

# 說「無念為宗」

馮煥珍

中山大學哲學系講師

## 提要

六祖禪法之宗為「無念」。論道此「無念」法者，古今中外不計其數，但對於「無念」法之典據、「無念」法之內涵以及後人對「無念」法之種種誤解，似缺乏一綜合考察。本文以佛法的經典系統為背景，分為一、引言，二、「無念」法之體，三、「無念」法之宗要，四、「無念」法之眾行，五、「無念」法是佛法。這五部份論述了六祖「無念」法的各個方面，指出：六祖雖悟發天真，但他所說「無念」法無不與佛典若符和契，這體現出覺悟佛法之大德自然合道的特點；六祖宣說之「無念」法亦包含頓入與漸入之別，頓入者一念即可悟入「無念」心元，漸入者則須先破斥對「無念」法之誤解與誤修，然後始能契入；莊嚴「無念」法之種種眾行，則是為此二種修行人施設之具體行門；六祖宣說「無念」法所被機為上上智人，並不主張中、下智人去修此法，以易迷失故。因此，後人由不解其法而至種種誤解，或錯認「無念」法為先尼外道，或以「無念」法為世智辨聰之「文字禪」、「口頭禪」、「野狐禪」、「狂禪」，甚或厚汗「無念」法非佛法，其過不在六祖，亦不在傳承六祖「無念」法之歷代大德。

關鍵詞：1.六祖 2.無念 3.實相 4.自性 5.自性起修 6.無相行門  
7.上上根器 8.呵佛罵祖

**【目次】**

- |                 |
|-----------------|
| 一、前言            |
| 二、「無念」法之體：實相    |
| 三、「無念」法之宗要：自性起修 |
| 四、「無念」法之眾行：無相行門 |
| 五、「無念」法是佛法      |

## 一、引言

禪宗六祖慧能 ( 638 ~ 713 ) 《壇經》中有云：

善知識！我此法門，從上已來，頓漸皆立無念為宗。<sup>1</sup>

所謂「無念為宗」，意謂《壇經》以「無念」為修行法門之宗要，亦即禪宗之宗本，可見其地位之重要。

以「無念」為禪 ( 定、三摩地或奢摩他 ) 之究竟，實乃佛法共義，早在三國支謙譯《佛說慧印三昧經》 ( 約 222 ~ 253 年間譯 ) 即有曰：

爾時，佛從慧印三昧起，便動三千大千佛剎，舍利弗羅等便前白佛言：「佛住何三昧？吾等以智慧眼推索佛，了無有能知其處者。」佛語舍利弗羅言：「佛所至到處，非若阿羅漢、辟支佛等所可知，獨佛自知之耳。所以者何？無念、不動、不搖故。」<sup>2</sup>

又解「無念、不動、不搖」曰：

不動搖者為何等貌？離於動搖之貌也。離於動搖者為何等貌？無心之貌也。無心者為何等貌？無念之貌也。無念者為何等貌？無二之貌也。<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> 《南宗頓教大乘壇經》，《敦博本禪籍錄校》 ( 鄧文寬、榮新江錄校 ) ，頁 259，南京：江蘇古籍出版社 1998 年 12 月第一版。敦博本《壇經》雖不能遽然斷為原本，《錄校》之校刊亦存在一些問題，但此本《壇經》較其他各本為精 ( 當有另文專論 ) ，故以下引自《壇經》之引文以此本為主、參以他本，凡引自此本則只注明「《錄校》」之書名與頁碼，而引文則直接依文後「校記」所徵引出。

<sup>2</sup> 《佛說慧印三昧經》，《大正藏》冊 15，頁 461 中。

<sup>3</sup> 同上，頁 466 下。

「離於動搖」即離於煩惱之擾動，而唯無心（無妄心）方能離於煩惱之擾動，故離於動搖即意味著「無心」；「無心」即「無念」（無妄念），「無念」則諸法無二無別、平等一味。此即阿羅漢、辟支佛等所不可得知之慧印三昧。稍後，西晉竺法護譯《持心梵天所問經》（286年譯）亦論及「無念」：

（持心梵天）又問：「何謂佛之所教、所當思者？」答曰：「無意、無念，一切諸法亦復如是，斯乃名曰佛之所教、所當思者。」<sup>4</sup>

經中以「無意、無念」為佛所教法以及佛弟子所當思法，可見此境界同為修行究極之境。

不過，這些經皆就佛果位說「無念」，並未就「無念」本身開出一種修行法門來。後來廣為人知的《大乘起信論》通過觀「念」之生、住、異、滅而入於「無念」，同樣未以「無念」行為修行正宗。

雖然，我們不能說六祖開示之「無念」法為直承上述經論而來的開展，因為佛法之真諦永恆不變，它在不同時空的演化過程中呈現出之差異不過是言說、顯示此真諦之方式的差異（設教系統不同）。任何一個徹悟佛法真諦的大覺者，無論他依哪部佛經得悟，那麼從其大覺心海中流出之言教，自然別出心裁，自成一家，他實不必像現代佛學研究者一樣從前人留下的文獻中找出一條發展脈絡。六祖亦然。

古今之論「無念」法者多也，何須我多言？竊以為，真正之禪不可言說，如六祖弟子南嶽懷讓禪師（677~744）所說：「說似一物即不中」。<sup>5</sup> 因此，無論古說今說，無非都是或基於真修實證的經驗之說，或緣自分別意識的推斷之說，要之皆為一己之所得。既如此，我又何妨再添一說？本文嘗試以異於當代佛學研究界之視野，就六祖開示之「無念」法予以較為完整而具體的考察，並略為澄清後人對此法之誤解。

<sup>4</sup> 《持心梵天所問經》卷1〈解諸法品〉，《大正藏》冊15，頁7上。

<sup>5</sup> 《古尊宿語錄》上冊，頁1，中華書局1994年5月第一版。

## 二、「無念」法之體：實相

六祖以「無念為宗」之修行法門，直依其教法之體而來，故欲明其宗，必先明其體。然依佛法說，五蘊原非我、四大本來空（萬法自性皆空），何體之有？所以首先須明白，佛法中的體只是方便安立的名相，並非指西洋哲學意義上的本體或實體，亦不具根本意義，此義張尚德先生在《王陽明的悟道》一文中言之甚明：

在中國思想中，把本體說得最突出的，就是佛法的《大乘起信論》，但在《大乘起信論》的「體、相、用」學說中，「體」只是一個假託的名詞，並無實質性可言，「體」即空也。<sup>6</sup>

明白此義，方不致被「體」之一字所迷。

如此說，佛學施設一個體豈非多此一舉？對大覺者來說，誠然；對迷執眾生而言，則不然，因為若不設立一體以為轉凡成聖、翻迷成悟之所依，則眾生之覺悟就如盲龜尋木孔，難有出期。故古來諸佛菩薩，從無礙智發同體悲、行無緣慈，於無言說中巧為言說，即無體中方便施設成體，導眾生歸於覺海。此體既為方便施設，是否可隨意安置？不可。體之施設要能使眾生即之悟入不生不滅的中道實相方可。如此，則最妙莫過於直指中道實相本身為體，故龍樹菩薩（約 150~250）云：

摩訶衍中說諸法不生不滅，一相，所謂無相。<sup>7</sup>

天臺智者大師（538~597）亦依之云：

《釋論》云：「除諸法實相，餘皆魔事。」大乘經以實相為印，

---

<sup>6</sup> 張尚德《分析命詞與綜合命詞》，頁 73，臺灣：達摩出版社 2000 年 12 月初版。

<sup>7</sup> 《大智度論》卷 22，《大正藏》冊 25，頁 222 中。

為經正體，無量功德莊嚴之，種種眾行而歸趣之。<sup>8</sup>

兩位大師皆就大乘佛法言其體，實則無論大乘小乘，其體無非實相。若眾生不堪依實相之體悟入，又有大小二乘以及大乘性相諸家、顯密兩教當機施設不同教體，引之同登正覺。

六祖嘗言：「此是最上乘法，為大智上根人說。」<sup>9</sup> 故《壇經》之體自然亦為實相，此即所謂「無相為體」。不過，六祖並非如中觀學直顯「不生亦不滅、不常亦不斷、不一亦不異、不來亦不出」的中道實相，<sup>10</sup> 他是承繼如來藏學傳統，點眾生成佛之體性為實相。六祖云：

人即有南北，佛性即無南北。<sup>11</sup>

又云：

善知識！愚人智人，佛性本亦無差別，只緣迷悟。<sup>12</sup>

此佛性（又稱如來藏）正是《大般涅槃經》、《如來藏經》等經與《寶性論》、《佛性論》等論從修行入手安立的成佛所依之體，《大般涅槃經》在在處處宣說「一切眾生悉有佛性」，「佛性常恆、無有變易」。

