

## 神會與初期禪學

聶清

北京大學哲學博士

**提要：**學界通行的觀點認為從初期禪宗的達摩學派到以惠能為首的南宗之間存在巨大的理論分歧，但是本文通過敦煌出土的神會作品得出禪宗歷史的另一種結論：在達摩學派同神會之間存在諸多根本性的一致，因此可以推斷他們之間存在實質上的思想傳承。

神會在禪宗史中處於一個承前啓後的位置，既直接繼承了惠能的禪法，又為日後南宗的獨立發展奠定了基礎。關於神會的重要性學界已有共識，但是當我們上推惠能、神會同初期禪宗的關聯時，觀點卻發生了分歧。以胡適為代表的激進觀點主張所謂從達摩到神會的傳承只是一個謊言，事實上在惠能同前期禪學之間存在一個激烈的「《金剛經》革命」。另外仍舊有一部分學人堅持比較傳統的觀點，認為既有禪宗歷史具有很大的可信度。所以，我們有必要對這段歷史進行再次考察。但這次我們不必依賴備經篡改的《壇經》，而是從確實可靠的神會著作入手，來具體分析它同初期禪學的吻合與不同。

很明顯在神會思想中具備如來藏和般若兩種學說體系，而這也是整個禪宗思想的整體風格，所以我們就以這兩種學說為基本構架將神會同初期禪學作一個對比。

### 一、 染淨如來藏

一般來說，大部分學者傾向於把禪宗歸為「真常唯心系」[註 1]，或稱之為如來藏學派。這種定位不無道理，但對於進一步分析禪宗深層的思想結構而言，就顯得還不夠具體。事實上，在如來藏思想傳入中土之初就已經產生了分化，這就是地論師的南北之分。儘管「南道」、「北道」的具體所指還有疑問，但它們所代表的思想傾向還是很明顯的。勒那摩提一系稱為南道，認為第八識就是圓滿無缺的真心，所謂「若地人明阿黎耶是真常淨識攝」[註 2]，由此真心生出前七識以及宇宙一切染淨諸法。與其相對的北道地論師著作已經蕩然無存，但從後人的展轉引述，還可以看出大致眉目。湛然說道：「北（北道地論師）計黎耶生一切法。」以菩提流支為代表的這一派認為第八識乃是真如不守自性的妄現，從八識的虛妄部分生出前七識以及宇宙萬有，不贊成法性真如生化的觀點。《起信論》的出現無疑是試圖統一不同的

意見，然而很可能它只是在外在形態上做到了這一點。早在淨影慧遠時期，就已經對關鍵之處產生了理解上的分歧。論中講到生滅門、真如門「皆各總攝一切法」，慧遠把對此的兩種可能解釋都列了出來：「一義云，心真如中皆攝出世間一切法，心生滅中皆攝世間一切法。二義云，心真如中皆攝世間出世間一切法，心生滅中亦爾。」[註 3]慧遠本人持第二種見解，而後來大部分註疏者包括法藏在內都持第一種觀點。[註 4]在《起信論》表面上的統一了如來藏思想之後，事實上仍存在真心系與妄心系的對立。

現今要瞭解以菩提達摩為首的初期禪宗，主要依據四卷本《楞伽經》和《二入四行論》。《楞伽經》之所以被列為唯識學經典，因為它詳細地論述了世界如何唯心所現的過程。但同攝論師以及後來的玄奘學派不同之處在於，《楞伽經》側重的不是唯心所現，而是如何超越唯心進入自覺自證。所以，唯心所現之心，在《楞伽經》中是被超越的存在。印順法師詳細指出：

唯心所現，不是究竟的真實，宋譯是明確的宣示，而魏與唐譯每不同。如宋譯說「如實處見一切法者，謂超自心現量」。魏譯作：「云何住如實見？謂入自心見諸法故」。唐譯作：「見一切法如實處者，謂能了達唯心所現」。然從上引文而論，宋譯是更妥當的。因此，宋譯每有唯心非實的教說，而魏譯卻不同，如宋譯說：「受想悉寂滅，亦無有心量」（唯心的異譯）；魏譯作：「無想定滅盡，亦皆心中無」。宋譯說：「超度諸心量，如來智清淨」；魏譯作：「能入是唯心，智慧無垢相」。《楞伽》說唯心，而著重於超越唯心，宋譯是特重於此，這應是達磨禪的重視宋譯《楞伽》的理由吧！  
[註 5]

的確，《楞伽經》中處處講：「超度一切心意意識」、「離心意意識，得無生法忍」、「心意意識夢現」、「離心意意識，是菩薩漸次轉身，得如來身」，其中明顯將心識作為染妄的存在。不過經中還提到「諸佛心第一」、「一切佛語心」等見解，又該如何解釋呢？

