

論禪宗心性思想的發展

楊 維 中*

摘 要

本文從思想史的角度，討論了中國禪宗各大派系心性思想的發展與流變。作者以為，通常所說的「如來禪」、「祖師禪」與「分燈禪」在心性論方面確實有著較為明顯的差別，特別是「如來禪」與「祖師禪」所言的心性本體是完全不同的。從心性論角度看，如來禪以本寂真心為本體，持心體、心用不一不異的立場，從而於修行中倡守本真心之靜坐觀心的漸修法門；南宗禪則以自心為本體，持心體、心用相即合一之立場，從而於修行中倡明心見性之生活化的頓悟法門，二者確實有很大的差別。而直承慧能禪的荷澤、洪州禪系與受牛頭禪、華嚴宗影響較深的石頭禪系在心性本體論上是有重大差別的。前者奉當下現實之自心為本體，後者則側重於真如心一邊詮釋「自心」。

關鍵詞：佛教、禪宗、心性論、如來禪、祖師禪

一、前 言

從特定意義上說，我們可以把由菩提達摩（？-約公元 356 年）直至慧能（638-713）之前的禪學稱之為「如來禪」，將慧能所創之南宗禪及其荷澤神會（668 或 686-760）南嶽懷讓（677-744）青原行思（？-740）三系並弘時代之禪宗稱之為「祖師禪」，由此三系分化出來的「五家七宗」則可稱之為「分燈禪」。不過，其中的牛頭禪地位特殊，雖不屬六祖慧能禪系但思想庶幾近

* 作者係南京大學哲學系副教授。

之，因此亦可將其列入「祖師禪」之內。從心性論角度看，祖師禪與如來禪的思想差異是明顯的，而分燈禪則進一步將祖師禪之心性思想貫徹於修行實踐及日常行事之中。祖師禪所言的本體之心多指本覺自心、自本心，而如來禪所言則多指本寂真心。由於眾生之心本寂，因而去妄歸真以守心、修心、安心便是題中應有之義，主張漸悟也就可以理解了。而祖師禪之自本心具有兩方面的特性：其一，《壇經》的「三無」之旨主張內不著空，外不著相，於無分別中不廢行、思，此可稱其為「心用通性」；其二，《壇經》言「我心自有佛，自佛是真佛」，眾生的自心、本性就是佛，眾生只要認識自我之本相，回歸本性，當可即心成佛。正是順此思路，祖師禪特別強調自力解脫、頓悟成佛。這一特徵可稱之為「自心」的個體化傾向。正是由於「心用通性」和心的個體化傾向，使得禪宗所涉之自心只能以「當下現實之心」釋之。我們將祖師禪和分燈禪的心性思想稱之為「自心」範式。

二、如來禪：本寂真心與守本歸真

如來禪心性思想據傳來自於菩提達摩。從現存資料看，達摩的心性思想有三點可說：其一，以真心為本體。其「理入」之「理」即如來藏自性清淨心，所謂「含生同一真性，客塵障故」，¹明顯遵從心性本淨、客塵所染的心性論模式；「性淨之理，因之為法，此理眾相斯空，無染無著，無此無彼」，²又明顯地以性空之真如詮釋此「理」。合此二說，達摩的真心本體當指如來藏之「妙有」真心。其二，以真心與妄心的對立釋眾生之心，這是其真心本體論的進一步推演，也是其處理心體之「用」的內斂方式所決定的。從所傳達摩之「四行」看，所言「隨緣行」並不與後來南宗禪的隨緣任用相同，原因在於達摩禪以「寂」解此「真心」，因此「得失從緣，心無增減，喜風不動，冥順於道」，³「智者悟真，理將俗及，安心無為」⁴等等。心體的如

1 道宣，《續高僧傳》卷16 菩提達摩傳，《大正藏》（臺北：臺灣佛陀教育基金會，1990.3，初版）卷50，頁515c。

2 淨覺，《楞伽師資記》，《大正藏》卷85，頁1285b。

3 同註2，頁1285a。

4 同註2。

理狀況是不動，是無為，因此雖言「隨緣」而非「任運」，而是收住心用以入此靜寂狀態。顯然為扼制心用流行的內斂方式。其三，以上兩層義理必然決定了達摩禪法是以「安心壁觀」為其修禪要點的，所謂「如是安心，謂壁觀也；如是發行，謂四法也；如是順物，教護譏嫌；如是方便，教令不著」，⁵其要義不出「捨偽歸真」、「與道冥符」數語。達摩禪法留存可知者雖少，但卻奠定了如來禪心性論的基調，即以本寂真心為本體及守本歸真以除妄的真妄對立模式。由於達摩之後的傳承模糊，我們姑且略去一些環節，直接從「東山法門」及其後繼的「北宗禪」作些分析。

從現存資料看，「東山法門」一方面繼承了達摩禪的心性論特色，另一方面將心性思想更多地與般若空觀相結合，有隨緣任用的傾向。這似乎可以看作東山法門心性思想的二重性。

道信（580-651）所謂「東山法門」是指四祖道信及其高足弘忍師徒兩代所弘之禪法。從現存真偽難於遽斷的一些資料看，東山法門一方面繼承了達摩禪的心性論特色，另一方面將心性思想更多地與般若空觀相結合，有隨緣任用的傾向。這似乎可以看作東山法門心性思想的二重性。

道信禪法的核心為「五方便」，《楞伽師資記》載為：

「一者，知心體，體性清淨，體與佛同。二者，知心用，用生法寶，起作恆寂，萬惑皆如。三者，常覺不停，覺心在前，覺法無相。四者，常觀身空寂，內外通同，入身於法界之中，未曾有礙。五者，守一不移，動靜常住，能令學者，明見佛性，早入定門。」⁶

此中，「心體」即如來藏自性清淨心，此體與佛無二；「心用」則指斷除妄識之力用，一旦其起作，萬惑皆如。道信以為「學道之法，必須解行相扶。先知心之根源及諸體用，見理明淨，了了分明無惑，然後功業可成。」⁷然而，其所詮釋之心體、心用並未擺脫達摩之真心為本、守真泯妄的理論。正因為道信仍舊留戀於真心、妄心對立的思維模式，所以他所倡的禪法仍囿於「靜坐斂心」之類。道信說：

初學坐禪看心，獨坐一處。先端身正坐，寬衣解帶，放身縱體 即滔然得性，清虛恬靜，身心調適，能安心神，則窈窈冥冥，氣息清冷，徐徐斂心，神道清利，心

5 同註 3。

6 同註 2，頁 1288a。

7 同註 6。

地明淨，照察分明，內外空淨，即心性寂滅，如其寂滅，則聖心顯矣。⁸

此中所述的修證所成之境以「心性寂滅」為其極致，其靜坐斂心之法，與杜朮《傳法實記》所載的道信法語相合。道信以為「努力勤坐，坐為根本。能作三五年，得一口食，塞饑瘡，即閉門坐，莫讀經，莫共人語。」⁹據道宣所記，道信七歲出家，周行山寺，想必通經不多，因此杜朮所記之語大致可信。然而，淨覺《楞伽師資記》所傳與此迥然不同。這裡，也許有傳寫失真之處，但道信的禪思想不很統一也是可能近真的解釋。正如杜繼文所說：「即使按淨覺自己的記載，道信的禪風也不全統一。」¹⁰如淨覺所記，道信主張「常觀身空寂」，¹¹「身心方寸，舉足下足，常在道場，施為舉動，皆是菩提。」¹²據此，可以導向「靜亂不二」而不必一定靜坐看心。淨覺所記道信之言說：「亦不念佛，亦不捉心，亦不看心，亦不計心，亦不思維，亦不觀行，亦不散亂，直任運，亦不令去，亦不令住，獨一清淨，究竟處心自明淨。或可諦看，心即得明淨。心如明淨，或可一年，心更明淨；或可三五年，心更明淨。」¹³這裡，道信明確指出了兩種修行法門，前一種為任心自運的方便般若，後者則是靜坐斂心、漸次修淨的次第法門。這種兼容性或說二重性如果置於共時性之中，實難理解。是否可以引入歷時性觀念以解作道信前後兩期思想的變化發展，以舒解其矛盾性？這是可以再行考慮的。

道信之高足弘忍繼承了其禪學思想，不但加深了東山法門的思想深度，而且使其影響更為深遠。但是，由於相對較為可信一些的《楞伽師資記》及《傳法實記》所記甚簡，而流傳於世的《最上乘論》並不完全可靠，因此對於弘忍的心性思想已難得其詳。不過，弘忍之思想有兩點是可以肯定的：其一，以澄心靜慮為法門。弘忍說：「坐時平面端身正坐，寬放身心，住佛境界，清淨法身，無有邊畔。」¹⁴這裡說的是靜坐守心看淨之法。其二，弘