但六祖並未執經不化，為了讓學法者即時生起信心，並易於受學和修行，他依《勝鬘經》、《大乘起信論》、《大乘止觀法門》以及禪宗祖師緊扣眾生心行說法之傳統，指眾生之「本心」、「本性」或「自性」為佛性：

---

<sup>8</sup> 智顛《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 188 上。文中《釋論》指《大智度論》。

<sup>9</sup> 《錄校》，頁 306~307。

<sup>10</sup> 《中論》卷 1〈觀因緣品〉，《大正藏》冊 30，頁 1 中。

<sup>11</sup> 《錄校》，頁 223。

<sup>12</sup> 《錄校》，頁 249。

呈自本心，不識本心，學法無益，識心見性，即悟大意；<sup>13</sup>

識自本心，是見本性；<sup>14</sup>

佛是自性作，莫向身外求。自性迷，佛即是眾生；自性悟，眾生即是佛。<sup>15</sup>

此三者，其內涵無二無別，皆指眾生心的性空實相而言，如果於此妄加分別，那就等同戲論。眾生之本心或自性有何特性？六祖曰：「無相」、「無念」、「無住」。本心、自性何以無相？因為究實而言，本心、自性即是中道實相。六祖曰：

實性者，處凡愚而不減，在賢聖而不增，住煩惱而不亂，居禪定而不寂，不斷不常，不來不去，不在中間，及其內外，不生不滅，性相如如，常住不遷。<sup>16</sup>

此實性亦即本心或自性，此心此性非有為法，故無增減、生滅、斷常、來去、內外；此心此性無相，故其相如，亦無自性，故其性如，總而言之「性相如如」。無相的具體內容，六祖說「無二相諸塵勞」，<sup>17</sup> 即無我、人等相，實即無一切相，因為「凡所有相，皆是虛妄」。<sup>18</sup>

本心、自性雖與實相同一無相，但既為眾生之本心、自性，則它還是一種意識狀態。本心、自性是一種什麼樣的意識狀態呢？六祖說：

---

<sup>13</sup> 《錄校》，頁 240。《壇經》中的「本心」一詞，當得自《維摩詰經》，六祖就援引了該經卷上〈弟子品〉（《大正藏》冊 14，頁 541 上。）「即時豁然，還得本心」之句。（《錄校》，頁 270。）

<sup>14</sup> 《錄校》，頁 257。

<sup>15</sup> 《錄校》，頁 340。

<sup>16</sup> 《六祖大師法寶壇經》（宗寶本），頁 61，《中國佛教思想資料選編》卷 2，冊 4，頁 55，北京：中華書局 1983 年 6 月第一版。以下凡引此本，簡稱《選編》，並只注明版本與頁碼。

<sup>17</sup> 《錄校》，頁 263。

<sup>18</sup> 《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，頁 749 上。

「無念」。無什麼念？要弄清本心、自性「無念」的具體內涵，須先瞭解念到底具有什麼內容。在佛法中，念有兩種，一者為末那識執境之念，淨影慧遠《大乘義章》所謂「守境為念」；<sup>19</sup> 二者為本心、自性所起之念，即六祖所謂「真如之念」。後者不能沒有，因為人皆有本心、自性，「真如是念之體，念是真如之用」。<sup>20</sup> 這種念：

念念不住，前念今念後念，念念相續，無有斷絕，若一念斷絕，法身即離色身。<sup>21</sup>

沒有這種念就沒有眾生。那麼，「無念」就是無守境之念，這種念之本性是執著，由末那識念（執著）我、人二相，漸漸擴展為念苦念樂、念美念醜、念善念惡、念真念假乃至念生死念涅槃、念煩惱念菩提等等念，本心、自性中原本無有如許種種念。如此，則本心、自性無念乃無妄念而有自性念，而自性念就是佛法所謂根本智。

本心、自性既無上述種種念，則此念念念相續，同時即是念念不住，「念念時中，於一切法上無住」。<sup>22</sup> 「於一切法上無住」，意謂真如之念念念性空、念念無相，自然不被一切法所縛。（實際上，在這裏根本就沒有一切差別法可縛真如之念）不被一切法所縛，則本心、自性自無煩惱塵埃，故六祖曰：

菩提本無樹，明鏡亦無台，佛性常清淨，何處有塵埃！<sup>23</sup>

---

<sup>19</sup> 《大乘義章》卷 12，《大正藏》冊 44，頁 710 下。

<sup>20</sup> 《錄校》，頁 262。

<sup>21</sup> 《錄校》，頁 260。冉雲華先生以六祖這一論根本智之文為論解脫智，似有錯置之嫌。參 Yün-hua Jan, "A Comparative Study of no-thought (*wu-nien*) in some Indian and Chinese Buddhist Texts", in *Journal of Chinese Philosophy* 16(1989)37~58, Dialogue Publishing Company, Honolulu, Hawaii, U.S.A.

<sup>22</sup> 《錄校》，頁 260。

<sup>23</sup> 《錄校》，頁 240。



「無念」、無相、無住為本心、自性之性空義，若僅悟及此義，雖曰無住，仍不免住於空寂，南懷瑾先生即曰：

如把兩者（案：指六祖慧能與神秀大師之偈）作一比較，自然瞭解五祖弘忍要叫六祖三更入室，付囑他的衣鉢了，但是，就憑「本來無一物，何處惹塵埃」（案：宗寶本此偈與敦博本文字不同，含義並無二致），還是未達傳付禪宗衣鉢的造詣，……因為「本來無一物」的情況，正如雪月梅花的境界，雖然清冷而美妙，到底是空寂孤寒的一面，毫無生機存在。六祖在大徹大悟的時候，是他三更入室，五祖詰問他初聞「應無所住而生其心」的質疑，使他再進一步而徹底瞭解心性本元的究竟。……這個才是代表了禪宗言下「頓」與「悟」的境界。<sup>24</sup>

五祖弘忍大師（601～674）為六祖說《金剛經》時，六祖徹底瞭解的「心性本元」是什麼呢？《壇經》載稱：

慧能即會祖意，三鼓入室。祖以袈裟遮圍，不令人見，為說《金剛經》，至「應無所住而生其心」，慧能言下大悟一切萬法不離自性。遂啟祖言：「何期自性本自清淨！何期自性本不生滅！何期自性本自具足！何期自性本無動搖！何期自性能生萬法！」祖知悟本性。<sup>25</sup>

此處最關緊要者即「何期自性能生萬法」，它顯示六祖了悟本心、自性空寂無相的同時並徹悟了本心、自性緣生萬法的功能。然而，「自性能生萬法」一語頗難討其真義，極易造成誤解，若認「自性能生萬法」就如古希臘泰勒士所謂水生萬物之關係或一般西洋哲學所謂本體與現象之

---

<sup>24</sup> 南懷瑾《禪宗與道家》，《南懷瑾著作珍藏本》卷4，頁48，上海：復旦大學出版社2000年9月第一版。

<sup>25</sup> 《六祖大師法寶壇經》（宗寶本），頁34。

關係，那絕非六祖之意，亦非所有佛法之意，此義前文已明。實際上，佛法中論自性與萬法之關係，有理體和事相兩面，事相又有因和果兩位，設論之境不同，含義固然各異。就理體言，所謂「自性能生萬法」即「性含萬法，萬法儘是自性」，<sup>26</sup> 意謂：萬法皆因自性而得緣生，無有一法離開自性能得生起，故可說萬法皆由自性所生，亦可說萬法皆含於自性；既然萬法由自性緣起，則緣起諸法無實在本體，無實在本體則諸法當體性空，當體即是自性空。萬法緣起性空、性空緣起，與龍樹菩薩所說：

眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。<sup>27</sup>

同一旨趣。這樣的自性才堪稱「本自清淨」、「本不生滅」、「本自具足」、「本無動搖」，才堪稱「無二之性」，才堪稱「本然自性天真佛」。

### 三、「無念」法之宗要：自性起修

儘管就理體言眾生無不是「本然自性天真佛」，然就事相言，眾生無始以來即被無明所障，本心、自性當體轉為阿賴耶識。<sup>28</sup> 六祖云：

自性常清淨，日月常明，只為雲覆蓋，上明下暗，不能了見日月星辰。<sup>29</sup>

這「雲」即指無明，「暗」即指阿賴耶識。此阿賴耶中之種子雖形似真

---

<sup>26</sup> 《錄校》，頁 288~289。

<sup>27</sup> 《中論》卷 4〈觀四諦品〉，《大正藏》冊 30，頁 33 中。

<sup>28</sup> 現代學人殫精竭慮地試圖究明此一轉，殊不知這是一個宗教實踐問題，覺悟之後自然洞若觀火，故《勝鬘經》曰：「有二法難可了知，謂自性清淨心難可了知，彼心為煩惱所染亦難了知。如此二法，汝及成就大法摩訶薩乃能聽受，諸餘聲聞唯信佛語。」（《大正藏》冊 12，頁 222 下。）

