

第三章 北宗正义

一、神秀门庭

弘忍之后，神秀一系成为北方势力最大、范围最广的一宗，是当时中国禅门之中心，迨至唐中期以后，慧能一系方反攻北方，取代了北宗的地位，从此改写了中国禅宗史。宋代以来的禅史灯录，基本以南宗谱系来写。推崇慧能一系，尤其对日后兴起的五家七宗之禅的弘传，更是铺天盖地，使曾经盛行一时的神秀一系几近湮没，弘忍门下的传禅之史亦被修正。长期以来，人们只能从南宗所传典籍中了解北宗禅法，这不免产生许多不符史实之处，而曲解神秀一系。

神秀（605—706）生于隋大业元年（605），俗姓李，陈留尉氏（河南尉氏县）人，年十三，“属隋季王世充扰乱，河南山东饥疫，因至荻阳义仓请粮，遇善知识出家。便游东吴，转至闽，游罗浮、东、蒙、台、庐诸名山，嘉遁无不毕造。学究精博，采《易》道，味黄老及诸经传。自三古微曠，靡不洞习。”他在游历期间，内外兼修，博综多闻，受老庄玄学、《书》、《易》大义、三乘经论和《四分》律仪等儒释道的全面熏陶，使他“说通训诂，音参晋吴，”具备了日后成为一代教主的才学。神秀二十岁时，在东都天宫寺受戒，四十六岁至蕲州黄梅双峰东山寺（湖北黄梅县）参礼弘忍大师，见弘忍以坐禅为务，乃叹服曰：“此真吾师也。”遂誓心苦节，以樵汲自役，而求其道。他在五祖处“服勤六年，不舍晷刻。大师叹曰：‘东山之法，尽在秀矣。’命这洗足，引之并坐。”神秀在弘忍处深受器重，在数百门徒中位至上座。《宋高僧传》载：“秀既事忍，忍默识之，深加器重，谓入曰：‘吾度人多矣，至于悬解圆照，无先汝者’。”

弘忍歿后，神秀乃迁移江陵当阳山（今湖北当阳县东南）玉泉寺，住在寺东七里的山上，荫松藉草，修兰若行，影响日渐广大，学人纷纷来投，成为当时禅学重镇。《宋高僧传》说：“四海缁徒，向风而靡，道誉声香，普门熏灼。”宋之问《为洛下诸僧请法事迎秀禅师表》说：“契无生之理，传东山妙法。开室岩居，年过九十；形彩日茂，弘益愈深。两京学徒，群方信士，不远千里，同赴五门。衣钵鱼鬣于草堂，庵庐雁行于邱埠，云集务委，虚往实归。……九江之道俗恋之如父母，三河之士女仰之犹山岳。”神秀的声势如此浩大，自然会引起当政者的关注。

久视元年（700），武则天遣使迎神秀入京。据张说《大通禅师碑》说，武则天竟不计君臣之别，亲加跪礼：“诏请而来，趺坐观见，肩輿上殿，屈万乘而稽首，洒九重而宴居。”每当说法，“帝王分座，后妃临席。”并敕在神秀住持过的当阳山建度门寺，以表彰神秀之懿德。神秀被安置于内道场中供养，则天帝时时向他问道。当时王公以下及京邑士庶竞相至谒，望尘拜伏，日有万计。中宗即位，对他更加礼敬，圣敬日崇，朝恩代积，被“推为两京法主，三帝国师。”但神秀毕竟是“迹远俗尘”的一代禅师，所以他曾“屡乞还山”，诏不许。长安四年（704），神秀再次要求还乡，新复位的的中宗敕曰：“禅师迹远俗尘，神游物外，契无相之妙理，化有结之迷途。……弟子归心释教，载停津梁，冀启法门，思逢道首。禅师作欲归本州者不须，幸副翘仰之怀，勿滞分榆之恋。”这反映了唐王室对神秀的基本态度。在武则天改号称帝的进程中，沙门薛怀义等人是出了大力的，武氏新政权要想维系稳定，收络人心，取得全国佛教徒的拥护和支持，就要拉拢扶持各宗代表人物，所以神秀的被诏入宫，的确含有深意。神秀所受的礼遇，确实半是羁縻，半是利用。

神秀住东京洛阳六年，于神龙二年（706）在天宫寺示寂，中宗亲自送葬至洛阳午桥，并下诏于嵩阳之辅山顶为其造十三阶浮图，赐谥大通禅师，京洛士庶皆来送葬，“服师丧者，名士达官不可胜纪。”有皇室参与其事，丧礼办得极其豪华荣耀。其弘忍师门，立即声价百倍。在中宗、睿宗朝，弘忍的弟子老安、玄曠相继被诏入京，神秀的弟子辈，诸如普寂、义福等，也受到朝廷权贵的支持和崇信。一变而成国师，神秀所传禅法，所为统治层承认和肯

定的官禅，达摩法系亦在诸禅系中被公推为正宗所在。

神秀的禅法思想，史传上虽略有记载，却未言有著作存世，净觉所作《楞伽师资记》则明确说神秀奉行“不出文记”的原则，不会有著作留世。晚近在敦煌卷子中发现了几个本子，如《大乘无生方便门》、《大乘北宗论》等以及一向在日本流传的神秀《观心论》可以看作是神秀北宗禅法的记录。

神秀一生内外兼修，所学驳杂，但其基本思想正脉仍是继承了达摩以来依持《楞伽经》的传统。张说《大通禅师碑》说神秀“持奉《楞伽》， 遁为心要。”李邕的《大照禅师塔铭》中也记述说：普寂诣神秀，神秀“令看《思益》，次《楞伽》，因而告曰：此两部经，禅学所宗要者。”《楞伽师资记》载弘忍的话说：“我与神秀论《楞伽经》，玄理通快，必多利益。”这里突出神秀在弘忍门下擅长《楞伽》玄理，表明神秀禅法与《楞伽》的关系。关于神秀的禅法，可以从两个方面来认识：一是他的禅法的理论基础，二是其禅法的方便法门，运用“体用”范畴，来发挥《楞伽》经义，并用以教授门徒。可以说，他的“体用”说是他全部禅法的纲领，贯穿其禅理禅行中。

据《楞伽师资记》说，神秀在弘忍门下“受得禅法，禅灯默照，言语道断，心行处灭，不出文记。”他保持了道信、弘忍的朴素禅风，继承了自达摩以来历代相承的“观心”禅法。他明白无误地向则天皇帝表现自己所承继的即是东山法门：“则天大皇后问神秀禅师曰：所传之法，谁家宗旨？答曰：禀蕲州东山法门。问：依何典诂？答曰：依《文殊说般若经》一行三昧。则天曰：若论修道，更不过东山法门。以秀是忍门人，便成口实也。”神秀弘扬的禅修内容，据《大通禅师碑》概括为：“总四大者，成乎身矣；立万法者，主乎心矣。身是虚哉，即身见空，始同妙用；心非实也，观心若幻，乃等真如。”这里观身是空、观心若幻，将“心”作为立“万法”之主，确属《楞伽》惟识一流。神秀还有《观心论》中说：“心者，万法之根本也，一切诸法，惟心所生；若能了心，万行具备。”此心不但是“众善之源”，也是“万恶之主”，因此，修心解脱或永堕三界，无不依此一心。故曰：“以为出世之门户，心是解脱之关津。”神秀继承《大乘起信论》的真妄二心说，以妄心不起，真心不失为解脱，从而强调息妄修真的“观心”修行法门。他说：

