

《坛经》中的神会略论

丁小平

(湖南师范大学 公共管理学院,湖南 长沙 410081)

[摘 要]宗宝本《坛经》中对于神会的记载一共有五处,有详有略,有初次参礼惠能的对话,也有惠能去世后的行为记录,比较立体地展现出了神会的形象。神会通达经典教理,聪明伶俐,但是没有达到佛教宗教实践层面的悟道。惠能对其既有否定,也有肯定。神会后来北上确定南宗禅宗旨,攻击北宗禅的行为,有其积极意义,但是消极意义也不容忽视。

[关键词]《坛经》;神会;知解宗徒;弘扬南宗

[中图分类号]B946.5 [文献标识码]A [文章编号]1674-117X(2017)05-0111-05

On Shen Hui in *Tanjing*

DING Xiaoping

(School of Public Administration, Hunan Normal University, Changsha 410081, China)

Abstract: There are a total of five records about Shen Hui in *Tanjing* of Zong Bao version. Some of the records are detailed while others are brief. In the records, there are not only some dialogues of Shen Hui’s initial visit to Hui Neng but also Shen Hui’s behaviors after the death of Hui Neng. All the records show the image of Shen Hui stereoscopically. Shen Hui was very smart and mastered the classical teachings. However, he did not reach the enlightenment of Buddhist religious practice. Hui Neng gave both negative and positive comments on him. Afterwards, Shen Hui determined the aim of Southern Zen School and attacked the Northern Zen School. This behavior has its positive significance, but its negative influence should not be ignored.

Key words: *Tanjing*; Shen Hui; disciple of knowing argumentation; carrying forward Southern Zen School

《坛经》是禅宗惠能惠能日常言行的记录,记录的弟子不止法海一个,所以也许从一开始就有多个版本。根据资料记载,《坛经》最初只在惠能的得法弟子之中秘传,并不公布于外,这个本子后来发展而为“传宗本”,又称敦煌本。同时,曹溪山还有古本传世,被称为“曹溪古本”。其篇幅较大,被形容为“文繁”之本,让“读者初忻后厌”,于是在发展过程中又出现了以“传宗本”为底本,增补“曹溪古本”而形成的改本,惠昕本、契嵩本、宗宝本都是如此。最终所形成的是传宗本(敦煌本)、惠昕本、契嵩本、宗宝本四个系统,围绕这四个系统又在流传过程中出现了 30 个左右的版本。其中,宗宝本是

元代僧人宗宝于至元二十八年(1291)依据惠昕本等三种版本,对《坛经》进行修订,并依据《景德传灯录》等书增补了部分内容而形成的。其内容分为十品,具有品目齐整、语言流畅、通俗易懂、可读性强等特点,是明代之后最为通行的版本。我们这里即以此本为依据而展开论述,而不涉及对四个系统的众多版本的内容考证等问题。

一 受呵斥的神会

《坛经·顿渐第八》(文中所引《坛经》文字,不另注明出处)中记载了神会初到曹溪参礼惠能之事,很富有戏剧性,整个过程可概括为四问、四答、

收稿日期:2017-03-07

作者简介:丁小平(1973-),男,湖南洪江人,湖南师范大学副教授,博士,研究方向为中国佛教。

三评。四问中,第一问是惠能问神会,以远道而来参礼为机缘进行勘验;第二问是神会反问惠能,对惠能不认可自己而进行反驳;第三问是惠能打了神会三下之后的再反问;第四问是神会的疑问。四答中,第一答是神会引用经典回答,第二答是神会回答说又痛又不痛,第三答是惠能针对神会的回答而说又见又不见,第四答是惠能解释又见又不见的道理。这四问四答犹如刀来枪往一般,神会的年轻气盛、前倨后恭表现得非常具体生动。而三次评价,则都是惠能对神会的否定性评价。

