

《大乘无生方便门》与菏泽神会

中島 志郎 (訳：陳 懷元)

【提綱】

- 一、提出问题
- 二、菏泽神会对北宗的批判
- 三、《大乘无生方便门》与菏泽神会的教说
 1. 无念与离念
 2. 《大乘无生方便门》的二乘批判
 3. 调伏不调伏
 4. 神会《坛语》与《大乘无生方便门〈第五了无异门〉》
- 四、结语：神会与北宗
今后的课题：

一、提出问题

菏泽神会⁽¹⁾在滑台(今河南滑县)大云寺⁽²⁾的无遮大会(730~732?)上,批判了被称之为“北宗”六祖的神秀及其弟子七祖普寂一派的学说(《定是非论》⁽³⁾),宣扬了“南宗”六祖惠能及其学说(孙昌武:《禅宗十五讲》,中华书局,p255)。菏泽神会通过有神秀、普寂的批判,将六祖惠能一系称之为“南宗”,将神秀一系称之为“北宗”,这一事件被理解为是“南宗禅”真正兴起的起点。

主题是围绕北宗系文献《大乘无生方便门》⁽⁴⁾的教说对南宗菏泽神会产生的影响展开。在这一点上,日本学者伊吹敦的论文中提出:《大乘无生方便门》中的二乘批判和菏泽神会对北宗的批判类似,二者具有相互影响关系。(伊吹敦:1997,p316)¹。

但是《大乘无生方便门》的成书及其后所产生的《五方便》(《大乘无生方便门》的其他异本名《五方便》)各个版本的发展历史较为复杂,究其性质至今也难以判断。本文选取《大乘无生方便门》被认为是现存最古老的版本(韩

传强:《禅宗北宗敦煌文献录校与研究》,2018年,江苏人民出版社)以此版本来研究其对菏泽神会禅思想的影响。

菏泽神会所做出历史贡献是具有划时代性意义的,不仅是对菏泽神会所代表的南宗禅意义重大,对于此时期的北宗禅被人重新再认识也起到了重要作用。菏泽神会是在继承五祖弘忍以来的东山法门及《大乘无生方便门》的基本原理之上,以此为根据,批判了北宗普寂的坐禅修道,这一点是研究《大乘无生方便门》对菏泽神会影响的一点新发现。

菏泽神会受到了北宗系文献《大乘无生方便门》思想的影响,那么神会以《大乘无生方便门》的理论来批判北宗普寂的坐禅有什么意义?换言之就是神会为什么要批判普寂的坐禅理论?

根据菏泽神会“否定坐禅”的传统认知,这种认知主要体现在以胡适为中心的近代研究者的研究上,禅宗南北二宗的分歧点并不是批判坐禅和无修证主义(自然主义)的二元对立,而是在于坐禅有了另外的一种形式存在,即所谓的“不坐的禅定(非行非坐、历缘对境止观的发展)”。北宗神秀和《大乘无生方便门》是继承了自四祖道信以来的东山法门,从而进一步又证明了神会与《大乘无生方便门》和东山法门的关联性,菏泽神会受到的这种影响在后来的南宗禅中也有一定程度的体现。

以下,以菏泽神会批判北宗的教说为线索,通过探讨《大乘无生方便门》与菏泽神会教说之间的碰撞,来阐明神会与《大乘无生方便门》之间的关系。

二、菏泽神会对北宗的批判

菏泽神会的所谓“北宗批判”主要以神秀(606-706)、普寂(651-739)、降魔藏禅师(生卒年不详)为批判对象,被理解是为禅宗南北分宗的主要分歧。其批判内容多种多样,批判的问题主要集中在作为北宗教义被定型的“**住心看净、凝心入定、起心外照、摄心内证**”这四句偈语。该四句偈语在菏泽神会47岁到49岁左右成书的《菩提达摩南宗定是非论》、《直了性坛语》、《南阳和尚问答杂征义》(以下分别为《定是非论》、《坛语》、《杂征义》)中随处可见。

关于《定是非论》、《坛语》、《杂征义》这三本文献中的“住心看净、凝心入定、摄心内证、起心外照”四句偈语的出处,举两个例子:

第一个：《坛语》

本体空寂、从空寂体上起知、善分别世间青黄赤白、是惠。心不随分别起、是定。只如凝心入定、堕无记空。出定已后、起心分别、一切世间有为、唤此为惠。经中名为妄心。此则惠时则无定、定时则无惠。如是解者、皆不离烦恼。住心看净、起心外照、摄心内证、非解脱心、亦是法缚心、不中用。——《坛语》(15) 禅文化研究所本 pp84-89、杨本 p9-10 参照。

后接菏泽神会的《定是非论》。

第二个：菏泽神会《定是非论》开元 20 (732 年)

远法师问：嵩岳普寂禅师、东岳降魔藏禅师、此二大德、皆教人坐禅、凝心入定、住心看净、起心外照、摄心内证、指此以为教门。禅师今日何故说禅、不教人坐、不教人凝心入定、住心看净、起心外照、摄心内证。何名坐禅。

和上(神会)答：若教人坐、(教人)凝心入定、(教人)住心看净、(教人)起心外照、(教人)摄心内证、此是障菩提。今言坐者、念不起为坐。今言禅者、见本性为禅。所以不教人坐身、住心、入定。若指彼教门为是者、维摩诘不应问舍利弗宴坐。——(杨增文：《神会和尚禅话录》，中华书局，1996年，p30-31)

这里菏泽神会点名批判普寂、降魔藏二人以“凝心入定、住心看净、起心外照、摄心内证”四句教人“坐禅”是在“障菩提”。同时提出了“念不起为坐、见本性为禅”的禅定观点，为坐禅赋予了新的定义。由此可见菏泽神会见解的划时代意义。这里菏泽神会鲜明地表明了南宗禅的立场，后来也成为了南宗禅对坐禅所赋予的新的定义。

《定是非论》中记载：

为秀禅师教人凝心入定，住心看净…。或远法师问：嵩岳普寂禅师、东岳降魔藏禅师、此二大德、皆教人坐禅、凝心入定、住心看净…。——(杨增文：《神会和尚禅话录》，中华书局，1996年，p29-30)

如上所说，虽然神秀、普寂、降魔藏的禅法存在些许不同，但“**凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证**”这四句偈语作为坐禅的基本属性是一致的，也是菏泽神会批判神秀、普寂、降魔藏等人教人坐禅的共同点ⁱⁱ。

菏泽神会通过批判这四句偈语否定了普寂“端坐正道”的坐禅方式，认为坐禅应该是“言坐者，念不起为坐。言禅者，见本性为禅”(杨增文：《神

会和尚禅话录》，中华书局，1996年，p30-31)。

一直以来，近代研究者都把这种对坐禅的批判(否定坐禅)和对坐禅的重新定义理解为是南宗走向“无修证主义”的决定性转折点，因为近代研究者的这种理解直接将南宗“否定坐禅”视为了“否定禅定”。但南宗的这种“否定坐禅”其实否定的是“端坐作功夫”的“坐”的禅定方式，不是否定禅定本身。进而南宗提出了“念不起为坐、见本性为禅”的新禅定方式。

菏泽神会“再定义”的这种禅定思想与《维摩诘经》的“坐禅批判”是一致的，在这里作为“身仪”或“形式”的“坐”禅形式已经解体，但禅定本身并没有消失(后述)。

“凝心入定，住心看净”的坐禅批判在净觉所撰写的《楞伽师资记》⁽⁵⁾《道信》一章中记载《维摩诘经》被称之为“摄心法”，这里已经可以看到符合神会批判“坐禅”的理论支撑。《楞伽师资记》的形成过程和内容都很复杂，《道信》章一方面在讲“初学坐禅”(柳田聖山：《禅の语录2初期の禅史1楞伽師資記》，筑摩书房，p248,p255)，另一方面也讲到了不能归纳于“坐禅”的“一切处解脱(历缘对境止观)”修行理论(拙稿)，笔者将其称之为东山法门的初期思想ⁱⁱⁱ，这也是本文研究的课题。

三、《大乘无生方便门》与菏泽神会的教说

本次发表的课题内容与其说是围绕菏泽神会从“**凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证**”四句偈语出发对北宗坐禅的批判，不如说是通过阐发菏泽神会在批判北宗坐禅的过程中建立的内在逻辑，来看他产生这种内在逻辑是受到了《大乘无生方便门》怎样的影响？神会与《大乘无生方便门》之间又存在怎样的关系？这是阐明菏泽神会批判北宗正确与否和意图的关键。

菏泽神会的《直了性坛语》里也记载着除了这四句偈语以外的其他批判北宗的论点，其中“无念”“解缚”“调伏不调伏”“定惠”等定义都是菏泽神会为展开“北宗批判”所独创的名词和学说。在这些名词和学说中，我认为批判坐禅是最容易全面了解神会对普寂的批判的。

伊吹敦指出：神会援引《大乘无生方便门》的“二乘批判”来批判北宗普寂的禅法。仅从这一点来看《大乘无生方便门》对神会的影响是不全面的。以下，我们以神会批判北宗禅的几个关键词作为线索，来思考《大乘无生方便门》对菏泽神会的影响及其二者关系。

1. 无念与离念

首先整理一下《大乘无生方便门》的基本原理：

《大乘无生方便门〈第一总彰佛体〉》的开头提出了菩萨戒、真如、法界一相、十八界等基本原理，阐述了五处解脱、一切处解脱。

《大乘无生方便门〈第一总彰佛体〉》后续：

是是佛？佛心清净、离有离无。身心不起、常守真如。——韩传强：《禅宗北宗敦煌文献录校与研究》，2018年，江苏人民出版社，p115 印顺 p141/日译 178。

是是真如？心不起、心真如。色不起、色真如。心真如故心解脱、色真如故色解脱。心色俱离、即无一物、是大菩提树。——韩：2018，p115-6

“真如”通过“心色（身心）”的不起来实现“心色（身心）”的解脱。“心色俱离”即是无一物、大菩提树。

接着说明法界一相和十八界法界的染，净关系：

法界一相、于十八界中有二。一染一净、先染后净。眼见色意识同缘知、眼等五根依尘、五处起染、即一切处染、一切处染是染法界、是众生界。——韩：2018，p117。

法界一相和十八界是展与合的关系，十八界又分为染净二界。于五阴十二处十八界“意同缘而动”（韩：2018，p220）的话，则为染法界。五处起染、一切处染是染法界、众生界^{iv}。

与此相对，《大乘无生方便门》中的净法界是指：

净法界者、于离念中、眼见色不分别、即于眼处得解脱。余四亦同。五处解脱、即一切处解脱。一切处解脱即一切处净、即是净法界、是佛界。离念相者、等虚空界、无所不遍、属自、法界一相、属他。——韩：2018，p116-117

