品第一。

林等地弘化四十餘年，蔚為南宗¹¹。慧能的思想言行，備記於弟子法海所編集撰錄的法寶壇經一書，此書之成立在禪學史上是一件值得探討的大事，印順法師所著《中國禪宗史》曾闡專章闡述「壇經之成立及其演變」。

曹溪慧能大師在中國禪宗發展史上，有極重要的關係與具關鍵性的地位，慧能的生平經歷、悟道及出家說法的經過，也是極重要的禪宗史蹟。慧能平生所說禪法，留下一部唯一完整的紀錄，便是這部被後人尊為《壇經》的寶典。

據印順法師所述，過去以明藏本《壇經》為唯一的《壇經》，近代發現敦煌寫本，為現存最古的版本¹²。後來日本又出現聖寺本、大乘寺本，於是引起《壇經》研究者的廣泛注意與紛紛探討，對《壇經》是否為慧能所說、法海所集所記，提出質疑，或以為是神會及門下所作¹³，或以為部分為慧能所說¹⁴，或以為部分為牛頭六祖慧忠所說¹⁵。

經印順法師研究後的結論，在其《中國禪宗史》第六章第一節〈壇經的原始部分〉指出：「弘忍以來，有公開的開法傳禪。傳授的方便，彼此都有所不同，但有一共同的形式，那就是戒禪合一。……這是歷史的事實，一代的禪風。了解一

¹¹ 壇經頓漸品第八：「師祖師居曹溪寶林，神秀大師在荊南玉泉寺，於時兩宗盛化，人皆稱南能北秀。」

¹² 敦煌寫本見斯坦因五四七五號。

¹³ 如胡適，神會和尚遺集即持此說。

¹⁴ 如日人宇井伯壽，第二禪宗史，一九三五年出版。

¹⁵ 如日人柳田聖山，《初期禪宗史書之研究》，一九六四年出版。

般開法的特性，就知道壇經也有這一部分——大梵寺說法。」於是印順法師發現：現有各種不同版本的《壇經》，次第與文句上雖有出入，但其組成部分卻是大體相同的。因大梵寺說法部分，是公開的開法傳禪，且不止一次，《壇經》以這部分為主，當是由門人記錄而成，如以下幾段明白的記載：「慧能大師於大梵寺講堂中，昇高座，說摩訶般若波羅蜜法。……刺史遂令門人僧法海集記，……說此壇經（敦煌本《壇經》）。」「韶州刺史韋據，請於大梵寺轉妙法輪，並受無相心地戒。門人記錄，目為壇經，盛行於世（景德傳燈錄卷五）。」「韶之刺史韋據，命居其州之大梵寺說法。……其徒即集其說，目曰壇經（契嵩傳法正宗記卷六）。」據印順法師的研究，古人所謂《壇經》，以大梵寺說法部分為主；現存的《壇經》，應分為兩部分：一為原始《壇經》，即大梵寺開法的記錄，為《壇經》主體；二為六祖平時與弟子問答、臨終時的付囑，及其臨終與身後情形的記述，皆為《壇經》附錄。二者性質不同，集錄亦有先後之別。

由於後學者的推重，故尊稱這部法紀為「經」；由於開法傳禪的道場，與發願、歸依、受戒、懺悔等相合，故仿「戒壇」、「懺壇」而稱「法壇」遂合稱《壇經》。其主體部分，慧能生前應已成立，入滅後，弟子集錄其平日接引機緣、臨終前後情形，附於其後，可稱「曹溪原本」，敦煌本雖然最古，但曾經補充、修改，已非《壇經》全貌。

【參】《壇經》的思想源流系統

中國的禪宗傳自印度的菩提達摩，菩提達摩於紀元五二七年到達中國，成為中國禪宗的第一代祖師。菩提達摩的思想源頭是根據四卷本的楞伽經，北宗神秀的弟子淨覺所集的楞伽師資記，就是介紹從印度禪傳承到中國禪的系統，是以楞伽經的思想主流。可是南宗的六祖慧能，雖也接受楞伽經思想的體系，但慧能卻以金剛般若經做為禪法的依據。因此，從《壇經》的內容固然可以看到濃厚的如來藏思想的成份，那是受了楞伽經系統的影響；同時又發現慧能特別強調般若和智慧功能，所以又是屬於般若思想的傳承者。照道理，般若的思想是屬於「空」的，也可說是屬於中觀哲學的範疇；而楞伽經的思想既強調唯識，更強調如來藏，實際是以發揮如來藏思想為其重心，這是印度大乘佛教的另一個系統。

其實六祖壇經是以般若為方法，以如來藏為目標，用般若的空觀來破除煩惱的執著，以期達到「明心見性」的目的。所謂「明心」就是無煩惱的清淨心，「見性」就是見到佛無二無別的佛性。佛性是如來的另一個名字，清淨心是般若智慧的別名，它是用般若智慧以達見性成佛的目的。此二者雖有不同的名字，也有不同的立場，然而是一體的兩面。若得其一，必得其二，不見其一，不得其二；明心一定能見性，見性一定是心地光明。

從中觀的立場看般若，若得般若即見諸法自性是空，那就是目的，不再另有如來藏、佛性、法性等目的可求。可是從如來藏系統來看，般若只是功能，不是其本體；功能必定有所屬，所以產生了如來藏和佛性等思想。於是六祖壇經雖讓人見到般若的思想，實際上是以如來藏為根本，這是非常明顯的事。

一、《壇經》裡的般若思想

《壇經》用了兩種般若系統的經典，一是金剛般若經，二是文殊說般若經。經中引用並提到金剛經的句子和內容的，有如下幾處：

1. 行由品：「慧能一聞經云：應無所住而生其心。心即開悟，遂問客誦何經？客曰：金剛經。」¹⁶
2. 同品又說：「經云：凡所有相，皆是虛妄。」¹⁷
3. 同品又有：「祖以袈裟遮圍不令人見，為說金剛經，至應無所住而生其心，慧能言下大悟。」¹⁸
4. 定慧品引文殊說般若經所提倡的「一行三昧」¹⁹來說明淨名經（即維摩經）的「直心是道場，直心是淨土」²⁰這兩句話。

¹⁶ 壇經，大正四八卷三四八頁上。金剛經，大正八卷，七四九頁下。

¹⁷ 壇經，大正四八卷三四八頁下。金剛經，大正八卷，七四九頁上。

¹⁸ 大正四八，三四九頁上。

¹⁹ 大正四八，三五二頁下。

²⁰ 大正四八，三五二頁下。

5. 般若品全品都談摩訶般若波羅蜜的意義，同時強調「持誦金剛般若經，即得見性。」又說：「聞說金剛經，心開悟解」²¹，又稱此法門為「般若三昧」²²。

金剛經所說的「應無所住而生其心」這句話對於《壇經》思想的重要性和慧能之所以能夠成為中國禪宗史上最偉大的禪師的原因。這句話雖然是金剛般若經的精義所在，但不一定是最重要的經句。金剛經的通常論法是：「無法相，亦無非法相」，「不應取法，不應取非法」，「非法非非法」。這是排除執著，不執空也不執有；執有固然是有，執空還是落於「有」的一邊，「空」「有」是相對的。可是就六祖最受用的那句話而言，雖然叫它「無住」，但還是要有「心」。這個心在現象上是智慧心，無住是不住於煩惱心，雖不住於煩惱心，但仍然有智慧心。因為求見清淨的佛性需要智慧，而對眾生的救濟也需要智慧，所以是「有」而不是「空」。若將這句話連著金剛經的前文來看，是說生了清淨心的菩薩，莊嚴了佛的國土，等於沒有莊嚴佛的國土，那才叫莊嚴了佛的國土；也就是行一切善等於沒有行一切善，那才叫行一切善。的確，這種清淨心就是無執著的智慧心，六祖慧能聽了這句經文就開悟，也就是跟智慧心相應。不過金剛經沒有說到開悟之後悟的是佛性，開悟本身就是目的，這跟六祖所體會的有

