

《六祖壇經》「三十六對法」的語言特色

胡君暉* · 安贊淳**

<目次>

- | | |
|---------------------|---------------------|
| I. 前言 | 3. 《中論》的「八不中道」 |
| II. 《壇經》三十六對法析義 | 4. 《大智度論》的「離是二邊行中道」 |
| 1. 外境無情五對 | IV. 本於中國典籍中「對法」的概念 |
| 2. 法相語言十二對 | 1. 《道德經》中的「相反相生」概念 |
| 3. 自性起用十九對 | 2. 儒經中的「對法」概念 |
| III. 三十六對法的「不二法門」概念 | V. 結語 |
| 1. 《阿含經》的「離於二邊說中道」 | |
| 2. 《維摩詰經》的「不二法門」 | |

I. 前言

在《六祖壇經》(以下簡稱《壇經》)中記載, 惠能(638~713年)召集重要弟子法海等十人, 1)付囑彼等曰:「吾教汝等說法, 不失本宗, 舉三科法門, 動用三十六對, 出沒即離兩邊, 說一切法, 莫離於性相。若有人問法, 出語盡

* 慶北大學校 中語中文學科 博士生: 主著者

** 慶北大學校 中語中文學科 副教授: 交信著者

1) 印順法師《中國禪宗史》云:「惠能於『先天二年八月三日滅度』, 『春秋七十有六』, 這是《壇經》以來的一致傳說。先天二年, 為西元七一三年。依此推算, 春秋七十六歲, 惠能應生於唐貞觀十二年(六三八)。」台北: 正聞出版社, 1983, 175 頁。

雙，皆取對法，來去相因，究竟二法盡除，更無去處。」²⁾此三十六對法可說是《壇經》禪法的統整與歸納，使後世門人無論在自我修行或說法度眾時均有所依據，方能「不失本宗」。關於《壇經》三十六「對法」的專門研究，³⁾目前臺灣相關文獻僅得成中英一篇，⁴⁾其餘多附在《壇經》的整體研究中，少有專文探討；至於中國大陸方面則有孫亦平〈惠能的三科三十六對思想研究〉、⁵⁾崔正森〈關於對法之管見〉、⁶⁾魏鴻雁〈《壇經》三十六對法與唐代禪意詩的形成〉等三篇專文，⁷⁾上述幾位學者對於三十六對法雖有所探討，不過對於此種相對相因概念之發展演變，及其與中國傳統思想之關涉部分，都還有進一步探索的空間，而且其中某些論點也語焉未詳，有待商榷，例如崔正森說：「“三類三十六對”的分類方法，是惠能對宇宙人生一切現象的一種分類方法，是他的創造，對佛學的一大貢獻。」⁸⁾此外，印順法師也說：「三十六對……這是經中所沒有的分類法。」⁹⁾這種說法實有待進一步去釐清，究竟《壇經》中的三十六組「對法」內容都是惠能的創見嗎？或者只是「三類」的分類法為惠能之創見；為釐清此一問題，本文首先針對《壇經》三十六對法之內容略作分析探討，

- 2) 《六祖壇經》版本甚多，大約有《壇經》祖本、敦煌原本、惠昕本、契嵩本、德異本、宗寶本等多種，本文不作考証。近人楊曾文校寫《敦煌新本六祖壇經》(敦博本)，原名《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施法壇經》，以其考訂詳實，尤其關於「三十六對法」，其內容較其他諸本更具邏輯性，學術參考價值更高，故本文所據即楊曾文校寫本(敦博本)，上海：上海古籍出版社，1993，56頁。
- 3) 本文所探討之「對法」，非指「論藏」(阿毘達磨)之意，乃指兩個相對應的概念之謂。
- 4) 成中英，〈六祖壇經之三十六對及其哲學意義〉，《佛光山國際禪學會議實錄》，高雄：佛光出版社，1990，365-372頁。
- 5) 孫亦平，〈惠能的三科三十六對思想研究〉，《佛學研究》，北京：中國佛教文化研究所，1999，155-160頁。
- 6) 崔正森，〈關於對法之管見〉，《世界宗教研究》，北京：中國社會科學院，2002，79-84頁。
- 7) 魏鴻雁，〈《壇經》三十六對法與唐代禪意詩的形成〉，《殷都學刊》，河南：安陽師範學院，2005，72-74頁。
- 8) 崔正森，〈關於對法之管見〉，《世界宗教研究》，2002，79頁。
- 9) 見印順，《中國禪宗史》，台北：正聞出版社，1983，220頁。

其次再從《壇經》以前的文獻探尋有關「對法相因」概念之發展，包括大小乘佛典中的「對法相因」概念，以及中國儒道典籍中的類似概念，稍作觀察探索，那麼，關於《壇經》中的三十六對法概念是否全為惠能個人的創見，答案便可揭曉，同時也可藉此了解「對法相因」的概念發展及其演變大要，至於此一語言概念源自於中國文化與佛教哲學思想，本文討論的問題，貌似思想議題，其實是文化語言學的深層問題。

II. 《壇經》三十六對法析義

《壇經》在列出三十六對法之前，首先標示了「三科法門」，所謂「三科法門」，即「五陰」、「十二入」、「十八界」等，合稱為「陰入界」。五陰(或名五蘊)，即「色、受、想、行、識」，也就是吾人此一身心之總體，包括物質肉體之層次，此即為「色陰」；此外還有精神心靈之層次，即「受、想、行、識」四陰。十二入者，即眼、耳、鼻、舌、身、意等「內六門(六根)」，以及色、聲、香、味、觸、法等「外六塵」。¹⁰⁾十八界者，即六塵、六門(根)及六識之合稱。這些正是「三十六對法」所要分類的對象與範圍，故先標示在前。以下便將「三十六對法」之內容，¹¹⁾略作分析：

10) 法塵，或稱法處所攝色，即前五塵落謝之種子，為意根所攀緣，理當歸為內塵，此依《壇經》原文作「外六塵」。

11) 「三十六對法」之內容，隨各版本差異而略有出入，詳見後附「《壇經》三十六對法各版本內容異同對照表」。本文所據為楊曾文校寫之《敦煌新本六祖壇經》，即「敦博本」，其所列之「三十六對法」內容，考定詳實，較諸其他各本更具邏輯性，如「長與短對」，「宗寶本」和「大乘寺本」皆歸於「自性起用」，而「敦博本」則歸入「法相語言」，較為合理，故以下所引《壇經》三十六對法內容文字皆以此本為準，而「敦博本」所用三十七對法並非後世所流通使用，故綜合四種版本後，仍然使用三十六對法的說法。