所谓染·净，是心（意）起与不起的关系，用净来说，就是从离念（念不起）之体，来展现不作意之用（见闻觉知）。根尘动（眼见色），不分别则在眼处得解脱（离念中、眼见色不分别、即于眼处得解脱），五根同样在五处得解脱，叫“一切处解脱”，即《大乘无生方便门》中对净法界的描述。

念起的见闻觉知（染法界）与念不起的见闻觉知（净法界）的不同，也就是染净法界的不同，区分了众生界（染法界）和佛界（净法界），众生界就是染法界，佛界就是净法界。念起与念不起二者的差异成为了染净二法界，念和见闻觉知又被还原为体用逻辑。关于这个体用理论，《大乘无生方便门》

接着说：

佛性(戒性)，作为离念是体、见闻觉知是用、寂而常用、用而常寂。即用即寂。离相名寂、寂照照寂。…舒则弥纶法界、卷则忽在于毛端。吐纳分明、神用自在。——韩：2018，p118、柳田：1972，p317 注参。

佛性(戒性)，作为离念是体、见闻觉知是用，也被理解为定(离念)惠(见闻觉知)的体用论。这种“离念是体、见闻觉知是用”，或“法界一相”与“十八界”一如，“真如”与“无念”的体用关系，不仅仅贯穿于《大乘无生方便门》的第一门〈总彰佛体〉一节，而是作为基本原理通篇贯穿于《大乘无生方便门》的五门和《五方便》诸本中的。

将这一基本原理作为“禅定”论来理解，是阐明北宗禅法与《大乘无生方便门》产生背景的重要课题。关于《大乘无生方便门》的思想源流，学界至今仍未有效的阐明。这个问题虽然现在无法详论，但从四祖道信和东山法门开始，考虑到后来南宗禅的发展，《大乘无生方便门》的禅定观与天台止观“四种三昧”中的“非行非坐三昧”(慧思的“随自意三昧”)、“历缘对境止观”，以及《起信论》类似。

另一方面，“意识的生灭即解脱”是四卷《楞伽经》讲说的重要理论，早期禅宗的顿悟说(即：五处解脱、一切处解脱)有可能来自于《楞伽经》的解脱论。但《楞伽经》是以“八识说(阿赖耶识)”为前提的唯识论基调，与没有采用“唯识说”的《大乘无生方便门》第一净法界的“五处解脱、一切处解脱”的逻辑并不协调。

在此探讨一下菏泽神会的“无念”。所谓“无念为宗”的“无念”是菏泽神会教说的根本概念，有各种各样的比喻。考虑到《大乘无生方便门》的“离念之体”与神会“无念之体”的异同，首先我们来引用神会《坛语》：

本体空寂、从空寂体上起知、善分别世间青黄赤白、是惠。心不随分别起、是定。…中略…真如是无念之体、以是义故、故立无念为宗。善见无念者、虽具见闻觉知而常空寂。即戒定惠学一时齐等、万行俱备。——《坛语》：p.84-91、杨本 p10

本体空寂，从空寂体上起知，善辨世间青黄赤白，是为惠。心分别起，不随是定…善见无念者，虽具见闻觉知，却常常空寂。即戒定惠学，一时齐等，万行俱备。——《坛语》：p159 注

与以上《坛语》记载一致的一段表述在《杂征义〈嗣道王问〉》⁴引用中也能看到，在书中阐述了“真如无念”的“体用一如”无差别，阐述了“真

如”与“念(无念)”的体用关系。

接着看《坛语》中阐明的“真无念”：

但不作意、心无有起、是真无念。毕竟见不离知、知不离见。——《坛语》：p110

这个“不作意”在《杂征义〈侍郎问〉》中表述为：“不作意即是无念、无念体上自有智命”——韩传强：《禅宗北宗敦煌文献录校与研究》，2018，p119；《坛语》：p112，和上边的论述也是同样的^㉖。

“不作意，心无有起”，才是真正的“无念”，在“无念”的体上产生“智”的作用。唯见不离知、知不离见，也是归于真如无念（空寂之体）与知（有本智）的体用关系，是体用不离一体。而且“善分别世间青黄赤白，是惠。心不随分别起，是定”。

下边我们来看一下定（常空寂）惠（有见闻觉知）关系：

原本《坛语》中说以“真如”这一“无念之体”为根本，说“空寂体上有本智”“真如（寂灭之体）”与“本智之用”，因“念乃真如之用”（《杂征义》：杨本：p79）、“真如是念之体”，所以是“真如”“无念”之“体用不二”，换言之“心不起”与“善分别”就是定慧关系。唯“真如无念”体用一如的用之“惠”是《坛语》和《杂征义》所共同归结于“若见无念，虽具见闻觉知，但常为空寂”（无念即本智）的“惠”。这也是《杂征义》（杨本 p67）：中所说的“本空寂体上，自有般若智能知”的“般若智”的作用。因此，“无念”是相对于念起（作意）的妄分别的“善见”、“善分别”。

真如空寂之体作为根本，揭开“无念”与“惠”的体用关系，空寂体和本智用，定惠（体用）等，以上《坛语》中所说“善见无念者、虽有见闻觉知、而常空寂”。（《坛语》p62注65引用《宗镜录》，慧思称之为「不作意」。不作意取净）神会的《定是非论》中说：“见无念者、六根无染。见无念者、得向佛知见。见无念者、名为实相。…中道第一义谛。…恒沙功德一时等备、…能生一切法。…能摄一切法”^㉗。——（韩传强：《禅宗北宗敦煌文献录校与研究》，2018，p39）

承《小品般若波罗蜜经》的“心若有念起，即便觉照。见无念者，六根无染”，以下列举了“见无念”的同义词，《定是非论》中的“无念”和“六根无染”，以及“真如无念不二”的空寂之体和“本智（惠）”之用如一。此之“定惠”也都可以理解为是“净心”和“六根无染”的体用关系^㉘。《顿悟无生般若颂》所说的“六根无染、定惠之功”（《坛语》：p152）也不例外。

以见无念者,六根无染为例:“六根无染”也是《大乘无生方便门〈第一总彰佛体〉》染净二法界所说的五阴十二处十八界,若意不同缘,则五处解脱,一切处解脱(净法界),净法界的见闻觉知相应。

净法界的法界一相和十八界的展于合的关系,又谓之能生一切法和能摄一切法,是六根无染的十八界景象,这实际上是《大乘无生方便门》的基本原理。

《杂征义》云:元思直问曰,真如之体不可得,名之空。以能见不可得之体,湛然常寂,而有恒沙之用,故言不空。——《坛语》:杨本 p82,注 p163

“真如之体,不可得空”,由此体可见“体湛然常寂之用,不空也”,可见“真如”“无念”“常寂之体”“恒沙之用”“定慧”等。

《坛语》中的“善见无念者、虽具见闻觉知而常空寂”中同样的指出了“空”与“不空”(体空,用不空)的关系。这些“定慧”等词汇,只是改变了表达方式,其实逻辑结构还是一样的。

神会《坛语》中记载:无住是寂净、寂净体即名为定。从体上有自然智、能知本寂净体、名为惠。此是定惠等。——杨本:p80

以上引用讲的寂净之体的定和体上的智(惠),可知寂净之体就是“定惠”等,也就是说,定惠为同一体的体用关系不可分割,这是理所当然的。因为体用一体,定惠等说定就是定,说惠就是惠。而菏泽神会批判“坐禅”的点是 will 批判北宗禅法与二乘批判等同。认为定时无惠、惠时无定、定惠同时是无法实现的。(下节)

探讨神会的“无念”：“无念是真如之用，真如是无念之，故立无念为宗”。真如是体，无念为用，作为“真如”和“无念”的体用关系在这里被公式化，“真如”“无念”等词汇可以进行种种互换，但体用关系始终是不二一如的。这种“真如”“无念”无差别的体用关系，也是定惠关系，是定惠等同，三学齐等的意义。

反观一下菏泽神会的“无念”，这种体（离念、念不起）用（见闻觉知）关系和《大乘无生方便门》所倡导的“净法界者，于离念中，眼见色不分别”的一切处解脱。菏泽神会所说的“无念”，在以下文献中被反复使用：

《坛语》：但不作意、心无有起、是真无念。

《坛语》：真如是无念之体、以是义故、故立无念为宗。善见无念者、虽具见闻觉知而常空寂。

《杂征义〈嗣道王问〉》：所言念者、是真如之用。真如者即是念之体…若言无念者、虽有见闻觉知、而常空寂。——韩传强：《禅宗北宗敦煌文献

录校与研究》，2018，p79

《定是非论》：见无念者、六根不染。——韩传强：《禅宗北宗敦煌文献录校与研究》，2018，p39 与《杂征义》：楊本 p74 同。

《杂征义》：能见无念者六根不染…见无念者、能生一切法。见无念者、能摄一切法_x。——杨本：p74

在构筑“无念”的语境下，用体用关系来阐述“无念”和“惠”，完成了菏泽神会的“定惠等同”的学说，即“定”是“惠”之体，“惠”是“定”之用，在这个场景中体现了“定惠”的体用关系，与“真如无念”的体用逻辑相吻合。《坛语》说：善见无念者、虽具见闻觉知而常空寂，这可以说是神会“无念为宗”的实质。

那么菏泽神会的“无念之体”与《大乘无生方便门》的“离念之体”、“于离念中，眼见色不分别，即于眼处得解脱”净法界的意思是相同的理论架构_{xi}。

2.《大乘无生方便门》的二乘批判

伊吹敦指出：菏泽神会对北宗(普寂)的批判,是引用了《大乘无生方便门》的第二部分〈开智慧门〉的二乘批判内容,即:“二乘人在定不闻,出定即闻,在定无惠”。先不考虑怎么具体补充伊吹氏指出的内容,先来看《大乘无生方便门》所说的“二乘”指的是什么?

《大乘无生方便门》第二〈开智慧门〉立了三种人设:凡夫、二乘、菩萨,来论述三者的差异。即:

问:有几种人、开得智慧门。

答:有三种人。

是谁?