²¹ 大正四八，三五〇頁下。

²² 大正四八，三五二頁上及中。

所出入。

至於金剛經說：「凡所有相，皆是虛妄」，將這兩句的前後經文連起來看，是說不要把如來的身相當成真實的如來，因為如來不可以用他的身相來衡量和範圍，也可以說如來是遍於一切相而不等於任何一相，不能認定任何一相就是佛；對所有一切相都不能執著才能真正見到如來。所以其下還有兩句經文：「若見諸相非相，即見如來。」可是從《壇經》的觀點來看，「相」是虛妄的，而心性是在的，所以《壇經》說：「識自本心，見自本性」，「本不生滅」²³，這種不生又不滅的本心和本性，在金剛經中是看不到的。也就是說，相無性有，這與楞伽經的思想有些相同。

在《壇經》中沒有舉出文殊說般若經的名字，但其所舉「一行三昧」是出於文殊說般若經，而且在第四祖道信的「入道安心要方便法門」，早已引用過此經的「一行三昧」之修行方法，目的是在以該經的「念佛心是佛」說明楞伽經的「諸佛心第一」。文殊說般若經提到，在沒有進入一行三昧之前，「應處空閑，捨諸亂意，不取相貌，繫心一佛，專稱名字」²⁴。進入一行三昧之後，便是「法界一相，繫緣法界，是名一行三昧。如法界緣，不退不壞，不思議，無礙無相」。可見《壇經》引用一行三昧的目的，不在於般若的思想，而是在於修

²³ 大正四八，三四九頁上。

²⁴ 大正八，七三一頁上～中。

行的目的；著重的是一行三昧的本身，不是進入三昧的方法。所以《壇經》說：「於一切處行住坐臥，常行一直心」，在文殊說般若經中並未作如是說，那是維摩經的境界，也可以說，法界一相，無礙無相；因為無礙，所以行住坐臥的日常生活，都在三昧之中。這到後來的「無門關」便說出：「那伽（以龍喻佛）常在定，無有不定時」²⁵的思想，實際上也是智慧的功用。

在《壇經》中也特別強調摩訶般若波羅蜜，並且要大眾以清淨心來念這句話，能得智慧；念時不僅是口念，而且要心口相應²⁶，可見這是修行的方法。把「摩訶」解釋為廣大的心量，如虛空無有邊，沒有一法可得，因為自性真空。可是《壇經》又提醒我們，不要認為是空就以空心靜坐而成無記空²⁷；也就是說，既對一切法不可執著，也不可讓心中成為一片空洞。這還是從修行的方法來肯定「應無所住而生其心」的觀點，同時也否定了一般所說的「沉空滯寂」就是悟境的觀念。禪宗的悟是指在活活潑潑的生活中，不受任何境界所動搖的心。

至於「般若三昧」之名，未見於任何其他經典，而《壇經》說修行般若行，持誦金剛般若經，就能入甚深法界及般若三昧。所謂般若行，是指離一切境而無生滅，能夠「來去自

²⁵ 大正四八，二九八頁中。

²⁶ 大正四八，三五〇頁上。

²⁷ 大正四八，三五〇頁上。

由，心體無滯」²⁸，它就是「無住無往亦無來」的大智慧，以此智慧觀照一切法而能夠「無念無憶無著」²⁹，這就是見性成佛的般若三昧。

二、《壇經》裡的涅槃經和維摩經思想

如來藏在不同的經論中有許多不同的名字，但指的是同一個觀點，例如：佛性、自性、法性、本性、如來藏、法藏、真如、清淨心等都是。《壇經》中提到六祖慧能曾為無盡藏比丘尼解釋大涅槃經的妙義，此外慧能也在廣州法性寺見到印宗法師講大涅槃經。一切眾生皆有佛性的思想即出於大涅槃經，可見六祖慧能當時所處的環境，佛性思想的信仰非常普遍。

《壇經》中有幾處也引用維摩經³⁰，茲列舉如下：

1. 般若品云：「淨名經云：即時豁然，還得本性。」³¹
2. 疑問品云：「所以佛言，隨其心淨，則佛土淨」³²，出於維摩經佛國品³³。

²⁸ 大正四八，三五一頁中。

²⁹ 大正四八，三五〇頁下。

³⁰ 維摩經有前後三譯：1.佛說維摩詰經二卷，吳支謙譯；2.維摩詰說經三卷，姚秦鳩摩羅什譯；3.說無垢稱經六卷，唐玄奘譯。梵文維摩詰，有「淨名」、「無垢稱」兩種意譯。

³¹ 大正四八，三五一頁上。

³² 大正四八，三五二頁上。

³³ 大正一四，五二〇頁中有云：「菩薩以意淨故，得佛國淨」。又於大正一四，五三八頁下云：「依佛智慧，則能見此佛土清淨」。又云：「若人心淨，便見此土功德莊嚴。」

3. 定慧品云：「如淨名經云：直心是道場，直心是淨土」³⁴出於維摩經菩薩品³⁵。
4. 定慧品云：「只如舍利弗宴坐林中，卻被維摩詰訶」³⁶，這是出於維摩經弟子品³⁷。
5. 定慧品云：「故經云，能善分別諸法相，於第一義而不動」³⁸，出於維摩經佛國品³⁹。
6. 行由品云：「佛法是不二之法」⁴⁰，是出於維摩經入不二法門品⁴¹。

從以上對維摩經經文的引證之多，可見其對於《壇經》的影響之大。維摩經的思想被《壇經》所用的，第一是頓悟的觀念，第二是淨心直心的觀念，第三是行住坐臥的日常生活就是修行的觀念，第四是動靜一體的觀念，第五是不二的觀念。

1. 所謂頓悟的思想，應該是從「教相判釋」的思想而來的。從印度到中國唐朝的佛教史上，對佛經性質和層次的分類有許多家教相的判釋。大致上認定佛對上根人用直接

³⁴ 大正四八，三五二頁下。

³⁵ 大正一四，五四二頁下有云：「我問道場者何所是？答曰：直心是道場，無虛假故。」此下尚有發行、深心、菩提心、六波羅蜜、四無量心等，都是佛的道場。道場即是佛土。

³⁶ 大正四八，三五三頁上。

³⁷ 大正一四，五三九頁下。

³⁸ 大正四八，三五三頁中。

³⁹ 大正一四，五三七頁下。

⁴⁰ 大正四八，三四九頁下。

⁴¹ 大正一四，五五〇頁中至五五一頁下。

法的頓教，對中下根人則用迂迴次第而說的漸教。六祖慧能既然聽了金剛經的經句「應無所住而生其心」而立時開悟，當然就是淨名經所說「即時豁然，還得本性」，那也就是頓悟。所以《壇經》中有五處以上用到「頓教」來形容慧能的法門，又提到「頓見真如本性是頓悟菩提」，這都是從維摩經的觀點而來。

2. 《壇經》以直心和淨心來解釋智慧，以智慧做為佛性和清淨心的作用，把不動的自性稱為「定」。因此慧能說「定」和「慧」相當於燈和光的關係⁴²，沒有光不叫燈是燈一定有光，它是不二之法。「直心」的心就是，清淨的心，有了清淨的心一定是通過智慧而見到了佛性，是體用不二；如果行直心，必定是淨心，那一定能見佛性。所以慧能勸人不要執著心外的一切法，如此則離煩惱而證菩提。
3. 日常生活就是修行，這與中國南方的山林佛教有關，必須勞作以維持生活；同時也與提倡佛教的普遍化有關。此外，六祖慧能自己的開悟是在聽到金剛經的經句便「言下大悟」。所以慧能不以為必須經過打坐修行才能明心見性，只要當下能夠於一切法不執著，便與佛同。因此慧能要引維摩經所說的「只如舍利弗宴坐林中，卻被維摩詰所訶責」的例子為他的知己；禪宗也因《壇經》做

