



国学名著讲读系列

顾问 王元化  
主编 胡晓明

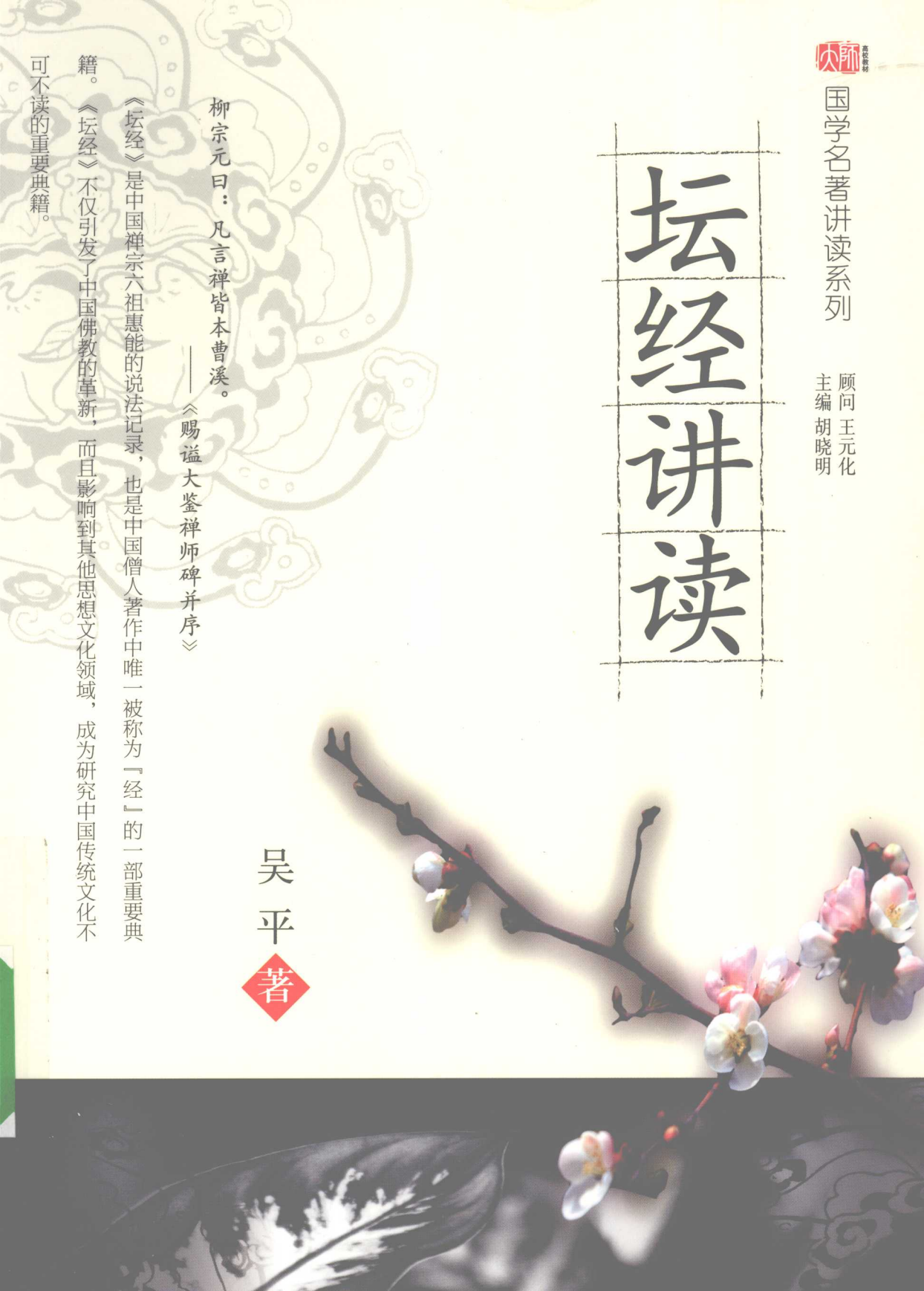
# 坛经讲读

吴平  
著

柳宗元曰：凡言禅皆本曹溪。

——《赐谥大鉴禅师碑并序》

《坛经》是中国禅宗六祖惠能的说法记录，也是中国僧人著作中唯一被称为「经」的一部重要典籍。《坛经》不仅引发了中国佛教的革新，而且影响到其他思想文化领域，成为研究中国传统文化不可不读的重要典籍。





国学名著讲读系列

# 坛经讲读

吴平著

华东师范大学出版社

## 图书在版编目(CIP)数据

坛经讲读/吴平著. —上海:华东师范大学出版社,2008

(国学名著讲读系列)

ISBN 978-7-5617-6053-6

I. 坛… II. 吴… III. ①神宗—佛经—中国—唐代②坛经—注释 IV. B946.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 066591 号

## 坛经讲读

著 者 吴 平

组稿编辑 曹利群

文字编辑 姜汉椿

装帧设计 黄惠敏

出版发行 华东师范大学出版社

社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062

电话总机 021-62450163 转各部门 行政传真 021-62572105

客服电话 021-62865537(兼传真)

门市(邮购)电话 021-62869887

门市地址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口

网 址 [www.ecnupress.com.cn](http://www.ecnupress.com.cn)

印 刷 者 上海市印刷三厂

开 本 787×1092 16 开

印 张 11.5

字 数 230 千字

版 次 2008 年 7 月第 1 版

印 次 2008 年 7 月第 1 次

印 数 6000

书 号 ISBN 978-7-5617-6053-6/K·302

定 价 23.00 元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社客服中心调换或电话 021-62865537 联系)

