

現代禪宗心性思想研究的幾點評論

張國一

真理大學通識教育學院

摘要

禪宗「心性」思想研究，是現代佛教研究的一個重要主題。「明心見性」——「明何心」？「見何性」？也一直是許多人感到有興趣的問題。本文盡可能蒐集探究現代中、日、台、港學界，在此一主題上的研究成果。概括言之，略可得到五種詮釋理論：「主體說」、「唯心說」、「萬物一體說」、「實體說」、「任意虛構說」。不過，可以看見現代學者在研究方法上，多採主觀進路，禪的詮釋，往往成為研究者的自由心證。這樣的學風，與古來禪學研究者、實踐者不重文獻的傳統，有著密切的關聯。然此「我註六經」的主觀傳統舊路，很顯然，偏離了對禪「心性」思想的客觀理解。因此，筆者改採「文獻分析」的客觀研究進路，歷年來，陸續發表了7篇禪「心性」研究，獲得的成果顯示，禪「心性」主要具有：「通心物平等性之般若」、「作用」、「斷執」等三大內涵。便根據這樣的研究成果，略與現代研究作幾點比較與評論的工作。最後，也對何謂「通心物平等性之般若」？如何破「我法二執」，證「我法雙空」？作了一些分析。筆者的理解還是有限的，不過，無論如何，禪有其歸「宗」，絕非自由心證。現代禪宗研究，應避免顛預

攏統、故作神秘，與自由心證等問題。如何客觀正確展示禪的深刻內涵？如何建立「禪宗科學」，是現代研究者不可忽視的。如果禪宣稱他獲得了宇宙的真理與認識，那麼，何不科學地建立他？讓他為此文明世界貢獻一份力量！



一、「心性」之界說 - - 意指「真如」、「法性」

本文擬介紹現代中、日、台、港禪宗心性思想研究概況，並借筆者歷年來已發表之唐代曹溪宗門禪理思想研究成果，對他們作幾點評論。¹首先，「心性」二字，在使用上有其特指，與一般指示「唯心」的用法不同，²茲做幾點界說如下：

(一)「心」、「性」二字，在唐禪的使用中，可視為同義（當然也有不同義的用法）。如敦煌本《南宗頓教最上大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》說：「識自本（心），是見本性」³「識心見性」⁴「契本心」⁵「見自本性」等等，⁶都是表現「心」、「性」同義的。本文採取的即此一用法，「心」、「性」同義，合成一同義複合詞即「心性」。

(二)「心性」在敦本《壇經》中，又與「自性」、「本性」、「道」、「人性」、

¹ 曹溪的開創者是惠能，其下開展出的主流共四家：荷澤宗（代表者是荷澤神會）、洪州宗（代表者馬祖道一）、石頭宗（代表者石頭希遷）、保唐宗（代表者保唐無住）。洪州下開出兩宗：漚仰宗（代表者漚山靈祐與仰山慧寂）與臨濟宗（代表者臨濟義玄）。石頭下開出三宗：曹洞宗（代表者曹山與洞山）、雲門宗（代表者雲門文偃）、法眼宗（代表者法眼文益）。簡單表現，就是惠能—四家—五宗，共 12 位禪師，他們代表了整個唐代禪宗的主幹，實際上也代表了整個中國禪宗的主幹—中國禪宗的主軸畢竟是唐禪。本文即以他們的心性思想為研究對象，借他們的心性思想來代表中國禪宗的心性思想，應該是很有代表性的。

² 說「心性」，顧名思義，一般當然是易將之視為說「唯心」的，現代大陸學者，很多人就是用西方哲學中的「主觀唯心論」和「客觀唯心論」的立場來詮解禪宗之「心性」的（詳下文）。另外，儒家亦說「心性」，孟子說：「盡其心者，知其性也」（《孟子 盡心上 1》），這是用指道德主體心而言的。本文所使用之「心性」一詞，所指並非這些義涵，是別有所指的。

³ 《大正藏》48 冊，頁 338 下，並參楊曾文編：《敦煌新本 六祖壇經》，頁 16 之補校。

⁴ 同註 3，頁 342 中。

⁵ 同註 3，頁 342 下。

⁶ 這個事實，印順法師的《中國禪宗史》也指出來了，印順法師說：「『自法性』起一切，含一切，名為含藏識。『心量廣大，猶如虛空 性含萬法是大』。在這一意義上，性就是心，是第八藏心。」又「約含容一切法說，性與（本）心是一樣的。」（《中國禪宗史》，頁 356）

「真如」、「自本性」、「內心」、「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」、「摩訶般若波羅蜜」、「般若之智」等近三 種說法混用。這可見「心性」所指並不僅限於「唯心」的範疇，而等同「真如」、「法性」等 意指一切心、物萬法之勝義實相而言的。⁷本文使用「心性」二字，正是指這部份義涵而言的。

(三)那麼，本文何不直接以「真如」、「法性」、「般若」為題，而選用「心性」一詞？唐禪是達摩《楞伽》如來藏禪的一脈相傳，如來藏學，本來就是特重借眾生之「心」(身)以說如來法性的，⁸馬祖更直說「即心是佛」了，⁹說「心性」，是隨順著如來藏(唐)禪的用語特色的。不過，「心性」二字畢竟是權說，不應僅以一般字面上的意義來理解他。

(四)本文擬探究唐禪之「心性」義涵，實際上，就是探究唐禪論理中的勝義法性、實相義涵。

二、現代中、日、台、港學界五種「心性」研究成果

⁷ 什麼是「真如」、「法性」？「即指遍布於宇宙中真實之本體，為一切萬有之根源。又作如如、如實、法界、法性、實際、實相、如來藏、法身、佛性、自性清淨心、一心、不思議界。」「大乘佛教之主張，一切存在之本性為人、法二無我，乃超越所有之差別相，故稱真如。」(文引自《佛光大辭典》，頁4197)真如、法性，指「一切萬有之根源」，「為人、法二無我」，可知是指一切心、物萬法之勝義實相而言的。

⁸ 如《如來藏經》無量煩惱所藏品第六 中有貧女懷子，此子即日後轉輪聖王之喻，以說如來藏法性實潛藏在眾生身心之中。《如來藏經》要義闡述：「在煩惱所纏的眾生裡面，端坐有具足如來智、如來眼之如來。」(高崎直道等著：《如來藏思想》，頁11)《涅槃經》前10卷也是發揮「我者，即是如來藏義」的，參《大般涅槃經》，卷七(《大正藏》12冊，頁407中)。這都表現了借眾生之「心」(身)、「我」來方便權說如來法性的特色。

⁹ 如馬祖說：「汝等諸人各信自心是佛，此心即是佛心。」(《景德傳燈錄》，卷六，頁104)

現代學界，包括中、日、台、港，及少數旅外學者，¹⁰對唐代禪宗「心性」思想¹¹研究，已累積了大量的成果。他們對此一「心性」的看法是怎樣的？根據本文的調查（共五 一位學者），¹²大略可見有五種論理詮釋，分別稱為：「主體說」、「唯心說」、「萬物一體說」、「實體說」、「任意虛構說」等，這五種名稱之決定，是隨順學界所使用之觀念。當中以「主體說」最為勢盛，「唯心說」、「萬物一體說」次之，「實體說」與「任意虛構說」的主張者較少，以下分述之。

(一)主體說

所謂「主體說」，顧名思義，是以「主體心」詮釋唐禪「心性」的立場。¹³此說之主張，又可分成二類，一是「向外擴充說」，另一是「向

¹⁰ 台灣的學者，包括錢穆、印順等人；大陸學者包括任繼愈、郭朋等人；日本學者包括鈴木大拙、孤峰智燦等人；旅外學者如吳經熊、傅偉勳等人。本文大致共參考了五 一位學者之說法，各方觀點是頗為豐富的。

¹¹ 本文主張 二位祖師所論之「心性」是同一個。理由有以下數點：(1)根據本文自己的證明（確切的概括證明，請詳第五章）。(2)根據 二位祖師自己的說法，如法眼、臨濟之說。法眼文益最詳，宗門 規論 有：「且如曹洞家風，則有偏有正，有明有暗；臨濟有主有賓，有體有用。然建化之不類，且血脈而相通。」參 宗門 規論（《卍續藏》110冊，頁440）。臨濟亦說：「道流，山僧佛法，的的相承，從麻谷和尚，丹霞和尚，東土道一和尚，如道一和尚用處，純一無雜。」這是臨濟自言承馬祖道一之禪法，見《天聖廣燈錄》，卷一（《卍續藏》135冊，頁350）。另四家五宗 二位祖師互引對方禪法，互通互證之情況，亦常可見。(3)根據太虛等現代學者之相類的研究證明，如太虛大師即主張：「本來各期之禪，原是血脈貫通而不能割裂的，不過就某一特點，假立名稱以為區別之符號而已。」（《中國佛學佛特質在禪》，頁36）楊惠南先生亦有五家七宗教學風尚雖異，然思想無不同的看法。（《禪史與禪思》，頁120）杜松柏先生也說五宗二派與六祖之禪「並無乖違，意境容或有高下之分，但法乳義脈，決無迥異之處。」參 壇經心性探義上、下，《中華文化復興月刊》256, 257（民78.7 78.8）。(4)根據一般宗門的看法，大抵先聖後聖，相傳只是同一法脈。

¹² 本文所利用的現代研究成果，除各種禪學史與禪學研究專著外，尚參考了若干論文期刊。大致包括民國建立以來至1949年遷台前的大陸期刊，最早一篇是蒙文通的《中國禪學考》，在《內學》第1期（1924年12月）。然後是1949年後至1996年的台灣期刊，和1949年至1997年的大陸期刊。這些文獻先後出現的時間，大致涵括了上一世紀。

¹³ 如勞思光先生說：「惠能所說自性，乃「自己之性」之意，即指主體自由，或純粹主體性而言。故自見其主體性，即是大覺。」（《中國哲學史二》，頁329）吳經熊先生說：「我們所想的心，並不是真心，理由很簡單，真心是去想的，而不是被想的，因為心是主體，而不是客體。」（《禪學的黃金時代》，頁49）又如傅偉勳先生說：

內反證說」。

主「向外擴充」的「主體說」，大致是建立在人本主義的基礎上，所謂「人是認識的核心，所以禪學就是一種人學」。¹⁴人在宇宙中，常居於指導統馭萬物的地位，主體的優越性，是一件自然呈現的事實。本說表現了對此事實之肯定與發揚，「主體心」的優先地位被凸顯了，因此肯定它即是禪「心性」之所指。

