

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 論 文

《六祖壇經·坐禪品》研究：
以「看心看淨」之辯證為中心

A Study of *《the Platform Sutra of the Six Patriarch · Sitting Meditation Chapter》*



研 究 生：趙朝民

指 導 教 授：呂凱文教授

中 華 民 國 一 〇 〇 年 六 月 十 六 日

南 華 大 學

宗教學研究所
碩士學位論文

六祖壇經坐禪品研究：以看心看淨之辯證為中心

研究生：趙朝民

經考試合格特此證明

口試委員：蔡奇林

黃國清

呂凱文

指導教授：呂凱文

系主任(所長)：陳美華

口 試 日 期：中 華 民 國 100 年 6 月 1 日

中文摘要

禪宗北宗之「看心看淨」是不究竟的，是被南宗惠能大師批評指摘為大錯的。大正新修大藏經的經文用「著心著淨」，只合乎文字般若，卻不合乎禪宗禪法發展史實，應改為「看心看淨」。從著名學者潘重規等人的研究發現：唐代手抄本用字本來就是「看心看淨」，只是傳抄過程因字形極相近而誤會成「著心著淨」了，本論文將依序探討爬梳之。

《六祖壇經·坐禪品》經文「不看心不看淨」才是符合義理、辭章、考據之學的，而大正藏電子佛典使用「不著心不著淨」，是受到少數學者誤導造成的。日本駒澤大學出版的《慧能研究》一書第一章《六祖壇經》，所提供的敦煌、惠昕、契嵩三個系統、五種版本經文對照，可證明經文改變是從惠昕本系統開始的，而且由日本的興聖寺本內容校勘附註及更改的部分可以得到佐證。少數學者可能只以佛法義理來直接判斷、定是非，而未能對北宗人「看心看淨」禪法的史實負責。

一般人知道不可「著心著淨」也算是不違背佛法教義了，也許將來有心深入研究時，才來發現另有北宗禪法採用「看心看淨」的時空背景吧！

關鍵字：禪宗 《六祖壇經》 北宗禪法 看心看淨

Abstract

The Chan teaching of the Northern sect-- "seeing the heart and seeing the purity" was considered a serious error and hence not ultimate, being heavily criticized by Master Huineng of the Southern sect of Chan. Moreover, in Taisho Tripitaka, the scriptures "attaching to the heart and attaching to the purity," rather than the correct scriptures "seeing the heart and seeing the purity," were adopted. Those scriptures are only in line with the "text with wonderful wisdom" (文字般若), but not in line with the historical development of the Chan sect. The studies of famous scholars such as Pan Chonggu(潘重規) show that "seeing the heart and seeing the purity" was actually used in the Tang manuscript. Just that in the process of transmission and copying it had been mistaken as "attaching to the heart and attaching to the purity" due to the similarity in form between the Chinese character "see"(看) and "attach"(着). This paper will clarify this historical fact.

Therefore, the line "not seeing the heart and not seeing the purity" as in the "Sitting Meditation Chapter" of the *Platform Sutra of the Six Patriarch* duly conforms to meanings and textual research. Taisho Tripitaka's "attaching to the heart and attaching to the purity" is clearly a wrong version in this regards as it is misled by a few previous scholars. The first chapter "The Platform Sutra of the Six Patriarch" of the book *A Study of Huineng* published by Komazawa University in Japan compares and contrasts the three sutric systems Dunhuang(敦煌), Huixin(惠昕), Qisong(契嵩), as well as five textual versions. The result testifies to the fact that the deliberate change from the use of the word "see" to "attach" starts from the Huixin system(惠昕系統). This view is supported by the collation, footnotes and modifications of another textual version called Xinsheng Temple version(興聖寺本). Scholars, though just a

few, only made their straightforward judgement by referring to the Buddhist teachings only, without giving any consideration to the fact that "seeing the heart and seeing the purity" is historically founded -- though it should be said that "attaching to the heart and attaching to the purity" does not contradict too much with the Buddhist teaching.

Keywords: the Chan sect, *Platform Sutra of the Six Patriarch*, the Chan teachings of the Northern sect, "seeing the heart and seeing the purity"

目 錄

第一章 緒論	1
第一節 研究動機.....	1
第二節 研究目的.....	2
第三節 研究方法.....	4
第四節 研究範圍.....	6
第五節 研究限制.....	9
第六節 本文結構.....	9
第二章 六祖與《壇經》相關研究回顧	12
第一節 文獻版本與經文用字.....	13
甲、文獻版本問題的研究.....	14
乙、經文用字問題的研究.....	26
第二節 問題查證與兩方論證.....	37
甲、出版品經文用字實況查證與兩方論證.....	37
乙、學者論述所採用的相關典籍經文用字實況.....	56
第一項 針對《六祖壇經》文獻資料來探討.....	58
第二項 針對禪宗專集典籍及所附的史說來探討.....	60
第三項 針對禪藏及新編禪藏外典籍來探討.....	70
第四項 針對《大正藏》古逸部疑似部典籍來探討.....	72
第三節 結論.....	73
第三章 註解家對「著心著淨」的探討	77
第一節 梁乃崇教授所謂的「操作型定義」.....	78
第二節 黃連忠教授校訂《壇經》的原則.....	82
第三節 善性導師從實證所得論「不著心、不著淨」.....	83
第四節 心、淨思想之探討——以六祖壇經及相關典籍為中心.....	83

第一項 契嵩大師的見解——以《六祖大師法寶壇經》為主	84
第二項 黃蘗禪師論心——以《傳心法要》為主	85
第三項 憨山大師論禪是自心	87
第四項 聖嚴法師的見解	88
第五項 林崇安教授的見解	89
第五節 搜尋「著」字在般若系典籍與禪籍出現的情形	90
第六節 結論	93
第四章 分析「看心、看淨」的禪法問題	96
第一節 東山法門「看心、看淨」的禪法	96
第二節 六祖惠能超越「看心、看淨」禪法的論點	112
第三節 南宗神會批判「看心、看淨」禪法的論點	137
第四節 小結	139
第五章 結論	145
第一節 本文研究回顧	145
第二節 六祖與壇經歷來相關問題探討後的感想	149
第三節 研究建議	164
參考書目：(參考中央研究院文哲所集刊的撰稿格式)	167
附錄 1：2010 年 4 月 21 日研究《六祖壇經》經文用字與校勘資料——敦煌本與宗寶本兩個版本，找出有「看心、看淨」內容的過程紀錄	178

第一章 緒論

《六祖壇經》是佛教禪宗典籍，亦稱《壇經》、《六祖大師法寶壇經》，全稱《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師于韶州大梵寺施法壇經》。這部經是禪宗六祖惠能所說，由弟子法海集錄，記載惠能一生得法、傳法的事蹟及啓導門徒的言教，內容豐富，文字通俗，是研究禪宗思想淵源的重要依據。¹南華大學創辦人星雲法師在星雲文集提到：《六祖壇經》和孔子的《論語》一樣，具有不朽的歷史價值。²

第一節 研究動機

本節包含學術動機、個人動機（個人信仰及接觸壇經後之啓發），以下分別論述。首先，學術動機方面。現存《六祖壇經》有多種版本，經文使用「看心看淨」或「著心著淨」，在電子佛典與坊間所見典籍間有差異，需加以澄清，本文即針對此事深入研究之。因為大正藏紙本及 CBETA 發行的電子佛典與網站資源，目前普遍獲得學術界的重視，而且底本是依據北宋開寶藏再刻的高麗藏，可說是校勘比較精良的版本與資源，等於是領導學術界，其影響之廣大久遠可想而知。但這並不等於完美無缺，想必世界各國佛教學者心有戚戚焉。不過就算發現有問題也未必能得高人指點迷津，或是找到負責單位的承辦人進行了解與處理。然而筆者從事佛學經典研究，自認為有責任將所得靈感進行探討，使之形成學術論文，透過學術途徑，引發眾多高人大德們共同來關心佛典文獻的完美呈現。由於傳統或數位出版品的《六祖壇經》坐禪品，經文使用「看心看淨」或「著心著淨」，背後牽涉到壇經在複雜的歷史的人、事、時、地、物等諸多因素的變遷，更涉及到禪學、禪觀、經文詮釋看法等等的差異，融合文學、歷史、哲學、宗教

¹ 張曼濤主編：《六祖壇經研究論集》，（臺北：大乘文化，1976年），頁1。

² 星雲法師：《六祖壇經講話》（臺北市：香海文化公司，2000年），序文。

於一爐，實是值得深入探討，以引發學界更多的關注與更大的迴響。以上是簡述問題的緣起、問題的重要性與嚴重性、問題處理的困難度，以及目前身為學術界的一分子的筆者所能做的。

其次，個人動機方面，當然與多年來接觸佛、道道場與從事宗教歷史文化網站經營有關聯。對於經文正確性的要求，態度可說是嚴謹的。筆者認為經文採用「看心看淨」或「著心著淨」將會產生截然不同的理解，由於經典是修辦道的指南，是祈求離苦得樂的心路路標，關係著學佛大眾的法身慧命，所以也產生了使命感，想一探究竟。本來想宏觀六祖大師法寶壇經的，實在是不想碰版本的問題，因為那並非筆者的志趣與專長，承蒙指導教授裁示縮小範圍而研究坐禪品第五，再以「看心看淨」或是「著心著淨」的辯證為中心，而這也是進研究所後，配合道場研習《六祖壇經》才有的靈感。筆者早期看到的《六祖壇經》經文是用「看心看淨」的，後來由於電腦資訊網路的快速發展，而下載了 CBETA 網站電子版大正新修大藏經，或其它網站的電子佛典，去年進一步比對紙本大正藏第 2007 經及第 2008 經，這才發現「看心看淨」或「著心著淨」的差異，而有了問題意識。以上是筆者個人對問題的發現與看法，以及對自我的期許做一個簡要的說明。

總括來說，研究動機這一節，談到了這個問題是怎麼發現的？為什麼要研究這個問題？研究這個問題將會有什麼價值、貢獻——守護眾生慧命等等。期望 CBETA 及相關學術單位有相應的學者專家們，能發揮捨我其誰的高度責任感，共同來解決經典文字的問題。

第二節 研究目的

《六祖壇經·坐禪品》經文用「看心看淨」或「著心著淨」，其背後可能牽涉到印度與中國佛教史，還關係到禪法的變遷，例如：從印度禪到中華禪，以及中國禪宗北宗、南宗禪法，其中涵蓋了如來清淨禪、達摩禪、祖師禪、南北宗禪法之差異，但是本文側重上述有關問題議題義理的探討，在此先作聲明。

本文是試著在現今時代中找問題而在過去歷史典籍中找答案，要確定「看心

看淨」是問題之所在，進而爬梳其相關的人、事、物與時空背景及事項，提供學術界進階後續研究之資助，並深深期盼以後出版《六祖大師法寶壇經》時，坐禪品都能夠採用「看心看淨」，以符合中國禪宗發展成果的史實，還原經典的真實義與符合六祖的教誨。因為《六祖壇經》是累積禪宗前賢們心血及時代發展、環境與人事諸多因緣，而產生的複合式智慧結晶。

現代人從事研究之有利因素之一是網路資源豐富方便，但是如果資料錯誤卻廣傳後，要更正就相對費事了。希望透過本文比對傳統與數位出版品，發現問題與釐清問題，略盡一份棉薄之力，共同成人之美，使網路弘法傳播《大藏經》更趨完美，並且呼籲文人學士、善男信女們共同關心維護網路《大藏經》資源之正確性。

本論文預期的研究成果如下：

- 1、認識《六祖壇經》：版本與經文用字的問題探討算是外圍的研究，而研究核心是涉及禪法、心性論的，那是以無念、無住、無相為中心的，是般若學的範疇。
- 2、認識六祖惠能大師偉大行誼，是依照《六祖大師法寶壇經》十品內容的行由品、頓漸品、護法品、咐囑品所得的條目，例如：1、艱難不為苦，2、受侮不為恥，3、卑屈不為賤，4、受害不為意，5、恩寵不為榮，6、度眾不為煩。六祖人格堪為典範，值得深入探討以助弘法利生。
- 3、認識唐代禪宗的北宗禪法與南宗禪法，及其注重之相關經論與《禪源諸詮集都序》等禪宗典籍。
- 4、認識中國禪宗發展史及其相關論著等。

研究成果的後續工作如下：

- 1、論文研究成果版權開放，含提供給中華電子佛典協會（CBETA）相關學者研究參考之用，期盼負責單位能夠仿照近年來公告經文更新的方式，將此研究成果顯示給大眾看，目前經文更新最多的是敦煌本《壇經》，也就是第 2007 經。
- 2、提醒相關出版單位採納本論文研究成果，透過電子郵件或是書信聯絡之。
- 3、筆者自行成立網站發表研究成果，免費提供各界下載本論文參考。

根據宗寶本《六祖壇經》記載得知：《壇經》是開悟又得祖位的禪宗六祖惠能大師自己取名的³。因為他聽聞五祖弘忍大師為他講說《金剛經》時，聽到「應無所住而生其心」時當下就悟道了，接著還說出道的體用的五句名言呢！這是六祖為了後代傳法者有所依據，而有韋刺史要求六祖的弟子法海記錄的，雖經歷代的人、事、物演變，但是還是受到《大藏經》的保護而流傳後世。

簡言之，本論文目的在探討「看心看淨」或「著心著淨」，所牽涉到的佛學體系，及其衍生的義理優劣，從而抉擇合乎聖教量的詮釋，期盼研究成果能得到學術界與出版界的採用，讓《六祖壇經》經文得到應有的面貌。

第三節 研究方法

從事佛學研究，印順法師與學者吳汝鈞教授等，都有著作表示他們的主張與看法或是傳授經驗等等⁴。學術界使用的研究方法很多，例如：文獻學方法、考據學方法、思想史方法、哲學方法、維也納學派的方法、京都學派之佛學研究方法、實踐修行法、白描法⁵等等。筆者將運用文獻學方法、思想史方法，來探討《六祖壇經》經文用字的現況，並且針對坐禪品經文在早期紙本與資訊時代出版品之差異進行辯證。

何照清在〈《壇經》研究方法的反省與拓展——從《壇經》的版本考證談起〉提到：如何在反省各種方法的優長與侷限，進而在研究方法上更具開放性與多元性，就成為我們新世紀《壇經》研究的一種新風貌了。⁶

時代的要求遠勝於昔，研究者如何在細縫中求生存呢？當然首先要善用網路

³ 宗寶編：《六祖大師法寶壇經》（《大正藏》48, no. 2008，付囑流通第十）。

⁴ 印順法師：《以佛法研究佛法》（臺北：正聞出版社，2000年）。

⁵ 參見吳汝鈞：《佛學研究方法論》（臺北：臺灣學生出版社，2006年），頁91至180。

⁶ 何照清：《壇經》研究方法的反省與拓展——從《壇經》的版本考證談起》，收在《中國禪學》第二卷，頁97~111（北京：中華書局，2003年）。網址：<http://www.fodian.net/hanchuan/tanjingy.jff.pdf>（2011/04/14）

科技以便快速了解研究成果概況。再來要多利用電腦網頁程式 html、xml 與分析軟體 indexer.exe 來分析文獻資料，進行詞彙分析，以便處理關鍵字詞，找出需要探討原因者，進一步從壇經整個文本以及唐代禪宗發展歷史，來判斷字詞的正確性，甚至嘗試跨學科領域之研究，期望能見所未見或是解決爭議的問題等。至於傳統的義理詮釋、文字訓詁、歷史考證等研究方法也是要搭配使用的。

本篇論文將採用的研究方法與實際做法如下：

(一) 文獻學方法：

這是文獻資料研究必用的方法，通常要校訂整理資料的原典，再將此成果與其他的譯本作一文字上的比較研究。西方佛學研究者的研究方法與方向，基本上是依循出版、校訂、翻譯、注釋、字彙、索引，這一條文獻學的工作路線來走。日本佛學界採用文獻學研究禪學與禪宗語錄、典籍是集體合作的，研究方式的程序是校訂原文、訓讀、現代日語翻譯、解題、注釋、索引等，他們所編的佛學專門辭典就是代表文獻學研究的尖端發展。⁷筆者的實際做法如下：第一步是筆者先依據 CBETA2008 年版光碟內容製作資料庫檔案，再透過輸入「看心」、「看淨」或「不看心」、「不看淨」、「著」、「靜」、「淨」字等進行搜尋，來做詞彙分析。第二步是參考學者的研究成果與出版品，儘量能古今、中外以及類比與數位資源齊用，內容義理、辭章、考據學俱到，所以要找出大正藏紙本第四十八冊第 2007、2008 經的《六祖壇經》，來比對坐禪品部份的內容，再針對學者探討「看心」、「看淨」或「著心」、「著淨」的見解，來分辨何者較好較正確？第三步是把與《六祖壇經》相關的新、舊出版品以及電子辭典的內容，對照、比較、分析，再找出含有「看心」、「看淨」文字的禪宗典籍來印證。利用文獻學方法可處理版本及經文用字的問題，有關版本的問題，將會列出學界、佛教界及外國學者與現今國內宗教界之看法。有關經文用字的問題，將要處理古代通假字、古代罕用的異體字等，以求文字般若，掌握最基本的義理。

⁷ 參見吳汝鈞：《佛學研究方法論》（臺北：臺灣學生出版社，2006 年），頁 97 至 102。

（二）思想史方法：

佛教學者認為思想史研究範圍很廣泛，幾乎無所不包，算是思想與歷史的結合，與考據和哲學都有關係。如果把重點放在歷史方面，就成為考據，如果偏重哲學概念，就成為哲學史，或是哲學的研究。如果順著歷史發展的脈絡來描述其思想流變，就成為思想史。這種思想史的研究，其實難有方法可言，大抵文獻、考據和哲學各方面都要懂一些，但合起來卻常常沒有固定的型態。⁸筆者以為義理（詮釋學）、辭章（語文學）、考據學都要懂。再就本論文要探討與禪法有關的「看心看淨」的經文用字問題來說，上述三種知識是免不了的。因為處理觀照般若是文外求玄的工作，要參公案、參話頭或是默照禪等等，但是筆者並不坐禪。本論文重點是在探討六祖惠能的心性思想，尤其是與禪法有關的三無思想——無念為宗、無相為體、無住為本，以求趨近實相般若，不違六祖惠能大師的旨意。由於《六祖壇經》的定慧品、坐禪品、頓漸品、付囑品，在本論文探討中有相關聯，也牽涉到般若系經典的金剛經、文殊說般若經、淨名經（又名維摩詰經），及菩薩戒經、梵網經、法華經、涅槃經、楞嚴經、楞伽經等，當然也涉及到禪觀及禪宗發展歷史等。從禪宗思想發展演變過程來看，筆者認為是類似辯證法的正、反、合，也類似中國傳統醫學所說的陽氣、陰氣、中和之氣的運作，其目的是維護健康，而禪法演變的背後變數是不同的時節因緣。綜上所述，可知此項工作確實是一種挑戰，筆者的實際做法是：探討丁福保居士、胡適的著作，以及印順法師的《中國禪宗史》、《禪與淨土》，與顧偉康教授的《禪宗六變》、《禪淨合一流略》，楊惠南教授等的文章，找出討論「看心看淨」禪法的相關內容，以作為判斷對錯的依據與證明。

第四節 研究範圍

佛教界著名的淨空法師學養俱佳、貫通三教、弘揚中華傳統文化，而且心量

⁸ 同上註，頁 121 至 125。

廣大，平等對待各種宗教，志行高遠，志為人天師範，晚年號召信眾在屏東潮州創建中華傳統教育中心，要拯救中華文化的根，令筆者深深佩服。在淨空法師廣播弘法的文字資料中，對《六祖壇經》的研究鞭辟入裡，實是甚為可取。

淨空法師認為《普慧大藏經曹溪原本（契嵩本的再刻本）最善，所以廣播宣講就以曹溪本為主，再參考流通本（宗寶本，即大正藏第 48 冊第 2008 經）及敦煌本（即大正藏第 48 冊第 2007 經）。其中與本論文有關而可參考的禪法部分，淨空法師的看法如下：

- 1、中國佛教禪宗的心傳大本。定慧一體正是不二法門，是本性頓教。（定慧品）
- 2、宗門修行方法的總綱領，最高的指導原則。能念到理一心不亂，即是上上禪。一切法門欲入一真法界，無不以此為總綱領。（坐禪品）
- 3、五祖忍大師傳出兩支，南方是六祖惠能大師，以「本來無一物」為宗，接上上根人，是名頓教；北方是神秀大師，以「時時勤拂拭」為宗，接引大乘人，是名漸教。（頓漸品）
- 4、「一相三昧、一行三昧」，是一乘佛法修證之指南。大師一生示現，也就是一相、一行的修學榜樣。（付囑品）⁹

承上所述，可知研究宗寶本《六祖大師法寶壇經》的禪法，一定要看定慧品、坐禪品、機緣品、付囑品，這些是有關北宗禪法「看心看淨」的部分，所以在本論文的文獻處理中將一併探討。

至於辯證「看心看淨」時，文字內容將會參考日本駒澤大學出版的《慧能研究》¹⁰一書，該書提供了壇經三個系統——敦煌、惠昕、契嵩系統，五個版本——敦煌本、大乘寺本、興聖寺本、德異本、宗寶本的對照，將有助於印證經文原貌。另外，海峽兩岸學者對於新發現的敦博本《壇經》及其校釋的著作，甚至是

⁹ 淨空法師講述，邱淑真居士整理：《六祖壇經講記》（第一集（臺北市：中華華藏淨宗學會，2010年）。網址：<http://www.bfn.org/book/books2/1314.htm#a001>（2010/04/14）

¹⁰ 駒澤大學禪宗史研究會：《慧能研究》（東京：大修館書店，1978年）。

最近新發現而重新確認的旅博本都是很值得參考的。

有關《大藏經》簡介及其版本研究，可參考維基百科全書網站，最好加註日期以利日後選取檔案，及再次上網下載最新資料之參考。此外，CBETA 網站、法鼓山佛教研修學院圖書資訊館網站、佛學數位圖書館暨博物館網站，對佛學研究都很有幫助。

以下是筆者目前所知的《大正新修大藏經》的概況：

《大正新修大藏經》略稱《大正藏》。是在現代學術界最受歡迎的中文《大藏經》，於日本・大正年間（1912～1925）開始編修，故稱此名。由日本・高楠順次郎（1866～1945）、渡邊海旭（1872～1933）監修，小野玄妙（1883～1939）為編輯主任，集多位佛教學者的努力，從大正十一年（1922）到昭和九年（1934）（即民國十一至二十三年）共費時十三年乃告完成。全書一百冊，……（2）在校勘方面，本藏以《高麗藏》為底本，參校日本各名山古剎所藏的宋、元、明版及日本版《大藏經》，和大學圖書館內的古寫本、古刊本及個人的收藏本，並將校勘表列於每頁之下。¹¹

本研究引用的《六祖壇經》文字，是以學界普遍採用的《大正新修大藏經》紙本（大正原版影印本），及中華電子佛典協會（CBETA）提供的光碟與由其網站下載的電子版為範圍，包含《大正新修大藏經》、《卍新纂續藏經》，而以 2008 及 2009 年版的為主，附加 CBETA 網站提供的經文更正公告資源。至於禪宗相關典籍則採用美國佛教會佛教電腦資訊庫功德會網站提供的檔案，那是有助於禪宗研究的基本文獻與工具書電子檔案，該專集提供了經、論、集、語錄、燈錄，但是缺乏了《曹溪大師別傳》（在卍續藏第 86 冊）、《祖堂集》（收在《高麗藏》），此外還提供了「史說」，包含《胡適論禪宗》、《印順法師的《中國禪宗史》及顧偉康的《禪宗六變》、《禪淨合一流略》，筆者認為「史說」部分對思想史研究法

¹¹ 詳見藍吉富主編：《中華佛教百科全書》（臺南：中華佛教百科文獻基金會，1994 年）。），第十冊其他之 2.雜語——掌故、數量等，頁 781.2。

很有幫助。

第五節 研究限制

本論文中所提到的日本官方《大藏經》古文物資料，部份可從曹洞宗最著名的駒澤大學禪宗史研究會所發行的《慧能研究》一書找到內容，另外中華電子佛典協會（CBETA）提供的數位檔案產生的根據¹²，也提供了研究參考資源。但是限於時間、精力、財力、外語能力熟悉度等諸多困難因素，筆者期望日本學者重視本論文的論點，善用地利之便及盡到學術界領導責任而印證、還原宗寶本原貌。

筆者感慨現代的研究要處理的資料是相對加倍的，但是人類生命力與一天的時間並未相對加倍的，倒是競爭是全球化的。礙於研究時間、詮釋表達能力、外語能力的不足，所以筆者以學界較流行的大正藏紙本及 CBETA 提供的電子佛典為主，針對壇經經文有關「看心看淨」或是「著心著淨」進行研究。另外，要附帶聲明的是筆者不涉及禪修，也不坐禪。本文以教義探討為主，至於禪修的理論與實踐可參考聖嚴法師們的著作。¹³

第六節 本文結構

本論文由指導教授衡量筆者各方面的狀況與條件因緣，而建議採取下列方向

¹² 蕭鎮國大德提供，佛教電腦資訊庫功德會提供，北美某大德提供，西蓮淨苑提供新式標點 English Chinese 20000914/11:10:23 CWed. Created initial TEI XML version with BASICX.BAT (00/01/24) No. 2008 【原】增上寺報恩藏明本，【宮】宮內省圖書寮藏寫本，【甲】萬治二年刊大谷大學藏本，宮本甲本俱目錄無之六祖大師法寶壇經目錄（參見 CBETA2009 年版電子佛典第 48 冊第 2008 經）

¹³ 參見釋聖嚴：《法鼓全集第四輯第一冊禪門修證指要》（臺北：農禪寺，1984 年）。（《禪門修證指要》等諸書，乃是指導修行而用了禪觀及禪門的若干方法。）（在法鼓全集第四輯第二冊禪門驪珠集的自序提到：因緣使我將個人在禪修方面的心得，用作協助他人的修持方法以來，已經有八個年頭。此期間，也在國內出版了《禪》、《禪的體驗·禪的開示》、《禪門修證指要》、《禪門嚙語》等四種關於禪修的書。但在《禪門修證指要》出版之後，就想再編一冊類似的書，用以介紹歷來傑出禪者們的修持過程及其實證的經驗，以之作爲後進禪者們的龜鑑。）

進行之，僅依序簡述之。

第一章 緒論，包含第一節研究動機、第二節研究目的、第三節研究方法、第四節研究範圍、第五節研究限制、第六節本文結構，是將本論文全部五章依序簡要介紹。

第二章 六祖與《壇經》相關研究回顧，本章探討的主題如下：

第一節版本與經文用字，本節在文獻版本問題方面，將依序介紹法師或學者們的主張，共有十項，其內容含胡適先生、印順法師、星雲法師、聖嚴法師、黃連忠教授、林崇安教授、何照清教授、林光明教授、黃懺華教授、楊曾文教授的研究成果等。在經文用字問題方面，將介紹國內、外法師或學者們的主張，共有八項，依序是丁福保居士、胡適先生、印順法師、潘重規教授、楊惠南教授、黃連忠教授、林崇安教授、日本學者的研究成果。第二節查證與兩方論證，依序是甲、出版品經文用字實況查證與兩方論證，乙、學者論述所採用的相關典籍經文用字實況，又分為第一項 針對《六祖壇經》文獻資料來探討，第二項 針對禪宗專集典籍及所附的史說來探討，第三項 針對禪藏及新編禪藏外典籍來探討，第四項 針對《大正藏》古逸部疑似部典籍來探討。以上內容將會呈現第一手資料的文字。第三節結論。

第三章 註解家對「著心著淨」的分析，將針對幾本《六祖壇經》直解書、註解書，或是佛典，對「不著心、不著淨」表示看法的內容做探討，例如：第一節 梁乃崇教授所謂的「操作型定義」，是從詮釋學來指出「不著心、不著淨」是無下手處的。第二節 黃連忠教授校訂《壇經》的原則，是從校訂學原則來決定經文，他是根據《金剛經》破相顯性而不執著。第三節 善性導師從實證所得論「不著心、不著淨」，是從佛乘宗善性導師所著《六祖壇經直解》的坐禪品，得知他是採用「不著心、不著淨」來解釋經文的。第四節 心、淨思想之探討——以六祖壇經及相關典籍為中心，將依序介紹第一項 契嵩大師的見解——以《六祖大師法寶壇經》為主，第二項 黃蘗禪師論心——以《傳心法要》為主，第三

項 憨山大師論禪是自心，第四項 聖嚴法師的見解，對《六祖壇經》的思想涉及到的眾多大乘經典做介紹。第五項 林崇安教授的見解，進行《壇經》的心性與佛性略探。第五節 搜尋「著」字在般若系典籍與禪籍出現的情形，並附加搜尋電子佛典資料庫所得資料的螢幕取圖圖片，第六節 結論，對心、法、淨等字的佛法義理的探討做回顧與表達心得。附帶要補充說明的是丁福保居士引《神會語錄》談流通本（宗寶本）經文「著心著淨」是錯誤的理由，以及胡適認為沒有人會教人「著心著淨」的，而筆者認為詮釋、校訂的結果都要配合北宗禪法「看心看淨」的歷史事實。

第四章 分析「看心、看淨」的禪法問題，這是本篇論文重心所在。將探討如下的主題：這是本篇論文重心所在。將探討如下的主題：第一節 東山法門「看心、看淨」的禪法，第二節 六祖惠能超越「看心、看淨」禪法的論點，內容包含印順法師、聖嚴法師、聖印法師、演培法師暨丁福保居士與楊惠南、黃連忠、陳平坤、李昌頤、楊曾文、元鍾實等多位學者及教授們的觀點。第三節南宗神會批判「看心、看淨」禪法的論點。第四節 小結。

第五章 結論，本章是要深化學習的心得，及呼籲社會大眾共同來維護佛法寶在傳統與數位出版品方面的正確性。將要依序強化如下的主題：第一節 本文研究回顧，是再次整理全部五章內容的章節綱要，以得到全盤的了解，進而收到鳥瞰全文的功效。第二節 六祖與壇經歷來相關問題探討後的感想，針對本文採用的文獻處理的方法、義理思想詮釋的方法來談，共分為三項，依序是第一項版本與經文用字研究後的感想，第二項 「看心看淨」的禪法問題研究有感，第三項《六祖壇經》坐禪品的啓示。第三節 研究建議，這是希望後續研究者，能從本節快速找到靈感，並且參考筆者提供的研究項目與構想等，研究的進路是採用古今中西哲學、中印佛學的整合，期望能配合現代高科技網路資源與資料庫檢索的功能，進行鉤沉探玄的工作，以便得到更完整的成果而趨近於真相。

第二章 六祖與《壇經》相關研究回顧

六祖壇經因為胡適的研究引發學術界的論戰¹⁴，也促成國學大師與佛學泰斗，教界、學界，甚至一貫道道場都很重視六祖壇經。二十一世紀的研究環境拜高科技電腦網路之賜，可從谷歌（Google）搜尋引擎輸入「六祖壇經」或是「壇經」、「惠能」、「慧能」，進行搜尋而找到很多參考資料，這對了解學界或是教界先進前輩們的研究狀況與成果是很便利的。通常搜尋結果的資料網頁是依照被使用的頻率排序的，可以此為基礎再進一步搜尋佛學數位圖書館暨博物館網站及全國碩博士論文網站。從現今時代中找問題，在過去歷史中找答案，希望研究不是以資料堆積為務，而是能從前人們的成就中找出需要解決的問題，進而完成新時代接棒式的階段使命，筆者以此自勉，並且嘗試用電腦程式來分析佛經經文。以下依照切合筆者論文研究範圍部分加以篩選，透過回顧歷來研究成果，找出當代研究需要注意的面向。

搜尋國家與佛教學術單位的網路資源所得的內容很多，筆者大致以五明之學來加以分類，這個靈感是來自《地持論》說：『菩薩求法，當於何求？當於五明處求』。¹⁵印順法師在《佛法概論》一書也推崇五明，他認為：五明中，「聲明」是文字、音韻學等；「因明」是論理學，認識論；「醫方明」是醫藥，衛生學等；「工巧明」是理論科學，實用科學；「內明」才是佛法。如不能這樣，怎能教化有情？菩薩的自利利他行，一切都攝在這六度中。¹⁶五明之學當然屬於佛學內明的最多，語文學聲明的次之，醫學醫方明屬於教育、輔導、心理分析、安寧療護的再次之，而理則學因明與科學工巧明的算是比較不相關而難尋。或許版本考

¹⁴ 參見釋印順：《無諍之辯·神會與《壇經》》（臺北市：正聞出版社，2000年），頁57。此外，1976年大乘文化出版社出版的《六祖壇經研究論集》有收集1969年爭論之文章。

¹⁵ 法雲：《翻譯名義集》（《大正藏》54, no. 2131），p.1066.2。

¹⁶ 參見釋印順：《佛法概論》（臺北市：正聞出版社，2000年），頁256至257。

證、文字校勘與筆者利用高科技電腦程式分析經文之類就可屬之。在謝清俊及林晰合撰的〈中央研究院古籍全文資料庫的發展概要〉一文曾提到：資料匯集後會產生新的訊息，經相互鉤稽參照，能發前人所未見，對研究工作非常重要。……再加上可以用計算機做高速的檢索和種種的應用和處理，古籍的電子化實是使古籍活出現代風貌最佳、也是唯一的選擇。¹⁷法鼓佛教學院首頁提供了一篇很有參考價值的論文——〈《六祖壇經》文獻考察之淺探》¹⁸，其中文章短評提供了 646 項，但是尚未分類，如果能以五明之學分類，則更有助於後續研究者快速確定研究方向，可先用 Word 程式功能加以著色以助分類。

因為《六祖壇經》的經文「看心」、「看淨」、「不看心不看淨」，或是「著心」、「著淨」、「不著心不著淨」，牽涉到文獻與思想研究法，所以筆者將從歷史文獻學及義理詮釋學兩方面，來進行經文用字的探索辯證。

第一節 文獻版本與經文用字

本節在文獻版本問題方面，將依序介紹法師或學者們的主張，共有十項，其內容含印順法師、聖嚴法師、星雲法師、胡適先生、黃連忠教授、林崇安教授、楊曾文教授、黃懺華教授、林光明教授、何照清教授的主張、研究成果等。在經文用字問題方面，將介紹國內、外法師或學者們的主張，共有八項，依序是胡適先生、丁福保居士、印順法師、潘重規教授、黃連忠教授、林崇安教授、楊惠南教授、日本學者的研究成果。上述項目原則是依照古代、現代、本國、外國法師或學者的順序排列的。

¹⁷ 網址：<http://dbo.sinica.edu.tw/~tdbproj/handy/thesis.html>（2011/04/14）

¹⁸ 釋性禪：〈《六祖壇經》文獻考察之淺探〉，網址：

<http://tw.myblog.yahoo.com/zen-ddm/article?mid=-2&prev=2&l=f&fid=10>（2011/04/14）

甲、文獻版本問題的研究

有關《大正新修大藏經》所依據的底本——《高麗藏》，是依據北宋太祖開寶年間所開刻的《開寶藏》為藍本，以及後來多次刻印的情形，請參考以下的內容：

高麗國成宗年間，向宋廷求《開寶藏》；高麗王得宋《開寶藏》後，即以此為藍本於顯宗二年（1011）刻大藏經，直至1025年完工，此即《高麗大藏經初雕本》。其後，高麗國文宗第四子義天（1055-1101）出家皈佛，先後廣求佛典於宋、遼及日本，於宣宗三年（1086）刊刻大藏經未收佛典共四千餘卷，通稱為《高麗續藏本》。惜高宗十九年（1232），蒙古軍入侵高麗，所有大藏經版均眈於戰火。高宗二十三年（1236）重新設立都監開雕，以高麗初雕本、續藏本及文宗年間所得之契丹本互校，直至高宗三十八年（1251）始完成。簡言之，《高麗藏》共刻造三次；而僅存的再雕本，在古來各藏本中被視為精本。《高麗藏》於一三九八年傳入日本，日人即奉為圭臬，現今著名的日本《大正藏》即以此為底本。¹⁹

現有明清諸藏本、房山石經本及元代僧人宗寶在至元二十八年（1291年）校讎三種《壇經》異本，而成為宗寶本《壇經》，即後來的明藏本，流行七百多年，故又稱流通本。²⁰

第一項 胡適先生的研究所得

美國佛教會電腦資訊庫功德會網站，提供的佛學辭典集成，包含了佛學十大專集，其中第三個是禪宗專集，在編號006資料夾的第一個檔案可找到《胡適

¹⁹ 參考香港中文大學圖書館網站_高麗藏簡介，網址：

<http://www.lib.cuhk.edu.hk/collections/dazangjing.htm>（2011/04/14）

²⁰ 參考維基百科全書網站，網址：

<http://zh.wikipedia.org/zh/%E5%85%AD%E7%A5%96%E5%9D%9B%E7%BB%8F>（2011/04/14）

論禪宗》的文章，內容含〈楞伽宗考〉、〈《楞伽師資記》序〉、〈荷澤大師神會傳〉、〈《神會和尚遺集》序〉、〈《壇經》考之一（跋《曹溪大師別傳》〉、〈《壇經》考之二（記北宗本的《六祖壇經》〉〉等。在《壇經考》部分提到：《曹溪大師別傳》距離六祖惠能大師謝世不遠，可說是實錄，而與諸傳及《壇經》不同。他曾細細校勘《壇經》各本，然後作圖來表示《壇經》的演變史。他認為《曹溪大師別傳》實在是一個無識陋僧妄作的一部偽書，其書本身毫無歷史價值，而有許多荒謬的錯誤。契嵩不幸上了當，把此傳認作「曹溪古本」，採取了不少材料到《壇經》裏去，遂使此書欺騙世人至九百年之久。²¹

在《壇經考》之二（記北宗本的《六祖壇經》）（跋日本京都堀川興聖寺藏北宋惠昕本《壇經》印本）文中，他提到鈴木大拙先生告知日本有新發現的北宗本《六祖壇經》。又說契嵩的「曹溪古本」，他在前幾年就已經證明是《曹溪大師別傳》。《壇經》的普通傳本都是契嵩以後又經後人增改過的，惠昕真本是人間第二最古的《壇經》。²²

承上所述，筆者附帶要說明的是：林崇安教授曾指出胡適誤將《曹溪大師別傳》當成了曹溪古本，但是其實應該是《六祖法寶記》才對。²³

第二項 印順法師的研究所得

印順法師佛學著作集是佛學研究很重要的資源，其中《中國禪宗史》第五章曹溪慧能大師，提到很多筆者沒想過的問題。但是筆者注重的是禪法與悟法解義以及依法修行。另外，在**華雨集第一冊的《精校燉煌本壇經》**屬於坐禪品內容的部分，可提供本論文「看心看淨」之辯證的參考。他認為「明藏本」（宗寶本）文字通順，雖修訂的時代遲一些，次第、廣略不同，然相同的部分，仍可以用來改

²¹ 胡適：《胡適論禪宗》（EBS_藏經閣禪宗專輯部分）（美國：佛教電腦資訊庫功德會，2003年）。

²² 胡適：《胡適論禪宗》。網址：<http://www.baus-eps.org/sutra/fan-read/003/06-001.htm>（2011/04/14）

²³ 林崇安：〈《六祖壇經》祖本（還原本）〉，收在《六祖壇經選集》（桃園：中壢市內觀教育基金會，2004年）。

正「敦煌本」之脫誤。²⁴至於在經文校正方面舉出要補或改及調整重組，甚至刪去等四個主張。他強調是依「明本」補，或今補。不過「《壇經》原本」，並非出於通人的手筆，每有文意不全的；有的似乎是抄寫而有了脫落。不能確定的，也不敢臆改。²⁵

從以上敘述可知不同版本的《壇經》可做為參照比較校正之用，而校正工作可說茲事體大，關係世人法身慧命，不可不慎。所以印順法師示範了佛教學者的謹慎態度與風範。

佛教道場有書記在負責寺內外交通往來文書的工作，也許各道場的書記文筆造詣水準優劣不齊，經過不同時空的禪宗發展，甚至可能與佛教法難的威脅、避諱或者其它的風俗等因素，而造成用通同字、假借字或隱藏一些字變成經文脫落的事了。

印順法師的成名著作——《中國禪宗史》第六章「壇經之成立及其演變」，對於《壇經》版本問題及演變情形，做了詳盡的介紹，很值得參考。提到德異本（曹溪原本也依據此本）與宗寶本的關係，他表示後者是依據前者的。²⁶

第三項 星雲法師的研究所得

佛教四大名山之一的佛光山，筆者參訪過多次，也曾參加學術研討會而夜宿山中。開山宗長星雲法師在《六祖壇經談話》²⁷一書中有精闢的見解，他認為：現代對於《壇經》版本的考據和研究者相當多。他提到宇井伯壽所作的《壇經考》、關口真大所作的《禪宗思想史》（一九六四）、柳田聖山所作的《初期禪宗史書之研究》（一九六七）及我國學者胡適所作的《壇經考》（一九三〇、一九三四）與

²⁴ 釋印順：〈精校敦煌本《壇經》校刊記〉（《華雨集》第一冊，臺北，正聞出版社，1993年），頁407至490。

²⁵ 同上註，頁411至412。

²⁶ 參見釋印順：《中國禪宗史》（臺北：正聞出版社，2000年），第275~276頁。

²⁷ 參見星雲大師：《六祖壇經講話》（臺北市：香海文化公司，2000年）。

《禪會和尚遺集》等重要著作。

《壇經》的版本，可歸納為五種：敦煌本、惠昕本、契嵩本、德異本、宗寶本。其中據《郡齋讀書志》、《文獻通考》所載，惠昕所編共有三卷十六門，現存二卷十一門，為南宋晁子健於蘄州所翻刻，流傳至日本，由京都堀川興聖寺再行刻印。而現在所說的惠昕本，是指日本京都堀川興聖寺藏本。契嵩本與惠昕本相距約八十九年。元代僧德異深感《壇經》為後人刪略太多，失去六祖禪法的原貌，因此花費三十年的時間，遍求古本後而刊印此古本（德異本）。廣州報恩寺僧宗寶將三本合校成一本，全一卷十品。明太祖洪武五年至成祖永樂初年頃，刊行大藏經，將宗寶本編入大藏，因此宗寶本就廣泛的流傳下來。至今對於《壇經》的版本、內容等，雖然多有爭論，但是「宗寶本」一直是明代以來最為流行的版本。

28

第四項 聖嚴法師的研究所得

具有博士學位又兼具禪宗臨濟宗與曹洞宗傳承的聖嚴法師，在其名著《禪與悟》一書，所收錄的二十七篇文章中，可找到〈《六祖壇經》的思想〉一文，在其提要的一開頭就表明：《壇經》流傳的版本甚多，本文不作考訂。但是在註腳第一項就有提到壇經版本考訂的學術資料，舉出有關《壇經》的考證，最早有日本的宇井伯壽撰《第二禪宗史研究》第一篇〈《壇經》考〉；在中國有印順法師的《中國禪宗史》六章〈《壇經》之成立及其演變〉。此外，鈴木大拙、柳田聖山等日本學者，均對《壇經》作過考證的工作。²⁸

有關壇經版本考證與經文文字方面，聖嚴法師認為：敦煌本《六祖壇經》是由六祖的弟子法海所輯。看起來敦煌本的應該比較可靠，而且宗寶編的《六祖壇經》在文字上也比較通順，可能是後期經過傳、抄、潤飾而成。目前又發現曹

²⁸ 詳見星雲文集-經典-六祖壇經講話（網址：

<http://www.fgs.org.tw/master/masterA/books/sutra/sixth-huinang/preface.htm>（2011/04/14）

²⁹ 參見釋聖嚴：《法鼓全集第四輯第六冊禪與悟》（台北市：東初出版社，1991年），P.281。

²⁹ 同上註，P.264。

溪本，其實就是宗寶本的另一種抄本。以上三種，文字各有出入，特別是敦煌本，其段落次第的銜接和其他兩種版本都不一樣。因此可以證明，這三種版本屬於兩個系統，但也不能確定宗寶編的《六祖壇經》原始資料，比敦煌本更晚出。³⁰

第五項 黃連忠教授的研究所得

黃連忠教授的著作是大學宗教所教授推薦的重要參考書，也是大陸著名學者楊曾文所認同而作序的名著，可知其成就不凡。筆者針對「著」字找其俗寫文字、代用字，發現仍有必要進一步參照印順法師《華雨集》第一冊，所含的《精校燉煌本壇經》來研究之處。作者在網路上的文章表示：敦博本《六祖壇經》是現存五種敦煌寫本《壇經》中最為完整的一個版本，也是《壇經》歷代各種版本中最古與最早的版本。作者參酌各家校註研究的著作，重新細密的考察該版本的各項資料，精確的標示敦博本《六祖壇經》版本的各項數據，進行系統性整理俗寫文字、代用字等文字校正工作。他的著作是以學術的體例，將兩本敦煌寫本《壇經》從圖版對照、錄文、校正文字、校訂說明、專有名詞的註釋、白話解釋翻譯與學術問題討論等七項探討主題一網打盡，用跨頁的方式完整的呈現給當代的讀者，所以在文獻學方法上深具參考價值。他也強調敦博本《壇經》在文獻學上的五項學術價值，諸如敦博本《壇經》是最古最完整的一個寫本，具有樸實樣貌……等。又舉楊曾文的著作：〈敦博本《壇經》及其學術價值〉指出「敦博本抄漏字句較少……這與後來惠昕本以降的諸本《壇經》大量改動增修文字，甚至乖離了《壇經》的原來意旨，敦博本在文獻學上更顯其意義非凡。況且，透過俗寫文字的辨識及校正，可以讓敦煌寫本從「抄寫訛誤」及「鄙劣惡本」的錯謬印象，回復其真實質樸的原貌。³¹

作者所提供的五項附錄對學術研究與校勘很有幫助，尤其是研究倫敦博物館

³⁰ 同上註，P.264。

³¹ 黃連忠：〈百年來敦煌寫本六祖壇經的發現與研究之論評〉。

網址：<http://www.kyu.edu.tw/93/95paper/v8/95-168.pdf>（2011/04/14）

藏的敦煌寫本與敦博本六祖壇經的俗寫字與通用字、代用字，並且利用對照表來呈現的設計。此外還可找到兩篇很重要的論文：〈敦煌寫本六祖壇經的發現與文字校訂方法芻議〉³²、〈敦博本六祖壇經文字校正與白話譯釋的方法論〉³³。前者提到現存五種敦煌寫本《壇經》的文字與內容，含有素樸的原型或是流傳於民間的形態，甚或是神會一系流傳的抄本，這在文獻的學術價值上是非常重要的。另外，還列舉其師潘重規教授所著《敦煌壇經新書》的四項研究成果，並表示以敦煌本《壇經》為底本參校敦博本的思考進路，有助於銜接過去近八十年來的《壇經》研究校訂的工作成績。³⁴

第六項 林崇安教授的研究所得

林崇安教授在其所著的《六祖壇經選集》一書，詳細探討六祖壇經的祖本（還原本）並且提供成書時間年代，例如：【曹溪本】，是契嵩本的再刊本，刊印時間是公元 1471 年，相當於明朝時期。他強調曹溪原本（與宗寶本相近的德異本）的傳法次第，加上敦煌本的古樸文句，留同補漏，就可以浮現出「六祖壇經祖本」的原貌了。林教授在文中指出：第二系統的幾種版本都把《法寶記》的書名改爲《法寶壇經》，保留了「法寶」二字。《壇經》歷經三個階段的演變後，共有七種版本的出現。他的獨到見解是：法海改動祖本原文，例如，將書名增添「壇經」一詞，並強調「壇經」的傳法地位，……此處的「曹溪古本」，就是第二階段所傳抄的舊資料《六祖法寶記》，而不是胡適所說的《曹溪大師別傳》。而【壇經祖本】＝《六祖法寶記》，成書時間約 680-700 間。……【曹溪本】，是契嵩本的再刊本，刊印時間 1471。……敦煌本是第一系統的代表作，曹溪本是第二系統的