# 序

王元化

中国自古以来有着十分浓厚的人文经典意识。一方面是传世文献中有着代代相承的丰富多样的文化典籍(这在世界文化中是罕见的),另一方面是千百年来读书人对经典的持续研讨和长期诵读传统(这在世界历史上也是罕见的)。由于废科举,兴新学,由于新文化运动和建立新民族国家需要,也由于二十世纪百年中国的动乱不安,这一传统被迫中断了。但是近年来似乎又有了一点存亡继绝的新机会。其直接的动力,一方面是自上而下的提倡大力弘扬和培育民族精神,另一方面更主要是自下而上,由民间社会力量以及一些知识分子推动的又一次“传统文化热”,尤其表现在与八十年代坐而论道的文化批判不同,一些十分自发的社会文化教育形式的新探索。譬如各地开展的少儿诵读经典活动,一些民间学堂的传统文化研习,一些民办学校、农村新兴私塾等,对学习传统经典的恢复,以及一些大学里新体制的建立等。其时代原因,表面上看起来与中国近十年的经济活力与和平崛起有关系,其实比这复杂得多。至少可以提到的是:转型社会的道德危机和意义迷失所致社会生活的新问题及其迫切性;世界范围内各种思想的相互竞争相互激荡;在全球经济一体化和科技至上的社会环境中,公民社会的人文精神品质正在迅速流失;在这个背景下,年青一代人的中国文化特质正在迅速丧失;中国近现代思想史上,由文化激进主义而带来的弊端渐渐显露,中国文化由遭受践踏到重新复苏的自身逻辑以及文化觉醒;以及从经验主

义出发,从社会问题出发,实用地融合各种思想文化的资源以有利于社会全面发展和人的全面发展的新视野等等。总之,一方面是出现了重要的新机会,另一方面也有前所未有的危机。惟其复杂而多元,我们就不应该停留于旧的二元对立的思路,不应该坚执于概念义理的论争,不应该单一地思考文化思想的建设问题,而应该从生活的实践出发,根据我们变化了的时代内涵,提炼新的问题意识,回应社会的真正需要,再认识传统经典的学习问题。

所以,这套书我是欣然赞成的。在目前中国文化的发展出现前所未有的新机会,同时也是出现前所未有危机的情况下,华东师范大学出版社愿意做一点负起社会责任的事情,体现了他们的眼光、见识和魄力。如果有更多的出版社和文化单位愿意援手传统文化积累培育工作,中国文化的复兴是有希望的。是为序。

二〇〇五年七月二十二日

# 前 言

《坛经》是中国禅宗六祖惠能的说法记录,也是中国僧人著作中惟一被称为“经”的一部重要典籍。作为禅宗的“宗经”,《坛经》是惠能禅学思想的集中体现,在中国佛教中占有极其重要的地位。经过一千多年的流传,《坛经》对中国传统文化产生了极大的影响,其意义作用已经远远超出了佛教的范围。《坛经》是六祖惠能树立的新的禅学理论旗帜,他通过自己独特的禅学思想体系,不仅引发了中国佛教的革新,而且影响到其他思想文化领域,成为研究中国传统文化的一部不可不读的重要典籍。

惠能(638—713),又作慧能,俗姓卢。先世是范阳(今北京市西南)人,其父贬官至岭南新州(今广东省新兴县东),唐贞观十二年(638)生惠能,遂为新州人。惠能三岁丧父,稍长靠卖柴养母度日。龙翔元年(661),惠能赴黄梅东禅寺参拜五祖弘忍。八个月后,弘忍密授惠能衣钵,成为禅宗六祖。惠能得法后,回到岭南四会、怀集一带隐居,达十五年之久。仪凤元年(676),惠能至南海(今广东省广州市)法性寺,遇印宗法师,得以剃度受戒。次年,惠能至韶州曹溪宝林寺,弘扬“直指人心,见性成佛”的顿悟法门。神龙元年(705),唐中宗遣内侍薛简往曹溪召惠能入京。惠能以久处山林,年迈风疾,辞却不去。延和元年(712),惠能回新州小住,命门人建报恩塔。次年,惠能圆寂于新州国恩寺。唐宪宗时,追谥“大鉴禅师”。

惠能本与神秀同为弘忍门下的大弟子,由于禅法不同,于是分为南北二宗。神秀的北宗禅法多弘传于北方贵族阶层,惠能的南宗禅法则流行于岭南一带。开元十八年(730),惠能的弟子神会在洛阳定南北宗是非大会上,极力批评北宗禅为“师承是旁,法门是渐”。从此以后,北宗的势力逐渐衰退,南宗的势力迅速发展。

惠能具有很强的创新能力,他将以往的禅法来了一番革新,不重禅定,强调一切众生皆有佛性,皆可顿悟成佛,为佛教输入了新鲜的血液,出现了一派欣欣向荣的气象。惠能本人也成为后世禅宗的一面旗帜,禅宗南宗的僧人们无不打着六祖惠能的旗号,传播南宗禅法。惠能那朴实自由的思想,就像取之不尽、用之不竭的精神源泉,给禅宗文化带来了活力,使其源远流长,至今不衰。同时也滋润了后世思想家的心田,丰富了文学家、艺术家的想象力,使得一千多年来的中华文化又开出了五彩缤纷的花朵。惠能本人也称得上是人类文化史上的一个奇迹。从目不识