<sup>29</sup> 《錄校》，頁 278。

如之念，亦具「剎那滅」、「恆隨轉」之特性，但其本身並非真如之念，因為真如之念無漏清淨、明明了了、不墮三有，而賴耶種子則有漏染汙、混濁無明、常在三有。阿賴耶識種子在末那識（我執識）執持之下，念念生起我法二執，念念住於三界有為法之有相境界，召感六道輪迴之果報。諸佛菩薩針對眾生種種迷執，開出種種相應之對治法門，俾眾生離惡向善、從有漏善轉入無漏善，直至成佛。前者為眾生迷自性而生之法，後者為佛菩薩見自性後施設之法，兩者皆不在自性之外，故同為自性所生之法。此即主要從事相之生滅、還滅兩邊所顯自性生萬法。

自性於眾生位所起萬法固是妄法，於佛菩薩位所起對治眾生種種妄念之方便法，剋實而言亦虛妄不實，故《金剛經》云：

如來常說：「汝等比丘，知我說法，如筏喻者，法尚應捨，何況非法？」<sup>30</sup>

雖然，要須設此種種方便對治之法，方能療治眾生妄執之病。對治之法雖同歸一覺，然有頓有漸，如唯識之轉識成智、華嚴之緣理斷九、密教之加行圓滿，則漸門也；如中觀之中道觀、天臺之圓頓止觀、南禪之直了見性，則頓門也。<sup>31</sup>

六祖開出之禪何以可稱為頓門？因其修行法門無不建基於自性之上。六祖云：

吾所說法，不離自性，離體說法，名為相說，自性常迷。須知一切萬法，皆從自性起用。<sup>32</sup>

<sup>30</sup> 《大正藏》冊 8，頁 749 中。

<sup>31</sup> 所謂頓門與漸門只是對於學道人根性不同而施設之方便教門，並非說各教門間有高下之分，亦非說各教門間互不相干，實際上修頓門成就者早已歷劫精修其他教法，修其他教法者亦終歸於宗門頓悟心性。故六祖曰：「何以頓漸？法即一種，見有遲疾，見遲即漸，見疾即頓。法無頓漸，人有利鈍，故名『頓漸』。」（《錄校》，頁 356。）

<sup>32</sup> 《六祖大師法寶壇經》（宗寶本），頁 58。

又云：

知一切萬法，盡在自心中，何不從於自心頓見真如本性？<sup>33</sup>

「萬法」固然包括宇宙一切現象，然此處主要指六祖「不離自性」而施設的種種修行法。種種修行法門皆具足於自性，眾生為何不從自性建立之法門頓悟自性呢？欲「自心頓見真如本性」，則須先知建立於自性上之法。六祖從自性建立之法是什麼法？既然離自性所說之法為有相法（相說），則於自性所立之法就是無相法。

作為六祖的修行法門，無相法是對其悟道的《金剛經》中「應無所住而生其心」這一無相修行法門的繼承，六祖即自道：

心修此行，即與《般若波羅蜜經》本無差別。<sup>34</sup>

不僅此也，六祖還以大智慧深刻洞見到：《金剛經》之無相法門本自自性之「無念」、又歸於「無念」之自性，由此掘發出了「無念」法門。這樣，在六祖禪法中，便是以「無念」行法為宗要（「無念為宗」），而以種種無相法為歸宗之「眾行」了。

茲先論作為宗要之「無念」法。

「無念」法之法要為何？「無念」法所被機雖總為上上智人，然上上根器修「無念」法，亦有非次第修與次第修之別，此為修「無念」法之頓漸（所謂「頓漸皆立無念為宗」指此）。非次第修者：

前念迷即凡，後念悟即佛。<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> 《錄校》，頁 314。

<sup>34</sup> 《錄校》，頁 312。此處之《般若波羅蜜經》雖為泛指，其實即指《金剛般若波羅蜜經》，因為六祖宗依者即此經，且六祖不識字，他未必（實亦不必）誦讀太多經典。

<sup>35</sup> 《錄校》，頁 303。然而百丈懷海弟子黃檗希運（885 年卒）卻云：「如言前念是凡，後念是聖，如手翻覆一般，此是三乘頓教之極也。據我禪宗中，

一念即可徹悟本心、自性不生不滅、自在解脫，直入佛位。<sup>36</sup> 此無煩多論。

次第修者，首先必須避免墮入無記空與寂滅空境。何為無記空？六祖云：

莫定心坐禪，即落無記空。<sup>37</sup>

「無記」本指賴耶種子中難以辨別善惡的一類種子，亦指由此類種子發出的無記業，六祖用於指修行法中一種不當有的空見，應指修行者修禪定時的「昏沈睡眠」狀態。此種狀態貌似「無念」而實為「無念」之障礙，佛法中稱之為昏沈睡眠蓋，屬於五蓋之一。《瑜伽師地論》云：

昏沈者，謂或因毀壞淨屍羅等，隨一善行，不守根門，食不知量，不勤精進，減省睡眠，不正知住，而有所作，於所修斷，不勤加行，隨順生起，一切煩惱，身心昏昧，無堪任性；睡眠者，謂心極昧略。又順生煩惱，壞斷加行，是昏沈性；心極昧略，是睡眠性。是故此二合說一蓋。又昏昧無堪任性，名昏沈；昏昧心極略性，名睡眠。<sup>38</sup>

---

前念且不是凡，後念且不是聖，前念不是佛，後念不是眾生，所以一切色是佛色，一切生是佛生。」（〈黃檗斷際禪師宛陵錄〉，《選編》卷 2，冊 4，頁 229。）此豈非菲薄六祖？非也。黃檗禪師乃是就如如心體或究竟果德而言，非謂眾生本無須修行，這與六祖宗旨無二無別，切不可錯認。若不解其間奧妙，錯認於句下，絕然謬以千里。

<sup>36</sup> 有人說，六祖此語意指一念覺悟則一念是佛，非指一念覺後恆常是佛，這完全是顛倒見。設若此，無異於說悟後還轉迷、佛猶將墮凡。其實，此並非新見，古來對《起信論》有三大難，其中一難便是說《起信論》會遭遇「覺後轉迷」之難。欲詳辨此義，非專文不可。

<sup>37</sup> 《錄校》，頁 297。

<sup>38</sup> 《瑜伽師地論》卷 11，《大正藏》冊 30，頁 329 中。

昏沈之主要特點為「不正知住」和「不勤加行」，前者謂修行者不知正確的修行目標，後者謂修行者悠悠蕩蕩，無所追求；睡眠之主要特點為「心極昧略」，謂修行者禪修時如睡眠一樣善惡不辨、混沌無知。六祖所謂「定心坐禪」者，即以此昏沈、睡眠之心坐禪，若不知其實為無記空，誤以為「無念」真空，則非但不能有絲毫覺悟，適終成一大癡人。<sup>39</sup> 寂滅空為另一種禪病。六祖云：

莫百物不思，當令念絕，即是法縛，即名邊見。<sup>40</sup>

如果以百物不思、空空如也為「無念」，而不知其念已住寂滅空，是為離空有為二、棄有求空的偏空之見。<sup>41</sup> 修行者依此見修行，極易陷進沈空滯寂的枯木禪，變得了無生氣。修行者住此境界，而欲見念念相續、念念無住的自性真如，就難有出期了，故龍樹菩薩誠曰：

大聖說空法，為破諸見故，若復見有空，諸佛所不化。<sup>42</sup>

明乎此，方堪進修「無念」法。由於眾生無不住境住念，故修「無念」法者先須修離境離念之行。第一須遠離外境：

於一切境上不染，名為無念。<sup>43</sup>

修行者知「境」由心（妄心）生，凡起念生境，即知此境虛妄不實，由是念不住於境，不住一境，則不被一境所縛；不住於一切境，則不被一切境所縛。此與未修行前本心之「無念」有同有異，同者此「無念」法