³² 黃連忠：〈敦煌寫本六祖壇經的發現與文字校訂方法芻議〉，收在《法鼓佛學學報》第一期頁 71 - 102，2007 年。網址：http://www.ddbc.edu.tw/zh/zhindex.php?option=com_docman;task=doc_download;gid=317（2011/04/14）

³³ 黃連忠：〈敦博本六祖壇經文字校正與白話譯釋的方法論〉
網址：http://hk.plm.org.cn/e_book/xz-8374.pdf（2011/04/14）

³⁴ 同上註 29。

代表作。他也詳細比較了二者有關惠能傳法段落次第的不同處，並且強調比較「曹溪本」和「敦煌本」這二版本的段落，可以明顯看出「曹溪本」中惠能在大梵寺有兩天的開示，而後是於曹溪山開示。「敦煌本」中則將上述所有惠能的開示都併入大梵寺的第一天開示中，這是這二版本最不同的地方。

此外，對於德異本學者看法不同，例如：聖嚴法師認為新發現的曹溪原本其實是宗寶本的另一抄本，而筆者認為是源自德異本及契嵩本。至於黃懺華教授則認為曹溪原本是德異本，而林崇安教授認為是契嵩本的再刻本，他說：「契嵩本的《壇經》……在明憲宗成化七年（1471）重刻，書名稱爲《六祖大師法寶壇經曹溪原本》，此即「曹溪本」，改爲一卷十門，使段落分明，此書收錄於明嘉興大藏經中。另外，僧人德異將契嵩本重刊而成「德異本」（1290），另有依德異本重刊的「高麗本」（1558），都將「契嵩本」改爲一卷十門（原內容並無改動）。筆者所知現今《大正藏》是依據高麗藏本而編的。³⁵

第七項 何照清教授的研究所得

林教授提到《壇經》文本與作者和權力的關係是非常密切的，法統或者如西方禪學研究者所說的「正統性的欲望」是不斷通過製造、改寫文本來進行的，這是關鍵，也正是不同《壇經》版本研究中非常有意思的方面。這一攀龍附鳳式的運動，使得本來就已模糊不清的《壇經》原貌，變得更加撲朔迷離。此外，推測《壇經》是「集體產品，比推測它只有一個原本要全面」。……日本學者的研究角度，是敦煌本與其他諸本以及禪學流派的關係，由此試圖重新檢討《壇經》版本的演化歷史。

至於胡適對《壇經》作者的質疑，則引出學界、教界如錢穆、印順等對《壇經》乃至禪宗史進行新的研究。胡適認為《壇經》根本不是惠能的法語紀錄，而是神會的製造。而且他相當肯定地說：「敦煌本《壇經》是最古本」。這種把敦煌

³⁵ 林崇安：〈六祖壇經祖本（還原本）〉，收入《六祖壇經選集》（桃園：中壢市內觀教育基金會，2004年）。

本視為古本《壇經》的看法，雖然缺乏嚴格的歷史學論證和充分的資料說明，卻也促成在後出的《壇經》研究中發現還有其他一些《壇經》傳本，這或許能解釋後代《壇經》歧雜多樣的某些原因。

另外，潘重規的《敦煌壇經新書》，鄧文寬、榮新江的《敦博本禪籍錄校》則以「敦煌學」的角度及方法來整理《壇經》；鄧、榮經由敦煌出土的《壇經》鈔本發現「其時敦煌已有不少《壇經》鈔本流行。」不同時期的《壇經》恰恰保留了禪學發展的歷史紀錄，這正是反映出禪思想史的最好材料。《壇經》各種版本的傳法記載，都是禪宗後代學人逐漸增補的。《壇經》的歷史，也正是禪學發展的一個縮影。³⁶

承上敘述，有關敦煌本是現存最早卻非《壇經》祖本的說法，筆者發現黃連忠教授是主張敦博本才是現存最古的寫本。

第八項 林光明教授的研究所得

號稱全世界第一本依校訂過的敦博本所作的英譯本——《敦博本六祖壇經及其英譯》³⁷，該書在正式進入英譯之前，先簡單說明了敦煌系統《壇經》的歷史與現狀，並介紹了所有《壇經》的英譯本。林教授指出：在目前二十幾本英譯的《壇經》中，除了陳榮捷教授本與閻波斯基教授本是敦煌本以外，其他都是宗寶本。

接著，他對《六祖壇經》的各種版本作比較，認為現在最流行的《六祖壇經》是宗寶本，它大約定型於西元 1291 年，共有 19,978 字。目前學界推論：現存的最原始也最接近原型的《壇經》，應該是敦煌系統本。敦煌系統本有二種：一是

³⁶ 何照清：〈《壇經》研究方法的反省與拓展——從《壇經》的版本考證談起〉，收在《中國禪學》第二卷，頁 97～111（北京：中華書局，2003 年）。網址：<http://www.fodian.net/hanchuan/tanjingy.jff.pdf>（2011/04/14）

³⁷ 參考林光明、蔡坤昌、林怡馨編譯：《敦博本六祖壇經及其英譯》（臺北：嘉豐出版社，2004 年）。網址：<http://www.mantra.com.tw/e-new88/www/md/cgi-bin/detail.cgi?id=MD040819000021>（2011/04/14）

敦煌本，二是敦博本，即敦煌博物館本。前者書寫較差，訛略字較多，且內容缺了不少字；後者抄寫工整，訛略字較少，且內容較完整。因此後者的可以解讀性較高。前中國社會科學院宗教所長楊曾文，現任中國佛教文化研究所所長，是研究《壇經》多年的世界知名學者。他在取得敦博本資料後，參考所有《壇經》相關資料，校對出一本敦煌博物館本《六祖壇經》，是所有同類著作中，最早出版且內容最好的版本之一。楊校敦博本只有 11,566 字，比宗寶本精簡很多。³⁸

第九項 黃懺華教授的研究所得

黃教授對各種《壇經》版本的介紹，主要是提到四種——敦煌本、惠昕本、德異本、宗寶本，其中惠昕本傳到日本後產生了興聖寺本，以及同一系統的高麗刻本。此外，他認為德異本就是曹溪原本，在高麗也有翻刻本。至於宗寶本則提到是將三種版本校訂並且加入弟子機緣部份而成，但是機緣部份與早一年出版的德異本相同。上述看法中德異本在林崇安教授的研究成果裏，顯示為契嵩本的再刻本，而聖嚴法師認為其實是宗寶本的另一抄本。至於宗寶本與德異本的機緣品部份，印順法師認為是宗寶本承襲自德異本的。

對照上述幾項研究成果，黃教授提及日本所見的壇經版本，但是只說了一種，就筆者所知還有真福寺本、天寧寺本、大乘寺本。此外，他提出一些獨到的見解，諸如：特別如針對神秀一系後來構成的「凝心入定」、「住心看淨（觀靜）」等說法，那樣嚴厲的指責以為大錯，以為障道因緣，這似乎在慧能當時還不可能。但是這種看法與印順法師的看法不同，在《無諍之辯》的文章³⁹，就認為六祖所評論的是東山門下的一般禪風，所以當然是有可能的。

除上述四本外，黃教授也提到契嵩本，內容如下：

據舊傳有關《壇經》的文獻，還有一些異本，如宋·契嵩（1007～1072）

³⁸ 同上註。

³⁹ 參見釋印順：《無諍之辯·神會與壇經》（臺北：正聞出版社，2000年），頁73至76四評「最重要的證據」。

自稱得到曹溪古本據以校刻的三卷本（已佚），即其一種。總之，《壇經》是屢經增減竄改的，原來如何，已難推想。⁴⁰

有關還原《壇經》原貌的做法，多位學者如楊曾文教授、黃連忠教授、林崇安教授、何照清教授等以及印順法師都有表示看法，可在相關內容找到。

第十項 楊曾文教授的研究所得

著名的壇經研究者楊曾文教授，在其〈禪宗文獻研究在日本〉⁴¹一文中，介紹《壇經》諸本的研究和校訂情形，他認為現在日本除了有中國明代以後流行的元代宗寶本《六祖壇經》以外，還有近六十年來陸續發現的敦煌本《壇經》以及源於宋本的興聖寺本、大乘寺本、真福寺《壇經》、從朝鮮發現的元代的德異本《壇經》等。日本學者對這些不同版本的《壇經》，作了不同程度的研究。前文所提到的宋本是指惠昕本。他提到日本著名研究者，例如：矢吹慶輝、鈴木大拙、宇井伯壽、柳田聖山、中川孝等人及其著作。其中宇井伯壽提到的敦煌本壇經五種錯別字含有相似之誤：……看——著，筆者認為現今 CBETA 第 48 冊第 2008 經坐禪品經文，採用不著心不著淨是受其影響所致的。因為矢吹慶輝、鈴木大拙的校訂成果還有使用看心看淨的字樣⁴²，至於松本文三郎、柳田聖山提出的是靜、淨字的問題⁴³，與禪法較無關涉。以下論述可為證：

⁴⁰ 詳見藍吉富主編：《中華佛教百科全書》（台南：中華佛教百科文獻基金會，1994 年），第十冊其他之 2.雜語——掌故、數量等。

⁴¹ 參見藍吉富主編：《中華佛教百科全書·第二冊》《中華佛教百科全書》（臺南：中華佛教百科文獻基金會，1994 年），頁 1172~1179。

⁴² 矢吹慶輝的校訂成果於 1928 年收入《大正藏》，請參考：法海集記：《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師于韶州大梵寺施法壇經》：《大正藏》48, no. 2007。鈴木大拙校敦煌本，請參考：林光明、蔡坤昌、林怡馨編譯：《敦博本六祖壇經及其英譯》（楊校敦博本）（臺北：嘉豐出版社，2004 年），頁 122。

⁴³ 參見藍吉富主編：《中華佛教百科全書·第二冊》（臺南：中華佛教百科文獻基金會，1994 年），頁 1176。

楊教授先談《壇經》的作者和它的形成問題的研究方面，指出從胡適（1891～1962）首先論證是神會或其門下編造以來，已出現幾種代表性的看法，但現在似乎以下述看法逐漸被更多的人接受，即：《壇經》原本為慧能弟子法海集記，後來幾經改編，直到元代宗寶本的出現。從已發現的《壇經》來說，是敦煌本——惠昕本（包括興聖寺本、大乘寺本、真福寺等）——德異本和宗寶本（二者皆屬契嵩本系統）。儘管如此，在《壇經》研究方面還有一些仍需繼續解決的問題。此外，他又舉出敦博本《壇經》所具有的特殊價值，諸如：他提到敦博本與早發現的敦煌本《壇經》的題目，編排形式以至字句內容，幾乎完全相同，甚至某些明顯錯誤的字句也一樣，說明二者是抄自同本《壇經》。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。

接著，楊教授在其〈敦煌本壇經的學術價值〉⁴⁴一文中，詳細介紹日本與中國大陸學者的研究與校訂成果，他說矢吹慶輝發現並發表敦煌本《壇經》之後，引起學術界極大興趣。鈴木大拙（貞太郎）用宋初惠昕本《壇經》進行校勘，1934年出版了校訂本《敦煌出土六祖壇經》。這個校本被學術界認為較好，至今仍被使用。1983年中國郭朋所著《壇經校釋》也是用這個校本作底本的。但現在看來，這個校本仍不完善，不僅缺行，而且由於還有錯字，有一些字句仍難讀通，標點斷句也有許多不妥當之處。之所以有這種情況，一個重要原因是敦煌寫本錯別字太多，無怪乎有人稱它既是「孤本」，又是「劣本」。

最後，楊教授利用日本學者的研究成果略加說明敦煌本的錯別字類型，其中與筆者此次研究相關的是：（19）32年松本文三郎（1869～1944）發表的《六祖壇經的書誌學的研究》（日本《禪學研究》第十七號）指出敦煌本《壇經》內的錯別字有如下幾種（括弧內是正字）：……淨（靜）。此後，宇井伯壽（1882～1953）在《第二禪宗史研究》（1942年岩波書店刊）的《壇經考》的一文中指

⁴⁴ 同上註，頁 1172~1179。

出，敦煌本的錯別字有五類。(3) 相似之誤：家—字，充—究，看—著，元—无。此外還有……「離」作「理」，「立」作「律」的同音或近音互用的情況（參見日本大東出版社刊《敦煌佛典和禪》「1980年」所載柳田聖山〈總說〉）應當指出的是：其中不少錯別字不是出現一次、而是多次，如性—姓，迷—名、明，依—於，祖—福，悟—吾，坐—座，知—之，自—白，待—持等等，尤其如此。

承上所述，楊教授指出：敦博本雖然也有上面指出的一些錯別字，但數目和出現的次數都少多了。敦博本的錯別字有如下三種情況：（1）音同或相近而被誤寫，如：靜—淨……性—姓……智—知，此—自，坐—座……頌—誦，摩—磨，報—保，據—據，知—智，密—蜜，縣—懸。（2）字形相近而誤寫者，如：蘄—新，差—著……彼—破，元—无，去—法……少—小……情—性……。

（3）其它錯訛者：慧—事……嗔—順，本—大，心—中……心—身……言—云。敦煌本中多次出現的性—姓，迷—名，明，祖—褐等錯別字，在敦博本中比較少見。有一些句子在敦煌本中錯別字太多，難以讀通，而在敦博本中沒有錯誤。⁴⁵ 從上文得知，對敦煌本壇經的錯別字來說，松本文三郎指出的淨是靜之誤，宇井伯壽提出的看是著之誤，而楊曾文教授研究敦博本後指出的淨是靜之誤，則與前者相同，但是筆者從坐禪品部份經文出現的人性本淨、性自清淨，得知應該用靜字而非淨字了。

從上述相關研究的回顧筆者獲得的心得以圖片表示如下：

⁴⁵ 同上註，頁 1177。

敦煌本—惠昕本(—真福寺本、天寧寺本、大乘寺本、興聖寺本)—契嵩本(—德異本—曹溪原本(1471))
 (713~801) (967) (1012再刊本) (1116再刊本) (1153再刊本) (1056) (1290) (1883)
 敦博本 (周希古刊本) (存中再刊本) (晁子健刊本) —高麗本(1558)、高麗傳本
 (唐末至宋初) (上四種是傳到日本的惠昕本系統再刊本) (依德異本重刊的，未改內容)
 (—西夏文《增經》) (1207 / 1300年的高麗刻本)
 (1071) (1398年(高麗)《再雕藏》傳入日本，
 日人奉爲圭臬，其《縮刻藏》、《大正藏》
 皆以此爲底本)
 1928年矢吹慶輝出版敦煌本《增經》校寫本 (—宗寶本(增改本，文字內容
 1930年發表敦煌本《增經》圖版 (1291)有更動，被王起陸抨擊)

上文部份參考中華佛教百科全書P.1167 至1179
 ((高麗)《再雕藏》的原始版是北宋的《開寶藏》，《再雕藏》的板片現存於韓國伽耶山海印寺，日本駒澤大學所用的德異本就是來自該寺的高麗傳本)，但是現今高麗藏找不到六祖壇經的名稱。(可參考祖堂集) 聖嚴法師認爲新發現的曹溪原本其實是宗寶本的另一抄本。筆者認爲是源自德異本及契嵩本。所以有學者認爲曹溪原本是德異本(黃儂華)，是契嵩本的再刻本(林崇安)，是宗寶本的另一刻本(聖嚴法師)。
 (1471曹溪刻本(憨山大師再刻本)/ 1573李材再刻本/ 1616廬山刻本/ 1652秀水刻本)
 (1207年的高麗刻本) 高麗本(1300萬極翻刻本/ 1558)、高麗傳本(1883)
 (1398年(高麗)《再雕藏》傳入日本，日人奉爲圭臬，其《縮刻藏》、《大正藏》皆以此爲底本)
 高麗藏先後印刷七次，共六十部，最後一次爲隆熙三年(1909年)(參考：詳細書目高麗藏6824卷網站)
 20101213六祖壇經版本研究，採用類似祖譜的方式記錄表達

附圖 1、六祖壇經版本研究，採用類似祖譜的方式記錄表達(雖然《高麗藏》找不到《六祖壇經》，但是可參考《祖堂集》)

乙、經文用字問題的研究

第一項 丁福保的研究成果

丁福保《六祖壇經箋註·坐禪品第五》辯證俗本(指流通本——宗寶本)內容的「著心著淨」之非時，前賢丁居士的見解很深刻及鏗鏘有力，真是令小後學衷心佩服。筆者謹恭錄於下：

俗本皆誤作「著心著淨」，敦煌唐寫本神會語錄，問：何不「看心」？

答：看即是妄。無妄即無看。問：何不「看淨」？答：無垢即無淨，淨亦是相，是以不看。案：北宗人皆教人凝心入定，住心「看淨」，起心外照，

攝心內證。故南宗以不「看心」不「看淨」闢之。⁴⁶（註：原文標點符號只有頓號與句號，筆者依照新式標點符號改之。）

淨空法師在其廣播文字稿——六祖壇經講記第一集，曾提到：丁福保居士所見到的就有十多種，其中被後人所篡改處很多。我最初看的是丁福保箋註本……。⁴⁷由此可知這本書很受肯定，所以筆者認為上述有關北宗禪法「看心看淨」的部分，可用來證明六祖反對北宗屬於造作主張的枯坐式禪法。

丁福保《六祖壇經箋註·箋經雜記十四》第十三到十四頁，有專門討論「看心看淨」的意思，也可以做為六祖壇經坐禪品經文應該是「看心看淨」而非「著心著淨」的最有力證明。內容如下：

問北宗之提倡「看心看淨」如何解釋？答曰：宋鄒志完云：於十二時中，看自家一念，從何處起？即檢點不放過，便見工夫，此即看心之說也。神秀偈：時時勤拂拭，此句屬於「看心」。不使惹塵埃，此句屬於「看淨」。問除坐禪品外尚有「看心看淨」見於別品中否？答曰：見於定慧品，有人教坐，「看心」觀靜。觀之與看，靜之與淨，皆通借字。又見於頓漸品，師曰：住心觀淨，是病非禪。「看心」則心有所住，觀淨即「看淨」。又付囑品，汝等慎勿觀靜。凡三見。⁴⁸（案：原書標點符號大都使用句號與頓號，今依新式標點符號改正之）

承上所述，可知前賢丁福保居士國學造詣深厚，研經精嚴，表示除了坐禪品出現的「看心看淨」以外，還可從定慧品第四、頓漸品第八、付囑品第十，找出相當於「看心」、「看淨」的文字，而用來證明經文採用「看心看淨」才是正確的。

⁴⁶ 丁福保註：《六祖壇經箋註》（臺南：大千世界出版社，1980年），頁70。

⁴⁷ 淨空法師講述，邱淑真居士整理：《六祖壇經講記》第一集（臺北市：中華華藏淨宗學會，2010年）。網址：<http://www.bfn.org/book/books2/1314.htm#a001>（2011/04/14）

⁴⁸ 丁福保註：《六祖壇經箋註·箋經雜記十四》（臺南：大千世界出版社，1980年），頁19~20。。

第二項 胡適先生的研究成果

在《胡適論禪宗》的〈神會與《六祖壇經》〉一文中提到《定慧品》作「有人教坐，看心觀靜，不動不起」，此種禪出自北宗門下的普寂，又可知此種駁議不會出於慧能生時，乃是神會駁斥普寂的話。至於經文文字辨證，令筆者印象深刻的是談論「看心看淨」而且明確指出其錯誤，內容如下：

明藏本以下的《定慧品》作「有人教坐，看心觀靜，不動不起」而下文坐禪品的「看心」「看淨」都誤作「著心」「著淨」。著是執著，決不會有人教人執著心，執著淨。唐人寫經，「淨」「靜」不分，「看」「著」易混，故上文「看心觀靜」不誤，而下文「著心著淨」是誤寫。今取《神會語錄》校之，便可知今本錯誤。

49

胡適論禪宗錯認神會造了《壇經》，又認為《壇經》中對北宗禪法的駁議不會出於慧能生時，乃是神會駁斥普寂的話。這些見解都遭到印順法師在《中國禪宗史》⁵⁰及《無諍之辯》⁵¹兩本著作中推翻其謬誤。但是對於坐禪品的「看心看淨」的文字辨證，兩人的看法卻是一致的，因為印順法師佛學著作集的《華雨集》第一冊；在第五項的《精校燉煌本壇經》裡面，有〈燉煌本壇經校刊記〉，也是更改「著心著淨」為「看心看淨」的。

第三項 印順法師的研究成果

《印順法師佛學著作集》的《無諍之辯·神會與壇經》，內容是評論胡適誤認《壇經》為神會所作，提到「看心看淨」的淵源，例如：

什麼是「看心」、「看淨」？這也是淵源於道信，經五祖宏忍而大為發展起來。如杜朏《傳法寶紀》說：「自忍、如、大通之世，則法門大啟，根機不擇，齊速念佛名，令淨心」。……自宏忍以來，「念佛」、「淨心」——「看心」、「看淨」，

⁴⁹ 胡適：《胡適論禪宗》網址：<http://www.baus-ebs.org/sutra/fan-read/003/06-001.htm>（2011/04/14）

⁵⁰ 參見釋印順：《中國禪宗史》（臺北：正聞出版社，2000年），頁57~93。

⁵¹ 參見釋印順：《無諍之辯》（臺北：正聞出版社，2000年），頁69~72。

成為東山門下最一般的禪法。如傳為宏忍所說的《修心要論》；傳為神秀所制的「五方便」（第一「離念門」），都是這樣，這都是慧能生前的事。⁵²

在上面的引文中很清楚顯示了「看心看淨」的字樣，所以有關前文提到的黃懺華教授的看法：「特別如針對神秀一系後來構成的「凝心入定」、「住心看淨（觀靜）」等說法，那樣嚴厲的指責以為大錯，以為障道因緣，這似乎在慧能當時還不可能。」這件事，印順法師就引用杜朏所撰的《傳法寶紀》⁵³，來證明六祖所評論的是東山門下的一般禪風，所以當然是有可能的。又認為在《神會語錄》出現的「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證」四句訣，雖然是神會一再反對的，而《壇經》卻沒有批評這四句。但是慧能與法如、神秀同門，不可能批評普寂，難道不可以批評法如與神秀時代的禪風嗎？就算是神會抨擊北宗普寂的話語，其思想也是承襲自六祖的。以上這種看法是不同於黃懺華教授的，而筆者也是肯定有「看心看淨」這種經文的。

印順法師佛學著作集是佛學研究很重要的資源，其中《中國禪宗史》第一、二、四、八章，有很多內容提到「看心看淨」，而第五章〈曹溪慧能大師〉有很多筆者沒想過的問題，但是筆者注重的是禪法與悟法解義以及依法修行。其它著作有提到「看心看淨」的，還可在《淨土與禪》一書找到：『《壇經》所指責的，正是五方便中的前二門。「看心看淨」，是離念門；不動不起，是不動門。這是北宗傳授修持的法門。……「看心看淨」，只是「離念門」，「無一物」是「大菩提樹」（依此開花成果）。』⁵⁴在永光集找到：『《壇經》所批評的：「教人坐（原文作「座」），「看心看淨」，不動不起」，正是這一行三昧的方便——「常坐」、「念佛淨心」。』⁵⁵另外，在華雨集第一冊的《精校燉煌本壇經·燉煌本壇經校

⁵² 參見釋印順：《無諍之辯·神會與壇經》（臺北：正聞出版社，2000年），頁73至76四評「最重要的證據」。

⁵³ 杜朏撰：《傳法寶紀》（《大正藏》第85冊，no. 2838）。

⁵⁴ 釋印順：《淨土與禪》（臺北：正聞出版社，2000年），頁189。

⁵⁵ 釋印順：《永光集》（臺北：印順文教基金會，2004年），頁131~132

刊記》屬於坐禪品內容的部分，則更可提供本論文「看心看淨」之辯證的參考。他認為「明藏本」（宗寶本）可以用來改正「燉煌本」之脫誤。書中要點如下：

通行的『六祖大師法寶壇經』（『《大正藏》』 編號二〇〇八），本為「明藏本」，文字通順，雖修訂的時代遲一些，次第、廣略不同，然相同的部分，仍可以用來改正「燉煌本」之脫誤的。⁵⁶

在經文校正方面舉出要依「明本」補或改及調整重組，甚至刪去等四個主張。原書內容如下：

校正的有四：「壇經原本」，並非出於通人的手筆，每有文意不全的；有的似乎是抄寫而有了脫落。不能確定的，也不敢臆改。……字形相近而誤的，如須，順；傳，縛；元，無（无）等。都依據意義，改為常用的正字，注明依「明本」改或今改。在同一章內，同一錯字的改正，以下的在字下加卍，不再注明。三、倒亂的，並注明依「明本」改正，或今改正。四、衍文，一概刪去，並注明依「明本」刪，或今刪。⁵⁷

從上敘述可知不同版本的壇經可做為參照比較校正之用，而校正工作可說茲事體大，關係世人法身慧命，不可不慎。所以印順法師也示範了佛教學者的謹慎態度與風範，從書中這段話可知：

不過「壇經原本」，並非出於通人的手筆，每有文意不全的；有的似乎是抄寫而有了脫落。不能確定的，也不敢臆改。⁵⁸

佛教道場有書記在負責寺內外交通往來文書的工作，筆者以為也許各道場的書記文筆造詣水準優劣不齊，經過不同時空的禪宗發展，甚至可能與佛教法難的威脅、避諱或者其它的風俗等因素，而造成用通同字、假借字或隱藏一些字變成經文脫落的事了。

⁵⁶ 釋印順：《精校燉煌本壇經·燉煌本壇經校刊記》，收在《華雨集》第一冊（臺北：正聞出版社，1993年），頁412。

⁵⁷ 同上註，頁413。

⁵⁸ 同上註，頁412。

第四項 潘重規教授的研究成果

潘重規教授在其大作：《敦煌壇經新書》的緒言第十三頁，歸納經文字體規則提到：

我把敦煌文字俗寫的習慣歸納成字形無定、偏旁無定、繁簡無定、行草無定、通假無定、標點無定等等條例。⁵⁹

該書在第六十七頁第五行至第六十八頁第七行，是敦煌本《壇經》校記有關坐禪品的部分，開始用的是：元不「著」心亦不「著」淨，但是後面都未出現「著」字，而是一律採用「看」字，如果依照讀者看經文脈絡發展的方式來演繹敘述，則該品應統一採用「著」字，才能配合文義，結果這竟然是大正藏第 2008 經紙本與網路版所做的。這也許是受了日本學者，例如宇井伯壽，在 1942 年發表的研究成果《第二禪宗史研究·壇經考》所影響而產生的，他影響到的是「看」字，而其他學者影響到的是「淨」字，前文版本研究部份第七項的內容可供參考，稍後將在經文用字問題的第八項日本學者的研究成果再詳論。因為臺灣的新文豐出版公司發行大正藏影印版本，時間大約是在臺灣光復後的民國三十八年了。

筆者也查閱了第 2007 經網路版，這是 CBETA 提供的電子佛典，發現潘教授是遵照第 2007 經，也就是敦煌本《壇經》的內容。因為潘重規教授對校訂經文的原則做了如下的表明：

關於校訂文字的過程，我以大正藏本為底本，寫成「敦煌壇經校記」一篇，說明校訂壇經的根據。⁶⁰

從上述內容可知大正藏仍有需研究校訂的地方，如果再參考《楊校敦博本壇經及其英譯》本文第一百二十二頁來做校訂，那就可確定坐禪品部份的經文應該是「看心看淨」了。因為 2009 年發行的新式標點版也尚未更正，筆者論文即針對此處做追蹤研究，並且比對 2009 年版 CBETA 電子佛典及大正藏紙本第四十八

⁵⁹ 參見潘重規：《敦煌壇經新書》（臺北：佛陀教育基金會，1993 年），緒言第 13 頁。

⁶⁰ 同上註，頁 38~39。

冊坐禪品，詳細討論將在第二節呈現。

潘重規教授在所著的《敦煌壇經新書》的緒言第五到第六頁提到：

過去讀壇經的人，大多是以明藏本為唯一通行的讀本。到了近代，敦煌的寫本發現了，日本的興聖寺本、大乘寺本出版了，壇經的研究纔進入了一新的階段。談到敦煌寫本壇經，現藏倫敦不列顛圖書館的，編號為斯五四七五，日本大正新修大藏經，按原本不分章節校定，編入第四十八冊。日本學者鈴木貞太郎、公田連太郎分章節的校定本刊行後，並收入民國普慧大藏經。流通行世，逾數十年。此外尚存世的敦煌寫本：一為北京圖書館藏八〇二四號寫本，首尾不全；一為敦煌市博物館所藏任子宜本；一為旅順博物館原藏大谷光瑞本。大谷光瑞本下落不明，但日本龍谷大學藏有照片。任本雖尚未公開發表，我手邊有向達先生手抄本，所以均可取供讎校。由於敦煌寫本的文字，與後世的書寫習慣頗異，歷來都認為是抄寫的訛誤。⁶¹

有關向達手抄本那是北京大學歷史系教授向達先生，到敦煌考察古寫本經典時，向任子宜先生借他所發現的古寫本來抄寫所得的。筆者從唯基百科全書網站找到相關的令人欣喜的資訊，就是周紹良在楊曾文《敦煌新本六祖壇經》一書的贈序中，提到他在 1986 年發現敦博本《壇經》任子宜舊藏本的經過，還說到他將倫敦藏本照片進行對勘，結果發現錯落衍誤的地方，大多得以補正。所以，過去研究者依據倫敦藏本加以臆測、考證、訂補的地方，都因此而清楚明白不用再多討論了。⁶²

綜上所述，筆者認為結合敦煌本、敦博本以及第 2007、2008 經兩經而得的坐禪品經文較佳，都採用「看」字以配合較古樸未經後人潤飾過的內容為宜，也更可吻合南、北宗人禪法差異的史實。

⁶¹ 同上註，緒言第 5~6 頁。

⁶² 參考維基百科全書網站，網址：

<http://zh.wikipedia.org/zh/%E5%85%AD%E7%A5%96%E5%9D%9B%E7%BB%8F> (2011/04/14)

第五項 楊惠南教授的研究成果

楊教授的大作：〈道信與神秀之禪法的比較——兼論惠能所批評之「看心」、「看淨」的禪法〉⁶³，是目前筆者所找到的學者文章中最切合論文題目的，他引用很多原典的第一手資料，而且論點很明確，實在是筆者學習的最佳典範，也是給中華電子佛典協會（CBETA）參考的最佳文章。有關論述的詳細內容將在第四章呈現。

《大正藏》紙本及據以產生的網路電子佛典，長期以來領導著學術界，甚至影響出版界及 E 世代的學佛民眾，實在是值得現今世人有識之士及出版界、弘法者共同來重視這件事的。

第六項 黃連忠教授的研究所得

黃教授多年來的研究是很仔細、很辛苦的，其成果是值得肯定的。例如，他在〈敦煌寫本《六祖壇經》的發現與文字校訂方法芻議〉文中，提到他對《壇經》現存或已知版本的觀察，發現從惠昕本以後的文字部份大多沒有「文字歧異」的問題，因為那是經過精心的編輯、修改與增補的過程，當然在內容上也就離開了當年所謂「法海」和尚集記的版本，特別是在宋代刻版印刷流行以後，版本的差異已經不大。⁶⁴

有關經文用字校訂的情形，黃教授強烈表示他的主要目的，是爲了釐訂敦煌兩本《壇經》中各種字體的使用情況，使其歸入於適合現代閱讀與流通的體系，讓今後敦煌寫本《壇經》的閱讀者，不再因爲文字紛雜錯繆而產生困擾。所以，

⁶³ 參見楊惠南：〈道信與神秀之禪法的比較——兼論惠能所批判之看心、看淨的禪法〉，收在臺大哲學論評（第十一期），1988 年。

⁶⁴ 黃連忠：〈敦煌寫本六祖壇經的發現與文字校訂方法芻議〉，《法鼓佛學學報》第一期頁 71 - 102，2007 年。網址：http://www.ddbc.edu.tw/zh/zhindex.php?option=com_docman;task=doc_download;gid=317（2011/04/14）

他辛苦製作了「敦煌兩本六祖壇經代用字對照表」，裏面有詳細的歸類及整理，包括敦煌寫本的俗字、古今字、通借（通假）字、異體字、同義字等。⁶⁵

另外，黃連忠教授主張《壇經》坐禪品經文應該使用「不著心」、「不著淨」的原因，筆者發現在其一篇重要文章——〈敦煌寫本《六祖壇經》的發現與文字校訂方法芻議〉找到了線索，將在第三章詳細討論。

附帶要介紹的是旅博本《壇經》的發現報導，相信將來的研究成果對本文的後續研究必大有助益，詳細內容如下：

中評社北京（2010年）1月30日電／光明日報報導……《壇經》寫本在旅順博物館收藏了近90年，但學術界一直以為其佚失了。2009年12月，旅順博物館在全國善本普查中，專家對此進行了重新認定，確認旅博本《壇經》就是學術界認為佚失多年的，由大谷探險隊得自敦煌藏經洞的敦煌《壇經》寫本之一，具有重要學術價值。⁶⁶

據卷尾題記知其抄寫于“後周顯德五年己未年”，是敦煌本《壇經》中唯一有抄寫年代者，且旅博本《壇經》還保留了完整的縫續裝裝幀形式。此外，旅博本《壇經》經文中有朱筆畫的間隔符號和斷句標點，這在散存于世界各地僅有的5個敦煌本《壇經》寫本中是僅見的。因此，此卷的發現具有重要學術價值。⁶⁷

從上述報導的原文全文得知顯德五年應是“顯德六年”之誤，顯德為五代後周的年號，顯德六年是公元959年，距離六祖惠能入涅槃已兩百多年了，但旅博本《壇經》還保留了完整的縫續裝裝幀形式。現存的敦煌本《壇經》5個寫本之

⁶⁵ 同上註。

⁶⁶ 中評社北京1月30日電／光明日報報導：旅順博物館公開敦煌本佛教禪宗經典《壇經》
<http://www.chinareviewnews.com/doc/1012/1/3/8/101213837.html?coluid=0&kindid=0&docid=101213837>
(2011/04/14)

⁶⁷ 敦煌本《壇經》的前世今生_讀書頻道_新華網，網址：
http://big5.xinhuanet.com/gate/big5/news.xinhuanet.com/book/2010-06/17/c_12229421.htm (2011/04/14)

中，敦煌市博物館藏敦煌遺書 077 號，首尾完整，字跡清秀，就是黃連忠博士最稱讚的敦博本《壇經》。至於報導內容提到的旅順博物館發現的《壇經》由首尾完整的兩部經典組成，除了《壇經》之外，還包括另一部中國人自己寫的佛經《大辨邪正經》⁶⁸，這是有待後續研究的。

第七項 林崇安教授的研究成果

林崇安教授在其所著的《六祖壇經選集》一書，詳細探討《六祖壇經》的祖本（還原本），他主張採用「看心看淨」，可參考該書第六十八頁。

第八項 日本學者的研究成果

筆者從探討歷年來的研究成果中，發現日本學者研究結果，與胡適、丁福保及印順法師的見解，在「看」與「淨」兩字方面是相反的。筆者將之列舉如下：

日本學者認為是誤將「著」字抄成「看」字，又誤將「靜」字抄成「淨」字，中國學者認為是誤將「看」字抄成「著」字，又誤將「淨」字抄成「靜」字。

上述有關日本學者的看法，是依據以下的內容而來的：《中華佛教百科全書》有提供楊曾文教授的兩篇重要文章：〈禪宗文獻研究在日本〉⁶⁹、〈敦煌本《壇經》的學術價值〉⁷⁰，先後談到《壇經》諸本的研究和校訂、慧能與《壇經》的研究成果，然後列舉了松本文三郎、宇井伯壽與柳田聖山等人對敦煌本《壇經》的研究成果⁷¹，特別是列出錯別字的種類與誤、正字對照，然後加上自己對敦博本《壇經》錯別字的研究成果⁷²，部份內容在前文文獻版本問題的研究第七項已有列

⁶⁸ 中評社北京 1 月 30 日電／光明日報報導：旅順博物館公開敦煌本佛教禪宗經典《壇經》
<http://www.chinareviewnews.com/doc/1012/1/3/8/101213837.html?coluid=0&kindid=0&docid=101213837>
(2011/04/14)

⁶⁹ 詳見藍吉富主編：《中華佛教百科全書·第二冊》(台南：中華佛教百科文獻基金會，1994 年)。
，1994 年)，頁 1169~1172。

⁷⁰ 同上註，頁 1172~1179。

⁷¹ 同上註，頁 1176~1177。

⁷² 同上註。

出。在慧能與《壇經》的研究方面，他強調駒澤大學禪宗史研究在 1978 年發表的《慧能研究》一書（大修館書店版），有對《曹溪大師傳》及其它各種傳記的十八種資料、《六祖壇經》、《金剛經解義》（傳為慧能解義）進行研究，並且用五本校訂和訓註《曹溪大師傳》，也對《壇經》作五本對校，在研究慧能與《壇經》上，是很有參考價值的。⁷³

此外，楊曾文教授還介紹了多位學者的研究成果，例如松本文三郎（1869～1944）是最早從事《壇經》研究的學者之一，所著的《金剛經和六祖壇經的研究》一書（1913 年，貝葉書院）指出《金剛經》對初期禪宗和《壇經》的形成，有直接的影響。而宇井伯壽《第二禪宗史研究·《壇經》考》有對十幾種版本的《壇經》進行考證，並且認為敦煌本雖不是最早本，卻是現存本中最古的，是各本《壇經》的基礎，但是筆者所知是敦博本發現後就改變了。至於明·洪武本（1373）有朗簡的序，契嵩的〈《壇經》贊〉，但是正文與流通本不同，或許是契嵩本的翻刻本。另外，日本發現的大乘寺本與興聖寺本都是惠昕本修編本的異本，而德異所找尋的古本，可能就是指惠昕本。還有柳田聖山《初期禪宗史書的研究》，詳細的考察敦煌本《壇經》的作者、形成等，認為《壇經》是牛頭禪派與神會禪派相互影響的結果。又在《語錄的歷史》中明確地講，敦煌本《壇經》最初是師徒間傳授的本子，而到慧能的第三代弟子悟真時重加編撰，在編寫中依據了神會的《壇語》，又吸取了《金剛經》，特別是《梵網經》的思想。最後提到中川孝在《六祖壇經》譯註本的《解說》中，同意胡適的見解，認為《壇經》是神會或其弟子所編，並為此進行了論證⁷⁴，但是此種見解與印順法師的不同。

⁷³ 同上註，頁 P1171。

⁷⁴ 同上註，頁 1171~1172。

第二節 問題查證與兩方論證

甲、出版品經文用字實況查證與兩方論證

因爲日本佛教學術界在文獻研究方面很有成就，而且筆者也得到師長指導要參考《慧能研究》一書，第一章《六祖壇經》，第一節五本對照《六祖壇經》，在看到內容後頗有同感，對於師長的熱心幫助，真是銘感五內。以下是探討、比較、分析的過程與心得：

由於敦博本《壇經》與敦煌本大約同時，又是抄寫字體較工整之善本，所以筆者想查看坐禪品部分是否使用「不看心」、「不看淨」呢？經查對潘重規教授所著《敦煌壇經新書》所附的影本資料，以及黃連忠的著作所顯示的校勘比較內容，得知確實是如此的。

日本較早的抄寫本大乘寺本也與敦博本系統相同。日本人所著的《慧能研究》一書的第一章《六祖壇經》第一節五本對照《六祖壇經》，第一項是用所謂非善本的敦煌本，如果改用敦博本，那就一開始都是使用「不看心」、「不看淨」了，而且從搜尋《大正藏》與《卍新纂續藏經》，甚至藏外典籍的資料庫，發現有好多筆「不看心」、「不看淨」的參考資料，經過比較禪宗典籍發現可用來證明禪宗北宗「看心看淨」的禪法，由此更可證明《六祖壇經》坐禪品經文原本是用「不看心」、「不看淨」的。雖然在《慧能研究》一書第 297 頁的五本文字對照比對，第一眼會看到除了大乘寺本以外，其他的敦煌本、興聖寺本、德異本、宗寶本，都是先出現「著心著淨」，但事實上並不是四比一就能以多取勝的，反而是大乘寺本的「看心看淨」才是正確的，是合乎北宗禪法及《壇經》定慧品、坐禪品部份經文的文脈發展的。至於敦煌本採用「不著心」、「不著淨」，但是只出現一次，可能是因爲矢吹慶輝在倫敦博物館發現古寫本後，依照早已傳抄錯誤的古寫本原狀，加上知道佛教教義不可有我執、法執，所以校訂時尙未更改的，其作品收入大正藏第四十八冊並未分章節。但是他對敦煌古寫本的看法很嚴格，認爲屬於非

善本，內容充斥著錯別字、假借字、通用字、古體字、異體字、略體字等，而且還有古代當時人口語的語法，這對於既非禪宗研究地利之便，或非漢字專長的日本學者來說，都是研究上的諸多障礙，尤其「著」字、「看」字的古體字從教育部提供的國語辭典網站的古體字，發現兩者相近，均有「目」字的部分，這是很容易造成誤判「看」字成爲「著」字的。尤其對於知道佛教教義不可有我執、法執，但是對於中國禪宗典籍沒有機會廣泛研究了解的人，就會認爲經文是「不著心」、「不著淨」才對了，他們會認爲這是依義不依語所得的結果。

從學者的論文得知矢吹慶輝的研究著作尚且使用「看心看淨」的⁷⁵，甚至鈴木大拙的校訂敦煌本作品也是如此的。因爲《大正藏》第四十八冊第 2007 經敦煌本《壇經》，在六祖教示坐禪部分，雖然一開始出現「不著心」、「不著淨」，但是後面都使用「看」字而有「看心」、「看淨」及「看心看淨」，而且出現頻率很明顯的較高於前者。但是到了影響後世與佛教學術界深遠的宇井伯壽的著作卻認爲是「著心著淨」了，這是從其校勘敦煌本《壇經》的作品得知的。⁷⁶要附帶一說的是，中日學者對於「看心看淨」或是「著心著淨」的看法，正好方向相反，因爲中國學者如胡適與丁福保居士，法師如印順法師，都認爲流通本的「不著心」、「不著淨」，是古代抄寫經典的抄經手抄錯了，原本應該是「不看心」、「不看淨」的。筆者研究後認爲日本學者可能受到敦煌本影響導致誤判的情況下，對正確的抄寫本的大乘寺本，所使用的「不看心」、「不看淨」，也都否定掉了，甚至崇拜學術界權威宇井伯壽，而接受了「不著心」、「不著淨」的看法了，因爲其他學者與楊曾文教授提到的是「淨」是「靜」之誤，與北宗禪法較無關涉。這對

⁷⁵ 本論文是以《六祖壇經》爲研究對象的，如 ... 孤本，所以校本很多，像日本矢吹慶輝的校本就被收錄在《大正藏》中，其它還有鈴木 ... ibserver2.nhu.edu.tw/ETD-db/ETD-search/getfile?URN=etd...etd...

URN=etd...etd...

