



無念學

神會和尚的無住學

智 銘

而非真心。是以，不作意，就是心無物，無物之心，乃能自性空寂，自性空寂，方顯本智，有智則能具真知，以真知為照用。這就是金剛般若波羅蜜經上說的「應無所住而生其心」的本意。所以，神會和尚主張無念、無作，即可頓悟，他說：「覺有淺深，教有頓漸。其漸也，歷僧祇劫，猶處輪迴，其頓也，屈伸臂頃，便登妙覺。」無念、無作，只是「屈伸臂頃」之事，人人可以做得到，因此，人人可以頓悟。

他主張行者應自我掌握其心，是淨、是染？是正、是邪，都由自己作意、不作意而定，所以「一切在心，邪正由己。」他叫人「不思一物」，便是自心，若思一物，自心便被作意的所思妄念所迷了。法本無來無去，無前際後際，若自心沒有來去，斷其前際後際，這個自心便自然曠徹清虛，便能頓開寶藏，達到無念的最高境界了。

自淨其意，則境慮不生，無作無念，則攀緣自息，以無念為體，不逐物生，以無作為用，舉體即空，自性空中，無作無相，所以不馳外求，真常自現。

無念中亦不言有、無，若說無念中言有，就同世有；言無，就同世無。故無念但中，無空無假，是第一義諦。神會和尚之所以仍教人「無念、無作」者，只是為了表達無念、無作的真義及其功用，若不是為了這，言說也是多餘的了。所謂「言語道斷，心行處滅」，無話可說。譬如明鏡，其明照之功自然，只因有物為對，故顯其有，無物為對，故覺其無，但明鏡的明照本身無有、無。明照之功，人本自具，不待外求。

神會和尚在「五更轉」內說：「善惡不思即無念，無念無思是涅槃。」心的本體無善，亦無不善，思不善是妄念，思善亦是妄念，前者是麤妄，後者是細妄。神會和尚說：「仁者今來此間，貪愛財色男女等及念園林屋宅，此是麤妄，應無此心。為有細妄，仁者不知，何者是細妄？心聞說菩提，起心取菩提。聞說涅槃，起心取涅槃。聞說空，起心取空。聞說淨，起心取淨。」

神會和尚倡頓悟說，他以「無念為宗，無作為本」作為他頓悟說的中心思想，他處理紛繁、複雜的塵妄，用的是「快刀斬亂麻」的方法，「無念」、「無作」就是「快刀」。所謂「不作意」，先得「無作」，「無作」就是「不作意」，所謂「作意」，以俗語來說，就是「起心動念」，依佛家術語來說，是「相應於一切之心而起者，俱使心驚覺而趣所緣之境之作用。」如俱舍論四曰：「作意謂能令心驚覺。」成唯識論三曰：「作意，謂能驚心為性，於所緣境引心為業。」所以，不作意，就是不令心驚覺，不隨緣境引心為業。神會和尚有時將「不作意」解釋為就是「無念」。行者住心營求，固然是作意，而住心取空、取淨，乃至起心求證菩提、涅槃、也是作意，作意乃是妄心

定，起心取定。此皆是妄心，亦是法縛。……住涅槃，被涅槃縛，住淨，被淨縛。住空，被空縛。住定，被定縛。作此用心，皆是障菩提道。」所以，善、惡不思，才能達到真正的涅槃境界。善、惡不思的這一思想，被王陽明借了去，王陽明有四句話頭來說明不思善、不思惡的境界，他說：「無善無惡是心之體，有善有惡是意之動。知善知惡是良知（照用），為善去惡是格物。」這不是與神會和尚說的完全相同嗎？

神會和尚認為「無念」是行者悟道的根本，所以他立「無念為宗」。他說：「真如無念之體，以是義故，立無念為宗，若見無念者，雖具見聞覺知，而本常寂，即戒、定、慧學一時齊等，萬行俱備，即同如來知見，廣大深遠。」由此可知，「無念」一舉，能超萬行，一旦無念，即能直下承當，同如來知見，直了成佛。

神會和尚對定、慧學，有他的特別見地，他說：「念不起，空無所有為正定，能見念不起，空無所有名為正慧。」所以，定、慧是由「念不起」而來，他不但叫人不念善、惡，甚至不念菩提、不念涅槃、不念空、不念淨……若能俱不起念，就是般若波羅蜜，就是一行三昧。

本來，動念即乖，「無念」一法，實在是神會和尚最直截了當的教說，他完全擺脫了玄奘、智者、賢首等大師的繁瑣哲學。

神會和尚的禪學，教人任運自由，使心如虛空，一無遮蔽，更無障礙，永遠活潑潑，不為任何心物所滯礙，所以他將「無住」作為一大教法。

金剛般若波羅蜜經上說：「不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心。」住此六塵生心，即是煩惱，煩惱就是生死本。神會不但教人不得住色、聲、香、味、觸、法的六塵，甚至連涅槃、淨、空、定等亦不得住，他說：

「作住涅槃，被涅槃縛；住淨，被淨縛；住空，被空縛；住定，被定縛。」

涅槃、淨、空、定等，是學佛者所應修學的最高也是唯一境界。但到了這個境界，若即以爲樂而住其中，則即被其所縛。既被縛，原來修得的智慧立刻消失。所以，住涅槃、淨、空、定中，神會都認爲是「障菩提道」。蓋行者一經涅槃、淨、空、定而住之，即是取了涅槃、淨、空、定之相了。取相，即着我、人、眾生、壽者。經云：「凡所有相，皆是虛妄。」涅槃相、淨相、空相、定相也不例外。所以一住相中，當即墮落，又回復到原來的愚癡境界。

