《壇經》三十六對法研究

摘要

《壇經》三十六對法的思想，乃繼承了佛教的《中論》、《大智度論》的中道思想以及《維摩詰經》的不二法門概念，另外也摻入了唯識宗的法相概念，再加上中國傳統的儒家「執兩用中」思想，以及道家的「相反相生」概念，綜合而成其所謂的「三十六對法」；禪宗並以此法作為師徒教授傳法之所依據，可見此一法門之重要性。其實整部《壇經》的主要思想都已滲入傳統文學與藝術之中，水乳交融難分彼此，由此可見，佛教與傳統思想、文學、藝術之間關係密不可分。

【關鍵詞】六祖壇經、三十六對法、中道

一、 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，要訣在於「**出語盡雙，皆取對法，來去相因**」，如此便能「**究竟二法盡除，更無去處**」，如是說法，方能「**不失本宗**」。關於《壇經》三十六「對法」的專門研究，[3]目前國內相關文獻僅得余英時一篇，[4]其餘多附在《壇經》的整體研究中；至於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，[7]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之概念傳承，及其與中國傳統思想

---

[1] 印順法師《中國禪宗史》云：「慧能於『**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，慧能應生於唐貞觀十二年（六三八）。」 (台北：正聞出版社，1983 年)，頁 175。

[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《南宗頓教最上大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」部份，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 年 10 月)，頁 56。

[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 年)。頁 365~372。

[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 年 00 期)，頁 155~160。

[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 年第 1 期)，頁 79~84。

[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 年 01 期)，頁 72~74。

是否有類似之處，尚有進一步探索空間，為了進一步瞭解《壇經》三十六對法之傳承與及其學術價值，本文乃從《壇經》以前的文獻探尋有關「對法相因」概念之發展，並對《壇經》三十六對法之內容近一步分析探討，了解了「對法」的邏輯思維和相關義涵後，即可進一步探索它對後代的思想、文學、藝術等所產生的影響，唯限於篇幅，此部份有待另文探討之。

二、「對法」概念之傳承

關於「對法」概念之源流，應非《壇經》所創，乃係源自佛教其它經論，佛教經論中有關「對法相因」的概念，可說和緣起思想以及中道觀有著很密切的關係。以下各舉出《中論》、[8]《大智度論》、[9]《維摩詰經》等文獻，[10]有關於「緣起」、「中道」或「對法」之論述稍作探討。

（一）《中論》的緣起論與八不中道

《中論》為中印度龍樹所作，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。[11]

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，

---

[8] 《中論》，龍樹菩薩造，青目釋，姚秦鳩摩羅什(334~413，一說 350~409)譯，收於大正藏第三十冊。(CBETA)T30，No.1564

[9] 《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； (CBETA)T25，No. 1509。

[10] 《維摩詰經》，姚秦鳩摩羅什譯，收於《大正藏》第十四冊；(CBETA)T14，No.0475。

[11] 《大正藏》第三十冊；(CBETA)T30，No.1564，頁 33b。

> 善滅諸戲論。我稽首禮佛，諸說中第一。[12]

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，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。[13]

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。[14]

---

12 《大正藏》第三十冊；(CBETA)T30，No.1564，頁 1b。
13 《大正藏》第三十冊；(CBETA)T30，No.1564，頁 1a。
14 同前注。

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。

（二） 《大智度論》的中道思想

龍樹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。[15]

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，[16]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，是為般若波羅蜜**」。再者，「菩薩」與「六波羅蜜」是二邊，[17]「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，[18]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，

---

[15] 見《大正藏》第二十五冊；(CBETA)T25，No.1509，頁 370a。

[16] 「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。

[17] 「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。

[18] 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 年 5 月），頁 1291。

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。

（三） 《維摩詰經》的不二法門

《維摩詰經》主旨在闡說維摩詰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〉云：

> **爾時維摩詰謂眾菩薩言：諸仁者，云何菩薩入不二法門？各隨所樂說之。會中有菩薩名法自在，說言：諸仁者，生滅為二，法本不生今則無滅。得此無生法忍。是為入不二法門。**[19]

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」，即為「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，以為比對之資，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、有為／無為、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／眾、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，合計為三十一組「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

[19] 《大正藏》第十四冊；(CBETA)T14，No.0475，頁 550b。

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／眾」、「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，不盡然為「二邊」，有時為「三」，亦有為「一」者，不過，大部份仍然是以「二」為多。

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，是為入不二法門。[20]

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。」[21]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。[22]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：

