

禅宗心性论与陆王心学的平行研究  
**A PARALLEL STUDY BETWEEN THE  
CHINESE CHAN BUDDHISM AND THE  
HEART-MIND PHILOSOPHY OF LU-WANG  
SCHOOL**

贾仕厚  
**JIA SHIHOU**

**DOCTOR OF PHILOSOPHY  
(CHINESE STUDIES)**

拉曼大学中华研究院  
**INSTITUTE OF CHINESE STUDIES  
UNIVERSITI TUNKU ABDUL RAHMAN  
SEPTEMBER 2019**

禅宗心性论与陆王心学的平行研究  
**A parallel study between the Chinese Chan  
Buddhism and the Heart-Mind Philosophy of  
Lu - Wang School**

**By**

贾仕厚  
**Jia Shihou**

本论文乃获取哲学博士学位（中华研究院）的部分条件  
**A Dissertation Submitted to the Department of Chinese Studies  
Institute of Chinese Studies, Universiti Tunku Abdul Rahman  
In fulfilment of the requirements for the degree of  
Doctor of Philosophy (Chinese Studies)  
September 2019**

## 摘要

禅宗心性论，是禅宗关于成佛准则、成佛实践、教化利他的理论。陆王心学，是指陆象山、王阳明心学，关于成圣准则、成圣实践、教化利人的理论。禅宗心性论与陆王心学，皆归结为三部分理论，即前者为自性论、悟修论、教化论，反映的是成佛的三要素；后者为道德论、工夫论、教化论，反映的是成圣的三要素。前者与后者呈现出对应类似性。

本论文主要分为两大部分，一是对禅宗心性论的形成与发展的研究。这一部分主要采用的是文献研究法、材料分析法和归纳研究法，对禅宗心性论的形成与发展，依据相关的基本文献，予以研究、分析和归纳。慧能心性论的形成是禅宗心性论形成的象征，关于慧能的心性论，将依照敦煌新本《六祖坛经》，对其三部分理论分别予以论述，并阐明其三部分理论，具有自性能生三身佛的内涵，即自性论阐述的是法身佛的义涵；悟修论阐述的是报身佛的义涵；教化论阐述的是化身佛的义涵。慧能心性论具有重视入世的中国化<sup>1</sup>特色，主要体现于其在家修行亦可成佛的理念中。本论文并对禅宗心性论的重要发展者，即洪州宗的开创者马祖道一，临济宗的开创者义玄，石头宗的开创者希迁，曹洞宗的开创者洞山、曹山的心性论特色，分别予以探讨。马祖道一的心性论的发展特色是作用见性，是即心识之作用（语言与动作现象等），教导学人识心见性。石头宗希迁的心性论的发展特色亦为作用见性，但其作用见性的心性论的发展特色，为即物象识心见性。临济宗义玄的心性论特色则尤重教化，创立其“四料简、三玄三要、四喝”等门庭施設内容，并发展出其呵佛骂祖的惊世骇俗的破相理论。曹洞宗洞山曹山发展出著名的门庭施設〈五位君臣颂〉，及轻言说、重实悟实修的理论，其门下有几例僧人表现出坐脱立亡的工夫，及洞山曹山表现出生死自如的工夫。由这五位禅师的心性论看出，他们皆善于以“道”称自性，体现出与道

---

<sup>1</sup>所谓中国化，就是指外来文化按照中国社会实际需要，根据中华民族历史特点，接受中国传统文化的改造，最终成为传统文化的组成部分。（李明友，1994：21）

家称谓相结合的发展，使禅宗心性论进一步实现了中国化。

二是对禅宗心性论的三部分理论与陆王心学的三部分理论的对应类似性所作的平行研究。这一部分主要采用的是文献研究法、材料分析法、归纳研究法、平行研究法，将陆象山、王阳明心学的三部分理论，分别依据相关文献予以探讨，并借用比较文学的平行研究法，将陆、王二人心学的三部分理论，与禅宗心性论的三部分理论，进行类比与对比，并得出前者之所以呈现出与后者的类似性，在于前者受到后者的一定影响；前者既体现出对后者的发展，也体现出对其前人儒学理论的发展。

本论文最终结论是：即悟即修、悟修同时，是禅宗心性论的基本特征；禅宗心性论属于大乘佛教的如来藏学，与四卷《楞伽经》的如来藏学相似，但是前者的如来藏之体性义为自性空，后者的如来藏之体性义为自性清净，因此前者具如来藏之究竟义，并体现出对后者的发展。禅宗心性论与陆王心学理论的类似内涵体现在三个方面，即禅宗自性论与陆王心学道德本体论义涵的相契性；禅宗悟修论与陆王心学工夫论义涵的相通性；禅宗教化论与陆王心学教化论内涵的相似性。禅宗心性论与陆王心学的相异之处乃在于，禅宗禅心性论，因其源于佛学，其终极价值仍是成就出世之佛；而陆王心学，因其源于儒学，其终极价值仍为成就入世之圣人。故前者与后者，尽管有其对应类似性，但由于两者各自之终极价值不同，终归是两种内涵有异、不能混同的学说。

本论文的创新之处在于，借用比较文学的平行研究法，将禅宗心性论的三部分理论与陆王心学的三部分理论，加以类比与对比，并发现两者的类同与相异之处。

**关键词** 禅宗心性论 陆王心学 平行研究

## Abstract

The mind-nature doctrine of Chinese Chan Buddhism is a theory about the standard guideline of being a Buddha, enlightenment practice and its altruistic teaching. Whereby, the heart-mind philosophy of Lu-Wang school (developed by Lu Xiangshan and Wang Yangming) is a theory about the standards being a saint, saint practice and its altruistic teaching. Both the mind-nature doctrine of Chinese Chan Buddhism and the heart-mind philosophy of Lu-Wang school are respectively summed up in three parts of theory, where, the former comprises the theory of self-nature, the theory of enlightenment practice and the theory of teaching which reflects the three essential elements of becoming a Buddha; the latter comprises the theory of moral, the theory of “gong-fu” and the theory of teaching which reflects the three essential elements of becoming a saint. The former and the latter demonstrate corresponding similarities.

This dissertation consists of two primary sections. The first section studies about the establishment and development of the mind-nature doctrine of Chinese Chan Buddhism. This section reveals the employments of literature research, reference material analysis and inductive approach, as well as making references to historical documentations and publications in order to research, analyze and induce what had led to the establishment and development of the mind-nature doctrine of Chinese Chan Buddhism. The establishment of Huineng’s mind-nature doctrine symbolizes the establishment of the mind-nature doctrine of Chinese Chan Buddhism. Pertaining Huineng’s mind-nature doctrine, this study shall be based on the new version of “The Platform Sutra of The Six Patriarch” of Dunhuang, where the study would discuss the three parts of theories of the doctrine which carry the essence about the emergence of the Buddha’s trikāya from self-nature, i.e. the the theory of self-nature elaborates the essence of the Dharmakāya; the theory of enlightenment practice elaborates the essence of

the Saṃbhogakāya; and, the theory of teaching elaborates the essence of the Nirmāṇakāya. Huineng's mind-nature doctrine carries the Chinese characteristic emphasizing on the mundane engagement, which is revealed in his concept where lay persons could practice and become a Buddha. This dissertation further investigates and discusses the characteristics of various mind-nature doctrines explicated by other important contributors in the development of the mind-nature doctrine of Chinese Chan Buddhism, namely the founder of Hongzhou school - Mazu Daoyi, the founder of Linji school - Yixuan, the founder of Shitou school - Xiqian and the co-founders of Caodong school - Dongshan and Caoshan. The characteristic of Mazu Daoyi's explication of the doctrine is: awakening via action, i.e. the actions of mind (speeches and acts) guide practitioners to recognize the mind and see the true nature. Xiqian of Shitou school explicated the doctrine with similar characteristic of awakening via action, however it is about all forms or their actions recognize the mind and lead to enlightenment. The explication by Linji Yixuan is characterized by his particular emphasis on teaching, which he had founded the "Four Kind of Attitudes, Three Mysteries and the Three Essentials, Four Shouts" and contents of other teaching methods, which had further developed to become a characteristic doctrine of non-conceptual which is iconoclastic and eccentric. The co-founders of Caodong school, both Caoshan and Dongshan, had developed the famous methodology of the "Five Positions of Ruler and Minister" and their characteristic doctrine which decries verbal teaching but emphasizes on enlightenment practice. There existed several monks from the school who had demonstrated the ability to pass away in sitting and standing postures; whilst Caoshan and Dongshan both demonstrated the ability to maneuver dying on free will. From these mind-nature doctrines, one reckons that the five Chan masters mentioned above were skillful in using the term "Dao" to depict self-nature, which reflected its integration with Daoism terminology along its development which had helped the mind-nature doctrine of Chinese Chan Buddhism to further advance towards its localization in China.

The second section is about the parallel study comparing the corresponding similarities between the three parts of theories of the mind-nature doctrine of Chinese Chan Buddhism and the three parts of theories of heart-mind philosophy of Lu-Wang school. This section reveals the employments of literature research, reference material analysis, inductive approach, parallel study and references on relevant historical documentations and publications, to study the three parts of theories of the heart-mind philosophy expounded by Lu Xiangshan and Wang Yangming. The parallel study method of the comparative literature is employed here to make analogy and comparison between the three parts of theories of the heart-mind philosophy of Lu-Wang school and the three parts of theories of the mind-nature doctrine of Chinese Chan Buddhism, which consequently reveals that the similarities found in the former is attributed to certain influence by the latter. The former reveals itself as the further development from the latter besides demonstrating its development from its predecessors' theories in Confucianism.

The conclusion of this dissertation is that: enlightenment and practice are mutually inclusive and concurrent, it is the basic characteristic of the mind-nature doctrine of Chinese Chan Buddhism, which belongs to the tathāgatagarbha doctrine of Mahayana tradition, which shows similarities with the tathāgatagarbha concept found in the four-roll Lankāvatāra Sūtra, but the tathāgatagarbha nature of the former refers to the emptiness of self-nature, whereas the tathāgatagarbha nature of the latter refers to the purity of self-nature. Therefore, the former carries the ultimate truth about tathāgatagarbha while signifying further development of the latter. The similarities between the mind-nature doctrines of Chinese Chan Buddhism and the heart-mind philosophy of Lu-Wang school are disclosed in three aspects i.e. the theory of self-nature immanent in the mind-nature doctrine of Chinese Chan Buddhism matches well with the theory of moral of the heart-mind philosophy of Lu-Wang school; whereby, the theory of enlightenment practice of the mind-nature doctrines of Chinese Chan Buddhism shows corresponding consistency with the theory of gong-fu of the heart-mind philosophy of Lu-Wang

school; lastly, the theory of teaching of the mind-nature doctrine of Chinese Chan Buddhism is similar to the theory of teaching of the heart-mind philosophy of Lu-Wang school. The difference between the mind-nature doctrine of Chinese Chan Buddhism and the heart-mind philosophy of the Lu-Wang school is that the mind-nature doctrine was originated from Buddhism, where its ultimate value is to become a Buddha, who transcends the mundane world; whereby, the heart-mind philosophy of Lu-Wang school was originated from Confucianism with its ultimate value to become a saint engaging in the mundane world. Therefore, albeit some corresponding similarities, both schools carry different ultimate values, which essentially are two different doctrines with different contents which should not be confused and mixed up.

The novelty of this dissertation lies in employing the parallel study method of the comparative literature and to make analogy and comparison upon the three parts of theories of the mind-nature doctrine of Chinese Chan Buddhism and the three parts of theories of the heart-mind philosophy of Lu-Wang school, and consequently discover their similarities and differences

**Keywords:** mind-nature doctrine of Chinese Chan Buddhism, heart-mind philosophy of Lu-Wang school, parallel study

## 致谢辞

感谢导师陈明彪老师的悉心指导，陈老师在给我审阅毕业论文时，会认真为我改正每一个病句、错别字与标点符号，陈老师对待学术的严谨态度和作风，令我非常感动，使我由此写作毕业论文的机会，学到了入学之前没有学到的许多知识。

感谢郑文泉副导师的有力指导，郑老师不仅对我的毕业论文的构思与写作，给与了启发与引导，而且我每次与郑老师见面请教论文问题时，郑老师对论文的敏锐的洞察力，使我深切感受到了郑老师的博学多才与较高的指导学生的能力。

感谢我的中文研究方法课程的授课教师——廖冰凌老师，廖老师对学生阅读报告写作的精心辅导，使我为毕业论文的写作打下了基础。

感谢中华研究院副院长黄文斌副教授，黄文斌老师无私举办的读书会，我经常参加，通过参加读书会，使我对毕业论文写作的格式及学术论文的写作要求，得以更为深刻地认识，并得到严格的训练。在读书会的老师和同学们的相互激荡和互相帮助下，我的论文写作水准不断得以提高。

感谢中华研究院张晓威院长，张院长平易近人，当我有事找张院长时，张院长总能耐心而又尽心地给与帮助，使我深受感动。

感谢 WCS 考委的每一位老师，他们皆为我的毕业论文提出了中肯而又合理的修改意见与建议，使我从中获益匪浅。

感谢外审的两位老师及内审的一位老师，三位评审老师都对我的论文提出了中肯的意见和良好的修改建议，使我的论文经过再次修改后，变得更加完善。也感谢拉曼大学中文系潘筱菡老师，潘老师对我的修改后的论文版本，进行了检视。

感谢拉曼大学中华研究院研究部课程主任黄丽丽老师，当我每次向黄丽丽老师咨询有关事宜时，黄老师总能给与热情而又细心地解答。

感谢拉曼大学相关的教职员工，尤其感谢 IPSR 的李笑慧小姐，每次当我咨询或办理相关事项时，李小姐总会给与及时回复。同时感谢中华研究院秘书陈玉珍小姐，每次需要陈小姐帮助时，陈小姐也总会给与尽力相助。感谢国际学生部的 nganmw 先生，nganmw 先生几次打电话关心询问我的住宿及身体情况，使我深感温暖。感谢国际学生部负责办理学生签证的员工，每次当我的学生签证需要延期时，相关的工作人员，总能及时通知我，并给予尽快办理。感谢拉曼大学图书馆拥有的丰富的文献资料，每次当我需要查阅相关文献时，使我的需求基本都能得以满足，为我的研究与写作，提供了较大的便利。并且感谢拉曼大学图书馆的员工们，当需要他们帮忙时，他们总能给与热心周到的帮助。感谢所有对我的论文写作给予鼓励与支持的亲朋好友，这对我能够坚持不懈的将论文写作成功，起到了积极的影响作用。

感恩拉曼大学的培养，拉曼大学的严谨学风，不仅使我掌握了丰富的知识，也提高了我的学术素养，开阔了我的视野，使我受益终生。

感恩金宝校区与双溪龙校区的浓重的学习氛围对我的熏陶，使我由此感受到拉曼大学是一所高质量的国际型大学！

感恩所有在经济上帮助过我的佛教弟子们，特别感恩马来西亚檳城檀香寺住持唯悟法师、美国美中佛教会负责人继如法师、中国广东省瑞云寺住持体慧法师，以及北京两位总司老总净澄大居士与张开元大居士，他们皆给我提供了及时而足够的资金援助，使我没有缺少过所需费用。

在这次求学期间，需要我感谢与感恩的对象实在太多，请恕我不能在此一一列举，我会将我要感谢与感恩的对象，铭记于心。

# 论文核实书

本论文禅宗心性论与陆王心学的平行研究为贾仕厚亲自撰写，是为拉曼大学中华研究院中文系博士学位取得之学位论文要件。

此证

\_\_\_\_\_ 日期： \_\_\_\_\_

（陈明彪助理教授）

指导老师

拉曼大学中华研究院

拉曼大学  
中华研究院

日期：2019年9月4日

博士论文提交

此证贾仕厚（学号：13ULD01587）在中华研究院中文系陈明彪助理教授指导之下，已完成此一题为禅宗心性论与陆王心学的平行研究之博士学位论文。

本人亦了解拉曼大学将以 pdf 格式上载本博士学位论文至拉曼大学资料库，供作拉曼大学教职员生及社会人士查阅使用。

此致

---

（贾仕厚）

# 论文声明

本人谨此声明：除已注明出处之引文外，本论文其余一切部分均为本人原创之作，且未曾在此前或同一时间提交拉曼大学或其他院校作为其他学位论文之用。

姓名：贾仕厚

日期：2019年9月4日

# 目 录

摘 要.....	I
Abstract .....	III
致谢辞.....	VII
论文核实书.....	IX
博士论文提交.....	X
论文声明.....	XI
第一章 绪论.....	1
一、先秦儒家的心性论 .....	3
二、禅宗的心性论 .....	7
第一节 研究动机与目的 .....	12
一、研究动机 .....	12
二、研究目的 .....	14
第二节 研究方法 .....	15
一、文献研究法.....	15
二、材料分析法.....	17
三、归纳研究法.....	18
四、平行研究法.....	18
第三节 研究现状述评 .....	20
一、对禅宗心性论的研究现状之述评.....	21
(一) 对慧能心性论的研究现状之述评 .....	21
(二) 对禅宗心性论的重要发展者的研究现状之述评 .....	28
二、对禅宗心性论与陆王心学关系的研究现状之述评 .....	38
(一) 对禅宗心性论与陆象山心学关系的研究现状之述评 .....	38
(二) 对禅宗心性论与王阳明心学关系的研究现状之述评 .....	43
第二章 禅宗心性论的形成.....	51
第一节 《坛经》“自性”一词之来源及发展 .....	52
一、五祖弘忍所言“自性”之来源及发展.....	52
二、六祖慧能所言“自性”之来源及发展.....	60
第二节 慧能的心性论 .....	62

一、慧能的自性论 .....	62
二、慧能的悟修论 .....	65
三、慧能的教化论 .....	81
第三节 小结 .....	90
第三章 禅宗心性论的发展 .....	93
第一节 马祖道一、临济义玄的心性论 .....	97
一、马祖道一的心性论 .....	98
第二节 石头希迁、洞山曹山的心性论 .....	120
一、石头希迁的心性论 .....	120
二、洞山曹山的心性论 .....	127
第三节 小结 .....	142
第四章 禅宗心性论与陆象山心学 .....	144
第一节 禅宗的自性论与陆象山的道德论 .....	148
一、慧能之“摩诃”与陆象山之“理” .....	148
二、契嵩之“心即理”与陆象山之“心即理” .....	150
第二节 禅宗的悟修论与陆象山的工夫论 .....	151
一、禅宗之悟修实践内涵与陆象山之工夫实践内涵 .....	153
二、禅宗之悟修方便方法与陆象山之工夫方便方法 .....	155
三、禅宗之实证批判理念与陆象山之实证批判理念 .....	162
第三节 禅宗的教化论与陆象山的教化论 .....	166
一、禅宗之教化宗旨与陆象山之教化宗旨 .....	167
二、慧能之讲法风格与陆象山之讲学风格 .....	167
三、禅宗之观机逗教与陆象山之观机逗教 .....	169
第四节 小结 .....	171
第五章 禅宗心性论与王阳明心学 .....	174
第一节 禅宗的自性论与王阳明的道德论 .....	179
一、慧能之“无善无恶”与王阳明之“理” .....	179
二、马祖道一之“即心即佛”与王阳明之“心即理” .....	184
第二节 禅宗的悟修论与王阳明的工夫论 .....	185
一、临济义玄之作用见性与王阳明之致良知 .....	187
二、禅宗之悟修方便方法与王阳明之工夫方便方法 .....	188

三、禅宗之实证批判理念与王阳明之实证批判理念.....	198
第三节 禅宗的教化论与王阳明的教化论.....	207
一、慧能之教化宗旨与王阳明之教化宗旨.....	207
二、慧能之因材施教与王阳明之因材施教.....	208
三、禅宗之观机逗教与王阳明之观机逗教.....	209
第四节 小结.....	213
第六章 结论.....	215
一、禅宗心性论的基本特征及其大乘佛教思想特色.....	216
二、禅宗心性论与陆王心学之类似内涵及相异内涵.....	218
引用文献.....	224
附 录.....	236
一、古今学者对陆象山心学是禅、非禅的争议.....	236
二、四卷《楞伽经》的如来藏学.....	245

## 图表目次

表 1: 禅宗世系传承表.....	2
表 2: 陆王心学的十大代表人物.....	13
图 1: 禅宗六祖慧能生前驻锡之地——曹溪宝林寺.....	3
图 2: 为纪念慧能在此剃度受戒所建“瘞发塔”.....	51
图 3: 马祖道一塔.....	105
图 4: 义玄禅师生前驻锡之地——临济寺.....	106
图 5: 石头希迁墓.....	126
图 6: 曹洞宗祖庭.....	127
图 7: 陆象山与朱熹“鹅湖之会”之地.....	164
图 8: 明代武宗皇帝所赐“象山书院”四字.....	166
图 9: 清·沈俊绘《新建伯赠侯王文成公像》.....	174
图 10: 清道光年间于江西青原净居寺外所建阳明书院.....	207

## 第一章 绪论

“‘禅’是从印度的‘禅那’的简称，音译是‘思维修’或‘静虑’，指的是佛教中一种修行的方法。如佛教中所说的‘参禅打坐’（凝神静坐）之类，其实禅宗是反对参禅打坐的。不过它也反对从文字上学习佛教和佛学，可以说是注重‘思维修’。禅宗的名字大概就是这样来的。”（冯友兰，1991:10）中国禅宗经过初祖达摩（？-535年）、二祖惠可（或慧可）（487-593）、三祖僧粲（或僧璨）（生卒年不详）、四祖道信（580-651）、五祖弘忍（601-675）五代的发展，到六祖慧能（或惠能）（638-713）时，中国禅宗创立成功，结束了之前禅宗单传法（顿教法门）与衣（袈裟）的传统。“六祖结束延续已久的传承制度，采用不特意指定传衣者，让诸弟子透过自己的努力宣扬佛法，避免不必要的纷争。也由于不断公开讲述自己的思想，使禅法广泛的传播开来。”（王颀婷，2008:83）

弘忍去世后，慧能在韶州曹溪山（今广东韶关南华寺）弘扬顿教，自称南宗；神秀在南荆府当阳县（今湖北当阳市）玉泉寺弘扬渐教，被称为北宗。所谓顿教、渐教，如慧能说“法无渐顿，人有利钝，故名渐顿。”（法海，2004:226）即顿教是利根之人所使用的修行法门；渐教是钝根之人所使用的修行法门。慧能南宗所弘扬的顿教法门，即为禅宗正统，这由禅宗初祖到六祖的世袭传承方式，亦可看出这一特点，《坛经》载：

其夜受法，人尽不知，便传顿教与衣，以为六代祖。

将衣为信禀，代代相传；法即以心传心，当令自悟。（法海，2004:96）

由此传法的隐蔽性、神秘性及所传顿教法门看来，禅宗的根本法门是顿教法门，此为达摩所创立的中国禅宗的最终发展目标。直到六祖慧能时，顿教法门方建立成功。正如潘桂明说：“历史上的禅宗，虽说与达摩禅有思想上的某种继承关系，在法统上也有血脉之情，但它的思想原则和实践方式是由慧能奠定的。……众所周知，禅宗是中国佛教创造和革新的产物，具有‘思想解放’的特殊意义。站在这个角度看，只有慧能及其法裔所开创的新

体系才称得上禅宗。”（潘桂明，2009：590）蒙培元（1989）也说：“一般所谓禅宗，就是指南宗而言的。”（60）因此，我们常说的禅宗，即指由慧能开创的南宗禅，慧能是中国禅宗的实际创始人。“慧能创立的禅宗，是一个崭新的佛教体系，可谓佛教中的新教。”（方立天，2007：78）更有学者称慧能创立成功的禅宗为“六祖革命”，“所谓六祖‘革命’，是指慧能对佛教之宗教仪式、佛性说、修行方法等进行了一系列比较重大的改革，从而使禅宗成为最富有中国特点的佛教。因此，所谓六祖‘革命’，并不是佛教的革命化，而是佛教的中国化。”（赖永海，2010：198）

慧能之后，禅宗持续兴旺发展百余年，先后发展出菏泽宗、保唐宗、洪州宗、石头宗及“五家七宗”（五家，即临济宗、沩仰宗、曹洞宗、云门宗、法眼宗；七宗，即五家再加上黄龙派、杨岐派）。如下表所示：

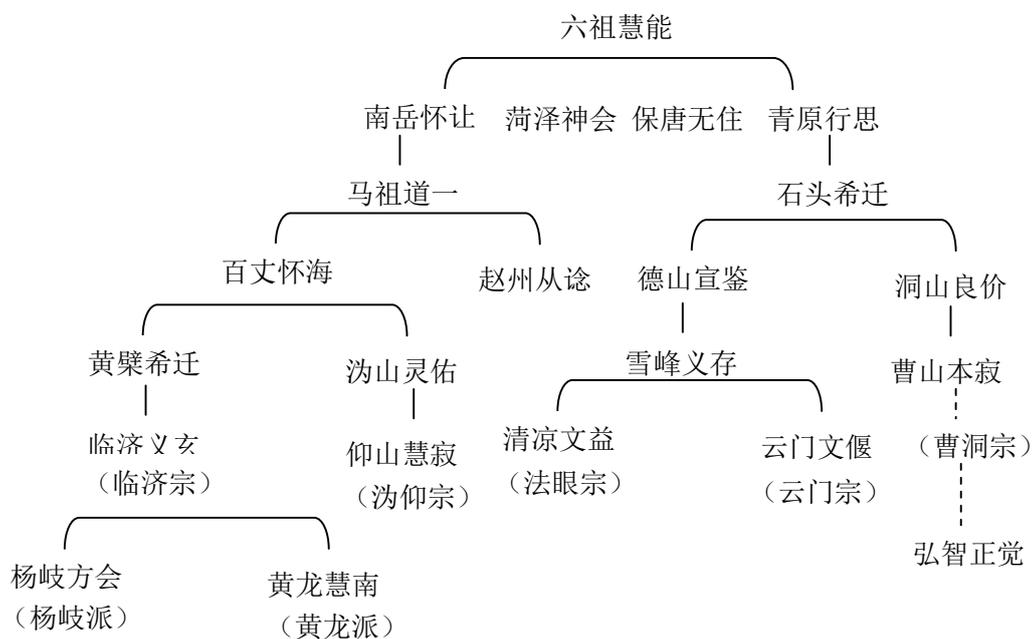


表 1 禅宗世系传承表

禅宗各流派之形成，皆是在慧能所奠定的禅宗的基础上，各执一端的发展或再发展，可谓枝繁叶茂，展现出各具特色之禅风，“直至清末而凋零。”（彭德清，2008：62）故“天

下凡言禅，皆本曹溪。”（柳宗元，1979：149）



图1：禅宗六祖慧能生前驻锡之地——曹溪宝林寺（今广东韶关市曲江區南華禪寺）。

禅宗之所以长盛不衰，其特色在于其禅法思想——心性论。所谓心性论，顾名思义，是心与性的理论。“心性是中国哲学史上的一对重要范畴，心性论是研究心性原理、本质和相互关系的学问。”（潘桂明，2009：623）故知心与性之义，即反映出心性论的基本义涵。心性论，在先秦儒家中早已有之。考察禅宗心性论的开创者慧能的心性论义涵而明，呈现出重视入世的特点，并受到先秦儒家心性论的一定影响。因此，我们首先来探讨先秦儒家的两位重要代表人物，即儒学的创始人孔子（前551-前479）及其发展者孟子（约前372-前289）的心性之义，并由此认识总结其心性论组成；继而再探讨禅宗六祖慧能的心性之义涵，并由此认识总结其心性论组成，进而比较前者与后者之同异。

## 一、先秦儒家的心性论

孔子孟子之心性义，性，皆为成圣之准则；心，皆为成圣之实践落实，故知孔孟心性论义涵，以性在前、心在后为顺序。笔者以下对孔、孟心性论义涵之探讨，即以性在前、心在后之顺序而展开。

### （一）孔子的心性论

## 1. 性

孔子说：

性相近也，习相远也。（朱熹，1983:175）

人的先天本性是接近的，但因受私欲之驱使，而使后天形成了各自之习气，致使人们与先天本性愈加疏远。故此而知，孔子的性相近之说，具无私欲、无习气（无恶）之义，为其道德实践之依据准则，即成圣之标准。

## 2. 心

孔子说：

吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩。（朱熹，1983:54）

“从心所欲”，即随心所欲。孔子说自己到七十岁时虽然随心所欲，却不越（轨）矩，即不会再犯过错。这是经过除恶修善的道德修养之实践，去除了私欲与习气之后，达到至善（恢复本心）的境界，即成圣的境界。因圣人的所思所为，皆为正念正行，故不再有过失。

孔子又说：

回也，其心三月不违仁。（朱熹，1983:86）

颜回（前 521-前 481）之心，能够保持长期（三月）的不违背仁。此处所言心，为修养道德之义，即除恶修善；而仁，同至善之义，为修养道德之终极目标。在《论语》中，孔子言“仁”，有 109 处，孔子说：

苟志于仁矣，无恶也。（朱熹，1983:70）

君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。（朱熹，1983:70）

立志于仁，即立志除恶修善，达至至善，这是君子自觉修养的德行。君子无论在何时何地何种境遇中，都不会违背仁，即为成仁，亦即成为圣人。

樊迟问什么是仁，孔子回答说：“爱人。”（朱熹，1983:139）

上述可知，孔子之性义，具利己利人之内涵，为成圣之准则；而其心之义，是对性之义涵的实践落实，包括两部分，其一为道德实践工夫，为利己；其二为道德教化，为利人，是对性之义涵的实践落实，即孔子所谓：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。”（朱熹，1983:92）故此而知，孔子之心性义，为其心性论的基本义涵；由其心性义，可归结孔子的心性论由三部分组成，即道德论、工夫论、教化论。

## （二）孟子的心性论

### 1. 性

孟子说：

人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。（朱熹，1983:325）

此即孟子著名的人性善之说，其义为：人性之善，犹如水之就下而流，为本性之显现。孟子的人性善之义，乃指人之本性内涵的纯善（或本善）之义，为其道德实践之依据准则（成圣之标准），体现出对孔子的“性相近也，习相远也”之未尽性之义的发展。

### 2. 心

孟子说：

尽其心者，知其性也。（朱熹，1983:349）

尽其心，经过除恶修善的道德修养之实践，达到至善（恢复本心）的境界，从而使本心与本性（纯善）合一，并体认本性。

又说：

我四十不动心。（朱熹，1983:229）

孟子说自己四十岁时已达到不动心，不动心即为成就至善（恢复本心），其内涵为四端之心，所谓：

恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。（朱熹，1983:238）

仁、义、礼、智，非由外铄我也，我固有之也；弗思耳矣。（朱熹，1983:328）

此四端（恻隐、羞恶、辞让、是非）之心，不是向外探索而来，是我人之本心本具的四方面之善用，即仁义礼智。能否做到仁义礼智，是检验是否已达到至善（恢复本心）的四个准则，正是孟子所谓：“学问之道无他，求其放心而已矣。”（朱熹，1983:334）求其放心，即将不善之心修养至至善，以恢复本心；恢复本心，即能自然做到仁义礼智。由此得知，孟子的四端之心，可谓对孔子的“从心所欲，不逾矩”之未尽心之义的发展。

孟子亦言“仁”：所谓：

君子以仁存心，以礼存心。仁者爱人，有礼者敬人。（朱熹，1983:334）

可见，孟子之仁，是在孔子之仁的“爱人”之义的基础上的发展，发展出礼、敬之义。孟子所言仁之义，与其不动心之义涵无别，皆指圣人的至善之心。

上述而知，孟子之性义，具利己利人之内涵，为成圣之准则；而其心之义，是对性之义涵的实践落实，包括两部分，其一为道德实践工夫，为利己；其二为道德教化，为利人。故此而知，孟子的心性之义，亦为其心性论的基本义涵，由其心性义，可归结孟子的心性论亦由三部分组成，即道德论、工夫论、教化论。孟子心性论的这三部分理论，体现出对孔子心性论之三部分理论的发展。

由上而明，孔孟之心性论，具有内涵一致的三部分理论，即道德论、工夫论、教化论。所谓道德论，是阐明儒家成圣之依据准则的理论；所谓工夫论，是阐明儒家知（或理）、行实践路径之理论；所谓教化论，是阐明儒家推己及人而对社会大众生起的仁爱之心与教化之举的理论。这三部分理论，可谓是对先秦儒学心性义涵的完整体现。新儒学自唐代李翱（774-836）以至宋明理学以来，诸儒心性论的发展，虽然皆受到禅宗心性论的影响，但无不体现出是以先秦儒学心性论的这三部分理论为根本依据，从而对新儒学理论予以发展或再发展。到陆象山（1139-1193）与王阳明（1472-1529）心学时代，陆、王二人分别将传统儒学心性论的这三部分理论，发展到本时期的更高阶段，尤其到王阳明心学时期，

王阳明将儒家的这三部分理论发展成熟。因此，本论文所要探讨的陆、王二人之心学理论，即皆是围绕这三部分理论而展开。

## 二、禅宗的心性论

慧能之心性义，性，为成佛之准则；心，为成佛之实践落实，故知慧能之心性论义涵，以性在前、心在后为顺序。笔者以下对慧能心性论义涵之探讨，即以性在前、心在后之顺序而展开。

六祖慧能的心性之义，体现于《六祖坛经》（简称《坛经》）中，以下我们即依敦煌博物馆本<sup>2</sup>《坛经》，探讨六祖慧能的性、心之义。

### （一）性

六祖慧能所言性，有自性、性、法性、真如性、人性、佛性等<sup>3</sup>，其义相同，皆为空性<sup>4</sup>，即人的无分别执著之本性，其具有含藏并随顺善恶心识的生成作用，即自性能随顺人之善念善行或恶念恶行而生成相应的善、恶之报。

#### 1. 自性，所谓：

自性含万法，名为含藏识。……

若恶用即众生，善用即佛。

用有何等？由自性。（法海，2004:262）

此自性，即空性，因其为无分别执著之本性，故其具有含藏并随顺一切善恶心识的生成作

---

<sup>2</sup>《坛经》有唐代敦煌本、敦煌新本（又称敦煌博物馆本）；宋代惠昕本、曹溪古本（契嵩本）；元代德异本、宗宝本等。学术界公认敦煌本为目前发现的版本中最早的版本，但据敦煌新本《坛经》的校对者杨曾文说：“以往所用《坛经》的敦煌原写本是国际学术界公认的‘劣本’，因为有很多字迹不清和错讹遗漏之处，致使各种校本都有一些难以读通的字句。……据本人对比考察，敦煌新本（或简称顿敦博本）《坛经》与原来的敦煌本《坛经》是属于同一种《坛经》，不仅题目、编排形式以至字句内容几乎完全相同，甚至某些明确的错误字句也相同，说明二者是抄自同一种《坛经》。但是敦煌新本《坛经》抄写工整，字体秀丽，错讹字句较少，有三行 68 字是原来的敦煌本完全脱漏掉的。原来的敦煌本因为脱漏这 68 字，使得所在段落的前后文不连贯，意义不明。《敦煌新本六祖坛经》是在参考以往诸本《坛经》和研究成果的基础上对敦煌新本所作的校对本，对旧敦煌本的遗漏、错讹作了补充修正，又按文意重新分段和用中国通用的标点断句。”（法海集，林光明、蔡坤昌、林怡馨，2004：（7））

<sup>3</sup>六祖慧能所言最多者为自性一词，在顿博本《坛经》中有 44 处，故自性一词颇具代表性。

<sup>4</sup>慧能说：“世界虚空，能含日月星辰、大地山河、一切草木、恶人善人、恶法善法、天堂地狱，尽在空中。世人性空，亦复如是。”（法海，2004：158）

用。

## 2. 性，所谓：

性无生灭，无去无来。（法海，2004:276）

性无生灭、无去来，即无分别执著，是对性之义涵的遮诠<sup>5</sup>之说，空性即为性之义涵的表诠之说，故知性同自性之义，其具有含藏并随顺一切善恶心识的生成作用。

## 3. 法性，所谓：

法性起六识：眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识；六门、六尘。（法海，2004:262）

法性能生起十八界，即六识、六门、六尘，其中包括一切善恶心识，故法性同自性，其具有含藏并随顺一切善恶心识的生成作用。

## 4. 真如性，所谓：

莫起杂妄，即自是真如性。（法海，2004:168）

真如性的实质是无杂念妄想，即无分别执著，故真如性同空性，其具有含藏并随顺一切善恶心识的生成作用。

## 5. 人性，所谓：

若言看净，人性本净；为妄念故，盖覆真如。（法海，2004:122）

人性之本质是无妄念，即本净，亦即为无分别执著，故人性同自性，具有含藏并随顺一切善恶心识的生成作用。

## 6. 佛性，所谓：

佛性常清净，何处有尘埃。（法海，2004:92）

常清净，即无分别执著，故佛性具有含藏并随顺一切善恶心识的生成作用。

上述而知，六祖慧能所言性义，为修行实践之依据准则，即成佛之标准。

---

<sup>5</sup> “遮诠表诠异者，遮谓遣其所非；表谓显其所是。又，遮者拣却诸余；表者直示当体。如诸经所说真妙理性，每云不生不灭，不垢不净，无因无果，无相无为，非凡非圣，非性非相等，皆是遮诠。若云知见觉照，灵鉴光明，朗朗昭昭，惺惺寂寂，皆是表诠。”（宗密，1990：406）遮，是遣其所非，即否定；遮诠，即否定性之说，如经中言真妙理性（自性），即说“不生不灭、不垢不净、无因无果、无相无为、非凡非圣、非性非相”等否定句式，即为遮诠之说。表，是显其所是，即肯定，是直接说明，如“知见觉照，灵鉴光明，朗朗昭昭，惺惺寂寂”等。可见，自性的空性之义，即为表诠之说。

## （二）心

六祖慧能的心之义涵，包括善识与恶识之心两类，体现出其体性皆为自性，并皆源于自性的随顺善恶心识的生成作用。

### 1. 善识之心

#### （1）直心，所谓：

但行直心，于一切法上无有执著，名一行三昧。（法海，2004:108）

行直心，即是善识之心，即善念善行。

#### （2）自本心，所谓：

识自本心，是见本性。（法海，2004:114）

觉悟认识自我本心，即是实证自性（本性），即为善识之心，亦即善念善行。

#### （3）本心，所谓：

若识本心，即是解脱。（法海，2004:186）

觉悟认识我人之本心，即是善识之心，即善念善行。

#### （4）心正，所谓：

世人心正，起智慧观照，自开佛知见。（法海，2004:246）

心正，即善识之心，亦即善念善行，会自觉生起智慧观照（般若观照<sup>6</sup>），自证佛境。

以上的直心、本心、自本心、心正，皆为善识之心（善念善行）；以上的一行三昧、解脱、见本性、自开佛知见，皆为善报。由六祖慧能的自性具有含藏并随顺善恶心识的生成作用的义涵而明，此等善识及善报，皆源自自性，体现出自性的含藏并随顺善识的生成善报之作用的义涵。

### 2. 恶识之心

---

<sup>6</sup>所谓般若观照，慧能说：“般若是智慧。”（法海，2004：162）即觉悟空性的智慧。慧能又说：“汝若不得自悟，当起般若观照，刹那间，妄念俱灭，即是自真正善知识，一悟即至佛地。”（法海，2004：27）由此而知，般若观照，即是以空性（无分别执著之性）之智，反观自我妄念（有分别执著之心），觉悟并实证无分别执著之本性（自性）及其善用（本心），即成佛之境地。

(1) 心诤，所谓：

心诤是胜负之心，与佛道违背。(法海，2004:224)

心若有诤，即争胜负，是有分别执著之心，为恶识，即恶念恶行，与佛道相悖。

(2) 心邪，所谓：

世人心邪，愚迷造恶，自开众生知见。(法海，2004:246)

心邪即为有分别执著之心，是恶识，即恶念恶行，为凡夫众生。

(3) 心险，所谓：

一生若心险，佛在众生心。(法海，2004:300)

险，即凶险、险恶；心险，即有分别执著之心，是恶识，即恶念恶行。若心险，佛性便被埋没，即成凡俗众生之心。

以上的心诤、心邪、心险，皆为愚迷之心，即恶识，为众生之心，皆会得其相应之恶报。由六祖慧能的自性具有含藏并随顺善恶心识的生成作用的义涵亦明，此等恶识及恶报，皆不离自性，体现出自性的含藏并随顺恶识的生成恶报之作用的义涵。

由上而知，六祖慧能所言善识与恶识之心，皆不离其当体——自性，皆为自性的随顺善识或恶识之心的生成作用。

由上慧能大师所用心、性之词汇看出，其不仅使用佛学化词汇，如法性、真如性等，也应用到儒学化词汇，如人性<sup>7</sup>、本心<sup>8</sup>等，阐发其心、性之义，此中体现出慧能之心性义，受到中国本土诞生的偏重入世的儒学心性义的一定影响，正如方立天（1995）所言：“在中国古代占主导地位的儒家思想的强大影响下，禅宗转向重视人的现世，重视此岸，并着重从人的心性方面去探索实现生命自觉、理想人格和精神自由的问题。”（8）再则，慧能因是基于“世人”的角度，而谈人有自性，并能成佛<sup>9</sup>，世人，不仅包括出家之人，也包括

<sup>7</sup>《孟子·告子上》云：“人性之善也，犹水之就下也。”（朱熹，1983：331）

<sup>8</sup>《孟子·告子上》云：“乡为身死而不受，今为宫室之美为之……此之谓失其本心。”（朱熹，1983：240）

<sup>9</sup>慧能说：“自在法性，世人尽有，为迷不见。……令善知识于自色身见自法性有三身佛。此三身佛，从自性上生。”（法海，2004：132:）自在法性、自法性，皆与自性同义。六祖慧能教导人们明白，世人皆有自性，人们之所以不见自性，

在家之人，此中彰显出不仅一切出家之人经过正确修行而能成佛，一切在家之人亦能经过正确修行而能成佛。总之，慧能心性之义中具有重视入世之内涵。

上述可知，慧能所言性，具有出世与入世的圆融之义；慧能所言心，既有善识善报，亦有恶识恶报。因此而知，慧能之性义，具有自利利他之义；慧能之心义，指明了善识之心的终极作用——成佛之实践路径——悟与修，即其顿教法门主张的顿悟<sup>10</sup>顿修<sup>11</sup>，此为自度自利；但由其善恶之心识源于同一性——自性而知，随顺善识并生成善报（成佛）之人，必然会生起大悲心，随缘教化未脱离恶识之众生，即法布施，正所谓：“一切种种布施之中，法施最胜。”（瞿昙般若流支，1990:721）此为度他利他。故此而知，慧能的心性之义，为其心性论的基本义涵，由其心性义可归结慧能的心性论之组成，包括三部分，即自性论、悟修论、教化论。所谓自性论，是阐明禅宗修行成佛之依据准则的理论；所谓悟修论，即阐明禅宗所采用的悟、修实践路径之理论；所谓教化论，是阐明禅宗在自身成就基础上，对众生生起大悲心、教化利他的理论。这三部分理论，可谓是对慧能心性义涵的完整体现。禅宗后人的心性论，皆体现出以慧能心性论的这三部分理论为根本依据，从而对其予以发展或再发展。因此，本论文所要探讨的禅宗心性论的形成及发展，即皆是围绕这三部分理论而展开。

就上述而言，先秦儒家之心性论义涵，与禅宗心性论义涵，皆以性在前、心在后为顺序，而且前者与后者呈现出对应类似性。先秦儒家心性论的三部分理论，反映的是儒家成圣的三要素；禅宗心性论的三部分理论，反映的是禅宗成佛的三要素。由先秦儒家心性论的三部分理论与禅宗心性论的三部分理论对比看出，禅宗心性论，明显具有性（自性）为体、善恶为用的体用不二之义；而前者之心性义，偏重对“心”之义涵的建构与说明，如孔子的仁、孟子的四端之心，皆体现出各自对心的建构特色，但孔孟却皆缺乏对“性”之

---

是因为心有分别执著（迷）。自性具三身佛；证得自性，即能成佛（三身佛）。

<sup>10</sup> “善知识，我於忍和尚处一闻，言下大悟，顿见真如本性。是故以教法流行后代，今学道者顿悟菩提，各自观心，令自本性顿悟。”（法海，2004:182）

<sup>11</sup> “善知识，法无顿渐，人有利顿，迷即劝进，悟人顿修。”（法海，2004:114）

义涵的深刻探讨，故先秦儒家“对心性论缺乏深刻严谨的本体论论证。”（方立天，1996：2290）即指先秦儒家心性论不谈出世、偏重入世，缺乏形而上学理论之建树；而禅宗心性论，是基于出世而谈入世，其形而上学理论鲜明。先秦儒家心性论体现出偏重入世的中国本土人文思想的特色；而禅宗心性论体现出出世与入世圆融的，既重出世、也重入世的佛教中国化的特色。因而可知，尽管慧能心性论的形成，受到先秦儒家心性论的影响，但却改变不了其不放弃出家制度、以僧团为弘法主体的偏重出世的佛教性质，正如潘桂明（2009）所说：“惠能在说法过程中，有净心、说法、授戒、归依、发愿、忏悔、偈语等步骤，这实际上是规范化了的说法程序。……他的思想体系是开放的、进取的、批判的，而他的说法程序却是内向的、保守的、肯定的。惠能毕生无喝佛骂祖、毁坏经像等极端举动，始终保持着一名正统僧侣的行为举止。”（606）故禅宗心性论终属佛学；禅宗心性论与先秦儒家心性论，是两种不能混同的思想文化体系。

## 第一节 研究动机与目的

### 一、研究动机

如上所述，禅宗六祖慧能的心性论，受到先秦儒学心性思想的一定影响，重视入世；但是，慧能及其后人的心性论，后来也对新儒学理论的发展带来一定的影响，“新儒家与新禅宗（按：指南宗）之间的关系具有微妙的多重性：一方面，新儒家乃闻新禅宗而起，但另一方面新儒家又批判并超越了新禅宗，而将入世精神推到了尽处。新儒家不但参照新禅宗的规模而重新调整了自己的思想结构，并且在修养方法以至俗世伦理各方面也都根据自己的需要而吸收了新禅宗的成分。”（余英时，2013：65）新儒学到陆王心学时，其受禅宗心性论的影响特征更为明显。陆王心学是宋明理学的一个分支，由宋儒陆象山开创，由明儒王阳明光大发展，并建构完成，形成为陆王心学体系，使宋明理学的发展达到了鼎盛阶段，并涌现出不少杰出代表人物，如下表：

陆王心学的十大代表人物



表 2： 陆王心学的十大代表人物

禅宗心性论与陆王心学理论，前者为佛学的范畴，后者为儒学的范畴，由于后者受到前者之影响，使后者与前者之理论，具有对应类似性。尽管禅宗心性论对新儒学的影响，尤其是对陆王心学的影响，其事实不容否认，笔者也很想以前者对后者之影响为题，进行探讨，但由于笔者无力掌握前者对后者之影响的确凿证据，故难以将前者对后者之影响进行深刻论述。但是笔者发现，对二者之理论进行平行研究，却是适宜的。“平行研究是美国学派提出和强调的比较文学学科理论。”（曹顺庆，2006:157）“可比性是平行研究的最为关键的问题。”（高旭东、蒋永影，2017:19）“平行研究不仅在于寻找共同之点，也在于研究相异之处。”（李达三、刘介民，1990：493）禅宗心性论与陆王心学，前者与后者之理论，具有对应类似性，但两者的为学目标并不相同，这一特点，正适合平行研究的内涵。况且，“平行研究不像影响研究那样采用历史的、考据的方法……”（胡亚敏，2004：51）本论文虽然探讨的是中国哲学的问题，却也可以借用比较文学的平行研究法，因为文学本身即蕴含有哲学义涵，“尽管哲学与文学具有不同的特点，但哲学对于文学的意义是十分重要的。文学创作实践和文学发展史都说明，文学总是离不开一定的哲学思想的指导和制约。”（贾益民，1995：129）“有许多文学作品中都有明显的哲学思想，而且其中有不少公认为经典杰作。”（刘昌元，2002：1）再者，平行研究本身具有哲理思辨的特点，“平行研究所具有的逻辑推理的思辨方法是它最有价值的方面之一。”（胡亚敏，2004：51）

平行研究具体包括类型学、主体学、文体学、跨学科研究<sup>12</sup>，其中的类型学，即适合于对禅宗心性论与陆王心学进行平行研究。所谓类型学，“在世界文学的历史发展进程中，一些产生于不同时空、文化、民族、语言背景下的文学现象，彼此之间并无事实联系，或虽有所接触而并未构成其内在动因，却往往存在着或明晰或隐微的共通处和契合点。类型学（typology）研究的目标准则就是对这种相似的文学现象加以联类比照，在寻觅整体文学演进通则和规律的同时发掘出相似类型表象下深层次的文化差异。……比较文学学者一般将类型学划入平行研究范畴之内，类型学也成为比较文学平行研究中最基本也最常见的一种研究方式。……美国学派提出平行研究，重点在于研究没有事实联系的类同现象，也可以说重点是研究文学类型学。”（曹顺庆，2006:159）禅宗心性论，即禅宗的开创者慧能及其发展者马祖道一（709 或 688-788 或 763）、临济义玄（？-867）、石头希迁（700-790）、洞山（807-869）曹山（840-901）的心性论，虽各有其理论特色，但皆主要由三部分理论组成，即自性论、悟修论、教化论。笔者通过对陆王心学进行研究后认识到，陆王心学理论，亦具有三部分，即道德论、工夫论、教化论。陆王心学的这三部分理论，与禅宗的三部分理论（自性论、悟修论、教化论），呈现出对应类似性，但终极价值观不同，因此，正符合平行研究中类型学的内涵要求。笔者经过考量后，决定以陆象山、王阳明的心学理论，与禅宗心性论进行类比与对比，以认识前者与后者的类同与相异之内涵。

## 二、研究目的

基于上述的研究动机，本论文所要探讨的实际目的，有以下诸端：

（一）探讨慧能及弘忍所言“自性”一词的来源及发展，探讨禅宗心性论的开创者慧能的心性论，由慧能的自性论，探讨自性之义涵及其蕴含的法身佛思想；由慧能的悟修论，探讨其悟修准则，悟修方便与方法，及其各种实证批判理念，并探讨慧能悟修论中所蕴含的报身佛思想；由慧能的教化论，探讨其教化宗旨，门庭施設特色，及观机逗教智慧，并

---

<sup>12</sup>参曹顺庆著《比较文学教程》，页 157-页 212。

探讨慧能教化论所蕴含的化身佛思想。

（二）探讨禅宗的发展者马祖道一、临济义玄、石头希迁、洞山曹山的心性论，尤其探讨洪州宗作用见性的心性论的发展特色；石头宗即物象见性的心性论的特色；临济宗的喝佛骂祖的破相特色及其门庭施設特色；曹洞宗的门庭施設特色及其坐脱立亡的实悟实修的特色。并探讨这五位祖师的心性论，是否与慧能心性论所显示的三身佛的内涵保持一致。

（三）探讨陆象山的道德论、工夫论、教化论三部分理论，及探讨陆象山之三部分理论与禅宗三部分理论（自性论、悟修论、教化论）的对应类似内涵；并探讨陆象山心学与禅宗心性论之相异内涵。

（四）探讨王阳明心学的三部分理论，即道德论、工夫论、教化论；探讨其三部分理论与禅宗心性论的三部分理论（自性论、悟修论、教化论）的对应类似内涵；并探讨王阳明心学与禅宗心性论之相异内涵。

（五）总结禅宗心性论的基本特征及其大乘佛教思想特色；总结禅宗心性论三部分理论与陆王心学三部分理论的类似内涵；总结禅宗心性论与陆王心学相对应的三部分理论的相异内涵。最后总结本论文的创新之处与不足所在。

## 第二节 研究方法

本论文采用的研究方法，有文献研究法、解析研究法、归纳研究法、平行研究法四种方法，以下即对此四种研究法综述之。

### 一、文献研究法

首先对于本论文涉及到的禅宗的各种相关文献予以整理归类，采用网上电子查阅和纸本查阅两种方式。本论文涉及到的佛学典籍，除现代出版的部分单行本古籍外，缺乏的佛

典文献，则需要在网上予以搜集<sup>13</sup>。而涉及到的儒家典籍及陆象山、王阳明心学的原典书籍，则参照纸本。

本论文主要涉及到三类基本文献，第一类是有关先秦儒学心性论的文献，涉及到孔子、孟子的言论，这主要体现在《四书》中，本论文以朱熹（1130-1200）著《四书章句集注》为蓝本。第二类是有关禅宗心性论的文献，关于此类文献，包括两部分：其一是禅宗心性论的形成的文献，即禅宗的开创者慧能的心性论文献，主要体现于《六祖坛经》中，本论文即以杨曾文校对的敦煌新本《坛经》为蓝本，探讨禅宗六祖慧能的心性论；其二是禅宗心性论的发展所涉及到的文献，主要有马祖道一、临济义玄、石头希迁、洞山曹山的心性论文献。马祖道一的心性论文献，主要体现于《祖堂集》、《景德传灯录》、《马祖语录》中。临济义玄的心性论，主要体现于《祖堂集》、《景德传灯录》、《临济录》、《人天眼目》中。石头希迁的心性论文献，主要体现在《祖堂集》、《景德传灯录》中。洞山的心性论，主要体现在《祖堂集》、《景德传灯录》、《禅林僧宝传》、《筠州洞山悟本禅师语录》中；曹山的心性论文献，主要体现在《祖堂集》、《景德传灯录》、《禅林僧宝传》、《抚州曹山元证禅师语录》中。另外，还涉及到禅宗初祖达摩、二祖惠可、三祖法藏、四祖道信、五祖弘忍传授四卷《楞伽经》情况的文献，主要体现于《续高僧传》、《楞伽师资记》、《传法宝纪》中；涉及菏泽神会（684-758）的心性论文献，主要体现于《神会和尚禅话录》中；保唐无住的心性论文献，主要体现于《历代法宝纪》中；汾仰宗的心性论文献，主要体现于《祖堂集》、《景德传灯录》中；云门文偃（864-949）的心性论文献，主要体现于《古尊宿语录》、《人天眼目》中；法眼文益（885-958）的心性论文献，主要体现于《景德传灯录》、《宗门十规论》中。第三类是有关陆象山、王阳明心学的文献。关于陆象山心学的文献，主要体现于《陆九渊集》中；王阳明心学的文献，主要体现在《王阳明全集》中。但由王阳明心学的理论看出，其受到宗宝本《六祖坛经》的明显影响，故宗宝本《六祖坛经》，亦为

---

<sup>13</sup>作者主要参考中华电子佛典协会（<http://www.cbeta.org/>）的网上电子典籍。

本论文所涉及到的基本文献之一。

综上所述，本论文主要以《四书章句集注》、《续高僧传》、《传法宝纪》、《楞伽师资记》、敦煌新本《六祖坛经》、宗宝本《六祖坛经》、《神会和尚禅话录》、《祖堂集》、《历代法宝纪》、《景德传灯录》、《禅林僧宝传》、《古尊宿语录》、《人天眼目》、《马祖语录》、《临济语录》、《筠州洞山悟本禅师语录》、《抚州曹山元证禅师语录》、《宗门十规论》、《陆九渊集》、《王阳明全集》等 20 部古籍中的相关内容为主要研究范围，在此基础上，对禅宗心性论与陆象山及王阳明心学进行平行研究。

## 二、材料分析法

所谓材料分析法，即对公认的文献资料进行客观分析与解释。在论文第二章，运用在对慧能的自性论义涵的解析，反映出其为空性之体；且具有含容并随顺一切善恶心识的作用之义；并彰显出其为法身佛之义；对般若观照之解析，反映出其为顿教法门的悟修方法。在论文的第三章，在对洪州宗马祖道一的作用见性禅法的解析，反映出其即自性之作用而反悟自性之体，从而觉悟自性的体用一如之法身实相的义涵；对临济义玄的“无位真人”之解析，反映出其为自性之义；对石头希迁的即物象见性之解析，反映出其为即物象反悟自性的能含、能生一切法（包括物象）之作用的法身义涵，以及万物一体的不二中道义涵；对洞山的“行鸟道”之解析，反映出其为般若空观的实践义涵；对曹山的“明自己事”之解析，反映出其为实证自性之义涵等。

材料分析法运用在陆象山、王阳明心学的理论解析中，如对陆象山的“理”之义涵解析，反映出其与禅宗的自性论之义涵相契；对王阳明的良知之解析，反映出其与禅宗不思善恶之义相契等。因此，材料分析法，几乎贯穿于正文的各章节中，皆是对原始理论的客观解析。

### 三、归纳研究法

所谓归纳研究法，是将论文中的两人或两人以上的理论中所具有的共同义涵或相同的特点、特征等加以归纳。

归纳研究法，在论文第二章的运用情况：对慧能三种自性论的义涵归纳，即摩诃般若波罗蜜义涵、两颂之义涵的自性论，皆归纳为一致的义涵，即：自性具有含容并随顺一切善恶心识的作用。而这一义涵，又归纳为法身佛的思想内涵。慧能的悟修论归纳为报身佛的思想内涵；慧能的教化论归纳为化身佛的思想内涵。在论文第三章，由归纳得知：马祖道一、临济义玄、石头希迁、洞山曹山五位禅师的自性论虽然说辞不同，但皆归纳为禅宗的自性为空性的法身佛的思想内涵；五位禅师的悟修论虽然说辞不尽相同，但皆为禅宗的报身佛的思想内涵；五位禅师的教化论虽然说辞不尽相同，但皆为禅宗的化身佛的思想内涵。

归纳研究法在论文第四章、第五章的表现：陆象山、王阳明的新儒学理论，其各自的道德本体论，皆与禅宗的自性论具有义涵相契之特点；其各自的工夫论，皆与禅宗的悟修论具有义涵相通之特点；其各自的教化论，皆与禅宗的教化论具有教法相似之特点。

归纳研究法还体现在对禅宗心性论的综合归纳，即论文第六章的结论中的即悟即修、悟修同时的实践要求，既是禅宗心性论的基本特征，也是禅宗心性论的如来藏学的基本特色，并体现出其对四卷《楞伽经》的如来藏名识藏的如来藏学的发展。

### 四、平行研究法

平行研究法即类比和对比，胡亚敏（2004）说：“类比指研究‘两部没有必然关联的作品之间在风格、结构、语气或观念上所表现的类同现象’（奥尔德里奇语），即考察相互间没有关联的作家作品间的相似之处，以期发现其共同性。……对比指比较不同文化和文学体系的特点，从而使两者的特征相形突出。这是一种求异研究。……而且这种异同现象

又往往是同中有异，异中有同。有的乍看相似，而深入研究却可以找到本质的区别；有的看似相去甚远，而仔细辨认却可以找出其中的共同特征。”（49）胡亚敏（2004）又说：“类比和对比是平行研究的主要方法，就两者的关系而言，类比是比较的前提，而对比是比较的价值所在。在实际运用中，类比和对比这两种方法往往是交叉运用的。”（51）

本论文的第四章、第五章，即借用平行研究法中的类比与对比的研究方法，对陆象山与王阳明心学，与禅宗心性论所呈现出的对应类似关系，加以类比与对比。对陆象山与王阳明心学与禅宗心性论的类比，呈现出的是二者相互对应类似的三方面理论，即陆象山、王阳明心学的道德论、工夫论、教化论，与禅宗心性论的自性论、悟修论、教化论。通过类比，发现陆象山、王阳明心学，与禅宗心性论的类同现象，即陆、王心学道德本体论，与禅宗自性论的相契内涵；陆、王工夫论与禅宗悟修论的相通内涵；及陆、王教化论与禅宗教化论的相似内涵。并经过探讨发现，二者之所以呈现出类同现象，是因为陆、王心学受到禅宗心性论的出世思想的影响。禅宗心性论对陆、王二人心学影响的明显表现在于，前者之自性论对后者之道德本体论的建构，带来基础性影响，继而必然会产生其他相应的影响，即前者之悟修论亦影响到后者之工夫论；前者之教化论亦影响到后者之教化论。而通过对比比较发现，前者与后者，终究为终极价值有异的两种学说，这应是受两者各自的内在理路所决定的。所谓“内在理路”，是余英时先生提出的研究中国思想史的方法，“内在的理路（inner logic），也就是每一个特定的思想传统本身都有一套问题，需要不断地解决，这些问题，有的暂时解决不了，有的没有解决，有的当时重要，后来不重要，而且旧问题又衍生新问题，如此流转不已。这中间是有线索条理可寻的。”（余英时，1998:201）

“内在理路”说，“是要展示学术思想的变迁也有它的自主性。”（余英时，2005:2）“余先生强调思想史的‘内在理路’，但并不是说思想史完全不受外缘因素（如政治、经济等）的影响，不是要以‘内在理路’说来取代‘外缘影响’论……”（侯宏堂，2009:386）可见，禅、儒两家思想的发展，虽然彼此产生过影响，却没有改变其各自的基本理念，即儒

学偏重入世、禅学偏重出世，这是由其各自的内在理路决定的，内在理路具有自主性，不会改变。因此，笔者认为，余英时的“内在理路”之研究方法，与平行研究理论的平行研究法可以配合应用，故而本论文也使用了内在理路的研究方法，在本论文中的表现，即在于论文第四章、第五章中，陆象山、王阳明二人心学与禅宗心性论的类比与对比研究中，结合了内在理路的研究法，使笔者更加明白了平行研究理论中的类比之类似内涵，及对比之相异内涵。

以上四种研究方法，是本论文所反映出的明显的研究方法，前三种是比较普通的研究方法，而最后一种，即类比与对比的平行研究法，是本论文最重要的研究方法，尤其是其还结合了“内在理路”的研究方法，显得其更为重要。

### 第三节 研究现状述评

本论文旨在思想研究，故对相关研究现状之述评，亦只是就与之相关的思想研究文献作述评，对于相关之历史文献，则忽略不计。相关之文献众多，涉及中国大陆、港、台学者，海外华人学者，及美国、日本、荷兰等国学者的研究成果，包括专书、翻译著作、会议论文、期刊论文、硕博学位论文等。以下笔者即选取部分学者与之相关的重要研究成果予以述评。

笔者对研究现状之述评分为两类，一是对禅宗心性论的研究现状之述评；二是对禅宗心性论与陆象山及王阳明心学关系的研究现状之述评。在这两类文献中，相关的英文著述甚少。如上所述，禅宗心性论与陆王心学，皆可归结为三部分理论，即前者为自性论、悟修论、教化论，后者为道德论、工夫论、教化论。故笔者对研究现状之述评，主要考察诸学者之相关著作中所具有的前者的心性论之内涵，及考察诸学者之相关著作中所具有的前者与后者的对应类似内涵及平行研究之特征，最终明确本论文选题之必要性。

## 一、对禅宗心性论的研究现状之述评

这包括两部分，其一是对禅宗心性论的开创者慧能心性论的研究现状之述评；其二是对禅宗心性论的重要发展者即马祖道一、临济义玄、石头希迁、洞山曹山心性论的研究现状之述评。“禅宗的心性论是禅修方法的理论基础，是禅宗哲学思想的核心内容，也是禅宗的全部思想理论的主要旨趣。”（方立天，1995:8）可见，禅宗的心性论，亦可被称为禅宗的禅法思想。禅宗的禅法思想，在一般的禅宗史、禅宗思想史中往往会有述及，因此对于禅宗心性论的研究现状之述评，我们不应仅局限于对禅宗心性论的专著予以述评，也涉及到对相关的禅宗史、禅宗思想史等著作中的禅法思想（或心性论）予以述评。如上所述，禅宗心性论，无论是其创立者——慧能的心性论，还是其发展者——马祖道一、临济义玄、石头希迁、洞山曹山等五位祖师的心性论，皆具有自性论、悟修论、工夫论三部分系统理论，以下即对有关禅宗心性论的形成与发展的研究成果中，所具有的禅宗心性论之内涵及不足予以探讨述评。