丁的樵夫到万众景仰的禅宗祖师,惠能的一生充满了传奇色彩。他以整个人生塑造的禅文化,至今仍然是人类思想文化宝库中最迷人、最有价值的一部分。

胡适先生曾将《坛经》列入《一个最低限度的国学书目》当中(《东方杂志》20卷4号,1923年2月25日)。钱穆先生也认为《坛经》是探索中国文化必读的典籍之一,还说《坛经》是“中国第一部白话作品”(《六祖坛经大义》,《大陆杂志》38卷5期,1969年3月)。由此可见,《坛经》不仅是中国佛教史上的重要典籍,而且也是中国思想史、文化史上的重要典籍。在北京大学、清华大学、华东师范大学等名校的《大学生必读书目》中,都有《坛经》一书。因此,了解《坛经》中的思想特色及其对后世的影响,有助于了解中国传统文化的发展轨迹,发掘中国传统文化中的思想精华。

# 一、《坛经》的禅学思想与实践

## (一) “心即真如”的本体论

佛教将有关人生和宇宙现象如何生起、万物的本原、本体与现象的关系等问题的理论称作缘起论。“缘”是结果所赖以生起的条件。“起”是生起的意思。缘起着重在“缘”字,“起”不过是表示缘的一种功能。“缘起”也就是一切事物所赖以生起的因缘。佛学理论认为,世间万事万物都是互相联系、互相依存、互相转化、互为条件的,都是在互相作用中得以产生和存在的。这些互相关系就是因果关系。因此,缘起论的实质也就是事物间的因果关系的理论。《杂阿含经》卷十二给“缘起”下的经典定义是“此有故彼有,此生故彼生”。这句话的意思是说因为这个东西的有,所以那个东西才有;因为这个东西的生,所以那个东西才生。缘起论是佛学理论的基石和核心,佛学的各种理论都是缘起论的展开,佛教大小乘各派都以缘起论作为自己全部世界观和宗教实践的基础理论,各派的思想分化、理论分歧,都是出自对缘起看法的不同。各派的缘起论大致有“业感缘起论”、“中道缘起论”、“自性缘起论”、“六大缘起论”、“真如缘起论”、“法界缘起论”等。惠能的思想则体现为“真如缘起论”。

“真如”是梵文意译,其意思是真正如实、常住不变的存在,也可以说是一种脱离现实世界、超越一切的永恒精神本体,世界上的一切,都是由它派生的。所谓“真如缘起”,就是说以“真如”为“缘”而生“起”世间和出世间的一切。“真如即是念之体,念即是真如之用。”(《坛经·定慧品》)惠能明确表示“真如”是本体,而且“真如”也能起“用”,所以才能以它为“缘”而生“起”世界上的一切。

在惠能看来,世间万物的本性就是“真”,而万物的形相就是“假”,就是“虚

妄”。他临终前说了一首《真假动静偈》：

一切无有真，不以见于真。  
若见于真者，是见尽非真。  
若能自有真，离假即心真。  
自心不离假，无真何处真？（《坛经·付嘱品》）

这首偈的意思是说世间的一切都不是真的，不要将假的当作真的来看。如果认为看到的东西都是真的，那么你的认识就不是真的。如果你能回光返照，反求诸己，在自性里就知道它是真的。如果你能离开世间一切的假形假相，那就是你的真心。你自己心里不离开假，何处能找到真呢？惠能在这里说的“真”就是真如，也就是万物的本性、众生的本性、人的本性。惠能认为“凡所有相皆是虚妄”，万物有生有灭，所以是虚妄不实，而真如则是“性本无生无灭”。

“于自性中万法皆现”（《坛经·忏悔品》），这句话是“真如缘起论”的典型观点。这里的自性是指真实的本有体性，也就是“真如”。“万法”指整个客观世界，也就是宇宙万物。宇宙一切都是由“真如”派生出来的。“真如缘起论”体现了中国大乘佛教有宗的基本思想，有宗承认有本体，有彼岸性的最高存在。因此，惠能的这种“自性”而现“万法”的观点，既体现了作为佛教哲学的基本特征，也反映了中国佛教的传承与联系。

惠能企图改变传统佛教对“本体”越讲越烦琐、越讲越僵化的状况，一方面，把“本体”直接安置在人心中，试图把它放回到现实的人的心理活动中去恢复它的生命力；另一方面，把作为“主体”的“自我意识”（“心”）直接提升为作为“本体”的“无限的自我意识”，不搞烦琐论证，尽量缩短在自我意识的循环中“主体”与“本体”互相冥合的过程。因此，惠能的所谓“成佛”（“证真如”）就不在于追求另一个遥远的彼岸世界，而在于彻底了解现实世界所依存的“心体”，也就是彻底了解人人都具有的现实的“自我意识”本身。惠能把这个“自我意识”本身叫做“念之体”、“心体”，认为它就是“真如”、“本性”，也就是“佛”。惠能说：

万法尽在自心，何不从自心中顿见真如本性？（《坛经·般若品》）

一切般若知，皆从自性而生，不从外入。（《坛经·般若品》）

菩提只向心觅，何劳向外求玄？听说依此修行，西方只在目前。（《坛经·疑问品》）

真如即是念之体，念即是真如之用。……真如自性起念，六根虽有见闻觉知，不染万境，而真性常自在。（《坛经·定慧品》）

汝今当信佛知见者，只汝自心，更无别佛。（《坛经·机缘品》）



这就是说：“心”就是“佛”，“心体”就是“真如”。而且，“心”要区别为“心体”（“念之体”）和它的作用（“见闻觉知”等）。惠能就这样把“真如”本体直接安置在人心之上，“成佛”不再是追求超现实的“佛智”、“佛性”，而是了彻“自心”，自我觉悟。在惠能看来，佛国乐土与人的自心是合一的，人们没有必要到遥远的彼岸世界去领悟“真如”，只须向自己的意识本身进行探求，即以主体之“心”探求内在的本体之“心”。