只是，「主體心」是有欲惡偏執的，就此而言，它難與代表宇宙真如實相之「心性」畫上等號。本說亦注意到此一問題，是故，這個「主體心」，事實上還必須再具備「泯滅情欲，排除妄念等內在活動來解消人的基本矛盾，排除心靈的緊張，克服人的意識障礙，從而實現自我超越」的內涵。¹⁵從積極面來說，即指主體擁有「自由」自在的心靈，「就主體自身之活動說，主體雖有一切經驗活動，經驗意識，而不失其超越性及自由，故雖有念仍不為念所染。」¹⁶這樣「無執」又「自由」的「主體心」，一方面是能統馭萬物的，一方面又是甚清淨的，本說以此作為禪「心性」的完整義涵。

更為激烈的主張是，「主體心」之統馭力和清淨力，是必須向無限去擴張的，它的終極難免是主體心的神化，「根本任務在改變向外的崇拜為對內的自信。『神我』只是將這種自信推向極端，將自我神化的結

「禪道的境界原是禪悟的意境，此一意境的形式或存在，必須假定日本禪師久松真一所云『絕對的主體性』。」¹⁴「禪者的自性或絕對主體性既非與客體對立的自我主體，而是無相自體。」參 禪道與東方文化，江西古籍編：《禪學研究》，頁 11。以上大致皆是以「主體心」說「禪心性」的立場，現代學界中主此說者為數甚眾。

¹⁴ 即一種肯定人處於宇宙中，應自己肯定自己做為人的價值，以此人主體為中心，去向宇宙擴充發展的立場。如胡曉光先生說：「人是認識的核心，所以禪學就是一種人學。人學的最終實現的解脫，就是無限宇宙的顯明。人具有覺性，覺性就是佛性，佛性就是生命本有直覺禪悟能力。這種全部實現出來，宇宙就是沒有任何障礙，是充滿無限的智慧之光。」（參 略論禪學的禪悟與哲學的直覺，《香港佛教》404，民 83.1。另勞思光、杜繼文、魏道儒、方立天等人，大致皆可見「向外擴充說」的思想，請詳註 14-21。

¹⁵ 引文自方立天先生之 從對如何是佛的回答看禪宗的核心思想，《中國文化研究》（1996(4)）。

¹⁶ 這是另一面的立說而已，持此說者，如勞思光先生言：「於念而離念，就主體自身之活動說，主體雖有一切經驗活動，經驗意識，而不失其超越性及自由，故雖有念仍不為念所染。」（《中國哲學史二》，頁 332）

果。」¹⁷於是「主體說」遂將以「神我論」為歸結了。¹⁸這樣一種達致神性的「主體心」，可謂是人本主義極致發揮的結果，歸結地說，它是以無限擴充之主體心去詮解禪「心性」的。

第二類是「向內反證說」，此說不以主體之能力擴充為著眼點，相反地，他們將注意力反歸於主體心自性本質的探究。這種探究，不是透過思維來進行的，而是主體心的自知自證。¹⁹引用此派學者的說法，那「不是一般意義上的知見，而是一種證悟」，那是「沒有任何言語概念或思維形式的直觀」，「它是自心自性的自我觀照，自我顯現」。²⁰「自心」之「自我觀照」、「自我顯現」，是指「主體心」透過自知自證，以肯定當下一念離言說的現實真心而言。當下一念現實真心，是不可起心去思維他的，因為他是思維者，思維他，已經離開他了，思維者無法思維他自己，了解他的唯一方式，就是當下自知自證！「真心不可求，不可得，本自具有，求之則失」；「我們所想的心，並不是真心，理由很簡單，真心是去想的，而不是被想的，因為心是主體，而不是客體。」²¹「向內反證說」，即以此當下一念不可言說思維的現實心，詮解禪「心性」（近於說「我空」）的。

¹⁷ 杜繼文、魏道儒合著之《中國禪宗通史》即主此說：「《壇經》的根本任務在改變向外的崇拜為對內的自信。『神我』只是將這種自信推向極端，將自我神化的結果。」（頁186）

¹⁸ 上註可見杜繼文他們已主張此說了。另楊惠南《禪史與禪思》頁41，亦可見到這樣的主張。另印順法師亦認為《壇經》所說之自性，主「性在身心在，性去身心壞」，不免有「形神對立」的意思；這是主張「自性」有一些神我的意味了。（《中國禪宗史》，頁374）不過隨後他又遣破前說，而主張「從下手處——悟入方便說，見聞等作用是不同於四大色身的，似有對立的意味，等到深入而真的體悟，那就『靈光獨耀，迴脫根塵』，『心月孤圓，光吞萬象』，有什麼對立可說呢？」（同書頁380）

¹⁹ 阿部正雄之「禪是什麼樣的哲學」一文（《內明》181，民76.4）；洪修平先生之《中國禪學思想史》，頁187-188；黃甲淵之「試論惠能所證悟的佛性與明心見性之真義上、下」一文（《中華文化月刊》，民89.9-89.10）；皆表現了這種「自知自證」的立場。

²⁰ 引文自洪修平《中國禪學思想史》，頁188。

²¹ 如洪修平說：「惠能認為，真心與妄心，都不離自己當下的一念心而存在。起心即妄，任心即真。真心不可求，不可得，本自具有，求之則失，在無念無憶無著中，清淨本心便自然顯現。」（《禪宗思想的形成與發展》，頁382）吳經熊先生說：「我們所想的心，並不是真心，理由很簡單，真心是去想的，而不是被想的，因為心是主體，而不是客體。」（《禪學的黃金時代》，頁49）這正是以當下一念無憶無著離言說的現實心來詮解「清淨本心」、「心性」的。

不過，不論是「向外擴充說」，或「向內反證說」，二說的主張者，對客觀世界的論述與研究皆嫌不足。²²客觀世界本性本質的探討，畢竟未受到他們足夠的重視。這表現了，「主體說」的「心性」義涵，排除了客觀的萬法世界，僅以主體心為其場域，本說乃與人本主義特為相應的一種學說。

(二)唯心說

第二派「唯心說」，是以「唯心」的立場詮解「心性」，又可分成二大類：「主觀唯心說」、「客觀唯心說」。

「主觀唯心說」，針對如惠能說「非風幡動，仁者心動」，²³或「即心即佛」（此說之提倡者實是馬祖）等理論而發其詮解。他們認為，惠能主張「不是風動，不是幡動，仁者心動」，「可見惠能這一派，否認外在事物的存在和發展，他們認為這些變化都是由於人們主觀意識來決定的。」²⁴外在世界的存在被否定了，或者說，外在世界的存在與否，悉由「主觀心」做最後的仲裁者，「主觀心」，成為一切存在的最後真實根源。「風」的存在與否，「幡」的存在與否，「自然界」的存在與否，都由「人心」來決定，人心可加以肯定之，在不同的心理狀態下，當然亦可取消他們的存在。當然，這樣的「心性」，由於粗率而輕易地取消了客觀世界，獨尊「主觀唯心」之存在優越性，難免是有些「荒謬」

²² 本文僅見者如吳汝鈞先生主張主體應以「不取不捨」的態度面對萬法。（《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》，頁39）而胡曉光先生也有以「緣起性空實是一體兩面，是主體思維兩種機能所覺知的兩個維度的對象性」這樣的觀點詮解萬法的，參簡論明心見性，《內明》283（民84.10）。其餘「主體說」者，詮解「萬法」的觀點，就較少見了。

²³ 這則公案最早出於《曆代法寶記》，但仍是說「自是眾人妄相心，動與不動，非見幡動，法本無有動不動。」（在《大正藏》51冊，頁183下）在《曹溪大師別傳》中，才改成「仁者心動」。不過，一般而言，還是將「仁者心動」一語視成惠能思想的，這是後世流行採用宗寶本壇經的緣故。

²⁴ 如任繼愈先生說：「時有風吹幡動，一僧曰風動，一僧曰幡動，議論不已，惠能進曰：不是風動，不是幡動，仁者心動。可見惠能這一派，否認外在事物的存在和發展，他們認為這些變化都是由於人們主觀意識來決定的。」（《漢唐佛教思想論集》，頁146）而賴永海先生則說：「惠能把遨遊於幻想太空的印度佛教的清淨心，變成具體之人心，從理論上說，也許簡約、粗糙一些。但由於他直指眾生之心本來是佛，縮小了眾生與佛之間的距離。」「前期禪宗的世界觀，更接近於主觀唯心主義。」參禪宗前期後期思想比較研究，《中國社會科學院研究生學報》（1987(5)，43）

了。「禪宗所謂真理，根本是一種主觀神秘境界，這使他們不得不陷入荒謬的結論。」²⁵

其次，「客觀唯心說」，是針對如惠能的「人有南北，佛性無南北」、「佛性不二」等論理的詮解。²⁶他們認為這個「佛性」，就是「心性」的同義語。然而，這個「佛性」是什麼呢？他們的說法是，它是一種「宇宙心」，²⁷或者，它是「本原的精神」，「超自然超時空的最高存在，最不可思議的精神實體」。²⁸並且，它還能創生萬物，「佛性」惠能也稱為「真如」，²⁹它的創生萬物，被稱為「真如緣起論」，³⁰完整地說，應是「客觀唯心論的真如緣起論」。³¹這大致近似西方哲學中不具位格的上帝了，一種能創造萬物的最高精神實體！

以上是「主觀唯心說」、「客觀唯心說」二派的說法，「主張個體的心的是主觀唯心主義，主張宇宙的心的是客觀唯心主義。」³²再歸結地論之，兩派主、客觀之立場雖互異，但凸顯「唯心」之存在優越性的論理焦點則是一致的。前面「主體說」凸顯的是主體精神的「人文優越性」，這裡則凸顯精神實體的「存在優越性」。這樣具存在優越性的「精神實體」，用以詮釋「心性」，似乎也有一定的力量。

(三)萬物一體說

²⁵ 任繼愈先生說：「禪宗所謂真理，根本是一種主觀神秘境界，這使他們不得不陷入荒謬的結論。」（《漢唐佛教思想論集》，頁150）

²⁶ 如郭朋先生說：「惠能答曰：人即有南北，佛性即無南北，獼猴身與和尚不同，佛性有何差別。…從上述惠能的答問中可以看到，惠能乃是一個客觀唯心主義的佛性論者。」（《隋唐佛教》，頁524）

²⁷ 這是馮友蘭先生的說法，他說：「無二之性，即是實性…。惠能在這裡說出禪宗最後的見解，個體的心也就是宇宙的心。」「主張個體的心的是主觀唯心主義，主張宇宙的心的是客觀唯心主義。」參 論禪宗，張文達、張莉編：《禪宗歷史與文化》，頁22-23。

