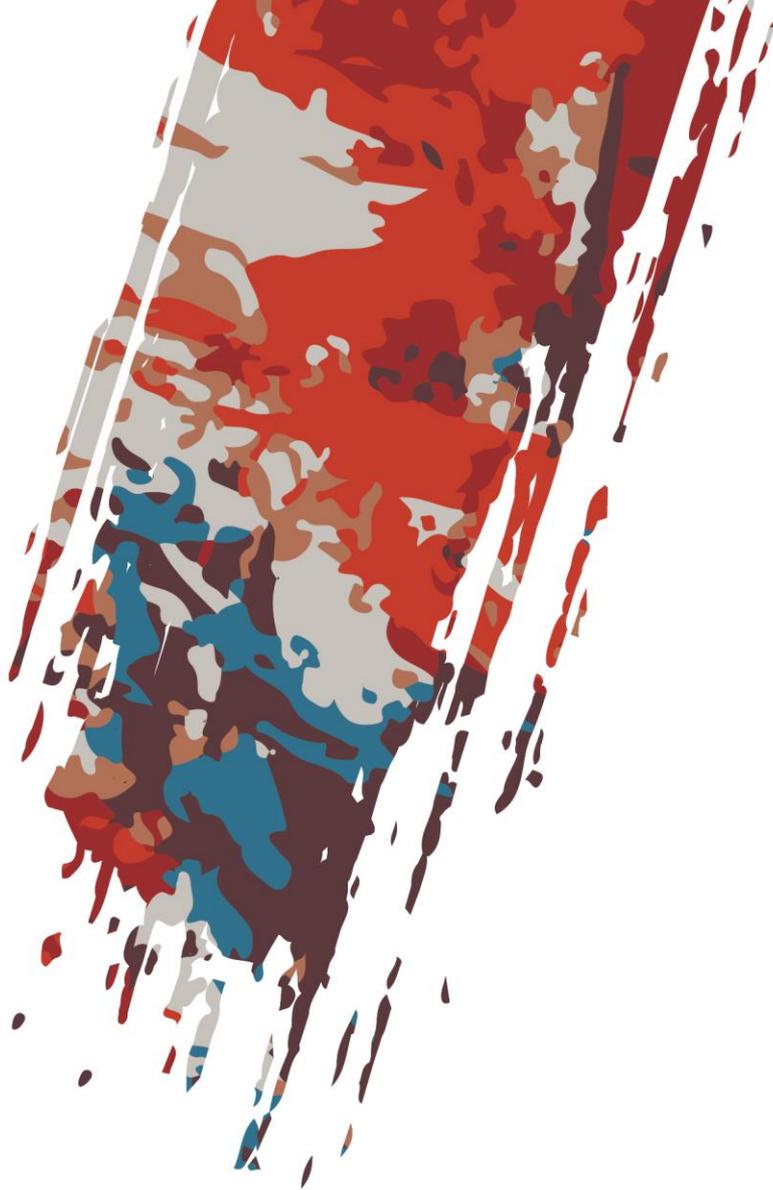


視
覺
藝
術

新 視 野

2022
學 術 研 討 會

國立嘉義大學 視覺藝術學系(含碩士班)



2022 視覺藝術新視野學術研討會 conference on new perspective of visual arts 2022

禪宗《六祖壇經》思想在 審美精神性之意涵略論

新視野 2022

劉豐榮博士

國立嘉義大學視覺藝術系名譽教授



國立嘉義大學
National Chiayi University

壹、前言

- 一、禪宗《六祖壇經》思想在藝術與美學領域具重要之角色

- 關於《六祖壇經》（全名《六祖法寶壇經》）思想之地位與對藝術之影響，其為佛教般若思想之代表經典，其主眼要闡發般若經典，包括《金剛般若經》與《文殊說般若經》，亦整合其他各種經典，如維摩經、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（釋聖嚴，1991）。

- 《六祖壇經》融合佛教各宗派之思想，也中國化之佛學思想，自古以來即為佛人喜愛，而常為必讀之經典。其為禪宗之流布，肇始於五家七宗，雖各具智慧方法，然其能廣傳禪風，以法後禪宗分可謂承先啟後之人物。同時其與《論語》

- 行，、有
懿發生皆
言啟出形
嘉之含情
之慧（學
師智記受
其主傳之
錄人之子
紀重祖弟
以注六人
，皆為時
成書謂而
而二可，
纂、，
編三言寂
人其餘圓
門；萬迄
由白二以
均淺約，
書潔經法
二簡壇說
、皆此、
一字。道
其文界悟
：之境、
性書賢家
特二聖出
同、示、
共二展道
有其及聞
述
- 的人蓬石之禪無大
智慧日之為渭自外之視互畫之藝術
生觀寫、學「山家相人發、
人美大圖復心」大藝術宗文啟維
要審。竹道此理八方與畫美作
主與）對陳，無清西學南與創
畫學）祖代響外；心（學術
書哲2017六明影心同。念。畫哲藝
人術，、至之「相觀。繪之在義
文藝志圖乃學」法之觀。繪之在義
，方良人，心法」之觀。繪之在義
畫東朱仙畫溪吾種法，其其養新
人映（墨水龍是萬種席，及其養新
文反響潑山王便生萬傳，之及學彌
或此影的的宇宙心生陳點想備歷
派，之楷壺學宇本心（觀思想具有
畫現大梁方其「本論宗藝術須具
宗表重如方及」十「理分藝必須
南之有，家明心性」畫北代為可
響覺將生畫陽本見經繪南現應上
影視紀催元王明心壇重要響後《養
思想是世之，受發識祖重影與經素
思只新宗圖者「六為並代壇感
》僅對禪心後張宗《六為並代壇感
經僅畫因調，主禪映經盪，現祖美
壇非人乃袒等學與反壇激了解六與
祖，文展二意心皆乃祖及欲則思
六現為發的寫，「意六、人，育
《表認勃恪大學義寫《通吾題教
- 《表認勃恪大學義寫《通吾題教

- 《六祖壇經》思想中美學意義探討之重要性對於藝術家心理之調適，精神性之發展，藝術智慧，審美精神性，藝術教育等皆提供參考架構與理論基礎，有助於對藝術家主體性，美感境界，以及其生活態度、鑑賞與創造等之啟發。
- 關於《六祖壇經》之作者與禪法內容（如慧能或其門下之神會所作，部分經文與作者關係）、各版本之內容（註1）等歷史考據問題，歷來存在許多評論（註2）。此非本文研究之範圍，但本文立基點乃依印順（1976）之論證與主張：其一、壇經決非神會或神會門下所造；其二，神會門下補充了一部分，亦即壇經傳宗。
- 若就禪研究之三大課題：禪史（歷史、真偽之研究）、禪學（禪宗道理、真理與精神）與參禪（實行之工夫、親證體會）（華嚴關主，1976）而言，本文不作歷史而側重在禪學與參禪層面之闡釋，尤其《六祖壇經》思想中與美學與審美精神性相關之觀點，以便可提供藝術創作與藝術教育、美感教育等領域學習者之省思與應用。

- 根據 Campbell (2003)，審美精神性係指「自己核心中之強度精神性」，以及「內在自己」與「藝術創作及教學哲學」間所發展之關聯感。而本文對藝術智慧之界定包括藝術之品質思考與形成品質之認知能力 (Eisner, 2002; 劉豐榮, 2004a, 2004b)、以及審美精神性之素養，且應用與展現於藝術、生活與人生中之創造性問題解決、淨化與美化心靈、提昇精神層次，終極上趨向生命之圓滿 (劉豐榮, 2011)。故審美精神性涉及主體或主體性、人生與藝術之智慧；以及生活與藝術實踐中之美感境界。
- 本文主要針對《六祖壇經》思想中審美精神性之三層面進行探討，亦即在藝術主體性、藝術智慧與美感境界等之意涵。
-

● 二、研究目的

- 基於前述動機，本文之研究目的包括：
- (一) 闡釋《壇經》思想在藝術主體性之意涵。
- (二) 闡釋《壇經》思想在藝術智慧之意涵。
- (三) 闡釋《壇經》思想在美感境界之意涵。

新視野 2022
學術研討會

貳、本文

- 一、生命存在之主體：藝術主體

- (一) 自性本具，觀心頓見

- 1. 自性本具：《六祖壇經》思想主要源自《金剛經》之般若思想與悟境，《六祖壇經》之精神核心乃在頓悟自性，且此自性或本體、本心作為一切法之根源，形成禪宗之知見、修證與行願法門。五祖弘忍為慧能說《金剛經》，至應「無所住而生其心」時，慧能言下大悟，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。」（行由品第一）。五祖又言：「昔達摩大師初來此土。人未之信。故傳此衣以為信體。代代相承。法則以心傳心。皆令自悟自解。自古佛佛惟傳本體。師師密付本心。」（行由品第一），由五祖所言可見保任此清淨心體之重要性。

