

慧能《壇經》頓教禪法論義

陳平坤

臺灣大學哲學研究所

提要

本文通過對《壇經》基本觀念與實踐方法的分析討論，提出：由於慧能能夠實存地體解自心、佛性「不一不異」的關係，而在「心性空寂」的基礎上，不對心、性做超越分解以相對安立妄心、真心的觀念，因此成立了其以「迷即為眾生，悟即為佛」——凡、聖皆由「一念之轉」而決定的頓教禪法；所謂「即眾生是佛」、「即煩惱是菩提」的「真如自性」境界，正須通過「無念，無相，無住」的「般若行」功夫，方能獲致其真實常恒義的客觀保證。就「後設」(meta-)的意義而言，這亦即是說：慧能通過「即功夫即境界」的實存（「中道」）思維方式，提出了一種以「實存心性論」為基礎的「頓悟頓修」的禪教型態。

關鍵詞：1.慧能 2.壇經 3.禪法 4.頓教 5.見性 6.無念 7.無相
8.無住 9.般若行 10.實存心性論

【目次】

一、前言

二、頓教禪法的心性觀

(一)《壇經》的「心」字義涵

1.意識心

2.本性心

3.自覺心

(二)《壇經》的「性」字義涵

1.諸法自性

2.真如自性

(三)「心」、「性」異同及其關係

三、頓教禪法的功夫論

(一)定慧等學

(二)無念爲宗

(三)無相爲體

(四)無住爲本

四、在般若行中見自本性

(一)即功夫見自本體

(二)本性般若之智的客觀先驗義

五、結語

一、前言

如果「哲學」從分析開始，那麼，冥契聖境，多少是發自「宗教」的要求。然則，佛學作為一種宗（有主旨、目標的）教（有方法、教育的），它的哲學性表現於對現實的觀察與理想的摹畫時，取徑經論留存的佛教聖賢話語，便足夠引人思想了。

言說既有；從「後設」（meta-）角度探察禪宗六祖慧能（西元638～713年）的哲理蘊謂，「宗教哲學」的理論研究於焉成立。雖然，以《壇經》¹為研究對象，學者或已遍天下；而其所以仍可增一不為多，豈僅因乎禪教義海深廣、蠡測難盡之由，實更基於每有異見的緣故！

自慧能以下，中華禪打開了「凡言禪皆本曹溪」²的發展新階程；然而，一般所說「佛學的革命」，³就其表現於《壇經》中的種種觀念來加以考察時，確實意義究竟如何？無疑須先通過對慧能禪教有真正的論究後，才能親切解答這個問題。而後學透過本文，⁴不過希

¹ 本文引用《壇經》文句以燉煌本為主，宗寶本《壇經》次之。不過，《大正藏》燉煌本《壇經》字句錯訛太多，本文即以印順《精校燉煌本壇經》（收錄於印順《華雨集（一）》，臺北：正聞出版社，1993年，初版，頁407～490）為底本，並在引用燉煌本《壇經》文句之後，首先註明《大正藏》冊頁、欄位，繼而標出印順法師校本相應該段引文的編次，以便查考。

² 請參見唐·柳宗元〈曹溪六祖賜諡大鑒禪師碑〉（轉錄於郭朋《壇經校釋》，北京：中華書局，1983年，一版），附錄，頁144。

³ 譬如胡適就說慧能是「楞伽宗的革命者」（胡適〈荷澤大師神會傳〉，收錄於張曼濤主編《現代佛教學術叢刊(1)·六祖壇經研究論集》（臺北：大乘文化出版社，1976年，初版，頁29～74），頁50；而楊惠南先生也曾以「佛學的革命」標名其書（楊惠南《佛學的革命——六祖壇經》，臺北：時報文化出版公司，1984年，四版）。

⁴ 本文除題名、前言、結語外，實為後學碩士論文第四章內容稍作刪略後的結果。作為碩士論文，第四章原是論述展開與觀點證立的基礎，一旦截前斷後，即屬不類；然而，全文縮寫又實難能。但盼讀者見諒，並請參閱後學碩士論文《論慧能會通般若與佛性的頓教禪法——壇經禪教思想探義》（臺北：華梵大學·東方人文思想研究所，1999年6月）；尤祈不吝賜教。

望提供學者理解慧能禪教法義時另一道進路，並且貢獻些許「意見」而已！

二、頓教禪法的心性觀

從佛教思想史角度考察《壇經》的禪教內容，在思想觀念或實踐法門方面，慧能或受有《楞伽經》、《金剛經》，乃至《維摩詰所說經》、《大般涅槃經》等大乘經教的影響或啟發；⁵ 然而，以「直指人心，見性成佛」⁶ 為關懷重心的慧能頓教禪法，在學佛解脫的目標下，是否仍然具有其特殊的說教方式，抑或是觀念內涵呢？就此提問，本文首先要討論的，便是有關慧能禪教思想的「心」、「性」觀念。

（一）《壇經》的「心」字義涵

慧能在《壇經》中所說的「心」，可分三層理解該字義涵；⁷ 這三層即是：(1)意識心、(2)本性心，與(3)自覺心。

1. 意識心

「意識心」，是屬於心理學意義層次的「心」；舉凡人的感覺、想像、情意或思維活動等現象，都可以「心」字統稱之。頓教禪法中，這是作為尚待被超克的一種對象或狀態而出現的觀念，也是慧能在《壇經》對「心」字最一般日常意義的使用。譬如慧能說：

……慈悲即是觀音，喜捨名為勢至。能淨是釋迦，平直是彌勒。
人我是須彌，邪心是大海，煩惱是波浪，毒心是惡龍，塵勞是魚
鱉，虛妄即是神鬼。三毒即是地獄，愚癡即是畜生，十善即是天

⁵ 釋聖嚴〈六祖壇經的思想〉（刊載於《中華佛學學報》第3期，1990年4月，頁149～164）。

⁶ 引見《六祖大師法寶壇經·序》；《大正藏》冊48，頁345下。

⁷ 高柏園先生〈壇經般若品探義〉，則將《壇經》「心」字義涵分作兩層：或指「本心」，或指「識心」。刊載於《中國文化月刊》第56期，1984年6月，頁87～97。

堂。（《大正藏》冊 48，頁 341 中～下）（上編 16-6）

「慈悲」（心）、「喜捨」（心），乃至於「邪心」、「毒心」等等，並為經驗意義的心理活動狀態，莫不具體地內含一個特定對象。基此之故，本論文以「意識心」名之。又，慧能說：

心中眾生，所謂邪迷心、誑妄心、不善心、嫉妒心、惡毒心：如是等心，盡是眾生。（《大正藏》冊 48，頁 354 上）

心但無不淨，西方去此不遠；心起不淨之心，念佛往生難到。
（《大正藏》冊 48，頁 341 中）（上編 16-3）

由前一段引文可見，舉凡人的邪迷、誑妄、不善、嫉妒、惡毒等意識狀態或心理活動經驗，慧能皆統稱之為「心」；而後一段文句所說可淨、可不淨的「心」，一方面固然表顯人的價值取捨活動，同時其實也突出了該層意義的「心」，本質上並無定性或方向可言。這種變化不定、趣捨無常的「心」，即本論文所說的「意識心」；是為頓教禪法的「心」字義涵之一。

2. 本性心

根據人的意識或心理活動，加以各類形容詞為限定的「意識心」，以《壇經》中的概念來表示，其實就是一般所說的（心）「念」。⁸

⁸ 「念」在《壇經》中，分析地說：(1)有時是動詞用法，如：「淨心！念摩訶般若波羅蜜法」（《大正藏》冊 48，頁 337 上）、「此法須行，不在口念」（《大正藏》冊 48，頁 339 下）等語中的「念」字。(2)有時作為名詞，如：「外於一切境界上念不起為坐」（《大正藏》冊 48，頁 339 上）、「於外著境，妄念浮雲覆蓋自性」（《大正藏》冊 48，頁 339 上）諸句的「念」字。不過，由於意識活動本身即呈顯一種狀態，或指向某個對象，所以，事實上，「念」字在更多時候是動、名詞無別，而落在特定文句的脈絡中，就意義的詮解來說，便往往可以互通；甚至，可以說：「念」字的動名詞特性，

將人的心「念」再做一種價值意義的相對區別，那麼，便可分出屬於正面價值的正念或善念，與屬於反面價值的邪念或惡念兩大類。不過，無論心念正、邪或善、惡，皆不離為「意識心」活動的產物，因此，如果以「超自心現量」⁹ 而求能得解脫境界的佛教觀點看來，這兩大類並屬必須超越的一種心念狀態。

超越正邪、善惡或淨染等相對存在的心念狀態，指向一種非「意識心」活動狀態下的解脫心境，這在般若教說中，是由「意識心」本身的空寂性表示的；然而，在如來藏—佛性經典裡，該意義實為「如來藏（心）」或「佛性」觀念所含攝；本論文即名此為「本性心」。

「本性心」，與慧能在《壇經》中使用的「本心」或「自本心」觀念，有相同的含義；亦即都是指超越相對意義的善惡、淨染等意識活動，而表謂一種屬於絕對意義之實存生命狀態的概念。譬如慧能表示：

自性心地，以智慧觀照，內外明徹：識自本心。若識本心，即是解脫；既得解脫，即是般若三昧；悟般若三昧，即是無念。

（《大正藏》冊 48，頁 340 下）（上編 12-4）

這種超越對待、非「意識心」狀態的「本性心」，慧能更多地使用「自本性」、「本性」或「性」、「自性」等概念來表示。¹⁰ 例如：

應該是更加突出的。譬如：「念念不住」（《大正藏》冊 48，頁 338 下）、「念念善即是報身」（《大正藏》冊 48，頁 339 中）、「念念不愚」（《大正藏》冊 48，頁 340 上）等諸句中，「念」或作名詞、或作動詞，文義莫不可通。尤其就（存有論意義的）根本地說：人不能沒有意識活動而仍稱為「人」——所謂：「一念斷即死，別處受生」（《大正藏》冊 48，頁 338 下）這一立場，作為文義闡釋的理解背景；「念」在《壇經》，詞性若定位為動名（狀）詞，似更能體現慧能往往動態地運使語詞的方法特色。

⁹ 引見《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2；《大正藏》冊 16，頁 494 上。

¹⁰ 在這個意義上，所以杜松柏先生在〈壇經「心」「性」探義〉乙文中說，《壇經》「心」字的意義與「自性」沒有差別。請參見杜松柏〈壇經「心」「性」探義〉（收錄於杜松柏《知止齋禪學論文集》，臺北：文史哲出版社，1994 年，初版），頁 81～96。

……識自本心，見自本性。悟，即元無差別；不悟，即長劫輪迴。（《大正藏》冊 48，頁 338 中～下）（上編 4-1）

不悟，即佛是眾生；一念若悟，即眾生是佛。……何不從於自心頓現真如本性！……。識心見性，自成佛道。即時豁然，還得本心。（《大正藏》冊 48，頁 340 中～下）（上編 10-7）

等等上引慧能的教說文句，「自本性」、「本性」、「性」或「自性」皆與「本性心」表謂的是同一意義對象。

「本性心」的根本意義，指向了慧能勸教學眾經由「自淨其心」¹¹之實踐功夫所體證的解脫境界；所謂「識心」或「見性」，都是該境界實現的意思。不過，相對於「意識心」具體表現為心「念」活動，「本性心」既然是成立於佛法行者能夠超越心念狀態而獲得解脫的一種表說，因此，用慧能另外一個觀念來表示，亦即「無念」的意思。

根據《壇經》，慧能對於「無念」的解釋之一為：

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，即是般若三昧，自在解脫，名無念行。（《大正藏》冊 48，頁 340 下）（上編 12-4）

可知：對「本性心」的內涵，如需有另一種意義更為具體而清晰的說明，無疑便要以解釋「無念」意含的這段文句為理解背景；而對「本性心」的一種具體理解，因而成為是指：佛法行者不論遭逢任何情況，或處對何種境相，都不起排拒或取著心念的實存狀態。¹²

¹¹ 引見燉煌本《壇經》；《大正藏》冊 48，頁 341 中。

¹² 在此顯然可能出現一個問題，那就是：這樣解釋的「本性心」，不是偏向就佛果體性或解脫境界內涵的說法嗎？相對的，不也使「無念」主要作為修行「功夫」而提出的觀念，變成偏重在聖證「境界」的展現而有了「功夫之遺漏」的疑慮？有關於此的問題與疑慮，是可以理解的；因為，提問者更大的擔憂是在這種解釋可能肯定了「自然釋迦」或「天生彌陀」（《大正藏》冊

這樣理解的「心」字義涵，既為「淨心（念）」要求達到的「諸佛境界」，亦即是屬於超越含有一般或「染」、或「淨」經驗性質的實存心境，事實上，諸如「染」、「淨」等相對觀念已無能對該狀態加以真正形容或表顯的；然而，如果一旦需要使用名言概念來表示時，由於受其狀態本身之超越經驗性質所決定，因此，便只得方便說為「自淨」、「自定」。譬如慧能說：

……外若離相，內性不亂，本自淨自定。……《維摩經》云：即時豁然，還得本心。《菩薩戒》云：本源自性清淨。（《大正藏》冊 48，頁 339 上）（上編 5-2）

這種「本自淨自定」的「本性心」，相對於心向未定，仍或不免「意識心」作主的人而言，顯然是有待一定修行功夫加以實現、發明的理想境界。問題是：由「意識心」超轉至「本性心」狀態，人何以會做此要求、能夠有此方向的擇定呢？在選擇、不選擇之間，人當有某種生命性能內含做此價值決定的力量才是；而表示該力量的觀念，即含藏在本論文所說「自覺心」概念之義涵裡。

