

曹溪唐禪如何運用揉合大乘經教

張國一

從禪宗經典的研究中可以看見一個明顯的現象是，唐禪祖師的禪論理，事實上，可以視為幾個大乘宗派的重要立場與祖師自身禪悟經驗所組合而成的成果。¹這表現了，祖師是有意識地將自己的禪悟經驗與大乘諸宗論理進行了揉合，而後才形成了那樣的唐禪心性思想的面貌。祖師對諸宗思想進行的揉合與建構是怎樣的？這樣做的原因又是什麼？這些問題，是值得考察的。本文擬分三節來進行。

第一節

以空宗「摩訶般若波羅蜜」法性為禪悟目標

¹ 關於這部分事實，現代學界已有很多豐富的研究成果，略可分為三類：(1)是研究祖師所運用的「名相」、「觀念」的來源，如探究惠能的「自性」、「無念」、「無住」、「無相」、「一行三昧」等觀念的來源。可參楊惠南：〈壇經中之「自性」的意含〉（《禪史與禪思》，頁209）；呂澂：《中國佛學源流略講》，頁209；潘桂明：《中國禪宗思想歷程》，頁113；李昌頤：〈壇經思想的源流〉（《華岡佛學學報》6，民72.7）等書文。(2)是根據祖師之引經，而探究他們與其他大乘宗派之關係，如探究惠能與「三論宗」、「天台宗」、「淨土宗」、「律宗」、「唯識宗」之關係。可參釋能學（演慈）：〈禪宗第六祖惠能大師之研究〉（《白話佛經雜誌》，民78）。(3)是研究祖師之整體思想義理，應判屬何經何宗？如判惠能思想屬於般若宗、《楞伽》系，或《涅槃經》系。可參印順法師：《中國禪宗史》，頁384；樓宇烈：〈敦煌本壇經、曹溪大師傳，以及初期禪宗思想〉，《隋唐佛教論文集》，頁96，（三秦，1990.2，1刷）；洪修平：〈人心、佛性與解脫——中國禪宗心性論探源〉，《南京大學學報》，1989(1)，頁33~43；楊惠南：〈禪宗的思想與流派〉，《國文天地》7:2=74（民80.07）等書文。相關研究書文甚多，本文約共參考了36種資料，不能一一列舉。本文擬進行之研究，與第(3)類相近，大致擬先顯示祖師運用大乘經教義理之事實，再考察他們如何將這些大乘經教義理予以邏輯地結合，而形成最後可見的曹溪論理規模。

一、說「摩訶般若波羅蜜」法性

曹溪唐禪所求悟入的目標是什麼？很顯然，那是「摩訶般若波羅蜜」法性，這個立場，是由惠能指示出來的。敦煌本《壇經》的主體是大梵寺開法，開法的主旨正是「說摩訶般若波羅蜜法」。²惠能說：

「善知識，摩訶般若波羅蜜，最尊最上第一，無住無去無來，三世諸佛從中出，將大知惠到彼岸，打破五陰煩惱塵勞，最尊最上第一，讚最上，最上乘法修行定成佛。」³

又

「摩訶般若波羅蜜者，西國梵語，唐言大智惠彼岸到，此法須行，不在口，口念不行，如（幻）如化，修行者法身與佛等也。」⁴

「摩訶般若波羅蜜」，「最尊最上最第一」，「三世諸佛從中出」，「修行者法身與佛等也」；這明顯可見，此法正是「諸佛」的「法身」所在，惠能的目的在將這事實明指出來，作為「修行者」對禪悟目標應有的認識與確定。這個立場，在神會那裡得到了發揚，神會一本惠能立場而說：

「知識，今發心學般若波羅蜜相應之法，超過聲聞緣覺等，同釋迦牟尼佛授彌勒記，更無差別。」⁵

又

「……不修餘法，不行餘行，唯獨修般若波羅蜜法，行般若波羅蜜行。」

「修學般若波羅蜜者，能攝一切法，行般若波羅蜜行，是一切行之根本。」

6

² 《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》（《大正藏》48冊，頁337上）。

³ 同註2，頁340上。

⁴ 同註2，頁339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26）。

⁵ 參《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》（在楊曾文編：《神會和尚禪話錄》，頁7）。

⁶ 參《菩提達摩南宗定是非論》（同註5，頁34）。

「學般若波羅蜜相應之法」，「同釋迦牟尼佛授彌勒記」，「能攝一切法」；這是惠能立場的承繼，將此法視為佛佛相傳的佛體的實質的。為發揚「般若波羅蜜」法的重要性，神會又造了一部〈修頓悟最上乘論〉（被附在《菩提達摩南宗定是非論》中），此論形式上是為弘揚《金剛經》而作，但實質上所弘闡的還是「摩訶般若波羅蜜」。論裡又引用了《小品般若波羅蜜經》、《勝天王般若經》，大加發揮了此法性即大乘佛體之根本的重要事實，如說：

「般若波羅蜜是一切法之根本，譬如大摩尼寶於大海之內，大海之內一切諸寶皆因摩尼寶力而得增長。」⁷

又

「菩薩摩訶薩修學一法通達一切法者，所謂般若波羅蜜，亦號為一切諸佛秘密藏，亦號為總持法，亦是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒，能除一切苦，真實不虛。三世諸佛皆因般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。」⁸

「般若波羅蜜是一切法之根本」，「譬如大摩尼寶」，「亦號為一切諸佛秘密之藏」，神會也是很積極地想將此法即諸佛法性的事實弘闡出來的。這樣的用心，在保唐無住那裡持續發展著。無住是說「無念」的，不過，什麼是「無念」？實質仍是「摩訶般若波羅蜜」；如無住說：

「無念即般若波羅蜜。」⁹

又

「每謂門人曰：法即如是，非言說所及。吾祖師達摩多羅傳此法要，嫡嫡相受，是諸佛之秘門，是般若波羅蜜，亦名第一義，亦名不二門，亦名見性，亦名真如，亦名涅槃，亦名禪門。」¹⁰

⁷ 參《菩提達摩南宗定是非論》（同註5，頁35）。

⁸ 參《菩提達摩南宗定是非論》（同註5，頁36）。

⁹ 參《歷代法寶記》（《大正藏》51冊，頁195下）。

¹⁰ 同註9，頁195下～196上。

「無念」即「般若波羅蜜」，「亦名見性」，「亦名真如」；無住是把「般若波羅蜜」與「性」、「真如」等同起來的，這充分展示了它即是禪悟的法性目標，惠能以來，都是這樣闡釋的。