1. 外境無情五對

所謂「外境無情五對」，指的是：

天與地對，日與月對，明與暗對，陰與陽對，水與火對。¹²⁾

「外境」即唯識宗所稱之「外六塵」，包括色、聲、香、味、觸、法等，此六塵係歸屬於「色法」，非是「心法」，以其無有情感認識之心理作用，故稱「無情」。《壇經》將所有外境無情之性質，歸納成爲五對，即「天地、日月、明暗、陰陽、水火」五者，就一般認識而言，這五對是屬於自然現象部分。而進一步觀察，其排列似亦按照一定順序，首先「天地」是整個大空間，次則將眾多的天象概括爲「日月」，再則由天上的「日月」而產生了地下的「明暗」，然後再由「明暗」產生了「陰陽」的概念。至於在這些天地宇宙、日月星辰等礦物之中，所孕育出來的各種動植物，他們的生與滅都必須有所仰賴，於是「水火」便應運而出，可見「外境無情五對」，彼此之間也是有一定的關連性，簡單列表如下：

外境無情5對			
天地	日月	陰陽	水火
	明暗		

2. 法相語言十二對

其次爲「法相語言十二對」，《壇經》云：

有爲無爲對、有色無色對、有相無相對、有漏無漏對、色與空對、動與

12) 《敦煌新本六祖壇經》，57頁。

靜對、清與濁對、凡與聖對、僧與俗對、老與少對、長與短對、高與下對。¹³⁾

所謂「法相」者，乃諸法所具本質之相狀(體相)，或其意義內容(義相)之謂也。而「語言」者，或稱「名言」，指名字、名稱與言句、言說。此處所舉諸對，就其性質析之，大多不離唯識宗的「五位百法」之內容，¹⁴⁾「五位百法」即將萬法析為：心王8種、心所有法51種、色法11種、心不相應行法24種(以上四類屬於「有為法」、無為法6種。合計為100個法。

《壇經》將「法相」及其相對應之「語言」合稱，共舉出十二對，依序說明之：

- 1) 「有為無為對」：唯識宗「五位百法」中第五類即「無為法」，相對的，前面「心王、心所有法、色法、心不相應行法」等四類即是「有為法」。無為，即是無造作，有為即是有造作。
- 2) 「有色無色對」：「有色」指「色界」諸天，以有清淨微細之色法，故稱有色天。「無色」即指「無色界」諸天，亦稱為無色天。¹⁵⁾
- 3) 「有相與無相對」：「有相」係指差別有形之事相；「無相」謂一切諸法無自性，本性為空，無形相可得，故稱為無相。
- 4) 「有漏與無漏對」：「漏」乃流失、漏泄之意，為煩惱之異名。人類由於煩惱所產生之過失、苦果，使人在迷妄的世界中流轉不停，難以脫離生死苦海，故稱為有漏；若達到斷滅煩惱之境界，則稱為無漏。在四聖諦中，苦諦、集諦屬於迷妄之果與因，為有漏法；滅諦、道諦則為覺悟之果與因，為無漏法。
- 5) 「色與空對」：此處之色為廣義之「色法」(非僅狹義之「色塵」)，亦包括聲、香、味、觸、法塵等，乃一切物質存在之總稱。即五蘊中之色蘊，五位百法中之色法(與心法相對)，有質礙(佔有一定空間)，且會變壞者。「空」者，相對於「色」而言，謂一切存在之物中，皆無自體、實體、我(主宰)等，此一概念即稱「空」。

13) 同前注。

14) 見《百法明門論直解》，世親造，明滿益智旭解，《卍續藏》第48冊805號，臺北：新文豐出版社，1983，341頁。

15) 佛教將此眾生所居之娑婆世界分為欲界、色界、無色界三者，稱為「三界」。

- 6) 「動與靜對」：為事物所具有之二種相狀，動為活動之一面，靜為止息之一面。
- 7) 「清與濁對」：謂清淨業與濁惡業，身、口、意三業清淨是為「清」，若身、口、意三業依貪而生，名為「濁業」。
- 8) 「凡與聖對」：指凡夫與聖者，大乘佛教稱「地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、天」等六道，謂之「六凡」；稱「聲聞、緣覺、菩薩、佛」等「為四聖」，合稱「六凡四聖」。
- 9) 「僧與俗對」：「僧」即僧伽，謂出家修行之僧尼；「俗」謂世俗在家人。
- 10) 「老與少對」：謂年齡之老少。
- 11) 「長與短對」：謂事物之長度。
- 12) 「高與下對」：謂事物之高低。

以上「法相語言十二對」的內容，概可分為「總說諸法」者，包括「有為無為、有色無色、有相無相、有漏無漏」等四對，以下再分為兩部分，其一為「有情眾生」，包括「清濁、凡聖、僧俗、老少」等四對，這四對係屬於「有情眾生」(人)的分類及其善惡業作為的差別；另一為「無情器界」，包括「色空、動靜、長短、高下」等四對，乃屬於吾人對於前項「外境無情」諸法相的語言(認識)概念。總之，「法相」包括無情及有情兩大類，吾人針對這些法相，透過種種名字語言而產生認識作用，此即「法相語言十二對」的內容義涵及分類。簡單列表如下：

法相語言12對	
總說諸法	
有為無為、有色無色、有相無相、有漏無漏	
有情眾生	無情器界
清濁、凡聖、僧俗、老少	色空、動靜、長短、高下

3. 自性起用十九對

第三類為「自性起用十九對」，這十九對之中，有些是屬於「心所有法」以及「心不相應行法」的問題，有些則是佛教其他的「法數」。《壇經》云：

邪與正對、癡與慧對、愚與智對、亂與定對、戒與非對、直與曲對、實與虛對、嶮與平對、煩惱與菩提對、慈與害對、喜與嗔對、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、性與相對。¹⁶⁾

以下依序說明之：

- 1) 「邪與正對」：指由自性所起之十八界而言，邪正乃其總說，而「五十一心所」的善心所即是「正」，根本煩惱及隨煩惱即為「邪」。
- 2) 「癡與慧對」：「癡」乃「貪、嗔、癡、慢、疑、不正見」等六大「根本煩惱」之一，¹⁷⁾而「貪、嗔、癡」又名三毒，能障「戒、定、慧」三無漏學，故曰「癡與慧對」。¹⁸⁾
- 3) 「愚與智對」：就一般言，愚與癡，智與慧，並無區別，此處則慧是明了，智為決斷；癡是不明，愚是不決。
- 4) 「亂與定對」：「定」亦為五別境之一，其義為「於所觀境，令心專注不散」。¹⁹⁾而「散亂」則為隨煩惱之一，意為「於諸所緣令心流蕩」。²⁰⁾

16) 《敦煌新本六祖壇經》，57頁。另《大正藏》第四十八冊《壇經》「宗寶本」將「長與短對」列於「自性起用十九對」中，顯然與其他各組對法性質不同，故不採之。此外，「敦博本」及「敦煌本」之「自性起用十九對」中增列了「有情無親對」，其他諸本則無，合計即為二十對，與前文標題不符，疑為衍文，此處暫不列入討論。詳見後附「《壇經》三十六對法各版本內容異同對照表」。

17) 六大根本煩惱，即「貪、嗔、癡(無明)、慢、疑、不正見(邪見)」。見《百法明門論直解》，《卍續藏》第48冊805號，臺北：新文豐出版社，1983，343頁。