3. 自覺心

「自覺心」就佛教而言，是啟發轉凡成聖或捨妄歸真要求的動力自身，同時也是佛法行者在解脫成佛這一佛教目標下，作為實踐「主體」

48，頁 387）一類的觀點，由此必將導致與佛教根本見地：「緣起觀」相背反，有違「無我」教說的立場。不過，不僅以上說明會引起如此疑慮，並不具普遍必然性；而且，當提問者如果理解「無念」主要是指導功夫的用語固然不錯，但是在「即功夫即境界」的觀點之下，「無念」同時也是一種「境界」的用語。尤其，「無念」作為修行功夫的指導心法，就事實及理論言，更有其成立的基礎義理在，那就是諸法「無住」、屬於本體論的觀點；而「無住」「為人本性」，所以「無念」在理論上也就有了心性論的意義。藉此，「本性心」在成佛因性方面的意義也就可理解並獲得說明。由於這關聯著「三無」修行及其義理蘊涵的問題，因此留待下節會再加以詳細的討論。

或具有「主體性」意義的本質所在。在慧能開示的某些禪教觀點中，正透露了「心」所含的這層意義。譬如說：

汝心迷不見，問善知識覓路；汝心悟自見，依法修行。（《大正藏》冊48，頁343上）（下編4-4）

……聞說《金剛經》，心開悟解；故知本性自有般若之智，自用智慧觀照，不假文字。（《大正藏》冊48，頁340中）（上編11-2）

爲一切眾生自有迷心，外修覓佛……聞其頓教，不信外修，但於自心，令自本性常起正見；煩惱塵勞眾生，當時盡悟。（《大正藏》冊48，頁340中）（上編11-5）

……佛知見者，只汝自心，更無別佛。……吾亦勸一切人，於自心中常開佛之知見。世人心邪，愚迷造罪，口善心惡，貪嗔嫉妒，諂佞我慢，侵人害物，自開眾生知見。若能正心，常生智慧，觀照自心，止惡行善，是自開佛之知見。汝須念念開佛知見，勿開眾生知見。（《大正藏》冊48，頁355下）

不論是「心悟自見，依法修行」、聞經「心開悟解」，或是「常生智慧，觀照自心，止惡行善」，都表露了人有自我覺察而要求解脫的內在能力這一事實。

突出人「心」的自覺能動性，是對修行成佛必要條件之一的肯定，並不表示有此種實現解脫境界的意志要求，便可以充足地完成解脫成佛的佛教目的。¹³

¹³ 事實上，「自覺心」是否同時即爲成佛的充足條件，基於對「什麼是佛」一問題可能有不同理解或觀點，也將會有所差異。身心一體論且持「心即佛」立場的學人，菩薩萬行在理論上也不外就是「自覺心」充擴的展現，於是「自覺心」便可說有充足條件的意義。如果是身心分別論而又主張「理即佛」者，從現實到理想的完成，過程義的六度參學才是充足實現成佛的條件，「自覺心」不過是個發端的必要條件而已！

不過，「自覺心」乃是將「本性心」具體化、實存化表現的實踐原則；轉凡成聖必要通過的所謂「修行功夫」，其意義正須落在「自覺心」一步一步開展，或剎那剎那呈現的歷程上來理解。換言之，對佛教學人來說，那相對成立的虛妄「意識心」與真實「本性心」，必須具體地通過由「自覺心」發動的智慧實踐功夫，然後「虛妄」與「真實」間的距離才能不復存在，以至於完滿地實現學佛的目的。因此，相對於偏向靜態表示解脫境界的「本性心」而言，則「自覺心」無疑更能動態地指出解脫成佛的實踐根據何在。

（二）《壇經》的「性」字義涵

如上所述，「心」字在《壇經》中，可以方便地分成三個層次理解其中的義涵。至於，「自性」、「本性」或「自本性」等（簡稱則為「性」）語詞，在《壇經》中，則可以析作指涉不同觀念對象的兩層內容加以說明和闡釋。「性」字該兩層含義是：(1)諸法自性，與(2)真如自性。

1. 諸法自性

「自性」（梵語 *svabhāva*）或「本性」（梵語 *prakṛti*）是在印度佛教經典中常見的語詞。印度佛教使用「自性」一詞，通常是指存有物本身自然如此、自己如此存在的本質，含有獨立自存與自成自有的意思。至於，「本性」雖含有指事物本質之意，但多為指事物屬性義的用語，一般並不涉入本體論的問題。不過，基於「自性」與「本性」同有指稱事物性質的意思，因此，在佛經中，有時並未嚴加分別。¹⁴

然而，或因龍樹以（緣起）「無自性」說「空」，否定、批破指謂某種「實體性存在」的「自性」觀念，¹⁵ 此後部分佛教學人一見經中

¹⁴ 如《成唯識論述記》卷 1 說：「自性者，冥性也。今名自性，古名冥性，今亦名勝性；未生大等，但住自分，名為自性。」（《大正藏》冊 43，頁 252 中）解釋「自性」的「冥性」或「勝性」，梵語即為「*prakṛti*」。

¹⁵ 譬如龍樹說：「如諸法自性，不在於緣中；以無自性故，他性亦復無。」詳見《中論》卷 1；《大正藏》冊 30，頁 2 中。

有「自性」的字眼，往往容易將其理解成與「無我」說，或是「一切法皆本性空」¹⁶ 的「空」義相反、矛盾的一種觀念用語。事實上，「自性」是一個可有不同層次意含的語詞，¹⁷ 其中固然有可指謂某種「實體性存在」的意思；但是一般而言，「自性」（或「本性」）也可就其指謂事物性質義涵，而作為一個中性語詞加以運用。基此之故，在佛教經典裡便可見諸如：「集自性」、「大種自性」或「諸法自性」等說法。¹⁸

回到《壇經》本身，學者可以發現，經中也有指謂存有物特性或樣相這種意義的「性」（或「自性」、「本性」）字用法。譬如慧能說：

本從化身生淨性，淨性常在化身中，性使化身行正道，當來圓滿最真淨。姪性本是清淨因，除姪即無淨性身，性中但自離五欲，見性剎那即是真。（《大正藏》冊 48，頁 345 上）（上編 8-5）

……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。（《大正藏》冊 48，頁 338 下）（上編 4-2）

「姪性」與「淨性」對稱，「性」字指的是一一事物的性質或徵狀；而「無住者，為人本性」，則是對人存有者的存有本質問題表達一種本體論觀點的說法，「性」字也是在此意義層次下的語詞使用。其他譬如「根性」、¹⁹ 「智慧性」²⁰ 等用法，並屬此例。

¹⁶ 引見《大般若波羅蜜多經》卷 473；《大正藏》冊 7，頁 397 下。

¹⁷ 羅時憲在〈六祖壇經管見〉乙文中，對佛教的「自性」概念有一段簡要的說明（收錄於張曼濤主編《現代佛教學術叢刊(1)·六祖壇經研究論集》頁 293～326），頁 301～317。又，唐君毅在《中國哲學原論·原性篇》第六章，對「性」字義涵有更詳細的分別論述（臺北：臺灣學生書局，1989 年，全集校訂版），頁 178～198。

¹⁸ 詳見《大乘入楞伽經》卷 1、卷 4；《大正藏》冊 16，頁 593 下、611 中。

¹⁹ 引見燉煌本《壇經》；《大正藏》冊 48，頁 340 中。

²⁰ 引見宗寶本《壇經》；《大正藏》冊 48，頁 351 上。

雖然《壇經》的「性」字含有表示事物性質或存有本質的一層義涵；但是，就慧能存在發表諸如：「見性成佛道」、²¹ 「見自本性，即得出世」²² 等說法來看，「性」或「自（本）性」顯然寓有更為深刻的義涵。這一深層的義理蘊涵，確切地說，即是以「性」或「自（本）性」等同於表示佛教最高真理或「終極真實」²³ 的「真如」（梵語：tathatā）一義；因此，本論文名表謂該層義涵的「性」字為「真如自性」。

2. 真如自性

在慧能以「見性成佛」為宗旨而展開的禪法教說中，以「真如」為「性」或「自（本）性」概念最核心而且重要的一層義涵，無疑是極為明顯的。譬如慧能說：

真如自性是眞佛，邪見三毒是眞魔。……若向身中覓自性，即是成佛菩提因。（《大正藏》冊 48，頁 345 上）（下編 8-5）

……經中只言自歸依佛，不言歸他佛；自性不歸，無所歸處。
（《大正藏》冊 48，頁 339 下）（上編 9-3）

「真如自性是眞佛」，意指「真如自性」方是佛教學人生命實踐的真正依止所在；這也就是說，一般所謂的「歸依佛」，實際上即是歸向「真如自性」的意思。不過，怎樣「歸依」呢？這是一個有關如何禪修的方法問題，將留待下一節中討論。這裏要指出的是：以佛陀（覺者）境界為具體內涵的「真如」，確為「性」字的含義之一；同時，基於頓教禪

²¹ 引見燉煌本《壇經》；《大正藏》冊 48，頁 340 上。

²² 引見燉煌本《壇經》；《大正藏》冊 48，頁 342 下。

²³ 「終極真實」(ultimate reality/truth)意指宇宙、人生最後的實在或真理。請參考傅偉勳〈創造的詮釋學及其應用〉或〈從終極關懷到終極承諾——大乘佛教的真諦新探〉（收錄於傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北：東大圖書公司，1990 年，初版），頁 1~46、頁 189~208）等文。

法即以實現成佛爲其最終目的，「真如自性」也就成爲《壇經》「性」字的中心義涵。

如果以傳統的概念來表說「真如自性」的意義，慧能偶然也使用了「佛性」這一語詞。譬如：

既常能下心，行於真正，離迷、離覺，常生般若；除真、除妄，即見佛性，即言下佛道成。（《大正藏》冊 48，頁 354 上）

這是說：通過「離迷離覺」、「除真除妄」的具體修行活動，便能超越由意識分別構作的自心現量境界，實現體證宇宙人生真理的成佛境界；「佛性」在此，顯然表謂的是佛之所以爲佛的「體性」。

然而，慧能見弘忍（西元 602～675 年）時說：「人即有南北，佛性即無南北。」²⁴ 這種對人人都有「佛性」的肯定，如果不是慧能一時興起的偶然說法，那麼，其中便透露「真如自性」另有作爲「成佛因性」的一層義涵；徵諸慧能表示同一意旨的其他說法，將可肯定這一推斷。譬如，慧能說：

善知識！愚人智人，佛性本亦無差別，只緣迷悟：迷即爲愚，悟即成智。（《大正藏》冊 48，頁 338 中）（上編 3-1）

事實上，「佛性」或「真如自性」固然指的是不可思議的聖智境界，但是，這與就理論層面爲回答人何以能夠成佛一問題而提出的「成佛因性」，並不衝突。這是因爲：「體性」義的「真如自性」作爲一種境界，原須通過修行功夫實現；而基於這種智慧實踐的修行歷程，肯定人本有自覺要求實現該境界的生命性能時，「真如自性」或「佛性」概念自然可以同時含蘊「成佛因性」的意義。因此，「成佛因性」義的「自性」，與「佛果體性」義的「自性」，實是一體兩面的說法。所謂的「一體」是說：在動態的修行功夫裡，兩者本爲不可分割的一個整

²⁴ 引見燉煌本《壇經》；《大正藏》冊 48，頁 337 中。

體；然而，「只緣迷悟：迷即爲愚，悟即成智」，遂有了因果、隱顯的差別！

徵諸《壇經》語句，「自性」本身就是一個在功夫活動狀態中成立的觀念；其中即同時含有「成佛因性」或「佛果體性」兩層意義。譬如慧能說：

人性本淨，爲妄念故覆蓋真如；離妄念，本性淨。（《大正藏》冊 48，頁 338 下）（上編 5-1）

爲一切眾生自有迷心，外修覓佛，未悟自性，即是小根人。聞其頓教，不信外修，但於自心，令自本性常起正見；煩惱塵勞眾生，當時盡悟。猶如大海納於眾流，小水、大水合爲一體，即是見性：內外不住，來去自由，能除執心，通達無礙。（《大正藏》冊 48，頁 338 下）（上編 11-5）

這裡即表示：內在心心的「成佛因性」，可緣「心迷」而不得呈顯，或者也可緣「心悟」，於是實現成「佛果體性」；因、果相關爲體，便成立在心地修行功夫上。因此，慧能進一步說：

不悟，即佛是眾生；一念若悟，即眾生是佛。……何不從於自心頓現真如本性！（《大正藏》冊 48，頁 340 中～下）（上編 11-7）

不修即凡，一念修行，法身等佛。善知識！即煩惱是菩提；前念迷即凡，後念悟即佛。（《大正藏》冊 48，頁 340 上）（上編 10-6）

引文在於表示，人所以「心迷」爲愚，或「見性」成智，即由修行與否而決定的觀點。因此，慧能雖說「愚人、智人，佛性本亦無差別」，說「即煩惱是菩提」，並不就是邏輯意義地表示人就是佛的意思；²⁵ 這

²⁵ 他如慧能說：「凡夫即佛，煩惱即菩提」（《大正藏》冊 48，頁 350 中）、

是為什麼慧能必要教導學眾「識心見性」，而且提出了「無念」、「無相」、「無住」等有關修行方法論的觀念原則。²⁶

（三）「心」、「性」異同及其關係

從前述對《壇經》「心」、「性」的分析中可以看出，「心」、「性」的觀念義涵，有差別、但也有重疊的地方。譬如慧能說：

自性心地，以智慧觀照，內外明徹：識自本心。若識本心，即是解脫。（《大正藏》冊 48，頁 340 下）（上編 12-4）

識自本心，見自本性。悟即元無差別，不悟即長劫輪迴。（《大正藏》冊 48，頁 338 中～下）（上編 4-1）

「識自本心」、「見自本性」的「心」、「性」或「本心」、「本性」概念，同樣意指的是「真如自性」。不過，所說「心迷」的「心」，無疑指的是意識活動或心理狀態意義的「意識心」，而「見性」的「性」則指向了「真如自性」；「心」、「性」義涵便顯然彼此有所差別。

不過，在《壇經》中，「心」若不冠上「本」或「自本」字成為「本心」或「自本心」時，大多用以指「意識心」；也就是指如「邪迷心」、「惡毒心」、「淨心」、「妄心」等心念狀態的概念。至於「性」或「自（本）性」，如前所述，基於頓教禪法以實現解脫成佛為其教說宗趣的前提，主要便落在指「真如自性」一義上；其中，則又含括指「成佛因性」和指「佛果體性」等兩種義涵。

