



# 專著

## 六祖壇經

### 與

# 中國文化

— 中周

### 一、壇經的真偽問題

1. 敦煌寫本：敦煌寫本壇經，是由胡適先生首先提出他的考據意見，認為是由神會或其門徒所偽造的。胡先生以前對於此一問題的言論，我未曾見過。最近拜讀胡先生校勘的神會和尚遺集，才曉得胡先生否定壇經的主張，不外下列三種理由：第一是韋處厚作大義禪師碑銘有「習徒迷真，橘枳變體，竟成壇經傳宗。」幾句話。胡先生認為壇經傳宗，是指寫作壇經而言。傳宗二字，是指傳承宗派而言，並不含有寫作意義。將原文譯成白話，應該是「門徒迷惑了真理，變了頓教的本質，居然也成了壇經傳承宗派的人。」胡先生的說法，未免文不對題。第二是胡先生認為神會語錄有很多與壇經相同之處，因此斷定壇經是根據神會語錄所編造的。弟子的言論與師相同，這是當然的事。怎能因此就認定老師的語錄是抄襲弟子的語錄呢？這是倒果為因的說法。後儒的言論，多有與孔孟

相同之處，豈不是都可以成爲偽造學庸論孟的人嗎？胡先生早年提倡打倒孔家店，焚毀線裝書的口號。後來共匪也提出同樣的口號，如果根據胡先生的邏輯，豈不就變成胡先生的口號是抄襲共產黨的吗？第三是敦煌本壇經中有神會繼承法統的懸記，因此斷定這是神會派偽造壇經的原因。胡先生此一認定，我也具有同感。那麼究竟是誰的偽造呢？根據神會的顯宗記「衣爲法信，法是衣宗。……非衣不傳於法，非法不傳於衣。」一段記載，神會本人承認衣法是併傳的，他既未承受六祖的衣鉢，當然不是六祖所指定的法統繼承人。足證繼承法統的懸記，也不是神會所編造的。必是神會的弟子所爲。因神會雖受封爲七祖，榮極一時。但祖位的承傳，是以衣鉢爲信。神會缺少此項信物，不免美中不足。不能取得宗門內道友的信奉。因此便偽造「吾滅後二十餘年，邪法撩亂，惑我宗旨，有人出來，不惜生命，第佛教是非，豎立宗旨，即是吾正法。」一段懸記，加在壇經中。

2. 古本壇經的認定：胡先生肯定敦煌本爲古本壇經，敦煌石窟是收藏古代文物之處，所以大家對胡先生此一認定，均無異議，如果單就經本言，敦煌本既是唐人的寫本，當然是古本。但就記載內容言，應以曹溪本爲最古，因曹溪本在六祖生前便已流傳，但是無法傳至敦煌。因當時神秀受封爲國師，大江以北以西，都是漸教的教區。六祖的頓教，僅拘限於東南一隅。同時神秀的門徒，又嫉視六祖，由承昌的行刺，可以了知其仇視之深，豈能容許六祖的壇經侵入漸教的區域。六祖不識文字，壇經是由弟子筆記，由法海彙集的。因筆記者不只一人，所以流通本的文字互有差異。又因都是得自六祖口述，所以差異也不太大。由此更足證明曹溪本的真實性。柳宗元的大鑿禪師碑云：「其說俱在，今布天下，凡言禪者，皆本曹溪。」很顯明地是指曹溪本的流傳而言。曹溪本與敦煌本有幾個絕不相同之處：第一是曹溪本沒有神會爲法統繼承人的懸記。第二是敦煌本缺少機緣和護法兩品，這兩品關係非常重要。尤其是機緣品有六祖指神會只是一個知解宗徒的記載。這和敦煌本的懸記是有軋觸的。胡先生因敦煌本是偽造的，便認定一切壇經，都是僞本，顯然是以僞亂真。其次是西天廿八祖的問題：胡先生以付法藏傳僅載二十四祖，與壇經所說的廿八祖不同，認係神會的妄語。根據契嵩禪師的傳法正宗記，認付法藏傳是後魏毀滅佛教以後的譯品，可靠性不高。並引禪經，不淨觀經序出三藏記，寶林傳、

