

《六祖壇經》中「般若三昧」之研究
——溯源至《大般若經·第十五會靜慮波羅蜜
多分》並比較原始佛法與阿毗達摩 大寂撰

大綱與目錄

研究動機	2
研究方法	2
第一章 什麼是般若三昧	3
第一節 敦煌古本與宗寶本的比較	4
第二節 般若三昧與《大般若經》靜慮波羅蜜的關聯	8
第二章 般若三昧與原始佛法實踐工夫之辯證	12
第一節 《阿含經》的根律儀	12
第二節 解決根律儀與般若三昧的衝突	13
第三章 般若三昧與阿毗達摩的差異	16
第一節 消弭般若三昧與北傳《舍利弗阿毗曇論》的對立	16
第二節 消弭般若三昧與南傳阿毗曇的對立	19
第四章 結論	25
參考書目	26

研究動機

當讀到「般若三昧」的內容時，心中頓覺法喜充滿，剎時解決許多心中的疑難。但是一波未平，一波又起，它的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呢？《雜阿含經》處處講六根要往內收攝，般若三昧卻允許六根向外馳散而自由自在，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，不須要特別營造氣氛。但阿毗達摩卻必須特別地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。這就是促使吾人進行研究的原因。

研究方法

本文不是純粹研究《六祖壇經》，也不是作各種版本的比對，而是作比較哲學或修行工夫比較的研究，先發掘其對立，然後尋求解決途徑。首先，說明何謂惠能的「般若三昧」，並比較《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具不具有聖教量的支持。之後探索原始佛法「根律儀」與般若三昧的對立點，並設法調和之。最後則進行南北傳、大小乘的世紀大對決，沒這麼誇張啦！分別比較：一、《舍利弗阿毗曇論》四無色智與般若三昧、《大般若經》的歧異，並設法消融之；二、《阿毗達摩概要精解》中通過三界心以達到出世間心，其與般若三昧、《大般若經》的差別，且進一步化解之。本文的特色在於一一地發現種種對立，進而一一地解決各種對立，使其尖峰相對的局面趨於和緩，乃至完全的平息。佛教各宗派的和平共處與世界和平是吾人最大的心願。

第一章 什麼是般若三昧

惠能大師所開闡的般若三昧乃以一切法「無所得」¹（*aprāptitva*）為基礎而發揮，般若系的修法若無「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。²

蓋《金剛經》重視「無住」³（*aniketa*）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⁴，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。⁵

相續地保住「不住」，就是處於三昧(*samādhi*)中了，六祖結合這種觀念

¹ 所謂無所得，《大智度論》卷十八（大正二五·一九七中，往後的註解以 T25, p.197b 表示）：「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*）不可混肴。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）

² 見 T48, p.340a。

³ 「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）

⁴ 同上。

⁵ 見 T08, p. 749, c20~23。

而在他一生的弘法中大大地發揮。

第一節 敦煌古本與宗寶本的比較

由於本論文是處理思想的問題，故對壇經的版本不多作比對，直接引用《大正藏》的二種版本，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施法壇經》，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：

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，即是解脫，既得解脫，即是般若三昧，悟般若三昧即是無念。⁶.....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。⁷.....宗寶本

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。六祖這種完全自力的思想被大小乘佛經所保證，如《雜阿含經》的「緣自覺知」⁸、《華嚴經·十住品》的「即自開解，不由他教」⁹，六祖的自力與淨土

⁶ T48, p.340c。

⁷ T48, p.351a。

⁸ 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。」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」類似「不由他」的經文復藏於《雜阿含》二一二經、二七七經、二八八經.....等等。

的他力從這裡可意外地得出一個對照。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¹⁰，它的作用就是「蕩相遣執」¹¹，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」，在此吾人懷疑惠能沒有分清大小乘的界限，他混淆了大小乘。因為解脫在大乘佛法裡的定義是非常嚴格的，必定要經過無量劫的修行，不斷地累積無數的菩提資糧¹²，不斷地迴向一切智智後¹³（sarvajña-jñāna），才可得證無上正等正覺，怎麼可能「若識本心即是解脫」。這一命題在小乘佛法裡頭仍然是不容易成立，如原始佛法要斷盡一切漏之後，才能說有「心解脫」（citta-vimukti）或「慧解脫」（prajñā-vimukti），不可能識本心就得解脫，說此言時，未免過於輕率。通常說來，「識本心」相當於原始佛法的證初果、見法或得法眼淨¹⁴，這表示行者

⁹ 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）由註8與註9可得一簡單的結論，不管是大乘佛法，亦或小乘佛法，同時承認真正的「悟」來自自己，為此之故，惠能的立說可謂有極大的聖教量在背後支持著。

¹⁰ 《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。」

¹¹ 「蕩相遣執」是吾人的修行體驗，吾人每每為了到底「為什麼一起觀照，內在的妄念即冰消凍釋」，經常思索這個問題而不得解，但總知有這個作用，忽有一天看到牟宗三寫的「蕩相遣執」，心中久積的疑團，一時煙消雲散。見牟宗三《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，說穿了，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。

¹² 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。」

¹³ 如《大般若經》卷 592(T5, pp.1062b~1063c):「若諸菩薩摩訶薩眾，勤有情類受持三歸，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。」

¹⁴ 得法眼淨與見法可見《雜阿含經》第 979 經：佛「說是法時，須跋陀羅外道出家，遠塵、

已知道心在那裡，已知如何修心，整個修行剛要開始起步，怎麼能妄說「解脫」(vimokṣa)呢！在這一點上，惠能是站不腳的。

惠能立說的一個轉折點在於從「般若三昧」轉入「無念」，這將在第二節與《大般若經》作比較時再說明。茲先對敦煌本與宗寶本作一比對：

敦煌本	宗寶本
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。
以智惠（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。
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¹⁵，一悟則知自己的佛性 (buddha-dhātu) 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¹⁶；宗寶本中卻出現「一悟即至佛地」

離垢，得法眼淨。爾時、須跋陀羅見法，得法，知法，入法，度諸狐、疑，不由他信，不由他度，於正法律得無所畏。」

¹⁵ 《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。

¹⁶ 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《禪史與禪思》，楊惠南著，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》：

的荒謬性說法，太欠缺理論的嚴格性與嚴肅性了，可見日後弟子在增補之時過於自傲，為顯自宗的優越性，什麼話都敢說了。《圓覺經》是出現了「眾生本來成佛」¹⁷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」¹⁸貶斥回去，仍沒正面面對此一棘手的理論問題，此一問題亦是一深刻的哲學問題，極待解決，否則，宗寶本的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，牛頭宗更是發揮得淋漓盡致，連「無情」也都能成佛了¹⁹，吾人質疑這種狂禪化將導致西洋泛神論²⁰(pantheism)的傾向——萬物皆