「眾生即是佛」（《大正藏》冊 48，頁 341 中）等，也不是語義字面上或邏輯義地將「佛」與「眾生」等同的說法；何況，單就慧能該說法的語句脈絡考察，「即」字也是落在「修」或「不修」、「迷」或「悟」上成立的。

「即」字之有不同意義，請參考陳榮灼〈「即」之分析——簡別佛教「同一性」哲學諸型態〉乙文；收錄於國際佛學研究中心編印《國際佛學研究》創刊號（臺北：國際佛學研究中心，1991 年 12 月，初版），頁 1～22。

²⁶ 詳見下一節的討論。

換言之，當「心」作為「本性心」時，乃是與「真如自性」義同一意指的觀念；甚至，「自覺心」也在「真如自性」的含意範圍之內。前者就作為「心」本然狀態的體性說，而後者指出了「心」內在具有的價值抉擇能力；「自性」則同時涵攝這兩層意義。因此，籠統說時，²⁷《壇經》便不乏可見原該使用「心」表示的狀態，卻使用了「自性」一詞來表說的情況。例如慧能說：

自性迷，佛即眾生；自性悟，眾生即是佛。（《大正藏》冊48，頁341中）（上編16-6）

自性虛妄，法身無功德。……功德自心作，福與功德別。（《大正藏》冊48，頁341中）（上編15-4）

「（真如）自性」本身原無所謂或「悟」、或「迷」的問題；就其本質，更不能說為「虛妄」。因為：不論就「（真如）自性」的「因性」或「體性」義涵來說，都意指的是一種超越凡常經驗、非相對存在的「真實」（as truth of existence）或「實有」（reality），並不是描述一般經驗或意識對象的概念所能加以形容的；「迷」、「悟」或「真」、「妄」等述詞，理該用於指稱經驗活動現象的「意識心」之上，方具有實義。因此，所謂「自性迷」、「自性悟」或「自性虛妄」，真正意思在指「心」可「迷」、可「悟」，或有「虛妄」、「真實」的差別；不過，由於心的「迷」或「悟」、「虛妄」或「真實」，相應使得「（真如）自性」也或隱覆不見、或顯露呈現，所以籠統地使用「自性」一詞來表達有關心「迷」為凡、心「悟」成聖的觀點。

對於《壇經》「心」、「性」義涵有異、有同的情況，學者應當優先重視的，無寧是「心」、「性」義涵別異的地方。「心」、「性」有別的深刻意義在於：「心」表說的是人的現實活動與實存狀態，同時，

²⁷ 《壇經》作為慧能的語錄，並非系統的理論構作物；因此，不覺詞語嚴格使用的必要性，無疑可以理解。這裡所謂的「籠統」，並不意指慧能禪教的觀念不清楚、明晰。

也透露了要求實現解脫的內在動源。至於「性」，則在對人的自覺能力有所肯定外，更顯示了解脫境界作為人存在之本真狀態的意義。

從「心」可迷可悟、或真或妄的實況出發，不僅顯示人的實存狀態有待轉化的課題，同時透露了轉化自身現實存在狀態之為可能。而「真如自性」作為人的實存解脫境界，事實上，正須通過「心」地的修行功夫，才能現成。因此，「心」、「性」這種既差別為二、卻又綰聯合一的關係，便可名之為：「不一不異」。「不一」，表顯「意識心」是一種必須超越或轉化的實存狀態，與意指解脫境界的「真如自性」並不等值同一；而「不異」則指的是：「真如自性」不能離開「意識心」而可望實存地體證為解脫境界。

「心」、「性」這種「不一不異」的關係，使得慧能對「解脫」一義的認識，形著為：「於一切法不取不捨」、²⁸ 「於六塵中不離不染，來去自由」，²⁹ 即（面對）一切經驗事相而超越一切執著的見地。這種「面對而超越」的具體歷程，可以總結表為：察覺自身「意識心」作用的存在實況，經由內在生命中的「自覺心」發動趣求解脫的價值決定，最終「真如自性」現前，轉「迷」開「悟」，因而改變行者自身原先的實存生命機制。

因此，慧能以「識心見性」為主軸所開示的「頓教」，究竟要如何才能學人的身心活動中實存地體現，乃成為一項特別重要的課題。對應這個「功夫如何落實」的問題，慧能於是提出了有關修行功夫的方法與觀點；而這屬於慧能「禪法」的部分，即為下節所要討論的主題。

三、頓教禪法的功夫論

禪一佛法要求解脫人生煩惱繫縛，是一種智慧實踐的學問。在理論說明方面，固然須解釋人何以會有煩惱？又為什麼能夠解脫繫縛？然而，更重要的，自該是在要能提出解脫人生煩惱繫縛、具體而可行的方法論觀點或建議。

²⁸ 引見燉煌本《壇經》；《大正藏》冊48，頁340上。

²⁹ 引見燉煌本《壇經》；《大正藏》冊48，頁340下。

基於上述前提，在「見性成佛」的頓教理念下，慧能既將修行的意義置諸「心」地轉化的功夫操作上，相應地也就提出了如何「見性」得解脫境界的「成佛」路徑；而其具體內容，便是「定慧等學」的「無念」、「無相」、「無住」等禪修方法論。

在探討「定慧等學」的禪悟修行方法論內容及其義蘊之前，為使討論不至於背離「頓教」的一貫精神，應該首先確定慧能有關禪一佛法實踐的根本見地。

慧能在《壇經》中說：

善知識！見自性清淨，自修自作自性法身；自行佛行，自作自成佛道。³⁰（《大正藏》冊 48，頁 339 上）（上編 5-3）

禪一佛道就在「自修」、「自行」中實現與成就：這是禪宗自達摩（西元？～535 年）以下，不向外求佛的一貫立場；慧能在《壇經》中所有教說，正始終貫徹著這種不離自覺地要求實踐禪一佛道，而開示解脫方法觀念的精神。因此，在具體地展開如何「見性成佛」的禪修方法指點前，慧能便首先總括地表白了這一根本立場。

然則，學人既已發心修行禪一佛道，那麼，所謂禪修功夫，又該從何下手呢？在《壇經》裡，慧能為回應這一有關禪法實踐的課題，便明確提出了：(1)定慧等學、(2)無念為宗、(3)無相為體，與(4)無住為本，等四大修行方法暨觀念。以下即就此四大要項，分別討論。

（一）定慧等學

大梵寺中，慧能向學眾開示頓教禪法，在講述自己的身世及先前親近弘忍禪修的一段歷史後，首先建立學眾修行禪一佛道的信心後，³¹

³⁰ 宗寶本《壇經》作：「……善知識！於念念中，自見本性清淨；自修自行，自成佛道。」（《大正藏》冊 48，頁 353 中）

³¹ 這是指慧能：「菩提般若之智，世人本自有之」的說法；請參見燉煌本《壇經》；《大正藏》冊 48，頁 338 中。

接著說道：

我此法門，以定慧爲本；第一，勿迷，言慧定別。定慧體一不二：即定是慧體，即慧是定用；即慧之時定在慧，即定之時慧在定。……此義即是定慧等。（《大正藏》冊48，頁338中）（上編3-2~3）

這是慧能對佛教傳統以來關於「定」、「慧」修行功夫的根本看法；慧能認爲「定」、「慧」作爲佛法的實踐方式，乃是平等、不分先後的一個整體，因此，學人在要實際修學「定」、「慧」功夫以前，首當建立「定慧體一不二」、「定慧等」的正確觀念。

問題是：如果接受佛教傳統以爲「戒」、「定」、「慧」三學，必須循「持戒」、「修定」而後「發慧」的程序觀，爲什麼慧能教導學人修行，卻認爲不該將「定」、「慧」分別先、後，當作兩截功夫看待呢？

佛教對戒、定、慧三學的一般看法是：由持戒而修定，然後依禪定而開發智慧。這種由戒而定，因定發慧的佛法修學程序，在教導佛教學眾時，有它作爲說明需要的客觀知識意義，是無可否認的。問題在於：這種依智性活動而成立的觀念分別，一旦具體落實而成爲真正的功夫狀態時，類如「戒」、「定」、「慧」的觀念分別，難道仍舊真實地存在嗎？試看慧能所說：

……莫言先定發慧，先慧發定，定慧各別；作此見者，法有二相。口說善，心不善：慧定不等；心口俱善，內外一種：定慧即等。自悟修行，不在口諍；若諍先後，即是迷人。不斷勝負，即生我法，不離四相。（《大正藏》冊48，頁338中）（上編3-3）

由此可知，慧能：「定慧體一不二」、「定慧等」的看法，並不取對佛教觀念從事一種知識性說明的意義，而是站在佛法的具體修行當中，必不容有定、慧「二相」差別的意識，然後方可望得解脫的立場上提出的。「定慧體一不二」說法的意義，並不在爲要諍論修「定」或修

「慧」究竟誰先、誰後一問題，而在表示真正的修行，必須遠離對種種概念或意象的執定，否則，相應於「法有二相」，便即顯示出「心」仍處於對立存在的結構或狀態中，那麼，超越尋常意識妄想而作為人生理想的解脫境界——所謂成佛，也就不會真正地（呈）現（為真）實了。

引文所說的「心、口俱善」，除了表示：佛法實踐必須言、行或（身）語、（心）意一致，亦即「定慧等學」的意思外，參照《壇經》另一段文句，更可以發現「心、口俱善」實際上是個有具體所指的說法。慧能說：

總淨心念摩訶般若波羅蜜多……世人終日口念般若，不識自性般若，猶如說食不飽；口但說空，萬劫不得見性，終無有益。善知識！摩訶般若波羅蜜是梵語，此言大智慧到彼岸。此須心行，不在口念；口念心不行，如幻如化如露如電。口念心行，則心口相應。本性是佛，離性無別佛……（《大正藏》冊 48，頁 350 上）

慧能承繼弘忍門下「念般若」一流的禪法方便；³² 然而，類如道信（西元 580～651 年）教人「稱名念佛」，而須「念無所念」方能證入「一行三昧」一般，慧能在這裏要傳達的意思，也不外是：能夠藉由

³² 詳見印順《中國禪宗史》，頁 168。另請參見陳平坤《論慧能會通般若與佛性的頓教禪法》，頁 82～84。此外。從慧能教人「念般若」的事實，可見慧能固然曾經批評「看心」、「看淨」的禪修方便，但是，在真正教導學眾時，也是有一定入門「方便」的。不過，慧能重在從般若觀慧的修行精神來看待一切特定功夫形式的意義，因此在對某種特定行儀發表意見時，便表現了批判的意味。實際說來，這是強調掌握禪修根本精神而看待具有特定形相的修持功夫時，普遍會產生的現象；與其說類此的批評是對特定功夫行儀的一種否定，不如說那是要從批判中將特定行儀導歸於禪修的根本精神。因此，慧能相對於傳統佛教或當時禪宗各派所扮演的角色，真正應該是一個「超越者」而不是「反對者」，這在《壇經》的許多觀點表述中，都表現了同一意趣。譬如，說「不論禪定解脫」，以及對禪定、坐禪和往生淨土等傳統看法所發表的觀點便是。請參見宗寶本《壇經》，《大正藏》冊 48，頁 349 下；燉煌本《壇經》，《大正藏》冊 48，頁 339 上、340 中。

「口念般若」的經句持誦，理解「般若」的義涵，進入「心行般若」、念念體現「般若」精神的實踐狀態；這樣「心口相應」地修行，方為真正的「念般若」。³³ 由此可見，「心、口俱善」，並不單只是就心理與生理活動而提出的觀點，尤其指向了更高的精神層次，那就是依解脫之實現或完成而有的說法。

從「心口相應」地「念般若」，終於「心口俱善」、「定慧等」的境界，慧能「定慧體一不二」——禪定不外是智慧實踐的認識，一旦落實在行者的身心修行上具體展開，所謂「定慧為本」、「定慧等」的禪法功夫，於是便集中以修行「般若」觀慧為其內容；而這一智慧觀行的「般若」功夫心法，也就具體呈顯在以「無念」、「無相」、「無住」為主要觀點而展開的慧能禪法教說中。是以，慧能宣稱：

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。（《大正藏》冊 48，頁 338 下）（上編 4-2）

（二）無念為宗

一般認為相對於神秀北宗之為「漸禪」，慧能為始所開展出來的南宗便是「頓禪」了。³⁴ 然而，慧能卻說：「我此法門，從上已來，頓、漸皆立無念為宗，無相為體，無住為本。」話中表示慧能所教授的禪法，不僅有所稟承，而且不分「漸」、「頓」，原來都以「無念」、「無相」、「無住」作為修行實踐的根本方法或方法原則。³⁵ 而從

³³ 就此，慧能更接著對「摩訶般若波羅蜜」的意義作了一長段的開示。詳見燉煌本《壇經》，《大正藏》冊 48，頁 339 下～341 上；或宗寶本《壇經》，《大正藏》冊 48，頁 350 上～351 下。

³⁴ 有關禪宗「南頓北漸」這段歷史公案的種種問題，學者講論已多，不再覆述。簡要說明，請參考許國宏《禪學研究》（臺北：文景出版社，1995 年，初版），第二章第三節「南宗北宗與南頓北漸」，頁 13～23。

³⁵ 關於慧能這一說法，是否符合初期禪宗的教學事實，由於不在本論文研究的範圍內，因此，理當置論。然而，如果以「無住」為形容「無念」功夫狀態

「無念爲宗」、「無相爲體」、「無住爲本」：這「三無」修行方法觀念的順序，參照在《壇經》裡，慧能就「無念」一項所做開示的內容要遠較「無相」、「無住」爲詳細一事實，³⁶ 便可以推知：關於禪法實踐方面，慧能最主要的教授，無疑便落在「無念爲宗」這一修行方法論觀點之上。

問題是：什麼叫做「無念」？「無念」究竟是一種怎樣的狀態？「無念」這種實踐佛法實的功夫，又該如何且可能操作呢？慧能說：

無念者，於念而不念。……於一切境上不染，名爲無念。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。……（《大正藏》冊 48，頁 338 下）（上編 4-2~4）