自性定中，無憶念妄想塵勞，因此，空寂中即有智慧。此一智慧善能分別世間青、黃、赤、白。但神會教人不得隨此分別起心，起心分別，即成妄心，行者對修行之法亦是如此。所以神會對神秀，普寂等教人：「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心甚深內證。」的教法，極力反對，他認爲這不但不是解脫心，而是法縛心。這樣的教法對行者不中用，一無善處。所以佛說：「莫入空定。」蓋入甚深空定，能「令大眾鈍故。」（涅槃）。入深定尚且不可，「凝心入定」當更乖離，一經「凝心」而入「深定」，一切諸般若波羅蜜就不能顯發了。

自性空寂之智慧，即具真知，知前際不來，後際不去，今則不住，打破三世際流，體現不生不滅、不來不去之真如佛性。神會認爲「去心是病，攝來是病。去來皆是病。」諸法無來去，知無來去，即知本性無住，無住之性，即是佛性。佛性者，眾生各具，自具佛性，須由自我智慧體知。神會教人：「不著佛求，不著法求。」著心外求者，就是邪求。所求不得，便生煩惱憂悲之苦，所以，神會教人「來去不計，有無雙遣，境智俱亡。即是自性菩提。」這就是教人遣妄歸真，他給拓拔面府書說：

「一切眾生，心本無相，所言相者，並是妄心。何者是妄？所作意住心，取空、取淨，乃至起心求證菩提涅槃，並屬虛妄。但莫作意，心自無物，即無物心，自性空寂。空寂體上，自有本智，能知以爲照用，故般若經云：應無所住而生其心。應無所住，本寂之體；而生其心，本智之用。但莫作意，自當悟入。」

由此觀之，神會教人修學方法，第一，莫作意、第二莫住心。使心空寂，空寂體上自有本智。本智能知，以為照用，就可知道「來去不計，有無雙遣，境智俱亡。」了。

空寂體上有本智之知以為照用，所以，神會對金剛般若經上所謂的「應無所住而生其心」之句，有簡明的釋義，他認為：「應無所住，是本寂之體；而生其心，為本智之用」的說法，與維摩詰經的說法是如一的。維摩詰經觀衆生品第七有這樣一段師利文殊的問題：

又問：善、不善孰為本？ 答曰：身為本。

又問：身孰為本？ 答曰：欲貪為本。

又問：欲貪孰為本？ 答曰：虛妄分別為本。

又問：虛妄分別孰為本？ 答曰：顛倒為本。

又曰：顛倒孰為本？ 答曰：無住為本？

又問：無住孰為本？ 答曰：無住則無本。文殊師利！

從無住本，立一切法。

這最後的一句「從無住本，立一切法。」就是金剛般若經上說的「應無所住而生其心」，也是神會說的「體寂」而「智用」的意思。

關於「無住」的教法，還有許多家，為了比較，茲錄如下：

鳩摩羅什：

「法無自性，緣感而起，當其未起，莫知所寄。莫知所寄，故無所住。無所住故，則非有無。非有無而為有無之本。無住，則窮其根源更無所出，故曰無本。無本而為物之本，故言立一切法也。」（李翊灼校輯「維摩經集註」）。

僧叡：

「無住即實相異名，實相即性空異名，故從無住有一切法」（同上）。

道生：

「所謂顛倒，正反實也，為不實矣。苟以不實為體，是自然無住也。既不自住，豈他住哉？若有所住，不得為顛倒，

故就顛倒取之為所明矣。以此為觀，復得有煩惱乎？」（同上）。

僧肇：

「心猶水也，靜則有照，動則無鑑。癡愛所濁，邪風所煽，涌溢波蕩，未始暫住。以此觀之，何住不倒？譬如面臨湧泉而責以本狀者，未之有也。倒想之無，本乎不住，義存於此乎。一切法從衆緣會而成。體緣未會，則法無寄。無寄，則無住。無住則無法，以無法為本，故能立一切法也。若以心動為本，則因有有相生，理極初動更無本也。若以無法為本，則有因無生，無不因無，故更無本也。無住故倒想，想倒故分別，分別故貪欲，貪欲故有身。既有身也，則善惡並陳。善惡既陳則萬法斯起，自茲以往，言數不能盡也。若善得其本，則衆末可除矣。」（同上）

至於智者在其「維摩經玄義」卷第二所釋「無住」之學，更是詞長而意繁，非深學者所不能達。

由上論諸德所釋「無住」的教法觀之，神會的教法實較簡練而明達多了。

七一年五月廿九日於淨室

（上接第13頁「禪的問題」）

本來源自一種神秘的能力，這能力是隨着禪而來的。所謂「神通」，正是那深奧神秘的宇宙生命的一種表現。禪與智，加上較此先行的制度戒律，構成了原始佛教重要的修道綱要。

後來的大乘禪，即基於這兩點，以之作為禪的支配力量，來批評原始教團的禪，而與盛起來；另外，初期的中國佛教徒，同時接受大小乘禪，因而在命運方面不免感到迷惑；由這兩點因素，再加上中國民族的那種比較樂天而貪婪的過剩的求知慾望，我們不是可以相當確實地探知其後中國禪宗不得不興起的必然性麼？固然，說之當否，有待讀者的判斷了。以下本文將盡量豐富地引用原手資料，俾能使讀者直接地聞得歷史上人物自身的說法。