- 經由直指人心之傳心而頓悟自性、或於經教中能自悟自解，皆可頓超，而直入本心，所謂「一超直入如來地」，此乃契悟了根本智、自然智、無師智。太虛（1990/原著日期不詳）認為具根本智，由此繼續學習後得智與加行智，即能達究竟之圓滿。

- 2. 觀心頓見：可透過觀心，頓見真如本性而破迷開悟，豁然開朗。如慧能所云：「不悟，即佛是眾生。一念悟時，眾生是佛。故知萬法盡在自心，何不從自心中頓見真如本性。」「菩薩戒經云：我本元自性清淨。若識自心見性。皆成佛道。」「淨名經云：即時豁然，還得本心。」
「我於忍和尚處。一聞言下便悟。頓見真如本性。是以將此教法流行。令學道者頓悟菩提。各自觀心。自見本性。」
(般若品第二)
- 根本智經常現前，即如如佛，與佛無異，亦即純粹而無染之圓滿覺性自然呈現。故慧能云：「菩提自性，本來清淨，但用此心，直了成佛。」(行由品第一)，且宜專注正念摩訶般若波羅蜜，如「總淨心念摩訶般若波羅蜜」(般若品第二)

- 吾人藉物自身與睿智的直覺，可更清楚地了解自性或真如，與自性般若之功能，亦即由觀照般若而自見實相般若，亦即禪宗所謂之「如珠吐光，還照珠體」。此自觀自在之般若觀照，亦即明覺之自照，此亦如牟宗三（1990/2004）所言之純從明覺而發，亦即還歸於明覺，而與明覺為一。
- 自性或真如本性為真諦，不同於俗諦，俗諦即科學的、常識的、主客對立的關係；真諦即起越主客對立，運用（睿智的）直覺把握認知的對象，不需要Kant所言感性直覺之形式（時間、空間）、理性認識之範疇或概念，就能了解其真相，此即真諦或第一義諦（吳汝鈞，2013）。

- 真如自性乃終極之真理，與積極意義的「物自身（thing-in-itself）」概念有相通之處。物自身乃非感官所能接觸、認知機能所能達到的「物自身（thing-in-itself）」，而須透過睿智直覺（the intellectual intuition）方能認識。Kant由知識論而言物自身，此雖由「睿智的直覺」可以了解，但唯上帝才具有此睿智的直覺，此Kant所言為消極意義之物自身。然而牟宗三所言則為積極意義之物自身，睿智直覺乃人可培養之認識功能，在完全無分別之情況下可以瞭解此物自身，物自身乃涉及終極真理。牟宗三認為佛家（真如自性/佛性）之般若，道家（道心）之玄智，儒家（明體/良知）之明覺即為睿智的直覺，此直覺不把物自身當成對象，而是以一種超越主客關係，即以一種直接的、垂直的與立體的方式，而非橫向的、平面的方式來了解它。在無限心或般若之明照上，一物只是如如，無時間性與空間性，亦無生滅相，它有限而同時即具無限性之意義（牟宗三，1990/2004，1977/2011a，1977/2011b；吳汝鈞，2013）。

● (二) 本無一物，離見頓悟

● 1. 本無一物

- 當五祖希門人，以偈表達自，己悟境時，神秀呈偈為：「身是菩提樹，樹上無如呈，菩提而無生。後埃。」
- 心「汝，一切心為行」此「本旨上無物無」
- 心如「汝，一切心為行」此「本旨上無物無」
- 祖明作，了，一切心為行」此「本旨上無物無」
- 鏡此不，時，即「由來無一句的諦，於生人。」
- 臺偈，得，真提一物」確、是流生。
- 門。未。念。實。本。無。一。物。確、是流生。
- 人時見無念。無樹，為句，大乘、法、宇宙證
- 以時見無念。無樹，為句，大乘、法、宇宙證
- 偈勤本上自若樹，為句，大乘、法、宇宙證
- 表拂性菩見如，明心也，了般中六的證
- 達拭。提。是。明。鏡。性。成。圓。取。輪。迴。相。佛
- 自，只，萬見鏡，性。成。圓。取。輪。迴。相。佛
- 己勿到須法，亦境而後教了頓六便迴相佛
- 悟使門得無即非。淨東山領是間果真塵
- 境惹外言滯是臺。界。開。總。法。世。因。的。住
- 時塵，下，無。本。空。法。門。佛。諦。又。是。相。而
- 神。埃。未。識。一。上。本。淨。東。山。領。是。間。果。真。塵
- 秀。門。本。一。提。無。空。法。門。佛。諦。又。是。相。而
- 呈五內，真自性，何指出根本上「提不六清
- 為未如見，性，何指出根本上「提不六清
- 認此自萬也。處六人來諸於等謂心
- 「可見本境。」惹祖的無法本法諸便
- 身其解性自。惹六人來諸於等謂心
- 是見，如慧塵。祖的無法本法諸便
- 菩提而無生。後埃。祖的無法本法諸便
- 樹言上不如呈，菩提而無生。後埃。祖的無法本法諸便
- 樹言上不如呈，菩提而無生。後埃。祖的無法本法諸便

- 根據牟宗三（1977/2011b），頓悟有兩方式：其一、慧能以及其後之正宗禪法，乃超脫了看心、看淨、不動之類的方便，直下于語默動靜之間而平正地亦即詭譎地出之以無念無相無住之心，這就是佛了。其二、大致為神會（慧能弟子）之精神，亦是超脫了看心、看淨、不動之類的方便直下超越地頓悟真心，見性成佛，但似猶有一超越的分解在。

學術研討會

● (三) 自性般若，含具萬法

- 1. 自性般若：自性般若乃含具萬法之清淨心念，般若真智本自清淨，其有念無念不二，正念非斷，不斷百思想，故不落為斷滅或頑空，且此斷滅乃對無念之誤解，故清淨自性隨時都在，時時自覺；時時在正念中，有念與無念乃不二的，有念即無念，無念即有念，有念則可起用，能生萬法，以自度度人；無念即見自性乃清淨無染之無念心體，此本覺原本就不生滅、本無動搖，而非壓制使不生滅、不動搖。故《六祖壇經》中云：「有僧舉臥輪禪師偈曰：臥輪有伎倆。能斷百思想。對境心不起。菩提日日長。」師聞之。曰：「此偈未明心地。若依而行之。是加繫縛。因示一偈曰。惠能沒伎倆。不斷百思想。對境心數起。菩提作麼長。」（機緣品第七）

2. 含具萬法：根據牟宗三（1977/2011a），《六祖壇經》之思想乃「性具圓教」而非「性起別教」（註3），禪宗到六祖慧能捨《楞伽經》傳心，而重《般若經》依此經（《金剛經》），之「應無所住而生其心」而言下大悟「一切萬法不離自性」，「何期自性能生萬法？」似乎與性起同類，亦是「唯真心」。然而仔細考察之，則知「自性」即每個人自己之真性，「本來無一物」之空寂性，此乃將實相般若以及中論觀法所見之性空實相直接收于自己身上來，而存在地實踐地亦即頓悟地就「直指人心見性成佛」而言者。此時不是悟「緣起性空」，而是悟自己的本性、真性。此性是無所謂生不生起不起的。「自性生萬法」亦云「含具萬法」。因真正實際地生起萬法者是心，並不是性。而心是幻妄心，緣識心。依本性起現無所住的般若清淨心，不于諸境生念，此亦曰「自性般若」，但這卻不是「真心即性」之生起般若智用，此「自性般若」即般若清淨心，由「無念」而見者。此智心含具萬法，以「不斷百思想」。

- 自性乃真如本性，與《大乘起信論》之本覺相同，此乃清淨無染之佛性，亦即「本覺本有，不覺本無」。印順（2003）指出覺性是本來如此的，雖從來不與妄染相應，但離念的心體要離虛妄亂識，無分別相應心才能顯發。
- 然而本覺可能因一念無明而生三細（業相、轉相、現相）後即有阿賴耶識之層次，阿賴耶識其中已有主（轉相）客（現相）之相對，而其清淨無染覺性即有因一念無明形成之一絲業習，故雖本淨而未全淨。此種由本覺之變化或轉化，牟宗三（1990/2004）視為知體明覺（筆者按：相當於般若、睿智直覺）之自我「嵌陷」，認知我會（筆者按：相當於轉相、能見相、見分）是由自我嵌陷之一執而成者，這一執，成為單純的平板的認知心。吳汝鈞（2008，2013）則認為此為睿智直覺之自我「屈折」，由睿智直覺自我屈折而成知性、感性。睿智直覺是理解普遍的東西，那就是本質、本體、物自身；知性、感性是用於認識機能來瞭解事物的經驗性、特殊性。

