

荷澤神會與圭峰宗密的心性論傳承與演變

華僑大學哲學與社會發展學院 助理研究員
朱劍題

摘 要

荷澤神會的思想特點在於強調從「無住處立知」，以「知」這一概念，來明「見」自具之佛性，從而達到頓悟之境地，並藉此批判北宗的漸修路徑。此「知」的概念後來亦為圭峰宗密所繼承，但兩人對其理解已存在諸多差異。本文以宗密心性思想中的核心概念——「知」為中心，考察其在繼承荷澤神會思想的基礎上，對這一概念所進行的改造與意義賦予。在神會的思想語境中，「知」與「見」並未明確區分，均被視作直見自心之作用。而宗密在肯定「知」具有自性之用的同時，弱化了「見」的含義，從而更強調其本體意義。這便使宗密的心性思想中，具有了神會思想中所未見的複雜性。因此，從神會到宗密的心性論轉變，可視為一種從「一」向「多」的展開。這一演變，既反映了宗密與神會所處時代背景之不同，也體現出二人在所依經典與悟修態度方面的重大轉變。

關鍵詞：神會、宗密、知、見、心性論

一、緒論

宗密的心性思想中，「知」這一概念有著重要的意義。對此，此前已有諸多研究。首先關於宗密所說之「心」，張文良的《澄觀華嚴思想の研究—「心」の問題を中心に—》認為宗密的「心」相當於澄觀所說的「心性」，並指出了此「心」的根源性與普遍性。在此基礎之上，宗密通過將「心」的本體視為「寂」，將心的作用視為「知」，來強調其體用之一致性。此外，張文良還將宗密的思想體系中的「知」與「智」進行了對比性理解。在此，「智」是把握了自性清淨解脫的「佛智」，只有在佛的境界中才能獲得。而「知」則被認為是眾生心中也具備的、與生俱來的「自性用」。¹

而對於「知」之認識，胡建明的《宗密思想綜合研究》認為宗密將「知」歸結為「達摩所傳的心」、「僅存在於有情眾生之中的本來成佛的圓覺心源」。²更早的日本學者荒木見悟所著的《佛教と儒教》則基於華嚴的立場，明確指出此「知」是一心之本體。³此外，竹內弘道在〈神會と宗密〉一文中，也辨別了神會與宗密的異同，指出對於宗密而言，「知」是真智，是一切眾生的本源，被理解為自然本有之法。且在同一篇論文中，還稱「知」非分別，而是被規定為真心本體，表達了與荒木相似的觀點。⁴

如上所述，宗密確實繼承了荷澤神會所宣導的「知」這一概念，認可「知」作為「真心的自性用」在作用層面的意義。但另一方面，宗密也認為「知」為心之本體。後者可被視為宗密在繼承神會和澄觀思想的同時所提出的獨特思想。那麼，該如何認識「知」的具體含義，或者說「知」與「心」的關係呢？上述研究已經闡明了「知」的一些含義，即「知」在不同語境所具有的本體和作用的兩面性。但是，就「知」這一概念如何同時具有本體與作用兩面性的合理性考察還有所欠缺。此外，在考察宗密與神會的關係時，也多忽視了宗密所闡述的「知」這一概念具有神會未涉及的多層次意義。

因此，本論文將從兩個方向進行探討：一是神會與宗密對「知」這一概念認識的異同；二是對宗密所闡述的「知」之概念進行全面梳理。

¹ 張文良，《澄觀華嚴思想の研究—「心」の問題を中心に—》（東京：山喜房佛書林，2006年），頁234-235。

² 胡建明，《宗密思想綜合研究》（北京：人民大學出版社，2013年），頁157-159。

³ 荒木見悟，《佛教と儒教》（東京：研文出版，1993年），頁121。

⁴ 竹內弘道，〈神會と宗密〉，《印度學佛教學研究》第34卷第2號（1986年3月），頁13-14。

二、神會思想中的「知見」概念

(一) 「見」的概念

神會對北宗批判的重點在於其修行方法。小川隆在《神會—敦煌文獻と初期の禪宗史》中這樣描述北宗的修行方法：「通過長期致力於坐禪的實際修行，逐步去除煩惱，以此實現本具佛性的顯現。這種漸進式的禪定主義正是所謂「北宗」修道的基本原理。」⁵神會批判這種方法為「漸教」，並主張自己「頓悟佛性」的觀點。在《菩提達摩南宗定是非論》中，神會向遠法師如此解釋「坐禪」的含義：

和上答：「若教人坐、凝心入定、住心看淨、起心外照、攝心內證者、此是障菩提。今言坐者，念不起為坐。今言禪者，見本性為禪」。⁶

神會否定了北宗「凝心入定、住心看淨、起心外照、攝心內證」的漸進式修行主張，對「坐禪」作出了新的闡釋。簡言之，「坐禪」就是「不起念」而「見本性」。《定是非論》中也有類似的表述：

和上言：「比來法師喚禪師作無所知。今日禪師喚法師作無所知」。遠法師問、「何故喚法師作無所知？」和上言：「唯嗟法師不（知）定慧等學」。又問：「何者是禪師定慧等學？」和上答：「言其定者，體不可得。言其慧者，能見不可得體。湛然常寂，有恆沙之用，故言定慧等學」。⁷

