



禅学丛书

祖师禅

董群 著

浙江人民出版社

祖师禅
PDG

禅学丛书

祖师禅

内容提要

祖师禅是指以慧能的禅学观点为代表的禅宗流派。慧能站在中国传统文化的立场上，创立了真正的中国化的佛教，即儒学化的祖师禅的禅宗，神会进一步将其推广，使之取代以神秀为代表的如来禅法，而成为全国性的宗教。祖师禅提倡的人性化的佛性论、瞬间永恒的顿悟论、无修之修的修行论，都是对中国佛教的贡献，它的以对法为基础的内在超越性原则和自作主宰的主体性精神凸显其思想的生命力。本书作者以流畅、清新的笔调，对祖师禅的发展历史、慧能创立祖师禅的过程、祖师禅思想的具体内容、神会为祖师禅争正统地位的经过等，作了详细而精当的论述，对祖师禅与如来禅、分灯禅的区别，亦有独到的阐发。

ISBN 7-213-01460-9



9 787213 014604 >

ISBN 7-213-01460-9/B·38

定价：16.00元

B946.5
D66

董
群
著

祖 师 禅

浙江人民出版社



A0775968

绪 论

祖师禅,是中国禅宗慧能南派的高僧针对如来禅而提出的超越如来禅的一种禅学思想体系,历来被晚唐宋元佛教视作禅学的最高层次,禅宗的最高境界。几年前的禅学研究,还常常在关注禅的南宗北宗之分,今天对祖师禅进行研究,是禅学研究深化的一个体现。研究祖师禅,必须把它置于各种关系的比较中,也就是说,必须区别如来禅和祖师禅的关系,必须区分南宗和北宗、如来禅和祖师禅这两组概念的关系,必须区分祖师禅和分灯禅的关系,等等,在此基础上,祖师禅的特征才会比较清晰地呈现在我们面前。

—

在祖师禅这个概念出现以前,禅学界是以最上乘、如来禅或如来清净禅作为佛法的最高层次,或禅的最高层次的,这在曹溪慧能、荷泽神会、圭峰宗密,以及一些经典,大致都是如此。比如慧能,讲最上乘法,以“万法尽通,万行俱备,一切无杂,且离法相,作无所得”(《坛经》敦煌本,下文所引《坛经》凡未注明版本者均指敦煌本)为最上乘。根据荷泽神会系的作品《曹溪大师别传》记载,慧能也是以如来禅为最高禅法的。喜好坐禅入定的曾

师事弘忍的潭州瑄禅师问曾师事慧能三十年的大荣禅师：“汝从能大师处来，大师以何法教汝？”荣答曰：“大师教荣不定不乱，不坐不禅，是如来禅。”这可能是荷泽系的看法，敦煌本《坛经》中是没有提到如来禅这个概念的。至于《坛经》曹溪原本中所载慧能言“无所从来，亦无所从去，无生无灭，是如来清净禅”之语，那是从《曹溪大师别传》中搬来的。荷泽神会自己正是以如来禅为最高禅法的，他说：“有无双遣，中道亡者，即是无念，无念即是一念，一念即是一切智，一切智即是甚深般若波罗蜜，般若波罗蜜，即是如来禅。”（《神会禅师语录》）以无念为如来禅，用此标准来看慧能的无念法门，神会自然也是把慧能禅视作如来禅的。慧能的另一个弟子永嘉玄觉也以如来禅为禅法之究竟，他说：“顿觉了，如来禅，六度万行体中圆。梦里明明有六趣，觉后空空无大千。”（《永嘉证道歌》）

圭峰宗密曾对禅判摄为由低至高的五种，即外道禅、凡夫禅、小乘禅、大乘禅、最上乘禅，这被禅界称为“五味禅”。诸禅的具体内容是：

外道禅，是“带异计，欣上厌下而修”（《禅源诸诠集都序》卷一）的禅，“异计”，指此禅的指导思想是和佛教的正统观念有别的，追求的只是求福去祸，求吉去凶，为“欣上厌下”。

凡夫禅，以因果报应理论为基础，追求的也是“欣上厌下”，厌地狱、畜生等界，欣人、天、色和无色等界。

小乘禅，根据小乘佛教的我空法有论所修之禅，不净观、慈悲观、因缘观、界分别观、数息观等禅法即属此类。

大乘禅，根据大乘佛教我法二空论所修之禅，念佛禅和实相禅都属此类。

最上乘禅，或如来禅，如来清净禅，是根据这样的禅理所修的禅法：“顿悟自心，本来清净，元无烦恼，无漏智性本自具足，此

心即佛，毕竟无异。”（《禅源诸诠集都序》卷一）宗密也把此类禅称作一行三昧或真如三昧，他认为这就是达摩西来东土所传的禅法。

这种分类也有经典的影响，比如四卷本《楞伽经》中就有四禅之分，即愚夫所行禅、观察义禅、攀缘如禅、如来禅。愚夫所行禅是外道和小乘人依我空之理而修的禅定。观察义禅是在观人无我之后，再观诸法之空，渐次增进至法无我。攀缘如禅以我空和法空两种观法也是妄想，而须去除。如来禅，是成就如来境地的禅法。显然，四禅中以如来禅为最高。

但是这种最高禅法不久就受到否定。首先是有人针对宗密的“五味禅”而提出“一味禅”，请看：

有僧辞别庐山归宗智常禅师，归宗问：你要到什么地方去？

僧人答道：我到各地丛林中学五味禅去。

归宗说：各地丛林中有五味禅，而我这里却只有一味禅。

僧人问：什么是一味禅？

归宗就打这僧人。

僧人忙说：我明白了，我明白了。

归宗呵斥道：你说！你说！

僧人刚想开口，归宗又打。

这位僧人后来又到黄檗希运门下去参学，也把这段因缘对黄檗讲了，黄檗上堂后就说：

马大师出八十四人善知识，问着，个个肩漉漉地，只有归宗较些子。（《黄檗断际禅师宛陵录》，《古尊宿语录》卷三）

意思是说，马祖道一大师门下出了八十四位弟子，只有归宗智常

还算马马虎虎，其余的人，只要一问到，就给你湿漉漉地扇出一大滩语言葛藤，只是学了一些五味禅，还没有学到马祖道一的一味禅。这可以看出，黄檗希运对一味禅还是很欣赏的。

这五味禅和一味禅的对立，非常接近后来的如来禅和祖师禅的对立。但五味禅并不是指宗密五禅区分中的第五如来清净禅，而是指如来清净禅与其余四禅相融合的禅，一味禅才是专指的如来清净禅。希运对这个一味禅的如来清净禅是很推崇的，专门阐述了顿入如来禅的方法：

夫学道者，先须屏却杂学诸缘，决定不求，决定不著，闻甚深法，恰似清风届耳，瞥然而过，更不追寻，是为甚深入如来禅，离生禅想。从上祖师唯传一心，更无二法，指心是佛，顿超等、妙二觉之表，决定不流至第二念，始似入我宗门。（《黄檗断际禅师宛陵录》，《古尊宿语录》卷三）

希运所讲的如来禅，也是无念法门，以无念为一念，一念而可超入如来禅，决不至第二念，他已接近于提出祖师禅的概念了。指出这种禅法是“祖师”所传的，虽然终究没有提出来，但他所讲的如来禅，其实就是后来所谓的祖师禅。

由此可以看出，在禅宗五家分灯之前，禅学界一直是以如来禅为禅的最高境界的。但随着禅宗的发展，有人出来指斥如来禅，指出这种禅是与祖师心印有别的，在如来禅之上另立一个祖师禅，把如来禅和祖师禅对立起来。

首次直接批评如来禅，提出祖师禅概念的，应该是仰山慧寂。他在泐山灵祐门下时，其师弟香严智闲因偶尔抛瓦，击竹出声而得悟，受到泐山的称颂。仰山得知后，对香严说：“和尚赞叹师弟发明大事，尔试说看？”香严就说出了他的悟道偈：“一击忘

所知，更不假修时。动容扬古路，不堕悄然机。处处无踪迹，声色外威仪。诸方达道者，咸言上上机。”

仰山认为，这是“心机意识著述得成”，是“夙习记持而成”，不是正悟，要求他另述正悟，于是香严就说了这首颂：

去年贫，未是贫，今年贫，始是贫。去年贫，犹有卓锥之地，今年贫，锥也无。

仰山说，香严此悟，只得如来禅，不得祖师禅：

如来禅许师弟会，祖师禅未梦见在。

什么才是祖师禅呢？香严又作一颂：

我有一机，瞬目视伊，若人不会，别唤沙弥。

仰山认为这才是祖师禅：

且喜闲师弟会祖师禅也。（见《汾山灵祐禅师语录》）

祖师禅的概念从此就确立起来了。

—
—

那么，祖师禅和如来禅究竟何所指呢？也就是说，在推崇祖师禅的禅门高僧看来，哪些禅是属于如来禅，哪些禅是属于祖师禅的呢？其实他们并没有明确地指出来过。从大致字面的意义

看,如来禅,乃是指如来所传之禅,经典中所传之禅,而祖师禅,是禅宗诸祖所传之禅,教外别传之禅。对这两个概念,可以从广义和狭义两方面分析。

从广义的角度来看,如来禅包括印度佛教中的禅法及其在中国的传播,中国佛教在禅宗创立之前,特别是慧能南宗创立之前的禅法,都是如来禅。慧能创宗后,一些禅师并没有严格遵守禅的直指人心、顿悟无修等宗旨,而讲知见,讲顿悟后的渐修,也是属于如来禅系统的。以这个标准而论,《楞伽经》中所列四种禅,前三种自然是如来禅,其最高禅法即第四禅“如来禅”,也确实只是和祖师禅相对立意义上的如来禅,它不但只是经典所传之禅,是经教内的禅,也只是以悟入如来地为终极目标,而非超越如来地。宗密五禅区分中的前四禅,自然都是列入如来禅的范围,他的第五禅,在祖师禅看来,也属如来禅,不但有如来禅之名,也有如来禅之实,即是重学理,重思辨分析,重经教,重悟后渐修的禅。按照一般的意义而言,五种禅中,前四种是属如来禅,第五种是可以归入祖师禅的,比如黄檗也讲如来禅,视之为一味禅,其实在后人看来,他所讲的如来禅,就是祖师禅,他是以“如来禅”之名,而行祖师禅之实。禅宗五家分灯之前,以如来禅为最高禅法,而不能归入后来的祖师禅体系者,主要就是指的像宗密一类的禅师。虽然禅宗史上历来是把神会也归入如来禅的,不准入祖师禅之列,但只要对神会的禅法稍作客观的分析,可以看出,神会也是属于祖师禅的,对祖师禅有过很大贡献。他被归入如来禅,不在于他也以如来禅为最高禅法,而主要在于属于其禅系的大力弘扬“寂知”法门的宗密给他带来的负面影响,宗密也把神会的禅法归结为一个“知”字,而在祖师禅中却是把知看作和禅的本质相对立的。

广义的祖师禅,是指慧能所创立的禅法,也包括经南岳、青

原两系而传至五家分灯的禅法。从一般的意义上讲,如来禅也可以称其为印度禅,祖师禅则可以称其为中国禅。

狭义的如来禅,则没有这样广泛的内容,它就不能泛泛地说是个禅学的概念,而应更准确地说是个“禅宗”的概念。禅学和禅宗,不完全是一回事,两者有联系,也有区别。言其区别,禅学是个范围更广的概念,印度禅,中国禅,都是其涵指的内容,就中国禅而言,自安世高译介小乘禅法,到慧能创立的禅宗,都是其涵指的内容。禅宗,则专指达摩传来的禅法,特别是慧能所创的宗派。当仰山慧寂提出祖师禅的概念,区分如来禅和祖师禅时,他是站在禅宗的立场上看问题的,所指的如来禅是与慧能的思想有别的那些禅法,很明显,以神秀为代表的北宗禅法是在其中的。神秀的如来禅思想最显著的特征是其渐修法门,虽然现在从敦煌资料来分析,就禅法本身而论,神秀和慧能并无很大的分歧,但自慧能立宗后,顿渐之分就一直成为能、秀的分别所在,特别是慧能一系的南宗人一再强调这种区分。与慧能禅法有别的,不止北宗一系,就是在南宗中,有此禅法也对慧能禅法有修正的倾向,就像宗密所代表重知见的禅法,也是被视作如来禅的。这种狭义的如来禅法,其实是不能纯粹称其为印度禅的。

狭义的祖师禅,就是指慧能本人的禅法及其一些基本保持慧能禅法风格的禅僧的禅法。这些禅僧主要就是指荷泽神会和大珠慧海。之所以说神会和慧海也属于狭义的祖师禅,表现在他们平实的禅风和慧能相似,基本观点和慧能相同,“超佛越祖”的特征表现得不明显。南岳、青原两系所传至五家分灯的禅法,其超越性特征更为明显,每师每宗,都有自己独特的禅风,对慧能的禅法,也多有发展之处,体现出禅的丰富多彩的变化。这一期禅法,有两个阶段:一是自慧能至五家之间的阶段,这一期,太虚曾称为“超佛祖师禅”;二是五家七宗阶段,这一期,太虚曾称为

“越祖分灯禅”。这两期禅，相对于慧能等师的祖师禅而言，其实都可以称作分灯禅，“超佛祖师禅”是分灯禅的前期，“越祖分灯禅”则是分灯禅的后期。

本书所讨论的祖师禅，就是狭义的祖师禅，特别是慧能的禅法；书中涉及的如来禅，也基本上是狭义的如来禅，特别是神秀一系的禅法。如何看待从达摩至弘忍五祖的禅法？祖师禅所言的“祖师”，其实也包括达摩以来的五祖，从祖师禅的角度来看这一阶段的禅法，虽然五祖之禅和慧能六祖的禅法有重大区别，但不应否定慧能禅法也是在五祖之禅，特别是在五祖弘忍禅法的基础上产生出来的，两者又有联系。不管是神秀一系还是慧能一系，又都是把禅宗的东土初祖推为菩提达摩的，本书把这一阶段视为“祖师禅前史”，是祖师禅的准备阶段，毋庸置疑，其中既包含了祖师禅的思想，也有如来禅的思想，两者的分化，是在弘忍门下，由慧能而发展出祖师禅，由神秀等人而发展出如来禅。

三

在中国禅宗史上，有两组基本的概念，一组是南宗和北宗，一组是如来禅和祖师禅，这两组不同的提法有什么关系呢？南宗和北宗的提法首先在禅史上出现，体现出在慧能所处的中唐时代的禅宗内部的宗派之争，宗派意义重于理论意义，宗派之分重于理论之分。神会在为慧能争正统时，打的就是南宗的旗号，所用的方法就是严于南北宗之分，争正统的主要理由就是两条：北宗传承是傍，法门是渐。“传承”是指的宗派意义，“法门”既有宗派的特征，也是指的禅法不同。在神会的推动下，南北宗的对立进一步深化，而慧能门下的其他高僧，也都坚持这一宗派之分。南北宗的原始的含义，其实只是指的地域之别，是南方之禅和北

方之禅的区别，慧能的禅法在南方流行，是为南宗，神秀的禅法在北方流行，是为北宗，这一点也是慧能本人所明的。这一含义，也多少反映了不同地域的禅宗集团的宗派利益之争。从南北宗的顿渐之别来看，南北之分也从一定程度上反映出中国禅确立时代禅宗内部的修行方法和禅理的差别。至于另有一些南宗的说法，比如也称达摩禅法是南宗，那是指的南天竺一乘宗，简称南宗，是和能、秀之别的南北宗有别的；牛头法融和弘忍的禅法，也被称为南北宗之分，但与能、秀之别的南北宗也不是一回事。

如来禅和祖师禅作为一组相关概念的提出，则是后起的，出现于晚唐，盛行于宋代之后的禅林中。它们不是地域区分的概念，因为此时禅宗已是慧能的南宗成一统，遍布全国，并走向了世界，不存在在国内争地盘的问题了。也不是宗派的区分，北宗的禅理和修行方法虽然还有影响，但作为一个宗派，已不存在了，因此已失去了宗派存在的基础。如来禅和祖师禅的区别，是在中国禅已经进一步发展的基础上出现的，反映了禅宗内部对中国禅发展的进一步思考，对禅理和修行方法的注重。如果说，南北宗之分反映的是禅宗内部的宗派、理论和修行观的分化，那么如来禅和祖师禅的区分则反映了禅界对于中国禅和印度禅的自觉的区别。

从禅理和修行方法的角度看，这两组提法并不是完全没有联系的，如果以两个圆圈来分别代表这两组概念，那么其间有相交的地方，也有重合的地方。祖师禅的禅法，最根本的，就是曹溪慧能的禅法，也即南宗的禅法，撇除宗派的意义，南宗的禅法都可以说是祖师禅法的。同样，如来禅的禅法和北宗的禅法也有相同部分，撇除宗派的含义，则可以这样说，北宗禅全是如来禅的，而如来禅则不能归入为北宗禅。在祖师禅时代，禅宗内部出现许多不同的禅法差别，有些禅法就是受到了北宗之渐修法门的影

响，祖师禅对如来禅法的批评，也是针对这一点的。

四

如来禅和祖师禅的不同特征是什么呢？

历代禅师很少有明确指示如来禅和祖师禅之含义的，因为这不符合祖师禅的基本精神，禅是不下定义的，对这两种禅法的讨论往往是通过公案的形式出现的，这增加了今人理解的困难性。仰山慧寂提出如来禅和祖师禅的区别，但要了解慧寂对两者的看法，却是很不容易的。诸方对此也多有参究。比如，琅琊慧觉说：“武帝求仙不得仙，王乔端坐却升天。”（见《汾山灵祐禅师语录》中夹注）武帝是有求有修的，然而却并不能得终极解脱；王乔无须修行，却能成仙，且得终极解脱。武帝之修，就如同那如来禅，王乔无修，就如同那祖师禅。有僧人举出仰山“如来禅即许师弟会”的话问云门文偃：“如何是如来禅？”文偃说：“上大人。”他又拈起扇子说：“我唤作扇子，尔唤作什么？”僧无语。云门问：“扇子上说法，灯笼里藏身，作么生？”那僧却问：“如何是和尚禅？”云门呵斥道：“元来只在者里。”（《云门匡真禅师广录》卷中）云门认为如来禅是得大人之境的禅法，还没有超佛越祖。而云门的作法却是体现出祖师禅风格的，那僧视而不识，而要一味追问如来禅是什么，要得到一个明确的概念，所以云门骂道：原来如来禅就在你这里。石霜楚圆禅师有一则开示，也是针对仰山的这一公案的：

大众，还会么？不见道：一击忘所知，更不假修持，诸方达道者，咸言上上机。香严恁么悟去，分明悟得如来禅，祖师禅未梦见在。且道，祖师禅有甚长处？若向言中去，则误赚

后人，直饶棒下承当，辜负先圣。万法本闲，唯人自闹。（《石霜楚圆禅师》，《五灯会元》卷十二）

详石霜此言之意，是说祖师禅的长处在于，祖师禅是不假修持的，是无修的，闲而不闹的，由此可知，如来禅是有修的，闹而不闲的。如来禅是常从语言中分别禅境的，向外求索的；而祖师禅则是离却语言情解，向内体证的。

太虚法师对仰山的这则公案也提出了自己的解释，他的解释很有学术性。他认为，如来禅是讲究修证的阶段性的，也就是说，如来禅是渐修的，而祖师禅则是本来现成的，当下即是的，也就是说，是顿悟的本然的（见《超佛祖师禅》，《中国佛学》）。

其他禅师也对如来禅和祖师禅留下公案，比如万松行秀，他评论“马师不安”一段公案时有这样的一段话：

南岳思大病，障忽生，便就病中作一则因缘，参云：“病从业生，业从妄生，妄从心生，心本无生，病从何有？”作是念已，忽然平复。

万松道：“从如来禅，得安乐处。西京奉圣深禅师，有尼总持作略，病起作颂云：‘气绝绝情绪，举意无意路。瞬目尚无力，常年不出户。’虽是祖师禅，大似布袋里老鸦。”（《马师不安》，《从容录》卷三）

古尊宿们随时随事指示禅意，从生病一事，各有不同开示，天台慧思禅师的病中偈，万松认为只是如来禅的，从中也可以得安乐，而奉圣禅师的偈子，万松认为是祖师禅的，不过，虽然是祖师禅，却像是裹在口袋里的老乌鸦，拘束得很。万松的话，也是不易深刻领会的。

汉月法藏对如来禅和祖师禅的区别也很重视，他认为参禅首先要区分什么是如来禅，什么是祖师禅。他对两者有明确的界定，为格内格外之分：

祖师禅者，透十法界之外，不堕如来之数，故曰出格；如来禅者，起于九种法界，堕在十法界之顶，犹是格内。欲知格内格外之分，须在一事一物上分清，十法界诸种之见，直到极顶，方是如来地位，祖师禅，又从佛顶上透出，出格之外，又越两种禅师外道。（《三峰和尚语录》卷六）

十法界，是佛教所指的众生可能存在的有迷有悟的十种不同的境界，为地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人、天六种凡境和声闻、缘觉、菩萨、佛四种圣境。如来禅就只是以佛如来的境界为最高目标，不出第十格之外，是在格之禅，而祖师禅则是超越如来之境的，是出格之禅。

诸尊宿所言之如来禅和祖师禅的区分，主要集中在这几个方面：

第一，如来禅是渐进的，渐修的；而祖师禅是顿悟的，当下即成的，无需修行的。这一点在传统的南北宗之间表现得犹具典型性，南宗言顿，北宗言渐。仰山揭示的也是这一道理。从去年的贫困到今年的贫困的变化，去年的贫是比较贫，今年的贫是彻底的贫，这是渐渐深入的；而“我有一机，瞬目视伊”之类，则是言机锋的迅捷，是言顿。

第二，如来禅是重言说的，重学理思辨的；而祖师禅则是超越语言文字，直指人心的。黄檗指斥五味禅，称其为“问着个个厠漉漉地”，你问他什么是禅，他就会给你说出一大堆的话来，湿漉漉地拉了一大片；而一味禅不是这样的，是不可说的，所以当僧

人问归宗智常什么是一味禅时，归宗对着他的嘴就打过去，僧人顿时有悟。天台慧思大师的病中偈，是一种分析推理，而西京奉圣深禅师的偈颂，则截断语言意路，隔绝思维情解之路。不过，一味地强调不可说，这也是一种执着，慧能对此也提出过批评，他是主张“不离语言”的，实际上绝对离开语言也是不可能的，完全不用语言也是不可能的，当你表述“不立文字”这个意思时，这“不立文字”本身就是一种文字。

第三，正因为讲不立语言时有这样的矛盾，祖师禅为了解决这一困难，强调“离四句，绝百非”，四句即有句、无句、亦句（亦有亦无）、非句（非有非无），百非则百种否定，含有否定一切之意。祖师禅认为禅这四句和百非也是必须超越的；而如来禅则常以四句作为解释佛教义理的主要手段。

第四，如来禅是以佛境界为最高理想，修行的最高目的就是成就佛果；而祖师禅则是超佛越祖的，以成就具体的、完善的人为最高理想。汉月法藏所谓的格内格外，就是讲的佛境界内的限制性和佛境界外的超越性。

第五，之所以有这样的格内格外之别，一个重要的原因是：如来禅所追求的佛，是超越众生自心的，是外在的偶像，彼岸的权威；而祖师禅所讲的佛，就在众生自心之中。虽然都讲一切众生都能成佛，如来禅是要众生趋向于外在的佛，而祖师禅则把外在的佛拉入众生自心之中，成佛也就是成人，成就一个真正的现实的人。

除去这些分别，还必须指出：

如来禅是印度式的，是印度禅及其在中国的生长，而祖师禅则是纯中国禅，所以如来禅反映的是印度文化的特色，比如它所言的渐修，基本的模式是印度佛教中的四禅八定，而祖师禅是中国文化的，是印度佛教中国化的最突出的成果。如果要问最具有

中国文化特色的佛教宗派是哪一个，不是天台、华严等教门，虽然它们也是很中国化的，而是禅宗，是禅宗中的祖师禅。祖师禅中国化的特点之一，就是它的儒学化（狭义的祖师禅是如此）或庄学化（广义的祖师禅中五家分灯禅是如此）。

这种印度化和中国化的区别还表现在禅宗的基础理论心性论上。如来禅所讲的心，是真心，具有普遍性特征的客观精神，也是至净至静的心；而祖师禅所言的心，是众生的自心，是具体的个性化的主观精神。虽然有的学者不主张在这里使用“客观”和“主观”等类的字眼，因为禅是超越主客观的，但深究心的实质，又确实是具有“客观精神”或“主观精神”的特征的。相对于如来禅的至净至静的心，祖师禅的自心又是染净俱含的，或者直接就认为，只有染心才是真正意义上的心；自心是动静俱含的，或者直接就认为，只有运动着的念念无住的心才是真正意义上的心。正是在这个意义上，才说祖师禅所言之心，是当下的一念心或现实的心。

从修行的角度看，如来禅讲究的是调身、调息和调心之术。言调身，对坐禅时的身体姿势有着严格的各种规定；言调息，对坐禅时呼吸的控制也有各种方法；言调心，对止息心中的种种妄念更有着许多技巧。这些方法都是需要渐渐深入的，所以称之为“功夫”。而祖师禅则直接就心的本质上入手，所谓直指人心，是直接指示人心的本质，这个本质就是性，所以可以说，祖师禅是“调”性的。但性本自净自觉，无所调者，调而无调，修而无修，因此，直接就人性上入手，是言顿的。

从生活方式的角度来看如来禅和祖师禅，可以这样说，如来禅是专心而严谨的，而祖师禅则是自由逍遥的；如来禅更强调按照一个已规定了的确定的原则去生活，是不可更改的，而祖师禅则要求按照不断出现的各种变化着的条件而确定生活的准则，

具有灵活性；如来禅是他人规定我怎么做，而祖师禅则是我应该自己决定怎么做，也就是说，祖师禅更具有主体性的精神。

五

祖师禅自身，又可以有狭义和广义之分。狭义的祖师禅以慧能为代表，也包括荷泽神会和大珠慧海等禅师的禅法。分灯禅是指的五家七宗禅，也包括自慧能之后到五家之间的诸师的禅法。在分灯禅概念已确定有所专指的情形下，我常常将祖师禅专指狭义的一类。那么祖师禅和分灯禅又有什么不同的特征呢？

从中国化的方式来看，祖师禅融合的主要是儒家文化，体现为儒学化；而分灯禅融合的主要是道家文化，特别是庄学，体现为庄学化。这从理论结构、思维方式、语言特色等方面都可以反映出来的。

在佛性论问题上，两者体现出人性化和物性化的区别，无情无性论和泛性论的无情有性论的区别。祖师禅坚持从人性论的角度论佛性，把佛性人性化，主张佛性只遍于有生命的一类众生；而分灯禅却把佛性扩展至一切无情物中，把佛性泛化。

对于心佛关系的表述，两者最基本的不同表述是即心即佛和非心非佛问题。其实分灯禅对心佛关系的表述是多方面的，针对不同根性而有不同的说法：对一般的众生，讲个即心即佛；但对于执着于自心佛性者，又说个非心非佛；对于执着于非心非佛者，又说个不是物，或不是心，不是佛，不是物。体现出分灯禅随机接引的特色。

对于佛性本身的认识，祖师禅是强调清静本觉的；而分灯禅则在此基础上更强调佛性的自由本性，把自由作为人的最根本的属性。因此分灯禅讲任运，讲逍遥，讲自在，讲腾腾，充分体现

出庄子逍遥风格的影响,禅就是自由的观点于是完成。

祖师禅的修行观是无修之修,这一点在分灯禅中也是一致的,但同样是无修之修,表述的内容也是有区别的。祖师禅主要讲以无念为修,而分灯禅把这个无念法门发展为无心、平常、无事,以无心为道,平常心为道,无事为贵人,禅就是生活的观点于是形成。

祖师禅以明心见性、顿悟成佛为禅法宗旨,而分灯禅则强调超佛越祖。祖师禅也讲超越,所论的超越是超迷至悟,超染至净,超众生至佛;分灯禅在成佛作祖的基础上,还要再进一步,百尺竿头再进步,这就是汉月法藏讲的超宗越格。分灯禅的这种超越,才使得各种独特的宗风不断涌现,使禅呈现出丰富多彩的特点。同时呵佛骂祖也成为分灯禅的一大特色,这其实是其主体性精神的突出显现。

对于禅和语言文字的关系,祖师禅反对以语言文字来理解禅法,也反对绝对离开文字,而主张不离文字;分灯禅则是一味强化禅和语言文字的对立,强调言语道断,心行处灭。在接引学人时,祖师禅的正言正行方式在分灯禅中衍化成奇言奇行式,机锋不断出现,行棒行喝,举拳竖指,风行禅界,使禅学出现“非理性”的倾向,也使禅进一步走向神秘化。分灯禅走向后期,则又出现了大立文字的倾向。

对于禅的境界的看法,在祖师禅还集中在禅理本身,以无所得为解脱,以定慧等为解脱,以无念为解脱;而在分灯禅中则进一步把审美情感和禅悟之境结合起来了,禅悦被提高到本体的地位,禅就是美的精神于是形成,这种美体现为和谐、自然、空灵、苍凉等多方面。

将祖师禅和分灯禅中青原行思等禅师与法眼宗等宗派来比较,还可以看出,分灯禅是讲藉教悟宗、禅教融合的,而在祖师禅

中,则是强调教外别传,明于教禅之分的。

六

中唐时代的南北宗之争在宋元时期被如来禅和祖师禅的对立所取代,这种矛盾的转移从一个方面反映了禅宗本身的变化。但一味地强调如来禅和祖师禅的对立,是否有利于禅宗的进一步发展呢?答案是否定的。这一点,许多禅宗高僧都有着自己的看法,在《汾山语录》中谈到两禅之分时,附上了诸家对此的评论。玄觉禅师说:“且道,如来禅与祖师禅分不分?”两者究竟是否有仰山所坚持的那样的区别呢?长庆慧棱禅师回答说:“一时坐却。”一起截断,一齐抛却,两者都不得有执着,用这种方法反对两禅之别。云居清锡禅师说:“众中商量:如来禅浅,祖师禅深。只如香严当时何不问‘如何是祖师禅’?若置此一问,何处有也?”大家都以为,祖师禅是要比如来禅更深一层,但是又都不明白什么是祖师禅,要是当时香严把这个问题顺便问个清楚明白,现在又怎么会有这样的深浅之论呢?他是反对将两禅作深浅优劣区分的。大慧宗杲说:“汾山晚年好则极,教得一棚肉傀儡,直是可爱,且作么生是可爱处?面面相看手脚动,争知语话是他人。”仰山和香严两人都如同台上木偶,由他人操纵,在上面装模作样说个如来禅和祖师禅,其实都只是说些别人的话语,自己也不知道在说些什么。临济义玄有三句,什么是第三句?“看取棚头弄傀儡,抽牵都由里头人。”(《临济义玄禅师语录》,《古尊宿语录》卷四)以此对照,两禅之分也只是属于第三句,而在第三句下得悟者,则是自救不了的。这其实也是对两禅之分所作的批评。

禅要有新的发展,要走融合的道路,当禅处在自己的顶峰阶段时,禅界一般是不会考虑到这一点的,即使有战略眼光的一些

僧人提出这个问题时，也多被忽略或遭排斥。禅宗自弘忍门下，一直是沿着“分”的路线发展的，愈分愈细，分到尽头应是合。宗密当初提出禅的顿渐融合问题，一直遭到分灯禅的批评，今天来看这些批评，多有过激处，事实上后世禅宗的发展正是沿着宗密的思路。从这一思路来看如来禅、祖师禅和分灯禅，三者也是应该融合的，这个融合工作在历史上一直没有做好，今天我们讨论祖师禅，讨论如来禅和祖师禅的不同特点，讨论祖师禅和分灯禅的不同特点，应该为三者的融合提供依据，为禅在今天的复兴提供思路。由于体例的关系，这一问题在本书中没有涉及，我把这个观点在这里提出来。

第一章

心灯相传：祖师禅前史

中国禅宗真正创立者，当然是慧能，这是难以动摇的，所谓祖师禅，主要就是指的慧能的禅法。禅，它在中国的传播有一个过程，以藉教悟宗而标榜的禅法在中国的出现，是自菩提达摩开始的，自达摩至弘忍的五祖传承，在禅宗中属于早期阶段，故称其为前史。关于这五祖传承，诸种资料的记载都是一致的，只是在弘忍的付法问题上有争论。从祖师禅的立场来看这一段历史，它提供了慧能祖师禅在唐代出现的某种必然性，至于就具体的禅法而言，前史中诸位禅师的禅法与慧能的禅法是有区别的，从如来禅和祖师禅的不同特征来看，这段禅法，既有如来禅的思想，也有祖师禅的成分。明确这一点，对于准确理解祖师禅的禅法，是十分必要的。

一、达摩祖师

在各种禅宗的语录或灯录中，经常提到这样的问题：什么是祖师西来意？这个祖师，就是指的达摩，问的是，达摩祖师从西方（印度）来传个什么？也就是说，达摩禅法的宗旨是什么？禅是什么？对祖师禅的讨论，就从这达摩开始。

1. 历史和传说中的达摩

在菩提达摩身上，历史和传说并存，扑朔迷离，实际上，传说越多，在一定程度上就越证明他在历史上的重要地位，同时也显示出正史记载的不足。而正史的不足，也从另一个方面反映了达摩禅法的标新立异，为当时的正统禅学所不容，菩提达摩禅法在禅宗史中的地位是唐代以后的禅僧们抬起来的。

从历史的角度来看达摩，达摩是一个历史人物，这一点已是没有怀疑的了（这种怀疑是存在过的，胡适在其《菩提达摩考》中曾讲到，由于在达摩身上的许多神话，引起后来学者的怀疑，竟有人怀疑达摩为无是公、乌有先生一流的人），其证据，首先是《洛阳伽蓝记》，其次是《续高僧传》。杨衒之的《洛阳伽蓝记》在讲到修梵寺和永宁寺时，都提到达摩，或一语，或数言，却显得十分珍贵。道宣的《续高僧传》中有《达摩传》，道宣的研究风格是令人尊敬的，他“或博咨先达，或取讯行人，或即目舒之，或讨讎集传，南北国史，附见徽音，郊郭碑碣，旌其懿德，皆撮其志行”（《续高僧传序》）。所用的资料可信度很高。根据道宣的记载，我们可以对达摩的行止和禅法有个大致的了解。稍后的《传法宝记》（法如系的作品）和《楞伽师资记》（神秀系的作品）中对达摩的记述，也基本上是以道宣的说法为准的。

根据这些记载，大致可以给达摩勾勒出这样的事迹来：

菩提达摩，南天竺人，婆罗门种姓，曾历游西域诸国。他来华的确切时间，已难以详考，大致在南朝初年。《传法宝记》称达摩是个王子，而早期的禅宗以及北宗是很看重祖师的出身的，祖师禅则对此不以为然。达摩可能是由海路来华，先在南越（今广东省南部一带）活动，又北上到江南，后到魏境，在洛阳、嵩山一带行禅。在洛阳，他赞叹洛阳伽蓝的壮美，佛像的神韵。由于达摩

在嵩山的经历，少林寺就被推为禅宗祖庭。其实嵩山少林寺是北魏孝文帝为喜好坐禅的佛陀禅师而造的，达摩的禅法也不是在寺而修的。

自唐代前期开始，关于达摩的传说就逐渐形成并增多了。在众多的传说或神话中，与禅法有关的，最著名的一个当推达摩和梁武帝相见，因机缘不契而北上的故事了。这个故事最早出现在《传法记》一书中（此书已佚，日僧最澄在其《内证佛法相承血脉谱》中对此书的这一传说作了转载），《坛经》中也有类似的记载：

使君问：“弟子见说，达磨大师化梁武帝，帝问达磨：朕一生已来，造寺、布施、供养，有功德否？达磨答言：并无功德。武帝惆怅，遂遣达磨出境。未审此言，请和尚说。”

六祖言：“实无功德，使君勿疑达磨大师言，武帝著邪道，不识正法。”

这一传说，祖师禅系的禅僧是十分推崇的，雪窦重显将其列为第一公案而加以唱颂，又被圆悟克勤收入《碧岩录》中，流传不断，它所反映的，正是祖师禅修德不修福的观点。

这个传说也在一定程度上反映了南北朝时期佛教界的基本状况，道宣曾说：“于时合国盛弘讲授，乍闻定法，多生讥谤。”（《达磨传》，《续高僧传》卷十六）达摩的禅定之学与当时国内所流行的学理性的佛学风格不同，而且喜好学理思辨的义学僧们对达摩的禅法是持否定态度的，此传说恰恰突出了这种区别，显示了祖师禅的教外别传之旨。因此，禅宗中的传说和附会，也有其内在的含义，不可简单化地将其全盘否定，如胡适一概斥之为“无稽的神话”（《菩提达摩考》），是难以真正揭示禅之真谛的。

流行广泛的《景德传灯录》中对达摩的事迹和禅法有详尽的

叙述,其中多有附会之处,而这种附会多是祖师禅系的僧人所为,从中可以看出,祖师禅的禅僧们是如何按照自己的立场来塑造达摩的。

2. 二人四行:达摩禅法的基本精神

达摩的禅法,其弟子昙林归纳为“如是安心,如是发行,如是顺物,如是方便”四条,这是达摩安心法门的主要内容。其中最根本的是“如是安心,如是发行”两条,前者指的是“壁观”,后者为发四种行,达摩自己则称为“理入”和“行入”,行入又有四种,故称“二入四行”。

何为理入?

理入者,谓藉教悟宗,深信含生同一真性,但为客尘妄想所覆,不能显了,若也舍妄归真,凝住壁观,无自无他,凡圣等一,坚住不移,更不随于文教,此即与理冥符,无有分别,寂然无为,名之理入。(《菩提达磨略辨大乘入道四行》,《景德传灯录》卷三十)

理入,是指对禅理的把握或悟入,是达摩禅法中“慧”的部分(印度的禅,禅的含义是“静虑”,可以说是专一的定,中国的禅,宗密称为定慧之通称,是定慧双修,或止观双修的,因此对中国禅的分析,都应包含定慧两个方面),这种悟入,达摩认为是需要借助于经教的,此所谓“藉教悟宗”。这个“教”,即指佛教经典,非指后来具有宗派意义的“教门”之教;这个“宗”,乃宗通之宗,能通过自己的修习而达到对终极真理的通达或了悟,为宗通,与此相对的是说通,即通过语言文字来领会、解说最高真理。因此,“宗”是不立文字、超越语言的,《楞伽经》说:

宗通者，谓缘自得胜进相，远离言说、文字妄想，趋无漏界自觉地相；远离一切虚妄觉相，降伏一切外道众魔，缘自觉，趋光明辉发。（《楞伽经》卷三）

禅宗一般所强调的不立文字，与这一思想有关。

悟宗所依赖的经教，具体地说是指《楞伽经》，早期禅宗资料中经常提到，达摩是以四卷《楞伽经》传法的。至于荷泽神会所言“达摩大师依《金刚经》说如来知见，授与慧可”（《神会禅师语录》），乃是为了确立慧能祖师的正统地位而作的宣传。

达摩依据《楞伽经》中的如来藏思想来悟宗，强调心性本净，客尘所染，只有去掉尘垢，自性清净心就能自然显发。这是印度佛学的一个基本原理，在部派佛教时期就产生了这种观点，一直影响到中国的禅宗。

借助如来藏理论来体悟真性，还需要通过禅修的内证来加行，这就是“壁观”。壁观是除去污染，舍妄归真的过程。对于这个壁观，后人多有不同的解释，作为一种安心法门，壁观在形式上是与坐禅相联系的，其最初的意义，是面壁而观，通过此法，而使心止于一处，舍除妄想杂念。圭峰宗密把壁观理解为“外止诸缘，内心无喘，心如墙壁”（《禅源诸论集都序》卷三）。《景德传灯录》等作品也都是这样来理解的，这可以说是祖师禅对于壁观的看法，心如墙壁，直立无依。与此相应，慧能后的宗师们这样来论心，百丈怀海说：“心如木石，无所辨别。”（《景德传灯录》卷三）黄檗希运说：“心如顽石头，都无缝罅，一切法透汝心不入，兀然无著。”（《黄檗断际禅师宛陵录》）这都是讲心的无偏无执。另一种理解，则是把壁观看成是定心、凝心、看心，这是从禅定的角度看壁观，此乃是如来禅的理解，神秀一系就是这种观点，十分强调

此法,这也是祖师禅所批评的。其实神秀的这种理解大致符合达摩壁观的原意。也就是说,达摩是讲坐禅的,其坐禅法门,一直到弘忍、神秀都被保存着,虽然祖师禅对壁观有着自己的理解,但这并不能改变达摩的原初意义。

由壁观而达到的内证,证得了般若中道观,无自我,也无他法,无凡夫,也无圣贤,无有妄执,并能得意而忘言。证得这种境界后,又能离却经教,是所谓借教而不依于教,最终抛弃经教语言。这和中国传统的言意之辩中言不尽意论也是相契合的。

这就是理入的三个步骤:藉教悟宗、壁观、入真性而舍教。从祖师禅的角度看,祖师禅是讲教外别传的,而教外别传又是与藉教悟宗相联系的,两者都强调经教和禅的区别,如果要讨论达摩与祖师禅思想的关系,一个重要的内容,就是这个藉教悟宗了。

何谓行入?

行入是从禅修的角度具体地讨论趣入真性的方式,从定慧关系来看,当属定的部分。但达摩在这里所修习的禅法,并不是指心止于一处、凝心入定的禅定,而是更广泛意义上的修习,其实是依般若性空等原理而修头陀行。具体地讲,行入分为四:报冤行、随缘行、无所求行、称法行。

何谓报冤行?

谓修道行人,若受苦时,当自念言:我从往昔无数劫中弃本从末,流浪诸有,多起冤憎,违害无限,今虽无犯,是我宿殃恶业果熟,非天非人所能见与,甘心忍受,都无冤诉。
(《大乘入道四行》)

这是依据早在原始佛教中就提出的因果报应论、人生痛苦论、忍辱论等价值观和伦理观而倡导的对痛苦的忍受和无冤精神,因

为众生当下所受的痛苦从本质上讲都源于其自身久远之际所造之业的自然果报，所以没有理由对自心以外的任何一方产生冤恨之情，自作应自受。达摩以为，只要有这样的忍辱忍苦之心，就会和第一义相符，所谓“此心生时，与理相应”（《大乘入道四行》）。

何谓随缘行？

众生无我，并缘业所转，苦乐齐受，皆从缘生，若得胜报、荣誉等事，是我过去宿因所感，今方得之，缘尽还无，何喜之有？得失从缘，心无增减。（同上）

报冤行所讲的是遇苦无冤，这里的随缘行则是讲得乐不喜，其所依据的理论也是因果报应论和业感缘起论。达摩认为，一切事法，包括人自身，都是由因缘和合而成，随着因缘的变化而变化，没有自性，对于人生所谓的喜事，不必为之心动，这不过是自心善业所感，从本质上讲，是空幻的，于苦于乐，于得于失，其实都应看到其性空的本质，以不动心视之。对于人生来讲，如何正确地对待顺境，要比正确对待逆境更困难。达摩说，如果能做到见喜不动，就合乎真性了，“喜风不动，冥顺于道”（同上）。这也是达摩对习禅者提出的道德要求，后来无论是如来禅或是祖师禅，都强调八风（利、衰、毁、誉、称、讥、苦、乐）吹不动，与随缘行的精神也是相符的。

何谓无所求行？

世人长迷，处处贪著，名之为求。智者悟真，理将俗反，安心无为，形随运转。万有斯空，无所愿乐，功德黑暗，常相随逐，三界久居，犹如火宅，有身皆苦，谁得而安？了达此处，

故舍诸有，息想无求。（《大乘入道四行》）

所谓无求，指没有欲求，没有欲望，这也是基于空的思考，一切皆空，三界也是空，而且痛苦不堪，《法华经》中有三界如火宅之说，达摩此说与经意也有相通之处。三界中的众生其实都在火宅中受苦，不可更增其欲望，加其痛苦，而应该随顺因缘的流转（即所谓“形随运转”，这个“运”就是指的因缘），息灭妄想杂念。无求才是真正的修行，所谓“无求真为道行”（同上）。从祖师禅的角度看，这种无为、无求，似乎体现出无修之修的某种踪迹来，不过还不能把达摩的这个无求和祖师禅的无修完全等同起来。

这三种行，也可以说是佛教伦理的一般原则，佛教所提倡的基本人生准则，达摩的突出之处在于，他把这种准则和趣入真性联系起来，在此基础上，达摩又有称法行。

何谓称法行？

称法行，性净之理，目之为法，此理众相斯空，无染无著，无彼无此。经云：法无众生，离众生垢故；法无有我，离我垢故。智者若能信解此理，应当称法而行。……为除妄想，修行六度，而无所行，是为称法行。（同上）

这称法行，是按照经教中的性净之理而修行，不过根据达摩对“性净之理”的分析，实际所指的是般若性空之理，称法行之“法”，即指此理。理入时，要依如来藏自性清净心之理，而行入时，实际上是要依性空之理。

由此可知，达摩的禅法，依据的是如来藏系和般若性空系两部分理论，而这两者都统一于《楞伽经》中。此经虽然是法相一宗的经典，但却处处显明无相，破除妄执，阐述性空之理，比如其一

百零八句，就都是破斥之词。经中云：

善观二种无我相，云何二种无我相？谓人无我及法无我。（《楞伽经》卷一）

又云：

我常说空法，远离于断常，生死如幻梦，而彼业不坏，虚空与涅槃，灭二亦如是。（同上）

像这样的描述，充满于此经中。从禅宗在后来的发展来看，如来禅偏于弘传达摩的如来藏思想，而祖师禅更重性空论，这种分化，在神秀和慧能呈给弘忍的偈子中表现得很明显。

这理入二行，是定慧双修的法门，悟理和笃行统一的法门。这一点，和祖师禅的定慧等学，是有相通之处的。

关于达摩的禅法，道宣在其《续高僧传·习禅篇》的《论》中，曾有过这样的评论，他说：

稠怀念处，清范可崇；摩法虚宗，玄旨幽蹟。可崇则情事易显，幽蹟则理性难通。

他指出了达摩禅法和少林寺佛陀禅师的弟子僧稠的四念处禅法的区别在于崇“虚”。这个“虚”字其实要比“空”字更准确，更能反映缘起性空的特点，把“舜若”（Śūnya）译成“空”，国人往往就认为这个空是什么都没有的恶趣空或顽空。达摩虚宗的特点是“遣荡”，破斥一切妄执，这就是道宣所理解的壁观。达摩又讲“罪福之宗两舍”（同上），这是指“行入”的内容了。在《法冲传》中，道宣

又将达摩的禅法归纳为“南天竺一乘宗”(这也是所谓“南宗”的原初意义),而南天竺又是龙树空宗的发祥之地。这都是强调达摩的性空思想。所以神会所讲的达摩传《金刚经》,虽无其事,但也反映了达摩性空之宗与《金刚经》思想的相通之处。

在分析达摩的思想时,也必须注意杨衒之提供的资料,他记载道,达摩在永宁寺“口唱南无,合掌连日”(《洛阳伽蓝记》卷一)。如果这一点是确实的,那么可以认为达摩也是注重仪式的,这一点却与后来的祖师禅有所不同了。祖师禅是否认权威的。

禅宗把达摩推为初祖,并不是毫无道理的,达摩禅在当时的中国佛教界可谓是别出一路的,既与注重学理的南方思辨佛学不同,也与倡导禅修的北方实践禅法有异,横空出世,别树一帜,用慧能的话来讲,乃是“出世破邪宗”。这种独立性,也为祖师禅所继承。

二、慧可祖师

达摩的弟子,现在可以查考的有僧付、慧可、道育、昙林四人,慧可被认为是承达摩法脉的,因而为禅宗东土第二祖师。

1. 历史和传说中的慧可

关于慧可的历史资料,同达摩一样,也是非常少的,可资参考的,主要是道宣的《续高僧传》。虽然道宣直叹慧可“碑记罕闻,微言不传”,但毕竟还是收集到一些原始材料。

慧可,又名僧可,俗姓姬,虎牢(今河南省洛阳市东部)人,他的文化程度比较高,内籍外典读了不少,悟解能力也很强,道宣称其“独蕴大照,解悟绝群”(《慧可传》,《续高僧传》卷十六)。这也导致了慧可在僧众中的孤立。当时北方的禅法主旨,仍是以僧

稠等师所传的调息调身法门为主，对于重悟解，即重慧的慧可，自然会有不同的看法，所以那些很有声望的高僧，都对慧可持批评态度。

慧可四十岁时，遇到在洛阳、嵩山一带弘化的达摩，遂奉其为师，师事达摩六年。达摩传给他的禅法，乃是藉《楞伽经》而行的法门，道宣记载说：“达磨禅师以四卷《楞伽》授可，曰：‘我观汉地，唯有此理，仁者依行，自得度世。’”（《慧可传》，《续高僧传》卷十六）达摩死后，慧可一度埋迹隐名，但由于他在禅界的很高的声誉，许多人找到他，向其求法，慧可呈示心要，这使得他的禅法迅速传播开来，“言满天下”。他与北方传统禅学的冲突也公开化，有位叫道恒的僧人曾指派他人和慧可辩论，但反而为慧可的禅法所折服。后来慧能门下也有这样的情形，神秀也曾派人到慧能门下去了解慧能的禅法，结果使者也被慧能折服，这体现出这类具有独创精神的禅法的生命活力。道恒因此而恼恨在心，他“货财俗府，非理屠害”（同上），贿赂官府，欲加害于慧可。后来慧可终于被砍掉一只手臂，据道宣说，这是“遭贼砍臂”。由此也可以看出新兴禅法在其生长的过程中所面临的巨大阻力，其实当时被砍臂的并不止慧可一个。

后来在慧可身上，也有许多传说，这些传说也多是由祖师禅系的僧人们制造出来的。比如慧可求见达摩一事，有慧可立雪断臂自呈其心的传说，这个传说就否认慧可遭贼砍臂的说法，《传法宝记》中讲：“余《传》云‘被贼斫臂’，盖是一时谬传耳！”批评道宣的历史记载。不过从这传说中可以看到禅宗是如何强调立信和立志，这也是祖师禅一再呼吁的。又，慧可和达摩初见时的机缘问答，有心不可得，无心可安的谈话，显示出祖师禅无法之法的思想。又，达摩付法，要了解诸弟子的悟解，对他们有得肉、得骨、得髓的评价，慧可则一言未发，被达摩认为是得其精髓的。这

反映了祖师禅关于禅不可说、不立语言文字的精神。这个传说在圭峰宗密的记载中，慧可是有所言说的，言“本无烦恼，元是菩提”，以此为得精髓。这种说法最终被否定掉了，在祖师禅看来，宗密的理解是知解式的，因而是属于如来禅的。

2. 慧可的禅法

慧可的禅法，道宣记为：“精究一乘，理事兼融，苦乐无滞，而解非方便，慧出神心。”（《慧可传》，《续高僧传》卷十六）

这个“一乘”，乃是达摩“南天竺一乘宗”之一乘；“理事兼融”，是和达摩理入法门中“无自无他，凡圣等一”思想相同的不二之法；“苦乐无滞”是属于行入的，与达摩的报冤行和随缘行相当；“解非方便，慧出神心”有直指人心、不假方便之意，因为自心具足，提供了直指的可能性，而这一点也是慧能祖师禅的基本精神之所在。

再具体地就定慧两方面来分别讨论。慧可禅法中的慧法，可以用一个“玄”字来概括，慧可专附玄理，这个“玄”，乃达摩虚宗之“虚”。

有位向居士，曾给慧可写过一封信，专门讨论这种玄理：

影由形起，响逐声来。弄影劳形，不知形之是影；扬声止响，不识声是响根。除烦恼而求涅槃者，喻去形而觅影；离众生而求佛，喻默声而寻响。故迷悟一途，愚智非别。无名作名，因其名则是非生矣；无理作理，因其理则争论起矣。幻化非真，谁是谁非？虚妄无实，何空何有？将知得无所得，失无所失。未及造谈，聊申此意，想为答之。（同上）

信中表达了不离烦恼而求涅槃、不离众生而求成佛、迷悟不二、

愚智不二等观点，他这种观点的出发点是强调诸法的虚幻。对此，慧可是大致赞同的，但也略有修正，他说：

说此真法皆如实，与真幽理竟不殊。
本迷摩尼为瓦砾，豁然自觉是真珠。
无明智慧等无异，当知万法即皆如。
愍此二见之徒辈，伸词措笔作斯书，
观身与佛不差别，何须更觅彼无馀？（《慧可传》）

慧可的答偈，出发点是强调诸法的真性，万法皆如，在此基础上，他也表达了对不二法门的观点，迷执与觉悟不二，无明与智慧不二，真如与万法不二。众生心中自有摩尼宝珠，但迷而不识，视之为瓦砾，如果一旦豁然自觉这就是宝珠，就与佛无异。请注意这“豁然自觉”四字，它表达了两层意义：一是豁然而悟，这是顿悟的意思，在祖师禅前史中，慧可应该说是首次提到与顿悟相似的说法；二是自悟，不依他力，强调禅的主体性精神。这两点，都是祖师禅所竭力提倡的。

关于慧可禅法的特点，道宣在《法冲传》中有一段记载也应引起注意，其中讲到《楞伽经》的特点是“专唯念惠，不在话言”。依据此经，“达磨禅师传之南北，忘言忘念，无得正观为宗，后行中原，惠可禅师创得纲纽，魏境文学，多不齿之，领宗得意者，时能启悟”（《续高僧传》卷二十七）。由此可见，达摩和慧可的禅法是重在悟解，也可以说有“不立文字”的风格。实际上慧可并不是完全否定语言文字的，只是不拘于文字而已。

慧可禅法中的定的方面，表现为头陀行。道宣说：“一衣，一钵，一坐，一食，以可常行，兼奉头陀。”（《慧可传》，《续高僧传》卷十六）他和一些同道常在远离村落的地方修行，这种禅修方式，

流动性很大，而当时的正统禅学是在寺而修的。

三、僧璨祖师

道宣说慧可“卒无荣嗣”，这句话不是指慧可没有弟子，而是说他没显赫荣耀的弟子。什么样的标准算是“荣”呢？比如佛陀的弟子僧稠，受到皇室敬重，可谓荣耀，僧璨作为慧可的弟子，在当时的社会上层是没有多大名气的。

1. 历史和传说中的僧璨

关于僧璨的历史记载，几乎一无所有，道宣在《慧可传》中提到的慧可弟子中，并无僧璨，在《法冲传》中讲到“可僧师后，粲禅师”等人，把粲禅师列为第一门徒，这些弟子都是“口说玄理，不出文记”的，并没有留下什么作品。在《辩义传》中，道宣又提到僧璨的事迹，说僧璨曾在安徽庐州的独山（今安徽庐江县西北）一带烧香求水。这粲禅师和僧璨，应该就是这里所指的僧璨。

按《传法宝记》，对于僧璨的事迹记载也只有数语：因为遭到周武帝灭法的打击，僧璨曾流遁山谷达十年之久，直到隋开皇（581—600）初年，又与同学定禅师一起，隐居于皖公山（今安徽省潜山县西北）。

在僧璨身上，同样也有许多传说，比如关于慧可和僧璨的相见，就有求罪不可得、无罪可忏的对话，也反映出祖师禅无法之法的特点。

2. 僧璨的禅法

僧璨不出文记，没有法语记录，但是后人提出《信心铭》是僧璨所作，而这部作品在祖师禅中的影响也是很大的，经常有人提

到其中的观点。百丈怀海讲到：“三祖云：兀尔忘缘。”这就是指《信心铭》中“一如体玄，兀尔忘缘，万法齐观，归复自然”一段。在赵州从谗那里，则是经常引用《信心铭》中“至道无难，唯嫌拣择”、“毫厘有差，天地悬隔”等语。但在早期的权威资料，如《续高僧传》、《楞伽师资记》等作品中，并无关于此书的记载，神会在记述僧璨的事迹时，也未曾提及此书，可以断定它是一部托名之作。但从前后的禅法演进来看，此书在一定程度上反映了僧璨禅学观点的一些基本内容，特别反映了祖师禅对僧璨的设计，不妨作一考察。

《信心铭》首先讨论如何认识终极之道（即所谓至道）的问题，反对以分别心来体认至道，“至道无难，唯嫌拣择”之“拣择”，就是分别心，只要去除这种分别，对至道的认识并不是困难的，但如果一有拣择，那就与道相隔如天地了。无分别心，具体地讲是无憎爱之心、顺逆之心、取舍之心，等等，“一种平怀，泯然自尽”，以平等无二之心，泯灭一切差别，视万法为一齐，就能回复到至道的自然状态，是所谓“万法齐观，归复自然”。

在对至道的体悟中，语言只能起到相反的作用，因此，无分别心，也指否认以语言进行分别，“多言多虑，转不相应；绝言绝虑，无处不通”。这也就是禅宗中一般所认为的不立文字。

所谓修行，是无修之修，是禅者的自然状态，或者说是任运的状态，“放之自然，体无去住，任性合道，逍遥绝恼”。这运用的都是老庄的语言风格。这种修行，称为“无为”，“智者无为，愚人自缚”，这要求连一丝修行的念头都不起。

对于禅界流行的静修法门，《信心铭》主张先悟后修，先要有理入，对心的本质要有所认识，不然的话，所习静修也是毫无益处的，“不识玄旨，徒劳念静”。这可以说是对不重悟解、专求禅定的坐禅法门的一种批评。

在方法论上,《信心铭》坚持的仍是“不二法门”,“要急相应,唯言不二”。真如与法界不二,一念和万年不二,十方世界和眼前之境不二,极小与极大不二,有与无不二,一和一切不二,如此等等。

从祖师禅的眼光来看,《信心铭》反映了不少祖师禅的观点,有些更反映了分灯禅的观点,具有分灯禅庄学化的风格,但它又是托名之作,因此对它的评价也不能太感性化。

四、道信祖师

自道信开始,禅史有了一些比较明确的资料,在禅宗史上,道信为一转折,主要表现在由专重《楞伽经》转向亦重般若类经,这种转化是禅由如来禅向祖师禅演进的重要标志。

1. 历史和传说中的道信

道信(580—651),俗姓司马,《续高僧传》和《楞伽师资记》都没有提到道信的籍贯,《传法宝记》称其为河内(今河南省沁阳县)人。道信七岁出家,是个重戒的人,虽然其师不注重这一点,但在这方面,他并未随师。

关于道信和僧璨的传承因缘,道宣在《道信传》中有这样的记载:

有二僧,莫知何来,入舒州皖公山静修禅业,〔信〕闻而往赴,便蒙授法,随逐依学,遂经十年。(《续高僧传》卷二十一)

后人据此认为,这二僧中,有一位就是僧璨,因为《辩义传》中说

过，僧粲禅师曾在庐州独山求过水，独山和皖公山相邻。

在皖公山，传法于道信的僧璨又到司空山（今安徽省太湖县境内）隐居，道信则仍留在皖公山修道，后来因朝廷寻访贤良之士，道信被允许正式出家，配住江西的吉州寺。这出家的时间，《传法宝记》认为是隋朝大业（605—618）年间。吉州（今江西吉安县）一度曾遭反政府军事力量的围困，长达七十多天，道信为缺水的市民从城外运来水，又提出解围的办法（据说是念《般若经》），平定之后，道信到湖南衡山去修道，路经江州（今江西九江市）时，被庐山道俗留住，居大林寺十年。这也说明道信在当时的安徽、江西和湖北的长江沿岸已有一定的声望了。

十年后，蕲州（治所在今湖北省蕲春县）僧众请道信到黄梅（今湖北省黄梅县）去，并为他造了寺院。道信去后，仍是选择在山中修行，他选中了双峰山（原名破头山，道信住此山时，改为双峰山），由此，丛林中遂称其为双峰道信。

这双峰道场，使得道信声誉大兴，当时的从学弟子有五百多人，其中不乏远道而来者，道宣描述为“无远不至”。有人主张，从僧团的这种较大规模来看，道信可以说是禅宗的创始人，因为道信首先组织了禅宗僧团。实际上仅就这一点是不足以说明禅宗之创立的，禅宗成立在理论上的标志是其革命性理论体系的建立，而这是由慧能完成的。

关于道信，也有一些传说，比如他初遇僧璨时，求解脱法门，有一段无人系缚、本自解脱的对话，体现出本性具足的思想。可以断定，这类传说的提出，也与祖师禅系的僧人有关。

2. 道信的禅法

道信的禅法，从藉教悟宗的角度看，所藉之经教，包括《楞伽经》和《文殊说般若经》，他曾写过一本《入道安心方便法门》，就

是依据这两种经典而作的。他说：“我此法要，依《楞伽经》诸佛心第一，又依《文殊说般若经》一行三昧，即念佛心是佛，妄念是凡夫。”（《楞伽师资记》卷一）

这个一行三昧，是道信禅法的特色。一行三昧，从理上说，是要观真如法界的平等之相，即所谓“法界一相，系缘法界，是名一行三昧”（《文殊说般若经》卷下）。从事上说，是指坐禅法门，念佛法门。

不过道信一行三昧的修行方法，从本质上讲，也是任心运作的无修之修。他强调：“身心方寸，举足下足，常在道场；施为举动，皆是菩提。”（《楞伽师资记》卷一）这也是后来洪州宗立宗的根本。

至于具体的修行方法，道信是讲方便法门的，他主张先要行忏悔，端坐不动，念诸法实相，除去障碍妄想，在此基础上，进行念佛，以进一步去除执心，念念不断，最后忽然而得到澄明解脱。

这种念佛，并不是往生西方，念西方的佛，而是念自心之佛，因为佛在自心中，离开众生的自心就没有别的佛。这一看法，把达摩以来的心性论进一步突出为佛性论，突出了众生与佛性的关系，并不是一般地讨论自性清净心问题。这种众生与佛的平等不二观，正是祖师禅的宣言之一。

道信把这种念佛，称为安心，他提出了五事方便来实现安心法门：

一是了知心之本体，这就是，心的体性本来清净，无染无污，与佛相同。

二是了知心的相用，心能生灭万法，而心的本身却是不生不灭的。万法皆由心生，从本质上讲，都与心没有差别。

三是经常保持这种觉悟之心，了知诸法的空寂本性，而能于相无相，不生执着之念。

四是观身，观自己的色身是空，空幻如影，可见而不可得。

五是守一不移，不论是动是静，常守本心，这样就可以明见佛性，早入定门。

这个“守一不移”，是道信对于安心法门的具体操作方法的概括，他又这样描述：

守一不移者，以此空净眼，注意看一物，无问昼夜时，专精常不动。其心欲驰散，急手还摄来，如绳系鸟足，欲飞还掣取，终日看不见，泯然心自定。（《楞伽师资记》卷一）

这种具体的看心形式，却是祖师禅一贯反对的。

道信的方便法门，也是针对不同根性的学人而施设的，他区分四种根性：有行有解有证，是上上之人；无行有解有证，是中上之人；有行有解无证，是中下之人；有行无解无证，是下下之人。

对于上根学人，只须任运而修：

亦不念佛，亦不捉心，亦不看心，亦不计念，亦不思惟，亦不观行，亦不散乱，直任运，亦不令去，亦不令住，独一无二清静，究竟处，心自明净。（同上）

这就是既受祖师禅也受分灯禅赞赏的任运修习，其实这是一种无修之修，不过道信还没有像后来的禅人那样从入世的角度来讲任运。

对于下根众生，则可以行看心之法：

或可谛看，心即得明净，或可一年，心更明净，或可三五年，心更明净。（同上）

这是需要长期渐进修习才能达到最终觉悟的，也是祖师禅所激烈反对的，在祖师禅前史中，可以说是道信首次明确地提到渐修渐悟的形式和具体方法。

对于学人的悟解方式，道信也作了区分，或者是听他人解说而悟，或者是不须人说而自悟。可以看出，道信的禅法已比较全面系统了。

《传法宝记》中对道信禅法的描述，十分简单，含两项内容，一是坐禅，二是作务（即劳作、劳动）：

〔信〕每劝诸门人曰：努力勤坐，坐为根本，能作三五年，得一口食塞饥疮，即闭门坐，莫读经，莫共人语。

这与口说玄理的僧璨就不太一样了，这种“作”，不只是指一般的日常行为，而特别是指农业劳动。祖师禅是讲自立的，所谓自立，不仅仅是纯禅的自悟自修，这种意义的自立是没有多大争论的，更主要的是指禅在经济上的自养，政治上的自立，摆脱政治依赖和经济依赖性。禅宗道场一般都建在诸省交界处，或者是偏远省份，这都有助于实现这种自立性。在政治上自立的一种表现，就是和皇室保持一定距离，不入宫廷，不当国师（在祖师禅和分灯禅时代，入宫当国师的禅僧是很少的），这也是如来禅和祖师禅的一个区分点。在道信以及弘忍、慧能身上，都有救命入宫，又都拒绝入宫的传说。