當然，說「摩訶般若波羅蜜」法性，在其他祖師那裡，有了新的展示方式。如臨濟有偏重主體心的一面而說「無位真人」；雲門有偏重客觀萬物一面而說「三世諸佛在柱杖上」；石頭、滄仰、法眼有偏顯體用關係而說「理事不二」。不過，這種種說法性的方便，他們的實質仍是指向「我法雙空」之般若法性。說「我法雙空」，這實際指示的仍是「摩訶般若波羅蜜」法性，實際上仍是惠能以來的一貫立場，只不過在說法方便上有一些不同罷了。¹¹

二、為何以「摩訶般若波羅蜜」為禪悟目標

唐禪是如來藏思想的一脈相承，如來藏思想一向是即眾生身心中之「我」或「清淨心」說法性的。¹²惠能開啓的曹溪唐禪，卻改宗「摩訶般若波羅蜜」為法性，這與一般所認識的如來藏系的作風並不相同。這樣的主張，反使他們看起來更接近般若宗的立場。這是否表示惠能他們已經偏離了傳統如來藏思想的路線？不然，事實上，說「摩訶般若波羅蜜」法性，在早期的如來藏經典《涅槃經》後三十卷中，已經明確地提出來了，如說：

「佛性無生無滅，無去無來，非過去非未來非現在……。」¹³

又

¹¹ 悟「摩訶般若波羅蜜法性」，可謂是唐禪思想的宗旨所在。類似的觀點，學界也有人提出，如唐君毅先生即認為「禪宗之開發，實乃順般若精神，而後有之致其極之發展」。參高柏林：〈壇經般若品試探〉，《中國佛教》29:10（民74.10）。孤峰智燦亦主張「南宗之禪風」，是「空觀思想的中道實相法門」。（《中印禪宗史》，頁139）。

¹² 早期的如來藏說，是發揮「我」義的，把「如來藏」與「我」匯通。如《大般涅槃經》卷七說：「佛法有我、即是佛性」，「我者，即是如來藏義」等。另外，就是借「清淨心」說如來藏，如《究竟一乘寶性論》卷四說：「自性清淨心者，謂性解脫，無所捨離捨離，以彼自性清淨心體……。」瑜伽學派的如來藏說《大乘莊嚴經論》也是發揮此思想：「已說心性淨，而為客塵染，不離心真如，別有心性淨。」《楞伽經》亦同此立場：「雖自性淨，客塵所覆故，猶見不淨。」（以上皆引文自印順：《如來藏之研究》，頁133~240）。

¹³ 引文自印順法師：《如來藏之研究》，頁255。

「佛性者名第一義空，第一義空名為智慧，所言空者，不見空與不空。」¹⁴

「佛性」是「無生滅來去」，是「第一義空」；顯然，《涅槃經》後三十卷說法性——「佛性」，指的正是「摩訶般若波羅蜜」。那如來藏系為什麼又有即「我」與「清淨心」說法性的立場？事實上，這是接眾的方便說法，是為執著有「我」、有「心」的眾生而權開的善巧。

《楞伽經》說：「開引計我諸外道故，說如來藏」；¹⁵這可見如來藏「我」，是為了開引「計我」外道的一種方便。¹⁶實際上，大乘佛教的根本立場是主張「無我」（亦無一切萬法），說「我」終究還是為了要將學者引度至「無我」之究竟義中。如《涅槃經》前十卷雖說「我者即是如來藏義」，但仍然要說「無我」義，如卷二七說：

「佛性者實非我也，為眾生故，說名為我。」¹⁷

如來藏學之主流，《究竟一乘寶性論》也特重發揮了「空如來藏」義；卷四引《勝鬘經》說：

「世尊，空如來藏，若離、若脫、若異一切煩惱藏。」¹⁸

《楞伽經》近「清淨心」的立場，¹⁹但實際還是主張無我之如來藏；卷二說：

「為離外道見故，當依無我如來之藏。」²⁰

「如來藏」是「空」、無「二十五有」、「一切相」、「一切煩惱」；這可見如來藏之實質是破除一切諸法執（分說即我法二執）所證之法性——事實上，這還是以「摩訶般若波羅蜜」為歸宗的。如來藏思想，可以說是從接眾的方便上而發展建立其說「我」、說「清淨心」的獨特論理體系，但論理的究竟歸宗是「摩訶般若波羅蜜」。這樣，惠能唐禪專宗「摩訶般若波羅蜜」，事實上，是深契於印度以來的如來藏思想傳統的究竟深意的。可以說，惠能他們

¹⁴ 同註 13，頁 257。

¹⁵ 同註 13，頁 238。

¹⁶ 印順法師說：「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，所以方便地宣說如來藏我，這也許更符合佛教方便適應的事實。」（同註 13，頁 139）。

¹⁷ 《大正藏》12 冊，頁 525 上。

¹⁸ 同註 13，頁 176。

¹⁹ 《楞伽》說：「如來藏自性清淨，轉三十二相，入於一切眾生身中，如大價寶，垢衣所纏……。」可知是主張「心性本淨」，而為眾生虛妄身心所覆藏的立場，但到底是要轉捨虛妄，而契證本淨心性的，還是以本淨心性為主的。印順法師說：「如來藏與阿賴耶識的統一，可說是《楞伽經》的特色，《楞伽經》所說的阿賴耶識，特重心真如，而有被解說為『真心』的可能。」（《如來藏之研究》，頁 243）。

²⁰ 同註 13，頁 238。

是有意揚棄那說「我」、說「清淨心」的不究竟的方便面紗，而直接掘發如來藏義理的究竟真貌！

再者，悟「我法二空」所入之「摩訶般若波羅蜜」法性，本來就是大乘佛教所共。龍樹菩薩所建立的般若空宗，固主張此一「我空」、「一切法空」的立場。²¹無著菩薩所建立的唯識宗，事實上，說所入法性——「圓成實性」，仍是破我、法二執所證入的。²²各宗方便不同，但所入的法性——「摩訶般若波羅蜜」，並沒有差異。所謂：

「般若波羅蜜，最尊最第一，解脫之所依，諸佛所從出。」²³

這樣，惠能強調「摩訶般若波羅蜜」法性，實際上，是掌握住了大乘佛教究竟義理精髓的表現。做為大乘佛教的一支，他是能夠立足於自家獨特宗風中，又不忘回歸大乘本旨的。

三、關於「摩訶般若波羅蜜」法性不同的指點方式

曹溪諸祖所入的是同一個「摩訶般若波羅蜜」法性，不過，在指示這法性時，卻有不同的表示方式，可以發現略有四種指點方式：

(一)直說「摩訶般若波羅蜜」性：如惠能、神會、無住的作法，前面已經討論過了。

(二)借「動作」顯示：這個方便的開啓者，應是馬祖道一，²⁴其後的祖師，除雲門外，

皆普遍運用並發揚了它。

²¹ 如印順法師說：「《中論》闡明的一切法空，為一切佛法的如實義。」「後期的龍樹學」以『一切法空』為義說，是一致的……。」（《空之探究》，頁206）另《大智度論》有：「菩薩觀一切法，非常非無常，非苦非樂，非我非無我，非有非無等，亦不作是觀……，一切法相亦如是，是名諸法實相。」這都是宣說「一切法空」的文證。（引文自梶山雄一等合著之《般若思想》，頁185）。

