

《壇經》的心性與佛性略探

——兼論性覺與性寂

林崇安

(六祖壇經選集,pp.213-233,圓光出版社,2005)

一、前言

現存的《六祖壇經》有多種版本，以敦煌（抄）本為最古，今以此本所提及的「佛性」作考察的主要範圍，並以曹溪本作為補充說明之用。敦煌本《六祖壇經》中，提到「佛性」一詞的有下列四段：

(1) 惠能答曰：「人即有南北，佛性即無南北；獼猴身與和尚不同，佛性有何差別？」

(2) 善知識！愚人、智人，佛性本亦無差別，只緣迷悟，迷即為愚，悟即成智。

(3) 惠能偈曰：菩提本無樹，明鏡亦無臺，佛性常清淨，何處有塵埃？

(4) 和尚言：造寺、布施、供養只是修福，不可將福以為功德。功德在法身，非在於福田。自法性有功德，平直是德。佛性外行恭敬，若輕一切人，吾我不斷，即自無功德。

至於「心性」一詞，敦煌本未用這一術語，曹溪本《六祖壇經》則出現一次：

內調心性，外敬他人，是自歸依也。

將此句與上列(4)「佛性外行恭敬」，可以看出有相同的意涵，今一併處理。佛性是佛教心性論的核心所在，以下探討時，引用南北傳佛法共許的《阿含經》作依據，來釐清心性的意義，並用以解說《壇經》中所提到的「佛性」。

二、佛性的世俗面：心的認知功能

首先要掌握佛教心性論的「主角」就是眾生之心。眾生心的性質，是有認知的功能（有別於無情之物），並依緣而伴有不同的心所（如，貪愛、無明）。內六處與外六處接觸下，生起了六識，有認知色、聲、香、味、觸、法的功能，這就是心的基本性質，能夠明白地認知對象，不同於沒有生命之物質，經典上將心的這種基本性質稱之為「光明」、「光淨」，在《長阿含經》中，釋尊說：

識無形、無量、自有光。（T1, p102c）

南傳《增支部》中，釋尊又說：

諸比丘！心者，是極光淨者，卻為客隨煩惱所雜染，而無聞之異生，不能如實解，故我言無聞之異生不修心。

諸比丘！心者，是極光淨者，能從客隨煩惱得解脫，而有聞之聖弟子能如實解，故我言有聞之聖弟子修心。（《漢譯南傳》19, p12）

此處指出，無始以來眾生之心具有光淨的認知性質，同時有無明存在而生起客隨煩惱，如果不去聽聞正法來修心，就會由於雜染而輪迴下去；如果去聽聞正法來修心，就可滅除無明，解脫了客隨煩惱而不再輪迴下去。

若將「眾生心的認知功能」稱作佛性，那麼就會得到「眾生都有佛性」的必然結論。所以敦煌本《六祖壇經》中說：

（1）惠能答曰：「人即有南北，佛性即無南北；獼獠身與和尚不同，佛性有何差別？」

（2）善知識！愚人、智人，佛性本亦無差別，只緣迷悟，迷即為愚，悟即成智。

此處所提的獼獠與和尚、愚人和智人所共通的「佛性」，就是眾生心都具有的認知功能，這一覺知的功能人人皆具，與個人的出身背景無關，所以說「佛性即無南北」、「愚人智人，佛性本亦無差別」。在這觀點下的「佛性」，就是眾生的心、意、識，具有覺知的功能，是

會依緣而改變的，是屬於世俗諦。無始以來，眾生之心一直有「心所」伴隨著，心所也是會依緣而改變的。依據阿含的根本教導，釋尊說：

愚癡無聞凡夫，寧於四大色身繫我、我所，不可於識繫我、我所。所以者何？四大色身，或見十年住，二十、三十，乃至百年，若善消息，或復少過。彼心、意、識，日夜時剋，須臾不停，種種轉變，異生異滅。