⁷⁶ 宇井伯壽（1882~1953）在 1942 年（民國三十一年）岩波書店刊行的《第二禪宗史研究》的《壇經考》指出，敦煌本的錯別字有五類。例子有：（1）偏誤：……（2）旁誤：……（3）相似之誤：家——字，宄——究，看——著，元——无，……（4）偶然之誤：……（5）音同互用：……。

於外國人的日本學者來說原本是無可厚非的，但因現今日本出版的《大正藏》及電子佛典已成國際佛學界使用的範本了，所以要確保經典所含的中國古聖人本意，就要深入研究探討了。

目前學術界使用的《大正新修大藏經》紙本或 2010 年版電子佛典在第四十八冊的第 2007 經敦煌本《壇經》坐禪品，還是使用「不著心」、「不著淨」，但是接著相關處都使用「看」字，筆者發覺經文用字遣詞不一致，而且也不合乎後文解釋前文的文意脈絡。

從駒澤大學出版的《慧能研究》一書，第一章第一節（第 250 至 396 頁），可得知日本人之比較壇經五版本——敦煌本、宋代惠昕系統的大乘寺本、興聖寺本、宋代契嵩系統的德異本、宗寶本的文字，有表格，是五本壇經對照校勘的內容。現今可用大正新修大藏經及卍續藏資料庫，輸入「慧能」或「惠能」或「六祖」搜尋。六祖壇經大乘寺本是謄寫本，其坐禪品全部都用「看心」、「看淨」、「看心看淨」，而未用「著心」、「著淨」、「著心著淨」。筆者研究後發現這與丁福保居士⁷⁷、胡適先生、印順法師、演培法師、聖印法師、心印法師、唐一玄教授、楊惠南教授、林崇安教授、游祥洲教授、張憲生教授、中國大陸的楊曾文教授、日本的鈴木大拙教授等的主張相同。

經查看大乘寺本——是抄寫本的內容得知、發現以下事實：相當於宗寶本的坐禪品首段部分（頁 297 至 298），自始至終都採用「看心看淨」，而且較早期的三本，即敦煌本、大乘寺本、興聖寺本，在相當於宗寶本的「定慧品」部分，都是使用「看心看淨」的（都在第 294 頁可找到），但是在第 295 頁興聖寺本的校勘紀錄卻主張「著心」、「著淨」才正確，這或許是受到宇井伯壽影響的吧！其次，契嵩系統的德異本、宗寶本則都使用「看心觀靜」（都在第 294 頁），而唐代的「靜」字與「淨」字通用，所以從定慧品到坐禪品的文意脈絡發展來說，筆者認為「不看心」、「不看淨」正是一千三百多年前，禪宗六祖惠能大師慈悲護徒，而評論北

⁷⁷ 丁福保註：《六祖壇經箋註》（臺南：大千世界出版社，1980 年）。

宗禪法「看心看淨」之非的聖言。

從印順法師所著的《中國禪宗史》得知：敦博本的發現推翻了敦煌本是天下孤本的結論，將兩本互校有助於對慧能和禪宗做進一步的研究。最近一年中華電子佛典協會 CBETA 網站公佈了電子佛典的校勘成果，筆者看後發現以第四十八冊的第兩千零七經敦煌本壇經更正文字的地方最多，可知學術界或是佛教界還是持續關心著電子佛典內容的正確性的。

行文到此所得到的結論是：胡適認為壇經是神會或其門下所作，而契嵩所見的曹溪古本就是曹溪大師別傳，前者已被印順法師推翻，後者依林崇安教授研究得知：「曹溪古本」，就是第二階段所傳抄的舊資料《六祖法寶記》，而不是胡適所說的《曹溪大師別傳》。「契嵩本」《壇經》在明憲宗成化七年（1471）重刻，書名稱爲《六祖大師法寶壇經曹溪原本》，此即「曹溪本」。再由維基百科全書網站得知石井修道的「六祖壇經異本系統圖」認為：《法海原本》，即《六祖法寶記》，最原始的壇經原本。此外，明朝以來流通最久的是宗寶本（流佈本），而黃連忠教授認為最古最完整的一個寫本是敦博本《壇經》，只有一萬一千多字，而宗寶本將近兩萬字。坐禪品經文「不看心」、「不看淨」才是正確又符合義理、辭章、考據之學的。至於《大正藏》電子佛典使用「不著心」、「不著淨」是受到少數學者誤導造成的，經由研究日本駒澤大學出版的《慧能研究》一書第一章《六祖壇經》，所提供的敦煌、惠昕、契嵩三個系統、五種版本經文對照，再參考黃連忠教授的研究心得⁷⁸，可證明經文改變是從惠昕本改編壇經經文加以分卷分門整理，以及該系統的興聖寺本校勘「看心看淨」成爲「著心著淨」開始的。當事人

⁷⁸ 若以《壇經》現存或已知的版本觀察，從惠昕本以後的文字部份大多沒有「文字歧異」的問題，因爲那是經過精心的編輯、修改與增補的過程，當然在內容上也就離開了當年所謂「法海」和尚集記的版本，特別是在宋代刻版印刷流行以後，版本的差異已經不大。（參見黃連忠：〈敦煌寫本六祖壇經的發現與文字校訂方法芻議〉，《法鼓佛學學報》第一期頁 71 - 102，2007 年。網址：http://www.ddbc.edu.tw/zh/zhindex.php?option=com_docman;task=doc_download;gid=317（2011/04/14）

可能只以理入而未考慮事入（行入），未能理事圓融來處理、斟酌六祖壇經坐禪品經文用字的重大問題，造成只以佛法義理來直接判斷、論定是非，而未能對北宗人「看心看淨」的禪法史實負責。何照清教授的研究成果可做為佐證，她提到依德異的序文所見的「《壇經》後人節略太多」，可能是指惠昕本而說的。至於德異的至元本，與惠昕本相比，顯然是文句增廣了。⁷⁹

承續上文，筆者要以表格顯示**第一手的資料內容**：《六祖壇經》五種版本定慧品一行三昧之法與坐禪品坐禪之理文字，由比較來證明經文原貌是看心看淨。

六祖壇經版本 名稱 (參考《慧能研究》 ⁸⁰ 一書第一章第一節)	定慧品摘錄 p.294	坐禪品摘錄 p..297~298
1.敦煌本 (一〇世紀頃 筆寫)	善知識，又見有人教人座(坐)，看心看淨，不動不起。從此置功，迷人不悟，便執成顛，即有數百盤(般)。如此教道(導)者，故之(知)大錯。	善諸(知)識，此門座(坐)禪，元不著心，亦不著淨，亦不言(不)動。若言看心，心元是妄，妄如幻故，無所看也。若言看淨，人姓(性)本淨，

⁷⁹ 何照清：〈《壇經》研究方法的反省與拓展——從《壇經》的版本考證談起〉，收在《中國禪學》第二卷，頁 97~111（北京：中華書局，2003 年）。網址：<http://www.fodian.net/hanchuan/tanjingyiff.pdf>（2011/04/14）

⁸⁰ 駒澤大學禪宗史研究會：《慧能研究》（東京：大修館書店，1978 年）。

		<p>為妄念故，蓋覆真如，離妄念，本姓(性)淨。不見自性本淨，心起看淨，卻生淨妄，妄无(無)處所，故知看者(看)卻是妄也。淨无(無)形相，卻立淨相，言是功夫，作此見者，章(障)自本姓(性)，卻被淨縛。若不動者，見一切人過患，是性不動。迷人自身不動，開口即說他人是非，與道違背。看心看淨卻是障道因緣也。(出現 8 個看字)</p>
2.大乘寺本（鎌倉時代筆寫）	善知識，又見有人教坐， 看心看	善知識，此門坐禪，亦(元)不看

	<p>淨，不動不起。 從此置功，迷人 不會，便執成 顛，即有數百 人。如是相教， 故知大錯。</p>	<p>心，亦不看淨， 亦不是不動。若 言看心，心无 (元)是妄，知心 如幻，故無所看 也。若言看淨， 人性本淨，由妄 念故，蓋覆真 如，但無妄想， 性自清淨，起心 看淨，卻生淨 妄，妄無處所， 看者是妄，淨無 形相，卻立淨 相，言是功夫， 作此見者，障自 本性，卻被淨 縛。善知識，若 修不動者，但見 一切人時，不見 人之是非善惡 過患，即是自性 不動。善知識， 迷人身雖不 動，開口便說他</p>
--	--	---

		<p>人是非長短好惡，與道違背也。若看心看淨者，卻障道也。 (出現 9 個看字，無贅字，語法是最標準的)</p>
<p>3.興聖寺本（覆刻）宋五山版）</p>	<p>善知識，又見有人教坐，看心看淨，不動不起。從此置功，迷人不會，便執成顛，如此者眾矣，如是相教，故知大錯。</p>	<p>善知識，此門坐禪，元不著心，亦不著淨，亦不是不動。若言着心，心元是妄，知心如幻，故無所着也。若言着淨，人性本淨，由妄念故，蓋覆真如，但無妄想，性自清淨，起心著淨，卻生淨妄，妄無處所，著者是妄，淨無形相，卻立淨相，言是功夫，作此見者，障自本性，卻被</p>

		<p>淨縛。善知識，若修不動者，但見一切人時，不見人之是非善惡過患，即是自性不動。善知識，迷人身雖不動，開口便說他人是非長短好惡，與道違背也。若著心著淨者，卻障道也。(出現兩個「著」字，使用新注音輸入法時要用ㄓㄨㄛˋ、查才找得到)</p>
<p>4.德異本(高麗傳本)(延祐二年刊本覆刻)(1316)(光緒九年(1883)朝鮮伽耶山海印寺刊行本)</p>	<p>善知識，又有人教坐，看心觀靜，不動不起。從此置功，迷人不會，便執成顛，如此者眾，如是相教，故知大錯。</p>	<p>然此門坐禪，元不著心，亦不著淨，亦不是不動。若言著心，心元是妄，知心如幻，故無所著也。若言著淨，人性本淨，由妄</p>

		<p>念故，蓋覆真如，但元無想，性自清淨，起心著淨，卻生淨妄，妄無處所，著者是妄，淨無形相，卻立淨相，言是工夫，作此見者，障自本性，卻被淨縛。善知識，若修不動者，但見一切人時，不見人之是非善惡過患，即是自性不動。善知識，迷人自(身)雖不動，開口便說他人是非長短好惡，與道違輩(背)。若著心著淨者，卻障道也。</p>
<p>5.宗寶本（明神宗萬曆三七年</p>	<p>善知識，又有人教坐，看心觀</p>	<p>師示眾云：此門坐禪，元不著</p>

<p>版)(一六〇九)</p>	<p>靜，不動不起。從此置功，迷人不會，便執成顛，如此者眾，如是相教，故知大錯。</p>	<p>心，亦不著淨，亦不是不動。若言著心，心元是妄，知心如幻，故無所著也。若言著淨，人性本淨，由妄念故，蓋覆真如，但無妄想，性自清淨，起心著淨，卻生淨妄，妄無處所，著者是妄，淨無形相，卻立淨相，言是工夫，作此見者，障自本性，卻被淨縛。善知識，若修不動者，但見一切人時，不見人之是非善惡過患，即是自性不動。善知識，迷人身雖不動，開口便說他人是非長短</p>
-----------------	--	---

		好惡，與道違 背。若著心著淨 即障道也。
--	--	----------------------------

從上述內容得知敦煌本出現出現 9 個「看」字，然而大乘寺本則無贅字，語法是最標準的。至於興聖寺本則出現兩處誤抄或誤判的跡象，就是出現兩個「著」字，「著」、「看」很相似，使用新注音輸入法時要用ㄓㄨㄛˋ、查才找得到。另外，相當於定慧品部分經文從「看心看淨」演變成「看心觀靜」，則有助於證明北宗人使用「看心看淨」的禪法，也更可配合神秀的「觀心論」。

至於在校勘方面，興聖寺本校勘後的附記是在第 295 頁，是相當於宗寶本的定慧品的部分，發現附註寫著中、日文：原本「看心看淨.....」ノ天部ニ「著歎（以下空白）下文此門坐禪元不著心亦不著淨亦不是不動已上此文所破義（右邊有日文字母）故，著心著淨不動不起云ヘシ」ナル墨書アリ

從上述可知經文的「看心看淨」早已被主張改成「著心著淨」，從校勘角度來說，日本學術界應以五種版本中最早的敦煌本做為依據而儘量求同，所以坐禪品經文應該採用「看」字來配合定慧品到坐禪品的文意脈絡發展，再說較早期的敦煌本、大乘寺本是以「看」字為主的，而較晚期的德異本、宗寶本才是以「著」字為本。

2010 年 11 月 29 日筆者將兩方論證過程整理後，發現加上北宗禪籍就可證明《壇經》坐禪品經文用字應該是「看心看淨」才正確。以下是研究過程記錄：
2009/06/04 記錄：

A、問題與兩方論證

含兩方論證—潘重規老居士所編的《敦煌壇經新書》坐禪第五所含經文先出現「著心著淨」，但是接著都改用「看心看淨」，這是什麼原因造成的，為何不沿用前文所用的「著心著淨」。

《金剛經》、《六祖壇經》多用「見」字而罕用「看」字，（搜尋《大正藏》資料

庫比較”「見」與「看」兩字出現比率，「見」字 330，344 項，「看」字 8，641 項）（2008 年版《大正藏》資料庫）（附圖 1、2）

若與禪觀或四念處的觀心無常或是《心經》所說的觀自在菩薩有關係，那麼為何不用「觀」字？而且手抄本「看」字、「著」字很相似，為何不防範後代讀者誤判呢？神秀所著的《觀心論》是筆者目前唯一發現使用「觀」字的例子。

潘重規教授所著《敦煌壇經新書》坐禪第五所含經文先出現「著心著淨」，但是接著都改用「看心看淨」，這是什麼原因造成的，為何不沿用前文所用的「著心著淨」，九十年代後期電子佛典《大正藏》第 2008 經則全部採用「著心著淨」，（搜尋 2008 年版《大正藏》資料庫探討出現比率，「著」字共 74，928 項，前面之文有圖可參考）依《金剛經》中佛陀的教誨得知凡所有相，皆是虛妄，...若見諸相非相，即見如來，而且其他佛經說：心生則種種法生，心滅則種種法滅，佛法是要打破現象界的分別觀，故有一花一天堂，一沙一世界之說，由於《金剛經》說：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀」，所以不應「著心」及「著淨」相。

禪觀常用的動詞是什麼？若是類似「看話禪」的「看」，則「看心」的「看」字，讀音不是第四聲而是第一聲，而且意思變成類似「看管」的「看護」守護此多變之心，因為三心皆不可得，所以如何「看護」此多變之心呢？值得「看護」嗎？所以不應「看心」及「看淨」相。應該是如是住，如是降伏其心，而不是如同觀看剎那變化的影片影像的觀看法，因為那會是更疲勞的，心動疲勞，如同《道德經》所言的：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵令人心發狂。」《楞嚴經》也說：「三緣斷故三因不生，則汝心中演若達多，狂性自歇，歇即菩提。」這好比遇到不如意事時，應該轉念而不是執著那種困境狀況，所以不應「看心」及「看淨」相。「看心」及「看淨」相，此種想法是否受到儒家三省己身、檢點身心的觀念影響而有？大概是受天臺宗止觀禪法影響的吧！可參考圭峰宗密禪師所著的《禪源諸詮集都序》，探討禪教一致及演變成儒、釋、道三

教合一的根源，與唐代佛教完成中國化的過程，然而這是要吸收在地的中華文化原先的儒家、道家營養而成長的。

2010/09/01 記錄：初次從佛經經文教導世人須知「著心著淨」是不對的來想，所以依照這個消文——解讀經文的邏輯，認為該段後出的字應該用「著」字。綜上所述可知從文字訓詁及文脈的義理詮釋來討論，筆者最初以為是「著心著淨」。但是參照北宗禪籍後發現應該是「看心看淨」才讀得通順的。（應該是「看」字才對，因為禪宗典籍有出現評論「看心看淨」之資料）

可查《彙音寶鑑》類似手寫字及教育部《國語辭典》網站之異體字，證明是否古代「著」字與「看」字的手寫版相似，所以造成抄經生誤抄成「看」字了。

使用「著心著淨」的有力支持者：

- 1.新文豐出版公司影印出版的《大正藏》紙本第 48 冊第 2008 經。
- 2.中華電子佛典協會（CBETA）出版的《大正藏》第 48 冊第 2008 經。
- 3.佛光山出版的《六祖壇經》（李申釋譯）（底本用明末以來流通最廣的宗寶本）
- 4.佛光山出版的《佛光大藏經》的《禪藏語錄部》所含的《六祖壇經》坐禪品採用「著心著淨」（第 37 頁倒數第 5 行到第 38 頁第 2 行）。
- 5.《龍藏》第 131 冊此土著述《六祖大師法寶壇經》，坐禪品採用「著心著淨」即障道也。
- 6.淨空法師所著的《六祖壇經講記》（09-04-01 號檔案提及：《壇經》開頓教之門，五宗之所自出，流通一千三百多年，遍及海外。是以版本很多，丁福保居士所見到的就有十多種，其中被後人所篡改處很多。我最初看的是丁福保箋註本（提到「著心著淨」是錯誤，應該是「看心看淨」才對），以後也曾經見過七種不同版本，其中以《普慧大藏經》曹溪原本最善。此次宣講，依曹溪本為主，並參考流通本（明末以來流通最廣的宗寶本）及敦煌本。）

2009/06/05 記錄：淨空法師所著的《六祖壇經講記》坐禪品採用「著心著淨」（是

採用契嵩本系統在明朝末年重刻的曹溪原本，筆者認為是德異本的再刻本)。

2009/04/29 記錄：

B、另一方的有力支持者

但是：使用「看心看淨」的有力支持者：

1.丁福保所作的《六祖壇經箋註》(用「看心看淨」，說明原因提及俗本誤作「著心著淨」，敦煌唐寫本《神會語錄》：問何不看心？答看即是妄，無妄即無看。問何不看淨？答無垢即無淨，淨亦是相，是以不看。(案：北宗皆教人凝心入定、住心看淨、起心外照、攝心內證，故南宗以不看心不看淨闢之。)

2.研究《精校燉煌本壇經》：印順導師的著作《華雨集》第一冊第五項〈精校燉煌本《壇經》校刊記〉，在坐禪第五經文中有關「看心看淨」或是「著心著淨」之事，他主張用「看」字，「原本」作「著」，今改。(與《大正藏》電子佛典(用「著」)比較相近而小異於敦煌博物館任子宜抄本(用「看」)之處。)

3.演培法師所著的《六祖壇經講記》(用「看心看淨」)

4.唐一玄教授校訂本的《六祖壇經》(用「看心看淨」)

5.楊校《敦博本六祖壇經及其英譯》第一百二十二頁內容標題：坐禪不「著心」不「看淨」

6.承上，鈴木大拙校敦煌本相似於潘重規老居士所編的《六祖壇經》坐禪第五，所含經文先出現「著心著淨」(也許宋代惠昕本產生後就有傳抄錯誤了，因為最新發現的古寫本敦博本是用「看心看淨」的)，但是接著都改用「看心看淨」，這是什麼原因造成的？(第一百二十二頁鈴木大拙校敦博本用「看心」一次、「看淨」兩次)(依照倫敦博物館發現的考古資料敦煌寫本呈現的文字就是「看心看淨」)為何不沿用前文所用的「著心著淨」？(可能是古代抄經生抄錯一次就不敢再錯下去了，就照樣抄寫「看心看淨」了)民國九十年代後期電子佛典《大正藏》第 2008 經則全部採用「著心著淨」。(但是定慧品還有出現「看心」觀靜)

7.承上，楊校敦博本全部採用「看心看淨」，第一百二十三頁內容標題：坐禪不

著心不看淨

林英譯：**In meditation, neither become attached to mind nor contemplate purity**

(在深思中，既不是變得依戀伴隨執著於心，也不是思索沉思冥想純潔)(將「看」字解釋成思索、沉思、冥想)(禪是禪那之簡稱，原意是靜慮，近似止觀、定慧)

8.敦煌新本六祖壇經全文——底本為敦煌博物館任子宜抄本含新式標點符號，而潘重規老居士校訂新編的敦煌壇經新書，用大正新修大藏經第 48 冊第 2007 經為底本而用「看心看淨」，可能是看手抄本結果因字形相近而誤判(佛陀教育基金會印贈，附手抄本影像，其內容大致全同於張憲生輸入的網路版的敦煌新本六祖壇經全文——底本為敦煌博物館任子宜抄本，但第一次用“著”心”著”淨，之後都用「看心看淨」)(如此造成讀起來文意前後不通，但是參照北宗禪籍後發現應該是「看心看淨」才讀得通順的。)

9.網路版的敦煌新本《六祖壇經》全文——本文底本為敦煌博物館任子宜抄本，由張憲生輸入，主張用「看心看淨」(2009 年下載所得)(內容大致全同於《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說法壇經》(一卷)，但有部分錯別字已更正)

<http://blog.tcu.edu.tw/index.php?op=ViewArticle&articleId=1031&blogId=123>

(張先生註明 () 內為正確字，到底是根據什麼書改用「看」字？，可能是參考潘重規老居士校訂新編的《敦煌壇經新書》，也可能是參考周紹良所編的校訂本)

C、查證

查閱《大正藏》、《彙音寶鑑》類似手寫字者或是教育部《國語辭典》網站之異體字，證明古代「著」字與「看」字的手寫版相似，所以造成讀者誤判成「看」字，而經文教導世人須知「著心著淨」是不對的，所以初次依照這個消文——解讀經文的邏輯來想，則該段後出的字似乎應該用「著」字，可能會綜上所述認為從文字訓詁及文脈的義理詮釋來討論，應確定為「著心著淨」，又找到有力支持者：CBETA 出版的《大正藏》第 48 冊第 2008 經、佛光山出版的《六祖壇經》，但是

經過筆者搜尋 2008 年版《大正藏》及《卍續藏》資料庫，發現禪宗典籍有出現評論「看心看淨」之資料，所以應該是「看」字才對。(2010.09.01)

《楞嚴經》中阿難七處徵心（看心），佛說：心不在內、亦不在外……，經中有中國祖師加上的，例如：真空不礙妙有，妙有不礙真空？（筆者學佛得知：楞嚴經勸人勿在緣起法裏打轉，應從如來藏性直接下功夫，五蘊也都是如來藏性，物質與精神全都是同一如來藏性，佛珍惜所有的生命，因一切生命是清淨心影現出來的，實相是無相無不相的，身心是不相離的。）

D、小結

- 1.一貫道道場所用由台南市東門路龍巨書局所出版的《六祖壇經先天解》採用「看」字）（底本用明末以來流通最廣的宗寶本）（採用「看」字的理由何在？而且僅就文本提供的文字來解讀，則其解釋似乎不易配合文脈，但是參照北宗禪籍後發現應該是「看心看淨」才是正確的。）（佛光山出版的六祖壇經底本用宗寶本而採用「著」字，可能是依據 CBETA 發行的電子佛典的）
- 2.龍巨書局所出版的《六祖壇經先天解》，出版於民國七十七年十一月，筆者早期買的就是這一版，是使用「看心看淨」，而佛經電子版是採用民國九十年代後期的，此期間是否網路版大正新修大藏經已經校訂更改過了？最近買到的《六祖壇經先天解》是出版於民國九十六年五月的再版本，但是仍然維持使用「看心看淨」，是否學界早已發現此一問題而經過討論定案而確定採用「著心著淨」了？）
- 3.也許是宇井伯壽的著作認為應該是「著心著淨」，而早就造成誤導《大正藏》的經文了，因為一般學佛者初次從文義來解讀，似乎都會認同是現今使用的網路版《大正新修大藏經》最合理，但是參照北宗禪籍後發現應該是「看心看淨」才是正確的。佛光山出版的《六祖壇經》底本用宗寶本，而其內容吻合上述的網路版《大正新修大藏經》。
- 4.比較《大藏經》經文：只就坐禪品的部分來說，《大正藏》第 48 冊第 2008 經的經文全部採用「著心著淨」，但是第 48 冊第 2007 經「著心著淨」只採用一次，之後都用「看心看淨」——如所附經文：

《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說法壇經》

敦煌本 2008 年版：坐禪品部分之經文

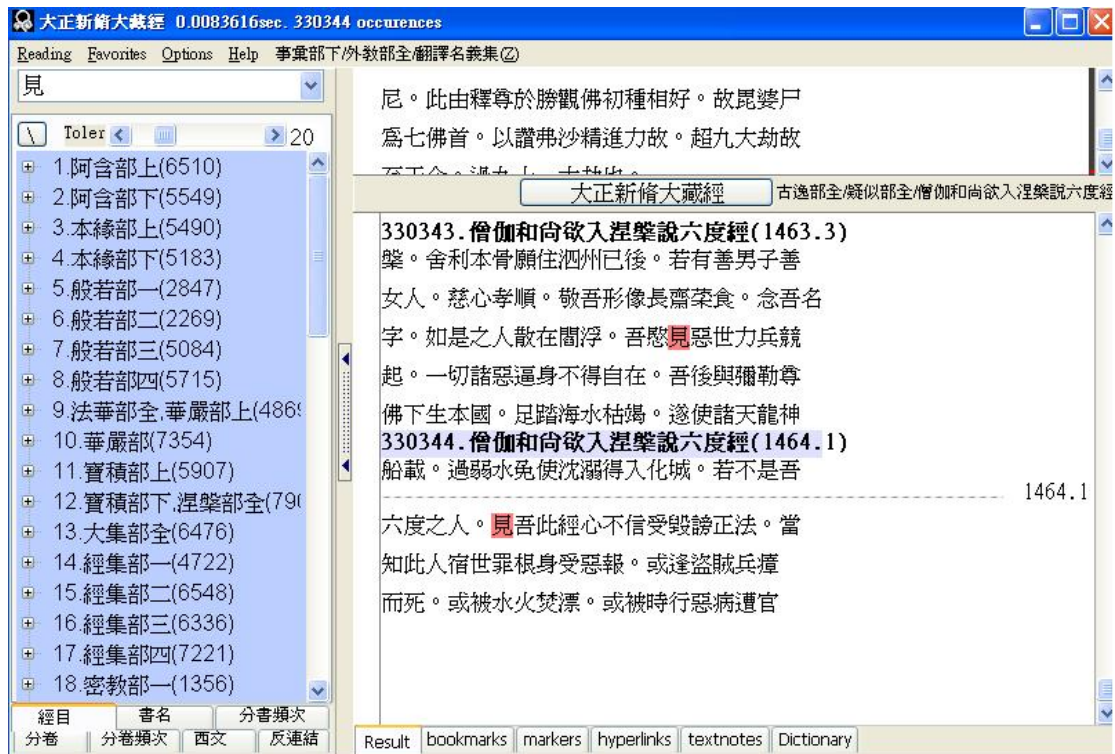
善知識，此法門中，座（坐）禪元不著心，亦不著淨，亦不言動（不是不動）。若言看心，心元是妄，妄如幻故無所看也。若言看淨，人姓（性）本淨，為妄念故蓋覆真如，離妄念本姓（性）淨。不見自姓（性）本淨，心起看淨，却生淨妄，妄無處所，故知看者看却是妄也。淨無形相，却立淨相，言是功夫，作此見者章（障）自本姓（性），却被淨縛。若不動者，見一切人過患是性不動，迷人自身不動，開口即說人是非，與道違背。看心看淨，却是障道因緣。……（括號內字是筆者就佛法義理及字義更正者）

《六祖大師法寶壇經》宗寶本 2008 年新式標點符號版：坐禪第五

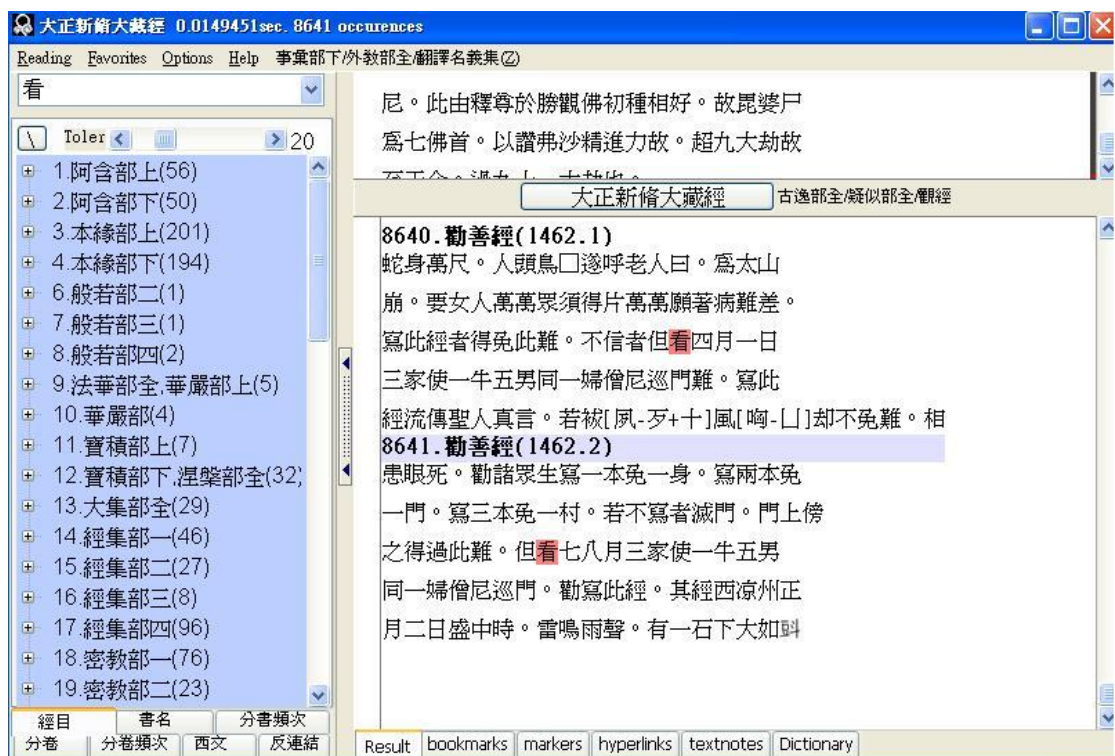
師示眾云：「此門坐禪，元不著心，亦不著淨，亦不是不動。若言著心，心元是妄，知心如幻，故無所著也。若言著淨，人性本淨，由妄念故，蓋覆真如。但無妄想，性自清淨；起心著淨，却生淨妄。妄無處所，著者是妄。淨無形相，却立淨相，言是工夫。作此見者，障自本性，却被淨縛。善知識！若修不動者，但見一切人時，不見人之是非善惡過患，即是自性不動。善知識！迷人身雖不動！開口便說他人是非長短好惡，與道違背。若著心著淨，即障道也。」

5. 網路版的敦煌新本《六祖壇經》全文——本文底本為敦煌博物館任子宜抄本，由張憲生輸入，主張用「看心看淨」。

6. 較晚出版的書或是電子佛典都採用「著心著淨」，但為何同樣是電子佛典而《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大梵寺說法壇經》，未全部一律改用「著心著淨」，（CBETA2009 年 5 月公佈的校訂經文之資料，以 2007 經的最多，但該經有關坐禪品內容仍維持上述情況）綜上所述，得知《六祖大師法寶壇經》坐禪品經文應該是：此門坐禪，元不看心，亦不看淨，亦不是不動……



附圖 1. 搜尋《大正藏》資料庫比較「見」與「看」兩字出現比率，「見」字 330,344 項）（2008 年版《大正藏》資料庫）



附圖 2. 搜尋《大正藏》資料庫比較「見」與「看」兩字出現比率，「看」字 8,641 項）（2008 年版《大正藏》資料庫）（金剛經、六祖壇經多用「見」字而罕用

「看」字) (「見」字 330, 344 項)

乙、學者論述所採用的相關典籍經文用字實況

佛教界與一貫道道場是佛經的主要使用者，經典是佛陀或開悟聖僧的智慧法語，用於開示悟入佛陀的正知正見，令眾生聞法後，歡喜踴躍、信受奉行而得到功德利益，進而離苦得樂。

研究《六祖壇經》的相關經論，筆者學佛以來所知到的，其內容如下：

六部經典：《楞伽經》⁸¹、《金剛經》⁸²、《涅槃經》⁸³、《維摩詰經》⁸⁴、《法華經》⁸⁵、《楞嚴經》⁸⁶。

論著：《大乘起信論》⁸⁷、《達摩祖師論集》⁸⁸（包含《達摩四行觀》⁸⁹、《破相論》⁹⁰、《悟（見）性論》⁹¹、《血脈論》⁹²）、《最上乘論》⁹³、《頓悟入道要門論》⁹⁴、《傳心法要》⁹⁵、《談真錄》⁹⁶。

⁸¹ 求那跋陀羅譯：《楞伽阿跋多羅寶經》（《大正藏》16, no. 0670）。

⁸² 鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》（《大正藏》08, no. 0235）。

⁸³ 曇無讖譯：《大般涅槃經》（《大正藏》12, no. 0374）。

⁸⁴ 鳩摩羅什譯：《佛說維摩詰經》（《大正藏》14, no. 0475）。

⁸⁵ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》（《大正藏》09, no. 0262）。

⁸⁶ 刺蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》（《大正藏》19, no. 0945）。

⁸⁷ 馬鳴菩薩造：《大乘起信論》（《大正藏》32, no. 1666）。

⁸⁸ 釋慧律倡印：《達摩祖師論集》（高雄文殊講堂，1994年）。

⁸⁹ 曇琳序：《菩提達磨大師略辨大乘入道四行觀》（《卍新纂續藏經》63, no. 1217）。

⁹⁰ 菩提達磨作：《少室六門》（《大正藏》48, no. 2009），第二門。

⁹¹ 同上註，第五門。

⁹² 同上註，第六門。

⁹³ 弘忍述：《最上乘論》（《大正藏》48, no. 2011）。

⁹⁴ 慧海撰：《頓悟入道要門論》（《卍續藏》63, no. 1223）。

⁹⁵ 裴休集：《黃檗山斷際禪師傳心法要》（《大正藏》48, no. 2012A）。

聖嚴法師在其名著《禪門修證指要》提及禪宗不立文字，主張教外別傳，但是中國佛教的大乘諸宗之中禪宗所留下的文字最多。⁹⁷《禪門修證指要》包含對《六祖壇經》、《信心銘》、《入道方便》、《方寸論》……等的研究，在自序中也提到正確的禪者，必定是戒、定、慧並重的切實修行者，不作浮光掠影的牽強附會，不為光影聲色的境界所動，不因身心的任何反應而起執著，筆者認為那就是「不看心、不看淨」，才能見怪不怪，使其怪自敗。他又強調在《楞嚴經》、《摩訶止觀》等的敘述中，都針對禪修產生的幻覺幻境有明確的指示，要依教奉行否則就容易魔境現前。⁹⁸此外，筆者將在第三章第四節第四項聖嚴法師的著作部分詳細論他的看法。

承上所述，筆者發現《大正藏》的第四十八冊內容可說是禪藏，第八十五冊古逸部疑似部也有很多禪宗典籍，而且是被印順法師所大量採用的。其次《卍新纂續藏經》的第六十三冊到第七十三冊也都是禪籍，另外，方廣錫教授也提供了禪藏外的資料，在 CBETA 電子佛典 2009 年、2010 年版都可找到。

總之，經文用字實況探討，將會包含針對《六祖壇經》文獻資料、禪宗專集典籍及所附的史說、禪藏及新編藏外典籍、《大正藏》古逸部疑似部典籍來探討，依序參考胡適、印順法師與顧偉康教授、方廣錫教授的著作。此外，也要附加搜尋「看心」、「看淨」在《大正藏》電子佛典或藏外典籍的禪籍出現的情形，並附加搜尋電子佛典資料庫所得資料的螢幕取圖圖片，以上內容將會呈現第一手資料的文字。

⁹⁶ 北海老人王覺一祖師著，謝文治講述：《談真錄》（錄音帶）（臺北：明德有聲出版社，？年）。

⁹⁷ 參見釋聖嚴：《法鼓全集第四輯第一冊禪門修證指要》（臺北：東初出版社，1984 年）。（自序提及禪宗典籍在大藏經中份量居第一位，有 1599 頁）

⁹⁸ 同上註，另外，《楞嚴經》提到的五十陰魔是由五蘊（五陰）所產生的。

第一項 針對《六祖壇經》文獻資料來探討

2010年4月21日筆者查閱新文豐出版公司出版的《大正藏》紙本，以及參考潘重規教授所著《敦煌壇經新書》附錄之照片，研究《六祖壇經》敦煌本與宗寶本兩個版本的經文用字與校勘資料，找出有「看心、看淨」的內容，詳細的研究過程記錄請參考附錄圖片，以下是重點摘要：

首先探討「看心、看淨」的文字資料，並且比對紙本與電子佛典內容，結果有重大發現，狀況是這樣的：

《敦煌壇經》倫敦藏五四七五號卷子 上下兩欄字較少

北京圖書館藏八零二四號卷子 上下兩欄字很多

向達手抄本依據敦博本任子宜抄本只一欄，字很多又有把字更正於旁邊的痕跡

《大正藏》紙本第2007經屬於定慧品部分在338頁B欄倒數第六行起：

見有人教人座，「看心看淨」，不動不起.....

《大正藏》紙本第2007經屬於坐禪品部分在338頁C欄至339頁A欄，338頁C欄倒數第七行起，與電子佛典相同，首段只有「元不著心，亦不著淨」，使用「著」字，之後都使用「看」字，如此則語意不合於後文解說前文的脈絡發展。

紙本的《大正藏》第48冊第2008經部分摘錄：

坐禪品部分在353頁B欄：與電子佛典相同，經文都使用「著」字，下方校訂欄從第十三個註解道字後面有加號（+），然後括號內有長的經文，謹抄錄如下：

然此門坐禪，元不（紙本大正藏此字幾乎空白而無法判斷）心，亦不「著淨」.....若起心（紙本大正藏此字幾乎空白而無法判斷）淨，卻生淨妄，妄無處所，（紙本大正藏此字完全空白）者是妄，淨無形相.....若「著心著淨」，卻障道也。

很巧要判斷的「著」或「看」字的地方共有三處，其中兩處無法判斷，一處完全空白無字。筆者認為最後保留「著心著淨」，可見去除或模糊化的是「看」

字。

接著進行研究與見證的結合，筆者以手指指出「看」字並與旁邊的研究生共同討論倫敦藏五四七五號卷子，進行的實際情形如下：

見證「看心看淨」，然後討論所看到的古寫本文字，唸出「看心看淨」及錄影存證。

印順法師在《淨土與禪》一書提到《壇經》、圭峰宗密的《圓覺經大疏鈔》及代表北宗的作品，諸如《傳法寶紀》、《楞伽師資記》、《大乘北宗論》、《大乘無生方便門》（與《大乘五方便》、《無題》、《無題附讚禪門詩》實為同一內容），後四種是北宗禪法相關典籍的代表，又指出：『《壇經》所指責的，正是五方便中的前二門。「看心看淨」，是離念門；不動不起，是不動門。這是北宗傳授修持的法門。』詳細內容如下：

《壇經》中說：「又見有人教人坐，看心看淨，不動不起，從此置功」。

「此法門中坐禪，元不看心，亦不看淨，亦不言（不）動」。《壇經》所指責的，正是五方便中的前二門。看心看淨，是離念門；不動不起，是不動門。這是北宗傳授修持的法門。……北宗的禪風，過去只是從《壇經》的「時時勤拂拭」，及圭峰的《圓覺經大疏鈔》，略知一二。近代由於燉煌寫本，代表北宗的作品的發現，而逐漸明了出來。代表北宗的作品，有關史傳的《傳法寶紀》，《楞伽師資記》而外，重要的有《大乘北宗論》，《大乘無生方便門》，《大乘五方便》（《宗教研究》新十四卷二號），《無題》（大英博物館S二五〇三），《無題附讚禪門詩》。《大乘無生方便門》，《大乘五方便》，《無題》，《無題附讚禪門詩》，實為同一內容，只是傳本不同——次第、詳略，具闕的不同而已，為北宗當時傳授禪法的一種記錄。⁹⁹

筆者發現丁福保居士所著的《六祖壇經箋註》一書，陳述了六祖反對北宗人禪法的內容，是在經文的第四、第五、第八、第十品，相關之經文內容摘錄如下：

⁹⁹ 印順法師：《淨土與禪》（臺北：正聞出版社，2000年）。

第四品：「又見有人教人坐，看心看淨，不動不起，從此置功」。

第五品：「此法門中坐禪，元不看心，亦不看淨，亦不言（不）動」。

第八品：住心觀淨是病非禪。

第十品：其法無二，其心亦然，其道清淨，亦無諸相。汝等慎勿觀淨及空其心；此心本淨，無可取捨……（……若欲成就種智須達一相三昧、一行三昧。）

另外第九品有一段內容可做為佐證，內容如下：

第九品：薛簡曰：欲得會道必須坐禪習定……

師曰：道由心悟，豈在坐也？……無所從來，亦無所去，無生無滅，是如來清淨禪，諸法空寂，是如來清淨坐。究竟無證，豈況坐耶？

禪是佛心，教是佛語，律是佛行。聖嚴法師《法鼓全集》可找到道信的禪法，其中就有「看心」的內容，很值得參考。此外，釋性禪有篇文章：〈《六祖壇經》文獻考察之淺探〉¹⁰⁰，對壇經思想研究的幫助很多。

禪宗講成佛不在打坐，打坐不能成佛。《六祖壇經》不主張教人「坐著看心觀靜（看淨），不動不起」的修行法。¹⁰¹

第二項 針對禪宗專集典籍及所附的史說來探討

圭峰宗密《禪源諸詮集都序》的內容很值得參考，內容摘要如下：

論云。心不見心。荷澤大師云。擬心即差。故北宗看心是失真旨。心若可看。即是境界。故此云非心境界）其性本清淨（不待離垢惑方淨。不待斷疑濁方清。故云本清淨也。就寶性論中。即揀非離垢之淨。是彼性淨。……亦非心境界（不可以智知。謂若以智證之。即屬所證之境。真知非境界。故不可以智證。瞥起照心。即非真知也。故經云。自心取自心。

¹⁰⁰ 釋性禪：《六祖壇經》文獻考察之淺探，網址：<http://tw.myblog.yahoo.com/zen-ddm/article?mid=-2&prev=2&l=f&fid=10>（2011/04/14）

¹⁰¹ 參見聖嚴法師：《漢藏佛學同異答問·密教史》，收在《法鼓全集》第二輯第四冊。

非幻成幻法。故云。其性本清淨開示諸群生（既云。本淨不待斷障。即知群生本來皆有。但以惑翳而不自悟。故佛開示皆令悟入。即法華中開示悟入佛之知見。¹⁰²

美國佛教電腦資訊庫功德會製作的 EBS_藏經閣禪宗專輯，所附的史說部分提供的參考資料也可找到「看心」、「看淨」，其內容如下：

1、《胡適論禪宗》提到的「看心、看淨」禪法：

《胡適論禪宗》所提到北宗「看心、看淨」的禪法是在「闢當時的禪學」那一個主題內容，文中也引用《神會語錄》來證明流通本《六祖壇經》坐禪品經文「著心著淨」是誤寫。胡適認為：

坐禪品的「看心」「看淨」都誤作「著心」「著淨」。著是執著，決不會有人教人執著心，執著淨。唐人寫經，「淨」「靜」不分，「看」「著」易混，故上文「看心觀靜」不誤，而下文「著心著淨」是誤寫。今取《神會語錄》校之，便可知今本錯誤。¹⁰³

承上文有關《神會語錄》的相關詳細內容如下：

《神會語錄》遠師問：嵩岳普寂禪師，東岳降魔禪師，此二大德皆教人「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證，」指此以為教門。禪師今日何故說禪不教人「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證？」何名為坐禪？

和尚答曰：若教人「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證」者，此是障菩提。今言坐者，念不起為坐。今言禪者，見本性為禪。若指（下闕）（第三卷）

又說：若有坐者，「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證」者，

¹⁰² 宗密：《禪源諸詮集都序》（《大正藏》48,no. 2015），卷上之二。

¹⁰³ 胡適：《胡適論禪宗》（EBS_藏經閣禪宗專集部分），美國：佛教電腦資訊庫功德會，2003年。

此障菩提，未與菩提相應，何由可得解脫？¹⁰⁴

《神會語錄》對佛教坐禪——宴坐的主張是反對看心看淨及固守坐相的，依據的是《維摩詰經》，又以大乘禪定「不看心」、「不看靜（淨）」，也不必內外照的正確禪法，來避免虛妄心及假施設，相關內容如下：

不在坐裏。若以坐為是，舍利弗宴坐林間，不應被維摩詰訶。訶云：「不於三界觀身意，是為宴坐。」但一切時中見无（無）念者，不見身相名為正定，不見心相名為正惠（慧）。（第一卷）又說：問：何者是大乘禪定？答：大乘定者，不用心，「不看心」，不看靜（淨），不觀空，不住心，不澄心，不遠看，不近看。……問：云何不用心？答：用心即有，有即生滅。无（無）用「即」无（無），无（無）生无（無）滅。問：何不看心？答：看即是妄，无（無）妄即无（無）看。問：何不看淨？答：住心即假施設，是以不住。心无（無）處所（第一卷之末）。

語錄中又有神會詰問澄禪師一段：

問：今修定者，元是妄心修定，如何得定？答：今修定者，自有內外照，即得見淨。以淨故即得見性。問：性无（無）內外，若言內外照，元是妄心。若為見性？經¹⁰⁵云：若學諸三昧，是動非坐禪。心隨境界流，云何名為定？若指此定為是者，維摩詰即不應訶舍利弗宴坐（第一卷）。¹⁰⁶

此外，胡適認為想要知道《壇經》評論「看心看淨」禪法的背景，必須：

先看神會這些話，然後可以了解《壇經》中所謂「看心」「看淨」是何物。如果看心看淨之說是普寂和降魔的學說，則慧（惠）能生時不會有那樣嚴重的駁論，因為慧（惠）能死時，普寂領眾不過幾年，他又是後輩，慧（惠）能怎會那樣用力批評？但若把《壇經》中這些話看作神會駁普寂

¹⁰⁴ 胡適：《胡適論禪宗》（EBS_藏經閣禪宗專集部分）（美國：佛教電腦資訊庫功德會，2003年）。

¹⁰⁵ ？：佛說法句經（《大正藏》85,no. 2901），主張若學諸三昧，是動非坐禪，心隨境界流，云何名為定？

¹⁰⁶ 胡適：《胡適論禪宗》（EBS_藏經閣禪宗專集部分）（美國：佛教電腦資訊庫功德會，2003年）。

的話，一切困難便都可以解釋了。¹⁰⁷

承上文，但是印順法師則認為評論是有可能的，因為神會的思想是來自六祖惠能的，神會評普寂而六祖惠能評神秀這兩件事是師資相承而且合乎禪宗歷史發展的，詳細內容可看《無諍之辯》一書第 72 至 76 頁。

2、印順法師《中國禪宗史》提到的「看心、看淨」禪法：

中國禪宗史提及唐代禪宗當時傳禪的實錄《大乘無生方便門》的記載，並且將淨心、看心、守本真心、攝心與北宗五方便的離念門比較會通，強調：

「離念門」不是「看心」，「看心」為東山門中另一系。如神秀系而要說「看心」——「觀心」，那就是「淨心」呈現，「守本真心」而使之更深徹、更明淨而已。「淨心」不外「體用二字」，即寂即照。普寂所傳的「起心外照，攝心內證」，也就是「寂照者因性起相，照寂者攝相歸性」的意義。¹⁰⁸

上文最後一句，筆者認為前半是性空緣起千差萬別，而後半是緣起性空總歸一味。以下是相關的詳細內容：

(1)、六祖惠能開示法門的正義

慧（惠）能不重宗教儀式，不重看心、看淨等禪法，卻重視德性的清淨。……想「見性成佛道」，一定要三業清淨，成為法器。……離十惡業，八邪道，這才有領受般若法門，啟悟入道的分兒。將深徹的悟入，安立在平常的德行上，宛然是釋迦時代的佛教面目！

說到「念摩訶般若波羅蜜」，不是口念而要心行的。……所說心行，只是「但於自心，令自本性常起正見」，「即是見性，內外不住，來去自由」（大正四八·三四〇中）。慧（惠）能從自性開示「無相戒」，也從自性開示「自性智慧」。基於這一立場，批評了「先定後慧，先慧後定」，「定慧各別」的定慧說；「直言坐不動，除念不起心」的一行三昧說；「看心、看淨、不動、

¹⁰⁷ 胡適：《胡適論禪宗》（EBS_藏經閣禪宗專集部分）（美國：佛教電腦資訊庫功德會，2003年）。

¹⁰⁸ 釋印順：《中國禪宗史》，臺北市：正聞出版社，1994年。

不起」的坐禪說：而一一表示法門的正義。¹⁰⁹

(2)、從《大乘無生方便門》看北宗傳禪情形

法如與大通神秀的開法傳禪，是以「念佛名」，「令淨心」為方便的。這樣的方便，在五方便中，就是第一「總彰佛體門」，也名「離念門」的方便，正是《壇經》所說的「看心、看淨」的禪法，所以這是北宗禪的主要部分。北宗的開法方便，也是戒禪合一的。依《大乘無生方便門》，先授菩薩戒，次傳禪法。……授菩薩戒的方便次第，極為分明。授戒了，接著傳授禪法，如《大乘無生方便門》說：……「和（尚）：向前遠看，向後遠看，四維上下一時平等看，盡虛空看，長用淨心眼看，莫間斷亦不限多少看。使得者，然（疑是「能」字）身心調，用無障礙」。

這是當時傳禪的實錄。「和」是和尚¹¹⁰，是禪法的傳授者。「子」是佛子，指臨壇受法的大眾。……這一「淨」字，是北宗禪的要訣。所以接著說：「如來有入道大方便，一念淨心，頓超佛地」。原則的說：北宗是直示淨心，頓成佛道的。主題宣示已了，和尚把法木一拍，大家一起念佛。念什麼佛，雖不明了，而北宗的傳禪方便，是先念佛名，而後令淨心，是確實無疑的。……佛是「覺」義，是「心體離念」，也就是「湛然不動」的淨心，所以成佛要從「淨心」去下手用功。據北宗原意，不是要你取著一個「淨心」，所以先引《金剛經》說，一切相都不得取。一切相不取不著，就是「淨心」了。「看」就是觀，用淨心眼看，上下，前後四方，盡虛空看。依北宗的意見，我們的身心，是卷縮的，就是局限在小圈子裡。所以用盡一切看的方便，從身心透出，直觀無邊際，無障礙。……今日覺悟，故覺使心。所以使伊邊看，向前向後，上下十方，靜鬧明闇，行住坐臥俱看。故知覺即是主，心是使。所以學此使心方便，透看十方界，乃至無染即是菩提路」。

¹⁰⁹ 同上註。

¹¹⁰ 淨空法師金剛經講記光碟第一片提到「和尚」一詞是印度語，意思是親教師，而且「和尚」一詞不分出家、在家眾。

坐了一回，也就是看了一回。和尚就問：見個什麼？來學的就說：「一物不見」。若有物可看，那就著相了。這樣的一再問答，「一物不見」，盡虛空觀而沒有什麼可得的，就是離念的淨心，就是佛。……盡虛空看而一物不可得，就是看淨。離念就是淨心，淨心就是佛。……「佛心清淨，離有離無」，也就是一切不可得。所以「看心」、「看淨」，是「離念門」。離念就是身心不起；身心不起就是真如，就是解脫，所以「無一物是大菩提樹」。對於「佛」的開示，直引《大乘起信論》的「覺義」，也就是「心體離念」。

(3)、入道大方便——以「淨心」為目標，以「看淨」的方便來攝心，以「看淨」的方便來發慧

「如來有入道大方便，一念淨心，頓超佛地」——以「淨心」為目標，以離念為方便的北宗禪，在這「離念門」中，已始終圓滿了。這就是法如、神秀所傳禪法的根本。玄蹟弟子淨覺，也特提「淨心」為成佛要著，如說：「迷時三界有，悟即十方空。欲知成佛處，會是淨心中」（注般若波羅蜜多心經）。依「離念門」所開示，以「看淨」——觀一切物不可得為主。以「看淨」的方便來攝心，以「看淨」的方便來發慧。普寂所傳的：「凝心入定，住心看淨」，不外乎這一方便進修的前後階段。等到真的一切不可得，到達「離念」境地，就是「淨心」呈現。「離念門」不是「看心」，「看心」為東山門中另一系。如神秀系而要說「看心」——「觀心」，那就是「淨心」呈現，「守本真心」而使之更深徹、更明淨而已。「淨心」不外「體用二字」，即寂即照。普寂所傳的「起心外照，攝心內證」，也就是「寂照者因性起相，照寂者攝相歸性」的意義。