五、弘忍祖师

道信付法之事，道宣认为并未具体地付嘱与谁，道信临终

时，众人问：“和尚可不付嘱耶？”道信说：“生来付嘱不少。”（见《道信传》，《续高僧传》卷二十一）

这里并未指定继承人，道信只是临机说法，表示无法可传。实际上道宣也提到了弘忍是道信的重要弟子。道信遗命，令弘忍为自己造塔。只有非常受器重的弟子才有资格给老师造墓塔的，因此后人有理由确信弘忍的承嗣之事：

及问将传法时，信喟然久之，曰：弘忍差可耳。因诫嘱。
（《传法宝记》）

1. 历史和传说中的弘忍

关于弘忍的传记，玄奘的《楞伽人法志》是较早的一种，《楞伽师资记》中对弘忍的叙述全依此书，至于《宋高僧传》，胡适曾说：“其中的弘忍传，已受了八世纪以下的传说的影响，不很可信了。”（《楞伽宗考》）从史学的角度来看，此话不为错，但并不能因此而否认其参考价值。

弘忍（602—674），俗姓周，湖北黄梅县人，他七岁时奉道信为师。其事迹鲜有详述，有这样一段话，略显其大要：

〔忍〕住度弘愍，怀抱真纯，缄口于是非之场，融心于色空之境，役力以申供养，法侣资其足焉。（《楞伽人法志》）

可以看出，弘忍聪明，纯真，心无分别，专于禅法。《传法宝记》还说弘忍生性木讷沉厚，以至于同学都欺侮和嘲笑他。看来他是像孔子所说的“敏于行而讷于言”那一类的人。“役力”是指劳动，他亲身带领大家参加农业生产劳动，以提供僧众的衣食之需，使大

家都感到衣食充足，这也是弘忍能有崇高声望的重要原因。弘忍的弘法道场，僧众之多，《坛经》中说有一千多人，这又远远超过了道信的道场，据载，当时国内十有八九的禅僧来投弘忍门下。

在弘忍身上，人们也制造了一些传说，比如初遇道信时的机智答语，这段谈话是这样的：

师（指道信）问曰：子何姓？

〔忍〕答曰：姓即有，不是常姓。

师曰：是何姓？

答曰：是佛性。

师曰：汝无姓耶？

答曰：性空故。（《景德传灯录》卷三）

而这一传说在《宋高僧传》中还没有这样详细。从其内容来看，弘忍继承了道信的佛性论思想，进一步强调佛性的空，这就和后来慧能与弘忍相见时讨论佛性平等论衔接起来了，这可以明显地看出祖师禅系的禅僧们在编造这类传说时的思想倾向。

2. 弘忍的禅法

弘忍的禅法，称为东山法门，因为弘忍所住的黄梅县的冯墓山，在道信所居的双峰山之东，禅林中称之为东山。弘忍并未写过作品，他只是“萧然净坐，不出文记，口说玄理，默授与人”（《楞伽师资记》卷一）。唐代有一本传说是弘忍所作的《禅法》一书，其实并无此事，《楞伽师资记》已指出其谬。在敦煌遗书中，有《导凡趣圣悟解脱宗修心要论》一卷，有好几个本子，其中有一本子（伯希和三五五九号）题为“蕲州忍和上”，认为是弘忍所作，这与《大正藏》中的《最上乘论》（也标为弘忍述）相同，但这不可能为弘忍

所撰，也许是门人整理之作。

关于弘忍的禅法，有两点要注意的，一是农禅并重，二是重《金刚经》。

农禅并重，这一点在弘忍身上体现得比道信更为明显。《传法宝记》称弘忍“昼则混迹驱给，夜便坐摄至晓”，乃是白天劳作，晚上坐禅。但这并不是说弘忍就把禅修和劳作截然分为两断。事实上，他是把禅修贯穿于日常生活的一切过程的，所谓“四议皆是道场，三业咸为佛事”（《楞伽人法志》）。行住坐卧四仪都是禅行，身口意三业均为佛事，农业劳动自然也是禅修的一部分。从这里可以看到祖师禅特别是分灯禅关于“禅是生活”这一观点的思想渊源。就农禅的角度，也可以帮助人们理解下面这段弘忍的话，有人问他，学问为什么要到深山中来做，而不在城里做呢？弘忍说：

大厦之材，本出幽谷，不向人间有也，以远离人故，不被刀斧损斫，一一长成大物，后乃堪为栋梁之用。故知栖神幽谷，远避嚣尘，养性山中，长辞俗事，目前无物，心自宁安。（《楞伽师资记》卷一）

远离嚣尘，有利于习净修，然更有利于开山劳动，经济自给，有利于远离政治中心，以保持禅在政治上和经济上的独立性。

对《金刚经》的重视，《楞伽师资记》里没有提及，而在《坛经》中已指出了这一点，从《最上乘论》中可以看出，弘忍对《金刚经》已有所引用，又引用《维摩诘经》和《涅槃经》等经典，这些经典都是祖师禅所藉之经，常常要涉及到的。慧能就是听了有人诵《金刚经》而有所悟，并且被告知，此经是东山弘忍所传。不过弘忍并未放弃传统的《楞伽经》。

《楞伽人法志》里所记载的弘忍的禅法，乃是“看心”的坐禅法门，是渐修法门。弘忍说：

你坐禅时，平面端身正坐，宽放身心，尽空际远看一字，自有次第。

这一点在神秀的如来禅法中得到进一步的展开，神秀的看心看净，直接来自弘忍。这种远看虚空的看，是弘忍坐禅法门中较高级的阶段，对于初学者，先要看自心中某一字，以停息攀缘之心，再慢慢扩展开来，看自心如虚空，并超越身心，把这虚空延扩至整个世界，看虚空极远处的一个字，这样就可以渐次趣入了。

得悟之后，还须认真的维护，也就是后来的禅师们常讲的保任，维护的方法还是坐禅，悟前也坐，悟后也坐。弘忍这样描述悟后的修证：

证后坐时，状若旷野泽中，迥处独一高山，山上露地坐，四顾远看，无有边畔，坐时满世界，宽放身心，住佛境界。清净法身，无有边畔，其状亦如是。

佛性论也是弘忍禅法的一个基本内容，《楞伽人法志》中有一些看起来较难理解的话，比如弘忍说：

有一口屋，满中总是粪秽草土，是何物？

又说：

扫除却粪秽草土并当尽，一物亦无，是何物？

这都是讲的众生之心。此心在未分之前，乃是染污之心，扫除之后，乃是清净之心。不管是染是净，都是同一个心，平等无二。

又说：

汝正在寺中坐禅时，山林树下，亦有汝身坐禅不？一切土木瓦石亦能坐禅不？土木瓦石亦能见色闻声、著衣持钵不？

这是问的无情之物有没有佛性。弘忍在此是倾向于无情有性的，这与后来的慧能有别。

至于《最上乘论》，弘忍在其中主要提出了一些守心之法（守本真心），所涉及的问题要比《楞伽人法志》略广些。从慧的角度而言，以识自心为修道的第一步，要了知心的清净，自性圆满，并以此心为“本师”，即自心本来具足的教授师。在此基础上所习之定，则注重发明自心。所谓一行三昧的念佛法门，应是念自心。具体而言，则强调守心的重要性，以守心为至要之道，“此守心者，乃是涅槃之根本，入道之要门，十二部经之宗，三世诸佛之祖”。所谓守心，其实就是看心，“闲静身心，一切无所攀缘，端坐正念，善调气息，惩其心不在内，不在外，不在中间，好好如如，稳看看熟”。一直要看到心识自灭，凝寂淡泊，皎洁泰然。这就是如来禅的渐修法门。

第二章

时时拂拭：如来禅的分化

自弘忍以后，禅大致分化为以神秀为代表的如来禅和以慧能为代表的祖师禅两大类，与此相关的提法是南能北秀，或南宗（禅）和北宗（禅）。但北宗和如来禅并不能视为两个相等同的概念，即使在慧能的南宗体系中，有些禅师的禅法也是被斥之为如来禅的，所以，如来禅和祖师禅的区分，不能完全等同于宗派的分类。

如来禅和祖师禅分化的因素，在五祖师的禅法中就已经存在了，但如果要指出其中哪一条是趋向于祖师禅的，哪一条是可以归入如来禅的，未免太机械了，因为每位祖师的禅法都是一个整体（其实就是在神秀和慧能二师的禅法中，也不是没有相同之处的，南宗后人实在是夸大了两人的区别，以至于使两者到了水火不相容的地步。今天来看祖师禅，要了解祖师禅和如来禅的不同特点，在什么样的意义上不同，也要看到两者相近的地方）。大致可以这样说，五祖师的坐禅渐修法门，被神秀继承了；重般若的一面，则为慧能所继承了。

一、神秀的如来禅法

神秀禅法的特征，被南宗概括为一个“渐”字，其实，神秀不仅仅讲渐，也是讲顿的，只是神秀所讲的顿法，并不与祖师禅之顿完全相同，而且他也不是特别强调顿法。除了这个顿渐之别，神秀如来禅法和祖师禅的不同点，还可以归纳出这样两点：第一，神秀是重《楞伽经》的，虽然他讲方便通经，所通之经有多种，然而这部《楞伽经》却是他所尊的主要经典，与他不同，祖师禅则是标榜重《金刚经》的；第二，神秀又是宫廷国师，虽然他心中似乎对此也有难言之隐，但他终究是被朝廷重用的，而祖师禅却一再宣扬对朝廷邀请的坚辞，保持在经济、政治诸方面的独立性，尽管这样做并不能真正有效地保证这种独立性。

1. 历史和传说中的神秀

神秀(?—706)，俗姓李，汴州尉氏(今河南省尉氏县)人(《传法宝记》称他为大梁人，即河南开封附近人)。他少年时代所习的是儒学等世法之书，十三岁时，因隋末王世充起兵，河南、山东等地饥病交加，神秀到河南荥阳的义仓去领粮食，途中遇到一位僧人，就随之出家。之后，神秀游历各地，东吴、越地、闽地、粤地等处，都留下了他的足迹。神秀在造访许多名胜古迹的同时，也学习老庄之学，儒家之书，又遍涉佛教经律论内典，所以神秀是个文化水平很高的人。这一点和慧能不同。慧能的资料中则一再强调慧能是个一字不识的僧人，以此作为不依经典，不重文字的佐证，这一方面，两人的差别是很明显的。实际上，有了较高的文化水平，也容易产生障碍，容易计较思索，形成执着，这就与禅有碍。不识字，反而没有束缚，心灵无拘无束，活脱脱自由自

在,对于禅来讲,也不见得就是个坏事。慧能以后的一些禅僧,特别是五家分灯以后的禅僧,不少人的文化水平也很高,他们把禅引向了文字禅,背离了慧能的原禅,这也是文字对禅的一个祸害。

神秀受具足戒的时间,张说在《大通禅师碑》中记为武德八年(625),地点在洛阳天宫寺。神秀在四十六岁时,听说黄梅东山有弘忍大师在传禅法,就投弘忍门下,昼夜服侍弘忍,经常为弘忍洗脚。神秀很注重戒律和定慧之学,很受弘忍赞赏,弘忍曾称:“东山之法,尽在秀矣!”(《大通禅师碑》)在《坛经》中,神秀也被认为是弘忍的上首弟子,在众同学中很有威信。神秀常与弘忍讨论《楞伽经》中的思想,弘忍对于神秀的见解,非常欣赏,称道:“我与神秀论《楞伽经》,玄理通快,必多利益。”(《楞伽人法志》)

关于付法之事,张说只记神秀“于是涕辞而去,退藏于密”,被迫含泪离开弘忍,去过着隐居的生活。其中的原因,可能神秀当时还只是个私度沙门,没有履行正式的、政府认可的出家程序,在慧能身上也有这样的情形。张说曾在京师向神秀问法,执弟子之礼,却未提及弘忍向神秀付法之事。

仪凤(676—679)年间,荆楚等地的大德推举神秀住持湖北当阳玉泉寺,神秀这才在国家正式承认的僧录中得以注册。其实神秀并未住在寺中,而是在寺东七华里的一处地势平坦山势险峻的场所禅修授徒。神秀是准备终老在这里的,“此正楞伽孤峰,度门兰若,荫松藉草,吾将老焉”(《大通禅师碑》)。这种居山行禅的作风,是和道信、弘忍等师一致的。神秀的弘法道场也是十分兴旺,从学者成都如市,“学徒不远万里,归我法坛,遂开善诱,随机弘济,天下志学,莫不望会”(《传法宝记》)。这种影响,也是神秀引起皇室注意的一个重要原因,武则天为了显示与李唐王朝的不同,对于佛教,她也要选定自己所重的宗派,于教门,她选中

了华严宗的法藏，于禅门，她选中了神秀（还有老安、智诜）等人。

久视年（700）（一说在大足元年，即公元701），武则天诏神秀入宫，自此，神秀就随圣驾来往于洛阳、长安之间，为帝师，这一点和祖师禅的慧能不同。受政府供养的佛教，有钱也有闲，不用去作务，创造出的大致是烦琐主义的佛法，智顛的天台宗，玄奘的唯识宗，法藏的华严宗，莫不如此。禅宗虽然号称教外别传，但神秀等国师们，在创造烦琐主义方面，就和教门诸帝师们没有多少差别，这一点，不在教外。

神秀的内心，可能是不愿意这样做的，他在武则天死后，曾向中宗表示辞归之意，但没有被批准，不久，他就死于洛阳（死于神龙二年，即公元706年），留有三字遗嘱：屈、曲、直。虽然《大智度论》里有“蛇行性曲，入筒即直，三昧制心，亦复如是”的说法，但神秀此言，自有其隐衷。

在神秀身上，神话和传说就很少了，这也是其禅法衰落的表现，没有许多禅法兴隆的子孙去为他制造。倒是祖师禅的一些资料中，有关于他的一点传说，讲的是呈偈求法之事，这首著名的偈子不管是不是神秀所作的，其中所反映的思想是符合神秀禅法的。

2. 神秀如来禅的基本思想

关于神秀禅法的资料，有一些敦煌卷子，讲五方便等法，根据宗密的记录，今人断定为神秀的作品。宗密是这样说的：“疏‘有拂尘看净，方便通经’下，……此宗秀大师为宗源，弟子普寂等大弘之。”（《圆觉经大疏钞》卷三之下）接着叙述“拂尘看净、方便通经”的具体内容。依着这种说法，可以断定这批敦煌资料，反映了神秀一系，也包括义福、普寂等人的思想。

张说对神秀的禅法是这样记载的：

尔其开法大略，则专念以息想，极力以摄心。其入也，品均凡圣；其到也，行无前后。趣定之前，万缘尽闭，发慧之后，一切皆如。特奉《楞伽》，以为心要。（《大通禅师碑》）

这是渐修的、由定发慧的禅法，所谓“专念”，大概是指一行三昧的念佛法门了，神秀曾向武则天汇报说，他所承继的是东山法门，依《文殊说般若经》中所讲的一行三昧而修。神秀要以念佛之功息灭妄念，以禅定之力摄心不乱。

这种方法，也就是慧能所批评的看心看净，是神会所斥的法门是渐，是凝心入定、住心看净、起心外照、摄心内证之法，是所谓“时时拂拭”之法。圭峰宗密将此法归纳为：

背境观心，息灭妄念，念尽即觉悟，无所不知，如镜昏尘，须勤勤拂拭，尘尽明现，即无所不照。（《禅源诸诠集都序》卷二）

至于神秀禅法中的方便法门，即所谓使“万缘尽闭”的方法，具体的看心看净之法，则是这样的：

远离愤闹，住闲静处，调身调息，跏趺宴默，舌拄上腭，心注一境。（同上）

神秀自己也说：

看心若净，名净心地，莫卷缩身心，舒展身心，放旷远看，平等心虚空看。（《大乘无生方便门》）

向前远看，向后远看，四维上下，一时平等看，尽虚空看，长用净心眼看，莫间断，亦不限多少看，使得者然，身心调用无障碍。（《大乘无生方便门》）

这个观点直接来自弘忍，可以比较一下，这和弘忍的说法毫无二致。如来禅和祖师禅的一个重要区别就在这里，祖师禅则是竭力反对这种渐进的坐禅净修的，看来在这一点上，祖师禅并没有把如来禅的渐法理解错。

祖师禅僧们常批评神秀是唯渐无顿的，其实，神秀也是言顿的，比如《观心论》云：

超凡证圣，目击非遥，悟在须臾，何烦皓首？

末世众生愚痴钝根，不解如来三种阿僧祇秘密之说，遂言成历劫。

由此可知，神秀主张，历劫渐修乃是钝根众生而修的，利根人是言顿的。

《大乘无生方便门》云：

诸佛如来有入道大方便，一念净心，顿超佛地。

顿悟之后，不但是能与佛平等，并且要超佛越祖了，而“超佛越祖”之谈正是后来分灯禅的基本特色。

《大乘无生方便门（北宗）》云：

悟则朝凡暮圣，不悟永劫常迷。

这很似慧能“迷来经劫累，悟则刹那间”的说法。

张说也讲神秀所传乃顿悟法门：如来“万劫而遥付法印，一念而顿授佛身，谁其宏之？实大通禅师其人也”（《大通禅师碑》）。

如何来区分神秀之顿和慧能之顿呢？神秀所讲的顿悟，是摄心内证后的顿悟，渐修顿悟，而祖师禅的顿悟则是单刀直入，不由阶渐的；神秀的顿悟，是一念与净心相应而悟，而祖师禅的顿悟则是一念与自性相应而悟。而且，禅灯默照的神秀实际上更侧重的，是渐修的过程，磨去妄念的过程。因此，两者的区别不在于是否承认顿悟，而在于如何达到顿悟。

这种禅行的区别，也反映了两者在禅理上的差异。关于两者的差异，有一种很重要的观点，即以为神秀是讲本净的，慧能是讲本觉的，可实际上神秀也讲本觉，慧能也讲清净的，两者的禅法，都可以用“清净本觉”四字来概括。

神秀这样描写本觉：

觉在阿没处？觉在心里。心在阿没处？心在身里。身在阿没处？身在妄念里。觉妄念，透身心，达本觉。觉妄念是始觉，透身心是本觉。（《大乘无生方便门》）

众生心中本来就具有觉悟之性，觉性被妄念覆盖，众生因而不觉，因而生迷，要体悟这种觉性，必须去妄念，因此，神秀又把离念称作觉悟：

所言觉者，为心体离念，等虚空界，无所不遍，法界一相，即是如来平等法身，于此法身，说名本觉。（同上）

所以宗密都是从本觉的角度来描述神秀的禅法，在讲到息妄修

心宗时，归纳为“众生虽本有佛性，而无始无明覆之不见，故轮回生死”（《禅源诸论集都序》卷二）。讲北宗时，也是如此，“众生本有觉性，如镜有明性，烦恼覆之不见，如镜有尘暗”（《禅门师资承袭图》第二）。

不过有一点，以本净、本觉区分两者，这种观点的一个基本前提，就是否定敦煌资料中的相关经卷是神秀一系的作品。

神秀自然也是讲清净心的，他说：“是没是佛？佛心清净，离有离无。”（《大乘无生方便门》）清净心和本觉心的关系如何呢？神秀有一个看法，本觉为心之体，《无题》中这样记载：“问：是没是净心体？答：觉性是净心体。”那么可以表述为：净心体上，本有觉性。

宗密批评神秀不觉妄念本空，心性本净，其实神秀也是讲妄念空寂的，《观心论》中说：“烦恼尘埃，本来无相，岂可将有寻？”只是神秀并未彻底地贯彻这种般若空观，他在讲真心清净本觉时，主要是按照《大乘起信论》的理论构架展开的，而依据这种构架，去除妄念的过程是渐进的，逐步深化的。

在禅理上，神秀如来禅和慧能祖师禅的区分，可以提出如下两点：第一，如来禅不只是讲净，更是讲静的，强调寂不动，而祖师禅则反对心静止于一处，强调本空，神秀讲的守心，所谓“身心不起，常守真心”（《大乘无生方便门》），讲的离念，都是在谈心之静，由这个静，自然能保持心的清净。而关于静，中国传统文化也有其特色，儒家和道家都曾将静看作世界本原的一个基本特点。但神秀对中国文化的关怀，基本上只限于这一方面，不像祖师禅，对中国文化的关怀却是全方位的。相对于神秀的言静言净，在祖师禅则是言空的，讲无法之法，无念之念，要求于相而离相。第二，关于觉悟的方式，神秀讲离念而悟，离染而净，离动而静，所以夸大了妄念的障碍作用，祖师禅则是即妄而悟，即染而净，

即物而空。一个“离”字，一个“即”字，把两者的区别突出地显示了出来。从体用关系来看，神秀没有真正处理好两者的关系，虽然他也讲体用一如，“离念是体，见闻觉知是用；寂是体，照是用。寂而常用，用而常寂”（《大乘无生方便门》）。或者说，体而常用，用而常体，但是，对体用关系的进一步表述，似乎应该是这样的，体显用时，本体就全部存在于相用之中，体隐而用显；用显体时，相用全体都是本体，离用无体。这种看法在神秀实际上是被轻视了，所以他要离用而显体，而不是即用显体。

讲到这个体用论的时候，应该注意到，体用问题实际上是神秀禅法思想的核心，他曾说：“我之道法，总会归体用两字，亦曰重玄门，亦曰转法轮，亦曰道果。”（《楞伽人法志》）这就是说，体用原则体现在神秀禅法的一切方面，它体现在禅理之中（谓重玄门，这个重玄门的表述可能和华严宗的十玄门有关，十玄门集中体现了华严宗的体用思想，神秀也以此来概括他自己的禅法特征），体现在说法开示的过程中（谓转法轮），也体现在禅修之中（谓道果）。

禅宗的藉教悟宗精神，在神秀身上表现为方便通经，有五种方便：

- 一是离念，这与《大乘起信论》会通；
- 二是开智慧，身心不动，这与《妙法莲华经》会通；
- 三是显示不思议解脱，这与《维摩诘经》会通；
- 四是明了诸法正性，这与《思益经》相会通；
- 五是了无异自然无碍解脱，这与《华严经》相会通。

神秀的如来禅法长期以来一直是祖师禅的批评对象，自然，它与祖师禅有相异之处，但通过上述分析，可以发现，两者并不是截然对立的，不是水火不相容，而由于祖师禅对它的批评，两者在慧能以后实际上就长期处于水火不相容的地步，这是否对

禅的发展有利呢？祖师禅和如来禅的对立，宗派的意义要远远大于理论的意义。中唐以后，就已经有人提出两者的融合问题了，对于后来的禅来讲，这一点可能比强调两者的对立更为重要。

二、神秀法嗣的如来禅法

神秀一生度人无数，得法大弟子有四人，即普寂、敬贤、义福、惠福，这四人的禅法特征，《楞伽师资记》总括为：

宴坐名山，澄神邃谷；德冥性海，行茂禅枝；清净无为，萧然独步；禅灯默照。学者皆证佛心也。

按照上面的句读判释，这段话其实是对四人禅法不同特点的概括，是对下面这段总结的进一步说明：

法山净，法海清，法镜朗，法灯明。（同上）

在《景德传灯录》中，虽有神秀的简单传记，但在讲到神秀的弟子时，这四人并无具体的记述，只有普寂和义福被列入无机缘语句者中，这实际上也是对北宗的偏见。不过这也反映出这两人的地位在祖师禅系的禅人们看来更为重要一些，事实也是如此，神会在为慧能的禅法争正统时，所抨击的对象就是这两人，特别是普寂。

1. 义福的如来禅法

义福(658—736)，俗姓姜，山西上党人，他出家后在投神秀之前，先后在洛阳的拙法师（可能就是《传法宝记》的作者杜拙）

和嵩山的法如等名师门下受学，载初元年(689)投师神秀，在神秀门下事奉十多年，为神秀弟子中的一杰。神秀死后，他自嵩山而应邀到京师长安，住在京郊终南山的化感寺，在此修持神秀的渐门禅法达二十多年。开元十年(722)，义福移住慈恩寺。(即是烦琐主义的唯识宗的玄奘和窥基曾住的寺院，就是神秀长期居住的荆州玉泉寺，也曾是另一个更早的天台宗烦琐主义者智顛的说法之处，玉泉寺因此殊荣而升为当时的天下四大丛林之一，居住在有这种传统的寺院，神秀和义福能保证不受影响吗?)义福后来多次随驾来往于长安和洛阳两京之间，当他第一次到洛阳，经过蒲、号两州时，二州刺史及信众持幡捧花迎接，可见其影响之大。义福死后谥“大智禅师”号，据说送葬者达到数万。

义福极重自己的禅行，从“萧然独步”看，他的禅行可以说是当时少有的，在化感寺，他“处方丈之室凡二十余年，未尝出屋宇之外”(《义福传》，《宋高僧传》卷九)。属于以行感人一类，不靠言说感人，是真正的禅灯默照。中书侍郎严挺之在为义福所撰的《大智禅师碑铭并序》中讲到义福在神秀门下“摄念虑，栖榛林，练五门，入七净”，坐在林中摄心守心。“五门”当是“方便通经”中所讲的五方便门。“入七净”中的七净，即《维摩诘经》中的“七净华”，此经中有偈，其中曰“定水湛然满，布以七净华”。罗什解释七净为戒净、心净、见净、度疑净、道非道知见净、行知见净、断知见净，强调的就是一个“净”字，这正是神秀门下所看中的，他们的禅修，就是要看这个净。

义福还很注重禅法的训俗作用，居道训俗，不忘于忠孝，这正是具有政治头脑的义福比其师神秀的高明之处。

2. 普寂的如来禅法

普寂(651—739)，俗姓冯，长乐信都(今河北省冀县)人(一

说蒲州河东人，即今山西省永济县人），他出家后听习过经律论典，也曾嵩山隐居。他本来是准备投法如门下的，但等他赶到法如处，法如就死了，因而改投神秀，武则天召神秀入京时，神秀也推荐了普寂。神秀晚年，中宗因其年事已高（神秀当时已是百岁老人），曾令普寂代替神秀统摄全国僧众，普寂实际上成了全国僧众的领袖。神秀死后，普寂一直保持着这一地位，当唐玄宗带着义福东巡时，普寂则必须留在长安主理僧务。普寂的声势，胡适称为“势焰熏天”，其实也不为过，当时的资料记道：“普寂禅师名字盖国，天下闻知，众中共传，不可思议。”（《答崇远法师问》）普寂把神秀以来的如来禅法的影响推向了极至。

普寂的禅法，也注重禅定，不崇尚玄谈，与慧能禅系的禅僧们出言无忌的风格大异，《大照禅师塔铭》记述了他在神秀门下的禅法：

宝镜磨拂，万象乃呈；玉水澄清，百丈皆见。

这个“磨拂”，正是所谓“时时勤拂拭”了，渐修磨治，和神秀的风格是一致的。普寂的坐禅也有过人之处，他“心无所存，背无所倚”（同上），背不至席，长坐不卧。

普寂对禅的顿渐问题也有讨论，他说：“其始也，摄心一处，息虑万缘，或刹那可通，或岁月渐证。”（同上）有顿悟，也有渐悟，但不论顿渐，都有一个渐修的方便阶段，这与祖师禅的唯顿无渐是不同的。不过他在这里的讨论，要比其师神秀更进一步了，这可能也是对以慧能为代表的南方禅法的回应。

神秀方便通经的法门，普寂也承继了。神秀曾令普寂看两部经，一部是《思益经》，另一部是《楞伽经》。《楞伽经》是北宗所依的基本经典，《思益经》则是五方便门中第四方便门所通之经，此

经非常重视方便法门。

三、北宗禅广说

所谓北宗，自然是特指神秀的禅法，但广义地看，弘忍门下持渐修的弟子中，都属北宗系列。神会为祖师禅争正统时，针对的主要是北宗中的神秀系，仰山慧寂提出如来禅和祖师禅之分时，针对的就不只是神秀一系，而是一切重渐修、重知解的法门。

宗密曾这样论广义上的北宗：

北宗者，从五祖下傍出，谓有神秀等一十人，同是五祖忍大师弟子，大师印许各堪为一方之师故，时人云忍生十子（能和尚直承其嗣，非此十数也），于中，秀及老安、智诜道德最著，皆为高宗皇帝之所师敬。（《禅门师资承袭图》第一）

宗密又将北宗判入息妄修心宗，并揭示其渐修法门和作为趣入禅境之方便的禅定。从这一点来看，广义的北宗都可以判入如来禅的。

1. 老安系的如来禅法

这是以老安为代表的渐修禅门，老安（582—709），即慧安，因其年龄很大，丛林中遂尊称他为老安，俗姓卫（一说姓李），荆州枝江（今湖北省境内）人。他幼年出家，可能也是个私度沙门，国家不予承认，所以到隋开皇十七年（597）隋文帝搜捕私度沙门时，他就逃入山中。隋大业（605—618）年中，隋炀帝开通济渠，民丁饿死无数，老安曾乞食救民，炀帝于是征他进京，他又逃入山中。在隋朝，老安一直是躲避着官府的，直到改朝换代之后，这种

情形才有所改变。唐贞观年间，老安因仰慕弘忍的禅法，来黄梅投弘忍，弘忍称赞他“深有道行”（《楞伽人法志》）。武则天也征他进京，任国师，为“老安国师”。景龙三年（709），他辞别京师，回到嵩山，同年终于山中。这一点，他要比神秀幸运。

老安的禅法，缺乏记载，从老安门徒的禅法中，也可以看出老安禅法的一点踪迹来。

老安门徒之一是陈七哥，保唐宗的无住禅师曾在陈七哥处开悟，两人所传均为老安法门，宗密概括其禅法为“教行不拘而灭识”。

所谓教行不拘，是指不受一切佛教修行仪式的拘束，把戒律、礼忏、转读、画佛、写经等等，都斥之为妄想。所谓灭识，是指息灭妄识，心不起，心无分别。教行不拘的目的，就是为了灭妄识，如宗密所言，“毁诸教相者，且意在息灭分别而全真也”（《圆觉经大疏钞》卷三之下）。

这种思想的基本依据，同神秀一样，也是《大乘起信论》，神秀禅法的中心概念是“离念”，保唐无住禅法的中心概念是“不起心”，这种不起心，又用“无忆、无念、莫妄”三句概括。宗密在叙述息妄修心宗时，把保唐宗也纳入其中，如此而看，保唐宗也是讲渐理的，在《禅门师资承袭图》中，宗密又讲到保唐与神秀禅法“所解似同，修全异”，在禅理上似乎完全相同，而修行方法则大不相同，那么说，保唐宗应是讲无修的，这就和南宗相近了。

2. 智诜系的如来禅法

这是以智诜为代表的渐修禅门。智诜（诜或作侁），资州（今四川省资中县北）人，据《历代法宝记》载，智诜十三岁出家，先是从玄奘学习经论，后来改投弘忍门下，弘忍曾称他“兼有文性”，这是和禅宗的不立文字之风大不相同的。智诜同许多如来禅师

一样，也有入内供养的经历，是武则天门下的国师，不过他也比神秀幸运，后来得以如愿回乡。武则天在智诜回归家乡的德顺寺时，把据说是慧能的得法袈裟让他带回去了，这是保唐一系的编造。

智诜一系，智诜传处寂（也曾被武则天召入宫中，并受赐法衣），处寂传益州无相，无相创立剑南净众宗。

净众宗的禅法，宗密概括为“三句用心，谓戒定慧”。是以“三句”配合戒定慧三学。

所谓三句指无忆、无念、莫忘。

已经消逝的事法，不要去追忆，为无忆；未来的荣辱之事，不要去念虑，为无念；经常保持这种无忆、无念之智，心不昏错，为莫忘。

或者理解为不忆外境、不念内心、修然无寄。

保唐无住的三句也是从益州无相处学来的，但改“莫忘”为“莫妄”。保唐无住也是益州无相的弟子，他先从陈七哥而悟，后从益州无相而学，两人相处了三天三夜，但保唐并未改变他在陈七哥处的所悟。据宗密分析，因为陈七哥是俗家弟子，如果保唐拜个俗人为师，可能不大方便，“意以禀承俗人，恐非宜便”（《圆觉经大疏钞》卷三之下）。这倒是很有意思的，从这个角度看，保唐也可以说是智诜一系的了。

净众宗的修行方法是渐修，在每年十二月到正月之间，集中传授，先教大家念佛，然后坐禅息念，对于难以开悟的人，则要一七、二七地坐下去。无相禅师自己坐禅时，常常一坐就是五天，“每入定，多是五日为度”（《无相传》，《宋高僧传》卷十九）。虽然无相的禅法在当时也有“顿法”之称，但从这坐禅渐修来看，应是渐修顿悟的。

3. 宣什系的如来禅法

这是以宣什为代表的渐修禅法。宣什，宗密认为也是弘忍的弟子，但《楞伽师资记》和《历代法宝记》中都未提到，看来不在“忍生十子”的十大弟子之列。

宣什所传，丛林中称南山念佛宗，代表人物除宣什外，还有果州（今四川省南充县）的未和尚、阆州（今四川省阆中县）的蕴玉和尚、相如（今四川省蓬安县）的一乘尼僧等。

宣什宗的禅法，宗密称为“藉传香而存佛”。

所谓“传香”，是该宗的修行仪式（益州无相门下也是这样的），以传香为师资传授的凭信，而一反传统的传衣。具体的方法是，老师传香给弟子，弟子又返回给老师，如此三遍。

“存佛”，即是念佛，先讲禅法道理，接着就念佛，也不坐禅。先由口念，渐渐至微声念、无声念，意想着佛。但意念又太粗，需要由意而至心，念念存想佛在心中。这是由持名念佛而至观想念佛。最后，从念念存想佛而至无想，这时就能与道相合了。这也属于渐修法门。

宣什宗后来的传承不明，但其实际影响却深入到了民间，成为民俗佛教的一部分了。

第三章

出世破邪：慧能祖师禅的建立

神秀等人的如来禅从渐修的方面发挥了达摩以来的禅法，慧能的祖师禅则从顿悟的角度、无修的角度建立禅的基本精神；当神秀等人把禅和官方政治结合起来的时候，慧能却把禅和普通人的生活结合了起来；当神秀泛泛地讨论真心的时候，慧能却在热忱地关怀众生具体的染心；当神秀追求离念解脱的时候，慧能却在宣传直指人心的不离尘染而得解脱；当神秀在一般地谈论内善知识的时候，慧能却在一再地强调自证自悟；当神秀基本上纯就禅本身来论禅的时候，慧能却站在中国文化的大背景上来论禅；当如来禅僧们标榜祖师的高深文化水平的时候，慧能却公开宣布自己一字不识。这大致可以看出弘忍门下的两个不同分化方向，也是慧能时代如来禅和祖师禅的基本区别。

对于慧能祖师禅的讨论，所依据的主要是敦煌本的《坛经》和一些碑，比如王维的《六祖能禅师碑铭》等。《曹溪大师别传》虽是荷泽系的作品，但参考价值也很大。关于《坛经》，历史上形成了许多不同的版本，大致可分为三类：接近于曹溪原本的一类；荷泽系加工过的一类和洪州系加工过的一类。从中也可以看出祖师禅思想的发展轨迹。

一、一闻而悟，投师黄梅

对于慧能的事迹，不妨也从历史和传说两方面来研究，在慧能身上，长期以来也加上了不少附会和传说。宗教中的附会和传说，往往有其象征意义，禅宗也不例外，所以不能对其简单地一概否定了事。

1. 家世：边疆少数民族中的贫民

慧能(638—713)，俗姓卢，至于其籍贯，王维在《六祖能禅师碑铭》中没有提及，只说是“某郡某县人”，这么个重要的人物，却连个籍贯都说不清楚，是真不清楚，还是故意不说？王维认为：“法无中边，不居华夏之地。”佛法并无所谓中土之地和边地的区别，佛法也不是只有华夏才有的，所以不必说他是何方人士。看来王维是在隐指慧能是被一般人所轻视的边地之民。敦煌本《坛经》中说慧能祖上“本官范阳”(范阳在今河北省涿县)，后来因被贬而谪迁到岭南新州(今广东省新兴县)为民，惠昕本中则改成了“本贯范阳”，是为原籍范阳了。看来前一种说法更有感染力，由官而民，由中土之地而贬至边远地区，同时也表明了原居住地是在范阳。《神会语录》中则记载得很明确了，说道，慧能“先祖范阳人也，因父官岭外，便居新州”。但没有了被贬的情节，突出了其父做官的一段，其实这强调优越的出身，并不符合祖师禅的风格。岭南，在唐代是比较落后的地区，岭南人被称为“南人”，还有一种歧视性的称呼，被称为“獠”。其实这獠指的是少数民族。弘忍初见慧能，就是这样称呼他的。慧能实际上也不一定就真是少数民族，但他身在这一地区，人们已经这样来确认他了，《宋僧传》中说慧能对那里的落后文化沾染不深，“虽蛮风獠俗，

渍染不深”(《慧能传》,《宋高僧传》卷八)。这种写法仍有歧视性,含有中原人对内地文化的优越感。

这里就有了对慧能身份的第一条确认:慧能是被人普遍轻视的南方少数民族地区的人。

传说慧能家中很穷,因其父亲死得早(一说是三岁丧父),幼小的慧能和老母相依度日,后来两人流落到了南海(今广东省广州市)。慧能身无分文,以砍柴卖薪为生。这一点的渲染,也使慧能的祖师禅和神秀系的如来禅区分了开来,突出了慧能作为平民宗教领袖的基本特点。实际上祖师禅常常流行于偏远地区的一般民众之中,特别是在早期阶段,就像原始基督教那样,是下层人民的宗教,而如来禅则常常流行于贵族阶层。慧能的这一贫苦家世,使他具有了最广泛的社会代表性。

这里就有了对慧能身份的第二条确认:慧能是一个凭苦力勉强度日的穷人。

2. 听《金刚经》而悟

慧能有一次在街上卖柴的时候,听到有人在诵《金刚经》,忽然心中有悟。一般认为,慧能这时就已经顿悟了,《坛经》敦煌本说:“慧能一闻,心明便悟。”大乘寺本说:“某甲一闻,心便开悟。”宗宝本也说:“慧能一闻经语,心即开悟。”曹溪原本甚至精确到了听至哪一句话而悟:“能一闻经云:‘应无所住而生其心’,心即开悟。”都是强调的顿悟,这个顿悟就是祖师禅区别于如来禅的主要之点。

慧能忙问,你这经典是从哪里得来的? 读经人说,从黄梅弘忍处。弘忍在黄梅开法,门人有一千多,弘忍曾劝道俗,只要奉持一卷《金刚经》,就能见性成佛。慧能这才知道东山法门的存在,便要去投弘忍。

《祖堂集》记载得更具体，认为向慧能买柴的客人叫安道诚，读《金刚经》的人也是安道诚。这里，强调了《金刚经》的地位，这也是有别于如来禅的，与祖师禅相比，神秀更重的是《楞伽经》。

慧能这段听《金刚经》而悟的因缘，在《曹溪大师别传》里则是一字没提的，《别传》所重的是《涅槃经》。不过，在《神会语录》中，倒是一再讲到慧能诵持的是《金刚经》，修学般若波罗蜜法。

3. 投师弘忍

得知弘忍在东山以《金刚经》授徒之后，慧能要去投弘忍会下。对于这一点，敦煌本《坛经》只是简单一提：

惠能闻说，宿业有缘，便即辞亲，往黄梅冯墓山，礼拜五祖弘忍和尚。

如何辞亲？如何安置老母？这里没有细说，可能当时的《坛经》编者还没有注意到这一点，而在以孝道著称的社会里，对一个人来说，这个问题处理不好，将有损其社会形象和感召力，对一种宗教来讲，也会因此而被视为缺乏对人的关怀，所以后来的《坛经》增补者和禅史编修者们就十分注重这一点，在他们的笔下，慧能先是完成了世间的孝道，然后再出家行禅道。

大乘寺本这样说：

某甲闻说，宿业有缘，乃蒙一客取银十两与某甲，将充老母衣粮，令某甲使往黄梅礼拜。某甲安置母讫，便即辞亲，不经三十余日，便到黄梅，礼拜五祖。

曹溪原本、宗宝本也如是说。

那么究竟是谁给的钱？十两银子就够了吗？《祖堂集》更是详尽描述：

惠能闻说，宿业有缘。其时道诚劝惠能往黄梅山礼拜五祖，惠能报云：缘有老母，家乏欠阙，如何抛母？无人供给。

其道诚遂与惠能银一百两，以充老母衣粮，便令惠能往去礼拜五祖大师。惠能领得其粮，分付安排母讫，便辞母亲。（《惠能和尚传》，《祖堂集》卷三）

这样，慧能的形象就比较完善了，从中也可以看出人们是如何使慧能逐步走向完美的。对这个孝的问题的重视，反映了祖师禅对传统的世俗文化的回应，祖师禅关注的文化范围要比如来禅广泛，所以可以说在中国佛教中，祖师禅是中国文化的代表，而狭义的如来禅还达不到这一点。

在《曹溪大师别传》中，慧能投师黄梅之前，曾到过曹溪，先有过一段求法因缘。这里不妨一叙。

慧能三十岁（按《别传》自身所举的年代推算，应是三十三岁），曾到曹溪（今广东省曲江县），和曹溪村的刘志略结为兄弟。刘志略的一个姑妈是尼僧，法号无尽藏，住山洞寺，常念《涅槃经》。慧能白天在寺里干活，晚上则听无尽藏讲经，第二天就能为无尽藏解释经义了。无尽藏叫慧能读经，慧能说，我不识字。不识字怎么会解释经义？慧能说，佛性之理并不是语言文字所能解释得了的。

慧能在曹溪三年，后来据说又随乐昌县的一位禅师学坐禅，因为遇到一位叫惠纪的禅师在诵《投陀经》，慧能一闻，而知坐禅并无益处，感叹道：经意如此，我为什么要这样空坐呢？惠纪就建议慧能到黄梅去投弘忍。按照这种说法，慧能投师弘忍就和《金

刚经》没有关系了。

这段故事反映了这样的精神，即禅无关文字，坐禅并无益，也突出了慧能的不识字。也许，在到黄梅之前，慧能确实曾到过曹溪。

二、述偈明心，东山得法

1. 初见弘忍

慧能初见弘忍的时间，也即出家的时间，各家说法不一。按照杜继文先生的看法，在安排慧能的经历上，诸家之所以费尽心机，“目的之一是安排慧能与神秀在黄梅弘忍处有一个同学的机会”（《中国禅宗通史》）。现在学术界一般认为比较合适的出家年龄是慧能二十四岁时，因为这个年龄正可以把一些不同的说法比较圆通地连贯起来。这也是慧能的门人法海在《六祖大师法宝坛经略序》中提到的年龄。

当慧能刚和弘忍见面时，有过一段著名的对话：

弘忍和尚问惠能曰：“汝何方人？来此山礼吾，汝今向吾边复求何物？”

惠能答曰：“弟子是岭南人，新州百姓，今故远来礼拜和尚，不求余物，唯求作佛法。”

大师遂责惠能曰：“汝是岭南人，又是獼獠，若为堪作佛？”

惠能答曰：“人即有南北，佛性即无南北。獼獠身与和尚不同，佛性有何差别？”（《坛经》）

这一类机缘对答，各祖师都有，可以回观一下。慧可和达摩之间、僧璨和慧可之间、道信和僧璨之间的初见回答，都是强调的空，强调无法之法。到弘忍和道信之间、慧能和弘忍之间的机缘对答，则转向重佛性论，弘忍是讲人人都有佛性，慧能是讲佛性平等，显示出禅法的演进，同时也可以明显看出人为加工的痕迹。

这一佛性平等论，就是慧能的求法宣言，也是祖师禅基本精神的体现。为什么要强调慧能是獊獠？獊獠是一般人所认为的低贱者、愚蠢者，这样的人，在慧能看来，和那些所谓的高贵者、聪明者，都是平等的，因为他们的佛性是相同的，没有高低贵贱之分，不管你是北地汉人，还是南方边地“蛮人”，都有着同样的本质。你中土大和尚弘忍与我南方求学者，虽然在外表上似乎有区别，但我们的佛性难道也有差别吗？这一思想是慧能进行宗教革命的基本理论依据，虽然在中国佛教史上，早在南北朝时就有竺道生提出过“一阐提人都有佛性”的口号，但竺道生的观点还不能和慧能的想法完全相提并论，究其原因，最简单地讲，竺道生的观点是依经而发的，而慧能的想法是直接就人的本性出发而提出的。

弘忍显然对慧能的想法非常欣赏，但鉴于当时在场的人很多，弘忍不便表态，就打发慧能随大家一起做体力劳动，在后院的磨房里踏碓八个月。

宗宝本《坛经》在讲到这里时，又加进了一些话，大意是，弘忍后来有一天忽然遇到慧能，就对慧能说：我想你的看法还是可以的，但我恐怕有人加害于你，所以没有对你说，你能体会到吗？慧能回答道：弟子我也知道老师您的意思，所以我一直没有到前面殿堂里去，这样大家就不会知道了。

这段作品的效果并不好，不可说破的禅被说得明明白白，是有违祖师禅精神的。

《曹溪大师别传》中讲到慧能在踏碓时，因身体瘦小，就在腰上系了一块石头。现在的黄梅五祖寺和广东的南华寺都存有六祖坠腰石，上刻有“龙朔元年”字样，这至少有一块是假造的。

2. 述偈得法

有一天，弘忍准备寻找嗣法弟子，他要求大家呈一首偈子，各显自己心中所悟。当时弘忍会下被认为水平最高的是神秀，大家都看着他如何呈偈。

据说神秀题了这样的一首偈：

身是菩提树，心如明镜台。时时勤拂拭，莫使有尘埃。
(《坛经》)

这最后一句，有的《坛经》本子中或作“勿使有尘埃”，或“勿使惹尘埃”，意思都一样。

弘忍认为神秀的这首偈子并未彻见本性，还只是到大门口，但一般人照此修行，也不至于会堕入生死苦海，也有利益，不过要依此而得到无上菩提，是不大可能的。

慧能对此事一点都不知道，当他听到一位小童在诵这首偈时，方才得知。他也来到题偈壁前，因为不识字，就请人读一遍，“为不识字，请人一读”(同上)。心中已成一偈，他也请人代为写上。

这里就有了对慧能身份的第三条确认：慧能是一个不识字的文盲。

其实慧能倒并不见得真的大字不识一个，可能他的文化水平确实比较低，祖师禅渲染他不识字，也是为了表达这样的思想，即禅是和语言文字无关的，和知解无关的。相比之下，许多禅

师,尤其是如来禅师们,是“有文化”的,而有文化,却易于形成文字障、理障。

慧能所述之偈是这样的:

菩提本无树,明镜亦无台。佛性常清静,何处有尘埃?
(《坛经》)

另一首:

心是菩提树,身为明镜台。明镜本清静,何处染尘埃?
(《同上》)

惠昕本中把两偈合为一首:

菩提本无树,明镜亦非台。本来无一物,何处有尘埃?

以后的《坛经》本子都是一首偈了,其中最后一句,有的本子也作“何处惹尘埃”。

呈偈之事,北宗门下就没有这种传说,法海的《法宝坛经略序》中也未提及,《神会语录》中未提及,《曹溪大师别传》中未提及。宗门中倒是常有述偈明心之事,但慧能和神秀的这段呈偈之事,很可能是南宗人加上并修改完善的,这一点,从慧能偈的变化也可以看出来。不过两人的偈正集中反映出祖师禅和如来禅的基本区别,一是讲渐修的,一是讲无修的。如果以惠昕本中的这一首偈和神秀的相比较,那么可以认为,一是讲本净的,一是讲本空的。这也可以看出祖师禅在慧能时代和慧能之后的某种变化。

弘忍一看慧能的偈，认为他已经彻见心性，但他也只是淡淡地说：“此亦未得了。”据《坛经》所记，弘忍当夜就把慧能带到自己房内，单独向他讲述《金刚经》，说法传衣，衣为得法之信。有这段经历，慧能被尊为六祖。

关于弘忍的禅法所付，慧能一系认为是慧能，由神会首先大力宣扬，神秀一系推为神秀，普寂还自称七祖，法如一系主张是法如承法，保唐一系则以保唐无住为正脉。各系又都强调各自的密传性。其实《楞伽师资记》中就明确讲过，弘忍的各大弟子“并堪为人师”，都可以成为一方法主。但南宗人强调慧能又有袈裟为凭，这个说法很大程度上是神会在为慧能争正统时打出的旗号，一种争法统的宗教手段。

三、气如悬丝，南逃隐遁

1. 南逃广东

慧能南逃的原因，禅宗正史中都指出是慧能得法衣后，怕他人争夺袈裟，因为得法衣者中，常常有性命之虞，“自古传法，气如悬丝”（《坛经》）。弘忍连夜把慧能送到长江边上的九江驿。僧众们一旦得知一个不识字的文盲承得衣钵，必然会有看法的，禅学界因观点不同而起杀心的事也是有过的，且不要说法位之争了。在这样的情况下，如果继续留在东山，一是性命难保，二是禅法难以展开。

其实是另有隐情的。神秀离开弘忍时，也是被迫潜行隐藏的，老安当初也是到处逃遁，慧能的情况可能和他们有相似性，即都曾是私度沙门，都有违国家的户籍制和僧制，没有办理过国家认可的正式手续。

到广东后，慧能还是一直在隐遁，王维记述慧能“杂居止于编人”，“混农商于劳侣”（《六祖能禅师碑铭》）。躲藏在普通百姓中，躲避搜捕。这段时间，前后估计有三年（诸种资料对此的记载差异较大，有十七、十六、十五、五、四、三年等说，以三年较合乎史实）。据《曹溪大师别传》载，慧能一度逃到过曹溪，但还是被人追寻，于是又在四会、怀集两县避难，常和猎人为伍。

2. 大庾岭上

南逃路上，途经大庾岭时，在追捕慧能的人当中，有位叫惠顺的人首先追上。对此，敦煌本《坛经》中简单一提：慧能把法衣给惠顺，惠顺不取，说是为法而来，非为衣而来，于是慧能向惠顺传法，惠顺言下而悟。

这件事在后来的诸本《坛经》中，进一步得到渲染，比如曹溪原本这样记载（惠顺已改为惠明了）：

慧能见惠明追来，就把衣钵扔在石头上，隐于草中观看。惠明提衣不起，就喊慧能出来，请慧能为自己说法。慧能就问他：不思善，不思恶，什么是你惠明的本来面目？惠明言下大悟，说道：今蒙指示，如人饮水，冷暖自知。

这里有三点要引起关注：

一是提不起。这个提不起，并不是在讲慧能的神通。提衣不起的事是有的，比如僧稠，“投袂袈于地，帝使数十人举之，不能动”（《僧稠传》，《续高僧传》卷十六）。这里讲的提不起，是喻指你没有资格承嗣，担当不起传法的重任。

提不起，也一直是禅家参究的对象，赵州从谏门下有这样的参问：

问：“大庾岭头趁得及，为什么提不起？”

师(指赵州)拈起衲衣,云:“你甚么处得这个来?”

学云:“不问者个。”

师云:“与么,即提不起。”(《赵州语录》,《古尊宿语录》卷十三)

五祖法演也提着法衣说:

既是大庾岭头提不起,为什么却在者里?且道,这里底是,那里底是?(《演和尚语录》,《古尊宿语录》卷二十)

从这两个实例看,这提不起,不是知解所能说明的。

二是本来面目。这个本来面目,在禅家就作为众生清净本觉之性的代名词,通过“不思善,不思恶”来体会本来面目,也就是以无念来发明本性,倒和慧能的思想相符的。

三是如人饮水,冷暖自知。这句著名的格言是对禅悟境界的描述,生动地体现了禅的不可说性,禅悟的不可说性,禅悟的个体经验性特征,这一点倒是更符合分灯禅的精神的。

3. 落发受戒

仪凤元年(676),慧能结束潜藏生活,来到广州,他在广州制旨寺听印宗法师讲《涅槃经》。制旨寺当时称法性寺,印宗法师也曾参加过弘忍。听讲的四位小僧,因风吹幡动而发生争论:

第一人说:幡是无情,因风而动。第二人反驳说:风、幡都是无情,如何能动?第三人说:因缘和合所以能动。第四人说:幡不动,是风自己在动。

慧能大声说:“幡无如余种动。所言动者,人者心自动耳。”(《曹溪大师别传》)

这一故事敦煌本《坛经》中不存，惠昕本简要概括为：

时有风吹幡动，一僧云幡动，一僧云风动，惠能云：非幡动风动，人心自动。

这就是所谓的心生种种法生，心灭种种法灭。

印宗法师听说后，忙把慧能请来，得知了慧能的身份，慧能在法性寺出世。就在这一年，印宗为慧能剃发，在此之前，慧能还只是个行者。接着慧能又在法性寺受戒，并应邀说法，初示其禅法宗旨。

四、登坛说法，确立宗旨

1. 大梵寺施法

慧能施法的道场，主要有两处，都在曹州的曲江县（今广东省韶关市），一是在曲江县城南五十里的曹溪村宝林寺，二是曲江县城内的大梵寺。

在广州受戒示法之后，慧能就到曹溪宝林寺开法，不久就在当地产生了很大的影响，韶州刺史韦璩多次邀请慧能，请他到县城内去说法，当时听讲的道俗僧尼竟达一万多人，韦璩亲自率领三十多名官员。三十多名儒生去听法。此次开法，由慧能的弟子法海记录，整理成文，称作《坛经》，这是中国佛教史上中国僧人所讲述的作品中唯一被尊为“经”的一部。佛教中的经，都应是佛所说，而慧能所说，竟然敢称为经，这就是祖师禅的大无畏的自尊和自信精神的体现。神秀所说，不敢称为经，乃是缺乏超佛越祖的气概。

在现今流行的诸本《坛经》中，大梵寺说法的内容，只构成其中的一部分。以敦煌本为例，慧能的这段说法，从第十二节开始，一直到三十七节，其中的第三十四节到三十六节是慧能答韦璩之问。

慧能大梵寺说法的内容简述如下。

第一，禅法主体部分。

先明一切众生都有菩提般若知；
次明定慧为本，定慧等义；
次明一行三昧，反对坐禅；
次更阐明定慧等义；
次明法无顿渐，人有利钝；
次明无念为宗，无相为体，无住为本；
次斥看心看净；
次论祖师禅的坐禅义。

第二，佛教仪式部分。

既是正式登台施法，总是要有一定的宗教仪式的。比如宣什宗，“正授法时，先说法门道理，修行意趣，然后令一字念佛”（《圆觉经大疏钞》卷三之下）。又如净众宗，“授法了，便令言下息念坐禅”（同上）。这些都是先讲禅法，后行仪式。神秀则相反，先行仪式，后说禅法，其仪式中包括了坐禅、敬佛、念佛等内容。不妨一看：

首先是胡跪，即右膝着地，竖左膝的西域式跪拜之法；
次发四大弘誓：众生无边誓愿度，烦恼无边誓愿断，法门无边誓愿学，无上佛道誓愿成；
次请十方诸佛；
次请三世诸佛菩萨等；
次行三归依，归依佛、法、僧；

次问五能：一、你从今日直至得菩提，能舍一切恶知识吗？能！二、亲近善知识吗？能！三、能持戒，直至命终都不犯吗？能！四、能诵读大乘经，提出深刻问题吗？能！五、见到受苦众生而能尽力救护吗？能！

次行忏悔；

次令结跏趺坐，习禅定；

次准备讲法，明诸佛如来有方便法门；

次击木，一齐念佛。

接着就具体阐述禅法（见《大乘无生方便门》）。

慧能所行的仪式，虽然也有与一般的说法仪式相同的地方，但慧能已赋予它们独特的含义。具体仪式包括：

先明归依三身佛，归依自性法身佛、报身佛、化身佛；

次发四大弘誓，强调的是自度、自断、自成、自学的主体性精神；

次明忏悔，讲无相忏，念念不被愚迷染；

次授戒，授无相三归依戒，自心归依佛法僧，佛是觉义，自心归依觉，邪迷不生；法是正的意思，自心归依正，念念无邪；僧是清净之意，自心归净，自性不染著。

这些仪式统称为无相戒，所谓无相，乃指空无自性，这可以看出慧能祖师禅的无法之法的特征，作为佛教仪式，这实际上也是无修之修。和神秀的仪式相比，慧能不请十方三世外在的佛，不问五能，不行跏趺坐，不念佛。在这方面，如来禅和祖师禅如此分明地区分了开来。

第三，说摩诃般若波罗蜜法。

先明摩诃般若之义，讲心和性都如同虚空；

次明性含万法，再释摩诃（大）之义；

次明般若，强调要修般若行；

次明智慧观照，见性成佛；

次明持《金刚经》；

次明持《金刚经》的方法，强调顿悟本性，不假外修；

次明法因人兴，应从自心顿悟本性；

次明顿悟解脱；

次明得慧能之法就如同得见慧能本人；

次明《无相颂》。

这一部分再次强调慧能的禅法基础是般若性空之理，所重的经典乃是《金刚经》。

第四，答疑部分。

说法之后，慧能又接受大家的提问，解答问题，主要回答了刺史韦璩所提的修福与修德的关系问题，西方净土问题，在家与出家问题，突出表现了慧能禅法的入世倾向。

大梵寺的说法，构成《坛经》的主体，也比较完整地反映了慧能禅师禅法的内容和基本特点。

2. 曹溪宝林寺说法

《坛经》中除去上述大梵寺说法的部分和慧能的生平事迹部分(第二节到第十一节，从行文来看，这一部分实际上也属于大梵寺说法的内容)，余下的构成慧能宝林寺说法的内容，这部分主要为杂说，是慧能的随机开示，应病付药，显示出祖师禅因人说法的教育特色。具体内容包括：

以《坛经》所传的顿法为南宗弟子之凭信；

谈南能北秀，南能北秀指地域区别，秀居北方，能住南方，法只有一种，觉悟有迟有疾；

为四弟子(志诚、法达、智常、神会)应机说法；

为十弟子谈对法；

临终开示，留《真假动静偈》一首；

谈禅门东土五祖传承和西天三十四祖，至慧能共有四十祖；

重申众生即佛，只要识众生，就能见佛；

留《自性真佛解脱颂》一首。

这一部分的开示，主要是慧能临终前的一段时间所说，可以讲是慧能晚年定论。

至此，慧能祖师禅的体系就建构完成了。必须再强调一遍的是，这是一个边疆少数民族的獠獠，一个以苦力为生的穷苦的劳动者，一个不识字文盲所创立的，从慧能的这种身份特征，也可以看出祖师禅的一些基本特点。

3. 拒绝应召

在慧能身上，还有一件重要的事情是必须提及的，这就是他拒绝皇帝征召的问题。这一点，可以说是祖师禅保持其独立性的重要标志。在北宗门下，多有应召者，老安、神秀师徒、智诜师徒和玄奘等，都有进宫的经历，而慧能与他们就明显不同了。

关于武则天、唐中宗召慧能进京事，敦煌本《坛经》中并无记载，法海的《法宝坛经略序》中并无记载，神会也未提及。首先讲到此事的是王维，他在《六祖能禅师碑铭》中说：

则天太后、孝和皇帝并敕书劝谕，征赴京城，禅师……竟不奉诏。

柳宗元在《赐谥大鉴禅师碑》中也有记载：

中宗闻名，使幸臣再征，不能致。

刘禹锡在《大鉴禅师碑》中也如此记载。

武则天征慧能之事，是很有可能，从她曾征神秀等人的行为来看，她想收罗天下名僧进京供养。除禅门高僧外，教门高僧也受征召，如教门的法藏，就曾亲自以宫门前的金狮子为例，为武则天说理事无碍、事事无碍的华严思想。以慧能在南方的影响，当属被征之列，只是为何慧能、法海、神会等人又都未提及？《坛经》中慧能自述生平，只讲到大庾岭上，并不是全部生平事迹的述说。法海的序，也只是对慧能一些主要事迹的叙述。神会为南宗争正统，强调顿渐之别，他也和法海一样，可能都未体会到拒绝应召之事对确立慧能禅法与神秀之不同特点的作用。

在此事的具体细节上，各种资料矛盾很多，编造的痕迹很浓，以至于有人要怀疑它的真实性了，这也不足为奇。

慧能这一做法的意义在于，反对禅在政治上对外在势力的依赖性，保持禅的独立精神。站在这一立场上来看达摩和梁武帝机缘不契的传说，道信和弘忍拒绝应召的传说，其基本精神都是一致的。这种独立风格可以追溯到庐山慧远的沙门不敬王，足不出虎溪之界的独立人格。

第四章

众生即佛：祖师禅的佛性论

祖师禅的全部理论基础是心性关系论，心性论的最终落脚点是佛性论，讨论众生和佛的关系，强调众生即佛。心性问题是儒学所重视的，其成贤成圣的价值观，确定了以性善为主宰的心性理论。中国佛学在魏晋南北朝时期，就开始从般若学向涅槃心性学转变，这也是为了回应传统的中国文化。在禅宗，心性论的提出也正是继承了这一回应的传统，禅宗中第一个全面而深入地展现心性观的，是慧能，第一个系统的心性论体系，是慧能的祖师禅体系。与此相比，神秀如来禅对心性问题的分析，一是比较简单，二是对心性之内涵的看法，与祖师禅也不尽相同。

一、心与性

“心性”，在祖师禅中严格来讲并不是一个概念，对心和性，祖师禅是进行分别讨论的。因为禅不重知解，不重逻辑分析，所以对概念也没有严密界定的习惯，对心和性的叙述，是模糊的，多义的，这也是中国文化特有的思维方式，但通过归纳，可以看出其不同的特点。

1. 自心和本心

慧能论心，大致可以分为两个方面，即从本体的角度和作用的角度分别讨论，这就如同中国传统哲学中所讲的道心和人心之分，《大乘起信论》中讲的真如心和生灭心。不过传统哲学和佛学所讲的心，都是抽象的，而慧能所言，是每个人的具体的心，所谓道心、真心，更带有客观性的色彩。但慧能的心，并不是在人心之外的主宰世界的独立本体，而是个人的主观精神。

这种心，慧能常称为“自心”，他说过：“自心归正，……自心归净”（《坛经》），“功德自心作，福与功德别”（同上）。这自心，正是强调心的个体性，是每个众生自己独特的心体，你有你的自心，我也有自己的心，慧能以此来增强人们的自我意识，以对个人在世界中的地位引起足够的重视。

作为本体的自心，慧能也把它叫作“本心”，他曾这样谈论本心：“不识本心，学法无益”，“悟人顿修，自识本心”，“若识本心，即是解脱”（同上）。本心的意义，指心的本来状态，或本来意义上的心，本有的心。所谓本来面目，父母未生前的本来面目，就是讲的这种心。

自心或本心的本质，慧能指出了两点：清净和虚空。首先是清净。一般以为，清净的特征是神秀如来禅对心的描述，实际上慧能的禅宗也是这么认为的，可是，慧能的得法偈在演变的过程中，原来的“佛性常清净”、“明镜本清净”都被改换掉了，而成“本来无一物”。且不谈这得法偈，慧能在法语中也常讲到清净心，《坛经》中有这样的说法：

能大师言：“善知识，净心念摩诃般若波罗蜜法。”大师不语，自身净心。

心但无不净，西方去此不远。

菩提本清净，起心即是妄。

改得法偈，其实只在强调慧能的空，以别于神秀的净，强调《金刚经》和《楞伽经》的对立，以《金刚经》来否定《楞伽经》，而《楞伽经》论心，清净和空寂两种特征也都是涉及到的。神秀所依的另一部主要经典是《大乘起信论》，此论在讲心的特征时，乃有空和不空两种特征，因其空性，而言无染、无念，因其不空，而作为一切善法的本体实有，“自体具足无漏性功德”，所讲的不空，就是讲的清净之性。在这一点上，可以说慧能和神秀并没有很大的差别。

其次是虚空之性。慧能曾这样描述：“心量广大，犹如虚空。”（《坛经》）这只是一个比喻，如果执着于从这种“大”的无限性来理解心体的空性，那是不符合般若空观的。虚空不是绝对的空无。中国文字中的“空”和“无”这两个概念，在表述佛教的“舜若”（即通常意义上理解的空）时，往往会引起人们的误解，以为空就是表示什么都不存在，连假有都不存在。其实老子在讲“无”时，也不是指绝对的无，他是讲“惟恍惟惚”的，所谓“无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后”（《老子·十四章》）。佛教讲空，也是这种无状之状，但也不能执着于任何具体的性质来理解空。惠昕本《坛经》是这样论空寂之心的：

无有边畔，亦无方圆大小，亦非青黄赤白，亦非上下长短，亦无嗔无喜，无是无非，无善无恶，无有头尾。

这大致是符合慧能的想法的。慧能说：

人心不思，本源空寂，离却邪见，即一大事因缘。（《坛经》）

这是慧能在解释《法华经》中“诸佛世尊，唯以一大事因缘，故出现于世”这一段著名的话时说的，既说明了心的空寂，又指明了心的清净至善。关于这清净至善，虽然和非善非恶的中道的一般原则不大相符，但在讨论现实的人心时，清净心总是和现实中善的价值取向相一致的，慧能曾说：“一念善，知惠即生”，“念念善即是报身”（同上）。