的一個概念，而「無相」則指出了「無念」修行的意義在於能夠不取著一切境相；當慧能說：「於六塵中不離不染，來去自由，即是般若三昧，自在解脫，名無念行」（《大正藏》冊 48，頁 340 下）時，「無念」便與般若觀慧是同義的觀念，那麼不論修行主張頓或漸，都要通過般若觀慧實現解脫成佛的目的，禪修方法的根本或原則，自然不能不以「無念爲宗，無相爲體，無住爲本」了。

- ³⁶ 燉煌本《壇經》，「無念」出現 14 次，「無相」出現 13 次，「無住」出現 9 次；在宗寶本《壇經》中，「無念」出現 16 次，「無相」出現 13 次，「無住」出現 8 次。當然，概念出現的次數多寡，並不足以證明該禪法重心便由出現次數較多的概念表現。不過，同樣是屬於教授「方法」的觀念，將概念出現次數多寡作爲一項「佐證」，應無可議。就中更重要的是，「無相」雖然出現次數與「無念」不相上下，卻主要是在標稱偈、頌時使用的概念；譬如「無相戒」（《大正藏》冊 48，頁 337 上）、「無相偈」（《大正藏》冊 48，頁 337 下）、「無相頌」（《大正藏》冊 48，頁 341 上）等。不過，「無念」則可謂是與「般若」同義的觀念；「無念行」也就是「般若行」（請參見燉煌本《壇經》；《大正藏》冊 48，頁 340 下）。「般若行」是頓教的禪修心要所在，「無念」自然成爲慧能開示時最主要的方法觀念。又，檢視《壇經》內文，慧能解說「無相」、「無住」這兩個方法觀念的內容，也不及「無念」詳細。由此可見，「無念」確可說是慧能傳授禪修方法時的重心所在。

慧能在此解釋了什麼叫做「無念」，以及「無念」究竟是怎樣的一種狀態等問題。句中明白表示：「無念」不以意識活動停止，不思慮、無念頭的狀態為功夫，而是不取著內、外境界或現象的一種修行。

究實言之，「念」反映的是：「人」存有者作為一類有機生命體，只要是「活著的」，不論意識活動層域的深、淺如何，「意識」的存在，乃是構成名為「人」的必要條件之一，因此，當慧能說「於念而不念」的「無念」，³⁷ 也就不會是就存在（to be）意義而說的「念頭之空無」，或斷絕意識功能及活動的意思；更何況，慧能自己就在該句中，明顯否定了根據念慮皆滅的意義來認識「無念」意含的看法。

解釋「無念」的「於念而不念」，不單用作描述「無念」該狀態的語句，其中作為否定義出現的「不念」，其實更含蘊慧能教導學人在面對內、外境相時，要須不取、不捨而後能得解脫的方法意義。換言之，「不念」乃基於「一念若住，念念即住，名繫縛」³⁸ 的認識，為要解脫學人一向執取內、外境相的意識習性而提出的方法觀點；設若參照「於一切境上不染，名為無念」的說法，該句內含的方法意義，便會更加明確地顯示出來了。

具有方法意義而作為頓教禪法下手功夫的「無念」，既然不以沒有念頭或意識不起用為其內涵，從而在相對積極的意義上可以說：「於念而不念」就在學人能夠操持「正念」的定慧功夫中體現。不過，怎樣的狀態名為「正念」？學人又如何可能處於「正念」中呢？要回答這個問題，首須明白、觀察煩惱「妄（邪）念」從何而來做起。慧能說：

即緣迷人於境上有念，念上便起邪見，一切塵勞妄念從此而生。

（《大正藏》冊 48，頁 338 下）（上編 4—5）

³⁷ 燉煌本《壇經》：「無念者，於念而不念」，宗寶本《壇經》作「無念者，於念而無念」（《大正藏》冊 48，頁 353 上）。「不念」和「無念」如果不嚴格分別，意思並無不同。不過，依慧能禪教以開示修行方法為其宗趣所在一義來看，那麼，「於念而無念」（狀態之描述）同「於念而不念」（功夫之勸教）相較下，更有對人實存狀態做形容的傾向，不如燉煌本語句更具有勸教的意味，而能符應慧能禪法要求實踐的精神。

³⁸ 引見燉煌本《壇經》；《大正藏》冊 48，頁 338 下。

……一念若住，念念即住，名繫縛。（《大正藏》冊 48，頁 338 下）
（上編 4）

在日常生活中，人的感覺或知覺官能觸對內外境相，產生分別認識的作用。意識心的分別活動，本質是剎那生滅的，並不必然衍生煩惱，繫縛身心。引起煩惱以致成為繫縛，主要在於產生識別作用以後，由人對識別對象加以「自我意志」為主的取、捨等活動所造成。心識一有取、捨作用，基於意識「念念相續」的存在實況，學人若不能當下覺照心念「本性空寂」而證入「真如自性」，自然不免要身（心）處在煩惱繫縛的實存生命狀態裡。³⁹

源於對煩惱繫縛所由來的清楚認識，慧能提出用以解脫煩惱繫縛的「無念」功夫，遂落在本質地表現為取、捨活動的「自我意志」不再隨境現起，而如果使用慧能的話來說，就在「無念、無憶、無著……於一切法不取不捨」⁴⁰的活動中體見；這也就是所謂的「正念」。

對超越「自我意志」取、捨而於一切法不取、不捨的「正念」狀態，慧能另有更為生氣活現的明確表述：

……悟般若三昧，即是無念。何名無念？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，即是般若三昧，自在解

³⁹ 對於「意識」，如果方便地使用「本質」（essence）和「屬性」（accident）的觀念架構來理解，那麼，「分別」作用可謂只是意識本身的「屬性」，而非其「本質」；因為，即令業已解脫的覺者，「意識」無疑仍須是存在的。不過，這並不妨我們可以認為：解脫者的意識結構或內容已然產生了一種本質性的改變，於是與凡夫的意識活動有了明顯的差別。事實上，在佛教傳統中，譬如瑜伽唯識學派正有對此差別的明確區分，也就是稱凡夫層次的意識活動為「識」（梵語 vijñāna）或「分別智」，而將解脫聖者的心識活動名為「智」（梵語 jñāna）或「無分別智」（梵語 nir-vikalpa-jñāna）。

⁴⁰ 引見燉煌本《壇經》；《大正藏》冊 48，頁 340 上。

脫，名無念行。莫百物不思！當令念絕，即是法縛，即名邊見。悟無念法者，萬法盡通。悟無念法者，見諸佛境界。悟無念頓法者，至佛位地。（《大正藏》冊 48，頁 340 下）（上編 12-4）

引文表顯了慧能頓教的解脫觀，是不起心厭離存在事物，但直從觀照心念當體，悟見「真如自性」而呈顯生命自由自在境界的一種型態。職是之故，相較於般若經典偏重以否定性語句襯顯佛法真理——「實相」的方式，慧能則更多運用在心識活動或日常行事中，具體呈現「真如自性」本質樣態的語句來勾勒該境界的生命風姿；⁴¹ 而「無念」之為「於念而不念」，不外是從觀念運作一面而對該樣態所做的概括表述。

從「無念」以「於念而不念」為義而同時又以「悟般若三昧」為內涵，可以知道：「無念」實質上就是「般若」的另一觀念表示。⁴² 因此，當慧能說：

⁴¹ 類此型態的語句，在《壇經》裡所在多有，譬如：「自悟修行，不在口諍，若諍先後，即是迷人。不斷勝負，即生我法，不離四相」（《大正藏》冊 48，頁 338 中）、「自色身中邪見愚癡迷妄，自有本覺性，將正見度。既悟正見，般若之智除卻愚癡迷妄眾生，各各自度。邪來正度，迷來悟度，愚來智度，惡來善度，煩惱來菩提度：如是度者，是名真度」（《大正藏》冊 48，頁 339 中）、「自法性有功，平直是德。佛性外行恭敬；若輕一切人，吾我不斷，即自無功德。自性虛妄，法身無功德。念念德行，平等直心，德即不輕，常行於敬」（《大正藏》冊 48，頁 341 上～中）、「人心不思，本源空寂，離卻邪見，即一大事因緣。內外不迷，即離兩邊。外迷著相，內迷著空；於相離相，於空離空，即是不迷。悟此法，一念心開，出現於世」（《大正藏》冊 48，頁 342 下）、「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；……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，天堂只在目前」（《大正藏》冊 48，頁 352 中～下）等，以及說到歸依、誓願、懺悔時的段落皆是（請參見燉煌本《壇經》；《大正藏》冊 48，頁 339 上～下）。

⁴² 請參見釋濟群〈《六祖壇經》的般若思想〉（收錄於慈光禪學研究所主編《一九九八年兩岸禪學研討會論文集》，臺中：慈光禪學研究所，1998 年 10 月，頁 131～142），頁 140。

一切時中念念不愚，常行智慧，即名般若行。一念愚即般若絕，一念智即般若生。……迷人口念，智者心行。當念時有妄，有妄即非真性；念念若行，是名真性。……不修即凡，一念修行，法身等佛。（《大正藏》冊 48，頁 340 上）（上編 10-4~6）

以「念念若行，是名真性」，透顯「般若」智慧是在念念證入「真如自性」的當下體現，所謂「一念修行」的「修行」，其實正是必須在「於念而不念」上見其功夫的。同時，引文也指出了「於一切法不取、不捨」的「無念行」即是「般若行」的實質內涵，是以學人要能保持「正念」，即是必須由「一念不住」處下手。

經由上述闡論可知：「無念」內含的意義，不但有功夫方法論觀點的層面，通過「一切時中念念不愚，常行智慧，即名般若行。……念念若行，是名真性」的肯定，「無念」指向的更是所謂「見性成佛」的解脫自在境界，因而有了本體論或心性論一層次的義涵。⁴³ 這所以慧能說：「自性心地，以智慧觀照，內外明徹：識自本心。若識本心，即是解脫；既得解脫，即是般若三昧。悟般若三昧，即是無念……悟無念法者，萬法盡通；悟無念法者，見諸佛境界；悟無念頓法者，至佛位地。」乃將「無念」名詞化地等同於「自性」或「自本心」的內在含義來理解及表說，強調「般若行」而以「無念」為學人實踐頓教禪法的主要功夫下手處！

（三）無相為體

就「三無」修行而言，相對於「無念」為禪修功夫的主要下手處，「無相」、「無住」固然同是慧能為了指導學眾實踐禪法所提出的修行

⁴³ 如果根據後學在碩士論文中，將「本體論」與「心性論」做兩種哲學基本問題型態的嚴格區別，那麼，應該說有屬於「心性論」層次的意義更為恰當。因為，「無念為宗」原是直對人存有者提出，用以引導佛教學人「成為什麼」而非斷言「是什麼」的觀念或命題，自須置諸「心性論」問題型態下思維與論說，才能準確而相應地理解「無念」作為「本體」的真正意含。請參見陳平坤《論慧能會通般若與佛性的頓教禪法》，頁 23~27。

方法，但卻可認為乃是補充「無念」說的另外兩種功夫觀念。為要能更全面而準確地掌握慧能的禪法要義，茲先就「無相為體」做一觀念的解析，然後，再在下項中進而探論「無住為本」的蘊意。慧能說：

何名為無相？於相而離相……外離一切相是無相。但能離相，性體清淨：是以無相為體。（《大正藏》冊48，頁338下）（上編4-2~3）

人既有意識活動，那麼，無論感覺、知覺或思想的對象，莫不可謂都是屬於（形或名）「相」的一類。在討論「無念為宗」時已指出：「無念」並不意謂著意識或心念活動的斷滅；同樣地，這裏所謂「於相而離相」的「無相」，也不指事物存在樣態的空無或斷滅，也不會是對一切事物都無所見的意思。因為，不僅從理論上說，「相」是通過意識活動，並作為「念」的內容而呈現的；「無念」不是「念的斷滅」，論理地，「無相」也就不可能是「相的空無」；何況，慧能曾經批判、駁正以「不起心」為禪修功夫的一類看法，⁴⁴ 也明顯表示了不以對事物存在無所知覺、反應為「無相」的立場。

「於相而離相」的「無相」，在於表示：學人若能不隨意識對象或境相妄生執取的心念，也就會遠離隨意識分別後，由「自我意志」引致的煩惱繫縛。在「離相」前加一「外」字，成為「外離一切相」，則透露出慧能對「無相」觀念的闡發，相較於藉「無念」教導學人處對一切境界要能不取、不捨，而偏從功夫主體一面做說明的情況，乃更重由客觀一面來表說學人不受實存境遇所牽動或染污的意思。因此，慧能謂：「但能離相，性體清淨」；指出「外離一切相」，即可證顯自心原來清淨無垢的本性或本真狀態。

「性體清淨」的所謂「清淨」，實以「無相」為本質內容，而不是在「有相」層次上、與「雜染」相對安立的一個觀念。換言之，「清

⁴⁴ 請參見燉煌本《壇經》：「迷人著法相，執一行三昧；直心坐不動，除妄不起心，……迷人不悟，便執成顛。即有數百般，如此教道者，故知大錯」乙段；《大正藏》冊48，頁338中。

淨」意指的是「真如自性」當體絕待的特質；由於「離相」而得解脫的覺者，是以「真如自性」為其自身存在及活動的真實狀態，所以便假借「清淨」一詞來表示該境界不同於受煩惱繫縛的、凡常的心識狀態。⁴⁵

同時，從「但能離相，性體清淨」這類言說方式，其實更能夠表顯「自性」在頓教禪法中的意義，原本即是「依修所顯」而作為表謂實存解脫境界的一個轉語，並不在指涉一種形而上的，甚至是具創生宇宙意義的「實體」。⁴⁶ 換言之，「自性」作為「本體」的意義，乃是相對於禪觀修行活動而成立的；「本體」並不獨立為一種「實體」。⁴⁷

