

如何以佛學數位圖書館之網路資源展開 《六祖壇經》「般若三昧」之研究

How to research Prajñā-samādhi in *Platform Sutra* by internet
resources in Digital Library

釋大寂(Da Ji Shi)

華梵大學東方人文思想研究所博士班(A student for doctor's degree in
Graduate Institute of Asian Humanities of the Huafan University.)

摘要

本文的寫作從如何使用佛學數位圖書館著手，尤其是如何展開「般若三昧」之研究。也就是說，所研究的對象是般若三昧，但是研究的過程與工具，必須充分利用佛學數位圖書館之網路資源。本文在前半部主要就是說明如何運用，並且圖示說明，更好讓讀者了解數位圖書館的風貌。

般若三昧在使用佛學數位圖書館搜索後，得知學界無人研究，在前無古人研究的情形下，顯得本文更有研究價值。然而，當以「六祖壇經」或「惠能」為關鍵詞，到佛學數位圖書館尋找後，資料就多得嚇人了。因此，融通淘汰成爲很沈重的工作。

在眾多資料中，顯示前人的研究大多沒深入《六祖壇經》的思想核心，卻在版本、筆受者等外圍問題上鑽牛角尖，從哲理的角度來看，甚爲可惜。故本文先將學界論戰之緣起及經過介紹一遍，再深入般若三昧之思想核心。論戰的主要人物是胡適、錢穆、楊鴻飛及印順等人。

大致來說，本文已經將《壇經》原文中有關般若三昧的義理稍作介紹，然而，般若三昧之義理牽涉到一貫穿全經的重要概念——自性，本文來不及處理，未來必定將此概念交待清楚。外文資料，如英文、日文等，是本文要再加強的重點，由於時間所限，本文至今只能處理中文部分。

關鍵詞：佛學數位圖書館 (Digital Library)、般若三昧、六祖壇經、惠能、自性。

內容

摘要

壹·前言

貳·如何進入《六祖壇經》般若三昧之研究

一·為什麼研究般若三昧

二·罕見研究的情況下如何進行下一步

參·般若三昧的核心思想

一·外圍問題

(一) 胡適之研究

(二) 反對胡適之錢穆

(三) 錢穆與楊鴻飛之論戰

(四) 印順法師之論點

二·從外圍問題進展到核心思想

(一) 般若三昧在敦煌古本與宗寶本中的對照

(二) 惠能之般若三昧與《大般若經》靜慮波羅蜜的關聯

肆·結語

參考書目

一、原典

二、學術資料

(一) 中文

(二) 英文

壹·前言

在科技發達的今天，網路世界時時刻影響著我們的生活，有了網路之後，很多事情和以前不一樣了，不止事相變了，連觀念、態度、想法、作法和事情的功能、效果都在變。¹譬如說：一種新的電腦硬體，在推出十八個月之後，就有一個比它更好的出現；軟體約二到三年，網路更糟，大概只有三個月，三個月後再到網路上看，已不是熟悉的狀況了。²

佛學的研究隨著網路的起飛，方法也必須與時俱進了。以前寫一篇佛學論文，參考原典之文句時，可能要使用《大正藏》之索引書，非常辛苦地翻找，而每一本《大正藏》又是如此的笨重。一位專門研究佛學的學者，爲了省去每次查找藏經時舟車勞頓地跑到圖書館，很有可能耗費一筆資金買下一整套《大正藏》，買回家後，整套書又占用掉家裡極大的空間。以筆者爲例，如果書櫃是便宜的木櫃，放久了之後，由於書籍過重，木櫃會整個扭曲變形。

直到 CBETA 推出之後，才稍稍讓佛學研究者喘了一口氣，不僅一片光碟就可搞定大部分的藏經內容，更可以把它放在筆記電腦，輕鬆把藏經帶著隨處跑，走到哪裡皆可隨時查閱。但是，佛典電子化後，隨之而來的是對佛學研究更嚴格的要求，因爲現代人比起以前的人，研究起佛學來，至少在查閱原典出處時輕鬆很多，而且往往能查出比前人更多的出處。基於此故，如果不能在有便利的工具之餘，佛學研究更往上邁進一步，則是有愧於佛學工具的進步。

除了 CBETA 外，之前提過的網路，在佛學界也興起研究方法的革命。在所有的佛學網路資源中，「佛學數位圖書館暨博物館」幾乎是現代佛教學者在撰寫論文不可或缺的利器。經過這個網站的查閱與使用後，論文才有辦法儘可能網羅與題目相關的研究，相反而言，如果忽略這個網站，講評者幾乎可以拿這個網站所出現的資料來抨擊撰寫者該運用卻沒加以應用的資料。所以，由此可見「佛學數位圖書館暨博物館」已經成爲任何佛學研究者必須正視並加以利用的網站。

隨著電腦科技與通訊的進步，很多刊物已逐漸將紙本轉成電子資源，存放於網路上，或於網路上發行無紙電子期刊。³像「台灣佛教文獻數位資料庫」的建立，試著將許多紙本資料電子化，然而建立過程還需參考「佛學數位圖書館暨博物館」、「中華電子佛典協會」與其他佛教資料庫多年來累積的經驗及技術，將相

¹ 謝清俊，〈網路資源對佛教之衝擊與影響〉，《佛教圖書館館訊》，台北市：伽耶山基金會，n.15，1998.9，pp.6-23，另刊載於 <http://www.gaya.org.tw/journal/m15/15-main1.htm>。

² 謝清俊，〈網路資源對佛教之衝擊與影響〉，《佛教圖書館館訊》，台北市：伽耶山基金會，n.15，1998.9，pp.6-23，另刊載於 <http://www.gaya.org.tw/journal/m15/15-main1.htm>。

³ 釋見篤，〈臺灣地區佛教紙本期刊電子化之探討〉，《佛教圖書館館訊》，台北市：伽耶山基金會，v.25 n.26，2001.6，pp.6-21，另刊載於 <http://www.gaya.org.tw/journal/m25-26/25-main1.htm>。

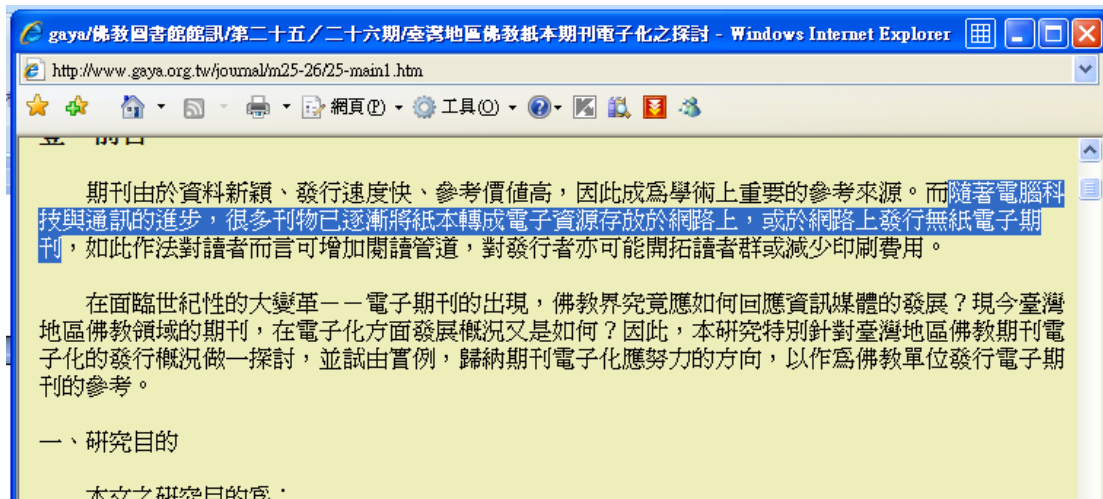
關文獻數位化並建構成資料庫。⁴可見「佛學數位圖書館暨博物館」不僅提供佛學專家研究佛學的平台，也提供相關的電子技術給其他建立資料庫者。

截至目前為止的介紹，也都是從「佛學數位圖書館暨博物館」搜尋到資料所呈現出來的成果。例如筆者引用謝清俊〈網路資源對佛教之衝擊與影響〉的話，就出現在「佛學數位圖書館暨博物館」所收錄的「全文」電子檔中，以圖表示如下：



另外，筆者引用釋見篤的〈臺灣地區佛教紙本期刊電子化之探討〉，同樣也可用「佛學數位圖書館暨博物館」(以下筆者簡稱為 Digital Library)所收錄的「全文」電子檔，如下：

⁴ 杜正民，〈「台灣佛教文獻數位資料庫」的建構與緣起〉，《佛學研究中心學報》，台北市：國立台灣大學佛學研究中心，n.7，2002.7，p.394，另刊載於 <http://enlight.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-BJ011/bj102916.htm>。



由上面兩例，已經非常清楚讓我們了知佛學資料電子化的便利性，實乃無遠弗屆，若能將全文電子檔又做出檢索系統，那就更上一層樓了。雖然設計上有「全文檢索引擎」，如下圖，但筆者實際輸入全文裡的內容時，檢索不出結果，所以這部分仍有待加強。



貳·如何進入《六祖壇經》般若三昧之研究

這裡開始說明本文如何借用 Digital Library 進行「般若三昧」之研究，也就是說，當筆者撰寫「般若三昧」之單篇論文時，並未實際展現尋找資料的途徑與方法，而是直接呈現出消化資料後所寫出的結果。本文的寫作方法剛好是要把找資料的過程，一五一十的交待出來，為的是突顯 Digital Library 在寫作過程中，扮演了不可或缺的角色。

一·爲什麼研究般若三昧

爲什麼筆者要進行般若三昧的研究呢？一者、深入《六祖壇經》至第二品〈般若〉時，惠能談到般若三昧，⁵細細品嚐箇中滋味時，發現「般若三昧」的概念或修持法，實可貫通惠能整部《壇經》的思想，因此研究般若三昧有助於對整部《壇經》的瞭解。二者、筆者之碩士論文《非行非坐三昧之修學》曾經提及後續研究發展方面，可以作非行非坐三昧與般若三昧之比較，⁶因爲這兩種三昧之修持精神有很大的相關性，可以互相參照，使行者在修行時更能相輔相成。

基於上述的研究動機，筆者開始研究般若三昧。首先，到 Digital Library 輸入關鍵字「般若三昧」，即可馬上發現此課題被研究之缺乏，如下圖，僅一頁，共十三筆資料出現而已：

- 1. [般若三昧與中國淨土教--中國篇\(下\) / 賴隆彥 / 1991.02.01](#) 點閱次數(8)
 - 2. [論彌陀淨土之實踐法\(下\) / 釋印海=Shih, Yin-Hai 譯 / 1969.08.01](#) 點閱次數(9)
 - 3. [「念佛」語の原典學的解釋= Explanation of the word "Nembutsu" According to the Sanskrit Texts / 宇治谷祐顯=うじたに けうげん=Ujitani, Yuken / 1955.06.30](#) 點閱次數(7)
 - 4. [龍樹淨土教學の一問題= A Problem in Nagarjuna's Jodo Buddhism / 色井秀謙=しきいしゅうじょう=Shiki, Shuho / 1956.06.30](#) 點閱次數(8)
 - 5. [非行非坐三昧之修學 -- 以《摩訶止觀》、《覺意三昧》、《非行非坐三昧》爲文獻依據=Cultivating the Samadhi Thorough Neither Walking Nor Sitting: According to the Texts of Mo-ho Chih-kuan, Chueh-i San-mei and Sui-tzu-i San-mei / 郭晉源\(著\)=Guo, Jih-yuan \(au\) / 2004.01.01](#) 點閱次數(15)
 - 6. [般若經典 / 釋達觀 / 2006.12.01](#) 點閱次數(6)
 - 7. [《六祖壇經》的思想=The Platform Sutra of the Sixth Patriarch / 釋聖嚴=Shih, Sheng-Yen; 于君方=Yu Chun-fang 譯 / 1992.07.01 \[全文\]](#) 點閱次數(419)
 - 8. [六祖壇經的思想 / 釋聖嚴=Shih, Sheng-Yen / 1994.11.01](#) 點閱次數(15)
 - 9. [六祖壇經的思想 / 釋聖嚴=Shih, Sheng-Yen / 1990.04.01 \[全文\]](#) 點閱次數(532)
 - 10. [支謙譯經「法師」考 / 釋繼坤=Shih, Chi-k'un / 1997.05.01](#) 點閱次數(9)
 - 11. [佛法真實論 / 陳兵 / 2007.04.01](#) 點閱次數(47)
 - 12. [淨土教起源及其開展 / 望月信亨 著; 釋印海 譯 / 2003.12.01](#) 點閱次數(32)
 - 13. [中國淨土教理史 / 望月信亨 著; 釋印海 譯 / 2003.12.01](#) 點閱次數(44)
- 頁次： 1

⁵ 「善知識！若欲入甚深法界及般若三昧者，須修般若行，持誦《金剛般若經》，即得見性。」《六祖大師法寶壇經》卷 1 (T48, no. 2008, p. 350, c9-11)

⁶ 釋大寂，《非行非坐三昧之修學》，華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，民 93 年 1 月，p.152。

表面上有十三筆資料，事實上是連一筆關於般若三昧的研究都沒有。第 1 筆〈般若三昧與中國淨土教〉純屬輸入錯誤，因為筆者親自到國家圖書館查找時，篇名是〈般舟三昧與中國淨土教〉，⁷文字輸入者將「舟」看錯為「若」。第 5 筆《非行非坐三昧之修學》，乃筆者本人之碩士論文，⁸之所以會檢索出，是因為當初論文的關鍵字中，有一組設為「般若三昧」，實則為未來研究計劃，尚未進行。第 9 筆聖嚴法師的〈六祖壇經的思想〉，內容雖有提及「般若三昧」，⁹但僅簡短數字之描述，對本文的研究幫助不大。

不僅國內欠缺這方面資料，連日文與英文學界也都缺如。由於整個學界沒人研究般若三昧，更由此突顯出本課題之研究價值。

二·罕見研究的情況下如何進行下一步

與般若三昧直接相關之學界文獻缺乏的情況下，只好轉向間接相關者，筆者以「六祖壇經」為關鍵字下去 Digital Library 搜尋，發現這方面資料多如汗牛充棟、雨後春筍，瞬間變得目不暇給，總筆數達到 536 筆，如下圖：

您所下的檢索條件為：關鍵字 包含 **六祖壇經**
目前資料庫共有 155085 筆資料，符合條件的約有 **536** 筆，以下是第 1-20 項
[瀏覽詳細顯示模式](#)

依 相關性 高一>低

相關書目中有以下出版年 所有出版年 所有資料類型

全部選取/清除 | 將選取書目傳送至此電子郵件信箱：
| 將書目轉成Endnote格式檔案：

- 1. [六祖壇經 / \[唐\] 釋慧能 著；張火慶 導讀 / 1991.01.01](#) 點閱次數(10)
- 2. [六祖壇經淺析 / 林書潭 / 1991.01.01](#) 點閱次數(4)
- 3. [六祖壇經選集 / 林崇安 編輯 / 2004.05.01](#) 點閱次數(7)
- 4. [六祖壇經選集 / 林崇安 編著 / 2005.03.01](#) 點閱次數(9)
- 5. [六祖壇經 / 蔡志忠 漫畫原著；魚夫 動畫監製 / 2003.12.01](#) 點閱次數(25)
- 6. [六祖壇經 / 王志攀 編 / 1995.12.01](#) 點閱次數(4)

這麼多筆資料，裡頭很多不是學術資料，而是一種隨機漫談或學佛心得的書籍，因此在經過費時且耗神地融通淘汰之後，得出一些學界成果。《六祖壇經》之學界研究，較多是集中在《壇經》版本、作者之考證，甚至引起論爭，當然在《壇經》本身之義理論證上，也有人寫，但就比較少論戰，平和許多。其中有一

