

【學術報導】

中國大陸二十五年來的惠能研究

牟永生

南京大學哲學系、宗教學系博士生、貴州大學哲學系教授暨副系主任

惠能（又名慧能，六三八—七一三），這位中國思想文化史上，出生貧寒，倡興「不立文字，教外別傳，直指人心，見性成佛」宗風，影響千年，遠播日韓、英美等國，被譽為「東方三大聖人」之一，「世界十大思想家」之一^[註 1]的禪宗六祖大師，隨著中國大陸八〇年代以來傳統文化熱、宗教熱的出現，也逐漸成為學界重點關注的對象，並出現了較大範圍的惠能南宗熱，湧現了一批有分量、有影響的研究成果。據初步統計^[註 2]，在這二十五年中，已出版學術著作一百餘部，發表學術論文二千餘篇。對惠能研究的緣起，對惠能的生平與行曆、思想與地位的研究概況進行疏理、評析，並就今後的惠能研究提出初步設想，無疑有助於進一步加強學術交流，深化惠能研究。

一、緣起

二十五年來，中國大陸伴隨其傳統文化熱、禪宗熱的出現而興起的惠能研究，並不是偶然的。就其出現的學術背景看，至少有四個方面的緣由。

首先，緣於這時期中國大陸較之以前更為寬鬆、濃郁的學術研究氛圍。改革開放後的中國大陸，在「解放思想，實事求是」的新價值理念導向下，擯棄了過去「宗教是迷信」、「是鴉片」的簡單、粗暴定位，正視了儒佛道三教，特別是佛教所具有的中國，乃至人類思想文化史上的重要地位，從而催生了涵蓋佛學在內的整個人文社會科學研究的復興與繁盛局面。禪宗，尤其是惠能開創的南宗禪作為中國佛教的典型代表，自然也很快躍升為中國大陸學界的一個重要組成部分和「顯學」。

其次，緣於中外學術交流與文明對話，推進中國傳統文化現代化的需要。對外開放給中國大陸的學術研究帶來了機遇，也提出了新的挑戰。在與港台地區和日、韓、歐美等國的學術交流中，我們很快發現，原本屬於中國傳統文化重要組成部分的惠能南宗禪，早已成為海外學術的一大亮點，特別是日本學界在惠能南宗資料的整理方面已走到我們的前面，取得了非常豐碩的研究成果。早在二十世紀初，日本著名學者鈴木大拙、忽滑骨快天等就著手研究

惠能禪學。直到一九七八年，日本還專門出版了《惠能研究》等一系列禪學專著。[註 3]面對海外惠能研究這股強勁學術思潮，作為生於斯，長於斯的本土學者怎能安於落伍？一種強烈的歷史使命感和民族自尊心，很快化為學界扎實研究、奮起直追的具體行動。

再次，緣於惠能在中國傳統思想文化史上的特殊地位。在以儒佛道三教為主幹的中國傳統文化中，曾經出現了歷史上三次較大的思想「集成」：一次是惠能禪學所實現的以佛學為本位的三教合一；一次是張伯端、王重陽的宋元全真道內丹學所實現的以道教為本位的三教合一；一次是宋明理學（或稱新儒學，主要指程朱道學和陸王心學）所實現的以儒學為本位的三教合一。由於惠能禪學這一首開三教合一學風的特殊地位，它已被公認為是「上承佛教中國化傳統，下開宋明理學先河，具有承上啓下的仲介環節作用」[註 4]。如果說在西方，人們之所以特別重視康德哲學，是因為它是一座巨大的「蓄水池」（康德彙集了前人的思想，又開啓了後人的智慧），那麼在中國，人們之所以熱衷於惠能禪學的研究，也是因為惠能在中國傳統思想文化中這一「樞紐」的特殊地位。

最後，緣於惠能南宗自身的思想特質。與其他宗教相比，惠能南宗特別強調識心見性，頓悟成佛，自我解脫：「迷即佛眾生，悟即眾生佛；愚癡佛眾生，智慧眾生佛。心險佛眾生，平等眾生佛；一生心若險，佛在眾生中。一念吾若平，即眾生自佛；我心自有佛，自佛是真佛；自若無佛心，向何處求佛」[註 5]所以，「菩提只向心覓，何勞向外求玄。聽說依此修行，西方只在目前」[註 6]。由惠能開創的南宗這一傲視偶像，超越經教，關注現世，隨緣任運，直了心性，彰顯自我的思想特質正好契合了國人向來崇尚簡易直截、注重實際效果的民族心理。於是，不僅教內信眾和在家居士紛紛考究惠能南宗教義，修習禪法，教外的宗教學、哲學、歷史學、文學和心理學等學界的專家、學者也將自己學術研究的眼光紛紛投向惠能南宗，從而興起了一股至今都在持續升溫的惠能研究熱潮。

二、惠能的生平與行曆

八〇年代以來，中國大陸學者以《壇經》、《六祖能禪師碑銘》、《宋高僧傳》、《景德傳燈錄》和《曹溪大師別傳》等為基本史料，在充分借鑒和吸收海外學者研究成果的基礎上，對惠能生平與行曆進行了廣泛研究，取得了豐碩成果，儘管在有些問題上還見仁見智，難以達成共識。

