

# 如何理解《六祖壇經》的倫理學型態？\*

嚴瑋泓

## 壹、前言

從早期佛教到部派佛教的發展脈絡看來，佛教倫理學的內涵約略可從戒律的精神與內涵論之，戒律的尊嚴與精神主導了佛教實踐者的道德規則與行為，同時也作為佛教實踐者內在德行的自我規訓。從終極目的而言，戒律乃作為佛教實踐者邁向解脫之道所依據的實踐準則。職是之故，戒律的內涵與精神通常可作為佛教倫理學的核心概念與內容，綜觀當前佛教倫理學的論述，亦可發現多數研究亦從戒律的理論基礎出發，進而開展論述。

在大乘佛教興起之後，戒律所含蘊的規範性似乎有些鬆動。以般若與中觀哲學為例，實踐者根據其哲學內涵中「無執」、「無住」的視角，以圓滿智慧之成就為其實踐目的，而不固著於戒律的繁瑣法則以及執持淨戒的道德後果。因此，持守戒律從固守繁瑣的行為規範轉向以奉行倫理通則為其實踐範式。<sup>1</sup>此種轉變相當程度弱化了僵化地固守戒律所構築之佛教倫理

---

\* 作者由衷感謝兩位匿名審查人惠賜寶貴的審查意見，使得作者能更深入且細緻地思考論題並修正訛誤，惠我良多。又，本文曾以〈如何理解《六祖壇經》的倫理學型態？：德行倫理學與結果主義之理解進路的反思〉之初稿，發表於香港中文大學人間佛教研究中心主辦之「2014年第9屆青年佛教學者學術研討會暨中國佛教研討會」。雖然本文於會後業已修改，但與會學者的討論仍令作者受益匪淺，於此一併致謝。

<sup>1</sup> 此種觀點在般若與中觀哲學被凸顯出來，顯明的文證如：《大般若波羅蜜多經·第三會》卷

的他律性格。此外，大乘佛教大力提倡菩薩道之自利利他的精神，使得大乘佛教倫理學逐漸以大乘菩薩道的慈悲或饒益有情之精神為核心而開展。

中國佛教倫理思維的特色，在於將戒律的規範性轉移到對心性的重視，其道德實踐的終極目的乃透過排除遮蔽心性的煩惱與顯露清淨本性等進路而完成的。此種主張以禪宗為最，以《六祖壇經》為例（以下簡稱《壇經》），其中「心平何勞持戒？行直何用修禪？」、「心地無非，自性戒」等說法，特別顯露了中國佛教倫理思維的特色。於是對於中國佛教倫理學而言，戒律在佛教理論與實踐中所扮演的角色似乎從界定行為的對錯與善惡之規準，轉而變成一種顯露佛教實踐者內在心性能力的理路。

本文將以《壇經》作為探究以禪宗為基礎的倫理學理路之根據。首先，從戒律與心性論的視角思考《壇經》的道德思考屬於哪種類型的倫理學？再者，反思《壇經》獨特的倫理思想型態是否與西方倫理學之理論有對話的可能性？一方面從《壇經》內在倫理型態思考其與德行倫理學（virtue ethics）的相似性，並論述其是否可能為某種形式的德行倫理學；二方面從禪宗哲學明心見性、解脫成佛之終極目的，思考是否可將《壇經》的倫理型態視為某種形式的結果主義（consequentialism）？第三，反思在德行倫理學或結果主義之外，是否可能仍有其他與《壇經》的倫理思考相似的倫理學理論，而與之類比？最後，本文將總結《壇經》

---

529：「善現！諸菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多時，安住如夢、如響、如像、如光影、如陽焰、如幻、如化、如尋香城五取蘊中，圓滿淨戒波羅蜜多。……是菩薩摩訶薩雖具成就如是諸戒，而於諸法無所執著，不作是念：『我因此戒當生剎帝利大族乃至居士大族富貴自在。』不作是念：『我因此戒當作小王、或作大王、或作輪王、或作輔相富貴自在。』不作是念：『我因此戒當生四大王眾天乃至非想非非想處天富貴自在。』不作是念：『我因此戒當得預流果乃至無上正等菩提。』」（《大正藏》冊7，頁717上—中）

但此並非意味大乘佛教不重視戒律，此乃是自王舍城結集時以摩訶迦葉（Mahākāśyapa）與優波離（Upāli）為首誦出律典之繁瑣法則後，轉而以「十善」為主之大乘菩薩戒的不同發展。例如：《大智度論》卷46：「問曰：尸羅波羅蜜則總一切戒法，譬如大海總攝眾流，所謂不飲酒，不過中食，不杖加眾生等。是事十善中不攝，何以但說十善？答曰：佛總相說六波羅蜜，十善為總相戒，別相有無量戒。」（《大正藏》冊25，頁396中）

的倫理思想，說明如何從禪佛教獨特的倫理思維特質界說其倫理學型態，論述其如何作為佛教實踐者的道德與行為規則的基礎。

## 貳、《壇經》的戒律觀所揭示的倫理思考

### 一、本文所依據的《壇經》版本

從禪宗於中國佛學的發展脈絡而言，《壇經》毫無疑問地是十分重要的基礎文獻，但《壇經》對於禪宗發展的影響，既不是在明代之後流行的元代宗寶本，<sup>2</sup>更不是那個幾乎無法確定的「原本」，而是在不同的時空、文化間，不同的詮釋與理解下所形成之諸個《壇經》版本。

西元 1923 年，日本學者矢吹慶輝從大英博物館的敦煌遺書發現手寫本《壇經》，<sup>3</sup>此為當前發現最早的《壇經》，故此版本受到學界高度的重視，依照學術慣例，此版本被稱為敦煌本《壇經》。在此之後，日本學者鈴木大拙從日本京都興聖寺發現宋代初年惠昕所編寫的抄本。在鈴木之後，日本學界又陸續在日本石川大乘寺、名古屋真福寺發現非常近似於惠昕本的抄本。因此，學界意識到《壇經》並非僅有孤本，而是一個透過不同歷史場景的編寫、詮釋與理解的動態歷程。

西元 1943 年，中國學者向達從敦煌任子宜收藏的禪宗文獻中，發現相較於敦煌本《壇經》的字跡而言更為清晰，且錯誤較少的《壇經》抄本，但當時他並未抄錄。在此之後，日本學者柳田聖山在 1974 年出版的

---

<sup>2</sup> 此版本收入《大正新脩大藏經》第 48 冊，經號 2008。請參見：《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》冊 48，頁 345 中—362 中。

<sup>3</sup> 此版本在校訂之後於西元 1928 年收入《大正新脩大藏經》第 48 冊，經號 2007。請參見：《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》，《大正藏》冊 48，頁 337 上—345 中。

《禪家語錄·禪籍解題》與1980年出版的《講座佛教·敦煌佛教與禪》均重提此事。直到西元1986年，中國學者楊曾文經由周紹良所提供敦煌博物館收藏編號「敦博077」寫經的照片，才重新發現任子宜所藏《壇經》版本。楊教授以此版本為底本，對校敦煌本與惠昕本《壇經》，認定敦博077寫經與敦煌本《壇經》為「同源異抄本」，並於1993年出版《敦煌新本·六祖壇經》一書，再度引起學界的重視，稱之為敦博本《壇經》。<sup>4</sup>然而，按照歷史的演進，在惠昕本之後還有契嵩本、德異本與宗寶本等，但契嵩本、德異本與宗寶本並無太大的差別（楊曾文，2001：307-311），因此亦可三者視為同源異本。