⁷賴隆彥，〈般若三昧與中國淨土教--中國篇（下）〉，《獅子吼》，台北市：獅子吼雜誌社，v.30 n.2，1991.2，pp.20-27。

⁸釋大寂，〈非行非坐三昧之修學〉，華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，民 93 年 1 月，p.152。

⁹釋聖嚴，〈六祖壇經的思想〉，《中華佛學學報》，台北縣：中華佛學研究所，n.3，1990.4，pp.149-163，另刊載於 http://enlight.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-BJ001/03_07.htm。

大部分集中在《現代佛教學術叢刊》第一冊，¹⁰因為這一冊為《六祖壇經研究論集》，專門將搜集了過去研究《六祖壇經》的文章。

可惜的是這一冊只有幾篇涉及思想問題，幾乎集中在《壇經》的非核心思想，即較外圍的考證問題，國內主要是由胡適發難，簡單來講，關於《壇經》作者問題，胡適於民國十九年（1930）先後發表的〈荷澤大師神會傳〉¹¹及〈壇經考之一——跋曹溪大師別傳〉¹²，引起學界三、四十年的論戰，因為胡適主張《壇經》的作者是神會，違背了傳統的認知，因為傳統上認為《壇經》乃惠能所說，法海記錄下來。胡適根據其考據學方法，所得到的結論引起學界軒然大波，錢穆與楊鴻飛紛紛加入論戰，楊鴻飛支持胡適之觀點，錢穆的觀點剛好相反。之後，連印順法師也加入戰場，登高一呼，他寫〈神會與壇經——評胡適禪宗史的一個重要問題〉，¹³針對胡適的觀點加以批駁。後面將對這一有名的論戰過程稍作說明，底下先介紹比較與本文研究相關者。

以下所介紹的學界文獻，都是在上述 Digital Library 顯示出來的資料中，融通淘汰後，實地到國家圖書館、法鼓山圖書館與台大圖書館查閱的結果，換句話說，當 Digital Library 沒有全文資料時，筆者必須先把書目匯集起來，再到各圖書館實際查找，發現與本文研究相關者，再予以影印。

與本文論證般若三昧最有相關者，為楊惠南的〈壇經中之「自性」的意含〉，這篇文章不僅刊載於《普門》雜誌，¹⁴他也在隔年的佛光山國際禪學會議中發表過。¹⁵可惜的是 Digital Library 能查找到《佛光山國際禪學會議實錄》這本書，但如果用各學者之篇名下去找時，就找不到，例如：王熙元之〈六祖壇經在中國文化史上的價值〉、¹⁶杜松柏之〈壇經心性探義〉、¹⁷鄭石岩之〈見性的心理學分析

¹⁰ 《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65。

¹¹ 胡適，〈荷澤大師神會傳〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，pp.29-74，另刊載於 <http://enlight.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-AN/an16103.htm>。

¹² 胡適，〈壇經考之一（跋曹溪大師別傳）〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，pp.1-10，另刊載於 <http://enlight.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-AN/an16101.htm>。

¹³ 印順，〈神會與壇經——評胡適禪宗史的一個重要問題〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，pp.109-142。

¹⁴ 楊惠南，〈壇經中之「自性」的意含〉，《普門》，no.118，民 78 年 7 月-8 月。

¹⁵ 楊惠南，〈壇經中之「自性」的意含〉，《佛光山國際禪學會議實錄》，高雄縣：佛光出版社，1990。

¹⁶ 王熙元，〈六祖壇經在中國文化史上的價值〉，《佛光山國際禪學會議實錄》，高雄縣：佛光出版社，1990，pp.68-80。

¹⁷ 杜松柏，〈壇經「心」「性」探義〉，《佛光山國際禪學會議實錄》，高雄縣：佛光出版社，1990，pp.81-88。

The screenshot shows a search interface with two tabs: '全欄位檢索' (Full Field Search) and '進階檢索' (Advanced Search). The search input field contains '見性的心理學分析'. Below the input field are checkboxes for '題名', '作者', '出處', '關鍵字', and '摘要'. A message states: '您所下的檢索條件為：關鍵字包含見性的心理學分析 目前資料庫共有 155085 筆資料，符合條件的約有 0 筆'. There are buttons for '查詢' (Search) and '清除' (Clear). Below this, there are options for sorting by '相關性高->低' and a message: '很抱歉！無相關出版年書目 無相關資料類型書目'. There are also buttons for '全部選取/清除', '將選取書目傳送至此電子郵件信箱', and '將書目轉出成Endnote格式檔案'. At the bottom, a red circle highlights the message '找不到您要的資料!'.

如此的資料庫顯得不夠完整，因為之前談過的《現代佛教學術叢刊》第一冊，若輸入篇名，是可找到資料的，既然這樣可以找到，為何同樣是收錄學術著作的《佛光山國際禪學會議實錄》，就找不到呢？單篇論文之全文就更不可得了，應該可以慢慢再建立篇名與全文之資料庫。

為什麼說楊惠南的〈壇經中之「自性」的意含〉這篇文章對本文很有幫助，主要是般若三昧之修學功夫牽涉到一個貫串整部《壇經》最重要的概念，即「自性」。

自性這項概念貫穿整部《壇經》，若要真正通達般若三昧，必須先從釐清最基本的自性下手。惠能所說的自性，已經不像龍樹所說的自性了。龍樹的自性，他目的是要從緣起法的立場去論證出「無自性」的結果，即諸法皆無獨立存在之自體或性質，皆須仰賴眾緣和合。故在龍樹看來，世間真理或諸法實相乃無自性。惠能剛好與其相反，肯定自性之價值，而不說無自性。為什麼會有一百八十度的轉折，在這裡預先留一個提示：惠能乃從如來藏觀點出發。

惠能既然從如來藏來詮釋自性，自然衍生出一有趣的問題：惠能入佛道，乃早期送柴給客人時，受到《金剛經》啟發，然而，《金剛經》全名為《金剛般若波羅蜜經》，屬於般若經系，乃大乘初期之典籍，重點在於「蕩相遺執」而不立一法，尤其不立一法之特色更由龍樹之《中論》顯發出來。惠能既然從般若經系獲得開悟，為何導出如來藏系之修行體系？此乃相當弔詭之事。

傅偉動的〈《壇經》慧能頓悟禪教深層義蘊試探〉試圖以他多年自創的「創造的詮釋學」方法論為《壇經》重新詮釋，尤其重點擺在惠能頓悟禪教深層義蘊的哲理詮釋學試探。¹⁹這篇文章他用五個辯證層次來詮釋，分別為：(1)實謂層次，(2)意謂層次，(3)蘊謂層次，(4)當謂層次，(5)必謂層次。

¹⁸鄭石岩，〈見性的心理學分析〉，《佛光山國際禪學會議實錄》，高雄縣：佛光出版社，1990，pp.99-109。

¹⁹傅偉動，〈《壇經》慧能頓悟禪教深層義蘊試探（上）〉，《普門》，no.116，民78年5月，p.25。

(1)其實是做所謂《壇經》的考證，從日本人的研究敘述到台灣方面的研究情況，這部分對筆者在下一項有關《壇經》之論爭方面頗有幫助。(2)是解析整部《壇經》的禪學教義，分成十個法門闡述：一、不二法門，二、實相門，三、二諦門，四、心性門，五、心識門，六、解脫門，七、迷悟門，八、修行門，九、戒律門，十、教化門。這等於是用十個主題，將整部《壇經》分門別類。

(3)乃依著四個詮釋進路來解惠能之禪教，其中，第一個詮釋進路緊扣在不二法門來闡述《壇經》之義蘊，傅偉勳並舉宇井伯壽、關口真大及柳田聖山來說明不二門之重要。²⁰傅偉勳批判性地認為採取不二法門會遭遇三個難題，一、只依不二法門，怎能回答從「不覺」到「覺」的可能性？二、從本以來就不二的話，如何可能在一念之中從迷轉為悟？三、若真是不二法門，何以還需有二諦門？此乃正好相反，這些問題可於正文中深入探討。

(4)中傅偉勳提出與楊惠南、印順相反的觀點，楊惠南的研究是：惠能的自性乃如來藏。印順的研究是：自性含萬法，名為含藏識。²¹傅偉勳則認為：惠能對於「心」、「性」二辭沒有清楚的釐定，就算惠能所云「本心」或「自性」可能具有如來藏或真如心此一蘊涵，頂多還是隱而不顯，並不如印順法師所說的那麼清晰明瞭。²²

(5)傅偉勳最後回到實存的迷悟門，才是真正惠能禪教的基點，唯有回到此一基點，才能解決一念之中或迷或悟的問題，「一念愚即般若絕，一念智即般若生」²³。此篇論文完全從哲學的觀點，深入詮釋《壇經》及其衍生之問題，對本文寫作之助益頗大。

吳汝鈞的〈壇經的思想特質——無〉中，他努力去發掘貫穿整部《壇經》的思想特質。他認為像「教外別傳，不立文字，直指本心，見性成佛」有不符事實之嫌，且搔不到癢處。²⁴他與楊惠南一樣，發現《壇經》中多處提到性、自性、本心、佛性，吳汝鈞也意識到這些都是指向佛性的問題。²⁵

爲什麼這些牽扯到佛性問題，主要來自五祖深夜爲惠能講《金剛經》時，至「應無所住而生其心」，惠能第二次因這句話爆發智慧的火花，他不禁讚嘆：

²⁰傅偉勳，〈《壇經》慧能頓悟禪教深層義蘊試探（下）〉，《普門》，no.117，民 78 年 6 月，p.31。

²¹印順，《中國禪宗史》，初版，臺北市：正聞出版社，民 87，p.356。

²²傅偉勳，〈《壇經》慧能頓悟禪教深層義蘊試探（下）〉，《普門》，no.117，民 78 年 6 月，pp.34-35。

²³《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》卷 1 (T48, no. 2007, p. 340, a6)

²⁴吳汝鈞，〈壇經的思想特質——無〉，《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》，台北市：台灣學生，民 82，p.29。

²⁵吳汝鈞，〈壇經的思想特質——無〉，《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》，台北市：台灣學生，民 82，p.30。

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。²⁶

這五句稱讚，透露出如來藏或佛性的思想。弘忍當下印可他的覺悟境界：「若識自本心，見自本性，即名丈夫、天人師、佛。」²⁷以上惠能對自性的稱讚，乃至弘忍對他的印可，吳汝鈞認為是關鍵性的地方，從中我們可以窺測到南宗禪的覺悟的消息，以及它的思想特質。²⁸

吳汝鈞與楊惠南所見略同，都看到《壇經》的關鍵點在於「自性」，而自性又與佛性脫離不了關係，兩人的研究成果對於本文探討自性一詞，有莫大的助益，因為自性釐清的話，對於般若三昧的瞭解就更上一層樓了，其它如無相、無念、無住等概念，都將是探討的重點。

曾在華梵大學東研所碩士班畢業的陳平坤，其碩士論文《論慧能會通般若與佛性的頓教禪法》，由於指導老師是楊惠南，故內文中也處理了「性」字之義涵，²⁹但基本論調與楊惠南是一致的，都承認自性是指佛性。比較不同的是，陳平坤多用了一個來自《壇經》中描述語詞——「真如自性」，以便更清楚表達自性之意涵，當作是佛教最高真理或終極真實。³⁰

黃連忠的〈從宗寶本六祖壇經論六祖惠能的生活實踐哲學〉感嘆歷來學者從各類碑銘、傳記，《壇經》的真偽、作者、筆受者、版本來探究惠能的事跡，可能不容易觸及其思想與境界之核心。³¹所以黃連忠這篇文章想擺脫傳統研究之匡架，直從《壇經》的哲理下手。與他有相同觀點的是聖嚴法師，聖嚴說：「學術界的版本考證問題，本文也不加以論述。本文所想討論的是《壇經》的思想內容。」³²

《六祖壇經》的學界研究成果，多如汗牛充棟，不勝枚舉，但主要的傾向或焦點總是在其版本的考證上。這樣的研究傾向有點可惜了這部《壇經》，因為《壇經》中富有很獨特的佛學思想，與傳統阿含、阿毘達摩，乃至般若、瑜伽等思想，都有很大的不同。如果一直鑽研在版本之考據，而忽略浩瀚的思想，是捨本逐末了。

佛光山在民國七十八年元月舉辦的國際禪學會議，完全環繞在《壇經》這項主題做論文發表，發表人非常多，中文組論文多達十五篇，與本文相關、對本文

²⁶ 《六祖大師法寶壇經》卷 1 (T48, no. 2008, p. 349, a19-21)

²⁷ 《六祖大師法寶壇經》卷 1 (T48, no. 2008, p. 349, a22-23)

²⁸ 吳汝鈞，〈壇經的思想特質——無〉，《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》，台北市：台灣學生，民 82，p.33。

²⁹ 陳平坤，《論慧能會通般若與佛性的頓教禪法》，華梵大學東研所碩士論文，1999，pp.94-99。

³⁰ 陳平坤，《論慧能會通般若與佛性的頓教禪法》，華梵大學東研所碩士論文，1999，p.96。

³¹ 黃連忠，〈從宗寶本六祖壇經論六祖惠能的生活實踐哲學〉，《菩提樹》，no.482，1993.1，p.26。

³² 釋聖嚴，〈六祖壇經的思想〉，《中華佛學學報》，第三期，1990.04，p.150。

有幫助者，計有王熙元之〈六祖壇經在中國文化史上的價值〉、³³杜松柏之〈壇經心性探義〉、³⁴鄭石岩之〈見性的心理學分析〉、³⁵陳榮波之〈六祖壇經的語言哲學〉、³⁶小川隆之〈試論敦煌本六祖壇經之成書經過〉、³⁷楊曾文之〈敦博本壇經及其學術價值〉、³⁸印海法師之〈壇經印心談〉、³⁹慧明法師之〈從六祖壇經探討「六祖的宗教體驗對現代人生的啓示」〉、⁴⁰游祥洲之〈論印順法師對壇經之研究〉，⁴¹其中有楊惠南與傅偉勳的論文，之前已經提過，不再贅述。

英、日、韓文組有二十六篇論文發表，與本文相關者計有，Gimello 的 “Echos of the Platform Sutra in northern sung Ch'an”、⁴²Putney 的 “Shen-Hsiu the Platform Sutra & Dogen issues of mind & Buddha Nature”、⁴³韓基斗之 “On doctrinal changes of Platform Sutra and problem of the term zhi”、⁴⁴西村惠信之〈從存在的辯證談「頓」的結構〉、⁴⁵甘易達神父的〈從東西方觀點論六祖壇經是宗教經驗的表現〉、⁴⁶鄭

³³王熙元，〈六祖壇經在中國文化史上的價值〉，《佛光山國際禪學會議實錄》，高雄縣：佛光出版社，1990，pp.68-80。

³⁴杜松柏，〈壇經「心」「性」探義〉，《佛光山國際禪學會議實錄》，高雄縣：佛光出版社，1990，pp.81-88。

³⁵鄭石岩，〈見性的心理學分析〉，《佛光山國際禪學會議實錄》，高雄縣：佛光出版社，1990，pp.99-109。

³⁶陳榮波，〈六祖壇經的語言哲學〉，《佛光山國際禪學會議實錄》，高雄縣：佛光出版社，1990，pp.124-131。

³⁷小川隆，〈試論敦煌本六祖壇經之成書經過〉，《佛光山國際禪學會議實錄》，高雄縣：佛光出版社，1990，pp.132-144。

³⁸楊曾文，〈敦博本壇經及其學術價值〉，《佛光山國際禪學會議實錄》，高雄縣：佛光出版社，1990，pp.157-158。

³⁹印海法師，〈壇經印心談〉，《佛光山國際禪學會議實錄》，高雄縣：佛光出版社，1990，pp.159-162。

⁴⁰慧明法師，〈從六祖壇經探討「六祖的宗教體驗對現代人生的啓示」〉，《佛光山國際禪學會議實錄》，高雄縣：佛光出版社，1990，pp.163-168。

⁴¹游祥洲，〈論印順法師對壇經之研究〉，《佛光山國際禪學會議實錄》，高雄縣：佛光出版社，1990，pp.190-205。

⁴² Gimello, “Echos of the Platform Sutra in northern sung Ch'an”，《佛光山國際禪學會議實錄》，高雄縣：佛光出版社，1990，pp.325-336。

