

## 神秀、惠能偈頌辨解

《六祖壇經》所載神秀偈頌「身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，莫使有塵埃」（依敦煌本），史論家說為奠定北禪宗漸修法門的基礎，而惠能「菩提本無樹，明鏡亦非臺，佛性常清淨，何處有塵埃」一偈（依敦煌本<sup>①</sup>），論者以為開啟南禪宗頓悟法門的端緒。又依《壇經》記述，禪宗弘忍五祖正以惠能賦此偈頌，故將「衣」、「法」傳授於他，得成中土禪門的六祖。

究竟神秀、惠能二偈的真義如何？優劣如何？與漸修、頓悟如何相應？敦煌本所載惠能次偈，與前述神秀、惠能二偈有何關係？如是種種疑問，都有待闡釋。今於下文，將分「撰偈緣由」、「思想依據」、「偈頌辨釋」及「次頌解疑」<sup>②</sup>等四小節來加處理。

### 甲、撰偈緣由

佛教的終極精神，不在貪求三世福報，而在伏斷煩惱，趣向究竟解脫。釋迦世尊當日出遊四門，體驗生老病死諸苦，所以出家禪修梵行，可以為證。又《雜阿含經》記載佛弟子阿難接見婆羅門信徒的訪問：

婆羅門問：「尊者阿難，何故於沙門瞿曇所，出家修梵行？」<sup>③</sup>

阿難答言：「婆羅門，為斷故。」

復問：「斷何等？」

答言：「貪欲斷，瞋恚、愚癡斷。」

由此可見入佛之門，最終目的在斷除一切貪、瞋、癡等等所有煩惱，而得證入涅槃解脫。可是後世的佛家信徒，大多忘卻了這個理想與方向，不再欣求出離生死與涅槃解脫，只知渴望世間福報。五祖弘忍大師有見於此，所以召門人前來，向他們宣佈：

「吾向汝說，世人生死事大，汝等門人，終日供養，祇求福田，不求

出離生死苦海。汝等自性若迷，福門何可救汝。汝總且歸房自看，有智慧者，自取本性般若之智，各作一偈呈吾。吾看汝偈，若悟大意者，付汝衣法，稟（受）為（中土禪宗第）六代（祖師）。火急急。」④

弘忍五祖所徵的「禪偈」必須符合兩個條件：其一是呈偈者必須「（能）悟（佛性）大意」；其二是彼偈必須「取（自）本性般若之智」。那時有神秀上座，為五祖弘忍的大弟子，也是眾人的教授師。大家心裏都這樣思維：「神秀上座既是我們的教授師，當由他去呈偈；待他得法成為六祖後，大家依他修行便是，何勞搜索枯腸去作偈呢？」

可是神秀卻這麼想：「諸人不呈心偈，緣（由）我為教授師。我若不呈心偈，五祖如何見得我心中見解（的）深淺。我將心偈上五祖呈意，（若為）求法即善，（若為）覓（六）祖（的地位，便是）不善，卻同凡心奪其聖位。若不呈心偈，（則）終不得法……甚難！甚難。」良久思維，終於夜至三更，神秀在眾人不見的時候，於南廊壁上題上了偈文：

「身是菩提樹，心如明鏡臺，  
時時勤拂拭，莫使有塵埃。」⑤

到了天明，五祖弘忍忽見此偈，便召集眾人前來，焚香偈前，令眾人見了都能生起崇敬之心，還向大家宣佈：「汝等盡誦此偈者，方得見性；依此（偈）修行，即不墮落（三惡道）。」⑥然後暗喚神秀到內堂來，告訴他說：「汝作此偈，見（性）即未到，祇到門前，尚未得入。（只是）凡夫依此偈修行，即不墮落；（不過）作此（偈所反映出你的）見解，若覓無上菩提，即未可得。須人得門，（才能）見自本性。汝且（回）去，一日兩日來思惟，更作一偈來呈吾；若人得門，見自本性，當付汝衣法。」神秀離去，雖經多日，終無法作出第二心偈來。

這時，有在碓房工作的白衣惠能，他還未正式接受剃度，雖是文盲，不過聽見童子唱誦神秀偈文，即了解偈文大意，知道神秀還沒有見性。於是懇請童子引導他到南廊，然後向壁上所書的偈文加以禮