- 《壇經》關於自性之意義雖主要專指清淨之真如本性，但有時亦函有真如本性與阿賴耶兩者之成分，阿賴耶應指本覺已進入三細，已有主客相待心態，此雖源於本覺，但為嵌陷或屈折後之用，故已非全然本覺之清淨本體。羅時憲（1976）由唯識學分析《壇經》，並指出《壇經》中言「自性」甚多，有處或稱「本性」，或略稱「性」；有「自性」之文句共55條，且其綜結為：其一，多攬真如、阿賴耶識二者而言，間亦有偏指真如或阿賴耶識；其二，「本性」一語多指真如法性，有時亦指阿賴耶識；其三，單言「性」字亦多指真如法性，有時指阿賴耶識；其四，自性一名得總攬體用，亦得偏指體或用，本性及性二名惟偏指體，或偏指用，不同時兼指。

（四）三無本心，不取不捨

- 1. 三無本心：三無為《六祖壇經》思想之總綱無念、無相與無住，故慧能云：「我此法門。從上以來。先立無念為宗。無相為體。無住為本。」（定慧品第四），依慧能之定義，無念者，於念而離念。無相者，於相而離相。無住者，念念不住。
- 「無相者。於相而離相。無念者。於念而無念。無住者。人之本性。於世間善惡好醜。乃至冤之與親。言語觸刺欺爭之時。並將為空。不思酬害。念念之中。不思前境。若前念今念後念。念念相續不斷。名為繫縛。於諸法上。念念不住。即無縛也。此是以無住為本。」外離一切相。名為無相。能離於相。即法體清淨。此是以無相為體。」於諸境上。心不染。曰無念。於自念上。常離諸境。不於境上生心。若只百物不思。念盡除卻。一念絕即死。別處受生。是為大錯。」（定慧品第四）
- 三無法門不僅為修行之有為途徑，更直接地顯示自性乃原本即無念、無相、無住之心靈狀態。此具定慧一體之生命力，呈顯無染覺性與靈活之能動性。而絕非斷滅、頑空之無念，亦非滅絕、死寂之無相，且不住著而黏滯於任何心法、色法上，包括五蘊十八界，超越理性認識之範疇、感性認識之形式等之識心或不相應法，遠離二法或二元概念如空有、善惡、淨垢、聖凡、靜動…等。

- 無念之定義除於念而「離念」外，亦函有「無」掉二邊或二相之作用，與「念」之專注於真如或自性之作用，此更有助於在實踐中掃蕩邊見，不受分別妄識之念所影響，而能時時見性，發揮真如本心之功能，起分別諸法相之用而不離第一義之本體，動靜皆定。如慧能所言「只緣口說見性迷人。於境上有念。念上便起邪見。一切塵勞妄想從此而生。自性本無一法可得。若有所得。妄說禍福。即是塵勞邪見。故此法門立無念為宗。」
「無者。無二相。無諸塵勞之心。念者。念真如本性。真如即是念之體。念即是真如之用。真如自性起念。非眼耳鼻舌能念。真如有性。所以起念。真如若無。眼耳鼻色聲當時即壞。善知識。真如自性起念。六根雖有見聞覺知。不染萬境。而真性常自在。故云。能善分別諸法相。於第一義而不動。」（定慧品第四）

- 自性之空而覺、虛而靈之屬性，雖是空（或無、虛）而能靈活地產生生命純粹力動之作用。此可由吳汝鈞（2005，2008）所提出之「純粹力動現象學」得到更深入之理解；吳汝鈞（2008）主張「純粹力動」作為深真理來說是純形式的，沒有體性（substantiality）、質體性（entitativity）它是一種力、一種原創的、無矢向的純粹動感，既不是實體主義的絕對有，亦不是非實體主義的絕對無，同時超越兩者之可能流弊（如滯礙性、常住性與虛脫狀態、虛無主義），純粹力動較接近禪宗的無：無一物，無念、無相、無住、不思善不思惡（如六祖所言），它直接下貫在生命的存在中而成睿智的直覺，也較接近禪的靈動機巧的無的主體性，此乃力、先在於存有的力動，存在需以它為根基而得成就。

- 2. 不取不捨：在無住之任運施為中能「無所住而生其心」，其不取不捨、游戲三昧之主體性乃超越而無住於相對二元概念，依吳汝鈞（1993）所指出的：《般若波羅蜜經》云：「於諸法中無取無捨，乃至涅槃亦無取捨。」
- 一切現象唯心所現，唯識所變，諸相（如動靜）乃由識而生，分別取捨之作用而形成其意義與境界，若無第六意識之分別與第七意識之執著，則能洞見到物如，或一切皆如之實相，或觀見空假中之真理，如經中言：「時有風吹幡動。一僧云。風動；一僧云。幡動。議論不已。能進曰：不是風動。不是幡動。仁者心動。」（行由品第一）若於此心未動，念未生處，回復本覺，則心中三細相自然空寂，亦即回歸業相、轉相（主體）與現相（客體）未萌生時，在般若智照下，心空無住且無取無捨，融通主客之不一不異且相待相成，諍論自然平息。

- 超越一切之清淨本心：菩提自性，本來清淨；亦為本無一物，顯現諸法實相之心靈原本狀態：《壇經》將真如內在化為自性，如吳汝鈞（1993）指出的「不取不捨的主體或主體性」，吳汝鈞認為：基於此不取不捨之主體亦即為「無之主體性」，且具體顯示為其三無（無念、無相、無住）法門。不取不捨之主體或主體性乃遊戲三昧之主體性，此乃慧能綜合了般若文獻的不取不捨與《大般涅槃經》的佛性思想而建立起來的，此主體性即南宗禪或《壇經》思想的特質，慧能的自性便是這種主體性，此為佛教其他派系（包括北宗禪在內）所沒有的。易言之，唯南宗禪，尤其《壇經》把般若智慧的不取不捨的妙用依附到佛性，或積極發揚佛性不取不捨的妙用，而且《壇經》中用「自性」多於「佛性」意即「自性」更有自覺涵義，更能顯示成佛潛能之內在性。「真理（真如）與主體性（自性）是同一（吳汝鈞，1993，頁42）」此乃真如、如來藏或本質乃無始以來即內在於自心，而非從外得，自淨其心中妄念，反觀原本無念、無相、無住之本心即可證知。



- 只上的心雖或觀此是說
不用止淨性主觀說
智作依清藏知即主觀說
若的所性來靈此若主觀說
般「有自如為，此若，客觀說
。著一的然如見，性般（主體）
。不捨而為味。所以用上自體
不捨而為味。所以用上自體
際不捨而為味。所以用上自體
分「上體一覺之妙，即本體
的在心上實性或覺之妙，即本體
說是在淨有藏性或住上說，即本體
觀只清的來知無性上說，即本體
客的性說如靈、藏，1977/2011b）
主現自權的而相來，（真寂性
有表藏強生，無如三，（真寂性
而所來勉眾性，無如三，（真寂性
有經如此是覺念、收牟見藏
而若于，就或無若（用來
，般收若亦性「其若妙如
一或被般）知在。般由就
是宗亦的心靈必若的乃則
性空且性常有，般說若則
與如，體真具性的觀般若
心是見實（即覺說客的般的
- 明心見到性即達生命存在之最高藝術主體性，啟示藝術主體性可
能相對性，也與自由之生命存在之極整、統攝、與高度精神性，既超越二元
關於前述生命存在主體：藝術主體性，茲以圖示如下：