²² 如《攝大乘論》說，悟入「圓成實性」之前，須能「斷四處」，其中所斷第三即「由離所聞所思法中我、我所執，斷法執故」；印順法師的解釋是：「……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……。」（《攝大乘論講記》，頁319~321）。

²³ 引文自印順法師：《成佛之道》，頁13之〈偈頌〉文。

²⁴ 事實上，《祖堂集》中，已記載惠能有「豎起拂子」以示人悟入的例子（參《祖堂集》卷二，《高麗藏》45冊，頁249上），這表現藉「動作」顯示法性的創始者，還是惠能。不過，這個公案的真實性如何？是有懷疑的餘地的，第二章第一節中有討論，可參前。比較允當的作法，還是把創始的角色，當成是馬祖吧！

(三)借「萬物」顯示：開啓者應是石頭希遷，²⁵如說「禪在碌磚」、「道在木頭」等等。

²⁶這方便在雲門那裡發展至盛極。

(四)借「理事不二」法性顯示：這是借用華嚴宗「理事不二」的觀點說法性，運用此一方便的有石頭、滄仰與法眼文益。

只是，法性若是同一，爲什麼指點的方式卻可以不同？事實上，這大致是從法性的「起用」面來指示的。「摩訶般若波羅蜜」是無分別法性，但卻同時又能興起有分別的「作用」（這在前章已經討論過了，可以惠能的「自性起用」說爲這部論理的代表）。「作用」的興起，略分兩類：一是可以生起有分別的「身心活動」；如惠能說：「由自性邪，起十八邪含；自性（正，起）十八正含。」²⁷另是可以隨時展現爲各種有功能作用的現象世界；如石頭說：「靈源明皎潔，枝派暗流注」，「萬物自有功，當言用及處」。²⁸「摩訶般若波羅蜜」法性自身可謂只是一個，但它興起的「作用」面貌卻有多種。那麼，就「作用」面來指示法性，於是可以有不同的指點方式了。馬祖他們是就身心活動這一「作用」面來指示法性的；石頭他們是就現象萬物這一「作用」面來指示的；而法眼文益等人，則不過是強調法性「體用不二」的那面而已。

就此言之，可以說唐禪在顯示法性的方便上，有極爲靈活的運用——這幾種方便，祖師大抵是交相使用，而其中又可衍生出各種的變化——身心、萬物界中的一切皆可以利用。這種借用指體的禪法，幾乎被推廣到極致了。指示法性的方便，在大乘佛教發展的歷史中，唐禪這裡可謂達到了顛峰。不過，就祖師之本意，方便的開展與否不必是最重要的，比較要緊的還是這樣的作用應對引導學人悟入有實際的幫助，他們歸宗的禪悟目標——「摩訶般若波羅蜜」，這是始終未曾改變的。

²⁵ 即「萬物」以顯示法性，同時期的馬祖道一、保唐無住，都有這樣的禪風，但石頭較特重此一方便，故以他爲代表。

²⁶ 參《景德傳燈錄》卷十五，頁259。

²⁷ 同註2，頁343中（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56）。

²⁸ 參《祖堂集》卷四（同註24，頁258中）。

四、結語

一般對唐禪的理解，不免是偏重在「即心即佛」那一面。²⁹重說「心」，確是如來藏思想的一貫特色，也是唐禪論理最重要的部分之一。不過，說「心」畢竟是方便說，是不了義的；真正究竟義的所在，還是大乘佛教一貫的義旨精蘊——「摩訶般若波羅蜜」，這是值得多加留意的。

第二節 藉如來藏法門為悟入方便

一、借眾生身心為悟入方便

祖師論理中，第二個明顯的經教立場是發揮如來藏思想，借眾生身心為悟入法性的下手處。諸祖論理，各略引一則於下；如惠能說：

「善知識，聽汝善知識說，令善知識衣（於）自色身見自法性有三世（身）

佛。」³⁰

神會說：

「知識，一一身具有佛性。」「何以故？《涅槃經》云：早已授仁者記，一

²⁹ 如前章論現代學界之幾大派別之「主體論」、「主觀唯心論」、「客觀唯心論」等，都是特重發揮論「心」的一面的。

³⁰ 《南宗頓教最上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339上；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21）。

切眾生本來涅槃，無漏智性本自具足……。」³¹

無住說：

「大德！佛在身心，文殊不遠，妄念不生，即是見佛。」³²

馬祖說：

「汝今各信自心是佛，此心即是佛心。」³³

臨濟說：

「山僧分明向你道，五陰身田內，有無位真人堂堂露現，無毫髮許間隔，何不識取。」³⁴

曹洞說：

「天地之內，宇宙之間，中有一寶，秘在形山，識物靈照，內外空然，寂寞難見，其位玄玄，但向己求，莫從他借。」³⁵

雲門說：

「且汝諸人有什麼不足處？大丈夫漢，阿誰無分？」³⁶

文益說：

「祖師西來，非為有法可傳，以至於此，但直指人心，見性成佛，豈有門風可尚者哉？」³⁷

「於自色身見」，「但向己求」，「直指人心」；這些說法，是表示即身心為「方便」，以悟入法性的立場。不過，「一一身具佛性」，「佛在身心」，「自心是佛」，「五陰身田內，有無位真人堂堂露現」，這些論理，又似乎表現，身心不是「方便」，而根本就是「法性」

³¹ 參《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》（楊曾文編：《神會和尚禪話錄》，頁7）。

³² 參《曆代法寶記》（《大正藏》51冊，頁193上）。

³³ 參《祖堂集》，卷十四，《高麗藏》45冊，頁319中。

³⁴ 參《祖堂集》，卷十九，同註33，頁353中～下。

³⁵ 參《祖堂集》，卷六，同註33，頁274上。

³⁶ 參《古尊宿語錄》，卷十五，《卍續藏》118冊，頁169。

³⁷ 參《宗門十規論》（《卍續藏》110冊，頁439）。

自身。³⁸「身心」的角色，應該如何定位？在前節討論中，可以看見祖師說法性是指「摩訶般若波羅蜜」，那是悟「我法雙空」而證入的無分別法性。法性是「無分別」的——既已立此義，說他們又另立一個有分別的身心為法性，這顯然前後立場相違。況且，即有分別的身心而說即是法性，那與外道的神我說，又有何差別？這可見，「即心即佛」等說，是別有用意的——做為悟入「方便」，只不過說法上類似於說「法性」，實際上是借「方便」以說「法性」的。世尊立「如來藏我」，不也是一種近說「法性」的立場？但那畢竟不是說「法性」，而是借以做為接引計我外道悟入的「方便」。祖師這裡，可以視為只是對佛陀立場的一貫繼承而已。