拜。再請一人讀出偈文，一聞即了其意，於是又請一位懂得寫字的人，在西間壁上，代他題上一偈言：

「菩提本無樹，明鏡亦非臺；

佛性常清淨，何處有塵埃！」

然後又再請代題另一偈說道：

「心是菩提樹，身為明鏡臺，

明鏡本清淨，何處染塵埃！」

惠能自回碓房去後，院內眾人看見惠能也能作此等偈頌，盡感怪異。五祖弘忍忽見此偈，恐眾人識其大意，於是佯言：「此亦未得了（悟）。」

到了三更時分，弘忍暗喚惠能到內堂來，為他說《金剛經》。惠能一聞，言下便即開悟<sup>⑦</sup>。於是五祖弘忍傳之以「頓（悟）法（門）」及「（信）衣」，並對他說：「汝為六代祖。衣將為信稟，代代相傳；法以心傳心，當令（學人）自悟。」

## 乙、思想依據

依禪宗的發展史來看，初祖菩提達摩東來傳法，便以《楞伽經》傳授印心。如《續高僧傳·慧可傳》記言：「初，達摩禪師以四卷《楞伽（經）》授（慧）可曰：我觀漢地，惟有此經，仁者依行，自得度世。」而《慧可傳》又載：「（慧可的弟子及再傳弟子）那、滿等（禪師，常齋四卷《楞伽（經）》以為心要，隨說隨行。」如是代代相傳，直至五祖弘忍，還在南廊壁上，計劃繪畫「楞伽變（相圖）」<sup>⑧</sup>。又《楞伽師資記》說弘忍十大弟子中，「神秀論《楞伽經》，玄理通快」。張說的《荊州玉泉寺大通禪師碑銘》亦說神秀「持奉《楞伽（經）》，遞為心要」。由此可見神秀思想，是直接繼承四卷《楞伽經》而來的。此楞伽思想，自然也影響著神秀所撰「身是菩提樹」那首偈文。

但五祖弘忍的思想，卻一方面繼承達摩所傳四卷《楞伽經》，一方面又重視《般若金剛經》的思想；而他的般若思想又直接影響著惠

能。如敦煌本《六祖壇經》載言：「（惠能）忽見一客讀《金剛經》，惠能一聞，心明便悟，乃問客曰：『從何處來，持此經典？』客答曰：『我於蘄州黃梅縣東馮墓山，禮拜五祖弘忍和尚，見今在彼，門人有千餘眾，我於彼聽見大師勸道俗，但持《金剛經》一卷，即得見性，直了成佛。』後惠能作偈，得五祖弘忍賞識，於是「喚惠能堂內，說《金剛經》，惠能一聞，言下便悟」。由此可見惠能是繼承弘忍所傳的《金剛經》思想的，所以其思維亦有別於神秀，而所撰心偈的思想，自然與神秀不同。

神秀與惠能思想的差異，亦即是《楞伽經》與《金剛經》思想的差異。《楞伽經》屬如來藏系統，兼明唯識法相，宣說世間萬有皆由心所造，強調心性本淨。凡夫迷而不悟；迷的根源在受著無始以來習氣所遮蔽，故若能透過實踐禪修（按：分愚夫所行禪、觀察義禪、攀緣真如禪及諸如來禪等四種），徹悟本性，捨離能取、所取的對立，則可臻於無分別的悟境。

故《楞伽經》卷一云：「如來藏自性清淨，轉三十二相入於一切眾生身中，如大價寶，垢衣所纏。如來藏常住不變，亦復如是，而（五）陰、（十八）界、（十二）入垢衣所纏，貪欲、恚、癡、不實妄想、塵勞所污。」卷四又云：「此如來藏藏識，一切聲聞、緣覺心想所見，雖自性淨，（但）客塵覆故，猶見不淨。」大概神秀受了《楞伽經》「自性本淨，塵勞所污」的影響，因而作了「身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，莫使有塵埃」這樣的漸修偈文。此即《楞伽經》卷四所言「離無常過，離於我論，自性無垢，畢竟清淨」之意。

惠能所宗的《金剛經》則屬於般若系統，闡釋發大菩提心的修行者，應以「無所住」、「無相」而行於「布施」，乃至以「無所住」而實踐六度萬行，如是解答須菩提所提出的「善男子、善女人發阿耨多羅三藐三菩提心，應云何住？云何降伏其心」那兩大基本問題，乃至解答了（如無著、世親所分析的）《金剛經》的二十七個主題，以顯般若「性空幻有」的理趣。而在表達方面，《金剛經》處處運用了正、反、合的辨證思維形式，例如：