### （一）对慧能心性论的研究现状之述评

慧能的心性论主要体现于《坛经》中，“从历史上看，《坛经》是惠能南宗的理论旗帜。”（洪修平，2001:198）如前所述，敦煌本《坛经》，被公认为最早的《坛经》版本，为不少学者研究《坛经》所依据；敦煌新本《坛经》为更可靠版本，是对敦煌本《坛经》纰漏之弥补。故此，对于慧能心性论的研究现状之述评，笔者只选择依照敦煌本或敦煌新本《坛经》作研究的相关著述予以述评。有关慧能心性论的研究文献有禅宗史、禅宗思想史、禅宗心性论等专书，及论文集、期刊论文、英文著作等，对于慧能心性论的研究现状之述评，笔者将相关文献归为五类，以下即分别予以述评。

#### 1. 具有慧能自性论之内涵的文献

方立天在其《性净自悟——慧能〈坛经〉的心性论》一文中认为，慧能的心，包含了本

心和妄心的对立，即慧能的心之内涵中具有本心和妄心两层结构。本心也就是清净心、般若、本心，也就是众生的心的本质。众生的心因有善恶、净妄、智愚、迷悟之别，故应当修行，以自净其心。方立天又将诸性之谓，皆归于自性，即自性是清净性、真如性、智慧性、空寂性、含藏性，并且方立天将自性的作用归纳为含容万法、观照万法、思量自化、生三身佛，并认为自性是宇宙与人类的本体、共同体，是众生成佛的唯一依据。这是方立天对慧能自性之义的比较深刻之认识，属于慧能自性论的范畴。虽然方立天说《坛经》心性论之旨趣是成佛的根据、途径和方法，但其并没有对慧能的成佛之途径与方法，即悟修论之内涵予以论述，也没有对慧能的教化论之内涵予以论述，其对慧能心性论之论述，只涉及到了慧能的自性论之内涵。

## 2. 具有慧能悟修论之内涵的文献

葛兆光在其《中国禅思想史——从6世纪到9世纪》<sup>14</sup>一书中，围绕惠能的定慧之说，阐述了惠能禅思想的内在理路。对于惠能的定慧（体一不二）之说，葛氏认为，这既是惠能为破除人们传统的先定后惠之错误知见的一项内容，也是惠能将定惠体一不二，视为修行实践之成就境界。从中看出，葛兆光对惠能禅学思想之论述，主要涉及到了惠能的悟修论之内涵。

印顺法师在其《中国禅宗史》<sup>15</sup>一书中，将敦煌本《坛经》的中心思想归为“见性成佛”与“无相为体，无住为本，无念为宗”，并将“无相为体，无住为本，无念为宗”（简称“三无”）视为坛经所传的修行法。笔者认为，印顺法师将“三无”视为修行法，并不确当，“三无”应为禅宗悟修实践的目标准则。印顺法师同葛兆光，也视慧能提出的顿悟方法是“三无”。印顺法师对慧能心性论之所述，只涉及到慧能悟修论之内涵。并与上述葛兆光之论述相似。

## 3. 具有惠能自性论与悟修论之内涵的文献

---

<sup>14</sup>参葛兆光：《中国禅思想史》，页157—165。

<sup>15</sup>参印顺：《中国禅宗史》，页251—257。

牟永生在其《智慧与解脱 禅宗心性思想研究》<sup>16</sup>一书中认为：惠能的“心”，是真妄一体的当下之心，这一当下之心的本来面目，也即众生自己的本心之真如佛性，这也就是惠能“自性”一概念的基本含义。牟永生此说，虽具有惠能自性论之内涵，但其对心、本心、佛性之定义颇为含混。牟永生认为，慧能最具代表意义的心性思想为“识自本心”与“顿悟自性”，并予以简要阐述。牟永生认为，“识自本心”具有价值导向的重要意义，并认为“无念为宗”是慧能禅法中一项十分重要的内容。因此，牟永生之所述，具有惠能的自性论、悟修论之内涵，但其对慧能的悟修论之论述颇显肤浅。

邢东风著《禅悟之道 南宗禅学研究》<sup>17</sup>一书中，对惠能禅法的基本思想，分为两个方面加以论述。一是惠能的心性观。邢东风首先分析了惠能的心性含义，他认为惠能的“性”之义，是对人的生命整体，包括人体和精神两方面的概括和抽象，指人的本体、本性或“真我”。惠能的心有两层含义，一层含义是指众生的情识，有着正确与错误的不同表现，即惠能所谓智愚、悟迷、正邪、善恶、净妄等。二层含义是指惠能所谓本心、真心，与性的意思基本相同。邢东风又对惠能的“性体清净”之说作了分析论述，认为其有两层含义，一是“自性”虚空、无具体规定；二是“自性”包含一切、具备一切，即“自性含万法”。邢东风以上对惠能心、性之义的理解，可谓见地深刻，为惠能自性论之内涵。二是惠能的修行方法论。邢东风认为惠能的修行实践的基本原则是“自悟自修”，认为这是惠能对修行实践所提出的一项基本要求和基本原则。而围绕“自悟自修”的要求，惠能又提出了具体的修行方法，包括无念为宗、定慧等学、顿悟成佛，邢东风对此等内容皆与较为详细之分析论述。故邢东风以上所述，具有惠能的自性论与悟修论之内涵。

杨维中在《中国佛教心性论研究》<sup>18</sup>一书认为，慧能所言自性，既是万法之本体，又是众生之本体，也是众生成佛之根据，自性是蕴含于众生之中的真如理体，因此它才有含容万法、观照万法、思量变化及生三身佛等诸多功能。心包括了真心与妄心两方面，菩提、

<sup>16</sup>牟永生：《智慧与解脱 禅宗心性思想研究》，页 88-96。

<sup>17</sup>参邢东风：《禅悟之道 南宗禅学研究》，页 36-96。

<sup>18</sup>参杨维中：《中国佛教心性论研究》，页 188-196。

智慧、觉悟是众生之心的本来状态，即真心。慧能所言心，从用的角度看，有两种情况，善心、净心与本心一致，而恶心、染心与本心相违，净心在妄心之中，妄心之中自有本觉性，若要成佛，就要即妄心而觉悟本心，即即妄显真。心与性，是同一关系，其有两方面意义，一是就众生的证悟解脱而言，一是就含容万法而说。杨维中此上见地，颇为深刻独到，具有慧能自性论之内涵。杨维中还对慧能的“三无”之义进行了阐发，他认为慧能的禅法特色是从“三无”之旨出发，并将“三无”之旨归贯穿于日常事务及其修行活动之中，在门风上表现为随缘任用，在心性思想上表现为对直心的强调，即对任何事物持有无所爱憎、无所取舍的自然无为的立场和态度，基于此，慧能树立起其新的一行三昧观与坐禅观。杨维中此等论述，亦显深刻独到，颇具慧能悟修论之内涵。故杨维中对慧能心性论之所述，具有自性论与悟修论之内涵。

#### 4. 具有慧能悟修论与教化论之内涵的文献

杨曾文在其《唐五代禅宗史》<sup>19</sup>一书中，对慧能的禅法思想的论述，包括以下几点：（1）对慧能的无相戒及其四项内容（归依自三身佛、四弘誓愿、无相忏悔、自性三皈依戒）分别予以阐述，认为慧能这是强调众生皆有佛性，皆可自修自悟。（2）对慧能的“识心见性”之说予以分析，认为慧能把“见性”、“无念”以及“般若三昧”等概念等同起来，是因为它们都是与真如佛性相契合的状态。（3）对慧能的“无念为宗”之说予以论述，认为“无念”不仅是用来指导修行、坐禅的原则和方法，而且是勉励修行者应当达到的最高的精神境界。（4）对慧能的西方净土观予以论述，他认为慧能强调绝无自性、自修自悟，反对一切追求外在的佛菩萨或佛国净土等，是对传统佛教和其它宗派的严重冲击。（5）对慧能的不二法门予以论述，包括慧能的三科法门与三十六对法等，杨曾文认为，“不二”与“中道”、“中观”大体同义，皆为遮诠的表述方式，慧能的禅法是建立在所谓无二的“实性”的基础上的。上述（1）（2）（3）的内容，皆为慧能悟修论之内涵，而（4）和（5），则为

<sup>19</sup>参杨曾文：《唐五代禅宗史》，页 159-182。

慧能教化论的内涵。可见，杨曾文对慧能禅法思想之论述，具有慧能的悟修论与教化论之内涵。

作者 Qing MingG 在其会议论文《Huineng's "Sudden-enlightenment" Path of "No-thought", "Non-form" and "Non-abiding"》一文中，论述了慧能顿悟自性的思想境界特征是“no-thought”, “non-form” and “non-abiding”（无相、无念、无住）。此具慧能悟修论的内涵。作者并阐明，慧能的禅法思想，最充分地强调并实践了大乘佛教的大悲心与无私教化众生的精神，其教学方式适应了中国社会的需要，并对中国本土文化产生了直接或间接的影响。此具慧能教化论的内涵。作者以上的观点与论述，基本符合慧能心性论的悟修论与教化论之内涵，但其只是泛泛而谈。

#### 5. 具有慧能自性论、悟修论、教化论之内涵的文献

董群在其《慧能与中国文化》<sup>20</sup>一书中，其将慧能的禅文化分割为心性论、顿悟论、无修论、对法论四部分，分别进行了颇为深刻之论述。董群认为慧能的人性论（心性论）具有儒学化的趋向；慧能的人性说、大人、小人之分等，皆体现出这一特点，这是董群对慧能禅法思想中所蕴含的重视入世思想之见地。但董群所谓的心性论，应为慧能的自性论内涵；其所谓顿悟论、无修论，应合之为慧能的悟修论之内涵；其所谓对法论，应为慧能的教化论之内涵。因而，董群所论，具有慧能心性论的自性论、悟修论、教化论之内涵。

洪修平在其《禅宗思想的形成与发展》<sup>21</sup>一书中认为，在惠能的禅学体系中，“心”是一个十分重要的概念，它既不是真心，也不是妄心；它既是真心，也是妄心，兼真、妄而有之，集中体现了惠能以空融有、空有相摄的禅法特色。惠能的理论出发点是自性本净，净则寂，寂则空，空则包容万法；因自性空寂，故思量才起万法。洪修平此上见地，乃具惠能自性论之内涵。洪修平并对惠能的识心见性、顿悟成佛之说予以阐述，他认为惠能的修行观的总原则是识心见性，识心见性既是修行法，又是解脱境。洪修平并对惠能的顿悟

<sup>20</sup>参董群：《慧能与中国文化》，第二章至第五章，页 33-169。

<sup>21</sup>参洪修平：《禅宗思想的形成与发展》第四章、第五章，页 176-272。

顿修之要求、“三无”之说、一行三昧之说，及对坐禅、读经、崇拜偶像等传统弊端思想之批判，皆有所论述。洪修平认为，惠能通过融摄般若学，将禅修、悟境与日常生活结合到了一起，变成了人间佛教，洪修平此上见地，比较深刻，颇具惠能悟修论之内涵。洪修平还对惠能针对弟子智常、法达、志彻、使君等人之发问，所给与的对机开示，予以论述。洪修平认为，这种顿悟的特点是，与众人的精神生活有所不同，还需要“保任”的行持工夫，此说可谓独到，具惠能教化论之内涵。上述洪修平对慧能禅法思想之论述，虽然具备慧能的自性论、悟修论、教化论之内涵，但教化论之内涵比较薄弱。

潘桂明在其著作《中国佛教思想史稿》（下）<sup>22</sup>一书中，依据顿博本《坛经》探讨惠能的心性论，他认为惠能否认传统意义的坐禅、定慧、一行三昧、功德、崇拜经典、念佛往生、在家修行亦可成佛等，及传授无相戒，主张自信自力成佛等，并对其禅学宗旨“三无”，进行了详细阐释与论述，其认为惠能的“三无”宗旨，是以般若之智达到顿悟佛性、顿入佛地，并认为顿悟菩提的顿教法门，是惠能禅法的核心内容。这些论述，皆为惠能悟修论的内涵。潘桂明对惠能自性论之内涵的论述，表现在其以惠能的《自性见真佛解脱颂》，阐发惠能的自性之义，认为心性的本质无所谓善恶、染净，真如佛性是超越的境界，这是潘桂明对自性随顺善恶心识之作用义涵的独到阐说。而对惠能教化论之内涵的论述，则表现在其观机逗教方面，即惠能对法达解释开示悟入之义与转法华之义，以及以禅说西方净土方面。纵观潘桂明对惠能心性论之论述，其对惠能心性论的三部分理论虽然皆有涉及，但其偏重对惠能悟修论的论述，而对于惠能之自性论与教化论之内涵的论述，则显乏力。

张国一在其《唐代禅宗心性思想》<sup>23</sup>一书中，依据敦煌本《坛经》，将惠能的心性思想分为四部分予以论述：一是重“摩诃般若波罗蜜”的如来藏学。张国一认为，摩诃般若波罗蜜是敦煌本《坛经》的禅法重心，其义涵是指以智慧去了悟万法离生灭之般若自性，“般若”并非仅指人心之自性，亦指日月星辰等万法之自性。张国一将慧能的自性义与般若义

<sup>22</sup>参潘桂明：《中国佛教思想史稿》（下），页 587-651。

<sup>23</sup>参张国一：《唐代禅宗心性思想》，页 41-82。

混同，称为般若自性，这显然不符合慧能的自性与般若之义。但这可归为惠能的自性论之内涵。二是悟入方便。张国一认为，慧能指导学人的悟入方便是藉心破心，使用的方法是般若空观（般若观照），并列句了敦煌本《坛经》中的相关例句加以论述。这可归为惠能的悟修论之内涵。三是重般若之作用。笔者认为，张国一称之为“般若作用”也是不适当的，应是自性之作用，因般若即是自性的作用之一——正用。张国一认为，重摩诃般若波罗蜜之作用，惠能融入了唯识学的八识理论，既体现出修行成就达到的无念之境界，也体现出即此境界而生出的大悲心，这体现出大乘佛法的大悲心，即大乘佛法思想。四是慧能的临终付嘱的三十六对法，张国一认为，这是慧能重摩诃般若波罗蜜之作用的另一种讲法。由上看出，张国一对慧能心性思想之研究尽管比较全面具体，且含括惠能心性论的三部分理论之内涵，但因其思想理路较为混杂，且主要概念界定不明，若要将其理论分别归类为自性论、悟修论、教化论之内涵，则需要认真梳理。

作者 Thomas L. Tang 在其硕士论文《Wisdom as it Illuminates the Metaphysics and Epistemology of Hui-neng in The Platform Sutra》中，依据敦煌新本《六祖坛经》，主要从三个方面，即智慧、形而上学和认识论（the wisdom, metaphysics and epistemology）论述慧能的心性思想。对此三个方面，作者在每一节的内容中皆有涉及，但在其中占据焦点位置的是智慧，即般若（Maha Prajnaparamita），其全称即慧能所谓“摩诃般若波罗蜜”，作者并说明，“Maha Prajnaparamita”具有形而上学的意义及思想特点，但是它超越了西方的形而上学思想，它不是世俗的聪明智慧，而是一种超越的智慧，即通过实践，达到顿悟，到达佛陀指示的解脱彼岸，从而成就不生不灭的佛身。Maha Prajnaparamita 是空性的，是一种形而上学的洞察力，是走向觉悟成佛的道路。Thomas L. Tang 此上之论述，见地较为深刻，具有慧能自性论之内涵。Thomas L. Tang 并论述说明了觉悟并实践“Maha Prajnaparamita”的重要性，而不只在于口说而心不行。成就“Maha Prajnaparamita”的目标准则是消除妄想，即达到无念、无忆、无住。作者反复论述说明了实践“Maha

Prajnaparamit”的重要性，并且指明不能执著经典文字，要超越对经典文字的理解而付诸实践，唯有如此，才可以消灭自身的贪嗔痴三毒，解脱自身的一切痛苦与烦恼。Thomas L. Tang 还说明，觉悟成佛是一种形而上学的实践成果，这种实践是一种不执著外在形式、无分别心的直截了当的体悟，是对完美纯净本性的切身体验，而分别执著则是妄想和苦难的起源。此番见地，颇为深刻，具有慧能悟修论之内涵。Thomas L. Tang 又阐明，慧能的禅法思想是植根于大乘佛教般若思想而来，修行“Maha Prajnaparamit”的成就者，会具有八万四千智慧，并生起对众生的同体大悲心并自觉教化众生。此说言简意赅，具有慧能教化论之内涵。上述而知，作者 Thomas L. Tang 的观点，包含了慧能的自性论、悟修论、教化论之内涵。

由上诸位学者对慧能禅法思想（心性论）的论述看出，在其各自之论述中，皆能寻绎出其中所具有的慧能心性论的三部分理论的其中之一方面、两方面或三方面之内涵，但此等著作皆显得对慧能之心性论探讨不够，论述不足。之所以如此，是缺乏对慧能心性论思想的基本之义，即心与性之义的深入探讨与合理把握。笔者正是在深入解析慧能心、性之义的基础上，将慧能心性论之内涵予以剖析梳理，从而建构形成了系统分明的慧能心性论的三部分理论（自性论、悟修论、教化论）之体系，并分别加以论述。

## （二）对禅宗心性论的重要发展者的研究现状之述评

本论文涉及到禅宗心性论的重要发展者即洪州宗马祖道一、石头宗希迁、临济宗义玄、曹洞宗洞山曹山等五位祖师的心性论。对此五位祖师的心性论皆予著述之文献，有禅宗史、禅宗思想史、禅宗心性论研究等，以下即分别予以述评，并发现其中所具有的这五位祖师的心性论之内涵。

### 1. 洪修平著《禅宗心性思想的形成与发展》<sup>24</sup>

对于马祖道一的禅法思想，洪修平认为，道一禅法的主要特点是基于自心自性的全体

---

<sup>24</sup>参洪修平：《禅宗思想的形成与发展》，页 273-295。

大用上来加以发挥，更强调从当下的一举一动、一言一行中去证悟自己本来是佛，此说具有道一的悟修论之内涵。洪修平对道一的即心即佛，非心非佛，不是心、不是佛、不是物的门庭施設予以阐述，并对道一对弟子慧海、法常等人的观机施教予以阐述，洪修平认为，马祖禅将人的生命全体，及富有生命力的现实之人视为无价之宝，此说可谓见地独到。以上所述，具有道一的教化论之内涵。可见，洪修平对马祖道一禅法思想之论述，包含其自性论、悟修论之内涵。

对于临济义玄的禅法思想，洪修平对义玄的“无依道人”、“无位真人”等思想予以阐述，他认为，这可以看到义玄对马祖思想的继承。洪修平此说，具有义玄的自性论之内涵。洪修平并对义玄的歇心、无求、自信、无修无证、喝佛骂祖等修行思想皆予论述，他认为这是义玄把马祖关于性之全体大用的“人”的思想发挥的淋漓尽致。洪修平此上所述，具有义玄的悟修论之内涵。洪修平并对众所周知的义玄的门庭施設，即四料简、四宾主、四照用等，皆有论述，他认为此等门庭施設内容，体现出义玄破除万执的禅学内容，及卷舒擒纵、杀活自在的峻峭禅风。洪修平此上所述，具有义玄的教化论之内涵。上述可见，洪修平对临济义玄的禅法思想之论述，具有临济义玄的自性论、悟修论、教化论之内涵。

对于石头希迁的禅法思想，洪修平借助《祖堂集》、《景德传灯录》、《五灯会元》等记载，对于希迁的著作、语录皆有分析论述，包含了希迁自性论、悟修论、教化论之内涵。洪修平认为，希迁的禅学思想，上承僧肇而又受到南方般若思想（包括牛头禅）的影响是很明显的；他又认为，希迁从理事、心物的统一中阐发圣人之境，显然还吸取了华严宗的思想。洪修平的此等观点是颇有道理的。

对于洞山曹山的禅法思想，洪修平着重介绍了洞山曹山的〈五位君臣颂〉，洪修平认为，曹洞宗以五位君臣、偏正回互来说理事、体用关系，是对希迁禅学思想的发展，并对曹山洞山接引学人的观机逗教之教学，皆有所述。可见，洪修平对曹洞宗禅法思想之论述，只具有曹洞宗的教化论之内涵。

## 2. 牟永生著《智慧与解脱 禅宗心性思想研究》<sup>25</sup>

关于石头宗希迁的心性思想，牟永生认为，“自心即道”是希迁心性思想中最核心的内容，“自心是道”有两层涵义，第一层是自心即宇宙本体；第二层是自心即真如佛性。由此看出，牟永生所认为的希迁的“自心是道”的心性思想，实际就是希迁的自性论之内涵。因此，牟永生对希迁的心性思想之论述，只具有希迁的自性论之内涵。

关于洪州宗马祖道一的心性思想，牟永生认为，“立处皆真”是道一心性思想的主要表现。马祖教人从起心动念、扬眉瞬目，行住坐卧，担水挑柴等日常生活行为中顿悟自性。牟永生并认为，“立处皆真”道德心性思想，常常表现为“平常心是道”或“道不用修”。由牟永生对道一的心性思想之论述看出，只具有马祖道一的悟修论之内涵。

关于临济宗义玄的心性思想，牟永生认为，义玄特别反对坐禅、读经、拜佛，强调自信、自主、自悟，禅就在众生的日常之中，即无修之修、无悟之悟。由此可见，牟永生对义玄心性思想之探讨，主要针对其悟修工夫而言，因此此论述只具有义玄的悟修论之内涵。

关于曹洞宗的心性思想，牟永生认为其心性思想具有绵密回互之水柔，洞山的心性思想特别强调理事不二，自悟自度，回归如来佛性。并对洞山教导学人“行鸟道”的般若观照之法稍作阐述，从中可见，牟永生对曹洞宗心性思想之所述，只简要论述了洞山的心性思想，而且只具有洞山的悟修论之内涵，而对曹山这一重要人物的心性思想，却并未论及。

## 3. 潘桂明著《中国佛教思想史稿》<sup>26</sup>

对于马祖道一的禅法思想，潘桂明认为，道一的禅法思想特征，借助宗密的说法是注重“随缘用”，即以无分别的真、妄之心随缘任运，在体用关系上立足于“用”的方面，在“随缘应用”的同时，已与“真心本体”相即。潘桂明此等之说，为道一自性论之内涵。潘桂明并认为，道一的“平常心是道”及其“道不属修，若言修得，修成还坏”等说辞，与自然无为的道家思想方法和生活样式相契合。潘桂明此等之说，为道一的悟修论之内涵。

<sup>25</sup>参牟永生：《智慧与解脱 禅宗心性思想研究》，页99-105。

<sup>26</sup>参潘桂明：《隋唐佛教史稿》第二卷（下），页700-724。

潘桂明也论述了道一的门庭施設，即从即心即佛到不是物。并论述了道一的隐语、动作、踏、打、喝等教学方法，潘桂明此等之论，为道一的教化论之内涵。由潘桂明对道一禅法思想的论述看出，包括了马祖道一的自性论、悟修论与教化论之内涵。

对于石头希迁的禅法思想<sup>27</sup>，潘桂明与其他人一样，也借助《祖堂集》、《景德传灯录》等记载的希迁的著作、语录等，阐发其禅法思想。潘桂明认为，石头系的主要特色具有哲学融会性格，即石头禅系既受到牛头禅的影响，也受到玄学的影响，并融合了华严学说。石头禅系的这一特色，是由希迁奠定的。总之，潘桂明对希迁禅法思想的论述包括了其自性论、悟修论与教化论之内涵，且论述比较详尽。

对于临济义玄的禅法思想<sup>28</sup>，潘桂明首先论述了义玄的无依道人、无位真人之说，认为义玄的禅法推进了中华禅的社会化与平民化，其在五家禅中担起了主导角色。这可谓为义玄自性论之内涵。潘桂明并对临济禅的“自信”之说及喝佛骂祖等言论有所论述，认为这是破除对佛菩萨的偶像崇拜，恢复人的尊严自由。这可谓为义玄悟修论之内涵。潘桂明并对义玄的棒喝教学方法，及其门庭施設中的“四料简”“四照用”等内容，进行了颇为详细之阐释论述，其认为临济禅具有“人文”化的色彩，乃至具有“人文”的价值与意义。这可谓为义玄教化论的内涵。潘桂明对义玄禅法思想的论述，含括临济义玄的自性论、悟修论、教化论之内涵，且论述较为细致。

对于曹洞宗的禅法思想<sup>29</sup>，潘桂明论述了洞山的无情说法的公案<sup>30</sup>；曹洞宗的五位君臣思想，及《祖堂集》、《筠州洞山悟本禅师语录》、《抚州曹山元证禅师语录》中的各种理论内容，具有曹洞宗的自性论、悟修论、教化论之内涵，论述亦显细致，使曹洞宗的禅法思想得以充分表达。潘桂明认为，临济宗受老庄道家思想影响较多，而曹洞宗则注意与儒家学说的融合，此种见地，可谓独特。

---

<sup>27</sup>同上，页 758-768。

<sup>28</sup>同上，页 827-858。

<sup>29</sup>同上，页 858-890。

<sup>30</sup>指禅宗高僧大德启发学人觉悟的言行，被记录下来，具有权威性，供后人研究参考。

#### 4. 杨曾文著《唐五代禅宗史》

关于马祖道一的禅法思想<sup>31</sup>，杨曾文认为，把即心是佛与三界唯心、一切法皆是心法结合起来，讲众生达到觉悟的依据，是洪州禅法的一个重要特色。此为道一的自性论之内涵。杨曾文并对道一的“道不用修”和“平常心是道”予以分析论述，认为不修不是绝对不修，而是在体认自性前提下，放弃取舍意向的自然而然的修行。平常心就是无造作、无所得的自然心态。此为道一的悟修论之内涵。杨曾文对道一的从“即心即佛”到“非心非佛”及“不是心，不是佛，不是物”予以分析论述，并对道一的灵活的传法方式，如暗示、隐喻、反诘语、喝、打等观机逗教之教学法，予以分析论述。此为道一的教化论之内涵。

关于临济义玄的禅法思想<sup>32</sup>，杨曾文对义玄的“无位真人”、“无依道人”、“听法底人”、“无依道人”等“人”称谓分别予以解析论述，其认为这是义玄将真如佛性人格化的一种说法。此等之说，为义玄自性论之内涵。杨曾文并对义玄的毁佛毁祖的思想及无修无证的思想等，分别予以分析论述，认为义玄的“空”的思想，是为破除一切执著心；其喝佛骂祖师是为践行一切皆空的思想，即引导弟子们断除执念，此等之说，为义玄悟修论之内涵。杨曾文还对义玄的门庭施設，即三句、三玄三要、四料简等，分别予以解析论述，杨曾文认为这是义玄为在传法中为适应不同对象、问题进行说法和教诲的方式方法。此等之说，为义玄教化论之内涵。

关于石头希迁的禅法思想<sup>33</sup>，杨曾文对希迁所受僧肇《涅槃无名论》的影响，所作的“圣人无己，靡所不已……”之叹语，认为这是对僧肇思想的发挥。杨曾文并认为希迁所作《参同契》，是讲真如佛性与万法、理与事、本与末，以及物与我的相互融会的思想。此为希迁自性论之内涵。杨曾文并对希迁的“即心即佛”的悟修境界准则予以论述，认为希迁把这个理论应用到论说修行解脱和宇宙生成、本体等一切问题方面。此为希迁悟修论之内涵。杨曾文还对希迁接引学人的各种机锋言语一一展示论述，此为希迁教化论之内涵。

<sup>31</sup>参杨曾文：《唐五代禅宗史》，页 309-321。

<sup>32</sup>同上，页 444-467。

<sup>33</sup>同上，页 352-365。

关于洞山曹山的禅法思想<sup>34</sup>，杨曾文认为，洞山称自性为“主人公”，将领悟自性称作“大事”、“衣线下大事”等。而曹山将领悟自性为“明自己事”。此等之论，属于曹洞宗的自性论之内涵。杨曾文并对洞山的“行鸟道”之说予以论述，认为曹洞宗这是教导学人在思想中确立空观。并对曹洞宗提倡“正问正答，不从口里道”等重实修、不重言说的理念进行论述。此等之论，属于曹洞宗悟修论之内涵。杨曾文也对曹洞宗的《宝镜三昧》中的理事回互的思想，及《五位君臣偈》、《五位君臣旨诀》、《君臣五位显诀》中的论空色、理事的关系，分别予以论述，认为这既是曹洞宗的门庭施設，也是其因材施教的内容。此等之论，属于曹洞宗的教化论之内涵。

由上看出，杨曾文对以上四位祖师的禅法思想之论述，皆包括自性论、悟修论、教化论之内涵。

#### 5. 杨维中著《中国佛教心性论研究》

杨维中在其《中国佛教心性论研究》一书中的第四章第四节〈无心合道与即心即佛〉<sup>35</sup>中，及第六章第三节<sup>36</sup>分别分析论述了石头希迁、洞山曹山、马祖道一、临济义玄的心性论。

关于石头希迁的心性论，杨维中对于记载希迁之著作、语录的各种文献，皆予分析论述，他认为，希迁受僧肇的理之义涵的影响，将“理”客体化、遍在化，这与牛头禅的思想非常接近。此为希迁自性论之内涵。杨维中认为，《参同契》之目的，一是教人领悟理本事末的原则立场；二是教人从事中见理，最终达到即事而真的回互之境。杨维中并分析论述了《景德传灯录》中记载的希迁的即心即佛的理论。此为希迁悟修论之内涵。杨维中并分析了希迁的《参同契》中“明暗对”的语言艺术风格，认为希迁的“明暗对”学说很精致，对以后的语录、偈颂的时兴有深远影响。杨维中也分析了希迁针对学人之发问，所使用的的机锋言语的风格，他认为，这既体现出希迁的无心合道的禅法宗旨，也体现出无情有性的变相说法。此为希迁教化论的内涵。杨维中对希迁心性论的分析论述，涵盖了石

<sup>34</sup>同上，页 507-527。

<sup>35</sup>参杨维中：《中国佛教心性论》，页 253-272。

<sup>36</sup>同上，页 375-388。

头希迁自性论、悟修论与教化论之内涵。

关于曹洞宗的心性论，杨维中对洞山的三路——鸟道、玄道、展手，分别予以分析，认为是接引不同根基的学人所设的教学方便。杨维中并对曹洞宗的“五位”和“三路”之说皆予论述，并对洞山《玄中铭》予以分析，杨维中认为洞山曹山颇有义学功底，引华严义理于其中，强调因事显理、由相见真。并分析了良价的《宝镜三昧歌》，杨维中认为其中显示的是良价的由事相上能够呈现出理体的道理。杨氏也分析了洞山良价的无情说法思想，他认为古人之所以提出这种说法，是基于有情无情本体是同一的，无情有情可以同具佛性。总之，杨维中只对曹洞宗的悟修方便有所分析。此为曹洞宗的悟修论之内涵。

关于马祖道一的心性论，杨维中对《景德传灯录》中记载的道一的即心即佛说予以分析，他认为，即心即佛昭示的是众生当下一念觉悟便是佛，勿须专任修持，此即“无证无修”。而对于道一的非心非佛，杨维中也予以分析，他认为，“非心非佛”是超越即心即佛而当下直取佛心，并且不执著佛心的解脱境界。由此看出，杨维中只对马祖道一的门庭施設内容有所论述。此为马祖道一教化论之内涵。

关于临济义玄的心性论，杨维中分析论述了其“棒喝”之特色，及其门庭施設的“三句”、“三玄三要”、“四料简”、“四宾主”等理论进行了分析论述。杨维中认为，为引导启悟不同根机的禅徒，义玄采用契合对象具体情况的不同手法，实数难能可贵。可见，杨维中对义玄的心性论之论述，只涉及到了门庭施設与观机逗教的棒喝方法。此为义玄教化论之内涵。

#### 6. 印顺著《中国禅宗史》<sup>37</sup>

印顺法师认为，洪州与石头二宗，皆以性在作用为原则，即教导学人从自己的见闻动作等生命活动现象去悟入自性。对于洪州宗善用喝、打等接引学人的粗暴作风，发现了这是与区域性有关，代表了北方人的性格。而石头宗系的主要禅师，大都是长江流域以南的，

<sup>37</sup>参印顺：《中国禅宗史》，页 265-296。

禅风皆温和，虽然接引学人的风格独特深邃，但不会粗暴，这代表了南方人的风格。印顺法师此番总结认识，颇为独特，属于洪州、石头二禅系教化论之内涵。

#### 7. 张国一著《唐代禅宗心性思想》<sup>38</sup>

关于马祖道一的心性思想，张国一从三个方面予以论述，一是直指“般若作用实践法性”的如来藏学。张国一认为，马祖是即一切心、物之“现象作用”直指法性，即直指背后起用的“般若”法性。此应归为慧能自性论的内涵。张国一并举出诸多例子，说明道一即心或即物之现象作用指示学人顿悟法性（自性），这些举例应归于道一教化论中的观机逗教之内涵。二是马祖道一偏重“即心”说法性。对此，张国一举出道一对即心说性的各种说辞，他认为，“即心”说，可视为“作用见性”禅法的一种表现，张国一并列举了马祖道一即心说法性的各种例子。此为道一向学人指示的悟修方便，应归为道一悟修论的内涵。三是悟入方便——即“现象作用”直入法性。张国一认为道一即“现象作用”悟入的方便可分为两个方面，一是遣破各种执著心；二是提倡无染无修。对此两个方面，张国一举例颇多，因此张国一所谓的悟入方便，应归于道一教化论之内涵。从中看出，张国一对道一心性思想之所论，具有马祖道一的自性论、悟修论、教化论之内涵。

关于临济义玄的心性思想，张国一主要从三方面论述：一是义玄说“无位真人”法性的如来藏学。张国一认为，所谓无位真人，指的是我法双空的平等法性，而且无位真人是有“作用”的法性。此应归为义玄自性论之内涵。张国一并认为，义玄的无位真人在内涵上还具备实践力之要素，这体现了义玄不仅教人理悟，而是教人能知能行，具实践力，并列出了义玄的各种悟修方便。此应归为义玄悟修论之内涵。二是临济禅“主体心”味特浓。张国一认为，义玄注重引导学人以心破心，其原因之一是义玄有积极入世、教化众生的悲心情怀，这展现出义玄个人具有旺盛的生命力，及其内具的强烈的大悲心。三是悟入方便，张国一认为，义玄以“以心破心”为主，即“物”与“动作”为辅。张国一列举了义玄观

---

<sup>38</sup>参张国一：《唐代禅宗心性思想》，页83-320。

机逗教的各种例子，并就义玄的“四料简”、“三句”、“三玄三要等门庭施設内容，进行了较为详尽之论述。张国一认为，从中可以展现出义玄的大悲性格，为了接引学人，他大抵是费尽心思。此应归为义玄教化论之内涵。从中看出，张国一对义玄心性思想之所论，具有临济义玄的自性论、悟修论、教化论之内涵。

关于石头希迁的心性思想，张国一主要从两方面予以论述，第一是希迁重起用之“道”的如来藏学。张国一认为，希迁善于以“道”说法性，希迁所言“道”，具有体用一如之义，即自性之义涵。张国一并认为，希迁特重发挥“物”的现象作用一面，希迁的心性思想接近道家与牛头是不容否认的，不过，当然还是一脉相承的曹溪禅，因为惠能的心性论中本有“物”之一面，希迁将它发扬光大而形成自己的特色禅法思想。可见，希迁的“道”之作用中包含心与物之说。这应归为希迁自性论之内涵。第二是希迁的悟入方便，张国一认为，希迁的悟修方便表现在即物见性与即心破心两个方面，即物见性指希迁发展出的悟入方便；而即心破心，是曹溪传统家风。这两种方便的结合，显示出希迁的悟修论，既不失禅宗传统的顿悟顿修之基本要求，也体现出对禅宗悟修论的发展。这应归为希迁悟修论之内涵。张国一还列举了希迁接引学人的各种机锋之说。这应归为希迁教化论的内涵。从中看出，张国一对希迁心性思想之所论，具有石头希迁的自性论、悟修论、教化论之内涵。

关于洞山曹山的心性思想，张国一对于洞山曹山师徒二人的心性思想予以综合论述，他认为，洞山曹山的心性思想综合观之，分为三方面，第一，不重说法性但重“实破实修”，即不重言语教说，重即当下因缘，引导学人实破实修，这尤其表现在曹洞宗门下的诸位僧人坐脱立亡的工夫方面，尤其是洞山、曹山二人的生死自如的工夫，令人赞叹。第二，洞山曹山的心性论为说“般若起用”的如来藏学。不直说法性，但特重实破实修，由此而显示般若之智的实际作用。第三，悟入方便。洞山曹山指示的悟入方便，偏近惠能的以心破心之方便，而略带石头色彩的即物指性方便。此上所述，应归入曹洞宗悟修论之内涵。张国一并对洞山曹山《五位君臣偈颂》予以分析论述，他认为《五位君臣偈颂》是曹洞慈悲

接众的展现，作风与临济相近。张国一也对洞山曹山接引学人的观照观机逗教之机锋语句有所论及。此上所述，应归入曹洞宗教化论之内涵。而对于曹洞宗的心性思想之所论述，张国一缺乏洞山曹山的自性论之内涵。

由上所述，张国一对禅宗心性思想的重要发展者的这五位祖师的心性思想，皆进行了深入研究，其对五位祖师的心性思想之论述，正如其对惠能心性思想之论述，尽管比较具体详尽，但其思想理路显得较为混杂，且主要概念界定不明，需要对其理论认真梳理，方能分别归类为自性论、悟修论、教化论之内涵。

#### 8. Koninklijke Brill NV 著《The Spread of Buddhism》

Koninklijke Brill NV 在其《The Spread of Buddhism》一书中的〈THE SPREAD OF CHAN (ZEN) BUDDHISM〉<sup>39</sup>一文中提到了禅宗后人菏泽神会、宗密(784-841)、净众无相(648-742)、保唐无住、南岳怀让(677-744)、马祖道一、青原行思(671-740)、石头希迁、黄檗希运(?-855)、永明延寿(904-975)等著名的禅宗禅师，及他们之间各自相承的禅法谱系，他认为这些禅师，追根究底都归宗于禅宗六祖慧能。并提到了记载这些著名禅师的语录及典籍，如《菩提达摩南宗定是非论》、《历代法宝记》、《宝林传》、《中华穿心地禅门师资承袭图》、《禅源诸诠集都序》、《圆觉经大疏钞》、《祖堂集》、《景德传灯录》、《天圣广灯录》、《黄檗山断际禅师传心法要》、《四家语录》、《宗镜录》等。也提到公案、清规、上堂、入室、传灯、无门关等这些禅宗禅师发展出的专业词汇。并说明，提倡不执著经典文字，注重以心传心，教外别传等，是达摩以来的禅宗禅师一贯主张的禅法思想。到了宋代中期总结成四个口号：即教外别传、不立文字、直指人心、见性成佛。作者并阐明，禅宗从七世纪到十二世纪的发展证明，禅宗是适合中国人的产物，并与中国的本土文化相融合，使其得以中国化发展，到了宋代遂成为佛教内部的主导思想。在南宋的中国，各种灯录和公案集开始出现，上堂、入室等教学修辞和形式亦被重新制定。由上得知，本文作者对中国禅

<sup>39</sup>参《The Spread of Buddhism》一书，页433-455。

宗历史发展之研究，比较系统全面，但是对禅宗禅法思想之认识，则显贫乏，只是略微涉及到了禅宗后人的悟修论及其中国化特色之内涵。

由上诸位学者对禅宗的发展者的这五位祖师的禅法思想之论述看出，尽管在其各自之著述中，皆具有五位祖师之心性论的其中之一方面、两方面或三方面之内涵，但都显得探讨不够，论述不足。之所以如此，既是因为缺乏对慧能心性论的基本之义，即心与性之义的深入探讨与合理把握，也是因为未能认识到这五位祖师的心性论皆是基于慧能心性论的各具特色之发展。笔者正是在将五位祖师心性论研究认识的基础上，与慧能心性论予以比较，发现了五位祖师的心性论与慧能心性论之间所具有的内在发展规律，从而对五位祖师的心性论分别予以归纳，并分别总结为与慧能心性论之结构与称谓等同的心性论体系，进而分别加以论述。

## 二、对禅宗心性论与陆王心学关系的研究现状之述评

这也包括两部分，其一是禅宗心性论与陆象山心学关系的研究现状之述评；其二是禅宗心性论与王阳明心学关系的研究现状之述评。以下即对相关研究著作中，所具有的禅学与陆王心学理论的对应类似内涵及平行研究之特征予以探讨。

### （一）对禅宗心性论与陆象山心学关系的研究现状之述评

这类研究成果主要是专书、翻译著作、期刊论文、博士硕士学位论文、英文文献等。以下将对相关文献分为四类，分别予以述评。

#### 1. 具有平行研究的特征之一——禅学悟修论与陆学工夫论的对应比较

邢舒绪在其博士学位论文《陆九渊研究》<sup>40</sup>中，关于陆学与禅学的关系，他认为表现在四个方面，一是是陆学的“发明本心”与禅学的“明心见性”有相通之处，他们皆把修心做为关键，皆讲究内心的修养。二是陆学与禅学都讲去欲存心，禅学重净心，即去除虚

<sup>40</sup>参邢舒绪博士学位论文：《陆九渊研究》第三章第二节，页 80-86。

妄、贪嗔、怨痴等迷执之心；陆学重涵养本心，即去恶，解除利欲和私欲的迷惑。三是陆学与禅学的明心风格，都主张简易、顿悟猛醒，在陆九渊的教学里随处可见其浓重的禅味。四是陆学与禅学都不赞成著书立说，对待经籍持相同的态度。五是在养心的工夫方面都提倡以静养心、去欲存心。邢舒绪认为陆九渊在修养方法上摆脱不了与禅学的关系，禅学对其思想的影响是肯定的。尽管陆学与禅学在修养方法上有诸多相似之处，但二者还是有着根本的区别，这既表现在二者最终认识目的不同，也表现在前者讲究的明心、养心是一个艰苦的求索磨练过程之后的“一朝自省”，并强调道德修养落在实处，这与禅学的顿悟方法不同。邢舒绪之论述，虽然呈现出前者与后者的五方面之比较，却皆属于陆学的工夫论与禅学的悟修论之同异的比较范畴，并具有平行研究之特征。

## 2. 具有平行研究的特征之二——禅学自性论、悟修论与陆学道德论、工夫论的对应比较

赖永海在其《佛学与儒学》<sup>41</sup>一书中认为，陆象山心学与禅宗心性论，有三方面表现出极其类似性，一是陆象山的“心即理”与禅宗的“心即佛”的极其类似，这说明陆学的道德论与禅学之自性论具有对应类似之内涵；二是陆象山的“切记自反”与禅宗的“道莫外求”极其类似，这说明陆学的实践方法与禅学之实践方法具有对应类似性；三是陆象山的“发明本心”与禅宗的“明心见性”极其类似，这说明陆学的工夫准则内涵与禅学的悟修准则内涵具有对应类似性。总括而言，赖永海所述，陆学与禅学的对应类似性，实际包括两部分内涵，即陆学的道德论、工夫论与禅学的自性论、悟修论的对应类似性。赖永海认为，象山之学，根源于孔孟，特别是孟子之心性学说，也受到佛学的影响，是孟子之学与佛学（尤其是禅学）相互融合的产物。可见，赖永海对禅宗心性论与陆象山心学之关系之论述，具有平行研究之特征。

代力阳在其硕士学位论文《陆九渊心学与禅宗思想比较》中，将陆学与禅学的思想，

---

<sup>41</sup>参赖永海：《佛学与禅学》，第七章〈心学与禅学〉，页154-169。

从本体论、人性论、认识论、工夫论四个方面进行了同异比较。一是本体论，代力阳认为二者同名异实。陆学与禅学都将“本心”视为世界万有的本原，但是陆学之本心，是承自孟子的本心，即四端之心；而禅宗的本心是“清净心”，其本性为空，因此二者同名而异实。二是人性论，代力阳认为二者貌合神离。陆学与禅学，皆承认人心有弊来自于对外物的执著；皆承认人有根性之别；皆承认人的价值，即陆学肯定人皆有成圣的价值，禅学肯定人皆有成佛的价值等，这是二者相通之处。但是陆学与禅学，在性之义涵上有差别，陆学的性是道德标准、伦理准则，它的本质是有有君子与小人之差别、人与物之差别。而禅学的性是自性，其本质为空，视众生无差别。由于二者在对于“性”的不同理解，导致陆学与禅学人性论的迥异。三是认识论，代力阳认为二者的认识论都指向了“心”，陆学与禅学，都视本心为世界的本原，这是二者的相同之处。但二者在认识论上亦存在有差异，首先是知行观的不同，陆学主张先知后行，禅学主张知行合一；其次是思维方式的差异，这是由于各自对心的内涵的理解不同，所导致的二者思维方式之差异，即陆学认为是即是、非即非；而禅学认为无是无非，无是、非之分别。四是工夫论，代力阳认为二者异曲同工。陆学与禅学的修养工夫是趋同的，都有“易简”的特点；都主张反省自求；都主张向师友求教，都反对执著读书。但二者之工夫论也有相异之处，首先表现在陆学的发明本心与禅学的识心见性的不同，陆学的发明本心的实践路径是反思反省的单一工夫；而禅学的识心见性之实践路径则是有多种的悟修方便，皆体现出无法可求、不执著一法的特点。其次是陆学的静坐与禅学的禅定的不同，陆学的静坐，像佛教传统的坐禅形式；而禅学的禅定，不执著形式。总之，陆学与禅学是貌合神离的，陆学是儒家思想无疑。代力阳的本体论与人性论应合之为陆学道德论之范畴，而其认识论与工夫论应合之为工夫论之范畴。因此，代力阳之论述，具有陆学的道德论与禅学的自性论、陆学的工夫论与禅学的悟修论之对应比较内涵，并具有平行研究之特征，但其论文缺乏对于禅学对陆学的影响之探讨内容。

周叶君在其硕士学位论文《陆九渊对佛教哲学的融摄》中，首先将陆学的本心说与禅学的真心说进行了比较。其认为，陆学的“心即理”与禅宗的“心外无理”在形迹与表述方式上如出一辙。陆学所谓的心即理其实就是对禅宗心即佛的发展，这是受到禅宗体用一如思想的启发。周叶君认为陆学与禅学虽然均以心为宇宙本体，但二者之心的指向不同，禅宗之心是无善无恶，而陆学之本心则是仁义道德之良心。这实际是将陆学的道德论与禅宗的自性论所作的比较。其二，周叶君将陆学与禅学的修行观进行了比较。其认为，陆学的发明本心受到了禅学明心见性之说的影响，使其发明了切记自反的易简工夫。但陆九渊继承的主要是儒家传统的道德伦理，因此其发明本心之修养与禅宗的明心见性之顿悟，内涵是大相径庭的，其实质是一种理性的自觉及在日用处做工夫，而不像禅宗那样是一种不需要理性的神秘体悟。再则，陆九渊指导学人的用功方法如去欲、剥落、亲师友、六经注我、静坐等，尽管皆受到了禅学的影响，但是其目的是培养儒家需要的现实的仁人君子，而非超然于外的佛。这实际是将陆学的工夫论与禅宗的悟修论所作的比较。其三，周叶君将陆学与禅学的境界论进行了比较，他认为陆学的境界论，虽然受到禅宗破除我法二执及定慧不二等思想的影响，但二者各自所成就境界之实质不同，禅宗追求的是脱离生死、超出轮回、进入涅槃的真如佛性之境，而象山之成就境界，是成就儒家理想的修身齐家治国平天下的圣人。这实际是将陆学的工夫实践目标与禅学的悟修实践目标所作的比较。周叶君将陆学与禅学之同异所作的比较，具有陆学的道德论、工夫论与禅学的自性论、悟修论的对应比较之内涵，并具有平行研究之特征。

### 3. 具有平行研究的特征之三——禅学自性论、悟修论、教化论与陆学道德论、工夫论、教化论的对应比较

曾春海在其《陆象山与禅初探》一文中认为，象山的心具有德性根源义，可称为道德的本心。一是象山的心即理之说具有形上义，与禅宗的法性义、真如义，皆具人的本体义。但象山的本心与禅宗不生不灭的佛性却大异其趣。这是曾春海对陆象山的道德本体义与禅

宗的自性体之义的比较。二是心的作用观。曾春海认为，象山的本心为源源不绝地创生活的形上实体，其与禅宗的真心之作用迥然不同，象山的本心是肯定其在人伦日用的经验界之发用，成就的是仁德价值。禅宗明心见性之心体虽有正面活动，却只限于超经验义，与象山本心之立场明显有异。禅宗真心的作用是建立在亲证心体清净，即悟得我法双空、解脱烦恼的基础上，因此禅宗真心所悟为空理，与象山所悟的德性实理大异其趣。这是曾春海对陆象山的道德之作用义与禅宗的自性之作用义的比较。三是瞭悟心的方式。慧能瞭悟真心的方式是不立文字、不执著经典的自悟自得的顿悟式，象山虽然也有与禅宗相似的自得、自成、自道、不倚师友载籍之顿悟说，但象山不但教人用功读书，也教人正确读书，并教人重视师友的帮助，这是象山与禅宗同中有异<sup>42</sup>。这可谓是曾春海对陆象山的工夫论与禅宗的悟修论的比较。四是接引后学悟心的方法。曾春海认为象山在教学方法上颇似禅师直指人心、见性成佛的作风，因此，象山受到禅宗顿悟方法的影响，并予以借鉴使用，但其最终目的则是成就儒家的道德境界，与禅宗追求成佛的终极目的不同。这可谓是曾春海将陆象山的教化论与禅宗的教化论的比较。从中可以看出，曾春海对前者与后者的比较论述，涵盖了前后二者三部分理论的对应类似内涵，即前者之道德论、工夫论、教化论与后者之自性论、悟修论、教化论的对应类似性，并分别就其相异之处予以论述，因此，曾春海对陆学与禅学的比较论述，具有平行研究之特征。

#### 4. 其他

忽滑谷快天在其《禅学思想史》<sup>43</sup>一书中认为，陆氏的心即理之说，类似禅家本心本性之谈，这属于陆学道德论与禅学之自性论的对应类似之内涵。忽滑谷快天并认为，陆象山之学，如慧能之禅，顿悟心源。即即象山所谓耳自聪，目自明，事父自能孝，事兄自能弟本无少缺，不必外求等说辞，颇与禅宗“烦恼即菩提”、不他求等说辞相似。这说明陆象山之易简工夫与慧能之顿教法门具有对应类似性。忽滑谷快天还认为，陆象山接引学者，

<sup>42</sup>曾春海此说，并不符合事实，说明其对慧能禅宗思想研究不深。其实慧能并不完全排斥经典，也教人重视《金刚经》，并重视善知识对学人的引导作用。

<sup>43</sup>参忽滑谷快天：《禅学思想史》，页 1482-1489。

恰如禅师接僧，机锋峻严。这属于陆学之教化论与禅学之教化论的对应类似之内涵。忽滑谷快天对陆学与禅学心性论的关系之见地，透显出其论述涵盖了陆象山心学的道德论、工夫论、教化论，与禅宗的自性论、悟修论、教化论所呈现出的对应类似关系。但忽滑谷快天没有对陆学与禅学的不同之处予以探讨。

作者 Siu-chi Huang 在其英文专书《Essentials of Neo-Confucianism—Eight Major Philosophers of the Song and Ming Periods (Resources in Asian Philosophy and Religion)》<sup>44</sup>中认为，陆象山、王阳明等人的新儒学学说，都以古代的儒家经典文本作为他们的智力追求的源泉，并结合新儒学发展的现时需要，受到禅学思想的一定影响，将儒家经典中的抽象概念，加以发展。陆象山发展成功了心学，并因此受到了朱晦庵（按：朱熹）的严厉批判。到了明代，王阳明继承了陆象山的学说，形成为陆王心学，成为程朱理学的竞争对手。Huang Sui-chi 并称陆象山等新儒家，虽是民族主义者，也是现实主义者，这体现在他们为发展儒学，结合了禅宗思想，但是他们的目的却是重振人文实用的儒学。他们皆认为佛教自私，并要废除佛教的虚无主义。Siu-chi Huang 的观点，虽然承认陆学受到禅学的影响，并对陆学与禅学的相异内涵有所阐明，却未能对陆学与禅学的类似之处予以探讨。

由上两位学者之论述看出，皆不具备平行研究之标准。

由上诸位学者对禅宗心性论与陆象山心学的关系之研究论述看出，分别针对前者与后者理论内涵的一方面、两方面或三方面之关系进行了探讨论述，其中不乏具平行研究特征之著述，但皆显得探讨不够，论述不全面。之所以如此，是缺乏对前者与后者之心、性基本之义的深入探讨与合理把握。笔者正是在深入解析前者与后者心、性基本之义的基础上，将前者与后者之内涵加以对比归纳，从而建构形成前者与后者各具其三部分理论之体系，进而对前者与后者之异同，所进行的平行研究。

---

<sup>44</sup>参 Siu-chi Huang: 《Essentials of Neo-Confucianism—Eight Major Philosophers of the Song and Ming Periods (Resources in Asian Philosophy and Religion)》，页 167-187。

## （二）对禅宗心性论与王阳明心学关系的研究现状之述评

这类研究成果有专书、翻译著作、期刊论文、博士硕士学位论文、英文文献等。以下将对相关文献分为四类，分别予以述评。

### 1. 具有平行研究的特征之一——禅学悟修论与阳明学工夫论的对应比较

吴建明在其《阳明良知学之探析——兼论与慧能心性论之别》一文中认为，阳明心学与慧能心性论虽然皆强调心之义涵，且皆注重实践，但阳明是透过“致良知”以成就道德，而慧能以明心见性而证悟真如自性，达至解脱之境，以显本来面目。其工夫内涵与终极境界皆有所不同，虽然阳明借用禅宗的本来面目、常惺惺等说辞，但只是工夫形式上相似，在本质上则根本不同。慧能之心性论显然不是王阳明的良知学之内涵，二者之终极目的大异其趣。良知学乃孟子之正统，而非禅学之传承。上述看出，吴建明只是对阳明之工夫论与慧能之悟修论的异同所做的对比，具有平行研究之特征。

### 2. 具有平行研究的特征之二——禅学自性论、悟修论与阳明学的道德论、工夫论的对应比较

赖永海在其《佛学与儒学》一书中认为，阳明心学与禅宗心性论，呈现出三方面的类似性，一是“良知”与“佛性”之类似，并认为，阳明之“良知”，更富有禅宗的佛性色彩。这是对阳明学道德论与禅学自性论的类似对比。二是阳明的“致良知”与禅学的“悟自心”类似。赖永海还认为，王阳明的这种“致良知”的修养方法，与禅宗的“明心见性”的修养方法十分相似。这一点并体现在王阳明对于“格物”说的解释上，这既体现了阳明学与程朱理学的分歧之处，也体现了阳明学接近于禅学的心性思想。这是对阳明学与禅学之实践方法的相似对比。三是“本体工夫”与“顿悟见性”之类似，即阳明学的“本体功夫”与禅宗“顿悟见性”的类似对比。赖永海又认为王阳明的修养方法，几乎在各个方面都受禅宗修行方法的影响，其根本原因，是因为两种修行方法都是建立在本体论的基础之上。这是对前者之工夫方便与后者之悟修方便的类似对比。赖永海也认为，因为禅宗毕竟

是佛教，而阳明学属儒学，因此，所悟之对象便不尽相同，即相关的用词称谓自然也不一样。上述三方面，是赖永海对阳明心学与禅学之同异所作的探讨与阐述，其中的二、三方面，应合之为阳明学之工夫论与禅学之悟修论之对比。由上而知，赖永海对阳明学与禅学之对比，具有阳明学的道德论、工夫论与禅学的自性论、悟修论之对应比较的内涵，并具有平行研究的特征。

秦家懿在其《王阳明》一书中认为，王阳明发现了禅宗的心之本体与其良知本体的共同性，即“无善无恶”，并以之为最高真理，这说明是佛教对他的影响。这是对阳明心学之良知与禅学之自性义涵的对比，前者与后者义涵相契。阳明的本体工夫与禅宗的“平常心是道”很接近。这是将阳明心学之工夫论与洪州禅知悟修论的类似对比。秦家懿并认为，阳明本人，同情禅宗的“明心见性”的宗旨，但是其不满于禅宗的出世精神。这是对阳明学与禅学相异之处——价值观不同的认识与总结。因此，秦家懿对阳明学与禅学之对比，具有有对明学的道德论、工夫论与禅学的自性论、悟修论的对应比较之内涵，并具有平行研究之特征。

王丽梅在其《试论禅学对王阳明心学的影响》一文中，从本体论、工夫论及本体与工夫合一三方面探讨了禅学对王阳明心学的影响。首先是本体论，王丽梅认为，阳明的良知本性自足之说，可以上溯到禅宗佛性不假外求之说，二者都是将当下之心，视为宇宙万物乃至人伦物理的最高本体与最终依据。阳明的良知无善无恶之说，是受到禅宗本来面目即不思善不思恶之说的影响；其“良知”，无论表述还是内涵都与禅宗的“本来面目”十分相近。阳明的人人具有良知之说，即是对孟子人皆可为尧舜之说的继承，也受到了禅宗众生皆有佛性思想的影响，良知与佛性之义相通。这是对阳明学之道德论内涵与禅学之自性论内涵相通之义的对比。其次是致良知之工夫。王阳明的致良知之工夫，其向内用力而致良知的治学理路和教学方法，是对禅宗向心求佛悟道方法的吸收与借鉴。王阳明以良知衡量儒家六经之是非对错的态度，与禅宗否定迷信经典的思想相一致。王阳明的易简工夫虽

提倡“一悟尽透”，而对利根、顿根之人却使用的不同的教学方法，这显然受到禅宗强调顿悟见性，但重顿悟而不废渐修的思想的影响。王阳明教学生通过静坐排除杂念、去掉私心、呈现天理，这在很大程度上借鉴并吸收了禅宗打坐修行的悟道方法。这是对阳明学之工夫论内涵与禅学之悟修论内涵相通之义的对比论述。三是本体与工夫合二为一。王阳明的本体即良知，工夫即致良知。其良知本体实质是禅宗心性本体思想与儒家道德形上学的融会贯通，而其致良知则是将佛家的智慧和境界，与儒家的道德伦理和生命精神相会通。这是对阳明学的工夫实践目标标准则与禅学的悟修实践目标标准则相似性之对比。王丽梅对阳明的本体与工夫合二为一之论述，应归为阳明学的工夫论之范畴，为阳明的实践工夫之目标标准则。王丽梅认为，王阳明的思想是陆（象山）学、朱（朱熹）学、禅学三学合流的产物，此说中蕴含有禅、儒价值观之差异，即陆学与朱熹之学，其价值观皆为成就儒家偏重入世之圣人。阳明学虽然无疑受到禅学的影响，但其价值观无可置疑的倾向于儒家。上述王丽梅对阳明学与禅学的比较论述，具有阳明学的道德论、工夫论与禅学的自性论、悟修论的对应比较之内涵，具有平行研究之特征。

### 3. 具有平行研究的特征之二——禅学自性论、悟修论与阳明学的道德论、工夫论的对应比较

大西晴隆在其《王阳明与禅》一文中认为，在王阳明的语录、诗文、书简中随处可见禅佛语句，如阳明在其《书汪进之太极岩二首》中的“始信心非明镜台”的诗句，与六祖慧能向五祖弘忍所呈偈子“菩提本无树，明镜亦非台；本来无一物，何处有尘埃”之义契合。这是对阳明心学的良知与禅学的自性之相契内涵的对比。大西晴隆并认为，在《传习录》中，阳明借用禅师接引学人的“见与不见”之公案，所说出的“手指有见有不见，尔之见性常在”中的“见性常在”一句，与慧海禅师的《顿悟入道要门论》的“见性是常”完全一致，其并考证认为，阳明也读过《顿悟入道要门论》一书。大西晴隆还认为，阳明阐发的见性之义，亦如禅宗，有体有用；阳明所言“不睹不闻”乃指性之本体，其所言“常

睹常闻”为根本直观之作用，见性、闻性无非都是性的作用。而阳明所言“戒慎恐惧”，则是指不断自我收敛、无限反观内省、保持本体的工夫，与禅宗的回光返照（般若观照）之实践相似，皆为消除人们向外执着的主客二元对立的见闻之心，从而找回本来的自我。这是阐明阳明心学的工夫论受到禅宗悟修论的影响，从而使前者与后者呈现出类似性，并具有相通之义。大西晴隆也认为，阳明借用禅宗的喝、机锋等方法导引门人，这是说明阳明之教化论受到禅宗教化论的影响，从而使二者具有相似性。但阳明与僧人所用方法决非一致，这说明阳明心学与禅学之终极理念不同。这是对阳明心学与禅学相异之处的对比。上述可见，大西晴隆对阳明心学与禅学的关系之论述，具有阳明心学的三部分理论与禅学之三部分理论的对应比较之内涵，并具有平行研究之特征。

赵旗在其博士学位论文《心学与禅学》第四章中，对阳明心学与禅学的关系进行了论述。赵旗认为，王阳明围绕心外无物、心外无理这一命题的一系列说法，与禅学中的一些心物关系的命题的各种说法非常相似。它表明了王阳明心即理这一命题所带有的禅学印记，也使其良知说受到了禅学的非生非灭、非染非净、不动不转等遮诠之说的影响，使其具有了本体与作用的即体即用之义。赵旗也认为，王阳明的良知说，也受到了菏泽禅的“知之一字，众妙之门”之说的影响，对菏泽禅的思想有所吸收。以上是对阳明学道德论与禅学自性论的相似性之对比。赵旗并认为，王阳明对于禅学的吸收着眼于其方法原则，王阳明的知行合一思想受到禅学的影响，与禅学注重去除妄念、定体慧用的思想是一致的。王阳明对其“知”之概念的规定，与禅学对般若智慧的看法是相似的，二者都注重体验感受。而阳明的致良知说则是对其诚意说、心即理说、知行合一说等命题的深化和发展。王阳明致良知的修养方法所受禅学修行方法的影响比较复杂，既受到南宗禅的影响，也受到北宗禅的影响。笔者认为，赵旗此说是不符合阳明的实际思想的，应该说，阳明所注重的事上磨练或静时存养的渐修方法，是在觉悟良知的基础上的渐修，这与北宗禅神秀的渐修渐悟是不同的，因此阳明的渐修方法，更符合禅宗顿悟渐修一系的思想。关于圣人境界一