18) 「慧」為「五別境」之一，五別境者，欲、勝解、念、定、慧，見《百法明門論直解》，《卍續藏》第48冊805號，臺北：新文豐出版社，1983，342頁。

19) 《百法明門論直解》，《卍續藏》第48冊805號，臺北：新文豐出版社，1983，342頁。

- 5) 「戒與非對」：「戒」指具有清淨意義之善戒，有防非止惡之功用，故云戒與非對。
- 6) 「直與曲對」：謂心之正直與邪曲。
- 7) 「實與虛對」：實謂真實不滅之義，含有永久、究極之意味。虛謂幻而不實之義，含有短暫、不究竟之意味。
- 8) 「嶮與平對」：平謂平等，即均平齊等，無高下、淺深之差別。嶮謂不平，即有「差別」之意。
- 9) 「煩惱與菩提對」：煩躁擾動，惱亂身心，故名煩惱。²¹⁾「菩提」意譯為覺、智，廣義而言，乃指斷絕世間煩惱而成就涅槃之智慧。
- 10) 「慈與害對」：慈謂慈悲，或云「不害」，於諸有情眾生不為侵損逼惱，代以悲傷憐愍之心即名為慈。²²⁾害謂惱害有情眾生，乃二十隨煩惱之一。
- 11) 「喜與嗔對」：喜謂心中適悅，為五受之一；²³⁾嗔謂嗔恨心，為三毒之一，亦六大根本煩惱之屬。
- 12) 「捨與慳對」：捨為十一善法之一，²⁴⁾即捨棄怨親、喜樂、苦憂等心，並能捨棄貪、瞋、癡之煩惱；慳即慳吝之心，乃二十隨煩惱之一，²⁵⁾即對財施、法施慳吝之心理。
- 13) 「進與退對」：進謂精進，十一善法之一，即對於斷惡修善諸事，具有勇猛強悍之進取心者；²⁶⁾退謂於斷惡修善事中，懶惰為性，懈怠退轉，亦隨煩惱之一。²⁷⁾

20) 《百法明門論直解》，《卍續藏》第48冊805號，臺北：新文豐出版社，1983，344頁。

21) 《百法明門論直解》，《卍續藏》第48冊805號，臺北：新文豐出版社，1983，343頁。

22) 《百法明門論直解》，《卍續藏》第48冊805號，臺北：新文豐出版社，1983，343頁。

23) 五受者，謂苦、樂、憂、喜、捨等五種感受。

24) 《百法明門論直解》，《卍續藏》第48冊805號，臺北：新文豐出版社，1983，343頁。

25) 《百法明門論直解》，《卍續藏》第48冊805號，臺北：新文豐出版社，1983，344頁。

26) 《百法明門論直解》，《卍續藏》第48冊805號，臺北：新文豐出版社，1983，344頁。

27) 《百法明門論直解》，《卍續藏》第48冊805號，臺北：新文豐出版社，1983，344頁。

- 14) 「生與滅對」：指生起與滅盡，或云「生死」，生死乃就有情而言，而生滅則廣通一切有情與無情。
- 15) 「常與無常對」：常或云常住，意指過去、現在、未來三世，恆常存在，永不生滅變易者。無常即謂一切有為法皆由因緣而生，依生、住、異、滅四相，生滅遷流而不常住。
- 16) 「法身與色身對」：色身指有形質之身，即肉身；反之，佛之自性真如淨法界，稱為法身，亦即無漏無為、無生無滅之法性身。
- 17) 「化身與報身對」：佛有三身(法身、報身、應化身)，報身指佛之果報身，又作報身佛，乃佛之自受用身。化身者，乃佛為利益眾生而變現種種形相之身。
- 18) 「體與用對」：體即諸法之體性，乃不變之真理實相；用即諸法之作用，乃種種差別現象之具體顯現。
- 19) 「性與相對」：性即體性，指諸法不變而絕對之真實本體；相者相狀，謂諸法差別變化之相狀。

以上為「自性起用十九對」之義涵，而其內容性質則包含《百法》五十一心所中的「別境」、「善」、「根本煩惱」、「隨煩惱」，以及「心不相應行法」等，再加上其他的法數名相，如「三身(法、化、報)」、「三大(體相用)」等所組成，簡單列表如下：

自性起用19對			
善惡心所	心不相應行法	三身	三大
邪正、癡慧、愚智、亂定、戒非、直曲、實虛、嶮平、煩惱菩提、慈害、喜嗔、捨慳、進退	生滅、常無常	法身色身、化身報身	體用、性相

最後，《壇經》為其作一總結云：

此三十六對法，解用通一切經，出入即離兩邊。如何自性起用三十六對？共人言語，出外於相離相，入內於空離空。著空則惟長無明，著相則惟長

邪見。謗法，直言不用文字。既云不用文字，人不合言語，言語即是文字。自性上說空，正語言本性不空。迷人自惑，語言除故。暗不自暗、以明故暗；明不自明，以暗故明。以明變暗，以暗現明，來去相因。三十六對亦復如是。²⁸⁾

此段言若能解用此三十六對，即能通一切經，而其關鍵要旨則在於「出入即離兩邊」，亦即隨後所言，出則「外於相離相」，入則「內於空離空」，不著空亦不著相。著空者，謂「不立文字」，然人不能無言語，言語即是文字，文字語言雖空，然自性不空，意即雖「不立文字」卻又「不離文字」，是為「出入即離兩邊」，譬猶明之與暗，「以明變暗，以暗現明」，三十六對法皆由此「二道相因，生中道義」，三十六對法之要義即在於此，如是說法，即能不失本宗。

III. 三十六對法的「不二法門」概念

佛教經論中有關「對法相因」的概念，在許多經論中是常常出現的，尤其它和「中道」思想總是維持著很密切的關係。因而在《壇經》之前，佛典中早就已經有了這樣的概念，以下各舉出《阿含經》、²⁹⁾《中論》、³⁰⁾《大智度論》、³¹⁾《維摩詰經》等文獻中，³²⁾有關於「中道」或「對法」之論述略作分析探討。

28) 《敦煌新本六祖壇經》，58-59頁。

29) 《阿含經》包括《長阿含》、《中阿含》、《雜阿含》、《增壹阿含》等各部。

30) 龍樹菩薩造，青目釋，姚秦鳩摩羅什(334~413，一說350~409)譯《中論》，收入《大正藏》第三十冊 1564號，臺北：新文豐出版社，1983。

31) 《大智度論》印度龍樹菩薩著，係詮釋大品般若經之論著，「大智度」為「摩訶般若波羅蜜」之意譯，姚秦鳩摩羅什譯於弘始四年(402)至七年，收於《大正藏》第二十五冊1509號，臺北：新文豐出版社，1983。

32) 《維摩詰經》，姚秦鳩摩羅什譯，收於《大正藏》第十四冊475號。

1. 《阿含經》的「離於二邊說中道」

《阿含經》係小乘原始佛典，佛陀在該經中屢有「中道」要義之開示，如《中阿含》云：

莫求欲樂，極下賤業，為凡夫行，是說一邊。亦莫求自身苦行，至苦非聖行，無義相應者，是說二邊。莫求欲樂，極下賤業，為凡夫行。亦莫求自身苦行，至苦非聖行，無義相應者，因此故說，離此二邊，則有中道。³³⁾