(一)惠能的生平

在惠能的生平問題上，經過學界的共同努力，關於惠能的圓寂年份（西元七一三年）、出生地點（廣東新興）等已基本形成共識。然而，由於禪史記載本身的不詳盡，甚至有些地方有較大出入，以致學界在有些問題上至今還存有多種說法。譬如，關於惠能的出生年份，就至少有四種觀點，它們是：惠能出生於西元六三六年[註 7]、六三八年[註 8]、六三九年[註 9]

和六四八年[註 10]。關於惠能的原籍，也不少於三種主張：認為惠能的原籍是今北京涿縣[註 11]、今河北涿縣[註 12]和今河南范陽[註 13]。

(二)惠能的行曆

在惠能的行曆問題上，目前學界對惠能求法、弘法地點（分別於湖北黃梅和廣東韶關等）基本沒有異議。但對惠能行曆的具體路徑與時間則存有三種不盡相同的看法：第一種看法是，惠能二十四歲去黃梅禮五祖，二十五歲到二十九歲在嶺南隱遁，三十歲在廣州出家。四十歲到入滅在廣、韶二州行化四十餘年，德音遠播[註 14]；第二種看法是，惠能三十四歲取道曹溪北上求法，三十七歲投黃梅[註 15]；有的學者則持第三種看法：惠能從秘密「得法」到公開傳教，中間「隱遁」了十六年[註 16]。

針對學界以上這些不同看法，洪修平教授與孫亦平教授在其合著《惠能評傳》一書中，對惠能的生平、行曆作了較為詳盡的考證與疏理，書末還專門整理、附錄了《惠能年譜》，認為惠能俗姓盧，原籍北京涿縣，廣東新興縣人。生於唐貞觀十二年（六三八）二月八日子時，卒於唐先天二年（七一三）八月三日，享年七十六歲。惠能於唐龍朔二年（六六一），即二十四歲時，「聞經有省」，經人指介，辭母前往湖北黃梅禮拜五祖弘忍大師，以「菩提本無樹，明鏡亦非台，本來無一物，何處惹塵埃」[註 17]的答法偈一鳴驚人，獲承五祖衣鉢，遁隱嶺南多年，於唐儀鳳元年（六七六），即三十九歲後，在法性寺正式落髮受戒，在曹溪寶林寺開東山法門，口授《壇經》，高足法海作記。從此，形成「南能北秀」[註 18]兩大禪宗派別。之後，惠能門下，「學徒十萬」，遍布大江南北，出現「凡言禪，皆本曹溪」的繁盛局面。[註 19]

三、惠能的思想

關於惠能的思想，一直是學界惠能研究的重點。無論從發表的學術論文，還是從出版的學術專著來看，都充分地體現了這一點。有鑑於此，我們擬分兩個部分來考察。這裡，先考察惠能思想的載體和淵源問題。

(一)惠能思想的載體

學界一般認為，惠能思想的載體主要是《壇經》。而《壇經》又被稱為中國僧人撰寫的比印度傳來的「三藏」典籍還要多的著述中唯一一部「經」。因此，學界對其研究尤為重視，並圍繞如下三個主要問題展開了卓有成效的考究。

第一，《壇經》的勘校與出版。《壇經》的勘校與出版工作始於「文革」前。八〇年代以後，學界參考台灣地區和日本學者的最新研究成果，繼續勘校與出版《壇經》文本：一九

八三年，郭朋先生的《壇經校釋》由中華書局出版。到二〇〇四年該書已印刷七次，發行四萬冊。一九九五年，楊曾文先生的《敦煌新本六祖壇經》於上海古籍出版社出版。一九九七年，周紹良先生的《敦煌寫本壇經原本》在文物出版社出版。[註 20]一九九八年，鄧文寬先生、榮新江先生的《敦煌本禪籍錄校》於江蘇古籍出版社出版。一九九九年，山西古籍出版社出版了李申先生、方廣錫先生的《敦煌壇經合校簡注》。二〇〇四年，甘肅文化出版社出版了《壇經》（全三卷）。另有一些白話本、繪畫本、導讀本和講經本，以及教內流通本，不一而足。

第二，《壇經》的作者及其真偽。這一問題，爭論早起。二十世紀三〇年代胡適提出「我信《壇經》的主要部分是神會所作」[註 21]的觀點以後，日本鈴木大拙、柳田聖山等著名學者就參加了討論。有同意「胡說」者，有反對「胡說」者，亦有調和者。錢穆、印順等人也提出證據證偽「胡說」，認為「《壇經》為惠能大師所說，弟子法海所集記」，但承認神會及其門下曾對其作過改動。[註 22]這基本上也是目前大陸學界比較一致的看法。不過，與此密切相關——惠能思想的可靠史料的問題又成了一個學術公案。此問題又直接涉及《壇經》的真偽問題。呂澂先生等學者曾經發揮胡適的說法，認為《壇經》經後人多次改訂，不甚可靠，惠能思想的具體內容，宜以王維的《碑銘》作依據[註 23]。洪修平先生等學者則提出不同看法：「惠能本人並沒有寫下什麼文字著作。從現有資料看，惠能的禪學思想主要體現在《壇經》中。」[註 24]承認了《壇經》內容的真實性和作為惠能思想載體的可信性，這代表了目前多數學者的觀點。潘桂明先生等學者也持相似意見：「以敦煌本《壇經》為基本線索，結合王維《碑銘》，以及《曹溪大師別傳》等文獻，作出綜合判斷。」[註 25]