⁴³ Putney, “Shen-Hsiu the Platform Sutra & Dogen issues of mind & Buddha Nature”，《佛光山國際禪學會議實錄》，高雄縣：佛光出版社，1990，pp.337-353。

⁴⁴韓基斗，“On doctrinal changes of Platform Sutra and problem of the term zhi”，《佛光山國際禪學會議實錄》，高雄縣：佛光出版社，1990，pp.357-361。

⁴⁵西村惠信，〈從存在的辯證談「頓」的結構〉，《佛光山國際禪學會議實錄》，高雄縣：佛光出版社，1990，pp.362-364。

茂煥的〈敦煌本六祖壇經與心地法門〉⁴⁷……等等。佛光山這本會議錄內容豐富，做得非常認真，除了日文之外，都將各國學者寫的內容都翻譯成中文，相信會對本文的研究有莫大的助益。

由林光明、蔡坤昌與林怡馨合作編譯的《楊校敦博本六祖壇經及其英譯》，乃根據敦煌本及其之外的另一種版本——敦博本，再加上林光明等人之英譯，成爲一本互相對照的參考書。⁴⁸敦煌本指 1923 年日本人矢吹慶輝(1879-1939)在大英博物館所發現的《壇經》，原取自敦煌，故稱爲「敦煌本」。敦博本指 1935 年 4 月 8 日任子宜得之於千佛山之上寺，後被珍藏於敦煌博物館的本子，因此簡稱爲「敦博本」。⁴⁹

雖然任子宜在 1935 年發現此書，後來該書卻不知去向，直到 1986 年才在敦煌博物館再度被發現。本書所稱「楊校敦博本」指的是在 1993 年 10 月，於上海初版，後來在 2001 年 5 月又於北京修訂再版的楊曾文的《敦煌新本·六祖壇經》。楊曾文的貢獻在於發現敦煌本漏抄三行 68 字的內容，並發現兩版本有 73 處的差異。⁵⁰所以，此書讓本文的寫作，在敦煌本之外，多了一種近似古本壇經的參考之作。

最後，這裡提供一些英譯本。上述《楊校敦博本六祖壇經及其英譯》當然有英譯的內容，由林光明等三人譯出。國外譯著方面，目前筆者找到四種版本，推估應不止四種。查找英文本，只要在 Digital Library 輸入關鍵詞「Hui Neng」，就會出現多達 1392 筆的資料，如下圖：

⁴⁶甘易達神父，〈從東西方觀點論六祖壇經是宗教經驗的表現〉，《佛光山國際禪學會議實錄》，高雄縣：佛光出版社，1990，pp.473-481。

⁴⁷鄭茂煥，〈敦煌本六祖壇經與心地法門〉，《佛光山國際禪學會議實錄》，高雄縣：佛光出版社，1990，pp.505-514。

⁴⁸林光明、蔡坤昌、林怡馨編譯，《楊校敦博本六祖壇經及其英譯》，初版，臺北市：嘉豐，2004。

⁴⁹林光明、蔡坤昌、林怡馨編譯，《楊校敦博本六祖壇經及其英譯》，初版，臺北市：嘉豐，2004，p.8。

⁵⁰林光明、蔡坤昌、林怡馨編譯，《楊校敦博本六祖壇經及其英譯》，初版，臺北市：嘉豐，2004，p.8。



目前所找到的四種版本，主要是到法鼓山圖書館實際查找並影印出來的成果，如果更認真找，不只四本了，未來仍舊會繼續找下去。英文本主要幫助筆者在未來研究發展方面，能夠與西方接軌，因為英文特定的哲學術語，通常有其歷史脈絡，所以，如果未來有機會做進一步研究時，可以探求英譯者的翻譯是否符合中文原意。

四種版本分別為 Wing-Tsit Chan 的 *The Platform Scripture*，⁵¹此版本隨頁附上中文，中文是敦煌本，方便讀者中英對照。第二種版本為香港方面翻譯的本子，英譯者不詳，書名為 *The Sutra of Hui Neng*。⁵²第三種版本為 Paul F. Fung 與 George D. Fung 合譯的 *The Sutra of the Sixth Patriarch on the Pristine Orthodox Dharma*，⁵³本書的好處是在每一章最後的註腳，註腳將中文裡頭的專有術語提出來，並附上英譯術語，例如：彼岸，英譯為 opposite shore，⁵⁴這樣讓研究者省去大半對照功夫，非常方便。第四種版本為佛教聖典翻譯協會(Buddhist Text Translation Society)所譯的，書名為 *The Sixth Patriarch's Dharma Jewel Platform Sutra*，⁵⁵此書的優點是每譯一小段經文後，就有 Hsuan Hua 的註釋。

綜合言之，英譯本對於本文向國外介紹或作拓展研究時，有一定程度的益處。

⁵¹ Tr. By Chan, Wing-Tsit, *The Platform Scripture*, New York: St. John's university press, 1963.

⁵² Hui-Neng, *The Sutra of Hui Neng: sutra spoken by the 6th patriarch on the high seat of "The treasure of the law"*, 3rd ed., Hong Kong :H.K. Buddhist Book Distributor,1992.

⁵³ Tr. by Fung, Paul F., Fung, George D., *The Sutra of the Sixth Patriarch on the Pristine Orthodox Dharma*, San Francisco: Buddha's Universal Church, 1964.

⁵⁴ Tr. by Fung, Paul F., Fung, George D., *The Sutra of the Sixth Patriarch on the Pristine Orthodox Dharma*, San Francisco: Buddha's Universal Church, 1964, p.42.

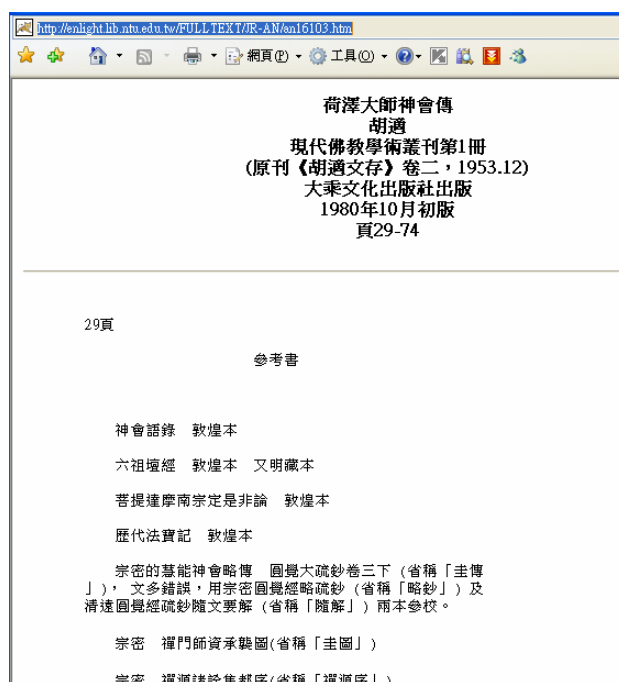
⁵⁵ Huineng, tr. By Buddhist Text Translation Society, *The Sixth Patriarch's Dharma Jewel Platform Sutra [Liuzu fa bao tan jing qian shi] : With the Commentary of Venerable Master Hsuan Hua*, 3rd ed., Burlingame, CA [US] : Buddhist Text Translation Society, 2002.

參·般若三昧的核心思想

經過 Digital Library 的查詢、匯整與融通淘汰後，筆者發現有關《六祖壇經》的研究，在胡適活躍的年代，曾經由他發動一場國內論壇的筆戰，討論的內容不是《壇經》的哲學思想，而是它的外圍問題，諸如筆受者是誰、神會本人的爭議、壇經本的考證……等等，皆未觸及思想核心，卻成爲當時論戰的主軸。底下先把外圍問題的論戰作一完整的交待，再進入核心思想的探討。

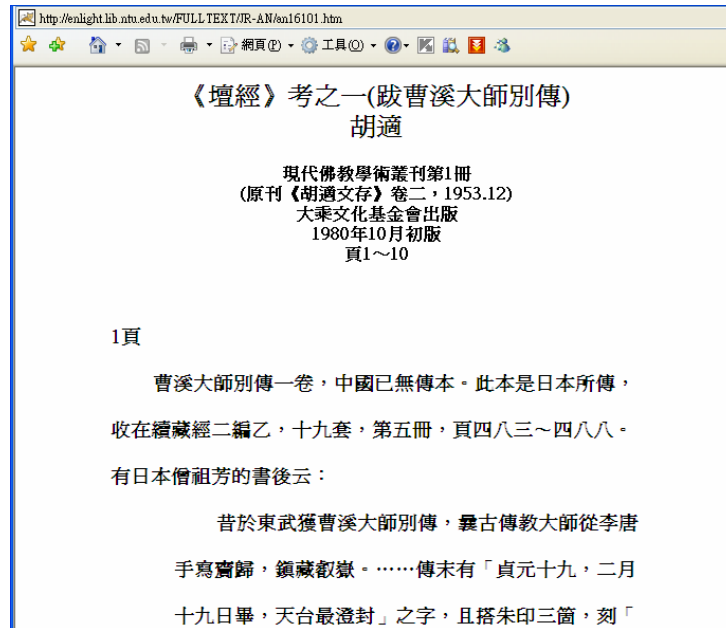
一·外圍問題

胡適兩篇反傳統的論文，〈荷澤大師神會傳〉、⁵⁶〈壇經考之一（跋曹溪大師別傳）〉，⁵⁷在 Digital Library 都有收錄全文，如下圖，使得搜尋相關議題更加容易。



⁵⁶胡適，〈荷澤大師神會傳〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，pp.29-74，全文刊載於 <http://enlight.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-AN/an16103.htm>。

⁵⁷胡適，〈壇經考之一（跋曹溪大師別傳）〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，pp.1-10，全文刊載於 <http://enlight.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-AN/an16101.htm>。



(一) 胡適之研究

胡適的〈荷澤大師神會傳〉，認定神會遇到惠能時，惠能已經晚年，神會已經中年，此說大違傳統說法，因為宗寶本《六祖壇經》敘述神會在十三年就年參禮惠能了：

有一童子，名神會，襄陽高氏子，年十三，自玉泉來參禮。⁵⁸

胡適雖然看了宗密之《圓覺經大疏釋義鈔》⁵⁹及道原之《景德傳燈錄》⁶⁰，與上說只差一歲，十四歲見到惠能，不過，他採用了王維之墓碑文：「弟子曰神會，遇師於晚景，聞道於中年。」⁶¹因為此碑文乃神會託王維寫，他自然認為可信度高，加上他根據《宋高僧傳》，用惠能死亡之年代(713)⁶²與神會死亡之年代(760)⁶³，

⁵⁸ 《六祖大師法寶壇經》卷 1 (T48, no. 2008, p. 359, b12-13)

⁵⁹ 《圓覺經大疏釋義鈔》卷 3：「有襄州神會姓高，年十四，往〔謂〕因答無位為本，見即是性，按試諸難，夜喚審問，兩心既契，師資道合。」(X09, no. 245, p. 532, b19-20 // Z 1:14, p. 277, b2-3 // R14, p. 553, b2-3)

⁶⁰ 《景德傳燈錄》卷 5：「西京荷澤神會禪師者，襄陽人也，姓高氏，年十四為沙彌，謁六祖。」(T51, no. 2076, p. 245, a15-16)

⁶¹ 王維，〈六祖能禪師碑銘〉，《六祖壇經》，再版，臺中市：普門慈幼基金會，民 74。

⁶² 《宋高僧傳》卷 8：「以先天二年八月三日俄然示疾，異香滿室，白虹屬地。飯食訖，沐浴更衣，彈指不絕。氣微目瞑，全身永謝。爾時山石傾墮，川源息枯。鳥連韻以哀啼，猿斷腸而叫咽。或唱言曰：世間眼滅，吾疇依乎。春秋七十六矣。」(T50, no. 2061, p. 755, b3-8)

而推敲惠能死時，神會已經 46 歲，⁶⁴確實是「遇師於晚景，聞道於中年」，這樣子，《宋高僧傳》的年代計算與《六祖能禪師碑銘》的描述一拍即合，所以胡適認定神會遇到惠能時是神會的中年、惠能的晚年。⁶⁵這一段主要說明胡適大異傳統觀點，甚至翻案，其寫法大致都像這種考據學與歷史學的研究法，如〈壇經考之一（跋曹溪大師別傳）〉就幾乎是這種寫法，以年代之推敲來證明《曹溪大師別傳》之偽，⁶⁶毫無佛學義理可言。

然而，僅僅以兩本書就推翻其餘諸本記載神會十三或十四歲參禮惠能的說法，如此之考證稍嫌薄弱，因為其餘諸本之作者，沒有孤陋寡聞到每個人都沒看過《宋高僧傳》及王維之碑銘的道理。再者，胡適也沒有說明為何其餘諸本採用十三或十四歲，而不使用中年。餘本會用十三、十四歲，必有其理據，這種理據與胡適認定為中年之理據是同等的，如果餘本之理據錯誤，胡適應指出來，否則他所認定之理據就顯得主觀而意氣用事了。

〈荷澤大師神會傳〉除了上段的說法，主要還有幾項一反傳統的觀點，略述如下：

（一）《六祖壇經》是出於神會或神會一派的手筆。⁶⁷胡適的根據是敦煌本《壇經》的一段懸記（預言）：「吾滅後二十餘年，邪法遼亂，惑我宗旨，有人出來，不惜身命，弟佛教是非，豎立宗旨。」⁶⁸這段文僅見於敦煌本《壇經》，胡適就認定「有人出來，不惜身命，弟佛教是非，豎立宗旨」這段話，是暗指神會在開元、天寶之間在滑臺大雲寺設無遮大會，建立南宗宗旨，故證明敦煌本《壇經》成於神會或神會一派之手。⁶⁹胡適只根據一段懸記，就將兩件事關聯起來，還說是鐵證，⁷⁰這是聯想力豐富，而非研究精神。雖然他又引了宗密的《中華傳

⁶³《宋高僧傳》卷 8：「上元元年囑別門人，避座望空頂禮，歸方丈。其夜示滅，受生九十三歲矣，即建午月十三日也。」(T50, no. 2061, p. 757, a11-13)

⁶⁴胡適，〈荷澤大師神會傳〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，p.31。

⁶⁵胡適，〈荷澤大師神會傳〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，pp.30-31。

⁶⁶胡適，〈壇經考之一（跋曹溪大師別傳）〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，pp.1-10。

⁶⁷胡適，〈荷澤大師神會傳〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，p.34。

⁶⁸《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》卷 1 (T48, no. 2007, p. 344, a19-21)

⁶⁹胡適，〈荷澤大師神會傳〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，pp.32-35。

⁷⁰胡適，〈荷澤大師神會傳〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，p.66。

心地禪門師資承襲圖》：「二十年外當弘此法，廣度眾生」⁷¹、「所付囑者，二十年外於北地弘揚」⁷²，但這就能證明什麼嗎？以此書兩處講到二十年加上敦煌本的二十年，就要證明敦煌本《壇經》出自神會或神會門下，⁷³實在看不出在邏輯推論中有何因果關係。