「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。

¹⁷ 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。

¹⁸ 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)

¹⁹ 「無情有佛性」、「無情成佛」，《宗鏡錄》引《淨名經私記》(T48, p.552b)云：「體遍虛空，同於法界、畜生、蟻子、有情、無情，皆是佛子。」牛頭宗這種「無情成佛」的思想深受三論宗與天台宗的影響，如吉藏的《大乘玄論》(T45, p.40b~c)「不但眾生有佛性，草木亦有佛性。……若眾生成佛時，一切草木亦得成佛，故經云：一切法皆如也。」又如天台湛然的《止觀輔行傳弘決》卷一之二，依智顗「一色一香無非中道」而約十義明無情有佛性。但曹溪門下並不贊同這樣的看法，如《景德傳燈錄》馬祖道一說(T51, p.247c)：「如人喫筍，應總喫法身也。如此之言，寧堪齒錄。」又《古尊宿語錄》卷一(續藏一一八·八六)，百丈說：「無情有佛性，祇是無其情繫，故名無情，不同木石、太虛、

有神性。

第二節 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《小品般若》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。²¹

引文討論的是菩薩是否因為有三昧而得授記（*vyākaraṇa*）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

黃花、翠竹之無情，將為有佛性。若言有者，何故經中不見（草木）受記而得成佛者。」故無情到底能否成佛，禪宗自家的看法即不一致，無情成佛表面上似乎達到佛法中「平等性」的要求，但若與西洋哲學或神學比較，則衍生出泛神論（*Pantheism*）的問題，此問題留待下一註解再處理。比較：華嚴宗的世界觀呈現出圓融無礙之佛境，整個宇宙可說是從一個個的佛流出來，每一個佛所流出的世界為無限大，但世界與世界之間，相即相入，互不相礙。萬物皆被華嚴宗的種種「佛身觀」所含攝了，故萬物也充滿了神性。華嚴宗的論述進路是偉大、嚴謹且莊嚴的，恰可與禪宗自由豪邁的風格作一極強烈的對照。

²⁰ 經院哲學的實在論中，有一派是主張泛神論(*pantheism*)，代表人物有 *Abort Joachim of Floris*、*Amaliric of Bena* 等諸人，泛神論的結論很簡單，只演繹 *Plato* 實在論論理的結果，如果共相 (*universal concept*) 是實在的，則最高的共相——神——便是最實在的東西，其餘萬物皆其神性的本質表現，皆由其流出（正如邏輯中之最高種類包含一切類屬與個體）。經院哲學階段，各種哲學或理論都是為神學而服務，都只為了證明神的存在，哲學成了神學與教會的婢奴。參見《西洋哲學史》，梯利著，陳正謨譯，臺北市：臺灣商務，1966，pp. 200~201。為什麼吾人會將禪宗的「無情成佛」與泛神論聯想起來呢？因為如果無情有佛性，那麼生活中就有許多的阻礙或罣礙，如吾人坐在一張椅子上時，等於是坐在佛頭上，造成大不恭敬，生活將產生許許多多的矛盾，這是禪宗的矛盾。西洋泛神論有其自身的矛盾，它把位格 (*personal*) 神降低為非位格時，人就不再替自己的行為負責，也不再具有善惡之分，人與神完全平等地具有神性，宗教的本質基礎也就遭到摧毀了。（參見《西洋哲學辭典》布魯格編著，項退結編譯，台北市：華香園，民 78，pp.394~395）在西方，位格神論是主流，泛神論的市場不大。

²¹ 見 T25, p. 373, c17~24。

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²²。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。《大般若經》中第十五會專門探討靜慮的一會，初看標題時，吾人覺其與「般若三昧」有異曲同工之妙，等到看完全品，果然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。

第一節中談過，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：

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。 ²³	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。 ²⁴

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。²⁵

菩薩是有能力入四色定與四無色定（*catasra ārūpya-samāpattayah*）的，但入而不味著才是高招，小乘人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

²² 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，怨家債主泥犁薜荔畜生，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善心，是為菩薩三昧法。」(T24, p. 1030, c7~12)

²³ T48, p.340c。

²⁴ T48, p.351a。

²⁵ T7, p.1056a。

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（sarvajña-jñāna），這種速得無上菩提的技巧稱為菩薩的「方便善巧」²⁶。如《大般若經》中說：

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天，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天，失本所願。²⁷

「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²⁸，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」。根塵識的道理一通就通到《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（pañca kāmāḥ）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，大乘佛法看不慣這種作風，認為禪定不應僅在事相上，更重要的是「理」，只要把「理」²⁹把握住了，動中亦是在定，

²⁶ 「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）

²⁷ 見 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，心生染著生長壽天，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）

²⁸ 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、有為，心緣生法。耳、鼻、舌、身入處，當如是學。」

²⁹ 從「理」而修禪定不僅大乘佛法有，中國的宋明理學亦異常發達，如王陽明教人靜坐以悟「理」，儒者的「理」大抵有一個習慣，就是要合乎天理，所悟的理不僅是人事上的，還普遍擴及到「天道觀」，如《全書》卷一，〈傳習錄上〉：「此心無私欲之蔽，即是天理，不須外面添一分；以此純乎天理之心，發之事父便是孝，發之事君便是忠，發之交友治民，便是信與仁。只在此心去人欲，存天理上用功，便是。」

動靜隔膜就消失了。但是，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）為了使佛教成為國教，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。³⁰

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。《大般若經》則嚴謹地從「修集資糧」（sambhāra）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。吾人較喜歡《大般若經》嚴格的態度，因為惠能的作風容易使行者一不小心就成為狂禪者，禪宗史中，這樣的例子俯拾即是，行者不可不慎啊！

³⁰ 參見《初期大乘佛教之起源與開展》印順著，正聞出版，民 71，pp.404~417。

第二章 般若三昧與原始佛法實踐工夫之辯證

第一節 《阿含經》的根律儀

原始佛法相當強調「守護六根」、「收攝六根」、「根律儀」，因為不守護六根，人往往是放縱六根。守護六根的理由在於：防止欲惡不善法漏進（*āsrava*）其心。傳說佛陀的苦行學自耆那教，因此佛陀的「漏入說」很可能取自耆那教，其「七諦說」³¹與原始佛法的解脫道有著異曲同工之妙。「根律儀」在《雜阿含經》出現相當多次，茲舉第 277 經為例：

云何律儀？眼根律儀所攝護，眼識識色，心不染著，心不染著已，常樂更住，心樂住已，常一其心，一其心已，如實知見，如實知見已，離諸疑惑，離諸疑惑已，不由他誤，常安樂住，耳、鼻、舌、身、意亦復如是，是名律儀。³²