2. 作用之心

这是慧能祖师禅对心法关系的表述。慧能在讲心的作用时，突出了一个“含”字，这个含，即如同华严宗所讲的含容、含摄，指万法包含在自心中。慧能说：

心量广大，犹如虚空。……虚空能含日月星辰，大地山河，一切草木、恶人善人、恶法善法、天堂地狱，尽在空中。（同上）

心含万法，就如同虚空含摄万法，慧能所指，不外是说明万法不离自心，都是以我的本心为依止，从心的这种本体地位出发来看万法，万法皆空。

这种含容，唯以具体的人心为终极本体，对于每一个具体的人来说，他心外的一切都是他自心的含摄范围，包括他人的本心。因此，这个情形就如同华严宗所讲的因陀罗网境界门，心心互含，重重无尽。

这一层观点，和哲学上讲的本体论，虽然形式上有异，但本

质上并无不同，都是讲的世界的本质，因此可以说，这是祖师禅的本体论。祖师禅特有的认识理论，也是建立在这一本体理论基础之上的。

3. 众生心或人心

心可以从本体和作用两方面分析，但这并不是说有着截然不同的两种心，一种是可以称为本体之心的，而另一种则可以称为作用之心。这两者其实都只是心的不同表现，都会归于一心。不过在神秀，按照《大乘起信论》的模式，这两者是会归于真心之中的，而在慧能，则是归于众生心，或者说归于现实中的人心。慧能并未站在佛心的角度讲绝对的清净心，而是在众生心的角度讲被烦恼覆盖的清净心。众生心，人心，其外在的表现特征就是有染的，被烦恼染污了的，这才是社会上每一个生活在现实世界中的普通人的真实状况下的心，也就是慧能以极大的热忱关注着的下人的心。慧能的平民佛学的特点，也体现在这里。如果说人学，这就是人学，具体的人学。如果说中国思想史上真正出现过人本主义的话，这就是人本主义，以人为本，就是要以这样具体的普通人为本。而这类人，在孔子那里，是被称为“小人”的，小人怎么能成为本？不同思想家思想境界的真实差别往往就体现在这些地方。所谓佛学的革命，也就体现在这些地方。祖师禅所关怀的对象，从传统的抽象的人转向具体的人，从“聪明”的人转向“愚蠢”的人，从“高贵”的人转向“低贱”的人，唯其如此，祖师禅才会获得最广泛的社会影响和支持。

慧能常常以恶心、染污之心、妄心、乱心、迷执之心、谄媚之心、嫉妒之心来描述众生心。这些特点，慧能归结为一个“妄”字，他说：“若言看心，心元是妄。”他直接称这种心为“人心”，世人的心。《坛经》中有这样的话：

人心不思，本源空寂。
人心不唯四等，法有四乘。
世人心邪，愚迷造恶。
世人心正，起智慧观照。

这些提法，在神秀的禅法中是看不到的，就是在慧能之前的中国佛学之中，也是很少看到的。这里可以看出，慧能的禅学就是其人学。

4. 自性

从本体意义上所论的心，其实与性的含义相同。

性是本质之意，作为人心之本质的性，慧能称为自性（一般的佛学中则称佛性）。心是自心，性是自性，这个“自”，有排他的、自己独有的意思，同具体的人心相同，性也是指具体的人性。

作为万法本质的性，则是法性，或真如本性。一般的佛学体系，都要把佛性和法性区分开来，但在慧能的禅法中，这两者是统一的。所谓法性，也是指众生的本性。慧能说：“三身在自法性，世人尽有。”（《坛经》）自法性，就是人性，众生的本性。又说：“何不从于自心顿现真如本性？”（同上）真如，这一般被视为心外的客观精神本体，在慧能这里也在自心之中。慧能也使用“本性”的提法，指众生心中本来的，先天具有的本质。

自性的特征，同自心的两点特征一样，一是清静，二是空寂。

慧能这样描述清静本性：“世人性本净”，“自性常清静”（同上）。又说：“自性不染著，名众中尊”（同上）。保持这种清静本性的人，就有其做人的尊严，就是佛。所谓佛，也就是众生中最有尊严的人。

清净本性也被妄想覆盖，不能显现，如同云层覆盖光明，“自性常清净，日月光明，只为云覆盖，上明下暗，不能了见日月星辰”（《坛经》）。这是传统禅学中的如来藏思想。

自性又有空寂的特征，慧能也用虚空来形容，“心量广大，犹如虚空，……世人性空，亦复如是”（同上）。由于空寂，自性也没有像感性事物一般的具体规定性，对它也必须以中道的方法来把握，无生也无灭，无去亦无来。

5. 性与万法

性与万法的体用关系，一是含，二是化。

含，含容，含摄，前述心含万法，更准确地说，乃是性含万法。慧能说：“性含万法是大，万法尽是自性见，一切人及非人，恶之与善，恶法善法，尽皆不舍，不可染著，由如虚空，名之为大。”（同上）这里的“见”字，通“现”，显现之意。万法都含摄于自性中，是自性的显现。万法有染有净，有烦恼有菩提，为什么性含染净而自清净？慧能对这一点没有说明，后来神会根据《涅槃经》中的观点加以解释，进一步演绎清楚了。

这种含摄，慧能也表述为“在”，存在于某一对象中。万法“在”自性中，他说：“于自性中，万法皆见，一切法在自性。”（同上）这也和华严宗的说法相似，只不过是华严宗还讲互“在”的圆融，理在事中，事在理中，而慧能这里更侧重于单向的强调事在性中。

严格来说，染净俱含的性，还只相当于唯识宗所讲的阿赖耶识，慧能也谈到：“自性含万法，名为含藏识。”（同上）玄奘的阿赖耶识就是含有万法善恶种子的藏识。

《大乘起信论》中也论阿赖耶识，不过它并没有把此识当作终极的本体，只是将其作为真心缘起论中的一个环节，是不生不

灭的真心和有生有灭的相用合而为一所构成的，“所谓不生不灭，和生灭和合，非一非异，名阿赖耶识”。此识的作用有二：“能摄一切法，能生一切法。”“摄”即是这里说的含容，包含万法种子于自身，“生”是化生，这就涉及到自性的第二种作用。

如何化生万法？慧能认为，自性通过“思量”的作用来化生万法，“思量即转识，生六识，出六门，见六尘”（《坛经》）。如果按照《大乘起信论》的模式，在这里讨论的是觉与不觉二义，所谓觉，就是离念，就是不思量；所谓不觉，是心有念，是思量。因为思量，而心动造业，执取外境，妄现外境。

如果按照唯识宗的说法，这个思量，就是指的末那识，末那识被称作“思量识”，其特点是“恒审思量”，不断地思量。其作用是执取阿赖耶识的见分或其种子为自我，形成虚妄的执着，而造成引起烦恼的根本。其实，阿赖耶识所藏的种子，一直是处于刹那生灭之中的，并没有恒常性，而末那识却思量着它，将它执着为我。这种思量识，也叫转识，把阿赖耶识中的种子转变为现行的、正在发生变现与分别外境作用的六识，六识又通过六根变现六境，完成万法的生化。

由此看来，慧能在此的观点，更接近于唯识宗的看法，尽管从表面上看，是和《大乘起信论》的模式相似，因此，在讨论祖师禅时，也必须注意到它和唯识宗在理论上的内在联系。

慧能把末那识的思量作用称为“自化”，更强调主观精神的本体功能。他说：“不思量，性即空寂，思量，即是自化。思量恶法，化为地狱；思量善法，化为天堂。”（同上）心或性的含摄和化生万法的功能，就在这个“思量”的基础上统一了起来。

慧能在讨论心与万法、性与万法的关系时所体现出来的本体论上的主观唯心主义倾向，是无需怀疑的，不管在表述上是多么隐晦和曲折，从其“自化”——自心之化、自性之化的提法上，

就可以看出这一点。不过指出其主观唯心主义的立场，并不等于研究的终结，称其本体论是主观唯心主义的，也只是在说慧能以主观自心或自性为世界的本原时才有意义。

当然，慧能的心法关系论常常是从修行角度而谈的，所谓法，乃指佛法，修行之法。比如慧能说：“一切经书，因人说有，缘在人中有智有愚。”（《坛经》）有了人，才有佛法经书，针对不同的根性，而有不同的说法开示。不能说这就是本体论上的“唯心”的。又如，慧能说：“思量一切善事，便修善行。”（同上）这是讲的修行之法，也不能因此而称其为“唯心”的。宗教问题自有其复杂性。

6. 心性关系

性是心的更进一步的本质，心和性的关系，慧能用一个比喻来说明：

世人自色身是城，眼耳鼻舌身即是城门，外有五门，内有意门，心即是地，性即是王。性在王在，性去王无，性在身心存，性去身心坏。（同上）

慧能把人的色身比作城邑，五官为外面的城门，意根为内城门，心就如同这个城邑的地盘范围，而性如统治此城的大王，全城的主宰，身心的主宰，统摄心地。从性的这种主宰性来说，身心都离不开性，有自性作主宰，色身和自心才有意义。这也是个形神问题，中国思想史上曾激烈地争论过的一个热门论题，一般认为，形神问题在南朝就由范缜在理论上解决了，但佛教继续在心性论的形式下深化这个课题。从原则上讲，性是可以离开身心而独立存在的，慧能也讲到过，“法身离色身”。色身是有限的，会坏灭

的，而性是永恒的，形可逝而神长留，但不和载体相结合的性又有什么实际意义呢？回顾一下南北朝时期的形神之争，佛教方面突出了神（相当于慧能的性）的绝对性，肉体的相对性，神被视作超验的精神本体，赋予肉体以存在的意义，神是主宰的一方。范缜则强调肉体对于神性的决定作用，形存则神存，形去则神亡，形是主宰的一方。可以说，两方都有片面性的。慧能实际上是从形神统一、心性统一的角度来展示他对这个问题的看法，一方面，性决定身心，是大王，另一方面，性又离不开身心，没有国土的大王，失去城邑的大王，能起什么作用？心和性，色身和性，是统一的，相互依存，是在以性为主宰条件下的心性统一论，形神统一论。这是慧能对形神关系的新回答。

7. 道

心或性，慧能有时也用“道”这个概念来表达。在《曹溪大师别传》中，慧能有过这样的观点：

道无明暗，明暗是代谢之义。明明无尽，亦是有尽，相待立名。

用明暗这些相对的、有待的概念是不能凸显道的本质的，道是绝对对待的，超越一切对立的。这采纳了庄子的说法，可以帮助人们进一步理解心和性的本质特征。

二、众生即佛

慧能的心性论，目的并不在于一般地探讨心性和事法的关系，或心性之间的关系，而是着重讨论众生的本性与佛的本性之

间的关系，是要落实在佛性论上。心性论的进一步具体化就是佛性论，基本观点是，一切众生都有佛性。

1. 佛性

作为众生心的本质的自性，就是佛性，慧能常常使用“佛性”这一概念，说：“佛性即无南北”，“佛性常清净”（《坛经》）。他又讲“佛种性”：“谤此法门，百劫万劫千生，断佛种性。”（同上）“种性（姓）”一词，原意是用木栅围绕起来的牛群，有共同圈子的一群，用在人的方面，指家族、血统、氏族，所以，佛种性就是指具有佛的血统的人们，与佛是一家。慧能有时也讲“佛心”：“若欲觅佛，但识佛心众生。”（同上）这个佛心也就是佛性。不过慧能更多地直言一个“性”字，一般地说，慧能凡是言性处，均指佛性。

佛性的性质，亦是清净空寂。

关于清净佛性，慧能的得法偈中有“佛性常清净”一句明示，从心的清净、性的清净，必然得出佛性清净这一点。慧能在晚年所留的《自性真佛解脱颂》中再次强调了这一点：“真如净性是真佛。”

佛性的空寂性质，慧能曾说：

我有法，无名无字，无眼无耳，无身无意，无言无示，无头无尾，无内无外，亦无中间，不去不来，非青黄赤白黑，非有非无，非因非果。（《曹溪大师别传》）

这种无法用某一具体概念去界定，没有任何具体特征的对象是什么呢？神会说，这是诸佛的本性。既然无名无字，怎么又称为佛性呢？也只是勉强名之。从这一描述中，可以看出，佛性是不二之法，慧能叫做不二实性，头尾、内外、来去、有无、因果等，都

是二，是对待，佛性不二，超越两边对立，是无待法。称为“实性”的佛性，非指哲学上的实体，而是指真实之性。

2. 一切众生都有佛性

佛性论中的出发点和最终结论都是这句话：一切众生都有佛性。慧能这样来展示他的观点：

今善知识于自色身见自法性有三身佛，此三身从性上生。（《坛经》）

佛的三身，报身、化身和法身，都在众生自心之中，自心之外没有别的佛存在。又云：

我心自有佛，自佛是真佛。（同上）

慧能在这里直接指明，所谓佛性，与他人无关，只是我自己心中本来具足的，佛性在我心，不是后天才有的，不是外在的力量赋予的，而是先天地、完满地预成的，是所谓“佛性本自有之”（同上）。也只有我自心中的这个佛性才是真正的佛，才对我具有真正的意义。慧能强调的是“自佛性”。

王维等人在为慧能所撰的碑铭中也把这种佛性论看作慧能的基本思想。王维以为，慧能主张“道遍四生，常依六趣”，一切有情众生，都有佛性（道）。四生指卵生类、胎生类、湿生类、化生类四种生命类型，泛指一切有情生命，也包括人畜诸天等类。六趣即指六道轮回中的各类生命。刘禹锡以为，慧能主张“至人之生，无有种类”。至人即指佛，这是借用庄子的用语。不管什么样的众生，都有佛性。

这是什么意思呢?在中国传统的社会里,人是被分为不同的等级的,为了维护这种等级制度,还制定有一整套完整的礼教和法度。孔子是这种制度的热心推行者,他宣布,人的等级身份是不可逾越,不可改变的,“唯上智与下愚不移”,上等人永远是上等人,下等人永远是下等人。具有民本主义思想的孟子虽然也提出过“人皆可以为尧舜”的观点,荀子也讲“涂之人可以为禹”,但至多也只是知识圈里的一种开明之见而已。中国佛教虽然早就提出过“一阐提人皆有佛性”的口号,各家各派也在讨论佛性论。三论宗的吉藏曾举出过十二种南北朝时期的佛性观点,他们所论的佛性,所追求的佛,往往在众生心外,是外在的,高高在上的境界。流行广泛的净土宗,虽然也讲“是心是佛,是心作佛”,但净土宗的佛是在西方世界。唯识宗也讲一切众生都有佛性(除无种姓者外),但玄奘所追求的佛在兜率天。华严宗所推崇的华藏庄严世界,也是在众生自心之外的清净极乐世界。神秀论佛性,也罕言自心佛性,他主张念十方三世诸佛菩萨,礼敬心外众佛。

而慧能认为,佛不是在普通人的心外,佛不是高高在上地俯视众生,要让众生抬头须见,所谓佛,就是众生自己,佛性本来就在每个人的心中。于是,等级差别不存在了,偶像被推翻了,外在的权威被否定了,原来低头屈膝的众生可以昂首挺立了。祖师禅所讲的大丈夫膝下有黄金,就是要人站直了,别再跪着。慧能把佛从天国拉向人间,从彼岸拉向此岸,拉向众人自心中,赋予众生做人的尊严。这是祖师禅的思想解放宣言,众生平等,无有高下的宣言。

在《坛经》中,慧能似乎并没有作出“即心即佛”这样的精炼概括,但这种思想已经完整地建构完成了。他说:“若欲觅佛,但识佛心众生,即能识佛,即缘有众生,离众生,无佛心。”(敦煌本)这就是即心即佛。慧能更有自己的提法,“即众生是佛”,这也是

十分简洁的。

3. 佛性即觉性

什么是佛性？慧能又把佛性解释为觉悟之性：“佛者，觉也。”佛就是觉悟者，当一个人成佛解脱了，也就是觉悟了。释迦牟尼当初追求的，就是这种开悟，他成为佛教史上第一个觉悟者。每个人都有达到觉悟的可能性，因为人人心中都本来具有这种觉悟的本性：“自心地上觉性如来，放大智慧光明。”（《坛经》）从这个意义上讲，一切众生皆有佛性的命题，就可以理解为“一切众生都有觉性”，“即众生是佛”的命题，就可以理解为众生本觉。这里就有了“本觉”的概念，慧能也曾明确提出众生“自有本觉性”的观点。

这个本觉，也是祖师禅的重要概念。如前所明，神秀的如来禅也是讲本觉的，清净本觉，佛道本觉，觉在心里，但神秀在具体的修行过程中，更注重以守心来达到本觉，常守心之净、心之静，在清净本觉的关系方面，更强调清净的一面，强调清净的重要性。慧能讲清净本觉，则更重本觉的一面，至于守心，看心看净，因为心性空寂，乃是无心可守的，因此慧能更在此基础上讲个无修之修，反对一切有为的修习。在本觉的意义上来看，一切传统的烦琐的修行法则被推翻了，一般禅人所炫耀的禅定功夫被否定掉了。

从神秀和慧能对清净本觉的不同侧重而论，说神秀讲本净，慧能讲本觉，也并无不妥之处，因此也可以一般地说，如来禅是讲本净的，祖师禅是讲本觉的。

4. 佛性即人性

慧能祖师禅的佛性论，究其实质，就是世法中所讲的人性

论，是人性论在佛法中的体现。所谓佛性，就是人性，每个平常人的具体的人性，而不专指圣人之性或中人之性。慧能佛学革命的突出表现即是这种佛性的人性化，向儒学人性论的复归。在慧能之前的中国佛教，虽讲佛性，但罕言人性，所言心，仍未脱离印度佛教中的真心，所言性，未离真性，而真心、真性都是在众生自心之外的客观的精神抽象。

试看慧能论人性：

人性本净，为妄念故，盖覆真如。

世人性本自净，万法在自性。

世人性净，犹如青天。

一切尘劳妄念，虽在自性，自性不染著，名众中尊。

三世诸佛，十二部经，亦在人性中，本自具有。（《坛经》）

慧能所言人性，乃是人的本性，世人的本性之意，和中国传统哲学中讲的人性是同一个意思。请注意他关于“世人之性”的提法，这是直接指明，他所谈的人性，乃是世俗之人的本性，普通人的本质。从人性的角度论佛性，是慧能首先完成的，他十分自觉地将佛性人性化。这个号称一字不识的和尚，不像其他高僧那样在身上有着一大堆耀人的光环，或是出身高贵，或是饱读经典，或是与海外（印度、西域等地）有各种联系，但他却更了解中国文化的品格，知道在什么样的角度才能使中国佛教更贴近中国传统文化，贴近普通的中国人，吸引广大的普通人。

中国佛教在南北朝时期就开始从般若学向心性论转化，所谓印度佛教中国化，其主要的标志，就是佛学心性问题的被突出，以回应传统的儒学所重视的人性论。隋唐时期，最有代表性的天台宗和华严宗已经将中国化的进程加深了一大步，但他们

的讨论并不彻底，还是“纯佛学”的，具体地说，并未将真心彻底转为具体的人心，并未将佛性转为人性。比如法藏，他言心时，既讲抽象的客观精神的真心，又讲众生的主观之心。他认为佛“总在众生心中，以离众生心无别佛德故”（《华严经探玄记》卷一）。众生即佛，这是讲的众生心。又认为“一切声名句等，皆是自心之所显现”（《大乘起信论义记》卷一）。这是讲的自心，实际上也是众生具体的心体。但法藏并未有效地把抽象和具体两重心体统一起来，此其一；法藏言佛性，则是罕见其从人性的角度来谈，此其二。天台智顓也是如此，他言法性，言性净解脱，言一切众生、一切诸佛共有同一个如来藏性，但就是罕言人性。如来禅的神秀，常言佛性，但亦未见他有论人性的记载。

慧能佛性论的不同特点于是就凸显出来了，他言心，即直言人心，世人心；言性或佛性，即直言人性，世人之性，把佛性论完全转向人性论。从这个角度来看，也可以看出祖师禅是入世的，世俗化的，而如来禅是出世的，纯佛学的。

说慧能的佛性论是对儒学人性论的回应，向儒学人性论的复归，也不是凭空杜撰的，可以来看一下儒学对人性问题的重视和探讨，比较一下儒学人性论和慧能的佛性论的关系。

儒学史上首先提出“性”的概念的是孔子，他简单地提到“性相近，习相远”的观点，这个性就是人的类的本质。人都有相同的类的本质，但在行为、修持、习惯等方面是有差别的。先秦的儒者在性善还是性恶的问题上发生意见分歧，孟子主张人性本善，他认为人区别于动物的最本质的特征就是人有善的本性，这包括了恻隐、羞恶、辞让、是非四种先天的善的道德本质，称为四端，实际上是指四种善的种子。这种善端在庶民身上容易丢失，必须善加维护，并加以扩充。荀子讲人性本恶，指斥孟子所言的善性都是后天的教育所致。这里，两人在什么是性的问题上有歧义，

孟子之性，乃指人的精神本性，而荀子言性，是指人先天的生理本能，如饮食男女等。告子主张人性原本无善亦无恶，性之善恶是后天才出现的。他讲的性，也是指人的生理本能。世硕、王充等人则主张人性有善有恶，如果发展善的方面，就能成为善人，反之则成为恶人。王充认为孟子的性善论无非是指人性中善的本性比较多的人，荀子的性恶论则是指人性中恶的本性比较多的人。董仲舒主张性三品，把人性分为上中下三品，上品的圣人之性近乎全善，下品的斗筲之性近乎全恶，中民之性有善有恶，所谓的人性，就是指的这种中民之性。于中，孟子的人性论成为后世儒学人性理论的主流。也可以看出，心性问题或人性问题，一直是儒学的中心议题。

慧能的人性理论更接近于孟子的观点，他讲的人性，也是指人的精神本性，至于人性的善恶问题，从佛教特有的中道论出发，慧能是主张性无善无恶的，没有具体的规定性，在宗教实践上，也要求不思善，不思恶。但在实际的价值归趣上，仍是讲为善去恶的，所谓恶，也就是染。善恶同处于人性中，但善性或清静之性是永恒的，而恶性或染性是可以消除的。慧能又以佛教的如来藏思想来解决人性的善恶关系问题，这其实是提出了性和情的关系，对历史上的人性善恶的争论提供了一种解释模式，这种理论为后来的儒学所吸收。

5. 无情无佛性

关于佛性的普遍性问题，慧能并不是持泛性论的，他明确地讲，佛性只遍于一切有情之物，而不在无情万物之中，所谓“无情无佛种”。无情，是指无生命的，山河大地，日月星辰等等，都是无情物。虽然心含万法，化生万法，性含万法，化生万法，但万法的这种本性，严格地说，不能称为佛性，可以称为法性。慧能在这方

面没有展开说明，他的祖师禅，其实和中国传统的哲学一样，不大注重讨论宇宙论和本体论问题，而更注重的是人生问题。所以关于这个法性，他没有像天台、华严等宗派那样有细致的分析，只是简单地称为自法性，把诸法的本性归于众生自心之中，自法性和佛种性都统一于自心中，有时也把自法性概念在佛性的意义上使用。但他的无情无性的观点是明确的，这与牛头宗和后来分灯禅的无情有性的看法都不同，由此也可以看出慧能禅法的理性、平实的风格。

在这个问题上，神秀的禅法中并未特别提出，在祖师禅前史中，这个问题也不很明确。弘忍倒是问过这样的问题：

有佛三十二相，瓶亦有三十二相不？住亦有三十二相不？乃至土木瓦石亦有三十二相不？（《楞伽师资记》）

又问：

汝正在寺中坐禅时，山林树下亦有汝身坐禅不？一切土木瓦石亦能坐禅不？（同上）

结合弘忍所引《楞伽经》中“境界法身，是也”的话，弘忍在这里似乎是主张无情有性的。

三、本有智慧

在慧能禅法中，自性、自佛性又是和智慧相统一的，在讲到众生的本性，讲到人性时，这三者具有相同的意义。但这并不可以说把自佛性和智慧看作是同一个东西，佛性是众生自性的本

觉之性，智慧是自性中本来具有的认识自性清净本觉之性的内在的体悟能力。

1. 般若智慧

在慧能那里，“知”和“智”是相通的，都是指智慧，佛智慧，所以，他有时讲“般若之知”，有时又讲“般若之智”。“般若”是梵音，智慧的意思。印度大乘佛学中的菩萨六度，其中之一是般若度，即是以智慧度众生到解脱境界之义。早期中国佛教中的般若学，就是智慧之学。慧能解释说：“何名般若？般若是智慧。”（《坛经》）这是佛教中的一个基本概念，更是祖师禅的重要禅法范畴。

这种智慧有时也被称作“知见”，《法华经》中有“开佛知见”的说法，就是说的向众生指示佛的智慧。慧能把佛知见解释为“觉知见”，即关于觉悟的智慧，本觉的智慧，所谓“开示悟入”，即是开觉知见，示觉知见，悟觉知见，入觉知见。智慧本来就有“观照”的功能，即观察，照察，这个概念是禅宗表达人的认识行为的特有术语，大致可以解释为一种直觉。知见的“见”，更是突出了这种观照的功能。不过“知见”一词在禅宗中是容易引起歧义的，分灯禅诸师及其后裔们常常批评这个知见，乃是把知见在一般意义上理解，看作是知识见解，特别是有违祖师禅直觉观照、直指人心、顿悟无修等精神的一般见解。这样的知见注重的是理性的思辨分析，以语言文字概念去解释禅，试图把不可说的禅说出来，或者是注重烦杂的修行仪式，试图以渐进的修行来达到觉悟。当后人在批评某师是知见宗徒时，就是在这一意义上界定知见概念的。这种知见，也称“知解”，而这个概念就明显地与智慧区分了开来。

慧能又把智慧譬为“明性”，光明本性，“明”喻智慧，暗喻烦恼，“惠如日，智如明，知惠常明”（同上）。智慧如日月光明，能驱

除黑暗，所谓一灯能除千年暗，众生的烦恼染污不管有多么深，多么历史悠久，都将被光明一时除尽。

慧能有时又称“菩提般若之知”，菩提是指对佛教真理的觉悟，和智慧的意义相近，是断绝烦恼，成就最后解脱的智慧。所以，“菩提般若之知”的提法，是指觉悟本有佛性的智慧。

慧能还对般若和智慧作了区分，认为智慧是般若的本性，如同佛性是心的本性，般若是唯一的而智慧是多元的。他说：“般若无形相，智慧性即是。”（《坛经》）般若如同虚空，虚空体上，以智慧为性。这是慧能独特的解释，把般若和智慧当作两个相互关联的概念了，这也从一个方面反映了他的文化程度确实不高。中国佛教史上最早的一批译籍中，有一部安世高所译的《安般守意经》，“安般守意”的提法，就是同义相叠，“安般”是音译，“守意”是安般的意译，本是一个意思。慧能这样的理解，却有其用意，他说：“我此法门，从一般若生八万四千智慧，何以故？为世有八万四千尘劳，若无尘劳，般若常在，不离自性。”（同上）这实际上是在讲一佛智和方便智的关系了，般若是一佛智，智慧是方便智，以方便智对治各种烦恼，这样，般若和智慧才有了体用关系，派生和被派生的关系。

2. 众生心中本具智慧

同一切众生都有佛性的观点相联系，慧能又提出了一切众生都有智慧的观点。佛智或觉智，一般认为只有诸佛菩萨才具有的，众生证得了这种佛智，才算是成佛。但慧能认为这种智慧原本就在众生心中，每个人都先天具足，“菩提般若之知，世人本自有之”，“本性自有般若之智”（同上）。“世人”，即是一般的世俗之人，芸芸众生，他们都有通常以为只有佛才具有的大智慧。

在这个问题上，神秀虽然不像慧能那样着力渲染，但他也是

主张众生心中具足智慧的，这种本有智慧，他称为“内善知识”。《大乘无生方便门》中有这样一段对话：“问：是内善知识？答：智慧是。”问的是学生，答的是神秀。那么慧能和神秀的观点有什么区别呢？区别还是有的，这又要讲到观照了，般若以观照为特征，因而也被称作“观照般若”。慧能也讲众生“自用智慧观照，不假文字”（《坛经》），但当神秀的门徒也用同样的观点来请教慧能时，却被慧能斥为“二乘见解”，不是一佛乘见解。据传，中宗派来劝请慧能入宫的使者薛简曾问慧能：“修道之人，若不用智慧照生死烦恼，何得出离？”（《曹溪大师别传》）慧能认为：“烦恼即菩提，无二无别。汝见有智慧为能照，此是二乘见解，有智之人，悉不如是。”（同上）

他把智慧作为能照的主体，烦恼为所照的客体，在慧能看来，这种观点的缺陷是没有看到烦恼的空性，而执着烦恼的障碍，所以北宗要坐禅内照，时时拂拭。慧能认为，智慧虽然有观照的功能，但因为烦恼的空性，这种观照也是照而无照，北宗却执着于这个“照”。更主要之点在于，慧能强调众生的自悟，他主张，利根众生的自悟是不需要智慧的观照功夫的，如果不能自悟者，才要观照，“汝若不得自悟，当起般若观照”（《坛经》）。相对于利根众生的自悟来说，观照是较低一层次的觉悟方式了，慧能的这一观点，也是应该注意到的。

经教中也讲众生的智慧，比如华严宗所依的《华严经》就说：“无一众生而不具有如来智慧，但以妄想执着而不证得，若离妄想，一切智、自然智、无碍智，即得现前。”（《如来出现品》）按照后来圭峰宗密的解释，《华严经》论智，是佛智、佛境界智，或圣人之智，不通于凡人，只局于圣人，众生证取了这种智慧，才算是达到了佛的境界，因而此智又叫“证悟之智”。以这个观点来反观慧能所讲的智，慧能的智乃是凡圣皆通的，而且所谓佛智也只存在于

凡人的心中，离众生心外，别无独立存在的佛智。

这就把佛智从彼岸世界拉回了此岸，拉回了众生心中，这为众生和佛的平等，为推翻外在的偶像和权威，又提供了一条基本的理论依据。这种观点，也是具有儒学色彩的，也可以说是向儒学复归的一个表现。这有智慧令人想起孟子的良知良能，孟子说：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。”（《孟子·尽心章句上》）这种良知和善性一道，构成了人的真实本质。不过在孟子看来，良知只有在圣人才完满地具足，而在庶民身上是容易丢失的。因此，他虽然讲人人都可以成为尧舜，但对于庶民来说，由于良知的丢失，成圣的困难性就增大了。慧能则不讲这种丢失，智慧在众生心中从来就没有丢失过，只是被污染覆盖住了，即使被覆盖住，智慧也是完满地存在着的。这种说法要比孟子的观点更具吸引力。对于智慧，慧能常常用“知”来表述。虽然“知”和“智”这两个字的意义可以相通，但《坛经》中讲知，也不是随意性的，必须注意这种用法和儒学中良知说的联系。

第五章

顿成正觉：祖师禅的顿悟论

在心性论的基础上，慧能自然地提出了他的惊世骇俗的宣言：顿悟成佛。慧能的顿悟，不需要以调身、调息、调心等渐修法门为前提，悟前无渐修，也不需要顿悟之后有一个长期的保任维护过程，悟后亦无渐修，瞬间完成，一悟而永恒。这种顿悟，与神秀北宗的渐法，与教门诸家的渐修法门，都有着明显的区别，后人遂以一个“顿”字来概括慧能的祖师禅法的特点，以一个“渐”字来概括神秀的如来禅法的特点，顿和渐可以看作两者的一个基本区别。这个顿，禅界实际上是唯就觉悟的方面而言的，如果也要含指修行的话，因为祖师禅是讲无修的，所以至多可以说个顿修。这个渐，则是唯就修行的方面而言的，如果要亦就觉悟的方面而言，那么神秀的悟，有渐悟的方面，也有顿悟的方面。直言神秀之渐，比较方便，但不一定全面。

一、顿渐之义

1. 法无顿渐，人有利钝

慧能在世时，已有人用顿法和渐法来区分南宗和北宗了，对

于世人的这种看法,慧能并没有作旁观者,他从法和人两个方面分别对顿渐之义发表了自己的意见。《坛经》中有这样的记载:

教即无顿渐,迷悟有迟疾。

人有两种,法无不一;迷悟有殊,见有迟疾。

法无顿渐,人有利钝,迷人渐契,悟人顿修。

从佛法的角度看,并无顿法和渐法的区别,佛法是唯一的,只有一种,但为何有人又区分顿渐呢?因为人的认识能力有差异,根性有差异,所谓顿渐,是因人而言的,非因法而言,法因人兴,因人而有,而人又有根性差别。慧能说:万法之兴,“缘在人中有愚有智,愚为小人,智为大人”(同上)。愚和智,就是指的众生根性的不同。慧能在这里采用了孔子的令人生厌的提法,所谓大人和小人,愚者和智者,不过慧能运用这些孔子常用的概念,不是为了强调大人和小人的等级区别,不是为了说明唯上智与下愚不移,而是为了指出人的迷悟不同,人的本性平等。

由于众生的根性差异,根性差的人,觉悟得就比较慢,需要渐次逼近佛性,而根性慧利的人,则可以瞬间觉悟,不假阶渐。这就有了顿和渐的区分。可以看出,这里所讲的顿,既是顿悟之顿,也是顿修之顿;渐,既是渐修之渐,也是渐悟之渐。

那么如何来看待南宗和北宗呢?慧能认为,所谓南北两宗,也只是指的地域的不同,不是讲禅法有什么南北:

世人尽言南能北秀,未知根本事由,且秀禅师于南荆府当阳县玉泉寺住持修行,惠能大师于韶州城东三十五里曹溪山住,法即一宗,人有南北,因此便立南北。(同上)

从地理位置上讲，神秀在北方弘法，慧能在南方传教，所以称南宗和北宗，这种称法也就是这个意思，不能从其他意义上来理解。在此也可知，神秀在他还未进宫供养时，禅界对他的禅法就已经有北宗的称呼了，足见他的名声之大。

离开南能北秀的对立意义来谈南宗，南宗还另有含义，最早是指达摩的“南天竺一乘宗”，简称就叫南宗。神会在为慧能争正统时，就称达摩禅法为南宗，“菩提达摩南宗一门，天下更无人解”（《菩提达摩南宗定是非论》）。

在弘忍时代，也有南北宗之说，是指牛头宗和弘忍的不同禅法。牛头法融在江南弘教，也曾被称为南宗；弘忍在江北传法，为北宗。虽然从禅宗“分灯”的角度看，牛头宗可谓是分灯禅的先驱，但分灯禅的一些禅僧对法融的评价是不高的，黄檗希运曾批评道：

祖师西来，直指人心，见性成佛，不在言说。……且如四祖下牛头，横说竖说，犹未知向上关楔子。（《古尊宿语录》卷二）

向上关楔子，又叫祖师关，是领悟禅法的关口，禅法的根本所在。如此看来，牛头宗是属于如来禅的，它重言说，有违祖师禅的基本精神。其实黄檗的批评在很大程度上是带有宗门之见的。

再回到顿渐之义上来。顿法是为上根众生所说，渐法是为钝根众生所说。那么可以这样认为，慧能的祖师禅属上根之法，而神秀等人的如来禅法则是下根众生之法，是为两类不同的众生而说。慧能实际上就表达过这样的观点，他以戒定慧法为例对这一看法有过说明。据《坛经》记载，神秀的门徒志诚到慧能会下，言神秀唯传戒定慧法，以诸恶莫作名为戒，众善奉行名为慧，自

净其意名为定。慧能认为，所谓戒定慧法，应如是：心地无非自性戒，心地无乱自性定，心地无痴自性慧。这两种观点，一是讲渐修的，一是讲顿修或无修的。慧能对志诚说：“汝师戒定惠，劝小根智人，吾戒定惠，劝上人。得吾自性，亦不立戒定惠。”传法的对象不同，所以，习祖师禅者，必定要是上根众生。

其实神秀也是在追求觉悟之“疾”的，只是不相信还有比他所弘传的禅法在觉悟上更为快捷的法门，所以，当他听说慧能的禅法以“疾直指路”为最吸引人的特征时，便要聪明多智的志诚到慧能会下去听法，他要比较一下，“惠能见解与吾谁疾迟”（《坛经》）。究竟是你慧能的禅法快捷，还是我神秀的禅法快捷。当然，结果是志诚看到了比其师的禅法更“疾直”的指示方法，甚至志诚也留在曹溪不回了。这是直指之道的魅力。

2. 迷与悟

法虽一种，而人有迷悟，根有利钝。从理论上讲，一切众生心中本具佛性，本具般若智慧光明，但对于这一自性，人们有认识到的，更有仍未认识到的。认识到自性的，是觉悟者；还没有认识到的，是迷痴者。迷则沦为众生，悟则与佛无异。“自性迷，佛即众生；自性悟，众生即佛。”（同上）众生和佛之间只隔着一层薄薄的纸，一捅就破，觉悟者，轻轻一点，即登佛地；迷痴者，视之如厚墙，永与佛隔。所以慧能又说：

悟即元无差别，不悟即长劫轮回。

一念愚即般若绝，一念智即般若生。（同上）

可见，从理论上的众生即佛到实际的与佛无异，还有一个至为关键的开悟瞬间。既然佛性和智慧都在每个人的自心之中，那么你

不能开悟，原因只在你自己，和你心外的各种因缘都没有任何关系，你完全没有理由因为沦为众生而抱怨他人，抱怨社会。

众生为何不悟呢？在于他自心的妄念，在于人性中的弱点，贪、瞋、痴等有害的观念障覆了自心，使心中的光明不能辉发，佛性不能显现，这样，虽有智慧而不得，虽有佛性而不知。

众生的迷痴有什么表现呢？

外境诸法，本由心生，其性如空幻，但迷痴之人执外境为实有，“迷人于境上有念，念上便起邪见，一切尘劳妄念，从此而生”（《坛经》）。这在慧能看来是根本迷执。

色身本空，五蕴所成，迷痴者却执之为实有，生出种种造作，以满足虚妄的肉体的无尽欲望。

一切妄念，本无自性，空幻如烟，迷痴之人却执之为实有，非要加以磨治不可，时时拂拭，试图磨尽妄念而得解脱。

在现实生活中，众生的迷痴更有具体的表现。执着色身为实有的人，不知色身性空，不能以平等之心待人，轻视他人，不尊重他人，这种心态和行为，是成佛的障碍。慧能说：“若轻一切人，吾我不断，即自无功德。”（同上）人的自心中本来就具足功德，平等心，就是此功德，直心，就是此功德。只要内见佛性，外行恭敬，就能保持这种功德。在这里，可以看出慧能所提倡的道德要求。这种道德规范，就是善。恭敬之心，也是儒家的道德规范，孟子所讲的四种善端之一。当然，《法华经》也是提倡恭敬的，经中有《常不轻菩萨品》，说的是有一位名叫“常不轻”的菩萨，对四众弟子都行恭敬，行礼拜，不敢轻视他们，因为他们都有佛性，从本质上讲，都与佛无异。慧能所提倡的，也正是这种“不轻”。

有些迷痴之人，不知自心有佛，而要念佛往生西方。实际上，从祖师禅的心性论来看，自心之外没有真正的佛，自心佛才是真佛，所谓西方净土，也只在人们的自心中。慧能说：“迷人念佛生

彼，悟者自净其心。”自净其心，不是如神秀禅法那样看心看净，而只是说，理想的清净之地是在我心中，我心本自清净。这是慧能对流行的净土宗的批评。

有些迷痴之人，只知祈福去灾，关心的只是个人的吉凶，不求至极之道，以为修福就是修道，缺乏追求真理的勇气，这样的人，并无真正的宗教情怀，亦无坚定的信仰。他们的宗教行为就是造寺、布施、供养、写经之类，以为这些就是功德法身了。慧能强调：“不可将福以为功德，功德在法身，非在于福田。”（《坛经》）功德在法身，法身在自心，使心觉悟，才是根本性的问题。如果做不到这一点，而热衷于做些外在的表面文章，这给佛教带来的，或者是外表的虚假繁荣，或者是灾难。佛教发展的标志，不在于造了多少寺院，而主要在于教义的创新。洛阳壮丽的伽蓝在何处？只见于《洛阳伽蓝记》中了。南朝四百八十寺又存几许？对佛教的信仰，不在于向寺院布施了多少钱财，抄写了多少经卷，而在于自心的开悟。以福田代功德的人，在历史上有些是以佛教为某种工具的各级官员，他们并不一定真心向佛，在很大程度上只是想利用佛教。这一类人，梁武帝是个杰出的代表，他一生造寺立像，京师一些有名的寺院都由他兴建，他以为这就是对佛法的最大贡献。韶州刺史听完慧能的开示后，就把这个问题提了出来，问慧能，梁武帝这样做究竟有无功德？达摩曾说 he 并无功德，是不是这样？慧能告诉他，梁武帝并无什么功德，你不要怀疑达摩的观点，“武帝著邪道，不识正法”（同上）。

慧能在这里实际上对如何发展中国佛教提出了自己的一条对策，即是走内涵发展的道路，抓住最根本的问题，建立众生对佛教的真正信仰，建立正信的佛教。如果做不到这一点，而热衷于花大量的钱财去修所谓的“福”，佛教最终将失去内在的生命力。在慧能之前，中国佛教史上已经发生了三次大的法难，其中

主要的原因，是佛法和世法在价值观上的冲突。中国的主流意识形态是儒学，而佛学在历史上常常过分强调自身的出世的观念，引起儒学界和政界的不满。而法难的诱因，常常是寺院经济对整个社会经济的侵害，许多人对佛教的批评，就是从经济角度着眼的，指斥佛教造寺刻像，耗资惊人。但直到慧能时代，这种以修福代修德的做法仍有很大的影响，不能不使慧能感到担忧。事实上，修福与修德的冲突在中国佛教史上一直是存在着的。

修福与修德的矛盾，其实也是经典佛教和民俗佛教的不同特点的表现。中国佛教的发展形式，大致可以分为经典佛教和民俗佛教两大类。经典佛教注重探讨佛法，特别是佛教哲学，中国佛教中的教门各宗派，都以经典立宗，都是经典佛教，禅宗虽说教外别传，其实也属经典佛教之列。而民俗佛教则把佛教信仰和民间信仰形式、民俗文化结合了起来，欣上厌下，趋利避害，祈福去祸，是民俗佛教的重要内容。

迷痴之人还有一种突出的表现，就是主张以渐修来达到解脱之境。达摩以前的中国禅法，禅宗中神秀的禅法，教门中的一些禅法，例如天台止观法门中的趣入方便，都是讲渐修的，就是自达摩到弘忍诸祖的禅法中，也有渐修法门，只是祖师禅对这些都回避掉了。

二、顿悟成佛

在儒学化的佛性论基础上，慧能提出了祖师禅法的中心理论：顿悟论。从宗教的角度看，顿悟论是一种快捷简便的解脱论，通过瞬间觉悟，进入佛的境界，成就解脱；从哲学的角度看，顿悟论又是一种强调直觉的认识论，这种认识论超越了世俗认识论中的程式化语言以及记忆、想象、分析、推理、归纳等思维形

式，而实现突发性的飞跃。无论就宗教角度还是哲学角度而言，慧能的顿悟论都是革命性的。

1. 顿悟的界定

慧能对顿悟有许多阐述，他以通俗的日常语言来描述顿悟。但就敦煌本和敦博本等早期的《坛经》本子来看，慧能并没有给顿悟下一个学者式的定义，因为这并不符合慧能的作风，不符合祖师禅的精神，而有“知解”之嫌。但在惠昕本中，却有一段关于顿悟的完整叙述：

事须理智兼释，谓之顿悟；并不由阶渐，自然是顿悟义；自心从本以来空寂者，是顿悟；即心无所得者为顿悟；即心是道者为顿悟；即心无所住为顿悟；存法悟心，心无所得，为顿悟；知一切法是一切法，是顿悟；闻说空，不著空，即不取不空，是顿悟；闻说我不著〔我〕，即不取无我，是顿悟；不舍生死而入涅槃，是顿悟。

其实，这段话是从神会语录中搬来的，甚至连问顿悟义的僧人的名字都没改动一下。对于神会，分灯禅诸师，尤其是临济一系的僧人多持批评态度，斥其为“知解宗徒”，所以后来的《坛经》本子，比如宗宝本，就把这段话去掉了。其实，神会大致是可以纳入祖师禅体系的。除了神会，还有马祖道一门下的大珠慧海，也可纳入其中。神会的这一看法，是可以帮助人们理解顿悟之义的，他是从整个禅法的广义角度来论顿悟。而大珠慧海的看法就比较简明：“顿者顿除妄念，悟者悟无所得。”（《大珠禅师语录》卷上）结合慧能自己的开示，我们可以比较完整地理解顿悟的意义。

2. 明心见性

顿悟之所悟，乃是众生自己的心性，是发明自心之佛性。在心性论的分析中，我们已经明确了这样的观点：每个人，不分民族、生活区域、文化程度、社会身份及其财富占有状况等，都天生具有完满的佛性，从无欠缺，从未遗失；所谓佛与众生的区别，只是悟与迷之别。所以慧能指出：

不识本心，学法无益，识心见性，即悟大意。（《坛经》）

明心见性是后来禅界流行的说法，在慧能，则表述为识心见性。能够识心见性，即可称之为觉悟，而这觉悟，乃是习禅的目的所在。

明心见性或识心见性，都是识自本心，明自本性，认识自心的本来的状态，发现自心本有的佛性，这也是所谓的认识自我。知道我自己是谁，明了自己的真正地位，真正的价值所在。这与中国传统文化中的愚民的成分是截然不同的。人们在世俗社会中生活，往往会因各种欲望的迷惑而迷失自己的本性，失去自己本有的精神家园，而愚民的文化正是要鼓励人们的这种迷惑，并不希望人们对自我，对人的本性有清晰的认识。比如老子，他治国之道，就是要使人愚昧，他曾这样说：“古之善为道者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其智多。”（《老子·六十五章》）人们一旦拥有了智慧，将会很难治理。所以，治国的上策就是使人人都只知吃饱肚皮，而头脑空空，“虚其心，实其腹，弱其志，强其骨”（《老子·三章》），把智慧从人的本性中排除出去。孔子常常区分君子和小人，智者和愚者，他以君子的人格为理想人格的最高体现，小人能否达到这种人格呢？小人、愚者都是难养的，也就

是说，是难以成为君子的。他又倡导等级之分，鼓励人们在各自的等级之内安分度日，等级是不可改变的，愚者一直要愚下去的，不得逾越，所谓平等，事实上也是谈不上的。慧能所言的明心见性之觉悟，却是把佛智赋予每个人，强调人们的本智本觉，强调以智慧观照，体现出来的是人的平等精神，而不是等级区分。因此，愚民的文化，等级的制度，都不符合人的本性。

慧能的顿悟论在宗教解脱论上为人们解决了理论方面和现实中的障碍：一方面，既然自心为万法的本原，就应从自心入手来认识万法的本质，所以慧能问道：“一切万法尽在自身中，何不从于自心顿现真如本性？”（《坛经》）这就和传统的唯物主义的的认识论有别。传统的认识论对万法本质的认识，是以自心为主体，把自心之外的对象设定为认识的客体，对这些客体进行分析研究，揭示其本质和规律，因为万法的本原在于物自身，而不是在主观自心之中。慧能这里，则正与此相反，在他的认识论体系中，对客观世界的认识，也就是对主观自心的认识，尽管在顿悟的理论里，是不能设置所谓主客体这类世俗认识论的概念的，没有能照的主体，也没有所照的客体。另一方面，既然佛性就在人们的自心之中，何不从自心发明本性呢？顿悟就有一个内在的观照工夫，以自心智慧观照自性，使得内外彻明，这就是明心见性了，此即谓“自性心地，以智慧观照，内外明彻，识自本心”（同上）。由此可见，从认识论的角度来看，明心见性是一种内省式的认识。主观唯心主义的认识论都有着这样的特征。

在慧能之前言顿悟者，最突出的当推竺道生了。他讲一阐提人都有佛性，都能成佛，又讲成佛是顿不是渐。竺道生的观点，是从真理的完整不可分性来证明渐悟的不可能性，所谓“夫称顿者，明理不可分，性语极照。以不二之悟，符不分之理，理智慧释，谓之顿悟”（《肇论疏》）。他反对部分地体悟的小顿悟，倡导这种

以无差别的智慧与不二本体相符的大顿悟。但和慧能相比,道生对顿悟的分析,是学理性的,不离经教的;而慧能的顿悟,乃直接就人的本性出发而言的,并无诸多学理的分析与思辨的论证。另一方面,道生的顿悟论认为十住以内不可能顿悟,必须在十住时才能达到彻底的觉悟;而在慧能,如果要从十住的角度来分析其顿悟论,那是在初发心就能成就正觉的,初住时就能顿悟。

教门中也言见性,言顿悟。三论宗吉藏在《大乘玄论》卷三中专门开一段,讨论诸家见性理论,其中显示出这样的倾向,即教门中言见性,都是从经论出发的,以经论为依据的,是对经论的进一步阐发。慧能顿悟论所据的心性论从表面上看也与经论有关,但慧能对经论的态度是非常超脱的,他不是从经论出发来言性,这也可以看出祖师禅教外别传的特征。

明心见性作为禅的顿悟之道,禅的一切修习仪式都要归结到明心见性上来。比如忏悔,就是自性忏,念念不被愚痴之毒染著,除却一切妄念。又如归依,就是自归依,即应归依自佛性。

能明心见性,就实现了禅者所追求的超越和解脱,慧能一再说明这一点:“若识本心,即是解脱”,“用智慧观照,于一切法不取不舍,即见性成佛道”(《坛经》)。所以,顿悟论也是祖师禅的解脱论。

3. 直指人心

在方法论上,顿悟是强调直指的。这个直指可以从两个方面来讲:一是禅师的教授方法,乃是直指学人心性,直接揭示其本性,而不假借其他途径,是为“疾直指路”,一针见血;二是学人的体悟之道,乃须直接就自己的心地上体究,而不依赖于语言文字,或其他中介性的方法或途径。

慧能的直指的教学方法表现得十分明显,他总是就众生的

本性直下注脚，径直开示。他说：

善知识，善提般若之知，世人本自有之。（《坛经》）

直接指示人们心中的本有智慧。又说：

善知识，世人性本自净，万法在自性。（同上）

直接指出万法的本质在人们自心之中，指出人们的清净本性。又说：

不悟即佛是众生，一念若悟，即众生是佛。（同上）

直接指示众生和佛在本质上的平等，差异只在于迷与悟。

这种教学方法破除了学人向外求索的妄念，而能回观返照自心，发掘自家的宝藏，当下见性。在慧能门下，因直指而言下大悟的例子并不少见，且不说大庾岭上慧能向惠顺将军的开示而使其顿悟，志诚在听了慧能的禅法后，也是“言下便悟，即契本心”（同上），法达在听了慧能对于经典应持“转经”的态度而不应被经转的指示后，“言下大悟，涕泪悲泣”（同上）。这些都是直指而顿悟的范例。

在荷泽神会和大珠慧海等祖师禅师的身上，也经常运用这种直指之法。神会言：“本空寂体上，自有般若智能知，不假缘起，若言缘起，即有次第。”“众生心即是佛[心]，佛心即是众生心。”（《荷泽神会语录》）有僧问大珠慧海：“即心即佛，那个是佛？”大珠反问道：“汝疑那个不是佛，指出看？”僧人无话可对。大珠又说：“达即遍境是，不悟永乖疏。”（《大珠禅师语录》卷下）这些都

是直指之法。这种教学的成功实例，在禅籍中俯拾皆是。

就学人自身而言，直指之道，乃是要直接体悟自心之性，体究自己的本来面目，离此以外的其他一切方法，都是曲指，都是有违祖师禅精神的。执着于外境，执着于自色身，都不能见性。借助于语言文字的帮助，通过理性的思考，依据渐进的修行，都不能达到对自心的透彻了悟，都是曲指之径。当慧能初见弘忍，言“人即有南北，佛性即无南北”时，他是在自己的心性上体究了。

宗密对禅有一种判摄，即息妄修心宗、泯绝无寄宗、直显心性宗。从直指的角度看，前二宗可谓是曲指的，特别是息妄修心宗中的智洗、神秀、保唐、宣什等人的禅法。后一宗可谓是直指的。

神秀的禅法是曲指的，他显示心性的方法，须经由息灭妄念，磨镜去尘的长期过程。教门诸家，虽然也讲众生的佛性本质，但常常诉诸文字，假借经教的权威，通过学理的分析来指示心性，这与慧能的直指是大有区别的。比如吉藏言中道佛性，开为十门分析，一是佛性大意，二是诸家异释，三是经论依据，接着是简正因、释佛性之名、明佛性本有始有、辨佛性内外有无、明见性之义、辨佛性和法性、真如、实际诸概念的异同等等。在寻求经论的依据时，又广引《阿含经》、《金光明经》和《华严经》。这种复杂的分析论证，充满学理思辨，但却是与禅无关的。

4. 顿除烦恼，顿见佛性

直指人心，就是直指众生包含烦恼妄念的现实的人心，众生的心，就是染净兼具的，也因为如此，众生才与佛有隔。所以慧能一再告知人们重视烦恼的这种负作用，指出：少根之人和大智之人并无差别，佛性无异，为何听到了顿法还不能开悟呢？“缘邪见障重，烦恼根深，犹如大云，盖覆于日，不得风吹，日无能现”（《坛

经》)。“邪见”，乃是错误的认识，它有着“与生俱有”的天性，带有“原”的性质。但我们并不能仿照基督教的原罪说而相应地认为，禅宗是主张“原烦恼”之类的，因为祖师禅并不把烦恼视为一种实有或存在，视为一种认识对象，慧能明确反对以自心之智慧为能照，以烦恼为所照，所以也不能以主客体之分来处理。在这里，一些传统的哲学方法，一些现代的哲学或科学的方法，用于对禅的研究时，比如从存在主义角度来研究禅时，所得出的结论往往已不是中国文化中正宗的“原禅”了。

慧能把烦恼，把贪、瞋、痴三毒，都视为空，这是与神秀有别的。虽说清净之心被烦恼覆盖，究实而言，烦恼性空，所以有了“佛性常清净，何处有尘埃”，“明镜本清净，何处染尘埃”的偈句。唯其如此，顿除烦恼才有可能，本无烦恼，没有可以去除的对象，这就十分简便了，不需要繁杂的功夫。一旦人们认识到世上本无事，是庸人自寻烦恼，对诸法的妄执就会立即消失。慧能这样说：“自性内照，三毒若除，地狱一时消灭，内外明彻。”(同上)

神秀等人与慧能的区别也体现在对烦恼的看法上，他们一再主张，对于一般人来说，顿除烦恼是难以达到的，虽然从道理上可以明白佛性的本有，但把烦恼从现实生活中去除，将是渐进的，因而才强调渐修功夫。

在这一点上，能、秀是否就完全对立起来了呢？不能这么看。慧能曾说过，能、秀之法，分别适用于不同根性的人们，上根器者，是可以顿除烦恼、修悟一时的，一般根性者，则达不到这一点。慧能认为他的禅法适用于上根众生。能、秀的不同观点，两种不同的禅悟形式，实际上也反映了两种不同的认识方式，慧能强调认识中的突变或飞跃，神秀主张认识过程的渐进积累和长期性。自神会开始，对慧能的绝对的顿悟论，无修而悟、悟后无修的顿悟论说就进行修正，而倡导顿悟渐修说，使顿悟论具有更广

泛的适应性。

烦恼顿除的同时，也是自性显现之际，发明心性之际，这种对禅的精神的把握，与自心佛性的契合，就是开悟。慧能常向学人介绍他的开悟经验，称道：

善知识，我于忍和尚处，一闻言下大悟，顿见真如本性，是故将此教法流行后代，令学道者顿悟菩提，令自本性顿悟。（《坛经》）

事实上，按照一般的介绍，在此之前，慧能就已有了一次开悟经验，是闻《金刚经》而悟。这种记载与祖师禅一次性彻底完成的顿悟是有差异的，这是《坛经》编撰者们的疏忽。

5. 瞬间完成

祖师禅的开悟特色是一个“顿”字。这个顿，表示时间上的迅速快捷，瞬间完成，而不像一般的认识活动那样表现为一个过程。后来王阳明有所谓“一念发动处”的提法，就是讲的这样的顿，既快捷，又方便，不需要种种烦琐的认识手段。慧能如此言顿：

一念善，知惠即生。

一念智即般若生。

一念修行，自身等佛。

一念若悟，即众生是佛。

刹那间，妄念俱灭，即是自真正善知识，一悟即知佛地。

（《坛经》）

强调的都是一闪念之间，一刹那间。人们的染心都是流注不断的，行住坐卧之间，都沉于欲望之中。在这样的状态中，忽然间，一念悟知自性，便顿成正觉。

这种觉悟的实例，充满了禅典，不妨来看几例众所周知的顿悟案例：

灵云禅师在泐山灵祐门下时，因为看见了桃花而顿悟玄旨，遂作一首著名的悟道偈：三十年来寻剑客，几回落叶又抽枝。自从一见桃花后，直至如今更不疑。

越州越山师翊禅师，因闽王之请到清风楼用斋，用得时间太长了，举目远望，忽然看到日光，豁然顿晓。

香严智闲禅师有一天除草，偶尔间抛出一块瓦砾，击在竹子上，发出声响，智闲一听，顿时有悟。

这样的例子，不胜枚举。常人或许会觉得顿悟太不可思议了，确实是的，禅师们也注意到了这一点。神会就曾说，世间有不可思议之事，出世间亦有不可思议之事。世间的不可思议事，比如布衣之民忽然登上九五之尊的帝王之位。出世间的不可思议事，就是这顿悟：“十信初发心，一念相应，便成正觉，于理相应，有何可怪？”（《神会语录》补遗二）如果没有这种体验的人，会觉得此事十分奇怪，此种境界，唯证者方知。

6. 完全觉悟

顿悟对真理，对自性的把握，是完整的，而不是部分的，是彻底的，而不是有遗漏的，是完全的觉悟，慧能称之为“尽悟”，否则的话，就只是渐而非顿。历史上有一种顿悟论叫“小顿悟”，七住之前不能顿悟，到七住时才能悟得无生之理，再经过三住的修行，到十住时完全觉悟。七住之所悟，就是不完全的觉悟，严格来讲也不能称其为顿悟。慧能这样强调这个“尽悟”：

但于自心，令自性常起正见，烦恼尘劳众生，当时尽悟。
(《坛经》)

为什么是完全的觉悟？慧能也提供了他的见解。这个问题实际上涉及到对真理之本质的看法。按照竺道生的观点，真理本身是完整不可分别的，具有不可分性，所以对这种整体性的、不可分性的真理，必须就其全体意义上加以完全的把握，不可能渐渐逼近，一部分一部分地体认。慧能没有这样的学理分析，他直接从人的本性上讲顿悟。所谓真理，真性之理，本是内含于人们自心中的人性之理，完全是内在的。人性之中又先天具足本觉的智慧，所谓一念相应，就是智慧对人性之理的照明，是心的自我契合，刹那间的觉悟，完全的觉悟，在这样的条件下成为可能。

神秀等师所言的觉悟难道不也是自心的契合？神秀也未言格物致知，向外求索，为什么又讲渐悟呢？关键还是对心性的看法有别。慧能强调的是染净一体的心，并没有把染和净对立起来；而神秀却突出染净的对立，从而使自心有了一个修治的对象，确立了主体和客体之分。在慧能，顿悟是超越主客体对立的。

7. 一悟而永恒

顿悟所获得的解脱，是永恒性的，不会丧失，不会再回到原来的迷失状态，刘禹锡把慧能的这种思想表述为：“一言顿悟，不践初地”。所谓初地，是大乘菩萨修行的十地阶段的最初阶段。可谓是一劳而永逸，自然，慧能的顿悟也是不能称其为“劳”的。这就十分具有吸引力，非常符合中国人的文化品格，中国人在内心有一种喜简去繁的倾向，其宗教信仰，追求解脱上的简单、方便、快速、永恒，不用费力修持，而能得到永久的利益。中国佛教两个

影响最大宗派，净土宗和禅宗，前者就有简单和方便的特征，不过这只是表象，净土宗也是似简实繁的，禅宗则适应了人们的这种宗教需求。

一悟而永恒，悟后就可以永远享受觉悟所带来的法喜禅悦，这与稍后的禅宗是有些区别的。慧能所讲的觉悟，悟后无需再另加以维护，如果还要维护的话，那就是悟后有修了，顿悟渐修就属此类。而“保任”一语，在后来的禅宗中却是十分流行的，禅僧开悟后，常常要问句：“如何保任？”比如龙潭崇信禅师，其师天皇道悟为他指示心要，他言下有悟后，接着就问了一句“如何保任”。有些禅师在学人开悟后，也不忘嘱咐一句“大须保任”、“直须保任”之类。如果真需要以保任来维护所悟的话，那么这种悟还不能说是完全彻底的觉悟，还不符合祖师禅意义上的顿悟。保任，就是有修了，按照祖师禅的精神，假如真有所谓保任，也应是无保之保。天皇道悟告诉龙潭崇信这样的保任之法：“任性逍遥，随缘放旷，但尽凡心，别无圣解。”（《五灯会元》卷七）这就是无保之保。

顿悟有了这样的特性，就保证了觉悟者能够进入自由的境界，于是就有了祖师禅的自由的概念。

8. 悟无所得

如果说追求祖师禅的顿悟解脱是为了真的去得到一些什么，那么这就是有求，有求是无助于解脱的。顿悟之后，人们并未得到什么新的东西，没有为自心增加任何新的内容，悟前和悟后，我还是我，你还是你，并没有改变什么，自心并未变，自性并未变。自然，其间有迷悟之别，但众生迷时，其佛性也没有减去一分，众生悟后，其佛性更未增得一分。无所得，是因为你所要实现的理想原本就在你的自心中，佛性本有，如同贫子怀宝，因其

原未识自宝，而沦为贫子，忽然有悟，所识之宝也只是自己的，是自家宝藏，非自外得。慧能的这种无所得思想，刘禹锡归结为“无得而得”。从方法论上看，无得也是一种得，就像无法也是法，无修也是修，无说也是说。王维则总结说：“悉无所得，应如是住”，他把无得作为禅的最高境界，称“作无所得，是最上乘”。

关于无所得，有一段很著名的话，是后来黄龙祖心的弟子青原惟信禅师所说的：

老僧三十年前未参禅时，见山是山，见水是水。及至后来，亲见知识，有个入处，见山不是山，见水不是水。而今得个休歇处，依前见山只是山，见水只是水。（《五灯会元》卷十七）

从禅理上来看，神秀北宗也应是讲无所得的，因为能、秀之别不在这是不是承认无所得上，而在于基础理论上的分歧。事实上，净觉在《楞伽师资记序》中引《放光般若经》，已讲到了无所得的看法：

《放光经》云：“菩提从有得耶？”答曰：“不也。”“从无得耶？”答曰：“不也。”“从有无得耶？”曰：“不也。”“离有无得耶？”答曰：“不也。”“是义云何得？”答曰：“无所得。得无所得者，谓之得菩提。”

净觉是玄奘的门人，神秀的再传弟子，他对北宗的地位是全力维护的，他的看法，基本上体现了北宗的一般观点。

9. 顿悟论的意义

以佛性论为基础的顿悟论，是慧能祖师禅法的核心，祖师禅精神的集中体现。慧能在其《无相颂》开首一颂就有“惟传顿教法，出世破邪宗”一句，以顿法作为祖师禅的象征，所谓“破邪宗”，是指祖师禅的革命性，是指教外别传，是指与如来禅的不同。这是就其在宗教的形式下引发的思想解放思潮而言，这种思潮是在唐代时期佛教的中国化潮流进入高潮阶段，在宽松的文化背景下产生的，是盛唐文化的产物。从哲学的角度看，顿悟论详尽展示了禅宗对直觉认识的观点，强调认识中的突变。

顿悟论的主要意义是其在宗教上的革命，以其“顿”的特点来否定如来禅之渐，否定教门的渐。关于觉悟的迟疾，教门诸家，有言渐者，有顿渐兼论者。如净土宗，它是言渐的，其念佛法门，是一种渐门。天台、华严等宗，言顿亦言渐，以顿为究竟，但不废渐，所言之顿，也常常是由渐而顿，以渐修作为基础的。而慧能的祖师禅则尽言顿，不由阶渐。在这一点上，禅和教如此明显地区分开来。从宗密对禅的判摄中也可以看出这一点。天台的禅法，以其趣入禅境的渐的特征，而被判为言渐的息妄修心宗一类。神秀为代表的如来禅法，虽然也讲过顿，但更多的是讲渐，渐修渐悟，其所言顿，也不离渐的基础。慧能的顿悟又与此截然区别开来。所谓佛学的革命，在心性论上，是使佛性人性化，禅学儒学化；在觉悟观上，由传统佛学的渐而转向顿；在修行观上，从传统佛学的注重修行转向无修。这可以说是慧能佛学革命的三大旗帜。