此外，進一步檢視對初期禪宗產生較大影響，並以「無相」為主要

⁴⁵ 「性體」（「真如自性」）與「清淨」，不是「實體（本質）」與「屬性」的關係表示；《壇經》的另一段文句，有助於理解這一論點的說明。慧能說：「常淨自性：使六賊從六門走出，於六塵中不離不染，來去自由，即是般若三昧，自在解脫，名無念行。」（《大正藏》冊 48，頁 340 下）設若「自性」是某種本質清淨的「實體」，如何成立使「自性」常保清淨的「常淨自性」說法？事實上，「性體清淨」或「自性清淨」（《大正藏》冊 48，頁 339 上）說法中，名詞與形容詞的關係，必須在修行者「淨心」的功夫裡建立與理解；這是說，由於從事「淨心」的「無念」或「無相」功夫，而後才保有形容該境界用語：「清淨」的合法地位。「性體清淨」、「自性清淨」的宣稱，實際上是除「性體」或「自性」在修行當下真實存在外，「清淨」並不存在。這裡所謂「不存在」，是「無相」之意；也就是說，不存在可認識或思維而名為「清淨」的一種存有者。甚至進一步當說：作為名詞意義的「自性」也並不存在；因為「自性」是表稱由「淨心」功夫所實現的解脫狀態，其意義即必須在實踐活動當中顯示。職是之故，或不如說：「自性」更根本地乃是作為副詞身分出現的一個概念。

⁴⁶ 譬如郭朋先生便認為《壇經》「自性」「確乎是宇宙實體、世界本原。」（詳見郭朋《壇經校釋》，頁 41～42）又如楊惠南先生也認為「自性」具有生起一切萬法的作用或功能。請參見楊惠南《惠能》，頁 97、頁 107。另外楊惠南〈壇經中之自性的意含〉乙文（收錄於楊惠南《禪史與禪思》，臺北：東大圖書公司，1995 年，初版），頁 218～221；或〈壇經的作者及其中心思想〉（收錄於楊惠南《佛教思想新論》，臺北：東大圖書公司，1990 年，3 版），頁 358～363，也有類似的看法。

⁴⁷ 關於「自性」在慧能頓教禪法中是「依修所顯」意義，請見第 4 節的論述。

修行方法論觀點的大乘佛教經典，如《楞伽經》、《文殊說般若經》、《維摩詰所說經》與《金剛經》等，⁴⁸ 根據《壇經》明文引用的經典語句，⁴⁹ 慧能「以無相為體」的說法，當最可能受自《金剛經》教法的觀念啟發。⁵⁰

《金剛經》就一切事物「本性空寂」皆為如夢如幻的存在，而從「凡所有相皆是虛妄」的角度教導佛教學人修行「無我相、人相、眾生相、壽者相……離一切諸相」而得解脫的「無住生心」法門。⁵¹ 這種教人不執著事物形相以證入「諸法空性」⁵² 的意旨，與慧能「外離一切相，是無相；但能離相，性體清淨」的說法並無異義。而從慧能：

無者無何事？……無者，離二相諸塵勞。《維摩經》云：外能善分別諸法相，內於第一義而不動。（《大正藏》冊 48，頁 338 下）（上編 4-6）

的開說，即更可曉然：「無相」並不否定意識分別作用，但是在識別活動當中不攀緣事物，不受縛於事物形相或實存境遇的意思。就此而論，則慧能「以無相為體」的說法，便可視為《金剛經》：「若見諸相非相，即見如來」⁵³ 的轉語；「無相」即不外是「見諸相非相」的意思。

⁴⁸ 初期禪宗在「無相」修行觀念上，有關經典傳承與依據方面的問題討論，請參考李昌頤〈壇經思想的源流〉（刊載於《華岡佛學學報》第 6 期，頁 453～476，1983 年 7 月），頁 461～466。

⁴⁹ 對於在《壇經》中，慧能引用經典的名數，與該經典思想同禪法間關係等問題的討論，詳見釋聖嚴〈六祖壇經的思想〉，頁 150～157。

⁵⁰ 慧能與《金剛經》的關係，除了現存《金剛經口訣》（收錄於《卍續藏》冊 92，頁 163 上～164 下），傳說為慧能的語錄作品外，如《壇經》明白提到弘忍傳授《金剛經》，而慧能也勸教學人持行《金剛經》，便可「見性成佛」；由此都可見《金剛經》被慧能重視的程度。

⁵¹ 請參見陳平坤《論慧能會通般若與佛性的頓教禪法》，頁 84～86。

⁵² 引見《大般若波羅蜜多經》卷 534；《大正藏》冊 7，頁 745 中。

⁵³ 引見《金剛般若波羅蜜經》；《大正藏》冊 8，頁 749 上。

上引「離二相諸塵勞」，本是慧能分別闡解「無念」的「無」跟「念」字含意時所提出的說法。⁵⁴ 「離二相諸塵勞」，也就是「於一切法不取、不捨」的意思。不過，這說法的意義更在其指出了：當「無念」功夫落實時，即為「無二相」⁵⁵——一種「全神貫注」的狀態。

所謂「全神貫注」，不單指空心專注某一境界之意，而是面對事物存在與其活動都能如實觀照、覺察了然的一種實存狀態。如果用慧能話說，「全神貫注」，實即「定慧等」的功夫暨境界；亦為《壇經》另一觀念：「一行三昧」或「一相三昧」，所要傳達的精神。譬如慧能說：

一行三昧者，於一切時中，行、住、坐臥，常直心是。《淨名經》云：直心是道場；直心是淨土。莫心行諂曲，口說法直。口說一行三昧，不行直心，非佛弟子。但行直心，於一切法上無有執著，名一行三昧。（《大正藏》冊 48，頁 338 中）（上編 3-4）

若於一切處而不住相，於彼相中不生憎愛，亦無取捨；不念利益成壞等事，安閑恬靜，虛融澹泊；此名一相三昧。若於一切處行住坐臥，純一直心，不動道場，真成淨土；此名一行三昧。

（《大正藏》冊 48，頁 361 上～中）

「一行三昧」在道信禪教中，本來是作為禪修方便而以「稱名念佛」型態出現的實踐法門。然而，慧能在這裏並未開說類如道信所教持念佛名的禪修方便，而只是對「一行三昧」做不「心行諂曲」，「但行直（真）⁵⁶ 心」，而能「於一切法無有執著」的闡釋。

⁵⁴ 詳見燉煌本《壇經》；《大正藏》冊 48，頁 338 下。並請參見宗寶本《壇經》；《大正藏》冊 48，頁 353 上～353 中。

⁵⁵ 引見宗寶本《壇經》；《大正藏》冊 48，頁 353 上。

⁵⁶ 《大正藏》所錄燉煌本《壇經》原文作「真心」。詳見燉煌本《壇經》；《大正藏》冊 48，頁 338 中。

慧能所說「直（真）心」，是與「諂曲」相對立名的觀念。「諂曲」的倫理學意義是：心存爲己謀利，卻屈曲逢迎他人心願的意思；其中即透露了以「自我意志」爲中心的巧僞行徑，亦即是真爲己而假爲人的一種心態；而「直（真）心」則反映了一種沒有人我分別，「不生憎、愛」、「亦無取、捨」而「全神貫注」的實存狀態。這種直就具體生活事行開示「一行三昧」實踐，而不將「一行三昧」囿限於只作爲「稱名念佛」的禪修方便，便使得「於一切法無有執著」的「一行三昧」發生了倫理意義的價值；而「但行直心」之爲「無二相」、「全神貫注」的實踐功夫，遂也就含有了解脫——「即事而真」⁵⁷的意旨。

事實上，藉由類如上述淺明易懂的事例，爲「無二相諸塵勞」做具體說明的方式，乃是慧能頓教就世間德行開示禪法修行的一貫精神，⁵⁸同時也是自慧能以下的禪宗教法所以能夠開展得更廣大而深入於民間的原因之一。而且就在此類開示中，「無念爲宗」更得以有了在具體生活事行中擴展、落實的觀念表示，因此，在《壇經》裡，慧能往往以「無相」一詞標示其諸多教說法義的精神內涵；譬如：「無相戒」、⁵⁹「無相頌」⁶⁰等等。

⁵⁷ 引見《景德傳燈錄》卷5；《大正藏》冊51，頁241下。

⁵⁸ 例如慧能的無相頌說：「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，天堂只在目前。」（《大正藏》冊48，頁352中～下）尤其反映這種就人間德行而超越解脫的精神，無怪乎錢穆會認爲慧能的禪教內容，不外主要是「人性」與「人事」兩大題目；詳見錢穆〈六祖壇經大義〉（收錄於張曼濤主編《現代佛教學術叢刊(1)·六祖壇經研究論集》，頁183～194），頁192。

⁵⁹ 詳見燉煌本《壇經》；《大正藏》冊48，頁339上。

⁶⁰ 詳見燉煌本《壇經》；《大正藏》冊48，頁341上。

（四）無住爲本

從以如實觀察、思維「諸行無常」、「諸法無我」爲修行功夫的原始佛教，到建基在智慧體證的超常經驗上，或宣說「一切法空」般若觀行，或闡明眾生悉有「常住不變」如來藏心—佛性的大乘佛教時期，佛法無論如何適應時地因緣而方便開展，目的皆爲解脫成佛，自無可疑議！問題是：成佛所以可能，與解脫方法的提出——就理論要求客觀說明的立場而言，難道不必基於具有某種存在必然性的「實有（reality）」，或是可能經驗的客觀事實？換句話說就是，須先有某種經驗或可能經驗的事實存在，通過思維反省而後展現爲一種教說思想的目的及其方法，才能具有不隨個人意志轉移的客觀真理或真實性；然而，卻正在這種意義分際，出現了越出純就人存有者成立的心性論哲學型態，而涉入形上學本體論問題思維的佛教法義。

譬如，在般若教說系統下，「空」，不只僅僅作爲「空觀」方法時，具有認識論或功夫論的意義；直依整體存在界存在的根本理法：「緣起」，指出一切存有物「本性空寂」，皆爲「無自性」的「依緣性」存在體之際，「空」，顯然無可避免地已經涉入了形上學本體論意義的問題範圍。⁶¹ 而類似的情況，也在慧能開示頓教禪法的言說脈絡

⁶¹ 當然，思想者的主觀意願，可以不注重在該類問題的觀點建立與論述上；但是，出現該一看法或觀點，反映的是形上學問題，則爲客觀存在的事實，也是無法否認的。這個形上學問題，在佛教學人的思維中，可以繼續發展，也可能或是不自覺而沒有進一步開展；一旦它存在並且明白顯示在某思想的觀點表述中，不但不必然會妨礙或誤導我們對該思想內容與精神的體解，相反地，甚至常是有助於原本便建立在理智思維上的思想認識與理論觀解活動，使其能夠順利地進行，並且得以掌握思想的系統完整性。因爲，形上學的本體論或宇宙論，原本就是哲學的基本問題。哲學是人生的活動之一，而人也是不離宇宙而存在的一類存有者；不論自覺或不自覺，該類問題終究依然存在，即使凡常百姓也常會做該類問題的探問。譬如探詢人之上或之外，是否有神仙、上帝，乃至外星人，是爲宇宙論問題；說某人不是人，論人性善、惡，則反映了本體論問題的思維。而所謂「心性論」中心的東方人文思想，傳統以來偏重討論人的「本心」或「本性」，也隸屬於形上學問題中本體論思維的活動之一，不過是特殊型態的形上學。由此可見，探詢形上學問題，不論就人生實踐或哲學思維方面而言，都是有相當重要意義與價值的活動。

中，同樣可以發現。

慧能開示頓教禪法，本以「如何解脫成佛」這一論題為中心；⁶²而在「見性成佛」的解脫論旨趣下，對於涉及形上學，或甚至認識論的問題觀念，慧能沒有正面展開一種知識建構或說明意義的系統論述，誠為事實。不過，就在《壇經》的慧能禪教說法中，具有作為「解脫成佛」理論基礎，而屬於形上學或認識論意義層次的觀念，宛然可見，卻也是另一項事實。然則，在《壇經》何處可見這種作為教說之「預設」的觀念呢？又，該觀念究竟含蘊怎樣的義理呢？以下是對此問題加以論究。

慧能說：「……無念為宗，無相為體，無住為本。」若就指導禪法修行的方法論地位而言，如前所說，「無念」是實踐慧能頓教法義的功夫歸宗處；而「無相」則標舉出這種功夫活動本身，也就是一種般若無相精神的具體展現。同時，前述討論也指出：「無念」，雖主要是功夫論或認識論的觀念，卻實已含有本體論的意義在內。至於「無相為體」一說法，但就「性體清淨」是依人的意識活動或修行狀態而成立的意義來說，如果說「無相」具有作為認識或修行方法原則的認識論或方法論意含，也當無可議。然而，「無住為本」的「無住」觀念，若與「三無」中的「無念」、「無相」相較，其性格內涵則似乎要更為突出並且豐富了。

試看慧能所說：

我此法門，從上已來，頓、漸皆立無念為宗，無相為體，無住為本。……無住者，為人本性，念念不住。前念今念後念，念念相

⁶² 洪修平先生說：「……惠能禪宗的理論核心是解脫論，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。……」（請參見洪修平《禪宗思想的形成與發展》，高雄：佛光出版社，1991年，初版，頁315）基本上，本論文認同這樣一種觀點。不過，本文進而嘗試研究的工作課題之一，乃是將《壇經》具有本體論或認識論意義的某些問題和觀念，置於以解脫論為中心的慧能禪教主軸下探究其中的義理蘊涵，所以有如下的種種論述。

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：是以無住爲本。（《大正藏》冊 48，頁 338 下）（上編 4-2）

就上引慧能闡說「無住」觀念義蘊的文句而言，可由兩種角度分析與理解該說法的意旨：

(1)「無住者，爲人本性，念念不住。前念今念後念，念念相續，無有斷絕」，如果是對人存有者存在性徵或存有本質的一種描述，那麼，該說法無疑已經涉入了形上學的本體論問題範圍。更確切地說就是：慧能是在這裏對什麼是人存在的「本性」一問題，發表了以「念念不住」爲人存在根本特性的本體論看法；由是，「無住」遂成爲隱含本體論意義的一個觀念。⁶³

