

六祖慧能《法寶壇經·行由品》詮釋探析

鄭卜五*

提要

六祖慧能《法寶壇經》是禪宗重要的經典之一，本文僅就〈行由品〉作探討；本文試圖運用傅偉勳先生的「創造的詮釋學」，來「詮釋」〈行由品〉。依照傅偉勳先生所擬的「實調」層次、「意調」層次、「蘊調」層次、「當調」層次及「必調」層次，作為詮釋〈行由品〉的方法基礎。

用以闡明〈行由品〉中「直了成佛」、「善自護念」、「善自護持」的脈絡意義及蘊涵；「本心、見性、性、自性、本性、佛性」的「邏輯分析」；「開悟」、「大悟」、「徹悟」這三個命題的語言層次及實踐層次；並將傅偉勳先生引用哈伯瑪斯「批判詮釋學」所強調的「認識論意義」，來探索「凡所有相，皆是虛妄」及「自性」是自體圓滿純淨自然的「主體」。而以時間性的歷史效果對「上人」、「血氣心」、「得失心」、「賢者心」做分析，最後以〈行由品〉中最突出的思想「應無所住，而生其心」，做創造性思維的探索。

本文從〈行由品〉的文本中，直接探索《法寶壇經》的核心思想，及文本中容易被模糊及被誤判的事件，作不同視角的「詮釋」觀照。

關鍵字：六祖法寶壇經 創造的詮釋學 直了成佛 應無所住而生其心 真空生妙有
本心本性 自性 佛性

*國立高雄師範大學 經學研究所所長

一、前言

高雄師範大學經學研究所舉辦「經典與宗教」學術研討會，是本所第一次舉辦的「經典系列學術研討會」活動，黃老師與蔡老師皆認為在宗教方面而言，筆者略有涉略，就趕鴨子上架的接下這個工作，這該算是書寫本文的緣起吧。在佛典三藏十二部之中，筆者也僅恭讀過「心經」與「六祖慧能《法寶壇經·行由品》」而已（確實是「略有涉略」），所以也只能有二選一的機會，然而探討「心經」的哲理思想，自知力有未逮，因此只好求諸〈行由品〉¹，這即是本文寫作的動機也是寫作的範圍。如何探究一篇眾所周知的禪宗故事，且要用學術論文的方式表達出來，實在有些棘手。如果將題目定為「六祖慧能《法寶壇經·行由品》探析」，則將對〈行由品〉作探討與分析其「文本的語言結構」、「人物的心理情境」、「禪宗的佛理因明學分析」等，但總覺得未能得〈行由品〉之旨趣，因此將本論題定為「六祖慧能《法寶壇經·行由品》詮釋探析」。

確定論題後馬上面臨到，如何「詮釋」的問題，是以傳統訓詁學的方式？或是西洋詮釋學的方式？或要分別就施萊馬赫（Schleiermacher 1768-1834）或狄爾泰（Dilthey 1835-1911）或海德格（Heidegger）或迦達瑪（Gadamer）或哈伯瑪斯（J.Habermas）的「詮釋學」方法來探究呢？或是採取成中英先生的「本體詮釋學」或是運用傅偉勳先生「創造的詮釋學」呢？筆者曾於1990年在佛光山參加世界青年佛學學術研討會時，得與傅偉勳先生認識，後又經張高評學長的推介拜讀傅偉勳先生的大作，才略知傅先生的「創造的詮釋學」之梗概，並因傅先生常運用「創造的詮釋學」以「詮釋」佛學；因此之故，本文將引借傅偉勳先生「創造的詮釋學」之方法，來釋解〈行由品〉，這是本文研究方法進路的依據。

在傅偉勳先生的《從創造的詮釋到大乘佛學--「哲學與宗教」四集--》認為：

做為一般方法論的創造的詮釋學，共分為五個辯證層次，不得隨意越等跳級。這五個層次是：²

- (1)「實謂」層次--「原思想家（或原典）實際上說了什麼？」
(What exactly did the original thinker or text say?)³
- (2)「意謂」層次--「原思想家想要表達什麼？」或「他所說的意思到底是什麼？」
(What did the original thinker intend or mean to say?)⁴
- (3)「蘊謂」層次--「原思想家可能要說什麼？」或「原思想家所說的可能蘊涵是什

¹ 本文所用的「六祖慧能《法寶壇經·行由品》」，是採通行的宗寶本，以下視行文須要，或全稱，或簡稱為〈行由品〉。

² 傅偉勳《從創造的詮釋到大乘佛學--「哲學與宗教」四集--》，台北：東大圖書，1990年，p10。

³ 傅偉勳先生更認為：第一層次基本上關涉到原典校勘、版本考證與比較等等基本課題，只有此層算是具有所謂「客觀性」。它是創造的詮釋學必須經過的起點，但非重點所在，更不可能是終點。「實謂」層次所獲致的任何嶄新而證成的結論，立即多少影響上面四層的原有的結論。書同註1，p10。

⁴ 傅偉勳先生認為：在第二層次，通過語意澄清、脈絡分析、前後文表面矛盾的邏輯解消、原思想家時代背景的考察等等工夫，儘量「客觀忠實地」了解並詮釋原典或原思想家的意思或意向。書同註1，p10。

麼？」

(What *could* the original thinker have said? Or What *could* the original thinker's sayings have implied?)⁵

(4)「當謂」層次--「原思想家(本來)應當說出什麼？」或「創造的詮釋學者應當為原思想家說出什麼？」

(What *should* the original thinker have said? Or What *should* the creative hermeneutician say on behalf of the original thinker?)⁶

(5)「必謂」層次--「原思想家現在必須說出什麼？」或「為了解決原思想家未能完成的思想課題，創造的詮釋學者現在必須踐行什麼？」

(What *must* the original thinker say now? Or What *must* the creative hermeneutician do now, in order to carry out the unfinished philosophical task of the original thinker?)⁷

本文將嘗試運用傅先生的方法進路，來檢視「六祖慧能《法寶壇經·行由品》」，探究〈行由品〉能否契合傅偉勳先生「創造的詮釋學」之方法進路的運用。

二、〈行由品〉「實謂」層次探析

傅偉勳先生認為「實謂」層次在探求「原思想家(或原典)實際上說了什麼？」以瞭解原作者的思想，找出其未解決的問題。其基本上涉及到：原典校勘、版本考證與版本比較等之文獻輯佚學、校勘學、辨偽學、訓詁學、考據學等課題。它仍停留在純客觀性的語辭呈現狀態，祇呈現為「樸素的原始資料」而已。「原典考證」在於找出原原本本或幾近真實的版本，是文獻學的首要課題。傅偉勳先生認為就狹義界定：「實謂」層次屬於「前詮釋學」⁸ (pre-hermeneutic) 的原典考證⁹。

⁵ 傅偉勳先生認為：第三層次則關涉種種思想史的理路線索、原思想家與後代繼承者之間的前後思維聯貫性的多面探討、歷史上已經存在的(較為重要的)種種原典詮釋等等，通過此類研究方式，了解原典或原思想家學說(已成一種伽達瑪所云「歷史傳統」)的種種可能的思想蘊涵，如此超克「意謂」層次上可能產生的詮釋片面性或詮釋者個人的主觀臆斷。書同註1，p11。

⁶ 傅偉勳先生認為：第四層次，詮釋學者設法在原思想家教義的表面結構底下掘發深層結構，據此批判地考察在「蘊謂」層次所找到的種種可能義蘊或蘊涵，從中發現最有詮釋理據或強度的深層義蘊或根本義理出來，這就需要他自己的詮釋洞見，已非「意謂」層次的表層分析或平板而無深度的詮釋可比。書同註1，p11。