惠能反对在自心之外再悬设一个本体存在，他认为只有一个作为万物本原的真如佛性的存在，这就是“宇宙之心”，也就是上面所说的本体之“心”。而他的所谓“自性”、“自心”、“本心”（主体之“心”）都是“宇宙之心”的显现。因而惠能宣扬自心的显现就是真如佛性的显现，就能派生万物，包含万物。

在惠能看来，人心在宇宙之中，宇宙也在人心之中，为了使二者成为浑然如一的整体，内心的证悟便是关键所在。因而惠能反复强调真如佛性就在自己的心中，就是自己的本性。而自己的本性本来就是觉悟的，只是因为被妄念的浮云所遮盖而不能顿见真如佛性。一旦去掉妄念，内外明彻，一念觉悟，就可与“宇宙之心”完全融通，合二为一。它不需要再去掉什么，因为“一真一切真”。

应该指出的是，惠能的“心即真如”的本体论与传统佛教所讲的“真如缘起”论还是有所不同的。传统佛教所讲的“真如缘起”论重点阐述心真如与心生灭的关系，以说明不变的真如随缘而生万法。而惠能的“心即真如”的本体论注重的是个人当前的活泼泼的现实之心，而不仅仅是追求一个抽象的精神本体；他关注的是自心的觉悟，而不是真如与万法的关系。

总之，惠能追求的本体是一种大彻大悟的心灵境界。他肯定心灵与宇宙的同一，强调心灵自由，可以创造和包容万物。值得注意的是，惠能所说的心，不是那颗怦怦跳动的心脏，而是无所不在、无所不知的“真如佛性”。万事万物，无一物不是它，却又无一物是它。故了得此心，就得到了大智慧，就可以成佛。

惠能突出宣扬“心即真如”，把它的作用抬高到更加突出的地步，并与佛教修行实践密切联系起来。惠能极力论述人的本心本性与永恒不朽的“真如佛性”冥然契合，其目的就在于探索和建立一种理想人格，为信徒们指引了人生的理想境界。因此可以说，惠能的禅学理论和修行实践都是在“心即真如”的基础上展开的。

## （二）“即心即佛”的佛性论

佛性论是阐述众生能不能成佛、怎样成佛的命题，是中国佛教史上的一个重要理论问题。大乘佛教一般把佛性看成是众生觉悟之因，是宇宙的本体真如，至高无上的般若智慧。在一切众生是否都有佛性的问题上，有人主张“一阐提”人（指作恶多端的人）没有佛性。东晋竺道生首倡“一阐提”人有佛性，为当时僧众所不容，

被逐出僧团。后来《大般涅槃经》译出,果然有“一阐提”人也可成佛之说,竺道生的学说才逐渐为僧众所接受。

惠能主张一切众生皆有佛性,人人都有成佛的可能,这和他世界观上的“真如缘起论”是分不开的。从世界观的角度来说,佛性就是真如。在《坛经》中,佛性的异名很多,有真如、本性、自性、人性、法性、法身、净性、真心、直心、本心等等。在涉及到宇宙本体、外境万象时,多用真如来表达佛性。也就是说,超自然超时空的最高存在,从作为世界本原来讲,叫做“真如”,而从作为一切众生皆可成佛的依据来说,又叫做“佛性”。

自性清净是一切众生皆有佛性的前提。惠能说:“世人性本清净,万法从自性生。思量一切恶事,即生恶行;思量一切善事,即生善行。如是诸法,在自性中。如天常清,日月常明,为浮云盖覆,上明下暗,忽遇风吹云散,上下俱明,万象皆现。世人性常浮游、如彼天云。善知识!智如日,慧如月,智慧常明,于外著境,被妄念浮云盖覆自性,不得明朗,若遇善知识,闻真正法,自除迷妄,内外明彻,于自性中,万法皆现。”(《坛经·忏悔品》)他认为自性(佛性)清净,就像蓝天一样。只是由于“无明”烦恼的干扰,被妄念的浮云遮盖住了。惠能用日月常明形容智慧,用浮云覆盖比喻世人的心境,暗喻“无明”烦恼。并说如果能得到“善知识”的开示,生起智慧,去除妄念,就会内外明彻,豁然开朗,顿现清净自性(佛性),一念觉悟而成佛。

惠能不仅认为世人性本清净皆有佛性,而且认为这种佛性是平等的,没有高低贵贱之分。他第一次参见五祖弘忍时,就说出了这种佛性平等的思想:“人虽有南北,佛性本无南北。獮猿(当时对南方少数民族的侮称)身与和尚不同,佛性有何差别?”(《坛经·行由品》)这表明佛性是先天而成的,无论是平民百姓还是得道高僧,都同样具有佛性,因而也都有成佛的可能。惠能的这种佛性平等的思想,为禅宗争取到了更多的信徒,从而夯实了禅宗得以立脚的基础。

为了说明人人皆可成佛,惠能还打了一个比喻:“譬如雨水不从天有,元是龙能兴致,令一切众生,一切草木,有情无情,悉皆蒙润。”(《坛经·般若品》)意谓佛性对于众生就像雨水滋润万物一样,毫无遗漏,机遇均等。

惠能的佛性论是建立在心、性统一的基础之上的。惠能认为心就是性,性就是佛,自性就是自佛(佛性)。惠能说:“佛者,觉也。”(《坛经·忏悔品》)“自性觉,即是佛。”(《坛经·疑问品》)正因为人人都有悟性,所以人人都有佛性,所谓“愚人智人,佛性本无差别。”(《坛经·般若品》)因此,惠能反复强调:“我心自有佛”,“自性若悟,众生是佛。”(《坛经·付嘱品》)这样一来,惠能就把心与佛等同起来了,提出了“即心即佛”(《坛经·机缘品》)的观点,这是他佛性论的关键所在,也是他对中国佛性论的一大发展。“即心即佛”就是说明心与佛没有区别,抽象的佛性与具体的人心融为一体。惠能先把宇宙的本体——真如,变成一切众生皆可成