目前學術界對《壇經》的文獻校勘已經有相當成熟的研究成果，<sup>5</sup>本文所依據的《壇經》，原則上以敦煌本與敦博本《壇經》為主，理由在於其乃最為接近法海集記的版本。但若考量《壇經》的理解與詮釋史，自然不能忽視不同版本之《壇經》的流傳與影響及其價值，原因在於各個不同版本均承載著不同歷史文獻之脈絡下對惠能禪法的理解與詮釋觀點。因此本文的論述在不違背惠能禪法思想的前提下，將以敦煌本與敦博本為論述基礎，必要時參照惠昕本與宗寶本《壇經》並置於註腳對照，藉此論述《壇經》的倫理思想。

## 二、以戒律為視角出發的佛教倫理學

本文所論之佛教倫理學，約略可界說為：探究佛教哲學中有哪些基礎理論可藉以建構道德原則或倫理學理論的學科。在學科意義下，進一

<sup>4</sup> 關於《壇經》各版本流傳的詳細狀況，可參閱楊曾文校寫《新版敦煌新本六祖壇經》中〈《壇經》諸本的演變〉一節（楊曾文，2001：293-314）。本文中《壇經》不同版本的發現過程，亦可參見該書作者之〈自序〉（楊曾文，2001：5-10）。

<sup>5</sup> 例如：楊曾文（2001：6-80）、釋印順（1993：407-490）、郭朋（1983：1-115）、黃連忠（2006：2-233）、Yampolsky（2012：89-110）。敦煌本與敦博本英譯見 Yampolsky（2012：125-183）、楊曾文、林光明、蔡坤昌、林怡馨（2004：67-315）；宗寶本英譯見 McRae（2000：17-93）。

步反思這些佛學理論所建構之道德原則是否具有普遍性？佛教倫理學的觀點相較於西方倫理學的理論是否有相似性？

當代佛教倫理學的論述，多以佛教哲學的核心內涵對應於當代倫理學或應用倫理學的討論。舉例而言，享譽盛名的佛教倫理學家彼得·哈維（Peter Harvey）即從業與輪迴、無我、四聖諦、八正道……等佛教根本教義展開倫理論述，並對比西方倫理學的相關理論。（Harvey，2000：8-59）他並從佛教戒律所展開的倫理論述，反思家庭、婚姻、社會倫理乃至於人權議題。（2000：66-122）當然，大乘菩薩道之智慧、慈悲與戒律等內涵，更是佛教倫理論述的重要來源。（2000：124-140）哈維也運用上述佛教哲學的內涵，反思人與自然世界的相待、經濟倫理、戰爭與和平、自殺與安樂死、墮胎與節育、性別平等與同性戀等議題。（2000：150-433）又如另一位傑出的佛教倫理學家關大眠（Damien Keown），則以戒律、五蘊與心理、業、生死與涅槃……等論述佛教倫理學與心理學、救贖學之間的關係。（Keown，2001：25-128）他擅長於佛教倫理學與西方倫理學的對比結構中，梳理其間的理論相似性，並以宣稱佛教倫理學有濃厚的德行倫理學傾向著名。此外，他亦以四聖諦、八正道、業、戒律、德行（布施、不傷害、慈悲等）與大乘佛學的六波羅蜜……等根本內涵展開佛教倫理的論述。（Keown，2005：4-19）並進一步反思動物與環境倫理、性別、戰爭與恐怖主義、墮胎、自殺、安樂死與複製人等倫理議題。（2005：39-131）上述兩者的研究進路，均以佛教哲學的基本內涵，對比西方倫理學的相關理論，並能反思應用倫理學的相關議題。除了上述兩者之外，作者也發現當前關於佛教倫理學的研究成果，多數仍將佛教戒律視為佛教倫理學之理論基礎，而開展豐富的討論。<sup>6</sup>

<sup>6</sup> 例如 Keown (2001：165-191；2005：3-20)；Saddhatissa (1997：59-96)；Harvey (2000：60-96)；Kalupahana (1995：113-142)；釋昭慧 (2003：133-179)；嚴瑋泓 (2013：101-139)。

依照佛教的傳統，戒律的精神乃以涅槃解脫為其目的。就此而論，戒律的規範性是與佛教哲學的終極目的是緊密連結而無法脫鉤的。然而，戒律的精神與涅槃解脫的連結並非意指佛教戒律的思想與精神所建構的倫理學理論是跳脫此世的關懷，甚而隨著時代的變遷而墨守成規。相反地，戒律精神中的「隨方毘尼」或「小小戒可捨」的倫理思維，賦予了戒律在道德規範性之外，仍保有其理論的彈性。（嚴瑋泓，2013：101-139）

若從倫理學的意義而論，佛教戒律的內涵乃透過道德主體以遵守特定禁戒的規範性來維護人們的道德生活與品質，逐步內化而為內在的道德動機與習慣，此種自我規訓的型態，或可視為一種「倫理德行」(ethical virtue)。<sup>7</sup>就此而論，佛教戒律的目的不在於其神聖的規範性，而是透過道德主體對規範性法則之內涵的尊敬，並透過具體實踐而逐步完成禪定、智慧與解脫之目的，此即是一種透過「持守禁戒」，逐步完成「心不染著」、「常一其心」與「離諸疑惑」的動態歷程。<sup>8</sup>

如果將論述的視角轉向於禪宗的文獻與理論，基於本文的問題意識反思佛教倫理的基本問題，或許可以從禪宗對戒律的看法著手。<sup>9</sup>然而，就哲學觀點而論，當前多數的研究將「心性論」視為是禪宗倫理、甚至作為中國佛教倫理的理論基礎，<sup>10</sup>我們或許可以繼續追問，假若心性論

<sup>7</sup> 「倫理德行」一詞乃借用彼德·哈維所說。(2000：66)

<sup>8</sup> 例如：《雜阿含經》卷 11：「云何律儀？眼根律儀所攝護。眼識識色，心不染著；心不染著已，常樂更住；心樂住已，常一其心；一其心已，如實知見；如實知見已，離諸疑惑；離諸疑惑已，不由他誤，常安樂住。耳、鼻、舌、身、意亦復如是。是名律儀。」(《大正藏》冊 2，頁 75 下-76 上)

<sup>9</sup> 例如：羅伯特·愛肯 (Robert Aitken) 在《丁香之心：禪佛教倫理學論集》(The Mind of Clover: Essays in Zen Buddhist Ethics) 一書，乃以《梵網經》所載的大乘十重戒為基礎，結合茶禪所開展的論述。(2000：16-103) 就此而論，似可以從禪宗的文獻與理論基礎進一步開展論述。

<sup>10</sup> 例如王月清《中國佛教倫理研究》一書中第七章〈中國佛教倫理的特徵及影響〉中「中國佛教倫理有明顯的心性特徵」的論述。(1999：239-242) 業露華《中國佛教倫理思想》一書中第五章〈佛性論：佛教倫理的道德依據〉的相關說法。(2000：114-143) 董群《禪宗倫理》