⁷ 傅偉勳先生認為：到了第五層次，創造的詮釋學家不但為了講話(話：當為「說」)原思想家的教義，還要批判地超克原思想家的教義局限性或內在難題，為後者解決後者(後者當為：「原思想家」)所留下而未能完成的思想課題。書同註1，p11。

⁸ 大陸學者潘德榮對「前詮釋學」的看法為：對原初本文的重新理解和解釋的「技術」的運用過程中，「解釋」對「本文」是不可或缺的，從本文中找出隱藏在文字後面的意義。它要求把理解者置於被理解的「本文」語境之中，使理解主體進入歷史，並以自己的體驗重新解釋歷史，歷史與當代，本文與解釋者，以這種方式構成一個整體。這種理解與解釋的方法，便是我們稱之為「前詮釋學」的基礎。潘德榮又說：「前詮釋學」的理解方法有兩個特點，它是從現在向著過去的一種單向的理解運動(類似中國的訓詁學)，雖然這一運動是為了未來的；它所追尋的是「本文」中的「神聖絕對的精神」，雖然這一過程可以通過不同的理解渠道來完成。潘德榮《詮釋學導論》台北：五南圖書，2002.09初版二刷，p27。

⁹ 書同註1，p45。以下四種層次，傅偉勳先生的說法出處皆同於此頁。

探究〈行由品〉的「原典考證」問題，其實是《法寶壇經》的考證。目前通行的《法寶壇經》以元代（西元一二八九年）的宗寶本最為普遍，然在此之前已有多種版本存在，而敦煌千佛洞出土的《南宗頓教最上大乘壇經法》一卷，是現存最古的版本。一九八九年佛光山舉辦「國際禪學會議」其《臺灣佛光山國際禪學會議論文集》刊有楊曾文所撰〈敦博本壇經及其學術價值〉一文，談到：北大教授向達西在一九四三年於敦煌訪查古代寫本時，於當地名士任子宜先生處，得見一《壇經》寫本，認為是宋代寫本，後來此本下落不明。直到一九八六年中國社會科學院世界宗教研究所楊曾文教授獲悉此抄本，已被敦煌縣博物館所收藏（編號七七，簡稱敦博本）。於是楊曾文教授對此本作研究，於北京大學一九八七年舉辦的「第二屆中日佛教學術會議」中提出報告：敦博本原由任子宜在一九三五年於敦煌千佛山得上寺所發現，經楊曾文教授的查核比對，發現此本與敦煌本為同本異抄本，然此抄本筆跡清晰，可以校補敦煌本的錯訛及遺漏。日本川上天山等考據學者推測，敦煌本、敦博本以及內蒙黑河發現的西夏文《壇經》，是有一共同來源，蓋可稱此來源本為「敦煌原本」，此敦煌原本很有可能是承接法海祖本之後，由神會弟子和受神會影響的教徒所改編本¹⁰。在法海祖本尚未出土前，有關《壇經》版本的研究，仍未有最後結果。

現今所見的《壇經》版本，尚未能證實與法海祖本之異同，且《壇經》是惠能大師所講授，而由弟子法海所作的記錄，則《壇經》所載之文本，是否與惠能大師之思維相契？或是現今所見的《壇經》版本已被篡改多少？皆不得而知¹¹。那麼要做傅偉勳先生所提「實調」層次的探求，不就僅能依現有的文獻做訓詁的工作嗎？這個研究的工作不是已相當明確了嗎¹²？何況本文僅對〈行由品〉作探討，那不就沒著做了？

不過在這理還是要提出〈行由品〉中「實調」層次的一個問題來。通行本《壇經》記載¹³：

經八月餘。

祖一日忽見惠能曰：「吾思汝之見可用，恐有惡人害汝，遂不與汝言，汝知之否？」惠能曰：「弟子亦知師意，不敢行至堂前，令人不覺。」

祖一日喚諸門人總來。吾向汝說：「世人生死事大，汝等終日只求福田，不求出離生死苦海，自性若迷，福何可救？汝等各去自看智慧，取自本心般若之性，各作一偈，來呈吾看。若悟大意，付汝衣法，為第六代祖。火急速去，不得遲滯；思量即不中用，

¹⁰ 據楊曾文報告推測敦煌原本約在唐開元二十年至貞元十八年《寶林傳》出世之間，即西元七三二至八〇二年。

¹¹ 縱然由法海所記錄的法海祖本出土，也只能代表法海祖本的文本思想，並不能將其視為惠能大師的全體思想。

¹² 日本駒澤大學禪宗史研究會所編著《惠能研究》（東京：大修館書店發行，1978年），及田中良昭教授《〈壇經〉研究考》收於《中國の佛教と文化》（1988年鎌田茂雄博士還歷紀念論集）中，關於《壇經》版本的研究考察，已是目前可見的詳備資料。

¹³ 本文所引《法寶壇經》，皆以通行本《壇經》為主，通行本版本繁多，因此以下引《壇經》內文皆不註頁碼。

見性之人，言下須見，若如此者，輪刀上陣，亦得見之」。

通行本《壇經》載有上文，而敦煌本中無「祖一日忽見惠能曰：『吾思汝之見可用，恐有惡人害汝，遂不與汝言，汝知之否？』惠能曰：『弟子亦知師意，不敢行至堂前，令人不覺。』」此段文字。注家們都以此段為神會後人所加，姑不論法海祖本有無此段，然以現今最古的敦煌本所無，則就「實調」層次而言，此段當視為後加。若再以文義考察之，筆者亦認為此段為贅文。

此段記載著，惠能到了黃梅後，經過八個多月，有一天，五祖忽然遇到惠能，然後就告訴惠能說：「我覺得你的見解很好，但怕別人傷害你，所以不敢跟你多說，你知道嗎？」惠能也回答：「弟子也知道老師的意思，所以不敢走到前堂去，讓別人看不出來老師對我的肯定」。

此段記載實令人懷疑者六：

(1) 透過五祖自己講出來的話，可看出五祖自己都知道，在他身旁圍繞著一群勾心鬥角的和尚（就算不是一群，也有一股勢力），可能嗎？

(2) 而且五祖才第二次見到惠能，就跟他如此交心，可能嗎？

(3) 身為禪宗五祖所教出來的身邊之人，都是爭奪貪嗔之人，可能嗎？

(4) 惠能也能福致心靈的體會的出五祖的心意，而且還那麼有機心的說：「故意讓別人看不出來老師對我的肯定」，這會是「惟求作佛，不求餘物。」的惠能嗎？

(5) 如果五祖已洞悉惠能是接班人，又何必還要「祖一日喚諸門人總來」，那不是在噱弄所有的弟子嗎？

(6) 五祖六祖已有意「私相授受」，還要喚諸門人總來演一場戲，那麼五祖六祖兩人的心機都是那麼重，可能嗎？

現在做一個假設，縱然未來會出土法海祖本，在法海祖本上也有記載此段文字，且此文確實真為惠能所講說，但筆者還是認為以五祖六祖的智慧與光明正大的胸襟，(1) 如有此段反而侮辱了五祖及惠能大師的人格與智慧。(2) 以《壇經》的教化作用而言，反而將讀者引入「六毒」之中，並非好事。(3) 或許讀者會認為筆者是站在衛道的立場而舒發，那麼就進入「歷史效應」來考察語言語境的意義。就前文「經八月餘」是表時態的經過，而後文「祖一日喚諸門人總來」是表事態將發生的歷程。如將二句聯貫「經八月餘，祖一日喚諸門人總來」，前後文意，也一樣通暢。此段對話文字只意圖凸顯惠能的受重視，有此段則弊多於利，惠能大師也不會因有此對話事而增其榮耀。因此筆者視此段對話為贅文，當可刪去。