這裡重要的是神會對「定慧」的解釋。無法獲得心的本體是「定」，而「見」到這個「不可得之體」是「慧」。即便心境湛然常寂，卻仍具備無量功用，這就是「定慧等」。⁸以往對「定慧等」的解釋是，「定」指禪定，「慧」指獲得智慧。傳統上，修行者在日常修行時，在學習知識增長「慧」的同時，也應重視實踐層面的「禪定」，二者不可偏廢。也就是說，理論與實踐同步推進就是「定慧等」。然而，神會對「定慧」的闡釋已與傳統觀點不同。關於這一點，小川做了如下總結：

⁵ 小川隆，《神會—敦煌文獻と初期の禪宗史》（東京：臨川書店，2007年），頁102。原文為：長期的な坐禪の実修に努めることで次第にそれ（煩惱）を取り除いてゆき、以て本具の仏性の顕現を目指す、こうした漸進的禪定主義こそがいわゆる「北宗」の修道の基本原則であった。

⁶ 楊曾文編校，〈南陽和尚問答雜徵義〉，《神會和尚禪話錄》，（北京：中華書局，1996年），頁81。

⁷ 楊曾文編校，〈菩提達摩南宗定是非論〉，《神會和尚禪話錄》，頁26-27。

⁸ 小川隆，《神會—敦煌文獻と初期の禪宗史》，頁103。

「定」指的是不可得之體，即「定」是無局限、無形相的本體……並且，這不可得之體雖靜謐不動，卻蘊含著無限的功用，「見」到這一點便是「慧」……如此一來，無相的本體（「定」）自身「見」到本體的無相（「慧」），所以二者不可分割，故而稱之為「定慧等」。⁹

然而，無相的本體自身「見」到本體的無相，這究竟意味著什麼呢？這樣的事情真的有可能實現嗎？這裡關鍵的是「見」這個字。神會說「見」到不可得之體就是「慧」，但這個「見」蘊含著特殊的含義，並非通常意義上對對象物的感知。如下文中遠法師與神會關於是否見佛性對話：

又問，「法師見佛性否？」法師答：「不見」。會和上云：「《師子吼品》云：若人不見佛性，即不合講涅槃經。若見佛性，即合講涅槃經」。遠法師卻問：「和上見佛性否？」會答：「見」。又問：「云何為見？復眼見耶？耳鼻等見耶？」會答：「見無爾許多、見只沒見」。¹⁰

在對話從對話中可知，當神會問遠法師是否見佛性時，遠法師回答說不見，而遠法師問神會自己是否見到了佛性時，神會則回答：「見」。對於進一步追問「見」具體是什麼意思，神會解釋道：「見佛性並沒有什麼特定的方法，所謂見就是單純地見」。乍一看，「就這樣見」這種說法讓人難以理解，但神會在這裡想表達的是，無法透過通常帶有對象性的「見、聞、覺、知」來「見」到佛性。在接下來的對話中，神會通過比喻說明了「見」與一般意義上的「知」、「覺」的區別。

知識，自身中有佛性，未能了了見，何以故？喻如此處各各思量家中住宅、衣服、臥具、及一切等物。具知有，更不生疑。此名為知，不名為見。即名為見，不名為知。今所覺（學）者，具依他說知身中有佛性，未能了了見。¹¹

每個人自身之中都存在佛性，但卻無法清晰地「見」到。當時的學佛者們對於自身具有佛性這一點並無疑問，然而這僅僅只是「知」而已。對神會而言，「知」

⁹ 小川隆，《神會—敦煌文獻と初期の禪宗史》，頁 107。原文為：「定」とは不可得の體をいう、これは「定」とは無限定・無形相の本體のこと……そして、不可得の體は、ひっそりと静かでありながら、しかもそこに無限の働きが具わっている、それを「見る」ことが「恵」だということだ……このように、無相なる本體（「定」）が本體自身の無相を自ら「見る」（「恵」）、だからその両者は不可分であり、それゆえ「定恵等」だと言うわけである。……

¹⁰ 《新校訂的敦煌寫本神會和尚遺著兩種》，CBETA, B25, no. 142, p. 61a02。楊曾文編校，〈菩提達摩南宗定是非論〉，《神會和尚禪話錄》，頁 25 中較胡適本少「『云何為見？復眼見耶？耳鼻等見耶？』會答：『見無爾許多、見只沒見』」一句，今依胡適校寫本。

¹¹ 唐代語錄研究班，《神會の語錄—壇語》（京都：禪文化研究所，2006 年），頁 110。

道佛性的存在與清晰地「見」到佛性是有區別的。神會正是如此強調「見」的徹底性。

根據上述的「見佛性並沒有什麼特定的方法，所謂見就是單純地見」，神會面對遠法師「如何見佛性？是用眼睛見，還是用耳鼻見」的提問，只是否定了「眼睛、耳鼻」這種常規的感知方式。實際上，「見只沒見」這四個字蘊含著「見」的真正含義。接下來還有如下內容。

和上言：「不辭為說，恐無解者」。法師言：「道俗有一萬餘人可無有一人解者？」和上言：「看見不見」。法師言：「見是沒？」和上言：「果然不見。」¹²

法師對「看見不見」的理解與神會完全不同。神會所說的「見」指的是切實體悟到佛性，而法師所說「見到什麼」的「見」，大概是指用普通的眼睛去看。

如此，神會所說的「見」是體悟佛性的不二法門。然而，由於佛性之體不可捉摸，無法用眼睛直接看到。而且，通過內心感受、認知、覺察等方式也終究不夠徹底。因為，無論用眼睛看還是用心感知，以這些方式體悟到的佛性必然要以某種具體事物或概念來呈現。佛性不能被限定為形而下的存在，也不能在所謂真理的範疇中去探尋。也就是說，如果把佛性局限於某個具體對象，或斷言具體的事物（物質或抽象道理）就是佛性，那便不再是真正的佛性，而只能算是妄念罷了。¹³