菩萨摩訶萨行深般若波罗蜜多时，了四大五蕴本空无我，了见自心起用有二种差别。云何为二？一者净心，二者染心，其净心者即是无漏真如之心，其染心者即是有漏无明之心。此二种心，自然本来俱有，虽假缘和合，互不相生，净心恒乐善因，染心常思恶业。若真如自觉，觉不受所染，则称之为圣，遂能远离诸苦，证涅槃乐。若随染造恶。受其缠覆，则名之为凡，于是沉沦三界，受种种苦。何以故？由彼染心障真如故。

净染二心，皆本一心，人自有之。通过观心的修行，息妄显真，除染还净，了悟本觉真心，即可解脱。所以他说：“故知所修戒行，不离于心。若自心清净，一切众生皆悉清净。”这一“自心清净”之心，即是“真如之心”、真如佛心。世人三界轮回，受种种苦，即是由于无明染心障覆了真如之心，使自性不能明。只有去除妄念浮云，显示真实不虚、灵明不昧的真如之心，总有觉悟成佛。神秀这种佛性人人皆有，而为客尘所染的思想与达摩以来楞伽师遁相传承的如来藏佛性思想是一脉相通的。

既然众生受苦，不得解脱，全在于无明染心障覆了真如之心，那么，要求得解脱，须破除无明之心，而显露真如佛性的本地风光。如何总能破除无明，显发真心呢？神秀认为，无明之心虽有八万四千烦恼欲及恒沙众恶，但其根源不出贪、嗔、痴三毒，此三毒“若应现六根，亦名六贼，其六贼者，则名六识。出入诸根，贪著万境，能成恶业，损真如体，故名六贼。”贪嗔痴三毒与眼耳鼻舌身意识六贼则是众生不得解脱的无明之心。《观心论》说：“一切众生，由此三毒，以及六贼，惑乱身心，沉沦生死，轮回六趣，受诸苦恼。犹如江河，因水泉源，涓流不绝，乃能弥漫，波涛万里。若复有人，断其根源，则众流皆息。求解脱者，能转三毒为三聚净戒，能转六贼为六波罗蜜，自然永离一切诸苦。”“求解脱者，除其三毒以

及六贼，自能除一切诸苦”。这样，除三毒、净六根也就成为观心禅法的主要修习内容以及所要达到的目的：“知一切恶业由自心生，但能摄心离诸邪恶，三界六趣轮回之业自然消灭，能灭诸苦，即名解脱。”摄心就是身心不起，常守真心，离恶就是心体离念，六根清净。为此，宗密在列举“禅之三宗”时将神秀一派的禅归之于“息妄修心宗”，并在《禅门师资承袭图》中概括为：“北宗意者，众生本有觉性，如镜有明性；烦恼覆之不见，如镜有尘闇。若依师言教，息灭妄念。念尽则心性觉悟，无所不知，如磨拂昏尘，尘尽则镜明净，无所不照。”神秀在《观心论》中认为，通过摄心、观心，可以“绝三毒心，永使消亡；闭六贼门，不令侵扰”，最后达到解脱。息妄修心，可以说是捉住了神秀禅法思想的要点。张说在《大通禅师碑》中概括神秀的“开法大略”为：“专念以息想，极力以摄心。其入也，品均凡圣；其到也，行无前后。趣定之前，万缘尽闭，发慧之后，一切皆如。”神秀在观心法门，就是要“摄心”“专念”，通过禅定修行实践，息灭妄念，拂拭客尘，发明本有佛性，进入与真如相应的境界，神秀所观之心，重在“心”的观幻，即能立万法的妄心方面。《大通禅师碑》的铭文中说：“额珠内隐，匪指莫效，心境外尘，匪磨莫照。”神秀的观心法门，不外是静坐观心。但他不是直探心源而安心，而是观妄心为幻，以磨垢而去妄，最终达到心地明净，直证心源。后来的神会将此禅法归纳为：“凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证。”这种“住心看净”、“摄心内证”的功夫，可看作是神秀禅学的主要特徵。净觉记神秀的遗嘱只有三个字：“屈曲直”。“屈曲直”出自《大智度论》：“蛇行性曲，入筒即直；三昧制心，亦复如是。”慧命的《玄奘赋》中也引用过：“蛇入筒而改曲”，注曰：“喻定息乱”。这也说明神秀终生禅业，集中在“制心”、“息乱”，即“入定”、“安心”上，其它念佛、净心，观身看心，五事见性等，全是为这一中心任务服务的。

此外，神秀在《观心论》中认为：“惟观心一法，总摄诸行，最为省要。”由此便将“念佛”法门亦统摄于观心法门之中，他说：“夫念佛者，当须正念，了义为正，不了义即为邪。正念必得往生净国，邪念云何达彼？佛者，觉也，所谓觉察心源，勿念起恶。念者，忆也，谓坚持戒行，不忘精勤。了如此义，名为正念。故知念在于心，不在于言，因筌求鱼，得鱼忘筌。因言求意，得意忘言。既称念佛之名，须行念佛之体。若心无实，口诵空言，徒念虚功，有何成益？具如诵之与念，名义悬殊，在口曰诵，在心曰念。故知念从心起，名为觉行之门；诵在口中，即是音声之相。执相求福，终无是处。”在这一段话中，神秀把念佛与观心联系起来，把向外求佛转为反观自心，他将口诵与心念相区别，认为念佛当须正念，而正念则是“坚持戒行”、“觉察心源”，了知清净自然为正念，执著于音声之相则为邪念，这种念佛实际就是观心看净，把念佛完全纳入“观心”法门之中，其实，统观神秀禅法不难看出，他是将“观心”这一纯粹的反身内省的精神体验来统摄佛教的一切修行活动的。

神秀以“体用”范畴来组织自己的禅法体系，据《楞伽师资记》载，神秀曾把自己的禅法归结为“体用”二字：“我之道法，总会归体用两字，亦曰重玄门，亦曰转法轮，亦曰道果。”“体”，就是“知心体，体性清净，体与佛同”，一心本觉，亦即诸佛法身；“用”，就是“知心用，用生法宝，起作恒寂，是众生能够接受佛教、自觉修习的内在依据。因此，体用就是一心的本体和作用两个方面，神秀《观心论》中的思想即是对《大乘起信论》“一心二门”说是具体运用，摄心内证的体验，实际上便是神秀体用思想的反映。神秀首先将体用关系直接与《起信论》的一心二门说相结合，通过“观心”这一要门，扫除烦恼障盖，回归于清净朗明的心体，这里本源的清净即是体，而把尘垢拭去即是用。全面拂拭尘垢，由用而体，归于原初清净之性，便是体用关系，其次，他由体用入手，创立了他的“五方便门”：一、总彰佛体门，亦称离念门，依《起信论》说心体离念。它所要求的是通过“看净”的坐禅方便而离念了心，反归本觉。二、开智慧门，亦称不动门，依《法华经》说开示悟入佛之知见。它是从心体本具智慧出发，以智慧为体，以知见为用，要求通过身心不动的禅定而证得佛之知见。三、显不思議解脱门，依《维摩经》说无思无想为解脱，它是要求六根不起，身心离念，不思不议，诸

