

歷代文獻中的慧能「心性」思想探究

張國一

文化大學哲學博士班

前言

現代學界對慧能禪學思想的研究，成果是相當豐富的。一般的作法，著重於以「心」為慧能中心理論，以此統攝真如實相，重說此「心」即佛，這樣的特色並被認為是對達摩楞伽禪法的繼承。¹ 重「心」的傳統確是禪宗所以為禪宗之主要特色，所謂「即心即佛」、「悟心成佛」。² 不過，過分簡單地將慧能禪法完全等同於此一「心」之傳統，顯然尚有值得商榷之處。從敦煌本《壇經》的內容來看，全書的重點是「自性」，而「自性」是以空宗之「摩訶般若波羅密」為其意涵的，《壇經》的中心思想，是「般若自性」，

¹ 如印順法師說：「所以，達摩的『真性』禪，是《楞伽經》的如來藏說。道信以《楞伽經》的『佛心』，融合於《文殊說般若經》的『念佛心是佛』。到了曹溪慧能，更融合了盛行南方的《大般涅槃經》的『佛性』——『見性成佛』。內涵更廣大了，而實質還是一脈相傳的如來藏說。」（參《中國禪宗史》頁 384）

² 「即心即佛」的思想是馬祖道一所提倡的，可參《景德傳燈錄》卷七，〈江西道一禪師〉條。「悟心成佛」則為近代太虛大師對達摩初祖至慧能六祖之禪法之概括，可參《中國佛學特質在禪》頁 15。

而非「心」，這是很明顯的事實。唐君毅等少數學者，是注意到了這個事實的³，大部分學者主張慧能已從《楞伽經》的傳統，轉向《金剛經》的傳統，亦可說是對此事實的另一種反映。不過，必須說明的是，這並非意謂著在「即心是佛」之外另有一種與之相異的「般若自性」。就義理上而言，「即心是佛」與「般若自性」應是相同的，同指真如或實相；差別僅在於前者是透過「心」以攝實相，而慧能則偏重於從「般若自性」來統攝實相。另外，慧能雖重說「自性」，但他的基本立場仍說法性法體內存於眾生身心之中的一貫的如來禪藏。只是，這個法性法體，不再用傳統如來禪藏思想中的那個「佛心佛性」來詮解，而改用空宗的「般若自性」來立論了。闡明此一事實，為本文主要的目標之一。

另一方面，自從較可信賴的敦煌本《壇經》出土之後，此本大致成為現代學界研究慧能禪法的主要根據，部分的學者亦逐漸將《曹溪大師別傳》視為可信的材料。⁴ 不過事實上，可信賴的文獻，並不僅止於上述二種。新出土的重要唐代燈錄《祖堂集》、《曆代法寶記》中，就載有重要的新材料，是研究慧能禪法不宜忽略的補充文獻。另宋代以後的燈錄（《景德傳燈錄》、《五燈會之》等），以及惠昕本和宗寶本《壇經》，當中亦不乏豐富的新資料，雖未易辨其真偽，然其中與敦本《壇經》義理一致者，不妨可做為慧能思想更廣泛之補充材料；當然，這當中亦可見出後出之慧能思想之變革處。從完整之文獻收集以助呈現慧能禪法之完整面貌的立場來說，僅以敦煌本《壇經》作為基本文獻是不足的，唐宋後出之文獻，其價值不容忽視。本文儘可能搜羅了歷代記錄慧能思想的重要文獻，我想，大致重要的文獻都已收列於文中了；這樣，我們就可以比較全面地來探究慧能思想的全貌，這是本文的另一個重要目標。

一、關於慧能的文獻資料

(一)應如何應用《壇經》？

敦煌本《壇經》於一九二三年被矢吹慶輝先生發現，一九二八年編入

³ 唐君毅先生之《中國哲學原論》頁 49，孤峰智燦的《中印禪宗史》頁 139 等，是以「般若」來詮釋慧能禪法的，我想，這樣的作法是較符合敦煌本《壇經》經文的。

⁴ 洪修平、樓宇烈等大陸學者可為代表。可詳註 82，中有較詳之說明。

《大正新修大藏經》第四十八卷中⁵，立成爲研究慧能可據最古樸可信之基本材料，這樣的作法一直是學界的主流。⁶不過我們也不要忘了以胡適爲首的反對意見：敦煌本《壇經》的作者是神會而非慧能⁷；設如此，研究慧能思想，敦煌本《壇經》是要被排除在參考資料之外了。胡適的說法是否可信？神會果真是敦煌本《壇經》的作者嗎？這樣的說法存在著一些根本的困難，可略分爲三點來說：一、就歷史考據的立場，胡適提出三點「明顯的證據」主張神會是《壇經》的作者⁸，這三點理由確乎是太薄弱了（其中一點還出於誤解），錢穆、印順等當代學者駁之甚詳，眾所周知。⁹二、胡適最主要還是從「考據學內證」的自信上，確認敦本《壇經》的思想就是神會的思想，故敢於宣稱神會造《壇經》。¹⁰但胡適的「內證」，確存在著問題，敦本《壇經》和神會思想，並不相同；印順法師指出《壇經》重「自性變化一切」、重「作意」，而神會卻專提「不作意」，這是兩人的根本不同處¹¹；而錢穆則

⁵ 1923年，矢吹慶輝博士於大英博物館收藏的敦煌文獻中發現此本，經校寫，1928年編入《大正新修大藏經》第四十八卷中，稱爲敦煌本《壇經》。（參楊曾文編《敦煌新本六祖壇經》之自序）

⁶ 關於慧能研究，當（現）代中日台港大陸的學者，都是以《敦煌本壇經》作爲基本資料的，鈴木大拙、錢穆、印順等人可以代表這個主流。

⁷ 跟隨胡適意見的，尚有日本的矢吹慶輝、關口真大（參楊曾文《敦煌新本六祖壇經》附編（二））；後來的楊鴻飛亦是胡適的支持者，蔡念生〈談六祖壇經真偽問題〉和澹思〈惠能與壇經〉二文，即予楊鴻飛以反駁。（參王柏壽〈六祖壇經的哲學及其道德思想之研究〉，在《嘉義師院學報》6，民81.11）主要問題的提出者，仍是胡適，故本文即專就胡適而論之。

⁸ 這三點證據是：(1)〈韋處厚興福寺大義禪師碑〉說神會之門「竟（按，指「最後」）成壇經傳宗」，這是「更無可疑的證據」。(2)敦本《壇經》中有預記慧能滅後二十年，「有人出來不惜身命，第佛教是非，豎立宗旨」，這是「最明顯的證據」，這些話顯然是神會一派所作。(3)《敦本壇經》中有贊「神會小僧，卻得善等，毀譽不動」，胡適認爲這是「很明顯的證據」，因文中只贊神會，未贊懷讓、行思等人。

⁹ 關於第一點，「竟成壇經傳宗」，胡適誤解爲神會一派「最後」成《壇經》來傳宗；但正確意義是感嘆神會一系，「竟然」演變成《壇經》來傳宗，是感嘆神會門人之非，而不是肯定神會開啓此一傳承，這是文字理解上的錯誤，可詳印順《中國禪宗史》頁247的討論。另二點，皆只能證明神會在《壇經》上動了手腳，卻不能說即是他的創作。詳印順〈神會與壇經〉（在《海潮音》52·卷2-3，頁202-203）和錢穆《中國學術思想史論叢四》頁91。

¹⁰ 胡適自己說：「我相信《壇經》主要部分是神會所作，我的根據完全是考據學內證，《壇經》中有許多部分和新發現的《神會語錄》完全相同，這是最重要的證據。」（參錢穆《中國學術思想史論叢四》頁95。）

¹¹ 王柏壽在其〈六祖壇經的哲學及其道德思想之研究〉（在《嘉義師院學報》6，頁58，民81.11）中說，印順指出慧能之「無念」重念而不住，而神會之「無念」重「不起念」，與這意思是相同的。不過確實而言，印順並未作二人「無念」意涵之比較，只比較了「作意」、「不作意」而已，王文略有差誤。（參印順《中國禪宗史》頁270）