---

[20] 同前注。
[21] 同前注。
[22] 太虛大師著，《維摩詰經釋會記聞》，(台北：文殊出版社，1987 年 9 月)，頁 195~207。

「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。**」[23]可見，《壇經》的三十六對法與《維摩詰經》的「不二法門」，關係甚為密切。

三、 中國典籍中的類似概念

《壇經》的三十六對法除了衍申自佛教本身的相關經典外，中國本土思想裡原來也有部份概念和《壇經》的對法有著異曲同工之妙，略述如下。

(一) 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」(陰陽之道)之稱，《論語》及《中庸》有「執兩用中」之說即是，分述如下。

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。**[24]

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

---

[23] 釋聖嚴：〈六祖壇經的思想〉，《中華佛學學報》第三期，(台北：中華佛學研究所出版，1990 年 04 月)，頁 149-163。

[24] 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 年 6 月)，頁 591~592。

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。[25]

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。[26]

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。」[27]

「中庸」之道者何？程子云：「不偏之為中，不易之謂庸」，[28]簡言之，無

---

[25] 《周易正義》，頁 550~552。

[26] 《周易正義》，頁 527~531。

[27] 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 6 月)，頁 146。

[28] 朱熹《四書章句集注．中庸章句》，(台北：大安出版社，2007 年 10 月)，頁 22。

「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。」[29]

《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。[30]

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：

> 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。[31]

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。[32]

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，

---

29 《論語注疏》，頁 250~251。

30 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 年 6 月)，頁 2192。

31 《論語注疏》，頁 198~199。

32 《禮記注疏》下，頁 2194。

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。」[33]

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。[34]

「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，章句雖未明言「中」字，但實際仍含「執兩用中」之精神者，如〈為政〉篇云：

> 子曰：「學而不思則罔，思而不學則殆。」[35]

〈雍也〉篇亦云：

> 子曰：「君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫！」[36]
>
> 子曰：質勝文則野，文勝質則史。文質彬彬，然後君子。[37]
>
> 子曰：「知者樂水，仁者樂山；知者動，仁者靜；知者樂，仁者壽。」[38]

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

---

33 《論語注疏》，頁 299。
34 《論語注疏》，頁 437。
35 《論語注疏》，頁 46~47。
36 《論語注疏》，頁 145。
37 《論語注疏》，頁 139。
38 《論語注疏》，頁 142。

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。

（二） 《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，[39]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。是以聖人從無為之事，行不言之教，萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃，成功不居。[40]

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，雖是相對卻是相互為用，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，多則或。是以聖人抱一為天下式。[41]

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，剛強者被催折，柔弱者得生存，故「少則得，多則惑」，故聖人必謹守此道，以為天下之法則。又〈第 36 章〉云：

> 將欲歙之，必故張之；將欲弱之，必故強之；將欲廢之，必故興之；

---

39 參見祁志祥《佛學與中國文化》，（上海：學林出版社，2001 年 5 月），頁 255。
40 朱謙之《老子校釋》，(台北：漢京文化事業有限公司，2004 年 3 月)，頁 9~11。
41 《老子校釋》，頁 92。

> 將欲奪之，必故與之。是謂微明，柔弱勝剛強。[42]

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。[43]

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。[44]

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。

四、《壇經》三十六對法析義

本節將進一步分析《壇經》「三十六對法」之詳細內容。[45]《壇經》在列出三十六對法之前，首先標示了「三科法門」之生起，《壇經》云：

---

42 《老子校釋》，頁 142~143。
43 《老子校釋》，頁 168~172。
44 《老子校釋》，頁 181~184。
45 「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」，較為何哩，故以下所引《壇經》三十六對法內容文字皆以此本為準。

> 三科法門者，陰界入。陰是五陰，界是十八界，入是十二入。何名五陰？色陰、受陰、想陰、行陰、識陰是。何名十八界？六塵、六門、六識。何名十二入？外六塵、中六門。何名六塵？色、聲、香、味、觸、法是。何名六門？眼、耳、鼻、舌、身、意是。法性起六識：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識；六門、六塵。自性含萬法，名為含藏識。思量即轉識，生六識，出六門，見六塵，是三六十八。由自性邪，起十八邪；若自性正，起十八正。若惡用即眾生，善用即佛；用由何等？由自性。[46]

所謂「三科法門」，即「五陰」、「十二入」、「十八界」等，合稱為「陰界入」。五陰即「色、受、想、行、識」，也就是吾人此一身心之總體，「色」為物質肉體之部份，「受、想、行、識」為精神心靈之部份。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」。[47]十八界者，即六塵、六門(根)及六識之合稱。