「根律儀」使六根觸六塵時，心不染著，不生愛染，不生愛染故，則不生取(*upādāna*)、有(*bhava*)、生(*jāti*)、老死(*jarā-maraṇa*)，緣起的流轉門動不起來，就能免於生死輪迴。守護六根猶如烏龜把頭、尾、四肢都收起來一般³³，

³¹ 七諦分別為：命我 (*jīva*)、非命 (*ajīva*)、漏入 (*āsrava*)、縛 (*bandha*)、遮 (*saṃvara*)、滅 (*nirodha*)、解脫 (*mokṣa*)。「命我」指人的主體或靈魂，耆那教承認人有靈魂，命我本來是清淨無染的，但人生於這個世界，勢必接受種種外在業物質 (*karma pudgala*) 的漏入，業物質就是一種「非命」，這些非命「漏入」後，本淨的命我即受到染汙，原本解脫自在的主體也因此而受到「束縛」。如果要重新獲得自由與清淨，必須先「遮止」外在業物質的漏入，這就相當於原始佛教的「根律儀」。當外在的業物質停止漏入後，必須進一步「消滅」內在殘餘的業物質，如此一來，人就能獲得全然的「解脫」。整理自《印度哲學概論》，恰特吉 (Chatterjee) and 達塔 (Datta) 著，伍先林、李登貴、黃彬等譯，臺北市：黎明，民 82，pp.101~123。

³² 見《雜阿含經》(T02, no. 99, p. 75, c25~a1)。又可見 T2, p.311b：「汝等應當守護根門，善攝其心。若眼見色時，莫取色相，莫取隨形好，增上執持。若於眼根不攝斂住，則世間貪憂惡不善法，則漏其心。是故汝等當受持眼律儀。耳、聲，鼻、香，舌、味，身、觸，意、法，亦復如是，乃至受持意律儀。」

³³ 見雜阿含經卷四十三 (T2, p.311c)：「『過去世時，有河中草，有龜於中住止。時有野干，飢行覓食，遙見龜蟲，疾來提取，龜蟲見來，即便藏六，野干守伺，冀出頭足，欲取食之。久守，龜蟲永不出頭，亦不出足，野干飢乏，瞋恚而去。諸比丘！汝等今日亦復如是知，魔波旬常伺汝便，冀汝眼著於色，耳聞聲，鼻嗅香，舌嘗味，身覺觸，意念法，欲令出生，染著六境。是故，比丘！汝等今日常當執持眼律儀住，執持眼根律儀住，惡魔波旬不得其便，隨出隨緣；耳、鼻、舌、身、意，亦復如是，於其六根，若出若緣，不得其便，猶如龜蟲，野干不得其便。』爾時，世尊即說偈言：『龜蟲畏野干，藏六於殼內，比丘善攝心，密藏諸覺想，不依不怖彼，覆心勿言說。』」

久久行之，容易使心得到專一，因為欲惡不善法不再漏入，心也就得以安止，不再閃動。安止之後，智慧才能開始產生「如實知」、「如實見」的功用，一旦能如實知見實相，行者再也不可能被別人或世俗給誤導，完全能依靠自己的智慧一點一滴地進步而獲得解脫。瑜伽行派從經部分化出來，經量部重視經典甚於論典，故屬於瑜伽行派的《瑜伽師地論》在解釋《雜阿含經》的基礎下，也再三地強調「根律儀」³⁴，若不守護眼根，眼睛易取「色相」，看自己愛看的，這麼一來，貪憂惡不善法就會漏入心中，行者將因此而起「憂悲苦惱」，同理可證，其餘的五根也都必須小心地守護，心才能時時維持在「平等」(sama)而不憂惱的狀態。

第二節 解決根律儀與般若三昧的衝突

惠能「般若三昧」的精義在於使「六識」自由自在而不受到「六塵」的汙染，這樣的修法完全地與「根律儀」正相對立，一個強調自由，一個強調守護。在這矛盾之間是否有一條解決之道呢？吾人嘗試從中觀的立場予以調和，龍樹《中論》〈破去來品〉有這麼一首偈：

去者則不住，不去者不住，離去不去者，無有第三住。³⁵

所謂「去者」，指無間地往某方向前進，故為不住³⁶。「不去者」本來就靜止著，故沒有住與不住的問題，住與不住乃為了去者而說³⁷。如同「動」之立義是為了「靜」，「靜」之立義是為了「動」。若持續地「動」也就不必立靜，否則「靜」即成無意義。若本來就「靜」，更不必立靜。同理可證，入者只是去者的反方向，它們運動的本質是相同的，故就本質義說，入者不住，不入者亦不住。既然「去」與「不去」都找不到住，不可能在其它地方找

³⁴ 見《瑜伽師地論》〈聲聞地〉：「云何根律儀？謂即依此尸羅律儀，守護正念修常委念，以念防心，行平等位。眼見色已而不取相，不取隨好，恐依是處由不修習眼根律儀防護而住其心，漏泄所有貪憂惡不善法，故即於彼修律儀行防護眼根，依於眼根修律儀行，如是行者，耳聞聲已、鼻嗅香已、舌嘗味已、身覺觸已、意了法已，而不取相，不取隨好，恐依是處由不修習意根律儀防護而住其心，漏泄所有貪憂惡不善法，故即於彼修律儀行防護意根，依於意根修律儀行，是名根律儀。」(T30, no. 1579, p. 397, a19~b1)

³⁵ 見 T30, p.62c。

³⁶ 見《般若燈論釋》：「此謂第一義中，立去者住，驗不可得，何以故？以去者動作故。」(T30, no. 1566, p. 62, c17~18)

³⁷ 見《般若燈論釋》：「彼未去者。以無去故。於世諦中。彼去息故。名之為住。此義不成。以去無體故。」(T30, no. 1566, p. 62, c21~22)

到住呢？答案是不可能，因為去與不去已窮盡一切的可能性，故再也找不到「住」。依西洋邏輯三大定律中(或曰思想律，Law of thought)的「排中律」(Law of excluded middle)，張三不是人，就是非人，人與非人窮盡了宇宙間的可能性，張三不能是人與非人之外的東西。