(二) 指責神會在無遮大會上自由捏造一些事實。⁷⁴神秀在世時，由於他很清楚師父弘忍將衣鉢傳給惠能，所以他向來都很謙虛，不自稱六祖，曾要門下弟子去跟惠能學習，⁷⁵也向朝廷推薦過惠能。⁷⁶然而，惠能死後，神秀的弟子普寂，卻「謬稱七祖，二京法主，三帝門師」⁷⁷，這是神秀一派最得意之時。神會為撥回正統，故設無遮大會。胡適根據巴黎所藏敦煌寫本《南宗定是非論》及《神會語錄》第三殘卷兩種資料，整理出神會的演說，胡適認為神會在惠能與神秀皆圓寂後，死無對證的情況下，稱「普寂禪師自稱第七代，妄豎和尚為第六代」、「傳法袈裟在惠能處，普寂的同學廣濟曾到韶州偷此法衣」等，⁷⁸胡適認為神會是自由捏造。

(三) 批評神會極大膽而又大謬誤地提出達摩以前的世系。禪宗六位祖師，始自達摩，終於惠能。在無遮大會上，神會為了答覆崇遠法師問達摩的傳承，所以建立起印度的傳承體系，初祖是迦葉，菩提達摩為第八祖。⁷⁹胡適有了大發現，看出神會「露出馬腳」。⁸⁰因為神會所立的印度傳承世系，乃根據《達摩多羅禪經》，

⁷¹ 《中華傳心地禪門師資承襲圖》卷1 (X63, no. 1225, p. 31, c1 // Z 2:15, p. 434, a10 // R110, p. 867, a10)

⁷² 《中華傳心地禪門師資承襲圖》卷1 (X63, no. 1225, p. 31, c3 // Z 2:15, p. 434, a12 // R110, p. 867, a12)

⁷³ 胡適，〈荷澤大師神會傳〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民65，pp.33-34。

⁷⁴ 胡適，〈荷澤大師神會傳〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民65，pp.34-38。

⁷⁵ 《六祖大師法寶壇經》卷1：「秀之徒眾，往往譏南宗祖師，不識一字，有何所長！秀曰：『他得無師之智，深悟上乘，吾不如也。且吾師五祖，親傳衣法，豈徒然哉！吾恨不能遠去親近，虛受國恩，汝等諸人，毋滯於此，可往曹溪參決。』」(T48, no. 2008, p. 358, b10-14)

⁷⁶ 《六祖大師法寶壇經》卷1：「二師推讓云：『南方有能禪師，密授忍大師衣法，傳佛心印，可請彼問。』」(T48, no. 2008, p. 359, c14-16)

⁷⁷ 《圓覺經大疏釋義鈔》卷3 (CBETA, X09, no. 245, p. 532, c3 // Z 1:14, p. 277, b10 // R14, p. 553, b10)

⁷⁸ 胡適，〈荷澤大師神會傳〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民65，p.38。

⁷⁹ 胡適，〈荷澤大師神會傳〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民65，p.40。

⁸⁰ 胡適，〈荷澤大師神會傳〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民65，p.41。

經云：「佛滅度後，尊者大迦葉、尊者阿難、尊者末田地、尊者舍那婆斯、尊者優波崛、尊者婆須蜜、尊者僧伽羅叉、尊者達摩多羅，乃至尊者不若蜜多羅，諸持法者，以此慧燈次第傳授。」⁸¹胡適認為神會不懂梵文，把達摩多羅(Dharmatrata)當作菩提達摩(Bodhidharma)，所以錯把第八代的達摩多羅當作菩提達摩了，胡適以為這個錯誤最不可饒恕。⁸²一旦這是成立的說法，禪宗就失去印度世系的支撐了。禪宗後人紛紛再立其它世系，有二十三世說、二十四世說、二十五世說、二十八九世說，不勝枚舉，莫衷一是。

(四) 聲稱那不識字的盧行者(惠能)便是楞伽宗的革命者，神會便是他的北伐急先鋒。⁸³由於神秀走《楞伽經》「漸修」的路線，惠能在《壇經》中多次駁斥神秀「住心觀靜」的修法，如「住心觀靜是病非禪，長坐拘身，於理何益！」⁸⁴神會繼承了這個路線，他曾經說過「唯存一念相應，實更非由階漸」、「迷即累劫，悟即須臾」。⁸⁵

(五) 說明神會死後為南宗爭得正統。⁸⁶神會進入老年後，北宗的座下以「聚眾」的罪名來壓迫神會。胡適的根據是《圓覺經略疏鈔》，卷4云：「天寶十二載，被譖聚眾，敕黜弋陽，又移武當郡，至十三載，恩命量移襄州。至七日，又移荊州開元寺，皆北宗所致也。」⁸⁷一個八十五六歲的老和尚，在兩年之中被貶四個地方，這或許就是他辨是非、定宗旨之後，所要付出的代價。還好歷史的因緣聚會，安祿山造反了。神會以九十歲的高年，主持戒壇，籌助軍餉，郭子儀遂收復兩京。⁸⁸神會的功勞，使他從貶逐的和尚，成為皇帝的上賓，「肅宗皇帝詔入內供養，勅將作大匠併功齊力，為造禪宇于荷澤寺中是也，會之敷演顯發能祖之宗風，使秀之門寂寞矣。」⁸⁹真所謂時勢造英雄，神會圓寂後，皇帝正式立他為禪宗七

⁸¹ 《達摩多羅禪經》卷1 (T15, no. 618, p. 301, c6-10)

⁸² 胡適，〈荷澤大師神會傳〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民65，p.41。

⁸³ 胡適，〈荷澤大師神會傳〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民65，p.50。

⁸⁴ 《六祖大師法寶壇經》卷1 (T48, no. 2008, p. 358, b22-23)

⁸⁵ 胡適，〈荷澤大師神會傳〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民65，p.51。

⁸⁶ 胡適，〈荷澤大師神會傳〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民65，pp.59-64。

⁸⁷ 《圓覺經略疏鈔》卷4 (X09, no. 248, p. 863, a6-7 // Z 1:15, p. 131, c4-5 // R15, p. 262, a4-5)

⁸⁸ 《宋高僧傳》卷8：「群議乃請會主其壇度，于時寺宇宮觀鞠為灰燼，乃權創一院，悉資苦蓋。而中築方壇，所獲財帛，頓支軍費。代宗郭子儀收復兩京，會之濟用，頗有力焉。」(T50, no. 2061, p. 757, a4-8)

⁸⁹ 《宋高僧傳》卷8 (T50, no. 2061, p. 757, a8-11)

祖，⁹⁰南宗順理成章成為正統。

(六)除了用上述第一點證明《壇經》是神會或其門下所作之外，胡適又根據考據學的內證。⁹¹他的所謂內證，就是用文獻比較的方法，比較出《壇經》中許多部分和神會語錄完全相同，他以為這是最重要的證據。⁹²然而，胡適怎麼沒有想到，佛法重視師師相承，弟子接受師父的法後，在許多方面都會與師父的思想一致，胡適忽視此一重要因素，只從文獻的相似度來證成《壇經》由神會所作，如此的論證就有欠周延了。這是胡思想的死角，他一直認為神會的思想影響《壇經》，卻沒想到《壇經》的思想也可能影響神會。

(二) 反對胡適之錢穆

錢穆反對胡適之觀點過於偏激，⁹³他認為胡適把《六祖壇經》斷案為神會或其門人所作，是很大膽的做法，「可惜沒證據」。⁹⁴換句話說，胡適用考據學一路考證下來，加上他所謂考據學的「內證」，在錢穆看來，都構不成證據。

韋處厚所作的〈興福寺大義禪師碑銘〉，其中一段話被胡適當作「更無可疑的證據」：

習徒迷真，橘柘變體，竟成壇經傳宗，優劣詳矣。⁹⁵

這段話，錢穆認為胡適的解讀錯誤，胡適把「傳宗」解讀為《壇經》出於神會「習徒」之手，然而，錢穆根據〈韓愈送王秀才序〉、〈聖學宗傳〉、莊周之論墨徒、〈元僧德異壇經序〉……等等之文意，⁹⁶認定傳宗乃「神會獨成壇經之傳宗，即謂其獨得壇經之真傳也」，以此駁斥了胡適之說。

⁹⁰《中華傳心地禪門師資承襲圖》卷1：「德宗皇帝貞元十二年，勅皇太子集諸禪師，楷定禪門宗旨，搜求傳法傍正。遂有勅下，立荷澤大師為第七祖，內神龍寺見有銘記。又御製七代祖師讚文，見行於世。」(X63, no. 1225, p. 31, c20-23 // Z 2:15, p. 434, b11-14 // R110, p. 867, b11-14)

⁹¹胡適，〈荷澤大師神會傳〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民65，p.67。

⁹²胡適，〈荷澤大師神會傳〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民65，p.67。

⁹³錢穆，〈神會與壇經〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民65，p.81。

⁹⁴錢穆，〈神會與壇經〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民65，p.81。

⁹⁵胡適，〈荷澤大師神會傳〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民65，p.66。

⁹⁶錢穆，〈神會與壇經〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民65，p.82。

另外，錢穆又推翻胡適所謂「最明顯及很明顯的證據」，胡適以《壇經》裡的「吾滅後二十餘年，邪法繚亂，惑吾宗旨，有人出來，不惜生命，第佛教是非」，⁹⁷胡適以此推論壇經為神會或神會一派所作的鐵證。⁹⁸但錢穆認為這不一定是荷澤門下所寫，很有可能是曹溪門下私加此飾，用相誇耀，藉增神秘。⁹⁹

錢穆又根據敦煌本《壇經》文末云：「此壇經，法海上座集，上座無常，付同學道滌，道滌無常，付門人悟真，悟真在嶺南溪漕山法興寺，見今傳受此法。」¹⁰⁰錢穆認為若要依文考證，那麼拿這段話來說上段之懸記由道滌或悟真之流所為，不也同樣明顯。¹⁰¹

在《壇經》裡，惠能多次攻擊「住心觀靜」之修法，這原本是批評神秀之禪法。¹⁰²胡適既然認為《壇經》是神會之流所作，故指稱這原是神會攻擊普寂、降魔的話語。錢穆認為看心看淨的功夫，不是普寂、降魔首創，《楞伽經》裡即有一段「心淨雙提」之遠源，¹⁰³故何嘗不能看作是《壇經》在批駁那些人。¹⁰⁴

錢穆另兩篇文章〈讀六祖壇經〉¹⁰⁵、〈六祖壇經大義〉¹⁰⁶較無批判胡適之語。

⁹⁷《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》卷 1(T48, no. 2007, p. 344, a19)

⁹⁸胡適，〈荷澤大師神會傳〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，p.34。

⁹⁹錢穆，〈神會與壇經〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，p.83。

¹⁰⁰《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》卷 1(T48, no. 2007, p. 345, b1-4)

¹⁰¹錢穆，〈神會與壇經〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，p.83。

¹⁰²《六祖大師法寶壇經》卷 1〈頓漸第八〉(T48, no. 2008, p. 358, b4)

¹⁰³《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1〈一切佛語心品〉，大慧菩薩問：「世尊！云何淨除一切眾生自心現流，為頓為漸耶？佛告大慧：『漸淨非頓，如菴羅果漸熟非頓，如來淨除一切眾生自心現流，亦復如是。漸淨非頓，譬如陶家造作諸器，漸成非頓，如來淨除一切眾生自心現流亦復如是。漸淨非頓，譬如大地漸生萬物，非頓生也，如來淨除一切眾生自心現流，亦復如是。漸淨非頓，譬如人學音樂書畫種種技術，漸成非頓，如來淨除一切眾生自心現流，亦復如是。』」(T16, no. 670, p. 485, c27)

¹⁰⁴錢穆，〈神會與壇經〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，pp.87-88。

¹⁰⁵錢穆，〈讀六祖壇經〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，pp.155-163。

¹⁰⁶錢穆，〈六祖壇經大義〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，pp.183-193。

(三) 錢穆與楊鴻飛之論戰

錢穆與楊鴻飛兩人之論戰，起因在於錢穆於善導寺講〈六祖壇經大義〉後，楊鴻飛提出〈關於六祖壇經〉，¹⁰⁷站在胡適的觀點指斥錢穆，為此錢穆撰寫〈略述有關六祖壇經之真偽問題〉回斥¹⁰⁸，楊君不服，再以〈「壇經之真偽問題」讀後〉反擊，¹⁰⁹錢穆當仁不讓，以〈再論關於壇經真偽問題〉¹¹⁰回擊。楊君似乎玩上癮，寫了一篇〈「再論壇經問題」讀後〉來湊湊趣¹¹¹。至此，錢穆似乎無心戀戰，不再回覆。以下就開始簡要說明這幾回合之論爭。

楊氏接受胡適之考證，認為神會在惠能死後二十餘年，假托惠能的權威，創造出六祖壇經，因此他批判錢穆：死後二十餘年，假托惠能的權威，創造出六祖壇經，因此他批判錢穆：「錢先生所說的那『惠能』，……應該是後世所謂『南禪』之人格化了的惠能。」¹¹²南禪化的惠能，就是指由神會或神會後學所打造出來的惠能。

錢穆說：「惠能之貢獻，主要亦在能提高僧眾地位，擴大僧眾數量。」¹¹³楊氏以為不是惠能，而是南禪者之貢獻，這仍舊是依著胡適的觀點。是提高僧眾地位，但沒有擴大僧眾數量。¹¹⁴他認為這跟《壇經》思想很有關係：「若欲修行，在家亦得，不由在寺。」¹¹⁵由於惠能一直要求修行應返歸「自性」中去修，而非到外面尋找，所以被楊氏以為修行非關出家、在家。楊氏又舉證弘忍當年傳法給

¹⁰⁷ 楊鴻飛，〈關於六祖壇經〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，pp.195-204。

¹⁰⁸ 錢穆，〈略述有關六祖壇經之真偽問題〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，pp.205-213。

¹⁰⁹ 楊鴻飛，〈「壇經之真偽問題」讀後〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，pp.215-224。

¹¹⁰ 錢穆，〈再論關於壇經真偽問題〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，pp.225-233。

¹¹¹ 楊鴻飛，〈「再論壇經問題」讀後〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，pp.225-244。

¹¹² 楊鴻飛，〈關於六祖壇經〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，p.196。

¹¹³ 錢穆，〈六祖壇經大義〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，pp.185。

¹¹⁴ 楊鴻飛，〈關於六祖壇經〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，p.196。

¹¹⁵ 《六祖大師法寶壇經》卷 1 (T48, no. 2008, p. 352, b22)

惠能時，他是一個在家居士「盧行者」，而不是傳給一個出家眾。¹¹⁶

錢先生說：「惠能不識一字，乃能使人懂得其悟，乃不自一切經典文字言說中悟，而實由心悟。」¹¹⁷楊氏義憤填膺認為這種說法是印度及中國佛門中，不符實際且惡性之戲論，因為沒有一個依教奉行的人，卻不向教理求印證的。然而在契入正理的那一剎那，都是在「心欲言而慮亡，口欲言而詞喪」¹¹⁸的情況。楊氏這裡的批判道出了幾分真理，各宗各派在證悟的當下，都是意在言外，如果禪宗以此為自己的特色，那就不了解餘宗也都是如此了。

楊氏支持胡適的說法——神會是壇經的作者，但楊氏覺得理由還不夠充分，繼續補充了幾點。首先，楊氏自己讀了敦煌出土的《六祖壇經》後，覺得有十之八九係敦煌出土的神會作品及其語錄中之原物。¹¹⁹楊氏的功力不像胡適那般具有深厚的考據學功夫，他的理由只是：要是真的先就有了六祖壇經的存在，那在神會偌大的著作和語錄裡，萬無不提到它的理由！¹²⁰他認為神會雖然創作了《六祖壇經》，卻來不及改寫他以前的著作和語錄，以致於日後留下給後人考證的「大馬腳」。¹²¹