《楞伽經》更提到：「大乘諸度門，諸佛心第一」、「此是過去未來現在諸如來應供等正覺性自性第一義心」、「成真實相，一切佛語心」、「成自性如來藏心」。此心，梵語訖伐耶——舊譯作肝栗大。這是「如樹木心，非念慮心」。這如樹木的中心，最堅實的，與一般所說的「核心」，「心髓」一樣。如來藏心，自性清淨心，都是這樣的真實心，是不可從思慮分別，或集起心的意義去理解的。[註 6]

所以，《楞伽經》中提到那幻化出世界萬物的心，乃是確實的妄心，從而可以把《楞伽經》歸入如來藏緣起中的妄心系。

至於《二入四行論》，在第二十段說道：「覺時無夢，夢時無覺。此心意識妄想。……若識心寂滅，無一動念處，是名正覺。齊有心識不滅，已來皆是夢。」它肯定心意識是妄想，可以說就已經屬於妄心系。至於破滅心識的主張，更同於《楞伽經》「離心意意識」的見解。第二十八段講：「以心意識分別起種種業。若能知心識從本以來空寂，不見處所，即是修道。」這裡首先指出世間現象起於心意識的幻化，反過來推出心識本身的虛妄。第二十九段更強調：「自心現量，皆是惑心。」這個結論很重要，它明確地指出了達摩禪學的基本立場——凡是心識中的存在都是虛妄。以此為據，它說道：「不發凡夫心、聲聞菩薩心，乃至不發佛心，不發一切心，始名處規域外。」（三十二段）這裡所說的不發佛心，當然不可以理解為對佛教本身的一種消解（後來的流弊是另外一個問題），而應該按照妄心學說的見解，恰切地理解為對凡夫所有心念的擯棄。從《續高僧傳》中達摩學派弟子的觀點中也可以看出達摩禪學的傾向，〈慧可傳〉裡記載慧可的弟子滿禪師說道：「諸佛說心，令知心相是虛妄法。今乃重加心相，深違佛意。又增論議，殊乖大理。」[註 7]這正是繼承《楞伽經》「若說真實者，心即無真實」、「採集業說心，為化諸愚夫」的一貫見解。所以，從現有的資料已經可以得知，達摩禪學在如來藏學說上應屬於妄心系。

神會時代，禪者已經很少依據《楞伽經》來傳教，神會本人依據經典也以般若類為主，但其學說中有豐富的如來藏思想。在〈南陽和尚問答雜徵義〉中，有一大段關於佛性問題的辯論。神會在解說《涅槃經》中的「本有今無」偈時說道：「本有者，本有佛性；今無者，今無佛性。」當時就有人提出異議：「既言本有佛性，何故復言今無佛性？」神會解釋說：

今言無佛性者，為被煩惱覆蓋故不見，所以言無。本無今有者，本無者，本無煩惱；今有者，今日具有煩惱。縱使恒沙大劫煩惱，亦是今有。[註 8]

神會解說道，「今無佛性」的意思是現實中眾生的佛性被煩惱遮蔽不能顯現功用，而不是真的沒有佛性。談到佛性同煩惱的關係，神會認為兩者是共存的，但二者就像金與礦一樣：「金即百煉百精，礦若再煉，變成灰土」，所以說「煩惱為客塵」。[註 9]無疑這是「心性本淨，客塵所染」的如來藏思想的標準解釋。

本段話中神會還提到「本無煩惱，今有煩惱」，似乎他認同煩惱起於真如的真如緣起觀。但事實上我們可以排除神會是真如緣起論者的可能。就上面那段話來看，因為「縱使恒沙大劫，亦是今有」的緣故，所以「本無煩惱今有煩惱」中的「今」字沒有時間意味，而這句話應該理解為「本然狀態沒有煩惱，但現實狀態有」。在同峻儀縣尉李冤的對話中，神會的態度更加明確：

（李冤）問：「以前眾生說有自然智，得成於佛。因何如今眾生具有佛性，何謂無自然智，即不得成佛？」

（神會）答：「眾生雖有自然佛性，為迷故不覺。被煩惱所覆，流浪生死，不得成佛。」

問曰：「眾生本來自性清淨，其煩惱從何而生？」

答曰：「煩惱與佛性，一時而有，若遇真正善知識指示，即能了性悟道。若不遇真正善知識，即造諸惡業，不能出離生死，故不得成佛。譬如金之與鑛，相依俱時，而不逢金師，只名金鑛，不得金用。若逢金師烹鍊，即得金用。如煩惱依性而住，如若了本性，煩惱自無。」[註 10]