（二）「知」的概念

前一節闡述了「見」的作用。也就是說，「見」這種作用不屬於平常的感官功能，可以說它具有洞察自身本質的終極性質。除了「見」，「知」這一概念也有與這種作用相同的表述。

「心有是非不？」答：「無」。「心有來去處不？」答：「無」。「心有青黃赤白不？」答：「無」。「心有住處不？」答：「心無住處」。「和上言心既無住，知心無住不？」答：「知」。「知不知？」答：「知」。「今推到無住處立知、作沒？」無住是寂靜，寂靜體即名為定，從體上有

¹² 楊曾文編校，〈菩提達摩南宗定是非論〉，《神會和尚禪話錄》，頁 41。

¹³ 楊曾文編校，〈南陽和尚問答雜證義〉，《神會和尚禪話錄》，頁 119：「一切眾生心本無相。所言相者，並是妄心。何者是妄？所作意住心、取空、取淨、乃至起心求證菩提涅槃、並屬虛妄。」

自然智；能知本寂靜體，名為慧。此是定慧等。經云：「寂上起照，此義如是。無住心不離知，知不離無住」。¹⁴

首先可知，「知」的對象是無住之心（體）。而且，這種「知」被視作寂靜之體上自然智的作用。在此情形下，「知」與上文所述「見」的含義相同。即體上的本智能夠清晰地「見（知）」不可得（無住）之體（心）。此外，「知」還有以下幾種含義。

1. 「知」的對象範圍，並非僅限於修行個體的本體，而是涵蓋法的全體。

正如前文已論述的，神會思想中「本體」的特徵是「不可得」。並且神會認為，該「本體」在「不可得」的同時，又如同「虛空」一般「普遍存在」。

但自知本體寂靜，空無所有，亦無住著。等同虛空，無處不遍，即是諸佛真如身。¹⁵

前半部分在闡釋「不可得」，後半部分則借助「虛空」的例子，強調本體「無處不遍」的特性。神會通過「知」所闡釋的「覺悟」方式，與北宗「自身心中有佛性，通過修行使佛性顯現」的修行主張有所不同。

2. 「知」的對象不存在內外之分。

這裡所說的不存在「內」與「外」的區別，是指對於佛性，不區分其是在心中，還是在外部。

夫求法者，不著佛求，不著法求，不著眾求。何以故？為眾生心中各自有佛性故。知識，起心外求者，即名邪求。¹⁶

乍看之下，神會似乎在強調眾生本具的佛性。然而，如果眾生認為只需向自己內心求法，那也是錯誤的。因為前文提到佛性如同「虛空」一般，充滿於一切處。倘若如此，佛、法、僧、眾生理應平等地具備佛性。起心動念向外求法，屬於「邪求」，而僅向內心求法，同樣也是「邪求」，原因在於這樣無法窮究法的全體。因此神會又有此語。

¹⁴ 唐代語錄研究班，《神會の語錄—壇語》，頁 73。

¹⁵ 唐代語錄研究班，《神會の語錄—壇語》，頁 84。

¹⁶ 唐代語錄研究班，《神會の語錄—壇語》，頁 107。

住心看淨、起心外照、攝心內證，非解脫心，亦是法縛心，不中用。¹⁷

無論是向外追求，還是試圖向內求證，都非解脫之心，而是被所追求的法束縛住的心。只有擺脫「求法」的念頭，本有的智慧才能夠知曉法（本體及佛性）的全貌。

3.無染法與淨法之別。

給事中房綰問煩惱即菩提義。今借虛空為喻。如虛空本無動靜。明來是明家空，暗來是暗家空。暗空不異明，明空不異暗。虛空明暗自來去，虛空本來無動靜。煩惱與菩提，其義亦然。迷悟雖別有殊，菩提性元不異。¹⁸

神會用人的菩提之性來比喻「虛空」。「明暗」即「染淨」之法。「虛空」不會因「明暗」而有動靜之分。也就是說，我們的心會隨著迷惑或覺悟的狀態，產生煩惱與清淨的狀態變化。然而，無論是煩惱狀態還是清淨狀態，都有始終不變的部分，這就是「菩提性」。「菩提性」也可以說是眾生與佛共有的「佛性」。此外，神會還指出：

本體空寂。從空寂體上起知，善分別世間青黃赤白，是慧；不隨分別起，是定。¹⁹

從空寂之體生起「知」，便能對世間諸法加以分辨，然而，並不會因分辨出的諸法而生起分別之念。在此，尤其值得注意的是「善分別世間青黃赤白」這一句。「青黃赤白」乃是我們憑藉感官所感知到的現象的統稱，與清淨本性不同，其屬於染法範疇。這意味著，「知」這一作用，不僅能夠把握無住之體，還可洞察各類現象。

4.無時間性之變化。

神會所謂的「定慧等學」，強調為了體認真如本體，「定」與「慧」二者缺一不可。不僅如此，「定」與「慧」並無先後順序之分。並非先入「定」境而後生「慧」，也不是憑藉「慧」來認知「定」。也就是說，「定慧等學」意在表明「定」與「慧」皆為本自具足。

¹⁷ 唐代語錄研究班，《神會の語錄—壇語》，頁 84。

¹⁸ 《新校訂的敦煌寫本神會和尚遺著兩種》，CBETA, B25, no. 142, p. 26a11。楊曾文編校，〈南陽和尚問答雜證義〉，《神會和尚禪話錄》，頁 94 中作菩提心，此處依胡適校寫本。