1. 「莊嚴佛土者，則非莊嚴（佛土），是名莊嚴（佛土）。」

2. 「諸微塵，如來說非微塵，是名微塵。」
3. 「如來說：世界非世界，是名世界。」
4. 「是實相者，則是非相，是故如來說名實相。」
5. 「如來說：第一波羅蜜，即非第一波羅蜜，是名第一波羅蜜。」
6. 「我相，即是非（我）相，（是名我相）；人相、眾生相、壽者相，即是非（人相、眾生相、壽者）相，（是名人相、眾生相、壽者相）。」
7. 「如來說：一切諸相，即是非（諸）相，（是名諸相）；又說：一切眾生，則非眾生，（是名眾生）。」
8. 「世尊說：我見、人見、眾生見、壽者見，即非我見、人見、眾生見、壽者見，是名我見、人見、眾生見、壽者見。」

如是「無所住而生其心」，「離一切相」始可以悟入「阿耨多羅三藐三菩提心」這如來大覺。所以《金剛經》云：「凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，則見如來（實相）。」何則？凡夫所見的形相，所思構的名相，上者如「莊嚴佛土」之相，下者如「諸微塵」相，從第一義諦如實觀之，都是緣生無實，無有「莊嚴佛土」的自性，亦無「諸微塵」的自性，所以佛說「非莊嚴佛土」、「非諸微塵」。但為要普渡眾生，不能不隨俗建立名言概念以說法，所以又依世俗諦而假名為「莊嚴佛土」，假名為「諸微塵」。此即經言「是名莊嚴（佛土）」、「是名諸微塵」的理趣所在。

惠能深受《金剛經》般若思想的影響，所以他所撰的「菩提本無樹」偈頌亦帶有濃厚的般若思想，而其偈頌的文理，亦可以運用《金剛經》的辨證語句形式，得到合理的闡釋，其詳當於下節加以論述。

### 丙、偈頌辨釋

前面嘗記述五祖弘忍，向眾門人邀請各呈心偈，若能符合兩個條件，其一、呈偈人能「悟（佛性）大意」，其二、彼所呈偈是「取（自）本性般若之智」的，則傳之以衣法。所言「佛性」亦即「本性」、「自性」，即所證入的「如來藏」、「諸法實相」、「真如實性」。而能證入的是「般若」無漏、無分別、無所取相的出世間智慧。修行者生

起如是「般若」智慧有何特徵？《小品般若經》言：

「若菩薩行般若波羅蜜時<sup>⑨</sup>，不應（於）色中（執）住，不應（於）受、想、行、識中（執）住。何以故？若（執）住色中，（則）為作色行，若住（執）受、想、行、識中，（則）為作（受、想、行、）識行。若行（於所）作（之）法，則不能受般若波羅蜜，不能習般若波羅蜜。」<sup>⑩</sup>

所以《金剛經》言「應無所住而生其心」、「不取相」、「不取非相」，以「般若」是離言、離分別、無相、無形的，是「不知、不得、不見實事」、「但有假名的<sup>⑪</sup>。故僧肇撰《般若無知論》引諸《般若經》言：「《放光》云：『般若無所有相，無生滅相。』《道行》云：『般若無所知、無所見。』」以證成其所主張「聖心（般若）無知」與「聖心（般若）無所不知」的宗趣<sup>⑫</sup>。

般若的行相特徵既明，五祖弘忍的徵偈要求既明，則神秀與惠能二偈的含義始可辨釋，而兩偈境界的高下始可判別。今先辨釋神秀偈文，後辨釋惠能兩頌的含義。

神秀偈文首句言「身是菩提樹」。這並不是一肯定判斷命題，而是修辭學上的一種「隱喻語句」。以「菩提樹」來譬喻「色身」，因為「色身」究非是「菩提樹」故。若以「菩提樹」比喻「色身」，則「色身」便有如「菩提樹」那樣有生長、開花、結果義，因為守護「色根之身」，長養「般若正智」，終於必能證得「阿耨多羅三藐三菩提」，開悟見性，獲致「菩提大覺」之果。因此，我們的「色根之身」便應小心加以守護，遵守身、口諸戒，以為能入「菩提大覺」之因。

次句「心如明鏡臺」，從語句結構，當知是一「明喻語句」。以「明鏡臺」來譬喻「識心」。因為「明鏡」有能照作用，「識心」中的「般若正智」亦有能照作用，如《般若心經》所言：「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。」若能長養此「能照」的「本性般若之智」，則自然可以「（體）悟（佛性）大意」而達至「見性成佛」的境界。

