

禪宗佛性本體論的特質與根本見地 關係之探討

台南女子技術學院通識教育中心助理教授 黃連忠

一、西方哲學與中國哲學本體論的基本差異

本體論在西方哲學發展史上，是一項具備有多種含義的範疇，通常是指世界的本原、一切宇宙最終的存在本質、最高的統一體、宇宙間最為普遍的本質、最為深層的實在、原動力、絕對義、最高的主體、萬物的主宰與宇宙間一切事物變化生成的根源等。因此，對於不同時期的哲學家或哲學流派而言，本體論一詞的含義就有所不同，或是指某一義，或是指另一義，或是同時兼有數種意義，所以造成西方哲學發展史上許多的論爭。然而大體上來說，本體論是西方哲學傳統的基本形態，也是西方傳統哲學的核心與靈魂，整個大走向是分解思考的理路，也就是透過「本質與現象」的二元對立的思考模式，建構了「物質或精神或抽象的實體」，而此實體是「存在的唯一不變的本原」，討論宇宙萬事萬物的「本質與現象」、「共相與個（別或殊）相」的「第一哲學」。

初步了解西方哲學本體論的基本界義之後，回頭再看中國哲學或佛教禪宗是否有所謂的「本體論」。關於這個問題，可以從下列

四項要點加以說明：

第一，就研究的方法而言，西方哲學的本體論是植基於希臘或西方文化的發展背景中，強調了存在於經驗之前的世界本原，具備了或預設了事物的終極本性與存在實體。然而東方或中國哲學並不是完全走如此的分解進路，若以西方哲學本體論的角度或立場討論衡量中國哲學，並非完全不可以，而是會馬上發現在不同文化的思考形態下，很難以周全的系統整體的統攝中國哲學的思維與脈絡，必須以牽強附會的方式或配對相符的機巧安排，才能順利的找到適宜的相對觀念，這在研究方法上已經造成重大的瑕疵。

第二，就語詞的基本使用而言，西方哲學 *ontology* 的中文譯名，普遍使用的是「本體論」，但是已經有許多學者指出，如此的譯名是不精確的，應該譯為「存有論」、「存在論」或「是論」¹，可是學者們的意見也是莫衷一是，也會發現任何一種譯名都無法精準正確的翻譯這項學術的專有名詞，這當然也是西方或外國術語譯為中文的共同問題。然而，就此項名詞翻譯的精確性而言，恐怕以「本體論」說明中國哲學的形上依據時，就會產生極大的困擾，因為其本身的譯名即有問題，又如何以此譯名衡量中國哲學呢？

第三，中國哲學的發展史上，先秦諸子各家分流，歷代的哲學家也各有精采的論述，其中合乎西方哲學本體論的思考進路或有部

¹ 在俞孟宣：《本體論研究》（上海：人民出版社，1999年，頁14-19）中載有：「*Ontology* 是由 *ont* 加上 *-logy* 構成的。*on* 相當於英文的 *being*，因此從字面上說，*ontology* 是關於『是』或『是者』的學問，絲毫沒有關於『本體』的學問的意思。」所以建議譯為「是論」。如此的看法，是從語詞的詞意及詞源分析，值得參考。

分可能，但是整體而言，中國自有中國人的思維模式，除了很難以此名詞及其界義套裝在中國哲學的系統之外，中國哲學本身也有對萬物本原的看法及其討論本原哲學的系統觀念。換句話說，中國哲學本身自有自己的一套本體論，可能在名詞的使用上，是與西方哲學的 *ontology* 的中文譯名「本體論」同名，但是其思想的內涵卻有極大不同的。當然，不可否認的是，西方哲學 *ontology* 的中文譯名「本體論」在形成與觀念傳入中國之後，中國的近代哲學家們，或多或少會受到西方哲學本體論的思維脈絡影響，或是以此觀點及價值觀衡量中國哲學的思維，企圖架構出合乎西方哲學的系統規模與基本理論要求。但是，在中國哲學發展史上，歷代使用「本體」這項名詞或相近觀念的情況非常多，特別是西方哲學 *ontology* 「本體論」傳入之前的宋明理學家，大談特談「本體」的觀念，難道也要以西方哲學本體論的觀點衡量宋明理學嗎？顯然如此的比附是大有問題的。相對的，既然中國哲學早有「本體」的論述，自然可以在「參酌」西方哲學本體論的情況下，完全獨立來討論中國哲學的「本體論」，不僅兩者不會互相妨礙，或許也可以增進中西方哲學的溝通及了解，互相發明思想義理的底蘊。

第四，佛教或禪宗基本的立場是反對一個「物質或精神或抽象的形上實體」，也不認為有「存在的唯一不變的本原」，因此討論宇宙萬事萬物的「本質與現象」是無法成立的命題。換句話說，佛教或禪宗並無西方哲學 *ontology* 的「本體論」，但並不因此表示沒有佛教哲學式的「本體論」思想，只是佛教的「本體」是指「法體」，

是指「不生不滅的佛性」，是屬於緣起性空的思想，是指「諸法的體性」，而此體性是「空幻無生」，下文將再作詳論。

為了證成中國哲學自有一套有別於西方哲學的本體論，此處延續以上第三要點再加以說明。在中國先秦的典籍中，包括先秦諸子 14 種典籍，²以及《十三經注疏》中都沒有「本體」的名詞，³其他在中國哲學史或語詞基本使用意義上，以「本」為詞源而意思相近的有二十餘種，筆者以為可以分成六大類：第一類，如說明創造萬物或根源、根本的「本元」（元氣）、「本原」（根原）、「本源」（根本源頭）、「本柢」（萬物的根源）、「本祖」（根由）、「本根」（萬物變化的依據）；第二類，說明宇宙萬物的本來原始狀態的，如「本然」（本來面目）、「本真」（本來面目）、「本始」（萬物的原始及本初狀態）；第三類，說明萬物根本的大道或根本屬性，如「本道」（本根之道）、「本質」（事物本身根本的屬性）；第四類，說明眾生本性真心的心性本質的，如「本心」（天性真心）、「本性」（固有之性質或個性）；第五類，說明萬物的主體及其中心的，如「本位」（事物的主體與中心）；第六類，是說明佛教自性清淨的眾生心體，如「本覺」（眾生本自覺悟的心體佛性）、「本寂」（眾生不生不滅的佛性本體）等。

² 在此所指的 14 種典籍，係以中華書局發行的《諸子集成》為據，包含《荀子》、《老子》、《莊子》、《墨子》、《晏子春秋》、《管子》、《商君書》、《慎子》、《韓非子》、《孫子》、《吳子》、《尹文子》與《呂氏春秋》等。

³ 在此所指的《十三經注疏》，是由藝文印書館刊印發行。

以上六類，特別值得注意的是「本原」及「本根」的思想。所謂的「本原」，是指宇宙世界的根本或原始狀態，近代的哲學以此為萬物的根源或組成的基本元素，亦指世界的來源和存在的根據。在先秦典籍中，如《莊子·天地篇》的「立之本原而知通於神」，此「本原」是萬物初始的「道」，是天人合一的根據，並不是西方哲學二分法的「本質及現象」；另外，如《墨子·兼愛下》有「姑嘗本原若眾利之所自生」一句，但此「本原」是推究事物的根本原因，與事物的根源無關；在《管子·水地篇》有「水者何也？萬物之本原也」一句，指出水是萬物的主體，與世界的根原無甚關聯；在《左傳·昭公九年》有「我在伯父，猶衣服之有冠冕，木水之有本原」句，是指根原或根由的意思，也沒有萬物根原的涵義。以上是以道家老莊思想的「本原」來詮釋「道」的體性為主，可是中國哲學中老莊的「道」與西方哲學形而上學的本體論及宇宙論，是有很大的不同的，因為老莊的「道」走的是綜合的路線，是指萬物一體或一元論的思考模式，並未分解成「本質與現象」的對立模式，這一點從老莊的典籍中隨處可見。此外，所謂的「本根」思想，是指探究天地宇宙萬物存在、產生、發展、變化的根本原因與根本依據的學說，也是道家哲學的根本概念之一，在《老子》第 16 章中已有「根」的概念：「夫物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜，是為復命。」其中的「根」，是指「道」，具備了「虛」與「靜」的特質，是萬物的根原，至於「命」則是眾生的本性，所以歸返了大道的「根」，就回復到眾生沈靜的本性，因此「大道的根」與「眾生本

性的命」就合而為一，充份展現道家思想的特質。此外，在《莊子·知北遊》中有一段重要的原文：「今彼神明至精，與彼百化，物已死生方圓，莫知其根也，扁然而萬物自古以固存。六合為巨，未離其內；秋毫為小，待之成體。天下莫不沈浮，終身不故；陰陽四時運行，各得其序。昏然若亡而存，油然不形而神，萬物畜而不知。此之謂本根，可以觀於天矣。」意思是說「道」的神明德性極為精妙，與萬化冥合為一，萬物的死生變化，雖然不知道其根原，但萬物自古以來就自然生存著。天下四方與陰陽四時都沒有離開「道」，這個「道」茫昧的樣子似存似無，自然而無痕跡，卻有神妙的作用。萬物受其化育而不自知，這就是「道」的「本根」。由此可見，中國道家哲學的本體論，是以「道」的玄妙為主體，其思考進路是有別於西方哲學的本體論。

除了道家之外，顯然儒家思想也是走綜合的路線，如孔子的「吾道一以貫之」，孟子的「一本論」及「盡心知性知天」的思考進路，其中孔子的「道」是以「仁」為主體，孟子的「道」是以「性善」為主體，都強調「天道」與「人心」是一本的。此外，荀子是先秦儒家思想的歧出，雖然強調的是「自然天」的思想，可是卻要以儒家的「禮」為教化的重心而化性起偽，顯然是走分解的路線，卻無法統合及交代本性為惡的本質，如何可以生出禮樂來。同時，荀子的自然天思想也不是西方哲學本體論的萬物本原，所以也無法在荀子思想中找到比附的條件及資料。

