

從文本發展論惠能禪的儒學化

簡端良

國立雲林科技大學通識教育中心助理教授

摘 要

印度佛教傳入中國時，與儒家的倫理思想有一些衝突，其內在問題，是佛教解脫涅槃的生命境界，被儒士視為違背「仁」與「孝道」等根本價值，外在的爭議，就是「出世道」與「入世道」二歧路，決定著僧與儒的二種不同的生命型態。隨著佛教在中國的興盛，以孔孟為宗的儒士，無不蘊釀著撥亂反正的使命，意圖恢復儒之道統，因此歷史上興起二次大規模的儒佛會通運動：第一次就中國禪的建立，這次以惠能作為代表人物，讓中國佛教正式脫離印度佛教而宣告獨立；第二次是宋明理學的興起，這是一次以儒為本位的文化復興運動，以徹底脫離佛教為目的的儒學運動。在這個歷史的潮流中，惠能禪作為一開放性的系統，不斷地調整其法義內容，以適應新時代的需要，這種調整，在中國事實上就是儒學化。本文將由歷史背景、《壇經》的增補等事實，來說明惠能禪確實在儒學化的歷程中，進行適應時代思潮的法義調整。

關鍵字：禪、惠能、壇經、儒家



佛教在六祖惠能以後，在中國大放異彩，幾經歷史的演變，《壇經》不斷被詮釋與添補，以至於通行本《壇經》，不見得只是惠能一人所言說之《壇經》，而是集體的文化成就，這點可從考察《壇經》在歷代文字的增補與詮釋而得知；換言之，惠能雖是中國禪的代表人物，但惠能禪卻是活潑、動態地在時間的遷流中，不斷地與中國文化融合，比對《壇經》的各重要版本，可以發現有儒學化的傾向，本文的主要論點，是說明惠能禪與《壇經》，是佛教在中土的發展，受到儒學的刺激與挑戰，才發展出的中國佛教。

佛教爲了適應中國文化，必須「儒學化」與「道德化」，本文論述惠能禪「儒學化」的主要論據，來自於學者近期的研究成果，而「道德化」則根據佛學本身即具足了的道德內涵，本文論點，主要是論證《壇經》文本是在儒家文化的衝擊下，才發生的修訂與增補，以適應中國儒學的質疑，換言之，惠能禪的道德精神之所以被闡釋，是受到儒學的刺激與挑戰後，才加快腳步的。本文嘗試從文本內容的修訂與增補現象，來說明這點，尤其是宋代契嵩所處的時代背景，以及他兼通儒佛所做的努力，正是《壇經》走向儒學化最有力的論據。

壹、惠能禪是儒學化的禪

佛教自東漢傳入中國以來，就不斷調整其體質，來適應中國文化，如湯用彤所說：「佛道均藉老子化胡之說，會通兩方教理」¹，其中「格義之學」、「六家七宗」就是般若學融入魏晉玄學的成果，當時的佛教中國化，主要是道家化或玄學化。隋唐以降，中國禪形成，被注意到的仍多只是佛教的道家化，如印順就說「會昌以下的中國禪，是達摩禪的中國化，主要是老莊化，玄學化」²。但也有學者認爲中國禪形成，主要還是儒學化，如鈴木大拙說：「禪在唐代開始發展至宋代達到鼎盛，正是由於禪揚棄了印度思想的原型，而帶上了濃厚的實踐性、倫理性等儒家色彩。」³不可否認的，印度禪同時受到中國的儒家與道家文化的影響而形成中國禪，正如傅偉勳所說「印度佛教能否中國化，其中之關鍵就在於能否老莊化與儒家化」。⁴研究禪儒關係的學者，多以「援禪入儒」來定位後來理學的發展，比較少注意到惠能禪「援儒入禪」的事實，然而惠能禪的儒學化，在禪宗發展過程中是非常明顯的。中國禪的形成，儒學化相對於老莊化的影響，可謂有過之而無不及。

王月清說「唐宋時期，佛教完成中國化進程後，中國佛教談性命道德已

¹ 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（台北：駱駝出版社，1987），頁 61。

² 印順，〈從印度禪到中華禪〉，《中國禪宗史》（台北：正聞出版社，1971），頁 8。

³ 鈴木大拙，《禪與日本文化》，陶剛譯（台北：桂冠出版社，1992），頁 73。

⁴ 傅偉勳，〈禪道與東方文化〉，《從創造的詮釋學到大乘佛學》（台北：東大，1990），頁 244~245。



蔚然成風」⁵，意即中國佛教受到了儒家道德心性論的影響甚鉅，其中道德化的根源來自於儒學。追溯到惠能禪是否與道德相應？大致有二論點：一者肯定惠能禪主張道德，其論點不外來自「自性」能張顯「人性」，「人性」必在「人事」中實踐，如錢穆在〈六祖壇經大義〉直言惠能主張道德，並舉出宗寶本《壇經》提到的「恩則孝養父母，義則上下相憐」，來說明這個主張。⁶二則是認為惠能禪屬「道德廢棄論」，也就是在究竟義上，連邪惡、煩惱都不應斷除，並從宗寶本《壇經》所言「不思善，不思惡，正與麼時，那箇是明上座本來面目？」說明佛性非善非不善，以論證佛性無關乎道德善惡的價值判斷，發展所極，就是「洪州宗」的「平常心是道」與「惡亦是心，不可以心斷心」的論點⁷。實際上，以上二種說法皆不週延，原因之一是都引用不甚可靠的版本—宗寶本《壇經》來研究惠能的思想，之二是皆採文本分析的方法，忽略了歷史研究的重要，才產生這種歧異。

因此，惠能禪與儒家的關係，實有進一步探究的必要。如果惠能禪的儒學精神，是不斷儒學化的結果，那麼，所有新儒學與惠能思想的比較研究，並沒有太多的實質意義，因為若然，惠能禪（或說《壇經》）則是回應儒士對佛法的質疑，漸漸儒學化的法義；另一方面，新儒學則是儒學受到隋唐佛學衝擊後的復興運動⁸，同樣是在動態歷程中尋求融合的文化調適工作，就具彈性與可融通性，宗寶本《壇經》就同宋明理學一般，都是在佛、儒互相影響的產物，是心性、自性儒學化的結果，本身不是封閉思想，隨時開放性地自我調適，並呈現新風貌來回應時代的需要，因此，若要切割出一封閉系統的惠能禪，來和儒之某家比較，就必須站在各自的本位主義才可能進行，與其如此，不如正視惠能禪的儒學化，來說明佛儒確實進行著會通的現象。⁹

惠能禪確實具有道德的精神，正如中國學者董群所說，惠能的論點和儒家有很多相近的地方，在心性論上，惠能比傳統佛教更具近乎人性；其修養論，也具有強烈的道德色彩，道德起源與道德自律的主張，和孟子又十分吻合；也由於惠能對儒家道德命題能有所回應，導致惠能禪學倫理化，所以惠能建立了倫理化的禪學，用來回應儒學倫理傳統，即符合中國道德化的傳統，

⁵ 王月清，《中國佛教倫理研究》（南京：南京大學出版社，1999），頁 241。

⁶ 錢穆，〈六祖壇經大義〉，張曼濤主編，《六祖壇經研究論集》（台北：大乘文化出版社，1976），頁 186。

⁷ 楊惠南，《惠能》（台北：東大出版社，1993），頁 90。

⁸ 牟宗三認為新儒學興起有二個機緣：一·唐末五代道德敗壞，因此宋儒有強烈的道德意識，志於復興先秦儒學。二·唐末五代佛教大盛，卻無益於世道人心，因此，「新儒家爲了對治佛教，而接觸到心性的根本問題，同時受它的影響與刺激，而闡發儒家的真義」。參見牟宗三，《宋明儒學的問題與發展》（台北：聯經出版社，2003），頁 30~32。