第六章

无修之修：祖师禅的修行论

祖师禅的顿悟，是不需要修行的准备的，不是渐修至悟。当天台的止观法门在强调修行次第的时候，当净土宗师在弘传念佛法门的时候，当神秀一系在看心看净的时候，慧能宣布：这一切，在我的禅门中都将遭到唾弃，我的禅法，是无修的。如果说，心性论和顿悟论使人们的愚想得以解放，那么这无修论又使人们的行为得以解放，再也不要受种种行为规范的约束，不再需要别人来告诉我该怎么做，任心运作，念念无住，这就是修。如果一定要冠以修行论，那么这种修行可以称为无修之修，或者说是顿修。慧能也有顿修的说法：“迷即渐契，悟人顿修。”“自性顿修，亦无渐契。”（《坛经》）这种与渐修相对立的顿修之顿，也与顿悟之顿一样，是瞬间完成的，不表现为一个过程，“一念修行，自身等佛”（同上）。一刹那间起修行之念，就是修行了。顿修和顿悟，其实是合一的，可谓是修悟一时。在这一点上，祖师禅又与教门，与禅门如来禅区分开来了。

慧能的无修论，大致内容包含无念论、定慧等学诸项，对一行三昧、坐禅法门，慧能也都从祖师禅的立场作出了不同于传统的新解释。

一、无念法门

慧能讲一念修行，自身即佛。其实，严格按照无念法门，这一念也是不需要起的，起心动念，即乖心体。不过，慧能所讲的一念，刹那之念，与无念是同一个概念。

无念，在慧能的禅法中，应该完整地表述为无念、无相、无住，这三者，是无修之修的一个整体。只是慧能以较多的语言来描述无念，解释无念，遂以无念来代表这三者。

慧能这样宣布其“三无”宣言：

善知识，我此法门，从上已来，顿渐皆立无念为宗，无相为体，无住为本。（《坛经》）

宗、体、本，都是一个意思，表示终极本性。这里的顿渐，应该理解为觉悟者和迷执者，见疾之人和见迟之人。一切众生，不管其根性如何，觉悟程度如何，在慧能看来，都应行此“三无”之法。

1. 无念为宗

何为无念？

无念者，于念而不念。（同上）

首先，无念不是什么心理活动都没有，如果这样，那就和神秀的坐禅法门没有什么差别了。这种禅定法门，就是要去除一切思虑。众生在现实的日常生活之中，何能一念也无？只是人们的心理活动、认识活动应该指向自心的真性，念自心的佛性本原，而

不是于外境而起妄念，所以，“于念而不念”的提法，前一个“念”，乃是妄念之“念”，不产生妄念，不被妄念染著。妄念的产生，源于对外境的有执，所以要做到无念，慧能又提出了如下的准则：不执于境，“于一切境上不染，名为无念。于自念上离境，不于法上生念”（《坛经》）。“自念”即是自心之念，与自心、自性等概念一样，慧能都强调众生各自的独立主体。应于何处生念呢？“无者无何事？念者念何物？无者无二相诸尘劳，念者念真如本性”。二相即是生灭、有无、人我等两边对立。对于两边的执着，形成边见，这些边见，称作尘劳，即世俗的扰乱真心、污染心性的妄行妄作和妄念，所谓无念，去除的就是这些东西。同时，无念又是有所念的，要念自心真性。不过，因为真性在自心中，所谓念真性，也是念而无念，无念之念。大珠慧海对这种观点有进一步的发挥：

问：“既言无念为宗，未审无念者，无何念？”

答：“无念者，无邪念，非无正念。”

〔问：〕“云何为邪念？云何名正念？”

答：“念有念无，即名邪念，不念有无，即名正念；念善念恶，名为邪念，不念善恶，名为正念。乃至苦乐、生灭、取舍、怨亲、憎爱，并名邪念，不念苦乐等，即名正念。”

问：“云何是正念？”

答：“正念者，唯念菩提。”

问：“菩提可得否？”

答：“菩提不可得。”

问：“既不可得，云何唯念菩提？”

答：“只如菩提，假名立字，实不可得，亦无前后得者。为不可得故，即有无念。只个无念，是名真念。菩提无所念，无所念者，即一切处无心。……但知一切处无心，即是无念也。”

得无念者，自然解脱。”（《大珠禅师语录》卷上）

这种念真如、念菩提之念，和神秀的一物不念有别。慧能对神秀的一物不念法提出批评：“若百物不思，念尽除却，一念断即死，别处受生。”（《坛经》）百物不思的方法，是要把人变成一段枯木。后来的禅宗史上也真有“枯木禅”，正是远承神秀的这种一物不思之法。因为如来禅和祖师禅的强烈对立，主要是唐宋间的事情，自两宋始，禅界的这两种禅法就都有修习者，两种禅法都有影响，默照禅实际上继承了如来禅的精神。而且，如来禅和祖师禅也有了融合的趋势，响应了宗密在中唐时就提出的顿渐合一的倡导。慧能认为，枯木式的修习，把一切的念虑，把真如之念也去除了，人就不成其为人了，那就到别处去轮回投生去吧，不能超脱生死轮回。这句话还有这样一层意义，人如果没有对真理的追求，没有真诚坚定的信仰，人也不成其为真正意义上的人，这种人，虽生犹死。由此可以看出慧能的做人原则，什么才叫真正的人。洪州宗人也有心如枯木之说，那是在无念的意义上使用的，像枯木那样对外境不生执心，这与后来的枯木禅是有区别的。

为什么会产生像神秀如来禅法中这样的修行观呢？慧能又探讨了其中的原因，他认为，这种方法，实际原因是以诸法为实有，因此，而被诸法缚，而成边见，不能达般若空观，“若百物不思，当令念绝，即是法缚，即名边见”（同上）。神秀也是标榜依般若空观而行的，依《文殊说般若经》而说一行三昧法门，如何还会有缚呢？看来他对般若的空义的掌握并不彻底。在慧能看来，无念法门是对般若的深刻把握，被称为“般若三昧”，他曾说：“悟般若三昧者，即是无念，……于六尘中，不离不染，来去自由，即是般若三昧自在解脱，名无念行。”（同上）由此可见，无念法门又是

一种“自在”法门，所谓自在，就是精神境界的自由，在庄学中被称为逍遥，在后来的分灯禅中被称为任运。

所以，慧能立无念法门，是针对神秀一系渐修的离念之法而提出的，也是针对一般人对外境的执着而提出的。从本质上讲，按照祖师禅的风格，连无念之法也不需立的，慧能指出这一点：“立无念为宗，即缘迷人于境上有念。”

在无念问题上，慧能突出体现了中国化佛学的特色，一方面要保持印度佛教的特点，另一方面又要适应中国传统文化的要求。印度大乘佛教有一个从空宗向有宗发展的过程。有宗的出现，有一个重要的原因，就是要弥补空宗的缺点，一切皆空，连“空”这个概念也空，这就把真性也空掉了，于教化上总是难以说得通的，所以还要说个不空，阿赖耶识就是不空的。中国佛教，也出现了从空向有的转化，南北朝时代是从般若学转向涅槃学，隋唐时代是从三论宗转向唯识宗。当般若空观盛行的时候，传统的中国人就发出质问：“诸家通第一义，廓然空寂，无有圣人，吾常以为殊太遥远，不近人情。若无圣人，知无者谁？”（《姚兴与安成侯嵩书》，《广弘明集》卷十七）问题就提出来了，“圣人”即是佛教中常言的真性，慧能所言的自性，如果连这一点都要空掉的话，那就不近人情，不近世情了，不符合中国文化的特殊品格了。唯识宗是讲有的，但阿赖耶识之有，又是有染有净的，佛教中的终极本体，应是无染无净的，阿赖耶识与空性又有差异。天台、华严，也都探讨了解决这个问题的方案，提出了圆融无碍的理论。慧能把有与无都归结于一心，一方面讲般若之空，另一方面又不忘符合世情，也讲真性之有，圣人之有。既讲真性之有，圣人之有，又坚持从般若空观的立场上来解释之。他认为，这样就大致把有与无的传统矛盾解决了。所以，他一方面要讲念之无，去除一切妄念，无妄念，另一方面，又要讲念之有，唯念真如、真性、菩

提之有。念真如之有时，又要看到真如也是以空为本性的，念而无所念。

无念，还有一解，“于念而无念”一句，可以理解为，虽有念，而不执着于念，念念无住，流注不息，这也就是于外境无执，于法上无执，那么这种念念无住之念，也是无碍于菩提的。慧能说：“自性起念，虽即见闻觉知，不染万境，而常自在。”（《坛经》）自性所起之念，是真性的作用表现，以真性为自体之念，所谓“真如是念之体，念是真如之用”（同上）。这种念，自然是了知诸法本性的，自然不会被外境染，因此，人们自然可以出境入境而无碍。这种观点，也为众生之念的合理性找到了依据，为世俗生活的合理性找到了依据。在以真性为体的基础上，又重新承认了众生的日常之念，承认了现世的生活，祖师禅的入世性又体现出来了，这就为人们提供了一种极“俗”的生活模式。所以，习此种禅的人，并不能把他看成是遁世的，不应看作是逃禅，如果是以这种想法而习禅，那么他对祖师禅的理解是有误的。习无念禅者，在很大程度上，他可以在现世生活中享受极大的禅悦或精神自由。禅对于知识分子有吸引力，一个重要的方面，也在于此。不过，慧能承认现世生活的合理性，从其所代表的社会阶层来看，从其的生活背景来看，其出发点是要承认平民的生存需要的合理性，为生存而劳作的合理性，你不能说人们求温饱的想法就是妄念，不能说慧能打柴卖钱就是妄念，不能说慧能在投弘忍前先要安顿老母就是妄念。这种无念论，也反映出慧能对平民的关怀，如果说人文精神的话，也就体现在这里。所谓终极关怀，最主要的就是对人们现世生活的关怀，而不是要在否定现世生活的基础上追求所谓来世解脱，在否定此岸生活的基础上而追求所谓彼岸解脱。知识分子要把禅当作“玩”生活的理论指导，那是文人们自己的理解。在这一点上，净修拂拭的如来禅与慧能的差别也就明显

地体现出来了。在神秀身上，这种对现世的关怀就极少表现出来，他对众生终极关怀的体现是追求众生的究竟解脱，而这种解脱是在否定众生的现世生活之念的基础上实现的，实际上还是在追求彼岸世界。

从解脱论的角度看，无念法门就是祖师禅的解脱之道，也属于顿的范畴。无念是顿，顿悟之法，顿修之法。无念之念真性，也是一念与真性相应；无念之无妄念，也是一念而去妄念。得此无念法者，慧能认为，就自然得解脱，“悟无念法者，万法尽通，悟无念法者，见诸佛境界，悟无念顿法者，至佛位地”（《坛经》）。

2. 无相为体

何谓无相？

无相者，于相而离相。（同上）

相，事相，世俗执为实有的一切事物，一切存在。对于事相，要在事相中而又能出离。所谓离，不是指远离或避开，如果是这样，那只是消极的方法，而是指不染著，不执着，在相而不被相染。这种离相法门，被称为祖师禅的禅法本体，“但离一切相，是无相，但能离相，性体清净。此是以无相为体”（同上）。这种无相，在方法论上是同无念论中于念而离念的观点一致的，都是中道方法的体现。慧能在这里又一次显示其入世精神，即入世而出世，即俗世而解脱，即事相而性净，即染而净。在极受欢迎的《维摩诘经》中，有这样的观点：“入诸淫舍，示诸欲过，入诸酒肆，能立其志。”（《方便品》）淫舍和酒肆，都是事相，对僧人来讲，这是事相中最恶之事，要能入其中而不被染，这也就是慧能所讲的无相。这使人联想到莲花的品质，出污泥而不染。慧能也说：“淫性本是清静

因，除淫即无净性身。”（《自性真佛解脱颂》，《坛经》）后来一些禅僧也接过《维摩经》的观点，而说酒肆淫坊皆是道场，确实有些人把禅宗的这个思想当作自己违律行为的托词，但并不能因此而否认这理论本身。从道德的角度而言，慧能是要求人们在这浊世之中保持纯洁的心灵的。在纯净的环境中保持清净心，应该是比较容易的，但在染污的世界中也能保持清净心，就是需要极高的道德自律心的，而这正是慧能所要求的。

于相而无相，其理论基础是诸法性空。万法皆由心生，《楞伽经》讲心生种种法生，心灭种种法灭，这是指出万法的本体论基础，并不是要你去起一个生万法的心，灭万法的心，只要无心而已。既如此，对万法要有所认识，只要认识人们自心就是了，自心有什么特征？心如虚空，性如虚空，那么可以说，心空种种法空。由于这种空性，对一切事相存在都没有可以执着之处了。在无相论上，反映了祖师禅对般若性空思想的倚重。

慧能把这个无相放到本体的位置上，禅僧所守之戒，慧能也称为无相戒，言忏悔，是无相忏，“说与善知识无相忏悔”。言三归依时，是无相三归依，“今既忏悔已，与善知识授无相三归依戒”。又为众生作《无相颂》（又名《灭罪颂》），令众生罪灭，又作阐述即入世而出世、即烦恼而菩提、即妄而性净的偈颂，也叫《无相颂》。

于相而无相，也是要把事相作为解脱的方便道场，这不仅仅是个理论问题，更是个实践问题。神秀也是讲无相的，讲诸法性空，但在修行上却离相而悟，不是即相而悟，就像讲无念时，是离妄念而悟，而不是即妄念而悟，与慧能在方法论上的区别是很明显的。慧能的禅法，在讲修行实践时，就不要要求人们远离尘俗，居深山幽谷，而要在尘嚣中得解脱。

3. 无住为本

何为无住？

无住者，为人本性，念念不住，前念、今念、后念，念念相续，无有断绝。（《坛经》）

这个无住，与无念论是相联系的，所谓无念，从无住的角度看，就是无住于一相之念，念念流转不停歇。无住是指人的思维状态的连续性，慧能以此作为人的本性，作为众生心境的本来面目，人总是有见闻觉知的，但要这些见闻觉知是依于本性而起的作用，能够于法不执，不住于法，不于任何一法上停留，就是符合本性的。

如果念念有住，那将是什么情形呢？一念如若住于一法，执着于一法，就阻断了思维的自由流淌，阻断了意识之流。一念有住，就念念都住，念念都住，是念念都有系缚，这称为“断绝”，其后果是：“若一念断绝，法身即离色身”（同上）。从佛性论上讲，佛法身不离自色身，佛性不离众生。慧能的意思是说，如果以心止于一处为修行法门的话，就不能得到解脱，佛的法身将离开这死亡般的色身。这样的情形，也就是前面所已引述的“一念断即死，别处受生”，永不脱生死轮回。慧能在其《真假动静偈》中又谈到：“有情即解动，无情即不动。若修不动行，同无情不动。”（同上）如果以心止如静水为修，这种禅定之法，只是要把人们引入与无情万物无异的境地。而在有情之人与无情之万法的关系上，慧能的想法还是非常理性的，坚持两者有别，佛性只在有情众生心中，不存于无情物。他不是泛性论者。

显而易见，无住论所针对的自然是如来禅的“有住”。神秀的

修行法门是讲有住的，他禅灯默照，定水内澄，要远离喧嚣尘俗，处闲静之地，调整身躯坐姿，调整呼吸，舌抵上颚，心止于一境。以教门中的天台止观法门为例，它是顿渐兼论的，就其渐法而言，其中专门有调身调息之法。比如初学禅定的人，先要坐下来，次应“正脚”，即调正双脚的姿势，半跏是半跏的坐法，全跏则是全跏的坐法；次应宽正衣带，不要在坐禅时掉下来；次应“安手”，手有手的放法；次应“正身”；次应“正头颈”，使鼻子与脐相对。又如调心，心中昏沉者，当令心止于鼻端，心中浮者，当令心止于脐中。大凡止心之法，大抵如此，如宗密所言，皆不出四禅八定。神秀的坐禅法门虽缺乏记载，但也不会大异此道。这都是“有住”的。

无住论的基础理论也是来自般若空观，《金刚经》中曾讲到“应无所住而生其心”，据说慧能是在听到这句话后而顿悟的。这可以看作无住论的经典依据。

大珠慧海对无住思想也有一段阐发，进一步诠释了无住的精神：

问：“心住何处即住？”

答：“住无住处即住。”

问：“云何是无住处？”

答：“不住一切处，即是住无住处。”

“云何是不住一切处？”

答：“不住一切处者，不住善恶、有无、内外、中间；不住空，亦不住不空；不住定，亦不住不定，即是不住一切处。只个不住一切处，即是住处也。得如是者，即名无住心也。无住心者，是佛心。”（《大珠禅师语录》卷上）

慧能的念念无住,也就是自心不住于任何一处,对任何一法都不执着。大珠的理解,是完全符合慧能之意的。

无念、无相、无住,三者并无多大区别,并不是有三大不同的法门,三者是统一的。如果真要指出其中的不同特点的话,那么可以说,无念论是总说,分别从体性和事相两方面谈,无相论是侧重于从事相的角度谈对心外诸法的应有观点,而无住论则是侧重于从心体的角度谈对事相的认识。后两者从不同的角度对无念论作了进一步的说明。

慧能的这种“三无”法门,与此相关的表述是无念、无忆、无著、莫妄。他说:“悟此法者,即是无念、无忆、无著、莫起逛妄,即自是真如性。”(《坛经》)这里讲的“此法”,是指的“自性般若”,这也说明了三无的理论基础是般若空观。慧能的这段话,就其渊源来讲,与净众宗的“三句用心”或保唐宗的三句也有联系。净众宗三句用心,为无忆、无念、莫忘;保唐讲无忆、无念、莫妄。无忆,即不追忆已过之境,与慧能的不住于一境的“无住”相似;莫妄,即不要执着于虚妄之相,凡所有相,皆是虚妄,这与慧能的“无相”相当。不过,这两者禅理上虽有相似之处,但禅行还是有异的。

二、定慧等学

与无念法门相应的,是定慧法门。在定慧关系上,慧能主张定慧等,即禅理与禅行的统一,这一思想也被慧能提到了根本的地位,成为其禅法的重要内容。

1. 定慧等学的意义

慧能这样宣布他的定慧等学:

善知识，我此法门，以定惠为本，第一勿迷，言定惠别。定惠体一不二，即定是惠体，即惠是定用。即惠之时定在惠，即定之时惠在定。善知识，此义即是定惠等。（《坛经》）

定，即禅定，是禅宗所修之行；慧，即智慧，是禅宗所遵之理。定慧等，表现为定慧相即，相“即”的意义，乃指相是、相在、不离。定就是慧，定不离慧，定在慧中；另一方面，慧就是定，慧在定中，慧不离定。两者是统一的。

但定慧等、定慧体一不二并不表示定慧两者就完全是同一个东西，它只是表示两者的统一性，表示两者相互渗透，相互依存。定与慧的关系，表现为体用关系，“即定是惠体”，表明定是慧之体，“即惠是定用”，表明慧是定之用。从体用关系来看，体用一如，体又何尝离于用？用又何尝离于体？体又何尝不是用？用又何尝不是体？慧能以灯和光的关系来形容定慧的这种体用关系：

善知识，定惠犹如何等？如灯光，有灯即有光，无灯即无光。灯是光之体，光是灯之用，名即有二，体无两般。此定惠法，亦复如是。（同上）

大珠慧海对定慧等学也有所说明：

僧问：“如何是定慧等学？”

师曰：“定是体，慧是用。从定起慧，从慧归定。如水与波，一体更无前后，名定慧等学。”（《大珠禅师语录》卷下）

这种体用关系，就不能用先后关系来理解，慧能对这一点提出了警告：

学道之人莫作意，莫言先定发惠，先惠发定，定惠各别。
（《坛经》）

先后关系，从哲学上看，是一种生成关系，是以宇宙生成论的模式来套用定慧关系。生成，就有先有后，能生者在先，被生者在后。定能生慧，则定先慧后，慧能生定，则慧先定后。这种看法，是定慧分离的，主张在一方还未出现之前，就已有本原独立存在了，慧能认为，这就把定慧统一关系割裂了。

大珠之言，所谓“从定起慧”，似有生成论的先后之嫌，但他已明言定慧无先后可言，体一无二，与慧能的定慧等学，也并无二致。

从认识论的角度看，这种先后的关系，孤立地说从定发慧或从慧发定，都是违背人类的认识规律的，是片面的。认识过程，就其一般的意义上看，是从定起慧，在实践的基础上产生认识，再由慧而定，以在实践基础上产生的认识来指导新的实践行为，这是从定发慧和从慧发定的统一。

2. 与如来禅定慧观之别

神秀在这个问题上，亦言体用，亦言先后。神秀也曾讲定慧等，他有所谓“菩萨摩诃萨定慧双等”（《大乘五方便（北宗）》）的说法，又讲定慧的体用关系，体用论是神秀禅法的核心。但慧能所批评的先定发慧和先慧发定，在神秀的禅法中都是存在的。要讨论在定慧等学方面能秀两者之别，必先言两人对定慧的界定。慧能所言之定，乃是无修之修，不是遵守规范形式的坐禅，不是看心看净；所言之慧，乃是心体本有之大智慧。在神秀，他把定理解为心的不动状态，心注于一境，在这个意义上讲定是体；又以

见闻之根不动，以耳根不动，眼根不动为慧。《大乘无生方便门》中有这样一段对话：

问：“是没是不动？”

答：“心不动。心不动是定，是智，是理。耳根不动，是色，是事，是慧。”

在神秀的方便法门中，有开慧门和开智门。所谓开慧门，是从定发慧，在禅定的基础上产生智慧。开智门，是以慧正定，用智慧进一步加深禅定。没有理论指导的禅定，神秀认为只能是“邪定”，盲目的修习。这就是慧能所指责的以先后论定慧。实际上，神秀的定慧关系论更符合世俗认识论的基本原则。

但从禅宗“直指”的意义上来看，慧能以为，神秀是把定和慧分作了两截，定慧等，是直接就自心的本性而言的，无需再作任何证明。结合“三无”宣言，可以更好地帮助理解慧能对神秀的批评。净众寺无相禅师是以无忆、无念、莫妄三句配合戒定慧三学的，无忆是戒，无念是定，莫妄是慧。在慧能，也是如此，以无念为定，无相为戒，无住为慧。戒也不是指具体的戒条，而是指无相戒。慧能的“三无”，如前所述，本是一个统一体，这三者可以表述为念念无住于任何一相。由此无念、无相和无住的统一，也可知定慧的统一性。

3. 与教门止观之别

定和慧，在慧能的禅宗之前，或曰止观，或曰寂照，或曰明静，一般是称止观，在天台教门中就称止和观。禅有定慧等学，定慧合一，天台宗首先已经提出了止观双修之论。在隋唐时代的中国佛教宗派出现之前，中国佛教的状况，大致表现为南方重慧轻

定和北方的重定轻慧，所以，重禅定的禅学在南方不甚发达，而在北方极为兴盛，重思辨的义学在北方不甚发达，而在南方学派叠起。天台智顓系统地提出了止观双修的原则，首次统一了中国佛学，这是从宗派统一的意义上而言的。天台的止观双修，就其佛学的意义来看，也是强调了理论和实践的一致，禅定和智慧的一致。智顓有这样的话：“若夫泥洹之法，入则多途，论其急要，不出止观二法。”（《修习止观坐禅法要》卷上）何谓止观？盖止观乃是印度佛教用语，根据《解深密经·分别瑜伽品》的说法，相续作意，思惟心相，为修观；相续作意，思惟无间心，为修止。意思是说，以能缘之心自身为思维的对象，就是止；以能缘心所缘的心相为思维对象，就是观。两者都是要作意思维的，但所思的对象不同。僧肇在给《维摩诘经》卷五作注时说道：“系心于缘谓之止，分别深达谓之观。”这是中国佛教对止观的最早的权威解释，止是使心不分散，观是在止的基础上进一步洞悉事法的实相。天台智顓认为：“止是伏结之初门，观是断惑之正要；止是爱养心识之善资，观则策发神解之妙术；止是禅定之胜因，观是智慧之由籍。”（《修习止观坐禅法要》卷上）总的来说，是以止为禅定，观为智慧。所谓“伏结”，是指去除系缚众生的心中的烦恼，以“止”法去烦恼；所谓“惑”，就是指对自心所缘之境产生的颠倒执着，以“观”法去惑。“爱养心识”指修治自心，“策发神解”指生起智慧。止和观的关系，智顓认为如同鸟的双翅，车的两轮，缺一不可。止观又有不同的层次，他提出渐次止观、不定止观和圆顿止观三种。渐次止观是初浅后深的，渐进式的，可以说是渐修渐悟，智顓撰《释禅波罗蜜次第法门》十卷阐述之。不定止观是渐顿不定的，随众生根性的不同，或可渐，或可顿，智顓撰《六妙门》一卷说明之。圆顿止观是顿悟顿修，顿修顿悟的，智顓撰《摩诃止观》十卷详述之，又有《修习止观坐禅法要》一卷简述之。智顓本人是主张

圆顿止观的，他把圆顿止观又分析为三止三观，依印度佛典的空宗经典而立从假入空观、从空入假观和中道第一义观，又依此三观，而说体真止、方便随缘止和息二边分别止。

和慧能的定慧等学相比，天台的止观双修与之是有很大区别的。慧能是从体用角度来论定慧关系，而智顛是从并重关系来论，他以车轮、双翅来作比喻，这还是把止和观当两个不同的方面，为止观并重，但没有如慧能所述的那种“相即”的联系，不是慧能的定慧合一。智顛的止观体系中，还包括了渐修渐悟的方式，而慧能的定慧观，纯是顿悟顿修、顿修顿悟的。智顛的止观学说是知性分析式的，依经而说的，而慧能的定慧理论是纯就自己胸襟中流淌出来的，是心性本质的直接体现。虽然定慧等学也可以找到经典依据，《涅槃经》中有“诸佛世尊，定慧双等，明见佛性，了了无碍”（《师子吼菩萨品》，《大般涅槃经》卷二十八）的说法，但慧能对经典的态度与教门诸宗对经典的态度是不同的。祖师禅教外别传的特点，也体现在这里。

教门其他一些宗派，如唯识宗，对止观或定慧的观点，基本上是重观轻止，重慧轻定，还没有达到天台宗那样的双修的程度。唯识宗有五重唯识观：遣虚存实识、舍滥留纯识、摄末归本识、隐劣显胜识、遣相证性识，从宽至狭，从浅至深，从粗至细，层层深观。

华严宗，其止观学说，从方法论上讲，是言止观圆融无碍的，何谓止观？“如见尘无体，空寂之境，为止；照体之心，是观。”（《华严经义海百门》）止观两门，止是即观之止，观是即止之观：“止观两门，共相成助，不相舍离。若不修止观，无由得入菩提之路。”（《修华严奥旨妄尽还源观》）但法藏又引《华严经》中以金翅鸟的双翅作大止妙观的比喻，这个比喻，至多只是说明了止观的并重。如果以理事方法来衡量，华严的止观说也应是体用论入手

的。关于观，法藏曾经在唯识宗五重唯识观的基础上，发展成十重唯识。法藏对止观又另有规定，止，有五止，即：照法清虚离缘止、观人寂怕（泊）绝欲止、性起繁兴法尔止、定光显现无念止、理事玄通非相止。观，有六观，即：摄境归心真空观、从心现境妙有观、心境秘密圆融观、智身影现众缘观、多身入一境像观、主伴互现帝网观。华严又从中道观的角度，以有止有观为二，非止非观为不二，对于这二和不二，应该是“由非止观以成止观，由成止观以非止观，二而不二，不二而二”（《华严经义海百门》），因此而能自在无碍。从总的倾向来看，华严宗也是重观而轻行的，多从观的角度来演绎其教法。杜顺有《华严法界观门》，把华严宗的教理归结为三重观门：真空观、理事无碍观、周遍含容观。法藏也有《修华严奥旨妄尽还源观》，总分六门来讨论华严思想：显一体、起二用、示三遍、行四德、入五止、起六观。澄观有《三圣圆融观门》。

这种止观论，与慧能的定慧等学，自然也是有很大差别的，对照天台的止观双修和慧能定慧等学的区别，也可以看出唯识、华严止观论和慧能的不同来。

4. 对知行问题的总结

从中国传统哲学的背景来看，定慧问题，实际上就是传统的中国哲学中所讨论的知行问题。当然，中国传统哲学是从“世俗”的认识论角度而论的。关于知行的观点，纷争很多，大致体现出两种倾向：重知轻行或重行轻知，又有难易说、先后说等。《左传·昭公十年》中有“非知之实难，将在行之”的说法，《古文尚书·说命中》有“非知之艰，行之惟艰”的提法，都有着知易行难、重行轻知的倾向。孔子的知行观是较复杂的，既重视并敬仰生而知之者，又承认自己只能是学而知之者。也就是说，他既主张有所

谓无行之知，又强调由行而知，后一个观点，有行先知后之意。实际上，孔子自己还是注意知行并重的，且更重行而后知的：“行有余力，则以学文。”（《论语·学而》）孟子是重知而轻行的，主张有不学而知的神圣的良知。墨子是讲行先知后，重行轻知的，认识来源于人的见闻之行，对一个人的价值判断也在于观其行为。自然，老子和庄子对知行是持否定式的表述的，无行亦无知。荀子实际上也是持行先知后、知轻行重论的，一方面讲人的认识来源于人的行的活动，另一方面也讲行的重要性：“不闻不若闻之，闻之不若见之，见之不若知之，知之不若行之。”（《荀子·儒效篇》）董仲舒重申先秦的无行而知的重知论，王充则强调行的重要意义。

佛教的止观论给传统的知行论注入了新的内容，而佛教的止观学说又以慧能的定慧等学达到最高的理论成就，它不是简单地既重视止或定，又重视观或慧，而是把两者有机地统一成一个整体，体用一如。定慧等学，在表述方式上，既有道家的否定性描述，这在佛教中称为“遮诠”，也有儒家诸“圣”的正面阐发，这在佛教中被称为“表诠”，把两者也结合起来了。所谓定，是修而无修、无修之修的定法，所谓慧，也是性空之慧。从定慧等的角度看，知行之难易、轻重、先后，都是边见，都是片面的执着。如果说难易，迷则难，悟则无所谓难易。如果说轻重，对于一个人格健全的人来讲，知行都很重要。至于先后，知行则无先后可言。孟子讲良知，不和行相统一的良知，也是有缺陷的。虽然慧能的心体之知和孟子的良知有相通之处，但慧能的知是定慧合一的。因此可以说，慧能的定慧等学不只对教门来说是教外别传的，对如来禅来说是渐顿有别的，对中国传统的哲学来说，也是对传统的知行观讨论的一个全面总结。但慧能的定慧等学毕竟是以佛教的形式出现的，还不能纳入世俗的认识论体系。王阳明做了转换

的工作，提出了知行合一论，这个观点在方法论上可以说完全是定慧等学的翻版，由此也可以看出慧能思想的影响。

5. 伦理的意义

从伦理的角度看，定慧等学又是慧能所提倡的一种伦理准则或道德要求，同样，传统哲学中的知行观也主要是从伦理的方面而谈的。这种伦理准则的基本含义是，作为一个有着高尚道德的人，必定是具有思想和行为的统一性，其所言所行，必是高度一致的，只有其中的任何一方面品质，都算不上是道德完善的人。孔子讲过对一个人的评判，不只是要听其言，更要观其行。有所言，也必定要有所行，要把高尚的道德理念也体现在行动上。这只是讲了知行关系的一个方面，只强调了道德行为在伦理学中的意义。在慧能的体系中，道德行为和道德观念完全是和谐无碍的，这种统一缘于人们内心的高度自觉，缘于对人的本质的深刻洞察。说一个“定”时，就已经有智慧在，说一个“慧”时，就已经有禅定在了。说“定”时，是智慧和禅定的统一，说“慧”时，同样是禅定和智慧的统一。所谓成佛，也就是成就这样的有着高度的道德品质和道德自觉的人。

三、一行三昧

同如来禅一样，慧能的祖师禅也是讲一行三昧的，不过，同样是讲一行三昧，慧能的看法却是与如来禅有别的。慧能的一行三昧也是体现的无修之修，而神秀的一行三昧所侧重的则是按规范形式而行的坐禅法门。在这里，祖师禅的顿修或无修就和如来禅的渐修区别开来了。

1. 一行三昧之义

慧能这样解释一行三昧：

一行三昧者，于一切时中，行住坐卧，常行直心是。（《坛经》）

所谓“直心”，是平直之心，对一切法都不生分别、执着的心，也就是无念、无相、无住之心，用慧能的话来说，是与谄曲之心相对的平等之心。在日常生活行住坐卧之中，在任何时候，对一切法都不染著，对一切众生都不存凶险不恭之心。这既是一种修行方法，也是对人们的道德要求。从修行方法来说，这种一行三昧是无修的。

“直心”之说，也是《维摩诘经》中所论，慧能曾引述了经中“直心是道场”、“直心是净土”的说法。据《维摩诘经·菩萨品》，这样讲“直心是道场”：

佛告光严童子：“汝行诣维摩诘问疾。”

光严白佛言：“世尊，我不堪任诣彼问疾，所以者何？意念我昔出毗耶离大城，时维摩诘方入城，我即作礼而问言：‘居士从何所来？’答我言：‘吾从道场来。’我问：‘道场者何所是？’答曰：‘直心是道场，无虚假故。……’故我不任诣彼问疾。”

《佛国品》中又这样讲“直心是净土”：

佛言：“善哉宝积，乃能为诸佛菩萨问于如来净土之行，谛听！谛听！……宝积当知：直心是菩萨净土，菩萨成佛时，

不谄众生来生其国。……”

所谓道场，有多种含义，这里的意思，乃是指修行学道的场所。如果以为，修行学道一定要到规定的场所来，遵照一定的仪式而行，这是如来禅的有修、渐修之修。僧肇曾批评过这种修习方式：

修心尽道，无乱之境，便是道场。若能标心为主，万行为场，不越方寸，道自修者，乃真道场也，曷为近舍闲境，而远求空地乎？直心者，谓内心真直，外无虚假。（《注维摩诘经》卷四）

找块空地渐渐修习，以为这样就可以入道场，僧肇对这种做法很不以为然，他认为，真正的道场在人的自心，只要心不乱，就是入了道场。僧肇以习三论而闻名，当时已有禅法流行，但他并不是一个禅僧，不过，他对佛教中国化的探索，可以说是慧能佛教革命的先锋。他提出的中国佛教的中道方法论，即物而空，即动而静，即俗而真，即有名而无名的思想，正为祖师禅所继承。他对渐修的批评，也正符合后世祖师禅的精神。所以说，要论祖师禅的宗派之源，可以溯至达摩，但要说祖师禅的思想渊源，则必须从僧肇说起。

慧能的直心，后来的禅宗又发展为平常心。这中间还有一个过渡，必须提到慧海了，慧海是过渡者之一。《大珠禅师语录》中有这样一段有名的对话：

有源律师来问：“和尚修道，还用功否？”

师曰：“用功。”

曰：“如何用功？”

师曰：“饥来吃饭，困来即眠。”

曰：“一切人总如是，同师用功否？”

师曰：“不同。”

曰：“何故不同？”

师曰：“他吃饭时，不肯吃饭，百种须索；睡时不肯睡，千般计较，所以不同也。”（《大珠禅师语录》卷下）

同样是吃饭和睡觉，但有了无心和有心的区别。无心，也就是慧能所讲的直心，没有任何执着的心；有心，是因为有了思索，有了分别，有了染著，就是“曲”了。

神秀也是言一行三昧的，但他的一行三昧，不外是守心法门，正如《楞伽师资记》中所载，是“守真一之门”。慧能这样描述神秀的一行三昧之法：

迷人著法相，执一行三昧，直言坐不动，即是一行三昧。
（《坛经》）

神秀的一行三昧，就是坐禅法门，就是渐修。

在首先运用这一禅法的道信那里，是把它作为念佛法门的。观心念佛，处闲静之所，舍除杂乱之心，意念集中于一佛，专念佛的名字，念念相续，就能见到一切佛。道信的一行三昧也属于渐修的。在一行三昧的问题上，神秀虽不言念佛，但对道信针对初心人而设立的渐修方便却有了进一步的发挥。

那么，对于这个一行三昧，祖师禅和如来禅就区别开来了，祖师禅是言“直心”的，如来禅则言“曲心”。在慧能看来，所谓一行三昧，只能有一种解释，这就是直心。他据此而批评神秀等人的禅法：

莫心行谄曲，口说法直。口说一行三昧，不行直心，非佛弟子。（同）

“谄”是巴结、奉承。巴结什么？奉承什么？为了使心得到解脱，而去巴结渐修法门，奉承渐修法门，这就是有求了，不是直心了，就是曲。从法理上讲，他们也是知道应该行直心的，但是实际上做不到，口是而心非，口说心不行，这就不是定慧等。按照定慧等的原则，应该是口直心也直，心口如一。这也是一种道德批评。慧能认为，不行直心，不是真正的佛弟子，也得不到真解脱。

2. 祖师禅的禅定观

如来禅直言禅定，以此作为渐修之道，祖师禅言禅定吗？自然也言禅定，但同样是言禅定，所指的内容并不相同。祖师禅的禅定是无修之修的。

慧能这样解释坐禅：

此法门中，一切无碍，外于一切境界上念不起，为坐，见本性不乱，为定。（《坛经》）

或者说：

外离相为禅，内不乱为定。（同上）

所谓坐禅，就是慧能所讲的无念或无相法门。所谓定，也不是心止于一处而不动，乃是自心不乱，不因境而乱，要做到不乱，就要求对境无执。从本质上来讲，自心本来就是恒定不乱的，“不是风

动，不是幡动，仁者心动”一语，是说如果你心生执着，有所动，才会有所谓的风动和幡动，就自心的本性而言，本无所谓风，也无所谓幡，更无所谓动。

《曹溪大师别传》中也讲到慧能的禅观：

若无生灭，而是如来清净禅；诸法空，即是坐。

这里的如来清净禅，就是后来所讲的祖师禅。慧能时代，还没有祖师禅的提法，乃是以如来清净禅为最高的禅法。这种提法，在神会的语录、宗密的著作等中唐禅典中也能看到。这里谈到的坐禅，是以诸法性空的原理为基础的，诸法无生无灭，是为禅，诸法性空，是为定（或称为坐）。这一观点，也是基于《金刚经》中的空观。经中言：

须菩提，若有人言：如来若来，若去，若坐，若卧。是人不解我所说义，何以故？如来者，无所从来，亦无所去，故名如来。（《威仪寂静分》）

慧能解释道：这无所从来，无所从去，就是无生无灭，也就是空，内外皆空，为禅定。所以这种坐禅，并不是要看心看净，并不是要坐着而不动。慧能宣布：

此法门中坐禅，元不著心，亦不著净，亦不言不动。（《坛经》）

据此来看神秀的禅定法门，慧能提出了毫不留情的批评。神秀是讲看心看净的，讲坐而不动的，要时时拂拭，以保持心的清净的。

慧能指出：

若如是，此法同无情，却是障道因缘。（同上）

如果心住于一处，坐而不起，这就把人等同于无情的万物了。慧能在佛性问题上坚持人和万物之别的，坚持佛性只遍有情，不遍于无情。坐禅只是要使人成为无情木石。他又主张，信仰的本质，禅法的本质，是在于心的体悟，而不在于外在形式的坐禅，坐禅只能对人的解脱起相反的作用。在对真性、真理的体悟方法上，祖师禅和如来禅提出了完全不同的观点。

神秀的坐禅所面对的烦恼，在慧能看来，只是一个虚妄的对象。对一个虚妄的对象而修，只能是冥行妄作了。慧能对神秀的看心看净逐一清理。关于看心，慧能说：“若言看心，心原是妄，妄如幻故，无所看也。”（《坛经》）人心本来就是虚妄如幻的。这里可以看出慧能对于心的规范，把心和性区别开来了。性是体，无善无恶；心是用，从原则上讲，是有恶也有善的。但善的心，实际上就是指向本性了，所谓人心，其实只是恶的心，这就是人心的现实的存在状态。这种妄幻之心，有何可看，可看者，必是一个实体，妄心不是实体，而是幻体。事实上，神秀也是讲无心可看的，他所讲的尽虚空看，放旷身心看，即是此意。但神秀所言看而无看，与慧能的无心可看，还是有区别的。一是神秀未悟妄念本空，而把妄心作为磨治对象，二是神秀还有一个“看”字在。关于看净，慧能说：

若言看净，人性本净，为妄念故，盖覆真如，离妄念，本性净。不见自性本净，起心看净，却生净妄，妄无处所。故知看者，却是妄也。净无形相，却立净相，言是功夫，作此见者，

障自本性，却被净缚。（同上）

作为人心之本质的人性，本来就是清净无污的，如果还要去看这个净，又生执着，被这个“清净”束缚，反而不能认清自性了，成为障碍。而且，“清净”之性本身也不是一个实体，没有具体形象，又如何可看？这种看，也是妄行妄作。

慧能又引经典依据来继续这一批评：

若坐不动是，维摩诘不合呵舍利弗宴坐。（《坛经》）

据《维摩诘经》卷三《弟子品》载，维摩诘居士有疾，世尊派诸弟子去看望他，首先叫有“智慧第一”之称的舍利弗去。舍利弗不敢去，因为他当年曾经修习过坐禅法门，遭到维摩诘的痛骂。维摩诘说：

舍利弗，不必是坐，为宴坐也。夫宴坐者，不于三界现身意，是为宴坐；不起灭定而现诸威仪，是为宴坐；不舍道法而现凡夫事，是为宴坐；心不在内，亦不在外，是为宴坐；于诸见不动，而修三十七道品，是为宴坐；不断烦恼而入涅槃，是为宴坐。

维摩诘所言宴坐，尽是大乘无修法门。神秀对《维摩诘经》应该说也是很注重的，他的方便通经中，第三“显不思议解脱”方便在讲到解脱法门时，就是依此经而说的，但对其中否定坐禅的说法，显然没有采纳。

慧能对神秀坐禅法门的批评，还含有伦理的意义，这一点亦须引起注意：

若修“不动”者，不见一切人过愚，是性不动。迷人身不动，开口即说人是非，与道违背。（《坛经》）

如果真要说“不动”的话，乃是自心不动，自性不动，对于他人的过失和愚痴，不要去生个批评的心，不要去议论他人的是非。实际上，众生所谓的过失和愚痴，所谓的妄念，常常是社会现实的一种反映。这就涉及到对世法和出世法的关系的看法了。慧能说：“若真修道人，不见世间过，若见世间过，自非却是左。”（《坛经》）所谓“左”，是“更甚”的意思。如果你的眼睛紧盯着人世间的不合理现象，而加以抨击，那你自己的过错就更严重了。相反，人们应该首先看到自己的不足之处：“常见自己过，与道即相当。”（同上）先要正己，方能救他人，所以慧能又说：“若欲见真道，行正即是道。”（同上）按照正确的方法去修行，才能入禅道。而正确的修行方法，就是这无修之修。

关于慧能的无修论，后起的《坛经》版本又有所发挥。比如宗宝本中，加入了两首偈，一首是卧轮禅师的，言渐修，另一首是慧能的，反驳渐修论。卧轮偈是：

卧轮有伎俩，能断百思想，对境心不起，菩提日日长。

慧能认为此偈并没有明见心地，如果依此修行，必受系缚，他另作一偈于之相对：

惠能没伎俩，不断百思想，对境心数起，菩提作么长？

对来自神秀会下的志诚禅师与慧能的对话，宗宝本中也加了一

段：

师曰：“汝师如何示众？”

对曰：“常指诲大众：住心观净，长坐不卧。”

师曰：“住心观净，是病非禅，常拘坐禅，于理何益？听吾偈曰：生来坐不卧，死去卧不坐，一身臭骨头，何必立功课？”

增加的这些资料，与慧能的思想是相符合的，这里所体现出来的，是无念、无住的观点，无修的观点。

这种无修的禅法在后世禅学中得到进一步的发扬，有一个著名的例子可以说明这一点。马祖道一禅师初到南岳怀让会下时，专心于坐禅，凡有来访者都不理睬。怀让禅师多方诱导他，让他明了坐禅无益。有一天，怀让拿了一块砖在道一面前打磨，道一起初也不去关注这件事，但时间一久，他就禁不住要问：你在做什么？怀让说，我在磨镜子。道一又问，砖块怎么能磨成镜子？怀让说，砖块不能磨成镜，坐禅怎么能成佛？道一终于从禅座上站起，问道：究竟应该如何才能成佛呢？怀让就问：“譬牛驾车，车若不行，打牛即是，打车即是？”又云：“汝学坐禅？为学坐佛？若学坐禅，禅非坐卧；若学坐佛，佛非定相，于法无住，不应取舍。汝若坐佛，即是杀佛。若执坐相，非达其理。”（《大鉴下一世》，《古尊宿语录》卷一）坐禅不能成佛，如果要以坐禅而达佛境，只能是杀佛。怀让的话说得就比慧能的更激烈了。

3. 无修的意义

同顿悟论所体现的意义一样，无修也是对烦琐主义的渐修法门的否定。至于渐修的烦琐性，可以举个例子来说明。这又要提到智顗了，他对渐修之法有详尽的描述，这些方法很有代表

性。

智顓在《修习止观坐禅法要》一书中，从十个方面层层展示渐修之道，即为具缘、诃欲、弃盖、调和、方便、正修、善发、觉魔、治病、证果。为了反映出此法的繁杂性，不妨略作介绍。

具缘者，发心修习止观法门，首先要具备五种外部条件：持戒清静、衣食具足、居闲静处、断绝各种俗世事务、亲近善知识。

诃欲者，诃责世间五种人欲，即色欲、声欲、香欲、味欲和触欲。

弃盖者，去除五种能覆盖人心、人性的烦恼，即去贪欲、瞋恚、睡眠、掉悔（掉是使心不安定的烦恼，悔是在掉的基础上产生的烦恼）、疑虑。五盖实是讲的贪、瞋、痴三毒。

调和者，调整身心等方面的状态，使其符合禅修的要求，须调和五事，即调食、调睡眠、调身、调息、调心。入定、住定和出定时，都有调和之法。

方便者，修习止观所需的五种方便法门，立志愿、具精进、念（念世间之恶，禅定之贵）、巧慧（禅定智慧）、一心分明。

正修者，明具体的禅修方法，又分为坐禅之修和历缘对境之修（根据日常生活中所遇到的各种情况而修）两类，于中又有更详尽的修法。

善发者，在正修的基础上开发内外种种善根。

觉魔者，觉知障碍人们的功德和智慧的魔事，包括烦恼魔、阴入界魔、死魔和鬼魔。

治病者，用止法和观法对治身心的各种病症。

证果者，证得真如之体，达到觉悟的境界。

即使是这样极为简化的描述，也可以看出其复杂性来。这种修行，需要花费大量的时间和精力，成佛的理想较为遥远，不是立即就能实现的。而国人的宗教心态则是求简求速的，简是方法

的简单化，速是成佛的快捷性，慧能的无修正适合这种宗教心理，所以很吸引人。当祖师禅一创立，一切传统的佛教修习方式，一切繁杂的仪式，都被否定了，禅具有了全新的意义，一股清新的禅风迅速刮遍佛教界。人们看到了解脱的新希望，人们从此可以摆脱各种清规戒律的束缚，实现心灵的自由。自此，其他各烦琐宗派的影响立即下降，祖师禅不但成为禅宗的主流，实际上也成为了中国化佛教的主流。净土宗也是讲“简”的，但不“速”，而且是讲他力的，它代表了一部分国人自信心的缺失，但也不失为一种适合于这类众生实现解脱的方便法门。总体上说，在唐代，净土宗的影响没有禅宗那么广泛。唐以后净土宗的势力不衰，禅宗则逐渐式微，这种情形，从一个方面反映了中国人自信心的降低。

无修和渐修，从一定程度上也可以说，一种是平民化宗教的修行方法，一种是带有贵族化倾向的宗教的修行方法。渐修也是需要闲的和有钱的，要有时间从事渐修，也要有一定的生活保障。持渐修的一些宗派，以及其他佛法中包含有渐法的一些宗派，很大一部分是受到官方资助和庇护的，这些宗派的领袖可以举出一长列。北宗是不需要“作务”的，南宗则不然，需要用自己的劳作来保持经济上的自给和独立，如何再有时间闲下来打坐？在慧能的经历中，常常看到他作为一个劳动者的形象出现的，出家前他要打柴卖钱糊口，出家后，又是当了八个月的苦力，得法后，在下层百姓中躲藏了几年，如何能坐下来打坐？慧能之后，祖师禅更向山林化发展，所谓的修行，就体现为日常的生活行为和农业劳动，于是，禅是生活的口号出现了，禅也更表现为农禅（实际上农禅在道信、弘忍二师处就已出现了）。特别要提出的是，慧能的祖师禅法，并不是专为在寺僧众而立的，他更提倡在家而修的居士禅。这些居士，并不是像维摩诘那样的富户，往往

是生活境遇一般的平民，像慧能出家前那样的生活状况，像慧能得法后潜藏时所接触的那些人的生活状况。这类人，处于社会的底层，要为维持最低的生存需求而劳作，为这部分人提供的解脱之道，如何能叫他们坐下来慢慢地渐修？唯有快捷方便才能引发他们的宗教热情，如来禅的方法对于他们来说，真是远水解不了近渴。所以，无修的意义也在于，慧能为广大的平民指出了一条方便的解脱法门。

人们对渐修法门的追随，也是一种媚俗的心态。北宗在当时是一种主流禅学，官方意识形态的一个组成部分，皇上要请来国师垂问禅法，官僚贵族们也纷纷皈依大禅师。在这样的示范下，渐修禅门自然成为一种社会时尚，信奉者众，义福东行时所受到的以地方官为首的信众的盛大欢迎，就很能说明其影响之大。实际上，一旦成为时尚的思潮，往往就有从俗的一面了，如来禅的流行，正说明媚俗风之盛。慧能在这样的背景下，一反俗流，宣布渐修不能成佛得解脱，只能障碍菩提道，这引起的震动是可以想象的。以这种思想解放、观念改革运动为先导，祖师禅遂由南往北横扫禅界。所以，禅学的革命也可以称之为“南方的革命”。

4、两点提示

慧能对如何贯彻祖师禅法，有两点要求：一是不要争论，二是要真心实行。这对于推进祖师禅的发展定下了基本的原则。

第一，不要争论。对于北方盛行的如来禅来讲，祖师禅向人们展示了全新的观念，全新的修行方法，全新的觉悟方法，这自然要引起一阵讨论，甚至要争论渐法和顿法，如来禅和祖师禅谁更符合祖师之道。慧能说：不要争论，因为没有什么可以争论的，顿法本来就是依于人的本性而建立的，你对自己的本性还有什么怀疑吗？“此教本无诤，无诤失道意。执迷诤法门，自性入生

死。”(《坛经》)这是敦煌本中的几句偈,其中的“无诤失道意”一句肯定是有误的,“无”字,从前后的含义来看,应该是“有”字之类。查敦博本《坛经》,则为“若诤失道意”。这就使前后的意思一致起来了。惠昕本的则是这样记述的:“此宗本无诤,诤即失道意。”这也很明确。祖师禅所指示的心性,是不可说的,无法可说,不可说之法,又如何能争出个结果来?这一观点,在祖师禅系的众师中是一再坚持的,神会禅师和一位学僧有这样一段问答:

郑睿问:“云何是道?”

答曰:“无名是道。”

又问:“道既无名,何故言道?”

答:“道终不自言,言其道[者],只为对问故。”

问:“道既假名,无名是真否?”

答:“[亦]非真。”

问:“无名既非真,何故[言]无名是道?”

答:“为有问故,有言说,若无有问,终无言说。”(《神会禅师语录》)

道不可言说,如何能争出个有无来?所以大珠慧海对学僧说:“我不会禅,并无一法可示于人。”(《大珠禅师语录》卷下)

另一方面,争论也是一种分别之心,是心有所执,无非是想争出个胜负来,而真理岂可以用胜负二边来衡量的?慧能说:“诤是胜负之心,与道违背。”(《坛经》)

这种争论是有历史传统的。当印度佛教刚传入中国不久,对佛教是否适合于中国本土文化以忠孝礼教治国的状况之争就爆发了,这称为礼教与佛法之争。本土文化的维护者们出于保持文化的纯洁性的良好愿望,提出一个讨论问题的标准:是夷还是

夏？实际的意义就是，夏文化优而夷文化劣，这也是后来的中西问题之争。佛教以这种标准来划分，自然是属于“夷”的，自然被一部分人所排斥。特别是道教方面的一些人，仅仅以自己所信奉的宗教是本土宗教就徒生许多优越感，也加入了抨击佛教的行列，全然不顾道教在很多方面对于佛教的吸收。一方面偷运对方的思想，另一方面又打击对方，这种情形，从道德的角度看，是恶劣的。但不管你如何争论，佛教还是按文化移植的内在规律迅猛发展。

慧能反对争论，这一点从宗教发展的角度看是明智的。如果热衷于争论顿法和渐法的孰是孰非，必将延误祖师禅的发展的时机。慧能在世时，如果不把这个问题解决，不把人们的传统观念转变过来，那么后世的禅僧很可能会离开祖师禅的方向。从另一方面来说，对南宗顿法，不是简单的理论讨论的问题，更重要的是个实践的问题，是亲证的问题，“不在口争，汝须自修”（《坛经》）。

第二，真心实行。慧能一再告诫学人，要努力精进，莫虚度时光。“努力修道莫悠悠，忽然虚度一世休”（同上）。之所以会产生争论，是因为人们还没有了知根本。有些人，虽然身已为南宗人，但不悟自性，仍不免要有争辩之心，而得法者，由于已亲身感受到顿法的实际利益，从不起争，只劝道俗修行，是所谓“迷人口念，智者心行”（同上）。慧能甚至提出了这样严厉的警告：“莫空口说，不修此行，非我弟子。”（同上）问题已经很清楚了，慧能也一再强调，再要说下去，真成了后世所批评的所谓“老婆禅”了，但有些人就是阳奉阴违，表面上拥护顿法，口口声声称颂顿法，就不见他去亲证顿法，不去推广顿法，而且还要标榜自己是慧能大师的弟子，真是坏我宗门声誉，败我慧能门风。如果再要这样下去，将要以禅门僧团戒律治之，不得再以我弟子的名义蛊惑人

心。由此可见,当时在北宗如来禅法的强大势力面前,要推行祖师禅法,阻力何其大,正如此,方体现出神会为慧能争正统的可贵。

第七章

不二法门：祖师禅的超越性

超越(transcendental)作为哲学范畴是一个引进的概念,在西方哲学中,对这一概念从未有过一个约定俗成的界定。但这并不影响人们在禅学研究中对其的喜好,人们常常使用这个概念来描述禅,本书也采用此概念。佛家也有超越的提法,比如讲“超越三昧”,那是对超入三昧的又一种提法,指在对于禅定的修习中,一般是渐进的,但是佛与菩萨不必依四禅八定的次序而渐进,可以直入最高阶段。这对理解祖师禅的超越论也很有启迪意义。禅家也曾有超越之说,那是“超佛越祖”,超越诸佛与诸祖师的权威,显露自己的心性,这也是祖师禅的超越论的一种含义。一般意义上讲,超越必须是和感性具体相对的,和有限相对的,且是逻辑上在先。祖师禅的超越,被称作为“内在的超越”,这是和所谓“外在的超越”相对而言的,一般来说,可以用“分离的超越”和“不分离的超越”来区分这两者,前者是指超越者脱离被超越的对象的,而后者则表现为超越者和被超者的内在关联。我们说无限是对有限的超越,外在的超越观则主张无限是脱离有限的超越,而内在的超越则强调无限不能脱离有限而独立存在。祖师禅的内在的超越,正有这种“不分离”的特征。除此之外,还有独自的特点,它不是以外在的理想境界为超越的目标,而是在自

心之内所实现的人格的自我完善和品质的自我提升。从方法论上来讲,它是以般若空观的不二法门为基础的对妄执的否定,对边见的否定。不过,祖师禅的否定方法又与印度佛教中观学派的离四绝百之法表现得不尽相同,中观方法讲相非,祖师禅是讲相即。相非之法体现出的是理想主义和浪漫主义,相即之法可以说体现出的是现实主义,这也是祖师禅入世精神的反映。

一、超越自我

这里的自我,是现实社会中生活着的每一个众生,他们的内心充满烦恼,被无明妄执所缠而心不知,自家本有宝藏而不识,陷于生死轮回之中而不觉苦。所谓超越,就是要让众生认识到这种状况对解脱的障碍,而有自我否定的自觉和勇气,能自己实现对自心真性的觉悟,实现祖师禅的顿悟,至于佛地,成就菩提,入涅槃境。而所谓佛境界,所谓菩提,所谓涅槃,其实都是众生自性中本来具备的,都是自心的本质。所谓超越,乃是超越自心的现象而达至本性,因而称其为“内在的”。内在的超越,非离凡夫众生而成佛,乃是即凡夫而成佛,即众生而成佛;非离烦恼而得菩提智慧,乃是即无明而成智慧;非离生死而入涅槃,乃是不舍生死而入涅槃,这是祖师禅的超越论的一大特色。与顿悟论相应,这种超越也是顿超,瞬间完成的。这种超越的基本精神,是立足于现世解脱,在现实的人生中成就解脱,而不是彻底否定现世,否定人生,这也是祖师禅的宗教理性的体现。

1. 超越作为众生的自我:即众生而成佛

佛教常把没有实现觉悟的人称为众生,中国的俗语中也有“芸芸众生”之说,这是个中印合璧的用语。“芸芸”,众多貌,形容

众生充满尘世。在《坛经》中常常可以看到慧能使用这个概念，诸如“众生无边誓愿度”、“众生本性般若之知，亦复如是”等等，但慧能更喜爱使用“世人”的提法：

菩提般若之知，世人本自有之。

世人离见，不起于念。

世人性本自净。

世人性空，亦复如是。

若无世人，一切万法，本元不有。

这“世人”，即是世俗之人，凡夫，迷人，愚人，少根之人，用带点政治色彩的话来说，是平民，社会上很普通、平凡而又没有“身份”的人。他们要么没有文化，或者是文化程度很低，没有可以炫耀，可资清傲的学问；要么没有财富，需要为维持基本的生存而劳碌；要么没有权势，在一般人看来，他们完全没有一点可以使自己产生自信的资本。而慧能却把同情和关怀投向他们，指出他们完全可以成为大智上根者，觉悟者，解脱者，完全可以实现超越。所谓佛，并不是远离众生，远离平常的人而另有什么纯粹的佛，佛只是众生，只是世俗之人，是觉悟了的众生，要说高贵的话，这些卑贱者最高贵。

慧能自己的觉悟就是一个成功的超越范例，一个自幼丧父的孤儿，一个靠打柴为生的人，一个不识字的人，一个身材瘦小的边民，刹那间就实现了超越，成为一个觉悟者，一个拯救众生的传道者，一个宗教领袖。这种经验，应该是很有感召力的。

慧能如此，人人也都能如此，实现超越的根据，就是众生自心的本有佛性，本有智慧。佛和众生不是截然分开的两类不同的境界，不过是同一个人的迷悟两种不同表现。世人的超越，不是

离开众生而成佛，不是要你追求外在的偶像，不是要你去彻底否定现实的生存状态，不是要你去离却习惯已久的世俗生活，也不是你外在的社会地位的改变，而是心灵的体悟，体悟到自己的本命元辰，体悟到诸佛众生建立在佛性基础上的平等，体悟到诸法的空幻之性。有了这种体悟，你就能感到俗世所谓的贫富贵贱，都是虚幻不实的，如烟如云，它们之间也无所谓有什么差别，富贵者，也没有什么值得令其心喜的，贫贱者，也没有什么可以值得心忧的。所谓欢喜，应是得法之喜，悟禅之喜；所谓忧，也应是忧于不能明心见性。人生不应追求虚幻不实之事，而有着更紧要的大事去做。大珠慧海教诲道：“莫求一世虚名快乐，不觉长劫受殃，努力努力。”（《大珠禅师语录》卷上）所谓否定，就是要否定你对虚幻之物的执着，所谓超越，就是要超越你内心的迷执。

由此可见，在超越之前和超越之后，人还是这个人，事还是这些事，编民依然还是编民，猎人依然还是猎人，行者依然是行者，社会身份依然未变，社会地位依旧未改，但心灵有了变化，由痴迷而转向了觉悟，对世界的看法也改变了，不受一物而缠，不被一欲而染。从此，你就是个精神自由的人，可以任运自在，任心逍遥，随所住处而得安乐。这也是顿悟后的境界，顿悟法门就是祖师禅实现超越的手段，顿悟和超越是合二为一的，“一念若悟，即众生是佛”（同上）。

从社会哲学的角度来看，慧能的这种思想也是高级的安民之道，与天台宗的三谛圆融，华严宗的理事无碍、事事无碍论等都有异曲同工之妙，都从宗教的角度承认了现世的合理性，只不过天台、华严要依经而作严谨的论证。比如说华严的理事说，先要分析理法界和事法界的不同性质，理法界，指事法的本性，无尽的万法都以同一法性为根本，事法界指各各差别的万事万法。再论理和事的关系，为理事无碍法界，理事的圆融无碍，又以理

遍于事、事遍于理、依理成事、事能显理、以理夺事、事能隐理、真理即事、事法即理、真理非事、事法非理等十门分析。由此而进入事事无碍的关系，为事事无碍法界，又以理如事、事如理、事含理事无碍、通局无碍、广狭无碍、遍容无碍、摄入无碍、交涉无碍、相在无碍、普融无碍十门分析之。所谓事事无碍，也就证明了现世中所存在的一切的合理性。祖师禅则不需要这样来证明，在祖师禅看来，这是不证自明的，因为本性如此。

对于即众生而成佛这一观点，更精确地讲，应是即众生心而成佛，而不是即众生之色身而成佛。这一点是要指明的，禅宗佛性论的基本观点是即心是佛，而不是即身成佛，即身成佛主要是密宗的看法。后面的几个相似的提法，即烦恼而菩提，乃是即烦恼之心而得菩提；不舍生死而入涅槃，乃是即生死之心而入涅槃，心是成佛的主体。

2. 超越充满烦恼的自我：即烦恼而成菩提

众生之所以被称为众生，也是因为他们没有觉悟到自心的菩提智慧，自性被烦恼覆盖，执一切虚幻的事法为实有，不能舍却。慧能说：“迷人于境上有念，念上便起邪见，一切尘劳妄念，从此而生。”（《坛经》）因此，众生要得到解脱，必须去除烦恼，超越充满烦恼的自我。

要去除烦恼，必须正心，以正去邪，慧能提出了归依自心三宝的方法。三宝为佛宝、法宝、僧宝，教门以三宝在心外，归依三宝，也成了向外的求索。慧能这样讲三归依：

自心归依觉，邪迷不生，少欲知足，离财离色，名两足尊；自心归正，念念无邪故，即无爱著，以无爱著，名离欲尊；自心归净，一切尘劳妄念，虽在自性，自性不染著，名众中

尊。（《坛经》）

这是慧能在授无相三归依时所示的教诲。归依佛，佛是觉悟者，是实现了自我超越的众生，因而能成为“两足尊”，即在以双腿行走的众生中真正有尊严的人。佛对引起众生烦恼的最常见的两个对象，即财富和美色都能不起执着，不被染著。慧能在这里使用“少欲知足”的提法，而不讲禁欲或无欲，事实上慧能是承认人们的基本生存欲求的，不是禁欲主义，这也是符合人性的。而少欲知足更是个传统的观念，少欲和中国传统的寡欲论相似，孟子有“养心莫善于寡欲”的思想。欲也是人的一种本能，去除了基本的欲望，人也就不成其为人了，关键的问题是要善养浩然之气，在欲望面前能做到不动心。慧能对欲望的看法与他有相通之处。知足说则和道家的观点特别是老子的看法相似，老子有知足常乐、知足不辱的观点，祸莫大于不知足，内心满足，不务外求，方能免遭耻辱。就纯佛学的背景而言，少欲知足的提法，也是汉译佛典中的常用概念，在《无量寿经》中，就有这样的观点：

不生欲觉、瞋觉、害觉，不起欲想、瞋想、害想，不著色身香味触法，忍力成就，不计众苦，少欲知足，无染恚碍……

归依佛，就是要归依这种少欲知足的觉悟之性。

归依法，法是“正”的意思，指的是佛法。佛法要求人们离欲正心，心正无邪，才能不被欲缠。什么叫正，什么叫邪？大珠慧海有一解释：“心逐物为邪，物从心为正。”（《大珠禅师语录》卷下）心生种种法生，悟得心外万物的这一性空特点，心就能归正；反之，心随物转，心随境转，就是邪。这正心，也是慧能的“直心”的另一种表述，它也使人联想到儒家的学说，儒家有正心诚意之

