

中華佛學學報第 12 期 (pp.53-68)：(民國 88 年)，
臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 12, (1999)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

讀慧海《頓悟入道要門論》隨記

樓宇烈
北京大學宗教學系教授

提要

本文由讀慧海《頓悟入道要門論》而引發出對禪宗南宗頓悟法門理解中存在的一些問題的思考。如禪宗頓悟法門與經典的關係問題，文章認為在五家禪分門以前，禪宗大師們都是很重視以經典來證頓悟法門的，雖不必說「藉教悟宗」，但「藉教明宗」是不辯的事實。又如，自宗密以後，一般都比較注意馬祖道一洪州宗與神會荷澤宗之間的差異，然從慧海的著作中看，兩者有許多相同之處，值得進一步研究。再如，不少禪宗思想研究者，把禪宗南宗以心性為本體思想詮釋為「真常唯心」說，文章認為，從慧能到神會到道一、慧海、黃檗希運，乃至五家以後的主要禪宗大師，都是堅持般若性空、中觀八不中道立場的。

關鍵詞：1.慧海 2.頓悟 3.藉教明宗 4.神會 5.般若性空

一

慧海，號大珠，生卒年不詳，福建人。他先依浙江大雲寺道智受業，後參江西馬祖道一，經道一示以：自家寶藏「一切具足，更無欠少，使用自在，何假向外求覓」，頓悟禪宗「佛是自性作，莫向身外求」^[1]之宗旨。慧海在師事道一六年後，因受業師道智年老，遂回大雲寺奉養業師，晦跡藏用，著《頓悟入道要門論》一卷。此論後為法門師侄玄晏竊呈道一，道一閱後大為激賞，與門下講：「越州有大珠，圓明光透，自在無遮障處也。」慧海有大珠之號即因於是。之後，由聞其名而前來請益的各方經教師和參禪者絡繹不絕，慧海即事即理，發明禪宗頓悟無念宗旨，影響深遠。此等問答，後人匯集為《諸方門人參問》一卷，與《頓悟入道要門論》同時流通。

道一門下龍象輩出，在通常的禪宗傳法譜系中，百丈懷海是道一嫡傳嗣法大弟子。然大珠慧海在當時的影響絕不亞於百丈懷海，特別在對禪宗頓悟無念宗旨理論的闡發方面，應當說是道一門下第一人，所以在《祖堂集》和《傳燈錄》中，都把他列在道一眾弟子中的第一位。

禪宗標榜「以心傳心」，「教外別傳」，經一些人的過分渲染後，給人們的印象是禪宗排斥經教，輕蔑經論。其實，這中間有不小的誤會。正如不少人把禪宗強調的行住坐臥、動靜語默無非是禪，理解為完全排斥坐禪一樣，其中也有不小的誤解。禪宗強調行住坐臥、動靜語默無非是禪，是要人們把禪的根本精神貫徹於一切日常生活行為之中，破除對晏坐禪定形式的執著；是要人們於日常生活行為作用中去悟得本源清淨之自性，破除其離心離性去求道求佛的妄見，而並非完全否定或取消作為禪門日常功課之坐禪。同樣，禪宗強調「以心傳心」，「教外別傳」，主要是為了反對那種教條式的、只求字面意義的講經解經，破除人們對經典的盲從，而不是根本不讀經典、不依經典。此外，有些人由於過分渲染了禪宗的「中國化」特色，尤其是五家禪以後那種越來越玄奧的「提舉公案」、「參看話頭」、「互鬥機鋒」、「兼施棒喝」等接引修道形式，乃至「罵佛焚經」^[2]、「不許人看經」^[3]等「離經背佛」的行為，更是加深了人們對禪宗不依經教的印象。其實，禪宗的根本精神、基本思想和修行方法，應當說都是從印度佛教經典中提煉出來的，都可以找到它的經典根據。相傳達摩有「藉教悟宗」之說，^[4]而在早期禪宗祖師中，依經典立論也是一個不爭的事實。

二

按照傳統的說法，五祖弘忍以後，禪宗分為南北兩宗。儘管南北兩宗對初祖達摩以來的禪門宗旨與修禪方法儘管有著重大的分歧，但兩宗前期傳人們對禪宗立宗宗旨和修行方法是依經典立論這一點上，卻是一致的。其差別只是北宗歸

旨於《楞伽經》，而南宗歸旨於《金剛經》。即就南宗一脈來講，從慧能至五家分門立戶以前，各大禪師應當說都還是相當重視以經典來闡發禪宗宗旨的。

在敦煌文獻問世前，從慧能到五家分門立戶前，大禪師們較完整的傳世作品極少。除《壇經》外，較完整的傳世文獻僅有永嘉玄覺的《永嘉集》和《永嘉證道歌》，大珠慧海的《頓悟入道要門論》和《諸方門人參問》，黃檗希運的《傳心法要》和《宛陵錄》等可數的幾種，至於其他於後世有重大影響的一些大禪師們（如南嶽懷讓、青原行思、馬祖道一、石頭希遷等）的較原始的文獻則均已不傳，而僅能從以後五家傳人們編集的《燈錄》、《語錄》等著作中見其大概。其中記述是否符合這些大禪師們言行的本來面貌，現在已難判斷了。