⁹ 陽明曾用三間屋的比喻，說明儒家家業本很富足，也有空、虛二間，不應自限於一間，把另二間讓給了佛、道。若依陽明的說法而言，是否也可說佛教也有三間屋？也不應被關進一間，而割讓二間給儒、道。吾人認為中國禪的儒學化，就是在打通三間屋，這比宣稱何者爲自家之主權更可貴，邀請外人入屋，聽聽外人的建議，讓三屋更形莊嚴，就是中國禪的精神。



也是道德化的禪。¹⁰董群這觀察雖很正確，但也僅說明惠能禪與儒家在道德上相通，卻沒有明確表述出惠能禪的儒學化。他也在另一篇文章，從「禮」、「孝」、「忠」等德目來論述禪宗對儒學的吸收，舉出《壇經》提到惠能出家投拜五祖弘忍門下前，掛心著老母衣養，後得銀養親、安頓老母一事，來說明禪即重視入世之孝，也重視出世之孝；他又舉惠能死後葬於老家以求落葉歸根一例，來說明惠能順從中國孝道的精神；另外惠能在其舍宅所造之國恩寺，有報國恩、皇恩，這用來說明惠能也表現出儒家忠君的愛國精神。¹¹董群雖用心論證禪宗符合之儒家精神，但還是偏重說明禪之倫理內含，忽略了說明這個現代的因果關係－惠能禪的儒學化，以求與儒家共存，這現象從《壇經》版本的增添來看是很明顯的。有關惠能的研究，幾乎都忽略了這個史實，不自覺地把調適後的惠能禪，混淆成惠能本人的主張。因此，本文要進一步指出，中國禪是儒學化的禪，且是借惠能的號召力而興起的一個文化運動，惠能禪所具有的儒學精神，是儒學化的成果，而非惠能本人的闡述，所以，所有學術上的陳述，都應以「惠能禪主張」來取代「惠能主張」，應是比較適當的。

《壇經》在唐宋時增刪修改得非常嚴重，惠能有何明確主張，在複雜的演進過程中，已很難窺探，正如惠能門人慧忠所言：「聚卻三五百眾，目視雲漢，云是南方宗旨。把他《壇經》改換，添揉鄙譚，削除聖意，惑亂後徒，豈成言教？苦哉吾宗喪矣」。¹²慧忠身為惠能嫡傳弟子，在神會發動南宗革命同時，就意識到《壇經》遭竄改的問題。呂澂又說：「後世一般都是根據《壇經》來研究惠能的思想，這是不甚可靠的。因為《壇經》已經過後人多次改訂，其中究意還保存了多少惠能的思想很難說了。」¹³學界已漸漸認同《壇經》並非惠能本人的作品，甚至是否真有惠能其人也被懷疑。但無論如何，《壇經》對中國佛教與文化頗具影響力，且惠能的地位被推崇至高，從這角度而言，惠能禪應被視為是整個中國禪興起的運動中，所推出的一套革命性理論，是深具儒學色彩的禪學。

為說明這個論點，本文不藉文本分析來說明，較借重歷史研究的方法，來看待惠能禪儒學化的趨勢。一般對《壇經》的文本分析，不外乎從本體論、宇宙論、功夫論、境界論...來解析，因此內容上，多對焦於「摩訶般若波羅蜜」、「定慧一體」、「一行三昧」、「無念無住無相」等理念，簡言其解讀脈絡，乃是由形上學後落實於實踐，最後歸結在「無念行」、「無住心」、「無相戒」這些實踐功夫。¹⁴這些研究成果雖不失《壇經》的精神，但吾人欲進一步說

¹⁰ 董群，〈惠能對中國本土哲學影響的回應〉，《東南大學學報》3卷4期（2001），頁31~36。

¹¹ 董群，〈略論禪宗對儒家倫理的會通－以禮、孝、忠為個案的考察〉，《東南大學學報》2卷3期（2000），頁27~32。

¹² 大正51，頁438上。

¹³ 呂澂，《中國佛學思想概論》（台北：天華出版社，1988），頁244。

¹⁴ 杜保瑞，〈惠能無念功夫的實踐方法〉，《哲學雜誌》第36期（2001），頁40~75。



明的是，《壇經》的道德化與俗世化，以本身法義為因，遇上儒家挑戰的緣，生出中國禪的果，若正視這個現象，所體會到的法義，會更接近惠能禪的精神。

過去胡適研究《壇經》，就常借用歷史研究的方法，而得到豐碩成果，但這種方法卻被鈴木大拙所批評，為此兩人還有過激烈的論戰，¹⁵針對兩人的答辯，本文無意評斷見解的是非，但胡適借「歷史的研究方法」來發現真相，實是不得不的作法，因為據鈴木的說法，要證悟般若直觀後，才有資格進行禪學研究，那麼所有研究結果，擺脫不了先入為主的質疑，且所有的研究學者，是否都應捫心自問是否已證悟般若直觀？以鈴木的標準，現今的研究成果將面對最嚴格的檢驗，並難有一理性法則下的普遍標準。但鈴木的方法也不是無意義，他基於般若直觀以研究的立場，也等於肯定惠能禪儒學化的適當性，因為在「人有南北、佛性無別」的前提下，增刪《壇經》者，若確實證悟而燈傳印心，那對《壇經》的增刪又有何不妥？其增補內容的儒學化傾向，即可視為惠能對當代問題之回應。所以，當檢驗的，是惠昕、契嵩、德異、宗寶等「增刪《壇經》的禪僧是否證悟到般若直觀」，而不是「各版本語是否是惠能本人所言」的問題。

無論如何，胡適與鈴木的答辯是有價值的，胡適肯定禪師用看似沒有理性的機鋒與弟子對話，是為讓弟子自己努力，擴大生活體驗來領悟禪意；鈴木則認惠能以前禪與般若視的「同一性」沒有被清楚的肯定，惠能則提出禪那與般若無異、定惠體一不二之說，復活了這種開悟的體驗。¹⁶他們兩人都認為自覺後的生命是活潑、充滿智慧、且自由自在的，《壇經》對此作了個比喻，「定惠猶如何等？如燈光。有燈即有光，無燈即無光，燈是光之體，光是燈之用，即有二體無兩般」¹⁷。開悟，就如同點亮燈光，放大光明，此時此光，足以遍照四方，正是這種自性光明，讓生命活潑了起來，不再偏立於「不立文字」、「道德廢棄論」，相反地，自性般若仍可藉方便言說，在世俗諦上安立個道德、道德化、儒學化，這也是說惠能禪的儒學化是可行的。尤其自後行版本發展來看，德異、宗寶本，在增補上道德條目後，居然仍能被奉