佛的依据,最后又化为活生生的人心。

佛教有些宗派在论及佛性时,一般都把佛性与人性分开,甚至对立起来,认为人们只有经过不断的修行,用佛性取代人性,才能成佛。这虽然增加了成佛的神圣性,却失去了广泛的社会基础,对佛教的传播不利。惠能的佛性论的一大特色就在于他不仅认为人人都有成佛的本性,而且把佛性与人性完全统一起来,去除了成佛的神圣性,代之以生机勃勃的人性,把佛性看成是人的惟一本性,看成是人心的主宰。惠能的佛性论扩大了成佛对象,反映了生活在社会底层的平民百姓要求在成佛问题上机会均等的愿望,使禅宗有了广泛的社会现实基础,有利于禅宗的传播。

惠能认为佛性先天地存在于每一个人的心中,是一种天赋的本性。因此,惠能认为成佛的方法只有从内心之中下工夫,“佛向性中作,莫向身外求。”(《坛经·疑问品》)意谓如果想成佛,到自身之外是寻求不到途径的,只能从自己的内心之中去寻求途径,从自己的内心之中去认识自己的本性,因为自己的本性就是佛。如果不从自己的内心之中去认识自己的本性,就永远成不了佛,因为自身之外无佛可求。

惠能这种“佛向性中作”的禅法,突出了自我意识,否定了偶像崇拜,强调了人性的自由自在。惠能“即心即佛”的佛性论,承认众生自心是佛,从而缩短了众生与佛之间的距离,致使佛性与人性合二为一,为以后的佛教改革提供了理论依据。

### (三) 明心见性 顿悟成佛

既然佛性就是人性,为什么会有佛与众生的区别呢?惠能认为佛与众生的区别就在于“觉”与“迷”,“自性迷即是众生,自性觉即是佛。”(《坛经·疑问品》)这种“觉”与“迷”就是佛性的觉悟不觉悟。“自性”指个人的心,也叫“自心”。在惠能看来,“佛”不在遥远的彼岸世界,而是在每个人的内心之中。“自心”不觉悟,即使是整天诵经、拜佛、坐禅、建造寺庙,也不过是凡夫俗子而已。惠能把实现成佛的途径,全部转移到对自我本性的觉悟上来,提倡内求于心,这就是他的“顿悟成佛”的出发点。

惠能把大乘佛教讲的“一切皆空”,归之为心中一切空,把空观引向内心的世界,在此基础上提出“自性真空”说。惠能的所谓佛在心中,不是说佛性作为一种实体住在心中,而是说“自性真空”,即心处在一种“空虚”的境地。这种“空”,不是念念思空,而是心中不存在任何意念,连空的念头,以至于连成佛的念头都不存在。惠能认为意念不定住在任何一点上的这种精神状态,就是佛的境界,也是人的本性。只要靠自己的“灵知”,一刹那间领悟到心中本来的空,就可达到佛的境界,这就叫做“顿悟成佛”。惠能的得法偈集中地体现了这一思想:“菩提本无树,明镜亦非台。本来无一物,何处惹尘埃。”他对物质世界作了彻底否定。心空一切空,“菩提”、“明镜”自然也就是“无树”、“非台”,因为本来就是空无一物的。惠能认

为人人本来具备已经觉悟了的主观意念,这种意念无需通过外在的力量,而主要是靠内在的努力去认识它。惠能讲的“无树”、“非台”,就是“本来清净”、“本无一物”,是对自性的觉悟,也就是所谓“顿悟”,这是最方便、最简易的成佛法门。

人的自性虽然是空寂的,却不免要受到外界的种种污染,产生形声色味、喜怒哀乐等分别观念,这些都是成佛的障碍。如何扫除这些分别观念而成佛呢?惠能用“心性本觉”来解决这个问题。印度佛学是讲“心性本净”的,传到中国后出现了种种不同的解释。《大乘起信论》用“心性本觉”来解释“心性本净”,实际上是用“心性本觉”来代替“心性本净”,惠能接受了这种理论,并运用到成佛理论上,使他的成佛理论别具一格。他说:“菩提般若之智,世人本自有之。”又说:“三世诸佛,十二部经,在人性中,本自具有。……内外明彻,识自本心。若识本心,即本解脱。”(以上皆见《坛经·般若品》)也就是说,佛性就是本心,心性相通,而本心又具有菩提智慧,这是一种先天而成的智慧。人一旦认识本心,觉悟到自己的本性就是佛性,就可以解脱成佛。这就提出了人人皆可成佛的理论依据。

印度佛教认为“心性本净”,只是由于“客尘所染”,要想成佛就得去除客尘,恢复本净的心。本净的心怎么可能自己去去除客尘呢?这是一件很不容易的事。这样一来,成佛就相当困难。所以印度佛教各派都把成佛说得很难,主张长期修行。而惠能讲“心性本觉”,其中“觉”具有主动、能动的意思。“心性本觉”的意思是说依靠自身的觉悟,把“妄念”去除,一旦去除“妄念”,本来觉悟的心性便显现出来,从而达到佛的境界。