法如如，现一切法正性，四、明诸法正性门，依《思益经》说心不起离自性为正性。要求由明诸法正性而心识不起，心识不起而得智慧之用，即成佛道。五、见不异门，依《华严经》说见诸法无异，自然无碍解脱，以“法界缘起”的圆融无碍思想，将种种禅修方便与所证之境皆融摄于“自心”之中，心无分别起见，法法相即相入，从而自然得无碍解脱。神秀的五方便门，其内容不外是“观心”禅法的展开，其理论依据仍是一心二门的体用说。宗密在论及神秀禅法这一特点时概括为：“拂尘看净，方便通经。”这是符合实际情况的。拂尘看净，即“时时勤拂拭，莫使惹尘埃，”指的是渐修。方便通经，即是禅法的五方便门与经教的会通，指的是借助于经典。拂尘看净需要以静坐禅定为条件，从拂拭尘垢，息妄止念，到证悟佛性，必然是一个渐修的过程。方便通经，以经教为依据而展开禅法，包括《起信论》、《法华经》、《维摩经》、《思益梵天经》、《华严经》等，依然是“藉教悟宗”。对禅定修习的重视和对经典的依持，必然使神秀禅法较多地保持着传统禅法的特色，成为达摩一系真正意义上的继承人。

考神秀的渐修禅法，实承接楞伽师的余绪。楞伽师从达摩始，就倡舍伪归真，凝住壁观。《续高僧传·达摩传》曰：“入道多途，要惟二种，谓理入行入也。藉教悟宗，深信含生同一真性；客尘障故，令舍伪归真，凝住壁观，无自无他，凡圣第一，坚住不称，不随他教，与道冥符，寂然无为，名理入也。”所谓“理入”的内容是“藉教悟宗”、“舍伪归真”，具体的做法是“凝住壁观”、“壁观者”、实乃“安心”之术。宗密在《禅源诸论集都序》中说：“达摩以壁观教人安心，外止诸缘，内心无喘，心如墙壁，可以入道。”如果把神秀的思想拿来与达摩所说相比较，可以发现，神秀的“住以观静”与达摩的“凝住壁观”实在没有多大区别。

神秀的老师弘忍也是主渐修的。在《修心要论》中弘忍说：“既体知众生佛性本来清净，如云底日，但了然守真心，妄念除尽，慧日即现，……譬如磨镜，尘尽自然见性，”此磨镜说很容易使人想起神秀“时时勤拂拭”的偈句，二种说法有小鬼，思想无大殊，均有拂尘看净之义。

如果按思想渊源说，神秀及其北宗的渐修法门，实更近于“正统”，但佛教思想的发展，除了其自身逻辑思想的推演，更要受时代的制约，因此，神会总有把神秀及其渐修法门推至“师承是傍”境地的历史可能。

二、秀门弟子

神秀门下人才济济，所谓“升堂七十，味道三千。”《景德传灯录》记神秀法嗣十九人，其中以义福、普寂、景贤、惠福四大弟子为首。《楞伽师资记》曰：

洛州嵩山普寂禅师，嵩山敬贤禅师，长安兰山义福禅师，蓝田玉山惠福禅师，并同一师学法侣应行，俱承大通和上后。少小出家，清净戒行，寻师问道，远访禅门。……诸师等奉大师十有余年，豁然自证，禅珠独照。大师付嘱普寂、景贤、义福、惠福等，照世炬灯，传颇梨大镜。

自神秀死后，这些弟子均受到帝室官僚的优礼，声名显赫，成禅宗一时之盛，当时天下坐禅人对这四大禅师评价曰：“法山净，法海清，法镜朗，法灯明。宴坐名山，澄神邃谷；德冥性海，行茂禅枝；清净无为，萧然独步；禅灯默照，学者皆证佛心也。”四人中真正以弘扬东山法门而影响巨大的，是义福和普寂。

（一）义福禅要

义福（658—736），俗姓姜，上党铜鞮（山西沁县）人，幼慕空门，遵母遗训出家，年甫十五，游历于卫、邺地区，好《老》、《庄》、《书》、《易》之说，后于汝南中流出灵泉寺读《法华》、《维摩》等经，又至东都福先寺，师事杜融法师，广习大乘经论。后听说嵩岳大师法如开演不思议法门，“特生信重，夕惕不遑，既至，而如公迁谢，怅然悲愤，追践经行者久之。”三十二岁时始落发具戒，遂辗转到荆州玉泉道场拜谒神秀大师，居约十年。乃至神秀死于东都，惟有义福“亲在左右，密有传付，人莫能知。”即于此年，自嵩岳寺应邀

至长安，于终南山化感寺栖置法堂，宴居廖廓。外示离俗，内得安神。二十余年不出寺门，尽心开演神秀禅慧之业。开元十年（722），应长安道俗之请，住京城慈恩寺。十三年（725），玄宗东巡河洛，特令赴都，居东都福先寺。十五年（727）放还京师。二十二年（734），复令入东都，居南龙兴寺。开元二十四年（736）卒，年七十九。葬于龙门奉先寺北冈，赐谥曰“大智禅师”，中书侍郎严挺之躬行丧服，撰《大智禅师碑铭》。

义福当时在两京之地影响甚大，一则他是国师神秀的门人，另外他也得到了唐玄宗的优待，以及当朝官吏如兵部侍郎张均、太尉房官、礼部侍郎韦陟的信服敬重。据载，义福在终南山化感寺时，不远千里来求道者“腾凑物心，延袤山谷”，其中不乏“负才藉贯，鸿名硕德”的“息心贞信之士，抗迹隐沦之辈。”义福在当时，号称“道望高峙，倾动蒲、虢二州，刺史及官吏士女，比卖幡花迎之，所在途路充塞。”后住南龙兴寺，“靡然向风者，日有千数。”义福卒后，其葬礼也十分隆重。“灭仪法事，尽令官给。缙绅缟素者数百人，士庶丧服者有万计。自鼎门至于塔所，云集雷动，信宿不绝。”可见义福当时之威望和影响，严挺之总结说：“禅师法轮，始自天竺达摩，大教东流，三百余年，独称东山学门也。自可、璨、信、忍至大通，遞相印属，大通之传付者，河东普寂与禅师（义福）二人，即东山继德七代于兹矣。”义福既是一代名僧，又是禅法正宗传人。