是《壇經》的倫理學理論基礎，那《壇經》所揭示的佛教倫理學會是什麼樣的倫理學型態？<sup>11</sup>一旦此說成立，從戒律轉向心性論為基礎的倫理學是否可能導出道德的規範性？針對這樣的問題，《壇經》中對戒律與善惡的觀點或許可以作為我們思考的起點。

### 三、《壇經》之「戒律觀」

就此而論，戒律的規範性所建構的倫理學視角是否可能於《壇經》中找到類同的觀點？或許可從《壇經》對於戒律的看法著手。《壇經》裡「自性戒」的概念，或許可以提供我們一個論述的切入點。《壇經》是這樣定義「自性戒」的：

大師言：「汝聽吾說，看吾所見處：心地無非自性戒，心地無亂是自性定，心地無癡自性慧。」大師言：「汝師戒、定、慧勸小根智人，吾戒、定、慧勸上智人，得悟自性，亦不立戒、定、慧。」  
（《大正藏》冊 48，頁 342 中；楊曾文，2001：53）<sup>12</sup>

---

一書中論述「禪宗倫理的建構」中雖然分成善惡問題、道德關係論、道德制度論、道德修行論、道德認識論與道德生活論等分類來建構禪宗倫理，但其基礎仍然是建立在心性論上的。（2000：40-276）又如，董群《佛教倫理與中國禪學》中〈禪宗的道德關係論〉所述。（2007：113-140）又如楊維中〈論禪宗心性思想的發展〉一文顯明的主張。（2001：141-169）此外，值得一提的是，相較於佛教學其他領域的研究，禪宗倫理學的研究在漢語文化圈顯得弱勢，在國際佛學圈亦然。漢語學圈雖然已有少數專書與若干論文，但若對比其他領域，或許仍有相當大的努力空間。至於外語學圈，雖然也是有極少數的專書與論文，但通常未能以禪宗的基本文獻為據建構論述，比較是從外圍的觀點來論述倫理學或應用倫理學問題。例如：Brear（1974：429-441）、Kasulis（2006）、James（2004）。

<sup>11</sup> 事實上，佛教哲學有許多諸如戒律、業、輪迴、四聖諦、八正道、無我、慈悲、菩薩道等內涵可作為倫理學論述的材料與理論建構的基礎（例如哈維的《佛教倫理學導論：基礎、價值與議題》（*An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values, and Issues*）一書論述架構中的主題），這些不同概念或理論所建構的倫理視角或許可被「簡略地」化約為不同的倫理學型態，相當程度也呈顯了佛教倫理學論述的多元性與豐富性。

<sup>12</sup> 誠如上文所述，本文論述以敦煌本與敦博本《壇經》為主，前者乃收於《大正藏》冊 48 之《南宗頓教最上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》，後者則以楊

據此，我們發現《壇經》「心地無非自性戒」所呈顯的觀點，意義顯然並不是一種從具體的行為準則導出道德規範性的觀點。《壇經》的說法，相當程度弱化了戒律實踐上的優位性，但卻也符應了早期佛教以清淨心作為道德實踐基礎的理路。換句話說，《壇經》以清淨心作為道德實踐者內在道德性質的基礎，當戒律規範行為的對並指向道德的善，其實是透過返回自性而隨之呈顯之清淨心的作用。

因此，對於《壇經》而言，戒律的規範性在於對「未」返回自性的人們才會顯現出其本身的工具性價值，當人們能夠返回清淨自性時，清淨心所發之處即是戒律，基於這樣的理論基礎，我們初步可以理解《壇經》的戒律觀特別側重於返回道德主體的清淨心。

### 叁、《壇經》的心性論所揭示的倫理思考

#### 一、「自性」作為《壇經》的道德論述基礎：一種世界觀所開展的倫理視角

然而，在返回道德主體清淨心的理論基礎背後，我們或許無法迴避使得戒律的「規範性」轉變為「超越性」如何可能的哲學探問。面對此

---

曾文校寫之《新版敦煌新本六祖壇經》為主。以下引用皆如本處於本文中以（《大正藏》冊48，頁342中；楊曾文，2001：53）標示引用文獻出處。

此外，為方便讀者對讀，本文將於註釋中並列惠昕本與宗寶本。作者採用的惠昕本乃楊曾文收錄鈴木大拙校訂之石川縣大乘寺本。宗寶本則為收於《大正藏》冊48之《六祖大師法寶壇經》。

此處之惠昕本為：「吾所說法，不離自性，離體說法，自性常迷。須知一切萬法，皆從自性起用。是真戒定惠等法，常見自性。自心即是自性等佛。師言：志誠聽吾說，心地無非自性戒，心地無癡自性慧，心地無亂自性定。」（楊曾文，2001：108）

宗寶本為：「汝聽吾說，與彼同否？吾所說法，不離自性。離體說法，名為相說，自性常迷。須知一切萬法，皆從自性起用，是真戒定慧法。聽吾偈曰：「心地無非自性戒，心地無癡自性慧，心地無亂自性定，不增不減自金剛，身去身來本三昧。」（《大正藏》冊48，頁358下）



般問題，或許可以先從界說「心」與「性」所建構的理論作為探究此問題的發端，此處依循學術習慣將其稱之為「心性論」。

粗略而言，「心性論」可視為是中國哲學的理論中探究「心」、「性」問題所揭示的理論或學說。雖然中國哲學各個學派對於「心性論」的論述各有不同的傾向與焦點，<sup>13</sup>但大致上並沒有越過上述的論述範疇。

佛教哲學中各個學派對「心」與「性」各有豐富且有系統的詮釋。從部派佛教以來，對於「心性是否本淨」的立場就有諸多的爭論，<sup>14</sup>此般爭論的理論模型表現在大乘佛學則是如來藏與唯識學的不同立場。到了中國佛學的發展，對於「心」、「性」與「心性」分別展開了複雜且豐富的論述，若暫時不涉入學派的主張，僅就其基本哲學問題討論，大體上可將中國佛教哲學的心性論分為下列論述範疇：一、心性的特質：例如真、妄；染、淨；迷、覺；善、惡的討論……等。二、解脫之根據：例如佛性或《壇經》的自性……等。三、存有之基礎：例如性具思想……等。四、心識與經驗：例如唯識思想……等。<sup>15</sup>從第二個範疇看來，顯然將「心性論」視為是禪宗倫理甚或是中國佛教倫理的理論基礎的論述理路是合理的，相當程度也符合禪宗思想的核心內涵。若就文獻而論，不論哪一個版本的《壇經》，其核心的理論基礎在於「自性」這個概念。

《壇經》的「自性」除了實踐意義上欲返回的清淨心外，「自性」更是作為人們的內在心靈、外在經驗世界、甚至是超越於心靈與經驗……等萬法的存有基礎，如果禪宗倫理將「自性」視為道德活動的根本是合

<sup>13</sup> 本文為了能精確地進行討論，此處暫不對中國哲學各家對於「心性論」的不同論述做詳細的說明，僅針對本文所謂的「心性論」作簡要的界說。

<sup>14</sup> 例如：《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 27：「謂或有執心性本淨，如分別論者，彼說心本性清淨，客塵煩惱所染污，故相不清淨。為止彼執，顯示心性非本清淨，客塵煩惱所染污，故相不清淨。」（《大正藏》冊 27，頁 140 中）