8 同註2，頁1289a。

9 杜朮，《傳法實記》，楊曾文據日本柳田聖山校勘所訂之本，《敦煌新本六祖壇經》（上海：上海古籍出版社，1993.10），頁166。

10 杜繼文、魏道儒，《中國禪宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，1993.8），頁162。

11 同註2，頁1287a。

12 同註6。

13 同註2，頁1287b。

14 同註2，頁1290a。

忍繼承並發展了道信禪法之「隨緣」的一面。《楞伽師資記》說，弘忍「明其觀照，四儀是道場，三業咸為佛事。蓋靜亂之無二，乃語嘿之恆一」，¹⁵ 這就打通了動和靜、語和默的扞格，做到了在日常生活中體現宗教出世的精神境界。

從道信、弘忍師徒兩代所弘揚的東山法門看，將楞伽系思想與般若空觀結合起來的傾向是很明顯的。但從現有資料看，這兩種有差別的思想所導致的不同的修行法門是如何統一起來，在理論與實踐的結合上似乎並不完善。從東山法門所堅持的「一行三昧」之念佛淨心、守心靜坐法門觀之，「隨緣任用」所依之般若空性思想並非能夠輕易落實於修行實踐上。不過，在弘忍時代仍然持續著這種二重性的矛盾狀況，倒是值得深思的。是遺存於世的資料的誤導，抑或歷史的真相原本如此，實難遽斷。儘管如此，弘忍的弟子神秀、慧能之後所形成的南、北二宗之爭，倒也可以上推於其師。東山法門原本含有二重性，大概是可以成立的。

作為對以弘忍弟子法如（638-689）神秀（606-706）及其再傳弟子為核心而弘揚東山法門的禪派之總稱的北宗禪，其內部諸禪師之作風及禪學思想並不完全相同，但作為其理論基礎的心性思想則較為一致。北宗諸師與南宗諸師相比較，更多地繼承了東山法門所蘊含的楞伽師的思想傳統，其心性思想不僅以真心為本體，而且慣於以泯除妄心而反歸真心為修禪門徑。因此，從心性論角度，可以用四個字概括北宗禪宗旨——「守本真心」。此語是弘忍弟子收集其師之法語彙編而成的《最上乘論》所反覆強調的。北宗禪實際上是圍繞著這一核心而展開的。

北宗諸師固守著達摩以來以真心為本體的立場。《最上乘論》所說：「修道之本體，須識當身，心本來清淨，不生不滅，自性圓滿清淨之心」，¹⁶ 是北宗禪之所以區別於南宗禪的關鍵所在。北宗諸師吸收了《大乘起信論》「一心二門」的模式，以真如佛性釋「一心」。《大乘無生方便門》說：「佛心清淨，離有離無。身心不起，常守真心。什麼是真如？心不起，心真如；色不起，色真如。心真如故，心解脫；色真如故，色解脫。心色俱離，即無

15 同註2，頁1289b。

16 敦煌《最上乘論》，《大正藏》卷85，頁377a。

一物，是大菩提樹。」¹⁷ 眾生與佛平等，因為二者都有真如佛性，因此眾生只要守住此「真如」之心而不生分別，不起妄心，則可「心真如」、「色真如」而最終成佛。這是北宗禪心性論的典型表述。眾生之「真心者，自然而有，不從外來」，¹⁸ 與此真心相對則有「無明之心」——妄心。未悟未修成的眾生之「自心」便是這兩種「心」的混合體，因此《觀心論》認為：「自心起用有兩種差別，云何為二？一者淨心，二者染心。其淨心者即是無漏真如之心，其染心者即是有漏無明之心。此二種心，自然本來俱有，雖假緣和合，互不相生。」¹⁹ 值得注意的是，此文將淨心、染心都看作「自然本來俱有」，不符合《起信論》及心性本淨論的慣常看法（天台、唯識宗除外）。心性本淨論的一般看法是以「客塵」言染心，《起信論》之「一心」亦不與染心同類，染心之無明是真如不守自性而有的。北宗認為，「淨心恆樂善因，染心常惡業。若真如自覺，覺不受所染，則稱之為聖，遂能遠離諸苦，證涅槃樂。若隨染造惡，受其纏覆，則名之凡，於是沈淪三界，受種種苦。」²⁰ 北宗將無明之心看作自心的組成部分，並且言「一切惡業自由心生」，²¹ 「三界業報，唯心所生。本若無心，則無三界。」²² 既然惡業由自心生，所以眾生「但能攝心離諸邪惡，三界六趣輪迴之業自然消滅，能變諸苦，即名解脫。」²³ 這樣，北宗雖提出了「自心」的概念，但唯有真心方為本體，此自心並非眾生之本體。從以上引文看，自心是指真妄二元混合之心，似乎近於《起信論》所言之阿賴耶識。從心性論角度，北宗禪雖將眾生之本體安立於真心之上，但其言眾生之本性卻是以「自心」言之的。這一點亦可從其所論之體用關係看出來。

據《楞伽師資記》載，神秀曾說：「我之道法，總會歸體用兩字，亦曰

17 《大乘無生方便門》，又稱《大乘五方便》及《大乘五方便北宗》，有多種校本。本著所用為《大正藏》第85卷所受敦煌S2503號寫本。此句引文見《大正藏》卷85，頁1273c。

18 敦煌《最上乘論》，《大正藏》卷85，頁377b。

19 此段引文見於鈴木大拙《校刊少室逸書及解說》所收的《觀心論 對校》。《大正藏》卷85所收《觀心論》缺失此段文字。

20 同註12。

21 《觀心論》，《大正藏》卷85，頁1271a。

22 《觀心論》，《大正藏》卷85，頁1270c。

23 同註14。

重玄門，亦曰轉法輪，亦曰道果。」²⁴ 不過，神秀所言體用並非二者合一之謂，而是「體用分明，離念名體，見聞覺知是用。」²⁵ 以「見聞覺知」釋「用」，故爾可有二用，即前述之「淨心」與「染心」之用。心之體為「一」，為真心，但心用卻有區別，體用關係明顯呈割裂狀態。呂澂曾對北宗禪的體用關係有一說明：「他（指神秀）不是從體用相生（有體纔有用）方面體會的，而是從體用互即方面體會的。互即，就是說體用的性質不同，以動靜為例，寂然不動為體，感而遂通為用。二者相即，就是說由靜而觀動；由動而觀靜。」²⁶ 這當然是一種較好的解釋。這裡，還可以補充一點，北宗禪所言體用雖互即卻未能達即體即用之理論高度。如果說二「用」可統一於某處的話，此中介並非本體，而是「自心」。這是與天台宗、華嚴宗之體用關係不同的地方。對於「自心」的界定也明顯未達至南宗禪的深度。因為北宗禪師將眾生本性定位於「自心」觀之，眾生與佛共有的本體卻是真心，因此必然的修行法門便是「守本真心」，以淨心對治、磨滅妄心以顯現清淨圓明的心體。這也是《最上乘論》反覆強調「但心真諦，守自本心」，²⁷「但了然守本真心，妄念雲盡慧日即現」²⁸ 的原因。宗密將北宗禪概括為「息妄修心宗」是很準確的。一個「修」字，一個「守」字，確實是北宗心性論的最大特徵。

從心性論角度考察，以本寂真心為本體，以守本歸真為修行旨歸，是貫穿於如來禪系相當一致的思想線索，而慧能南宗禪的理論突破恰恰就在於這兩點。

三、慧能禪：自心本體與「三無」之旨

儘管北宗禪師與南宗禪師都在使用「自心」概念，但二者所賦予的含義是迥然不同的。慧能心性論思想的核心是將「心」與「性」合一而用「自心」

24 同註2，頁1290c。

25 敦煌《大乘無生方便門》，《大正藏》卷85，頁1274b。

26 呂澂，《中國佛學源流略講》（北京：中華書局，1979.8），頁216。

27 《最上乘論》，《大正藏》卷48，頁377c。

28 《最上乘論》，《大正藏》卷48，頁378a。

範疇標明。《壇經》中有關「心」的概念系列——自心、本心、自本心、妄心、直心，以及有關「性」的概念系列——法性、自法性、自本性、真如本性、本覺性、佛性、淨性，從心、性合一的本體論架構內成為一有序的範疇序列。之所以如此，用大多數學者的見解言之，則歸結於涅槃佛性思想和般若空觀的有機結合，這一結合的最典型表述就是「無念為宗、無相為體、無住為本」的「三無」之旨。