李冤的第二個問題很有代表性，是一個中國佛學要經常面對的問題。因為真常唯心論構造「還滅」解脫的理論固然有說服力，但在解釋流轉現象的生成時不太方便。而中國佛教的主流又恰恰包含真常唯心學說成分，禪宗也不例外。針對這個疑問，神會首先指出：「煩惱與佛性，一時而有」。這樣就完全擺脫了無明煩惱的起源問題。但恐怕這種回答未必令人滿意，因為畢竟中國本土文化中的生成論思想影響普遍而且深遠。接下來神會做比喻道：「（佛性與煩惱）譬如金之與鑛，相依俱時。」俱時表示佛性和無明從無始以來就都已經存在，而相依則說明了佛性同煩惱一體的狀態。《楞伽經》中講如來藏「如大價寶垢衣所纏」，《起信論》所說「不生滅與生滅和合，非一非異，名阿賴耶識」，表達的是類似的觀點。此外，神會還說過：

無明與佛性，俱是自然而生。無明依佛性，佛性依無明。兩相依，有則一時有。覺了者即佛性，不覺了即無明。[註 11]

此段大意同前面是一樣的：(一)無明、佛性都不是後來生成的存在，因此可以稱為「自然」；(二)兩者處於不相分離的狀態，但佛性無始無終而無明則無始有終。從這些一貫的觀點可見，神會絕對不是認為無明源於佛性的真如緣起論者。

其實在〈南陽和尚問答雜徵義〉中有確實的證據表明神會的妄心系立場。他說：

無始無明依如來藏，故一念微細生時，遍一切處。六道眾生所造，不覺不知，無所不遍，亦不覺不知從何所來，去至何所。……假識即有生住去來，真識如如都無去來生滅。猶如人眼睡時，無明心遍一切處。[註 12]

他認為，既然無始無明同如來藏不相捨離，那麼無明現行的時候將無所不在，包括了六道輪迴中的一切現象。這種狀態就如同人睡眠時，妄想占據了整個的夢境一樣。在他看來，當然是無明生起變動不居的現象，而真正的存在（真識）是如如不動的。這種看法同《楞伽經》「彼生滅者是識，不生不滅者是智」[註 13]的一致不是巧合，而是共同擁有妄心系態度的佐證。

當然證據不止於此，另外一個關鍵的相似之處是他們（神會同楞伽師）對妄心的激烈批判。《楞伽經》雖廣述八識、五法、二無我、三自性的唯識學，但最終表現於「離心意意識」觀法中的，卻是要超越唯識。滿禪師強調「心相是虛妄法」，代表了楞伽師的一貫立場。從現存《神會語錄》的字面來看已經少有受《楞伽經》影響的痕跡，但神會對妄心的嚴格擯棄，可以推知他們擁有共同的理論基礎。神會在〈與拓拔開府書〉中寫道：

但一切眾生，心本無相。所言相者，並是妄心。何者是妄？所謂作意心，取空取淨心，乃至起心求證菩提涅槃，並屬虛妄。

可以看出，神會在此不是要滅除特定的妄念，他擯棄所有的妄念，目的是要從根本上消除整個妄心。

簡而言之，從本體論上看神會思想中絕對不存在真心緣起的内容，從心識觀上講神會認為所有流動的心識都是虛妄，從修證方式來看神會主張滅除整個心識的存在，因此可以肯定神會同達摩學派一樣在如來藏思想上偏向真心系立場。

## 二、般若性空

若要探究達摩禪學的本質，當然得澄清《楞伽經》的重心所在。《楞伽經》以往總是被看作闡述唯識學經典，從達摩學派的見解中又可以發現它內含的如來藏思想，然而就它究極的立場看，其重心最終落實於般若性空之學。

前面說到，《楞伽經》提出不變真心以超越「唯心所現」的妄心，那麼它的如來藏學說就是究竟的嗎？經中自己就作了回答：

我說如來藏，不同外道所說之我。大慧，有時說空、無相、無願、如實際、法性、法身、涅槃、離自性、不生不滅、本來寂靜、自性涅槃。如是等句，說如來藏已。如來、應供、等正覺，為斷愚夫畏無我句，故說離妄想無所有境界如來藏門。[註 14]

