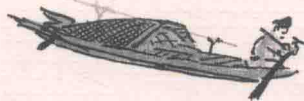


河北省高等学校人文社会科学重点研究基地资助

# 求道 与 安心

河北禅门片论及儒佛对勘

李洪卫◎著

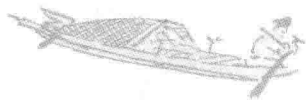


上海三联书店

# 求道 与 安心

河北禅门片论及儒佛对勘

李洪卫◎著



上海三联书店

图书在版编目(CIP)数据

求道与安心：河北禅门片论及儒佛对勘/李洪卫著. —上海：  
上海三联书店, 2017. 1  
ISBN 978-7-5426-5790-9

I. ①求… II. ①李… III. ①儒家—哲学思想—研究  
IV. ①B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 004455 号

## 求道与安心——河北禅门片论及儒佛对勘

著 者 / 李洪卫

责任编辑 / 冯 静 郑秀艳

装帧设计 / 汪要军

监 制 / 李 敏

责任校对 / 张大伟

出版发行 / 上海三联书店

(201199)中国上海市都市路 4855 号 2 座 10 楼

邮购电话 / 021-22895557

印 刷 / 上海叶大印务发展有限公司

版 次 / 2017 年 3 月第 1 版

印 次 / 2017 年 3 月第 1 次印刷

开 本 / 890 × 1240 1/32

字 数 / 200 千字

印 张 / 6.125

书 号 / ISBN 978-7-5426-5790-9/B · 504

定 价 / 38.00 元

敬启读者,如发现本书有印装质量问题,请与印刷厂联系 021-66019858

# 目 录

|                       |     |
|-----------------------|-----|
| 一、安心：禅宗中国化的路径与机理      |     |
| ——兼与原始儒家的比较           | 1   |
| 二、略论万松行秀以儒道解禅的方式      |     |
| ——以《从容庵录》为中心的考察       | 19  |
| 三、两行与一体               |     |
| ——湛然居士与王阳明的“三教”观对勘    | 42  |
| 四、生命与良心：儒佛交接与涵摄之主题    |     |
| ——以王阳明与现代“生活禅”学为中心的考察 | 59  |
| 五、“我”的修证：心识、心体与缘      |     |
| ——“生活禅”与阳明学心性理念的比较    | 95  |
| 六、生活禅之“生活”与“禅”        |     |
| ——日用常行、提起放下与打成一片      | 120 |

|                           |     |
|---------------------------|-----|
| 七、诗意的栖居与行走                |     |
| ——禅、儒之学中生命的“绿色生存”与我们今天的向往 | 134 |
| 八、士的精神的觉醒(代结语)            |     |
| ——禅宗特质与中国人文世界             | 146 |
| 附录一：士大夫与禅                 | 156 |
| 附录二：安身、安心与诚敬              |     |
| ——兼论儒家在家庭孝亲中获得的“本体性意义”    | 175 |
| 参考文献举要                    | 188 |
| 后记                        | 189 |

## 一、安心：禅宗中国化的路径与机理

### ——兼与原始儒家的比较

达摩的二入四行以及道信《入道安心法门》近来为一些著名法师重新倡导是有理由的。唐代尤其是六祖以后，顿教南宗的“玄机”吸引了众多士大夫和高士。这种修行需要很高的智慧而不是较高的智商或情商，因此有特殊的魅力；而不立文字、直下心源虽有玄奥但也使文化不致成为人们进入修行的障碍，又在一定程度上使其成为一个方便的法门。对士大夫和不识字之人的同样引力似乎矛盾，其实正相反相成，不识文字的人也许和精通文字但又喜欢思考玄机的人正好融洽，正如六祖惠能自己言承的“接引上上乘人”。但是，这种修行进路的弊端也在于此，即六祖所提倡的“定慧等持”。所谓定慧等持就是以慧反领定，以超拔的智慧直接安心，在扫相中识定，在放下中明心，消除戒定慧的层次等级和循序渐进的路数。这种方式可以说引导了禅宗中国化并走向极致，也导致它的衰歇，因为这不是普通人人都能完全领会进入的进路。有明一代后，禅宗和净土日渐融合，就是逆反这种超常超越进路的明证。从今天海内外禅宗的发展尤其是大陆的整体状态来看，仍然还在恢复重建的初期，回返楞伽师的修行进路势所必然。