---

<sup>39</sup> 將禪門約體而言之「無修無證」，理解為實際上無須修證者，與此何異？

<sup>40</sup> 《錄校》，頁 321～323。

<sup>41</sup> 《大般涅槃經》、《寶性論》稱之為二乘「四倒」之一。

<sup>42</sup> 《中論》卷 2〈觀行品〉，《大正藏》冊 30，頁 18 下。

<sup>43</sup> 《錄校》，頁 260。

本身就是本心之「無念」，異者修前本心之「無念」不為眾生所知，而修行人則知其在行「無念」法。奈何眾生起心動念皆住於境？六祖並未開示，因為此非「無念」法所攝。<sup>44</sup>

因為境由念生，修行者能無「念」於境，不必能無「念」於念，故須進一步修無「念」於念之行，做到「於念而不念」。<sup>45</sup> 所謂「於念而不念」，就是雖然念念相續不斷，而不住於任何一念，因為一旦住於念，則念本身遂成為念所對之境，即此一念之執便是無明根本。

於念若無有念，無念亦不立。<sup>46</sup>

不立一念，可謂不取一法。修行者能不立一念，則即時歸於真如（本心）之自性念：

自性起念，雖即見聞覺知，不染萬境，而常自在。<sup>47</sup>

自性起念，則不染一切法，眼、耳、鼻、舌、身、意等感觀儘管從事知覺與分析活動，但心念始終不被此等知覺、分析活動及其所對之法（現象）所染著，而是如如不動、自由自在。而不染一法，同時即意味著不捨一法，故六祖曰：

何名無念？無念法者，見一切法，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。<sup>48</sup>

---

44 這是一大段功夫，欲竟其功，宜依《楞伽經》、《解深密經》、《瑜伽師地論》等教典而行。

45 《錄校》，頁 259。

46 《錄校》，頁 262。

47 《錄校》，頁 265。

48 《錄校》，頁 321。

萬法本來不生，故無可取；萬法本來不滅，故無可捨。這是「自性能生萬法」在修行結果上之體現。

悟入此地，即無時無地不安住於般若三昧、自在解脫之境，而這就是佛之境界：

悟無念法者，見諸佛境界；悟無念法者，至佛位地。<sup>49</sup>

自來皆稱六祖所開法門為南宗，依此而言，更可稱之為「無念宗」。這一「無念」妙法，六祖三傳弟子大珠慧海禪師（生卒年不詳）有至簡至當之契會，茲不妨原文引出，以凸顯六祖宗旨：

問：「此頓悟門，以何為宗，以何為旨，以何為體，以何為用？」答：「無念為宗，妄心不起為旨，以清淨為體，以智為用。」問：「既言無念為宗，未審無念者無何念？」答：「無念者，無邪念，非無正念。」「云何為邪念？云何名正念？」答：「念有念無，即名邪念；不念有無，即名正念。念善念惡，名為邪念；不念善惡，名為正念。乃至苦樂、生滅、取捨、怨親、憎愛，並名邪念；不念苦樂等，即名正念。」問：「云何是正念？」答：「正念者，唯念菩提。」問：「菩提可得否？」答：「菩提不可得。」問：「既不可得，云何唯念菩提？」答：「只如菩提，假立名字，實不可得，亦無前後得者。為不可得故，即無有念。只個無念，是名真念。菩提無所念，無所念者，即一切處無心，是無所念。只如上說如許種無念者，皆是隨事方便假立名字，皆同一體，無二無別。但知一切處無心，即是無念也。得無念時，自然解脫。」<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> 《錄校》，頁 323。

<sup>50</sup> 大珠慧海《頓悟入道要門論》，《選編》卷 2，冊 4，頁 177~178。



#### 四、「無念」法之眾行：無相行門

六祖在《壇經》中為修「無念」法者開示了種種具體修行行門，且每每稱之為無相法。由於這些行門皆是依「無念」法成立而又趣入「無念」法之莊嚴行門，故皆可納入「無念」法來論說。茲依六祖說法次第，並參照佛法系統對之略加論述。

在佛法中，眾生欲成為一名佛法信眾和修行者，須先由具德和尚授三皈（亦稱「歸」）五戒，具體內容有皈依、懺悔、發願等內容。六祖所授為無相戒，因為他「一一從眾生自性去開示」。<sup>51</sup>

皈依指皈依佛、法、僧三寶，受戒指受持殺生、偷盜、邪淫、妄語、飲酒五戒，兩者可由師傅分別授，亦可一處授，六祖取一處授。一般所授為有相三皈五戒，六祖自然是「與善知識受無相三歸依戒」。<sup>52</sup>

六祖如何開示無相三皈依戒？六祖云：

善知識！惠能勸善知識歸依自身三寶。善知識！善歸依自身三寶。佛者，覺也；法者，正也；僧者，淨也。自心歸依覺，邪迷不生，少欲知足，離財離色，名「兩足尊」；自心歸依正，念念無邪故，即無愛著，以無愛著，名「離欲尊」；自心歸依淨，一切塵勞妄念，雖在自性，自性不染著，名「眾中尊」。<sup>53</sup>

佛、法、僧之梵文分別為 buddha、dharma 和 saṅgha，其義分別為覺悟者、任持自性（引申為真理）與和合，六祖分別以自性之「覺」（正覺）、「正」（正道）和「淨」（清淨）釋之，乃皆取其究竟義。如此理解三寶及三歸實有經證，《大般涅槃經》即曰：

<sup>51</sup> 釋印順《中國禪宗史》，頁 114，南昌：江西人民出版社 1990 年 12 月第一版。

<sup>52</sup> 《錄校》，頁 290。

<sup>53</sup> 《錄校》，頁 295。依《壇經》此文語境以及唐代河西方音「身」與「心」通用規則，文中「自身三寶」當為「自心三寶」，《錄校》失校。

應當修習佛、法及僧而作常想。是三法者，無有異想，無無常想，無變異想。若於三法修異想者，當知是輩清淨三歸則無依處，所有禁戒皆不具足，終不能證聲聞、緣覺、菩提之果；若能於是不可思議修常想者，則有歸處。<sup>54</sup>

經文視佛、法、僧三寶為「無有異」（不二）、「無無常」（非生滅）和「無變易」（非常斷）之無為法，實即視之為佛性之不同面相；同時強調唯有歸依這樣的三寶方可稱為清淨三歸。這與六祖之說毫無二致，只是六祖是就名異義同的自心、自性論「清淨三歸」而已。

在此了義境中，六祖完全可說：

一切法在自性，名為清淨法身佛。……從法身思量，即是化身；念念善，即是報身。<sup>55</sup>

三世諸佛，十二部經，在人心中本自具足。<sup>56</sup>

佛與眾生之別只在對自心三寶之悟與迷而已。既如此，一經「大善知識」開示，<sup>57</sup> 何不直接歸依自心之覺、正、淨三寶（即「清淨三歸」），依自心三寶修離欲、無邪、不染之行？

隨之是發願、懺悔。發願即修行者所發上求菩提、下化眾生之大願，願詞皆同，然六祖之解義則一歸於自性：

善知識！「眾生無邊誓願度」，不是惠能度。善知識！心中眾生，各於自性自度。何名「自性自度」？自色身中邪見、煩惱、愚癡、迷妄，自有本覺性，只本覺性，將正見度。既悟正見般若

<sup>54</sup> 《大般涅槃經》卷3〈壽命品〉，《大正藏》冊12，頁382下。

<sup>55</sup> 《錄校》，頁281、284。

<sup>56</sup> 《錄校》，頁318。

<sup>57</sup> 「何名『大善知識』？解最上乘法，直示正路，是大善知識，是大因緣，所為化道，令得見佛。」（《錄校》，頁318。）此以能宣說「無念」法者為大善知識。

之智，除卻愚癡、迷妄眾生。各各自度，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。「煩惱無邊誓願斷」，自心除虛妄。「法門無邊誓願學」，學無上正法。「無上佛道誓願成」，常下心行，恭敬一切，遠離迷執，覺智生般若，除卻迷妄，即自悟佛道，成行誓願力。<sup>58</sup>

這裏「自斷無量煩惱」、「自學無上正法」（即六祖所說最上乘法）、「自成佛道」皆不難解，惟「自性自度」須待分疏。一般認為，惟有覺者方能救度眾生，六祖何以說「不是惠能度」眾生，而是眾生「自性自度」？且說惟有「如是度」方名「真度」呢？因為眾生修行，其目的惟是了悟自性本來是佛，而這無異于眾生精神之整體轉折，此事只能自己做主，不能委諸他人。設不悟此，任你窮盡千經萬論、遍參世間善知識，皆不濟事：