顿悟还是渐修是以惠能为代表的禅宗南宗与以神秀为代表的禅宗北宗两派思想的主要分歧点。北宗主张渐修,认为必须通过长期修行才能逐步掌握佛法而觉悟成佛。神秀的得法偈说的就是渐修,“时时勤拂拭,莫使惹尘埃”,他认为成佛要经过长期的修行功夫,这也是印度佛教的一种传统说法。而惠能的顿悟说则正好相反,他认为人人自心本有佛性,所以不需要经过长期修行,不需要施舍大量财物,不需要背诵多少佛经。只需认识到自己本来就具备佛性,就可以“顿悟成佛”。

惠能的“顿悟”说,不仅完全继承了竺道生的“顿悟”理论,而且有了很大的发展。竺道生的“顿悟”说,主要是就悟解方面而言,并不是指修行成佛的宗教实践。而惠能的顿悟主张,则是一条直指本心的成佛途径,是一种最重要的禅宗实践法门。这种法门把人的主观能动性发挥到极点,使人心成为盖天盖地、无所不能的神灵。

在惠能看来,“众生”(“凡夫”)与“佛”之间,并不是一道难以逾越的鸿沟,关键在于“迷”与“悟”。而迷悟之间的转化在时间上是非常短暂的,往往就在一念之间、刹那之间。他说:

不悟,即佛是众生,一念悟时,众生是佛。

前念迷即凡夫，后念悟即佛。

一刹那间，妄念俱灭，若识自性，一悟即至佛地。

迷闻经累劫，悟则刹那间。（以上均见《坛经·般若品》）

在惠能看来，只要达到“顿悟”，就可进入豁然贯通的悟道境界，清除长期积累的种种分别观念，即刻把握“真如”本体，获得解脱，实现“成佛”的愿望。这种“顿悟”是在一刹那间实现的，“众生”的本心只要一念相应，自己认识到自己的本性就是佛性，就可成佛，这就大大缩短了“众生”到达佛的境界的距离。

“顿悟成佛”是禅宗南宗区别于其他佛教宗派的基本学说，它一方面对于急需摆脱现实痛苦生活的穷苦百姓来说，能给予精神上的安慰和满足，具有很大的诱惑力。另一方面，这种顿悟理论强调通过个体的直觉体验，可以在短暂瞬间使人性与佛性相契合，领悟我即佛、佛即我，佛、我一体，从而获得经过长久思索而不得其解之后突然而至的解脱快感，这对于历代的文人士大夫来说，是完全符合他们的精神需要的。这就是历代的文人士大夫喜欢参禅的重要原因，而禅宗又通过历代文人士大夫对中国文化产生了深远的影响。

#### （四）“无念为宗，无相为体，无住为本”

在“顿悟成佛”论上，惠能的主要见解是悟与迷的关键在于是否“见性”。只要众生觉悟到自己的本性就是佛性，众生即佛；心有迷惑，佛即众生。因此，惠能认为参禅悟道之首要者，就在于明心见性。所谓明心，就是明了一切万物皆由心生，皆自心出。所谓见性，就是发见自己心中本来就具有佛性，自性本来就是佛性。明心与见性是相辅相成的，只有明心才能发见佛性本自具足，而所谓见性就是明了自心本来就是佛心。

怎样才能做到明心见性、顿悟成佛呢？惠能认为惟一的实践法门就是无念、无相、无住，他说：“我此法门，从上以来，先立无念为宗，无相为体，无住为本。无相者，于相而离相。无念者，于念而无念。无住者，人之本性。”（《坛经·定慧品》）“无念”不是说对任何事物都不想，万念除尽，而是说在与外境接触时，心不受外境的任何影响，也就是所谓“于念而无念”。“无相”不是说不与外境接触，而是在与外境的接触时不产生任何表象，以保持内心的虚空寂静，也就是所谓“于相而离相”。“无住”就是不执著，也就是说心不执著在外境上，对任何事物都不思念和留恋它的形色声味。例如，眼睛看到美色，心却不停住在美色上，而不是闭上眼睛不去看她。惠能认为能够做到“无念”、“无相”、“无住”，即使是处在尘世之中却无染无污，来去自由，毫无滞碍，精神上得到了解脱，这就进入了大彻大悟的境界。与此相反，心受外境的影响，追求形色声味，念念不忘相，必定烦恼不断。因此惠能又说：“前念迷即凡夫，后念悟即佛。前念著境即烦恼，后念离境即菩提。”（《坛经·

般若品》)意谓此岸和彼岸、凡夫和佛的区别在于一念之间,一念不执著外境,当即就可成佛。

“无念、无相、无住”是惠能向弟子们开示的一种禅宗修行法门,三者是一个整体,而不是互相分开来的。惠能虽然认为“无念为宗,无相为体,无住为本”,三者同等重要,但从禅悟的角度看,他更重视“无念”。这首先是因为顿悟是以世人“念”的存在为起点,而以真如起用的“无念”为关键而实现的。这种真如起用的“无念”,不是去思念真如,而是真如自己显现自己。真如是心的本性,原本光明清静,只要心不执著外境,真如自然显现。其次,“无念”禅法的提倡,开辟了一条在日常生活中顿悟成佛的新途径。惠能不仅放弃了禅宗初祖达摩以来的冥想枯坐的禅法,而且批评了以神秀为代表的禅宗北宗的静坐凝神的禅法。神秀为了发见本净的心,要求弟子们在修行时除去心念,不动不起,结果把人变得像死灰枯木一样没有灵性。惠能则认为心念活动是人的天性,他所说的“无念”不是止息一切心念,而是要使心念自由自在地发挥作用,也就是说在日常生活中不执著一切心念,自然而然地证悟真如本性。这样的心念就是所谓“顿见真如本性”之念,也是一种自我体验。这种自我体验不需要任何外在的修行,完全是在日常生活中自我体验,一旦豁然开悟,便进入一种超越现实之上的精神境界,也就是在行住坐卧、运水搬柴的世俗生活中得到了解脱。这表明惠能的禅宗南宗禅法已经以崭新的面貌出现,并日益强烈地表现出了它的生命力。