佛陀開示弟子，不追求欲樂享受等這些下賤的凡夫行業，這種說法只是其中的一邊；也不去刻意追求自身的苦行，因為極苦的無益苦行，實際上也不是聖者之修行，因為這種苦行是無相應之意義者。以下則是最重要的關鍵語句：「離此二邊，則有中道」。意即刻意的窒欲或者極度的苦行，二者都是各偏一邊，必須離此二邊，乃能有中道之體悟。此外，《雜阿含經》亦云：

爾時，阿難語闍陀言：我親從佛聞，教摩訶迦旃延言：世人顛倒依於二邊，若有、若無，世人取諸境界，心便計著。迦旃延，若不受、不取、不住、不計於我，此苦生時生，滅時滅；迦旃延，於此不疑、不惑、不由於他而能自知，是名正見，如來所說。所以者何？迦旃延，如實正觀世間集者，則不生世間無見。如實正觀世間滅，則不生世間有見。迦旃延，如來離於二邊，說於中道。³⁴⁾

此段經文乃阿難聞自佛對迦旃延之開示，佛陀教導迦旃延云：世人所有一切顛倒見皆是依於二邊而生，例如有與無，即是二邊。世人之心一旦攀緣諸境界，內心便取執著，若能「不受、不取、不住、不計於我」，隨緣任運，

33) 《中阿含經》卷第四十三，〈根本分別品〉，東晉罽賓三藏瞿曇僧伽提婆譯，收於《大正藏》第三十冊26號，臺北：新文豐出版社，1983，701頁。

34) 宋天竺三藏求那跋陀羅譯《雜阿含經》卷第十，《大正藏》第二冊99號，臺北：新文豐出版社，1983，66頁。

隨其生滅而生滅，心無染著，而且「不疑、不惑、不由於他而能自知」，這就是所謂的「正見」。由此「正見」起「如實正觀」，以此觀照四諦法中的「集諦」，如此則不生世間「無見」，以此觀照世間「滅諦」，則不生世間「有見」。像這樣的「離於二邊，說於中道」，即為「如實正觀」，亦名「正見」。又《別譯雜阿含經》卷第十云：

復次阿難，若說有我，即墮常見；若說無我，即墮斷見，如來說法，捨離二邊，會於中道。³⁵⁾

此段經文也是佛陀開示阿難尊者，勿說有我或無我，以免墮於常見與斷見。如來說法時，皆是捨離二邊，會歸於中道。

從以上所引三段《阿含經》文字來看，捨離相對相因的二邊而會歸於中道，此一思想乃是原始佛教本有的概念，因此，《壇經》的「出語盡雙，皆取對法，來去相因」，乃至「究竟二法盡除，更無去處」，由此所歸納出來的三十六對法，當非惠能之所創見。

2. 《維摩詰經》的「不二法門」

《維摩詰經》大約成立於西元一世紀頃，為繼般若經後，初期大乘經典之一。在印度即已盛行，且《大智度論》等諸論典皆常引用之，在中國更是廣被傳譯、誦持。本經主旨在闡說維摩居士所證之不可思議解脫法門，故又稱《不可思議解脫經》，透過維摩居士與文殊師利等諸菩薩，共同討論「入不二法門」之議題，藉以闡發般若空之思想。其主要論述見於〈入不二法門品第九〉，經云：

爾時維摩詰謂眾菩薩言：諸仁者，云何菩薩入不二法門？各隨所樂說

35) 《別譯雜阿含經》卷第十，失譯人名，收於《大正藏》第二冊 100號，臺北：新文豐出版社，1983，444頁。

之。會中有菩薩名法自在，說言：諸仁者，生滅爲二，法本不生今則無滅。得此無生法忍。是爲入不二法門。³⁶⁾

此處維摩詰居士詢問在場諸菩薩有關「入不二法門」的問題，首先回答的是法自在菩薩，其指出「生」與「滅」是相對相因二法，若能悟得「法本不生今則無滅」(即不生不滅)之理，得證「無生法忍」，即爲「入不二法門」。接下來尚有三十位菩薩，依序「各隨所樂說之」，文長不一一敘述，僅將諸菩薩所列舉之相對相因二法摘錄如後，以爲比對之資，依序是「我 / 我所」、「受 / 不受」、「垢 / 淨」、「是動 / 是念」、「一相 / 無相」、「菩薩心 / 聲聞心」、「善 / 不善」、「罪 / 福」、「有漏 / 無漏」、「有爲 / 無爲」、「世間 / 出世間」、「生死 / 涅槃」、「盡 / 不盡」、「我 / 無我」、「明 / 無明」、「色 / 色空」、「四種異 / 空種異」、「眼 / 色」、「布施 / 迴向一切智」、「是空 / 是無相 / 是無作」、「佛 / 法 / 衆」、「身 / 身滅」、「身 / 口 / 意善」、「福行 / 罪行 / 不動行」、「從我起二」、「有所得相」、「闇 / 明」、「樂涅槃 / 不樂世間」、「正道 / 邪道」、「實 / 不實」等，合計爲三十一組「二法相對相因」之概念，從中去破除對立與邪執，藉以悟入「不二法門」之中道實相。然而吾人觀察上述三十一組「對法」內容，卻發現並非每一組內容都是二個概念選項，有些內容是包含了三個概念的，例如「是空 / 是無相 / 是無作」、「佛 / 法 / 衆」、「身 / 口 / 意善」、「福行 / 罪行 / 不動行」等四組；也有一些內容只含一個概念者，例如「從我起二」、「有所得相」等二組。由此可見，所謂的「不二」，關鍵在於去除偏執，至於所執取的對象，不盡然爲「二邊」，有時爲「三」，亦有爲「一」者，不過，大部份仍然是以「二」爲多。

經過三十一位菩薩的表述之後，維摩詰居士乃請文殊師利菩薩回答，文殊師利答曰：

如我意者，於一切法，無言無說，無示無識，離諸問答，是爲入不二法門。³⁷⁾

36) 《大正藏》第十四冊475號，臺北：新文豐出版社，1983，550頁。

37) 同前注。

文殊師利回答之後，亦反問維摩詰居士「何等是菩薩入不二法門」？然而居士的反應卻是「時維摩詰默然無言」，³⁸⁾文殊師利遂歎曰：「善哉善哉！乃至無有文字語言，是真入不二法門。」以上即是《維摩詰經》著名的「維摩之默」，藉由「維摩之默」以彰顯「不二法門」的究竟義，過程則分為三部曲，民國太虛大師即將此段經文科判分為三段，依序為「就言入不二法門」、「遣言入不二法門」、「無言入不二法門」等。³⁹⁾首先是由三十一位菩薩演出的「就言入不二法門」(有言)——藉由對立之二法(名言)，進而破除對立偏執，以悟「不二」之理。其次則由文殊菩薩示現演出一段「遣言入不二法門」(有言之無言)，謂「於一切法，無言、無說、無示、無識，離諸問答，是為入不二法門。」將前面三十一位菩薩所述一切言說，一掃而空，離諸言說，「是為入不二法門」。然而，此尚未達徹底究竟，唯待最終維摩詰居士的「無言入不二法門」(無言之無言)，亦即「默然無語」，方才是究竟徹底之「入不二法門」，無怪乎文殊師利菩薩乃嘆曰：「善哉！善哉！乃至無有文字語言，是真入不二法門。」雖然文殊師利與維摩居士所演示的「不二法門」，才是上乘及上上乘之法門，然此境界非一般所能及，故吾人所要關注者，仍是三十一位菩薩所揭示的各種「相對相因」之各組「對法」，以此為探討對象。民國釋聖嚴指出：「六祖理出三十六對相對的觀念和事相，要大家能夠出離兩邊而通達地運用，實際上也就是不二法門的衍伸。」⁴⁰⁾可見，《壇經》的三十六對法，的確不是惠能一己所獨創的。

