敦博本《六祖壇經》思想體系研究

——以三無思想與三科三十六對法為主

釋宗穎

圓光佛學研究所 三年級

摘　要

六祖惠能大師是對中國影響一千多年的禪宗祖師，中外學者對敦煌的《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木梵寺施法壇經》(以下簡稱《壇經》)。《壇經》這部字數不長的短篇經典受到學者們重視的原因為何？本文採用以敦博本《壇經》為本論文的底本，藉由本論文期望以惠能思想體系的詮釋中的分析更了解惠能的禪學影響中國佛教及禪宗的原因，《壇經》中惠能思想體系與「成佛」的關係又為何？是筆者撰寫本論文的動機與目的。

本文依據敦博本《壇經》惠能思想體系中「三無思想」與「三科三十六對法思想」為討論範圍，首先第一部分，以惠能「三無思想」以「無念為宗」分析以「悟般若三昧」，顯清淨般若之性。「無念行」，無念是「真如是念之體，念是真如之用」。「無相為體」離相極為重要，遠離諸相，在見聞覺知上，就可無所執著，不為萬境所染。「無住為本」，眾生清淨本性，是以無住著為本。宗、體、本是體用論，「三無」並非分別的三事，而是一個整體，惠能所說無念是宗旨，無相是本體，無住是根本，三者同等重要，但從頓悟教法的角度看，提醒眾生本來具清淨自性，「心」不執著，不執取一切法，識見真如佛性三無思想是惠能禪學思理論的思想核心宗旨。

第二部分，「三科三十六對法」思想，從三科三十六對法是惠能最先提的辨證思惟法，它可通用於一切經之詮釋，主要以世間對立的思惟方法，以出世間「不二的中道觀」來破眾生的執著。三十六對法的分類與範疇，惠能將三科三十六對法分成三大類別，第一類是外境無情對有五對，第二類是言與語對有十二對，第三類是自性起用有十九對，三十六對法，解用通一切經。

惠能說三無思想與三科三十六對法的共同點在教化方面，希望弟子們心能不執著一切相，總說是兩者其根本精神是「通過」出沒即離兩邊的破「執著」，從而頓悟自性，覺悟成佛為最終目標。

關鍵字：六祖壇經、惠能、三無、三科、三十六對法

一、緒論

禪宗是中國佛教史上影響最大的宗派，而《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木梵寺施法壇經》（以下簡稱《壇經》）是禪宗唯一的經典，是中國人所寫佛教著作中唯一被尊稱為「經」的經典。[1]《壇經》中記錄六祖惠能（638－713）說法與生平事跡，是唐代禪宗重要的典籍。隨著禪宗的傳播和發展，《壇經》形成不同的寫本或版本，也廣為流傳翻譯成不同國家的《壇經》注釋書，具有崇高的學術地位及價值。敦煌本《壇經》抄寫本共有五種，本論文以敦博本《壇經》為研究，進而探討《壇經》成立開展與敦煌三本的價值與貢獻，對敦煌三本的發現與研究成果加以分析，以及探討惠能與《壇經》思想影響的內涵與特色。

（一）研究動機與目的

六祖惠能大師是影響中國乃至漢傳佛學界一千三百年的禪宗祖師，中外學者對敦煌本《壇經》的整理、校釋的工作，已有將近七十年的歷史。雖然日本學者的研究成果豐碩，大陸學者研究起步較晚，但是惠能是中國禪宗的祖師，《壇經》這部字數不長的短篇經典受到重視的原因，以及《壇經》中惠能思想體系與「成佛」的關係，正是筆者研究此項主題的動機。本文採用以敦博本《壇經》為本論文的主要文獻，藉由本論文的研究，期望以惠能思想體系的詮釋與分析更了解惠能的禪學影響中國佛教禪宗的原因，是本文研究的目的。

（二）研究範圍與方法

本論文研究主題範圍，首先本論文以引用黃連忠所撰的《敦博本六祖壇經校釋》為論文主要參考文獻，引用書中《六祖壇經》分段標準，及書中已依據日本學者鈴木貞太郎（鈴木大拙）、公田連太郎校訂之《敦煌出土六祖壇經》中五十七折的分段，為本文《壇經》原文的引用出處。第二，以楊曾文著《敦煌新本六祖壇經》、鄧文寬、榮新江合著《敦博本禪籍錄校》輔助相關文獻及惠能思想義理的注釋。第三，依敦博本《壇經》為惠能思想體系研究與論述，以上皆為本文所探究之範圍。

本文研究方法分為四個部份：

[1] 黃連忠認為「惠能的『惠』，斯坦因本與旅順本皆作『惠』，唐人習『慧』作『惠』，兩字互通，宋代以後《壇經》諸本，皆改『惠』為『慧』字，如斯坦因本的『智惠』，後世皆改為『智慧』，但『惠能』為法名，應尊重唐代寫例，仍應作『惠能』為宜。」黃連忠，《敦博本六祖壇經校釋》，經題頁 3。

第一部分，先收集《六祖壇經》相關文獻資料，《六祖壇經》注釋書、期刊、論文、論文集，翻譯專書，屬禪宗史、佛教史書，對資料進行分析、分類整合。第二部分，依據日本學者鈴木貞太郎、公田連太郎校訂之《敦煌出土六祖壇經》中五十七折分段標準為《壇經》原文引用，再以收集近現代學者研究成果資料文獻，直接以《六祖壇經》專書、注釋本引用輔助詮義釋法義的說明。第三部分，近代《六祖壇經》研究概況以五種敦煌本的發現及敦博本的發現及其學術價值。第四部分，探討《壇經》中惠能思想體系，以三無思想及三科三十六對法的思想與詮釋為本文探討主題。

二、近代《六祖壇經》研究概況

（一）、現存五種敦煌本的發現和近現代學者的相關研究

1、五種敦煌本的發現

1900 年敦煌藏經洞寶藏發現以後不久，一些比較精美的寫本就開始在西北一帶流散開來。1907、1908 年，斯坦因和伯希和聞風而至，將寫本菁華大宗攫取到手，帶回倫敦和巴黎。[2]這些在藏經洞內封存了八百多年的古代寫本中，包括一些十分珍貴的古佚禪籍，伯希和在藏經洞中檢選材料時，就注章到禪宗史籍。[3]這些在敦煌石窟被發現的禪宗文獻，在部份在會昌法難之前禪籍，因而引入禪史新的研究階段。[4]

現存五種敦煌寫本《六祖壇經》發現內容簡表如下：

現存五種敦煌寫本《六祖壇經》發現內容簡表

	寫本名稱	斯坦因本	敦博本	北圖有本	北圖岡本	旅圖本
1	文獻形式	全本冊子	全本冊子	殘頁	殘本卷子	全本冊子
2	著錄編號	斯5475	敦博077-4	北京圖書館有字79號	北京圖書館岡字48號（膠卷8024）	(1)原為旅博8類395號。 (2)現為旅博519號。

[2] 鄧文寬、榮新江，《敦博本禪籍錄校》，前言頁 2。

[3] 鄧文寬、榮新江，《敦博本禪籍錄校》，前言頁 3。

[4] 印順法師，《中國禪宗史》，序頁 2。

2	發現者	斯坦因、矢吹慶輝	任子宜	不詳	不詳	(1)1916年日本橘瑞超、大谷光瑞 (2)2009年旅順博物館王振芬
4	發現年代	1900年6月22日	1935年（農曆）4月8日。	不詳	不詳	(1)發現於1911年至1912年間，公佈於1920年。 2009年12月再發現而公佈。
5	館藏地點	英國大英博物館	敦煌市博物館	北京圖書館	北京圖書館	旅順博物館