直說「胡適對中國禪學，並無內在了解」¹²，這是對他「內證」的根本質疑；他們的說法，大致也代表了目前學界的共見；神會造《壇經》說，於是在根本上受到了嚴重的質難。三、括而言之，胡適對《壇經》作者的懷疑，根據證據，本有其道理，可謂相當敏銳獨到，可惜從「懷疑是神會」到「就是神會」，這樣的結論下得太魯莽了，以致造成了「有不少以偏概全，主觀武斷」的結果。¹³ 據現代學者研究指出，這與他「反佛教」的基本態度是有些關聯的，胡適認為佛教「對中國的國民生活是有害無益，而且為害至深且鉅」，而「禪宗佛教裡百分之九十，甚或百分之九十五，都是一團胡說、偽造、詐騙、矯飾和裝腔作勢」，「神會自己就是個大騙子和作偽專家」。¹⁴ 在這樣的信念下，神會假造敦本《壇經》，只是佛徒的一貫技倆而已，在胡適看來，是極有可能的，這大致也就足以推動他去做出這樣一個操之過急的結論了。

我們可以回歸主流的傳統，視敦本《壇經》為慧能研究中最可信賴的基本文獻。敦本《壇經》目前以任子宜收藏提供之《敦博本》最佳，是最好的敦本《壇經》版本，最值得參看。¹⁵

其次，敦本《壇經》雖最古最可信賴，其後所流傳不同版本的《壇經》，又應如何看待？《壇經》版本種類繁多，楊曾文先生表列的《壇經》版本最豐，共近三十種之多。¹⁶ 不過據現代研究成果，這些版本除敦煌本外（約 12,000 字），大致只是另二個版本：惠昕本（約 14,000 字）、契嵩本的（約 20,000 字）的不同翻刻而已。¹⁷ 這二種後出的版本是否有利用的價值？我

¹² 錢穆說：「胡適對中國禪學，並無內在了解，先不識慧能神會與其思想之內在相異，一意從外在事象來講禪學史，是其病痛所在，不僅講禪學犯此病，其講全部中國思想史，幾乎全犯此病。」（參《中國學術思想史論叢四》頁 204）

¹³ 參樓宇烈，〈胡適禪宗史研究平議〉，有言：「胡適在初期禪宗史的研究中，確實有不少以偏概全，主觀武斷之處，如斷言《壇經》作者為神會，就是一個突出的例子。」（在《北京大學學報，哲學社會科學版》一九八七年第三期頁 62）

¹⁴ 參江燦騰〈胡適禪學研究公案〉一文，（在《當代》101,102,民 83.9~83.10）

¹⁵ 楊曾文《敦煌新本六祖壇經》一書之附編(二)，收〈壇經敦博本的學術價值和關於《壇經》諸本演變、禪法思想的探討〉一文，對《敦博本》發現之始末，及其版本之價值優點，有詳盡之討論。《敦博本》之正文，即收於此書中。

¹⁶ 另石井修道的《六祖壇經異本系統圖》收 14 種，宇井伯壽的《禪宗史研究》列 20 種，柳田聖山《六祖壇經諸本集成》收 11 種版本。（參洪修平《禪宗思想的形成與發展》頁 195）

¹⁷ 這個見解是洪修平先生提出的，參其《中國禪學思想史》頁 165。其前的郭朋先生，略分為四系：敦煌本、惠昕本、曹溪原本、宗寶本（參郭朋《壇經導讀》頁 35），不過曹溪原本和宗寶本，其實都是契嵩本系統，實際上還是三系（參洪文頁 166）。印順法師也提出四系說：敦煌本、古本、惠昕本、至元本（參印著《中國禪宗史》頁 272），古本已不存，

們知道，與敦煌本同時期存在的（或略晚），尚有一個文繁的古文（已佚）¹⁸，價值與敦煌本同等——而惠昕本和契嵩本是曾經參考過這個古本的¹⁹，這表示了後出二本裡出現較敦煌本多出的新資料，未必不是根據古本的早期材料。²⁰不過二本在流傳的過程中，加入了許多後代新資料（乃至有錯誤的資料），確也是顯而易見的事實。²¹那些材料是據古可信的？那些又是後人增入應排除的？分際不明，難於釐清。不過從蒐求完整文獻的立場言之，二版本是值得加以重視的；學界中有許多人對這二種文獻略而不用，這樣的作法不免過分謹慎了。²²二版本不妨可做為敦煌本的補充文獻，理論觀念相通者，收而補之，這對於盡可能復原慧能「心性論」全貌是有助益的。當然，收補之新材料，應與《敦煌本》裡的思想材料有所區隔，宜置於其後；一方面固是《敦》本之補充，另一方面亦可與之互較，同者互通互證，異者則可見其演進之跡。

(二)共有多少文獻資料？

與慧能相關的原始文獻資料一共有多少種？根據目前較好的四部目錄工具書：會性法師之《大藏會閱》，藍吉富先生之《禪宗全書》、李淼先生之《中國禪宗大全》，與佛光山之《禪藏》，調查統計，約共可得文獻二十二種。這二十二種文獻基本上是以《敦煌本壇經》和《曹溪大師別傳》二書為基礎，

至元本，亦即一般所謂曹溪原本，仍是契嵩系。故《壇經》版本諸說，仍不出敦煌本、惠昕本、契嵩本這三大系。三大系統下的同類版本大致可圖示關係如下：

(1)敦煌本（638-713）

(2)惠昕本（967）=大乘寺本（1116）=興聖寺本（1153）

(3)契嵩本（1056）=至元本（1290）=德異本（1290）=元祐本（1316）=宗寶本（1291）=曹溪原本（明、憨山重刻）=明藏本（即曹溪原本）

¹⁸ 《惠昕本》惠昕序和《契嵩本》的吏部侍郎簡序中，都提到了這個《古本》。印順法師認為，《古本》大致等於《敦煌本》和《別傳》的結合，成立時間略晚於敦煌本（參印順《中國禪宗史》頁278）；胡適則以為文繁《古本》就是《別傳》（參胡適《壇經考之一——跋曹溪大師別傳》，在柳田聖山編《胡適禪學案》頁69）。

¹⁹ 《惠昕本，惠昕序》說，他參考了文繁《古本》，先忻後厭，故刪略為二卷本。《契嵩本·郎簡序》也提到了契嵩依文繁古本，修正潤飾，以成三卷本。（參印順《中國禪學史》頁276-277）

²⁰ 洪修平先生亦引任繼愈先生的話說：「任繼愈先生在肯定敦煌本《壇經》的資料價值的同時，也還指出：『要考慮到，此後的其他版本，成書雖遲，其中包含的思想卻可以很早』，我們覺得，這是對的。」（參洪著《禪宗思想的形成與發展》頁298）

²¹ 請詳後慧能心性思想正文分析。

²² 以印順法師為首的禪學研究《中國禪宗史》，可視為一典型的代表，後跟從此典型者甚多。

（關於《別傳》之價值，請詳後文）再陸續增入了新資料，先後編纂而成的。文獻的總貌和增新發展的概況，大致可表現如下表：

慧能文獻總數及發展概況表

1. 敦本壇經（638-713）：基本文獻
2. 曹溪大師別傳（781）：基本文獻
3. 曆代法寶記（774）：增新資料 8 條
4. 寶林傳（801）：無新資料
5. 禪源諸詮集都序（780-841）：無新資料
6. 禪門師資承襲圖（780-841）：無新資料
7. 圓覺經大疏抄（780-841）：增新資料 1 條
8. 祖堂集（952）：增新資料 5 條
9. 惠昕本壇經（967）：大致結合《敦本壇經》與《別傳》內容
10. 宋僧傳（988）：以《別傳》為基礎，增新資料 1 條
11. 景德傳燈錄（1004-1008）：增新資料 2 條
12. 天聖廣燈錄（1023-1031）：增新資料 3 條
13. 傳法正宗記（1061）：增新資料 2 條
14. 林間錄（1071-1128）：增 1 條新資料
15. 建中靖國續燈錄（1071-1128）：無新資料
16. 宗門統要續集（1133）：無新資料
17. 佛祖歷代通載（1164）：增新資料 1 條
18. 聯燈會要：承《宗門統要續集》之拈評，無新資料
19. 嘉泰普燈錄（1201-1204）：無新資料
20. 五燈會元（1253）：增新資料 2 條
21. 五家正宗贊（1254）：增新資料 1 條
22. 宗寶本壇經（1291）：集上述文獻之大成

《敦煌本》、《別傳》以下大致以此二書為基礎，或部分或全文承繼，然增有新文；後後之書再參前前，並續增新文，如此輾轉而成。²³《壇經》三大系之一的《契嵩本》三卷原本現已不存，本文取屬其同系統的《宗寶本》代之，這是明代以後的流行本，《大正藏》中收入的《六祖大師法寶壇經》，就是這個本子。²⁴《宗寶本》集前人大成，始自《敦煌本》終至《五家正宗贊》中僅增一條新材料，大致皆悉收入。關於慧能的完整文獻大況，大致可窺一般。