¹⁵ 在二戰結束後的十年間，胡適與鈴木大拙對禪宗的問題，曾經有過激烈的論戰，胡適主張研究禪宗，必須採用「歷史研究法」，把問題放入歷史脈絡中，對史料分析，會發現事實真理，因此胡適反對鈴木大拙把禪視為不合邏輯、非理性，無法運用思考理解這立場。對胡適的觀點，鈴木大拙強烈反駁，認為能夠領悟禪的人，才能進一步討論禪的問題，鈴木認為進入禪的直觀，就能看到理性的困陷，進入直觀前每個人都曾困陷過，因此，他認為他清楚地知道胡適的問題，而胡適則自陷在其理性的範疇而不自覺。鈴木的意思是，必須以內在達到般若直觀為基礎，去研究外在的史料才有價值。吾人認為胡適與鈴木大拙答辯的根本原因，仍有民族自尊的心理因素在作祟，當時是中日戰後的十年間，胡適身為北京大學校長，肩負復興民族文化的使命，鈴木則處在鈴木禪與京都禪的優越感在戰敗被粉碎後，背負起「禪帝國主義」的原罪，複雜的民族情感作祟下，胡適與鈴木之間的答辯，還能有多少的客觀討論，是很令人質疑的。鈴木大拙，〈答胡適博士〉，張曼濤編《禪學論文集》（台北：大乘出版社，1976），頁 205~246。

¹⁶ 同上，頁 208~216。

¹⁷ 大正 48，頁 338 上。



為規臬，言之鑿鑿地作為惠能的思想來研究，即證明惠能禪的儒學化，確實與中國儒家文化發展的方向是一致的。

貳、不同的研究方法結論殊途同歸

傅偉勳認為胡適提出了一個觀點，就是神會顯揚惠能平民化的禪宗頓教，是涉及了佛教內部改革、或內部革命的事件，是全盤中國化運動的一個環節，而不是一孤立的事件，而胡適正是從歷史現象中，研究印度佛教中國化（簡易化、平民化、實際化）。在第八世紀的唐代興起佛教中國化的潮流，並漸次擴及到全國各地。胡適的歷史考證，讓惠能禪乃是儒學化後的佛教這論點呼之欲出。問題是，若惠能禪果真象徵著佛教儒學化，那麼如何解釋曹溪法嗣叱佛訶祖的禪風，並沒有偏離中國化的軌道？也具儒學化的內涵？胡適解釋

有種「龐氏剃刀」的現象在佛教中國化在過程中進行，「丹霞燒佛」就是典型的例子，這種叱佛訶祖的禪風，正是一種打破偶像的中國化之精神，因此，中國禪實是佛教內部中國式的改革。¹⁸

根據他的觀點，叱佛訶祖，不也正迎合儒家的脾胃，正好可以把解脫輪迴、證悟涅槃這些印度佛教的基本命題全盤掃除，歸回到中國儒家的傳統價值，不是作羅漢，也不是出世道，而是誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下的入世道。¹⁹胡適認為禪宗的中國化，是文化相互適應的問題，這觀點隨著後來的研究更加清楚。

日本學者道端良秀的研究就更為直接了，他在《仏教と儒教倫理》一書認為，中國佛教之所以能夠建立，完全是儒學化的結果。他認為，對中國人來說，佛教是外來文化，其生成條件與代表中國文化的儒家思想完全不同，且對中國禮教造成相當大的衝擊，直接挑戰到中國的人倫道德思想，基於捍衛禮教與民族自尊的心理下，佛教理所當然受到儒士的排斥，其中，三武一宗的法難，就是導源於儒家的攻擊與批判。道端良秀認為中國講孝道的社會，盡孝是責任，這是不可動搖的基本道德，然而佛教卻主張捨親出世，被儒家視為違反倫常道德。面對儒家推崇仁義禮智信、五倫五常這人倫之道，批評佛教不行孝道，不盡人事，面對儒家的質疑，道端良秀認為中國佛教徒採取了與儒家妥協的作法，與之調和，他說

¹⁸ 傅偉勳，《從西方哲學到禪佛教》（台北：東大出版社，1986），頁 325~327。

¹⁹ 同上，頁 324~342。



佛教不與儒教正面衝突，不以爭鬥來征服儒教，而是與儒教妥協，試圖與儒教以握手的方式調和。這既可說是中國佛教儒教化的開展，也可以說是與儒教的調和融合。²⁰

道端良秀從外人的角度來觀察中國佛教的儒學化現象，認為儒家強烈的評批佛教，主因乃違反孝道倫常，而佛教在這種批評中與之調和中，形成了中國佛教，因此，中國佛教成功之關鍵，應歸功到與儒家的調和。從惠能禪與《壇經》版本的演變，與其受到中國人喜愛之程度，正可明顯印證這論點。

中國學者方立天，與道端良秀的觀點很接近，他說佛教自傳入中國以後，它的道德倫理思想，尤其是它的眾生平等、出離家庭和超越當前社會秩序的觀念與中國封建社會的等級制及儒家倫理道德觀念互相頡頏，形成尖銳的矛盾。佛教倫理道德觀念和儒家綱常倫理觀念的對立，是對中國文化的巨大分歧，引發了不斷摩擦、鬥爭。佛教在其流傳過程中，不斷地面對矛盾、調整矛盾、解決矛盾。這個過程的基本趨勢是：佛教由于受到中國古代封建社會政治、經濟狀況的制約和決定，也受到儒家傳統觀念的抵制和左右，從而沿著適應中國政治、經濟、文化等多方面的結構的軌迹演變和發展，形成了調和儒家思想，宣傳忠孝觀念的中國佛教倫理道德學說。²¹

從道端良秀與方立天的研究，可知佛教進入中國所面對的挑戰，主要還是離苦出世非孝道的人倫問題。若閱讀《壇經》，尤其晚近的版本，更會發現有很多內容，正是在回應這些人倫問題，呈現著儒學化的痕跡。

佛教儒學化，其實就是對佛教的命題作儒家式的回應、倫理式的回應。在傅偉勳〈禪道與東方文化〉一文中，指出有一個佛教的基本命題，必須回應，那就是印度佛教六道輪迴的觀念，中國禪當如何處理？《壇經》將它道德化了，敦煌本《壇經》云「虛妄即是神鬼，三毒即是地獄，愚癡即是畜生，十善是天堂，我無人須彌自倒，除邪心海水竭。」明顯地就是把輪迴問題道德化了，這種道德化的趨勢，晚近的版本更是強化。又如朱熹質疑：「佛氏本無父母，卻說父母經，皆是遁辭」，來質疑佛教不重孝道，後來宗寶所增補的《壇經》就以「心平何勞持戒，行直何用修禪！恩則孝養父母，義則上下相憐。」回應，這是對孝道問題的回應，也說明宗寶本比敦煌本《壇經》，有更深的儒學化傾向。

惠能禪的道德根據，來自兩大思想體系，一者：印度佛教自身理論，包括如來藏、唯識、般若等三系思想，二者：對儒家心性學融會吸收。²²如洪

²⁰ 道端良秀，《佛教と儒教倫理》（京都：平樂寺書店，1968），頁4。

²¹ 方立天，《中國佛教與傳統文化》（上海：人民出版社，1988），頁255~256。

²² 惠能禪繼承了印度三系的大乘思想，同時也受到中國儒家心性道德說的影響，提出這觀點者，可參



修平持後述觀點，他認為惠能禪就是以儒家道德形上學論述印度佛學，由於具共通性故得如此，他也認為「心性本淨論」相通「性善論」；「自現本覺之心」通「盡心知性」、「知性知天」，這些心性思想後來都滲透到禪的基本精神中。從修行達到一種精神境界，也呈現出修身養性、積極入世的人文精神。從歷史演進來看，惠能禪上承魏晉三教融合的趨勢，開創了以佛教為本位的中國禪，下開宋明三教合一的先河，促成儒家為本位的宋明理學。²³洪修平觀察到惠能禪探索的「自性清淨心」，體現著儒家心性論的精神，讓佛性得以理性化，具人皆能為聖賢的人文精神；並從思想史的角度，觀察到惠能禪在三教合一的趨勢中佔據關鍵地位，這也等於認同惠能禪是儒學化的佛教，且不是惠能個人一時足以完成的，而應以整個中國思想演變的史觀，來看待儒學化這現象。惠能禪這是引借儒家的道德形上學，融合成禪宗的心性論，並回應實質的道德問題—忠、孝等命題。因此，從心性論來說，或從文化融合的角度來說，惠能禪與儒家，關係確實密切。