若取外求善知識，望得解脫，無有是處。<sup>59</sup>

若能自悟本心，則不必向外尋索：

若自悟者，不假外求善知識。<sup>60</sup>

雖不求外善知識而能橫超直入，猶較求善知識者更快達到同樣目的，故勝於外求善知識者。為什麼？因為自性起般若觀照，則從前障礙自性開顯之邪見、煩惱、愚癡、迷妄立時瓦解冰消，而如如自性則可即時開顯。

論懺悔，佛法中有理懺、事懺與律懺之分，六祖所傳無相懺為基於

---

<sup>58</sup> 《錄校》，頁 286～288。

<sup>59</sup> 《錄校》，頁 318。

<sup>60</sup> 同上。

理懺之懺法。<sup>61</sup> 所謂理懺者，指修行者通過觀諸法無性而滅罪障之懺法，適用於利根人。道宣律師 ( 596 ~ 667 ) 有云：

言理懺者，即在利人，則多方便，隨所施為，恆觀無性。以無性故，妄我無托，事非我生，罪福無主，分見分思，分除分滅。……故《華嚴經》云：「一切業障海，皆從妄想生，若欲懺悔者，當求真實相。」如此大懺悔，眾罪雲消。<sup>62</sup>

利根人只要觀萬法性空 ( 「無性」 ) ，即豁然明瞭從前罪業皆為執著有我 ( 「妄我」 ) 之行，由此其心念一方面不再染著於過去之罪業 ( 「罪福無主」 ) ，另一方面亦不再生起新的罪業 ( 「眾罪雲消」 ) 。這成為六祖無相懺之經典依據。

無相懺具體內容為何？六祖云：

善知識！前念後念及今念，念念不被愚迷染，從前惡行一時除，自性若除即是懺；前念後念及今念，念念不被愚癡染，除卻從前矯誑心，永斷名為自性懺。前念後念及今念，念念不被疽疾染，除卻從前嫉妒心，自性若除即是懺。<sup>63</sup>

「愚迷」即無明，為一切煩惱之根本；「矯誑」、「嫉妒」皆為無明所生煩惱法，六祖藉以指代一切煩惱。中下根人須循身、口、意之序，先降伏身、口二業之不善行，次伏斷意識之不善念，最後斷除末那識之不善根而轉阿賴耶之不善種，實際上是一漫長修行過程。<sup>64</sup> 而無相懺則直截煩惱根源，要於一念間永斷過去煩惱之果、永絕未來煩惱之因，於

---

<sup>61</sup> 關於這個問題，請參閱釋湛如〈簡論《六祖壇經》的無相懺悔〉，載《六祖慧能思想研究》，《學術研究》雜誌 1997 年出版。

<sup>62</sup> 《四分律刪繁補闕行事抄》卷中，《大正藏》冊 40，頁 96。

<sup>63</sup> 《錄校》，頁 290。

<sup>64</sup> 詳參《大乘起信論》斷離「六染」之內容。

一念間轉阿賴耶識之染汙種子為無漏種子，若非上上智人於當下一念徹照萬法自性本空，豈堪受持此行？

既懺悔已，則進說戒、定、慧三學，即六祖所謂「摩訶般若波羅蜜法」。戒、定、慧三學為佛法精要所在，三者為一整體，缺一不可。三者之關係，包括神秀所傳北宗在內的法門都以為是一由低及高、自淺至深的縱向結構，要須由持戒生定、定熟發慧、慧圓成佛，神秀（約 606 ~ 706）弟子志誠（後為六祖弟子）初見六祖時即云：

秀和尚言戒、定、惠：「諸惡不作名為戒，諸善奉行名為惠，自淨其意名為定。」此即名為戒、定、惠。<sup>65</sup>

六祖卻別有高見：

心地無非是自性戒，心地無亂是自性定，心地無癡是自性惠。<sup>66</sup>

這是以自性之自然合於戒律義為戒，以自性之自然如如不動義為定，以自性之自然洞徹萬法義為慧。<sup>67</sup>

先看自性戒。<sup>68</sup> 戒有有相戒和無相戒之分，如五戒、八戒、十戒、具足戒等為有相戒，如菩薩戒則為無相戒，所謂無相戒即沒有戒相之戒，實際便是發自佛性之戒，《梵網經》即有云：

金剛寶戒是一切佛本源，一切菩薩本源，佛性種子。一切眾生皆

---

<sup>65</sup> 《錄校》，頁 362。

<sup>66</sup> 《錄校》，頁 363。

<sup>67</sup> 我們不能以此認為六祖排拒神秀之說，因為六祖同時對志誠說：「此說不可思議。」（《錄校》，頁 362。）合理的理解是：六祖視神秀所傳戒、定、慧為接引中下根器者，不如他所傳接引上上根器者妙。

<sup>68</sup> 此處之「戒」與前文「無相三歸依戒」本質上並無不同，但法門有異，一從皈依入手，一從三學之戒學入手，故須分論。

有佛性，一切意識色心，是情是心，皆入佛性戒中。<sup>69</sup>

因在六祖思想中自性即佛性異名，故六祖之自性戒實即同於佛性戒。所謂自性戒，意謂佛法的一切戒是自性本來具有之規範，這種戒無有戒相，不戒而自戒，自戒而不戒。一切有相之戒無非自此湧出，惟隨眾生根基差別而有層次不同之戒律施設而已；另一方面，持守有相戒者並非以持守其當機之戒為目的，終就要識心見性成佛，如是則必歸於自性之戒。<sup>70</sup> 那麼，直接修此無相戒，便可即時心體無非，舉動營為無不「從心所欲不逾矩」，豈不更加直截了當？

次論自性定。佛法中，定亦有種種深淺各異、多個層次的內容，但無論何種層次之定，最後亦必歸於自性定，六祖即從此定中施設修行方便。何為「心地無亂自性定」？六祖云：

何名為禪定？外離相曰禪，內不亂曰定。<sup>71</sup>

此定如何修？先須排除種種錯誤修法。有人以為坐禪即看心，六祖曰：

若看心，心元是妄，妄如幻故，無所看也。<sup>72</sup>

若看心，便有能看之心與所看之心，能所一起，則本心即轉為被末那識

---

<sup>69</sup> 《梵網經》卷 2，《大正藏》冊 24，頁 1003 下。

<sup>70</sup> 佛法之戒實即道德，包括世間與出世間兩部分，其一切道德本自自性之說，與康得「道德本於絕對命令」之論相類，惟康得不能洞見絕對命令實即由自性發出，至於錯認絕對命令為一假設，誠為憾事。雖然，這樣的道德觀始終歸於人之自覺，故持此道德觀者在規範面前心無掛礙。而當今學人趨之若鶩的「擴展秩序道德」論（大意謂人類道德奠基於人類為生存和發展而結成的社會秩序），將道德法律化，至持此種道德觀念者守德如受戮，喪德而無恥。就其社會功能言，兩相比較，我們至少不能厚此薄彼。

<sup>71</sup> 《錄校》，頁 270。

<sup>72</sup> 《錄校》，頁 265。

所執持之阿賴耶識。修行者於末那識中以能看之心（見分）看所看之心（相分），而不知其本來虛妄不實，欲求識心見性，猶如蒸沙煮飯。

看心不成，看淨或可成就？同樣不可。六祖曰：

若言看淨，人性本淨，為妄念故，蓋覆真如。離妄念，本性淨。不見自性本淨，起心看淨，卻生淨妄，妄無處所。故知看者，看卻是妄也。淨無形相，卻立淨相，言是功夫，作此見者，障自本性，卻被淨縛。<sup>73</sup>

自性本然清淨，不待人看，若「息妄看淨，時時拂拭，凝心住心，專注一境」，<sup>74</sup> 非但不能得淨，反又生起作為妄法之淨。看淨之妄，為在離形絕相之清淨本心上橫生一淨相，如金砂雖淨，置於眼中，眼則不淨。此淨相看似清淨，實則亦為執相之妄念所起，若有不知，真如之念即被此淨相所縛。

看心虛妄，看淨不真，那麼一心不動定當合於禪了。不一定。六祖曰：

若言不動者，見一切過患，是性不動。迷人自心不動，開口卻說人是非，與道違背。<sup>75</sup>

惟有「見一切過患」而「不動」心性意義上之不動，方可稱之為禪。所謂「見一切過患，是性不動」，即面對常人不堪忍受之一切內外災患時心性不為所動，這實際上是以忍辱成就稱禪。設若開口即道是非、起身即行惡業，而心卻漠然不顧，此非禪之不動心，實乃麻木不仁。此種不

