

《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 大寂法師造

大綱

研究動機

研究方法

第一章 什麼是般若三昧

第一節 敦煌古本與宗寶本的比較

第二節 般若三昧與《大般若經》靜慮波羅蜜的關聯

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

第二節 解決根律儀與般若三昧的衝突

第三章 般若三昧與阿毗達摩的差異

第一節 消弭般若三昧與北傳《舍利弗阿毗曇論》的對立

第二節 消弭般若三昧與南傳阿毗曇的對立

第四章 結論

參考書目

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」^[11] (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。^[12]

蓋《金剛經》重視「無住」^[13] (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^[14]，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。^[15]

相續地保住「不住」，就是處於三昧(samādhi)中了，六祖結合這種觀念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。^[16].....
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。^[17].....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]（sarvaj-a-j-Ena），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」（praj-Ena-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」（vimok-a）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-dharmā）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」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」互不相異而解決之，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^[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 Ṁrèpya-samṀpattayaú) 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 (sarvaj-a-j-Ṁna)，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。^[127]

「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^[128]，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（pa-ca kEmEú）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」^[129]把握住了，動中亦是在定，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。^[130]

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」（sambhEra）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！

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]，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「靜」，「靜」之立義是為「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，可不可能在其它地方找到住呢？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 sa^okhāni aniccā)，「苦」(du^ukha)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(saikā)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，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毘曇的先聲與代表。

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 (Ākāśānantaśūdrāyatana) 有「空無邊處智」，識無邊處 (Vijñānānantaśūdrāyatana) 有「識無邊處智」，無所有處 (Ākiñcanyāyatana) 有「無所有處智」，乃至非想非非想處 (Nai va-saṃjñānāśūdrāyatana) 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 (sarvaśūdrā)。然而，在無色定方面，菩薩能入卻不久住，以其境界易使菩薩生染著心故。《舍利弗阿毗曇論》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 ārēpya-samāpattayaú) 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。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

南傳的阿毗曇比較單純一點，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 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：

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(anāgamin)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]同理，佛法的修行重點就在於破「我見」(ātma-dṛṣṭi)與「我執」^[67](ātma-graha)，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的點不同，「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，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。

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 *samānyalakṣaṇa*；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。