不過，上二十二書內容，多有重覆者，在實際利用上，是不必全數運用的。本文探究主題在「心性論」，故凡涉及重要「心性」觀念的材料，必須全數搜集，餘則可稍略。在這樣的考量下，本文一共採用了九種文獻，大致分為三類：一、基本文獻類：《敦煌本壇經》；二、次要文獻類：《曹溪大師別傳》、《曆代法寶記》、《祖堂集》；三、補充文獻類：《惠昕本壇經》、《景德傳燈錄》、《五燈會元》、《五家正宗贊》、《宗寶本壇經》。

二、慧能的「心性」思想分析

(一)、基本文獻：《敦本壇經》中的「心性」思想

1. 重「摩訶般若波羅密」的如來藏思想

敦煌本《壇經》所呈現的慧能「心性論」重心，是悟「摩訶般若波羅密」法，這從《壇經》的主體——「大梵寺說法」中可以清楚地看見。²⁵大梵寺開法，慧能很清楚地指出，他說的是「摩訶般若波羅密法」。²⁶《壇經》的記錄者，也很精要地記述這場開法活動為「慧能大師於大梵寺講堂中，昇高座，說摩訶般若波羅密法」。²⁷乃至於這本《壇經》的名稱，亦被定為《南

²³ 上表中所用「一條」新文獻，大致是就與「心性論」有關的新文獻而言的，無關「心性論」之增文，本文未計算之（然數量亦極少）。另「一條」究竟指多少內容？大致上是以前一個可獨立的「心性觀念」或「心性公案」為單位的。

²⁴ 參印順《中國禪宗史》頁 275

²⁵ 「壇經所以被稱為壇經的，正是大梵寺說法的部分。」「古人心目中的壇經，是以大梵寺說法部分為主體的。」此事實印順法師已經先點出了。（參《中國禪學史》頁 243、245）

²⁶ 參楊曾文《敦煌新本六祖壇經》頁 26。

²⁷ 同上，頁 1。

宗頓教最上大乘摩訶般若波羅密經六祖慧能大師於韶州大梵寺說法壇經》。「摩訶般若波羅密」，是《敦煌本》的禪法重心，這應是很清楚的事實。

然什麼是「摩訶般若波羅密」？慧能說：

摩訶是大，心量廣大，猶如虛空。²⁸

世界虛空，能含日月星辰，大地山河，一切草木，惡人善人，惡法善法，天堂地獄，盡在空中。世人性空，亦復如是。性含萬法是大，萬法盡是自性。²⁹

又

何名般若？般若是智慧。³⁰

般若無形相，智慧性即是。³¹

又

何名波羅密？此是西國梵音、唐言到彼岸，解義離生滅。³²

著境生滅起，如水有波浪，即是為此岸；離境無生滅，如水承長流，故即名彼岸，故名波羅密。³³

「摩訶」說明了此法含攝之內容，包括人（善人惡人）、事（善法惡法）、物（日月星辰）之「萬法」，是概括宇宙之心、物一切法而言的。「波羅密」，「解義離生滅」，「離生滅」正是《般若經》中「般若空性」之最基本的表現形式——指萬法之真性而言。³⁴「般若」是指「般若智慧」。「摩訶般若波羅密」，其義涵就是指以智慧去了悟萬法之般若自性。應注意的是，「般若」在此並非僅指人（心）之自性，亦指（日月星辰等）「萬法」之自性；悟「般

²⁸ 同上，頁 26。

²⁹ 同上，頁 27。

³⁰ 同上註。

³¹ 同上註。

³² 同上註。

³³ 同上，頁 27。

³⁴ 《般若經》從種種觀點（十六空，四空等等）來說明空性，而基本的理由皆是一致的，就是「非生非滅」，所以《般若波羅密經》說：「般若波羅密遠離生死，非常非滅故。」（詳印順《空之探究》頁 170-173）

若」，指通達了悟心物（內外）之般若自性，一般有偏向唯心以解釋慧能之「般若」、「自性」的作法³⁵，是與大梵寺這段開法意旨不待的。事實上，悟「般若」，慧能最常說成悟「自性」，「自性」又與「自心」、「內性」、「法性」、「道」等指內心外物不同範疇之用語混用³⁶，慧能通心物內外以說「自性」（或「般若」）的立場，在《壇經》全文中是到處可見的。

此「摩訶般若波羅密」法，達心、物之自性，是否也可算是一種宇宙論或本體論的學說？部分學者持保留之態度，僅將之視為用以「打破五陰煩惱塵勞」的修行解脫理論。³⁷不過，從積極的意義來看，「般若」是指宇宙萬法的真性，悟「般若」，就是了悟宇宙萬法之真性，它的確是針對宇宙論或本體論問題之解決。宇宙生成之道或本體之真相，從「摩訶般若波羅密」法的立場來說，就是「離生滅」之「般若」實相。從這個意義來說，「摩訶般若波羅密」法，亦是一種宇宙論或本體論之說明——解脫論是因為有本體論之了悟後才發生的。³⁸不過，過份簡單地將「摩訶般若波羅密」等同於一般哲學意義上的宇宙論或本體論，並不妥當，因為「離生滅」之「般若」實相，其「不二」之性格，與一般建立在二元思考基礎上之宇宙論或本體論，有著明顯的不同。「摩訶般若波羅密」不妨可看成是解決宇宙本體論問題之智慧；但它並非是一般意義中的宇宙論或本體論，它只是一種透視心物自性不二的般若的智慧。³⁹

³⁵ 如大陸學者偏向從「主觀唯心論」或「客觀唯心論」之立場解釋慧能之「般若」、「自性」；而台港學者則偏向從「主體心」論之。

³⁶ 慧能在《壇經》中，用以代表「般若」法，最常使用的字是「自性」，有學者認為這個用語是承自《楞伽經》的「七自性」、「三自性」。（參楊惠南《禪史與禪思》頁209）。慧能在《壇經》中共使用「自性」三十二次，其次是「本性」和「道」各有九次。另同義語甚多，如「人性」、「真如」、「自本性」、「內性」、「本心」、「自性法身」、「法性」、「自法性」、「本覺性」、「真如性」、「自身心」、「自心」、「真如本性」、「自性心地」、「自本心」、「心地」、「本身」、「自法性」、「佛性」、「直心」、「覺性如來」、「菩提」、「淨性」、「含藏識」、「摩訶般若波羅密」、「般若之智」等近三十種。

³⁷ 洪修平先生認為：「惠能禪宗的禪學理論之核心是解脫論，主要說明人的解脫問題，它一般並不涉及宇宙的生成或構成等問題。本體論和認識論問題，也只是在解脫論中有所體現，並沒有專門展開論述。」（參洪著《中國禪學思想史》頁171）

³⁸ 吳立民先生等人亦從「真如緣起」論之立場，主張慧能思想以「本體論」思想為重，參吳編《禪宗宗派源流》頁63。

³⁹ 一般對「本體論」和「宇宙論」的定義可簡單分別表示如下。本體論：「指關於存在及其本質和規律的學說」，「在古希臘羅馬學說中，本體論的研究主要是探究世界的本原或本質。」（《中國大百科全書》〈哲學I〉，頁35）宇宙論：「討論宇宙起源的問題，宇宙變化的問題。或者是討論在宇宙中物質的存在，生命的存在，意識的存在，精神的存在，換

2. 心性為悟入方便——「藉心破心」

悟「摩訶般若波羅密」，是《壇經》全文重心所在，然應藉何方便悟入？從理上說，「般若」通為心、物之自性，是故悟般若，可以從「物」上悟入（像空宗分析萬法皆空的方式那樣），亦可從「心」上悟入。慧能採取的是第二種方式，這是《壇經》很鮮明的第二個特色，如說：

何不從於自心，頓見真如本性。⁴⁰

識自心內善知識，即得解脫。⁴¹

若識本心，即是解脫。⁴²

各自觀心，令自本性頓悟。⁴³

識心見性，自成佛道。⁴⁴

藉「心性」悟入「般若」，或說即心悟入「自性」這是達摩所傳如來藏禪的一貫立場⁴⁵，這個立場，可遠溯至世尊的時代，被認為是佛陀為了接引執著有我（而不能直契「我空」之理）的眾生，所方便施設之法門。⁴⁶ 對