很清楚，在《楞伽經》中，如來藏學說的功用是為適合「畏無我」眾生的方便說法，絕非究竟。

《楞伽經》的本懷，「當說一切法如幻夢性，除為愚夫離恐怖句故」。也就是說，除非是要照顧凡夫害怕無我的心理，否則就應該把諸法如幻作為立宗的根本。這一主旨，在開頭的偈頌中就有所表現：「世間離生滅，猶如虛空華；智不得有無，而興大悲心。一切法如幻，遠離於心識；智不得有無，而興大悲心。遠離於斷常，世間恒如夢；……無有涅槃佛，無有佛涅槃，遠離覺所覺。若有若無有，是二悉俱離。」[註 15]世間如幻，是佛教各宗的通論。但強調遠離有無，「無有涅槃佛」的觀點，與般若空宗更為相近。而且，《楞伽經》不同於「諸幻滅盡非幻不滅」的如來藏之處在於，它主張一切法如幻：「所謂一切法，如幻如夢，光影水月」，並非要在幻化之後再樹立一個非幻的存在。[註 16]這無疑是般若空宗一貫的獨特立場。

湯用彤先生在巨著《漢魏兩晉南北朝佛教史》中論述《楞伽經》道：「《楞伽經》者，所明在無相之虛宗。雖亦為法相有宗之典籍，但其說法，處處著眼在破除妄想，顯示實相。妄想者如諸執障，有無等戲論。實相者體用一如，即真如法身，亦即涅槃。」[註 17]印順法師持有類似的評價：「雖然，以空為遍計所執性空，《楞伽經》的如來藏禪，與緣起即空的般若宗小異；但著重離名離想的自證真性，超脫名相，在大乘三系中，實在比較與三論一學相近。這所以，僧可見棲霞山慧布（止觀詮弟子），讚為：『破我除見，莫過此也！』」[註 18]杜繼文、魏道儒所著《中國禪宗通史》也認為：「四卷《楞伽》的『寂靜觀』，所謂『若有若無有，是二悉俱離』，其傾向是『虛宗』」。[註 19]

至於神會，他對般若類經典的推崇在現存語錄中占了很大份量，其讚賞的態度可以說到了無以復加的地步。此外談論最多的是神會所主張的「《金剛經》傳宗」。神會認為，從菩提達摩起，禪宗世代祖師是以《金剛經》作為印可遞相傳授的。儘管如此，我們還是有必要進一步考察他語錄中是否真正包含了般若性空的思想。因為畢竟「誦持《金剛經》」、「《金剛經》傳宗」等被人明顯注意的說法還不能直接等同於對中觀學派觀點的實際接受。

道宣在總結達摩禪學時說其為「忘言、忘念、無得正觀」，指出此派禪學超越文字、思惟，終以無所得為究竟。對於這三點，神會都有所繼承。在此首先揭示他語錄中蘊涵的「無得正觀」思想。神會在解釋何為頓悟時講：「即心是道為頓悟，即心無所住為頓悟。存法悟心，心無所得，是頓悟。」[註 20]這裡與其說神會在解釋頓悟的原理，不如說是在澄清頓悟的境界和標準——即心是佛、無住、無得。心無所住是《金剛經》的主旨，即心是道是後來禪宗的核心命題，心無所得則同達摩禪法一脈相承。在神會思想體系中，頓悟就是指無念的境界，而「見無念者，謂了自性。了自性者，謂無所得。以其無所得，即如來禪」[註 21]。將無所得同如來禪相關聯，不是對「楞伽禪」的革命，而是忠實的繼承。同時我們應該注意，神會把無得正觀同妄心系學說緊密地聯繫起來：「若有出定入定及一切境界，非論善惡等，皆不離妄心，並有所得。以有所得。並是有為，全不相應。」[註 22]至於妄心系如來藏思想同般若學說相通的內在機制，後面會有詳述，這裡引用諸文句只是想說明：般若經典中的「無所得」觀念是神會學說的一個重要組成部分。

除「無得」、「無住」的觀念外，般若經典尤其強調「無相」——實相無相。從神會語錄中，同樣可以看出對此的推重。在答廬山簡法師的提問時，神會說道：

明鏡高台，能照萬像，萬像即悉現其中。古德相傳，共稱為妙。今此門中，未許為妙。何以故？且如明鏡，則能鑑萬像，萬像不現其中，此將為妙。何以故？如來以無分別智，能分別一切，豈有分別之心而能分別一切？[註 23]

確實如他所說，在中國傳統中總是以明鏡映現萬像表現心識的高妙。神會並沒有否認這一點，他只是強調心識空寂的這一面更重要。在他看來，無相和無所得是共通的：

道體無物，復無比量，亦無智覺照用及動不動法；不立心地意地，亦無去來，無內外中間，復無處所，非寂靜，無定亂，亦無空名，無相、無念，無思，知見不及，無證者。道性俱無所得。[註 24]