“无相”、“无住”是与“无念”密切关联的两种禅法。由于“无念”要求排除一切杂念,而排除杂念的根本要求是不能执著一切事物的相状,于是就要求“无相”;排除杂念还要求不得在任何事物上定住,执为实有,这就得做到“无住”。

总而言之,“无念”、“无相”、“无住”是围绕着顿悟成佛而展开的一种全新的禅法,它提倡发挥直觉能力,把以往修行成佛的种种法门加以简化,用般若智慧悟见自心佛性,顿入佛的境地。这表明“无念”、“无相”、“无住”已经具体地将成佛的理论化为普通信徒的实践法门,使成佛的道路简便易行。

如果从哲学的角度来看这种修行法门,“无念”、“无相”、“无住”其实是惠能禅学思想中的认识论。“无念”就是不对外境产生任何念头,停止理性思维活动。惠能说:“于诸境上心不染曰无念,于自念上常离诸境,不于境上生心。”(《坛经·定慧品》)心与外境的关系,是主观与客观、认识主体与认识对象的关系。所谓“不著境”和“不著相”,是说主观(心)不受客观(外境)的影响,主观不反映客观,在同客观事物的接触中,主观永远保持独立自主的境界。惠能还说他之所以立“无念为宗”,是由于“于境上有念,念上便起邪见。一切尘劳妄想,从此而生。”(《坛经·定慧品》)这是认为一切理性思维活动(念)只能导致“邪见”和“尘劳妄想”。惠能主张要“念”就只许“念真如本性”。这等于说认识是以心念心,把认识局限于认识主体、认识自己的范围之内,没有认识的客观对象,这样一来,一切概念、判断、推理

自然就成为多余的了。没有了概念、判断、推理,理性思维自然也就不存在了。

“无相”是排除感觉表象。“无相者,于相而离相”。“于相”还是承认有“相”,虽然有“相”,却要求抛弃它,这就是所谓“离相”。惠能说:“成一切相即心,离一切相即佛。”(《坛经·机缘品》)意谓“一切相”不是外境在人们头脑中的反映,而是人心造成的,人心能造成“相”,也能脱离“相”,只要脱离到在思想意念上与外境绝缘的地步,也就成佛了。

“无住”是不容许意念定住在某一点上,这是综合“无念”、“无相”而发展起来的一种神秘认识。人的自性本来是念念不住的,前念、今念、后念是连续不断的,如果一旦停留在某一事物上,那么就不是念念不住而是念念即住了,这样“心”就被束缚住了。如果能对一切事物念念不住,过而不留,如羚羊挂角,不留痕迹,这样自然就不会被束缚。

### (五) 自性自度 自在解脱

以自我和心为最终对象,在对自我和心的修证中获得最终解脱,是佛学的共同特征。然而惠能强调自性自度、自证自悟、自在解脱,有其独特的色彩。一部《坛经》,“自”字比比皆是:

此事须从自性中起,于一切时,念念自净其心,自修自行,见自己法身,见自心佛,自度自戒。

何名自性自度?即自心中邪见、烦恼、愚痴众生,将正见度。即有正见,使般若智打破愚痴迷妄众生,各各自度。

向者三身佛,在自性中,世人总有,为自心迷,不见内性,外觅三身如来,不见自身中有三身佛。(以上皆见《坛经·忏悔品》)

惠能对弘忍所传禅法,几乎都用“自”字来解释发挥:用“自悟修行,不在于诤”解释“定慧等”;用“自识本心,自见本性”解释“顿修”;用“自性起念”来发挥“无念”;用觉、正、净“自性三宝”代替佛、法、僧“三宝”……这说明惠能的“自性自度”也是东山法门正统。“世界”即“我”即“佛”,一切都被包括在自我之中,如果向外追求,那将是什么也得不到。这也就是惠能在佛性论中所强调的“佛向性中作,莫向身外求”,这种自性即佛的思想,必然导致佛教实践上的自力论。既然佛即自性或自心,每个人都有觉悟成佛的可能,那么,学佛成圣,岂劳外求,只须认识自心就可以了。惠能在《坛经》中告诫众人:“心中众生,所谓邪迷心、逛妄心、不善心、嫉妒心、恶毒心,如是等心尽是众生,各须自性自度,是名真度。何名自性自度?即自心中邪见、烦恼、愚痴众生,将正见度。既有正见,使般若智打破愚痴迷妄众生,各各自度:邪来正度,迷来悟度,愚来智度,恶来善度。如是度者,名为真度。”(《坛

经·忏悔品》)这就是所谓众生普度,非佛度,亦非师度,乃是众生自性自度。而所谓自性自度者,则是靠智慧悟解,而不是靠念佛修行。惠能将“自性自度”看作是“真度”,实际上否定了传统佛教在解脱上的他力论。净土宗称得上是他力论的典型代表,他们主张口诵阿弥陀佛名号靠“佛愿力”往生西方极乐净土,是一个仰仗于诸佛菩萨的慈悲救度的佛教宗派,与禅宗的自尊自信、强调自度正好相反。由于现实生活中无数残酷的事实,使得当时不能靠自力去摆脱苦难命运的普通百姓,对于靠自力去获得解脱已经丧失了信心,只得祈求诸佛菩萨的大慈大悲。净土宗正是迎合了这样一种心理需要,从而得到了广泛的传播与发展。惠能则认为“迷人念佛生彼,悟者自净其心”,导致了在解脱途径上与提倡靠他力往生彼岸的净土宗的根本差别。惠能提倡自净其心的自力论,将人们成佛的动力从天国拉回到自身,肯定了众生识心见佛的能动作用,无形中排除了那些普度众生的菩萨偶像,把人自身的价值与力量重新召唤到面前。