义福在当时是以禅慧名世，开演颇多，但记载他本人思想及言论的文献甚少。据载，他在神有门下所行是“摄念虑，栖榛林，练五门，入七净，毁誉不关于视听，荣辱岂系于人我？或处雪霜，衣食罄匮，未赏见于颜色有厌苦之容。”从此记载中可看出，义福仍保持了苦乐随缘、任运自在、无所怨行的禅者风范。其禅修内容大致不出“练五门、入七净”。所谓“练五门”即是宗密于《圆觉经大疏钞》中所述北宗的“五方便门”，前已叙述。所谓“入七净”，出自《维摩诘经·佛道品》鸠摩罗什对于“七净华”的注。鸠摩罗什谓“七净”为：（1）戒净，即身口所作，无有微恶；意不起垢，亦不取相，亦不愿受生。（2）心净，三乘制服烦恼心、断结心，乃至三乘漏尽羽。（3）见净，即见法真性，不起妄想。（4）度疑净，即见解深透而断除疑惑。（5）分别道净，即善能分别是非，合道宜行，非道宜舍。（6）行断知见净，证得无学尽智、无生智者，能知见所行、所断，而通达分明。（7）涅槃净。从义福所修“五门”“七净”来看，他仍未旁然不顾，率性直性，直探心源，依然继承了乃师神秀“拂尘看净”、去妄存真的禅法，显得过于拘谨、小心。《碑铭》说他“苦身励节”、“律行贞苦”，或许这是由他王家禅师的身份所限定，无法像山林禅者那样任他风清月白地洒脱自在。再看看他最后的教诫是：“道在心不在事，法由己非由人，当自勤力，以济神用。”这完全是神秀“时时勤拂拭，莫使惹尘埃”的翻版，汲汲于摄心息妄，刻意去炼法修心。严挺之总评说：“苦己任真，旷心济物；居道训俗，不忘于忠孝。”这全然是皇家和尚的口吻。

（二）普寂心宝

普寂（651—739），俗姓冯，蒲州河东（今山西永济县）人，一说长乐信都（今河北冀县）人。原游学于儒典，后弃俗求道，依大梁壁上人、东都端和尚、南泉弘景和尚等处听经受戒学律，深觉为文字所缚，隐居嵩山半岩。“布褐一衣，麻麦一食”，曾欲投少林法如禅师，未至而禅师已卒，“追攀不及”，转谒荆州神秀禅师。师事六年（一说七年），“神秀奇之，尽以其道授焉。”久视中（700），武则天召神秀赴东都，神秀因荐普寂，乃度为僧。后中宗闻神秀年高，特下诏令普寂继神秀“心宝”，代神秀统其法众。及神秀卒，天下好释氏者的咸师事之。开元十三年（725），诏令住都城敬爱寺。十五年（727），玄宗将幸东都，诏义福从驾，普寂留都兴唐寺安置。“由是法云偏雨，……闻者斯来，得者斯止，自南自北，若天若人，或宿将重臣，或贤王爱主，或地连金屋，或家蓄铜山，皆毂击肩摩，陆聚水咽，花尽拂日，玉帛盈庭。”开元二十七年（739），普寂终于洛阳兴唐寺，寿八十九。诏曰：普寂“资于粹灵，是为法器，心源久寂，戒行弥高。……宜稽其净行，锡以嘉名，示夫净来，使高山仰止，可号大照禅师。”出丧之日，盛况空前，《大照禅师塔铭》载：“金棺

发轫，鹵簿启行。或两都倾城，或四方布路。持花者林指，执紼者景移。三条之中，泣泪如雨；重城之外，号叩若雷。彩云二时，自都达岳；白露数里，弥川偏空。”《宋高僧传》卷九也说：士庶“倾城哭送，闾里为之空焉。”普寂在中宗以后，一直是两京禅系领袖，同时也是全国禅众的一面旗帜。

自武后则天迎弘忍门徒入京，中宗、睿宗独尊神秀一支，北宗一直是钦定的禅宗正统，神秀死后，义福控制两京，而以居于洛阳的普寂势力最盛。开元以来，普寂被视作北宗嫡传，号称七祖，直至刘禹锡时还承认，中夏之中“言禅寂者宗嵩山。”在唐宋的佛典中，嵩山即是指由普寂继承的神秀禅系。唐中宗诏于嵩岳寺为神秀追造十三级浮图，敕令普寂统帅僧众，都表明了普寂的帝师身份。李邕撰《嵩岳寺碑》，列达摩以来的传承，以“忍遗于秀，秀钟于今和尚寂”，正反映了当时的社会舆论。

普寂的禅法基本与义福一致，共同承继了神秀的禅学思想。普寂在神秀处时，曾充僧使，其所作为为他人所不能为。因而深得神秀器重，尽其道授之。神秀所授心宝，即是：“良马易进，良田易平。加之思修，重之勤至。宝镜磨拂，万象乃呈。玉水澄清，百丈皆见。衡山之石，更悟前身，新丰之家，自然本处。”心法相传，普寂由此所修得的则是“心无所存，背无所倚；都忘禅睡，了悟佛知。”普寂以此为准，深悟禅理，“如此者复地年，大通和尚深赏重之。”开元十五年，唐玄宗在诏书中赞颂普寂的禅法说：

其始也，摄心一处，息虑万缘，或刹那便通，或岁月渐证。总明佛体，曾是闻传；直指法身，自然获念。滴水满器，履霜坚冰。故能开方便门，示真宝相；入深固藏，了清净因；耳目无根，声色亡境，三空圆启，二深洞明。

这说明普寂的禅法仍然是神秀思想的延续。摄心于一处，息虑万缘，对境不起，经此“磨拂”、“看净”的功夫，自然便可“刹那便通”，或者“岁月渐证”，即可以先渐修而后顿悟，也可以先顿悟后渐修，所谓“开顿渐者，欲依其根。”证悟者的顿渐之别，只是全凭众生不同的要根机，这是一种较有新意的说法。经过学习经论，总明佛体之所在，便可直指法身，自然获念。即自识本性，六根不为诸境惑，了知佛体在心中，这一修习过程，便也如“滴水满器，履霜坚冰”，这一思想所显示的是地道的北宗禅系风格。

此外，普寂与义福同样注重戒律在禅众修行中的作用，据说他在决心转入禅门时，已经认识到“文字是缚，有无是边，盍不以正戒为墙，智常为座？”他的最后遗训中有“尸（戒）波罗蜜是汝之师，奢摩地（定）门不汝依处。”坚持传统佛教中的戒禅并行，强调了戒律对于当时禅众僧团的重要性。《宋高僧传》说他“严重少言”，其性凝重，持戒清慎，从不张伐其德，“远近尤以此重之”，显示了他作为一代国师、禅学领袖的职责所在。

史载，神秀虽受帝王推重，然未曾大规模地聚众开堂演法，所谓“云从龙，风从虎，大道出，贤人睹，岐阳之地，就者成都；华阴之山，学来如市，未云多也”！亦只是就其影响而言。而普寂自中宗时代其师统摄禅门，于京城广行弘化，三十余年间使禅门大盛。他的门徒较义福更多，所谓“摄之孔多，学者弥广”，在当时全国禅门派系中，他的宗系势力最强。李邕所撰《大照禅师塔铭》说：“四海大君者，我开元圣文神武皇帝之谓也；入佛之智，赫然为万法之宗主者，我禅门七叶大照和尚之谓也。”在开元盛世，唐代第一大手笔的李邕将禅师普寂与皇帝玄宗相比附，足见普寂其时之声望。时人誇曰：“普寂禅师，名字盖国，天下知闻，众口共传，不可思议。”相比之下，当时慧能一系尚局限于岭南一隅一地传教活动，其禅门远默默无闻。故宗密说：