神秀偈文末二句云：「時時勤拂拭，莫使有塵埃。」此半頌是運

用漢語修辭學上的「借喻法」來表達的。此順應前句「心如明鏡臺」而來。「明鏡」若要發揮「明照」作用，則必須保持「明淨」的狀態，所以封了「塵埃」的「明鏡」必須「時時勤拂拭」，不使再有「塵埃」封蔽，然後才能發揮「明照」作用。今神秀借用「拂鏡塵以顯照」的道理作喻，以顯示前述《楞伽經》「自性本淨，塵勞所污」，「猶見不淨」的理趣，暗示：若要「明心見性」，則必須不斷伏滅如「塵埃」般的煩惱，以契應「無明滅則行滅，行滅則識滅」，如是乃至「生滅則老死滅」的修證歷程。那麼，諸惑煩惱息滅，則「本性般若之智」的「明照」之便能任運生起，自然能夠「（體）悟（佛性）大意」，或能符合五祖弘忍大師的徵偈要求。

不過，神秀此偈，重點在刻劃「修」的應有功夫，而並沒有透露「證」的境界。如所謂「時時勤拂拭」，這顯然強調漸修的用力處，結果只能達到「莫使有塵埃」的期望，因為「莫使」是希冀之詞，所用的是「祈使語句」，不是反映現實的「陳述語句」。這反映著神秀撰偈的當時，仍然處在「修」的境界，沒有達到「證悟佛性」的階段；明淨朗照的「般若智慧」還沒有起用。所以未能符合五祖弘忍所開出撰偈的兩個基本要求：其一、呈偈人能「悟（佛性）大意」，其二、彼所呈偈是「取（自）本性般若之智」。因此，無怪乎五祖批評他說：「汝作此偈，見（性）即未到，祇到門前，尚未得入。（只是）凡夫依此偈（逐漸）修行，即不墮落（三惡道）；（可惜，汝）作此（偈所反映的）見解，若（要）覓無上菩提，即未可得。須入得門，（才能）見自本性。」此偈反映，神秀只到「證悟佛性」的門前，還未得入，因此他的「般若智慧」還未生起明淨朗照的大用，所以也不能付以衣法，傳以「禪宗第六祖」的地位。

依敦煌本《壇經》所載，惠能此時所撰共有兩偈，都是針對神秀偈頌不足之處而抒發的，其精神多與《金剛經》的「無住」、「無相」思想相契合，而不涉及《楞伽經》的「自性本淨，塵勞所污」思想。今先明惠能的前頌：

惠能偈文，處處針對神秀偈而撰作，試表列如下：

（惠能偈）

（神秀偈）

〔菩提本無樹〕↓〔身是菩提樹〕

〔明鏡亦非臺〕↓〔心如明鏡臺〕

佛性常清淨

時時勤拂拭

何處有塵埃

莫使有塵埃

惠能偈的首句「菩提本無樹」，依《金剛經》的辨證語句形式，可解釋為：「所謂『菩提樹』者，（依本有般若無住、無相、無分別智慧觀照所得），即非（有實自性的）『菩提樹』，（只不過依世俗諦的語言概念，方便強以假名說），是名『菩提樹』。」⑬如是以「第一義諦」的境界反顯神秀偈文仍落入「菩提樹」與「色身」的有執的名言境界而無從超拔。惠能句則能從「菩提樹」的意言境超拔出來，顯示「般若正智」的無住、無相、無分別境界。作為「能喻」的「菩提樹」已遭遮遣，則作為「所喻」的「色身」，其所執之相亦自不顯，所以惠能偈文亦不必費詞回應。

次句「明鏡亦非臺」，依《金剛經》語句形式，可解釋為：「所謂『明鏡臺』者，（依本有無住、無相、無分別的般若智慧觀照所得），即非（有實自性的）『明鏡臺』，（只不過依世俗諦的語言概念，方便強以假名說），是名『明鏡臺』而已。」⑭如是亦以「第一義諦」的境界，反襯出神秀偈文仍落入「明鏡臺」與「識心」的有執的名言境界而無從加以超拔。惠能「明鏡亦非臺」句，則能從「明鏡臺」的意言境超拔而出，彰顯「般若正智」的無住、無相、無分別的境界。惠能偈中只遣「明鏡臺」而不遣「識心」，因為神秀以「明鏡臺」為「能喻」，「心識」為「所喻」，今既已遮遣「能喻」的「明鏡臺」，無「能」亦自然無「所」，相因待故，是以「識心」一如「明鏡臺」般無實自性，是亦不言而喻，不必再行費詞遮難。