現就玄覺、慧海、希運三人傳世文獻言，玄覺從未被看作六祖正傳，他雖於六祖處「一宿」悟道，然他始終融會教宗，論禪不離天台、華嚴教理。他的《永嘉集》、《證道歌》中有不少名言常為後來禪師們稱引，而其中主體則是闡發「淨修三業」、「三乘漸次」、「事理不二」等天台、華嚴的教理。黃檗希運是道一的再傳弟子，他的嗣法弟子，則是赫赫有名的臨濟宗創始者義玄。希運的《傳心法要》和《宛陵錄》對以後禪宗思想、宗風、乃至文獻等方面發展都有著重大的影響。在思想方面，希運把禪宗揭示的眾生清淨本性（佛性），直言之為「本來無一物」，徹底破除了人們對佛性的誤解與執著；在宗風方面，臨濟宗的「棒喝」，實濫觴於希運；至於文獻方面，我認為惠昕以後的《壇經》本，實受希運《法要》和《宛陵錄》不小的影響。試舉二例：一，《壇經》中慧能呈心偈（得法偈）的後兩句由「佛性常清淨，何處有塵埃」，演變為「本來無一物，何處有塵埃」，其來源就在《宛陵錄》；二，《壇經》中關於明上座（或作惠順）追趕慧能至大庾嶺上求法一事，敦煌本中記述極其簡略，僅說：「能於嶺上，便傳法惠順，惠順得聞，言下心開，……」，然惠昕以後的本子則加進了慧能問：「不思善，不思惡，正與麼時，那個是明上座本來面目？……」等內容，其來源就在《傳心法要》。大珠慧海的《頓悟入道要門論》和《諸方門人參問》二文，在闡發禪宗頓悟理論方面有其獨到精闢的見解，而其在表達形式上大量徵引經典以為理據，實在是敦煌文獻問世前禪宗文獻中唯一的一種。

大珠慧海這種大量徵引經典以論證頓悟之理的風格，對於後世禪者來講是不易理解的，然他們又不得不承認慧海以經典證禪理的契合無間。如明洪武6年（1373年）

p. 56

比丘萬金在刻《頓悟入道要門論》後序中就說：

蓋師之言，一本於經律論之要旨，而即事即理，全體全用，以發明向上一機，殺活予奪，縱橫逆順，無不合轍而還源也。

又說：

噫！大珠此編，語言文字耶？非耶？謂其語言文字，則道非語言文字；謂其非語言文字，而三藏之文了了在目，與此老胸襟流出者融會貫攝，羅列而前陳。 [5]

五家分門以後的一些禪師，越來越把禪理與教義割裂開來，對立起來，使原本平實明白的禪理修法，變得玄虛難測，流弊甚深。

其實，在五家禪成立以前，也已有人弄不清禪宗的以心傳心與依經教修行的關係了，更有人把修禪與經教完全對立起來。如在宗密的《禪源諸詮集都序》中，就有人向他提出：「今習禪詮，何關經論」這樣的問題。宗密也對當時那些把禪與經對立起來的看法，給予了指正。他說：

今時弟子，彼此迷源，修心者以經論為別宗，講說者以禪門為別法。聞談因果修證，便推屬經論之家，不知修證正是禪門之本事；聞說即心即佛，便推屬胸襟之禪，不知心佛正是經論之本意。

宗密強調修禪與學經的融通，他認為：「須知經論權實，方辨諸禪是非；又須識禪心性相，方解經論理事。」他嘗舉一譬喻說：「經如繩墨，楷定邪正者。繩墨非巧，工巧者必以繩墨為憑；經論非禪，傳禪者必以經論為準。」然宗密的融通思想並未得到以後禪師們的認同，五家分門以後，禪教的分離和對立，有過之而無不及。

宋元豐 8 年（1085 年），蘇軾應金山寺佛印了元禪師之請，為書《楞伽經》一部，刻板印施。在序中，他對當時的禪風深有感慨地說：

近歲學者，各宗其師，務從簡便，得一句一偈，自謂了證。至使婦人孺子，抵掌嬉笑，爭談禪悅。高者為名，下者為利，餘波末流，無所不至，而佛法微矣。

另有蔣之奇者，在得到蘇軾書的《楞伽經》後，對當時佛門的種種偏執也評論說：

至於像法末法之後，去聖既遠，人始溺於文字，有入海算沙之困，而於一真之體，

p. 57

乃漫不省解。於是有祖師出焉，直指人心，見性成佛，為教外別傳，於動容發語之頃，而上根利器之人，已目擊而得之矣。故雲門至於罵佛，而藥山至戒人不得讀經，皆此意也。由是去佛而謂之禪，離義而謂之玄，故學佛者必詆禪，而諱義者亦必宗玄，二家之徒更相非，而不知其相為用也。

其實，「說豈有常哉，救其偏而已。學佛之敝，至於溺經文、惑句義，而人不體玄，則言禪以救之。學禪之敝，至於馳空言、玩琦辯，而人不了義，則言佛以救之。二者更相救，而佛法完矣。」所以，「之奇以為禪出於佛，而玄出於義，不以佛廢禪，不以玄廢義，則其近之矣。」^[6] 上述蘇軾和蔣之奇的意見，應當說是切中佛門時弊，相當中肯的。大珠慧海的《頓悟入道要門論》對糾正五家禪門以後所出現的偏執，是有極大啟發的。