惠能对于神会的否定性评价,最核心的内容是站在南宗禅顿悟成佛的宗教实践的立场上,批评神会没有亲证自心本性,却用佛教经典中的现成语言来敷衍。在佛教的逻辑下,经典中说“无住为本”“如实知见”等,都是对无法用语言、思维进行表述的真如实相,勉强以语言文字进行表述,可谓假名安立。神会在引用经典中语言的时候,处处执著,时时滞碍。他说“以无住为本”,又说“见即是主”,可知实际上他是“有住”的,即住在“见”上。之后反问惠能“还见不见”,这表明他所说的“见”并非远离能见、所见和有见、未见等一切二元对立之法的如实知见(般若智慧),而是“见”与“不见”相待而立的二元对立之法,所以惠能才批评他“见、不见是二边”。也正是因为神会引用经典文字而并未透过经典文字,没能领悟文字所指向的般若智慧,所以惠能批评他“取次语”,即用对经典文字的知解来代替对自心本性的亲证,用隔了一层的话来糊弄人。

针对神会的反问,惠能一眼识破,即用拐杖痛打他三下,而神会的回答“亦痛亦不痛”,更是透露出他时时不脱相待之二元对立法的本色。杖击之下,“痛”是有感受,“不痛”是没有感受,有感受与无感受,是根、境、识三者和合所生的心理现象,完全是因缘而有的,不脱自他、有无等二元对立法,与贯穿《坛经》首尾的体用不二的中道思想,以及禅宗要求领悟的自心本性之无为法,完全是两码事。我们通读《坛经》,就知道惠能说法,说功德、净土、定慧、坐禅、忏悔、菩萨戒等,乃至接引弟子时的对机说法,都是以体用不二的中道思想一以贯之,并视此不二之性为实性,以证悟此不二之性作为明心见性的标准。例如,惠能最初在法性寺向印宗法师陈述顿悟禅的宗旨的时候,即说“佛法是不二之法”,又说“无二之性即是佛性”,表诠“不二”是佛法的

根本宗旨;最后在圆寂之前,向门人传授说法的原则,说“出没即离两边”,“究竟二法尽除”,则是遮诠要远离一切两边、二法,而使人达到对“不二”义的领悟。于此可知,神会没有领会不二中道思想,更谈不上宗教修行意义层面的悟道了。具体来说,神会受杖击之时,“若不痛,同其木石”,被杖击而没有疼痛的感受,那就是身体有病,或者局部麻木、麻痹而没有感受,所以跟木石土块一样。“若痛,则同凡夫,即起恚恨”,如果被杖击感到疼痛,那就意味着在宗教实践上没有破除我执、没有悟道,所以必然产生嗔恨心等种种负面情绪。

而惠能用以批评神会的“亦见亦不见”,具体展开为两方面的内容。“常见自心过愆”,这是断除我执烦恼,要“破我”而至于“无我”的境界;“不见他人是非好恶”,这是“无他”的平等,即由无我、无他而破除自他之二元对立法,从而呈现的与般若智慧相应的平等。惠能的这种回答,是其修行的一个方向,对治自身烦恼而不见他人过错,既有可能是在悟道之前的加行道,又有可能是在悟道之后的修道,但是其根本的精神即是于体用不二的中道相应——“常见自心过愆”是体,即要破除自我之实体执;“不见他人是非好恶”是用,即不见有他人之实体,从而有平等、慈悲之用。经中《般若第二》的“无相颂”、《疑问第三》的解释自心西方、《忏悔第六》的阐述三身佛等内容,都涉及到这方面的内容。

至于惠能的第三段批评文字,则主要是批评神会不诚实,没有修行人的本色,不在自心上、烦恼上实实在在地用功,而是玩弄文字。

如果对比一下神会与前文的玄觉、怀让、行思等禅师的答话,就知道其中的差别很大。玄觉、怀让、行思等禅师的回答,犹如大火一般,四面不可接触,两边都不沾分,纵横捭阖,自由无碍;而神会的回答,处处想不沾两边,却处处沾着两边,不脱因缘有为法的范围,不脱自他、能所等二元对立法,这大概就是贾题韬说“神会下的全是死语,全是在概念的两头打滚,不落在这边,就落在那边”^[1]的原因。