三、〈行由品〉「意謂」層次探求

傅偉勳先生認為「意謂」層次在探求「原思想家想要表達什麼？」或「他所說的意思到底是什麼？」、「原思想家真正意味什麼？」，是從各種背景材料、語言解析、理論貫穿、意涵

彰顯的研究工作中，消除原有思想表面上的不一致性，則必需通過：語意釐清、脈絡分析、前後文表面矛盾的邏輯解消、原思想家時代背景的考察等，作歸納、分析、排比之探究，且須對原思想家的「原意」儘量「客觀如實地」了解，並追尋出原典或原思想家的意思或意向；針對原典「意謂」的語意分析，可由原思想家「原意」的：(1)「脈絡分析」以設法發現該「原典語句」歷史深度的脈絡意義及蘊涵。(2)藉用「邏輯分析」對「原典」前後文意的比對，以消解澄清只停留在表層的前後思想或語詞表達的不一致矛盾性。(3)就「層面分析」探究「原典」所有思想內容的多層義涵。傅偉勳先生認為就狹義界定：「意謂」層次屬於依文解義的一種「析文詮釋學」(linguistic-analytic hermeneutics)。雖然傅偉勳先生自己對「意謂」層次的認定，是「要從康德『意謂』(intended to say)的探現，去彰顯此一著作的根本義理所在」¹⁴為導向，確又傾向於狄爾泰(Delthey 1835-1911)所倡的「隨後體驗」(Nacherleben)的工夫。然而就傅偉勳先生講述的「意謂」層次方法論的角度來看，應是注重在原典「語意分析」的脈絡、邏輯、多層思想之釐析，當近似於施萊馬赫(Schleiermacher 1768-1834)之「一般詮釋學」。¹⁵

探討〈行由品〉的「意謂」層次，就「脈絡分析」來分析：

(一)「直了成佛」的脈絡意義及蘊涵：

以語意分析而言「成佛」是目的，「直了」是過程，也就是說只要「直了」就可「成佛」。

¹⁴ 傅偉勳先生《從創造的詮釋到大乘佛學--「哲學與宗教」四集 --》，p34。引海德格傅偉勳《康德與形而上學的問題》中之觀點。

¹⁵ 傅偉勳先生所界定的「意謂」層次：屬於依文解義的一種「析文詮釋學」。傅偉勳先生自己對「意謂」層次則較傾向具有「同情了解意義」(移情同感)的狄爾泰(Delthey 1835-1911)所倡「隨後體驗」(Nacherleben)的工夫。傅偉勳《從創造的詮釋到大乘佛學--「哲學與宗教」四集 --》中說：狄爾泰曾提出：「(原來作家的)體驗 → (體驗形成作品的)表現 → (鑑賞者或詮釋者的)隨後體驗」。我們引用狄氏的用語，無非是要強調主體性層面原有「如實了解」原典或原思想家的詮釋學態度的必要性，「隨後體驗」的工夫即是此一儘求「客觀」的詮釋願望應該產生的主體性效應。為了獲致此一效應，詮釋者必須設法了解原思想家的生平傳記、時代背景以及思想發展的歷程等等，這當然有助於原典的深刻了解(p20)。傅偉勳先生所舉的狄爾泰的「隨後體驗」，與狄爾泰的「體驗詮釋學」是以「理解」人的生命的本質和表現之「實踐」的「哲學詮釋學」，當是有所差距的。因此就傅偉勳先生講述的「意謂」層次方法論的角度來看，當近似於施萊馬赫(Schleiermacher 1768-1834)之「一般詮釋學」，施萊馬赫把「理解」看作「人理解他人」。施萊馬赫將詮釋學分為「語義學部分」與「心理學部分」。「語義學部分」是通過語言的知識找出大量可比較的關係，以昭明「本文」的語義。在「心理學部分」的探究上，原作者的「意圖」往往不像「本文」那樣直接呈現在我們面前，本文作者的生命歷程在語言上留下的痕跡，探究作者的心理過程實質上是「重構」作者創作「本文」的那一「生命時刻」，它所指向的不僅是「本文」，而且是做者的整個生命的歷程及其歷史文化背景。施萊馬赫認為，對一切「本文」的理解，必須從原來單純的「語言分析」擴展到對「作者整个人生的理解」，才能把握「本文」的真諦。因此不能僅限於「本文」來了解「本文」，要能通過讀者對作者的「心理重建」，亦即再現作者創作「本文」時的心境，並且讀者以此進入作者情境，「設身處地」地站在作者的立場上，「移情同感」(共情共感)地考慮到「本文」的起因和整個歷史背景，來考察作者的生平傳記以及他獨特的思維方式和風格，以揭示作者最初的「意圖」和「構想」，才能了解「原思想家想要表達什麼？」、「他所說的意思到底是什麼？」。

那麼如何「直了」？今就從〈行由品〉語意的脈絡來探究如何「直了」。

(1) 大師告眾曰：「善知識！菩提自性，本來清淨，但用此心，直了成佛。」

(2) 客云：「我從蘄州黃梅縣東禪寺來。其寺是五祖忍大師在彼主化，門人一千有餘；我到彼中禮拜，聽受此經。大師常勸僧俗，但持《金剛經》，即自見性，直了成佛。」

在〈行由品〉中有此二條有關「直了」的語辭，第一條：六祖告訴大眾要「直了成佛」，只能運用這個「心」，這個「心」是什麼「心」？這個「心」就是「菩提自性」。也就是說能實踐「菩提自性」的「心」，始終如一的運用這個「菩提自性」的「心」，就能成佛。因此「直了」的意義在於賡續的實踐「菩提自性」。

第二條：客官提到「大師常勸僧俗，但持《金剛經》，即自見性，直了成佛」，即是五祖常勸大眾，只要能把握《金剛經》要義，就能「見性」，一直把握《金剛經》要義，就能成佛。因此「直了」的意義在於能一直的把握《金剛經》要義。

就這二條的語意分析，要「直了成佛」在於賡續的實踐「菩提自性」及一直的把握《金剛經》要義；若是藉用「邏輯分析」對〈行由品〉前後文意的比對，可得出「泛指詞和定言述句」的邏輯論證脈絡¹⁶：要把握《金剛經》的要義，即是實踐「菩提自性」。

(二)「善自護念」、「善自護持」的脈絡意義及蘊涵：在〈行由品〉中各有一條「善自護念」、「善自護持」的語辭。其：

(1) 惠能言下大悟，一切萬法，不離自性。遂啟祖言：「何期自性，本自清淨；何期自性，本不生滅；何期自性，本自具足；何期自性，本無動搖；何期自性，能生萬法」。祖知悟本性，謂惠能曰：「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」。三更受法，人盡不知，便傳頓教

及衣鉢。云：「汝為第六代祖，善自護念，廣度有情，流布將來，無令斷絕」。

(2) 惠能曰：「不思善，不思惡，正與麼時，那個是明上座本來面目」，惠明言下大悟。復問云：「上來密語密意外，還更有密意否？」，惠能云：「與汝說者，即非密也。汝若返照，密在汝邊」。明曰：「惠明雖在黃梅，實未省自己面目，今蒙指示，如人飲水，冷暖自知。今行者，即惠明師也」。惠能曰：「汝若如是，吾與汝同師黃梅，善自護持」。