(2)不過，設若從另一個角度切入考察，不但該段文句原是慧能在勸教學人修行禪一佛道下的教法開示；並且，「無住者，爲人本性，念念不住……」一段說法的完整意思應該是：「爲什麼說『無住爲本』呢？學人應該念念不住著於任何境相；如能『念念不住』，才是人存有本質的真實體現。」所以，後文即接著說：「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，是以無住爲本。」基此之故，「無住」的觀念性格，更當說是隸屬於功夫論的；「無住爲本」，即是作爲一種修行方法論而提出的說法。⁶⁴

⁶³ 學者認爲「無住」除了作爲一種實踐方法的意義外，尚有本體論義涵的說法，請參見楊惠南《惠能》，頁 110。

⁶⁴ 宗寶本《壇經》同段異文，說：「無住者，人之本性。於世間善惡、好醜，乃至冤之與親，言語觸刺欺爭之時，並將爲空，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，名爲繫縛；於諸法上，念念不住，即無縛也：此是以無住爲本。」（《大正藏》冊 48，頁 353 上）這段更明顯突出「無住」作爲修行方法的功夫論觀念性格。又，在印順《精校燉煌本壇經》中，考訂爲神會法系「壇經傳宗本」的一段文句說到：「和尚本是韶州曲江縣人也。如來入涅槃，法教流東土，共傳無住，即我心無住。……」（下編 10-2）（《大正藏》冊 48，頁 345 中），則尤其點明「無住」正屬於是慧能頓教爲了指導學眾禪觀功夫而提出的一種修行方法論觀念。

根據以上就慧能說法而做簡要解析與闡釋的兩種論述，對於「無住」這一觀念內涵的認識，誠然將會導致各持不同觀解意見的結果。然而，上來兩類看法之間的不同，並不見得就是絕對牴牾、矛盾而無法相容的觀解之斷裂。因為，就思想展示或理論建構的次序上，可以如此認為：在本體論層次上的「無住」，原為成立「念念不住」功夫方法的義理基礎。這也就是說，由於「念念不住」的「無住」為人實存生命的存在性徵或存有本質，因此才得以保有人於處對一切境相時，「念念不住」而修行的可能性，以及體證為一種智慧境界的真理（實）性。不然，「無住」作為解脫成佛的修行方法之一，設若離開了功夫主體——人——的存在本性作為其客觀意義的保證，或難免流為只是一種心理或意識作用的虛構產物。

不過，問題卻在此出現了：既然「念念不住」為人存在的本性或本真狀態，那麼，一般所謂佛法要須由功夫實踐的意義，又落在什麼地方顯示呢？也就是說，「無住」若真為「人之本性」，佛教學人何以定須「修行」？相對於「解脫」，所謂「修行」，真毫無疑問地必要嗎？

事實上，如本節第一項所說，「煩惱繫縛」並不是直接由意識活動——「心念」產生，而是決定於住著事物境相或取、或捨的自我意志狀態；設若學人能夠「不取、不捨」，起心毫無一念住著，「煩惱繫縛」當下解體，便不復存在。職是之故，如果論及「煩惱繫縛」的存在結構與本質問題，則可以說：「煩惱繫縛」原是依緣意識活動的自我意志趣向而存在的一種虛幻性存有物。這亦即是說，「煩惱繫縛」作為一種存有物，並無真實常存的體性可言；「煩惱繫縛」是「無自性」地存在著的存有物。於是「解脫成佛」乃成立在這種「煩惱繫縛」可以轉化或可以超脫的客觀事實基礎上，「修行」遂得以就「離妄證真」的相對意義而成立，不僅必要而且當該。但不屬於意識的內部構作，或投向身心之外祈求某種客觀存有者的活動型態而已。

《壇經》中「以無住為本」的說法，原是慧能就人的意識心念活動提出的；而「念念不住」作為人的存在本性，並轉為一種禪修方法時，由此要求實現解脫境界，則禪觀功夫必然須從「修心」入手。因此，慧

能說：「菩提只向心覓，何勞向外求玄」；⁶⁵ 要學眾修行無須向外求生他方佛國。說：「心中眾生，各於自身自性自度」、⁶⁶ 「自修自作自性法身」、「自作自成佛道」；⁶⁷ 明解脫不必一定要依外善知識，⁶⁸ 但在念念自覺不住境相的當下，便可以直證「真如自性」，成就佛果。⁶⁹

慧能所教這種「於一切法上無住」的修行功夫，如若參照初期禪宗教法，不僅與達摩：「為除妄想，修行六度而無所行」的教說相應，同僧璨（西元？～606 年）教人「放之自然，體無去住」，⁷⁰ 以及道信：「亦不念佛……直任運，亦不令去，亦不令住」⁷¹ 等禪修法門，無疑都是在一貫精神下的觀念產物。不過，可以追問的是：「以無住為本」，「無住」作為一種修行方法論或是本體論觀念而出現，如果放在佛教思想發展的傳統脈絡下，就觀念出現的外在因緣尋溯其根源時，能否認為慧能所說，是有所稟承的呢？⁷²

65 引見宗寶本《壇經》；《大正藏》冊 48，頁 352 下。

66 引見燉煌本《壇經》；《大正藏》冊 48，頁 339 中。

67 並見燉煌本《壇經》；《大正藏》冊 48，頁 339 上。

68 宗寶本《壇經》載慧能說：「……三世諸佛十二部經在人性中本自具有，不能自悟，須求善知識指示方見；若自悟者，不假外求。若一向執謂：須要他善知識，望得解脫者；無有是處。何以故？自心內有知識自悟。若起邪迷，妄念顛倒；外善知識雖有教授，救不可得。」（詳見《大正藏》冊 48，頁 351 上。）顯示慧能固然尊重師教的意義與作用，但卻不定謂須從他受學才能得解脫的自悟自修立場。

69 慧能禪法所以為「頓教」，慧能所以說要「頓悟」、「頓修」，同時可從這裏尋獲作為理解的思想基礎；而關於這一部分的義理探討，則請參閱後學碩士論文第五章。佛教一般都是從聖智境界的自證必須一了百了，不能再有階位分別的這種客觀立場來說「頓悟」的，譬如道生（西元 355～434 年）的頓悟成佛說。慧能禪法的頓悟觀念當然並不排除這種根本義理的肯定，然而，除此之外，由心念當下活動說「頓」，從一念轉迷成覺說「頓悟」，慧能禪法教說中的頓悟、頓修或頓教等，顯然是傾重就此基礎而建立的觀點。請參見陳平坤《論慧能會通般若與佛性的頓教禪法》，頁 170～181 的討論。

70 引見《信心銘》；《大正藏》冊 48，頁 376 下。

71 引見《楞伽師資記》；《大正藏》冊 85，頁 1287 中。

72 關於以下二、三段說法的詳細論述，請參見陳平坤《論慧能會通般若與佛性的頓教禪法》，第三章。

從《壇經》引用《維摩詰所說經》之文句解說或襯顯某些觀念意旨的情況來看，⁷³ 《維摩詰所說經》對慧能的影響或啓發，無疑將是肯定的。《維摩詰所說經》經中使用種種形象、場景和說法表顯「菩提無住處」⁷⁴ 的大乘佛教思想，以及「不盡有爲，不住無爲」、⁷⁵ 在世度生的菩薩道實踐精神，歸根究柢，該經的中心觀念之一，便是「無住」。⁷⁶

在《維摩詰所說經》中，文殊師利一段：「善、不善孰爲本」的追問，經過維摩詰居士就心理層面答覆以「顛倒想爲本」，而終於普遍無限定地宣稱：「……無住則無本。文殊師利！從無住本立一切法」，⁷⁷ 於是使《維摩詰所說經》即令有更多是功夫論觀念的開說，⁷⁸ 卻也透露了就「一切法生滅不住，如幻如電」⁷⁹ 的立場而指出「無住」爲萬物存在本質時，亦即是說，由此賦予「無住」觀念以本體論的意義內涵了。

問題是：單純從「無住」所具有的本體論義涵這一角度切入，認爲慧能「以無住爲本」的說法，受自《維摩詰所說經》的影響或啓發，⁸⁰ 或是（事實上）可能而（理論上）合理的推測。不過，設若就慧能頓教禪法的主要意趣觀察，「無住」更明顯是作爲修行方法而提出的功夫論觀念；同時，參照前述：《金剛經》法義對於慧能的自修與教說都具有

⁷³ 請參見釋聖嚴〈六祖壇經的思想〉，頁153。

⁷⁴ 引見《維摩詰所說經》卷中；《大正藏》冊14，頁548下。

⁷⁵ 引見《維摩詰所說經》卷下；《大正藏》冊14，頁554下。

⁷⁶ 鳩摩羅什《維摩詰所說經》譯爲「無住」者，在支謙譯的《維摩詰經》（《大正藏》冊14，頁519上～536下）中，一般作「不住」。從語言表層看來，「不住」之於「無住」，功夫論意味便顯得較本體論來得更爲濃厚了。

⁷⁷ 引見《維摩詰所說經》卷中；《大正藏》冊14，頁547下。

⁷⁸ 這些有關修行的功夫論觀念，主要是在「不住」一詞上體現的；譬如「心不住內，亦不在外：是爲宴坐」（《大正藏》冊14，頁539下）、「不著於相，亦不住無相：是爲入不二法門」（《大正藏》冊14，頁550下）等等。請參見鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》，或支謙譯《維摩詰經》。

⁷⁹ 引見《維摩詰所說經》卷上；《大正藏》冊14，頁541中。

⁸⁰ 譬如，呂澂就認爲「無住爲本」源自《維摩詰經》；請參見呂澂《中國佛學思想概論》（臺北：天華出版公司，1982年，初版），頁245。

重要影響、啓發的論證，重視「無住」的功夫論意義層面，則應當說：「以無住爲本」受自《金剛經》的啓發，無疑將比《維摩詰所說經》爲更主要而親切。

總結以上論述可知：頓教禪法雖然不是爲了正面提出一種形上學觀念或知識，但是，從慧能的教說中，就理論而言，卻可以發現某種作爲功夫方法論「預設」的本體論觀點；而能明了那作爲理論「預設」的觀念意含，對於整全地理解頓教禪法的內容，與清晰地掌握慧能教說的思維言說脈絡，無疑將是大有助益的。

不過，話雖如此，卻並不意謂：當慧能謂「我此法門，從上已來，頓、漸皆立無念爲宗，無相爲體，無住爲本」時，「於念而不念」、「於相而離相」會歸「於一切法上無住」的「三無」修行方法，⁸¹ 必須先要在客觀上對於人的存在本性，成立一種形上學本體論的觀點後，才能建立或開說。事實上，若就「即煩惱是菩提」⁸² 的實存生命活動，「煩惱繫縛」與「解脫成佛」不過是學人自身功夫狀態如何所呈顯的兩種實存境界，因此，「三無」修行在以智慧實踐的解脫論爲主題的頓教禪法裡，並不待要對形上學本體論問題表達看法，才能建立。由禪一佛法「從證出教」⁸³ 的角度說，與其認爲一種教說對「本體」的肯

81 就「三無」而言，「無念」、「無相」與「無住」可謂是同一功夫的不同表語。不過，從語詞使用有助於理解的意義層面來看，「無住」承載的義理內涵，無疑是了解「無念」之所以爲「於念而不念」、「無相」又何以是「於相而離相」的觀念基礎。具體地說就是：「於念而不念」的「無念」與「於相而離相」的「無相」，在「念念不住」、「於一切法上無住」的「無住」觀念中，即可表顯處對一切境相不起心執取，亦不作意厭捨的禪教意旨。同時，學者如能掌握「無住」的觀念要義，便可澄清以「不思想」詮解「無念」，或由感知機能不起作用的角度認識「無相」等觀念上的可能誤解。

82 引見燉煌本《壇經》；《大正藏》冊 48，頁 340 上。

83 引見印順《空之探究》（臺北：正聞出版社，1992 年，6 版），頁 245。如果站在佛法「從證出教」的立場發言，那麼，「理論」相對於「實踐」都將只是一種後設意義的說明或解釋。因此，鈴木大拙才說：「……有些學者認爲，性空哲學就是禪的基礎。此類學者根本沒有抓著禪的真意，因爲，最要緊的，禪是一種經驗，而不是一種哲理或教條。禪絕不會以任何一套玄學（或形而上學）的或心理學的觀點爲其建立的基礎；玄學或心理學的看法也許可在有了禪的經驗之後提出，但絕不可能在有禪的經驗之前提供。般若哲

定是首出的，不如應該說當以「功夫」在解脫成佛這一價值理想要求實現的設定之前，更佔有優先的地位。

因此，從佛法實踐的角度說，如同般若教說系統的「空」原是形容般若行者自證境界的一個觀念表示。然而，設若從哲學思維的立場出發，則通過觀察宇宙人生緣起相依的存在事實，而以「緣起」作為事物存在的根本理法時，即將必然會推得萬有皆為「無自性」或「依緣性」存在的結論；而就「無自性」而名為「空」，「空」便有了屬於本體論層次的義涵。更進一步以「緣起——無自性——空」為觀察、思維經驗事象的認識原則而形成「空觀」；「空」作為指導修行的一種方法觀念，便無疑有了認識論或功夫論的意義。就《壇經》的「無住」觀念而言，同樣也反映類似般若所教「空」這種統合「本體」、「功夫」、「境界」與「認識」為一整體的性格內涵；而通過以「念念不住」功夫為優位的認識，便更能證顯「自性」非指謂「實體」的前述看法，而可說不外即是以「無住」為其內容本質的一種名詞化表示。⁸⁴

學絕不會先於禪的經驗，只有後於禪的證悟。……」。請參考鈴木大拙：〈禪的歷史——從初祖達摩到六祖慧能〉（收錄於【日】鈴木大拙著、徐進夫譯《鈴木大拙禪論集：歷史發展》，臺北：志文出版社，1992年，再版），頁170，注10。