惠能认为自力解脱是自心对自己本来面目的证悟,是自心无念无住的自然任运。如此解脱成佛,实际上是自我在精神上的完全超脱,是人性在自我体悟中的充分实现,是内心摆脱内外一切束缚的自然显现。

这种解脱自然是不离凡夫身、不离世俗间的。惠能以前五代祖师都比较重林谷而远人间。他们提倡独处幽栖、潜迹山谷。初祖达摩,以深居嵩山面壁禅定著称。二祖慧可,也以注重坐禅闻名。三祖僧璨禅法的特点是“隐思空山,萧然静坐”。四祖道信更是依托山林,提倡“闭门坐”,教诫门人“努力勤坐为根本”。五祖弘忍亦强调“栖神山谷,远避嚣尘,养性山中,长辞俗事”。从总体上说,这五代祖师均以独宿孤峰、端居岩穴、静坐修禅为特点。这种现象从惠能以后开始发生变化,由原来的岩居穴处、潜心修行,慢慢发展为亦僧亦俗的面向人生的佛教,最后又变成运水搬柴皆为禅修的泛化佛教。

惠能所创立的禅宗南宗,其出发点和归宿处,显然是一种出世的宗教。但是,为了挽救佛教,惠能选择了与世俗生活相适应的道路。惠能反复强调“法元在世间,于世出世间;勿离世间上,外求出世间。”这就是说解脱不离世间,应该在现实生活中寻求解脱,融佛教信仰于现实生活之中。所谓现实生活,指的是普通人的行住坐卧、人伦日用,包括吃饭穿衣、担水劈柴,乃至尊敬长者、爱护弱小。这样一来,传统佛教的出家与在家的严格区分开始失去了意义。

惠能自性自度、自在解脱的理论使“神”重新还原为“人”,将神性拉回到人性,将彼岸世界拉回到此岸世界,将圣人拉回到了凡人,它并不虚构任何自身之外的偶像以供人顶礼膜拜,也不叫人们去追求超自然、超现实的境界,而是把人的自我人格和人性抬到至高无上的地位,将解脱权交到人们自己手中,要人们凭自信与自力去实现自我的拯救与解脱,这种实现无需改变任何外在的东西,只需在具体的生活实践中把自己完美具足的人格与人性自然地显现出来。这种解脱论对于不满现实



而又无能为力的人来说,无疑具有很大的吸引力。南宗禅之所以风靡一时,就是因为当时的人们既对世俗生活感到失望,又怀念人伦日常生活。人们需要借助于禅的实践,以安慰现实生活中空虚的心灵。

## (六) 禅学实践的创新

惠能以前的禅法主张通过禅定等修行功夫,断去情欲和烦恼,“本心”便显现出来了。他们都注重“渐修”,即不断地修行,以至累世的修行。惠能所创立的禅宗南宗则与此不同,不追求烦琐的宗教仪式,不讲累世修行和布施财物,不主张念经拜佛,不研读经典,不讲究坐禅,主张专靠精神的领悟把握佛教义理,提倡所谓“顿悟”,即凭自己的智慧“单刀直入”,即刻悟出佛理来。下面分三方面论述惠能在禅学实践方面的创新。

### 1. 不重经典 不立文字

佛教始创之时比较简单,本是一种人生哲学,对一些与人生实际无关的理论往往避而不论。但在后来的发展过程中却越来越烦琐,体系越来越庞大,崇拜的偶像越来越多,名相概念多如牛毛。隋唐时期的一些佛教宗派都在设法克服印度佛教的烦琐之病,如天台宗纳三千于一念,华严宗融理事于真心,都强调人的本心的作用。这一趋势发展到惠能时更是有加无已,出现了不重经典、不立文字的倾向。

惠能本人还没有简单地否定经典和倡导不立文字。据《坛经》记载,惠能在为门人说法时,曾引用过《金刚经》、《法华经》、《维摩经》等佛经,但由于惠能是个文盲,他对佛经的知识全靠听别人的议论而来,因此佛经对他没有多少约束力。他认为“一切经书,因人说有”(《坛经·般若品》),经籍只是引导徒众入门的工具,不可执著,解脱只能靠自己觉悟,而不能光靠诵读经典。因此,我们可以从《坛经》中发现这样一种现象,惠能无论说哪一种佛经都没有被经所转,而是以我转经,即佛经为我所用,凭己意说经。在惠能看来,一切经典及注释都是为了人而存在的,没有人,这些东西也就无所谓存在不存在,有价值没价值。文字是为了人而产生的。人有智愚之分,文字对于不同的人就会显示不同的价值。智者运用文字向愚者说法,由此而产生了十二部经、大小二乘,也有了对经典的种种注释和解说。文字仅仅是一种媒介,通过它,让迷人开悟,让愚者心解。文字虽然有此作用,但仍然是一种外在之物,本身并不能使人成佛,况且执著外在之物就是“著相”,因此惠能主张“本性自有般若之智,自用智慧常观照,故不假文字。”(《坛经·般若品》)惠能以后的南宗禅师为了破除佛经的束缚,干脆反对念经,反对一切语言文字。他们认为佛教的真理是不能用语言文字来表达的,能用语言文字表达的只能是个别的、有限的事物,而真如佛性则是最完满的,绝对无限的。因此他们不念经也不讲习佛教经论,只求顿悟成佛。