雖然在基本立場上神會同般若經典一樣強調本體空寂的一面，但著重的地方稍有不同。般若經典一般都是就普遍存在的法性講無相，而神會側重闡明心性的實相無相：「一切眾生，本來無相。今言相者，並是妄心。心若無相，即是佛心。」[註 25] 所以他所說的無相也有無念的意味：「無念者，即無一切境界。如有一境界者，即與無念不相應。」[註 26]

另外在《神會語錄》中處處體現出「不二法門」的深刻影響。《楞伽經》中的不二思想很明顯，其中諸多偈頌已經清楚地表現出這一點。達摩學派對不二思想的接納則可以從向居士與慧可的書信來往中一窺端倪。向居士寫道：「除煩惱而求涅槃者，喻去形而覓影；離眾生而求佛，喻默聲而尋響。故迷悟一途，愚智非別。」而慧可在回信中則明顯地表現出對這種觀點的贊同：「說此真法皆如實，與真幽理竟不殊。本迷摩尼謂瓦礫，豁然自覺是真珠。無明智慧等無異，當知萬法即皆如。」[註 27] 神會在〈南宗定邪正五更轉〉中則講道：「妄想真如不異居。迷則真如是妄想，悟則妄想是真如。」[註 28] 三者思想上的契合已是一目了然。在具體的禪法實踐中，神會依然堅持不著兩邊的立場：「聞說菩提，不作意取菩提；聞說涅槃，不作意取涅槃；聞說淨，不作意取淨；聞說空，不作意取空；聞說定，不作意取定。如是用心，即寂靜涅槃。」[註 29] 當時神會批評北宗「凝心入定、住心看淨、起心外照、攝心內證」的禪法，有人問原因何在？神會答道：「此是調伏心。」也就是神會所說的「作意」。對方又問：「應不凝心入定，不住心看淨，不起心外照，不攝心內證？」出乎意料，神會回答曰：「此是愚人法。離此調伏、不調伏二法，即是（惠）能禪師行處。」[註 30] 這就是神會「無不作意」[註 31] 的觀點，只是很少有人注意。其實這完全是上承了《維摩詰經》「若住不調伏心是愚人法，若住調伏心是聲聞法」的中道見解。

達摩學派借助《楞伽經》，神會通過般若類經典，同樣表現出對般若性空思想的充分肯定。

### 三、空有之際

達摩學派和神會的基本理論構架中都既包含如來藏思想又具備般若性空學說，這不僅為後人理解他們的思想實質帶來困難，而且這兩種體系本身在很多地方都是衝突的。宗密在其《禪源諸詮集都序》中提到空宗與性宗的十處不同，諸如「有我無我」、「遮詮表詮」、「佛德空有」等範疇的對立都比較明確地突顯了兩種思想體系的差異。應該說性空學說和如來藏思想畢竟是分立的兩大佛學流派，如果試圖把它們統一於一個體系之內，必定要對它們進行有側重的融會工作。面對這一矛盾，達摩學派同神會採取了十分近似的解決方式。



在達摩——楞伽禪的學說中，對後世影響很大的一個觀點就是宗通與說通的分別，如〈證道歌〉中宣稱：「宗亦通，說亦通，定慧圓明不滯空。」等等。宗通與說通的區別來自《楞伽經》，經中講道：

三世如來有二種法通，謂說通及自宗通。說通者，謂隨眾生心之所應，為說種種眾具契經，是名說通。自宗通者，謂修行者，離自心現種種妄想，謂不墮一異、俱不俱品，超度一切心意意識，自覺聖境離因成見相。一切外道、聲聞、緣覺墮二邊者所不能知，我說是名自宗通法。大慧，是名自宗通及說通相，汝及餘菩薩摩訶薩應當修學。

爾時，世尊欲重宣此義而說偈言：

我謂二種通，宗通及言說；

說者授童蒙，宗為修行者。[註 32]

《楞伽經》中的宗通與說通具備豐富的內涵。它們之間最明顯的差異就是語言與實際修證的不同，但此處的語言問題不是經中多處宣講的全部語言都是虛妄，而是特指教化眾生時使用的理論語言。「隨眾生種種心之所應，為說種種眾具契經」的說通，雖然泛指一切言說經典，但在本經中尤其針對如來藏思想：「為斷愚夫畏無我句，故說離妄想無所有境界如來藏門。」[註 33]實際上，在《楞伽經》中如來藏思想是為安慰對「無我」思想感到恐懼的眾生而假立的法門，只是「授童蒙」的「說通」。