- ⁸⁴ 「自（本）性」以「無住」為實質內涵，同時也就是以「無相」、「無念」為實質內涵。「無念」既為「般若」的不同觀念表示，「自性」因而也就是「般若」的意思。當說「自性」以「般若」、「無住」乃至「無念」等為內容時，由於「般若」或「無住」是不離經驗事物而呈現的智慧作用或實存狀態，「自性」無疑也同樣不離事物而存在。就在「自性」不離事物而存在的意義上，慧能也就籠統地說「自性能含萬法」（《大正藏》冊48，頁350中）、「萬法在自性」（《大正藏》冊48，頁339上）或「自性能生萬法」（《大正藏》48，頁349上）。不過，「自性」概念的名詞性格，確實容易使人將「自性」視為「實體」，因而將「自性能生萬法」等說法，理解成一種創造或創生型態的宇宙論觀點；譬如郭朋先生、楊惠南先生所認為的。至於，學者認為慧能是就「自性」不離事物而存在或呈現——相同地，事物也是不離「自性」的存在，於是說「萬法在自性」或「自性能生萬法」的觀點，請參見唐君毅《中國哲學原論·原性篇》，頁258～264；牟宗三《佛性與般若（下冊）》（臺北：臺灣學生書局，1989年，修訂5版），頁1051～1062；以及洪修平《禪宗思想的形成與發展》，頁312～315的討論。

四、在般若行中見自本性

慧能觀察、反省「人」的存在性徵，總結「人」為一種「念念不住」、「念念相續，無有斷絕」的存有者；這種「人」的存有本質的發現，正為解脫成佛所以可能，與修行功夫之為必要，提供理解其成立意義的觀念基礎。因此，慧能不僅謂：「……即緣迷人於境上有念，念上便起邪見；一切塵勞、妄念，從此而生」，⁸⁵ 而終於「一念若住，念念即住」，為煩惱所繫縛；並且，即此指點學人：「無念為宗，無相為體，無住為本」的「三無」修行方法，用以解脫由「妄念」所生的煩惱繫縛。這「即見性成佛道」⁸⁶ 的禪教開示，固然主要以智慧實踐的功夫原則身分出現，不過，「無念」等觀念隱含的本體論意義，卻同時打開了可以對涉及本體（心性）論與認識論，或境界論與功夫論間之關係的問題做進一步探討的研究向度。

誠如所知：宗教——就佛教而言，即是佛法行者，對宇宙人生本體意義的認識，與自身修證經驗的關係是相當密切的；⁸⁷ 如前述透過「空觀」修證，進而成立「諸法性空」思想的般若教說，即是一例。《壇經》中相關的觀念表述，也同樣呈顯這樣一種義理型態，或說思想性格；其具體的表現即在：慧能對「自（本）性」內涵及其意義的認識，原與「三無」等觀念承載的般若觀行，彼此間存在著相互規定的關係。在本節中，即以這關係結構之具體內容為論究與說明的主題，而嘗試藉此確定地描摹出頓教禪法觀念性格的一個整體輪廓。

⁸⁵ 引見燉煌本《壇經》；《大正藏》冊 48，頁 338 下。

⁸⁶ 引見燉煌本《壇經》；《大正藏》冊 48，頁 340 上。

⁸⁷ 宗教行者主觀的修證經驗，是否可說有「客觀」的真實性，乃至僅僅是「客觀真實」的可能性，仍存爭議。然而，不計正反持論者看待這問題的觀點與主張為何，宗教行者依自身的修證內容來理解與闡釋宇宙人生現象，不容置疑是普遍存在的情況；佛教或為其中較突出的一例而已。有關宗教修證經驗的客觀性、真實性問題及其意義的討論，可參閱【美】史泰司（W.T.Stace）著，楊儒賓譯《冥契主義與哲學》（臺北：正中書局，1998 年 6 月，臺初版），第三章「客觀指涉的問題」，頁 173～276；尤其是第 174～198 頁。

(一) 即功夫見自本體

承第二節討論所說：「自性」原是可用為表稱事物性質的一個語詞，並不必然含有價值的意味。⁸⁸ 然而，當「自性見」習常地被指為一種「實體見」時，慧能使用「自性」一詞，加以有諸如：「萬法在自性」、「自性含萬法」、「自性能生萬法」等允許兩可闡釋的說法，則《壇經》的「自性」如果遭遇類似懷疑「如來藏說」即是一種「梵我論」的質難，並非不可理解！⁸⁹

然而，慧能所說「自性」，真為一種「實體性存在」嗎？

雖然在第三節中已經說過：「自性」可以認為是「無住」乃至「無念」的一個名詞化觀念表示，意指的是智慧實踐的般若作用或實存狀態，並非某種「實體性」的存有者。至於「萬法在自性」、「自性能生萬法」等說法，也主要只在於指出「真如自性」不離一切境遇而存在或成就的意思。問題是：上來說法可否支撐得住「自性並非實體」這一肯定命題，是不免有疑的。為要解答「自性是實體？非實體？」的疑問，便須做更進一步的討論。

⁸⁸ 如印順法師說：「……《般若經》中處處說本性空，也處處說自性空（svabhāva-sūnyatā），意義也大致相同。自性空，本是勝義自性空，如說：『自性空故，自性離故，自性無生故』。這是以空、離來表示自性；自性空並非沒有自性。由於『假名無實』，『虛妄無實』，與空的空虛義相關聯，而自性空有了無世俗自性的意義，……勝義的自性空，漸演化為世俗的無自性空……」（請參見印順《空之探究》，頁 184。）又，由瑜伽唯識學派所立的「三自性」說法，同樣可見「自性」原是不論指謂世間法或出世間法時，都可使用的語詞，而不必然含有須加以否定的價值論成素。

⁸⁹ 典型的例子之一，就是日本有所謂「批判佛教」；該學派的代表者，譬如松本史朗，便宣稱「如來藏思想不是佛教」，而其所持的最主要理由之一，就是認定如來藏說與印度神教梵我論的理論思維型態，乃至法義內容方面，幾無差異。有關日本「批判佛教」的代表性學者，以及其論著與觀點的簡要介紹，請參見呂凱文〈略論「批判佛教」運動在日本的發展〉，以及松本史朗著，呂凱文譯〈如來藏思想不是佛教〉。二文並載於《法光》（臺北：法光雜誌社，1998 年 2 月），第 101 期，第 2～3 版（面）。

根據學者的研究，《壇經》的「自性」內涵，除有承自《楞伽經》中「如來藏」思想的部分外，同時也受有般若教說——主要是《金剛經》「性空」觀念的啟發。⁹⁰ 如果將《壇經》：「自性能生萬法」等說法，置諸《楞伽經》：「……如來之藏是善、不善因，能遍興造一切趣生」⁹¹ 的觀念背景下來理解，那麼，「自性」被視為一種「實體」，即相當可以理解。問題是：先不論《楞伽經》所說，作為「善不善因」與「興造一切趣生」的「如來之藏」，應否只是作為善惡或生死得以成立的基礎，抑或該意義可以獲致解釋的依據之意，而並不指謂一種創生義的本源性存在。⁹² 其次，回到《壇經》本身，不僅諸如：「世人妙性本空，無有一法可得；自性真空，亦復如是」、⁹³ 「自性本無一法可得；若有所得，妄說禍福：即是塵勞邪見」⁹⁴ 等說法，事實上已經具有解構「自性」可能含有的「實體性」意義之作用；甚至，更重要的是，就慧能開示「見性成佛道」教說，而檢視「自性」所由出現的觀念表述脈絡，即能發現「自性」並不在意指某種「實體」的理論意義背景中被提出的。譬如慧能說：

何名般若？般若是智慧。一切時中念念不愚，常行智慧，即名般若行。一念愚即般若絕，一念智即般若生。心中常愚，自言我修。般若無形相，智慧性即是。……迷人口念，智者心行。當念時有妄，有妄即非真性；念念若行，是名真性。悟此法者，悟般若法，修般若行。不修即凡，一念修行，法身等佛。善知識！即煩惱是菩提；前念迷即凡，後念悟即佛。……（《大正藏》冊 48，頁 340 上）（上編 10-4~6）

⁹⁰ 請參見楊惠南《惠能》，頁 110~113；並見洪修平《禪宗思想的形成與發展》，頁 316~317。

⁹¹ 引見《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4；《大正藏》冊 16，頁 510 中。

⁹² 有關《楞伽經》如來藏作為善惡、生死涅槃的「依止因」，而非「生成因」的一個看法，請參見印順《如來藏之研究》（臺北：正聞出版社，1992 年，修訂 1 版），頁 246~247。

⁹³ 引見宗寶本《壇經》；《大正藏》冊 48，頁 350 上。

⁹⁴ 引見宗寶本《壇經》；《大正藏》冊 48，頁 353 上。

……悟此法者，即是無念、無憶、無著；莫起誑妄，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。（《大正藏》冊 48，頁 340 上）（上編 10—8）

「念念若行，是名真性」。「念念若行」也就是「念念不住」的意思。引文顯示慧能是就人能夠「念念不住」、無形相的執著，故無妄念自縛，而名為「真性」；「真（如自）性」，無疑即是在「修般若行」這種功夫實踐的意義脈絡與背景下被提出的。此外，從開悟「般若法」，說到「無念、無憶、無著」「即自是真如性」，同樣採取的也是就修行活動貞定或賦與「真如（自）性」實質意義內涵的觀念表述方式。

至於「用智慧觀照，於一切法不取、不捨」，於上節討論中已經說過；那是對「修般若行」的禪—佛法行者，如何體現「真如自性」於日常生活事行中的具體指點。由此——「即見性成佛道」，而得解脫；禪修功夫作為「見（自本）性」的保證，「自性」因而便顯然是須在實踐功夫當中獲致意義，與確定其存有地位的一種「意義性存在」；這亦即是說：無論就「成佛因性」，還是「佛果體性」理解的「自性」義涵，就哲學思維的角度看，更確切地說，都是屬於以活動義為第一序的「主體性」觀念，而非「實體性」範疇裡的一個概念。⁹⁵ 因為，「自性」是在學人要求解脫煩惱的智慧實踐活動中，表謂學人實踐的能力條件及其所成就智慧境界的一個用語；設使離開功夫（實踐）主體——「人」的實存生命活動，以客觀外在意義的「本體」來理解其內涵時，勢將成為一種「實體性」而非「主體性」的觀念；然而，這並非以「修心」實踐為一貫精神之初期禪宗⁹⁶——包括慧能禪教在內——的真正意旨。

⁹⁵ 勞思光先生曾以宇宙論與形上學的共同點：以「客體性」或「存有性」為第一序觀念，區別以「主體性」或「活動性」為第一序觀念的「心性論」；該說明，對於分辨「形上學」與「心性論」理論間的不同，確實深具啟發性。請參見勞思光《新編中國哲學史（三上）》（臺北：三民書局，1987 年，三版），頁 49。

⁹⁶ 請參見陳平坤《論慧能會通般若與佛性的頓教禪法》第三章的討論。

由開悟「於一切法不取、不捨」的智慧觀照境界，即能「見性成佛」：據此，則慧能對「見性」意義的領會，則可謂即是以「體現」實存生命的般若（或無念）智慧境界為其內涵，而不只是對眾生悉有如來藏一佛性觀點的「認識」或「信解」；換言之，這就是將功夫主體自證的智慧境界「本體」意義化⁹⁷ 而名其為「自性」，不是將「自性」推出人自身的實存活動以外，純然視其為一種認識或仰信的客觀對象。⁹⁸

「自性」在「般若（無念）行」中證顯或體現，而「般若行」或「無念行」則是對治煩惱或解脫繫縛的修行功夫。因此，慧能說：

……為世有八萬四千塵勞；若無塵勞，般若常在，不離自性。

（《大正藏》冊 48，頁 340 上）（上編 10-7）

指出學人若無主觀對一切境相或取、或捨的自我意志活動，當下就能處在般若智慧運行的狀態，不離人「念念不住」的存在本性。而由「若無塵勞，般若常在，不離自性」的說法可知，「自性」更應該是必須動態掌握其意謂的一個重要觀念。

由此可知，慧能是在「般若行」為內容的「見性」活動中安立「自性」觀念的；「自性」所以存在及其內含意義，必須依從禪一佛法行者的實踐活動而證顯、而展開，設若離開修行功夫，即無真實可名的「自性」存在。

（二）本性般若之智的客觀先驗義

上項論述在於確立慧能所說「自性」的真正意含，必須落實在禪一

⁹⁷ 因此，慧能即依其自證境界而說：「真如是念之體，念是真如之用；性起念，雖即見聞覺知，不染萬境而常自在。……」（《大正藏》冊 48，頁 338 下）用以表顯「真如自性」與「心念」間體用或本末的存在關係。

⁹⁸ 「見性成佛」的「見」字，固可作為理智認識的意義來詮解；然而，「見」字更重要的意義，不如說應該是就禪一佛法行者的生命實踐活動能將「自性」真實體現出來的意思。換言之，「見」字的實踐性意含是遠大於知解性的。

佛法行者的修證功夫與境界中領會，否則，即可能被理解或詮釋為指涉某種「實體性存在」的「存有 (being)」。⁹⁹ 同時，由慧能所以提出「自性」的上述進路，也可例證佛教對宇宙暨人生「本體」意義的認識，實與佛法行者的修證活動及經驗內容密不可分這一說法的確實性。

慧能從行者的修證活動出發安立「自性」作為自身真實存在的「本體」意義，這樣的「本體」亦即是一種「意義性存在」的「存有 (being)」；同時，「見性」能得解脫成佛的真實性，最終遂也必須經由聖智「自覺之境界」證成，而非認知所及或情意投向的一種對象。然而，具如此義涵的「自性」，卻不能說只意謂是禪一佛法行者個人主觀活動的產物；因為，就「自性」內含的「成佛因性」一義而言，慧能不僅肯定：「人即有南北，佛性即無南北」，並且宣稱「菩提般若之智，世人本自有之」，¹⁰⁰ 這種超越時、空，為「世人本有」的「般若之智」，就其為一種「先天的 (priori)」或「先驗的 (transcendental)」存在，¹⁰¹ 便具有普遍客觀的意義，而不能說為純是個人意義的產物。