以語意分析而言，「善自」意謂著「最好自我隨時的」，「護」是「保有」，保有那個所「念」、所「持」。所「念」是「一切萬法，不離自性」，「自性」是「本自清淨」、「本不生滅」、「本自具足」、「本無動搖」、「能生萬法」；就是五祖要六祖「最好自我隨時的保有著這個清淨、不生滅、具足、無動搖、生萬法的自性」，即是「頓悟頓修」於二六時中皆保有「自性」。

所「持」是「本來面目」，「本來面目」是正處於「不思善，不思惡」之當下的「返照」，

¹⁶ 所謂「泛指詞」如「所有人」、「有些人」在此句中如「直了成佛」，「定言述句」是指一種特別的述句如「菩提自性，本來清淨，但用此心，直了成佛」、「但持《金剛經》，即自見性，直了成佛」。邏輯導行是指：一個論證，是一組數目有限的述句，這個述句中的最後這個述句是結論。

那個「菩提自性」的「心」。是六祖要惠明能「頓悟頓修」於二六時中皆保有「本來面目」。若是藉用「邏輯分析」對〈行由品〉前後文意的比對，可得出一條「泛指詞和定言述句」的邏輯論證脈絡：「自性」即是「本來面目」。

探討〈行由品〉的「意調」層次，就「邏輯分析」來看，前所言「要把握《金剛經》的要義，即是實踐『菩提自性』」與『自性』即是『本來面目』」都是由邏輯導衍而來的。

(三)「本心、見性、性、自性、本性、佛性」的「邏輯分析」

運用「邏輯分析」對〈行由品〉中「性、見性、自性、本性、佛性」前後文意的比對，以消解只停留在表層的語詞表達的不一致矛盾性。〈行由品〉載：

(1) 大師常勸僧俗，但持金剛經，即自「見性」，直了成佛。

(2) 人雖有南北，「佛性」本無南北；獐獠身與和尚不同，「佛性」有何差別？

(3) 惠能啟和尚，弟子自心，常生智慧，不離「自性」，即是福田。

(4) 吾向汝說，世人生死事大，汝等終日只求福田，不求出離生死苦海，「自性」若迷，福何可救？汝等各去自看智慧，取自「本心」般若之「性」，各作一偈，來呈吾看。若悟大意，付汝衣法，為第六代祖。火急速去，不得遲滯；思量即不中用，「見性」之人，言下須見，若如此者，輪刀上陣，亦得見之。

(5) 祖已知神秀入門未得，不見「自性」。

(6) 令門人炷香禮敬，盡誦此偈，即得「見性」，門人誦偈，皆歎善哉。

(7) 汝作此偈，未見「本性」，只到門外，未入門內。如此見解，竟無上菩提，了不可得；無上菩提，須得言下識自「本心」，見自「本性」，不生不滅，於一切時中，念念自見，萬法無滯。一真切一真，萬境自如如。如如之心，即是真實，若如是見，即是無上菩提之「自性」也。

(8) 惠能一聞，便知此偈未見「本性」，雖未蒙教授，早識大意。

(9) 祖見眾人驚怪，恐人損害，遂將鞋擦了偈，曰：「亦未『見性』」眾以為然。

(10) 為說金剛經。至『應無所住，而生其心』，惠能言下大悟，一切萬法，不離「自性」。遂啟祖言：『何期「自性」，本自清淨；何期「自性」，本不生滅；何期「自性」，本自具足；何期「自性」，本無動搖；何期「自性」，能生萬法。』祖知悟「本性」，謂惠能曰：『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。』

(11) 有情來下種，因地果還生，無情亦無種，無「性」亦無生。

(12) 佛佛惟傳本體，師師密付「本心」。

(13) 宗復問曰：『黃梅付囑？如何指授？』，惠能曰：『指授即無，惟論「見性」，不論禪定解脫。』。

宗曰：『何不論禪定解脫？』，

謂曰：『為是二法，不是佛法，佛法是不二之法。』。

宗又問：『如何是佛法不二之法？』，

惠能曰：『法師講涅槃經，明「佛性」是佛法不二之法。如高貴德王菩薩白佛言：『犯四重禁，作五逆罪，及一闍提等，當斷善根「佛性」否？』佛言：「善根有二：一者常，二者無常；「佛性」非常非無常，是故不斷，名為不二。」一者善，二者不善；「佛性」非善非不善，是名不二。蘊之與界，凡夫見二，智者了達其「性」無二；無二之「性」，即是「佛性」』。

就傅偉勳先生所謂的「邏輯分析」對〈行由品〉前後文意的比對，「本心、性、見性、自性、本性、佛性」，以消解只停留在表層的語詞表達的不一致矛盾性，當從惠能所言：「不是風動，不是幡動，仁者心動」的「心動」開始來分析。

這理所言的「心動」是有別於「風動」與「幡動」的認知，「幡動」是由六識中的「眼識」而看到六塵「色」的感知；「風動」是由六識中的「身識」而受到六塵「觸」的感知，「心動」是由六識中的「意識」受到六塵「法」的思維牽繫，仍屬俗諦的「一念之轉」。所以這個「心」依此只算是受到意念左右而產生第二義諦之後的「人心」（或可叫著血心）。

這樣的人心是不同於〈行由品〉中的「本心」，〈行由品〉的「本心」是：

1. 取自「本心」般若之「性」。

2. 無上菩提，須得言下識自「本心」，見自「本性」，不生不滅，於一切時中，念念自見，萬法無滯。

3. 不識「本心」，學法無益；若識自「本心」，見自「本性」。

4. 佛佛惟傳本體，師師密付「本心」。

這個「本心」是須取自智慧之性而來，而且還是佛佛惟一所傳的「本體」，也是師師所密付的「本心」。而這個要取自智慧之性，且為師師所密付的「本心」要如何掌握呢？五祖弘忍大師說要開啟「無上菩提」的智慧之性：須得言下識自「本心」，見自「本性」，不生不滅，於一切時中，念念自見，萬法無滯。即是說要能在任何一剎那的第一義諦中，都能洞明自己的「本心」，展現自己的四端良知良能的「本性」，在任何的時刻不受前念後念，萬法諸相所羈絆，隨時實踐「無上菩提」的智慧，若能識自「本心」，見自「本性」，這樣的行徑就可稱為丈夫、天人師、佛。能洞明第一義諦中能動的「本心」，隨時發而實踐四端良知良能的「本性」，即是「無上菩提」的智慧之性之呈現。

「見性」與「性、自性、本性、佛性」其「意謂」為何？

〈行由品〉中的「性」有：『般若之「性」』、『無情亦無種，無「性」亦無生』、『智者了達其「性」無二；無二之「性」，即是「佛性」』，可見〈行由品〉中的「性」是智慧的、是良知良能的、是無二的「佛性」。

〈行由品〉中的「自性」有：『常生智慧，不離「自性」』、『「自性」若迷，福何可救？』、『神秀入門未得，不見「自性」』，這個「自性」也是智慧的、是良知良能的，但可能被蒙蔽的，所以要能隨時發而實踐良知良能的「自性」，因此『一真切一真，萬境自如如。如如之心，

即是真實，若如是見，即是無上菩提之「自性」也。』。所以當六祖開悟時，確實的體認到：『一切萬法，不離「自性」。遂啟祖言：何期「自性」，本自清淨；何期「自性」，本不生滅；何期「自性」，本自具足；何期「自性」，本無動搖；何期「自性」，能生萬法。祖知悟「本性」，調惠能曰：不識「本心」，學法無益；若識自「本心」，見自「本性」。