在兩漢到魏晉時期，無疑的是中國哲學探討宇宙本原的關鍵階

段，其中包含了三大發展路向，分別是董仲舒的天人感應學說、揚雄《太玄》與王充元氣說、從黃老之學到魏晉玄學的會通儒道。董仲舒的天人感應說是以春秋公羊學為理論基礎，統合了陰陽五行的推論方法，所形成的哲學體系，強調「道之大原出於天，天不變，道亦不變」的根本原則，說明天與人之間是互相交感的，所以人之所為「乃與天地流通而往來相應」，也是一元論的思想。至於揚雄的學術性格，是一生都致力於會通儒道兩家，希望能夠恢復儒家的正宗思想，他與王充一樣都反對天人感應與圖讖學說，他提出了以玄為本體的宇宙圖式及善惡混的人性論。其中，《太玄》最高的哲學範疇是「玄」，並且說明「玄」是宇宙的起始，也是創生萬物的本體，具體體現的「三方、九州、八十一首、七百二十九贊」，並且以「一以三起」為事物發展的規律，「遇九則變」則是說明變化的週期。因此，揚雄以「玄」為本體，以「數」的基本格式，通過了陰陽消長及五行生剋的緊密結合，形成了總括宇宙時空並包容天、地、人的世界模式。後來的王充元氣生成說，以為「元氣」是宇宙間最微小的物質，是產生和構成天地萬物的原始物質，在《論衡·談天篇》中有「元氣未分，渾沌為一」的說法。後來的《太平經》也有「夫物，始于元氣」的觀點。以上揚雄與王充的本體論，一個是以「玄」為本體，一個是以「元氣」為本體，雖然是走分解的路線，但是與西方哲學的 *ontology* 的本體論仍有極大的差異。至於形成於戰國中期而大盛於漢初的黃老學說，學術的基本性格是「會通儒道」、「兼揉各家」，表面是以道家思想為主，卻有先秦

雜家的個性，後來經過漢武帝「罷黜百家，獨尊儒術」的截斷，直到魏晉玄學的興起，何晏王弼「援道入儒」，擴展了儒家視野，融入了道家的玄學本體思維，王弼提出了「聖人體無」與體用範疇的重要概念，在《老子注·第23章》中說：「道以無形、無為成濟萬物，故從事於道者，以無為為君，以不言為教，綿綿若存，而物得其真。與道同體，故曰『同於道』。」另在何劭《王弼傳》中說：「（裴徽）問弼曰：『夫無者，誠萬物之所資也，然聖人莫肯致言，而老子申之無已者何？』弼曰：『聖人體無，無又不可以訓，故不說也；老子是有者也，故恆言無所不足。』」王弼的「聖人體無」，是指聖人的「本體」是「無」，而且體證了「無」的境界，所以不能「訓」（解釋），其中強調的是「無」的本體論，而且以「體用一如」的觀念貫通其中，形成了王弼的玄學本體論。

在王弼提出體用範疇及玄學本體論之後，由於佛學對於中國思想滲透日漸加深，也逐步的形成中國哲學更為繁密與複雜的本體論思想。到了唐宋時期，不論是儒家或禪宗，使用「本體」概念的情形已經十分普遍了，更何況是陸王心學的體系，以王陽明為中心的姚江學派，基本上就以「良知者，心之本體」為立論的根本依據而大談特談了，所以中國哲學自有一套本體論的學說，筆者就不再冗言贅述了。

二、佛教是否有本體論思想

至於佛教或禪宗有無本體論思想呢？

這個問題的引發是近代佛教學術成立過程中的一個反省，也是傳統國學與西方哲學融接的一個過程，更是中國哲學本身儒佛之間的辯證。這個問題的緣起是印順法師評破熊十力的《新唯識論》，雖然印順法師一開始在《評熊十力的新唯識論》引言中說：「熊十力的《新唯識論》，屬於玄學的唯一論。發揮即寂即仁的體用無礙說，誘導學者去反求自證，識自本心。在玄學的領域裡，自有他的獨到處！辨理相當精細，融通；特別是文章的宛轉，如走馬燈，如萬花筒，不惜絮絮的重說。滿紙的懇到語，激發語，自稱自贊語，確乎是『苦心所寄』！」⁴可是在客套的稱許末尾，卻說了「自稱自贊語」與「苦心所寄」等有挖苦味道的句子，顯然印順法師對熊十力有所批判，再綜觀全文，更能看出印順法師的急切與「苦心所寄」，首先印順法師針對《新唯識論》「即用顯體」的觀念加以批駁：

『新論』（熊十力《新唯識論》）以「即用顯體」為宗。以為「萬變不窮的宇宙，自有他的本體。不承認他有本體，那麼，這個萬變的宇宙，是如何而有的」？「宇宙如何顯現，是需要說明的。我們於此，正要找得萬化的根源，才給宇宙以說明。否則，不能饜足吾人求知的願欲。」『新論』「體用說」的根本假定，根源於滿足求知的願欲，為了給宇宙以說明。然而，釋迦說法，不是為了如何說明宇宙，如何滿足求知者的願欲。相反的，遇到這樣的玄學者，照例是默然不答——「無記」，讓他反躬自省去！⁵

⁴ 見印順法師著：〈評熊十力的新唯識論〉，收於《無諍之辯》，台北：正聞出版社，1972年版·頁1。

⁵ 同注(4)，頁2-3。

印順法師以為熊十力的「本體論」是為了「根源於滿足求知的願欲，為了給宇宙以說明」的目的而產生的，而且以原始佛教對於「無記」的處理態度給予「默然不答」的回應，否定了熊十力的本體說，印順法師並且認為「佛法說涅槃，說空寂，不是以此為宇宙體，以滿足玄學者的求知欲，是深入緣起本性而自證的」⁶，而不立本體之論，並且強烈的認為：

依佛法看來，作為萬化根源而能給宇宙以說明的本體，不管是向內的，向外的，一切都是情見戲論的產物——神之變形。⁷

可見印順法師是多麼強烈的反對「本體論」，可是印順法師所了解的「本體論」，究竟是如何的定義呢？若以〈評熊十力的新唯識論〉一文中而言，印順法師為「本體論」發生的緣由及基本的性質給了以下的說明：

在知識愚蒙的，索性把一切都看為真實、不變、獨存的，也無所謂神學與玄學。由於知識經驗的進展，雖逐漸的發現到現實的虛偽性、變化性、彼此依存性，但由於自性惑亂的習以成性，很自然的會想到超越於現象——虛偽、變化、依待之上的，含藏於現象之中的，有「這個」（本體等）存在，是真實、是常住、是獨體，依「這個」而有此宇宙的現象。由於不覺時間的幻惑性，所以有尋求宇宙根源的願欲。明明是人類自己在那裡創造宇宙，構劃宇宙，卻照著自己的樣子，想像有真實的、常在的、絕對的——獨一自在的神，說神是如何如何創造宇宙。等到思想進步，擬人的神造說，不能取得人的信仰；但是萬

⁶ 同注(4)，頁4。

⁷ 同注(4)，頁5。

化根源的要求，還是存在，這才玄學者起來，負起上帝沒有完成的工作，擔當創造宇宙的設計者。玄學者不像科學家的安分守己，知道多少，就是多少，卻是猜度而臆想的，或在執見與定境交織的神秘經驗中，描寫「這個」是超越現象之上的，或是深藏於現象之中的。憑「這個」本體，構想宇宙的根源，這不但玄學者的知識欲滿足了，神學者也得救了！⁸

印順法師將本體論發生之前先歸於「知識愚蒙」的時代，所以沒有「神學與玄學」，等到「知識經驗的進展」之後，由於是「自性惑亂的習以成性」，所以有了聯想「超越於現象」的「『這個』(本體等)存在」，而且是說明「真實、常住、獨體」的性質，結論是說人類創造了宇宙，後來依照想像「憑『這個』本體，構想宇宙的根源」，然後滿足玄學者的知識欲求，也讓神學者得救。以上印順法師的說法，是成立在何種理論基礎之上，不得而知，可能依照原始佛教釋迦牟尼佛對世界有邊無邊的「無記」等類似問題的處理，也可能是將「本體論」視為婆羅門的思想而加以批駁。如在《中觀今論》中說：「婆羅門教的基本思想是本體論的，一元論的。以為宇宙與人生，是唯一本體——梵或我等的顯現，把自我看為真實、常住、不變、妙樂的。佛法為破除此種思想，故特重於分析、否定。」⁹印順法師就以「分析與否定」的論證形式來回應這一類問題，他秉持的基本立場傾向於空宗或三論宗的思想，以「破相」來「顯性」，而且走中觀緣起性空的思想進路，不立「本體」的預設，

⁸ 同注(4)，頁 6-7。

⁹ 見印順法師著：《中觀今論》，台北：正聞出版社，1987年，頁 193。

一切以「破」為主，所以堅決反對「立」一個形而上存在的實體，反對以「存有」或「有」的立場，預設萬物的根源，以為一切皆是空幻無所有的。因此，如果擴大審察印順法師全部著作的範圍，可以歸納出以下四點，說明印順法師對「本體論」的看法及意見：

第一，印順法師對西方哲學本體論思想有基本的認識，但認為是與印度婆羅門與中國儒道思想相近的意識形態，所以反對立一個形而上的實體。如《中觀今論》中說：「本性，不是有甚麼實在的本體、或能力。佛法說色等一切法本性寂滅，使人即俗以顯真；真如寂滅不是什麼神秘不思議的實體，所以從來不說從體起用。如不能把握這點，則佛法必將與中國的儒道、印度的婆羅門、西洋哲學的本體論、唯心論者合流。」¹⁰印順法師在此以「一切法本性寂滅」的「真如」思想為據，說明一切法是虛幻不實的，所以根本無本體的預設。

第二，印順法師主張緣起性空的中道義，以為本體論思想是「幻想虛構出來的」。除了前文所引之外，印順法師在《寶積經講記》中甚至強烈的表示：「哲學家、神學家，推論為形而上的，本體論的真我，全屬於幻想的產物。」¹¹印順法師以為設立本體論者是「幻想宇宙的實體，作為現象的根源」，並且以為本體論的成立，是為了滿足玄學家思想的願欲及神學崇拜者的信仰，所以印順

¹⁰ 同注(9)，頁 200-201。

¹¹ 見印順法師著：《寶積經講記》，台北：正聞出版社，1987年4月6版，頁98。另在《中觀今論》中也有「本性不是一般所想像的本體，故與神教、玄學等的本體論也不同」的想像說。見《中觀今論》，頁203。