第三，《壇經》的形成及其版本。除個別學者認為《壇經》主要是神會所作，或認為神會等人作了多次修改外，大多數學者均以《壇經》本身的記載為據，並同時承認惠能門下作過一定程度的修改與添加：六祖惠能在黃梅得法後即「隱遁」嶺南，後曾住持曹溪寶林寺，應當時韶州刺史韋璩等人的邀請，到韶州大梵寺為一萬餘人說法。「韶州刺史等及諸官僚三十餘人，儒士三十餘人，同請大師說摩訶般若波羅蜜法。刺史遂令門人僧法海集記，流行後代，與學道者，承此宗旨，遞相傳授，有所依約，以為稟承，說此《壇經》」[註 26]。惠能去世後，神會北上爭法統，惠能禪的傳播範圍日益擴大，《壇經》也隨之出現多種版本。其中，最為流行的是《宗寶本》，它幾乎成為明代以後唯一的流通本。[註 27]直到二十世紀初，敦煌本《壇經》被發掘後，學界才就《壇經》的版本及其關係問題展開討論，特別是八〇年代重新發現《敦煌本壇經》和九〇年代從北京圖書館所藏的敦煌遺書中鑒定出《壇經》的殘片後，討論尤烈：日本學者認為《壇經》的版本有十一種[註 28]。楊曾文先生等列舉了二十餘種[註 29]。郭朋先生等認為主要有四種[註 30]。洪修平先生等認為主要有三種[註 31]，並指出敦煌本出現最早，惠昕本較遲，契嵩本則更遲。因此，敦煌本與惠昕本不是並列關係，而是複雜的交叉關係。敦煌本最接近惠能的思想，是研究惠能的主要依據。

(二)惠能思想的淵源

惠能的思想究竟主要淵源於印度佛學，還是中國傳統文化，抑或是兩者兼而有之，學界主要存在著以下三種看法：

呂澂先生等學者認為，中國佛學主要淵源於中國傳統文化，它是印度佛學與中國儒道的「嫁接」，而非單純的「移植」。這就是說，中國佛學的根子在中國而不在印度。[註 32]顯然，惠能禪學作為中國佛學的代名詞，也非單純的「移植」，而是「嫁接」。呂澂先生這裡企圖著重強調含惠能禪學在內的中國佛學的本土化、民族化特徵。這主要是從中國佛學（含惠能禪學）與印度佛學的區別上立論的。

張春波先生等學者認為，惠能關於人人皆有佛性，無念為宗，頓悟成佛和行住坐臥皆是禪定等思想雖然「不是原封不動地拿來應用」，而是有所創新，以十分通俗簡明的話語表述了佛學艱深晦澀的思想，但主要還是來源於佛學，特別是來源於《大般涅槃經》、《楞伽經》、《金剛經》、《大乘起信論》和《維摩經》等佛教經典以及玄奘、窺基和竺道生等高僧的思想。[註 33]這無疑主要是從中國佛學（含惠能禪學）與印度佛學的聯繫上立論的。

洪修平先生等多數學者則從中國佛學（含惠能禪學）與印度佛學既有區別，又有聯繫的視角，從整個中國傳統文化儒佛道三教關係的背景立論，提出惠能南宗有它的印度之源，也有其玄學（即老莊骨架與孔孟靈魂在魏晉時期的融和）之基。就其前者而言，認為惠能南宗以安世高以來的禪法傳統為前提，以漢魏時期譯介的禪學思想和禪法為源頭，以魏晉般若學和南北朝佛性論為理論基礎，以達摩至弘忍一系列的禪學思想和禪法為直接理論來源。它將離言掃相，破除心執的般若實相中關於「真空」思想，與直指人們當下之心、即心即佛的涅槃佛性中關於「妙有」思想進行會通，「可說是一個以佛教為本位而又融和了儒道思想的三教合一的佛教宗派」[註 34]。

四、惠能的思想（續）

辨析了惠能思想的載體和淵源後，學界便著力探討惠能思想的主要內容、精髓和哲學屬性等問題。

（一）惠能思想的主要內容

學界普遍認為，作為惠能一生求法、弘法行曆經驗總結與智慧結晶的惠能思想，具有十分豐富的內容，既有其本體論，又有其方法論。既有其認識論，又有其價值論。既有其修行論，又有其境界論。既有其心性論，又有其解脫論。但學界在具體闡釋這些豐富思想的主要內容時，又充分結合自己的研究背景而表現出了有所偏重，有所詳略。

八〇年代以後，學界一般都以敦煌本《壇經》，同時參照《曹溪大師別傳》以及王維、柳宗元等文人為惠能作的《碑銘》作為基本依據來探討惠能的主要思想。如伍先林先生等就是如此。他在〈惠能思想探析〉一文中，認為惠能的主要思想表現在三個方面：一是「自性」說。所謂「自性」，就是指人人具有的佛性，它本自清淨具足，能生萬法，不生不滅而無所動搖。它有時也稱「性」、「本性」、「佛性」、「自心」、「本心」等。二是定慧一體說。針對傳統的「先定發慧」說，惠能突出了「定慧」的燈光關係：定是慧體，慧是定用，定慧相即，定慧一體。三是見性成佛說。惠能認為，眾生若能真正實踐自性定慧一體的般若行，則能消除迷妄，實現自性本覺：「識自心內善知識，即得解脫。若自心邪迷，妄念顛倒，外善知識即有教授，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」。[註 35]