二、為何說即身心為悟入方便？

身心，是悟入的「方便」。然而，為什麼要採用這個方便？《楞伽經》說佛陀採此方便，是為接引計我外道；《究竟一乘寶性論》則將原因較完整地擴充成五點，〈為何義說品第七〉說：

「以有怯弱心、輕慢諸眾生、執著虛妄法、謗真如實性、計身有神我，為令

如是等，遠離五種過，故說有佛性。」³⁹

這可見，說「佛性」，借身心為悟入方便，除為接引「計身有神我」之外道外，還為接引「有怯弱心」等四種根器。這個方便，在印度，是為了幾類特殊根器的眾生而建立的。在曹

³⁸ 聖嚴法師即主張：惠能是以般若為方法，以如來藏為目的，他肯定心性是在實在的，而以此為禪悟的目標。如說：「其實《壇經》是以般若為方法，以如來藏為目標」；「從壇經的觀點來看，相是虛妄的，而心性是在實在的，所以《壇經》說：『識自本心，見自本性』，『不生不滅』，這種不生又不滅的本心和本性，在《金剛經》中是見不到的，也就是說，相無性有，這與《楞伽經》的思想有些相同。」參師著：〈六祖壇經的思想〉，在江蘇古籍編輯部編之《禪學研究第二輯》，頁31～32（1994年11月），這與本文立場並不相同。根據文獻的客觀分析看來，曹溪應是以「如來藏」為方便，以「摩訶般若波羅蜜法性」為目標，這是惠能改宗《金剛經》的主要意義所在。當然，說以「般若為方法，以如來藏為目標」，在論理上也是可以相通的，只是與客觀事實仍有一些距離的。

³⁹ 引文自中村瑞隆〈如來藏的體系〉（在高崎直道等合著：《如來藏思想》，頁119）。

溪這裡，側重的重點畢竟已經不同了。即「身心」而悟入，祖師重在將它視為一切方便之首——入法性最終畢竟還是要透過「心」來悟入，「即心悟入」，可謂是入法性的關鍵所在。其他的教行方便，都只能算是前方便，無非皆是為了引發此「心」之悟入而做之準備。「即心」，是最後最關鍵重要的「方便」。唐禪對此「即心」方便，表現了特別的重視，這樣，便不免造成了對一般大乘修行方便表示輕毀的思想。如惠能批評坐禪，不立戒定慧：

「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。」⁴⁰

「得吾自（悟自性），亦不立戒定惠。」⁴¹

神會亦批評坐禪：

「處山谷，住禪林，入空定，便凝心，一坐還同八萬劫，只為擔麻不重金。」

42

保唐無住則一切佛門事相不立：

「不教人讀經、念佛、禮拜。」⁴³

石頭對戒律的態度是：

「不用聽律」，「亦不用念戒」。⁴⁴

馬祖的悟入，也是從坐禪轉向用心的，《馬祖道一禪師廣錄》記載懷讓禪師對他的啓悟：

「讓曰：磨磚既不成鏡，坐禪得豈成佛耶？師曰：如何即是？讓曰：如牛駕車，車不行，打車即是？打牛即是？……師聞示誨，如飲醍醐。」⁴⁵

臨濟呵毀佛祖，排斥經教：

⁴⁰ 《曹溪大師別傳》（參楊曾文編：《敦煌新本六祖壇經》，頁119）。

⁴¹ 同註30，頁342中（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49）。

⁴² 參神會〈南宗定邪正五更轉〉（同註31，頁131）。

⁴³ 同註32，頁193中。

⁴⁴ 《祖堂集》，卷四（同註33，頁257中）。

⁴⁵ 參《江西馬祖道一禪師廣錄》（《禪宗集成》13冊，頁8960）。

「道流！夫大善知識，始敢毀佛毀祖，是非天下，排斥三藏教……。」⁴⁶

仰山亦排經教：

「師問仰山：《涅槃經》四十卷，多少佛說？多少魔說？仰山云：總是魔說。

師云：已後無人奈子何。」⁴⁷

文益亦對經教提出質疑：

「諸人各曾看《還源觀百門義海》、《華嚴論》、《涅槃經》諸多策子，阿那箇教中有這箇時節？若有，試舉看，莫是怎麼經裡有怎麼語？是此時節麼？有什麼交涉？」⁴⁸

「不立戒定慧」、「不讀經」、「念佛」、「禮拜」，不用「聽律」、「念戒」，「排斥三藏教」；因為「道由心悟」，車不行，打車是無用的，應該要打牛。這都是把大乘修行方便視為其次，而特重「唯心能入」的。當然，他們真正的目的並不是在推翻一切傳統佛教的修行方法（部分祖師是公開宣說重經教等方便的⁴⁹），而大抵意在強調，一切的修行方便，最終都是為了開啓心之功能，是靠著這心的功能力量悟入法性的。他們特重了心功能開啓這部分，而輕能開啓之前方便那面——乃至完全僅致力於心功能之開啓，而忽略前諸方便的。惠能說「戒定慧」：

「心地無疑（按：「疑」字應去）非自性戒，心地無亂是自性定，心地無癡自性是惠。」⁵⁰

這可見，實際上，並不廢除「戒定慧」，但對「戒定慧」一般的方便義涵已不予重視，重視

⁴⁶ 參《天聖廣燈錄》，卷十一（《卍續藏》135冊，頁348）。

⁴⁷ 參《景德傳燈錄》，卷九，頁151。

⁴⁸ 同註47，卷二十四，頁479。

⁴⁹ 例如為山靈祐鼓勵學人在參禪之前，是應有經教基礎的。如說：「毗尼法席，未曾叨陪，了義上乘，豈能甄別。可惜一生空過，後悔難追。教理未嘗措懷，玄道無因契悟……。」參《為山警策》，《禪門諸祖偈頌》卷二，《卍續藏》116冊，頁468。文益亦重教理，如言：「凡欲舉揚宗乘，援引教法，須是先明佛意，次契祖心，然後可舉而行，較量疏密。儻或不識義理，只當專守門風，如輒妄有引證，自取譏誚。」（參《宗門十規論》，同註37，頁440）另外如惠能、神會之特重《金剛經》，都是重視經教方便的表現。