是知「性、自性、本性」當其實踐良知良能時即是「佛性」的展現，而這種實踐良知良能的體悟即是「見性」。因此五祖說『持金剛經，即自「見性」，直了成佛。』又說『思量即不中用，「見性」之人，言下須見』；而六祖說起五祖的教法時也是說『指授即無，惟論「見性」』。

〈行由品〉所體現的邏輯思維，是以能「見性」以體悟到「性、自性、本性」的良知良能，本是一切具足的，是無上菩提實踐的「佛性」，這種智慧的實踐正是開啟，第一義諦中能動的「本心」，使之隨時發動實踐良知良能的「本性」，即是「無上菩提」智慧之「佛性」呈現。

四、〈行由品〉「蘊謂」層次

傅偉勳先生認為「蘊謂」層次在探求「原思想家可能要說什麼？」或「原思想家所說的可能蘊涵是什麼？」其意在逐漸體會「批判地繼承並創造地發展」原有思想的深意；則關涉到：原思想家或原典之各種思想史的理路線索、原思想家與後代繼承者之間的前後思維聯貫性的多面探討、歷史上已經存在的較為重要的各種原思想家或原典之詮釋等；通過思想史、文化史、學派或學案等之研究方式，以了解原典或原思想家學說之「歷史傳統」的種種可能的思想義蘊或蘊涵，才能超越「意謂」層次上可能產生的詮釋片面性或詮釋者個人的主觀隨意性的臆斷。即是通過思想史上已經有過的許多對「原典詮釋進路」的探討，「歸納幾個較有詮釋學份量」的「進路」或「觀點」出來，方能發現「原典思想所表達的深層義理」，依此義理即可能「重新安排高低出來的多層詮釋蘊涵」。傅偉勳先生認為就狹義界定：「蘊謂」層次乃屬「歷史詮釋學」(historical hermeneutics)。¹⁷

若以傅偉勳先生認為的「蘊謂」層次來看，在〈行由品〉當中，「開悟」、「大悟」、「徹悟」的命題，當可「重新安排高低出來的多層詮釋蘊涵」來加以探究：

在談「開悟」、「大悟」、「徹悟」這三個命題之前，先來回顧一下〈行由品〉中對這三種悟境的前結構為何？

1. 「汝等各去自看智慧，取自本心般若之性，各作一偈，來呈吾看。若悟大意，付汝衣

¹⁷ 傅偉勳先生所界定的「蘊謂」層次：乃屬「歷史詮釋學」，當近似於海德格(Heidegger)「此在詮釋學」：把歷史上曾發生的與正在發生的以及將要發生的東西聯結起來，此在就存在於這種歷史的關聯中。

法，為第六代祖。」

2. 「有一童子於碓坊過，唱誦其偈；惠能一聞，便知此偈未見本性，雖未蒙教授，早識大意。」

3. 「大師言，世人生死事大，欲得傳付衣法，令門人作偈來看。若悟大意，即付衣法為第六祖。」

這三條是〈行由品〉當中所題的前擁有的狀況。第一條是五祖召門人總來，要各徒眾的「各看智慧」，將心得寫成一偈，「若悟大意」，就要付以衣法，為第六代祖。第二來條是一童子經過碓坊，唱誦神秀所作「身是菩提樹」之偈，而惠能一聞偈語，便「早識大意」知此偈未見本性。第三條是一童子於碓坊經過，遇惠能問起所誦偈，童子轉述了五祖召示門人的話語：「若悟大意」，就要付以衣法，為第六代祖。

由這三則看來五祖在單傳獨授的前把握要求上，只要能「悟」或「識」佛法「大意」者，即是可傳法之人。看起來似乎對傳法之人的要求並不高，只要心門能開，縱使是一時靈光乍現的覺醒，只要能「悟」或「識」佛法「大意」者，就可得受祖位。其實能「悟」或「識」佛法「大意」只是基本素養，因為還要接受五祖親自指導「祖以袈裟遮圍，不令人見，為說金剛經」的授課過程，通過「法則以心傳心，皆令自悟自解」的心領神會感悟，才能傳授祖位，所以能「悟」或「識」佛法「大意」只能算是資格考試罷了。

其實所謂「開悟」、「大悟」、「徹悟」這三種的語言層次及實踐層次，有時很難加以界定。就語言層次而言「開悟」、「大悟」、「徹悟」是否有前後、高下，或三者等同的差異呢？有時確實很難做明確的分野及解說；在實踐層次上相同的也有同樣的困難。然而於〈行由品〉中則能給予後人一個「開悟」、「大悟」、「徹悟」清楚的界定。今就文本中所載，來作一分析：

1. 時，有一客買柴，使令送至客店；客收去，惠能得錢，卻出門外，見一客誦經。惠能一聞經語，心即開悟，遂問：『客誦何經？』客曰：『金剛經。』

2. 「三鼓入室；祖以袈裟遮圍，不令人見，為說金剛經。至『應無所住，而生其心』，惠能言下大悟，一切萬法，不離自性」

3. 「惠能曰：『不思善，不思惡，正與麼時，那個，是明上座本來面目？』惠明言下大悟。」

第一條引文上說：惠能送柴至客店後，卻出門外，看到有一位客人正在誦讀金剛經，「惠能一聞經語，心即開悟」。可以看出此處的「心即開悟」，只是惠能主觀隨意性的「體悟」，如果此處的「心即開悟」即是洞澈的了悟佛性，那麼就無需到黃梅去參拜五祖了，可見此時的「心即開悟」，其實只不過是剎那的靈光乍現罷了，或許該說是片刻的「感動」而已；可見「開悟」只是一時靈光乍現的覺醒。

第二條引文是說：當惠能請江州別駕張日用，幫他寫了那首傳頌千古的「菩提本無樹」的偈語後；五祖暗示他三更入室，為他說解金剛經，一直說到「應無所住，而生其心」時，惠能才言下「大悟」，他悟到什麼？他悟到「一切萬法，不離自性」；這個悟是有明確感知的

悟，所以惠能接著說明其感悟的「自性」，是具足一切的，是能生萬法的。可見這裡的「大悟」與前所言的「開悟」是有實質上的不同，「大悟」是心門的洞悉，透視佛性的根源。

第三條引文也說：當惠能逃到大庾嶺時，欲奪衣鉢的一僧惠明追至，因提掇不動衣鉢，向六祖懺悔而求教。六祖，六祖便傳他心法說到：『『不思善，不思惡，正與麼時，那個，是明上座本來面目？』惠明言下大悟』。這理我們不禁要問，惠明聽到這麼一句話，竟然就言下「大悟」，為什麼這一句話對他有如此大的震撼力呢？他到底是「大悟」或只是「開悟」？如果是「大悟」，那他真有透視到佛性的根源嗎？讓我們來檢視一下惠明的心境。當眾人追奪衣鉢二個多月後，惠明追至大庾嶺時，惠明獨自一人追到六祖，又以他先前是四品將軍，眼見就可追拿到六祖惠能時，且見六祖惠能擲下衣鉢置於石上而走避。這時，他眼看馬上就可奪取到衣鉢成為第六代祖師，試想惠明內心有多麼的雀躍，一定衝過去就拿。沒想到「此衣表信」，豈可力爭。惠明當時竟提掇不動，這一剎那間，惠明的心境從喜悅不已，瞬間轉為疑惑、恐懼、害怕，祖位豈可爭奪，這種行徑不就是欺師滅祖嗎？瞬間中又馬上轉為慚愧、懺悔，因此即刻喚云：「行者！行者！我為法來，不為衣來」，「惠能遂出，坐盤石上。惠明作禮云：望行者為我說法」。惠能曰：「汝既為法而來，可屏息諸緣，勿生一念，吾為汝說」。這時惠明的心一定像在坐雲霄飛車，由喜悅、疑惑、恐懼、害怕、慚愧、懺悔，整個心一定乒乒乓乓，七上八下的跳個不停，所以才須要「明良久」，才總算把心給靜下來，此時「惠能曰：『不思善，不思惡，正與麼時，那個，是明上座本來面目？』」，六祖惠能直指人心的告訴惠明「不思善，不思惡」的那一剎那間，無喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲、懼的瞬間，是惠明自己佛心佛性展現的時刻，亦即是〈心經〉所言：「諸法空相」，方能「依般若波羅密多故，心無罣礙，無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃」，所以惠明言下「大悟」是有實質洞悉心體作用的體悟。就文本的經文來看，「開悟」與「大悟」是有實質上的不同。