「性」是《壇經》中最常出現的概念，它也稱為「自性」，與此相近的概念還有法性、本性、自本性等。《壇經》云：「性含萬法是大，萬法盡是自性見。」²⁹又說：「見自本性，即得出世。」³⁰在《壇經》裡，自性既是萬法之本體，又是眾生之本體，也是眾生成佛之根據。總括《壇經》所言，³¹自性可有以下五義：其一，自性是清淨性。「自性清淨」³²，「自性常清淨」³³等語屢屢出現。其二，自性是真如性。《壇經》稱自性「即自是真如性」，³⁴所謂真如性就是真實如此的本性。其三，自性是智慧性，即「本性自有般若之智。」³⁵其四，自性是空寂性。《壇經》認為眾生之本源空寂，「性本無生無滅、無去無來」，³⁶「性」是超時空、無生滅、無去來的絕對之存在。其五，自性是含藏義。「自性含萬法，名為含藏識」，³⁷即是此義。以上五義可以合併為真如佛性而言之。換言之，《壇經》所言之自性是蘊含於眾生之中的真如理體。因此，它纔有諸多功能——含容萬法、觀照萬法、思量自、化及生三身佛。

「心」作為主體性範疇於佛學中邏輯地包含了真心與妄心兩方面。與北宗禪以真妄混合釋「自心」不同，《壇經》所言之「自心」是超越真妄二元對峙的「當下現實之心」。與此義相近，《壇經》中亦用自本心、本心替換「自

29 見《壇經》第25節。此文所引《壇經》語，除特別註明者外均據日本鈴木大拙、公田連太郎校定之敦煌本，載《中國佛教思想資料選編》（北京：中華書局，1983），第2卷第4冊。

30 見《壇經》第42節。

31 參見方立天，「性淨自悟」一文，《哲學研究》，1994：5，頁21-25。

32 《壇經》第18節。

33 《壇經》第20節。

34 《壇經》第27節。

35 《壇經》第28節。

36 《壇經》第48節。

37 《壇經》第45節。

心」而使用之。「本心」之「本」是本來狀態、本來如此、本來清淨的意思。在此意義上，「本心」也就是淨心。《壇經》曰：「菩提般若之知，世人本自有之。即緣心迷，不能自悟，須求大善知識示道見性。」³⁸ 這是說，菩提、智慧、覺悟就是眾生之心的本來狀態，是眾生之心的本質，不過由於其迷惑即無明而使其妄染。這一解釋符合心性本淨的模式，但其將妄染的「客塵」之來源全歸於主體的迷惑，使這一心性論模式所著力強調的主淨、客染的性質區分於主體心上得到統一。這一變動使「客染」失去了不染其心不可的必然性，使眾生之心本淨的一面得以提昇其地位。在此前提下，慧能強調本心的重要性就是必然而合理的。這一心性定位明顯不同於北宗禪，儘管二宗所使用的概念是相同的。正是以眾生之本性為淨的前提下，《壇經》也改變了北宗禪關於體用的見解。儘管從「用」的角度看，心之起動、作用必然有兩種情況、兩種可能，但是慧能認為善心、淨心與本心是一致的，而惡心、染心則是與本心相違的。從體用關係看，惡染之心用並非心體的真實作用，也不是心體必然而有的功能，它只是眾生之心的一時迷亂所致。這是《壇經》體用關係的一方面。另一方面，慧能又十分強調淨心就在妄心之中。³⁹ 《壇經》說：「何不以於自心頓現真如本性」，⁴⁰ 眾生「自色身中，邪見煩惱，愚癡迷妄，自有本覺性。」⁴¹ 慧能甚至明確地說：「淨性在妄中」，⁴² 「淫性本是清淨因」，⁴³ 慧能認為，本心與現實心、真心與妄心，雖然層次與性質有所不同，但彼此又是體用一如的關係，眾生不應離妄另去求真，而是要即妄求真，或者說即妄顯真。這就是「呈自本心」之禪法的來由，也是南宗禪區別於北宗守本真心之禪法的根本原因所在。

至於心與性的關係，《壇經》中著名的「心地性王」⁴⁴ 命題之中所涉及之「心」，指的是作為眾生主體的整體的「心」，網羅了「心」之所有方面。所謂「心地」也就是心之本體、本性，這樣的「心地」自然是自性了。從心

38 《壇經》第 12 節。

39 參見方立天《性淨自悟》一文，《哲學研究》，1994：5，頁 21-25。

40 《壇經》第 30 節。

41 《壇經》第 21 節。

42 《壇經》第 36 節。

43 《壇經》第 35 節。

44 《壇經》第 35 節。

性本體論的角度看，心與性，準確地講是自心與自性，只能有一種，即同一關係。這種心性同一可有兩方面意義：一是就眾生的證悟即解脫方面而言；二是就含容萬法來說，心與性也是同一的。前者是就佛性而言，後者是就法性而論。總合二義，自心即自性，既是眾生的本體，也是萬法即萬物的本體，《壇經》及其所昭示的南宗禪均持如是立場。

《壇經》中另一引人注目的內容是以無相、無住、無念闡釋自心、自性的體、相、用。

無相的標準定義是「於相而離相」，「外離一切相，但能離相，性體清淨，此是以無相為體。」⁴⁵ 這樣的「無相」是對心體本然狀態的一種說明。無相不只是離一切相，更是因離相而顯性體清淨，因此自心是以無相為體的。不過，《壇經》並未停留在這一層面，而是著重於其運用。它對一切修為，統統冠以「無相」的限定詞，如「無相戒」、「無相懺悔」、「無相三皈依」、「無相偈」等等，都是它的具體化。特別是其「無相戒」更是《壇經》一大特色。「無相戒」全稱為「無相心地戒」，「心地」即自性、佛性。《壇經》中兩次引《菩提戒經》所言「戒本源自性清淨」，⁴⁶ 據楊曾文研究，慧能的無相戒與《菩提戒經》所言之「佛性戒」、「持心戒」有關。⁴⁷ 因佛性、心體（禪宗將二者看作一回事）是無相之實相，所以可稱之為「無相戒」。慧能不是簡單地繼承此「佛性戒」的提法、作派，而有很大發展。具體的進展就是將其與「四弘誓願」、「懺悔」、「三皈依」融為一體。這樣的嫁接，使得戒體被牢靠地建立在心體之上。隋唐以來，律學對戒體為何迭有爭論，是「色」？是「心」？還是「不相應行」？眾說難一。「《壇經》擯棄了律學各種主張，將戒體統一於修體，並定修體為無相，使得戒律的意義完全變了。⁴⁸ 因為戒律是種外在的行為規範，需要以特殊的儀表相狀貫穿於衣食住行等各種宗教和非宗教生活中。假若取消了這種儀表相狀，使戒律儀規置於

45 《壇經》第17節。

46 諸本《壇經》均將「戒」字誤寫為「我」。此據楊曾文考證。

47 參見楊曾文，〈壇經敦博本的學術價值〉，載《敦煌新本六祖壇經》，頁299。

48 慧能禪的「無相戒」儘管未能進入「律學」的主流討論，但其內蘊卻含有慧能對於「律學」所論之「戒體」的見解。而這一見解不僅是對「三無」之旨的引申，而且是禪宗「隨緣任運」之宗風的理論根源。

不著諸相的原則之下，就等於消解了它們應有的拘束、制約的功能。」⁴⁹ 杜繼文的這段評論準確地揭示了慧能「無相戒」的意義。在此還應補充一點，「無相戒」實際上是弘揚「自淨其意」的內省修習。宗密在《圓覺經大疏鈔》卷3 疏解「修悟」時說：「謂以無相為修，分明為悟。悟即慧也，用也。修即定也，體也。荷澤云，即體而用。」⁵⁰ 這是荷澤神會對「無相」之修悟的詮釋。這樣的「悟」、「修」結合，昭示的是一種不拘外在行迹而專注於內心的反省，個體的主觀能動性大為發揚，貫徹其中的是倫理的自願、自覺的原則。自悟性體本來清淨便可當下脫離煩惱，這樣一種不拘外在行迹而專注於內心的反省，個體的主觀能動性大為發揚，貫徹其中的是倫理的自願、自覺的原則。這一變革，符合大乘佛教以「心」的轉變為旨趣的宗教品格。問題的關鍵不在於《壇經》中的提法，而在於眾生在修行實戰中應尋求自願、內省與強制、監督兩種力量之間的平衡與合力。後期禪宗所出現的拋開一切戒律、規章的「狂禪」作派，便是兩種力量失去平衡的必然結果。

「無住為本」的命題是從《維摩詰經》「從無住本立一切法」演化而來的。依僧肇的釋文，「無住為本」就是「以心動為本」。⁵¹ 這與《大乘起信論》以心之初動為世界生滅的根源是一致的，所以簡單地說，「無住」就是「心動」。《壇經》說：「為人本性，念念不住。前念今念後念，念念相續，無有斷絕。若一念斷絕，法身即是離身。念念時中，於一切法上無住。一念若住，念念即住，名繫縛。於一切上念念不住，即無縛也，此是以無住為本。」⁵² 人的本性是念念不住的，在一生中從不斷絕。「性」本來不住，從本來不住的自性起一切法。《壇經》反對眾生：「顧戀過去，欣求未來，耽著現在」，在念念中繫縛，往來生死。因為這種理解，與佛教的生命觀、時空觀相距甚遠，甚至背道而馳。眾生若能體悟自性、自心的本來不住，一切法是遷流不息，難有固定之相可住，樹立了這樣一種生命觀、世界觀，就會對一切物件、一切事情都「來而不住，去而不留」，如雁過長空，不留痕迹。這就是念念相續而不住的生命真實相狀。慧能的目標在於將作為生命之真相的