世紀之交，隨著惠能禪學史料的新發現和海外學者關於惠能禪學研究的新進展，中國大陸學者也將惠能納入儒佛道三教關係的大文化背景，對其思想作出了新概括和新闡釋。其中，洪修平教授和孫亦平教授合著出版的《惠能評傳》就是這時期很有分量、很有影響力的代表作。洪著用了全書一半以上的篇幅，詳盡地探討了惠能思想的理論淵源、基本體系及其地位與影響等重大問題。關於惠能思想的主要內容，洪著認為包括惠能的唯心禪學新論、解脫論和修行觀三個方面。而唯心禪學新論又突出地體現在惠能會通般若與佛性、融攝真空與妙有的心性論和三無論。（即惠能自云：「我此法門，從上已來，頓漸皆立，無念為宗，無相為體，無住為本。」）而解脫論和修行觀又分別包括即心即佛、隨緣任運、自成佛道和識心見性、頓悟成佛、出沒即離兩邊、農禪並作。[註 36]

人類歷史進入二十一世紀以來，中國大陸學界對惠能思想的研究仍不減當年，而且對比較研究方法的運用似乎更加嫻熟。董群先生的《惠能與中國文化》一書就是該方法的又一次嘗試。作者運用這一方法釐析惠能的思想時，認為惠能的思想主要包括四個方面：心性論、頓悟論、無修論和對法論。關於心性論，作者認為惠能既一般地指明心性之清淨和虛空，更強調心性的入世性特色。既牽涉到本體論的意義，更是解脫論的基礎。關於頓悟論，作者認為，這是惠能實現覺悟的方式。關於無修論，作者認為這是惠能將禪修化為自然無為的行住坐臥。關於對法論，作者列舉出眾生與佛、煩惱與菩提等三十六對關係，以說明惠能堅持對法，即中道的方法論原則。[註 37]

(二)惠能思想的精髓

不管惠能的思想包括多少方面，都存在著一個決定惠能思想自身特質，成為貫穿惠能思想體系的基本線索，並代表惠能思想根本精神和活的靈魂的東西，這就是所謂惠能思想的精髓問題。學界圍繞該問題也進行熱烈討論，出現了不同的觀點。

杜繼文先生等在《中國禪宗通史》一書中通過對《壇經》的各種版本進行認真比照，結果發現「無念為宗，無相為體，無住為本」的思想在這些版本中均無變化，而它正是惠能思

想的精髓之所在。他引證道：「無念者，於念而不念。」「於一切境上不染名為無念；於自念上離境，不於法上生念。」「但離一切相，是無相；但能離相，性體清涼，此是以無相為體。」「無住者，為人本性」：「人的本性」即是「念念不住，前念今念後念，念念相續，無有斷絕。若一斷絕，法身即是離色身。」[註 38]毫無疑問，作者這裡突顯了惠能「行直道」的當下現實之心所具有的性空實相和涅槃真心的二重品格。

徐文明先生在〈六祖惠能的生平和思想〉一文中，則著重從心性論的角度概括了惠能思想的精髓。作者認為，「自性是佛」是惠能說法之真意和宗旨。這一宗旨集中體現在六祖惠能大梵寺所說法上，表現在《壇經》中。他引證道，所謂自心，即是自性本心，此即是惠能所傳之心。心有染淨、迷悟、善惡，此分別心皆是妄心，禪宗所傳乃無分別之真心。真心即是自性本心，也即人人所具之自心，心念自性時，心即性，性即心，心性合一而入諸佛境界，此心即是佛心。自心迷時，性即是心，自心若悟，心即是性。自心常念自性，自性即是自心，如此自心即得自性般若，自然覺悟，故曰：「自心是佛。」[註 39]可以說六祖惠能所說一切法都是「自性是佛」的體現，而六祖之後的禪宗一直是這一意旨的發展和強化。

淨慧法師在〈試論惠能思想的特色〉一文中，從自我解脫的方式上闡釋了惠能思想的精髓，作為教內信眾的重要研究成果之一，該觀點頗具代表性。淨慧法師認為，惠能思想的核心是頓悟自性，見性成佛：「菩提自性，本來清淨；但用此心，直了成佛。」這是佛教所要解決的根本問題。惠能在五祖弘忍處因得《金剛經》「應無所住，而生其心」，言下頓悟「一切萬法，不離自性」。隨即以五個「何期自性」來描述他的悟境：「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！」[註 40]這裡，惠能從自性自足，自悟自度的角度，深刻地揭示了人類心靈自我本來具有的自覺性、主體性和能動性。

(三)惠能思想的方法

一段時間以來，人們習慣於將思想家根據其對哲學基本問題（即思惟與存在的關係）的基本傾向，而將其區分為唯物主義或唯心主義，並進而進行微分。這在研究初期是必要的。但隨著研究工作的逐步深入，特別是研究視角、研究方法的不斷拓展，學界便開始了對這一兩分法的思惟模式進行突破的有益嘗試，取得了新的研究成果。