那麼「大悟」是否就已經「一切了悟」了呢？就文本第二條的經文來看，雖然六祖惠能聽五祖講到「應無所住，而生其心」時，言下「大悟」，他悟到「一切萬法，不離自性」；所以六祖惠能接著說明其感悟的「自性」，是具足一切的，是能生萬法的。五祖知其已悟本性，於是「三更受法，人盡不知，便傳頓教及衣鉢。云：汝為第六代祖，善自護念，廣度有情，流布將來，無令斷絕」，五祖接著又說：「自古，佛佛惟傳本體，師師密付本心；衣為爭端，止汝勿傳。若傳此衣，命如懸絲，汝須速去，恐人害汝」，惠能問曰：「向甚處去？」。好個「向甚處去？」，若六祖惠能「大悟」之後即是「一切了悟」，那麼何須此問！五祖也不必向他說：「逢懷則止，遇會則藏」。可見六祖惠能此時雖已「大悟」，但尚未能取用自如的駕御「悟境」，是知「頓悟」尚須「頓修」，「頓修」是「頓悟」之後即刻就要用功修持，所以五祖交待六祖要「善自護念」，六祖要惠明「善自護持」，而非「頓悟」之後馬上就修持圓滿，所以「頓修」還是要用時間於二六時中去掌握「心性」的明澈。

我們再來觀察惠明「大悟」之後，惠明復問：「上來密語密意外，還更有密意否？」，修

行者雖已然洞見佛心佛性，然未經「頓修」的存養，很容易就又落入第二義諦起心動念的分別意中。六祖惠能只好再一次懇切的說：「與汝說者，即非密也。汝若返照，密在汝邊」，六祖還是特別強調「汝若返照」的「頓修」功夫。惠明即拜六祖惠能為師，惠能曰：「汝若如是，吾與汝同師黃梅，善自護持」。

惠明又問：「惠明今後向甚處去？」，似乎和六祖惠能「大悟」之後的模式相同。於此時六祖惠能經歷過二個多月「頓修」的存養，日藏夜行，命如懸絲，此時的體會與存養，正顯現他智慧的成就，因此六祖惠能指點惠明說：「逢袁則止，遇蒙則居」。

本文認為此時此刻六祖惠能大師在大庾嶺對惠明的指點，才真正算是「徹悟」的展現，自己知道如何做，也能清楚的指點別人如何去做，這才是真正的「徹悟」之境。從〈行由品〉文本的記載中，確實多層面的展現出「開悟」、「大悟」、「徹悟」的不同境次，也清楚表明「頓修」的存養在於「大悟」之後「善自護念」、「善自護持」的功夫；是知〈行由品〉已將惠能大師「直指人心」、「頓悟頓修」的法門，詳實的指導給後人，一條實際修行的路線。

五、〈行由品〉「當謂」層次探求

傅偉勳先生認為「當謂」層次在探求「原思想家（本來）應當說 出什麼？」或「創造的詮釋學者應當為原思想家說出什麼？」設想原作者在今天的此時此地會作如何思考；此則須仰賴：詮釋學者設法在原思想家教義的思想體系表面結構底下，掘發出原思想家的思想深層結構。依據「當謂」層次批判的考察，在「蘊謂」層次所找到的種種可能義蘊或蘊涵，從中探求最有詮釋理據或強度的深層義蘊或根本義理，為原思想家或「原典」說出他應當說出的話，藉以重新安排他那思想體系之中的深層義蘊。這就需要依靠詮釋學者的學識洞見，已非「意謂」層次的表層分析或平板的詮釋可比擬。傅偉勳先生認為就狹義界定：「當謂」層次則屬「批判詮釋學」（critical hermeneutics）¹⁸，對「原典」思想建立一種具有「獨創性的詮釋」與判斷。

傅偉勳先生所謂的「當謂」層次，既屬於哈伯瑪斯（J.Habermas）的「批判詮釋學」，則此種詮釋所要揭示的是原思想家或原典在將「語言轉變成語言實用方面」之創造性的經驗。依傅偉勳先生對「當謂」層次的界定，在於為六祖或〈行由品〉說出其應當說出的話，藉以重新安排他那思想體系之中的深層義蘊。就哈伯瑪斯「批判詮釋學」所強調的「認識論意義」來檢視〈行由品〉，則可由以下所舉之例，來探究〈行由品〉思想體系之中的深層義蘊。

（1）經云：「凡所有相，皆是虛妄」但留此偈，與人誦持，依此偈修。免墮惡道，依此偈修，有大利益。

¹⁸ 若以傅偉勳先生所界定的：「當謂」層次則屬於「批判詮釋學」。比諸於哈伯瑪斯（J.Habermas）的「批判詮釋學」是表現認識論意義和社會意義，以「語言學的詮釋」為基礎，藉此進而延伸到社會生活各領域，把人的社會交往當作一切理解的基礎。

這是段引文是盧供奉要到五祖堂前步廊劃圖時，發現牆上已被神秀寫上「身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，勿使惹塵埃」的偈語。五祖便以此教導大眾「凡所有相，皆是虛妄」，在思維邏輯中既然「有相」即是實體，便不是「虛妄」，因此「有相」與「虛妄」在概念而言是矛盾的。但哈伯瑪斯則認為：邏輯上相互矛盾的東西同樣可以構成意義整體，這是哈伯瑪斯的「認識論意義」。依佛學思維而言「凡所有相」就形體與現象，衡諸時空的長流中，「人相、我相、壽者相」終究「皆是虛妄」。因此「菩提樹」、「明鏡臺」既然「有相」，就會染著，再如何的拂拭，也難就竟。所以金剛經告示世人「凡所有相，皆是虛妄」，不要執著於「所有相」，受其束縛。

(2)「何期自性，本自清淨；何期自性，本不生滅；何期自性，本自具足；何期自性，本無動搖；何期自性，能生萬法」

這是段文字是三更受法時，六祖在五祖講授金剛經至「應無所住，而生其心」時，六祖當下感悟到「自性」是「本自清淨」、「本不生滅」、「本自具足」、「本無動搖」，「自性」是自體圓滿純淨自然的「主體」，而且這個「自性」本體是萬法所從生的根源，能主導「自性」在「頓修」、「妙修」歷程使其「轉識成智」，以實踐般若的「道德主體」，這段引文具有「此在生存」的義意。