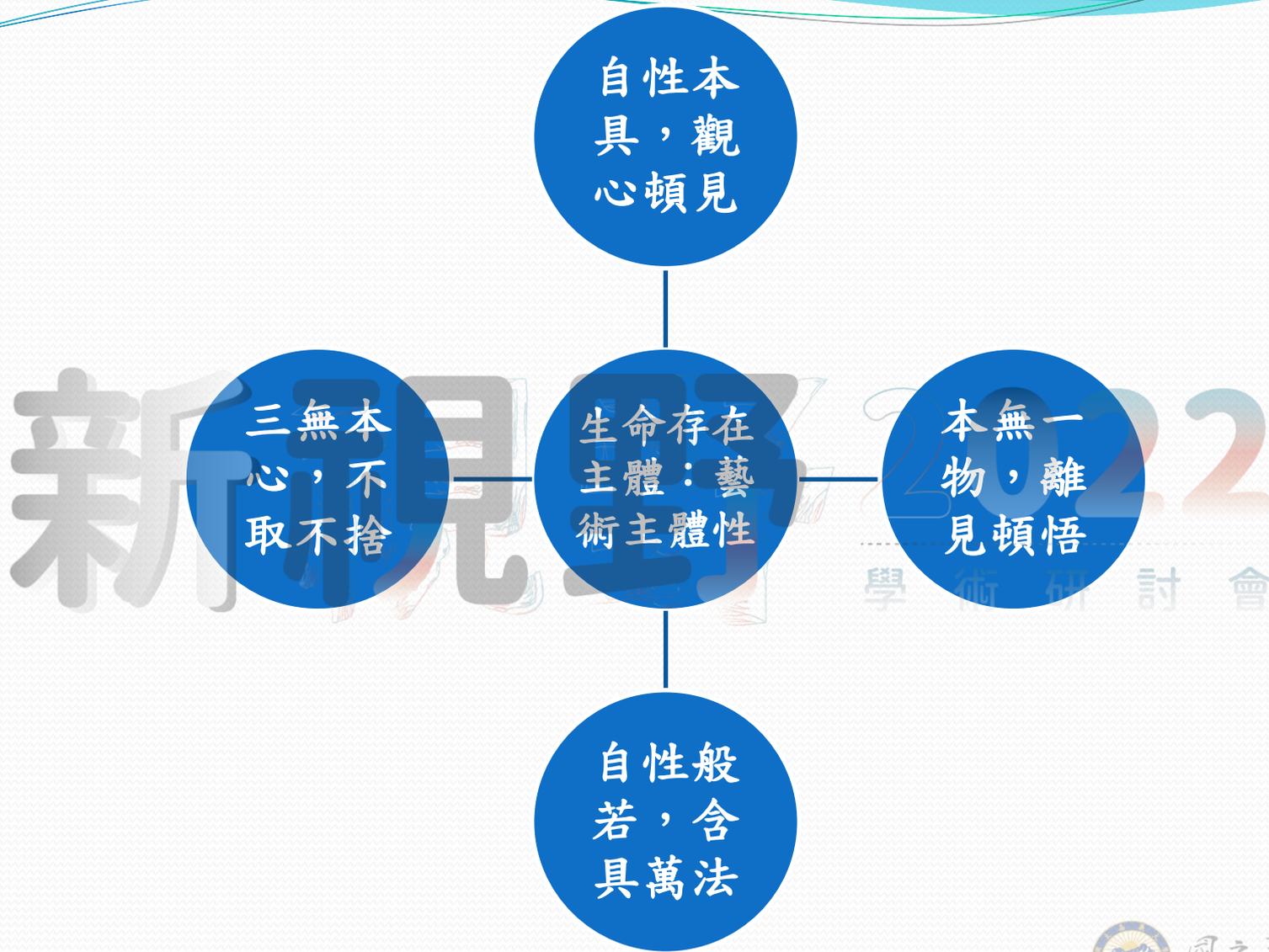


圖1. 生命存在主體：藝術主體性之意涵



國立嘉義大學
National Chiayi University

● 二、生命存在之智慧：藝術智慧

● (一) 菩提般若，智慧觀照

- 1. 菩提般若：本自具足，平等無別，只緣迷悟不同，慧能曰：「菩提般若之智。世人當知愚人智人。佛性本無差別。只緣迷悟不同。所以有愚有智。」
- 對般若了悟且依般若而行，正信本性與佛無二無別，又曰：「摩訶般若波念是佛。離性無別佛。」（般若品第二）
- 摩訶般若，廣大如虛空，超越一切特性。量廣亦無諸佛亦莫著空。若空性，有瞋空。亦無虛空。盡是。」空靜
- 摩真邊無世不坐。妙有即著無記空。吾說空便即著空。第一莫著空。若空靜

- 般若智慧具涵蓋性、普遍性、明覺性、一即一切、自由自在、無黏滯染著。「心量廣大。遍周法界。用即了了分明。應用便知一切。一切即一。一即一切。去來自由。心體無滯。即是般若。」
- **2. 智慧觀照：**般若智慧乃源自自性，真如心觀則見萬法本質之真如，且一切融於真如：「一切般若智。皆從自性而生。不從外入。莫錯用意。名為真性自用。一真一切真。」
- 真如性之般若智慧觀照、不取不捨，當下反觀自照，即能見性成佛「用真如性，以智慧觀照，於一切法不取不捨，即是見性成佛道。」（般若品第二）
- 時時處處皆呈現般若智慧「一切處所，一切時中，念念不愚，常行智慧即是般若行。」（般若品第二）
- 由般若智慧因病予藥，無念無憶無著，真如性觀照萬法而不取捨、無染著。「我此法門。從般若生八萬四千智慧。何以故。為世人有八萬四千塵勞。若無塵勞。智慧常現。不離自性。悟此法者。即是無念無憶無著。不起誑妄。用自真如性。以觀照。於一切法不取不捨。即是見性成佛道。」（般若品第二）

- 般若智慧自心本有，聞經自悟，自我觀照，不假文字，不執外修，常起正見。「若大乘人。若最上乘人。聞說金剛經。心開悟解。故知本性自有般若之智。自用智慧常觀照故。不假文字。」「若聞悟頓教。不執外修。但於自心常起正見。煩惱塵勞常不能染。即是見性。」（般若品第二）
- 佛法由自性生起且由自心領悟「三世諸佛。十二部經。在人性中本自具有。不能自悟。須求善知識指示方見。若自悟者。不假外求。」（般若品第二）
- 在般若觀照上，一物只是如如，無時間性與空間性，亦無生滅相，它有限而同時即具無限性之意義（牟宗三，會
1990/2004，1977/2011a，1977/2011b）。不僅見物之表象也能見其實相。

(二) 不二法門，究極圓滿

己而說。明於？反。惑之時，明有邊。自性明。汝是住呢？而。二。中。念。惠。更。那。暖。言。悟。慣。惠。為。個。不。目。時。思。一。為。還。你。冷。語。體。維。為。吾。哪。即。面。時。見。見。生。能。在。非。可。思。能。亦。來。惡。破。邪。未。惠。外。就。水。實。態。對。慧。念。時。本。善。態。破。邪。未。惠。外。就。水。實。心。性。生。與。第。一。的。性。原。也。見。緣。密。秘。人。證。越。等。本。勿。正。品。自。相。命。邊。取。諸。息。語。照。如。親。超。淨。心。由。你。切。生。二。禁。息。平。密。返。與。邊。垢。自。緣。惡。行。座。一。即。離。戒。屏。已。來。能。示。受。二。決。諸。思。上。這。亦。明。戒。屏。已。來。能。示。受。之。惡。肯。息。不。明。越。心。惠。見。惠。情。蒙。能。惡。善。而。屏。悟。惠。超。本。使。取。待。之。了。今。己。思。如。見。可。善。大。是。當。的。中。見。且。疑。又。秘。唯。不。元。此。來。不。言。那。悟。離。過。程。；。問。密。驗。善。二。由。而。明。大。悟。心。邊。見。邊。明。非。言。體。思。離。法。：。惠。念。下。體。傳。惡。後。說。惠。性。不。即。心。為。曰。觀。當。下。此。見。痴。其。已。；。自。由。亦。真。既。明。或。後。當。在。身。善。言。對。法。面。悟。：。良。來。的。到。此。即。惠。惑。執。領。惠。呈。亦。不。來。領。云。本。惡。聽。心。之。破。不。才。心。形。之。直。法。說。上。善。惠。觀。易。尤。見。思。悟。意。知。所。

- (印)宗(法師)問曰：「黃梅付囑，如何指授。」慧能曰：「指授即無，唯論見性，不論禪定解脫。」宗曰：「何不論禪定解脫。」(慧)能謂曰：「為是二法，不是佛法，佛法是不二之法。」(行由品第一)
- 慧能曰：「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。」
- (行由品第一)
- **2. 究極圓滿**
- 《壇經》思想涵蓋不二法門，如「眾生即佛」「煩惱即菩提」等。如慧能曰：「凡夫即佛，煩惱即菩提。前念迷，即凡夫。後念悟，即佛。前念著境，即煩惱。後念離境，即菩提。善知識，摩訶般若波羅蜜，最尊最上最第一，無住無往亦無來，三世諸佛皆從中出。當用大智慧打破五蘊煩惱塵勞，如此修行，定成佛道，變三毒為戒定慧。」(般若品第二)