在《楞伽經》中，不同理論體系的安排是這樣的：先闡述三界唯心的唯識思想，然後超越心識證入不生不滅之如來藏，最終消歸無證無得的般若正觀[註 34]。在經中很明顯，三界唯心之心是要超越的對象，而如來藏思想也是不究竟的假說，最為理想的學說還是不落兩邊的般若思想。當然，以《楞伽經》的觀點嚴格來說任何文字都是「說通」，但畢竟般若性空思想同「不墮一異、俱不俱」的宗通最為相近。而且，宗通與說通這種對立方式本身就同般若學說中的二諦思想十分相似。只是般若學說往往側重俗諦、真諦的圓融無礙，而《楞伽經》強調它們的區別罷了。

在對待如來藏與般若兩種體系的衝突上，神會的態度比較靈活。有時他認為這只是一個問題的兩個方面而已。〈頓悟無生般若頌〉代表的就是這種態度，文中說道：

用而不有，即是真空；空而不無，便成妙有。妙有則摩訶般若，真空即清淨涅槃。般若通秘微之光，實相達真如之境。般若無照，能照涅槃。涅槃無生，能生般若，名異體同，隨意立名，法無定相。涅槃能生般若，即名真佛法身。般若圓照涅槃，故號如來知見。[註 35]

無論般若還是涅槃，都是終極境界的一個側面，它們圓融無礙地統一於一體。

在更多的情況下，神會依舊借助二諦理論來闡明如來藏思想同般若性空學說的差異。真法師問（佛性）常義，神會先回答「無常是常義」，表明常與無常不二的觀點。隨後，他說道：「謂法性體不可得，是不有；能見不可得體湛然常寂，是不無。是為常義。」此處神會闡明了他如來藏思想的根本特點——空寂法性與理智的合一，一般認為這就是神會思想的極致。但緊接著神會更進一步：「若準有無而論則如是，若約法性體中，於無亦不無，於有亦不有。」[註 36]說明理智合一的如來藏思想只是「準有無而論」，究竟而言，法性超越有無。

也就是說，清淨本體超越《起信論》所強調的本覺：「今言智證者，本覺之智也。今言智證者，即以本覺之智慧知故，稱為智證。……若見遍，則覺照亦不立。今存覺照者，約見解遍而論。若約清淨體中，何所覺？亦何所照？」[註 37]由此可見，神會多處推重的本覺佛性思想也是方便說法，其終極歸趨還是遠離有無斷常的般若性空境界。這種態度同《楞伽經》處理如來藏和般若的方式是一致的。

從前面的論述可見，在達摩—楞伽禪和神會思想中都存在高下不同的兩個學說體系。這兩種體系不僅是兩種闡述理論的方法，而且也是兩種看待事物的角度。在《楞伽經》中是宗通與說通的區分，說通者性淨塵染，宗通者超越一切心識對立。在神會語錄中則是了與不了的區別：

魏郡乾光法師問：「何者是佛心，何者是眾生心？」

（神會）答：「眾生心即是佛心，佛心即是眾生心。」

問：「眾生心與佛心既無差別，何故言眾生，言佛？」

答：「若約不了人論，有眾生有佛；若其了者，眾生心與佛心元不別。」[註 38]

他認為：從眾生的角度來看，萬法自然有高下之分，離煩惱求涅槃，轉眾生成佛陀；而在解脫者來看則是諸法不二，「無明智慧等無異」。

《楞伽經》中已經提出四種禪觀：愚夫所行禪、觀察義禪和攀緣如禪，高下不同但都是可以操作的禪觀方法，但如來禪卻不同——嚴格來說它根本不是一種禪觀修學次第而是終極的果位境界。後來禪學繼承了《楞伽經》劃分禪觀為四種的做法，其中《壇經》、神會所說「最上乘」對應於《楞伽經》之「如來禪」，都是指悟後境界而不是修證方法。無論是《楞伽》中所講的如來禪還是《壇經》、神會所說最上乘禪，從這一角度看待事物，都是悟後呈現的般若性空境界，心性無智無得，萬法平等不二。而他們所講的如來藏思想來看，則有修有證、有染有淨，其目的是爲了指導現實中出現的理論或實踐困難。在禪宗研究中仔細區分這兩種表述方式或說兩種視角是十分必要的，因爲禪師往往並不指明他語句是描述證悟後的境界，還是指導證入的方法，還是兩者兼有。即便是同一句話，從這兩個不同視角來看待就會有截然不同的意義，不僅可能混淆特定禪師的真正立場，甚至會影響到我們對整個禪宗的理解。