三

由於書缺有間，文獻不足，現在人們對從慧能至五家分門以前理路禪風的研究，大多只能以後來五家史料所述為據，因此在各種禪籍史書中，從慧能至五家分門以前，與五家分門以後的理路禪風，沒有多少差別。然明顯的事實是，考前後所出之五家史料，禪師行實不斷有所增益、演義，很難讓人確信。而如大珠慧海《頓悟入道要門論》一類風格的作品，宋代以來的官版大藏經中，均未收錄，只在明末民間聚刻的《嘉興藏》纔見收錄。這樣，人們如何得以窺見五家以前禪宗宗風之原貌呢？其實，如細心深入考察，從慧能至五家分門以前，與五家分門以後的理路禪風是有很大不同的。所幸者是敦煌文獻的重現於世，其中留存了不少五家以前禪師們的文獻資料，使我們得以對從慧能至五家分門以前的禪宗理路風格，做一番新的思考。敦煌文獻中佛典最多，其間與禪宗有關的資料也不少，而且就現在看到的，已經過初步整理的部分，大致可以說，都是五家分門以前的禪宗文獻。這方面，日本學者已有很多研究成果。而在本節中，我只想結合《頓悟入道要門論》的論理風格，選幾種能夠揭示從慧能至五家分門以前禪宗理路風格某方面特點的文獻，做一些分析。

這幾部文獻就是：神會的《荷澤神會禪師語錄》（《南陽和尚問答雜徵義》）等、摩訶衍的《頓悟大乘正理決》、佚名的《歷代法寶記》和《諸經要抄》（今人擬名）等。從這幾部文獻中，我們可以看到與《頓悟入道要門論》相同的理路風格，即都十分重視以徵引經典來作為闡發禪理、確立頓悟法門之依據。這也就是說，與五家分門以後，各家主要以《壇經》為立論依據，提舉祖師言行為參修公案的理路風格特點相比較，

p. 58

這一時期禪師們是十分重視經教的，他們不僅以經律論來傳授佛教的一些基本觀點和名相，而且還十分注意禪宗所傳頓悟法門在經律論上的根據（其中也有聲稱，依經不依論者）。相傳達摩祖師所講「理入」之法的要點之一為「藉教悟宗」，五家以後的頓門禪師大多把它歸之於「漸修」一途，言不及之。然而，從慧能至五家分門以前的頓門禪師，卻不乏廣引經論、「藉教明宗」的雄辯家。

我對這幾部作品中的引經情況做了一個粗略的統計（按，僅限於明確標出經名者，其餘雖引自經論，然未標明經名者，未計算在內）。慧海作品中引經的情

況為：《金剛經》、《楞伽經》、《禪門經》、《涅槃經》、《法句經》、《佛名經》、《思益經》、《楞嚴經》、《維摩經》（《淨名經》）、《華嚴經》、《遺教經》、《菩薩戒經》、《大律》、《起信論》等。

神會語錄中引及的經論有：《涅槃經》、《維摩經》、《金剛經》、《般若經》、《小品般若波羅蜜經》、《文殊般若經》、《聖天王般若經》、《花嚴經》、《法華經》、《楞伽經》、《大智度論》等十一部經論。其中更編造了一個由菩提達摩至慧能，六代以《金剛經》說如來知見，傳禪宗法脈的系統。

摩訶衍是在當時吐蕃統治地區傳播禪宗頓悟法門的一名禪師。大約在八世紀末，一批印度僧人向吐蕃王（贊普）進言說：「漢僧所教授頓悟法門，並非金口所說，請即停廢。」為此，在吐蕃王的命令和主持下，展開了一場藏傳佛教史上一次著名的漢僧頓悟法門與印度僧人次第修習之間的大論爭。關於這次論爭的結果，藏文《布頓佛教史》上的記載與漢文流傳文獻的記載不完全相同，此當另述。這裡提及的《頓悟大乘正理決》，即是唯一保存下來的有關此次論爭的漢文文獻。此文獻是摩訶衍請其信徒王錫整理成文的，內容記述摩訶衍奉吐蕃王之命，對印度僧人的責難和挑戰一一作出辯駁和回答，其主題即在於證明禪宗頓悟法門為佛金口所說。因此，在這部文獻中每回答一個問題，或論及一個題目，都要引經據典，也就不足為奇了。《頓悟大乘正理決》中引及的經論有：《大佛頂經》（《佛頂經》，即《大佛頂首楞嚴經》）、《金剛經》、《楞伽經》、《諸行無法經》、《金剛三昧經》、《涅槃經》、《思益經》、《大般若經》、《華嚴經》、《十地經》、《寶積經》、《入如來功德經》、《密嚴經》、《法華經》、《普超三昧經》、《首楞嚴三昧經》等十六部佛經。此外，摩訶衍在一封上吐蕃王的奏文中歷數了他在平時修習中所依的經典和他指導弟子們讀誦的經典，他說：

摩訶衍所說，不依疏論，准大乘經文指示。摩訶衍所修習者，依《大般若》、《楞伽》、《思益》、《密嚴》、《金剛》、《維摩》、《大佛頂》、《花嚴》、《涅槃》、《寶積》、《普超三昧》等經，信受奉行。……亦曾於京中以上三處聞法，

p. 59

信受弟子約有五千餘人。現今弟子沙彌，未能修禪，已教誦得《楞伽》一部、《維摩》一部，每日長誦。 [7]