- 超越二元相對，不著二邊，一也不立，此即中觀或「不二」與「即」之智慧觀照方式，二元對立現象乃相待而生，皆緣起性空，歸於畢竟空，「不二」可謂契合圓說或圓教，而成就圓善。
- 「眾生即佛」乃因眾生本覺與佛無異，此可徵諸《大乘起信論》（受禪宗、天臺與賢首各家推重）之主張：大乘起信論是信得以眾生心為本的法門，大乘即眾生心，信是信自己的心，證也是證這個心，以實現自心之清淨與完滿的自在（印順，1951/1972/1976）。
- 「煩惱即菩提」意指由煩惱的感受之中可看到覺性之存在，且此覺性並不會受到污染，而一直是圓滿自足的存在。

之智使天者分迷圓直非為各依心，故空，
 致是依示若「非，即猶，惱性于
 極即。所。或皆轉」，即體即空必
 教善字說，「翻即之即體即空必
 是教善字說，「翻即之即體即空必
 一致。就即是提菩背的，而一無，以故
 無限目成「才菩是非譎等依同。性本
 一無在教由等證元，詭槃雖（教自無
 福立然圓是「惱，合是涅槃（體圓無則
 德朗，即槃煩惱相即與，同是法住
 先，教則涅槃煩惱相即與，同是法住
 必致之原即「無二本生異若，一，
 致，一滿本死說本非之、是。住。處
 一德極之「解或意即菩性別無之無
 福使究據、分，「與法）並法明
 德能之依「如」即論惱與之，即無
 到真能所提，提「述煩明法住性。無
 （達可教菩說菩，前，無佛他法空性
 三想始實圓即圓即言。）。（依。是法
 宗要教真立惱非悟所是即性是純法即于
 牟，圓致成煩則，禮全「法這，一切性即
 據節至一，「說惱知體的與，即一之「
 根關而福宗如地煩依當解明住復即法即

● (三) 轉識成智，定慧等持

● 1. 轉識成智

● 轉八識為四智，亦即將前五識、第六意識、第七意識、與第八意識分別轉為成所作智、妙觀察智、平等性智、與大圓鏡智。慧能曰：「大圓鏡智性清淨。平等性智心無病。妙觀察智見非功。成所作智不留情。繁興永處那伽定。」（機緣言無第七）

● 「大圓鏡智性清淨」，阿賴耶識轉為大圓鏡智時，這個時候是末那識，這為平等性。是末那識，這為第七識。確實是現的，第一識就轉成平等性，隨順一切眾生（淨空，2011）。

的作在「能鏡用同的大後空，
 識，能圓事以之淨
 意，念同之所智（
 第六妄智切之本智）
 識，沒有作一為本智
 第六執。就。智智
 是而察作所所所
 觀察法觀「成成成
 妙一切妙，做，成
 妙，一就就叫轉智
 別就成都上本
 「分這，地根
 功它，」後果是
 非果在成之是智
 見如自「智它鏡
 智，到。成因圓
 察別得識轉乃大
 觀分中五識智；
 妙是別前五鏡智；
 「用分為前圓得
 2011）

識地成文轉。非常所
 八因識語於。非境
 第在轉言若情緣外
 識、其為的「留境為
 識為即經。不、不
 五因此被相即多，
 前，識著不名，染當
 第七執，個轉即定
 次第不「這退亦大
 的、性開再，在
 識識別實離不興是
 轉六分無要，繁遠
 指第不言還處然永
 此是界名，極雖心
 ，的境用詞至，
 「重塵但名悟」念
 轉著六「個悟定動」
 因最觸。這一伽有
 果，接便得，那沒
 七轉根方懂「處並
 六上六初，情永但空
 八地。最轉留興，淨
 五果轉的所不繁雜（
 「是上智字處」複惑
 2011）

- 若有轉識成智之智慧，則藝術家與藝術教育家首先將能區別「識」與「智」之差別，自我覺察「識」與「智」之作用，以「智」為主宰，調節、修正，且善加運用「識」之工具或作用；
- 其次，平時能不斷對「意識」之哲學與科學進行探討，以了解藝術心理與精神性之深義，並將此探討所得之認識與體驗，應用於藝術與藝術教育思維中，增進藝術內容與表現意義之深度，與表現意境之高度，提昇藝術家與藝術教育家主體之精神性與智慧。
- 其三，藝術家與藝術教育家在探討相關理論與實務中，能區別「識」與「智」在該理論或實務中兩者之成分或比重，以及兩者互動之關係。

● 2. 定慧等持

- 猶如前不二法門中所引，（印）宗（法師）問曰：「黃梅付囑。如何指授。」慧能曰：「指授即無，唯論見性，不論禪定解脫。」宗曰：「何不論禪定解脫。」（慧）能謂曰：「為是二法，不是佛法，佛法是不二之法。」（行由品第一）唯論見性，因只要見性即入不二法門，即能定慧等持。
- 慧能主張定慧合一，使兩者匯歸一心之圓明境界，而能發揮力動作用：「定慧一體。不是二。定是慧體。慧是定用。即慧之時定在慧。即定之時慧在定。若識此義。即是定慧等學。」
「定慧猶如何等。猶如燈光。有燈即光。無燈即暗。燈是光之體。光是燈之用。名雖有二。體本同一。此定慧法。亦復如是。」（定慧品第四）
- 「真如自性起念，六根雖有見聞覺知，不染萬境，而真性常自在。故經云：能善分別諸法相，於第一義而不動」（定慧品第四）

- 慧能對「禪之定」賦予重要詮釋，使有別於有出有入之「禪定」使能更有智慧地、離相且不亂地保任定境，而此關鍵乃在喚醒對自性本定之確認，而能無處不定，且以經證成之：「外離相為禪。內不亂為定。外若著相。內心即亂。外若離相。心即不亂。本性自淨自定。只為見境思境即亂。若見諸境心不亂者。是真定也。淨名經云。即時豁然。還得本心。菩薩戒經云。我本性元自清淨。」此不僅定慧等持定修法，亦可由此成就生命之圓滿「於念念中。自見本性清淨。自修自行。自成佛道。」（坐禪品第五）

- 除盡心垢後，淨相亦不能染著，否則被淨所縛，亦障自性之光明：故云：「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。」（坐禪品第五）
- 為求自心如如不動，般若智慧現前而起用，則對善惡、垢淨皆不宜分別取相：「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。卻障道也。」（坐禪品第五）
- 慧能對坐禪之創造性定義，使坐禪能運用於任何動靜之情境，而時時皆能處於大定：「外於一切善惡境界。心念不起。名為坐。內見自性不動。名為禪。」（坐禪品第五）

- 「定慧等持，雙修是正」以定慧等持為正行
- 說一切法不離自性：「吾所說法，不離自性，離體說法，名為相說。」（頓漸品第八）。
- 不僅不離體說法，成就一切行願時亦應不離自性心體
- 「若覓真不動，動上有不動，不動是不動，無情無佛種，能善分別相，第一義不動」（付囑品第十）
- 當體悟而確認此「動上有不動」之如如不動的生命主體，且在此生命主體之覺性中能興起「無緣大慈，同體大悲」之真情，度化有緣眾生。
- 因最高主體精神性統攝心理或表層意識之情緒與情感，而能調適自如，隨時有定慧之正受。同時能在藝術實踐過程中動靜自如，安祥自在，如Kant所言「和諧的遊戲」之美感。藝術活動中自由自主，具定靜之美感覺受。



● (四) 辯證超越，善巧方便

- 1. 辯證超越：依《六祖壇經》，在行願度化時，宜很智慧地以辯證超越方式且契合機緣，引發領悟第一義諦，亦即須透過善巧方便，使其離邊見，超越二元相對之唯心辯證法亦為有效之方便。蕭春溥（1976）認為在體會咐囑品中之方法論時，一方面在離言絕道，另一方面又要共人言語，將了解何以必須用「來去相因」之方法，才能成「中道義」。故有人認為禪宗方法之理路，乃一「辯證的遮撥發展」。
- 2. 善巧方便：先舉三科法門、動用三十六對，出沒即離兩邊。因材施教之方便法外，亦強調教育人、時、地之適當性，倘機緣不契則寧可默然而無諍，故六祖言「若言下相應，即共論佛義，若實不相應，合掌令歡喜，此宗本無諍，諍即失道意，執逆諍法門，自性入生死。」（付囑品第十）
- 對於二元對立之理事皆能以般若智慧觀照，且運用根本智與後得智以辯證超越方式加以澄清與提昇理解層次，且契合機緣以藝術活動或藝術教育自度度人。
- 關於前述生命存在之智慧：藝術智慧，茲以圖示如下：