<sup>15</sup> 關於中國佛教「心性論」詳細的論述可參考：楊維中（2007）、張國一（2004）、方立天（2007：220-608）。

法的，將「自性」視為是一種道德形上學基礎也就可以成立。《壇經》是這樣理解「自性」的：

善知識，是人性本自淨，萬法在自性。思量一切惡事，即行於惡行；思量一切善事，便修於善行。知如是，一切法盡在自性。自性常清淨，日月常明，只為雲覆蓋，上明下暗，不能了見日月星辰，忽遇惠（慧）風吹散，卷盡雲霧，萬像森羅，一時皆現。（《大正藏》冊 48，頁 339 上；楊曾文，2001：24）<sup>16</sup>

《壇經》的「自性」在佛教的傳統中，被理解與詮釋為人們藉之得以明心見性、見性成佛的內在心靈能力，粗略而言可與「如來藏心」或「佛性」視為同義。若從倫理思想思考這樣的理路，此種理論結構揭示了道德活動乃一種「返回」的型態，此種型態說明道德的規範性並非從戒律的法則而來，而是透過返回每個人內在具有的心靈能力而完成。換言之，此種「返回」的道德活動預設了當人們將其內在在心靈能力恢復其本然的清淨狀態時，其道德動機與意識的發動必然相應著清淨「自性」的狀態，而產生具體的道德活動或行為。

本文認為，上述的主張涵蘊著一種倫理學觀點，即：由於《壇經》以「自性」作為經驗與心靈世界的基礎，與此同時，「自性」也作為道德活動的發動根源。此種從「自性」來理解經驗與心靈世界的倫理學視角，乃是從存有世界的根柢所發的倫理視角。<sup>17</sup>換言之，《壇經》主張萬法在

<sup>16</sup> 惠昕本為：「世人性本清淨，萬法從自性生。思量一切惡事，即生惡行。思量一切善事，即生善行。如是諸法，在自性中。如天常清，日月常明。為浮雲蓋覆，上明下暗。忽遇風吹，眾雲散盡，上下俱明，萬象皆現。」（楊曾文，2001：96-97）

宗寶本為：「世人性本清淨，萬法從自性生。思量一切惡事，即生惡行；思量一切善事，即生善行。如是諸法在自性中，如天常清，日月常明，為浮雲蓋覆，上明下暗。忽遇風吹雲散，上下俱明，萬像皆現。」（《大正藏》冊 48，頁 354 中）

<sup>17</sup> 作者認為，此種倫理型態相當類同於彼德·哈維認為世界觀（world-view）乃宗教與哲學的

自性，萬法從自性生的觀點，乃是從自性的視角看待經驗與心靈世界，由自性所建構的世界觀，也成為其道德意識或動機的基礎，這也是前文所云《壇經》將「自性」視為是一種道德形上學基礎的理由。

## 二、從「自性」、「自性戒」到「無相戒」的倫理思維

如果回到「戒律」的概念，我們發現《壇經》巧妙地連結了「自性」與「戒」兩個概念，主張「自性」乃「戒」的根本來源。這樣的觀點從《壇經》兩次引用《菩薩戒經》之「戒，本源自性清淨」的立場可以得知。<sup>18</sup>此如：

一切萬法，盡在自身心中。何不從于自心，頓見真如本性。《菩薩戒經》云：戒，本源自性清淨。識心見性，自成佛道。（《大正藏》冊 48，頁 340 中；楊曾文，2001：35）<sup>19</sup>

《壇經》將戒律的規範性導向了「自性」，其中切要的理由在於清淨的「自性」是一切法的基礎，戒律既然歸屬一切法，自然是以「自性」為本。本文認為，此種理路相當程度弱化了戒律的權威性與規範性，使得戒律在《壇經》的倫理思想結構中或是具體的道德活動中僅是第二序的。

---

倫理學之理論基礎的觀點。彼德·哈維是這樣說的：「不同宗教與哲學的倫理學方針是相同的，其皆是建立於一種對世界與人類所處之域之某個特定觀點的。如是般的世界觀給予其相關的倫理學系統獨特的要點，給出特定的原理，並且提供與其世界觀一致之特殊的行為動機形式。」（2000：1）

<sup>18</sup> 文中的《菩薩戒經》即《梵網經》，出處參見《梵網經》卷 2：「金剛寶戒，是一切佛本源，一切菩薩本源，佛性種子。一切眾生皆有佛性，一切意識色心，是情是心，皆入佛性戒中，當當常有因故，當當常住法身。如是十波羅提木叉出於世界，是法戒，是三世一切眾生頂戴受持。吾今當為此大眾，重說十無盡藏戒品，是一切眾生戒，本源自性清淨。」（《大正藏》冊 24，頁 1003 下）

<sup>19</sup> 敦博本兩次出現「戒，本源自性清淨」的第一次，並無「戒」字，（楊曾文，2001：22）但惠昕本作「我本源自性清淨」。第二次則為「我本源自性清淨」。（楊曾文，2001：35）楊曾文依《梵網經》將「我」校為「戒」，本文依楊校立論。

戒律所賦予道德活動的規範性，僅僅是一種約束身、口、意三業的道德準則，而其規範性的根源，則是人們內在的清淨自性。

然而，由於將道德規範性的根源導向「自性」的形上學的結構極具隱蔽性，我們不容易適切地把握。為了疏通來自於此隱蔽性的疑慮，或許可從《壇經》「無相戒」的觀點來進一步理解。《壇經》「無相戒」的說法在佛教戒律的傳統中並無先例，在《壇經》中，惠能沒有將戒律闡述為具體的行為準則，而是融攝了歸依、弘願與懺悔等內容來說明「無相戒」的內涵。<sup>20</sup>此如：

1. 善知識，總須自體，與授無相戒。一時逐慧能口道，令善知識見自三身佛：於自色身歸依清淨法身佛，於自色身歸依千百億化身佛，於自色身歸依當身圓滿報身佛。（《大正藏》冊 48，頁 339 上；楊曾文，2001：24）
2. 今既懺悔已，與善知識受授無相三歸依戒。……凡夫解脫，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。經中只言自歸依佛，不言歸依他佛；自性不歸依，無所依處。（《大正藏》冊 48，頁 339 下；楊曾文，2001：29）

《壇經》所謂的「無相」，可從《壇經》中影響惠能禪法最膾炙人口之「應無所住，而生其心」來理解。<sup>21</sup>此觀點源自《金剛經》中「無所住」的內涵，或許可自「菩薩於法，應無所住，行於布施，所謂不住色布施，……

---

<sup>20</sup> 本文此處僅以三歸依為例，四弘誓願與無相懺悔等詳細的論述脈絡。（見楊曾文，2001：24-29）

<sup>21</sup> 《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，頁 749 下。

若菩薩不住相布施，其福德不可思量」的說法來把握。<sup>22</sup>根據《金剛經》，「無所住」意謂「不生住著之心」或「生起不住著之心」的實踐型態，其強調實踐者內在心靈對於任一對象的「無所住著」，並依此引發道德活動，據此才能堪稱「福德一致」，《壇經》中梁武帝的案例即是最佳例證。