接著說「**自性含萬法，名為含藏識。思量即轉識，生六識，出六門，見六塵，是三六十八。**」此處所指「自性」乃謂吾人之本性(佛性)，具有三能變，《成唯識論》卷二云：

> 識所變相雖無量種，而能變識類別唯三：一謂異熟，即第八識，多異熟性故。二謂思量，即第七識，恒審思量故。三謂了境，即前六識，了境相麁故。[48]

自性本是清淨無染，無始以來一念不覺故有染，乃具「三能變」，「初能變」即第八阿賴耶識，「二能」變為第七末那識，「三能變」即前六識。依次略釋之，「初能變」——第八阿賴耶識，據《成唯識論》卷二所載，「**此識具有能藏、所藏、執藏義故**」，[49]其中「能藏」 之義，謂「**此能執持諸法種**

---

46 《敦煌新本六祖壇經》，頁 56。

47 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」。

48 《大正藏》第三十一冊；(CBETA)T31，No.1585，p.7b。

49 《大正藏》第三十一冊；(CBETA)T31，No.1585，p.7c。

子令不失，故名一切種」，意即第八識善於自體中含藏一切萬法之種子，此即《壇經》所稱之「含藏識」。其次，「思量即轉識」，乃謂「二能變」——第七末那(意)識，以及「三能變」——前六識「眼、耳、鼻、舌、身、意」。「末那」譯為「意」，思量之義。「轉識」即唯識宗所說轉起之前七識，即眼、耳、鼻、舌、身、意、末那等前七識。「轉」，有轉變、改轉、轉起、轉易之義，謂前七識以阿賴耶識為所依，攀緣色、聲、香、味、觸、法等諸境而轉起，能改轉苦、樂、捨等三受，轉變善、惡、無記等三性，故稱七轉識。[50]故《壇經》文接著又說「生六識，出六門，見六塵。」此即是所謂的「十八界」。

上述《壇經》的「三科法門」，其實亦不離唯識宗的說法。唯識宗又有「三自性」之說，即「遍計所執性、依他起性、圓成實性」等；「遍計所執性」者，即對於無實體之存在(外境)，計執為「實我」、「實法」，因而生起妄執之心，此為「能遍計」。其被識所計度之對境，稱為「所遍計」。換言之，由此識與境，而誤認心外有實體存在者，稱為遍計所執性。「依他起性」者，即指由諸緣所生起之法，此法係「緣合則生，緣盡則滅」，故如虛如幻，並非永恆不變之實在，故說「如幻假有」、「假有實無」。「圓成實性」者，又作第一義相、真實相。蓋依他起性的真實之體（真如）乃遍滿一切法（圓滿）、不生不滅（成就）、體性真實（真實）者，故稱為「圓成實」。[51]唯識宗的修觀，即是觀照諸法的依他起性，遣除遍計所執性，證得圓成實性；《壇經》所言「法性起六識、六門、六入」其理亦同上述，「由自性邪，起十八邪」即是所謂的「遍計所執性」；「若自性正，起十八正」者，即是觀照諸法的依他起性，遣除遍計所執性，證得圓成實性。故曰「惡用即眾生，善用即佛」，而「用由何等？由自性」故，意即一切關鍵端在迷與悟之間耳，迷則為眾生用，悟則為佛用，重點乃在於「自性」之悟與否。

總之，此「五陰、十二入、十八界」即是吾人之身心與宇宙環境之

[50] 《大正藏》第三十一冊；(CBETA)T31，No.1585，p.8c。
[51] 見《佛光大辭典》，「三性」，頁 563。

總稱與分類，亦為佛法所要探討之範疇，是故須先標舉此三科法門，明其分類性質，之後乃可便於動用三十六對法，以為說法度眾之軌則。三十六對者，亦分三類，略述如下：

（一） 外境無情五對

首先是「外境無情五對」，《壇經》云：

> **天與地對，日與月對，明與暗對，陰與陽對，水與火對，此是五對也。**[52]

所謂「外境」即前所稱之「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，歸納成為五對，即「天地、日月、明暗、陰陽、水火」等，就一般認識而言，這五對是屬於自然現象部份。而此「外六塵」之說一方面是承自《大智度論》而來，即《大智度論》所稱：「**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。**」另一方面也是承襲了佛教「四大——地水火風」，的概念而來，此外我們也可以看出，其中也包含了中國陰陽五行（金木水火土）的成分在；當然，純就「天地、日月、明暗、陰陽、水火」等概念而言，也可以當作一般詞彙來看待，只是，