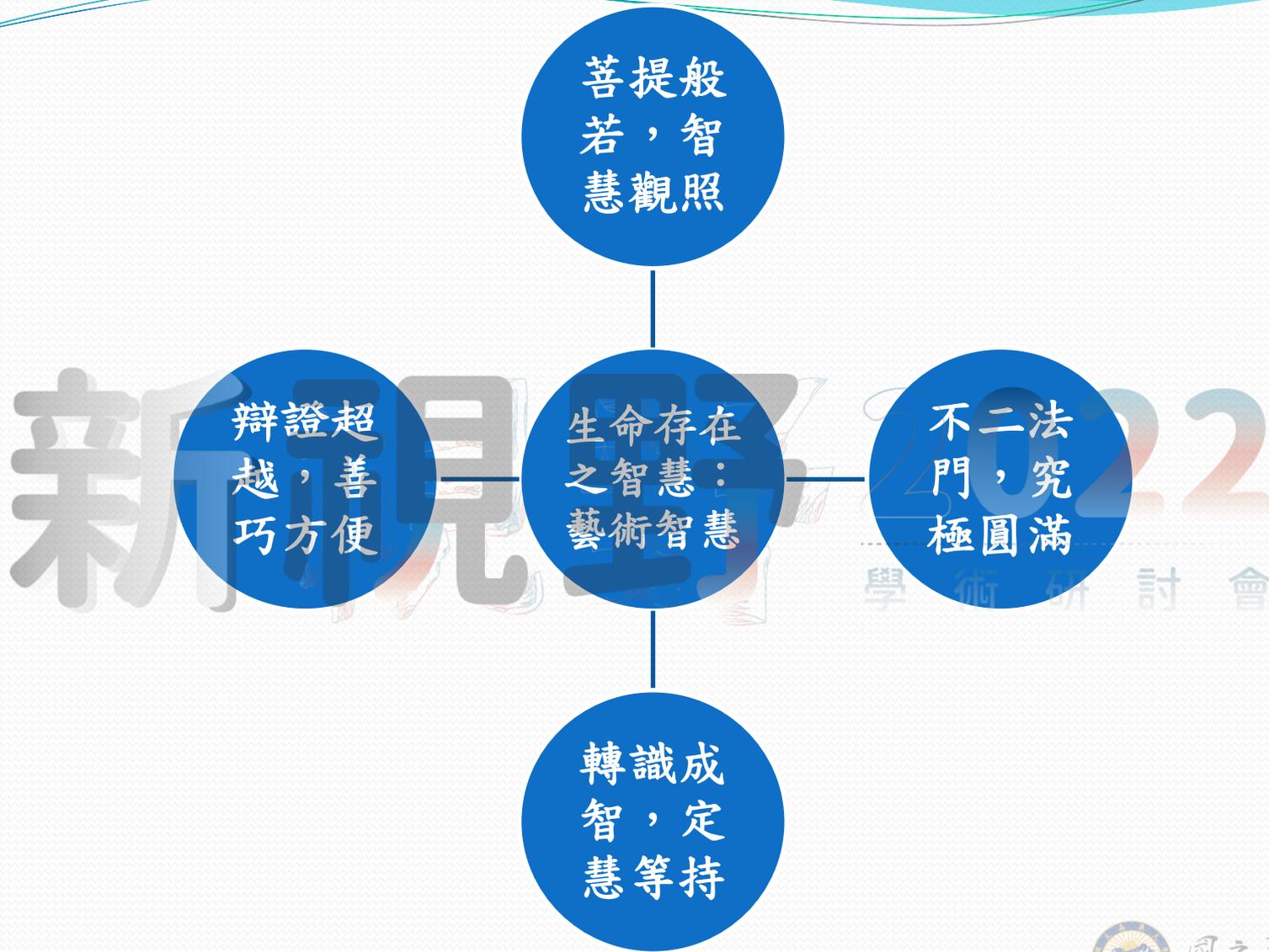


圖2.生命存在之智慧：藝術智慧



國立嘉義大學
National Chiayi University

● 三、存在心靈之境界：美感境界

● (一) 般若三昧，無念境界

- 1. 般若三昧：般若三昧即般若正定或般若正受，此可透過般若行，契悟實相般若，即得見性，而入甚深法界，呈現境界般若。如慧能所云：「若欲入甚深法界及般若三昧者，須修般若行，持誦金剛般若經，即得見性。」
(般若品第二)
- 生命圓滿之境界可透過般若觀照、明心見性而達到。故慧能曰：「若起正真般若觀照，一剎那間妄念俱滅，若識自性，一悟即至佛地。」(般若品第二)
- 生命解脫之光明心靈境界以及於十八界自由無礙之無念行乃來自般若觀照與識心達本。如慧能所云：「善知識。智慧觀照。內外明徹。識自本心。若識本心。即本解脫。」
(般若品第二)

- 2. 無念境界：般若三昧即在般若智觀照下呈現之無念清淨境界，而般若智本身亦即為無念之清淨心，同時動靜皆然，運用自如，自由自在。慧能云：「若得解脫。即是般若三昧。般若三昧。即是無念。何名無念。若見一切法。心不染著。是為無念。用即遍一切處。亦不著一切處。但淨本心。使六識出六門。於六塵中無染無雜。來去自由。通用無滯。即是般若三昧。自在解脫。名無念行。若百物不思。當令念絕。即是法縛。即名邊見。」「悟無念法者。萬法盡通。悟無念法者。見諸佛境界。悟無念法者。至佛地位。」（般若品第二）

- (二) 一行三昧，一相三昧
- 1. 一行三昧：直心而行，不著相，即在清涼道場或淨土。亦即慧能所言：「一行三昧者。於一切處行住坐臥常行一直心是也。如淨名經云。直心是道場。直心是淨土。迷人著法相。執一行三昧。直言坐不動妄不起心即是一行三昧。作此解者。即同無情。卻是障道因緣。」（定慧品第四）
- 2. 一相三昧：「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。安閒恬靜，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。」（付囑品第十）亦即在境界相裡不執著、不住相，憎愛取捨，不念利益成壞，純一不動心，安閒恬靜，成就真實的淨土（淨空，2011）。

- 三昧正受：前述一相三昧、一行三昧之心態與美感態度相通，其不念利益成壞即如同Kant之無利害關心（disinterested），其不生憎愛即與美感距離相似，且其「安閒恬靜，虛融澹泊」之平常心，「一切處行住坐臥，純一直心，不動道場，真成淨土」與牟宗三主張之「真善美合一」之最高圓滿境界（牟宗三，2019a，2019b）相契合。
- 且由此正受即能在生活或創作中，虛而靈，空而覺之意境。同時在般若真智或睿智的直覺觀照下，呈現般若三昧之安祥覺受。

● (三) 圓明涅槃、無相實相

● 1. 圓明涅槃

● 透過無相原則，即相而離相（文字、語言、心緣），由超越一切境相，達無相之實相，且以平等心，消解二元性，在不二智慧中，得心靈之自由自在，而達真常寂滅樂之涅槃境界。

● 「無上大涅槃，圓明常寂照，凡愚謂之死，外道執為斷，...通達無取捨，以知五蘊法，以及蘊中我，外現眾色像，一一音聲，平等如夢幻，不起凡聖見，不作涅槃解，二邊三際斷，常應諸海底，風鼓山相擊，真常寂滅樂，涅槃起相如是」（機緣品第七）

● 此涅槃真樂境界實為自性淨土，亦即由「妄心無相識之樂」，達「真淨即最高之美安樂」，隨所住處。

● 2. 無相實相

- 關於無相之實相境界，有其美學上之深義，根據牟宗三（2019），無相原則正可用以闡釋Kant美學之「無目的之合目的性」中「合目的性」，且可深化其意義。無相原則涉及且會通於佛家之「平等心」、儒家孔子所謂之「無適無莫」，道家老子之「素樸」（見素抱樸）。使人舒服愉悅，絲絲入扣。且真善美可分立說，亦可合一論，合一論即最高之境界，亦為即真即善即美之境界，此「合目的性」乃契合真善美合一；其「必然性」即通於佛家之「如」「一切皆如」，真如、如來藏，亦通於實相。
- Kant所言之感性直覺之形式（時間、空間）、理性認識之十二範疇或概念在Kant所名為決定，在佛教是執相、遍計所執、（不相應法），生、滅、常、斷、一、異來去皆靠時間、空間、範疇來決定，這是「識」不是「般若」（智）。「不生、不滅、不常、不斷、不一、不異」是般若觀照下的緣起。實相即是如相，如般若經所言「實相一相，所謂無相，即是如相。」（牟宗三，2019）。