#### 四、《金剛經》革命？

胡適是最早在敦煌遺書中發現神會著作的人，也是最早根據新資料改寫傳統禪宗史的人。儘管他的許多觀點都曾經遭到激烈的批評，然而更多的見解已經成爲今天的不易之論，其中最根深柢固的就是他提出的「《金剛經》革命說」。

一九三五年，胡適在〈楞伽宗考〉一文中最後作結論道：

神會的思想，完全提倡「頓悟」，完全不是楞伽宗的本義。所以神會的《語錄》以及神會一派所造的《壇經》裡，都處處把《金剛般若經》來替代了《楞伽經》。……我們看了這八條，可知神會很大膽的全把《金剛經》來替代了《楞伽經》。楞伽宗的法統是推翻了，楞伽宗的「心要」也調換了。所以惠能、神會的革命，不是南宗革了北宗的命，其實是一個般若宗革了楞伽宗的命。[註 39]

這段話中有正確的成分，如初期禪宗確實沒有以《金剛經》作傳承的依據，在這一點上神會確實弄錯了；但其中也有明顯的錯誤，比如神會偽造《壇經》的觀點，當前學界的研究可以肯定是胡適錯了。除開這些公認的定論，還有一些似是而非的地方，比如：《楞伽經》的心要是什麼？楞伽宗的法統是什麼？北宗可否代表楞伽宗？很多學人沒有仔細考慮就接受了胡適的見解，認爲在達摩同惠能、神會之間確實存在一個根本的斷裂。

胡適論斷前提是：《楞伽經》與《金剛經》的觀點水火不容，北宗學說可以代表楞伽宗的實質而神會確實主張般若思想。三條中除去一條，胡適的結論就不能成立。神會思想有般若傾向是沒有問題的，儘管不是只在表面上宣揚《金剛經》那麼簡單。北宗固然自稱楞伽師，但是否名副其實還有待考察。至於《楞伽》同《金剛》水火不容的說法，則明顯不能成立。無論是《楞伽經》還是以達摩為首的楞伽師，其表現出來的性空思想之明顯，是任何一個不帶偏見看待初期禪宗的研究者都會發現的事情。湯用彤先生在《漢魏兩晉南北朝佛教史》中曾經引用豐富的資料來有力地證明了達摩禪學同三論學說有著密切的關聯[註 40]。由是，他對胡適激烈的主張提出委婉的批評：

故大鑿禪師捨《楞伽》而取《金剛》，亦是學問演進之自然趨勢（指由繁複而簡捷）。由此言之，則六祖謂為革命，亦可稱為中興。革命者只在其指斥北宗經師名相之學。而中興者上追達磨，力求「領宗得意」，而發揚「南天竺一乘宗」本來精神也。[註 41]

湯用彤先生的觀點對於我們理解神會同初期禪學的關聯頗多啟發。從對他們思想的分析可以看出：首先，他們的基本理論框架都是如來藏思想同般若性空思想的融和。無論是楞伽師還是神會思想中都存在這兩個基本的學說成分，而且，更為偏重般若性空思想，其觀法皆以忘言、忘念、無得、正觀為究竟。其次，他們的如來藏思想都傾向於妄心緣起。在《楞伽經》、楞伽師和神會思想中都沒有真如緣起的痕跡，他們一致認為是虛妄無明緣起三界六道，因此在禪法中也以超越心識作為用功的方向。總之，關於以達摩學派為代表的初期禪學同神會的諸多相通之處不能僅僅用巧合來說明。唯一合乎邏輯的觀點是，在達摩學派和惠能一派禪宗有著內在的傳承。

在初期禪宗史中，確實有人在有意無意地歪曲歷史。然而我們卻沒有理由為此就將整個傳統禪宗的記載完全推翻。湯用彤先生在論及漢明帝求法的真偽時曾經提到一個治學的原則：

求法故事，雖有疑問。但歷史上事實常附有可疑傳說，傳說固妄，然事實不必即須根本推翻。釋迦垂跡，神話繁多。素王御世，讖緯疊出。然吾人不能因神話讖緯，而根本否認喬答摩曾行化天竺，孔仲尼曾宣教華夏也。謂求法故事附會妄謬為一事，謂全系向壁虛造則另為一事。[註 42]