楞伽师的修行进路就是安心法门。安心是将身心修行和对心识的自我解悟统一整合起来,是中国化禅宗的典型。它既承续了印度佛教的基本修养功夫如坐禅入定,同时又有明显的中国传统人文的特色(本文末节将结合中国原始儒学略作比较),“安心”法门正是这种中国化禅宗的正宗特色。所谓中国化禅宗,一方面我将之界定为认识自性,一方面我将之界定为安心方法,前者是佛教的基本要求,其实也在中国化中包含在安心之中,但是“安心”从其名称和内涵都有明显的中国特质,这是佛教在中国尤其是禅宗在中国的特点,六祖惠能之后的中国化只是将安心法门中的顿悟提到了至高无上、无以复加的地步。因此,显然中国化的确并非从惠能始,而是自达摩的“安心”说提出即已开始了。

## 一、二入四行的身心统一论：定心与安心

### 1. 安心两义

安心的起源在达摩接引慧可的过程,明确则是在四祖道信的安心法门提出之后,当然在此之前已经有安心的说法。《楞伽师资记》在首先叙述求那跋陀罗时候记录其说:“拟作佛者,先学安心。心未安时,善尚未善,何况其恶?”<sup>〔1〕</sup>“有求大乘者,若不先学安心,定知误矣。”<sup>〔2〕</sup>“安心”当然不自这儿首先出,追溯可以上溯到佛陀时代和印度佛教本身,但是,自佛教进入中国,禅宗初创时候,这却是开始。其中包含两个方面,一是静坐默心,一是心理平等,后者既是默坐的成果又是心悟的体现。“究竟佛果处,只可默心自知。无心养神,无念

〔1〕《楞伽师资记》,《大正藏》第85册,第1284页上。

〔2〕同上书,第1284页中。

安身，闲居净坐，守本归真。”〔1〕“心得安静时，善恶俱无。”〔2〕“不得安静，但名修是，不名安心。”〔3〕

究之楞伽师的安心实则有两义：一是定心（或摄心），一是觉悟或心境了然，这是安心的究竟境界，但是，定心或摄心在楞伽师那里必不可少，是重要的一步。六祖以后，禅宗学人基本不提安心的说法，但其实将第二种意思即自性的自己觉悟也就是人的觉悟或觉醒发挥到或提升到了极致，但是是那种顿悟直接的醒觉。和楞伽师相比，六祖以后虽然凌厉超拔，但是也不免没有把鼻甚至邈等。在一定程度上，六祖及其后的禅师似乎突出地强调了定慧的统一性和同一性，但是其实是人为割裂了安心之中的定心和觉悟的统一性。定慧本身在觉悟层面上是同一的，但是在修养功夫上又有着一个前后次序。在六祖惠能提出“定慧等持”以后，有以慧觉指导定心甚至代替定心的倾向，这就导致中上和中人以下的众生无法把握这种高妙的玄理和玄机。当然，从所谓神秀和惠能的比较来看，神秀不能见道也就是没有通过修养真正识见自己的心性本体成了神秀或北宗不被确认的最大问题。但是，抛开神秀的个案不论，细究起来，“安心”一说无论其名称还是进路，其实正是能够将这二者整合起来，有次序又能见道的方式，如果未能见道，不是安心法门的问题，而是未能真正的安心。

## 2. 理人与行人、定心与觉悟的一体

综观自达摩至惠能的楞伽师们，其方法不外一则静坐，一则觉悟。我把达摩安心分解为定心和了悟，定心的修持主要是禅定或摄心。但是在这个过程中其实不废觉悟的成分，这一点是需要明确的，正是因为这种相互渗透，才使禅定本身能够和后来的觉悟统一起来。