以上表格為現存五種《壇經》發現年代、收藏地點、特徵內容論述研究如下說明：

1、關於斯坦因本系統的寫本的整理情況，第一份被發現的敦煌寫本《六祖壇經》，是現存於大英博物館，原編號「斯 377」，現編號為「5475」（S5475）這也是舉世公認熟知第一個敦煌寫本《壇經》。[5]這份寫本的發現，主要是在 1916 年、1923 年，日本學者矢吹慶輝先後兩次到倫敦大英博物館調查所藏，得自中國的敦煌古文書，發現了《六祖壇經》等大量禪宗文獻，並攝影帶回日本。敦煌寫本《壇經》照片在經矢吹慶輝寫後，於 1928 年收入《大正新修大藏經》第 48 卷出版，後又於 1930 年將照片收入《鳴沙餘韵》中發表，此本通稱為斯坦因本，有時也稱為「敦煌本」，[6]在本論文中統一稱為「斯坦因本」。

2、甘肅省敦煌市博物館藏 077 號，敦博本《壇經》背景為 1930 年敦煌名士任子宜，他在敦煌當地得到了一個冊子本的《六祖壇經》，周紹良先生從敦煌市博物館的展品裏重新發現了敦博本，以後把它陸續公佈出來，1997 年出版的由周紹良整理的敦煌本《六祖壇經》，照片全部匯集在此本。[7]敦博本文字鈔寫優美工整，是很有功底的人抄的，英國藏本斯 5475 就顯得比較粗糙。

[5] 黃連忠，〈百年來敦煌寫本《六祖壇經》的發現與研究之評論〉，《佛學百年》，頁 391。

[6] 此篇論文原名為〈台灣地區對惠能及《六祖壇經》的研究綜述〉，經此書出版編輯部門增加「中國」二字篇名為〈中國台灣地區對惠能及《六祖壇經》的研究綜述〉，並非作者黃連忠教授本意，在此聲明。黃連忠，〈中國台灣地區對惠能及《六祖壇經》的研究綜述〉《六祖壇經研究集成》，頁 19。

[7] 鄧文寬，《六祖壇經·敦煌壇經讀本》，頁 129-130。

3、北京圖書館藏有字 79 號，僅存四行半文字。以上五種鈔本，只有兩種北圖本是卷子本，其餘三種均是冊子本，從一個側面反映出唐末五代私用小冊子普遍流行的特微。[8]

4、北京圖書館藏卷子本，編號岡字 48 號，是用敦煌地方習用的寫紙抄寫的，首缺，尾未抄完，從形式看。可能是敦煌地方僧人所錄。時間當在唐代晚期，工整亦不及前一本殘葉。[9]

5、2009 年長期被認為已經亡佚的旅博本《壇經》，在沉寂於庫房幾十年之後，再次被發現。未發表前的旅順本，以往研究者僅憑三張照片了解旅博本，並對它進行研究，發現後的旅順本，於 2010 年 1 月 28 日旅順博物館首次向學術界公開了遺失 50 多年後被重新發現的館藏「旅博本」敦煌寫本《壇經》全部內容，2011 年 4 月由郭富純、王振芬整理《旅順博物館藏敦煌本六祖壇經》影本發行出版。旅順博物館向學術界公開了館藏「旅博本《壇經》」的全部內容，這將對中國禪宗史的研究起到積極的推進作用。[10]旅博本是唯一帶有朱筆分段記號及朱筆斷句的文本，這是其它任何一個本子所不具備的。可以設想，旅博本的面世，不僅終結了對此版本的百年尋索，可以將斯坦因本《壇經》的錄校整理及其研究，將早期禪宗研究向前大大推進一步。[11]

以上五種寫本的研究概況，諸本都各有優劣。旅順本的發現將改寫未來學者研究的觀點，但不否定其他《壇經》諸本存在的價值。

2、敦博本的發現及其學術價值

敦煌博物館藏冊子本，館藏編號為第 077 號收集在一本禪宗資料合集中，包括《菩提達摩南宗定是非論》、《南陽和尚頓教解脫門直了（見）性壇經》、《南宗定邪正五更轉》、《南宗頓教最上大乘壇經一卷》（尾題）和《注般若波羅蜜多心經》共五種，字跡工整，但顯然不是經生手筆跡，錯誤較少，抄寫時期不會太早，可能是五代時期，原為敦煌人士任子宜舊藏。[12]

真正讓敦博本《壇經》重現天下而受到學術界注意的是周紹良，他在楊曾文《敦煌新本六祖壇經》一書贈序中自述發現敦博本《壇經》的經過。[13]1935 年，

[8] 鄧文寬、榮新江：《敦博本禪籍錄校》，前言頁 21。

[9] 周紹良，《敦煌寫本壇經原本》，頁 2。

[10] 郭富純、王振芬整理，《旅順博物館藏敦煌本六祖壇經》，王星航前言頁 1。

[11] 郭富純、王振芬整理，《旅順博物館藏敦煌本六祖壇經》，王星航前言頁 1。

[12] 周紹良，《敦煌寫本壇經原本》，頁 2。

[13] 楊曾文，《敦煌新本六祖壇經》，周紹良序頁 3。

敦煌縣名士任子宜發現並收藏了包含《壇經》在內的一組 4 件敦煌寫本，1943 年，向達教授見到了任子宜所藏這個《壇經》寫本，將之抄出，1944 年再抄，並在《西征小記》透露了相關的信息。自 1944 年至 1986 年間，此本下落不明，1986 年 8 月，周紹良先生在敦煌博物館藏品中發現了一個《壇經》寫本，並確認此本即向達所見之任之宜所藏本，後來稱之為「敦博本」。1933 年，楊曾文先生出版了與大乘寺本合編的校錄本。1997 年，此本經周紹良先生整理，以圖版形式出版，[14]被認為是最清晰的影印本。

從斯坦因本《壇經》的發現公佈，直到敦博本《壇經》的書影圖版發行，中間相隔 63 年之久，國際佛學界已將心力投入關注在斯坦因本上，雖然敦博本《壇經》優於斯坦因本，但是相對的未能得到應有的重視，黃連忠認為敦博本《壇經》還有兩點學術價值：

第一、敦博本的發現，打破了斯坦因本《壇經》是天下唯一孤本的局面，為《壇經》與惠能思想的研究，注入新的素材及後續研究的推動力。

第二、敦博本的抄寫書手頗有文人字的手跡，此點對於敦煌變文寫本書手的考述與唐代寫經及其書法藝術的相關問題，具啟發後續研究的意義。[15]

敦博本《壇經》與斯坦因本《壇經》是抄自同一種《壇經》，僅此，就可以認為當唐末宋初時期，敦煌一帶至少存在三個以上的此種《壇經》寫本。[16]楊曾文提出敦博本的學術價值，[17]經對比研究，與斯坦因本《壇經》的題目、編排形式，直接比較兩個版本的《壇經》經文中的差異、優缺點的分析，確立敦博本《壇經》與斯坦因本《壇經》是抄自同一種《壇經》，說明敦博本發現更確立，斯坦因本不是「天下孤本」的結論。而鄧文寬、榮新江在《敦博本禪籍錄校》書中認為敦博本的價值也提出三點，其中一點特別強調，敦博本禪籍使我們可以判定出其他敦煌寫本中河西方音的特徵，可以釐清斯坦因本《壇經》等文獻的鈔寫地域和年代。其中第三點，認為敦博本五種禪籍鈔在一的構成形成，反映了當時敦煌或北方一些地區的禪法思想，它很可能是南北二宗調和的產物，敦博本是表達《壇經》中

[14] 明生法師主編，《六祖壇經研究集成》，頁 19-20。

[15] 黃連忠，《敦博本六祖壇經校釋》，自序頁 10。

[16] 楊曾文，《敦煌新本六祖壇經》，頁 218-219。

[17] 楊曾文，《敦煌新本六祖壇經》書中提出敦博本學術價值有三點：

一、敦博本抄漏字句較少。據比較核查，敦煌本抄漏三行三行六十八字，使得前後文句不連貫。

二、敦博本抄寫工整，字體清晰秀麗，而敦煌本抄寫雜亂，錯訛字句很多。如果以敦博本為底本，校之以敦煌本和惠昕本，便可校勘出現存最古本《六祖壇經》的善本。

三、敦博本的發現，使人重新考慮同種《壇經》流傳範圍和流行時間。楊曾文，《敦煌新本六祖壇經》，頁 210-220。

南頓北漸之爭有所調和的證據。[18]