²⁸ 這是郭朋先生的觀點。在郭著《壇經導讀》，頁47。

²⁹ 惠能亦有用「真如」說「佛性」、「自性」的用法；如：「悟此法者，即是無念、無憶、無著，莫去雜妄，即自是真如性用。」（《大正藏》48冊，頁340上）

³⁰ 這個用法最早見於郭朋先生之《隋唐佛教》（1981.4出版），頁528；然後吳立民編之《禪宗宗派源流》（1998.8出版），頁63；和吳平之《禪宗祖師——惠能》，頁122，都沿用了同樣的觀點；都是用此以概括惠能思想的。

³¹ 郭朋先生語，在郭著《壇經導讀》，頁48

³² 參 論禪宗，張文達、張莉編：《禪宗歷史與文化》，頁22-23。

這是詮解「心性」的第三種立場，當中也可分為兩派，一是「般若的萬物一體說」，另一是「神秘的萬物一體說」。

「般若的萬物一體說」，是為詮釋如惠能「自性」、「般若」這類觀點而發。³³他們認為，「自性」、「般若」，就是「心性」的實質。然而，什麼是「自性」、「般若」呢？學者們詮解的焦點大致在：主客雙泯，萬物一體的境界，就是「自性」、「般若」。如說：「般若本體是超出因果的束縛，通貫古今，不立凡聖的區別，無一切的對待，如太虛空遍一切處」；³⁴「其間沒有能所或主客的分別，主體即是客體，客體即是主體」。³⁵

只是，心物主客一體，如何可能？經驗世界中，心是心、物是物，明顯有其分別，「一體」並不存在，應如何理解？學者的主張是：心是心、物是物，這樣看待萬物的觀點是有誤的。它源於人類： $A = A$ ， $A \neq A$ 的二元邏輯思考模式，但這個模式的自身存在著矛盾的錯誤，因為 A 中必已蘊涵了 $\neg A$ ，並無純粹之 A。「A 除非與非 A 對立，否則便不能成為 A，需要非 A 來使 A 成為 A。這就是說，非 A 是在 A 之中，當 A 要成為 A 時，便早已在自身之外了，此即非 A。如果 A 裡面沒有包括自身以外的東西，那麼非 A 就不能從 A 中產生，以使 A 成為 A。A 之所以成為 A，就是由於這種矛盾，而這種矛盾，只有當我們從事邏輯推理時，才會發生。」³⁶：必須取消這種自相矛盾的認識模式，「萬物一體」的真相就會呈現出來。所謂「如果我們想要真正地透入人生的底蘊，就必須放棄我們習慣的推理方式，樹立一個新的觀物

³³ 如演慈的「惠能的中心思想」，即從「自性」的角度說「萬物一體」。（《內明》273 期）心源、無礙合著之《禪宗論叢》頁 114，即從「般若本體」的觀點說「萬物一體」。

³⁴ 參心源、無礙合著之《禪宗論叢》，頁 114

³⁵ 鈴木大拙語，參「禪」，敬答胡適博士，張文達、張莉編：《禪宗歷史與文化》，頁 60。

³⁶ 鈴木大拙說：「A 除非與非 A 對立，否則便不能成為 A，需要非 A 來使 A 成為 A。這就是說，非 A 是在 A 之中，當 A 要成為 A 時，便早已在自身之外了，此即非 A。如果 A 裡面沒有包括自身以外的東西，那麼非 A 就不能從 A 中產生，以使 A 成為 A。A 之所以成為 A，就是由於這種矛盾，而這種矛盾，只有當我們從事邏輯推理時，才會發生。」參鈴木文：「存在主義、實用主義與禪」，張曼濤編：《禪學論文集》，頁 247。

角度，從邏輯的專制與日常語法的片面中解脫出來。」³⁷「歷來禪宗所說的心或本心，早已超越了觀念、概念以及思惟活動與邏輯規律諸範疇。」³⁸不過，這並非代表意識的取消，而是二元邏輯思考模式的取消，取而代之的，是一種「不起分別的分別」，或稱「般若直觀」。³⁹「般若直觀」，是一種全新的肯定，這表現他並非進入一種虛無主義中，「禪是肯定的，只是禪的肯定更高，並且必須超越一般意義上的肯定與否定」。「而禪所主張的絕對肯定，是為了精神獲得自由，是為了實現人的內在生命的要求」。⁴⁰在全新肯定的般若直觀中，「全體與部分是同時被直觀到的」，⁴¹這就證見「萬物一體」之實際真象了。

在這個意義下，「般若直觀」是無法透過邏輯思辯加以陳述的，它大致只能被表現為：破除二元邏輯意識，同時展現出一種全新的、肯定的、無執著的觀察！事實上，這與惠能「以心破心」，遣破一切法執、我執，而後證入「般若」法性的禪法，甚為一致。「般若的萬物一體說」，在現代的「禪心性」思想研究中，是解釋力最為深徹的一種，理論代表者鈴木大佐先生，在現代被譽為世界禪者，影響啟迪西方禪學思考與研究頗為巨大。

另一派是「神秘的萬物一體說」，同樣主張「萬物一體」即是「心性」的實質。不過，如何證入「萬物一體」？其論理較欠明確，比較強調那是一種「神秘經驗」了。⁴²這種「神秘的萬物一體境」，與前說

³⁷ 參鈴木大拙《通向禪學之路》，頁 35。林繼平先生亦說：「歷來禪宗所說的心或本心，早已超越了觀念、概念以及思惟活動與邏輯規律諸範疇。」參林文：《從禪宗華嚴論心性理之哲學慧境》，《哲學年刊》7（民 78.9）。心源、無礙合著之《禪宗論叢》，頁 22 亦言：「反對論理或分析的看法，直觀的徹於事物的真相，這就是禪。」「要之，是突破相對的意識，或對象的論理的舊殼，進入未曾知覺的境地，這就是悟。」

³⁸ 林繼平先生：《從禪宗華嚴論心性理之哲學慧境》，《哲學年刊》7（民 78.9）。

³⁹ 鈴木大拙說：「真如中有一種覺識，這種覺識就是般若直觀，因此般若直觀可以解釋為不起分別的分別。這裡，全體與部分是同時被直觀到的。這裡，無分別的全體，與其無限分別的，個體化的部分同時生起。」（同註 36，頁 263）

⁴⁰ 鈴木大拙：《禪者的思索》，頁 44-46。

⁴¹ 參註 39 之引文。

⁴² 如巴壺天先生說：「萬物為己及情與無情共一體，是一種神秘經驗，當我們親證真如時，全宇宙與我合而為一，這時主客不分，能所俱泯，情與無情共一體，那還有狗與桌子的差別呢！」參《禪宗公案之透視》，張曼濤編：《禪宗思想與歷史》，頁 55，即表現了這樣的立場。

有異，前說主張在一體境的「般若直觀」中，「含有一種純理因素」（但非二元邏輯之理而已），⁴³本說比較上是「神秘」的要素多一些。這或許指的是一種三昧定境現象，「當我們入無為正定時，一念不生，這方虛空，立即消殞，何況這一座天台山。」⁴⁴本派即以此來詮解「心性」之實質。

(四)實體說

「實體說」，顧名思義，乃以「實體」觀念詮解「心性」的學說。本說亦可分二派，一是「精神實體說」，另一是「物理實體說」。

「精神實體說」，是為詮解如惠能說「真如」、「佛性」等觀念而發。他們主張此即「心性」之實質。⁴⁵然什麼是「真如」、「佛性」呢？此派認為，現象世界是「有生有滅」，都是「形相假象」，⁴⁶並且，是有「矛盾的特殊性，矛盾的差別性」的，⁴⁷這只是假象的世界。真正的世界，是存在現象界背後「不生不滅」的，「清淨永恆的」，⁴⁸展現「共同性之一面」、「純一性之一面」的本體界。「心畢竟有一個本體之心，它要超越於具體的存在，不為具體的心之差異所束，這樣才能保持心體的獨立性，恆在性。也就是說，這是矛盾的共同性之一面，是純一性

⁴³ 鈴木大拙說：「在真如中，有一種純理因素，真如不只是對實在的一種詩的觀想，或與實在的全神貫注的合一，真如中有一種覺識，這種覺識就是般若直觀。」（同註 36，頁 263）

⁴⁴ 如巴壺天先生說：「一人發真歸源，方虛空，悉皆消殞數語，出楞嚴經，這可說是主觀的唯心論，山河大地，都是我心所現。當我們入無為正定時，一念不生，這方虛空，立即消殞，何況這一座天台山。」（同註 25）這是以入「無為正定」，說主客雙泯一體境的。

⁴⁵ 如胡京國先生說：「從世界觀的高度說，佛性就是真如。」「真如自身的內涵是真理性的，無形性，清淨性，永恆性，廣大性等幾種屬性。」「真如是一個觀念實體。」「觀念實體」，大致就是一種「精神實體說。」參 惠能頓悟佛性論的哲學要義，《香港佛教》376（民 80.09）。

⁴⁶ 胡京國先生說：「說真如緣起，因為真如就是宇宙萬物的本質。在惠能看來，世間萬物的本質就是『真』，而萬物的形象就是假。」「萬物有生有滅，故是虛妄；而真如性本無生無滅，故是本質。」（同註 42）

⁴⁷ 杜寒風先生認為「真心」「具有本體的屬性，是至上恆在的，不隨具體事物的變化而發生變化。」但「對於具體的心，單個的心來說，是有矛盾的特殊性，矛盾的差別性，是有分別的。」（《晚唐臨濟宗述評》，頁 262 263）

⁴⁸ 胡京國先生語。參註 45 引文。

之一面。」⁴⁹這個本體界是屬於精神性的，可稱之為「觀念實體」，⁵⁰或「清淨心本體」，⁵¹它們在存在上，是屬於「第一位」的，「心是第一位的，本體是第一位的；物是第二位的，現象是第二位的。」⁵²這樣的主張，與現代學界中主「客觀唯心說」的立場相近，皆主現象界背後有一個「精神實體」，它是宇宙之終極原理，而「心性」之實質正是它。不過，「客觀唯心說」的「精神實體」，較具一種「宇宙神」的意味，本說則偏於「宇宙原理」的意味。大致可說，前者是一具第一原理之精神體，後者則是具精神義之第一原理。

第二派「物理實體說」，大致為詮解如惠能說「自性」觀念而發，他們主張「自性」即是「心性」之實質。然，「自性」又是什麼？他們的主張是：「自性即形而上的本體之道，是超越萬有之上的存在」，「實哲學家所謂的形而上的本體之道」。⁵³「形而上的本體之道」，帶有物理實體的意味，是指現象界背後具物理義涵的第一性的實體吧。與「精神實體說」共同的是，兩說皆主張，在第二性的（較為虛幻不實的）現象世界背後，有一個第一性的真正存在的本體界，只是本說是偏向說物理本體的，而前說則偏向說精神本體。