尊勝菩薩無量陀羅尼經及傳燈錄等書爲證。胡先生認正宗記不可靠，傳燈錄也是後人所追改的。胡先生既未提出證據來，而對契嵩所引證的其他資料，又概置不論。胡先生另一論證是唐人對西天諸祖的數字，各有不同的說法。故疑是中土的僞造。中國人習慣上對道統傳承人的稱述，都是隨意增減。如儒家的道統，有的稱堯舜禹湯文武周孔顏曾思孟，有時稱文武周孔，有時稱孔孟，並無定數。也不因此影響儒家的道統。法官判案，要儘量搜集有利被告的證據。胡先生對六祖有利的證據，概置不論。除柳文及正宗記等書外，尚有法海的序，王維的碑銘，劉禹錫的第二碑。尤其是中宗的詔書，對六祖推崇倍至，這是具有歷史性的文件。胡先生均不採證，僅根據僞證，否定壇經，這是無法使人信服的。談考據要了解時代的背景。在頓教盛行的時期，漸教並未消滅，雙方都有信衆護法，不能僅採用一面的證據。那就等於我們根據匪區的资料來研究胡先生，便差之毫釐，謬以千里。

## 二、頓教的創導

1. 頓教的形成：初期的禪學，隨同佛教傳入中國的：有修數息觀的安般禪，修五停心的五門禪，修持名念佛的念佛禪，修一心三觀的實相禪。智者大師的止觀法門，也是實相禪的一種。這些禪法，除念佛禪以外，都不離晏坐看淨和凝心入定的方法。這些方法，有任法自縛的缺點，舍利弗晏坐林中，曾受維摩詰

的呵斥。神秀是主張漸修的，當時坐禪的風氣，盛行一時。六祖是向不贊成晏坐看淨的，所以對此種禪法，有所批評。胡先生不明瞭當時的禪風，拿這一段公案，移作神會斥普寂的話，未免少見多怪。最初發明頓悟成佛的本來是竺道生，但他並未說明是怎樣修法，也未提出頓教的名稱。道生以後，頓悟的名稱，也很少人再提了。達摩祖師來華以後，開始有了不立文字以心傳心的禪法，但是還沒有頓教的名稱。同時也還是採用漸修的方式。如達摩的面壁九年，我們當然莫測高深，但從外形看，還是一種漸修。四祖六十年脅不着席，也是漸修。又如神秀是主張漸修的，他是五祖門下五百人中的上座，上座的任務，是代長老教授弟子的，可見五祖時還是漸修。並未標榜頓教字樣。不立文字的頓教，是在有了壇經以後，才正式成爲一種教團名稱的。所以道生是發明頓教的人，達摩是實行頓教的人，六祖才是開始弘揚頓教的人，也就是頓教的創導人。胡先生指神會爲新禪學的建立者，顯非事實。神會在滑臺弘揚頓教，也是推尊六祖。胡先生追贈給他的「新禪學的建立者」一頂帽子，他是愧不敢當的。

2. 心法的傳授：頓教的唯一特點，是直指人心，見性成佛。在師弟授受之際，是以心傳心，不落言詮。六祖與弟子說法，是因才施教；有的從正面講，一聽就懂。有時從反面講：問有將無對，問無將有對，問凡以聖對，問聖以凡對，明對暗，暗對明。看來人

的注意點在何處，他就知道你心中的執情。儘量替你的遣除，使你存任何偏執，便能接近自性。對悟道弟子的問答，就從各人領悟處，作會心的暗示。如對行思問落何階段，對懷讓問什麼物，恁麼來。對永嘉問何不體取無生，了無速手。其問答語言，局外人無從揣測，當事人一聽便知。此種以心傳心的法門，儒家也有。如孔子對曾子說：「吾道一以貫之。」曾子唯了一聲，孔子不再說什麼，知道曾子聽懂了。這便是心法的傳授。但曾子的門人聽不懂，還要再問。曾子無法用言語從本體上作答，只能從功用上說明：「夫子之道，忠恕而已矣。」看起來好像是答非所問，實在是對了悟不够的人，只能如此答覆。孔子還有一位高足顏子，對孔子所說的，是不違如愚。這和維摩詰的「二語，二祖的默立，是同一態度，都是心悟景象。但當時並沒有傳授心法的說法，直到朱子註中庸時才引用程子的話，有「此篇乃孔門傳授心法」一語。心法二字，是佛家的名相，儒家典籍中無此二字，程子的話，是來自禪學的。又程子解釋致知格物一段中有「：而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用，無不明矣。」便是說明參悟的情形；其中豁然貫通四字，更顯明他是指的頓悟而言，王陽明因格竹子格出毛病來了。經過一番困頓，到了龍場驛以後才有所省悟。六祖頓教的作風，可以說是遠承釋迦牟尼佛和孔子，近承五位祖師，而替宋明學者開關由參悟而明心見性的天地。