3. 《中論》的「八不中道」

龍樹菩薩出生於南印度，為婆羅門子弟，有關其出世之時代，眾說紛紜，一說為生於佛陀入滅後八百八十年頃，即西元四世紀末。⁴¹⁾《中論》為龍

38) 同前注。

39) 太虛大師著，《維摩詰經釋會記聞》，台北：文殊出版社，1987，195-207頁。

40) 釋聖嚴，〈六祖壇經的思想〉，《中華佛學學報》第三期，1990，149-163頁。

41) 依〈三論遊意義〉、道安之〈二教論〉、〈龍樹菩薩傳〉等所說，師生於佛陀入滅後八百八十年頃，即西元四世紀末。現代學者，如印順法師等，多採其說。

樹早期所作，以「否定的否定」，或云「雙遣雙非」之論證法來宣揚中道；在《中論·觀四諦品》裡有偈云：

眾因緣生法，我說即是無；亦為是假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。⁴²⁾

其卷首另有偈云：

不生亦不滅，不常亦不斷。不一亦不異，不來亦不出。能說是因緣，善滅諸戲論。我稽首禮佛，諸說中第一。⁴³⁾

開頭的「不生亦不滅，不常亦不斷。不一亦不異，不來亦不出。」此即龍樹《中論》有名的「八不中道」，意即遮止「生滅、常斷、一異、來出」等四組命題，合計八支對立相因的概念，以發顯「無所得」的「中道」之理。此乃古印度大乘佛教中觀學派與我國三論宗重要理論依據之一，意謂宇宙萬法，皆由因緣聚散而有生滅等現象發生，實則無生亦無滅。如謂有生或有滅，則偏頗一邊；離此二邊而說不生不滅，則為中道之理。其中「不生、不滅、不常、不斷、不一、不異、不來、不出」，稱為「八不」，用「不」來遮遣(否定)世俗之八種邪執，以彰顯無得中道之實義，故稱「八不中道」。僧叡於《中論·序》云：

中論有五百偈，龍樹菩薩之所造也，以中為名者，照其實也，以論為稱者，盡其言也。實非名不悟，故寄中以宣之；言非釋不盡，故假論以明之。其實既宣，其言既明，於菩薩之行、道場之照，朗然懸解矣。⁴⁴⁾

僧叡指出，此論名之曰「中」者，乃為照應中道實相之義；「論」者本為經、律、論「三藏」之一，「論藏」即立諸言說以闡述經義者也，故《中論》者

42) 《大正藏》第三十冊 1564號，臺北：新文豐出版社，1983，33頁。

43) 《大正藏》第三十冊 1564號，臺北：新文豐出版社，1983，1頁。

44) 《大正藏》第三十冊 1564號，臺北：新文豐出版社，1983，1頁。

即闡發諸經之中道實相義者也。中道實相不可思不可議，有賴於「文字般若」(名言)以宣說之，故造論以闡發之。如是，方能將諸佛菩薩中道實智、微妙細行，朗然開顯。接著又說：

大覺在乎曠照，小智纏乎隘心。照之不曠，則不足以夷有無、一道俗；知之不盡，則未可以涉中途、泯二際。道俗之不夷，二際之不泯，菩薩之憂也。是以龍樹大士析之以中道，使惑趣之徒望玄指而一變，括之以即化。⁴⁵⁾

此處特拈出「夷有無、一道俗」以及「涉中途、泯二際(二邊)」兩語，蓋謂唯有消除「有無、道俗」等二端(二邊、二際)對立之偏執，方可涉入「中途(中道)」，悟入中道實相妙諦，此即龍樹作《中論》之要旨所在。

4. 《大智度論》的「離是二邊行中道」

《大智度論》為龍樹晚期之作，在般若思想之弘揚上，前揭《中論》係站在「般若皆空」之否定立場而言，而《大智度論》則是立足於「諸法實相」之肯定立場，極力闡明大乘菩薩中道思想及六波羅蜜等具體實踐之法。其中透過「對法相因」之邏輯辯證以彰顯中道實相之理者，見於卷四十三云：

今明般若波羅蜜體，何等是般若波羅蜜？般若波羅蜜者，是一切諸法實相，不可破，不可壞；若有佛，若無佛，常住諸法相、法位，非佛、非辟支佛、非菩薩、非聲聞、非天人所作，何況其餘小眾生！

此處《論》文所闡述的重點在於「何者是般若波羅蜜」？簡言之，般若波羅蜜者，是「一切諸法實相」，而其堅固有如金剛「不可破，不可壞」，無論有佛、無佛之時處，般若波羅蜜皆長住於諸法相、法位(真如)中。此般若波羅蜜乃「法爾如是」，非是四聖六凡之所造作。以下《論》文所列各種「思惟」(邏輯

45) 同前注。

辨證)，即是透過所列舉的甲、乙「兩邊」諸法，先揭示「甲是一邊，乙是一邊」，然後再以「離是二邊行中道」遮遣之，「是為般若波羅蜜」。《論》文云：

復次，常是一邊，斷滅是一邊，離是二邊行中道，是為般若波羅蜜。又復常無常、苦樂、空實、我無我等亦如是。色法是一邊，無色法是一邊。可見法不可見法，有對無對、有為無為、有漏無漏、世間出世間等諸二法亦如是。復次，無明是一邊，無明盡是一邊。乃至老死是一邊，老死盡是一邊。諸法有是一邊，諸法無是一邊，離是二邊行中道，是為般若波羅蜜。菩薩是一邊，六波羅蜜是一邊。佛是一邊，菩提是一邊，離是二邊行中道，是為般若波羅蜜。略說內六情是一邊，外六塵是一邊，離是二邊行中道，是名般若波羅蜜。此般若波羅蜜是一邊，此非般若波羅蜜是一邊，離是二邊行中道，是名般若波羅蜜。⁴⁶⁾