神会还有一处受惠能的批评,即是惠能提出问题让大众去参究迥绝言思的真如本性。惠能提问时已经斩断了语言回答的可能性,而神会却回答说是“本源佛性”,因此被惠能批评说今后只能“成个知解宗徒”,即只有对于经典教理的知解,却没有亲证真如。具体来说,惠能的问题,迥绝了始终(无头

无尾)、语言(无名无字)、自他(无背无面)等一切二元对立法,完全以遮诠的方式来描述真如本性,而神会仍然是“取次语”,引用经典语言进行表诠式回答,其答案从教理上来说虽然没错,却不合禅宗不谈教、理、修行,只谈言下见性之果的宗旨。后来海印信禅师批评神会说,“呼为一物早不中,那堪指作本源佛?”^[2]即是站在悟道见性的宗教实践立场上而做的批评。在《祖堂集》《景德传灯录》《五灯会元》中都有记载的“神会来参”之公案中,行思禅师对神会评价是“犹持瓦砾在”^[3],即从宗教修行的参禅悟道层面并未认可神会。如果我们仔细揣摩神会以“振身而示”而回答“将得何物而来”,又以“真金”来对行思的“瓦砾”之评价进行反诘,就可知道神会的身体动作和语言回答,都还是落在缘起现象上、不脱缘起的相对二法之框架,没有能以禅宗特有的动作表示,即是语言文字而又超出语言文字的隐喻,去象征无法言传、无法意会的真如本性,突破二元对立法的相对,寓示体用不二的中道。这大概就是行思不认可神会的原因,当然也是神会初次参礼惠能而被批评的原因。于此可知,神会自始至终并未能得到禅宗宗教实践方面的认可,即在禅宗以心传心的法脉方面,惠能、行思乃至后代的海印信、圆悟克勤等禅师都不认可神会已经悟道。

二 受称赞的神会

在惠能批评神会是“知解宗徒”的这段文字中,除了在宗教实践悟道层面的批评之外,还有一层意思,那就是惠能对神会义理修养方面的认可。神会的回答遵循了“心佛众生,三无差别”的精神,符合佛法平等无别的义理原则,因此,“知解宗徒”的评语,可谓惠能在义理修养的角度对神会的肯定。从佛教教、理、行、果的整体来看,义理通达是很不容易的成就,可谓在禅宗宗门之外,教下对于教、理的追求之目标。

也许正是因为神会通达佛教教理,所以后来在惠能圆寂之前付嘱弟子们说法教化众生的三科三十六对法门的时候,神会也位列其中。惠能说:“汝等不同余人,吾灭度后,各为一方师。”据此可知,惠能是认可了神会今后会成为度化一方的禅师的,这也与神会回答“本源佛性”之时,惠能说“汝向去有把茆盖头”的预言是前后一致的。

我们知道,惠能所传承和弘扬的是顿悟禅,只讲明心见性,不论禅定、解脱、念经、念佛、发菩提

心、受菩萨戒、忏悔罪业等法门,但是并未排斥这些法门,而是站在明心见性的高度对这些法门进行阐释,予以引导乃至提升。例如法达听了惠能对《法华经》宗旨的解释之后,以为只要解义(开佛知见),而不必念经,惠能即回答说:“经有何过,岂障汝念?只为迷悟在人,损益由己。”念经的目的即在开佛知见。开了佛之知见,同样需要念经,因为悟道之后还须修道。从法达的经历就可知,悟道之前读诵三千部《法华经》,读诵本身并非无用之举,是其悟道的基础;悟道之后也不停止读诵,则是以读诵佛经作为其修道的法门。同理,其他的法门也是如此,这当中自然也包括读经明理。之所以如此,是因为惠能的顿悟禅,并非与渐教相对的顿教,而是超越顿、渐二边的,即含摄顿、渐二教而又超越顿、渐二教的。惠能说:“法无顿渐,人有利钝,故名顿渐。”即佛法本身是超越顿渐二边的,只是众生的根性有利有钝,所以区分出顿教、渐教,因此,读经明理、宣说义理,是完全包含在顿悟禅法之内的,对通达义理、能承担宣扬佛法义理的弟子进行嘱咐,这是合情合理的。