⁴² 大正四八，三五二頁下。

如此的提倡而開出與印度佛教不相同的局面。⁴³

4. 動靜一體的觀念。一般人的看法，動和靜是兩種不同的現象，動的時候不是靜，靜的時後無法動。可是從《壇經》所見，在一切境界裡，身體可以跟著動，而智慧心也有所反應，但是稱為「真如」的心體是不動的⁴⁴。然而不要以為叫做智慧的作用真的會動，它只是隨境反映的作用，既然只是反映，它沒有真正的動。如鏡中的像，水面的影，與鏡和水本身無關。但它不是沒有作用，而是有大作用，這就把佛法用之於世間而不逃避世間。禪宗能夠成為中國佛教的主流，能夠長久普遍地受到歡迎，就是由於它能像佛經裡所說，蓮花出於污泥而不為污泥所染，處於動態的環境還能保持不動的寧靜心。
5. 維摩經的不二思想。在該經中有二十七位菩薩提出二十七種不同的觀點來說明對於「不二」的看法，都是用兩個相對的觀念和事物來說明既非一亦非二的道理⁴⁵。世間的一切學問，不論是由哲學、宗教和科學等任何立場來看世間的現象和觀念，都不出相對的或二分法的觀點。即使是講一元論也是二分法，因為講二是對立的，講一也是等於二，因為單獨的一不能成立也不可能出現，只有從多能見到一，或者從一切的現象而看全部的本體。

⁴³ 行由品，大正四八，三四九頁上。

⁴⁴ 參看壇經般若品及定慧品，講解般若、真如、定及慧之與心性之關係。

⁴⁵ 參見(41)。

如果要講一，一定是二或是多，所以不管站在那個立場，總有它的矛盾不通之處，因維摩經提出不二的觀點。不二不等於一，也不等於二，那是真不二。也可以說，二是一的兩面，一是二的全體；有一一定是與二同在，有二一定不離一。此即《壇經》所說定慧不二⁴⁶、動靜不二⁴⁷、善惡不二⁴⁸、眾生與佛不二⁴⁹、世間與出世間不二⁵⁰等等。因此，《壇經》最後的咐囑品說：「動用三十六對」⁵¹；所謂動用，是從清淨的自性而取智慧的功用。六祖理出三十六對相對的觀念和事相，要大家能夠出離兩邊而通達地運用，實際上也就是不二法門的衍伸。

三、《壇經》裡所見其他經典的思想壇經

在《壇經》經中所見的如來藏系統的經典，除以上所舉的大涅槃經和維摩經之外，尚有觀無量壽佛經、法華經、大乘本生心地觀經、華嚴經、菩薩戒經等。

1. 疑問品：「世尊在舍衛城中說西方引化，經文分明，去此不遠，若論相說，里數有十萬八千」，此處引的是觀

⁴⁶ 定慧品云：「定慧一體，不是二。」大正四八，三五二頁下。

⁴⁷ 行由品云：「不是旛動，不是風動，仁者心動。」大正四八，三四九頁下。

⁴⁸ 行由品云：「一者善，二者不善，佛性非善非不善，是名不二。」大正四八，三四九頁下。

⁴⁹ 般若品云：「不悟即佛是眾生，一念悟時眾生是佛。」大正四八，三五一頁上。

⁵⁰ 般若品無相頌云：「佛法在世間，不離世間覺。」大正四八，三五二頁下。

⁵¹ 咐囑品云：「動用三十六對，出沒即離兩邊。」大正四八，三六〇頁上及中。

無量壽佛經及阿彌陀經⁵²。

2. 般若品無相頌首句云：「說通及心通」⁵³，是出於楞伽經的一切佛語心品⁵⁴。
3. 機緣品云：「若悟此法，一念心開，是為開佛知見」⁵⁵，這是用《壇經》的心法解釋法華經義⁵⁶。
4. 般若品又說：「一切草木，有情無情，悉皆蒙潤」⁵⁷，這是出於法華經的藥草喻品⁵⁸。
5. 懺悔品引用菩薩的四弘誓願，「眾生無邊誓願度」、「煩惱無盡誓願斷」、「法門無量誓願學」、「佛道無上誓願成」，這是出於大乘本生心地觀經⁵⁹。
6. 懺悔品引用華嚴經的淨行品三歸依的偈而云：「經云，分名言自歸依佛，不言歸依他佛，自佛不歸，無所依處。」⁶⁰
7. 般若品及坐禪品兩處引用：「菩薩戒經云：我本元自性清淨。」⁶¹，這是指梵網菩薩戒經⁶²。

⁵² 大正四八，三五二頁上。

⁵³ 大正四八，三五二頁中。

⁵⁴ 楞伽阿跋多羅寶經卷一，一切佛語心品云：「顯示一切說成真實相，一切佛語心」。

⁵⁵ 大正四八，三五五頁下。

⁵⁶ 妙法蓮華經卷一，大正九，七頁中。

⁵⁷ 大正四八，三五〇頁下。

⁵⁸ 妙法蓮華經卷三，大正九，一九頁中。

⁵⁹ 望月佛教大辭典，一七五五至一七五六頁。

⁶⁰ 大正四八，三五四頁中。

⁶¹ 大正四八，三五二頁上。

⁶² 大正二四，一〇〇三頁下。

現在將以上所引資料，說明其意義如下：

1. 《壇經》出現的時代，彌陀淨土的思想和信仰在中國已非常盛行，像《壇經》這樣主張開發自心和自性世界的佛教信仰，必然和求西方淨土的阿彌陀佛信仰有觀念上和方法上的衝突。彌陀淨土重視以佛力往生佛國，而禪宗重視自淨其心，言下頓悟，不立文字，不向心外求法，也不見心外有佛，故有與彌陀淨土信仰辯論的必要。可是它也不能否定彌陀法門的價值，所以《壇經》根據觀無量壽經所說的：「阿彌陀佛去此不遠，汝當繫念諦視彼國，淨業成者」，著重在「淨業者」這一點上。所以《壇經》說，如果能自淨其心，「即除十惡等障，念念見性」，則彌陀佛土「去此不遠」，其實就是後來有人解釋為「自性彌陀，唯心淨土」的思想，而把觀無量壽經主張的要修三種福業的觀念省略了。從這一段看，阿彌陀淨土的思想，雖也屬於如來藏的系統，比如稱阿彌陀佛的因地為法藏比丘，意即一切法的庫藏，含有如來藏的意思在內；但是《壇經》不能接受懷著不善之心也能念佛往生的觀念。也就是說，必須先要做到自淨其心，才能往生佛國淨土。
2. 《壇經》所說：「說通和心通」，通常稱為「宗通、說通」，是指教理和證悟。如果沒有實際證悟的經驗，不會真正懂得佛陀所說甚深的教理；如果對經典真正認識瞭解的

話，也必定是有了實際證悟經驗的人。所以，在慧能以一個沒有受過什麼教育的人，能夠聽懂金剛經，而且又能為人解說涅槃經，然後又把自己對於佛法的所知所見說了出來，完成一部《壇經》，這就是實證的悟境和教理的認識彼此呼應。有一樣通達，必能兩樣一起通達。所以自古以來，在佛教裡有兩句話，「從禪出教」和「藉教悟宗」⁶³。慧能講出《壇經》從禪出教，聞金剛經而開悟是藉教悟宗。禪也好，宗也好，都同樣是指佛性和自心的一體之兩面，此即如來藏思想的表現。

3. 本來法華經所說佛的知見，就是成佛的意思；佛所知佛所見，是圓滿無缺的智慧和功能，不是眾生的知識和煩惱的執著，因此把佛的知見解說為禪法的內容。不過法華經並沒有說開佛知見就等於《壇經》所講的見性和開悟；兩者是否相同，尚有斟酌餘地，在《壇經》的立場為相同。
4. 《法華經》原來的比喻，是指佛法平等，但眾生根器有大小，所得利益也有多少。《壇經》則把雨水比成佛性，雨又能夠普及一切草木，有情和無情眾生都能得到利益，那表示佛性遍於一切眾生，乃至於無情，也都有佛性。雖然如此，《壇經》也看到有些脆弱的草木若遇到大雨，不但不得利益，還會受到損害，因此又把《壇經》所說的