惠能後半偈言：「佛性常清淨，何處有塵埃？」這半偈固然回應了《楞伽經》「自性本淨，塵勞所污」、「猶見不淨」的理趣而超越之。何則？「塵勞所污」故「猶見不淨」，所以神秀等「祇到門前（修行階段）」的人，仍為煩惱塵勞所染，猶須「時時勤拂拭」從事去妄功夫。但今已入門，則「般若正智」起用，自能「明心見性」，已非「塵勞所污」境界，而只有「自性本淨」境界呈現。《金剛經》云：「凡所有相，皆是虛妄。」但惠能前半偈所言「菩提本無樹，明鏡亦非臺」已完成蕩相的工作，故於此下半偈，則臻至「若見諸相非相，則見如來（自性）」的顯智境界。如是既已蕩相顯智，捨妄歸真，則當下頓悟（自性）佛性<sup>⑮</sup>，正顯「般若正智」無住、無相、無分別的觀照大用。如是超越了神秀「時時勤拂拭，莫使有塵埃」的修持階段，而晉於「般若」契證「自性」的悟入境界。

若上述分析不誤，則惠能此偈已能從「般若正智」觀照諸法，即念而無念，即相而離相，如是「無所住而生其心」，契合五祖弘忍所訂下要「（能）悟（佛性）大意」及「取（自）本性般若之智」那兩個呈心偈的先決要求。與神秀偈文相比，一在修行階位，一在證悟階位；一著相，一離相；一有住，一無住；一在門前還未能以正智觀空，一已入門而能以般若朗照諸法；一未符契五祖弘忍呈偈要求，一已與呈偈要求若合符節。所以弘忍大師傳衣法與惠能而不傳與神秀者，是完全合理而無須猶疑的。

#### 丁、次頌解疑

針對神秀所撰偈文，惠能所回應的，依今所流行的宗寶本《六祖壇經》及《景德傳燈錄》、《五燈會元》等禪典所錄，唯有「菩提本無樹」那一偈頌，別無其餘。不過依較早的敦煌本《六祖壇經》所載，還有「心是菩提樹，身為明鏡臺，明鏡本清淨，何處染塵埃」那次頌的撰作。不過學者多疑此偈為前偈的「衍文」。如國內禪宗學者郭朋，在其所撰著的《壇經導讀》及《壇經校釋》中，都有註文加以評論言：「『心是菩提樹，……何處染塵埃』這一偈頌，當屬衍文。尤其是前兩句，無異是重複神秀的話，更非惠能思想。」愚見以為郭朋

先生在沒有對惠能與神秀彼二偈作審細分析前，便輕率地作出這個案語，實在不敢苟同。我們不妨分二小節來加考察：其一、次偈是否為前偈的衍文？其二、次偈的前二句是否重複了神秀的話？其三、前二句是否非惠能思想？

一、次偈非衍文：惠能「菩提本無樹」那前偈，重點在蕩相顯智，在文詞上較重於破；「心是菩提樹」這次偈，重點在安立法相以顯用，在文詞上較重於立。破則以般若無分別根本智悟入本原佛性，故即相而離相，無一法得立。因此於頌中把一切「菩提樹」、「明鏡臺」諸名相盡皆遮遣，所謂「菩提樹本無樹，明鏡亦非臺」便是。至於「佛性」本亦離言，實不可分別、不可得說，方便言之姑且名之為「清淨」，所以言「佛性常清淨」。順著這種遮破的思路，到了宗寶本的《壇經》，便更徹底地把「佛性常清淨」修訂為「本來無一物」（按：「無一物」應解作「無有一一實性實相的自性實物存在」，而非謂「空無所有」<sup>⑬</sup>），這樣便更能彰顯般若無相之旨。如是以「般若正智」證入本原佛性，無一法得立，故亦無「塵埃」煩惱之相（按：般若智起，則煩惱當必降伏，其體用既無，其性相亦當不起），故偈言「何處有塵埃」。至於「心是菩提樹」這次偈，重點在安立法相，以顯修證的大用，所以運用般若後得智，有分別地說明悟入「佛性」時「寂而常照，照而常寂」的境界，故前半偈言：「心是菩提樹，身為明鏡臺」，即正顯般若智證入「佛性」時的「清淨無染」境界，其「心」當下便是「菩提樹」，其「身」當下即是「明鏡臺」，而清淨不必有拂拭功夫，故後半偈言：「明鏡（心地）本清淨，何處染塵埃？」以有所立故，因而有樹、有臺、有明鏡、有塵埃，作出種種譬喻，以顯般若的修證大用，並藉此以糾正神秀偈喻的失當。由此分析，當知惠能前後二偈，各有體用，各有旨趣，不宜妄指後偈為前偈的「衍文」。

二、非神秀偈文重複：神秀偈文首句言「身是菩提樹」，惠能則言「心是菩提樹」，就形式上言，神秀與惠能俱用「暗喻語句」，但依內容而說，則兩相異趣，故「心是菩提樹」實非「身是菩提樹」的「重複」，而是糾正神秀所言「身是菩提樹」的失誤。何則？所言