事實上，誠如所知：自原始佛教以下，瑜伽唯識學派與如來藏一佛性教說，並以「心(識)」為最高概念而對宇宙人生的流轉還滅現象做了根源性說明；¹⁰² 這「心(識)」概念不論指涉的是「阿賴耶識」，或是「如來

⁹⁹ 《壇經》的「自性」概念，是否指涉一種「實體」，這是關涉慧能頓教禪法「本義(事實)」為何的問題；本論文的論據及立場，清楚地以「自性」不指涉「實體」為是。至於，「自性」能否被詮解成指涉「實體」的一個語詞，本論文並不否定此種闡釋學意義上的可能性。

¹⁰⁰ 引見燉煌本《壇經》；《大正藏》冊 48，頁 338 中。

¹⁰¹ 關於「先天的 (priori)」和「先驗的 (transcendental)」義涵的解說，請參見【日】桑木嚴翼著、余又蓀譯《康德與現代哲學》（臺北：臺灣商務印書館，1991 年，臺 7 版），頁 45～48；或【德】布魯格 (W. Brugger) 編著、項退結編譯《西洋哲學辭典》（臺北：華香園出版社，1992 年，增訂第二版），「A Priori 先起的，演繹的，先入為主的 19」條，頁 64～65，及「Transcendental 超越的，先驗的，超級的 390」條，頁 545～546。另可參考牟宗三有關「先驗」（或「先在」）概念及其層次義涵的解說；詳見牟宗三《現象與物自身》（臺北：臺灣學生書局，1990 年，初版），頁 167。

¹⁰² 請參見牟宗三《佛性與般若（上冊）》，頁 182。

藏心」，都是經由一種「超越的分解」方式而成立的「先驗心體」。¹⁰³如果將慧能：「佛性即無南北」、「菩提般若之智，世人本自有之」的說法，置諸佛教傳統的如來藏—佛性思想背境下類比理解，即更可明白：慧能也對人的生命性能做了一種「先天性」或「先驗性」意義的肯定。問題是，慧能：「菩提般若之智，世人本自有之」的宣稱，並未通過「超越分解」的方式，¹⁰⁴而是直就「心」有要求解脫的「自覺」能力，以及「念念不住」的空寂「本性」而建立的。譬如慧能說：

……菩提般若之智，世人本自有之。即緣心迷，不能自悟，須求大善知識示道見性。……愚人智人，佛性本亦無差別，只緣迷悟：迷即爲愚，悟即成智。（《大正藏》冊 48，頁 338 中）（上編 3-1）

這是從「心」可迷、可悟的存有本質出發，指出那具有客觀「實有（reality）」意義的「自性」或「菩提般若之智」，或基於「心」對煩惱迷妄的覺察——「自悟」，或緣於「善知識示道」而引發自身趣求解脫的信願後，加以呈顯與證實。因此，慧能說：

若大乘者聞說《金剛經》，心開悟解；故知本性自有般若之智；自用智慧觀照，不假文字。（《大正藏》冊 48，頁 340 中）（上編 11-2）

「聞說《金剛經》，心開悟解」而知「本性自有般若之智」，《金剛經》教法所以能夠發生如此的作用，實由佛法行者知道順依經說：「應無所住而生其心」而「無相」修行的緣故；並且即由這種「自悟自修」或他教自修的「修心」因緣，慧能得以成立眾生「本性自有般若之智」

¹⁰³ 請參考謝大寧〈佛教詮釋的「語言轉向」〉（收錄於財團法人佛光山文教基金會主編《第一屆宗教文化國際學術研討會論文集（一）》，高雄：財團法人佛光山文教基金會，1996 年 1 月，頁 191～222）；主要是「一、以『心』爲主的傳統佛學詮釋典範」乙節。

¹⁰⁴ 請參見牟宗三《佛性與般若（下冊）》，頁 1054～1057。

的肯定，更不待將人的生命活動做一種「現象」與「本體」的超越區分後，才能有此先驗意義的理念「設定（postulste）」。¹⁰⁵

然而，「先驗」原是為解釋或說明經驗活動事象而相對成立的觀念；慧能固然肯定內在於人有名為「般若之智」的生命性能，但是，作為「先驗心體」意義的「般若之智」，同樣不即是一種（形上）實體義的「存有（being）」。¹⁰⁶因為，「般若之智」仍須是經由「修心」活動發明的「本性」或「本體」；設若沒有「修心」活動的經驗事實奠基，「般若之智」作為「本性」或「本體」因而相對成立的「先驗」意義，即無由說起。據此可知，「般若之智」之為世人「本有」或「本性自有」的生命性能，仍然是一種「意義性存在」的「存有（being）」；而這亦即是屬於心性論哲學型態下的「實有（reality）」意義。¹⁰⁶

基此之故，慧能表示：

¹⁰⁵ 應加說明的是，這裏不是說「本性自有般若之智」只是一種無所謂真假的「設定（postulate）」；因為，如前所述，「本性般若之智」對於頓教禪法的行者——至少慧能，乃是真實存在——「實有（reality）」的；否則，慧能所說禪教，只將成為妄語。這裏是說，相對於尚未發心進修禪法的學人，慧能：「菩提般若之智，世人本自有之」的宣稱，頂多只具一種客觀理念的「設定」意義，乃慧能開示禪法時必須成立的教說前提；但當學人展開修成佛的具體功夫活動，開悟自身「念念不住」的「真如自性」後，「本性自有般若之智」才不畢竟只成個無可證實的「設定」；否則，從語言思維、從理論檢證，乃至從宗教信仰中，皆並無法證立「菩提般若之智，世人本自有之」的真實性。另請參見勞思光〈哲學史的主觀性與客觀性〉（刊載於《中國文哲研究通訊》第1卷第2期，1991年6月，頁3～14）中解釋「設定」意義的討論。

¹⁰⁶ 「意義性（的）存在」的意思，是就形上學範疇指出：某物之為存在必依人存有者的某種活動建立，無法自人的實存活動中抽離，而還能具備其獨立且滿全的存有性。相對於此，「實體性（的）存在」，則指某物不待其他條件支持，即已賦予自身存有以充分的存在本質和理據。就此而言，「意義性（的）存在」及「實體性（的）存在」，實可用以區分「心性論」與「形上學」兩類基本哲學型態，在有關「存有」性質方面的不同思維和主張。請參見陳平坤《論慧能會通般若與佛性的頓教禪法》，頁27～30。

……小根之人，亦復如是；有般若之智，與大智之人亦無差別，因何聞法即不悟？緣邪見障重，煩惱根深。……般若之智，亦無大小。爲一切眾生自有迷心，外修覓佛，未悟自性，即是小根人。聞其頓教，不信外修，但於自心，令自本性常起正見；煩惱塵勞眾生，當時盡悟。猶如大海納於眾流，小水、大水合爲一體，即是見性；內外不住，來去自由，能除執心，通達無礙。
（《大正藏》冊 48，頁 340 中）（上編 11-4~5）

……不悟，即佛是眾生；一念若悟，即眾生是佛。故知一切萬法，盡在自身心中。何不從於自心頓現真如本性！……識心見性，自成佛道。……（《大正藏》冊 48，頁 340 中～下）（上編 11-7）

既肯定眾生「見性成佛」的機會開放、平等；同時，另一方面又就「意識心」層次承認人的根機差異，因此進而強調「修心」功夫的重要。

五、結語

慧能宣稱「識心見性」，即可解脫煩惱繫縛；所說「心」義中，虛妄的「意識心」與真實的「本性心」，正須通過「自覺心」作爲發動趣求解脫的這種具體生命力量，才能彌縫兩者之間由於實存生命活動而造成的智慧罅隙。換言之，「自覺心」實爲啓發「轉凡成聖」或「捨妄歸真」的動力自身；亦即是禪一佛法行者在解脫成佛這一活動歷程中，所以作爲實踐「主體」、成立其「主體性」意義的根本所在。

然而，在意指禪一佛法修行所證的「最高真理」或「終極真實」的「性」字義涵裡，兼含指稱佛之所以爲佛的「體性」，以及表謂成佛之可能性的「因性」。不過，「成佛因性」義或「佛果體性」義，原是「真如自性」一體的兩面說法；而所謂「一體」，不只是爲了理論說明方便而成立的、靜態的表裡關係，更意謂著在動態的實踐功夫中，兩者實原即爲不可分割的一個活動整體。

究實言之，則「自性」乃是慧能就功夫活動及其狀態成立之際所提出的一個觀念；所謂「離妄念，本性淨」、「但於自心，令自本性常起正見，煩惱塵勞眾生，當時盡悟」，都表示「成佛因性」與「佛果體性」的因、果相待關係，即內在於「心念」修行的實踐功夫裡，由此成立其為「一體」的意義。就在「自修自作自性法身」的根本見地上，要將「見性成佛」理念落實為「心」念轉化的實踐功夫時，慧能於是相應提出了「無念」、「無相」、「無住」：「定慧等學」的修行方法。

在「無念」、「無相」、「無住」的禪法中，不僅「無住」除是作為指導修行方法時而具有功夫論觀念的性格外，實際上也隱含有本體論的義涵。他如在「念念若行是名真性」的說法裡、在「但能離相，性體清淨」的開示中，也可見「無念」、「無相」內含「本體」的義涵。

然而，「無住」作為「人之本性」，與其認為是箇含有「本體論」義涵的觀念，更貼切地說，不如應該認為：由於作為屬於體證哲學型態下一個「實存心性論」的觀念，¹⁰⁷ 便決定其必然具有「本體論」，尤其是「心性」義涵的特質。「無念」與「無相」同理可知。

進一步就觀念成立的程序而言，具有本體論義涵的「無住」，乃是「念念不住」功夫所以能夠穩立的存在基礎，因為，「無住」同時即已指出「煩惱繫縛」是一種「無自性」的存在樣態，就在「煩惱繫縛」可以轉化、超脫的預設下，「念念不住即無縛」便可實現解脫的學佛目標。不過，假使就「從證出教」的禪—佛法立場來說，學人對「無住」之「本體」意義的肯定，與其說為首出的，不如應說是後於「功夫」活動方在解脫成佛這種價值實踐活動中而成立的觀念。換言之，在「即煩

¹⁰⁷ 「實存心性論」型態的思維與觀念之特質，表現在「本體」、「功夫」以至於「認識」、「境界」等存在與活動統合而為一不可分割的意義整體上，因此慧能得以依對「念念不住」為人「本性」的認識，教導學人「無念」、「無相」、「無住」等功夫方法，開顯「見一切法，不著一切法；遍一切處，不著一切處」、「自在解脫名無念行」的境界。另請參見陳平坤《論慧能會通般若與佛性的頓教禪法》，頁 25～27、222。

惱是菩提」¹⁰⁸ 的實存生命活動中，煩惱繫縛與解脫成佛，但呈顯為人的兩種實存生命狀態；「三無」修行在以智慧實踐為主題的頓教禪法內，並不待要對形上學的本體論問題發表一種看法或意見，實即已具備其能夠成立的充足理由。

同時，含有「本體」意味的「無住」，在通過慧能將其落在主要作為功夫論觀念而提出的意義脈絡之後，便可以盡可能地避免被理解成意指一種「實體性存在」的「存有」。並且，解脫成佛既在「念念不住」的「三無」修行中實現，而「念念不住」又是人真實存在的本然狀態；因此，當慧能說「見性成佛」時，實際上等於是說：體見「無住」，即得解脫。「自性」，因此即以「無住」為其本質內涵。就此可以說：《壇經》的「自性」概念，不外是意指般若智慧境界之「無住」觀念的一個名詞化表示，並無任何「實體」可得；而對照「但能離相，性體清淨」的慧能教說，亦將更能表顯「自性」乃是「依修所顯」的實存心性論義涵。

因此，在《壇經》「心」與「性」既有差別而又一體的「不一不異」關係上，「三無」修行功夫的具體意義，便是在於能夠超越或轉化「意識心」作主的「現實」生命活動及存在狀態，使其達到或成為「本性心」作主的「真實」生命活動及存在狀態，亦即是真實體現解脫自在的「真如自性」境界。不過，也如般若教說原是透過「空觀」的實踐，方才成立「諸法性空」思想一般，¹⁰⁹ 慧能對於「自性」義涵的認識，也同「三無」等觀念承載的「般若行」功夫之精神，存在著一種相互規定的關係。換言之，必須通過以「心」地功夫為主導的身心實踐而「定慧等」時，慧能方才體認得「自本（心）性」的實質內涵，並且決定「自性」的「本體」或「實有（reality）」意義。否則，離開「識自本心，見自本性」之「修心」活動的設定，不僅「真如自性」無法真正實

¹⁰⁸ 引見燉煌本《壇經》；《大正藏》冊 48，頁 340 上。

¹⁰⁹ 請參見陳平坤《論慧能會通般若與佛性的頓教禪法》，頁 33～44。

存地體現為解脫境界；而且，「心」之有迷悟或染淨的現實存在狀態既未成立，那麼，「自性」的「本體」或「實有（reality）」意義，又將從何說起？因此可以說，慧能對「自性」的觀點正是建立在「識心見性」功夫內的一種了悟與表述。

慧能禪教性格呈現出一種可名之為「即功夫即（識）本體」或「即功夫即（見）境界」的型態；而這實即基於就頓教禪法而言，功夫論與心性論、或認識論與境界論間存在彼此相互規定的動態結構及關係所決定的。慧能說「念念若行，是名真性」；「自性」在修「無念行」中被提出，而不是將「自性」推出行者實存的功夫活動之外，視其為一種客觀認知或仰信對象義的「實體存在」，因此即在「若無塵勞，般若常在，不離自性」的認識下，突顯「自性」作為一個「主體性」而非「實體性」觀念的真實意義。而慧能說：「菩提般若之智，世人本自有之」，所謂「本有」，也必須就修行活動、就「心」作為轉迷成悟的關鍵，從此肯定其「先驗的」意義，而不是客觀存立的某種「實體」，但可或名為「意義性存在」的「實有（reality）」。