一良知思想的形成，赵旗认为王阳明对南岳与青原两系的思想皆有所吸收。首先，王阳明关于圣人好善恶恶是出自本心自然的思想，体现出受到南岳系禅学的影响；其次，王阳明的以廓然大公、情顺万物作为圣人修养的境界，体现出受到青原一系禅学思想的影响。阳明的诚意（真诚恻怛）说对于朱学的反动，与禅学对于佛教义学的反动是极其相似的。以上是对阳明工夫论内涵与禅学之悟修论内涵的相通之处所作的比较。赵旗又认为，王阳明的四句教的理论重心在无善无恶心之体上，这一命题带有禅学色彩，此为对阳明教化论之内涵与禅学教化论之内涵的相似性所作的比较。最后，赵旗认为，禅学尽管与心学思维方式等方面有可通之处，但毕竟是两种不同的思想体系，它们在对于世界的价值判断、对于主题的内在要求等方面都存在着巨大的分歧，由此也形成了它们各自不同的价值判断。综上赵旗对阳明心学与禅学的关系论述看出，其论述包括对阳明学道德论、工夫论、教化论与禅学的自性论、悟修论、教化论的对应比较。本论文的不足之处在于，赵旗没能认识到禅学具有注重入世的特点，并且对阳明学与禅学的教化论之对比相对乏弱。但由其对阳明学与禅学的同异对比之论述看来，该论文具有平行研究之特征。

李春易在其硕士学位论文《阳明心学与佛禅》中，李春易认为，阳明的“心即理”的思想受到禅宗的深刻影响。王阳明认为其良知与禅宗心印说相似，而且王阳明本人也曾多次将良知说和禅宗的“本来面目”说相比附。这是对王阳明心学道德论与禅学自性论之相似性所作的比较。李春易并认为，阳明的“心外无物”之说与慧能的“佛向性中作，莫向身外求”之说相似；王阳明以“致良知”为孔门“正法眼藏，是受到禅宗以心传心思想的影响，王阳明还鼓励学生敢于承担自己的圣性，这与禅宗排除外在偶像、顿悟自性、即心是佛的说法有着内在的契合。王阳明对文字的既肯定又否定的做法也是受到禅宗既肯定文字的功用，又主张不立文字的影响。在方法论上，王阳明也借鉴继承了佛教的思辩方法和修炼途径，尤其是他运用了禅宗注重自性，开发自我的理论来突破程朱理学的教条束缚。以上较为详细之对比论述，是作者对王阳明的工夫论之内涵与禅宗的悟修论之内涵的相似

性所作的比较。李春易也认为，王阳明的四句教中的无善无恶，是其被后世讥为禅的重要“罪证”，因为儒家经典的心性论都是强调心体的至善无恶，只有禅宗才一再说性体“无善无恶”。阳明还用禅宗的故事指示学生。这是作者对王阳明教化论之内涵与禅宗教化论之内涵的相似性所作的比较。李春易还认为，阳明心学确实有从禅学借用的痕迹，但是不能将阳明心学理解为禅学其表、儒学其里，或者禅学其里、儒学其表的简单组合，而应看成是儒学与禅学之间的高度整合，是一种充分汲取了禅学思想的新的儒学。这是对阳明学与禅学的相异处之处的比较。由上李春易之论述看出，具有对王阳明的道德论、工夫论、教化论与禅学的自性论、悟修论、教化论的对应比较之内涵，并具有平行研究的特征。

#### 4. 其他

忽滑谷快天在其《禅学思想史》一书中认为，王阳明以性为至善，此仿禅家的谈心性。王阳明之至善，非善恶相对之善。这是对王阳明的良知与禅学的自性具有无善无恶之相契义涵的对比。忽滑谷快天并认为，王阳明所言心即理，与佛家所谓心即佛之义相通，这是对王阳明之良知的即体即用之义，与禅学之自性体用一如之义的类似性的比较。忽滑谷快天还认为，王阳明以透脱死生为其极，此与禅无异，这是对王阳明心学的实践目标与禅学的实践目标相契之义的比较。忽滑谷快天上述之说，彰显出其对王阳明的道德论、工夫论与禅宗的自性论、悟修论的对应类似性的认识与阐明，但其没有对前后二者的相异之处予以探讨。

陈荣捷在其《王阳明与禅》一书中认为，宋明理学皆有禅宗色彩，王学为理学中心学之极高峰，故其禅宗色彩更浓厚。陈荣捷并认为，阳明受禅学之影响却并不像一般学者所认为的那样严重，虽然阳明常用禅语，且用禅家的机锋、喝等方术，但是皆属皮毛，与阳明之宏旨无关。陈荣捷此上之说，不仅自我矛盾，而且欲盖弥彰，既然王学禅宗色彩更为浓厚，必定受禅学的渗透影响较深，并与禅学理论有类似之处。

作者 Wing-Tsit Chan 在其《How Buddhist is Wang Yang-ming?》一文中认为，

王阳明的哲学中有佛教元素是不可否认的，因为宋代和明代的整个历程被佛教思想所染色。尽管阳明经常使用禅宗的成语和技巧，但他与佛教的实际联系却很少。Wing-Tsit Chan 对陈建（1497-1567）、张烈（1622-1685）等人批评阳明为禅进行了辩护，他认为陈建、张烈等人只批评王与佛之间的某些相似之处，却忽视或轻视了王学与禅学的差异。就王阳明而言，尽管他经常使用禅宗的成语和技巧，但他与佛教的实际联系却很少。作者由于只着眼于对王阳明作辩护，故其对阳明心学理论与禅学的关系探讨甚少，只是大略谈到王阳明使用禅宗的成语和技巧，并以王阳明的批佛思想的四个方面，突出了阳明学与禅学的差异。作者有片面为阳明辩护之嫌，意欲否认阳明学受禅学影响这一事实，这显然是一种非客观的偏颇态度。

由上三位学者之论述看出，皆不具备平行研究之标准。

由上诸位学者对禅宗心性论与王阳明心学的关系之研究著述看出，分别对前者与后者理论内涵的一方面、两方面或三方面之关系进行了探讨论述，其中不乏具平行研究特征之著述，但都显得探讨不够，论述不全面。之所以如此，是缺乏对前者与后者之心、性基本之义的深入探讨与合理把握。笔者正是在深入解析前者与后者心、性基本之义的基础上，将前者与后者之内涵加以对比归纳，从而建构形成前者与后者各具其三部分理论之体系，进而对前者与后者之异同，进行平行研究。

由上述的禅宗心性论与陆王心学关系的研究成果中发现，其中虽不乏有平行研究之特征的著作，但论述皆不够深刻、全面，这既与上述作者对禅宗心性论与陆王心学之理论内涵缺乏根本见地有关，也与对平行研究法不了解有直接原因。上述研究成果，并未见有明确借鉴比较文学的平行研究法，对禅宗心性论与陆王心学做平行研究之著述，可见目前学界对此方面之研究，尚处于空白阶段。这正是笔者选此研究课题的价值所在。

## 第二章 禅宗心性论的形成



图 2：为纪念禅宗六祖慧能在此剃度受戒所建“瘞发塔”，位于今广州市光孝寺大雄宝殿之后。

慧能做为禅宗的实际创始人，其心性论的形成，是禅宗心性论形成的里程碑。慧能自从弘扬禅宗顿教法门以来，即开始常用“自性”一词，而佛教内部常用的佛性一词则少再提及。以敦煌新本《坛经》为例，佛性一词在其中仅出现 5 处，而且有 3 处是在慧能接法

之前，2处是在其接法之后所提到。而自性一词，在敦煌新本《坛经》中则出现46处，有2处为弘忍所言，有44处为慧能所说。“自性是贯穿《坛经》全文的一个基本概念。”（李昌舒，2006:1）慧能在继承弘忍自性之义的基础上，发展出了自性能生三身佛的理念；慧能的心性论，即是围绕其自性能生三身佛的理念而展开。在对慧能的心性论展开论述之前，我们有必要首先探析《坛经》中所出现的五祖弘忍及六祖慧能所言自性一词的来源，及弘忍与慧能对自性义的发展；在此基础上，我们再探讨慧能心性论的三部分理论，即自性论、悟修论、教化论。以下分为两节内容，分别加以探讨。

## 第一节 《坛经》“自性”一词之来源及发展

《坛经》中，五祖弘忍所言自性一词源于何处？其对自性之义的发展如何？对此问题，笔者将依据弘忍之前的历代祖师之相关文献、弘忍所重视的四卷《楞伽经》、《般若经》三方面，加以探讨；六祖慧能所言自性一词源于何处？其对自性一词之义的发展如何？对此问题，笔者将依据敦煌新本《坛经》，加以探讨。

### 一、五祖弘忍所言“自性”之来源及发展

由敦煌新本《坛经》看出，弘忍所言“自性”有两处，一由弘忍亲口所说，《坛经》云：

汝等门人终日供养，只求福田，不求出离生死苦海。汝等自性迷，福门何可求？（法海，2004:76）

弘忍教导门下弟子，只求福（供养），不求出离生死苦海，即为自性迷。这是敦煌新本《坛经》首次出现自性一词。

一由别人转述，《坛经》云：

能（慧能）问童子：“适来颂者是何偈？”童子答能曰：“……有一上座名神秀，忽

于南廊下书无相偈一首，五祖令诸门人书诵。悟此偈者即见自性，依此修行，即得出离。”（法海，2004:90）

这是敦煌新本《坛经》第二次出现自性一词。

对五祖弘忍所言自性一词之探源，我们首先考察初祖达摩、二祖惠可、三祖僧粲、四祖道信的各种个人传记，如《续高僧传》、《楞伽师资记》、《景德传灯录》等，及各自的著述，如达摩的《二入四行论》<sup>45</sup>、惠可的《答向居士来书》<sup>46</sup>、僧粲的《信心铭》<sup>47</sup>、道信的《入道安心要方便法门》<sup>48</sup>等，但从中皆不见有自性一词。可见弘忍所言“自性”，并非来源于之前的禅宗历代祖师。

其次，我们再从弘忍所重视的《楞伽阿跋多罗宝经》（简称四卷《楞伽经》）与《般若经》中探析，考察是否源于其中。

#### （一）四卷《楞伽经》的传授与其自性说

现存的古译本《楞伽经》，有南朝宋元嘉二十年（443）天竺三藏法师求那跋陀罗（394-468）翻译的《楞伽阿跋多罗宝经》四卷，此又称四卷《楞伽经》；魏延昌二年（513）菩提流支（生卒年不详）的译本《入楞伽经》十卷，又称十卷《楞伽经》；唐久视元年（700）实叉难陀（652-710）的译本《大乘入楞伽经》七卷，又称七卷《楞伽经》。《楞伽经》是印度中期大乘佛教唯识宗所依据的重要经典之一，本经是佛陀所讲的五法、三自性、八识、二种无我等内容。

弘忍之所以重视四卷《楞伽经》，这是受禅宗从初祖达摩开始，就重视四卷《楞伽经》，并依四卷《楞伽经》传法的传统之影响。以下即分别展示禅宗初祖到五祖传授四卷《楞伽经》的情况。

##### 1. 达摩

<sup>45</sup>参释道元：《景德传灯录》，页 645。

<sup>46</sup>参道玄：《续高僧传》，页 551。

<sup>47</sup>参释道元：《景德传灯录》，页 640。

<sup>48</sup>参释净觉：《楞伽师资记》，页 1286。

《续高僧传·释惠可》载：

初，达摩禅师以四卷《楞伽经》授可曰：我观汉地，惟有此经，仁者依行，自得度世。（道玄，1990:552）

达摩认为，在汉地，唯有依四卷《楞伽经》修行，学者（仁者）方能得以自度度他（度世）。

另，《续高僧传·释法冲》载：

其经本是宋代求那跋陀罗三藏翻，慧观法师笔受，故其文理克谐，行质相贯，专惟念惠，不在话言。于后达摩禅师传之南北，忘言忘念无得正观为宗。（道玄，1990:666）

四卷《楞伽经》的特别之处在于，该经能使人领悟并自觉实践经义，却不执著语言文字，这正是被达摩禅师欣赏之处。因此，四卷《楞伽经》的特色，与达摩禅师产生了共鸣。达摩依照四卷《楞伽经》传法，教人达到“忘言忘念无得正观”，即消除分别执著心的境界。由此而知，达摩为什么推崇四卷《楞伽经》了。

## 2. 惠可

惠可依据四卷《楞伽经》，“创得纲纽……领宗得意者，时能启悟。”（道玄，1990:666）

惠可将四卷《楞伽经》制成传法纲领，使人能领会经中要旨，即所谓“专附玄理。”（道玄，1990:52）意即惠可善于以玄理解说经义。此玄理之说，虽然源于道家，但在此无疑是指四卷《楞伽经》之义理。

## 3. 僧粲

僧粲传授四卷《楞伽经》无明文记载，据《续高僧传·释法冲》载：

可禅师后，粲禅师，慧禅师，盛禅师……——已上并口说玄理，不出文记。

可师后，善老师（出抄四卷），丰禅师（出疏五卷），明禅师（出书五卷）……

（道玄，1990:666）

惠可传授四卷《楞伽经》以来，其门下分为两派，一派是以惠可为首的一派，重口说玄理、不重以文作著；一派是善于为四卷《楞伽经》作疏或抄。口说玄理一派中的粲禅师，《楞

伽师资记》即认为是三祖僧粲，《楞伽师资记·第四》云：

隋朝舒州思空山粲禅师，承可禅师后。其粲禅师，罔知姓位，不测所生。按《续高僧传》曰：“可后粲禅师。”隐思空山，萧然净坐，不出文记，秘不传法。唯僧道信，奉事粲十二年，写器传灯，灯成就，粲印道信了了见佛性处。（净觉，1990:1286）

《楞伽师资记》引述《续高僧传》之“可后粲禅师”，即有认可其为僧粲之意。

上述《续高僧传·释法冲》中的粲禅师，若其果真是三祖僧粲，其承传四卷《楞伽经》的事实即已不言而明。我们亦可以如此推断：僧粲作为禅宗内部世袭中公认的第三代祖师，其传授四卷《楞伽经》虽无明文记录，但由僧粲之前的达摩、惠可及僧粲之后的道信、弘忍皆重视四卷《楞伽经》，并传授该经看来，说明传授四卷《楞伽经》，是弘忍之前禅宗历代祖师的传统，故知三祖僧粲不会例外，也一定重视并传授四卷《楞伽经》。

#### 4. 道信

禅宗至道信时，将达摩禅进行了革新改造，终止了达摩传承的印度僧人的苦行方式——头陀行<sup>49</sup>，因头陀行来去不定、居无定所，不利于安僧接众，道信开始率众开山建寺，聚众传禅<sup>50</sup>，使禅宗的发展走向了与中国国情相适应的道路。

道信并将之前历代祖师以四卷《楞伽经》为主之传法，改革为配合《文殊般若经》相结合之传法，这成为其改革达摩禅的一项特色，《入道安心要方便法门》云：

我此法要，依《楞伽经》诸佛心第一，又依《文殊说般若经》一行三昧，即念佛心是佛，妄念是凡夫。（净觉，1990:1286）

所谓“诸佛心第一”，出自于四卷《楞伽经》卷一的“大乘诸度门，诸佛心第一。”（求那跋陀罗，1990:480）诸佛心，即是四卷《楞伽经》所云“第一义心”，所谓：“以性自性第

<sup>49</sup>即十二种苦行：一者在阿兰若处（远离人群的寂静处）、二者常行乞食（托钵乞食）、三者次第乞食（不择贫富人家乞食）、四者受一食法（日中一食，即只在中午吃一次）、五者节量食（在日中一食中也要节量）、六者中后不得饮浆（午饭后不得饮浆）、七者着弊纳衣（补丁衣服，即百衲衣，又称粪扫衣）、八者但三衣（祖衣、七衣、五衣）、九者冢间住（在坟墓中坐）、十者树下止（在树坐）、十一者露地住（在露地坐）、十二者但坐不卧（常做不卧）。

<sup>50</sup>据《续高僧传·释道信》载：“蕲州道俗请度江北黄梅县众造寺，依然山行，遂见双峯有好泉石，即住终志。……自入山来三十余载，诸州学道无远不至。”（道信，1990:606）道信在教内僧俗二众的邀请下，开始在湖北黄梅县双峰山开山建寺，在此传禅三十余载，学人无远不至。

一义心，成就如来世间、出世间、出世间上上法。”（求那跋陀罗，1990:483）这是诸佛由觉悟自性清静，所证得的相同的出世与入世的相互圆融之心，即无分别执著之心。所谓一行三昧，道信引《文殊般若经》原句云：“文殊师利言：‘世尊，云何名一行三昧？’佛言：‘法界一相，系缘法界，是名一行三昧。若善男子、善女人欲入一行三昧，当先闻般若波罗蜜，如说修学，然后能入一行三昧……’”（净觉，1990:1286）一行三昧，即法界一相，亦即无分别执著心的境界。若要达到一行三昧，应先听闻般若波罗蜜，领悟其毕竟空义，并观照实践，即能契入一行三昧之境。因此，“一行三昧”，包括修行实践与成就的整个过程。所谓“念佛心是佛”，道信又引《文殊般若经》原句解释道：“善男子、善女人欲入一行三昧，应处空闲，舍诸乱意，不取相貌，系心一佛，专称名字，随佛方所，端身正向，能于一佛念念相续，即是念中，能见过去、未来、现在诸佛。何以故？念一佛功德无量无边，亦与无量诸佛功德无二，不思议佛法等无分别，皆乘一如，成最正觉，悉具无量功德、无量辩才，如是入一行三昧者，尽知恒河沙诸佛法界，无差别相。”（净觉，1990:1286）这是以念佛之方便，与般若波罗蜜观照相结合，屏除妄想心、分别心，专注一心，称念一佛之名，念佛念到念念相续、一心不乱，即是念中，亦即念佛念到了无分别执著心之境。此时，即见过去、现在、未来之一切佛，皆无差别。如此即成无上觉悟，具备与诸佛同等的无量功德与辩才，并证入与诸佛等同的一行三昧境界。

上述而知，道信已不像之前达摩禅三代那样，主要依据四卷《楞伽经》传法了，但道信仍推崇四卷《楞伽经》为首要经典，但结合了《文殊说般若经》，有重视顿教法门发展的趋向。

## 5. 弘忍

弘忍延续继承了禅宗重视四卷《楞伽经》的传统，在《楞伽师资记·弘忍传》载：

道俗齐会，伪身供养。蒙示楞伽义云：此经唯心证了知，非文疏能解。（净觉，1990:1289）

又载：

我与神秀论《楞伽经》，玄理通快，必多利益。（净觉，1990:1289）

从中看出，五祖弘忍曾向门下弟子传授四卷《楞伽经》，并继承了自二祖惠可以来，依该经口说玄理这一特色。此亦看出，弘忍是惠可之后的正宗传人，即依四卷《楞伽经》口说玄理的一派。

以上为四卷《楞伽经》的传授过程，以下即探讨四卷《楞伽经》的自性之说。四卷《楞伽经》有“三自性”之说，上述已知，“三自性”为四卷《楞伽经》中佛陀所讲解的重要内容之一。关于此，四卷《楞伽经》卷一云：

大慧！菩萨摩訶萨，当善三自性。云何三自性？谓妄想自性、缘起自性、成自性。

大慧！妄想自性从相生。……缘起自性事相相，行显现事相相，计著有二种妄想自性。……云何成自性？谓离名相、事相妄想，圣智所得，及自觉圣智趣所行境界，是名成自性，如来藏心。（求那跋陀罗，1990:487）

佛说有所谓三自性，即妄想自性（又译为遍计所执性）、缘起自性（又译为依他起性）、成自性（又译为圆成实性）。妄想自性是由于著相而起的，这是因为缘起自性分别内、外之境，而生起一切事和一切名，从而形成和表现出一切事相和名相，由此就执著认为有事相和名相，所以便名为妄想自性。这是说明妄想自性起于缘起自性。至于成自性（圆成实性），即舍离名相和事相等妄想，即证得圣智，也就是自觉圣智的境界，此便名为成自性（圆成实性），也就是圆成如来藏心。

由上三自性，说明了妄想生起的原因（缘起自性），和消除妄想的方法——离相（名相、事相），从而“成自性”。此三自性，皆呈现出有相之义。

## （二）《般若经》的自性说

所谓《般若经》，即大乘空宗<sup>51</sup>般若类经典的总称。弘忍之所以重视《般若经》，可能

---

<sup>51</sup> “空宗即龙树、提婆所创立的中观学派，以龙树的《中论》、《十二门论》、《大智度论》和提婆的《百论》为其主要的理论著作，发挥般若类经典的思想。”（洪修平，2011：198）

是受到其师道信重视《般若经》的影响。由道信的〈入道安心要方便法门〉一文看出，道信不仅重视《文殊般若经》，还引用《大品般若经》、《金刚经》、《维摩经》之经句，此等经典，皆属《般若经》之系统，可见道信受般若思想的影响较深。道信对《般若经》的重视，必然会影响到其弟子弘忍。

下面我们即探讨《般若经》的自性之义。

在《摩诃般若波罗蜜经》（又称《大品般若经》）、《大般若经》中，皆有自性之说，如《摩诃般若波罗蜜经》卷十云：

一切法自性空。（鸠摩罗什，1990:296）

一切法，即一切万物、一切善恶之人、一切善恶之事等。一切法的自性皆为空性。

又，《大般若经》卷三百九十八云：

岂一切法先有后无？然一切法非有非无，无自性无他性，先既非有后亦非无，自性常空无所怖畏。应当如是教授教诫初业菩萨，令其信解诸法自性毕竟皆空。（玄奘，1990:1059）

一切法非有非无、无自无他、无先无后。而非有非无、无自无他、无先无后，这是对自性的遮诠之说，而毕竟空或空，则为对自性的表诠之说。

由上述得知，四卷《楞伽经》的“三自性”，为大乘有宗<sup>52</sup>之自性说，显示了自性有之义。而《般若经》的自性义为毕竟空，为大乘空宗之自性说，显示了自性空之义。因此，大乘空宗的自性说与大乘有宗的自性说，内涵不同。

由上所知四卷《楞伽经》与《般若经》的自性义之后，我们再考察弘忍所言自性之义，敦煌新本《坛经》载：

五祖曰：“吾向汝说，世人生死事大。汝等门人终日供养，只求福田，不求出离生死苦海。汝等自性迷，福门何可求？”

<sup>52</sup> “有宗主要是指瑜伽行派，亦即无著、世亲的法相唯识学。”（洪修平，2011：199）

汝等总且归房自看，有智慧者自取本性般若之智，各作一首偈呈吾。吾看汝偈，若悟大意者，付汝衣法，禀为六代。火急作！”（法海：2004:76）

这是弘忍在提醒门下的出家弟子，出家修行是为了觉悟自性、解脱生死、成就佛道，而不是每天只知道为寺院做苦差、卖力气、求些善（福）报。若不把出离生死苦海当做修行大事，这仍是自性迷，求得福报也没多大意义。弘忍并教导弟子们，各自回到房间，以般若智慧观照自心，各作一首偈子呈上。若达到顿悟自性者，即传付衣法，成为禅宗六祖。弘忍所言“般若之智”，即觉悟自性的毕竟空之智慧。至于弘忍所言“火急作”，则指顿悟自性之空性的要求，即不能有思量分别。可见，弘忍之自性义，与般若经的自性空之义无别，而不同于四卷《楞伽经》的自性有之义。

禅宗顿教法门，在弘忍时发展形成，并开始对机传授，《传法宝纪》载：

及忍、如、大通之世，则法门大启，根机不择，齐速念佛名，令净心。密来自呈，当理与法。犹递为秘重，曾不昌言。倘非其人，莫窥其奥。（杜肅，1990:1291）

弘忍不但普遍传授“念佛名，令净心”的渐修法门，亦观学人根基，传授顿教法门。此种法门是师徒间的心领神会，即以心印心，外人难测其奥义。

弘忍以《金刚经》传顿教法门予慧能，敦煌新本《坛经》载：

五祖夜至三更，唤慧能堂内说《金刚经》，慧能一闻，言下便悟。

其夜受法，人尽不知，便传顿教与衣，以为六代祖。（法海，2004:96）

弘忍在深夜秘密传顿教于慧能，并依《金刚经》讲解顿教义理，使慧能由此而达到顿悟《金刚经》之义理。由此而知，《金刚经》对于顿教法门的重要性。《金刚经》（全称《金刚般若波罗蜜经》）“是《般若经》的一种，主要思想自然与其他《般若经》相同，乃在阐述‘般若’（prajñā）或‘空’（śūnya）、‘空性’（śūnyatā）的道理。”（杨惠南，1987:27）“‘般若’（prajñā）一词……在《般若经》中，它特别是指一种体悟了“空”或“空性”的智慧。”（杨惠南，1987:34）由此而知，《般若经》的般若之义，为实证空性（自性）的智慧。

《金刚经》虽未出现“自性”一词，但其“般若”一词，即体现出其内涵有自性空之义理；慧能所悟，亦即悟到自性空之究竟义理。

综上所述，弘忍所言自性一词，是受到《般若经》的影响，或源于《般若经》，弘忍并在《般若经》之自性空义的基础上，发展形成禅宗顿教法门。

## 二、六祖慧能所言“自性”之来源及发展

在敦煌新本《坛经》中，除了上述两处自性之说出于弘忍，其他的自性之说，皆出自慧能之口。下面我们即探讨慧能所言自性一词的来源及发展。

慧能说：“吾一生已来，不识文字。”（法海，2004:68）由此可知，对于不识字的慧能来说，其接法之前，善说佛性，却未曾说过自性；而在其承接六祖法脉之后、弘扬顿教法门之时，却善用自性一词，极少再提“佛性”一词，可能是受到弘忍对其传法时，用过自性一词所致。而且慧能所用“自性”一词，与弘忍之义无别，慧能说：

世界虚空，能含日月星辰、大地山河、一切草木、恶人善人、恶法善法、天堂地狱，尽在空中。

世人性空，亦复如是。（法海，2004:158）

又说：

性含万法是大，万法尽是自性。见一切人及非人、恶之与善、恶法善法，尽皆不舍，

不可染著，犹如虚空，名之为大。（法海，2004:160）

慧能之义为，虚空能含藏一切有情与无情之物、善恶之事、天堂地狱。人若能对一切事物无分别取舍心，即是自性（本性）显现，自性即与虚空一样广大无边。也就是说，无论在家或出家之人，一切人的自性皆为毕竟空性，即人人若能消除分别取舍心，人人皆可见性成佛。此即慧能所谓“识心见性，自成佛道”（法海，2004:180）之义。可见，慧能与弘忍的自性义等同，皆为《般若经》的空性（毕竟空）之义。而且弘忍用《金刚经》传法予

慧能，《金刚经》作为《般若经》的重要组成经典，弘忍在对慧能传法时，使用“自性”一词，就不足为奇了。尽管慧能在接法之前，已听到过如上所述的弘忍亲口所说及别人转述的两次“自性”说<sup>53</sup>，但由慧能在此后所作偈子仍用“佛性”，而不用自性一词看来，之前弘忍的两次自性说并没对其产生多大影响，慧能偈曰：

菩提本无树，明镜亦无台。

佛性常清净，何处有尘埃。（法海，2004:92）

这正是慧能听闻弘忍两次“自性”说之后所作偈子，可见此时佛性一词在其脑海中仍占据重要影响，而自性一词还没引起其特别注意。但是，慧能在接法之后、弘扬顿教法门以来，却开始常用自性一词，一定是受到其师弘忍传法时用过自性一词，且自性一词对慧能带来深刻影响，说明自性一词，特别适合指称顿教法门（摩诃般若波罗蜜法）之究竟义理（毕竟空性）的准则。

总之，慧能所用自性一词，是受到其师弘忍的影响，或源于弘忍。

但是慧能在继承弘忍自性一词的基础上，又发展了自性之义。慧能说：

听与善知识说，令善知识于自色身见自法性有三身佛。此三身佛，从自性上生。（法海，2004：132）

“自法性”，同自性。慧能教导学人明白，自性内具法身、报身、化身三身佛之义涵。“在慧能看来，学佛首先要坚信自身就具有‘三身佛’。其实是对‘一切众生都有佛性’的具体化。”（孙敏明，2005：12）

慧能的自性能生三身佛的理念，蕴含于慧能心性论的三部分理论中，这即是下一节要探讨的内容。

---

<sup>53</sup>见本论文第二章，页 52-53。

## 第二节 慧能的心性论

慧能心性论的三部分理论，即自性论、悟修论、教化论，其自性论展示的是法身佛的思想内涵；悟修论展示的是报身佛的思想内涵；教化论展示的是化身佛的思想内涵，以下即对慧能心性论的三部分理论分别予以探讨，以证实其各自本具的思想内涵。

### 一、慧能的自性论

笔者经过研究发现，敦煌新本《坛经》中，蕴含有两处比较明显的慧能的自性论，即：蕴含于摩诃般若波罗蜜义涵中的自性论；蕴含于两颂之义涵中的自性论。以下就此两处内容，分别加以探讨，并阐明这两处自性论所蕴涵的义涵无别。

#### （一）摩诃般若波罗蜜义涵

敦煌新本《坛经》全名为《南宗顿教最上大乘摩诃般若波罗蜜经 六祖慧能大师于韶州大梵寺施法坛经》，从中看出，所谓顿教法门，即指摩诃般若波罗蜜法。“摩诃般若波罗蜜”，是顿教法门的核心思想。

何谓“摩诃般若波罗蜜”？慧能解释说：

摩诃是大，心量广大，犹如虚空。……

性含万法是大，万法尽是自性。见一切人及非人、恶之与善、恶法善法，

尽皆不舍，不可染著，犹如虚空，名之为大。此是摩诃。……

般若是智慧。一切时中，念念不愚，常行智慧，即名般若行。

一念愚即般若绝；一念智即般若生。世人心中常愚，自言我修般若。般若无形相，智慧性即是。

何名波罗蜜？

此是西国梵音，唐言到彼岸，解义离生灭。

著境生灭起，如水有波浪，即是为彼岸；离境无生灭，如水永长流，故即名到彼岸，故名波罗蜜。（法海，2004：162）

摩诃之为大，此“大”，如虚空。人心（本心）之量，亦如虚空一样广大。虚空能含藏一切无情物，及一切善恶之人、一切善恶之事，以及天堂地狱等，世人自性性空，亦如虚空，能含藏一切万事万物。因此，自性之实相即为空性，亦即摩诃。证得自性（空性），自性的妙用之心——本心即显现出来，如虚空一样能含藏万法。慧能在此说明摩诃即自性空之义，心量广大即实证自性空的妙用之义。这可谓是对自性义涵之阐释，“这就是说，‘自性’、‘本性’即是指宇宙无生灭、无去来的绝对本性，也即性空、寂灭性（法性）。宇宙间一切事物都是这性空寂灭性（法性）的体现……”（单正齐，2009：30）

般若是自性之智，即自性的正用，亦即本心呈现（般若行）。一念执迷，般若即断绝，本心丧失，分别执著之心识生起；一念悟，即恢复本心。世人因为有愚迷之心，才使般若断绝，恶识生起。世人也因尚处于执迷之中，所以才会说修般若，其实般若本来圆满具足，无需修与不修。

波罗蜜是印度梵语，汉译为到彼岸，其义为断除离生死烦恼。愚迷之人，因执著外境，就如平静之水起了波浪，即为此岸（生死苦海）；若对外境不起分别执著，即是脱离生死苦海，就如到了平静无波的水岸，即名到彼岸，亦名为波罗蜜。

慧能的摩诃般若波罗蜜说，说明了自性的体、用之义，摩诃为体，即自性；般若为自性之智慧（用）。当人们悟般若时，自性即随人们的善识作用而生起善念善行而成佛。但自性也不排斥、不舍弃恶识众生，也随顺恶识众生的恶念恶行，而使其生成相应的恶果，而自得恶报，即为众生。但自性本身无善无恶，始终不为众生的善恶心识所动。正因为自性的无善无恶之性，所以自性才具有含藏并随顺一切善恶心识的作用。

上述看出，摩诃般若波罗蜜之义涵为：自性（摩诃）做为人所共有的空性，其具有含藏并随顺一切众生善恶心识的作用。因此，摩诃般若波罗蜜，是慧能的自性论之一。杨维

中（2007）说：“慧能认为，本心与现实心、真心与妄心，彼此体用一如……”（426）笔者认为，这是杨维中对慧能心之义涵的误解，慧能的心之善恶义涵，皆指自性的作用，即自性为体、善恶心皆为自性的随缘作用，这才是慧能的体用一如之真实义，真心与妄心并无体用关系。

## （二）颂之义涵

1. 大师二颂。即第一颂与第二颂，所谓：

第一颂曰：

心地邪花放，五叶逐根随，

共造无明业，见被业风吹。

第二颂曰：

心地正花放，五叶逐根随，

共修般若慧，当来佛菩提。（法海，2004:290）

邪花正花，指心地有邪见（恶识）正见（善识）；五叶即五蕴（色受想行识）。第一颂是说，若心地邪，即是无明现前，即为邪花开放，生起我法二执，五蕴随之造恶业。第二颂是说，若心地正，即是般若（觉悟）现前，即能破除我法二执，五蕴随之清净，能证得佛果。由此看出，第一颂的邪花放与第二颂的正花放，两者之当体，皆为毕竟空（无分别执著之本性），故正花放（善识作用）与邪花放（恶识作用）皆为自性含藏并随顺一切善恶心识的作用。故此颂，乃慧能的自性论之一。

2. 见真佛解脱颂，所谓：

真如净性是真佛，邪见三毒是真魔。

邪见之人魔在舍，正见之人佛在过。

性中邪见三毒生，即是魔王来住舍。

正见忽除三毒心，魔变成佛真无假。（法海, 2004:302）

真如净性（自性），是法身佛（真佛），其有含藏并随顺恶识（邪见）、正识（善见）的作用，邪见者，具三毒（贪嗔痴），即是真魔。邪见生，即是魔占据心地；正见生，即是佛在心地。邪见若生起，即招来魔王，心地被魔王占据；但是若一念正见生起，邪见三毒之心地，即时会变成正见心地，魔王当即会变成佛。此颂又是明示自性（真如净性）具有含藏并随顺一切善恶心识的作用。故此颂，亦为慧能的自性论之一。

上述摩诃般若波罗蜜义涵中的一种自性论；及二颂各自义涵中的一种自性论，共三种自性论，皆体现出一致的义涵，即：自性具有含藏并随顺一切善恶心识的作用。

慧能的自性论，其内涵彰显出法身佛的思想，所谓：

何名清净（法）身佛？

善知识，世人性本自净，万法在自性。

思维一切恶事，即行于恶行；思量一切善事，便修于善行。知如是一切法尽在自性。

（法海，2004：132）

自性因其体性为毕竟空，故无任何分别执著心，能容纳万法（宇宙万物与人类）。自性能随顺人类的一切善恶心识之作用。因此，慧能的自性论义涵，亦为法身佛的思想。在法身佛的思想内涵中，又呈现出与众生同一体、不舍众生之义理价值，这正是大乘佛法自利利他之价值观生成之来源，也是慧能的报身佛与化身佛思想诞生之体源。因此，慧能的法身佛思想，是践行报身佛与化身佛的依据准则。而践行报身佛与化身佛的思想，即分别对应体现于慧能的悟修论与教化论之中，以下即分述之。

## 二、慧能的悟修论

慧能首先说明人为什么会迷失佛性，及需要修行的原因，所谓：

菩提本清净，起心即是妄，

净性于妄中，但正除三障。（法海，2004：216）

菩提，汉译为觉，指断尽烦恼的智慧。菩提本来是清净的，但因无明烦恼而生起了妄想之心，使得清净菩提被妄心覆盖。妄心，即五蕴（色受想行识）心受到污染，而生起我（受想行识）执与法（色）执之心，从而生起三障，即烦恼障、业障、报障。所谓烦恼障，是指世人由于执著有我，而有贪嗔痴等烦恼，从而障碍清净自性之显现。所谓业障，是由宿世所作的种种罪业而生今世的种种障碍。所谓报障，如地狱恶鬼畜生等苦报。此三障，为烦恼与生死轮回的主因。这是慧能所阐明的烦恼生起、自性迷失及苦报的根源。并指明，若要除三障，恢复清净自性，就须修行纠正错误。修行的实践方式是悟和修，所谓悟，即明悟自性之理；所谓修，即践行自性之理，实证自性。基于禅宗的立场，慧能解释实证自性（成佛）目标的准则是“无相无住无念”，所谓：

善知识，我此法门从上以来，顿渐皆立无念为宗，无相为体，无住为本。（法海，2004：116）

慧能指明，自达摩以来，禅宗历代祖师，无论传授顿教法门或渐教法门，成就标准内涵一致，皆立无念为宗、无相为体、无住为本。此“三无”，也是慧能为禅宗后人指明的修行成就之标准。方立天（2000）说：“‘无念为宗，无相为体，无住为本’是《坛经》的实践纲领，是渐顿两种法门都要遵守的禅修准则。”（40）潘桂明（2009）也说：“无念为宗、无相为体、无住为本，这是惠能指导禅众修行的原则……”（610）方立天与潘桂明之说，与笔者之义相同。以下笔者即对此“三无”之义分别予以剖析。

一是无相为体，《坛经》云：

善知识，外离一切相，是无相。但能离相，性体清净，是以无相为体。（法海，2004：118）

无相，即离相，亦即对外（法）相不起分别心。如此，清净性体自然显现，故说以无相为体。无相即破除法执，证得法空。

二是无住为本，《坛经》云：

无住者，为人本性……念念时中，于一切法上无住；一念若住，念念即住，名系缚。

于一切法上念念不住，即无缚也。此是以无住为本。（法海，2004:116）

无住，是基于无相而言，即对一切外境不起分别心即达到无住（无执著）。一念不执著即念念不执著；念念无执著，即我执消除，证得我空。因此而知，无住之中包含无相，无住是实证本性（自性）；即我法二执消除，证得我法双空（毕竟空性）。

三是无念为宗，《坛经》云：

然此教门立无念为宗，世人离境，不起于念。若无有念，无念亦不立。

无者无何事，念者念何物？

无者离二相诸尘劳；念者念真如本性。

真如是念之体，念是真如之用。

自性起念，虽即见闻觉知，不染万境，而常自在。（法海，2004:120）

所谓无念，即是对外境不起分别心、执著心，既是连无念之名亦不可立，亦不执著无念。无，即无法执我执（我法双空），即证得自性；念，即自性之作用。证得自性者，能自然生起清净之念，其表现在于：虽然使用见闻觉知等器官功能，却能于境离境，不执著一切境，无有任何烦恼，而得常自在。正如杨维中（2007）对此所作的解释：“无念就是主体之心的见闻觉知不受外境所染，不受外物的干扰，面对世俗世界而不受制于世俗世界，认识外境、内境而不对其产生执著。它无意于强行抑制主体的见闻觉知（认识活动），而是要人们把对外境的直觉感受完完全全转化为内心的自觉体悟。”（426）而俗人，却利用见闻觉知等器官功能，分别、执著外境，因而烦恼不断。

上述“三无”的各自之义，其实是相互融合、三位一体的关系，正所谓：“究其实，三无法门既是一而三的，也是三而一的。”（王远地，2010：42）其中最关键，在于“无念”之证成，因无念不仅包含前两者（无相、无住），并且其还具有体（自性）用（妙用）一如之义涵，体现的是禅宗顿教或渐修法门的共同的实践目标——成佛之准则。杨曾文（1999）

对此所言亦具此义，他说：“从基本含义上看，‘无相’、‘无住’二者实际为‘无念’所包含。‘无念’不仅是用来指导修行、指导坐禅的原则和方法，而且是勉励修行者应当达到的最高的精神境界，所谓‘悟无念法者，至佛位地’。”（172）可见，“三无”之旨，为顿、渐法门所共同遵循的修行准则。所谓顿、渐法门，是指悟修实践路径分为顿、渐不等，宗密总结为渐修顿悟、顿修渐悟、渐修渐悟、顿悟渐修、顿悟顿修五种<sup>54</sup>，其中，前四种为渐修法门的悟修路径，最后一种，即顿悟<sup>55</sup>顿修<sup>56</sup>，为顿教法门的悟修实践路径。

《坛经》云：

迷人口念，智者心行。

当念时有妄，有妄即非真有。念念若行，是名真有。

悟此法者，悟般若法，修般若行。

不修即凡。一念修行，法身等佛。（法海，2004:164）

其它修行法门，往往执著经论或者注重一些诵经拜佛等外在仪轨，这会导致一般人们误解佛法，而忽视内心的切行功夫，使得执著妄念仍在。针对此等弊端，慧能提醒，修行关键在于心行，即念念清净行。慧能指明，摩诃般若波罗蜜法（顿教法门），其本质要求为顿悟顿修，即悟到即能做到，亦即即悟即修、悟修同时，正所谓：“慧能的顿悟，是一种直截了当，而不需要以调身、调息、看心、看净等渐修法门为前提的，悟前无渐修，不需要种种繁琐的修行过程或认识手段，而是瞬间完成，完全觉悟。”（法缘，2002:185）这可谓对慧能的顿悟顿修实践路径的合理概括，其方法为般若观照，所谓：

汝若不得自悟，当起般若观照，刹那间，妄念俱灭，即是自真正善知识，一悟即至佛地。（法海，2004:186）

因此，慧能的悟修论，体现出以般若观照为方法的顿悟顿修的实践准则。

<sup>54</sup>参宗密：《禅源诸论集都序》，《大正藏》48册，页409。

<sup>55</sup>“善知识，我于忍和尚处一闻，言下大悟，顿见真如本性。是故以教法流行后代。今学道者顿悟菩提，各自观心，令自本性顿悟。”（法海，2004:182）

<sup>56</sup>“善知识，法无顿渐，人有利顿，迷即劝进，悟人顿修。”（法海，2004:114）

慧能的悟修论，包括顿悟顿修的内涵、顿悟顿修的方便与方法、实证批判理念三个方面。以下即对此三方面予以论述，从中领悟认识其各自之内涵；尤其认识顿悟顿修的实践特色。

### （一）顿悟顿修之内涵

慧能说：

不识本心，学法无益，识心见性，即悟大意。（法海，2004：92）

识心见性，自成佛道。（法海，2004：180）

识心见性，是顿悟顿修的内涵。所谓识心见性，即觉悟本心、实证本性（自性），亦即成就佛道。如孔繁（1996）对此所作的解释：“识心见性即是认识‘本心’，认识本心即可‘顿悟’成佛。识心见性之‘识’‘见’与‘心’‘性’并非二物，非是由识见去明心性，而是认为识见和心性为一体，都统一于本心之中。因此，识心见性即是自悟。”（34）此种解释可谓确当。

### （二）顿悟顿修之方便与方法

慧能说：

善知识，愚人智人，佛性本亦无差别，只缘迷悟；迷即为愚，悟即成智。（法海，2004：102）

人之佛性相同，并无差别，悟佛性的人为智者，即佛；不悟佛性的人为迷者，即愚人。但如何才能觉悟（顿悟顿修）？惠能提出了两种悟修方便，即依经顿悟顿修、依师顿悟顿修。

所谓依经顿悟顿修，即行持《金刚经》可达顿悟。慧能说：

《坛经》云：

若大乘者，闻说《金刚经》，心开悟解，故知本性自有般若之智，自用智慧观照，不假文字。……

闻其顿教，不假外修，但于自心，令自本性常起正见，一切邪见烦恼尘劳众生，当时尽悟，譬如大海纳于众流，小水大水合为一体，即是见性。内外不住，来去自由，能除执心，通达无碍。（法海, 2004:176）

慧能之义为，《金刚经》属于顿教思想，能使最上乘人生起般若观照之智，当下见性，从而证成心清净无碍之佛道。由弘忍依《金刚经》传顿教法门与慧能，慧能藉此而达到顿悟看来，慧能为依经自悟的典型例证。

所谓依师顿悟顿修，这是指依照善知识的教导而实现顿悟顿修。

《坛经》云：

慧能大师唤言：“善知识，菩提般若之智，世人本自有之，即缘心迷，不能自悟，须求大善知识示道见性。”（法海, 2004:102）

若自己不能顿悟见性，即需寻求大善知识为师，因为大善知识具有教化引导众生觉悟的大智慧。慧能并指明了大善知识的标准：

何名大善知识？

解最上乘法，直示正路，是大善知识，是大因缘。所为化道，令得见性。

（法海，2004：184）

能解最上乘法，为信徒直示修行正路；并随缘化导众生，使受教者由此得以见性，这即是大善知识的标准。“可知此大善知识是证入涅槃实相、化导众生解脱的大成就者，对禅宗而言就是默传密付涅槃妙心的历代祖师大德。”（张卫红，2005：46）

但是大善知识只可以起到指导作用，而修行成佛，则需学人自身的亲力而为，故慧能又说：

若取外求善知识，望得解脱，无有是处。

识自心内善知识，即得解脱。（法海，2004:186）

可见，成佛是自悟自修的实际工夫，而非别人所能代替的。解脱成佛的内涵是识自心内的

善知识，即识心见性。正如邢东风（1992）对此之见地所言：“真正的‘悟’本身毕竟是在修行者自心中实现的；因而如果把觉悟的希望寄托于外在因素，那便是舍本逐末的迷执。”

（69）

慧能所示上述两种顿悟顿修之方便，皆体现出以般若观照为实践方法，而达到识心见性、见性成佛。依经顿悟、依师顿悟之差异在于，前者比后者之根基更胜一筹。

上述慧能所传两种顿悟顿修之方便，皆主张以般若观照为实践方法，而达到识心见性。由此而知，般若观照是顿悟顿修的践行方法。依经顿悟与依师顿悟之差异在于，前者比后者之根基更胜一筹。

### （三）实证批判理念

所谓实证批判理念，是在实悟实修实证基础上，对传统思想弊端的透析与批评纠正。佛教在长期发展过程中，由于缺乏正法师资的引导，形成了各种执见，延续流传，对佛教自身的发展带来了不利影响，也使得教外人士对佛教产生诟病。慧能的实证批判理念，主要表现在其对佛教的各种传统执见予以指明和矫正。再者，慧能也针对北宗神秀禅法中的执见，予以揭批纠正。以下是慧能针对佛教内部颇具代表性的四方面之传统执见，所给予的批判与指正。

#### 1. 反对修行执见

所谓修行执见，是在佛教的发展过程中，所形成的带有偏执的观念。以下五方面内容，皆为慧能针对佛教中的各种执见，所给与的逐一破斥，并分别显示其正见。

##### （1）定慧体一不二

《坛经》云：

定慧体一不二，即定是慧体，即慧是定用；即慧之时定在慧，即定之时慧在定。

善知识，此义即是定慧等。

学道之人作意，莫言先定发慧，先慧发定，定慧各别。（法海, 2004:106）

传统佛教观念，认为由戒生定，由定发慧；但也有主张由慧生定者。慧能认为，此二见皆为执著之见，因有分别执著心，故为迷人，会带来言行不一的弊端。而慧能的定慧说，是定慧之本，是实证之标准。定，即自性的空性之体义；慧即自性的空性之作用义。葛兆光（1995）阐释慧能的定慧之义说：“由于人的本性就是‘空’就是‘净’，那么当他‘定’时也就是‘慧’时，一刹那间意识进入无差别的自然状态，这就是‘定慧’了。”（159）此种阐说，比较形象贴切。总之，慧能的定慧体一不二之说，反映的是定体慧用的体用一如之义涵，是对定慧本义的究竟觉悟与确切定论。

## （2）一行三昧

《坛经》云：

但行直心，于一切法上无有执著，名一行三昧。

迷人著法相，执一行三昧，直言坐不动，除妄不起心，即是一行三昧。

若如是，此法同无情，却是障道因缘。（法海, 2004:108）

慧能批判那些认为坐着不动、除妄想不起心即是一行三昧的人，是迷人，是知见错误，这是针对北宗神秀的一行三昧而言<sup>57</sup>。慧能认为，常行直心方是一行三昧，直心为无分别执著之心。在现实生活的行住坐卧中，及面对事事物物时，不生分别执著，即为直心之妙用。直心的这种体用一如之境界，乃是一行三昧。“这样，通过重建一行三昧，惠能不仅贬低，而且否定了禅定的形式和作用。在他看来，成佛的关键只在于内心的体悟，不应归之于外在的渐修形式。”（潘桂明，2009：608）

上述看出，一行三昧，反映的是直心的体用一如之内涵。

## （3）坐禅一切无碍

首先，慧能批判著相坐禅，《坛经》云：

<sup>57</sup>如神秀（1990）说：“身不动色如是惠，心不动心如是智。……修行顺一实相性义，是名入于无量义处三昧，表身心不动。”（2834）从中看出，神秀即是教人坐（身）不动、心不动（不起心），即是一行三昧，这是对一行三昧的一种不当之见，为著相修行。慧能此说，可谓是针对神秀的一行三昧之说而批评。

善知识，此法门中坐禅原不看心，亦不看净，亦不言不动。

若言看心，心元是妄，妄如幻故，无所看也。

若言看净，人性本净；为妄念故，盖覆真如。

离妄念，本性净。不见自性本净，起心看净，却生净妄。

妄无处所，故知看者却是妄也。

若修不动者，不见一切人过患，是性不动；迷人自身不动，开口即说人是非，与道违背。（法海，2004:124）

看心、看净、身不动，皆为著相坐禅，而非坐禅真义，这亦是针对北宗神秀禅法而言<sup>58</sup>。

慧能教人明白，坐禅真义为离妄念，即不见他人之过，亦即心不动，符合佛道；开口说人是非，即心动，违背佛道。见性即真不动（不动而动），即能随顺万法产生清净妙用。这是教人由自心之觉悟、与破除执见上用功，而非如神秀教人著相修行。

上述看出，慧能明显是针对神秀的著相修禅予以批判否定，并给与纠正。

其次，是慧能指明坐禅与禅定之真义。

《坛经》云：

此法门中一切无碍，外于一切境界上，念不起为坐，见本性不乱为禅。

何名为禅定？

外离相曰禅，内不乱为定。（法海，2004:126）

对外境不起念即离相，既是坐、亦是定，亦即法空；本性不乱即内不乱，既是禅、亦是定，亦即我空。故知坐、禅不二，禅、定不二，坐禅与禅定，其内涵皆为破除我法二执，即证得我法双空的解脱境界。故坐禅与禅定同义，皆指证成自性，证成自性即为真不动。

由上慧能所言而明，坐禅与禅定之真义皆是觉悟并实证自性，是无相坐禅；而不是执著坐禅形式、看心看净等著相坐禅。正如有学者所认为：“在他看来，佛法工夫，全在于

<sup>58</sup>如神秀（1990）说：“看心若净名净心地，莫卷缩身心舒展身心……长用净心眼看，莫间断亦不限多少看，使得者然身心调用无障碍。”（2834）从中看出，神秀教人的方法是著相修行，属渐修法门，不符合顿教法门。

觉与不觉，悟与不悟，悟在于心，非关坐卧。”（刘洋、连佩娜，2007：62）

#### （4）在家修行亦可成佛

佛教内部长期讹传着在家修行难以成佛、不如出家修行得力的说法，因此，在家信众对修行成佛往往生不起信心。如果只为了个人修行而出家，又会造成家庭分离的矛盾或悲剧。同时，佛教的出家制度，也招致社会人士的批评，尤其受到注重社会伦理制度的儒家人士的批判。鉴于教内信众对佛教的误解、教外人士对佛教的偏见，慧能明确提出了在家修行亦可成佛的在世修行的理念，即所谓：

善知识，若欲修行，在家亦得，不由在寺。在寺不修，如西方心恶之人。在家若修行，如东方人修善，但愿自家修清净，即是西方。（法海，2004：214）

无论在家出家，只要方法得当，切实修行，皆可成就。这是慧能向人们阐发的人人皆能修行成佛的根本认识。如有学者所说：“这类说法，促使佛教冲出寺院的限制，堂皇地迈进社会的基层细胞——家庭之内，从而消除了僧侣与俗人的最后界限。”（杜继文、魏道儒，2007：208）在家如何才能修行成就？慧能向座下大众传授在家修行使用的《无相颂》，并指出：

依此修行，常与慧能一处无别。（2004:214）

依《无相颂》修行，即能达到与慧能本人智慧无别，可见此《无相颂》是慧能向人们传授的在家修行成佛之要旨。

颂曰：

世间若修道，一切尽不妨，  
常见在己过，与道即相当。……  
若真修道人，不见世间过，  
若见世间非，自非却是左。  
他非我不罪，我非自有罪，

但自去非心，打破烦恼碎。

若欲化愚人，事须有方便，

勿令彼有疑，即是菩提现。

法元在世间，正见出世间，

勿离世间上，外求出世间。

邪见在世间，正见出世间，

邪正悉打却，菩提性宛然。

此但是顿教，亦名为大乘，

迷来经累劫，悟即刹那间。（法海，2004:220）

世间之人若要修行佛道，不必影响到日常的生活和工作，只要常反省自身过错，改正过失，即与佛道相合。不在意、不挑剔、不指摘他人的过失，否则就是自己有过错。若能去除是非等分别心，即无烦恼、得解脱，这反映出以般若观照为实践方法，所证得的无分别执著心的自性境界，是自利；若能以智慧方便化导迷人的疑问，即是大智慧现前，是利他。法（佛法真理）即存在于世间的现实生活中，而不在世间之外。本不该有世间与出世之分，但说出世是为显正见；说世间是为表邪见，但其本质为不二之性（中道），是出世与入世的圆融统一。当觉悟至此，即不再有邪、正等分别心，对本性（自性）之觉悟自然呈现，即所谓“菩提性宛然”。

《无相颂》体现的是顿教法门的修行方法、修证境界与教化智慧，是对其在家修行亦可成佛理念的深入阐释，彻底否定并打破了人们以往所认为的在家修行难以成佛的旧观念，使人茅塞顿开，当下即能生起在家修行亦可成佛的信念。并使人们开始明白，若选择修佛之路，既可以选择出世修行，亦可选择在世修行，只要依照顿教法门，皆能顿悟成佛，修行的目的皆为大乘佛教的宗旨，即自度度人、自利利他。

在家修行亦可成佛的理念，教育了教内僧众，使他们的思想革故立新，重视入世。正

如余英时（2013）对此所评：

惠能“若欲修行，在家亦得，不由在寺”之说，在当时佛教界真是惊天动地的一声狮子吼。佛教精神从出世转向入世便在这句话中正式透显了出来。后来的禅师们反过来覆去讲的也都离不开这个意思。（19）

余英时之义为，慧能在家修行亦可成佛的理念，成为禅宗重视入世的思想标识，并对禅宗后人继续发展此种重视入世之思想，起到了根本性的指导作用。

慧能的在家修行亦可成佛的理念，使佛法走向了人间化、人生化，与中国本土人文思想，尤其是与儒家入世思想走向了融合，大有与儒家思想近似的道德观及积极入世的人文价值，影响到教外人士对佛法的重新认识与评价。“《坛经》所倡导的入世化、人生化倾向，一方面反映了佛教为适应中国社会和人生的需要所作出的随机调整，另一方面也与整个中国文化具有一种关怀现实人生的入世精神和现实主义品格密切相关。”（洪修平，2011:18）笔者认为，禅宗心性论之所以能对中国古代各种人文思想的发展产生影响，慧能在家修行亦可成佛的理念，应是起到了非常重要的影响作用。

以上四个方面，皆为慧能针对佛教传统的修行执见，所给与的揭批纠正，从而还原了其根本之义，使大乘佛教的真实面目明晰显露，也展示出顿教法门具有剖析矫正执见弊端的智慧。

## 2. 反对著相崇拜

在禅宗之前，佛教的宗教气味颇浓，信众们对佛菩萨像、经典、高僧等，往往执著崇拜。禅宗在中国立足发展后，尤其到慧能时代，从根本上影响扭转了人们的著相执迷心态。以下即是慧能针对人们普遍存在的几种著相崇拜心理，所给予的批判与纠正。

### （1）反对执著崇拜外在三身佛

鉴于人们执著外在有三身佛的执见，慧能提出了自色身中有三身佛的理念，所谓：“外觅三身如来，不见自色身中三身佛。”（法海，2004：130）三身，即法身、报身、化身三

身佛。人们之所以不知、不见自身有三身佛，在于迷而不悟，因此才向外求三身佛。若悟，即见自身实有三身佛。慧能这是提醒人们，要将外求三身佛，转向内悟内证自性本具之三身佛。

## （2）反对执著崇拜佛经典籍

崇拜经典，研究经典，依经解义，这是佛教内部比较普遍存在的现象，这看上去本无过错，但是对此做法慧能也提出了异议，认为这也是一种著相，即执著经典。

《坛经》云：

一切经书及文字，大小乘十二部经，皆因人置，因智慧性故，故能建立。

……

故知一切万法尽在自身心中，何不从于自心，顿见真如本性。（法海，2004:180）

一切经论之来源，源自于佛、祖等立足于自身之觉悟智慧，对众生生起的大悲心及所施行的各种教化方便。若无烦恼众生，也就无有经论之必要。慧能提醒我们，自身若能识心见性，一切经典教义自能豁然明了，何须再研经拜经。慧能教导学人不执著经典，注重自身实悟切行的态度，说明自性智慧有生成万法、生成经典之作用，反映出慧能以人为本、自悟自证佛道，反对向外求佛、反对迷信的理念。正如潘桂明所言：“慧能在‘经书’与‘人’之间予以抉择，把人看成比佛经更为重要的因素。……人有自觉性，有菩提智慧，所以能把握佛经，不为佛经支配。”（625）

## （3）反对执著崇拜慧能本人

不少信徒认为，祖师大德能给自己带来加持与护佑，因此对他们顶礼膜拜。慧能心中明白，即使身旁的僧俗弟子们，也不乏有此依赖心态者，何况慧能为禅宗六祖，更为大众所仰慕崇拜。基于此，慧能对僧、俗信众皆提出了不执著他本人、依法修行的要求，慧能说：

汝等好住，今共汝别。吾去已后，莫作世情悲泣而受人吊问、钱帛，著孝衣，即非 圣

法，非我弟子。……

吾去以后，但依法修行，共吾在日一种。吾若在世，汝违教法，吾住无益。（法海，2004：308）

慧能告诫身旁的弟子们：作为荷担如来家业的你们，要始终注意身口意与佛道相符，不可落于凡俗世情。并教诲弟子们醒悟：若能依我的教法修行，即是我的法身在，你们也可达到与我一样的成就，倘若如此，我在世与不在世一样。但是如违背我的教法，我即使在世亦与你们无益。慧能这是以自身的将要离世明示弟子们，圣人与凡人之肉体同样有生灭，是无常的；而圣人宣扬的教法则不生亦不灭，是永恒的，能够代代流传。因此，作为门下弟子，不应太注重他本人的生死，应遵循圣教，一心向道，方为正途。这正可谓是：“作为指点众生开悟的‘大善知识’，慧能也抹去了自身身上的神圣光环。”（吴颖，2010:82）

慧能的以上教诲，显示出其反对个人崇拜的鲜明态度，及其依法不依人的明确主张。

慧能的以上开示，向学人明示，自性具有随缘生成佛、经典、祖师的作用，是来自于人们识心见性的工夫成就。因此，要在自性觉悟上用功，而不应著相外求。

### 3. 反对执著仪式

在汉传佛教，要成为一名佛教徒，一般需要举行发愿（四弘大愿）、忏悔、归依佛法僧三宝的仪式。往往是接受归依的师父，或坐或站在佛像前宣读归依的内容，归依的弟子跪在师父座下照读归依的内容。但慧能对此三项仪式内容却提出了与以往不同之见解，使归依的内涵呈现出新的意义。

#### （1）四弘大愿

慧能基于顿教法门的智慧境界，将人们对传统的四弘大愿的理解与行持，转化为顿悟自性，慧能说：

善知识，“众生无边誓愿度”，不是慧能度。

善知识，心中众生，各于自身自性自度。……

自色身中邪见烦恼，愚痴迷妄，自有本觉性。只本觉性，将正见度。

.....