譬如獼猴遊林樹間，須臾處處，攀捉枝條，放一取一。彼心、意、識亦復如是，種種變易，異生異滅。（T2, p82a）

所以，探討佛教的心性時，不可將這顆剎那生滅的心、意、識，執為「常、我、我所」。以上指出，一方面要掌握心性論的「主角」是眾生之心，這一主角具有認知的功能；一方面要知道這「主角」是剎那生滅的。由於心、意、識的剎那生滅，所以，心是可以依緣而變化的，是可以從凡夫之心修成聖者之心；在整個變化過程中，先前之心與後來之心雖有關聯，但不是完全相同，至少一個是凡夫之心，一個是聖者之心，由於依緣變化而提升，所以說「迷即為愚，悟即成智」。以上將佛性建立在心的世俗認知功能，可以說是以「性覺」為重。但若將「性覺」強調過了頭，將此覺知之心說成在凡夫階段就具足種種功德，常恆不變，並認為修行只是反本歸原，如此把佛性視為真常之心，那就落入真常唯心而不符緣起的法則了。

三、佛性的勝義面：心的無我

佛教部派對心性本淨或不淨有不同的看法，《阿毘達磨大毘婆沙論》中說：

有執心性本淨，如分別論者。彼說心本性清淨，客塵煩惱所染故，相不清淨。…彼說染污、不染污心其體無異。謂若相應煩惱未斷，名染污心，若時相應煩惱已斷，名不染心。

如銅器等未除垢時，名有垢器等；若除垢已，名無垢器等。
（T27, p140b）

今先掌握「光淨」的意義，依據上文所述的觀點，第一個合理的

看法是將「光淨」理解為心的認知功能，這是世俗諦的性質，如此，心上有無明煩惱時，稱為染污心，就像有垢的銅器；心上去除無明，呈現出明時，稱為不染心，就像去垢後呈現光澤的銅器。可看出「無明」與「明」這二心所，是處於「前客」與「後客」的地位，而心王這一主人，前後是剎那變化的，不可執為是一，就像去垢前後的「銅器」其實是無常而非完全相同的。至於如何去「垢」？則有待外緣的促成，去除「無明」也是如此。從凡夫之心修成聖者之心的整個變化過程中，先前之心是光淨而雜染的，後來之心是光淨而解脫的。先前帶染之心與後來離染之心，其認知功能一直是光淨的，所以分別論者主張「心性本淨」。

第二個合理的看法是將「光淨」理解為心的無我性、空性，這是勝義諦的性質，如此，自性空的心上有無明時，稱為染污心；自性空的心上滅除無明而生明時，稱為不染心。從緣起無我的立場來看，所有眾生之心都是自性空而無我的，若將「眾生心的空性」稱作佛性，那麼就會得到「眾生都有佛性」的必然結論，這是依勝義諦來看。此處將佛性建立在心的勝義空性，也可以說是以「性寂」為重。但若將「性寂」強調過了頭，忽視心的世俗認知功能的提升，那就落入「有理無事」，尚未掌握整體的中道。

回到敦煌本《六祖壇經》的句子：

(3) 惠能偈曰：菩提本無樹，明鏡亦無臺，佛性常清淨，何處有塵埃？

此處第(3)段提出「佛性常清淨」，什麼是「清淨」？依據前面心性論的分析，第一個合理的看法是將「清淨」理解為心的認知功能，這是世俗諦的性質。第二個合理的看法是將「清淨」理解為心的無我性、空性，這是勝義諦的性質，表示心的「無我性」是永遠不變而一直保持清淨的，因而「何處有塵埃？」

如果由實踐面來看，「清淨」意謂著惠能自己的修行，一方面已將心的世俗認知功能達到內心光明而穩定，遇到順境、逆境，煩惱的塵埃並不呈現，所以說「何處有塵埃？」一方面能夠時時看到身心是自性空而無我，是毫無一物可得，所以曹溪本《六祖壇經》的句子是：

菩提本無樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處惹塵埃？

小結：佛教心性論的「主角」是無常而無我的心。眾生之心，是剎那生滅的，是有為法，是依於緣起而存在的，有其功能、性質，這是世俗的一面；眾生之心是緣起而無我的，心的「無我、空、非我、非我所」是勝義的一面。由於眾生之心是緣起而有，不是完全沒有，所以不落入「斷邊」；由於眾生之心是無我、空、非我、非我所，沒有從自方獨立常存的「我」，所以不落入「常邊」；如是脫離斷、常兩邊，而處在中道，這才是佛法的正見。佛教的心性論，是立足於勝義和世俗二諦，也是立足於中道，這是佛法不共之處。