文中所列舉的各組「二邊」概念，乃從《摩訶般若波羅蜜經》原文所衍申闡述而來，由於身見乃一切邪見之首，故首先列舉的是源自「身見」而來的兩個邪見——常見與斷滅見。對於五蘊和合之身心假我，或執著其為永恆不滅者，是為常見；或執著其為斷滅無常者，是為斷滅見。此二見皆係邪見，故當「離是二邊行中道，是為般若波羅蜜」。底下所列舉的「常 / 無常、苦 / 樂、空 / 實、我 / 無我」者，乃由「四念處」而來，「四念處」又名「四念住」，即是將心念集中安住於一境，防止雜念妄想生起，進而修觀以悟得真理之四種方法，分別是「觀心無常、觀受是苦、觀身不淨、觀法無我」等。接著，「色法(色界) / 無色法(無色界)、可見法 / 不可見法、有對(有礙) / 無對(無礙)、有為(造作) / 無為、有漏(煩惱) / 無漏、世間 / 出世間」等諸相對二法，亦皆是相對相因之二邊。復次，再舉「十二因緣」法說明之，⁴⁷⁾自「無明 / 無明盡」，乃至「老死 / 老死盡」等，皆為相對之二邊。以上自四念處、色心諸法，乃至十二因緣等，統歸納為「諸法有是一邊，諸法無是一邊」，故當「離是二邊行中道，

46) 見《大正藏》第二十五冊 1509號，臺北：新文豐出版社，1983，370頁。

47) 「十二因緣」，即構成有情生存之十二條件(或稱十二有支)，即無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死等十二支。

是為般若波羅蜜」。再者，「菩薩」與「六波羅蜜」是二邊，⁴⁸⁾「菩薩」為能修，「六波羅蜜」為所修，能所不二；而「佛」與「菩提」亦是二邊，「佛」為性德，「菩提」為修德，性修不二。唯其能所不二，性修圓融，「離是二邊行中道，是為般若波羅蜜」。又再者，「內六情」與「外六塵」是二邊，即眼、耳、鼻、舌、身、意六根，⁴⁹⁾與其所對應攀緣的色、聲、香、味、觸、法等六塵，合稱為「十二入」；此類亦當「離是二邊行中道，是為般若波羅蜜」。最後，作一大總結，謂「此般若波羅蜜是一邊，此非般若波羅蜜是一邊」，意即連「般若波羅蜜」本身亦不可執取為「此是此非」，皆當「離是二邊行中道，是名般若波羅蜜。」如是反復遮遣，畢竟破除一切偏執，方能究竟體悟中道。以上是為《大智度論》所揭示的「離是二邊行中道」之相對相因法門。

以上所列舉的佛教經論，打從原始小乘經典《阿含經》開始，到《維摩經》、《中論》、《大智度論》等大乘經論時期都已明顯的出現了相對相因的「中道」概念，可見《壇經》中的三十六對法並非惠能所創，這已是不爭的事實。

IV. 本於中國典籍中「對法」的概念

相對相因的「中道」概念除了佛教本身的相關經論之外，中國本土思想裡原來也有部分概念和這種相對相因的「中道」概念有著異曲同工之妙，略述如下。

48) 「六波羅蜜」，又稱六度，乃大乘菩薩欲成佛道所實踐之六種德目。即布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若(智慧)等。

49) 舊譯經論多譯六根為六情，以眼、耳、鼻、舌、身、意等六根皆具有情識，故稱六情。見《佛光大辭典》，台北：佛光文化事業有限公司，1997，1291頁。

1. 《道德經》中的「相反相生」概念

《道德經》原稱《老子》，在此書中出現了許多對立又統一的概念，諸如「牝牡、雌雄、陰陽、剛柔、善惡、善醜、禍福、利害、曲直、盈窪、虛實、強弱、興廢、與奪、厚薄、進退、得亡、貴賤、智愚、生死、大小」等，⁵⁰⁾這些概念都既是對立(相反)又可以互相轉化(相生)。如〈第2章〉云：

有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音聲相和，前後相隨。是以聖人從無爲之事，行不言之教，萬物作焉而不辭，生而不有，爲而不恃，成功不居。⁵¹⁾

此處明白指出「有無」二者相反卻又相生，難與易相反卻又相成；以下之「長短、高下、音聲、前後」等概念，雖是相對卻是相互爲用，相待而顯，相需而生。又〈第22章〉云：

曲則全，枉則正，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。是以聖人抱一爲天下式。⁵²⁾

以上所列「曲、枉、窪、敝」等，都是柔弱退讓的一面，而「全、直、盈、新」則是屬於剛強進取的一面，但是老子主張柔弱勝剛強，剛強者被摧折，柔弱者得生存，故「少則得，多則惑」，故聖人必謹守此道，以爲天下之法則。又〈第36章〉云：

將欲歛之，必故張之；將欲弱之，必故強之；將欲廢之，必故興之；將欲奪之，必故與之。是謂微明，柔弱勝剛強。⁵³⁾

50) 參見祁志祥《佛學與中國文化》，上海：學林出版社，2001，255頁。

51) 朱謙之《老子校釋》，台北：漢京文化事業有限公司，2004，9-11頁。

52) 《老子校釋》，92頁。

53) 《老子校釋》，142-143頁。

此處所言便是前述「相反相生」理論的應用，即欲收先放，欲弱先強，欲廢先興，欲奪先與，這些道理看似隱微，其實甚明，無非以柔克剛、以弱勝強。另〈第41章〉云：

明道若昧，進道若退，夷道若類；上德若谷，大白若辱，廣德若不足；建德若偷，質真若渝，大方無隅，大器晚成，大音希聲，大象無形，道隱無名。夫唯道，善貸且善。⁵⁴⁾

此章指出明與昧(暗)、進與退、夷(平)與類(不平)，這些都是相反卻又相顯相成的概念，因此，上德之人，卻虛懷若谷，高潔之士，卻含垢若辱。總之，大道至隱至微，不可聞見，不可稱名，卻只默默生成萬物，澤潤萬物。〈第45章〉亦云：

大成若缺，其用不弊。大盈若沖，其用不窮。大直若屈，大巧若拙，大辯若訥。躁勝寒，靜勝熱，清靜為天下正。⁵⁵⁾

這些「相反相生」、「柔能克剛」的思想，處處都顯示著道家的精神，老子的智慧。

2. 儒經中的「對法」概念

在儒家的典籍中具有與「相對相因(生)」類似概念的文獻，實亦屢見不鮮，如〈周易〉有「兩儀」(陰陽)之稱，〈論語〉及〈中庸〉有「執兩用中」之說即是，分述如下。

54) 〈老子校釋〉，168-172頁。

55) 〈老子校釋〉，181-184頁。

1) 《周易》的陰陽兩儀之道

《周易》的陰陽兩儀之說見於〈繫辭上〉云：

易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業。⁵⁶⁾

易有「變易、不易、簡易」等三義，自太極而生兩儀，是其變易義，兩儀者陰陽是也。陰者以「--」符號代表，陽者以「—」符號代表，其次再以陰陽兩儀排列組合，形成「四象」與「八卦」，由是而定其吉凶，生發大業。〈繫辭上〉又云：