惠能的般若三昧相當於「六識的去者」，根律儀相當於「六識的不去者」。因為惠能肯定六識外出自在而不染，故能類比「去」；根律儀肯定六識必須自始至終地守護於內，故能類比「不去」。而龍樹這首偈主要在彰顯「無住」的概念，「去」與「不去」已窮盡一切的狀況，如同「范恩圖解法」³⁸，A and -A 已含蓋一切的可能性。既然一切的狀況中都找不到「住」，故整個宇宙的運行就是「無住」。惠能的般若三昧很容易就能理解為無住，然而，根律儀如何理解為無住呢？答案是「無常」，何以故？佛陀不斷地告誡弟子們要觀察五蘊皆是「無常、苦、空、非我、相不在」³⁹，以一切諸行無常故（巴 sabbe saṅkhārā aniccā），「苦」(duḥkha)總是存在著，但是所有的生物都是「趨樂避苦」的，世尊以其大智慧發現：要根本地離苦得樂，唯有先停止外在汙染的「漏入」(āsrava)，因此世尊採用「根律儀」的工夫來斷除「欲漏、有漏、無明漏」⁴⁰。有學(saikṣa)聖者雖然守護六根，仍然有內在的衝動想要攀緣世間，因此世尊在「根律儀」的工夫基礎上，復架構了觀內色無常、觀外色無常、觀內外色無常，受想行識亦復如是⁴¹。一切內在與外在都是「無常」的情況下，聖者對世間再也無所希求、無所希望，離所有的欲愛而向於解脫，漸達全然的「無漏」(anāsrava)。

由上可知，根律儀的工夫乃配合「無常觀」(anitya)而獲得完滿的解脫，

³⁸ 參考《邏輯概論 (Introduction to Logic)》，Irving M. Copi 著，張身華譯，臺北市：幼師出版，民 61，pp.107~130。亦可見《理則學》第四章第四節 主謂命題的圖解表示法，陳祖耀著，台北市：三民，民 84 第十三版，pp.71~75。

³⁹ 見《雜阿含經》第 195、189、110、264 經，今舉第 264 經：「『比丘！色為常、無常』？比丘白佛言：『無常，世尊』！『若無常者是苦耶』？比丘白佛言：『是苦，世尊』！『比丘！若無常、苦，是變易法，聖弟子寧復於中計我，異我，相在不』？比丘白佛：『不也，世尊』！『如是受、想、行、識，為常、為無常』？比丘白佛言：『無常，世尊』！『若無常者是苦耶』？比丘白佛言：『是苦，世尊』！『比丘！若無常、苦，是變易法，聖弟子寧復於中計我，異我，相在不』？比丘白佛：『不也，世尊』！」

⁴⁰ 見《雜阿含經》卷 29：「何等為增上慧學？是比丘學戒滿足、定滿足、慧滿足。如是知、如是見，欲有漏心解脫、有有漏心解脫、無明漏心解脫，解脫知見，我生已盡，梵行是立，所作已作，自知不受後有，是名增上慧學」(T02, no. 99, p. 211, b24~28)。

⁴¹ 參見《雜阿含經》第 264 經，因為無常的緣故，佛告諸比丘：「諸所有色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切非我，不異我，不相在。如是受、想、行、識，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切非我，不異我，不相在。比丘！於色當生厭，離欲，解脫。如是於受、想、行、識，當生厭，離欲，解脫，解脫知見：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」

無常意味著一切法皆是變異法。而惠能的般若三昧直接與中觀的「無住」相關，無住的精神在於：一切法皆是變動不居，片刻不停。因此，「無常」義與「無住」義在本質上是相通的，皆取「變」義。從這一「變」的觀點上，般若三昧與根律儀的衝突就消除了，雖然一者令六識出，一者令六識不出，但皆是「無住」，所謂「離去不去者，無有第三住」是也。

第三章 般若三昧與阿毗達摩的差異

由於整個部派佛教的阿毘達摩系統太龐大了，因此吾人只簡略地選擇兩個較具代表性的論著來作比較，分別是北傳的《舍利弗阿毘曇論》與南傳的《攝阿毘達摩義論》。前面已比較過惠能的般若三昧與《大般若經》的說法乃具有直接的關聯性，故本章除了比較兩論與惠能的般若三昧外，亦扣緊在《大般若經》與兩論的比較，可說是大小二乘的世紀大對決。

先分別地指出來南北傳兩論與般若三昧的差異，然後再解決差異。有人認為不應將不同的系統勉強會通，應保留它們彼此的差異性。但吾人不這麼認為，不管是會通，或是保留差異，皆是事在人為，一切皆由「發心」決定。吾人站在「不忍聖教衰」的立場下而進行會通，試問，有哪個佛教徒希望教內各派法義上的對立而使得彼此的力量全部瓦解，然後由異教徒「漁翁得利」，誰忍心讓這樣的事發生。吾人不忍於此，故發奮圖強，想求得從原始佛法到祕密大乘佛法的統一，為的都是使佛教團結而有共視，一致對外，將佛法無遠弗屆地傳播出去。

第一節 消弭般若三昧與北傳《舍利弗阿毗曇論》的對立

《舍利弗阿毗曇論》是古型的阿毘達摩論，是除掉闍賓說一切有部與南傳銅鑠部之後，其它大部分部派所共宗的論，例如飲光部、法藏部、化地部……等等，都以這部論為主，也就是這個原因，吾人選它作為北傳阿毗曇的先聲與代表。

般若三昧與《大般若經》皆肯定在欲界的六塵中修行，而《大般若經》進一步地否定在色無色定中修，因其令菩提資糧的積集速度減慢，此理可見註 27。惠能雖未明確否定在色無色定中修，但整部《壇經》的風格就是要人們直接在日常生活的「動」中修，「動而不動」才是真禪定，否則只是槁木死灰。但是，《舍利弗阿毗曇論》卻明確地表示，空無邊處（*ākāśānantyāyatana*）有「空無邊處智」，識無邊處（*Vijñānānantyāyatana*）有「識無邊處智」，無所有處（*ākīñcanyāyatana*）有「無所有處智」，乃至非想非非想處（*Nai va-samjñānāsamjñāyatana*）有「非想非非想處智」。修學佛法的目標無非是要開發智慧，菩薩更應遍學一切法⁴²而得一切種智（*sarvathā-jñāna*）。然而，在

⁴² 菩薩應該要遍學一切法，如《菩薩善戒經》：「若菩薩摩訶薩遍學一切世間諸事，以遍知

無色定方面，菩薩能入卻不久住，以其境界易使菩薩生染著心故。《舍利弗阿毘曇論》卻積極地從各個角度肯定入一一的無色定，以得一一的無色定智。首先，卷一的部分先對十二入處作解釋，其中對「法入」的解釋為：

云何法入？受、想、思、觸、覺、觀、……、無想定、得果、滅盡定、……
空處智、識處智、不用處智、非想非非想處智，是名法入。⁴³

入四無色定（*catasra ārūpya-samāpattayah*）所得的「四無色處智」，皆攝於十二入的「法入」，這裡還未指出這樣的「法入」到底如何。但隨後解釋「法入無漏」時，即知「四無色處智」確實是該學該證的。