论。离欲，从慧能的思想总体来看，应该理解为对物不执着，不因物而生欲，因为慧能是讲即欲而解脱的，不是离欲而得解脱，离欲而得解脱是如来禅所追求的模式。能够不生执着，不被欲缠，那就有了做人的尊严，称为“离欲尊”。归依法，就是要归依这种离欲的正心。

归依僧，僧是清净的意思，僧人是清净众生。从本原的角度看，烦恼也是与生俱来的，是先天佛性的伴生物，但清净众生能不沾染烦恼，不生烦恼，因而被称为“众中尊”，大众中最有尊严的人。归依僧，就是要归依这种清净本性。

只要达到佛的觉悟，法的正心，僧的清净，烦恼众生就能实现自我超越，而这三者，也都是人们心中本有的，众生清净本觉，这是祖师禅的基本前提。祖师禅还认为，佛法也出于人心，一切佛法，都是众生本性具足的。佛法本是因人而兴的，如果没有人，也无所谓佛法。佛法又是破执之法，众生如果不生执心，三世诸佛也无法可说。因此，所谓归依三宝，也就是归依自心，可以称其为“内归依”，内归依也就是内在的超越。

由烦恼向菩提的超越也是瞬间实现的，迷则烦恼，悟则菩提，悟在须臾间。而由烦恼到菩提的觉悟也不是离却烦恼，灭尽烦恼而得菩提，乃是即烦恼而成菩提。慧能在对神秀门下的志诚开示时指出了这一点。慧能称志诚是“细作”，即奸细，想来偷听我的禅法。志诚说，你没有点出这一点时，我是细作，但一经点出来，我就不是奸细了。慧能说道：“烦恼即是菩提，亦复如是。”（《坛经》）

这个观点也表述为“即烦恼是菩提”。烦恼和菩提不是截然对立的两个不同方面，菩提净性就存在于烦恼性中，烦恼中就包含了菩提性，从如来藏的理论来看，也是如此。慧能特别以万恶淫为首的“淫性”来说明这一点，指出这淫性本是清净无污的，除

却淫性要别觅所谓菩提是不可能的，菩提就在淫性中。如此说来，只要在淫而不染淫，在污而不染污，就是菩提。这正是慧能要说明的。他指出：“性中但自离五欲，见性即在刹那间。”（《坛经》）烦恼和菩提之间的关系，是不二而二，二而不二的。慧能在这里并没有鼓励你去酒肆淫坊成就菩提的意义，这种观点只是后世禅宗在知识分子大量向禅的情形下而发生的异化。慧能在这里只是强调必须在现实生活中成就解脱，即使在最恶的恶行中，也能解脱。所以慧能也把烦恼比作恶魔，从烦恼到菩提的飞跃也就是从魔到佛的转化，所谓成佛，就是恶魔成佛。他说：“性中烦恼三毒生，即是魔王来住舍，正见忽除三毒心，魔变成佛真无假。”（同上）如果再引申而言，魔王都可以疾成佛道，一般的众生自然也能速得菩提了。这为人们指示了一条迅速方便的解脱之法。

3. 超越陷于无明的自我：即无明而成智慧

众生何以被烦恼缠？是因为于境有执，于物有执，但又为何而会生执着？追溯到最初的原因，不在外在的社会因素，只在于人们自心的愚昧无知，对佛教真理的无知，佛教称之为“无明”，烦恼以无明为首。释迦牟尼在分析人们陷入三世生死轮回的原因时，就发现这无明是一切痛苦的根源，因此其著名的十二因缘学说的起点就是无明。在《大乘起信论》中，则归结于人心的“不觉”，所谓不觉，也就是无明。人生的一切苦难，一切烦恼，社会的一切不平，都要归结于自己的一心，归结于自心的无明或不自觉，这心不是太沉重了吗？在慧能看来，事情并没有如此严重，因为智慧并不是远离无明的，无明本身就包含有智慧，从无明可以径直超入智慧之境。

慧能把这一层意义上的超越叫做“愚来智度”，如何度？“用智慧观照，于一切法不取不舍，即见性成佛道”（同上）。问题是要

在自性暗宅中经常保持智慧，常生智慧，不被无明缠。为了做到这一点，慧能提出了忏悔的方法，称为“自性忏”，具体做法是：

前念后念及今念，念念不被愚迷染，从前恶行，一时自性若除，即是忏悔；前念后念及今念，念念不被愚痴染，除却从前谄诤心永断，名为自性忏；前念后念及今念，念念不被疽疾染，除却从前嫉妒心，自性若除即是忏。（《坛经》）

敦博本中，“除却从前谄诤心永断”一句作“除却从前矫诤，杂心永断”。这样就读得通了。慧能在这里要求除却一切由无明而引起的邪迷之心，从道德的意义看，这些都是恶心，与善相对。由此也可以看出慧能的价值观，他并不停留在禅的一般意义上讲无善无恶，实际上还是讲诸恶莫作，众善奉行的。能除去恶的心，自然能见般若智慧。

这种超越，并不是离无明而实现的，不是去尽无明后才能得到智慧。明与无明，愚痴与智慧，并不是对立的，慧能引《涅槃经》中“明与无明，凡夫见二，智者了达，其性不二”的观点来说明这一点，在无明和智慧的关系上，也必须以不二法门视之。从不二法门的角度来看，离无明就没有所谓纯粹的智慧，所谓智慧就生在无明中而不被无明染，如同莲生于污泥中而不被污泥染，依旧清净无比。所以说智慧的话，这些“无明”的人最有智慧，要说聪明的话，这些“愚笨”的人最聪明，相反，那些认为自己去尽愚痴的“聪明”者，其实最愚蠢。所以对慧能讲的“除却”恶念的理解，不能理解为恶念尽而智慧现，他只是要人们看到邪恶之念的虚妄性质，不被邪念障碍自性。

慧能讲的自性忏，与一般的宗教忏悔有别，他不是要人们向外在的偶像行忏悔，而是向自性所具的智慧忏悔。是非的标准，

真理的标准，不在心外的权威身上，就在自心中。从超越的角度看，这种忏悔也就是内在超越的一种表现。所谓超越，只是向自心智慧的复归，只是由向外的求索转为向内的省悟。

4. 超越轮回生死的自我：不舍生死而入涅槃

众生由于无明，而生种种欲望，而有种种执着，不达佛境，不见佛性，不明智慧，陷于生死轮回之中。这些人如何解脱？如何超越？慧能指出，生死轮回中的众生，完全能够成就解脱，实现涅槃，而且是不舍生死而入涅槃。

在整个敦煌本《坛经》中，就字面上看，谈“涅槃”一词，只有一次，即在最后一段有“如来入涅槃，法教流东土”一句，也是总结释迦佛祖入灭后，其法又传来中国。虽然没有提涅槃的概念，但慧能的全部思想，又有哪一处不曾指示涅槃解脱之道？慧能的祖师禅，也是唐代的涅槃学。五祖弘忍要大家呈得法偈时，曾说过：“世人生死事大。”其意即已指明，对于众生来说，超脱生死轮回，是人生的头等大事，而超脱生死轮回的境界，就是涅槃之境。弘忍就已在指示涅槃的重要性，慧能又何尝不是这样？他告诫道：“不悟即长劫轮回。”（《坛经》）众生如果不能明心见性，那将永远只能沉溺于生死之中，不得入涅槃之境。又讲：“一念断即死，别处受生。”（同上）这是在说明无念时所讲的，众生一旦哪怕有一念生执着，那将念念有执着，那你就不得超出生死海，还要再去投胎轮回。

慧能讲的涅槃，是大乘佛教的无余涅槃。他在《无相颂》中讲到“邪正悉不用，清净至无余”，这个“无余”，就是指无余涅槃。这种涅槃，造成生死轮回的原因已经断灭，前世惑业所造成的果报也已经消除，超脱了生死，不再受生于世间三界。与此相对的是有余涅槃，这种涅槃，虽然形成生死轮回的原因已经消除，但前

世造业所形成的果报还在，所以还不能超脱世间的生死流转。无馀涅槃是大乘佛教所提倡的，但在禅界，有些人虽然身在大乘门，所修的却是小乘的有馀涅槃，所以慧能劝导说：“莫于大乘门，却执生死智。”（《坛经》）比如说，执着于争论顿渐之法的人，就只是迷于生死，“执迷净法门，自性入生死”（同上）。北宗的修不动行在慧能看来也属于这种生死智，其追求的不是真解脱。

如何是真解脱？超脱生死才是真解脱。如何才是超脱生死？惠昕本《坛经》中讲到：“不舍生死，而入涅槃。”这是在把神会对顿悟的观点移入《坛经》时而抄来的神会的话，从方法上看，并不和慧能的想法相违。生死和涅槃，也是不二法门。所谓的涅槃，并不是脱尽生死才能实现，涅槃就在众生的生死轮回状态之中，如果以为脱尽生死而可以入涅槃，那么所入的涅槃，也不是大乘佛教的真涅槃。

二、超越边见

即众生而成佛，即烦恼而成菩提，即无明而成智慧，不舍生死而入涅槃，讲述了人们在实现自我超越时对边见的否定。但是，人并不是孤立的有情生命，他是由种种因缘所组成的。所以在讨论自我超越时，还必须对这些因缘进行考察，必须去除在这些方面所存在的边见或执着，如果做不到这一点，个人的超越是不完整的，也不能算是真正实现了自我超越。这些边见主要表现在下列关系上：在西方净土和东方浊世的关系上，否定现世的东方而追求西方净土，以此为真解脱；在出家和在家修行的关系上，否定在家的方式，以出家修道为真修行；在现世和出世的关系上，否定现世而追求出世，以为出世才是真解脱；在语言文字和禅的关系上，绝对否定文字对禅的作用，单纯强调禅对文字的作用。

排斥性；在禅文化和俗文化的关系上，否定禅文化对世俗文化的回应，追求所谓纯禅的文化。在慧能看来，这些都是边见，都是否定一边而强调另一边，所谓超越，也应超越这些边见。慧能在这些关系上表达了这样的观点：自性即西方净土，在家即出家，即现世而出世，不离文字而立禅，不离俗文化而立禅。在这些问题上，慧能不但和如来禅区别了开来，也和教门区别了开来。

1. 自性即西方净土

在中国佛教史上，有所谓“东西方关系”。东方，就是指的中国，从地理位置上看，对于西域、印度这些佛教传来之地而言，中国在东方，西域、印度在西方。西方还另有一义，即指佛教的西方净土世界。东西方关系，也就是前文中稍有提及的夷夏关系，东西方关系之争，也是历史上夷夏之争的继续。在历史上，国人向来以华夏为世界的中心，华夏之外，一律为夷人夷地，夷文化乃劣等文化，国粹派历来是十分注意夷夏之大防的，佛教自然属夷文化中的一种。当有人信仰佛教时，往往会遭到国粹派的批评，牟子就有这样的遭遇。有人对这位早期的佛教信徒说：“吾子弱冠学尧舜周孔之道，而今舍之，更学夷狄之术，不已惑乎？”（《理惑论》）批评的依据就是孔孟的观点：“夷夏之有君，不如诸夏之亡”，孟子的“吾闻用夏变夷，未闻用夷变夏者也”（同上）。这种观点是以夏否定夷，以东方文化来否定西方文化，这是一种边见。另一种看法则与此相左，可以说是以西方来排斥东方，就是慧能所批评的以西方净土来否定现世，这也是一种边见，这种边见，也是标榜遵经而说的，不过在慧能看来，这并没有真正理解佛说的真谛。

佛教认为，我们人类所居住的娑婆世界或现实世界是污浊不堪的，充满了烦恼和罪恶。所谓清净世界，在现世之外，离我们

这个浊世最近的一个是西方世界。我们的现世如何污浊？有五浊：命浊，人的寿命都很短，不能使生命永恒；烦恼浊，人们都具有贪、瞋、痴等烦恼；劫浊，整个尘世都是灾难不断，充满了饥饿、灾荒、战争、疾病等等苦难；众生浊，众生没有佛教信仰，不接受因果报应论，也不持戒，所以常受痛苦；见浊，众生的思想中，充满了错误的观念。西方世界如何清静？那真是一言难尽。据《无量寿经》中记载，西方佛国净土，地上以七宝铺设而成，这种七宝国土，十分广阔，不可限量；国土上又长满七宝树，树上开七宝花，结七宝果；没有五浊恶世常见的地狱、饿鬼、畜生等恶趣众生；西方世界的佛是阿弥陀佛，他的寿命长久，不可计量，所以也叫无量寿佛，他能接引念佛的人往生西方，也叫接引佛。

中国佛教根据西方净土的思想，创立了净土宗，主张否定现世，离开现世而得解脱，念佛往生西方佛国净土，依靠阿弥陀佛的愿力而成就超越。净土宗的影响力不在禅宗之下，其方法表面上看来也很简单，不需要费力坐禅，只要念阿弥陀佛名号就行（其实这方法是似简而实繁的），也不需自力，依佛力而成。此宗自己就把念佛方法称作易行道，像如来禅这种要依靠长期的修行才能证得不退转境界的，则属于难行道。这样大量吸引信众。道绰教人念佛，采用数豆子的方法，每念一声，就数豆子一粒，据说数过的豆子有几十万斛（南宋以前，一斛为十斗），可见念佛者众。道绰是净土宗的创始人之一。道宣说，由于道绰的影响，“道俗子女，赴者弥山”（《道绰传》，《续高僧传》卷二十四）。满山都是从道绰学念佛法门的人，道绰讲经散席时，念佛声充满山谷。慧能时代，净土宗正值其盛。

现在慧能宣讲祖师禅的顿悟法门，不需要念佛修行，不靠他力，不是等到修习者临终时才由阿弥陀佛来接应，不是在西方世界成佛，佛也不在西方，只在众生自心中。这不由得使人心生疑

惑，究竟是修净土法门，还是应该修你所说的顿悟法门呢？为什么有这么多人信奉往生净土呢？请慧能来说法的韦刺史就对慧能说：“弟子见僧俗常念阿弥陀佛，愿往生西方，愿和尚说得生彼否？望为破疑。”（《坛经》）他希望慧能说明，念佛究竟能否往生西天。

慧能指出，一般人都认为西方世界离众生很远，其实佛经中就讲得很清楚，西方离此不远。佛不过是随机说法，对下根众生说西方离此遥远，对上根众生，则讲离众生很近。佛法并没有远法和近法，只因众生根性有差异，才说有远近。这是从佛的教化方面来讲远近。其实净土经典也常讲西方离此不远，《观无量寿佛经》卷上有“阿弥陀佛去此不远”等语。不过经中所言不远，不是如禅宗所言就在众生心中，而是距众生有十万亿刹之遥的，净影慧远说：“汝知阿弥陀佛去此不远者，十万亿刹，名为不远。”（《观无量寿佛经疏》卷上）

根性差别，才有远近之说，根性差者有迷，根性慧利者有悟。慧能说：“迷人念佛生彼，悟者自净其心。”（《坛经》）差别就在这里。自净其心，方是众生应该追求的修行方式，不必念佛求生西方。其实，从人心的本质来讲，人心本来清净，只要人们能悟得自心清净佛性，就是往生西方了。因为，所谓西方世界，并不在人们自心之外，就在每个人的心中存在着，自性即是西方，东方世界就是西方。自性清净，就是佛土清净，何必还要往生自心之外的所谓西方？从心性论的角度来看，自心之外的西方净土，对众生来说，并没有实际的意义，如果你不悟净心，就是念佛，也难到你向往的西方，不断十恶之心，又有哪个佛会来接应你呢？道由心悟，岂在念佛？所以慧能又说：“心起不净心，念佛往生难到”，“不悟顿教大乘，念佛往生路遥”（同上）。关键还在于自心的觉悟，若悟无生顿法，见自心净土，也是刹那完成的，这和顿悟论的原则

是一致的。

慧能根据这种观点,对韦刺史说,你是东方人,只要净心,就没有罪孽。其实西方世界也有心不净的人,他们造了罪业,也想往生我们这个东方世界,为何要这样往东往西呢?在哪儿都不是一样吗?“使君东方人,但净心无罪。西方心不净有愆,迷人愿生东方,两者所在处,并皆一种。”(《坛经》)慧能在这里实际上还表达了这样的观点,西方世界也不是纯净无污的,和我们东方世界一样,也有不净。这样也就打消了人们想往生西方的欲念。这是对净土宗基础理论的冲击。惠昕本《坛经》在讲到慧能的这一思想时,表述得更具有感染力:

使君东方人,但心净即无罪。虽西方人,心不净亦有愆。
东方人造罪,念佛求生西方,西方人造罪,念佛求生何国?
……愿东愿西,悟人在处一般。

东方人,就应该在东方世界成佛求解脱,应该在自己生存的世界里解决自己的问题,追求西方解脱,不是真解脱,远离东方现世的超越,不是真超越。不过,这并不表明慧能对西方净土的思想是绝对否定的。他既反对以西方净土否定东方现世的观点,也不是走向另一个极端,只是强调在东方和西方的关系问题上,也要遵循不二法门,即自心净土,就是西方,即东方世界,就是西方;只是把西方净土拉入东方世界,拉入众生自心而已。这对历史上的夷夏之争作了一个比较圆满的总结。

2. 在家即出家

佛教对信仰者,一般是要求剃度出家,在寺修习的,以别于俗世之人,虽然也有在家而修的居士,但保持佛教的宗教特征

的，主要还是依靠出家而修的信众们。在中国佛教史上，早期和中期的发展都是以出家修行为主的，只要看一下南北朝佛教各学派和隋唐佛教各宗派的世系，无一不是以出家者为主。出家人就有出家人的行为规范，有专门的严格的戒律。不过从以礼教治国的中国的传统礼法来看，佛教别出一道的宗教戒律所体现出来的伦理规范在很多方面是与礼教规范相违的，而佛教为了标榜自身的出世性，也曾一再声明不与礼教相融。自印度佛教一传入中国，道德敏锐性特别强的国人就提出了疑问：是否符合我们的孝道啊？是否符合我们的忠观啊？于是，争论产生了，国粹派从忠孝的立场上抨击佛教，指斥佛教无孝无忠，在身破身，在家破家，在国破国，于人于家于国均无一利。就其破身而言，礼教忠告我们，体肤发须，受之父母，不得毁伤，毁之则不孝；而佛教徒却要剃须削发，以示别于俗人，这是破身。就其破家而言，礼教告诫我们，不孝有三，无后为大；而佛教徒却不娶不嫁，不事生养，这是破家。人人都出家，岂非家家都被破？就其破国而言，佛教在政治、经济、意识形态诸方面都与国家利益有冲突，妨碍国家利益。比如说，僧人大量出家，会导致国家劳动力资源和兵源的紧张，直接影响国家的稳定；寺院经济的扩大，也易造成和世俗经济的冲突，佛教史上所受的多次法难，就常常是以这种经济冲突为导火线的，虽然法难的深层原因在于佛法和世法在价值观上的冲突。儒家认为，容止是五事之首，服饰是三德之始，而佛教徒的服饰容止，也不符合礼教的要求。这是破国。在佛教方面，自然有出来为自己辩护的，指出佛教于人于家于国都有益。佛教徒追求的是大孝大忠，注重的是内在的修道，僧人或出或住，或默或语，都不溢其情，不淫其性，只以道为贵，正因为如此，在表现方式上就与世俗方法有所不同。而儒家礼教要求人们所做的只是小孝小忠，儒家更注重的是外在的形式。由此看来，佛教不

但与世法不违,而且还是优于儒教的。这种解释,没有从理论上作深层次的说明,终究未能释除人们的疑问,以至于唐代又起争执,韩愈作《谏迎佛骨表》,于中也对佛教从礼教等方面加以批评。实际上直到明清之际,王夫之也在继续对佛教进行批评。只要佛教的出家的形式还保持着,那么,在家和出家的矛盾就不会解决。

问题不仅在于此,还在于一些理想主义的佛教僧人们,如慧远者流,一再坚持佛教的出世立场,坚持佛教徒和世俗者的应有区别,强调僧人不应遵守俗礼,所以有著名的“沙门不敬王”宣言。这从实际效果上看,更易强化在家和出家的冲突,加深佛法和礼教的矛盾,虽然他也讲出家人形式上不敬王,不守俗礼,只能有利于传统礼教:“内乖天属之重,而不违其孝;外阙奉主之恭,而不失其敬。”(《沙门不敬王者论》)

所以,如何正确处理在家和出家的矛盾,成为中国佛教发展的一个关键性问题,涉及到中国佛教向何处去的方向性问题。慧能自然注意到了这一点。对这一矛盾的解决,慧能提出了居士佛教的方案:

若欲修行,在家亦得,不由在寺。在寺不修,如西方心恶之人;在家若修,如东方人修善。(《坛经》)

慧能是结合东西方关系来讨论在家和出家关系的。佛教信仰并不是一个纯形式的问题,关键在于内心要有真实的体悟,而这种体悟也不是只有在寺院中才能获得,在家不是照样能觉悟吗?如果心中不悟,出家在寺又如何能实现解脱?居士在家带发修行,既行佛教的清净行,遵守佛教的基本戒律,实现佛教的价值理想,又不违世俗的礼教规范。居士所守的五戒,也一直被认为和

儒家的五常有着相同的社会功能。居士不必剃发削须，也无妨嫁娶，既全身，又全家，对亲能行孝，对君可事忠，而且在服饰容止上也与礼教无违。

在家修行，也就不必大建寺塔，而在历史上，正因为各方势力不顾国家财力，广造佛寺，成为佛教常受抨击的一个主要弊端。“道人聚敛百姓，大构塔寺，华饰奢侈，糜费而无益。”（《正诬论》，《弘明集》卷一）居士佛教就不存在这种问题了，同时，寺院经济和世俗经济的冲突也可以得到根本的解决。

居士佛教，其思想渊源，应该说来自印度佛教，《十住毗婆娑论》卷十有一段话，很明确地阐述了这层意思：

出家或有不修善，则不如在家；在家能修善，则胜于出家。

对比一下慧能向韦刺史所讲的话，与此如出一辙。印度佛教实际上也在解决在家和出家的关系问题。大凡宗教，都会遇到这一难题。佛教的戒律中，专门为居士规定了应遵守的戒律，这就是居士五戒，这也是为解决这一问题提供的方案。其实居士佛教也一直是佛教的一个重要的方面，这从《维摩诘经》在中国佛教中所受到的高度推崇就可以得出这一结论。《维摩诘经》所宣传的就是居士佛教，维摩诘就是家居士的突出代表。慧能倡导在家修习，就把中国佛教的发展方针明确化了，这样既保证了佛教自身的发展，又兼顾了社会对佛教的要求，比较圆满地处理了佛法和世法的矛盾。从唐代以后的佛教发展史来看，居士佛教所起的作用越来越大，这也可以说明慧能所指示的方向对中国佛教演进趋势所作预测的准确性。

3. 即现世而出世

自性和西方净土的关系，在家和出家的关系，从另一个角度来看，也就是现世和出世的关系。慧能提出的即自性而净土，即东方而西方，即在家而出家等观点，也是对现世和出世关系的解决，这种解决的结论就是：即现世而出世。

慧能这样表述他对现世和出世关系的看法：

法元在世间，于世出世间，勿离世间上，外求出世间。
（《坛经》）

意思很明确，佛法只存在于现世人间，所谓的出世间，也只是在现世中，没有脱离现世而独立存在的纯粹的出世间，所以，人们不应在现世之外另求什么出世间。

佛教把众生所生存的世界称为世间，也就是指的此岸世界、现实世界、人间，把世间的法则称为世法，儒墨道法，诸子百家，都属世法；把佛教的佛国世界称为出世间，也就是彼岸世界、理想境界、佛界，把佛教的法则称为出世法。按照一般的观点，佛法和出世法，彼岸世界和此岸世界，理想境界和现实世界，佛界和人间，是二元对立的，前者是对后者的完全否定。所谓超越，就是建立在这种全盘否定的基础上的；所谓解脱，是以出离现实世界为前提的，以否定人的现世生活为前提的。这种否定，其实是否定现实世界的合理性，佛法，严格来讲是具有深刻的社会批判精神的。但是，这样离开现实的理想境界真的有其存在的意义吗？佛法本是因人而有，因人而兴的，离开了现世的人生，佛法依何而存？在慧能看来，在世间和出世间的关系上，也应遵循不二法门，不能把两者对立起来，所谓解脱，乃是现世解脱。

祖师禅的直指精神在这里也体现出来了，要实现人生的超越，必须直面现实的人生，直面无明的、充满烦恼的、处于生死轮回之中的现世人生。这一点和儒学也有相似之处，孔子有一句名言：“未知生，焉知死？”首先要解决的是如何更有意义地生活下去的问题，而不是离开这个基本原则去空谈身后世界。生的问题解决好了，死的问题自然也能很好地解决。这就是中国传统的生活理性，体现出强烈的现实主义的入世精神，慧能的禅学也继承了这一精神，所以可以称慧能的祖师禅是世俗化的、入世的。

4. 不离文字而立禅

关于禅和文字的关系，禅宗历来有不立文字之说。所谓言语道断，心行处灭，强调语言文字和禅的本质的对立，禅不可说，无法用语言如实表述出来，也难以用文字正确描写出来。语言所至之处，正是禅的精神消失之处；文字所写之处，正是禅被扭曲之处。

对于慧能的祖师禅，一般也认为是不立文字的，但是慧能自己在这个问题上的观点，有些复杂，他一方面是明确反对不立文字之说的，但有时也讲要不假文字。就其反对不立文字的观点而言，对于禅和文字的两边，单纯强调不立文字，也是不符合不二法门的，也属边见。慧能的观点是，既不能简单地说不立文字，也不能说必依文字，而是不离文字。这个“不离”，就是慧能一以贯之的“相即”的中道方法。所以，慧能反对把语言文字和禅的本质截然不同地区分对立起来，他曾批评执于不立文字的边见：

谤法，直言不用文字，既云“不用文字”，人不合言语，言语即是文字。自性上说空正言语，本性不空迷自惑，语言除故。（《坛经》）

《坛经》曹溪原本在“人不合言语，言语即是文字”一句后面又加上一段：

又云：“直道‘不立文字’，即此‘不立’两字，亦是文字。”

慧能的话中，“自性上说空正言语，本性不空迷自惑，语言除故”一段，从字面上看，很费解，敦博本中与此相同，惠昕本、曹溪原本、宗宝本等都没有此语，可能有脱误，联系前面的“出外于相离相，入内于空离空，著空即惟长无明，著相即惟长邪见”之意，试增补为：

自性上说空，正言语本性，不空，〔正语言相用，〕迷〔人〕自惑，〔执于空性，〕语言除故。

慧能批评的不用文字，也就是禅一般所谓的不立文字。慧能指出，既然说不立文字或不用文字，真能彻底做到这一点吗？这“不立”“不用”难道不都是文字吗？人一张口，就要说话，一说话，就是语言，就有文字，所以，不立文字，就应该一句话都不说。如来禅对一些禅师的记载，还真是说他们“禅灯默照”的，其实也没有真正做到这一点，神秀不也是有所说的嘛，既有所说，又要强调不立文字，这本身就是戏论。不立文字之说，其实是把语言文字和禅的本质对立起来了。

¹ 在这个问题上，慧能主张也以不二法门论之。语言文字有性空的一面，也有不空的一面。只强调性空的一面，而说不立文字，那就是边见，不了解语言还有不空的一面；执着于语言文字，不知语言文字还有性空的一面，那也是边见。要使用语言而又不泥

于语言。对于禅意，语言虽然不能完全表达出来，但要表达禅意，也不能完全不依靠语言。所以，慧能的观点可以表述为“不离文字”，不离文字而立禅。

这个问题，也是慧能对中国思想史上言意之辩的一个回答。言意之辩所争论的内容，主要是言尽意和言不尽意的问题，在先秦时代，老子就认为道不可说：“道可道，非常道，名可名，非常名。”可以言说的道，不是永恒的至道，可以言说的名，也没有恒常性。庄子也讲道不可言，得意而忘言。《易传》中也有“书不尽言，言不尽意”（《易·系辞上》）的说法。这都强调语言和终极真理的对立，言和意的对立，渲染了意的绝对性和言的局限性。魏晋时期，出现了何晏、荀粲、王弼等人的言不尽意论和欧阳建、孙盛等人的言尽意论之争。言不尽意一派认为只有忘言才能得象（即卦象，属于符号性文字，文字的特殊形态），只有忘象，才能得意，以否定语言作为认识真理的必然工具。王弼从语言、卦象、卦意三个层次来阐发他的观点，一方面，他承认卦辞（语言）、卦象（符号）对于了解卦意（事物的本质）的作用，但又进一步把卦辞、卦象与卦意割裂开来，强调得象而忘言，得意而忘象。如果到此为止，还只是庄子思想的重复，因此他在此基础上更主张语言对于真理的障碍作用，而有这样的观点：“忘象者，乃得意也；忘言者，乃得象也。得意在忘象，得象在忘言。”（《周易略例·明象》）不只是在把握了真理之后就可以忘掉语言，而在于要把握真理，必须否定语言，排除语言文字的作用。从一般的认识论来看，这种观点常常被视作是“神秘主义”的，并在后世的禅学中得到进一步的发扬。言尽意一派则主张语言可以完整地表达思想，语言是辨别对象和认识真理的重要手段。欧阳建认为，所谓语言，并不是别的什么，只是对事物的一种称谓，对客观事物的反映，真理非语言不能表达，认识事物非语言不能完成。“理得于心，非言

不畅，物定于彼，非名不辨”（《言尽意论》）。

就慧能的言意观来看这两种思想的对立，言尽意论和言不尽意论都是一种边见。言不尽意论把语言和真理完全对立起来，完全否定语言的作用；而言尽意论则把语言和真理、语言和客观事物完全统一了起来，执着于语言的作用。两者都是对语言性质的片面理解。语言和它所表述的对象，并不是完全对立的，用中道的理论而说，乃是二而不一，不一而二的，应该是不离语言而显意，既不否定语言，也不执着于语言。这是慧能对言意关系的超越。

但是，禅宗又是讲教外别传，不立文字的，如何来理解这种禅的精神和慧能此观点之间的差别呢？就语言和真理的关系而言，禅宗方面的一般看法是，禅与教有别，教门藉经典教说、语言文字来传达佛法，所以，立文字乃是教内的系统，不立文字是教外的系统。不过在慧能，并没有过关于教外别传、不立文字的归纳，而且，以最高真理可不可以用语言来表述为准区别教与禅，证据并不是很充分。禅门讲禅悦，教门也有法喜，这两种境界是相同的。如果说语言不能充分表达这种境界，那么教门法喜也是如此。慧能讲无念，这个无念论能否作为不立文字的一个佐证呢？如果说是无念，自然不应有思维，不应有语言，也不会运用文字。但慧能的无念，在前面已经阐述，乃是于念而无念，并不是彻底断绝一切念，不是如神秀一系所修的使心止于一处。在慧能身上，禅还是有“理性”的，姑且可以称之为理性禅学，在一切二边关系上，慧能是严格遵守不二法门的，在语言文字和禅的关系问题上，也是如此。慧能之后的诸家禅系，特别是临济一系，喜欢斗机锋，棒喝交施，或者运用种种奇异的动作，以这些极端的风格来表示禅的不可说性，以此来标榜不立文字，他们比慧能更强调禅宗的这一精神。其实，即使像临济宗诸高僧，虽标榜不立文字，

又何曾离却了文字？即使是棒喝，又何尝不是语言的另一种形式？可说与不可说，一直是禅面临的难题：可说，又不是禅；不可说，又不得不说。慧能的解决方法，其实就是即说而无说。这是就慧能的不离文字的观点而作的分析。

不过，慧能有时又讲“不假文字”，众生“本性自有般若之智，自用智慧观照，不假文字”（《坛经》）。这个不假文字，就是说禅悟并不需要通过文字或语言的手段来实现，禅悟本质上是“非语言”的，这也就是不立文字。如何来看待慧能在这个问题上的不同观点呢？佛法大都是应机施設，方便开示，解执去缚的，禅法尤其是如此。就一般的中观原则来看，不离文字而立禅，乃是慧能中道思想的具体体现。从破执的角度而言，对于执着于“不立文字”，这不立文字其实也成了悟禅的障碍，所以要治以不离文字，慧能对执于“不用文字”者的批评，就明显具有这样的特征。对于泥于文字者，则要对治以不立文字，慧能对法达的开示，也就体现出对这类执着的破斥。对于经教文字，对于《法华经》，法达因迷而执，不知经典真谛，慧能告诉他：“心行转《法华》，不行《法华》转；心正转《法华》，心邪《法华》转；开佛知见转《法华》，开众生知见《法华》转。”（同上）对于经教文字，要能转，而不是被转，要我注经文，而不是经文注我。在这里，不能以俗世的矛盾观念来理解这种不同的开示。我们不能说马祖道一既言即心即佛，也言非心非佛，就是矛盾的，也不能说赵州从谏既言狗无佛性，亦言狗有佛性，就是矛盾的。关于禅的可说与不可说，还有另外不同的角度，从禅的教学手段来讲，禅是不得不说的，禅师的许多语录，都是在教学过程中所说的；从对禅的参悟来讲，又是直下承当，无需文字的。

5. 不离俗文化而立禅

慧能的祖师禅,通过上述的介绍,大致可以认为,祖师禅不是一种纯禅,更是一种文化,它有着广泛的文化关怀,它对文化史上的一些重要问题或争论,都表达了自身的独特看法。相比之下,神秀的如来禅,倒可以说是纯禅的,它所关注的范围,基本上只限于禅学本身。所以当人们讨论到禅时,首先会想到慧能的禅法,讨论到禅与中国文化的关系时,主要介绍的,也就是慧能禅系和中国文化的关系。在这里必须顺便提一句,学界对禅与中国文化之关系的研究,一般的作品是放在禅对中国文化的影响上,而禅对于中国文化的回应和总结,则较少涉及,这是不够的。

中国文化,历来是按两个大的方向而发展的,一是精英文化,二是俗文化,虽然两者有着相互的作用,但各自更有着独特的规律。佛教的发展也有这样的两条线索,一是经典佛教,一是民俗佛教,前者可以说是佛教中的精英文化,而后者则可以说是俗文化。禅应该如何发展呢?是否也有相似的这两种形式呢?就慧能的禅法而看,他并未只走纯禅的精英道路,也注意到和俗文化的融合,不离俗文化而立禅。这里所讲的俗文化,并不专指佛教之外的世俗文化,而主要是指在民间流传的,民间所关注的文化类型,属于民俗文化的范围。

不离俗文化而立禅的根据,可以从慧能的谈话中找到,慧能说:

人我是须弥,邪心是大海,烦恼是波浪,毒心是恶龙,尘劳是鱼鳖,虚妄是神鬼,三毒即是地狱,愚痴即是畜生,十善是天堂。无人我,须弥自倒,除邪心,海水竭,烦恼无,波浪灭,毒害除,鱼龙绝。(《坛经》)

在讲到众生都有般若之智时，慧能说，就像大龙在大海上下起了大雨：

譬如其雨水不从天有，元是龙王于江海中将身引此水，令一切众生，一切草木，一切有情无情，悉皆蒙润，诸水众流，却入大海，海纳众水，合为一体。众生本性般若之智，亦复如是。（《坛经》）

这里提到的恶龙、鱼鳖、神鬼，以及地狱、天堂等内容，在中国文化中，常常是俗文化里的内容，而且大部分是属于“迷信”的内容，一般的精英文化是不屑于去涉及的。比如说中国传统精英文化的倡导者之一的孔子，是“不语怪、力、乱、神”的。就是在中国佛教中，也主要是在向根性较浅的众生一般地宣传佛教信仰时才较多地阐述，在精致的佛教哲学里是很少去讨论它们的，甚至把它们和经典佛教严格区别开来。比如在宗密的判教中，把讲善恶因果报应的一类判为人天教，视其为偏浅之教，不了义教。此教就是以天堂、地狱、神鬼为主要的建构思想的手段，宗密说：

佛为初心人，且说三世业报，善恶因果，谓造上品十恶，死堕地狱，中品饿鬼，下品畜生。故佛且类世五常之教，令持五戒，得免三途，生人道中。修上品十善，及施戒等，生六欲天，修四禅八定，生色界、无色界天。（《原人论》）

虽然宗密也讲是可以融合此教的，但这种融合并不是“有机的”统一。这些内容，在中国佛教中，更主要的是属于民俗佛教的规范，中国民俗佛教把鱼龙神鬼、天堂地狱和民间信仰结合起来

了。其实在印度佛教中,并没有经典佛教和民俗佛教之间的区分,龙鱼鳖神之类,都是有情众生,和人一样,都是平等的,无所谓雅和俗之分。在中国佛教中,却有了这样的区分,这也是受世俗文化中精英文化和俗文化两大阵营之对立的影响。而在慧能的祖师禅中,这种情形得到了改变。这些“迷信”的东西,也照样为慧能所用,所谓禅,不离这样的“俗”,不离俗文化而立禅,祖师禅法的入世性或世俗性在这里再次体现出来了。这样的禅,既适合于“高雅”的人们,也适合于广大的“俗人”。

前文在讲到修道和修福的关系时,曾涉及到对民俗佛教的看法问题。修福的一系实际上属于民俗佛教的做法,而慧能对修福有所批评,这并不表示他要否定佛教的民俗信仰形式,而是批评这一类人不知修道,而误以修福为修道。

三、对法:超越的方法论

慧能超越论的方法论原则,可以归纳为对法。这是慧能自己对中道方法的体会。关于中道,中国佛教各宗派都有着各自的说法,虽然总的精神都不出印度佛教中观学派所规定的基本原理,但具体的表述却存在着区别。慧能的观点,和僧肇的中观论更接近,是“相即”的中道,这在诸家中道方法论中很具特色。

1. 对法

慧能晚年总结了自己的思想方法和教学方法,并把它作为宗门法宝付嘱诸弟子,这就是“对法”。慧能说:

吾教汝说法不失本宗,举三科法门,动用三十六对,出没即离两边,说一切法,莫离于性相,若有人问法,出语尽

双，皆取对法，来去相因，究竟二法尽除，更无去处。（《坛经》）

惠昕本在这里叙述得更明确，“二法相因，生中道义”，认为这种对法就是佛教中所常讲的中道。

什么叫出没即离两边？有是一边，无是一边，执着于有，是边见，执着于无，也是边见，两种边见，都要远离，为离两边。什么叫来去相因？有的意义要以无来阐明，无的意义要以有来说明，两个方面结合起来，中道的意义就出来了。慧能举了个明暗关系的例子来具体说明此法：

暗不自暗，以明故暗，暗不自暗，以明变暗，以暗现明，来去相因。（同上）

这段话很难解，也有脱误，试改补为：

暗不自暗，以明故暗；〔明不自明，以暗故明。〕以明〔显〕暗，以暗现明，来去相因。〔而成中道。〕

这样一来，意思就明确了，对明和暗都要从中道的意义上去把握。这一点，神会和慧海等人都坚决执行了，神会当时也是在慧能身边听受付嘱的十弟子之一。在神会和其学生之间，有这样的对话：

真法师问：“云何是‘常’义？”

答：“‘无常’是‘常’义。”

又问：“今问‘常’义，何故答‘无常’是‘常’义？”

答：“因有‘无常’，而始说‘常’，若无‘无常’，亦无‘常’义，以是义故，得称为‘常’。”（《神会禅师语录》）

“常”的意义要通过“无常”来说明，没有脱离“无常”而独立存在的“常”。实际上，这段话还有另外一半，“无常”的意义也必须由“常”来解释，也没有离开“常”的孤立的“无常”。这就是常与无常的对法，对常与无常的中道理解。

在大珠慧海那里，也有这样的思想：

问：“何者是无为法？”

答：“有为是。”

问：“今问无为法，因何答有为是？”

答：“有因无立，无因有显，本不立有，无从何生？若论真无为者，即不取有为，亦不取无为，是真无为法也。”（《大珠禅师语录》卷上）

这就是出没即离两边，来去相因，有为和无为的对法。这常和无常，有为和无为，都是慧能三十六对法中的内容。

慧能把世间、出世间的相对之法，作了一个分类，分出三十六对（慧能实际上列出了三十八对），这是一种独特的分类法。

首先是“外境无情对”，有五对，即天与地对，日与月对，暗与明对，阴与阳对，水与火对。

其次是“语言法相对”，有十二对（实际上列出了十三对），即有为与无为对，有色与无色对，有相与无相对，有漏与无漏对，色与空对，动与静对，清与浊对，凡与圣对，僧与俗对，老与少对，大与小对，长与短对，高与下对。

最后是“自性起用对”，有十九对（实为二十对），即邪与正

对，痴与慧对，愚与智对，乱与定对，戒与非对，直与曲对，实与虚对，险与平对，烦恼与菩提对，慈与害对，喜与嗔对，舍与悭对，进与退对，生与灭对，常与无常对，法身与色身对，化身与报身对，体与用对，性与相对，有情与无情对。

这是慧能对一切事法所作的分类。这种分类，在印度佛教中，小乘和大乘都有各自的内容。小乘的说一切有部分为五位七十五法，计有色法十一种，心法一种，心所有法四十六种，心不相应法十四种和无为法三种。大乘佛教的瑜伽行派则分析为五位百法，分别是心法八种，心所有法五十一种，色法十一种，心不相应法二十四种，无为法六种。除数量有所增加，心法和色法的位置也不同了。但两者的分类标准却是相同的，即是色法、心法、心所有法、心不相应法和无为法五类。色法是指物质现象，其性质是有“质碍”，即不可入性；心法，或称心王，是产生精神现象的主体；心所有法指由精神主体之心法所生起的心理活动和精神现象；心不相应法是不和心的作用相一致的，既不属于色法，也不属于心法的一类有生灭变化的现象；无为法是指超越因缘，非因缘和合而成，没有生灭变化的绝对存在。

中国佛教中对诸法的分类，法相宗坚持了五位百法的方法，除此之外，就推慧能的分类了。慧能实际上列出了七十六种法，与五位百法相比较，两者重合的部分很少，因为根本不是一个标准。慧能的分类标准，有的学者（比如印顺）认为可能是参照三种世间，即器世间、有情世间和五蕴世间的标准。器世间是众生所依赖的生存环境，也叫国土世间；有情世间是有情生命存在的世界；五蕴世间是指前两种世间的构成要素。但仔细分析，又不尽然。慧能其实已经自己把标准告知我们了，这就是外境无情、语言法相和自性起用，不妨称其为自然界、社会和宗教情感的世界三大标准。自然界范围内所指的，属于传统的色法，是器世间；社

会标准所指的,即是语言法相一类的内容,主要是对一些社会现象的归纳;宗教情感这一标准所涉及的,主要以体用关系为核心,分析禅的修习中所面临的情感、证悟、伦理等方面的问题。

在本章超越论中所涉及的诸种对法,众生与佛对,即是语言法相对中的凡与圣对;烦恼与菩提对,即属于自性起用对中的一对;无明与智慧对,乃是自性起用对中的痴与慧对和愚与智对;生死和涅槃对,应该属于语言法相对中的有为与无为对;在家与出家对,即是语言法相对中的僧与俗对。其余诸如东方与西方对、世间与出世间对、语言与禅本质对、俗文化与禅文化对,在方法论上都不出对法的范围。

慧能提出了三十六对,这也只是一种象征性的归纳,并不是说万事万法只以这三十六对为基本要素。他只是举出方法论的示范作用,一切事法均可按此对法来认识,如果要继续分析下去的话,尽可以举出许多对。那为什么只举出三十六对,而不是其他数额呢?慧能也许是出于这样的考虑:自性念万法,但由于思量的作用,阿赖耶识转生成六识,六识出六根之门,现外境六尘,“是三六十八,由自性邪,起十八邪,若自性正,起十八正”(《坛经》)。十八正,十八邪,合而为三十六,由此再扩为三十六对,这三十六对都是从自性出,称“自性起用三十六对”。

一般认为,分析的方法是与禅无涉的,但是慧能的七十六法分类,不也可以说是一种分析吗?对法相进行这种分析的,除了法相宗,就是这慧能了。法相宗的五位百法在先。前文在分析慧能的心性观时,曾提到要注意慧能禅法在方法上和唯识宗的关系,在这里还必须重申这一点。

2. 对僧肇中论方法的发展

如果要追溯慧能对法的中道观的渊源,与其最有内在的逻

辑联系的,当是僧肇的中观论。印度佛教系统地讨论了中道论,但将其在准确地理解的基础上加以中国化的首先是僧肇。僧肇在罗什门下被尊为“解空第一”,对空观极有心得,他把印度佛教“离四绝百”的“相非”的中道,根据中国化佛教的发展要求,改革成“相即”的中道,把极具理想主义特色的印度佛教演进为现实主义的中国佛教。其中道的主要内容是:以动静、生死论中道,而有“物不迁”的观点;以有无、体用论中道,而有“不真空”的观点;以知与无知论中道,而有“般若无知”的观点;以名与无名论中道,而有“涅槃无名”的观点。印度佛教的中道观,以“八不”论中道,集中分析了世界的本质,僧肇把中道方法又扩展到认识论和解脱论等方面。

关于“物不迁”,僧肇提出了即动而静,即迁而不迁的观点,不是离动而论静,离迁而言不迁。按照世俗的看法,万物是迁流不息的,生死交谢,寒暑迭迁,但从佛教真谛的角度来看,诸法并无来去,并无变动。如果只谈物的运动的一面,是明显有违真谛的;但要只讲真谛的“不迁”,又难为俗士所接受。如何处理这个迁与不迁、动与静的关系呢?僧肇指出,要在迁与不迁之间处其“中”。如何处其中?即动而静,动中求静,从运动的事物中看出其静的本质。由此,就会明了“旋岚偃岳而常静,江河竞注而不流,野马飘鼓而不动,日月历天而不周”(《肇论·物不迁论》)的道理。

关于“不真空”,僧肇提出了即物之自虚,即物而空的中道观,不是离有而论空,而是直接就世俗认为是实有的事物上来体认其空性。至于这个“不真空”,并不是“不真,故空”之类,而是在不真(即是假)和空的两边取其中。“不真”是一边,指因缘所生的种种现象,世俗称其为有,其实空无自性,只是一些假象;“空”是一边,指诸法的本质。如何处理这个关系?即伪即真,更准确地

说,就是即伪而真。

关于“般若无知”,僧肇提出了知而无知,无知而知的中道,其方法论原则来自非有非无论,“非有,故知而无知;非无,故无知而知”(《肇论·般若无知论》)。“般若无知”的提法,“般若”是一边,指无知之知,无所知却无所不知,是真知;“无知”是一边,知而无知,是俗知。这两种知之间,也处其中,非真知非俗知,按照即物之自虚的原则,这里也应是即俗知而真知的。讲俗知时,对诸法的本质也要加以认识,这是一方面;讲真知时,对万法之现象也要加以分辨,这是另一方面。僧肇归结为:“言知不为知,欲以通其鉴;不知非不知,欲以辨其相。”(同上)

关于“涅槃无名”,僧肇提出了涅槃非有名非无名,即有名而无名。涅槃,就其内涵来看,是达到没有生死,与天地合德的境界,从这一点说,是无名,是“绝称”的;但这种境界,又必须要有一个概念来表达它,从这个概念来看,又是有名的,所以有“有馀涅槃”和“无馀涅槃”的概念。对这个有名和无名的关系,也施以中道,从涅槃的有名中看到其无名的特色。这实际上也涉及到了可说与不可说的关系,涅槃不可说,但又不得不说,这就必须在所说中体悟其不可说性,即说而无说。

慧能的超越对法,继承了僧肇“相即”的中道思想。说慧能又发展了僧肇的方法,是指慧能从中国佛教的实际状况出发,把这一方法进一步用于对中国佛教所应处理的各种关系的调节之中,不仅仅是只集中在对世界本质的分析,以及认识论、解脱论等传统的“纯”佛教内容上。在僧肇时代,佛教的中国化还处于进行中,正是积累经验的时期,但僧肇却能在此基础上提出更符合中国精神的中观论,已属不易。而在慧能时代,正是中国佛教的成熟期,正是总结经验的时代,使慧能有可能站在历史的高度,全面考察佛教和中国社会的诸种关系,分析中国佛教发展史上

的经验和教训，在此基础上，慧能才提出了对法的思想，使禅更少纯佛教的味道，更具世俗气度。要说不同，僧肇依经的痕迹极重，思辨的色彩很浓；在慧能，则是依心的，对法的本质在于自心，不必再找另外的依据，也不必思辨，那是不证自明的。但是两人在对于中国社会的深刻洞察方面却是相同的。实际上，不二法门的本质，对法的终极原因，存在于中国社会之中，中国社会所需要的，就是慧能所展示的那种类型的佛教，就是慧能所揭示的那类超越。

3. 与印度佛教中道观的关系

不妨再看一下印度佛教对中道观的论述。其实，任何高级的宗教，在体现其社会功能的时候，都要考虑彼岸和此岸的关系，都不会夸大两者之间的距离，以增强人们对实现解脱的信心。前文中称印度佛教具有理想主义或浪漫主义的特征，也只是指其一般的特点，就有些经论离世以求解脱而言。慧能讲即入世而出世，其实把世间、出世间的鸿沟填平了，在倡导中观理论的中观学派，这一点结论也是这样的。“涅槃与世间，无有少分别，世间与涅槃，亦无少分别。”“涅槃之实际，及与世间际，如是二际者，无毫厘差别。”（《中论·观涅槃品》）这也说明了，涅槃境界和现实世间也没有本质的差别。该派立真、俗二谛，其目的也是在于为说真谛而言俗谛，不离俗谛而说第一义谛。但同样的结论，证得的方法却有些不同。中观学派的方法是“破邪显正”，这就要讲“非”，讲否定，讲遮诠，由此而达到“表”，达到对最高实在的肯定。而慧能在此同时更讲“即”，这个“即”，在此当“不离”解，这种方法，其实直接就是一种肯定，所“即”的对象，是中观派所要否定的“邪”。因此可以说，慧能又是讲“即邪显正”的，不需要通过破斥的方法来得出这种结论。

中观派的中道观以因缘论为其理论基础，“众因缘生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义”（《中论·观四谛品》）。要得到中道，就必须破执，破除边见，比如，常是一边，断灭是一边，离此二边，即成中道。一切二边之法，都可以照此方法而出离之。苦与乐二边，空与实二边，我与无我二边，色法与无色法二边，无明与无明尽是二边，等等，离此类二边，就成中道。此派特别用八种二边关系来讨论中道，这就是著名的八不中道：不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不去，对这八个方面都不能执着。如果说“对法”，龙树是把一切存在归结为这生灭、常断、一异、来去四对范畴，由此而说明一切事法都空无自性的原理。这四对范畴不是随意罗列出来的，分别从实体（生灭）、时间（常断）、空间（一异）、运动（来去）方面分析。这四种性质被否定了。事物的一切存在特征自然也都被否定了。在此基础上而有“百非”，由此而证明世法和出世法的无差别性。哲学思辨的色彩很浓厚。

慧能的“对法”则没有这样的思辨，不需要如此复杂的分析论证，直接就身边事上说明。抬头见天，对天的性质，须从地的性质来阐明；俯首见地，对地的性质，须从天的性质来阐明；来去相因，在天地之间取其中。慧能的对法以天地、日月之类为首，这也是人每天所首先要遇到的事法。中观学派以因缘论为其全部理论的基础，僧肇的中论也是如此。但在慧能的禅法中，就看不到这种论证，所谓空，在慧能看来，心空故万法空，心的本质就是如此。

慧能的中观倾向于“相即”，并不是说他不讲破执，不讲非，不讲遮，他只是不单纯地讲非，这个观点，他表述为“不舍不染”：“一切人及非人，恶之于善，恶法善法，尽皆不舍，不可染著。”（《坛经》）“不舍”，是相即，不离；“不染”，是相非，是离。但这个“离”，是在不离中的离，即烦恼而菩提，即凡夫而成佛，都是这一

方法。中观思想中有所谓“四句”，有句，无句，亦有亦无句，非有非无句，第一句，单方面肯定，第二句，单方面否定，第三句，双重肯定，第四句，双重否定。慧能的即心是佛，即入世而出世等相即论，是否就只属于四句中的亦有亦无句呢？亦有亦无也可以表述为即有即无的。就字面的意义而言，两者并无太大的区别，但在各自体系中的含义并不相同。上述四句是到第四非有非无句时才实现超越的，是层层递进的过程，即有即无，或亦有亦无句，并没有超越的意义，而慧能的“相即”句直接就是超越。如果按照宗密的判教，两者的不同更明显，中观学派其实可以归入泯绝无寄宗，慧能的禅法则可归入直显心性宗。

4. 与教门中道法门的的关系

中国佛教教家诸门，也莫不讲中道。但在这个问题上，慧能的对法中道有其独特的性质，所谓教外别传，在中道观上也明显地体现出来。

三论宗是直接研究中观学派的佛学思想的，吉藏对龙树等人的中道观，有进一步的发挥，这特别表现在其四重二谛论上。中观学派有真俗二谛之说，第一重，空为真谛，有为俗谛；第二重，以有和空皆为俗谛，非有非空为真谛；第三重，第二重中，亦有亦空是执为二，非有非空是不二，这二和不二，都是俗谛，非二非不二，方是真谛；第四重，前三重都是俗谛，否定此三重二谛，才是真谛。吉藏中道观的特点，是以真谛来否定俗谛，这四重二谛中，把前一重二谛作为后一重二谛中的俗谛，连续否定，最后而至第四种真谛的无所得的境界。

法相宗的中道观以非空非有为中道，这种中道之体其实就是“唯识”之“识”，阿赖耶识。但法相宗认为，对中道要从三性统一的角度来把握，一切事法，都可作三性的分析，即遍计所执性、

依他起性和圆成实性。遍计所执性是执着种种事法为实有，不知其空性；依他起性指明事法的本性，本性不在于事法本身，而在于其他各种因缘，从这种因缘看，诸法并无自性；圆成实性是指能够圆满成就一切现象的终极本质，其特点是非有（遍计所执）非无（依他而起）的。

天台宗是讲实相的，中道就是实相。具体而言，以三谛圆融为中道，把《中论·观四谛品》中的“三是偈”看作三谛，“我说即是空”，讲的是真谛；“亦为是假名”，讲的是假谛，事法性空假有；“亦是中道义”，讲的是中谛，非空非假。这三谛都存在于一心之中：“一念心起，即空，即假，即中。”（《摩诃止观》卷一下）三谛互相圆融，虽一而三，虽三而一，任举一谛，都融合其他二谛。从空谛看，假谛和中谛亦都有空的意义，也都是空；从假谛看，空谛和中谛亦都有假的意义，也都是假谛；从中谛来看，空谛和假谛亦都有中的意义，也都是中谛。对任何一事法，都要从三谛来把握。

华严宗的中道观就是其法界观，法界的特性是圆融无碍。对于这些无碍之法的论述，华严宗从四法界、六相、十玄等方面来展开。比如四法界，在前文中已稍有提及，是从具有体用关系的理法界和事法界的融合，具体阐述理事无碍法界和事事无碍法界，是为法界圆融说。六相是指对事法的六个方面的分析，任何一法，必须考察其总相（整体）、别相（部分）、同相（同一性）、异相（特殊性）、成相（缘起而有的存在的特性）、坏相（性空假有的坏灭的特性）。总相与别相之间，同相与异相之间，成相与坏相之间，都是相互圆融的，总即别，别即总；同即异，异即同；成即坏，坏即成。是为六相圆融。十玄是从更广泛的十个方面来讨论理事无碍和事事无碍，是为十玄无碍。

诸教门中道观的终极社会目标都是和禅宗一样的，都是想证明世法和出世法的无差别性。但在证得的手段上略有差异，简

要说来，三论宗从法性上说中道，法相宗从法相上说中道，天台宗从理上说中道，华严宗从事上说中道，诸教都是依经而说的。而慧能的祖师禅是离经而说中道的，从清净本觉的自性上直接体证出中道，在这一点上，禅也是教外别传的。

第八章

自作主宰：祖师禅的主体性

主体性(subjectivity)是哲学中的一个认识论概念,作为一个范畴,首先是在西方哲学中提出来的,现代西方哲学更是将其凸显出来。主体性问题也是当代中国哲学的热点。中国传统哲学中虽然没有归纳出主体性这个范畴,但主体性的思想也是十分丰富的,在禅宗中尤其突出。关于主体性,哲学史上从未有过统一的理解,近四百年来的西方哲学中至少有十五种有代表性的定义,中国当代哲学中也至少有五种有代表性的定义(参见《主体论》,北京大学出版社1994年版)。在禅宗的研究中使用“主体性”这一概念,也易引起非议,因为主体性概念的提出是与主体和客体的区分相关联的,是在主客相分的前提下,主体自身的自我意识的确立。针对中世纪的教会神学,近代哲学对人的发现,人的自我意识的发现,而高扬主体性精神。而禅是讲无我的,并不主张有一个实我或真实主体的存在,是要超越主客体之分的,从这个意义上说,似乎不适合用主体性概念。但祖师禅又确实是非常具有“主体性”精神的。我所理解的祖师禅的主体性,是指人成其为自身的决定性本质,包括人的本性、自主性、自由等内容。人的本性,就是祖师禅所讲的佛性或人性,在此基础上,祖师禅提出了自信原则、自主原则、自由原则。由此也可以断定出

什么不是属于禅的主体性精神的，例如，被自心之外的一切力量所决定，屈服于外在的权威和偶像，受他人的支配和主宰，听命于命运，等等，都是有违主体性精神的。虽然从现代的“科学的”主体性理论来看，禅的这种看法是有不完善之处的，但在中国思想史中，祖师禅的主体性精神却是思想解放的先锋。

一、自信原则

祖师禅强调自信，鼓励人们树立自信心，是要人们确信自心即佛，不怀疑自心的本有佛性，因此也不向外求索，不崇拜偶像，不必向“大人物”顶礼膜拜。立足于自心成佛，以一颗平等无疑的心，做一个堂堂正正的大丈夫，这正是做人所必备的健全的人格，健康的文化心理素质。这种自信并不是盲目的自高自大，而是在对人的本质的一个深刻体悟基础上所体现出来的心灵的解脱境界，如果没有这种体悟，亦言禅的自信，则是很容易滑向“狂禅”的。后世禅宗就有这样的狂禅倾向，这是禅走向末路的一个表现，禅亦因此而受到世法的许多批评。所以，禅并不是一种人人都可以追赶的所谓“时尚”，并不是人人都能体会出禅的真谛。虽然祖师禅指明每个人都有佛性，都能顿成佛道，但人们要真正相信这一点，也是很不容易的，非根性慧利，难以体会。正因为如此，祖师禅才要一再强调这个自信。祖师禅兴起的时代，正是中国人最有自信心的时期，是盛唐文化的集中体现，而禅在后来的衰落，也从一个方面反映了中国人自信心的失落。

1. 信而无疑

习祖师禅，首先要坚定不移地相信自心本有佛性，与佛本来就没有差异，这一点是慧能在佛性理论中一再强调的。所以禅宗

“立信”一项，不只是指建立对本宗的信仰，也指对自心佛性的确信。而对这一点，并不是人人都能做到的。上根智人自不必说，对自心的佛性确信无疑，而大量的一般根器的众生，心灵长期以来被无明尘垢所蒙，慧能特别指出了这些“少根之人”沉沦生死的主要原因，就在于不自信，“少根之人，若闻法，心不生信”（《坛经》）。慧能弘传顿教法门，犹如天降大雨，大根树木自是得受滋润，利益人生，但小根草木，“若被大雨一沃，悉皆自倒，不能增长”（同上），哪有利益可言？慧能一直强调祖师禅是为上根人说，不为少根人说，这也不是讲少根人就被排斥在祖师禅之外了。禅师所言，常有言外之意，弦外之音。慧能的意思无非也只是说，人们应该确立自信的精神，不自卑，不媚外，人生一世，匆匆而过，不应因疑而被耽误解脱大事。所以慧能一直在重申：不要怀疑，他为师所做的首要的事情，也就是为人破疑。他说：“若欲化愚人，是须有方便。勿令彼有疑，即有菩提现。”（同上）只要消除了怀疑的心态，就能顿悟解脱，无疑也是一种智慧，人生智慧的体现也就表现在除疑之道当中。慧能把他的教学目的就放在为人们去除疑惑上了。他在离俗世前一个月，仍在诲人不倦：“汝等有疑早问，为汝破疑，当令迷者尽，使汝安乐。”（同上）法达和尚诵《法华经》七年，但仍不悟，对经文还有怀疑，慧能对他说，经典本身并没有可疑之处，是你心中自疑，因而不悟。所以这种狐疑是成佛的大障碍。

众生不能生信，这就要有个启蒙，佛性的启蒙，而这种启蒙也不是靠一个人的教授就能解决的，必须有一个启蒙的运动。其实佛性的启蒙早就开展了，从竺道生的一阐提人都有佛性之论的提出之时就开始了。但由道生起始的启蒙是不彻底的，因为他不是像慧能那样就人的本质角度论佛性，他认为佛性的根据不在人自心，而在经典之中，而且大的社会环境也没有为启蒙提供

良好的氛围。在道生之后，随着中国佛教的新发展，有些宗派重新把此岸和彼岸的间隔扩大化，把彼岸的佛加以神化，加上重经典，重权威偶像的传统，相对于道生的启蒙来说，这是新的蒙昧主义。佛性新启蒙的重任就落到慧能肩上了。慧能从解放思想入手，把传统佛教对于经典的尊重，对于偶像的推崇，把人性的佛性化、佛性的彼岸化、成佛途径的复杂化，统统推倒，统统加以否定。人们只要相信自心的佛性，除此之外的一切，都是与我的解脱无关的，对我来说都是没有意义的。这种思想解放，其实就是人的解放，把人从一切外在的束缚中解放出来，把受心外力量主宰的非人转为真正的有尊严的人。

慧能这里讲无疑，而后来禅宗中则讲不疑不悟、小疑小悟、大疑大悟之“疑”，一个无疑，一个疑，是不是有矛盾。其实并不矛盾，后世禅宗所讲的怀疑，是一种修行方法，是于话头上起个疑团。大慧宗杲说：“千疑万疑，只是一疑，话头上疑破，则千疑万疑一时破。”（《大慧普觉禅师语录》卷二十八）这是在对自心佛性确信无疑基础上的对话头的怀疑，是话头禅的修行方法。其实祖师禅的自信原则在禅宗中一直是得到坚持的，这是禅的基础所在。只有确立了自信的原则，祖师禅的一切主体性精神才能真正建立起来。马祖道一说：“汝等诸人，各信自心是佛，此心即佛心。”（《马祖道一禅师》，《五灯会元》卷三）临济义玄也说：“汝今学道人，且要自信，莫向外觅，总上他闲尘境，都不辨邪正。”他又批评一些习禅的僧人不知自信：“如今学者不得，病在何处？病在不自信处，尔若自信不及，便茫茫地循一切境转，被他外境回换，不得自由。”（《镇州临济慧照禅师语录》）宗宝本《坛经》也说：“我心自有佛，自佛是真佛。自若无佛心，何处求真佛？汝等自心是佛，更莫狐疑，外无一物而能建立，皆是本心生万种法。”（《坛经·付嘱第十》）这代表了元代禅宗对这个问题的基本观点。

2. 佛向自心作，莫向身外求

佛性在众生心中，心外无佛，心外无法。这就决定了成佛的道路不是向外求索，而只能是发明自心，走内证的道路，从自心顿现真如本性，顿现本有佛性。而受传统佛教影响的人们还习惯于向外求佛，习惯于由外力来决定自己的命运，这就与禅的主体性精神相违了。虽然说唐代是中国人最有自信心的时期，这也是相对的说法，相对于自古以来常常听命于天，听命于大人之言，听命于礼教权威的人们来说，唐代的人们更少受传统观念的束缚。在开放的文化气氛中，人更像个真正的人，充满自信，更具有人性，而不完全是物化的人，礼教化的人。人们崇尚自由，人性得到高扬。这种新文化精神首先在禅宗中得到回应。但要使每个人都真正确立起自信心，事实上也不是容易的事情，所以慧能要坚持不懈地进行人性的启蒙。他告诉那些仍囿于传统观念的人们：“若言归佛，佛在何处？若不见佛，即无所归，……经中只言自归依佛，不言归依他佛，自性不归，无所依处。”（《坛经》）佛教言归依，归依佛。但这个佛不是在人心之外，在自心之外也找不到别的佛，你若要归依心外的佛，就无所归处，只有归依自心的佛，才是真归依。这种观点和传统佛教的归依之说是不同的，而一般的僧众也只以为，言归依，必定是要归依彼岸世界的那些佛了，他们又是尊经的，而且有的经中也明确讲归依他佛，所以对于传统的归依之道，他们更是确信无疑。慧能说，佛教经典中只说过归依自心佛，其实连经典都不必去迷信的，因为一切经典也只是众生的自性所立，不在人心之外。这就从根本上摧毁了外求的基础。