49 同註10，頁184。

50 唐 宗密，《圓覺經大疏鈔》卷3 之下，《續藏經》，第14冊，頁560b。

51 後秦 僧肇等，《注維摩詰所說經》卷6，《大正藏》卷38，頁386c。

52 《壇經》第17節。

「無住」轉作實踐的原則，從而使心無所住，不執著；情無所寄，無愛憎。這種念念不住的心，是自在無礙、隨心任運的。所以，南宗禪堅決反對所謂「直言坐不動，除妄不起心」的「枯木禪」，而提倡於行住坐臥動靜語默中自見本性，於活潑自在無礙的境界中，當下頓悟。

「無念」一語，在佛教其它典籍中偶爾也用，《大乘起信論》將「無念」作為心體和最高境界的同義語，用以突出心的本然狀態為「不動」的靜態。在《大乘起信論》中，「無念」是心體離言靜寂，心相的流動遷流全不復存在的狀態，《壇經》所言則與其相反。慧能以為，生命的本性就是念念不斷的，如真的什麼念都沒有，「一念斷即死，別處受生」，⁵³ 所以勸人莫以「百物不思」為目標。同用「無念」一語，《壇經》變《大乘起信論》的靜寂義為「心動」義。因此，《壇經》中的「無念」屬於心用的範圍，它的標準定義是：「念而不念」，「於一切境上不染」。念是心之動，心所對的是境（法）。一般人於境上起念，如境順於心思則起貪念，如境違逆其意念則起瞋心。這樣的念是依境而起、隨境而轉的。這樣的念是妄念，眾生終日被境所驅使，不得自由與自在。所以《壇經》說「迷人於境上有念，念上便起邪見，一切塵勞妄念從此而生。」因此，無念就是「於自念上離境，不於法上念生」，也就是不依境起，不依境轉。「無者無何事？念者念何物？無者，離二相諸塵勞；念者，念真如本性。真如是念之體，念是真如之用。自性起念，雖即見聞覺知，不染萬境而常自在。」「於自念上離境」，主體之心雖然還能聽、能見、能思，但這種見聞覺知卻不受外境所染，不受外物的干擾。面對世俗世界而不受制於世俗世界，認識外境、內境而不對其產生執著，這就是「無念為宗」的實質所在。它無意於強行抑制主體的見聞覺知（認識活動），而是要人們把對外境的直覺感受完完全全轉化成為內心的自覺體悟。

《壇經》所使用的概念系統以自心（自性）為中心，並且以無相、無住、無念詮釋心之體、相、用，從此悟入自性就可見性成佛。不過，《壇經》言「三無」的順序是「無念為宗，無相為體，無住為本」，不合於先「體」後「用」（相）的體用表述慣例。然而，考慮到以下三點，這也是可以理解的：其一，慧能及其同代禪師文化水平不高，難於如同臺、賢、唯識諸師般從事

53 《壇經》第17節，此段中的其它引語均見於此。

嚴整的邏輯思維，這種表述顯得樸素、古拙，倒也合乎其身分；其二，以「無念」為首，顯然表示禪宗將解脫修行法門置於更重要地位的意圖，以「宗」為「無念」之謂詞，表明其以「無念」立宗眼的鮮明態度。其三，《壇經》敦煌本第 17 節之論述中，還是先言「體」後言「用」的。

將自心「三無」之旨歸貫徹於日常事務及其修行活動之中而不光停留於義理討論，這是禪宗的特色。這種貫徹，在門風上表現為隨緣任用，在心性思想上表現為對於「直心」的特別強調。

「直心」一語出於《維摩詰經》佛國品 說「直心是菩薩淨土」。僧肇對此解釋說：「直心者，謂質直無諂，此心乃是萬行之本。」⁵⁴ 此經「菩薩品」說「直心是道場，無虛假故」，僧肇解釋說：「直心者，謂內心真直，外無虛假，斯乃基萬行之本，坦進道之場也。」⁵⁵ 此中所言「直心」是指坦誠正直之心。《大乘起信論》釋「發心」時說：「一者直心，正念真如法故」，亦即隨順真如實相之正念是也。《壇經》將「東山法門」之精髓「一行三昧」用「直心」釋之：「一行三昧者，於一切時中行住坐臥，常行直心是。《淨名經》云：直心是道場，直心是淨土。莫行心諂曲，口說法直，口說一行三昧，不行直心，非佛弟子。但行直心於一切法上無執著，名一行三昧。迷人著法相，執一行三昧，直心坐不動，除妄不起心，即是一行三昧。」⁵⁶ 這裡所言之「直心」是一種對任何事物無所愛惡、無所取捨的自然無為的立場和態度。從「三無」之旨出發，慧能以「但行直心」變「東山法門」之坐禪看心為隨緣任用。慧能批評北宗靜坐不動的禪法是障道因緣，他認為：「若言看心，心元是妄，妄如幻故，無所看也。若言看心，人性本淨，為妄念故蓋覆真如，離妄念本性淨。不見自性本淨，起心看淨，卻生淨妄。」⁵⁷ 看心看淨的禪法，依慧能之見不僅不能使人解脫，反而成為使人著相執著的枷鎖。《壇經》的這一理論，影響後世禪宗甚深且遠，是禪宗隨緣任用作風的根由。

54 僧肇等，《註維摩詰經》卷 1，《大正藏》卷 38，頁 335b。

55 僧肇等，《註維摩詰經》卷 4，《大正藏》卷 38，頁 363c。

56 《壇經》第 14 節。

57 《壇經》第 18 節。

四、荷澤與洪州禪：空寂之知與性在作用

宗密(780-841)在其著述中將荷澤宗的「心」論歸納為：「說一切眾生皆有空寂真心，無始本來性自清淨，明明不昧，了了常知。」⁵⁸ 儘管這一表述過多地偏於以華嚴哲學揣度，但基本上能反映神會的心性思想。神會對於心體是這樣說的：「空寂之心，靈知不昧，即此空寂寂知」，在此「知之一字，眾妙之源」。⁵⁹ 以「知」解釋心性本體，是神會對慧能《壇經》「三無」之旨的新詮釋。在神會思想中，「知」既是清淨心體所本具，又是依體發用的特殊智慧，二者是體用一如的關係。「知」的概念在神會禪學中可有兩層含義：一是知解之知，指人心對事物的認識、理解作用，如「未得修行，但得知解。以知解久熏習故，一切攀緣妄心，所有重者，自漸輕微」，⁶⁰ 明顯有重「知」重教的含義在。正是從這一意義上，後來的洪州宗人直稱神會禪法為「知解宗徒」。不過，公允地說，此一層含義並非神會釋「知」的本意，當然就不是最重要的了。二是「見本性」之知或般若直觀之知，它是指體驗空寂心體的般若直觀。在這一層面上，「知」與「見」、「慧」是同義的，可以替換使用。「這種空寂之知謂之靈知，即心靈而不昧，它是與佛智相等的知。」⁶¹ 在神會看來。「自性空寂，空寂體上自有本智，謂知，以為照用。」⁶² 「本空寂體上，自有般若智，能知。」⁶³ 因此，主體依靠空寂體上的能知就可以證悟自性清淨的心體之「如如不動」，這便是見性成佛。這樣解釋的「知」實際上是「覺」義。「知」是淨心之體，淨心即以「知」為體，而此「知」乃心體本具的功能。這與《大乘起信論》的「本覺」是一致的。正如前述，神會之「知」最重要的含義是「覺」知，因此神會反覆強調「夫所信行修

58 宗密，《禪源諸註集都序》卷2，《大正藏》卷2，頁404c。

59 宗密，《禪門師資承襲圖》，《中國佛教思想資料選編》，第2卷第2冊，頁466。

60 楊曾文據胡適本重校 神會語錄，《神會和尚禪話錄》(北京：中華書局，1996.7)，頁119。

61 同註19，頁233。

62 同註52，頁119。

63 同註52，頁67。

習，不離於智覺。既有智覺，即有照用，如是因果宛然。」⁶⁴ 在神會看來，心體本具智慧，智慧自然能知；換言之，覺悟離不開智慧，智慧能知照空寂本淨的心體，因而修行解脫的關鍵就在於將心體所具的覺知功能發揮出來。正是從這種對心體的詮釋出發，與慧能所說「三無」之旨相比，神會更注重心體的定而發慧的功能。神會說：「是無念者，即是般若波羅蜜。般若波羅蜜者，即是一行三昧。」⁶⁵ 這一思路當然是源於慧能的，但神會做了更多的發揮。神會認為，空寂之心的本來狀態就是定，此心之能知也就是慧，二者不是分別因果的，而是體用相即的關係。「即定之時名為慧體，即慧之時即是定用」，這是第一層。第二層則可以說，「即定之時不異慧，即慧之時不異定；即定之時即是慧，即慧之時即是定。」最後又從「三無」原則出發得出「即定之時無有定，即慧之時無有慧」的結論。因為，從根本上說，「無住體上自有本智，以本智能知，常令本智而生其心」⁶⁶，知、慧都是心體的功能，而「定」則是心體所呈現的本淨狀態，所以定、慧一體，無有分際。

