

。凡人皆與佛陀平等。人的生命中，有強烈的主體性的直觀，能把這點體證出來；而其背後，則是一種深邃的冥想。所謂如來清淨禪、真如三昧、一行三昧等說法，即明顯地表示出這點。人的這種確定不移的信念，本來源於自家的深邃的冥想；但它在哲學上的根據，則已具在於「華嚴經」與「起信論」中了。這些思想，在印度與中國，已發展至成熟的階段。要之，當時的禪宗運動，是要在自家的生活中，體會到那些被人推崇的大乘經典的真理。

例如，如前所引，「起信論」的絕對覺悟（究竟覺）或本來覺悟（本覺）的思想，總是假定自心在本源上的實際覺悟的。不這樣，便不能說是自覺的思想，因這畢竟不是單純的知識與理論體系。不過，反過來說，這種成就，亦不能止於我們所說的樸素的冥想。北宗禪的成立，正意味着這樣的自覺實踐與思想運動，它是要涵蓋這種優秀的哲學與行道的。

宗密曾總結北宗禪的特色如下：

拂去煩惱塵，直觀清淨心，依據冥想，而通達大乘經典真理。（譯者按：此處作者未注明出處，故照原來的日文直譯。）

如前章所述，一切煩惱，都是偶然的。這是大乘經典的通說。煩惱塵之所以能拂去，那是由於人自心中，本來並沒有它的存在之故。由於沒有煩惱塵，故能拂去煩惱塵。而且，拂去煩惱塵，是必要的。在這點上，理論與實踐即顯出其分野處。北宗禪的特色，正是總合理論與實踐哩。

最常用來表示這一事實的，是所謂「客塵」。說本來的心清淨，是對這樣的客塵而言的。從本來清淨之性的立場來說，無有客塵，故清淨之名，亦變得無意義了。美麗的對象，反映在明鏡上，明鏡的清淨性不會增加；污穢的對象，反映在明鏡上，它的清淨性也不會減少。我們可以進一步說，明鏡即就污穢的對象，而映現它的污穢的姿態，不但不會削減它的清淨性，反而得以發

揮它本來的清淨性哩。美與醜，清淨與污穢，都是相對的東西，明鏡對它們都不會起差別的意識。北宗禪的目的，正是要掃除煩惱，把這樣的明鏡的本來清淨性，確認和體證出來哩。倘若我們套用體用的概念，則明鏡的本來清淨性是體，它能把清淨與污穢，平等地映現出來，這是用。具體的實踐，要透過用，全面拂除客塵，而歸向體，歸向本來清淨之性，把它自覺出來。體與用，是不能混同起來的。北宗禪在實踐方面，始終謹守着禪的界限。

二、離念與無念

相對的分別意識的種種想法與念頭，是要止息的；就這意義來說，通常我們可以這樣了解：北宗禪主張離念，荷澤神會一派則說無念。關於神會（六七〇—七六二）的南宗禪的事，我們以後會再有陳述。按離念是把明鏡的塵埃拂去，無念却表示要拂去的塵埃，原來是沒有的。這時的中國禪，已逐漸顯露出它獨有的特色了。

「起信論」已有離念的說法。神秀在其「大乘無生方便門」中，曾表示離念是佛的本質；它的說法如下：

是沒是佛？佛心清淨離有離無，身心不起，常守真心。是沒是真如？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，即無一物，是大菩提樹。

這一說明，使人想起六祖慧能（六三八—七一三）與神秀的有名的菩提樹的偈頌哩。我們當然可以像一般的那樣，說北宗主張階段的修行（漸悟），南宗則主張直接的覺悟（頓悟）；但我們更可以說，北宗禪實有華嚴哲學的色彩，它是要闡明禪的實踐本質，而這禪的實踐，是連着哲學而來的。

實際上，神秀在上面的解說，是依下面「起信論」的語句而來的；我們先前爲了解說道信的思想而引的「究竟覺」一段，與

此亦有關係。道信與神秀到底是尊重經典的；他們認真地作瞑想的實踐，是傑出的正統派禪者。按「起信論」的語句表示如下：

所言覺者，謂心體離念。離念相者，等虛空界，無所不徧，法界一相，即是如來平等法身。依此法身，說名本覺。

北宗禪即根據「起信論」的離念說，而主張心靈本來的真實性，教人離念，而直觀這真實性。曹溪慧能的弟子神會，對此竟猛烈攻擊哩。慧能與神秀同出於東山法門，同列十大弟子。關於慧能其人，在史實與思想方面，其確實性是難以肯定的。不過，我們可以把他看作是南宗的祖師，這南宗是神會所本而與北宗相對抗的南宗。東山法門的南北弟子的內訌，對於我們來說，有一方便處。我們可以透過北宗與神會的對抗，更明確地弄清楚它的禪的思想體系的一些問題。

三、神會對北宗的批判

首先，讓我們看看神會的批判。這裏我們引用他的「南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語」中的一節。這是鈴木大拙和胡適（一八九一—一九六二）他們所介紹的敦煌資料的一個部份。這是神會在授戒席上對一般信者說法的紀錄；時在開元初年，處在南陽龍興寺。