總之，完整的佛教心性論是同時掌握了心的勝義諦和心的世俗諦，也就是講求理事圓融——心的勝義自性空是理，心的世俗認知功能是事，二者並行而不衝突。

四、佛性的常與無常

上述的心性論，以二諦來脫離斷、常兩邊，彰顯中道，惠能很擅長於此方法，曹溪本《六祖大師法寶壇經》中，有二次提到「佛性」的常與無常，第一次惠能對印宗法師說：

法師講《涅槃經》，經明見佛性，是佛法不二之法，如《涅槃經》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。

此處指出，佛性非常、非無常，不同於善根。善人、惡人皆有佛性的世俗認知功能，此能力是無常而可以由凡至聖一路提升；佛性的勝義空性則是常。分別脫離常與無常二邊，所以稱之為「不二」。

第二次惠能大師與志徹法師更深入的討論如下：

師曰：無常者，即佛性也。有常者，即一切善惡諸法分別心也。

曰：和尚所說大違經文。

師曰：吾傳佛心印，安敢違於佛經？

曰：經說佛性是常，和尚卻言無常。善惡諸法乃至菩提心皆是無常，和尚卻言是常。此即相違，令學人轉加疑惑。

師曰：《涅槃經》吾昔聽尼無盡藏讀誦一遍，便為講說。無一字一義不合經文，乃至為汝，終無二說。

曰：學人識量淺昧，願和尚委曲開示。

師曰：汝知否？1a 佛性若常，1b 更說什麼善惡諸法乃至窮劫無有一人發菩提心者。1c 故吾說〔佛性〕無常，1d 正是佛說真常之道也。

2a 又一切諸法〔善惡諸法乃至菩提心〕若無常者，即物物皆有自性容受生死，2b 而真常性有不遍之處。2c 故吾說〔善惡諸法乃至菩提心〕常者，2d 正是佛說真無常義。

此處指出，若人們只看到心性勝義的常面時，惠能便指出心性世俗的無常面：

- 1a 人們 { 若 } 看到佛性的勝義面是常；
- 1b 還要看到佛性的世俗面善惡諸法乃至菩提心是無常。
- 1c 所以，惠能指出了佛性的世俗無常面；
- 1d 如此彰顯出佛陀所說的佛性勝義面的常。

若人們只看到心性世俗的無常面時，惠能便指出心性勝義的常面：

- 2a 人們 { 若 } 看到佛性的世俗面善惡諸法乃至菩提心的自性是無常；
- 2b 還要看到佛性的勝義面是遍一切處的真常性（自性空）。
- 2c 所以，惠能指出善惡諸法乃至菩提心的勝義面是常；
- 2d 如此彰顯出佛陀所說的佛性世俗面的無常。

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：天與地對，日與月對，暗與明對，陰與陽對，水與火對。語言法相有十二對：有為無為、有色無色對，有相無相對，有漏無漏對，色與空對，動與靜對，清與濁對，凡與聖對，僧與俗對，老與少對，大大與少少對，長與短對，高與下對。自性起用對有十九對：邪與正對，癡與惠對，愚與智對，亂與定對，戒與非對，直與曲對，實與虛對，峻與平對，煩惱與菩提對，慈與害對，喜與瞋對，捨與慳對，進與退對，生與滅對，常與無常對，法身與色身對，化身與報身對，體與用對，性與相、有情無情對，此是十九對也。…

暗不自暗，以明故暗；暗不自暗，以明變暗，以暗現明，來去相因。

此處以「相對」的方式來闡述佛法，例如，色與空（採自色不異空，空不異色，色即是空，空即是色。注意此中色是無常，空是常）、實與虛、常與無常等，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。汝一問一對，餘問一依此作，即不失理也。

設有人問，何名為暗？答云：明是因，暗是緣，明沒即暗。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」。惠能以這種方式來闡述佛法，其目的顯然在於破除邊見以掌握中道。他對「佛性」的闡述便是如此，以勝義面的「常」與世俗面的「無常」，二者相因，生中道義。由此也可以明顯看出惠能的「佛性論」顯然不是「真常唯心」的觀點。也可看出「性寂論者」重視心的「自性空」，是以「理」為重；「性覺論者」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。