與荷澤宗突出心體的「靈知」作用不同，洪州宗更為突出整個心靈的現實作用。洪州宗認為「明珠之體，永不可見；欲得識者，即黑便是明珠，乃至即青黃種種。」⁶⁷ 顯然，洪州宗對形而上的本體論不感興趣，以為心體隱微難見，唯有通過具體的、可見的、現實的心之作用，纔可以呈現清淨的心體。正是從此思路出發，洪州宗提出了「性在作用」的命題，並將其貫徹到日常生活和修行解脫中去。

「性在作用」的命題，傳說是波羅提為印度異見王說法時提出的，實際上卻是洪州宗人的創發。此最早見於《寶林傳》，《景德傳燈錄》所記稍詳。其文說：

問說：何者是佛？答說：見性是佛。 王說：性在何處？答說：性在作用。王說：以何作用？ 波羅提即說偈說：在胎為身，處身為人；在眼說見，在耳說聞，在鼻辨香，在口談論，在手執捉，在足運奔。遍現俱該沙界，收攝在一微塵。識者知是佛性，不識喚作精魂。⁶⁸

64 同註 52，頁 121。

65 同註 52，頁 73。

66 同註 52，頁 79。

67 宗密，《禪門師資承襲圖》，《中國佛教思想資料選編》，第 2 卷第 2 冊，頁 467。

68 《景德傳燈錄》卷 3，《大正藏》卷 51，頁 218b。

這裡所講的「性」之作用即指主體之見聞覺知及其日常行為。宗密所載此命題的論證過程是：「四大骨肉舌齒眼目手足，並不能自語言見聞動作。如一念今終，全身都未變壞，即便口不能語，眼不能見，耳不能聞，腳不能行，手不能作。故知語言作者必是佛性。」⁶⁹這是說，人的肉體自身並不能產生語言動作諸行為，若一念終了，心體不存，即使肉體五官尚好，亦不能再有行為動作產生。因此可見，佛性即心體必然是語言動作產生的根源。這是從徹底的體用合一立場立論的，並且含有將心體等同於「靈魂」的傾向。從理論思辯言，漏洞甚多。但是從本體與現象不二，透過現象可見出本體的角度看，洪州宗堅持從「作用」處見「性」也是可以成立的。特別是在解脫論方面，意義、價值尤其重大。

「性在作用」的命題落實於修行解脫實踐上有兩種表述：第一種是「觸類是道而任心」。所謂「觸類」是指心體與外境的接觸、交互作用，也就是個體的日常行為，包括一切心理活動和外在動作。在洪州宗禪人看來，「起心動念，彈指擊眉揚扇，因所作所為，皆是佛性全體之用。」所以者何？馬祖道一有言：「理事無別，盡是妙用，更無別理，皆由心之回轉」，⁷⁰從體用相即而言，「非離真而有立處，立處即真，盡是自家體。」⁷¹既然理體不離日用，除了於日用之中去證悟理體外別無「真體」可尋，這就是「觸類是道」的含義。第一種表述是「平常心是道」。一方面，從真妄而言，眾生的自心、自性是真實的心體，然而此湛然清淨的心體並非離開日用萬行之心而獨存他處，這是真不離妄的一方面；另一方面，此真心為眾生之體，故而心用不能離於心體而存，因此只要本於此心體而隨緣任用，心用自然合於心體而起淨用。正因為如此，洪州宗特別強調「無心是道」。所謂「無心」就是隨順心體，依照清淨心體的邏輯任性無為，此乃「平常心是道」的含義。馬祖道一云：

道不用修，但莫汙染。何為汙染？但有生死心造作趣向，皆是汙染。若欲直會其道，平常心是道。何謂平常心？無造作，無是非，無取捨，無斷常，無凡無聖。經云：「非凡夫行，非聖賢行，是菩薩行。」只如今行住坐臥，應機接物，盡是道。⁷²

69 宗密，《圓覺經大疏鈔》卷3之下，《續藏經》，第14冊，頁557a。

70 《馬祖道一禪師廣錄》，《續藏經》，第119冊，頁812a。

71 同註62，頁812b。

72 同註62，頁812a。

「平常心」就是與日常生活相關連的現實之心。這一現實之心即真即妄，又非真非妄，此「心」之無取無捨、無所執著的「天真自然」之用，便體現為「道」。經過這樣的一些理論環節，洪州宗賦予日常生活實踐以新的意義，將修行轉移到了日常生活的軌道上來。這是一種生活化、行為化的宗教解脫方式，使禪在日常生活的自然運作中充分展現其生動、活潑、自然、質樸、機智、幽默等等多姿多彩的風格。此後的禪宗主流便沿著這一路徑開拓前行了。

五、石頭禪系：無心合道與即事而真

唐宋禪史資料記載的青原行思、石頭希遷（700-790）及其後繼傳人的思想，表面看似與洪州系無大的差別。但是若仔細分析此系「無心合道」、即事而真等理論命題便可發現，其所言的「自心」、「無心」，其對「道」的使用，如此等等均與慧能禪系有著重大區別，很值得揣摩分析。從思想淵源上看，與其說來源於南宗禪，毋寧說與牛頭禪、華嚴宗更為接近。石頭宗系之核心命題「無心合道」可能源於牛頭宗，而即事而真的理體圓融思想則明顯受華嚴宗影響。華嚴宗之心性本體及牛頭禪之「道」本體，在我們看來須側重於理體一邊方得以合理的解釋。因此，從石頭宗思想的淵源及其諸多命題間的邏輯統一性方面考察，將石頭宗系與牛頭禪系歸於禪學心性論中的「理體」派或真心本體派是可以自圓其說的。我們可以從石頭希遷的思想說起。

《祖堂集》卷4載，石頭希遷因讀《肇論》涅槃無名論中的「會萬物以成己者，其惟聖人乎？」而體悟到，就法身理體作為共相所具的普遍性上看，「自他」、「境智」沒有什麼區別。因為其體是一，萬象亦因此本體而方可「自現」。大乘佛學一般將物及生佛共有的這一理體稱之為法性、真如。僧肇主真如本體的立場，希遷受其影響，將「理」客體化、遍在化，顯然是持心、物對峙中的理體一元論立場。這一立場，明顯地具有客觀唯心論的色彩，自然與洪州禪系所秉承的慧能自心本體論側重主觀之心體有很大的不同，而與牛頭禪非常接近。

希遷將真如普遍化、客體化的直接後果便是導致體悟心性的成佛路徑只

能是「據真如，游法性」的「體道」。因此，石頭禪系的核心命題「無心合道」及「即事而真」，儘管並無證據表明為希遷之首創，但其意早已存在於希遷的著述中，《參同契》便是明證。據《參同契》所論，要點有二：一是「本末須歸宗」，⁷³即領悟「理」本事末的原則立場，此亦可稱之為本體論承諾；二是「萬物自有功，當言用及處」，⁷⁴萬物即「事」的功用有動態的「用」和靜態的「處」兩種，二者彼此依存、相互轉化；由「用」到「處」，也就是由動到靜，也即從事中見理。經過這樣的兩個階段，便可通過由事至理的於事中見理的修證，達到即事而真的「回互」之境。

希遷以後的石頭禪系又進一步發展了「即事而真」的思想。曹洞宗創始人洞山良价（807-869）曾問其師雲岩曇晟：「和尚百年後，忽有人問：『還邈得師真不？如何祇對？』」雲岩說：「但向伊道，只這個是。」⁷⁵良价考慮許久，難得正解。一日過河看見水中的影子，方豁然大悟，遂作偈一首以示心得：「切忌從他覓，迢迢與我疏。我今獨自往，處處得逢渠。渠今正是我，我今不是渠，應須怎麼會，方得契如如。」⁷⁶「真」指儀容、真像，「渠」指影子。良价此偈的意思是說，水中有影子，水上是我形。影子正是我，我不是影子。如此形影相隨，均可於中見出「我」的本質。這便是良价對於「即事而真」思想的體認。從哲學上講，本體和現象原本相契如一，每一具體事物都完整蘊含真如，真如隱藏於一切事物之中。從這一學理出發，良价及其徒眾竭力弘揚從具體事物入手去體驗真如、契合本體的「寶鏡三昧」。良价所撰《寶鏡三昧歌》專論其義：「如臨寶鏡，形影相睹。汝不是渠，渠正是汝。」⁷⁷宋代曹洞禪僧雲外雲岫對此段作註說：「夫鏡能鑒物，從求發現，一無差惑。雖偽而真，雖真而偽。若能以真求偽，以偽求真，則真偽自見。」⁷⁸這裡，「真」指理，「偽」指事。良价認為，人觀萬象應該和面對寶鏡一樣，鏡裡的影子正是鏡外形貌的體現，如此形影相睹，正所謂影就是形，形體現於影。這一說法是將理、事關係比喻為鏡中之影與鏡外之形的關係，從