云何法入無漏？若法入學、若無學、若無為，學人離結使，乃至即證阿羅漢果。……心捨、得果、滅盡定、……、空處智、識處智、不用處智、非想非非想處智，是名法入無漏。⁴⁴

除了肯定「四無色處智」為無漏法外，也認定「滅盡定」為無漏法，這就與《大般若經》更加對立了，經中說菩薩有能力入滅受想定，卻不現入，因為入此定時，太過於寂滅安樂，恐怕味著於中而墮入聲聞、獨覺。⁴⁵《舍利弗阿毘曇論》則完全沒有這樣的顧慮，直說四無色定與滅盡定是無漏法，既是無漏法，即當學當證。這就是彼此對立的癥結。事實上，《舍利弗阿毘曇論》更肯定滅盡定為「法入修」⁴⁶、「法入善」⁴⁷、「法入學」⁴⁸、「法入無學」⁴⁹、「法入不繫」⁵⁰。「法入修」意味此法當修習，「法入善」意味此法是善非惡，「法入學」意味此法有學聖者應該學習，「法入無學」意味無學聖者每天皆活於此法中，「法入不繫」意味「不繫法」由解脫者彰顯出來。為此之故，滅盡定在本論中完全被肯定，沒有般若經中菩薩怖畏的心情，菩薩之所以怖畏，乃怖

故，得大自在，得自在故，能化眾生。」(T30, no. 1582, p. 967, c23~24)《無量義經》亦說：「遍學一切眾道法，智慧深入眾生根。」(T09, no. 276, p. 385, b19)遍學一切法，才真能事半功倍地化導眾生，四十卷《華嚴經》亦鼓勵菩薩要「遍學一切技藝」(T10, p.727c)。

⁴³ 見《舍利弗阿毘曇論》，T28, p.526c。

⁴⁴ 見《舍利弗阿毘曇論》，T28, p.527b~c。

⁴⁵ 見《大般若波羅蜜多經》：「爾時舍利子白佛言：世尊！諸菩薩摩訶薩觀何義故，雖能現入滅受想定而不現入？爾時佛告舍利子言：諸菩薩摩訶薩怖墮聲聞及獨覺地故，不現入滅受想定，勿著此定寂滅安樂，便欣證入阿羅漢果或獨覺果，入般涅槃。諸菩薩摩訶薩觀如是義，雖能現入滅受想定而不現入。」(T07, no. 220, p. 1056, b3~9)

⁴⁶ 見《舍利弗阿毘曇論》，T28, p.530b。

⁴⁷ 同上, p.530c。

⁴⁸ 同上, p.531a。

⁴⁹ 同上, p.531b。

⁵⁰ 同上, p.534a。

畏墮入聲聞獨覺。但《舍利弗阿毘曇論》既然全然地承認滅盡定，入於其中也就無所罣礙了。

接下來的問題是：如何解決對立呢？《舍利弗阿毘曇論》是部派的作品，入定是一個修行者理所當然的生活，沒什麼不對勁的，佛陀本人就學會一切的禪定，也教導弟子們禪定，在《阿含經》中，聖弟子最常入的定就是初禪到四禪。到了部派時代，仍延襲此風，禪定學在原始佛法與部派佛法實已炒得滾瓜爛熟。任何一套思想都有一種特性——否定自身⁵¹，也就是說，思想藉著否定自身的方式，企求超越固有的模式而達到另一嶄新的世界。佛法當然是諸多思想中的其中一套，它本身亦不想總是默守成規，它勢必透過否定自身而得到超升，初期大乘的般若思想就是這樣的產物，龍樹中觀的思想亦復如是。這種轉變沒有好壞問題、優劣問題，它不得不如此啊！因為一切都在「無常」，一切都是「無住」，思想、任何的思想都是順應於此而不可阻擋。因此，當《大般若經》以一種叛逆的性格，否定一切原始佛法與部派佛法的修法時，它何其不是在進行一種超越，超越已固定的修法，如果修法被超越了，所得的「果位」必定也被超越，今舉一段以明其超越的性格：

舍利子！復有菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多，得四靜慮、四無量、四無色定，於中遊戲。先入初靜慮，從初靜慮起，入滅盡定，從滅盡定起入第二靜慮，從第二靜慮起入滅盡定，……，從滅盡定起，入非想非非想處，從非想非非想處起，入滅盡定，從滅盡定起入初靜慮。舍利子！是菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多，方便善巧於諸勝定，順逆往還，次第超越，遊戲自在。⁵²

這就是智者大師所說的「超越三昧」⁵³，般若經以菩薩（*bodhi-sattva*）能夠自在地跳躍諸禪定而彰顯其優越性，菩薩完全把九次第定當作遊戲來玩，不像聲聞（*śrāvaka*）緣覺（*pratyeka-buddha*）必須努力地修定才能入出。

⁵¹ 思想藉著否定自身而獲得超越，乃 Hegel 的形上學（*Metaphysics*），「肯定是通過否定的否定始得調為肯定；無限是透過否定有限物之有限始得調為無限。因此，思想與自己的同一，是透過對思想與自己的差異之否定而有之同一……，亦即思想須先異化，再否定此一差異的歷程。」參閱〈第八章 歷史辯證與黑格爾的形上學〉，收於《物理之後／形上學的發展》，沈清松著，臺北市：牛頓，民 80 二版，p.253。

⁵² 見《大般若經》，T7, p.19, b3~16。

⁵³ 詳情請見《釋禪波羅蜜次第法門》卷第十（T46, p.548a）：「云何超越三昧：離諸欲惡不善法，有覺有觀，離生喜樂入初禪，從初禪起，超入非有想，非有想起，入非無想處，非無想處起，入滅受想定，滅受想定起，還入初禪，……，滅受想定起，入散心中，散心中起，入滅受想定，……，散心中起，入初禪，初禪起，住散心中，是超越三昧。」智者大師所說的順序與《大般若經》不盡相同，但其義同指行者可以隨意自在地入任何一個禪定，不須要按照次序地從初禪開始，而是直接可以跳躍到任何一個禪定。「超越三昧」亦可見於《大智度論》（T25, p.628a）、《摩訶般若波羅蜜經》（T8, p.368b）。

表面上好像貶低了二乘，事實上，這只是一種超越的手段，藉著這樣的工夫，顯現「青出於藍勝於藍」的道理，一切的文化進步皆是本著此一道理，今日科學突飛猛進，就是能夠不斷「翻新」，如愛因斯坦(Einstein)的物理學推翻了牛頓(Newton)的物理學，「推翻」的過程是辛苦的，但卻是一個大躍進。同理，般若經不是為了否定而否定，不是為了對立而對立，否定乃是為了向上一基，超越前人的成就，這是人類共有的傾向，誰都不會滿意於現狀，必然尋求新出路、尋求生機，般若經系亦復如是。因此，在法義上，《大般若經》與《舍利阿毘曇論》看似對立，其實是思想藉著否定自身而獲得新發展，進而超越前人，這完全是可以理解的，是必然的趨勢。它們不是衝突，而是一種傳承，不令佛種斷絕。至今為止，佛教的任何發展皆是為了令佛法能延續到無限的未來。