上來是北宗的傳授方式。學者在平時，當然不用問答，只是先念一回佛，然後攝心看淨。初學到盡虛空看，也還有次第方便。淨心顯現，就是證入法身境界。¹¹¹

¹¹¹ 同上註。

上文所言離念門與「看心」之關係，筆者認為須提出討論的是：

在五方便中，就是第一「總彰佛體門」，也名「離念門」的方便，正是《壇經》所說的「看心、看淨」的禪法，所以這是北宗禪的主要部分。

「佛心清淨，離有離無」，也就是一切不可得。所以「看心」、「看淨」，是「離念門」。離念就是身心不起；身心不起就是真如，就是解脫，所以「無一物是大菩提樹」。對於「佛」的開示，直引《大乘起信論》的「覺義」，也就是「心體離念」。引文而一一的給予解說，古人稱之為「通經」。北宗的解通經論，是自成一格的。禪師們的通經，是本著那個事實（如離念心體即佛），作不同的解說，與經師們不同。

「離念門」不是「看心」，「看心」為東山門中另一系。如神秀系而要說「看心」——「觀心」，那就是「淨心」呈現，「守本真心」而使之更深徹、更明淨而已。「淨心」不外「體用二字」，即寂即照。普寂所傳的「起心外照，攝心內證」，也就是「寂照者因性起相，照寂者攝相歸性」的意義。¹¹²

上面三段引文在印順法師中國禪宗史是依序出現的，現在將要討論的部分依先後順序陳列如下：

「離念門」的方便，正是《壇經》所說的「看心、看淨」的禪法，所以這是北宗禪的主要部分。……「佛心清淨，離有離無」，也就是一切不可得。所以「看心」、「看淨」，是「離念門」。……「離念門」不是「看心」，「看心」為東山門中另一系。如神秀系而要說「看心」——「觀心」，那就是「淨心」呈現，「守本真心」而使之更深徹、更明淨而已。¹¹³

筆者看了上述內容後，發現離念門與「看心看淨」的關係正、反面都有，先採用正面肯定的說法，而最後卻出現反面的主張，但是仍然以肯定的居多。這或許是與佛教因明邏輯思考有關，所以「看心看淨」是離念門的方便法門，而離念

¹¹² 同上註。

¹¹³ 同上註。

門不等同於「看心」，因為要離念也可以不「看心」不「看淨」，就像六祖惠能就反對「看心看淨」的有爲法一般。印順法師認爲「看心」爲東山門中另一系。如神秀系而要說「看心」——「觀心」，……似乎要表達的是：南宗人將神秀禪法的「觀心」當作「看心」，而實際上「看心」是東山法門早就有的禪法，而且神秀的「觀心論」的主張已經比「看心」還要深徹了。所以《六祖壇經》坐禪品主張的不「看心」不「看淨」，是六祖惠能評論東山法門的另一系（可能是旁支不如法者）的，而不一定是專門評論神秀的，當然更不用說是評論普寂了。如此一來就更不能等同於神會評論普寂禪法的言論了，連帶的六祖壇經更不可能是神會或神會一系的人所造了。就算有可能是針對神秀或普寂而評論的，那也誠如印順法師在《無諍之論》一書所說的是師資相承，合乎歷史發展的。難怪印順法師要對胡適鄭重表明：只憑一部《神會語錄》以「闢當時的禪學」爲例，卻不知道黃梅（四祖道信、五祖弘忍）以來的一般禪風——「念佛」、「淨心」——「看心」、「看淨」，就想證明《壇經》是從《神會語錄》中抄出湊成的，這哪裡能成立呢！

印順法師的其它著作也有談論北宗「看心看淨」禪法的內容，例如：在《淨土與禪》一書中，他主張：「看心看淨」，是離念門；「不動不起」，是不動門。這是北宗傳授修持的法門。¹¹⁴詳細內容將在第二節第三項呈現。

在《無諍之辯》一書中，印順法師認爲要先知道黃梅東山寺「看心看淨」的禪風，才能了解六祖惠能評論北宗神秀而神會評論普寂，兩代之間師資相承，而且合乎禪宗發展史實的情形。

在《永光集》之《起信論》與扶南大乘——一行三昧與《解脫道論》，印順法師也談論到：《壇經》所批評的：「教人坐（原文作「座」），看心看淨，不動不起」，正是這一行三昧的方便——「常坐」、「念佛淨心」。然六祖慧能的禪門，「說摩訶般若波羅蜜」，也還是《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》的法門，只

¹¹⁴ 見釋印順：《淨土與禪》（臺北：正聞出版社，2000年），第188至190頁。

是著重深義而已。¹¹⁵

此外，還有早在民國六十二年就有華岡佛學學報的發行人道安的文章：新書評介——《中國禪宗史》，收在華岡佛學學報第 03 期，對當時的印順法師有褒有貶，內容很值得參考，限於篇幅讀者可自行上網搜尋及下載閱讀。

3、顧偉康《禪宗六變》提到的「看心、看淨」禪法：

顧偉康的著作《禪宗六變》提及「看心、看淨」，他主要是參考印順法師的文章——〈神會與《壇經》〉，文中有註明是取自《六祖壇經研究論集》。他提到神會、胡適及印順法師的說法，然後指出六祖惠能改變了非坐不可的禪法，不重形儀，不重事相，專門在實質上下工夫，於是就有「念摩訶般若」而不是「念佛淨心」的「無相戒」，將一切從自身中去體現，更將趨向高遠的東山禪法引向平常樸質，開出「眾生即是佛」的新禪法。¹¹⁶依序述說如下：

(1)、神會、胡適及印順法師的說法，由其中可知六祖惠能以前，「看心、看淨」的確是東山門下的舊傳統，而且該禪法在《壇經》與《神會語錄》各有所指，絕不相混。詳細內容如下：

胡適引敦煌本《壇經》對當時禪學的批評：

迷人著法相，執一行三昧，直言坐不動，除妄不起心。此法門中坐禪，元不著心，亦不著淨，亦不言動。

然後與《神會語錄》對照，認為《壇經》批評的是普寂「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證」禪法，故不可能是慧能說。

印順法師則指出「教人坐，看心，看淨，不動，不起心」並非普寂創立。自四祖道信援「一行三昧」入《楞伽禪》，其禪法則以常坐三昧為勝方便，傳於弘忍，翕然成風，結果東山門下流出非坐不可的禪法。而「看心，

¹¹⁵ 印順法師：一行三昧與《解脫道論》，收入永光集之《起信論》與扶南大乘，（臺北：印順文教基金會，2004年）。

¹¹⁶ 顧偉康：《禪宗六變》（EBS_藏經閣禪宗專輯部分）（美國：佛教電腦資訊庫功德會，2003年）。

看淨」更是東山門下最一般的禪法，杜朮《傳法寶紀》說：自忍、如、大通之世，則法門大啟，根機不擇，齊速念佛名，令淨心。

參以傳為弘忍所說的〈修心要論〉，神秀所制的〈五方便門〉，即明慧能以前，「看心、看淨」確為東山門下的舊傳統。這種禪法，直到神秀弟子普寂、降魔藏手中方概括為「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證」四句訣，故《壇經》與《神會語錄》各有所指，絕不相混。¹¹⁷

(2)、東山門下「看心、看淨」的常坐一派，因為傾向形式主義，而有北宋學者杜朮在《傳法寶紀》中的感嘆批評，他認為淨性本已寂淨，有何必要多此一舉而淨心呢？無上的禪法在四祖道信之後，變成名相了。詳細內容如下：

既說《壇經》批評東山禪法，又說《壇經》代表慧能思想，那麼慧能禪法從何而來？這裡面不有矛盾嗎？印順法師說：慧能也出於東山門下，但是深一層的禪。〔印順〈神會與《壇經》〉〔「現代佛教學術叢刊」之一，《六祖壇經研究論集》，大乘文化出版社，p123〕。〕

按經論深義，禪並不是非坐不可的，禪有常行的「般舟三昧」，常坐的「一行三昧」，又行又坐的「方等三昧」，行住坐臥的「覺意三昧」。故東山門下「看心、看淨」的常坐一派，仍有形式主義的傾向，北宋學者杜朮早在《傳法寶紀》中感嘆批評了：今之學者，將〔「齊念佛，令淨心」〕為委巷之談，不知為知，未得為得……悲夫！豈悟念性本空，焉有念處？淨性已寂，夫何淨心？念淨都亡，自然滿照，於戲！僧可有言曰：四世之後，變成名相，信矣。

慧能改變了非坐不可的禪法，不重形儀，不重事相，專門在實質上下功夫，於是就有「念摩訶般若」而不是「念佛淨心」的「無相戒」，將一切從自身中去體見，更將趨向高遠的東山禪法引向平常樸質，開出「眾生即是佛」的新禪法。

118

¹¹⁷ 同上註。

¹¹⁸ 同上註。

第三項 針對禪藏及新編禪藏外典籍來探討

中華電子佛典協會出版的光碟 2009 年版包含了藏外敦煌禪籍，該典籍由方廣錫等大德提供三冊，2010 年版又有新增六冊。筆者經由資料庫搜尋找到與「看心」有關的資料有八筆，簡要摘錄如下：

1.天竺國菩提達摩禪師論（35.1）（第 35 頁）

言「定心門」者，由常看守心故，於五欲境界，不亂不惑。由看心故，中不令亂。故《維摩經》云：「念定總持，辯才不斷。」故云「亦名定心門」。

2.禪策問答（46.1）（第 46 頁）

問：禪師，若為看心，心何所緣？

答曰：定心凝寂，無滅無生；非黑非白，非闇非明；非長非短，非住非行；無言無說，皎絕際停。故《法花經》云：「如諸佛所說真實微妙法。」於此無緣法，云何有緣？

3.關於《禪藏》與敦煌禪籍的若干問題（421.1）（第 421 頁）

……由此我們知道敦煌文獻中的《臥龍禪師看心法》、僧稠的《大乘心行論》、《梁武帝問志公和尚修道》、《梁朝傅大士頌金剛經》、《揚州青禪師與女人問答詩》、《稠禪師藥方療有漏》、《稠禪師解虎贊》、《王梵志詩》、《廬山遠公話》等等，原來都屬於《禪藏》。就目前情況而言，人們對達摩系的禪宗資料的整理工作做得較多，對非達摩系的這些資料則缺乏全面的整理。

4.七祖法寶記下卷（167.1）（第 167 頁）

言「定心門」者，由常看守心故，於五欲境界，不為亂惑。由看心，中不令亂。故《維摩經》云：「念定總持。」故言「定心門」。

5.七祖法寶記下卷（170.1）（第 170-171 頁）

言「定心」者，由常看守心故，於五欲境界，不亂不惑。由看心故，中不令亂。故《維摩經》云：「念定總持，辯才不斷。」故云「亦名定心」。言「息心」者，由常看守心故，息妄緣，歸真心寂定，故云「亦名息心」。言「徵心」者，由常看守心故，即見心中心、心數法，攀緣妄想，卻徵緣心，虛妄不可得故。故云「亦名徵心」。

6.七祖法寶記下卷（171.1）（第 171 頁）

言「了心」者，由看心故，了自己心，無障無礙，靈通迅速，而體常住不動，畢竟寂滅，即涅槃相。故云「亦名了心」。言「知心」，由看心故，知心去來，知心生時，知心滅時；知過去心已滅不可得，未來心未至不可得，現在心不住不可得。由常看守心故，知心去、來、生、滅悉常善。故云「知心」。言「止

心門」者，由常看守心故，不令妄念輒生，止念不生。故云「亦名止心」。

8.大乘起世論（59.1）（第 59 頁）

問：作何物生，是不分別智？

答：你但看心起處，即須覺知心從本以來清淨，不被外緣染，見因緣性空。因緣不空，世間參羅萬像，君臣父母，仁義禮智信總不空。是世法，不得壞。若壞，是凡夫人，是生死人。知眾緣之中，各各無主，和合之時，亦無主立，體不可得，即是見性人。於分別中得分別智。常行分別得不分別，此是不壞世法，得第一義；不壞威儀，得第一義。

根據方廣鋤大德的研究成果得知《天竺國菩提達摩禪師論》，又叫做《達摩禪師論》，是中國僧人假託禪宗初祖菩提達摩所撰的典籍。書中論述禪門之法，先從「禪定門」順序至「安心門」，共列舉了十五種禪門之法的名稱。接著從「安心門」逆序至「禪定門」，逐一解釋這些禪門之法的意義。¹¹⁹

從十五種禪門之法的解釋中可找到「看心」二字，其中的安心門參考唯識觀智而認為要常看守心才得，所主張的看守本心的「看心」並非北宗禪法用淨心眼看，往四維上下看的「看心」，字雖相同但讀音各是第一聲、第四聲。其詳細內容如下：

禪門之法，如經論所說，乃有多義，非直一名。一名禪定門，亦名制心門，亦名照心門，亦名覺心門，亦名察心門，亦名正心門，亦名知心門，亦名了心門，亦名達心門，亦名徵心門，亦名息心門，亦名定心門，亦名悟心門，亦名住心門，亦名安心門。何名「安心門」者？由常看守心故，熟看諸境種種相貌，一切境界悉知不從外來。迷是自心變作，知境界唯是自心作此，觀自然漸合唯識觀智。唯識者，遮詮為義。遮卻雜染虛妄之法，詮取真如佛性者。不去不來，不生不滅，不取不捨，不垢不淨，無為無染，無有自性，清淨湛然，常名唯識觀智。故言「亦名安心門」。此出《唯識

¹¹⁹ 方廣鋤等大德整理：《天竺國菩提達摩禪師論》，收在 2010 年版 CBETA 所含藏外典籍的禪藏典籍補充資料部分。

論》。……¹²⁰

其中使用看守本心的占過半數而且多達十二種，就是1.「安心門」、2.「住心門」、3.「定心門」、4.「息心門」、5.「徵心門」、6.「達心門」、7.「了心門」、8.「知心門」、9.「正心門」、10.「察心門」、11.「覺心門」、12.「悟心門」。至於制心門是用降伏，照心門是要照自心源，而禪定能絕念，定即無思。心無思念，體性明淨，離諸結縛，名為解脫。筆者看後認為禪是要離相入本心，達到一心無二念，如此則明心見性而無執著，定是要定住而無妄想、分別的混亂，達到捨識用根，離心、意、識而自性如如不動、無住的境界。最好能止觀雙運、定慧等持，做到無住生心、生心無住的境界，如此則可免落入無想天、四空天的歧途。筆者認為以上所說的種種境界用唯識學的觀點來說就是轉識成智的境界。

第四項 針對《大正藏》古逸部疑似部典籍來探討

古人可能認為是要打坐看守本心，而這就與八世紀初期北宗禪法相似了，因為道宣在《釋門歸敬儀》中就曾經提到《文殊十禮》的名稱了。《文殊師利菩薩無相十禮》¹²¹也提到「看心」，內容如下：

清涼山中 大聖文殊師利菩薩。端坐政看心。心亦不可得。至心歸命敬禮。真如法身佛。無色無形像。無根無住處。不生不滅故。敬禮無數觀。不來亦不去。不取亦不捨。遠離六入故。出過於三界。等如虛空。諸慾不染故。於諸威儀中。去來及睡悟。常在三昧故。去來悉平等。已住於平等。不壞平等故。入諸無相定。見諸法寂淨。離諸寂淨故。諸佛虛空相。虛空亦無相。離諸因果故。虛空無中邊。諸佛身亦然。心同虛空故。佛常在世間。而不染勢法。不分別世間故。諸法由如幻。如幻不可得。離諸幻法故。一切平等禮。無禮無不禮。一禮遍含識。同歸實相體。普為四恩三有及法

¹²⁰ 同前註。

¹²¹ ？，《文殊師利菩薩無相十禮》（《大正藏》第85冊，no. 2844）。

界眾生同如如。歸命懺悔至心懺悔。我於三時求罪性。內外中間心實無。
已無心故諸法寂。三毒四倒悉皆如。懺悔已歸命禮法身如來至心勸請。一
切諸法本不生。已無生故何有滅。不生不滅性常住。唯願諸佛莫涅槃。令
諸眾生照本性。自然遊戲涅槃城。行者但能照五蘊。無我無人兩邊空。勸
請已歸命禮法身如來。至心隨喜。法本不貪亦不畏。勿我不一亦不異。¹²²

第三節 結論

著名學者錢穆教授、楊曾文教授與印順法師，對六祖壇經作者問題的研究與解答，是反駁胡適謬論的重要論點，其內容摘要如下：

1930年胡適的《神會和尚遺集》附有論文〈荷澤大師神會傳〉，提出《壇經》是「成於神會或神會一派之手」的結論。胡適指出：「《壇經》古本中，無有懷讓行思的事，而單獨提出神會得道，餘者不得」，所以《壇經》是「神會傑作」。

錢穆的〈略述有關六祖壇經之真偽問題〉一文反駁胡適的「六祖壇經乃出神會自由捏造」的意見。胡適的這個觀點為印順法師所駁斥，“錯誤的根源，在（胡適）不知燉煌本『壇經』成立的過程，而誤認燉煌寫本為『壇經』最古本。”印順法師並於1971年出版《中國禪宗史》。近年來，中國大多數學者都認為《壇經》的基本內容代表了惠能思想，同時其中可能也有後人增益的成分。楊曾文〈《壇經》敦博本的學術價值探討〉一文中強烈的指出：「《壇經》當是惠能的弟子法海編錄，既非神會或神會弟子所

¹²² 同上註。文中「端坐政看心」，筆者發現「端坐」二字類似《觀普賢行法經》提到的「端坐念實相」的「端坐」，淨空法師認為「端坐」是指心念不動而不是打坐的坐態（可參考淨空法師《金剛經講記》光碟片第一片），但此處古人可能認為是要打坐看守本心，而這就與八世紀初期北宗禪法相似了，因為道宣在《釋門歸敬儀》中就曾經提到《文殊十禮》的名稱了。

作，也沒有可信的證據是別的什麼人所作。」¹²³

有關《壇經》坐禪品部分的經文研究，筆者的心得記錄如下：

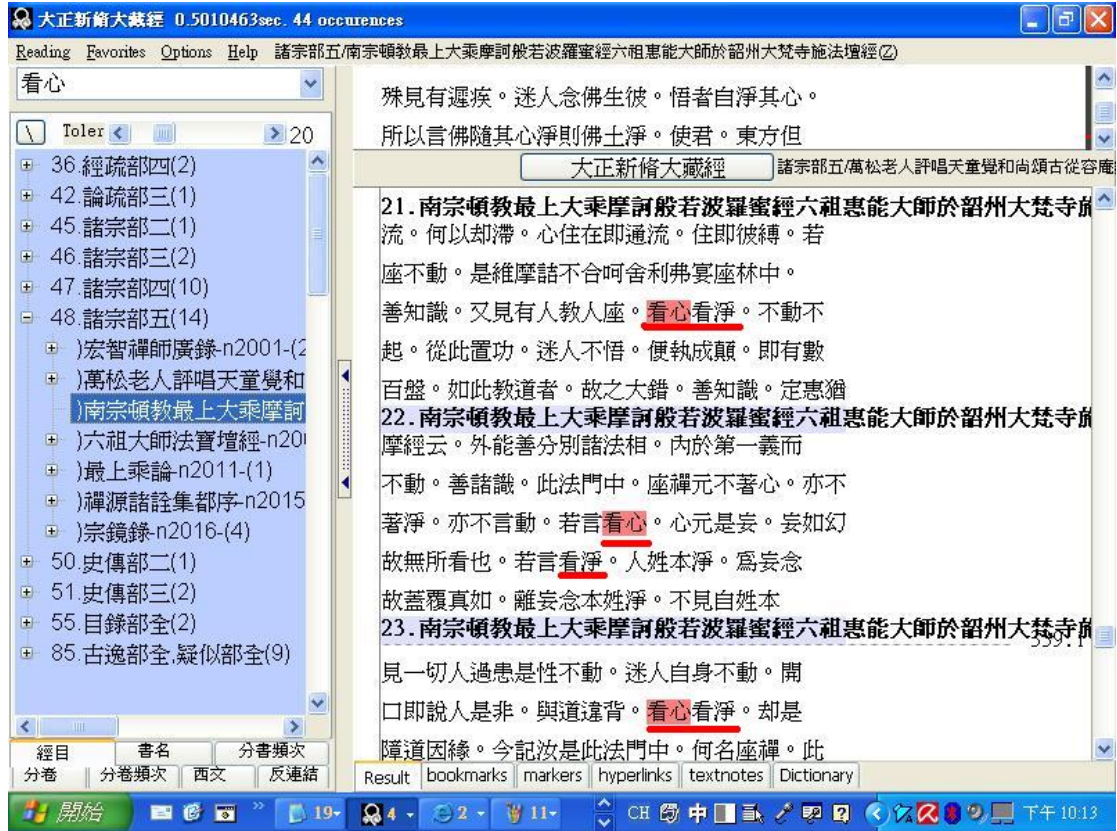
1932年松本文三郎（1869～1944）的著作《六祖壇經的書誌學的研究》指出敦煌本壇經的錯別字類型，其中包含淨是靜之誤。

1942年宇井伯壽《第二禪宗史研究》所提供的敦煌本《壇經》錯別字五種類型，可得知相似之誤就包含了看一著，他認為看是著之誤。以上兩人的說法比對北宗禪法典籍就可知是錯誤的。

鈴木大拙校訂《壇經》的著作還有使用「看心看淨」，但是《大正藏》紙本第48冊第2008經以及現今電子佛典第48冊第2008經都使用「著心著淨」，但是定慧品還保留了「看心觀靜」的「看心」。然而第48冊第2007經不但坐禪品的部分還保留「看心看淨」，甚至連定慧品的部分也都使用「看心看淨」而不是「看心觀靜」。總之，先在定慧品部分出現「看心看淨」，而在坐禪品最初採用「著心著淨」，但只用一次，之後又恢復使用「看心看淨」了。至於坐禪品部分的共有三組，其中一組是「看心」與「看淨」分開的。可參考2010年12月08日搜尋六祖壇經經文「看心看淨」比較其他典籍而證明的擷取螢幕圖片檔。

¹²³ 參考維基百科全書網站，網址：

<http://zh.wikipedia.org/zh/%E5%85%AD%E7%A5%96%E5%9D%9B%E7%BB%8F>（2011/04/14）



附圖 3、先在定慧品部分出現「看心看淨」，而在坐禪品最初採用「著心著淨」，但只用一次，之後又恢復使用「看心看淨」了。

有關《壇經》古寫本或刊本發現時間地點，筆者所知的如下：

敦煌本：1926 年矢吹慶輝在英國倫敦博物館發現

敦博本：1935 年任子宜在敦煌千佛山發現

敦博館任子宜舊藏本：1986 年周紹良在敦煌博物館發現

旅博本《壇經》：2009 年 12 月，旅順博物館在全國善本普查中重新認定

附註：

興聖寺本：京都崛川興聖寺（1153 年刊本）（但是比大乘寺本先發現）（惠昕本系統）

大乘寺本：京都石川大乘寺（1116 年刊本）（惠昕本系統）

日本駒澤大學出版的《慧能研究》一書，顯示五本《壇經》對照，其中興聖寺本的校勘，造成定慧品部份經文「看心看淨」被校勘成「著心著淨」，如果大乘寺本先被發現，也許學者會習慣用「看心看淨」，而且校訂興聖寺本時會列入

考慮吧！筆者認為經文看心看淨被校勘成「著心著淨」，是受了 1942 年宇井伯壽《第二禪宗史研究·《壇經》考》的影響，因為該書所列出的敦煌本《壇經》五種錯別字之一的相似之誤，就包含了看是著之誤，這些研究成果當然會影響到現今大正藏第 48 冊第 2008 經的經文採用著心著淨了，因為現今研究《六祖壇經》或是出版流通大都依據《大正藏》，所以其影響是全球全人類的，希望學術界能注重此事而更正才好。此外，五本《壇經》對照為何用較晚的興聖寺本來校訂，而改「看心看淨」為著心著淨呢？是否因為興聖寺本比大乘寺本先發現而造成的，又早多少年發現呢？從楊曾文教授〈敦煌本《壇經》的學術價值〉一文得知：敦煌本因錯漏字太多，現通行的校本雖據惠昕本等作了大量修補校勘的工作，但還不完善，仍有許多讀不通的地方。對《壇經》的形成和諸本的演變，還應深入探討。對其中涉及的人物、歷史事件、禪法思想等，還有許多不清楚的地方。……

《六祖壇經》是研究慧能及其所創立的禪宗南宗思想的基本文獻。敦煌本的發現，推翻了敦煌本是「天下孤本」的結論，將兩本互校，將有助於對慧能和禪宗作進一步的研究。¹²⁴承上所述，筆者認為如果參考大乘寺本，就可改「著心著淨」為「看心看淨」，而合乎北宗禪法的史實了。

¹²⁴ 詳見藍吉富主編：《中華佛教百科全書》（臺南：中華佛教百科文獻基金會，1994 年）。

第三章 註解家對「著心著淨」的探討

中國禪宗法門分爲頓悟與漸修，這是得衣鉢、心法、祖位與否的關鍵，也是歷史上南、北宗之爭的根源。淨空法師認爲禪宗弘揚趨勢是五祖忍大師傳出兩支，南方是六祖惠能大師，以「本來無一物」爲宗，接上上根人，是名頓教；北方是神秀大師，以「時時勤拂拭」爲宗，接引大乘人，是名漸教。¹²⁵

《圓覺經疏鈔隨文要解》提到：「四祖謂懶融禪師曰：『夫百千法門同歸方寸，河沙功德總在心源。一切戒門、定門、慧門、神通變化，悉自具足不離汝心。』」¹²⁶筆者認爲這類似六祖所言的自性本自具足、自性能生萬法。

佛典告訴我們心外無法，法外無心，心即法，法即心，即心即佛，非心非佛。《楞嚴經》說：「知見立知，即無明本，知見無見，斯即涅槃，亦名解脫。」六祖也提到起心即是大愚人，又說：「佛法在世間，不離世間覺，捨世覓菩提，恰如求兔角。」¹²⁷所以我們不要做心外求佛的外道，而上述的即字是當下（就是）或不離的意思。

本章將針對幾本《六祖壇經》直解書、註解書，或是佛典，對「不著心、不著淨」表示看法的內容做探討，例如：梁乃崇教授從詮釋學的操作型定義而指出「不著心、不著淨」是無下手處的，這是代表自然科學家的見解。黃連忠教授從校訂學原則來決定經文，他是根據《金剛經》破相顯性不執著，這是代表社會人文學家的見解。至於善性導師直解《六祖壇經》坐禪品的部分，則是代表宗教界實修實證者的見解。這是希望從解門與行門雙重立場，來探討「不著心、不著淨」的教理。

¹²⁵ 淨空法師講述，邱淑真居士整理：《六祖壇經講記》第一集（臺北市：中華華藏淨宗學會，2010年）。網址：<http://www.bfn.org/book/books2/1314.htm#a001>（2011/04/14）

¹²⁶ 參見《圓覺經疏鈔隨文要解》，收在《卍新纂續藏經》73，no. 1456 頁 87 欄 1。

¹²⁷ 宗寶編：《六祖大師法寶壇經》（《大正藏》48，no. 2008），頁 351 欄 1。

此外，清末民初著名的佛教學者丁福保居士在他所著的《六祖壇經箋註》第 66 頁定慧品提到《宗鏡錄》、《傳燈錄》及《神會語錄》都有談論北宗人看(觀)心看(觀)淨的禪法，而且強調《壇經》敦煌本及《神會語錄》的坐禪品注都作「看心看淨」。在第 70 頁坐禪品則引《神會語錄》談流通本（宗寶本）經文「著心著淨」是錯誤的理由等。¹²⁸

舉世聞名的大學者胡適則認為沒有人會教人「著心著淨」的，以此表示流通本坐禪品經文有錯誤，應該是「看心看淨」才是正確的，而筆者認為屬於解門的詮釋、校訂的結果都要配合中國禪宗發展的歷史事實。有關上述內容的詳細論述請參考本文第二章的第一、第二節。

筆者在此要附帶說明的，是民國八十年代電腦網路發達及中華電子佛典協會（CBETA）熱心發行《大正藏》數位出版品，並且架設網站供人線上讀經及下載等，這對研究佛學來說的確是很有幫助的。但是筆者認為發現《大正藏》紙本與電子佛典的《六祖法寶壇經》有差異，甚至是跟筆者同樣發現坐禪品「看心看淨」或是「著心著淨」的文字差異的可能很少，就算是學術界堪稱具有代表性的《壇經》研究者，可能也不會重視這個被某學者認為是小題大作的問題的，因此要找到具有代表性的學術文章來寫本文的相關內容就不容易了，這是要請各方大德諒解的。

第一節 梁乃崇教授所謂的「操作型定義」

梁教授指出讀了《六祖壇經》坐禪品後，看不出來要如何去實踐，有關「坐禪」的操作型定義，嚴格來說，該段經文並沒有講清楚。而筆者認為如果改為不看心不看淨就有講清楚了，很多版本都採用不看心不看淨，可參考《大正藏》第 48 冊第 2007 經——敦煌本《壇經》。另一方面梁教授認為六祖是知道的，但並沒有講出來。因為他那個時代還沒有科學，所以不知道講解時必須要有一個操作

¹²⁸ 丁福保註：《六祖壇經箋註》（台南市：大千世界出版社，1980 年），第 66 及 70 頁。

型的定義。而梁教授認為「攝心內證的方向」，其實就是「坐禪」的操作型定義。今摘錄其書部分內容如下：

Q：這就是您教的那一招嘛！一知道那個是被瞭解的，就要知道那就不是！「知幻即離，離幻即覺。」你審查到那是淨或是心，或審查到不動——凡有所知、有所見——就要警覺那些都是被知的，就要離，就要反省，就要回頭，要這樣子做。

A：對！就是這個。這樣才是實踐！我講的「攝心內證的方向」，裡面教的就是實踐的方法。……讀了這一段，你看得出來要如何去實踐嗎？也就是有關「坐禪」的操作型定義，嚴格來說，這段經文並沒有講清楚。六祖知不知道呢？他是知道的，但並沒有講出來。因為他那個時代還沒有科學，所以不知道講解時必須要有一個操作型的定義。我講的「攝心內證的方向」，其實就是「坐禪」的操作型定義。裡面講的那一招，就是一個實踐的方法。從操作型的定義來解釋「元不著心，亦不著淨，亦不是不動」，是很容易的。「心」如果被你知道，那就是被知的；「淨」一旦被你知道，那也是被知的；「不動」被你認知了，被你拿來講了，是不是也是被知的？——這些全是在「被知範疇」裡的。那我們「坐禪」；是什麼呢？就是離開被知的。只要離開被知的，就能回到知覺者、回到本性。本性本來是清淨的，就是這個意思。其實這些六祖在經文中都講了，只是他在敘述時沒有講成是操作型定義。要變成操作型定義，就要先定義哪些是被知的範疇；而只要有被知，一定有一個知覺者，它不是被知的，所以不在被知的範疇內。這個定義一定出來，那麼坐禪怎麼坐？就是離開被知的範疇，只要是被知的，就都離開！——這樣是不是方法立刻就出來了？這個方法並沒有包含在〈坐禪品〉裡面。

梁教授認為從「元不著心，亦不著淨，亦不是不動。」的經文來解讀，會讓人走偏，其理由如下：

看這段經文就知道他其實清楚得很，只是講不出來。如今變成可以講出來，這也是人類文化進步所致。而且他這樣的講法會讓讀的人走偏。為什麼會走偏？比如說他這裡講：「元不著心，亦不著淨，亦不是不動。」大家就容易誤解，以

為六祖要我們不著心，不著淨，也不著不動，只要這三個，除此以外的就可以著。我的講法則是：凡是「被知範疇內」的全都不可以著！所以就不是只有這三個的問題，而是有無窮的數量都統攝在內，知道這些只要一「被知」，那就不是！重要的地方就在這裡。

上述梁教授所言「只要這三個，除此以外的就可以著」的看法，筆者基本上認為學佛者是知道不可執著的。但是心是一身之主宰，何況佛教高僧說：一切唯心造，如工畫成形，四聖六凡皆心畫，諸佛當初也眾生。六祖教人要知道：菩提自性，本來清淨，但用此心，直了成佛。參照機緣品經文：世人外迷著相，內迷著空，若能於相離相，於空離空，即是內外不迷，若悟此法，一念心開，是為開佛知見。從《壇經》前後脈絡得知要遠離有（相）與無（空）兩邊，而且不可執著中道的。所以六祖教示門人坐禪不可怎麼樣……，應該是強調修行不可造作，不可知見立知而成無明本，也就是不可頭上安頭，算是針對某些人的禪法不如法而發的言論，尤其坐禪品經文提到：淨無形相，卻立淨相，言是工夫，作此見者，障自本性，卻被淨縛。因為淨相是屬於方便觀的取相作觀的對象，而未達到如實觀的無相而解脫之境界，套用梁教授的話——操作型定義，得知有些人修行是屬於造作的方式，依此推論可知是評論對方北宗人「看心看淨」的禪法的。

尚可證明坐禪品經文應該是不看心不看淨的，還有梁教授的高見：真正的修行就是要放掉意識心。六祖的偈子對有的修行者會有幫助，就在這裡。他一下子就要你放掉，你一放掉，立刻就會懂。真正的懂就是要把意識心放掉，而不是拿著意識心在那裡擦意識心。修行最困難的地方就在這裡。其詳細內容如下：

六祖不是要表達相對世界裡的事，而是超越相對世界的狀況。這樣的狀況有沒有呢？有啊！我們的本性就是如此。所以嚴格說來，六祖就是在講本性的性質是什麼。我曾經講過的什麼是「真我」，指的就是這個本性。而六祖則把心念這部份定義為心，並不在他定義的境界和相中。所以他定義的境界和相與我定義的「被知的範疇」，還是有一點差異。因為有這樣的差別，所以他接著說：「本性自淨自定。這個本性就是清淨的，就是不亂的。」

也就是我們的知覺者、我們的本來面目，本就是清淨的，是不亂的。而這部份又不屬於他講的心，已經超過了心，他知道心與本性這兩個是有差別的，所以就補上這一句。而一般人看不懂，常常會把這個心和本性混在一起，因此他後面要加上「本性自淨自定」。如果本性自本來就是清淨的，就是定的，那有什麼亂不亂呢？根本就沒亂啊！會有這樣的問題。如果你清楚中間還有層次，就知道有這個問題。六祖本身是知道的，但是在這裡交代不清楚。我想六祖講到前面那幾句的時候，對自己的講法仍然不滿意。因為修行離不了坐禪，說法時都得解釋「坐」，而他對「坐」的定義又和一般人不同，所以他覺得最好連「坐」字都不要，直接就講「禪」。……重新立一個名詞——禪定。那什麼是「禪定」呢？「外離相為禪」，請注意：這裡的「禪」和前面的「坐」是一樣的意思。經文讀到這裡，會讓人覺得有點零亂。為什麼零亂？是因為六祖一面講，一面在作調整之故。在他的說明裡，每一個字都是隨他解，隨他定義的。「內不亂為定」，內心不亂就是定。這裡的亂不亂是指什麼呢？你心念不起時就不亂嘛！或心念比較少時，也比較不亂。心念太多了，起起落落，當然就是亂象。起心動念開始減少了，這樣就不亂了，不亂就是「定」。那禪定是什麼？就是「外離相為禪，內不亂為定。」而這裡對「定」的解釋卻和前面「坐禪」的「禪」字的意思相同，可見當時六祖說法時的確有點零亂。「外若著相，內心即亂」，如果執著外面一個個被知的，你的想頭自然會很多，內心就亂了。「外若離相，心即不亂」，若能遠離外面被知的相，不執著了，此時內心就靜下來，念頭少了，心也就不亂。）所以真正的修行就是要放掉意識心。六祖的偈子對有的修行者會有幫助，就在這裡。他一下子就要你放掉，你一放掉，立刻就會懂。真正的懂就是要把意識心放掉，而不是拿著意識心在那裡擦意識心。修行最困難的地方就在這裡。¹²⁹

¹²⁹ 梁乃崇：《六祖壇經現代直解》（臺北：圓覺文教基金會，頁291~301）。

上述文字中，筆者認為「拿著意識心在那裡擦意識心」就是造作行為，是北宗人「看心看淨」的禪法，所以坐禪品經文應該是「不看心」、「不看淨」，因為誠如梁教授所言「不是拿著意識心在那裡擦意識心。修行最困難的地方就在這裡。」教門人坐禪「不著心」、「不著淨」，筆者相信神秀大師及北宗人也都會這樣教的，但是教門人坐禪「不看心」、「不看淨」較適合由開悟的祖師來教，因為筆者認為教門人坐禪「不看心」、「不看淨」，是比教門人坐禪「不著心」、「不著淨」，更為有深度與層次，又配合時空的。

第二節 黃連忠教授校訂《壇經》的原則

黃連忠教授主張《壇經》坐禪品經文應該使用「不著心」、「不著淨」的原因，筆者發現在其一篇重要文章——〈敦煌寫本《六祖壇經》的發現與文字校訂方法芻議〉找到了線索，內容如下：

敦煌寫本《壇經》的「理校」內容與特色，筆者淺見以為應依據惠能講解《金剛經》內容的要旨觀察，這是「般若無住」的思想，強調「於一切法上，無有執著」，惠能從人的本性本來就不執著說法性的「本體」（體）是無住的，再說不執著的「境界」（相）是開悟解脫，再說修行的「工夫」（用）也是不執著的，所以體、相、用都是不執著的。這也是判斷上下文義是否通達於惠能思想而據以校正的理據，這也是「理校」敦煌寫本《壇經》的主要內涵。¹³⁰

筆者淺見，認為根據禪宗典籍以及胡適先生與印順法師、丁福保居士（淨空法師的弘法文字檔曾提到他看過十多種《壇經》版本）的研究成果，發現有文本可找到北宗人「看心看淨」的禪法證明，而且《壇經》有六祖惠能大師教示坐禪的重大時空背景，研究者是不能直接跳脫人事議題而不論這層意義的。

¹³⁰ 黃連忠：〈敦煌寫本六祖壇經的發現與文字校訂方法芻議〉，《法鼓佛學學報》第一期頁 71-102，2007 年。網址：http://www.ddbc.edu.tw/zh/zhindex.php?option=com_docman;task=doc_download;gid=317（2011/04/14）

另外，前文也有提到在黃教授所著的敦博本《六祖壇經直解》校釋第 58~59 頁，談論他對經文用字的主張。

第三節 善性導師從實證所得論「不著心、不著淨」

從佛乘宗善性導師所著《六祖壇經直解》的坐禪品¹³¹，得知他是採用「不著心、不著淨」來解釋經文的。他引用唯識學觀點談禪修時的不動是意識不動，而非北宗人的身體常坐不動。他強調體相用一如、時空統一，是直接以佛法研究壇經而未注意到歷史的時空背景的，也可能是考慮到現今網路、多媒體高科技非常發達的時代，弘法對象要超越時空、國家、民族、歷史背景，因此採取「不著心、不著淨」的立場吧！此外，從該書的簡介可得知：佛乘宗善性導師楊博光先生，以實修實證者的立場，對《六祖壇經》做直解，他的理念值得參考，內容如下：

此經最大優點，就是直述佛之本懷，把釋迦牟尼佛弘法四十九年所傳之宇宙觀、生命觀、方法論的重點，幾乎全濃縮在經文之中。一個不識字的人，因「自性」流露，居然能把無上佛法作如此精闢、簡要之詮釋，這將帶給眾生無量解脫、證道、成佛的機會，故此經之重要性不言可喻。本書是以「直解」方式，闡釋經文內容。所謂直解，即是對於瑣碎且與佛法無關處不多著墨，在此主要講真正的「經義」。一般文字解，由於缺乏實證，致未能真正深入佛經之真諦，因此對於眾生的幫助自然有限。所謂實證，是要信解行證，實際下功夫證明到佛經所說之真理，而非僅是理悟。實證境界非一般文字解所能及，一位實證者之直解，必可助您快速掌握修行關鍵……使讀者見地得以提昇，福慧更為圓滿。¹³²

第四節 心、淨思想之探討——以六祖壇經及相關典籍

¹³¹ 善性導師：《六祖壇經直解》（臺北：一葉文化公司，頁 120~123）。

¹³² 同上註，封底簡介。

爲中心

《六祖大師法寶壇經》提到禪宗五祖弘忍大師說：「不識本心，學法無益。若識自本心，見自本性，即名丈夫、天人師、佛。」¹³³佛教稱呼出家人的術語「沙門」的意思是識心達本（即是明心見性），解無爲法者。國父也曾說：「國者人之積，人者心之器也。」可見心是人身的主宰，也是萬事萬物的本源。儒家四書的大學一書也說：「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」又說：「君子物本，本立而道生，孝悌也者，其爲人之本歟！」觀今世風日下，道德不受重視，聖教衰微，亂象太多，世人像是亂了方寸，人心多不定，而造業感召天災地變頻仍。佛家講求淨化心、意、識以成佛，但是六祖惠能大師主張：「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角。」儒家注重三綱、五常、四維、八德以治世，強調百善孝爲先，若不孝父母則學佛無益。現今佛教界也強調人間佛教，人成即佛成。所以治世、淨心要齊頭並進，共同以大道真理拯救陷溺的人心。

第一項 契嵩大師的見解——以《六祖大師法寶壇經》爲主

佛教主張禪是佛的心，又強調三界唯心，萬法唯識。從《六祖壇經》宗寶本可找到 252 個心字，在不同品有不同的意義，涉及大乘佛法的三大體系——性空唯名系（是般若空宗的思想系統）、虛妄唯識系（是法相有宗的思想系統）、真常唯心系（佛乘圓覺宗的思想系統）¹³⁴。因爲祖師接機度眾、觀機逗教而隨緣說法，所以法無定法，總以破相顯性、破執顯理爲宗旨。六祖強調：「我此法門，從上以來，先立無念爲宗、無相爲體、無住爲本。」可說是直指人心、見性成佛的最上乘教育法則。以下是宋朝明教契嵩大師對六祖壇經心性思想的領悟所得，指

¹³³ 宗寶編：《六祖大師法寶壇經》（《大正藏》48, no. 2008），行由品第一。

¹³⁴ 參見釋印順：《大乘起信論講記》（臺北：正聞出版社，2000年），頁14~22。（探討一心生二門提及大乘佛法三大系與比較東西唯心、唯物哲學之差異。）

出：「所謂義多而心一者也。義有覺義有不覺義，心有真心有妄心，皆所以別其正心也。方壇經之所謂心者，亦義之覺義，心之實心也。」值得參考的內容很多，只摘要如下：

大哉心乎！資始變化，而清淨常若。凡然、聖然、幽然、顯然，無所處而不自得之。聖言乎明；凡言乎昧。昧也者變也；明也者復也，變復雖殊而妙心一也。始釋迦文佛，以是而傳之大龜氏¹³⁵，大龜氏相傳之三十三世者傳諸大鑿（六祖諡號大鑿禪師）大鑿傳之而益傳也。說之者抑亦多端，固有名同而實異者也；固有義多而心一者也。曰血肉心者；曰緣慮心者；曰集起心者；曰堅實心者，若心所之心益多也，是所謂名同而實異者也。曰真如心者；曰生滅心者；曰煩惱心者；曰菩提心者，諸修多羅其類此者，殆不可勝數，是所謂義多而心一者也。義有覺義有不覺義，心有真心有妄心，皆所以別其正心也。方壇經之所謂心者，亦義之覺義，心之實心也。昔者聖人之將隱也，乃命乎龜氏，教外以傳法之要意。其人滯跡而忘返，固欲後世者提本而正末也。故涅槃曰：我有無上正法，悉已付囑摩訶迦葉矣。¹³⁶

第二項 黃蘗禪師論心——以《傳心法要》為主

黃蘗斷際禪師的名著《傳心法要》提到：觀佛作清淨光明解脫之相，觀眾生作垢濁暗昧生死之相，作此解者歷河沙劫終不得菩提，為著相故。此段法語讓筆者聯想到金剛經所說的：「須菩提！若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。」復次，須菩提！菩薩於法，應無所住，行於布施，所謂不住色布施，不住聲香味觸法布施。須菩提！菩薩應如是布施，不住於相。」……

¹³⁵ 大龜氏指摩訶迦葉尊者。

¹³⁶ 參見宗寶編：《六祖大師法寶壇經》（《大正藏》48, no. 2008），契嵩大師所作的〈贊〉。

以下是有關《傳心法要》及《宛陵錄》的內容摘要：

唯此一心即是佛，佛與眾生更無別異。但是眾生著相外求，求之轉失，使佛覓佛，將心捉心，窮劫盡形終不能得。不知息念忘慮佛自現前，此心即是佛，佛即是眾生。為眾生時此心不減，為諸佛時此心不添，乃至六度萬行河沙功德，本自具足不假修添，遇緣即施，緣息即寂。若不決定信此是佛，而欲著相修行以求功用，皆是妄想，與道相乖。此心即是佛，更無別佛，亦無別心。此心明淨，猶如虛空無一點相貌，舉心動念即乖法體，即為著相，無始已來無著相佛。修六度萬行欲求成佛，即是次第，無始已來無次第佛。但悟一心，更無少法可得，此即真佛。佛與眾生一心無異，猶如虛空無雜無壞，如大日輪照四天下，日升之時明遍天下，虛空不曾明，日沒之時暗遍天下，虛空不曾暗，明暗之境自相陵奪，虛空之性廓然不變，佛及眾生心亦如此。若觀佛作清淨光明解脫之相，觀眾生作垢濁暗昧生死之相，作此解者歷河沙劫終不得菩提，為著相故。唯此一心更無微塵許法可得，即心是佛。如今學道人，不悟此心體，便於心上生心，向外求佛，著相修行，皆是惡法，非菩提道。¹³⁷

問，何者是佛？師云：汝心是佛，佛即是心，心佛不異，故云即心是佛，若離於心別更無佛。云若自心是佛，祖師西來如何傳授？師云：祖師西來唯傳心佛，直指汝等心本來是佛，心心不異故名為祖。若直下見此意，即頓超三乘一切諸位，本來是佛不假修成。云若如此，十方諸佛出世說於何法？師云：十方諸佛出世，祇共說一心法，所以佛密付與摩訶大迦葉。此一心法體，盡虛空遍法界，名為諸佛理論。這個法豈是汝於言句上解得他，亦不是於一機一境上見得他，此意唯是默契得，這一門名為無為法門。若欲會得但知無心，忽悟即得。若用心擬學取，即轉遠去。若無歧路心、

¹³⁷ 黃檗斷際禪師：《黃檗山斷際禪師傳心法要》（《大正藏》48,no. 2011）。

一切取捨心，心如木石，始有學道分。¹³⁸

第三項 憨山大師論禪是自心

有人到黃梅紫雲山向憨山大師請求指點降伏自心的法門，內容與禪法有關，強調要超生了死，必要把一切萬緣盡情放下，放得乾乾淨淨。以下是師資道合之情形：

自云：心中生滅，念念不停，猶如野馬，特求開示，云何降伏其心。老人示之曰：學人修行，為生死大事也。以心中念念不停，故生死不斷。欲實為了生死，必要把一切萬緣盡情放下，放得乾乾淨淨。然有無始習氣種子不得乾淨，必須參一話頭，紙上都有，但不知下手工夫難易訣法，必須參善知識，開示方便。是他行過的曉得易入處，如六祖昔聞應無所住而生其心，當下開悟。世人不知，當了妙道理會，元不是妙，因昔有住，今聞無住，故當時放下而得開悟，有何妙？……參禪世人以禪當作道理講，殊不知禪乃是自心，經云：不生不滅是也。欲明生死大事，知戒律尊崇，決不敢犯，先要信力肯心堅志，把言妙理世事人情都要放下，此參禪一著，元無有妙奇特，此事極拙，汝肯信否？若果肯信，但把從前妄想一齊放下，不容潛生，緩緩專提一聲阿彌陀佛，著實靠定，要觀此念從何處起？如垂綸釣於深潭相似。若妄念又生，此因無始習氣太重，又要放下，切不要將心斷妄想，只把脊梁豎起，不可東想西想，直於妄念起處[覷-儿+丘]定，放下又放下，緩緩又提起一聲佛，定觀這一聲佛畢竟從何處起？至五七聲則妄念不起，又下疑情，審這念佛的畢竟是誰？世人把此當作一句說話，殊不知此下疑情，方纔是得力處，如妄念又起，即咄一聲，只問是誰？妄念當下掃蹤滅跡矣。¹³⁹