法師在《佛在人間》又說：「世間的宗教者，哲學者，不能徹底正解緣起性空的中道義，都在尋求宇宙最後的，或最先的實體，傾向到本體論，形而上的神秘領域。」¹²

第三，印順法師以為佛法是宗教，主張以修行的立場從現實的事相中深觀而契會，而且不需要從「共同佛心佛性」、「絕對精神」去解說。如《無諍之辯》中說：「佛法決非多元論，不需要從「共同佛心佛性」、「絕對精神」去解說。……佛法是宗教，是一切人的宗教。佛法並不專為少數形而上的本體論者說法。」¹³印順法師另在《中觀今論》中也說：「佛所說法性空寂，並非玄學式的本體論，而是從現實事相中去深觀而契會的。」¹⁴因此，印順法師以為「法性空寂」是不同於預設的本體論，必須經由事相的深觀而契會，可是經由事相的深觀之後，身心所體證的「法性空寂」是本來就有的嗎？如果本來並無「法性空寂」，又如何體證呢？如果是「法性空寂」，此「法性空寂」的體性是什麼？為解答這個問題，印順法師在《佛在人間》中說：「從這緣起而沒有自性（自性就是實在的個體性）的深觀中，深入一切法的底裡，即是『空平等性』。這如芭蕉，層層的披剝進去，原來是中無有實一樣。這就是切法的真性，是平等無差別的，超越時空質量的，是佛『平等大慧』所自覺自證的。一般本體論者，只是推論到類似的境地，但又

¹² 見印順法師著：《佛在人間》，台北：正聞出版社，1987年3月6版，頁108。

¹³ 見印順法師著：《無諍之辯》，頁153-154。

¹⁴ 見印順法師著：《中觀今論》，頁158。

總是把這看作實在的。」¹⁵由此可見印順法師以為「本體論」是預設了宇宙的「實有」，是不了解緣起性空的道理，若以緣起無自性的立場而言，佛陀自覺自證的是「一切法的真性，是平等無差別的，超越時空質量的」法性，然而印順法師能否接受這「一切法的真性、平等無差別、超越時空質量的法性」為有別於西方哲學本體論的另一種佛教式的「法性本體論」呢？因為既然是「緣起性空」，可否成立「性空而緣起」呢？

第四，印順法師認為西方哲學本體論探討本質與現象的關係，所以他反對佛法有「從體起用」與「即用顯體」的觀念。除了前面引文提到的「真如寂滅不是什麼神秘不思議的實體，所以從來不說從體起用」，印順法師另外在《無諍之辯》中也認為：「法性——空性，不是一切法的動力因，質料因，不能說一切法從空性中顯現出來，發展出來。這與一般哲學家的本體論，從本體而起現象的觀念，完全不同。」¹⁶印順法師主要是批評熊十力的說法，在〈評熊十力的新唯識論〉一文中說：「『新論』不知幻相宛然的不可遮撥，想像那『至神至怪』，稱為『神化』的一闢一翕之用，大談『即用顯體』，不知道佛法不是玄學，不是遮撥現象而談『即用顯體』，是不撥現象的『即俗而真』。」¹⁷，印順法師從「幻相宛然的不可遮

¹⁵ 見印順法師著：《佛在人間》，頁 338-339。印順法師在《中國禪宗史》中說：「曹溪門下（荷澤與洪州），上承如來藏禪，切從自己身心下手，而不是形而上學本體論的。」都是強調實修實證的精神。見《中國禪宗史》，台北：正聞出版社，1988年，頁 409。

¹⁶ 見印順法師著：《無諍之辯》，頁 156。

¹⁷ 見印順法師著：《無諍之辯——評熊十力的新唯識論》，頁 35。

撥」說明「即用顯體」觀念的謬誤，反對從存在的實體生起作用。可是熊十力在《新唯識論》中是為防止「體用截成兩片之失」，並且以為「體不可以言說顯，而又不得以言說顯」，所以在無可建立處而「假有施設」與「假名以彰體」。如果熊十力以「假名彰體」的方式詮釋，姑且不論其體性為何，是可以說成「即用顯體」的。至於「從體起用」的說法，印順法師倒是有多處也使用了類似的概念，如《大乘起信論講記》中說：「如能契於真如法性，從真出假，從體起用，即能不離此無分別的真如智引發後得智的無邊勝德。」¹⁸另如在《淨土與禪》中說：「約大乘從體起用，即事顯理（融相歸性）來說，約虛空日月為比喻，倒不是沒有的，但決不離卻空界。」¹⁹筆者以為印順法師並不是完全反對「體」這個名詞，而是反對西方哲學本體論的思考進路。

除了以上四點之外，印順法師有時也會受到一些語詞使用上的不同狀況影響，而出現相互矛盾的現象，這是任何人都十分容易犯的小毛病，但是關聯到佛法的基本問題，就必須加以澄清，如印順法師在〈評熊十力的新唯識論〉一文中提到「佛法所說體用的體，與『新論』的「自體」相近，佛法是沒有以體為真如實性的，可考『般若』的真如十二名，辨中邊論六名而知。以體用之體為真如實性，起於南北朝的中國佛學者。」可是在其《大乘起信論講記》中說：「論到體相用，阿含經論及中觀經論，與本論的解說不同。如

¹⁸ 見印順法師著：《大乘起信論講記》，台北：正聞出版社，1987年，頁379。

¹⁹ 見印順法師著：《淨土與禪》，台北：正聞出版社，1986年，頁151。

體即自性，不專指真如平等相說。像時鐘有時鐘的體，人有人的體，……雖以空性為一切法性，但這是通性，決不即以此為一切法的實體，而說一切法依此而現起，以此為質料因或動力因。……體，常被用為真如平等相的專名，與相用對論。本論（《大乘起信論》）所說的：大乘體是真如平等性。」²⁰以上有兩個問題：其一，「以體為真如實性」的說法在阿含經論及中觀經論中是否成立，還是起於「南北朝的中國佛學者」；其二，「體」常被以為是「真如平等相的專名」，然而在《大乘起信論》中說是「大乘體是真如平等性」，可見「體」可以為「人體」的「體」，也可以為「大乘佛教思想」的「法體」，在語詞使用上，「體」就不一定是西方哲學本體論的「體」了。

總結來說，印順法師反對以西方哲學本體論的思考模式研究佛教思想，其用心在於說明佛法反對「立」一個形而上存在的實體，反對以「存有」或「有」的基本立場，去預設萬物的根源，同時印順法師反對的是熊十力《新唯識論》以《易》學為體的宇宙論系統架構，²¹基於護法的熱忱及破邪顯正的職責，所以立論激越。也

²⁰ 見印順法師著：《大乘起信論講記》，頁 53。

²¹ 冉雲華先生曾對熊十力的思想有一段推崇的評價：「熊十力的思想發展，是先從唯識佛學入手，轉入中觀哲學，然後豁然自得，在《易經》中找到了立足點，才建立起一套新的宇宙論。他對佛學有深入的研究，但又能夠走出佛家哲學的圈子，自成一家。」見冉雲華著：《從印度佛教到中國佛教》，台北：東大圖書股份有限公司，1995年，頁 263。除此之外，熊十力的《新唯識論》，後來改寫成《體用論》，並說「《新論》兩本俱毀棄，無保存之必要」，以為排佛的新論，見熊十力著：《體用論》，台北：學生書局，1976年影印本，〈贅言〉頁 5。

因為印順法師激烈的反對本體論的說法，容易造成後來學者以為佛教反對所有「本體」與「體」的論點或學說，反對中國傳統哲學中「本體」與「體」的範疇，就此以為佛教乃至於禪宗沒有「本體論」。然而，西方哲學的本體論學說，固然不適宜說明佛法的特質，但是其 ontology 的譯名及不同哲學家的不同看法，也很難說明本體論一標準的定義，而且做為宇宙事物的研究方法與探察角度而言，西方哲學的本體論也不失為考察的進路之一。前文已經述及，「本體」的用法不為西方哲學 ontology 中譯譯名的「本體論」所專有，在中國傳統哲學中，討論「本體」的體並不是割離本質與現象二元思考進路的模式，而是循著「體用一如」的脈絡發展，況且到了南北朝的格義佛教及《大乘起信論》的成立，已經開拓了「法性本體」的思想，以為大乘佛法的法體是「不生不滅」、「真如」、「實相」與「佛性」。換句話說，是以「佛性」的角度詮釋了大乘的法體，也說明除了實修體證的「唯證乃知」之外，佛性的本體論是做為解說佛法特質的一種詮釋手段與工具，並不是說言詮的「佛性本體論」就等於實證的「佛性本體論」。

雖說如此，佛教是反對預設的形而上本體，除了印順法師的說法之外，陳沛然也說：

佛家哲學卻是無本體之學。佛家不單不預設形而上的本體，反而要將本體化掉。此乃佛學的系統性格。佛家不承認本體創生宇宙萬物，不接受本體與宇宙萬物之主客從屬關係。佛家所看的宇宙萬物是一如幻化的存在世界。宇宙萬物如其所如(as such)，順其所順地存在。佛

家認為存在世界本來就是如此，既化掉本體，卻也沒有提供創生根源來解釋存在世界。²²

陳沛然的說法並未違反佛教思想的基本立場，可是他卻預設了「本體論」是西方哲學 ontology 的專稱，因此在說法上就成為「佛家哲學無本體之學」的偏論。至於屬於佛教式的本體論又是如何成立呢？

首先看原始佛教的立場。呂澂曾在《印度佛學源流略講》中提到釋迦牟尼佛當時的學說有兩個系統：一是婆羅門思想，二是非婆羅門思想，可是兩者都是以本體論為依據的，呂澂以為「釋迦學說沒有接觸到本體論」，理由是這些問題與人生實際無關，所以「迴避了誰是第一因的問題」。²³在原始佛教之後的部派佛教，已經出現「三世實有，法體恆存」的基本主張，也是從體用的範疇成立法體與法用之說，誠如楊惠南教授所說：

原始佛教之後即是部派佛教，而其主要的部派——（說一切）有部，主張「一切有」；「一切有」因而也成為部派佛教的代表思想。……有部的「一切有」，建立「三世實有，法體恆存」的基本主張之上。三世是指過去、現在和未來。依照有部的哲學，三世依存於事物——「法」（dharma）之上，……有部把事物——「法」，分成「法體」和「法用」兩方面來考察。法體是事物的內在本質，法用則是事物的外在功能、作用。而法體是「恆存」的，沒有生（有）與滅（無）的變化：也就是說，法體不會從原來的「有」消滅掉，成為「過去世」的