「身是菩提樹」實不應理故。以「菩提」是「大覺」義，這是淨化的「識心」活動，非關於「色身」。修養「色身」雖然可以影響「識心」，但究竟不能說「色身」是「菩提大覺」的因，所以把「菩提樹」以比喻「色身」實有點不倫，因不善巧，亦不通達。今惠能改以「菩提樹」暗喻「識心」，則足以顯示：欲得「菩提大覺」，必須修養其「心」，故《壇經》云：「般若無形相……迷人口念，智者心行；不修即凡，一念修行，法身等佛。」所言「修心」，就是修般若行，是成就「菩提佛果」的正因。故知「修心」譬如扶植「菩提之樹」，使其能開花結實，所以今惠能偈言「心如菩提樹」，正顯此心以能生菩提覺果，實契正理，糾神秀失，誠非神秀偈文的「重複」可知。

又惠能次句「身為明鏡臺」，亦非重複神秀「心如明鏡臺」而成，反而應是糾正「心如明鏡臺」的失誤而撰作。何則？在形式言，「心如明鏡臺」是「明喻」；而「身為明鏡臺」則是「暗喻」；在內容言，前者的主體是「識心」，後者的主體卻是「色身」。神秀以「明鏡臺」比喻「識心」實不應理，因為「明鏡臺」一詞是「偏正結構」，以「明鏡」來修飾「臺」，意指「明鏡之臺」。「明鏡」屬偏，屬賓位；「臺」屬正，屬主位。因此「明鏡臺」的主體是物質性的「臺架」，依此「臺架」才可以把「明鏡」鑲嵌上去。我們可以喻「識心」為「明鏡」，因為彼此都有「能照」作用；但以「明鏡之臺架」以比喻「識心」則不大妥當，因為「臺架」共許是「明鏡」之所依處，但不許有「能照」作用，而「識心」則必有「能照」之用。若言「明鏡臺」只有「明鏡」義，沒有「臺架」義，故可比喻「識心」，則「臺」義懸空，徒增葛藤，失卻詩趣，終不如惠能「身為明鏡臺」說來合理。因為「明鏡臺」是「明鏡」之所依處，猶「色身」是「扶根塵」，是「識心」之所依處。「明鏡」與「識心」都具「能照」作用，故可以「明鏡」以喻「識心」；「明鏡臺」與「色身（根身）」，皆無「能照」作用，但俱有「能照體之所依託」義——「明鏡」依「臺」而「能照」；「識心」依「色身（根身）」而「能照」——所以運用「明鏡臺」以喻「色身（根身）」最為自然而合理。且惠能「身為明鏡臺」實有雙重含義：其一、修行者固然必須以「修心」為首要任務，但亦不應放縱其「根身」而作出「身惡行」及「口惡行」來，佛說「守護根門」，即是此

意<sup>⑰</sup>。這因為物質性的「色根之身」是精神性「識心」的依託處，對「識心」是會產生影響力的。後來惠能於《無相頌》中，也有「若悟大乘真懺悔，除邪行正即無罪」，「努力修道莫悠悠，忽然虛度一世休」，又云「色類自有道，離道別覓道」、「若欲見真道，行正即是道」。此間所言「行正」、「一世」、「色類」等都與「根身」有關，修「身」與修「心」不異，亦不應偏廢。所以惠能「身為明鏡臺」句，實暗示不守戒行，則般若靈光亦無從顯發，因此「心平」、「行直」是相輔而不悖。其二、「身為明鏡臺」句，表面雖然重視「守護根門」，但「身」是能照之「心」所依處，猶「明鏡臺」則是能照的「明鏡」之所依處，故「修身」的目的亦不離「修心」，故亦不失「明心見性」的南禪宗旨。今已能守護根門，身、口清淨，心證菩提，故言「身是明鏡臺」。