(五)任意虛構說

最後一種詮解的論理，是「任意虛構說」，事實上，它包括了「任意說」與「虛構說」。

「任意說」將「心性」詮解為：「沒有自覺控制」的「放任意識」它的特質「不應是規定的，而是隨意的」，「不應是常規的，而是

⁴⁹ 杜寒風先生說：「心畢竟有一個本體之心，它要超越於具體的存在，不為具體的心之差異所束，這樣才能保持心體的獨立性，恆在性。也就是說，這是矛盾的共同性之一面，是純一性之一面。」（同註 47，頁 263）

⁵⁰ 胡京國先生語。參註 45。

⁵¹ 杜寒風先生語；他說：「一個人的成佛，其關鍵點不在拜師，不在看經教，也不在上堂說法或是聽法，而在人從娘胎生下來就具有的清淨本源之心。」（同註 47，頁 263）

⁵² 杜寒風先生說：「心是第一位的，本體是第一位的；物是第二位的，現象是第二位的。」（同註 47，頁 262）

⁵³ 參杜松柏 壇經心性探義上下 一文，《中華文化復興月刊》256、257。

怪誕的」，「不應是程序的，而是突然的」，⁵⁴這大致指一種任意的、直覺的衝動意識。禪「心性」，在此並無任何優越超俗的內涵，不過就是我們平常各種放任不羈的心念而已。

「虛構說」則主張，「心性」是一種「臆想」、「虛構」之物。⁵⁵虛構的目的，在「否定現實的客觀世界」，為那不夠切實的「宗教目的服務」。⁵⁶這樣的做法，不免是逃避現實的、荒謬的。⁵⁷「心性」被視為替宗教服務的「工具」或「謊言」了！

「任意說」和「虛構說」，代表了現代學界——主要是大陸學界，對「心性」的一種強烈批判和質疑的立場，表現了馬克思唯物主義者不贊同虛玄，而特重現實的一種人生态度。

以上介紹了現代中、日、台、港學界，五種主要詮解唐禪「心性」義涵之論理，他們可以再簡單表解如下：

現代學界五種概括唐禪「心性」義涵的學說簡表

1.主體說：

- (1)「向外擴充說」
- (2)「向內反證說」

2.唯心說：

- (1)「主觀唯心說」
- (2)「客觀唯心說」

⁵⁴ 參刑東風 禪宗的歷史、思想和實踐 一文，江西古籍編：《禪學研究》第一輯，頁162。

⁵⁵ 潘桂明之 曹洞宗思想略論，隋唐佛教學術討論會編：《隋唐佛教論文集》，頁117；郭朋之《隋唐佛教》，頁560，563，皆有這樣的觀點。

⁵⁶ 同註55，參潘桂明、郭朋先生之文。

⁵⁷ 同註55，參潘桂明先生文。另外，乃至有將禪宗不切現實的行為批評為「死尸生活」，「懶蟲生活」。參范文瀾：《唐代佛教》，(1979)，頁70-71。

3. 萬物一體說：

- (1) 「般若的萬物一體說」
- (2) 「神秘的萬物一體說」

4. 實體說：

- (1) 「精神實體說」
- (2) 「物理實體說」

5. 任意虛構說：

- (1) 「任意說」
- (2) 「虛構說」

綜合上論，可見現代學界對唐禪「心性」義涵之研究，大的學說派別至少有五種，細分則達一種之多！這可見出，現代學界對唐禪「心性」之探索，存在著濃厚之興趣，而成果又何其豐碩。只是，其中立論的多樣性，難免令人有目不暇給，莫知所歸之嘆！「心性」的面貌，在百家爭鳴的局勢中，是不是顯得模糊而難以掌握了呢！

三、唐禪「心性」義涵之概括 「通達心物平等之般若作用實踐法性」

現代禪宗研究，概括言之，在客觀研究的要求上是嫌不足的。就上文來看，代表台、港、大陸的兩支重要禪研究主流，一傾向以（近孔孟的）「主體心」詮解「心性」，另一傾向以西方「唯心主義」詮解「心性」，乃至有完全視之為「任意虛構」者。這大抵都不是根據禪學文獻，作客觀義理分析而得出的結果。這樣的研究方式，或許是受到禪門歷來重「自修自證」的學風影響（因此輕視文獻了）。然禪之修證，有其歸「宗」（是故禪門又稱為「宗門」），自修自證，終要歸向「他」，絕不是任意自由心證的。現代禪宗心性思想研究，多採取「主觀研究進路」，研究者依自己的主觀體認解禪識禪，這種研究方法，能展現深刻的見解，但不易得到對禪的客觀理解。

基於上述理解，筆者作禪宗「心性」思想探究，一開始便基於這樣一個問題意識：「一種客觀心性思想研究如何可能？」所謂客觀研究，不外根據客觀證據，作有效推演，以得出合理之結論。應向何處尋求客觀證據？很顯然，完整的禪宗文獻，便是這個基礎所在。⁵⁸古今完整禪宗文獻，據筆者調查研究，約700種以上。⁵⁹其中關於惠能的有27種，神會的19種，保唐的8種，馬祖道一的29種，石頭希遷的20種，滄山的21種，仰山的20種，臨濟義玄的24種，曹山的21種，洞山的24種，雲門的27種，法眼的19種。筆者的禪心性思想研究，即以他們為研究基礎。不過，相關完整文獻，在時間上涵括了唐、宋、元、明、清諸朝，愈後傳抄出之文獻，出現偽、誤的機率高。應將這些文獻做適當的歷史區隔，可信度較高者，受較大的重視與利用，其次者，則次要運用之。這樣做，可以避免真偽資料混雜而被誤用。根據年代先後，大致將各祖師文獻，分為三類：「基本文獻類」、「次要文獻類」和「補遺文獻類」。研究上，是以「基本文獻類」為主，而另二類作為補充資料來運用。研究中，確簡別出不少偽誤之資料，也指出現代學界若干援引錯誤文獻的問題。

其次進行文獻解析，筆者採取「分析」的方式，也就是所有得出的結論，都是從文獻證據中「分析」出來的，並不作證據之外的主觀臆想。二位祖師的「心性」義涵，都是根據上述完整禪宗文獻「分析」出之結果。「分析」的研究方式，可以確保論理的有效性，以落實

⁵⁸ 禪宗研究的客觀基礎，自然是禪文獻，但不僅如此，還必須是「完整的」禪文獻。我們必須先了解古今的完整禪文獻有多少？再從這當中選出正確的文獻來利用。否則，我們的研究，就可能根據了「錯誤的」證據，或「偏頗的」證據。證據不充足，我們研究成果的說服力，就是不充足的。

⁵⁹ 據筆者所見，自1968年到1999年，新出版的目錄工具書，大約共有九種，然成績特別顯著者有以下四書：會性法師之《大藏會閱》，藍吉富先生之《禪宗全書》，李森先生之《中國禪宗大全》，與佛光山之《禪藏》，分別收禪典五百五九部、五百八二部、五百八二部、六百二三部。四書除參考了《大正藏》、《卍續藏》中之資料，並廣搜《中華大藏經》、《嘉興藏》、《金藏》、《龍藏》、《普慧藏》等佛藏中之禪籍文獻，亦收進了當代禪文獻研究成果。唐以來浩瀚之禪文獻，四書首度做了較為完整之全面搜查，古今禪文獻總貌，可從中窺出一個清晰的輪廓。做為完整禪文獻調查參考之目錄工具書，四書是目前較新較好的選擇，本文之調查工作，即以四書為基礎。

「客觀研究」的要求。⁶⁰當然，主觀洞察力亦是重要的要素，欠缺主觀洞察力，客觀證據擺在那裡，並不一定能被察覺，分析是較不能深入的。雖運用主觀洞察力，畢竟仍要靠客觀證據來建構結果。這情況類似司法調查，一方面賴調查者敏銳之洞察力，抉發破案的關鍵線索，但不能僅憑此定案，最後還是要根據客觀證據來主張結果。⁶¹

根據這樣的研究方法，歷年來（2000年到2003年），筆者陸續發表了七篇唐禪「心性」思想研究，⁶²涵蓋上述唐代禪者中的一位，再加上一篇尚待發表的〈法眼文益之心性思探究〉，一共是二位禪者。本文不擬重複詳介上述論文內容，僅將最後研究成果顯示於下（詳細論述請參閱註62諸文）。二位唐禪祖師「心性」（法性）之內涵如下：

- 一、惠能：自性起用法性
- 二、荷澤神會：般若起用法性
- 三、保唐無住：無念般若波羅蜜法性（並以「無念」為「作用」）
- 四、馬祖道一：般若作用實踐法性
- 五、臨濟義玄：（說般若作用實踐之）無位真人法性

⁶⁰ 「分析」所得出的結果，基本上都是在文獻證據中本來就存在的論點。「分析」的推論方式，在邏輯上，當然是屬於有效的（valid）推論形式，或許也可視為是「簡化律」（Law of Simplification）的運用。

⁶¹ 一般民、刑事訴訟案件的審理調查，皆是根據「證據」來主張調查結果的。如說「法院為判決時，須認定事實，同時又須確定應適用法規之存在及其內容，而事實之認定，非憑法院主觀之認定，須依證據做客觀合理的判斷。」參姚瑞光著：《民事訴訟法論》（大中國圖書，民81.9），頁351-352。又「刑事訴訟，以認定事實，適用法律為其內容，為證明事實，使臻明瞭之原因，曰證據。因之，確定事實，應憑證據。」參陳樸生：《刑事訴訟法實務》（海宇，民83.9，重修9版），頁217。

⁶² 他們包括了：歷代文獻中的慧能心性思探究，圓光佛學學報，民89年12月；保唐無住的心性思想，海潮音雜誌83卷第一、二期，民91年1、2月；荷澤神會的心性思想，圓光佛學學報第七期，民九一年二月；為仰宗的心性思想，海潮音雜誌83卷第七、八、九民91年7、8、9月；石頭宗諸師之心性思想，中華佛學研究第七期，民九二年三月；臨濟義玄的心性思想，海潮音第84卷第7、8、9期，民九二年七月、八月、九月；雲門文偃的心性思想，鵝湖雜誌336期，民九二年六月。

六、瀉山、仰山：(近自性起用之)理事不二法性

七、石頭希遷：(偏說物一面之)般若起用道性

八、曹山、洞山：般若起用法性

九、雲門文偃：起萬法互攝互入功能作用之般若法性

、法眼文益：說般若心物作用交攝平等之理事不二法性

一共 種法性類型，很顯然，他們有 二大共通點：(一)皆說「破我法執」因而貫通心物、我法平等性之「般若」法性：如上表中，神會、保唐、馬祖、希遷、曹山、洞山、雲門、文益，都是說此「般若」法性的。雖惠能說「自性」，臨濟說「無位真人」，瀉山、仰山說「理」體，但他們的內涵都是破我法執、證我法雙空的「般若」法性，⁶³只是說法上略有不同罷了。(二)般若法性是有「作用」的：如上表中，惠能、神會、馬祖、希遷、曹山、洞山、雲門、文益，都說「起用」、「作用」的。保唐的「無念」，也作為接眾的一種「作用」；臨濟的「無位真人」，當然有利物接生之「作用」；瀉山、仰山的「事」，實也只是「作用」的另一種說法。