凡夫、二乘、菩萨。凡夫有声即闻、无声声落谢、不闻。二乘有声、无声、声落谢、不闻、不闻。菩萨有声无声、声落谢、常闻。——韩:2018, p121-122、柳田:1972, p316。

从上可知,开启第二智慧门,有三种不同,即凡夫、二乘、菩萨不同。凡夫、二乘、菩萨可以各自获得智慧门(开得智慧一门),自然而然的就会划分智慧的等级。

“凡夫有声则听,无声则不听。二乘常不听,菩萨有声亦无声,无声亦常听。”

上述一节以菩萨修行的最高境界来定义二乘。在这三种人中,二乘和

菩萨的优劣对比是《大乘无生方便门〈第二开智慧门〉》探讨的课题。

二乘人之“惠”是指：

问：三人一种、开得智慧一门。缘何没二乘人、贪着禅味、堕二乘涅槃。——韩：2018，p121。

二乘人、开得惠一门、是惠。于耳根边证得闻惠。昔所不闻、而今得闻、闻已心生欢喜、欢喜即动、畏动执不动。灭六识、证空寂涅槃。有声无声、声落谢、不闻、不闻。贪着禅味、堕二乘涅槃。——韩：2018，p122。

以菩萨与二乘之差异来看二乘人的“惠”，以耳根为例，今闻不闻，生欢喜。若得此惠而欢喜，则心已动，畏动而执不动。终灭六识，证空寂涅槃。也就是说，二乘经常不闻，所以才会执着灭六识于禅味而坠入二乘涅槃。

与此相对的菩萨之惠是：

菩萨开得惠门、闻是惠。于耳根边、证得闻惠。知六根本来不动、有声无声、声落谢、常闻。常顺不动修行、以得此方便正定、即得圆寂、是大涅槃。涅槃经云：不闻闻、不闻不闻、闻闻。——韩：2018，pp121-122。

※『涅槃经』光明遍照高贵德王菩萨品第十之一句(北21、T12p491a)：

从上可知：菩萨的智慧门虽同样闻惠于耳根，但优于凡夫和二乘。菩萨知道六根本来不动，无论什么样的声音都是“常闻”。菩萨以“惠”为基础，常依不动而修行，依此正定而得圆寂，即为大涅槃。因得此方便正定而获圆寂，大涅槃。

《大乘无生方便门〈第二开智慧门〉》将自身定位于最高的菩萨位，再以“邪定”“正定”两个名相来论述了二乘和菩萨的不同。

在《大乘无生方便门》的另一处记载：

问：是是邪定正定。

答：二乘人有定无惠、名邪(定)。菩萨有定有惠、名正。——韩：2018，p123。

问：是是邪定正定。

答：二乘人灭六识、证空寂涅槃、是邪定。菩萨知六根本来不动、有声无声、声落谢、常闻、是正定。——参照韩：2018，p123、p169；印顺：1971，p184。

菩萨开智慧门，是对应“邪定”的正定。二乘有定无惠，是“邪定”。菩萨定惠俱有，是正定，这就是正邪的关系。如果不能理解菩萨开智慧门的“权宜方便”，“正定”也会落入“邪定”(若不得此方便，正定即落入邪定)。

《大乘无生方便门》问：“邪定正定，二乘人出定即闻，在定不闻。二乘人，在定无惠，有定无惠灭六识，证空寂涅槃”，故为邪定（既无惠，常不闻）。

一方面，二乘开不理解权益方便的智慧门便坠入“邪定”；另一方面“菩萨知六根本来不动，常听闻不动”，这就是定惠俱有，是知六根本来不动而常听的“正定”。

相对于凡夫、二乘的菩萨处于有声无声、声落谢、常闻的位置，这就是“一切处解脱”的净法界和佛界的立场，也是《大乘无生方便门》的立场。

“知六根本来不动”与《大乘无生方便门〈第一总彰佛体〉》的“念不起”、“意不同缘见闻觉知”中所说的内容虽是不同词汇，但等同于净法界的体用、定惠关系³¹⁶。

二乘人灭六识、证空寂涅槃与菩萨知六根本来不动、有声无声、声落谢、常闻有鲜明的对比，这里的“邪正”指的是二乘人有定无惠名“邪定”，菩萨有定有惠名“正定”。从“解缚”的关系来看，依旧是《维摩诘经》中所讲的“无惠方便缚、有惠方便解和无方便惠缚、有方便惠解”的定式化。这个“解缚”也是《大乘无生方便门》的主要内容之一。

在《大乘无生方便门〈第二开智慧门〉》的另一段中，总结了上面的论述，根据《维摩诘经》，将“解缚”的问题以“方便有无、惠有无”为角度，详细论述了二乘批判³¹⁷。

《维摩诘经》中说的“缚解”是菩萨所要面对的问题，而《大乘无生方便门》则明显地将其分配到三种人的优劣上，并展开了对二乘的批判。

《大乘无生方便门》也批判了“由定发惠”的教学理论，并提出了“定惠一体”的教说。尽管“由定发惠”这一词汇可以在《大乘无生方便门》中找到，但归根结底《大乘无生方便门》教义理论最终是归结为“定惠一体”的。

《大乘无生方便门》第二节〈开智慧门〉中所说的菩萨“知六根本来不动”、“闻不动”，与《大乘无生方便门》第一节〈总彰佛体〉所提出的“五处解脱”、“一切处解脱”禅定，尽管用词不一样，但在基本结构上是没有区别的。这个菩萨的“不动”是相对于二乘的“执不动即动”而言的“离二边”，即“不生”、“无生”。

而菏泽神会的四句批评所说的“非解脱心”，亦是“法缚心”，即《坛语》中的：

本体空寂、从空寂体上起知、善分别世间青黄赤白、是惠。心不随分别起、是定。…中略…住心看净、起心外照、摄心内证、非解脱心、亦是法缚心、

不中用^{iv}。《坛语》：p84、杨本 p9。

也就是说所批判的“住心看净”，只要起心，就会直接成为“非解脱心”、“法缚心”。法缚心(缚)、解脱心(解)对应于《大乘无生方便门》中的缚(法缚心)和解(解脱心)。

《大乘无生方便门》中讲到的“解缚”、“邪正”、“定(方便)有无”、“惠有无”等烦琐的二乘批判理论，在神会批判北宗的坐禅的理论中，菩萨二乘的优劣被直接改写，这一点在以下引文中也可以看出：

《坛语》云：

只如凝心入定、堕无记空。出定已后、起心分别、一切世间有为、唤此为惠。经中名为妄心。此则惠时则无定、定时则无惠。如是解者、皆不离烦恼。——《坛语》：p84。

根据上面引文，“凝心入定”是堕入无记空(定义、注)，经中称之为“妄心”。惠时无定，定时无惠，欲不动而动。

菏泽神会的《南阳和尚问答杂征义》中记载：

凝心取定，或有住心看净，或有起心外照，或有摄心内证、或有起心观心而取于空、或有妄念俱灭、不了本性、住无记空。——杨本：p76

凝心、住心、作意与住无记空相同，所谓凝心入定、堕无记空，不外乎《无生方便门》的二乘人在定无惠、在定不闻。

研究以上两则引用，《坛语》中的“此则惠时则无定，定时则无惠”和“只如凝心入定，堕无记空”两句与以上《杂征义》“凝心入定……不了本性、住无记空”也是对坐禅属性的批判。

《大乘无生方便门》中的二乘“欢喜即动，畏动执不动”，这无疑是批判灭六识、证空寂涅槃的“二乘批判”，将二乘批判等同于对北宗的批判。

《定是非论》的开头叙述：

问曰：有何因缘而修此论。

答曰：我闻心生即种种法生、心灭即种种法灭(《起信论》)者、一切由己、妄己即凡。古圣贤皆染便净(净)果。世情逐块、修无生以住生、学人迷方、欲不动而翻动。——杨本：p17

以上叙述也可以理解为是由《大乘无生方便门》的二乘批判衍生出来的说法。“凝心入定、住心看净、摄心内证、起心外照”四句偈语以来，“作意”、“念起”、“无记空”，只能导致“惠时则无定，定时则无惠”。

※ 共通点的整理

3. 调伏不调伏

在《大乘无生方便门》提出的“凡夫、二乘、菩萨”三种人中，神会用二乘的定义批判北宗普寂。在这种批判当中，神会所说的“调伏”、“不调伏”指什么？这是援引三种人的差异来体现菏泽神会对慧能禅学理论的理解。

在这里再次提出神会《定是非论》中“凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证”的这四句偈语，即：

远法师问：何故能禅师不“凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证”，何者是能禅师行处？

和上答：此是调伏心。

远法师问：应不凝心入定、不住心看净、不起心外照、不接心内证。

和上答：此是愚人法。离此调伏不调伏二法，即是能禅师行处。——杨本：

p30

从以上引文中，菏泽神会和惠能为什么否定这四句偈语？惠能的方法是什么？

以上慧能对“凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证”四句偈语的批判与《大乘无生方便门》的声闻法（调伏）批判一样，当然“调伏”“不调伏”二词依据《维摩诘经〈文殊师利问疾品第五〉》（T14p545b）：

文殊师利。有疾菩萨应如是调伏其心不住其中。亦复不住不调伏心。所以者何。

若住不调伏心是愚人法。若住调伏心是声闻法。是故菩萨不当住于调伏不调伏心。离此二法是菩萨行。（T14p545b）

同时超越不调伏（愚人法）、调伏（声闻法）二法的行处是菩萨行，对应《大乘无生方便门》的三种人（愚人、二乘、菩萨）。

菏泽神会回答北宗的坐禅“凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证”四句是调伏心，即“声闻法”二乘的立场。反过来否定这四句偈语（不调伏心）的是“愚人法”，即凡夫的立场。离开调伏、不调伏二法，就是慧能禅师的行处。

慧能的行处即是《维摩诘经》：“**菩萨不当住于调伏不调伏心。离此二法是菩萨行**”所说的菩萨位行处，也是神会自己的立处（菩萨行）。北宗的坐禅是二乘的“调伏心”，若是以《大乘无生方便门》“三种人”的差异分类，那么《大乘无生方便门》（以及神秀）的立处便是“三种人”的菩萨位。那么也可以说《大乘无生方便门》、惠能、神会三者所依《维摩诘经》理论是处于同等的菩萨位。

上面的《维摩诘经》一节另被引用于《杂征义》：

又，《维摩经》云、调伏其心者、是声闻法。不调伏心者、是愚人法。人(仁)者既用心、是调伏法。若调伏法、何名解脱者。须陀洹亦调伏。斯陀含亦调伏。阿那含、阿罗汉亦调伏。悲想定及非非想亦调伏。四禅亦调伏。三贤并皆调伏。若为鉴别。若如此定者并未解脱。——杨本：p72

以上引文明言引用《维摩诘经》，其心者，“四禅”“三贤”也是调伏、未解脱者。而且在那之前的说明中，与菏泽神会的凝心入定(不凝心入定)、调伏不调伏等同的另一个词汇是“作意”与“不作意”。

和尚问诸学道者、今言用心者、为是作意不作意。若不作意、即是聋俗无别。若言作意、即是有所得以有所得者、即是繫缚故、何由可得解脱。声闻修空住空、即被空缚。若修定住定、即被定缚。若修静(净)住静(净)、被静(净)缚。若修寂住寂、被寂缚^m。——杨本：p72