能大师灭后二十年中，曹溪顿旨，沉废于荆吴；嵩岳渐门，炽盛于秦洛。普寂禅师，秀弟子也，谬称七祖，二京法主，三帝门师；朝臣归崇，敕使监卫。雄雄若是，谁敢当冲。

尽管此段话中语气不无夸张成份，但北宗一系在当时的确是声势浩大。所谓“两京之间，皆宗神秀”，“北宗门下，势力连天。”于半个世界内成为禅界分认的正统禅学所在。

然而谁也不曾想到，曾几何时，显赫一时的北宗基业竟会在不太长的时间内灰飞烟灭。

到一百年后，柳宗元在撰写《赐谥大鑑禅师碑铭》时，竟然会高唱“今布天下，凡言禅皆本曹溪”，这是禅宗史上的一次巨变，而这一扭转乾坤者，便是慧能的弟子荷泽神会。

三、法统之争

神会（684—758），襄阳人，俗姓高。据《宋高僧传》记载，神会“年方幼学，厥性惇明，从师传授《五经》，克通幽赜。次寻《庄》《老》，灵府廓然。览《后汉书》，知浮图之说。由是于释教留神，乃无仕进之意，辞亲投本府国昌寺颢元法师下出家。”这说明神会自小就普接受过良好的传统文化教育。及至学佛，“讽诵群经，易同反掌，全大律仪，匪贪讲贯。”这为他日后成为慧能门下辩才无碍的鼓吹者打下了良好的基础。

据载，神会出家后，在投奔慧能之前，曾师事神秀三年，“先事北宗神秀三年。秀奉敕追入。和上遂往岭南。”神会“闻岭表曹侯溪慧能禅师盛扬法道，学者骏奔，乃效善财南方参问，裂掌裹足，以千里为跬步之间耳。”神会在曹溪慧能处修学四年，在寺中辛勤执事，效慧能当年“腰石碓米”的精神，“苦行供养，密添众瓶，研冰济众，负薪担水，神转巨石等。”又“策身礼称，燃灯殿光，诵经神卫，律穷五部，神感紫云。”深受慧能器重，其间，他曾一度外出游历，偏寻名迹，广其见闻，并至西京受戒。景龙年中，又重回曹溪。慧能“大师知其纯熟，遂默授密语。”此后，神会常在慧能左右，成为慧能晚年的得意弟子。王维《六祖能禅师碑铭》中说他：“过师于晚景，闻道于中年。广量出于凡心，利智逾于宿学。虽末后供，乐最上乘。”慧能死才，他又云游四方，四处参访，到了玄宗开元八年（720），敕配住南阳龙兴寺，故有“南阳和上”之称。他在南阳传布禅学，名声渐起。南阳太守王弼、内乡县令张万顷都向他问法。他还见到侍御史王维，王维称赞说：“南阳郡有好大德，有佛法，甚不可思议”。由于他答王琚（王赵公）所问“三车”义，更使他“名渐闻于名贤。”

神会北归之后，神秀已卒十余年，其弟子普寂等正享盛誉，所谓“两京之间皆宗神秀”，“曹溪顿旨沉废于荆吴，嵩岳渐门炽盛于秦洛。”神会有感于此，遂于开元二十二年（734）在滑台（今河南滑县）大云寺开“无遮大会”，公开抨击普寂一系，正式向神秀北宗发起进攻，这是禅宗史上的重要事件，也是关于慧能六祖地位的关键之处。

神会是挑起南北禅宗之争的第一人，其原因虽有教理、教义方面的是非判断，但更集中地是表现于宗统的争夺。

宗统之争，由普寂妄立神秀为六祖而引起，神秀以后，普寂继承了北宗法师，统领天下禅众，他想借立神秀为六祖之名，行自己欲为七祖之实。当然，神秀一系当时以两京为基地，在中原以及整个北方地区拥有强大的势力，半个世纪里确实是禅界公认的达摩一系正统禅学所在。从传统的佛教师徒授受角度看，普寂确立法统亦不为过，普寂尚未去世时，李邕即在《嵩岳寺碑》中叙说了北宗法统，碑云：“达摩菩萨传法于可，可付于璨，璨授于信，信咨于忍，忍遗于秀，秀钟于今和尚寂，皆宴坐林间，福润宇内。”该碑立于公元739年，正是神会滑台大会之后，“大行禅法，声彩发挥”时，北宗抢先将未亡人普寂列入传承，可看作是南北宗争夺正统门争激化的表现。也是对神会抨击的一种反映。《大照禅师塔铭》又载普寂临终付嘱云：“吾受托先师，传兹密印，远自达摩菩萨导于可，可进于璨，璨钟于信，信傅于忍，忍授于大通（神秀），大通贻于吾，今七叶矣。”这表明普寂确有建立宗统之事，故引发了“法统之战”。

神会与当时“两京名播，海外知闻”的神秀系山东崇远法师公开展开关于南北禅宗是非邪正的辩论，神会以菩提达摩“南天竺一乘宗”正传自诩，认定普寂所立的法统是伪造的，弘忍并不曾传法给神秀。他提出一个修正的传法系统：达摩“传一领袈裟以为法信授与慧可，慧可传僧璨，僧璨传道信，道信传弘忍，弘忍传慧能，六祖相承，连绵不绝。”并说：“秀禅师在日，指第六代传法袈裟在韶州，口不自称第六代，今普寂禅师自称第七代，妄竖和尚为第六代，所以不许，”这样看来，法统之争，主要集中于“六祖”桂冠的归属。因普寂是神秀公

认的大弟子，而神会又以慧能的嫡传而自居，所以，只要“六祖”确定，那“七祖”自然不必言说。

其实，据史载，“六祖”法统之争在弘忍之后并非显明，即使神秀、慧能二位“六祖”当事人亦未十分在意。五祖弘忍“法门大开，根机不择”，广接天下学人，受其教诲者无数。据净觉《楞伽师资记》所载，弘忍在临终前曾说：“传吾道者，只可十耳，”这些弟子“并堪为人师，化一方人物。”其中并未特别举某弟子为第六代传法人。弘忍去世后的一段时间里，上首弟子之一的法如（638—689）曾享有极高的声誉。据《唐中岳沙门释法如禅师行状》记载，法如在弘忍处奉侍，前后十六载，“祖师默辩先机，即授其道，开佛密意，顿入一乘，”弘忍死后，“居少林寺，处众三年，人不知其高，所以守本全朴，弃世浮荣。廉让之德，贤士之灵也。”垂拱二年（686），“四海标领僧众，集少林精舍，请开禅法。”时“学侣日广，千里向会”。于永昌元年（689）寂然卒世，春秋五十有二。