錢穆之〈六祖壇經大義〉經過楊鴻飛〈關於六祖壇經〉之批判後，他撰寫〈略述有關六祖壇經之真偽問題〉予以回擊。楊君力主《六祖壇經》為神會偽造，錢穆則堅信《壇經》是六祖之思想，且由其弟子法海所集。錢穆大多不直擊楊君之說，而是評論他所依據的胡適之說。錢穆首先批判了考據學的方法，他覺得：「鄙意認為學術研討上不能抹殺考據工作，在學術研討上其地位亦有限，不能單憑考據，便認為已盡了學術研討之能事。」¹²²

之前提過，楊君讀了《壇經》後，便覺其源自神會作品之思想；同樣是讀了《壇經》與神會和尚集，錢穆卻剛好相反，他覺得神會思想確有與壇經中思想相

¹¹⁶楊鴻飛，〈關於六祖壇經〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，p.197。

¹¹⁷錢穆，〈六祖壇經大義〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，p.186。

¹¹⁸楊鴻飛，〈關於六祖壇經〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，p.197。

¹¹⁹楊鴻飛，〈關於六祖壇經〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，p.198。

¹²⁰楊鴻飛，〈關於六祖壇經〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，p.199。

¹²¹楊鴻飛，〈關於六祖壇經〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，p.200。

¹²²錢穆，〈略述有關六祖壇經之真偽問題〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，p.206。

歧各別之處，¹²³因而決定挑戰胡適的說法。錢穆認為《壇經》中的故事與證據易偽造，然而，蘊函在書中的思想卻不易造。錢穆以為，若要做考據功夫，則應先向書中的思想做考據，不能摒棄思想於不顧，便先作考據。於此，錢穆對胡適與考據學方法均予以批判，他說胡適總喜歡叫人拿出證據來，但在思想範圍內，有些只能就思想論思想，考據反而只能觸及思想之外皮，不能觸及思想之核心。¹²⁴

錢穆認為壇經中的偉大思想，只可能由人自發自悟，大理論、大思想不可能由人隨意自由捏造。錢穆評胡適太愛好考據，反而於思想上，未見其深入之處。同一條證據，有時可做這樣的詮釋，有時又可做那樣的詮釋。「一篇盡量運用考據的論文，驟看像是很客觀，但有時卻可有極深固的主觀意見包藏在內。」¹²⁵

錢穆認為考據有如兩面開鋒的一柄劍，兩面均可用來切割。因此而認為楊君既可將六祖一偈說成是後人由豐干偈脫化而來，那何嘗不可將豐干偈說成由六祖偈脫化而來。¹²⁶楊君比胡適的說更邁進一步，原本胡適只說神會自由捏造了壇經，楊君更說神會自由捏造了惠能。這樣子，錢穆覺得等於將惠能與神會之人格、學養全部降低了。¹²⁷

楊鴻飛在讀了上述錢穆之評語後，又寫了〈「壇經之真偽問題」讀後〉予以批駁。他先引用錢穆一些文句，以反諷錢穆的「衛道」精神。¹²⁸他批評錢穆以宗教態度來研究，充滿衛道精神，卻不知別人也同樣在衛道，只是用學者的態度罷了。¹²⁹楊君以為學者的態度實事求是，不但不損害其尊嚴與價值，反而能促進文化進步，達成人類的幸福。

錢穆強調近情近理或合情合理，楊君認為這樣如果與事實有衝突的時候，難道可以置事實於不顧嗎！¹³⁰可見不管錢穆怎麼講，楊君終究認為自己發現的事實沒錯。雖然錢穆以為大思想不易假造，楊君又引了《歷代法寶記》來證明自己的

¹²³錢穆，〈略述有關六祖壇經之真偽問題〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民65，p.206。

¹²⁴錢穆，〈略述有關六祖壇經之真偽問題〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民65，pp.207-208。

¹²⁵錢穆，〈略述有關六祖壇經之真偽問題〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民65，p.209。

¹²⁶錢穆，〈略述有關六祖壇經之真偽問題〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民65，p.210。

¹²⁷錢穆，〈略述有關六祖壇經之真偽問題〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民65，p.212。

¹²⁸楊鴻飛，〈「壇經之真偽問題」讀後〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民65，p.215。

¹²⁹楊鴻飛，〈「壇經之真偽問題」讀後〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民65，p.216。

¹³⁰楊鴻飛，〈「壇經之真偽問題」讀後〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民65，p.219。

說法：「東京荷澤寺神會和上每月作檀場，爲人說法。」¹³¹楊君認爲《壇經》就是神會每月爲人說法的內容所編製而成的。¹³²

錢先生認爲不能只作考據，而忽略《壇經》的思想，但楊君以「瞎子看匾」的譬喻¹³³駁斥這種說法，認定考據爲先，思想的研究爲後。錢穆覺得考據學僅能破壞，不能建立，楊君以三論宗爲例，說明此宗只破不立，卻在破壞虛妄心的同時，發現心地上的一分真實。¹³⁴楊君是要以此證明考據學的用處。

豐干偈之「本來無一物」，楊君再次說明這是澹思的研究，此五字在古本壇經沒有，改本壇經才出現，楊君因而認定當然是後人從那兒抓來的。¹³⁵楊君又援引天台宗的《釋門正統》說明在遼國時期，《壇經》被當作偽書而被焚毀過。《釋門正統》云：「大遼皇帝詔有司，令義學沙門詮曉等再定經錄，世所謂六祖壇經、寶林傳等，皆被焚。」¹³⁶楊君的立場非常堅定不移，與錢穆呈現各說各話的局面。

錢穆於〈再論關於壇經真偽問題〉一文中再次重申，學術界的一大偏陷是過度重視考據而忽視思想。他認爲自古以來的大學問家、大思想家都有一股宗教情操，而後其學術函養才愈見深厚，但若要从外面拿據，則一切證據皆無法觸及此一形上之思想境界。¹³⁷錢穆本著他一貫的立場，批判考據學方法只是在表面作功夫，永遠觸及不到思想的層面。

最後，楊鴻飛當然永不臣服於錢穆的觀點，於〈「再論壇經問題」讀後〉他仍然強調學術鐵面無私的研究方法，雖然這種方法看似冷酷無情，不讓人討好，但爲了讓學術進步，讓人類獲得幸福，又非研究不可。¹³⁸至此，不再見到錢穆之回應，雙方的論戰到此爲止。

以上是錢穆與楊鴻飛各說各話的局面，基本上楊君站在胡適的基礎上而繼續發揮，錢穆則反對胡適之觀點，進而反對楊君的看法。楊君與錢穆的論爭，到後來陷入一種純理智與純感情之論戰，雙方各執一邊，已經不是單純就理論來論辯，顯得有點意氣用事了。

¹³¹ 《歷代法寶記》卷 1 (T51, no. 2075, p. 185, b14-15)

¹³² 楊鴻飛，〈「壇經之真偽問題」讀後〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，p.220。

¹³³ 楊鴻飛，〈「壇經之真偽問題」讀後〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，p.221。

¹³⁴ 楊鴻飛，〈「壇經之真偽問題」讀後〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，pp.222-223。

¹³⁵ 楊鴻飛，〈「壇經之真偽問題」讀後〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，p.223。

¹³⁶ 《釋門正統》卷 8 (X75, no. 1513, p. 354, a17-18 // Z 2B:3, p. 451, d2-3 // R130, p. 902, b2-3)

¹³⁷ 錢穆，〈再論關於壇經真偽問題〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，p.225。

¹³⁸ 楊鴻飛，〈「再論壇經問題」讀後〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，pp.235-236。

(四) 印順法師之論點

印順法師與錢穆一樣是反對胡適之論點，但是在所有反駁聲浪中，以印順法師的論點最具有份量，因為他不僅對全體佛教有著厚實之功力，對中國禪宗之研究，更以一部《中國禪宗史》，獲得日本頒發正式之博士學位。細讀〈神會與壇經——評胡適禪宗史的一個重要問題〉¹³⁹一文，即可知道筆者所言不虛。

印順以其人之道還治其人之身，胡適重視考據，因此唯一能打倒胡適的，印順認為只有考據了。¹⁴⁰印順認為考據不失為一個正確的研究方法，但考據結論不一定正確，他舉例就好像法官依據法律來斷案，法律本身沒問題，卻往往基於法官個人的主觀因素而斷出冤案。如果要翻案，只有尋求法律途徑，取得更多有利於被害人的證據來推翻法官的論點。¹⁴¹印順認為這個例子，同樣合乎考據學的情況。

向來佛教界對於《六祖壇經》由惠能說、法寶記錄，是沒有疑問的，敦煌本在經題後為：「兼受無相戒弘法弟子法海集記」，¹⁴²宗寶本文中則談到：「法海上座再拜問曰：『和尚入滅之後，衣法當付何人。』師曰：『吾於大梵寺說法，以至于今，抄錄流行，目曰《法寶壇經》，汝等守護，遞相傳授。』」¹⁴³無論是流行之宗寶本，或較古之敦煌本，向來認定壇經由法海集記、守護、遞相傳授，沒什麼人懷疑。直至胡適懷疑壇經由神會或神會門人撰寫，才引起「筆受者」之廣泛探討。演慈的〈壇經的筆受及其版本（上）〉，關於筆受者問題，¹⁴⁴有相當程度受了印順之影響，故我們仍回到印順的文章。

首先，胡適以韋處厚的碑銘「習徒迷真，…竟成壇經傳宗」¹⁴⁵，竟論斷壇經出於神會一派。印順指責他不明白「壇經傳宗」的意義，原文在壇經及傳宗旁邊，有「{」的書名號，這代表以傳宗為書名，小注說：「傳宗不知是否顯宗記？」¹⁴⁶

¹³⁹ 印順，〈神會與壇經——評胡適禪宗史的一個重要問題〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，pp.109-141。

¹⁴⁰ 印順，〈神會與壇經——評胡適禪宗史的一個重要問題〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，p.110。

¹⁴¹ 印順，〈神會與壇經——評胡適禪宗史的一個重要問題〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，p.110。

¹⁴² 《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》卷 1 (T48, no. 2007, p. 337, a8)

¹⁴³ 《六祖大師法寶壇經》卷 1 (T48, no. 2008, p. 361, a17-20)

¹⁴⁴ 演慈，〈壇經的筆受及其版本（上）〉，《內明》，no.264, 1994 年 3 月, pp.22-30.

¹⁴⁵ 《全唐文》，卷七一五。

¹⁴⁶ 印順，〈神會與壇經——評胡適禪宗史的一個重要問題〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，p.112。

胡適的研究出版後，竟沒有這九個字，後來，他又把傳宗旁邊的書名號畫掉。印順發現胡適根本沒搞清楚裡面的道理，誤解後又大吹大罵，喪失客觀的學術精神。

印順從《壇經》中發掘「壇經傳宗」的意義，原來那是一種制度，在傳法的時候，傳付一本《壇經》，¹⁴⁷如敦煌本說到：「若不得壇經，即無稟受」；¹⁴⁸「不稟授壇經，非我宗旨」；¹⁴⁹「無壇經稟承，非南宗定（弟）子」¹⁵⁰。韋處厚的碑銘並無指責神會的意思，反而對他無比尊崇，碑文說神會「得總持之印，獨曜瑩珠」，韋君所貶斥的是神會門人，因為「習徒迷真」，竟然用《壇經》作為「傳宗」的依約。所以神會是優秀的，低劣的是他的弟子。¹⁵¹

至於為什麼神會門下要創立壇經傳宗的制度？那是因為達摩本來是以「傳衣」為信，¹⁵²但傳衣的制度只傳到六祖惠能截止，當初達摩就說了一首偈頌：

據先祖達磨大師付授偈意，衣不合傳。偈曰：「吾本來茲土，傳法救迷情，一華開五葉，結果自然成。」¹⁵³

達摩認為禪宗傳到六祖，已經開花結，宗門大盛，不需再傳衣鉢。問題是神會沒有獲得衣鉢傳承，就難以證明他是傳承正宗了。《歷代法寶記》即有人問神會衣鉢的問題，神會總是以「不在會處」回應，¹⁵⁴顯得難以為自己是正統傳承辯護。如此一來，與神秀一支沒有獲得衣鉢傳承有何區別。為了解決此一棘手問題，印順認為神會門下成立「壇經傳宗」的制度，¹⁵⁵以傳承「壇經」來替代「傳衣」。

¹⁴⁷印順，〈神會與壇經——評胡適禪宗史的一個重要問題〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民65，p.113。

¹⁴⁸《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》卷1(T48, no. 2007, p. 342, a24)

¹⁴⁹《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》卷1(T48, no. 2007, p. 343, c11)

¹⁵⁰《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》卷1(T48, no. 2007, p. 342, a26)

¹⁵¹印順，〈神會與壇經——評胡適禪宗史的一個重要問題〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民65，p.113。

¹⁵²《菩提達摩南宗定是非論》，引自印順，〈神會與壇經——評胡適禪宗史的一個重要問題〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民65，p.115。

¹⁵³《六祖大師法寶壇經》卷1(T48, no. 2008, p. 361, a22-25)

¹⁵⁴「又被遠法師問：『禪師上代袈裟傳否？』會答：『傳，若不傳時，法有斷絕。』又問：『禪師得不？』答：『不在會處。』法師又問：『誰得此袈裟。』……會和上在荆府時，有西國人迦葉賢者安樹提等二十餘人，向和上說法處問：『上代信袈裟，和上得否？』答：『不在會處。』」《歷代法寶記》卷1(T51, no. 2075, p. 185, c3-10)

¹⁵⁵印順，〈神會與壇經——評胡適禪宗史的一個重要問題〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民65，p.115。

所以「壇經傳宗」根本不是胡適所說偽造一本壇經的意思。

印順以此證明：神會門下不是造一部《壇經》，只是對《壇經》有所補充而已，因為《壇經》的原本、改訂本都早已存在。¹⁵⁶額外的，印順推翻胡適把敦煌本壇當作最古本的說法。根據印順之考證，從壇經成立到敦煌本，至少已是第二次增補了。¹⁵⁷第一次增補是從曹溪原本添糅成「南方宗旨」本，印順的根據是《景德傳燈錄》的南陽慧忠禪師：

吾（慧忠自稱）比遊方，多見此色，近尤盛矣，聚却三五百眾，目視雲漢，云是南方宗旨。把他壇經改換，添糅鄙譚，削除聖意，惑亂後徒，豈成言教！苦哉！吾宗喪矣！¹⁵⁸

印順肯定慧忠禪師看過曹溪原本，才能知道南方宗旨本已經有所添糅，削除聖意而惑亂徒眾。第二次的增補，印順認定由神會門下增補為「壇經傳宗」本。¹⁵⁹既然神會門下只做了少分增補，就不能說壇經全由神會或神會門下所造，印順說胡適犯了以少分概全部的錯誤。¹⁶⁰

至此，印順已經把胡適主要的錯誤點出來了。其實，胡適對《壇經》之所以有如此極端的考據結果，印順發現他的發心、動機不正。胡適給浩徐先生的信提到：「我自己自信，雖然不能殺菌，卻頗能捉妖、打鬼。……可以把達摩、慧能，以至西天二十八祖的原形都給打出來。據款結案，就是打鬼，打出原形，就是捉妖。這是整理國故的目的與功用。」¹⁶¹

原來胡適整理國故或研究禪宗史，只是為了殺菌、捉妖、打鬼，印順用力批判：「這是什麼治學態度！」¹⁶²確實，如果胡適真的存心如此，他是枉費了佛學的大寶藏，入寶山空手而回。佛法是讓人開悟、解脫、以致成佛，胡適研究動機不良，以致於產生錯誤的考據結果，乃至引起學界一連串的論爭。