73 《景德傳燈錄》卷30，《大正藏》卷51，頁459b。

74 同註73。

75 《景德傳燈錄》，卷15 筠州洞山良价禪師，《大正藏》卷51，頁321c。

76 同註75。

77 《瑞州洞山良价禪師語錄》，《大正藏》卷47，頁526a。

78 寶鏡三昧玄義，見《重編曹洞五位顯訣》卷下，《續藏經》，第111冊，頁258c。

而說明由事相上能夠呈現出理體的道理。雲岫的解釋是正確的。曹山本寂開法傳禪仍然遵循「寶鏡三昧」的基本原則，以發揮「即事而真」的思想為宗眼。《景德傳燈錄》記載：

問：「於相何真？」師曰：「即相即真。」曰：「當何顯示？」師提起託子。問：「幻本何真？」師曰：「幻本原真。」曰：「當幻何顯？」師曰：「即幻即顯。」曰：「怎麼即始終不離於幻也？」師曰：「覓幻相不可得。」⁷⁹

從此段師徒問答看，曹山本寂一如既往地承襲石頭禪的思想，認為所觸事相皆真，因而須從形相見本質，從現象顯本體，或者乾脆就是形相即本質、現象就是本體。

雲門文偃（864-949）法眼文益（885-958）都接受了即事而真的理論，並有所發展。文偃引洛浦和尚的話示徒：「一塵纔舉，大地全收。一毛師子，全身總是。汝把取，翻覆思量，日久歲深，自然有個入路。」⁸⁰這裡說的是觸目皆道、理攝於事的道理。文偃又「以拄杖指前面云：乾坤大地，微塵諸佛總在裏許。」⁸¹又說：「微塵剎土，三世諸佛，西天二十八祖，唐土六祖，盡在拄杖頭上說法，神通變現，聲應十方。」師說完，「驀拈拄杖劃地一下云：『總在這裡。』又劃一下云：『總在這裡出去也。』」⁸²這是文偃講解理事無礙、即事而真的特殊禪語。法眼文益對理事圓融亦是深信不疑的，其「一切現成」的思想核心便是即事而真。文益說過：「大凡佛祖之宗具理具事。事依理立，理假事明；理事相資，還同目足。若有事而無理則汗漫無歸。欲其不二，貴在圓融。」⁸³又有言：「理無事而不顯，事無理而不消。事理不二，不事不理，不理不事。」⁸⁴可見，法眼宗的石頭禪系之特徵仍是相當明顯的。

由「即事而真」的命題可以很自然地推出石頭禪系「無心合道」的結論。因為理事圓融的當然前提便是理體的客觀化、對象化及遍在性。我們說

79 《景德傳燈錄》卷 17，《大正藏》卷 51，頁 336a。

80 宋 磧藏主編集，蕭蓬父、呂有祥點校，《古尊宿語錄》（北京，中華書局，1994.5），卷 15，頁 260。

81 同註 65，頁 265。

82 同註 65，頁 268。

83 《宗門十規論》第五，《續藏經》，第 110 冊，頁 879b。

84 《景德傳燈錄》卷 29，《大正藏》卷 51，頁 448c-449a。

過，石頭禪系的理事圓融觀念是受華嚴宗思想影響而來的。但也應該看到，華嚴宗講理事圓融是在「自性清淨圓明體」的一真法界本體架構下論說的，理事圓融只是其性起學說的一個論證環節，並不是解決心體與性體合一的唯一的理論方法。石頭禪系的情況與此有所不同，其所倡的「即事而真」的思想著力論證的是心、物間的理體一元論。理既然包含於事中，那麼於事中體悟理便是題中應有之義。石頭禪系諸家相當明顯的「一切現成」及自然無修的思想，與其說與華嚴宗近似，毋寧說與玄學化的牛頭禪更為接近。這一點可以從「無心合道」的命題及其對「道」範疇的釋義看出來。

「無心合道」的命題直接來源於牛頭法融（594-657）。法融所講的「無心」是指心性本空，「道」是指具有空寂性、無分別性、無限性和遍在性的宇宙本體，「無心合道」就是「無心」之主體與此宇宙本體合一而悟得宇宙萬物（包含生、佛）的這一本質、本體。牛頭禪的這一命題儘管可以導致修行實踐上的不同作派，但其包含的以自己之心去「合」彼之道的意旨是不可否認的。因此，從思想類型上仍然與道生、僧肇的「體道」思想相同。由於其有將「理」對象化、客觀化的意圖，因而並未達到心性與佛性合一的思想高度。石頭禪系大概從希遷始，明確地接受了這一路向，並將其與慧能禪學相結合，在「即事而真」的理論指導下倡「無心合道」論。與法融的思想相比，希遷將注重之點更多地向「無心」一邊轉移，明顯加強了主觀唯心論的傾向。至少有兩點可算作希遷的創發：一是倡「觸目會道」，強調依直覺而合道，從而廢除苦思冥想的禪修方式而代之無念、無住的頓悟法門；二是強調破除知見執著以顯清淨無著的心體。如有僧問希遷：「如何是解脫」，希遷回答說：「誰垢汝？」再問「如何是涅槃？」，希遷又回答：「誰將生死與汝？」⁸⁵門人大顛和尚請教說：「古人云，道有道無是二謗。請師除。」希遷答：「一切亦無，除個什麼？」大顛仍未解，希遷又說：「並卻咽喉唇吻道將來。」大顛說：「無遮個。」希遷說：「若恁麼，即汝得入門。」⁸⁶大顛的問題是：將「道」看作「有」或者「無」，均是「二謗」。大顛請求師父幫助自己除卻此「二謗」。希遷則以徹底的「性空」思想作回答：既然一切都是「無」，「謗」也不能例外。因而就無「謗」可除。大顛對這種玄妙的解釋，

85 《景德傳燈錄》，卷 14 南嶽石頭希遷禪師，《大正藏》卷 51，頁 309b。

86 《景德傳燈錄》，卷 14 南嶽石頭希遷禪師，《大正藏》卷 51，頁 309c。

仍然難於理解。希遷再次啟發說：閉上你的嘴巴說話。大顛更加迷惑，只得說，不可能這樣做。希遷最後說，能夠做到如此，即可悟入。此段對話的核心就是「一物皆無」，心無所寄，包括廢棄任何言說文字。如果真正達到這一境界，方可算「無心」，而此「無心」之心體自然「合道」。希遷所言的「無心合道」其旨大致如此。

希遷以後，石頭禪系諸師一直將「無心合道」作為其禪修的要旨。德山宣鑒（782-865）說：「於己無事則勿妄求，妄求而得亦非得也。汝但無事於心，無心於事，則虛而靈，空而妙。」⁸⁷這是說，妄求是有心，無心則無妄求，就可做到心上無事、事上無心，這樣也就可以達到虛空靈妙的境界。洞山良价更積極、更明確地宣揚「無心合道」思想，其「無心合道頌」云：「道無心合人，人無心合道。欲識個中意，一老一不老。」⁸⁸這裡，良价明確地以道和人相對，講道和人於「融和」態中的關係。「道無心合人」是言道體以其無所不在的特性而自然地合人，即遍融於人的心體之中；「人無心合道」是針對主體所特有的分別心而特意強調的，此中的「無心」類似於莊玄之中的「虛寂」。良价曾說過：「直須心心不觸物，步步無處所。」⁸⁹「夫出家之人，心不附物，是真修行。」⁹⁰眾生之所以為迷而非悟，在良价看來是心心觸物、附物的結果。因此只要不「觸物」、不著物就可呈「無心」狀態。以這樣的「無心」狀態纔可以契合於道，體認道體。人體道，人合道，似乎二者亦存在「回互」關係。但在良价思想中，道與人並不是平等的互融關係，理體是優先的、至上的。這裡的原因是良价所言的「人老道不老」。「老」是指人之心身的相繼變化，即生死幻滅。人有生死變遷，而道是不老的、永無變異的。短暫的人，契合永恆的道，人便歸屬於道；永恆不變的道遍存於人的身心之中，成為眾生的本質、本體。從這樣的分析可以看出，同樣論理體即佛性與心體的合一，石頭禪系的思路與華嚴宗是不同的。因為華嚴哲學承認有一湛然常存的心體即真心存在，石頭禪系則認為眾生之心體是暫存的、生滅的，唯有道即理體纔是永恆的、無變異的本體性存在。如此一來，