¹³⁸ 參見黃檗斷際禪師：《黃檗斷際禪師宛陵錄》（《大正藏》48,no. 2012B）。

¹³⁹ 參見《憨山老人夢遊集》，收在《卍新纂續藏經》73, no. 1456（2008年版），頁494~495。

此外，憨山大師也以唯識學的觀點談攝心參禪的要領，以及在日常生活中修煉動中有不動，使七識不行、八識迸裂，便是了生死的時節。內容如下：

佛云：除睡常攝心。睡時不能攝心，一醒就提起話頭，如此不但坐如是，行住茶飯動靜亦如是。在稠人廣眾中不見有人，在諸動中不見有動，如此漸有入處，七識到此不行，如此日夜靠定，不計工夫。一旦八識忽然迸裂，露出本來面目，便是了生死的時節，方不負出家之志。但參禪之時，不要求悟，任他佛來祖來魔來，只是不動，念念單提行將去，中間（間）再無疑難，如是綿綿密密，心心無間（間），日用著力做去，自有下落。

第四項 聖嚴法師的見解

六祖壇經的心性思想與很多大乘經典有關，聖嚴法師早就針對此事詳加研究探討了，其內容摘錄如下：

壇經的思想系統，雖用般若經，實則是沿襲如來藏的觀點，用般若的空慧，實證真如佛性，即是明心見性。壇經中引用《金剛般若經》者凡五見，引用《文殊說般若經》者一處。其目的是在證明相無而性有，強調本心及本性實在。所引般若經典，乃在取其作為修證的觀行方便，那便是般若三昧及一行三昧。壇經引用《維摩經》者計六例，共有五種觀念：頓悟、守心與直心、行住坐臥的日常生活即是修行、動靜一體、不二。此外尚可在壇經中見到《大涅槃經》、《菩薩戒經》、《法華經》、《華嚴經》、《觀無量壽經》、《大乘本生心地觀經》等的思想。壇經的心理實踐，名為「無念法門」，它又有無住、無著、無相等不同的名稱，以無念得智慧，以無著離煩惱，以無相證佛性。壇經的生活實踐是以懺悔、發願、受三歸依戒為準則，而又將之導歸心理實踐的「無相法門」。¹⁴⁰

¹⁴⁰ 釋聖嚴：〈《六祖壇經》的思想〉，收入《法鼓全集第四輯第六冊禪與悟》（臺北市：東初出版社，1991年），P.273。

從上述內容可知如果只教人不著心、不著淨是不夠周延的，似乎是掛一漏萬又嫌空泛的，筆者認為必須無念、無相、無住都兼顧才完整，而不看心、不看淨當然是無相的前提之下，同時進行無念、無住的。這裡的無念是當下頓除妄想、分別、執著的心，不思善、不思惡，正與麼時（當下）得見本來面目（明心見性）而悟無所得（諸法畢竟空，無一法可得），這是念而無念、於念離念，做到如是生清淨心而無所住，這是無為法才能達到的境界，與北宗人禪法摸不到根本而用有為、表相的功夫是本質上不同的。。

第五項 林崇安教授的見解

林教授在《六祖壇經祖本及選集·《壇經》的心性與佛性略探》，指出六祖惠能大師的佛性論，是立足於勝義和世俗二諦：一方面建立在心的世俗認知功能，一方面建立在心的勝義無我。因為不偏「性覺」與「性寂」，所以依此建立的佛性論，是二諦圓融，符合佛法的緣起觀，既不落入「真常唯心」的觀點，也不共於一般世間的心性論。這見解鞭闢入裡很值得社會大眾參考，內容如下：

一旦同時掌握了世俗與勝義二面，便脫離斷、常兩邊，呈現中道，此即不二之法。惠能以這種方式來掌握中道，更可以由入滅前的付囑看出，敦煌本《六祖壇經》中，惠能說：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。…外境無情對有五……語言法相有十二對……自性起用有十九對。此處以「相對」的方式來闡述佛法……同樣在曹溪本《六祖壇經》中，惠能說：若有人問汝義，問有將無對，問無將有對，問凡以聖對，問聖以凡對。二道相因，生中道義。……以明顯暗，以暗顯明，來去相因，成中道義。餘問悉皆如此。可知上述「佛性」的常與無常便是採用「常與無常對」、「二道相因，生中道義」、「來去相因，成中道義」。……這種佛性論……是二諦圓融，符合佛法的緣起觀，……套用《心經》的句子，可以說惠能的「佛性論」是：「心不異空，空不異心，心

即是空，空即是心。」¹⁴¹

林教授認為六祖惠能大師闡述佛法的方式，目的很清楚是要破除邊見以掌握中道。他又分析「性寂論者」、「性覺論者」所重視的差異，指出前者重視心的「自性空」，是以「理」為重；後者重視自性空的「心」，是以「事」為重；雙方分別強調勝義空性與世俗覺知的一面，唯有掌握兩面才是中道。又說到：依據緣起的觀點，眾生生命在長流中，處在開放的系統和動態的過程，個體生命在與外界的互動中，涉及先天、後天的影響。然而將「眾生心的認知功能」稱作佛性，或是將「眾生心的空性」稱作佛性，從世俗諦或勝義諦來論，都是不與佛法的緣起觀起衝突的。¹⁴²

此外，禪宗十牛圖就是將修行心法以圖畫來表示所產生的作品，是道藝合一、禪藝合一的例子，也是值得參考的。

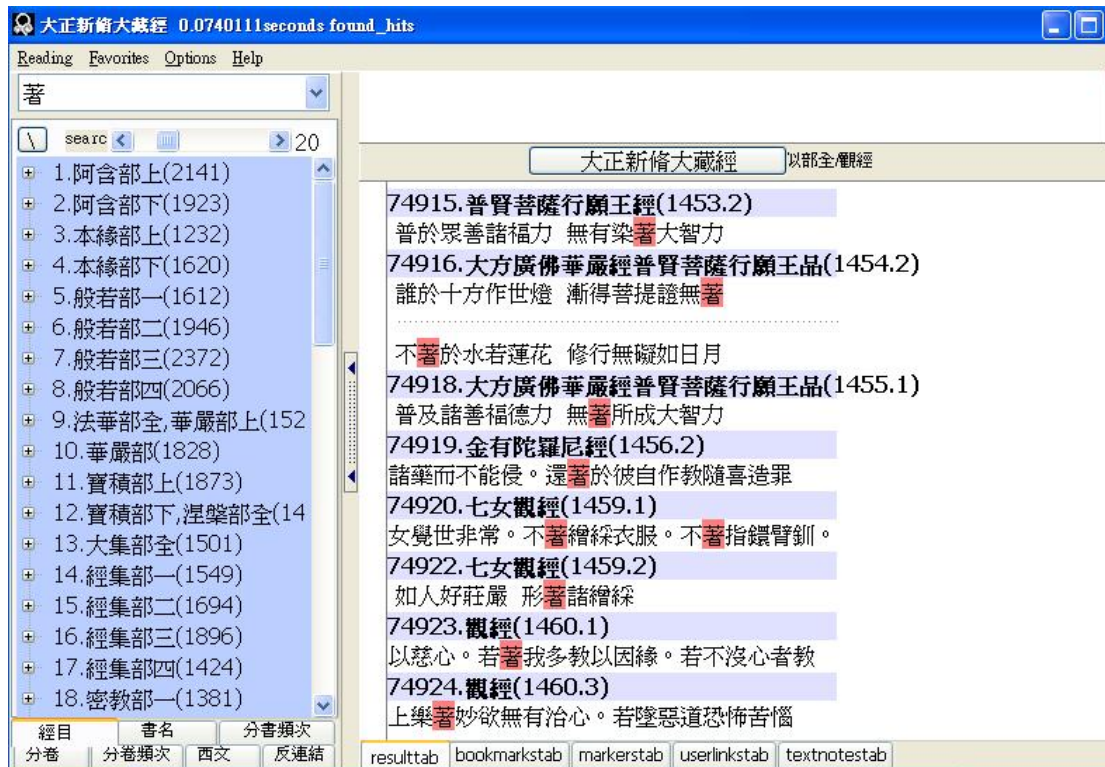
第五節 搜尋「著」字在般若系典籍與禪籍出現的情形

有關天臺宗之禪觀、楞嚴經之禪觀、唯識學之禪觀部分，筆者先利用電腦搜尋 2008 年版的《大正藏》與《已新纂續藏經》資料庫，然後再搜尋般若部典籍資料庫，最後才擇要說明之。搜尋所得部分將以圖片呈現如下：

附圖 1、在 2010.11.25 以「著」字搜尋《大正藏》2008 年版電子佛典資料庫，共得 74,924 項。（註：經名之後的數字代表頁數與欄位）

¹⁴¹ 林崇安：〈《壇經》的心性與佛性略探〉，收在《六祖壇經祖本及選集》（桃園：內觀教育基金會，2008 年），附錄部分。

¹⁴² 同上註。



此外，筆者順便搜尋與「看」字有關的部分，例如以「看心」、「看淨」、「不看心」、「不看淨」，搜尋《大正藏》與《卅新纂續藏經》2008年版電子佛典資料庫，最後與「著心」、「著淨」、「不著心」、「不著淨」做比較，而得到以下的數據資料：

附圖 2、以 A.「看心」、B.「著心」、C.「不著心」、D.「不著淨」、E.「不看心」、F.「不看淨」，搜尋《大正藏》與《卅新纂續藏經》2008年版電子佛典資料庫_不著心、不著淨似解門而不看心、不看淨似解門、行門並重。

資料庫光碟--依據2008年版原始版內容光碟製作\accelon3請按此程式開...

A. 看心 Search All 82

	Filename	Name	1.72億	Date	Found
1	taisho	大正新脩大藏經	8756.5萬	2010.08.11	44
2	wxzj	卍新纂續藏經	8442.4萬	2010.08.11	38

資料庫光碟--依據2008年版原始版內容光碟製作\accelon3請按此程式開...

B. 著心 Search All 1544

	Filename	Name	1.72億	Date	Found
1	taisho	大正新脩大藏經	8756.5萬	2010.08.11	1020
2	wxzj	卍新纂續藏經	8442.4萬	2010.08.11	524

資料庫光碟--依據2008年版原始版內容光碟製作\accelon3請按此程式開...

C. 不著心 Search All 61

	Filename	Name	1.72億	Date	Found
1	taisho	大正新脩大藏經	8756.5萬	2010.08.11	42
2	wxzj	卍新纂續藏經	8442.4萬	2010.08.11	19

資料庫光碟--依據2008年版原始版內容光碟製作\accelon3請按此程式開...

D. 不著淨 Search All 37

	Filename	Name	1.72億	Date	Found
1	taisho	大正新脩大藏經	8756.5萬	2010.08.11	29
2	wxzj	卍新纂續藏經	8442.4萬	2010.08.11	8

資料庫光碟--依據2008年版原始版內容光碟製作\accelon3請按此程式開...

E. 不看心 / 看淨 (2007經 4次) Search All 4

	Filename	Name	1.72億	Date	Found
1	wxzj	卍新纂續藏經	8442.4萬	2010.08.11	3次
2	taisho	大正新脩大藏經 2007經	8756.5萬	2010.08.11	1次

資料庫光碟--依據2008年版原始版內容光碟製作\accelon3請按此程式開...

F. 不看淨 因為採用不著淨 Search All 0

	Filename	Name	1.72億	Date	Found
1	wxzj	卍新纂續藏經	8442.4萬	2010.08.11	
2	taisho	大正新脩大藏經	8756.5萬	2010.08.11	

附圖 3、以「看淨」搜尋《大正藏》2008 年版電子佛典資料庫，得知第 48 冊第 2007 經「看淨」出現四次。(註：經名之後的數字代表頁數與欄位)

生。汝等心若險曲，即佛在眾生中；一念平直。

大正新脩大藏經 律部一/四分律

7. 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說法壇經(338.2)

善知識。又見有人教人座。看心看淨。不動不

8. 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說法壇經(338.3)

故無所看也。若言看淨。人姓本淨。爲妄念

故蓋覆真如。離妄念本姓淨。不見自姓本

淨。心起看淨。却生淨妄。妄無處所。故知看者

10. 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說法壇經(339.1)

口即說人是非。與道違背。看心看淨。却是

第六節 結論

憨山大師在重刻《六祖壇經》（德異本重刻之曹溪原本）序裡提到：

世尊說法四十九年，乃云未說一字，末後拈花，迦葉破顏微笑，於是有教外別傳之旨。西天四七，祖祖相傳，是為心印。達摩東來，直指一心，不立文字，六傳至曹溪，衣鉢乃止，以其信心者眾矣。六祖得黃梅心印，以悟本來無一物，遂為的骨子，開法於曹溪，以無說而說，門人吠聲逐塊，緝之曰《壇經》。其所指示，雖般若一心，心外無法。……達摩西來，直指人心，見性成佛，不立文字，目為單傳。此經豈非文字乎？然殊不知此事，人人本來具足，不欠一法，不立一法。……此壇經者，人人皆知出於曹溪，而不知曹溪出於人人自性，人人皆知經為文字，而不知文字直指自心。心外無法，法外無心，一味平等，原無纖毫迴避處。¹⁴³

淨空法師認為：學佛就是學覺、學悟，覺悟本性。本性之中，妙湛圓寂，圓滿具足如來智慧德相。法界原是一真、一相、一行，奈何眾生自作聰明，知見立知，不悟實相，染著五欲六塵，起無量迷障，沈淪六道，生死流轉，實由於此。佛祖慈悲，西來之旨，教我們頓悟本性，自成佛道。是以迷關未破，萬劫苦修也

¹⁴³ 重刻六祖壇經序-參考《憨山老人夢遊集》，收在《卍新纂續藏經》73, no. 1456（2008年版）。

不能超凡，普願大家有志同學。¹⁴⁴

筆者學佛以後知道初學佛者要執著於佛、法、僧，要看心是看守著自己清淨無為涅槃的這個清淨心，未成佛時是有念的，要有六種正念即念三寶(佛、法、僧)及念施、念戒、念天。無念而念、無住生心才是正定。佛陀的五時八教，一生弘法四十九年就是示現一心不二亂的，至於領悟空、無我的道理就是正見了。

至於唯識學對淨、染的見解，以及《維摩詰經》所謂的「不二法門」，可參考以下列舉的內容：

依六識三毒建立染淨根本：《彌陀演義》云：小乘不信有八識，獨有六識。三毒為能熏，六識為所熏，三毒熏六識，流轉生死，為染根本。三毒不熏，以戒定慧熏六識，即證涅槃，為淨根本。

初地即為八：《楞伽經》第四云：初地則為八，第九則為七，七亦復為八，第二為第三，第四為第五，第三為第六，無所有何次。註云：頓教不立階級，故許互為，末言無所有何次者。謂一切俱遣，何論次第。

淨名默住：《維摩經》云：於是文殊師利問維摩詰，我等各自說已，仁者當說何等是菩薩入不二法門。時維摩詰默然無言，文殊師利歎曰：善哉！善哉！乃至無有文字語言，是真入不二法門。¹⁴⁵

從上文可知法門有無次第是關係到漸修或頓悟的層次的，而「不二法門」是超越文字語言相的，維摩詰默然正是以身示道，也表示要超越言說相、名字相、文字相、心緣相、攀緣相、境界相等虛妄相的。

有關《六祖壇經·坐禪品》經文到底是使用「不著心、不著淨」，還是「不看心、不看淨」，筆者認為鈴木大拙校訂敦煌本還有使用「不看心、不看淨」，而宇井伯壽主張用「不著心、不著淨」，竟然與其歷史學術專長相反，也許是一時不察而已。柳田聖山著，吳汝鈞譯的《中國禪思想史》可供參考，其文提到：西

¹⁴⁴ 淨空法師講述，邱淑真居士整理：《六祖壇經講記》。

¹⁴⁵ 參見《楞嚴經指掌疏事義》(《卍續藏》16no. 309)，349頁，第1欄。

田、鈴木方面傾向於哲學，而捨棄歷史，宇井方面則傾向於歷史研究，而忽視哲學。其詳細內容摘要如下：

我們無寧要注意這樣的事實：西田、鈴木兩博士的哲學與宇井博士所代表的印度哲學研究，都採取同樣的態度，本著與西方文明接頭而對東方的東西作深刻的學術反省的立場，但他們卻走著完全不同的方向哩。一言以蔽之，西田、鈴木方面傾向於哲學，而捨棄歷史；宇井方面則傾向於歷史研究，而忽視哲學。一般地說，禪和學術距離最遠，但在思想方面，卻被連結到最為近代的哲學上去。¹⁴⁶

¹⁴⁶ 柳田聖山著，吳汝鈞譯：中國禪思想史（臺北市：臺灣商務印書館公司，1995年）。

第四章 分析「看心、看淨」的禪法問題

這是本篇論文重心所在。將探討如下的主題：第一節經文用字探討，包含針對《六祖壇經》文獻資料來探討、針對禪宗專集典籍及所附的史說來探討，採用了胡適、印順法師及顧偉康教授的見解。第二節東山法門「看心、看淨」之禪法，第三節六祖惠能反對「看心、看淨」禪法之論點，第四節南宗神會反對「看心、看淨」禪法之論點，第五節印順法師暨丁福保居士與教授們的著作讀後心得，第六節小結。

第一節 東山法門「看心、看淨」的禪法

第一項 禪宗簡介

聖嚴法師有文章介紹禪宗的淵源、傳播與在中、日兩國的發展概況，文中強調佛教宗派在中國維持最久，傳播最廣，最受歡迎的就是禪宗。曾經在唐宋時代發展成五家七宗，到宋代以後逐漸剩下臨濟宗及曹洞宗這兩大支流。又指出禪宗雖然強調不立文字，教外別傳，直指人心，見性成佛，然而禪宗的著作數量，在中國佛教史上為各宗之冠。筆者發現大正藏第四十七冊含有很多禪師語錄，第四十八冊都是禪宗的著作，含有《六祖壇經》與名為語錄、廣錄、歌、集、規、訓、關、訣……等的禪宗典籍，在第五十一冊還有《景德傳燈錄》、《續傳燈錄》、契嵩大師所撰的《傳法正宗記》，在第五十二冊有《北山錄》、契嵩大師所撰的《鍾津文集》，在第八十五冊有很多禪宗典籍，例如：《無心論》、《南天竺國菩提達摩禪師觀門》、《大乘無生方便》（北宗神秀的五方便）、《大乘開心顯性頓悟真宗論》、《大乘北宗論》、《楞伽（師）資記》（淨覺所撰）、《傳法寶紀（并）序》（杜拙所撰）、《讚禪門詩》等，其中大量被印順法師所引用。另外，《卍新纂續藏經》諸宗著述部的第六十三冊至第七十三冊，以及史傳部第七十八冊至第八十八冊大多是禪宗典籍而且大半是語錄，其中第八十冊有《五燈會元》，第八十一冊有《五

燈全書》。總之，《大正藏》的諸宗部、史傳部、古逸部疑似部及《卍新纂續藏經》的諸宗著述部、史傳部都有禪籍。此外，方廣錫大德整理的藏外典籍也含有禪籍。以下是聖嚴法師的見解：

禪宗發源於印度，成長、成熟於中國，之後傳入韓國、日本、越南。相傳釋迦世尊及其第一大弟子摩訶迦葉在靈山會上，前者拈花後者微笑，是為禪宗第一代祖師。此後代代相傳歷二十八世，至菩提達摩時傳到中國，成為中國的禪宗初祖；又經過五傳，到第六祖惠能大師，完成了禪宗不拔的基礎。禪宗強調不立文字，教外別傳，直指人心，明心見性，頓悟成佛。然而禪宗的著作從菩提達摩到六祖惠能為止，卻引用了不少的經典；嗣後在中國佛教史上的諸宗之中，留下著作最多的也是禪宗。其原因是為了說明「不立文字，教外別傳」，所以更需用大量的文字。佛教在中國，禪宗是最受歡迎的一派，維持最久，傳播最廣。在唐宋時代曾發展成五家七宗，到宋以後逐漸剩下兩大支流，即臨濟宗及曹洞宗；日本的禪宗傳自中國的宋朝，所以也只有這兩個系統。由於以上因素，現在在世界各地談到「禪」這個字，就會使人想到禪宗。¹⁴⁷

第二項 十九種禪學

禪學是佛學的核心，禪學家服農指出：禪無深淺，悟有差別，悟我空偏真之理而修者為小乘禪；悟我、法皆空所顯之真理而修者為大乘禪；若頓悟自心本來清淨，原無煩惱，無漏智本自具足，妙智正信此心是佛，即性是法，依此而修者是上乘禪；又名最上乘禪。從他的研究得知有十九種禪學，善法與不善法都有，大部分都是如理如法的，但是也有少部分是不如理如法的。在他的《禪學指南》一書就列舉了八種最上乘的禪學¹⁴⁸。可見學習禪法是要看悟性或時節因緣的，有的人學到形而下的皮毛、技巧，較少數的人學到形而上的精神、道，就像《論語

¹⁴⁷ 釋聖嚴：《法鼓全集第四輯第六冊禪與悟》（台北市：東初出版社，1991年），p.11。

¹⁴⁸ 服農：《禪學指南》（台北市：佛陀教育基金會，1999年），p.25~29。

• 子罕篇》裡至聖先師孔子所說的：「可與共學，未可與適道，可與適道，未可與立，可與立，未可與權。」另外，還有大覺禪寺住持靈源提供的「禪學指南讚頌」，將《六祖大師法寶壇經》心性思想的核心精華都標舉出來了，詳細內容如下：

教外別傳，頓超本旨，宗乘一唱，三藏絕詮，善惡不思，心如墻壁，內心無喘，外息諸緣，了了常知，綿綿入道，湛然恆寂，本體現前，更莫遲疑，死心蹋地，猛著精彩，努力參玄，剖析毫芒，真常獨露，靈光發照，普攝大千，直指人心，見性成佛，本無心佛，亦沒中邊，無念為宗，無相為體，無住為本，脫體無纏，究竟清淨，無清淨念，連無亦無，契合本然。民國四十九年佛誕日十方大覺禪寺住持靈源謹讚¹⁴⁹

有關十九種禪學的名稱及內涵，原書有詳細介紹，提到最上乘禪又叫做如來清淨禪，也稱為一行三昧，或是真如三昧，那是一切三昧的根本。又指出如來禪與祖師禪的區別，是由仰山對楞伽經所說的如來禪而成立祖師禪的，就是以如來禪為教內禪，以祖師禪為教外別傳了義至極之禪。但是其餘內容，因為本文限於篇幅，所以只陳列名稱如下：

禪學之「道」，乃參禪學道之道，即見性成佛之道也。禪學有十九種之多，若不具足參學的眼光，悟入邪禪非禪，真可嘆矣！十九種禪學者：一、口頭禪：……二、鸚鵡禪：……三、野狐禪：……四、剗（音義同劇）子禪：……五、黃楊禪：……六、枯木禪：……七、葛藤禪：……八、文字禪：……九、九帶禪：……十、老婆禪：……十一、啞夢禪：……十二、如來禪：……十三、祖師禪：……十四、棒喝禪：……十五、一指禪：……十六、一味禪：……十七、一字禪：……十八、三字禪：……十九、上乘禪：……上來所說十九種禪者，一至四為宗門所不應有；五至六雖可有而無法策進，此二種禪名死水潛活龍；惟第七（葛藤禪）不可親近，親近則

¹⁴⁹ 同上註，p.210。

煩惱增重；其餘皆可參學，唯棒、喝禪世眼第一！為頓悟法門也；但是頓根利器者門門皆可頓悟，頓超者法法即可頓超，見性者時常見自本性，明心者處處即明真心；明即是心，無心不明，亦即明法；見即是性，無性不見，見性即是見佛，法法不離自性，佛佛不離真心，自性三寶本來具足，不假他求全憑矢志，以徹底頓悟為目的。¹⁵⁰

中臺禪寺發行的《習禪講義》對禪那或禪定的七種別名、靜坐的方法、靜坐應注意事項、修禪之目的等有詳細的介紹，筆者摘要如下：

禪定的七種別名：依《大乘義章》十三曰：「禪定別名不同，略有七種：一、名禪，二、名定，三、名三昧，四、名正定，五、名三摩提，六、名奢摩他，七、名解脫，亦曰背捨。禪者是中國之言，此翻名思惟修，新譯曰靜慮，亦云功德叢林」。¹⁵¹

至於禪的種類則有：

一、世間禪

- 1、外道禪——帶異計而修六行觀，名外道禪。
- 2、凡夫禪——正信因果而修六行觀，名凡夫禪。（註：六行觀即欣厭觀——下厭苦、粗、障，上欣淨、妙、離。）

二、如來禪

1、小乘禪——

- (1) 悟我空偏真之理而修者，名小乘禪。
- (2) 修五停心觀、四念處、八背捨、十一切處等是。

2、大乘禪——悟我法兩空，所顯真理而修者，名大乘禪。

3、出世間禪——若修次第三觀，先從假入空觀，次從空入假觀，後乃雙離空假，入中道第一義觀，是名出世間禪。

¹⁵⁰ 同上註，p.9-10，p.25-29。

¹⁵¹ 參見？：《習禪講義》（南投：中臺禪寺，？年）（有網路版）。

4、出世間上上禪——若於一法圓觀空、假、中三諦，即空、即假、即中，三即三遍，三一三異，輾轉修習，歸於中道了義。是名出世間上上禪。

三、祖師禪

頓悟自性，本來清淨，原無煩惱，無漏自性，本自具足，此心即佛，畢竟無異。依此而修習者，是名祖師禪，亦名最上乘禪，又名如來清淨禪。¹⁵²

上文所述最後一項在服農所著《禪學指南》一書是主張：最上乘禪又叫做如來清淨禪，也稱為一行三昧，或是真如三昧，那是一切三昧的根本。實在說來祖師禪的最上乘禪容易與如來禪的出世間上上禪混淆，而筆者認為祖師禪是徹悟如來清淨明誨的禪法，因為六祖壇經提到：自古佛佛唯傳本體，師師密付本心。禪宗歷代祖師都是開悟及明心見性、證悟自性的禪修者。

在禪定的重要性部分提到：

一、禪與三學（戒、定、慧），六度（布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若）之關係。二、禪定是入福德、智慧之門。¹⁵³

在修禪的方便則提到：

一、調身：調息、調心。二、卻五事：色、聲、香、味、觸。三、除五蓋：貪欲、瞋恚、睡眠、掉舉、疑。四、行五行：欲（善法慾）、精進、念、一心（定）、巧慧。¹⁵⁴

在禪定的次第就說明了：

1、九住心——內住、續住、安住、近住（了所觀之境）、調順、寂靜、最寂靜、專注、一境。2、三病態——（1）隱沒：暗證而為觀慧。（2）有垢：曖昧。（3）無記：境界不分明。¹⁵⁵

在修禪之目的則引用印順法師的主張舉出：

¹⁵² 同上註。

¹⁵³ 同上註。

¹⁵⁴ 同上註。

¹⁵⁵ 同上註。

一、為得現法樂，二、為得勝知見，三、為得分別慧，四、為證諸無漏。
至於靜坐的方法及姿勢，則是實修經驗的傳授，特別叮嚀：

坐時不免雙腿酸、麻、疼痛，須忍耐練習。先可由十分鐘練起，純熟後慢慢增至一刻，乃至二十分、三十分、一點鐘，隨自己的志趣因緣而定。不可驟然勉強忍耐，坐得太久，否則會傷筋骨。如覺得非常酸痛難忍，可用小墊子將臀部墊高三至四寸。練熟後，即可抽去不用為宜。如果腿子太硬，很難跏趺時，可多禮佛懺悔，〔用五體投地最敬禮，緊縮方式〕亦可軟化筋骨。¹⁵⁶

在靜坐應注意事項提到：

靜坐時，全身毛孔張開，應注意兩腿膝蓋及頸部、脖子，免受風邪侵襲，如在當風處，可用蓋腿布蓋住兩膝。頸部、脖子切勿靠著窗戶……下坐時，不可太快，先須慢慢、輕輕搖動兩肩，然後漸至腿部徐徐將腿放下，免傷筋骨。……其他如衣褲要寬大，飯後須休息約四十分鐘左右最為適宜。

初學靜坐時，須選擇寧靜之處，使閒雜人等不要在周圍打擾，在靜坐時慎防他人前來推動身體，免受驚失定。如果定境現前繼續靜坐，坐前須交待左右之人，遇有急事可用引磬，或用其他音響之類，在耳邊敲擊出聲，聞聲出定，免生意外。¹⁵⁷

從黃國清博士所講授的佛教醫學的立場來談禪學，那麼名稱又有不同了。精神疾病的九大治療法包含坐禪療法、法悅療法、懺悔療法、經力療法、慈念力療法、願力療法、光明療法、觸手療法、咒術療法。其中坐禪療法提及九種大禪、空觀禪。九種大乘菩薩所修的禪定，即自性禪、一切禪、難禪、一切門禪、善人禪、一切行禪、除煩惱禪、此世他世樂禪、清淨淨禪。¹⁵⁸九種大禪的一切禪又分

¹⁵⁶ 同上註。

¹⁵⁷ 同上註。

¹⁵⁸ 九種大禪，網址：<http://greatbook.josephchen.org/GREATBOOK/DIC/00238.htm>

爲世間禪與出世間禪，都包含現法樂住禪、出世三昧功德禪、利益眾生禪。至於除煩惱禪則又分爲咒術所依禪(去除苦患、毒害、鬼病)、除病禪(去除四大不調的病患)、雲雨禪、等度禪、饒益禪、調伏禪、開覺禪、等作禪。空觀禪又分爲析空禪(例如密教禪、小乘禪，可參考《修習止觀坐禪法要》)及體空禪(例如顯教禪、大乘禪，可參考《摩訶止觀》)，有關空觀禪可參考《維摩詰經》。

第三項 東山門下的北宗禪法

北宗禪法「看心」、「看淨」是與禪坐前總淨心念佛有關，從印順法師所著的《中國禪宗史》可發現禪宗典籍多處出現「看心」、「看淨」的字眼，至於其真實意義，可參考印順法師的解讀，前文第一節有提到他強調「離念門」不是「看心」，認爲「看心」是東山門中另一系。如神秀系而要說「看心」——「觀心」，那就是「淨心」呈現，「守本真心」而使之更深徹、更明淨而已。(依照此義則看字應唸做看護、看管的看)，「淨心」不外「體用二字」，即寂即照。該書文中也提到道信禪法類似天臺宗「止觀」法門之處，以「看淨」類似觀，而攝心、「看心」、守本真心類似「止」。詳細內容將在下文依序探討之：

1、四祖道信禪門的綱領與禪法三大特色

《中國禪宗史》提到道信引入「楞伽禪」，制立卓越的安心方便，而這件事對於「東山法門」的大發展，以及後來南能與北秀的對立，都有深遠而重要的關係。詳細內容如下：

道信禪門的綱領

達摩以來的諸大禪師，大都「不出文記」。留傳下來的，或是門人的記錄或集錄，也有別人所作而誤傳的。道信在雙峰弘禪，也傳有這樣的作品，如《楞伽師資記》(大正 八五·一二八六下)說：「信禪師再啟禪門，宇內流布，有菩薩戒法一本，及制入道安心要方便門，為有緣根熟者說。我此法要，依《楞伽經》諸佛心第一；又依文殊說般若經一行三昧，即念佛心是佛，妄念是凡夫」。

淨覺撰《楞伽師資記》，約為七二〇頃，離道信的去世（六五一），不過七十年。淨覺的《楞伽師資記》，是根據玄蹟的《楞伽人法志》的；玄蹟是道信的再傳，弘忍的弟子。在傳承的關係上，時間上，都相當親切，不可與晚唐以來的新傳說並論。道宣（六六七去世，為道信去世後十六年）所作『續僧傳』卷二〇（附編）說：「善伏……又上荆襄，蕪部見信禪師，示以入道方便（大正五一·六〇三上）。道信以「入道方便」——《入道安心要方便》教人，道宣已經知道了。天臺學者荆溪湛然（七一一——七八二）在《止觀輔行傳弘決》二之下（大正四六·一八四下）也說：「信禪師元用此《（文殊說般若）經》以為心要。後人承用，情見不同，致使江表京河禪宗乖互」。道信以《文殊說般若經》為心要，也與神秀所說相合，如《楞伽師資記》（大正八五·一二九〇上——中）說：「則天大聖皇后問神秀禪師曰：所傳之法，誰家宗旨？答曰：稟蕪州東山法門。問：依何典誥？答曰：依文殊說般若經一行三昧」。《楞伽師資記》所傳的「入道安心要方便門」，代表了道信的禪門，是確實的、難得的珍貴資料！道信當時弘開的禪門，在上面所引的文句中，就顯出了道信禪法的三大特色。¹⁵⁹

（1）道信禪法的三大特色

依照印順法師的看法認為《楞伽師資記》所傳的「入道安心要方便門」，代表了道信的禪門，而且是確實的、難得的珍貴資料，並且從中歸納出道信禪法的三大特色。又認為道信以『文殊說般若經』做為心要，也是與後來的徒孫神秀所說相合的，接著引用了《楞伽師資記》（大正八五·一二九〇上——中）做證明，所引用的內容是：「則天大聖皇后問神秀禪師曰：所傳之法，誰家宗旨？答曰：稟蕪州東山法門。問：依何典誥？答曰：依文殊說般若經一行三昧。」¹⁶⁰由此也可知神秀的禪法是源自師祖道信的。以下將依序做詳細的探討：

¹⁵⁹ 參見釋印順：《中國禪宗史》（臺北：正聞出版社，2000年），第51-52頁。

¹⁶⁰ 同上註，第52頁。

達摩以來的諸大禪師，大都「不出文記」。留傳下來的，或是門人的記錄或集錄，也有別人所作而誤傳的。道信在雙峰弘禪，也傳有這樣的作品，如『楞伽師資記』（大正 八五・一二八六下）說：「信禪師再啟禪門，宇內流布，有菩薩戒法一本，及制入道安心要方便門，為有緣根熟者說。我此法要，依楞伽經諸佛心第一；又依文殊說般若經一行三昧，即念佛心是佛，妄念是凡夫。」……淨覺的『楞伽師資記』，是根據玄蹟的『楞伽人法志』的；玄蹟是道信的再傳，弘忍的弟子。……¹⁶¹

道信禪法的三大特色如下：

一、戒與禪合一：

印順法師的研究顯示道信使禪與菩薩戒行相聯合，以便為道俗所共修。至於菩薩戒之事，則提到從南能北秀的戒法，以自性清淨佛性為菩薩戒體來論，可以想見是採用梵網戒本的。他確信道信的戒禪合一，是受到了南方，極可能是天臺學的影響的。詳細內容如下：

弘忍門下的開法傳禪，都與戒有關。慧能「說摩訶般若波羅蜜」，「兼授無相戒」，是戒禪一致的。……神秀「五方便」的「離相門」，在正授禪法以前，先發願，請師，受三歸，問五能，懺悔，受菩薩戒，完全是受菩薩戒的次第。正授菩薩戒，如『大乘無生方便門』（大正八五・一二七三中）說：「菩薩戒是持心戒，以佛性為戒。……神秀所傳的，「以佛性為戒」，與「一念淨心，頓超佛地」的禪門，也達到一致的境地。……依『楞伽師資記』所說，道信有「菩薩戒法」，又有「入道安心要方便門」。……弘忍門下的禪風，禪與菩薩戒相合，原來是稟承道信（七世紀前半）的門風。這點，極關重要！¹⁶²

二、『楞伽』與『般若』合一：

¹⁶¹ 參見釋印順：《中國禪宗史》（臺北：正聞出版社，2000年）。

¹⁶² 同上註，第53頁。

印順法師指出道信的「入道安心要方便門」，可以徹底消除一般人的誤會——楞伽禪與般若禪的分別，達摩與慧能的對立看法。至於道信為何會將『楞伽』與『般若』——『文殊說般若經』相融合，而成立「入道安心要方便」的禪門？印順法師的看法是認為道信曾經遊學南方，而深受南方般若學的影響。當道信在吉州時，早已教人誦念「摩訶般若波羅蜜」了，等到在湖北雙峰山的東山開法，就將『楞伽經』的「諸佛心第一」，與『文殊說般若經』的「一行三昧」融合起來，制為『入道安心要方便門』，而成為『楞伽』與『般若』統一的禪門了。又主張道信的時代，『楞伽』與『文殊般若』，早有融合的傾向。由於悟解般若為即空的妙有，而不覺得與『楞伽』如來藏性有任何差別的，因而導致道信制定了「入道安心要方便門」。印順法師做了一個結論說：

「楞伽經諸佛心第一」，是達摩禪的舊傳承；「文殊說般若經一行三昧」，為適應時機的新綜合。在禪者的悟境，這兩部經是沒有不同的（方便不同），但「摩訶般若波羅蜜」，在達摩禪的傳承中，越來越重要了。¹⁶³

三、念佛與成佛合一：

印順法師認為禪宗南宗惠能與北宗神秀的對立，主要是受了道信引入「楞伽禪」，制立卓越的「安心方便」這件事所導致的，而且這事對於「東山法門」的大發展也有著深遠而重要的關係。又提到後代禪者常說的「即心即佛」，不是禪者所創說的，而是大乘經中，與兩種念佛之一的唯心念佛有關的三昧。此外，從念佛說可進而知道『文殊說般若經』是在般若無相法門中，應用了唯心念佛，而歸於「法界無差別相」的法門，達到「一行三昧」的實質。¹⁶⁴詳細內容如下：

(A)「念佛」是大乘經的重要法門

在中國，自廬山慧遠結社念佛以來，稱念阿彌陀佛，成為最平易通俗的佛教。達摩禪凝住壁觀，聖凡一如，原與念佛的方便不同。道信引用了

¹⁶³ 參見釋印順：《中國禪宗史》（臺北：正聞出版社，2000年），第56頁。

¹⁶⁴ 同上註，第57頁。

一行三昧，……息一切妄念而專於念佛，心心相續，念佛心就是佛。道信的「入道安心方便」，是這樣的方便。依念佛而成佛，雙峰禪門才能極深而又能普及。從弘忍門下的念佛禪中，可以充分的明白出來。梁曼陀羅仙所譯的『文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經』卷下，有「一行三昧」。……經上所說的——『入道安心要方便門』所引的，是這樣（大正八·七三一上——下）：「復有一行三昧，若善男子善女人修是三昧者，亦速得阿耨多羅三藐三菩提」。……「如般若波羅蜜所說行，能速得阿耨多羅三藐三菩提」（成佛），是『般若經』的根本法門。此外，佛又提出能速成佛道的「一行三昧」。「一行三昧」的實質，是「法界一相，繫緣法界」；以「法界無差別相」為繫念而成就的三昧。……¹⁶⁵

（B）「一行三昧」與大乘念佛法門二大流的結合

有關道信以「一行三昧」與楞伽法門相結合，制立「入道安心要方便」，而顯出了法門的特色這件事，印順法師認為是道信整合了大乘法門中念佛的兩大源流——實相念佛與唯心念佛，而使得「是心作佛」，「是心是佛」的法門展開了。¹⁶⁶ 詳細內容如下：

大乘法門的二大流：一、以『般若經』為主的念佛，是實相念佛，……二、以『華嚴經』為主的念佛，是唯心念佛，……諸佛現前，都是唯心所現的。與阿彌陀佛有關的念佛，也是這樣，如『佛說般舟三昧經』（大正一三·八九九中——下）說：「心作佛，……心有想是癡心，無想是涅槃」。『觀無量壽佛經』（大正一二·三四三上）也說：「是故汝等想佛時，是心即是三十二相、八十隨形好。是心作佛，是心是佛。……」佛而悟入唯心所現，於是乎「是心作佛」，「是心是佛」的法門展開了。……¹⁶⁷

（C）神秀五方便與五教止觀的關聯

¹⁶⁵ 參見釋印順：《中國禪宗史》（臺北：正聞出版社，2000年），第58頁。

¹⁶⁶ 同上註，第59頁。

¹⁶⁷ 同上註，第59頁。

印順法師還舉出其它論著證明「一行三昧」為佛教界所重視，因而有道信將它融攝於達摩傳來的禪法中的發展。也提到神秀五方便中的後三門的次第與內容，恰好與《五教止觀》的後三門相合，進而認為神秀安立的禪門，是受到杜順所傳發展而成的五教觀門影響所致。而禪宗與賢首宗——華嚴宗的契合，也就奠定了教禪一致的基礎了。¹⁶⁸其他詳細內容將在以下文中呈現。

此外，印順法師舉弘忍門下的淨眾寺一派的「無相」所傳禪法的三句用心——無念、莫妄、無憶，來比對《六祖壇經》所說的無念為宗、無相為體、無住為本，肯定那是達摩、道信、弘忍以來的禪門心要。又認為「無相」可能見到了《壇經》古本，而更可能是從（東山門下）不知名的禪者，受得與慧能所傳得的，是同源而別流的禪法。詳細內容如下：

東山門下，分化於現今四川省方面的，不在少數，其中淨眾寺一派，極為重要！「淨眾」是繼承弘忍下，資州（今四川資中縣北）智詵的法脈。智詵曾受則天的禮請入京，在資州德純寺，前後三十多年（約六七〇——七〇二）。長安二年（七〇二），以九十四歲的高齡去世。弟子處寂，俗姓唐，人稱唐和尚。在德純寺，繼承智詵的法脈，二十多年，開元二十年（七三二）去世。繼承人為無相，俗姓金，新羅人，人稱金和尚。移居成都的淨眾寺，成「淨眾」一派。無相在淨眾寺開法傳禪的情形，……

無相所傳的禪法，先引聲念佛，然後息念（無憶無念莫妄）坐禪。這一禪法方便，與「齊念佛，令淨心」的方便，明顯的有一致的跡象。而「無憶無念莫妄」三句，為淨眾禪的心要，如《曆代法寶記》（大正五一·一八五中）說：

「我此三句語，是達摩祖師本傳教法，不言是詵和上，唐和上所說」。
「我達摩祖師所傳，此三句語是總持門。念不起是戒門，念不起是定門，念不起是慧門；無念即戒定慧具足。過去未來現在恆沙諸佛，皆從此門入。

¹⁶⁸ 參見釋印順：《中國禪宗史》（臺北：正聞出版社，2000年），第60-61頁。

若更有別門，無有是處」。

無相——金和上繼承了智詵、處寂的禪門，而心要——三句語，卻自以為直從達摩祖師傳來。這三句語，歸結為一句——「無念」，無念就是戒定慧具足。這與《壇經》及神會所傳的禪法，不是有一致的情形嗎？《壇經》的法門，是般若，就是無念法。而在方便上，也安立為三句：「我此法門，從上已來，頓漸皆立無念為宗，無相為體，無住為本」（大正四八·三三八下）。如與「無憶無念莫妄」相對此，那末「無念」，不消說是「無念」了。「莫妄」，與「無相」相合。「凡所有相，皆是虛妄」；離一切相，稱為無相。「無憶」，於過去而不顧戀，不憶著，那就是「無住」。《壇經》（大正四八·三四〇上）又說：

「悟此法者，即是無念，無憶（原作「億」）、無著、莫起（原作「去」）誑（原作「誰」）妄」。

「無念、無憶、無著、莫起誑妄」，不就是「無憶無念莫妄」嗎！《壇經》說：「我此法門，從上已來」，是有傳承的。而「悟此法者」，不是別的，「即是無念、無憶、無著、莫起誑妄」。這是達摩，道信，弘忍以來的禪門心要。無相到中國來，是開元十六年（七二六），不久就進入四川。無相在京、洛時，神會所傳的禪法，還沒有流行。無相可能見到了《壇經》古本，而更可能是：從（東山門下）不知名的禪者，受得這一禪法。這與慧能所傳得的，是同源而別流的禪法。¹⁶⁹

有關東山門下的「宣什」宗傳香念佛的禪法，印順法師是引用宗密在《禪門師資承襲圖》及《圓覺經大疏鈔》的內容，來說明「宣什」宗的傳授特色，與淨眾一樣，也是集眾傳授，而作短期的修習。授法時先要「傳香」，是與受菩薩戒有關的。詳細內容如下：

東山門下的「宣什」宗，如《圓覺經大疏鈔》卷三之下（續一四·二

¹⁶⁹ 參見釋印順：《中國禪宗史》（臺北：正聞出版社，2000年），第152-154頁。

七九) 說：

「即南山念佛門禪宗也。其先亦五祖下分出，法名宣什。果州未和上，閬州蘊玉，相如縣尼一乘皆弘之。余不的知稟承師資昭穆」。

宗密在《禪門師資承襲圖》中，也說到「果閬宣什」；這是弘化於嘉陵江上流的禪門。宣什宗的傳授禪法，如《圓覺經大疏鈔》卷三之下（續一四·二七九）說：

宣什的傳授，與淨眾一樣，也是集眾傳授，而作短期的修習。授法時，先要「傳香」，是這一系列的特色。「傳香」與受菩薩戒有關。如晉王（煬帝為帝以前的封爵）從智者受菩薩戒時（大正五〇·五六六上——中）說：「今奉請為菩薩戒師。便傳香在手，而臉下垂淚」。

「即於內第躬傳戒香，授律儀法」。

傳授時，先開示法門道理，然後教授禪法。以念佛為方便：先念「一字」佛，就是只念一個「佛」字。先引（長）聲念，漸漸的低聲念，再漸漸的微聲念，聲音輕到只有自己聽到。再不用出聲音念，而是 ý 想在念佛。ý 想，還是麤的，更微細的是心念。心，應指肉團心中（通俗是以此為心理作用根源的），意識源頭；存想有佛在心中。這還是有想的，更微細到想念不起，心佛不二，即心即佛，那就是得道開悟了。這是「念佛」、「淨心」的又一方便。「念一字佛」，從《文殊說般若經》的「念一佛名」而來。始終以念佛為方便，到達離念得道，與《入道安心要方便》的「主體部分」。

170

2、五祖弘忍的禪法

黃梅五祖弘忍禪師的身世，在《林間錄》一書有如下的記載：他幼年時隨母乞食，鄉里的人都稱呼他叫做「無姓兒」。有一天四祖道信禪師在黃梅的路上遇

¹⁷⁰ 釋印順：《中國禪宗史》（臺北市：正聞出版社，1994年）。

見他，就開玩笑問他說：你姓什麼？他回答說：姓是有的，但不是一般人用的姓。四祖說：什麼姓？回答說：是佛性。四祖說：你是無姓嗎？他回答說：因為自性本空，所以沒有。四祖就向他母親化緣好讓他出家，當時他才七歲。以上內容出自通載并林間錄。¹⁷¹由五祖對空的理解為無這一點，筆者認為古代中國人對佛法義理的理解，可能是受了魏晉南北朝玄學的影響，而未必完全是正確的，因為現今多位弘法者都認為空不是沒有，而是有的突破與淨化。

在大正藏第 48 冊第 2011 經是五祖弘忍禪師的《最上乘論》，又名為《修心要論》。聖嚴法師認為五祖主張守心為入道要門，也是涅槃的根本；最上乘論是在說守本真心的坐禪觀心的法門。詳細內容如下：

弘忍著有《最上乘論》一卷、敦煌出土《蕪州忍大師修心要論》一卷。依照此書所說，弘忍主張守心為入道要門，亦為涅槃之根本；他是說了守本真心的坐禪觀心之法門。道信及弘忍等的禪風，當時被稱為東山法門，或稱為東山宗，可見已形成了禪的門戶之風。

弘忍門下，出有神秀（西元六〇六？—七〇六年）及惠能（西元六三八—七一三年），形成了一般所說的北宗禪及南宗禪的兩大流派，即所謂南頓與北漸。¹⁷²

3、神秀「五方便」所含的「看心、看淨」的禪法

聖嚴法師的《法鼓全集》很清楚的顯示了神秀禪法的性格與淵源，內容如下：

神秀在他五十歲師事弘忍以前，已是一位精通儒釋道三教，並曾經過了六年修行之學者，故被推為弘忍門下七百人中的上座。嘗受則天武后抬舉，優遇以國師之位。他著有《觀心論》一卷，主張只有觀心一法，為佛道之最要，可知他是真的傳承了道信及弘忍等坐禪觀心的思想。從傳下北