所謂的「無相」，也是在《金剛經》的「無所住」的前提下成立，可分兩個進路來理解。第一，著力於內在心靈之「無相」的意義為「對於『對象』不生起『住著的概念或想法』」。<sup>23</sup>第二，從外在的特徵或表象來理解，<sup>24</sup>此種「無相」義並非否定人們所見之「相」，而是說明了人們所見之「相」並非「定相」。如大家耳熟能詳的《金剛經》「諸相非相」(*lakṣaṇānalakṣaṇa*)一語 (Müller, 1881: 22)，即是說明此番道理。「相非相」可以有兩種解釋：第一，「『相』」即是「『非相』」(持業釋, *karmadhāraya*)；第二，「『相』」與「『非相』」(依主釋, *tatpuruṣa*)。第一個解釋可從否定事物外在形貌之恆常性來理解。此處的否定並非否定「相」，而是透徹地把握此「相」的真實狀態乃相續不斷的緣起，而表現為無常。第二個解釋則從事物表象之「因緣起而有」(相)與「因緣起而無常」(非相)來反思。一方面接續著非相的思路，從而否定事物表象的恆常性；同時亦從事物因緣起而有的性格，揭露事物「雖有卻非實有」的虛妄性。因此，「無相」不是單指「相」是虛妄，其也以「無所住」的視角來觀待內在心靈與經驗世界。

<sup>22</sup> 《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊8，頁749上。

<sup>23</sup> 此如《金剛般若波羅蜜經》：「是諸眾生無復我相、人相、眾生相、壽者相。無法相，亦無法相。何以故？是諸眾生若心取相，則為著我、人、眾生、壽者。」(《大正藏》冊8，頁749中)此處諸個「相」，在梵本為「想」(*saṃjñā*) (Müller, 1881: 23)，並非中文字面之外形或容貌義，而是對我、人、眾生、壽者、法等生起因著的想法，意義在於認知心靈對認知對象，透過概念的構作產生「執取」的後果。

<sup>24</sup> 此般「無相」義經證如《金剛般若波羅蜜經》：「凡所有相，皆是虛妄。若見諸相非相，則見如來。」(《大正藏》冊8，頁749上)其中的「相」是外形或容貌意義下的「相」(*lakṣaṇa*) (Müller, 1881: 22)，意義是事物的外在特徵或表象。然而，此處的「虛妄」(*mṛṣā*) (Müller, 1881: 22)，並非意指存在的事物為虛幻或虛無，而是說明了以事物的特徵或表象作為認知的依據是徒勞的，理由在於事物的特徵或表象均在緣起的變化之流中呈顯為無常。

《壇經》的「無相」的意義亦然，以惠能所說的三歸依為例，他主張歸依並非有某個具體的對象，真正的歸依乃返回「自性」。惠能所云之「自歸依佛，不言歸依他佛」，除了從「無相」義破除概念所投射之對象的虛妄性外，也著力於返回「自性」的清淨性格，進而表現為無所住的型態，於是乎「自性不歸依，無所依處」的主張即能成立。本文也認為，《壇經》此處不以佛教傳統的戒律，而以歸依、弘願與懺悔等內容來說明通於在家與出家「無相戒」，即是一種破除既有概念的表現，其中內涵即是無所住與無相。

從前文可知，對於《壇經》而言，戒律的規範性根源在於「自性」，人們透過此種返回自性的活動，而是使得道德活動具有某種的超越性，但除了此根源性基礎外，無所住的精神與內涵也必須包含在內，然而無所住的倫理視角之所以可能，乃建立在其緣起、無常的世界觀上。因此，《壇經》所揭之道德活動，不僅僅是透過返回清淨自性即能完成，而是結合了緣起、無常的世界觀所構築的無所住視角而成的倫理思維。例如：

何名摩訶？摩訶者是大，心量廣大，猶如虛空。若空心禪，即落無記空，世界虛空，能含日月星辰、大地山河、一切草木、惡人善人、惡法善法、天堂地獄，盡在空中。世人性空，亦復如是。性含萬法是大，萬法盡是自性。見一切人及非人、惡之與善、惡法善法，盡皆不捨，不可染著，猶如虛空，名之為大。此是摩訶，迷人口念，智者心行。又有迷人空心不思，名之為大。此亦不是。心量大，不行是小。若口空說，不修此行，非我弟子。（《大正藏》冊 48，頁 339 下—340 上；楊曾文，2001：30-31）<sup>25</sup>

<sup>25</sup> 惠昕本為：「何名摩訶？摩訶是大。心量由如虛空，無有邊畔，亦無方圓大小，非青黃赤白，亦無上下長短，亦無嗔無喜，無是無非，無善無惡，無有頭尾。諸佛剎土，盡同虛空，世人

《壇經》此種超越於世俗道德善惡判斷的觀點，乃立基於「無所住」的內涵，而以不捨、不染著的超越心靈表現之，又以「自性」為萬法的基礎，不從分別的二元視角來把握道德的善惡，因而表現為一種「不思善，不思惡」的特殊道德型態。<sup>26</sup>然而，我們並不能將此種觀點理解為一種道德虛無主義的主張，應是從返回自性與無相、無所住之世界觀來理解此種倫理思維，這也是《壇經》將自性定義為「無二之性」的理由。<sup>27</sup>

---

妙性本空，無有一法可得。喻此大空，自性真空，亦復如是。……師言：善知識！自性能含萬法，是名為大，萬法在自性中。若見一切人，惡之與善，盡皆不捨，亦不染著。心如虛空，名之為大。」（楊曾文，2001：98-99）

宗寶本為：「何名摩訶？摩訶是大。心量廣大，猶如虛空，無有邊畔，亦無方圓大小，亦非青黃赤白，亦無上下長短，亦無瞋無喜，無是無非，無善無惡，無有頭尾。諸佛剎土，盡同虛空。世人妙性本空，無有一法可得。自性真空，亦復如是。善知識！莫聞吾說空，便即著空。第一莫著空，若空心靜坐，即著無記空。善知識！世界虛空，能含萬物色像，日月星宿，山河大地，泉源谿澗，草木叢林，惡人善人，惡法善法，天堂地獄，一切大海，須彌諸山，總在空中。世人性空，亦復如是。善知識！自性能含萬法是大，萬法在諸人性中。若見一切人，惡之與善，盡皆不取不捨，亦不染著，心如虛空，名之為大，故曰摩訶。」（《大正藏》冊 48，頁 350 上—中）

<sup>26</sup> 例如：

惠昕本：1.師言：善知識！何名坐禪？此法門中無障無礙，外於一切善惡境界，心念不起名為坐，內見本性不亂為禪。（楊曾文，2001：94）2.一謂戒香，即自心中，無非無惡，無嫉妒，無貪嗔，無劫害，名曰戒香。二定香，即睹諸善惡境相，自心不亂即是也。三慧香者，自心無礙，常以智慧觀照自性，不造諸惡。雖修眾善，心不執著，畏上愛下，矜孤恤貧，此名慧香。四解脫香，即自心所攀緣，不思善不思惡，自在無礙，為解脫香。五解脫知見香者，自心既無攀緣善惡，不可沉空守寂，即須廣學多聞，識自本心，達諸佛理。（楊曾文，2001：94）

宗寶本：1.即自心中無非無惡、無嫉妬、無貪瞋、無劫害，名戒香。……即自心無所攀緣，不思善、不思惡，自在無礙，名解脫香。（《大正藏》冊 48，頁 353 下）2.汝若欲知心要，但一切善惡都莫思量，自然得入清淨心體，湛然常寂，妙用恒沙。（《大正藏》冊 48，頁 360 上）