注釋校本方面，以敦博本為底本《壇經》的研究，第 1 本，楊曾文《敦煌新本六祖壇經》為首要注釋本，第 2 本，以鄧文寬、榮新江所著《敦博本禪籍錄校》以 13 種校本為參校本，第 3 本，周紹良的《敦煌寫本壇經原本》以照片原件圖檔方式出版，內容說明簡單。第 4 本，黃連忠著《敦博本六祖壇經校釋》，以上 4 本為目前以敦博本為底本的注釋書。

學術論文期刊方面，黃連忠 1996 年〈從敦博本《六祖壇經》解行相應的禪學思想論眾生平等的理論根據與實踐方法〉，2003 年〈敦博本六祖壇經文字校正與白話譯釋的方法論〉，2007 年〈敦博本六祖壇經的禪宗美學思想及其學術意義〉。

學位論文方面，相關敦博本《壇經》的碩士論文較少，2004 年由南華大學文學研究所，陳明聖〈敦博本《六祖壇經》的禪學思想研究〉，2006 年四川大學余玥，〈關於敦博本《六祖壇經》惠能生平部分經文的傳奇性研究〉。

敦博本與斯坦因本相較之下，敦博本的校釋本與論文期刊著作，顯得特別少，校釋專書有 4 本，而學術論文期刊方面只有黃連忠著作算是作品最多的一位，碩士論文以敦博本《壇經》為主題的只有兩篇，主要原因還是目前學術公認斯坦因本為最古本的《壇經》，直到敦博本的發現有了新的研究資料，對斯坦因本重新評估。

三、《六祖壇經》的成立背景及發展

（一）《壇經》流傳的主要版本

《壇經》在唐代流行敦煌本，宋代開始流行惠昕本，隨後契嵩本也開始流行，從經錄來看，在宋代時，惠昕本、契嵩本之外，法海所集《壇經》也流行，這三種版本系統在宋代都曾廣泛流行，直到元代中後期至明代，宗寶本才開始取代其版本成為最為流行的《壇經》版本。[19]

在斯坦因本《六祖壇經》未發表之前，從明代起，佛藏所刊載的《壇經》，以及各種《壇經》單行本，大多都宗寶編定的《壇經》。日本學忽滑谷快天在其禪學思想史（上卷）第十一章六祖惠能與其宗風第二節壇經三本之不同裡，根據宗寶本《壇經》跋中所說的「續見三本不同」的話，也提到了「壇經三本之不同」，卻

[18] 鄧文寬、榮新江，《敦博本禪籍錄校》，前言頁 31。

[19] 明生法師主編，《六祖壇經研究集成》，頁 29-30。

未具體說明這「三本」壇經究何所指。[20]日本學者宇井伯壽在其第二禪宗史研究書的第一章壇經考裡，[21]不外乎斯坦因本、法海本、惠昕本、契嵩本和宗寶本這四種本子。在其禪宗史研究書的第一章壇經考裡，表列壇經有十八、九種之多，其中，除「西夏語譯」本系一譯本之外，絕大部份都不過是一些不同本校改、傳抄本，真正獨立的壇經本子，宇井伯壽認為現今的壇經裡，大體可以分為斯坦因本、惠昕本、德異本宗寶本的「三個系統」。[22]其中，「德異本（又稱延祐寺本），宇井說它「亦即曹溪原本」。其實所謂「德異本」者，不過是契嵩本的又一種傳抄本而已，判「三個系統」，實則應為「四個系統」。[23]

日本還有一種被稱為「真福寺本壇經」，它其實不過是惠昕本壇經的經又一種刊本。[24]石井修道氏在為發表這本《壇經》所作的介紹中，《壇經》本子，共達十四種之多。郭朋認為其實真正獨立的《壇經》本子，仍不外乎敦煌本、惠昕本、契嵩本和宗寶本這個本子，其餘的，都不過是這四種本子中的一些不同的翻刻本或傳抄本而以。[25]柳田聖山主編的《六祖壇經諸本集成》一書，收集了流傳於中日兩國的十一個不同的《壇經》本，是比較完備的一種。[26]印順法師《中國禪宗史》認為《壇經》主要本子，可統攝分為四種本子：「敦煌本、古本、惠昕本、元至本。」[27]惠昕本，係「參考古本而改編成的」，它「所依的底本，近於敦煌本。」至元本，實則包括德異本和宗寶本。在這「四種本子」裡，沒有契嵩本，但在敘述中，卻也談到了契嵩校改《壇經》的事實。[28]

（二）《壇經》主體與組織架構

敦博本《壇經》經文不分章節，及其他諸本《壇經》的分品、增補修改，其實《壇經》主體與組織的基本架構，仍然不離以下《壇經》的主體與架構，從《壇經》的結構看敦博本《壇經》的形成，《壇經》從整體來看，由三大部份組成：第一、是惠能在大梵寺登壇說法，授無相戒的部分，內容以惠能對僧俗徒眾的公開

[20] 郭朋，《壇經校釋》，序言頁 12。
[21] 宇井伯壽，《第二禪宗史研究》，頁 1-177
[22] 郭朋，《壇經校釋》，序言頁 12。
[23] 郭朋，《壇經校釋》，序言頁 12。
[24] 石井修道，〈《惠昕本·六祖壇経》の研究〉，《駒沢大学仏教学部論集》，頁 96-138。
[25] 郭朋，《壇經校釋》，序言頁 113。
[26] 洪修平，《禪宗思想形成與發展》，294-297 頁。
[27] 印順法師，《中國禪宗史》，頁 272。
[28] 郭朋，《壇經校釋》，序言頁 11-12。

說法、傳禪、授戒等活動的實錄。第二、是惠能生平的大要與簡歷。第三、是惠能與其弟子之間的開示本心與點撥指教的實錄，以及惠能圓寂前後付囑與可關的紀錄。[29]綜合以上論述，《壇經》的組織架構，印順法師認為《壇經》主體應分別為二部分：一、原始的《壇經》「壇經主體」，是大梵寺開法的記錄。二、「壇經附錄」，是六祖平時與弟子的問答，臨終付囑，以及臨終及身後的情形。二者的性質不同，集錄也有先後的差別。在《壇經》的研究上，這是應該分別處理的。[30]

（三）《壇經》作者與編集者相關問題

關於《六祖壇經》作者一般公認惠能弟子法海所作為，胡適在巴黎、倫敦發現斯坦因本《壇經》經過整理、比對研究後，即認定《壇經》作者為神會，進而引發的爭辯，有日本、台灣在諸多學者提出反駁胡適觀點，印順法師為此因緣提出〈評胡適禪宗史的一個重要問題〉一文對此問題作的回應，胡適認為斯坦因本《壇經》作者為神會？的看法是種「斷論」，但是並不完全否定胡適的研究，提出「唯一可以糾正胡適論斷的，是「考據」。[31]想要糾正這樣的斷論應從斯坦因本《壇經》中，例舉出《壇經》不是神會所作的證據，才能根本的推翻胡適的研究，與其他學者反駁的方法有所不同。

印順法師《中國禪宗史》書中與〈神會與壇經〉文章，其中以論證《壇經》的形成與演變，提出三點反駁胡適提《壇經》為神會作者。龔雋、陳繼東著〈中國禪學研究入門〉:「印順於胡適証明神會作《壇經》的各種「證據」都進行了一一反駁，他並不像一般學家或信徒那樣單從抽象的理論或心情去指責胡適的論斷，相反，他在一定程度上承認胡適所做的工作。說胡適所考神會之卒年也「精確可信」，這些都表示印順法師對胡適的禪學研究是有繼承地發揮的……。」[32]胡適對禪宗研究的貢獻集中在兩個方面：一是對禪宗歷史的考實；二是對禪宗思想的疏尋、歸納。[33]印順法師、龔雋、陳繼東與麻天祥對胡適認為《壇經》作者是神會的問題雖提出反證，可是卻認同胡適禪學方面的研究供獻。