¹⁷¹ ？：六道集（《卍新纂續藏經》88 no. 1645）。

¹⁷² 釋聖嚴：《法鼓全集第二輯第二冊中國佛教史概說》（台北市：東初出版社，1991年），第九章唐代的佛教，第四節禪宗。

宗禪思想的《大乘五方便》一卷中，也可以明確地見到頓悟的性格，北宗禪雖以贊成漸悟的主張為通說，但也不是沒有其他想法的存在。¹⁷³

印順法師在《淨土與禪》一書對神秀「看心看淨」的禪法說明得很詳盡，先從歷史發展來談五祖門下的北宗，以嵩山為中心，而弘化於當時的政治中心——東（洛陽）西（長安）二京的情形，以及北宗的形式近似「東山法門」的學派，來強調神秀只是北宗的代表人物而已。再從圭峰宗密的著作以及敦煌寫本的相關典籍來說明神秀禪法的根源與特色，最後提出自己的看法是：

「一行三昧」的修持方便，是否與北宗一樣，當然還待研究。然在形式上，「東山法門」以般若的「一行三昧」為宗，疾成佛道；北宗的修法，也可說最近似了！¹⁷⁴

以下是印順法師對神秀的「五方便」所用的「看心、看淨」禪法的詳細介紹，他強調：《壇經》所指責的，就是神秀「五方便」中的前二門。「看心、看淨」，是離念門；「不動不起」，是不動門。這是北宗傳授修持的法門。詳細內容如下：

代表北宗的作品，有關史傳的《傳法寶紀》，《楞伽師資記》而外，重要的有《大乘北宗論》，《大乘無生方便門》，《大乘五方便》（《宗教研究》新十四卷二號），《無題》（大英博物館S二五〇三），《無題附讚禪門詩》。《大乘無生方便門》，《大乘五方便》，《無題》，《無題附讚禪門詩》，實為同一內容，只是傳本不同——次第、詳略，具闕的不同而已，為北宗當時傳授禪法的一種紀錄。

代表這一禪門的，是「五方便」：一、總彰佛體——離念門，依《起信論》。二、開智慧門——不動門，依《法華經》（也通釋《金剛經》，《維摩詰經》，《華嚴經》）。三、顯不思議門，依《維摩詰經》。四、諸法正性門，依《思益經》。五、無礙解脫——了無異門，依《華嚴經》。

¹⁷³ 釋聖嚴：《法鼓全集第二輯第二冊中國佛教史概說》（台北市：東初出版社，1991年），第九章唐代的佛教，第四節禪宗。

¹⁷⁴ 釋印順：《淨土與禪》（臺北：正聞出版社，2000年），第193頁。

《壇經》中說：「又見有人教人坐，看心看淨，不動不起，從此置功」。
「此法門中坐禪，元不看心，亦不看淨，亦不言（不）動」。《壇經》所
指責的，正是五方便中的前二門。看心看淨，是離念門；不動不起，是不
動門。這是北宗傳授修持的法門；其餘三門，只是以此解通大乘經義。

所以圭峰稱之為「拂塵看淨，方便通經」。「不動門」，雖參合了《涅槃經》的聞不聞四句，而實則與《楞嚴經》有關。¹⁷⁵

此外，印順法師也在《中國禪宗史》提到禪宗北宗與華嚴宗的關聯，認為神秀安立的「五方便」禪門後三個，是受到杜順所傳發展而成的「五教觀門」影響而有，也因此奠定了教禪一致的基礎。詳細的內容如下：

『文殊說般若經』的「一行三昧」，在中國佛教界，早已受到重視。智者於開皇十四年（五九四），在玉泉寺說『摩訶止觀』，廣明大乘的四種三昧；「常坐」的，就是「一行三昧」。更早些，傳說為真諦（五五三）譯的『大乘起信論』，也引用了「一行三昧」，如（大正三二·五八二上——中）說：「若修止者，……一切諸想，隨念皆除，亦遣除想。以一切法本來無相，念念不生，念念不滅。……隨順得入真如三昧」。「復次，依是三昧故，則知法界一相，謂一切諸佛法身與眾生身，平等無二，即名一行三昧」（唐譯作「一相三昧」）。『起信論』的真如三昧，可說是天臺「體真止」。但修行方便，是唯心觀次第——先以心遣境，再以心除心。……「一行三昧」為佛教界所重視，道信就融攝於達摩傳來的禪法中。五方便中的後三門，次第與內容，恰與《五教止觀》的後三門相合。……¹⁷⁶

第二節 六祖惠能超越「看心、看淨」禪法的論點

六祖法寶壇經常被佛教電視台弘法的法師引用，其義理可配合儒、佛、道三

¹⁷⁵ 參見釋印順：《淨土與禪》（臺北：正聞出版社，2000年），p.187~195。

¹⁷⁶ 參見釋印順：《中國禪宗史》（臺北市：正聞出版社，1994年），第60-61頁。

教合一的思想，在歷史上就影響到宋明理學的誕生，這是不爭的事實。以下僧讚僧的推薦內容，是更有助於南宗禪法的興盛的：

《六祖壇經》內容言簡義豐，理明事備，具足諸佛無量法門，一一法門，具足無量妙義，一一妙義，發揮諸佛無量妙理。……臨濟宗、為仰宗、曹洞宗、雲門宗、法眼宗，諸大祖師，巍然而出，道德超群，門庭險峻；啟迪英靈衲子，奮志衝關，一門深入，五派同源，周遍四方，規模廣大，原其五家綱要，盡出《壇經》。¹⁷⁷

第一項 印順法師《中國禪宗史》的論點

從印順法師的成名大作——《中國禪宗史》，可得知六祖惠能大師評論北宗人「看心看淨」的禪法，詳細內容請看以下的敘述：

1、論惠能的傳禪方便

印順法師認為東山門下的開法傳禪，都是繼承道信的遺風——戒禪合一，至於六祖惠能在大梵寺說法，是說摩訶般若波羅蜜法與授無相戒合一的。詳細內容如下：

代表慧能禪的，有《壇經》一卷。《壇經》是否為慧能所說，近代學者有不同的意見。據我的論證（如下第六章說），《壇經》的主體部分，也就是《壇經》之所以被稱為《壇經》的大梵寺說法部分，主要為慧能所說的。大梵寺說法，不是弟子間的應機問答，而是「開法」（或稱「開緣」）的記錄。「開法」，是公開的，不擇根機的傳授。東山門下的開法傳禪，都繼承道信的遺風——戒禪合一。……大梵寺說法，是說摩訶般若波羅蜜法與授無相戒合一的。這一部分，現有的各種《壇經》本子，在次第上，文句上，雖有些出入，然分析其組成部分，是大致相同的。……「無相戒」部分，

¹⁷⁷ 宗寶編：《六祖大師法寶壇經》（《大正藏》48, no. 2008），宋朝明教大師契嵩所撰的《六祖法寶壇經》贊。

內容為「見自性佛」，「自性度眾生」等，「自性懺」，「歸依自性三寶」，一一從眾生自性去開示，所以名為「無相戒」。別本還有傳「五分法身香」，這都顯然為菩薩戒，與自性般若融合了的戒法。¹⁷⁸

2、惠能的禪法與般若空慧合一，代表先聖所傳的法門正宗

有關六祖惠能禪法大要，印順法師強調了三無思想，詳細內容如下：

禪法部分：方法是「定慧為本」——「無念為宗」，「無相為體」，「無住為本」。更說「摩訶般若波羅蜜法」（「見本性不亂為禪」），以明禪法的深義，首先就揭示了二點，如（大正四八·三三七上、三三八中）說：

「善知識！淨心，念摩訶般若波羅蜜法」。

「願聞先聖教者，各須淨心。……善知識！菩提般若之智，世人本自有之」。

慧能以身作則，「自淨心神良久」，然後開示，要大家「淨心」，以淨心來領受般若法門。為什麼要「淨心」？因為（大正四八·三四〇中、下）：

「若自心邪迷妄念顛倒，外善知識即有教授，（不得自悟）」。

「因何聞法即不悟？緣邪見障重，煩惱根深」。¹⁷⁹

筆者在第一節曾引用《中國禪宗史》所談到的：惠能批評「先定後慧，先慧後定」，「定慧各別」的定慧說；「直言坐不動，除念不起心」的一行三昧說；「看心、看淨、不動、不起」的坐禪說，就是在宣示法門的正義。至於淨心與看心的關連，印順法師強調北宗看心原意也是不執著心的，內容如下：

念佛停止下來，要坐禪了。佛是「覺」義，是「心體離念」，也就是「湛然不動」的淨心，所以成佛要從「淨心」去下手用功。據北宗原意，不是要你取著一個「淨心」，所以先引《金剛經》說，一切相都不得取。一切相不取不著，就是「淨心」了。「看」就是觀，用淨心眼看，上下，前後四方，

¹⁷⁸ 參見釋印順：《中國禪宗史》，臺北市：正聞出版社，1994年。

¹⁷⁹ 同上註。

盡虛空看。依北宗的意見，我們的身心，是卷縮的，就是侷限在小圈子裡。所以用盡一切看的方便，從身心透出，直觀無邊際，無障礙。¹⁸⁰

從上文可知北宗看心原意是不執著心，是要用淨心眼看到無一物之「無相」，目標與宗旨都很高尚，然而實際上如果見地上還未開悟則是無法達到的。有鑑於此，六祖惠能評論北宗看心看淨的禪法，他的出發點也是不忍聖教衰、不忍眾生苦的。北宗似乎從事上修見長，而南宗似乎從理上悟見長。基於唐代會昌法難導致的時空不濟等諸多因緣，後來禪宗的歷史發展是走向戒、教、禪合一的。然而戒律是佛行，教誨是佛語，禪是佛心，遵照無念為宗、無相為體、無住為本，使戒、定、慧具足，依此而修才能理事圓融、事事無礙。

至於先聖傳來的法門正宗，印順法師強調了六祖惠能的三無思想，然後加以闡揚而認為悟般若三昧，就是無念。而且從「頓悟見性」來說，無念是禪宗南宗的宗要。詳細內容如下：

《壇經》（大正四八·三三八下）說：「善知識！我此法門，從上已來，頓漸皆立無念為宗，無相為體，無住為本」。依《壇經》說：「……念念時中，於一切法上無住」。只人類當前的念念相續（心），就是本性，於一切法上本來就是不住著的，這叫「無住為本」。可惜人類迷卻本性，念念住著繫縛了。……「真如是念之體，念是真如之用」。只要能「於自念上離境，不於境上念生」，那麼「性起念，雖即見聞覺知，不染萬境而常自在」。這是返迷啟悟的關要，所以說「無念為宗」。這樣的念念不住不染，「於一切相而離相」，顯得「性體清淨」，所以說「無相為體」。這三者是相關的（法門安立），從「頓悟見性」來說，無念為此宗宗要，所以（大正四八·三四〇下）說：「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。何名無念？無念者，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

¹⁸⁰ 參見釋印順：《中國禪宗史》，臺北市：正聞出版社，1994年。

般若三昧自在解脫，名無念行」。

基於平常的「淨心」，把握當前的一念，「於一切境上不染」，「即是見性，內外不住，來去自由」。從直捷切要來說，這確是直捷切要極了！¹⁸¹

第二項 印順法師《無諍之辯》的論點

此外，在《無諍之辯》一書中也有相關內容，印順法師針對《壇經》中被胡適認為是神會批評普寂的內容做尋根探源，結果發現《壇經》雖然有部分內容看來是批評神秀門下普寂的禪學，但是普寂的禪法，是源自六祖惠能生前，甚至更早時期就有的「看心、看淨、不動、不起」的禪風。詳細內容如下：

《壇經》所批評的，是普寂所創立的嗎？如普寂有所稟承，在慧能生前，或者比慧能更早，這種「看心、看淨、不動、不起」的禪風已經存在，那為什麼不可能是慧能的批評呢？普寂是慧能的後輩，慧能當然不會批評普寂的。胡適一口咬定，《壇經》所批評的是普寂，只是憑一部《神會語錄》。其實禪宗史的發展，是不能憑一部《神會語錄》而可以充分了解的。如「一行三昧」，出於《文殊所說摩訶般若波羅蜜經》（梁曼陀羅仙所譯）。四祖道信在雙峰（六二〇——六五一），引用了「一行三昧」，與《楞伽經》的「諸佛心」相統一。智者在玉泉寺說《摩訶止觀》，早就以「一行三昧」為常坐三昧。道信引用一行三昧也是重於坐的，如杜朮（約七一三頃作）《傳法寶紀》說：道信「每勸諸門人曰：努力勤坐，坐為根本，能作三五年，得一口食塞饑瘡，即閉門坐。莫讀經，莫共人語。能如此者，久久堪用」。……

坐，原是禪的好方便，道信是重視一行三昧而常坐的。禪有常行的「般舟三昧」，常坐的「一行三昧」，又行又坐的「方等三昧」，在行住坐臥一切生活中修的「覺意三昧」；坐只是學禪的一種形式而已。但一經道信提倡，門下翕然成風，終於東山門下，極大多數以為禪非坐不可，這就是慧能所要批評的。「不動不起」，就是迷執一行三昧法相的：「直言坐不動，除妄不

¹⁸¹ 參見釋印順：《中國禪宗史》（臺北市：正聞出版社，1994年）。

起心」，這那裡是「出自北宗門下的普寂」！

什麼是「看心」、「看淨」？這也是淵源於道信，經五祖宏忍而大為發展起來。如杜朮《傳法寶紀》說：「自忍、如、大通之世，則法門大啟，根機不擇，齊速念佛名，令淨心」……自宏忍以來，「念佛」、「淨心」——「看心」、「看淨」，成為東山門下最一般的禪法。如傳為宏忍所說的《修心要論》；傳為神秀所制的「五方便」（第一「離念門」），都是這樣，這都是慧能生前的事。¹⁸²

印順法師還引用北宗神秀的門人杜朮的《傳法寶紀》，所記載評論北宗「淨心」流於形式的內容做為旁證，肯定《壇經》所批評的，是東山門下最一般的禪風。印順法師更進而提出自己的看法，認為六祖惠能也出自於東山門下，但是所傳授的是深一層的禪。《神會語錄》裡批評當時禪學的文句，正因為神會的思想是承襲自六祖惠能的，所以也就有部分與《壇經》相同了，但不能以偏概全、本末先後倒置，反而認為《壇經》是神會或他的徒眾所造的。最後印順法師認為惠能批評神秀（實是東山門下的一般禪風），神會批評普寂，師資相承，與歷史是完全符合的。詳細內容如下：

到了神秀弟子普寂、降魔藏手裡，精簡為「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證」四句訣，這是見於《神會語錄》的。神會一再反對的，以四句訣為主，但《壇經》卻沒有批評這四句。慧能與法如、神秀同門，不可能批評普寂，難道不可以批評法如與神秀時代的禪風嗎？其實，東山門下「念佛」、「淨心」，流於形式的事相的禪風，北宗學者杜朮，也在慨歎批評了。如《傳法寶紀》說：「今之學者，將（「齊念佛，令淨心」）為委巷之談，不知為知，未得為得！……悲夫！豈悟念性本空，焉有念處！淨性已寂，夫何淨心！念淨都亡，自然滿照。於戲！僧可有言曰：四世之後，變成名相，信矣」！

¹⁸² 參見釋印順：《無諍之辯》（臺北：正聞出版社，2000年），第72至74頁。

這位北宗學者，在慧能生前，就對當時的「淨心」方便，加以批評，慧能為什麼不能批評呢？了解禪宗的當時史實，確信《壇經》所批評的，是東山門下最一般的禪風（慧能也出於東山門下，但是深一層的禪）。神會繼承慧能，也就批評當時的禪學（所以部分與《壇經》相同），而主要是批評神秀門下普寂的禪學。慧能批評神秀（其實是東山門下的一般禪風），神會批評普寂，師資相承，與歷史是完全符合的。不知道黃梅（四祖、五祖）以來的一般禪風，但憑一部《神會語錄》以「闢當時的禪學」為例，想證明《壇經》為從《神會語錄》中抄出湊成，這怎麼能成立呢！¹⁸³

第三項 聖嚴法師《法鼓全集》的論點

有關禪宗六祖惠能的事蹟與禪法，在聖嚴法師《法鼓全集》有詳細的論述，至於修行實踐法門不看心不看淨之依據的部分，詳見以下的內容：

1、六祖的時代佛性思想的信仰已非常普遍

如來藏在不同的經論中有許多不同的名字，但指的是同一個觀點，例如佛性、自性、法性、本性、如來藏、法藏、真如、清淨心等都是。《六祖壇經》中提到六祖惠能曾為無盡藏比丘尼解釋《涅槃經》的妙義，此外，他也在廣州法性寺見到印宗法師講《涅槃經》。一切眾生皆有佛性的思想即出於《涅槃經》，可見六祖惠能當時所處的環境，佛性思想的信仰非常普遍。

184

2、《六祖壇經》的修行實踐法門不看心不看淨之依據

《六祖壇經》說修行般若行，持誦《金剛經》，就能入甚深法界及般若三昧。所謂般若行，是指離一切境而無生滅，能夠「來去自由，通用無滯」（註一一），它就是「無住、無往、亦無來」的大智慧，以此智慧觀照一切

¹⁸³ 參見釋印順：《無諍之辯》（臺北：正聞出版社，2000年），P.74-76。

¹⁸⁴ 同上註，P.260-270。

法而能夠「無念、無憶、無著」，這就是見性成佛的般若三昧。

在《六祖壇經》中也特別強調「摩訶般若波羅蜜」，並且要大眾以清淨心來念這句話，能得智慧；念時不僅是用口念，而且要「心口相應」，可見這是修行的方法。他把「摩訶」解釋為廣大的心量，如虛空無有邊，沒有一法可得，因為自性真空。可是《六祖壇經》又提醒我們，不要認為是空就以空心靜坐而成無記空；也就是說，既對一切法不可執著，也不可讓心中成為一片空洞。這還是從修行的方法來肯定「應無所住而生其心」的觀點，同時也否定了一般所說的「沈空滯寂」就是悟境的觀念。禪宗的悟是指活活潑潑的生活中，不受任何境界所動搖的心。¹⁸⁵

另外，從探討聖嚴法師的研究成果也有助於了解《六祖壇經》的思想系統，內容如下：

從中觀的立場看般若，若得般若即見諸法自性是空，那就是目的，不再另有如來藏、佛性、法性等目的可求。可是從如來藏系統來看，般若只是功能，不是其本體；功能必定有所屬，所以產生了如來藏和佛性等思想。於是《六祖壇經》雖讓人見到般若的思想，實際上是以如來藏為根本，這是非常明顯的事。¹⁸⁶

第四項 楊惠南教授的文章的論點

臺大哲學論評（第十一期）刊載了楊惠南教授之文章：〈道信與神秀之禪法的比較—兼論惠能所批判之看心、看淨的禪法〉，內容多處引用《中國禪宗史》，但是有諸多論點與印順法師不同。例如以下的看法：惠能所批判的禪法，與其說是神秀、普寂的禪法，不如說是弘忍、道信的禪法。——惠能不但批判了他的師兄神秀，而且也批判了他的師父弘忍和祖師道信。印順法師主張六祖惠能的禪法

¹⁸⁵ 參見釋印順：《無諍之辯》（臺北：正聞出版社，2000年），P.269。

¹⁸⁶ 釋聖嚴：《禪與悟·《六祖壇經》的思想》，收入《法鼓全集第四輯第六冊》（台北市：東初出版社，1991年），P.265-266。

才是東山法門的正傳，是稟承自四祖道信、五祖弘忍的。以下是部分內容摘要：

「看心」二字更值得注意，因為那也正是前引北宗之《大乘無生方便門》一書的用語——「看心若淨，名淨心地」、「即用淨心眼，無邊無涯際遠看」、乃至「長用淨心眼看」等等。同時，無可置疑地，「看心」也是惠能所致力批判的禪法。

有關道信的「看心」禪法，《楞伽師資記》還列舉了知心體、知心用、常覺不停、常觀身空寂、以及守一不移等五事；其中，對「守一不移」一事有較詳細的說明：守一不移者，以此淨眼，眼住意看一物，無間晝夜時，專精常不動。其心欲馳散，急手還攝來，以繩繫鳥足，欲飛還掣取。終日看不已，泯然心自定。

從這段描寫看來，我人更可確定道信與神秀二人之禪法的相同之處；這些相同之處，則是惠能所批判的「看心、看淨」乃至「不動、不起」。事實上，不但神秀的禪法相同於道信，神秀的師父弘忍的禪法，也自然相同於道信。前引弘忍提倡念佛、坐禪是一明證，下文所引之「看一字」的禪法，更是另一明證：

爾坐時，平面端身正坐，寬放身心，盡空際遠看一字，自有次第。若初心人，攀緣多，且向心中看一字。證後坐時，狀若曠野澤中，迴處獨一高山，山上露地坐，四顧遠看，無有邊畔。坐時滿世界，寬放身心，住佛境界。清淨法身，無有邊畔，其狀亦如是。

弘忍的這種禪法，不正是道信、神秀的禪法嗎？所以，筆者認為，惠能所批判的禪法，未曾指名道姓，而神會卻說那是神秀、普寂的禪法。但是，惠能所批判的禪法，與其說是神秀、普寂的禪法，不如說是弘忍、道信的禪法。——惠能不但批判了他的師兄神秀，而且也批判了他的師父弘忍和祖師道信。¹⁸⁷

¹⁸⁷ 參見楊惠南：〈道信與神秀之禪法的比較—兼論惠能所批判之看心、看淨的禪法〉，收在《臺大哲學論評》第十一期，1988年。

承上文，楊惠南教授認為惠能不但批判了他的師兄神秀，而且也批判了他的師父弘忍和祖師道信。筆者認為因為各代祖師所處時、空不同，所遇的普羅大眾的時節、因緣有異，禪法也就有演變了。六祖可說是道降火宅的契機，他自身就是悟後起修，在獵人隊中修六度萬行。後來在廣州遇到嶺南第一法師——印宗法師而剃度、現出家相，更藉著因此而產生的亦徒亦師關係，而能開東山法門弘傳聖教、續佛慧命。後人考諸中國禪宗歷史，明古今、知時運變遷，我人得知到了唐武宗時發生了會昌法難。如果當時禪法仍然停留在北宗「看心」、「看淨」那種有相觀法，那麼禪宗發展將會如同六祖所說的「看心看淨，卻是障道因緣」，而難以弘傳了，然而實際上唐代會昌法難後，禪宗都是一枝獨秀至今不衰的。

有關六祖對東山法門禪風的評論與南、北宗比較，作者與印順法師看法一致，而印順法師則引用影響中國佛教界很深遠的《大乘起信論》來說明，提到：離念與無念，在《起信論》原義，可能沒有太大的差別。至於神秀與慧能的禪門不同，不如說：神秀依生滅門，從始覺而向究竟；慧能依生滅門的心體本淨，直入心真如門。¹⁸⁸內容摘錄如下：

惠能首先批判了「看心」這一禪法的錯誤。他以為凡夫的「心」是帶有煩惱的，因此是虛妄不實的。既然是虛妄不實的，有什麼可「看」(觀察、探求)的？依照《楞伽經》等「如來藏」系經論的說法，…… 只要我人透過禪定等工夫的修行，即可去除煩惱，還其本性清淨的面目。而「看心」及至「看淨」的禪法，即是此一思想下所發展出來的禪法。這一禪法，試圖透過對於心性的觀察、探求——「看」，而達到禪定的目的，然後在禪定當中，掃除煩惱，恢復本淨的心性。然而，惠能卻反對這種禪法。依據前引經文看來，他反對的理由似乎是：凡夫的心既然已經染有煩惱，是虛妄的心，因此，再花多少工夫去觀察、探求——「看」，也是白費力氣的。但是，惠能的反對「看心」還有更重要的理由。心性既然是清淨無穢的，何必刻意地去觀察、探求(看)？那些附著在心上的煩惱原本也是空

¹⁸⁸ 參見釋印順：《中國禪宗史》(臺北市：正聞出版社，1994年)，P.163。

幻不實的，又何必刻意地把它們去除呢？有關這點，除了從引文中的「人性本淨」、「妄無處所」等說法，可以得到證明之外，還可以從惠能批判神秀的兩首詩看出來。……這兩首批判神秀的詩，與流行本《壇經》所記錄的稍有不同，但其意旨卻是相同，以為心性本淨、煩惱本空。既然心性本淨、煩惱本空，又何必刻意地去除煩惱，或刻意地觀察、探求（看）心呢？¹⁸⁹

離念與無念，在《起信論》義，可能沒有太大的差別。神秀與慧能的禪門不同，不如說：神秀依生滅門，從始覺而向究竟；慧能依生滅門的心體本淨，直入心真如門。總之，《楞伽經》為《起信論》所代，《摩訶般若經》為《金剛般若經》所代，是神秀與慧能時代的共同趨勢。後來《楞嚴經》盛行，《楞伽經》再也沒有人注意了。如以為慧能（神會）以《金剛經》代替了《楞伽經》，那是根本錯誤的。¹⁹⁰

第五項 楊曾文教授的論點

楊曾文教授在他所著的《新版敦煌新本《六祖壇經》·慧能與《六祖壇經》（三）》，提到北宗「看心看淨」禪法是奠基在善惡二元對立的前提之下的，六祖針對北宗強調通過坐禪達到解脫的觀點，指出「道由心悟」，不在拘泥於形式的坐禪，只要內心體認諸法性空，這就是「如來清淨禪」。慧能禪法的「心要」就是心契真如實相，不區別思慮善惡，對一切事物都沒有主觀追求的意向，做到「無念」，就可達到「解脫」。有關禪法思想也可參考宗寶本頓漸品第八，詳細內容如下：

北宗禪法上承道信，重坐禪觀心看淨，「守本真心」，息妄修心。這種禪法的前提是把世與出世、煩惱與菩提（無明、明）、善與惡等看作是對立相待的兩方，然後通過坐禪觀心，斷惡修善的心理活動，達到覺悟。薛簡

¹⁸⁹ 參見楊惠南：〈道信與神秀之禪法的比較—兼論惠能所批判之看心、看淨的禪法〉，收在《臺大哲學論評》（第十一期），1988年。

¹⁹⁰ 釋印順：《中國禪宗史》（臺北市：正聞出版社，1994年），第四章東山法門的弘布，第二節東山門下的種種相——《金剛經》與《起信論》，P.163-164。

的提問就反映了北宗的觀點。慧能以「無二之性，即是實性」的觀點，反對執著坐禪觀心的做法，宣傳「無念」，寄坐禪於自然自在。¹⁹¹

第六項 其他學者、學僧的論點

1、丁福保居士的論點

丁福保所作的箋註先後在定慧品及坐禪品主張經文應該是「看心看淨」，並且附加說明原因，內容摘錄如下：

善知識，又有人教坐，看心觀靜（《宗鏡錄》九十七，崛多三藏歷村，見秀大師弟子獨坐觀心，師問：作什麼？對曰：看靜。師曰：看者何人？靜者何物？其僧無對。問：此理如何？師曰：何不自看？何不自靜？又出《傳燈錄》五，西域崛多三藏章。案：靜當作淨，《壇經》敦煌本作看心看淨。唐人寫經淨靜不分。《神會語錄》亦作看心看淨，詳坐禪品注），不動不起，從此置功。迷人不會，便執成顛，如此者眾。如是相教，故知大錯。

¹⁹²

師示眾云：此門坐禪（坐禪：坐而修禪，息慮凝心，以究明心性之術也。達磨來此，法始盛於中國，與從前之四禪八定不同），元不看心，亦不看淨（俗本皆誤作著心著淨，敦煌唐寫本《神會語錄》，問：何不看心？答：看即是妄，無妄即無看。問：何不看淨？答：無垢即無淨，淨亦是相，是以不看。案：北宗皆教人凝心入定、住心看淨、起心外照、攝心內證，故南宗以不看心不看淨闢之），亦不是不動。¹⁹³

承上述可知先賢丁福保居士在定慧品提到《宗鏡錄》卷九十七、《傳燈錄》卷五、《神會語錄》都有談論北宗人看(觀)心看(觀)淨的禪法，而且強調《壇經》

¹⁹¹ 楊曾文：《新版敦煌新本《六祖壇經》·慧能與《六祖壇經》（三）》，網址：

<http://www.nanhuasi.net/sixzu/ShowArticle.asp?ArticleID=4898>

¹⁹² 丁福保註：《六祖壇經箋註》（台南市：大千世界出版社，1980年），第66頁。

¹⁹³ 同上註，第70頁。

敦煌本及《神會語錄》的坐禪品注都作「看心看淨」。在坐禪品則引《神會語錄》談流通本（宗寶本）經文「著心著淨」是錯誤的理由等。

上文中「無妄即無看」「無垢即無淨」的「即」字，筆者淺見認為不可解釋成「即是」「就是」的這種對等連接詞，而應該是「則」的這類接續副詞或條件副詞。這可能與古代漢語言談習慣有關，因為「即」與「則」的漢語讀音相同，聽者不易產生誤解，但是「無垢即無淨」用國語文字表達卻是很容易產生矛盾了。

2、聖印法師的論點

聖印法師先說明禪的真實義與修禪的方法，然後表達反對「看心看淨」禪法的見解。他強調如果看心，那麼我們本來就充滿了妄想的心，反而會將真如本性遮蓋住。只要能除去非份的妄想，就能恢復我們清淨的本性面目。如果起了「看淨」的心，就會生下了「淨」的執著的妄念。妄念本沒有一定的地方和方向，觀看的人首先染著了妄念。依序述說如下：

（1）禪的真實義與修禪的方法

【坐禪品第五】這第五品乃是講的如何修禪？禪原是一種玄機，一種感悟。有了禪機，即有了充足定力，湛深的智慧以及究竟的省悟，也就能入佛法的大門。禪是講求憬然而悟，不去想不去說一切法，不一定限於默然靜坐，能悟到一切處心不動當時，就是祖師所說的之「中正禪」，那麼無論行住坐臥、一言一語、一舉一動，因契合妙法之故，就都可說是禪。總之禪是契機契理，是如法的，通達禪理，如法實踐，成佛理想便隨之出現。

師示眾云：「此門坐禪，元不看心，亦不看淨，亦不是不動。若言看心，心原是妄；知心如幻，故無所看也。若言看淨，人性本淨；由妄念故，蓋覆真如，但無妄想，性自清淨。起心看淨，卻生淨妄，妄無處所，看者是妄。淨無形相，卻立淨相，言是工夫，作此見者，障自本性，卻被淨縛。」

六祖惠能大師開示聽法的大眾說：談到坐禪這法門是息一切思慮全神究明心性，然而，原來不是看心，因為看就是妄，也不是看淨，因為「無

垢無淨」是佛性，有了佛性，有了「無淨」就是相，真正明心是不能執相，同時也不是說修不動。

上文提到祖師所說的「中正禪」與所謂的「非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動」的儒家真禪很類似，筆者從中感受到儒、佛、道三家思想融通之處。

（2）表達反對「看心看淨」禪法的見解

我們試分析它的原理，若是談到看心，我們的心本就充滿了妄想。須知心情不斷隨境遇而變化，就好比是幻術那樣不實在，故此不值得去觀看。但人的真心從無始以來本性是清淨的，只因為以後起了種種妄念塵相，因有所染，反而將真如本性遮蓋住。故此說，但求除去非份的妄想，就能還我清淨的本性面目。如果起了「看淨」的心，就生下了「淨」的執看的妄念。妄念本沒有一定的地方和方向，觀看的人首先染著了妄念。

我們要清楚，本性清淨是一些也不染，不露痕跡，無有任何形狀外相的。現在卻認為是「有清淨之相」，還自以為「求淨相」是下了一番工夫。這樣的見地，所做的工夫便是障礙了自己的本性。反而被淨相纏縛住。

「善知識！若修不動者，但見一切人時，不見人之是非善惡過患，即是自性不動。善知識！迷人身雖不動，開口便說他人是非長短好惡，與道違背。若看心看淨，即障道也。」

所謂「修不動」是指完全不動心，那麼雖然見到一切人，和當時實際發生的情形，可是別人所做的對或不對，善的或惡的等等過失，一些都不放在心上。甚至無論有大悲忿、大恐怖、大歡樂的事也都如月印波，月自是月，波自是波。

反過來看，迷的人又如何？他是裝著修身養性不動的模樣，可是一張開嘴就涉及他人的是非恩怨，喜歡說人的長道人的短，須知有的明明是小人，然而一旦改過未嘗不可能成為君子，現在議論他的是或非、優點或缺點、善或是惡等等，無異是阻塞人家自新之路。再說背後說人閒話，居心

有失厚道，實際上便和真理背道而馳。如果看心看淨，這「看」即就障礙了正道。

(3)「看心看淨」與「以幻妄易幻妄」雷同，是不究竟的法門

頓教不取「看心看淨」，「看」即是「觀」，「觀看」是幻智作用，因此「看」即是「妄」，嫌其心有所住而又立淨相，這樣的作法不過是以幻妄易幻妄，畢竟未能直達心源，所以不究竟，不可取。要是真正能自證自見真如自性，那麼自有其動靜一如的真不動在，又何須多費看心看淨的工夫？¹⁹⁴

3、演培法師的論點

演培法師針對坐禪品比較北宗神秀與南宗六祖惠能的禪法，明白指出「看心、看淨」是北宗神秀教導門徒的禪法，然後進一步說明「看心、看淨、不動不起」爲什麼不對？最後提到馬祖道一禪師曾經接受南岳般若寺住持懷讓禪師的教誨，而放棄坐禪的經過，以此來說明坐禪的真正精神，詳細內容如下：

六祖在此品中談坐禪，並不一定要趺坐，坐禪坐到有了工夫，就如禪者所說，行、坐、住、臥之間，只要心不散亂，皆可說是坐禪，甚至說『十字街頭好參禪』。是以坐禪不是一動不動的坐在那兒。六祖為了開示行者如何坐禪，所以本品叫做坐禪品。德異本說為『教授坐禪品』；興聖本亦名『教授坐禪品』；曹溪本則名『妙行品』。因而參禪行者，對此品應特別的注意。

¹⁹⁵

(1) 證知六祖所批評的看心、看淨、不動、不起的禪法，是指神秀教人坐禪的方法

非看心看淨不動

師示眾云：此門坐禪，元不看（有說著）心，亦不看（有說著）淨，亦不是不動。若言看心，心元是妄，知心如幻，故無所看也。若言看淨，

¹⁹⁴ 聖印法師譯：《六祖壇經》今譯（臺北市：天華出版公司，1980年）初版，p.113。

¹⁹⁵ 演培法師：《六祖壇經講記》（臺北市：佛陀教育基金會附屬華藏講堂，1994年），p.286-293。

人性本淨，由妄念故蓋覆真如，但無妄想，性自清淨，起心看淨，卻生淨妄。妄無處所，看者是妄。……若看心看淨，卻障道也。

坐禪唯一目的，在於控制自心，不使向外奔馳，因而在坐禪時，應多照顧此心，照顧就是看心，現六祖大「師」開「示」大「眾」說：我「此」宗「門坐禪」，與一般說的修禪不同，因為此宗坐禪，「元」是「不看心」的，「亦」是「不看淨」的，「亦」復「不是不動」。這幾句，不唯是六祖教人坐禪方法，且是批評一般所說坐禪方法，認為以固定方法坐禪是不對的。誰主固定姿勢坐禪？有以為是指神秀禪師。神秀教人，行者欲得會道，必須坐禪習定，不因禪定而得解脫，是不可能的。神會復說神秀禪法的特色；『凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內發（證）』。本此，證知六祖所批評的看心、看淨、不動、不起的禪法，是指神秀教人坐禪的方法。¹⁹⁶

（2）說明「看心、看淨」為什麼不對？

看心為什麼不對？假若「看心」，有說「著心」。當知心有兩種：一是無有染污的清淨心，一是染污不實的虛妄心。對此真妄二心，佛法區別得很清楚。延壽大師宗鏡錄卷三說：『問：真妄二心各以何義名心？以何為體？以何為相？答：真心以靈知寂照為心，不空無住為體，實相為相；妄心以六塵緣影為心，無性為體，攀緣思慮為相，此緣慮覺了能知之妄心而無自體，但是前塵隨緣有無，境來即生，境去即滅』。

至於看心，是看真心？抑看妄心？假「若」說是「看心」，其「心元」來「是」虛「妄」的，「知心」是虛妄的，原來「如幻」如化，還有什麼可看？所以說「無所看也」。……「淨」是清淨「無」有，通常亦有說空為淨，根本沒有它的「形相」，要看豈不反而安「立淨相」？如以為安立淨相，就以為「是」自己修行「工夫」；我老實告訴你：假使「作此見」解，不但不是修行工夫，反而成為「障」礙「自」己真如本「性」。結果，坐禪不特沒

¹⁹⁶ 同上註。

有辦法除去束縛，反「被」你所看的「淨」相之所繫「縛」，如此怎可看淨？

由此可見「若」果「看心看淨」，妄念紛飛，這才真成「障」礙正「道」的修學，怎能達到自證自見真如自性？有人認為神秀看心看淨不動的修行方法，是勝過惠能的；有人認為惠能反對看心看淨不動，是亦有他相當理由，因為心性既是清淨無穢的，為什麼還要著意去探求它？至附心上的煩惱雜染，原是虛妄空幻而不真實的，為什麼要勉強的去加以破除？因此，惠能認為在吾人行、住、坐、臥以及起心動念間皆可參禪，但是到了後來，真參實學者流，逐漸減少甚至沒有，才重看心看淨，乃至重於不動。實際發心坐禪，重在內自證驗，唯有見性悟性，實現人之善性，方是坐禪功成。

197

(3) 六祖對坐禪的定義是特殊的講法，因為坐有坐的定義，禪有禪的定義

……六祖大「師」現在開「示」大「眾」，首先叫聲「善知識」說：甚麼叫做「坐禪」？在「此」頓教「法門中」，能夠除去種種染障，達到一切「無障無礙」的自在程度，如對「外」方面能「於一切善惡境界」上，「心念不起」任何活動，「名」之「為坐」，在「內」方面能「見」到「自性」原本「不動」，或不為外境所動，「名」之「為禪」。坐禪在教理中，本是一個名詞，現在分開來講，並且，坐有坐的定義，禪有禪的定義，是六祖特殊講法。¹⁹⁸

(4) 六祖將禪定分開講，正如同把坐禪分開說的那般，的確是禪宗的禪與一般所說的禪有著很大不同的地方

六祖再對「善知識」說：什麼叫做「禪定」？對「外」說，「離」一切「相」的執著是「為禪」，對「內」說，「不亂」心性是「為定」。……這樣解說，是為外禪內定，將禪定分開講，像將坐禪分開說，確是禪宗之禪，

¹⁹⁷ 同上註。

¹⁹⁸ 同上註。

與一般所說禪，有著很大不同。¹⁹⁹

(5) 馬祖道一禪師接受懷讓禪師的教誨後放棄坐禪的經過，啓示坐禪的真正精神

禪宗有名的馬祖道一禪師，是四川漢州什邡縣人，俗姓馬，人們尊稱馬祖。年幼時，在本縣羅漢寺出家，受戒於渝州圓律師。唐開元年間，因性習坐禪，到南岳住草庵，終日靜坐習禪，毫無懈怠。南岳般若寺住持懷讓禪師，看他是個有根基的佛子，特到他坐禪處問道：『你終日在此坐禪，究竟想得什麼』？馬祖老實答說：『我是想成佛』。懷讓聽後，一聲不響的離去。過了一會，拿來一塊磚頭，在馬祖前石頭上磨。馬祖見了驚問：『你在磨磚又是為的什麼』？禪師答曰：『要將磚磨成鏡』。馬祖為此又問：『磨磚怎能成鏡』？『不錯，是不能成鏡的，但你在此坐禪，又怎麼能成佛』？馬祖更感不安的說：『這樣，要怎樣才能成佛』？懷讓不直答覆，舉喻反問：『如牛駕車，車停下來不行，應打牛還是打車子』？馬祖無法答覆，懷讓又問：『你現在學坐禪，是學坐禪？還是學坐佛？如學坐禪，禪是非坐非臥，如學坐佛，佛無定相，你於無住法，不應有所取捨』。馬祖到此大有所悟，知終日坐禪，非成佛之道，於是放棄坐禪，心意超然，成為一代祖師。六祖所說（評論北宗人）坐禪，是枯坐形骸，非真正禪道，怎可執著坐禪以為修行？²⁰⁰

4、李昌頤碩士的論點

李昌頤是中華佛研所的第一屆畢業生，他的畢業論文探討《壇經》的思想源流，對於「看心看淨」禪法也有討論到，以下依序來述說：

首先他指出「自性」就是《壇經》思想在理論方面的主要依據；順著這一「自性」，《壇經》思想展開了「頓教」獨特的修行方式，演變的結果當然會有六祖批

¹⁹⁹ 同上註。

²⁰⁰ 同上註。

評「看心、看淨」之流了，至於六祖對「坐禪」的定義，也是不離「自性」而說的。詳細內容如下：

慧能在正式傳法之前，即先點出「自性」之說，此一「自性」，不為他物，即是「佛性」，即是世人本自有之的「菩提般若之智」之本，而大善知識所說之法皆為「示道」以「見性」。其後，在接下去的「我自法門，從上以來，皆立無念為宗，無相為體，無住為本」的開示中，更直接的顯示了「自性」的說法：其云：「無者無何事？念者念何物？無者離二相諸塵勞，真如是念之體，念是真如之用，（從）性起念，即是見聞覺知，不染萬法……」無念是依「自性」而起用的，「自性」是無念之體。進一步地，其並據此而批評了「看心、看淨」之流，以其「不見自性本淨，心起看淨，卻生淨妄」；那麼真正的「坐禪」又是什麼呢？他說：「外於一切境界上念不去（起）為坐，見本性不亂為禪」，見本性不亂，即見「自性」，其對「坐禪」之定義，亦不離「自性」而說。

「自性」，乃是《壇經》思想在理論方面主要的依據；順著此一自性，《壇經》思想展開了「頓教」獨特的修行方式，此種修行方式的特色在那裡呢？底下將引《壇經》之語以說明之。慧能云：「不見自性本淨，心起看淨，卻生淨妄，……淨無形相，卻生淨相，……作此見者，障自本性，卻被淨縛。」心體本來清淨，然此清淨，別無淨相，若著形相以求，適違本性，將反被縛，故其接著又云：「看心看淨，卻是障道因緣。」²⁰¹

其次他指出「無相修行」是六祖禪門獨自確立的修持方便，是與當時的「看心、看淨」一派的禪門風格大相逕庭的，也正因為這一「無相修行」的方便確立，所以六祖才在《壇經》中直言「無念為宗，無相為體，無住為本」的一門宗旨。以下是他的原文內容：

此外，其在對志誠的開示中有云：「人心不思本源空寂，外迷著相，內

²⁰¹ 李昌頤：《壇經》的思想源流（收入華岡佛學學報第六期，台北：中華佛學研究所，1983年），P.457、461、462、465。

迷著空，於相離相，於空離空，即是不空。」此亦教人莫著於相，若能明此，則能「一念心開，出現於世。心開何物，開佛知見。」又在其後的對智常的開示中，亦清楚地說明了此一「無相修行」的觀念，其云：「但離法相，作無所得（德）是最上乘。」除了生活上的行持，六祖強調當「離相而行」外，其對戒儀的主張亦是順著此一觀念而發展的，如「受三歸依戒」，其云「受無相三歸依戒」；受「歸依自色身三身佛」，亦言「心外別無有佛，世人盡有，為迷不見」，外覓三身如來，是著相歸依，此乃「為迷不見」；同理，在要人懺悔各自罪障時，亦言「無相懺悔」。「無相懺悔」者，徹底之大生命抉擇之懺悔，非一般一言一行之世俗道德律之懺悔；凡此種種，均顯示出「無相修行」為六祖禪門獨自確立的修持方便，其與當時的「看心、看淨」一派的禪門，是風格迥異的，也正因為此一「無相修行」的方便確立，慧能乃在《壇經》中直言「無念為宗，無相為體，無住為本」的一門宗旨。²⁰²

承上文，作者提到六祖強調當「離相而行」，所以文中諸多與修行有關的事情就離不開三無——無念為宗、無相為體、無住為本的宗旨了。在此附帶要提醒大家的是：筆者發覺經文中有時候用「無」字，時而用「離」字，這可能是牽涉到「無」字是做動詞或是做形容詞，至於「離」字當然是做動詞了。因為所用字的詞性不同，便會造成詮釋結果的差異，例如「無念」兩個字在六祖與神會的主張就有不同，這可能是研究《六祖壇經》思想的學者或是社會大眾需要注意的地方了。

最後作者引導讀者思考有關禪修理論與實踐，在諸事因緣不同的狀況下的演變與隨機應變運用的情形，內容摘要如下：

此處我們不禁要問：「為何五祖以《金剛經》教人，其修行法門卻只重看心、看淨之方便？」或許對五祖而言，《金剛經》對於義理的掌握，清晰

²⁰² 同上註。

簡要，不失為一部欲了解佛義的殊勝的經典，而其所強調的「無相修行」對生活的行持亦頗有幫助，但「明確的，固定的」修行功課仍是最重要、最不可少的。總之從以上的敘述中，我們可以了解，六祖得之於五祖的不是其修行法門的主張，而僅僅是楞伽傳宗所一再強調的「自見本性清淨，在自心上成佛」的重要思想。六祖的「無相修行」方便，其可能的源流除了上述之諸經或論外，另外一個可靠的線索是《維摩詰經》。²⁰³

承上所述，筆者認為如同《六祖壇經》所說的：「自古佛佛唯傳本體，師師密付本心。」所注重的是形而（之）上的道、三寶心法、性理真傳等，而不是那些隨順環境與人事而作調整的諸多技術層次的事物。所以時節因緣以及道有顯有隱——類似釋迦牟尼佛在世或是涅槃而離開人間的事實，是我們要考慮到的變數。

有關《維摩詰經》影響到《六祖壇經》的部分，筆者認為「不二思想」會影響到對「定慧一體」、「性相一體」等的主張。至於《六祖壇經》的「三無思想——無念為宗、無相為體、無住為本」則是源自《金剛經》，然而《金剛經》「離四句絕百非」（四句是——「有」一句、「無」一句、「亦有、亦無」一句、「非有、非無」一句，四句離則百非絕，如此心才能真正的無染）以及所謂的三諦——俗諦、空諦、第一義諦的邏輯思考——類似黑格爾辯證法的正、反、合思考，卻是六祖壇經所未見的。當然《金剛經》的宗旨在破相（有）顯性（空），與中國儒、佛、道三家思想融合創新後產生的《六祖壇經》是各有所重的。佛法有立有破，各有擅場發揮的場域，如同古代戰士上陣帶了矛和盾，原則上只要精神正常、方寸不亂，是不會拿自己的矛刺壞自己的盾的。

5、邢東風博士的論點

有關「看心」及「看淨」，還可參考邢東風所著《禪悟之道——南宗禪學研

²⁰³ 同上註。

究》一書，是在第 67 頁最後一段到第 68 頁第二段。他提到六祖惠能反對神秀北宗「看心看淨」的禪法，因為那種禪法實際上是把佛性理解為某種具體的、有形的東西（明鏡臺），而去追求或守護（看守），進而執著於「淨」，結果只能得到某種相對的「淨」，這樣將會使心靈被某種具體的東西所束縛，而永遠無法了解自己心性的真實面目了，只有排除有相的「淨」，才是對性體清淨的正確理解。六祖惠能也承認自性本淨，但是他強調「淨」就意味著「無形相」。

筆者要附帶說明的是：在第 71 頁第二段到第 72 頁第一段，作者竟然評論六祖所認為的「自性含藏萬法」及「自性能生萬法」的主張，認為那是變成絕對唯心論，而高擡了人類意識的作用，已經忽略相關的配套條件（限制與制約之因緣）了，例如要有足夠的光亮度，才能顯現物體的色彩與相貌等。