一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。⁵⁷⁾

此一陰一陽乃是《周易》變化之道的根源，承順此道者即是為善，順善以成就事物者，即是易道變化之性能也。因此，由「陰陽」兩儀統攝其端，萬物莫不分屬於此兩儀(端)之下，故〈繫辭上〉又云：

天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳，貴賤位矣。動靜有常，剛柔斷矣。方以類聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，變化見矣。是故，剛柔相摩，八卦相盪。鼓之以雷霆，潤之以風雨，日月運行，一寒一暑，乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。⁵⁸⁾

從上列文字可知，舉凡「天地、乾坤、卑高、貴賤、動靜、剛柔、日月、寒暑、男女」等，莫不統攝於「陰陽」之下，「天、乾、高、貴、動、剛、日、暑、男」等屬陽，其餘屬陰，由是而斷其吉凶。再者，「剛柔相摩，八卦相

56) 魏王弼、韓康伯注，唐孔穎達等正義，《周易正義》，《十三經注疏》本，台北：新文豐出版公司，2001，591-592頁。

57) 《周易正義》，550-552頁。

58) 《周易正義》，527-531頁。

盪」，輔之以雷霆風雨，在日月寒暑的運行之下，宇宙萬物由是生焉。此即《周易》中以「陰陽」兩儀(端)來統攝宇宙萬物相對應的兩種性能，萬物皆由此陰陽之道相對而相生。

2) 《論語》和《中庸》的「執兩用中」之道

孔子一向所崇尚者即是「中庸」之道，《論語·雍也》云：

子曰：「中庸之為德也，其至矣乎！民鮮久矣。」⁵⁹⁾

「中庸」之道者何？程子云：「不偏之為中，不易之謂庸」，⁶⁰⁾簡言之，無「過」與「不及」是也。故《先進》篇云：

子貢問：「師與商也孰賢？」子曰：「師也過，商也不及。」曰：「然則師愈與？」子曰：「過猶不及。」⁶¹⁾

《中庸》亦云：

子曰：道之不行也，我知之矣：知者過之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣：賢者過之，不肖者不及也。⁶²⁾

總之，「過」與「不及」者，皆是違反「中庸」之道。而此「中庸」之道進一步闡述之，則為「執兩用中」之道，「兩」者「兩端」也，此語見於《子罕》篇云：

59) 魏何晏等注，宋邢昺等疏《論語注疏》，《十三經注疏》本，台北：新文豐出版公司，2001年，146頁。

60) 朱熹《四書章句集注·中庸章句》，台北：大安出版社，2007，22頁。

61) 《論語注疏》，250-251頁。

62) [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達等正義，《禮記注疏》下，《十三經注疏》本，台北：新文豐出版公司，2001，2192頁。

子曰：吾有知乎哉？無知也。有鄙夫問於我，空空如也，我扣其兩端而竭焉。⁶³⁾

或有人以為孔子無所不知，但孔子自認非是，於其心中只是如鏡一般空明，但隨對方所問，孔子只是就其問題所涉及的「兩端」(兩方面)，令其充分了解利弊得失之後，問題自然迎刃而解。此外《中庸》亦云：

子曰：舜其大智也與，舜好問而好察邇言，隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民。其斯以為舜乎。⁶⁴⁾

孔子認為舜是個大智慧者，他的大智慧來自於廣博的知識(好問而好察邇言)，加上明辨善惡、為善去惡(隱惡揚善)的善良德行，這種知識與德行所凝聚而成的智慧，就展現在「執兩用中」的具體作為上。「執兩用中」意即掌握事務之兩端，而善用其中庸之道。這種「執兩用中」的中庸之道，在《論語》的篇章之中隨處可見，諸如〈子路〉篇云：

子曰：「不得中行而與之，必也狂狷乎！狂者進取，狷者有所不為也。」⁶⁵⁾

此處的「狂」與「狷」即為「兩端」，皆各有所偏，而「中行」則是其最高理想。又〈堯曰〉篇亦云：

堯曰：「咨！爾舜！天之曆數在爾躬。允執其中，四海困窮，天祿永終。」舜亦以命禹。⁶⁶⁾

「允執厥中」的中道思想，正是堯舜禹湯一脈相傳的道統思想。此外，章

63) 《論語注疏》，198-199頁。

64) 《禮記注疏》下，2194頁。

65) 《論語注疏》，299頁。

66) 《論語注疏》，437頁。

句雖未明言「中」字，但實際仍含「執兩用中」之精神者，如〈爲政〉篇云：

子曰：「學而不思則罔，思而不學則殆。」⁶⁷⁾

〈雍也〉篇亦云：

子曰：「君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫！」⁶⁸⁾

子曰：「質勝文則野，文勝質則史。文質彬彬，然後君子。」⁶⁹⁾

子曰：「知者樂水，仁者樂山；知者動，仁者靜；知者樂，仁者壽。」⁷⁰⁾

以上諸多篇章中所顯示者，無論「學」與「思」、「博文」與「約禮」、「質」與「文」或「智仁」、「動靜」等，皆當各取平衡無所偏執，此即是孔子繼承往聖先賢「執兩用中」的中庸思想，這些思想基本上與佛家「離二邊，行中道」的「對法相因」諸概念，可說殊途同歸，目的都是在闡述中道。祁志祥云：

佛教雙遣雙非、不落一邊的中觀方法，盡管以其不斷否定、無所著落，區別於道家的相反相成和儒家的中庸之道，但他的不走極端、不落一邊、相互否定、相互包含的辨證精神卻與道家相反相成的思維方法和儒家的中庸之道有相互交叉之處。⁷¹⁾

綜觀此三十六對之內容與前述儒、道經籍中所見的「執兩用中」、「相反相生」等概念，或是完全相同的語言，或者爲近似的概念，總之，其邏輯思維與方法的運用，可說殊途而同歸，由此亦可看出《壇經》受中國傳統文化影響之一斑，同時更可證明，三十六對法概念並非惠能之所創見。

67) 《論語注疏》，46-47頁。

68) 《論語注疏》，145頁。

69) 《論語注疏》，139頁。

70) 《論語注疏》，142頁。

71) 《佛教與中國文化》，254頁。

V. 結語

綜合以上所述，在佛教典籍中，自《阿含經》的「離於二邊說中道」開始，到《維摩詰經》的「不二法門」、《中論》的「八不中道」，乃至《大智度論》的「離是二邊行中道」，都已經明顯的揭示出了「對法相因」的中道概念，可見《壇經》的三十六對法並非惠能個人的創見。此外，中國本土思想包括《道德經》中的「相反相生」概念，以及《論語》和《中庸》的「執兩用中」之道，這些「相反相生」或「執兩用中」的概念，在中國民間已是很普遍的思想，惠能雖不認識字，但在傳統文化的薰陶中耳濡目染，加上中唐以後達到高峰的三教融會思想之催化，《壇經》的三十六對法應可說便是這種思想背景下的產物，其語言特色融合中國本土文化思想，脫胎於佛教典籍「二道相因」的表述法，為其專屬的語性特徵。若要說屬於惠能所具有的創見，應當說是他把這三十六個「對法」內容所歸納出來的三種分類，即「外境無情」、「法相語言」及「自性起用」等這三個項目，這種分類法的確是其他經論所沒有的，這一部分說是惠能的創見，或許還能成立，至於三十六組對法的名稱與概念義涵，絕大多數都早已出現在其他經論典籍，並不是《壇經》本身或惠能所獨自創立的，但也可見出其與其他佛教典籍明顯不同之處，綜合吸納各家之精義，成就其獨門的語境脈絡。