關於惠能思想的哲學屬性問題，就是一個較為典型的例子。在研究初期，學界對於惠能思想所具有的唯心主義哲學屬性，似乎沒有異議。但在進一步回答它到底是主觀唯心主義，還是客觀唯心主義時，便出現了較大分歧。馮友蘭先生[註 41]、方立天先生[註 42]等學者認為，惠能的思想屬於客觀唯心主義，儘管他們在具體表述上微有差別。張春波先生[註 43]、嚴北溟先生[註 44]和邢東風先生[註 45]等學者則作出較為詳盡的論證，認為惠能的思想屬於主觀唯心主義，甚至是徹底的主觀唯心主義。

面對惠能思想研究中主觀唯心客觀唯心定性與階級分析方法這一似乎繞不開的學術問題，洪修平先生則另闢蹊徑，提出「本體論預設」的研究方法，作出了超越過去用主觀唯心客觀唯心定性與階級分析方法研究惠能思想的成功嘗試。洪修平先生在其完成於一九八八年、正式出版於一九九二年的博士論文《禪宗思想的形成與發展》中認為，惠能南宗的理論核心是人的解脫問題，從中透露出唯當下現實之心的本體論預設，因此不能用主觀唯心主義或客觀唯心主義簡單概括。理由主要有二：一是作為惠能禪法之基礎的「心」，既不是真心，也不是妄心，而是念念不斷、念念無住的當下現實之心；同時，它又既是真心，還是妄心，兼真妄而有之——無住、無念即真，起念、有著即妄。作為真心，它是解脫的主體；作為妄心，它是繫縛的根源。迷悟凡聖，就在自己的一念之中。二是惠能禪所關注的是每一個人的自我解脫，一般不探究萬法的本體或存在的依據。但在惠能對人之解脫的論述中，也透露出他特有的本體論思想，這就是超越傳統的本末、體用之二分對立，把一切對立泯滅於當下的一念之中，把活潑潑的人之為人的本性，把活生生的人的生命放到唯一、至高無上的地位。[註 46]洪修平先生這一獨特的研究方法不僅一直貫徹到他後來一系列著述中，而且也影響了這以後中國大陸禪學界研究方法的走勢。

五、惠能的地位

惠能在中國，乃至世界思想文化史上的重要地位是舉世公認的。但學界在具體探討惠能與禪宗的創立、惠能與佛學革命和惠能與傳統文化的關係等問題上，又有不盡相同的看法。

(一)惠能與禪宗創立

以任繼愈先生為代表的多數學者均認為惠能不僅直接開創了禪宗南宗，而且也真正開創了禪宗：「我們把惠能當作中國禪宗的真正創始人。」[註 47]這一定位無疑是符合史實的。只是禪宗的創立是否一蹴而幾，也即是否由惠能一人所成就？對這一問題，部分學者則作出了進一步考證，認為這是一個漸進過程。至於這個漸進過程到底延伸至惠能之前，還是之後，又出現了兩種觀點：麻天祥先生等認為：「由於惠能及其門下的努力，禪宗思想終於得以形成。」[註 48]這同時強調了惠能及其之後的高足神會的作用。洪修平先生和葛兆光先生等則同時強調了惠能及其之前的五祖、四祖的作用：「中國禪宗可說是初創於道信，基本完成於弘忍，而由南能北秀進一步加以發展。」[註 49]「道信在禪的歷史與思想史上的意義就在於他建立了禪宗的組織與思想的雛形」[註 50]。由此可見，無論將創立禪宗的地位延伸至惠能之前，還是之後，都突顯了惠能創立中國禪宗的里程碑意義。

(二)惠能與佛學革命

在惠能實現了佛學革命這一根本性問題上，學界一般沒有異議。但對於惠能在哪些方面實現了佛學革命的解答，又表現出一定程度的側重。賴永海先生等認為，惠能在即心即佛的

佛性說，頓悟見性的修行法和不離世間、自性自度的解脫論上實現了六祖革命。[註 51]吳平先生認為，惠能大膽革新佛學，把佛教導向了一個人性化、世俗化、簡易化的新天地。[註 52]洪修平教授和孫亦平教授則認為，惠能從不立文字，頓悟成佛出發，以自性自悟、簡便易行的新禪風來取代傳統佛教煩瑣而艱苦的讀經、出家、戒行等修持方法。[註 53]這些解讀，均持之有據，自成一家之言。

此外，學界關於惠能與儒學、道教、玄學、文學、中國文化、民族精神、嶺南文化、香港文化、台灣文化、東南亞文化、日本文化，歐美文化等課題的廣泛研究也都從不同層面再次突顯了惠能的特殊地位。限於篇幅，恕不詳述。[註 54]

六、初步設想

通過對二十五年來中國大陸惠能研究的簡略回顧，我們不難看到，中國大陸的惠能研究由十年「文革」期間幾乎是禁區、空白的沈寂狀態，一躍而成爲當今中國學界的研究熱潮，且「高燒不退」；由剛開始只是探討惠能的生平、哲學思想和宗教思想的「單向度」觀照，深化爲現在對惠能與儒學、玄學、道教、文學、語言、藝術、中國文化、價值取向、民眾心理、民族精神、嶺南文化、港澳文化、台灣文化、東南亞文化、日本文化和歐美文化等層面的「多向度」考察，且成績斐然；由過去主要以文獻學、歷史學、哲學研究爲主的傳統方法，拓寬爲今天邏輯的與歷史的相結合、文化研究、比較研究、文本分析、社會調查，理性研究和信仰研究等方法，且彼此交叉。可以說，這二十五年來惠能研究的歷程，也是中國大陸這時期禪宗研究、佛教研究、哲學研究乃至整個人文社會科學研究的「縮影」。