法如作为五祖上首弟子之一，其禅法受到僧众普遍推崇，在生前及死后享有很高的声誉。神秀的弟子义福和普寂都是先寻法如，因法如迁谢总改投神秀门下的。开元十三年智俨撰《大唐中岳东闲居寺故大德珪和尚纪德幢》中说：“（法如）大师，即黄梅忍大师之上足也。故知迷为幻海，悟即妙门。”将法如称为弘忍大师之上足弟子，开元十六年裴灌撰《皇唐嵩岳少林寺碑》说：“皇唐贞观之后，……复有大师讳法如，为定门之首，传灯妙理。”可见时人已称法如为“定门上首”，最早对法如作出法统定位的要数立于法如逝世当年的《唐中岳沙门释法如禅师行状碑》。关于禅宗法统继承，碑中说：“南天竺三藏法师菩提达摩，绍隆此宗，武步东邻之国，传曰神化幽迹。入魏传可，可传璨，璨传信，信传忍，忍传如，当传之不可言者，非曰其人，孰能传哉！”这是关于禅宗法系最早的一个传承表，这里尽管没有明言法如即是“六祖”，但其中所透出的信息却是明了的。此碑立于永昌元年（689），上距五祖弘忍之死只有十五年。当时，神秀、道安、玄曠、慧能等均在世。神秀还在湖北的玉泉寺，尚未入京，而慧能远在岭南，初为曹溪信众说法。此时，客观上并未形成法统之争。

从现有史料来看，法如本人也没有争法的意图。《法如碑》中说他：“守本全朴，弃世浮荣。廉让之德，贤士之灵也，外藏名器，内洽玄功，庶几之道，高遁之风也。”可见他是一个操作严谨、不尚浮华的禅师，他所注重的只是自心的证悟，所谓“子勤行之，道在其中矣”，日后他的开堂演法，完全是屡辞不获的结果。“垂拱二年，四海标领僧众，集少林精舍，请开禅法。”众人说：“始自后魏，爰降于唐，帝代有五，年将二百。而命世之德，时时间出，咸以无上大宝，贻诸后昆。今若再振玄纲，使斯闻者，光复正化。师闻请已，辞对之曰：言寂则意不亡，以智则虑未灭。若顺诸贤之命，用隆先圣之道，如何敢矣！犹是谦退，三让之乃许焉。”《大唐中岳东闲居寺故大德珪和尚德幢》也说，法如开演禅法，是因珪和尚“与都城大德，同造少林，请开禅要”所致。即使法如在诸贤名德的再三请求下开法，亦未特意注重延续法统。《法如碑》记载，法如公开承认自己没有合达的法嗣，说：“当传之不可言者，非曰其人，孰能传哉。”所以，法如临终前曾留下遗训，要他的弟子“而今已后，当往荆州玉泉寺秀禅师下咨禀。”但这也确实反映了一个历史事实，即在弘忍逝世后，而神秀未发达前，法如确曾是这一时期北方禅法的主要代表人物。

我们再来看神秀。神秀是众所公认的五祖弘忍的大弟子，他在弘忍门下时“决心苦节，以樵汲自役而求其道”，尽管“服勤六年，不舍晷夜。（弘忍）大师叹曰：东山之法，尽在秀矣，”并曾预言神秀与玄曠日后“当以佛日再晖，心灯重照。”但神秀并未有贪“六祖”圣位之心。弘忍一日让门人各呈一偈，若有悟佛法大意者，即可付衣法，禀为六代。众门人因神秀上座乃教授师，故尽息心，不曾作偈。《坛经》记曰：“上座神秀思惟诸人不呈心偈，缘我为教授师，我若不呈心偈，五祖如何得见我心中见解深浅？我将心偈上五祖呈意，求法即善；觅祖不善，却同凡心夺其圣位。若不呈心偈，终不得法，良久思惟，甚难甚难。”从中可看出，神秀顾虑重重，踌躇良久的困惑，恰恰在于怕别人误解自己是为了祖位，而非为禅法。

及至弘忍卒后，神秀“涕辞而去，退藏于密。”《传法宝记》更具体地说神秀“后随迁适，潜为白衣，或在荆州天居寺，十余年，时人不能测。”直至仪凤中（676—678），“荆楚大德数十人，共举度住当阳玉泉寺，”始取得“名在僧录”的合法地位。这时他已是古稀之年了。实际上，他本人也并未住于玉泉寺内，而是在寺东七里的“地坦山雄”处，他曾说：“此正楞伽孤峰，度门兰若，荫松藉草，吾净老焉。”有终老于此之意。《传法宝记》说：“然十余年间，尚未传法，”直至法如去世，学徒纷纷来归，所谓“自如禅师灭后，学徒不远万里，归我法坛，”总不得已而开法，“遂开善诱，随机弘济，”可见神秀亦无争法统的意图。及至后来影响日重，“天下志学，莫不望会，”，“学来如市”，为武则天、中宗所崇敬，被推为“两京法主，三帝国师”，但此并非完全出于神秀本意。《大通神秀和尚塔文》云：“师常晦迹栖真，久乎松壑。诏自江国，只命上京。而云林之情，肯忘山水。”他“屡乞还山”，诏不许。说明神秀并未凭借自己的政治特权来确立自己的法统地位。如作于开元十三年（725）的《珪和尚幢》在述李元珪之师承时说：“自达摩入魏，首传惠可，可传璨，璨传信，信传忍，忍传如，到和尚（即李元珪）凡历七代，皆为法主，累世一时，”李元珪卒于公元716年，其时神秀的地位及名声均远超过法如，李元珪尽管在法如歿后曾“暂之荆府，寻及嵩山，”在神秀门下呆过，但碑中仍明言其为法如门下。这说明当时“六祖”法统之争并不明显，北宗神秀一系亦没有在这个问题上采用政治权威来施加任何压力。即使在神秀为朝野所重、声望如日中天之时，也没有排斥打击南方的慧能一系，反倒介绍自己的门徒去慧能处参学，并多次向武则天和唐中宗举荐或亲自邀请慧能。《坛经》载，神秀对其门人说，慧能“得无师之智，深悟上乘，吾不如也，且吾师五祖亲传法衣，岂徒然哉？吾恨不能远去亲近，虚受国恩，汝等毋滞于此，可往曹溪参法”。可见当时门户之见并不深。《宋高僧传》亦载云：“初秀同学能禅师与之德行相埒，互得发扬无私于道也。赏奏天后请追能赴都，能恳而固辞。秀又自作尺牍，序帝意徵之，终不能起，谓使者曰：‘吾形不扬，北士之扬，北土之人见斯短陋，或不重法。又先师记吾以岭南有缘，且不可远也。’了不度大庾岭而终。”唐中宗《召曹溪慧能入京御札》云：“朕请安、秀禅师宫中供养，万机之暇，每究一乘。二师并推让云：南方有能禅师，密受忍大师衣法，可就彼问。”这反映了弘忍诸弟子最初相互之间的并存关系。直到神秀去世，法统问题仍未突出出来。