惠能圆寂之前,跟弟子们告别,法海等人听了,都不禁哭泣,只有神会神情不动,也没有哭泣。惠能说:“神会小师却得善不善等,毁誉不动,哀乐不生;余者不得。数年山中竟修何道?”这段文字,是惠能对神会非常明显的赞叹,胡适据此而判断说这话的意思是惠能“单独提出神会得道,余者不得”^[4],并以此为根据说敦煌本《坛经》中这段文字是神会添加的,甚至进而认为《坛经》是神会的杰作。我们在这里不讨论敦煌本、宗宝本中相关文字的考证问题,也不讨论《坛经》的作者问题,我们所讨论的是,惠能对神会表示赞叹的这段文字,到底说明了什么?是在肯定神会已经得道了吗?

惠能以平常心看待生死,生不足喜,死不足忧,这是其修养的境界,也是惠能对弟子们的期许,希望他们不必为自己的去世而悲伤。其弟子大都不免涕泣,没有悟道的弟子固然是人情之常,即使悟道的弟子,也是人情之常。按照佛教的教理,小乘佛教的圣人,乃至大乘佛教初地菩萨以上、八地菩萨以下的圣人,大多数时候是与有漏烦恼心相应的,因此,在师傅圆寂之前伤心哭泣是很正常的、必然的反应。例如,大迦叶在听到佛陀逝世的消息之后,“便自投于地啼泣”^[5]。甚至,舍利弗、大目犍连等众多阿罗汉因为不能忍受佛陀涅槃之事,于是

纷纷先于佛陀而涅槃。《妙法莲华经》中,一切众生喜见菩萨见到日月净明德佛灭度的时候,也是“悲感,懊恼,恋慕于佛”^[6]。总之,小乘佛教也好,大乘佛教也好,并非不讲情感,而是提倡要在情感表达的当下,破除我执烦恼而已。例如,与智慧相应的慈悲喜舍、平等尊重等情感,都是佛教所提倡的。

神会在面对惠能即将圆寂的情况,神情不动,也不涕泣,其表现虽然得到了六祖大师的赞叹,但是大师究竟是仅仅赞叹他不为生死而忧喜的态度本身,还是认可他已经悟道,这是需要考量的。根据前文内容就可以知道,面对师傅即将圆寂的情况是否悲伤哭泣,跟是否悟道之间没有什么对应关系。悟道了的圣者也可能悲伤哭泣,而不悲伤哭泣并不意味着就悟道了。又根据前文所述的惠能对神会“知解宗徒”的现实评价和未来预言,以及后世禅师们对于神会的评价,可知神会一生都没有悟道,因此神会此时的“善不善等,毁誉不动,哀乐不生”的表现,就只可能是其修行禅定的功夫境界,即内心比较平稳,能有效地控制情感、情绪,或者是其比较洒脱的个人性格所致,乃至可能是不太注重师徒感情的表现。总之,胡适据此就认为惠能单独提出神会得道,这是没有理由的。笔者认为,惠能对神会的赞叹,仅仅是赞叹不为生死而忧喜的态度本身。这不仅是对法海等弟子的策励,也是对神会本人的策励,引导他们继续提升个人的修养。

三 神会的行为及历史地位

在宗宝本中,有一段文字补充记载了神会后来进入洛阳,确定南宗禅宗旨,乃至后来大弘顿悟禅,写了《显宗记》,死后被谥为“菏泽禅师”。神会的这一行为,是发生在惠能去世20年之后。开元二十年,神会在滑台大云寺召开无遮大会,建立南宗宗旨,批判当时北宗禅的代表普寂禅师,攻击北宗禅“师承是旁,法门是渐”。后来到了洛阳菏泽寺,继续召开定是非大会。虽然神会此举在当时并没有得到统治者的支持和认可,乃至先后屡遭“敕徙”,敕黜到戈阳郡,后又移武当郡,移襄州,最后到神秀势力盘据的荆州开元寺,历时13年之久。后来神会命运的转变,是在安史之乱过程中以宗教力量支持了朝廷,从而获得了统治者的认可和支持。可以说,神会对北宗的攻击,不是北宗后来衰亡的主观、客观原因,但是可以说是其中重要的原因之一。后来统治者对神会的支持,直接原因自然是神