²² 見陳沛然著《佛家哲理通析》，台北：東大出版，193年，頁57。

²³ 見呂澂著：《印度佛學源流略講》，收於《呂澂佛學論著選集》第4卷，山東：齊魯書社，1996年，頁1925-1926

「無」；不會從「現在世」的「無」，生起而成為「未來世」的「有」。因此，我們不可能在「法體」這一概念之上，建立起過去、現在和未來這三世的時間概念。三世的時間概念，建立在事物的功能、作用之上，亦即建立在「法用」之上。事物的功能、作用，如果已從原來的「有」消滅而成「無」，那麼，我們就稱事物已成「過去世」；如果即將從原來的「無」生起而成為「有」，那麼，就稱事物將會存在於「未來世」。另外，如果事物的功能、作用正在發揮著，我們就說該一事物存在於「現在世」。過去、現在和未來三世，只和法用的變化有關，而和法體沒有絲毫關係；法體永遠不會有任何變化。所以，有部最重要的代表作——《大毘婆沙論》，卷 76，曾說：「三世諸法……體實恆有，無增無減。但依作用，說有、說無。」²⁴

楊教授提到「有部的『一切有』，建立『三世實有，法體恆存』的基本主張之上」，然後從「法體」與「法用」的角度詮釋事物的內在本質與外在功能，已經構成了成熟的哲學範疇，其中恆存的法體是離開生滅變化的，是超越在三世的流變之上，是永遠不變的，所以法是沒有時間概念的，而三世的時間概念是建立在「法用」中事物的功能與作用之上。因此，從法體的恆常不變，說法性的有無作用，也就形成日後大乘佛教本體論及體用範疇思想的發展雛型。關於此點，呂澂也曾經說明：「從法的時間方面來說，有部是主張三世實有的。……他們論證這一問題時，採用體用分別的方法，認為法體是三世俱存的，法用則是現在才有。無體即無用。沒有過去的體，就沒有現在的法，更沒有現在的用。」²⁵

²⁴ 見楊惠南著：《印度哲學史》，台北：東大圖書股份有限公司，1995年，頁174-175。

²⁵ 見呂澂著：《印度佛學源流略講》，收於《呂澂佛學論著選集》第4卷，頁1992。

大乘佛教從部派佛教發展而來，傳入中國之後，中國佛教也受到《楞伽經》、《勝鬘經》、《大乘起信論》、《釋摩訶衍論》、《寶性論》等如來藏思想的影響，逐漸形成中國佛教本體論的思想，因此佛教也相對的影響中國傳統哲學，逐步的走向本體論的思維模式。關於此點，賴永海曾說：「佛教，特別是大乘佛教的思維模式，是一種本體論，是一種以真如、實相為本體的本體論，這一點，諒學術界已無異議。」²⁶這項結論的提出，是從釋迦牟尼佛對本體問題的默然及避而不答開始，到出現小乘佛教的後期有所謂的「補特伽羅」說，以為輪迴報應與前後相續的主體，此為後來的本體說的雛型。在部派佛教時期說一切有部建立的「三世實有，法體恆存」的法體說，再到大乘佛教般若空宗的系統，其中的「諸法實相」，即是一切法的共通性，也隱約帶有法性本體的意味。最後在般若實相的理論基礎上，成立了如來藏的「佛性」思想，此佛性有「諸法本體的體性」與「佛的體性」雙重性格。因此，賴永海有一個結論，是針對大乘佛教本體論的綜合看法：

在大乘佛教中，那個作為一切諸法乃至諸佛眾生本源的所謂「真如」、「實相」、「佛性」、「法界」、「法性」、「如來藏自性清淨心」等等，儘管佛經裏用了許多諸如「即有即無」、「非有非無」、「超相絕言」、「忘言絕慮」等字眼來形容、表述之，但絲毫不能排除它是一個本體。而且整個大乘佛教都是建立在這個既抽象而又無所不在的本體基礎之上。²⁷

²⁶ 見賴永海著：〈佛教與傳統中國哲學〉，收於藍吉富編：《中印佛學泛論》，台北：東大圖書股份有限公司，1993年，頁110。

²⁷ 見賴永海著：〈佛教與傳統中國哲學〉，頁111。

賴永海舉出許多大乘佛教常用的名詞，如「真如」、「實相」、「佛性」等，都是說明了大乘佛教的思想基磐是建構在「既抽象而又無所不在的本體基礎之上」，也說明了大乘佛教在大量的使用「本體」的類似概念，只是沒有直接使用「本體」這個名詞罷了。同時，除了「真如」、「實相」、「佛性」等對於大乘法體的描述之外，也有「即有即無」、「非有非無」、「超相絕言」、「忘言絕慮」等形容及說明大乘法體的特性，都可以視為是大乘佛教本體論思想的代名詞及具體內容的陳述。

此外，南懷瑾曾經綜合佛教各宗對於「本體」思想的想法，確是十分精要：

佛法本體之論，借用名辭言之，略如華嚴經以本體為真善美之極致，宇宙萬有，皆為本體起用中生生不已，互為因緣，法爾（自然）如此，涵蓋無遺。涅槃經以本體為真常寂住，原始返終，不出其位，宇宙萬有生滅不停，皆涅槃寂靜中之如性，本無來去也。起信論則以真如本體，起用為生滅，生滅遷流，真如泊然，一切真妄皆為如來藏中之同體。楞嚴經則以本體圓明，含裹十方，宇宙萬有之起用，為本體之病態，如空花翳眼，須教返本還元。他如唯識唯心，則言認識之變態。根塵色法，以指心理之愚妄；真如本性，涅槃妙心，統稱本體之別名。般若菩提，轉識成智，咸謂正覺之了了。凡此之類，不盡例備。禪宗之證悟本性者，即證心物一元之本體也，及其至也，方得心能轉物，即同如來。然有一體性可立，已屬教乘所攝，能立則能破，循因明辯法可諍，見滯筌象，則非宗旨。²⁸

²⁸ 見南懷瑾著：《禪海》，新店：先知出版社，1973年，頁144。

南懷瑾以為佛教的「本體」說，其實使用「本體」這個名詞也只是「借用」而已，並不是真有「不變的存在實體」，而是借用「本體」的名詞，說明《華嚴經》、《涅槃經》、《起信論》、《楞嚴經》、唯識、禪宗等法性思想。因此，以「本體」為名，說明《華嚴經》的「真善美之極致，宇宙萬有，皆為本體起用中生生不已，互為因緣」，《涅槃經》的「真常寂住」、「涅槃寂靜中之真如法性，本無來去」，《起信論》的「真如本體，起用生滅」，《楞嚴經》的「本體圓明，含裹十方」，所謂「真如本性，涅槃妙心」都說明了佛教「本體」的性質。然而，佛教的「本體」之名，也是假名方便的，所以並無真實不變的體性可立，即使能立，也當然能破，所以無需執著名詞的相貌。

接著看禪宗是否有本體論思想呢？原本禪宗就是大乘佛教的一支，也當然應該具備大乘佛教本體論思想的具體內涵，可是有些學者就表示有不同的看法。除了前文提及的印順法師之外，如近代的學者馮友蘭在《中國哲學史》第2篇第9章〈隋唐之佛學下〉曾說：「中國所謂禪宗，對於佛教哲學中之宇宙論，並無若何貢獻。惟對於佛教中之修行方法，則辯論甚多。」²⁹這裏所謂的宇宙論，就馮友蘭的理解來說，應是指西方哲學說宇宙生成變化及創生的過程的學說，可是馮友蘭並未否定佛教對宇宙的客觀陳述。接著，他又說：「禪宗所注重，大端在修行方法。……禪宗雖無形上學，而其

²⁹ 見馮友蘭著：《中國哲學史》，台北：台灣商務印書館，1993年，頁772。

所說修行方法，實皆有形上學之依據，蓋其所說之修行方法，為如何使個人與宇宙合一之方法，必其心目中有如此之宇宙，然後方講如此之方法也。」³⁰以上的兩段話引起了杜松柏的質疑，他說：「禪宗真的無形上學嗎？於宇宙論沒有貢獻嗎？是一值得重視與澄清的重大問題。」³¹馮友蘭所謂的「形上學」，應該是指西方哲學的「本體論」與「宇宙論」，若以西方哲學的角度衡量禪宗，禪宗的確是沒有西方哲學「形上學」中的「本體論」與「宇宙論」。可是馮友蘭卻又說出「禪宗雖無形上學，而其所說修行方法，實皆有形上學之依據」的看法，這裏面就矛盾了，因為禪宗沒有西方哲學的「形上學」思路，怎麼會又出現「皆有形上學之依據」的預設呢？這裏的「形上學」難道不是西方哲學的「形上學」嗎？如果是，馮氏就前後自我矛盾，如果不是，這裏的「形上學」究竟實指為何？更嚴重的問題是，馮氏竟然以為多講修行方法的禪宗，其修持的目票卻是「蓋其所說之修行方法，為如何使個人與宇宙合一之方法」，此處不又預設了「宇宙論」的思路？禪宗不是沒有宇宙論嗎？為何馮氏又前後矛盾說有宇宙論了，而且還是「必其心目中有如此之宇宙，然後方講如此之方法也」，這個宇宙的描述，完全走的是西方哲學宇宙本體論的思想進路，先預設了一個形而上的存有的實體，然後再透過工夫的歷程，以現象的作用還原與印證本體，此處走的是婆羅門「梵我本體」的思想，以為人從梵天而來，經過

³⁰ 見馮友蘭著：《中國哲學史》，頁 780。

³¹ 見杜松柏著：《知止齋禪學論文集》，台北：文史哲出版社，1994 年，頁 28。

清淨的修持又回歸清淨的梵天，可是禪宗是婆羅門的思想嗎？顯然，馮友蘭完全謬解了禪宗的本體論思想，錯誤的預設了禪宗有形上學的依據，至於「人與宇宙合一」之論，更是背離了佛教根本的思想。

三、從《六祖壇經》論惠能本體論思想

禪宗的本體論思想，主要是建構在禪宗對於眾生心性的看法上，若以中國傳統哲學的發展來看，禪宗強調的是眾生本自具足的佛性，正是眾生解脫的可能性及超越根據。誠如洪修平所說：