取作意(有所得，繫缚)，不作意(聋俗无别)的词语，在愚人法(不调伏)和声闻法(调伏)的立论上，与《维摩诘经》的三种人相比，批判的对象“**凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证**”四句坐禅定义始终是调伏、作意、有所得、繫缚、修空住空(空缚)、修定住定(定缚)，其意义也与《大乘无生方便门》三种人的二乘批判构图相同。

《大乘无生方便门〈第三不可思议门〉》中说：

起心思议是缚不得解脱、不起心思议即离系缚即得解脱。…是名不思议智慧解脱法门——韩：2018，p136。

心的起、不起就是缚与解，起心就是缚，心(思议)不起就是脱离系缚，得到解脱。这是第三不可思议智慧解脱法门。心(意)的起、不起是缚与解，染、净是众生与佛之分，这是《大乘无生方便门》五门共通的基本逻辑(见后述，《坛语》p67注、杨本p72)，在十八界见闻觉知此处显现不动、意识不生、不分别，这就是菩萨的正定^m。

神会批判北宗“四句”偈语是利用了继承《维摩诘经》“三种人”理论的《大乘无生方便门》中的“二乘批判”，离二边的菩萨位(菩萨行)，调伏、作意、有所得、系缚被彻底抨击。对调伏、作意、有所得、繫缚的彻底排斥，不仅会归结为“无念”，还会作为自己的立足点来奠基体用、定慧的展与合的关系。

菏泽神会《坛语》：“本体空寂、从空寂体上起知、善分别世间青黄赤白、是惠。心不随分别起、是定”。

特别是善分别世间青黄赤白、心不随分别起，是《大乘无生方便门》

第一总彰佛体以“五处解脱”、“一切处解脱”典型定式体现在意与五根的作用关系上。与“因念不起、意不与五根同缘”的“五处解脱”、“净法界”的逻辑相同。(宇井：1935, p362。)

接下来《大乘无生方便门〈第三不可思议门〉》中说：

起心思议是缚不得解脱、不起心思议即离系缚即得解脱。…是名不思議智慧解脱法门——韩(2018) p136

心的起与不起区分为缚与解，起心是缚，心(思议)不起则脱离系缚，得到解脱。……这是第三不可思议智慧解脱法门，也是《大乘无生方便门》五门共通的基本逻辑，将心(意)的起、不起分为缚与解，将染、净分为众生与佛(后述)。

《大乘无生方便门》将三种人，特别是二乘与菩萨的差异，设定在不限于调伏的各种场合，将菩萨的优势解释为《大乘无生方便门》自身的立足点，强调了“禅”的优势，这是《大乘无生方便门》一贯的主题。

4. 神会《坛语》与《大乘无生方便门〈第五了无异门〉》

探讨了菏泽神会对北宗的批判与《大乘无生方便门》教义，在此，除了对北宗的批判之外，也要思考《大乘无生方便门》对神会教说的影响。

《坛语》中说：

各各至心、令知识得顿悟解脱。

若眼见色、善分别一切色、不随分别起、色中得自在、色中得解脱、色尘三昧足。

耳闻声、善分别一切声、不随分别起、声中得自在、声中得解脱、声尘三昧足。

鼻闻香、善分别一切香、不随分别起、香中得自在、香中得解脱、香尘三昧足。

舌尝味、善分别一切味、不随分别起、味中得自在、味中得解脱、味尘三昧足。

身觉种种触、善能分别触、不随分别起、触中得自在、触中得解脱、触尘三昧足。

意分别一切法、不随分别起、法中得自在、法中得解脱、法尘三昧足。

如是诸根善分别、是本惠。不随分别起、是本定。——《坛语》：p93；杨本：p10。

关于这个说法,《坛语》已经有详细论述,称之为“色尘三昧”。

举出《华严经》卷七《贤首品》的一段作为参考资料。《华严经》云:

于色尘中入正受,于眼根中三昧起,现眼于色起,定心不乱,知眼无生,无自性,了空寂灭无所有。东西南北、地狱、饿鬼、人、天、凡圣、男女、有情、无情、一身多身、一法、多法,并如前解。眼亦遍法界、耳鼻舌身意色声香味触法、见闻觉知、并遍法界。^{xvii}——《坛语》16注p96

但问题在于神会把这一段叫做“各各至心,令知识得顿悟解脱”,总结六尘三昧为“如是诸根善分别,是本惠。不随分别起,是本定”作为神会的教说,具有什么意义呢?所谓六尘三昧足,是指在诸根善分别(惠)和不随分别起(定)中,得解脱、三昧足。这与神会《坛语》一贯的空寂体上、有本智用概括的体用、定慧、无念真如的教理没有区别。

再结合《大乘无生方便门》来理解的话,以《大乘无生方便门》为开端的《五方便》诸书的第五门被称之为〈了无异门(自然无碍解脱道)〉。

虽然《大乘无生方便门》中第五〈了无异门〉是残本,但可以根据《五方便》(《大乘五方便北宗》之一,《五方便之诸经要抄(p2836)》)别本进行复原和推理。(宇井、久野的论文使用了《大乘五方便北宗》之一)。

《大乘无生方便门》和《五方便》诸本的五门体系中的第五〈了无异门〉(自然无为道)以《华严经》卷七《贤首品》为素材(并非“所依经典”后文详述),这一点自宗密以来就备受关注。现在《坛语》注p96中所指出的《华严经》(卷七贤首品)一段,正是直接引用于《五方便》(《大乘五方便北宗》之一,《五方便之诸经要抄(p2836)》)诸本的第五了无异门^{xviii}。即:

别本三《大乘五方便北宗》之一——韩:2018,p161;久野:1940,p159-71。

〈第五了无异门〉(3-5)《六十卷华严经》卷七《贤首品》——韩:2018,p199
眼与色、心不起、是真空、色不染根、见自在、是妙有、耳闻声心不起、是真空、声不染根、闻自在、是妙有。鼻舌身意、并如前解。…中略…韩:2018,p198。

眼与色不相碍、是空三昧、眼与色共相入、是无相三昧、眼与色互相用、是无作三昧。耳鼻舌身意、并如上解。眼亦能见、亦能闻、亦能嗅、亦能尝、亦能知。耳鼻舌身意、并如上解。色声香味触法、见闻觉知、亦如前弁。

于眼根中入正受、于色尘中三昧起。示现色法不思议、诸天世人莫能知。

于色尘中入正受、于眼根中三昧起、现眼于色起、定心不乱、知眼无生、

无自性、了空寂灭无所有。东西南北、地狱、饿鬼、人、天、凡圣、男女、有情、无情、一身多身、一法、多法、并如前解。眼亦遍法界、耳鼻舌身意色声香味触法、见闻觉知、并遍法界。——T9p438c(六十卷华严经)韩(2018),p199

别本六『五方便之诸经要抄 (P2836)』「第五了无异门」(6-5?)

…长短无异、高下…无异…于花严经贤首菩萨品中者、六根入出定义、菩萨得方纲三昧、一切方中现身、入出自在、且于六根指授。(以下、在引用法华经、涅槃经、维摩经、1围绕大定、大惠的定义而继续的争论)

问:是么是大定、大惠。答:根不碍尘、尘离染即是大定。所以言大定者、五根与尘合时、意识不与五色同缘。五识无分别则是定。定则智、智则是成所作智。智中含惠、故名大定。大定尘不碍根、根离染则是大惠。——韩:2018,p220

所以言大惠者、五根与根合时、由心离念、五识不生。不生是惠、惠则无碍惠、惠中含定、故名大惠。

于眼根中入正定、于色尘中从定出。示现色法不思议、一切天人莫能知。于色尘中入正定、于眼起定心不乱。说眼无生无有起、性空寂灭无所作。于耳根中入正定、于声尘中从定出。分别一切语言音、诸天世人莫能知。于声尘中入正定、于耳起定心不乱。说耳无生无有起、性空寂灭无所作。于鼻根中入正定…于舌根中入正定…于身根中入正定…于意根中入正定…性空寂灭无所作。——(T9p438c/T10pp77-78) 韩:2018, p220-21、久野:1940, p159、柳田:1999, p262 参照 韩:2018, p220-21

其中别本六《五方便之诸经要抄》的〈第五了无异门〉(6-5)。在此之后,《华严经》中耳鼻舌身意的五根,声香味触法的五尘(实义难陀译(699年)八十卷华严 (T10p77c-78a)) 被引用。以下是引用《华严经》的一段:

于花严经贤首菩萨品中者、六根入出定义、菩萨得方纲三昧?一切方中现身、入出自在、且于六根指授。于眼根中入正定于色尘中从定出示现色性不思议一切天人莫能知于色尘中入正定于眼起定心不乱说眼无生无有起性空寂灭无所作 (T10p77c-78a) …以下华严经经文省略。

上面引用的“问”是么是“大定”“大惠”这样的问答类似的教理。下面所说的“大空”“空”与上述问答的“大定”“定”相同。

所以言大空者、五根与尘合时、意识不与五色同缘。五识无分别则是空。空则是智、智则是成所作智。智中含惠、故名大惠(空)。空空有变、存而不存、定处造而无遗。尘不见根、根离染则是大惠。所以言大惠者、五根与

尘合时、由心离念、五识不生是惠、惠则无碍惠、惠中含定、故名大惠。——
韩：2018：p223。

以上是《大乘无生方便门》、《五方便》与《华严经》主要的关联部分（《大乘无生方便门》第五是残本）。

首先，我们沿着别本三《大乘五方便北宗》之一《第五了无异门》（3-5），
思考一下以《华严经》卷七《贤首品》为素材的意义。

〈第五自然无碍解脱门（了无异门）〉开头一段记载：

无相法中、无异无分别。心无分别、一切法无异。…并皆无异。了无异、
自然无碍解脱道。一切无碍人、一道出生死、非长亦非短、解脱人所行。——
韩：2018，p197；久野：1940，p157-9。

这一段，“心无分别”才是根本原理，其次是“立无碍道”、“解脱道”、“无
住道”三道，“无碍道”无非是“心无分别（心无碍境，即心非心，用心不立心）”。

只是重要的是即使到了第五自然无碍解脱门（了无异门）中，也可以看
到第一总彰佛体以来围绕圆入界的十八界解脱理论的共通性。实际上，在《大
乘五方便北宗》〈第五了无异门〉中，“眼见色心不起，是真空”（韩：2018，
p198）以下，反复讨论了自己的教说的“心色”问题，直至引用《华严经》。