⁵⁰ 同註30，頁342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49）。

的是「戒定慧」所要開啓的心功能——「心地無非」、「心地無亂」、「心地無痴」這部分。

可以說，一切大乘修行方便的最後還是要轉換成「即心悟入」，曹溪正是特重闡揚此義的。

這樣義涵下說即「心」爲入法性之「方便」，顯然，與世尊在印度弘揚如來藏法門義趣已有不同。這是將如來藏法門最深度而優越的義涵予以發掘了出來——如來藏方便實是一切大乘方便最深入重要的那個部分；這樣，曹溪在宣揚時，態度上，並不僅將之視爲諸方便的一種，而是將它視爲最究竟殊勝的方便了。

三、即身心悟入法性的關鍵

入法性必須靠「心」功能之開啓，而那決定入法性關鍵的心功能，是般若智覺。如惠能說：

「汝若不得自悟，當起般若觀照，剎那間，妄念俱滅，即是自真正善知識，一悟即知佛也。自性心地，以智惠觀照，內外名（明）徹，識自本心。若識本心，即是解脫，既得解脫，即是般若三昧」⁵¹

神會說：

「般若圓照涅槃，故號如來知見，知即知常空寂，見即直見無生，知見分明，不一不異。」⁵²

無住說：

「愚夫不能覺，覺諸情識，空寂無生，名之為覺。」⁵³

滄山說：

⁵¹ 同註 30，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 23）。

⁵² 參〈頓悟無生般若頌〉（同註 31，頁 50）。

⁵³ 同註 32，頁 190 上。

「以思無思之妙，返靈燄之無窮。」⁵⁴

洞山說：

「天地之內，宇宙之間，中有一寶，祕在形山，識物靈照，內外空然，寂寞難見，其位玄玄，但向己求，莫從他借。」⁵⁵

雲門說：

「靈源獨曜少人逢，達者方知無所慮。」

「直得觸目無滯，達得名身句身一切法空，山河大地是名，名亦不可得，喚作三昧性海俱備，猶是無風匝匝之波，直得忘知於覺，覺即佛性矣。」⁵⁶

「般若觀照」、「如來知見」、「覺」、「靈焰」、「靈照」、「靈源」，可說皆是般若智覺的別名，是靠著他證入「內外明徹」、「內外空然」、「一切法空」的「無生」之境——「我法雙空」之「摩訶般若波羅蜜」。「般若觀照」，可謂是「心」進入「摩訶般若波羅蜜」的臨界點，它可謂「心」的最究竟功能的展現。

「般若觀照」與作為「方便」的心是有別的：「般若觀照」是「直見無生」，「不一不異」的，它是無分別的原理；而作為悟入方便之「心」，是有分別的。然而，兩者關係又不是截然二分；事實上，分別是沒有真實體性的虛妄境，他一旦自覺此而現證自己的真實，當體就轉成無分別的般若智慧了。「般若智慧」可以視為是覺的分別心；反言之，「分別心」，只是迷的般若智慧而已。所以惠能說：

「迷人若悟心開，與大智人無別。」⁵⁷

又

「即煩惱是菩提，捉前念迷即凡，後念悟即佛。」⁵⁸

⁵⁴ 參《祖堂集》，卷十八，同註33，頁345下。

⁵⁵ 參《祖堂集》，卷六，同註33，頁274上。

⁵⁶ 參《古尊宿語錄》，卷十七，同註36，頁181。

⁵⁷ 同註30，頁340中。

⁵⁸ 同註30，頁340上。

又

「故知不悟，即是佛是眾生；一念若悟，即眾生不（按：「不」字應去）是佛。」⁵⁹

「煩惱」、「眾生」之當體證「悟」，即是「菩提」、「佛」。「菩提」、「佛」，就此言之，並不是離開「煩惱」、「眾生」之外的其他原理，而是同一原理的轉換。「分別心」與「般若觀照」亦然，亦可視為同一原理的轉換而已。事實上，這裡正是如來藏思想得以建立的基礎所在：「分別心」與「般若智覺」（「摩訶般若波羅蜜」），是一體的兩面，並非截然不同之二種原理，是故悟入——轉換，才可能發生。若是兩者是完全相異無關的原理，那分別心就永遠沒有靠近法性的機會；那麼，如來藏的理想——即心作為入法性之方便，就會落空了。

最後，「般若觀照」，應屬於入法性之方便，或是法性本身？他雖從有分別的方便轉換而來，但畢竟已轉迷為覺——他已經是無分別的現證境了。「般若觀照」，即是「摩訶般若波羅蜜」，兩者無二無別，並非能所的關係；這樣，他實在已不是能入的方便，應將他歸入法性這部才比較適當吧！

四、結語

如來藏思想，在印度，世尊是當做接眾的一支方便來提倡的。方便自身涵藏的優越性，似未受到足夠的重視，在曹溪祖師這裡才逐漸得到了弘揚，終於將它提昇至「第一方便」的地位了。在印度，這樣一支具優越性格的方便，何以未受重視？甚至未能如般若、唯識建立自己的宗派，原因為何？是值得探究的。不過，畢竟他未被埋沒，在中國，受到了應得的禮

⁵⁹ 同註30，頁340中（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31）。

遇，終於開出燦爛的花朵。⁶⁰做爲「第一方便」，幾蘊釀成法法終歸於禪這樣的局勢了呢！

第三節

借唯識思想說「妄心之生起與遣破原理」和「法性起用原理」

一、借唯識說妄心之生起與遣破

曹溪祖師除「摩訶般若波羅蜜」和「如來藏」思想之外，又大量發揮了唯識的思想論理。首先，可以看見他們透過唯識學說，建構了一套完整的妄心生起與遣破的原理。這套建構大致如下：

(一)說眾生之一切妄想執著係出於「一念妄心」；如馬祖說：

「一念妄想，即是三界生死根本。」⁶¹

文益說：

「由無始來，一念顛倒，認物爲己，貪欲熾盛，流浪生死……。」⁶²

無住說：

⁶⁰ 如來藏思想爲什麼在中國受到了極大的重視與發展？至少應有以下二點原因：一、說「即心是佛」的方便與儒家「人皆可以爲堯舜」之思想非常接近，對中國人而言，如來藏說是容易得到認同的，此思想大抵極迅速在全中國人的內心建立起來，這奠定了它將在中國興盛的基礎了。二、如來藏思想又逐漸吸收了儒家的營養（惠能最顯著，參前「第二章第一節惠能」註75），與道家的養料（石頭禪深度地道家化了，參前「第四章第一節石頭希遷」之「心性」思想介紹），儒化與道化的如來藏禪，更適應中國人的愛好了。再憑藉著祖師們活潑峻烈的攝眾力，脫亡自在的斷執力吸引，如來藏禪在這樣天時（第一點理由）、人和的條件配合下，成長茁壯了起來。