确实，迄今为止的全部初期禅宗史资料表明，弘忍究竟传法于谁，并无一致的确切记载，所谓弘忍传法于神秀或慧能之说皆出自开元八年（720）神会入洛之后，实际上，弘忍时代，弟子众多，人才辈出，十大弟子各具千秋，均可为一方化主，所以《传法宝记》说：“及忍、如、大通之世，则法门大开，根机不择，齐速念佛名，令净心，密来自呈，当理与法，犹遽为秘重，曾不昌言。”这就是说，弘忍时代由于门下僧才济济，得法者众多，实行的是一种“密来自呈，当理与法”的传法方式，也正因为如此，弘忍门下各传法弟子总各排传承法系，以传东山法门的正宗自居，这样就先后出现了许多不同的传承说法。法如系说：达摩“入魏传可，可传璨，璨传信，信传忍，忍传如。”玄曠系将玄曠与神秀并列为传东山之法的第七代楞伽师。记弘忍临终嘱玄曠说：“吾涅槃后，汝与神秀，当以佛日再晖，心灯重照。”老安系记弘忍嘱咐说：“学人多矣，惟秀与安。”“今法当付，付此两子。”这样，老安与神秀又成为弘忍的嫡传。神秀系说：“东山之法，尽在秀矣。”“达摩菩萨传法于可，可付于璨，璨授于信，信咨于忍，忍遗秀，秀钟于今和尚寂。”神秀的弟子“普寂禅师为秀和尚竖碑铭，立秀和尚为第六代，”并“修《法宝记》，又立如禅师为第六代”，随后神秀门下又立普寂、义福为第七代。义福碑铭说：“禅师法轮，始自天竺达摩。大教东流，三百余年，独称东山学门也。自可、璨、信、忍至大通，遽相印司，大通之传付者河东普寂与禅师二人，即东山继德，七代于兹矣。”此后独孤及（725—777）有《舒州山谷寺觉寂塔隋故镜智禅师碑铭》，追述禅宗的传承云：“菩提达摩大师始示人以诸佛心要，人疑而未思，惠可大师传而持之，人思而未修。迨禅师三叶（僧璨），其风浸广，真如法味，日渐月渍。……其后，信公

以教传弘忍，忍公传慧能、神秀。能公通而老曹溪，其嗣无闻焉。秀公传普寂。”从中可以看到弘忍门下闾自排列传承法系中隐约可见的门户之见，也可看到当时诸派出于同门间的相互容忍认可。即使神秀和慧能两系亦未至水火不容的地步。

正是面对当时禅宗内部法系混乱，莫衷一是的局面，神会携慧能禅法北上，“直入东都，面抗北祖，龙鳞虎尾，殉命忘躯。”，“为天下学道者辨其是非，为天下学道者定其旨见。”他有滑台大云寺无遮大会上公开指责当时势力极大的神秀一系是“传承是傍，法门是渐”，非弘忍所传之正宗，在辩论中，他提出了一个与北宗相对立的南宗传法系统：“达摩……授与慧可，慧可传僧璨，璨传道信，道信传弘忍，弘忍传慧能；六代相承，连绵不绝。”滑台大会之后，南北二系“相见如仇讎”的序幕渐渐拉开，争夺嫡系的门争也愈演愈烈。双方不但立碑作记，论定祖师，而且都借助于政治势力来抬高自己，甚至不惜将对方置于死地。《圆觉经大疏钞》卷三记载，神会有滑台演两宗之真伪后，“便有难起，开法不得”，甚至“三度几死。商旅縲服，曾易服执秤负归，百种艰难。”后来，神会还是得到兵部侍郎宋鼎的支持而得以入洛：“天宝四载（745），兵部侍郎宋鼎，请入东都，然正道易申，谬理难固。于是曹溪了义，大播于洛阳；荷泽顿门，派流于天下。”此时普寂和义福都已先后去世，神会抓住这一有利时机，积极鼓吹曹溪宗旨，不久又“于洛阳荷泽寺，崇树能之真堂，兵部侍郎宋鼎为碑焉。会序宗脉，从如来下西域诸祖外，震旦凡六祖，尽图绘其影，太尉房琯作《六叶图序》。”神会在荷泽寺为慧能建堂立碑。又依照南宗宗统画了《六叶图》。神会借助宋鼎、房琯的政治势力而声名大振。《宋高僧传》说：神会“于洛阳大行禅法，声彩发挥。先是，两京之间皆宗神秀，若不恣之鱼鲋附沼龙也。从见会明心六祖之风，荡其渐修之道矣。南北二宗时始判焉。”由此可见，神会确是分判南北禅宗之别、造成南北禅宗对抗的关键人物。宗密在《禅门师资承袭图》中也佐证说：“天宝初，荷泽入洛，大播斯门，方显秀门下师承是傍，法门是渐。既二宗双行，时人欲拣其异，故标南北之名，自此而始。”《祖堂集》卷三《荷泽和尚传》中也说：“荷泽和尚嗣六祖，……自传心印，演化东都，定其宗旨。南能北秀，自神会现扬，曹溪一枝，始芳宇宙。”神会在洛阳的活动，尽管使“普寂之门盈而后虚。”但普寂一系毕竟在洛阳苦心经营数十年，他们并不会是善罢甘休，洛阳是北秀的势力中心，他们在扩大自身法统传承、宣扬神秀禅法的同时，也同样借助和动用了政治手段来维护自己的法统地位，神会的成功马上受到北宗信徒严厉的反击。“天宝中，御史虑奕阿比于寂，诬奏会聚徒，疑萌不利。玄宗召赴京，时驾昭应，汤池得对，言理允惬，敕移往均部。二年，敕徙荆州开元寺般若院住焉。”神会被排挤出洛阳，远徙湖北。据《圆觉经大疏钞》记，神会在不到二年的时间里，被迫四迁住地：“天宝十二年，被谮聚众，敕黜弋阳郡，又移武当郡。至十三载，恩命量移襄州。至七月，又敕移荆州开元寺。皆北宗门下之所毁也。”神会被贬的第三年，时局突变，“安史之乱”的爆发给了神会一个时来运转的机会。《宋高僧传》记载说：

十四年，范阳安禄山举兵内向，两京版荡，驾幸巴蜀，副元帅郭子仪率兵平殄，然于飞挽索然。用右仆射裴冕权计，大府各置戒坛度僧，僧税缙谓之香水钱，聚是以助军须。初洛都先陷，会越在草莽，时虑奕为贼所戮，群议乃请会主其坛度。于时寺宇宫观，鞠为灰烬，乃权创一院，悉资苦盖，而中筑方坛，所获财帛顿支军费。代宗、郭子仪收复两京，会之济用颇有力焉。

就这样，神会为唐王朝立了一大功，因而受到了帝室的重视，“肃宗皇帝诏入内供养，敕将作大匠，并功齐力，为造禅宇于荷泽寺中。”不久，神会病逝，皇室给予极高礼遇。《圆觉经大疏钞》卷三记载说：“宝应二年，敕于塔所置宝应寺。大历五年，敕赐祖堂额，号真宗般若传法之堂。七年敕赐塔额，号般若大师之塔。贞元十二年，敕皇太子集诸禅师，楷定禅门宗旨，遂立神会禅师为第七祖。”并“御制七祖赞文，见行于世。”神会受皇帝之敕，被立为禅宗七祖，有了政治上的保障，从而慧能作为禅宗的六祖也就有了依据。如《宋高僧传》