这种启蒙在祖师禅中也是一直进行的，慧能的事业，有无数后继者弘扬光大。临济义玄指示说：“尔欲得识祖佛吗？只尔面

前听法底是，学人信不及，便向外觅求，设求得者，皆是文字相，终不得他活祖意。”（《临济语录》）向外驰求，并不能得到祖师禅的真谛，至多不过是求得一些语言文字相。三平义忠批评那些喜好向外驰求者说：“今时人出来尽学驰求走作，将当自己眼目，有什么相当？……汝等各有本分事，何不体取？”（《三平义忠禅师》，《五灯会元》卷五）本分事，也就是众生的分内之事，最先要解决的事。放下自己的分内事不去做，却去向外驰求，这是舍本而从末。这种本分事，也叫主人公，人人都有一个主人公在，有了这个主人公，还在向外求什么？又叫自家宝藏，人总不能舍却自家宝藏而不顾吧？但确实有这样的人，自有宝藏而不得。黄龙慧南批评说：“汝等诸人，各有自家宝藏，为什么不得其作？只为不回头。”（《黄龙慧南禅师》，《五灯会元》卷四十七）所以，祖师禅要求人们能回光返照，回归自己的家园，把流浪的心拉回来，只要不是在自心上做文章的，都是外求的心，都要拉回来。天目中峰和尚说：“你准拟向佛上求，是从他觅了也；拟向师友分上求，亦是从他觅了也；又拟向语言中求，又拟向机缘上求，……据理言之，特不过皆是从他觅了也。”（《天目中峰和尚广录》卷四之上）这些都是外求，都与禅悟无关涉。

所以，祖师禅诸众师在接引学人时，首先要做的事，就是截断学人念念向外驰求的心，让其返观自性。教学方法虽然千变万化，但宗旨只是此一个。慧能曾说，对于祖师禅，重要的是人们自己的修习，不要争论，也不要来问我。“不在口诤，汝须自修，莫问吾也。”（《坛经》）严格来说，向禅师问法，也属于向外驰求，所以不必问，要问的话，何不去问自心呢？所以禅师们就有了变化多端的接引法，有僧问青原行思：“如何是佛法大意？”行思却反问：“卢陵米作么价？”（《五灯会元》卷五）有僧问赵州从谏：“万法归一，一归何处？”赵州却说：“老僧在青州作得一领布衫，重七斤。”

(《五灯会元》卷四)有僧问石头希迁禅师：“如何是西来意？”希迁说：“问取露柱。”僧人说：“学人不会。”希迁说：“我更不会。”(《五灯会元》卷五)仰山慧寂也曾问汾山灵祐禅师说：“如何是祖师西来意？”汾山指着灯笼说：“大好灯笼。”(《五灯会元》卷九)有僧对投子大同说：“千里投师，乞师一接。”投子却说：“老僧今日腰痛。”(《五灯会元》卷五)诸师或旁顾左右而言他，或借故推托，答非所问，都是要学人们回家去，返本归根去。更有激烈的接引法，行棒施喝，也都只是为了表示这种意思。

确立自信心的同时，也就是觉悟了，信和悟又是同一个刹那，众生由不自信到自信，从向外求索到向内自省，也就是从烦恼到菩提的超越。这样的觉悟的例子是很多的。比如大珠慧海初至江西参马祖道一时，马祖问：“从何处来？”慧海说：“越州大云寺来。”马祖又问：“来此拟须何事？”慧海说：“来求佛法。”马祖说：“自家宝藏不顾，抛家散走作什么？我这里一物也无，求什么佛法？”慧海问：“阿那个是慧海自家宝藏？”马祖说：“即今问我者，是汝宝藏，一切具足，更无少欠，使用自在，何假向外觅求？”慧海于言下大悟(见《大珠禅师语录》卷下)，由此完成了从外求向内省的转化。迷人于自心有疑，而悟人坚信自心佛性；迷人向外驰求，而悟人归家稳坐。

3. 否定偶像崇拜

慧能要人自信，把佛性从天国拉回人间，从彼岸拉回此岸，实际上将传统佛教对佛祖的膜拜彻底否定掉了，把有神的佛教改造成了无神的佛教。虽然教界自称佛教是无神的，和确立一神的至上权威的其他宗教不同，但在实际的宗教生活中，佛教只不过是把一神变为多神而已。这个多神可以多至无数，也只是把信仰的对象多元化，提供了多种选择性，使人们在不同的宗教需要

下，可以信奉不同的佛。想往生西方净土世界，则可以信奉阿弥陀佛；想往生兜率天中，可以信奉弥勒佛；想往生东方净琉璃世界，可以信奉药师佛；如果想在娑婆世界中成佛，可以信奉释迦牟尼佛。如果觉得诸佛离自己太远，或因高高在上而缺少温情，则可以信奉比佛低一级果位的众菩萨。如果遇苦难，可以拜观世音菩萨；如果要得到金刚智慧，可以拜文殊师利菩萨；如果想具足理德，可以拜普贤菩萨。实际上在中国佛教的民俗佛教中，菩萨信仰更甚于对诸佛的信仰。传统的中国佛教把诸佛菩萨当作绝对的权威，寺院中要立佛堂，供奉佛像，许多寺院也应所供的佛像而声名显世，香火旺盛。佛像的盛行，是把诸佛偶像化、神化的具体表现。这种偶像崇拜直接来自印度，也符合中国传统的信仰方式。在佛教传入中国的最初，就和关于“金人”的传说相联系，虽然最早的金人实际上并不是佛像，而是匈奴人的祭祖偶像。印度佛教初传入华时，还没有进入偶像崇拜的阶段，但这也极大地刺激了中国佛教的偶像崇拜，三国时出现了佛像画，稍后就出现了各种材料制作的佛像。佛像不但供奉在寺院里，也造到了野外山中，于是，石窟造像出现了，把佛教的偶像崇拜推向了高潮。作为这一崇拜的副产品之一，是佛教造像艺术的繁荣。传统的佛事仪式也是以偶像崇拜为核心的。佛事仪式中，要行忏悔，是向诸佛菩萨忏悔；要皈依，要念“南无”，皈依在自心之外的佛。

除了诸佛菩萨的权威，还有佛法的权威，这就是“经”。中国文化中称为“经”者，都是圣人之言，金科玉律，具有至高无上的绝对权威，对其不可有一丝不敬的心。佛教的经，也都被视为佛说。佛教史上，即使是最有造诣的高僧，他所造的文字，也只能称为论，佛经中所以有经藏、论藏。在中国佛教史上，僧人所撰，敢于称为经者，也就只有慧能的《坛经》一部，其余教门诸高僧，也

只是在经典的背景下发挥自己的思想。高僧们注经的文字,被称为“疏”,对疏作进一步解释的文字,则称作“钞”。对诸经的研究,曾形成不同的学派,诸如成实学派、地论学派、摄论学派等,教门诸宗,也是在各自所遵的经论的基础上建立起来的。如果要抬高所说的影响,最妙的方法就是制造伪经,假托佛说,假托印度佛教史上的高僧所说。所以中国佛教中有一些经论,虽然极有影响,但其真实身份是很令人怀疑的。如果没有对传统经典的这种崇拜,也就没必要去制造伪经,直接就可以把自己的所说称为经了,这是一种经学思维。

中国人在世要敬天地,要法祖先,要忠君王,要尊血亲,要礼师长,人的存在意义,不在于人自身,而在于这些不同的关系之中,出世后则需要遵佛祖,遵经典。所遵对象不同,但偶像崇拜的实质是一样的:都是要把自己的命运交给他人,把对自身的主宰力量交给他人,把活泼的生命交给他人,都信奉会有一个救世主来拯救自己,使自己解脱。慧能对这一传统予以彻底的否定,打倒了偶像,推翻了权威,提出了全新的价值观。你习惯于崇拜佛吗?慧能指出,佛不在你自心之外,你自己就是佛,自佛才是真佛。人们何必自己制造出偶像又拜倒在他面前呢?跪着看他人,他人自然高大,何必那么没有自信,何必那么没有自尊?大丈夫膝下有黄金,你就那么轻率地跪着做人,不能堂堂正正地昂首挺胸站直了?你习惯于崇拜经典吗?慧能指出,经典不过是因人而置的,如果没有了人,一切经典都将不存在。因为人有认识能力的差别,对事法的看法也不尽相同,各人有着不同的执着,佛经不过是一些解除执着的药方。在教育方法上,佛教主张应病予药,量体裁衣。用这个观点来看待佛经,整个大藏经,只是“药方大全”。但这“大全”是针对当时一些学人的“病”,在当时的具体条件下提出的诊疗方案,而现今的人们有现今的“病”,在现今的

特殊条件形成的“病”，彼时一因缘，此时一因缘，因缘不同，诊治方法自然也不同，不能盲目照搬。盲目照搬，良药也将成杀人的毒药。即使是同样的“病”，起因也不相同，对治方法因而也不一样，也不是可以从佛经中现成拿来照用的。你自己的病，是由你自心的无明所引起，解铃还需系铃人，所以还是要从你自心来着手找原因。

慧能的《坛经》是中国僧人的撰述中唯一被尊为“经”者，这自然从一个方面反映了祖师禅的主体性精神。但打倒传统的权威，又树立新的权威，是不是有违祖师禅的本质呢？敦煌本《坛经》中有这样的话：

若论宗旨，传授《坛经》，以此为依约。若不得《坛经》，即无禀受，须知去处、年月日、姓名，递相付嘱，无《坛经》禀承，非南宗弟子也。

这要求以《坛经》为传法的标准，强调的是《坛经》的重要性，树立了《坛经》的新权威。按照祖师禅的精神，所谓标准，只有一个，这就是每个人的自心，不能在自心之外又另立一个标准。从上下行文来看，这段话不是慧能所说，乃是整理者加入的，实际上是不符合慧能的原意的。

4. 平等

对传统偶像的否定，同时也就是对自身价值的肯定，在这否定和肯定之间，人和佛，初入丛林的学徒和道行高深的祖师，就不存在着什么本质的差别。佛不过就是人自身，人本来就是佛，两者是同一的。这种同一，不是把人提升为佛，也不是把佛拉低为人，人和佛没有高低贵贱之别，而是同一个主体的两种不同的

表现形态,从体用关系来看,是自体异用。虽然外在的表现有异,但本性是相同的,这种本性就是共同的佛性,或人性,人同此心,心同此理,在此同一性基础上,人人平等无别。所谓的差别,一切世俗社会赖以评判、确认人的社会身份的不同标志,都是外在的,贫与富,贵与贱,汉族与“蛮民”,智与愚,都没有本质的差别,迷人见二,悟者等一。慧能首次和弘忍相见就宣布了他的这一见解,我獠獠和你弘忍在外貌上虽有差别,但各自的佛性又何曾有丝毫的不同?弘忍也曾对他说:“若得心开,与吾无别。”(《坛经》)其实在慧能看来,即使人们还处在迷妄状态中,也是与祖佛平等的,是潜在的平等。

慧能的这种平等观是中国传统社会中长期以来人们的平等要求的反映。中国社会历来就区分为上下两极,在这两极中,又按人们的不同身份划分不同的社会等级。而反对等级制度,反对偶像崇拜的思想,也在等级制的重压中不断强化。在《诗经》中,我们就可以看到对“天”这个至高无上的权威疑、怨、骂、责,这是平等思想的滥觞。孔子一方面为等级制度提供理论依据,责骂违背礼制的官员“是可忍,孰不可忍”,另一方面也主张人们的经济平等,不患寡而患不均,这个“均”,就是经济利益的均等。孟子提出了德性平等的看法,人人都有至善的本性,都可以成为尧舜,这是一种精神的平等。墨子则提倡政治权益的平等,社会身份的平等,“官无常贵,而民无终贱,有能则举之,无能则下之”(《墨子·尚贤》上)。这是一种平民的政治参与意识,相对于孔子的经济平等的要求来说,又进了一层。法家则从法的角度提出自己的平等观,这就是刑法面前人人平等的思想,反对“刑不上大夫,礼不下庶人”的等级制。虽然法家的法律观和现代的法律意义还有很大的差距,但相对于法律的特权思想而言,是一个大进步。

这些经济平等、道德平等、政治平等、法律平等的思想,还只

是那些代表不同的利益集团的思想家们提出的一些设想，欲把平等的要求化为社会现实的行为，是历史上一次次的农民暴动。张角领导的黄巾起义，以道教早期经典《太平经》为据，把“太平”解释为大平均，人们共同占有社会财富，《太平经》中有“平之为言者，乃平平无冤者，故为平也”（《太平经》卷九十八）的说法，张角理解为人们政治上的平等。在这平等的大旗下，张角率众起义，以暴力实现平等的理想。在慧能之后的历史中，这样的暴力革命继续不断，唐末有黄巢起义，提出“平均”的口号，北宋的王小波、李顺起义，打出的旗号是“等贵贱，均贫富”。处在社会底层的民众是多么盼望平等，但这些思想家们提出的平等，难道就是人们所追求的真正的平等吗？像法家、墨家的平等观还很具有操作性，但如此就能实现真正的平等吗？在慧能看来，政治平等，经济平等，法律平等，都不是人的根本的平等，根本性的平等在于，人人生而平等。这是一种先天的权利，这是人的本性的平等，精神的平等，人格的平等，人的尊严的平等。只有人们都能接受这样的价值观，才能够实现真正的平等，才不再有自卑、自鄙、自哀的不良心态。所以，要实现真正的平等，关键还在于思想的解放，观念的改变，只要人们能认识到人性的平等，对那些外在的平等就不会有这样的执着，就不会认为人有所谓高低贫富贵贱之分。佛教的平等观，是万物平等论，一切有情众生和无情万物的平等，和中国传统的人类平等思想相比较，更具有广博的关怀范围。但慧能并没有一般地讨论这样的平等观，而是集中在人的平等权利上。比较而言，慧能的这种观点更接近于孟子的看法。

二、自主原则

自主原则，在祖师禅的主体性精神中占有非常重要的地位。

祖师禅要求人们在认识自性的基础上,时刻把握住自己的命运,自己做自己的主人翁,不被别人牵着鼻子走,依靠自力,自修自证,自悟自度,否认外在救世主的他力拯救说。如果自家宝藏不顾,盲目追随别人,这是痴。正如黄檗希运所言,就像痴人在山上叫一声,山下有回声,于是又追到山下去寻找,寻找不到,就在山下喊一声,山上又起回声,再追到山上去,这样的人,终究难得解脱,只是个“寻声逐响人,虚生浪死汉”(《黄檗断际禅师宛陵录》)。这种外在的修行,不是自作主宰,因而也不是禅,不是祖师禅。中国禅的精髓就在于人们在不同的境遇下,不管是顺境还是逆境,都要能自己寻求解脱之路。每个人的具体情况不同,解脱方法也不尽相同,但基本原则是一致的,这就是自主,这一点在祖师禅中是永恒的,智慧能至诸方法主,都坚持不懈。所以法演讲到中国禅的本质时,讲了这个小偷的故事:

我这里禅似个什么?如人家会作贼,有一儿子,一日云:我爷老后,我却如何养家?须学个事业始得。遂白其爷,爷云:好得。一夜,引至巨室,穿窬入宅,开柜,乃叫儿子入其中取衣帛。儿才入柜,爷便闭却,复锁了,故于厅上扣打,令其家惊觉,乃先寻穿窬而去。其家人即时起来,点火烛之,知有贼,但已去了。其贼儿在柜中私语曰:我爷何故如此?正闷闷中,却得一计,作鼠咬声,其家遣使婢点灯开柜,柜才开,贼儿耸身吹灭灯,推倒婢,走出。其家人赶至中路,贼儿忽见一井,乃推巨石入井中,其人却于井中觅。贼儿直走归家问爷,爷云:尔休说,尔怎生得出?儿具说上件意。爷云:尔么尽做得。(《宗门武库》)

贼儿能自己想方设法逃出来,这就不愁将来没饭吃了,这种

方法就是祖师禅的基本精神，就是自主。在这种情形下的解脱方法，每个人都不同，最主要的是要根据自己的特点寻找出自己的独特方法，走自己的路，别问别人的方法如何，别人的方法只是别人的，所以自主的原则要求不盲目地模仿他人，要有独立性。金华俱胝和尚接引学人时，喜欢竖起一个指头，他门下有一童子，也学他竖指，有人就告诉俱胝说，这个童子也会佛法呀！俱胝有一天在袖中藏了一把刀子，问童子：听说你也会佛法了，是吗？童子答：是。俱胝问：那么什么是佛呢？童子竖起指头，俱胝一刀断其指，童子负痛而跑。俱胝忽然呼童子，再问他什么是佛。童子举手，不见了指头，方大悟。竖指法只是金华和尚的方法，不是童子的方法，当你在模仿此法时，也就失去了独立性，失去了主体性。

慧能的自主性原则，大致可以表述为这样两点：自性自度和自悟自修。这两点都体现为一种独立精神，前者是一个总括，后者是进一步具体说明自度的原则的。

1. 自性自度

在演释祖师禅的自主原则时，必须再次提到佛性论；佛性论是自主的基础。正因为每个平常人本身就与佛平等无二，每个人的心中都本有智慧，人们才有可能凭自力来实现自我解脱，即实现自度。这个解脱之“度”，是佛教的重要概念，大乘佛教讲六度，祖师禅特别强调其中的智度，以智慧来度过生死苦海，称“般若波罗蜜”。慧能解释波罗蜜道：“此是西国梵音，唐言彼岸到，解义‘离生灭’。著境生灭起，如水有波浪，即是为彼岸；离境无生灭，如水承长流，故即名到彼岸，故名波罗蜜。”（《坛经》）但彼岸究竟在何处？不在自心之外，不识自心佛性，而在此岸，识心见性，是为到彼岸，自心本性就是彼岸。彼岸在自心，解脱智慧也在自心，

众生也只有依靠自己的力量来自度了，这就叫自性自度。所以慧能重申：不是我慧能度你们，众生应该各于自身自性自度。

何为自性自度？以正见度。慧能说：

何名自性自度？自色身中，邪见烦恼，愚痴迷妄，自有本觉性，将正见度。即悟正见，般若之智，除却愚痴迷妄，众生各各自度，邪来正度，迷来悟度，愚来智度，恶来善度，烦恼来菩提度。如是度者，是名真度。（同上）

所谓正见，即是正确的见解，对世界和人生之本质的正确的理解，对佛法真理的正确理解，也就是世界观的确立。首先要在世界观的高度上解决根本性的认识问题，一切具体的烦恼都可以用由正见所显现的各种方法来对治，这正见，也就是“般若”，具体的对治方法，即各种智慧。慧能曾说，他的祖师禅法门，从般若中能生出八万四千智慧，用此来对治八万四千尘劳，无所不破，人们可以根据自己的不同的迷执，分别加以去除。这就是真正的自度。

自度的原则，在敦煌本以后的《坛经》诸本中，更是得到进一步的渲染。比如在惠昕本中，讲到五祖弘忍送慧能到九江驿时，令慧能上船，把橹自摇。慧能对弘忍说：“请和尚坐，弟子合摇橹。”弘忍说：“只合是吾度汝，不可汝却度吾，无有是处。”慧能说道：“弟子迷时，和尚须度，今吾悟矣，过江摇橹，合是弟子度之。度名虽一，用处不同。”借摇橹渡江，应事而说，慧能强调要自度，自己的道路要靠自己走，别人是谁也替代不了的。

这里也涉及到了自度和他度的关系问题。他度，是指禅师的接引，禅师通过方便开示，使学人得悟，而有正见，在此基础上，还须学人自度，自度才是终极性的。虽有禅师开示，终究还要靠

学人自度。悟前是他度，悟后是自度，这里有迷悟的不同。自度是真度，是真解脱，得真利益，他度是假度，这里有真度与假度的不同。这倒不是说度有两个阶段，一个是他度的阶段，另一个是自度的阶段，如果这样理解，祖师禅的悟，就有一个过程了，就不是一念相应而成正觉之顿了。而只是说，众生的内在觉悟，是最根本的，如果没有觉悟，禅师即使有开示，也无益处。慧能说：“若自心邪迷，妄念颠倒，外善知识即有教授，教不可得。”（《坛经》）德山宣鉴在龙潭崇信处，崇信说，夜深了，怎么还不走呢？德山出去后又回来说，外面太黑了。崇信点了纸烛交给德山，德山刚想接过来，崇信却将它一口吹灭，德山由此而大悟。他的悟处在什么地方？靠外在的光明，不能破除你自心的黑暗，应该靠自性光明，破黑暗烦恼，也就是说，应该靠自力得度。

自度的原则，破除了传统佛教对于佛的崇拜，它表明，佛不能度你，心外无佛，佛度不是真度，不是真解脱；大善知识也不能度你，不要指望仅靠禅师的开示就能得到终极解脱。所以慧能说，不要来问我，因为他慧能也不能度大家得解脱。所以大珠慧海告诫说：“众生自度，佛不能度。若佛能度众生时，过去诸佛如微尘数，一切众生，总应度尽，何故我等至今流浪生死，不得成佛？当知众生自度，佛不能度。努力努力，自修，莫倚他佛力。”（《大珠禅师语录》卷上）事情显然很简单，传统佛教宣称心外有佛，而且诸佛慈悲，能度众生得解脱，但众佛并没有能度脱众生，因为众生仍在生死界内沉浮。所以我们有理由怀疑心外诸佛的存在，有理由怀疑诸佛的救度能力，我们只能相信自己，相信自己的能力，相信自力解脱，从来就不存在什么救世主，一切还得靠我们自己。在这一点上，禅的教外别传的特点又体现出来了。

2. 自悟自修

自性自度所讲的“自度”，具体而言，落实在自悟自修上。佛教是讲归依的，慧能把自悟自修的原则称为祖师禅的归依：“自悟自修，即名归依也。”（《坛经》）这和一般教门中所讲的归依是不同的。一般讲的归依，乃归依心外三宝，归依佛、法、僧，是归依心外的权威，是一种偶像崇拜。而祖师禅的归依，是归依自心三宝，实现归依的途径，就需要自作主宰，自悟自修了。

何谓自悟？

常下心行，恭敬一切，远离迷执觉知，生般若，除却迷妄，即自悟佛道成。（同上）

大致意思是，众生自己首先要发心，要有觉悟成佛的心；然后再行恭敬心，这个行恭敬心，既是一种道德要求，也是基于诸法性空而持的万法平等观念，也是去除了迷妄之后的平常之心。这时候，就会悟见自心的本有般若智慧，这就是自悟，自己觉悟，凭自力而得觉悟。

何谓自修？

善知识，见自性自净，自修自作自性法身，自行佛行，自作自成佛道。（同上）

众生应该以自力发明自心清净本性，自己成就佛法身，按照佛的行为规范而修行。在慧能的禅法中，悟和修本是一体的，禅本是无修的，说无修，是指不像如来禅那样习渐修，而是持顿修。这个顿修，“一念修行，自身等佛”（《坛经》），只要一刹那生起一个修

行之念,也就是修了,所以也可以说它是无修之修,也可以说是悟修一时的,因此这里讲的自力修行,其实也是自悟。

三、自由原则

自由,是祖师禅的最高境界,祖师禅的所悟所修,祖师禅的超越,最终是为了达到人的自由。关于自由,有多种不同的含义,可以是在现有环境中的行为自由,可以是在掌握了必然性的基础上人的全面发展而显示的自由,可以是超越了必然性的自由,可以是与外在环境和必然性无关的自由的自由,可以是先天的自由权利,可以是政治的自由。禅宗中的自由概念,我们称其为精神的自由,但又不是一个“精神自由”的概念所能涵盖得尽的,它反映的意义,是多重的。体现得最明显的一种含义,是人的解放,人的精神的解放,是人在各种关系中处在主宰地位,不再被外在的假有所束缚,不再被内心的妄念所障碍。在此基础上,既有精神的自由,又何尝不是追求行为的自由?慧能的祖师禅,是一种平民禅学,反映的是平民的基本精神要求。在农业社会中的平民,特别是小农经济体制下的农民,他们对自由的追求,不主要就是个人行为的自主权?所谓“交了粮,自在王”,其实这种自由,至多只是日常生活、生产行为的自由,是自然状态下的生活写照,这是一种有限的自由,或者说是消极的自由,却也正是中国农民所需要的自由。只要国家少战乱,少劳役赋税,这种“行为的自由”还是基本能保持的,在祖师禅的自由观中,就有这种自由精神的反映。政治自由是一个政治学的概念,我们不能说祖师禅的自由观是追求政治自由的,但是祖师禅对平等权利的追求,对权威的否定,又何尝不是从另一个角度反映了对与政治自由相对的传统的专制政治的不满?同时也可以说,祖师禅的自由

观,又何尝没有一点政治上的含义?不过这种自由是通过“逃避专制”的形式实现的,祖师禅诸师们大都要远离政治中心,到偏僻的地区,或到诸省交界的山区去发展山林禅,也是更有利于这种自由的实现,如果说这也带有一点政治自由的意义,那也是一种消极的自由。道德自由是儒家的自由观,在道德上达到完美境界的人,才是自由的,才能做到富贵不淫,贫贱不移,慧能的自由观,又何尝没有这种道德的意义?虽然从方法论上讲,禅是要超越二边对立,从而也超越善恶对立的,但在实现价值观上,慧能仍是主张去恶从善的,一念善而得天堂,一念恶而入地狱。

1. 自在解脱

在对自由观的具体表述上,慧能使用“自在”的提法,称自由的境界是自在解脱的境界。何为自在解脱?

见一切法,不著一切法,遍一切处,不著一切处,常净自性,使六识从六门走出,于六尘中,不离不染,来去自由,即是般若三昧自在解脱。(《坛经》)

对一切法不执着,不染著,在尘世而不被尘世俗务缠,只要保持自性的清净,就可以常在万法中自由出入而心常灵明,常在酒肆而不醉,常在淫坊而不染,这就是祖师禅现实主义的生活观。它并不是要求离世而得解脱,不是离染而净,离动而静,在方法论上,这是中道观的运用,所谓“不离不染”,正是体现了中道的原则。这一原则不是直接去否定诸法之空无,而是在确定其性空的原则下简捷地承认其存在,这一点在印度佛教的中观理论中已经十分具体地阐发了。中国佛教诸宗派,诸如天台宗等,也都一再重申这一原则,这正符合中国人的宗教情怀。一般认为,在儒

道佛三教之中，儒是主入世的，道是主避世的，佛是主出世的，但禅的出世原则，却是兼有入世和避世的特点。入世的原则是完全否定彼岸世界的；避世的原则也是离尘世不远的，它不是入世，也不是真正的出世；一般理解的出世，却又是完全否定现实世界的。而现实生活的复杂性，并不是一个单纯的入世或避世或出世就能使心灵得安宁的。禅宗的观点，是即现世而得自由，即入世而行出世，在入世和出世之间行中道。具体而言，它不是纯粹的入世，因为它对俗世万法的看法是和儒家有着本质区别的，儒家执诸法为实有，而禅家视为性空假有；也不是一般所片面理解的彻底否定现世；自然也不是避世的；而是出世式的入世，入世而出世。有的人喜欢把禅宗的这种生活观称为“游戏三昧”，游戏人间或游戏人生，这却是对禅宗自由观的消极理解，也容易把禅引入歧途。禅的生活观实在是积极的，正如太虚所讲的，是要求以出世的精神而做入世的事业，这样才能保证心灵的自由，才会不被一切境界染，看透名利、声色、地位、财富而不被染，才会八风吹不动。因此，自由在这里主要是个精神概念，是指精神的自由，这是其主要的含义。

2. 行为的自由

从慧能关于“不离不染，来去自由”的提法中可以看出，祖师禅的自由观还包含着行为自由的意义。但这种所谓的自由并不是指任意行为的自由，不是可以去任意妄行妄作，即使在禅宗史上有些禅师的行为是被斥为妄行妄作的。这种批评证明对禅的自由观缺乏真正理解，从行为的角度来看，根本不可能有这样的任意性行为，因为这将导致冲突的出现。禅宗中所讲的行为自由，大致是指日常生活的行为自由。慧能对这一点没有具体涉及，但在分灯禅诸师中，这种看法就很普遍了，也就是要行即行，

要坐即坐之类。

行为自由的另一层意义，是在对万法的本质有着深刻洞察基础上的行为的世俗化。不必有奇特的僧人之行，俗人的一般的行为方式，也就是僧人的行为方式，俗人讲衣食起居，僧人也有之，这就是僧人之行，俗人讲劳作，僧人也行之，有普请作务，这就是行，并没有奇特处。对于世俗之法，只要以无念、无相、无住的精神，就可以自由出入其间。同样的行为，僧俗都为之，但境界是不同的。慧能讲淫性本是清净因，俗人进淫坊，看到的是色；禅人入淫坊，看到的是清净空寂。所以，自心清净，才能做到行为的自由。

3. 自由本性

自由作为人的本性，这个观点在慧能并没有具体地提出来，但这种思想，在慧能的体系中也已经具备了，这是一个必然的结论。既然佛性就是人性，成佛即得解脱，成佛即得自由，自由的意义，先天就包含在人性之中的。因此，人人生来具有佛性的观点，可以表述为人人生来就渴望自由。对人的精神束缚，在人之上确立一个偶像的权威，确立经教的权威，都是不符合人性的。

成佛的理想，其实就是成就一个自由人的理想，这才是一个中国人的真正追求。

第九章

不惜身命：祖师禅正统地位的确立

慧能的祖师禅在南方流行时，北方以长安和洛阳为中心所盛行的是神秀一系的如来禅法，神秀禅得到朝廷的推崇，因而在北方更是声势显赫。从政治策略角度看，一种宗派的发展，如果仅有信众的支持和诸高僧大德的弘传还是不够的，还必须得到政府的理解和支持。虽然走上层路线不符合祖师禅的精神，但具有政治眼光的僧人神会还是站出来，打破神秀禅法的神话，指斥神秀一系的禅法不是菩提达摩以来的正统，只有慧能的禅法才是达摩真传，是禅法的正宗。这在北方禅学界引起强烈震动。神会与北宗的禅僧公开辩论南北禅宗的邪正是非，为慧能的禅法争正统，并最终被请入宫廷，取得了成功。虽然神会在祖师禅后学中不被重视，常受到批评，但他在北方扩大慧能祖师禅的影响，把流传于南方一隅的祖师禅扩展成全国性的宗派，是功不可没的。不仅如此，神会的禅学还基本上保持了慧能的传统，更具有慧能“原禅”的风格。要讨论祖师禅，也不能回避神会。自然，神会的禅法也不是和慧能的思想完全重合的，他没有完全照搬慧能的观点，更具有重“知”的倾向，这也是他受到后世批评的一个重要原因。谈到重“知”，与其说与神会有关，倒不如说更与宗密有关。荷泽神会系的宗密以学者的风格，把禅学理化，走上了

知解的道路，滑入如来禅，使神会一系出现了从祖师禅向如来禅的分化。因此，在谈到如来禅时，不仅仅是专指神秀一系禅法中渐修的成分，也指谓宗密的重知解的禅学。不仅神秀的渐修法门属如来禅，凡言渐者都可视之为如来禅；不仅宗密的知解风格属如来禅，凡重知解者都可视之为如来禅。如来禅的提法，是指事的，不专指某几个人。

一、为慧能祖师禅法争正统

这一点要结合神会的生平来谈。关于神会的生平资料，比较系统的有宗密的《圆觉经大疏钞》卷三之下、慧空的《荷泽大师神会塔铭》、赞宁的《宋高僧传·神会传》、道原的《景德传灯录·荷泽神会禅师》等，在王维的《六祖能禅师碑》和有些版本的《坛经》中，也记载有一些神会的资料。不过，神会一系也曾修改过《坛经》，所以其中谈到的神会不能摆脱自我吹嘘的嫌疑。

1. 两次访曹溪

神会(684—785)，俗姓高，湖北襄阳人(此据《宋高僧传》，也是影响较大的一般性说法，《圆觉经大疏钞》中称神会为俗姓万，并没有提及其籍贯，《坛经》等资料以神会为南阳人，这其实是把神会曾居的南阳龙兴寺当作他的籍贯了)。神会的学问之路是由儒而道再入佛，自小所受的是儒家经典的教育，对儒家的基本精神有着比较深入的了解，僧传中称他对儒家五经是“克通幽赜”。后来他又浸染老庄之学，由此而感到心地豁然，其境界自然又与儒家不同。他对佛教的理解是从阅读史书《后汉书》开始的，“览《后汉书》，知浮图之说”(《神会传》，《宋高僧传》卷八)。从此，他就留心佛教，对世俗的仕途经纶也不热心了，后来索性就在家乡

本地的国昌寺从颺元禅师出了家，皈依佛教。出家的具体时间已难以确考了，可以肯定的是，神会的出家也是相当早的，《大乘顿教颂》的序言中说：“我荷泽和尚，……在幼稚科，游山访道。”可见他当时还是个小少年。

出家后的神会在经论方面又显现出极高的天赋，他“讽颂群经，易同反掌”（《神会传》）。读经并不是祖师禅的传统，不过这是他在接受慧能禅法之前的情形。神会没有像一般的僧人那样等到受了具足戒后再出去参学，他想学那善财童子五十三参，就到处参游。参访中，他常问的一个问题是涅槃论方面的，但并没有得到满意的答案：“问以涅槃本寂之义，皆久而不对，心甚异之”（《大乘顿教颂并序》）。他曾到过玉泉寺去参神秀禅师，在神秀门下事奉三年，直至神秀于大足元年被敕召入东都洛阳后才离去。由于这一段经历，他对神秀的如来禅法还是比较了解的。神会听说岭南的曹溪慧能也在弘扬禅法，学人群集，也就投慧能去了。

神会初见慧能，才十四岁（此据《圆觉经大疏钞》，《法宝坛经》曹溪原本和《曹溪大师别传》等资料中则称十三岁）。据说相见时有一段机缘问答。关于这一问答，各种资料中有着不同的记载，敦煌本《坛经》中的记载是：

又有一僧，名神会，南阳人也，至曹溪礼拜，问言：“和尚坐禅，见亦不见？”

大师起，把〔杖〕打神会三下，却问神会：“吾打汝，痛不痛？”

神会答言：“亦痛亦不痛。”

六祖言曰：“吾亦见亦不见。”

神会又问大师：“何以亦见亦不见？”

大师言：“吾亦见〔者〕，常见自过患，故云亦见；亦不见

者，不见天、地、人过罪，所以亦见亦不见也。汝亦痛亦不痛如何？”

神会答曰：“若不痛，即同无情木石；若痛，即同凡夫，即起于恨。”

大师言：“神会，向前，见不见是两边，痛不痛是生灭，汝自性且不见，敢来弄人？”

神会礼拜，更不敢言。

大师言：“汝心迷不见，问善知识觅路；汝心悟自见，依法修行。汝自迷不见自心，却来问惠能见否。吾不自知，代汝迷不得；汝若自见，代得吾迷？何不自修，问吾见否？”

神会作礼，便为门人，不离曹溪山中，常在左右。

《坛经》诸本，对这一对答的记载是大致相同的。一般认为慧能的接引方法是平实的，这里却也明确记载着他的杖责。在《曹溪大师别传》中，这类问答却是问佛性义了，也没有了杖责。神会一系认为神会的回答是高明，但在后来的禅宗人看来却是执着于知解的。在《坛经》的一些其他本子中，借慧能之口，对神会提出了批评。比如曹溪原本中批评道：

汝向去有把茆盖头，也只成个知解宗徒。

意思是说，即使你将来能成为一方法主，也只不过是重知解的人。这个“知解”是如来禅的重要特征，也是人们批评神会的主要之点。

《宋高僧传》中的记载则比较超然些，没有了这样的情感色彩：

能问会曰：“从何所来？”

答曰：“无所从来。”

能曰：“汝不归去？”

答曰：“一无所归。”

能曰：“汝太茫茫。”

答曰：“身缘在路。”

能曰：“由自未到。”

答曰：“今已得到，且无滞留。”（《神会传》，《宋高僧传》

卷八）

赞宁的记载评说，一般来说是比较客观公允的，可信的，但这一段对话，在风格上似乎更像石头或洪州一类的宗风，不像是神会了。

这是神会第一次参访慧能。根据宗密的记载，神会曾先后两次来见慧能。初次相见之后，神会就留在了慧能会下，以苦行供养慧能，挑柴担水，砍冰推磨，一如慧能当初在弘忍会下时所作。但他后来又离开曹溪而北上。宗密说：

神会北游，广其见闻，于西京受戒。（《圆觉经大疏钞》卷三之下）

这一次的游历时间较长，因为受具足戒的年龄一般是在二十岁。他到过西京长安，并在长安受了大戒。长安是北方禅学的中心，这一经历，又使他对北方的如来禅法有了更进一步的了解，也应该使他的禅学修养有了明显的长进。

唐景龙（707—709）年中，神会回到曹溪，再参慧能，得到慧能的印证，成为慧能的十大弟子之一。至于说神会密受慧能的付

嘱，成为慧能唯一的嗣法弟子、慧能一系的正统，这是荷泽一系的说法，他们把这种观点加入《坛经》中。敦煌本《坛经》中说：

上座法海向前言：“大师，大师去后，衣法当付何人？”

大师言：“法即付了，汝不须问，吾灭后二十余年，邪法撩乱，惑我宗旨，有人出来，不惜身命，定佛教是非。”

这是预言神会为慧能争正统的事迹，指明此人就是慧能禅法的继承人，这明显可以看出神会一系编造的痕迹。事实上，慧能已打破了传统禅宗密授单传的方法，而是公开允许弟子们各为一方法主，只要不失宗旨就行。

在王维的《六祖能禅师碑铭》中，有这样一段：“弟子曰神会，遇师于晚景，闻道于中年。”神会见慧能时，慧能已是高龄了，但这个“中年”的神会却与诸种资料记载中的十三岁或十四岁时初见慧能不符，据印顺分析，“中”字可能是“冲”字，两字可以通借。这倒能说得通。古语中有“冲人”、“冲龄”等说法，不过通常都是指的帝王年龄幼小，但指谓禅师也未尝不可吧。

2. 北上争正统

慧能去世后，神会在曹溪继续留住了几年，然后又北上，遍访名山大寺，高僧大德。神会是社会活动能力很强的一位僧人，所以他在北方的活动很快就引起了朝廷的注意。开元八年（720），他被敕住南阳（今河南境内）的龙兴寺，这是一个很高的荣誉。可以说，神会北上，是有意识地准备打入上层的，这虽然有违祖师禅的传统，但要祖师禅向北方扩展影响，必须要走这一步。他与社会各界特别是贤达之辈广泛地交往，和他们谈禅说法，所示观点与当时北方流行的如来禅法很有差异，令人耳目一

新。神会的禅法影响也逐渐展现出来，当时的人们开始尊称他为“南阳和尚”。宗密说，神会曾经“答王赵公三车义，名渐闻于名贤”（《圆觉经大疏钞》卷三之下）。这位王赵公就是户部尚书王琚，这一在神会成名的过程中起了很大作用的问答现存于《神会和尚语录》中。神会还与礼部侍郎苏晋、南阳太守王弼、洛阳县令徐锴等都有交往。

当时北方禅学的情形，是神秀一系如来禅法的天下，所谓“两京之间，皆宗神秀”。这时候虽然神秀已经去世，但其禅法的影响不减，其弟子普寂和义福，活动于两京，深受朝廷呵护，道俗群奉，气焰冲天。特别是普寂，正如宗密所言：“谬称七祖，二京法主，三帝门师。”（同上）普寂是七祖，其师神秀自然是六祖了。神秀的禅法在这样的气氛中，自然是公认的正统，谁也不会有怀疑。

但是神会要来改变僧俗心灵深处的这种观念，要来推翻神秀禅法的正统地位，他要指出神秀一系的“师承是傍，法门是渐”，并不是禅宗的正脉，其禅法只是渐修的法门。神会在神秀门下学过禅，又在神秀禅法盛行的北方地区长期参学，最后归趣于慧能的曹溪禅，因此他对于神秀和慧能禅法的不同特点自然有着比较深入的了解，自然能看出北宗禅的不足之处，知道应该从何处入手来推翻它。但神秀禅法的正统地位是经过朝廷钦定的，如何能轻易推翻得了？神会先要造成社会的轰动效应，让人们对慧能的祖师禅有个强烈的印象，于是他首先挑起了和北宗的论战。

开元二十二年（734）正月十五日，神会在滑台（今河南省滑县）大云寺设无遮大会，公开宣传曹溪慧能才是达摩禅法真正的继承人。自达摩到慧能，六代相承，连绵不绝，而慧能这一系的禅法，天下的人竟没有一人能理解，致使旁法流传，所以我神会今

天不得不说了，不得不公布事情的真相。他宣称：

〔我〕今日说者，为天下学道者辨其是非，为天下学道者定其旨见。（《菩提达摩南宗定是非论》）

当时在场的各地高僧大德有四十多人，其中能够出来和神会辩论的主要是崇远法师。这崇远法师是神秀系的著名高僧，也是“两京名播，海外闻知”的（同上），时人称其为“山东远”。几番论辩，崇远不能胜。崇远认为，普寂也可以得称“南宗”，是达摩以来的正宗。神会指出，普寂所传的宗派和慧能的禅法渐顿不同，真正的南宗，是言顿的，“我六代大师，一一皆言单刀直入，直了见性，不言阶渐”（《答崇远法师问》），而普寂是言渐的，主张教人“凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证”（同上），所以不许他称南宗，这是证据之一。证据之二，“秀禅师在日，指第六代传法袈裟在韶州，口不自称为第六代。今普寂禅师自称第七代，妄竖和尚为第六代，所以不许”（同上）。这第二条证据，可以说是死无对证的，他提出了传袈裟的传说。自此，南宗中都认为慧能是密受弘忍袈裟的。神秀自己都承认曹溪慧能是第六代，没有自称第六代，而普寂却要以第七代自居，那么神秀不就成了第六代了吗？证据之三，神会又立出个法统，即西天八代说，加上东土六代，是为十三代。西天八代的说法，是神会大胆编出的瞎话，却也是能唬住人的。对于这三条证据，崇远和尚难以驳倒，于是他换了一种方式，想以普寂禅师的显赫声势来镇住神会：

普寂禅师名字盖国，天下闻知，众口共传，不可思议，如此相非斥，岂不与身命有雠？（同上）

你这样非难大名鼎鼎的普寂和尚，难道就不怕有性命危险吗？这是公开的恐吓，使人想起二祖慧可在弘传禅法中所受到的伤害。自慧可时代到神会时代，社会经过了近二百年的进化，但宗门之争，情形竟仍是如此险恶。

神会却是无所畏惧，他说：

普寂禅师与南宗有别，我自料简是非，定其宗旨。我今谓弘扬大乘，建立正法，令一切众生闻知，岂惜身命？（《答崇远法师问》）

这种为宣传真谛而不惜牺牲生命的精神，正是祖师禅所讲的大丈夫气概，这难道不令人钦佩吗？由此也体现出，什么才是一个宗教领袖真正应该具备的精神品格。

崇远又问：

修此论者，不为求名利乎？（同上）

你这样奋不顾身，不是想捞些什么名利吗？一个号称是京城有名的北宗高僧，却并没有看透人生的生死，并没有看透世俗的名利，以为别人也这样贪生图名，其境界之低也可想而知了，也可以看出普寂时代北宗人的价值观。

神会指出，修习慧能禅法的人，不为任何个人的名利：

修此论者，生命尚不惜，岂以名利关心？（同上）

事情很简单，连性命都不惜丢失的人，还在乎什么名利吗？不但禅理的论辩上，崇远是个输家，在人格的比较上，崇远也低得多。

虽然神会也编造一些证据，但这只是为了争法统的需要，胜败是显而易见的了。

这种论战，事实上在滑台就不止一次，这一次因为有独孤沛的记录而最为著名。无遮大会的大论战，既宣传了慧能的禅法，又为神会带来了声誉，这种声誉更为神会进一步弘扬祖师禅法提供了方便。他又结交了一批社会名流，著名诗人王维就是在这个时候认识了神会。王维对他人说：“此南阳郡有好大德，有佛法不可思议。”（《荷泽神会禅师语录》）神会后来请王维撰写慧能的碑铭，这就是现存的《六祖能禅师碑铭》，其中特别提到了神会。天宝四年（745），兵部侍郎宋鼎请神会入东都洛阳，住在荷泽寺（自此，丛林中称其为“荷泽神会”）。洛阳是北宗的大本营，神会在此又举行过辩论大会。同时，他又在荷泽寺内专门设一禅堂，内供慧能的像，并请宋鼎为慧能撰碑，即是《唐曹溪能大师碑》，禅堂内另外还绘有达摩至慧能的六代祖师像，称为“六叶图”，太尉房琯还作有《六叶图序》。经过神会的不懈努力，慧能的思想逐渐在北宗禅的中心地带开展起来，用宗密的话说，神会使“曹溪了义大播于洛阳，荷泽顿门派流于天下”（《圆觉经大疏钞》卷三之下）。赞宁也说：

南北二宗，时始判焉，致普寂之门，盈而后虚。（《神会传》，《宋高僧传》卷八）

南顿北渐意义上的南北二宗的区分，在这时就进一步确立起来了，同时，南北二宗也进一步呈现相隔如胡越、对立如水火的地步。关于这一点，宗密有过详尽的说明。这也说明了这样的事实，即神会树起了慧能禅法的旗帜，他是禅宗南宗的真正创立者。

北宗的势力开始由强转弱，但并未完全失去其影响，更不是

如胡适所言，是神会毁灭了北宗。一个有坚固基础的宗派是不可能被轻易湮灭的。事实上，北宗并未一味处于被动地位，神秀师徒在北方三十多年的经营，使得他们在各方面都有着自己的势力。神会的行为，遭到了北宗信徒的猛烈反击，崇远法师的警告并不是空穴来风，神会虽没有遭到杀身之祸，但却因此而被几次谪迁：

天宝十二年(753)，神会因遭御史卢奕诬告聚集徒众，怀疑有不利于国家安定之举，而被唐玄宗贬于弋阳(今河南省潢川县)；

同年，又移至武当郡(今湖北省均县)；

天宝十三年(754)，奉皇恩移至襄州(今湖北省襄阳市)；

同年七月，又移至荆州(今湖北省境内)开元寺。

两年中四迁贬地，这并不有损于神会的威望。一个七十岁高龄的僧人，为了争取法统的合法地位，受到这样的迫害，只能引起人们对他的同情，更有利于慧能禅法的宣传。

事情的转机始于安史之乱。天宝十四年(755)十一月，身兼平卢、范阳、河东三地节度使的安禄山在范阳(今北京)起兵叛乱，同年攻下东京洛阳，次年占领长安，其部下史思明占有河北十三郡，唐玄宗逃往四川避难，其子在灵武(今属宁夏)即位，为肃宗。肃宗任原朔方节度使郭子仪为副元帅平乱，但是军费不足，于是采用右仆射裴冕之计，权且以推销度牒来筹款。这种事，最好要请一个有威望的人来主持，这时人们就想到神会了。陷害神会的卢奕已被叛军所杀，玄宗也退位了，神会复出的障碍已经不复存在。战乱把寺宇宫观化为灰烬，为了设坛剃度，神会还特意建一寺院。售度牒所得款项，全部用于平乱。后来郭子仪收复两京(至德二年，757)，神会是立了一大功的。国家有难时，出来效力的不是平时受尽皇恩的北宗僧人，而是一个高龄被贬的南

宗僧人。

知恩必报的肃宗回京后，把神会请入内廷，命国内著名工匠重建荷泽寺。但神会却要告别俗世了。乾元元年(758)，神会在荆州开元寺去世。塔建于洛阳，塔号“般若”，塔所立宝应寺，谥“真宗”号。但哀荣还不止于此。三十多年后，德宗皇帝在贞元十二年(796)“敕皇太子集诸禅师楷定禅门宗旨，搜求传法傍正，遂有敕下，立荷泽大师为第七祖”(《圆觉经大疏钞》卷三之下)。荷泽神会为七祖，那六祖自然是慧能了。这样慧能的地位得到了国家的正式认定而合法化了，神会的努力终于功德圆满。

关于楷定禅宗的传法傍正问题，志磐的《佛祖统记》卷四十二中也提及了，只是没有指明谁傍谁正：“贞元十二年，敕皇太子于内殿集诸禅师，详定传法旁正。”胡适对宗密的记载是表示怀疑的。实际上在宗密时代，人们已经接受了神会为七祖的提法。刘禹锡有《送宗密上人归南山草堂寺因诣河南尹白侍郎》一首：

宿习修来得慧根，多闻第一却忘言。
自从七祖传心印，不要三乘入便门。
东泛沧海寻古迹，西归紫阁出尘喧。
河南白尹大檀越，好把真经相对翻。

这里提到的七祖，就是指的宗密的法祖荷泽神会。

二、神会的祖师禅法

神会的禅法，可以说大致是慧能的思路，在一些基本观点上都是与慧能相同的。慧能和神会在祖师禅史上的角色不同，慧能是祖师禅思想的创造者，而神会是作为宗派的祖师禅的弘扬者，

两人对祖师禅的作用也不一样，慧能是祖师禅理论的奠基者，而神会是作为宗派的祖师禅或南宗的实际建立者。但这并不是说，在思想上，神会就完全没有自己的见解，他十分注意突出慧能思想中的某一部分，体现出很强的选择性。比如说，在心性论上，神会着重讨论了心体之知和佛性论；在讨论佛性论时，神会又注重佛性和烦恼的非二元性质，强调佛性不遍无情，反对泛性的佛性论。对于慧能的无念、无住、无相三法，神会强调其中的无念法门。从这一特性来看，神会对慧能的祖师禅法，既有继承，也有发展。

1. 神会的佛性论

祖师禅的核心理论是心性论。对于心性论，神会没有像慧能那样作详尽的展开，神会没有仔细讨论心和性的性质，他只简单地谈到心的空寂本性，他也把心归结为“本心”，强调每个人的具体的和现实的心。在讲心性关系时，神会也谈到“真如之性，即是本心”（《神会禅师语录》），把教门中所讲的作为客观精神的真心化为主观自心。但神会更多的是讨论佛性论。

什么是佛性？

慧能说，佛性是不二之性。神会也认为，不能把佛性比作一个具体的事物，佛性不似个物；佛性非边义，不能以边见来理解佛性；佛性是超越两边的，要以中道来把握它。佛性非色非不色，不长不短，不高不下，不生不灭，这就是中道。神会和学僧之间，有一段关于佛性的问答：

又问：“佛性是有是无？”

答曰：“佛性非边义，何故问有无？”

又问：“何者是非边义？”

答曰：“不有不无，是非边义。”

又问：“何者是不有，云何是不无？”

答曰：“不有者，不言于所有；不无者，不言于所无。二俱不可得，是故非边也。”（《神会禅师语录》）

神会的佛性论认为，众生心就是佛心，这是他的即心即佛论，众生和佛的平等，是心的平等。他以金性来说明众生的同一本性，一般意义上的佛性，如同金子的金性，而众生的佛性则如同各种具体的金器，金器虽然形式不同，但金的本性是相同的：

苏州长史唐法通问曰：“众生佛性与〔佛〕佛性同异？”

答：“亦同亦异。”

又问曰：“何故亦同亦异？”

答曰：“言其同者，犹如金，言其异者，犹如碗盏等器。”

（同上）

实际上，并不存在着脱离具体的金器而抽象的金性，金总是表现为具体的金器。同样，也不存在着抽象的佛性，佛性都是具体的，存在于具体的众生心中。凡言佛性，都是指谓的众生的本性；凡言佛心，也都是指谓的众生心。

那么为什么还会有佛和众生的不同呢？慧能解释为众生心中的先天具有的烦恼所障，因而不识自心之性，神会也坚持这种解释。他特别说明了《涅槃经》卷十中的一个“本有今无”偈：

本有今无，本无今有，三世有法，无有是处。

神会认为，这里的“本有今无”，就是指佛性本有，而众生现今由

于烦恼的障覆，不能明心见性，从这个意义上说，佛性没有了，是“今无”，“言无佛性者，为被烦恼盖覆不见，所以言无”（《神会禅师语录》）。“本无今有”，则是指本来并没有烦恼，烦恼的本性是空的，但是众生不知烦恼的空性，执着烦恼为实有，而今具有许多烦恼。慧能认为，烦恼也是与生俱来的。神会则说，即使是恒沙大劫中就存在着的先天烦恼，也只是今天才具有的，都是本无今有的。更强调现世对烦恼的染著。

由于烦恼的“今有”本性，那么它和佛性就不是二元的。慧能一方面讲众生心中佛性的先天性，又讲烦恼的先天性，更容易导致善恶二元论，虽然慧能是主张佛性一元论的。神会注意到这个问题可能出现的漏洞，特别指出，虽然佛性和烦恼都是与生俱来的，但佛性可以称为本，而烦恼不得为本。神会依据《涅槃经》中的观点，根据佛性和烦恼的不同特性来说明佛性的一元。佛性如同虚空，没有生灭来去，从这一点看，佛性可以称为“常”，即具有永恒性；而烦恼是生灭之法，是有生有灭的，烦恼生则佛性暗，烦恼灭则佛性明。这是区别之一。区别之二，佛性是出三世法，而烦恼是三世法，三世之法，自然是有生灭的。神会用金和金矿的关系来进一步阐述这个道理，他说，金子是和矿石一起俱生的，但金和矿石的性质不同，虽然金在矿石中，但通过冶化，金则愈炼愈精，矿石则炼成了灰土。金子无生无灭，永恒存在，而矿石则是生灭无常的。无常者，不能为本。神会在这里还根据佛性和烦恼不相离的特性，提出了不断烦恼而得涅槃的思想，这是和慧能的观点一致的。

但是，《涅槃经》中也是讲烦恼为本的，这又如何解释呢？比如《涅槃经·梵行品》中说：本有者，本有烦恼；今无者，今无大般涅槃。本无者，本无摩诃般若；今有者，今有烦恼。神会认为，这种说法主要是针对色身而言的，就众生的肉团色身来说，是因为

有了烦恼而后才有色身的。经中也讲：“一切众生身及烦恼，俱无先后，一时而有。虽一时而有，要因烦恼而得有身，终不因身有烦恼也。”（《涅槃经》卷四十）所以，经中言烦恼为本，只是说烦恼是色身之本，不是佛性之本；称为本者，只能是佛性。

在佛性论上，慧能不是泛性论者，主张无情无佛种，神会也坚持这一点。牛头宗是讲无情有性的，此宗宗师有一段名言：青青翠竹，尽是法身；郁郁黄花，无非般若。所以牛头宗一系的禅僧以这一祖训来问神会：

牛头山袁禅师问：“佛性遍一切处否？”

答曰：“佛性遍一切有情，不遍一切无情。”

问曰：“先辈大德皆言‘青青翠竹，尽是法身；郁郁黄花，无非般若。’今禅师何故言道佛性独遍一切有情，不遍一切无情？”

答曰：“岂将青青翠竹同于功德法身？岂将郁郁黄花等般若之智？若青竹、黄花同于法身、般若者，如来于何经中说与青竹、黄花授菩提记？若是将青竹、黄花同于法身、般若者，此即外道说也，何以故？《涅槃经》具有明文：无佛性者，所谓无情物是也。”（《神会禅师语录》）

神会认为，牛头宗的这种看法，没有经典的依据，是外道之说。虽然祖师禅对于经典的态度是轻视的，但神会这样的斗士，为了论战的需要，常常是不拘一般的操作规则的，对于祖师禅的原则，也表现为一定程度的灵活性，所以在这里就以经典为依据来表达自己的不同观点。而且，实际上神会对于《涅槃经》是极为推崇的。

在大珠慧海那里，我们也可以看到同样的观点：“黄花若是

般若，般若即同无情；翠竹若是法身，法身即同草木。如人吃笋，应总吃法身也。”（《大珠禅师语录》卷下）

2. 本知论

圭峰宗密把神会的禅学概括为一个“知”字：“知之一字，众妙之门。”这一点，使神会遭到后人的批评，其实，宗密对神会的解释和神会自己的看法还是有一定距离的，宗密是在自己的禅学立场上来理解神会的。

神会的知，其实也就是指众生心体之上本有的般若智慧，是如来知见。这一点，在慧能也是同样坚持的。在知的问题上，两人并没有原则的区别。以这个知，众生而能自悟心性，神会因而称其为无师智、自然智。如果说区别，那么也只能说，在本有觉性和本有智慧两条相互联系的基本原则上，慧能是更重本觉的，这和更重清净的神秀系禅显示出一些差异，虽然神秀和慧能都讲清净本觉，但神秀更重心的清净本性。慧能和神会之间，神会则是在本觉的基础上更注重心体知的作用，所以也可以因此而称神会的禅学是“本知”的。这个本知，乃是本觉之知，并非是否定本觉的特性，同时，本知也是指本来的智慧，因而也叫“本智”。在慧能和神会的禅法中，“知”和“智”两个概念是相通的。

神会的知，宗密称为“寂知”，“寂”是讲的心性质，心体空寂，“知”就是这空寂心体上的知。神会说：“本空寂体上，自有般若智能知，不假缘起。”（《神会禅师语录》）这也不是就像宗密所理解的那样，神会是以知作为心的唯一本质的，神会和慧能一样，都以佛性作为心的终极本质，以知为自心的本体所具有的一种智慧，一种体悟佛性的特殊的认识功能。神会说：“无住体上，自有本智，以本智能知。”（同上）“若以众生心净，自然有大智慧光，照无馀世界。”（同上）由此可见，知，一方面是指智慧，是个名

词；另一方面也是指的观照，具有内证的功能，是动词。关于知的观照功能，神会多有论述：“空寂体上，自有本智，谓智以为照用。”（《神会禅师语录》）神会曾以《金刚经》中“应无所住而生其心”的观点来论证他的这一看法，而讲“常令本智而生其心”。“无所住”是指心的本寂之体，“生其心”是指本智之用，即指知。知的内照功能，神会也称其为“智证”：“其智证者，本觉之智也，今言智证者，即以本觉之智能知故，称为智证。”（同上）

神会有时也从“知解”的意义上论知。这个知解，详神会之意，也是指禅的内证之悟，并不是如后人所猛烈抨击的那样，是对禅强作理智的分别。神会把知解之“解”指为一种无念之念，“但得无念，即是解”（《荷泽和尚与拓拔开府书》），以此知解，而能得解脱，“今日许侍郎学解，未得修行，但得知解，以知解久熏习故，一切攀缘妄想，所有重者，自渐轻微”（同上）。这里有渐修的意味，神会也确实讲渐修的，这是他和慧能的一个重要区别。不过就知解而言，神会的理解和后人的理解还是有很大区别的。神会强调，知解也是直指人心，不假文字的：“然此法门，直指契要，不假繁文。”（同上）而后人所讲的知解，乃是指违背直指的禅风，乃是以名言事相去分析，去推理论证，把禅的直觉化为理性的思维行为。后人批评神会为知解宗徒，批评神会的知，而称“知之一字，众祸之门”。这种批评，很大程度上是批评宗密所解释的神会，实际上也可以看作是人们对宗密本人的批评。

3. 顿悟论

在顿悟的问题上，神会是坚持慧能的观点的，强调不依赖于渐修而言顿悟。与慧能不同的是，神会对顿悟有集中的论述，同时，神会又是讲顿悟渐修的，特别是这个顿悟之后的渐修，是被视作属于如来禅的。

神会对顿悟的规范，前文在讨论慧能的顿悟论时，为了分析的需要，已经有所涉及，为了方便于体现神会的看法，现在仍需要加以引述：

事须理智兼释，谓之顿悟；并不由阶渐，自然是顿悟义；自心从本已来空寂者，是顿悟；即心无所得者为顿悟；即心是道为顿悟；即心无所住是顿悟；存法悟心，心无所得，是顿悟；知一切法是一切法，为顿悟；闻说空，不著空，即不取不空，是顿悟；闻说我，不著〔我〕，即不取无我，是顿悟；不舍生死而入涅槃，是顿悟。（《神会禅师语录》）

这个顿悟的规范，涵括了神会禅法的全部内容，也可以说是对慧能的顿悟思想的一个总结，不妨作逐一的分析。

对于顿悟的理解，理的方面和智的方面都不能执着，都必须放下。理，是指真如之理，真如佛性，是顿悟所内观的对象；智，指智慧，是顿悟时能观的主体。顿悟是超越主体和客体之分的，不能以世俗认识论中的主客论来理解，两者都放下，才是顿悟的境界，这种顿悟不是从渐修而得。

接着分别从内心和外法两个方面来论顿悟义。

从心的本质角度看，顿悟乃是体悟自心的空寂本性，因而，顿悟的结果是无所得的，所悟乃是心的空寂。从心性关系的角度而论，顿悟所悟的心，也就是佛教所说的终极真理，也就是道，悟得自心是道，就是顿悟了。从心的状态角度来看，体悟到自心的无住状态，就是顿悟了。

从对事法之本质的理解角度来论顿悟，顿悟是向内的观照，离却万法，内观自心，照而无所不得，就是顿悟了。对一切事法，都要知道其虚幻的实质，性空的实质，就是顿悟。不能执事法为有，

但同时对于性空之空,也不能执着,空有双忘,入中道义,才是顿悟。诸法性空假有,没有自性之我,对于“我”或“无我”,也都不能执着,才是顿悟。同时,顿悟是立足于现世生死流转中的众生而实现的超越,不应离生死众生而得涅槃。

这可以说是神会的广义的顿悟观,神会还对顿悟之“顿”的瞬间性和顿的意义作了许多说明,可以视为神会的狭义的顿悟观。

顿悟的瞬间性,表现为“一念相应而成正觉”。神会说,顿悟是不可思议的,是出世间的不可思议之事。“出世不思议者,众生心中,具足贪爱无明宛然者,但遇真正善知识,一念相应,便成正觉,岂不是出世不思议事?”(《神会禅师语录》)他举《法华经》中龙女顿成菩提之例来说明这一点,指出《法华经》“只显顿门,唯在一念相应,实不由阶渐”(同上)。

顿悟之“顿”,是顿除烦恼,顿见自性。一念相应,是和自心佛性相应,神会把这种相应称为“见无念”,称为“了自性”。“相应善也,谓见无念,见无念者,谓了自性,了自性者,谓无所得”(同上)。见性或了性,是无得之见,无得之了,这样的见,才是真见,这样的了,才是真了。神会以为,这样的顿悟具足无尽的功德:

如是见者,即是本性,若人见本性,即坐如来地;如是〔见〕者,离一切诸相,是名诸佛;如是见者,恒沙妄念,一时俱寂;如是见者,恒沙清净功德,一时等备;如是见者,名为无漏智;如是见者,名一字法门;如是见者,六度圆满;如是见者,名法眼净;如是见者,谓无所得,无所得者,即是真解脱。……(同上)

这里的“一字法门”,并不是指“知之一字,众妙之门”中讲的“知”

字，而是讲一个文字，喻指文字极少，禅法唯一字，也有不立文字之意。

神会还比较了顿和渐的区别，众生发菩提心有顿有渐，顿发心，即可顿悟，渐发心，则只能渐悟；众生迷悟有区别，迷即累劫渐契，悟则须臾解脱。怎样才是顿发菩提心？神会举了一例：

譬如一缕之丝，其数无量，若合为一绳，置于木上，利剑一斩，一时俱断，丝数虽多，不胜一剑。发菩提心，亦复如是。
（《神会禅师语录》）

4. 无修之修

在修行论上，神会也是和慧能一样，持无修之说的，以无修为修。虽然神会是讲顿悟渐修的，但这个渐修，在神会现有资料中，并没有更多的说明，只是到宗密才对这一观点进行深入的分析。在神会，更多地强调的还是无修，以无念论、定慧等学来否定北宗的坐禅。

关于无念，慧能是在无念、无相、无住三句中论述的。神会于此三句中，以无念来概括，这倒和净众宗无相禅师的观点是相似的。无相以无念来统摄戒定慧，“念不起是戒门，念不起是定门，念不起〔是〕慧门。”（《历代法宝记》）根据无忆是戒、无念是定、莫妄是慧的对应关系，可知在净众宗中是以无念来统摄三句的。神会的观点也是如此，他说：“若见无念者，……即戒、定、慧学一时齐等，万行俱备，即同如来知见，广大深远。”（《荷泽神会禅师语录》）

对无念的讨论，和慧能一样，神会也是从般若空观和涅槃佛性两个角度进行的。从般若空观的角度看，无念是无所念的，“无

念法，不言有，不言无”。为什么呢？“若言其有者，即不同世有；若言其无者，不同世无。是以无念不同有无”（《神会禅师语录》）。不能从世俗的有无观来理解无念。具体地说，无所念是对有无两边都不执着，超越边见。神会说：

云何无念？所谓不念有无，不念善恶，不念有边际无边际，不念有限量〔无限量〕，不念菩提，不以菩提为念，不念涅槃，不以涅槃为念。（同上）

这是从中道的意义上来论无念，是神会所持的不二法门，所以神会讲：“见无念者，名为实相，见无念者，中道第一义谛。”（同上）但对这个有无双遣的中道也是不能执着的，真正的无念，乃是连中道也要泯绝的。神会说：“有无双遣，中道〔亦〕亡者，即是无念。”（同上）