⁶¹ 參《天聖廣燈錄》，卷八，《卍續藏》135冊，頁326。

⁶² 參《宗門十規論》，《卍續藏》110冊，頁439。

「為眾生一念妄心，即染三界。」⁶³

「一念妄心」，也被稱為一念「攀緣心」；神會引《維摩經》說：

「何為病本？為有攀緣。」⁶⁴

無住也曾引《佛頂經》說：

「云何二種？阿難！一者無始生死根本，即汝今與諸眾生用攀緣心為自性…

…。」⁶⁵

「一念妄想」、「一念妄心」，或一念「攀緣心」，是眾生「三界生死根本」，「無始生死根本」。這是專為詮釋眾生妄心系統這一部的論理，先確立一切執妄流轉的根源——「一念妄心」。將三界生死之生起歸源於「一念妄心」，這與十二緣起說將三界生死流轉歸根於一念「無明」的思想是相近的，與大乘唯識教理也是相通的，⁶⁶而曹溪是傾向發揮唯識義理的，這從他們再接上「三界唯心」說的作法可以得知。

(二)說唯識「三界唯心」思想；如文益說：

「三界唯心，萬法唯識。」⁶⁷

雲門說：

「教云：心生種種法生，心滅種種法滅。」⁶⁸

臨濟說：

「莫隨境緣分別，所以心生種種法生，心滅種種法滅。」⁶⁹

⁶³ 參《曆代法寶記》，《大正藏》51冊，頁189下。

⁶⁴ 參《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》（楊曾文編：《神會和尚禪話錄》，頁8）。

⁶⁵ 參《曆代法寶記》，同註63，頁189下。

⁶⁶ 如《成唯識論》卷五：「此意差別略有三種：一補特伽羅我見相應，二法我見相應，三平等性智相應。」（《大正藏》31冊，頁10）這是說第七末那識執持「我見」、「法見」（見道後則轉成「平等性智」），這樣，生起種種虛妄活動，遂流轉生死了。祖師這裡的「一念妄心」能「染三界」、「流浪生死」，與末那識的原理是很相近的。

⁶⁷ 引自《景德傳燈錄》，卷二十九，頁616。

⁶⁸ 參《古尊宿語錄》，卷十六，《卍續藏》118冊，頁177，原文出自《大乘起信論》：「一切世間境界之相，皆依眾生無明妄念而得建立，如鏡中像無體可得。唯從虛妄分別心轉，心生則種種法生，心滅則種種法滅故。」（《大正藏》32冊，頁586）。

⁶⁹ 參《天聖廣燈錄》，卷十一，同註61，頁351。

滄山說：

「三界二十五有，內外諸法，盡知不實，從心變起，悉是假名。」⁷⁰

「三界唯心，萬法唯識」，「三界二十五有，內外諸法，盡知不實，從心變起」；顯然，這是唯識思想的運用。這樣，是透過唯識的論理模式：「一念妄心」→生起「三界虛妄法」，將眾生妄心生妄執的原理與結構建立起來了。說妄心之生起原理，曹溪是依據唯識的論理規模的。

(三)最後，說遣妄——這是曹溪另一套獨立的悟入方便，其重要性與前論「即心轉覺」入法性的如來藏方便足相抗衡，這是另一套唯識遣妄的悟入方便。著重點在遣破一切我、法二執而悟入；如惠能說：

「……離卻邪見，即一大是（事）因緣，內外不迷，即離兩邊。」⁷¹

神會說：

「我法二空、有無雙泯。」⁷²

無住說：

「不憶不念，一切法並不憶。」⁷³

馬祖說：

「凡聖情盡，人法俱空。」⁷⁴

滄山說：

「心境俱捐，莫記莫憶。」⁷⁵

洞山說：

⁷⁰ 參《禪門諸祖偈頌》，卷二，《卍續藏》116冊，頁468。

⁷¹ 《南宗頓教最上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342下）。

⁷² 參《頓悟無生般若頌》，同註64，頁50。

⁷³ 參《曆代法寶記》，同註63，頁194下。

⁷⁴ 參《景德傳燈錄》，卷二十八，頁581。

⁷⁵ 參《禪門諸祖偈頌》，卷二，同註70，頁469。

「心法雙亡性則真。」⁷⁶

曹山說：

「但有，一切總殺。」⁷⁷

雲門說：

「四大五蘊不可得，何處見有山河大地來。」⁷⁸

「內外不迷」、「我法二空」、「心法雙亡」、「一切法並不憶」、「一切總殺」；這是專門為對治妄心生起一切內外虛妄執而說的，知妄自然就必須遣妄，遣至極，就是「一切法」或「我法」執之除盡，這樣也可以悟入「摩訶般若波羅蜜」。遣執——破我、法二執，以悟入法性，這與唯識宗破我、法二執，以悟入圓成實性，是非常接近的。⁷⁹可以說，這部遣妄悟入法性的方便，事實上，仍是依據唯識論理規模而建立的。

以上這套依據唯識思想而建立的「妄心生起與遣破原理」，在曹溪論理體系中，事實上，佔有舉足輕重的地位，而與如來藏方便互為峙立。它是一套完整而獨立的論理，足以獨立成爲一套「唯識禪」體系——有起妄之原理，遣妄之方便，和所入之法性，結構非常完整。只是，曹溪畢竟是如來藏系統的承續者，還是以弘揚如來藏方便爲主的——他爲什麼在如來藏論理系統中放進這樣一個完整的唯識論理體系呢？這與達摩以來的《楞伽》祖統還是有關的。惠能在「藉教悟宗」的方便上，將《楞伽》傳宗，改成了《金剛經》傳宗，⁸⁰這是特爲凸顯法性「摩訶般若波羅蜜」的。不過，事實上，重視回歸《楞伽》的思潮還是存在的，推動這思潮的代表者是馬祖道一。他的傳禪開法，特重《楞伽經》；《祖堂集》說他「每謂眾曰」：

⁷⁶ 參《祖堂集》，卷六，《高麗藏》45冊，頁274中。

⁷⁷ 參《祖堂集》，卷八，同註76，頁285下。

⁷⁸ 參《古尊宿語錄》，卷十六，同註68，頁178。

⁷⁹ 請參本章第一節，註81。

⁸⁰ 惠能將《楞伽》傳宗改成了《金剛經》傳宗，這在《敦本壇經》中是可以看見的事實，學界一般亦持此觀點。不過，也有異說，如葛兆光先生即主張惠能提倡的是「摩訶般若波羅蜜」，而神會才是真正的《金剛經》的提倡者。（《中國禪思想史》，頁162）神會大力提倡《金剛經》確是事實；不過，惠能在《敦本壇經》中，確也表現了獨尊《金剛經》的立場，這也是明顯可見的。惠能是改宗《金剛經》的提倡者，而神會為繼承弘揚者，這與史實才較符合吧！