¹⁹ 唐代語錄研究班，《神會の語錄—壇語》，頁 84。

哲法師問：「云何是定慧等義？」答曰：「念不起，空無所有，即名正定。以能見念不起，空無所有，即名正慧。若得如是，即定之時，名為慧體。即慧之時，即是定用。即定之時不異慧，即慧之時不異定。即定之時即是慧，即慧之時即是定。即定之時無有定，即慧之時無有慧。何以故？性自如故。是名定慧等學」。²⁰

此前已介紹過神會對「定慧等」的闡釋。神會稱，「因心境恆常湛然寂靜，卻又具備如恆河沙數般眾多的功用，故而謂之定慧等學」。其中，「定」為寂靜之體，「慧」則彰顯功用。在此，神會詳細論述了「定」與「慧」的關係。所謂「正定」，即明瞭自身本性並無實體。此無實體的本性不起妄念，能觀照處於這種狀態下的自我，便稱作「正慧」。若達此狀態，「定」即為「慧」之體，「慧」則為「定」之用。這種體用關係相互依存、不相離異。也就是說，若要進入「定」的狀態，必定要借助「慧」的功用；若想獲得「慧」的功用，就必須進入「定」境。這無疑是在強調「定慧同時」。換言之，「本體」的空寂，以及能觀照此空寂「本體」的「知」，必然是同時具備的。

上文梳理了神會思想中「見」與「知」這兩個重要概念。神會首先強調「定慧等」的修行方法，將「定」視作不動之體，把「慧」理解為體悟不動之體的「見」、「知」等認知作用。從「慧」的角度而言，「見」與「知」的含義大致相同，皆屬於洞察、知曉本體的「徹悟」之意。就此意義而言，二者皆被理解為超越常識感知的、最為終極的認知見解。

然而，若對「見」與「知」這兩個概念加以比較，其間又會呈現出差異。僅依據現存的神會相關資料來看，「見」這一概念固然表達「看見」之意，但「見」的對象實則存在模糊性。像上文「了了見」以及「就這樣見」等表述，相較於「見」的對象，似乎更強調「見」這一動作本身。

與之相對，「知」雖和「見」一樣具備「知曉」的功能，但「知」的對象始終被清晰地呈現出來。例如，上述內容中就有，如下三種表述方式。

- (1) 「從空寂體上起知，善分別世間青黃赤白，是慧」。
- (2) 「但自知本體寂靜，空無所有，亦無住著」。
- (3) 「和上言心既無住，知心無住不？」答：「知」。

²⁰ 楊曾文編校，〈南陽和尚問答雜證義〉，《神會和尚禪話錄》，頁 79。

由此可見，「知」的對象分別為「青黃赤白」、「本體」、「心無住」。「見」與「知」之所以存在這種差異，或許是因為與「見」不同，「知」總是與「寂」這一概念相伴出現。

在此情形下，「知」被視為一種作用，而「寂」這一概念則與本體相關。其一，「空寂體」指的是體的「空寂性」；其二，「本體寂靜」強調體的「寂靜」；其三，「知心無住」雖未出現「本體」一詞，但「無住」實際上暗示了本體的性質。

在此，與本體相對的「知」，隨著本體含義的變化，「知」的內涵也隨之具體化並發生改變。這或許正是「見」與「知」的差異所在。也就是說，二者雖都表達「悟」的瞬間性與終極性，但可以說「知」是「見」的具現化表達。

上述分析表明，使「知」的含義發生變化的是「寂」這一本體概念，那麼在神會的思想中，應如何理解本體的「寂」這一概念呢？如前文所述，神會的本體屬於「定」的範疇，常以「寂靜」、「空寂」、「無住」等表述來呈現。那麼，這種本體性質是基於怎樣的思想背景來闡釋的呢？又如何通過「知」這一作用來把握具有如此性質的本體呢？

葛兆光認為，這源於《金剛經》「無住」的主張。²¹他承認神會對經典的依憑並非局限於某一部，同時指出神秀重視《楞伽經》，而神會則試圖趨近般若思想中的「無住」觀念。此外，葛兆光指出，神會宣導「立無念為宗」，強調「無念」、「無住」等般若境界，但這種「無念」、「無住」的境界尚未達到般若的「空」。因此，神會必須構建「知」這一作用的「空寂」立足點。這種對般若追求的不徹底性，構成了神會「寂」、「知」概念的基礎，也顯示出從《般若經》向《楞伽經》的回歸。

對此，小川隆也對「無住」的本體進行了闡釋。不過，他將此本體進一步歸結為「本來性」這一概念。小川隆認為，若「北宗」禪試圖通過禪定克服現實狀態的自我，使其回歸本來性，那麼神會「定慧等」的主張，便是試圖在本來性之上，尋得作為「知曉」、「洞察」本來性者的自我。……「知」、「見」的意識雖在本來性之上凸顯，但它們所「知曉」、「洞察」的，終究只是本來性自身，可以說，始終無法突破以本來性為起點，以本來性為終點，不過是圓環中的一點這一局限。²²

²¹ 葛兆光，《增訂本中國禪思想史 從六世紀到十世紀》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁295-299。