会在帮助朝廷平定安史之乱过程中所立下的功劳,但是神会在攻击北宗之时所积攒下的名声,无疑是一个间接的远因^{[7]77}。

在这里,我们讨论的主要有这么几个问题:

第一,神会北上与北宗辩论的行为,不符合佛教的精神。在《阿含经》中,有的经典记载了释迦牟尼在世时的佛教生存状况,期间即有一些佛教徒彼此相互争论。对此争论,释迦牟尼的态度是“以忍止诤”,他说“若以诤止诤,至竟不见止,唯忍能止诤,是法可尊贵”^[8]。后来印度佛教在发展过程中,小乘部派佛教之间、大乘中观与唯识之间的相互争辩也是如此。近代太虚大师总结印度佛教灭亡的五种原因,认为其中原因之一就是中观与唯识之间的苦诤。在《坛经》中,也记载了南宗与北宗的门人之间相互的攻击和诤论,乃至因为对法嗣、法统的争夺,惠能被追逐而逃亡、隐匿多年,甚至被张行昌刺杀;但是,惠能对于攻击和刺杀没有报复,甚至摄受刺客张行昌为弟子。对于南顿北渐的门户之见,惠能认为佛法是没有顿渐可言的,只是人的根性有差别;对于“诸宗难问,咸起恶心”的争论现象,惠能一律引导他们去实证自心本性,从而彻底破除基于我执烦恼的争论,这也是符合大乘佛教的出世精神的。于此,我们就可以知道,神会北上与北宗辩论的行为,不仅不符合释迦牟尼创建佛教的精神,也不符合其师惠能弘扬南禅的精神,直接与当年六祖大师婉辞坚拒武则天、唐中宗的诏请供养相违背,是基于门户之见的个人行为,是违背大乘佛教的出世精神、有争夺名利之嫌的世间行为。

第二,神会后来得到唐王朝的支持,大弘南宗禅,但从南宗禅的历史发展来看,神会的行为到底有多大的意义,他对南宗禅的发展到底做了多大的贡献。佛教在历史的发展过程中,受当时统治者态度的影响非常大,印度佛教是如此,中国佛教尤其是如此,所以高僧道安法师一语道破说“不依国主,则法事难立”^[10]。但是,成也萧何,败也萧何,朝廷的支持可以造成繁荣,朝廷的压制也可以导致衰败,北宗禅最终衰亡的关键原因在于此,神会所传的南宗禅也是因为如此原因,不数传而止^{[7]77-78}。我们考察禅宗史,就可知道南宗禅的发展,有着非常特殊的情况,即根本上依赖怀让、行思等在禅宗内部被公认为悟道了的禅师,凭其以心传心的法脉,而不断发展壮大,基本上不受统治者态度的影响,甚至几乎没有受到“会昌灭佛”的不良影响。神

会对于南宗禅的弘扬,仅仅是在“会昌灭佛”之前的几十年时间里,使南宗禅得到了朝廷的支持,名声传到了北方,在北方得以发扬光大;但是因为他佛教的宗教修行实践中,并没有得到惠能、行思以及后来禅师们的肯定,所以并无“以心传心”的法脉可言,在宗教实践的方面也没有创立具体的派系、留下特别的宗风,后来的“五家七宗”都与神会无关。在南宗禅的理论方面,他也没有多少创新可言,其隔代弟子宗密即评价说“菏泽宗者,全是曹溪之法,无别教旨”^[11],所以没有多久就被人们遗忘了。可以说,神会仅仅是继承了惠能的思想,并予以现实的运用,去大力宣扬惠能南宗禅。有学者说“与后来侧重于从实践上发挥和发扬惠能南宗禅的禅派不同,侧重于从理论上论证和发挥惠能南宗禅法的神会禅学是有它特定的历史使命和时代特征的”^[12],这种评论是公允的。