<sup>27</sup> 例如：

惠昕本：「善惡雖殊，本性無二。無二之性，名為實性。於實性中，不染善惡。因名圓滿報身佛。」（楊曾文，2001：97）

宗寶本：「學道之人，一切善念惡念應當盡除。無名可名，名於自性，無二之性，是名實性。於實性上建立一切教門，言下便須自見。」（《大正藏》冊 48，頁 359 下）「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。」（《大正藏》冊 48，頁 349 下）

《壇經》將戒律的規範性導回清淨的自性，亦以無所住的理路論述無相戒。此種倫理思維使得返回「自性」的道德活動雖然具有隱蔽性，但卻不具封閉性，反而形成了一種超越性，超越了世俗道德判斷的善與惡。

## 肆、如何理解《壇經》的倫理學型態？

### 一、從「認識」而「解脫」所構築之道德自律的型態

根據上文的討論，我們發現《壇經》揭示了一種特別的倫理思維，此種思維以一種透過緣起無常的世間觀而構築的超越視角，並搭配肯定人們內在清淨的心性能力，而使得道德實踐主體能從超越性中引發道德自律的型態。<sup>28</sup>此種道德自律以清淨心性的發動即為「善」的理路，說明了道德實踐者超越了戒律表面上他律的規範性之理由，而著重於實踐者內在心性的能力，自發地且不受外在條件的約束而產生道德活動，也因此屬於一種自律的型態。

然而，此處所謂的「善」並不與《壇經》「不思善，不思惡」的立場衝突，其並非世俗道德結構中與惡相對的善，而是鬆動了二元對峙後之真理的體悟者所持的世界觀所發。<sup>29</sup>所謂世俗道德結構中的善與惡，指

---

<sup>28</sup> 此種理路誠如彼德·哈維論述大乘佛教倫理學時，論及禪學時所說：「禪學經常性地論及超越所有的二元論，無論是『喜好與厭惡』、『善與惡』或『對與錯』。據此，禪學嘗試指出一個覺悟的標準，即這些二元的區別在此標準中皆被超越，人在被稱為『善』的方式中自發性地行動。」(2000: 144)

<sup>29</sup> 關於此點，哈維引用班納德·福爾 (Bernard Faure) 的說法為例子，此如：「在一個相關的觀點上，禪學強調「無相懺悔」(formless repentance)，目的在於理解罪惡與愚痴的空性，而非聚焦在實際之「現象的」罪惡。此種觀點可於中國的《壇經》中發現，某種程度上可令自我鬆動。」(Harvey, 2000: 145); (Faure, 1991: 237-238)



的是經驗世界的客觀道德判斷與價值。對於《壇經》而言，此般道德判斷與價值是「有相」的。然而，誠如前文所述，《壇經》並非否定這些道德判斷與價值，而是引導人們進一步認識「有相」的道德善惡之本質，而不落於執取於善惡兩端的窘境。《壇經》此處所側重的思考進路，乃是從緣起、無常的世界觀所引發的「無所住」視角，在此視角之下，產生一種認識事物真實狀態的超越性，並藉此臻於涅槃解脫。

此般從「認識」而「解脫」的進路，預設了真理的體悟者或宗教的解脫者自身即能自發地超越世俗道德結構中善與惡，並從超越性的善產生道德活動，不需要藉由外在的道德規約，因而是一種自律的倫理學型態。

## 二、《壇經》倫理學型態可否為德行倫理學？

在確立《壇經》由「認識」而「解脫」的倫理學型態後，我們或許可以進一步探問《壇經》倫理學是否具備著與西方倫理學對話的可能性？對此問題，關大眠將佛教倫理作利己或利他主義、相對或絕對主義、客觀或主觀主義、目的論或義務論、自然或非自然主義、認知或非認知主義等分類，或許可以提供論述與思考的借鏡。(Keown, 2005: 32)<sup>30</sup>受到關大眠的啟發，我們發現《壇經》由心性論所發的倫理學立場似乎與德行倫理學有相當的相似性。但是否真是如此？或許先可以參考關大眠的說法：

我想可以公平的說，學者們逐步有這樣的共識：相較於西方任何的倫理學理論而言，佛教倫理學與德行倫理學有相當大的相似

---

<sup>30</sup> 附帶一提，雖然關大眠這樣的分類似乎過於簡化，但仍能引發哲學探問的興趣。當然，比較保險的作法是進入到佛教哲學中複雜的理論系統，從學派的佛教哲學系統或文獻說明那些理論導出何種類型的倫理學主張。

性。此兩個系統共有充分的思想要點來說明兩者的「家族相似性」。這是因為佛學最首要的自我轉變之道乃是負面狀態（惡）的止息與積極或審慎之德行的轉變。這是人們的成佛之道。「塗之人」得以成佛的轉變乃透過特殊德行（如智慧與慈悲）的養成，並逐步完成自我覺知（如涅槃）的目標。（Keown, 2005: 25）

對於關大眠而言，佛教實踐者透過宗教實踐達成涅槃成佛之目標，乃透過自我轉變的方法，此種自我轉變則蘊含著「惡的止息」與「德行的轉變」兩種型態。相較之下，關大眠似乎刻意偏向德行的視角來解讀佛教倫理，而就其所宣稱的「相似性」而言，關大眠的觀點是可以理解而接受的。<sup>31</sup>但作者認為，關大眠的說法中，「惡的止息」仍然依賴戒律的規範性，「德行的轉變」則是在「惡的止息」之後之特殊德行的養成。也就是說，如果從佛教戒律並不僅止於「惡的止息」，而能形成內在道德習慣的型態，事實上也是關大眠所謂「德行的轉變」。因此，關大眠的說法，並非完全揚棄了佛教戒律的規範性，而是他特別著重於德行的視角來凸顯佛教倫理學的特徵。

本文認為，《壇經》的倫理學型態就某種程度而言亦可從相似性來類比德行倫理學，理由在於從返回自性與無所住的心靈視角看來，《壇經》重視人應具有的內在「德行」遠甚於辨別世俗道德結構中的善惡、對錯。《壇經》從心性論出發的倫理學型態，返回自性與無相、無住的雙重進

<sup>31</sup> 例如：嚴瑋泓認為，我們約略可將佛教哲學中智慧、正見、正思惟……等視為類似於亞里士多德所謂的智性德行（intellectual virtue）；而無我、慈悲、喜捨、忍辱……等可視為類似於品德德行（virtue of character）。然而，以佛教哲學的內涵而論，智慧、正見、正思惟……等概念，並非僅是智性的內涵，其也是道德主體於行為上能做出正確判斷的能力，或許也可將其視為是實踐智慧（practical wisdom）。而佛教實踐者在養成德行的歷程中逐步朝向解脫涅槃，或可視為是理性存者將其潛能達到最高善的實現，而圓滿之生命的意義與目的，可視為是幸福（happiness）。他並指出，從這樣的分析看來，關大眠認為佛教倫理學與德行倫理學有「家族相似性」是可接受的觀點。（嚴瑋泓，2015：413-447）

路將自性的隱蔽性轉為一種開放性，此種開放性乃世界觀所構築的倫理視角，此種視角養成人們一種動態的智慧，超越了世俗結構中常、斷；有、無；善、惡……等二元對峙的障蔽，而形成一種超越性的實踐智慧。因此，若就返回清淨自性、朝向見性成佛或涅槃解脫的歷程中所養成的無我、智慧、慈悲、喜捨、忍辱……等內在德行及無相、無住所開顯之實踐智慧的倫理學型態而論，確實與德行倫理學有相當程度的相似性。