〔1〕《楞伽师资记》，《大正藏》第85册，第1284页上。

〔2〕同上。

〔3〕同上。



在求那跋陀罗也提出四心，“背理心，向理心，入理心，理心”，安心就是逐层次地安住前面三者，实现凡夫心等乃至菩萨心的超越，菩萨心时候仍然没有泯灭能所，最后的境界是理心，是心与理的平等，这里面就包含着深层次结合坐禅的觉悟在一起，摄心与觉悟就是融合在这一过程之中。因此，与其名称相反，笔者认为，达摩的理入恰是行人，行人恰是理入。也就是说，通过理入则是身心的整体修养，而且首先是身体的安顿，从达摩到四祖道信莫不如此；而达摩行人其实是论理的，是自我觉悟的途径。“夫入道多途。要而言之，不出二种。一是理入，二是行人。理入者，谓藉教悟宗。深信含生，凡圣同一真性，但为客尘妄覆，不能显了。若也舍妄归真，凝住壁观，自他、凡圣等一，坚住不移，更不随于言教，此即与真理冥状、无有分别，寂然无名之理入。”〔1〕这是达摩描述的理入。当然，前面说的的确是理，即是《楞伽经》中的原话，而修行的目的就是“舍妄归真”，相信有一个真性、真心在，修行使其呈现，犹如儒家说“良知呈现”仿佛。更重要的是后面，“凝住壁观”、“坚住不移”，这一点四祖道信完整地吸收到的《入道安心要方便法门》。四祖在他那里说得非常清楚：

初学坐禅看心，独坐一处，先端身正坐，宽衣解带，放身纵体，自按摩七八翻，令腹中嗑气出尽，即滔然得性，清虚恬静。身心调适，能安心神，则窈窈冥冥，气息清冷，徐徐敛心，神道清利，心地明净。观察分明，内外空净，即心性寂灭；如其寂灭，则圣心显矣。性虽无形，志节恒在。然幽灵不竭，常存朗然，是名佛性。见佛性者，永离生死，名出世人。是故《维摩经》云：豁然还得本心。〔2〕

〔1〕《楞伽师资记》，《大正藏》第85册，第1285页上。

〔2〕同上书，第1289页上。

所谓“本心”是孟子先提出的说法，这里提出的修养方式跟孟子养“平旦之气”的方法类似；“圣心”虽然与儒家的修养层次肯定不同，但是名词上与先秦的提法没有大的出入。当然这里的核心不是说这是儒家的思想，而是说，这种修禅定的方法就是达摩的壁观方法的具体化。这是达摩理入的内容的后半部分，也正是禅宗初期修身的方法。因此，理入并非就是从心和理的方面去把握。在他们看来，静坐是破妄念的唯一途径：“今世后世，净十方诸佛，若有一人，不因坐禅而成佛者，无有是处。”“若妄念不生，默然净坐，大涅槃日自然明净。俗书云：冰生于水而冰遏水，冰泮而水通。妄起于真而妄迷真，妄尽而真现。即心海澄清，法身空净也。故学人依文字语言为道者，如风中灯不能破闇，焰焰谢灭。若净坐无事，如密室中灯，则解破闇，昭物分明。”<sup>〔1〕</sup>因此，在楞伽师看来，破除内心妄念的唯一正确途径是坐禅，这是与六祖后世截然不同的观念和路径。

而所谓四行，其实都是心法：第一是甘心，第二是随缘心，第三是安心，第四是放心。因此，理入反而是修身，行入反而是修心，而修心或者修身都是一个安心。达摩说法，说当时只有道育、惠可志存高远，“善蒙师意，法师感其精成，海以真道：如是安心，如是发行，如是顺物，如是方便。此是大乘安心之法，令无错谬。如是安心者：壁观；如是发行者，四行。”<sup>〔2〕</sup>所谓安心与发行的分野只是相对的，壁观是安心，发行也是安心。譬如，“第三无所求行者：世人长迷，处处贪著，名之为求，智者悟真。理将俗及，安心无为。形随运转，万有斯空，无所愿乐，功德黑闇，常相随逐。”<sup>〔3〕</sup>发行就是安心；而壁观则是定心。定心的方法在四祖道信那里发展到极致，也就是他的摄心法，

〔1〕《楞伽师资记》，《大正藏》第85册，第1285页下。

〔2〕同上书，第1285页上。

〔3〕同上书，第1285页中。

这一点和孟子论述的专心致志的方式也是极为近似的。

守一不移者，以此空净眼，注意看一物，无间昼夜时，专精常不动。其心欲驰散，急手还摄来，如绳系鸟足，欲飞还掣取。终日看不已，泯然心自定。《维摩经》云：摄心是道场。此是摄心法。《法华经》云：从无数劫来，除睡常摄心，以此诸功德，能生诸禅定。《遗教经》云：五根者，心为其主，制之一处，无事不办。<sup>〔1〕</sup>