第三,从整个佛教的发展来看,神会的行为是利大于弊,还是弊大于利,有待学界探讨。释迦牟尼创立的佛教,整体上蕴含着五乘佛法,针对不同的文化背景和需要,适应人们不同的兴趣和爱好等,除了传给大迦叶的顿悟禅之外,渐教、义学,乃至声闻乘、缘觉乘、人乘、天乘佛法都非常丰富,各得其所,各适其机。《坛经》中惠能即说顿悟禅是最上乘佛法,接引的是上根利机,可知其所针对的对象非常有限,而现实生活中的普罗大众大部分是下根钝机,需要的是渐教,是人、天、小乘佛法。因此,神会从佛教内部出发,去攻击北宗禅,促成了其最终的衰亡,从整体佛教的发展来看,并非好事。如果历史可以假设,那么北宗禅会继续占据主流地位,接引大部分的下根钝机;南宗禅会继续处于辅佐地位,接引极少数的上根利机。这样,可能是最合理、合适的局面,不仅有利于佛教的正常发展,也有利于满足普罗大众的宗教需求。

对于神会的行为意义和历史地位的评判,被概括为吹捧论、挑拨论、参半论等三种观点^{[7]78}。笔者认为,这三种观点都有其一定的理由,但是大体上都是站在思想文化发展的一般立场上,纯粹地将禅宗看做一种思想文化,以此为前提去探索其发展的规律,而没有注意到南禅发展的特殊规律。另外,这三种观点多少都受到了哲学阵营划分的思想乃至斗争哲学思想的影响,把南宗禅与北宗禅对立起来,认为二者的发展必须经过残酷的思想斗争,二

者只能存其一,从而着眼于神会在这场斗争中所扮演的角色、所起的作用,来衡量其意义和地位。

如果我们能跳出上述的立场,能正视禅宗不仅仅是一种思想文化,同时也是一种以身心修养为内容的宗教实践,即注意到它的特殊性——实际上,禅宗内部主要是承认后者而不是前者,尤其是南宗禅能挺过“会昌灭法”之难而持续发展,主要是靠的其以心传心的宗教实践——从而不仅仅从禅宗思想文化的立场上去看待神会行为的意义,也能注意从禅宗宗教实践的立场上,去重新考量神会在南宗禅发展过程中的作用;另外,如果我们能更多地或者站在多元文化、文化多元的立场,站在整体佛教的立场,去重新考量神会北上攻击北宗禅的积极价值和消极价值,那么,我们得到的结论应会更加全面、公允,更符合禅宗本身的发展逻辑,也更具现实文化建设的参考价值。

参考文献:

- [1] 贾题韬. 转识成智[M]. 成都:四川人民出版社, 1999:215.
- [2] 佚名. 禅宗颂古联珠通集. 卷七[DB/CD]//大正藏:65册. 台北:中华电子佛典协会,2007:515.
- [3] 静、筠二禅师. 祖堂集[M], 孙昌武, 点校, 北京:中华书局,2007:157.
- [4] 广东新兴国恩寺. 六祖坛经研究:第1册[M]. 北京:中国大百科全书出版社,2003:27,72.
- [5] 佚名. 迦叶赴佛涅槃经[DB/CD]//大正藏:12册. 台北:中华电子佛典协会,2007:115.
- [6] 佚名. 妙法莲华经[DB/CD]//大正藏:9册. 台北:中华电子佛典协会,2007:53.
- [7] 胡京国. 论神会在禅宗史上的历史功过[J]. 文史哲, 1998(5):77.
- [8] 佚名. 中阿含经. 卷十七[DB/CD]//大正藏:1册. 台北:中华电子佛典协会,2007:532.
- [9] 傅映兰. 佛教的出世精神[J]. 湖南工业大学学报, 2014,19(1):58.
- [10] 释慧皎. 高僧传卷五[DB/CD]//大正藏:50册. 台北:中华电子佛典协会,2007:351.
- [11] 宗密. 中华传心地禅门师资承袭图[DB/CD]//卍新续藏:63册. 台北:中华电子佛典协会,2007:31.
- [12] 伍先林. 神会的禅学特色:兼论神会对惠能禅学思想的继承和发扬[J]. 宗教学研究,2011(1):79.

责任编辑:黄声波