二位祖師所說「心性」之共通內涵，很清楚地展現出來，那是：破我法(心物)執而顯其平等性的「般若」法性，加上「起用」(或「作用」)。雖說法方便、發揮引申各有側重，有藉「摩訶般若波羅蜜」來說的(如惠能)，有偏主體面說的(如臨濟說「真人」)，有偏客體面說的(如希遷說「道體」)，有特重「心起用」一面的(如惠能)，有特重「物作用」一面的(如石頭)，也有特重「心物交互作用」一面的(如雲門、文益)，但根本內涵並無二致，還不是同一個通心物平等義之「般若起用」法性嗎(惠能更直說為「自性起用」了)?另外，作為「心性」的共通內涵，應還有「斷執力」一部。此一義涵，除在洪州的「實踐法性」上可以直接看出，事實上，每位祖師皆主「不說破」、「重實修」，乃至有施以猛烈手段的，都是顯現以實修斷執為歸宗的(洪州、臨濟、曹洞、雲門表現的尤為特出)。實際上，「般若起用」之運作，「斷

⁶³ 在我歷年來發表的研究中呈現的是，二位祖師之說「法性」，或各有不同說法，但基本義涵皆是說「我法雙空」的。

執力」自然被包括在其中，一旦離此，則成分別妄執的活動，哪裏還有「般若起用」可言呢！（另外，「斷執力」正是禪宗自別於教下的重要關鍵。⁶⁴）

較完整的唐禪「心性」義涵，包括了三大內涵：「通心物平等性之般若」、「起用」與「斷執力」；這個「心性」，是一「通達心物平等之般若作用實踐法性」！可以下圖來表示：



值得注意的是，這樣一個「心性」，展現了曹溪禪對大乘核心義理一貫繼承的重要事實。大乘佛教之中心義旨何在？首先，無非是真如實相——破心物、我法執證我法雙空之「般若」法性的契入！龍樹的般若宗，不是承繼小乘「我空」（破我執）思想，再發揚「法空」（破法執）嗎？⁶⁵唯識宗悟入「圓成實相」是「斷四處」——破我法二執而證入的。⁶⁶代表如來藏思想主流的《究竟一乘寶性論》，說證入佛功德，

⁶⁴ 禪宗和教下之別，一般或以頓、漸這樣的差別來區分。事實上，禪宗是特重斷執的，這從洪州、臨濟的威猛，為仰之重實修實破，曹洞之生死自如等表現中可以明顯看出。教下當然亦是重實修，這本是佛教共通的特色，但重經論，難免有偏論理的傾向。禪門完全不容許論理，才擬即乖，完全是從身心的實踐中展示出來的，這個立場應是頗為明顯的。當然，宗門有「惟論見性，不論禪定解脫」的說法（語出後世宗寶本《壇經》），然這是對惟重「坐禪」作法的非難，而非反對求「解脫」。事實上，「見性」就是求「解脫」的最好方法。應該說，禪門是以「見性求解脫」，以取代「坐禪求解脫」的。

⁶⁵ 參印順法師：《空之探究》，頁 105。

⁶⁶ 印順法師：《攝大乘論講記》，頁 321 說：「這斷四處，可以看作前後的次第：第一要離小乘心。第二要抉擇諸法性相，獲得正見，斷除疑惑與錯亂的見解。再進一步去修正行，這要在所聞思的法門中，離去我執。再進一步，泯滅一切的分別，遠離一切戲論法執，這是斷除四處的次第。」

是「如空不思議，常恆及清涼，不變與寂靜，遍離諸分別，一切處不著，離閻羸澀觸，亦不可見取，佛淨心無垢」，⁶⁷「遍離諸分別，一切處不著」，亦是達一切法空為歸趣的。所謂「般若波羅蜜，最尊最第一，解脫之所依，諸佛從所出」，⁶⁸這是大乘諸宗的根本歸趣。其次，大乘「般若」法性能分別起用，最重要是「大悲心」之發起。如般若宗《大智度論》云：「雖知諸法實相無為無作，以本願大悲欲度眾生故，於無作中，以精進力度脫一切。」⁶⁹唯識宗證入「圓成實性」，「根本無分別智」，還要起有分別之「後得智」度脫一切有情。⁷⁰如來藏學《寶性論》也說證入無分別之佛功德，還要以「種種勝妙法，光明以為體，令眾生解脫，常無有休息」。⁷¹單說「般若」是不足的，還必須有「大悲心」，才是大乘教理的完整義涵。事實上，這樣的態度，被更簡約地表現為：「菩薩道有二種，一者般若波羅蜜道，二者方便道」，⁷²「方便道」即大悲作用方便，大乘菩薩的兩大基本內涵，正是「般若」與「大悲作用」。最後，大乘教理還蘊涵了「斷煩惱」的消極一面，（「般若」與「大悲作用」屬積極一面）。如般若宗說「般若」有「四力」：一、照實相，二、無所著，三、斷諸惑，四、善於引導方便。⁷³「四力」之內涵，實際上就是在「般若」（前二力）、「方便」作用（第四力）外，再加上「斷煩惱」。唯識宗，證入「圓成實性」的關鍵，就在斷去「偏計執」。⁷⁴如來藏學有空如來藏一部，如說：「世尊，空如來藏，若離、

⁶⁷ 參中村瑞隆 如來藏的體系 一文（高崎直道等合著：《如來藏思想》，頁 124）。

⁶⁸ 引文自印順法師《成佛之道》偈頌 大乘不共法章，頁 13。

⁶⁹ 引文自梶山雄一等合著：《般若思想》，頁 188。

⁷⁰ 如印順法師說：「此無分別智是出世無漏的，並且是在止觀中所發的妙智。二、由此根本無分別智以後所得的後得智。這二智，起初是前後別起的，五地以上才慢慢的打成一片。這後得智，稱為『種種相識智』，因為能通達分別及所分別的諸相，都以識為自性的。」又「出世止觀的根本無分別智，不能了達諸法的幻相，不能為人說法，所以要起『後得智』」（《攝大乘論講記》，頁 340、377）。

⁷¹ 參中村瑞隆 如來藏的體系 一文（在高崎直道等合著：《如來藏思想》，頁 125）。

⁷² 出《大智度論》卷一，引文自平井俊榮 般若思想與三論宗禪宗 一文，在梶山雄一等合著：《般若思想》，頁 296。

⁷³ 梶山雄一等著：《般若思想》，頁 308。

⁷⁴ 如《攝論》言：「如是菩薩悟入意言似義相故悟入遍計所執性，悟入唯識故悟入依他起性，云何悟入圓成實性？若已滅除意言聞法熏習種類唯識之想，爾時菩薩已遣義想，一切似義無容得生，故似唯識亦不得生。由是因緣，住一切義無分別名，於法界中便得現見相應而住。爾時，菩薩平等平等所緣能緣無分別智已得生起，由此菩薩名已悟入圓成實性。」（印順法師：《攝大乘論講記》，頁 331）。

若脫、若異一切煩惱藏。」⁷⁵這都是特重煩惱之斷除的。「斷煩惱」，展現了自利解脫一面，大乘佛教雖以「利他」為宗，然所以能「利他」，正因法、我妄執能斷「自利」，而任運生起的功德。「斷煩惱」，實「利他」之基礎，二元煩惱心未盡，實亦無般若大悲起用可言，不過是世間的有為情愛罷了！

「般若」、「大悲作用」與「斷煩惱」，三者關係不容分割，欠其一，皆非大乘菩薩的真實心行。大乘佛教核心義理所指向的，是一個「般若大悲斷執法性」。曹溪禪的「通達心物平等之般若作用實踐法性」，與它不是極為吻合？這並不是巧合，事實上，這表現了，唐禪祖師有意識地繼承了大乘的核心教義，將之濃縮於「心性」中，透過獨特（不說破）的接引方式，引導學人參究契悟之！實仍是大乘教義的一脈相承，只不過形式上獨成一宗，以中國式的如來藏學禪的面貌來展現而已！

四、與現代學界研究成果比較並略作幾點評論

唐禪之「心性」，是「通心物平等之般若作用實踐法性」。此法性可與現代中、日、台、港學界各種禪「心性」研究成果互較，可以再發現幾點重要意義，以下分述之。

（一）「心性」不是二元「分別」之「實體心」或「實體物」

「我法雙空」，否定「心」「物」世界的實體性，這本是大乘佛教的基本命題，禪繼承了他！「心性」是破除「分別」——執著有一實際存在之「心」或「物」之認識「分別」——而證入的。從「通心物平等之般若」——破除對心、物的二元分別執著，而通達其平等不二之般若真性——這幾個字上，已可明顯地看見了。不過，若干現代學者掌握之「心性」，乃「分別」地將它視為一實存的實體心、實體物。五種禪「心性」研究的其中三派：「唯心說」、「實體說」，和「任意虛

⁷⁵ 出《究竟一乘寶性論》，卷四，引文自印順：《如來藏之研究》，頁176。

構說」，即它的主張者。很顯然，這樣的詮釋，背離了禪與大乘佛教的根本精神。

「唯心說」，代表了以西方唯心哲學詮釋禪「心性」的觀點。⁷⁶以「唯心」詮釋「心性」，雖有其根據。馬祖不是提倡「即心即佛」？臨濟的「無位真人」(近如來藏「清淨心」說⁷⁷)也有相近的意趣。不過，他們忽略了一個重要的事實是：馬祖說「即心即佛」後，又提倡了「非心非佛」以破前說。臨濟雖說「真人」，卻是「無位」的。古「清淨心」系如來藏說，立「清淨心」，只是接引的方便，究竟的悟入，「清淨心」亦當破除，「那是超越於相對界，非分別名相所及，有什麼淨不淨呢！」⁷⁸唐禪雖說「唯心」，終要「破心」，實際上以「般若無分別」為歸宗的。以「唯心」說「心性」，是將「方便」看成了「法性」了。那只是對「心性」的表層理解，並沒有透入其深蘊！

其次，「實體說」，它的第一類「精神實體說」，亦是一種「唯心」的立場，可併入上說去理解。第二類「物理實體說」，以西方哲學「物理實體」詮解「心性」。⁷⁹這樣的理解亦有其根據，祖師說「真如」、希遷的「般若道體」，不都充滿物理意趣嗎？只是，「真如」雖具「物」一部義涵，它畢竟又是通達於「心」的(惠能不是說：「何不從於自心，頓見『真如』本性」⁸⁰)，乃至「心物雙泯」(如惠能說：「莫起雜妄，即自是『真如性』，用智慧觀照，於一切法不取不捨，即見性成佛道。」⁸¹)。「真如」等說，亦是以「般若無分別」為歸宗的，遽詮之以「物理實體」，是忽略了「真如」兼「心」又「破物」、「破心」之深層義涵的！