⁶³ 大正四八，三六九頁下。

法門比喻為大雨，根性小的人聽到之後，反而會產生障礙⁶⁴。因此它強調，眾生的自性雖與佛無二，但若是小根小智的人，並不會生信心。

5. 《大乘本生心地觀經》的四弘誓願，是菩薩戒的基礎，又叫做一切菩薩成佛的通願。發大乘心，求成佛道，就是菩薩初發心。若要求受菩薩戒，先要懺悔、發願，然後接受三歸，《壇經》就是以此架構來勸人實踐它的法門。不過，《壇經》在四弘誓願之上多加了「自心」和「自性」的觀念，因為自心是無量廣大的智慧心，自性是清淨不動無障礙的佛性，所以發願度無量眾生不是心外真有法門可學，成無上佛道不是心外真有佛道可成。如果不是這樣，便成了心外有眾生、有煩惱、有法、有佛，那是二法，不是不二法；那是執著攀緣；不是解脫自在。但也因此造成許多人的誤解；自己尚在煩惱中而說沒有煩惱，也不需要斷煩惱；不懂佛法而認為沒有佛法可學；無能幫助眾生而認為心外沒有眾生需要度；不知佛道是什麼就認為不須要成佛。這就變成了邪見，亦即《壇經》所說的「邪迷」、「誑妄」、「不善」、「嫉妒」、「惡毒」等的心理現象⁶⁵。

6. 因為華嚴經主張淨心緣起，所以受到《壇經》的重視。本

⁶⁴ 大正九，六頁下。

⁶⁵ 大正四八，三五四頁上。

來華嚴經淨行品所講的自歸依三寶的那個人自己歸依三寶了，因此下邊還有一句「當願眾生」也能像自己一樣，從三寶得到利益，並未肯定的說是歸依自己的自心三寶。可是《壇經》卻把自己歸依三寶解釋為歸依自己的自心三寶。如果從華嚴經的基本思想來講，可以像《壇經》如此解釋；不過《壇經》是用梵網菩薩戒經所說「本源自性清淨」的觀點來解釋華嚴經所說的三歸依偈。

7. 梵網菩薩戒經的思想架構是屬於華嚴經的系統，所以它跟華嚴經一樣，主張以清淨心為本。清淨心實際上就是眾生的本有佛性，所以維摩經叫它為「本心」。所謂開悟就是悟此清淨的本心和眾生的本性，也是非常堅固而富有感化力的佛性，在眾生稱為如來藏；它裡邊藏著的是本來的佛，也就是自心之中藏著本有的佛性。如果能夠一念之間頓息一切的執著攀緣妄想，便叫做「頓見真如本性」，發覺眾生與佛無二無別。清淨心的色彩貫穿著《壇經》的思想，也可以說，《壇經》的所謂最尊第一的法門，便是叫人明自心見自性的法門。

【肆】《壇經》的中心思想

就現存最古的敦煌本《壇經》來說，它有兩個最主要的思想：一、見性成佛；二、定慧合一的無相為體、無住為本、

無念為宗。可以說，見性成佛是以楞伽經為主要的思想；而無相、無住、無念，則受到般若經的影響。前者是達摩以來所本有的；後者卻自道信以後才漸漸顯著起來，到了慧能時代達到了極盛。

一、見性成佛

禪宗既不立文字，當然不重視經典的研究，它最重要的宗旨是「見性成佛」。禪宗認識一切經教，都是心性所本有的。這是禪宗別於其他宗教所具有的特色，亦是標榜教外別傳的原因⁶⁶。所謂性就是心性、自性，或稱佛性、真如、菩提、法身、涅槃、妙心、主人翁、牟尼珠、如來藏，異名甚多，萬法都是從它生的⁶⁷。故《壇經》云：「何期自性，本無動搖；何期自性，能生萬法。」自性是「遍周沙界」的，永嘉大師云：「一性圓通一切性，一法遍含一切法；一月普現一切水，一切水月一月攝。」（證道歌）黃蘗禪師亦云：「萬類中個個是佛，譬如一團水銀，分散各處，個個皆圓。」（傳心法要）自性不只遍一切處，而是人人具足，個個不無，在凡不減，處聖不增。

標舉佛性最有名的經典是大般涅槃經；在這部經裡，說到眾生皆有佛性，甚至連罪大惡極的「一闍提」，也本具佛性。

⁶⁶ 韋政通，中國思想史，大林出版社，頁九〇六。

⁶⁷ 巴壺天，藝海微瀾，廣文印書局，頁二九。

然而，什麼叫佛性呢？經裡說，佛性就是成佛的可能性；如說：「佛性者，即是一切諸佛阿耨多羅三藐三菩提中道種子。」
 「一切眾生定得阿耨多羅三藐三菩提故，是故我說一切眾生悉有佛性。」⁶⁸佛性除了是眾生成佛的可能性之外，也是每一眾生的真我；如說：「出世我相，名為佛性。如是計我，是名最善！」
 「我者，即是如來藏義；一切眾生悉有佛性即是我義。如是我義，從本已來常為無量煩惱所覆，是故眾生不能得見。」⁶⁹

然而，在《壇經》中，被稱為自性、自心、本心的佛性，不但像涅槃經所說的佛性那樣，是眾生成佛的種子、是眾生的真我，而且，《壇經》裡佛性，還能幻生山河大地；如說：「萬法在自性」「於自性中，萬法皆見，一切法自在性」⁷⁰。而在宗寶本說得更清楚：祖以袈裟遮圍，不令人見，為說金剛經。⁷¹至「應無所在而生其心」，慧能言下大悟，一切萬法不離自性。遂啟祖言，何期自性本自清淨，何期自性本不生滅，何期自性本自具足，何期自性本無動搖，何期自性能生萬法！

把佛性看做能生萬物的是楞伽經。楞伽經共有三個譯本，達摩所傳的是劉宋求那跋陀羅所譯相同，都主張眾生本具的

⁶⁸ 大正十二，七六八頁。

⁶⁹ 大正十二，六四八頁。

⁷⁰ 大正四八，三三九頁。

⁷¹ 大正四八，三四九頁。

佛性（如來藏、藏識），可以幻生山河大地；如說：「藏識海常住，境界風所動，種種諸識浪，騰躍而轉生。」（四卷本卷一）⁷²原來，主張眾生心可以幻生萬法的經典，主要是唯識系（瑜伽系）的經典，例如解深密經、大乘阿毘達磨經；這一系的經典，相對於主張一切皆「空」的般若經，被稱為「有宗」。⁷³所以，可以說，楞伽經中的佛性，是涅槃經中的佛性染上唯識系經論色彩的綜合體，它不但是眾生本具的真我，能解脫成佛，而且還像唯識經論的「阿賴耶識」一般，可以幻生山河大地。而《壇經》中所要見的「性」（見性成佛中的「性」），就是這個綜合體的佛性！修行者若能徹底體悟（頓悟）自己本具這個佛性，即已解脫，而與諸佛平等。如說：「若識本心，即是解脫。」「自性迷，佛即眾生；自性悟，眾生即是佛。」「不識本心，學法無益；識心見性，即吾大意。」⁷⁴

我們自己的主人翁-佛性，從無始來，被後天的氣質遷轉著，隨順著軀殼起念，不能現出自己的本來面目，好比一顆明珠，墮在風吹波動的濁水裡，不能現出它光明清淨的面目。只要我們把一切對待的情識和知解一齊放下，無私毫意念墮在塵緣，自性就會驀然顯現。好比風息波澄，水裡明珠，自然就會顯現出來一樣。當自性顯現時，盡十方世界是一顆明珠，是一顆摩尼寶珠。心是禪的關鍵，成佛的階梯。