三、不違惠能思想：上文經已論述惠能「心是菩提樹，身為明鏡臺」這半頌，雖與神秀「身是菩提樹，心如明鏡臺」在用詞與句子形式上頗為相類，但其精神與含義究不相同，所以絕非神秀偈文的重複。至於「心是菩提樹，身為明鏡臺」亦不與惠能思想有所相違。何則？二句之中雖然提及「身」與「心」、「明鏡臺」與「菩提樹」等等名相，但這不過順應神秀原偈而來，而加以適當的修訂，以糾正神秀的用詞與思想之失，一如人問及「念阿彌大（陀）佛」，惠能因之而說：「使君東方人，但淨心無罪，西方人心不淨（亦）有愆。迷人願生東方、西方者，所在處，並皆一種……。」<sup>⑱</sup>非謂在惠能思想中有彌陀義，不過不違自教而順應為說而已。又有人問誦《法華經》，惠能教以「心行轉《法華》，不行《法華》轉；心正轉《法華》，心邪《法華》轉」<sup>⑲</sup>，是亦非惠能思想中有「轉《法華》」義，不過不違自教而順應為說而已。今「心是菩提樹，身為明鏡臺」亦非指惠能思想中有以「菩提樹」以喻「心」，「明鏡臺」以喻「身」之義，此亦不過不違自教而順應神秀原偈而為說而已。何以得知此二句與惠能思想不相違？如惠能教授「無相戒」，令見自三身佛言：「於白色身，歸依清淨法身佛；於白色身，歸依千百億化身佛；於白色身，歸依當來圓滿報身佛。」此言於自身中，即已圓滿具足菩提三身佛。所

謂：「於自色身，見自法性有三身佛。」可見「修身」與「修心」不自偏廢，言「身」自然也涵攝「心」，根本是惠能主旨，故彼偈文與惠能思想實不相違。

復次，惠能於下半偈更能把有異於神秀「漸修」的獨特思想抒表出來。彼云：「明鏡本清淨，何處染塵埃？」偈文是承上文第三句「身為明鏡臺」而來，運用「借喻法」以「明鏡」比喻「識心」；「明鏡」本無「塵埃」以顯神秀「時時勤拂拭」實非必要，藉此暗示能照的「般若正智」（清淨識心），從本以來即是「清淨」，「客塵」煩惱終不能對彼有所虧損，一悟則清淨「般若」當即生起朗照大用，何事凡塵滌蕩殆盡，然後「般若」才能照用。如《壇經》所言：「聞其頓教，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。」足見此偈正與惠能的一貫思想相應，無有相違。

故知「明鏡本清淨，何處染塵埃」二句，一方面糾正神秀「時時勤拂拭，莫使有塵埃」的偏差，因為「塵埃」究非「明鏡」之本有，才成「客塵」，才可以「拂拭」得去；若「明鏡」本有「塵埃」，則一切修行，都是徒然。另一方面，此二句又正顯「般若正智」本自澄明，猶如「明鏡」；一切「煩惱」，都是「客塵」，盡皆虛妄不實，究竟無損於「般若智光」。所以，只要「心平」、「行直」，頓悟煩惱非實，當下「般若正智」即能發揮明照大用，體會「本原佛性」，成就「大覺菩提」，所以「時時勤拂拭」亦非必然的修行歷程<sup>②0</sup>。所謂「前念迷，即凡夫；後念悟，即佛」。又言「煩惱即是菩提」。此等說法與思想，實亦建基於「明鏡本淨」、「般若正智」本自澄明之上。

### 【註釋】

①此惠能的「得法偈」，自惠昕本而降，契嵩本、宗寶本，乃至《景德傳燈錄》、《五燈會元》等，第三句皆作「本來無一物」。如宗寶本所載全偈言：

「菩提本無樹，明鏡亦非臺；本來無一物，何處惹塵埃？」

② 敦煌本《壇經》載言：

「又偈曰：心是菩提樹，身為明鏡臺，明鏡本清淨，何處染塵埃？」

按：胡適〈所謂「六祖呈心偈」的演變〉一文所考，此頌亦見於十一世紀西夏文所譯的《壇經》，並有羅福成的漢譯。見《胡適集》，頁三二七。中國社會科學出版社版。

③ 此間「瞿曇」指釋迦牟尼佛。因為「釋迦」是佛陀的族名，「瞿曇」是姓氏，又譯作「喬答摩」，未出家時名「悉達多」。

④ 此依敦煌本。至於流行宗寶本則稍異，下半段云：「汝等各去自看智慧，取自本心般若之性，各作一偈，來呈吾看。若悟大意，付汝衣法，為第六代祖，火急速去，不得遲滯。思量即不中用；見性之人，言下須見，若如此者，輪刀上陣，亦得見之。」

⑤ 依坊間流行的宗寶本，本頌作：「身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，勿使惹塵埃。」末句與敦煌本稍異。

⑥ 宗寶本在此節之前，還有一段文字，記述神秀題偈後的心境，足見他究竟是一位有相當崇高道德修養的修行人。那段文字記道：「（神）秀復思惟：五祖明日，見偈歡喜，即我與法有緣，若言不堪，自是我迷（尚未開悟），宿業障重，不合得法。聖意難測，房中思想，坐臥不安，直至五更。」