從中國傳統哲學的發展來看，以宇宙論為主的先秦哲學發展到以本體論為主的魏晉玄學，又經南北朝隋唐的心性學說而轉入了宋明理學。禪宗是最具代表性的心性論，它構成了整個中國哲學發展史上一個極重要的環節。禪宗的心性論不是宇宙論，惠能的「自性頓現萬法」從宗教頓悟的角度表達了他特有的本體論思想，而其理論重心則在說明本淨的自心自性圓滿具足一切，以論證自我解脫的可能性與必要性。³²

惠（慧）能（638-713）³³的心性論是特有的本體論思想，是屬於佛教的本體論思想，理論的重心是說明眾生的法自性，也就是眾生本具的法性與佛性，這是成佛的保障，也是眾生能夠成佛的超越

³² 見洪修平著：《禪宗思想的形成與發展》，佛光出版社，1991年，頁476。洪修平對先秦哲學概括以「宇宙論為主」、又視魏晉玄學以「本體論為主」，如此的論斷，筆者並不能同意。因為先秦哲學以儒、道、墨、法等各家思想為主，其中諸子並未視「宇宙論」為關懷的重點。

³³ 六祖惠能，又作慧能，「惠」與「慧」兩字在唐代互相通用。本文依敦博本《壇經》原文書寫方式，一律採用「惠能」。

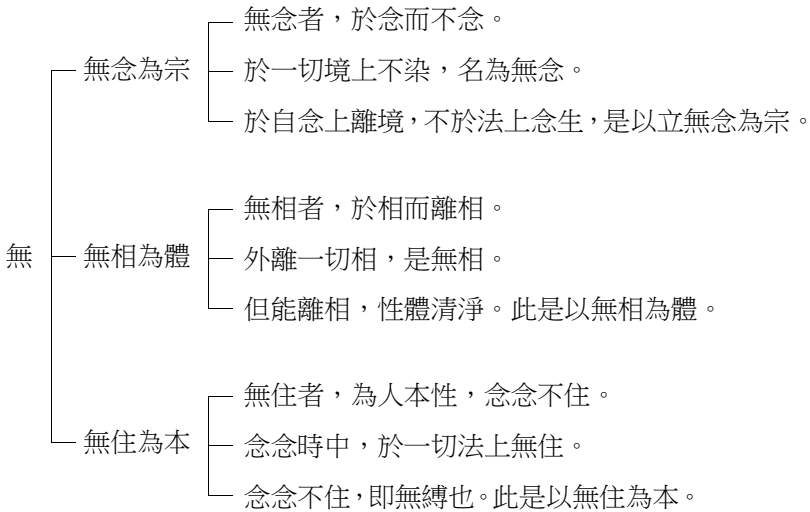
根據，更是禪宗的修持與修行工夫能夠實踐的基本動力與理論依據。在惠能的《六祖壇經》³⁴有三無思想，其中「無念為宗」、「無相為體」與「無住為本」的「宗」、「體」與「本」，都是有根本與根源的意思，也是惠能本體論思想重要的理論環節，說明了禪宗的本體論是以「無念」、「無相」、「無住」為本體，所謂「於一切境上不染」是無念、「念念不住」是無住、「於相而離相」是無相，其中包含了法性本體的思想、修證的相貌與修行的工夫。在法性本體上是三無，離卻一切的執著；在修證的相貌上是三無，呈現無念、無住與無相的面貌；在修行的工夫上是三無，強調「於念離念」、「念念不住」與「於相離相」的修行方法。因此，惠能代表了南宗禪的本體論與修行工夫的思想，呈現出體相用三位一體的特質：

³⁴ 《六祖壇經》有多種版本，自從 1923 年日本學者矢吹慶輝(1879-1939)發現敦煌本《壇經》寫本（編號：斯 5475）之後，1928 年校寫收編到《大正新修大藏經》的第 48 卷內，國際佛學界從此展開一連串對《六祖壇經》的相關研究，同時也陸續發現新的《壇經》版本，如惠明所本等。因此，近七十年來的《壇經》研究，就是環繞著《壇經》為中心，開展一系列對版本、惠能思想、敦煌禪籍……等相關問題之研究，可謂成果豐碩。在敦煌本《壇經》正式公布以前，相關於《壇經》的研究已有六十年的歷史，其中多是國際上知名的學者，如日本宇井伯壽、關口真大、田中良昭、柳田聖山等人，我國的胡適、呂澂、印順法師等人。其中，筆者以為有三本著作值得密切注意：宇井伯壽：《第二禪宗史研究》（岩波書店・昭和 10 年出版）；柳田聖山主編：《六祖壇經諸本集成》（中文出版社・1976 年出版）；駒澤大學禪宗史研究會編著之《慧能研究》（大修館書店・昭和 53 年出版）。此外，又以近年來大陸佛教學者公開了任子宜在民國 24 年所發現的任子宜本，更是引起學界高度的注視，也激泛起新的一波研究《壇經》的浪潮。本文在研究的限制與範圍上，筆者從寬的採用三個本子，環繞著敦煌本《壇經》的書影及向達先生手抄任子宜本的本影。這三個本子中主要是依據潘重規的《敦煌壇經新書》為中心，再參考大陸佛教學者楊曾文的《敦煌新本六祖壇經》，以及《大正藏》第 48 冊的敦煌本《壇經》。其他綜採諸說，抉擇新義，以為輔證。

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。何名無相？無相者，於相而離相。無念者，於念而不念。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。於一切法上，念念不住，即無縛也。此是以無住為本。善知識！外離一切相，是無相。但能離相，性體清淨。此是以無相為體。於一切境上不染，名為無念。於自念上離境，不於法上念生。莫百物不思，念盡除卻，一念斷即死，別處受生。學道者用心，莫不識法意。自錯尚可，更勸他人。迷不自見迷，又謗經法。是以立無念為宗。即緣迷人於境上有念，念上便起邪見，一切塵勞安念從此而生。然此教門立無念為宗。世人離見，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。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。³⁵

基本上，惠能以三無思想作為哲學的本體，主要是以此三者為其修行法門的超越根據。所謂「無念為宗」，則是立「無念」為本宗法門之根原；立「無相」為修行法門之本體；立「無住」為解脫法門之元由。筆者試以下圖說明：

³⁵ 見楊曾文校寫：《敦煌新本六祖壇經》，上海：古籍出版社，1993年，頁16-17。另，見潘重規：《敦煌壇經新書》，台北：佛陀教育基金會印贈，1995年發行，頁151-153。另，參見《南宗頓教最上乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經一卷》，《大正藏》第48冊，頁338。



以上簡圖中，筆者以為有四項特點：第一，三無思想以「無」為哲學與修證之本體，透過「無」可以統合三者，貫穿萬法。第二，三無之間是互相關聯與涵攝的哲學本體，三者之間也並無前後優劣的情況。換句話說，三無之間是同時並存相得益彰而缺一不可的。因為「無念」是主要對治內心的「於念而不念」；「無相」是主要對治外境的「於相而離相」；兩者之間成立的可能，則是以「念念不住」的「無住」為本，來保障其基本的可能性及成立。第三，三無之間，互為哲學之本體。換句話說，無念為宗是無相為體、無住為本的本體，反之亦然。第四，三無思想既是哲學本體與果地境界，也是修行的方法進路，也是修行頓教法門的見地。換句話說，是即本體即工夫即顯用的三者合一，也是見體、行用、果相三者合一的基本表述。

四、何謂見地？

就理論層面而言，「佛性」是眾生成佛的超越根據，能夠讓成佛成為可能，但是就宗教實踐的層面而言，禪宗所謂的「見地」，才是保障修行工夫之所以有效，並且保障成佛在實踐層面成為可能，更是實踐的依據。「佛性」是佛教第一因式的預設，包含般若性空與如來藏的思想，透過實際修行的體證之後，「唯證乃知」其超越世間二元對立的實相。至於「見地」一詞，歷來有許多爭議，因為禪宗所謂的「見地」，並不是單純的對「佛性」觀念的認知，或者是具備學佛的基本常識，就以為具備了「見地」的要求。當然，「見地」與「佛性」之間，具備某種理論系統上的關聯，至於其實際的內涵，仍需要詳細的論證。

禪宗所謂的「見地」，具有以下四項具體意義：

第一，禪宗的見地是對佛教修證的基本原理、境界型態與實踐方法有全面系統的了解。同時願意依照此原理、境界與方法而成為個人或宗派修行的指導原則，也是禪宗最為重視的「知見」問題，其中包括了對不生不滅的法性、佛性本體有正確而深刻的認識、修證歷程的確實了解與修行次第方法的完全掌握。換句話說，禪宗的見地可以簡單的說成是「禪法系統的知見型態」，而且是指導禪悟修證的根本原則，所以在禪學思想上是具有優先性的。如《景德傳燈錄》卷9的滄山靈祐禪師對仰山慧寂說「只貴子眼正，不說子行履」的開示，其中所謂的「眼正」，即是對「涅槃法性」有清楚正確的認知，而且能夠清楚明白的辨別思想邪正，不受任何邪法眩

暈，亦可說是「正法眼」或「法眼正」，通常是已經對涅槃法性有現量的體證，在小乘而言是初果以上的果位；所謂的「行履」，是指一切實踐的修行工夫，或是為了達到修證目標所做的一切努力過程。前者，是屬於形而上的精神觀念問題，後者是屬於形而下的形式表達層面，所以禪宗以為「正確的觀念」是優先於「實踐的方法」。誠如南懷瑾曾經說明見地與行履的關係：「後世一提禪宗，就是參話頭。其實，禪宗真正注重的是見地。……行履包括心理的行為，作人作事的起心動念，履字也包括功夫。為山回答他一句名言：『只貴子眼正，不說子行履』，換句話說，只要你見地對了，不問下面的修證功夫，因為見地對了，修證一定會上路的。」³⁶

第二，禪宗的見地是指禪宗學人對佛教經論的教理達到一定系統的認識程度，同時在佛性本體與修行工夫方面多半具備有佛教經論的思想背景。禪宗的見地並不屬於佛教以外的宗教，禪宗做為佛教的一支，雖然號稱為「教外別傳」，但是證諸佛教禪宗史籍及相關語錄，就會發現禪宗的歷代祖師們對於佛教經論有深入而大量的引證，而且對於禪宗思想的發展，主張依據佛教經論的基本態度也從未動搖過。筆者以為禪宗將佛教經論視為理論根據有四個階段：其一，從西天初祖摩訶迦葉開始到達摩，是屬於傳承「佛語心為宗」，也就是以佛陀說法為憑，口傳釋迦法要，心付如來正印，故是以「佛說」為據，此「佛說」也是廣義的佛教經論，因為佛教經論本來就是佛陀祖師的言論彙集；其二，從達摩到四祖道信是以