---

<sup>73</sup> 《錄校》，頁 265～266。

<sup>74</sup> 宗密《禪源諸詮集都序》卷 2，《選編》卷 2，冊 2，頁 433。宗密視此為包括北宗在內的「將識破境教」之禪法。

<sup>75</sup> 《錄校》，頁 269。依據唐代河西方音中「身」與「心」互相通用的規則，引文中之「身」當為「心」，《錄校》失校。

動與禪背道而馳，以之為禪，無異於認賊作父，《佛性論》說，「佛法內人，墮定位者，亦同闡提」，<sup>76</sup> 想來即是指此類人吧。<sup>77</sup>

眾生究應如何坐禪？六祖曰：

此法門中，一切無礙，外於一切境界上念不起為「坐」；見本性不亂為「禪」。<sup>78</sup>

這實際上是以前述「無念」行門為禪要，以悟見本性之如如不動為究竟。而所謂「悟見」，非如如不動之本性外有一智慧能悟，即此如如不動之本性自身便具足「無癡」之智慧功能，此智慧發用即能自證本性如如不動，故定與慧未可判然二分。六祖曰：

惠、定體一不二，即定是惠體，即惠是定用；即惠之時定在惠，即定之時惠在定。善知識！此義即是定惠等。<sup>79</sup>

雖然，若從慧入手，則又自有其方便。畢竟「自性無癡」之慧如何發起？第一步是求大善知識揭示眾生本具般若智慧（即根本智）之密意，因為眾生為無明障蔽，對此一事實視而不見。六祖曰：

般若之智，亦無大小，為一切眾生自有迷心，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，一切邪見、煩惱、塵勞眾生當時盡悟。<sup>80</sup>

所謂「頓教」即般若波羅蜜法。眾生聽聞信受此法後，下一步就是奉行：

---

<sup>76</sup> 《佛性論》卷2〈明因品〉，《大正藏》冊31，頁797下。

<sup>77</sup> 可是，古今有多少人以此為禪！「禪」之一字，豈可輕言？

<sup>78</sup> 《錄校》，頁270。

<sup>79</sup> 《錄校》，頁252。

<sup>80</sup> 《錄校》，頁310~312。



若欲入甚深法界，入般若三昧者，須修般若波羅蜜行，但持《金剛般若波羅蜜經》一卷，即得見性，入般若三昧。<sup>81</sup>

具體行法是：

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。<sup>82</sup>

當體起智慧觀照，即當體悟入般若三昧，而般若三昧就是「無念」。

戒、定、慧三門之外，六祖尚傳有淨土行門。在佛法中，淨土為修行者修行所得依報果，但由於修行者證境不同，其所入淨土便有種種差別。不過，一般而論，佛法都相應佛之三身而安立三種淨土：相應佛之法身者為法性土（又稱實相土、真淨土、寂光淨土等），相應佛之報身者為實報土，相應佛之化身者為圓應土。三種淨土中，法性土為最極清淨淨土，惟佛能入，實報土和圓應土皆為此土在不同修行果位上之顯現，在地前學人境界顯現為圓應土，在登地菩薩境界顯現為實報土。<sup>83</sup>那麼，何為最極清淨之法性土？《大智度論》云：

有佛國土，一切樹木常出諸法實相音聲，所謂無生無滅、無起無作等。眾生但聞是妙音，不聞異聲。眾生利根故，便得諸法實相。如是等佛土莊嚴，名為淨佛土。<sup>84</sup>

據此，最極清淨之法性土就是諸法實相；而作為法門，唯有利根人能直接修此法性土。

---

<sup>81</sup> 《錄校》，頁 305～306。

<sup>82</sup> 《錄校》，頁 321。

<sup>83</sup> 參閱淨影寺慧遠《大乘義章》卷 19〈淨土義〉，《大正藏》冊 44，頁 834 上～837 下。

<sup>84</sup> 《大智度論》卷 92〈淨佛國土品〉，《大正藏》冊 25，頁 708 下。

六祖所傳淨土法門與此無二，他雖未正面描狀淨土，但卻開示了修行淨土之因行：

人自兩種，法無兩般。迷悟有殊，見有遲疾。迷人念佛生彼，悟者自淨其心，所以佛言：「隨其心淨，則佛土淨。」<sup>85</sup>

由上文可見，六祖以自心清淨為佛土清淨之因，表明他將淨土視為自心清淨所入之境界，而自心清淨實即實相境界，故六祖之自性淨土實即法性土。

這裏有必要澄清一種誤解，即以為六祖宣說自性淨土意味著反對彌陀（西方）淨土和彌勒（兜率）淨土。其實，六祖說得很清楚：修行人有利鈍，自性淨土是為利根人開示的法門，鈍根人盡可以修西方淨土。雖然，修行西方淨土或彌勒淨土者終究要歸於自性淨土，故切不可執之為實，否則即是住念修行，住念即為不淨，「心起不淨之心，念佛往生難到」，<sup>86</sup> 遑論歸於自性淨土。我們可以說六祖以自性淨土含攝彌陀淨土和兜率淨土，但不能說他以自性淨土排斥此兩種淨土。

上述行門，在其他教門中非僅一邏輯系統，亦為修行之實踐次第，而於六祖則無非平等之無相行門，任從一門皆可頓入「無念」、徹見自性。「得悟自性，亦不立戒、定、惠」，<sup>87</sup> 即不立行門而自合行門（「無心合道」），任運現起自行化他之無相行，圓滿無上菩提。<sup>88</sup>

---

<sup>85</sup> 《錄校》，頁 335～336。

<sup>86</sup> 《錄校》，頁 336。不過，這是六祖將西方淨土與兜率淨土攝入自性淨土之說法，如果修行者此生但願往生西方淨土或兜率淨土，修法則與此不同。

<sup>87</sup> 《錄校》，頁 363。

<sup>88</sup> 由於本文以「無念」為題，不能詳論六祖有關「無相行」的思想，但是無相行實乃菩提圓滿之明證（六祖即謂「以無住為本」），斷非可有可無者也。

## 五、「無念」法是佛法

六祖以「無念」為宗以及由此開出的種種無相行門，由於皆自佛法究竟處入手，確為最上乘妙法，然此法只有上上根器能夠信受奉行。六祖鄭重告誡門人曰：

善知識！將此頓教法門，同見同行，發願受持，如是佛教，終身受持而不退者。欲入聖位，然須傳受。從上已來，默然而付依法，發大誓願，不退菩提，即須分付。若不同見解，無有志願，在在處處，勿妄宣傳，損彼前人，究竟無益。若愚人不解，謗此法門，百劫千生，斷佛種性。<sup>89</sup>

欲受持此法，須具備三個條件：一須見地相同，惟有見地相同方不至於心生疑惑；二須終生奉行，惟有終生奉行方不至於半途而廢；三須得傳授，惟有親承傳授方不至於偏離宗義。反之，遇到志願狹小、甚或不求上進，其見解與行履又大相徑庭者，則不可傳授，若所傳非人，非但難以取信於人，甚至會橫遭誹謗，於人修行無益，於佛慧命有害，其罪不小。

所不幸者，六祖之憂慮不久即成為現實。

禪宗自初祖菩提達摩(生卒年不詳)至六祖慧能，皆衣法並傳，所謂「將衣為信稟，代代相傳；法以心傳心，當令自悟」。<sup>90</sup> 由於深知眾生無明業重、名利心深，六祖示寂前斷然改變自來衣法並傳之制，特囑門人「衣不合傳」，<sup>91</sup> 意在杜絕後代爭奪衣鉢、覬覦祖位之心，俾一心了脫生死。怎奈香象罕見，而一知半解者又好為人師？彼等未解稱解、未悟稱悟，妄解祖意，盲引徒眾，致使清淨禪林泥沙俱下。南陽慧忠國師(775年卒)時代，南方已然有人將六祖之佛性加以錯解，彼云：

---

<sup>89</sup> 《錄校》，頁 323。

<sup>90</sup> 《錄校》，頁 243。

<sup>91</sup> 《錄校》，第 404 頁。

我此身中有一神性，此性能知痛癢，身壞之時，神則出去，如舍被燒，舍主出去，舍即無常，舍主常矣。<sup>92</sup>

如此理解佛性，實已等佛性為先尼外道所執獨立不改之神主或我國古代人所執不滅之靈魂；而將佛性（實為神性）與肉身打為兩槪，既墮常見，復墮斷見。這與六祖正見背道而馳，故慧忠禪師痛斥道：

吾比遊方，多見此色，近猶盛矣。聚卻三五百眾，目視雲漢，云是南方宗旨。把它《壇經》改換，添糝鄙談，削除聖意，惑亂後徒，豈成言教？苦哉！吾宗喪矣。<sup>93</sup>