“烦恼无边誓愿断”，自心除虚妄。

“法门无边誓愿学”，学无上正法。

“无上佛道誓愿成”，常下心行，恭敬一切，远离迷执，觉智生般若，除却迷妄，  
即自悟佛道成，行誓愿力。（法海，2004：144）

以上是慧能打破了传统佛教对四弘大愿的解释，改为以自心的般若智慧统括四大愿，并指明此四弘愿实现的根本方法在于，以般若智慧观照自我身心，净化身心，达到自度，即：第一大愿，度无边众生，即先度脱自心的迷妄烦恼，方法是以自心的般若之智观照邪见愚痴之心，先度脱自己这一众生；第二大愿，烦恼无边誓愿断。烦恼来自于自心的分别执著，应以般若观照断除；第三大愿，法门无边誓愿学，自心所具的般若智慧能生出无边之法门，故应誓学并觉悟般若正法；第四大愿，无上佛道誓愿成。识心见性即成无上佛道，因此，要切实修行，即般若悟与般若行，自悟自成无上佛道。此四愿，慧能皆指示学人，以自有的般若之智，反观自心，纠正以往之执见，回归清净自性，自修自度。自度之后，度他之四弘大愿随即而成。

## （2）无相忏悔

针对传统的忏悔观念，慧能提出了自性忏的理念：

善知识，前念后念及今念，念念不被愚迷染，

从前恶行一时（除），自性若除即是忏。

前念后念及今念，念念不被愚痴染，

除却从前矫诳心，永断名为自性忏。

前念后念及今念，念念不被疽疫染，

除却从前嫉妒心，自性若除即是忏。（法海，2004：146）

佛门有不少忏悔仪式，并形成各种读本，如《梁皇宝忏》、《大悲宝忏》等，皆有其仪式形式，如配合乐器敲打唱念、跪拜、忏悔，此种忏悔，往往会流于形式，每个人自身的愚迷、恶行、愚痴、矫诬、痘疫、嫉妒等烦恼心仍在。慧能教导学人，必须顿除种种烦恼心，方为真忏悔。如何顿除？方法是“自性除”，即“永断”。自性除之义为，虽然自性体性清净，但对其亦不应有丝毫之执念。自性除即忏，能永断烦恼。“慧能所创的自性忏悔，打破了传统佛教在忏悔时的种种仪式和形式，只是强调心性上的忏悔，从而实现了忏悔从‘相’到‘性’的诠释。”（栾文花，2005：20）

### （3）无相三归依戒

鉴于一般人们执著归依三宝仪式，慧能提出了归依自性三宝的理念，即无相三归依，慧能说：

善知识，慧能劝善知识归依自性三宝。

佛者，觉也；法者，正也；僧者，净也。……

凡夫不解，从日至日，受三归依戒。……

自性不归依，无所依处。（法海，2004：154）

按照传统佛教的说法，归依佛法僧三宝，即是归依释迦牟尼佛、归依佛法（经典）、归依寺院的住持僧人。此三宝，皆指外相。而慧能却提出归依自性三宝，赋予三宝之新意，即佛为觉、法为正、僧为净。觉正净为自性三宝，是真三宝，归依自性三宝是真归依。慧能这一归依自性三宝的新理念，颠覆了人们以往的三归依之旧知见。“这样一来，便把自心归依觉、正、净，把对外的信仰改变为对自己心性（佛性）的信仰。”（杨曾文，1999：163）

由上所述，慧能是在引导人们明白，此等仪式内容，本为佛教僧团应有的活动内容，亦为佛教表法的形式，为佛法智慧之现实应用。但由于人们偏于其仪式执著，而使其背后的真实意蕴被埋没。当觉悟自心，回归自性，方能明白仪式的真正用意。慧能反对仪式执著的理念，展示出其对佛教仪式的根本见地。

上述慧能的实证批判理念，皆为慧能针对传统佛教之执见及同时代的北宗禅法之执见，所给与的批判与纠正。此中有破有立，破的是人们的执著心，立的是由顿悟顿修的准则而实证到的正确见地。

由慧能悟修论的三方面内容看出，顿悟顿修的内涵，体现的是慧能顿悟顿修的准则是识心见性；而识心见性之义涵为无相、无住、无念，符合成佛之素质要求。顿悟顿修的三种方便，是针对不同根基之人所分别适用的觉悟途径，皆体现出般若观照之智，并皆能实证自性。而慧能的各种实证批判理念，使人们消除了固有执见，树立了正见，带动了佛教发展的正气。由此看出，顿悟顿修的内涵，具有即悟即修、悟修同时的实践要求，其中起主要作用的是顿悟顿修的实践方法——般若观照，其具有破除一切执见的作用。

慧能的悟修论，其内涵彰显出报身佛的思想，即所谓：

念念善，即是报身。（法海，2004：138）

所谓报身，即报身佛，亦即断除分别执著心，而达到念念善（清净），是对自性之空性及其善识作用的实证，即得大自在解脱的报身佛的境界。义同杨曾文（1999）所谓：“如果念善，就有好的报应，此为报身。”（163）

在上述悟修成就下，既能保持清净无碍之心境，坦然面对一切顺境或逆境，实现了自度自利；又能自觉生起大悲心，教化利他，这将是以下要论述的内容。

### 三、慧能的教化论

慧能的教化论包括教化宗旨、门庭施設、观机逗教三方面。以下即对此三方面内容展开论述，以展示其各自之内涵。

#### （一）教化宗旨

教化宗旨，即教化依据的准则。慧能的教化宗旨，体现在其三科法门的理论中，慧能说：

三科法门者：阴、界、入。（法海，2004：260）

阴是五阴，即色阴、受阴、想阴、行阴、识阴；界是十八界，即六尘（色、声、香、味、触、法）、六门（眼、耳、鼻、舌、身、意）、六识（眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识）；入是十二入，即六尘、六门。

慧能又说：

自性含万法，名为含藏识。

思量即转识。……

由自性邪，起十八邪；若自性正，起十八正。

若恶用即众生，善用即佛。（法海，2004：262）

这是六祖惠能借助唯识思想，将自性的体、用之义进一步阐释；将有情众生之自性，所具有的含藏识<sup>59</sup>，及其随顺善恶思量（转识）而起善恶之行，并生成善恶结果的共同过程与工具——十八界（六尘<sup>60</sup>、六门<sup>61</sup>、六识<sup>62</sup>），予以深刻阐明，并依此作为其教化宗旨。

## （二）门庭施設

门庭施設，即教化纲领，是具有门派特色的教学形式，体现的是因材施教的智慧，即针对不同根基的众生，所分类使用的教学内容。

慧能的门庭施設为三十六对法，分为三类，其一为五对“外境无情对”，所谓：

天与地对，日与月对，暗与明对，阴与阳对，水与火对。（法海，2004：270）

其二为十二对“语言法相对”，所谓：

有为无为对，有色无色对，有相无相对，有漏无漏对，色与空对，动与静对，清与

浊对，凡与圣对，僧与俗对，老与少对，长与短对，高与下对。（法海，2004：270）

其三为十九对“自性居起用对”，所谓：

<sup>59</sup>识藏、藏识、八识、阿赖耶识，皆为含藏识之别称。

<sup>60</sup>即色、声、香、味、触、法等六尘。

<sup>61</sup>即眼、耳、鼻、舌、身、意等六门。

<sup>62</sup>即眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识等六识。

邪与正对，痴与慧对，愚与智对，乱与定对，戒与非对，直与曲对，实与虚对，嗔与平对，烦恼与菩提对，慈与害对，喜与嗔对，舍与悭对，进与退对，生与灭对，常与无常对，法身与色身对，化身与报身对，体与用对，性与相对，有情与无亲对。

（法海，2004：270）

以上三类对法，合之为三十六对法。三十六对法中的每一对，皆体现出遮诠思维的智慧，即慧能所谓：“若有人问法，出语尽双，皆取对法，来去相因，究竟二法尽除，更无去处。”

（法海，2004：258）使提问者对相互对立的任何一方，都无分别、不执著，从而证得我法双空、空有不二之佛境，并随缘教化利他。对此，伍先林（2010）说得好：“慧能认识到了矛盾双方相互依存、互相转化的不可分离的关系，他不但认识到自然界（外境无情）存在着矛盾对立，而且意识到人们的思想、认识本身就是各种矛盾，他的思想里充满着辩证的色彩。慧能最终还是从佛教解脱的根本目的出发，要人从矛盾双方相互依存、互相转化的现象得出矛盾上分都是性空、不实在的认识，从而超越双方的对立、分别，获得中道的、无分别的认识。”（251）此番见地，可谓深刻独到。

慧能的三十六对法，将般若观照之内涵，以三十六对法的具体方式，予以充分展示，具有鲜明的思辨色彩与随缘教化的智慧，是其对佛教传统的般若观照之法的发展，发展为不仅适用于利根之人，也适用于渐根之人；既适合佛教信众，也适合社会大众，打破了之前人们对佛法所言空或空观的偏见与误解，从而使人们能藉由此三十六对法，正确理解佛法精髓义理，为将来实证般若智慧及教化他人打下基础。慧能的三科法门与三十六对法相得益彰，其三科法门反映的是出世的智慧，即般若智慧之本——自性空义，而慧能的三十六对法，则是对般若智慧的入世应用及发展。“可见他既有自性般若观照而证悟本性的论述，同时还有遮诠之法，也就是说，于现实的人心如何证悟清净本质，空观是极为重要的手段之一。”（刘菡，2004：29）慧能的三十六对法，再次体现出慧能心性论重视入世的中国化特色。

### （三）观机逗教

所谓观机逗教，在禅宗则指禅师对学人的对机（或随机）教学。一般是一问一答的方式，即学人求问善知识，善知识针对学人之所问，所给与的适当开导，使其对顿教法门予以觉悟认识，以步入适宜的修行正路。以下即是慧能观机逗教的四个例证。

#### 1. 修福与功德有别

修福，即修福报。福报，即福气善报，佛教说是由行善积德之因而招致。慧能因应韦使君的提问，指出修福与功德有别。

佛门相传有一个达摩化梁武帝的公案，这个公案的大意是：梁武帝鉴于自己做了种种建寺、供佛、布施僧人的善举，问达摩自己有否功德？但达摩回答梁武帝说，并无功德，这令梁武帝对达摩非常不满，并将达摩遣离国境。刘使君对达摩回答梁武帝的话也感到迷惑，因此便请教慧能，慧能回答说：

实无功德，使君勿疑达摩大师言。武帝著邪道，不识正法。（法海，2004:198）

刘使君仍感迷惑，又问慧能，为什么说梁武帝无功德？慧能解说道：

造寺、布施、供养、只是修福，不可将福以为功德。功德在法身，非在于福田。……

见性是功，平直是德，[内见]佛性，外行恭敬。

若轻一切人，吾我不断，即自无功德。……功德自心作，福与功德别。（法海，2004:200）

慧能解释道，梁武帝认为造寺、布施、供养为功德，而其实这些皆为修福，故达摩为破其执著心说无功德。真正的功德是识心见性的工夫，即见性（证悟空性，即无分别执著心）是功；对待一切人平等恭敬是德。“慧能这是把功德与福田区别开来探，功德是不离自性的东西，只能自性内见，不是布施、供养等福田所能及的。”（赖永海，2010：182）因此，达摩大师的功德观是正确的，而梁武帝对达摩大师言论的不满是错误的。梁武帝不接受达摩的说法，仍是执著心在作祟。慧能的此番解说，不仅是针对梁武帝，也是对那些执著修福为功德，不重修慧之人的当头棒喝。因此，慧能的功德观，对于古往今来、在世出世，

皆具启发教育意义。

## 2. 自性即西方净土

《阿弥陀经》中描写的西方净土——极乐世界圣境，令广大信众非常向往。自古以来，不少人们执信外在有西方极乐净土，希望以念佛往生此土。净土宗成立后，念佛法门吸引了更多的信众。韦使君对此心有疑惑，便问慧能：

弟子见僧俗常念阿弥陀佛，愿往生西方。请和尚说得生彼否？望为破疑。（法海，2004：202）

这应是代表了不少信徒需要求解的问题，但慧能对此的回答却出乎人们的意料。

《坛经》云：

大师言：“使君，听慧能与说。世尊在舍卫城说西方引化，经文分明，去此不远。

只为下根说远，说近只缘上智。人有两种，法无两般。迷悟有殊，见有迟疾。

迷人念佛生彼，悟者自净其心。

所以佛言：随其心净则佛土净。”（法海，2004：206）

慧能可谓一语道破天机！所谓的西方净土是觉悟自性。对于上根利智之人来说，只在一念顿悟间，即可行直心到达西方净土。著相的人却迷信外在有西方净土，并欲念佛往生此土。悟自性的人，知自性即是净土，即西方净土在自心之中。西方净土等同自性，人人心中皆有西方净土，亦即人人心中皆有觉悟自性的智慧。慧能对照《阿弥陀经》之说，对西方净土之本义予以根本揭示，瞬间破除了座下信众以往对于西方净土的执迷，瓦解了人们心中向往的西方极乐世界幻境。人们由此开始明白，人人本觉自性即是西方净土，所谓佛国净土，并无东、西指向。而佛陀所说西方净土，是针对相应根基众生的方便说教。愚痴之人，误将佛陀的方便说教执著为外在实有，此等之人，非智信，非智者。“净土是佛家所向往的清静国土，然无论净土宗或其他宗派，他们所向往的清静国土，咸为超越而外在的（此点与基督教所向往的天堂相同），但惠能则将此超越而外在的清静国土，归之于众生本有

的内在的自性，自性呈现便是净土。自性净土的思想，必然地涵蕴了在家修行之意，所以坛经说‘在家亦得，不由在寺’，人人都可修佛，这真是佛教的一大解放。”（许兆理，1968：109）

以上慧能说明西方净土在于心悟，自心悟即是自性明，自性明即是西方净土呈现。这真可谓是：“‘净土’在这里成了一种禅宗的修行境界。或者从修行来说，它还可以作为一种方法。”（吴正荣，2010：129）

### 3. 不立戒定慧

北宗神秀为对比自己与慧能的见解谁迟谁疾，特意差遣弟子志诚到曹溪慧能处听讲，并要志诚返回告知，志诚领命前往。但是志诚去后，与慧能初次见面交谈，即被慧能的不立戒定慧之说折服。

《坛经》载：

大师谓志诚曰：“吾闻汝禅师教人唯传戒定慧。汝和尚教人戒定慧如何？当为吾说。”

志诚曰：“秀和尚言戒定慧，诸恶不作名为戒，诸善奉行名为慧，自净其意名为定。

此即名为戒定慧。彼作如是说，不知和尚作见如何？”

慧能和尚答曰：“此说不可思议，……汝听吾说，看吾所见处：心地无非自性戒，

心地无乱自性定，心地无痴自性慧。……汝师戒定慧劝小根智人，吾戒定慧劝上智

人，得悟自性，亦不立戒定慧。……自性无非无乱无痴，念念般若观照，常离法相，

有何可立？自性顿修，亦无渐次，所以不立。”（法海，2004:236）

神秀的戒定慧之说，是接引小根人的渐教法门，即断恶、行善、净意的渐修过程；而慧能对于戒定慧的说辞则是出于顿教见地，是基于心地的顿悟顿修功夫而言，即自性戒、自性定、自性慧，是无是非、静乱、慧痴等无分别心的境界，故再立其它名相实为多余。神秀的戒定慧，是由传统的戒定慧三学发展而来，传统的戒定慧三学，戒是戒止恶行，定是定心一处，慧是破妄证真，是为对治贪嗔痴三毒而设，即以戒对治贪爱心；以定对治瞋恚心；

以慧对治愚痴心，此即是传统的戒定慧之说。神秀的戒定慧，发展了传统的戒定慧中的“定”、“慧”之义，即将对治瞋恚心发展为自净其意；将对治愚痴心发展为众善奉行。因而神秀的戒定慧之说，具有继承发展传统戒定慧之说的特点；而慧能的戒定慧之说，却一反传统的戒定慧观念，赋予戒定慧之新义。正所谓：“他所说的‘心地’无非、无乱、无痴，指的不是三个物件，恰恰指的‘佛性’本身，所谓‘自性戒’、‘自性定’、‘自性慧’，无非是说佛性本身就是戒、定、慧，它们并非存在于人的心性之外，而是本来为人的心性所有。虽然人们在没有觉悟之前对此不了解，但一旦通过般若之智的观照，使本有的佛性从有相的“迷妄”中显现，就会体认到这点。”（杨曾文，1999：169）

志诚初闻慧能讲法，即觉契合本心，由衷敬佩慧能的大智慧境界，并由此而成为慧能的门下弟子，并留在了慧能身边，可见志诚具顿教根基。此后，志诚并未再返回神秀身边。志诚本是代神秀来试探慧能，但是志诚聆听慧能讲法后，却成为慧能的弟子，并选择不归，谁的见解迟疾，神秀当有自知之明了。

#### 4. 心转《法华》

有一名僧人叫法达，诵《法华经》七年，不明经义，请教慧能。不识字的慧能，听法达读经一遍后，即能解释经义，并破除了法达对经典的执著之心，使法达由之前的被《法华》转，而转为觉悟自性后的转《法华》。

慧能对法达说：

法达，《法华经》无多语，七卷尽是譬喻因缘。如来广说三乘，只为世人根钝；经文分明，无有余乘，唯有一佛乘。（法海，2004：240）

佛说《法华经》，运用各种比喻，并分为三乘，是为钝根之人所说，目的是彰显一佛乘之真实境界。慧能接着又为法达解释经中之语“一大事因缘”，其曰：

人心不思本源空寂，离却邪见，即一大事因缘。

内外不迷，即离两边。外迷著相，内迷著空，于相离相，于空离空，即是内外不迷。

（法海，2004：242）

因众生迷失空寂自性，被邪见左右，从而烦恼生起，此即“一大事因缘”，诸佛为此出世教化众生。诸佛教导众生要内外不迷，对外不著相，对内不著空，即消除任何分别执著心，回归空寂自性。此外，慧能又为法达解说经中之“开、示、悟、入”之义：

若悟此法，一念心开。

出现于世，心开何物？

开佛知见。佛犹觉也，分为四门：开觉知见，示觉知见，悟觉知见，入觉知见。

开、示、悟、入，从一处入，即觉知见，见自本性，即得出世。（法海，2004：244）

若悟空性之自性，即心开，即开佛知见。佛即觉，佛知见即觉知见，觉知见即见自本性，即是出世。觉知见分为四门，即开、示、悟、入，亦即佛陀随缘教化众生的四种智慧作用。开觉之见，即教化众生使其消除分别执著心；示觉之见，即在开佛知见的基础上，所显示的无分别心的空性义理；悟觉知见，即众生受佛陀之开、示，而悟入空性之义境；入觉知见，即证悟空性境界。开、示，为佛陀之说法；悟、入，是众生受佛陀之教化而能达到悟、修一致。开、示、悟、入，为成佛之后随缘教化众生之智，即佛陀所具有的出世而入世的圆融智慧。对此，潘桂明（2009）说得好：“慧能认为，佛的意思就是觉、觉悟，所以他把四门之中的‘佛’直接改作‘觉’，从而否认了佛的特殊地位，把佛的神秘性作淡化处理，使佛与世人的觉悟等同。……以‘觉’取代‘佛’，无疑是以强烈的民族文化、传统思想为背景的。”（626）

继而，慧能又对法达说一乘法与三乘法，所谓：

法达，此是〈法华经〉一乘法，向下分三，为迷人故。汝但依一佛乘。（法海，2004：246）

这是说明，开佛知见即是最上乘，即一乘法。至于三乘法之区分，则是对一佛乘之下不同根基之众生所设，为教化众生之方便说。

《法华经》经慧能一番精辟讲解，既透彻揭示了开示悟入之义涵，也明示了佛陀所分一乘与三乘之本怀，此正慧能所谓“转《法华》”。对“转《法华》”之义，慧能对法达进一步开示说：

法达，心行转《法华》，不行《法华》转；心正转《法华》，心邪《法华》

转；开佛知见转法华，开众生知见被《法华》转。……努力依法修行，即是转经。

（法海，2004：248）

心行、心正，即见本性，为佛之知见，即能转《法华》；反之，（心）不行、心邪即为众生知见，即被《法华》转。慧能此番开示，其意义不仅在于针对法达本人，而是对于古今修行者皆具启发意义。不仅针对《法华经》，而是针对所有经典，都应达到转经，而不应被经所转，此也再次体现出顿教法门重实悟实修，不执著经典文字的特色。

以上四个公案，各具代表性，皆能使学人消除执见，明悟自性，体现出慧能的慈悲心与随缘教化的智慧。

由上述慧能教化论的三方面内涵看出，慧能的教化论，其内涵彰显出化身佛的思想，所谓：

何名千百亿化身佛？

不思量即空寂，思量即是自化。

思量恶法化为地狱，思量善法化为天堂，

毒害化为畜生，慈悲化为菩萨，

智慧化为上界，愚痴化为下方。

从法身思量，即是化身。（法海，2004：138）

所谓千百亿化身佛，即化身佛，其义是为教化不同众生示现不同的众生形象，如为化度人类即示现人身；化度畜生即示现畜生身；化度恶鬼即示现恶鬼身等。

因为自性本身具有随顺众生善恶思量的作用（法身），如思量慈悲者，自性即会随之生起

慈悲心与慈悲行，从而化为菩萨；思量善法者，自性即随之生起善心善行，从而化为天堂；思量恶法者，自性即随之生起恶心恶行化为地狱；思量毒害者，自性即随之生起毒害心、行，而化为畜生，等等，故慧能说“自性变化甚多”。这是基于自性（法身）所具有的随顺善恶心识的作用而言化身，思量即心识，有善识恶识，善识与恶识所产生的相应的善报与恶报，即为化身。李林杰（2012）对此说：“众生的意识活动就是自性的变化，思量恶法变畜生乃至入地狱；思量善法升天堂乃至成佛。这是自性沿着两个相反方向变化的结果。”（78）其说颇有道理，其所言众生的意识活动，即指众生的善恶心识的作用。因此可知，证得法身的人，明白一切众生与自身皆来自于自性的作用（法身），自身与众生同体不二，故必然会生起与众生同体的大悲心与化度众生的大智慧（化身），从而随缘示现各类众生之身，化度不同众生，此即慈悲化为菩萨之义，这是大成就者所具备的大神通。

与悟修论相比，悟修论重实践，即实证自性，是自度自利；而教化论则是在自度自利的基础上，对大众生起的同体大悲心，是度他利他。教化论的完善，使慧能心性论实现了终极价值。

### 第三节 小结

本章可得出如下结论：

一、慧能所用自性一词，来源于禅宗五祖弘忍，弘忍所言自性一词，并非来源于禅宗初祖到禅宗四祖，也非来源于慧能之前禅宗历代祖师所重视的四卷《楞伽经》，而是受四祖道信改革禅宗的影响，即重视《般若经》，并配合四卷《楞伽经》传法，是道信改革达摩禅，使其走向中国化的一项内容。这既促进了顿教法门的发展步伐，也影响到弘忍重视《般若经》，并以般若思想将顿教法门发展成功，而且也影响到弘忍使用《般若经》的自性一词。弘忍所用自性一词，同《般若经》的毕竟空义。慧能在弘忍自性之毕竟空义的基础上，发展出自性能生三身佛的理念。由慧能的自性论看出，若随自性的善用而弃恶修善，

即可成佛（三身佛）。所谓的佛教教主释迦牟尼佛，其一身即具备法身、报身、化身三身佛。这也使人们理解到，不管信不信佛，所有人的当体皆为自性——空性，即无分别执著之本性。因为自性能生三身佛，故无论任何人，若能转迷为悟，随自性的善用而弃恶修善，即可成佛（三身佛）。这就为一切众生皆有佛性、皆可成佛之说指明了来源与依据，也使得自性不仅具有出世之义，也具有入世之义，即不仅出家僧人能经过正确的修行实践证成三身佛，在家之俗人也能经过正确的修行实践证成三身佛，这就是慧能在家修行亦可成佛的入世理念之来源。

二、慧能的自性能生三身佛之说，与华严、天台二宗之三身佛之说颇为不同。天台宗、华严宗将三身佛分别称之为：清净法身毗卢遮那佛、圆满报身卢舍那佛、千百亿化身释迦牟尼佛，并将三身佛像塑立于佛殿之中，成为人们膜拜的佛坛偶像。“惠能认为自性是佛，人的本性就是佛性，成佛的根据就是人自己的心性。他所理解的佛并不是那种作为崇拜偶像的外在的神，而是宗教的内心觉悟。”（邢东风，1989:44）可见，教下<sup>63</sup>各宗与禅宗相比，弘法方式明显不同，教下偏重经典名相，善于树立偶像。尽管教下供奉的三身佛塑像，乃为表法<sup>64</sup>之手段。但其如此所为，易给信徒造成三身佛在外的错觉，会导致信众对佛法产生误解或迷信，从而使修行走了弯路。而慧能所示自性能生三身佛之理念，走的是顿悟成佛之道。

三、由慧能心性论的自性论、悟修论、教化论三部分理论看出，其中起核心作用的是悟修论，如潘桂明（2009）所言：“惠能的禅法思想以智慧解脱、顿悟佛性为核心，也就是顿悟本《坛经》”所称‘摩诃般若波罗蜜法’。”（596）其顿悟顿修的实践方法——般若观照，是顿教法门的标志方法，是斩除我人执著烦恼的利器，是成佛的快捷方式。报身佛一成，法身佛、化身佛即时而成，正所谓“化身报身及法身，三身元本是一身。”（法海，2004:304）慧能的顿悟顿修思想，也体现出对大乘佛教六度万行理念的发展，即：大乘佛

<sup>63</sup>禅宗自称宗下，称其它宗派为教下。

<sup>64</sup>以有形之相表示无形之佛理。

教各宗，皆秉持六度万行。六度为自性体，是自度；万行是自性用，是度他，即教化利生。但慧能心性论所体现出的六度义涵，与佛教传统的“六度”主张相比，其实现六度之路径却是逆向而行，采用般若观照的顿悟直行方法，直达六度之中的第六度——般若智慧（觉悟空性之智）境界，省却了六度之前五度（布施、持戒、忍辱、精进、禅定）的渐修过程，从而将前五度转化为实证般若智慧，体现为在现实生活与行为中的清净妙用。因此，慧能的六度践行理路，展示出与佛教传统的六度践行理路不同，但却殊途同归，成就境界相同，展示出顿教法门的特色。

四、慧能心性论的三部分理论，各部分理论内容系统、丰富、完整；三者之间又相辅相成，互为一体，共同建构成慧能心性论的完整体系，是对其三身佛（法身、报身、化身）思想的对应彰显。慧能心性论所发展出的重视入世的思想理念，是慧能对中国佛教及中国禅宗之发展，所带来的划时代的贡献。

综上所述，慧能心性论，为佛教带来了革新的风气，为佛教的发展注入了新的生机，启发并提高了信众对自心本性的觉悟与实践能力，净化了受教信众既有的观念，树立了对佛法的根本正见，加强了佛教自身的思想建设。在慧能奠定的禅宗心性论的基础上，慧能后世历代禅师，相继推进创新，使禅宗心性论得以多彩发展，兴盛百余年；这将是下一章要论述的内容。

### 第三章 禅宗心性论的发展

禅宗心性论的发展主要经历了两个阶段，第一阶段即前期发展出的四宗（菏泽宗、保唐宗、洪州宗、石头宗）之心性论。保唐宗首先没落。之后，佛教经历了唐武宗（814-846）毁佛（会昌法难<sup>65</sup>）的悲剧，神秀创立的北宗灭亡，菏泽宗亦随法难而衰微。洪州宗、石头宗二系，却劫后重兴、兴旺不辍，成为禅宗乃至佛教发展的主流。

第二阶段即洪州宗系又先后发展出沩仰宗、临济宗；石头宗系又发展出曹洞宗、云门宗、法眼宗。由洪州、石头二系发展出的这禅宗五家，即是历史上著名的五宗禅法；五宗禅法各有其特色心性论。沩仰宗、法眼宗、云门宗先后衰落，而临济宗、曹洞宗却持续发展，其各自之心性论，长盛不衰，至今仍在禅门流传。

考察以上提到的各宗衰落之因，由其各宗的创立者的心性论中，可见其一斑。首先是顿悟渐修的提倡，菏泽宗的创立者神会、沩仰宗的创立者沩山（771-853）仰山（807-883）、法眼宗的创立者文益，皆主张顿悟渐修，如〈菩提达摩南宗定是非论〉云：

夫学道者须顿见佛性，渐修因缘，不离是生而得解脱。譬如其母，顿生其子，与乳渐养育，其子智慧，自然渐渐增长。（神会，1996：30）

《景德传灯录·沩山灵佑禅师》云：

时有僧问：“顿悟之人更有修否？”师（沩山）云：“若真悟得本，他自知时，修与不修，是两头语。如今初心虽从缘得，一念顿悟自理，犹有无始旷劫习气未能顿净。

须教渠净除现业流识，即是修也。”（释道元，2000：142）

《宗门十规论》云：

理在顿明，事须渐证。（文益，1994：440）

以上皆为顿悟渐修的说辞与理念。

---

<sup>65</sup>这是唐武宗李炎在会昌年间（841-846），发起的大规模拆毁佛寺和强迫僧尼还俗的毁佛运动。

顿悟渐修，严格说来，不符合禅宗顿教法门即悟即修、悟修同时的实践要求，即悟即修、悟修同时，这是由顿教法门的顿悟直行的本质内涵所决定的。如禅宗的开创者慧能提倡顿悟顿修，洪州宗、石头宗，皆提倡顿悟无修，洞山曹山皆提倡实悟实修，皆体现出内涵有即悟即修、悟修同时的实践要求。

再则，在他们各自的禅法思想中也存在着不同的缺陷，如菏泽宗神会的“知”与“知解”，就明显的与禅宗的悟修论相违背。

首先看神会（1996）之“知”：

无住是寂静，寂静体即名为定。从体上有自然智，能知本寂静体，名为慧。此是定慧等。经云：寂上起照。此义如是。无住心不离知，知不离无住。知心无住，更无余知。（9）

对于定慧的认识，神会不仅为“定”树立了无住、寂静、寂静体等名相，也为“慧”树立了自然智的名相，这就与顿教法门的不执著文字名相、重实悟实修的理念相违背，这是其不当之一。不当之二是，神会认为这种自然智“能知本寂静体”、“知心无住”，这种说法就与自然智发生了矛盾，自然智成了能知，寂静体成了所知，寂静体（定）与自然智（慧）不再是定体慧用的一体不二的关系，自然智成了意识分别心。由此看出，神会立“知”而阐释的定慧之说，显然与顿教法门不符，会误导他人生出意识分别之心，偏离禅宗心性论的正确导向。

其次看神会之“知解”，所谓：

未得修行，但得知解，以知解久熏习故，一切攀缘妄想，所有重者，自渐轻微。（神会，1996：119）

在修行实践之前，要先理解明白佛理，即知解。然后以知解熏修，逐渐消除妄念习气。这种知解理念，必然导致神会重视研究经典知识，即神会（1996）所谓：

知识，若学般若波罗蜜，须广读大乘经典……大乘经可以正心，第一莫疑。（14）

以上两种知解，皆为著相，前者执著知（智）相，后者执著经典相，显然都不符合禅宗即悟即修、悟修同时的实践要求。神会自古以来就受人批评<sup>66</sup>，与上述神会的“知”与“知解”之见颇有关联。

保唐宗无住的心性论的缺陷，则明显表现在其悟修论方面。无住的悟修论，看上去也具有顿悟顿修的特征；也符合禅宗即悟即修、悟修同时的实践要求，所谓：

无念即无是，无念即无非，正无念时，无念不自。

为众生有念，假说无念，正无念时，无念不自。（佚名，1990：189）

所谓无念不自，不但无是、无非之念，即无念之观念亦须消除。这种说法，如果能正确理解，就如慧能的“无念为宗亦不立”之说，即消除任何分别执著之念。但是无住的“无念不自”，却导致其走向了排斥戒律、经教及不行佛事活动的异端倾向，显得与正统佛教格格不入。这就使得无住离世之后，其禅法难再有继承者，既而步入没落。

沩仰宗沩山仰山的心性论的明显缺陷，既表现在沩山仰山倡导的“理事不二”<sup>67</sup>等繁琐理论，使一般学人不易理解；也表现在仰山所传的97种圆相<sup>68</sup>的教学方便方面，这将本来崇尚简易直接的顿教法门，发展为深邃奥秘，导致一般根器之人迷惑其中，造成著相之弊病。

云门宗的创立者文偃的心性论，其缺陷是只将自性之义境指示给学人，却反对对学人施以方便教学，而要求学人自身孤立的实参实证，所谓：

你把取翻覆思量看，日久岁深，自然有个入路。此个事无你替代处，莫非各在当人分上。老和尚出世，只为你作个证明。（贻藏主，1994：170）

---

<sup>66</sup>孤峰智灿（1879-1976）（1972）说：“后世法眼文益禅师批菏泽禅说：古人（指六祖慧能）授记终不错，如今以立知解为宗者，即菏泽也。”（143）铃木大拙（1870-1966）（1988）说：“他在对禅的理解方面，知解的成分较马祖、石头等人要浓厚得多，而这也就是神会一派失却中国人心的原因之一。”（78）杨曾文（1999）说：“他（神会）过于重视所谓‘知见’，又强调读诵《金刚经》的种种功德的部分，是相对于慧能禅法的一种倒退。”（215）

<sup>67</sup>仰山对众说：“汝何不见沩山和尚云：‘凡圣情尽，体露真心常住；理事不二，即如如佛？’”（净、筠禅僧，2001：598）

<sup>68</sup>参《袁州仰山慧寂禅师语录》：“耽源谓师（仰山）云：‘国师（慧忠）当时传得六代祖师圆相，共九十七个，授与老僧。国师示寂时，复谓予曰：‘吾灭后三十年，南方有一沙弥到来，大兴此道。次第传授，无令断绝。’吾详此谶事在汝身。我今付汝，汝当奉持。’遂将此本送与仰山……”（郭凝之，1990：582）

文偃如此要求学人，将使一般学人修行不容易见到成效，造成对其修行法门失去信心。

《人天眼目》云：

大约云门宗风，孤危耸峻，人难凑泊，非上上根，孰能窥其仿佛哉？（智昭，1990:313）

可见，云门宗之教法相当精深高妙，若不具有对应根基，一般之人是难以领悟接受文偃的这种独特禅法的。

云门宗在文偃之后，也曾盛极一时，“北宋中期，诸帝提倡佛教，云门宗势力达到鼎盛……（万毅，1996：52）曾出现承古（970-1045）、重显（980-1052）、怀深（1070-1132）、居讷（1010-1071）、了元（1032-1098）、契嵩（1007-1072）、道潜（1043-1106）等著名禅僧。受禅宗入世思想的影响，其中有诸位禅师善于与士大夫交游<sup>69</sup>。但终因云门宗禅法给人的感觉过于深奥，不适于普及和长期发展，“云门宗在进入云门之下第八世之后迅速衰微，到第十世<sup>70</sup>（约13世纪初）以后便传承不明了。”（杨曾文，2006:131）

法眼宗文益的心性论的明显缺陷是理论性太强。文益提倡禅教合一，他的心性论融合了禅宗前人各家的心性思想，如慧能的自性空及石头宗的即物或物用见性的思想等，也融入了华严六相<sup>71</sup>的思想，文益的心性理论繁多庞杂，与禅宗直指人心、见性成佛的顿教理念相去甚远，这或许就是导致法眼宗后继发展乏力，在五宗中建立最晚，却比云门宗衰落还早的原因。

由上五宗创立者的心性论看出，皆有其明显的不足，不适合禅宗心性论发展的主流，这正是其各自宗派不易摄受信众或后继乏人、走向衰落的主因。

洪州宗道一、石头宗希迁的心性论，为南宗心性论第一阶段发展的优秀理论。

<sup>69</sup>居讷与欧阳修（1007-1072）的交游；了元与周敦颐（1017-1098）、苏轼（1037-1101）、苏轼之弟、尚书侍郎苏辙（1039-1112）、南昌太守王韶（1030-1081）的交游；承古与范仲淹（989-1052）的交游等。（参杨曾文著《宋元禅宗史》第三章，页86-218）北宋禅僧契嵩，“《潭津集》卷一0收有《上欧阳侍郎书》。同卷尚有上韩琦、富弼及其他名士大夫书……然而他并不是一个攀援权贵的俗僧，而是热心入世，欲有所作为。”（余英时，2011：78）

<sup>70</sup>云门宗十世的传法谱系为：第一世云门文偃禅师，第二世香林澄远禅师，第三世智门光祚禅师（生卒年不详），第四世雪窦重显禅师，第五世天衣义怀禅师，第六世慧林宗本禅师，第七世长芦崇信禅师（生卒年不详），第八世慧林怀深禅师，第九世灵隐慧光禅师（生卒年不详），第十世中竺元妙禅师（？-1164）。

<sup>71</sup>《景德传灯录》卷二十九云：“华严六相义，同中还有异，异若异于同，全非诸佛意，诸佛意总别，何曾有同异？男子身中入定时，女子身中不留意，不留意，绝名字，万象明明无理事。”（释道元，2000:631）

洪州宗开创者道一（709-788 或 688-763），受法于慧能门人南岳怀让（677-744）。道一门下弟子“总八十八人”（慧然，2001：472），著名的有西堂智藏（738-817）、南泉普愿（748-834）、百丈怀海（749-814）等；其中，百丈怀海最为出色，禅宗有著名的“马祖建道场、百丈立清规”之说。石头宗创立者希迁（700-790），为慧能门人青原行思（671-740）的弟子。《景德传灯录》记载希迁门下弟子有二十一人，著名弟子有天皇道悟（748-807）、药山惟严（751-834）、西山大颠（732-824）等。

临济宗的创立者义玄、曹洞宗的创立者洞山曹山的心性论，为南宗心性论第二阶段展出的优秀理论，《曹洞宗门禅》云：

临济宗风广被，中华普天之下皆有临济子孙。曹洞则规模弱小，仅存于南方一隅。

故素有“临济将军，曹洞士民”之说。（程东、薛冬，1992:6）

可见义玄与洞山曹山的心性论，对本宗心性论的发展皆影响深远。

由洪州宗、石头宗二系产生的这五位祖师的心性论，皆具有承前启后、继往开来的作用，这也正是其各自心性论皆能保持持续发展、后继者不断的主因。而且这五位祖师的心性论，各具发展特色，皆体现出符合禅宗心性论的基本要求，即即悟即修、悟修同时的实践要求。故本章即选取洪州宗系的马祖道一与临济义玄的心性论；石头宗系的石头希迁与洞山曹山的心性论，分为两节内容，分别展开论述。五位祖师的心性论，皆同禅宗六祖慧能的心性论的内涵组成，即皆具自性论、悟修论、教化论三部分理论。五位祖师的心性论是否内涵一致？由下述即知。

## 第一节 马祖道一、临济义玄的心性论

本节主要探讨洪州宗系两位最有影响的禅师：洪州宗的创立者马祖道一与临济宗的创立者义玄的心性论，从而认识两位祖师心性论的发展特色。

## 一、马祖道一<sup>72</sup>的心性论

马祖道一心性论的三部分理论，皆体现出作用见性的发展特色。所谓所用见性，亦谓性在作用，是在对自性具有的含藏并随顺一切善恶心识作用之义涵认识的基础上，由善恶心识作用生成的各种现象，返悟并实证自性的毕竟空性之体，及其含藏并随顺一切善恶心识的作用，进而觉悟自性的体用一如之完整义涵。这种作用见性的禅法思想，首先出现在《景德传灯录·菩提达摩》中，即达摩弟子波罗提与南天竺国异见王的一番对话，所谓：

王怒而问曰：“何者是佛？”曰：“见性是佛。”王曰：“师见性否？”答曰：“我见佛性。”王曰：“性在何处？”答曰：“性在作用。”王曰：“是何作用？我今不见。”答曰：

“今见作用，王自不见。”王曰：“于我有否？”答曰：“王若作用，无有不是；王若不用，体自难见。”王曰：“若当用时，几处出现？”答曰：“若出现时，当用其八。”

王曰：“其八出现，当为我说。”波罗提即说偈曰：“在胎为身，处世名人，在眼曰见，

在耳曰闻，在鼻辨香，在口谈论，在手执捉，在足运奔。遍现俱该沙界，收摄在一

微尘。识者知是佛性，不识唤作精魂。”王闻偈已，心即开悟。（释道元，2000：33）

在胎、处世、眼见、耳闻、鼻辨香、口谈论、手执捉、足运奔，即为自性的八种作用，这八种作用皆来自于自性的随缘作用，故谓作用见性或性在作用。

“‘性在作用’命题虽然被上溯至达摩师徒一辈，但真正被明确化而产生深远的影响，则是在马祖道一那里。”（王洁：2015：6）以下即对马祖道一的三部分理论的作用见性之特色，分别予以论述展示。

### （一）道一的自性论

道一的自性论为“一切法皆是心法”。

道一说：

---

<sup>72</sup>马祖道一，又称道一、洪州道一、江西道一，中国禅宗洪州宗的创始人。俗姓马，汉州什方县（今四川什邡马祖镇）人。

一切法皆是心法，一切名皆是心名。万法皆从心生，心为万法之根本。经云：识心达本源，故号为沙门。名等、义等、一切诸法皆等，纯一无杂。……种种成立，皆由一心也，建立亦得，扫荡亦得，尽是妙用，妙用尽是自家。（释道元，2000：595）

“从道一禅师的这段开示语，可以见出一个宗旨：道一的禅法确立了‘心为万法之根本’这一准则，这是对曹溪顿旨的彻底维护。然后在这一准则上去看待世间纷然万法，皆是一真如之所变现。”（蔡日新，2001：29）一切法（宇宙万物及一切善恶之人、善恶之事）及一切法之名相的生成或毁灭，皆源于心，即自性的作用。心的本源，即纯一无杂之自性。道一是基于自性之作用——善恶心识，而说自性的体用一如之境界。这种“作用见性”的自性论，与慧能的基于自性（空性），说其体用一如之自性论相比，显然是对慧能自性论的发展。

## （二）道一的悟修论

道一的悟修论，体现出顿悟无修的实践准则。其悟修论由顿悟无修的内涵、顿悟无修的方便与方法、实证批判理念三部分组成。

### 1. 顿悟无修之内涵

道一说：

夫求法者应无所求，心外无别佛，佛外无别心。不取善，不舍恶，净秽两边，俱不依怙。……于心所生，即名为色。知色空故，生即不生。若体此意，但可随时著衣吃饭，长养圣胎，任运过时，更有何事？（释道元，2000：466）

道一之义为，以无所求、无分别执著心，即能体悟心、佛无别，心、佛不二的道理，并实证即心即佛的境界。并说明，心生即为有分别执著心，即为色；心不生，即为空，此即为生而无生的道理。若能体悟此心无所求的意境，即能在著衣吃饭等日常生活中做到身心随缘，使圣胎养育成长，终至成佛。道一此说，体现出道一的顿悟无修之内涵为：即自性

的善识作用（善念善行），即能实证佛境。

## 2. 顿悟无修之方便与方法

道一的顿悟无修之方便，表现在如下二说中，皆体现出其主张乃是即自性之善识作用（善念善行），而见性成佛。

### （1）平常心是道

道一说：

若欲直会其道，平常心是道。谓平常心无造作，无是非，无取舍，无断常，无凡无圣。……只如今，行住坐卧，应机接物尽是道。道即是法界。（释道元，2000：595）

平常心即无分别执著之心，亦即自性之善识作用（善念善行），体现在我人行住坐卧的现实生活中，及待人接物的言行交往中，皆为清净妙用。“‘平常心是道’，不仅要人贴近平常，超越平常，而且要人随顺平常，生活的本来面目就是自然如此。”（华梵，1998：145）

### （2）一切法皆是佛法

道一说：

一切法皆是佛法，诸法即解脱，解脱者即真如。诸法不出真如，行、住、坐、卧悉是不思议用，不待时节。（释道元，2000：596）

行走坐卧皆为妙用，即一切法皆是佛法。此说与“平常心是道”相似，且义涵等同，皆指证得自性后的随缘妙用境界。

以上两个悟修方便，所体现出的悟修实践方法仍为般若观照，《马祖语录》云：

若能一念返照，全体圣心。（杨曾文、黄夏年，2008：123）

这是基于自性之善识作用，而生起的观照实践；这种观照实践，必然使自心自觉消除恶念、保持善念，实践善行，从而成就佛果，体现出的正是顿悟无修的实践准则。

## 3. 实证批判理念

道一的实证批判理念是反对执见，表现在以下两点。

### (1) 道不用修

《景德传灯录·诸方广语》云：

道不用修，但莫污染。何为污染？但有生死心造作趣向皆是污染。（释道元，2000：595）

道一之义为，有修与不修之分别；善、恶分别；观空入定等，皆为分别执著，即造作，亦即妄想心、生死心、污染心。道不用修，是提醒人们不要有分别执著心，无分别执著心，即为无修之真义。“所谓‘但莫污染’就是指心自然而然不加执著，不加分别的心，这就是马祖所谈的平常心。”（许家瑞，2011：97）

### (2) 不坐禅

道一提出了无修无坐的思想，即所谓：

本有今有，不假修道坐禅。不修不坐，即是如来清净禅。如今若见此理真正，不造诸业。随分过生，一衣一钵，坐起相随，戒行增熏，积于净业，但能如是，何不通？

（释道元，2000：596）

不起修道坐禅的念头，即是如来清净禅。若懂得并相信这种道理真实不虚，并依照行持，则不会再造罪业，从而随缘度日，著衣吃饭、一坐一起等，自然合乎戒律，皆为净行。如此做去，即合乎佛道，所行通达不悖。道一的无修无坐的思想，体现出对著相坐禅的更为深刻地反对与批判。

此上二说，皆体现出顿悟无修的实践准则，是对传统的修行观和坐禅观的批判与破斥。

上述而知，道一的悟修论，体现出顿悟无修的实践准则，其内涵亦具有即悟即修、悟修同时的实践要求。其顿悟顿修的方便，皆体现出般若观照之智。道一的顿悟无修之实践，亦具有破除一切执见的作用。道一的悟修论，体现出对禅宗悟修论的发展。

### (三) 道一的教化论

道一的教化论由教化宗旨、门庭施設、观机逗教三部分组成，皆体现出作用见性的教

化特色。

## 1. 教化宗旨

道一说：

佛是能仁，有智慧，善机情，能破一切众生疑网，出离有无等缚。凡圣情尽，人法俱空。……法身无穷，体无增减。能大能小，能方能圆，应物现形……（释道元，2000：596）

道一说明，成佛者具备出世与入世的圆融智慧，既能启导众生转迷为悟，断除烦恼、出离生死苦海；也能启发人们觉悟并成就儒家的入世境界——道德（能仁）。总之，能够针对不同众生的疑惑，而予以化导，使其树立正念正行。道一的教化宗旨，反映出其以具有随缘说法、度化一切众生（包括儒士）的大智慧为基准。马祖道一的教化宗旨，体现出对慧能教化宗旨的发展。

## 2. 门庭施設

道一的门庭施設，是以“即心即佛、非心非佛、不是物”三阶段无相心法<sup>73</sup>为门庭施設，从而引导学人逐步破除执心、觉悟大道，道一说：

僧问：“和尚为什么说即心即佛？”师云：“为止小儿啼”。僧云：“啼止时如何？”师云：“非心非佛。”僧云：“除此二种人来如何指示？”师云：“向伊道不是物。”僧问：“忽遇其中人来时如何？”师云：“且教伊体会大道。”（释道元，2000：94）

道一之意为：“即心是佛”，对于证道者而言，是胜义说；但对于初学禅法者来说，则是接引他们入门的方便说，使其能生起禅修信心。在此基础上，再说“非心非佛”，是为破除学人对心、佛的分别执著。再进一步，向其阐释心、佛皆非有形之物，故不可著相。此正所谓：“马祖道一讲‘即心即佛’与‘非心非佛’，最终目的是要禅众‘独超物外’，去除任何执著与偏见。”（黄德昌，2007：91）在此破除执相的基础上，使学人体悟大道，即无

<sup>73</sup>李开济语，所谓：“马祖施設以‘即心即佛’、‘非心非佛’、‘不是物’三阶段，开悟者甚多。”（李开济，2006：103）又说：“三阶段的无相心法其实出自马祖道一自己的修证过程。”（李开济，2006：105）

分别执著之空性及其作用。马祖道一的门庭施設，亦显露出其作用见性的禅法教学特色，是基于自性之善恶心识的作用，而逐步引导学人觉悟自性的善用（本心）即佛的道理。

### 3. 观机逗教

道一的观机逗教之教学，主要体现在言语启示、动作启示、物象启示三个方面，皆是基于其作用见性之禅法，而对学人进行的随机教导。

#### （1）言语启示

##### 其一，隐喻

问曰：“阿那个是慧海自家宝藏？”祖曰：“即今问我者是汝宝藏。”（释道元，2000:96）针对慧海的询问，道一回答说，你问我者是你的自家宝藏。道一这是指示慧海，问之功能，即是自性的随缘作用之一，由此问之作用，亦可觉悟自性的体用一如之境界。

##### 其二，暗示

庞蕴居士参问道一：

“不与万法为侣者是何人？”祖云：“待汝一口吸尽西江水，即向汝道。居士言下顿领玄要。”（释道元，2000：94）。

不与万法为侣，指不被外境所转的自性。道一的回答之义是：一口吸尽长江水是不可能的，所以自性也是不可说的，要自己实悟实修才能明白。

#### （2）动作启示

##### 其一，打

《景德传灯录·江西道一禅师》云：

僧问如何是西来意？师便打，乃云：“我若不打汝，诸方笑我也。”（释道元，2000:95）

##### 其二，唤

《景德传灯录·江西道一禅师》云：

师云：“不出不入什么法？”无对。遂辞出门。师召云：“座主！”彼即回首。师云：

“是什么？”亦无对。师云：“这钝根阿师。”（释道元，2000:95）

### 其三，喝

《景德传灯录·百丈怀海禅师》云：

一日师（百丈）谓众曰：“佛法不是小事，老僧昔再参马祖，被大师一喝，直得三日耳聋、眼暗。”（释道元，2000:104）

### 其四，蹋

《景德传灯录·洪州水老和尚》云：

（洪州水老和尚）初参马祖：“如何是西来的意？”祖云：“礼拜着。”师才礼拜，祖便与一蹋，师大悟，起来抚掌，呵呵大笑……便礼拜而退，师住后告众云：“自从一吃马师蹋，直至如今笑不休。”（释道元，2000:136）

以上动作，皆是针对学人的提问而给与适当的启发，使学人能当下觉悟自性。

## （3）物象启示

### 其一，竖、挂拂子

《景德传灯录·百丈怀海禅师》云：

祖见师（百丈）来，取禅床角头拂子竖起。师云：“即此用，离此用。”祖挂拂子于旧处，师良久。祖云：“你已后开两片皮将何为人？”师遂取拂子竖起。祖云：“即此用，离此用。”师挂拂子于旧处。祖便喝师，直得三日耳聋。（释道元，2000:104）

### 其二，画画

《景德传灯录·江西道一禅师》云：

有僧于师前作四画，上一长，下三短。问云：“不得道一长三短。离此四字外，请和尚答。师”乃画地一画，云：“不得道长短，答汝了也。”（释道元，2000:95）

以上物象，也是针对学生的疑问，所给与的适当启示，使学人能即时领悟自性境界。

道一对学人采取的此上教学方法，皆为即心识作用之现象而启发学人生起般若观照之

智，进而觉悟自性的体用一如境界。体现出道一的“作用见性”的教学智慧。对于马祖道一的这些教学方法，杨曾文（1999）认为：“禅宗将这些做法用到师徒之间传授禅法，传递某种信息，彼此交流参禅心得和悟境，充实了以正面言教为主的传统佛教的传授模式和交流方式，从而使禅宗丛林生活带有一种吸引世人注意的粗狂气息和朝气。”（320）杨曾文之意，是指马祖道一的教学方法，具有现实化、生活化的特色，使人们能够藉此而悟入佛道。

上述而知，道一的教化论，体现出对禅宗教化论的发展。

由上而知，马祖道一的心性论是对禅宗心性论的发展，其作用见性的心性论，具有生活化、人间化的特色。



图3：马祖道一塔（位于江西省靖安县宝峰寺，该寺是马祖道一生前弘法道场之一）<sup>74</sup>。

## 二、临济义玄<sup>75</sup>的心性论

临济义玄的心性论，体现出其对前人心性论的综合发展，以下即对其心性论的三部分理论分别予以论述，以展示其发展特色。

<sup>74</sup>2019年7月6日引自 <https://www.meipian.cn/ohn16dy>。

<sup>75</sup>义玄，又称临济义玄，中国禅宗临济宗的创始人，俗姓邢，曹州南华（今山东省菏泽市东明县）人。



图4：义玄禅师生前驻锡之临济寺（位于今河北石家庄市正定县）<sup>76</sup>。

## （一）义玄的自性论

义玄以无位真人<sup>77</sup>、听法底人等称谓，代指自性，从而阐发其自性论。

### 1. 说自性之体

《景德传灯录·临济义玄禅师》云：

一日上堂云：“汝等诸人赤肉团上有一位无位真人，常向汝诸人面门出入。未证据者看看。”时有僧问：“如何是无位真人？”师下禅床把住云：“道，道！”僧拟议，师托开云：“无位真人是什么干屎橛？”便归方丈。（释道元，2000:207）

义玄与僧人的问答，是启发学僧觉悟明白，无位真人即道，同自性之空性，无形无象、不可思议、不可说。正如韩凤鸣（2008）所说：“空性在这个意义上叫做‘无位真人’，我们不知道它叫什么和在哪里，它不住任何阶位，随所在即是。”（59）义玄用“干屎橛”之不雅语蔑视无位真人，意在破除学人对无为真人所生起的著相心，以示自性（无为真人）内涵为无分别执著之本性（毕竟空性）。

### 2. 说自性之作用

<sup>76</sup> 2019年7月6日引自 <https://baijiahao.baidu.com/s?id=1618564171352177860&wfr=spider&for=pc>。

<sup>77</sup> “真人”本是道家的称谓，是指修真养性超越三界五行的人。（戒毓，2011：129）

义玄说：

唯有道流目前现今听法底人，入火不烧，入水不溺，入三涂地狱，如游园观；入饿鬼畜生而不受报。（慧然，2001:21）

听法底人有化身之作用，即如入火、入水、入地狱、入恶鬼畜生中等，皆无妨碍，保持自在解脱，不受果报。

听法底之作用，即等同无位真人（自性）之作用。

由义玄的自性论看出，其发展特色在于，义玄说自性，善于以具象说明，即皆示以“人”（无为真人、听法底人等）之形象，使人印象深刻。但是其具象表征虽然明显，但由其悟修论看出，却表现出猛烈破相的特点，使人由此而明，其所立名相，皆为方便之说，不必当真。以下即探析其悟修论之特色。

## （二）义玄的悟修论

义玄的悟修论亦体现出顿悟无修的实践准则，亦由顿悟无修之内涵、顿悟无修之方便与方法、实证批判理念三部分组成。

### 1. 顿悟无修之内涵

义玄的顿悟无修之内涵，亦体现出即自性之善识作用（善念善行），而直接实证成佛的特点。义玄说：

道流，佛法无用功处，只是平常无事，屙屎送尿，著衣吃饭，困来即卧。愚人笑我，智乃知焉。（慧然，2001:14）

道流（修道者）要明白，若做到无须用功之无修，为智者，即在日常生活的衣食住行等方面，只要保持平常无事之心态，即为妙用（善念善行），此即顿悟无修的内涵。反之，若认为须用功修行，即是著相外求，为愚人。

### 2. 顿悟无修之方便与方法

义玄的顿悟无修之方便有歇心，呵佛骂祖，杀佛、祖、父母等，魔佛皆打、自信无求等，皆体现出深刻的破相特色，从而使人们消除一切分别执著心，实证佛境。

### (1) 歇心

义玄说：

你若能歇得念念驰求心，便与佛祖不别。（慧然，2001:11）

念念驰求心，即为有分别执著的烦恼心。若将此等烦恼心放下，即为心歇，等同佛心、祖师心。

### (2) 呵佛骂祖

义玄说：

你若求佛，即被佛魔摄；你若求祖，即被祖魔缚。（慧然，2001:20）

道流，莫将佛为究竟，我见犹如厕孔。菩萨、罗汉尽是枷锁，缚人底物。

（慧然，2001:30）

义玄告诫学人，求什么，什么就是魔；若执著什么，什么就是不净之物或枷锁，执著佛、菩萨、罗汉都不行。正是赖永海（2010）所谓：“求佛求祖，崇拜偶像，不但不能使人出迷津，渡苦海，而且成为得道解脱的障碍。”（188）义玄的呵佛骂祖，其实是指大善知识（大成就者）才敢呵佛骂祖，因为在善知识眼里，佛、菩萨、罗汉、祖师与凡夫平等无别。而对于未解脱者，则成为所求外相与所著之相，反而成为束缚修行者的累赘，故善知识呵佛骂祖，是为启发学人彻底破除著相心，达到无求之境，如此自能生起随缘消旧业等妙用。

### (3) 杀佛、杀祖、杀父母、杀亲眷

义玄说：

道流，你欲得如法见解，但莫受人惑。向里向外，逢着便杀：逢佛杀佛，逢祖杀祖，

逢罗汉杀罗汉，逢父母杀父母，逢亲眷杀亲眷，始得解脱，不与物拘，透脱自在。

（慧然，2001:22）

修行者要斩杀一切外相，所谓杀，即消除执著心，包括我人心目中最可珍贵的佛、祖、罗汉、父母、亲眷，皆不可贪恋牵挂（皆杀）。唯有如此，方能成就解脱自在的成佛境界。

诚如范文澜（2002）之言：“义玄主张逢佛杀佛，逢祖杀祖，无非是想杀出一个自由自在的我来。”（30）“并非不顾一切胡乱作为，而是彻底放下……这恰恰是合于佛法了义、禅宗真谛之行为。”（李存周，2015:53）

#### （4）魔佛俱打

义玄说：

只如今有一个佛、魔，同体不分。如水乳合，鹅王吃乳。如明眼道流，汝若爱圣憎凡，生死海里浮沉。（慧然，2001:14）

魔佛俱打，即佛、魔之相皆不可有，有佛、魔之分，即为有分别执著心；魔佛俱打即为清净心。

#### （5）自信无求

义玄说：

如今学者不得，病在甚处？病在不自信处。你若自信不及，即便忙忙地徇一切境转，被他万境回换，不得自由。……学人信不及，便向外驰求。（慧然，2001:11）

人之所以向外求道，乃是不自信，所谓不自信，来自于迷而不悟，没有切身体悟自性之实相，故难以生起自悟自修自成佛道的信心。因而，若要自信并达到无所求，就须从根本上解决问题，即证悟自性，亦即达到无修，便再无所求；反之，有求心仍在，即生不起自信心，也就难以成就。

上述诸种方便，皆体现出顿悟无修的实践准则，是针对人们不同的著相心之种类而分别设立。

义玄的悟修实践方法亦为般若观照，义玄说：

但能息念，更莫外求，物来即照。（慧然，2001:18）

此种般若观照，亦如洪州宗的般若观照方法，是基于自性之善识作用，而反观自性之体——不二之性，从而觉悟并实证自性的体用一如之成佛义境。

### 3. 实证批判理念

义玄的顿悟无修之实证见地，也反映在其实证批判理念上，除了其同之前历代禅师相同的批判理念，如反对执著有修有证，反对执著坐禅，反对执著佛像、经典，反对外求的基础上，义玄又发展出如下三方面的批判理念。

#### （1）反对执著四大

义玄认为，地、水、火、风之四大，实由执著心而生起。《临济录》云：

道流，你只今听法者，不是你四大，能用你四大。若能如是见得，便乃去住自由。”

（慧然，2001:16）

我人之所以执著地水火风四大外境，主要是因心有执著，才有妄想烦恼；若心无执著，心地清静，外四大即成为自性之妙用，而不会再执著外四大，从而获得清静自在。

#### （2）反对求文殊

因五台山被称为文殊菩萨道场，故一般信众向往五台山，朝拜五台山。义玄告知人们，文殊在心内，而非在心外，更非在五台山，义玄说：

有一般学人向五台山里求文殊，早错了也。五台山无文殊。你欲识文殊吗？只你目

前用处始终不异，处处不疑，此个是活文殊……（慧然，2001:16）

若要认识真文殊，只要自己在时时处处中能够做到清静无烦恼，此即是活文殊，亦即般若智慧之妙用。

#### （3）反对执著六通，所谓：

你道佛有六通，是不可思议。……夫如佛六道者不然，入色界不被色惑，入声界不被声惑，入香界不被香惑，入味界不被味惑，入触界不被触惑，入法界不被法惑，

所以达六种：色、声、香、味、触、法，皆是空相。……我见诸法空相，变即有，不变即无。（慧然，2001:21）

鉴于人们皆认为佛有六通（天眼通、天耳通、他心通、宿命通、神足通、漏尽通），义玄对六通提出了不同的见解，他认为，色、声、香、味、触、法六者，若能于境而离境，即无分别执著心，亦即证得空相，自能随缘变化而生妙有，此即为真正六通。

义玄的悟修论，体现出对马祖道一顿悟无修实践准则的继承发展；尤其其所提出的呵佛骂祖、杀佛杀罗汉杀父母等惊世骇俗的言论，体现出其对马祖道一顿悟无修之实践准则的更为深刻之揭示与实践，“至此，传统佛教的面貌已经完全消失，禅宗反对偶像，轻蔑教条的风气，已达到顶峰。”（梁晓虹，1995：100）

### （三）义玄的教化论

义玄的教化论亦有教化宗旨、门庭施設、观机逗教三部分组成，皆体现出其注重教化的特点。

#### 1. 教化宗旨

义玄将证成佛果的修行者称为“孤明历历地听者”，又是一具象表征。“孤明历历地听者”，具有随缘教化的功能，所谓：

即今目前孤明历历地听者，……一刹那间透入法界，逢佛说佛，逢祖说祖，逢罗汉说罗汉，逢恶鬼说恶鬼，向一切处游履国土，教化众生，未曾离一念。随处清净，光透十方，万法一如。（慧然，2001:15）

义玄说，孤明历历地听法者，“它是人皆具足、未曾欠少的‘本来面目’，虽然不能予以认识、经验，却依然‘历历孤明’。”（潘桂明，2007：831）不仅其自我身心清净、无有执著烦恼，随处产生自在妙用，而且其亦具有随缘说法、教化十法界（地狱法界、饿鬼法界、畜生法界、阿修罗法界、人法界、天法界、声闻法界、缘觉法界、菩萨法界和佛法界）的

大智慧。这反映出义玄的教化宗旨，是以具有随缘说法的大智慧为基准，即已证成报身佛者。临济义玄的教化宗旨，体现出对马祖道一教化宗旨的发展。

## 2. 门庭施設

义玄的门庭施設主要包括四料拣、三句、三玄三要、四喝、四宾主、四照用六个方面。

### (1) 四料拣

四料拣，即：夺人不夺境、夺境不夺人、人境俱夺、人境俱不夺。

其一，夺人不夺境，所谓：

煦日发生铺地绵，婴儿垂发白如丝。（慧然，2001:79）

“夺”字，同破执著之义。所谓“夺人不夺境”，即对我执重的人，即教导其看破自身，视自己如“婴儿垂发白如丝。”意为无用之人，不值得爱恋不舍，从而达到我（心）空，但这样的人还是执著外境，如“煦日发生铺地绵”，认为外境非常美好。

其二，夺境不夺人，所谓：

王令已行天下遍，将军塞外绝烟尘。（慧然，2001:79）

即破学人执著外境，使学人达到法（外境）空，如“王令已行天下遍，将军塞外绝烟尘”，意为外境已空。

其三，人境俱夺，所谓：

并汾绝信，独处一方。（慧然，2001:79）

使学人我法二执皆破除，不再有任何分别执著心，达到我法双空，证得自性，就如“并汾绝信，独处一方”，像并、汾两地断绝音信、独处一方一样，意为断绝烦恼，达到自在解脱。

其四，人境俱不夺，所谓：

王登宝殿，野老讴歌。（慧然，2001:80）

即自性的随缘妙用，就如有人做国王，有人做农夫，皆为自性含藏并随顺一切心识之作用

所形成的不同果报。

上述“四料拣”，体现的是有次第的引导学人，达到证悟自性，正是李存周（2015）所谓：“接引学人依据学人根性深浅而破其执相，此即四料拣之深意。”（54）

## （2）三句

所谓三句，即第一句、第二句、第三句。义玄的三句又分为前三句、后三句。对照义玄的前三句与后三句之义看出，义玄的前三句可谓是对其后三句之义的预设。

所谓前三句，即义玄说：

山僧今日见处，与祖佛不别。若第一句中荐得，堪与祖佛为师。若第二句中荐得，堪与人天为师。若第三句荐得，自救不了。（慧然，2001:83）

有僧听义玄如此说，便有了如何是第一句、如何是第二句、如何是第三句之发问，以下即是义玄因应僧人所问所作的解答，而生出的后三句。

第一句，所谓：

三要印开朱点侧，未容拟议主宾分。（慧然，2001:83）

这是指无思量分别（拟议），并产生妙用（主宾分）的自性之空性——法身。

第二句，所谓：

妙解岂容无著问，沤和争负截流机。（慧然，2001:83）

这是实证自性的我法双空、空（体）有（用）不二的中道境界，即不可思议的境地。

第三句，所谓：

看取棚头弄傀儡，抽牵元是里头人。（慧然，2001:83）

这是指凡俗之人（傀儡）的日常言语行为，皆为有分别心之造作。

上述后三句，第一句是指自性之本来面目；第二句为自性随顺善识之作用，即自性悟（成佛）；第三句为自性随顺恶识之作用，即自性迷，为凡夫。由此而知，所谓后三句，显示的是自性具有含藏并随顺一切善恶心识的作用之义涵。笔者的解释，对照义玄的前三

句之说，应该是符合义玄前三句之义理的，故笔者认为，义玄的前三句是对其后三句之预设。

### (3) 三玄三要

《临济录》云：

师云：“大凡演唱宗乘，一语须具三玄门，一玄门须具三要，有权有实，有照有用。

汝等诸人作么生会？”（慧然，2001:84）

宗乘，应是指禅宗大乘境界。大乘境界所言佛法，出语必定是证悟自性的境界，具我空、法空、空（体）有（用）不二中道之义，此即“一语须具三玄门”之义。每一玄门之当体，皆为空性，一空一切空，故三玄门同体，每一玄门即具三玄门，一即三，三即一，此即“一玄门须具三要”之义。三玄门即自性的三要素。具备此三要素，有照（法空）有用（我空），即破除我法二执；故能有权（方便）有实（实证），即自利利他。“‘三玄三要’的根本用意是破除参禅者对‘法’、‘我’的执迷。”（梁晓虹，1995:102）