第二節 消弭般若三昧與南傳阿毗曇的對立

南傳的阿毘曇比較單純一點，因為它只是銅鑠部一派，重要的有七部論⁵⁴，後來銅鑠部有諸多論師又作了七論的註疏與疏鈔，增加了其複雜度，因此後人感到有必要編一部能反映整論藏的概要，在五世紀到十二世間就出現了九部阿毘達摩手冊⁵⁵，本文以阿耨樓陀尊者著的《阿毘達摩概要》(Abhidhammatthasangaha)來進行其與般若三昧的比較。《南傳大藏經》中文版第七十冊中，有這部論，題為《攝阿毘達摩義論》，但現在有另一單行本，翻譯得較好，並附有巴利原文與解釋，這一單行本題為《阿毗達摩概要精解》(A Comprehensive Manual of Abhidhamma)，英編者：菩提比丘(Bhikkhu

⁵⁴ 南傳七論分別為：《法聚論》、《分別論》、《界論》、《人施設論》、《事論》、《雙論》、《發趣論》，其中《發趣論》是論藏裡最重要的一部，傳統上稱它為《大論》(Mahāpakaraṇa)，(參見《南傳大藏經》)。北傳亦有七論，稱為一身六足：一身是《發智論》，六足分別是《法蘊足論》、《集異門足論》、《施設足論》、《品類足論》、《界身足論》、《識身足論》，(參見《大正新修大藏經·毘曇部》)。

⁵⁵ 九部阿毘達摩手冊為：一、《阿毘達摩概要》(Abhidhammatthasangaha)，阿耨樓陀尊者作；二、《名色分別論》(Nāmarūpa-pariccheda)，同一作者；三、《究竟抉擇論》(Paramattha-vinicchaya)，同一作者(?)；四、《入阿毘達摩論》(Abhidhammāvatāra)，佛授尊者(Ācariya Buddhaddatta)著；五、《色非色分別論》(Rūpārūpa-vibhāga)，同一作者；六、《諦要略論》(Sacca-sankhepa)，護法尊者(Bhadanta Dhammapāla)著；七、《斷癡論》(Moha-vicchedanī)，迦葉波尊者(Bhadanta Kassapa)著；八、《開曼論》(Khemā-pakaraṇa)，開曼尊者(Bhadanta Khema)著；九、《名色燈論》(Nāmarūpa-dīpaka)，薩達摩喬帝波羅尊者(Bhadanta Saddhamma Jotipāla)著。參見《阿毗達摩概要精解》(A Comprehensive Manual of Abhidhamma)，英編者：菩提比丘(Bhikkhu Bodhi)，中譯者：尋法比丘(Bhikkhu Dhammagavesaka)，高雄縣鳳山市：派色文化，1999，pp.xxi~xxii。

Bodhi)，中譯者：尋法比丘(Bhikkhu Dhammagavesaka)，高雄縣鳳山市：派色文化，1999，現在已改由正覺學會出版。今就以此書為據來進行探究。

這部論的第一章先介紹「八十九心」，八十九心是詳目，它們分成四大類，論中說：

當中先說心法有四種：一、欲界心；二、色界心；三、無色界心；四、出世間心。⁵⁶

茲作一略表⁵⁷來表達四類心與八十九心⁵⁸的關係：

⁵⁶ 巴利原文為 *Tattha cittaṃ tāva catubbidhaṃ hoti: (i) kāmāvacaraṃ; (ii) rūpāvacaraṃ; (iii) arūpāvacaraṃ; (iv) lokuttaraṃ cā ti.* 參見《阿毗達摩概要精解 (A Comprehensive Manual of Abhidhamma)》，英編者：菩提比丘 (Bhikkhu Bodhi)，中譯者：尋法比丘 (Bhikkhu Dhammagavesaka)，高雄縣鳳山市：派色文化，1999，pp.5~6。

⁵⁷ 同上, p.7。

⁵⁸ 關於八十九心亦可參考《清淨道論 (下)》，覺音造，葉均譯，台南市：收藏家，民 80 二版，pp.26~34。

欲界心 54	不善心 12	貪根心 8
		瞋根心 2
		痴根心 2
	無因心 18	不善果報心 7
		善果報心 8
		無因唯作心 3
	美心 24	欲界善心 8
		欲界果報心 8
		欲界唯作心 8
色界心 15	色界善心 5	
	色界果報心 5	
	色界唯作心 5	
無色界心 12	無色界善心 4	
	無色界果報心 4	
	無色界唯作心 4	
出世間心 ⁵⁹ 8 or 40	道心 4 or 20	
	果心 4 or 20	

本文並不介紹這個表，只是借用這個表來說明整個修行的進展，勢必通過三界而達超三界，也就是說，我人現在處於欲界，理所當然地擁有欲界的種種心，修行就是要超越這種既定的心，最基礎的方法就是「戒清淨」⁶⁰與「心清淨」⁶¹，如此一來，心慢慢地提升，逐漸地轉入不同的層次，從欲界

⁵⁹ 為什麼出世間心有二種可能性呢？因為四種道心與四種果心，各又可分為第一禪（相當於未到定或近分定）、第二禪、第三禪、第四禪、第五禪（相當於四禪）， $8 * 5 = 40$ ，一共就有四十心了，這麼一來八十九心就成了一百二十一心。

⁶⁰ 在南傳裡頭，戒清淨有四法，又稱四遍淨戒；別解脫律儀戒、根律儀戒、活命遍淨戒、資具依止戒。詳情見《清淨道論（上）》，覺音造，葉均譯，台南市：收藏家，民 80，二版，pp.25~63。

⁶¹ 心清淨包括了近行定與安止定，修習的方法有四十業處：十遍、十不淨、十隨念、四梵

心升到色界心，再從色界心達到無色界心，最後超三界的是出世間心。

隨後生起了取涅槃為目標的（更改）種姓心，超越了凡夫的種姓，而達到聖者的種姓，……，證入了（出世間）安止心路過程。之後有兩個或三個果心生滅，然後再沈入有分。⁶²

因此南傳的修法是漸近的、合邏輯的、有次第的，重點在於：它把三界心看作是修行必然要經過的歷程，必定是一一地通過三界心後而達到出世間或出三界，就是解脫生死輪迴。乃至本論與《舍利弗阿毗曇論》一樣地主張可以入滅盡定⁶³，但只有阿那含(anāgāmin)與阿羅漢(arahant)能入⁶⁴。然而，般若三昧主張六識在六塵中修，《大般若經》主張不能久住色無色定，否則菩薩容易愛樂定中之樂而墮為二乘。矛盾就出現在這裡，一個主張於欲界中「散心修」，一個主張必須入九次定才能出三界，如何調和呢？吾人擬出兩套解決辦法，一為無我(nirātman)論，一為範疇(categories)論。