³⁶ 南懷瑾講述：《如何修證佛法》，台北：老古文化事業公司，1989年，頁177。

《楞伽經》印心，同時也大量的使用了《楞伽經》的思想為理論根據及見地來源；其三，從五祖弘忍到六祖惠能是轉變以《金剛經》思想為依據，尤其是惠能大量的使用般若性空的思想，以為其教學的主題及論證法性的核心；其四，從惠能以後，又形成禪宗多元文化發展的現象，其中除了各派分流之外，也大量使用祖師的語錄逐漸取代了佛教經論的地位，因此也呈現出四類現象，包括宗密對禪門各派以教相判釋的方式給予禪法判攝，其依據即是空宗（般若）、有宗（唯識）與性宗（如來藏）的思想，同時宗密也大量的注釋《圓覺經》，企圖以此經做為禪宗新的思想依據。除了宗密之外，《楞嚴經》（《景德傳燈錄》中部分作《首楞嚴經》）也逐漸取代《金剛經》而成為祖師們引證的教材。其次，宋代以後的禪宗祖師們逐漸將經論融會貫通而運用自如，甚至以對話的機緣中破除學人對佛教經論的「法執」，然後就形成了語錄公案中許多詭奇反常的言論，並且由此言論成為新的教材。雖說如此，禪師們真正的目的是希望學人掌握佛教不執著的真精神，也可以說是對佛教經論的另一番詮釋了。

第三，禪宗的見地是對佛性本體有身心現量體證的經驗，而此經驗的產生是來自於基礎禪定力的支持，並且由此經驗形成「見解的境界」與「決定的悟見」，而且多半是來自於對涅槃的實際體認而生起的後得智。此外，禪宗的見地觀念如同「菩提」一般定義特性，可通於凡夫與聖人的世出世法，若以覺悟的聖者而言，菩提是「已經覺悟」的意思；若以流浪生死的凡夫而言，菩提是「終會覺

悟」的意思，所以是「因果一體」、「體用一如」的思考進路。所以在廣義上，禪宗的見地包含了未悟的凡夫及其認知的觀念。換句話說，「見地」可以是一般中性的名詞，說明某人的見解與觀念，亦可通用於世俗的生活詞語，如說某人對政治的見地如何、對台灣族群融和的方法有何見地。但是禪宗的見地多半是專指對修持佛法的原理系統的認知，而且由此認知確定修持的方法，所以說禪宗的見地是修證的指導原則。雖然如此，禪宗對於修證的指導原則，卻是非常強調「悟」的引導，如僧那禪師說「若契本心，發隨意真光之用，則苦行如握土成金；若唯務苦行，而不明本心，為憎愛所縛，則苦行如黑月夜，履於險道」、五祖弘忍說「不識本心，學法無益」、大顛和尚說「夫學道人，須識自家本心」等看法，都特別強調「發明本心佛性」的重要性，也是禪宗見地的根本來源。關於此點，筆者以證入初果（須陀洹果）³⁷為具備禪宗殊勝見地的必備條件，如印順法師說：

先說初果。觀緣起法無常無我而契入緣起空寂性的，就是體「見正法」，也叫做『入法界』。「初」入正法的聖者，名「須陀洹」果。須陀洹，是梵語，譯義為『預流』或『入流』。修行到此，契入了法性流，也就參預了聖者的流類。須陀洹果的證入，經中形容為：『見法，得法，知法，入法：得離狐疑，不由於他；入正法律得無所畏』（《雜阿含經》卷35，《大正》第2冊，頁253上）。所以，這是現見的，自覺的，於正法有了絕對的自信。³⁸

³⁷ 初果名為須陀洹，凡是修行人到達這一項階位，就能截斷生死三結的根源，成為覺悟的聖者。將來即使修行速度很慢或是停頓，也都不會墮入三惡道，頂多不過七番生死於人天，終究會得到究竟解脫的目標。

³⁸ 見印順法師著：《成佛之道》，台北：正聞出版社，1983年，頁242。

因此，得初果即是體「見正法」，也就是《雜阿含經》所謂的「見法，得法，知法，入法」，此時才對佛法有決定的信解與不疑的信念，並且由此形成明確的「見地」，也就是引導修行的原則及觀念。同時也是激見了真理面永不退失。但這只是「見解的境界」，並不是永遠不退失「悟境」，畢竟悟境仍是須要「保任」的。所以不退失的是「見地」，而非工夫，但只要保有此見地，修行是已經上路了，更是具足了「正見」，因此被稱為「見地」。既然禪宗的見地是具備「初果」以上的境界，所以也必須是對佛性本體有身心現量體證的經驗，而此經驗的產生是來自於基礎禪定力的支持，一般說是初禪以上的定力，也有人以為欲界定或未到地即可以發起無漏慧而得到慧解脫阿羅漢，不過一般所謂的「開悟」，是指悟入真如法性的意思，同時是經過聞、思、修的結果而到達體證的目標，真正的體認到一切法的實相究竟是什麼，或者是說真實的體驗了宇宙的真理，並且由此經驗形成「見解的境界」與「決定的悟見」，而且多半是來自於對涅槃的實際體認而生起的後得智。

第四，禪宗的見地是公案中勘驗的主要課題，也是禪師指導弟子修證的根本原則與基本要領，並且透過見地的提領，讓弟子明了佛性的性質乃至頓見法性的實際。因此，禪宗的見地是「扣其兩端而竭之」的相對預設，換句話說，禪宗的見地固然是以不生不滅的佛性為根本的要領，但是並不是絕對的「存有」型態；見地固然是提供成佛的可能與實踐之依據，但並不表示見地是西方哲學本體論式的理論本質，而是提供「應病與藥」的修正觀點。換句話說，禪

師以禪悟的見地導正弟子偏邪的觀念，將一切「不正」歸返於「正」，再將「正」導入於「空」的境界，因此禪宗的見地並不是絕對的原則，而是能夠讓弟子得悟法性的憑藉，扮演著「藥」的功能。如《景德傳燈錄》中載有第十一祖富那夜奢向馬鳴大士說：「汝欲識佛，不識者是。」另如達摩對梁武帝開示「對朕者誰？」達摩說：「不識。」再如石頭希遷大師對門人道悟所問的「曹谿意旨誰人得？」他的回答原是：「會佛法人得。」可是弟子再問：「師還得否？」希遷卻說：「我不會佛法。」以上的「不識者是」、「不識（達摩）」與「不會佛法」，都是說明禪宗的見地是具備「破」的功能，此「破」是隨立隨破的，不立一法，同時是「應病與藥」的。當然另外也可以說是兩點：其一，佛法的實相法性是無法以言語文字說明的，所以「不識」與「不會」；其二，佛性或法性是形而上的境界，無法以人間意識明白，所以「不識」與「不會」。因此，禪宗的見地具有「勘驗」、「破邪」與「提正」的多重意義。

五、從根本見地的成立保障成佛的可能性與實踐之依據

綜合以上的四項多重意義，可以發現禪宗的見地不僅是具備了對佛教修證的基本原理、境界型態與實踐方法有全面系統的了解，亦具備有佛教經論的思想背景，同時也包括對佛性本體有身心現量體證的經驗與具有「勘驗」、「破邪」與「提正」的多重功能。同時，禪宗見地具體的表現是在語錄公案的對話機緣中呈現，也就是說禪師以見地為勘驗的原則與教學引領的方向。語錄公案是其文字

記載的紀錄，其中最值得討論的是：公案中是否可以預設禪宗的祖師擁有佛性本體的見地，並且以此見地保障成佛的可能性及實踐的依據呢？關於此點，筆者以為可以從下列兩項要點說明：

第一，禪宗公案的基本結構是「問答的對話形式」，此形式可能用語言或動作表達，也一定具備「主問者」、「賓答者」與「問答內容」等三項要素，也可以說是具備有「主」、「賓」與「答」等三項基本結構。換句話說，從「主」的立場而言，他是「禪師（老師）」、「得法（證悟）者」與「印證（勘驗）者」等身分的集合體；從「賓」的立場而言，他是「學人（徒弟）」、「受法（未悟）者」與「被印證（被勘驗）者」等身分的集合體；至於「答」的立場，則是以老師對徒弟的「教學引導」、得法者向受法者「開示悟入」與印證勘驗被印證勘驗者「契證法性」。因此，所謂的「主」，其具備的最基本條件，就是擁有「體證不生不滅涅槃法性的經驗」，甚至被要求要有類似「三明六通」、「小乘四果」或「大乘八地」以上的高標準，才能被稱為「具（正法）眼」、「具格」、「別具超格手眼」的老師，也才是好的善知識，在密宗而言也才算是具備「根本上師」的資格，或是一般所說的「阿闍梨」，或是「導師」。雖說如此，禪宗的祖師們多半恪守佛誠，同時也依於般若性空的真義不自宣說自己已證何果何地，再加上缺乏客觀的檢證標準，所以變成師徒之間或禪師之間互相證明，一方面外人不得而知，另一方面若傳承之中有一禪師出了見地的問題，或是根本沒有實際的體證，再加上面子或人情的壓力，使得印證變成人情酬酢，

就自然斷了法脈。因此，若是具備原始佛教時代大阿羅漢的境界固然最好，要不然像是達摩、惠能、道一、趙州等大禪師亦是絕佳的明師，其次最低的標準，也必須具備「初果」的證量，對不生不滅的法性有實際的體證，而且是明明了了的「見」到法性之流，也才具備基本的「見地」。因此，禪宗公案的「主」，也就是具眼的禪師，他們在生活中教化弟子時，必然是秉持著他所體認的「見地」（不生不滅的法性認知），以為教化、勘驗或印證的根本原則，所以具有禪悟啟發的合格公案，禪師必定具備了禪宗佛性本體的見地，否則他所留下的一切公案就是世俗的對話，失去了出世間佛法與禪宗的殊勝價值，只具備世間法的人格啟發或是思考訓練等等。所以，禪宗的公案必然內蘊禪宗佛性本體的見地，也才能成為指引學人悟道的根據及原則。