由於胡適掀起學界論爭，其研究動機不正，實在是出自他是一個徹底的無神論者，他連孔家店都敢打倒了，來自異域之佛教文化，有什麼不敢打的。筆者為

¹⁵⁶印順，〈神會與壇經——評胡適禪宗史的一個重要問題〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，p.114。

¹⁵⁷印順，〈神會與壇經——評胡適禪宗史的一個重要問題〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，p.117。

¹⁵⁸ 《景德傳燈錄》卷 28 (T51, no. 2076, p. 437, c29-p. 438, a4)

¹⁵⁹印順，〈神會與壇經——評胡適禪宗史的一個重要問題〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，p.118。

¹⁶⁰印順，〈神會與壇經——評胡適禪宗史的一個重要問題〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，p.118。

¹⁶¹印順，〈神會與壇經——評胡適禪宗史的一個重要問題〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，p.139。

¹⁶²印順，〈神會與壇經——評胡適禪宗史的一個重要問題〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65，p.139。

了證明其考據結果之嚴重錯誤，實是出自於不健全之動機，故在下一章特別針對其無神論之思想背景作一交待。如此一來，自然能明瞭其考據之荒謬乃其來有自。

二·從外圍問題進展到核心思想

以上只是先把曾經有過的論戰作一番介紹，還沒碰觸到「般若三昧」本身的思想。現在開始，就作般若三昧的介紹。「般若三昧」一詞出現於《六祖壇經》，但是它的思想內容正好與原始佛法的「根律儀」對立，也與阿毗達摩的世界觀相反，這到底是怎麼一回事？如《雜阿含經》處處講六根要往內收攝，般若三昧卻允許六識於六塵中無染而來去自由，¹⁶³般若三昧如此的觀點，正是希望行者在平常生活中就用心修行，當下就是道場。但《攝阿毗達摩義論》指出必須從欲界心往色界心與無色界心的方向去，以達到出世間的目的。

先說明何謂惠能的「般若三昧」，並對照《大正藏》中的敦煌本與宗寶本。接著將焦點轉到《大般若經》，觀察其與般若三昧的關聯性，這關係到惠能的詮釋是否具有聖教量的支持。惠能的年代在 638~713，玄奘的年代在 602?~664，惠能比玄奘稍晚，而在玄奘的年代，般若經系已經譯出很多，雖然不確定惠能是否看過《大般若經》，但由於他受到《金剛經》影響，也就是說，深受般若經系的影響，所以本文考查《大般若經》，只是在哲理上探尋惠能是否在某些觀點受過般若經系之影響。

(一) 般若三昧在敦煌古本與宗寶本中的對照

惠能大師所開闡的般若三昧乃以一切法「無所得」¹⁶⁴為基礎而發揮，般若系

¹⁶³ 「使六識出六門，於六塵中無染無雜，來去自由。」見《六祖大師法寶壇經》卷 1， T48, no. 2008, p. 351, a29-b1。

¹⁶⁴ 所謂無所得，《大智度論》卷十八 (T25, p.197b)：「諸法實相中，受決定相不可得故，名無所得。」「決定相」不可得即為無所得，這種說法可溯至《雜阿含經》，經中處處可見佛陀問弟子們：「若無常，苦，是變易法，於意云何？聖弟子於中見色是我，異我，相在不？」諸弟子們皆會回答：「不，世尊。」（詳情可見第 30~32 經、第 261、264 經……等等）「相不在」即是肯定「決定相不可得」，只不過《雜阿含經》將「相不在」的原理指向「無常」，般若經系則將「決定相不可得」的原理指向「無所得」。因此，從原始佛法邁向初期般若佛法的發展，乃將「無常」的基礎轉為「無所得」，以無常故，無所得可得，非無所得故，無常可得，這種前後的邏輯性 (logicality) 不可混淆。在《大般若經》中處處可見菩薩以「無所得」為善巧方便而修一切行，如「以無所得而為方便，應修習十想：謂無常想、苦想、無我想、不淨想、死想、一切世間不可樂想、厭食想、斷想、離想、滅想，如是諸想不可得故。以無所得而為方便，應修習十一智：謂苦智、集智、滅智、道智、盡智、無生智、法智、類智、世俗智、他心智、如說智，如

的修法若無「無所得」為基礎，將難以達到「了無罣礙」。由於惠能受《金剛經》的影響極為深遠，故說：

若欲深入法界入般若三昧者，直修般若波羅蜜行，但持金剛般若波羅蜜經一卷，即得見性，入般若三昧。¹⁶⁵

蓋《金剛經》重視「無住」¹⁶⁶的概念，正與惠能的思想息息相關，般若三昧正表示無住的工夫——無住無去無來¹⁶⁷，鳩摩羅什（Kumārajīva）譯的《金剛經》講：

諸菩薩摩訶薩應如是生清淨心，不應住色生心，不應住聲香味觸法生心，應無所住而生其心。¹⁶⁸

相續地保住「不住」，就是處於三昧中了，六祖結合這種觀念而在他一生的弘法中大大地發揮。

由於本論文是處理思想的問題，直接引用《大正藏》的兩種版本，一者為敦煌古本，二者為宗寶本。敦煌本的全名是《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》，蓋經體的主幹乃惠能大師在大梵寺的說法內容，由弟子法海記錄下來，是目前最古老的版本。宗寶本的全名為《六祖大師法寶壇經》，這是較為流行的版本，為後人改編與增添不少。本文就以這兩版本互相對照來探討「般若三昧」的問題。

惠能談般若三昧，除了從《金剛經》入手外，他還提到一重要觀念，即「本心」之觀念，本心必須以智慧照之，才能明見，如果不識出本心，縱使有外善知識，也無法現證。經云：

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，剎那間萬念俱滅，即是自真正善知識，一悟即知佛也。自性心地，以智慧（應作慧）觀照，內外名（應作明）徹，識自本心，若識本心，即是

是諸智不可得故。以無所得而為方便，應修習有尋有伺三摩地、無尋唯伺三摩地、無尋無伺三摩地，三三摩地不可得故。以無所得而為方便，應修習未知當知根、已知根、具知根，三無漏根不可得故。以無所得而為方便，應修習不淨處觀、遍滿處觀、一切智智、奢摩他、毘鉢舍那、四攝事、四勝住、三明、五眼、六神通、六波羅蜜多、七聖財、八大士覺、九有情居智、陀羅尼門、三摩地門、十地、十行、十忍、二十增上意樂、如來十力、四無所畏、四無礙解、十八佛不共法、三十二大士相、八十隨好、無忘失法、恆住捨性、一切智、道相智、一切相智、一切相微妙智、大慈大悲、大喜大捨及餘無量無邊佛法。」（T07, p. 7, c1~19）

¹⁶⁵ 《六祖大師法寶壇經》，T48, p.340a。

¹⁶⁶ 「無住」實為現象之共性，此共性的基礎仍然在於「無常」，《大智度論》：「無住三昧者，是三昧名無住三昧，住是三昧中，觀諸法念念無常，無有住時。」（T25, p.399c）

¹⁶⁷ Ibid..

¹⁶⁸ 《金剛經》，T8, p. 749, c20~23。

解脫，既得解脫，即是般若三昧，悟般若三昧即是無念。¹⁶⁹.....敦煌本

若起邪迷，妄念顛倒，外善知識雖有教授，一剎那間妄念俱滅，若識自性，一悟即至佛地。善知識，智慧觀照，內外明徹，識自本心，若識本心，即本解脫，若得解脫，即是般若三昧，即是無念。¹⁷⁰.....宗寶本

這段引文基本上是在講說凡夫容易生起雜念妄想，一開始踏入佛門時需尋求善知識以求解決之道，但真正的關鍵乃在於自悟，若不自悟，外善知識費再多的唇舌也沒用。六祖這種自力的思想也出現在一些大小乘佛經中，如《雜阿含經》的「緣自覺知」¹⁷¹、《華嚴經·十住品》的「即自開解，不由他教」¹⁷²。行者雖然知道真正的善知識是自心本性，但工夫如何培養呢？「當起般若觀照，剎那間妄念俱滅」，「般若觀照」即是惠能的實踐手段，藉著「觀照」，妄念即能當下被消滅，因為「觀照」以「般若」為體¹⁷³，它的作用就是「蕩相遣執」¹⁷⁴，妄念是一種窒礙不通的「相」，故只要一起觀照，所有種類的相都將被除遣殆盡，何況妄念只是其中一種。因此，心中有所邪執妄念，只要起般若觀照，就能馬上回到自心本性，自心本性的特質乃清淨、潔白、順暢無礙.....等等。

惠能進一步以「識本心」而斷言「則是解脫」，惠能沒有接受過小乘思想，

¹⁶⁹ 《六祖大師法寶壇經》，T48, p.340c。

¹⁷⁰ Ibid., T48, p.351a。

¹⁷¹ 詳情可見《雜阿含經》第 848 經：「聖弟子念於法事：謂如來說正法律，現法，離諸熾然，不待時節，通達涅槃，即身觀察，緣自覺知。」(T2, p.216, b17)另外，如一〇五經中，「仙尼出家見法，得法，斷諸疑、惑，不由他知，不由他度，於正法中心得無畏。」(T2, p.32, b20)類似「不由他」的經文復藏於《雜阿含》第 212、277、288 經.....等等。

¹⁷² 在《八十華嚴·十住品》中，每一住都強調菩薩的自力性，「欲令菩薩，於佛法中，心轉增廣，有所聞法，即自開解，不由他教故。」(T10, p84, b6~12)

¹⁷³ 《大乘義章》卷十(T44, p.669a)依《大智度論》立三種般若義：「三種般若，出大智論，是外國語，此翻名慧，於法觀達，目之為慧，慧義不同，一門說三，三名是何？一、文字般若；二、觀照般若；三、實相般若。.....言觀照者，慧心鑒達名為觀照，即此觀照，體是般若，名觀照般若。」另外，據《肇論》(T45, p.213a)，觀照般若既能照事，又能照理：「觀照般若，照事照理故。」

¹⁷⁴ 牟宗三，《佛性與般若》，臺北市：臺灣學生，民 81，頁 13，「般若經之融通淘汰，蕩相遣執，是無諍處；其依此蕩相遣執而示顯的諸法實相，畢竟空，亦是無諍法。」時下臺灣相當盛行南傳的內觀法門，其原理仍在於以般若觀照來蕩遣一切，因為觀照是用，其體為般若，只要一起觀照，必得動用般若。內觀就是以此原理而收身心舒暢之效，從這裡可看出，任何的法門或宗派，其基本的運行原理是能共通的，因為只要人有所修行，他必定要使用固有的先驗結構，而先驗結構是每個人都平等擁有的，都是與生俱來的。在修行的過程中，不管人們以任何的法門修習，同樣都動用了這先驗結構，而先驗結構的運行原理是相通的，故我們可從此一觀點而洞見八萬四千法的公理或公式。

因此他說的解脫當屬大乘解脫。然而解脫在大乘佛法裡的定義非常嚴格，必須經過無量劫的修行，不斷累積無數的菩提資糧¹⁷⁵，不斷迴向一切智智後¹⁷⁶

(sarvajña-jñāna)，才可得證無上正等正覺。雖然惠能說「此法門是最上乘，為大智人說」，¹⁷⁷但頓悟後之解脫，不應是佛果。宗密於《禪源諸詮集都序》中認為，上根利智者聽聞真法，頓悟即證佛果，¹⁷⁸這種說法有待商榷，因為他所引證的原典《華嚴經》與《圓覺經》，文中顯示行者剛發心或正在道上觀行，此時頓至佛果，於理上或許可圓頓說，於事上真的與佛無異嗎，乃未可知。

這裡將前面所引之經文，作敦煌本與宗寶本之比對：

版本	敦煌本	宗寶本
一	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，剎那間萬念俱滅，即是自真正，善知識，一悟即知佛也。	若起邪迷，妄念顛倒，外善知識雖有教授，一剎那間妄念俱滅，若識自性，一悟即至佛地。
二	以智慧（應作慧）觀照，內外名（應作明）徹，識自本心。	智慧觀照，內外明徹，識自本心。
三	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。	若識本心，即本解脫，若得解脫，即是般若三昧，即是無念。

吾人將此二版本分作三部分來比較，第一部分中，相差最多的是：敦煌本作「一悟即知佛也」，這是《楞伽經》如來藏 (tathāgata-garbha) 的思想¹⁷⁹，為什

¹⁷⁵ 如《大般若經》卷 592(T5, p.1065a):「菩薩方便善巧，先習上定，令善純熟，後起下心，還生欲界，修集無量菩提資糧。」

¹⁷⁶ 如《大般若經》卷 592(T5, pp.1062b~1063c):「若諸菩薩摩訶薩眾，勸有情類受持三歸，彼諸有情住三歸已，即持如是所集善根，迴向趣求一切智智，……，若諸菩薩摩訶薩眾，方便勸導諸善男子善女人等，嚴淨佛土，成熟有情，彼善男子善女人等，安住此已，即持如是所集善根，迴向趣求一切智智。」

¹⁷⁷ 《六祖大師法寶壇經》卷 1 (T48, no. 2008, p. 350, c12-13)。

¹⁷⁸ 「逐機頓者，遇凡夫上根利智，直示真法，聞即頓悟，全同佛果。如《華嚴》中初發心時，即得阿耨菩提；《圓覺經》中觀行成時，即成佛道。」見《禪源諸詮集都序》卷 2 (T48, no. 2015, p. 407, b22-25)

¹⁷⁹ 《入楞伽經》受《勝鬘經》的影響而說：「……以如來藏是清淨相，客塵煩惱垢染不淨。大慧！我依此義，依勝鬘夫人、依餘菩薩摩訶薩深智慧者，說如來藏阿梨耶識……。」(T16, p.557a) 楞伽經系的如來藏已混合著阿賴耶識思想了，對此印順導師曾作一簡要的說明「如來藏法門，弘通於（由）東（而）南印度；阿賴耶緣起說，弘通於（由）西（而）北印度。各別的發展，而又結合起來的，是（《勝鬘經》開端）《楞伽經》的「如來藏藏識心」。但中國禪者，並不注意《楞

麼？因為「一悟即知佛也」的意思是：一悟則知自己的佛性不異於佛陀，這原是從成佛的可能性立說，完全符合印度原來的如來藏思想¹⁸⁰；宗寶本中卻出現「一悟即至佛地」的說法。由於宗寶本較敦煌本晚出，且相傳是由弟子們修改過的版本，可見日後弟子為顯自宗的優越性，增補得太超過了。關於宗寶本「一悟即至佛地」的說法，《圓覺經》是出現了「眾生本來成佛」¹⁸¹的主張，但經過金剛藏菩薩進一步加以問難後，佛只以「非為正問」¹⁸²貶斥回去，仍沒正面面對此一棘

伽經》的賴耶緣起說，而重視聖智自覺的如來藏性。」（《中國禪宗史》，印順著，正聞出版，民 60，p.20）「如來藏」思想的淵源可溯至部派佛教，如《大毘婆沙論》敘述分別論者的思想：「彼說：心性本淨，客塵煩惱所染汙故，相不清淨。」（T27, p.140b）又如銅鑠部的《增支部》中，也有「心性本淨」說，詳見《增支部》〈一集〉（南傳一七·一四～一五）。故大乘的「如來藏」說是有歷史淵源的，是教理漸漸演變而有所側重的產物。