筆者認為六祖是夠量人，所說的法是宣示最高的境界，也是他親自證悟的境界，這種開悟後才有的境界，對他來說都是真實的，就是他都能做得到的。這件事相對來說當然是未開悟的人所難理解的，就如同佛眼所見的，當然不同於法眼、慧眼、天眼甚至肉眼所看到的了。

佛教界認為十法界依正莊嚴都是由心想而生的，至於六祖所說的「自性含藏萬法」及「自性能生萬法」的主張，筆者認為那是近似於唯識學所說的心法（八識）、心所法（心理作用）了。到了現今末法時期，佛法體系的演變已是多樣化了，對於不同系統的佛教義理卻要套用單一的詮釋法則，這是難免會有想不通的地方的。²⁰⁴

6、陳平坤教授的論點

陳平坤的文章有談到「看心看淨」的禪法，指出北宗神秀、普寂拂塵看淨方便通經有異於六祖惠能南宗禪。又強調六祖惠能的批判神秀看心看淨之「有相禪」，是要將特定行儀導歸於禪修的根本精神。所以，相對於傳統佛教或當時禪宗各派，六祖惠能所扮演的是一個「超越者」而不是「反對者」的角色。以下是

²⁰⁴ 邢東風：《禪悟之道——南宗禪學研究》（臺北市：圓明出版社，1995 年），P.66-68,71-72。

詳細的內容：

五祖弘忍「旁出」弟子神秀——普寂的北宗，主張「拂塵看淨，方便通經」。依據五部佛經發揮所謂……五門，主張觀心看淨，時時息滅妄念，最後達到解脫。今言不同者，為秀禪師教人凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證，最後，再看一下慧能所謂無相說。慧能一言說明無相義，即是「離一切相，是無相」。……重要的是，無相者絕非要求人不認識善惡、是非、大小等，而是說見色聞聲、覺觸、知法，只要不被萬境所染即可。就於一切萬象、萬境之分辨當中不取不捨，不染不著，此即慧能無相之真實內涵。此無相法門之最重要關鍵在何處，就是慧能強調無相乃必離開任何一切相，連法相或境相也要離開，因此慧能南宗禪反對看心看淨之神秀「有相禪」。北宗神秀《觀心論》即云：……在神秀看來，心為時時覺察而擦拭之對象，是仍執於心境、心相。關於此，慧能極力反對神秀觀心看淨說，故敦煌本《壇經》第 8 慧能偈如此云：……²⁰⁵

陳平坤又引用《六祖大師法寶壇經》出現的「看心看淨」來論北宗神秀的禪法，強調看淨的虛妄，是在離形絕相的清淨本心上橫生了一個淨相，好比金砂雖然是乾淨的，但是置放在眼睛裡面，眼睛就不清淨了。這種淨相看來好像是清淨的，但實際上是由執相的妄念所產生的，如果不了解這個真相，真如的正念就會被這種淨相所縛綁了。詳細內容如下：

此之看心看淨乃指北宗神秀禪。依慧能，「本性淨……淨無形相」，看淨則為淨相所繫，而心本是清淨如虛空，無所能看又無所能執，看心則為心境所拘。所謂看者，乃執著法相或境相，損自本性。南宗慧能禪思想即追求無相之最高境界，故極力反對北宗神秀所主張看心看淨之有相禪。由此可謂，就從整個佛教禪宗哲學和莊子學的思想內容而言，則南宗慧能

²⁰⁵ 陳平坤：慧能《壇經》頓教禪法論義（收入中華佛學學報第六期，台北：中華佛學研究所，2002年），P.299-349。

禪和莊子學思想的關係最為相似，看心不成，看淨或可成就？同樣不可。六祖曰：不見自性本淨，起心看淨，卻生淨妄……自性本然清淨，不待人看，若「息妄看淨，時時拂拭，凝心住心，專注一境」²⁰⁶，非但不能得淨，反又生起作為妄法之淨。看淨之妄，為在離形絕相之清淨本心上橫生一淨相，如金砂雖淨，置於眼中，眼則不淨。此淨相看似清淨，實則亦為執相之妄念所起，若有不知，真如之念即被此淨相所縛。……慧能重在從般若觀慧的修行精神來看待一切特定功夫形式的意義，因此在對某種特定行儀發表意見時，便表現了批判的意味。……那是要從批判中將特定行儀導歸於禪修的根本精神。因此，慧能相對於傳統佛教或當時禪宗各派所扮演的角色，真正應該是一個「超越者」而不是「反對者」，這在《壇經》的許多觀點表述中，都表現了同一意趣。譬如，說「不論禪定解脫」，以及對禪定、坐禪和往生淨土等傳統看法所發表的觀點便是。請參見宗寶本《壇經》，《大正藏》冊 48，頁 349 下；燉煌本《壇經》，《大正藏》冊 48，頁 339 上、340 中。²⁰⁷

7、元鍾實教授的論點

元教授先解釋相與無相的意義，進而比較神秀與六祖惠能所作的偈語及代表的禪法，他指出在神秀北宗禪看來，念佛是要「覺察心源，勿令起惡」，而這就是神秀所提出的「觀心法門」。至於兩人所作的偈語則顯示神秀主張心是要時時覺察而擦拭的對象，而這就難免被評論為執於心境、心相了，所以六祖的偈語顯示他極力反對神秀「觀心看淨」的學說。詳細內容如下：

法門之最重要關鍵在何處，就是慧能強調無相乃必離開任何一切相，連法相或境相也要離開，因此慧能南宗禪反對看心看淨之神秀「有相禪」。

²⁰⁶ 宗密：《禪源諸詮集都序卷上之二》（《大正藏》48，no. 2015），第 403 至 405 頁提及看心看淨及但是除病，非除法也。另外又提到宗門教下相破實是相成。

²⁰⁷ 陳平坤：慧能《壇經》頓教禪法論義（收入中華佛學學報第六期，台北：中華佛學研究所，2002 年），p.299-349。

北宗神秀《觀心論》即云：夫念佛者，當須正念。了義為正，不了義即為邪。正念必得往生淨國，邪念云何達彼？佛者覺也，所謂覺察心源，勿令起惡。念者，憶也，謂堅持戒行，不忘精勤。了如來義，名為正念。（《大正藏》冊 85，頁 1273）在神秀北宗禪看來，念佛者乃言「覺察心源，勿令起惡」。此即神秀所提出的觀心法門。敦煌本《壇經》第 6 所記神秀偈又云：身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，莫使有塵埃。（敦煌本《壇經》第 6，頁 12）在神秀看來，心為時時覺察而擦拭之對象，是仍執於心境、心相。關於此，慧能極力反對神秀觀心看淨說，故敦煌本《壇經》第 8 慧能偈如此云：菩提本無樹，明鏡亦非臺，佛性常清淨，何處有塵埃。（敦煌本《壇經》第 8，頁 16）慧能又云：若言看心，心元是妄，妄如幻故，無所看也。若言看淨，人性本淨，為妄念故，蓋覆真如，離妄念，本性淨。……淨無形相，卻立淨相，言是功夫，作此見者，障自本性，卻被淨縛。此之看心看淨乃指北宗神秀禪。依慧能，「本性淨……淨無形相」，看淨則為淨相所繫，而心本是清淨如虛空，無所能看又無所能執，看心則為心境所拘。所謂看者，乃執著法相或境相，損自本性。南宗慧能禪思想即追求無相之最高境界，故極力反對北宗神秀所主張看心看淨之有相禪。²⁰⁸

8、黃連忠教授的論點

現代佛教學會二十週年慶所舉辦的「2010 天台與禪學術研討會」，黃連忠教授發表的論文——〈天台智者十乘觀法與六祖惠能禪悟程序之比較〉，筆者認為可作為北宗與南宗禪法比較的參考。神秀的禪法著重在止觀法門有相的觀照般若，而六祖惠能的禪法是注重無相的實相般若。²⁰⁹

上述學者或學僧或居士的文章發表的時代，多數是早在 1998 年法鼓山成立

²⁰⁸ 元鍾實：〈略談莊子無為說與慧能禪宗三無論 ——以修養工夫、境界論為主〉（收入中華佛學學報第 06 期，台北：中華佛學研究所，2002 年），p.235-261。

²⁰⁹ 黃連忠：〈天台智者十乘觀法與六祖惠能禪悟程序之比較〉（收在中華民國現代佛教學會發行的「2010 天台與禪學術研討會」會議論文集，2010 年）。

中華電子佛典協會（CBETA）之前，因為 CBETA 初期只由蕭鎮國大德所贈的二十五冊《大正藏》電子檔發展起，到 2002 年筆者請到的《大正藏》電子佛典光碟，內容就包含了五十六冊，已完成了印度撰述與中國撰述的部分。筆者認為早期佛學研究者以看紙本文獻為主，所以受到《大正藏》電子佛典光碟或是網路電子佛典影響的很少，而他們會提到「看心看淨」的禪法問題，多數是與探討義理思想有關的。然而胡適、丁福保、印順法師就有從文字校勘來談論的，從比例上來看就可知道早期在臺澎金馬地區，甚至是韓國學者元鍾實都有看到經文是採用「看心看淨」的情形。

第三節 南宗神會批判「看心、看淨」禪法的論點

《六祖大師法寶壇經》頓漸品第八提到神會，從北宗神秀大師的荊州玉泉寺，來參禮六祖，但是竟然問和尚坐禪還見不見？結果被六祖惠能大師以拄杖打三下，接下來有機鋒對話，經過智慧開導後，神會知錯知道自己在愚弄人，而向六祖禮拜悔謝、悔改謝罪。接著六祖又進一步談自知自見無法代替他人迷，如果能心悟而自見性，就要依法修行（悟後起修），千萬不要問別人見與不見，終於神會再度禮敬六祖「百餘拜，求謝過愆，服勤給侍，不離左右」。可知六祖反對北宗坐禪「看心」、「看淨」之禪法，後來神會不再回北方道場而且也反對「看心」、「看淨」的禪法了。

圭峰宗密的《禪源諸詮集都序》，提到荷澤神會批判北宗人坐禪時擬心就差錯了，「看心」是失真旨的。因為心如果可看，就是境界。但是真知非境界，所以不可用智識證明、了解。詳細內容如下：

覺首等九菩薩問文殊師利言：云何佛境界智（證悟之智）？云何佛境界知（本有真心）？文殊答智云：諸佛智自在三世無所礙（過去未來現在事，無不了達，故自在無礙）。答知云：非識所能識（不可識識者，以識屬分別，分別即非真知，真知唯無念方見也），亦非心境界（不可以智知，謂

若以智證之，即屬所證之境，真知非境界，故不可以智證。瞥起照心，即非真知也。故經云：自心取自心，非幻成幻法。論云：心不見心。荷澤大師云：擬心即差。故北宗看心是失真旨，心若可看，即是境界。故此云非心境界)，其性本清淨（不待離垢惑方淨，不待斷疑濁方清，故云本清淨也。就寶性論中，即揀非離垢之淨，是彼性淨。故云：其性本清淨開示諸群生（既云：本淨不待斷障，即知群生本來皆有，但以惑翳而不自悟，故佛開示皆令悟入。……²¹⁰

宗密的文章有提到神會批判北宗「看心」、「看淨」禪法的原因，並且調和禪門、教下對立之見解，內容如下：

息妄者。息我法之妄。修心者。修唯識之心。故同唯識之教。既與佛同。如何毀他漸門息妄看淨時時拂拭凝心住心專注一境及跏趺調身調息等也。此等種種方便。悉是佛所勸讚。淨名云。不必坐不必不坐。坐與不坐任逐機宜。凝心運心各量習性。當高宗大帝乃至玄宗朝時。圓頓本宗未行北地。唯神秀禪師大揚漸教。為二京法主三帝門師。全稱達摩之宗。又不顯即佛之旨。曹溪荷澤。恐圓宗滅絕。遂呵毀住心伏心等事。但是除病。非除法也。況此之方便本是五祖大師教授。各皆印可為一方師。達摩以壁觀教人安心。外止諸緣內心無喘。心如牆壁可以入道。豈不正是坐禪之法。

²¹¹

此外，釋性廣在其所著《人間佛教禪法及其當代實踐——印順導師禪學思想研究》²¹²，第四章第二節第 329 至 330 頁批判中國禪宗，第二章第三節之三之 3 第 152 頁探究禪宗歷史，都是值得參考的，但其見解多處異於筆者往昔所學的。

²¹⁰ 唐·宗密：《禪源諸詮集都序（亦名禪那理行諸詮集）》，《大正藏》48, no. 2015。

²¹¹ 宗密：《禪源諸詮集都序卷上之二》（《大正藏》48, no. 2015），第 403 至 405 頁提及看心看淨及荷澤神會批判北宗禪法目的在於但是除病，非除法也。又提到宗門教下相破實是相成。

²¹² 釋性廣：《人間佛教禪法及其當代實踐——印順導師禪學思想研究》（臺北市：法界出版社，2001 年）。

又有平實居士對印順法師的見解不認同，他所創立的正覺教團曾於 2010 年在法界衛視台有弘法節目，談三乘菩提與無相念佛等專題。

第四節 小結

開悟聖僧云：『法身體性不勞看，看則住心便作意，作意還同妄想團。』²¹³可做為六祖惠能大師反對「看心」、「看淨」的輔助說明。張憲生是採用網路部落格來直接表示坐禪品經文應該採用「看心」、「看淨」，他所提供的「敦煌新本六祖壇經」，就利用刮號表明裡面的字才是正確字，今摘錄如下：

善知識，此法門中，座（坐）禪元不著（看）心，亦不著（看）淨，亦不言動。若言看心，心元是妄，妄如幻故，無所看也；若言看淨，人性本淨，為妄念故，蓋覆真如，離妄念，本性淨。不見自性本淨，起心看淨，卻生淨妄。妄無處所，故知看者看卻是妄也。淨無形相，卻立淨相。言是功夫，作此見者，障自本性，卻被淨縛。若不動者，見一切人過患，是性不動。迷人自身不動，開口即說人是非，與道違背。看心看淨，卻是障道因緣。

佛教法師的著作對禪法的論述也很多，網站資源也很豐富，但是限於篇幅與環保，只有摘錄較熟悉的部分如下：

如來大圓覺性海，得念失念，無不是解脫；成法破法，都名為涅槃；智慧與愚癡，統名般若；菩薩與外道，所成就法，皆是菩提道；無明與真如，同一境界；一切戒定慧與婬怒癡，皆是清淨梵行；眾生與國土，同一法性；地獄天堂，皆為淨土；有情無情，齊成佛道，一切煩惱畢竟解脫。此乃如來隨順覺性，所證得之圓覺境界。

迷人之一念受一身，百念受百身，千念受千身，悟人一念覺則一念佛，念念自見自覺則念念自見自性法身佛。佛界眾生界，一界無別界。見性不由他，見性

²¹³ 參見如本大法師：佛學講座講義——《楞嚴經》—第四卷，（台南：法王講堂，？年）。

成佛與佛正等無異。²¹⁴

「兀兀不修善，騰騰不造惡，寂寂斷見聞，蕩蕩心無著。」這四句是形容自性之本態。自性本清淨不動圓滿具足，只要一旦豁然自悟自見，絕不依賴有為造作。只要能保任自性之本態，隨順處於諸惡而不染不斷，隨順處於諸善而不伐不修，猶如流水隨山轉一般，雖遇曲遇直，一點也不沾留。直見自性而不假藉妄緣之力，亦復如是。²¹⁵

淨空法師認為讀經比打坐還好，他弘法時曾說過：慧為母、定為父。定慧一體，一陰一陽之謂道。讀經時戒、定、慧都有，比打坐要好很多。

從《永嘉證道歌》²¹⁶所說的：損法財，滅功德，莫不由斯心意識，是以禪門了卻心，頓入無生知見力。筆者認為禪宗直指人（本）心、見性成佛是採用無為法，所以是要超越妄心、意、識，要轉染成淨、轉八識成四智的。《六祖大師法寶壇經》就說到：五八六七果因轉，若於轉處不留情，繁興永處那伽定——龍定就是楞嚴大定。古德認為第六、七識因中先轉，前五識及第八識至果乃圓。

筆者認為坐禪品經文——此門坐禪，元不看心，亦不看淨，亦不是不動，採用否定語氣就是有告誡與勸阻的用意，那是出自於六祖惠能愛護弟子的愛心的。類似南嶽懷讓告誡馬祖道一的：磨磚不能成鏡，又如牛車不前行時是要打牛而不是打車，徒眾們也就因此而領悟枯坐式的禪修是不能成佛的。如果說不著心亦不著淨亦不是不動，那就變成對普羅大眾通俗的講經說法的用語了，因為不著心……是一般用語的語氣，而且不執著是一種常識，所以也看不出有特別告誡的加強語氣，而且還有被誤解為不用心不注重清淨的可能，這對初學者也可能造成頑空或掉舉，無法制心一處、內心無所皈依之狀況。初學者難免要從注重修定而且有相的禪觀修起才能有著手處的，畢竟像六祖惠能這樣得到無師智而承接祖位的上士

²¹⁴ 同上註。

²¹⁵ 參見如本法師：佛學講座講義——《六祖壇經》，（台南：法王講堂，？年）。

²¹⁶ 玄覺撰：《永嘉證道歌》，《大正藏》48, no. 2014。

利根修行人是很罕見的。還有，經文用不著心，亦不著淨，就與禪宗典籍出現的北宗禪法看心、看淨無法搭配了。

參考佛教電視傳播媒體弘法者的言論或是網路資源，筆者有以下的心得，詳細內容如下：

禪修實踐的指導者性廣法師，主張修定時初學者最好眼睛閉起來，以免受所見物之干擾。又認為信心、持戒、修定均是宗教的經驗，學禪要先守戒、正心念以安般念（數息觀）之禪功訓練心的安定，以便做為未來開發智慧的準備。要注意呼吸時鼻子下方的「人中」的感覺，數呼吸一至八，訓練心的專注。²¹⁷

筆者認為「看心」如果是「看守心」也是屬於有為法，是未達最上乘的「道不用修，但莫污染」的本體境界的。

《心經》提到：舍利子，是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。是故空中無色，無受想行識，無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法。無眼界，乃至無意識界。無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡。無苦集滅道，無智亦無得，以無所得故，菩提薩埵。

承上得知最上乘法是無為法，必須是不看心不看淨的。

開悟聖僧法語可做為不看心不看淨禪法之參考者也有很多，舉例如下：

道本圓成，不用修證，道非聲色，微妙難見，如人飲水，冷暖自知。……清淨覺性應機接物，揚眉瞬目，運手動足，皆是自己靈覺之性。**性即是心。心即是佛。佛即是道。道即是禪。禪之一字。非凡聖所測。直見本性。名之為禪，不見本性非禪也。……眾生應知，佛性本自有之，迦葉尊者只是悟得本性，本性即是心，心即是性，性即是諸佛心，前佛後佛只傳此心，除此心外，無佛可得。**²¹⁸

本性空寂，莫取諸相，即合聖意。離一切相，即名諸佛。²¹⁹

²¹⁷ 性廣法師講解禪修理論與實踐（高雄市：法界衛視臺，2010年06月25日）。

²¹⁸ 達摩大師：《達摩大師血脈論》，《卍新纂續藏經》63，no. 1218。

²¹⁹ 如本法師講解楞嚴經（高雄市：法界衛視臺，2010年10月31日）。

奢摩他乃定之別名，奢摩他、三摩、禪那是別名。²²⁰

戒德莊嚴正見具足才可禪修，以免有經驗後就貢高我慢。參考三皈、五戒文得正常的宗教經驗，從信、願、悲、戒、定、慧中取得。²²¹

參禪的禪不是四禪八定的禪，四禪八定的禪有欣有厭，而參禪的禪是無欣無厭的。²²²

去年及今年性廣法師在法界衛視台多次弘法，講解禪修的理論與實踐，提及其碩士論文改寫的著作——人間佛教禪法及其當代的實踐，內容頗多值得參考處，僅摘錄部份以供參考：

禪定是共世間善法，第一關鍵是入出禪..... 進入慧觀。四無量定是慈、悲、喜、捨四無量心（是共世間的）（總名為慈心，以慈心為主，想修定就修四無量定，因與利益眾生的出世間法有相通處）。

人際溝通，三分靠言語，七分靠誠意。修慈心禪可化解人間對立。常生歡喜心得身心輕安，常生氣則身心濁重。²²³

天台宗禪法的六隨念之數、隨、止、觀、還、淨與看心看淨有關係嗎？筆者認為從道信的禪法到神秀所教人的住心觀靜（淨），都可證明有採用止觀的修法。應該定慧等持、止觀雙運。

地清法師曾經有禪修八年修不倒單的經驗，他禪教淨密兼修，而主要是宏揚淨土法門。他弘法時強調持大悲咒是千光王淨住如來教導觀世音菩薩以幫助他度

²²⁰ 參考廖榮尉苑長講解楞嚴經（高雄市：法界衛視臺，2010年06月26日）。

²²¹ 性廣法師講解禪修理論與實踐（高雄市：法界衛視臺，2010年06月26日）。

²²² 參見惟覺禪師：《簡易禪修教本》（南投：中台禪寺出版，1998年），P.14。

²²³ 性廣法師講解禪修理論與實踐（高雄市：法界衛視臺，2010年07月13-14日）。提及可參考他的著作：《人間佛教禪法及其當代實踐——印順導師禪學思想研究》（臺北市：法界出版社，2001年）p.272 人天的禪法、p.275、p.279、p.282 聲聞的禪法、定學慧學、勝義空觀、大乘的禪法、大乘六度之禪波羅蜜、談動機與內容、p.260？禪法分類與歸納、p.290？禪法分流的歷史、p.263 彌勒菩薩，另有提到太虛大師、宗喀巴、瑜伽師地論（瑜伽師即古印度禪師），他參考印順法師的著作——成佛之道（提及中觀是深觀，大智度論是廣行）。

眾生的。持大悲咒有助道務宏展，有助慈心三昧、修慈心定，講經說法時來聽的人會增加，得大法藏普攝一切陀羅尼，做護摩做得起來。提出建議去道場時會得附和，說的話會被信任、聽從，要說得慈悲、圓融，能說柔軟語，家人與小孩會合作與聽話。說的法語、口語會變成妙法，會得辯才無礙。持大悲咒有助禪定很穩定，心情不浮、不煩、不躁鬱。²²⁴

修行參禪悟道求明心見性，應該離文字相、離名字相、離言說相、離心緣相（心緣就是執著），因為離一切諸相，即名諸佛。須知業盡情空，三空（我空、法空、空空）圓滿，才能開悟。愛不重不生娑婆，愛不斷不生淨土。²²⁵

《六祖壇經》所說的坐禪不在於打坐，乃在使得自己的心當下不起雜念而能見到不動的自性，叫坐禪。能夠達到這樣的程度，內心自然不亂，所以也叫定，並且說這是真正的禪、真正的定。從外面看叫作禪，從內看叫作定；實際上，坐禪、禪定，是指同一樁事。²²⁶

聖嚴法師 108 自在語（第三集）得到廣大的迴響，內容提到神秀與六祖惠能所作的偈語代表的境界，見解令末學印象深刻，頗值得參考，謹恭錄如下：

世俗境：身如玉樹臨風，心如平湖秋月。

修行境：身是菩提樹，心如明鏡臺。

悟後境：菩提本無樹，明鏡亦非臺。

有相無相有無相，真空假空真假空。²²⁷

禪法即是心法，萬法由心生滅。²²⁸

²²⁴ 地清法師弘法（高雄市：法界衛視臺，2010年07月15日）。

²²⁵ 如本法師弘法（高雄市：法界衛視臺，2010年07月16日）。

²²⁶ 參見聖嚴法師：《法鼓全集第四輯第六冊禪與悟》（臺北市：東初出版社，1991年）。

²²⁷ 聖嚴法師 108 自在語（三）53-56 句，網址：<http://www.shengyen.org.tw/big5/book/108-3.doc>（2011/04/14）

²²⁸ 聖嚴法師 108 自在語（第三集）108 Adages of Wisdom，Part III 中英文版對照（3）。網址：[http://www.shengyen.org.tw/newsite/upload/108（3）eng.pdf](http://www.shengyen.org.tw/newsite/upload/108%20%283%29%20eng.pdf)（2011/04/14）

總之，筆者淺見認為三三昧是三種禪定境界，是三解脫門，內容就是要達到空、無相、無願（無作），而這是與六祖惠能大師的三無——無念為宗、無相為體、無住為本之思想一致的，如此才有助於證無生法忍。

第五章 結論

六祖惠能對中華民族文化發展的貢獻是舉世肯定的，對世人的影響是遠大而難估量的，在中國佛教歷史上的禪宗五家七宗就是淵源自六祖惠能的，就連現今臺澎金馬地區的佛教道場也是以禪宗為主的。他的偉大行誼與貢獻確立了他在東方的偉大地位，是與老子、孔子並列為東方三大聖人的。《六祖壇經》現在已有多國語言的翻譯本，日本學術界早已大量研究《六祖壇經》而且成果很豐碩。總之，《六祖壇經》對佛教中國化有著決定性的地位，以下是現今佛教界的看法：

《六祖壇經》是頓悟功夫的啟門書，是佛教第一本用白話文所寫成的經典。本書的作者惠能禪師，是一位不識字而悟性極高的大明師，他能摒除一切文字障，直指人心，見性成佛，啟發自心頓悟之功夫，提昇人類內在精神之價值，其一生偉業影響了整個佛教，也給後代立下成佛的信念。這個新法門、新境界，讓佛教思想界帶入了一個新的旅程，也震撼了整個世界潮流。²²⁹

第一節 本文研究回顧

本論文承蒙指導教授不惜犧牲健康來玉成，真是銘感五內。本節將依序回顧研究歷程大要，第一章 緒論，包含研究動機、研究目的、研究方法、研究範圍、研究限制等，最後的本文結構，是將本論文全部五章依序簡要介紹。

第二章 六祖與《壇經》相關研究回顧，由於網路搜尋所得的相關資源很豐富，所以本章內容探討了很多位法師或學者們的主張，主題有：第一節 版本與經文用字，首先就文獻版本問題來進行探討。其次是探討經文用字問題，將早期及現今的居士、法師們或國內外學者們的主張進行比對研究，結果在探討日本學者宇井伯壽的研究成果時有了重大的發現，那就是經文在紙本《大正藏》與

²²⁹ 參見如本法師佛學講座講義——《六祖壇經》，(台南：法王講堂，?年)。

CBETA 電子佛典以及台澎金馬地區早期出版品的差異原因所在，然後對問題演變的過程做了詳細的探討，以做為最佳的證據。第二節 查證與兩方論證，這是針對現有的傳統與數位出版品，進行地毯式搜索以一探究竟的過程，爲了取得公信力，筆者請了同所的研究生出家眾做見證。第三節 結論，透過比對《慧能研究·第一章《六祖壇經》》第 295 頁的興聖寺本的「爲時眾說定慧門」的校勘紀錄、《第二禪宗史研究·壇經考》所主張的「看」字是「著」字之誤以及紙本《大正藏》（大正原版影印本）、CBETA 電子佛典的經文，發現日本學術界的思想發展是趨向於主張「不著心、不著淨」的。筆者認爲這或許是從原始佛教的觀點來思考的，由於中、日兩國佛教發展不同，尤其是明治維新以後的變化，可說是唯心思考與唯物思考的差別。然而《六祖壇經》是產生於古老中國的偉大佛經著作，可說是其他東亞佛教國家或民族所找不到的，所以「坐禪品」經文應該回歸中國唐代歷史時空背景下的原貌，以配合定慧品到坐禪品評論「看心、看淨」的文意脈絡發展。

第三章 註解家對「著心著淨」的分析，是針對幾本《六祖壇經》直解書、註解書，或是佛典，對「不著心、不著淨」表示看法的內容做探討，其中第一節 梁乃崇教授所謂的「操作型定義」，是從詮釋學來指出「不著心、不著淨」是無下手處的。第二節 黃連忠教授校訂《壇經》的原則，是從校訂學原則來決定經文，他是根據《金剛經》破相顯性而不執著。第三節 善性導師從實證所得論「不著心、不著淨」，是從佛乘宗善性導師所著《六祖壇經直解》的坐禪品，得知他是採用「不著心、不著淨」來解釋經文的。第四節 心、淨思想之探討——以六祖壇經及相關典籍爲中心，依序探討了第一項 契嵩大師的見解——以《六祖大師法寶壇經》爲主，第二項 黃蘗禪師論心——以《傳心法要》爲主，第三項 憨山大師論禪是自心，第四項 聖嚴法師的見解，對《六祖壇經》的思想涉及到的眾多大乘經典做介紹。第五項 林崇安教授的見解，進行《壇經》的心性與佛性略探。由以上諸多方面的探討來找出六祖壇經的思想淵源，可知是受到大乘經典的影響，而主要是受到《金剛經》的般若思想所影響的。第五節 搜尋「著」

字在般若系典籍與禪籍出現的情形，並附加搜尋電子佛典資料庫所得資料的螢幕取圖圖片，第六節 結論，是對心、法、淨等字的佛法義理的探討做回顧與表達心得。附帶要補充說明的是丁福保居士引《神會語錄》談流通本（宗寶本）經文「著心著淨」是錯誤的理由，以及胡適認為沒有人會教人「著心著淨」（來引發六祖做評論）的，而筆者認為詮釋、校訂的結果都要配合北宗禪法「看心看淨」的歷史事實。

第四章 分析「看心、看淨」的禪法問題，這是本篇論文重心所在，依序探討了如下的主題：第一節 東山法門「看心、看淨」的禪法，第二節 六祖惠能超越「看心、看淨」禪法的論點，內容包含印順法師、聖嚴法師、聖印法師、演培法師暨丁福保居士與楊惠南、黃連忠、楊曾文等多位學者及教授們的觀點。第四節南宗神會批判「看心、看淨」禪法的論點。第五節 小結。

第五章 結論，本章是要深化學習的心得，及呼籲社會大眾共同來維護佛法寶在傳統與數位出版品方面的正確性。內容有本文研究回顧、研究後的感想與後續研究的建議。在第二節 六祖與壇經歷來相關問題探討後的感想，是針對本文採用的文獻處理的方法、義理思想詮釋的方法來談，共分為三項，依序是版本與經文用字的問題、「看心看淨」的禪法問題、《六祖壇經》坐禪品的啓示，包含對禪定真諦的探討。第三節 研究建議，是希望後續研究者能參考筆者提供的研究項目與構想快速找到靈感，而研究的進路是兼顧古今中西哲學、中印佛學的整合，期望能配合現代高科技網路資源與資料庫檢索的功能，進行鉤沉探玄的工作，以便得到更完整的成果而趨近於真相。

三法印的諸行無常之「諸行」是指人的一切心念，諸法無我之「諸法」是指森羅萬象。萬法含心法——心思動念，色法——含行事動作，統稱為萬事萬物。人與家庭都屬假相，萬物是幻法，世間法是從聚集到分散，例如小孩從外出求學到成家立業分居就是如此。心法以心為主體，心法是指第六識。行事計畫與生意

人之心機都是心法，世間事物由心思計畫產生，所以說心造萬物。²³⁰

《大正新修大藏經》之外的《卍新纂續藏經》以及《乾隆大藏經》也有可做爲研究參考之內容如下：

見於《卍新纂續藏經》者例如憨山大師爲信徒解惑之法語：

若了生本無生，則住無所住。能悟無住之旨，自不作去來動靜生滅之想。六祖大師，於無所住而生其心一語，打落從前百千萬劫顛倒知見。子當於此，別起眉毛高著眼看，切不得錯落出門一步，全身入卻荒草也。

示周陽孺

周子請益法相宗旨，老人因揭六祖識智頌曰：大圓鏡智性清淨，平等性智心無病，妙觀察智見非功，成所作智同圓鏡，五八六七果因轉，但轉名言無實性，若於轉處不留情，繁興永處那伽定。此八句，發盡佛祖心髓，揭露性相根源。往往數寶算沙之徒，貪多嚼不爛，概視此為閒家具，曾無正眼[覷-儿+丘]（覷）之者，大可憫也。咸謂六祖不識字、不通教，何以道此，殊不知佛祖慧命，只有八个（個）字包括無餘。所謂三界唯心，萬法唯識。以唯心故，三界寂然，了無一物。以唯識故，萬法縱然。蓋萬法從唯識變現耳，求之自心自性了不可得。所以佛祖教人，但言心外無片事可得。

即黃梅夜半露出本來無一物，即此一語，十方三世諸佛、歷代祖師，盡在裏許擘不破，故衣鉢止之。即二派五宗，都從此一語行出，何曾有性相之分耶？及觀識智頌略為注破，若約三界唯心，則無下口處。因迷此心變而為識，則失真如之名。但名阿賴耶識，亦名藏識，此識乃全體真如所變者。斯正所謂生滅與不生滅和合而成，乃真妄迷悟之根，生死凡聖之本。稜伽云：藏識海常住，境界風所動，洪波鼓冥壑，無有斷絕時。既云藏識即阿賴耶，而又云常住，則本不動也。然所動者非藏識，特境界風耳。偈云：

²³⁰ 參考常照法師弘法（高雄市：法界衛視台，2010年11月03日），提及參考印順法師之著作。

前境若無心亦無，是則取境界者，非藏識乃生滅心耳，此生滅心強名七識，其實是八識之動念，所謂生機。若此機一息，前境頓空，而六識縱能分別，亦無可寄矣。若前五識原無別體，但是藏識應緣之用，獨能照境，不能分別，故曰同圓鏡。其分別五塵者非五識，乃同時意識耳，故居有功。若不起分別，則見非功矣。由是觀之，藏識本真，故曰性清淨，其過在一念生心，是為心病。有生則有滅，惟此生滅，如水之流，非水外別有流也。但水不住之性，見有流相，有流則非湛淵之水明矣。故楞伽二種生住滅，謂相生住滅，流注生住滅。此二種生滅，總屬藏識。生滅不滅，則前七識生，生滅若滅，則唯一精真，其真如之性自茲復矣。復則識不名識而名智，故曰心無病。六祖大師所頌，約轉八識而成四智。大圓鏡智藏識所轉，平等性智七識所轉，妙觀察智六識所轉，成所作智前五識轉，以妄屬藏識之用，故真亦同圓鏡。然六七二識因中先轉，五八一體至果乃圓。如此觀之，識本非實，而妄有二用，故曰但轉名言而已，換名不換體也。且此體不在禪定修行，唯在日用一切，聖凡同時轉之，唯在留情不留情之間（間），故有聖凡迷悟之別。周子有志於此，諦向日用轉處著眼，試定當看。²³¹

見於《乾隆大藏經》者例如：《六祖法寶壇經·敘》提及可與儒家《中庸》的誠及窮理盡性會通之處。清朝乾隆皇帝的廷臣趙玉芝所作〈刻《法寶壇經》序〉，提及孔子說：朝聞道夕死可矣。子貢說：夫子之文章可得而聞也，夫子之言性與天道不可得而聞也。

第二節 六祖與壇經歷來相關問題探討後的感想

《卍新纂續藏經》可找到重刻《法寶壇經》序，該序文提到佛陀的正法眼藏傳給大迦葉尊者然，後輾轉相傳到中國禪宗六祖惠能大師的情形也談到六祖壇經的形成與版本問題有感概也有期許

²³¹ ? : 《憨山老人夢遊集》(《卍新纂續藏經》73, no. 1456 (2008 年版))。

世尊說法四十九年，乃云未說一字。末後拈花，迦葉破顏微笑，於是有教外別傳之旨。西天四七，祖祖相傳，是為心印。達摩東來，直指一心，不立文字，六傳至曹溪，衣鉢乃止，以其信心者眾矣。六祖得黃梅心印，以悟本來無一物，遂為的骨子，開法於曹溪，以無說而說。門人吠聲逐塊，緝之曰壇經。其所指示。雖般若一心，心外無法，則口說者，如天鼓音，空谷響耳，豈實法哉！余蒙恩於嶺外，幸作六祖奴郎，聊為料理廢墜之緒。因見經本數刻，多有改竄不一，蓋以後世聰明君子，將謂老盧本賣柴漢，目不識丁，怪其所說無文彩，故妄易之耳。嗟乎！大音希聲，至文無文，況闡無言之道，假舌相以宣。嗚乎！夫水流風動，皆演圓音，又何文之有？予偶得古本，乃為勘訂，其所記參差者，復為整齊，分為十品，以雅稱經名也。刻於山中，適大將軍張君樂齊，先開府於〔（奧-采+米）-大+弓〕（粵）間（間），訪予於山中，嘗以此經贈之。別十年，公歸林下，予過錢塘，公一見，歡若更生，談及此經，已重刻行，感公力能荷法，乃序之，以見公為禪將軍，其有以發見聞之勇猛於此事者勸。²³²

《卅新纂續藏經》的重刻《法寶壇經》序（東海遺稿）提及：

或謂吾佛四十九年，末後拈花，且道未談一字。達摩西來，直指人心，見性成佛，不立文字，目為單傳。此經豈非文字乎？然殊不知此事，人人本來具足，不欠一法，不立一法。既本具足，是則佛未出世，塵塵剎剎，未嘗不熾然常說。祖未西來，物物頭頭，未嘗不分明直指。如是觀之，世尊終日直指，達摩九年說法，又何有教內教外，單傳雙傳耶？若人頓見自心者，則說與不說，皆戲論矣！此壇經者，人人皆知出於曹溪，而不知曹溪出於人人自性。人人皆知經為文字，而不知文字直指自心。心外無法，法外無心，一味平等，原無纖毫迴避處。悲哉人者！覲面不知，知則諦信不疑。本來無事，無事則又何計佛祖出世不出世，說法不說耶！是則此刻，

²³² 同上註，參見〈重刻《六祖壇經》序（東海遺稿）〉。

刻空中鳥迹耳！²³³

想要了解佛教歷史與教義及佛教菩薩道精神，可研究《法華經》序品及方便品。²³⁴體相一如、時空統一真相境界，才能征服自然、運用自然，此自然是指因緣²³⁵（因緣法是法的現象而已²³⁶）。

眾生第六意識叫做妄心，但是真心不滅、真心無念。多念的叫做妄心而非清淨心。世人用的心主要是妄心。修德有功，性德方顯。佛陀莊嚴的三十二相是戒、定、慧所生，而非男女情愛所能生。²³⁷阿難羨慕佛陀的性淨妙明光明到無比而想跟隨佛陀而出家（楞嚴經提及阿難出家的因緣），阿難以感情妄心攀緣的心而想出家的，所以佛陀要破之。

大道本自然，合天行自然。中觀、中道是回天之路。道尊德貴，上天有好生之德；大地有養生之德；人應有護生之德。²³⁸

六祖惠能大師講三皈依是轉迷、邪、染為覺、正、淨。佛教傳入中國（一說是西漢末年傳入的）是在佛滅度一千年（像法——相似佛法）時期開端時傳入中國的。正法、像法時期各有一千年，而末法是一萬年（現今是末法時期）。六祖前的三皈依有名無實，所以皈依覺、正、淨而離迷、邪、染才是真正三皈依，才是轉凡成聖。世人多依迷、邪、染。

科學、哲學都是妄想，即使提出學說者是二十一世紀的西方人，他只知其然

²³³ 同上註。

²³⁴ 參考慧嚴法師在法界新聞所發表的言論（高雄市：法界衛視台，2010年07月17日）。

²³⁵ 參考善性導師弘法（高雄市：法界衛視台，2010年07月17日），提及弘法的四大目標含達成世界大同。

²³⁶ 參考如本法師弘法（高雄市：法界衛視台，2010年06月）。

²³⁷ 參考廖榮尉苑長弘法講解《楞嚴經》（高雄市：法界衛視台，2010年07月17日），提及佛陀三十二相的說明可參考《三藏法數》。

²³⁸ 參考悟忠法師弘法講解《道德經》（高雄市：法界衛視台，2010年07月17日）。

但不知其所以然。科學家努力研究事物源頭，但怎麼想都是妄想。想則煩惱生，反而不想卻產生智慧了。要斷掉攀緣心則妄想不會擴大。²³⁹

第一項 版本與經文用字研究後的感想

《六祖壇經》在佛教界是很受重視的法寶，從佛教弘法電視台的節目以及著名法師的出版品即可得知。經文內容的各品或各門名稱，隨著版本不同而有差異。《六祖大師法寶壇經》是宗寶本的名稱，經文內容共分為十品：一、行由品。二、般若品。三、疑問品。四、定慧品。五、坐禪品。六、懺悔品。七、機緣品。八、頓漸品。九、護法品。十、付囑品。至於版本方面的探討成果，則隨著時代演進與網路媒體的幫助整合而有所不同，目前佛教界的看法如下：

《六祖壇經》在整個佛教界，中外古今的地位，受到千千萬萬人的讚歎與肯定，因為它是一部見性出世的寶典，它的版本有多種不同？名稱亦極多不一：「壇經」，是最短的題目，又稱為「南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜教六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經」。是最長的題目。在短長二題之間，還有稱為「六祖壇經」，或稱「說法壇經」，或稱「法寶壇經」，或稱「六祖大師法寶壇經」，或稱「六祖大師法寶壇經曹溪原本」。六祖壇經，最初只是一個版本，就是當時六祖說法，由門人法海禪師記錄下來，大約一萬二千餘字。

六祖壇經版本有七種：

- 一·法海禪師集記本，為本經最原始的版本，早已失傳。
- 二·敦煌寫本，雖然稱法海集記，但已是荷澤一支後人的竄改本，不分卷，收在大正藏二〇〇七部。
- 三·北宋太祖乾德五年，惠昕改本，分二卷十一門。
- 四·北宋仁宗至和三年，契嵩重定本，分三卷十六門，大致同惠昕本，惟

²³⁹ 同上註。

另採「曹溪大師別傳」中資料而增入不少。

五·元初世祖至元二十七年，德異吳中流傳本，分十品。

六·元初世祖至元二十八年，宗寶南海流傳本，分十品。

七·明藏本，洪武年間稱南藏，收在密函；永樂年間稱北藏，收在扶函，大致與元初兩本略同。²⁴⁰

呈上所述，由於明太祖洪武五年至成祖永樂初年間，刊行《大藏經》時就將宗寶本編入大藏²⁴¹，所以明藏本內容是採用宗寶本的，因此等同於宗寶本。綜合以上各章的研究得知：目前學術界普遍的主張是認為有敦煌、惠昕、契嵩等三個系統，星雲法師認為有敦煌本、惠昕本、契嵩本、德異本、宗寶本等五種版本，而且「宗寶本」一直是明代以來最為流行的版本。曹溪原本是德異本，而印順法師在〈燉煌本《壇經》校刊記〉提到宗寶本與德異本組織上最為一致。黃連忠博士認為敦博本《六祖壇經》是現存五種敦煌寫本《壇經》中最為完整的一個版本，也是《壇經》歷代各種版本中最古與最早的版本。

其次，在經文用字方面，筆者以為不著心不著淨是對一切眾生說的，不看心不看淨是對門徒的諄諄教誨。不著心不著淨是對普羅大眾宣說告誡的用語，與原始佛教教義相近。而不看心不看淨是唐代禪宗六祖惠能大師對門徒的諄諄教誨，是以他山之石——北宗禪法攻錯，透過教示坐禪來叮嚀、告誡徒眾，使知趨吉避凶、防非止惡。這是針對特定對象——禪宗南宗門徒而說法的用語，這樣才有配合時空、符合中國禪宗發展史實——南宗人反對北宗人的禪法。

第二項 「看心看淨」的禪法問題研究有感

佛法以心為宗，禪是佛心、教是佛言、戒律是佛行。諸佛能善分別一切法而不染一切法。世人對心念中所謂的愛的思想和看法在入世宗教與出世宗教卻是有

²⁴⁰ 參見如參見如本法師：佛學講座講義——《六祖壇經》，（台南：法王講堂，？年）。

²⁴¹ 詳見星雲文集-經典-《六祖壇經講話》。

網址：<http://www.fgs.org.tw/master/masterA/books/sutra/sixth-huinang/preface.htm>（2011/04/14）

很大差別的開悟聖僧法語：基督教主張上帝就是愛，提倡博愛，以愛是永不止息為準則，以此待人接物處事。但是佛法主張愛不重不生娑婆，愛不斷不生淨土（此愛是指執著有染之愛、自體愛、境界愛等。）境界是超塵脫俗的，面對的是三世因果定律，而以做到不昧因果為目標。

筆者探討《六祖壇經》坐禪品「看心看淨」或「著心著淨」的禪法，所牽涉到的佛學體系，及其衍生的義理優劣，然後從中抉擇合乎聖教量的詮釋。目前已知其背後涉及印度佛教教義與中國禪法的不同系統，又關係到禪宗自身南、北宗禪法的差異，以及禪宗與中國傳統儒家、道家之關聯。這些研究成果讓筆者體會到諸法因緣生，諸法也因緣滅，而產生禪法的變遷，其變數就是時節因緣，就是隨著人、事、時、地、物、時空背景而產生變異。所以更能領悟勸善書籍所提到的：坐禪入定古修法，時運變遷法亦遷，修德修身修功果，依然成道列仙籍。去年十一月三日性廣法師在法界衛識台弘法，介紹她的著作——人間佛教禪法及其當代實踐，對禪宗南禪真常唯心如來藏思想、無次第而異於傳統禪觀做評論。她又會通比較佛家、道家思想義理是值得參考的，但也引發疑情，將使修行邁入禪宗所說的初關、重關、生死牢關，由明心見性到生死無礙，再到證無生法忍，使五蘊、十八界不生，免墮十八地獄。研究《六祖法寶壇經》坐禪品以後，筆者淺見，研認為探究禪宗的前提是確認禪是佛心，肯定禪宗直指人心、見性成佛的宗旨，領悟六祖惠能大師開宗明義之法語：菩提自性，本來清淨，但用此心，直了成佛。而且他見到五祖弘忍大師後的對話，提到唯求作佛，不求餘物。如此才能配合他聞金剛經，至應無所住而生其心，而言下大悟，所說出的道的本體的五句法語。筆者套用「正直捨方便，但說無上道」的話語，而說「正直捨因緣，但說無上道」。「緣起性空」是為破執著的，須知還有「性空緣起」是類似演繹法的狀況，是「理一分殊、月映萬川」之一本散萬殊的演法之狀況的。再者，《勝鬘經》說：自性清淨心難可了知。有關何者才對的情形，筆者以為運用之妙，存乎一心。好比車輛行駛車道之規則，在救護車的狀況下就有改變，這是以救生之道為最高指導原則的。

北宗人的禪法與天臺宗《修習止觀坐禪法要》的關係為何？與古印度的禪法關係為何？都是值得研究的，筆者以為是相關的。「不看心、不看淨」才是不執著有為法，有助於達到人空、法空、空空的三空圓滿。因為「不看心、不看淨」包含了「不著心、不著淨」，但是「不著心、不著淨」則無法包括「不看心、不看淨」。「不看心、不看淨」好比是找到病根，而能揭示實踐的法門。至於「不著心、不著淨」則似乎只看到表層而已，以致於在實踐上卻顯得很空泛而無下手處，這在梁乃崇教授的著作——《六祖壇經直解》就有做過詳細的分析。修行摸著根的成佛祖，摸不著根的瞎修行。從教誨對象來說，則「不著心、不著淨」的廣行大於「不看心、不看淨」，但是從義理來說，則「不看心、不看淨」的深觀勝過「不著心、不著淨」。參考六祖壇經第 4、5、8、10 品，就可知「不看心、不看淨」的因緣。禪法優缺點可能是後人的分別，其實佛法號稱八萬四千法門也是以應機為宜的，度化眾生是要觀機逗教、因材施教的，好比治病要對症下藥才有效。佛經說到：是法平等，無有高下。但是因為眾生根器有等差，才有頓悟、漸修法門之差異。所以要看時節因緣，而不是只以理或只以事來論，最好達到不執理廢事，也不執事廢理，而能做到理事圓融無礙、事事無礙才是最好。應效法彌勒菩薩的大肚能容了卻人間多少事，滿腔歡喜笑開天下古今愁。