---

[29] 黃連忠，《敦博本六祖壇經校釋》，自序頁 10。

[30] 印順法師，《中國禪宗史》〈第六章壇經之成立及其演變〉，頁 245。

[31] 印順法師，〈神會與壇經——評胡適禪宗史的一個重要問題〉，《現代佛教學術叢刊（1）》，頁 109-110。

[32] 龔雋、陳繼東：《中國禪學研究入門》，頁 58-59。

[33] 麻天祥，〈胡適對禪宗研究的貢獻〉，《河北禪學研究所》。

四、惠能思想體系

（一）《壇經》的三無思想

本節為惠能體用思想的運用，惠能強調自己的禪法是「從上已來，頓漸皆立，無念為宗，無相為體，無住為本。」[34]概言之，惠能是以佛教所表述的真如，即是實相、佛性，作為自己禪法效法的依據。因為真如佛無生無滅，超言絕象，自然是無念、無相、無住。[35]引文中值得特別注意的是《壇經》把「無念為宗，無相為體，無住為本」三個概念，合在一起成為一個新的系統。這種說法還是以前所未見到的。把這三個概念列為宗[36]、體、本是一種全新的說法。宗、體、本在魏晉玄學中，都用於本體論。《壇經》現在把這些討論本體的哲學範疇用語，借用到佛家著作中去，加上佛學的內容，成為一種中國佛學的新產物、教義和思想系統。[37]

1、無念為宗

禪宗的形成要從「宗」[38]這個概念開始談起，何謂「宗」？是代表印度大乘諸師思想的，其意義本來是「用」。[39]從達摩的「藉教悟宗」的「宗」是《楞伽經》說的「自宗通」，是自覺聖智的自證，但這要依「教」去悟入的，惠能的「宗」是傳承達摩依「深信含同一真性」，從「理入」，說為「性淨之理」，去深信自身有清淨如來藏、佛性深切信解，從藉教悟宗，到捨妄歸真，但不一定是從經教著手，而是從師長的開示與教導中去悟解佛法的宗要，惠能所說「無念為宗」雖承自達摩的禪法，但卻偏重「悟」理成為日後影響禪宗後代深遠的惠能頓悟禪法。

（1）「無念」的意涵

《壇經》三無思想中的「無」意涵為何？敦博本《壇經》說明「無」的如下：

> 無者無何事？念者念何物？無者，離二相諸塵勞。[40]

---

[34] 敦博本《壇經》第 17 折 3 之 1，另見黃連忠，《敦博本六祖壇經校釋》，頁 52。

[35] 楊曾文，《敦煌新本·六祖壇經》，頁 310-311。

[36] 黃連忠，《禪宗公案體相用思想之研究》，頁 206。

[37] 冉雲華，《中國禪學研究論集》，頁 144。

[38] 「宗」的意義：若站在佛教史的角度來看隋、唐時期的佛教，相承說與初祖的成立，實乃當時的佛教特色;若以教理言之，則「宗」的觀念才是中國佛教形成期的共通意識。見中村元等著，余萬居譯：《中國佛教發展史（上）》，頁 245。

[39] 中村元等著、余萬居譯，《中國佛教發展史（上）》，頁 245。

[40] 敦博本《壇經》第 17 折，另見黃連忠，《敦博本六祖壇經校釋》，頁 56。

所謂「無」是無何事？所謂「念」是念什麼東西？所謂無即是離二相，「二相」是指的是如生滅、有無、是非、對錯、空有、人我等相，遠離這些煩惱妄見諸勞塵相，不遮蔽清淨真本性，就能無念。《壇經》中「無念為宗」與一般「念」有何不同？敦博本《壇經》說：

> 念者，念真如本性。真如是念之體，念是真如之用。自性起念，雖即見聞覺知，不染萬境，而常自在。《維摩經》云：「外能善分別諸法相，內於第一義而不動。[41]

「念」是明記為性，[42]一般眾生的「心」能明白記憶所緣境的功能。而《壇經》的「念」不是單一指有念而已，「念」是念真如本性，以「正念力」念真如就是「體」，念是真如之「用」，自性起念，所指的即是見、聞、覺、知，不染著萬境，而能夠自在。念是自性所起的作用，是自性或「本性」的用，所以本來就是念念不住的。[43]「無念」就是戒定慧具足，《壇經》的法門，是般若，就是「無念法」。[44]而《壇經》中「無念」有無不同的意涵？「無念」是本體，還是作用？《壇經》雖然在開首稱「無念為宗」，但是在同一段文的後半段中又清楚解釋說：「真如是念之體，念是真如之用」，惠能的「無念」是與神秀的「離念」相對立的概念。離念，指杜絕心的各種妄念，仰制正常的心理活動;而惠能不要求人們去除妄念，以發現真如佛性為根本。敦博本《壇經》的「無念」從六根無染著開始：

> 見無念者，六根無染。見無念者，得向佛知見。見無念者，名為實相。見無念者，中道第一義諦。見無念者，恒沙功德一時等備。見無念者，能生一切法。見無念者，能攝一切法。[45]

惠能說他的禪法「以無念為宗」，「無念」是惠能禪法的指導原則，所謂「於念而不摯」，「於一切境上不染」，實是一種相當不二的觀點，雖不離世間煩惱，但又不為世間煩惱所染，「即煩惱是菩提」。《壇經》中念有兩種，一種是和事物有牽扯的念，另一種是自性起念。前者被《壇經》看作是邪念，一定要去掉，所以叫「無念」，後者是正念，所以要保存，念真如本性。取掉妄念，本性就會自然流露

---

[41] 敦博本《壇經》第 17 折，另見黃連忠，《敦博本六祖壇經校釋》，頁 56。

[42]《顯揚聖教論》〈1 攝事品〉，T31, no. 1602, p. 481, b11-13

[43] 印順法師，《無諍之辯》，頁 79。

[44] 印順法師，《無諍之辯》，頁 153。

[45] 楊曾文，《敦煌新本·六祖壇經》，頁 273。

出來，「人性本淨，為妄念故 蓋復真如，離妄念本姓（性）淨。」[46]

在「無念」、「無相」、「無住」中，「無念」是個總概念。「無念」不是什麼也不想，什麼也不念，而是照樣生活在現實社會環境中，無論對什麼事物，什麼對象，都不產生貪取或捨棄之念頭，沒有執意的好惡義醜觀念。把「無念」分開來講，「無者離二相（按，有無、斷常等皆為二相，此皆為「不二法門」所不許）諸塵勞，念者念真如本性。真如是念之體，念是真如之用」。「無念」所要否定的是把事物的兩個方面絕對對立的見解，而並不是連真如本性也不念，這種是以人心本具的真如本性為體的。如果像有人所理解的那樣，什麼也不思不想，惠能認為這是錯誤的，「一念斷即死」，「一念斷絕，法身即離色身」，說提倡這種種禪法是「謗經法」的。[47]

（2） 悟無念法

敦博本《壇經》中說明「不悟無念」的原因「莫百物不思，當令念絕，法縛，即名邊見。一念若住，念念即住，名繫縛。」[48]不要任何事物都不思想，而使念頭斷絕，受方法上的束縛、約束，就落入「邊見」，一個念若是執著，後念相續仍然是執著，名稱為「繫縛」。即是如何達到「無念」？敦博本《壇經》說：

	悟無念	不悟無念
悟般若三昧＝無念[49]	1、見一切法，不著一切法[50]，遍一切處不，著一切處。 2、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。[51]	莫百物不思，當令念絕，法縛，即名邊見。一念若住，念念即住，名繫縛。[53]