即：上述引用的别本三〈第五自然无碍解脱门〉（了无异门）——韩：
2018，p198-199。

眼与色、心不起、是真空、色不染根、见自在、是妙有、耳闻声心不起、
是真空、声不染根、闻自在、是妙有。鼻舌身意、并如前解。…中略…——
韩：2018，p198-199；宇井：1935，p491。

眼与色不相碍、是空三昧、眼与色共相入、是无相三昧、眼与色互相用、
是无作三昧。耳鼻舌身意、并如上解。眼亦能见、亦能闻、亦能嗅、亦能尝、
亦能知。耳鼻舌身意、并如上解。色声香味触法、见闻觉知、亦如前弁。——
韩：2018，p199

于眼根中入正受、于色尘中三昧起。示现色法不思議、诸天世人莫能知。
接着是《华严经》卷七《贤首品》的引用：

于色尘中入正受、于眼根中三昧起、现眼于色起、定心不乱、知眼无生、
无自性、了空寂灭无所有。东西南北、地狱、饿鬼、人、天、凡圣、男女、
有情、无情、一身多身、一法、多法、并如前解。眼亦遍法界、耳鼻舌身意
色声香味触法、见闻觉知、并遍法界。——（T9p438c/T10pp77-78）韩：2018，
p199、《坛语》注 p96

《第五了无异门》进一步阐明净心体即觉性这一独特教说,

问: 是净心体? 答: 觉性是净心体。比来不觉、故心使我今日觉悟、故觉使心。所以使伊边看、向前、向后、上下十方、静闹、明闇、行住坐卧俱看。故知觉即是主、心是使。——韩: 2018, p200-201、印顺: p178/ 邦訳 p185、《坛语》注 p72 参照

觉性才是净心体, 因为不觉, 心使我今日觉悟, 所以觉使心。“觉使心”解释了觉性的用, 所以使伊边看、向前、向后、上下十方、静闹、明闇、行住坐卧俱看。故知觉即是主、心是使。

看到以上《华严经》大篇幅引用, 但重要的在于《华严经》引用部分前后的第五〈了无异门〉的独自教说。

觉性是净心体。…中略…使伊边看, 向前, 向后, 上下十方, 静闹、明闇、行住坐卧俱看。故知觉即是主、心是使。——韩: 2018, p200-201。

至于“觉即是主”, 可以看出超越引用《华严经》的《大乘无生方便门》(《五方便》)的独立主张是“禅主教从”的判教会通诸经典意图。虽然这里的词汇有所不同, 但《第五了无异门》也是如此。

贯穿《大乘无生方便门》全书的是《大乘无生方便门》第一总彰佛体提出的基本原理。即《大乘无生方便门》的净法界:

净法界者, 于离念中, 眼见色不分别, 即于眼处得解脱。余四亦同。五处解脱, 即一切处解脱。一切处解脱即一切处净, 即是净法界, 是佛界。——韩: p116-7。

尽管其他四门的说法发生了变化, 但从心体“离念”到“净法界(一切处解脱)”的展开, 可以说“心不起”和“六根不起”的基本原理始终如一。

重要的是〈了无异门〉在以下的逻辑是净法界的“五处解脱”, 即“一切处解脱”。与之相呼应, 有必要作为“禅定论”来理解(后文)。

重述《大乘无生方便门》的基本原理, 大致如下:

《大乘无生方便门》第一总彰佛体的后续所说:

是真是如? 心不起、心真如。色不起、色真如。心真如故心解脱、色真如故、色解脱。心色俱离、即无一物、是大菩提树。——韩: 2018, p115-116。

真如通过心色(身心)的不起来实现心色(身心)的解脱。心色俱离即是无一物、大菩提树。接着说明法界一相和十八界法界的染净关系, 即“离

念之体”和“根尘之用”的体用关系。

法界一相,于十八界中有二。一染一净,先染后净。眼见色意识同缘知,眼等五根依尘,五处起染,即一切处染,一切处染是染法界,是众生界。——p117 韩(2018)

法界和十八界也是展收(舒卷)关系,十八界分为染净二界。意同缘(p220)于五阴十二处十八界而动,则为染法界。五处起染、一切处染是染法界、众生界。

由此所见净法界、佛界的教义。

另外,在《大乘无生方便门》的第四门〈明诸法正性〉中,根据《思益梵天所问经》的一节(“诸法离自性,离欲际” T15p36b),阐述了诸法正性。只是其中因为缺字而无法读解,不过在末尾作为“达摩和尚解云”,解释回答了离自性、离欲际。即:

《大乘无生方便门》的第四门,明诸法正性,心不起是离自性,识不起是离欲际,心识俱不起,是诸法正性。如水大流尽,波浪即不起。如是意识灭,种种识不生。——韩:p138。

心不起是离自性,识不起是离欲际,心识俱不起是诸法正性。所谓意识灭、种种识不生,也可以归结为《大乘无生方便门》一贯宣扬的“意之不同缘”。将其作为达摩解的来历,从达摩与《楞伽经》的渊源来看,《楞伽经》卷二“藏意识见习转变,名为涅槃”、“妄想识灭名为涅槃”等著名章节联想到“意识灭,种种识不生”,这是东山法门以达摩为初祖以来的中心教义的旁证。只是《大乘无生方便门》与《楞伽经》在思想上是否有牢固的关联关系尚存在疑问。

以下是《大乘无生方便门》的第三、四、五门:

第三〈不可思议解脱〉:起心思议是缚不得解脱,不起心思议即离系缚,即得解脱。……是名不可思议智慧解脱法门。——韩:2018, p136。

第四〈明诸法正性〉:达摩和上解云:心不起是离自性,识不起是离欲际,心识俱不起,是诸法正性。如水大流尽,波浪即不起。如是意识灭,种种识不生…(尾缺)。——韩:2018, p136。

第五了〈无异门〉:眼与色,心不起,是真空,色不染根,见自在,是妙有,耳闻声心不起,是真空,声不染根,闻自在,是妙有…觉性是净心体。比来不觉故,心使我今日觉悟,故觉使心。韩:2018, pp198-199。

综上所述,〈第三不可思议解脱门〉以下诸门虽然词汇不同,但贯彻了全文的基本要点,也就是说,第一门的原理会通了以下四门(诸经)。

印顺认为《大乘无生方便门》的五门体系以“离念门”为终结,另一方面与〈第二不动门〉组合,将“第一门”、“第二门”两门对应于“离念门”和“不动门”,用体用关系来理解。(印顺:1970,原p146/日译p185、同原p165/p208)

另外,北宗禅一般采用的方法是“离念门”(不动门)(同p192),而《大乘无生方便门》第一总彰佛体(离念门)的主题正是东山法门继承下来的成佛和解脱的基本原理(初期思想),〈第一以总彰佛体〉是公式化的“离念门”原理,在以下四门中不断更换词汇,维持贯彻这一理论。

《大乘无生方便门》一贯具有会通五门诸经的意图^三。印顺是根据〈第一总彰佛体〉的基本逻辑,提出了以下四门诸经会通禅主教从的构想,因此产生了这样的理解。

从神会《坛语》中,可以认为神会应该也知悉《大乘无生方便门》〈第五了无异门〉和引用《华严经》的这一节。那么对神会来说有什么意义呢?可以指出《大乘无生方便门》第一门理论受到了“五处解脱”的影响。

再次看一下菏泽神会《坛语》中的相应部分:

从“各各至心,令知识得顿悟解脱”开始,若眼见色,善分别一切色,不随分别起,色中得自在,色中得解脱,色尘三昧足。(眼以下,五处解脱是同样的构图)挟六尘三昧,结语是如是诸根善分别,是本惠。不随分别起,是本定(《坛语》: p93, 杨本: p10)。这是以体用构成“真如”和“无念”的《坛语》中引用的根尘识,即:

《坛语》本体空寂,从空寂体上起知。善分别世间青黄赤白,是惠。心不随分别起,是定。——《坛语》: p84

以上所说与菏泽神会的“无念为宗”并无区别。而且这正是围绕《大乘无生方便门》〈第一总彰佛体〉“净法界”的“一切处解脱”的基本原理展开的。神会的论述让人联想到了《华严经》,但最重要的是,可以理解为在《大乘无生方便门》第五〈了无异门〉中,神会会通了《华严经》的“禅主教从”的判教义理。

以《大乘无生方便门》为前提,作为继承该教理的神会,其教理(“令知识得顿悟解脱”)与之有共通性。而且《大乘无生五方便》(《五方便》)第五〈了无异门〉不仅限于《华严经》的著述,还贯彻继承了〈第一总彰佛体〉以来

的“离念之体”和“五处解脱、一切处解脱”的基本原理(成佛=解脱论)^{xx}。

菏泽神会的教说大部分可以直接对应《大乘无生方便门》(《五方便》)各处,这是神会全面掌握整体五门要义的证据。

近代研究者多强调菏泽神会在南宗禅走向历史舞台的特异性作用,但没能理解神会所继承于四祖道信以来的这种新的禅定观的,即《大乘无生方便门》的“一切处解脱”的禅定理论^{xx}。

神会的教说继承了《大乘无生方便门》的基本原理,以《大乘无生方便门》〈第一总彰佛体〉的“五处解脱、一切处解脱(对境止观)”为中心的教说,自道信以来,东山法门一贯继承“五处解脱(一切处解脱),即一切处净,即净法界,是佛界”,是与“端身常坐”不同的禅定观。

在《维摩诘经》中:

心不住内,亦不在外,是为宴坐。如此坐者,佛则印可。——《维摩诘经》卷上弟子品(T14-539c)

前面提到的神会“念不起为坐、见本性为禅。”(杨本:p30-31)和《坛经》“念不起为坐、见本性不乱为禅”所说的“坐禅”定义,实际上也是“禅定”的定义。禅定并不仅仅是作为“身仪”的“坐”的意思。神会批判的北宗禅定思想,但神会自己的“禅定”也模仿《维摩诘经》所说的“宴坐”而称为“坐”和“禅”。

如果把《维摩诘经》理解为南宗禅的核心,《维摩诘经》“宴坐”的“坐”就不是作为“身仪”的“坐”,神会的坐禅定义“念不起为坐,见本性是禅”同样也不是作为“身仪”的“坐”的禅定。《大乘无生方便门》“三种人”中的菩萨立场已经克服了“身仪”的“坐”这一问题。

按照神会的理解,《大乘无生方便门》以后的普寂、降魔藏是堕二乘,脱离了东山法门^{xx}。与其说神会批判了北宗坐禅,倒不如说是继承了东山法门的主流。

神会《坛语》中也提到《楞伽经》的“八识说”,但没有提到《楞伽经》法数相述。上面推理了《大乘无生方便门》与《楞伽经》的关系,但看不到《楞伽经》对神会的直接影响。倒是神会受到《大乘无生方便门》教义的影响非常显著。