《壇經》站在佛教「外六塵」的觀點，將其分為「外境無情五對」，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為「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。

---

52 《敦煌新本六祖壇經》，頁 57。

（二） 法相語言十二對

其次為「法相語言十二對」,《壇經》云：

> 有為無為對、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、長與短對、高與下對。[53]

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、名目與言句、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」，[54]尤其五位中的「心不相應行」法將「語言」依性質及作用，[55]分立了「名身、句身、文身」等三法，《百法明門論直解》云：

> 名身者，名詮諸法自性，如眼耳等種種名字。句身者，句詮諸法差別，如眼無常，耳無常等種種道理。文身者，文即是字，為名句之所依。[56]

「文身」猶今之字母，「名身」則如字母所組成之單字或語詞，「句身」則是由字詞所組成之文句；此即唯識宗對於法相語言的解析。

《壇經》將「法相」及其相對應之「語言」合稱，共舉出十二對，分述如下。首先是「有為無為對」者，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。其次「有色無色

---

53 《敦煌新本六祖壇經》，頁 57。

54 世親造《百法明門論》，將萬法析為「五位百法」，即(一)心王 8 種，(二)心所有法 51 種 (三)色法 11 種，(四)心不相應行法 24 種， (五)無為法 6 種。見《百法明門論直解》，明蒔益智旭解，《卍續藏》第 48 冊， (CBETA)X48n0805_p0341c20~c21。

55 《百法明門論直解》云：「不相應行，即是依於心、心所、色三者之分位差別而假立，故不離心、心所、色也。」(CBETA)X48n0805_p0342a16~ a17。

56《百法明門論直解》，(CBETA)X48n0805_p0345a11~a14。

對」者，「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。[57]「有相與無相對」者，「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。「有漏與無漏對」者，「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。「色與空對」者，此處之色為廣義之「色」(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，此一思想即稱「空」。「動與靜對」者，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。「清與濁對」者，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」。「凡與聖對」者，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」。「僧與俗對」者，「僧」即僧伽，謂出家修行之僧尼；「俗」謂世俗在家人。「老與少對」謂年齡之老少；「長與短對」者，謂事物之長度；「高與下對」者，謂事物之高低。

以上「法相語言十二對」的內容，概可分為兩部份，其中「有為無為、有色無色、有相無相、有漏無漏、色空、動靜、長短、高下」等八對，乃屬於吾人對於前項「外境無情」諸法相的語言(認識)概念；此外「清濁、凡聖、僧俗、老少」這四對係屬於「有情眾生」（人）的分類及其作為(善惡業)的差別。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。

[57] 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」。

（三） 自性起用十九對

第三類為「自性起用十九對」，所謂「自性起用」，若依前文所言「**自性含萬法**」，則上列的「外境無情五對」以及「法相語言十二對」，其實也不離「自性起用」，唯「外境無情五對」之性質較偏屬於「外六塵」，即「色法」的部份，「法相語言十二對」則較偏於「心不相應行法」部份，而此處的「自性起用十九對」，有些是屬於「心所有法」的部份，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、有情與無親對。**[58]

前文曾云「**由自性邪，起十八邪；若自性正，起十八正。**」故此處所謂「**邪與正對**」者，蓋指由自性所起之十八界而言，邪正乃其總說。其次「**癡與慧對**」者，「癡」乃「五十一心所」中的六大「根本煩惱」之一，[59]「貪、嗔、癡」又名三毒，能障「戒、定、慧」三無漏學，「慧」則為「五別境」之一，故曰「癡與慧對」。[60]又「**愚與智對**」者，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。「**亂與定對**」者，「定」亦為五別境之一，《百法明門論直解》云：「三摩地者，此翻為定，於所觀境，令心專注不散，而為體性。」[61]而「散亂」則為隨煩惱之一，《百法明門論直解》云：「散亂者，於諸所緣令心流蕩為性，能

---

[58] 《敦煌新本六祖壇經》，頁 57。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。詳見後附「《壇經》三十六對法各版本內容異同對照表」。

[59] 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》，(CBETA)X48n0805_p0343b09~b14。