此外，又有將了生脫死之禪變成玩弄光影的「文字禪」、逞揚口技的「口頭禪」，甚至非理無法的「野狐禪」或「狂禪」者。<sup>94</sup> 如文字禪大家覺范慧洪（1071～1128）未徹悟前已著作等身，且詞藻華美，令人手難釋卷，大行禪林，然其業師真淨（1025～1102）不為所迷，每痛加針砭：

（洪覺範）棄（宣秘度）謁真淨于歸宗。淨遷石門，師隨至。淨患其深聞之蔽，每舉玄沙未徹之語發其疑。凡有所對，淨曰：「你又說道理耶？」<sup>95</sup>

其法兄靈源清禪師（生卒年不詳）亦嘗加勸誡，慧洪即自道：

師（慧洪）曰：「靈源禪師謂予曰：『道人保養，如人病須服藥，藥之靈驗易見，要須忌口乃可。不然，服藥何益？生死是大

---

<sup>92</sup> 《景德傳燈錄》卷 28〈南陽慧忠國師語〉，《影印頻伽精舍大藏經》本。

<sup>93</sup> 同上。

<sup>94</sup> 須申明，諸佛菩薩方便化現者不在此例。

<sup>95</sup> 《指月錄》卷 28〈瑞州清涼慧洪禪師〉，《佛藏輯要》冊 24，頁 436 上。

病，佛祖言教是良藥，染汙心是雜毒，不能忌之，生死之病無時而損也。』餘愛其言。」<sup>96</sup>

此處之「道理」即指慧洪所說佛理。佛理本身並沒有錯，錯在慧洪染著佛理之心以文字為究竟。所幸慧洪遇上具德師友痛下鉗錘，而其本人亦能夠誠心反省，終得大悟心元。果然，則後人觀其徹悟前之種種說法，豈能不具頂門只眼？然後繼者既非人人有幸遇到大善知識開其眼目，自身亦少有自知之明，於是多半「直把杭州當汴州」而死於句下了。至於「口頭禪」、「野狐禪」和「狂禪」，就不必置論了。

以上是六祖以下宗門種種非禪而自稱為禪、非究竟而自稱究竟者流。雖然，宗門內尚無人懷疑禪宗為佛法，因為無論前期之荷澤、南嶽、青原，還是後期之五家七宗，其主流概為自六祖一脈相承而來之無上妙法，惟各自門風施設有異而已。但走出此門，非禪之聲便不絕於耳了。此處且置古調，僅及新談。本來，自日本鈴木大拙（1870~1966）和釋印順法師（1905~）等大德分別與胡適（1891~1962）、呂澂（1896~1989）先生辯難之後，此中是非曲折已然明朗，無須饒舌，但近來有人重提舊案，使此問題再次為學界矚目。

二十世紀八十年代，日本駒澤大學的佛學專家松本史朗和袴穀憲昭由批評本國佛教界種種不良現象而提出了「批判佛教」理論，將日本佛教之問題歸咎於他們以為發源自《大乘起信論》的本覺思想，進而指責受此本覺思想影響之天臺、華嚴與禪不是佛教。他們提出了種種區分佛教與非佛教之判准，演繹了大套說法，大有拒所有中國佛教宗門於佛法外之氣勢。<sup>97</sup> 無獨有偶，我國老一輩大學者季羨林先生（1911~）與

<sup>96</sup> 同上，頁 440 上。如果站在詮釋學或後現代理論的立場，便無法處理慧洪何以自暴其短這類關涉同一系統深淺層次的問題。

<sup>97</sup> 關於這一主題，松本史朗的代表作有：《緣起與空——如來藏思想批判》，東京：大藏出版株式會社 1989 年版；《禪思想的批判研究》，東京：大藏出版株式會社 1994 年版。袴穀憲昭的代表作則有：《本覺思想批判》，東京：大藏出版株式會社 1989 年版；《批判佛教》，東京：大藏出版株式會社 1990 年版。對這一思潮的簡要而準確的評介，見 Paul L. Swanson, *Why*

之不謀而合，同樣認為禪不是佛教。由於所謂「批判佛教」涉及對眾多佛理之理解，非一兩篇文章能辨清，此處僅在本文論題內就季先生相對簡單之說發表一點管見，以就教於季先生和行內方家。

季先生在為鄧文寬和榮新江兩位先生整理的《敦博本禪籍錄校》所撰〈序〉中曰：

據個人的看法，禪學是越向前發展，離開真正的佛教越遠，到了後來，一直發展到呵佛罵祖，形成佛教的一個反動，一個否定，是人類思想史上一個極其有趣的現象。<sup>98</sup>

季老為我國德高望重的學者，因成就斐然而有「國學大師」之譽，故其一言一語皆可能為後生晚輩奉為金玉良言。惟其如此，竊以為更宜「慎言其餘」，何其言之不慎者如此？觀此論，晚輩便不明白：「真正的佛教」究何所指？「真正的佛教」是否包括大乘佛教？若不包括，理由何在？「禪學越向前發展，離開真正的佛教越遠」是說禪學在不同時空中之演進呈現為一個「一代不如一代」的衰退過程嗎？「離開真正的佛教越遠」的禪學是否包括六祖禪學？若包括，那麼六祖依《金剛經》等經典成立之「無念」法何以會「離開真正的佛教越遠」？若此語專指六祖後出現之上述種種禪學末流，則宗門內時有具眼大德呵斥，何以良莠不分，通通罵倒？禪學演進到「呵佛罵祖」時代果真「形成佛教的一個反動，一個否定」了嗎？

前文業已論明，六祖禪學非但是佛法，而且是無上妙法，故六祖禪學是否「離開真正的佛教越遠」無繁多論。但是，禪學之演進是否一種退化和「呵佛罵祖」是否「形成佛教的一個反動」兩個問題，卻有待檢討。

---

*They Say Zen Is Not Buddhism: Recent Japanese Critiques of Buddha-Nature, in Pruning the Bodhi Tree*, Edited by Jamie Hubbard and Paul L. Swanson, University of Hawaii Press, 1997.

<sup>98</sup> 《錄校》，頁 1。

季先生以為禪學之演進是一個不斷退化的過程，我難以苟同。這種以為佛教每況愈下的「佛教退化論」與以為佛教蒸蒸日上的「佛教進化論」一樣，都將佛法隨緣顯現的差別事相納入或進步或退步的邏輯程式，難以顧及佛法一味解脫的不變義。儘管基於此類方法之佛教研究於今大行其道，且亦能說明佛教史的某些問題，但深入佛教教理層面，這種研究方法弊大於利。其根本弊病在於這種研究方法完全拋開了開展佛教宗門的佛門大德自身之宗教經驗及其開展之法門所契合的機緣。由此弊病，佛教（其他宗教亦不例外）就不再呈現為信仰者依以奉行的活生生的宗教，佛教理論亦不再體現為信仰者表達其宗教經驗的活潑潑的法門，而蛻變為一種由知性打量、規範的知識。這樣的研究才「離開真正的佛教越遠」了。

竊以為，印順法師所倡導的「以佛法研究佛法」才是真正「同情地瞭解」佛教的方法。所謂「以佛法研究佛法」，依印順法師說，包含如下內容：一、「研究理解佛法中某一宗派、某一思想、某一行法、某一制度、某一事件的產生」，<sup>99</sup> 「對於學派、思想與制度的衰滅廢異」亦「一一研究它的因緣」，<sup>100</sup> 從中「去偽存真，探索其前後延續，彼此關聯的因果性，以便清楚地認識佛法的本質，及其因時因地的適應」；<sup>101</sup> 二、研究佛學的種種系統、思想、觀念間的差異，因為「從眾緣和合的一體中，演為不同的思想體系，構成不同的理論中心，佛法是分化了」，因此，「一味的佛法」「非從似異的種種中去認識不可」；<sup>102</sup> 三、另一方面，不同的佛學系統「本是一體多面的發揮，富有種種共同性，因之，在演變中又會因某種共同點而漸漸的合流」，<sup>103</sup> 也就是要研究佛學的異中之同；四、以此為本，進而研究佛學的

<sup>99</sup> 釋印順〈以佛法研究佛法〉，《以佛法研究佛法》頁 5，臺北：正聞出版社 1992 年修訂一版。

<sup>100</sup> 釋印順〈以佛法研究佛法〉，前揭書，頁 6。

<sup>101</sup> 釋印順〈談入世與佛學〉，《妙雲集》下編之七：《無諍之辯》頁 229，臺北：正聞出版社 1995 年修訂版。

<sup>102</sup> 釋印順〈以佛法研究佛法〉，前揭書，頁 11。

<sup>103</sup> 同上。

現代適應性及其價值。一句話，就是要以「諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜」之法則來指導研究。如此，方不至於在誤解、錯解乃至曲解佛教的基礎上從事研究。