¹⁸⁰ 研究如來藏思想，在經典方面有《勝鬘夫人所說經》、《大方等如來藏經》、《不增不減經》、《大般涅槃經》、《如來興顯經》、《大哀經》、《大法鼓經》、《央掘魔羅經》、《大乘密嚴經》……等等，在論典方面有《究竟一乘寶性論》（堅慧造）、《佛性論》（世親造）、《大乘法界無差別論》（堅意造）……等等。以上參考楊惠南著，《禪史與禪思》，東大出版，民 84，p.25。在印度經論中已有顯示眾生身心中即具備如來的種種功德，如《大方等如來藏經》：「一切眾生雖在諸趣煩惱身中，有如來藏，常無汙染，德相備足，如我無異。」（T16, p.457c）但這仍只顯示眾生的內在潛能，並非說眾生已經是佛，也就是說，眾生本質上（essence）是佛，在現象上仍未成佛，仍要努力修行。

¹⁸¹ 見《大方廣圓覺修多羅了義經》：「善男子！此菩薩及末世眾生，修習此心，得成就者，於此無修亦無成就，圓覺普照寂滅無二，於中百千萬億不可說阿僧祇恒河沙諸佛世界，猶如空花亂起亂滅，不即不離無縛無脫，始知眾生本來成佛，生死涅槃猶如昨夢。」（T17, p. 915, a16~21）「眾生本來成佛」這一命題可與天台與華嚴的「心、佛、眾生三無差別」作一比較，天台認為三者「同格互具」，即一具其它二者：心具眾生與佛，佛具心與眾生，眾生具心與佛。華嚴則從「三位一體」立論：三者同為自性清淨圓明體，本無差別。（參見《法藏》方立天著，臺北市：東大出版，民 80，p.182）這顯現了個事實，中國三大宗對於「成佛」有著急切的渴望，希望當下就能直登佛地。有趣的是，這又可與密宗的「即身成佛」說作一比較，如空海的《即身成佛義》（T77, p.381b）：「問曰：諸經論中皆說三劫成佛，今建立即身成佛義有何憑據。答：祕藏中如來如是說。問：彼經說云何。答：金剛頂經說修此三昧（謂大日尊一字頂輪王三摩地也）者，現證佛菩提。若有眾生遇此教晝夜四時精進，現世證得歡喜地，後十六生成正覺。又云，若能依此勝義修，現世得成無上覺。」故知禪宗、天台、華嚴與密教對於「成佛」有相同急切的渴望，只是採取的手段與策略不同罷了。

¹⁸² 見《大方廣圓覺修多羅了義經》：「世尊！若諸眾生本來成佛，何故復有一切無明？若諸無明，眾生本有，何因緣故，如來復說本來成佛？十方異生，本成佛道，後起無明，一切如來，何時復生一切煩惱？……善男子！但諸聲聞所圓境界身心語言皆悉斷滅，終不能至彼之親證所現涅槃，何況能以有思惟心測度如來圓覺境界！如取螢火燒須彌山，終不能著，以輪迴心，生輪迴見，入於如來大寂滅海，終不能至，是故我說一切菩薩及末世眾生先斷無始輪迴根本，善男子！有作思惟從有心起，皆是六塵，妄想緣氣，非實心體，已如空花，用此思惟辨於佛境，猶如空花

手的理論問題，到底眾生是否本來就是佛，此一問題亦是一深刻的哲學問題，極待解決，否則，宗寶本的頓悟即至佛地之立論就脆弱而經不起責難了。

第二部分大致上沒什麼問題，第三部分中文字表現的風格有點不同，敦煌本比較樸素——「若識本心，即是解脫」，言下之義，必須要迴心返照才算是解脫；但宗寶本繼承著第一部分「一悟即至佛地」的率性風格而說「若識本心，即本解脫」，一貫地具有「本來就是成佛」、「本來就是解脫」的瀟灑作風，這是南禪的本色。

（二）惠能之般若三昧與《大般若經》靜慮波羅蜜的關聯

「般若三昧」一詞在般若部裡頭完全沒有出現，只能在釋經論部、瑜伽部、律部與密教部發現，其中《大智度論》為《大品般若》的釋論，關係最為密切，可惜的是，它所討論的方向與惠能所發揮的方向不盡相同：

舍利弗還以空智慧難須菩提言：菩薩住是三昧取是三昧相得授記耶？須菩提言：不也，何以故？三事不異故，般若不異三昧，三昧不異般若；般若不異菩薩三昧，菩薩三昧不異般若；般若三昧即是菩薩，菩薩即是般若三昧。若三昧菩薩異者，諸佛授其記，不異故無授記。¹⁸³

引文討論的是菩薩是否因為有三昧而得授記的問題，須菩提則以「菩薩、般若、三昧」互相不異而解決之，如果菩薩能漸得三昧，則三昧與菩薩為異，二者互異的情況下，諸佛才有向菩薩授記的可能，因為菩薩漸得三昧，漸入無上正等覺之位，故諸佛加以授記。問題是：菩薩從本以來就在三昧，三昧即是菩薩，菩薩即是三昧，不可分割，故也沒有授記的可能性了，達到了「授記性空」，這是般若的性格。

密教部出現較多「般若三昧」的字眼，可惜它只是一種手印——般若三昧手，較無理論意義。瑜伽部與律部的「般若三昧」則與惠能的思想無關，是關於菩薩修慈悲的方法¹⁸⁴。

因此，真正要在經中探索惠能所說的含義，並不能照文字來找，而需以大方向為主，尤其是般若經系，影響惠能思想至深。如果分析惠能「般若三昧」這個

復結空果，展轉妄想，無有是處。善男子！虛妄浮心，多諸巧見，不能成就圓覺方便，如是分別，非為正問。」(T17, no. 842, pp. 915, b15~916, a3)

¹⁸³ 《大智度論》，T25, p. 373, c17~24。

¹⁸⁴ 如《究竟一乘寶性論》「諸菩薩摩訶薩修行大悲，住無限齊世間，常利益眾生，證得第一常波羅蜜果應知，是名諸菩薩摩訶薩信及般若三昧大悲四種修行。」(T31, p. 830, a15~18)與《佛說菩薩內戒經》「今受般若三昧法，何謂三昧法？菩薩三昧慈哀念一切十方諸天人民，父母兄弟妻子，怨家債主泥犁薛荔畜生，諸在厄難勤苦及人非人、薩和薩，皆欲令解脫勤苦，得出生人道，奉行六波羅蜜阿耨多羅三耶三菩心，是為菩薩三昧法。」(T24, p. 1030, c7~12)

詞，般若與三昧在般若經系中是分別獨立的兩個波羅蜜，即般若波羅蜜與靜慮波羅蜜，惠能卻將兩者放在一起而形成其特殊的思想，其中般若置於三昧前，與《大般若經》的般若波羅蜜為餘五波羅蜜之前導，¹⁸⁵若合符節，加上《大般若經》中第十五會專門探討靜慮的一會，也就是在以般若為前導下，如何培養般若意義下之三昧。凡此種種，與「般若三昧」有異曲同工之妙。事實上，第十五會的內容確實深符惠能所說般若三昧的宗旨。故底下就此品來探討其與惠能般若三昧的異同。

惠能立說的一個轉折點在於從「般若三昧」轉入「無念」，前面曾經談過，惠能把「般若三昧」直接等同於「無念」，遂使論題轉進另一新領域。以下之討論為何沒有放到前面，是因為無念與《大般若經》的說法相近，放在這裡討論，較為適切。

敦煌本	宗寶本
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、自在解脫，名無念行。 ¹⁸⁶	何名無念？若見一切法，心不染著，是為無念；用即遍一切處，亦不著一切處，但淨本心，使六識出六門，於六塵中無染、無雜，來去自由，即是般若三昧、自在解脫，名無念行。 ¹⁸⁷

惠能首先以「見一切法，不著一切法」來釋「無念」，重點就在於「不著」的工夫，如《大般若經》說：

菩薩摩訶薩雖能現入四無色定，而不味著四無色定及此所得勝妙生處。¹⁸⁸

菩薩是有能力入四色定與四無色定的，但入而不味著才是其特色，《大般若經》認為聲聞、緣覺二乘之修行者多易陷於其中而不自拔，如同凡夫耽溺於五欲之樂而不自知。能入四無色定，必能依此而在命終得生四無色界天，一旦生於四無色界天，要成辦無上菩提就遲了，因為四無色天的壽命都極長，且根機轉鈍，無法疾證一切智智，故佛應許菩薩捨掉勝妙的寂定安樂，還受欲界下劣身心，這才有辦法速疾積集菩提資糧，以得迴向一切智智，這種速得無上菩提的技巧稱為菩薩的「方便善巧」¹⁸⁹。如《大般若經》中說：

¹⁸⁵ 「布施等五波羅蜜多，亦復如是，與諸善法欲，趣無上正等菩提，要因般若波羅蜜多以為前導。」見《大般若波羅蜜多經》卷 351 (T06, no. 220, p. 804, a20-22)

¹⁸⁶ 《六祖大師法寶壇經》，T48, p.340c。

¹⁸⁷ Ibid., T48, p.351a。

¹⁸⁸ 《大般若經》，T7, p.1056a。

¹⁸⁹ 「方便善巧」令菩薩疾得一切智智 (sarvajña-jñāna)，「是諸菩薩摩訶薩眾入諸勝定寂靜安樂，方便善巧受欲界身，於諸勝定亦無退失，是故菩薩摩訶薩眾不超三界亦不染著，方便善巧受欲界身，饒益有情親近諸佛，疾能證得一切智智。」(T07, p. 1060, a9~14)

舍利子白佛言：世尊！何緣如來應正等覺，許諸菩薩摩訶薩眾，捨勝定地寂靜安樂，還受下劣欲界之身？爾時世尊告舍利子。諸佛法爾。不許菩薩摩訶薩眾生長壽夭，何以故？……由斯遲證所求無上正等菩提，是故如來應正等覺，許諸菩薩摩訶薩眾捨勝定地寂靜安樂，還受下劣欲界之身，不許菩薩摩訶薩眾生長壽夭，失本所願。¹⁹⁰

「還受下劣欲界之身」的目的是因為能速滿一切智智，到得佛地。一旦受欲界身，勢必得動用六根，六根觸六塵，乃生六識¹⁹¹，善惡就在根觸塵的剎那而決定，修行也就是在善調「根觸塵所生識」，就因為欲界有此一特性，故能令菩薩速集菩提資糧，色界與無色界卻欠缺欲界中這一完整的特性，欲界的「弊」反成菩薩道的「利」。《壇經》中的「使六識出六門，於六塵中無染、無雜，來去自由」，使六識在六塵中自由自在，卻不會因為自由自在而沈淪於五欲或世間的聲光享受，只要六識在自由的過程中恆時保持清淨，恆時保持無染，這就是一種禪定，即「般若三昧」。其實，這種詮釋進路的禪定是般若系的大乘佛法所一貫肯定的，小乘佛法重視打坐，屬全然靜態的定，大乘佛法認為把「理」掌握住了，動中亦是在定，動靜隔膜就消失了。

發展「動中定」除了追求理論上的普遍性外，還有歷史的因素，阿育王(Aśoka)爲了使佛教成爲國教，希望教團中能有人到邊疆去傳法，無奈大家樂於禪定，故發展出一套令人信受的新禪法，勢在必行。因此，大乘佛法的主動接引眾生，在接引的「動」中就在修禪定，有著此一歷史背景。¹⁹²

惠能闡述的「般若三昧」大致與《大般若經》的精髓相符，同樣肯定在充滿五欲的欲界中修行，只不過惠能從頓教法門立說，是故缺了中間一大段工夫的培養，就直說「六識在六塵中自由自在」，這種乾脆性，原是曹溪門下一貫的作風。¹⁹³《大般若經》則嚴謹地從「修集資糧」的角度，說明菩薩在欲界修行能夠加速成佛的旅程，缺少了惠能「自由自在」的風格。

¹⁹⁰ 《大般若經》，T07, p. 1057, a7~17。另一段文亦相關於此，「爾時滿慈子問舍利子言：何緣如來應正等覺，許諸菩薩摩訶薩眾入四靜慮、四無色定，不許菩薩摩訶薩眾久住其中心生染著？舍利子言：勿諸菩薩摩訶薩眾於四靜慮、四無色定，心生染著生長壽夭，是故如來應正等覺，不許菩薩摩訶薩眾於四靜慮、四無色定心生染著久住其中，何以故？滿慈子！若生欲界速能圓滿一切智智，生色、無色，無斯用故。」(T07, p. 1059, c7~15)

¹⁹¹ 關於「根塵識」三者，《雜阿含經》有相當詳盡的分析，近人印順導師把關於「六入處」的部分整理在一起，更令行者易於深入，參見《雜阿含經論會編(上)》，印順著，臺北市：正聞出版，民72，pp.213~420。今舉一例(第241經)：「若色，眼識，眼觸，眼觸因緣生受——內覺若苦、若樂、不苦不樂，彼亦無常、有爲，心緣生法。耳、鼻、舌、身入處，當如是學。」

¹⁹² 印順著，《初期大乘佛教之起源與開展》正聞出版，民71，pp.404~417。

¹⁹³ 惠能以曹溪寶林寺爲中心，開展教化活動，世人尊稱爲曹溪古佛、曹溪高祖。

肆·結語

本文是一篇正在發展中並趨向成熟的論文，未來很有可能成為博士畢業論文。在本文中，最重要的《壇經》核心思想部分，原本想對「自性」一詞在整部《壇經》如何貫穿全經作一系統性的介紹，無奈時間問題，尙未能處理，未來這個部分一定會完整呈現出來。

另外，在日文與英文方面，本文尙有諾大的空間需要補強，這正可期待 Digital Library 的幫助，縮短搜集資料的時間。前面已經說過，查找英文本，只要在 Digital Library 輸入關鍵詞「Hui Neng」，就會出現多達 1392 筆的資料；如果再輸入關鍵詞「platform sutra」，更出現多達 6069 筆的資料，如下圖，數目之驚人，令人瞠目結舌，未來光是要融通淘汰與消化資料，將消耗不少時日了。

The screenshot shows a search interface with the following elements:

- Search bar: platform sutra
- Buttons: 查詢 (Search), 清除 (Clear)
- Filters: 題名, 作者, 出處, 關鍵字, 摘要
- Search criteria: 您所下的檢索條件為: 關鍵字 包含 platform sutra
- Results summary: 目前資料庫共有 155283 筆資料, 符合條件的約有 6069 筆, 以下是第 1-20 項
- Link: 瀏覽詳細顯示模式
- Sort: 依 相關性 高->低 排序
- Filters: 相關書目中有以下出版年 所有出版年, 資料類型 所有資料類型
- Actions: 全部選取 清除, 將選取書目傳送至此電子郵件信箱: [input], 寄出, 將書目轉出成Endnote格式檔案: 轉出
- Results list (9 items shown):
 1. [The Platform Sutra of the Sixth Patriarch / McRae, John / 2000.01.01](#) 點閱次數(7)
 2. [The Platform Sutra of the Six Patriarch / Yamposky, Philip \(Trans.\) / 1967.01.01](#) 點閱次數(3)
 3. [The Platform Sutra of the Sixth Patriarch / Yampolsky, Philip B. \(ed\) / 1967.01.01](#) 點閱次數(2)
 4. [The platform sutra of the Sixth Patriarch the text of the Tun-huang manuscript with translation, introduction and notes / Hui-neng / 1967.01.01](#) 點閱次數(3)
 5. [The Platform Sutra of the Sixth Patriarch / Numata Center for Buddhist Translation & Research / 2000.08.01](#) 點閱次數(5)
 6. [A Study in the Genealogy of the Platform Sutra / Schlutter, Morten / 1989.01.01](#) 點閱次數(5)
 7. [Transmission and Enlightenment in Chan Buddhism Seen Through the Platform Sūtra \(Liuzu tanjing 六祖壇經\)=《六祖壇經》所見禪宗之傳法與證悟 / Schlütter, Morten / 2007.07.01 \[全文\]](#) 點閱次數(173)
 8. [The Platform Sutra -- The Zen Teaching of Hui-neng / Pine, Red / 2006.11.01](#) 點閱次數(4)
 9. [The Sixth Patriarch's Dharma Jewel Platform Sutra / Tripitaka Master Hua, Shih Heng Yin, Upasaka](#)