洪修平的遺珠之憾，是沒能從儒士排佛這外在衝突，造成禪學儒學化這現象著眼，以致直言「恩則孝養父母，義則上下相憐……」是惠能所說，由此來肯定惠能言教涵攝儒學。又洪修平直言惠能曾明確地說：「佛法在世間，不離世間覺；離世覓菩提，恰如求兔角」，其根據不外來自宗寶本《壇經》所載，如此託言成惠能的主張，實有所失。²⁴但值得肯定的是，他從儒家的「仁者，人也」之倫理觀照，與惠能禪對人當下的肯定，來說明二者的貫通，也以《易經》「生生之謂易」與孟子「盡心知性知天」、「四端之心」說明與惠能禪相應，並從道德形上的觀點來說明惠能禪與儒之關係，²⁵其見解仍有相當的參考價值。

將惠能禪作為一種哲學思想，不難研究其與儒家的交融，但若作為一種宗教，如何解釋其與儒家的關係？杜繼文的觀點很值得參考，他認為《壇經》是將宗教信仰道德化，同時又將道德信仰化。而《壇經》正是一種在折衷的框架中擺動的中國禪，這也正是《壇經》價值之所在。²⁶吾人願意進一步說明這個觀點。

何謂將信仰道德化呢？《佛組統紀》云「吾有正法眼藏，涅槃妙心，分付迦葉」²⁷佛所傳之妙心，實相無相微妙法門，不立文字教外別傳，這是禪宗作為信仰上的一個特色。爾後，契嵩在《六祖大師法寶壇經贊》云「壇經

閱張國一，《唐代禪宗心性思想》（台北：法鼓文化，2004），頁 62。

²³ 洪修平，《中國禪學思想史》（北京：中國人民大學出版社，2007），頁 193~198。

²⁴ 洪修平，〈論惠能大師革新佛教的意義及對佛教中國化的推進〉《普門學報》，第 1 期（2001），頁 120~146。

²⁵ 同上，頁 120~146。

²⁶ 杜繼文，《中國禪宗通史》（江蘇：江蘇人民出版社，2007），頁 208~212。

²⁷ 大正 49，頁 170 下。



者，至人之所以宣其心也。何心邪？佛所傳之妙心也……其顯說之有倫有義，密說之無首無尾。」²⁸契嵩認為此妙心若顯說，則是倫常禮義，即是道德化，而契嵩後也致力於佛教的儒學化，也促成了惠能禪的信仰道德化。因此，《壇經》說「思量即是自化」，在正法眼藏，涅槃妙心的脈絡下，思量自化即具「道德心」，「不思量性即空寂」即復歸無相法門的空性義，這樣的關係，成為惠能禪足以儒學化的基礎。

又如何將道德信仰化呢？根據張國一所言「摩訶波若波羅蜜」是道德的根據，具「分別諸法相」的功能，「善能分別諸法相」有二作用，一是「認識心」作用，另一則指思善思惡的「道德心」作用，²⁹《壇經》所言「不思量性即空寂，思量即是自化，思量惡法化為地獄，思量善法化為天堂」的「思量」，即是「分別諸法相」的作用，尤其偏重「道德心」的作用，循此，「地獄」「天堂」純粹是道德的意義，是故《壇經》說「三毒即是地獄，愚癡即是畜生，十善是天堂，我無人須彌自倒，除邪心海水竭」，若從「摩訶波若波羅蜜」的「分別」作用而言，惠能禪就是一種具道德傾向的佛教，亦可謂道德信仰化。

吾人補述杜繼文「信仰道德化、道德信仰化」的觀點，用以說明惠能禪正是處在一種動態的文化現實中，因為有「不思量性即空寂，思量即是自化」的基礎，面對儒家思想，自可隨時調整，不論將信仰道德化，或將道德信仰化，都是惠能禪儒學化而呈現的結果。

參、中國禪走上儒學化的歷史背景

中國歷史上儒士排佛，非一朝一夕之事，文人向佛與排佛，在唐宋時期更是涇渭分明，如蘇軾、王維向佛，韓愈、歐陽修等人則力主排佛，以下僅稍舉排佛之例，用以說明惠能禪的儒學化，與其時代背景息息相關。

唐代儒士反佛者眾，其中志與佛法為敵的韓愈尤屬激烈，唐憲宗元和十四年（819），韓愈等儒士，上表力諫迎佛骨一事，是史上著名的公案，但由於佛法勢盛，儒士反佛在會昌法難前（845），不見顯著成效。探究儒士反佛之因，一則是帝君以佛治國，挑動著儒家的本位主義，引起士大夫之反感；另一方面，則是帝王崇佛過度而引來積弊，也不能不自我檢討，湯用彤認為武后就是一例。

²⁸ 大正 48，頁 346 上。

²⁹ 張國一，《唐代禪宗心性思想》（台北：法鼓文化，2004），頁 59。



武后一朝，對於佛法，實大種惡因。……武則天與奸僧結納，以白馬寺僧薛懷義為新平道行軍總官，封沙門法朗等九人為縣公，賜紫袈裟銀龜袋，……帝王可干與僧人之修持，而僧徒紀綱漸至破壞矣。³⁰

從史書的觀點，武后對佛法的崇敬太過且導致敗壞剛紀。但在中國佛教史的觀點上來看，武后護佛對中國佛教的建立可謂頗具貢獻，尤其他奉神秀為國師，又有意迎請惠能一事（此事惠能婉拒），就可見其以佛治國的理想，但這些理念，被為官的儒士（如狄仁傑、李嶠...）所不悅，但當朝反佛態度仍屬保守，尤不敢登高疾呼，終於到憲宗時，韓愈作〈原論〉、〈諫佛骨表〉，直言信佛之弊，以儒士的氣魄力勸憲宗不可迷信，才算是白熱化的衝突，他說「夫佛本夷狄之人，與中國言語不通，衣服殊製，口不言先王之法言，身不服先王之法服，不知君臣之義，父子之情。」³¹韓愈排佛，還是以佛教違背禮教倫常等事為因。後朝，雖武宗滅佛，但宣宗、懿宗仍篤信佛法，整個唐代佛法仍是勢盛，也直接影響到宋代儒士更積極想建立儒教之思想系統來取代佛教的共識。

歐陽修亦力主排佛，但他甚明形勢，因此態度相對溫和，採技巧性的排佛，他說「佛法為中國患千餘歲，世之卓然不惑而有力者，莫不欲去之，已嘗去矣而復大集，攻之暫破而愈堅」³²，就是他認為佛法無法完全撲滅，故主張將佛教理性化，策略性地恢復儒道，最後才可能以儒道完全取代之，他這種希望技巧性地將道統歸回儒家，終究是站在儒學本位主義立場來對待佛教的，他說

堯舜三代之際，王政修明，禮義之教充於天下，於此之時，雖有佛，無由而入。及三代衰，王政闕，禮義廢，後二百餘年而佛至乎中國，由是言之，佛所以為患者，乘其闕廢之時而來。³³