五、如何開顯佛性

佛性的世俗認知功能，譬如種子，要經灌溉使之成熟，曹溪本《六

祖壇經》中，惠能說：

A 汝等各各淨心，聽吾說法：

B 汝等諸人自心是佛，更莫狐疑。外無一物而能建立，皆是本心生萬種法。故經云心生種種法生，心滅種種法滅。

C 若欲成就種智，須達一相三昧、一行三昧。

若於一切處而不住相，於彼相中不生憎愛，亦無取捨，不念利益、成壞等事，安閑恬靜，虛融澹泊，此名一相三昧。

若於一切處行住坐臥，純一直心，不動道場，真成淨土，此名一行三昧。

若人具二三昧，如地有種，含藏長養，成熟其實。一相一行，亦復如是。我今說法，猶如時雨，普潤大地。汝等佛性，譬諸種子，遇茲霑洽，悉得發生。

D 承吾旨者，決獲菩提。依吾行者，定證妙果。

此處惠能指出開顯佛性的次第，分成四階段，分別解說如下：

A 依善知識指導

善知識的指導，猶如時雨，普潤大地，因此學法者必須先親近善知識，聽聞正法。敦煌本《六祖壇經》中，惠能說：

何名大善知識？解最上乘法，直示正路，是大善知識。是大因緣，所為化道，令得見佛。一切善法，皆因大善知識能發起故。三世諸佛十二部經，在人性中本自具有，不能自性悟，須得善知識示道見性。若自悟者，不假外善知識。若取外求善知識望得解脫，無有是處。

此處惠能指出，一方面要親近大善知識，由大善知識指引道路，一方面要靠自己親自去實踐，生起一切善法而得解脫，要想解脫就要先找到修行的起點——佛性。

B 內觀自性

學法者接著要把注意力回到自身，往內觀察自性，看清自己的佛

性，就是修行的起點，譬如種子，好好灌溉就會得果，而今從佛性這一種子下手就對了，所以說「自心是佛，更莫狐疑。」至於所有的儀式、儀軌都是方便法門，目的在於引導到學法者往內觀察自心，以1 四弘大願、2 懺悔、3 無相三歸依戒為例，敦煌本中，惠能說：

1 善知識！眾生無邊誓願度，不是惠能度。善知識心中眾生，各於自身自性自度。何名自性自度？自色身中，邪見、煩惱、愚癡、迷妄，自有本覺性，將正見度，既悟正見，般若之智，除卻愚癡、迷妄，眾生各各自度，邪見正度，迷來悟度，愚來智度，惡來善度，煩惱來菩薩度，如是度者是名真度。煩惱無邊誓願斷，自心除虛妄。法門無邊誓願學，學無上正法。無上佛道誓願成，常下心行，恭敬一切，遠離迷執，覺知生般若，除卻迷妄，即自悟佛道成，行誓願力。…

2 善知識！前念、後念及今念，念念不被愚迷染，從前惡行，一時自性若除，即是懺悔。…

3 善知識！惠能勸善知識歸依三寶，佛者覺也，法者正也，僧者淨也。自心歸依覺，邪迷不生，少欲知足，離財離色，名兩足尊。自心歸依正，念念無邪故，即無愛著，以無愛著，名離欲尊。自心歸淨，一切塵勞妄念雖在自性，自性不染著，名眾中尊。

凡夫不解，從日至日，受三歸依戒，若言歸佛，佛在何處？若不見佛，即無所歸；既無所歸，言卻是妄。善知識！各自觀察，莫錯用意，經中只即言自歸依佛，不言歸依他佛。自性不歸，無所依處。

此處惠能指出，學法者要時時將注意力回到自身，內觀自性，將自己心中的邪見、煩惱、愚癡、迷妄從自性去除，使自性不染著。

C 無念為宗

學法者接著要將佛性種子不斷灌溉，使之成熟（成就種智），須修「一相三昧」、「一行三昧」，此二三昧與「般若三昧」都可歸入無念一個法門，實踐時是定慧並修，敦煌本《六祖壇經》中，惠能說：

1 何名無念？無念法者，見一切法，不著一切法，遍一切處，不著一切處。常淨自性，使六識從六門走出，於六塵中不離不染，來去自由，即是般若三昧，自在解脫，名無念行。

2 善知識！我此法門，以定惠為本。第一勿迷，言惠定別。定惠體一不二，即定是惠體，即惠是定用。即惠之時定在惠，即定之時惠在定。善知識！此義即是定惠等。

3 一行三昧者，於一切時中，行、住、坐、臥常行直心是，《淨名經》云：「直心是道場，直心是淨土。」莫心行諂曲，口說法直、口說一行三昧，不行直心，非佛弟子。但行直心，於一切法上無有執著，名一行三昧。