这种定心的方法也就是达摩教导慧可的外息诸缘，内心无喘，心如墙壁可以入道。

道信安心的另一个方法是念佛，念佛既能定心也能安心。定心是使得心定不摇动，而安心则是明理。“念佛即是念心，求心即是求佛。所以者何？识无形，佛无相貌。若也知此道理，即是安心。”<sup>〔2〕</sup>念佛的方法是心念专一，但是在道信那里，念佛还有另外一个功用，那就是求佛就是求自己的内心，不刻意去思虑佛是什么模样的，甚至摒弃这种念头，心意无形、佛也无相，这在一定程度上起到扫相的效果。从道信追求的目标来看，这种安心是一般静坐中所不曾考虑的，因为它兼具了定心与解悟的双重效应。

## 二、安心关节和究竟：明心

### 1. 安心之依心而立

安心的第二个层次是了悟或明心，但是楞伽师的了悟或明心不是无依自立，而是建立在有所凭恃的基础上的。在这一点上，又体现

〔1〕《楞伽师资记》，《大正藏》第85册，第1288页中。

〔2〕同上书，第1287页上。

出安心之定心与觉悟的整体性。禅宗安心法门的确立的确是依如来藏而起，因为这可以有一个把手，即入门的门径可依。虽然，佛陀在《楞伽经》中云：“一切三有，皆是不实妄想所生，如来不从不实虚妄想生。”同时，又指出，不实妄想乃客尘污染所致，背后其实自有灵根：“此如来藏识藏，一切声闻缘觉，心想所见，虽自性清静，客尘所覆故，犹见不净，非诸如来。”声闻缘觉、心想所见皆是空虚妄想，是外缘蒙住根器，攀援胶住所致。同时说明，自性清静，拂去客尘，可见天日真理。因此，楞伽师与后来受般若观念影响直接扫相的凌厉简捷有很大不同。所谓客尘染着、覆盖，即是攀援、求取、逐物、向外，即是心神不安定，这是一切声闻所见、妄想杂念的表象，要解决此题，就要求得身心的安定：不攀援、不逐物（当然也不是外道的空寂）这就是“安心”。所以，《楞伽师资记》叙求那跋陀罗即述其谓：“拟作佛者，先学安心。心未安时，善尚非善，何况其恶。心得安静时，善恶俱无，依华严经云：法法不相知。至此国来，尚不见修道人，何况安心者。”在这里，“安心”已经成为修道的最高目标：学做佛的人，第一步就是安心。先有修道人，然后有安心人；安心者即是修道有成之人，然后方可成佛。而安心在达摩承继求那跋陀罗之后才正式成立。第二，心得安静时，善恶具泯，这一点同样十分重要，因为，这样我们或许可以重新分析诸如神秀这样的公案，究竟为什么在哪个环节上没能最终入道。因此，从这里我们看到，第一，安心有其阶梯、步骤；第二，从求那跋陀罗开始，不仅有如来藏的修行法钥，而且有智慧的关照。其实，在达摩与慧可的公案中已经展现了后来的般若观念关照下的顿悟超拔的觉解提升，形成二者的统一。六祖以后这后一个方面被强烈地凸显出来，但是确有意无意间忽略了前期的准备。

## 2. 安心：在心上的悟性

我们必须从两个方面将老祖达摩的方法全部展示出来。安心的

名称之显著是达摩开示慧可的开悟之时揭出的：“光曰：‘我心未宁，乞师与安。’师曰：‘将心来，与汝安。’曰：‘觅心了不可得。师曰：‘我与汝安心竟。’”〔1〕这里的“我心未宁”大体应该是求一个最后的解决的意思，或者说“我心”还没有达到完全的安宁或安定状态，请求一个向上一机的指引。我们从后来的方法中也可以看到类似举用，说明不是一个偶然性的随机方便而是一个可以相当普遍应用的法宝。但是，这需要正好其人在这个关节点上才行，当然点化、指引的师父也必须能够居高临下、全机把握、掌握时机。这中间四个环节是：1. 求安心，2. 心在哪里？3. 找不到心，4. 安好。第一，安心不一定直接针对心灵不安而言，可以针对其他方面。第二，是一个启示性的方法，明了心、法、佛一体，心、佛、法在自身不在外。第三，在这一重大启示之下，结合此前的已经形成自身的修养功夫达到觉悟。这里最明白的就是慧可开示僧璨的一例。（僧璨）年逾四十，来见慧可，问道：“弟子身缠风恙，请和尚忏罪！”慧可答言：“将罪来，与当忏。”居士过了好一会儿，说：“觅罪不可得。”慧可说：“与汝忏罪竟，宜依佛法僧住。”居士又问：“今见和尚，已知是僧，未审何名佛法？”慧可答言：“是心是佛，是心是法，法佛无二，僧宝亦然。”居士闻言，深有所悟，说道：“今日始知罪性不在内，不在外，不在中间，如其心然，佛法无二也。”〔2〕这里与上面和下面的公案一样，都是在心灵不安的问题上设问，不论是心还是罪，向外寻找当然不得，所以不论罪与罚、福与报还是心、佛都是自心，回归自心，然后一切放下，不再向外寻找、驰求、攀援，心可定了。就是这最后的一击，在学者那里往往需要更高一筹的师父做最后的打击而反省、反醒。而所谓三祖与四祖的案例则如出一辙：“隋开皇十二年壬子岁，有沙弥道信，年始十四，来礼