《歷代法寶記》是記述弘忍東山法門下另一支禪宗傳法世系的文獻。不過，它與記述北宗傳法世系的文獻——《楞伽師資記》（淨覺編）和《傳法寶記》（杜朮撰）不同。《歷代法寶記》首先確認傳弘忍衣鉢的是慧能，承認他禪宗六祖的地位，然後再樹立起另一個獲得傳法袈裟的弘忍弟子——智詵。該書編造的故事是，由於慧能未奉武則天之詔進京，而將傳法袈裟送至皇宮內道場供養，以後智詵應詔進京，一次在武則天前奏答稱旨，武則天同意他回四川本寺，並將傳法袈裟賜給了他。於是，智詵也獲得了傳承弘忍法席的合法地位，他傳法給德純寺處寂，處寂傳淨眾寺無相（金和尚），無相傳保唐寺無住，在

四川形成了一支獨具特色、很有影響的早期禪宗流派。從該系承認慧能六祖的地位，以「無憶、無念、莫忘」為宗旨（其中又以「無念」為中心），以及表彰神會的滑臺定宗旨等，他們應當屬於南宗。在這部文獻中記載的無相、無住的說法，同樣也大量引用經典，粗略統計有：《法句經》、《維摩經》、《金剛經》、《金剛三昧經》、《佛頂經》、《華嚴經》、《涅槃經》、《思益經》、《楞伽經》、《方廣經》、《禪門經》、《起信論》等。在這部文獻中，還記述了佛教傳入中國的概況和禪宗正法成立及其傳承的歷史等問題，其中引用經典更為廣泛。例如，一開始講述明帝感夢，佛法東傳情境時，一下子就列出了三十七部經論雜著，其中佛教經論有二十四部之多，如：《本行經》、《雜阿含經》、《普曜經》、《瑞應經》、《文殊師利涅槃經》、《清淨法行經》、《無垢光轉女身經》、《決定毗尼經》、《大佛頂經》、《金剛三昧經》、《法句經》、《佛藏經》、《瓔珞經》、《花嚴經》、《大般若經》、《禪門經》、《涅槃經》、《楞伽經》、《思益經》、《法華經》、《維摩經》、《藥師經》、《金剛般若經》、《付法藏經》等。[8]

最後要提一下的就是《諸經要抄》這部書。這部書是就傳法中的一些常見問題，摘抄部分經論的有關內容，以備查檢、引證之用。書中羅列的條目有：惡知識、善知識、假佛、真佛、法身禮、假三寶、真三寶、假戒、真戒、不淨說法、淨說法、有諍法、有為法等。所引經典有：《佛藏經》、《念誦結護法普通諸部》、《般若心經》、《金剛三昧經》、《大般若經》、《金剛經》、《維摩經》、《法華經》、

p. 60

《入佛境界經》、《楞伽經》、《思益經》、《涅槃經》、《法句經》、《諸法無行經》、《花嚴經》、《瓔珞經》、《禪門經》、《大佛頂經》、《文殊行經》、《決定毗尼經》、《寶積經》等。一些學者的研究認為，此書所引經典，與《歷代法寶記》所引經典大部分相同，特別是其中的《金剛三昧經》、《禪門經》等都是禪宗常引用的疑偽經，又所引經文中有「見性成佛道」，「無上大乘」，「大乘頓教法門」等語句，可見這是一部與禪宗有密切關係的書，很可能是當時禪師們手邊的常備書。[9]

五家禪以後的禪宗文獻中，都很喜歡突出六祖慧能不識文字這一點，作為強調禪宗不依經教，全憑心悟之有力證據。其實，不識字與不依經教不是一回事，不識字當然不能自己讀經書，但不妨礙聽別人讀經書，請別人給他讀經書。事實上，我們透過《壇經》、《曹溪大師傳》等著作，至少可以看到，慧能曾聽人或請人讀過《金剛經》、《涅槃經》、《法華經》、《投陀經》等，而在他傳道講法中也直接引用過《金剛經》、《涅槃經》、《法華經》、《維摩經》（《淨名經》）、《菩薩戒經》等經典。

通過以上簡單的羅列，我想從慧能至五家分門立戶以前，禪宗大師是相當重視以經典來闡發禪宗宗旨的這一特點，當不應有所懷疑了。了解這一點，對糾正由五家禪以後所造成的一般人對禪宗的片面印象是大有好處的，對禪宗的未來發展也是有借鑒意義的。

四

上文已經說過，大珠慧海是馬祖道一的門下，按照宗密的說法屬於江西洪州宗，洪州禪與荷澤（神會）禪在總體上是相同的，但在一些禪師們的眼中，他們之間是存在著不少差異的。如裴休在《禪源諸詮集都序敘》中稱：「荷澤直指知見，江西一切皆真」，宗密則更細緻地分析兩者之間細微差異處。如他認為：「荷澤於空無相處指示知見，令人認得便覺自心，經生越世永無間斷」，而「洪州雖云靈覺，但是標眾生有之，如云皆有佛性之言，非的指示，指示則但云能言語等。」兩者的差異是：

洪州云心體不可指示，但以能諺語等驗之，知有佛性，是比量顯也。荷澤直云心體能知，知即是心，約知以顯心，是現量顯也。洪州闕此。[\[10\]](#)