⁷⁶ 「唯心說」的提出者，大多是當代的大陸學者，大致以西方哲學中「主觀唯心論」、「客觀唯心論」的論理來詮解禪「心性」。

⁷⁷ 「心性本淨」的立場，在早期如來藏系的《般若經》、《究竟一乘寶性論》與瑜伽派的如來藏系經典《大乘莊嚴經論》中，皆可以看見。(參印順法師：《如來藏之研究》)。

⁷⁸ 同註 77，頁 198。

⁷⁹ 西方哲學中主「物理實體」的學說，如洛克主張現象萬物可展現的部分是初性和次性，而背後支持二性存在的正是一「物質實體」。(可參傅偉勳著：《西洋哲學史》，頁 336)。

⁸⁰ 《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》，《大正藏》48 冊，頁 340 下。

⁸¹ 同註 80，頁 340 上。

最後，「任意虛構說」，代表了一種共產唯物主義特重現實的立場。⁸²他們對「心性」中涉及「唯心」與「論玄理」之風格，表達批判的態度。⁸³禪「心性」非「唯心論」，上文已論（因此，禪與「唯物論」立場並不對立矛盾，此點尤應注意的⁸⁴）。至於「般若無分別」理境，雖不免展現一種玄奧的樣貌，但它實在是破心識誤執以顯真實耳！就此而言，它可謂是最重實際的。再加上它特重現實功能「作用」，日用、人倫、平常心，才是它顯現的場域！禪的理趣，實非本說所主張之虛玄，而是極重實際的。「通達心物平等之般若作用實踐法性」，其中的「作用」二字，正是最好的說明。

不論是透過「唯心說」、「實體說」或「任意虛構說」以詮解「心性」，顯然，都展現了一種「分別」（肯定心、物實存）的立場。這樣的作法，當然根據了唐禪中本有分別的「唯心」或偏「物」的論理。只是，祖師說「分別」，代表的是藉「方便」說「心性」，畢竟不是顯究竟勝義的。究竟的「心性」義涵，是「無分別」——「破心物執」——理境，禪「心性」之探究工作，終應延伸至這個境域，才能觸碰其實。

（二）「心性」不是「我空」

「心性」是「無分別」性，但它不僅是「我空」的，而是「我法雙空」的無分別法性。

現代禪「心性」研究最大的一支「主體說」，它的第二派「向內反證說」，大致從「我空」角度詮解「心性」（另「向外擴充說」以「人

⁸² 此說的提倡者，多是大陸學者，他們大致是採取馬克斯唯物主義的基本立場。

⁸³ 「任意虛構說」批評的觀點，大致是針對禪宗「唯心」、「論玄」、「反現實」這樣的特色而發。如郭朋先生說：「這是叫人們只去臆想他們虛構的真如，不要去認識真實存在的客觀世界。」（參郭著：《隋唐佛教》，頁 563）范文瀾先生說：「《壇經》是南宗傳法的經典，它教人一時端坐，但無動靜。但無動無靜，無生無滅，無來無去，無是無非，無住無往，坦然寂靜，即是大道。人練成這樣有呼吸的死屍，就算得了大道。」（范著：《唐代佛教》，頁 70）

⁸⁴ 本說將禪宗說成「唯心論」，故基本上，與他們「唯物」的立場是相矛盾的。事實上，「禪心性」本有其「物」一部義涵，石頭不是特別發揮了此一面義涵嗎？（這近於般若宗的立場）「禪心性」，與「唯物」的立場並不衝突，現代大陸學者恐怕有些疏忽了。

文主體心」詮解「心性」，亦近上「唯心說」立場，可併入上文理解之⁸⁵）。這樣做，是針對唐禪「不思善不思惡」等論理所做相應的詮釋⁸⁶。只是，「心性」中尚有說悟入「物」之一面、證「法空」的一面。如臨濟的「四料簡」：「我有時奪人不奪境，有時奪境不奪人，有時人境俱奪，有時人境俱不奪」，⁸⁷「奪人」說「我空」，「奪境」即是說「法空」。祖師不也往往即「物」直示法性嗎？這個部分，「向內反證說」，發揮得還不夠。然而，這恐怕使禪「心性」僅具小乘「我空」義涵，失去「我法雙空」的大乘意義了。

(三)「心性」不是「無為」無功能作用

最後，「心性」雖是達我法雙空之「無為」理境，但「無為」卻有「作用」，非寂然無用之物。

學界中主「般若的萬物一體說」者，⁸⁸大致表現了偏以「無為」意味說「心性」。⁸⁹本派論理焦點，集中在：泯除心物我法一切二元思維分別，契「般若直觀」，現證「心物一體」。說「我法雙空」、「心物一體」平等，本是祖師「心性」的基本義涵（這在前面的研究中是顯見的），本說的立論確能契合祖意。

只是，「心性」並不僅止於「我法雙空」、「心物一體」而偏「無為」

⁸⁵ 如勞思光先生說：「惠能所說自性，乃自己之性之意，即指主體自由或純粹主體性而言。」（《中國哲學史二》，頁 329）錢穆先生說：「若以近代哲學術語說之，孔孟只是人文本位論者，本未牽涉及宇宙本體論範圍，今若專就心方面言，更不涉及宇宙萬物，則以禪宗轉較程朱為近於孔孟也。」（《中國學術思想史論叢》，頁 222）大致皆代表了這種「人文」的立場。

⁸⁶ 「不思善不思惡」說，最早見於南宋《五家正宗贊》中(1254)，後被收入《宗寶本壇經》中，遂成為惠能思想的一部分了。

⁸⁷ 《大正藏》48 冊，頁 300。

⁸⁸ 「神秘的萬物一體論」者，可以併入第一個觀點「應從分別提昇至無分別」來看。以「神秘」境，大致仍是深層分別意識的活動。所謂「四禪八定」，應類於此，但由於不具「無分別」正見，故為宗門所排斥。惠能說「外離相即禪，內不亂即定」（同註 80，頁 339 上）這是刻意以「離相」的「無分別」正見，以區別於一般以分別識心修專注一境的禪定的。

⁸⁹ 事實上，鈴木大拙的禪學論著，和心源無礙合著的《禪宗論叢》等，亦表達了法性重「實際」，重「作用」的觀點。只是，大部學者於此發揮不多，整體言之，是出世意味較重的。

一面，它還有「起用」而實際的一面。般若法性畢竟是能起「分別作用」的。就「物」的一面，無分別法性能起世界現象作用而與之不離。法眼文益借「華嚴六相義」，發揮「理事不二」之義趣，已將此理展示得非常充分了。再就「心」的一面，無分別法性能生起「認識心」和「道德心」兩種作用——惠能特重說此義。必須永無休息地學習一切知識，利益一切眾生，惠能所謂「眾生無邊誓願度，煩惱無邊誓願斷，法門無邊誓願學，佛道無上誓願成。」⁹⁰。這樣，真正佛道的完成，是在分別作用心的落實而達致的。無為之「體」，圓成於有為之「用」，事實上，無為、有為本是一體並現的，豈有不起「有為」之「無為」？那樣的「無為」，恐怕只是某種「空執」罷了！當然，法性除生起種種分別作用，亦有「斷執」的消極功能，⁹¹這實現了分別心求「自利」的一面，並做為「利他」的基礎。⁹²

僅以「無為」的「心物一體」詮解「心性」是不夠的。「心性」是在現象世界與現實人間展示其最高義趣的，離開入世與實際作用面，反而無法得到他的深意了。⁹³

五、再論「通心物平等性之般若」的內涵

唐禪的「心性」，從禪宗的文獻分析中，可看見主要包涵「通心物平等性之般若」、「作用」、「斷執」三大內涵，已略作說明如上。並借這樣的事實，對現代各種禪「心性」研究成果，做了幾點評論。然關於「通心物平等性之般若」的內涵是什麼？應如何理解「破我法執」，證「我法雙空」？這裡從來是禪門「不說破」與「不可說」之處。不

⁹⁰ 同註 80，頁 339 中。

⁹¹ 悟入法性後，還有妄執應斷，不是一悟即斷盡煩惱的。神會、為仰、法眼文益，皆主「頓悟漸修」論，表達的都是這樣的立場。

⁹² 「斷執」，事實上，是禪者極重視的部分。如惠能常說「於六塵中不離不染，來去自由」(同註 18，頁 340 下)，臨濟說：「爾若欲得生死去住脫著自由，即今識取聽法底人，無形無相，無根無本，無住處。」「此人處處不滯，通貫三方三界，自在入一切境差別，不能迴換」(《天聖廣燈錄》卷一，《卍續藏》135 冊，頁 347) 表現的皆是這樣的立場。

⁹³ 當然，入世不代表耽著於世，是雖即世間萬象，應用酬對，又常不離無分別法性。惠能引《維摩經》說這是「外能善分別諸法相，內於第一義而不動」。(同註 18，頁 338 下) 臨濟說是：「向一切處遊履國土，教化眾生，未曾離一念，隨處清淨，光透方，萬法一如。」(同註 32，頁 347)。

過，「不說破」是對機的通則，不必絕對不說的。事實上，仍可見祖師點提零星片語。透過他們，仍有一些理路可以探尋。最後，根據與12位祖師相關的29種「基本文獻」，再作一些分析探究的工作。⁹⁴

(一)心物妄執生起之原理

1.心物諸執生於「一念妄心」

「心性」是斷執而證入的，然而，吾人在「心」、「物」萬法上有怎樣的執呢？它們是如何產生的？馬祖等祖師的基本意見是，「心」、「物」諸執生於人的一念「妄心」，如說：

「一念妄想，即是三界生死根本。」⁹⁵

又

「為眾生一念妄心，即染三界。」⁹⁶

「三界生死」、「染三界」，生於眾生的「一念妄想」、「一念妄心」。「一念妄心」，正是妄執產生的關鍵。不過，這裡的「生」，不是「本體論」意義的，人的一念妄心，固不能「創生」心物萬法。事實上，「心」、「物」萬法的真實體性，是「般若自性」，這是非生非不生的（如惠能說是「離生滅」的⁹⁷），本無誰創生誰的關係。把「妄心」視為能創生本體，由它去「創造」心物的存在，與祖師的基本立場並不吻合。