日文方面，如果以「六祖」為關鍵字來查的話，出現 57 筆資料，以「惠能」為關鍵字的話，出現 10 筆資料，這兩種情況以兩張圖表示如下。

★ 全欄位檢索 ★ 進階檢索

題名 作者 出處 關鍵字 摘要

您所下的檢索條件為： 關鍵字 包含 六祖 使用語文 包含 日文
目前資料庫共有 155283 筆資料，符合條件的約有 37 筆，以下是第 1-20 項
[瀏覽詳細顯示模式](#)

依 相關性 高->低

全部選取/清除 | 將選取書目轉送至此電子郵件信箱：
| 將書目轉出成Endnote格式檔案：

1. 『曹溪大師傳』の成立をめぐる=そうしだいしでんのせいりつをめぐる=Several Problems on the Biographical Story of Hui-neng (慧能) and the Editing Process of the Cao-xi-da-shi-zhuan (曹溪大師傳) / 伊吹敦=いぶき あつし=Ibuki, Atsushi / 1998.03.25 點閱次數(4)
2. 能忍後の達磨宗 / 中屋良信 / 1986.03.25 點閱次數(2)
3. 『頓悟要門』の影響 / 長=山+島]孝行 / 1983.12.25 點閱次數(4)
4. 『馬祖語録』と『六祖壇經』 / 長=山+島]孝行 / 1984.12.25 點閱次數(4)
5. 洪州宗について真福寺文庫所蔵の『裴休捨道間』と『六祖壇經』の紹介に因んで / 石井修道=いししいしゅうどう=Ishii, Shudo / 1979.12.31 點閱次數(5)
6. 『頓悟要門』と『六祖壇經』の関係について / 長=山+島]孝行 / 1979.12.31 點閱次數(9)
7. 『六祖壇經』の改換部讀の添縁と聖意の削除の問題 / 中川孝 / 1976.03.31 點閱次數(5)
8. 壇經の研究編著者について / 楊鴻飛=Yang, Hong fei / 1975.12.25 點閱次數(3)
9. 金山天寧寺舊蔵『六祖壇經』について / 椎名宏雄 / 1975.03.31 點閱次數(5)

★ 全欄位檢索 ★ 進階檢索

題名 作者 出處 關鍵字 摘要

您所下的檢索條件為： 關鍵字 包含 惠能 使用語文 包含 日文
目前資料庫共有 155283 筆資料，符合條件的約有 10 筆，以下是第 1-10 項
[瀏覽詳細顯示模式](#)

依 相關性 高->低

全部選取/清除 | 將選取書目轉送至此電子郵件信箱：
| 將書目轉出成Endnote格式檔案：

1. 『馬祖語録』と『六祖壇經』 / 長=山+島]孝行 / 1984.12.25 點閱次數(4)
2. 惠能に関する年月日 / 長=山+島]孝行 / 1981.12.31 點閱次數(4)
3. 延暦寺所蔵『六祖惠能傳』に就いて(一)その序跋に關連して / 牛場真玄 / 1972.12.31 點閱次數(2)
4. 禪宗は惠能と壇經以後に(二)禪源諸註集都序より考察して / 長=山+島]孝行 / 1971.12.31 點閱次數(4)
5. 禪宗は惠能と壇經以後に(一)南宗、北宗の盛衰 / 長=山+島]孝行 / 1970.12.25 點閱次數(2)
6. 大乘戒經としての六祖壇經 / 柳田聖山=やなぎだ せいざん / 1964.01.31 點閱次數(13)
7. 六祖禪の近代性 / 木村靜雄 / 1958.01.10 點閱次數(2)
8. 教師の自覺としての佛敎思想 = Buddhism as the Leading Principle of Teachers / 木下富夫=Kinoshita, Tomio / 1963.10.30 點閱次數(3)
9. 現存する『六祖壇經』の五本七冊の對較と考察=げんぞんするろくそだんきょうのごほんななさつのかくごうとくさつ

最後，般若三昧還可與非行非坐三昧進行比較。般若三昧乃禪宗《六祖壇經》中，惠能最獨到的修行功夫，如果說要用簡單幾個字把惠能的思想抽象出來，無疑的，「般若三昧」言簡意賅地道出他修法的核心。非行非坐三昧乃天台宗《摩訶止觀》四種三昧中，最上根者所修的圓頓觀法，是智顛在講了前面三種三昧後，爲了補足四句文法，所提出的個人修行觀法。所以非行非坐三昧在某種程度上，透顯了智顛對此種三昧的偏好，因那是綜合了他多年來教觀雙修之結晶。

非行非坐三昧與般若三昧既然分別屬於天台宗與禪宗的兩大三昧，那麼這兩種三昧到底有何不同、有何相同，有沒有可會通之處，非常值得研究。天台宗與禪宗在中國佛教史上一直呈現著非常強烈的對比，天台宗擁有教觀雙美的特色，不僅在教理上有著嚴謹及圓融無礙的理論，在實際觀修上，也有童蒙、次第、不

定、圓頓等四種層次井然的天台止觀。¹⁹⁴

相對而言，禪宗秉持著不立文字、教外別傳的特色，向來為人所津津樂道。如《無門關》中著名的「世尊拈花」這則公案，相傳就是禪宗「以心傳心」的最佳典範，¹⁹⁵後代禪門一直延續此道，因此禪宗的教理不若天台宗那麼有條理，相反的，公案經常是非關理性的、無邏輯的。

儘管禪宗、天台宗各具顯著特色，但它們都根源於印度佛教的禪定思想，是印度佛教禪定思想在中國的展開。¹⁹⁶非行非坐三昧與般若三昧就是兩宗基於印度佛教禪定學而各自開花結果，因此，比較兩種三昧的研究是在比較兩種禪定學在相同基源的情況下——同是印度大乘佛法，開展出來之後有什麼不同。當然，這個工作恐怕要等般若三昧先研究清楚之後，始有可能了。

¹⁹⁴ 《修習止觀坐禪法要》卷 1 (T46, no. 1915, p. 462, a6)

¹⁹⁵ 《無門關》卷 1 (T48, no. 2005, p. 293, c12)

¹⁹⁶ 曾其海，〈禪宗和天台宗關係探討〉，《哲學與文化》，第三十卷，第六期，2003 年 6 月，p.97。

參考書目

一、 原典

法海集記，《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》，T48, no. 2007。

宗寶編，《六祖大師法寶壇經》，T48, no. 2008。

宗密撰，《圓覺經大疏釋義鈔》，X9, no.245。

道原纂，《景德傳燈錄》，T51, no.2076。

贊寧等撰，《宋高僧傳》，T50, no.2061。

宗密答，裴相國問，《中華傳心地禪門師資承襲圖》，X63, no. 1225。

佛陀跋陀羅譯，《達摩多羅禪經》，T15, no. 618。

求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》，T16, no.670。

宗鑑集，《釋門正統》，X75, no. 1513。

《歷代法寶記》，T51, no. 2075。

《全唐文》，卷七一五。

鳩摩羅什譯，《大智度論》，T25, no.1509。

求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，T2, no.99。

玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》，T5, no.220。

鳩摩羅什譯，《金剛經》，T8, no.235。

實叉難陀譯，《華嚴經》，T10, no.279。

慧遠撰，《大乘義章》，T44, no.1851。

僧肇作，《肇論》，T45, no.1858。

宗密述，《禪源諸詮集都序》，T48, no. 2015。

菩提流支譯，《入楞伽經》，T16, no.671。

玄奘譯，《大毘婆沙論》，T27, no.1545。

《增支部》〈一集〉，《南傳》第十七冊。

佛陀跋陀羅譯，《大方等如來藏經》，T16, no.666。

佛陀多羅譯，《大方廣佛圓覺修多羅了義經》，T17, no.842。

空海撰，《即身成佛義》，T77, no.2428。

勒那摩提譯，《究竟一乘寶性論》，T31, no.1611。

求那跋摩譯，《佛說菩薩內戒經》，T24, no.1487。

智顛述，《修習止觀坐禪法要》，T46, no. 1915。

宗紹編，《無門關》，T48, no. 2005。

二、學術資料

(一) 中文

謝清俊，〈網路資源對佛教之衝擊與影響〉，《佛教圖書館館訊》，台北市：伽耶山基金會，n.15，1998.9，pp.6-23，另刊載於
<http://www.gaya.org.tw/journal/m15/15-main1.htm>。

釋見篤，〈臺灣地區佛教紙本期刊電子化之探討〉，《佛教圖書館館訊》，台北市：伽耶山基金會，v.25 n.26，2001.6，pp.6-21，另刊載於
<http://www.gaya.org.tw/journal/m25-26/25-main1.htm>。

杜正民，〈「台灣佛教文獻數位資料庫」的建構與緣起〉，《佛學研究中心學報》，台北市：國立台灣大學佛學研究中心，n.7，2002.7，p.394，另刊載於
<http://enlight.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-BJ011/bj102916.htm>。

釋大寂，《非行非坐三昧之修學》，華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，民93年1月。

賴隆彥，〈般若三昧與中國淨土教--中國篇(下)〉，《獅子吼》，台北市：獅子吼雜誌社，v.30 n.2，1991.2。

釋聖嚴，〈六祖壇經的思想〉，《中華佛學學報》，台北縣：中華佛學研究所，n.3，1990.4，pp.149-163，另刊載於
http://enlight.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-BJ001/03_07.htm。

胡適，〈荷澤大師神會傳〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民65，pp.29-74，另刊載於
<http://enlight.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-AN/an16103.htm>。

胡適，〈壇經考之一(跋曹溪大師別傳)〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民65，pp.1-10，另刊載於
<http://enlight.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-AN/an16101.htm>。

印順，〈神會與壇經——評胡適禪宗史的一個重要問題〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民65。

印順著，《中國禪宗史》，正聞出版，民60。

楊惠南，〈壇經中之「自性」的意含〉，《普門》，no.118，民78年7月-8月。

楊惠南，〈壇經中之「自性」的意含〉，《佛光山國際禪學會議實錄》，高雄縣：佛光出版社，1990。

王熙元，〈六祖壇經在中國文化史上的價值〉，《佛光山國際禪學會議實錄》，高雄縣：佛光出版社，1990，pp.68-80。

杜松柏，〈壇經「心」「性」探義〉，《佛光山國際禪學會議實錄》，高雄縣：佛光出版社，1990，pp.81-88。

鄭石岩，〈見性的心理學分析〉，《佛光山國際禪學會議實錄》，高雄縣：佛

光出版社，1990，pp.99-109。

傅偉勳，〈《壇經》慧能頓悟禪教深層義蘊試探（上）〉，《普門》，no.116，民 78 年 5 月。

傅偉勳，〈《壇經》慧能頓悟禪教深層義蘊試探（下）〉，《普門》，no.117，民 78 年 6 月。

印順，《中國禪宗史》，初版，臺北市：正聞出版社，民 87。

吳汝鈞，〈壇經的思想特質——無〉，《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》，台北市：台灣學生，民 82。

陳平坤，《論慧能會通般若與佛性的頓教禪法》，華梵大學東研所碩士論文，1999。

黃連忠，〈從宗寶本六祖壇經論六祖惠能的生活實踐哲學〉，《菩提樹》，no.482，1993.1。

陳榮波，〈六祖壇經的語言哲學〉，《佛光山國際禪學會議實錄》，高雄縣：佛光出版社，1990。

小川隆，〈試論敦煌本六祖壇經之成書經過〉，《佛光山國際禪學會議實錄》，高雄縣：佛光出版社，1990。

楊曾文，〈敦煌本壇經及其學術價值〉，《佛光山國際禪學會議實錄》，高雄縣：佛光出版社，1990。

印海法師，〈壇經印心談〉，《佛光山國際禪學會議實錄》，高雄縣：佛光出版社，1990。

慧明法師，〈從六祖壇經探討「六祖的宗教體驗對現代人生的啓示」〉，《佛光山國際禪學會議實錄》，高雄縣：佛光出版社，1990。

游祥洲，〈論印順法師對壇經之研究〉，《佛光山國際禪學會議實錄》，高雄縣：佛光出版社，1990。

Gimello, “Echos of the Platform Sutra in northern sung Ch'an”，《佛光山國際禪學會議實錄》，高雄縣：佛光出版社，1990。

Putney, “Shen-Hsiu the Platform Sutra & Dogen issues of mind & Buddha Nature”，《佛光山國際禪學會議實錄》，高雄縣：佛光出版社，1990。

韓基斗, “On doctrinal changes of Platform Sutra and problem of the term zhi”，《佛光山國際禪學會議實錄》，高雄縣：佛光出版社，1990。

西村惠信，〈從存在的辯證談「頓」的結構〉，《佛光山國際禪學會議實錄》，高雄縣：佛光出版社，1990。

甘易達神父，〈從東西方觀點論六祖壇經是宗教經驗的表現〉，《佛光山國際禪學會議實錄》，高雄縣：佛光出版社，1990。

鄭茂煥，〈敦煌本六祖壇經與心地法門〉，《佛光山國際禪學會議實錄》，高雄縣：佛光出版社，1990。

林光明、蔡坤昌、林怡馨編譯，《楊校敦煌本六祖壇經及其英譯》，初版，臺北市：嘉豐，2004。

王維，〈六祖能禪師碑銘〉，《六祖壇經》，再版，臺中市：普門慈幼基金會，民 74。

錢穆，〈神會與壇經〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65。

錢穆，〈讀六祖壇經〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65。

錢穆，〈六祖壇經大義〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65。

楊鴻飛，〈關於六祖壇經〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65。

錢穆，〈略述有關六祖壇經之真偽問題〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65。

楊鴻飛，〈「壇經之真偽問題」讀後〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65。

錢穆，〈再論關於壇經真偽問題〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65。

楊鴻飛，〈「再論壇經問題」讀後〉，《六祖壇經研究論集》，編於《現代佛教學術叢刊》第一冊，初版，臺北市：大乘文化，民 65。

演慈，〈壇經的筆受及其版本（上）〉，《內明》，no.264, 1994 年 3 月。

牟宗三，《佛性與般若》，臺北市：臺灣學生，民 81。

楊惠南著，《禪史與禪思》，東大出版，民 84。

方立天著，《法藏》，臺北市：東大出版，民 80。

印順著，《雜阿含經論會編》，臺北市：正聞出版，民 72。

印順著，《初期大乘佛教之起源與開展》正聞出版，民 71。

曾其海，〈禪宗和天台宗關係探討〉，《哲學與文化》，第三十卷，第六期，2003 年 6 月。

（二）英文

Tr. By Chan, Wing-Tsit, *The Platform Scripture*, New York: St. John's university press, 1963.

Hui-Neng, *The Sutra of Hui Neng: sutra spoken by the 6th patriarch on the high seat of "The treasure of the law"*, 3rd ed., Hong Kong :H.K. Buddhist Book Distributor,1992.

Tr. by Fung, Paul F., Fung, George D., *The Sutra of the sixth Patriarch on the pristine orthodox Dharma*, San Francisco: Buddha's Universal Church, 1964.

Huineng, tr. By Buddhist Text Translation Society, *The Sixth Patriarch's Dharma Jewel Platform Sutra [Liuzu fa bao tan jing qian shi] : With the Commentary of Venerable Master Hsuan Hua*, 3rd ed., Burlingame, CA [US] : Buddhist Text Translation Society, 2002.