### (4) 四喝

“喝”，作为一种教学方便，在临济门庭中具有标志性，《临济录》云：

师问僧：“有时一喝如金刚王宝剑，有时一喝如踞地师子，有时一喝如探竿影草，有

时一喝不作一喝用。汝作么生会？”僧拟议，师便喝。（慧然，2001:85）

临济之“喝”，是基于不容分别思量之心的随缘妙用，每一种喝，都能起到相应的作用，“这代表着对不同悟性学人的不同教学手段。”（董群，2001：326）《古尊宿语录》有云：“德山棒、临济喝。”（贲藏主，1994:170）因此，义玄之“喝”，不仅具有迅猛之风格，亦为其最具特色之教学方便。

### (5) 四宾主

四宾主，即宾看主、主看宾、主看主、宾看宾。宾指参学者，主指被参访者（禅师）。

其一，宾看主，所谓：

如有真正学人，便喝，先拈出一个胶盆子。善知识不辨是境，便上他境上作模作样。

学人便喝，前人不肯放。此是膏肓之病，不堪医治。唤作宾看主。（慧然，2001:87）

真正学人（觉悟自性者）以方便考问善知识（禅师），而善知识不但不明真义，却装模作样；学人便喝，其仍执迷，说明此人为假善知识。此即为宾看主。

其二，主看宾，所谓：

或是善知识不拈出物，随学人问处即夺，学人被夺，抵死不放。此是主看宾。（慧然，2001:87）

是指真正善知识，随学人之发问，即时破其执念，而学人却执念难除，放不下。此即为主看宾。

其三，主看主，所谓：

或有学人，应一个清净境界出善知识前。善知识辨得是境，把得住抛向坑里。学人

言：大好。善知识即云：咄哉，不识好恶。学人便礼拜。此唤作主看主。（慧然，2001:87）

是指真正学人以智慧方便考问善知识，善知识明白学人用意，即能对机应答。当学人赞叹善知识“大好”时，善知识随即破除其好恶之识别，言“不识好恶”，即无分别识心。学人便礼拜，与善知识心灵默契（心心相印）。此即主看主。

其四，宾看宾，所谓：

或有学人被枷带锁，出善知识前。善知识更与安一重枷锁。学人欢喜，彼此不辨。

唤作宾看宾。”（慧然，2001:87）

未悟之人，因其所求教之所谓善知识，亦未悟自性，此为以盲引盲，误导学人，此即宾看宾。

上述四种宾主关系，第一种（宾看主）与第四种（宾看宾），主与宾同义，皆是指导学人如何识别假善知识；第二种（主看宾）与第三种（主看主），主与主同义，皆指善知识依据学人不同根基而施教。此四宾主，正是李存周（2015）所谓：“不仅针对学人，度

其深浅，也针对接引之禅师，辨其高低。”（55）

#### （6）四照用

四照用所显示的是自性的内涵义理，义玄对僧众开示说：

我有时先照后用，有时先用后照，有时照用同时，有时照用不同时。先照后用有人在；先用后照有法在；照用同时，驱耕夫之牛，夺饥人之食，痛下针锥；照用不同时，有问有答，立主立宾，合水和泥，应机接物。（慧然，2001:90）

先照后用，破除执著外境，即法空，亦即“先照后用有人在”；法执虽然破了，但我执还在。先用后照为破除我执，即我空，亦即“先用后照有法在”；我执虽然破了，但法执还在。照用同时，指无分别执著心的成就者，对照用不同时（有分别妄心）的凡夫，会生起同体大悲心，以智慧方便，对他们应机教化，使其达到照用同时（无分别执著心）的境界。

“可以发现，义玄的四照用与四料简（按：简同拣）是相对应的……这两种方法其实可以归结为一种，都是为了除去学人身上的人执或法执。”（李杰，2016:33）

由此门庭施设的六部分内容看出，第（1）（3）（6）义涵大致相同，皆是次第破除学人的我执（或法执）、法执（或我执）、我法二执，从而证得自性，并生起自利利他之妙用。第（2）则使人明悟自性的随顺一切善恶心识的作用之义；第（4）指明义玄的最佳教学方便是“喝”；第（5）则是教导学人如何辨别真假善知识，及善知识应具有随缘施教之智慧。

以上所阐述的门庭施设的内容，凸显出义玄的大悲情怀，及教化利他的良苦用心。

### 3. 观机逗教

义玄的观机逗教之例证，表现出以机锋转语、动作、指物等为教学方便。

#### （1）机锋言语

其一，一箭过西天

《临济录》云：

峰问：“甚处来？”

师云：“黄檗来。”

峰云：“黄檗有何言句指示于人？”

师云：“黄檗无言句。”

峰云：“为什么无？”

师云：“设有，亦无举处。”

峰云：“但举着。”

师云：“一箭过西天。”（慧然，2001:45）

其二，话头也不识

《临济录》云：

化问：“来来去去做什么？”

师云：“只徒踏破草鞋。”

化云：“毕竟作么生？”

师云：“老汉话头也不识。”（慧然，2001:45）

上述的“黄檗无言句”；“设有，亦无举处”；“一箭过西天”；“只徒踏破草鞋”“话头也不识”等语句，皆为机锋言语，皆指示人们不要有分别执著心，并当下觉悟无分别执著心的自性境界。

（2）动作

其一，喝

《临济录》云：

上堂。有僧出礼拜，师便喝。……

又有僧问：“如何是佛法大意？”

师便喝，僧礼拜。师云：“你道好喝也无？”

僧云：“草贼大败。”

师云：“过在什么处？”

僧云：“再犯不容。”

师便喝。（慧然，2001:9）

## 其二，棒打

《临济录》云：

师乃云：“大众，夫为法者不避丧身失命。我二十年在黄檗先师处，三度问佛法的大意，三度蒙他赐杖，如蒿枝拂著相似。如今更思得一顿棒吃，谁人为我行得？”

时有僧出众曰：“某甲行得。”

师拈棒与他。其僧拟接，师便打。（慧然，2001:10）

## 其三，推倒黄檗

《景德传灯录·临济义玄禅师》云：

黄檗一日普请锄茶园，黄檗后至。师问讯，按辔而立。黄檗曰：“莫是困耶”，曰：

“才地，何言困？”黄檗举拄杖便打。师接杖，推倒和尚。黄檗呼：“维那！维那！拽起我来。”维那扶起曰：“和尚怎容得这疯癫汉无礼？黄檗却打维那。”师自辘地云：

“诸方即火葬，我这里活埋。”（释道元，2000:206）

义玄所用喝、棒打、推倒等动作，皆为提醒学人破除分别执著心。尤其推倒其师黄檗的举动有悖伦理，但是师徒二人却是做给维那看的，目的是破除维那僧的分别执著心，这就是黄檗打维那僧的原因。

## （3）物象

### 其一，竖拂子

《祖堂集·临济和尚》云：

因僧侍立次，师竖起拂子，僧便礼拜，师便打之。后因僧侍立次，师竖起拂子，其

僧并不顾，师亦打之。（静、筠禅僧，2001:634）

当义玄第一次竖起拂子，僧礼拜义玄，义玄打僧人，是破他的执著拂子之心；当义玄第二次竖起拂子，该僧人却“不顾”，义玄又打该僧人，仍是破他的第一次被打之后而怕再被打的执著心。义玄两次打僧人，是针对该僧人两次的执著行为，即见拂子“礼拜”和怕被打“不顾”，目的是启发该僧人不要心随境转，要心无分别执著，内心不为外境所动。

其二，打地三下

《景德传灯录·临济义玄禅师》云：

师与黄檗栽杉，黄檗曰：“深山里栽许多树作么？”师曰：“一与后人作古记，二与山门作标榜。”道了，以钁头打地三下。黄檗云：“虽然如是，子已吃我棒了也。”师又以钁头打地三下，作嘘嘘声。（释道元，2000:206）

当义玄回答黄檗所问后，打地三下，以示前面已说过一、二，三则是不要有分别执著心，不可说。当黄檗要义玄吃棒时，他又打地三下，意思仍为暗示不要有分别执著心、自性不可说之义，两次打地三下，显示义玄暗含有不二禅义，及义玄不为黄檗以棒打相威胁而心动（害怕）。

如上义玄所采用的动作、言语、物象等方便示教，皆为启发其同代学人或后代学人，要即此方便，当下生起般若观照之智，觉悟自性的体用一如之境界。

义玄的教化论，体现出对洪州宗教化论的发展。

综上临济义玄的心性论看出，其自性论，体现出对慧能自性论的发展；其悟修论与教化论，则体现出对洪州宗悟修论与教化论的发展。其呵佛骂祖、杀佛杀罗汉等骇人听闻的言论，及其多种的门庭施設内容，是其心性论的重点特色所在。义玄之用词与用语，与慧能、道一相比，显得更为直白粗俗，这体现出其切合普通大众的粗鄙语言，更深入破相的教学特色。

上述洪州宗系两位祖师的心性论，马祖道一的心性论的核心特色是作用见性，其优点

能使学人顿悟“即心即佛”的殊胜境界；其缺陷是只适合相应根基之人，不利于推广普及。

临济义玄的心性论，悲心教化之情溢于言表，令人感觉亲切；其门庭施设与观机逗教之教学，不仅呈现出多样化，而且说理清晰透彻，易被大众理解、接受和信仰。临济义玄的心性论，内涵丰富，通俗易懂，切合现实，贴近大众，这或许就是临济宗长盛不衰，至今仍为禅宗发展主力的原因。

## 第二节 石头希迁、洞山曹山的心性论

本节将要对石头宗系三位最具影响的禅师：石头宗的创立者希迁以及曹洞宗的创立者洞山曹山师徒二人的心性论之特色，加以论述，以认识三位祖师的心性论，皆是对禅宗心性论的重要发展。

### 一、石头希迁<sup>78</sup>的心性论

希迁的心性论，为作用见性的心性论之一；其作用见性的心性论，既有即心识作用之现象而见性的内涵，亦有即物象而见性的内涵，但其心性论表现出偏重即物象而见性的的发展特色。以下即对其心性论的三部分理论分别予以论述。

#### （一）希迁的自性论

希迁的自性论，明显表现在其即物象而见性的理论。这一自性论，在希迁的〈参同契〉、〈草庵歌〉中皆有展示，但最具象征义者，则出现在《祖堂集·石头和尚》中，所谓：

因读肇公《涅槃无名论》云：“览万像以成己者，其唯圣人乎！”乃叹曰：“圣人无己，靡所不已；法身无量，谁云自他？圆镜虚鉴于其间，万像体玄而自现。境智真一，孰为去来？至哉！斯语也。”（静、筠禅僧，2001:136）

希迁深受僧肇著《涅槃无名论》的启发，“传说希迁是因此启发而著《参同契》的。”（印

---

<sup>78</sup>希迁，又称石头希迁，中国禅宗石头宗的创始人，俗姓陈，端州高要（今广东省高要县）人。

顺，2010:291)。对僧肇所言“览万像以成己”，希迁觉悟到，这是圣人所证到放下一切执著（无己）、包容万物的法身（自性）无量的、物我一体的境界。法身如圆镜，万像皆处于其间，皆为法身的生成作用之现象，故万像当下即玄妙之体（法身）。这种即无情物象而说自性的体用一如、物我不二的理论，本为慧能自性论的内涵之一。如慧能说：“世界虚空，能含日月星辰、大地山河、一切草木……世人性空，亦复如是。”（法海，2004:158）可见，希迁的即万像而说自性的体用一如、物我不二的自性论，并不违背禅宗的自性论之义，是基于慧能自性论内涵中一个面向的发展，是即宇宙物象而返悟体用一如、心物不二之自性境界。张国一（2004）说：“万像体玄而自现”，这正是表现‘物’之‘现象作用’的。……在慧能与洪州宗那里，都是侧重发挥法性之‘心’作用一面的，石头则突显了‘物’现象作用的一面。……慧能那里传承下来的心、物平等之般若法性，本有‘物’的一面，希迁只是将它发扬光大而已，这是有助补慧能不足的。”（229）张国一之义，亦是指希迁在慧能即自性之体而觉悟自性的体用（心物皆为自性体之作用现象，即心物平等）一如之义的基础上，发展出了即物象而返悟自性的体用一如之义。

由上所述可知，希迁的自性论是对慧能自性论的发展，其发展特色重在即无情物象而说自性的体用一如之义涵，是作用见性的自性论之一，与马祖道一的即心识作用之现象而说自性之义的自性论，相得益彰，分别体现出对慧能自性含万法之自性论内涵中一个面向的发展。

## （二）希迁的悟修论

希迁的悟修论亦呈现出顿悟无修的实践准则。其悟修论由顿悟无修之内涵、顿悟无修之方便与方法、实证批判理念三部分组成。

### 1. 顿悟无修之内涵

《景德传灯录·石头希迁大师》云：

吾之法門，先佛傳授，不論禪定精進，唯達佛之知見。汝等當知自己心靈體離斷常，性非垢淨，湛然圓滿，凡聖齊同，應用無方，离心离识。三界六道唯自心現，水月鏡像，豈有生滅？汝能知之，無所不備。（釋道元，2000:257）

希遷之義為，他繼承的是禪宗頓教法門，並教導學人覺悟明白，自心本來是無斷常、垢淨、生滅等分別的，是湛然圓滿、凡聖同體、妙用無窮的，在此圓融無礙的心境中，所謂三界六道、水月鏡像等，皆為自心之隨緣顯現。這是希遷的頓悟無修之內涵，體現出即心即佛說。對於上述希遷之說，方立天（1995）認為：“於此可見，希遷所說的這種自心就是眾生的妙靈，諸佛的本覺。”（394）此說可謂確當，希遷正是基於自性之清淨作用——本心（本覺）而言其悟修準則內涵。

## 2. 頓悟無修之方便與方法

### （1）悟修方便

首先是即心識作用之現象為見性方便，〈參同契〉云：

眼色耳聲音，鼻香舌咸醋

然於一一法，依根葉分布。（靜、筠禪僧，2001:141）

眼看色、耳聽聲，鼻聞香、舌嘗咸酸等，分別為人身六根之作用，而此等作用，皆源自自性，自性如根，六根如葉，自性能隨順眾生的善惡心識，並借助各自之六根，生成相應的各種語言、行為等現象。

其次是即物象為見性方便，〈參同契〉云：

萬物自有功，當言用及處。

事存函蓋合，理應箭鋒住。（靜、筠禪僧，2001:141）

萬物各有其用途，萬物的生成作用，即為“用及處”，即自性之作用。事中蘊涵理；理即在物象（箭鋒）當下，這正是希遷所示事理無礙之義，是受到華嚴宗理事無礙之義的影響。

“石頭希遷融合華嚴的禪學思想對後來的禪學乃至宋明理學都有很大的影響。”（洪修平，

2006: 246)

## (2) 悟修方法

〈参同契〉云：

当明中有暗，勿以暗相遇。

当暗中有明，物以明相睹。

明暗各相对，比如前后步。（静、筠禅僧，2001:141）

既不执著明，亦不执著暗，明与暗，皆为人的意识分别。这是教人以顿教法门的般若智慧，观照自我意识分别心，从而觉悟并消除对立分别之心。

〈草庵歌〉云：

回光返照便归来，阔达灵根非向背。（释道元，2000:653）

“回光返照”，是希迁对般若观照的另一种说法，以般若观照而达到实证无分别心，即希迁所谓“非向背”，以此得以圆满证悟，亦即希迁所谓“阔达灵根”。

由上可见，希迁的即心识作用之现象见性与即物象见性之两种方便，所体现出的皆为般若观照的实践方法。

## 3. 实证批判理念

希迁的实证批判理念，亦为反对传统执见，其除了具有禅宗传统的反对外求、反对坐禅等批判理念之外，还发展出了颇具特色的轻视戒律、不重戒律的批判理念。

《祖堂集·石头和尚》云：

开元十六年，具戒于罗浮山。略探律部，见得失纷然，乃曰：“自性清净，谓之戒体；诸佛无作，何有生也。”自尔不拘小节，不尚文字。（静、筠禅僧，2001:136）

从希迁受戒学戒经历看来，其当初并不反对戒律；而其不尚文字、不重戒律之言辞，则是基于顿悟无修之实证境地而言，而非如俗人一样轻视戒律、不重戒律。希迁的此种惊人之语，会令一般信众难以接受和理解，但其目的是为接引上根之人破除执见而使用的方便之

说。

上述而知，希迁的悟修论，具有顿悟无修的实践准则，其内涵亦具有即悟即修、悟修同时的实践要求。其悟修方便，既有即心识作用之现象见性的方便，亦有即物象见性的方便，皆体现出般若观照的智慧。希迁的顿悟顿修之实践，亦具有破除一切执见的作用。希迁的悟修论，体现出对禅宗悟修论的发展。希迁的悟修论，如马祖道一的悟修论，只适宜相应根基之人，不适于一般信众。

### （三）希迁的教化论

希迁的教化论由教化宗旨、门庭施設、观机逗教三部分组成。

#### 1. 教化宗旨

〈参同契〉云：

承言须会宗，勿自立规矩。

触目不会道，运足焉知路？（静、筠禅僧，2001:141）

希迁告诫门下，若行弘化之举，务须符合顿教法门之教化宗旨，切不可自行其是。其教化宗旨为触目会道，即即作用现象而顿悟见性（作用见性），这才是符合禅宗修行的正路，反之，则是走弯路。

#### 2. 门庭施設

希迁的门庭施設，主要蕴含于其〈草庵歌〉中：

吾结草庵无宝贝，饭了从容图睡快。……住庵人，镇常在，不属中间与内外。世人住处我不住，世人爱处我不爱。庵虽小，含法界，方丈老人相体解；上乘菩萨信无疑，中下闻之必生怪。……结草为庵莫生退，百年抛却任纵横，摆手便行且无罪。

千种言，万般解，只要教君长不昧。欲识庵中不死人，岂离而今这皮袋？（释道元，2000:653）

草庵，代指自心。结草庵，即修心。皮袋，代指我人的身体。住庵人（庵中不死人），代指自性（空性），故其无中间内外之别，即无分别心，亦无世俗之贪爱。每个人的自心当体即是法界（空性），故说“庵虽小，含法界”。这是靠实悟实修之人（方丈老人）证得的境界，故上乘根基之人（菩萨）深信不疑，中下乘根基之人则难以相信。

〈草庵歌〉体现出石头希迁以传授顿教法门为己任，只言顿、不言渐，并指明顿教法门所证得的放下一切执著的自在无碍的境界，即“百年抛却任纵横，摆手便行且无罪”的自度自利的境界，而“千种言，万般解，只要教君长不昧”之说，则反映出希迁悲心教化的利他情怀。希迁的门庭施設，是教导学人对顿教法门要生起信心，不能退心，不能依赖他人，切身践行，实悟实修，此可谓其指导学人的修行纲领，即门庭施設。

### 3. 观机逗教

希迁的观机逗教，表现出其破执心与即物破相两种教学方法。

#### （1）破执心

《景德传灯录·石头希迁大师》云：

僧问：“如何是解脱？”师曰：“谁缚汝？”又问：“如何是净土？”师曰：“谁垢汝？”

问：“如何是涅槃？”师曰：“谁将生死与汝？”

大颠问师：“古人云：‘道有道无是二谤’，请师除。”师曰：“一物亦无，除个什么？”

（释道元，2000：257）

“谁缚汝”；“谁垢汝”；“谁将生死与汝”；“一物亦无，除个什么”皆是机锋转语，皆为破除学人的分别执著心，从而启示学人当下悟入无分别执著之自性境界。

#### （2）即物破相

《祖堂集·石头和尚》云：

僧问：“如何是祖师西来意？”师曰：“问取露珠去。”（静、筠禅僧，2001：136）

《景德传灯录·石头希迁大师》云：

问：“如何是禅？”师曰：“碌砖。”又问如何是道？师曰：“木头。”（释道元，2000:257）

希迁以“露珠”、“碌砖”、“木头”等物象，既有指示万物当体即无分别执著之自性、自性含藏并随缘万法之意，也有破除学人的著相心之意。对此，洪修平（2006）说：“这都表明‘触目会道’，万法归于一心，而心又不可执著。同时，这种思想也透露出了“道无所不在”的思想倾向，后期禅宗的‘青青翠竹，尽是法身郁郁黄花，无非妙道’，正是这种思想倾向的进一步发展。”（247）此说颇有道理。

上述两种观机逗教的方法，皆为破除学人的分别执著心，彰显出希迁随机教化的智慧。

希迁的教化论，体现出对禅宗教化论的发展，尤其是其即物象而引导学人觉悟自性的教法，是其教化论的重点特色所在。

由上得知，希迁偏重发展出的即物象见性的自性论，影响到其悟修论中发展出即物象而见性的悟修方便，也影响到其教化论有即物相而破除学人分别执著心的机锋方法。石头希迁即物象见性的心性论的形成，既受到僧肇思想影响，也受到华严宗思想的影响，也有可能受到牛头宗思想的影响，是禅宗心性论的一支重要发展。石头希迁的即物象见性的心性论，与洪州宗马祖道一的即心识作用之现象见性的心性论相比，二者同为作用见性的禅法思想。不同之处在于，马祖道一重以人之身口意（意识言语行为）而指示学人觉悟自性的体用一如之实相；石头希迁则重在即无情物象而觉悟自性的体用一如之实相。



图 5：石头希迁墓（位于今湖南省衡山南台寺）<sup>79</sup>

<sup>79</sup> 2019年7月6日引自网易新闻网 [http://news.163.com/15/0422/11/ANQ61UR000014AEE\\_mobile.html](http://news.163.com/15/0422/11/ANQ61UR000014AEE_mobile.html)。

## 二、洞山曹山<sup>80</sup>的心性论



图 6：位于江西省宜丰县洞山的曹洞宗祖庭。

洞山、曹山二人的心性论，一致体现出反对执著言说、注重实践的特色。

### （一）洞山曹山的自性论

洞山曹山师徒二人的自性论，既有即心识作用之现象说自性，亦有即物象说自性。

#### 1. 即心识作用之现象说自性

##### （1）洞山

有僧人问什么是“主中主”？洞山要他自己回答，僧人说我自己说出来，就是“客中主”了，洞山便说：

与么道则易，相续则大难，大难。（静、筠禅僧，2001:219）

洞山之义，既是肯定僧人的说法，也是说明主中主是不可说的，说出来容易，但是实证到“主中主”则很难。所谓主中主，是指自性的空性之体；所谓客中主，指自性的随缘作用。

##### （2）曹山

《祖堂集·曹山和尚》云：

---

<sup>80</sup>洞山、曹山师徒二人的禅法，合称为曹洞宗。洞山，又称良价或洞山良价，中国禅宗曹洞宗的开山之祖，俗姓俞，越州诸暨（今属浙江）人。曹山，又称本寂或曹山本寂，中国禅宗曹洞宗第二祖，俗姓黄，泉州（福建）莆田人。

因一日辞去，洞山问：“什么出去？”师云：“不变异处去。”洞山曰：“不变异处岂有去也？”师云：“去亦不变异。”（静、筠禅僧，2001:274）

这是曹山以机锋回答洞山所问。“不变异处”即指自性的不变不异之实相，亦即无分别执著之自性。曹山回答洞山的“不变异处去”与“去亦不变异”，皆指自性的清净妙用，皆指实证本心，即自性的清净妙用。

## 2. 即物象说自性

### （1）洞山

《祖堂集·洞山和尚》云：

大师又劝学徒曰：“天地之内，宇宙之间，中有一宝，秘在形山。识物灵照，内外空然，……蓬生麻竹，不扶自直；白沙在泥，与之俱黑。”（静、筠禅僧，2001:224）

一宝，即指毕竟空之自性，其具有体用一如的性能，即所谓“识物灵照”（用）“内外空然”（体）。至于竹子生长自直、白沙在泥变黑等无情物象，皆为自性的随缘生成作用之现象。洞山这是启发门徒们明白，可依此等物象，返悟自性（空性）之体及其生成物象之作用的体用一如之实相。

### （2）曹山

《祖堂集·曹山和尚》云：

“从圣入凡时如何？”曰：“水牯牛。”“如何是水牯牛？”“……只是逢草吃草，逢水饮水。”（曹山，1990:525）

从圣入凡，圣为体，凡为用，如水牯牛，逢草便吃、逢水便喝一样，随缘而为。这是对石头宗即物象见性的又一发展，即由动物形象而见性。

以上洞山曹山的即心识作用之现象说自性，与即物象说自性，皆体现出对石头宗自性论的发展。

## （二）洞山曹山的悟修论

洞山曹山的悟修论，皆体现出实悟实修的实践准则。其悟修论由实悟实修的内涵、实悟实修的方便与方法、曹洞宗人的实证举例三部分组成。

### 1. 实悟实修的内涵

洞山与曹山师徒二人的实悟实修之内涵相一致，以下述之。

#### （1）洞山

洞山对门下僧众开示说：

这里直须句句不断始得，如似长安路上诸道信号不绝……既得人身的，不皮衣土食，任运随缘，莫生住著。专甲家风只如此也。”（静、筠禅僧，2001:229）

洞山教导学人明白，修行成就的标准是“如似长安路上诸道信号不绝”，即证悟本心；表现在日常生活中即是穿衣吃饭等，任运随缘，不起分别执著心，这是洞山的家风。

#### （2）曹山

曹山教导门下僧众说：

天地洞然，一切事如麻如苇，如粉如葛，佛出世亦不奈何，祖出世亦不奈何。唯有体尽，即无过患。（静、筠禅僧，2001:275）

人若不修行，会烦恼多多，如天地之间错综繁杂的事事物物一般，即使佛、祖皆出世，也不能帮你解脱。唯有自己实悟实修，方能实证自在解脱的境界，并能随缘一切事物，再无过患。

上述而知，洞山曹山师徒二人，皆重实悟实修，并要求学人达到实证自性。

### 2. 实悟实修之方便与方法

洞山曹山的实悟实修之方便，主要有即言说破相、即名字破相、即物象破相。

#### （1）即言说破相

其一，洞山

《祖堂集·洞山和尚》云：

师有时曰：“体得佛向上事，方有些子语话分。”僧便问：“如何是语话？”师曰：“语话时阇梨不闻。”僧曰：“和尚还闻不？”师曰：“待我不语话时则闻。”（静、筠禅僧，2001:220）

其二，曹山

《祖堂集·曹山和尚》云：

师每上堂示诲云：“诸人莫怪曹山不说，诸方多有说成底禅师在，你诸人耳里总满也。你见他千经万论说成底事，不得自在，不起始终，盖为不明自己事。若明自己事，即转他一切事，为阇梨自己受用具。”（静、筠禅僧，2001:275）

“体得佛向上事”、“明自己事”皆为实悟实修自性。他们认为，唯有实悟实修，体悟妙道，方得解脱自在；反之，执著言说，即为著言说相，执著心犹在，烦恼不断。

（2）即名字破相

其一，洞山

《祖堂集·洞山和尚》云：

师有时示众曰：“吾有闲名在世，谁能与吾除得？”有沙弥出来云：“请师法号。”师白槌曰：“吾闲名已谢。”（静、筠禅僧，2001:218）

名相一说出口，即成了闲名，故要破之。

《祖堂集·洞山和尚》又云：

师问僧：“名什么？”对曰：“请和尚安名。”师自称良价，僧无对。（静、筠禅僧，2001:222）

洞山这是提醒学人，良价之名与其他名字，皆为代号，没有不同，不可执著。

其二，曹山

《祖堂集·曹山和尚》云：

师问僧：“名什么？”对云：“智轮。”师云：“智轮与法轮相去多少？”（静、筠禅僧，2001:280）

曹山亦是说明，“智轮”之名，只是个人代号，不可执著，若不执著名号，智轮亦可称为法轮。若执著，智轮与法轮则有了区别。

以上洞山曹山皆以名字为方便之一，以破除学人的分别执著心，从而与自性实相契合，得悟自性。

### （3）即物象破相

#### 其一，洞山

《祖堂集·洞山和尚》云：

师问太长老：“有一物上拄天下拄地，常在动用中。黑如漆，过在什么？”对曰：“过在动用。”师便咄：“出去！”（静、筠禅僧，2001:222）

一物，即指自性，常在动用中，说明自性的妙用；黑如漆，意为自性及其随缘作用是不可说的。学人对曰“过在动用”，则是著在动用之相上，故洞山呵斥其“出去！”，即是启发学人，不要著言说相，要注重实悟实修。

#### 其二，曹山

《祖堂集·曹山和尚》云：

师问僧：“手里是什么物？”对云：“佛头上宝镜。”师云：“既是佛头上宝镜，争得阖梨手里？”僧无对。师代云：“诸佛却是某甲儿孙。”（静、筠禅僧，2001:282）

曹山以僧人手里的“佛头上宝镜”为方便，启发僧人不要执著“佛头上宝镜”之相。为进一步破除僧人的迷惑与执著心，故曹山又说：诸佛是我的儿孙。曹山此说，看似是对诸佛不恭，但在证道之人眼中，众生平等，无佛与众生的差别，对诸佛尚且不能有著相崇拜心，何况是手中的“佛头上宝镜”之外物？更不值得贪爱执著。

上述洞山曹山的三种悟修方便，皆是教人破除著相心、实悟实修自性境界。其中体现

的悟修方法皆为般若观照。以下即是对二人之般若观照方法的分别阐明。

其一，洞山的“行鸟道”

《祖堂集·洞山和尚》云：

问：“承和尚言，教人行鸟道。未审如何是行鸟道？”师曰：“不逢一人。”僧曰：“如何是行？”师曰：“足下无私去。”僧曰：“莫是本来人也无？”师曰：“阇梨因什么颠倒？”僧云：“学人有何颠倒？”师曰：“若不颠倒，你因什么认奴作郎？”僧曰：“如何是本来人？”师曰：“不行鸟道。”（静、筠禅僧，2001:221）

鸟在空中飞，鸟道即为空性之道，故洞山说行鸟道。当有僧人问，如何是行鸟道？洞山答“不逢一人”，即首先破除其执著人相；当僧人又问如何是行？洞山回答“足下无私去”，即破除行相。当僧人疑问“莫是本来人也无”时，洞山指其为颠倒和认奴作郎，即指其仍为著相。以上学僧之问，是出于执著“行鸟道”，而产生的疑问，洞山皆一一破其所执之相。当僧人再问“如何是本来人”时，洞山又说“不行鸟道”，从而破除僧人对行鸟道的执著与疑惑，显示无任何分别执著之心，才是“行鸟道”的真空之性或“本来人”的本来面目。因此，洞山的“行鸟道”之说，是教人善用空观（般若观照），实悟实修，消除种种执相，实证自性。

其二，曹山的不分别贵贱亲疏

《祖堂集·曹山和尚》云：

一切法不接不借……到这里不分贵贱，不别亲疏。（静、筠禅僧，2001:275）

“不接不借”、“不分贵贱，不别亲疏”，皆体现出由般若观照之实践，所达到的无分别执著心的境界。

上述洞山曹山的实悟实修之诸方便，皆体现出对禅宗般若观照方法的切实实践与应用。

### 3. 曹洞宗人的实证功夫

据《祖堂集》记载，洞山门下有几例坐脱立亡的僧人；洞山曹山师徒二人，则展示出

生死自如的功夫。

首先是曹洞宗门下的“坐脱立亡”。

#### (1) 问话上座

问话上座预感将要辞世，特来向洞山告别，洞山回答说：“善为，善为。”问话上座回到自己房间后便坐化而亡。

#### (2) 两个僧造

两个很要好的僧人相约一同离世，特来跟洞山告别，洞山说：“一切事在你。善为！善为！”这两位僧人到了涅槃堂里对坐，说了一会儿话后，均当胸合掌坐化而亡。

#### (3) 病僧

洞山去问候病僧，并说：“不易！阁梨。”你很难呀，大德。阁梨，是尊称，意为大德高僧。病僧回答说：“生死事大，和尚。”洞山说：“何不向粟畚里去？”意为提示病僧去投生。病僧听后会意，便说：“若与么，则珍重。”病僧向洞山道一声珍重后，便悄然离世。

然而洞山却评价“坐脱立亡”的僧人说，他们是“只知去，不知再来。”或“与老僧隔三生在”等，可见他们的“坐脱立亡”，在洞山看来，功夫有限，并未证得大自在解脱的涅槃境界。

其次是洞山与曹山的生死自如。

#### (1) 洞山

《祖堂集·洞山和尚》载：

师自咸通十年己丑岁三月一日，剃发被衣，令击钟，俨然而往。大众号恸，师复觉曰：“夫出家儿，心不依物，是真修行。何有悲恋？”则呼主事僧，令办“愚痴斋”。主者仰恋，渐办斋筵，至七日备，师亦少食。竟日，师云：“僧家何太粗率，临行之际，喧恸如斯！”至八日，使开浴，浴讫，端坐长往。（静、筠禅僧，2001:229）

洞山预知将要辞世，便提前剃发披衣，并令撞钟，准备往生。因大众的号啕大哭，本来准备离世的洞山又被惊醒，醒后他教育大众：修行之人，不要像俗人一样悲恋死去之人；并令办斋筵，洞山又住世七日后往生。其所表现出的生死自如的功夫，自然胜过门下其他僧人的“坐脱立亡”。洞山自己所达到的功夫，应当是令其自己满意的既知何时离去、也知何时再来的解脱自在、生死自如的功夫。

## （2）曹山

《祖堂集·曹山和尚》载：

师自天复元年辛酉岁夏中，忽有一言：“云岩师翁年六十二，洞山先师亦六十二，曹山今年亦是六十二也。好趁惯作一解子。”至闰六月十五日夜，问主事曰：“今日是何日月？”对云：“闰六月十五日。”师云：“曹山一生行脚，到处只管九十日为一夏。”至来日辰时，师当化矣。（静、筠禅僧，2001:284）

曹山说，其师公云岩、其师父洞山，皆是六十二岁离世，他今年也是六十二岁，也要在六十二岁作一解脱。由其去世之前的言语看出，其已具备了生死自如的工夫。

由洞山曹山的生死自如的功夫境界看出，皆因他们尤重实悟实修、身体力行的成就，因而师徒二人成为曹洞宗乃至其他宗派的表率。

上述坐脱立亡与生死自如的例子，向古今展示了曹洞宗人注重实悟实修的特色。

综上述曹洞宗悟修论的三部分内容皆可看出，曹洞宗轻言重行，讲求实悟实修，是对慧能所倡导的“悟般若法，修般若行”（法海，2004:164）的更为深刻之实践及发展。

## （三）洞山曹山的教化论

洞山曹山的教化论亦由教化宗旨、门庭施設、观机逗教三部分组成。

洞山曹山的教化论之特色，主要表现在其门庭施設方面，其门庭施設影响之大，如同临济义玄的门庭施設。

## 1. 教化宗旨

### (1) 洞山的教化宗旨

《宝镜三昧》云：

先圣悲之，为法檀度。随其颠倒，以缁为素。……臣奉于君，子顺于父。不顺非孝，不奉非辅。潜行秘用，如愚若鲁。（洞山，1990b:525）

先圣（成就报身佛者）以慈悲心，针对不同颠倒众生，随缘施化，不但能使人达到无分别执著心之出世成就，并且能在立身处世中，自觉践行忠孝仁义等道德准则。可见洞山的教化宗旨，是以具有随缘教化之大智慧的先圣为榜样、为基准。

### (2) 曹山的教化宗旨

《抚州曹山元证禅师语录》云：

僧问：“沙门岂不是具大慈悲底人？”师曰“是。”僧云：“忽遇六贼来时如何？”

师曰：“一剑挥尽。”僧云：“尽后如何？”“始得和同。”（曹山，1990:528）

曹山之意为：眼、耳、鼻、舌、身、意（六根）若被外境诱惑即是著相，即为六贼。若六根能达到即境而离境，即是一剑挥尽，斩除了烦恼，六根即转为清净之用。沙门之大慈悲，应是在解脱自度基础上所生起的大悲心及教化作为，此方为真正大慈悲的人。这反映出曹山是以实证自度为教化宗旨，实证自度者自然具有大悲心及教化众生之大智慧。

洞山曹山的教化宗旨，一致体现出曹洞宗注重教导学人实悟实修，在自证自利的基础上，才有资格、有智慧教化别人。

## 2. 门庭施設

洞山与曹山的门庭施設皆为“五位君臣”，以下述之。

### (1) 洞山的〈五位君臣偈〉

《禅林僧宝传》云：

正中偏，三更初夜月明前，莫怪相逢不相识，隐隐犹怀旧日嫌。

偏中正，失晓老婆逢古镜，分明靛面别无真，休更迷头犹认影。

正中来，无中有路隔尘埃，但能不触当今讳，也胜前朝断舌才。

偏中至，两刃交锋不须避，好手犹如火里莲，宛然自有冲天志。

兼中到，不落有无谁敢和，人人尽欲出常流，折合还归炭里坐。

(惠洪, 1994:222)

正中偏，是凡夫位，指众生迷；偏中正，是见道位，见自性体；正中来，是修道位，由体起用；偏中至，亦是修道位，是由用归体；兼中到，是证道位，达到体用一如的自性成就境界。这是悟入自性的五个次第，为自性之正用；亦包括自性之偏用，即凡夫用。因此，洞山的五位君臣之义涵，是对自性的随缘染净作用的法身之义的阐说。“所谓正偏五位，‘正’是指体、空、理、绝对等；‘偏’是指用、色、事、相对等；即事理相互配合，相互发展的过程中产生出正中偏、偏中正、正中来、偏中至、兼中到等五位之别，同时也是悟境高低的五个层次。”（于洋，2015:14444）

## (2) 曹山对〈五位君臣偈〉的注解

《禅林僧宝传》云：

僧问五位君臣旨诀，章曰：正位即空界，本来无物；偏位即色界，有万形象；偏中至者，舍事入理；正中来者，背理就事；兼带者，冥应众缘，不堕诸有，非染非净，非正非偏，故曰虚玄大道，无著真宗。从上先德，推此一位最妙最玄，要当审详辨明。君为正位，臣是偏位，臣向君是偏中正，君视臣是正中偏，君臣道合是兼带语。

(惠洪, 1994:223)

正位，是空界，即我法双空；偏位，是色界，即万有；偏中至，是舍事入理；正中来，是背理就事。兼带，即自性（“非染非净”、“非正非偏”）及其作用（“冥应众缘”、“不堕诸有”）。

以上是指修行的次第。以下是对证悟自性之后的认识：君为正位（空界）；臣为偏位，

（色界）。臣向君，包含偏中正与偏中至；君视臣，包括正中偏与正中来；君臣道合，义同兼带。这是指自性的随缘染净的作用。

诚如王学信（2013）所言：“洞山五位禅法为洞山之精髓，然其理论多有圆融，加之语言晦涩难解，初机学人难觅下手处，故本寂对洞山五位禅法详加阐释，以解学人之惑。”

（75）与洞山的原文相比，曹山的解说可谓清晰明了。洞山曹山对构建五位君臣理论的贡献，如有学者所评：“构建五位论，是曹洞宗门建设的一项大工程，良价首开其说，用力甚多，卓有贡献，本寂直追其师，多方开拓，广为发挥，一展其富。”（周世泉、吴小龙、郭清照，2008:208）

### 3. 观机逗教

洞山曹山的观机逗教智慧，主要体现在引导学人即心破相与即物破相两个方面。

#### （1）即心破相

这主要有破执著言说相、破执著教说相、破执著高僧相，破执著表法之相，以下述之。

一是破执著言说相

其一，洞山

《祖堂集·洞山和尚》云：

问：“如何是正问正答？”师曰：“不从口里道。”僧曰：“有如是人问，和尚还道不？”

师曰：“汝问也未曾问。”（静、筠禅僧，2001:291）

《景德传灯录·洞山禅师》云：

问：“如何是玄中又玄？”师曰：“如死人舌。”（释道元，2000:292）

“不从口里道”、“如死人舌”，皆是指教学人，不要执著言说，关键在于实悟实修。若过于执著言说，则是著言说相。

其二，曹山

《祖堂集·曹山和尚》云：

问：“具何知解，善能对众问难？”师云：“不呈言句。”僧曰：“既不呈言句，问难个什么？”师云：“刀斧斫不入。”（静、筠禅僧，2001:278）

有学人问曹山，如何能具有应对众人问难的智慧？曹山回答说不执著言句，即无分别执著心。当不执著言句时，即大智慧现前，面对众生之问难，自然迎刃而解。

以上洞山曹山皆启示学人，不执著言说相，当下即是不二之性（自性）。

二是破执著教说相

其一，洞山

《祖堂集·洞山和尚》云：

问：“承教中有言，‘誓度一切众生，我则成佛’，此意如何？”师曰：“譬如十人同选，一人不及第，九人总不得；一人若及第，九人总得。”僧曰：“和尚还及第不？”师曰：“不读书。”（静、筠禅僧，2001:219）

洞山之义为，所谓度一切众生，即是首先要度自己的分别执著心（如“十人同选”）。若自己还有一丝一毫分别执著，即还有烦恼，还是众生（如“一人不及第”），尚未成佛（如“九人总不得”）。度一切众生，即首先要度自己这一烦恼众生，自我得度，即成佛（如“一人若及第”），然后再随缘度众生（亦即“九人总得”）。这是一种与众生同体、慈悲教化众生的觉悟境界。并启示学人，此种境界是靠实悟实修而成，而非依经解悟而得。“不读书”，即不执著经教。

其二，曹山

《祖堂集·曹山和尚》云：

问：“教中有言，杀一阐提，获福无量。如何是阐提？”师云：“起佛见法见者。”云：“如何是杀？”云：“不起佛见法见是杀。”（静、筠禅僧，2001:279）

学人引教发问，曹山告知，所谓阐提，即执著知见者。即使有佛见法见，都为执著知见，都为阐提，故不能执著任何知见。

以上洞山曹山皆启示学人，若不执著教说相，当下即明自性。

### 三是破执著高僧相

#### 其一，洞山

《祖堂集·洞山和尚》云：

问：“知识出世，学人有依；迁化过后，如何得不被诸境惑？”师曰：“如空中轮。”

僧曰：“争奈今时妄起何？”师曰：“正好烧却。”（静、筠禅僧，2001:221）

“如空中轮”是指示学人破除对洞山本人的著相；而“正好烧却”则是当下破除执著心（包括执著高僧）的方法。

#### 其二，曹山

《祖堂集·曹山和尚》云：

僧问：“如何是沙门相？”云：“尽眼看不见。”“还被搭也无？”云：“若被搭，则

不是沙门相。”（静、筠禅僧，2001:284）

曹山回答僧人之问说：所谓沙门，即无任何知见者。被搭，即被依赖。即认为自己堪为众生之师，被众生所崇拜、依赖，如此则还著相，不是沙门相。曹山所言沙门，乃指圣道沙门，即随缘度生、不著度生之相的得道高僧。

以上洞山曹山皆启示学僧，修行不要有依赖与被依赖之心，若消除被依赖心之自大心，即是沙门；若无依赖沙门之心，即可实悟实修自性，证成圣道沙门（或高僧）。

### 四是破执著表法相

#### 其一，洞山

《祖堂集·洞山和尚》云：

有人问洞山：“时时勤拂试，大杀好，因什么不得衣钵？”洞山答曰：“直道本来无

一物，也未得衣钵在。”进曰：“什么人合得衣钵？”师曰：“不入门者得。”进曰：

“此人还受也无？”师曰：“虽然不受，不得不与他。”（静、筠禅僧，2001:216）

这是有人即神秀未得禅宗衣钵、慧能得禅宗衣钵的传统典故而发问。洞山回答之义为，神秀所言“时时勤拂拭”是著相，慧能所言“本来无一物”是破相。尽管慧能得到禅宗衣钵，但衣钵只是表示不二之法（顿教法门）的工具，慧能尽管得到衣钵，但其不会执著衣钵，因其是顿教根基，故才有资格得到衣钵，而神秀被弘忍识破，是渐修根基，故无资格得到禅宗衣钵。

其二，曹山

《祖堂集·曹山和尚》云：

问：“国内按剑者谁？”师云：“曹山。”僧曰：“拟杀何人。”师曰：“但有，一切总杀。”云：“忽逢本生父母时作摩生？”师云：“拣什摩？”僧云：“争奈自己何？”师云：“谁奈我何！”僧云：“为什摩不杀？”师云：“勿下手处。”（静、筠禅僧，2001:278）

曹山以“剑”喻不二智慧，即智慧之剑，斩杀一切妄念执著，但是不能有斩杀之念，如有斩杀之念即有斩杀之处，无斩杀之念即无下手之处。若无斩杀之念与下手之处，即是一切总杀，一切总杀即无任何妄念执著。故曹山按剑，显示曹山教导学人，要实悟实修，达到无任何妄念执著，即不二智慧，亦即无分别执著之心。

以上洞山所指衣钵与曹山所指剑，皆指明二者分别为表法的工具，所表之法皆为自性之般若智慧。因此，不可执著表法工具之本身，而应明悟表法工具内涵的自性之智。

（2）即物破相

其一，洞山

《祖堂集·洞山和尚》云：

问：“如何是毗卢师法身主？”师曰：“禾茎粟柄。”（静、筠禅僧，2001:216）

将法身视为“禾茎粟柄”，是即物象见性，因为心物不二，心物与法身一体，故“禾茎粟柄”（物象）与法身同体不二。

其二，曹山

《祖堂集·曹山和尚》云：

问：“于相何真？”师云：“即相即真。”僧曰：“当示何者？”师便提起碗子。（静、筠禅僧，2001:277）

曹山以碗子指相，这说明，由一只碗，亦可悟见无处不在之自性，因自性之空性含藏一切万法，当然亦包括一只碗子。

洞山曹山的即物见性的观机逗教智慧，既体现出二人善于引导学人实悟实修的特色，也体现出对石头希迁教人即物见性的观机逗教智慧的发展。

上述洞山曹山对学人的观机逗教，皆显示出他们是引导学人破除执著之相，使人能步入实悟实修之道。既体现出洞山曹山相一致的实证批判理念，也分别体现出二人的观机逗教智慧，是基于其前人（慧能、希迁等人）观机逗教智慧的发展。

由洞山曹山的教化论看出，无论是其教化宗旨、门庭施設还是观机逗教之智慧，无不展现出其教导学人实悟实修的特色。

由上洞山曹山的心性论看出，其鲜明特点在于轻言说、破名相、重实悟实修，且善于接引学人。正如《人天眼目》评价曹洞宗说：“家风细密，言行相应，随机利物，就语接人。”（智昭，1990：320）

综上石头希迁与曹洞宗的心性论看出，希迁受到僧肇思想与华严思想的明显影响；洞山受到石头宗与牛头宗思想的明显影响，即洞山曾参石头弟子昙晟，并自认昙晟为师；又依牛头法融的“无心合道”<sup>81</sup>而作颂，所谓“道无心合人，人无心合道，欲识个中意，一老一不老。”（释道元，2000:627），并受牛头宗无情有佛性说的影响，形成其无情说法<sup>82</sup>的公案。而僧肇和牛头宗的思想，又都受到老庄思想的影响，这使得石头宗系心性论有道家思想的色彩。尽管如此，但石头宗系并没有改变其自身为禅宗心性论这一基本立场。他

<sup>81</sup>参《景德传灯录·卷三十》，〈心铭〉，页642-643。

<sup>82</sup>《景德传灯录·洞山良价禅师》载：（洞山）问（云岩）“无情说法什么人得闻？”云岩曰“无情说法无情得闻。”师曰：“和尚闻否？”云岩曰：“我若闻，汝即不得闻吾说法也。”曰：“若恁么即良价不闻和尚说法？”云岩曰：“我说汝尚不闻，何况无情说法也！”师乃述偈呈云岩曰：“也大奇，也大奇，无情说法不思议，若将耳听终难会，眼处闻声方可知。”（释道元，2000：288）

们借助其它思想，只是为辅助发展本禅系的心性理论而已，其维护禅宗心性论的根本理念并未改变，即没有失却禅宗一贯的顿教法门思想。

### 第三节 小结

由上对洪州宗、石头宗二系五位祖师的心性论的论述，可总结出如下结论：

一、五位祖师的心性论，如同慧能的心性论一样，自性论指示的是修行的指导准则——法身思想，即自性之空性具有含藏并随顺一切善恶心识的作用之义涵。尽管五位祖师各自对自性的称谓不同，直示自性之内涵的方式不同，但皆指自性的体用一如之义涵。悟修论与教化论，皆是对自性的体用一如之义境的分别实践，悟修论皆体现出即悟即修、悟修同时的实践要求，实践的方法皆为般若观照，因此，五位祖师的悟修论，皆符合顿教法门的实践要求，即慧能的悟修实践要求为顿悟顿修；在道一、希迁、义玄则为顿悟无修；在洞山曹山则为实悟实修，无论是顿悟无修或是实悟实修之实践要求，皆是对慧能顿悟顿修之实践要求的发展，其本质仍为顿悟顿修。而且，五位祖师的悟修论，皆体现出反对执见的批判理念，这是与慧能悟修论中的批判理念相一致的，亦是顿教法门的特色使然。由此可以说，顿教法门具有透视、净化佛教弊端的智慧。五位祖师的教化论，皆表现出因材施教与观机逗教相结合的教化特点，皆是依法身思想（自性论义涵）为教化宗旨，皆体现出对法身思想中蕴含的大乘佛法的自利利他之价值观的实现。

二、五位祖师的心性论皆体现出与慧能心性论的思想内涵相一致的特点，即：自性论体现的是法身佛的思想内涵；悟修论体现的是报身佛的思想内涵；教化论体现的是化身佛的思想内涵。五位祖师的心性论再次昭示，成佛即是成就法身、报身、化身三身佛。

三、五位祖师的心性论分别表现出其发展特色，道一的即善恶心识见性的心性论，与希迁的即物（或物用）见性的心性论，皆为作用见性的心性论，是分别基于慧能心性论中自性之作用内涵的发展，即道一的心性论的主要发展特色，是即人的善恶心识之作用现象

见性；希迁的心性论的主要发展特色，是即无情物象见性。义玄的心性论的发展特色，主要表现在其呵佛骂祖的破相教学方便，及其门庭施設的各种理论；洞山曹山的心性论的发展特色，主要表现在重实悟实修的坐脱立亡、生死自如之功夫成就，以及其门庭施設〈五位君臣颂〉的理论。

四、自性论作为禅宗心性论的践行依据思想（法身思想），无论是洪州系的马祖道一的即心见性的自性论、临济义玄的五位真人的自性论；还是石头系的石头希迁的即物见性的自性论、洞山曹山的重实悟实修的自性论，从中并未见到自性一词，他们却普遍喜用“道”，以“道”代称自性。如马祖道一的平常心是道；临济义玄的无位真人是道；石头希迁的道无南北祖；洞山的道无心合人、人无心合道；曹山也说：“道有道无即无得。”（静、筠禅僧，2001:282）。可见这五位祖师皆受到了道家说辞或道家思想的影响，这再次反映出禅宗结合本土思想文化阐释心性思想的特点，是南宗心性论中国化的又一特征表现。在慧能时，善于结合儒家用词或儒家思想，阐扬禅宗心性论，是禅宗心性论中国化的发展成熟；而南宗后人善于结合道家用词或道家思想，阐扬禅宗心性论，是禅宗心性论中国化的深入，说明禅宗心性论与儒道思想，皆有相通之处，皆能融合发展。但是，禅宗历代祖师的心性论，无论是融合儒家思想还是融合道家思想，却并未跟随儒道两家思想，而转变禅宗心性论自身的立场之内涵，即禅宗心性论具有出世与入世的圆融智慧，既重视出世、也重视入世，及其自利利他的大乘佛教价值观。

综上而明，由洪州宗系、石头宗系而生的这五位祖师的心性论，皆反应出重视自性之作用——心识的特点，即由心识（言行物等现象）而返悟自性之体及自性的体用一如之实相。五位祖师的心性论，皆注重在现实生活与人生中觉悟实证，一致体现出对慧能心性论中重视唯识思想、重视入世理念的的发展。并且，这五位祖师的心性论，与慧能心性论一道，对新儒家陆象山与王阳明心学的形成，带来了一定的影响，使前者与后者之理论，呈现出对应类似性，这将是以下两章要论述的内容。

## 第四章 禅宗心性论与陆象山心学

陆象山<sup>83</sup>心学，又称陆学、心学等，是宋代理学的一个分支，是陆王心学的开启者。宋代理学又称宋学、道学、新儒学，是宋明理学的开启者。宋代理学的形成之因，据现代新儒家张君勱（1991）说：“理学是以恢复孔子（前 551—前 479）学说以对抗佛教哲学的学术运动。”（37）张君勱所言佛教哲学，即指宋代禅宗思想——心性论。另据熊琬（1985）说：“彼理学之产生，盖即汉学注疏之反动，以直探孔孟心传者也。”（17）。综合此二说可知，因为两汉经学（汉学）的迂腐不前，阻碍了儒学思想的发展，使得禅宗心性思想占据上风，对儒家思想形成挑战，从而使宋儒发起改革儒学、对抗佛禅的运动：“由于心性思想是宋代理学讨论的核心问题，因此宋代理学也被称为‘心性之学’。”（方立天，1996：2291）“此‘心性之学’亦曰‘内圣之学’。‘内圣’者，内而在于个人自己，则自觉地作圣贤工夫（作道德实践）以发展完成其德性人格之谓也。”（牟宗三，2003b：4）宋代理学由宋儒周濂溪（1017-1073）开创，继之而有邵雍（1011-1077）、张横渠（1020-1077）、程明道（1032-1085）、程伊川（1033-1107）、朱晦庵、陆象山等，相继创立学派，推动了理学的发展，形成著名的濂学、数学、关学、洛学、闽学、心学等学派。

“唐代后期，禅宗几乎代替了其他宗派，垄断了佛教，甚至禅学和佛学成了同义词。”（任继愈，2003：84）禅宗之所以在佛教内部呈现出如此强势，这与慧能弟子神会与北宗的不懈抗争不无关系。慧能去世后的二十年间，北宗之渐教大兴，而南宗之顿教沉寂，南宗的正统地位受到挑战。鉴于南宗的不利境遇，开元二十年（732），神会北上，反抗北宗，争禅宗正统。神会在滑台（今河南滑县）大云寺设僧俗皆可参加的“无遮大会”，与北宗之代表崇远法师论战，指神秀北宗“师承是傍，法门是渐。”（宗密，2008：109）由于神

---

<sup>83</sup>陆象山，名陆九渊，字子静，号象山先生，抚州金溪（今江西省金溪县）人，南宋哲学家。

会的不懈抗争，自唐德宗贞元十二年（796），南宗即被朝廷立为禅宗正统，北宗自此走向衰落，而南宗日渐兴盛。

到了宋代，禅宗“五家七宗”皆发展成各具特色的心性论，使禅宗心性论的发展达到鼎盛局面，这对宋代新儒学思想的发展带来更大的压力与挑战。为对抗禅学、发展新儒学，“于是，宋代理学家们不得不反求于外，通过援佛入儒的方法来重建自己的理论体系，以此恢复儒家思想的权威地位。”（葛维春，2008:36）为此，宋代理学家皆有出入佛门、研究禅学的经历。明儒黄绾（1477-1551）（1983）说：“宋儒之学，其入门皆由于禅。”（12）现代新儒家徐复观（1904-1982）（2004）也说：“宋代理学，可谓是受了禅宗的启发，几无一人与禅无关，无一人不受禅之影响。”（39）而且，宋代理学家几乎都有公开的辟佛卫道理念。正如有学者所说：“宋代及其以后的思想史，是和佛教孳杂在一起的。在研究的过程中，如果研究者没有佛学知识的储备，看到的思想史是一种面貌；若研究者有深厚的佛学修养，看到的思想史便是另一种面貌，而这种面貌更接近于历史的真实。心学的提出者，南宋的陆九渊就是在禅宗的启发下而提出心学之说的。”（赵伟、刘黎红，2008:88）因此，在本章正式论述之前，我们先来梳理一下陆象山出入佛门、交往禅僧及研究禅学的经历，既而再考察其辟佛卫道的理念。

首先，就陆象山出入佛门、交往禅僧的经历而言，据《陆九渊集》载，陆九渊曾与僧人祖新<sup>84</sup>、似清<sup>85</sup>、允怀<sup>86</sup>、海琼<sup>87</sup>等有交往，除此之外，陆象山还曾为寺壁题词，如〈题新兴寺壁〉、〈题翠云寺壁〉等<sup>88</sup>。由此看来，陆象山对佛寺与僧人皆有着特别的感情。

就陆象山研究禅学的经历而言，一是表现在陆象山认为佛教非为异端的态度，〈语录上〉云：

今世儒者类指佛老为异端。孔子曰：“攻乎异端。”孔子时，佛教未入中国，虽有老

---

<sup>84</sup>参《陆九渊集》，页140。

<sup>85</sup>同上，页220。

<sup>86</sup>同上，页245。

<sup>87</sup>同上，页255。

<sup>88</sup>同上。

子，其说未著，却指那个为异端？盖异字与同字为对。虽同师尧舜，而所学异绪，与尧舜不同，此所以为异端也。（陆九渊，1981:423）

陆象山认为孔子时佛教尚未传入中国，当代之人指佛教为异端是不合理的。他认为所谓的异端是，虽然自称以尧舜为师，但所学却与尧舜背道而驰，这才是异端。由此看出，陆象山是基于历史的角度，对佛教作出的客观评价，而非极端的反佛辟佛。

二是表现在陆象山欲辟佛先研究佛的主张方面，〈书〉云：

虽儒者好辟释氏，绝不与交谈，亦未为全是。假令其说邪妄，亦必能洞照底蕴，知其所蔽，然后可得而绝之。今于其说漫不知其涯涘，而徒以名斥之，固未为儒者之善，第不知其与栖栖乞怜于其门者其优劣又如何耶？（陆九渊，1981:163）

陆象山认为，儒士好辟佛，但又不与佛徒接触交谈，这不是正确的态度。假如佛教所说错误，儒者亦应当洞察了解，知道其错在哪里，然后才可有理有据辟佛。而今的儒者，对佛教并未研究了解，又怎么能知道佛教及其门徒的优劣之处呢？因此，盲目辟佛，不是儒者的正当所为。陆象山这种对待辟佛的态度与主张，反映出其自身辟佛，是对佛教进行过研究之后才作出的，而不是恣意乱辟。

三是表现在其禅学素养方面。这表现在其与僧人的通信中，陆象山（1981）给似清侍者复信中说：

若是名山大刹，更尚有缘，顶笠便行，亦且无碍。不须拟议，不劳攀划，在在处处皆是道场，何处转不得法轮？何人续不得慧命？”（220）

“不须拟议，不劳攀划，在在处处皆是道场”等语句，“显示了他对禅宗之说理解颇为准确。”（赵伟、刘黎红，2008:90）

四是表现在其禅诗中，〈赠化主〉云：

学佛居山林，往往仪状野。道人翩然来，礼节何尔雅。职事方珉珉，言论翻洒洒。安得冠其颠，公材岂云寡。（陆九渊，1981：300）

陆象山曾经去山林间学佛，并被僧人的仪表、礼节、言论所感染，并观照自身往往随意的仪容姿态，从而由衷生起对僧人的敬佩之心。

五是表现在陆象山与禅僧德光交往学禅的记载中。

《齐东野语》（卷十一）载：

有横浦张氏子韶，象山陆氏子静，亦皆以其学传授。而张尝参禅宗杲禅，陆又尝参杲之徒德光，故其学往往流于异论而不自知。（周密，1983：202）

《四朝见闻录·乙集》载：

陆象山兄弟早亦与光老游，故考亭先生谓象山满肚皮是禅。（叶绍翁，1989：55）

由上记载而知，陆象山曾与禅宗僧人德光禅师学禅，而且禅学造诣颇深。

其次，就陆象山的辟佛卫道之理念而言，一是辟佛理念，主要表现在其义理之辨中，〈与王顺伯〉云：

释氏以人生天地间，有生死，有轮回，有烦恼，以为甚苦，而求所以免之。其有得道明悟者，则知本无生死，本无轮回，本无烦恼。故其言曰“生死事大。……其教之所从立者如此，故曰利、曰私。（陆九渊，1981：17）

陆象山辟佛为自私自利。其如此辟佛显然并不客观，主要是由先入为主的门户之见所致，故与其批佛教为私、为利相反的是，陆象山认为儒家是为公、为义，即所谓：

惟义惟公，故经世。（陆九渊，1981：17）

对于陆象山的辟佛态度，李承贵（2004）说：“总体上看，象山对禅宗认识和理解仍然是处于一个较低的层面，从而妨碍了他对佛教禅宗的判断和评价的完整性、完善性。”（78）此说并不确当，象山对禅宗的认识和理解程度并不低，辟佛自私自利，这是宋明理学家的一致共识，即皆反对佛教的出世理念，并皆主张积极入世。这也反映出儒佛的偏重不同，即儒家重于入世，佛教重于出世。

二是卫道理念，即道统论，〈书〉云：

窃不自揆，区区之学，自谓孟子之后，至是而始一明也。（陆九渊，1981:134）

这是陆象山将孟子视为心学之始祖，并自诩为孟子之学的真正继承者与发展成功者，是心学的实际创始人。“换句话说，他越过周敦颐（按：即周濂溪）、二程兄弟（按：即程明道与程伊川胞兄弟二人），从孟子直接继承道统，这对朱熹所定义的道统<sup>89</sup>是个重大的挑战。”（田浩，2002：235）

由上陆象山的辟佛卫道理念看出，其明确反对佛家的出世思想，鲜明的捍卫儒家道统。由此看出，其与佛家所追求的终极价值观显然不同。但由陆象山出入佛门、与禅僧的交往，研究禅学的经历看来，其很有可能受到禅学思想的渗透影响，而且在其心学理论中也彰显出受禅学影响的痕迹。

陆象山的心学理论概括为三部分，即道德论、工夫论、教化论。陆子的这三部分理论，皆表现出与禅宗心性论的三部分理论（自性论、悟修论、教化论）的对应类似性。以下笔者即借助《陆九渊集》，对陆象山心学的这三部分理论分别予以总结论述，并与禅宗心性论的三部分理论予以比较，以探讨二者理论内涵之同异。

## 第一节 禅宗的自性论与陆象山的道德论

陆象山的道德论为心即理，有两层义涵，一是理；二是心即理。其所言理，与慧能所言摩诃之说相似，且义涵相契；其所言心即理，与同为宋代的禅宗云门宗后人契嵩禅师（1007-1072）的心即理之说义涵相通。

### 一、慧能之“摩诃”与陆象山之“理”

陆象山言“理”，与慧能言“自性”相似，且义涵相契。

<书>云：

---

<sup>89</sup> “恭惟道统，远自羲轩。集厥大成，允属元圣……周程授受，万理一原。”（朱熹，1996：4446）此可謂是朱子的道统论。

塞宇宙一理耳，学者之所以学，欲明此理耳。此理之大，岂有限量？（陆九渊，1981:161）

陆象山认为，理，充塞宇宙。学者为学之目的，即为明悟此“理”。“理”之大，无有限量，此说与慧能所言摩诃相似，且义涵相契，所谓：

性含万法是大，万法尽是自性。见一切人及非人、恶之与善、恶法善法，尽皆不舍，不可染著，犹如虚空，名之为大。此是摩诃。（法海，2004:160）

慧能是以虚空之性，喻指人之无分别执著之清净本性，即慧能常称之为自性者。自性如同虚空一样，含藏万法。

陆象山上述所言理，与慧能所言摩诃（大），皆指人的无对立分别之性体，皆具形而上学之义。

<书>云：

此理非可以私智揣度傅会。若能知私智之非，私智废灭，此理自明。若任其私智，虽才高者亦惑；若不任私智，虽无才者亦明。（陆九渊，1981:143）

陆象山认为，理，是不可以以私智能够认识的，以私智（有意识分别）所认识的理，都是不正确的；若用私智揣度、思维此“理”，即使自身有再高的才能，也不能真正把握理之真义。若不以私智（无意识分别），即使自身没有任何才能，也能觉悟理之真义。也就是说，只有不以私智，才会契入此“理”。若能如此认识，此理自明，私智即灭，即为善。反之，则为恶。但因此“理”是以无意识分别心所证得，故象山所言理，不仅具有含藏正智（知私智之非、私智废灭）恶智（不知私智之非、任私智）的作用，亦具有随顺正智邪智之作用。象山此说，亦如慧能所言愚与智之说，所谓：