「妄心」如何「生」起「心物」諸妄執？這是一種認識論義涵的「生」，首先，「心」、「物」萬法非獨立生起，乃伴隨眾生一念認識分別心而生的，馬祖說：

⁹⁴ 大致是惠能1種，神會5種，無住1種，馬祖4種，臨濟3種，洵仰5種，石頭2種，曹洞4種，雲門2種，文益2種，共29種。

⁹⁵ 馬祖語，參《天聖廣燈錄》卷八，《卍續藏》135冊，頁326。

⁹⁶ 《曆代法寶記》之無住語，《大正藏》51冊，頁189下。

⁹⁷ 《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》，《大正藏》48冊，頁340上。

「三界唯心，森羅萬像，一法之所印，凡所見色，皆是見心。」⁹⁸

凡「見色」，即「見心」，這只能是認識論意義上的，說一切「色」（物）法，必有眾生一念分別識「心」伴生（當然也適用於說明「心」法之生起，這是對《楞伽》祖統，唯識「萬法唯心」說的繼承⁹⁹）一切「心」、「物」萬法，實際上，應說是眾生分別識心所認識的心物萬法。不過，在這個階段，心物法爾本性，本不說自己存在與否，所謂「此法起時不言我起，滅時不言我滅」，¹⁰⁰「三界不自道我是三界」。¹⁰¹但眾生的一念分別識心是執實的，所謂：

「用心即有，有即生滅。」¹⁰²

又

「若心取法，即涉外因緣，即是生滅義。」¹⁰³

「念念馳求，捨頭覓頭，自不能歇。」¹⁰⁴

三界本不自道是三界，但眾生「用心」，「取」心物諸「法」為「有」，心物世界遂成實有了！竟至愛取隨逐，「念念馳求」，終「不能歇」。一切的根源，正是眾生一念執「有」之妄心。

2. 「一念妄心」即執實有之二元邏輯心

只是，主張實「有」的想法為什麼是妄心？這是認識心運作的基本模式，其妄何在？事實上說「實有」而以為「有就是有，不是

⁹⁸ 《祖堂集》卷四，《高麗藏》45冊，頁319中。

⁹⁹ 唯識宗的立場，當然很有一些「本體論」的意味，以「心」（阿賴耶識）為萬法之本體。不過，這樣的立場，是很值得再商榷的。當代唯識學者法舫法師，即反對這種本體論式的「唯心生萬法」的立場，請參師著《唯識史觀及其哲學》（慧日講堂，民63，再版），頁21。

¹⁰⁰ 馬祖語，同註95，頁326。

¹⁰¹ 臨濟語，同註95，卷一，頁349。

¹⁰² 神會語，參《南陽和尚問答雜徵義》，在楊曾文編：《神會和尚禪話錄》，頁122。

¹⁰³ 馬祖語，在《景德傳燈錄》卷二八，頁581。

¹⁰⁴ 臨濟語，同註100，卷一，頁347。

無」，這樣的想法過於單純。說「實有」，必然要帶來「有即是無」的矛盾結果，這是應予正視的問題。這樣的思想，祖師發揮得很多，略舉數則於下，如：

「暗不自暗，以名（明）故暗，來去相因。」¹⁰⁵

又

「皆取對法，來去相因。」¹⁰⁶

又

「暗空不異明，明空不異暗。」¹⁰⁷

又

「當明中有暗，勿以明相遇；當暗中有明，勿以暗相睹。」¹⁰⁸

「暗不自暗」，「明不自明」；「明中有暗」，「暗中有明」。同理，「有」亦「不自有」，「有中有無」。這是另一事實的昭揭，祖師為何如此說？可以理解如下：

(1)一般情況下，眾生認為有是有，那麼有就不是非有

(2)如果(1)成立，那麼有和非有之間應有一分界

(3)這分界有二種可能性：

1.分界上，有與非有是緊密結合的

2.分界上，有與非有是分隔互不相關的

(4)如果是1的情形，則有與非有有交集，那麼有中即有非有的成分

¹⁰⁵ 惠能語，同註 97，頁 343 下（括弧中之文字，係楊曾文先生所校訂，詳見楊編：《敦煌新本六祖壇經》頁 59）。

¹⁰⁶ 惠能語，同註 97，頁 343 中。

¹⁰⁷ 神會語，參《南陽和尚頓教解脫禪門直了性壇語》（同註 102，頁 11）。

¹⁰⁸ 石頭語，同註 98，《祖堂集》卷四，頁 258 中。

(5)如果是2的情形，則有和非有之外，尚存在另一空間，而這是無法理解的

一般「執有」的活動，事實上可以導出「有中有非有」(前提(4))與「不可解」(前提(5))這樣的結論。「暗中有明」諸說，正是對它們最直接的陳述！這表現了「執有」的思維方式，其內在存在著不可避免的矛盾與錯誤的本性，一般人只注意了它表面的合理性而已。「執有」的思維方式，註定要走進矛盾中，這不正是一種「妄心」嗎！以現代的語言來說，「執有」之思維，就是二元邏輯之思維心，這正是祖師「一念妄心」之所指了！（事實上，這方面的討論，現代學界也有很豐富的成果。¹⁰⁹）

(二)如何悟入般若與所入般若之內涵

1.破一念妄心

執著的關鍵在一念二元思維妄心，理應破之。祖師採取的是一種徹底斷除的態度，亦即，完全捨棄此思維邏輯，不令生起。惠能說：

「起心即是妄。」¹¹⁰

神會提「不作意」，如：

「取空取淨，乃至起心求證菩提涅槃，並屬虛妄。但莫作意，心自無物…。」¹¹¹

無住主張「無念」，如：

¹⁰⁹ 關於二元邏輯思維中的矛盾，鈴木大拙頗有詳細論析，如說：「A除非與A對立，否則便不能成為A，需要A來使A成為A，這就是說，非A是在A之中，當A要成為A時，便早已在自身之外了，此即非A。如果A裡面沒有包括自身以外的東西，那麼非A就不能從A中產生以使A成為A。A所以成為A，就是由於這種矛盾，而這種矛盾只有當我們從事邏輯推理時，才會發生。」（參鈴木《存在主義、實用主義與禪》一文，張曼濤編：《禪學論文集》，頁258）

¹¹⁰ 同註97，頁341下。

¹¹¹ 參《南陽和尚問答雜徵義》（同註102，頁119）。

「無念即無相，有念即虛妄。」¹¹²

馬祖主張「莫污染」，如：

「但莫污染，何為污染？但有生死心、造作趣向，皆是污染。」¹¹³

在臨濟，則稱為「歇心」，如：

「備一念心歇得處，喚備菩提樹。」¹¹⁴

在曹山，則說：

「但有，一切總殺。」¹¹⁵

雲門與文益亦有：

「無心處處閑」，「無心便安禪」。¹¹⁶

與

「忽有心，終不堪。」¹¹⁷

不「起心」、「不作意」、「無念」、「歇心」等等，是完全放棄二元邏輯思維心了。是「斬草除根」、「除執務盡」的徹底立場。不過，事實上，一念二元邏輯思維妄心，至此，並未斷盡。那能對治的一念心，對自己不是還有一念執實之妄想嗎？應如何處理？一併徹底斷之！是故在惠能，便再說：

「若無有念，無念亦不立。」¹¹⁸

¹¹² 參《曆代法寶記》（同註96，頁191中）。

¹¹³ 在《景德傳燈錄》卷二 八，頁281。

¹¹⁴ 同註100，卷 一，頁349。

¹¹⁵ 《祖堂集》卷八，同註98，頁285下。

¹¹⁶ 《祖堂集》卷 一，同註98，頁305上。

¹¹⁷ 在《景》錄卷二 九，頁617。

¹¹⁸ 同註97，頁338下。

在神會，便是：

「若覺妄念者，覺妄俱自滅。」¹¹⁹

在無住，便是：

「正無念之時，無念不自。」¹²⁰

為仰則說：

「正這摩時，亦無作摩生。」¹²¹

洞山說：

「直道本來無一物，也未得衣鉢在。」¹²²

曹山說：

「殺己無下手處。」¹²³

這樣，「無念不立」，「覺妄俱消」，達到斷除二元思維妄心之極，不再生起任何實我、實法之想，就要證入「我法雙空」的般若自性之中。不過，這當中，其實還有一些歷程。

2. 「轉妄成覺」，證「我法二空」

我們可以問：遣除「執自為實的能對治妄心」，不是有賴再生一念能對治心嗎？這樣，前念能對治心才除，後念能對治心又起，永遠都有一念執自實有的能對治心存在，遣妄的工作如何可能完成？這陷入了一種「破妄反成妄」的窘境中——遣妄活動的自身，正是一念妄心。應如何解決？祖師採取了一種超越的立場，無住說：

¹¹⁹ 參《南陽和尚問答雜徵義》（同註 102，頁 72）。

¹²⁰ 同註 96，頁 189 下。

¹²¹ 《祖堂集》卷六，同註 98，頁 335 上。

¹²² 《祖堂集》卷六，同註 98，頁 272 上。

¹²³ 這裡引文略作了改動，他的原文是：「僧云：爭奈自己何！師云：誰奈我何？僧云：為什麼不殺？師云：勿下手處。」（《祖堂集》卷八，同註 98，頁 285 下）。

「既小楔出大楔，大楔既出，小楔還在，云何以楔出楔？法師更無詞敢對。和上即解，楔喻眾生煩惱，楔假諸佛如來言教，楔煩惱既無，法即不自。」¹²⁴

先是以「小楔出大楔」，至最後，「楔煩惱既無，法即不自」。「法即不自」，表現了遣除煩惱(妄)的最後階段，不再靠「以楔出楔」的方「法」，是另有超越的。超越之道是什麼？大抵是一種「覺悟」的出現，雲門說：

「直得忘知於覺，覺即佛性矣。」¹²⁵

無住說：

「愚夫不能覺，覺諸情識，空寂無生，名之為覺。」¹²⁶

惠能更直說：

「一念若悟，即眾生不（按：「不」字應去）是佛。」¹²⁷

「佛性」、「空寂無生」、「佛」之達致，並非透過「遣妄」，是藉由「覺」、「忘知於覺」、「悟」而達致的。這是契會法性的新向度，是轉重「覺悟」的。但覺悟什麼呢？惠能的說法最為顯豁：

「悟人頓修，識自本，是自本性。…無住者，為人本性，念念不住，前念、念念、後念，念念相讀（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。」¹²⁸