欣慰之餘，我們又感到應該進一步拓寬視野，認真吸收、借鑒港台地區以及國外學界最新的研究成果和方法，以更好地提升惠能研究的精品化與國際化水平。首先，需要進一步做好惠能研究工作的「四個結合」。

一是「學內學外」的結合。學科交叉往往成爲科學研究新的生長點。惠能研究也莫不如此。惠能作爲一位劃時代的思想家，他爲歷史和現實都提供了極爲豐富的文化資源，僅僅依靠傳統的宗教學、哲學、歷史學和文學的「學內」研究，是很難充分挖掘這一思想寶庫的，必須與考古學、文獻學、心理學、倫理學、價值哲學、教育學、民俗學、美學、語言學和社會學等「學外」研究相結合，形成傳統學科內外研究的合力。學界近年來已經開始打破傳統學科研究「壁壘」，加強了語言學、教育學和美學等所謂「學外」學科同宗教學、哲學、歷史學和文學等所謂「學內」學科的結合，取得了不少研究成果。[註 55]但也應看到，實行更爲廣泛的學科交叉，形成巨大的研究合力，我們還需要做更多更艱苦的工作。

二是「教內教外」的結合。「惠能既是佛教的禪宗六祖，又是學術的惠能，禪學和文化的惠能」[註 56]。毫無疑問，教內的僧尼，包括居士，以修持親證爲基礎，對惠能研究無疑具

有很大優勢。教外人士，以學理考證，辨析義理為基礎，也同樣具有長處。不過換個角度看，又都具有自身的局限。因此作為研究惠能禪學「本來面目」的兩種不同徑路，不僅需要而且能夠實現一定程度的結合，以共同推動文化建設，共同構建和諧社會。「首屆南嶽千年佛教論壇」（二〇〇三年十月於湖南衡山）[註 57]等由教內教外學者共同參加、共同交流的露天學術會議，就是一種很好的結合方式，值得進一步推廣。

三是「書內書外」的結合。從事惠能研究一方面要博覽全書，考證文獻，言必有據，但另一方面又應該走出書本，到惠能曾經生活、求法、弘法過的廣東新興、湖北黃梅和廣東韶關等地進行實地考察，進一步瞭解惠能對該地區民俗習慣、民族心理和民間宗教的深刻影響。「首屆禪宗與中國文化學術研討會」（一九九四年十一月於湖北黃梅）、「曹溪南華禪寺建寺一五〇〇周年禪學研討會」（二〇〇二年十一月於廣東韶關）[註 58]等幾次學術會議期間，主辦單位組織與會學者將理論研討與實地考察相結合，瞭解惠能文化的歷史積澱和現實影響的做法，就是一個良好的開端。

四是「國內國外」的結合。惠能不僅屬於中國，也屬於全人類。隨著「世界歷史」進程的不斷加快和當今國際學術交流的日益頻繁，二十多年，特別是近幾年來我們已經開始自覺地運用國外比較哲學、比較文化學和心理分析等新的研究方法，對惠能的思想及其當代價值進行了新的探討，同時也加強了與國外學界，尤其是與日本等國的學術交流與切磋，取得了國外學界同行公認的研究成果。[註 59]但由於歷史的原因，我們所進行的這種「國內國外」相結合的研究步伐，大大落後於惠能思想遠播日韓千年和揚名歐美百年的歷史進程。惠能研究國際化的課題，依然任重道遠。

其次，針對當前惠能研究中某些薄弱環節，我們有必要提出並做好今後惠能思想研究的「三個加強」。

一是加強惠能的心性論研究。心性論是關於人的心性的本質及其關係的理論，它是包括惠能禪學在內的中國佛學的根本問題之一。尤其是對於惠能的禪學體系，我們幾乎可以用其心性論來加以統攝和概括。惠能的心性論是中國傳統文化中儒佛道三教心性論的集大成，同時又深刻地影響著道教心性論和宋明理學，特別是陸、王心性論。惠能的心性論蘊藏著豐富的內涵，其中關於心性本無、心性真妄、心性自淨、心性悟修、心性解脫和心性境界等思想又特別具有代表性。儘管已有部分學者開始疏理、概括惠能的心性論，但相較而言，仍顯薄弱，有待強化。

二是加強惠能的價值觀研究。一般說來，價值觀就是一個人對價值有無及其大小的看法和態度。按照這一理解，我們不難發現，任何宗教學說和哲學思想非但內含其價值觀，而且價值觀還佔居這一學說的核心地位。惠能的價值觀也是如此。所不同的是，惠能的價值觀畢竟深受印度佛學與老莊、僧肇思想及其思惟方式的影響，在具體表述上，沒有採取儒家價值觀那樣的「表詮」法，而是採取「遮詮」法。[註 60]也就是採取不說破，不正面肯定，以無價

值為價值的「般若之智」來加以表述。譬如，惠能關於無相之相，無住之住，無念之念，無心之心，無執之執，無為之為，無用之用，無言之言，無道之道，無修之修……的思想，就是如此。顯然，這些表徵著惠能思想中極具禪學特色的價值觀，也應進入惠能研究的視野。