知識，一切善惡，總莫思量。不得凝心住，亦不得將心直視。心墮直視住，不中用。不得睡眠向下。便墮「睡」眼住，不中用。不得作意攝心，亦不得遠看近看。皆不中用。經云：不觀是菩提，無憶念故。即是自性空寂。

此中，神會對北宗禪作了全面的批判。「一切善惡，總莫思量」，這種說法，一般都以爲由他的老師慧能而來；但這更可以說是神會用來從正面否定上面所引神秀的「觀心論」的話語哩；

這即是要內觀自心中的清淨與染污這兩面的運作。神會以爲，清淨與污穢，善心與惡心的差別，實是永遠無法洗淨的染污。我們即使把染污的心視爲本來是偶然的東西，但倘若我們內觀與此區別開來的清淨的心，而一動不動地把心定住於那處的話，則這已是拘束了。這是由於，心已經在那裏被縛繫着了。

「大乘無生方便門」對瞑想的訓練，有很詳盡的解說。其意即是：心不起妄念，順垂直線而向下凝視，把精神集中到內面去；或者向外面游曳，把心力定住。這亦是印度自古以來常用的瞑想方式。神會對於這種瞑想，却猛烈抨擊哩。最後所引的經文，出自「維摩經」菩薩品；那是維摩話語中的一部分，用來責備彌勒的思考方式的；後者以覺悟爲意識分別。神會即根據這點，要從根本處來推翻北宗禪的觀心的立場。

四、甚麼是心

北宗以不起妄心爲第一，而教人守護真心；神會却把它斥爲心之囚牢。到底神會是怎樣看離却囚牢的心呢？他的聽衆也生起這樣一個疑問。

〔問：〕心有是非不？

答：無。

……

〔問：〕心有住不？

答：心無住處。

〔問：〕和尚言：心即無住。知心無住不？

答：知。

〔問：〕知不知？

答：今推到無住處立知。

〔問：〕作沒無住？

〔答：〕是寂靜體，即名定。體上有自然知，能知本寂靜體，名爲慧。此是定慧等。經云：寂上起照。此義如是。無

住心不離知。知不離無（住）心，即無住；更無餘知。涅槃經云：定多慧少，增長無明；慧多定少，增長邪見。定慧等者，明見佛性。今推心到無住處便立知。知心空寂，即是用處。

冥想並不是停息心靈的活動，而一無所思。它却是那個不囿於任何外物，而無所住着的心靈的自由活動哩。在意識的心靈的根底裏，實有一種自然之知。這本來的自然之知，使心的覺悟，成爲可能。神會對於這自然之知的作用，極爲重視。這是由內自然而知的；如北宗禪所主張那樣，這與自外而觀而悟的對象，拉不上關係。不管你如何說直觀，我們對於被觀的東西，實無所知，而只是記憶而已。神會所說的知，却是無所住處的，故在它的根底中，並不具有支持這記憶的根據。知實是空寂心靈的本質。無所住處的心靈，依神會的用語，是「無住」。由無住之本，而起一切法。

這個意思，來自「金剛般若經」與「維摩經」。關於這點，神會自己也說過了。我們現在必須肯認一點：神會所謂「無住」是最具活動性、根源性的東西。這實是指般若波羅蜜的空的活動性。在基本立場上，神會的「無住」，與北宗的離念完全不同。

五、自然之知

離念是離却妄念，這是現實的具體的主張；無住則是最爲主體性的，根本的。特別要注意的是，神會把它稱爲自然之知。自然一語，見於「法華經」；但這原來是道家的話，指存在的本來狀態。事物本來即各有其自身的狀態，這表示一立場，不承認有造物者，使它成爲如是如是狀態。自然之知，即是這樣的個物的主體性原理。無住心靈與知其爲無住的心靈，並不是二；就自然一點看，它們完全地是一。

在北宗禪看來，離念本來亦是要屏息心靈的妄念與妄動；並不是要進入純然的無意識狀態，而是要覺悟到那個離却妄念的心

靈自己。「起信論」的本覺，也是同樣的意思。神秀即嚴格以不做小乘教徒，來自我警惕，後者只固執於禪定。但神會却以爲，離念仍是一種不自然的分別。他以爲，在現實中，由於有真心與妄念的差別，不管我們如何把妄念視爲偶然，離念與本來真心的自覺，這兩者之間，總是有鴻溝在，難以逾越。最低限度，從實踐的立場來說，要弄清楚偶然的妄念的出處，是不可能的；由於這是偶然的，故真心亦變得偶然了。

在神會看來，達摩的佛教，並不是由這樣的離念實踐的禪定而到本覺智慧這兩階段的；而是在空寂的心靈本體中，本來即有自然之知，這自然之知，自身即知空寂心靈。自然之知，是凡與聖、迷與悟對立以前的問題。這即是如來禪之爲如來禪的理由。神會再由此追溯而上，說佛陀的成道，亦正是透過這自然之知、無師之知而來的。所謂如來禪，是由無念而來的如來常住，是貫徹永恆的眞如佛性；這眞如佛性，依如來而覺悟得。