「汝今各信自心是佛，此心即是佛心，是故達摩大師自南天竺國來，傳上乘一心之法，令汝開悟，又數引《楞伽經》文，以印眾生心地，恐汝顛倒，不自信此一心之法，各各有之。故《楞伽經》云：『佛語心為宗，無門為法門』。」⁸¹

這可見，《楞伽經》在馬祖這裡仍然受到重視，這樣的思潮，對他所開啓的洪州宗，也應該有著一定的影響。《祖堂集》中載有仰山弟子道存的提問：「馬大師語本及諸方老宿數引《楞伽經》，復有何意？」⁸²從這則資料看來，馬祖的影響力確實存在；另外，「諸方老宿」引用《楞伽經》的情況，在禪門中，是頗為普遍的。事實上，保唐無住對《楞伽經》的重視，較馬祖可謂有過之而無不及，《曆代法寶記》記錄他引用《楞伽經》的次數就有十一次之多！另外，在神會、臨濟、滄仰、雲門、法眼的思想中，都可明確看見引用自《楞伽》或其他唯識學的論理。⁸³這可見，《楞伽》唯識論理，在曹溪祖師這裡，還是受到相當大的重視。這樣，他們在如來藏禪理中，又加入完整唯識思想的作法，也就不難理解——那只是向《楞伽》祖統的本色回歸罷了！⁸⁴再從另一個角度來看，就接眾的實際情況言之，「即心轉覺」入法性的如來藏式的方便，對深刻執著身心為實有的根器是不容易完全相應的——眾生往往執心為實，是妄而不能轉覺的。這樣，是有必要暫捨如來藏方便，為他說明身心、世界所以為妄的原理，使他能夠逐漸知妄捨妄——最後終能轉妄為覺而證真。那一套完整的唯識知妄遣妄原理，正是為了符合這部分（大部分）根器的需要，遂被祖師大加弘闡了吧！這部「唯識禪」方便的提出，有其實際接眾上的需要，可以說，他是為了彌補如來藏方便之不足，而另外提

⁸¹ 參《祖堂集》，卷十四，同註76，頁319中。

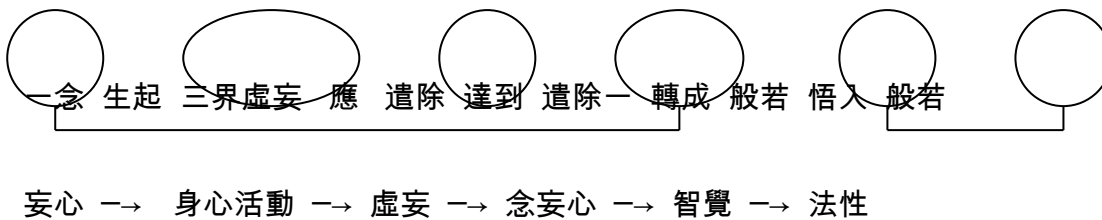
⁸² 參《祖堂集》，卷十八，同註76，頁349中～下。

⁸³ 如神會說：「夫求解脫者，離身意識，五法、三自性、八識、二無我……。」這些觀念，完全是引自《楞伽》的。參《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》（同註64，頁7）。臨濟初參大愚，是「於大愚前，說《瑜伽論》，譚唯識」的，可知臨濟亦重視唯識。參《祖堂集》，卷十九，同註76，頁353。滄仰師弟談保任功夫，論及「浮漚識」、「想生、相生、流注生」，這都是明顯的唯識觀念的運用。參《祖堂集》，卷十八，同註76，頁348中～下。另如雲門說：「教云：心生種種法生，心滅種種法滅。」參《古尊宿語錄》，卷十六，同註68，頁177。法眼說：「三界唯心，萬法唯識。」（《景德傳燈錄》，卷二十九，頁616）這都是明確運用了唯識學的觀念。

⁸⁴ 曹溪禪中含有《楞伽》祖統的實質之事實，學界亦多有主張者；如楊惠南：〈壇經中之自性的意含〉，《禪史與禪思》，頁209；郭朋：《隋唐佛教》，頁526，皆主張這樣的觀點。

出的輔助方便。

「唯識」這部方便，事實上，可以與如來藏方便結合。關鍵點在遣妄到達了最後階段，所剩下的最後一念妄心。只要再遣除這念妄心，就證入法性了——妄心應如何遣？遣是起心，也是一念虛妄，以妄遣妄，是不可能達成目的的。一念妄心之破除，終究還是要靠「轉妄為覺」，是靠妄心生起一念覺智——「般若智覺」，了悟執實的虛妄性，而當體現證無分別的自性的。這「一念妄心」的「轉妄為覺」，不就又回歸到如來藏方便契悟法性的原理上了嗎？這可見，「唯識」那部是前方便，而終究還是藉如來藏方便悟入法性的。兩種方便可以結合為一體，最後那「一念妄心」是溝通兩者的樞紐所在。這樣一套完整的方便，可以圖示如下：



唯識前方便

如來藏究竟方便

就此言之，可以把一整套完整方便，視為如來藏方便，而把「唯識」那部方便，視為是如來藏方便中的一部——這應該才更接近曹溪的本意。這樣一整套結合唯識論理的如來藏禪，是揉合了惠能開啓的《金剛經》新傳統、回歸《楞伽》的復古思潮，與實際接眾需要等要素而產生的新成果。不過，它與《楞伽經》不是極為神似嗎？可見，《楞伽》在這裡還是起著決定性的影響力。《楞伽》的實質並沒有消失，它只是被曹溪化了而已，它已深深潛入曹溪之

中，成為曹溪重要體質之一部。

二、借唯識說「法性起用原理」

其次，曹溪祖師引用唯識論理，是爲了說「法性起用」的。這樣的論理略分二種，意義不盡相同。第一種是惠能「自性思量」式的「起用」說；如敦煌本《壇經》說：

「自性含萬法，名為含藏識，思量即轉識，生六識，出六門，六塵是，三十六十八。由自性邪，起十八邪含，自性（正，起）十八正含。惡用即眾生，善用即佛。用油何等？油自性。」⁸⁵