然而必須注意的是，由於《壇經》的倫理學型態中無相、無住的理路，如果將無我、智慧、慈悲、喜捨、忍辱……等內在德行視為是《壇經》倫理思想中的必要條件，或是過於重視或凸顯這些德行，都將不相容於《壇經》的倫理學型態之中。職是之故，《壇經》的倫理學型態在此種理路之下則與德行倫理學產生差異。

### 三、《壇經》倫理學型態可否為結果主義？

如果我們考量《壇經》倫理之終極目的，即見性成佛或成就涅槃、解脫，雖然某種程度亦可將其理解為理性存有者將其潛能實現最高善，仍可視為一種德行倫理學的型態。

但是，我們似乎可以從另一方向來思考，見性成佛與涅槃解脫毫無疑問是佛教哲學從理論到實踐的終極目的，《壇經》自然不外乎此般理路。如此，我們是否也可將《壇經》的倫理學型態理解為某種形式的結果主義？

此般結果主義的論證進路，最佳的論述範例乃查理士·古德曼（Charles Goodman）在《慈悲的結果：佛教倫理學之詮釋與辯護》（*Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*）一書中，從佛教上座部、初期大乘以及金剛乘的理論與傳統中，所作的分析與論證。古德曼以佛教大乘經典中「慈悲」為論述主軸，並

將「慈悲」區分為「對有情的慈悲」、「對無情的慈悲」以及「體證空性後的慈悲」三種類型，(Goodman, 2009: 6-7) 藉此展開他的佛教倫理學論述。

依據古德曼的觀點，第三類型的慈悲是結果主義的最佳形式，用他的話來說：「此種類型的慈悲乃依據對空的體證，不執取於任何倫理學理論或對任何理論作出承諾，不假任何深思熟慮或實踐推論，僅自發地行為。行為者僅似行為結果主義者 (act-consequentialists) 而行為。」(2009: 6-7) 古德曼認為，此種類型通常是佛或菩薩以空性的智慧，搭配著無我而自發地行為。他舉印度論師月宮 (Candragomin) 的譬喻來類比大乘佛教的倫理，在月宮的譬喻中，太陽與大地照耀與承載萬物，無私且不計較自身的負擔，耗盡自我卻成就此世整體的幸福與效益。大乘菩薩道完全地將自我隱蔽於饒益有情背後的倫理型態，與月宮的說法如出一轍。(2009: 7) 古德曼為了替他的論證辯護，特別以無我與空來說明上述第三種類型的慈悲。他的理由在於，無我的實踐可以在不考慮自我的狀態下，帶來最大效益的慈悲。除此之外，無我搭配著空的體證，則可以消除在饒益有情的過程中，面對世間的苦難所引發極端態度。(2009: 109-130)<sup>32</sup> 接續著這樣的想法，古德曼進一步指出，完美的倫理學必須超越倫理規則或理論之明確的使用，縱然結果主義者或其反論者均認為此種超越乃是理論自我顛覆的重要理由，但古德曼卻認為此種超越恰巧正是結果主義的型態。他的理由在於，佛教徒根據無我與空的實踐，放棄了對倫理規則與理論的執取，不但自我能圓滿解脫，並能引導一切有情理解真理、朝向善。(2009: 130)

<sup>32</sup> 作者認為，此處極端的態度指的是：長期從事饒益有情，仍無法終結苦難的無奈、對世間苦難的麻木而無法再引發慈悲、甚至是對苦難的厭離……等。

據此，我們大致可以理解古德曼的主張，即便第三種類型的慈悲乃結合空性的智慧而放棄任何倫理學理論的承諾，但他仍堅持此為結果主義的理由在於：大乘佛教倫理透過無我與空超越了倫理規則與理論，但由於此種超越，使得行為者可以成就自我，並引導他人理解真理，朝向善。顯然，古德曼是從行為結構之整體效益來思考大乘佛教的倫理型態。

作者認為，雖然古德曼的說法頗具說服力，但他的解釋似乎違背了此種倫理型態的原初定義。由於古德曼認為上述類型的倫理行為是一種「行為結果主義」，<sup>33</sup>此便違背了這種倫理型態不執取任何倫理規則或理論的前提。即便古德曼宣稱無我與空的實踐並沒有選擇任何倫理規則或理論，而僅自發地行為，但他卻認定此種倫理型態在自發地抉擇後的行為，即是結果最佳化的行為，因而判定其為行為結果主義。古德曼這樣的辯護顯然有其論證之目的，但其論證卻混淆了行為者、行為與行為結果三層結構。在古德曼的原初定義中，無我與空的實踐不但超越了理論，也超越了行為者、行為與行為整體的結果。但古德曼受到其論證目的之影響，反而在行為整理結構中，刻意凸顯行為結果的最佳化，並循環地賦予「行為結果主義」的理論標籤，顯然與其原初定義相互抵牾。

雖然作者對古德曼的說法仍有所疑慮，但卻也認為古德曼此類型的說法有助於我們思考《壇經》的倫理思維。縱然古德曼自陳他的分析與論證並沒有以中國、日本、韓國……等東亞佛學傳統之文本與材料為論據，但他也認為結果主義的思考進路仍適用於局部之東亞佛學的理論系統。(Goodman, 2009: 3-8) 如果古德曼的想法與思路在某個側面是可

---

<sup>33</sup> 根據古德曼自身對行為結果主義的定義：一個行為者在既有的行為處境之下，在諸多的行為中抉擇一個能夠產生最佳結果的行為，該行為即為對的行為。(2009: 24)

以被接受的，或許可作為我們思考的借鏡。如此一來，我們似乎就不必然從德行倫理學的相似性來類比《壇經》的倫理學思考。

結果主義的倫理學型態最大的特色在於以目的或結果作為衡量道德實踐或行為善惡、對錯的規準，如果見性成佛是佛教或禪宗實踐者努力的目標，則他一切的修為都將歸屬於此終極目的。以倫理學的角度來看，他所有道德實踐與宗教實踐都指向成佛的終極目的，其過程中所養成的德行，相較於解脫的目的，自然就顯得不是那麼重要。

然而，與上文的反思相同，《壇經》的倫理學型態是否會固著於見性成佛的終極目的，答案顯然是否定的，理由也是從無相、無住的理論來思考的。<sup>34</sup>因此，在這樣的前提之下，我們也不能草率地主張《壇經》的倫理學型態是某種結果主義的形式。

#### 四、《壇經》倫理學型態的多元性格

從上文的論述可知，我們至多僅能以「理論的相似性」來說明《壇經》由心性論所建構的倫理學型態，而不能輕率地宣稱或主張《壇經》倫理學是哪一種西方倫理學理論。

再舉一例說明，雖然佛教根本戒律之自我規訓的規範性，以及佛教實踐者對於戒律的尊重與實踐，並不考慮持守戒律的道德後果，就某種程度而言與義務論的某種形式相當類似。<sup>35</sup>但是在某些形式上，佛教戒律在某些行為處境下保有的彈性，則與義務論產生差異。以康德義務論

<sup>34</sup> 《壇經》對成佛、解脫不執不取的觀點如：「自性心地，以智慧觀照，內外明徹，識自本心。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，使六賊從六門走出，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。」（《大正藏》冊 48，頁 340 下；楊曾文，2001：37-38）