第二，佛教從印度原始宗教的思想母胎孕育發展而成為佛教的思想，其中繼承並新創了因果詮釋的模式，並且融和了世間的因與出世間的果，以為菩提的因是在生活的現場，而菩提的果，即是出世間的佛果也是在人間成佛。因此惠能說「離世覓菩提，猶如求兔角」是有深意的，所以佛教的本質即是人間佛教的性格。換句話說，從佛教勝義諦的立場而言，即世間的因與即出世間的果是融和無間的，但是其中並非是「世間形式的彌合」，而是「緣起中觀的超越」。所謂「世間形式的彌合」是指客觀物質具象的融和形式，如世間法的物理化學的原理一般，兩個氫（H）與一個氧（O）合成為「水」（H₂O），男與女的結合產生家庭及小孩，但這些都是

世間的因果，所以稱為「世間形式的彌合」；至於「緣起中觀的超越」，則是在不壞世間因果法則的前提下，將世間的因透過定慧等持的分析與觀照，洞澈其緣起性空的本質，並且當下給予「不壞假名而說諸法實相」的中觀。所以即世間的因而超越了世間的分別對立相貌，呈現了出世間的果，透過了「緣起中觀的超越」而融和了世間因與出世間果。然而，「緣起中觀的超越」的智慧是什麼呢？筆者以為即是禪宗的見地。換句話說，從形式而言，世間的因是不可能產生出世間的果，如同拿「砂」經過久煮煎熬是不可能成為「飯」的，因為兩者本質是不相同的。又如南嶽懷讓對馬祖道一說「磨磚豈得成鏡，坐禪豈得成佛」的道理，因為沒有超越世俗的見地，所做的一切修行都是「世俗的行業」，也是禪師常談的「魔業」，因為畢竟未能跳脫三界的思考，終究是落入生死輪迴的。相對的，有了禪宗超格的見地，如同生命有了精確的目標，而此目標即是破除世間一切虛幻的假相，開啟成熟佛性的指標，如大乘佛教所謂的「發菩提心」，也是《華嚴經》所說的「初發菩提心即成正等正覺」，因為即世間的相而生起出世間的因，當下由出世間的因而得出世間的果，然後「因果相符」而體用一如。所以從禪宗的見地具備「緣起中觀的超越智慧」，可以保障成佛的可能性，因為佛性是不生不滅的，而禪宗的見地「緣起中觀的超越智慧」也是築基在「不生不滅」的悟見上，所以能夠成為成佛之道上的實踐依據。

六、從根本見地的成立建構禪宗佛性本體論的義理系統

禪宗的根本見地有八相：有「體」有「用」、有「共」有「別」、有「實」有「權」、有「法」有「義」。筆者以此「八相」建構禪宗佛性本體論的義理系統。

第一，禪宗根本見地的「體」與「用」，是指「佛性本體的根本體性」與「佛性本體的實踐作用」。所謂的「根本體性」是指佛教與禪宗所謂的「佛性」、「法性」、「真如」與「涅槃」等內涵性質，也可以稱為「不生不滅」、「不常不斷」、「不一不異」、「不來不出」等八不中道，同時這也正是以「不生不滅」、「不常不斷」、「不一不異」、「不來不出」等八不中道說明禪宗根本見地的「體」與「用」，其本體的體性如此，要達到或證悟如此的佛性本體，也是透過「不生不滅」、「不常不斷」、「不一不異」、「不來不出」等八不中道。換句話說，禪宗的根本見地是「體用一如」，是「即本體即工夫」的進路，尤其是在禪宗的公案中大量的運用了禪宗根本見地的「體」與「用」。筆者以《景德傳燈錄》所錄的公案為例，舉出以下兩個例子深入說明：

溫州永嘉玄覺禪師者，……初到（曹溪），振錫攜瓶，繞祖三匝，卓然而立。祖（六祖惠能）曰：「夫沙門者，具三千威儀，八萬細行，大德自何方而來，生大我慢？」師（永嘉玄覺）曰：「生死事大，無常迅速。」祖曰：「何不體取無生，了無速乎？」曰：「體即無生，了本無速。」祖曰：「如是！如是！」于時，大眾無不愕然。師方具威儀參禮，須臾告辭，祖曰：「返太速乎？」師曰：「本自非動，豈

有速耶？」祖曰：「誰知非動？」曰：「仁者自生分別。」祖曰：「汝甚得無生之意。」曰：「無生豈有意耶？」祖曰：「無意誰當分別？」曰：「分別亦非意。」祖歎曰：「善哉！善哉！少留一宿。」（普慧本新文豐印《景德傳燈錄》卷5，頁93）

這是非常有名的「一宿覺」的故事，紀錄著惠能與永嘉玄覺對話的一則公案，在此則公案中實際包含了四則公案，分別是：第一則，永嘉玄覺「振錫攜瓶，繞祖三匝」，以示「法性平等」之義，永嘉玄覺站在「法性理體」上發言；第二則，是從惠能責難永嘉玄覺為何在「相」上「生大我慢」，永嘉玄覺後來回答了一段機鋒；第三則，是永嘉玄覺「具威儀參禮，須臾告辭」，表示「理事一如」與「勘印完契」（互相勘驗、印證已經完畢與契合）；第四則，從惠能對玄覺說「返太速乎？」開始到「少留一宿」，說明兩人對「法性無生」的見地。以上四則，都有禪宗根本見地的「體」與「用」。

從「體」上而言，玄覺「振錫攜瓶」與說明「無常迅速」是「單提法體」，惠能諭之「何不體取無生」的「橫陳法用」，玄覺立刻表示「體即無生」的見地，這是說明禪宗根本見地的「體」，又說「了本無速」的見地，這是說明禪宗根本見地的「用」。由於玄覺已經掌握了禪宗根本見地的「體」與「用」，所以惠能當下印證說「如是！如是！到此玄覺已完成參訪惠能的目的，所以準備離開，此時惠能說「返太速乎？」這是一語雙關，一者就世俗的角度而言，走的太快好像客人無情主人無義，二者相對應前面玄覺所說的「了本無速」，既然是「無速」，又為什麼立刻要走，有來有去呢？這

是一種法戰，玄覺當然聽得出來，他說「本自非動，豈有速耶？」表示他的見地是沒有問題的，佛性的本體即是「非動」，所以不可能有來去的「速」。惠能並未因此撒手，進逼一步說：「誰知非動？」一刀切入，直指人心，未料玄覺當仁不讓，反將一軍說：「仁者自生分別。」玄覺表示他已體證無生的境界，所以沒有「人我之分」的問題，當然也沒有前面所說的「速」的問題。到此，惠能話鋒一轉，以順境法說：「汝甚得無生之意。」這也是一語雙關，一者表示玄覺已能深入的了解法體無生的究竟實義，二者再試探玄覺對「汝」這個人是否還有執著，結果玄覺並未上當，他說：「無生豈有意耶？」著力不在「人」上，還是扣緊法體的根本性質，說明不落有意無意的二元對立。到此，惠能再進一步，試探玄覺沒有「人執」之後，是否有「法執」呢？所以惠能又問：「無意誰當分別？」表示既然無意，又是「誰」去分別呢？玄覺的回答是：「分別亦非意。」這句話甚為微妙，他的意思是說，我已體證親見無生的法體，不僅沒有人我的分別，更無意識的二元對立的思考，縱使明了「法體無生」與「世間無常（二元對立）」的實相，但是對於兩者之間的「分別」，也不是運用世間思考的「意識」，因為我（玄覺）是親證法性的，此處則是充分的說明禪宗根本見地的「用」。最後，惠能高度的讚歎說：「善哉！善哉！少留一宿。」惠能說的「少留一宿」，是多麼的「老婆心切」，因為從整則公案看來，惠能是高度的肯定玄覺對禪宗根本見地的「體」的親證與認知，但是也循循善誘的教導引發玄覺對禪宗根本見地的「用」的善巧與融

和。最後的「少留一宿」，畫龍點睛，似乎告訴玄覺「汝甚得無生之意上的同時，也應該善巧與融和世間法與出世間法，觀照人間有情的美好啊！

接著看第二則：

師（洞山良价）將圓寂，謂眾曰：「吾有閑名在世，誰為吾除得？」眾皆無對。時沙彌出曰：「請和尚法號。」師曰：「吾閑名已謝。」（普慧本新文豐印《景德傳燈錄》卷 15，頁 293）

這一則公案饒富深意，因為洞山良价禪師是曹洞宗的祖師，禪法的表達較為寬和，在圓寂之前，可能仍然希望多接引徒眾，看看是否有得法的傳人，於是假託有「閑名在世」，盼望有人能深契法要，得個傳人而了其心願。結果在「眾皆無對」的情況下，有一位沙彌站出來說：「請和尚法號。」表面上是明知故問，事實上是「以用顯體」的進路，洞山良价禪師一聽當下印可說：「吾閑名已謝。」從這則公案看來，洞山良价可能是預設了弟子們對禪宗根本見地的「體」，已有正確的認識，可是擔心弟子們對禪宗根本見地的「用」並不熟練，所以出個題目考考徒眾，因此以「閑名在世」為題，暗喻有執著煩惱的時候該怎麼辦。結果竟然冒出一位沙彌說「請和尚法號」的反問語，可見這位沙彌的見地甚高，對於法性的作用也十分的熟悉，換句話說是將禪宗根本見地的「用」展露無遺，因為他真正「請」的不是洞山良价的法號，而是「請」出根本的問題，那就是「誰有法號？」「有法號的是誰？」「法號是什麼？」沙彌用反問的方式突顯了禪宗根本的見地，那就是一切都是空幻無

生的，世俗的「閑名」不過是「假名為有」的，所以沙彌的「請和尚法號」是以為世俗的「閑名」是無須破除的，提出「即俗即真」的見地，跳脫了「如何除閑名」的限制思考，一針見血的點出這個問題並不真實存在，以「有」破「有」，以「空」悟「空」，將二元對立打作一處，也充分說明洞山良价早年「過水睹影，大悟前旨」中「渠今正是我，我今不是渠」的法旨。