- 認三真積，宗「亦為」，牟或亦，土「佛性」淨如性之「佛性」於「自通、如會」真可如為即空亦點觀、境、觀、意性「如身」之遍如身平另善安面哲美，美美篇遙美淨普皆自滿，真有方方即統即下道即我之「物圓受乃含這西善系善善天；善樂美「一物圓受乃含這西善系善善天；善常對「之槃之，善一反真體真真莊境其乃對、義涅槃美「圓合。即整即即（之即槃Kant「意明純性於在美非一是是。美達（2019b）涅為如極圓達的通學即並成就就容即當
- 離目此哲善，界句之善。距合為國即界境無明善。感「認中真兩兩的四神即真即美之三出即善通宗溪稱真即與的宗指是、溝禪龍，即真然目牟他就真可出王美是，超無，他就真可出王美是，有中界心合結作三，地，而學境常美是、宗展天學，住美滿平善美位牟發於美（牟物無圓之真，地。德備的界成了，有高禪，的講道「孤立界變境具之，常依講分家所是此界意則一悅非如只是學子不為境之面合愉界，他還理莊」在一常方美適境學；他；。）自合

● (四) 相應真如、自性三寶

● 1. 相應真如

- 所行皆與真如本心相應，依自性般若智慧而行，「內外不住。去來自由。去除執心。通達無礙。能修此行。與般若經本無差別。」（般若品第二）
- 清淨心在妄心中可見，因覺性常在，自他各不相妨礙惱亂，行正即在道中。「菩提本自性。起心即是妄。淨心在妄中。但正無三障。世人若修道。一切盡不妨。常自見己過。與道即相當。色類自有道。各不相妨惱。離道別覓道。終身不見道。波波度一生。到頭還自懊。欲得見真道。行正即是道。」（般若品第二）
- 根本智與後得智之智慧，善巧方便度化眾生，覺性在世俗中顯現與起用，真理在事相上見「若見他人非。自非卻是左。他非我不非。我非自有過。但自卻非心。打除煩惱破。憎愛不關心。長伸兩腳臥。欲擬化他人。自須有方便。勿令彼有疑。即是自性現。佛法在世間。不離世間覺。離世覓菩提。恰如求兔角。」（般若品第二）

- 稱性起用，建立萬法，而所行不離清淨自性「內心謙下是功。外行於禮是德。自性建立萬法是功。心體離念是德。不離自性是功。應用無染是德。」（疑問品第三）
- 最高真理乃在日常生活之待人處事中顯現，亦即落實心平、行直，孝、義、讓、忍，克盡責任義務，圓滿自身之德行。「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。忍則眾惡無喧。」（疑問品第三）

學術研討會

● 2. 自性三寶（覺、正、淨）

- 慧能對「佛法僧」三寶賦予新定義，直接掌握「佛法僧」之本質且將之內化於心，同化於自性，使自心本性不著外相，能自力回復覺、正、淨，歸依於自心三寶，而發揮度化自他之功能。如慧能所言：「更與善知識授無相三歸依戒。」「歸依覺，二足尊。歸依正。離欲尊。歸依淨。眾中尊。從今日去。稱覺為師。」「歸依自性三寶。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。能離財色。名二足尊。自心歸依正。念念無邪見。以無邪見故。即無人我貢高貪愛執著。名離欲尊。自心歸依淨。一切塵勞愛欲境界。自性皆不染著。名眾中尊。若修此行。是自歸依。」（懺悔品第六）
- 若具如前述不二法門之智慧，與相應真如之意境，則能時時體用不二，且依自性發揮般若智慧，而付諸度化自他之正行，用不離體，動靜皆安處在覺、正、淨境界。如此方能發揮具精神性與藝術創造之藝術教育。

● (五) 萬法心生，自性自度

● 1. 萬法心生

- 由如前述之「自性起用」，在善巧方便之施展上，秉持「即心即佛」之精神，由實相般若生起起方便般若，發揮本心之原有之清明智慧，而自由自在地進行創造。
- 「我心自有佛。自佛是真佛。自若無佛心。何處求真佛。汝等自心是佛。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。」（付囑品第十）
- 心生則一切法生，一方面指起心動念之念、思、作意，能呈現心（主體）的對境（客體）之人事物，或一切理事；另一方面亦指自心本性能發顯智慧功能，運用創造性思考以解決問題，或在藝術表現中進行品質思考與品質的問題解決。此亦顯示「何其自性，本自具足」，「何其自性能生萬法」。
- 如陳傳席（2014）所述之清八大山人之大寫意中鳥、魚、石往往不合情理，也不合真如，全是他的心生。《六祖壇經》言：「我心自有佛，自佛是真佛，...皆是本心生萬種法，故經云：心生種種法生，心滅，種種法滅。」（付囑品第十）。



● 2. 自性自度

- 慧能所言之四宏願，強調自性自度，以自性般若度化自心眾生之重要性，此種自度乃既是務實的而且是根本要圖，惟自度方有能力度人。此即如六祖所言：「自心眾生無邊誓願度。自心煩惱無邊誓願斷。自性法門無盡誓願學。自性無上佛道誓願成。」「何名自性自度。即自心中邪見。煩惱。愚痴眾生。將正見度。既有正見。使般若智打破愚痴迷妄眾生。各各自度。邪來正度。迷來悟度。愚來智度。惡來善度。如是度者。名為真度。又煩惱無邊誓願斷。將自性般若智除卻虛妄思想心是也。又法門無盡誓願學。須自見性。常行正法。是真學。又無上佛道誓願成。既常能下心。行於真正。離迷離覺。常生般若。除真除妄。即見佛性。即言下佛道成。常念修行。是願力法。」（懺悔品第六）

- 最高之生命境界在於明心見性，常存平等正直心態行為處事，自然達到自性淨土（自性佛土），自性為自心境界之主宰，自我精神性之提昇在於心態之調整，而與外在環境或形式（在家、在寺）無關。如慧能所言：「念念見性。常行平直。到如彈指。便睹彌陀。」「自性覺即是佛。慈悲即是觀音。喜捨名為勢至。能淨即釋迦。平直即彌陀。」「若欲修行。在家亦得。不由在寺。」「但心清淨。即是自性西方。」（疑問品第三）
- 關於前述存在心靈之境界：美感境界，茲以圖示如下：



圖3.存在心靈之境界：美感境界



參、結語

- 根據前述探討，本文之發現可歸納為以下三方面：其一、審美精神性之生命存在主體：藝術主體性方面，包括：
 - (一) 自性本具，觀心頓見；(二) 本無一物，離見頓悟；
 - (三) 自性般若，含具萬法；以及(四) 三無本心，不取不捨等範疇。
- 其二、生命存在之智慧：藝術智慧方面包括：
 - (一) 菩提般若，智慧觀照；(二) 不二法門，究極圓滿；
 - (三) 轉識成智，定慧等持；以及(四) 辯證超越，善巧方便等範疇。
- 其三、存在心靈之境界：美感境界方面包括：
 - (一) 般若三昧，無念境界；(二) 一行三昧，一相三昧；
 - (三) 圓明涅槃、無相實相；(四) 相應真如、自性三寶；
 - 以及(五) 萬法心生，自性自度等範疇。

- 在藝術創作與精神性全人藝術教育中，禪學與禪修之概念已廣受重視，然而《六祖壇經》關於之藝術主體、藝術智慧與美感境界，因其具高度之精神性，函有深刻之生命學問，人生哲理與意識境界，仍有待吾人以此略論為基礎，而持續深入地探討、闡釋與應用。

新視野 2022

學術研討會

- 註1：關於《六祖壇經》之版本，根據淨空（2011），曹溪原本的章目次第，與正統本幾乎完全相同。正統本分全經為九章，曹溪本多一章「付囑流通第十」。十章略介如次：
- 『悟法傳衣第一』，流通本將此章前半改作「行由品第一」，後半改作「般若品第二」。
- 『釋功德淨土第二』，流通本改作「疑問品第三」。
- 『定慧一體第三』，流通本改作「定慧品第四」。
- 『教授坐禪第四』，流通本改作「坐禪品第五」。
- 『傳香懺悔第五』，流通本改作「懺悔品第六」。
- 『參請機緣第六』，流通本改作「機緣品第七」。
- 『南頓北漸第七』，流通本改作「頓漸品第八」。
- 『唐朝徵詔第八』，流通本改作「宣詔品第九」，也有改作「護法品第九」。
- 『法門對示第九』、『付囑流通第十』，流通本將此兩章合併，改為「付囑品第十」。
- 本文主要以流通本為主，引用之品名亦依流通品，然亦參考曹溪本。