### 三、六祖的禪學

1. 六祖的悟境：在未談六祖的禪學以前，應先談談六祖的悟境。六祖的悟境分三個階段。第一個階段是感悟：六祖在廣東聽見有人誦金剛經，一聞經語，心即開悟。此時的開悟，是由本覺內熏，始覺初生的景象，可以說是「一種感悟」。凡是初次對佛法起信的人，都是有所感悟的，不過機緣和感悟的深淺不同而已。第二個階段是「理悟」：這便是六祖作菩提本非樹四句偈語時的悟境。有人以為六祖在此時即已徹悟。其實此時只能算是「理悟」，而且是偏空的，所以五祖說他亦未見性。第三階段才是「證悟」：五祖向六祖講金剛經至應無所住而生其心時，始大徹大悟，驚喜若狂，連說五句何期自性。而且在五句當中，有體有用。如本自清淨，本不生滅，本不動搖。都是談體。本自具足，能生萬法兩句，都是談用。不偏空，不偏有，即空即有，才是真正的見到本性。全部壇經的精華，也都在這五句中。

#### 2. 心性學說的創導

(1) 心體：心性學說應分體用二者分別說明。現在先談心體。此一問題，在中國最早說到的是尚書所說的人心惟危，道心惟微，人心是心的用，因多染欲，故危而不安；道心指心體而言，無形無象，所以微妙難知，當然也不能說他是善是惡。其次是易經所說的乾知大始，坤作成物。乾指本體而言，它是原始的知

性；坤指現象而言，他能發育萬物。寂然不動，感而遂通二句，也是分就體用言。知性既是寂然不動，自無善惡之分。中庸所說的喜怒哀樂之未發謂之中，便是指性體沒有偏差。孔子說的性近習遠，也是說性體相同，彼此並無差別，只是習染不同而已。這些說法，都未在性體上加上一句任何有差別性的形容詞。換言之：便是主張心體無善惡之分。到了孟子，才首先提出性善的主張，荀子又有性惡的主張，揚雄又來一個善惡混的折中主張。佛教先德智者大師也曾提出性具的主張：認為闡提不斷性善，所以人人皆可成佛；如來不斷性惡，所以能現惡相以度生。這也是一種善惡混的說法。不過現惡相以度生，動機還是善的，只是一種大權示現，不能說是性具。所以有人認為性具之說，出自知禮法師。唐代李翱的復性書，認為人之所以為聖者性也，所以惑其性者情也。也是主張性善的。朱子認為人性具備太極之理，所以是善的；惟因氣質之差而有智愚之別。可以說儒家在孟子以後，只有性善性惡與善惡混三種主張，孔子以前，不曾提到善惡問題。只有明代的心學大師王陽明才主張心體無善無惡。但是此種主張，並非陽明的創見，他是承襲六祖的思想而來的。六祖才是第一個主張心無善惡的人。他告訴惠明無善無惡，才是本來面目。他認為自性是無一法可得，如果有善有惡，就是有所得了。他經常說不二為佛性。不二為絕對待之意，即是真如體上，一法不立。佛教所以不同於其他宗教之處，就在

平等一如的哲理。一是一真絕待之義，如是不變之義。說「又加一個如字，表示是不變的一。不二是一如的另一說法，一如是表詮，不二是遮詮。因一切語言文字，都是生活經驗中產生的，都有對待，所以一不是孤立的，說「便有二與之對待。老子的「一生二，二生三，三生萬物。」便是指一的動相而言。莊子說「一與言爲二，二與一爲三。」即是說如果講一，便有二與之對待，講二便有三之對待。佛說第一義諦，不可言說。孔子不言性與天道。維摩詰的不語，是表達不二法門；二祖的默立，已得祖師法髓。善惡觀念，是從識心產生的，在性體上不能加上任何一種名稱。說爲不二，還是勉強安立的。心體既無差別，佛與衆生，只有迷悟之分。所以六祖說：「迷時佛是衆生，悟時衆生是佛。」又說「前念迷即凡夫，後念悟即佛；前念着境即煩惱，後念離境即菩提。」迷和悟，只在一念之間，所以稱之爲頓悟。孔子曰：「我欲仁，斯仁至矣。」和佛家的放下屠刀，立地成佛，都是頓悟的說明，也是心性的說明。