第二，禪宗根本見地的「共」與「別」，是指「佛性本體的本質共性」與「佛性本體的認知別相」。在禪宗的發展史上，曾經出現許多的宗派，這些宗派形成的歷史背景與意識形態都非常的複雜，大體上走的是「傳承法脈」的禪史與「修行法要」的禪法兩條二而一的進路。因此，達摩禪初傳一人，但是到了四祖道信，在其門下流出牛頭法融別立一宗，在《景德傳燈錄》卷4登錄有「金陵牛頭山六世祖宗」。此外，在五祖弘忍門下，也禪開南北二宗，至於惠能門下大分荷澤神會、青原行思與南嶽懷讓等三系，再由行思與懷讓門下衍生五家七派，這些宗派的分支流變，雖然也都是禪宗的一系，但是往往在禪法的認知理解或見地上，就會產生很大的歧異或論爭。因此，這些禪宗宗派的產生就形成了對禪宗佛性本體有「本質共性的了解」與「不共的別相認知」等情形。關於此點，中晚唐的宗密已經意識到這個問題的嚴重性。宗密在《禪源諸詮集都序》中，由於編輯《禪源諸詮集》的緣故，收集大約有百家之多，但是禪法的分類，概分為十家：「今且所述殆且百家，宗義別者，猶將十室：謂江西、荷澤、北秀、南侏、牛頭、石頭、保唐、宣什

及稠那、天台等。」³⁹其中，天台並非是禪宗的宗派。在《圓覺經大疏釋義鈔》中，宗密曾論及禪宗的七家；北宗、淨眾宗、保唐宗、洪州宗、牛頭宗、南山念佛門禪宗與荷澤宗；在《禪門師資承襲圖》中則分為四家：北宗、洪州宗、牛頭宗與荷澤宗。此外，宗密也在《禪源諸詮集都序》中，判分禪宗有三宗：息妄修心宗、泯絕無寄宗與直顯心性宗。⁴⁰宗密對這些宗派的分判都是以「禪法」為判攝的標準，顯然禪法都是肯定「佛性是不生不滅的」，但是對於修行哲學的系統，卻有不同的認知，簡單的說就是有「不共的見地」。若以宗密的著作而言，他在《禪源諸詮集都序》、《圓覺經大疏釋義鈔》與《禪門師資承襲圖》等著作中，都說明了他分判的各宗的見地。宗密將禪判為五種，其中有三類：第一類，所謂外道禪、凡夫禪，是佛教以外的世間禪；第二類，所謂的小乘禪、大乘禪，是佛教不究竟的禪；第三類，所謂最上乘禪、如來清淨禪、一行三昧真如三昧的禪是達摩禪，也是佛教的究竟禪，說明中國禪宗「達摩門下展轉相傳者，是此禪也」的源流。所以，宗密以為所有禪宗的各宗派，其共同的根本正見是「若頓悟自心本來清淨，元無煩惱，無漏智性，本自具足。此心即佛，畢竟無異，依此而修者」的共法，雖然此共法仍有嫡傳及旁支的情況，但也說明達摩禪的根本見地是「自心本來清淨，元無煩惱，無漏智性，本自具足。

³⁹ 見宗密：《禪源諸詮集都序》，《大正藏》第48冊，頁400中至下。

⁴⁰ 請參閱黃連忠《宗密的禪學思想》台北：新文豐出版公司，1995年4月台1版，頁103。

此心即佛，畢竟無異」的進路。所以，在理論上，宗密以為不論在任何的禪宗宗派或是旁出家系，都應該是秉持這個見地的大原則，然後才在小地方分割出去，形成大同而小異的情形。究竟是否如此，恐怕還要精細的辨別，但此舉主要之目的是說明達摩禪的「佛性本體的本質共性」之共同見地。至於宗密又判達摩禪有三宗：息妄修心宗、泯絕無寄宗與直顯心性宗，其中直顯心性宗乃達摩禪的嫡傳，其他為旁支，所以三宗的禪法見地是不同的。因為宗密強調的是「禪教一致」，所以他以教門三種：一密意依性說相教，二密意破相顯性教，三顯示真心即性教，相當於「有宗」、「空宗」與「性宗」配對相符於「息妄修心宗」、「泯絕無寄宗」與「直顯心性宗」。以上三宗的禪法見地各有別相，落入具體的宗派及禪師個人，又可分別為「息妄修心宗」的「北宗神秀」、「保唐宗」；「泯絕無寄宗」的「牛頭法融」、「淨眾宗」；「直顯心性宗」的「荷澤神會」、「江西洪州」等各宗，宗密判攝各宗的依據，即是各宗禪法的佛性本體的認知別相，所以說禪宗根本的見地是有「共法」與「別相」的。

第三，禪宗的根本見地有「實」有「權」，是指「佛性本體的真實了義」與「佛性本體的教化方便」。若以「佛性本體的真實了義」而言，則是離言絕相、離文字相、究竟寂滅的，因此維摩一默聲大如雷，祖師一喝頓超三界，也無法以任何形式表達「真實了義」的境界，必須唯證乃知，實證不生不滅的如來法身涅槃體性。因此，若以「真實了義」的標準而言，其主要的根本性質有以下四

點：其一，以如來法身而言，佛性本體是自性清淨、無漏無為的；其二，以涅槃體性而言，佛性本體是不生不滅、無生寂滅的；其三，以真如法性而言，佛性本體是無有變異、畢竟空寂的；其四，以法界實相而言，佛性本體是超離虛妄、即心即佛的。至於「佛性本體的教化方便」，則是禪宗祖師本於佛性本體的根本見地，以教化的目標與方便善巧的手段，指引學人明心見性。因此，在禪宗語錄公案中，處處可見禪師基於「佛性本體的真實了義」之根本見地，然後同時施于學人「佛性本體的教化方便」。筆者舉出以下二例說明之：

在《景德傳燈錄》中有一位「打地和尚」，其禪風頗為有趣：

忻州打地和尚，自江西（馬祖道一）領旨，自晦其名。凡學者致問，惟以棒打地而示之，時謂之打地和尚。一日，被僧藏卻棒，然後問，師但張其口。僧問門人曰：「只如和尚每有人問便打地，意旨如何？」門人即於灶底取柴一片，擲在釜中。（普慧本新文豐印《景德傳燈錄》卷 8，頁 142。）

打地和尚從江西馬祖道一和尚處得個法眼，已經有體證無生的經驗，這是他的根本見地，也是充分了解「佛性本體的真實了義」。然而凡是有學者致問佛法真實了義時，他卻「惟以棒打地而示之」的方式回答，這裏面恐有玄機，一者可能是打地和尚在悟道時的因緣是如此的，所以依其本事因緣當下呈現入道的門徑，而不透過任何語言文字的表達；二者，以修證的原理而言，打地和尚惟以打地示之，以當下的現量展現「佛性本體的真實了義」，這也是

其教化的方便之一；三者，若以佛法證悟後生起的「後得智」或「差別智」或「解脫知見」而言，可能打地和尚在這方面仍然是不夠成熟。⁴¹至於取灶底柴一片而擲在釜中，就暗示了如此的見地仍不透澈，還須精細鍛鍊一番。

在《景德傳燈錄》另錄有一則「南泉斬貓」的重要公案：

師（南泉普願）因東西兩堂各爭貓兒，師遇之，白眾曰：「道得即救取貓兒，道不得即斬卻也。」眾無對，師便斬之。趙州自外歸，師舉前語示之，趙州乃脫履安頭上而出，師曰：「汝適來若在，即救得貓兒也。」（普慧本新文豐印《景德傳燈錄》卷8，頁133。）

南泉禪師因為東西兩堂落入世間二元對立的爭執中，執著貓兒是實有之物，南泉和尚秉持著「佛性本體的真實了義」的見地，所以立一個題目，設置了「道得即救取貓兒，道不得即斬卻也」的機鋒，結果「眾無對」，無法以真實了義的證解回應這個問題，於是南泉便斬了貓兒，後世也常引此公案為教材，說什麼「出家和尚為什麼殺生斬貓」？其實這是南泉禪師的「依於佛性本體見地的教化方便」，因為一切法皆是無生，貓兒是無生，東西兩院人是無生，「道得即救，道不得即斬」也是無生，斬貓也是無生，一切如如，南泉禪師沒有執著，故如法，眾人無對是因為一者執著貓兒是有，二者是被機鋒所騙，所以南泉斬貓，可以說斬得有理，但也可以不斬貓，因為一切無生，如戲如夢。結果這個機鋒被趙州勘破，他以

⁴¹ 筆者以「可能」來詮釋，並非是臆測，而是禪宗公案是當下唯一的機緣，筆者以自覺的察知預設的份際，所以用「可能」來說明。

「乃脫履安頭上而出」。一般詮釋著會將此公案說成是各種象徵，其實當場有明眼人（如趙州禪師）他做出任何動作言語表達，或是不說一句話，只要契合無生之意，貓兒都會得救，這才是正解，至於附會各種解釋是多餘的。因此，從這則公案可以看出禪師在禪宗的根本見地上有「實」有「權」，大機大用，不拘一格的。

第四，禪宗根本見地的「法」與「義」，是指「佛性本體的實證體相」與「佛性本體的義理詮釋」。在《大乘起信論》中有所謂「離言真如」與「依言真如」，「離言真如」指的是禪師們實證的法性，是離開言說表達的；「依言真如」是指依照實證真如的境界說明法性的基本原理。因此，禪宗的根本見地，主要是來自於實證的體驗，也是對佛性本體證見的體相真實的契入，這佛性本體的體性如《大乘起信論》所說的「所言法者，謂眾生心」，然後「佛性本體的義理詮釋」是「依於此心顯示摩訶衍義」，於是「一心開二門」，其中的「一心」是眾生心，是禪宗根本見地的「法」，是「佛性本體的實證體相」；所謂的「一心開二門」，是指在一心的「法」中有兩種詮釋與修證的進路，分別是「心真如門」與「心生滅門」。至於所謂的禪宗根本見地的「義」，是「佛性本體的義理詮釋」，也就是《大乘起信論》中所謂的「所言義者，則有三種。云何為三？一者體大，謂一切法真如平等不增減故；二者相大，謂如來藏具足無量性功德故；三者用大，能生一切世間出世間善因果故。」也就是以「體相用範疇」說明佛性本體的特質。從禪宗根本見地的

「法」的立場而言，乃是「唯證乃知」，也是「佛性本體的實證體相」；從禪宗根本見地的「義」的立場而言，就是依據體相用範疇詮釋佛性本體的基本特質及開顯的殊勝意義。

（本文改寫自作者之 89 年 6 月師大畢業之博士論文，並在 89 年 10 月口頭發表於現代佛教學會）