⁷² 大正十六，四八四頁。

⁷³ 大正十六，六三三頁。

⁷⁴ 大正四八，三四〇頁。

但心無法捉摸，不易理解，不過不了解它就不了解禪。禪的最高境界是「見性成佛」，但必由這個心去見性，《壇經》開宗明義即云：菩提自性，本來清靜，但用此心，直了成佛。此四句，乃《壇經》之宗旨，是頓教法門的綱領。三世諸佛，一切佛祖，無不同此一孔出氣，一部《壇經》，即在開示這一點。慧能的頓教法門，就是「見性成佛」，自性即是真佛，所以說：「我心自有佛，自佛是真佛」，只為迷於塵凡，變為眾生，一旦頓悟則可轉凡成聖。但成佛並非憑空而成，必須有正知、正見，並且必須自覺覺他，自己真修真悟，才能救世救人，這便是慧能所繼承並闡揚的大乘佛法。

二、無相為體，無住為本，無念為宗

般若（空慧）的大用之一是叫我人遣除一切執著而達於沒有煩惱的解脫境界。而所謂的般若，乃是依禪定而顯發出來的空慧；在《壇經》中，這是與禪定一體的智慧，所謂「即定是慧體，即慧是定用」⁷⁵。與定一體的般若，如果細分，即成無相、無住、無念。這三者構成了《壇經》中最重要的修行法，所以經上說：「我此法門，以定慧為本。」⁷⁶又說：「我此法門，從上已來，頓漸皆立無念為宗，無相為體，無住為本。」⁷⁷可以說，前面的見性成佛是總綱，目前的無相、無住、

⁷⁵ 大正四八，三三八頁。

⁷⁶ 大正四八，三三八頁。

⁷⁷ 大正四八，三三八頁。

無念則為具體的修行法門。

1.無相為體：在佛教的經論中，「相」往往是與「性」對立的概念。真實的存在稱為「性」，如自性、本性、佛性；那些虛幻不實的東西，則稱為「相」。在《壇經》中，除了這個用法，「相」還指宇宙中各種差別、對立的存在，例如男與女，善與惡、是與非、長與短等「相」，宗寶本《壇經》在解釋「摩訶般若波羅蜜」（大智慧到彼岸、徹底圓滿的大智慧）時，即說：「何名摩訶？摩訶是大。心量廣大，猶如虛空，無有邊畔。亦無方圓大小，亦非青黃赤白，亦無上下長短，亦無瞋無喜，無是無非，無善無惡，無有頭尾。」⁷⁸這當中的方圓、大小，乃至善惡、頭尾，即是「相」。無相，並不是要我人變成不能分辨善惡、美醜，而是在分辨當中，不起貪愛或厭惡等煩惱。所以經上說：「無相(者)，於相而離相。」

79

2.無住為本：無住為本，原是出自維摩詰所說經，該經說：「又問，貪欲孰為本？答曰，虛妄分別為本。又問，虛妄分別孰為本？答曰顛倒想為本。又問，顛倒想孰為本？答曰，無住為本。又問，無住孰為本？答曰，無住則無本。文殊師利！從無住本立一切法。」⁸⁰而鳩摩羅什的注解說：「法無自

⁷⁸ 大正四八，三五〇頁。

⁷⁹ 大正四八，三三八頁。

⁸⁰ 大正一四，五四七頁。

性，緣感而起。當其未起，莫知所寄。莫知所寄，故無所住。無所住故，則非有無。非有無而為有無之本。」⁸¹這可見所調的「無住為本」，是說：一切萬法都是因緣所生，因此都是空幻不實；雖是空幻不實，卻又假現其相。這正是龍樹所說的：「眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。」⁸²

《壇經》的「無住為本」恐怕不是維摩經的原意，它和自性、本心結合在一起了；如說：「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，法身即是離色身。念念時中，於一切法上無住，一念若住，念念即住，名繫縛。於一切上念念不住，即無縛也。以無住為本。」⁸³《壇經》的「無住」是描寫由自性所顯發出來的念頭，這念頭，由於是自性（真如）的作用，所以是念念不住、念念相續、無有斷絕的；而且，這無住的念頭，那怕是凡夫所有，也是本來清淨、本具無量功德的，所以經上說：「菩提般若之智，世人本自有之，即緣心迷，不能自悟。」⁸⁴念頭既是自性所起的作用，既是本來清淨、本具功德，既是念念相續、無有絕斷，那麼，所謂「無住」（不要住），並不是要使念頭停下來或斷除掉，而是在念念不斷當中，不去執著（住）它；所以經說：「於一切上念念不住，即無縛也。」

⁸¹ 大正三八，三八六頁。

⁸² 大正三〇，三三頁。

⁸³ 大正四八，三三八頁。

⁸⁴ 大正四八，三三八頁。

像《壇經》這樣，把「無住」與心性結合在一起，在中國佛教史上，並不是無本的。天台宗智顛的維摩經玄疏卷二即說：「智障者，依阿黎耶識，識即是無明住地，無明住地即是生死根本。故此經云，從無住本立一切法。無住本者，即是無始無明，更無別惑所依住也。」⁸⁵法華玄義卷七也說：「無住之理即是本時實真諦也。一切即是本時森羅俗諦也。由實相真本垂于俗跡即顯真本。本跡雖殊，不思議一也。」⁸⁶而荊溪的釋籤則說：「從無住本立一切法者，無明為一切法作本。」⁸⁷這很明顯地，把無明（無始無明住地）、（阿離耶）識與「無住」結合在一起，「無住」不再是維摩經中「空幻無所寄住」的本義，而是與心識結合為一體的、能幻生萬法的實體！南宗的化區與天台宗的化區有許多相同的，而二宗的門人也時有往來，那麼，《壇經》那種與本心、自性合一的「無住本」，能夠和天台宗的「無住本」無關嗎？

3.無念為宗：這是「無住為本」的延續。亦由真如本性起用所顯發的念頭，既是念念相續、本具功德的，那麼，念頭就沒有斷絕的必要，更何況斷絕了念頭，「法身即是離色身」。所以經上說：「莫百物不思，念盡除卻，念斷即死，別處受生。」「無念」之觀點，在「大乘起信論」中曾被再三提起，如：「一切諸法唯依妄念而有差別，若離心念，則無一切境

⁸⁵ 大正三八，五二八頁。

⁸⁶ 大正三三，七六四頁。

⁸⁷ 大正三三，九二〇頁。

界之相。」又如：「所言覺義者，謂心體離念，離念相者，等虛空界，……」再如：「若有眾生能觀無念者，則為向佛智故。」以及「又心起者無有初相可知，而言知初相者，即謂無念。」凡此，皆顯示「無念」一詞在「起信論」中被清楚地提出；又若再以「論」中的「雖念，亦無能念可念，是名隨順，若離於念，名為得人。」與《壇經》中「無念者，於念而不念。」之語相較，慧能的「無念為宗」的思想是濫觴於「起信論」是毫無疑問的。

【伍】《壇經》內容的主要精神

從《壇經》主體部分的内容，歸納其主要精神有四，茲分述如次：

一、開創頓悟法門

從來由修道以至悟道成佛，或由頓悟，固與學道者根基淺深有關，亦與佛教各宗接引教化的方式有關，且由漸入頓當是修持必經過程，至六祖說法傳禪，乃立意偏主頓悟，遂開頓悟法門，指出向上一路。慧能以前，如晉高僧鳩摩羅什，翻譯佛經三百餘卷，在所譯禪經中，影響最大者當推坐禪三昧經，其中論及十二因緣觀，曾舉例說明實相離言的道理：如月初生，一日二日，其生時甚微細，有明眼人能見，指示