4 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。何名無相？無相者，於相而離相。無念者，於念而不念。無住者，為人本性，念念不住，前念、今念、後念，念念相續，無有斷絕。若一念斷絕，法身即是離色身。念念時中，於一切法上無住。一念若住，念念即住，名繫縛。於一切法上念念不住，即無縛也，此是以無住為本。

5 於一切境上不染，名為無念，於自念上離境，不於法上念生。莫百物不思，念盡除卻，一念斷即死，別處受生，學道者用心！莫不識法意，自錯尚可，更勸他人迷，不自見迷，又謗經法。是以立無念為宗。即緣迷人於境上有念，念上便起邪見，一切塵勞妄念從此而生。〔自性本無一法可得。若有所得，妄說禍福，即是塵勞邪見。故〕此教門，立無念為宗。〔無者無何事？念者念何物？無者，離二相，無諸塵勞之心。念者，念真如本性。〕真如是念之體，念是真如之用。自性起念，雖即見聞覺知，不染萬境而常自在，《維摩經》云：「外能善分別諸法相，內於第一義而不動。」

以上所引據的五段開示，是整個「無念法門」的宗旨所在。惠能指出，學法者要日常生活中定慧並修：開放六根，使根、塵接觸而內心不生起染著、塵勞，但是不是封閉外境、百物不思。般若三昧是使六識從六門走出，於六塵中不離不染，來去自由；一行三昧是於一切法上無有執著；一相三昧是於一切處而不住相，於彼相中不生憎愛，亦無取捨，不念利益、成壞等事，安閑恬靜，虛融澹泊。可以看出這三種三昧，實不超出「無念法門」——無念法者，見一切法，不著一切法，遍一切處，不著一切處。所以惠能說「無念為宗」。學法者能夠於一切時中，行、住、坐、臥如此訓練，便能破除我執，無有傲慢，所以本文開始所引敦煌本中，惠能說：

(4) 造寺、布施、供養只是修福，不可將福以為功德。功德在法身，非在於福田。自法性有功德，平直是德。佛性外行恭敬，若輕一切人，吾我不斷，即自無功德。

D 得果

學法者將自己的佛性（種子），配合大善知識的指引（時雨），不斷修行（灌溉滋潤），最後必然得果（成就種智），所以惠能說：「承吾旨者，決獲菩提。依吾行者，定證妙果。」

以上整個心性成熟和解脫的過程，可用鍊金師的陶鍊金礦作譬喻（T2, p341b）：先將金礦依次淘去剛石堅塊、麤礫、塵垢細沙、金色相似之垢，得到硬的純金後，再將尚未屈伸隨意的純金繼續陶鍊，使之輕軟、發出光澤，最後陶鍊到輕、軟、發光並能隨意屈伸，並製成所要的成品。所要注意的是：整個緣起過程中的金，是剎那生滅而無常的，不要生起「是常、是一」的錯覺。

同理，不斷淨化的這顆心是緣起而無常、無我的，不可執為「是常、是一、是我」。如此才是合乎緣起法則的心性淨化過程。

六、結語

依據緣起的觀點，眾生在生命長流中，處在開放的系統和動態的過程，個體生命與其外界的互動下，涉及先天、後天的影響，本文指出第一種合理的佛性說，是將「眾生心的認知功能」稱作佛性，此屬世俗諦；第二種合理的佛性說，是將「眾生心的空性」稱作佛性，此屬勝義諦。這二種都不與佛法的緣起觀起衝突。

以「眾生心的認知功能」和「眾生心的空性」來掌握佛性的內涵，並透過緣起法則，在世俗的自力、他力的作用上，最後以「明」滅除「無明」，用以超越有漏的善惡二元的對立，達成淨化心靈的究竟標的。

這種佛性論，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。前者以「性覺」為重，後者以「性寂」為重。依此建立的佛性論，是二諦圓融，符合佛法的緣起觀，一方面不落入「真常唯心」的觀點，一方面也不共於一般世間的

心性論。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。」