87 《景德傳燈錄》，卷 15 朗州德山宣鑒禪師，《大正藏》卷 51，頁 317c。

88 《景德傳燈錄》，卷 29 無心合道頌，《大正藏》卷 51，頁 452c。

89 《景德傳燈錄》，卷 15 筠州洞山良价禪師，《大正藏》卷 51，頁 322a。

90 同註 72，頁 322b。

石頭禪系所說的「自心」、「真心」是有其獨特含義的，不可與華嚴宗、慧能禪及洪州禪系混同看待。《景德傳燈錄》記載了希遷這樣一段話：

汝等當知：自己心靈，體離斷常，性非垢淨；湛然圓滿，凡聖齊同；應用無方，離心意識。三界六道，唯自心現；水月鏡像，豈有生滅。汝能知之，無所不備。⁹¹

諸如此類記載，形成較晚，已難於真切地反映石頭禪系的思想面貌，從其用語中已難於確切指出與洪州禪系的差別。之所以如此，有史料方面的原因，更多地則是兩大禪系間的相互吸收、相互靠近所致。但這種表面的類同，並未泯滅二者深層次的哲學基礎的重大差別。正如印順法師指出的：「洪州宗直指人心，即心成佛，當體現成，所以說『觸類是道而任心』。在理路上，與（牛頭、石頭宗）『無心』說是不同的。」⁹²

六、洪州禪系與石頭禪系心性思想的區別

關於洪州禪系的心性本體論，核心命題是「觸類是道」和「性在作用」。「觸類」既然指的是人日常的各種行為及心理，因此，「觸類是道而任心」的命題便不絕對排除心與外物的接觸。洪州禪系的生活化特徵正源於此。由於理論基礎不同，同樣是「無心合道」，洪州禪系所說就與石頭禪系有所區別。洪州禪系也用「無心合道」的提法，但最能確切表達其意旨的是「無心是道」。「合」與「是」僅差一字，其義迥異。前者含有心與道為二體而有待合一之義，後者則明確地表明心本身就是道。因為，心、道有二體之可能，故爾方須於理事圓融的理論下將其統一起來，眾生的修證便是以「體道」為嚆矢了。而「無心是道」則是「直下無心，本體自現」的，「但能無心，便是究竟。學道人若不直下無心，累劫修行，終不成道。」⁹³「無心」是解脫的唯一法門，這是希運所強調的一點，但對「無心」的估價卻與石頭系不同。希運說：「此心是無心之心，離一切相，眾生諸佛更無差別」，「此法即心，心外無法。此心即法，法外無心。」⁹⁴這是徹底的心、法一元論思

91 《景德傳燈錄》，卷14 南嶽石頭希遷禪師，《大正藏》卷51，頁309c。

92 印順，《中國禪宗史》（南昌：江西人民出版社，1990.12），頁346。

93 《黃蘗山斷際禪師傳心法要》，《大正藏》卷48，頁380b。

94 同註76。

想。因此緣故，希運明確批評將心、道分為二截的觀念：「世人聞道諸佛皆傳心法，將謂心上別有一法可證可取，遂將心覓心。不知心即是法，法即是心。不可將心更求於心，歷千萬劫終無得日。不如當下無心，便是本法。」⁹⁵ 希運的思想，可以看作洪州禪系的共同立場。

正因為洪州禪系關於心性與佛性如何合一的問題上與石頭禪系有重要分歧，使得後起的石頭宗人對洪州禪法作了許多批評。石頭禪系反對洪州系「心用通性」之生活化傾向的立場是鮮明的。此後的曹洞宗、雲門宗、法眼宗均承襲了這一立場。所期禪宗中曹洞與臨濟禪風的對立與統合，實際上都起因於洪州系與石頭系心性思想的對立與滲透的複雜的糾纏不清的關係。儘管禪宗越往後發展其宗派界限越模糊，但宗密在《禪源諸詮集都序》中所作的分梳，仍具有相當重要的理論意義。

從以上考察可知，直承慧能禪的荷澤、洪州禪系與受牛頭禪、華嚴宗影響較深的石頭禪系在心性本體論上是有重大差別的。前者奉當下現實之自心為本體，後者則側重於真如即理體一邊詮釋「自心」本體。這一深層差異，使得同言「即心即佛」，含義卻有不同；同樣呵佛罵祖，理據卻有側重。正如印順法師所指出的：即心即佛，直指人心的曹溪宗旨，石頭與洪州，沒有太大的差別。然洪州重於「性在作用」。石頭雖言當下就是佛，「而到底並不就是。」⁹⁶「即心即佛」命題的發明權，由於禪宗史籍特有的形成過程，使得按圖索驥式的編年研究變得毫無意義。然而，拋開發明權問題，其思想內涵確實是慧能奠定的。敦煌本《壇經》中有「我心自有佛，自佛是真佛。」⁹⁷ 宗寶本《壇經》懺悔品第六 有「自心歸依自性，是歸依真佛」⁹⁸ 的語句，其含義就是後來禪宗「即心即佛」命題的宗眼。

儘管慧能禪法中確有「即心即佛」的意旨，但弘揚此命題最力且影響最大者仍屬馬祖道一（709-788）。道一曾說：「汝等諸人，各言自心是佛，此心即是佛心。達摩大師從南天竺國來，躬至中華，傳上乘一心之法。今汝等開悟，又引《楞伽經》文以印眾生心地。恐汝顛倒，不自信此心之法各各有

95 《景德傳燈錄》卷9，《大正藏》卷51，頁271b。

96 同註75。

97 敦煌本《壇經》第52節。

98 宗寶本《壇經》，《大正藏》卷48，頁354。

之，故《楞伽經》云，佛語心為宗，無門為法門。又云，夫求諸法者，應無所求，心外無別佛，佛外無別心。」⁹⁹ 在道一看來，眾生的「自心」就是佛，眾生之心就是佛性，因此，心外無別佛，佛外無別心，心佛一體而無從區分。這就是馬祖道一「即心即佛」的含義。道一弟子大珠慧海曾對「即心即佛」做過這樣的解釋：「有行者問：即心即佛，那個是佛？師曰：『汝疑那個不是佛，指出看？』無對。師曰：『達即遍境是，不悟永乖疏。』」¹⁰⁰ 在大珠慧海看來，若因悟得而顯現出湛然常淨的心體，則一切「境」皆有佛；若未能悟得，則無一處是佛。在此，「遍境是佛」的說法很獨特，但確實符合洪州禪系「性在作用」的原理與「平常心」即自心的觀念。宗密將洪州禪系的特徵概括為「觸類是道而任心」。「觸類」指心體與外境接觸而發用，洪州系認為，眾生的「起心動念、彈指、擊咳、揚眉，因所作所為，皆是佛性全體之用，別無第二主宰。」¹⁰¹ 「言任心者，彼息業養神之行門也。謂不起心造惡修善，亦不修道。道亦是心，不可將心還修於心。惡亦是心，不可以心斷心。不斷不造，任運自在，名解脫人，亦名過量人，無法可拘，無佛可作。何以故？心性之外，無一法可得。」¹⁰² 由於洪州禪系將眾生心體之用亦包含於心性之中，因此「平常心」便是佛心、佛性。道一的弟子黃蘗希運明確說：「性即是心，心即是佛，佛即是法。」¹⁰³ 心外無佛，心外無法。在這種高度首肯眾生心靈的自然或曰本然表現的理論中，「即心即佛」的含義便是自心即佛，心佛一如，眾生當下一念覺悟便是佛，勿須專任修持。此乃「無證無修」是也。

洪州禪系以「即心即佛」作宗眼，立即遭到了牛頭禪系的激烈反對。《景德傳燈錄》卷 28 所附 南陽慧忠國師語 記載，有僧敘述了「南方知識如何示人」的「即心即佛」說之後，慧忠（?-775）反駁說：「若然者，與彼先尼外道無有差別。彼云：我此身中有一神性，此性能知痛癢；身壞之時，神則出去，如捨被燒，捨主出去。捨即無常，捨主常矣。」慧忠禪師倡