不見者。此不見人但視其指，而迷於月。明者語言：「癡人！何以但視我指？指為月緣，指非彼月。」汝亦如是，言音非實相，但假言表實理。汝更著言聲，闔於實相。⁸⁸羅什系統的禪法，由道生、慧觀等傳於南方，然道生主頓悟，慧觀主漸悟。如高僧傳卷七記道生的學說，有如下一段：生既潛思日久，徹悟言外，迺喟然歎曰：「夫象以盡意，得意則象忘；言以論理，入理則言息。自經典東流，譯人重阻，多守滯文，鮮見圓意。若忘筌取魚，始可與言道矣。」於是校閱真俗，研思因果，迺立善不受報，頓悟成佛。此頓悟成佛之說，與坐禪三昧經實相離言之意相通，可看作後來禪宗主頓悟之端緒。慧觀著有《辯宗論》，論頓悟漸悟義；又著《漸悟論》，主張漸悟。羅什弟子曇無成著《明漸論》，謝靈運則支持頓悟說。道生寂滅後，其弟子及後學，甚至慧觀弟子法瑗，皆重申頓悟之旨。⁸⁹

早期的達摩禪風，對於經教的態度，是靈活採用啟發式教學方式，以誘導學者不著文字名相，尋求於文字之外，以心傳心，直超悟入。發展到四祖道信、五祖弘忍，由於他們的深切體悟，及數十年的弘化工夫，使達摩禪在黃梅興隆起來，成為當時中國禪法的中心與主流所在。慧能雖然不識字，不會研讀佛經，但卻是一觸即悟的宗教天才，佛教稱為

⁸⁸ 坐禪三昧經卷下，轉引自黃儼華中國佛教史第二章。

⁸⁹ 黃儼華中國佛教的三章，中國佛教之進展時代。

「利根」⁹⁰據《壇經》的記載，慧能年輕時以賣柴為生，偶於客店門前遇一客誦金剛經，慧能一聞經語，心中即能開悟，因而隨往黃梅參謁五祖，從此便與佛法結緣。⁹¹後來受神秀偈語啟發，竟能悟出一切萬法，無非名相，自性清淨，是即本來面目。初抵韶州，聞無盡藏尼誦大涅槃經，即知其中妙義，並能解說⁹²。又聽僧法達誦法華經至譬喻品，為之解說宗趣，說出如下深意：世人外迷著相，內迷著空，若能於相離相，於空離空，即是內外不迷。若悟此法，一念心開，是為開佛知見⁹³。由上所述，在在皆可證明：慧能確是早具夙慧，故能頓時解悟，可謂上上根器。

佛法所謂頓漸，頓謂頓然悟入第一妙諦，猶如儒家所謂「生而知之」；漸謂依次修行，逐漸精進，以成就菩提，猶如儒家所謂「學而知之」、「困而知之」。前者屬於「安而行之」，後者屬於「利而行之」與「勉強而行之」，然同樣可以達到成功。⁹⁴事實上對修道者而言，頓悟漸修是相輔相需的正則，如傳燈錄卷二十八記神會與六祖問答之語，神會問「先頓而後漸」或「先漸而後頓」，六祖答以「聽法頓中漸，悟法漸中頓，修行頓中漸，證果漸中頓。」然慧能曾自述：

⁹⁰ 慧能曾說：「諸佛妙理，非關文字。」

⁹¹ 壇經行由品第一。

⁹² 壇經機靈品第七。

⁹³ 壇經機靈品第七。

⁹⁴ 禮記，中庸：「或生而知之，或學而知之，或困而知之，及其知之一也；或安而行之，或利而行之，或勉強而行之，及其成功一也。」

「我於忍和尚處，一聞言下便悟，頓見真如本性，是以將此教法流行，令學道者頓悟菩提。」又說：「今於大梵寺說此頓教，普願法界眾生，言下見性成佛。」⁹⁵故慧能所傳為頓教法。

《壇經》開創此頓悟法門，使利根上智，能頓除妄念，以清淨為體，不離此身，即得解脫。此一悟即得之修行方法，可不藉學而立地成佛，為佛教修行之最高境界，既開中國禪宗之頓門，且對此後中國禪宗及佛教的發展，影響至大至深，如當代哲學家馮友蘭說：「要之，在南北朝時，中國自有『頓悟成佛』之說，至於唐代慧能《壇經》以來，其說大乘，此為事實。」⁹⁶

二、指出佛法不離世間

六祖最著名、也最為人所普遍傳述的偈頌是：佛法在世間，不離世間覺。離世覓菩提，恰如求兔角。⁹⁷如此善巧方便，不知度卻多少世間迷妄，且使佛法不致成為只有高妙玄理義諦的宗教哲理，卻成為一種人人可行的世間法，即使凡愚鈍根也能接受，且為當世甚至當下即能求得解脫的人間教化。慧能在中國佛教史上，此一知見，真是功不可沒。以修行來說，六祖的看法，如《壇經》疑問品所述「在家亦得，不

⁹⁵ 壇經般若品第二。

⁹⁶ 中國哲學史第二篇、第九章隋唐之佛學下。

⁹⁷ 壇經疑問品。

由在寺」一段，意在只要保持此心清淨無塵，則自性即在西方淨土，這是何等超卓的見解，也就「佛法不離世間」的理念，舉出最具體可行的實例。六祖於壇場說法，授無相懺悔，滅三世罪衍，令得三業清淨，然後與善知識發四誓願，那就是傳誦千古的：「眾生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷，法門無量誓願學，佛道無上誓願成。」如此弘遠的誓願，道盡了一個有志獻身佛法者的無比悲願：誓度一切眾生，誓斷一切煩惱，誓學一切法門，誓證一切佛果。如此徹底犧牲奉獻的精神，何等勇猛精進！何等動人心魄！這便是「佛法在世間，不離世間覺」的堅定信念與行持準則。六祖指出「佛法不離世間」，是因為自性無相無住，其體用一如，而體由用顯，理由事見，如所舉定是慧之體，慧是定之用，猶燈是光之體，光是燈之用一般，故雖不在世間，而亦不外世間，這是慧能此說的精義所在。

三、形成自力成佛宗風

向來修道得法，悟道成佛，需賴自力與他力，自身所修之善根為自力，佛之本願力、加被力為他力。達摩已主張不從他力得法，而以微言妙語，令人當下自悟，如弟子曇林序「略辨大乘入道四行」，述達摩禪法，有「無自無他，凡聖等一」之語，且專重「理入」，欲期與真理冥然符合，由此以悟入諦理，頓現無所有之清淨境界。又如杜拙傳法寶紀說：達

摩之後，師資開道，皆善以方便，取證於心。……密以方便開發，頓令其心直入法界。凡此皆可顯示達摩禪之偏重自力，而不重他力。

至慧能於大梵寺說法，見於《壇經》記載者，常特別強調自力之重要，由是而形成為一種禪門宗風。如《壇經》般若品說：不悟即佛是眾生，一念悟時眾生是佛，故知萬法盡在自心，何不從自心中頓見真如本性？此語即說明：明心見性，端賴自力。而最足以見出慧能主張自力成佛思想特色的，莫過於《壇經》坐禪品說禪定之義：外離相即禪，內不亂即定，外禪內定，是為禪定。菩薩戒經云：『我本性元自清淨』，善知識：於念念中，自見本性清淨，自修自行，自成佛道。又懺悔品記慧能告山中聽眾：於一切時，念念自淨其心，自修其行，見自己法身，見自心佛，自度自戒。由念念自淨其心，自我修行，以自度自戒，而成就佛道，是為自力成佛，由此而形成禪門一大宗風。

四、以自性為萬法本源

慧能以為：自性事萬法本源，此為《壇經》的中心思想，般若品以下，幾乎通貫全經。首先，就自性的本質來說，慧能認定「自性真空」，又說：「自性能含萬法是大，萬法在諸人性中。」以為「一切般若智，皆從自性而生，不從外入。」故勸人「當用大智慧打破五蘊煩惱塵勞，如此修行，定成佛