季先生判定禪學到「呵佛罵祖」時代已「形成佛教的一個反動，一個否定」，實則為上述「佛教退化論」用於佛教研究而產生的一個典型例證。這裏，不妨細察「呵佛罵祖」在禪學中究何所指，以證明我並非架空就說。「呵佛罵祖」一語初為瀉山靈祐(771~853)對德山宣鑒(782~865)說法之判語。德山宣鑒在龍潭崇信(生卒年不詳)座下得法後，第二天即到瀉山法會參學。美其名曰參學，實際上德山只做了一番異常演示即不辭而別。<sup>104</sup>

瀉山深知此人已徹悟心性，當晚即以德山之舉止為話頭向門人作了開示：

瀉山晚間問大眾：「今日新到僧何在？」對曰：「那僧見和尚了，更不顧僧堂便去也。」瀉山問眾：「還識這阿師也無？」眾曰：「不識。」瀉曰：「是伊將來有把茅蓋頭，罵佛罵祖去在。」<sup>105</sup>

後德山接引學人，確實每用此法：

僧問：「如何是菩提？」師打曰：「莫向遮裏屙。」僧問：「如何是佛？」師曰：「佛即是西天老比丘。」<sup>106</sup>

---

<sup>104</sup> 燈錄稱：「師抵於瀉山，從法堂西過東，回視訪丈，瀉山無語。師曰：『無也無也。』便出至僧堂前，乃曰：『然雖如此，不得草草。』遂具威儀，上再參。才跨門，提起坐具喚曰：『和尚。』瀉山擬取拂子，師喝之，揚袂而出。」〈朗州德山宣鑒禪師〉，《景德傳燈錄》卷15，《影印頻伽精舍大藏經》本。

<sup>105</sup> 同上。「罵佛罵祖」在《指月錄》中則直為「呵佛罵祖」。參〈鼎州德山宣鑒禪師〉，《指月錄》卷15，《佛藏輯要》冊24，頁245下。

<sup>106</sup> 同注98。



德山老漢見處即不然。這裏佛也無，法也無，達摩是老騷胡，十地菩薩是擔糞漢，等妙二覺是破戒凡夫，菩提涅槃是系驢橛，十二分教是鬼神簿、拭瘡膿紙，四果三賢、初心十地是守古墓鬼。<sup>107</sup>

與德山同時的臨濟義玄禪師（卒於 866 年）亦以「呵佛罵祖」馳名禪林。他示眾云：

爾向依變國土中覓個什麼物？乃至三乘十二分教，皆是拭不淨紙，佛是幻化身，祖是老比丘。爾還是娘生已否？爾若求佛，即被佛魔攝；爾若求祖，即被祖魔縛。<sup>108</sup>

臨濟禪師非但「呵佛罵祖」，甚至還要「殺佛殺祖」：

道流！爾欲得如法見解，但莫受人惑，向裏向外，逢著便殺：逢佛殺佛，逢祖殺祖，逢羅漢殺羅漢，逢父母殺父母，逢親眷殺親眷，始得解脫。<sup>109</sup>

這裏我們不禁要問：難道德山、臨濟等禪師真以佛祖、經教、父母為魔，勢欲將其打殺、毀罵、糟蹋盡淨而後快嗎？絕非如此。設若此，他們與造「五無間業」者何異？<sup>110</sup> 怎能受到其他大德褒揚？<sup>111</sup> 又怎

---

<sup>107</sup> 〈鼎州德山宣鑒禪師〉，《指月錄》卷 15，《佛藏輯要》冊 24，頁 247 下。

<sup>108</sup> 〈鎮州臨濟慧照禪師語錄〉，《禪宗語錄輯要》，頁 5 下，上海古籍出版社 1992 年 9 月第 1 版。

<sup>109</sup> 同上注，頁 6 中。

<sup>110</sup> 佛法中稱殺父、殺母、殺羅漢、出佛身血和破僧為五無間業，並認為凡造此類業者決定受地獄惡報。

<sup>111</sup> 雲門文偃禪師（864～949）即贊德山曰：「贊佛贊祖，須是德山老人始得。」〈鼎州德山宣鑒禪師〉引，《指月錄》卷 15，《佛藏輯要》冊 24，頁 247 下。

能成為一代宗師？

原來，此乃禪門當機為學人解粘去縛之方便法門。而欲真正理解此一方便，必先弄清其所對機緣。以臨濟禪師設教來說，他依慧根將學人分為中下根器、中上根器與上上根器三種，所對根器不同，則施教各異：

如諸方學人來，山僧此間作三種根器斷：如中下根器來，我便奪其境，而不除其法；或中上根器來，我便境、法俱奪；如上上根器來，我便境、法、人俱不奪。<sup>112</sup>

此處之「境」指外境，「法」指佛之教法，「人」指學佛法人自身。中下根人慧根孱弱，易隨人腳跟轉，故遇此類人來求法，只能循序漸進，先破其對外境之執著，而暫且許其對佛法之愛，否則就會動搖其對佛法之信心；中上根人慧根稍強，並有一定修行造詣，已遠離對外境之貪愛，但卻易取著經教宣說之理以及依此理修行而得之愉悅境界，欣上厭下、逐聖棄凡，法愛不除，照樣不得解脫，<sup>113</sup> 故遇此類人來求法，必須如快刀斬亂麻，從其意根上拔除一切染著之念；上上智人慧根深厚，工夫久積，惟欠最後一著，故遇此類人來求法，則不必次第遣執蕩相

---

<sup>112</sup> 同注 101，頁 7 中。

<sup>113</sup> 智者大師即視法愛為大病而專設「無法愛」行門：「第十無法愛者，行上九事，過內外障，應得入真，而不入者，以法愛住著而不得前。《毘曇》云：『煖法猶退。五根若立，上忍法真，則不論退。頂法若生愛心，應入不入位，又不墮二乘。』《大論》云：『三三昧是似道位，未法真時，喜有法愛，名為頂墮。』……此位無內外障，唯有法愛。法愛難斷，若有稽留，此非小事。……若破法愛，入三解脫，發真中道，所有慧身，不由他悟，自然流入薩婆若海，住無生忍，亦名寂滅忍，以首楞嚴遊戲神通具大智慧如大海水。」（《摩訶止觀》卷 7 下，《大正藏》冊 46，頁 99 下~100 上。）修行者哪怕到了頂位、已入於三三昧，亦不過是相似法，愛著此法，則上不能入三解脫，下不能進二乘寂滅境，真是茫無所歸了。

(所謂「人、法、境俱不奪」)，只消當機一語即可點鐵成金、轉凡成聖。

芸芸眾生中，上智與下愚皆極罕見，大流為中庸之材，如臨濟云：

如諸方學道流，未有不依物出來底。山僧向此間從頭打，手上出來手上打，口裏出來口裏打，眼裏出來眼裏打，未有一個獨脫出來底，皆是上古人閑機境。<sup>114</sup>

所謂「未有不依物出來底」即指學道者之心念總在古人教法上打轉。對此類學人而言，從上古人教法已完功德，若再取著不放，任你多妙之法亦轉而成為「閑機境」，修行者欲求「獨脫出來」便難有時日了。或問曰：難道學人不知佛祖口口聲聲說「若當有法勝於涅槃者，我說亦復如幻如夢」嗎？<sup>115</sup> 恰恰相反，此類學人正是死執此等言教而不自覺。面對這種情形，禪師只得痛下殺手，採取「呵佛罵祖」、「棒打腳踢」等迥異常情的教法，一舉將頑固地盤踞在學人心中的對於佛祖、經教、父母、親眷之貪念掃蕩乾淨，<sup>116</sup> 方能使其得到徹底覺悟。

既然如此，我們非但不能籠統地說禪師們「呵佛罵祖」是「佛教的反動」、「否定」，<sup>117</sup> 相反地，應讚歎中國禪師智慧之深妙，竟能開出如此「大機大用」來。

如果季先生僅僅因為禪師們使用了不同古人之教法，而判定其為「佛教的反動」，那就無煩多言了。

---

<sup>114</sup> 同注 101。

<sup>115</sup> 《摩訶般若波羅蜜經》卷 8，《大正藏》冊 8，頁 276 上～中。

<sup>116</sup> 注意：這與不敬尊長、不修三學完全是兩碼事，佛法在此要做的僅是將對任何人、事、物之貪念轉化為大慈悲。

<sup>117</sup> 即便此類語言出自泥於「口頭禪」、「野狐禪」和「狂禪」者流，其病亦不在法而在人。