今讀大珠慧海的《頓悟入道要門論》和《諸方門人參問》，我們卻發現其中有不少與神會《語錄》中相同或類似的內容和問答，洪州禪（至少是大珠慧海）與荷澤禪的關係，

p. 61

似乎還直得進一步加以研究。例如：

慧能以來，禪宗均以佛法中之「最上乘」自許，標榜其高於一般教派所稱的「三乘」。《壇經》中，嘗有慧能答智常問「四乘法義」，曰：「見聞讀誦是小乘，悟法解義是中乘，依法修行是大乘，萬法盡通，萬行俱備，一切無雜，且離法相，作無所得，是最上乘。」[\[11\]](#) 到了神會那裡，他不再泛泛談此四乘法義，而是重點來判分「最上乘」與「大乘」的差別。《神會語錄》中有這樣一段問答：

禮部侍郎蘇晉問：云何是大乘，何者是最上乘？答曰：菩薩即大乘，佛即最上乘。問曰：大乘、最上乘，有何差別？答曰：言大乘者，如菩薩行檀波羅蜜，觀三事體空，乃至六波羅蜜，亦復如此，故名大乘。最上乘者，但見本自性空寂，即知三事本來自性空，更不復起觀，乃至六度亦然，是名最上乘。

而在《頓悟入道要門論》中我們也可以看到同樣的設問和回答：

又云：大乘、最上乘，其義云何？答：大乘者是菩薩乘，最上乘者是佛乘。又問云：何修而得此乘？答：修菩薩乘者，即是大乘。證菩薩乘，更不起觀，至無修處，湛然常寂，不增不減，名最上乘，即是佛乘也。

關於無情之物有無佛性的問題，是當時佛教各派之間爭論得非常熱鬧的一個理論問題，在禪宗內部也存在著不同的意見。天台宗湛然和禪宗中的牛頭宗等都是主張佛性遍一切處，無情亦有佛性的，而神會則是堅決反對無情有性說的。在他《語錄》中有這樣一段問答：

牛頭山袁禪師問：佛性遍一切處否？答曰：佛性遍一切有情，不遍一切無情。問曰：先輩大德皆言道：青青翠竹盡是法身，鬱鬱黃花無非般若。今禪師何故言道，佛性獨遍一切有情，不遍一切無情？答曰：豈將青青翠竹同於功德法身，豈將鬱鬱黃花等〔於〕般若之智？若青竹黃花同於法身般若者，如來於何經中說與青竹黃花授菩提記？若是將青竹黃花同於法身般若，此即外道說也。何以故？《涅槃經》云具有明文，無佛性者，所謂無情物是也。

大珠慧海對無情有性說同樣持激烈的批判立場。在《諸方門人參問》中，有三處談及這個問題，觀點與神會完全一致。一則說：

馬鳴祖師云：所言法者，謂眾生心，若心生故，一切法生，若心無生，法無從生，

p. 62

亦無名字。迷人不知，法身無像，應物現形，遂喚青青翠竹總是法身，鬱鬱黃花無非般若。黃花若是般若，般若即同無情；翠竹若是法身，法身即同草木。如人吃筍，應總吃法身也。如此之言，寧堪齒錄。

又一則說：

講《華嚴》志座主問：何故不許青青翠竹盡是法身，鬱鬱黃花無非般若？師曰：法身無像，應翠竹以成形；般若無知，對黃花而顯相。非彼黃花翠竹，而有般若法身也。故經云：佛真法身，猶若虛空，應物現形，如水中月，黃花若是般若，般若即同無情，翠竹若是法身，翠竹還能應用（烈按，此句《祖堂集》作：「翠竹還同應物不」）。座主會麼？曰：不了此意。師曰：若見性人，道是亦得，道不是亦得，隨用而說，不滯是非；若不見性人，說翠竹著翠竹，說黃花著黃花，說法身滯法身，說般若不識般若，所以皆成諍論。志禮謝而去。

再一則則態度更為明確，言詞更為激烈：

講《華嚴》座主問：禪師信無情是佛否？師曰：不信。若無情是佛者，活人應不如死人，死驢死狗，亦應勝於活人。經云，佛身者，即

法身也，從戒定慧生，從三明六通生，從一切善法生。若說無情是佛者，大德如今便死，應作佛去。

據《曹溪大師傳》載，慧能為大眾初開法門時說，「我有法，無名無字、無眼無耳、無身無意、無言無示、無頭無尾、無內無外、亦無中間、不去不來、非青黃赤白黑、非有非無、非因非果。」然後問眾人：「此是何物？」正當大家面面相覷，不知如何回答時，神會出來回答說：「此是佛之本源」、「本源者諸佛本性」云云。然後慧能打了神會數下，命大眾散去，只留下神會。到了晚上，慧能問神會道：「我打汝時，佛性受否？」答曰：「佛性無受。」慧能又問：「汝知痛否？」答曰：「知痛。」又問：「汝既知痛，云何道佛性無受？」神會答曰：「豈同木石。雖痛而心性不受。」慧能對神會的回答十分讚賞，稱他「得真正受三昧」。神會由此「密受付囑」。這是神會得法傳承的重要記載，而討論的問題則是關於妄身有受時，佛性（或心性）受不受，這樣一個重要的理論問題。妄身有受而佛性無受的觀點，實際上也就是禪宗始終堅持的不離煩惱而得菩提，不離生死而證涅槃的道理。這段記錄在敦煌本《壇經》中完全沒有，而在以後的各種《壇經》本子中雖都加進了這一段記述，然段落前後顛倒，有關痛不痛問題的問答也與佛性受不受的問題毫無關係，使原有的理論深意蕩然無存。

p. 63

在神會《語錄》中，我們可以看到，他非常強調「煩惱與佛性，一時而有」，也討論了佛性受不受的問題。其中有一段記述：

揚州長史王怡問曰：佛性既在眾生心中，若死去入地獄之時，其佛性為復入不入？答曰：身是妄身，造地獄業亦是妄造。問曰：既是妄造，其入者何入？答曰：入者妄入。問：既是妄入，性在何處？答曰：性不離妄。〔問〕：即應同入否？答：雖同入而無受。問：既不離妄，何故得有入無受？答曰：譬如夢中被打，為睡身不覺知，其佛性雖同入，而無所受。故知造罪是妄，地獄亦妄，二俱是妄受妄，妄自迷真，性元無受。