第二種是《楞伽經》式的「起用」說；如馬祖說：

「《楞伽經》云：佛語心為宗，無門為法門。又云：夫求法者，應無所求，心外無別佛，佛外無別心……。故三界唯心，森羅萬象，一法之所印，凡所見色，皆是見心……。」⁸⁶

又

「種種成立，皆由一心也，建立亦得，掃盪亦得，盡是妙用。」⁸⁷

惠能把「自性」當成「含藏識」，由他生起其他轉識；這是以「般若法性」說「阿賴耶識」的立場，與唯識地論宗南道派的說法相近。⁸⁸湛然《法華文句》說：「南計法性生一切法」；《摩訶止觀註釋》中有：「地人云：一切解惑真妄，依持法性」。⁸⁹「法性」可以生起「解惑真妄」等「一切法」；確與惠能這裡「自性」可以生「惡用」、「善用」的說法非常接近。

⁸⁵ 同註 71，頁 343 中（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 56）。

⁸⁶ 參《景德傳燈錄》，卷六，頁 104。

⁸⁷ 參《景德傳燈錄》，卷二十八，頁 581。

⁸⁸ 關於地論宗的立場，本文參考了韓廷傑：《唯識學概論》，頁 70；福善：〈地攝兩派與奘系法相〉，張曼濤編：《唯識學的發展與傳承》，頁 368；竹村木男：〈地論宗、攝論宗、法相宗——中國唯識思想概觀〉，高崎直道等合著：《唯識思想》，頁 385 等書文。

⁸⁹ 引文自福善〈地攝兩派與奘系法相〉（同上註）。

不過，「自性」如何生起一切善惡「作用」？惠能更進一步作了說明，他是借「思量」作為生起原理的。這是一種心理學式的說明：般若智覺（即「摩訶般若波羅蜜」）當處在自身時，是無分別的現證原理，但他的分別能力並未消失，他仍可以起用，所靠的正是一念分別心——「思量」的生起。「思量」、分別，正是法性起用的原理所在。惠能說：「不思量性即空寂，思量即是自化」，⁹⁰表現的正是此一立場。惠能借「思量」說法性「起用」這個部分，現代學者有主張可能是受了印度數論學派的影響，⁹¹這是不是將原因推得太遠了呢？將它視為是惠能個人經驗的心理學式的詮解，或許更接近事實吧！其次，第二種「起用」說，是借《楞伽經》的原理來建立的：「種種成立，皆由一心，建立亦得，掃盪亦得，盡是妙用」。不過《楞伽》的說法，與惠能之說並不相同。《楞伽經》說萬法之所依，第八阿賴耶識，並不全是清淨的般若法性，他是「雖自性淨，客塵所覆故，猶見不淨」的，⁹²這是一個被妄染覆藏的清淨心。其次，這受覆藏的清淨心，雖也是「善不善因，能遍興造一切趣生」，但據現代學界的研究指出，事實上，他只是做為善惡萬法「為依、為住、為建立」的「依止因」，他並不真正生起善惡，流轉生死這些作用的。⁹³這樣，《楞伽經》的「起用」說，大致還是將「起用」的原理，歸因於各種善惡作用的自身；實際上法性並不「起用」，法性只是作為「起用」依存的根據而已——所謂法性起用，只不過是對作用自身從依存根據那裡自己生起此一現象的方便描述而已，並不表示其中的真實關係。

應如何看待這二種起用說呢？曹溪是特重「作用」的，他們所著重悟入者，是一「般若起用」法性。前引馬祖語：「建立亦得，掃盪亦得，盡是妙用」，都是這種強烈的法性起用

⁹⁰ 同註71，頁339中。

⁹¹ 這是印順法師的主張，法師說：「自性本來空寂，而能變化一切，為什麼會變化？由於思量；思量，自性就起變化了。自性，自性（起）變化，這是禪者本著自心的經驗而說，還是有所（經說，論說）承受呢？也許受到數論的影響，數論為印度六大學派中的重要的一派……。」（《中國禪宗史》，頁384）。

⁹² 引文自印順法師：《如來藏之研究》頁240。

⁹³ 這是引用印順法師的研究成果；法師說：「《楞伽經》說：如來藏是善不善因，能遍興造一切趣生，所說的因，是『為依，為住，為建立』的意義。依、持、建立，不是種子生現行那樣，是依止因。」又「如來藏是善不善因，為生死依止，決不是如來藏——真如能生起善惡，流轉生死，只是善惡生死依如來藏而成立，如雲霧依於虛空一樣。」（《如來藏之研究》，頁246~247）。

性格的表現。這樣，《楞伽》的起用說，是較不能展現曹溪說「般若起用」的本意的。馬祖雖引《楞伽》說「起用」，真正的目的應該還是爲了說法性真能生起作用，而不是爲說彼此的依存關係吧。惠能的「自性」借「思量」而「起用」的論理，與曹溪祖師說「起用」的本意還是比較接近的。另外，就大乘唯識教理言之，悟入無分別的根本智後，還須再生起有分別的後得智；⁹⁴無分別借分別而再生起後得智之功能作用，這與惠能的說法也是接近的——都表示法性是可以真實「起用」的。爲什麼在《楞伽》這裡，「法性」與「作用」卻是截然二分的？《楞伽》的這部義涵，還值得再加以探究！

關於法性起用說，另外，祖師也引用了《維摩經》：「外能善分別諸法相，內於第一義而不動」來詮解之，⁹⁵這大致是爲了表現體、用間圓融而不二的關係。石頭、滄仰、法眼借華嚴「理事不二」說，也是爲了展示這層關係。這足見，曹溪說體、用，確不是二分的，而是親密不可分的一體。

三、結語

整體言之，曹溪禪仍是一貫《楞伽》式結合唯識論理體系的如來藏禪。不過他將《楞伽經》中那套極繁瑣的唯識觀念體系簡化了，將它濃縮成最精簡而完整的綱要，借之與如來藏方便互相搭配運用以資接眾。《楞伽經》說唯識的這部方便，在接眾上是有實際需要的，它必然是要存在曹溪體系中——乃至後世的禪體系中的，捨棄這部方便不用，才是令人感到奇怪的。不過，《楞伽》精神雖未離曹溪，但說法性那部，「清淨心」說是方便說、不了義說；惠能改宗《金剛經》，說「摩訶般若波羅蜜」，這才是直接而顯豁的了義說、究竟說，這自

⁹⁴ 如《攝大乘論》說：「復次，緣何義故？入唯識性？由緣總法出世止觀智故，由此後得種種相識智故。」印順法師解釋是：「由此根本無分別智以後所得的後得智……，這後得智，稱為『種種相識智』，因為能通達能分別及所分別的諸相，都以識為自性的。」「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337~340）。

⁹⁵ 同註71，頁338下。

然就成了說法性的新正統了。