四、结语：神会与北宗

弘忍门下的法如(638-689)、神秀(605?-706)作为北宗的第一代禅人北上长安洛阳与王都“教学佛教”产生了碰撞。广义上说,北宗就是在这种遭遇中所产生的运动,最早记录此事件的便是《大乘无生方便门》^{xxii}。

神秀主导《大乘无生方便门》的动机是将“禅主教从”作为最初的禅教判释,提出了东山法门的(基本原理)成佛论和禅定论优于王都诸教的禅宗原理。《大乘无生方便门》中神秀的教说贯彻了东山法门的(基本原理)。甚至可以说《大乘无生方便门》是神秀(东山法门的(基本原理))与王都佛教交涉的结果(即产生了北宗)。禅宗东山法门本身就是教学的总结,是禅宗经过初期祖师的判教而产生的。后来,东山法门经过神秀等人北上王都,与王都其他宗派逐渐的交涉融合,促成了禅宗“禅主教从”汇通诸教的理论,即《大乘无生方便门(第一总彰佛体)》以下的五门判教^{xxiii}。

北上王都以后的“北宗”禅基本性质如上所述,但以北宗当时所处的状况来看,以《大乘无生方便门》为原形的“禅”与“教”碰撞和交涉是不可避免的,因此后来的《五方便》诸本的变化也是不可避免的。反映北宗思想不断变化的《五方便》诸版本,虽然被称为纲要书,但它仍然是一本能够反映此纲要形成过程和性质的讲本。因为在《五方便》(通一切经要义集S2503)中随处可见“通”、“释”等这样的一些词汇贯穿全文(柳田圣山将其理解为观心释(柳田:1999,p258)),所以可以理解《五方便》是一本汇集了北宗禅众多学人的研究和讲义的记录讲本。这里就又涉及到了《大乘无生方便门》的归属问题和《五方便》诸本的复杂归属问题^{xxiv}。

经过反复考证发现《大乘无生方便门》的教说与菏泽神会的教说理论已经有很多共通之处,主干部分两者并不存在矛盾对立。《大乘无生方便门》的基本原理反映了神秀、神会、以及神会所理解的惠能禅法。这就是道信以来东山法门的(基本原理),佛教禅宗的初期思想,是所谓南宗的源流,而神会对“北宗的批判”是极为刻意^{xxv}。

论述到这里,我们已经没有必要将菏泽神会看作是南宗禅走向历史舞台的特别起点。神会只不过是用了《大乘无生方便门》的基本原理来批判了以普寂、降魔藏为代表的狭义北宗,已经脱离了《大乘无生方便门》的坐禅思想。神会借用《大乘无生方便门》“三种人”中的“二乘批判”理论,总结为四句偈语来批判脱离了《大乘无生方便门》思想的北宗禅^{xxvi},也就是这

是神会所批判的“普寂坐禅”。

“凡夫、二乘、菩萨”一节中所说对应菩萨而言，坐禅（凝心入定）是二乘（调伏），这样在菏泽神会的批判中，普寂和降魔藏都已经落入了二乘。只是这里也有疑问。那么，神会对普寂有正确的理解吗？恰恰相反，普寂的实际形象并不与神会所批判的二乘坐禅相一致。

《第七祖大照和尚寂滅曰齋贊文》^{xxviii} (739?) 所说的“形假尘俗而顿悟真乘”，与“乘最上乘来成正觉”的说法一起表明，广泛使用的坐禅也可能是作为“初学坐禅”的知道方法来理解的。

《大通禅师塔铭》记载：戒为师，禅为依处，不染、无取为悟入之门（田中：1983, p553），斋文语句（乘最上乘、开五方便、顿悟真乘），以《五方便》的宗旨为准。如此说来，普寂当然也明白菏泽神会指出的“凡夫、二乘、菩萨”的差异。《楞伽师资记》〈道信章〉中也有论述“初学坐禅”（柳田：1972, p248、p255）的记载，这一点很重要。

如果《五方便》诸本是在普寂周围形成的，那么既然《五方便》诸本并没有特别以身仪（常坐）为主题，那么作为《大乘无生方便门》继承者的普寂等人，“初学坐禅”作为指导的方法不是自己认识到的吗？关于菏泽神会批判普寂的四句“坐禅”偈语，如果普寂自己也按照字面意思自觉地、战略性地加以运用的话，那么像菏泽神会那样将普寂的立场用在《五方便》的二乘批判上应该是不恰当的吧^{xxx}。神会对普寂的批判恰恰相反，从“师承旁，法门渐”（杨本 p32）的指责到对普寂个人的诽谤，是神会的有意曲解，体现了此时期宗派性日益明显^{xxx}。

尽管普寂门下弟子众多，但如果东山法门的后裔不断与王都佛教相遇与融合，这样的局势是北宗发展的真实情况，那么北宗的宗教势力势必会急速扩大。我们大胆设想一下，在“普寂一派北宗弟子们的御用化、贵族化”（孙昌武《禅宗十五讲》中华书局）之前，作为新兴势力的神秀及其门下与望都佛教的交涉现场，学者们聚集一堂，展开激烈讨论的情况。

北宗是北上王都后出现的东山法门的禅宗，在其出现和发展的过程中，自然而然地将“禅教”交涉融合作为了主要课题（印顺：1972，日译 p192），这是广义上的北宗。另外，神会一方面宣扬东山法门（神秀、惠能）的顿悟思想解脱论，可以理解为是对《大乘无生方便门》基本原理“五处解脱，一切处解脱”的继承。另一方面，南方也保留了神会宣扬继承的东山法门的基本原理（惠能等）。以神会的北宗批判为契机将南北分为两宗，其中神会作为

惠能的法嗣，继承了东山法门（一顿入超顿悟成佛），也就是说之后的南宗实际上是继承了东山法门的基本原理，也就是《大乘无生方便门》所说的“一切处解脱”。

今后的课题：

考察《大乘无生方便门》与神会的关系。一直以来，惠能、神会的南宗禅通过对神秀及其门下的北宗禅批判，被理解为向自由豁达的日常性南宗禅转化，但这忽视了南宗继承东山法门的基础原理《大乘无生方便门》〈一切处解脱〉以及十八界解脱才是南宗所宣扬的日常性禅的内涵，不同于“坐禅”的禅定思想。通过将坐禅不同的禅定概念（五处解脱、一切处解脱）显明化，对早期禅宗思想史的理解将出现新的格局，过去的研究并未以此为主题。

这种禅定思想是神会继承自四祖道信以来的东山法门的初期思想及其《大乘无生方便门》基本理论，与后来唐代南宗禅所发展宣扬的〈日常性佛道〉的禅思想有巨大关联性。

《大乘无生方便门》同时期的《修心要论》和《观心论》，也有与《大乘无生方便门》不同的主题和主张，《五方便》诸本的归属问题也可以说是一个尚未解决的问题。另一方面，《无生方便门》的影响也很大，《悟性论》、《禅门经》、《顿悟要门》对坐禅的批判，《六祖坛经》的三十六对法，以及《首楞严经》的出现等，马祖登场之前的禅思想有很多值得探讨的素材。

【注脚】

唐代禅师菏泽神会（公元670年—758年），湖北襄阳人，俗姓高。童年时就从师学经史，尤好老庄之学，后来读《后汉书》知有佛教，于国昌寺从颺元出家，对禅宗的通俗化贡献很大。

(2)天授元年(690)，法明等和尚进献《大云经》，并在注疏中加重了女主天下的预言，暗喻武则天是弥勒佛下世，当为天子。武则天大悦，令天下诸州均建大云寺，不仅要有一定规模，还要配备一定数量的和尚收藏、看守和宣讲《大云经》。由于滑台大云寺规模宏大，建制齐全，僧侣众多，成为了当时著名的中国佛教禅宗文化重地。

(3)独孤沛于745年左右修定的《菩提达摩南宗定是非论》，在敦煌文献中被保存下来，其内容主要是记载六祖慧能之徒弟一菏泽神会，於开元廿载（732）假滑台大云寺，召开无遮大会时的一些问答记录与当时大会召开的过程；这些资料提供了研究唐禅史的学者一个重要历史素材；然而各方研究的重点多半集中於对神会角色的定位以及他发动反北运动对唐禅史所带来的冲击等等。

《菩提达摩南宗定是非论》公开评击「北宗」法如、神秀—普寂等一系有关「师承是傍，法门是渐」之错误的一些问答记录与当时大会召开的过程；而胡适此项研究的贡献，由该论至今依旧是研究神会之「立宗旨、定南北」运动的主要素材可知，由於神会「立南北宗」事件影响着禅宗思想甚深，各方学者研究论著很多，然而重点多半集中在给神会的角色如何定位及其反北运动在唐禅史上带来多少冲击，较少针对该论所记载有关滑台会召开过程及后续影响的诸多细节予以分析与解读。同时，既然滑台会是一场辩论会，在时间短促之限制下，答辩双方都得机动性的即席回答，於是不管所问的问题或所回答的答案应该都会有冲口而出的情况发生，是相当直接又具挑战的，这可以从「崇远自知过甚，对众茫然，良久，欲重言，和上言：脊梁着地，何须重起？」的对话为例，神会似乎就没有给崇远多余之思索空间；也因为双方问答间没有太多思考转寰余地，冲口而出的言论多半是当事人所知的最直接之陈述；亦即因该论难能可贵的保留了当时辩论会的临场记录，使得后学者无论是在研究中国早期禅宗史上或者是在研究神会甚至慧能的思想，该论无疑的都提供了「第一手」的宝贵资料。

(4)为北宗禅纲要书，论述入道的五门，即“第一总彰佛体、第二开智慧门、第三显示不思议法、第四明诸法正性、第五自然无碍解脱道”。卷首首先阐明四弘誓愿、劝请、忏悔等独特的授戒作法。接着分述五门要义，但第四门明诸法正性，只有前面部分，以下及第五门皆残缺不全。据研究，敦煌写本中属于《大乘无生方便门》的异本有三。其一是P2270号写本，即《大乘五方便（北宗）》。二者之前文不同，但五门中的第一门总彰佛体以下至第三门大略一致。又，《大乘五方便》具备第四门以下的内容，可补足《大乘无生方便门》的阙损部分。其二是抄于S735号写本背面的另一写本，其前文的首部不全；与《大乘五方便》相比，二者至第三门为止大略一致，第四、第五门则互有出入。其三是《大正藏》第85册所收《赞禅门诗》一文，即S2503号写本，其内容相当于《大乘五方便》第一门的一部分及第二门以下的一部分。