對歐陽修而言，禮義才是敦治民風之本，因禮義廢，佛法才有機可乘，歐陽修主張只要恢復禮教之道統，佛教無從而入，故云：「歐陽所論非排佛者也，欲壯其儒道也，曰禮義者勝佛之本也。」³⁴他雖對佛教寬容，但其目的是藉弘揚儒家禮教來根除佛之為患。

印度佛教受到儒士如此強烈反彈，主要原因，在於儒士認為印度佛教的論點，是背棄人倫、不言仁義、消極出世、無父無君。這種批判，又以南宋

³⁰ 湯用彤，《隋唐佛教史稿》（台北：木鐸出版社，1983），頁30。

³¹ 韓愈，〈諫佛骨表〉，《韓愈全集》（上海：上海古籍出版社，1997），頁334~335。

³² 歐陽修，〈本論上〉，《歐陽修全集》（台北：文友書店，1970），頁125。

³³ 同上，頁125。

³⁴ 續藏64，頁765下



的理學家朱熹為最烈。朱子（1130~1200）認為禪的見性是心滅思絕，他說所云禪學悟入乃是心思路絕，天理盡見，此尤不然。心思之正便是天理，流行運用，無非天理之發見，豈待心思路絕而後天理乃見耶？且所謂天理復是何物？仁、義、禮、智豈不是天理？君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友，豈不是天理？若使釋氏果見天理，則亦何必如此悖亂，殄滅一切、昏迷其本心而不自知耶？³⁵

天理、心性之爭是核心問題，但儒佛的矛盾，最激烈的對立，還是外在人倫價值的衝突，如朱子對出家求道的行為，直接批判為

是以叛君親、棄妻子、入山林、捐軀命，以求其所謂空無寂滅之地而逃焉...雖自以為直指人心，而實不識心；雖自以為見性成佛，而實不識性。是以殄滅彝倫、墮于禽獸之域，而獨不自知其罪。...能言之而卒不能有以踐其言也。凡釋氏之所以為釋氏，始終本末不過如此。³⁶

朱熹對佛教的批評如此嚴厲，認為其不能實踐人倫道義，所言之理皆是空談，尤其禪宗滅盡道德最是徹底，所以說「禪學最害道。莊老子義理絕滅猶未盡，佛則人倫已壞，至禪，則又從頭將許多義理掃滅無餘，以此言之，禪最為害之深者。」³⁷這是對禪宗相當嚴厲的批評。

朱子對禪宗的批評，非個人之見，而是代表著整個宋代理學家的立場，方立天就說：宋代以來的儒學家，有程朱、陸王兩大派，對佛教都持批評的立場，或批評佛教不知天命、天理，講佛教「心生法生」、「心滅法滅」是以小（心）緣大（天地）、以末緣本；或指斥佛教只見心空而無視萬理的存在；或抨擊佛教徒是為蠅頭私利而出世，落入虛無等等。³⁸

面對消極遁世的批評，《壇經》作出的回應是：「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角」，這是宗寶本的增補內容，這樣的增補，正是佛法在受儒家抨擊的背景下，德異、宗寶所增補的內容，從這些增補的痕跡，可看出佛法在儒家的批評中，不斷地作儒學與入世的發揮，換言之，惠能禪能受到中國文化所接受或推崇，正是其禪法正視這些問題，甚至提出儒家能接受的答案，來促進佛教的中國化，敦煌本到宗寶本的發展，正可看出這軌跡。

儒士何以如此排斥佛教？印順認為有兩個原因，一：民族感情：儒士下

³⁵ 《晦庵先生朱文公文集》，朱傑人等編《朱子全書》23（上海：上海古籍出版社，2002），頁 2836。

³⁶ 同上，頁 3376~3377。

³⁷ 《朱子語類》，朱傑人等編《朱子全書》18（上海：上海古籍出版社，2002），頁 3932。

³⁸ 方立天，《中國佛教哲學要義》（北京：中國人民大學出版社，2002），頁 526。



意識地輕視印度傳來的佛教。二、儒家重人事與現實：儒者不能認同禪者重自了與出離。儒者認為佛老是「神道設教」、「化治愚民」的工具故而對佛教進行攻擊，但除攻擊外，儒者也從印度佛教中吸取養份，融攝成理學思想。³⁹即使中國佛教脫離了印度佛教，建立中國禪宗，但站在排斥佛教的本位主義上，完全恢復儒家的道統，才是儒士的終極目標，宋明理學的興起，正代表一股儒學復興的運動。

在唐君毅的眼中，就勝義諦言，儒家比佛教更究竟，他推崇陽明這樣的見解陽明「三間屋的比喻」，認為真正的儒家之學中，原有佛家的空和道家的虛。他曾作了一個比喻，儒家原來住著三間房屋，除了中間之屋外，兩邊之屋中即有佛家之空、道家之虛；後來漸漸自限制，只住在中間一屋，而將一邊屋讓與道家，將一邊屋讓與佛家，儒家反而變小了。⁴⁰

陽明認為儒學與佛學只有毫釐之差，因佛家棄五倫而求出世，反而是著了相，而儒家則有父子，還有仁；雖有君臣，還有義；雖有夫婦，還有別，此才是真正不著相。因此，理學所代表的儒學，與佛學仍是有別，從陽明或唐君毅眼中看來，儒家認為積極人世與人倫義理，才是真的大解脫。

事實上，正是儒家的批判，才能展開以菩薩道為精神的大乘佛教，如熊十力身為儒者，也能支持入世、積極的佛教，這正是中國佛教菩薩道的儒學精神。

佛之徒，有不肯承認佛法為出世法者。殊不知，出世法三字，明明見於佛家經典不一處。何可否認。大乘有不捨世間，不捨眾生之說，只以發願度盡一切眾生，不忍自了生死，乃長劫與眾生為緣，可以說是世間不異涅槃，涅槃不異世間，但其願望，仍以度脫一切眾生為鵠的。⁴¹

對熊十力而言，中國佛教的大乘菩薩道精神，正是和儒家精神相應而產生的，這也是儒家與佛教交流下形成的成果，換言之，唐代以降的中國佛教，可說是中國儒者對佛教的問難，讓佛教調適成更能讓儒者接受的大乘佛教。

³⁹ 印順，〈中國的宗教興衰與儒家〉，張曼濤主編，《佛教與中國思想及社會》（台北：大乘出版社，1978），頁193~195。

⁴⁰ 唐君毅〈略談宋明儒學與佛教之關係〉，張曼濤主編，《佛教與中國文化》（台北：大乘出版社，1978），頁333。

⁴¹ 熊十力，《原儒》（台北：明倫出版社，1971），頁101。



肆、惠能禪儒學化之直接證據

根據楊曾文所考，《壇經》各版本撰寫年代如下：惠昕本改定《壇經》的時間，是宋太祖乾德五年（967）。⁴²契嵩三卷本撰寫時間為宋至和三年（1056），德異本刊印於元至元二十七年（1290）⁴³，宗寶增改本的時間為元至元二十八年（1291），後又有明藏本。⁴⁴在內容上，最早敦煌本有 12000 字，惠昕本為 14000 字，到了宗寶本以末，都超過二萬字。這究竟增補了些什麼內容？直接比較敦煌本與宗寶本，會發現宗寶本所增內容，甚多仁義禮智、孝忠節義的闡述，也會發現，宗寶本記錄了更多「儒士」與惠能的互動，宗寶本改寫的根據是契嵩本，而契嵩本人正是主張儒佛調合的禪僧，其用心，可說是在排佛運動下進行護佛運動，是故，從契嵩本《壇經》演變出的宗寶本，仍是這個排佛脈絡中演進的作品，其儒學化的程度可想而知。本文提出下列四點觀察，來說明這個《壇經》儒學化的現象