[46] 冉雲華，《中國禪學研究論集》，頁 145。

[47] 楊曾文，《敦煌新本·六祖壇經》，頁 312。

[48] 敦博本《壇經》第 31 折 3 之 3，另見黃連忠，《敦博本六祖壇經校釋》，頁 120。

[49] 敦博本《壇經》第 31 折 3 之 3，另見黃連忠：《敦博本六祖壇經校釋》，頁 120。

[50] 「見一切法，不著一切法」，斯坦因本在「見一切法」下有「不著一切法」，依文義觀察，底本敦博本脫，應補。見敦博本《壇經》第 31 折 3 之 3，另見黃連忠，《敦博本六祖壇經校釋》，頁 120-121。

[51] 敦博本《壇經》第 31 折 3 之 3，另見黃連忠，《敦博本六祖壇經校釋》，頁 120。

[53] 敦博本《壇經》第 17 折 3 之 2，另見黃連忠，《敦博本六祖壇經校釋》，頁 54。

	3、萬法盡通，見諸佛境界，至佛位地。[52]	

以上表格敦博本《壇經》經文說「悟無念」的方法如下：

覺悟般若智慧的三昧境界，就是「無念」的真實相，能夠悟般若三昧就是「無念」，何謂「無念」？無念法就是看一切法，指世間的境界，不執著一切法，所謂「一切法」，泛指一切事物、一切現象，及物質的、精神的一切存在。在佛典中，「一切法」的內分類，一、指原始佛教所說指五蘊、十二處、十八界等包括有為法、無為法。二、指部派佛教所說的色法、心法、心所法、心不相應行法、無為法等。就此說一切有部說有五位七十五法。三、大乘唯識家則將一切法開為色法十一、心王八、心所法五十一、心不相應行法二十四、無為法六、共計一百種稱為「百法」，[54]總稱一切法。「遍一切處不，著一切處。」

常清淨自在的「佛性」，能夠經常「自性」清淨不染著，使六根眼、耳、鼻、舌、身、意不染著於色、聲、香、味、觸、法六塵中，所有的六塵境界，「畢竟無」有自性不執著，來去自如即是「般若三昧」自在解脫。若能悟無念法沒有一法不通達，《宗鏡錄》說：「若無念之人，非是離念，但是即念、無念，念無異相，雖有見聞，皆如幻化。」[55]悟無念法的人，不落邊見，不為法所縛，而能以智慧見到諸所證覺的「悟境」，雖然有見聞世間境界，都是如幻如化一切空性，必能到佛果的地位。

馮煥珍認為《說無念為宗》，以無念是真如起用，不染萬境的「用」，至禪宗之宗本，認為無念以實相為體，無念具體是一方面無末那識執境之念，一方面有根本智之念即是真如之念、自性之念，而眾生於緣起性空的當體，起妄念妄執而輪轉生死，因此，「無念」不取一法、不捨一法，而此不生不滅之空性，即以自性起修為宗要。[56]總說惠能「無念為宗」，以「悟般若三昧」智慧觀照達到「無念」，與無相、無住是一體不是分開來的，指「心」能夠達到自然「心」沒有妄念雜染，《大乘起信論》說：「以一切法本來唯心，實無於念。」[57]看見所的一切世間相，即能無所住著執著，「念」是真如之用，自性起念，即是見聞覺知不染著萬境而心

[52] 敦博本《壇經》第 31 折 3 之 3，另見黃連忠，《敦博本六祖壇經校釋》，頁 120。

[54]《大乘百法明門論》，T31, no. 1614, p. 855, b15-18。

[55]《宗鏡錄》，T48, no. 2016, p. 915, b2-3。

[56] 馮煥珍，《說無念為宗》，頁 263-297。

[57]《大乘起信論》，T32, no. 1666, p. 579, a26-27

常自在，察覺「心」無念即能悟入「無念為宗。」[58]

2、無相為體

無相為體的「體」作何解釋？所謂「體」最初的涵意，中國典籍中的「體」接近後世體用範疇的「體」義，共有五項，分別是第一項的「整體」、「總體」義，第二項的「主體」義，第三項的「體性」義，第四項的「依據」、「根據」義與第五項的「施行」、「實行」義。綜合看來，先秦的「體」義中，已經具有「主體性」、「根據義」與「體用一如」等三項重要概念雛型。其中，又以「體」具有「用」，施行、實行的意義。[59]敦博本《壇經》中「無相為體」的定義如下：

外離一切相是無相。但能離相，性體清淨，以無相為體。[60]

《金剛般若波羅蜜經論》說：「離一切諸相即名諸佛者。」[61]離相極為重要，遠離諸相，在見聞覺知上，就可無所執著，不為萬境所染。何謂「無相」？敦博本《壇經》:「何明為無相？無相於相而離相。」[62]這裡主要包含兩層意思：第一「凡所有相，皆是虛妄。」[63]萬相非真，故謂無相。第二，實相無相，「性體清淨」[64]，這是以破邪來顯正，以無相之實相來表無相之自心。[65]總說以上兩點，首先眼見世間所有的「相」都虛妄不實是「空」。第二點雖已知實相無相，確又落入「空」裡面。「成一切相即心，離一切相即佛」，惠能主張離一切相，眾生見「相」當下起執著「有相」。「無相」指「於相而離相」，惠能認為，世人對於聲色諸相容易產生執著，神秀等教人看心、看淨、離念，也是一種執著，「離相」，則雖身處世間，為聲色諸相所包圍，卻不予計較、執著。「無相的落腳點在於反身內省，自悟「性體清淨」，當下脫離煩惱。[66]

3、無住為本

「無住」是與「無念」相連繫的另一概念，《壇經》中惠能說：「為人本性，

---

[58]《注肇論疏》:「六祖以無念為宗，神秀以離念為宗，雖分頓漸，皆明智體無知，所謂如珠發光，光還自照，本覺起照，還契本覺，即理智不二之義。華嚴云：無有智外如為智所證。亦無如外智能證。於如般若無知之旨。」 X54, no. 870, p. 167, c4-8 。

[59] 黃連忠，《禪宗公案體相用思想之研究》，頁 133。

[60] 敦博本《壇經》第 17 折，另見黃連忠，《敦博本六祖壇經校釋》，頁 56。

[61]《金剛般若波羅蜜經論》T25, no. 1510b, p. 773, c6。

[62] 敦博本《壇經》第 17 折，另見黃連忠，《敦博本六祖壇經校釋》，頁 56。

[63]《金剛般若波羅蜜經》，T08, no. 235, p. 749, a24。

[64] 洪修平，《中國禪學思想史》，頁 181。

[65] 洪修平，《中國禪學思想史》，頁 181。

[66] 潘桂明，《壇經全譯》，前言頁 26。

念念不住」，這裡的無住為本的「本」，是指人的「本性」、「性」、「自性」，是念念不住的。在一生中，是從不斷絕的。「性」本來不住，從本來不住的自性，起一切法。如能體悟自性的本來不住；一切法在自性，也無所住。直了現前「來而不往，去而不留」，如雁過長空，不留痕跡，如見阿閦佛國，一見不再見。那就是念念不住，頓得解脫自在。[67]

「無住」，所謂「住」對世間的眾生而言是指命根說，受生的有情，得在現實世間，「無住」在此有兩層意思：第一，萬法無常遷流不止。般若學從性空、無相的角度強調萬法無住。第二，「無住者，為人本性」，這是惠能思想的重心所在。這裡的「無住」，既有心念遷流不息之義，又有心念不滯留在虛假的萬法上，不執著妄相之義。[68]心念不停留假立的世間一切，如敦博本《壇經》說：

> 無住者，為人本性，念念不住，前念、今念、後念，念念相續，無有斷絕。若一念斷絕，法身即離色身。念念時中，於一切法上無住。一念若住，念念即住，名繫縛。於一切法上，念念不 住，即無縛也，是以無住為本。[69]