无念是一种什么样的境界呢？是心的空寂平等的状态，不动心的状态。“见无念，坚如金刚，毫微不动，纵使恒沙佛来，亦无一念喜心，纵使恒沙众生一时俱灭，亦不起一念悲心者，此是大丈夫，得空平等心”（同上）。

空寂平等心，就是慧能所讲的直心。常行直心，就是一行三昧，所以神会又把无念法门称为一行三昧：“是无〔念〕者，即是般若波罗蜜，般若波罗蜜者，即是一行三昧。”（同上）在慧能的禅法中，一行三昧也是被作为无修法门的。

从涅槃佛性论的角度来看，无念又是有所念的，无念之“无”，是无有二边之法，无念之“念”，乃是念真如本性。这个念和真如的关系，是体用关系：“所言念者，是真如之用，真如者，即是念之体。”（同上）神会是从这个意义上立无念为宗的。这一点和慧能的观点也是一致的。

神会又以定慧等学来论无修之修，他对定慧概念的界定是和无法念相联系的，定是指的无念，慧是对无念的体悟：“念不起，空无所有，即名正定；以能见念不起，空无所有，即名正慧。”（《神会禅师语录》）或者说，不见色身，是定法，不见心相，是慧法：“一切时中，见无念，不见身相，名为正宗；不见心相，名为正慧。”（同上）

何谓定慧等法？定慧等，是体用一如，圆融无碍，定中有慧，慧中有定，定不异慧，慧不异定，定就是慧，慧就是定。“即定之时，名为慧体，即慧之时，即是定用。即定之时不异慧，即慧之时不异定。即定之时即是慧，即慧之时即是定。即定之时无有定，即慧之时无有慧。”（同上）

对于定慧等学，不能从先后的意义上来理解，不是先定后慧，由定发慧。神会在南阳郡时，有一位惠澄禅师，在北宗的圈子中名气也很响，但神会和他的见解并不相同，惠澄的见解，是要先修定，得定之后再发慧，这和神会的定慧等是有别的。神会曾经向他设难，破斥这种观点：

和尚问澄禅师：“修何法而得见性？”

澄禅师答曰：“先须学坐修定，得定已后，因定发慧，以智慧故，即得见性。”

问曰：“修定之时，岂不要须作意否？”

答言：“是。”

〔问：〕“既是作意，即是识定，若为得见性？”

答：“今言见性者，要须修定，若不修定，若为见性？”

问曰：“今修定者，元是妄心，妄心修定，如何得定？”

答曰：“今修定得定者，自有内外照，以内外照故，得见净，以心净故，即是见性。”

问曰：“今言见性者，性无内外，若言因内外照故，元见妄心，若为见性？”（《神会禅师语录》）

从这里可以看出，北宗僧人是如何固守自己的观点，也反映出神会为南宗争正统是如何的艰难，他必须把北宗的观点一步步逼到死角，这自然要多费一些口舌，如果说这就是知解的话，也是出于宗派斗争的需要而使用的。

神会反对北宗的禅定修习，他对禅定重新定义：“念不起为坐，见本性为禅。”（同上）这个禅定，其实是和他自己的定慧概念一致的。他又提出“大乘禅定”的概念来区别北宗的禅定，大乘禅定，不用心，不看心，不看净，不观空境，不住于心，也不证心，不远看，不近看，无十方，不降伏，无恐怖畏惧，无分别，不沉空，不住寂。神会对此也有更深入的说明：

问：“云何不用心？”

答：“用心即有，有即生灭。无用□无，无生无灭。”

问：“何不看心？”

答：“看即是妄，无妄即无看。”

问：“何不看净？”

答：“无垢即无净，净亦是相，是以不看。”

问：“云何不住心？”

答：“住心即假施設，是以不住。”（胡适校写本《神会和尚遗集》卷一）

神会根据他的大乘定法，指斥北宗的坐禅法门，视之为菩提障，与道不相应，他也如慧能那样引《维摩诘经》中维摩诘呵舍利弗林间坐禅来证明北宗禅定的不可取。他说，如果得菩提是要像北

宗那样靠坐禅来获得，“舍利弗宴坐林间，不应被维摩诘诃”（《神会禅师语录》）。

神会不但指斥北宗的坐禅法门，他进一步指出，习禅者连修行的心都不得起，起心即是妄，因为众生心体本净，无需再去修这个净心。诗人王维就是在听到了神会这个观点之后才对神会无比钦佩的：

王侍御问和尚言：“若为修道得解脱？”

答曰：“众生本自心净，若更起心有修，即是妄心，不可得解脱。”

王侍御惊愕云：“曾闻〔诸〕大德〔言说〕，皆未有作如此说。”（同上）

神会在北方进行禅学的革命，并不全是靠着勇气和胆识，也有其理论的宣传准备，从这位久染北方禅学的王维在接触到神会所宣传的慧能的南方禅学观点之后的惊愕之情，可以想见慧能的祖师禅在北方禅学界所引起的震荡。

神会的无修之修，又表述为“任运修习”，在自心自然智的基础上，任由心灵自由自在，“众生承自然智，任运修习，谓寂灭法，得成于佛”（同上）。这是神会的自由观。与慧能相比，神会更多地讲“自然”，这是神会自由观的另一种表述。这个概念来自道家，道家以自然来指谓世界的本来状态，神会以此来描述众生的智慧本性，“僧家自然者，众生本性也”（同上）。也指修行观上的无修之修，众生以自然本性，而任运无为。在这里，神会还有融会佛道的看法，他针对当时宫廷中的道士和僧人各执一家，互不融通的状况，指出这无论对道家还是佛家来说，都是错误的：“僧唯独立因缘，不言自然者，是僧之愚过；道士唯独立自然，不言因缘

者，道士愚过。”（《神会禅师语录》）对道家的这种融合，是与慧能的儒学化倾向也不同的。

三、荷泽神会禅系中的如来禅法

宗密曾说，荷泽神会的禅法，全是曹溪之法，所以在介绍诸家禅法时，对曹溪禅的禅法内容，宗密并没有具体分析，把神会禅代替了慧能禅。而他对神会禅的介绍，却带有很强的主观性成分，在很大程度上更像介绍宗密禅，所以引起后人的不满。究实而言，神会的禅法，确实是基本上保持了慧能禅的特色，如上文所述，其佛性论、顿悟论、修行论都是和慧能十分接近的，有许多观点是直接照搬慧能的想法。但如果要说神会的禅法全是曹溪之法，却有些言过其实的了。两者之间还是有一些区别的，因为两人所处的时代毕竟不完全一样，所面对的社会现实不同，所要解决的问题也不同。两者最主要的区别表现在，神会除了有重“知”的倾向外，还是讲顿悟渐修的，而慧能则明确讲顿悟顿修。但即使有这样的区别，还不足以称神会是属于如来禅的。在禅宗史上把神会拉入如来禅的，是宗密。宗密是荷泽神会系的禅僧，在讨论神会禅系中的如来禅法时，就是指的宗密禅法。

1. 宗密其人

宗密（780—841），俗姓何，果州西充（今四川省西充县）人，出身于一个有钱无官，富却不贵的家庭，父母的早亡，构成他最终投入佛教的重要原因。他自七岁到十七岁习儒，以《诗》、《书》为业，但好思好道的宗密于中感到心灵无归，加上科举的失利，使他转向佛教。自十八岁到二十二岁之间，他在无师的情况下，自觉地接触佛教，学习了人天因果教、小乘教和大乘教的一些教

法,虽然觉得佛教教义比儒学中对社会人生问题的解释要深入一些,但宗密心中还有许多疑情没有得到解决,使他对佛教也一度失望。二十三岁时,他又转向儒学,想重走科举之路,就到遂州(今四川省遂宁县)的一个比较著名的义学院来习儒,准备科举考试。两年后的一天,从四川西部来了一位禅师道圆和尚,来到遂州开设道场。宗密习儒的心又开始波动,他带着试一试的想法去拜访道圆。不想一见,“问法契心,如针芥相投”(《圆觉经大疏钞》卷一之下),两心相印。宗密当即决定从道圆出家,正式开始其佛教生涯。

道圆和尚的法系,属于荷泽神会一系,传承世系为:“荷泽神会——磁州智如——益州南印——遂州道圆。宗密在道圆门下出家,成了荷泽下第四代,也是荷泽一系最著名的禅僧。这一传承是宗密自己的研究结果,但遭到近人胡适的怀疑。胡适在禅学研究中是喜欢搅起是非的,他认为宗密所宗的神会,实际上是四川净众寺无相和尚门下的神会,而不是荷泽神会,宗密攀上荷泽神会,是很不道德的攀龙附凤。胡适的这个观点,在现今学术界持赞同意见的并不是很多,在海内外关于宗密研究的一些专著中,也都用考据材料证明了宗密是属于荷泽神会一系的。

受具足戒后,宗密离开道圆,外出寻访高僧。他在道圆门下时,一位施主曾给宗密一部《圆觉经》,道圆也授给他一部华严宗的作品《华严法界观门》,他都潜心研究。后来遇到一位华严宗僧人,即华严宗四祖澄观的学生灵峰,灵峰授予他一部八十卷本《华严经》和澄观所写的《华严经疏》、《华严大疏钞》。宗密对他的这些得法因缘,是非常重要的:“吾禅遇南宗,教逢《圆觉》,……今复得此大法,吾其大幸矣。”(《道圆禅师法嗣》,《景德传灯录》卷十三)从这次所得的华严大法中,宗密平生所有的疑团,都一一解开,反观禅宗,“禅宗、天台,多约止观,美则美矣,且义势展

转，滋蔓不直”（《遥禀清凉国师书》）。由此而急欲得见华严法主澄观，想改宗华严。他给澄观去信，详述自己的学问经历，表达了归向华严的决心。终于在元和六年（811）底，在长安和澄观相见。澄观称赞宗密说：“毗庐华藏，能随我游者，其汝乎！”（《宗密传》，《宋高僧传》卷六）只有你才能伴我同游华严思想的世界啊！从此，宗密成为澄观的正式弟子。

归依华严宗后，宗密先在京师修习，四年后，他离开喧嚣的都市，到京郊终南山写作，走学者僧的道路，其间一度回到京城，受赐紫衣，广交文人、官员朋友，身价倍增，声誉极高，在太和四年（830）又回到山中，归山不出。宗密写出了不少著名的作品，特别是禅学研究作品，如《圆觉经大疏》、《圆觉经大疏钞》、《禅源诸论集》（现仅存序，即《禅源诸论集都序》）、《中华传心地禅门师资承袭图》等。他对禅的研究，是以华严宗特有的分析方法进行的，着重于名相的精细辨析，学理的系统探讨，因此，他的作品是学术专著型的，而不是禅师惯用的语录型的。这种风格，使得他的禅法和祖师禅显现出许多不同的特点，后人把他的禅法斥为如来禅。

2. 宗密如来禅思想的主要体现

从后人对宗密的批评，可以看出宗密禅法的基本内容。对宗密的批评，主要有两点，一是斥其“知”的观点，二是斥其烦琐方法。

宗密的知，常被视作知见或知解，黄檗希运曾批评说：“我此禅宗，从上相承已来，不曾教人求知求解。”（《筠州黄檗山断际禅师传心法要》）而当时的禅学界，情形却不是如此：“今时人只欲得多知多解，广求文义，唤作修行，不知多知多解，翻成壅塞。”（同上）黄檗希运是宗密的同时代人，他门下的一个俗家弟子裴

休，原来就是在宗密门下的，为宗密的多部作品写过序，因此他所批评的对象，未必就不包括宗密。大慧宗杲对“知”有过明确的批评：“今时兄弟，知见情解多，须要记闲言长语来这里答，大似手中握无价摩尼宝珠，被人问尔手中是什么，却放下，拈起一个土块。可杀痴！若恁么，参到驴年也不省。”（《宗门武库》）他认为这个重“知”的传统，就来自宗密，所以他十分欣赏黄龙死心悟新“知之一字，众祸之门”的说法，称这个知或知解，“圭峰谓之‘灵知’，荷泽谓之‘知之一字，众妙之门’，黄龙死心云：‘知之一字，众祸之门。’要见圭峰、荷泽则易，要见死心则难”（《大慧普觉禅师语录》卷十六）。认为黄龙死心的观点真是深刻，一般人难以领会。

那么我们就来看一看宗密的知。

宗密的知，是在其真心论中集中论述的，不妨顺着宗密的细密思路来展示知的意义。

首先，宗密认为佛教中的心有不同的分类，有肉团心（指心脏）、缘虑心（指眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿赖耶八识）、集起心（专指第八阿赖耶识）和坚实心（即真心），宗密所讲的心是最高层次的真心。

真心从一般意义上看，具有这样的特性：“众生心体，从本已来，不生不灭，自性清静，无障无碍，平等普遍，无所不至，圆满十方。”（《圆觉经大疏》卷上之三）概括了真心的静、净、平等、圆满的特点。

要论真心的本质特点，这就是寂知，寂是空寂，知是灵知。空寂作为真心的性质，宗密还进一步加以区别。心一方面体现为空或虚的性质，他称为“冲虚”，以这个概念表示心的非有非无的状态，这也是采自道家的说法。另一方面是寂，空与寂，在宗密看来，意义也是不同的：“空者，空却诸相，犹是遮遣之言，唯寂是真

性不变动义，不同空无也。”（《禅门师资承袭图》）空寂之“空”，是对心的一种规定性，表示真心离相，否定万法的实存性；而寂才是真心的自性体，表示真心不变不动，不同于万法的空无，而是真实常存的。不能把寂理解为沉寂或死寂。寂虽然表示不变不动，但又是运动变化着的万法的终极原因，具有缘起万法的奇妙功能，是世界的精粹所在，所以宗密又称其为“妙粹”。

灵知，或灵灵知见，是真心空寂之体上所本来具有的先天自性之用，由于这个知，众生得以能观照自心佛性，顿悟成佛，实现圆觉，宗密称此为“炳焕灵明”。他从两方面来分析灵知：一方面，真心灵灵不昧，如同明镜，本来具有明性，能鉴照万法，真心也是如此，本来清净，而能观照一切，显现清净佛性，这叫“炳焕”；另一方面，真心了了常知，空寂清净体上，本来具足智慧，能知自心佛性，能知圆满觉性，这叫“灵明”。

所以，宗密把寂和知的关系规定为体用关系：“寂是知寂，知是寂知。寂是知之自性体，知是寂之自性用。用而常寂，寂而常用。”（《圆觉经大疏钞》卷一之上）知是用，寂是体，体用无碍，寂和知因而是统一的整体，这个思想也是神会所说的“本空寂体上自有般若智能知，不假缘起”（《神会禅师语录》）的观点。但宗密对知的分析并不只停留在神会的观点上，从知与智、知与识和知与见三组概念的区分中，宗密对知的理解就显现得比较清楚了。

关于知与智，宗密认为，知指心体，智属心的本有智。

中国佛教一般讲智，就是指智慧。在祖师禅中，并没有知和智的严格区别，慧能只是把知当作智，都指智慧。神会在讲到智慧的意义时，是使用“智”的概念，讲“知”时，是在“了知”的意义上使用的。宗密却要作这样严格的区分，把知当作心的最重要的规定性，是在本体意义上使用知的概念的。知和寂，构成真心的本质。当真心面对世界时，寂知为体，万法为用；就寂知本体再作

分析时，寂为自性体，知为自性用。这个本体的作用，是慧能和神会都没有明确强调的。

心还只是一个名称，一个抽象的概念。要进一步问什么是心，那就应该说，知是心。具体地讲，假如问：迷之即垢，悟之即净，纵之即凡，修之即圣，并能产生世间和出世间一切法的东西是什么？一般人只会说，是心。只知道这个能凡能圣、能染能净者为心，而不知道这些特征只是心的一种功能，并不是心的本质。如果要进一步问：什么是心？这就涉及到心的本质了。那就应该说，知即是心。要确定真心的本质，只有这个“知”最恰当。“指其体也，此言最的，余字不如”（《禅源诠诸集都序》卷三）。就像问什么是水这个问题一样。如果问：澄之即清，混之即浊，堰之即止，决之即流，而能灌溉万物、洗涤万物的东西是什么？那可以答，是水。可以用“水”这个名称去规定它，一般人也就认为这就是水了。如果要进一步问什么是水？该如何回答？这是在问水的本质了。那应该答：湿即是水。湿是水的本质，湿性能贯穿于水的清浊止流等作用之中而不变。知也是这样，存在于真心的贪瞋慈忍、善恶苦乐等随缘作用之中而不变。

宗密还就通局之异来论知与智的不同，认为智局知通。智局于圣，称为圣智，不通于凡；知则凡圣皆通，也可以称为凡知。智与知各自指向的对象还不一样。智的所证对象为圣理，神圣的佛教真理，佛性、真如、实相等等，与其他对象无关，所谓“智局于圣”，是讲智只局限于以圣理为对象，并不是说只有圣人才具有智慧，而凡人不具，实际上凡人也是可以通过智慧来证得圣理的。知的观照对象就不局限于圣理，还指向凡境，即真心所随缘而成的世界。对于这一点，宗密有一个说明：“智与理冥，境与神会，方知也。”（《答顺宗心要法门（宗密注）》）就是说，这个知，有智和神的功能，智以理为对象，神以境为对象，以理为对象者圣，

以境为对象者凡，知就通于凡圣。

关于知与识，宗密认为，识属分别，而知无分别；分别就不是真知。识是以不同的、各有分别的对象为认识的客体，如眼分别色，耳分别声，鼻分别香，所得到的只是关于这些不同对象的分别的知识；而知所要体认的对象，是世界的本质，这种本质，不属于分别，不可以用分别心来认识。

关于知与见，宗密认为两者应该统一起来，而有知见的概念。他用比喻来分析知和见的不同特点：“如人读诵、分别、筹量，是名知，自身得证，是名见；譬如耳闻其事，犹尚有疑，是名知，亲自目睹，了了无碍，是名见。”（《圆觉经大疏钞》卷八之下）这里他讲的知似乎和前面所讲有些矛盾了，因为前面讲知无分别，这里又讲知如分别，这只是譬喻的不完善性。总的意思是说，知是一种解悟，非亲证所得，而见则是感性经验对知的亲证。宗密认为，知和见统一起来，人的认识就完整了，“言知言见，事得牢固，譬如绳，二合为一，则牢固”（同上）。

由此大致可以确认，宗密的知，乃是对真心的本质规定，也是真心先天具有的认识能力，认识行为的承担者，知以圣理和凡境为认识对象，作为智慧，知是无分别的、需要通过亲证才能产生完整利益的智慧。

除去这个知，宗密禅学中一个显著的特点是烦琐性。禅的特点是要直指人心的，在表述上就显得十分简洁，宗密却以学者的研究风格，不厌其烦地论证说明。他兼收华严和唯识等宗的思维习惯，华严宗以理论的逻辑演绎见长，而唯识宗则以名相分析的精致见长，这些在宗密的禅学中都有所体现。从上述对知的叙述中也可以看出这一点了。关于知的这些分析，不是笔者的归纳，而是宗密自己的研究成果，我只是照录而已。就宗密的作品来看，他的烦琐性也是很明显的，比如他对《圆觉经》的解释，以疏

释经，以钞释疏，《圆觉经大疏》分上、中、下三卷，每卷有四部分，实际上是洋洋十二卷，《圆觉经大疏钞》又有十三卷，每卷分上、下两篇，实际上是二十六卷。他自己也感到这样的作品卷帙浩繁，可能影响到其思想的流传，所以他又缩略出《圆觉经略疏》和《圆觉经略疏钞》，实际上也不简要。他的《圆觉经道场修证仪》十八卷则受到另一个烦琐主义的宗派天台宗的影响。

这种烦琐哲学的后果之一就是令人生畏。宋僧行霆虽然对宗密是很推崇的，但他也说，由于宗密的烦琐，而使人们“卒难讨寻，或望涯而退”（《圆觉经类解·序》）。鉴于此，南宋孝宗皇帝要亲自加注《圆觉经》，所注言简而义丰，词约而理尽。憨山德清则批评宗密恍惚枝歧，没有决定之趋。

3. 从宗密对洪州宗的批评看祖师禅和如来禅的区别

宗密唯以荷泽宗为禅的正宗，其他诸宗，都有或这或那的不完善之处，他都加以批评。从祖师禅和如来禅的区分来看，宗密对洪州宗的批评，突出地反映了如来禅和祖师禅的不同特点。因为要是论广义的祖师禅，即把自慧能至禅宗的五家七宗都视作祖师禅的话，马祖道一开创的洪州宗正是正宗的祖师禅。

虽然宗密把荷泽宗和洪州宗都归入直显心性宗，为禅之三宗（余二宗为第一息妄修心宗和第二泯绝无寄宗）中的最高级的一宗，但他又对这两家作了区分。他总结洪州宗的特点是“触类是道而任心”，“一切皆真”。触类是道指的是，洪州宗认为一切都是真性（道）的体现，因而，一切存在都是真性的反映，甚至直接就是真性本身。洪州在修行上讲起心动念，弹指动目，都是道，这就叫一切皆真，或者叫任心，是一种无修之修，任心而修，任运自在。此宗与荷泽宗的区别，宗密归纳为如下几条：

第一，重菩提和轻菩提的区别。宗密认为，洪州宗讲心的空

寂，以无生无灭、无为无相、无圣无凡、无是无非、不可证、不可说等特点来论心，全不知晓心以知为本性，这样，洪州宗就缺乏对菩提的追求，因为知的意义就是知菩提，菩提是觉义，烦恼去尽，功德圆满，成佛之时，就是菩提涅槃。

第二，灵觉鉴照之局和知之通的区别。这实际上是讲智和知的区别。洪州以灵觉鉴照为心，宗密认为，这个灵觉鉴照是有局限性的，比如，迷执之人，没有灵觉，愚痴之人，没有智，心在无记状态，即不善不恶状态时，没有鉴照能力，即没有认识的能力。而荷泽的知，通圣凡心，贤愚心，是通一切状态的心。

第三，真空与妙有的区别。洪州宗只明真空而失妙有。这个真空，是指万法的本质，万法都由因缘和合而成，自性空无，实际上也是指能生灭万法的真心；妙有，指真心之体能随缘而成万物，现象是本体的作用。宗密认为，洪州宗只讲“真空之义，唯成其体”，而缺少“妙有之义，阙其用也”（《禅门师资承袭图》第三）。而荷泽宗直接显示真心之知，在此基础上，又讲灵知的本体功能，万法的性空特征。

第四，自性用和随缘用的区别。宗密认为，洪州宗只讲随缘用，而不讲自性用。心的作用，可分为自性用和随缘用，自性用是唯一的，随缘用是众多的。自性用是指知，虽然也称为用，但它是自性空寂体上的作用，从对万法的关系来看，它又和“寂”构成寂知，一起构成万法的本体，又具有随缘而成就万法的功能。自性用只是一个知，而知又能随缘，有种种作用，能语言，能动作，洪州只把这些随缘用当作心的本质，不懂得知的自性用。“今洪州指示能语言等，但是随缘用，阙自性用”（同上）。是只知现象而不知本质，或指现象为本质。

第五，比量和现量的区别。洪州宗只知比量而不知现量。比量是通过推断而得来的知识，现量是由亲证而得来的知识，洪州

宗只讲比量，只讲以语言动作等心的随缘用来推断心的性质，而不是直接证明心的存在，不是直接去体认心体之知。

第六，迷悟不分和明辨迷悟的区别。佛法从本质上说，没有迷悟之分，但人是有迷悟始终凡圣的，迷悟之源，都在一心，而外在的相用体现，却是不同的。洪州宗“但言贪嗔戒定一种是佛性作用者，阙于拣辨迷悟倒正之用也”（同上）。而荷泽宗不但指明迷悟梦觉都源于一心，也明辨是非，认为只有善才是符合真性的。可以看出宗密重视禅的教化作用，这种正统的看法，更具教门的特色。而洪州则更注重个人的自由，心的自由。

第七，任运修习和顿悟渐修的区别。洪州宗的修行观讲任运修习的无修之修。而宗密认为，荷泽是讲顿悟渐修的，虽然顿悟不由渐修而得，但顿悟之后，是需以渐修维护的。神会说：“夫学道者，须顿悟渐修，不离是□□得解脱，譬如母顿生子，与乳，渐渐养育，其子智慧自然增长，顿悟佛性者，亦复如是。”（《答崇远法师问》）为什么顿悟之后还要施以渐修呢？因为众生烦恼是多劫以来长期形成的，理可顿悟，而这些烦恼是难以一时顿除的，必须依悟而修，去除烦恼，损之又损，乃至无损，才是真正成佛。宗密对这个观点更有进一步的发挥，提出了渐修的具体步骤和详尽的方法。神会的渐修，还是修而无修的，因为先已得悟烦恼本空，心性本净之理，所以，“于恶断，断而无断；于善修，修而无修”（《禅门师资承袭图》第三）。宗密也有这样的看法，但实际上他又是真正有修的，具体的修行方法，在他的《圆觉经道场修证仪》中作了详尽描述。宗密强调渐修的真正原因，看起来也如神会所说，多劫烦恼难以一时尽除，其实这要深入到宗密的顿悟观中去。宗密的顿悟，顿悟之后还不能立即真正成佛，不是祖师禅所讲的顿悟成佛或见性成佛，只是悟得了心性本觉，在此基础上，还必须依悟渐修，才能达到真正的觉悟，是究竟觉，至此才算

是真正成佛了。其间要经过渐修的九阶段：怖苦发心、修五行觉妄念、开发、证我空、证法空、色自在、心自在、离念、成佛。这是《大乘起信论》中的思路，也是神秀如来禅法所遵的思路。宗密认为，心的体性不变不动，无善无恶，而心体显现的事相则是有善有恶的，善则益于性，恶则害于性，如同水以湿为本性，波浪为其相状，波浪可以载舟，也可以覆舟，洪州宗不讲渐修，只讲顿悟，以贪嗔慈善为佛性。宗密说，如果说从慈善中顿悟佛性，这还说得过去，从贪嗔中如何顿悟佛性？这等于是从覆舟之水中去体会水的本性，这有什么实际意义呢？洪州宗缺乏渐修支持的顿悟，也不是真正的顿悟，“故彼宗于顿悟门虽然近而未的，于渐修门有误而全乖”（《禅门师资承袭图》第三）。

实际上，宗密列出这么多的区别，重点区别在于是否承认知。洪州不讲知，荷泽讲知，即使是第七条中，顿悟渐修，也是含有知的意义，渐修的过程从发心到得究竟觉，只是讲的一个知。宗密说：“当知，始自发心，乃至毕竟，唯寂唯知也。”（同上）这个知，实在也是要给以洪州宗为代表的自由主义的禅风一定的限制，并不仅仅是个纯学理的争论。这个如来禅和广义的祖师禅的区别，也在一定程度上反映了宗密的如来禅和慧能的祖师禅之间的区别。

4. 超越祖师禅和如来禅的对立来看宗密禅法的意义

慧能时代没有祖师禅的说法，神会时也没有，只有南宗北宗的区别。南宗和北宗，也不能完全等同于祖师禅与如来禅，这两组概念提出时，原始意义有差别。到禅宗五家时代，仰山慧寂提出了如来禅和祖师禅的不同，这两个概念是在这时候出现的，但它们所指的意义则在慧能、神秀的南北宗时代就存在了。虽然不能把南北宗的概念完全等同于祖师禅和如来禅，但南北宗的对

立很大程度上反映了祖师禅和如来禅的对立。宗密批评禅宗的南北分裂状况，而首先公开宣布南北宗不同的是神会，自神会之后，洪州等宗在坚持并发展慧能的禅法的同时，也恪守南北宗的严格界限，到五宗时代，仍然如此。在宗密所处的中唐时期，禅宗界就存在着严重的南北对立，所谓南能北秀，水火之嫌，顿渐门下，相见如仇雠，相敌如楚汉，在禅家和教门之间也是水火不容，相隔如胡越，那么，这样的对立，是否有利于佛教的发展呢？严守一宗之见的禅师们是否考虑过这个问题呢？

宗密在禅宗的鼎盛期就提出了自己对佛教发展的策略，这就是他的融合论。在禅宗内部，他主张把顿悟之宗和渐修之宗统一起来，在禅家和教家之间，他主张禅教的统一，在佛教和儒道教之间，他主张三教合一。这就要求，在禅宗内部，祖师禅和如来禅应该融合，应该消除对立，以这样的融合的禅，再和教门融合，以这样禅教合一的佛教，和儒道融合，这就可以组成大一统的思想体系了。

宗密把禅宗分为七家，即北宗、剑南净众宗、保唐宗、洪州宗、牛头宗、宣什宗和荷泽宗。其中，荷泽宗是本宗，其余六宗是末宗，从本末融通、理事无碍的方法论来看，荷泽宗和诸宗是应该融合的。宗密认为，六宗都是荷泽宗的寂知所随缘而起的方便之行，都是随病对治、应病与药的妙方，但寂知既能缘起这些方便之行，为什么又不直接行此类方便，而只行无念呢？宗密说，这是因为神会时代，渐修之宗比较发达，而顿宗沉废，为了对治渐宗之病，才强调一个无念。实际上，如果仅仅执着于荷泽，而不与其余各宗融合，那么这种执着也会成为一种病。从融合的角度看，七宗都是正确的，如果各执一宗，那么七宗皆非。这是宗密关于禅宗融合的一种观点。

另一种表述，是顿悟资于渐修。从一般意义上看，北宗是讲

渐修的，北宗系的神秀一宗，以及净众宗、保唐宗和南山念佛宗，都讲渐法；南宗是讲顿悟的，慧能曹溪宗、荷泽宗、洪州宗和石头宗，都讲顿法。南宗反对渐修，在慧能时就一再坚持了，《坛经》中就有明文记载，慧能曾引《维摩诘经》中的观点来否定坐禅法门。对于这一重要的根据，宗密作了具体分析。他认为，《维摩诘经》中所讲的坐禅与不坐禅，都是根据众生不同的根机而决定的，不必坐，不必不坐，坐与不坐，任逐机宜，凝心任心，各量习性，这才是《维摩诘经》中的根本意义。那么慧能为什么要反对坐禅呢？宗密解释说，慧能时代，神秀一系过于执着于渐修，这反而不能直显禅宗即心即佛的宗旨，加上神秀后人在北方的大力弘传，渐宗的势力强大，从而阻碍了南宗圆顿之法的发展。慧能与神会担心，任这种情况延续下去，便会使南宗法门灭绝，因而才提出顿悟之法，才出来反对渐修，批评神秀的住心、伏心等法。这并不是要否定北宗禅法，只是批评北宗片面执着渐修的禅病，“但是除病，非除法也”（《禅源诸论集都序》卷二）。也就是说，南北之争，主要是个宗派之间的势力和利益之争问题，并没有更深的理论或思想分歧。这倒是说出了宗派之争的实质。

既然渐修法门也有合理性，神秀的坐禅和慧能的不坐禅，都是随病对治的良方，就不能仅以是否坐禅而来判定一种法门是否圆满，更不能赞顿毁渐，因为两者在本质上是平等的。这就为顿渐的融合创造了条件。“荷泽、江西，秀、能，岂不相契？”（《禅源诸论集都序》卷三）如何相契呢？是顿悟资于渐修，也就是说，南宗之顿，必须依赖于北宗之渐，也可以说是祖师禅必须依赖于如来禅。

宗密在这里谈到了宗派的融合问题。但他也是带有宗派立场的，他是他以他所解释的荷泽禅作为本体之宗来融合禅家其余各宗，在确定荷泽宗为本宗的前提下承认其余诸宗的合理性，以

北宗之渐来融合南宗之顿，以如来禅来融合祖师禅。这是坚持宗派主义立场的祖师禅诸师们难以接受的，他们一再批评宗密，批评宗密的知见，批评其烦琐主义，实质上是批评宗密欲以渐宗来限制顿宗，欲以如来禅来限制祖师禅。但是，从今天的眼光来看宗密，超越了祖师禅和如来禅的对立来看宗密的融合论，宗密确实提出了非常现实的问题，即如何保持佛教的持久发展。他认为，融合是发展中国佛教的一条基本原则。实际上明清佛教所走的正是融合的路子，这是宗密的影响所在。虽然这并没有阻挡住佛教在中国的衰败，当然其中的有些原因不在佛教内部，不过就佛教自身而言，也是有可检讨之处的，即使如融合论本身，亦是如此。宗密的融合论在具体的技巧上是有局限性的，不是各宗派之间的内在的有机统一，而只是机械的，板块式的组合。今天来重新审视佛教的融合问题，也不是一个简单的口号就能解决的。从大背景而言，需要对中国社会，对中国文化的基本品格，对中国人的文化心理结构，特别是宗教精神，都有深入的洞悉，就禅宗本身而言，需要在对如来禅和祖师禅的基本特点都有全面把握的基础上，才有资格讨论两者的融合。

第十章

诸方法主：从祖师禅到分灯禅

慧能之后，一方面是神会在北方为祖师禅争正统，另一方面，一些弟子们在进一步弘扬祖师禅法，赋予其新的生命。由南岳怀让和青原行思为二源头，衍化出南岳一系和青原一系，在这两系中，又衍化出五家禅门，是为五家分灯。这一期的禅宗，太虚法师曾归纳为超佛祖师禅和越祖分灯禅两个阶段，其实这两个阶段的禅法并没有严格的区别之处，都是超佛越祖的，不过就是前一阶段还没有成“宗”，而后一阶段则进一步强化了独特的宗风并建立了独立的、影响极大的弘法道场。从这个意义上，前一阶段可以称为分灯禅的前史，是祖师禅到分灯禅的过渡阶段，在此基础上，而有分灯禅的正式创立。

一、超佛越祖

这是指自慧能之后至五家分灯之前这一阶段的禅法，假名超佛越祖，指谓这一期禅法的超越性。德山宣鉴有言：“这里无祖无佛，达磨是老臊胡，释迦老子是干屎橛，文殊、普贤是担屎汉，……”（《德山宣鉴禅师》，《五灯会元》卷七）正代表了这种超越性。这一期禅法，大德辈出，作家林立，宗风各异，争奇斗艳，在这

里略加选取几位高僧，展示其风貌，以显宗门武库之一角。同时也可以知晓和慧能祖师禅法的不同特点。

1. 行思与希迁

青原一系，以行思为源，然其兴盛，却始于希迁门下。

青原行思(?—740)，俗姓刘，吉州庐陵(今江西省吉安市)人，出家受戒后，往曹溪参六祖慧能，成为慧能的上首弟子。传说他初见慧能时，有这样的机缘对话：

问曰：“当何所务，即不落阶级？”

祖曰：“汝曾作什么？”

师曰：“圣谛亦不为。”

祖曰：“落何阶级？”

曰：“圣谛尚不为，何阶级之有？”(《青原行思禅师》，《景德传灯录》卷五)

所谓“不落阶级”，是言顿成的，这正是祖师禅的顿悟观，所以慧能对行思感到十分满意，“深器之”。青原得法后，到江西弘法，住吉州青原山静居寺，由此，丛林中遂称其为“青原行思”。

行思在丛林中有一句名言。有僧人问：“如何是佛法大意？”行思反问道：“庐陵米作么价？”(同上)你可知道我老家庐陵的米卖什么价了？这就是著名的“庐陵米价”的公案。答非所问，反映出对佛祖的超越，而这种接引方法，也与慧能平实的正面说法有区别了。

行思门下实际上是比较孤寂的，虽说“当时思公之门，学者靡至”(《希迁传》，《宋高僧传》卷九)，天下僧人像鹿群一样来投行思，这是夸张的说法，知名的弟子也只是希迁一人。

希迁(700—790),俗姓陈,端州高要(今广东省高要县)人,少年时代出家到曹溪,在慧能门下为沙弥,慧能去世后,他来到江西投行思。据说他和行思相见时,也有一段机缘问答:

师问曰:“子何方而来?”

迁曰:“曹溪。”

师曰:“将得什么来?”

曰:“未到曹溪亦不失。”

师曰:“恁么,用去曹溪作什么?”

曰:“若不到曹溪,争知不失?”(《青原行思禅师》,《景德传灯录》卷五)

希迁所云“不失”者,就是众人的自性。每个人都先天具足本有佛性,但众生因迷,不知此性,要依大师指示方知,所以希迁也是到了曹溪后,由慧能直指,才知自心佛性。这表达出了祖师禅关于众生佛性的基本观点,也可以看出希迁的自信精神和当下体悟。行思对希迁的应对也是很满意的,称“众角虽多,一麟足矣”(同上)。有你这么一位弟子也就足够了。

在行思门下受法后,希迁于天宝(742—755)年初,应邀到湖南衡山的南寺弘法,其实希迁是在寺东的一块大石头上结庵而居的,因而丛林中称其为“石头和尚”。希迁的宗风,马祖道一有“石头路滑”之称,也见其机锋险峻,一般人难以把握应对。比如,有僧来参,希迁问:“从什么处来?”僧曰:“江西来。”又问:“见马大师否?”僧曰:“见。”希迁就指着地上的一捆柴说:“马师何似遮个?”僧人无言可对(见《石头希迁禅师》,《景德传灯录》卷十四)。又有僧问:“如何是西来意?”希迁说:“问取露柱。”僧人说:“学人不会。”希迁也说:“我更不会。”(同上)这都是指的对祖师的超

越，不但要超越西来东土弘传禅法的达摩祖师，也要超越当今之世的所谓高僧，直接就自性上体究，方能悟得禅意。这种禅机，也离慧能的接引方法较远了。

希迁的禅法，已经体现出庄学的特征，这表现为他所体现出的泛性主义的思想：

问：“如何是禅？”

师曰：“碌砖。”

又问：“如何是道？”

师曰：“木头。”（《石头希迁禅师》，《景德传灯录》卷十

四）

这是无情有性，而慧能的祖师禅是坚持无情无佛性的。希迁在回答“西来意”时所说的“问取露柱”，包含有多重含义，其中也有这种无情有性的意思。这种泛性论还体现出即事而真、一切现成的思想，在修行论上就表现为无修之修。

相传希迁作有《参同契》一篇，反映的是“回互”的思想，也有人认为此篇乃是曹洞宗僧人所作，不过丛林中一般都以为是希迁的作品。“回互”，也就是融合，或如华严宗所言“圆融无碍”。希迁的融合观点，体现在如下几方面。

一是南宗和北宗的融合。《参同契》一开始就表达了这样的观点：“竺土大仙心，东西密相付。人根有利钝，道无南北祖。”禅法本来从印度密传而来，没有什么差别，人有根性利钝的区分，而禅法没有南方和北方的差异。这个看法是和慧能“法无顿渐，人有利钝”的思想一致的。

二是理事融合。这是给南北的融合提供进一步的根据。他说：“灵源明皎洁，枝派暗流注。执事元是迷，契理亦非悟。门门

一切境，回互不回互。回互更相涉，不尔依位住。”从体用角度看，清浄的自体之理(灵源)是万事万法(枝派)的本质，缘起万法，又存在于万法之中(暗流注)。从佛性论的角度而言，佛性就体现在众生的心中，一切众生都有佛性。从宗派角度看，如果以灵源指一佛祖，那么就是这样的意思：各种佛教流派都是从佛祖那里流出来的，种种宗派都是佛所说之法，都是可以融合的；所以既要看到诸宗各有特点(不回互)的一面，又要看到它们可以相互融合(回互)的一面。像华严宗那样单纯讲融合，也是有片面性的。

三是本末融合。这也是为宗派的融合提供依据的。事物各有其本，依本而有末。这个“本”是事物产生的原因，“末”是由这个原因所引起的结果，比如“火热风动摇，水湿地坚固”。因风起火，雨水过后，地面就变得更硬实。禅法也是如此，同样都以语言来指示心性，但这些方法也是有尊有卑的，尊是指主要的方式，卑是指次要的方式，尊为本，卑为末。有的宗门以明为尊，即以明显的语言指示，以表诠为尊，以暗为卑，即以特殊的暗藏禅机的遮诠式语言为卑。不管是尊是卑，是明是暗，都应回互，明暗两种方式都有其合理性，缺一不可，如同走路要有前后步一样，“明暗各相对，比如前后步。万物自有功，当言用及处”。

希迁的道场，为当时天下禅学的中心之一(另一个中心是江西马祖道一)。希迁的门下就比较热闹了，有得法弟子二十一人。

2. 道悟和崇信

希迁的得法弟子之一是天皇道悟禅师。

道悟(747—807)，俗姓张，婺州东阳(今浙江省金华市)人，十四岁在明州(今浙江省宁波市)出家，二十五岁在杭州竹林寺受具足戒。常在风雨昏夜宴坐于荒坟之中，这是头陀禅的风格。在参石头希迁之前，道悟先参径山道钦。道钦是牛头宗僧人。道

悟在径山门下有所悟，受其印可，并服勤五年。建中初年(780)，道悟又参马祖道一，重新印可在径山门下所悟。建中二年(781)秋，往衡岳参希迁。据说两人相见时有这样的机缘问答：

问曰：“离却定慧，以何法示人？”

石头曰：“我遮里无奴婢，离个什么？”

曰：“如何明得？”

石头曰：“汝还撮得空么？”

曰：“恁么即不从今日去也。”

石头曰：“未审汝早晚从那边来？”

曰：“道悟不是那边人。”

石头曰：“我早知汝来处。”

曰：“师何以脏诬于人？”

石头曰：“汝身见在。”

曰：“虽如是，毕竟如何示于后人？”

石头曰：“汝道阿谁是后人？”(《天皇道悟禅师》，《景德传灯录》卷十四)

道悟由此而顿悟。定慧法门是慧能祖师禅的基本内容，道悟要离定慧，也是要超越六祖禅法，但超越之后，是什么呢？道悟与此有疑。希迁认为，常把这种超越之类的话放在嘴边，也是个俗物。

道悟得法后先后在三处道场开法，在湖北当阳柴紫山时，“学徒依附驾肩接踵，都人士女向风而至”(同上)。江陵郡有名蓝天皇寺，已遭火焚，寺僧欲修复，得知道悟的名声，就请其入住天皇寺。自此，石头希迁的禅法盛于天皇，丛林中称其为天皇道悟。他有一段法语，也体现出我不会佛法，佛法不可说的看法：

僧问：“如何是玄妙之说？”

师曰：“莫道我解佛法。”

僧曰：“争奈学人疑滞何？”

师曰：“何不问老僧？”

僧曰：“问了也。”

师曰：“去，不是汝存泊处。”（《天皇道悟禅师》，《景德传灯录》卷十四）

崇信，荆州（今湖北省江陵县）人，天皇道悟的得法弟子，卖面饼人家出身。当道悟居天皇寺时，崇信常送给他十个饼子，后从其出家。出家时，据说有这样一段因缘，道悟每次吃完饼，总要返还一块给崇信。崇信认为，他这样做肯定另有深意，就请教道悟。道悟说：“是汝持来，复汝何答？”（《道悟传》所附《崇信传》，《宋高僧传》卷十）道悟说了这样的意思：佛性是你本来具有的，有何可怀疑的？

崇信出家后，长期以来道悟一直没有给他专门指示法要，崇信就去问道悟。道悟说，自从你来之后，我并没有不为你指示心要，“汝擎茶来，吾为汝接，汝行食来，吾为汝受，汝和南时，吾便低首，何处不指示心要？”（《龙潭崇信禅师》，《景德传灯录》卷十四）禅是生活，禅意普遍存在于日常生活的一切行为之中，并不是离此之外另有禅。对这种禅的悟解，是顿成的：“见则直下便见，拟思即差。”（同上）不容有丝毫情思见解。悟后也无修。崇信问：“如何保任？”悟曰：“任性逍遥，随缘放旷，但尽凡心，无别圣解。”（同上）慧能的悟，是一悟而永恒，无需保任维护的。后人讲究个保任，在道悟看来，所谓保任，也是无修之修，无保之保。

崇信后来到澧州（今湖南省澧县）的龙潭禅院弘法，丛林中遂称其为龙潭崇信。他也讲个无法之法，无得之得：

李翱问：“如何是真如般若？”

师曰：“我无真如般若。”

翱曰：“幸遇和尚。”

师曰：“此犹是分外之言。”

德山问：“久向龙潭，到来潭又不见，龙亦不现。”

师曰：“子亲到龙潭。”

德山即休。（《龙潭崇信禅师》，《景德传灯录》卷十四）

这也是和希迁以来的禅法一致的。李翱为见到传无法之法的崇信而高兴，而这种心情犹是有分别。德山以未见之见为见龙潭，此为真见。

3. 宣鉴和义存

龙潭崇信门下以德山宣鉴最为著名。

宣鉴（782—865），俗姓周，剑南（今四川省剑阁县南部）人，童年时期出家。习律藏及诸经论，常讲《金刚经》，有“周金刚”之雅称，后来寻访禅宗高僧，造访龙潭崇信禅师。他的开悟因缘也是很有特点的：“一夕，于室外默坐，龙问：‘何不归来？’师（指德山——引者）对曰：‘黑。’龙乃点烛与师，师拟接，龙便吹灭，师乃礼拜。”（《德山宣鉴禅师》，《景德传灯录》卷十五，下同）光明来自自心，要靠自心光明扫除黑暗。德山开悟后第二天就走了，曾到过沩山灵祐的道场，在澧阳（今湖南省澧县）的德山开法三十年。唐武宗灭法时，他因避难而一度离开，大中（847—859）年中又应邀回到德山，大阐宗风。

青原一系的禅法，一般重禅理的阐发，不像南岳一系那样重大机大用，而德山是个例外，他以威猛之棒来接引学人，学人每

每在棒下得悟，丛林中有“德山棒”之称。他上堂说：“今夜不得问话，问话者三十拄杖。”这时有个僧人刚出来向他礼拜，他就打。他以这种峻烈的方式表示佛在自心，不得向外求索，所以有僧问：“如何是菩提？”他骂道：“出去，莫向遮里屙。”又问：“如何是佛？”他说：“佛即是西天老比丘。”他主张以无事为修，他的禅法，可以用这个“无事”来概括。他说：“于己无事，则勿妄求，妄求而得，亦非得也。汝但无事于心，无心于事，则虚而灵，空而妙。”

德山宣鉴的弟子之一是雪峰义存。

义存(822—908)，俗姓曾，福建泉州人，生于奉佛世家，十二岁在莆田(今属福建)玉涧寺出家，十七岁落发，在幽州(治今北京市)宝刹寺受具足戒，遍历禅宗道场。后参宣鉴禅师，承其禅法。咸通六年(865)，义存回福州的象骨山(又名雪峰)创禅院举扬宗风，居四十余年，学者常年有一千五百多人。

雪峰的禅法，重在见性，见性只在刹那间：“悟即刹那间，不悟尘沙劫。”(《雪峰禅师语录》卷下)这和慧能的看法是一致的。不悟之人，犹如在河边渴死人，饭箩边饿死人，所以他批评说：临河渴死人无数，饭箩边受饿人如恒河沙。此话成为丛林警句。当有人请他接引时，他就一口回绝。有僧人说：“学人乍入丛林，乞师指示个入路。”他说道：“宁自碎身如微尘，终不敢瞎却一僧眼。”(见《景德传灯录》卷十六)他的言语机锋，也是极其高远的，一般人承当不了。他问座主：“‘如是’两字尽是科文，作么生是本文？”座主无对(同上)。这是讲对佛经不要生执着心，否定经典的权威。僧问：“如何是覩面事？”他说：“千里未是远。”(同上)禅林中有“覩面相承”、“覩面承当”之说，指当面示机，当下即悟；但如果是迷执之人，则是覩面千里了。雪峰的作略，也继承了德山的“棒”。“有僧礼拜，师打五棒，僧曰：‘过在什么处？’师又打五棒，喝出。”(同上)真是道得也五棒，道不得也五棒。

4. 惟俨与昙晟

希迁的另一个得法弟子为药山惟俨。

惟俨(751—834)，俗姓韩，绛州(今山西省新绛县)人，十七岁依潮阳(今广东省潮阳县)西山慧照禅师出家，二十二岁在南岳衡山从希操律师受具足戒，并谒石头希迁禅师，得其法。惟俨的禅法中，又加入了坐禅的成分，他的坐禅，实是“闲坐”，与北宗人的坐禅为修还是有别的，但也有“坐”的形式。希迁看到他在坐禅，曾问：“汝在遮里作么？”曰：“一切不为。”石头曰：“恁么即是闲坐也。”曰：“若闲坐，即为也。”石头曰：“汝道不为，且不为个什么？”曰：“千圣亦不识。”(《药山惟俨禅师》，《景德传灯录》卷十四)药山则认为，连“闲坐”这样的字眼都是不能来描述他的坐禅法门的，因为他的坐禅，也是个无为，也如同个无修之修。

惟俨后来住湖南澧州的药山，仍然保持着坐禅的习惯。所以就有僧人问了：“兀兀地思量什么？”他说：“思量个不思量底。”又问：“‘不思量底’如何思量？”他说：“非思量。”(同上)不像北宗人是在看心看净，而是无所思。

不但要坐禅，他也是看经的。而一般的僧人都是强调祖师禅的不坐禅、不看经而离坐离经的。他认为，单纯追求这样的离坐离经的形式其实也不是禅，坐禅而非坐，看经而非看，方见功夫。但他并不主张人人都看经。有僧问：“和尚寻常不许人看经，为什么却自看？”他说：“我只图遮眼。”(同上)这是很有特点的。

惟俨也认为，无法可说，所以院主请他上堂说法时，他一等大众集合齐全，就归方丈室去了。院主忙问其故。他说：“院主，经有经师，论有论师，律有律师，又争怪得老僧？”(同上)有僧问：“如何是涅槃？”他反问道：“汝未曾开口时唤作什么？”(同上)涅槃也不可说。不但佛法不可说，也不可得，他见遵布衲洗佛像，就

问道：“遮个从汝洗，还洗得那个吗？”遵曰：“把将那个来！”（《药山惟俨禅师》，《景德传灯录》卷十四）他这才作罢。“这个”是雕铸而成的佛像，“那个”则是指众生的自心佛性，心中的佛，是不可得的。幸亏遵布衲也是个作家，惟俨才无须再问了。

李翱也曾参惟俨，李翱来参时，惟俨正在看经。李翱问：“何谓道邪？”惟俨上指青天下指净瓶，说道：“云在青天水在瓶。”（《惟俨传》，《宋高僧传》卷十七）净瓶是僧人用的尿瓶。青天有白云，净瓶装尿水，是很自然的事，道就是这样的自然。或者也可以理解为，道就是存在于这些无情物之中，为无情有性。云在青天，希迁也有这样的说法，即是“长空不碍白云飞”，在希迁，这句话是有圆融无碍之意的。

昙晟（782—841），俗姓王，钟陵（今江西省进贤县境内）人，少年时代在石门（今湖南省石门县）出家，受具后初参百丈怀海禅师，在门下二十年未开悟。怀海去世后，他就去参药山惟俨，在药山门下开悟。居潭州（今湖南省长沙市）的云岩山开法，与道吾宗智、石霜楚圆、泐山灵祐等高僧都有交往，他与道吾宗智是同门师兄弟。

昙晟的禅法，集中体现为“宝镜三昧”，对镜而立，以形和影的关系，说明体用的融合。“如临宝镜，形影相睹，汝不是渠，渠正是汝。”（《宝镜三昧》，《人天眼目》卷四）这种融合关系，昙晟表述为“银碗盛雪，明月藏鹭”（同上），又表述为“偏正回互”，“正中妙挟，敲唱双举”。这种观点上承希迁即事而真的观点，下启曹洞宗的禅法。

5. 天然与大同

石头希迁的另一个得法弟子是丹霞天然禅师。

天然（739—824），邓州（今河南省邓县）人。早年在赴长安应

科举的途中，在客店里遇一禅僧，禅僧问：“仁者何往？”曰：“选官去。”禅客曰：“选官何如选佛！”（《丹霞天然禅师》，《景德传灯录》卷十四）于是丹霞问，要是选佛的话，应该到哪一个道场为佳？禅客认为到马祖道一的道场最好。他到马祖道场后，马祖又推荐他到石头希迁的道场。在希迁会下当了三年行者后，正式剃发。石头要为他说法，他掩住双耳，又跑到马祖会下，直接来到僧堂内，骑在圣僧颈项上。僧众惊而报马祖。马祖到僧堂内，赞赏道：“我子天然。”他立即下地拜见马祖：“谢师赐法号。”（同上）从此就以天然为法号。后来丹霞到浙江天台山弘法三年，曾经参访过径山道钦禅师。元和（806—820）初年到洛阳的龙门，时遇天寒地冻，他在慧林寺烧木佛取暖，有人就骂他，他说：“吾烧取舍利。”（同上）这表现出对偶像的极端蔑视，在丛林中非常知名。他曾有言：“佛之一字，永不喜闻。”（同上）他认为，佛性在众生自心中：“阿尔浑家各有一坐具地，更疑什么？”（同上）不要怀疑自心的本有佛性，不要外求，不要有修，要自己亲证得，“阿尔须自看取，莫一盲引众盲”（同上）。这种思想是他敢于烧佛的基础。他后来的弘法道场在河南南阳的丹霞山，丛林中称其为丹霞天然。

丹霞天然经翠微无学一传而至投子大同。

大同（819—914），俗姓刘，舒州怀宁（今安徽省潜山县）人，幼年时先从保唐满禅师出家，习如来禅的安般止观法门，又习《华严》等经，后投翠微无学，顿悟玄旨。他与翠微相见时，问道：“未审二祖初见达摩，当何所得？”翠微反问道：“汝今见吾，复何所得？”（《翠微无学禅师》，《景德传灯录》卷十四）翠微指示了无所得的思想。大同又问：“西来密旨，和尚如何示人？”翠微停步不答。大同追问：“乞师垂示。”翠微骂道：“更要第二杓恶水作么？”（同上）第一问祖师西来密旨，已是泼恶水了，翠微显示了对祖师的超越性。大同因此而悟，随即回故土投子山开法。他的禅法名

闻天下，是始于和赵州从谏的一次相会。赵州问：“死中得活时如何？”投子说：“不许夜行，投明须到。”（《投子大同禅师》，《景德传灯录》卷十五，下同）死中得活是对习禅而至的禅境的描述，死是一种否定，一种超越，经过这种否定和超越，才能达到禅悟之境。赵州所问，其实也就是问的如何才能获得解脱。投子认为，夜里不许行路，但天亮时必须赶到目的地。这种禅门奇特语有多重含义，其中就有无需修行，无需中间的过程，当下即成之意。赵州听后，说道：“我早候白，伊更候黑。”意谓你比我更厉害。

投子的禅法宗旨，他有明示：

汝诸人来遮里拟觅新鲜语句，攒华四六，口里贵有可道。我老人气力稍劣，唇舌迟钝，汝若问我，我便随汝答对，也无玄妙可及于汝，亦不教汝垛根，终不说向上向下、有佛有法、有凡有圣，亦不存坐系缚汝诸人。变现千般，总是汝生解，自带将来，自作自受。遮里无可与汝，不敢诳吓汝，无表无里可得说似汝诸人，还知么？

所示也是无法可说，无法可得，所谓“垛根”，指陷于知解虚妄之中，有说有得，都是虚妄，而这些都是投子禅法所不容的。

投子的接引方式，也没有了慧能的平实风格，语言险峻，充满机锋。比如，他指着一块石头对雪峰义存说：“三世诸佛，总在里许。”雪峰曰：“须知有不在里许者。”投子就回去闲坐了。投子所言，含无情有性意，雪峰所对，有超佛之意。有僧问：“如何是祖师意？”投子答：“弥勒觅个受记处不得。”没有祖师为弥勒授记。又有僧问：“和尚住此来，有何境界？”投子答：“丫角女子白头丝。”如果说有满头白发的小丫头，那么我也就有境界可言了。有僧来求他指示心要，“千里寻师，乞师一接。”投子说：“今日老僧

腰痛。”无法可示，须求自悟。

6. 怀让与道一

禅宗南岳一系始自怀让，而其兴盛则自道一开始。

怀让(677—744)，俗姓杜，金州(今陕西省安康市)人，十五岁到荆州玉泉寺依弘景律师出家，受具足戒后，曾习律藏，又从嵩山慧安和尚习禅。后到曹溪投慧能，在慧能会下八年有悟(此按《古尊宿语录》的说法)。他对慧能说：“某甲有个会处。”慧能问：“作么生？”他答道：“说似一物则不中。”慧能问：“还假修证也无？”他说：“修证即不无，污染即不得。”(《大鉴下一世》、《古尊宿语录》卷一)以无修为证得自心的手段，有修即是污染。在慧能会下侍奉十五年后，怀让于先天二年(713)到南岳衡山般若寺观音台弘法，强调一切万法皆从心生的观点，习禅应从自心上入手，反对坐禅。在接化方法上，坚持不说破，启发学人自悟。得法弟子有九人，以马祖道一为上首。

道一(709—788)，俗姓马，丛林中尊称其为“马祖”，汉州什邡(今四川省什邡县)人，幼年时从资州(今四川省资中县)的处寂和尚出家，在渝州(今四川省重庆市)从圆律师受具足戒，唐开元(713—741)年中到衡山坐禅修道，怀让以磨砖之喻使其顿悟坐禅之非。得法后，道一先后在福建和江西各地弘法，最后选中江西的钟陵(今江西省南昌市附近)设立道场。

道一的禅法，实际上奠定了南岳一系的基础。在禅理方面，道一主张即心即佛，他开示说：“汝等诸人各信自心是佛，此心即是佛心。”(《江西道一禅师》，《景德传灯录》卷六)但在接引学人时，他又常讲个非心非佛，否定对即心即佛这一传统观念的执着。其机锋显示出了南岳一系的迅捷、激烈、险峻的特点。庞蕴居士问：“不与万法为侣者是什么人？”道一说：“待汝一口喝尽西

江水，即向汝道。”（《大鉴下二世》，《古尊宿语录》卷一）所问无非是“什么是佛”之类，但谁能一口喝尽西江水？做不到这一点，说明你所问不当，也说明佛不可说，真理不可说。有僧问：“离四句，绝百非，请师直示西来意。”道一说：“我今日无心情，汝去西堂问取智藏。”僧至西堂问，西堂以手指头云：“我今日头痛，不能为汝说得，汝去问海兄。”僧去问怀海，怀海云：“到我这里却不会。”（同上）要么借故推托，要么说不会，都是说明了禅的“不可说性”。“推托法”还是“温柔”的，更多的是不留情面地一语截回。如有僧问：“如何得合道？”道一说：“我早不合道。”（同上）或者是打，僧问：“如何是西来意？”道一边打边说：“我若不打汝，诸方笑我也。”（同上）道一的入室弟子就有一百三十九人，各为一方法主。丛林中有所谓“江西主大寂（道一谥号），湖南主石头”的说法，在二师门下，慧能的祖师禅法蓬勃地扩展开来了。

7. 普愿与从论

道一著名的弟子之一是南泉普愿。

普愿（748—834），俗姓王，他自称“王老师”，郑州新郑（今河南省新郑县）人，至德二年（757）依河南境内大隗山的大慧禅师出家，大历十二年（777）受具足戒，并习法砺的相部律宗教义，阅律藏，又览经论，后到江西投道一禅师而得悟。其禅法表现得很刚烈。有一天食粥时，道一问：“桶里是什么？”他骂道：“遮老汉合取口，作恁么话语！”（《南泉普愿禅师》，《景德传灯录》卷八）从此同参的人没人敢问他话。贞元十一年（795），他到池州（今安徽省贵池县）的南泉山隐居，足不离南泉达三十余年。后因请出山开法，有弟子数百人。

南泉的禅法，在某些方面对道一的禅法有所修正。他把道一的佛性论归纳为“不是心，不是佛，不是物”，这是一说（见《古尊

宿语录》)。有的资料则记载为：“江西马祖说即心即佛，王老师不恁么道，不是心，不是佛，不是物，恁么道还有过么？”（《景德传灯录》卷八）据此，这“三不”是他自己体究出来的，其实在道一的禅法中，已经具足这种看法了。他反对宗密以知为道的本质的观点，而认为道不属知，智不是道。他把慧能的无念之心发展为平常心，而讲“平常心是道”。

南泉在禅宗中的影响，更多的是他的奇特言行，有些言行成为后世所称的“公案”。后来丛林内许多中下根人的参禅由参究自心而改为参公案，这使禅开始走上一条危险之路。他留下的著名奇特行为就是“斩猫”。至于他的奇特之言，最有代表性的是“向异类中行”。青原一系讲即事而真，南原则是即异类而真了。“异类”是异于人的其他具足佛性的有情众生类，他的理想则是百年后在山下作一条水牯牛。

南泉普愿的弟子之一是赵州从谏。

从谏(778—897)，俗姓郝，曹州(辖今山东省菏泽市等地)人(一说是青州临淄，即今山东省淄博市人)，童年时代在本州出家，未纳大戒，就往池州参南泉。入室后，南泉和他有一次谈话，体现出南泉的禅法，也是从谏禅法的基本精神所在：

〔从谏〕问南泉：“如何是道？”

南泉曰：“平常心是道。”

师曰：“还可趣向否？”

南泉曰：“拟向即乖。”

师曰：“不拟时如何知是道？”

南泉曰：“道不属知、不知，知是妄觉，不知是无记。若是真达不疑之道，犹如太虚，廓然虚豁，岂可强是非耶？”（《赵州从谏禅师》，《景德传灯录》卷十）

从谥言下有省悟，后来往嵩山受具足戒，再返回南泉会下。南泉去世后，从谥多方寻游，年届八十岁时，住赵州（今河北省赵县）的观音院，丛林中称其为赵州从谥。赵州的禅法，不离不二法门，他常说：我把一枝草为丈六金身用，把丈六金身作一枝草用，此为一枝草和丈六金身（指佛）的不二。又言：佛是烦恼，烦恼是佛，此是佛和烦恼的不二。他反对拟心，反对分别，常引《信心铭》“至道无难，唯嫌拣择”说明这一点。他对“平常心是道”这一观点的发挥之处表现为“赵州吃茶”的接引方法，学人凡有所问，他常对以“吃茶去”。他也讲“佛之一字，吾不喜闻”，众生心中自有真佛，不必崇拜偶像，“金佛不度炉，木佛不度火，泥佛不度水，真佛内里坐”（《赵州语录之余》，《古尊宿语录》卷十四）。只有自心真佛才是永恒的，但是执着于自心的这个佛，也是病，为“贴体衣病”。他的法语中也充满了奇特语句，且多成为公案，如狗子佛性、庭前柏树子、赵州青布衫等等，这实际上反而把禅神秘化了。他强调必须在第一句下觉悟，这正是禅的基础所在：“若是第一句，与祖佛为师，第二句，与人天为师，第三句，自救不了。”（《赵州语录》，同上）第一句是不可用语言文字来表达的宗门意旨，在这第一句下觉悟，就能超佛越祖，如果落入言诠之中，只能当一般学人的老师，混口饭吃了。

8. 怀海与希运

马祖道一的另一个著名弟子是百丈怀海。

怀海（720—814），俗姓王，福州长乐（今福建省长乐县）人，童年时代就出家为僧，听说马祖道一在江西弘法，就来投马祖，与西堂智藏同时入室。据说马祖与他俩赏月时，曾问他俩：“正恁么时如何？”西堂说：“正好供养。”怀海说：“正好修行。”马祖说：

“经入藏，禅归海。”（《百丈怀海禅师》，《景德传灯录》卷六）他认为怀海具有禅僧的良好素质，而其开悟的机缘，有百丈野鸭之说。

怀海得法后到新吴（今江西省奉新县）的大雄山开法，此山岩峦峻极，故称“百丈岩”，一如怀海的禅法特征，丛林中遂称其为百丈怀海。这一带为洪州地界，因此百丈所传之禅也称“洪州宗”。怀海得马祖真传，大机大用兼具，而不像相对来说显得静态的石头禅法那么“理性”。大机是指其禅理，是体；大用是禅理的外在体现，是用。就大机而言，怀海讲每人都具足“真常”。他开示说：“灵光独耀，迥脱根尘，体露真常，不拘文字，心性无染，本自圆成。”（《大鉴下三世》，《古尊宿语录》卷一）这是其禅法宗旨。就大用而言，他在扬眉瞬目之间，举手投足之际，皆体现禅道，显现出生动活泼的禅法。且举一例：“问：‘如何是奇事？’师云：‘独坐大雄峰。’僧礼拜，师便打。西堂问师：‘你向后作么生开示与人？’师以手卷舒两边。堂云：‘更作么生？’师以手点头三下。”（同上）

怀海主张，学人习禅的基本原则就是要超过其师，见与师齐，减师半德，见过于师，方堪传授。这也就是指禅的超越性。他的接引方法中所用的“割断两头句”，即是慧能的“对法”的另一种表述。又讲透过三句外，这是他所强调的超越语言文字的又一种提法。三句是初善、中善和后善。悟得自己是佛，即心是佛，为初善句；又否定这种见解，悟得非心非佛，是中善句；这种见解也不应守住，即不是物，为后善句。这三种提法是马祖的意思，而怀海认为必须透过这三句，才能体得禅意。