一．無我論：

從古至今哲學家所犯的最大錯誤在於追求本體(noumenon or thing-in-itself)，認為有一個本體可得，因而建構出種種的宇宙論(cosmology)、形上學(metaphysics)或本體論(ontology，新譯為存有學)。這些在佛法看來都是「薩迦耶見」(satkāya-dṛṣṭi)根深蒂固的邪見外道⁶⁵，如：有人以為笛卡爾(Descartes)的「我思故我在」(I think, therefore I am.)證明了「我」的實在，這是忘卻了我思的「我」，本來一點也沒有實在的意義，那種論證的錯誤在於從主觀的自我，而直接推論「實體的我」之存在。⁶⁶同

住、四無色、一想、一差別。修法的細節請參閱《清淨道論(上)》p.172 到《清淨道論(中)》p.220。

⁶² 巴利原文是：Tato param gotrabhūcittaṃ nibbānam ālamnitvā prthujjanagottam abhibhavantaṃ ariyagottam abhisambhontaṃ ca pavattati.....Tato param dve tīṇi phalacittāni pavattitvā nirujjhanti. Tato param bhavangapāto va hoti. 參見書名，同註 36，p.351。

⁶³ 同上，p.361：「如此修習直至無所有處之後，他再實行事先的任務，如決意等，然後證入非想非非想處。再兩個安止速行生滅之後，心之相續流即被中斷。其時他即已證入了滅盡定。」

⁶⁴ 同上，p.360。

⁶⁵ 見《瑜伽師地論·攝決擇分》：「薩迦耶見者：於五取蘊，心執增益，見我我所，名薩迦耶見。此復二種：一者俱生，二分別起。俱生者：一切愚夫異生，乃至禽獸，並皆現行。分別起者：諸外道等，計度而起。」(T30, no. 1579, p. 621, b6)

⁶⁶ 參見《康德與現代哲學》，桑木嚴翼著，余又蓀譯，臺北市：臺灣商務，民 80 七版，p.117。

理，佛法的修行重點就在於破「我見」(ātma-dṛṣṭi)與「我執」⁶⁷(ātma-grāha)，我見一破，種種的「纏」與「隨眠」就比較容易脫落。我見破了之後，唯知一切只是「諸行」，只是諸行在變化罷了。如此一來，不管是南傳的說法，或是北傳般若三昧與《大般若經》的說法，都沒關係，對於一個「無我」的人，他了知沒有「定性」可得，道理那裡有一定的呢，不過是緣生緣滅而已，故南傳或北傳的說法，不過是眾緣之一，那裡有誰一定是對的。腦子如果輸入南傳的「見」(dṛṣṭi)，勢必就按照其理而證得其果。如果輸入北傳的「見」，也必按照其理而證果。重點不在於「見」的內容為何，重點在於任何的「見」不過是諸緣罷了。如此的立論達到了「排小捨大」⁶⁸的效果，以無分別心、平等心看待大小乘，雖是無分別心，卻不礙「無分別的分別」⁶⁹。

二、範疇論

無我論是一種比較消極的解決辦法，範疇論則正面看待南北傳的差異而給予合理的解釋。綜觀二者的對立，問題只在於它們所著重點不同，「八十九心」與「五十二心所」的系統，目的在規範每一個當下人的存在狀況，連解脫於三界的阿羅漢、辟支佛與佛陀也適用這個系統，例如：在十八欲界無因心中的「生笑心」(hasituppādacitta)，就是阿羅漢專有的心，它的作用使阿羅漢對欲界的事物微笑。⁷⁰因此，《阿毗達摩概要》所要處理的範疇，在於清清楚楚地規範每一個剎那人的心理或存在狀態，這種清楚性甚至可從〈第四章：心路過程之概要〉中彰顯出來。⁷¹

相反地，般若三昧與《大般若經》所要詮釋的範疇不在於此，它們比較像前文所提及的，龍樹《中論》的〈破去來品〉：「去者則不住，不去者不住，

⁶⁷ 我執有兩種：人我執、法我執，二者的破除在於通達「無我慧」，其方法如《菩提道次第略論》所說：「此達無我慧，要與無明我執同一所緣，行相相違，方能斷除。」(宗喀巴大師著，法尊法師譯，台北市：福智之聲出版，p.572。)

⁶⁸ 「排小捨大」一詞的應用，取自百丈的話，見《續僧傳》卷二〇(T50, p.596b)：「世有定學，妄傳風教。……神用沒於詞令，定相腐於唇吻。排小捨大，獨建一家。攝濟住持，居然乖僻」。百丈自行建立「禪門規式」，既不合小乘，又不合大乘，故曰「排小捨大」，吾人應用之而賦與新義，指不被限制於大小乘的鬥爭中而超乎其外。

⁶⁹ 「無分別的分別」見《大乘佛教點線面》，李成華編譯，臺北縣：常春樹書坊，民 76，pp.17~18。

⁷⁰ 同註 36，p.26。

⁷¹ 第四章進一步地規定：在閃電或眨眼間，即有數十億個心識剎那(cittakkhaṇa)過去了，而一個心識剎那又可分為三個小剎那——生時(uppāda)、住時(thiti)、滅時(bhanga)，這三時所佔的時間等於十七個心生滅的時間，五門心路過程與意門心路過程就是仔細地探討十七個或十五個心生滅過程中所發生的變化。詳情見 pp.137~157，書名同註 36。

離去不去者，無有第三住」。⁷²大乘空觀行者進入甚深禪定後，探尋存在的奧秘時，發現沒有「極微」⁷³ (aṇu) 可得，既然沒有極微可得，怎麼可以定義當下的心到底是 a、是 b、是 c，還是 d，一切「無所得」⁷⁴故，不能對當下的心心所進行定義，只是如實觀照罷了。當般若三昧與《大般若經》處於這樣的範疇時，不可能發展南傳的那一套。相對地，當下就是修行，無須特別將心提到色界或無色界，因為欲界本身就充滿一切的可能性，一切都蘊涵於欲界了，處處是道場，處處在修行。南傳因為其自身的規定，故通過三界而達出世間，乃其範疇所生結果。故歸結來說，不同的範疇所規定之物，皆依其自身的範疇而運行，不同的範疇勉強相碰，當然會發生衝突，因此，只要能曉知這種範疇所衍生的性質，問題也就解決了。