無住是人的本性，念念不住，無住就是無著對外相無執著，在前一念、當下一念、「後」未來的一念，念念之間前後相續不間斷，無法了悟本有「自性」也就是佛性，一念若是住著，念念即是同樣住，前念後念不住，就不再為煩惱所纏縛，對一切法念念不住著即是「無繫縛」而常自在。無相、無住，這兩個概念分別出自《金剛經》、《維摩經》，惠能從般若學的立場指出，「無相」並非指滅相而無，而是要懂得「凡所有相，皆是虛妄」，如能「見諸相非相，即見如來」，由此可知要達到無相、無住的認識，則是以「利智」即重般若之智為前提。

惠能的「三無」強調的都是在當下念念無著之中直顯自心清淨的般若之性。其中的「無念」和「無住」說的都是自心任運的意思，不同之處在於，「無念」重在說明妄念不起，「無住」則強調正念不斷。而兩者都立足於實無相的基礎上。「三無」的著眼點都在直顯心性，於自心中「頓見真如本性」，從而「念念般若觀照」，自性解脫，「不假外修，但於自心，令自本性常起正見，煩惱塵勞眾生，當時盡悟，因此，「三無」實際上概括了惠能禪學新論的理論基礎及其特色。[70]《壇經》中惠能對於「三無」雖然是以眾生當下之「心」的「自性」清淨本來的「佛性」為主，若分別說則無相是性體清淨屬於「體」，無住是本性無縛為「相狀」，無念是真如

---

[67] 印順法師，《中國禪宗史》，頁 357-358。

[68] 洪修平，《中國禪學思想史》，頁 182。

[69] 敦博本《壇經》第 17 折，另見黃連忠，《敦博本六祖壇經校釋》，頁 56。

[70] 洪修平、孫亦平，《惠能評傳》，頁 253。

起用，不染萬境則是「用」，行者者若以此悟入自性，就是禪宗最核心的思想一「見性成佛」。

「三無」並非分別的三事，而是一個整體，惠能所說無念是宗旨，無相是本體，無住是根本，三者同等重要，但從頓悟教法的角度看，「無念」對頓悟學說確立和修行方法的改革具有重大意義。頓悟是以世人「念」的存在為起點，又以真如起用「無念」為關鍵而實現的同時，「無念」提示一重直覺的內省，打通了神秘頓悟的大門。「三無」學說是以重視般若之智為前提，開示一種全新的修行理論和方法，提倡直覺力的自然發揮，簡化修行成佛的順序、步驟，以般若之智悟見自心佛性，頓入佛地，它們是以頓悟而展開的修行方法。

（二）三科三十六對法的思想與詮釋

三科三十六對法是惠能引用佛陀說世間蘊、處、界三科融合三十六對法，對弟子最後的教誡，現代學者以哲學範疇、辨證來論述三科三十六對法探討惠能三十六對法，而敦博本《壇經》中三科三十六對法的分類與惠能頓悟思想有何關係與影響？世間有的外境、語言眾生的自性該如何起用達到離兩邊不執著的中道實相？是本節研究的方向。

1、《壇經》中三科三十六對法的思想

三科三十六對法是惠能最先提的辨證思惟法，它可通用於一切經之詮釋。主要以世間對立的思惟方法，以出世間「不二的中道觀」來破眾生的執著。諸多學者對於三十六對法研究各有不同的看法，印順法師認為三科及三十六對中的「有為無為」，「有色無色」，「有相無相」等，與阿毘達磨的自相（三科），共相（對法）有關。這是以當時論師的法相為對象，擴大分類而引歸自宗的。禪師們好簡成性，大概嫌他名數紛繁，所以較少引人注意。[71]成中英在〈六祖壇經之三十六對及其哲學意義〉文中認為以形上學和方法論的基本哲學結構，顯示它受《易經》思考模式影響。黃連忠發表了〈六祖壇經三科三十六對的哲學範疇與惠能辨證和諧的思想〉，他認為《六祖壇經》之三科三十六對法是哲學範疇也是理論思惟的一部份，並且也具備方法論的研究意義。範疇是每門學科的基本概念與認識事物活動的基本支點、分類系統、理論思惟與方法工具等四項意義的綜合體。[72]

[71] 印順法師，《中國禪宗史》，頁 222。

[72] 敦博本《壇經》第 46 折 3 之 1，另見黃連忠，《敦博本六祖壇經校釋》，頁 189。

（1）、三科法門

敦博本《壇經》說：

> 舉三科法門，動用三十六對，出沒即離兩邊，說一切法，莫離於性相。若有人問法，出語盡雙，皆取法對，來去相因，究竟二法盡除，更無去處。[73]

惠能在入滅前對十大弟子，具體講解如何以三十六對法「出沒即離兩邊」來破一切法之執著，「一切法」所指的是佛教一切諸法分為蘊、處、界，稱為「三科」，其中，蘊為五蘊，處為十二處又稱十二入，界為十八界，修行這三類法門，即是三科法門。洪修平認為惠能的「三十六對法」對禪門弟子的說法和修行都具有指導性意義，其根本精神是「通過」出沒即離兩邊的破「執著」，從而頓悟自性，覺悟成佛。[74]

「三科法門」是五陰、十八界、十二入，五陰，是色、受、想、行、識，陰是舊譯，顯示色等五法，能陰覆諸法真理，新譯名為「蘊」，是積聚的意思，所有一切眾生之類，是總舉一切眾生，眾生是五眾和合而成。「入」是十二入，又名十二處，內六處與外六處，處，依梵文原意，是指「進來的場所」或「進來的東西」，六處，指眼、耳、鼻、舌、身、意六根。外六處又稱六塵，色、聲、香、味、觸、法六境。

> 自性含萬法，名為含藏識。思量即轉識，生六識，出六門、六塵，是三六十八。由自性邪，起十八邪；若自性正，起十八正。惡用即眾生，善用即佛。用由何等？由自性。[75]

自性是含藏一切法，包括世間、出世間法，「自性」是指「佛性」，稱為「含藏識」。「識」是思量，思量即是轉識，能生六識，而出六門就是六根六處，六塵外六處總和合為十八界。十八界的六識，一般都說眼識乃至意識，但是到大乘唯識，說有八識，即另加第七末那識，第八阿賴耶，譯為「藏識」，含藏識一切的種子，能藏一切諸法種子故又名能藏，又因為前七識之所熏習名所藏，第七識執第八識見分為我名「執藏」。須特別提出的是，《壇經》如上面引文，「自性能含藏萬法，名含藏識」，與唯識的解說完全不同，這是指「如來藏性」。

---

[73] 敦博本《壇經》第 45 折 3 之 1，另見黃連忠，《敦博本六祖壇經校釋》，頁 182。

[74] 洪修平、孫亦平，《惠能評傳》， 頁 325。

[75] 敦博本《壇經》第 45 折 3 之 3，另見黃連忠，《敦博本六祖壇經校釋》，頁 186。

（2）、三科三十六對法與根機

佛陀為眾生說法是應機而說，在《阿毗達磨俱舍論》中佛說三科：「何故世尊於所知境？由蘊等門作三種說：頌曰：「愚根樂三故，說蘊、處、界三」，論曰：『所化有情有三品故，世尊為說蘊等三門，傳說，有情愚有三種，或愚心所總執為我。或唯愚色、或愚色心，根亦有三，謂利、中、鈍。樂亦三種，謂樂略中及廣文故，如其次第世尊為說蘊處界三。』」[76]