- 註2：例如胡適（1929/1976，1930/1976，1934/1976，1969/1976e，1969/1976f）、彭楚珩（1976）、錢穆（1945/1976a，1976b，1976c，1976d）、李嘉言（1976）、乃光（1976）、大圓（1976）、王禮卿（1976）、（1969/1976a，1976b，1976c）、澹思（1976）、蔡念生（1976）、華嚴關主（1976）、陳寅恪（1976）、羅香林（1976）、蕭春溥（1976）、羅時憲（1976）、高永霄（1968/1976）、許兆理（1976）等文所述。

- 註3：「性起」系統乃華嚴宗承廣義唯識學中真常心系而建立的，其探討與建立方式為分解的；「性具」系統乃天台宗承般若實相學，且通過「如來藏恆沙佛法佛性」觀念，依法華經開權顯實、發跡顯本，而建立的，其探討與建立方式為詭譎的（平正的）。因建立方式不同故其對性起性具之「性」解釋亦異，性起之性指如來藏自性清淨心說，所謂「偏指清淨真如」、「唯真心」；性具之性即就「一念無明法性心」說，通過詭譎方式，念具即智具，無明具即是法性具，念具可謂是緣起，智具不可說緣起，以智非生滅法故，非緣起法故。無明具可以說緣起，以無明即一念心故。法性具不可以說緣起，以法性是空如理，或中道實相理，非心法故，無所謂起不起故，故只言「性具」，不言性起。

參考書目

- 乃光（1976）。讀六祖「法寶壇經」。載於六祖壇經研究論集（頁156-180）。台北市：大乘文化出版社。
- 大圓（1976）。論能秀兩大師。載於六祖壇經研究論集（頁181-182）。台北市：大乘文化出版社。
- 太虛（1990/原著日期不詳）。法華經教釋（唐一玄編解）。高雄市：佛光出版社。
- 王禮卿（1976）。六祖之偈。載於六祖壇經研究論集（頁193）。台北市：大乘文化出版社。
- 印順（1951/1972/1976）。神會與壇經 -- 評胡適禪宗史們一個重要問題。載於六祖壇經研究論集（頁109-141）。台北市：大乘文化出版社。
- 印順（2003）。大乘起信論講記。新竹市：正聞學術研討會。
- 牟宗三（1977/2011a）。佛性與般若（上）。台北市：臺灣學生書局。
- 牟宗三（1977/2011b）。佛性與般若（下）。台北市：臺灣學生書局。
- 牟宗三（1985/1996/2010）。圓善論。台北市：臺灣學生書局。

- 牟宗三 (2019a)。康德美學 -- 牟宗三先生講演錄 (捌)。新北市：財團法人東方人文學術研究基金會。
- 牟宗三 (2019b)。康德第三批判 -- 牟宗三先生講演錄 (玖)。新北市：財團法人東方人文學術研究基金會。
- 牟宗三 (1990/2004)。現象與物自身。台北市：商務。
- 吳汝鈞 (1993)。遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷。台北市：臺灣學生書局。
- 吳汝鈞 (2005)。純粹力動現象學。台北市：商務。
- 吳汝鈞 (2008)。純粹力動現象學六講。台北市：商務。
- 吳汝鈞 (2013)。空宗與有宗。台北市：臺灣學生書局。
- 李嘉言 (1976)。六祖壇經德異刊本之發現。載於六祖壇經研究論集 (頁143-154)。台北市：大乘文化出版社。
- 胡適 (1929/1976)。壇經考之一 -- 跋曹溪大師別傳。載於六祖壇經研究論集 (頁1-10)。台北市：大乘文化出版社。
- 胡適 (1930/1976)。壇經考之一 -- 記北宋本的六祖壇經。載於六祖壇經研究論集 (頁11-28)。台北市：大乘文化出版社。

- 胡適（1934/1976）。荷澤大師神會傳。載於**六祖壇經研究論集**（頁29-74）。台北市：大乘文化出版社。
- 高永霄（1968/1976）。從六祖壇經以論禪門人物之人生智慧及其生活境界。載於**六祖壇經研究論集**（頁339-352）。台北市：大乘文化出版社。
- 唐君毅（1986/2006a）。**生命存在與心靈境界（上）**。台北市：臺灣學生書局。
- 唐君毅（1986/2006b）。**生命存在與心靈境界（下）**。台北市：臺灣學生書局。
- 淨空（2011）。**六祖壇經講記**。台北市：華藏淨宗學會。
- 許兆理（1976）。「六祖壇經」研究略見。載於**六祖壇經研究論集**（頁327-338）。台北市：大乘文化出版社。
- 陳寅恪（1976）。禪宗六祖傳法偈之分析。載於**六祖壇經研究論集**（頁263-268）。台北市：大乘文化出版社。
- 彭楚珩（1976）。關於神會和尚生卒年代的改定。載於**六祖壇經研究論集**（頁75-80）。台北市：大乘文化出版社。



- 華嚴關主 (1976)。禪史、禪學與參禪 -- 結束討論禪宗史學的爭論。載於**六祖壇經研究論集** (頁261-268)。台北市：大乘文化出版社。
- 楊鴻飛 (1969/1976a)。關於六祖壇經。載於**六祖壇經研究論集** (頁195-204)。台北市：大乘文化出版社。
- 楊鴻飛 (1969/1976b)。「壇經之真偽問題」讀後。載於**六祖壇經研究論集** (頁215-224)。台北市：大乘文化出版社。
- 楊鴻飛 (1969/1976c)。「再論壇經問題」讀後。載於**六祖壇經研究論集** (頁235-244)。台北市：大乘文化出版社。
- 蔡念生 (1976)。談六祖壇經真偽問題。載於**六祖壇經研究論集** (頁253-260)。台北市：大乘文化出版社。
- 劉豐榮 (2004a)。艾斯納藝術教育思想研究。台北市:水牛。
- 劉豐榮 (2004b)。藝術創作研究方法之理論基礎探析：以質化研究觀點為基礎。藝術教育研究，8，73-94。
- 劉豐榮 (2011)。藝術中精神性智能與全人發展之觀點與學院藝術教學概念架構。藝術研究期刊，7，1-19
- 澹思 (1976)。惠能與壇經。載於**六祖壇經研究論集** (頁245-251)。台北市：大乘文化出版社。

- 錢穆 (1945/1976a)。神會與壇經。載於六祖壇經研究論集 (頁81-108)。台北市：大乘文化出版社。
- 錢穆 (1976b)。讀六祖壇經。載於六祖壇經研究論集 (頁155-155)。台北市：大乘文化出版社。
- 錢穆 (1976c)。六祖壇經大義 -- 惠能真修真悟的故事。載於六祖壇經研究論集 (頁183-192)。台北市：大乘文化出版社。
- 錢穆 (1976d)。關於六祖之偈。載於六祖壇經研究論集 (頁194-194)。台北市：大乘文化出版社。
- 錢穆 (1969/1976e)。略述有關六祖壇經之真偽問題。載於六祖壇經研究論集 (頁205-213)。台北市：大乘文化出版社。
- 錢穆 (1969/1976f)。再論關於六祖壇經真偽問題。載於六祖壇經研究論集 (頁225-233)。台北市：大乘文化出版社。
- 蕭春溥 (1976)。壇經法義之體會。載於六祖壇經研究論集 (頁277-292)。台北市：大乘文化出版社。
- 羅香林 (1976)。壇經筆受之問題。載於六祖壇經研究論集 (頁269-276)。台北市：大乘文化出版社。
- 羅時憲 (1976)。六祖壇經管見。載於六祖壇經研究論集 (頁293-326)。台北市：大乘文化出版社。
- 釋聖嚴 (1991)。六祖壇經的思想。禪與悟。新北市：東初出版社。



- Campbell, L. (2003). *Portraits of artist/teachers: Spirituality in art education*. Unpublished doctoral dissertation. University of Illinois at Urbana-Champaign.
- Eisner (2002). *The arts and the creation of mind*. New Haven & London: Yale University Press.

- 敬請多多指教！

新視野 2022

學術研討會