[60] 五別境者，欲、勝解、念、定、慧，見《百法明門論直解》，(CBETA)X48n0805_p0342c14。

[61] 《百法明門論直解》，(CBETA)X48n0805_p0342c20~c21。

障正定。」[62]「戒與非對」者，「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。「直與曲對」者，謂心之正直與邪曲。「實與虛對」者，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。「嶮與平對」者，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。「煩惱與菩提對」者，《百法明門論直解》云：「煩躁擾動，惱亂身心，故名煩惱。」[63]「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。「慈與害對」者，慈謂慈悲，或云「不害」，《百法明門論直解》云：「不害者，於諸有情不為侵損逼惱。即以無瞋而為體性，能對治害，悲傷憐愍以為業用。無瞋名慈，不害名悲，與樂拔苦，度生勝用，故體雖一，約用分二。」[64]。害謂惱害有情眾生，係二十隨煩惱之一。「喜與嗔對」者，喜謂心中適悅，為五受之一；[65]嗔謂嗔恨心，為三毒之一，亦六大根本煩惱之屬。「捨與慳對」者，捨為十一善法之一，《百法明門論直解》云：「十行捨者，亦即精進及三善根，能令其心平等正直。」[66]即捨棄怨親、喜樂、苦憂等心，並能捨貪、瞋、癡之煩惱；慳即慳吝之心，乃二十隨煩惱之一，《百法明門論直解》云：「慳者，耽著財法，不能惠捨，秘吝為性。」[67]即對財施、法施慳吝之心理。「進與退對」者，進謂精進，十一善法之一，《百法明門論直解》云：「精進者，於斷惡修善事中，勇猛強悍而為體性。」[68]退謂懈怠退轉，亦隨煩惱之一，《百法明門論直解》云：「懈怠者，於斷惡修善事中，懶惰為性，能障精進。」[69]「生與滅對」者，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。「常與無常對」者，常或云常住，意指過去、現在、未來三世，恆常存在，永不

[62] 《百法明門論直解》，(CBETA)X48n0805_p0344a19~a20。
[63] 《百法明門論直解》，(CBETA)X48n0805_p0343b10。
[64] 《百法明門論直解》，(CBETA) X48n0805_p0343b06~08。
[65] 五受者，謂苦、樂、憂、喜、捨等五種感受。
[66] 《百法明門論直解》，(CBETA)X48n0805_p0343b03。
[67] 《百法明門論直解》，(CBETA) X48n0805_p0344a02。
[68] 《百法明門論直解》，(CBETA) X48n0805_p0343a08~09。
[69] 《百法明門論直解》，(CBETA) X48n0805_p0344a09。

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。「**法身與色身對**」者，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。「**化身與報身對**」者，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。「**體與用對**」者，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。「**性與相對**」者，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。「**有情與無親對**」者，有情謂眾生，即指有情識之生物；無親，即指無情，謂草木金石、山河大地等。

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」，以及其他的法數名相，如「三身（法、化、報）」、「三大（體相用）」。

接著《壇經》又云：

> **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，著相即惟長邪見。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。**[70]

此段係關於三十六對法之總結語，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」，

[70] 《敦煌新本六祖壇經》，頁 58~59。

三十六對法之要義即在於此，如是說法，即能不失本宗。

五、 結語

綜合以上所述，《壇經》三十六對法的思想，乃繼承了佛教的《中論》、《大智度論》的中道思想以及《維摩詰經》的不二法門概念，另外也摻入了唯識宗的法相概念而成其所謂的「三十六對法」。另外，我們也觀察到中國傳統的儒家「執兩用中」思想，以及道家的「相反相生」概念，似乎也和這種「二道相因，生中道義」的中觀方法有其類似之處，究竟三者之間關係如何？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，或者為近似的概念，總之，其邏輯思維與方法的運用，可說如出一轍，殊途同歸，由此更可看出《壇經》中國化之一斑。又觀此三十六對法之內容，似乎也非必然之數，有些可以相互包含，而且世間萬法兩兩相對之例何其多，究竟「三十六」只是其約略之數或者尚有其他特殊意含？此外，它對於中國傳統思想、文學、書畫藝術等所造成的影響為何？限於篇幅只有另文再作進一步深究，然不論二者之間的關涉與影響為何，這種關係的最主要交集點其實仍是不離自心自性，無論是思想、文學或藝術，覓其源頭總是不離心性，找到根源便可發現彼此之間共通之處；尋獲根本，則其他枝末問題自可迎刃而解，這正是人人所不能疏忽之處，而且這也正是《壇經》所一再強調的「自性」之可貴處。

[71] 《佛教與中國文化》，頁 254。

【附錄】

《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	有為無為對、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、長與短對、高與下對	有為無為、有色無色對、有相無相對、有漏無漏對、色與空對、動與淨對、清與濁對、凡與性對、僧與俗對、老與少對、(大大與少少對)、長與短對、高與下對	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、有為無為對、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	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	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	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

	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	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、有清無親對	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	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

（本文發表於逢甲大學「佛學與人生」學術研討會，2007 年 11 月。）