三根	利根	愚於心所	樂略說	五蘊	三科
	中根	愚於色法	樂中說	十二處	
	鈍根	愚於色心	樂廣說	十八界	

眾生的根性、根機有上中下三種，一、上根利智的，性穎悟慧力勝，不特略聞即解，且能聞少知多，像這類有情，當然無須為之詳說，所以佛總宇宙萬有為說五蘊。二、中等根機的，智慧不太明利也不太愚，說略不得要領，說廣又覺太繁，為適應這類根機，所以佛說不廣不略的十二處。三、下等根機的眾生，由於智慧闇劣，思想遲鈍，必須對他廣為分別解剖，方能領悟，所以對他說十八界，令從十八界悟入諸法實相，由於有情有這三品的差別，所以佛說蘊處界的三科不同。[77]惠能頓悟法門雖不立「頓漸」，但是惠能對於弟子的問答機緣，也為眾生之利、鈍根眾生緣不同而有不同的應機回答。

2、三十六對法的分類與範疇

何謂「對法」？[78]《阿毗達磨俱舍》說：「阿毗達磨」四字，合譯稱為「對法」，有廣略的二義，就廣義說，就三藏中的論藏總稱，能總攝一切的論典。二、是就略義說，是三門中的毗曇一門，能窮究一一法的根源，「對法」是三藏中的一藏。《中論》說：「諸佛依二諦，為眾生說法。一、以世俗諦，二、第一義諦。」[79]佛陀的一代時教說二法，勝義無漏法及世間的世俗法。因為阿毗達磨能通達一切法，諸論中最殊勝趣向解脫。「對法」所包含的一種特殊的辨證思想。惠能三十六對法

[76]《阿毘達磨俱舍論》〈1 分別界品〉，T29, no. 1558, p. 5, b1-8。

[77] 演培法師，《俱舍論頌講記（上）》，頁 138。

[78]「阿毗達磨俱舍論，一部之通名分別界品，第一部內之別目阿毗此云：「對」，「達磨」，此云：「法」。俱舍此云：「藏無流忍智向觀為功四諦涅槃軌持性爾境果並舉故稱對法。」《俱舍論疏》，X53, no. 836, p. 1, b11-13

[79]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉，T30, no. 1564, p. 32, c16-18。

表分析如下：

三十六對法三大分類	
一、外境無情對有五對	天與地對、日與月對、暗與明對、陽與陰對、水與火對。[80]
二、言與語對有十二對	有為無為對，有色無色對、有相無相對、有漏無漏對、色與空對、動與靜對、清與濁對、凡與聖對、僧與俗對、老與少對、長與短對、高與下對。[81]
三、自起用有十九對	邪與正對、癡與慧對、愚與智對、亂與定對、戒與非對、直與曲對、實與虛對、嶮與平對、煩惱與菩提對、慈與害對、喜與嗔對、捨與慳對、進與退對、生與滅對、常與無常對、法身與色身對、化身與報身對、體與用對、性與相對。[82]

以上表格《壇經》引文已經將三科三十六對法分成三大類別：

第一類是外境無情對有五對，依世間所起外境無情五對，天地、日月、明暗、陰陽與水火，以地、水、火、風、空五大，即成為無情的器世間。

第二類是言與語對有十二對，世間佛法將有情器世盼說為依報，是根身所依住的，資養根身令不散壞的以言與語對有十二對。世間包含了所有世間的活動，以及日常的言語，在與日常性不矛盾的範圍內，眾生卻認為是真理。這十二對中有屬於語言上的辨證概念，例如老少、長短、高下等，也有屬於佛教名相中的對立範疇，例如有相無相，有漏無漏等。

第三類是自性起用有十九對，斯坦因本《壇經》實際上有二十對，敦博本《壇經》十九對，斯坦因本多了一對「有情與無情對」，[83]雖然兩個版本有些差別，所

[80] 敦博本《壇經》第 46 折 3 之 1，另見黃連忠，《敦博本六祖壇經校釋》，頁 188。

[81] 敦博本《壇經》第 46 折 3 之 1，另見黃連忠，《敦博本六祖壇經校釋》，頁 188。

[82] 敦博本《壇經》第 46 折 3 之 1，另見黃連忠，《敦博本六祖壇經校釋》，頁 188。

[83] 斯坦因本：「自性居起用對有十九對，邪與正對、癡與惠、愚與智對、亂與定對、戒與非對、直與典對、實與虛對、嶮與平對、煩惱與菩提、慈與空對」喜與順對、捨與慳對、進與退對、生與滅對、常與無常對、法身與色身、。化身與報身對、體與用對、性與相、有情無情對。」自

謂「自性起用」，惠能認為邪見、痴慧等都是「自性」的作「用」所成，所以名稱「自性起用」。

印順法師認為以上三十六對法之分類是經中所沒有的分類法。這三大類，大概是依器界，有情，如凡聖、僧俗、老小其他而分類等，「三十六對法，解用通一切經」。一切不離文字，也就是一切無相、非相，依相因的對待法。所以「出語盡雙」，「出外於相離相，入內於空離空」，「出沒即離兩邊」，而能「不失本宗」。[84]

成中英解釋三十六對法在方法論和形上學方面的意義，肯定它們在《壇經》的重要性和地位。又引用《中論》的中觀和《易經》的相反相成論，對經文做經典學的詮釋。成中英認為學者們將三十七對誤為三十六對，惠能以《易經》陰陽論的「對」來建構世界圖。為了達到自性，必須使用相關「對」來彼此超越，如此才不會執著任何一個。以「對」為基礎的世界圖相，一個人已經趨除了無明和除了「對」的結構，他也不需要離開結構的世界，為惠能在《壇經》中所宣揚的頓悟法門提供了理論基礎，這種本體論宙論的世界圖相，完全符合《壇經》中趨除無明和開悟的教義。惠能以無念為宗，無相為體，無住為本是以三十七對的觀念為基礎，對於開悟的過程提出四點看法：一、以趨除無明落於兩邊妄念的一種過程程序。二、對立性的結構都是以語言文字來思考，所以趨除無明與結構就是脫離或捨棄語言文字。三、以「對」為基礎的世界圖相，為惠能在《壇經》中所宣揚的頓悟法門提供了理論基礎。四、即使一個人已經趨除了無明和「對」的結構，也無需要離開結構的世界。[85]

黃連忠認為「三科三十六對法」，惠能所說的「對」詮釋為「哲學範疇」才是，所謂的「範疇」（category），是從邏輯的角度建立的哲學思維，以相對性的分類範疇建構一套詮釋及說法的系統，並且透過這套系統以「扣其兩端而竭之」的方式，傳授頓悟教法的精華。以現代意義的角度觀察，安頓萬法確立價值根源，以及尊重多元發展，都是必然具備的基本態度。三科法門不適合歸類為唯識的學說，或任何一宗一派的說法，黃連忠教授最後本文結論提出四項看法，主要重點認為惠能說三科三十六對法，是建立個人的「心」的自性起與生命的和諧達到究竟的目標。[86]

性十九對，實際上斯坦因本中加上「有情與無情對」共有二十對。敦煌本《壇經》，T48, no. 2007, p. 343, b23-29

[84] 印順法師，《中國禪宗史》，頁 222。

[85] 成中英將「對」做更細的分類：一、心理的，如喜與瞋對，二、存在的，如生與死對，三、價值的，如邪與正對，四、修行的，如亂與定對，五、轉化的，如色與空對、性與相對、常與無常對。見成中英〈六祖壇經之三十六對及其哲學意義〉《佛光山國際禪學會議實錄》，高雄：佛光出版社，1990 年，頁 365-369。

[86] 黃連忠，〈《六祖壇經》三科三十六對的哲學範疇與惠能辯證和諧的思想〉，《禪和之聲——2012

洪修平、孫亦平《惠能評傳》書中對「三科三十六對法」，以「出沒即離兩邊」為標題，分析《壇經》三科三十六對法的基本概念及分類外，認為惠能主要是教導弟子破除二分對立思維方法，以「不二」的中道觀來悟佛教超越對立的真理及宇宙人生的真實本性，惠能講「三十六對法」並不是幫助修行者進行概念分析，而是在於指導人們的修實踐特別是「修心」的實踐。同樣也引成中英的看法，認為成中英以現代西方哲學的理路來釐清惠能三十六對在方法論和形上學方面的意義，强調「對」是惠能用來趨除無明和開悟的方法，具有啓發性。[87]