道。」又說：「用自真如性，以智慧觀照，於一切法，不取不捨，即是見性成佛道。」並以為「小根之人，亦復如是，元有般若之智，與大智之人無差別。」且「般若之智亦無大小，為一切眾生自心迷悟不同，迷心外見，修行覓佛，未悟自性，即是小根；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。」因而歸結到「我本元自性清淨，若識自心見性，皆成佛道。」與「若起正真般若觀照，一剎那間，妄念俱滅，若識自性，一悟即至佛地。」⁹⁸

慧能常隨機說法，剖析疑問，如韶州韋刺史就達摩答梁武帝造寺度僧，設齋布施，實無功德一事，指陳「自性建立萬法是功，心體離念是德；不離自性是功，應用無染是德；若覓功德法身，但依此作，是真功德。」若人能「自淨其心」，則「心淨即佛土淨」，而「凡愚不了自性，不識身中淨土」，故不免外求，不免煩惱，須知「自性迷即是眾生，自性覺即是佛」，關鍵在迷悟之間。如能「自性內照，三毒即除，地獄等罪，一時消滅，內外明徹，不異西方。」且剴切告示：「若欲修行，在家亦得，不由在寺，在家能行，如東方人心善；在寺不修，如西方人心惡；但心清淨，即是自性西方。」⁹⁹真正指出了修行的方便法門。

慧能在《壇經》中昭示：「我此法門，從上以來，先立無念

⁹⁸ 壇經般若品。

⁹⁹ 壇經疑問品。

為宗，無相為體，無住為本。」並進而分別解釋說：「於諸法上，念念不住，即無縛也，此是以無住為本。」「外離一切相，名為無相，則法體清淨，此是以無相為體。」「於諸境上，心不染曰無念，於自念上，常離清淨，不於境上生心。」且從根本上說出：「真如自性起念，六根雖有見聞覺知，不染萬境，而真性常自在。」¹⁰⁰總之，六祖以為：自性妙體，無相無性，即外離一切相，而性體清淨，又不受時空所局限，不住著於一切法上，而萬法皆由此生，故自性為萬法之本源。

【陸】《壇經》在文化史上的價值

隋唐在中國文化史上，是佛教成就最輝煌的時代，在魏晉南北朝以來，由許多睿智的高僧大德共同奠定的厚實基礎上，闡揚出更高深與更普遍的教義內涵，不但在宗教哲學上有高度的發揮，深廣的拓展，且在佛教文學與敦煌藝術方面，也有莫大的貢獻，足以照耀史冊，在中國文化上產生一種深化與多元化融合的功能。就宗教哲學的觀點來看，隋唐佛學中，如吉藏的二諦義、玄奘的唯識義論等，都是各有特色、各具影響的學理，其中玄奘克服萬難，西渡流沙，親往印度求經，成為中國第一位留學僧，其志氣與毅力之高強，

¹⁰⁰ 壇經定慧品。

為前世所未有，玄奘攜回許多佛教經論，終身致力於翻譯事業，忠實而有系統地介紹佛學的精蘊，影響尤其深遠。而禪宗中的弘忍、慧能、神會、宗密等為唐代佛教開展出另一空間，可說別開蹊徑，至今影響不衰。今就慧能所說《壇經》一書，除上述內容上之精神趨向外，其在中國文化史上之價值，可分述如下：

一、為心學的一大開展

在中國傳統文化史上，儒家很早就關懷人心，如尚書大禹謨記舜告禹的話：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」宋代理學家認為這四句話代表聖王道術功業的精神傳統，故稱為「十六字心傳」，後來王陽明更認為是心學之原。明人湛若水聖學格物通指出：「此乃帝舜傳授大禹以心學也。」又說：「此萬世心學之源。」與陽明同一肯定口吻。但大禹謨是古文尚書，清代考據家閻若璩等已證明是後人偽作，其真實性既有問題，則吾人可撇開不說，故不能以此為中國論心之始。

禪宗的心學起源很早，自釋迦付囑迦葉時，便指出「涅槃妙心」，後來發展的禪學精神是「直指人心，見性成佛。」而中國禪自達摩以來，也一直是一種心學系統，達摩禪的特色便是「以心印心」，唐智覺禪師曾說：「一切法唯心，心即是佛，心即是法。」¹⁰¹楞伽經譯主求那跋陀則說：「理心者，心

¹⁰¹ 宗鏡錄卷十三。

非理外，理非心外；心即是理，理即是心。」足以代表五祖東山門下的禪學著作，稱為「修心要論」，弘忍在禪學上最大的成就，是所謂「教外別傳，不立文字，頓入法界，以心傳心」的宗風之明確形成¹⁰²。六祖所說《壇經》，於行由品述五祖弘忍告慧能語：「不識本心，學法無益，若識自本心，見自本性，即名丈夫、天人師、佛。」又說：「法則以心傳心，皆令自悟自解，自古佛佛惟傳本體，師師密付本心。」故自來禪學傳統遂發展為一種心學。

慧能在宋明儒之前，其《壇經》所闡發者，隨處皆不離自心，如說：「萬法盡在自心，何不從自心中頓見真如本性。」又說：「智慧觀照，內外明徹，只自本心，若識本心，即本解脫，若得解脫，即是般若三昧。」¹⁰³說自性五分法身，如說戒：「即自心中無罪，無惡，無嫉妒，無貪嗔，無劫害。」說定：「即觀諸善惡境相，自心不亂。」說慧：「自心無礙，常以智慧觀照自性，不造諸惡，雖修眾善，心不執著。」說解脫：「即自心無所攀緣，不思善，不思惡，自在無礙。」說解脫知見：「即須廣學多聞，識自本心，達諸佛理。」五者皆不離心。¹⁰⁴可知慧能於《壇經》所說，實為心學之一大開展，此後宋明理學中陸象山、楊慈湖、以至王陽明等心學一派，當是一方面稟成儒學傳統，一方面吸收了禪學精華而融

¹⁰² 杜松柏，禪學與唐宋詩學第一章。

¹⁰³ 壇經般若品。

¹⁰⁴ 慧能說自性五分法身語，壇經懺悔品。

合的成就。

二、開啟禪學五宗二派

慧能弟子各為一方禪師，而為各方所歸往。弟子神會衍為荷澤，行思導出青原，懷讓成立南嶽，流行而為五宗二派。由神會四傳而至圭峰宗密，後為華嚴五祖；青原行思傳石頭希遷，希遷傳藥山惟儼，再傳至洞山良价而為曹洞宗；希遷傳天皇悟道，悟道三傳至雪峰義存，義存傳雲門文偃，稱為雲門宗；又義存傳玄沙師備，再傳法眼文益，是為法眼宗；南嶽懷讓傳馬祖道一，道一傳百丈懷海，懷海傳黃檗希運，希運傳臨濟義玄，是為臨濟宗；又懷海傳山靈祐，靈祐傳仰山慧寂，則為為仰宗。以上為慧能傳衍的禪學五宗。另由臨濟義玄六傳至慈明楚圓，楚圓傳楊岐方會為楊岐派；別傳黃龍慧南為黃龍派，是為五宗以外的二派。可謂遠源流長，宗風大振，不但形成特殊的中國禪風，且造成中國佛教的興盛與中國文化的豐盛。

三、造成禪學的鼎盛

中國禪學自達摩東來，已播下禪學種子，代代衣法相傳，至五祖弘忍，由弟子神秀傳為北宗，是為北宗六祖，慧能衍為南宗，是為南宗六祖。據景德傳燈錄的統計，弘忍五世旁出達一百零七人，其中神秀禪師法嗣十九人，慧能大師法嗣

四十三人。六祖慧能大師，以作偈能明心見性，意境高於神秀而獲五祖傳衣付法，於廣東韶州行化四十餘年，住於曹溪，成蘭若十三所，曹溪禪學遂聞名於世。於是六祖弘法大業，德音遠播，詩人王維曾作六祖能禪師碑銘并序，文中詳記六祖事跡，德化遍於中土，以其悲憫的宗教情懷，達成化民成俗的績效，不但百姓深受感化，幾代帝王都尊崇禮遇，邀往朝廷講經說法，不僅可見其個人聲望之隆，亦足見當時禪學之鼎盛。