〔1〕《景德传灯录》，《大正藏》，第51册，第219页中。

〔2〕同上书，第220页下。

祖(三祖僧璨)曰:‘愿和尚慈悲,乞与解脱法门。’祖曰:‘谁缚汝?’曰:‘无人缚。’祖曰:‘何更求解脱乎?’信于言下大悟。”<sup>〔1〕</sup>

认识到心、法、佛一体,就是认识到自己的本心就是性体,而性体本身是没有染着的,无论善与恶、功与罪、是与非。所以,同样一个类型的接引法门可以用不同的开示问题:或问心,或问罪,或问解脱,其实则一。‘只是要认识到本心、本性而已,在此时之认识心与本心为一,一刹那觉悟本心、本性,一切脱落、泯灭、平等。

### 3. 施为策略与前后相继

其实,我们这里看到的景象更像是后来六祖以后的机锋答对,正是从初祖开始的关于安心法门中的第二步:在学僧个人修养基础上,在关键的环节给予点化,使之升华而超凡入圣。这里说的也是安心法门的最后一步,不管是否直接涉及到自心的问题,但是都是关于心的解悟,因此,无论是达摩与慧可关于安心的问答还是后来关于忏罪或谁缚,指向的是自心,因此即是安心。但是,这是安心的最后方法,而这成为六祖以后常用施为的策略,这是六祖前后或楞伽师和后面的不同。而最初从达摩开始的安心则是有着明确的方法,就是我们在第一部分着重讲的那些次第、环节、内容,这正是我们今天需要着重汲取的。安心最终是着落在境界层面,但是,境界的获得必须首先要有先前的功夫。达摩自己对这一点非常清楚。其实,最后的问答式、公案式方法是针对心而言,达摩教导的初期步骤则是真正针对“安”或者“安心”而言的。

别记云:师初居少林寺九年,为二祖说法只教曰:外息诸缘,内心无喘,心如墙壁可以入道。慧可种种说心性理,道未契。

〔1〕《景德传灯录》,《大正藏》,第51册,第221页下。

师只遮其非不为说无念心体。慧可曰：我已息诸缘。师曰：莫不成断灭去否？可曰：不成断灭。师曰：何以验之云不断灭？可曰：了了常知故。

达摩既教导慧可的定心方法，同时又教他安心方法：外息诸缘又内心了了，不是沉空虚寂。外息诸缘，内心不再攀援依附；内心了了心如明镜。其实是心地真正地安下了，明白心性佛一体，而且就是自身而已或者说这一点也已经消失，因为心底了然，无牵挂碍羁绊束缚，自然明白清澈。正是这一点被六祖放大应用而成为中国禅宗的后来的典范或范式。

### 三、从任运到直心：连续与断裂

“安心”法门到道信开始大盛，专门提出了这一修行的方略，但是也是从他开始，发生了一个比较重大的转移，这就是任运。四祖道信可以说将定心修持和超越拔升两者都发挥到了楞伽师的极致。在他那里，专门谈到摄心、守一不移以及坐禅的准备工作等等，说得详尽备至；但是，也是他提出了“任运”的思想，这是此前所没有的，虽然三祖僧璨提出了“大道至简，唯嫌捡择”，在一定程度上出现了这种苗头，但是道信则将之发挥开来。“信曰：亦不念佛，亦不捉心，亦不看心，亦不计心，亦不思惟，亦不观行，亦不散乱，直任运；亦不令去，亦不令住，独一清净究竟处，心自明净。”<sup>〔1〕</sup>其实，这已经到了安心的第二步的境界之地。也就是内心的了然明白或明觉。这个任运也就是类似于孔子所说的“从心所欲不逾矩”（当然，不论从境界等方面有绝大的不同，只是一个类比），自然而然，随心所欲的自在，这是吸收了