言之，有各種不同存在的層次，而每一存在層次性質又如何？」（參鄔昆如《哲學概論》，頁 11）。大致可以將「本體論」和「宇宙論」，分別簡單視為，討論「宇宙的存在」和「宇宙的生成變化」的學問。「摩訶般若波羅密」，是了悟心、物萬法自性的智慧，這當中，當然觸及了萬法的「存在」，和「生成變化」的自性的問題。如《壇經》說：「世人性空，亦復如是，性含萬法是大，萬法盡是自性」；（同註 26，頁 27）這是以「性空」說明萬法的「存在」問題。又如：「何名波羅密？此是西國梵音，唐言到彼岸，解義離生滅。」（同前）；「離生滅」，這是對「生成變化」之實相的說明。這樣，「摩訶般若波羅密」，確是針對「本體論」和「宇宙論」之根本議題的解決。但它解決的方式，並非哲學上「本體論」和「宇宙論」那種依矛盾律而建立的二元思考方式。它有自己一種「不二」的解決之道，如《別傳》中說「佛性是不二之法」，「無二之性即是實性」。（同前，頁 116）這樣，它便不能算是哲學意義上的「本體論」或「宇宙論」了。

⁴⁰ 同註 26，頁 31。

⁴¹ 同註 26，頁 33。

⁴² 同註 26，頁 33。

⁴³ 同註 26，頁 32。

⁴⁴ 同註 26，頁 32。

⁴⁵ 《如來藏經》的「九喻說」，《究竟一乘寶性論》「一切眾生皆悉實有真如佛性」說，皆倡此說。（可參印順之《如來藏研究》；高崎直道等合著之《如來藏思想》）

⁴⁶ 印順法師說：「實在的說，一切法如幻，一切法空的法門，不適於一般根性，一般初學是不能正確理解的。」「一切法如幻，一切法性空，是不適於初發心人的。」又「佛教為了適應印度神教文化，為了誘化主張有我的外道們，使他們漸入佛法，所以方便的宣說如來藏我，這也許更符合佛教方便適應的事實。」如來藏教，對一般計有我的眾生，是較

一般大多執此心靈主體為自我的根器而言，說「心性」，肯定即「心」而可入佛，當然是容易被接受的，尤其慧能乃至有所謂「姪性本是淨性因，除姪即無淨性身，性中但自離五欲，見性刹那即是真」的說法⁴⁷，這比起佛陀的方便又更進一步了，不但即「心」可入佛，乃至即「姪性」、「邪心」亦可入佛，這對世俗五欲的凡夫而言，不是太方便了嗎？慧能廣闡此法的態度，可謂是徹底的。

當然，「心性」既然作為悟入之方便，方便復須被加以遣破，這與傳統如來藏思想肯定有一個清淨心的說法是不同的⁴⁸；《壇經》說：

菩提本清淨，起心即是妄。⁴⁹

此法門中坐禪原不著心，亦不著淨，亦不言不動。若言看心，心原是妄，妄如幻故，無所看也。⁵⁰

「起心即是妄」，「心原是妄」，是故「不著心」；「心性」立於先，復破於此。藉「心性」又「超越心性」，很顯然這是以「般若」之悟入為歸宗的。（事實上，達摩之楞伽禪亦如此說⁵¹）。當然，「心性」超越自己，是包含超越外相而言的，所謂「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，一念心開」。⁵²按，「空」指「空心」，「著空」是指「著空心」而言的，慧能常有此用法，如《壇經》文中有「空心禪」、「空心不思」的用法即是。這樣內外雙離，也就悟入心、物內外平等之般若自性，於是又回歸到慧能思想的重心「摩訶般若波羅密」法中去了。

當然，這並不代表慧能的基本立場是空宗的，《壇經》的基本立場是如

為方便引導之法門。（參印順法師之《如來藏研究》頁139,144,145）

⁴⁷ 同註26，頁70。

⁴⁸ 如來藏思想說眾生本有清淨佛性，這引生出「眾生本有清淨心」之說。這其實也只是一種方便的說法，真正的清淨是究竟勝義，亦不可說是有一個清淨心了。印順法師說：「如直從勝義說，那是超越於相對界，非分別名相所及，有什麼淨不淨呢！」（參其《如來藏研究》頁198）。慧能究竟遣破，直求勝義，是故並不是說「清淨心」的。

⁴⁹ 同註26，頁43。

⁵⁰ 同上，頁18。

⁵¹ 印順法師之〈宋譯楞伽與達摩禪〉中言：「達摩禪以大乘唯心的楞伽經為證，而但說「真性」，「性淨」，意在超越唯心，離心意意識，也即是自性清淨的如來藏，無自無他，凡聖等一的真性。」（在《禪宗史實考辨》頁211-233。大乘文化，民66）

⁵² 同註26頁51。

來藏禪，這是明顯的事實。⁵³ 我們應該說，如來藏思想體系中本有「般若性空」一部的義涵，而慧能將此部分特加予發揚了。這樣的作法與同屬如來藏系統之《涅槃經》（指後譯 30 卷）的風格相近，⁵⁴而與傳統如來藏思想中重「清淨心」的立場不同。簡言之，慧能所提倡的，是一種特重空宗「摩訶般若波羅密法」的如來藏禪。他的目的是藉肯定「心性」為方便引人悟入「般若自性」中，悟「般若自性」，也就是見眾生內在之「佛性」——這才是如來藏禪的理論本體與真正重心所在⁵⁵，慧能的用心，可謂傾全力以直契此部分的。不過，一般如來藏禪與人印象較鮮明的，是「肯定心性為方便」（即心說佛）的那部分，慧能於此著墨較少，氣味不免沖淡了，反顯出一種傾向般若空宗的性格了。至於學界中，將慧能思想重「般若自性」和重「心性方便」兩部分，視為是般若空宗系與如來藏系相結合的結果的看法⁵⁶，當然是不錯的，只是這種結合，在續譯 30 卷《涅槃經》那裡，已經這樣做了，其實可以比較單純地將慧能視為此一系統的繼承，那麼，他仍然只是古如來藏思想的一脈直傳而已。

3. 重般若之作用

《壇經》重「摩訶般若波羅密」，但它指的是一種「重作用」的「摩訶般若波羅密」，這是《壇經》明顯的第三大特色。慧能說：「摩訶般若波羅密，最尊最上第一」「悟此法者，即是無念」⁵⁷，「即是般若三昧，悟般若三昧，即是無念」⁵⁸，何謂「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

⁵³ 《敦煌本》說：「菩提般若之智，世人本自有之，即緣心迷，不能自悟」（參《敦煌新本六祖壇經》頁 14）「自性常清淨，日月常明，只為雲覆蓋，上明下暗，不能了見」（參《敦煌新本六祖壇經》頁 21）這正是傳統如來藏思想「如來藏在纏」，「眾生身中內藏如來」的基本觀點的展現。另《壇經》為一貫如來藏說，印順法師也有說明，請詳註 1。

⁵⁴ 《涅槃經》後譯 30 卷的如來藏思想與慧能甚近，以空＝佛性，以佛性＝中道＝第一義空。大大發揮了般若經的性空思想（可參印順《如來藏研究》頁 257 或屈大成《大乘大般涅槃經研究》頁 155 等書）。這與慧能以「般若自性」代「佛性」的立場是非常一致的。

⁵⁵ 傳統如來藏思想，將佛性內藏在人身心而人不自知的事實，比喻成如貧女內懷貴子——日後的轉輪聖王而不自知，（見《如來藏經》），「眾生本具佛寶藏」，與「貧女懷貴子」都是不同的喻說而已。

⁵⁶ 請參閱楊慧南、洪修平、樓宇烈等人禪宗研究中的相關說法。

⁵⁷ 同註 26 頁 27-28。

⁵⁸ 同上，頁 33。

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。⁵⁹

又

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。《維摩經》云：外能善分別諸法相，內於第一義而不動。⁶⁰

悟「摩訶般若波羅密」即是悟「無念」，「無念」並非指「百物不思，當令念絕」；相反地，它是「萬法盡通」，但「不染萬境」而已；歸結於《維摩經》的兩句話，就是「外能善分別諸法相，內於第一義而不動」。「摩訶般若波羅密」，做為無分別的法體，同時是具備「分別諸法相」的功能作用的。（這樣的觀點，在《壇經》中還有很多，如「萬法盡通，萬行俱備，一切不離，但離法相，作無所得，是最上乘」⁶¹，又「若修不動行，同無情不動，若見真不動，動上有不動，不動是不動，無情無佛種，能善分別性，第一又不動，若悟作此見，則是真如用」等等。⁶²）

慧能重「摩訶般若波羅密」，為何還要兼重「作用」？事實上，這應只是對大乘佛法的二大基本內涵的繼承而已，所謂「諸菩薩道略有二種，何等為二？謂方便、智慧」⁶³，「般若波羅密多者是母，善巧方便者是父」⁶⁴，「智慧」與「方便」（作用），缺一不可；具空慧，而無方便作用廣接眾生，便易流入二乘偏空，與大乘佛道並不相應。是故大乘空宗說般若性空，必兼及萬法作用之建立，所謂「以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成。」⁶⁵《大智度論》亦說：「若得方便力，於此二法等無偏黨，大悲心不妨諸法實相，諸法實相不妨大悲心。」⁶⁶而唯識宗的證入「無分別智」，須再入有