這個原則同樣可以用在初期禪宗史的研究中。由於第一手資料的缺乏，長久以來我們不得不借助古人第二手的轉述來推測從達摩到道一的這段歷史。胡適從敦煌發現神會文書固然功不可沒，但他在整理這些材料時卻沒能意識到湯用彤先生所提到的原則。與漢明求法類似，初期禪宗充滿傳說、神話和派別的偏見，但能否就此推論「禪宗佛教裡百分之九十，甚或百分之九十五，都是一團胡說、偽造、詐騙、矯飾和裝腔作勢」[註 43]？不錯，神會所說《金剛經》傳宗沒有文獻上的依據，然而這絲毫不妨礙達摩和神會禪學同《金剛經》精神相一致；神會所說印度禪宗譜系漏洞百出，但這也無法推翻神會在根本思想上繼承達摩學派的傳統觀點。證明禪宗史多有附會是一事，要推翻整個傳統禪宗史的觀點則是另一事。

總之，從根本的思想結構和很多重要論點來看，神會同初期尤其是達摩學派的相同之處遠遠超過他們之間的分歧，由此我們回到一個較為傳統的結論：從達摩到惠能、神會的傳承具有內在的理論一致。雖然依據現有材料無法把初期禪宗的歷史恢復得條理井然，但如果我們要給予它一個合乎邏輯的解釋，那麼認為禪宗有一個固定的理論核心從達摩傳到神會將是比較合情合理的觀點。

### 【註釋】

[註 1] 此處依照較為通用的印順法師所倡導的分類方法，將整個大乘佛教分為性空唯名、真常唯心和虛妄唯識三大類別，其中性空唯名相當於般若宗，真常唯心大致等於如來藏思想，虛妄唯識特指唯識學各派。

[註 2] 《妙法蓮花經玄義》卷五之下，《大正藏》第三十三冊，第七四四頁中。

[註 3] 《起信論義疏》卷上，《大正藏》第四十四冊，第一七九頁下—一八〇頁上。

[註 4] 參見龔雋，《大乘起信論與佛學中國化》（文津出版社，一九九五年）第五十九頁。

[註 5] 印順，〈宋譯楞伽經與達摩禪〉，《現代佛教學術叢刊》第十二冊，第二十二頁。

[註 6] 同 [註 5]，第二十三—二十四頁。

[註 7] 《續高僧傳》卷十六，《大正藏》第五十冊，第五五二頁下。

[註 8] 《神會和尚禪話錄》（楊曾文編校，中華書局，一九九七年）第六十頁。

[註 9] 同 [註 8]，第六十一頁。

[註 10] 同 [註 8]，第九十五頁。

[註 11] 同 [註 8]，第一一七頁。

[註 12] 同 [註 8]，第一〇一頁。

[註 13] 《大正藏》第十六冊，第五〇〇頁下。

[註 14] 同 [註 13]，第四八九頁中。

- [註 15] 同 [註 13]，第四八〇頁上—中。
- [註 16] 同 [註 13]，第四八八頁中。
- [註 17] 孫尙揚編校，《中國現代學術經典·湯用彤卷》（河北教育出版社，一九九六年）第五八一頁。
- [註 18] 同 [註 5]，第二十六頁。
- [註 19] 《中國禪宗通史》（江蘇古籍出版社，一九九三年）第五十頁。
- [註 20] 同 [註 8]，第八十頁。
- [註 21] 同 [註 8]，第八十一頁。
- [註 22] 同 [註 21]。
- [註 23] 同 [註 8]，第八十八頁。
- [註 24] 同 [註 8]，第一二一頁。
- [註 25] 同 [註 8]，第十二頁。
- [註 26] 同 [註 8]，第三十九頁。
- [註 27] 《續高僧傳》卷十六〈齊鄴中釋僧可傳〉，《大正藏》第五十冊，第五五二頁中。
- [註 28] 同 [註 8]，第一二八頁。
- [註 29] 同 [註 8]，第八頁。
- [註 30] 同 [註 8]，第三十頁。
- [註 31] 同 [註 8]，第七十二頁。
- [註 32] 同 [註 13]，第五〇三頁上—中。
- [註 33] 同 [註 13]，第四八九頁中。
- [註 34] 這是邏輯上的安排，不是文章行文的次序。
- [註 35] 同 [註 8]，第五十頁。
- [註 36] 同 [註 8]，第六十四頁。
- [註 37] 同 [註 8]，第九十頁。
- [註 38] 同 [註 8]，第七十五頁。
- [註 39] 《近現代著名學者佛學文集》之《胡適集》（中國社會科學出版社，一九九五年）第一九五頁。
- [註 40] 詳見《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十九章之〈菩提達摩〉結尾部分。
- [註 41] 同 [註 17]，第五八六頁。
- [註 42] 同 [註 17]，第二十頁。
- [註 43] 唐德剛譯，〈胡適口述自傳〉，引自《胡適說禪》（東方出版社，一九九三年）第三十七頁。