四、影響宋明理學

中國佛教發展到隋唐，堪稱是成熟鼎盛的階段，此時佛教十宗已確定，佛學體系也已建立，尤其是禪宗的興盛，由弘忍門下南能北秀及其後嗣所一脈相傳的宗風，簡直風靡有唐一代，成為當時的顯學。禪宗對理學的影響，是頗研究價值的問題，南懷瑾先生曾約略指出：「如為仰宗所建立圓相的旨趣，開啟宋代『太極圖』的先河。曹洞宗的五位君臣，取易經重離之卦的互疊作用，激發宋代邵康節的易學思想。臨濟的三玄三要之旨，對宋儒理學的『太極涵三』之旨趣，極有影響。此外，雲門宗和法眼宗的說法，也都與理學有息息相關之妙。」並指出：「宋、明以來理學家們講學的『書院』規約之精神，是受禪宗『叢林制度』以及『百丈清規』的影響而來。理學家們講學的『語錄』、『學案』，完全是套用禪宗

的『語錄』『公案』的形式與名稱。¹⁰⁵早年柳貽徵先生也認為禪宗語錄為宋代儒家語錄之祖¹⁰⁶總之，佛教自東漢傳入中國以來，經過數百年的傳播弘化，尤其禪宗思想，與儒學本有相近之處，晉代道生倡人人皆可成佛，適與孟子「人皆可以為堯舜」的精神一致，於是佛學遂在中國文化的沃土裡生根，至唐代六祖《壇經》所說，已開花結果，因六祖強調自性，不假藉他力，由頓悟而見性成佛，這種尊重人性的禪宗思想，終能與中國文化相攝相融，而在文化史上開放出禪宗的奇葩，開闢宋明理學的思想徑路，《壇經》堪稱居有關鍵的地位。

【柒】結論

錢穆說：「唐代之有禪宗，從上是佛學之革新，向後則為宋代理學之開先，而慧能則此一大轉捩中之關鍵人物。」¹⁰⁷禪宗以「教外別傳，不立文字」為其本領。禪本不可談，然此不可談乃針對形而上之絕對體而言。禪宗之所以有如是之發展，其思想承傳，對後代影響，及語言表達，攝眾方式，就

¹⁰⁵ 杜松柏，禪學與唐宋詩學第一章。

¹⁰⁶ 中國文化史第十五章，述隋唐之佛教時指出：「唐代譯經，文義之美，既極其盛，而禪宗語錄，又別開一俗語譯典之例。觀六祖壇經所載問答之語，為宋代儒家語錄之祖，亦為今之倡語體文者所稱也。」

¹⁰⁷ 張曼濤，六祖壇經研究論集，頁一九二。

當時之社會所具有之意義等，此當是可談，本文所論述當係指此。

慧能的「自性本來清淨，在自性中求解脫」的觀點是楞伽血脈所一向主張的，其中雖然四祖道信融用了「一行三昧，念佛心是佛」以及「止觀法門」的思想，但旨趣仍不離「一切佛語心」的楞伽宗旨，到了五祖，倡「守本真心」，其理論與實踐均復歸楞伽與達摩的源流，慧能於此承襲其「心體本淨」之觀念，其「自性」思想的源流是清晰可見的，它是屬於如來藏系統的思想。

六祖「無相修行」方便，無疑地其源自楞伽經的「無行空」或「行空」、與達摩祖師的「稱法行」，而此一修行主張，在四祖的「起信論」時代，得以確立並達於成熟，六祖立於此基，兼採起信論、維摩詰經、金剛經的類同觀念，創立了獨特的禪教，並輔以其中的「無念」、「無相」、「無住」之觀點，定為一門宗旨。的確，像六祖一樣把「無相修行」當作唯一的方便，而成為一門宗風，是史無前例的。不過雖然「無相修行」有著它獨特的氣質與優異之處，但它也有著相對的缺點，那就是它「僅適利根之人」，眾生修之，極易墜入俗套而與凡人無修之行無二，此因「無相修行」不似定法修行有著一定的功課與行儀，可以提醒學人，集中心意，提撕猛省，在此種情形下，無怪乎《壇經》中慧能總要不斷地諄

諄告誡禪者：「此法須行，不在口念，……迷人口念，智者心行，……莫空口說，不修此行。」了。

《壇經》之所以能對後代造成深遠之影響，其中有一特殊思想方法-頓悟，是最須值得注意。「頓悟」非捨棄修行騰空而得，乃是踐履中剝除本體外之煩瑣，體現自性，直達本心。之所以強調「頓」，即指當下悟解，豁然開朗。《壇經》言「法本一宗」，要門人勿起諍心。然慧能、神秀終究不同，二人呈心偈之立說亦異，在此情況下，慧能門下更以頓教自居，而南宗日後大顯其彩，與神秀漸修法門劃分為二，並開創了中國禪宗的新氣象與新風貌，所依憑者即是頓悟法門。《壇經》不僅是中國思想上一個重要轉換期的主要關鍵，也是佛教對現代思想界一個最具影響力的源頭活水；它代表中國佛教一種特殊本質之所在，也表現中國文化、中國民族性中一份奇特的生命智慧，是一部人人應讀也愛讀的典籍。

【參考書目】

1. 古典文獻

- 曹溪大師別傳，卍續藏經卷一四六。
歷代法寶記，大正大藏經五十一。
玄覺，永嘉證道歌，大正大藏卷四十八。
杜朮，傳法寶紀并序，大正大藏經卷八十五。
淨覺，楞伽師資記，大正大藏經卷八十五。
馬元，曹溪通志，道光十六年懷善堂。
曇無讖譯，大般涅槃經，大正大藏經卷一二。
道原，景德傳燈錄，大正大藏經卷五十一。
吉迦夜共曇曜譯，付法藏因緣傳，大正藏經卷五十。
元宗寶，六祖大師法寶壇經，大正大藏經卷四十八。

2. 近代論著

李昌頤

壇經思想的源流，華崗佛學學報第六期，民國七十二年，頁四五三至四七六。

黃博仁

壇經研究，新竹師專學報第十期，民國七十三年五月，頁一一五至一三四。

釋清德

壇經之研究，獅子吼第二十七卷一期，民國七十七年一月，頁九至十三。

釋聖德

六祖壇經的思想，中華佛學學報第三期，民國七十九年四月，頁一四九至一六四。

楊惠南

壇經的作者及其中心思想，國立編譯館第十卷二期，民國七十年十二月，頁一二七至一四六。

佛學的革命六祖壇經，時報文化出版公司，民國七十年三月。

王熙元

六祖壇經在中國文化史上的價值，中國佛教第十一期，民國七十九年三月，頁七十三至九十二頁。

蔡惠明

從壇經對勘看禪淨雙修，香港佛教二八九期，民國七十三年六月。

陳榮波

禪宗五家宗旨與宗風，佛光學報六期，民國七十年五月。

許清練

談佛教思想中的無我觀念，慧炬一九七期，民國六十九年十一月。

高柏林

壇經般若品試探，中國文化月刊六十五期，民國七十四年三月。

張曼濤

六祖壇經研究論集，現代佛教學術叢刊（一），民國六十五年十月。

釋法海

六祖壇經箋註，大千世界出版公司，民國六十五年四月。

印順

中國禪宗史，正聞出版社，民國七十二年十月。

英秉

般若心經的啟示，國家出版社，民國七十二年元月。

張曼濤

涅槃思想研究，大乘文化出版社，民國七十年八月。

趙亮杰

六祖大師化跡因緣，千華出版公司，民國七十四年十月。

何國銓

中國禪學思想研究，文津出版社，民國七十六年四月。

吳經熊

禪學的黃金時代，臺灣商務，民國七十五年四月。

熊琬

宋代理學與佛學之探討，文津出版社，民國七十四年四月。