⁵⁹ 同上，頁 33-34。

⁶⁰ 同上，頁 17。

⁶¹ 同上，頁 53-54。

⁶² 同上，頁 61。

⁶³ 參《菩提道次第廣論》，頁 249。

⁶⁴ 同上。

⁶⁵ 文引自印順法師《空之探究》，頁 247。

⁶⁶ 請參見梶山一雄等著《般若思想》，頁 189。

分別的「後得智」，起「通達、隨念、安立、和合、如意思擇差別」等五種功用。⁶⁷ 慧能說「摩訶般若波羅密」，復重其「作用」，就是此一大乘教義的繼承。⁶⁸ 當然，從自受用的立場言之，這才是真正自在解脫境界的完成，慧能屢言通「作用」，才能真正「來去自由」、「自在解脫」，這是另一個重要的理由。

另外，「摩訶般若波羅密」自性，通達心、物平等不二，「自性起用」（《經》語），本應是包括了「物」之作用和「心」之作用兩個層面的。然慧能僅闡揚了「心」之「作用」一面（「物作用」一面在後來的石頭宗裡得到了發展），這是他說「作用」的特色所在。「心」之「作用」包括二類：一是上文已提及的「善能分別諸法相」的「認識心」作用，另一類則指思善思惡的「道德心」作用，如說：

由自性邪，起十八邪；若自性正，起十八正。⁶⁹

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，毒害化為畜牲，慈悲化為菩薩。⁷⁰

「自性」，「不思量」，即「摩訶般若波羅密」之平等法體；「思量」，則生起「正、邪」「善、惡」等「道德心」的認識作用。

不過，「自性」生起這兩種「作用」，成為有分別的，但不受分別的限止，又能夠自由地回歸無分別的「摩訶般若波羅密」法體，對「認識心」而言，便是：

能善分別性，第一義不動。⁷¹

或

於相而離相。⁷²

⁶⁷ 文引自印順法師《攝大乘論講記》，頁 454

⁶⁸ 牟宗三先生亦主張：「正因般若空慧含具萬法，故客觀說的自性真空亦含具萬法——其含具，客觀的說之，是依『以有空義故，一切法得成而定。』」（參牟先生之〈如來禪與祖師禪〉一文，在大乘文化《禪宗思想與歷史》頁 93）

⁶⁹ 同註 26，頁 56。

⁷⁰ 同上，頁 22。

⁷¹ 同上，頁 61。

於念而不念。⁷³

而對「道德心」來說，便是：

邪見是世間，正見出世間，邪正悉打卻，菩提性宛然。⁷⁴

或

邪來因煩惱，正來煩惱除，邪正悉不用，清淨至無除。⁷⁵

「作用」再度回歸「摩訶般若波羅密」自性，「摩訶般若波羅密」，重「作用」又破其「作用」，雖破「作用」又常起「作用」。事實上，慧能也稱此為「一行三昧」，所謂「但行直心，於一切法上無有執著，名一行三昧」，⁷⁶「一行三昧」，實在就是指重「作用」（復破其「作用」）的「摩訶般若波羅密」自性而言的。

最後，在「自性起用」的說明中，慧能引進了少許的唯識理論，如說：

自性含萬法，名為含藏識，思量即轉識，生六識，出六門，見六塵。⁷⁷

「摩訶般若波羅密」法體是如何生起「心」之「作用」呢？爲了說明其中道理，故借用「含藏識」能「思量」的理論，作爲「作用」生起之原理。從表面上看來，這樣的說明，正如現代學者提出的，近似於唯識地論宗南道派的清淨賴耶（即如來藏）緣起說。⁷⁸但慧能的理論畢竟不是「清淨心緣起」說，而是「自性起用」說。兩者在理論上或有相通之處，但旨趣不同，前者不免有些宇宙論的形上學的，而後者則偏向道德論的人生論的，此處是

⁷² 同上，頁 16。

⁷³ 同上，頁 16。

⁷⁴ 同上，頁 44。

⁷⁵ 同上，頁 43。

⁷⁶ 《壇經》說：「但行直心，於一切法上無有執著，名一行三昧。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，道須流通，何以卻滯。心不住法，道即流通。」（同上，頁 15）「但行直心」又「心不住法」這正是「摩訶般若波羅密」起「作用」又破其「作用」之說明。

⁷⁷ 同註 26，頁 56。

⁷⁸ 印順法師認爲慧能「大體近於地論宗的南道派——勒那摩提所傳。」（參其著《中國禪宗史》頁 356）

應加分辨的。

4. 小結：始終一貫——「摩訶般若波羅密」的臨終付囑

《壇經》中之慧能思想，主要包涵三大理論體系，即如來藏系，空宗般若系，與唯識系，從前面的分析中是可以看見的。事實上，這三種理論是可以互相匯通的，不同的禪者可有不同的偏重。在慧能的「心性論」思想體系裡，雖屬如來藏禪，但理論之主幹是空宗的「摩訶般若波羅密」法——它才是禪悟的目標。此一立場，慧能是始終如一的，他臨終前數日的總結開示，仍不外此「摩訶般若波羅密」而已，他說：

吾滅度後，汝各為一方師，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。⁷⁹

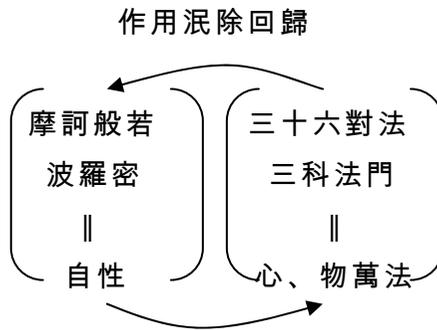
又

如何自性起用三十六對？共人言語，出外於相離相，入內於空離空。⁸⁰

「三科法門」指五陰、十八界（六識、六根、六塵）、十二入（六根、六塵）；「三十六對」法，內涵是「語言法相對有十二對，外境無情對有五對，自性居起用（按嗔喜等）有十九對」；二者共包括了心識、身根、外境、無情物、心理作用，語言名相等各類範疇，實即指內心、外物一切萬法而言。即此心、物萬法，又「出沒即離兩邊」、「究竟二法盡除」——這不正是悟入心、物平等不二的「摩訶般若波羅密」的完整內涵嗎？並且，「自性」還「起用三十六對」，又「於相離相」、「於空離空」，這不也正是慧能「摩訶般若波羅密」重「作用」又破除「作用」的另一種講法嗎。「摩訶般若波羅密」法體（重「作用」的），確是首尾貫穿慧能一生禪法的精要所在，這應可視為蓋棺之說了。「摩訶般若波羅密」法可簡單圖示如下：

⁷⁹ 同註 26，頁 56。

⁸⁰ 同上，頁 58。



(二) 次要文獻：《曹溪大師別傳》、《曆代法寶記》、《祖堂集》中之慧能「心性」思想

慧能「心性論」思想的主要觀念，大致已備於《敦煌本》之中。不過，其後復出現若干重要新觀念，應加重視。在唐代，這樣的文獻共有三種：《曹溪大師別傳》（781）、《曆代法寶記》（774），及《祖堂集》（952）。由於三書成立時間甚早，參考價值極高，重要性僅次於《敦煌本壇經》，故別為第二次要文獻類；其中若干資料甚至可視為是第一手的，重要性與《敦煌本》相等。以下分述之。

1. 《曹溪大溪別傳》重「佛性」之問題

《曹溪大溪別傳》被胡適斥為偽書，事實上，他只是針對書中若干慧能的生平史料說的⁸¹，至於思想部分，大致與敦煌本《壇經》的宗趣相符，學者們由來已做了不少澄清。⁸²

⁸¹ 胡適對《別傳》的批評，主要是針對慧能的生平部分。如說：「曹溪大師別傳實在是一個無識陋僧妄做的一部偽書，其書本身毫無歷史價值，而有許多荒謬的錯誤，其中所記慧能的一生，大體用王維的能禪師碑。」（參胡適〈壇經考之一——跋曹溪大師別傳〉，在柳山聖山編《胡適禪學案》頁71）

⁸² 如洪修平先生說：「〈曹溪大師別傳〉雖有許多謬誤，編造的東西也不少，但有些記載還是很有參考價值的。」又「〈曹溪大師別傳〉與敦煌本《壇經》所反映的都是惠能南宗的思想。」（參洪著《禪宗思想的形成與發展》頁289-290）樓宇烈先生亦說：「平心而論〈曹