一、契嵩站立在惠能禪儒學化的轉折點

惠能禪走向儒學化第一個證據，就是宋僧契嵩儒佛會通的原因，從歷史的角度來考證最適當不過。契嵩乃身棲佛門，歸屬雲門宗，深諳儒學之儒僧，身處韓愈辟佛論之後，儒家思想蓬勃之即，由於當時宋國被外族肆侵，具民族意識之宋儒凝聚了排外的意識，促成了契嵩為化解儒者之詆佛，致力於儒釋思想之融會，以引導儒士入佛法的作法。⁴⁵契嵩認為護佛護法，其最好的方法，就是將佛教儒學化，讓禪宗適應中國的儒家文化，因此，契嵩除了作〈孝論〉、〈輔教論〉用以明儒佛一貫的道理外，也對韓愈排佛論點找理由，化阻力為助力，藉儒教的思想來弘揚佛法。

魏道儒認為，宋代強調重整儒家綱常名教，此背景讓儒佛融合說達到新的理論高度，而契嵩正是這個確定後世禪宗「援儒衛佛」基本格調的代表人物。⁴⁶劉貴傑也認為契嵩是以佛家之「自性」、「真性」等概念，來會通中庸、詩、書之思想，可說以儒家為經，佛教為緯，通貫其道。換言之，契嵩係以

⁴² 胡適，〈壇經考之二（記北宋本的六祖壇經）〉，張曼濤編，《六祖壇經研究論文集》（台北：大乘出版社，1976），頁 13。

⁴³ 楊曾文，敦煌新本《六祖壇經》（北京：宗教文化出版社，2002），頁 307。考據《壇經》版本的研究相當多，如日本宇井伯壽的《壇經考》、關口真大的《禪宗思想史》、柳田聖山所作的《初期禪宗史書之研究》，及我國胡適所作的《壇經考》，都是考據的寶貴資料。

⁴⁴ 胡適，〈壇經考之一（跋曹溪大師別傳）〉，張曼濤編，《六祖壇經研究論文集》（台北：大乘出版社，1976），頁 7。

⁴⁵ 張清泉，《北宋契嵩的儒釋融會思想》（台北：文津出版社，1998），頁 349。

⁴⁶ 魏道儒，〈宋代禪宗史論〉，《中國佛教學術論典》第 3 集（高雄：佛光文教基金會，2001），頁 184~185。



禪僧的身份，回應儒家所提出的質疑，以謀求佛教儒學化。⁴⁷佛教面對儒家的問題，是道德仁義禮智信等倫理問題，表現在傳統禮教上就是忠君孝親等問題，進而在生命價值選擇上，就是出世與入世的問題，這三層問題無不是魏晉以來佛儒爭議，契嵩希望提出儒佛相通的解釋，來回應佛教和儒家在這些價值上的差異。契嵩說「禮，王道之始也；樂，王道之終也。非禮無以舉行；非樂無以著成」、「夫孝，諸教皆尊之，而佛教殊尊也」，即是說佛教也主張以禮尊君，以孝事親；他主張「儒教治世，佛教治心」，儒佛所出雖不同，而同歸乎治，佛陀正是以其出世之孝以「顯其親」，也是孝行的表現。⁴⁸契嵩致力於儒佛融合，在歷史上就有其必然性，張清泉認為這種融合，並非契嵩一己之創見，乃是佛教傳入中國後，各朝都有排佛論者，自然也都有護教之士起而為佛法辯護，在過程中自然就產生了融合說。⁴⁹換言之，排佛與儒學化是同時在進行的，惠能禪在這個歷史潮流中無法置身於外，《壇經》後行版本的儒學化就是最有力的證明。

契嵩校戡《壇經》，對晚近的版本影響重大，根據楊曾文繪《壇經》演變示意圖，除了敦煌本、惠昕本外，其於諸版本約十多種，包括最重要的德異本與宗寶本，無不是系出契嵩本。⁵⁰契嵩所處的歷史點，正是循順在惠能禪儒學化的軌道上，以契嵩本人致力於儒佛會通的抱負來說，自然對惠能禪的儒學化，具有推波助瀾的作用。

二、宗寶本所增內容無不是回應儒士的質疑

前文已述，儒士對佛教的質疑，不外是背棄人倫、不言仁義、消極出世、無父無君，歸結來說，就是道德上仁義禮智的問題，若比較敦煌本與宗寶本，就可發現惠能禪儒學化的鑿痕（見附表）：

從附表所列，呈現出《壇經》不斷調整其內容，來適應中國儒家仁義禮智、忠孝節義等等道德價值，這也讓《壇經》受到大眾的喜愛，以致宗寶本作為流行本通行至今，所有增補的內容，也被訛傳為惠能口說，所以，如同錢穆—以宗寶本為根據來研究惠能思想的學者，會說：惠能講佛法，主要只是兩句話，即是「人性」與「人事」，他教人明白本性，却不教人屏棄一切事，

⁴⁷ 根據劉貴傑的研究，契嵩思想主張 1.等同五戒與五常 2.論心、性、情 3.贊中庸 4.贊五經 5.論孝道 6.論君子與小人 7.會通佛儒 8.儒佛合一。參見劉貴傑，〈契嵩思想研究——佛教思想與儒家學說之交涉〉，《中華佛學學報》第 2 期（1988）頁 213-240。這些論點，張清泉的《北宋契嵩的儒釋融會思想》也有詳述，在此不贅言。

⁴⁸ 劉貴傑〈契嵩思想研究——佛教思想與儒家學說之交涉〉收錄於《中華佛學學報》第 2 期（1988）頁 219~232。

⁴⁹ 同註 37，頁 4。

⁵⁰ 楊曾文，敦煌新本《六祖壇經》（北京：宗教文化出版社，2002），頁 314。



所以他說：「恩則孝養父母，義則上下相憐，讓則尊卑和睦，忍則眾惡無誼。」……惠能講佛法，即是一本心性，又不屏棄世俗，只求心性塵埃不惹，又何礙在人生俗務上再講些孝弟仁義齊家治國。⁵¹

錢穆此語並不完全精準，這種陳述方式，普遍的存在於學術界裡，此語也許不失惠能之本意，卻忽略了《壇經》的道德命題，很多是後人藉敦煌本「若欲修行，在家亦得，不由在寺。」一命題的發揮，並非惠能所說。因此，針對上文以「惠能講佛法」的敘述句，應改以「惠能禪的精神」來表述較為適當，畢竟後世增補的內容，儘管符合惠能的本意，終究非出於惠能之口。是故，惠能與惠能禪間的關係，有進一步釐清的必要。吾人提出的看法是，惠能的出現，中國禪得以開啓，而依附於惠能所言說的禪法，是般若空性的理念，漸漸融入入世、道德的內容，這些內容，從《壇經》版本之演變，明顯地呈現著儒學化的走向，且儒學化得越深，受到中國知識份子的認同的程度越高，非惠能所言說的內容，在中國禪宗史上的地位，可歸屬於惠能禪，卻不宜誤解為惠能說。