此處對於佛性無受的道理，比《曹溪大師傳》中更為深入明白。有意思的是，大珠慧海也碰到了同樣的提問。《頓悟入道要門論》和《諸方門人參問》中分別都有討論這個問題的記述。《參問》中比較簡單：「曰：眾生入地獄，佛性入否？師曰：如今正作惡時，更有善否？曰：無。師曰：眾生入地獄，佛性亦如是。」《要門論》中的討論則比此處詳細得多，文曰：

問：受罪眾生，有佛性否？答：亦同佛性。問：既有佛性，正入地獄時，佛性同入否？答：不同入。問：正入之時，佛性復在何處？答：亦同入。問：既同入，正入時眾生受罪，佛性亦同受罪否？答：佛性雖隨眾生同入，是眾生自受罪苦，佛性元來不受。問：既同入，因何

不受？答：眾生者是有相，有相者即有成壞；佛性者是無相，無相者即是空性。是故真空之性，無有壞者。喻如有人於空積薪，薪自受壞，空不受壞也。空喻佛性，薪喻眾生，故云同入而不同受也。

這裡，慧海的具體論證方法與神會不盡相同，但他們的結論則是完全一致的。

關於佛先法先的問題，也是人們常常提出的疑問。神會《語錄》中有這樣的記述：

洛陽縣令徐鍔問曰：一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出，未審佛先，未審法先，即稟何教而成道。若是法先者，法即是何人所說？答曰：若論文字，佛先法後，若論寂滅法中，法即先，佛後。又明經義，經云：諸佛之師，所謂法也。以法常故，諸佛亦常。佛稟何教，而成道者？經所說，眾生有無法（師）智，有自然智，眾生承自然智，任運修習，謂寂滅法，得成於佛。佛即遂將此法轉教化眾生，眾生承佛教修習，得成正覺。

慧海的《要門論》中也有相同的問答記述：

p. 64

問：只是佛之與法，為是佛在先，為是法在先。若法在先，法是何佛所說？若佛在先，承何教而成道？答：佛亦在法先，亦在法後。問：因何佛法先後？答：若據寂滅法，是法先佛後；若據文字法，是佛先法後。何以故？一切諸佛，皆因寂滅法而得成佛，即是法先佛後。經云：諸佛所師，所為（謂）法也。得成道已，然始廣說十二部經，引化眾生，眾生承佛法教，修行得成佛，即是佛先法後也。

兩者的引經和結論完全相同。

按禪宗頓悟法門的理論，必然可推出即身或當生成佛的結論，然慧能對此沒有明確表述過。神會最早對此作了明確的回答，《語錄》中記述了他回答中天竺國梵僧伽羅蜜多三藏弟子康智圓的一段問答：

智圓問：一切眾生皆云修道，未審修道者一生得成佛道不？和尚答言：可得。又問：云何可得？答：如摩訶衍宗，恆沙業障，一念消除，性體無生，剎那成道，何況一生而不得耶？

慧海也有相同的觀點，如他說：「頓悟者，不離此生，即得解脫。」「修頓悟者，不離此身，即超三界。」有一位源律師對他的這種說法提出了質疑：「禪師每云，若悟道，現前身便解脫，無有是處。」慧海反問道：「有人一生作善，忽然偷物入手，即身是賊否？」源律師回答說：「故

知是也。」慧海立即推論說：「如今了了見性，云何不得解脫！」源律師仍不服，說：「如今必不可，須經三大阿僧祇劫始得。」慧海問：「阿僧祇劫，還有數否？」源律師沉不住氣了，厲聲責問道：「將賊比解脫，道理得通否！」比喻總只是比喻，所以慧海回答說：「闍黎自不解道，不可障一切人解；自眼不開，瞋一切人見物。」慧海堅定捍衛頓悟法門不離此生、此身得成佛道的立場，發展了神會的思想。

僅就以上所舉幾點，我們可以看到慧海與神會有不少相通之處，他們之間的理論聯繫，乃至洪州宗與荷澤宗之間的關係，似乎都值得重新檢討一番。

五

大珠慧海在《頓悟入道要門論》和《諸方門人參問》中，對禪宗頓悟法門的一些主要概念、修行方法和根本宗旨等，都有十分透徹的了悟，並引經據典從理論上對之做了相當細緻和明晰的闡述，在不少方面發展了慧能、神會等人的思想，無怪乎受到馬祖道一的讚賞。這裡隨舉數例以見一般。