(2)心用：凡是現象界一切事物，都是心的發用。心體雖是平等一如，但其發用，則是千差萬別。六祖常說「一即一切，一切即一。」一就是體言，一切是就用言。體用本是不分的，所以六祖又說：「自性能含萬法，萬法儘在自心。」此種思想，中國人也是早就有了的。如中庸的其爲物不貳，指體而言，則其生物不測，指用而言。論語的一貫，也是有體有用。老

子說「道爲萬物之奧」，和孟子的「萬物皆備於我」，陸象山的「宇宙不在我心之外。」程子所說的「道是宇宙的根源」，和「萬物歸於一理」，都是同一說法。朱子說「人性具備太極之理，太極是萬理畢具，一切事物，由太極生。」宋儒的理論，都是受了六祖的影響。朱子又說：「太極無不在，各物皆具有一太極；但太極之本體，並未分割。如月映萬川。」這是根據六祖所說的法身而來的。至於月映萬川，在華嚴經誦和般若經內，早就有了的，也非朱子的創見。吉凶悔吝生乎動，衆生的心力，就是一切事物的主動力。六祖在證悟時，深明此理，到了廣東以後，聽印宗講法，有兩個僧人辯論風動旛動問題，六祖說：「不是風動，不是旛動，仁者心動。」這是違反常識的話，不是徹悟的人，不敢有此大膽的說法。吾人在千百年後的今天來研究此一問題，覺得太不簡單。根據科學的說法，眼球內網膜神經細胞上，對外界景物印象，可留存十分之一秒。名爲視覺殘感現象。在第一個印象未消失前，接着第二個景象出現，在神經中樞，並不感覺其中斷，而成連續現象。電影畫面，每隔一秒，更換二十四幅，就成連續的動象。但另一說法在網膜景象未消失的瞬間，另有新景象映入，則相重疊混合，根據哲學的說法：康德稱空間爲外感覺，時間爲內感覺。第六識即是內感覺，具有補殘與連續的功能。如見方桌而知其爲四脚，是以過去經驗補充視力的殘缺部份，在感覺上以爲見到桌子的全部，此爲因

明學上的比量。如旋轉香火與見旛動，均係點的變換，因注意力集中時，忽略了由點到點中間的時間因素，將點的變換，連成一線。乃意識的幻覺，此為非量。如在點與點之間有了時間的感覺，分點觀察，則動象即不存在。動的景象，照下來的相，都是不動的，便是此理。意識對時間久暫的感覺，本無一定標準。在心情惡劣時便覺其長，如伍子胥過昭關，一夜鬚髮盡白。在心情愉快時便覺其短。洞中方七日，世上幾千年，確有此情景。六祖是具有慧眼的人，能了知時間在心理上的因素，所以大膽地說是仁者心動。

(3)心性學說的實踐：東西哲學，有一點大不相同之處；便是西方哲學，是一種思辯哲學，只求符合邏輯，並不重視本人的行持。東方哲學，注重實踐，不尚空談。如儒家的倫理哲學，完全是從生活經驗中體驗出來的，同時也是要人在生活中去實踐的。佛家重視解行相應。王陽明的知行合一，便是從解行相應變化而來。六祖把行分爲身行口行心行三種。他特別重視的是心行，強調維摩詰的直心是道場，直心是淨土兩句話。他主張心口俱善，內外一如。此即相同於中庸所謂合內外之道也，故時措之宜也。他又主張定慧等學，以定爲慧體，慧爲定用，即慧之時定在慧，即定之時慧在定。如燈與光，不可分離。也是解行相應的思想。六祖又特別提出幾種心行的主張：第一是無念；無念的解釋：「知見一切法，心不染着。用即徧一切處，亦不着一切處。但淨本心，使六識出入六門