(3) 惠能曰：「不思善，不思惡，正與麼時，那個是明上座本來面目」。

這是六祖惠能在指授惠明要能隨時掌握當下之心，「不思善，不思惡，正與麼時」，在這一剎那當下之心，「那個」：「不思善，不思惡」的心，即是惠明你最真實的本心面目。六祖惠能的指授深具「此在生存」的義意。

再就哈伯瑪斯「批判詮釋學」所強調的「社會意義」來檢視〈行由品〉，則可由以下所舉之例，來探究〈行由品〉思想體系之中的深層義蘊，在時間性的歷史效果而言：

(1) 上人：

以時間性的歷史效果來看〈行由品〉，從惠能見一客誦：「《金剛經》」，惠能一聞經語，心即開悟，是知惠能根性聰慧。六祖與惠能問答時，惠能只言「遠來禮師，惟求作佛，不求餘物」，六祖所言絕對是真心話。但是當五祖對他說：「汝是嶺南人，又是獼獠，若為堪作佛？」，以惠能的聰慧，對五祖的問話，內心若泛起瞋意，似有未平，便回答：「人雖有南北，佛性本無南北；獼獠身與和尚不同，佛性有何差別？」，確實有與之較勁的味道。本來五祖還要和六祖對話，但看到徒眾都在旁邊，就分配惠能隨大眾作務去。

惠能內心仍有未平便說：『惠能啟和尚，弟子自心，常生智慧，不離自性，即是福田。未審和尚教作何務？』五祖就阻止惠能：「汝更勿言」，就叫他到槽場去。「惠能退至後院，有一行者，差惠能破柴踏碓」，可見惠能剛到黃梅時，雖有心求道，然心氣仍然高昂。

經八月餘日後。在神秀書完偈語後兩日，有一童子唱誦著偈語經過碓坊。惠能一聞，「便知此偈未見本性，雖未蒙教授，早識大意」。惠能便問童子：「誦者何偈？」童子曰：「爾這獼

獨不知，大師言，世人生死事大，欲得傳付衣法，令門人作偈來看。若悟大意，即付衣法為第六祖」。神秀上座，便於南廊壁上，書寫此無相偈；大師要大眾誦讀此偈，若能依此偈修，則當免墮惡道；依此偈修，則有大利益。

這時，惠能說：「上人！我此踏碓，八箇餘月，未曾行到堂前，望上人引至偈前禮拜。童子引至偈前禮拜，惠能曰：惠能不識字，請上人為讀」。惠能經過八個多月腰石舂米，對其心性的涵養，已大有長進，因此對小童也能恭敬的稱其為「上人」。他也深深的感到「欲學無上菩提，不得輕於初學。下下人有上上智，上上人有沒意智」。這是時間性的歷史效果，使一個人於時間的進展中，建構出和諧的「社會意義」。

(2)「血氣心」、「得失心」、「賢者心」：

〈行由品〉中可見到的「血氣心」，如：五祖喚諸門人總來，要眾徒各作一偈，若悟大意，將付衣法，為第六代祖。眾人退而遞相謂曰：「我等眾人，不須澄心用意作偈，將呈和尚，有何所益？神秀上座，現為教授師，必是他得。我輩設作偈頌，枉用心力」。這是某些人的怠惰之心，便尋找一個借口來推卸責任。造成「諸人聞語，總皆息心，咸言：我等已後依止秀師，何煩作偈？」這裡的「諸人聞語，總皆息心」，其實仍是怠惰之心的顯現。一般的群眾心裡，雖然是多樣而複雜，但也是盲目而依賴的，因此只要有人起哄，大眾就盲目跟從，這種心即是「血氣心」，一般人都以此心，做為苟且或怠惰的護身符。

〈行由品〉中可見到「得失心」與「賢者心」之間的唯妙變化糾葛，如：

神秀思惟：『諸人不呈偈者，為我與他為教授師，我須作偈，將呈和尚，若不呈偈，和尚如何知我心中凡解深淺？我呈偈意，求法即善，覓祖即惡，卻同凡心，奪其聖位奚別？若不呈偈，終不得法。大難大難！』

其實神秀總心存著：「我呈偈意，求法即善，覓祖即惡，卻同凡心，奪其聖位奚別？」他的這種存心是以印證自己修學是否得法，並不是要謀求祖位，然眾人都都不呈偈，只因他是大中的教授師。因此呈偈的這件事，對它而言是件兩難之事，神秀的如此心態，可說是「賢者心」。但這種心也是一般的常見之心，神秀仍未能跳脫人心的束縛，不能「直了」，他如不起任何心，五祖叫作偈就作偈，不入第二義諦思維，當可遠離顛倒夢想，神秀雖然有「賢者心」，可惜他仍然無法「直了成佛」。

因此當「神秀作偈成已，數度欲呈，行至堂前，心中恍惚，遍身汗流，擬呈不得；前後經四日，一十三度呈偈不得。秀乃思惟：『不如向廊下書著，從他和尚看見。忽若道好，即出禮拜，云是秀作；若道不堪，枉向小中數年，受人禮拜，更修何道？』」，這時神秀的「得失心」與「賢者心」之間的唯妙變化產生了糾葛，經過「前後經四日，一十三度呈偈不得」，就這四天中神秀內心的煎熬，當是顯現百味雜呈的苦惱，且經一十三度的呈偈不得，那種徬徨、焦慮、緊張、惶恐、憂鬱、擔心等種種的心態，正可看出神秀在「得失心」中含藏著「賢者心」的本質，但神秀仍跳脫不了「得失心」的作祟。便於：

是夜三更，不使人知，自執燈，書偈於南廊壁間，呈心所見。偈曰：身是「菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，勿使惹塵埃」。秀書偈了，便卻歸房，人總不知。秀復思惟：『五祖明日見偈歡喜，即我與法有緣；若言不堪，自是我迷，宿業障重，不合得法。』聖意難測，房中思想，坐臥不安，直至五更。

神秀雖然於三更半夜，偷偷的將偈語寫在南廊壁上，就其整個過程來看，神秀的心是分分秒秒都在忐忑不安的狀況。雖然他也惶恐若不合五祖意，「自是我迷，宿業障重，不合得法」，且慚愧「枉向小中數年，受人禮拜，更修何道」，神秀的心一直在「得失心」與「賢者心」之間糾纏，真是「坐臥不安，直至五更」。

五祖早已知道神秀入門未得，不見自性。是夜三便喚神秀入堂，問曰：「偈是汝作否？」神秀言：「實是秀作，不敢妄求祖位，望和尚慈悲，看弟子有少會慧否？」，神秀總是以著「賢者心」為出發，但是五祖告訴他：

「汝作此偈，未見本性，只到門外，未入門內。如此見解，竟無上菩提，了不可得；無上菩提，須得言下識自本心，見自本性，不生不滅。於一切時中，念念自見，萬法無滯，一真勿一真，萬境自如如。如如之心，即是真實，若如是見，即是無上菩提之自性也。汝且去，一兩日思惟，更作一偈，將來吾看；汝偈若入得門，付汝衣法。」，神秀作禮而出。又經數日，作偈不成，心中恍惚，神思不安，猶如夢中，行坐不樂。

五祖針對神秀的心態加以指點，希望他能「言下識自本心，見自本性，不生不滅。於一切時中，念念自見，萬法無滯」，即是將最真實的心做最真實的展現，只要「一真切一真，萬境自如如。如如之心，即是真實，若如是見，即是無上菩提之自性也」，但是神秀仍然超越不了「如如之心」，這一回去「又經數日，作偈不成，心中恍惚，神思不安，猶如夢中，行坐不樂」，這種的「求不得苦」淹沒了神秀，真是好端端的被自己思維綁死，其實在社會上的人，不都是如此嗎？總被「情枷愛鎖」、「恩怨情愁」、「功名利祿」、「生老病死」所困擾，當如何「轉識成智」、「圓滿心性」、「寂然涅槃」當是涵養的要務。