《別傳》中所載之慧能，特重《涅槃經》和「佛性」一詞，這當然與敦本《壇經》非常不同；事實上，這應與作者曾經接受過慧能早期的思想有關。據《別傳》所載，慧能在悟前與「無盡藏尼」之交往，初見五祖之對答，與悟後見印宗法師的初次開法等早期事蹟中，皆是說「佛性」，引《涅槃經》。⁸³ 這些說法是可以相信的，如敦煌本《壇經》中，慧能初見五祖所論確是「佛性」義（如說「佛性有何差別」）。王維之〈六祖慧能禪師碑銘〉中，亦記載了「南海有印宗法師，講《涅槃經》，而慧能「聽於座下，因問大義，質以真乘」的事實。⁸⁴ 重「佛性」與《涅槃經》，確是慧能早期的立場——《別傳》作者，於是大致便從這個角度來切入詮述慧能的思想了。

不過，從敦煌本《壇經》的記錄來看，慧能離開印宗以後，其傳法活動，始自大梵寺開法，終至臨終前的付囑教授，重心已全轉向《金剛經》與「般若自性」（非「佛性」）。這個事實，《別傳》的作者難道不知道嗎——他應注意到了這個問題，是故《別傳》中僅述及的三次慧能開法中，就有一次提慧能引《金剛經》：

道由心悟，豈在坐耶！《金剛經》：『若人言如來若坐若臥，是人
不解我所說義，如來者，無所從來，亦無所去，故名如來。』無
所從來曰生，亦無所去曰滅，若無生滅，而是如來清淨禪，諸法
空即是坐。⁸⁵

這或許可作為一項證據。況且，《別傳》作者對慧能的一生，有充份的考察留心，說他完全無曉於《敦煌本》中所載的事實，並不合理。當然，即使如此，他並未將《涅槃經》與「佛性」改成《金剛經》與「自性」。一種可能的解釋是：《敦本壇經》的要旨是「重般若的如來藏禪」，而《涅槃經》也是「重般若的如來藏說」；另《別傳》雖說「佛性」，而實際是說「般若自

溪大師別傳〉強調慧能以涅槃佛性為其傳法宗旨，也不能說是完全向壁虛造。因為涅槃佛性義，是禪宗『見性成佛』說的不可缺少的理論前題。」又「再則，〈曹溪大師別傳〉所記述的涅槃佛性義，也不是全無傳承和依據，查現敦煌寫本《神會語錄》中，就有不少地方討論了佛性的問題。」（詳《隋唐佛教論文集》頁 94-95）

⁸³ 據《別傳》，慧能在出家前，曾為結義兄弟劉至略之出家姑母無盡藏尼釋《涅槃經》大義。而慧能初見五祖時，即答五祖以「嶺南新州人佛性，與和尚佛性，有何差別？」。悟後為印宗法師開法，說的亦是《涅槃經》中「佛性」與「不二」的道理。

⁸⁴ 在《全唐文》卷 327。

⁸⁵ 同註 26，頁 119。

性」，如說：

一者常，二者無常，佛性非常非無常，是故不斷，名為不二。一者善，二者不善，佛性非善非不善，是故不斷，名為不二。又云：蘊之與介，凡夫見二，智者了達其性無二，無二之性即是實性。⁸⁶

「佛性」是「蘊」與「界」之「不二」，「蘊」、「界」指心物萬法，心物萬法不二，這與《敦本壇經》所說「摩訶般若波羅密」、「自性」如出一轍。這樣，《別傳》的《涅槃經》「佛性」說，實無異《敦煌本》的《金剛經》「自性」說，兩者的義理實質完全相同。《別傳》既確立了自己與《敦煌本》相等的義理正統地位，那他保存自己《涅槃經》「佛性」說的特色又有何不可呢？就詮解的不同角度而言，它又確是一種有獨道洞見的精要之說！況且亦反映了慧能的早期思想史實。

當然，以重《涅槃經》和「佛性」來概括慧能一生，畢竟與事實不相符，這是《別傳》所不能無視的。慧能的基本重心，畢竟是依著《金剛經》，而不是《涅槃經》。後來流傳最廣的契嵩系《壇經》，將兩種說法混雜了，後人竟辨不清真相了。

2. 《曆代法寶記》的「風幡之議」與《祖堂集》之「一相三昧」

《曆代法寶記》的成書時間比《別傳》更早，可信度極高，中載有一則慧能的著名公案：「風幡之議」。此事在與慧能同時的法才〈光孝寺瘞髮塔記〉中留有記錄，應確曾發生。不過最早最完整記錄公案始末的，是本書，書中載：

後至南海制心寺，遇印宗法師講《涅槃經》，惠能亦在坐下。時印宗問眾人：『汝總見風吹幡，于上頭幡動否？』眾言見動，或言見風動，或言見幡動，不是幡動是見動，如是問難不定。惠能於坐下立，答法師：『自是眾人妄相心，動與不動，非見幡動，法本無有動不動。』法師聞說，驚愕忙然，不知是何言。⁸⁷

「法本無有動不動」，重在說平等的般若自性，與敦煌本《壇經》的宗

⁸⁶ 同註 26，頁 116。

⁸⁷ 在《禪藏》、《禪林僧寶傳·外三部》頁 75。

旨相符，這段簡答，可做為慧能重「摩訶般若波羅密」法的補充說明。

不過，宜注意問答在後來的文獻中被改動了，《曹溪大師別傳》把慧能之回答說成：「幡無如餘種動，所言動者，人者心自動耳。」⁸⁸ 其後之《祖堂集》亦說：「不是風動，不是幡動」「仁者自心動」。⁸⁹ 後來的宗寶本《壇經》也說：「不是風動，不是幡動，仁者心動。」⁹⁰ 回答的重心，轉向「仁者心動」一句，重在指出分別心之錯誤；「法本無有動不動」被略去，原本重說般若平等自性的特色被忽視了。當然，說分別心之虛妄，目的仍是為回歸般若平等自性，兩者在理上可以相通。只是這也透顯出來：後來的文獻，比較偏向重說「心性」的立場去了，這是馬祖臨濟開啓的新禪風，後世不免將它雜入以解釋慧能禪法了。《曆代法寶記》的記載大致是比較客觀可信的，這也許與它成書年代較早有關，它總還算能保留著慧能特色原味的。

另一則重要的資料，被記錄在《祖堂集》中，即「一相三昧」之提出。本來，在敦煌本《壇經》中，已有「一行三昧」的說法，意指「重作用」之摩訶般若波羅密（前文有討論，亦可詳註(76)）。《祖堂集》的「一相三昧」，與《敦煌本》「一行三昧」的說法相近。如說：

一相三昧者，於一切處而不住相，於彼相中不生憎愛，不取不捨，不念利益，不念散壞，自然安樂，故因此名為一相三昧。⁹¹

「於一切處而不著相」，實際上就是《敦煌本》「於相而離相」的說法，雖起相之分別作用而不著，正是「一行三昧」的內涵。「一相三昧」實可做為「一行三昧」理論的補充。

不過，為什麼《祖堂集》的作者，在慧能滅後二三九年，有意重新重視此一觀念，甚至提出一個新名詞「一相三昧」來替代之？這與當時的禪風可能有關；慧能以後，禪宗祖師接人，發展出一種新的特色：即日常萬物如木頭、乾屎橛、鴨子，以引人悟入（馬祖、臨濟、雲門皆此法之倡導者），所謂重大機大用。即萬物而悟入，實即慧能「即相而離相」一觀念之運用，也正是「一相三昧」的理趣所在。《祖堂集》的作者，特重「一相三昧」，大

⁸⁸ 同註 26，頁 116。

⁸⁹ 在《禪藏》、《祖堂集》頁 113。

⁹⁰ 在《六祖壇經流行本·敦煌本合刊》頁 15。

⁹¹ 同註 26，頁 117。

致是爲了與這股禪風相呼應吧！

不過，將「一相三昧」，歸入慧能思想，讓慧能成爲「一相三昧」的創說者，恐怕是有意替新的禪法主流，尋找構作一個有力的理論根源吧！事實上，《祖堂集》的作者，確將慧能寫成了「一相三昧」的實踐者：