⑦ 依宗寶本所載，五祖為惠能說《金剛經》，至「應無所住而生其心」，惠能言下大悟「一切萬法，不離自性」的真理，於是向五祖申說：「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。」五祖聞言，知其開悟。

⑧ 敦煌本《六祖壇經》云：「時（五祖弘忍）大師堂前有二間房廊，於此廊下供養，欲畫『楞伽變（相圖）』，並畫五祖大師傳衣法（圖），流行後代，為記。畫人盧珍看壁了，明日下手。……（後）神秀上座，題此偈畢，歸臥房，並無人見。五祖平旦，遂喚盧供奉（按：即盧珍）來南廊下，畫『楞伽變（相圖）』。五祖忽見此偈……乃謂（盧）供奉曰：『弘忍與供奉錢三十千，深勞遠來，不畫變相（圖）了。《金剛經》云：『凡所有相，皆是虛妄。』不如留此偈，令迷人誦，依此修行，不墮三惡道；依法修行人，有大利益。』」

⑨ 「般若」是六種波羅蜜多（六度）之一，以其能使修行者渡彼岸故，是「諸佛之母」故，故亦名為「般若波羅蜜多」，或名「般若波羅蜜」，或名「智度」。

⑩ 見鳩摩羅什所出《小品般若波羅蜜經·初品》、《大正藏》八、頁五三七。

玄奘所出《大般若波羅蜜多經》卷五三八，翻此段文字較為明確。彼云：「我觀般若波羅蜜多，亦但有假名，不知、不得、不見實事。……諸菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多，不應住色，亦不應住受、想、行、識。所以者何？若住於色，便作色行，非行般若波羅蜜多；若住受、想、行、識，便作受、想、行、識行，非行般若波羅蜜多。」見《大正藏》七、頁七六四。

⑪ 同見前註玄奘所出經文。

⑫ 其詳可參考拙著《僧肇》頁七十至一三一。台灣東大圖書公司版。

⑬「菩提本無樹」不應作「菩提本來是無有樹的」這樣解法。因為作如此解是有「世間相違過」的，以世間皆知有「菩提樹」的存在，而結出「菩提」果子，即「菩提（果）」是從「菩提樹」所得者。

⑭「明鏡亦非臺」不應解作「明鏡亦不是鏡臺」，因為眾人皆知「明鏡」是「鏡臺」架子上的一面「鏡子」。依世俗共許的「明鏡不是鏡臺架子」來說，固然平實無有詩趣（按：「偈」亦是「詩」的一種，撰著「偈頌」應具有詩趣，然後感人），亦不能顯示「般若智」所觀照的超越無執境界。

⑮宗密的《禪源諸詮集都序》云：「源者是一切眾生本覺真性，亦名佛性，亦名心地。悟之名慧，修之名定，定慧通稱為禪那。此性是禪之本源，故云禪源。……此真性非唯是禪門之源，亦是萬法之源，故名法性；亦是眾生迷悟之源，故名如來藏藏識；亦是諸佛萬德之源，故名佛性；亦是菩薩萬行之源，故名心地。」由此故知：「本覺」、「真性」、「自性」、「佛性」、「法性」、「心地」、「如來藏藏識」等等都是同體異名，是禪之本源，是迷悟之源、是萬法之源、是菩薩萬行之源。

⑯在宗寶本《六祖壇經·頓漸品》中，惠能曾問徒眾言：「吾有一物，無頭無尾，無名無字，無背無面，諸人還識否？」若把「無一物」解作「空無所有」或「沒有一件東西」，則顯然與惠能所言「吾有一物」彼此相違，故不應取此解說。

⑰《雜阿含經》第六二三經云：「正身自重，一其心念，不顧聲色，善攝心法，住四念處。」所以「四念處」中，以「身念處」居首。

⑱宗寶本《壇經·疑問品》作：「使君東方人，但心淨即無罪，雖西方人，心不淨亦有愆，東方人造罪，念佛求生西方，西方人造罪，念佛求生何國？」

⑲宗寶本《壇經·機緣品》作「心迷法華轉，心悟轉法華，誦經久不明，與義作讎家……。」

⑳敦煌本《壇經》第三九節云：「世人盡傳南（惠）能、北（神）秀……法即一宗，人有南北，因此便立南（禪宗）、北（禪宗）。何以（又分）漸（修）頓（悟法門）？法即一種，見有遲疾；見遲即漸，見疾即頓。法無頓漸，人有利鈍，故名漸（修）、頓（悟不同法門）。」