，於六塵中無染無雜，來去自由，通用無滯。」正如莊子所說的用心若鏡，不將不迎。無念並非百物不思，所以說「若百物不思，當令念絕，即是法縛，即是邊見。」他答臥輪的偈子說「惠能沒伎倆，不斷百思量，對境心數起，菩提作麼長。」因真如自性起念，非眼耳鼻舌能念。換言之：六祖是要人斷絕識心上的分別，不是要人斷絕自性分別。如眼前現見有一桌子，這是自性分別，屬於因明學上的現量，是不能斷的。如見此桌，就想到桌子的好壞問題，就是計度分別；如因桌子而推想到椅子或其他的事物，就是隨念分別，這兩種分別，雜有我法二執。均爲非量，是應斷的。如果有了看淨的念頭，即是着了淨妄，也是障蔽自性的。六祖曾經特別強調這一點。程伊川認爲主一之謂敬，無適之謂一。有了個一字和敬字，便是着了淨相。所以他的工夫，還不到家。有一次他坐船遇着大風浪，船上的人都很害怕。惟有一人正襟危坐，若無其事。風浪停止以後，大家就問他何以不怕。他說他在用心做工夫，所以不怕。大家又問船伏何以也不怕。船夫答道：程先生是用心不怕，我是不知道用心，所以也不怕。伊川一聞此語，有所省悟。第二是知非：吾人終日在現實生活中活動，當然免不了人我是非得失之心來纏繞我們，因之識心易起分別，與自性不能相契。所以六祖主張「常自見已過，與道即相當。」他又說：「自心常起正見，煩惱塵勞，常不能染，即是見性。」等於劇中人雖扮演忠奸人物，他的

本性不變。知道自己的演出，是一種幻相。就不致爲幻相所縛。但六祖對於別人的善惡，是不加分別的。他常說：「不見世間過；見一切人善之與惡，不取不捨，亦不染着，便是自性不動。」既能見自己的過，何以不見別人的過呢？這兩句話不免矛盾。其實是一個道理。因對別人是直接從自性上去認識的。也就是對世間事物，視同幻相。知道是由自性所顯露的。故不起分別心。比如目的只看水，雖波瀾起伏，意念中只有水的印象。至於對自己的過失，存有警惕作用，惟恐以妄爲真，障蔽自性，所以特別注意。第三是不着空：六祖對空的解釋，並非空無所有。他認爲「世界虛空，能含萬物色像，日月星辰，山河大地，……惡人善人，惡法善法，……總在空中，世人性空，亦復如是。」佛家說空，有時爲了遣執；有時是指無自性而言。因自性的定義，是本來具有，而又永遠不變。必定要空無自性，才有可塑性。如木形是空無自性的，所以能雕刻成各種山水人物的形像。朱子認佛家是空無一物。而不知佛家的空，正是朱子所說的萬理畢具，六祖以能含藏一切爲空，即是此理。他怕人着了空無的執，所以說：「佛法在世間，不離世間覺，離世覺菩提，猶如求兔角。」他認爲把世法盡到了，便是修行。坐禪、持戒、出家都不是必要的條件。所以說：「心平何勞持戒，行直何用修禪，恩則孝養父母，義則上下相憐，讓則尊卑和睦，忍則衆惡無喧。」這些道理，非常平凡，並無高深玄妙之處。這和孔子論仁所說的居處恭，執事敬，與人忠，同樣是平

凡的世法。

#### 四、語體文的創導

中國學人，自孔孟以後，只有漢儒崇尚訓詁，喜精研義理。但只曇花一現。自漢以後，兩晉南北朝時代，崇尚文學，駢體文字，盛極一時。唐代文體雖變，但學人仍以研習詩文爲其唯一目的。稱文人就可以代表學人。當時文字學本不易工，而譯經文字，尤艱深難解。除少數高僧大德外，甚少研究心性學理與實踐的，即是受了文學的影響。六祖壇經接近語體，比較易懂，在文學史上爲一大革命。後來禪宗公案和宋明學案，都是仿壇經的體例。宋代以後的小說，採用白話文，也是受了壇經的影響。這在中國文學史上，是一個劃時代的創舉。此一成果，當然不在六祖本身，但飲水思源，仍不能不歸功於六祖的口述。

#### 五、結 論

六祖是一個不識字的人，他對於古聖先賢的經論，無法寓目，也就無法學習。但他具有夙慧，能够聞一知百。不僅是理悟，而且是證悟。在思想與言行上大，不僅是與佛家儒家的先聖契合，而且更能够發揚光大。使後代學者，見到他深入淺出的法語，而樂於從事心性學說的研究，並從事實踐工夫。此種承先啓後大責大任的完成在中國文化史上，寫下了光輝燦爛的一頁，爲往聖繼絕學，爲後學作導師，這便是我們的六祖和他的壇經。