六祖見僧，豎起拂子云：還見摩？對云：見。祖師拋向背後云：見摩？對云：見。師云：身前見，身後見？對云：見時不說前後，師云：如是，如是，此是妙空三昧。⁹²

「豎起拂子」、藏拂子以教人悟入，這完全是後代祖師的作風（慧能的特色是「即心悟入」，非「即物悟入」），慧能竟成了這種新禪法的創始人！新禪法，因此完全可以從慧能那裡得到合理的傳承基礎了。但這是否是史實呢？當然，純就理上而言，《祖堂集》的作法，可視爲慧能禪法的合理延伸，是對慧能所忽略「物」一部的補足，這是靜、筠二師（《祖堂集》作者）的進步，只不過，它恐怕也已混淆了慧能禪法的原始面目。

（三）補充文獻：《惠昕本壇經》、《宗寶本壇經》以及宋代以後諸燈史中的慧能「心性」思想

最後的補充文獻，本應包括宋以後的所有文獻，但有關「心性」的重要新觀念，《惠昕本壇經》（967）、《景德傳燈錄》（1004-1008）、《五燈會元》（1253）、《五家正宗贊》（1254）和《宗寶本壇經》（1291）大致已收集得很完備了，故以此五書爲代表，做最後的補遺探究。這些新資料，一方面固是對敦煌本《壇經》的繼承，但有些則已經改變了原有的立場，甚至有完全相反者。

1. 惠昕本《壇經》中的新觀念

惠昕本《壇經》新增的觀念，最重要的是「傳自性五分法身香」⁹³，它的內涵是：

⁹² 同上，頁119。

⁹³ 印順法師說：「惠昕本，對敦煌本來說，有所增訂，如增入『唐朝徵召』一分，傳五分法身香……。」（詳印師著《中國禪宗史》頁273-274），除去關於慧能生平歷史之材料不說，增入最重要之思想材料是「傳五分法身香」。

一謂戒香，即自心中，無非無惡，無嫉妒，無貪嗔，無刻害，名曰戒香。二定香，即睹諸善惡境相，自心不亂即是也。三慧香者，自心無痴，常以智慧觀照自性，不造諸惡，雖修眾善心不執著，畏上愛下，矜孤恤貧，此名慧香。四解脫香，即自心無所攀緣，不思善，不思惡，自在無礙，名解脫香。五解脫知見香者，自心既無攀緣善惡，不可沈空守寂，即須廣學多聞，識自本心，達諸佛理。言滿天下無口過，行滿天下無怨惡，和光接物，無我無人，直至菩提，真性不易，名解脫知見香。⁹⁴

「戒香」主「無惡」；「定香」主「心不亂」；慧香主「心不執著」；「解脫香」則「不思善、不思惡」悟入平等般若；「解脫知見香」，是指「不可沈空守寂」之自性起用。此一套理論，很顯然與《敦煌本》所說一致，是對重「起用」之「摩訶般若波羅密」主軸思想的呼應。事實上，《惠昕本》確是特別表現了對此一主軸思想的重視。他發揮此義的增文尚有二處：一是慧能的悟道偈：

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，何期自性無能無搖，能生萬法。⁹⁵

另一是為志誠說法：

吾所說法，不離自性，離體說法，自性常迷，須知一切萬法，皆從自性起用，是真戒定慧等法。⁹⁶

又

若悟自性，亦不立菩提涅槃，亦不立解脫知見，無一法可得，方能建立萬法，是真見性。若解此意，亦名佛身，亦名菩提涅槃，亦名解脫知見，亦名恒沙河數，亦名三千大千，亦名大小藏十二部經。見性之人，立亦得，不立亦得，來去自由，無滯無礙，應用隨作，應語隨答，普見化身，不離自性，即得自在神通遊戲三

⁹⁴ 同註 26，頁 88。

⁹⁵ 同上，頁 84。

⁹⁶ 同上，頁 103。

昧之力，此名見法。⁹⁷

重「自性」，復重「自性起用」，《惠昕本》一再發揚此思想——乃至將此原屬慧能中後期思想的主軸理論，進一步放進慧能早期的「悟道偈」中（慧能見五祖的時候還說是「佛性」的，並非「自性」），惠昕竟有為慧能作前後理論一貫化的企圖呢！這或許是因為他對《敦煌本》的要義有深入契會的緣故吧！

《惠昕本》中另一個重要的新觀念是「一切是一，一即一切」，它被加在原《敦煌本》解釋「摩訶」的文後：

善知識，心量廣大，廓周法界，用即了了分明，應用遍知一切。
一切是一，一是一切，去來自由，心體無滯。此是。善知識，一切般若智心，皆從自性而生，不從外入，莫錯用意，名真自用，一真一切真，心量大事，不行小道。⁹⁸

《敦煌本》之「摩訶」，包含人、事、物（善人惡人，善法惡法，日月星辰）等心物萬法；「一切是一，一即一切」可謂是另一種概括的說法：「一」指「摩訶」（或可通指「摩訶般若波羅密」）；「一切」指人、事、物之一切心物萬法。從更為精要而便於憶持的立場來說，「一即一切」確是很方便的口訣心要；只不過，「一」與「一切」的義涵畢竟太廣泛太籠統了，易流於任意解釋的浮濫結果（一般的禪修者重自證，輕學理，尤易如此）；乃至歪曲《壇經》本意（如唯心論、神我論或頑空論亦皆可言「一即一切」）。說「一即一切」，必須扣著《敦煌本》的「摩訶般若波羅密」理論——只是，直接說「摩訶般若波羅密」，說「自性」，不是更明白嗎？

最後一則補充的新資料，是一與《敦煌本》立場完全相反的新說法，有關對「無住」的解釋：

無住者，人之本性，於世間善惡好醜，乃至冤之與親，言語觸刺欺誣之時，並將為空，不思酬害，念念之中，不思前境。若前念、今念、後念、念念相續不斷，名為繫縛。於諸法上，念念不住，

⁹⁷ 同上，頁103。

⁹⁸ 同上，頁93。

即無縛也，是以無住為本。⁹⁹

然《敦煌本》是這樣說「無住」的：

無住者，為人本性，念念不住，前念、後念、今念、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。¹⁰⁰

很顯然，《惠昕本》的文字是根據《敦煌本》加以改造的，《敦煌本》裡的「念念相續，無有斷絕」，被《惠昕本》改成了「念念相續不斷，名為繫縛」，立場完全相反。

重「念」之「作用」的慧能思想特色，《惠昕本壇經》是完全理解而加以繼承的（《惠昕本》重「自性起用」已如上述），「念念相續不斷，名為繫縛」，這與《惠昕本》自身的立場並不相符。不過，從文意上看，《惠昕本》的意思可以被理解為：「若前念、今念、後念，〔若思前境，且〕念念相續不斷，名為繫縛」；意指：「思前境」（有染著）的「念念相續」是「繫縛」；「不思前境」的「念念相續」則非所指；也許這才是《惠昕本》的本意，這樣一來，《惠昕本》與《敦煌本》的立場仍可以是一貫的。不過惠昕的文字使用，太易讓人發生誤會了，後來廣大流傳的《宗寶本壇經》，只承繼了惠昕的說法，在不知《敦煌本》原意的情況下，很多人恐怕被「念念相續不斷，名為繫縛」一語誤導不少。

2. 《景德傳燈錄》、《五燈會元》與《五家正宗贊》裡的新資料

《景德傳燈錄》裡有一則新資料，不涉及慧能思想理論的問題，主要是文字傳述上的明顯竄改。慧能辨「不生不滅」，說外道的「不生不滅」是：

將滅止生，以生顯滅，滅猶不滅。¹⁰¹

此公案原出《曹溪大師別傳》，然《別傳》中慧能說外道的「不生不滅」是：

⁹⁹ 同上，頁 86。

¹⁰⁰ 同上，頁 15。

¹⁰¹ 《景德傳燈錄》卷 5，頁 82。

將生止滅，滅猶不滅。¹⁰²

《景德傳燈錄》作了完全相反的傳述；而《天聖廣燈錄》(1023-1031)、《傳法正宗記》(1061)，乃至《宗寶本壇經》卻先後繼承之一——它反而成了主流！這樣的改動是有意識的，道原除將「將生止滅」改成「將滅止生」，並隨後加入「以生顯滅」四字，這是為解釋「將滅止生」的，重在說「滅滅」；《別傳》的「將生止滅」，則重在說「生生」。道原有系統的竄改，動機何在？可顯見的是，他對主「滅滅」的外道說，是特表反感的，這或許是針對禪門中有偏修寂滅傾向的人而說的吧！

《五燈會元》中出現的新資料為著名的「臥輪禪師偈」，全文是：

嘗有僧舉臥輪禪師偈曰：臥輪有伎倆，能斷百思想，對境心不起，菩提日日長。祖聞之曰，此偈未明心地，若依而行之，是加繫縛。因示一偈曰：慧能沒伎倆，不斷百思想，對境心數起，菩提作麼長。¹⁰³