六、〈行由品〉「必謂」層次探求

傅偉勳先生認為「必謂」層次在探求「原思想家現在必須說出什麼？」或「為了解決原思想家未能完成的思想課題，創造的詮釋學者現在必須踐行什麼？」作為新思想的詮釋學家如何經由批判的繼承開創新理路、新方法；則須注重：創造的詮釋學家不但能準確的講說原思想家的教義，還要能批判地超越原思想家的教義局限性或內在的難題，為後學者解決原思想家所留下而未能完成的思想課題。創造的詮釋學家的學問人格即從批判的繼承者，「自我轉化」變成創造的發展者。傅偉勳先生認為：「創造的詮釋學之所以與普通意義的詮釋學訓練不

同，而有其獨特的性格，亦即哲理創造性，即在於此」¹⁹。傅偉勳先生認為就狹義界定：「必謂」層次才真正算是狹義的「創造的詮釋學」，但此層次的創造性思維（creative thinking），無法從其它四層任意由離或抽離出來。

本文就傅偉勳先生主張「必謂」層次的創造性思維，來提出〈行由品〉思想體系之中的一個最重要命題——「應無所住，而生其心」，做創造性思維的探索。

〈行由品〉記載惠能在客店中，聽聞一客誦經，「惠能一聞經語云：『應無所住，而生其心』，心即開悟」，前文已經提到「心即開悟」，其實只不過是剎那的靈光乍現罷了，或許該說是片刻的「感動」而已。然而「應無所住，而生其心」在此處文本上並未詳細說明，那麼應該作如何來解讀呢？今就〈行由品〉的發展時序先作說釋。

當神秀作偈語：「身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，勿使惹塵埃」，五祖認為：「未見本性，只到門外，未入門內」，所以讀《壇經》者，皆認為神秀未得法要。

大多數讀《壇經》者，皆認為惠能所作偈語：「菩提本無樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處惹塵埃」，已得法要，所以經文上說：「書此偈已，徒眾總驚，無不嗟訝，各相謂言：『奇哉！不得以貌取人，何得多時，使他肉身菩薩。』」祖見眾人驚怪，恐人損害，遂將鞋擦了偈，曰：『亦未見性。』眾以為然」，按文本所載看來，大多數讀《壇經》者皆以惠能所作偈語，已得法要，所以五祖「恐人損害，遂將鞋擦了偈」，才掩飾著說：「亦未見性」，所以五祖的徒眾就「眾以為然」的信以為真。

但依筆者看來五祖「恐人損害」六祖之心，應當可有；但五祖曰：「亦未見性」，也決非妄言掩飾。如果六祖此已見性，那就「三鼓入室」授以衣鉢就好，何必又要「三鼓入室；祖以袈裟遮圍，不令人見，為說金剛經」。

而說至「應無所住，而生其心」，這時，「惠能言下大悟，一切萬法，不離自性」，惠能真正的到佛法心要，當在此刻。

那什麼是「應無所住，而生其心」，筆者以為如以中國佛學的「空宗」及「有宗」的綜合觀之，「應無所住」即是要自性「真空」，所謂「真空」是不生第二義諦之前的「寂然」，是「渾沌」、是「涅槃」；而所謂「而生其心」，是要生什麼心呢？筆者以為是生「妙有」之心，何謂「妙有」之心，是佛家所謂的「六度萬行」之心，亦是儒家所謂的「良知良能」之性。因此「應無所住，而生其心」是「真空生妙有」，在空境中永遠展現真如的脈動。

如以「真空生妙有」來檢視神秀與惠能二人所作偈語，神秀只講了實有的境況，當然談不上「妙有」，而惠能所言，也執守於「空」，空是死寂的，沒有動力，其實只講對了一半，因此五祖說他「亦未見性」，也是當然。

惠能再一次親身領受五祖教導「應無所住，而生其心」時，馬上體悟到「一切萬法，不

¹⁹ 書同註 1，p11。

離自性」，前此他只知道要放空，要看空；而不知空後當如何發動，這次的洗禮，讓他體悟到「自性」是發動一切的根源，因此他說：「何期自性，本自清淨；何期自性，本不生滅；何期自性，本自具足；何期自性，本無動搖；何期自性，能生萬法」。這裡的前四句「何期自性，本自清淨；何期自性，本不生滅；何期自性，本自具足；何期自性，本無動搖」，都是展現「自性」在「真空」中的脈動，即是「應無所住」；而第五句的「自性」，即展現的是「能生萬法」的「妙有」，亦即是「而生其心」。

再回溯六祖在被請到寶林寺，開緣說法時。「大師告眾曰：『善知識！菩提自性，本來清淨，但用此心，直了成佛』」，不也是告訴大眾「應無所住，而生其心」嗎！「菩提自性，本來清淨」就是「應無所住」，就是要「真空」；而「但用此心」就是「而生其心」，就是要「生妙有」，把真如之心隨時的呈現，若能如此把握「真空生妙有」--「直了」就「成佛」。其後六祖惠能大師的得意門生，神會也深得其法，因此提出「寂然之智」，其所謂「寂然」便是「應無所住」便是「真空」；而「之智」即是「而生其心」即是「生妙有」。

七、結語

本文僅就六祖慧能《法寶壇經·行由品》作探討；取用傅偉勳先生的「創造的詮釋學」，來「詮釋」〈行由品〉。按照傅偉勳先生所擬的「實調」層次、「意調」層次、「蘊調」層次、「當調」層次及「必調」層次，作為詮釋〈行由品〉的方法基礎。

用以闡明〈行由品〉中「直了成佛」、「善自護念」、「善自護持」的脈絡意義及蘊涵；「本心、見性、性、自性、本性、佛性」的「邏輯分析」；「開悟」、「大悟」、「徹悟」這三個命題的語言層次及實踐層次；並將傅偉勳先生引用哈伯瑪斯「批判詮釋學」所強調的「認識論意義」，來探索「凡所有相，皆是虛妄」及「自性」是自體圓滿純淨自然的「主體」。而以時間性的歷史效果對「上人」、「血氣心」、「得失心」、「賢者心」做分析，最後以〈行由品〉中最突出的思想「應無所住，而生其心」，做創造性思維的探索。

本文從〈行由品〉的文本中，直接探索《法寶壇經》的核心思想「應無所住，而生其心」，而運用「真空生妙有」來作「創造的詮釋」，將「應無所住，而生其心」的多元變化性，闡明的更清楚，使禪學的思維更容易掌握，對佛法的修行，也更容易實踐。且將文本中容易被模糊及被誤判的事件，作不同視角的「詮釋」觀照，以探究更深層的佛法要義。

〔參考書目〕

- 1、《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》，台北：慧炬，1988。
- 2、菩提學社《般若心經的智慧》，台北：文津，1988。
- 3、梁啟超《佛學研究十八篇》，北京：中華，1989.06 一版。
- 4、傅偉勳《從創造的詮釋到大乘佛學--「哲學與宗教」四集--》，台北：東大圖書，1990 年
- 5、《六祖大師法寶壇經》，中和：宏法佛學研究室，1994。
- 6、洪修平《中國禪學思想史》，台北：文津，1994。
- 7、潘德榮《詮釋學導論》，台北：五南圖書，2002.09 初版二刷