²² 小川隆，《神會—敦煌文獻と初期の禪宗史》，頁144。

也就是說，從小川隆的論述來看，與北宗專注於克服現實狀態的自我不同，神會更致力於探尋本來性或本真的自我。然而，努力的結果是，相較於後世積極認可展現現實性的日常行為的禪宗主張，神會反而呈現出回歸本來性並執著於本來性的傾向。這種回歸本來性的不徹底性，是否可與葛兆光所說的北宗回歸《楞伽經》的不徹底性等同視之呢？對於神會而言，「見」與「知」的作用，實際上都是為了探尋本體的「無住」與「本來性」。只不過葛兆光關注的重點在於「無住」，而小川隆將這種「無住」命名為「本來性」。

無論是「無住」還是「本來性」，二者皆為表徵「定」這一本體的表述。神會將「定」視為「無住」、「本來性」這樣的本體，將「慧」看作「見」、「知」這樣的作用。並且，通過這種作用對本體的洞察，將「定」與「慧」等而視之。在這樣的結構中，究竟如小川隆所描述的那樣，存在從起點到終點的圓環路徑，即「以本來性為起點，以本來性為終點，不過是圓環中的一點」呢？還是如葛兆光所指出的，在思想依憑上存在從《般若經》到《楞伽經》的思想「回歸」呢？亦或是，根本不存在思想上的「回歸」，也不存在起點與終點，正因如此，神會才特意提出「定慧等」的主張呢？也就是說，《般若經》也好，《楞伽經》也罷，「本來」也好，「現實」也罷，實際上是否本就是同一事物呢？這正是神會思想中模糊不清的部分。他對本體與作用的定義，以及對二者關係的闡釋並不明晰。

然而，從思想史意義考量，神會對禪宗最大的貢獻，在於明確了「頓」這一概念並將其歸結於南宗。後來澄觀的教判明確將禪宗歸入頓教，雖不見神會那般對南北宗的區分意識，但「南頓北漸」的觀點已為後人所接受，「南宗」這一宗派意識也逐漸穩固。在神會之後，這種關於「頓」的辨析不再局限於南北，南宗內部也出現了優劣之爭。這一點對於宗密的教判思想同樣具有重要意義。

三、宗密對「知」的繼承與展開

宗密對神會思想的繼承與發展，最突出的部分在於「知」這一概念。一方面，他接納了神會所說的「知」的作用含義，並將這一作用細分為「知」、「智」、「識」三個概念。另一方面，關於「心」與「知」的關係，宗密提出「心」只是名稱，「知」才是心的本體。如此一來，「知」便同時具備了作用與本體這兩種看似矛盾的含義。如何從理論上理解這種矛盾，使其變得合理，這成為本節的目標之一。在本節中，首先介紹宗密所繼承的「知」在作用層面的內容，接著闡述宗密新提出的「知為本體」這一觀點。²³首先，對「知」的作用進行說明。

²³ 「知為本體」這一點，竹內弘道在〈神會と宗密〉一文中也有所提及。但他僅指出知為本體，未涉及知在作用層面的內容。

（一）「知」為用

如第一節所述，神會為強調慧能的正統性，基於「無住之心有自然智，能知曉本體自身」這一主張批判北宗。這裡有兩點值得關注。其一，「知」是「智」的作用。其二，如前文所述，知的含義為「見」。

關於「知」與「智」的關係，胡建明已有所指出。²⁴也就是說，在宗密之前，並沒有明確區分「知」與「智」含義的意識，而宗密則在《禪源諸詮集都序》中，對「知」與「智」進行了嚴格區分。以下內容便體現了這一點。

問：上既云性自了了常知，何須諸佛開示。答：此言知者，不是證知。意說真性不同虛空木石，故云知也。非如緣境分別之識，非如照體了達之智。直是一真如之性，自然常知。……又據「問明品」說：「知與智異，智局於聖不通於凡，知即凡聖皆有，通於理智。……云何佛境界智（證悟之智），云何佛境界知（本有真心）」。文殊答智云：「諸佛智自在，三世無所礙（過去未來現在事，無不了達，故自在無礙）」。答知云：「非識所能識（不可識識者，以識屬分別，分別即非真知。真知唯無念方見也）。亦非心境界」（不可以智知。謂若以智證之，即屬所證之境）。真知非境界，故不可以智證。瞥起照心，即非真知也。²⁵

根據這段文字可以確認，「知」與「智」有所不同。如在論述神會思想時所提及的，通過「知」來證悟並把握無住之體，這是神會對「知」這一作用的定義。

在此，宗密新提出了「識」與「智」這兩個概念，「識」是對現象進行分別的功能，「智」則是以佛的境界為對象，旨在了悟本性的功能。從「非如照體了達之智」這句話來看，宗密在此用「智」涵蓋了神會所說的「知」與「見」。

此外，宗密所理解的「知」為「直是一真如之性，自然常知」，它並非證知的作用，而本身就是真如之性。這種關於「知」的含義，顯然與神會所強調的通過自體產生的作用來把握自體的「體用不二」結構有所不同。

由此可見，從「知」並非「證知」這一點來看，宗密顯然在繼承神會的「知」概念基礎上，賦予了其獨特的含義。神會所宣導的「知」，意在通過清晰洞察本

²⁴ 胡建明，《宗密思想綜合研究》（北京：人民大學出版社，2013年），頁155。

²⁵ 《禪源諸詮集都序》，CBETA, T48, no. 2015, p. 405a4-11。

體之「見」，批判北宗主張以拂拭塵埃之方式漸修以達佛性的理念。在這種情況下，若能知曉本體，便應視作已然頓悟。

綜上所述，「知」作為具有功用意義的概念，至此顯然已具有兩層含義。其一，是神會所主張的，作為見佛性、得覺悟的關鍵要素。其二，則是宗密所闡述的，本性「自然常知」的意味。也就是說，對神會而言，能否直接見到本性，是劃分「頓」與「漸」的關鍵所在。宗密在強調「知」這一概念的同時，將「見本性」這一含義從「知」中剝離，轉而賦予了「智」這一概念。然而，宗密並非完全否定「知」的功用。關於本體的功用，他作了如下闡述：