三、增加了道德條目

根據日本駒澤大學所編的《慧能研究》所記，主要考察敦煌本、大乘寺本（1116）、興聖寺本（1153）、德異本（1290）、宗寶本（1291）等五版，若比較其內容，會發現自大乘寺本開始，就增添了「自歸依者，除卻自性不善心、疽妬心、憍誑心、吾我心、誑妄心、輕人心、慢他心、邪見心、貢高心、及一切時中不善行，常自見己過，不說他人好惡」這樣的道德條目，並被興聖寺（1153）、德異、宗寶本所延用，且在後文中不斷重複。又如自德異本起，增添了如下內容

心平何勞持戒，行直何用修禪！恩則孝養父母，義則上下相憐，讓則尊卑和睦，忍則眾惡無誼，若能鑽木出火，淤泥定生紅蓮。苦口的是良藥，逆耳必是忠言，改過必生智慧，護短心內非賢。日用常行饒益，成道非由施錢，菩提只向心覓，何勞向外求玄。聽說依此修行，西方只在目前。

這都是後人增添的道德條目，且明顯都是儒家所提倡的價值。另外還有法達請轉《法華經》這一段，也是自德異本起加入「世人心邪愚迷造罪，口善心惡，貪嗔痴妬佞我慢，侵人害物，自開眾生知見。若能正心常生智慧觀照自心，止惡行善，是自開佛之知見」。⁵²以上所增內容，可概言為「諸惡莫

⁵¹ 錢穆〈六祖壇經大義〉，張曼濤編，《六祖壇經研究論集》（台北：大乘文化出版社，1976），頁 192。

⁵² 鈴木敏夫，《慧能研究》（東京：大修館書店，1978），頁 302-346。



作、眾善奉行」，這些條目是敦煌本所沒有的，因此，就不能說惠能禪主張「道德廢棄論」，換言之，惠能禪在後人的增修中，背離著「道德廢棄論」，而是朝道德化的方向在進行的。

四、文中增添了儒士、儒字、仁字

從宗寶本所增內容，從「儒」字觀察，可發現一個有趣現象。首先，如同佛經開場「如是我聞，一時佛在……與大比丘眾千二百五十人……」，《壇經》開場也要記錄地點與聽聞人數，敦煌本的記載是「其時座下僧尼道俗一萬餘人，韶州刺史等據及諸官寮三十餘人，儒士餘人。」儒士聊聊無幾，不及十人，僧尼卻有萬餘人，儒僧比約 2000，可是到了宗寶本記載的，卻是「師陞座次，刺史官僚三十餘人，儒宗學士三十餘人，僧尼道俗一千餘人，同時作禮，願聞法要。」儒士增加成三十餘人，僧尼卻降為千餘人，儒僧比約 35，如此懸殊的差距，推測其因，唯一的可能，就是後人擅自增添儒士的人數⁵³，甚至把儒士在場的記錄提到僧尼之前，以說明《壇經》確實能夠對儒者形成影響，也能回應儒者的質疑，推測其因，不能排除後人欲將惠能禪儒學化，以突顯《壇經》的影響力。

其次，「儒士劉志略有姑為尼」一段公案，是德異本起增添，被宗寶本延用，此事大正藏各部也有提及，應屬無誤，問題是，《景德傳燈》、《五燈會元》等書中，都是以「高行士」稱劉志略，唯獨在德異、宗寶本《壇經》中，卻反以「儒士」稱之，為何劉志略會是「儒士」而非「居士」？不無可能是欲表明儒者仍蒙受惠能之法教。此種細微的增改在後行版本隨處可見，如在敦煌本不見一個「仁」字，但在宗寶本就有「不是風動，不是旛動，仁者心動。」、「仁者論義，猶如真金。」等語的「仁」字⁵⁴，這都看出《壇經》和儒家的關係漸行密切，因這樣有意的增添，證明著惠能禪確實是走在儒學化的方向。

伍、結論

惠能禪並非惠能一人建立，《壇經》的流行亦非偶然，歷史演變扮演著很重要的因素。惠能禪是在中國，歷經儒家質疑的淬鍊，成為明顯儒學化後的

⁵³ 根據日本駒澤大學所編《慧能研究》，敦煌本以來儒士人數的變化，從大乘寺本就已發生，後興聖寺本、德異本、宗寶本延用。大乘寺本記載為：「座下僧尼道俗一千餘人，刺史官僚儒宗學士六十餘人，同請大師是法」。參見鈴木敏夫，《慧能研究》（東京：大修館書店，1978），頁 275。

⁵⁴ 此公案敦煌本無，大乘寺本亦無，興聖寺本惠能僅云「旛動風動，人心自動」，而到了德異本，就成了「不是風動、不是幡動，仁者心動」，後宗寶本延用。參見處同上，頁 290。



禪學，本文礙於篇幅所限，僅拾敦煌、宗寶二版本之對照，輔以契嵩儒佛會通的用心，作為轉換的中介，來說明惠能禪明顯儒學化的事實。若能進一步考察惠昕、德異與儒家的交流情況，並對照其版本內容以比較，相信更能印證惠能禪儒學化的走向，這都是未來值得探討問題。

為何惠能禪能夠循儒學化的軌跡發展，一直保持順應時代思潮的彈性？傅偉勳認為那是因為惠能以來的中國禪，般若知在高層次轉化為分別知，超越理性，但又不違反理性，因此禪與道德得以互相彰顯；並認為佛心本心、佛性本性，是惠能向孟子「本心本性」的借用，在超道德、同是又能肯定道德上醒悟，以此展現的禪宗新義。⁵⁵從惠能禪儒學化這現象，證明禪始終能扮演和現代思潮接軌的角色，不僅能與儒家交融，放眼到人類文明的發展史，禪也可與理性、道德，作現代性的詮釋，甚至進一步與西方思想交融，或作現象學、詮釋學、宗教學....，甚至美學、文學的研究，都應是可能的。

鈴木大拙在《禪與日本文化》一書中曾說：禪不是那種具有一套完整概念和公式的理論或哲學。禪的目的是讓人從生死羈絆中解脫出來。而要達到這一目的，就必須藉助於某種直覺的理解方式。因此，不論何種哲學、道德，只要它不妨礙直覺式的啓悟，禪就能對其自由應用，極富靈活性。從這種意義上說，禪可以與無政府主義、法西斯主義、共產主義、民主主義、無神論、唯心論，以及一切政治、經濟學說發生聯繫。⁵⁶

禪其獨特的無住精神，能夠與各種學說進行交流，與德國哲學交融下的京都學派，就是很典型的例子，西田幾多郎、三木清、和辻哲郎、田邊元、西谷啓治等人，在日本都是禪與西方哲學對話的重要思想家，後又有阿部正雄，也努力進行禪與西方宗教的對話。⁵⁷在中國，惠能禪的興起，可說為佛教現代性詮釋開啓了先河，各版本《壇經》無不是惠能禪之現代性（當時以儒學為主流）詮釋的成果，這都說明了禪足以承擔起人類精神文明的重擔，不論是道家、儒家、玄學、理學、感性、理性、現代、後現代的批判，總能呈現一個新的風貌，來引領時代的思潮。