「頓悟」是南宗的根本法門。「頓悟」要悟什麼？按照《壇經》中的說法就是要「自識本心，

p. 65

自見本性」。《壇經》中反覆強調說：「若識本心，即是解脫」，「見自本性，即得出世」，而概括為一句話，就是人們熟知的：「識心見性，自成佛道。」何謂「本心」或「本性」？按《壇經》中反覆闡明的意思，即指「本元自性清淨」的「自心」「真如本性」。神會是使頓悟法門得以確立和發揚於世的一位功臣，他對頓悟法門做了廣泛的發揮，僅對「頓悟」這一概念，就從十一個不同的方面對其進行了詮釋。如說：「事須理智兼釋，謂之頓悟」；「並不由階漸，自然是頓悟義」；「即心無所得者為頓悟」；「不捨生死而入涅槃頓悟」等等。以往人們對神會的這些詮釋比較注意於「並不由階漸」這一條，然慧海則不然，他更注重於「即心無所得者」這一條。他在回答「云何為頓悟」時就說：「頓者，頓除妄念；悟者，悟無所得」。

如何來理解和把握「即心無所得者為頓悟」或「悟者，悟無所得」呢？這只有從南宗所體現的整個般若中觀思想中去理解和把握。不少禪宗思想的研究者，認為禪宗「識心見性」的心性論是本於所謂的「真常唯心」說，認為南宗仍認一心為真實不虛之本體者。正由於此，他們迴避對「即心無所得者」或「悟無所得」這一頓悟法門的根本特點，作出正面的解釋，甚至作出歪曲的解釋。不容否認，南宗確實以心或性為本體，慧海就對此有一明確的論述，他說：「心者是總持之妙本，萬法之洪源，亦名大智慧藏，無住涅槃，百千萬名，盡心之異號耳。」然而，究竟如何來理解此心體，乃是一個十分困難的問題。有人一聞心體，就把它看成一個真實不虛的心，其實這正是一種妄見。

所以慧海又說：「心無形相，非離言語，非不離言語，心常湛然，應用自在。祖師云：若了心非心，始解心心法。」這最後引「祖云」的說法，是非常關鍵的，若執心求心，是永遠也進不了頓悟法門的。眾所週知，南宗提唱「作用為性」，強調由體起用，離用無體。慧海在《諸方門人參問》中回答人問：「一切眾生皆有佛性，如何」問題時說：「作佛用是佛性，作賊用是賊性，作眾生用是眾生性，性無形相，隨用立名。」這是最充分體現南宗「作用為性」說的一種表述。這也就是說，有了作用，纔有性體，若無作用，體亦不見。神會嘗說：「本自性清淨，體不可得故。」慧海在回答關於「三身」問題時，最後也歸納說：「此三身亦假立名字分別，只令未解者看，若了此理，亦無三身應用。何以故？為體性無相，從無住本而立，亦無無住本。」所以，若頓悟「本元自性清淨」的「真如本性」，自可說是「即心無所得者」或「悟無所得」。南宗的「作用為性」說，一直遭到北宗和其他教派，乃至以後宋代理學家們的詬病或批判，最主要的罪名就是指責「作用為性」是以用為性，取消本體的實在。然如果我們從整個般若中觀思想去理解和把握南宗的頓悟法門，那麼，他們那種破除一切實在，證悟「無所得」，就是完全合乎邏輯理路的了。

南宗從慧能起就一直以「無念為宗」，對於「無念」，《壇經》、《神會語錄》中有許多詳細的詮釋，慧海在他的著作有也有大量的闡發。「無念」的中心意思是：

p. 66

「於念而不念」「無者，離二相諸塵勞；念者，念真如本性」^[12]或者說：「雖有見聞覺知，而常空寂」^[13]等等。慧海繼承和發展了慧能神會的「無念」理論。他首先分析了「念」有「正」、「邪」之分，然後強調說：「無念者，無邪念，非無正念」。那麼，什麼是邪念，什麼是正念呢？他說：

念有念無，即名邪念；不念有無，即名正念。念善念惡，名為邪念；不念善惡，名為正念。乃至苦樂、生滅、取捨、怨親、憎愛，並名邪念；不念苦樂等，即名正念。

接著，他對正念又作了進一步的闡發，說：「正念者，唯念菩提。」於是，有人追問道：「菩提可得否？」慧海答：「菩提不可得。」再追問道：「既不可得，云何唯念菩提？」慧海答：

只如菩提，假立名字，實不可得，亦無前後得者，為不可得故，即無有念。只個無念，是名真念。菩提無所念，無所念者，即一切處無心。是無所念，只如上說。如許種無念者，皆是隨事方便，假立名字，皆同一體，無二無別。但知一切處無心，即是無念也；得無念時，自然解脫。

慧海這裡所謂的「正念」，其實就是通常所講的「破執著」，就是般若中觀的不著兩邊的中道觀，就是大乘佛法諸法平等觀。值得注意的是，慧海把這種「無念」的「正念」說，貫徹到了六度、八正道等各個方面，並把它歸納稱之為「二性空」。人們一般說的「二性空」，指的是人無我和法無我的大乘二空觀，而慧海說的「二性空」則是專指不落對待邊見的諸法無分別中道觀。他說：「知二性空即是解脫，知二性不空，不得解脫，是名為智，亦名了邪正，亦名識體用。」慧海認為，大乘六波羅蜜名雖有六，都是隨事方便而假立的，「至於妙理，無二無別」，因此，隨行一波羅蜜，即能六度具足。這種思想在神會那裡也有表達，他是以行般若波羅蜜為例來說明此理的。慧海則結合他的「二性空」說，以行檀波羅蜜為例來說明此理的。他甚至認為，「迷人不解，五度皆因檀度生，但修檀度，即六度悉皆具足。」而修檀波羅蜜的核心，則是要「布施卻二性」。具體來講，就是要：