真心本體有二種用：一者自性本用，二者隨緣應用。猶如銅鏡，銅之質是自性體，銅之明是自性用，明所現影是隨緣用。影即對緣方現，現有千差。明即常明，明唯一味。以喻心常寂是自性體，心常知是自性用。此知能語言，能分別動作等，是隨緣應用。²⁶

這段文字闡釋了心的體用關係。宗密借助鏡子的比喻來解讀心的各個層面。也就是說，鏡子從本質上講只有一個，但映照事物的功能是鏡子這一存在應有的作用，屬於自性之用。當運用這種自性之用映照事物時，就成為了隨緣之用。自性用與隨緣用的區別，取決於是否在映照事物。因為，當什麼都不映照時，作用的重心在於鏡子自身；而當映照千差萬別的事物時，作用的對象就從鏡子自身轉移到所映照出的事物上。雖然本體、自性用、隨緣用在含義上各有不同，但實際上鏡子只有一個，體與用是不可分離的。

用這個比喻來觀察心，又該如何理解呢？觀察心的常寂狀態，這體現了心的自性體層面；從常知的功能來看，這是自性用的層面。而當發揮感官功能時，這指的就是心的隨緣用層面。類似的內容在宗密的《釋義鈔》中也能看到。

然此真心有二種用。一自性用，二應用。今言知者即自性用。不待對緣，本自知故。應用者即一切分別。種種心識，差別智慧，及一切所作。為成辦一切事業，以必待對緣方發現故，方能成辦（按：筆者依前後文意判讀此處應為「辨」）故。²⁷

²⁶ 石井修道，〈真福寺文庫所藏の《裴休拾遺問》の翻刻〉，《禪學研究》第 60 號（1981 年 10 月），頁 94-95。

²⁷ 《圓覺經大疏釋義鈔》，CBETA, X09, no. 245, p. 468b8-11。

這段內容是對自性用與應用的闡釋。真心具有自性用與應用這兩種功用，這一點與前文內容相同。只是前文表述為「心常知」，而此處說「言知者」，並非將「恆常知曉」這一作用稱作「自性用」，而是把「知」本身視為「自性用」。

此外，「應用」則如同前文的「隨緣用」，指的是差別智慧，意味著分別的機能。此處「為成辨一切事業，以必待對緣方發顯故，方能成辨故」一句，闡釋了應用的必要性。也就是說，如果自性用是賦予心映照可能性的功能，那麼應用就是分辨各種事物的能力。為何要區分這兩種功能呢？因為前者自性用雖有映照一切事物的能力，但並無分辨的「義務」。而後者的應用，借助自性用映照事物，從而對事物進行分辨。

以人的情況來考量，即我們能夠通過感官接觸周圍的事物。然而，這種接觸能力是從何而來的呢？眼、耳、鼻、舌、身、意這六種「器官」所能接觸的對象各不相同，眼睛捕捉到的現象也千差萬別。賦予這六種「器官」接觸能力的是「腦」這一存在。「腦」作為一種存在，有物質性的實體。並且這個實體需要處於活躍且能統攝所有機能的健全狀態，這就是自性用。將「腦」替換為宗密所提出的結構，那就是「心」。

另外，回想一下鏡子的例子。鏡子始終具有映照功能，如果在鏡子前放置某物，它就會映照出該物的樣子。如果鏡子前什麼都不放，即處於「不對緣」狀態。但即便鏡子自身處於「不對緣」狀態，它也始終具備映照能力。宗密認為這種能力就是眾生的「自性用」。

對於眾生而言也是如此。「知」作為我們認識事物的能力，始終發揮著自性的作用。這種基本能力，若依據因緣以各種法（包括心的內部與外部）為對象進行認識，就成為心的應用，由此開始發現並分辨事物。如此，宗密提出心的兩種作用，將神會的「知」分為「自性用」和「應用」來闡釋。

接下來論述宗密將「知」視為本體的部分。

（二）「知」為體

宗密為闡釋「知」這一概念的含義，在《都序》中舉了水的例子：

七、認名認體異者。謂佛法世法一一皆有名體。……今且說水。設有人問：「每聞澄之即清，混之即濁，堰之即止，決之即流。而能溉灌萬物，洗滌萬穢。此是何物（舉功能義用而問也）」。答云：「是水（舉名答也）」。愚者認名便謂已解。智者應更問云：「何者是水（徵其體也）」。答云：「濕

即是水（剋體指也，此一言便定。更無別字可替也。若云水波清濁凝流是水，何異他所問之詞，佛法亦爾」。²⁸

宗密認為，「清、濁、止、流」以及灌溉與洗滌，這些都是「水」所具有的功能。若將這些多樣的功能視作「用」，那麼「水」便看似是「體」；但進一步探尋「水」的「體」，就會發現是「濕」。也就是說，按照常識理解，水是一切功用的基礎。因此，水與功用保持著「體」與「用」的關係。然而，作為常識中本體的「水」，實際上只不過是本體的名稱而已。