至於《壇經》中的三十六對法本身又有何等學術價值呢？據筆者初步觀察，這種「相對相因」或「相反相成」的概念，與中國的詩學、繪畫、書法乃至義理思想，都有或多或少的關涉，例如詩律的平仄對仗、章法格局，以及書法繪畫用筆的「敲正、輕重、疾遲、滑澀、曲直、剛柔、明暗、濃淡、乾濕、向背」等，乃至義理思想中的各種正反辯證思維，幾乎都是息息相關、密不可分的，所以說，本文所探討的議題可以綜合成為文化語言學的深層議題。惟限於篇幅，本文無法進一步詳探，有待另文再作深入探討。

【附錄一】《壇經》三十六對法各版本內容異同對照表

三十六對法	敦博本	敦煌本	宗寶本	大乘寺本
外境無情 五對	天與地對、日與月對、暗與明對、陰與陽對、水與火對	天與地對、日與月對、暗與明對、陰與陽對、水與火對	天與地對、日與月對、明與暗對、陰與陽對、水與火對	天地對、日月對、明暗對、陰陽對、水火對
法相語言 十二對	有爲無爲對、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、大長與短對、高與下對	有爲無爲、有色無色對、有相無相對、有漏無漏對、色與空對、動與淨對、清與濁對、凡與性對、僧與俗對、老與少對、(大與少少對)、長與短對、高與下對(13)	語與法對、有與無對、有色與無色對、有相與無相對、有漏與無漏對、色與空對、動與靜對、清與濁對、凡與聖對、僧與俗對、老與少對、大與小對	語法對、有爲無爲對、有色無色對、有漏無漏對、色空對、有相無相對、凡聖對、僧俗對、動靜對、清濁對、老少對、大小對
自性起用 十九對	邪與正對、癡與慧對、愚與智對、亂與定對、戒與非對、直與曲對、實與虛對、嶮與平對、煩惱與菩提對、慈與害對、喜與嗔對、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、有情與無親對(20)	邪與正對、癡與惠對、愚與智對、亂與定對、戒與非對、直與典對、實與虛對、嶮與平對、煩惱與菩提對、慈與空對、喜與順對、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、有情無親對(20)	長與短對、邪與正對、癡與慧對、愚與智對、亂與定對、慈與毒對、戒與非對、直與曲對、實與虛對、險與平對、煩惱與菩提對、常與無常對、悲與害對、喜與瞋對、捨與慳對、進與退對、生與滅對、法身與色身對、化身與報身對(19)	長短對、邪正對、亂定對、戒非對、曲直對、癡慧對、愚智對、慈毒對、實虛對、險平對、煩惱菩提對、悲苦對、瞋喜對、捨慳對、進退對、生滅對、常無常對、法身色身對、化身報身對(19)

〈參考文獻〉

- 《大正藏》第十四冊475號, 臺北: 新文豐出版社, 1983。
- 《大正藏》第十六冊682號, 臺北: 新文豐出版社, 1983。
- 《大正藏》第二十五冊1509號, 臺北: 新文豐出版社, 1983。
- 《大正藏》第三十冊1564號, 臺北: 新文豐出版社, 1983。
- 《大正藏》第三十一冊1585號, 臺北: 新文豐出版社, 1983。
- 《大正藏》第四十八冊2008號, 臺北: 新文豐出版社, 1983。
- 《卍續藏》第四十八冊805號, 臺北: 新文豐出版社, 1983。
- 《佛光大辭典》, 台北: 佛光文化事業有限公司, 1997。
- 成中英, 〈六祖壇經之三十六對及其哲學意義〉, 《佛光山國際禪學會議實錄》, 1990。
- 崔正森, 〈關於對法之管見〉, 《世界宗教研究》, 2002。
- 潘運告, 《中國歷代畫論選》, 湖南: 湖南美術出版社, 2007。
- 祁志祥《佛學與中國文化》, 上海: 學林出版社, 2001。
- 釋聖嚴, 〈六祖壇經的思想〉, 《中華佛學學報》第三期, 1990。
- 世親造, 唐玄奘譯, 明滿益智旭解, 《百法明門論直解》, 台中: 青蓮出版社, 1994。
- 孫亦平, 〈惠能的三科三十六對思想研究〉, 《佛學研究》, 1999。
- 太虛大師著, 《維摩詰經釋會記聞》, 台北: 文殊出版社, 1987。
- 魏何宴等注, 宋邢昺等疏《論語注疏》, 《十三經注疏》本, 台北: 新文豐出版公司, 2001。
- 魏鴻雁, 〈《壇經》三十六對法與唐代禪意詩的形成〉, 《殷都學刊》, 2005。
- 魏王弼、韓康伯注, 唐孔穎達等正義, 《周易正義》, 《十三經注疏》本, 台北: 新文豐出版公司, 2001。
- 印順法師, 《中國禪宗史》, 台北: 正聞出版社, 1983。
- 楊曾文校寫, 《敦煌新本六祖壇經》(敦博本), 上海: 上海古籍出版社,

1993。

[漢]鄭玄注, [唐]孔穎達等正義, 《禮記注疏》下, 《十三經注疏》本, 台北: 新文豐出版公司, 2001。

朱熹, 《四書章句集注》, 台北: 大安出版社, 2007。

朱謙之, 《老子校釋》, 台北: 漢京文化事業有限公司, 2004。

< Abstract >

The Platform Sutra's "thirty-six pairs of opposites" concept is a continuation of the "middle way" idea of the Buddhist tradition's Madhyamaka-śāstra and the Mahāprajñāpāramitā-śāstra as well as the "dharma-gate of non-duality" concept of the Vimalakīrti-nirdeśa-sūtra. It also contains the "characteristics of phenomena" concept of the Consciousness-only school. This concept reflects the traditional Confucian idea of "listening to both sides and choosing the middle course" as well as the Taoist concept of "mutual incompatibility and mutual generation." These concepts all combine to form the "thirty-six pairs of opposites." The importance of this teaching is shown in how it is the basis for the transmission of teachings from master to disciple in Zen Buddhism. The main themes of the entire Platform Sutra have been compatibly intermixed with traditional Chinese literature and art to such an extent that it is hard to tell where one ends and the other begins. This shows that Buddhism has an inseparable relationship with traditional Chinese thought, literature, and art.

Key Words : 六祖壇經(Platform Sutra of the Sixth Patriarch),

三十六對法(the thirty-six pairs of opposites),
中道(middle course), 不二法門(the only way),
二道相因(Due to the two-phase)