這樣，禪定與智慧，不管從心理方面抑從邏輯方面來說，都不能分而爲二。這完全是一物的兩面，誰也不能作一方的主人。神會在此，即以禪定比作燈，以智慧比作它的光。沒有光的燈是不可能的，離燈的光也是不可能的。光是燈的光，燈離光也不可能存在。燈是光之體，光是燈之用。燈與光，正是體用的關係。兩者的任一，都是不能解消的。這個譬喻，在著名的「六祖壇經」中亦可見到。這本書有很多問題，但可以肯定的是，上面那個燈與光的譬喻，代表南宗的說法。就主張燈與光爲一體這點來說，這本書所持的態度，比神會猶爲強烈。

六、神會說法的基礎和它的危險性

要之，神會的基礎，是「無住之心有本知」。唐順宗在做太子時，問及華嚴宗的澄觀有關佛教的大要時，澄觀答以「無住心體自身即是靈知，而無昏惑」的意思；宗密也以同樣的心靈本質爲知，以爲「唯有知是一切靈妙根本」；這都受到神會的影響。不過，北宗的本覺思想，透過神會的批判，而移到本知的立場上

去，這對於一直固守着實踐的禪立場的北宗來說，雖然它基於同樣的華嚴哲學，但却隱藏着危險性：它是早晚會突破這本知的。換言之，這是本知的自己限定，是本知的封閉世界。

本覺的覺悟，雖然是根源性的，但它既然是覺悟，即表示有非本來的而是偶然的昏沉了。倘若仍然有昏沉，則即使是已覺悟了，也是沒用的。本覺是佛的覺悟，而佛是異乎凡人的存在。神會的本知，則超過這種覺悟的限定，而指向人的生命的普遍主體性。他的主張實潛伏着一種中國式的人文觀點，那是不同於印度的般若立場的。這觀點在本質方面，類似以後宋學的「格物致知」，和王陽明（一四七二—一五二八）的「致良知」。不管它如何似法，這與佛教的般若波羅蜜之知，是完全不同的。關於這點，我們後面會再討論。這裏且讓我們再看看神會的說法吧。

七、不圍而生心

般若經云：菩薩摩訶薩，應生清淨心；不應住色生心，不應住聲香味觸法生心。應此並用無住者。今推知識無住心〔如〕是而生其心者。知心無住，是本體空寂。從空寂體上起知，善分別世間青黃赤白，是慧。不隨分別起〔心〕，是定。

「般若經」的引語，依著名的鳩摩羅什所譯「金剛般若經」的「應無所住而生其心」一句而來。梵語的原文，本來沒有這一句，這是鳩摩羅什加插入來的東西。這在其他地方則譯為「應生無所住心」，與原文應生起不圍於任何外物的心的意思相符。神會特別引用「應無所住而生其心」這一屈折的語句，因這與他對定慧的想法較易於配合哩。但這樣解釋，不免牽強。

此中，神會強調「從空寂體上起知，善分別世界青黃赤白，是慧。不隨分別起心，是定」，我們要特別加以留意。關於這點，僧肇亦喜引「般若經」的「不動實際而建立諸法」句及「維摩經」的「不捨道法而現凡夫事」句，它的用法，完全基於同一的思考方式。「實際」與「道法」是體，「諸法」與「凡夫」是用

。神會將此理解為空寂之體能起知的作用，這實巧妙地繼承與發展了中國的體用概念。

神會對北宗的批判，認為它的離念的主張，一方面會導致一種危險：缺乏現實的用，而成爲頑空的禪定。另一方面，現實的作用，反過來說，會使本來的心靈迷失，而走向純然的妄動；這種易被人視爲靜寂的禪定，其實已有妄動的趨向了。這些批判，當然是至當的。但神會的這種思考方式，如上面我們所注意者，自身也含有相當的誤解哩。

八、要體會得無念啊

神會的說法，繼續如下：

只疑如心入定，墮無記空。出定已後，起心分別一切世間，有喚此爲妄心。此則慧時則無定，定時則無慧。如是解者，皆不離煩惱。住心看淨，起心外照，攝心內澄，非解脫心，亦是法縛心，不中用。涅槃經云：佛告琉璃光佛：善男子，汝莫作入甚深。何以故？令大眾鈍故。若入定，一切諸波羅蜜不知故。但自知本體寂靜，空無所有，亦無住著，等同虛空，無處不遍，即是諸佛眞如身。眞如無念之體；以是義故，主無念爲宗。若無念者，雖具見聞覺知，而常空寂。即戒定慧學，一時齊等。萬行俱備，即同如來知見廣大深遠。

「疑如心入定，……：……：……住心看淨，起心外照，攝心內澄」這四冥想，實是神會概括北宗的毛病的說法。他常常提起這四句，而抨擊其非是。他以爲，這足以妨礙眞正的覺悟；這與舍利弗在靜寂的樹林中坐禪，而爲維摩所嚴加申斥，完全相同。其後，著名的臨濟義玄（？—八六六）他們，也借這些語句來批判坐禪與冥想的偏差，說這是清淨業啊造地獄業啊。我們可以說，神會的批判，對以後中國禪的發展，有決定性的影响。（未完待續）