宗密認為，愚人只知其「名」，而智者則應探究更深層次存在的名稱之本體，他將水的本體歸結為「濕」。在「清、濁、止、流」的狀態下，以及灌溉與洗滌的動作，看似是由「水」來發揮的，但實際上，正因為存在「濕」這一更為根本的本體，「水」才能夠呈現出各種狀態並發揮諸多作用。

既然此本體為「濕」，那麼佛法也應與「濕」同理。接著，宗密闡述了「心」與「知」的關係。

設有人問：「每聞諸經云：迷之即垢、悟之即淨、縱之即凡、修之即聖。能生世間出世間一切諸法，此是何物（舉功能義用而問也）」。答云：「是心（舉名答也）」。愚者認名便謂已識，智者應更問，「何者是心（徵其體也）」。答：「知即是心（指其體也。此言最的，餘字不如。若云非性非相能語言運動等是心者，何異他所問詞也）」。以此而推，水之名體，各唯一字，餘皆義用。心之名體亦然。濕之一字貫於清濁等萬用萬義之中。知之一字亦貫於貪嗔慈忍善惡苦樂萬用萬義之處。今時學禪人多疑云達摩但說心，荷澤何以說知。如此疑者，豈不似疑云比只聞井中有水，云何今日忽覺井中濕耶。思之思之。直須悟得水有名不是濕，濕是水不是名。即清濁水波凝流，無義不通也。以例心是名不是知，知是心不是名。即真妄垢淨善惡，無義不通也。²⁹

經中所說的心，處於「垢、淨、凡、聖」的狀態，同時具備產生世間與出世間諸法的作用。然而，人們所認知的「心」，如同上述的「水」一樣，終究只是具備各種作用的本體所被賦予的名稱而已。在此基礎上進一步探尋「心」的本體，那就是「知」。水是名稱，並非「濕」，「濕」作為水的本體，並非名稱。

²⁸ 《禪源諸詮集都序》，CBETA, T48, no. 2015, p. 406c5-13。

²⁹ 《禪源諸詮集都序》，CBETA, T48, no. 2015, p. 406c13-27。

同樣地，「心」是名稱，並非「知」，「知」作為心的本體，並非名稱。人們提及「心」時，所認知的「心」其實正是本體的名稱。若將眾人所認知的「心」當作本體，這便是對名稱抱有愚者般的妄想。心真正的本體是「知」。此外，他在《都序》中還如此闡述。

故前敘西域傳心多兼經論，無二途也。但以此方迷心執文，以名為體故，達摩善巧揀文傳心。標舉其名（心是名也），默示其體（知是心也），喻以壁觀（如上所敘），令絕諸緣。³⁰

達摩通過舉出名稱（心）來默示本體（知），以此來傳心。而且，在試圖讓眾生開悟時，也只是說「自性清淨心」。因為眾生需要自行領悟心的本體。也就是說，歷代禪師所傳承的，用言語表述就是「心」。因此，大家都強調「以心傳心」。但據宗密的觀點，從達摩到六代慧能，通過「以心傳心」所傳承的實際上是「知」。

如此，宗密雖稱「心並非本體，只是一個名稱」，但這絕非否定「心」本身。宗密將「心」的概念分為「真如本體」的心與「通常所說」的心。故而，宗密主張「知」才是「心」真正的本體。

通過以上考察可知，宗密所闡述的「知」這一概念，實際上包含「自性用」與「本體」這兩層含義。如前文所提及的，在神會所宣導的「寂知」不二的關係中，從寂之體產生知這一作用，進而能夠清晰地「見」到寂之體。這裡所探究的是，體的作用能否見到自身之體。

對於宗密賦予「知」的「作用」與「本體」這兩層含義，同樣也會出現類似的問題。總結宗密與神會對「知」的理解，即神會為指出慧能的正統性而提出「知」的概念時，「知」已然具有相當綜合的含義。宗密依據自身的取捨對這一綜合含義進行了傳承。具體內容如下：

其一，「體用不二」、「定慧等」是神會思想的前提。因此，「知」這一作用與「寂」這一本體也具有「不離不二」的關係。這種關係也被宗密所繼承。

其二，無住之體存在「知」之作用，且能始終清晰地洞察無住之體。神會基於此主張「頓」的優越性。在《神會語錄》中，神會主張的「知」與「見」的含義大致相同。但宗密卻特意主張「知非證悟」，將「知」與「見」的含義區分開來。對宗密而言，如前文所述，「知」一方面意味著自性用，而對於「見」的含義，則通過「智」這一新概念來把握。

³⁰ 《禪源諸詮集都序》，CBETA, T48, no. 2015, p. 405b2-5。

其三，神會的「定慧等」有兩個層面。一方面是「無住是寂靜，寂靜體即名為定，從體上有自然智，能知本寂靜體，名為慧。此是定慧等」。³¹另一方面，神會在《壇語》中有所說明。「經中不捨道法而現凡夫事是為宴坐。種種運為世間，不於事上生念，是定慧雙修，不相去離」，³²以及「從空寂體上起知，善分別世間青黃赤白，是慧」，也能體現這一點。在前一種情況下，「定」是寂靜之體，「慧」是具有「見」之含義的「知」。這裡的「定」、「慧」與「寂」、「知」的關係等同。在後一種情況下，「慧」指的是展現世間各種運作以及凡夫之事，是觀察世間青黃赤白等現象的「慧」。相對的，觀察現象卻不生起妄念就是「定」。神會在回答廬山簡法師的提問時說，「恰似明鏡，能分辨萬象，但對象不映於鏡中，此即為〈妙〉」。³³也就是說，神會認為從本體生起的「知」映照並分辨諸法。而宗密將後者「知」中映照世間法的作用歸為「識」之概念。