布施卻善惡性，布施卻有無性、愛憎性、空不空性、定不定性、淨不淨性。一切悉皆施卻，即得二性空。若得二性空時，亦不得作二性空想，亦不得作念有施想，即是真行檀波羅蜜，名萬緣俱絕。

p. 67

這種不落兩邊的「二性空」思想，在慧海著作中隨處可見。如說：「無淨無無淨，即是畢竟淨」；「無證無無證，是名畢竟證」；「無解脫心，亦無無解脫心，即名真解脫」；「無得無無得，是名畢竟得」；「無空無無空，即名畢竟空」；「無定無無定，即名真如定」等等。

通過「二性空」，慧海又把「無念」與「無心」連接了起來。他說：「菩提無所念，無所念者，即一切處無心。」又說：

萬緣俱絕者，即一切法性空是也。法性空者，即一切處無心是。若得一切處無心時，即無有一相可得。何以故？為自性空故，無一相可得。無一相可得者，即是實相。實相者，即是如來妙色身相也。《金剛經》云：離一切諸相，則名諸佛。

由此可見，慧海是堅定的般若性空、中觀八不中道的信奉者。這一立場還可從他對「佛法不盡有為，不住無為」的詮釋中看到。他說：

不盡有為者，從初發心至菩提樹下成等正覺，後至雙林入般涅槃，於一切法中，悉皆不捨，即是不盡有為也。不住無為者，雖修無念，不以無念為證；雖修空，不以空為證；雖修菩提涅槃、無相無作，不以無相無作為證，即是不住無為也。

因此，慧海十分深刻地揭示道：「無一法可取，無一法可捨，不見一法生滅相，不見一法去來相。」因為，「心性本來清淨」。

我認為，從慧能到神會到道一、慧海、希運，乃至到五家禪的主要大師們，他們都是繼承和堅持般若性空、中觀八不中道立場的。上面我們曾提及，黃檗希運以「本來無以物」來詮釋「佛性本清淨」或「諸法本性空」的道理，實際上是把般若性空的理論，徹底貫徹於禪宗頓悟法門的一種表現。這裡，我想再引兩段希運的話，進一步來看看禪宗的這一立場。希運嘗謂：

凡人多不肯空心，恐落於空。

又說：

凡夫取境，道人取心，心境雙忘，乃是真法。忘境猶易，忘心至難。人不敢忘心，恐落空無撈摸處。不知空本無空，唯一真法界耳。

因此，究竟應當如何來把握和詮釋禪宗南宗所說的「心」、「性」、「真心」、「佛性」、「真如」等概念的含義，仍是一個需要進一步深入研究的問題。

An Essay on Reading Hui-hai's Gateway To The Sudden Enlightenment To Truth

Lou Yylie

Professor, Department of Religious Studies, Peking University

Summary

Based on the reading of Hui-hai's Gateway To The Sudden Enlightenment To Truth, this article considers some issues in the understanding of gateways to sudden enlightenment in the Southern Zen tradition. Regarding the relationship between Zen gateways to sudden enlightenment and the Buddhist classics, the article maintains that before Zen was divided into five sects, the Zen masters relied heavily upon the classics to interpret the ways of sudden enlightenment, and it was a mere fact that the classical doctrines were employed to clarify the sectarian motif, though not to perceive it. Down from Tsung-mi, much attention has been paid to the differences between Hong-zhou Sect led by Ma-zu Dao-yi and He-ze Sect led by Shen-xiu. But according to the writings of Hui-hai, they share more in common than ever acknowledged. Furthermore, many scholars of Zen thought tend to interpret the idea of entity of mind in Southern Zen tradition as a doctrine that mind alone is perpetual reality. But this article suggests, rather, that prominent Zen masters such as Hui-neng, Ma-zu Dao-yi, Hui-hai, Xi-yun of Huang-bo Temple, and those after the five sects, all hold to the position of emptiness of self-nature in Prajñā and the middle way of eight negations in the Madhyamika.

Keywords: 1.Hui-hai 2.sudden enlightenment 3.the employment of classical doctrines to clarify the sectarian motif 4.Shen-hui 5.emptiness of self-nature in Prajñā

- [1] 《壇經》敦煌本〔三五〕。
- [2] 德山宣鑒，見《五燈會元》卷7。
- [3] 藥山惟巖，見《傳燈錄》卷14。
- [4] 淨覺：《楞伽師資記》卷1。
- [5] 見《嘉興藏》版《頓悟入道要門論》。
- [6] 以上引文出自《楞伽阿跋多羅寶經序》，臺灣佛教書局版《佛教大藏經》。
- [7] 以上《頓悟大乘正理決》文轉引自〔法〕戴密微著《吐蕃僧諍記》中譯本，耿昇譯，1984年，甘肅人民出版社。
- [8] 以上參看〔日〕柳田聖山著《初期的禪史（Ⅱ）——歷代法寶記》，1976年，筑摩書房。
- [9] 以上參看〔日〕篠原壽雄、田中良昭編《敦煌佛典與禪》，1976年，大東出版社。
- [10] 《中華傳心地禪門師資承襲圖》。
- [11] 敦煌本。
- [12] 《壇經》。
- [13] 《神會語錄》。