(5)楞伽师资记，又名《楞伽师资血脉记》，是一本佛学典籍。该书由唐净觉集于景龙2年(708)，被大正藏第85册收录。本书记述楞伽经八代相承传持之经过。我国禅宗初期，原有南北宗之分，而各宗所撰之传承史皆以其本宗为正统。本书即为站在北宗立场所撰述之初期禅宗传承史。由于初期宗师传法特重楞伽经，故名为‘楞伽师资记’。本书内容次序如下：(一)楞伽经之译者求那跋陀罗，(二)菩提达摩，(三)慧可，(四)僧粲，(五)道信，(六)弘忍，(七)神秀、玄奘、老安，(八)普寂、敬贤、义福、惠福等八代传承，以上均属北宗禅系统。

i 伊吹敦〈特论〈南宗禅〉的诞生〉p305-324,引用伊吹的地方是神秀《大乘无生方便门》

对二乘批判脱胎换骨，直接转换成对北宗的批判（实际上是对普寂的批判）。并且从侯莫陈居士《顿悟要诀》和《五方便》中的“觉心”中寻求神会的独特性。结论是，对北宗的批判实际上是对普寂派脱离东山法门的批判，神会自身也会重蹈脱离东山法门的覆辙（p316-17）。只是没有分析到《大乘无生方便门》的背景和意义。重新讨论神会的评价是本文的课题。

- ii 《坛经》〈五更转〉注中“凝心入定…”《端坐作功夫》的具体内容，参考 p225-227。伊吹（1997）将坐禅定义为“逻辑关系”（扩大解释）p318、《杂微义》(47) 坐念不起为坐，见本性为禅杨本 p101)
- iii 从《无生方便门》所说的“一切处解脱（历缘对境止观）”的教义可以看出是道信与传统东山法门。而坐禅为主的教义有可能是普寂以后的修改。《楞伽师资记》道信章的一段中：知眼本来空，凡所见色者，须知是他色。耳闻声时，知是他声。鼻闻香时，知是他香。舌别味时，知是他味。意对法时，知是他法。身受触时，知是他触。如此观察，知是为观空寂，见色知是不受。不受色，色即是空，空即无相，无相即无作，此是解脱门。学者得解脱，诸根例如此。复重言说，常念六根空，寂尔无闻见。关口真大指出这是“历缘对境止观”（关口：1953，p288），实际上，这一段是早期禅宗将“历缘对境止观”发展为解脱论的值得注意的一段。在这里我们可以看到东山法门“一切处解脱”的教理，道信章在别的地方，复次，若心缘异域，觉起时，即观起处毕竟不起。此心缘生时，不从十方来。去亦无所至。……若得住心。更无缘虑。立刻随行。亦得随分息诸烦恼。毕故不造新，名为解脱。看心绪烦热，闷乱昏沉，亦即且自散适，徐徐安置。令其得便、心自安净（柳田（1972）p249）与、若得住心、…故不造新，阐述为名解脱的解脱的定义。注将“住心是冥想的第一阶段”理解为初学坐禅的意思，从文意来看，“不得住心”更为妥当。如果不是缺字，那就是净觉的作为，但《楞伽师资记》有可能在道信的《历缘对境止观》（《无生方便门》的一切处解脱）中有意添加了“坐禅”一词，由此可见该书尚未整理的混乱。
- iv 《无生方便》第一总彰佛体的基本原理中有法界一相和十八界的展合关系，也是体用、定惠的关系。《大乘五方便北宗》之二（第二开智慧门？）
用而常寂，寂而常用，寂照寂寂。寂是定，照是惠。用而常寂是定，寂而常用是惠。舒卷义，舒则弥沦法界，卷则在于毛端。卷是定，舒是惠。韩：2018，p210
- v 三《大乘五方便北宗》之一“第一总彰佛体”（3-1）离念是体，见闻觉知是用，寂是体，照是用。寂而常用，用而常寂，…舒则弥沦于法界，卷则愆在于毛端。吐纳分明，神用自在。韩：2018，p166
四《大乘五方便北宗》之二 心不起是真空 见闻觉知是妙有 韩（2018）p207、同 六根不

动是开

方便门、定惠示真实相。体用分明，神解自在。心不起体，见闻觉知用。韩：2018，p210

拙稿〈一切处解脱 - 《大乘无生方便门》与对境止观〉禅文化研究所研究纪要 2021p33 -77

vi 《坛语》(15)注 p91 中，《杂徵义》(20)嗣道王问，既无差别，为何言念真如。答曰：所言念者，是真如之用。真如者即是念之体。以是义故，立无念为宗。若言无念者，虽有见闻觉知，而常空寂。(杨本 p79)

接着说：“思想的根源在于无念，说是“念”，其实就是无念的‘念’”，指出了“念”和“无念”在真如方面的差别。《坛语》注继续以敦煌本《六祖坛经》为对应段落。

善知识，我自法门，从上已来，顿渐皆立，无念为宗，无相为体，无住为本。何名为相。无相于相而离相。

无念者，于念而不念。无住者，为人本性，念念不住。前念，念念，后念，念念相续，无有断绝。若一念断绝，法身即离色身。念念时中，于一切法上无住。一念若住，念念即住，名繫缚。于一切法上念念不住，即无缚也。以无住为本。善知识，外离一切相，是无相。但能离相，性体清静，是以无相为体。于一切境上不染，名为无念。于自念上离境，不于法上念生。莫百物不思，念尽除却。一念断，即无别处受生。学道者用心，莫不识法意。自错尚可，更劝他人迷，不自见迷，又谤经法。是以立无念为宗，即缘迷人于境上有念，念上便起邪见，一切尘劳妄念从此而生。然此教门立无念为宗，世人杂见不起于念。

“善知识，我自法门，从上已来，顿渐皆立，无念为宗，无相为体，无住为本。……然此教门立无念为宗，世人杂见不起于念。

若无有念，无念亦不立。无者无何事，念者何物。无者杂二相诸尘劳。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。《维摩经》云，外能善分别诸法相，内于第一义而不动。

(参见周绍良本 p122、杨曾文《新版·敦煌新本《六祖坛经》p19、新国译本《坛经》等)。无念的定义二敦煌本《六祖坛经》〈31〉

善知识，我于忍和尚处一闻，言下大悟。顿见真如本性。……自性心境，以智慧观照。

内外明彻，识自本心。若识本心，即是解脱。既得解脱，即是般若三昧。悟般若三昧，即是无念。何名无念。无念法者。见一切法，不著一切法。遍一切处，不著一切处。常净自性，使六贼从六门走出。于六尘中不离不染，来去自由。即是般若三昧，自在解脱，名无念行。莫百物不思，当令念绝。即是法缚，即名边见。悟无念法者，

- 万法尽通。悟无念法者，见诸佛境界。悟无念顿法者，至佛位地。《坛语》注 p91 无念的定义一参照，孙：2018，p265《定是非》
- vii 《坛语》(22) 一切众生，本来无相。今言相者，并是妄心。心若无相，即是佛心。若作心不起，是识定，亦名法见。心自性定。马鸣云，若有众生观无念者，则为佛智。《坛语》注 p115，杨本 p12
- viii 即《定是非论》29“云何无念。所谓不念有无，…不以涅槃为念。是为无念。是无念者，即是般若波罗蜜。般若波罗蜜者，即是一行三昧。诸知识，若在学地者，心若有念起，即便觉照。起心即灭，觉照自亡，即是无念。是无念者，即无一境界。如有一境界者，即与无念不相应。故诸知识，如实见者，了达甚深法界，即是一行三昧。”(杨本 p39)
- ix 《杂微义》(14) 能见无念者，六根不染(杨本 p74)，《顿悟无生般若颂》也是无念是实相真空，知见是无生般若。……六根不染，定惠之功。想念不生，真如性净。觉灭心空，一念相应，顿超凡圣。无不能无，有不能有。行住坐卧，心不动摇，一切时中，空无所得。(《坛语》p152、165注)
- 《显宗记》无念为宗，无作为本。真空为体，妙为有用。……六根不染，即定惠之功。六识不生，即如如之力。心如境谢，境灭心空。心境双亡，体用不异。真如性净，惠鉴无穷。如水分千月，能见闻觉知。见闻觉知，而常空寂。(《坛语》p169)等等，也与《无生方便门》的基本原理并无分别)
- x 《杂微义》14 能见无念者 六根不染(杨本 p74)
- 无念是实相真空，知见是无生般若。……六根不染，定惠之功。想念不生，真如性净。觉灭心空，一念相应，顿超凡圣。无不能无，有不能有。行住坐卧，心不动摇，一切时中，空无所得。参照韩：2018，p114、孙：2021，p265、伊吹：2016。
- xi 《观心论》云：“菩萨摩訶萨深行般若波罗蜜多时，了却四大五荫，于空无我中了见自心，有两种差别。云何为二：一为净心，二为染心。其净心即是无漏真如之心。其染心即是有漏无明之心”(西口《敦煌写本七种对照《观心论》、《禅学研究》74号 p133 上段)。像《观心论》这样是把心分为净心和染心来观察的《神会语录》注 15 看净参照。《无生方便门》中关于染净、众生与佛的分类法也有共通之处。
- xii 印顺(1971)日译 p184-186 引用不动门言及五方便体系的构想，但于道信《入道安心要方便门》的五项，在着眼于智敏禅师的同时，却忽略了天台止观的历缘对境止观的构想。
- xiii 《维摩经》文殊师利问疾品第五
- 何谓缚何谓解。贪著禅味，是菩萨缚。以方便生，是菩萨解。又无方便惠缚，有方便惠解。

《大乘无生方便门》与菏泽神会(中島 志郎)

无惠方便缚,有惠方便解。何谓无方便惠缚。谓菩萨以爱见心,庄严佛土,成就众生。于空无相无作法中,而自调伏,是名无方便惠缚。何谓有方便惠解。谓不以爱见心,庄严佛土,成就众生。于空无相无作法中,以自调伏而不疲厌,是名有方便惠解。何谓无惠方便缚。谓菩萨住,贪欲瞋恚邪见,等诸照恼,而植众德本,是名无惠方便缚。何谓有惠方便解,谓离诸贪欲瞋恚邪见,等诸按照恼,而植众德本,迴向阿耨多罗三藐三菩提,是名有惠方便解。文殊师利。彼有疾菩萨应如是观诸法。又复观身无常苦空非我。是名为惠。虽身有疾常在生死。饶益一切而不厌倦。是名方便又复观身、身不离病、病不离身。是病是身,非新非故,是名为惠。设身有疾,而不永灭,是名方便。《维摩经》T14p545b 国译 84/170

xiv《坛语》15注说,亦是法缚心中不用=《达摩语录》(56)段否认“敛心各类”所说一样。〈问,何谓鬼魅心。答,闭眼入定。问,某甲敛心禅定,即不动。答,此是缚定,不中用也〉(柳田·筑摩本 p212)。但是,《达摩语录》增补部(长卷子)有可能增补了北上的东山法门,特别是法如周边的教说。在这种情况下,《达摩语录》(56)段这样的“敛心各类”主张的否定,而且正如以上所考虑的,一点也不矛盾。