綜合以上學者看法，雖是以哲學範疇為主題，但都是同樣先世間為立論，也就是不離我們的生活於世間所擁有的一切分類，蘊、處、界三科，為佛說的分類法惠能以此三十六對法，解用通一切經，出入即離兩，教導弟子破除不落入空、有二法相，都不離於「自性」起用，於相不執著「相」，於空不執著於空處於中道，開示三十六對法是惠能引導弟子直接悟入佛法中道實相的修行方法。

3、自性起用的實踐與進路

敦博本《壇經》已說明如何自性起用：

> 如何自性起用三十六對共人言語？出外，於相離相；入內，於空離空。著空，則惟長無明；著相，則惟長邪見。秉法直言，不用文字。既云不用文字？人不合言語，言語即是文字。自性上說空，正語言本性不空。迷自惑，語言除故。暗不自暗，以明故暗；暗不自暗，以明變暗。以暗現明，來去相因，三十六對，亦復如是。[88]

如何「自性起用」三十六對法與人以言語溝通？對於外在的「相」應離於相，而對內以觀空又不執著「空」，若執著空，則增長無明煩惱執著外相，則增長邪見。相是以「有」、「無」為二邊見，「無明」是一般凡夫根本煩惱，生死流輪的主因，而「邪見」，容易墮三塗。秉持著真實體悟佛法直截說明，不用文字，但真的不用文字嗎？《大般若經》:「若順文字，不違正理，常無諍論名護正法。」[89]用文字顯真理，因語言而悟道，所以怎可妄執不用語文？人們所說言的話不是真實相，只是言語的表達，不能合於是真理。自性上說是「空」，人們所說言語卻不「空」是有相，若有迷惑即是自己產生的，除去語言概念就能了解實相。世間的暗是黑暗，

廣東禪宗六祖文化節學術研討會論文集》，頁 444-453。

[87] 洪修平、孫亦平，《惠能評傳》， 頁 316-327。

[88] 敦博本《壇經》第 46 折，另見黃連忠，《敦博本六祖壇經校釋》，頁 192。

[89]《大般若波羅蜜多經》〈12 現化品〉，T07, no. 220, p. 955, a3-4。

就沒有光明，有光明就沒有黑暗，明暗「相」互為「因」是相對法，是相對法，雖說有來有去，但離來去離二邊，離開有與無二邊，名為「中道」，三十六對法也是如此。

對於惠能的「三科三十六對」中外學者有不同的評價，筆者認為三十六對法，除了辨證思想外，還結合佛教中《中論》八不思想，「不二」，「破」法，一切法空無自性，即以《中論》的思想破眾生對世間的「相」有所執著，直接破除世間一切事物的對立，惠能提倡明心見性，頓悟成佛的理念，最後對弟子教誡說三十六對法，以自性起用的方法是以般若智慧斷常見、邊見二邊邪見，行中道。[90]三科三十六對法可用來破除妄執，一直「迷」而不「悟」的弟子因為聽聞三科三十六對法可通達一切法，頓悟中道的真理，總之惠能三十六對法自創修行方法，以佛教的基礎教義，融合中觀、般若思想，以較客觀全面性來解眾生的「迷惑」，最終目的是以頓悟解脫為宗旨。

五、結論

本文以敦博本《六祖壇經》思想體系研究以三無思想與三科十六對法為研究主題，就目前本文研究內容提出重點歸納三點：

其一，龐大的敦煌禪籍，藉由本文論述現存五種敦煌本的發現，本文以敦博本《壇經》為研究中心，以顯示本論文的研究特色與價值，《壇經》思想體系探討的啓發，敦博本《壇經》在架構組織與斯坦因本相近，敦博本文字優美，不分章節，原文樸實。其二，「三無」並非分別的三事，而是一個整體，惠能所說無念是宗旨，無相是本體，無住是根本，三者同等重要，但從頓悟教法的角度看，「無念」對頓悟學說確立和修行方法的改革具有重大意義。其三，筆者認為三十六對法，除了辨證思想外，還結合佛教中《中論》八不思想，「不二」，「破」法，一切法空無自性，即以《中論》的思想破眾生對世間的「相」有所執著，直接破除世間一切事物的對立，惠能提倡明心見性，頓悟成佛的理念。

[90]「常是一邊，斷滅是一邊，離是二邊行中道，是為般若波羅蜜。」《大智度論》〈9 集散品〉，T25, no. 1509, p. 370, a25-26。

參考文獻

1. 原典文獻

《大般若波羅蜜多經》。T07，no. 220。
《大智度論》。T25，no.1509。
《阿毘達磨俱舍論》。T29，no.1558。
《中論》。T30， no.1564。
《顯揚聖教論》。T31，no.1602。
《大乘百法明門論》。T31，no.1614。
《六祖壇經》。T31,，no.2007。
《大乘起信論 》。T32，no.1666。
《宗鏡錄 》。T48，no.2016。
《俱舍論疏》。X53，no.836。
《注肇論疏》。X54，no.870。

2.中日文專書、論文、網路資源等

印順法師（1976）。〈神會與壇經〉。《現代佛教學術叢刊》1。《六祖壇經研究論集》台北：大乘文化出版社。
石井修道（1980）。〈《恵昕本·六祖壇経》の研究〉。東京：《駒沢大学仏教学部論集》，通号 11。
中村元等著，余萬居譯。（1984）。《中國佛教發展史（上）》。台北：天華出版社。
郭朋（1987）。《壇經校釋》台北：文津出版社。
冉雲華（1990）。《中國禪學研究論集》。台北：東初出版社。
成中英(1990)。〈六祖壇經之三十六對及其哲學意義〉《佛光山國際禪學會議實錄》。高雄：佛光出版社。
釋印順（1992）。《佛法概論》。台北：正聞出版社。
釋印順（1992）。《無諍之辯》。台北：正聞出版社。
楊曾文（1993）。《敦煌新本·六祖壇經》。上海：古籍出版社。
楊惠南（1995）。《禪史與禪思》。台北：東大圖書股份有限公司。
宇井伯壽（1996）。《第二禪宗史研究》。東京：岩波書店出版社。
周紹良（1997）。《敦煌寫本壇經原本》。北京：文物出版社。
洪修平（1998）。《中國禪學思想史》。台北：文津出版社。
洪修平、孫亦平（1998）。《惠能評傳》。南京：南京大學出版社。
鄧文寬、榮新江（1999）。《敦博本禪籍錄校》。江蘇：江蘇古籍出版社。
潘桂明（2000）。《壇經全譯》。成都：巴蜀書社。
黃連忠（2002）。《禪宗公案體相用思想之研究》。台北：臺灣學生書局。
馮煥珍（2002）。《說無念為宗》。台北：中華佛學學報，第 6 期。

麻天祥（2002）。〈胡適對禪宗研究的貢獻〉。《河北禪學研究所》。北京：中華書局出版。
鄧文寬（2004）。《六祖壇經·敦煌壇經讀本》。瀋陽：遼寧教育出版社。
黃連忠（2006）。《敦博本六祖壇經校釋》。台北：萬卷樓圖書公司。
釋演培（2006）。《俱舍論頌講記（上）》。高雄：演培法師全集出版委員會。
龔隽、陳繼東（2009）。《中國禪學研究入門》。上海：復旦大學出版。
印順法師（2011）。《中國禪宗史》。台北：正聞出版社。
王星航前言：郭富純、王振芬整理（2011）。《旅順博物館藏敦煌本六祖壇經》。上海：上海古籍出版社。
明生法師主編（2012）。《六祖壇經研究集成》，北京：金城出版社。
黃連忠（2012）。〈《六祖壇經》三科三十六對的哲學範疇與惠能辯證和諧的思想〉《禪和之聲——2012 廣東禪宗六祖文化節學術研討會論文集》北京：宗教文化出版。