99 《景德傳燈錄》卷 6，《大正藏》卷 51，頁 246a。

100 同註 82，頁 247a。

101 宗密《圓覺經大疏鈔》卷 3 之下，《續藏經》，第 14 冊，頁 557a。

102 宗密《圓覺經大疏鈔》卷 3 之下，《續藏經》，第 14 冊，頁 557b。

103 同註 78，頁 272a。

言「一切無情皆是佛心」，並且在某些場合也說過類似「即心即佛」的話。慧忠不同意的是洪州禪系將此「心」解釋為「性在作用」之「見聞覺知」。「見聞覺知」是世俗六識的一種通稱，故「見聞覺知之性」就是全部世俗認識的抽象，可簡稱為「知」、「知性」。如上章所分析，以「知」及「知性」釋「心」的有荷澤和洪州二系。慧忠對洪州禪系之「即心即佛」論的批判要點有三：¹⁰⁴其一，「見聞覺知」或「見聞覺知之性」乃是妄心，並非真心，「南方錯將妄心言真心，認賊做子。」其二，如果承認唯「見聞覺知」是佛性，則佛性只能成為有情所專持，而失去其遍在性。其三，分裂色心不二的後果是分裂身心的統一。南方禪師以「知」為神，神則是常；身是色的一部分，屬於「無常」。這種觀點，慧忠認為是「外道」所論，與佛教義理概不相容。以上三點反駁意見，顯然焦點在於眾生對心的釋義不同。洪州禪系持「當下現實之心」論，當然肯定心體之用的「真」性；石頭禪持「真心」說，必然以心之動念起用為「妄心」。這一歧義，並不奇怪，耐人思索的倒是慧忠國師贊成馬祖道一的「非心非佛」說。《祖堂集》卷3記載慧忠問道一的弟子，道一「說何法示人」，「對曰：非心非佛；亦曰不是心，不是佛，不是物。師曰：猶較些子。」

「非心非佛」說是馬祖道一在「即心即佛」說基礎上為防止對心的執著而倡的一種說法，其旨趣與「即心即佛」是一致而互補的。有僧問馬祖道一：「『和尚為什麼說即心即佛？』師曰：『為止小兒啼。』曰：『啼止時如何？』師曰：『非心非佛。』曰：『除此二種人來，如何指示？』師曰：『向伊道，不是物。』曰：『忽遇其中人來時如何？』師曰：『且教伊體會大道。』」¹⁰⁵「非心非佛」並不是如其字面一樣是對「即心即佛」的否定。如果說，「即心即佛」是對自心及佛的存在性從正面予以肯定，那麼，「非心非佛」則是用「遮」的否定方式告訴禪人，自心及佛之「有」須與「無」結合起來理解纔恰如其分。若單單留戀「即心即佛」很易導致對「心」的執著，反倒離「佛」更遠了。正如大珠慧海所說：「離心求佛者外道，執心是佛者為魔。」¹⁰⁶因此。「即心即佛」與「非心非佛」合為一體理解恰恰構成「三是偈」的

104 參見杜繼文、魏道儒，《中國禪宗通史》，頁212-214。

105 同註55，卷1，頁5。

106 《景德傳燈錄》，卷6 馬祖道一，《大正藏》卷51，頁247a。

中道模式。因此，「非心非佛」是超越即心即佛而當下直取佛心並且不執著佛心的解脫境界。慧忠之所以說「非心非佛」有些道理，大概也是從般若學的思維模式而言的。

石頭禪系倡言「即心即佛」說的情況很複雜。從其本體論基點出發，有些僧人從華嚴學的理事相即邏輯為其作論證。但也有與洪州禪系所說很難區別的情形。但總的來說，從真心出發以真心融攝佛體言「即心即佛」是其主流。石頭希遷說過：「吾之法門，先佛傳授，不論禪定精進，唯達佛之知見。即心即佛，心佛眾生，菩提煩惱，名異體一。汝等當知自己心靈體離斷常，性非垢淨，湛然圓滿，凡聖齊同，應用無方，離心意識，三界六道，唯心自現。」¹⁰⁷ 希遷認為，通達佛的知見，也就是說眾生若具有了達事物實相的「覺」心，眾生心便是佛心，眾生便是佛。因此，希遷所說的「即心即佛」主要是從生佛均具有的這一真心本體而言的，所謂「心佛眾生，菩提煩惱，名異體一」正是此意。希遷對「心體」的描述，仍是「性非垢淨，湛然圓滿」數語。這與《大乘起信論》的「心真如」及華嚴宗的「自性清淨圓明體」毫無二致。石頭希遷的這一立場，隱隱相傳，直至宋代曹洞宗的天童正覺（1091-1157）仍然認為眾生本具諸佛的本覺真心，然而這一靈妙之心被妄念迷惑遮蔽，因此須靜坐默究，排除妄緣幻習，以顯現心靈的清淨圓明。

綜合而言，儘管石頭禪系所論及的「即心即佛」，含義略顯混雜，但其大多數禪師是反對洪州禪系的「性在作用」觀念的。他們認為，眾生的心體不同於日常見聞覺知，仍須排除一切妄念知見，超越染淨善惡之用、超越生滅。此「心體」是眾生本來具有的湛然圓滿的本體真心。這一釋義，使得石頭禪系與洪州禪系在許多問題上形成雖非水火不容，但卻不容忽視的意見對立。印順等學者已注意到此問題，但言之簡略，故特稍作申論，以期引起注意。

七、結 論

禪學由如來禪向祖師禪的轉變是一件大事，具體事態就是由「東山法門」

¹⁰⁷ 《景德傳燈錄》，卷 14 南嶽石頭希遷大師，《大正藏》卷 51，頁 448b。

中開出南宗禪。從現有資料看，南宗與北宗的對立可能產生於慧能、神秀的弟子輩之間，但這並不是說慧能與神秀之間沒有重大的理論分歧。當前之學界，有泯平北宗與南宗之別，從而抬高「東山法門」地位而貶抑「六祖革命」之意義的傾向。這一傾向，作為對一種極端貶低神秀禪法的傾向的逆轉，有一定的道理，但未必符合實際。從心性論角度看，南宗以上之如來禪以本寂真心為本體，持心體、心用不一不異的立場，從而於修行中倡守本真心之靜坐觀心的漸修法門；南宗禪則以自心為本體，持心體、心用相即合一之立場，從而於修行中倡明心見性之生活化的頓悟法門，二者確實有很大的差別。以自心代替真心，以「當下現實之心」釋自心，祖師禪得以風行，北宗禪漸行消逝，理論高低與深廣不同，境遇自然有別。此中原因，不光是人為壓制、辯論可以促成。

祖師禪之自心是一種緣構發生型的「當下現實之心」，是心靈世界向外境、外物的全面開放。在開放態中，自我與外在世界於視域交融中當下證成清淨的心、性合一狀態。這裡，未發或待構成的自心是真如心即真心，心體之發用流行便成有體有用的「當下現實之心」。禪宗與華嚴一樣，同持真心立場。但將此真心加以個體化變為自心，再將自心依「心用通性」原理加以詮釋便成「當下現實之心」。這一變化，改變了如來禪將真心看作靜態的死寂，從而主張消極地修成淨心、守住真心的路向。正因為有了這一改變，纔有了禪宗隨緣任用、任性逍遙的生活化、行為化的頓悟解脫方式。此之意義，不可低估。

南宗禪內部的三大派系——荷澤、洪州與石頭禪系之心性思想，在慧能《壇經》之「自心」本體之詮釋模式的基礎上，發生了若干分化。荷澤神會以「靈知」詮釋「自心」本體。與荷澤宗突出心體的「靈知」作用不同，洪州宗更為突出整個心靈的現實作用。洪州宗對形而上的本體論不感興趣，以為心體隱微難見，唯有通過具體的、可見的、現實的心之作用，纔可以呈現清淨的心體。正是從此思路出發，洪州宗提出了「性在作用」的命題，並將其貫徹到日常生活和修行解脫中去。石頭希遷將「理」客體化、遍在化，顯然是持心、物對峙中的理體一元論立場。這一立場，自然與洪州禪系所秉承的慧能自心本體論側重主觀之心體有很大的不同，而與牛頭禪非常接近。希遷將真如普遍化、客體化的直接後果便是導致體悟心性的成佛路徑只能是「據真

如，游法性」的「體道」。因此，石頭禪系的核心命題是「無心合道」及「即事而真」。正因為洪州禪系與石頭禪系在心性本體方面之理解方面有著重大差別，所以，石頭禪系竭力反對「性在作用」的觀念。即便同樣主張「即心即佛」，洪州禪系與石頭禪系的解釋也有較為明顯的差別。

The Development of Zen's Mind-Nature Thinking

Weizhong Yang *

Abstract

This article systematically researches the development of Zen's mind-nature thinking. I believe that the mind-nature ontologies of the various Zen sects differ greatly, especially those between the Rulai-zen 如來禪, Zushi-zen 祖師禪 and Fendeng-zen 分燈禪. For instance, the mind/nature ontology of Rulai-zen is sincere, while that of Nanzong-zen 南宗禪 is self-minded. Those of Heze-zong 荷澤宗 and Hongzhou-zong 洪州宗 are instantaneous-real-minded, with that of Shitou-zong 石頭宗 is *tathata*-minded.

Keywords: Buddhism, Zen 禪, mind-nature ontology, Rulai-zen 如來禪, Zushi-zen 祖師禪

* Weizhong Yang is an associate professor at the Department of Philosophy, Nanjing University.