這則公案，當然亦可視為慧能「摩訶般若波羅密」法「重作用」一理論的補充說明。最早將這則公案收入慧能思想中的是《五燈會元》，不過，它出於更早的《景德傳燈錄》，被收在〈西京荷澤神會禪師〉之後的二行衍文中，原未受到重視。普濟（《五燈會元》的作者）注意到了它，後來的《宗寶本壇經》亦引用了他，他才著名而流傳廣大了。不過，這則公案是史實否？從他來源的欠缺顯赫性看來（道元為何未將之收入「慧能大師」文下？），是不無問題的。它大致只是一則關於慧能的傳說故事吧。

《五家正宗贊》裡的新資料，是一則非常著名的公案，是慧能對慧明的說法：

師曰：不思善，不思惡，正恁麼時，如何是明上座父母未生以前本來面目。¹⁰⁴

慧能向慧明傳法的事實，是《敦煌本》和《別傳》都提到的（《敦本》

¹⁰² 同註 26，頁 120。

¹⁰³ 《五燈會元》，卷 1，頁 20，在《卍續藏》137 冊。

¹⁰⁴ 在《禪藏》，《宗門武庫·外四部》頁 139。

「慧明」作「慧順」，這應該才是本名)，不過都未及說明傳法的內容。五百五十年後，《五家正宗贊》的作者，卻在這裡將傳法的內容編寫出來了：「不思善，不思惡」，慧能點出明上座的「本來面目」。這當然恐非史實；不過，「不思善，不思惡」的觀念並非毫無根據，事實上，《惠昕本》已經提出來了，所謂：「不思善，不思惡，自在無礙，名解脫香」。¹⁰⁵《五家正宗贊》的作者，是否借用了《惠昕本》的說法？如果是這樣，這個編造的新公案，雖然後出，但內容卻都是很早期的材料。隨後，乘著《宗寶本》的勢力，這個新公案也流傳開了。「不思善，不思惡」，成為慧能最著名的公案之一，乃至予人以一種印象：它就是慧能禪法的代表。當然，就理上言，「不思善，不思惡」與慧能的「以心破心」說（參前）相合，目標同是「般若自性」的悟入。不過，它只能算是慧能思想中的一個重要環結，真正的法體，像「自性起用」這樣的完整意涵，「不思善，不思惡」還須更進一步才能達到的。流行與著名，往往造成了誤導，這些地方，是有必要特加留心辨清的。

3. 宗寶本《壇經》中的新資料

最後，《宗寶本壇經》，大致集合了前人的總成果，如前「佛性與不二」、「風幡之議」、「一相三昧」、「五分法身香」、「悟道偈」、「為志誠說法」、「一即一切」、「無住」、「將滅止生」、「臥輪禪師偈」、「不思善不思惡」等重要新說，全皆收入本書。並且，它還搜羅了其他新資料；如增法海機緣中的「即心即佛」說：

初參祖師問曰：即心即佛，願垂指諭。師曰：前念不生即心，後念不滅即佛。成一切相即心，離一切相即佛。¹⁰⁶

就禪史言之，「即心即佛」說的提倡者是馬祖¹⁰⁷，並非慧能；慧能的說法方式是「即心」悟入「般若自性」。當然，《敦煌本》中也有「即心即佛」的說法，如「自心地上覺性如來」¹⁰⁸、「我心自有佛」等¹⁰⁹——這本是如來藏禪的基本命題，但慧能並未直就此命題而廣弘，乃至未曾直

¹⁰⁵ 在《敦煌新本六祖壇經》頁 88。

¹⁰⁶ 同註 26，頁 36。

¹⁰⁷ 馬祖大師云：「汝等諸人各信自心是佛，此心即是佛心」「心外無別佛，佛外無別心。」（參《景德傳燈錄》卷 7，頁 104。原文出自《祖堂集》）

¹⁰⁸ 同註 26 頁 41。

¹⁰⁹ 同註 26 頁 68。

說「即心即佛」四字，他所重的是「般若自性」。不過，「即心即佛」說後來得到了（馬祖、臨濟等人）廣揚弘傳，盛極流行，宗寶將它摻進慧能思想中，可能是受到了這股禪風的推動。另外，「即心即佛」本非了義說¹¹⁰，是故馬祖還要再說「非心非佛」，宗寶卻未將此說收入，這可見，他的意思不在顯究竟勝義，仍重於廣開方便，是有意於宏宗揚教吧！

《宗寶本》中還加入了「唯識」的教理，如：

大圓鏡智性清淨，平等性智心無病，妙觀察智見非功，成所作智同圓鏡，五八六七果因轉，但用名言無實性，若於轉處不留情，繁興永處那伽定。¹¹¹

《敦煌本》中本有借「含藏識」「思量」說「自性起用」的理論，但立論是極樸素的。¹¹²「大圓鏡智」、「五八六七果因轉」，這樣完整的唯識修行理論：有證入的目標，有修行的次第，慧能並未說到。畢竟，慧能有自己的悟入目標：「般若自性」；有自己的修行法門「藉心破心」。完整的唯識教義是宗寶的附會；這當然有助於禪與唯識的結合，如「五八六七果因轉」，對「藉心破心」說：應藉何心？破何心？就有理論指導作用；只不過，這已是一種唯識禪了，只能算是後代的新禪法了。

最後，我們看見宗寶也將儒家思想吸收進來了：

心平何勞持戒，行直何用修禪，恩則親養父母，義則上下相憐，讓則尊卑和睦，忍則眾惡無喧，若能鑽木出火，淤泥定生紅蓮，苦口的是良藥，逆耳必是忠言，改過必生智慧，護短心內非賢，日用常行饒益，成道非由施錢，菩提只向心覓，何勞向外求玄，聽說依此修行，西方只在目前。¹¹³

¹¹⁰ 「即心即佛」是方便說，眾生心現不即是佛，故《涅槃經》說：「一切眾生未來之世，當有阿耨多羅三藐三菩提，是名佛性。一切眾生現在悉有煩惱諸結，是故現在無有三十二相，八十種好。」（屈大成《大乘大般涅槃經研究》頁172）；「即心是佛」是約未來而言。另佛性畢竟空義，亦不可言「即心」，就了義說，這也是當遭破的說法。（尚可參前註48說「清淨心非了義」之說）

¹¹¹ 同註26，頁41。

¹¹² 慧能說唯識，大致僅借以說「自性起用」的原理，這只是一種素樸的心理學式的說明，意並未在有系統地引入唯識理論。

¹¹³ 同註26，頁26。

「平」、「直」、「親養」、「義」、「讓」等傳統儒門理念，宗寶十字打開地加以直說，這可算是《敦煌本》中「在家人」「造善去惡」說的落實發揮；在理論上，上契於慧能「摩訶般若波羅密」法體重「道德心作用」一部。¹¹⁴「援儒入禪」，當然是禪門爲了適應中國社會而逐漸發展出的方便，這當然是便於弘教揚宗的。不過，從另一個角度來看，「援儒入禪」實是「禪宗之儒學化」，藉此一轉，禪得到了新的生命，它的舞台從山林走向人倫社會，從虛玄走入實際，從出世走向生活，禪在這時才真正成爲中國化的。中國化的禪是入世出世爲一，真正佛教大乘菩薩道不捨眾生、涅槃無住的本義，很巧妙地，反而在這裡真正的展現出來了，是否這才是宗寶「援儒」的本意呢？

結論

以上大致根據相關的文獻，儘可能完整介紹了慧能的「心性論」思想。一般來說，後期資料大致是可以參考的，理論上與《敦煌本》多可互通。不過，後代新禪法雜入的現象，應加區辨，否則便不易看出慧能的原貌了。另外，這些新觀點，多只發揮了慧能禪法的某一個側面，不宜遽視爲完整的心要，真正完備的理論，是「自性起用」，最好還是回歸《敦煌本》，比較容易清楚掌握這個特色。

¹¹⁴ 有學者主張慧能開出的南禪，是一種「道德的無關心主義，不刻意爲善，也不努力斷惡的心態，可謂喪失了佛教勸人爲善去惡的本懷。」（參楊惠南先生之《禪史與禪思》頁315）此一理解是可以再加以討論的。站在「摩訶般若波羅密」法無分別的法體而言，善念尚不生起，惡念更是不會產生的。一旦起念，慧能是特重「十善即是天堂」「除邪心」「毒害除」（參敦本《壇經》頁41，論西方極樂世界文），云「爲善去惡」的心性修持工夫的，這個理念在《壇經》中應該是很明顯的立場。