三是加強惠能的人文精神研究。同研究儒家人文精神的熱潮相比，學界對惠能的人文精神研究則較為冷清。其實，惠能不僅具有豐富的人文精神，而且其人文精神還是其實現佛學革命的智力支援。也正是惠能的人文精神才支撐了惠能完成佛教中國化的進程，最終奠定了影響千年的中國化的典型佛教——禪宗。概括起來，惠能的人文精神主要體現在傲視偶像，超越經教的人本情懷，人皆是佛，無有分別的平等意識，隨緣任運，無修之修的自由觀念，自信自悟，彰顯自我的自力品質，直了心性，當下解脫的現實態度。

【註釋】

[註 1] 轉引自方正，〈六祖惠能：東方哲聖光耀嶺南〉，《南方日報》（二〇〇四年六月二十一日）。

[註 2] 這裡，筆者是在參考呂有祥，〈十年來中國佛教研究述略（一九八七—一九九六）〉，《宗教學研究》一九九七年第四期；陳兵，〈中國二十世紀佛學研究的成果〉，《宗教學研究》一九九九年第三期；董群，〈五十年來的惠能研究〉，《中國宗教研究年鑒》（宗教文化出版社，二〇〇〇年）；方立天，〈中國大陸佛教研究的回顧與展望〉，《世界宗教研究》二〇〇一年第四期；黃夏年，〈禪宗研究一百年〉，《中國禪學》第一卷（吳言生主編，中華書局，二〇〇二年）等文獻基礎上，所作出的初步統計。只包括中國大陸自一九七八年至今公開出版的有關研究惠能生平或思想的學術著作和發表的學術論文。其中，大陸以外的學者在大陸出版的著作和發表的論文，也在統計之列。部分資料隱藏在《中國通史》、《中國思想史》和《中國哲學史》等著作中，未作統計。

[註 3] 參見楊曾文編著，《敦煌新本六祖壇經》（上海古籍出版社，一九九三年）。

[註 4] 洪修平，《禪宗思想的形成與發展》（修訂本，江蘇古籍出版社，二〇〇〇年）第三八七頁。

[註 5] 轉引自郭朋，《壇經校釋》（中華書局，一九八三年）第一〇八一—一〇九頁。郭朋先生在此頁註云：「一開頭就很不合乎情理，後面的偈頌詞俚、意俗，殊無深義。很顯然，它也是後來加進《壇經》的。」洪修平先生則認為：「此偈即使是後來加進《壇經》的，它仍反映了惠能對心佛與眾生的基本看法。」見[註 4]，第二九一頁。

[註 6] 《壇經·決疑品第三》，見林世田、李德範編：《佛教經典精華》（宗教文化出版社，一九九九年）第八三一頁。

[註 7] 陳玉森，〈惠能評傳〉，丁保蘭主編，《嶺南歷代思想家評傳》（廣東人民出版社，一九八五年）第五頁。

[註 8] 吳立民主編，《禪宗宗派源流》（中國社會科學出版社，一九九八年）第五十八頁。

[註 9] 見《禪宗六祖惠能生平簡介》，載惠能故里廣東新興市六祖文化節網站：

<http://www.xinxing.gov.cn/liuzu2/liuzusp.htm>

[註 10] 見李焘編，《中國禪宗大全》（長春出版社，一九九一年）第一一四四頁。

[註 11] 見任繼愈主編，《宗教大辭典》（上海辭書出版社，一九九八年）第三三四頁。

[註 12] 高令印，《中國禪學通史》（宗教文化出版社，二〇〇四年）第二二八頁。

[註 13] 見鍾克釗，《禪宗史話》（四川人民出版社，一九九八年）第四十六頁。

[註 14] 見印順，《中國禪宗史》（江西人民出版社，一九九九年）第一五〇—一七八頁。

[註 15] 參見楊曾文，〈中日的敦煌禪籍研究和敦博本《壇經》、《南宗定是非論》等文獻的學術價值〉，《世界宗教研究》一九八八年第一期。

[註 16] 見陳兵編著，《新編佛教詞典》（中國世界語出版社，一九九四年）第五一三頁。

[註 17] 參見《壇經》敦煌本以後的各種版本，或者《祖堂集》和《景德傳燈錄》等史料。

[註 18] 「南能北秀」，分別指南方的惠能大師和北方的神秀大師。神秀（六〇六—七〇六），俗姓李，河南尉氏人，禪宗北派創始人。五祖弘忍曾讚歎：「東山之法，盡在秀也。」（張說，〈大通禪師碑〉），被尊為「兩京（西安、洛陽）法主，三代（唐武后、唐中宗、唐睿宗）國師」。其生平事跡見：《大乘無生方便門》、《北宗方便門》、《大乘北宗論》和《觀心論》等史料。