怀海在禅宗中的地位还在于他为禅宗创立了丛林清规，强调自立自治自养，把慧能所提倡的主体性精神进一步制度化了，并明确了禅宗的独立性在经济上的体现。

把洪州宗推向高潮的另一个人物是怀海的弟子黄檗希运。

希运，生卒年不详，闽（今福建省）人，少年时在洪州高安（今江西省高安县）的黄檗山出家，礼马祖塔时遇到百丈怀海，投其门下。他的大机大用，与马祖最为相似，但他并不以嗣马祖为最终目标。“若嗣马祖，已后丧我儿孙。”（《大鉴下四世》，《古尊宿语录》卷二）他后来的弘法道场还是在黄檗山，世称黄檗希运。

黄檗的禅法宗旨，“即心是佛，无心是道。”（《黄檗断际禅师宛陵录》）此心是每个人的具体的心，“汝心是佛，佛即是〔汝〕心”（同上）。即心是佛的进一步的理论依据是即心即性，众生本有佛性或真性，众生“同一真性，心性不异，即性即心，心不异性。”（同上）能觉悟这一点，就可以称为“祖”。在修行方法上，以无心之修，当下无心，念念无相，念念无为。

黄檗的宗风似有比百丈更孤、更直、更峻处，他在百丈门下时，百丈曾问：“什么处来？”他答道：“大雄山下采菌子来。”百丈又问：“还见大虫么？”他就摆出大虫的姿态，百丈则做持斧挥砍状，他上前打百丈一个嘴巴，百丈哈哈大笑而归。（见《黄檗希运禅师》，《景德传灯录》卷九）他有时上堂，待大众齐集时，又一棒子将大家打散，在大众回去之时，又召回，说道：“月似弯弓，少雨多风。”（《古尊宿语录》卷二）这也是对“百丈下堂句”的深化。黄檗的禅风禅法，直接开启了义玄的临济禅。

二、五家分灯

南岳一系传至百丈怀海会下，由泐山灵祐和仰山慧寂师徒开创出泐仰宗，黄檗会下由临济义玄开创出临济宗，青原一系传至云岩昙晟会下，由洞山良价和曹山本寂师徒开创出曹洞宗，雪峰义存会下由云门文偃开创出云门宗，雪峰二传弟子地藏桂琛会下由清凉文益开创出法眼宗，是为五家分灯时代。临济宗在义

玄六传弟子石霜楚圆会下分化出黄龙慧南的黄龙宗和杨岐方会的杨岐宗，是为五家七宗。

1. 星驰电激临济宗

五宗中影响最大，延续最久者是临济宗。

临济宗因义玄在河北镇州(今河北省正定县)的临济禅院创立而得名。义玄(?—867)，俗姓邢，曹州南华(今山东省东明县)人。出家后首参黄檗希运，有三度问佛法大意，三度遭打的经历，知机缘不在黄檗处，便到大愚守芝处，在大愚接引下得悟，又返回黄檗处，得其印证，并尽得黄檗的大机大用，后北上镇州，建临济禅院，举扬宗风。

就禅理而言，义玄与慧能的祖师禅无大异处，更多的是在某些方面深化了慧能的思想。在一些提法上也有不同，比如论佛性，义玄讲无位真人：“赤肉团上，有一无位真人，常从汝等诸人面门出入。未证据者看看！”(《临济语录》，《古尊宿语录》卷四，下同)关于世界的本体，义玄有更多的论述：“一人在孤峰顶上，无出身之路，一人在十字街头，亦无向背。”本体具有终极性，又是没有具体性质可言的。关于修行，义玄也是讲“平常心”的，以平常为修。“佛法无用功处，只是平常无事，屙屎送尿，著衣吃饭，困来即卧。”日常生活行为也就是修行了。所以他讲随处作主，立处皆真，这也是宗密所指责的以作用为性。

义玄的特点更体现在他的独特宗风上，古人总结为：“大机大用，脱罗笼，出窠臼，虎骤龙奔，星驰电激。转天关，斡地轴，负冲天意气，用格外提持，卷舒擒纵，杀活自在。”(《人天眼目》卷二)其接引学人的手段，有三玄、三要、四宾主、四料简、四照用等，又棒喝交施，犹以喝著称，与德山之“棒”齐名，丛林中有德山棒、临济喝之称。

义玄的弟子有二十多人，衍为一大宗派，传承次序依次是兴化存奖、南院慧颙、风穴延沼、首山省念、汾阳善昭、石霜楚圆。楚圆会下又衍生出黄龙和杨岐两派，以杨岐为主，临济一宗一直绵延不绝。

临济宗人强调的是在宗风上的创新，所以诸师都能赋予宗门以新的生命。义玄还有一些比较正常的语言，自义玄之后，临济一宗则充满了拳打脚踢的粗行和机锋峻烈的奇特语。诸师对义玄的经典性的宗风都有着自己独特的理解，以示其独立性，同时又有着自己的门风。比如首山省念对临济的四宾主、四照用和四料简都有著语。兴化存奖则有四碗、四唾、四瞎接引法。汾阳善昭有十智同真。又有四句接人，即接初机句、辨纳僧句、正令行句和定乾坤句，还有三句接人，即学人著力句、学人转身句和学人亲切句，还有三种狮子、三诀、十八问等法，汾阳又作《颂古百则》，开禅宗颂古之风。浮山法远把宗门接引语句归纳为九种，称“九带”：佛正法眼藏带、佛法藏带、理贯带、事贯带、理事纵横带、屈曲垂带、妙叶兼带、金针双锁带、平怀常实带。黄龙慧南则有“三关”：人人有个生缘，上座生缘在什么处？我手何似佛手？我脚何似驴脚？透得此三关，即得解脱。慧洪觉范有文字禅，一改禅宗不立文字的传统。大慧宗杲有看话禅，专以参究公案中的话头为习禅之道。然此类形式性的变化终未能给临济宗带来根本性的改观，有的宗风离临济宗旨是越来越远了。

2. 绵绵密密曹洞宗

曹洞宗是由洞山良价和曹山本寂师徒共同创立的，其历史影响仅次于临济宗，丛林中有所谓“临天下，曹一角”之说，以示二宗共分天下而以临济为最。

良价(807—869)，俗姓俞，会稽(今浙江省诸暨市)人，童年

时代出家，被推荐到五洩灵默门下。二十一岁时在嵩山受具后，到诸方游历，曾参南泉普愿、汾山灵祐等师，均不契悟，最后来到云岩昙晟会下，请教南阳慧忠国师的无情说法公案，有所悟。辞别昙晟后，在涉水时看见水中的影子，又悟得其宝镜三昧。良价的弘法道场在洞山（今江西省宜丰县境内），弟子二十六人，曹山本寂嗣其法。

良价的禅法的基本特征是融合，讲偏正回互，这有希迁禅法的影响，也有教门华严宗理事圆融的影响。就后一点看，曹洞宗已不是“纯”禅的了。关于偏正回互，以偏喻事，喻用，以正喻理，喻体，表现为五种关系，即正中偏、偏中正、正中来、兼中至和兼中到，这是良价禅法的方法论原则。与此相似的还有五位王子（诞生、朝生、末生、化生和内生）和王种内绍、外绍法。对于空，良价也有独特的说法，就是三种渗漏，即见渗漏（认识对象的错误）、智渗漏（认识本身的错误）和语渗漏（语言的错误），由此就明了认识的客体、主体都是空，认识过程中所使用的语言也是空。良价的接引方法，有五位功勋和洞山三路接人。五位功勋是指向、奉、功、共功和功功，是趋向解脱的五个阶段。三路即三种具体的接引方法：鸟道、玄路和展手。

本寂（840—901），俗姓黄，泉州莆田（今福建省莆田县）人，十九岁出家，二十五岁受具，后从良价受学，入其室，数年后离去，游方各地，随缘放旷，后来曾在曹山（今江西省宜黄县境内）开法。本寂是真正使曹洞宗振兴的禅人，他对良价的禅法有着全面的发展，最著名的是他在良价的回互法门中增加了五位君臣，即君位、臣位、君视臣、臣向君和君臣合。他又把各种表达体用回互的关系归纳为一个体系，为《五位功勋图》，其中概括了五位偏正、五位王子、王子内外绍、五位君臣、五位功勋。本寂又有三种堕的说法，即类堕、随堕和尊贵堕。又有三种纲要，即金锁、玄路

和回互。

曹洞宗的宗风，后人也有总结：“曹洞宗者，家风细密，言行相应，随机利物，就语接人。”（《人天眼目》卷三）“君臣道合，正偏相资，鸟道玄路，金针玉线，内外回互，理事混融。”（《五家宗旨纂要》卷中）

曹山本寂之后，曹洞宗经云居道膺、大阳警玄、投子义青、丹霞子淳而至天童正觉一脉弱传，天童正觉有使曹洞中兴之功。这些传人中，也有各自宗风的不同。大阳警玄提出了三句法门，即平常无生句、妙玄无私句和体明无尽句，这三句中，第一句通一路，第二句无宾主，第三句兼带去。天童正觉提出了默照禅，和临济系大慧宗杲的看话禅相对立，默照禅重在静坐默修，有神秀渐修的风格。金元时代的曹洞僧人万松行秀又有孔门禅，融合儒家思想入禅。

3. 险峻高古云门宗

云门宗在禅门五家中以其宗风的险峻高古著称，非上上根器众生不能领会。此宗以创始人文偃禅师在云门山创立而得名。

文偃（864—949），俗姓张，姑苏嘉兴（今浙江省嘉兴市）人，少年时代在家乡空王寺从志澄律师出家，受具后初参百丈怀海再传弟子睦州陈尊宿，又由陈尊宿推荐到雪峰义存处，在雪峰会下得悟。此后又经多方游学，到韶州时参灵树如敏，被推为首座，深受南汉王器重。晚年的文偃移住韶州云门山（今广东省乳源县北）的光泰禅院开道场，后人称其宗门为云门宗。

文偃的禅法，本质上也是源于希迁的即事而真思想。他以三句来概括自己的观点：“函盖乾坤，目机铢两，不涉万缘。”将之喻为三关，强调“一簇破三关”（见《云门匡真禅师广录》卷中），即对这三句也不能执着。其弟子德山缘密则将文偃的禅法归纳为“函

盖乾坤句，随波逐浪句，截断众流句”。

文偃自述的三句，涵盖乾坤是指真如的自体作用，目机铢两是讲看清事物的本质，看万法的缘起性空本性，不涉万缘是指不执着于一切境界。德山归纳的三句，涵盖乾坤句是由真如的自体作用而讲即事而真，德山称为“乾坤并万象，地狱及天堂，物物皆真现，头头总不伤”（《颂云门三句语》）。云门文偃则称为，拈一毛头而尽大地一时明得。截断众流句，是从接引方法上讲的，也是云门宗之宗风的体现，截断学人的理路。这里显示出云门的险峻高古之处，特别表现在云门一字关，文偃常以一字来回答学人的提问，而这一字又难以深悟。如问什么是云门剑？文偃答以“祖”。如何是玄中的？文偃答以“堑”。如何是正法眼藏？答以“普”。三身中哪一身说法？答以“要”。杀父杀母，佛前忏悔，杀佛杀祖，何处忏悔？答以“露”。如何是祖师西来意？答以“师”。凿壁偷光时如何？答以“恰”。二祖是了未了？答以“确”。文偃的另一法门是“抽顾”，他每当遇到有僧人来参时，就以目直视之，此法称为“鉴”或“咦”，门人记录下来就成了“顾、鉴、咦”，德山缘密删去了“顾”字，丛林中称为“抽顾”。随波逐浪句是指接引学人时随机接引，应病与药，量体裁衣，根据学人不同的执着而施以相应的破执之方。这一句也体现出文偃的修行方法，即无修之修，任运自然，除去穿衣吃饭，屙屎送尿，更无别事，即使是好事也不需要，“好事不如无”。慧能讲一念相应就是顿悟，文偃认为，这种一念相应也是多余的，只有无事在心，才能“日日是好日”。这三句从理事角度来看，则分别体现了理在事中、事能合理和理事无碍的观点，这就和曹洞宗相似了。

云门宗的宗风，后人有所归纳：“绝断众流，不容拟议，凡圣无路，情解不通，……孤危耸峻，人难凑泊。”（《人天眼目》卷二）“云门宗风，出语高古，迥异寻常，北头藏身，金风体露，三句可

辨，一簇辽空，超脱意言，不留情见。”（《五家宗旨纂要》卷下）

文偃的门徒有三十六人，以香林澄远为上首，法嗣延续到三传雪窦重显时，有云门的中兴。云门众徒中，宗风也有不同，巴陵颢鉴有三句：提婆宗、吹毛剑、祖意教意。香林澄远有三巴鼻：座主巴鼻、衲僧巴鼻和禅师巴鼻。雪窦重显有颂古，作《颂古百则》，把禅诗化，促进了禅的形式的改变。明教契嵩倡导三教合一，以融合的心态看禅宗。尽管禅风有变，但云门宗终以其艰深难悟而显得曲高和寡，延续二百多年就法系不明了。

4. 方圆默契为仰宗

为仰宗因创立者灵祐和慧寂的弘法道场为山和仰山而得名。在禅门五宗中，它开创得最早，但衰亡也早。

灵祐（771—853），俗姓赵，福州长溪（今福建省霞浦县）人，十五岁时在家乡建善寺从法常律师出家，三年后在杭州龙兴寺受戒，并研习大小乘经论，后游浙江天台山，遇神异僧寒山和拾得，两人都建议他去参怀海禅师。二十三岁时，灵祐参访怀海，拨炉火而悟，居为参学之首。元和末年（820）到为山（今湖南省宁乡县以西）结庵，会昌法难时他曾裹头混迹于百姓中间，法难过后应邀重回为山弘法。

灵祐的禅法，主张理事不二，无心是道。关于理事不二，灵祐说：“实际理地不受一尘，万行门中不舍一法，若也单刀直入，则凡圣情尽，体露真常，理事不二，即如如佛。”（《为山灵祐禅师语录》）“实际理地不受一尘”指的是理的境界，“万行门中不舍一法”指的是事，理事无碍，就是佛境界。

理事不二体现在禅法中也叫大机大用，机用兼得，只识机或只识用都是片面的。有一天灵祐和慧寂一起采茶，他对慧寂说：整天采茶，只听到你的声音，看不到你的人影。意思是说，你只得

用，不得机。慧寂问他：那么你怎么样呢？这一开口，实际上说明慧寂也得大机了，所以灵祐不语。哪知慧寂见此却说灵祐只得其体，不得其用。灵祐就威胁说：我打你三十棒。显出大用来了。灵祐晚年所说的做一条水牯牛，也是讲体用不二。

无心是道，是沕仰宗的修行论，也是无修之修的意思。“僧问：‘如何是道？’师云：‘无心是道。’”（《沕山灵祐禅师语录》）如何是无心，“一粥一饭”（同上）。平常间的一粥一饭就是无心之修。与此相应，讲三种生，即想生、相生和流注生，对内外世界都不得有执着。但灵祐又是讲顿悟渐修的，对于初心人来说，虽然一时顿悟了，但长期以来所形成的污染不能尽除，必须有修。这是和慧能的观点有别的。

慧寂（807—883），俗姓叶，韶州怀化（今广东省番禺市）人，一说韶州浈昌（今广东省南雄县）人。九岁就在广州和安寺出家，十四岁时被父母叫回家成婚，后再次至该寺出家，未等受具，就外出游方。在耽源道真禅师处得九十七种圆相，又到沕山参灵祐，得悟禅法，随侍十五年，后到袁州（今江西省宜春市）的仰山开法，承沕山禅法，世称沕仰宗。

慧寂的接引多用圆相，人僧问如何是祖师西来意，慧寂画一圆，中间写一个“佛”字。有时在圆相中写一个“牛”字，表示放或纵，中间写一个“佛”字是表示收或夺，还有表示全肯者，不全肯者。九十七种圆相，都为暗机，无非根据时节因缘，宾主纵夺，但这也从另一个角度增加了禅的神秘性。

沕仰宗风，后人概括为：“父慈子孝，上令下从，尔欲捧饭，我便与羹，尔欲渡江，我便撑船。隔山见烟，便知是火，隔墙见角，便知是牛。”（《人天眼目》卷四）或曰：“沕仰宗风，父子一家，师资唱和，语默不露，明暗交驰，体用双彰，无舌人为宗，圆相明之。”（《五家宗旨纂要》卷下）

仰山以下，四传以后就宗系不明了，但仰山留下了对如来禅和祖师禅的区别，是和本书最有关系的。

5. 量体裁衣法眼宗

五宗中开宗最晚的是文益禅师创立于五代时期的法眼宗。

文益(885—958)，俗姓鲁，余杭(今浙江杭州)人。七岁出家，受具后曾习律，再南游参师，在玄沙师备的弟子罗汉桂琛会下因“一切现成”的开示而得悟。后到临川(今江西省临川市)开法，南唐皇帝又把他请到金陵，先居报恩院，后居清凉寺，继续举扬宗风。后人因此而称其为清凉文益，死后谥“大法眼”，故又称其宗为法眼宗。

文益的禅法，引入教门思想，特别是华严思想，从慧能祖师禅的教外别传又返回到达摩的藉教悟宗，以三界唯心、万法唯识论和华严宗的理事关系论为基础，强调一切现成的观点。

文益论唯识唯心云：“三界唯心，万法唯识，唯识唯心，眼耳鼻色；色不到耳，声何触眼？眼色耳声，万法成办；万法匪缘，岂观如幻？大地山河，谁坚谁变？”(《文益禅师语录》)他又作有《三界唯心颂》和《万法唯识颂》来说明这种观点。他还把理事关系引入其禅学中。禅宗五家其实都讲理事关系，而以法眼宗为最。文益以本体之心为理，心所缘起之万法为事，理事的关系，理在事中，事中含理，理事不二，贵在圆融。他又以华严六相义来讨论这种关系，六相(总别、成坏、同异)之中，以真如一心为总相，心所缘生万法为别相。这是比法藏要更明确的地方。法藏还未明言其总相是心。

对于本体之真心的体悟，文益主张可以从眼前的任何一事入手，所谓一切现成，一切事法中都包含着理体，都可以从中体会到理。“实际居于目前，翻为多相之境。”(同上)所以从目前的

多相之境中都能直接体会这个“实际”之理。以一切现成为基础，在修行观上，文益也是主张无修之修的。有僧问他：“十二时中如何行履？”他答以“步步踏著”。就如你平常那么走路，每一步都能体会到本体。所以他也讲无事为修：“但著衣吃饭，行住坐卧，晨参暮请，一切仍旧，便为无事人也。”（《文益禅师语录》）这也不是文益的独创。

文益作有《宗门十规论》，对当时的禅风提出批评，显发其融合的思想。他提出十点批评：一是自己心地未明，妄为人师；二是党护门风，不通议论；三是举会提纲，不知血脉；四是对答不观时节，又无宗眼；五是理事相违，净污不分；六是不经淘汰，臆断古今言句；七是记取一些语言，不知其妙用；八是不通教典，乱有引证；九是不懂声律，不达道理，乱作歌颂；十是护己之短，好争胜负。这十条批评，比较突出的是指斥宗门对峙和禅教对峙，文益主张宗门五家都应该融合，而实际的情形却是党己斥彼，各宗子孙，矛盾相攻。诸宗又不知藉教悟宗，不知诸宗和会，只专守门风，这样下去，只能使禅走上歧途。

法眼宗的宗风，后人概括为：“箭锋相拄，句意合机，始则行行如也，终则激发，渐服人心，削除情解，调机顺物，斥滞磨昏，……对病施药，相身裁缝，随其器量，扫除情解。”（《人天眼目》卷四）其宗风有综合各家之处。

文益有弟子六十三人，以天台德韶为最，德韶传永明延寿，延寿使法眼宗盛极一时。延寿之后，宗门渐衰，法脉仅存一百多年。德韶、延寿，宗风也各有特点。德韶有四料拣的接引法，即闻闻、闻不闻、不闻闻和不闻不闻，分别是放、收、明、暗四种方法。到延寿会下，则提出了禅教合一的具体理论和措施，他著有《宗镜录》一百卷阐述其禅教合一论。此论所宗的方法远出圭峰宗密，近出清凉文益。

三、祖师禅和分灯禅的不同特点

从上面的简单叙述中，已大致反映出慧能的祖师禅与后世的分灯禅的不同特点。但分灯禅本身也是比较复杂的，前后之间，诸家之间，都有着不同的风格。因此我们讨论祖师禅和分灯禅的不同，也只是大致在指出祖师禅和分灯禅中某些禅师或某一家某几家在某个阶段上的风格差异，并不否认两者的连续性，并不是说两者就是完全不同的禅法体系。从禅理上看，两者是同大于异的，分灯禅是在祖师禅的基础上作了一些修正，从禅行上，或宗风表现上，两者则有很明显的不同体现。

1. 儒学化和庄学化

这大致可以说是基本的风格差异。慧能的祖师禅体现出儒学化的特征，而分灯禅则体现出庄学化的特征，这种差异更明显地体现在祖师禅与石头宗、洪州宗和临济宗之间。所谓儒学化，表现为在处理禅学和传统文化的关系时，所显现的向儒家文化回归倾向，更多地显示出儒家文化的精神；庄学化则是在处理这种关系时向老庄思想风格的接近，特别是向庄子的思想风格的接近。儒学化的禅法特别表现为佛性论的人性化方面，祖师禅不像一般的佛法那样从佛性论的角度来间接讨论人性论，而是直接就人性本身来论佛性，且以肯定的即表诠的方式表述；庄学化的禅法在佛性论上其实也是从人性论的角度直接讨论的，但在表达方式上是否定式的，即遮诠的，这实际上与庄子的相对主义思维风格很接近。儒学化的禅法在宗风上是宁静的，平实的，现实主义的，或者说是“理性的”；而庄学化的禅法则表现得更有动感，更追求超凡脱俗的感觉，因此可以说是激烈的，险峻的，浪漫

主义的，或者说是“非理性的”。儒学化的禅法以清净本觉的佛为最高的境界，这种佛是现实中的人自身；而庄学化的禅法虽也言清净本觉，但更言自由，更以自由的佛为最高境界，更强调禅的主体性精神，对佛的本质界定有了新的含义，这种境界更似庄子的至人、真人、神人。虽然分灯禅的以自由为本性的佛实质上也只是现实生活中的人自身，但这种人却是自由的，而不只是停留在强调于染而无染，于法而无法等观点上，分灯禅的自由观更接近于庄子的自由观。儒学化的禅法持无情无性论，严格限定佛性只是有情众生才具有的，是“有限制”的佛性论，这也是其“理性”特征的体现；而庄学化的禅法却是主张无情有性的，这是一种泛性论，把佛性不只看作人的本性，也视为无情万法的本性。儒学化的禅法讲见性成佛，顿悟成佛，以成佛为最高目的，这种成佛也是对古佛的超越；而分灯禅则更注重超佛越祖，更强调禅法的个性。在境界论上，儒学化的禅法认为成佛的境界是无所得的，所成之佛境界原是自心本有，悟前虽然曾因心受染而不识，但佛性并未失去一分，现在虽因悟而得，此性也并未增得一分；庄学化的禅法在这一理论上，更注重对法喜禅悦的体验，因此，所谓的觉悟境界，是审美的境界。在修行方法上，两者都讲无修之修，但表述也有不同。儒学化的禅法以无念为修；庄学化的禅法的看法更具多样性，讲无心为修，平常心为修，无事为修。儒学化的禅法强调自己是针对上根众生的，是上根之法；而庄学化的禅法不只是上根之法，也是中根之法和小根之法，对不同根性的众生都具有相应的接应方式。

儒学化和庄学化并不能括尽祖师禅和分灯禅的全部不同特征，只是大致区别出了石头宗、洪州宗和临济宗等宗派的一些基本差异。由于希迁的石头宗和马祖的洪州宗是后世分灯禅繁兴的真正起点，后人对其有更多的关注，由于临济宗和曹洞宗是历

史上影响最大的两个分灯禅流派,后人也对其有更多的关注。但在这种关注之外,还必须看到“非主流”禅学的特点,即那些在历史上消失得较早的宗派的特点。上述不同特点中,有些在这些禅法中也是同样符合的,比如超佛越祖,比如审美愉悦,比如自由之性,比如无心、平常心、无事,等等,而它们自己也有一些独特的特点,显示出与祖师禅的不同之处。比如祖师禅是讲教外别传的,而分灯禅是讲藉教悟宗的;祖师禅是讲禅教之分、南北之分的,而分灯禅则强调禅教的融合,禅门内部的融合。这种特点,一般是被忽略掉的,而恰恰又是分灯禅与祖师禅的明显异点。

2. 从即心即佛到非心非佛到不是心,不是佛,不是物

禅宗的基础理论是佛性论,一切众生都有佛性,祖师禅持此论,分灯禅亦持此论。祖师禅讲即众生是佛,分灯禅讲即心即佛;祖师禅讲佛性就是人性,人性本清净,人性本觉,从本性角度讨论佛和人的关系,分灯禅则讲佛即是人,人即是佛,直接就人本身讨论佛和人的关系,不言性不性的。百丈怀海讲:“自古至今,佛只是人,人只是佛。”(《大鉴下三世》,《古尊宿语录》卷一)临济义玄说:“你欲识得佛祖吗?只你面前听法底是。”(《临济语录》,《古尊宿语录》卷四)有的学者因此而以“即心即佛”和“即人即佛”来概括祖师禅和分灯禅的不同特点(参见《古尊宿语录》萧蓬父、吕有祥校本之《前言》),极有见地。言即心是佛,易使人生分别心,是凡心即佛,还是圣心即佛?黄檗指示说,你只要除却凡心圣心之见,直以人为佛,“祖师西来,直指一切人全体是佛”(《大鉴下四世》,《古尊宿语录》卷二)。直言所有人,不论迷悟,都是佛,要比讲即心是佛更具有吸引力,更接近现实的人生,由此再往前进一步,就是密宗的即身是佛了。其实即身即佛的观点在禅宗中已经具有了,比如长沙景岑禅师,有僧问:“如何是佛?”他

说：“众生色身是。”（《景德传灯录》卷十）这一点却被研究者们忽略掉了。

分灯禅在即心即佛之论上更讲非心非佛，对众生心和佛心两边都执着，即心即佛是表诠，非心非佛是遮诠，禅宗更常用的是遮诠法，用否定来扫除情见。马祖道一常说即心即佛，但他后来又改说非心非佛。大梅法常在马祖门下所习的是即心即佛法门，后来他住山开法后又听说马祖已讲非心非佛了，大梅说：任他非心非佛，我只管即心即佛就是了。马祖知道此事后，赞叹道：梅子熟了。因为他已明白这两种提法不过是应机的不同开示而已，不论是从即心即佛还是从非心非佛，都可以得悟。但从形式上看，似乎后者要比前者更深一层，而且禅师们实际上也是这么想的。马祖认为即心即佛只是止啼之说，啼止后还得说非心非佛。云门文偃认为，即心即佛只是权宜之说：“若言即心即佛，权且认奴作郎。”（《云门匡真禅师广录》卷中）有一例子。汾山灵祐开示非心非佛之法，而盐官齐安开示即心即佛之法。盐官会下有两位僧人至汾山门下，听说非心非佛法门，不得领悟，乃回盐官门下。一人行三十里路而有悟，说道：“当知汾山道‘一切众生皆无佛性’，信之不错。”于是回汾山。另一僧又往前行了数里，也有省悟，也回汾山（见《仰山慧寂禅师语录》）。由此说明，非心非佛法门虽然一时难以令人领会，但却是禅门甚深法宝，丛林中因此还经常把这两句话拈提出来进行参究。有僧人问曹山本寂：“即心即佛即不问，如何是非心非佛？”曹山说：“兔角不用无，牛角不用有。”（《抚州曹山元证禅师语录》）众生心和佛心就像兔子头上所长的角，本来就是无，不必追究其理由。

但是，即心即佛和非心非佛也非究竟语，马祖法嗣伏牛山自在禅师说：“即心即佛是无病求病句，非心非佛是药病对治句。”（《景德传灯录》卷七）两句都不是洒脱之句。百丈怀海认为，即心

即佛是不了义教语，是凡夫前语；而非心非佛是了义教语，是三乘教外语，但也只是十地前之语；要入十地，达佛境界，了义和不了义教都不许。所以对于真正的宗门来说，即心即佛也不得，非心非佛也不得，要截断这两头句。这种截断两头句的方法，和庄子的“齐是非”即超越是非对立的方法有些相似。他又从离四句、断百非的原则来说明这一点：说佛性有，是增益谤；说佛性无，是损减谤；说佛性亦有亦无，是相违谤；说佛性非有非无，是戏论谤。对这两种提法都不能执着，才有些见解。

在即心即佛和非心非佛二说外，还有一种观点：不是心，不是佛，不是物。关于不是心，不是佛，不是物的观点，《古尊宿语录》中的南泉普愿说是江西马祖道一的看法，而《景德传灯录》中的南泉则认为是自己的观点，是对道一非心非佛法门的发展，此《录》中的伏牛山自在禅师则说是马大师的观点。其实这确实本是马祖的观点，而由南泉等人归纳出来的，在马祖的禅法中，有这样的对话：

问：“和尚为甚么说即心即佛？”

师曰：“为止小儿啼。”

曰：“啼止时如何？”

师曰：“非心非佛。”

曰：“除此二种人来，如何指示？”

师曰：“向伊道，不是物。”（《大鉴下二世》，《古尊宿语录》卷一）

这已经有不是心，不是佛，不是物的意思在内了，而完整地归纳出来，还是通过南泉之口，其中的“不是物”，也有“说似一物即不中”之意，是接引更高级根性学人的方法。其实南泉本人在心佛

关系上，是讲“心不是佛，智不是道”的，或者说，“心智俱不是道〔佛〕”，这种表述也是要否定即心即佛和非心非佛说的。他认为：“若言即心即佛者，如兔马有角；非心非佛，牛羊无角。汝心若是佛，亦何用非他？有无形相，以何是道？……故云心智俱不是道。”（《南泉普愿禅师语要》，《古尊宿语录》卷十二）

马祖法嗣兴善惟宽禅师也持不是心，不是佛，不是物之说：

问：“狗子还有佛性否？”

师云：“有。”

僧云：“和尚还有否？”

师云：“我无。”

僧云：“一切众生皆有佛性，和尚因何独无？”

师云：“我非一切众生。”

僧云：“既非众生，是佛否？”

师云：“不是佛。”

僧云：“究竟是何物？”

师云：“亦不是物。”（《景德传灯录》卷七）

这种观点是和其师马祖道一的看法一致的。非心非物也不能很好地表达心佛关系，还留有缝隙，既不是心，不是佛，究竟是什么东西呢？也不是什么东西，不能以情见以情思，是谓不可思议。所表现的也是与庄子关于“道不可闻”的思想相同的。

3. 从无情无佛种到无情有性

关于佛性的普遍性问题，慧能的祖师禅认为佛性只遍于有情，不遍于无情。慧能有无情无佛种之说，荷泽神会和大珠慧海也都坚持这一点。而分灯禅禅师，则把佛性泛化至一切无情之

物，形成佛性论上的泛性论。

首先必须明确，百丈怀海的无情有性论是有其特殊含义的，不是如石头门下的泛性论，他说：

只如今但于凡圣二境及一切有无诸法都无取舍心，亦无无取舍知解，是名无情有佛性，只是无其情系，故名无情，不同木石太虚、黄花翠竹之无情将为有佛性，若言有者，何故经中不见受记而得成佛者？只如今鉴觉，但不被有情改变，喻如翠竹；无不应机，无不知时，喻如黄花。（《古尊宿语录》卷一）

怀海的无情有性不是牛头宗人所谓的青青翠竹，尽是法身，郁郁黄花，无非般若的观点，怀海的“无情”，只是指的对诸法不生染著之情，在这一问题上，怀海是和慧能祖师禅的观点一致的。南阳慧忠国师有“无情说法”之论，此论很能引起歧义，可以理解为草木无情也能说佛法，其实慧忠的意思也是和后来怀海禅师的看法一致的。他说：“如今一切动用之中，但凡圣两流都无少分起灭，便是出识，不属有无，炽然见觉，只闻无其情识系执。”（《景德传灯录》卷五）无情也是对人而言的，要无其情见执着。南阳确实有无情有佛性的观点。有僧问：“什么是古佛心？”他说：“墙壁瓦砾是。”（见《洞山悟本禅师语录》中引）因此丛林中也常常把他的无情说法当作无情有性的泛性论来理解的。

泛性意义上的无情有性就是以佛性遍一切处的，不只是遍一切有情，也遍一切无情。与此相应的观点是道的普遍性，大道遍在，普遍地存在于一切事物之中。石头希迁关于碌砖是禅，木头是道的观点是最有代表性的了，这样的观点在禅界十分流行。如长沙景岑禅师，有僧问：“如何是文殊？”他说：“墙壁瓦砾是。”

又问：“如何是观音？”他说：“音声语言是。”（《景德传灯录》卷十）又如严阳尊者，有僧问：“如何是佛？”他说：“土块。”（《景德传灯录》卷十一）夹山善会禅师有“百草头上荐取老僧，闹市里识取天子”之说，前一句话岂不是无情有性？云门文偃认为，一切处无不是说法，这自然也包括无情万物在说法了，所以他经常以境指示学人，有僧问：“如何是触目菩提？”他说：“拈却露柱。”（《云门禅师语录》卷上）佛性遍一切无情，目前之处，又有哪一物不是个入路？所以有僧人求玄沙师备禅师指示个入路时，玄沙就以身边的溪水声指示：

问：“学人乍入丛林，乞师指个入路。”

师曰：“还闻偃溪水声否？”

曰：“闻。”

师曰：“是汝入处。”（《景德传灯录》卷十八）

这其实就是希迁的触目会道、即事而真的禅法之体现。在这里，又把禅悟与审美情感联系起来。

这种泛性论的方法在中国文化史上首先是由庄子提出来的。儒家把性或道是严格限制在人自身的，把它看作是人和禽兽的根本区别所在，更不用说把道扩充到无情万物身上了。而庄子提出了针锋相对的看法，认为道并没有这样的高贵性，道无所不在，不但存在于有生命的物类之中，也存在于无生命物中，不只存在于一般认为“高贵”的事物之中，更存在于“下贱”的万物之中，道在蝼蚁，在稊稗，在瓦壁，甚至在尿溺。庄子以此来强调摆脱一切传统观念、教条、准则、规范之类的束缚，为其自由的人生观提供理论基础。西方十六到十八世纪的哲学中，也有这种泛神论，以此作为打破神的权威、解放思想、反对中世纪神学的理论

武器。禅宗中的这种庄学化的泛神论,也具有解放思想的作用,慧能把佛复归到人自身,而分灯禅则进一步把佛复归到物自身,构成一种独特的自然观。

4. 从佛的清静本觉之性到自由之性

对于佛性的本质特性,慧能祖师禅基本上是以清静空寂和本来觉悟来规定的。一方面,佛性如虚空,清静无污;另一方面,佛性就是觉性,空寂体上本有智慧来觉悟佛性。在分灯禅中,对于佛性之本质特征的规定性,禅师们不仅仅停留在这一点,而一再强调自由对于人的重要性,把自由纳入佛性的本质之中。自由的精神在分灯禅中受到前所未有的重视,庄学中的自由观在这里得到更深入的诠释。

从佛性论的角度看,佛只是人,人只是佛。但如果进而再探究,佛是什么样的人呢?分灯禅的答案是:佛只是自由的人。百丈怀海说:“佛只是去住自由。”(《古尊宿语录》卷二)他提出了“自由人”的概念。自由人不再对外在的一切因缘有所执着、依倚、求取,所以他说:“佛是无著人,无求人,无依人。”(同上)无著,不对任何事法有所执着,不被任何一法所染;无求,不向外求索,不求佛求祖,不求禅求师,常言所谓佛,也只是药,是众生药,无病者不要去求药、吃药;无依,也不依靠任何人,不指望别人来帮助自己得终极解脱,不指望依靠经典教说能使自己得解脱,一切只靠自己,所应相信的,也就只是自己那颗自由的人心,这样就能实现自由的本性。“只如今于一一境法都无爱染,亦莫依住知解,便是自由人。”(《古尊宿语录》卷一)

这种自由本性,在分灯禅中也称为自在、任运、逍遥、腾腾之类,这其实是内在的精神自由的外化,在行为上的显现,体现为行为的无拘无束。慧能也是讲自由的,他的自由更多地侧重于内

在的精神品质，而在外在的行为表现还是平实的。分灯禅诸师们把这种行为的自由表达为要行即行，要坐即坐之类。石头希迁称为扬眉动目，他开示潮州大颠和尚说：“除却扬眉动目，将心来？”大颠说：“无心可将来。”（《景德传灯录》卷十四）百丈称为去住自由：“倘要烧便烧，要溺便溺，要生即生，要死即死，去住自由，者个人有自由分。”（《古尊宿语录》卷二）黄檗希运则称为任运腾腾：“终日任运腾腾，如痴人相似。”（《古尊宿语录》卷三）临济义玄称为随缘任运：“但能随缘消旧业，任运著衣裳，要行即行，要坐即坐，无一念心希求佛果。”（《古尊宿语录》卷四）关南道吾和尚有一首偈子：“宇内为闲客，人中作野僧。任从他笑我，随处自腾腾。”（《景德传灯录》卷十一）野僧闲客，正是自由人；野鹤闲云，正是自由身。

这样的自由人，在临济义玄被称为无位真人，真正道人，本质上也与庄子所讲的山林至人、神人之类无大差异，与此相对的是居庙堂之上的圣人。虽然庄子也讲圣人，但他的圣人已是自然意义上的了。相比之下，慧能也讲自由，但他的自由人常常是与儒学化的圣人、大人之类相应的。从分灯禅的自由之境中，也可以看出《庄子·逍遥游》中的逍遥境界，自由人的无依无求等性质，又何尝异于至人“乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷”的无待本性？在南泉普愿和沩山灵祐，自由人则体现为水牯牛，他们的理想就是在百年后作一条水牯牛去。这其实也只是庄子至人之类的异说而已。

5. 从无念法门到无心、平常心、无事

自由既是一种人的本性，也是人的理想境界，如何得至这种境界？祖师禅和分灯禅都是讲无修之修的，以无修而至。在祖师禅，无修之修突出地体现在无念法门上，而分灯禅则有更丰富的

观点，任运、逍遥、腾腾之类也只是对无修法门的一类描述，而这一类无修的行为体现往往是比较激烈的。除此之外，诸家还有各种表述，比较集中的是无心、平常心和无事之类。这些观点更体现出禅是生活这一原则，把禅的修行和日常生活一体化了。祖师禅将禅世俗化，而分灯禅进一步将其发展为日常生活化，去除了禅修的高贵性和神秘性。

关于无心，有无所用心之意，也有道无异于人心之意，前者是一种修行观，后者是对道的本质的规定性。从无修的意义上看，无心是不起一心，即使是善的心，也不得起，成佛的心，也不得起。金屑虽贵，在眼成翳。归宗智常说：“诸子莫错用心，无人替汝，亦无汝用心处。”（《景德传灯录》卷七）黄檗希运说：“无心者，无一切心也。”（《黄檗希运禅师传心法要》）无心的境界，心要如木石相似。他要求人们“当下无心”，即在现在的这一时刻，要做到无心，在每一刻这样的“当下”，都要无心，举心动念，就与法体有乖。他认为：“供养十方诸佛，不如供养一个无心道人。”（同上）一切事全是佛事，一切法尽为佛法，没有可用心处，用心就与佛法相违，因此，无心就是佛，佛是无心人，无心就是道。所以有僧问龙牙居遁：“如何是道？”居遁说：“无异人心是。”（《景德传灯录》卷十七）道和人心没有差别，或者说，无心就是道本身，所以汾山灵祐说：“无心是道。”

同无心一样，平常心也是无念的另一种表述。平常心突出的是去除佛祖的尊贵感，去除禅道的神秘感，让人心自然流露，按日常生活的自然法则运转。南泉普愿提出“平常心是道”的观点，以平常心才能体会到大道。如何是平常心？南泉说：“要眠即眠，要坐即坐。”想睡觉你就尽管去睡，不想睡了你就尽管坐起身。你还不明白这一点吗？南泉继续解释说：“热即取凉，寒即向火。”（《景德传灯录》卷十）热了自然要乘凉，冷了自然要取暖，这就是

平常心。有僧请赵州从谗接引：“学人迷昧，乞师指示。”赵州问：“吃粥也未？”学人答：“吃粥也。”赵州说：“洗钵去。”（《景德传灯录》卷十）吃完了粥，自然要去洗钵子，这是很平常的事，在这里，容不得造作。临济义玄说：“且要平常，莫作模样”，“但莫造作，只是平常”（《临济慧照禅师语录》）。不要装模作样，装腔作势，装神弄鬼，故作姿态。他批评那些不以平常心对待禅修的人，尽是见神见鬼，指东划西，这样的人，将来只会在阎王爷那里吞热铁丸。

能持平常心，那么除了日常生活行为之外，还会有什么事？对禅不得有任何奇特之想，禅只是日常生活本身。马祖道一说：“若了此心，乃可随时著衣吃饭，长养圣胎，任运过时，更有何事？”（《景德传灯录》卷六）临济义玄说，佛与祖师都只是无事人，只要无事在心头，就是贵人，当下无事，就能得法。云门文偃说：“老僧只解吃饮屙屎，别解作什么？尔诸方行脚参禅问道，我且问，尔诸方参得底事作么生？”有求有参都是有事，都不能得禅法真谛。

6. 从见性成佛到超佛越祖

祖师禅以明心见性或顿悟成佛为禅的目标，以此为解脱，分灯禅则还要再进一层，讲超佛越祖。祖师禅的这种解脱自然是超越，分灯禅的超佛越祖也是超越。祖师禅的超越是超越佛和众生的对立，超越传统的心外之佛而实现自心的佛性，分灯禅的超越是在成佛作祖之后还要再作佛向上人，百尺竿头再进步。超越的另一层意义是否定佛和祖师的权威，这在慧能的超越论中也有这层含义，但在分灯禅中表现得更明显，言词更激烈。

慧能式的以成佛作祖为目标的超越其实在分灯禅中也有很大影响。比如临济义玄在指示一般根性的学人时，就是以与祖佛不别为禅的最高目标：“尔要与祖佛不别，但莫外求”，“尔若能歇

得念念驰求心，便与祖佛不别”（《临济慧照禅师语录》）。这也是禅界最一般的看法，但如果要追求超宗越格，就必须做个佛向上人，成佛之后，还有佛向上事。长沙景岑禅师对此有形象的描述：“百丈竿头不动人，虽然得入未为真。百丈竿头须进步，十方世界全是真。”（《景德传灯录》卷十）又有偈句：“万丈竿头未得休，堂堂有路少人游。”（同上）这当然有劝精进之意，但却道出了分灯禅超越观的精髓。临济义玄曾说：“十地满心，犹如客作儿。”（《临济语录》）十地满心，是指达到了菩萨修行的第十地，即佛地，是成佛之意。到了佛境界的人，也只像个客作儿。客作儿是江西俚俗中的骂人话，指佣人，禅林中指那些没有认清自性的人。义玄在这里自然有呵佛骂祖之意，同时也表明，佛境界并不是分灯禅的最高之境，佛境界之上，还必须超越。龙牙居遁认为，超佛越祖就是要能透过佛意祖意，不被佛意祖意瞒，“若透得祖佛过，此人过却祖佛也”（《景德传灯录》卷十七）。分灯禅时代，丛林中充满着超佛越祖之谈，不过，如果一味执着于这一点，且又不去实际地实行，只是“谈”，那么，超佛越祖也会成为一障。有僧人问云门文偃：“如何是超佛越祖之谈？”云门说：“蒲州麻黄，益州附子。”（《云门匡真禅师广录》卷上）避而不答，就是要打破学人的执着。有僧人问睦州和尚同样的问题，睦州突然拈起拄杖子问道：“我唤作拄杖，你唤作什么？”僧人无语。睦州说：“超佛越祖之谈是你问吗？”僧人更无语（见《古尊宿语录》卷六）。自己心性都不识，奢谈什么超佛越祖，只能是病上加病。

这种百丈竿头再进步的超越，从另一个方面来讲，也是禅师们追求自己禅法的个性或独立性的表现，这是一种求异思维，因此而有了宗风的不同。也唯其如此，禅才有创新。禅师们都是十分注重这一点的。有僧人问香严智闲：“什么是道？”香严答：“枯木里龙吟。”学人不会。香严又说：“髑髅里眼睛。”成为禅林名言。

僧人又问石霜楚圆：“如何是‘枯木里龙吟’？”石霜说：“犹带喜在。”又问：“如何是‘髑髅里眼睛’？”石霜说：“犹带识在。”认为香严的说法并未达到禅的至幽处。有僧人又问曹山本寂：“如何是‘枯木里龙吟’？”本寂说：“血脉不断。”“如何是‘髑髅里眼睛’？”“干不净。”（见《景德传灯录》卷十七）雪峰义存曾有“饭箩边坐饿死人，临河边渴死人”之说，批评不识自性者的迷情。玄沙师备则进一步说：“饭箩里坐饿死汉，水里没头浸渴死汉。”云门文偃又有新说：“通身是饭，通身是水。”这类人迷情更甚（见《云门禅师广录》卷中）。宗风的不同，也是基于这种个性的追求，这就有了德山棒，临济喝，有了五家宗旨之别。

超佛越祖的精神更体现在对祖佛经典权威的否定上。这一点在慧能的祖师禅也是具备的，但慧能的表述方式十分温和，他只是指示：自佛是真佛，心外无真佛，强调转经，而不被经转。在分灯禅，这种观点却以呵佛骂祖、谤经毁典的形式出现，更具有激情。那些经典性的呵骂谤毁之言，千百年来不断被人传诵，除了临济、德山、云门等名师的“名骂”，其他诸师也是骂声不断的。比如国清奉禅师骂道：“释迦是牛头狱卒，祖师是马面阿婆。”（《景德传灯录》卷十一）安国从贵禅师骂道：“佛之与祖是什么破草鞋！”（《景德传灯录》卷二十二）

分灯禅的这些“超越型”的言行，可以说是奇言奇行。相对来说，祖师禅的开示属于正言正行。在慧能那里，并不热衷于运用那些暗藏禅机的话语，更没有那些拳打脚踢的行为，都是用明白浅显的语言来指示，朴素而平实。而在分灯禅中，正常的语言表述逐渐消失，而代之以各种奇特语，或绵里藏针，笑里藏刀，或斩钉截铁，一语切断，或壁立千仞，无法攀登，或石头路滑，无下脚处，或迅捷如电，不容拟议，这还不足以显禅机，还要运用形体语言，或打或踢，或拈拄杖或举拂子，或竖手指或画圆相，或斩猫或

打瓮，种种行为，不一而足。这实际上又增加了禅的神秘性，而这种奇言奇行也可以看出庄子“不累于俗，不饰于物，不苟于人”行为模式的影响。

7. 从不离文字到不立文字、道不可说

分灯禅之所以热衷于这些奇言奇行，其理论根据之一，就是禅的不可说性，禅界历来有不立文字之说。对于这一点，慧能曾有所批评，他认为要真正做到不立文字其实是不可能的，当你说不立文字的时候，这个“不立文字”本身就已经是文字了。所以他主张不离文字，在使用文字和不用文字之间取中道，在可说和不可说之间取中道。禅非语言文字，但完全脱离语言文字也不一定非得禅意，在教学中更是如此。

分灯禅则更强调禅的不立文字的一面，强调道不可说的一面。这里其实有一个困难，不可说，又不得不说，关于“不可说”这个观点也常常是要通过“说”来使人明了的。有一则香严上树的公案，正是指出了这一困难：“如人在千尺悬崖，口衔树枝，脚无所踏，手无所攀，忽有人问‘如何是西来意’，若开口答，即丧失生命，若不答，违他所问。”（《景德传灯录》卷十一）中国的禅就是把这样的困难和矛盾放到你面前，需要你去解决。可说与不可说，也是类似的困难。为了解决这一问题，分灯禅师们就常以说奇特语来暗示禅的不可说性，虽有所说，却是说而无说，是说不可说之说。这类语言有答非所问型，你问什么是祖师西来意，他反问你庐陵的大米是什么价，或说我这把镰刀是花三文钱买来的，或说镇州的大萝卜重三斤，或说吃茶去。有暗含矛盾型，你要问什么是佛，他就说面向南方看北斗星，或说日午打三更，或说山上有鲤鱼，海底有蓬尘，或说石女怀胎，或说木马嘶鸣，或说雪覆群山山不白，雨润石笋滋滋生。有难以操作型，你问什么道，他说等

你一口喝完西江水，我再告诉你，或说等你把庐山移到这里来了，我再对你说，或说等到洞中水倒流时，我再对你讲。有借故推托型，你要问佛法大意，他就说我今天头痛，或说我不会，或者说等一会儿再来，或说等到没有人时我再对你说。有以境相示型，你问什么是禅之类，他说这灯笼真好，或说这山真不错，或说你去问露柱。有一字截断型，如云门文偃的一字禅。也有一语骂回型，你若问什么是佛，他就骂道，合上你的狗口。诸如此等语言类型，都是表示你问得不当，都是表示禅不可说，道不可说，佛不可说，西来意不可说，以此割断学人情思，使其返照自心。这种方法，起初在江西门下最先流行开来，丛林中有“江西剃刀”之称。有一僧人参兴化存奖的弟子宝应和尚时就说：“从许州买得一口江西剃刀来献和尚。”（《景德传灯录》卷十二）以“剃刀”之喻来揭示江西的包括这种奇特语在内的禅法扫除情执之迅猛彻底，犹如剃刀般锋利。西方中世纪神学界也有这样的剃刀，为“奥卡姆剃刀”。洞山良价的这种方法便称为“刮骨禅”，刮除情解一直要刮至骨头，方见彻底，上面所举“待洞水逆流”话，就是洞山所说。

这种不立文字、不可说性和老庄之学似乎也有很深的关系，其源头之一就是老子的常道不可道、常名不可名和庄子的道不可言、得意忘言的思想，这种思想经过玄学的发挥而在禅学中又得到进一步的深化。然庄子关于可说和不可说，还有一种说法：“道，物之极，言、默不足以载，非言非默，议有所极。”（《庄子·则阳》）使用语言和不使用语言都不能揭示至道的本质，对语言文字不能执着，对不立语言文字也不能执着，用和不用，要取其中。这一观点在分灯禅中是被忽略了，而在慧能的禅法中是有所体现的。

分灯禅发展到后来，离开了不立文字的传统，而大立文字了。这一点有违分灯禅，也偏离了慧能祖师禅的原则。

8. 从上根法门到多根之法

慧能强调自己的禅法只是上根众生才能得悟的，小根之人听了他的禅法后，犹如小草被大雨浇，不能领受，北宗之法才是小根人修习的。慧能这样说，也是为了明确南北禅门之分。而在分灯禅中，作为宗派之争的南北对立不复存在，小根之人该习何法，也是习分灯禅法。分灯禅针对不同根器的众生，施以不同的接引方法，真正做到应病与药，量体裁衣。临济义玄说：“山僧此间作三种根器断，如中下根器来，我便夺其境，而不除其法；或中上根器来，我便境法俱夺；如上上根器来，我便境法人俱不夺；如有出格见解人来，山僧此间便全体作用，不历根器。”（《临济慧照禅师语录》）对于一般的三种根器的众生，义玄都有不同的教学方法，对于特别出众的学人，义玄也有特殊的接引方法。这就是“四料拣”法，有时夺人不夺境，有时夺境不夺人，有时人境俱夺，有时人境俱不夺。其“四照用”法也是如此，有时先照后用，有时先用后照，有时照用同时，有时照用不同时。这也是针对不同根器学人的不同的接引方法。

这种普遍适应的特点，其实在马祖道一时就已经确定了。马祖有时说即心即佛，有时说非心非佛，有时说不是物，这都是针对三种不同的学人而说的。对于小根人说即心即佛，为止啼之说；对于中根学人，则说非心非佛；对于上根人，则说不是物。不同施的目的，都是为了使人们体会大道。

这种随机施设的特点，在曹洞、沩仰、法眼诸宗中都体现得非常明显，这也使诸宗的禅法本身显得丰富多彩起来，从而更具吸引力。

9. 从无得之得到审美愉悦

关于禅悟的境界，祖师禅往往从修行本身来说明，比如以无念为解脱，以定慧等为解脱，以无所得为解脱，特别强调了无所得的境界。所悟所得，本是自心本来具足的佛心，不从外得，因此所得亦是无得之得。分灯禅的境界论，更强调心灵的体验，既是自由的境界，也是审美的境界，虽然这本质上也可以说是无所得的。未悟之前，山是山，水是水；觉悟之后，山还是山，水还是水。但悟前悟后，自心对山水的感受已经有了区别，悟前的自心是有执有累的，悟后的心是无执无累的，因而也是自由的，愉悦的。关于自由之境，前文中已有涉及，这里着重谈审美之境。

和谐之美。这种和谐的美境，希迁称为长空不碍白云飞，也有称作“青山不碍白云飞”者（如紫玉道通和尚），曹洞宗有银碗盛雪、明月藏鹭之说，宏智正觉有“野色更无山隔断，天光直与水相通”（《宏智禅师广录》卷四）之说，云门雪窦重显有“雪覆芦花”之说。这种和谐之美，其实体现的是体用的圆融。白云无根，却能依青山而住，青山是体，白云是用。青原下七世大龙智洪禅师，有僧人问他：“如何是微妙？”他答道：“风送水声来枕畔，月移山影到床前。”（《五灯会元》卷八）青原下八世的兴阳道钦禅师，有僧人问他：“如何是兴阳境？”他答道：“松竹乍栽山影绿，水流穿过院庭中。”（同上）杨岐宗下的景福日馀禅师，有僧人问他：“如何是道？”他回答说：“天共白云晓，水和明月流。”（《五灯会元》卷十九）在这里可以说，禅就是美。

自然之美。这里的自然之美，是指禅师所感受的自然界的景色之美，这种看法是和无情有性理论紧密联系的，正因为佛遍一切处，所以从一切处都能悟到禅意。长沙景岑禅师，有首座问他：“和尚甚么处来？”他说：“游山来。”又问：“到甚么处去？”他答道：

“始从芳草去，又逐落花回。”（《五灯会元》卷四）禅修就是这样的随花逐草。雪峰义存弟子镜清道愆禅师，有僧人问他：“如何是清淨法身？”他答道：“红日照青山。”（《五灯会元》卷七）

苍凉之美。对美境的感悟，也与禅人的心境有关，与禅人的人生体验有关，有时的禅悟，就透出一股苍凉之感，这也是一种美感。马祖法嗣大梅法常有偈：“摧残枯木倚寒林，几度逢春不变心。”（《五灯会元》卷三）突出了枯和寒。玄沙师备法嗣仙宗迁符，有僧人问：“诸圣收光归源后如何？”他答道：“三声猿屡断，万里客愁听。”（《五灯会元》卷八）突出了一个愁字，体现的是一个远方游子的心境，而苍凉也常常与猿声相联。青原下九世大阳警玄禅师，有僧人问：“如何是大阳境？”他回答说：“羸鹤老猿啼谷韵，瘦松寒竹锁青烟。”（《五灯会元》卷十四）突出的是羸、老、瘦、寒。永明延寿有偈：“孤猿叫落中岩月，野客吟残半夜灯。此境此情谁得意？白云深处坐禅僧。”（《五灯会元》卷十）突出的是孤、野、残等意境。

空灵之美。有时的禅悟之境是一片空阔清淨和灵明的感觉，人在这种情形中是被融化在整个自然之境中的，往往只是自然的点缀，或者索性就是空无一人之境。青原下七世凤凰从琛禅师，有僧人问：“如何是凤凰境？”他说：“雪夜观明月。”（《五灯会元》卷八）青原下八世广平玄旨禅师，有僧人问：“如何是法身体？”他说：“廓落虚空绝玷瑕。”又问：“如何是体中物？”他答道：“一轮明月散秋江。”（同上）这里的空灵之境是和静夜、明月、虚空、清江等意境相联系的。芙蓉道楷禅师，有僧人问：“如何是不露底事？”他说：“满船空载月，渔父宿芦花。”（《五灯会元》卷十四）人已融入月光下的白芦花之中了。青原下八世的开先导暹禅师则说：“野渡无人舟自横。”（《五灯会元》卷十五）宏智正觉也有偈云：“风掠烟沙芦拥雪，船横野度水涵秋。”（《宏智禅师广录》卷

四)这却是空无一人之境了。

禅悦之美。禅宗审美情感最本质的恐怕是禅悦了。禅悦有时是不针对任何一境的，只是自心得悟后欢喜之情的流露。得禅悟的人，心情是快乐的，开朗的。百丈怀海门下有一僧人在普请时，听到鼓声，乃举起锄头，哈哈大笑而去。百丈说：“俊哉！此是观音入理之门。”（《古尊宿语录》卷一）汾山灵祐禅师门下有一位烧火的火头，有一次听到木鱼声后，扔掉烧火棍，哈哈大笑而去。这都是得顿悟后的欢喜。

10. 从教外别传到藉教悟宗

禅宗一直是标榜教外别传的，这里的教，既是经教之教，也是教门之教。教门都是要依经典立宗的。禅宗与此不同，对经典的态度是超越性的，并不受某一部或几部经典束缚。慧能讲转经，不被经转，分灯禅中对经典也多有毁谤者；但教外别传的传统在祖师禅中得到坚持，在分灯禅中却并不是一致的。达摩祖师提出藉教悟宗，到慧能时代，这种精神已被教外别传替代了，而在分灯禅门下，却又一定程度上回到了藉教悟宗。这种改变首先是从石头希迁开始的，希迁的融合，和华严宗的理事融合观有着很近的因缘。他甚至对华严宗中的融合观提出修正，华严宗只一味地讲回互，希迁讲理事除了回互，还有不回互的一面，各各依位而住的一面。

自希迁以下，青原一系都是讲这种理事圆融的，在曹洞宗，表现为偏正回互，从五个方面来讨论理事融合关系。在云门宗，尽管该宗峻如危岩，但它的三句法门，并不出理事关系：函盖乾坤是理，截断众流是事，随波逐浪是理事圆融。就是南岳会下，汾仰宗的方圆默契，也是一种理事圆融关系。藉教悟宗表现得最明显的要数法眼宗了，法眼文益批评宗门不知藉教悟宗，把唯识宗

的三界唯心、万法唯识思想都融入自己的禅法体系之中，又把华严宗的理事无碍论、六相圆融论都纳入禅法中。宋代流行的华严禅，正是融华严入禅的，像大慧宗杲这样的禅师，也是可以归入华严禅的。在宋代以后的禅宗中，藉教悟宗又成为禅学主流了。

11. 顿渐相分、从禅教分立到南北相融禅教融合

藉教悟宗在分灯禅中是与禅教融合的观点相联系的。慧能倡顿悟法门，抨击神秀北方禅学为渐，神会时代进一步强化了这种差别。但在作为宗派的北宗消失后，就有个如何处理北宗的禅法影响和本宗的关系问题。希迁首先提出了南北融合问题，指出道无南北祖，佛法本身并不可以分成南宗禅和北宗禅，可分的只是人的根器利钝。这也是和慧能的法无顿渐，人有利钝的看法一致的，但慧能又认为针对上根人，有他的顿法，针对下根人，则有神秀的渐法，事实上还是有别的。希迁主张所谓这样的顿法和渐法，是应该回互的，这两种禅法，就像人的双脚，就像人走路的前后步伐一样，是统一不可离的。到法眼文益，又更明确地提出了禅教的统一问题，他批评禅界不知和会禅教。而到永明延寿，则更具体地提出了禅教合一的理论体系，有融合的巨著《宗镜录》问世。融合的风格，成为后世禅学的主流。

主要参考资料

《坛经》四种(即敦煌本、惠昕本、曹溪原本和宗宝本) 《普慧大藏经》本

《敦煌新本六祖坛经》 杨曾文校写本 上海古籍出版社 1993年10月版

《坛经校释》 郭朋校释本 中华书局 1983年版

《中国佛教思想资料选编》第二卷第二册(华严宗卷)、第四册(禅宗卷) 石峻等编 中华书局 1983年版

《古尊宿语录》(宋)赜藏主编集 萧葑父、吕有祥点校本 中华书局 1994年版

《景德传灯录》(宋)道原纂 《大正藏》第五十一卷

《五灯会元》(宋)普济著 苏渊雷点校本 中华书局 1984年版

《筠州洞山悟本禅师语录》(日本)慧印校 《大正藏》第四十七卷

《瑞州洞山良价禅师语录》(明)语风圆信、郭凝之编 《大正藏》第四十七卷

《抚州曹山本寂禅师语录》(明)郭凝之編集 《大正藏》第四十七卷

《云门匡真禅师广录》(宋)守坚集 《大正藏》第四十七卷

《潭州洑山灵祐禅师语录》(明)语风圆信、郭凝之编 《大

正藏》第四十七卷

《袁州仰山慧寂禅师语录》（明）语风圆信、郭凝之编 《大正藏》第四十七卷

《金陵清凉院文益禅师语录》（明）语风圆信、郭凝之编 《大正藏》第四十七卷

《人天眼目》（宋）智昭集 《大正藏》第四十八卷

《中国佛学》 太虚著 中国佛教协会、中国佛教文化研究所出版（教内流通本） 1989年印刷

《中国禅宗史》 印顺著 上海书店1992年版

《胡适作品集16·神会和尚传》 台湾远流出版社1986年版

《中国禅宗通史》 杜继文、魏道儒著 江苏古籍出版社1993年版

《中国禅宗思想历程》 潘桂明著 今日中国出版社1992年版

《佛学与儒学》 赖永海著 浙江人民出版社1992年版

《禅悟之道》 邢东风著 中国人民大学1992年版

《禅宗思想的形成与发展》 洪修平著 江苏古籍出版社1992年版

《祖师禅与分灯禅》 赖永海撰 《禅学研究》第一辑 江苏古籍出版社1993年版

《略说祖师禅》（一、二、三） 吴立民撰 少林寺建寺2500周年国际学术讨论会资料·1995年

《如来禅与祖师禅》 江阳撰 《五台山研究》1993年第2期

《汉月法藏论如来禅与祖师禅》 张文良撰 《法音》1995年第3期

《如来禅与祖师禅的分立与融合》 向世山撰 《中华文化论坛》1995年第4期

封面设计 池长尧
责任编辑 杨淑英
责任校对 韦 伟

禅学丛书
祖师禅

董 群 著

出版发行 浙江人民出版社
(杭州体育场路 347 号)

经 销 浙江省新华书店

照 排 杭州天天电脑信息处理有限公司
(杭州武林路 125 号)

印 刷 浙江印刷集团公司
(杭州环城北路 41 号)

开 本 850 × 1168 毫米 1/32

印 张 9.625

字 数 22 万

插 页 2

印 数 1 - 8000

日 期 1997 年 12 月第 1 版
1997 年 12 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 7-213-01460-9/B · 38

定 价 16.00 元

如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换。

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 祖师禅

作者 = 董群

页数 = 303

出版社 = 浙江人民出版社

出版日期 = 1997年

SS号 = 10671748

DX号 = 000000590266

url = <http://book2.duxiu.com/bookDetail.jsp?dxNumber=000000590266&d=769C845FDEE78B0598D43C6EDB52C335&fenlei=0215040605&sw=%D7%E6%CA%A6%EC%F8>

封面

书名

- 第一章 心灯相传：祖师禅前史
- 一 达摩托祖师
 - 二 慧可祖师
 - 三 僧璨祖师
 - 四 道信祖师
 - 五 弘忍祖师
- 第二章 时时拂拭：如来禅的分化
- 一 神秀的如来禅法
 - 二 神秀法嗣的如来禅法
 - 三 北宗禅广说
- 第三章 出世破邪：慧能祖师禅的建立
- 一 一闻而悟，投师黄梅
 - 二 述偈明心，东山得法
 - 三 气如悬丝，南逃陷遁
 - 四 登坛说法，确立宗旨
- 第四章 众生即佛：祖师禅的佛性论
- 一 心与性
 - 二 众生即佛
 - 三 本有智慧
- 第五章 顿成正觉：祖师禅的顿悟论
- 一 顿渐之义
 - 二 顿悟成佛
- 第六章 无修之修：祖师禅的修行论
- 一 无念法门
 - 二 定慧等学
 - 三 一行三昧
- 第七章 不二法门：祖师禅的超越性
- 一 超越自我
 - 二 超越边见
 - 三 对法：超越的方法论
- 第八章 自作主宰：祖师禅的主体性
- 一 自信原则
 - 二 自主原则

- 三 自由原则
- 第九章 不惜身命： 祖师禅正统地位的确立
 - 一 为慧能祖师禅法争正统
 - 二 神会的祖师禅法
 - 三 荷泽神会禅系中的如来禅法
- 第十章 诸方法主：从祖师禅到分灯禅
 - 一 超佛越祖
 - 二 五家分灯
 - 三 祖师禅和分灯禅的不同特点
- 主要参考资料