般若是智慧。一切时中，念念不愚，常行智慧，即名般若行。

一念愚即般若绝；一念智即般若生。（法海，2004：160）

慧能之义为，念念悟而不迷，即为般若行；反之，若一念愚，即是迷人，般若即失。慧能言“愚”与象山言“私智”义涵相契，皆指恶识（邪智）。慧能言“般若”与象山言“知

私智之非”义涵相契，皆指善识（正智）。般若是自性之智慧作用，亦即觉悟空性的智慧，自性具有含容且随顺一切善恶心识的作用，故自性既能随顺般若行者使其成佛，亦不舍弃般若绝（愚者），并随顺其恶识，使其得其相应的结果。

如上所述，象山之“理”与慧能之“自性”，义涵亦相契，皆指人之本性的含藏并随顺善恶心识之作用。前者与后者，只是说辞有别而已。

## 二、契嵩之“心即理”与陆象山之“心即理”

陆象山的心即理之说，出自于契嵩的〈治心〉篇，《镡津文集·卷七》云：

夫心即理也，物感乃纷；不治则汨里而役物。物胜理则其人殆哉！（契嵩，1990:680）

契嵩之意为，人若执著万物，即被外物所役，心与理即分离，人就会堕落。所以要治心，即不被外物诱惑，证得无分别执著心，便能保持心与理一体不二，此即心即理之义。“契嵩是云门四世孙，为北宋禅宗的代表人物。”（余英时，2003：56）受慧能开创的禅宗入世思想的影响，宋代高僧智园<sup>90</sup>（976-1022）和契嵩<sup>91</sup>皆主张融贯儒、释，儒、释兼通。契嵩作为云门宗后人，又属于石头禅系，石头禅系与洪州禅系，皆为作用见性的心性论，故契嵩的心即理之说，即表现出作用见性的心性论的一种表述特色，其中的治心之义，即具有作用见性的实践特点，即自性的善用。故契嵩的心即理之义，体现出继承了其前人的作用见性的自性论。象山借用契嵩的心即理说，是在契嵩心即理义涵基础上的发展，〈书〉云：

盖心，一心也；理一理也。至当归一，精义无二，此心此理，实不容有二。……见

孺子将入井，而有怵惕恻隐之心者，此理也。可羞之事，则羞之；可恶之事，则恶

之者，此理也。是知其为是，非知其为非，此理也。（陆九渊，1981:5）

<sup>90</sup>智园为天台宗僧人，推崇《中庸》，钱穆（1998b）在《读智园〈闲居编〉》中说：“智园又极推《中庸》，故自号中庸子，《闲居编》卷十九有《中庸子传》三篇，言异而理贯，莫不化民，俾迁善远恶也。儒者饰身之教，故谓之外典。释者修心之教，故谓之内典也。”（106）又云：“宋人尊《中庸》，似无先于智园者。”（107）

<sup>91</sup>钱穆（1998）在《读契嵩〈镡津集〉》中说：“契嵩实不仅援儒卫佛而已。彼以七岁即出家为僧。其于儒学，实亦有窥。较之同时之欧阳修、李觏之专业儒学者，或反不如契嵩之儒释兼参，而别有深入。”（132）

人皆有是心，心皆具是理，心即理也。（陆九渊，1981:149）

陆象山之义为，心与理，是一体不二的关系，一心即一理。象山所言心，是在契嵩主张的证成清净本心的基础上，又推导觉悟到其儒家的道德之心。前者与后者之义，皆指无私欲之心，即本心。正所谓：“人的本心通过‘理’来证明自己的本心之‘理’。这就是所谓的‘心即理’。”（周薇，2014:24）

由上得知，象山的道德本体论——理，尽管与契嵩的理之义涵相契，但其“心”，却同孟子的四端之心，即本心，具儒家的道德之义。可见，象山的本心之义与禅宗的本心之义内涵有别。代力阳（2014）认为：“陆九渊所阐释的‘本心’与禅宗所说的‘本心’并不是一物。陆九渊的‘本心’概念是承袭孟子的‘本心’说，‘四端’、‘仁义’是陆‘本心’的题中之义。而禅宗的‘本心’是‘清净心’，其本性为空。”（19）此说可为准确。故知象山的心即理，与契嵩的心即理之义涵有异。因此，象山的道德本体（理）之义，尽管受到了禅宗自性论的影响，却体现出对契嵩的心即理之义的发展，发展为儒家的道德准则。同时，其受禅宗自性论的影响而形成的新道德准则，又体现出对其前人所言“理”<sup>92</sup>之义涵的发展。有学者说：“陆九渊的‘心即理’，突出了实有，要求心中之理，以做超人。”（张忠利、孙学慧，2006:39）此说是没能将陆象山的心与理各自之义分清，即未能明白陆象山的心即理之义，乃指理为心之本体、心为理之作用，即道德（本心）。

## 第二节 禅宗的悟修论与陆象山的工夫论

陆象山认为人人皆可成圣人，所谓“人皆可为尧舜。”（陆九渊，1981:64）象山并注明这是引自孟子的“人皆可为尧舜”之说。此与禅宗所主张的人人皆有佛性、皆可成佛之说相似，皆指人之本性相同，皆有成佛或成圣的可能。因此，象山的“人皆可为尧舜”，

---

<sup>92</sup>孟子曰：“谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。”（朱熹，1983：330）程颢说：“理则天下只是一个理，故推至四海而准，须是质诸天地，考诸三王不易之理。故敬则只是敬此者也，仁是仁此者也，信是信此者也……”（程颢、程颐，1981:38）

可谓其工夫实践之成就目标。

陆象山（1981）首先说明人为何不能成为尧舜，及需要做工夫的原因，其言：

理只在眼前，只是被人自蔽了，因一向误证，他日逐只是教他做工夫……（453）

人们因为本心被自蔽（自迷不悟），故一向行事违背道德，失去常理，且迷失了圣人（尧舜）之潜质，因此需要做工夫纠正错误。这与慧能之说相似，所谓：

菩提本清净，起心即是妄，

净性于妄中，但正除三障。（法海，2004：216）

象山的做工夫是针对自蔽而言，慧能的除三障是针对起妄念而言。前者与后者，义涵相通，即：象山之“理”与慧能言“本清净”之义涵相通；象山之“在眼前”与慧能言“菩提”之义涵相通；象山之“自蔽”与慧能言“起心”之义涵相通；象山之“误证”与慧能言“妄”之义涵相通。

如何做工夫？陆象山创成了自己的一套为学实践工夫——易简工夫。为说明、印证自己立论的合法性与合理性，陆象山（1981）从儒家典籍中找到了理论出处，以支持自己的观点，〈书〉云：

圣人赞易则曰：“乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功。有亲则可久，有功则可大。可久则贤人之德，可大则贤人之业。易简而天下之理得矣。”（4）

《易传·系辞》的意思为：能够顿然明白（顿悟）真理，就是“易知”，实践真理的方法简便易行，就是“易从”。能够顿然明白，就会内心充满喜悦，深感亲切，这就是“有亲”。实践真理的方法简便易行，就是有功。能够顿然明白就是已经觉悟，就不再迷失，即是“可久”之义；能够切实践行真理即是“可大”之义。能够达到顿然明白真理，即是成就贤人之德；能够切实践行真理，即是成就贤人的伟业。能够明白易简，就得到了天下的至理。

陆象山的易简功夫与禅宗的顿教法门类似，如慧能说：

故知一切万法尽在自身心中，何不从于自心，顿见真如本性。（法海，2004:180）

陆象山的易简得天下之理，与慧能的顿见真如本性，两者之说与两者之义都何其相似！故麻天祥（2007）对其易简工夫评价说：“在方法上，陆氏强调‘易简工夫’，就是禅宗的‘单刀直入’、‘明心见性’。”（167）这正是对前者受后者之影响而呈现出的极为相似性的直白阐明。

陆象山（1981）的易简工夫有知行合一的实践准则，所谓：

古人教人不过存心、养心、求放心。（64）

惟精惟一，须要如此涵养。（455）

陆象山进一步说明自己的易简工夫，是与古人的要求保持一致的，即“存心、养心、求放心”，即不但要觉悟认识本心，也要践行本心。达到的标准是知行合一，即惟精惟一。这与禅宗的悟修实践准则相通，如慧能说：

悟此法者，悟般若法，修般若行。

不修即凡。一念修行，法身等佛。（法海，2004：164）

禅宗的悟修实践准则是悟与修紧密结合，即即悟即修、悟修同时。可见，无论心学主张的成圣，还是禅学主张的成佛，皆有明理与实践相统一的要求。重视实践、主张明理与实践之合一，是心学与禅学的相通之处。

陆象山的工夫论包括三部分内容，即工夫实践内涵、工夫方便与方法、实证批判理念三部分组成，并分别与禅宗悟修论的三部分内容，即悟修实践内涵、悟修方便与方法、实证批判理念三部分内容，呈现出对应类似性。

## 一、禅宗之悟修实践内涵与陆象山之工夫实践内涵

陆象山（1981）的工夫内涵，体现在其所言做人的各种实践义理中，首先是“堂堂地做个人”，所谓：

若某不识一个字，亦须还我堂堂地做个人。（447）

即使不识字，也可以做一个堂堂正正的人。这可能是受到禅宗的开创者慧能的影响，在第二章中我们已知，慧能即自称不识字。象山（1981）又说：

孩提无不爱其亲，不失本心即大人。（506）

就如孩童无不爱自己的亲人，这是一种未受污染的本然之心。因此，不失本心的人，亦即本心不迷失的人，即为大人。象山（1981）又称其为“无我这般人”，这反映在他的一首的小诗中，即所谓：

仰首攀北斗，翻身倚北辰。

举头天外望，无我这般人！（459）

他的这首小诗源于对禅宗洪州系后人、五台山智通禅师（生卒年不详）所作的偈语进行的改写，智通禅师偈曰：

举手攀南斗，回身倚北辰。

出头天外看，谁是我般人？（释道元，2000：182）

智通禅师之偈，阐发的是证悟自性（空性）之理。陆象山在领会智通禅师偈义的基础上，将智通之偈稍作加工改动，发展形成其儒家的成圣实践内涵，具有了“无我”之本体义，是受到禅宗自性论的影响。“由此可以推想他是看了这一类语录而平时喜欢读此诗（偈）的。但这在当时是极寻常的事。”（徐复观，2004：41）也说明其本心说受到禅宗本心说的影响，并与禅宗的本心说义涵相通，皆指无分别执著之心。如禅宗洪州宗马祖道一的“平常心是道”之说，此“平常心”，即指本心，即无分别执著的清净妙用之心，亦即洪州宗的顿悟无修的内涵，与象山的工夫内涵（本心）义涵相通。只不过象山之本心偏重入世，而道一之本心偏重出世。象山之本心，体现出对禅宗本心之义的发展，将禅宗之本心的妙用之义，发展成为儒家的工夫实践内涵，并与儒家本有的四端之心走向了融合一致。因此而知，象山的本心说，既体现出对孟子之本心说的发展，也体现出对禅宗本心说的发展。

由上可见，陆象山所谓的“堂堂地做个人”、“大人”及“无我这般人”，皆指圣人，即儒家的工夫实践之目标。而象山所言之的“还我”、“不失本心”、“无我”，皆为其工夫实践内涵，可总归于其“不失本心”一句。陆象山的工夫实践内涵，与禅宗顿悟无修之实践内涵（作用见性）具有相通之义，这可能是象山在对禅宗作用见性之义领会的基础上，推理、领悟并形成了其儒家成圣的工夫实践内涵。

## 二、禅宗之悟修方便方法与陆象山之工夫方便方法

陆象山认为工夫方便，皆是对易简工夫之运用，〈与高应朝〉云：

学无二事，无二道……所谓可久可大者，不出简易而已。大抵学者各依其资质闻见，病状虽复多端，要为戕贼其本心则一而已。苟有根本，自能不懈怠不倦。（陆九渊，1981：64）

意思是说，为学的根本宗旨是成就不二中道，也就是成就圣人的道德境界。这一根本确立，就是简易之义。但是由于人的资质（根基）不同，有的人能够悟到即能做到，即理行一致（易简工夫），但有的人只能先明理后践行。但达到的目的相同，都是为消灭其妄心，而恢复其本心。此说与慧能所言相似，且义涵相通，所谓：

法无顿渐，人有利钝。迷即渐劝，悟人顿修。

识自本心，是见本性。（法海，2004：114）

慧能认为，人的自性法身（空有不二中道）是一样的，没有顿渐之分，但人觉悟自性的根基是不同的，有利根、有钝根，因此悟修方法也就有别。慧能与陆象山都承认人的悟性根基不同，因而所使用的实践方法亦有区别。

陆象山心学，主要有三种工夫实践方便，一是以日用处开端为方便，与临济义玄之说相似；二是依赖师友载藉为方便，与慧能之说相似；三是以剥落为方便，与汾山之说相似。

而其工夫实践方法，则与禅宗的悟修实践方法——般若观照相似。

## （一）陆象山的以日用处开端与临济义玄的作用见性

陆象山（1981）说：

圣人教人，只是就人日用处开端。（432）

“就日用处开端”，这是《孟子》及其他儒家经典所没有的，可能是受到洪州宗即心见性的悟修方便的影响，即以日常生活中的言行、人事、物用等方面做工夫。

以日用处开端为方便的方法亦讲求不他求，〈语录下〉云：

汝耳自聪，目自明，事父自能孝，事兄自能弟，本无少缺，不必他求，在乎自立而已。”（陆九渊，1981：408）

由耳自聪、目自明等，而推导或领悟到自能孝、自能弟的自悟自证的自立之举，即重在个人实践，不必依求他人。这种不他求之说，与临济义玄之说相似，所谓：

你若能歇得念念驰求心，便与佛祖不别。（静、筠禅僧，2001：11）

歇，即停止之意。义玄之义为，只要不再有外求之心，当下即等于佛或祖师。

陆象山与临济义玄，皆是指导门人不要有外求之心，即不能有依赖之心，当下即可自成圣人或自成佛、祖。

陆象山的以日用处开端的方便，被朱晦庵斥责为禅学。祖道向朱晦庵转述陆象山的话说：

目能视，耳能听，鼻能知香臭，口能知味，心能思，手足能运动，如何更要存诚持敬？（黎靖德，1994：2798）

这是象山受禅宗作用见性思想发展而来。当祖道向朱晦庵复述完象山的这番话后，朱晦庵即说：“陆子静所学，分明是禅。”（黎靖德，1994：2799）故唐君毅认为，这正是陆象山被朱晦庵攻为禅学之所在，唐君毅（1984）说：

“佛氏则只认那能视、能听、能言、能思、能动底，便是性。”（语类卷百二十六）……

朱子以禅与佛学如此，则随处可见。而祖道所转述象山之言，而去其能孝能弟等语，

则朱子看来固明为禅，而象山若果如是，亦诚为朱子所谓禅也。（253）

禅学的能视、能听、能言、能思等即是性，朱晦庵本来早就熟悉，这正是禅宗作用见性的禅法思想，如临济义玄说：

心法无形，通贯十方。在眼曰见，在耳曰闻，在手执捉，在足云奔。（慧然，2001:611）

临济义玄所阐发的是自性的作用——本心的妙用。陆象山之说，明显受到禅宗作用见性思想的影响，将禅宗所言自性在人身体器官上的作用，借来应用，启发学人明白真心或心即理的道理，这是陆象山受禅学思想影响的又一比较明显之证据。故朱晦庵听完祖道转述象山之语后，不假思索即认为陆学为禅学，可见，朱子对禅宗的作用见性的禅法思想，亦有所了解。

由上而知，陆象山的以日用处开端为方便，与禅宗之作用见性说相似，且义涵相通，是对临济义玄作用见性之说的入世方向的发展。

## （二）陆象山的依赖师友载籍与慧能的依师顿悟、依经顿悟

其一，陆象山的依赖师友之方便

《语录下》云：

不得名师良友剖剥，如何得去其浮伪？而归于真实？又如何得能自省、自觉、自剥落？（陆九渊，1981:464）

师友，即名师或益友。师友可指导自己发现缺点和不足，并启发自身反省觉悟。这是对传统的尊师重道思想的发展，禅宗也重视教师的作用，如慧能说：

善知识，菩提般若之智，世人本自有之，即缘心迷，不能自悟，须求大善知识示道见性。（法海，2004：102）

慧能说明教师（大善知识）具有指点迷津、启发觉悟之作用，其所言大善知识，与象山的“师友”之说相似，且义涵相通。

师友虽然能给与指教，但实践工夫却要靠自己，故象山（1981）又说：

诚以畴昔亲炙师友之次，实深切自反，灼见非外烁，徒以交物有蔽，沦胥以亡，大发愧耻。自此鞭策駑蹇，不敢自弃。（45）

经过师友的指导启发，再深切反省自身，觉悟非为外烁之至道，进而大发惭愧与羞耻之心，鞭策自己，不敢懈怠，成就道业。这是说明，尽管需要师友的切磋引导，但是落实到实践中却要靠自己，这与慧能的不依外之善知识，而识内之善知识的实践方法相通，所谓：

若取外求善知识，望得解脱，无有是处。

识自心内善知识，即得解脱。（法海，2004：184）

慧能之义说明，外之善知识（老师），不能代替学人修行，老师教导学人实践方法，但学人只能靠自身的切身实践，方可成就自心之内的善知识，从而得以解脱成佛。

但陆象山主张不能盲信盲从师友，〈杂著〉云：

欲取决于师友，师友之言亦不一，又有是非当否，若不能择，则是泛从。（陆九渊，1981：263）

虽然需要师友的指导切磋，但也要有选择师友的智慧。这与禅宗的选择善知识的理念相通，如慧能说：

何名大善知识？

解最上乘法，直示正路，是大善知识，是大因缘。所为化道，令得见性。（法海，2004：182）

慧能指明，所谓大善知识（老师），是能解最上乘法者。这是慧能所指明的大善知识的标准，即选择大善知识，就要看其是否能通最上乘法，若能精通最上乘法，就能为学人指示修行正路，并能使学人见性成佛。

陆象山的择从师友的理念与禅宗选择善知识的理念相通，皆是对师友标准提出的要求，即要择明师益友，亦即对圣贤之道有修养的人。此为其易简工夫的方便之一。

其二，陆象山的依赖典籍之方便

首先是不反对读书。朱晦庵常跟人指责陆象山受禅学影响重，重践履而不重读书，朱晦庵说：

公们都被陆子静误，教莫要读书，误公一生！（黎靖德，1994:2978）

朱晦庵认为陆象山不教学生读书，使学生学不到知识，是误人子弟、误人一生。对此，陆象山（1981）辩解说：

人谓某不教人读书……何尝不读书来？只是比他人读得别些子。（446）

陆象山之意是：其教人读书是教人不要执著文字，要会读书，而不是一概反对读书，只不过他指导学生读书的方法，与朱晦庵等人指导学生广学多闻，注重外求、不重内心修养的读书方法不一样。

其次是要会读书。〈语录下〉云：

精读书，着精采警语处，凡事皆然。（陆九渊，1981:467）

陆象山所言“精读书”，应是指圣贤典籍，而非其它书籍，并善于领悟书中的精句义理，即道德义涵。由此可见，陆象山的读书主张，亦为其简易工夫的一种方便。

以上陆象山的不反对读书与会读书的态度，与慧能不执著文字、不离文字的为学态度相通，所谓：

谤法，直言不用文字。

既云不用文字，人不合言语；言语即是文字。自性上说空，正语言本性不空。迷[人]

自惑，语言除故。（法海，2004：270）

文字作为一种交往和学习的工具，是人们日常生活和学习所离不开的，是语言的另一种表述方式。禅宗主张不立文字，是教人不执著文字相，并不是要废弃文字，而是善于运用文字。慧能之意，与陆象山不反对读书、会读书的说法相似，且道理相通，皆是一种不执著文字相、不离文字的中道为学主张。而且慧能也教人读《金刚经》，所谓：

善知识，若欲入深心法界，入般若三昧<sup>93</sup>者，直须修般若波罗蜜行，但持《金刚般若波罗蜜经》一卷，即得见性入般若三昧。（法海，2004:170）

《金刚经》能使利根之人直入般若三昧，即成佛境界。慧能此说之意即是要人会读书，反对读书。

以上陆象山阐明的两种工夫方便，皆反映出以无分别执著心之中道智慧，反观实践而达到顿悟顿证的境界，陆象山称之为反而思之，〈拾遗〉云：

义理之在人心，实天之所与，而不可泯灭焉者也。彼其受蔽于物而至于悖理违义，盖亦弗思焉耳。诚能反而思之，则是非取舍盖有隐然而动，判然而明，决然而无疑者矣。（陆九渊，1981:376）

反而思之，即明不变之本心，并以之而反思自身，则是非取舍等分别心不再生起，道德之心呈现。其中的是非取舍之说，是儒家典籍《孟子》或《六经》所没有的，显然是受到禅宗般若观照或遮诠思维（对法）的影响，即以无分别心的不二中道之本心反观妄心，与禅宗之说相似，且义涵相通，如慧能说：

闻其顿教，不假外修，但于自心，令自本性常起正见，一切邪见烦恼尘劳众生，当时尽悟……即是见性。（法海，2004：176）

天之所与，与不加外修，皆指自心的本来面目。本性即天理，本性常起正见，即是破除分别执著心，与反而思之相通。其上述所明示的不外求与无分别心之义，显然是受到了禅宗般若观照或对法的影响，从而发展了孟子的“反身而诚”之说。

陆象山的倚师友载藉之说，不见于儒家的《孟子》等典籍，却分别与慧能所主张的求教善知识顿悟，与持《金刚经》顿悟的两种工夫实践方便之说类似，因此，象山很可能受到了慧能悟修论的影响。

陆象山的以剥落为方便，〈语录下〉云：

---

<sup>93</sup>得到智慧的正定功夫。

人心有病，须是剥落，剥落得一番，即一番清明，后随起来，又剥落，又清明，须是剥落得净尽方是。（陆九渊，1981:458）

这是针对另一类根基学者所使用的工夫实践方便，陆象山的这一工夫实践方便，反映出犹如慧能后人发展出的顿悟渐修的实践方法，如泐山禅师说：

如今初心虽从缘得，一念顿悟自理，犹有无始旷劫习气未能顿净。须教渠净除现业流识，即是修也。”（释道元，2000：142）

这是禅宗泐仰宗泐山禅师所解说的顿悟渐修的方法。即虽一念顿悟自性之理，但因自身的习气不能顿时净除，需要一个修行的过程，最终达到自身的清净成就。泐山的净除现业流识之说，与陆象山的剥落之义相通，皆为先悟后修的渐修工夫。

由上得知，陆九渊的三种工夫方便之说，皆与禅宗各家工夫方便之说极为类似，而且其中渗透的是禅宗的般若观照或对法，象山称之为切记自反。〈年谱〉云：

当时先生与晦庵门徒俱盛，亦各往来问学。……或问：“先生之学自何处入？”先生曰：“不过切记自反，改过迁善。”（陆九渊，1981:502）

当时陆象山座下，也有朱晦庵门下的弟子来此求学。他们有人问，如何才能契入陆学的学门？陆象山回答说，他教人的方法是切记自反。即以道德（本心）反省自我身心，并自觉改正过失。这与慧能所言智慧观照相似，所谓：

自性心地，以智慧观照，内外明彻，识自本心。（法海，2004：186）

慧能之义为，智慧观照即般若观照，即以无分别心反观自我身心。陆象山的切记自反之义，是以道德准则反省自身。陆象山的“切记自反”之说，源于孟子<sup>94</sup>，因象山的道德本体论是受到禅宗自性论的影响，故其切记自反之义，必然掺杂了禅宗的般若观照或对法的成分，故象山的切记自反之说，已不是孟子的“自反”之原意，体现出对孟子“自反”之说的发展。

---

<sup>94</sup>即孟子所谓“有人于此，其待我以横逆，则君子必自反也……”（朱熹，1983：303）

切记自反的目的，是要改过迁善。如何改过迁善？陆象山（1981）说：

道在宇宙间，何尝有病，但人自有病。千古圣贤，只去人病……（395）

若想恢复道德之心，即改过迁善，就要去人病，所谓去人病，即是去除旧习，恢复本心。

〈书〉云：

吾友能弃去旧习，复其本心，使此一阳为主于内，造次必于是，颠沛必于是，无终食之间而违于是。此乃所谓有事焉，乃所谓勿忘乃所谓敬。果能不替不息，乃是积善，乃是积义，乃是善养我浩然之气。真能如此，则不愧古人。（陆九渊，1981:6）

弃旧习、复本心的方法是：无论何时何地，一心存养本心，即切实践行，根除习气，此亦为有事、勿忘、敬、积善、积义、养我浩然之气，皆为成圣的工夫。果能如此，即同古代圣贤。

象山的“去人病”之说，如同慧能的“除三障”之说：

净性于妄中，但正除三障。（法海，2004：216）

慧能教诲学人，若要恢复清净本性成佛，就须除三障（烦恼障、业障、报障），即从根本上断除妄念。

由上得知，陆象山的工夫方便与方法，与禅宗工夫方便与方法非常类似，且义涵相通，其中最明显之处，即是其“目能视，耳能听，鼻能知香臭，口能知味，心能思……”之说，与禅宗作用见性之说极为类似，这正是陆象山被朱晦庵批为禅学的要害之处。由此亦知，陆象山的工夫方便，受到禅宗悟修方便的影响是很有可能的。在禅宗作用见性之方便的基础上，陆象山发展出“事父自能孝、事兄自能弟”<sup>95</sup>的道德实践之方便，这也是朱晦庵所未能认识到的陆学工夫论内涵的重要发展价值所在。

### 三、禅宗之实证批判理念与陆象山之实证批判理念

陆象山的实证批判理念，与禅宗的实证批判理念亦具类似性。由上所述，禅宗悟修论

---

<sup>95</sup>见本论文第四章，页156。

的般若观照或对法，自身具有透析思维与革新批判的特质。陆象山与禅宗相似的实证批判理念，说明易简工夫与顿教法门具有类似的透析思维与革新批判的特质。

陆象山的实证批判理念，主要表现在反对科举制度、反对朱晦庵的道问学，及反对执著经典三个方面，皆呈现出与慧能的实证批判理念的类似性。

### （一）反对科举制度

陆象山（1981）说：

科举取士久矣，名儒巨公皆由此出……而今也以此相尚，使汨没于此而不能自拔，

然终日从事者虽曰圣贤之书，而要其志之所乡，则有与圣贤背而驰者矣。（276）

陆象山之义为：科举取士的制度已经很久了，人们沉溺于此不能自拔，只依靠圣贤之书考试，但其志向却与圣贤之道相悖。陆象山反对科举制度的观念，这与慧能批判佛门执著三皈依的形式，主张“无相三皈依戒”的思想类似，所谓：

善知识，慧能劝善知识皈依自性三宝。

佛者，觉也；法者，正也；僧者，净也。……

凡夫不解，从日至日，受三皈依戒……自性不归依，无所依处。（法海，2004：154）

慧能启发人们明白，真正的皈依三宝是内在的皈依，即皈依自性三宝，即觉（佛）、正（法）、净（僧）。觉，即面对外境不起分别执著，亦即一般皈依仪式中所说的“皈依佛，两足尊”之真义，指实悟实修；正，指实证清净无念之自性，这是佛法之本义与来源；净指自性之妙用，即僧人的净念净行，是为众生之表率。而一般人所认为的皈依三宝，是皈依寺院的外在的三宝，即佛像、佛法（经典）、僧人，这都是著相皈依，是皈依的仪式和形式，而非皈依的目的和意义。这种外在的皈依如鱼龙混杂，魔佛不分，真假难辨，故存在弊端。而内在的皈依则切实体现了皈依的价值。慧能的这种皈依自性三宝之说，与陆象山的反对科举制度的只注重以儒家经典考试，却不懂儒家经典真实之义的理念相通，皆是反对执著

外在的仪式形式，皆主张切实体悟践行圣道。只不过儒家之圣道是内圣外王的道德圣人境界，而禅宗之圣道是含括佛法僧三宝玉义涵的佛道境界。

## （二）反对朱晦庵的道问学



图 7：朱熹与陆象山“鹅湖之会”之地——位于江西上饶市铅山县鹅湖镇鹅湖山麓的鹅湖书院。

陆象山提倡的易简工夫的为学方法，与朱晦庵的为学方法呈截然对立之势。朱晦庵崇尚儒家传统的以研究文字典籍而明理的为学路径，称“道问学”；而陆象山之学则注重实践，即体悟本心，并与现实生活与行为贯通一致，称“尊德性”。这是其受禅宗顿教法门的影响形成的易简工夫。所谓道问学与尊德性，取自于《中庸》二十七章之句：“故君子

尊德性，而道问学，致广大，而尽精微，极高明，而道中庸。”（朱熹，1983:36）

“朱陆相见，最先在鹅湖寺一会。”（钱穆，1998c:337）即历史上著名的“鹅湖之会”，在此次朱晦庵与陆象山的专场会面中，陆象山以诗句，讥讽朱子之学，并称赞自己的学术，所谓：

易简工夫终究大，支离事业竟浮沉。（黄宗羲，1986:277）

陆象山嘲讽朱晦庵研究学问过于琐碎，而自己的易简功夫则注重发明本心，不执著文字知识。朱晦庵为此很不高兴，从此两人的关系也恶化起来。

陆象山反对同时代的朱晦庵的态度，如同慧能批判教下派别的注重研究经典而不注重实修之人，所谓：

莫心行谄曲，口说法直，口说一行三昧，不行直心，非佛弟子。

但行直心，于一切法上无有执著，名一行三昧。（法海，2004:108）

慧能此说，即提醒那些把佛理只讲给信众听，而自己不真正实践的人。只口说而心不行，不是真正的佛弟子。实践的标准是行直心，即面对一切外境，不起任何分别执著，亦即识心见性，亦名一行三昧。这与陆象山的易简工夫相通，皆是注重实践，而不执著语言文字。

### （三）反对学者执著经典

〈语录上〉云：

或问先生何不著书？对曰：“六经注我，我注六经。”（陆九渊，1981:399）

“六经注我”，是讲智者实证境界；智者在实证本心的境界中看六经，六经是在为自己的觉悟境界作注解。陆象山这是将自己置于与六经作者同等的位置上，故说六经注我。说明圣人所证境界是相同的。而“我注六经”，非如一般之人一样的为六经作注，而是在“六经注我”的基础上，即在觉悟的境界中“我注六经”，是阐发六经的真实义，此方为对六经的正确注解。这与那些自己并没有觉悟，却喜欢为六经作注的人大为不同。陆象山反对

执著六经，与第二章中慧能所言的“一切万法尽在自身心中，何不从于自心，顿见真如本性”<sup>96</sup>之说相似，且理念相通，正所谓：“这种对经典的态度，在方法论上和慧能是一致的。慧能的说法，是转经，而不被经转，心迷则被经转，心悟则转经……根本的问题在于心的开悟。”（董群，2001:371）陆象山与慧能之义相通，皆是要求学生打消依赖经典、迷信经典的心理，切实践行易简工夫或顿教法门，证悟本心，方为正道。

由上得知，陆象山的易简工夫，与禅宗的顿教法门类似，具有反传统思想之弊端的特点，以及净化改革传统思想的特色。

由上陆象山的工夫论与禅宗的工夫论比较而明，前者与后者之理论内涵虽具有类似性，但是其各自为学的目标标准不同，前者的为学工夫准则准，是成就偏重入世的儒家圣人，而后者的为学目标标准，则是成就具有出世与入世之圆融智慧的禅宗祖师。因此，陆象山的工夫论，既体现出对孟子工夫论的发展，也体现出对禅宗悟修论的发展

### 第三节 禅宗的教化论与陆象山的教化论



图 8：明正德五年（1510），武宗皇帝所赐“象山书院”四字，书院刻在三峰山西峰峭壁上，至今清晰可辨<sup>97</sup>。

<sup>96</sup>见本论文第二章，页 77。

<sup>97</sup>2019 年 7 月 2 日引自新浪网 [http://k.sina.com.cn/article\\_1934986394\\_73558c9a001001xgl.html](http://k.sina.com.cn/article_1934986394_73558c9a001001xgl.html).

陆象山的教化论由教化宗旨、讲学风格、观机逗教三部分组成，皆呈现出与禅宗教化论的教化宗旨、讲法风格、观机逗教三部分理论的对应类似性。

## 一、禅宗之教化宗旨与陆象山之教化宗旨

陆象山的教化宗旨是“先立乎其大者”，所谓：

此理在宇宙间，未尝有所隐遁天地之所以为天地者，顺此理而无私焉耳。人与天地并立而为三极，安得自私而不顺此理哉？孟子曰：“先立乎其大者，则其小者不能夺也。”人惟不能立乎大者，故为小者所夺，以叛乎此理，而与天地不相似。（陆九渊，1981：142）

“所谓‘先立乎其大’是指先于本心处，当下自觉肯定此本心，为一超越的本心……”（王君妮，1988：57）能够做到先立乎其大者，即能明白天人合一的道理，即不会再迷失，即为君子，反之，若还未先立乎其大者，即还会沦为小人，并与天地之道背道而驰。陆象山虽借助孟子的“先立乎其大者”之说作为其教化宗旨，却与禅宗教化宗旨之说类似，且义涵相契，即：象山的“先立乎其大者”中之“大”，与慧能所言摩诃（大）说法类似，皆指对本性与本心统一之境的觉悟，即陆象山所谓“心即理”之境。但陆象山的“先立乎其大者”之“大”，既具有孟子之“先立乎其大者”之“大”所未有的本体之义，也具有禅宗之“摩诃”所未有的四端之心的义理。因而，陆象山所主张的“先立乎其大者”之教化宗旨，既体现出对禅宗教化论之教化宗旨的发展，也体现出对孟子的“先立乎其大者”之义的发展。

## 二、慧能之讲法风格与陆象山之讲学风格

陆象山的讲学风格，如禅门高僧，〈年谱〉云：

冯元质云：“先生常居方丈。每旦精舍鸣鼓，则乘山莽至。会揖，升讲坐，容色粹然，精神炯然。学者又以一小牌书姓名年甲，以序揭之，观此以坐，少亦不下数十

百，齐肃无哗。首诲以收敛精神，涵养德性，虚心听讲，……每启发人之本心也。

间举经语为证。音吐清响，听者无不感动兴起。（陆九渊，1981：501）

陆象山将自己的居室称为方丈，在讲课之前鸣鼓，“升讲坐，容色粹然，精神炯然”这犹如禅宗高僧讲经前的庄严仪式。讲课时，他首先教学生收敛精神，即集中精力，由当下起，注意培养德性，并虚心聆听。陆象山每次讲课，都是以启发学生明悟本心为目的。他讲课时有时也引经据典，声音洪亮、吐字清晰，使听众皆能受到启悟，并因此感动兴奋。这犹如禅宗六祖慧能讲法的方式及讲法所收到的效果，所谓：

善知识，净心念摩诃般若波罗蜜法。

大师不语，自净心神。（法海，2004：70）

这是慧能讲经开始时的要求，亦可谓“首诲以收敛精神”；即净心。慧能在说法时，以使听众更好的理解法义，亦引经据典，如：

《维摩经》云：“外能善分别诸法相，内于第一义而不动。”（法海，2004：120）

慧能也注意引经据典，以此印证自己讲法并未违背佛意。同时也说明，修行成就者所讲佛理，与佛经经义能够相互印证。而座下信众每次听完慧能讲法，也都会深受启发，甚为赞叹，《坛经》云：

合座官僚道俗，礼拜和尚，无不嗟叹：“善哉大悟，昔所未闻，生佛在此，谁能得知。”（法海，2004：222）

包括地方官员、佛教出家在家信众，听闻慧能讲法后“无不嗟叹”、“昔所未闻”、“生佛在此”，这些非同寻常的赞美之词，应是听众受到启悟后，发自肺腑的感叹！由此看出，慧能每次讲法，与陆象山每次讲课，都能使人明悟道理，因而听众会由衷地赞叹。

由上可见，陆象山因之前的历次光顾佛门、交往禅僧及学佛的经历，以及耳濡目染的禅门高僧的讲法仪式及僧相威仪，使其在讲课时下意识地模仿，从而造致其讲课的形象姿态，宛如一位禅门高僧。

### 三、禅宗之观机逗教与陆象山之观机逗教

以下所述，是陆象山对学生观机逗教的三个例子。从中看出，陆象山的观机逗教方法，犹如禅门高僧接引学人而采用的机锋方法。

#### （一）道无增减

有一晚，陆象山由包敏道陪侍，在月下散步。陆象山禁不住慨叹一声，包敏道问象山为何叹气？象山说：

“朱元晦泰山乔岳，可惜学不见道，枉费精神，遂自耽搁，奈何？”包曰：“势既如此，莫若各自著书，以待天下后世之自择。”忽正色厉声曰：“敏道！敏道！恁地没长进，乃作这般见解。且道天地间有个朱元晦、陆子静，便添得些子？无了后，便减得些子？”（陆九渊，1981:414）

陆象山叹息朱晦庵学不见道，包敏道却建议陆象山著书，待后人抉择。为此陆象山呵斥他，不要执著他和朱晦庵二人，与道相比，人太渺小。人有生死，道无添减。应以见道为要务，不必争执人们之间的水平高低。这如曹山破除学人执著知识（老师）相的机锋方法类似，所谓：

僧问：“如何是沙门相？”云：“尽眼看不见。”“还被搭也无？”云：“若被搭，则不是沙门相。”（静、筠禅僧，2001:284）

这里的沙门之意，同洞山的“知识”，皆指教人学道的老师。曹山说“尽眼看不见”，是指沙门的真义是指每个人的自性，即真空之性。“被搭”即被依赖之意，沙门是自性实证的境界，即无执著的境界，而不是指外在的出家沙门之相，也不可执著出家之沙门。

曹山与陆象山，皆是教导门下，放下执著心，以见道为准则。

## （二）能知是、非，即本心

任职于富阳（今浙江杭州）主薄的杨敬仲，曾向象山请教何为本心？象山即以孟子的四端之心回答他，但杨敬仲一直未明白，到底如何是本心。数次询问象山，象山均同样回答，敬仲终不明白。有个卖扇子诉讼至公堂，杨敬仲公正断案。再次见到象山时，敬仲又问象山如何是本心，这次象山说：

闻适来断扇讼，是者知其为是，非者知其为非。此即敬仲本心。（陆九渊，1981:488）

陆象山说，刚才你断案，是即是，非即是非，这就是你的本心。这次杨敬仲终于明白了何为本心，“敬仲忽大觉，始北面纳弟子礼。”（陆九渊，1981:488）这次的询问机缘，使杨敬仲恍然大悟，开始正式拜陆象山为师。

陆象山对杨敬仲的如此点拨，如同马祖道一启发百丈禅师，所谓：

百丈问：“如何是佛法旨趣？”师（道一）云：“正是汝放身处。”（释道元，2000:94）

当百丈问道一何为佛法真义时，道一回答说正是你放身处。放身即放下私欲、没有执著的自在之身。杨敬仲之问与百丈之问何其相似！陆象山之回答与马祖道一之回答也很相似，都是指心的正用，即没有私欲的心态。能做到自心之正用，即是复其本心。只不过禅宗的复其本心是成佛，而陆象山的复其本心是成就儒家的圣人。

## （三）思《孟子》如镜中观花

徐仲诚特来向象山请教学问，象山教他思考《孟子》的“万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉”之义。仲诚在象山处学习了一月的时间，一天，象山问仲诚：“仲诚思得《孟子》如何？”（陆九渊，1981:488）仲诚回答说：“如镜中观花。”（陆九渊，1981:488）象山对仲诚如此回答，非常赞许，对其左右的人说：“仲诚真善自述。”（陆九渊，1981:428）

仲诚所答“如镜中观花”，是将孟子的反身而诚达到的莫大快乐境界，视为镜中观花，意思是本心如镜，外物如花，不能执著心外之物。若执著外物，即失去本心。禅师多有以

镜比喻本心者，如马祖道一说：

心真如者，譬如明镜照像，镜喻于心，像喻诸法。若心取法，即涉外因缘，即是生灭义。不取诸法，即是真如义。（释道元，2000：596）

马祖道一与徐仲诚，皆以镜喻本心。仲诚所言镜中观花，即镜中之像，虚幻不实。以明镜喻本心，孔孟之学未有，这说明陆象山与徐仲诚皆对禅宗以镜喻本心熟知，仲诚拿来借用，也说明陆学之“本心”说，与禅宗之“心真如”说，义涵相通，陆象山用明镜之喻，发展了禅宗的明镜之喻，即发展为以明镜代指儒家的道德本心，使明镜之喻，有了鲜明的入世之义。

由上举例不难发现，陆象山对学生使用的化导教学，借鉴了禅师观机逗教的方法，使学生由此皆能发明（认识）。袁征（1991）称其为“顿悟教学法”，他说：“禅宗的实际创始人慧能就使用这种办法。他在韶州宣扬‘顿悟法门’，名声很大。……陆九渊在指导学生认识‘本心’时，也常用‘顿悟’教学法。……‘顿悟教学法’的高明之处，就是用最简单的刺激准确地点出问题的关键，使学生能选到正确的思维模式，实现大跨度的认识飞跃。”（78）此说颇为得当，说明陆象山的教学法，确受到禅宗教学法的影响。

上述而知，陆象山的教化宗旨、教学门风、观机逗教等教化论内涵，皆呈现出与禅宗教化论内涵的相似性，但是其教导学生的目的，是为引导并培养偏重入世的儒家圣贤，而非如禅师教化学人，重在引导培养过出家生活的禅门僧才。正如张学强（1999）所说：“虽然其受禅学影响较大，与禅学有许多相似之处，但这并不影响陆九渊教育思想的儒学性质。”（71）因此，陆象山的教化论，既体现出对孟子教化论的发展，又体现出对禅宗教化论的发展。

#### 第四节 小结

综上所述，陆象山心学的三部分理论与禅宗的三部分理论，具有极其类似性，即陆象

山的道德本体论与禅宗的自性论之义涵相契；陆象山的工夫论与禅宗的悟修论义涵相通；陆象山的教化论与禅宗的教化论之内涵相似。“纵观心学体系，不难看出陆学亦儒亦释的双重倾向。”（王新莹，2009：67）陆象山心学与禅宗心性论的对应类似性，不局限于与禅宗某一宗派或某一个人的理论的类似性，而是在慧能及其后人马祖道一、临济义玄、石头希迁、洞山曹山、契嵩等几位禅师的心性论中，皆具对应类似性，尤其是与禅宗作用见性、即心即佛的心性论的对应类似特征明显，这是因为禅宗作用见性或即心即佛的思维理路，与孟子的四端之心、尽心知性知天之说，思维理路相通，故对于本就精通禅理，且有意建立心学的陆象山来说，其受禅宗心性论之影响而建立并形成心学，也在情理之中。“陆九渊的思想和禅学应该是有渊源的，尤其在修养方法上，他摆脱不了与禅学的干系，禅学对陆九渊思想的影响是肯定的。”（邢舒绪，2003：85）至于朱晦庵说：“子静一味是禅。”（陈来，2006：110）此说未免过于偏激，不符合陆学之事实。但是陆象山心学与禅宗心性论毕竟各自思想归属不同，即前者归儒学，后者归佛学，因此，前后二者之理论，必定存在相异之处，二者之异总结如下：

陆象山以孟子的各种观点，作为自己的理论基点，如道德论中的孟子的良知良能说、四端之心说等；工夫论中的孟子的“道在迩而求诸远，事在易而求诸难”及“求放心”等；教化论中的孟子的“先立乎其大者，则其小者不能夺也”等。但在陆象山的心学理论中，其道德本体论呈现出对禅宗自性论的吸收，即借用了契嵩的“心即理”之说；工夫论呈现出对禅宗的般若观照或对法的汲取；教化论则呈现出对禅宗教化论中的机锋教学方法的借鉴，此正所谓：“陆九渊正是融合了先秦孟子学说及禅宗思想，建立了‘心学’逻辑结构，与程朱‘道学’并雄学林……”（童辰，1995：55）虽然陆学受禅宗心性论的影响证据不很明显，但是禅宗心性论对陆学的影响也是不能一概否认的，正如许卿彦（2011）所说：“禅宗对陆九渊是有一定的影响和启发的，陆九渊也是吸收了禅宗的某些思想而创立了自己的‘心学’之路。”（91）

在陆象山奠立的较为成熟的心学理论的基础上，经过历代的发展，直到明代时，陆象山心学被另一心学大家——王阳明继承，并发扬光大，形成为王阳明心学。王阳明心学亦具有与禅宗心性论的对应类似性及理念相异的内涵；这将在下一章中加以论述。

## 第五章 禅宗心性论与王阳明心学

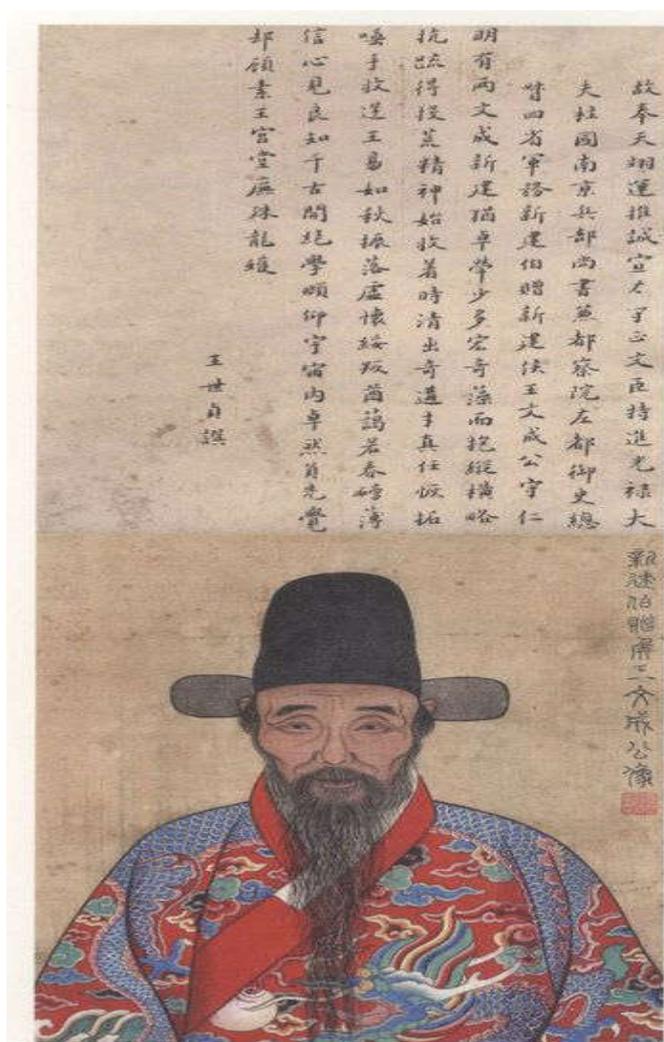


图9：清·沈俊绘《新建伯赠侯王文成公像》（绍兴博物馆藏）

王阳明<sup>98</sup>心学，又称王学、阳明学，是在陆象山心学的基础上发展而成，是陆王心学的集大成者。

“与大多数宋明理学家一样，王阳明经历了一个出入佛老、返本儒家的曲折求学历程。”

（王磊，2013:357）以下我们即来了解王阳明出入佛门、研究禅学的经历，及其辟佛卫道的理念。

<sup>98</sup>王阳明，名守仁，字伯安，号阳明。浙江绍兴府余姚县（今宁波余姚）人，“他不仅是一位伟大的思想家、哲学家，也是一位杰出的军事家、政治家，可谓集立德、立功、立言之‘三不朽’于一身。”（汪克、刘立夫，2015:75）王阳明是宋明理学的重要人物之一，也是明代理学的重要创始人之一。明代理学发展出两大学派，一是白沙学派，以陈献章（1428-1500）为鼻祖，其著名弟子有湛若水（1466-1560）、梁储（1451-1527）等人；一是姚江学派，以王阳明为鼻祖，其著名弟子有王畿（1498-1583）、钱德洪（1496-1574）等人。

首先，就王阳明出入佛门的经历而言，这在王阳明的诗篇中有所表现，如《王阳明全集·王文成公文钞序》中，收录王阳明关于佛门的诗歌九十余首，有〈游牛峰寺四首〉、〈夜宿无相寺〉、〈无相寺三首〉、〈化成寺六首〉、〈移居圣果寺二首〉等<sup>99</sup>，涉及寺、庵等佛教场所近 40 处，有著名的北京龙泉寺、虎溪龙兴寺、庐山东林寺、镇江金山寺、杭州胜果寺、九华山化城寺等，这些佛教场所有的并没注明名称，各分布在北京、湖南、江西、江苏、浙江、贵州、广西等七省市，从中还可看出，阳明往返较多之地是佛教名山——安徽九华山，其并作〈九华山赋〉<sup>100</sup>。王阳明出入佛门场所的数量、次数及相关诗作，都胜过了其心学前人陆象山。

另据《王阳明与禅》云：

日本久须本文雄谓阳明好游佛寺，足为其深染禅学之证。据其所调查，阳明的确参访佛寺四十间。此等佛寺分散在中国各部之八行省。其无明文记其访问者，或另有四十余处。当其四十九岁时曾游佛寺十三次，每次留宿一二星期（王阳明の禅的思想研究第五章）。日本学者遂以此种旅行为阳明好禅之实据。殊不知游山玩水，乃我国文人之通习，并不足为参禅之证。阳明或经其地，或须休息，实与其学术思想无关也。查阳明居寺最久八个月，然此乃其年三十二时尚未弃佛归儒之事。此外只有三次，当其年二十三，留五日，三十一、四十二，与五十四岁时，居留一月许。其他只一二来复而已。（陈荣捷，1985:76）

由陈荣捷以上所述看出，阳明出入佛寺场所的数量及出入次数是如此之多，并多次在寺院留住，有一次竟在佛寺居住达到八个月之久，且佛寺分布地域较广。而陈荣捷认为阳明好游佛寺，实与学术思想无关等观点，未免偏颇，不足以使人认同。尽管阳明在三十二岁之后弃佛归儒，但在此之前，其研究佛禅的经历，也一定在其内心留下了烙印。即使其弃佛归儒之后，也发现了禅、儒两家的相通之处，觉得禅宗心性思想确有其价值。因此，无论

<sup>99</sup>参《王阳明全集》第二册，页 720-798。

<sup>100</sup>同上，页 716。

其三十二岁之前，还是三十二岁之后，其出入佛门，都有其目的性（三十二岁之前是一心学禅；三十二岁之后是为发展心学，吸取和借鉴禅宗心性思想）。因此，王阳明的出入佛门之经历，确有其好禅的原因，与其学术思想亦有关联性，其与古代一般文人爱好游山玩水之习是不能等同的。由阳明的心学理论亦可看出，其禅学造诣相当之深，非一般文人所能相比。

就王阳明研究禅学的经历而言，《传习录上》云：

吾亦自幼笃志二氏，自谓既有所得，谓儒者为不足学。其后居夷三载，见得圣人之心学若是其简易广大，始自叹悔，错用了三十年气力。（王阳明，2016：151）

王阳明坦承，自己曾长期研究过佛学。由下论述中我们会明白，其所研究的佛学，即是禅学，亦即禅宗心性论。

其次，是王阳明辟佛卫道的理念。

其一，王阳明的辟佛理念，明显之处有如下几点。

一是批佛不可以治天下。有人问阳明，佛门弟子也讲求修心，为什么他们不能够治天下？阳明回答道：

吾儒养心未尝离却事物，只顺其天则自然就是功夫。释氏却要尽绝事物，把心看到幻相，渐入虚寂去了，与世间若无些子交涉，所以不可治天下。”（王阳明，2016:285）

阳明认为，儒、禅两家的共通之处即在于皆以无善无恶为心之体，养心即是养此心体。差异即在于儒家由无善无恶之心体，引申出心体之道德作用，从而治理天下，并且没有任何执著心，顺其自然地做去。这显然是阳明将禅宗视如只求自利，而不愿意利他的小乘佛教予以批判了，故其认为佛教不可以治天下。殊不知，这种只求自利的思想，也是被大乘佛教（包括禅宗）所批判的。慧能在家亦可成佛的理念，其中即包含了参政者，因此慧能开创的禅宗，并不反对信佛者参政。如果阳明所指佛氏，仅指出家僧人，显然是不恰当的，因为佛教分在家与出家两类信众，作为在家信众，则可以做齐家治国平天下的事业。因此，

王阳明如此片面批判禅宗，是不公正，且带有偏见的。

二是批佛逃避人伦。《传习录下》云：

先生尝言：“佛氏不著相，其实著了相。吾儒著相，其实不著相。”

……

曰：“佛怕父子累，却逃了父子；怕君臣累，却逃了君臣；怕夫妇累，却逃了夫妇。

都是为了个君臣、父子、夫妇著了相，便须逃避。如吾儒有个父子，还他以仁；有

个君臣，还他以义；有个夫妇，还他以别。何曾著父子君臣夫妇的相”（王阳明，

2016:279）

阳明认为，禅宗口口声声说不著相，其实他们的逃避社会人伦，才是真的著相。而儒者不须逃避，顺其自然的做去，即该仁则仁、该义则义，男女该有别即有别。阳明这种批判佛教著相的态度，并非确当，乃一家之言，诚如李承贵（2010）所言：“王阳明对佛教‘不著相’的判断，虽然为许多人津津乐道，甚至成为某些人贬低佛教思维方式的依据，但我们必须认识到，它显然是存在误读之处的。之所以如此，在于阳明完全是拿儒家的基本思想、基本价值作为审视佛教的坐标。”（133）

三是批佛自私自利。《传习录上》云：

问：“释氏于世间一切情欲之私都不染著，似无私心。但外弃人伦，却似未‘当理’”

曰：“亦只是一统事，都只是成就他一个似己的心。”（王阳明，2016:143）

王阳明认为佛教虽然主张不染情欲，即无有私心，但佛弟子们外弃人伦，这是不符合无私之理的，实是出于自私自利之心。而并不像儒家那样具有修身齐家治国平天下的圆满公心。这仍为阳明对禅宗大乘思想的误解和偏见。

其二，王阳明的卫道理念。

王阳明（2016）说：

此良知所以为圣愚之同具，而人皆可以为尧舜者，以此也。是故致良知外无学矣。

自孔孟既没，此学失传几千百年。赖天之灵，偶复有见，诚千古之一快，百世以俟圣人而不惑者也。（450）

王阳明认为，人人皆具良知之性，良知是成圣的准则，故致良知是孔孟之学的精髓，但孟子之后已失传。这是与陆象山相一致的观点。而事实是，王阳明大加鼓吹的致良知之说，正是对陆象山致良知之说的继承发展，《陆九渊集·武陵县学记》云：

良知之端，形于爱敬。扩而充之，圣哲之所以为圣哲也。先知者，知此而已；先觉者，觉者此而已……所谓格物致知者，格此物，致此知也，故能明明德于天下。（238）

所谓致良知，是陆象山将儒家传统的“致知”与“良知”二说的结合。“致知”出现在《大学》中，所谓“致知在格物。”（朱熹，1983:3）而“良知”，出现在《孟子》中，所谓“人之所不学而能者，其良能也。所不虑而知者，其良知也。”（朱熹，1983:360）此正如大西晴隆（2019）认为，阳明所谓的“致良知”，“这是在《大学》的‘致知’中导入《孟子》的‘良知’而得来的。”（57）

王阳明自己也称赞陆象山之学“简易直截，真有接孟子之传。”（王阳明，2016:427）即陆象山堪为孟子之传人。由此可知，阳明自认为其致良知之说，是从孔孟到陆象山以至他本人，一路相传的心学脉络，这正是其道统论。

由上王阳明的辟佛卫道理念看出，其并不愿意与禅学之慧能苟同，其继承了陆象山心学之慧能，并发展了陆象山心学。因此，王阳明对陆象山心学自然认真研究过，也发现了陆学的不足。当九川向其询问陆子之学如何时，王阳明回答道：

濂溪、明道之后，还是象山。只是粗些。（王阳明，2016:274）

阳明之所以能研究观察出陆象山心学的不足——粗些，才使得他要在继承陆学的基础上，将心学继续推进发展，最终完整形成为陆王心学这一新儒学体系。

阳明之学与阳明之教被认为皆历三变，如〈刻文录叙说〉云：

先生之学凡三变，其为教也亦三变：年少时，驰骋于辞章；已而出入二氏；继乃居

夷处困，豁然有得于圣贤之旨；是三变而至道也。居贵阳时，首与学者为“知行合一”之说；自滁阳后，多教学者静坐；江右以来，始单提“致良知”三字，直指本体，令学者言下有悟：是教亦三变也。（王阳明，2016:355）

前三变，所谓阳明之学三变，是指阳明之学道德论的形成过程；后三变，所谓阳明之教三变，则是指阳明之学的工夫论与教化论的形成过程。无论前三变形成的道德论，或是后三变形成的工夫论与教化论，皆呈现出于禅宗心性论的三部分理论（自性论、悟修论、教化论）的极为类似性。“对于禅学，不论是其语言表述的形式，还是其思想意味，阳明都是非常熟悉并能运用自如的，对禅的义理、精神把握具有相当地深度。某种程度上可以说正是由于入禅才使阳明心学成就了自己别具特色的理想人格思想。”（张小明，2010:117）

以下我们即藉助《王阳明全集》，来分析论述王阳明心学的三部分理论，即道德论、工夫论、教化论，并与禅宗心性论的三部分理论展开对应比较，从中发现二者理论之同异。

## 第一节 禅宗的自性论与王阳明的道德论

王阳明的道德论亦为心即理，是对陆象山道德论——心即理的发展。王阳明的道德论亦有两层义涵，即：理与心即理，其所言理，与慧能所言无善无恶类似，其所言心即理，与马祖道一之即心即佛说类似。

### 一、慧能之“无善无恶”与王阳明之“理”

王阳明的理（天理）与性、良知等同义，皆是对于道德本体的解说，皆体现出与慧能无善无恶（自性）之说相契的特点。在第二章中我们已探讨，慧能自性论，是说明自性（无善无恶）具有含藏并随顺一切善恶心识之作用的义涵。以下笔者即对阳明的理（天理）、良知、性分别予以探讨。

## （一）天理

《传习录上》云：

若论出入，则其思虑运用是出，然主宰常昭昭在此，何出之有？既无所出，何入之有？程子所谓‘腔子’，亦只是天理而已。虽终日应酬而不出天理，即是在腔子里。

（王阳明，2016:136）

若有出、入之别，即是有思虑。有出、入之别，即不是主宰（天理），无出、入之别，即是天理，即程颢所说“腔子”，具有终日应酬的作用，应酬有随顺之意，既能应酬善人、亦能应酬恶人，即“腔子”（天理）具有含藏并随顺一切善恶心识的作用。

## （二）良知

“良知是王阳明学说中最根本、最核心的概念，它既是身心之主宰，又是万物之本根，更是道德伦常的先天根据。”（王丽梅，2006:80）

《传习录中》云：

不思善不思恶时认本来面目。此佛氏为未识本来面目者设此方便。本来面目即吾圣门所谓良知。（王阳明，2016：211）

佛教教人在不思善不思恶时，即能认识本来面目，这是针对那些不识本来面目的人所使用的教学方法。佛教所谓的本来面目，阳明认为即儒家所言良知。阳明之前如孔孟、陆象山等，皆无此无善无恶之说，这显然是受其以前学禅经历的影响，而将禅宗的无善无恶之说照搬了过来，宗宝本《坛经》云：

惠能曰：“不思善，不思恶，正与么时，那个是明上座本来面目？”（宗宝，1990:349）

《明道编·序》云：

令看《六祖坛经》，会其本来无物，不思善，不思恶，见本来面目，为直超上乘，以为合乎良知之至极。（黄绾，1959:3）

这是明儒黄绾（1477-1551）对王阳明的良知说，所受六祖惠能不思善不思恶及本来面目之说影响的明确记述。黄绾与王阳明曾频繁交往，且曾依王阳明为师，因此黄绾对王阳明所受《坛经》之影响很了解。

由上得知，阳明受到《六祖坛经》的影响，尤其是其中不思善、不思恶、本来面目之说的影响。阳明所读《坛经》，应是宗宝本《坛经》。“李富华在其所著的《惠能与〈坛经〉》中称元朝《坛经》（宗宝本）为第四种本子，既称宗宝本，又称流布本，是明朝以来流传最广的版本。……它收录于明版诸本《大藏经》中。”（李明山，2011：7）不思善、不思恶、本来面目之说，并不出现于敦煌本或敦煌新本《坛经》中，因此，王阳明受到宗宝本《坛经》及其中的不思善、不思恶、本来面目之说的影响可能最大。《六祖坛经》的无善无恶之说，乃指无分别执著之本性（自性）。因此，阳明的良知说，似禅宗的自性说。

良知有体、有用，即体用一如。

首先，王阳明阐明良知之本体，《传习录下》云：

良知本体原是无动无静的。（宗宝，1990:283）

无动无静，是六祖惠能对自性体之义的一种遮诠<sup>101</sup>之说，《坛经》云：

但识自本心，见自本性，无动无静，无生无灭，无去无来，无是无非，无住无往。

（宗宝，1990:362）

王阳明的良知本体的无动无静之说，又是抄自于《坛经》，其良知本体之义，与六祖惠能的自性体之义无别。王阳明在此又直接照搬自《坛经》之原句，来说明良知本体之义，显然在王阳明意识中，唯有照搬《坛经》之原句，方能切实合理表达其良知本体之义。

其次，王阳明阐明良知之作用。

《传习录下》云：

良知是造化的精灵。这些精灵，生天生地，成鬼成帝，皆从此出……（宗宝，1990:283）

---

<sup>101</sup>遮，是遣其所非，即否定；遮诠，即否定性之说，如“不生不灭、不垢不净、无因无果、无相无为、非凡非圣、非性非相”等否定句式，即为遮诠之说。

又云：

天地万物俱在我良知的发用流行中，何尝又有一物超于良知之外能作得障碍？（宗宝，1990:285）

王阳明所称精灵、发用流行，皆指良知之作用，同六祖惠能的自性之作用义，即上述六祖惠能所谓“何期自性，能生万法”之义。六祖惠能所言万法，即包括了王阳明所言良知的发用流行，所生成的天地万物。由此而明，王阳明的良知之作用义，又是受到六祖惠能自性之作用义的影响而形成。