[註 19] 洪修平、孫亦平，《惠能評傳》（南京大學出版社，一九九八年）第二、三章。

[註 20] 參見黃夏年，《禪宗研究一百年》，載吳言生主編，《中國禪學》第一卷（中華書局，二〇〇二年）。

[註 21] 見黃夏年主編，《胡適集》（中國社會科學出版社，一九九五年）第九十二頁。該句原文編排有誤，筆者引用時作了校正。

[註 22] 同 [註 14]，第一九一頁。

[註 23] 呂澂，《中國佛學源流略講》（中華書局，一九七九年）第二二二—二二三頁。

[註 24] 同 [註 19]，第一五七頁。

[註 25] 潘桂明，《中國禪宗思想歷程》（今日中國出版社，一九九二年）第一一〇頁。

[註 26] 轉引自李申、方廣錫，《敦煌壇經合校簡注》（山西古籍出版社，一九九九年）第二十九頁。

[註 27] 參見洪修平，〈關於《壇經》的若干問題研究〉，《世界宗教研究》一九九九年第二期。

[註 28] 即敦煌本、興聖寺本、金山天寧寺本、大乘寺本、高麗傳本、明版南藏本、明版正統本、清代真樸重梓本、曹溪原本、流布本、金陵刻經處本。參見柳田聖山主編，《六祖壇經諸本集成》（日本中文出版社，一九七六年）。

[註 29] 同 [註 15]。

[註 30] 即敦煌本、宋本（又稱惠昕本）、曹溪古本（又稱契嵩本）、宗寶本。參見[註 5]，第十一頁。

[註 31] 即：敦煌本、惠昕本、契嵩本。參見[註 27]。

[註 32] 同 [註 23]，第四頁。

[註 33] 參見張春波，《惠能》，《中國古代著名哲學家評傳》（齊魯書社，一九八〇年）第二卷，第六四七—六五二頁。

[註 34] 洪修平，《中國禪學思想史綱》（南京大學出版社，一九九四年）第一六〇頁。

[註 35] 伍先林，〈惠能思想探析〉，《宗教學研究》一九九四年第四期。

[註 36] 同 [註 19]，第四〇〇頁。

[註 37] 參見董群，《惠能與中國文化》（貴州人民出版社，二〇〇一年）第二、三、四、五章。

[註 38] 見杜繼文、魏道儒，《中國禪宗通史》（江蘇古籍出版社，一九九三年）第一八三—一八五頁。

[註 39] 徐文明，《六祖惠能的生平和思想》，見國學網站：<http://www.guoxue.com/fxyj/txt.asp?id=406>

[註 40] 淨慧法師，〈試論惠能思想的特色——中日佛教學術交流會議論文提綱〉，見河北柏林禪寺《生活禪》網站：<http://bailinsi.fjnet.com/newchanne/jinghuhue/zhushu/002.htm>

[註 41] 馮友蘭，《中國哲學史新編》（人民出版社，一九八六年）第四冊，第二六三頁。

[註 42] 見方立天，《佛教哲學》（中國人民大學出版社，一九八六年）第二二八頁。

[註 43] 同 [註 33]，第六三一—六三二頁。

[註 44] 嚴北溟，《中國佛教哲學簡史》（上海人民出版社，一九八五年）第一五三頁。

[註 45] 邢東風，《禪悟之道》（中國人民大學出版社，一九九二年）第五十八頁。

[註 46] 洪修平，《禪宗思想的形成與發展》（江蘇古籍出版社，一九九二年）第二四〇—二四一頁。

[註 47] 任繼愈，《漢唐佛教思想論集》（人民出版社，一九九四年）第二三三頁。

[註 48] 麻天祥，《中國禪宗思想發展史》（湖南教育出版社，一九九七年）第三六頁。

[註 49] 同 [註 4]，第一一九頁。

[註 50] 葛兆光，《中國禪思想史——從六世紀到九世紀》（北京大學出版社，一九九五年）第六十四頁。

[註 51] 見賴永海，《中國佛性論》（中國青年出版社，一九九九年）第二三一頁。

[註 52] 見吳平，《禪宗祖師惠能》（江西人民出版社，一九九五年）第一五二頁。

[註 53] 同 [註 19]，第三三六頁。

[註 54] 參考葛兆光，《禪宗與中國文化》（上海人民出版社，一九八六年）；洪修平、吳永和，《禪學與玄學》（浙江人民出版社，一九九二年）；徐小躍，《禪與老莊》（浙江人民出版社，一九九二年）；賴永海，《中國佛教文化論》（中國青年出版社，一九九九年）；溫金玉，《惠能法師傳》（宗教文化出版社，二〇〇〇年）等文獻。

[註 55] 參考董群，《禪宗倫理》（浙江人民出版社，二〇〇〇年）；吳言生，《禪宗哲學象徵》（中華書局，二〇〇一年）等文獻。

[註 56] 毛燕、李紅雨，〈六祖惠能與珠江文化〉，《人民日報》（二〇〇二年八月二十六日）。

[註 57] 詳見惟正、楊曾文主編，《禪宗與中國佛教文化》（中國社會科學出版社，二〇〇四年）。

[註 58] 分別見丁世新，〈禪宗與中國文化學術研討會綜述〉，《哲學動態》（一九九五年）第三期；鉅淨，〈「紀念曹溪南華禪寺建寺一千五百周年禪學研討會」召開〉，《世界宗教研究》二〇〇二年第四期。

[註 59] 參見趙川東、劉聖清，〈六祖惠能思想國際學術研討會召開〉，《人民日報·海外版》（二〇〇一年九月二十九日）。

[註 60] 參見馮友蘭，〈禪宗的「不道之道」與「無修之修」〉，《名家說禪》（吳平編，上海社會科學出版社，二〇〇二年）。