¹²⁴ 無住語，同註 96，頁 190 上 中。

¹²⁵ 雲門語，《古尊宿語錄》卷 六，《卍續藏》118 冊，頁 181。

¹²⁶ 參《曆代法寶記》（同註 96，頁 190 上）。

¹²⁷ 同註 97，頁 340 中（括弧中之文字，係楊曾文先生所校刪，詳見楊編：《敦煌新本六祖壇經》，頁 31）。

¹²⁸ 同註 97，頁 338 下（括弧中之文字，係楊曾文先生所校補，詳見楊編：《敦煌新本六祖壇經》，頁 15）。

「悟」，即悟人的「本性」。但什麼是人的本性？惠能說：「無住者，為人本性」。「無住本性」重要的內涵約有二點：一、它是「前念、念念、後念，念念相續」的；二、它是「於一切法上」「不住」、「無縛」的。前者，表現了這是一念念相續的現證心；後者，表示這念現證心，並不生起「自」、「他」、「有」、「無」等「一切」「住」、「縛」諸想「法」

所謂「此法起時不言我起、滅時不言我滅」。¹²⁹括而言之，「悟」「無住本性」，就是「心」——亦即前面那最後一念「能對治心」——由遣妄求悟的窘境中，回到了自身，忽有覺自己本是當下念念不住的真實現證，在現證的真實中，「起不言起」，「滅不言滅」，心只是自然自動地念念現證流行，法爾本然，不可名狀。順著這樣的覺悟，遂導向：了悟在不言起滅有無的念念現證真實心當下，「實有」並不可得，「實無」亦不可得——念念現證之真心並未言祂是有或無呀！這樣，「能對治心」當體轉覺，成念念現證之真實心，這裡本無實有、非實有的問題，何消遣破！但隨順契入不可言說、無二元思維參涉之法流可矣！實有應被遣破之困就被消除了。解消的關鍵，在於覺悟而不在遣破。惠能說：「汝若不得自悟，當起般若觀照，剎那間，妄念俱滅」，¹³⁰都是同一理路的發揮。

從覺察「一念妄心」到「了悟本性」，經過了三個歷程：「知妄」「遣妄」「覺妄」。「覺妄」之完成，覺證了「最後能遣一念妄心」，其自性非實非妄，乃念念現證不言真妄的心性法流。妄不能遣妄，妄是自覺無妄而達致超越的，這是重要的關鍵點！

至此，「一念妄心」的遣除工作已完成，心已悟入真實的自性中（再一步就入「我法雙空」了）。這裡是否具有特殊意義呢？它代表了「心」自身，離去了「虛妄」的追逐，回歸到自己的「真實」。就此而言，心只是回到平凡的自己而已，馬祖說「平常心」，是非常平實的描述。不過，這念念現證的真實心，由於無可言說，就認識論的意義上言之，祂無法被二元真假是非概念所捕捉，這是無真無妄非思議到之境。惠能說：「一切無有真，不以見於真，若見依（於）真者，是見盡非真。」¹³¹念念現證，無「見真」「不見真」，起「見真」之念，已落入二元妄境，

¹²⁹ 馬祖語，同註 100。

¹³⁰ 同註 97，頁 340 下。

¹³¹ 同註 97，頁 343 下 344 上（括弧中之文字，係楊曾文先生所校訂，詳見楊編：《敦

「是見盡非真」了。祖師也說：「此可智知，非能言說」，¹³²關於此，現代學界也有很多很好的註解。¹³³再就修道論的意義言之，此念念現證真心，無縛無不縛，也就無解脫與否的問題。石頭說：「阿誰縛汝」？「阿誰垢汝」？「誰將生死與汝」？¹³⁴都表現了此一義涵。

心已悟入自己念念真實自性，即是「我空」的悟入。最後，探究如何入「法空」，祖師說：

「以悟為則，心境俱捐，莫記莫憶，六根怡然，行住寂寞，一心不生，萬法俱息。」¹³⁵

又

「識物靈照，內外空然，寂寞難見，其位玄玄……。」¹³⁶

又

「以智慧觀照，內外名（明）徹……。」¹³⁷

「心境」、「內外」指「我法」；「俱捐」、「空然」、「明澈」說「我法雙空」，這樣證境的達成，靠「以悟為則」、「識物靈照」、「以智慧觀照」。可見「心空」、「法空」，是靠同一「悟則」、「靈照」、「觀照」所悟入的。只是，如何契入呢？實亦是契悟到，天地萬物萬法，亦只

煌新本六祖壇經》，頁 61）。

¹³² 神會語，參《南陽和尚頓教解脫禪門直了性壇語》（同註 102，頁 12）。

¹³³ 如心源和無礙說：「這是言詮不及的地方，是不生不滅，非有非無，湛然常寂。」（參二人合著之《禪宗論叢》，頁 114）鈴木大拙說：「并非禪師存心避免使用此種直說的方法，因為般若直覺是超於主客對立兩邊的，故亦非任何一邊所能範圍的。一經予以概念化之時，它已變成了別的東西，而不再是禪的體驗了。因此，所謂不說破也者，並不是一種教學方法，它是這個體驗本具的特性，即使是禪師，對之亦無法可施。」參鈴木：禪，敬答胡適博士一文，張文達、張莉編：《禪宗歷史與文化》，頁 75。

¹³⁴ 《祖堂集》卷四，同註 98，頁 258 上。

¹³⁵ 滄山語，參《禪門諸祖偈頌》卷二，《卍續藏》116 冊，頁 469。

¹³⁶ 洞山語，《祖堂集》卷六，同註 98，頁 274 上。

¹³⁷ 惠能語，同註 97，頁 340 下（括弧中之文字，係楊曾文先生所校訂，詳見楊編：《敦煌新本六祖壇經》，頁 33）。

是如自心，乃剎那剎那無分別的現證真實，馬祖說：

「前念、後念、中念，念念不相待，喚作海印三昧，接一切法，如百千異流同歸大海，都名海水。」¹³⁸

「念念不相待」，與惠能「念念無住」同義，但不僅說自心，是遍通「一切法」的，同歸一「大海」，「喚作海印三昧」。可見萬物萬法的本性，與心性之真性是一味的，據此，萬法真性即是：一、是剎那剎那現證相續的現象之真實；二、現證之當下，是不可說有說無的無分別境所謂「三界不自道我是三界」。¹³⁹

心、物，其實是同一種原理，都只是念念、剎剎，當體現證而已，「法空」即於此契入了。「我法雙空」，事實上，是靠同一種念念無住之自證覺照所悟證的，祖師說「以智慧觀照，內外明徹」，「內」（心）、「外」（法）真實法性的悟入，靠的是同一種「智慧觀照」。「法空」，或者可視為「心空」的推廣，悟證了「心空」，「法空」的契證可謂已有充分的準備了。¹⁴⁰

就認識論的立場言之，「我法雙空」乃念念當下的現證境，不能以二元分別心識取，無住說：「諸法寂滅相，不可以言宣，是法不可示，言詞寂滅相」。¹⁴¹再就存有論立場言之，心物念念現證真實境，非實有，非實無，二元有無之觀念，無法範限之。無住說：「是法非因非緣，非無非不無」，¹⁴²正表示了這層義涵。最後，就「心」、「物」關係言之，兩者同一念念當體現證而不可起心思求，非異非不異，即此可言「一體」。文益言：「欲會萬物為己去，蓋為大地無一法可見」，¹⁴³「萬物為

¹³⁸ 同註 97，頁 338 下（括弧中之文字，係楊曾文先生所校訂，詳見楊編：《敦煌新本六祖壇經》，頁 16）。

¹³⁹ 臨濟語，《天聖廣燈錄》卷一，同註 95，頁 349。

¹⁴⁰ 這樣的觀點，與空宗的觀我、法二空相近，印順法師說：「空宗的觀法，直觀一切皆空，事實上只是一門深入，雖可分為觀一切法皆不可得，再反觀能觀心亦不可得，更進一層觀空相亦不可得。但這觀門差別，無須分成三種觀法，怎樣觀境空，也同樣的觀心空與空空。」（《攝大乘論講記》，頁 331）。

¹⁴¹ 無住語，同註 96，頁 192 上。

¹⁴² 無住語，同註 96，頁 192 中。

¹⁴³ 法眼文益語，在《景》錄卷二 四，頁 481。

己」，是因為「大地無一法可見」，這正是從「一切法空（即我法雙空）」心物當體念念現證無別，說「心物一體」的。心、物既為一體，祖師那裡，有「無情有性」之說，有「即物」指示佛性之做法，其中義蘊，亦可以思過半矣。¹⁴⁴

如何從「遣妄」入「我法雙空」，根據文獻分析，對其內在歷程已做了若干探究。可以說，整體契悟之關鍵，在「遣妄」向「覺妄」一轉折。這也可說是從起心（向外）求真的向度，轉向當體念念現證自性的向度，「捨外求自」，祖師這方面的呼籲頗多，確是較細微的關鍵重點。契此，「我法雙空」的悟入，已經「一念決定」了！¹⁴⁵（這個「覺妄」的關鍵——生起念念現證之覺照，惠能的「般若觀照」，現代學界有所謂「般若直觀」，大致皆是指它。¹⁴⁶）

六、結 語

本文借歷年來已發表之研究成果，顯示唐禪之共通「心性」實質為一「通達心物平等之般若作用實踐法性」，並對何謂「通心物平等性之般若」的內涵作了若干分析。它與現代學界諸說相較，展示了「心性」是「無分別」的、大乘「我法雙空」的，與以入世實際之「作用」為歸趣的三種意義。事實上，它們並不具有新義，只是曹溪禪對大乘基本教理繼承事實的呈現而已。現代學界諸說，當然是各有理據的，不過對此三項事實，或可再投注多一點的關切吧！

¹⁴⁴ 「無情有性」說，神會曾有反對的意見，說：「豈將青青翠竹，同於功德法身？豈將鬱鬱黃花，等般若之智？」又說「佛性遍一切有情，不遍一切無情。」參《南陽和尚問答雜徵義》（同註 102，頁 87）就心物同體，同一念念現證之真實境言之，這裡並無有情無情之區分，一切都是同一法性的現證，並無「遍」與「不遍」的區隔。神會這部思想，是可以再商榷的。本文第二章第二節論神會部，已有討論——這大致是神會偏說「我空」的早年立場，到晚年已經修正了。另外，其餘祖師大致都是同意「無情有性」的，如洞山是因悟「無情有性」之理而入，石頭亦主張「會萬物為己」，文益借華嚴思想說心物交通之法性。另馬祖、雲門等「即物指體」的作法，都可謂是同一立場的展現。

¹⁴⁵ 臨濟語，臨濟言：「見因緣空，心空，法空，一念決定，迥然無事。」大致頗能展現這裡的精神。（《天聖廣燈錄》卷一，同註 95，頁 351）。

¹⁴⁶ 惠能言：「當起般若觀照」（同註 97，頁 340 下），鈴木大拙說：「真如中有一種覺識，這種覺識就是般若直觀。」參鈴木——存在主義、實用主義與禪——一文，在大乘文化編《禪學論文集》頁 263）「般若觀照」或「般若直觀」，大致就是指證入念念現證的真實境中而自覺自知而言吧！