如上所述，王阳明的良知论的确受到六祖惠能自性论的影响，但由王阳明的“本来面目即吾圣门所谓良知”之说看来，其本来面目之义与六祖惠能的本来面目之义并不相同，而是体现出其在后者之义的基础上的发展，发展为其儒家的道德准则，并体现于王阳明的良知之作用义中。由此而知，尽管王阳明的良知本体与六祖惠能的自性之体义涵相契，但王阳明的良知之作用却与六祖惠能的自性之作用义涵有别；王阳明的良知之作用义，体现出对六祖惠能的自性之作用义的发展。有学者说：“王阳明的‘良知’成为禅宗的‘心’或‘佛性’、‘如来藏’的代名词。……良知与禅宗的本来面目、佛性是等同的。”（李华华，2003:37）这是不确当的，禅宗的自性之体与王阳明的良知本体义虽然相契，但禅宗的自性之作用义却与王阳明的良知之作用义不同，这决定了前者与后者终极理念的不同，前者的终极理念是成就出世之佛；后者的终极理念是成为入世之圣人。

上述而知，王阳明所言良知，虽源于孟子<sup>102</sup>，却受六祖惠能自性义的影响，发展了孟子的良知之义。

对此，古今学者皆有评说，如《鱼堂文集·学术辨上》云：

自阳明王氏倡为良知之说，以禅之实，而托儒之名。（陆陇其，2004:2）

陆陇其认为，阳明的良知之说，有阳儒阴禅之嫌。此种说法并不正确，虽然阳明的本体之

---

<sup>102</sup> 《孟子》云：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。”（朱熹，1983:353）

义与工夫实践理路与禅宗一致，但禅儒终极价值观并不相同。

秦家懿（2011）说：

以良知比“本来面目”，即是指“本体”。这还不算严重。但是肯定“不思善不思恶”却是阳明以前的性理学家尚未说过的话。（149）

秦家懿认为，阳明不仅将其良知之说，比作佛教的“本来面目（本体）”，甚至以慧能的“不思善不思恶”之说，照搬而来，作为其实践工夫，可见阳明借鉴禅家的思想，已到了照搬照用的地步。但是秦家懿认为阳明的良知是指本体，此说是有违阳明之本义的，前述我们已知，阳明的良知本体是指无动无静，阳明的良知有体有用，体即本体，用即本体之作用。

赖永海（1992）说：

人们不妨对照一下王阳明的“良知”与禅宗的“心”或者“佛性”，二者除了称谓上不同，此外，还能有什么区别呢？实际上王阳明本人对此直认不讳，而不像以往的理学家“犹抱琵琶半掩面”，既偷运佛家理论，又显得羞羞答答。（176）

赖永海认为，阳明的“良知”与禅宗的“佛性”，只是称谓不同，而两者之义并无不同。赖永海此说，亦不符阳明本义，赖永海没有认识到，良知与佛性，不仅称谓不同，而且价值理念亦有区别，阳明的良知，发展了禅宗的佛性或心之义涵。

以上学者的说法虽然皆有瑕疵，但他们皆认为王阳明受禅宗心性论的影响较为明显，胜过了以往任何的理学家，这一点是值得肯定和认同的。

### （三）性

《传习录下》云：

性之本体，原是无善无恶的，发用上也原是可以为善、可以为不善的……（王阳明，2016:291）

此处所言性，即是无善无恶之性，正因性之体（阳明称本体）是无善无恶的，即没有善恶之分别心，故其具有随顺一切善恶心识的作用。

上述所言理（天理）、良知、性，其义皆指道德本体，其内涵皆为不思善不思恶（或无善无恶），即无分别之自性，具有随顺一切善恶心识（意念）的作用，这与慧能的自性论之法身义并无二致，所谓：

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。（宗宝，1990:354）

这正是慧能的自性论义涵，即自性具有随顺一切善恶心识的作用。从上得知，王阳明的道德本体论——理，受到慧能自性论的影响较为明显，而且与慧能的自性论之义涵相契合。而王阳明的心即理之说，既体现出对陆象山心即理之说的的发展，也体现出对禅宗自性论的发展。

## 二、马祖道一之“即心即佛”与王阳明之“心即理”

阳明的心即理，其义涵为心与理同体而无分别，《传习录上》云：

心即理也。此心无私欲之蔽，即是天理，不须外面添一分。以此纯乎天理之心，发之事父便是孝，发之事君便是忠，发之交友、治民便是信与仁。（王阳明，2016:125）

心，即是无私欲之心，亦即无对立分别之心，等同天理，故说心即理。孝、忠、友、信、仁，皆是天理的无私之用。阳明此说，是继承陆象山的心即理之说，陆象山（1981）说：

见孺子将入井，而有怵惕惻隐之心者，此理也。可羞之事，则羞之；可恶之事，则恶之者，此理也。是知其为是，非知其为非，此理也。（5）

象山所言惻隐之心、羞恶之心，即儒家道德心的内涵。阳明的心即理说，与陆象山义涵一致，皆指儒家的即体即用、体用不二的道德境界，理为本体，心为正用。阳明将象山心即

理说的更为深刻之义涵——无私欲之心发掘了出来，因此，阳明的“心即理”，是对象山相同之说的发展。

阳明的心即理说，犹如禅宗的即心即佛说，如马祖道一说：

道一每谓众曰：“汝今各信心是佛，此心即是佛心。”（释道元，2000:94）

心即理与心即佛，皆指不二之心，皆是基于本性之作用——心而言。陆、王说心即理，是儒家成圣的准则；而洪州宗说心即佛，是禅宗成佛的准则，皆为作用见性说。

从上述可以看出，阳明的理，与慧能的自性论义涵相契，其心即理说，与洪州宗马祖道一的即心即佛之说类似，道一的即心即佛说，有自性随顺善用成佛之义。阳明的心即理说，体现出与马祖道一的即心即佛之说的相通义涵，并发展了道一的即心即佛说之义，成为其心学的道德思想。

由上所述，王阳明的道德本体论，即理或良知，虽受到禅宗自性论的影响，但由其道德思想而知，仍为偏重入世的儒家成圣准则，体现出对禅宗自性论，即即心即佛说的发展，也体现出对陆象山的心即理说及孟子的良知说的发展。

## 第二节 禅宗的悟修论与王阳明的工夫论

王阳明（2016）指出了他之所以提出心即理说的原因，所谓：

诸君要识得我立言宗旨。我如今说个心即理是如何，只为世人分心与理为二，故便有许多病痛。……故我说个心即理，要使知心理是一个，便来心上做工夫，不去袭义于外，便是王道之真。此我立言宗旨。（296）

阳明认为，世人因执著外在之物，向外物求理，因而将心与理分为两个，而不知在自心上下功夫，方有执著之心，难以消除私欲。这是人们烦恼痛苦（病痛）的根源。而阳明之所以说心即理，为的是使人们知道，心与理是一个，即心不向外求，而只要一心做无私欲的工夫，这便是心即理，即行王道（内圣外王）之准则，此即阳明心学理论的宗旨。此说与

禅宗的心即佛、心佛不二之说相似，如马祖道一说：

凡所见色，皆是见心。心不自心，因色故有心。汝可随时言说，即事即理，都无所碍。菩提道果，亦复如是。（静、筠禅僧，2001：466）

道一之义，是教导门下，自心不要执著外物，万物即与我心同体。若不执著外物，即是即事（物）即理（一心），菩提道果（觉悟成佛），亦即即心即佛。不执著外物，在阳明则说为心即理。因此阳明的心即理，与洪州道一的心即佛之义涵相通。

王阳明（2016）又提出了践行“心即理”的工夫——“知行合一”说，所谓：

知之真切笃实处即是行，行之明觉精察处即是知。知行工夫，本不可离。只为后世学者分作两截用功，失却知行本体，故有合一并进之说。真知即所以为行，不行不足谓之知。（195）

阳明解释道：知之真切实在处即是行，行的正确精准处便是知；知与行本不可分，但是后代学人却将知与行分作两个。阳明的知行合一说，也是为对治人们将知与行一分为二的弊端。阳明的知行合一说，犹如禅宗的即悟即修、悟修一致之实践要求，如马祖道一说：

于心所生，即名为色。知色空故，生即不生。若体此意，但可随时著衣吃饭，长养圣胎，任运过时，更有何事？”（静、筠禅僧，2001:466）

心向外求，即是心生，即执著外相。若觉悟色（外物）即空，即是心悟，即如阳明所言“知”；生即不生，即为心行（修证），如阳明所言“行”。这里的心悟与心行之义涵，与阳明的知行合一之义涵相通，皆为实证心即佛或心即理之义。黄海涛（2002）说：“王阳明的‘知行合一’”学说也是对佛教‘不二法门’（否认客观世界无差别，超越二分法的思维方式）禅学思辩的继承。”（31）此说正是揭示了王阳明知行合一说，受到禅宗的顿悟顿修或顿悟无修的悟修一致的悟修实践准则的影响而形成。阳明所言知、行与禅宗所言悟、修，义涵对应相契，只是说辞不同而已。

王阳明的工夫论，即是围绕“知行合一”之工夫而展开。阳明之工夫论包括三部分，

即工夫准则（致良知）、工夫方便与方法、实证批判理念三部分，皆体现出与禅宗的悟修准则、悟修方便与方法、实证批判理念对应类似的特征。

## 一、临济义玄之作用见性与王阳明之致良知

王阳明声言的工夫实践准则是知行合一，知行合一之内涵则为致良知，即致力于践行良知，亦即实证良知及其道德作用。所谓：

盖良知只是一个天理。自然明觉发见处，只是一个真诚恻怛，便是他本体。故致此良知之真诚恻怛以事亲便是孝，致此良知之真诚恻怛以从兄便是弟，致此良知之真诚恻怛以事君便是忠，只是一个良知，一个真诚恻怛。若是从兄的良知不能致其真诚恻怛，即是事亲的良知不能致其真诚恻怛矣；事君的良知不能致其真诚恻怛，即是从兄的良知不能致其真诚恻怛矣。故致得事君的良知，便是致却从兄的良知。致得从兄的良知，便是致却事亲的良知。（王阳明，2016:223）

真诚恻怛，即真诚恳切，是良知的本体；致良知，即致力于良知的作用之实践，良知的作用有尽孝、尽悌、尽忠等，良知之作用乃因真诚恻怛所致，故只要能做到良知之作用的其中一个，推广而去，良知的其它作用，也自然皆能做到。而真诚恻怛为良知之本体，其与良知是即体即用、体用不二的关系。故此致良知说，体现出的是良知之作用——道德实践。孔令梅（2007）说：“王阳明的良知本体就是一个体用不二的命题，而他的致良知则就是一种直指本心、自见本性的修养工夫。”（29）孔令梅之义，与笔者之义相一致，即：所谓良知，是知良知的即体即用、体用不二之义；致良知是行，是实证良知的即体即用、体用不二之义，即达到本心与本性的统一，犹如禅宗的即悟即修、悟修同时之实践要求。

王阳明的致良知说，与禅宗的顿悟无修之内涵（作用见性之说）相似，如临济义玄说：

道流，佛法无用功处，只是平常无事，屙屎送尿，著衣吃饭，困来即卧。（慧然，2001:14）

义玄此说，与阳明的致良知说不仅相似，且义涵相通。潘桂明（2000）认为：

“致良知”学说与禅宗的“明心见性”思想有着千丝万缕的联系。“致知”二字本来出自《大学》，王守仁把它禅学化，称作“圣教的正法眼藏”，“学者究竟的话头”。他认为，“良知人人皆有”，致良知便可作圣成贤，是故“人皆可以为尧舜”。“良知”在这里实际上成为“佛性”、“如来藏”的代名词。真如佛性既然可以于一念中证悟，则良知也可于刹那间体得。（762）

此说可谓准确。阳明的“致良知”，受到禅宗“明心见性”、“正法眼藏”、“话头”等说辞的明显影响。

阳明的致良知也是对陆象山易简工夫的发展，《传习录下》云：

圣人只是一能之尔。能处正是良知。众人不能，只是个不致知。何等明白简易！”（王阳明，2016:287）

圣人与众人（一般之人）的不同在于圣人能致良知，而众人则不能致良知。就是这么简易！

其与陆象山的易简功夫义涵等同，皆指实证良知的工夫。

## 二、禅宗之悟修方便方法与王阳明之工夫方便方法

### （一）王阳明之工夫方便

受禅宗顿、渐之说的影响，王阳明的工夫方便，亦呈现出利根与钝根两种工夫方便，所谓：

我这里接人，原有此二种。利根之人，直从本原上悟入，人心本体原是明莹无滞的，原是个未发之中。利根之人，一悟本体，即是功夫。人已内外，一齐俱透了。其次不免有习心在，本体受蔽，故且教在意念上实落为善去恶，功夫熟后，渣滓去得尽时，本体亦明尽了。（王阳明，2016：293）

阳明说明他接人的方法有两种，一种是利根之人，此等之人，一悟本体即能实证本体。利根之说，出自于佛教，在禅宗则指具备顿教根基之人。而另一种人，习心重，需要逐步实

践为善去恶的功夫，当用功长久，自然工夫会达到纯熟，习气也就能灭尽，并证得本体。

阳明此说，与曹洞宗之说相似，如洞山（1990）说：

今有顿渐，缘立宗趣。宗趣分矣，即是规矩。……随其颠倒，以缙为素。颠倒想灭，肯心自许。（525）

洞山之义，即是基于顿教法门（宗趣），针对利钝不同根基之人，施与相应的顿、渐方法，使学人能消除分别执著心，证悟自性。阳明所言致良知，如洞山所言“肯心自许”；阳明所言“渣滓去得尽时”，同洞山所说“颠倒想灭”。

慧能虽然大力弘扬顿教法门，但其并不否认有钝根之人存在，对钝根之人要使用渐教法门，因此也就使得禅宗内部不仅发展出即悟即修的法门，如洪州宗、临济宗、石头宗、曹洞宗皆属此类；也发展出顿悟渐修的法门，如菏泽宗、沩仰宗、法眼宗皆属此类。在阳明之前，新旧儒家皆没此利钝（或顿渐）之说，阳明显然是受到了禅宗人有利钝（或顿渐）之说的影响。这由阳明教人的工夫实践方便中，亦可看出其中具有针对利根、钝根的顿渐两种教学方便。

### 1. 利根之方便

利根，即如禅宗的即悟即修、悟修同时的一类根基之人。这表现在直行良知的方便，和在日用处做良知工夫的方便两个方面。

#### （1）端的致良知

阳明有诗曰：

尔身各各自天真，不用求人更问人。但致良知成德业，谩从故纸废精神。乾坤是易

原非画，心性何形得有尘？莫道先生学禅语，此言端的为君陈。（王阳明，2016:794）

每个人自身皆具天真之性，即良知。不用拜师求人，也不用耗费精神研究经典（故纸），只要觉悟心性无污染即可达到致良知。阳明此说具有直行良知之意，似慧能的“直了成佛”之说，即所谓：

菩提自性，本来清净，但用此心，直了成佛。（宗宝，1990：347）

慧能此说，即是直指人心之本性（自性），使人见性成佛、直入佛地。阳明显然是受到了慧能顿悟顿修之说的影响，他也想到别人会认为他这是受到了禅宗悟修论的影响，故其说出“莫道先生学禅语”，此真可谓“此地无银三百两”之说。

## （2）在日用处做致良知工夫

这包括即心之作用致良知，与即物象致良知两个方面。

首先即心之作用致良知，《传习录上》云：

知是心之本体，心自然会知。见父自然知孝，见兄自然知弟，见孺子入井自然知恻隐。此便是良知，不假外求。若良知之发，更无私意障碍……（王阳明，2016:127）

良知是心的本体，即无私欲之体；心即良知的作用，即心自然会达到适宜的表现，即道德表现。心见父母自然知道孝顺，见兄长自然知道恭敬，见小孩落井自然生起同情之心。这便是良知，它不向外求，若向外求，即非良知。良知在显发其应用时，无私欲、无障碍，故皆为正用（善用）。

阳明的这一工夫方便，与禅宗洪州宗的即心识之作用而见性之说相似，如宗密阐述洪州宗禅法的“任心”说之特点，所谓：

言任心者，彼息业养神（或云息神养道）之行门也。谓不起心造恶修善，亦不修道。道即是心，不可将心还修于心；恶亦是心，不可以心断心。不断不造，任运自在，名为解脱人，亦名过量人。无法可拘，无佛可做。何以故？心性之外，无一法可得。故但任心即为修也。（杨曾文，1999:316）

所谓任心，即不起心，既无善恶分别心，亦无造恶修善心。在此无分别执著心之心境下，随缘自在而行，发生妙用。阳明所表现出的这一致良知的工夫实践方便，与宗密对洪州宗任心说的概括，如出一辙，阳明显然是受到了洪州宗即心识之作用、作用见性之说的影响。

其次即物象而致良知，《传习录下》云：

“……可知充天塞地中间，只有这个灵明。人只为形体自间隔了。我的灵明便是天地鬼神的主宰。天没有我的灵明，谁去仰他高？地没有我的灵明，谁去俯他深？鬼神没有我的灵明，谁去辨他吉凶灾祥？天地鬼神万物，离却我的灵明，便没有天地鬼神万物了。我的灵明，离却天地鬼神万物，亦没有我的灵明。如此，便是一气流通的，如何与他间隔得？”（王阳明，2016:298）

王阳明即天地而说明，天地之心即人心，亦即灵明（良知）。天地万物，皆为良知之作用，只因为人有私欲执著，才使得自己的良知被掩盖，使自己与万物有了分别隔阂。而其实人与万物本来一体，皆在良知的畅行妙用中，良知是天地鬼神的主宰。天的高大、地的深厚、鬼神的吉凶祸福，无不是我人良知的作用。即所谓：“在他看来，是主观决定客观，思维决定存在，没有人的认识，也就没有世界。”（梁晓虹，1995：158）此处的灵明之说，是指良知的随顺万物之发用。此为即物象而顿悟良知、致良知的方便。阳明即物象而明良知之说，与石头希迁即物象而见性的悟修方便之说相似，所谓：

万物自有功，当言用及处。（静、筠禅僧，2001:141）

万物之形成的作用之本（用极处），即是自性。王阳明的“灵明”之说，与石头希迁的“用极处”之说相似，皆指本性，希迁称之为道，阳明称之为良知。

上述得知，阳明教授利根之人所使用的工夫实践方便，与禅宗慧能、马祖道一、石头希迁的悟修论，皆具类似性，且义涵相通。

## 2. 渐根之方便

渐根，即如禅宗的顿悟渐修这一类根基之人，对于这类人，使用静坐、读书、事上磨练等方便，使他们最终能够达到致良知。

### （1）静坐

刘君亮要去山中静坐，阳明对其开导说：

汝若以厌外物之心去求之静，是反养成一个骄惰之气了。汝若不厌外物，复于静处

涵养，却好。（王阳明，2016:283）

阳明之义为，若厌外物，即求静，即失去了良知，就会变得骄横懈怠懒惰；不厌外物即是无求，良知即在。在不厌外物、无求的良知状态下去静坐，倒是好的。阳明在此指出的其实为一种顿悟渐修的方法，即在顿悟良知道理的基础上去静坐，并用良知之标准反观修养自身，静坐则成了一种致良知的渐修工夫。倘若不如此，去静坐即是一种执著心在作怪。这与慧能之说相似，所谓：

善知识！何名坐禅？此法门中，无障无碍，外于一切善恶境界，心念不起，名为坐；

内见自性不动，名为禅。（法海，2004:353）

慧能与阳明的静坐观点显然是一致的，皆是基于明悟无分别执著心的基础上而言静坐，二人之义皆为静坐不执著于形式，而主要在于心悟、心行。只不过，慧能的坐禅观，包含顿悟顿修、顿悟渐修两种内涵，而阳明则指明静坐是顿悟渐修的一种方便。

## （2）读书

阳明对于读书的态度方法，与朱晦庵教人读书明理的态度方法不同，也非陆象山教人的精读书，而是在觉悟良知基础上的以读书为渐修的手段之一，阳明（2016）说：

只要良知真切，虽做举业，不为心累。……且如读书时，良知知得强记之心不是，

即克去之；有欲速之心不是，即克去之；有夸多斗靡之心不是，即克去之。如此亦

只是终日与圣贤印对，是个纯乎天理之心。任他读书，亦只是调摄此心而已……（171）

只要真切觉悟良知，即便是为了科举考试，也不会心理压力。即使有压力，亦能自觉观照身心，克服心理压力。良知经过观照，能够发觉自身的各种错误心理，如：强记之心、求速之心、争胜之心，并努力克服去除。唯有如此做功夫，才能与圣贤之心契合，才是纯乎天理之心，读书在阳明看来，成为一种做工夫的手段，即以读书来修养调解本心，从而致良知。

## （3）事上磨练

其一，以失亲之痛为工夫方便

暂住在鸿胪寺的陆澄，忽收到家信，说儿子病危，陆澄为此很悲伤。阳明劝导陆澄说：

此时正宜用功，若此时放过，闲时讲学何用？人正要在此等时磨练。父之爱子，自是至情，然天理亦自有个中和处，过即是私意。……就如父母之表，人子岂不欲一哭便死，方快于心？……天理本体自有分限，不可过也。人但要识得心体，自然增减分毫不得。（王阳明，2016:136）

阳明却教导他借此机会用功，培养致良知的工夫，即对于失亲之痛持中和态度，不可过分悲伤。无论失子之痛还是失去双亲之痛，对一个人来说，都是十分悲伤之事。阳明对陆澄所言，看似不符合人之常情，但细琢磨之，却符合良知之内涵要求。这是一种破除执著心的深刻工夫，此如临济义玄教导学人深刻破相的工夫实践，即所谓：

道流，你欲得如法见解，但莫受人惑。向里向外，逢着便杀：逢佛杀佛，逢祖杀祖，逢罗汉杀罗汉，逢父母杀父母，逢亲眷杀亲眷，始得解脱，不与物拘，透脱自在。  
（静、筠禅僧，2001:22）

临济义玄教导学人，若要修行如法，向里向外都不能执著，不仅逢着佛、祖、罗汉皆杀，即使逢着父母亲眷，也毫不留情，一律皆杀，无有任何牵挂拘束，如此才能解脱生死，得大自在。义玄所言“杀”，即究竟放下之意，不可有任何感情留恋，才符合无分别执著心之自性。

义玄之义，是对自性的无分别执著之内涵的透彻觉悟与认识，从而在实践中以智慧之剑，斩除一切执著心。

其二，以自身职业为工夫方便

阳明的一下属官员，听久了阳明讲学，认为阳明学非常好，但因自己公务繁忙，难以静心学习或实践。阳明听闻后，对他说：

我何尝教尔离了簿书讼狱悬空去讲学？尔既有官司之事，便从官司的事上为学，才

是真格物。如问一词讼，不可因其应对无状，起个怒心；不可因他言语圆转，生个喜心；不可恶其嘱托，加意治之；不可因其请求，屈意从之；不可因自己事务烦冗，随意苟且断之；不可因旁人谮毁罗织，随人意思处之。有许多意思皆私，只尔自知，须精细省察克治，惟恐此心有一毫偏倚，枉人是非，这便是格物致知。簿书讼狱之间，无非实学。若离了事物为学，却是著空。（王阳明，2016:276）

阳明教导这位官员说：要在实际的工作中做格物致知之功，即自我反省克治的工夫，使自己在工作中能够做到公正无私，即是正当的用功。若脱离了工作去学习，这又是一种执著心之生起，即著空，亦即执著良知。由阳明的著空之说看来，是因受禅宗自性说之影响，而形成的一种下意识的说辞。

阳明上述之义为，做学问的关键在于实践，要将格物致知的工夫落实于现实的生活、工作、人际交往等各个方面，而不是逃离现实去不切实际的做学问，而不管其它。否则即是偏离了圣人之道，走入歧途。阳明之说，如慧能教导学人不用出家、在家修行亦可成佛的理念相似，所谓：

世人若修道，一切尽不妨；

常自见己过，与道即相当。

色类自有道，各不相妨恼，

离道别觅道，终身不见道。……

欲得见真道，行正即是道。（宗宝，1990:351）

慧能认为，世人在世间无论从事任何事务，皆不妨碍修道，只要常见自己的过错，即是与道相当。对待各种事物，也不要心生执著，不执著即无烦恼。若想脱离世间，外觅佛道，穷其一生也不见佛道。若想得见真正佛道，在世间心正行正，即是佛道。慧能此说，与阳明教导门生，以自身的职业为省察克治的工夫实践方便之说，可谓一致，皆是一种不离世间事务、无分别执著心的理念。

其三，以对治易怒责人的性格为工夫方便

一学友经常容易动怒，而且往往指责别人，阳明对其警告说：

学须反己。若徒责人，只见得人不是，不见自己非。若能反己，方见自己有许多未尽处，奚暇责人？……你今后只不要去论人之是非，凡当责辩人时，就把做一件大己私，克去方可。（王阳明，2016:281）

这样的人其实在现实中并不少见，可以说这是一般之人共有的缺点。阳明对这一学友告诫道：不要只看别人过错而不知检查自己，要学会反观自省（反己），就会发现自己也有不少不足之处，就不会只看人是非、说人是非了。阳明的这一告诫，等于教导所有有这一缺点的人，并指出了克服这一缺点的方法——反己克私。阳明此说，与慧能教人不见他人非之说相似，所谓：

若真修道人，不见世间过。

若见他人非，自非却是左，

他非我不非，我非自有过。

但自却非心，打除烦恼破……（宗宝，1990:351）

慧能之义为，真正修行佛道的人，是不会看世间之人的过错的，若只看别人的过错，这即是一种过错。他人有过错，我不生气、不指责，倘若我生气、我指责别人，说明我有执著心，这即是我有过错。把自己执著是与非的分别之心，断却并扫除，即是断离了烦恼。慧能此说，与阳明教导学友的反己工夫可谓一致。

由上王阳明的静坐、读书、事上磨练的三种工夫方便看出，皆是顿悟良知的境界，皆与禅宗顿悟之说类似。然而，虽然以上工夫方便与禅宗慧能、义玄、曹山之说有类似性，但慧能、义玄、曹山皆提倡当下即悟即修、悟修同时。而阳明却强调做省察克己的工夫，即顿悟渐修，这又体现出与禅宗菏泽宗、汾仰宗等所倡导的顿悟渐修说类似。

## （二）工夫实践方法

由上阳明的利根与渐根两种工夫实践方便可知，皆体现出与禅宗顿、渐两种实践方法的类似性。阳明所言省察、觉、识、反己，皆是反求诸己的方法，与禅宗悟修方法——般若观照或对法极为类似。阳明的工夫实践方法随物而格，是受《大学》的“格物”之说的影响而来，也体现出与禅宗成就境界的类似性。阳明（2016）说：

随物而格，是致知之功，即佛氏之“常惺惺”，亦是常存他本来面目耳。体段工夫大略相似。但佛氏有个自私自利之心，所以便有不同耳。（王阳明，2016:211）

随物而格，即随顺事事物物而不起分别执著心，即是致知的工夫，亦即阳明所言知行合一。此同于禅宗所说的“常惺惺”。所谓“常惺惺”，“‘常提念头’亦称‘常惺惺’，是禅宗使用的一种修心之法，本意是让修禅者时刻关照念头的起落，摄心入定。这个方法在佛教的‘四禅八定’系统中并不算高深，后来被理学家‘引进’，用以拓展儒学的‘戒惧克治’功夫。”（刘立夫、熊敏秀，2017:123）。至于阳明所说佛氏有自私自利之心，是指禅宗不像儒家，除了讲求修身养性（内圣）之外，还讲求齐家治国平天下（外王）。阳明阐述其工夫理路，照搬照用禅门的词汇“常惺惺”、“本来面目”。

上述王阳明的工夫方便与方法，皆为克治工夫，其实质皆为存天理、去人欲，所谓：

此心无私欲之蔽，即是天理，不须外面添一分。以此纯乎天理之心，发之事父便是孝，发之事君便是忠，发之交友、治民便是信与仁。只在此心去人欲、存天理上用功便是。（王阳明，2016:125）

阳明认为，天理，是无私欲之心，即不须有任何加减的纯粹天理之心，应用到事父上便是孝；应用到事君上便是忠；应用到交友、治民上便是信。能够做到孝、忠、信、仁等人伦道德，即是做到了去人欲、存天理的工夫。因此去人欲、存天理，是阳明提倡的“致良知”之说的践行要求。

禅宗的无善无恶是一种出世的境界，即断除欲望根本——淫欲的境界。由王阳明的生

死之说，可看出其与禅宗的断欲之说内涵相同，所谓：

问“夭寿不二。”先生曰：“学问功夫，于一切声利嗜好，俱能脱落殆尽，尚有一种生死念头毫发挂带，便于全体有未融释处。人于生死念头，本从生身命根上带来，故不易去。若于此处见得破，透得过，此心全体方是流行无碍，方是尽性至命之学。”

（王阳明，2016:286）

有学友问儒家的“夭寿不二”之义，阳明回答之义即如禅学的悟修工夫，即将一切私欲全部舍弃放下，不然就不能断掉贪生怕死的念头，也就不能与本体相融为一。若能将生死识破看透，才是与本体合一，达到畅行无阻，才是尽性至命之学，即夭寿不二。阳明以生死念头解说儒家传统的夭寿不二之说，这显然受到禅宗了脱生死之说的影响，佛教各宗，包括禅宗，皆主张解脱生死或了脱生死，如慧能言：

淫性本是净性因，除淫即是净性身，性中各自离五欲，见性刹那即是真。（宗宝，1990：361）

即断除一切欲望所证的清净本性境界，首先是断掉了欲望之根本——淫欲。淫欲断除，即生死解脱。

由上而明，阳明所言“去人欲”，就如佛教僧侣的实修实证、断除淫欲的工夫，而不同于朱晦庵的“寡欲”之说，所谓：

此寡欲，则是不合当如此者，如私欲之类。若是饥而欲食，渴而欲饮，则此欲亦岂能无？但亦是合当如此者。（黎靖德，1994:2414）

朱子所言“寡欲”，是指要灭除贪美食、美饮、男女不当私欲等过分的欲望，至于饥而食、渴而饮的适度欲，与合乎人伦的男女私欲是可以保留、拥有的。朱子这种存天理、灭人欲的观念，是适合社会大众的，并非如僧侣主义的绝对禁止男女私欲等。

阳明的“存天理去人欲”，同于象山的复本心、去人病之说，所谓：

天理人欲之言，亦不是至论。若天是理，人是欲，则天人不同矣。……《书》云：

“人心惟危，道心惟微。”解者多指人心为人欲，道心为天理，此说非是。心一也，

人安有二心？自人而言，则曰惟危；自道而言，则曰惟微。（陆九渊，1981:395）

象山认为天理与人欲不可分，若加以区分，既天人不能合一，因为心即一心，容纳人与宇宙万物，象山这是针对程朱将天理与人欲一分为二而言。阳明的“存天理、去人欲”与陆象山的“复本心、去人病”，皆为心学的实践工夫内涵，皆为知行合一的工夫，达到的皆是天理与人欲不分的无我境界，与朱晦庵将天理与人欲对立不同。陆象山、王阳明的工夫实践内涵，皆近似禅宗的断淫欲之义。这也是由禅学与心学皆为实悟实修、悟修同时（在心学称为知行合一或致良知）的实践要求所决定的。因而陆象山、王阳明的存天理、去人欲，皆非如朱晦庵的存天理、灭人欲之内涵。这是因朱子不能接受知行合一的工夫，而提出先知后行的工夫，所形成的其天理与人欲之观念，这就注定了他与心学的为学工夫不同，而走了弯路。

### 三、禅宗之实证批判理念与王阳明之实证批判理念

王阳明的实证批判理念，亦与禅宗的实证批判理念非常类似，这是因为阳明也提倡与禅宗顿教法门相类似的易简工夫。阳明的实证批判理念，主要表现在其反对程朱理学思想及反对学者执著经典两方面。

#### （一）反对程朱的思想

阳明反对程朱的思想，主要表现在三个方面。

##### 1. 反对朱晦庵的格物、致知说

其一，反对朱晦庵的格物说

〈大学问〉云：

格者，正也，正其不正以归于正之谓也。正其不正者，去恶之谓也。归于正者，为善之谓也。（王阳明，2016:924）

阳明认为，格是正的意思，是正其不正，即去恶。去恶归正，即谓善，故正即谓格。阳明的格物之义，是指良知的知行合一的实践工夫，是针对朱晦庵的格物说的反驳，如《大学章句集注》云：

“格，至也。物，犹事也。穷至事物之理，欲其极处无不到也。”（朱熹，1983：4）

朱晦庵认为，“至”是“穷”的意思，物犹如事。“格物”等同于“穷究事事物物之理”，其目的是“致知”。

其二，反对朱晦庵的致知说

〈大学问〉云：

“致知”云者，非若后儒所谓充扩其知识之谓也，致吾心之良知焉耳。（王阳明，2016:924）

阳明认为，致知之义，非朱子所言扩充其知识之意，而是在吾人之自心上做致良知的工夫，即实证良知。阳明这是针对朱子致知之说的批驳，朱子在《大学章句集注》云：

致，推极也。知，犹识也。推极吾之知识，欲其所知无不尽也。（朱熹，1983:4）

致，为推求穷究；知，知识。朱子的致知之意是，要扩充自己的方方面面的知识，使自己能够无所不知。

阳明以上对朱子格物、致知之说的批驳，是基于其格物为纠正自我身心、致知为致良知之说的立场而言。即觉悟本心为非善非恶，并且不执著外物，在去恶行善上做工夫，以纠正自我身心。自我身心得以纠正，即是致良知。阳明针对朱子的格物致知思想的批判，与禅宗的自性之义契合，具有对执著与偏见的纠正作用。此与禅宗禅师批判执著外求的理念类似，如马祖道一说：

自性本来具足，但于善恶事上不滞，唤作修道人。取善舍恶，观空入定，即属造作，更若向外驰求，转疏转远。（杨曾文、黄夏年，2008:122）

马祖道一要求学人，要在自心上用功，觉悟自性。自性因为无分别心，故本来清净圆满，

无善恶分别执著，自能心直行正。如果不在觉悟自性上用功，却以分别心，分善分恶，观空入定，皆属造作和外求，是背离自性，渐行渐远。阳明的格物说，与道一的“自性本来具足，但于善恶事上不滞”之说类似；阳明的致知说，与道一的“唤作修道人”之说类似；阳明反对朱子的格物致知说，与道一批判有善恶取舍之心及观空入定的著相修行之人类似。故道一与阳明，都是提倡自悟自修自证本心，这是抓住了根本；都是批判那些不重心悟心行，却向外驰求之人，是舍本逐末，得不偿失。

## 2. 反对程朱将《大学》的“亲民”改为“新民”

朱熹所注释的《大学》版本是过程颐修改过的，与汉代的版本内容有出入。程颐将《大学》中的亲民改为新民，并受到朱熹的赞许，其在注解中写道：

程子曰：“亲，当作新。”……新者，革其旧之谓也。言既自明其明德，又当推以及人，使之亦有以去其旧染之污也。……明德为本，新民为末。（朱熹，1983:3）

对于程颐修改《大学》的亲民为新民，及朱子对此的注释，阳明表示反对，并将新本《大学》的“新民”改回为旧本《大学》的“亲民”，也说明了修改的理由，〈大学问〉云：

明明德者，立其天地万物一体之体也；亲民者，达其天地万物一体之用也。故明明德必在于亲民，而亲民乃所以明其明德也。……“物有本末”，先儒以明德为本，新民为末，两物而内外相对也。……即以新民为亲民，而曰明德为本，亲民为末，其说亦未为不可，但不当分本末为两物耳。……新民之意，既与亲民不同，则明明德之功，自与新民为二。若知明明德以亲其民，而亲其民以明明德，则明明德亲民焉可析而为两乎？先儒之说，是盖不知明德亲民之本为一事，而以为两事，是以虽知本末当为一物，而亦不得不分为两物也。（王阳明，2016:923）

阳明之义为，《大学》中的明明德与亲民是即体即用、体用不二的关系。阳明的明明德之义为证悟道德，故为体；亲民为用。阳明认为，如果说明德为本、亲民为末，这种说法未尝不可，本末本为一体。但是朱子却以明德为本，新民为末，这种说法与其将明德与新民

分开来解释，在义理上存在矛盾，因为朱子解释的新民之义，已将明德与新民分为内外相对之两物，已失去了明明德与亲民原有的一体不二之义。这是程朱不懂明德与亲民是不可分的，故阳明认为程颐将亲民改为新民，及朱子对此的注释，皆为不懂明德与亲民是一体而不可分的，这是阳明决意将新民改回为亲民的原因。只有改回为亲民，才能达到《大学》所言“止于至善”的境界，所谓：

至善者，明德、亲民之极则也。天命之性，粹然至善，其灵昭不昧者，此其至善之发见，是乃明德之本体，而即所谓良知也。至善之发现，是而是焉，非而非焉，轻重厚薄，随感随应，变动不居，而亦莫不自有天然之中，是乃民彝物则之极，而不容少有拟议增损于其间也。（922）

止于至善，即致良知，其内涵为“不容少有拟议增损于其间”，即无分别心，即顿除私欲的境界；而其“是而是焉，非而非焉，轻重厚薄，随感随应，变动不居，而亦莫不自有天然之中”，则是指断除私欲之后的天然妙用。其至善之说，如慧能所言无念，所谓：

无者无何事？念者念何物？无者无二相，无诸尘劳之心。念者念真如本性。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。（宗宝, 1990:353）

慧能所谓“无念”，即如其所言的“念念自见，不失本念”（宗宝, 1990:354）的报身佛的境界，此境界无分别心，是自性的常自在的本来面目，能产生虽随缘万法，却不执著万境的清净妙用。

以上阳明是基于即体即用、体用不二的境界，讲明德、亲民、止于至善的道理，阳明对此的讲解，是否即为《大学》本义？并不见得。大学的“明明德、亲民、至于至善”之说，并非像阳明解释的如此透彻，可能是受到禅宗自性之体用一如之义的影响而作自圆其说的新解释，此是对《大学》原句之义的发展，因为儒学原始经典中，并未见有如禅宗对自性空性之义的遮诠之说。而阳明借自于禅宗的无善无恶或不思善不思恶之说，前者是对

自性之空性的遮诠之说，后者是对自性之空性的悟修方法——遮诠思维（对法）。受禅宗遮诠思想的影响，“只要是儒家的圣人，在他笔下永远是十全十美的，尽管他也说，心里认为不对，即使是孔子的话也不敢认为正确，但事实上他从来没有反对过任何一个儒家圣人，他们说了明显错误的话，最终也会被他解释出正确的意思来。”（马浩宸，2016:17）

阳明将明道、亲民、止于至善三者发展为一体的关系，即一为三、三为一，三位一体，这显然与朱晦庵将三者一分为三，成为割裂、并列的关系不同，即朱晦庵（1983）所谓的“此三者，大学之纲领也。”（3）阳明认为这种说法是不合乎《大学》之本义的。阳明这种批判朱子的思想，同其批判朱子的格物致知说一样，皆是基于良知本体为无善无恶的无分别执著心，而批朱子的有分别执著心。这亦与禅宗诸禅师批判学人以分别执著心修行、外求佛道的批判思想相似，如慧能批判神秀将戒定慧一分为三<sup>103</sup>，所谓：

心地无非自性戒，

心地无痴自性慧，

心地无乱自性定……

自性无非、无痴无乱，念念般若观照，常离法相，自由自在，纵横尽得，有何可立？

自性自悟，顿悟顿修，亦无渐次，所以不立一切法。”（宗宝，1990:358）

神秀的戒定慧之说，尽管并不违背佛教传统的戒定慧三学之说，但却是渐教法门的修学方法，并不符合顿教法门的要求，顿教法门是当下顿悟戒定慧一体不分之义，慧能所言戒定慧，即是基于心无思量分别而生出的戒定慧之根本义，通向成佛之路的捷径通途。而神秀的戒定慧之说，对于上乘根基之人来说，是浪费时间精力和走弯路。朱子将明明德、亲民、至于至善的一分为三的三条目关系，即如神秀将戒定慧一分为三，变成并列的“三学”的关系，皆为走弯路，皆为外求，而不懂以究竟真理反观自我身心、净化身心，方为成佛或成圣的有效实践途径。

---

<sup>103</sup>即神秀的所谓“诸恶莫作名为戒，诸善奉行名为慧，自净其意为定。”（宗宝，1990:358）

### 3. 反对朱晦庵对《大学》八条目的划分及注解

朱晦庵所谓的八条目，即格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下。

朱晦庵（1983）认为：

物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。（4）

格物后即致知；致知后意念诚；意念诚后心端正；心端正后行为正；行为正后能使家庭和睦；能使家庭和睦后，即能治理好国家；能治理好国家后，即能平定天下。

但是，王阳明（2016）认为：

盖身、心、意、知、物者，是其工夫所用之条理，虽亦各有所，而其实只是一物。  
格、致、诚、正、修者，是其条理所用之工夫，虽亦皆有其名，而其实只是一事。  
（923）

故曰：“物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修。”盖其功夫条理虽有先后次序之可言，而其体之惟一，实无先后次序之可分。其条理功夫虽无先后次序之可分，而其用之惟精，固有纤毫不可得而缺焉者。（924）

阳明之义为，格物、致知、诚意、正心、修身为内圣的工夫，齐家、治国、平天下是外王的工夫。能够做到内圣，即能达到外王。故内圣之功是成圣的基础。但格物、致知、诚意、正心、修身虽有先后次序，但其本体皆为天理，即良知，故格物、致知、诚意、正心、修身，皆为良知随其各自应用之机缘，显示其各自之作用表现，即一即五、五即一的关系。五，即格物、致知、诚意、正心、修身；一，即不二之心，亦即良知。王者没有先后次序可言。虽没有先后次序，但其作用皆为适当，无丝毫之差错，是即体即用、体用不二的关系，这是受到禅宗的工夫准则原则原则的影响，对《大学》的格、致、诚、正、身所作出的新解释。

阳明此上之说，仍是批判朱子有分别执著心，而划分为八条目的先后次序，如果没有

分别心，前五条目，即是良知在不同应用机缘情境下，产生的不同作用。齐家治国平天下亦为如此，皆为良知的不同作用之显现。阳明此说，与禅宗心性论的理念相似，如慧能说：

世人自色身是城，眼耳鼻舌是门。外有五门，内有意门。心是地，性是王；王居心上。性在王在，性去王无。性在身心存，性去身心坏。（宗宝，1990:352）

外有五门（眼耳鼻舌身）；内有意门，共六门，犹如一座城的六个城门。心如地，性如王，王居住于地上。性在如王在，性去如王无。这些说法都是比喻，而最终是为了说明：性在即身心存（正），性去即身心坏。性在身心存，是悟；性去身心坏，是迷。悟即身心正，即眼耳鼻舌身意产生正用，亦即成佛的境界。成佛之后的眼耳鼻舌身意（六根）的作用，即无先后次序，只是随其应用机缘，而显示其不同作用而已。

由上阳明明确反对程朱的三条目及八条目之说的态度看来，他认为程颐改动《大学》，朱晦庵注释《大学》，皆不符合《大学》之本义，故其主张恢复《大学》古本，并在〈大学古本序〉中说明道：

旧本析而圣人之意亡矣。……吾惧学之日远于至善也，去分章而复旧本，傍为之释，以引其义。（王阳明，2016:425）

阳明认为古本《大学》才符合圣人之意，即没有分别执著心。阳明并为古本《大学》作注，以引导读者明白，他所注释的《大学》才符合《大学》之本义。

王阳明批判程朱的思想，体现出对陆象山批判朱晦庵道问学思想的发展，即陆、王二人的批判思想，皆受到与禅宗慧能悟修方法——般若观照或对法这一透彻思维见地的渗透影响，而自然生发出的批判弊端危害的理论。慧能的般若观照或对法，是一直觉思维方法，与《中庸》所言的反身而诚之直觉思维法有相通之处，即《中庸》所谓：“诚者，天之道也。诚之者，人之道也。……诚之者，择善而固执之者也。”（朱熹，1983:31）诚之者，即是反身而诚，择善而固执即是持守善念善行，并实证圣人的中庸之道。王阳明批判程朱的为学路径是注重广学多闻，没有掌握精当的实践方法，故他们对经典之改动与注解，必

然带有个人的偏见与弊端，偏离经典本义，从而造成误己误人。

## （二）反对执著经典

〈稽山书院尊经阁记〉云：

六经者非他，吾心之常道也。故《易》也者，志吾心之阴阳消息者也；《书》也，志吾心之纪纲政事者也；《诗》也者，志吾心之歌咏性情者也；《礼》也者，志吾心之条理节文者也；《乐》也者，志吾心之欣喜和平者也；《春秋》也者，志吾心之诚伪邪正者也。……而《六经》之实则具于吾心……而世之学者，不知求《六经》之实于吾心，而徒考索于影响之间，牵制于文义之末，矻矻然以为是《六经》矣。（王阳明，2016:433）

阳明认为，所谓六经，如《易经》、《书经》、《诗经》、《礼记》、《乐记》、《春秋》等六经，是为本心的六种作用，即《易经》说阴阳之道；《书经》讲政治法度；《诗经》为歌咏性情；《礼记》使礼仪有序；《乐记》能带来愉快和平；《春秋》可辨诚伪邪正。世间的学者，只知执著于《六经》之书籍，考究《六经》之文字义理，却不知《六经》实出自吾人之本心。阳明如此解释《六经》，是说明《六经》出自于圣人的道德之心，是圣人为教化大众、服务大众而形成《六经》。人人皆可成为圣人，故人人本心皆具《六经》之智慧，皆可自得自成《六经》。

以上阳明反对执著《六经》之说，是对陆象山批判执著经典思想的发展，与慧能反对执著经典之说类似，所谓：

一切修多罗及诸文字，大小二乘，十二部经，皆因人置。因智慧性，方能建立。若无世人，一切万法本自不有，故知万法本自人兴。一切经书，因人说有。（宗宝，1990:351）

佛、祖为教化众生，故形成为经、论，佛经与祖论，皆出于证成自性的智慧，人人皆可成

佛作祖，即人人皆具证悟自性之智，故不可执著经典，依经解义。

王阳明批判学者执著经典的思想，体现出对陆象山批判执著经典思想的发展。

上述慧能、义玄与阳明之义，皆是反对执著经典，倡导个人要实证自心本性，并指明，经典皆是圣人证得自性之后的智慧流露，是为教化众生服务的。因此，阳明反对执著儒家经典之理念，与禅宗反对执著经典的理念非常类似，这很可能是受到禅宗悟修论的影响而形成的理念。

由上可知，王阳明虽然继承并发展了陆象山批判朱晦庵道问学，及批判学者执著经典的思想理念，但是却没有公开批判科举制度。这也许是出于对明王朝的忠心，使其不便公开批判科举制度，这由其对明王朝忠心耿耿、立下显赫功绩，如肃清盗匪<sup>104</sup>、平定叛乱<sup>105</sup>等，也可看到这一点。明代科举考试的科目四书五经，也须以程朱学派的注释为准，而且程朱学派为官方哲学，冯友兰（1985）说：

官方方面，程朱学派的地位甚至比前朝更为巩固。（367）

尽管王阳明没有公开批判科举制度，但是由其否定和批判程朱理学，大力弘扬心学看来，已将矛头指向了科举取士中的考试内容，即程朱理学的内容。这就说明王阳明批判程朱理学的思想中，已间接地批判明代的科举制度。其不但批判程朱理学思想的错漏，并主张恢复《大学》古本，这实际也是在批判程朱理学思想在误导天下读书人，是对科举制度的更深毒害，着实抓住了明代科举制度的要害。

王阳明的实证批判理念，与陆象山的实证批判理念，前者更具深邃性、批判性，也体现出其对陆象山实证批判理念的发展。王阳明的实证批判理念，与禅宗的实证批判理念更具类似性。

<sup>104</sup>指自正德十二年（1517）二月到正德十三年（1518）三月，王阳明受朝廷任命，为剿灭南安（今福建泉州南安）、赣州（今江西赣州）、汀州（今福建长汀）、漳州（今福建漳州）等地盗匪，所发动的剿除匪患的战役，即漳南战役，横水、桶冈战役，泃头战役。

<sup>105</sup>指宁王朱宸濠于正德十四年六月十四日（1519年7月10日）至七月二十六日（8月20日）所发动的叛乱，王阳明自七月二十日（1519年8月14日）开始，到二十八日（1519年8月22日）结束，彻底平定叛乱。“王阳明的这一言论听起来富有佛教意味，因此引发了学者之间一系列的辩论。……对于王阳明是否真的说过这样有争议的教言，李绂（1673—1750）表示怀疑。之前刘宗周和黄宗羲已经对这一言论的可信度提出了质疑，给了陆王学者们一个退路。但是李绂认为这一说法并无不妥，所以没必要坚持认为王阳明根本不曾说过这样的话。”（黄进兴，2010:86）

由上王阳明的工夫论看出，其与陆象山的工夫论理念相同，即皆为成就儒家入世之圣人，而非如禅学所追求的成佛境界。王阳明的工夫论，既体现出对陆象山工夫论的发展，也体现出对禅宗悟修论的发展。

### 第三节 禅宗的教化论与王阳明的教化论



图 10：王阳明任知县時于青原净居寺内讲学，清道光年间於寺外建阳明书院以示纪念。

王阳明的教化论，分为教化宗旨、教学门风、观机逗教三部分，皆呈现出与禅宗的教化宗旨、门庭施設、观机逗教三部分的对应类似性。

#### 一、慧能之教化宗旨与王阳明之教化宗旨

王阳明的教化论，所受六祖惠能教化论的影响，明显体现于其讲学宗旨“四句教”之义中。王阳明对其弟子钱德洪（1496-1574）与王汝忠（1498-1583）说：

已后与朋友讲学，切不可失了我的宗旨。无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。只依我这话头随人指点，自没病痛。（王阳明，2016:293）

四句教的第一句“无善无恶是心之体”，其中的“无善无恶”，又是照搬自六祖惠能之原句，即六祖惠能所谓：“心量广大，犹如虚空……无是无非，无善无恶，无有头尾。”

（宗宝，1990:350），因而王阳明的心之体，同六祖惠能的心之体（性体），皆为无善无恶之义，此正可谓：“儒家从来都是主张性善论的，只有禅宗才有‘无善无恶’的“性体”之说。”（汪克、刘立夫，2015:77）。第二句“有善有恶是意之动”，同六祖惠能的自性用，即自性能生万法之义，亦即上述六祖惠能的“自性若邪，起十八邪；自性若正，起十八正”之义。第三句“知善知恶是良知”，与第四句“为善去恶是格物”，则是受到上述六祖惠能的“若恶用即众生用，善用即佛用。用由何等？由自性”之义的影响而来，即六祖惠能的“若恶用即众生用，善用即佛用”之说，为觉悟自性；而王阳明的“知善知恶是良知”之说，为觉悟良知。六祖惠能的“善用即佛用”，为实证佛境；而王阳明的“为善去恶是格物”，是实证良知。

由上分析而明，王阳明的四句教，呈现出与六祖惠能的三科法门的相似性，区别即在于，王阳明将“自性”改为了“良知”，体现出对六祖惠能三科法门之说的的发展。由此可见，王阳明的四句教是受六祖惠能的三科法门之影响而形成，其根本影响即在于王阳明照搬了六祖惠能的无善无恶之说，并在此基础上，模仿六祖惠能的三科法门之义，发展成为其讲学宗旨——四句教。

上述可见，王阳明的四句教，如同陆象山的“先立乎其大者”之说，但四句教与“先立乎其大者”相比，其内涵更为丰富细致。

## 二、慧能之因材施教与王阳明之因材施教

阳明的教化门风，呈现出因材施教的特点，所谓：

与人论学，亦须随人分限所及。如树有这些萌芽，只把这些水去灌溉。萌芽再长，便又加水。自拱把以至合抱，灌溉之功皆是随其分限所及。若些小萌芽，有一桶水在，尽相倾上，便浸坏他了。”（王阳明，2016:277）

与人探讨学术，也要依据他的接受能力所及，如同树刚萌芽，只用适量的水去浇灌。树芽

再长，再加适当的水。树从一把粗到双臂合抱，浇水的多少亦随着树木的生长状况来决定。若刚萌芽时，就将一桶水全部浇灌，就会把它浇死了。儒家虽亦有因材施教的传统方法，但端详阳明以上语句，却与禅宗的因材施教之说类似，如慧能说：

若大乘人，若最上乘人，闻说《金刚经》，心开悟解。故知本性自有般若之智，自用智慧，常观照故，不假文字。……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。小根之人，亦复如是。（宗宝，1990：350）

慧能与阳明之说颇为相似，皆主要说明，对于小根之人，只能给与适宜的教导方法。若对其过高要求，是不切实际也不理智的。

由上所知，阳明的教化门风，观其文字，是受到了禅宗因材施教方法的渗透影响。

### 三、禅宗之观机逗教与王阳明之观机逗教

王阳明善于模仿禅宗禅师接引学人的观机逗教之法，启示他人或门下弟子猛然醒悟，如禅师善用的喝、机锋公案。

#### （一）喝

有个禅僧闭关修行三年，不说话、不看人，王阳明上前对僧人喝道：

这和尚终日巴巴说甚么，终日眼睁睁看甚么。（王阳明，2016：1075）

闭关僧人受惊，即起身与阳明对视且对话，阳明问其家中有何人，僧人回答说，有老母在。阳明问他心里还起念吗？他说，不能不起。阳明即对僧人说，爱戴亲人是每个人的本性。“僧涕泣谢。明日问之，僧已去矣。”（王阳明，2016：1075）

本来僧人闭关是严肃的事情，也是受人尊敬的，阳明却仿照禅师之“喝”，使禅僧受惊，且开始既视又语，并接受阳明的开导，流泪致谢，回家去了。可见阳明有识人之智，也说明此禅僧当初闭关修行，并无做好放下一切的思想准备，只是形式上闭关而已，内心尚有牵挂，如此闭关是达不到闭关修行之真正目的的。喝，是禅宗洪州宗系如道一、义玄

善于使用的教学方法，可见阳明受到禅宗“喝”之教学法的影响，并将此方法应用到其儒家的伦理教学中，“这里可以看到在人伦的普遍必然性中开启智慧的阳明如禅机般的点化。”（大西晴隆，2019:55）

## （二）机锋公案

### 1. 人胸中各有个圣人

《传习录下》云：

先生曰：“人胸中各有个圣人，只自信不及，都自埋倒了。”（王阳明，2016:274）

阳明说，人胸中皆有个圣人，只是不自信，故将圣人埋没了。“这与临济宗所谓无位真人的说法相似。”（赵旗，1999：110）即临济义玄所谓：

汝等诸人赤肉团上有一位无位真人，常向汝诸人面门出入。未证据者看看。（释道元，2000：207）

义玄之无位真人与阳明之圣人，其义相通。义玄无位真人是指自性，证得自性则证得无位真人；阳明之圣人是指良知，若自信良知，并致良知，即是圣人。义玄与阳明，皆是教人树立自信心，在此基础上才有实践之动力。

### 2. 尘尾

一学友问阳明，自己用功不得力、难以切合良知怎么办？阳明回答说：

“此亦须你自家求，我亦无别法可道。昔有禅师，人来问法，只把尘尾提起。一日，其徒将其尘尾藏过，试他如何设法。禅师寻尘尾不见，又只空手提起。我这个良知就是设法的尘尾，舍了这个，有何可提得？”（王阳明，2016:287）

“‘我亦无别法可道’，是禅家的话头，表示无法可说，人只自悟自修，这已经明确显现对禅宗方法的融合。”（董群，2001：389）阳明之义为，致良知是一种教人的方便之说，关键在于个人听闻后自心悟、自心行，不要执著在名相上，而不实际践行。禅师以尘尾（拂

子)表示即物见性,当人明白了即物见性的道理后,就与自性契合,而不再执著尘尾之相。禅师不见了尘尾,却空手提起,是启示学人明白,不要执著尘尾的有无,提尘尾与空手提,皆是教人的方便,不要著相。阳明以禅师提尘尾引导学人为例,提示门生,其“致良知”就如禅师的尘尾,只是方便之说,目的是要人们实际悟、行良知,即切实达到存天理、灭人欲的境界。

阳明刚回答完这位学友,又有一学友来问同样的问题:如何用功才能切合良知?于是阳明向旁边故作寻找状,问道:

我尘尾安在?(王阳明,2016:287)

当第二次再有人问如何用功才能得力时,阳明模仿禅师的样子问“我尘尾安在?”也就等于问“我的良知在哪里?”阳明这是直接引用禅师的机锋公案,以尘尾(拂子)再次启发学人觉悟,老师教导学生,只是一种教学方便,关键在于学生亲自去实践致良知的工夫。由《景德传灯录》等记载考察可知,以尘尾为教学方便,此为禅宗洪州宗系禅师所善用,可见阳明受到禅宗此种教学方便的影响。

### 3. 草木瓦石皆有良知

朱本思问阳明,既然人有虚灵、有良知,那草木瓦石之无情之物,也有良知吗?阳明回答说:

人的良知,就是草木瓦石的良知。若草木瓦石无人的良知,不可以为草木瓦石矣。

岂惟草木瓦石为然?天地无人的良知,亦不可为天地矣。盖天地万物与人原是一体,

其发窍之最精处,是人心一点灵明,风雨露雷,日月星辰,禽兽草木,山川土石,

与人原是一体。(王阳明,2016:285)

阳明之义为,人的良知能生能容宇宙万物,故草木瓦石与天地之当体皆为人的良知,故说人的良知即是草木瓦石与天地的良知,这是即无情物象而阐明良知之义涵。良知如同禅宗所言自性,阳明此说,与石头宗系的即物象见性之说相似,如:

（道悟）问（希迁）：如何是禅？师曰：碌砖。又问如何是道？师曰：木头。（释道元，2000:257）

希迁回答学人的问题，皆是即物见性的机锋。所谓禅、道，皆指无分别心之自性。希迁与洞山，皆指示学人，自性能生能容万物，故自性与宇宙万物同体不二，因而碌砖、木头等物象，当体即是自性，这即是即物见性的道理。

#### 4. 见与不见

《传习录下》云：

一友举：“佛家以手指显出问曰：‘众曾见否？’众曰：‘见之。’复以手指入袖，问曰：‘众还见否？’众曰：‘不见。’佛说还不见性。此义未明。”

先生曰：“手指有见有不见，尔之见性常在。人之心神只在有睹有闻上驰骋，不在不睹不闻上著实用功。盖不睹不闻是良知本体，戒慎恐惧是致良知的工夫。学者时时刻刻学睹其所不睹，常闻其所不闻，工夫方有个实落处。久久成熟后，则不须着力，不待防检，而真性自不息矣。岂以在外者之闻见为累哉！”（王阳明，2016:297）

上述禅师的见与不见之机锋，是在指示人们觉悟能见之体——非见非不见（不执著所见之物，即相而离相），即自性。而凡俗之人因有分别执著心，故有见与不见之分别执著。不仅是指眼见之本体为自性，而且六根之作用，眼见、耳闻、鼻嗅、舌尝、身触、意识之本体皆为同一常在之性——自性。对阳明来说，则是借题发挥，即借禅师之机锋，说明能见之本体——非见非不见，即无分别执著心，亦即良知，同时也觉悟眼见、而闻、鼻嗅、舌尝、身触、意识，皆为良知（无分别心）之作用。

由上而明，王阳明对禅宗的洪州宗系与石头宗系禅师善用的喝或机锋等公案谳熟，能够灵活借用发挥，以此而启导门下当下体悟良知，此正可谓：“阳明接引门人时，禅的方式用得不少。”（大西晴隆，2019:55）但是阳明与禅师们教导学人的目的并不一致，而与陆象山的教化目的相一致，即培养儒家所需要的修身齐家治国平天下的圣贤之才，而非如

禅宗注重培养过出家生活的祖师大德。因此，王阳明的教化论，既体现出对陆象山教化论的发展，也体现出对禅宗教化论的发展。

#### 第四节 小结

由上各节的内容，我们可得知，王阳明的道德论、工夫论、教化论三部分理论，皆呈现出与禅宗心性论三部分理论的类似性。

本章我们可得出如下结论：

一、王阳明心学是在陆象山心学理论基础上的发展，即：王阳明的心即理说、致良知说、四句教之说等，皆是基于陆象山理论基础上的发展，相比王阳明的细致论述，陆象山的理论正如阳明所言之“只是粗些”<sup>106</sup>。

二、王阳明心学，不仅限于与禅宗某一宗派或某一禅师心性论的类似性，而是与禅宗慧能及其后人马祖道一、临济义玄、石头希迁、洞山曹山等五位禅师的心性论，皆有类似内涵。但在其中所占比重较大者，与禅宗的开创者慧能心性论最为类似，尤其阳明照搬借用了宗宝本《坛经》的些许原句，可见其心学的形成，受到宗宝本《坛经》的一定影响。

三、王阳明心不仅认为禅学“其妙与圣人只有毫厘之间。”（王阳明，2016:151）也照搬借用了部分禅宗心性论的内容，也说出了不少与禅宗心性论非常类似的话语，这由其道德论、工夫论、教化论中不难发现这一特点。其与禅宗心性论最鲜明的类似之处在于，其搬用了禅宗的无善无恶、本来面目、常惺惺等说辞，即借用了禅宗的自性论思想，藉以说明儒家的道德本体——良知（天理），也重新解释和发展了四书五经的道德思想。阳明心学理论中的关键词语如良知、天理、灵明等，义涵等同，皆指儒家的道德本体，皆与禅宗的“自性”之说类似；而心即理、致良知、知行合一、存天理去人欲等，义涵等同，皆指儒家圣人的道德境界，皆与禅宗的心即理、即心即佛、平常心是道等说类似。而其围绕致

---

<sup>106</sup>见本章，页 178。

良知的工夫实践，则表现出对禅宗顿渐两种实践方法的极为类似性，并体现出对禅宗入世思想的进一步发展，即：王阳明基于与禅宗自性之义相契合的道德本体之义（良知）的基础上，将禅宗入世思想的未尽之意，发展出与儒家的道德境界接轨并行的意义。阳明围绕其“四句教”的教化宗旨，所发展出的教学门风与机锋教学，也表现出比较鲜明的禅化色彩。陈清澜（陈建）（2004）评价阳明学说：“阳明于禅学卷舒运用熟矣，朱子尝谓陆子静却成一部禅，愚谓阳明亦成一部禅矣。”（5）陈清澜认为阳明有着深厚的禅学功底，对于禅学应用自如。正如朱晦庵批陆象山为禅学，陈清澜也认为阳明心学算是一部禅学，此应即是“阳明禅”之说的来源。“会有‘阳明禅’之说的出现，乃因阳明心学的表现形式与禅学太相似了……”（周忆梅，2011：36）此说可谓中肯。由此可见，王阳明心学受禅学影响的迹象，比陆象山更为明显。

四、王阳明心学虽然与禅宗心性论呈现出极为类似性，有受禅宗心性论影响的重大嫌疑，但是即使其心学理论确实受到了禅宗心性论的影响，但其并未被禅宗思想所同化，而是坚守其儒者之信念。张小明（2010）说：“虽然阳明受到了佛禅精神的洗礼，王学与禅有着不可割裂的联系，但他毕竟是儒者，是要‘归本儒家’的。”（119）李春易（2010）说：“王阳明的心学确实是有禅的东西，特别是《坛经》对心学的发展有很大影响，不过就王阳明本人来说，禅是儒学的辅助，他本人对于儒学本来并没有太多的反叛，而且也是个很传统的儒学大家……”（21）张小明与李春易之意，与笔者之意相同，皆指王阳明是有目的借鉴禅宗心性论思想，并未丧失其儒家之理想。因此，王阳明心学即使禅学色彩再浓重，也无法改变其自身为儒者、其心学归儒学这一事实，“所以禅宗还是禅宗，王阳明也还是儒学代表，只是王阳明同时也有着禅学的高深造诣罢了。”（余海，2006:32）