⁷² 見註 35。

⁷³ 南傳是承認極微的，如帕奧禪師認為「當定力已達到足夠的程度時，如果他辨明四界就能見到許多極微的『色聚』(rūpa kalāpa)」(見《智慧之光》，帕奧禪師講述，淨法比丘等譯，桃園縣：圓光，民 85，p.12。)所謂的「色聚」，它會發光，因為每一色聚都有四界——地水火風，其中火界叫做時節，它能產生新一代的色聚，依於奢摩他和毗婆舍那修習心的威力，由火界所產生新一代的色聚能夠由內向外擴散出去。參見 p.20，書名同前。

⁷⁴ 見註 1。

第四章 結論

這篇論文共處理了三大問題，般若三昧與《大般若經》、原始佛教、南北傳阿毗曇的比較，可得一清晰的結論：

- 一· 惠能般若三昧直接與《大般若經》的精神相關，一者強調在六塵自由自在，無染無雜；一者強調能入色無色定而不入，停留在欲界積集菩提資糧。兩者皆承認在日常生活修行的重要性，日常生活本身就是道場，不須有特別的晏坐、經行，一切的動就含有晏坐與經行了，這是大乘精神的極致表現。
- 二· 原始佛教的「根律儀」與般若三昧，表面上看似衝突，但若深究起來，根律儀使欲惡不善法不再漏入，以便能運起無常觀，證入「一切諸行皆是無常滅壞法」，以無常故，能離欲解脫。般若三昧則深符中觀的「無住義」。兩者從「無常」與「無住」取得共視，以其共相（梵 *sāmānya-lakṣaṇa*；英 *universal concept*）皆是「變」故，彼此的衝突就消弭於無形。
- 三· 北傳《舍利弗阿毗曇論》肯定入無色定以獲得解脫，般若三昧的精神卻不在此，因為思想藉著否定自身而獲得超升，超越前人固有的成就，這是所有的文化必然的性格，從這樣的觀點來看，其差異也就不足為怪了。南傳《阿毗達摩概要》指出必須經過一一的三界心，才能獲得出世間心，迥然異於般若三昧與《大般若經》，這可從「無我論」與「範疇論」來予以調和。

以上三點是本文所處理的問題，其最大的特色在於找出對立，與解決對立，因為筆者遍讀佛經時，發現種種的對立，不忍這樣的對立造成佛教內部的傷害，因此相當重視消弭彼此的歧見。本來比較哲學的工夫必須是老學者才能作的事情，而從比較中發現對立而進行解決，更是難如登天。所以本文必有許多令人不盡滿意之處，尚祈多多包涵，不吝指教。

參考書目

《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》法海集，《大正藏》第四八冊。

《六祖大師法寶壇經》法海集，《大正藏》第四八冊。

《大智度論》龍樹菩薩造，《大正藏》第二五冊。

《雜阿含經》求那跋陀羅譯，《大正藏》第二冊。

《大般若經》玄奘譯，《大正藏》第七、五冊。

《金剛般若波羅蜜經》鳩摩羅什譯，《大正藏》第八冊。

《大方廣佛華嚴經》實叉難陀譯，《大正藏》第十冊。

《大乘義章》慧遠撰，《大正藏》第四四冊。

《肇論》僧肇作，《大正藏》第四五冊。

《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》求那跋陀羅譯，《大正藏》第一二冊。

《入楞伽經》菩提流支譯，《大正藏》第一六冊。

《阿毗達摩大毗婆沙論》五百大阿羅漢等造，玄奘譯，《大正藏》第二七冊。

《增支部》《南傳大藏經》第一七冊。

《大方等如來藏經》佛陀跋陀羅譯，《大正藏》第一六冊。

《大方廣佛圓覺修多羅了義經》佛陀多羅譯，《大正藏》第一七冊。

《宗鏡錄》延壽集，《大正藏》第四八冊。

《大乘玄論》吉藏撰，《大正藏》第四五冊。

《止觀輔行傳弘決》湛然述，《大正藏》第四六冊。

《景德傳燈錄》道源纂，《大正藏》第五一冊。

《古尊宿語錄》《續藏經》第一一八冊。

《究竟一乘寶性論》勒那摩提譯，《大正藏》第三一冊。

《佛說菩薩內戒經》求那跋摩譯，《大正藏》第二四冊。

《瑜伽師地論》彌勒菩薩說，玄奘譯，《大正藏》第三〇冊。

《中論》龍樹菩薩造，梵志青目釋，鳩摩羅什譯，《大正藏》第三〇冊。

《般若燈論釋》本龍樹菩薩，釋論分別明菩薩，波羅頗蜜多羅譯，《大正

藏》第三〇冊。

《舍利弗阿毘曇論》曇摩耶舍共曇摩崛多等譯，《大正藏》第二八冊。

《菩薩善戒經》求那跋摩譯，《大正藏》第三〇冊。

《無量義經》曇摩伽陀耶舍譯，《大正藏》第九冊。

《大方廣佛華嚴經》般若譯，《大正藏》第一〇冊。

《釋禪波羅蜜次第法門》智顛說，《大正藏》第四六冊。

《摩訶般若波羅蜜經》鳩摩羅什譯，《大正藏》第八冊。

《續高僧傳》道宣撰，《大正藏》第五〇冊。

《阿毗達摩概要精解 (A Comprehensive Manual of Abhidhamma)》，英編者：菩提比丘 (Bhikkhu Bodhi)，中譯者：尋法比丘 (Bhikkhu Dhammagavesaka)，高雄縣鳳山市：派色文化，1999。

《清淨道論》，覺音造，葉均譯，台南市：收藏家，民 80 二版。

《佛性與般若》牟宗三著，臺北市：臺灣學生，民 81。

《中國禪宗史》，印順著，正聞出版，民 60。

《禪史與禪思》，楊惠南著，東大出版，民 84。

《西洋哲學史》，梯利著，陳正謨譯，臺北市：臺灣商務，1966。

《西洋哲學辭典》布魯格編著，項退結編譯，台北市：華香園，民 78。

《雜阿含經論會編》，印順著，臺北市：正聞出版，民 72。

《初期大乘佛教之起源與開展》印順著，正聞出版，民 71。

《印度哲學概論》，恰特吉 (Chatterjee) and 達塔 (Datta) 著，伍先林、李登貴、黃彬等譯，臺北市：黎明，民 82。

《邏輯概論 (Introduction to Logic)》，Irving M. Copi 著，張身華譯，臺北市：幼師出版，民 61。

《理則學》，陳祖耀著，台北市：三民，民 84 第十三版。

《物理之後／形上學的發展》，沈清松著，臺北市：牛頓，民 80 二版。

《康德與現代哲學》，桑木嚴翼著，余又蓀譯，臺北市：臺灣商務，民 80 七版。

《大乘佛教點線面》，李成華編譯，臺北縣：常春樹書坊，民 76。

《智慧之光》，帕奧禪師講述，淨法比丘等譯，桃園縣：圓光，民 85。