由於心是身之主，而淨比染好，對初學佛的一般大眾來說，「欲（慾）」是善法的根本，何況佛菩薩接引眾生的方便法門，是先以慾鉤牽，後令入佛智呢！教誨眾生反而可能是先著心著淨呢！例如教人先眼觀（看）鼻（鼻端），再鼻觀（對應）心，從心地著手。南傳的《清淨道論》或是北傳的《解脫道論》都提供了很好的修行法門。還有教人求生淨土或求自性淨土，以及主張心淨則國土淨等等，都是以清淨為引導途徑的。

有關禪觀方面可參考《心地觀經》所言：能觀者得解脫。《心經》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。透過內觀、反觀自照等等，來修一心三觀（空、假、中觀），實現三無（無念為宗、無相為體、無住為本），趣向中道，其中有道。有關心地法門方面，可參考性廣法師 2010 年在

法界衛視台所講的禪修理論與實踐，她曾提及榮格的學說及對其不足之處做評論。談到四禪八定時提及《瑜伽師地論·聲聞地》值得好好探討，又提醒觀眾可參考她的論文改編本——《人間佛教禪法及其當代實踐——印順導師禪學思想研究》²⁴²一書第 290 頁。她強調聲聞觀慧的原則不偏於定，但是要依定才能做觀。須知安立名相的基本原理，雜阿含經注重觀慧，而中阿含經則注重對治眾生的煩惱，應該定慧融通才好。

禪法的原理分析雖好，但是中華民族的習性崇尚簡約統合而不喜歡繁瑣，因此太注重分析則容易造成支離破碎。人有身命、慧命，佛法教人下乞食養身命，上乞法養慧命。要靠聽經聞法來長養法身慧命，雖然是要上求佛法，以便下化眾生，但是一般人所主張的是：肚飽之餘，要讓靈魂吃飽。

禪修的止觀法門各是對治浮動與沉空守寂，各將注意力放在肚臍與鼻頭，沉者要提起精神來思維觀察。必須因病施藥，而勿亂用道聽塗說、未經證驗或普遍適用的偏方。要對治因為心太有力造成的浮動、掉舉、妄分別及情慾重者，可用三種止：繫緣守境止、制心止、體真止。²⁴³

讀經、抄經也可修定，修止觀目的是為了開大智慧，所以還要思惟觀察。觀有對治觀、正觀諸法實相，想真理，可集中精神來觀察實相，這是參公案、參禪的方法。也可用五停心觀，寂然、寂靜、安穩不動。

三昧與大乘經典結合的有《華嚴經》的海印三昧，《法華經》的法華三昧，《般若經》的般若三昧，《楞嚴經》的楞嚴三昧。得究竟解脫才是般若波羅蜜，這是只有佛菩薩才有的，佛法是不共世間的智慧。《心經》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。這才算得究竟解脫。要學止觀的法門，要解行並重、定慧等持，否則缺一會增長無明或邪見。須知煩惱即菩提，佛法在日常生活中，學佛就能利用戒、定、慧來轉煩惱成菩提。

²⁴² 《人間佛教禪法及其當代實踐——印順導師禪學思想研究》（臺北市：法界出版社，2001 年）

²⁴³ 參考演慈法師弘法講解《修習止觀坐禪法要》（高雄市：法界衛視臺，2010 年 07 月 22 日）。

《六祖壇經》說：若真修道人，不見世間過……常自見己過，與道即相當。修行是修正身、口、意的行爲，要覺悟才能明心見性。佛法也講因果，要有智慧才能領悟。止觀與禪定有關：定是止，禪與觀有關。²⁴⁴

知道因緣法是智，知道因緣法本空（緣起性空）是慧。智是知緣起，慧是般若空慧。開悟聖僧法語提到：性空緣起，千差萬別（類似真空生妙有），緣起性空，寂靜一味（類似返璞歸真、萬法歸一心）。不可斷盡有爲，才會好好努力弘揚大乘法。大慈大悲是不瞋（瞋是對別人忿恨，而恚是對自己懊惱），不害（不殺害眾生），不吃眾生肉。救度無量眾生使能離苦（三苦是行苦、壞苦、苦苦）得樂，必須心願、慈悲、方便慧的三大福德，這是不住無爲。要有聞思修、戒定慧（般若空慧）。《瑜伽師地論》是未來佛彌勒菩薩所說，經由無著、世親及其他大德者弘傳的。有救度眾生的實質才可說是菩提。釋迦牟尼佛四弘誓願，阿彌陀佛四十八大願，藥師佛十二大願度眾生。本願是原始的願力……。眾生如病人，而佛陀是施捨法藥的大醫王、藥王、藥師，所以每一尊佛都可稱爲藥師佛、香積佛、阿彌陀佛。每一尊佛都是阿彌陀佛，意思是無量光、無量壽、無限美好。²⁴⁵

惠空法師（慈光禪學研究所所長）對永嘉大師的《永嘉集》很有研究，所出版的《永嘉集》教材提供的講義目錄就有三十五項，對禪觀體系與永嘉禪法定位，善用圖表與多種經論內容會通，是研究禪學很值得參考的著作。他在網路上提供的一篇文章：〈中國佛教禪觀回顧：固本茂枝以豐碩〉，提到中國禪觀發展歷史過程，雖然在每個時代思想的發展過程軌跡各有不同，但是在中國整個佛教發展的實質面上，還是以禪宗思想爲主體的。他強調禪觀文化與價值的建立，並且提出五項因應之道：一、強本茂枝化，二、次第系統，三、禪教合一化，四、多元普及化，五、自他福慧合流化。筆者認爲這就是類似所謂的：修道古老化，辦道科學化。他最後提出的呼籲是：唯有中國佛教禪觀的思想存在，中國佛教才有存在

²⁴⁴ 參考智旭法師弘法——法界法語（高雄市：法界衛視臺，2010年07月23日）

²⁴⁵ 參考常照法師弘法（高雄市：法界衛視臺，2010年07月24日）。

的價值，也才有它存在的這種時空的因緣性。²⁴⁶詳細內容如下：

中國佛教的禪觀也唯有適應相應眾生的根性，解決眾生的根性業力的因緣之下，中國佛教才有它存在的可能性，這是我們每一個中國佛教的出家人必須要面對的一些問題。我們必須不可逃避的面對這些問題。我們唯有去解決這些問題，中國佛教禪觀才有發展，才有存在的可能性，唯有中國佛教禪觀的思想存在，中國佛教才有存在的價值，也才有它存在的這種時空的因緣性。我們祈許，中國禪觀的善性發展，將為二十一世紀佛教帶起蓬勃生命力，也為人類東西文明的融合帶起燦爛莊嚴景象。²⁴⁷

《憨山老人夢遊集》有一篇〈重刻《六祖壇經》序〉，提到憨山大師不忍眾生苦、不忍聖教衰的諄諄教誨，強調修行要成功就是要刻苦，所謂的「拌身捨命，陸沈賤役，未嘗憚勞……凡名載傳燈光照千古者，無不從刻苦中來」。然後舉禪宗二祖、六祖等高僧修行實況為證，所謂「若二祖之安心斷臂，六祖之墜腰負石，百丈之執勞，楊岐之供眾」，進而談到成佛就是奠基於此，正是所謂「乃至過去諸佛求無上菩提，捨身命如微塵數，無一類而不受身，無一身而不苦行」。內容恭錄如下：

示無生祿禪人（乙未夏日在園中說）

古人最初發心，真正為生死大事，決志出離，故割愛辭親，參師訪友，歷盡艱辛，心心念念只為己躬下事未明，憂悲痛切，如喪考妣。若一見知識，如嬰兒得母。儻得一言半句開導心地，如病得藥。若一念相當，胸中了悟，如貧得寶，拌身捨命，陸沈賤役，未嘗憚勞。若二祖之安心斷臂，六祖之墜腰負石，百丈之執勞，楊岐之供眾。凡名載傳燈光照千古者，無不從刻苦中來。乃至過去諸佛求無上菩提，捨身命如微塵數，無一類而不受身，無一身而不苦行，百劫修因，故感天上人間（間）無量供養。乃至

²⁴⁶ 參見惠空法師（慈光禪學研究所所長）：〈中國佛教禪觀回顧：固本茂枝以豐碩〉，網址：http://www.fozang.org.tw/mag_article.php?id=161（2011/04/24）。

²⁴⁷ 同上註。

末法兒孫，猶受用白毫光中一分功德不盡，豈有天生彌勒，自然釋迦者哉！痛念末法，去聖時遙，法門典刑已至掃地，吾輩出家兒不知竟為何事！生來祇知懼饑寒圖飽煖，一入空門，因循俗習，遊談終日，捧腹縱情，徒騁六根，備造眾惡。不耕而美食，不蠶而好友，虛（虛）消信施，唐喪光陰，竟不知生從何來？死從何去？豈復知因果難逃，罪福無爽！一朝大限臨頭，如石投水，三途劇苦，一報五千，再得出頭，知更何日！興言及此，痛可悲酸！目擊時流，滔滔皆是。望吾人之修者，如披沙揀金，非曰絕無，蓋亦鮮矣！嗟乎！三界牢獄，四生桎梏，大火所燒，生死險宅，何由能溼猛焰離眾苦，至無畏處耶！非丈夫兒具靈根含夙骨者，不能奮發猛勇，一超直入。汝等幸爾生逢佛法，形寓袈裟，早值明師，六根完具。若不痛念無常，深思大事，思地獄苦，發菩提心，改往修來，晝夜精勤，早求出離，因循度日，縱放身心，大限到頭，悔之何及！嗟乎行矣！其無忘我臨岐叮嚀之言，以負吾自負也！²⁴⁸

「不看心、不看淨」或「不著心、不著淨」涉及大、小乘的差別，這是參考2010年能學長老在法界衛視臺弘法的內容。

修行學法雖然法門無量誓願學，但法無定法，一切法都是佛法，佛經說：離一切諸相即名諸佛。這是慧學，是三無漏學之一，所以不可執著。不可有我執及法執。但是2010年慧律法師在法界衛視臺弘法時，曾提及要到初地菩薩的階位，後天的法執才不起作用。修到二地菩薩才持戒清淨，然而俱生我執是要到七地才滅，進一步要到金剛地才能斷法執。

大乘的做法是「不看心、不看淨」，因為是於相離相，於念離念，四見比四相微細，而見就是指念頭。就在境界上修行，就在境界上超越。無念是比離念更不要有分別心，而無相更是要做到轉迷成悟，也就是轉識成智。

神秀大師的偈語所說的「時時勤拂拭」是「看心」，勿使惹塵埃是「看淨」，

²⁴⁸ ？：《憨山老人夢遊集》（《卍新纂續藏經》73, no. 1456（2008年版）），參見〈重刻《六祖壇經》序〉。

由於六祖得到五祖傳承禪宗祖位，是因為與神秀的悟境對比而勝一籌的結果，所以《六祖壇經》裡面談禪修法門，當然就會提出北宗禪法以做為他山之石了，這也是筆者肯定坐禪品經文應該是「元不看心，亦不看淨……看心……看淨」的重要理由了。其次從禪觀法來說，六祖惠能主張「本來無一物，何處惹塵埃」，是屬於「如實觀」，是無相的，觀照是定慧均等的。而神秀是屬於「方便觀」，是有相的，是注重定的。黃連忠教授認為神秀的禪法著重在止觀法門有相的觀照般若，而六祖惠能的禪法是注重無相的實相般若。所以南宗六祖的禪法相對於北宗神秀的禪法，可說是注重慧而輕定的。北宗禪法是祖師禪，是傳統禪法注重定學的類型者。而南宗六祖惠能則是採用如來清淨禪，是唯論見性，注重慧學，不論禪定解脫的。此外，參考聖嚴法師一零八自在語可得知神秀「看心看淨」是修道境界，而六祖惠能「菩提自性，本來清淨，但用此心，直了成佛」是開悟後的境界。套用禪宗的話語來說，是六祖已經透三關——初關、重關、生死牢關，達到證無生法忍的境界了，而神秀的境界套用唯識學觀念來說，是於轉處還留情，還未轉八識成四智呢！

修行人須知執著的壞處比分別的大，不分別不執著是四聖——佛、菩薩、緣覺、聲聞乘法界，反之是六凡——天、人、阿修羅、地獄、餓鬼、畜生道法界。而六祖惠能的「不看心、不看淨」就是不分別又不執著的聖人境界。

「看心」似默照禪，類似鬆弛法，用於對治緊張、掉舉、心思混亂、易成腦神經衰弱的人，²⁴⁹這是止——定的功夫。

「看淨」似看話頭、參公案，類似緊逼法，是將雜念、妄想逼到絕處，使直心現前，用於對治散漫、怠惰、懶於思考來參禪悟道的人，這是觀——慧的功夫。但是北宗的「看心看淨」禪法屬有為造作而非究竟，而且六祖有先見之明，所以對北宗禪法（傳統禪法注重定學）做了評論。六祖採用如來清淨禪（唯論見性，注重慧學，不論禪定解脫）而非祖師禪（此指傳統禪法注重定學的類型者）。「看

²⁴⁹ 參見聖嚴法師：《禪的體驗·禪的開示》（臺北市：法鼓文化出版事業公司，1995年）。

心看淨」或許與坐禪時眼睛三分開七分閉有關，因為不向外看而是內觀，先眼觀鼻或將注意力放在人中，配合數息的安般念或是念佛淨心而調呼吸，再鼻觀心——對應到心，但是未得明師指點者在實踐時的自己掌控階段是使不上力的。

參考《心經》、《金剛經》可知心原是妄，三心皆不可得，是以「不看心」，自性超越垢與淨，所以「不看淨」，所以北宗的「看心看淨」禪法是不究竟的法門。

總之，筆者淺見認為「看心看淨」是北宗禪法，是屬於漸修法門，而南宗六祖的禪法是「直指人心、見性成佛」的最上乘的一乘佛法「如來清淨禪」、頓悟法門，所以是「不看心不看淨」的。至於「不著心不著淨」，是佛學學者依據初期佛教教理，或是印度佛教思想史，來校勘敦煌本《六祖壇經》而產生的純粹理論、修行原則而已。

因為從網路搜尋《六祖壇經》、慧能、惠能所得的資料有很多筆，但是搜尋「看心看淨」、「著心著淨」，則只有楊惠南教授、游祥洲教授及中華佛研所出版的研究生論文或是學者的論文提到「看心看淨」，而且篇數很稀少，算是個位數的。這與為數眾多《壇經》研究者產生的文章數量來比實在是不成比例的，原因可能是早期研究者或是佛教界的法師以紙本出版品為主，而且如果有看過丁福保居士在民國八年出版的《六祖壇經箋註》，那麼或許有可能會談論到北宗禪法「看心看淨」的問題，筆者目前在本文使用的參考資料就是與此有關的。至於搜尋結果涉及「著心著淨」的，則多為解釋《六祖壇經》經文的相關文章網頁，較難使用於本論文的寫作。

第三項《六祖壇經》坐禪品的啓示

古人修行的智慧法語提到：一切唯心造，萬法觀入門，先動後靜止，禪定入無心。……人生一念受一身，百念受百身，千念受千生，如是念念無量即受無量身，若當下一念不生，即是如如佛。所以禪法不看心、不看淨才不會落入有為造作，才不會犯了知見立知、頭上安頭的錯誤。

2010年慧律法師在法界衛視臺弘法，曾經提到止觀法門無法進入佛的境界，筆者聽後記錄如下：

1、佛陀的正法是回歸當下不可思議（incredible）的境界，大徹大悟是無住生心，回歸當下（提及可參考《阿含經》，佛陀不回答無記——毫無意義的外道問難）。佛法是全世界最積極的，佛法並不迷信，因為萬法回歸當下。往生是現在的事情而非臨命終的事情，不可只執著念佛而不聽經聞法與親近善知識，不可因念佛而封鎖自己。

2、譬如這是所觀，境界是所觀，心產生一個能觀，那這個心呢？我後面又產生一個能觀，這是所觀，好（比手勢說明），境界是所觀，心產生一個能觀，那這個心呢？我後面又產生一個能觀，就變成所觀了（比手勢說明），這個能觀的心還在，我後面又變成一個能觀，那這個就（變成）所觀了（比手勢說明）。這個是境界，動一個念頭觀照，（這個）”所”沒有了，這個”能觀”還是存在啊！我又動一個念頭去觀照，這個又變成”能”、”所”，這個觀掉（沒有）了，這個還是……（比手勢說明），愈來愈細沒有錯啊……（重複兩三次），功夫愈來愈近了沒有錯，可是，到最後那一剎那，沒有跳脫所有的次第性，是沒有辦法進入空性絕對圓融的東西，就像宇宙當中沒有任何的相，他沒有任何階位，不立任何的法，體非群相，不拒群相的發揮，但是，它不妨礙任何眾相的發揮。佛性也是這樣子的，要進入佛性究竟的解脫，不能用邏輯推論，不可以用止，不可以用觀，用真如直下無心，切入不生不滅的涅槃妙心，才有辦法的。那是跳脫所有的邏輯、意識型態、做作的不可思議（incredible）的境界！

3、禪是大自然、大解脫。了解諸法空義，空有二種含義：一個就是生滅無常，所以叫做空，緣起緣滅叫做空。我們應當了解，凡所有相都是虛妄，既然是虛妄，我們就應當了解，應無所住，而生其心，禪的心就是大徹大悟的心。大徹大悟的心就是無住生心。過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得，所以萬法回歸當下。

六祖認為道由心悟，豈在坐也。禪修有助觀人自在、觀事自在、觀境自在、

觀我自在。²⁵⁰

馬祖道一對坐禪的主張是平常心是道、不修不坐即是禪，詳細內容如下：

了心及境界，妄想即不生，妄想既不生，即是無生法忍，本有今有，不假修道坐禪。不修不坐，即是如來清淨禪。如今若見此理真正，不造諸業，隨分過生。……即心即佛。²⁵¹

然而馬祖所說的平常心實在是已經超越意識形態的對立，是聖人的境界了。

中國禪宗修般若波羅蜜（《六祖壇經》第二品提到總淨心念般若波羅蜜），而非古印度禪的六度之禪定。中國禪宗注重慧學而古印度的禪定重視定學。入定可由戒，也可從聞思修入三摩地（正定）。（末法眾生可修耳根圓通法門般若波羅蜜）明心見性（歸元無二路）、即身成佛都在十法界內，但是六道十法界都通通要放下。相如其性，事如其理。一真法界是真，十法界是假，一心造十法界。八識是假，五十一心所是假，身心是假，佛性才是真，一切有為法是假。（即空、即假、即中，一心三觀，是天臺宗之主張）心、佛、眾生三無差別是講佛性平等。在待人接物處世中學離四相、離四見（人見、我見、眾生見、壽者見）（離念）。原理原則是離相、離念（而無相、無念）。行門是一門深入，讀誦大乘經典是選一種，達三千次，淨宗強調阿彌陀經²⁵²。

修行要達到體相一如、時空統一²⁵³，不（妄）分別、不妄想、不執著的境界。

有關文字表達方面要附帶說明的是：《心經》教我們領悟自性不垢不淨，所以筆者認為“無垢即無淨”的文字表達應改為“無垢亦無淨”或是超越垢淨，因為”

²⁵⁰ 參見星雲大師講述：《六祖壇經》講話（四冊之二）（臺北市：香海文化公司，2000年），p.382~420
著心著淨，舍心之探究。

²⁵¹ 參見？：《江西馬祖道一禪師語錄》（《卍新纂續藏經》69, no. 1321），第3-4頁。

道原纂：《景德傳燈錄》（《大正藏》51, no. 2076），卷28。

²⁵² 參考淨空法師：《金剛經》研習報告第67-69集光碟（臺北：中華民國華藏淨宗學會，？年）。

²⁵³ 參考善性導師弘法（高雄市：法界衛視台，2010年）。

無垢即無淨"容易落入違反學校語文教育的結果。由於"即"字解釋作"則"字尚可，例如閩南語與古代中原地區漢語相似，所以即字與則字的發音相同，言談對話表達時不會產生誤解，但是用國語來表達就容易被誤解為"即是"，"無垢即無淨"易被誤解為無垢就是無淨，這就有違常理判斷了。

禪是禪那的簡稱，原意是靜慮，本來是出自《奧義書》的古印度教術語，後來被佛教所吸收而成爲三無漏學（戒、定、慧學）及六度之一（禪定度散亂）。²⁵⁴筆者由學習得知《六祖壇經》的中心思想依據《般若經》，尤其是《金剛經》而有三無思想——無念、無住、無相，而這三者就是般若，就是禪，歸結爲一個字就是捨。能放下身心世界就是最大的佈施，這是離一切文字相、名字相、心緣相、言說相、攀緣相、境界相的，如此才能趨近成佛之道。無智是斷法執，無得是斷我執，是趨向涅槃——圓滿諸德、寂滅諸惡的不生不滅的途徑，這樣才能實現真常、真樂、真我、真淨的涅槃四德。

第三節 研究建議

本節是希望後續研究者，能從以下的內容快速找到靈感，並且參考筆者提供的研究題目與構想等。內容包含：研究構思、研究建議與展望等，臚列如下：

宗寶本《壇經》，大致集合了前人的總成果，劉文職的文章提到《六祖壇經》否定神權崇拜與神蹟超能力之外，在精神境界上它也無神秘主義的論調。本論文以坐禪品研究開啓探討禪學之門，直探《六祖壇經》的心性義理，彌補自身生命中欠缺的定力進而增長福慧，祈能領悟開悟聖僧的旨意。學法是爲了道，要能轉業成道，注重轉變迷、邪、染成爲覺、正、淨，就是轉八識成四智，先在三界火宅中找到安身立命的歸依處，立己加上立人，依佛陀、聖僧教誨而奉行，期望我等與眾生皆共成佛道。

²⁵⁴ 參見：禪那 -維基百科，自由的百科全書，:網址：

<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E7%A6%AA%E9%82%A3>（2011/04/14）

古人有言：工欲善其事，必先利其器。有關禪宗研究的基本文獻與工具書，本論文已提供禪宗專集所收經典書目，資料是由美國電腦資訊庫功德會提供。另有提供現代佛學辭典集成，包含丁福保居士所編的佛學大辭典，也有顧偉康教授所編的歷代名僧辭典，真是獲益良多，對研究佛學很有助力。

想要知道共有多少文獻資料？與惠（慧）能相關的原始文獻資料一共有多少種？網路上有文章可下載。本論文已探討的有：

- 1.認識《六祖壇經》：版本與經文用字的問題探討算是外圍的研究，而研究核心是涉及禪法、心性論的，那是以無念、無住、無相為中心的（尚可參考《大智度論》²⁵⁵及《大般涅槃經》²⁵⁶卷三十談無相²⁵⁷）
- 2.認識六祖惠能大師偉大行誼，可依照《六祖大師法寶壇經》十品內容提出條目，以供學佛者參考及宏傳（可參考星雲法師之文、《曹溪大師別傳》、道場所學的心得等。六祖惠能大師的精神，例如：1.艱難不為苦，2.受侮不為恥，3.卑屈不為賤，4.受害不為意，5.恩寵不為榮，6.度眾不為煩。人格堪為典範，值得深入探討以助弘法利生）。
- 3.認識禪宗（可參考《中華佛教百科全書》——含論文摘要及參考書目）的北宗禪法與南宗禪法，及其注重之相關經論與《禪源諸詮集都序》，尚可參考釋正持所撰的《慧思禪觀思想之研究》……等。
- 4.認識禪宗發展史（可參考《神會語錄》、丁福保之文，胡適之文——胡適論禪宗之荷澤大師神會傳之六——神會與《六祖壇經》，印順法師之文——《中國禪宗史》）
- 5.顧偉康教授之著作：《禪淨合一流略》、《禪宗六變》。
- 6.林光明教授、楊曾文教授合作而產生的著作——《六祖壇經及其英譯》。

²⁵⁵ 龍樹菩薩造：《大智度論》（《大正藏》25, no. 0259）。

²⁵⁶ 法顯譯：《大般涅槃經》（《大正藏》01, no. 0007）。

²⁵⁷ 參考常照法師弘法（高雄市：法界衛視臺，2009年09月27日）。

7.林崇安教授所著《六祖壇經的祖本（還原本）》採用「看心看淨」，在第六十八頁。

限於時間、心力以及佛學造詣、程度，目前想到可研究但未能進行的研究還有很多，就像禪師語錄出現的：向下文長，付以來日。所以現在謹配合本文採用的文獻學及思想義理的探討方法，提供以下的內容以供後繼研究者參考：

一、經文研究字詞篇

（一）重要及常用版本經文比較

（二）通借（通假）字（通用字、假借字）、罕用字、古代用語、古今俗字、古體字、異體字、略體字、簡體字、同義字、通用字、錯別字、假借字等研究。

（三）彙音寶鑑讀音及廣韻切韻（類似國語注音符號上聲下韻搭配）的研究

（四）重要字詞索引（可依照漢字部首排序及附加注音，可製作成 PDF 檔以利網路傳播推廣學習）

二、經文研究義理篇

（一）相關經論簡介

《六祖壇經》與其它大乘經典論著的會通：

八部經典：《楞伽經》、《金剛經》、《涅槃經》、《維摩詰經》、《法華經》、《楞嚴經》、《菩薩戒經》（《梵網經》）、《華嚴經》。

論著：《大乘起信論》（馬鳴菩薩祖師造）、《達摩祖師論集》（包含《達摩四行觀》、《血脈論》、《破相論》、《悟（見）性論》）、《談真錄》（北海老人王覺一祖師著）、《頓悟入道要門論》（大珠慧海禪師著）、《傳心法要》（黃檗山斷際禪師著）、《最上乘論》（五祖弘忍大師著）

（二）經典詮釋理論（可參考天台宗的理論）

（三）全經主旨——般若思想研究

（四）六祖的教誨

參考書目：(參考中央研究院文哲所集刊的撰稿格式)

(一)《大正藏》及《卍新纂續藏經》之經、論、集、語錄、燈錄

大藏經刊行會編：《大正藏》，臺北：新文豐出版公司，1995年。

大藏經刊行會編：《卍新纂續藏經》(臺灣影印版)，臺北：白馬精舍印經會發行，1989年後印行，年不詳。

1、經(含 EBS_藏經閣禪宗專集部分)(依數字編號排序)

鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》08，no. 0235。

鳩摩羅什譯：《佛說維摩詰經》，《大正藏》14，no. 0475。

法海集記：《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師于韶州大梵寺施法壇經》：《大正藏》48，no. 2007。

宗寶編：《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》48，no. 2008。

2、論(含 EBS_藏經閣禪宗專集部分)(依數字編號排序)

馬鳴菩薩造：《大乘起信論》，《大正藏》32，no. 1666。

弘忍述：《最上乘論(修心要論)》，《大正藏》48，no. 2011。

馬鳴菩薩造：《大乘起信論》新譯版，《大正藏》85，no. 1667。

菩提達磨作：《無心論》，《大正藏》85，no. 2831。

菩提達磨製：《南天竺國菩提達磨禪師觀門》，《大正藏》85，no. 2832。

神秀：《觀心論》，《大正藏》85，no. 2833。(有研究指出其非唐代的神秀所作)

——：《大乘無生方便門》，《大正藏》85，no. 2834。

慧光釋：《大乘北宗論》，《大正藏》85，no. 2836。

3、集(含 EBS_藏經閣禪宗專集部分)(依數字編號排序)

僧璨作：《信心銘》，《大正藏》48，no. 2010。

宗密：《禪源諸詮集都序(亦名禪那理行諸詮集)》，《大正藏》48，no. 2015。

憨山老人：《憨山老人夢遊集》，《卍新纂續藏經》73，no. 1456（2008年版）。

法雲：《翻譯名義集》，《大正藏》54，no. 2131。

4、語錄（含 EBS_藏經閣禪宗專集部分）（依數字編號排序）

裴休集：《黃檗山斷際禪師傳心法要》，《大正藏》48，no. 2012A。

——：《黃檗斷際禪師宛陵錄》，《大正藏》48，no. 2012B。

玄覺撰：《永嘉證道歌》，《大正藏》48，no. 2014。

？：《江西馬祖道一禪師語錄》，《卍新纂續藏經》69，no. 1321。

5、燈錄（含 EBS_藏經閣禪宗專集部分）（依數字編號排序，依照大正藏、卍新纂續藏經排序）

無住的門人所編集：《曆代法寶記》（亦名師資眾脈傳。亦名定是非摧邪顯正破壞一切心傳。亦名最上乘頓悟法門），《大正藏》51，no. 2075。

道原纂：《景德傳燈錄》，《大正藏》51，no. 2076。

淨覺集：《楞伽師資記》，《大正藏》85，no. 2837。

杜朏撰：《傳法寶紀》，《大正藏》85，no. 2838。

敬雄：《曹溪大師別傳》，《卍新纂續藏經》86，no. 1598。

覺範慧洪撰：《林間錄》，《卍新纂續藏經》87，no. 1624。

（二）中文專書（依筆劃數排序）

1、《六祖壇經》註譯本、流通本出版品

丁福保註：《六祖壇經箋註》，臺南：大千世界出版社，1980年。

——：《六祖壇經箋註·箋經雜記十四》，臺南：大千世界出版社，1980。

佛教佛乘宗中華民國大乘禪功學會倡印：《六祖法寶壇經》，臺北：大乘禪功學會，1997年。

吳重德：《六祖大師惠能的故事》（六祖壇經白話淺譯），臺南：和裕出版社，？年。

- 李申釋譯：《六祖壇經》，高雄：佛光出版社，1997年。
- 孟穎集註：《先天解六祖壇經》，臺南：龍巨書局，2007年。
- 林光明、蔡坤昌、林怡馨編譯：《敦博本六祖壇經及其英譯》，臺北：嘉豐出版社，2004年。
- 林崇安：〈《六祖壇經》祖本（還原本）〉，收在《六祖壇經選集》，桃園：中壢市內觀教育基金會，2004年。
- 星雲大師：《六祖壇經講話》，臺北市：香海文化公司，2000年。
- 唐一玄：《六祖壇經改正版》，高雄：菜根香文教基金會，1992年。
- 淨空法師講述，邱淑真居士整理：《六祖壇經講記》一集，臺北市：中華華藏淨宗學會，2010年。
- 善性導師講述：《六祖壇經直解》，臺北：一葉文化公司，2009年。
- 智崇居士（梁乃崇）講述：《六祖壇經》現代直解，台北市：財團法人圓覺文教基金會，2005年。
- 聖印法師譯：《六祖壇經》今譯，臺北市：天華出版公司，1980年。
- 演培法師：《六祖壇經講記》，臺北市：佛陀教育基金會附屬華藏講堂，1994年。
- 熊至誠編著：《金剛經淺釋·法寶壇經簡言》，臺北：平陽製版所，1989年。
- 潘重規校定：《敦煌壇經新書》，臺北：佛陀教育基金會，1994年。
- 釋心印編著：《六祖壇經改正版》（《六祖法寶壇經》），桃園：郵政信箱211號慈雲贈，2003年。
- 釋迦牟尼、釋惠能：《金剛般若波羅蜜經（經文） 金剛般若波羅蜜經註（六祖惠能大師註） 金剛般若波羅蜜經曹溪六祖大師惠能解義（又名金剛經口訣） 六祖大師法寶壇經曹溪原本（德異本）》（合刊本），高雄：文殊講堂，1991年。
- 釋惠能開示：《六祖法寶壇經》（注音版），臺南：龍巨書局，2009年。

2、史說（含 EBS_藏經閣禪宗專集部分）（依筆劃數排序）

- 胡適：《胡適論禪宗》（EBS_藏經閣禪宗專集部分），美國：佛教電腦資訊庫功德

會，2003 年。

釋印順：《中國禪宗史》，臺北市：正聞出版社，1994 年。

——：《中國禪宗史——從印度禪到中華禪》(EBS_藏經閣禪宗專集部分)，美國：佛教電腦資訊庫功德會，2003 年。

顧偉康：《禪宗六變》(EBS_藏經閣禪宗專集部分)，美國：佛教電腦資訊庫功德會，2003 年。

——：《禪淨合一流略》(EBS_藏經閣禪宗專集部分)，美國：佛教電腦資訊庫功德會，2003 年。

3、一般論述（依筆劃數排序）

乃光：〈讀六祖《法寶壇經》〉，《六祖壇經研究論集》，臺北：大乘文化，1976 年。

宇井伯壽：《第二禪宗史研究·《壇經》考》，日本東京：岩波書店，1942 年。

林崇安：〈《壇經》的心性與佛性略探〉，收在《六祖壇經祖本及選集》，桃園：內觀教育基金會，2008 年。

胡適：〈《壇經》考之一——跋《曹溪大師別傳》〉，《六祖壇經研究論集》，臺北：大乘文化，1976 年。

——：〈荷澤大師神會傳〉，《六祖壇經研究論集》，臺北：大乘文化，1976 年。

張曼濤主編：《六祖壇經研究論集》，臺北，大乘文化，1976 年。

楊曾文：〈禪宗文獻研究在日本·《壇經》諸本的研究和校訂〉，《中華佛教百科全書》(p.1170.1~1179.1)，臺南：中華佛教百科文獻基金會，1994 年。

——：〈禪宗文獻研究在日本〉，《世界佛學名著譯叢》第 28 冊，臺北：華宇文化出版社，1989 年。

——：〈敦煌本《壇經》的學術價值〉，《中華佛教百科全書》(p.1172.1~1179.1)，臺南：中華佛教百科文獻基金會，1994 年。

駒澤大學禪宗史研究會：《慧能研究》，東京：大修館書店，1978 年。

錢穆：〈神會與《壇經》〉，《六祖壇經研究論集》，臺北：大乘文化，1976 年。

——：〈略述有關《六祖壇經》之真偽問題〉，《六祖壇經研究論集》，臺北：大乘文化，1976年。

釋印順：《永光集》，臺北：印順文教基金會，2004年。

——：《淨土與禪》，臺北：正聞出版社，2000年。

——：《無諍之辯·神會與《壇經》》，收在《妙雲集下編》之七，臺北市：正聞出版社，2000年。

——：〈精校燉煌本《壇經》校刊記〉，收在《華雨集》第一冊，新竹市：正聞出版社，1993年。

釋性廣：《人間佛教禪法及其當代實踐——印順導師禪學思想研究》，臺北市：法界出版社，2001年。

釋惟覺：《簡易禪修教本》，南投：中台禪寺出版，1998年。

釋聖嚴：《法鼓全集第四輯第一禪門修證指要》，臺北：東初出版社，1984年。

——：《法鼓全集第四輯第六禪與悟》，臺北：東初出版社，1991年。

——：《禪的體驗·禪的開示》，臺北市：法鼓文化出版事業公司，1995年。

（三）中文期刊、會議論文（依筆劃數排序）

何照清：〈《壇經》研究方法的反省與拓展——從《壇經》的版本考證談起〉，《中國禪學》二卷，2003年6月。

邢東風：《禪悟之道——南宗禪學研究》，臺北市：圓明出版社，1995年。

邱敏捷：〈《壇經》的作者與版本——印順與胡適及日本學者相關研究觀點之比較〉，《人文研究學報》，2007年10月。

游祥洲：〈一行三昧與中國禪〉，中華文化復興運動總會宗教研究委員會，1995年。

黃青萍：〈敦煌禪籍的發現對中國禪宗史研究的影響〉，《成大宗教與文化學報》，2007年8月。

黃連忠：〈天台智者十乘觀法與六祖惠能禪悟程序之比較〉，收在中華民國現代

佛教學會發行的「2010 天台與禪學術研討會」會議論文集，2010 年。

楊惠南：〈道信與神秀之禪法的比較—兼論惠能所批判之看心、看淨的禪法〉，收在《臺大哲學論評》十一期，1988 年。

（四）網路資源文章（依筆劃數排序）

中評社北京 1 月 30 日電／光明日報報導：旅順博物館公開敦煌本佛教禪宗經典《壇經》。網址：<http://www.chinareviewnews.com/doc/1012/1/3/8/101213837.html?coluid=0&kindid=0&docid=101213837>（2011/04/14）

何照清：〈《壇經》研究方法的反省與拓展—從《壇經》的版本考證談起〉，北京：中華書局，2003 年。網址：

<http://www.fodian.net/hanchuan/tanjingyfff.pdf>（2010/04/29）

林光明、蔡坤昌、林怡馨編譯：《敦博本六祖壇經及其英譯》（臺北：嘉豐出版社，2004 年）。網址：<http://www.mantra.com.tw/e-new88/www/md/cgi-bin/detail.cgi?id=MD040819000021>（2011/04/14）

林崇光：〈《六祖壇經》的祖本及其演變略探〉。網址：

<http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-BJ013/bj115265.html>（2010/05/07）

胡適：《胡適論禪宗》。網址：

<http://www.baus-ebs.org/sutra/fan-read/003/06-001.htm>（2011/04/14）

淨空法師講述，邱淑真居士整理：《六祖壇經講記》一集（臺北市：中華華藏淨宗學會，2010 年）。網址：

<http://www.bfn.org/book/books2/1314.htm#a001>（2011/04/14）

敦煌本《壇經》的前世今生_讀書頻道_新華網，網址：

http://big5.xinhuanet.com/gate/big5/news.xinhuanet.com/book/2010-06/17/c_12229421.htm（2011/04/14）

黃連忠：〈百年來敦煌寫本《六祖壇經》的發現與研究之論評〉。網址：

<http://www.kyu.edu.tw/93/95paper/v8/95-168.pdf>（2011/04/14）

——：〈敦煌寫本《六祖壇經》的發現與文字校訂方法芻議〉，收在《法鼓佛學學報》第一期頁 71 - 102，2007 年。網址：<http://www.ddbc.edu.tw/zh/zhindex.php?>

option=com_docman;task=doc_download;gid=317 (2011/04/14)

——：〈敦博本《六祖壇經》文字校正與白話譯釋的方法論〉網址：

http://hk.plm.org.cn/e_book/xz-8374.pdf (2011/04/14)

楊曾文：《新版敦煌新本《六祖壇經》·慧能與《六祖壇經》(三)》，網址：

<http://www.nanhuasi.net/sixzu/ShowArticle.asp?ArticleID=4898> (2011/06/09)

聖嚴法師 108 自在語 (三) 53-56 句，網址：

<http://www.shengyen.org.tw/big5/book/108-3.doc> (2011/04/14)

——108 自在語 (第三集) 108 Adages of Wisdom, Part III 中英文版對照，網

址：[http://www.shengyen.org.tw/newSite/upload/108\(3\)eng.pdf](http://www.shengyen.org.tw/newSite/upload/108(3)eng.pdf) (2011/04/14)

維基百科全書網站，網址：

<http://zh.wikipedia.org/zh/%E5%85%AD%E7%A5%96%E5%9D%9B%E7%BB%8F>
(2011/04/14)

禪那 -維基百科，自由的百科全書，網址：

<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E7%A6%AA%E9%82%A3> (2011/04/14)

釋性禪：〈《六祖壇經》文獻考察之淺探〉，網址：

<http://tw.myblog.yahoo.com/zen-ddm/article?mid=-2&prev=2&l=f&fid=10>

(2011/04/14)

釋星雲：〈《六祖壇經》講話〉，《星雲文集_經典》。網址：

<http://www.fgs.org.tw/master/masterA/books/sutra/sixth-huinang/preface.htm>

(2011/04/14)

釋惠空 (慈光禪學研究所所長)：〈中國佛教禪觀回顧：固本茂枝以豐碩〉，網址：

http://www.fozang.org.tw/mag_article.php?id=161 (2011/04/24)

(五) 博、碩士論文及教授文章 (依筆劃數排序)

元鍾實：〈略談莊子無爲說與慧能禪宗三無論——以修養工夫、境界論爲主〉(收入中華佛學學報第 06 期，台北：中華佛學研究所，2002 年。

李昌頤：《壇經》的思想源流，收入華岡佛學學報第六期，台北：中華佛學研究所，1983 年。

陳平坤：《論慧能會通般若與佛性的頓教禪法——《壇經》禪教思想探義》，臺北：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，1998年。

——：〈慧能《壇經》頓教禪法論義〉，收入《中華佛學學報》六期，台北：中華佛學研究所，2002年。

（六）佛學研究工具書

吳汝鈞：《佛學研究方法論》，臺北：臺灣學生出版社，2006年。

藍吉富主編：《中華佛教百科全書》，臺南：中華佛教百科文獻基金會，1994年。

釋印順：《以佛法研究佛法》，臺北：正聞出版社，2000年。

——：《佛法概論》，臺北市：正聞出版社，2000年。

釋星雲：《佛光教科書》，高雄：佛光文化公司，2000年。

（七）文字學研究工具書（依筆劃順序）

新學友書局編輯部編著：《破音字典》，臺北：新學友書局，1995年。

漢語大詞典編纂委員會編著：《漢語大辭典》，上海：漢語大詞典出版社，1993年。

（八）網路詞典、佛學辭典、工具書、百科全書、電子佛典

大藏經電子檔，臺北：CBETA 中華電子佛典協會，1998年。

網址：<http://www.cbeta.org/>（2010/05/12）

中華電子佛典協會電子佛典集成 April 2010 光碟 DVD ISO 檔

（2010/04/12，光碟版本 DVD 22），臺北：CBETA 主站，2010年。

網址：<http://www.cbeta.org/iso/cbeta201004iso.zip>（2010/05/12）

世界佛教大藏經網站 - 中國五千年智慧文化通識教育 - wing wing -Yahoo! BLOG

網址：<http://hk.myblog.yahoo.com/wing66429/article?mid=2>（2010/05/12）

永樂北藏此土著述 133-183（含宋高僧傳），？

網址：

http://www.suttaworld.org/Collection_of_Buddhist/Ylbz_Tripitaka/133-183_1461-16

14/menu.htm (2010/05/12)

吳言生編，《禪宗典籍 560 種提要》(美國，佛教電腦資訊庫功德會- EBS_藏經閣繁體下載，2010 年。

網址：<http://www.baus-eps.org/sutra/fan-download/fan-download.htm> (2010/05/09)

釋普濟撰：《五燈會元》，收在《佛學辭典集成》，美國：美國佛教會佛教電腦資訊庫功德會，2010 年。

網址：<http://www.baus-eps.org/sutra/fan-read/fodict-fan.htm> (2010/05/12)

美國佛教電腦資訊庫功德會會員及義工編：《佛學辭典集成》，美國：美國佛教會佛教電腦資訊庫功德會，2010 年。

網址：<http://www.baus-eps.org/sutra/fan-read/fodict-fan.htm> (2010/05/12)

—————：《藏經閣》所收一覽，美國：美國佛教會佛教電腦資訊庫功德會，2010 年。

網址：<http://www.baus-eps.org/sutra/fan-read/index-fan.htm> (2010/05/12)

—————：《CJG_TC——EBS_藏經閣繁體全套——觀音、地藏、禪宗、淨土、華嚴、法華、金剛、般若專集，七部佛學辭典、中英佛學辭典、英漢佛學辭典、歷代高僧傳辭典》，美國：佛教電腦資訊庫功德會，2003 年。

網址：<http://www.baus-eps.org/sutra/fan-download/fan-download.htm> (2010/05/09)

—————：《EBS_藏經閣禪宗專輯》，美國：佛教電腦資訊庫功德會，2003 年。

網址：http://www.baus-eps.org/sutra/fan-download/CJG_TC_p3.zip (2010/05/09)

(九) 影音光碟、錄音帶

李元松講述：《直指人心見性成佛》(錄音帶)，臺北：佛教現代禪龍江根本道場，？年。

孟穎撰稿：《六祖惠能大師聖蹟巡禮》(啓示版) DVD 光碟，臺南：龍巨書局，2002 年。

謝文智講述：《六祖壇經》（錄音帶），臺北：明德有聲出版社，？年。

釋依空講述：《禪在中國·禪的傳燈》（錄音帶），高雄：佛光出版社，？年。

釋淨空：《金剛經》研習報告第 67 至 69 集 DVD 光碟，臺北：中華民國華藏淨宗學會，？年。

（十）法師弘法節目及講義

地清法師弘法，高雄市：法界衛視臺，2010 年 07 月 15 日。

如本法師：佛學講座講義——《楞嚴經》—第四卷，台南：法王講堂，？年。

——：佛學講座講義——《六祖壇經》，台南：法王講堂，？年。

——弘法，高雄市：法界衛視台，2010 年 06 月。

——弘法，高雄市：法界衛視臺，2010 年 07 月 16 日。

——講解《楞嚴經》，高雄市：法界衛視臺，2010 年 10 月 31 日。

性廣法師講解禪修理論與實踐，高雄市：法界衛視臺，2010 年 06 月 25 日。

——講解禪修理論與實踐，高雄市：法界衛視臺，2010 年 06 月 26 日。

——講解禪修理論與實踐，高雄市：法界衛視臺，2010 年 07 月 13-14 日。

悟忠法師弘法講解《道德經》，高雄市：法界衛視台，2010 年 07 月 17 日。

常照法師弘法，雄市：法界衛視臺，2010 年 07 月 24 日。

——弘法：高雄市：法界衛視臺，2009 年 09 月 27 日。

——弘法，高雄市：法界衛視台，2010 年 11 月 03 日。

善性導師弘法，高雄市：法界衛視台，2010 年 07 月 17 日。

智旭法師弘法——法界法語，高雄市：法界衛視臺，2010 年 07 月 23 日。

廖榮尉苑長講解《楞嚴經》，高雄市：法界衛視臺，2010 年 06 月 26 日。

——講解《楞嚴經》，高雄市：法界衛視台，2010 年 07 月 17 日。

演慈法師弘法講解修習止觀坐禪法要，高雄市：法界衛視臺，2010 年 07 月 22 日。

慧嚴法師在法界新聞所發表的言論，高雄市：法界衛視台，2010 年 07 月 17 日。

(十一)《六祖壇經》的英文著作

林光明、蔡坤昌、林怡馨編譯：《敦博本六祖壇經及其英譯》，臺北：嘉豐出版社，2004年。

明德出版社編輯部：《*The Sutra of Wei Lang* (《六祖壇經》)》，台北：明德出版社，1998年。

附錄 1：2010 年 4 月 21 日研究《六祖壇經》經文用字與校勘

資料——敦煌本與宗寶本兩個版本，找出有「看心、看淨」

內容的過程紀錄

（見下一頁）

A、探討「看心、看淨」的文字資料

(1) 潘重規老居士校定之《敦煌壇經新書》含手抄本及照片（只二張）

《敦煌壇經》倫敦藏五四七五號卷子 上下兩欄字較少

北京圖書館藏八零二四號卷子 上下兩欄字很多

向達手抄本依據敦博本任子宜抄本只一欄，字很多又有把字更正於旁邊的痕跡

(2) 《大正藏》紙本內容在查閱後之摘錄：

紙本的《大正藏》第 48 冊第 2007 經部分摘錄：

第 2007 經屬於定慧品部分在 338 頁 B 欄倒數第六行起：

見有人教人座，「看心看淨」，不動不起.....

第 2007 經屬於坐禪品部分在 338 頁 C 欄至 339 頁 A 欄，338 頁 C 欄倒數第七行起，與電子佛典相同，首段只有「元不著心，亦不著淨」，使用「著」字，之後都使用「看」字，如此則語意不合於後文解說前面主張的文脈發展。

紙本的《大正藏》第 48 冊第 2008 經部分摘錄：

坐禪品部分在 353 頁 B 欄：與電子佛典相同，經文都使用「著」字，下方校訂欄從第十三個注解道字後面有加號（+），然後括號內有長的經文，謹抄錄如下：

然此門坐禪，元不（紙本大正藏此字幾乎空白而無法判斷）心，亦不「著淨」.....若起心（紙本大正藏此字幾乎空白而無法判斷）淨，卻生淨妄，妄無處所，（紙本大正藏此字完全空白）者是妄，淨無形相.....若「著心著淨」，卻障道也。

很巧要判斷的「著」或「看」字的地方共有三處，其中兩處無法判斷，一處完全空白無字。筆者認為最後保留「著心著淨」，可見去除或模糊化的是「看」字。

B、研究與見證

以手指指出「看」字並與旁邊的研究生共同討論倫敦藏五四七五號卷子：

見證「看心看淨」

討論所看到的古寫本文字

唸出「看心看淨」

附錄1： 研究《六祖壇經》敦煌本與宗寶本兩個版本的經文用字與校勘資料，找出有「看心、看淨」內容的過程紀錄(2010年4月21日)