## 第六章 结论

由论文第二章、第三章的论述中看出，禅宗的创立者慧能，及其发展者洪州宗道一、临济宗义玄、石头宗希迁、曹洞宗洞山曹山的心性论的三部分理论，皆反映出其为成佛之三要素，也皆体现出是对大乘佛教自利利他之价值理念的实践与实现，即自性论体现出自利利他之价值理念内涵；悟修论体现出对自利之价值理念的实践与实现；教化论体现出对利他之价值理念的实践与实现。而且慧能及其后人的心性论，皆具有重视入世的中国化特色，这一特色，是禅宗心性论能够在古代占统治地位的偏重入世的儒家思想环境中，得以持续兴旺发展的有利因素，也显示出是对传统佛教及传统禅学思想理念的改革与发展。邢东风（1992）说：“尽管禅宗否定宗教的外在权威和规范而强调主体的独立性体现了一定的人本精神，但是禅宗并没有否定佛教，……相对于旧佛教旧禅学而言，它只是改变了解脱的方法和途径，而没有否认也没有改变佛教信仰者们一致追求的人生理想和实践目标。它是用新的手段形式解决佛教传统的问题，因此禅宗进行的运动不是反对佛教的思想‘革命’，而是佛教内部的思想革新。它改变了佛教，但是同时也给佛教带来了新的生机。”（159）此说可谓是对禅宗心性论义理价值的中肯揭示。慧能及其发展者的心性论所体现出的上述相同义涵，说明其间有着基本的共同特征可寻，为此，我们有必要对禅宗心性论的基本特征予以总结；再则，上述我们已知，禅宗心性论属于大乘佛教思想，大乘佛教思想有三大体系，即中观学系、唯识学系、如来藏学系，禅宗心性论属于其中的哪一种思想体系？有何特色？为此，有必要予以总结。

由论文中的第四章、第五章的论述而明，陆、王二人心学的三部分理论，既皆反映出为成圣之三要素，也皆体现出是对儒家道德思想的利己利人之价值理念的实践与实现，即：陆、王的道德论，皆具具有利己利人的价值理念内涵；陆王的工夫论，皆体现出对利己之价值理念的实践与实现；陆王的教化论，皆体现出对利人之价值理念的实践与实现。由此

看出，陆王心学与禅宗心性论，有着相通的价值理念；陆王心学之所以会受到禅宗心性论的影响，并与后者呈现出对应类似性，这与前后二者有着相通的价值理念有一定的关系，但前后二者的终极价值观不同，故此有必要对前者与后者理论的类似内涵与相异内涵予以总结。

最后，将对本论文的创新与不足之处予以总结。

基于上述所示三类问题，以下将分为三部分内容，分别予以探讨。

## 一、禅宗心性论的基本特征及其大乘佛教思想特色

### （一）禅宗心性论的基本特征

就其基本特征而言，由禅宗心性论的形成与发展看出，禅宗的开创者慧能的心性论，及其后来的发展者洪州宗道一，石头宗希迁，临济宗义玄，曹洞宗洞山、曹山的心性论，尽管各自的发展特色各异，但却一致体现出禅宗的基本要求，禅宗的基本要求主要体现在悟修论方面，即无论是禅宗的创立者慧能的顿悟顿修之实践准则，或是禅宗的发展者的五位禅师的顿悟无修及实悟实修之实践准则，其内涵皆为即悟即修、悟修同时的实践要求。因此，即悟即修、悟修同时的实践要求，是禅宗心性论的基本特征。此正可谓：“禅宗的心性论，实际上是一种实践理论，具有宗教实践的特征。”（蒙培元，1989：63）

### （二）禅宗心性论的大乘佛教思想特色

就其大乘佛教思想特色而言，我们可以确定，禅宗心性论属于大乘佛教思想的如来藏学体系。由论文第二章、第三章我们可知，禅宗心性论，为四卷《楞伽经》的如来藏与藏识结合的如来藏学，这由其自性具有含藏并随顺一切善恶心识之作用的义涵中，即可看出其为如来藏与藏识结合的如来藏学。禅宗从初祖达摩到五祖弘忍的心性思想，皆属于四卷

《楞伽经》的如来藏学<sup>107</sup>，其最明显的表现即在于从达摩到弘忍以至到北宗神秀，皆传授四卷《楞伽经》，这也就是他们在《楞伽师资记》中皆被称为楞伽师的主要原因，也是他们皆被胡适归为楞伽宗<sup>108</sup>的根据来源。但是慧能建立成功的禅宗的如来藏学，并非对四卷《楞伽经》的如来藏与藏识结合的如来藏学的照搬继承，而是体现出对它的发展，正如张国一（2004）所言：“曹溪禅仍是一贯《楞伽》式结合唯识论理体系的如来藏禅。……不过，《楞伽》精神虽未离曹溪，说法性那部，‘清净心’说毕竟是方便说、不了义说，慧能改宗《金刚经》，说“摩诃般若波罗蜜”法性，这才直接而显豁的了义说、究竟说，这自然就成了说法性的正统了。”（389）此处张国一所言“清净心”，即指“自性清净”；其所言“法性”，即同“自性”。张国一此说正是说明，六祖慧能的如来藏义，与四卷《楞伽经》的如来藏义，虽然皆为如来藏与八识结合（如来藏名识藏）的内涵，但六祖慧能的如来藏体性之义为自性空，而不同于四卷《楞伽经》的自性有（自性清净）之义。慧能及其发展者皆以自性之空性指称如来藏体性，代替了四卷《楞伽经》的以自性清净指称如来藏体性。禅宗的自性为空性是大乘空宗的说法，具有自性之本源义与究竟义，是受到《般若经》的影响，是以顿教法门的实践路径所达到的目标；而四卷《楞伽经》的自性清净之说，是大乘有宗的说法，是以渐修法门的实践路径所达到的目标。因此禅宗的如来藏学与四卷《楞伽经》的如来藏学，内涵是不同的。尽管禅宗五祖弘忍发展形成了顿教法门，并提出了内涵为空性的自性之说，但弘忍并没有发展出自性能生三身佛的理念；在家修行亦可成佛的理念；三十六对法的理念等具有出世与入世圆融的心性思想，说明其时的顿教法门发展并不完善。弘忍所行，是渐、顿并传的传法路径，即既依照四卷《楞伽经》传渐修之法，也配合使用《般若经》传顿教法门，但顿教法门并未公开弘传，仍以渐修法门为主，故其禅法思想仍属于四卷《楞伽经》的如来藏学体系。直到慧能接续禅宗六祖法脉并公开弘扬顿教法门后，才昭示顿教法门发展成熟，即中国禅宗得以成功建立。不但没有记载慧能接触

---

<sup>107</sup> 见附录二。

<sup>108</sup> “从达摩以至神秀，都是正统的楞伽宗。”（胡适，2013:220）

并提及过四卷《楞伽经》，而且其公开声称，自己传播的是摩诃般若波罗蜜法，这不但是声明以般若思想为核心的顿教法门发展成功，也说明与之前的主要依据四卷《楞伽经》传法的渐修法门正式脱离；渐修法门在中国禅宗的发展过程中，做为过渡法门的使命已经完成，这从慧能南宗与神秀北宗的分道扬镳亦可看出这一特点。从慧能到后来的马祖道一、临济义玄、石头希迁、洞山曹山等人的心性论，皆属于这一如来藏学体系。禅宗如来藏学的明显特色在于，以即悟即修、悟修同时为实践要求，实证如来藏之空性义理。

由上所示，禅宗心性论的即悟即修、悟修同时的实践要求，既是禅宗心性论的基本特征，也是其如来藏学的基本特色。

## 二、禅宗心性论与陆王心学之类似内涵及相异内涵

### （一）禅宗心性论与陆王学之类似内涵

禅宗心性论对陆象山、王阳明心学，之所以呈现出对应类似性，这是由于陆、王二人，出于发展心学的需要，对禅宗心性论研究、吸取与借鉴的结果。

禅宗心性论与陆象山、王阳明心学的类似内涵，主要体现在禅宗心性论的三部分理论，与陆象山、王阳明心学的三部分理论，具有对应类似性，其具体体现在禅宗自性论与陆、王心学道德本体论义涵之相契性；禅宗悟修论与陆、王心学工夫论义涵之相通性；禅宗教化论与陆、王心学教化论内涵之相似性。以下即分述之。

#### 1. 禅宗心性论与陆王心学道德论之相契内涵

禅宗心性论对陆象山、王阳明心学道德论的对应类似内涵，主要体现在陆象山、王阳明的道德本体论，皆具有无善无恶之体及含藏并随顺一切善恶心识的作用这一义涵；这一道德本体论义涵，与禅宗自性论之义涵相契，使儒家所一直倡导的道德理念，具有了明显的本体之义，及出世与入世的圆融之义，使先秦儒家偏重入世、不谈出世及本体不明的缺陷得以根本解决，使儒家的道德概念具有了形而上学之义，这也是自唐代以至宋明新儒家，

一直在坚持发展解决的根本问题，并且皆受到禅宗心性论的影响。直到陆象山心学的诞生，这一问题才得以更为合理的解决。在陆象山心学的基础上，王阳明将心学发扬光大，新儒家的道德本体论才得以建构成熟。陆象山、王阳明以“理”、“良知”、“性”等表示儒学道德本体（或形而上学）之义，皆是受到禅宗自性论的影响，这就是陆王二人的道德本体论与禅宗自性论，呈现出义涵相契之特点的根本原因。

## 2. 禅宗悟修论与陆王心学工夫论之相通内涵

禅宗悟修论中所倡导的悟修实践方法——般若观照，具有直观思维的特点，这一实践方法，与先秦儒家的直观思维的方法具有相通的特点，前者与后者，皆呈现出专注于一心、没有私心的境界。而禅宗的般若观照方法，其特色在于是基于其形而上学——空性之理，而形成的直观思维方法——般若观照，般若观照具有遮诠思辨的特色，与先秦儒家偏重入世、本体模糊不明的直观思维方法（反身而诚、切记自反等）相比，般若观照显示出的本体之义可谓明显。陆象山、王阳明心学的易简工夫，与禅宗的顿悟顿修工夫极为类似，其因即是陆、王二人的工夫实践，受到了禅宗般若观照或三十六对法的渗透影响所致。既然陆、王二人的道德本体论皆受到禅宗自性论的影响，陆、王二人的工夫实践受到禅宗般若观照或三十六对法的影响，也就成为必然。在陆、王二人的工夫论中即呈现出这种影响特点，如正文所述的陆象山的“目能视，耳能听，鼻能知香臭……”之说；王阳明的“莫道先生学禅语，此言端的为君陈”之说等，皆表现出受禅宗的般若观照或对法影响渗透的明显迹象。虽然陆、王二人有时仍用到儒家传统的反身而诚、返求诸己、自反等工夫实践之词汇，但已不是其原始之义，皆含有了禅宗的遮诠思维（或对法）的思辨色彩，并皆体现出顿悟本体之意。可见，陆、王二人，皆发展了其前人的工夫论，到王阳明时，发展完善了心学的工夫论。因此，受到禅宗悟修论的影响，这是陆象山、王阳明心学之工夫论，皆呈现出与禅宗悟修论义涵相通之特点的主要内因。

## 3. 禅宗教化论与陆王心学教化论之相似内涵

陆象山、王阳明等人的教化论，皆表现出与禅宗教化论的相似色彩，如陆象山的教化论，由其教学门风看出，陆象山讲学表现出如禅门高僧一样的讲学风格，并将自己的居室称为“方丈”，而且其在教导门人时，善于模仿禅师的机锋教学，如此这般看来，陆象山的教化论亦受到禅宗教化论的渗透影响。王阳明的教化论受禅宗教化论渗透影响的征象更为显著，其教化宗旨〈四句教〉照搬了禅宗的“无善无恶”、“话头”等说，其观机逗教的方法，更是体现出喝、机锋公案等如禅师观机逗教方法的影响。不难看出，陆象山、王阳明二人之教化论，皆呈现出与禅宗教化论相似之特点。

## （二）禅宗心性论与陆王心学之相异内涵

由上所述，禅宗心性论的最高明之处在于，慧能及其后人，将心性论建立在其对传统佛教般若思想，即自性空义的觉悟认识基础上，结合中国本土的入世理念（道德思想）予以发展，不仅打破了世人对佛教所言空义的误解，也使人们明白到般若思想是人类心灵深处所具备的根本智慧，其具有遮诠思维之特质。慧能正是运用般若思想及其般若观照（遮诠思维）方法，结合中国本土入世思想及其直观思维方法，将印度传来的偏重入世的禅法思想，发展成具有出世与入世圆融义涵的心性论，体现出对佛法思想的中国化发展。其心性论义涵，既包含有自性能够随顺佛家的善识而成佛的义涵，亦包含有随顺儒家的善识而成圣的义涵，这就呈现出禅宗的成佛理念与儒家之成圣理念，具有相通之内涵，禅宗如慧能所言“善用即佛”（法海，2004：262），儒家如《中庸》所言“诚之者，择善而固执之者也”（朱熹，1983：31）之义，即呈现出这一相通特点。新儒家为发展传统儒学的需要，在研究借鉴禅学理论时，正是发现了禅宗心性论所表达的这一义理，也发现了禅宗重视入世的思想理念之价值，并皆予以儒学化发展。因此，陆象山、王阳明的心学理论，既分别表现出对其儒学前人思想的继承发展，也分别体现出对禅宗心性论入世思想的继续发展。如果说洪州道一的心性论，是基于对慧能心性论中所含有的有情之心识作用的发展，石头

希迁的心性论是基于对慧能心性论中所含有的自性之能容、能生无情物象之作用的发展，而陆王心学，则是基于对慧能心性论中所具有的重视入世之理念的儒学化发展，到王阳明心学时，这一重视入世的思想理论已发展为新儒家所理想的成圣境界。正如冯友兰（1985）说：

在某种意义上，可以说新儒家是禅宗合乎逻辑的发展。（309）

综上所述，禅宗的三部分理论与陆象山、王阳明心学的三部分理论具有类似性，是由于禅儒两家心性思想相互影响的结果，先是儒家的入世思想影响到禅宗入世思想的发展，后是禅宗心性论的出世思想对新儒学道德本体论思想之建构发展产生了影响；进而，禅宗的悟修论与教化论，也分别对陆王的工夫论与教化论产生了对应性的渗透影响，这种影响到陆象山心学形成时，达到成功阶段；而到王阳明心学形成时，则达到成熟阶段，这就是陆、王二人之心学，之所以皆呈现出禅学色彩，且被人指斥为禅学之根本原由所在。陆王心学的道德论，虽然受到禅宗自性论的影响，但其道德论之义涵，却发展为偏重入世的儒家成圣之道德准则，体现出对禅宗自性论的发展；陆王的工夫论，虽然受到禅宗悟修论的影响，但其工夫论理念，乃是为成就偏重入世的儒家之圣人，体现出对禅宗悟修论的发展；陆王的教化论，虽然受到禅宗教化论的影响，但其教化目的是为培养儒家所需要的修身齐家治国平天下的圣贤之才，体现出对禅宗教化论的发展。故此而知，陆王心学尽管受到禅宗心性论的影响，而陆、王二人，只是为了借鉴后者，为发展其心学理论为目的。总之，陆王心学理论，既体现出是对禅宗心性论的发展，又体现出是对其前人儒学理论的发展。

禅宗心性论，虽然具有与儒学相通的重视入世的理念，但其理论毕竟是源于偏重出世的佛教思想，是基于出世而谈入世，是对传统佛教思想的发展，故禅宗心性论，终归于佛学之范畴。而陆王心学，“虽然也像禅宗一样追求人性的升华，但并不追求个人的避世成佛，而是要‘致良知’，去实现‘齐家、治国、平天下’的理想。”（李华华，2003:38）故陆王心学偏重入世、反对出世，属于新儒家思想的一支，其终归于儒学之范畴。因此，禅

宗心性论与陆王心学，分属于不同的思想体系，如赵旗（1999）所言：

禅学是佛学中国化的成熟形态，心学则是新儒学思想体系的成熟形态，它们之间的差异，首先突出地表现在对世界的不同价值判断上，这也是整个佛学和儒学的首要分歧所在。（124）

赵旗之所谓心学与禅学的不同的价值判断，正是指禅儒两家的终极价值观不同。

### 三、本论文的创新与不足

#### （一）创新之处

尽管笔者对禅宗心性论对陆象山、王阳明心学的影响证据不好掌握，但由上述禅宗心性论与陆王心学所呈现出的相契、相通、相似等类似内涵，及陆王心学所分别体现出的对禅宗重视入世之思想的发展看来，后者显然是受到了前者的一定影响，尤其是陆、王二人皆有的学禅经历，及陆、王二人各自心学理论中照搬的禅宗心性论的原句，亦可说明，陆王心学受到禅宗心性论的影响之事实，是不可抹杀的。正如余英时（2013）对此所言：

象山、阳明自然不是禅，但象山之后有杨慈湖，阳明之后又有王龙溪，则显然都流入禅，这是决不能以偶然视之的。（57）

此义正是说明，陆、王二人正因皆受到了禅宗心性论的影响，才导致其后人在下意识中流入禅境中。这也是本论文在对于禅宗心性论与陆王心学的平行研究中，不可避免的涉及到前者对后者之影响的话题，或其中显现出前者对后者的影响痕迹，这并不违背平行研究的要求，也被平行研究所允许，正所谓：“平行研究与影响研究，从某种意义上说，是不能截然划分开的，它们二者之间不但有着继承与发展的问題，而且血肉相连，难解难分。”（曹顺庆，2005：217）因而可知，平行研究中有影响研究的内容属于正常现象。由此亦说明，笔者选择借鉴比较文学的平行研究理论，将禅宗心性论与陆象山、王阳明心学进行平行研究，是客观而正确的选择。并对禅宗心性论与陆象山、王阳明心学之平行研究，采取三分

法，且相互对应，即将禅宗心性论的自性论、悟修论、教化论之三分，对应陆象山、王阳明心学的道德论、工夫论、教化论之三分，进行类比与对比。此三分法，既揭示出前者与后者彼此产生过影响，而形成相类似的理论内涵；也揭示出前者与后者之终极价值观相异的理论内涵。

上述说明，采取三分法，对禅宗心性论与陆王心学进行平行研究，是本论文的创新之处。本论文之写作方式，或许能对以后学者在相关领域进行平行研究及写作，带来启发和参考，这是本论文的意义所在。

## （二）不足所在

本论文之不足在于，关于禅宗心性论对陆王心学之影响方面，证据不充分，且不易把握；这也是目前难度较大的、颇具挑战性的一个研究课题。笔者寄希望于未来对相同或相近课题有研究志趣的学者，能够将禅宗心性论对陆王心学影响之证据，作更深入之探讨，以弥补这一研究缺陷。

## 引用文献

### 一、古籍

道玄（1934/1990），《续高僧传》，《大正藏》50册，台北，新文丰出版公司。

陈建（2004），《学部通辨》，《钦定四库全书·子部》，北京：紫禁城出版社。

程颢、程颐（1981），《二程集》，北京：中华书局。

洞山良价（1934/1990a），《玄中铭并序》，《大正藏》47册，台北：新文丰出版公司。

洞山良价（1934/1990b），《宝镜三昧》，《大正藏》47册，台北：新文丰出版公司

洞山良价（1934/1990c），《功勋五位颂》，《大正藏》47册，台北：新文丰出版公司

杜朏（1934/1990），《传法宝纪》，《大正藏》85册，台北：新文丰出版公司。

孤峰智璨（1972），《中印禅宗史》，台北：海潮音社。

郭凝之（1934/1990），《袁州仰山慧寂禅师语录》，《大正藏》47册，台北：新文丰出版公司。

黄宗羲著，沈善洪主编（1986），〈宋儒学案〉，《黄宗羲全集》，第5册，杭州：浙江古籍出版社。

黄绾（1959），《明道编》，北京：中华书局。

惠洪（1975-1989），《禅林僧宝传》，《卍续藏经》137册，东京：株式会社国书刊行会。

慧然（2001），《临济录》，郑州：中州古籍出版社。

胡居仁（2004），《居业录·卷七》，《钦定四库全书·子部》，北京：紫禁城出版社。

鸠摩罗什（1934/1990），《大智度论》，《大正藏》25册，台北：新文丰出版公司。

曠藏主（1994），《古尊宿语录》，北京：中华书局。

静、筠禅僧（2001），《祖堂集》，郑州：中州古籍出版社。

法海集，林光明、蔡坤昌、林怡馨编译（2004），《敦博本六祖坛经及其英译》，台北：嘉

- 丰出版社。
- 陆九渊（1981），《陆九渊集》，台北：里仁书局。
- 黎靖德（1994），《朱子语类》，北京：中华书局。
- 罗钦顺（1990），《困知己》，北京：中华书局。
- 柳宗元（1979），《柳宗元集》，北京：中华书局。
- 陆陇其（2004），《三鱼堂文集》，《钦定四库全书·集部七》，北京：紫禁城出版社。
- 王阳明著、马晨浩主编（2016），《王阳明全集》，北京：线装书局。
- 契嵩（1934/1990），《镡津文集》7卷，《大正藏》52册，台北：新文丰出版公司。
- 求那跋陀罗（1934/1990a），《楞伽阿跋多罗宝经》，《大正藏》16册，台北：新文丰出版公司。
- 求那跋陀罗（1934/1990b），《大法鼓经》，《大正藏》9册，台北：新文丰出版公司。
- 释道元（2000），《景德传灯录》，成都：成都古籍书店。
- 神秀（1934/1990），《大乘无生方便门》，《大正藏》85册，台北：新文丰出版公司。
- 释净觉（1934/1990），《楞伽师资记》，《大正藏》85册，台北：新文丰出版公司。
- 瞿昙般若流支（1934/1990），《正法念处经卷》，《大正藏》17册，台北：新文丰出版公司。
- 文益（1994），《宗门十规论》，《卍续藏经》110册，台北：新文丰出版公司。
- 熊琬，（1985），《宋代理学与佛学之探讨》，台北：文津出版社。
- 道一著（2008），《马祖语录》（道一校释），郑州：中州古籍出版社。
- 神会著（1996），《神会和尚禅话录》（杨曾文校释），北京：新华书局。
- 叶绍翁（1989），《四朝见闻录》，北京：中华书局。
- 佚名（1934/1990），《历代法宝记》，《大正藏》51册，台北：新文丰出版公司。
- 宗密（1934/1990），《禅源诸论集都序》，《大正藏》48册，台北：新文丰出版公司。
- 宗密（1975-1989），《圆觉经大大疏释义钞》第3卷，《卍续藏经》137册，东京：株式会

社国书刊行会。

宗宝（1934/1990），《六祖大师法宝坛经》，《大正藏》48册，台北：新文丰出版公司。

周密（1983），《齐东野语》，北京：中华书局。

朱熹（1983），《四书章句集注》，北京：中华书局。

智昭（1934/1990），《人天眼目》，《大正藏》48册，台北：新文丰出版公司。

## 二、专书

蔡日新（2001），《千崛百崎洪州禅》，台北：慧炬出版社。

曹顺庆（2002），《比较文学论》，成都：四川出版集团 四川教育出版社。

曹顺庆（2006），《比较文学教程》，北京：高等教育出版社。

陈荣捷（1984），《王阳明与禅》，台北：学生书局。

陈来（2006），《宋明理学家年谱续编》，北京：北京图书馆出版社。

程东、薛冬（1992），《曹洞宗门禅》，成都：成都出版社。

董群（2001），《慧能与中国文化》，贵阳：贵州人民出版社。

杜继文、魏道儒（2007），《中国禅宗通史》，南京：凤凰出版传媒集团 江苏人民出版社。

范文澜（2002），〈禅宗——适合中国士大夫口味的佛教〉，《名家说禅》，上海：上海社会科学院出版社。

冯友兰（2004），《中国哲学史新编》，北京：人民出版社。

冯达文、郭齐勇（2004），《新编中国哲学史（上册）》，北京：人民出版社。

高旭东、蒋永影（2017），《平行研究·世界文学》，北京：北京大学出版社。

葛兆光（1995），《中国禅思想史-从6世纪到9世纪》，北京：北京大学出版社。

韩凤鸣（2008），《解脱轮——禅宗解脱哲学研究》，北京：宗教文化出版社。

洪修平（2001），《禅宗思想的形成与发展》，南京：江苏人民出版社。

- 侯宏堂（2009），《“新宋学”之建构》，合肥：安徽教育出版社。
- 华梵（1998），《空悟的心性——佛禅的人生智慧》，武汉：武汉出版社。
- 胡亚敏（2004），《比较文学教程》，武汉：华中师范大学出版社。
- 贾益民（1995），《比较文学与现代文艺学》，广州：华南理工大学出版社。
- 赖永海（1992），《佛学与儒学》，杭州：浙江人民出版社。
- 赖永海（2010），《中国佛性论》，南京：江苏人民出版社。
- 李达三、刘介民（1990），《中外比较文学研究》，台北：台湾学生书局。
- 梁晓虹（1995），《禅宗史话》，南昌：江西人民出版社。
- 刘昌元（2002），《文学中的哲学思想》，台北：联经出版公司。
- 麻天祥（2007），《中国禅宗思想发展史》，武汉：武汉大学出版社。
- 牟宗三（2003a），〈心体与性体〉，《牟宗三先生全集 005》，台北：联经出版公司。
- 牟宗三（2003b），〈从陆象山到刘蕺山〉，《牟宗三先生全集 005》，台北：联经出版公司。
- 牟永生（2008），《智慧与解脱 禅宗心性思想研究》，北京：中国社会科学出版社。
- 潘桂明（2009），〈第二卷 隋唐五代卷（下）〉，《中国佛教思想史稿》，南京：江苏人民出版社。
- 潘桂明（2000），《中国居士佛教史》（下册），北京：中国社会科学出版社。
- 钱穆（1998a），《读契嵩〈镡津集〉》，《钱宾四先生全集·中国学术思想史论丛（三）》，台北：联经出版公司。
- 钱穆（1998b），《读智园〈闲居编〉》，《钱宾四先生全集·中国学术思想史论丛（三）》，台北：联经出版公司。
- 钱穆（1998c），《朱子新学案》，《钱宾四先生全集·朱子新学案（三）》，台北：联经出版公司。
- 秦家懿（2011），《王阳明》，北京：生活·读书·新知三联书店。

- 任继愈（2003），《中国哲学史（三）》，北京：人民出版社。
- 释印顺（2010），《中国禅宗史》，北京：团结出版社。
- 唐君毅（1984），〈中国哲学原论原教篇〉，《唐君毅先生全集》卷19，台北：学生书局。
- 田浩（2002），《朱熹的思维世界》，西安：陕西师范大学出版社。
- 徐复观（2004），《中国思想史论集》，上海：上海书店出版社。
- 邢东风（1992），《禅悟之道 南宗禅学研究》，北京：中国人民大学出版社。
- 杨曾文（1999），《唐五代禅宗史》，北京：中国社会科学出版社。
- 杨曾文（2006），《宋元禅宗史》，北京：中国社会科学出版社。
- 杨惠南（1984），《佛学的革命——六祖坛经》，台北：台北时报文化出版公司。
- 杨维中（2007），《中国佛教心性论研究》，北京：宗教文化出版社。
- 余英时（1998），〈清代思想史的一个新解释〉，《中国思想传统的现代诠释》，南京：江苏人民出版社。
- 余英时（2005），《〈论戴震与章学诚〉增订本自序》，《论戴震与章学诚：清代中期学术思想史研究》，北京：三联书店。
- 余英时（2011），《朱熹的历史世界》，北京：生活·读书·新知三联书店。
- 余英时（2013），《中国近世宗教伦理与商人的精神》，台北：联经出版事业有限公司。
- 张国一（2004），《唐代禅宗心性思想》，台北：法鼓文化事业股份有限公司。
- 韦政通（2003），《中国思想史》，上海：上海世纪出版股份有限公司、上海书店出版社。

### 三、翻译著作

- 忽滑谷快天著（2003），《禅学思想史（3）》（郭敏俊译），台北：大千出版社。
- 黄进兴著（2010），《李绂与清代陆王学派》（郝素玲、杨慧娟译），南京：凤凰出版传媒集团。

冯友兰著（1985），《中国哲学简史》（涂又光译），北京：北京大学出版社。

张君勱著（1991），《王阳明》，（江日新译），台北：东大图书股份有限公司。

张君勱著（2006），《新儒家思想史》（程文熙、江日新译），北京：中国人民大学出版社。

大西晴隆著（2019），〈王阳明与禅〉（胡嘉明、毕文龙译），《西南民族大学（人文社会科学版）》，2019年第1期，页52-58。

#### 四、论文集

法缘（2002），〈慧能的顿悟学说〉，《曹溪禅研究》（二），北京：中国社会科学出版社，页185-218。

方立天（1995），〈石头宗心性论思想述评〉，《佛教思想的传承与发展——印顺导师九秩华诞祝寿文集》，台北：东大图书公司，页393-422。

冯友兰（1991），〈论禅宗〉，《禅宗的历史与文化》，台北：新潮社文化事业有限公司。页9-34。

洪修平（2001），〈关于《坛经》若干问题的研究〉，《佛教与历史文化》，北京：宗教文化出版社，页175-198。

胡适（2013），《胡适禅宗研究论文集》，贵州：贵州大学出版社。页182-221。

蒋九愚（2008），〈陆学与禅学之辨〉，《走向世界的陆象山》，北京：人民出版社，页320-333。

戒毓（2011），〈临济义玄对“人”的认识〉，《“首届河北赵州禅、临济禅、生活禅学术论坛”论文集·临济禅研究》，页127-133。

#### 五、期刊论文

曾春海（1986），〈陆象山与禅初探〉，《哲学论集》20期，1986年7月1日，页47-61。

邓国坤、戴黍（2018），〈禅与非禅：象山学争议考证〉，《南昌大学学报（人文社会科学版）》，第49卷第3期，2018年6月，页50-59。

方立天（1994），〈性净自悟——慧能《坛经》的心性论〉，《哲学研究》，1994年第5期。

- 方立天（1995），〈心性论——禅宗的理论要旨〉，《中国文化研究》，1995年冬之卷（总第10期）。
- 方立天（1996），〈儒佛心性论的互动（下）〉，《哲学与文化》，23（12），1996，页2290-2297。
- 方立天（2000），〈论南顿北渐〉，《世界宗教研究》，2000年第1期，页34-48。
- 方立天（2007），〈慧能创立禅宗与佛教中国化〉，《哲学研究》，2007年第4期，页74-79。
- 李明友（1994），〈禅宗与佛教中国化〉，《书城》，1994年第4期，页19-21。
- 李开济（2006），〈马祖道一的禅风格〉，《哲学与文化》，2006年12月（33），页101-116。
- 李昌舒（2006），〈自然与自由——论慧能之自性〉，《安徽教育学院学报》，第24卷第2期，2006年3月，页1-6。
- 李承贵（2004），〈陆九渊佛教观考论〉，《现代哲学》，2004.4，页71-79。
- 李承贵（2010），〈王阳明思想世界中的佛教〉，《中山大学学报（社会科学版）》，2010年第5期，页130-139。
- 李明山（2011），〈《六祖坛经》版本考述〉，《韶关学院学报·社会科学》，第32卷第7期，2011年7月，页5-8。
- 李存周（2015），〈临济义玄禅法解读〉，《阿坝师范高等专科学校学报》，第32卷第3期，2015年9月，页51-55。
- 刘洋、连佩娜（2007），〈禅宗的成因及六祖慧能的创新思想〉，《理论月刊》，2007年第6期，页60-62。
- 刘立夫、熊敏秀（2017），〈从儒佛之辨看阳明心学的真精神〉，《湖南大学学报（社会科学版）》，第31卷第4期，2017年7月，页118-125。
- 蒙培元（1989），〈禅宗心性论试析〉，《中国社会科学院研究生院学报》，1989年第3期，页60-67。
- 单正齐（2009），〈慧能《坛经》的涅槃学说〉，《江淮论坛》，2009.4，页29-35。

- 张学强 (1999), <禅儒之争: 陆九渊教育思想与佛学关系考辨>, 《河北师范大学学报 (教育科学版)》, 1999 年 7 月, 第 1 卷第 3 期, 页 66-72。
- 张卫红 (2005), <从《坛经》看顿教禅法的修持要求>, 《浙江学刊》, 2005 年第 2 期, 页 44-49。
- 赵伟、刘黎红 (2008), <陆九渊与禅学>, 《东方论坛》, 2008 年第 1 期, 页 88-96。
- 葛维春 (2008), <象山心学理论渊源探析>, 《安徽职业技术学院学报》, 2008 年 6 月, 第 7 卷第 2 期, 页 35-40。
- 洪修平 (2006), <石头希迁与曹洞宗的禅法思想特点略论>, 《佛学研究》, 2006, 页 245-249。
- 洪修平 (2011), <《坛经》的人间佛教思想及其理论特色>, 《河北学刊》, 2011 年 11 月, 第 31 卷第 6 期, 页 15-19。
- 黄海涛 (2002), <试论王阳明心学中的佛教思想>, 《学术探索》, 2002 年第 1 期, 2002 年 1 月, 页 30-31。
- 黄德昌 (2007), <马祖道一禅学思想探析>, 《佛学研究》, 2007 年第 1 期, 页 87-92。
- 孔繁 (1996), <慧能‘顿悟’说之评价>, 《世界宗教研究》, 1996 年第 1 期, 页 33-39。
- 童辰 (1995), <理学与中国佛教>, 《江西教育学院学报》, 1995 年第 2 期, 第 16 卷总第 61 期, 页 53-57。
- 万毅 (1996), <宋代云门宗试探>, 《中山大学研究生学刊 (社会科学版)》, 第 17 卷第 2 期, 1996, 页 42-60。
- 汪克、刘立夫 (2015), <阳明心学与佛教禅学的内在关联>, 《求索》, 2015 年 10 月, 页 75-79。
- 王丽梅 (2006), <试论禅学对王阳明心学的影响>, 《宗教哲学》 38 期, 2006 年 12 月 15 日, 页 80-88。
- 王新莹 (2009), <儒释之间——陆九渊哲学性质再认识>, 《郑州轻工业学报 (社会科学版)》,

- 第 10 卷第 1 期, 2009 年 2 月, 页 66-73。
- 王远地 (2010), <“无念为宗, 无相为体, 无住为本”的意义与影响>, 《咸宁学院学报》, 第 30 卷第 3 期, 2010 年 3 月, 页 42-44。
- 伍先林(2010), <试论慧能《坛经》的不二精神>, 《佛学研究》, 2010 年总第 19 期, 页 242-258。
- 伍先林 (2015), <石头希迁的回互禅学>, 《宗教学研究》, 2015 年第 3 期, 页 119-125。
- 吴建明 (2007), <阳明良知学之探析——兼论与慧能心性论之别>, 《鹅湖月刊》, 第 33 卷第 4 期, 总号第 388, 页 36-47。
- 吴颖 (2010), <《坛经》中的心的概念>, 《学海》, 2010.5, 页 81-85。
- 吴正荣 (2010), <慧能的“净土禅”观新论>, 《船山学刊》, 2010 年第 2 期 (复总第 76 期), 页 128-130。
- 张学强 (1999), <禅儒之争: 陆九渊教育思想与佛学关系考辨>, 《河北师范大学学报 (教育科学版)》, 1999 年 7 月, 第 1 卷第 3 期, 页 66-72。
- 张忠利、孙学慧 (2006), <陆学与禅宗本体论比较研究>, 《哈尔滨工业大学学报 (社会科学版)》, 2006 年 7 月, 第 8 卷第 4 期, 页 38-42。
- 张小明 (2010), <浅议王阳明对儒禅的融通>, 《船山学刊》2010 年第 1 期, 页 117-119。
- 周世泉、吴小龙、郭清照 (2008), <本寂与曹洞宗的最后形成>, 《华东理工大学学报 (社会科学版)》, 2008 年 9 月, 第 27 卷第 3 期。页 206-210。
- 王磊(2013), <体用乖离与体用同源——王阳明儒佛抉择之新探>, 《宗教哲学》季刊第 65-66 期, 页 357-364。
- 王学信 (2013), <洞山良价与曹山本寂>, 《书屋》, 2013 年 11 月号, 页 74-77。
- 许卿彦 (2011), <陆九渊对禅学的超越>, 《广西职业技术学院学报》, 2011 年 6 月, 第 4 卷第 3 期, 页 88-91。
- 杨惠南 (1987), <惠能及其后禅宗之人性论的研究>, 《哲学与文化》, 第 14 卷第 6 期, 页

24-36。

余海（2006），〈论王阳明对“禅”的吸收与排斥〉，《新东方》，2006.2，页31-32。

于洋（2015），〈论曹洞宗五位说的哲学思辨性〉，《鸭绿江》，2015年第4期，页1444。

袁征（1991），〈陆九渊顿悟教学法初探〉，《广东社会科学》，1991年第1期，页76-82。

## 六、学位论文

李林杰（2012），《〈坛经〉心性论及其研究方法与湘赣农禅之心境并建》，未出版博士论文，长沙：湖南大学。

阮氏美仙（2014），《〈坛经〉心理道路研究》，未出版博士论文，华中师范大学，武汉。

邢舒绪（2003），《陆九渊研究》，未出版博士论文，浙江大学，杭州。

赵旗（1999），《心学与禅学》，未出版博士论文，西北大学，西安。

代力阳（2014），《陆九渊心学与禅宗思想比较》，未出版硕士论文，黑龙江大学，哈尔滨。

许兆理（1968），《惠能的思想及其渊源与历史背景》，未出版硕士论文，香港中文大学，香港。

李华华（2003），《禅宗心性论的发展历程研究》，未出版硕士论文，安徽大学，合肥。

刘菡（2004），《曹溪禅思想源流略要》，未出版硕士论文，河南大学，开封。

栾文花（2005），《论〈坛经〉心性论的“性相同构”与“修性不二”》，未出版硕士论文，山东大学，济南。

彭德清（2008），《禅宗心性思想之探讨》，未出版硕士论文，玄奘大学，台湾新竹。

孙敏明（2005），《慧能“心性论”及其美学意义》，未出版硕士论文，浙江师范大学，浙江金华。

王娴婷（2008），《七-八世纪的禅宗——印度禅风“转化”为中国禅风的关键期》，未出版硕士论文，佛光大学，台湾宜兰。

王洁 (2015), 《洪州禅“性在作用”思想研究》, 未出版硕士论文, 南京大学, 南京。

许家瑞 (2011), 《中国禅在慧能以后的发展: 以马祖道一禅法为讨论中心》, 未出版硕士论文, 国立中央大学, 台湾。

王君妮 (1988), 《陆象山之心性论》, 未出版硕士论文, 香港中文大学, 香港。

孔令梅 (2007), 《论王阳明心学对禅宗思想的融摄》, 未出版硕士论文, 安徽大学, 合肥。

李春易 (2010), 《阳明心学与佛禅》, 未出版硕士论文, 吉林大学, 吉林。

李杰 (2016), 《临济义玄禅法思想研究》, 未出版硕士论文, 江西师范大学, 南昌。

周叶君 (2004), 《论陆九渊对佛教哲学的融摄》, 未出版硕士论文, 安徽大学, 合肥。

周忆梅 (2012), 《阳明心学与禅学关系之研究》, 未出版硕士论文, 华梵大学, 台北。

周薇 (2014), 《陆九渊援禅入儒的几个问题》, 未出版硕士论文, 重庆师范大学, 重庆。

## 七、英文文献

T. Griffith Foulk (2007), < THE SPREAD OF CHAN (ZEN) BUDDHISM >, 《The Spread of Buddhism》, BRILL, LEIDEN • BOSTON.

Qing MING (2017), 《Huineng' s “Sudden-enlightenment” Path of “No-thought”, “Non-form” and “Non-abiding”》, 3rd International Conference on Social Science and Management (ICSSM 2017), Yunnan Normal University, Kunming, Yunnan, China. Page:304-307.

Siu-chi Huang (1999), 《Essentials of Neo-Confucianism—Eight Major Philosophers of the Song and Ming Periods (Resources in Asian Philosophy and Religion)》, Greenwood Press, USA.

Thomas L. Tang (2012), 《Wisdom as it Illuminates the Metaphysics and Epistemology of Hui-neng in The Platform Sutra》, Unpublished master' s thesis, San Diego State

University, USA.

Wing-Tsit Chan (1962), <How Buddhist is Wang Yang-ming?>, 《Philosophy East & West》 V. 12 (1962), PP. 203-215.

## 附录

### 一、古今学者对陆象山心学是禅、非禅的争议

陆象山心学是禅？非禅？古今不少学者对此颇有置评，正如有学者说：“象山学为禅与否乃是学术史上的一桩公案，学人对此纷争不息，难有公论。此争议始于南宋，元朝一代沉寂，后中兴于明代，鼎盛于清代。民国以后，虽无复以‘禅学’论象山，却仍有‘似禅’或‘近禅’之论。参与讨论者范围极广，象山学派、朱子学派、阳明学派、东林学人、考据学派等等，乃至港台新儒家、欧美汉学家，均牵涉其中。其中攻击象山学为禅者固然很多，然而为之辩护者亦非少数……”（邓国坤、戴黍，2018:50）此中争议，所持的观点主要分为三类，即陆学是禅学，陆学是儒学，陆学为学方法属禅学、为学目标是儒学。以下即对此三类观点分别予以归纳分析，并判定其中的一类观点是公正合理的。

#### （一）持陆学为禅学之看法者

##### 1. 朱晦庵指斥陆学为禅学

朱晦庵指斥陆学为禅学，主要表现在如下三个方面：

##### （1）陆学是借儒学之名而行禅学之实

朱晦庵说：

圣贤教人有定本，如“博学、审问、慎思、明辨、笃行”是也。其人资质刚柔敏钝，不可一概论，其教则不易。禅家教更无定，今日说有定，明日又说无定，陆子静似之。圣贤之教无内外本末上下，今子静却要理会内，不管外面，却无此理。硬要转圣贤之说为他说，宁若尔说，且作尔说，不可诬罔圣贤亦如此。〔泳〕周公谨记。（黎靖德，1994:2974）

陆子静之学，自是胸中无柰许多禅何。看是甚文字，不过假借以说其胸中所见者耳。

据其所见，本不须圣人文字得。他却须要以圣人文字说者，此正如贩盐者，上面须得数片鲞鱼遮盖，方过得关津，不被人捉了耳。（黎靖德，1994:2978）

朱晦庵指陆象山之学似禅学，如说有定、无定；理会内、不理会外等，本不是儒家圣贤之说，他却硬说是儒家之说，是诬蔑圣贤之道。并指陆象山胸中所得，乃禅学，而非儒学，是以儒家圣人文字附会其说，就如贩盐者，上面用鱼片遮盖，怕过不了关而被抓。朱晦庵这是指责陆象山之学是假冒儒学，而行禅学之实，不符合儒家圣贤之道。

## （2）陆学实践工夫同禅学

朱晦庵说：

禅学炽则佛氏之说大坏。缘他本来是大段著工夫收拾这心性，今禅说只恁地容易做去。佛法固是本不见大底道理，只就他本法中是大段细密，今禅说只一向粗暴。陆子静之学，看他千般万般病，只在不知有气禀之杂，把许多粗恶底气都把做心之妙理，合当恁地自然做将去。（黎靖德，1994:2977）

朱晦庵批禅学是对传统佛教的破坏，传统佛教本来是主张下工夫修行降伏自心，而禅学却教人一直的容易做去，显得粗暴。陆象山也学禅宗，教人一直的自然做去。朱晦庵这是指责陆象山受到禅宗洪州系禅法的影响，即洪州宗的作用见性、无修而修的工夫实践。如临济义玄说：

古人云：向外作工夫，总是愚痴汉。你且随处作主，立处皆真，境来回换不得。纵有从来习气、五无间业，自为解脱大海。（静、筠禅僧，2001：14）

义玄教人自心不要对外境执著贪求，只要以无私欲之心，随处做去，即处处皆为真理，只要心不外求，不妄想颠倒，一切习气、罪过都能消灭。此如陆象山（1981）所言“保养不替，自然日新。”（65）陆象山与义玄之义相通，皆是指示学者要心无杂念，坚持做下去。这种工夫，并非像朱晦庵所说的那么容易，需要持之以恒的意志力。朱子对禅宗的工夫实践，与陆象山的心学工夫实践，不但没有深入了解，而且误解太深。

### (3) 陆学教人的方法是禅宗的不说破之法

朱晦庵说：

子静杂禅，又有术数，或说或不说……（黎靖德, 1994:2974）

子静说话常是两头明，中间暗。或问暗是如何？曰：是他那不说破处，他所以不说破，便是禅。（黎靖德, 1994:2620）

这是指陆象山以禅宗曹洞宗不重言说，重实悟实修；并教导学人不执著言说的实践方法。

如有学人问洞山：

师见南泉，因什么为云岩设斋？师曰：我不重他云岩道德，亦不为佛法，只重他不为我说破。（静、筠禅僧，2001:216）

洞山之意是云岩禅师为让洞山不执著在言语上，采用点到为止的教学方法，而不说的太透彻，使其能实悟实修，这使洞山大为受益，故洞山特为南泉禅师设斋筵致谢。

上述看出，朱子攻击陆学为禅，仅就陆象山之为学方法而言，而没能认识到孟子之学所指示的切身自反的直觉体悟的方法，本与禅宗的般若观照或对法的直觉体悟方法相通，其达到的境界皆为不二中道。陆象山正是发现了禅学与孟学的这一共通之处，并且发现了若应用禅学的般若观照或对法，领悟孟学之义，更为直接透彻。故而，陆象山将禅宗的悟修实践方法加以借鉴或演变，形成其易简工夫，发展了孟子的工夫实践方法，创立了心学，这是其对孟学发展的重大贡献，且并不违背孟学之本义。正如韦政通（1927-2018）（2003）说：“象山是不是禅？这个问题并不难交代。象山心学，是孟子以后，孟学精神最恰当相应的第一次再现，由于禅学的背景，使他对孟学有独特的体悟和发挥。……就终极的境界言，儒、道、释三家有相通之处，朱子不了解这一点，才有象山是禅的印象。”（827）而朱子却将陆学的工夫实践方法轻判为禅学；如此武断地判决陆学为禅学，那么周濂溪、程明道皆受到了禅宗心性论的影响，是否也应该将他们皆判为禅学？由朱晦庵对陆学的轻易评判看出，朱子对孟学与禅学之见地皆不深刻，且思想偏执。

## 2. 胡居仁（1434-1484）说陆九渊用力入禅

《居业录·卷三》云：

象山天资高、力量大，用力甚切，但其见理过于高大，存心过于简易，故入于禅。……其晚年身在此处能知民间事，又预知死期，则异学无疑……其行状言四时之变化，先生之变化也，天地致广大，先生之广大也，鬼神之不可测，先生之不可测也。……然细推之，则于圣贤细密工夫不甚分明，故规模腔壳虽大，未免过于空虚也。（胡居仁，2007:16）

心学后人胡居仁认为，陆象山受禅学的影响，入于禅，而且躬行实践，并且达到了一定的修行成就，能知民间事，能预知自己的死期。他认为，若细心推理陆学，其与传统儒家圣贤的细密实践工夫并不相合，偏于空虚。这是说陆学的工夫实践，受到禅宗悟修实践的影响。这是胡居仁将陆学的工夫实践，与传统儒学的工夫实践之比较而言。

## 3. 罗钦顺（1465-1547）说陆学分明是禅

《困知己·答允恕弟》云：

象山之学，吾见得分明是禅，弟则以为‘似禅’。似之为言，仿佛之谓也。以余观之，佛氏有见于心，无见于性，象山亦然。所谓至道，皆不出乎灵觉之妙，初不见其有少异也，岂直仿佛云乎！据象山所见，字不合攻禅，缘当时多以禅学目之，不容不自解耳。释氏之自私自利，固与吾儒不同。然此只是就形迹上断，他病根所在，不曾说得。盖以灵觉为至道，乃其病根，所以异于吾儒者，实在于此。而此二字正是象山受用处，如何自肯拈出？余所谓‘阳避其名而阴用其实’，诚有见乎此也。

（罗钦顺，1990:148）

明代儒家气学派代表人物罗钦顺认为，陆象山心学分明是禅，而不是似禅。“灵觉”（顿悟）为禅宗的至道妙境，这也正是禅学与儒学相异之处。而陆象山正是采用了禅宗的这一实践方法，得以受用。陆象山虽然公开避讳禅学的顿悟之称谓，而其实是应用了禅学的悟修实

践方法。罗钦顺可说是点中了陆象山的要害所在，但他说陆象山之学分明是禅，未免过激。

#### 4. 陈清澜（1497-1567）认为陆象山为禅学

《学蔀通辨·后编上》云：

陆子曰精神全要在内不要在外若在外一生无是处，……按象山讲学专管归完养精神一路其为禅学无所逃矣。（陈建，2004:12）

明代学者陈清澜认为，陆象山的工夫实践方法与禅学无别，即不执著外境，达到心内心外皆空，故其判陆学为禅学。陈清澜只是就陆学之工夫实践方法而言，而判其为禅学，忽视了陆学的为学目标是儒家的圣人。

#### 5. 陆陇其（1630-1692）说陆九渊心学近禅

《三鱼堂文集·卷三》云：

从祀诸贤，经累朝论定，殆无遗议。唯嘉靖九年增入陆象山九渊、万历十二年增入陈白沙献章、王阳明守仁三先生，虽皆一时贤者，然学近于禅，与孔门之旨不免莲楹，学者取其长而去其短，庶几为善学三先生者。（陆陇其，2004:15）

清代理学家陆陇其认为，心学三先生陆九渊、陈白沙、王阳明，其学术皆近乎禅。并认为此三先生之心学，与孔门之旨有别（莲楹）。此说显然偏颇。事实是，此三先生的为学宗旨，皆与孔孟之旨相通，皆为成就儒家圣人的道德境界。

#### 6. 忽滑谷快天（1867-1934）判陆学类禅

《中国禅学思想史·朱陆二家之学风》云：

以吾人观之，则朱子之学如神秀之禅，在于渐修。陆氏之学如慧能之禅，顿悟心源。二者共类禅……（忽滑谷快天，2002：654）

日本学者忽滑谷快天认为，朱子如禅宗北宗神秀的渐修法门；而陆象山心学则类似于禅宗的顿教法门，二者共类禅。这种说法值得商榷，依笔者看来，朱晦庵的理学倒是与佛教的教下法门相似，因为二者皆重视研究经典，并皆主张在明理之后再行实践。

以上诸说，正所谓：“历来学者指认象山心学为禅学者不乏其人。”（曾春海，1986：47）无论说陆学是禅、入禅、流入禅、近禅、类禅等，其实皆是指陆学的为学方法——易简工夫而言，认为其易简工夫，受到了禅学悟修实践方法的渗透影响。但如果仅以此判陆学是禅学，是以偏盖全。因此，冒然指陆学为禅学是不确当的。

## （二）持陆学为儒学之看法者

### 1. 吴君玉叹陆学是圣学

〈语录上〉云：

先生言：“吴君玉自负明敏，至槐堂处五日，每举书句为问。随其所问，释其所疑，然后从其所晓，敷广其说，每每如此。其人再三叹云：‘天下皆说先生是禅学，独某见得先生是圣学。’”（陆九渊，1981：425）

吴君玉请教陆象山后，受益匪浅，因而感叹陆学非人们所传说的是禅学，而实为圣学。这是吴君玉认识到，陆象山的为学宗旨，乃是成就儒家的圣人境界，而非禅学主张的成佛境界。

### 2. 包恢（1182-1268）认为陆学为儒学

〈年谱〉云：

是先生之学，乃宇宙之达道明矣，而或者乃斥以别为一门，何也？……是先生之学，非释氏之邪说亦明矣。而或者指以为禅学，又何邪？（陆九渊，1981：530）

宋代文学批评家包恢，为陆学辩解说，陆学所说乃通达宇宙的真理，与儒学之真理无别，故非禅学。包恢是基于宇宙真理的角度而为陆象山辩护。

### 3. 王阳明判陆学为孟学

《王阳明全集·象山文集序》云：

吾尝断以陆氏之学，孟氏之学也。而世之议者，以其尝与晦翁（按：即朱晦庵）之

有同异，而遂诋以为禅。夫禅之说，弃人伦，遗物理，而要其归极，不可以为天下国家。苟陆氏之学而果若是也，乃所以为禅也。今禅之说与陆氏之学，其书俱存，学者苟取而观之，其是非同异，当有不待于辩说者。（王阳明，2016:427）

王阳明认为，陆象山之学是孟子之学。世人之所以对陆学有非议，是因为陆学与朱子之学不同。受朱子评判陆学的影响，陆学被人们诋毁为禅学。禅学重出世，即放弃人伦，遗弃物理，不管天下国家。而陆学并非如此，若取陆学书籍阅读之后，则不辨自明。

对于禅宗心性论对陆学的影响，其实王阳明心知肚明，因其与陆学不但同为心学一派，而且皆受到禅宗心性论的影响，而创成了各自的心学理论。虽然陆、王二人暗下使用禅宗的般若观照或遮诠思维的方法，但二人的工夫实践目标标准，仍与孟子之学的目标标准无异，即成就儒家圣人的道德境界，这也就是他们坚持称自己的心学理论为儒学的根本原因。

#### 4. 王宗沐（1523-1592）辨陆学为孔学

〈附录一〉云：

夫陆子之所以示人者，既为孔子之所尝是，而世之所以怒陆子而夷之为空者，又释氏之所本非。然陆子之学，谓其立论容有未莹则可，而遽埽之于禅，是何异于谗狱者不见两造，不求情实，而但以前人之判其牾也而遂断焉，夫庸无有枉滥于其间乎？

（陆九渊，1981:541）

明代学者王宗沐认为，陆学示人的为学宗旨与孔子相同，说陆学有不足之处可以，但妄判陆学为禅学是不公平的。这是基于陆学的为学宗旨，与传统儒学之为学宗旨并无区别之立场而言，而为陆象山辩解。

#### 5. 徐复观（1904-2013）认为陆学代表儒家基本精神

《中国思想史论集·象山学述》云：

由义利之辨向内探索进去，其所显出者必为道德之心。此道德之心，较朱子“虚灵明觉”之心，为更是儒家的。……所以孟子的民本思想，中绝者千余年，仅象山能

完全担当。……然象山门下无流入狂放一途者，此正可证明象山系真正代表儒家基本精神，故其思想之流弊为最少。（徐复观，2004:43）

现代新儒家徐复观先生认为，由陆学的义利之辨看出，其所言义，即是儒家的道德之心，比朱晦庵所言虚灵明觉之心，更具有儒家的道德境界。所以陆学真正发展了孟子之学。其门下也未走偏，而且流弊最少。这证明陆学真正代表了儒家的基本精神。这种说法是基于陆学之流弊，相比其他学派之流弊更少，而为陆象山辩解。

## 6. 牟宗三先生辨陆学为孟学

牟宗三（2003b）说：

觉悟、顿悟之词容或来自佛家，然名者公器，岂必不可使用耶？佛教自竺道生讲“顿悟成佛”以来，天台、华严皆讲圆、顿之教，至禅而盛言顿教，然佛家自是佛家义，岂是因一讲觉悟、顿悟，便是禅耶？如此忌讳，势必日趣卑下琐碎而不敢自处于高明与切要，岂是善绍孔孟之教者耶？故朱子此种忌讳与逃避全属无谓。禅不禅只看义理骨干，岂决定于名言耶？儒释道讲到心性之学，自有其共通处。概同以主体性为主，故其表现之方式、思路、以及发展之形态自不能免乎有相似也。只要真能见到其义理内容不同斯可矣。（142）

现代新儒家牟宗三先生认为，名者为公器，即佛教的词汇如觉悟、顿悟之类，儒家也可使用，并不是一用此等词汇便是禅，这样忌讳，不利于传播孔孟之教，朱晦庵如此忌惮，没有意义。儒释道三家在心性之学方面有共通处，皆以心为主体，因而其各自思路、表达方式及发展情况有相似之处，但关键要看各家之义理骨干，即为学宗旨。儒与禅的为学宗旨不同。牟宗三先生是基于顿悟之说为公器说，而为陆象山辩护。

以上诸说，主要就陆学非禅学、是儒学做辩护，皆认为陆学确为儒学，皆欲否定陆学受禅学影响这一事实，这是不妥当的。

### （三）持陆学为学方法是禅学、为学目标为儒学者

具有独到观点的是现代新儒家张君勱（2006）先生，其言：

在思想上，陆九渊是不是信奉禅者？虽然不能说他是佛者，但事实上他的确受到了禅家本心说之影响。我认为陆九渊可以说是一个仅在方法上的禅家思想信奉者。陆九渊生当禅宗盛行之时，而禅宗又的确不重读书和文字工夫，只重内心的顿悟。陆九渊不得不受这种观念的影响。不过，他弃绝禅宗的出世态度，只保持其内求本心的方法。他在方法上应用禅家的技巧，在道德生活的完成与儒家思想的展开上直接诉诸本心。在这个意义上，我同意朱晦庵的看法即认为陆九渊为一禅者，不过，我要声明，这种方法的运用与普通所谓的佛者或禅者毫无关系。（206）

张君勱（1887-1969）认为，陆象山心学的确受到了禅宗心性论的印象，即既受到禅宗直指本心说的影响，也受到了禅宗顿悟本心之实践——般若观照或对法的影响。般若观照或对法，正是禅家的技巧。这正是被朱晦庵指责陆象山心学为禅学的把柄所在，但陆学之为学宗旨，无疑是追求和实现儒家的道德境界，与禅宗的出世境界是不同的，因而陆象山与普通的佛徒或禅者绝非等同。张君勱先生对陆学之置评可谓中肯。

上述三类评论，前两类观点，虽各有道理，但皆不如第三类观点，即张君勱先生的观点，客观公允。蒋九愚先生（2008）说得好：“陆学实际上是禅学化的新儒学，其思想既来源于传统儒家思想，也大量吸收了佛老思想。今天，仍然有一种重复在历史上影响较大的看法，即彻底否定陆学深受禅学的影响……检讨陆学与禅学之辨，上述护教观点是偏颇的。（333）

古今学者对陆象山心学是否为禅学的争论，虽说法不一，但说明了一个基本事实，即陆象山心学确实受到了禅宗心性论的影响。这也是陆象山能与朱晦庵分庭抗礼的资本所在，使陆象山心学成为宋代理学发展出的一支不可轻视的重要支派。

## 二、四卷《楞伽经》的如来藏学

四卷《楞伽经》卷四云：

佛告大慧：“如来之藏是善不善因，能遍兴造一切趣生，……为无始虚伪恶习所熏，名为识藏，生无明住地，与七识俱。如海浪身，常生不断。离无常过，离于我论，自性无垢，毕竟清净。”（求那跋陀罗，1990a：510）。

又云：

大慧！善不善者，谓八识。何等为八？谓如来藏名识藏。（求那跋陀罗，1990a：512）

所谓如来藏，识藏、藏识、八识、阿赖耶识，皆为其别称。众生皆具如来藏，是善不善（善、恶心识）之起因，如来藏能随顺一切众生善恶之心念而行，从而生成其应得之果报。但如来藏自身，不受众生妄念妄行的任何影响，能够保持自性无垢、清净。

所谓八识，即眼耳鼻舌身意六识、第七识（末那识，有思量分别义）、第八识（含藏一切善恶之识）。因此而明，如来藏即第八识。

此如来藏学，是将如来藏与阿赖耶识结合，将如来藏的随缘生成作用，予以深刻揭示与阐释。即：人人无论作何善恶之业，无不出于心识之作用；心识，是如来藏之清净自性随缘生成作用的基点。

从禅宗初祖达摩到五祖弘忍，皆属于四卷《楞伽经》的如来藏学，因禅宗三祖僧粲史料缺乏，《信心铭》一文亦被疑为托僧粲之名的伪作，故笔者对僧粲之如来藏说不作考察。

### （一）禅宗初祖达摩的“真性”说

《菩提达摩略辩大乘入道四行》云：

深信含生同一真性，若为客尘妄覆，不能显了。（释道元，2000：645）

此说与四卷《楞伽经》的如来藏学近似，四卷《楞伽经》卷四云：

此如来藏识藏，……虽自性净，客尘所覆故，犹见不净，非诸如来。（求那跋陀罗，

1990:510)

由此可见，达摩的真性说，显然是属于四卷《楞伽经》的如来藏学。

## (二) 禅宗二祖惠可的“真法”说

〈答向居士来书〉云：

说此真法皆如实，与真幽理竟不殊。

无明智慧等无异，当知万法即皆如。(道玄，1990:551)

真法，指如来藏的清静之体而言。无明智慧无异，万法皆如，则指如来藏的随缘万法之作用。因此，惠可的真法说，等同达摩的真性之义，即真法具有含藏并随顺一切善恶心识的作用之义。惠可的真法说，亦属于四卷《楞伽经》的如来藏学。

## (三) 禅宗四祖道信的“诸佛心”说

〈入道安心要方便法门〉云：

我此法要，依《楞伽经》诸佛心第一。(净觉，1990:1286)

所谓诸佛心，即诸佛之清静心，同如来藏，即诸佛心具有随顺一切善恶心识的作用之义。因此，道信的诸佛心说，亦为四卷《楞伽经》的如来藏学。

## (四) 禅宗五祖弘忍的“本体”说

《最上乘论》云：

夫修道之本体为须识，当身心本来清静不生不灭无有分别。自性圆满清静之心，此是本师，乃胜念十方诸佛。(弘忍，1990:2011)

此本体，是指自性圆满清静之心，同四卷《楞伽经》的自性清静，即自性有之义，此处之“自性”，非敦煌新本《坛经》中弘忍所言自性空之义。因此，弘忍所言之本体，具有含藏并随顺一切善恶心识的作用之义，等同四卷《楞伽经》的自性清静（如来藏）之义。故

弘忍的自体说，仍为四卷《楞伽经》的如来藏学。

如来藏有实践的要求，《大法鼓经》卷下云：

若离一切烦恼云覆，如来之性净如满月。（求那跋陀罗，1990b：297）

四卷《楞伽经》卷四云：

欲求胜进者，当净如来藏及藏识名。大慧！若无识藏名如来藏者，则无生灭。（求那跋陀罗，1990a：510）

若要离烦恼得解脱（求胜进），就要实证如来藏，即消除一切识念，连如来藏或藏识的名称概念都不应存留，如此方能达到如来藏的无生灭清净境界，即自证自利的境界。由于如来藏的随缘利生之作用，实证如来藏的成就者，必然会生起与众生同体的大悲心，随缘化导众生。至此我们可以明白，如来藏思想具有三部分内涵，即：如来藏本身的体用一如的义涵、修证如来藏之悟修实践的义涵、随缘教化利他的义涵。故知如来藏即自性，成就如来藏，亦即是成佛（三身佛）。由此而知，慧能及其后人的悟修论与教化论，又分别体现出对如来藏的实践之义。

由上慧能之前的四位祖师的如来藏学看出，皆不具禅宗如来藏学的即悟即修、悟修同时的顿教法门之实践路径，皆为渐修法门之实践路径。