其四，「知」的這層含義是宗密新提出的，即「知」為本體、「心」為名稱的「知」與「心」的關係。

綜上所述，宗密雖自認為是荷澤宗的繼承者，但對神會「知」的概念進行了進一步「提純」。神會原本就認為「能證（覺悟主體）」與「所證（被覺悟的對象）」不二，故而極力宣導「頓悟」。誠然，神會主張「頓悟之後應漸修因緣」³⁴，也提及了「漸修」思想，但因當時主要目的是批判北宗，所以強調「頓悟」的正當性才是他的主要意圖。³⁵

另一方面，如上述內容所示，宗密賦予「知」的含義一些變化，主張「能證」與「所證」之間存在距離。其中一個重要原因，在於宗密較神會更為重視「漸修」的重要性。眾生作為「能證」者，要與佛一樣具足本性，首先需正確認知本性，這被視為「頓悟」。而後，在頓悟之後，依據所悟的本性逐步修行，最終達到與佛毫無二致。也就是說，宗密在從「頓悟」立場肯定眾生本源性的同時，主張「漸修」的重要性，強調眾生與佛之間存在的差異。

此外，正如小川隆和葛兆光所指出的，神會雖有立足「無住」的傾向，但借助「知」的作用回歸到本源性的自我。宗密與神會不同，他將如來藏思想作為自

³¹ 唐代語錄研究班，《神會の語錄—壇語》，頁 73：「無住是寂靜，寂靜體即名為定。從體上有自然智，能知本寂靜體，名為慧。此是定慧等」。

³² 楊曾文編校，〈南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語〉，《神會和尚禪話錄》，頁 10。

³³ 楊曾文編校，〈南陽和尚問答雜證義〉，《神會和尚禪話錄》，頁 88：「且如明鏡，則能鑑萬像，萬像不現其中，此將為妙」。

³⁴ 楊曾文編校，〈菩提達摩南宗定是非論〉，《神會和尚禪話錄》，頁 30。

³⁵ 楊曾文編校，〈菩提達摩南宗定是非論〉，《神會和尚禪話錄》，頁 30：「夫學道者須頓見佛性，漸修因緣，不離是生，而得解脫」。

身思想的依據。如果說神會是以《般若經》的空性為出發點回歸本源性，那麼宗密則恰恰是以《如來藏》的本源性為出發點。從這一點來看，其思想特徵在於對「知」的含義進行了改變。而從經典依據來看，無疑是《起信論》與《圓覺經》。

四、結論

本文探討了神會與宗密之間的以「知」、「見」之概念為中心的心性論變化。在第一部分，對神會的思想進行了考察，論述了他將「知」與「見」這兩個概念等同視之，以此來主張「頓」的立場，並據此將北宗批判為「漸」。

在第二部分，則說明了宗密在繼承神會「知」的概念的同時，加入了自己的理解，改變了「知」的內涵。具體分析了宗密提出的「知」、「見」、「智」、「識」諸概念與神會的「知」、「見」之間的對應關係及其異同。

綜上所述，本文通過神會與宗密心性論的比較研究，揭示了以「知」、「見」概念為中心的理論演進軌跡。神會作為南宗禪法推動者，其心性論核心在於整合「知」與「見」概念。他將「知」界定為眾生本具的「靈知」或「本覺」的同時，也強調了「見」之直接作用。通過此「知」、「見」，來對本有佛性進行直接體證，來批判北宗「凝心入定、住心看淨」的漸修路徑，確立「頓悟」為修行正途。

宗密作為華嚴宗五祖兼禪宗荷澤宗傳人，雖延續神會以「知」為核心的理論框架，但整體上卻弱化了「見」之作用。他將神會的「靈知」提升為兼具「空性」與「實性」的「真性之知」，即「知」為本體之「本覺真心」。宗密以此「本覺真心」含攝諸宗，以達到荷澤為宗之目的。

參考文獻

（一）佛教典籍（按經號排序）

胡適校訂，《新校訂的敦煌寫本神會和尚遺著兩種》，CBETA, B25, no. 142。

〔唐〕宗密述，《禪源諸詮集都序》。CBETA, T48, no. 2015。

〔唐〕宗密述，《圓覺經大疏》。CBETA, X09, no. 243。

〔唐〕宗密撰，《圓覺經大疏釋義鈔》。CBETA, X09, no. 245。

（二）專書、論文

小川隆，《神會—敦煌文獻と初期の禪宗史》，東京：臨川書店，2007年。

石井修道，〈真福寺文庫所蔵の《裴休拾遺問》の翻刻〉，《禪學研究》第 60 號，1981 年 10 月，頁 71-104。

竹内弘道，〈神會と宗密〉，《印度學佛教學研究》第 34 期第 2 號，1986 年 3 月，頁 13-17。

胡建明，《宗密思想綜合研究》，北京：人民大學出版社，2013 年。

唐代語錄研究班，《神會の語錄—壇語》，京都：禪文化研究所，2006 年。

荒木見悟，《仏教と儒教》，東京：研文出版，1993 年。

張文良，《澄觀華嚴思想の研究—「心」の問題を中心に—》，東京：山喜房佛書林，2006 年。

楊曾文編校，《神會和尚禪話錄》，北京：中華書局，1996 年。

葛兆光，《增訂本中國禪思想史 從六世紀到十世紀》，上海：上海古籍出版社，2008 年。