⁵⁵ 傅偉勳，《從西方哲學到禪佛教》（台北：東大出版社，1986），頁 327~328。

⁵⁶ 鈴木大拙，《禪與日本文化》，陶剛譯（台北：桂冠出版社，1992），頁 26。

⁵⁷ 林鎮國，《空性與現代性》（台北：立緒出版社，1999），頁 2。



表一：《敦煌本》與《宗寶本》壇經內容對照表

	敦煌本	宗寶本
孝義人倫		心平何勞持戒，行直何用修禪！恩則孝養父母，義則上下相憐，讓則尊卑和睦，忍則眾惡無諠。
養親		聽吾記曰：「頭上養親，口裏須餐，遇滿之難，楊柳為官。」又云：「吾去七十年，有二菩薩從東方來，一出家、一在家。同時興化，建立吾宗，締緝伽藍，昌隆法嗣。」
在家出家	若欲修行，在家亦得，不由在寺。在寺不修，如西方心惡之人；在家若修行；如東方人修善。但願自家修清淨即是西方。	另增補：吾有一無相頌，各須誦取，在家出家，但依此修。若不自修，惟記吾言，亦無有益。 若欲修行，在家亦得，不由在寺。在家能行，如東方人心善；在寺不修，如西方人心惡。但心清淨，即是自性西方。
感報國恩		他得無師之智，深悟上乘。吾不如也。且吾師五祖，親傳衣法。豈徒然哉！吾恨不能遠去親近，虛受國恩。 師辭老疾，為朕修道，國之福田。
禮		內心謙下是功，外行於禮是德。 禮不投地，何如不禮？汝心中必有一物。蘊習何事耶？ 禮本折慢幢，頭奚不至地？有我罪即生，亡功福無比。
道俗無相頌	法無在世間 於世出世間 勿離世間上 外求出世間 邪見出世間 正見出世間 邪正悉打却 此但是頓教 亦名為大乘 迷來經累劫 悟則剎那間	「吾與大眾說無相頌。但依此修，常與吾同處無別；若不依此修，剃髮出家於道何益？頌曰： 心平何勞持戒，行直何用修禪！ 恩則孝養父母，義則上下相憐， 讓則尊卑和睦，忍則眾惡無諠， 若能鑽木出火，淤泥定生紅蓮。 苦口的是良藥，逆耳必是忠言， 改過必生智慧，護短心內非賢。 日用常行饒益，成道非由施錢， 菩提只向心覓，何勞向外求玄。 聽說依此修行，西方只在目前。……



		<p>佛法在世間， 不離世間覺， 離世覓菩提， 恰如求兔角。 正見名出世， 邪見是世間， 邪正盡打却， 菩提性宛然。 此頌是頓教， 亦名大法船， 迷聞經累劫， 悟則剎那間。</p>
<p>善惡</p>		<p>神秀：諸惡莫作名爲戒，諸善奉行名爲 慧，自淨其意名爲定。</p>



參考文獻

藏經

法海〔唐〕《敦煌新本六祖壇經》（《大正藏》48冊）

宗寶〔元〕《六祖大師法寶壇經》（《大正藏》48冊）

道原〔宋〕《景德傳燈錄》（《大正藏》51冊）

惠彬〔宋〕《叢林公論》（《續藏經》64冊）

中文專書

方立天（1988）。《中國佛教與傳統文化》。上海：人民出版社。

方立天（2002）。《中國佛教哲學要義》。北京：中國人民大學出版社。

王月清（1999）。《中國佛教倫理研究》。南京：南京大學出版社。

印 順（1971）。《中國禪宗史》。台北：正聞出版社。

牟宗三（2003）。《宋明儒學的問題與發展》。台北：聯經出版社。

呂 澂（1988）。《中國佛學思想概論》。台北：天華出版社。

杜繼文（2007）。《中國禪宗通史》。江蘇：江蘇人民出版社。

林鎮國（1999）。《空性與現代性》。台北：立緒出版社。

洪修平（2007）。《中國禪學思想史》。北京：中國人民大學出版社。

張清泉（1998）。《北宋契嵩的儒釋融會思想》。台北：文津出版社。

湯用彤（1983）。《隋唐佛教史稿》。台北：木鐸出版社。

湯用彤（1987）。《漢魏兩晉南北朝佛教史》。台北：駱駝出版社。

傅偉勳（1990）。《從創造的詮釋學到大乘佛學》。台北：東大出版社。

傅偉勳（1986）。《從西方哲學到禪佛教》。台北：東大出版社。

楊惠南（1993）。《惠能》。台北：東大出版社。



楊曾文（2002）。《敦煌新本六祖壇經》。北京：宗教文化出版社。

熊十力（1971）。《原儒》。台北：明倫出版社。

外文譯著作

〔日〕鈴木大拙著，陶剛譯（1992）。《禪與日本文化》。台北：桂冠出版社。

日文專書

道端良秀（1968）。《佛教と儒教倫理》。京都：平樂寺書店。

鈴木敏夫（1978）。《慧能研究》。東京：大修館書店。

專書論文

印順（1978）。〈中國的宗教興衰與儒家〉，張曼濤（編）《佛教與中國思想及社會》。台北：大乘出版社。

胡適（1976）〈壇經考之二（記北宋本的六祖壇經）〉，張曼濤（編），《六祖壇經研究論文集》。台北：大乘出版社。

胡適（1976）〈壇經考之一（跋曹溪大師別傳）〉，張曼濤（編），《六祖壇經研究論文集》。台北：大乘出版社。

唐君毅（1978）。〈略談宋明儒學與佛教之關係〉，張曼濤（編），《佛教與中國文化》。台北：大乘出版社。

鈴木大拙（1976）。〈答胡適博士〉，張曼濤（編）《禪學論文集》。台北：大乘出版社。

錢穆（1976）。〈六祖壇經大義〉，張曼濤（編），《六祖壇經研究論集》。台北：大乘文化出版社。

魏道儒（2001）。〈宋代禪宗史論〉，《中國佛教學術論典》。高雄：佛光文教基金會。



期刊論文

- 杜保瑞（2001）。〈惠能無念功夫的實踐方法〉，《哲學雜誌》，36：40~75。
- 洪修平（2001）。〈論惠能大師革新佛教的意義及對佛教中國化的推進〉，《普門學報》，1：120~146。
- 董群（2001）。〈惠能對中國本土哲學影響的回應〉，《東南大學學報》，3·4：31~36。
- 董群（2000）。〈略論禪宗對儒家倫理的會通—以禮、孝、忠為個案的考察〉，《東南大學學報》2·3：27~32。
- 劉貴傑（1988）。〈契嵩思想研究——佛教思想與儒家學說之交涉〉，《中華佛學學報》，2：213-240



A Essay on Confucianization of Hui-neng's Teachings

Tuan-Liang, Chien

Yunlin University of Science & Technology General Education Center

Abstract

Since Buddhism was imported from India, there had been some conflicts between Buddhism and Confucianism. The inner conflict was that the nirvana of Buddhism was contradictory to the value of mercifulness and filial piety. The external conflict was that the divergent directions on “forsaking the world” and “entering the world” displayed two different life styles of monks and confucianists. The confucianists felt a huge burden of responsibility to put chaos back in order and hoped to recover the Confucian orthodoxy while Buddhism was spread. Therefore two huge movements of confucianization were risen. The first one was the emergence of Chinese Zen. Hui-neng was the symbolic figure who made Buddhism independent from Indian Zen. The second one was Neo-Confucianism, a deeper movement of confucianization. This movement was even thought to depart from Buddhism thoroughly. Hui-neng's teachings, as an open system in Chinese history, constantly adjusted his teachings to the need of the new ages. Actually in China it was confucianization.

Based on the history background and the adding of the Platform Sutra, this essay will elaborate that Hui-neng indeed put his aspiration of rescuing all living creatures into practice during the progression of the Confucianization of Hui-neng's Teachings,

**Keyword : Zen, Hui-neng, The Platform Sutra, Confucianism,
Confucianization**