〔1〕《楞伽师资记》，《大正藏》，第85册，第1287页中。

道家尤其是庄子的思想了。

道信的这种思想是在他的前面定心的种种方略基础上提出的，是从觉后境界层面提出的，我们只有从这个角度才能理解这种提法而不是将之看成是一种修养方式。但是，从六祖的“定慧等持”和“直心是净土，直心是道场”就将这一点发挥到了顶点。他说：“诸学道人，莫言先定发慧，先慧发定，各别。作此见者，法有二相，口说善语，心中不善，空有定慧，定慧不等。若心口俱善，内外一如，定慧即等。”惠能在这里直接否定了定慧的先后顺序和步骤，这就是四祖道信的“任运”之说，因此，四祖道信是安心两个层次的集大成者。而六祖整个《坛经》都是从人的本心或心性上讲，从修养的成就境界上直接开示，因此，他将安心的成就直接说成是方法，其目的是希望学者一步打破执迷的境地，但是正如前文提出的，这其实是需要火候和时机的，需要在学人修养达到一定层次和关节点时候，施为最佳。他直接说，“善知识，又有人教坐，看心观静，不动不起，从此置功。迷人不会，便执成颠。如此者众，如是相教，故知大错。”“善知识，道须通流，何以却滞？心不住法，道即通流；心若住法，名为自缚。若言常坐不动是，只如舍利弗宴坐林中，却被维摩诘诃。”其实，他这里有言说的针对对象，就是但言静坐，迷人不会，就陷入对坐禅的执迷颠倒之中了，需要通过智慧的接引将之拔出。但是，这种简易直截的方法的确是有益于上上乘人，对于普通大众确实需要审慎的。

惠能提出的“直心”也是四祖道信“任运”说的进一步阐发，他说：“善知识，一行三昧者，于一切处行住坐卧，常行一直心是也。《净名经》云：直心是道场，直心是净土。莫心行谄曲，口但说直；口说一行三昧，不行直心。但行直心，于一切法勿有执著。迷人著法相，执一行三昧，直言常坐不动，妄不起心，即是一行三昧。作此解者，即同无情，却是障道因缘。”直心就是任运，但是直心其实是在修养得道之后



的直心，这一点需要明白清楚；也可以说直心或任运是人的本心、本性的直接施为，不加修饰、伪装。但是，这种本心、本性在大多数人是被尘覆埋倒的，因此需要一个功夫、需要一个过程。惠能的方法是直下心源，打破顿悟和渐修的隔阂：“善知识，本来正教，无有顿渐，人性自有利钝。迷人渐修，悟人顿契。自识本心，自见本性，即无差别。所以立顿渐之假名。”从见到本性上说，六祖此言甚是，从本体上或本性上说，本就没有顿或渐，人的本性只有一个，能见到就是见到，见不到就是假的。但是，其实这里，惠能也已经区分了迷人渐修，悟人顿契之间的差异。尤其是，我们需要注意到，惠能其实强调，他的法门即是顿教，对于普通人来说，可能过于刚猛激烈，不一定是所有人都能明白和修持的，他说：“善知识，小根之人，闻此顿教，犹如草木根性小者，若被大雨，悉皆自倒，不能增长。”这一点其实是需要特别注意的。而这里需要特别指出的是，即便在达摩那里顿悟教法也是存在的，这就是第四称法行。“第四称法行者，性净之理，因之为法。理此众相斯空，无染无著，无此无彼。”<sup>〔1〕</sup>很明显，达摩承接如来藏法，很明确禅宗的本分行当就是了悟自性，在这一点上，真正的禅师其实是没有分别的。安心的最高最后层次就是心无挂碍、无染无著，无此无彼，只是怎么样得到这样的结果或成就，在禅宗传承的演化中，逐渐有所不同。

我们应该看到，从达摩到惠能的方法都是安心法门，但是直到四祖、五祖，都是一个稳妥渐修的过程，六祖以后而成顿教。这其中的连续性是在达摩那里直到以后各位楞伽师其实都有顿教的内涵的，否则前后就不是一种宗门了；其次，六祖前后的确形成了强烈的对比，这个反差最初就是从四祖那里开始的，这也是以前学者都已经注

〔1〕《楞伽师资记》，《大正藏》，第85册，第1285页中。