或《二入四行论》37问曰:云何处是菩提处。答曰,行处是菩提处,见法处是菩提处,坐处是菩提处,见法处处处是菩提处,举足下足,一切皆是菩提处。也可以加上。倒不如说,那里记录着自道信以来法如等人继承传统东山法门的的思想。其共同点是继承发展了“历缘对境止观”,引导“一切处解脱”净法界的禅定观。

xv《杂微义》16作意,在《坛语》(11)中起心被称为细妄心、妄心、法缚。(《坛语》p56,《坛语》p70)中一切善善恶莫思量…不得作意摄心等根据,举出《维摩经》不观是菩提、无忆念故。(《坛语》p73)。

《坛语》(21)p110(杨本 p12)但不作意,心无有起,是真无念,同(25)p126,本性无住心,有无双遣。境智俱亡,但莫作意,即自性菩提。参照《坛语》(《南宗赞》)注 p252

xvi 神会(1)《坛语》中凝心入定…唤此为惠。经中名为妄心,在《无生方便门》中,二乘也获得惠,只是那是调伏心,无惠方便缚,或者说是菩萨的以爱见心。

xvii 如《坛语》注(p96)所述,关于这六对十二颂,与北宗和惠能同时代的法藏(643-712)在《华严经探玄记》卷四中记载了十事五对无碍(一,根境无碍;二,理定与定的无碍;三,理观与事观的无碍;四,出入无碍;五,二利体用的无碍),对“根境无碍”进行了如下说明。一一皆有十事五对无碍之相。第一对根境无碍。既观根入定还应从根出。为显此根则是境故从境出也。以一心缘起无二而二故。印顺也提到东山法门(神秀)

与法藏有接触的可能性。印顺：(1971) 日译 p191

xviii 宇井的《禅思想研究》，久野论文已经提出《华严经》卷七贤首品作为《大乘无生方便门》一切处解脱的经证。《大乘无生方便门》(五方便)第五方便是“了无异门”，以《华严经》为所依经典。这里是《华严经》卷七贤首品“于眼根中入正定，于色尘中出定…”久野的引用符合《大乘五方便北宗》之二(韩：2018,p205-213。久野 1940,p170-171)

xix 韩(2013)指出“实际北宗的方便通经是‘六经注我’，融摄诸宗”(p341)。虽印象确实是这样的，但《无生方便门》的真正动机是在京洛以宣扬禅为主旨的“禅主教从”教判。(再)是指，禅的成立已经是总括教宗的结果，在道信时本来就是禅主教从的立场。

xx 这些与诸教的关系是《无生方便门》成立的问题，同时也是北宗成立的问题。也就是说，如果说北宗是东山法门与王都教学佛教的遭遇与融合的话，那么，当然与法藏教学的接触也是有可能的(印顺(1971)日译 p19,《坛语》注 p96),但是,如果按照宗密《大疏钞》的来理解,将“方便通经”理解为“依起信论”、“依法华经”的“所依经典”,是否妥当呢?因为在禅宗出现的关键点,如果没有确立“禅主教从”的教判,那么宣扬禅宗就不可能的吧。如果将其理解为“所依经典”,就无法理解《无生方便门》成书的动机和作用。因为禅宗优异的教判才是《无生方便门》(或北宗)成立的最重要课题。

xxi 相对于一切处解脱(十八界解脱),可以说是表与里的关系是不离法界(神会)。<《坛语》注(p54)参照了《思益经》,从文言来看,神会有一切处解脱与不离法界,或者色尘三昧并存鼎立。《无生方便门》第五提到华严经的色尘三昧,道信以后,经《无生方便门》阴入界的一切处解脱,到神会的不离法界,再到《首楞严经》的法界,再到不离法性三昧(马祖)。思想上可以说是表与里的关系(如主客、阴入界和法界等),其流程可以理解为禅思想问题构成的变化和深化。贾:2017,日译本(p235-243)考察了《首楞严经》出现的意义。

xxii 孙(2021)说神会的独自性是引用柳田圣山一节,认为南宗“〈不言辅经之功〉,不求世间之〈功德〉,正是神会所倡导的南宗革新精神”(日译 p258)。〈不言辅经之功〉不仅是《六祖坛经》和神会,东山法门的成立,还是总结了教学而诞生的禅宗,达到了解脱论的意义上禅的终点也是结论。这是神秀、惠能、神会共有的直接顿悟成佛方法,也是《无生方便门》所继承的基本原理。

xxiii 《五方便》诸本并没有像天台止观那样以身仪(坐禅)为主题。无论是《摩诃止观》四种三昧,还是《小止观》常坐和历缘对境修,都无法理解身仪本身的优劣。《无生

- 方便门》也是一样,站在“一切处解脱”(菩萨境界),所分三种人虽有优劣,但并不单纯排除二乘的调伏。在《无生方便门》中,除了开头授戒仪的结跏趺坐一段之外,身位并没有什么问题。最重要的是,《无生方便门》的基本原理是凌驾于二乘之上的菩萨位教说“一切处解脱”,从此来看“禅主教从”作为课题的话,这也是理所当然的。
- xxiv 贾晋华说,东山法门有以《楞伽经》为所依经典的理由,承袭以往佛教各派的方法,为取得合法性和正当性。特别是神秀等人进入翻译、学习风潮浓厚的京洛地区后,这种倾向更加明显(贾(2017)p279取意),《无生方便门》正是佐证。
- xxv 印顺强调《华严五教止观》对“五方便门”的影响,认为“禅宗与华严宗的相遇,奠定了教禅一致的基础”(日译p192)。但是,“邂逅”并不仅限于华严宗。《无生方便门》的素材有《法华经》、《维摩经》、《思益经》等多种多样(韩2013p300),自神秀以来,禅教的交涉才是北宗的基本性质,所谓“教禅一致的基础”就是禅教遭遇和交涉的事态。在这个意义上说,将诸经理解为宗密《圆觉大疏》方便通经(持方便通经,宇井(1935)p356)和所依经典之意是不恰当的。“从北宗禅的立场来解释”(同p356),更以“禅主教从”的教判为目的,不难想象这一禅教交涉的思想潮流不会轻易得出结论。以至接下来的《五方便》诸本,在方法和方向上保留了禅教交涉的流动性质。
- xxvi 根据禅教交涉的事态,东山法门的基本原理逐渐发生变化,这也是《五方便》变化的过程。李华撰《左溪大师碑》中有三宗(北宗普寂义福、南宗惠能、牛头惠忠),提到北宗二人。韩(2013)《〈三〉五方便系列的归属问题》以《修心要论》、《观心论》与《五方便系列》的关联为问题,探讨了《五方便系列》的性质,即神秀、普寂、义福三系的背后势力。即,1为神秀一系,2普寂一系,3义福一系,3(同书p103-107),但尚未得出结论。参见田中(1983)p562。
- 柳田(1999)理解通就是观心释的意思。
- xxvii 《无生方便门》的菩萨位对应的教理是归结于五处解脱(一切处解脱)。在第二开智慧门中,以三种人的差异来说,菩萨的境位法界一相和十八界一切处解脱,只是提出了超越身位(常坐)的“觉义”,神会所理解的惠能也在菩萨位,神会也同样继承菩萨位。也就是说,《无生方便门》第一总彰佛体公式化的授戒仪,以及其中揭示的“顿超佛地”成佛说,特别是使“顿超佛地”可能成为“离念之体”和“十八界”的体用展开即五处解脱、一切处解脱的禅定观。
- 印顺(1971)日译p175参考宇井(1935)p362。
- xxviii 从神会北宗批判的开元20年(732),普寂80岁左右开始,普寂死后(739以后),神会死后的惠空撰“神会第七祖碑”(765)(《坛语》注p262-274)成为《五方便》诸本的时代,神会北宗批判的终结,是韦处厚(773-828)撰,鹅湖大义(746-818)碑上写着

“洛者曰会，得总持之印。独曜莹珠。习徒迷真……”（《全唐文》715），这是对神会的高度评价，但此时《曹溪大师传》已经形成（781?）。如此说来，神会（南宗）尖锐的对北宗的批判已经被南北融合性态所取代，可以说是在宗密的教禅一致思想之前决定了趋向。（伊吹：2016,p84-86、同 2021,p306）

xxix 李邕撰《大照禅师塔铭》（普寂碑铭）中有“能开方便门，示真实相”（《李北海全书》卷九，《全唐文》262），〈第七祖大照和尚寂滅曰齋贊文〉（739?）中也有“依弘正导师，开五方便”（S2512，田中（1983）p555，参照《坛语》注 p142。另外在韩（2013）“形假尘俗而顿悟真乘”p104可见。普寂在《五方便》的禅教（经）融合尝试上，可以说从《无生方便门》到《五方便》，所说向端坐正道的轨道修正的意义是最初的转变，是东山法门到北宗的实际分歧点。

xxx 当然，从神会批判北宗的目的来看，四句话批判北宗或许不是中心要素，而是一种战略性的策略。但这并不意味着《无生方便门》和神会所根据的东山法门的基本原理是无效的。《无生方便门》与神会两者共同成为南宗的新源流开端。参照田中：1983,p550-566

xxxi 从普寂（651-739）的经历（参照宇井：1935,p279-283、p373、孙：2021,p19）。《楞伽师资记》《大照禅师塔铭》（全唐文 263《宋高僧传》九）中可以窥见，在神秀之下，聚集了一批善于教学的峻秀，其代表为普寂、义福等人。宇井从恒景（634-712）那里也学到了“以普寂，视之为单纯的禅者……恐怕是错误的吧。”（p279）然而，禅教对照正是王都北宗的基本性质。在记录中也可以看到普寂门下规模盛大，从北宗的性质来看，可以自然理解为学习《五方便》诸本等教理文献的学者迅速扩大。这在后来的宗密（780-841）的教禅一致思想中看到了一个完成形态（结果）。宗密以菏泽宗为名，可以说是北宗系禅教交涉的归宿。但是宗密的教判已经不是“禅主教从”的教判，而是静态的教禅对照图，而且当时禅宗主流（南宗）已经克服了禅教交涉的课题。

※ 神会的资料《坛语》、《定是非论》、《杂微义》中有参照唐代语录研究会（禅文化研究所）资料的部分。
记之表达感谢之意。