<sup>35</sup> 本文此處對義務論的基本定義為：「一件我們應當做的行為，乃無條件的，且毫不考慮結果的行為。」（Richardson，2005：713）

為例，自殺是違反「絕對義務」的行為。<sup>36</sup>然而，佛教戒律雖然也禁止自殺，但卻沒有全然地將不可自殺視為是「絕對義務」。例如在《雜阿含經》中，記載著一些已證解脫之聖者自殺的敘事，縱然自殺已違背了佛教的戒律，但佛陀並未對這類的自殺行為給予嚴厲的譴責，理由在於佛陀考慮了這些聖者選擇自殺的動機與處境。<sup>37</sup>誠如上文所述，《壇經》倫理思考中的自律型態亦然，雖然其以清淨心性的發動即相應為「善」的理路，說明了道德實踐者超越了附加於行為之條件與結果（如福報善業等）而為所當為，可將其理解為一種義務論的形式，但由於其對道德法則的寬鬆態度，不似義務論者重視道德法則之普遍性。就此層面而言，《壇經》的倫理學型態也不能算作一種義務論的形式。

根據上文的探究，研究結果顯示當我們類比《壇經》與西方倫理學的主流理論時，我們至多僅能從「理論的相似性」來理解《壇經》的倫理學型態。然而，與此同時，我們也意識到《壇經》與西方倫理學理論的差異性。因此，這個結果揭示了《壇經》倫理學的多元性。

## 伍、結語

《壇經》主張清淨的自性為萬法的根源，由自性所建構的世界觀乃作為人們引發道德意識或動機的基礎。《壇經》將戒律的規範性導回清淨的自性，並以無所住的概念一反戒律的傳統而倡言「無相戒」，此種理路使得返回「自性」的道德活動雖然具有隱蔽性卻同時保有開放性。此開

<sup>36</sup> 此乃康德義務論的著名例說。康德將「不可自殺」視為是人對自身的「絕對義務」。理由在於他認為自殺不能成為一個普遍法則，且僅把人當成手段，而非目的。（Kant, 2002: 47）

<sup>37</sup> 請參見《雜阿含經·1266經》，《大正藏》冊2，頁347中—348中。

放性是從其世界觀養成的倫理視角而來，而此種視角儼然形成一種超越性，超越了世俗道德結構中的善惡等道德價值與判斷。

《壇經》的倫理學型態包含了返回自性的理路與從緣起與無常所構築的世界觀所引發的「無所住」視角，據此產生一種認識的超越性而指向涅槃解脫。如是般從「認識」而「解脫」的理路提示著一種自律的倫理學型態，在此種型態中，道德主體藉著實踐智慧自發地出於善、完成善。

若從理論的相似性來理解《壇經》的倫理學型態，我們最多只能謹慎地作出如下的結論：若從理論的相似性來看，《壇經》的倫理學型態約略可將其類比於德行倫理學與結果主義，甚至是義務論的主張，但若從其理論的內在理路看來，在理論的相似性之外，還必須從差異性來把握其倫理學型態。



## 參考文獻

### 一、古籍

玄奘（唐）譯。《大般若波羅蜜多經·第二會》，《大正藏》冊 7。

---《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》冊 27。

求那跋陀羅（劉宋）譯。《雜阿含經》，《大正藏》冊 2。

法海（唐）。《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》，《大正藏》冊 48。

宗寶（元）。《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》冊 48。

鳩摩羅什（姚秦）譯。《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8。

---《梵網經》，《大正藏》冊 24。

---《大智度論》，《大正藏》冊 25。

### 二、現代資料

王月清（1999）。《中國佛教倫理研究》。南京：南京大學出版社。

方立天（2007）。《中國佛教哲學要義（上）》。北京：宗教文化出版社。

郭朋（1983）。《壇經校釋》。北京：中華書局。

張國一（2004）。《唐代禪宗心性思想》。臺北：法鼓文化。

黃連忠（2006）。《敦博本六祖壇經校釋》。臺北：萬卷樓。

楊曾文（2001）。《新版敦煌新本六祖壇經》。北京：宗教文化出版社。

---校訂，林光明、蔡坤昌、林怡馨編譯（2004）。《楊校敦博本六祖壇經及其英譯》。臺北：嘉豐出版社。

楊維中（2001）。〈論禪宗心性思想的發展〉，《漢學研究》19，2：141-169。

- (2007)。《中國佛教心性論研究》。北京：宗教文化出版社。
- 業露華 (2000)。《中國佛教倫理思想》。上海：上海社會科學院出版社。
- 董群 (2000)。《禪宗倫理》。浙江：浙江人民出版社。
- (2007)。《佛教倫理與中國禪學》。北京：宗教文化出版社。
- 釋印順 (1993)。《精校燉煌本壇經》《華雨集 (一)》。新竹：正聞出版社。
- 釋昭慧 (2003)。《佛教規範倫理學》。臺北：法界出版社。
- 嚴瑋泓 (2013)。〈論佛教倫理學的「忍辱」與「寬容」：以「阿難受責」的案例為線索〉，《揭諦》24：101-139。
- (2015)。〈聖嚴法師戒律思想之倫理學義蘊〉，《聖嚴研究》6：413-447。
- Aitken, Robert (2000). *The Mind of Clover: Essays in Zen Buddhist Ethics*. New York: North Point Press.
- Brear, A. D. (1974). "The Nature and Status of Moral Behavior in Zen Buddhist Tradition." *Philosophy East and West*, 24. 4: 429-441. doi: 10.2307/1397803
- Faure, Bernard (1991). *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*. Princeton University Press.
- Goodman, Charles (2009). *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*. New York: Oxford University Press.
- Harvey, Peter (2000). *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values, and Issues*. Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511800801.003
- James, Simon P. (2004). *Zen Buddhism and Environmental Ethics*. Burlington: Ashgate Publishing.
- Kalupahana, David J. (1995). *Ethics in Early Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Kant, Immanuel. (2002). *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Allen W.

- Wood (ed. and trans.). New Haven, CT: Yale University Press.
- Kasulis, T. P. (2006). “Zen as a Social Ethics of Responsiveness.” *Journal of Buddhist Ethics*, 13.
- Keown, Damien (2001). *The Nature of Buddhist Ethics*. New York: Palgrave.
- (2005). *Buddhist Ethics: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.  
doi: 10.1093/actrade/9780192804570.001.0001
- McRae, John R. (trans.) (2000). *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch: Translated from the Chinese of Tsung-pao* (Taisho volume 48, number 2008). Berkeley, California: Numata Center for Buddhist Translation and Research.
- Müller, Friedrich Max (ed.) (1881). *Vajracchedikā Prajñāpāramitā*. Anecdota Oxoniensia, Aryan Series, Vol. 1, part 1. Oxford University Press.
- Richardson, Henry S. (2005). “Deontological Ethics.” Donald M. Borchert (ed.). *The Encyclopedia of Philosophy*, 2<sup>nd</sup> edition (712-715). Detroit, Mich.: Macmillan Reference USA.
- Saddhatissa, Hammalawa (1997). *Buddhist Ethics*. Somerville, MA.: Wisdom Publications.
- Yampolsky, Philip B. (trans.) (2012). *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch: The Text of The Tun-Huang Manuscript*. Columbia University Press.