所云：“会之敷演，显发能祖之宗风，使秀之门寂寞矣。”尽管日后禅宗的发展几乎湮没了这位“七祖”，但慧能“六祖”的地位却从此无法动摇。刘禹锡在《大唐曹溪第六祖大鑑禅师第二碑》中记载说：“元和十一年某月日，诏书追褒曹溪第六祖能公，谥曰大鑑。”柳宗元《曹溪大鑑禅师碑》中则有“其说具在，今布天下，凡言禅，皆本曹溪”的说法，自此，“六祖”之位，有了定说，南北之争亦就告一段落。

四、南北分宗

神会为了使慧能曹溪顿旨取得正统地位，不避艰危，挺身与北宗抗争，指斥当时势力连天的普寂一系“师承是傍”，确实具有大无畏的精神和勇气，《南宗定是非论》中记载，崇远法师威胁神会说：“普寂禅师名字盖国，天下知闻，众口共传，不可思议。如此相非斥，岂不与身命有讎？”神会回答说：“普寂禅师与南宗有别，我自料简是非，定其宗旨，我今谓弘扬大乘，建立正法，令一切众生知闻，岂惜身命？”崇远法师又问神会；如此行事，难道“不为求名利乎？”神会说：“生命尚不惜，岂以名利关心？”足见神会为法忘身的精神。神会对禅宗的贡献也就具体体现在这次定夺祖位的门争中。他大力宣扬慧能顿悟禅法，使这一禅法由偏于一隅的岭南山区而广播京洛中原之地，他提出了与北宗相对立的南宗宗法，最终代替北宗，而成为禅门中的正统所在，确实为南宗禅立下了汗马功劳。胡适先生评价神会是“南宗的急先锋，北宗的毁灭者，新禅学的建立者。”“在中国佛教史上，没有第二人有这样伟大的功勋，永久的影响。”直至晚年，他仍坚持此观点，认为神会是“中国神宗佛教的开山宗师”，说禅宗南宗是神会一个人单刀匹马打出来的。

我们说，慧能禅能够北上，取代神秀系而盛行，打破了东山门下北宗独盛的局面，造成了“南顿北渐”两宗对峙的历史态势，神会固然在中间起了巨大的推动作用，但这种作用并不是惟一的或决定性的，而主要的原因是在于神秀系禅法和慧能系禅法各自的特点以及当时的社会历史状况。我们根据《南宗定是非论》中神会的记述来看看南北宗的相异之处：

首先是传承的傍正：即认为历你祖师相承，以传衣为信，令弘法者得有禀承，学道者得知宗旨，“达摩遂开佛知见，以为密契，便传一领袈裟，以为法信，授与慧可。慧可传僧璨，璨传道信，道信传弘忍，弘忍传慧能。六代相承，连绵不绝，”在唐中宗的诏书《召曹溪慧能入京御札》中也说：“朕每究一乘，安、秀二师并推让云，南方有能禅师，密受忍大师衣法，可就彼问，”神会还现身说法，说自己原属神秀门下，正是听了神秀所说“韶州有大善知识，元是东山忍大师付嘱，佛法尽在彼处”的话，总离开神秀而改投慧能。神秀本人也承认衣法在慧能处：“秀禅师在日，指第六代传法袈裟在韶州，口不自称为第六代。”所以神会特别指出：“衣为法信，法是衣宗。衣法相传，更无别付。非衣不弘于法，非法不受于衣。衣是法信之衣，法是无生之法。”这明确说，法衣所在之处，便是禅宗正统之所在。神秀一系只是傍出而非正宗。

其次，法脉单传还是多传并弘的不同：南宗认为，“自达摩大师之后，一代只计一人。中间尚有二三，即是谬行佛法”。而普寂一系却并立法如和神秀为第六祖，这样，东山法门“一代一人”的承传法统就乱了纲常，神会将此斥为“饰鱼目以充珍，将夜光而为宝。”

第三，法门的顿渐：南宗禅强调顿悟禅法，以顿悟为惟一方式，取代了传统的修行积累。但北宗的立足点是渐修。神会为宣传南宗一系的顿悟法门，突出攻击北宗“法门是渐”，着意把南北禅宗的差别判为顿、渐的原则分歧，南北之异“皆为顿渐不同”，所以“我六代大师一皆言单刀直入，直了见性，不言阶渐。”

第四，禅修方法不同：“今言不同者，为秀禅师教人凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证。”这种方法以坐为禅，摄取心念，息妄除染，是妄心法缚，有所执著，“皆是障菩提道。”神会认为：“从上六代以来，无有一人凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证”，皆以念不起为坐，以见本性为禅。“所以不教人坐身住心入定。”

第五，与皇室的关系不同：“崇远法师问：秀禅师为两京法主，三帝门师，何故不许充为六代？（神会）和上答：从达摩已下，至能和上、六代大师，无有一人为帝师者。”四祖道信，居黄梅三十年，唐太宗数遣使徵召不赴，后虽加严命，仍不为之屈。五祖弘忍追随四祖，后唐帝室召之入京，亦不从命。慧能亦两次为唐王朝所召请，均予拒绝，确实继承了东山法门与王朝政治不相牵涉的传统，而北宗门下却皆依傍王室，被尊为“法主”、“国师”，受禁中供养。

第六，弘忍地域的不同，慧能禅主要流传于中国南方，神会便假借菩提达摩“南天竺一乘宗”一名而以正统自居，而不许神秀弟子普寂禅师妄称南宗：“秀和尚在日，天下学道者号此二大师为‘南能北秀’，天下知闻。因此号，遂有南北两宗，普寂禅师实是玉泉学徒，实不到韶州，今口妄称南宗，所以不许。”这样，“南天竺一乘宗”演变成为中国的南宗。

综合以上神会对北宗的种种抨击，不外是两条：“师承是傍”、“法门是渐”，所谓“师承是傍”，是说弘忍传法于慧能，故南宗是正统，北宗为傍门。正宗与否的根据，则是以袈裟为证：“从上相传，一一皆与达摩袈裟为信。”所以袈裟成了正法宗旨所在，嫡传的信物。其实，这类袈裟的故事，仍有待考证，除各类禅宗史传上这一记载大多隐约含糊外，在历史上就有人发出疑问，认为这是神会争夺正统的手段之一。刘禹锡曾作《佛衣铭》说：“民不知官，望车而畏；俗不知佛，得衣为贵。”又说：“六祖未彰，其出也微，既还狼荒，憬俗蚩蚩。不有信物，众生曷归？”所谓“法门是渐”，则是指南北两宗对参悟途径方式见地上的差别。南宗主顿悟，而北宗主渐修。其实，神秀一系也不是完全否定“顿悟”的，神秀认为：“一切善业自由心生，但能摄心，离诸邪念，……即为解脱。”所以他在注重“时时勤拂拭”的同时，反复强调了“顿悟”，他在《大乘无生方便门》中说：“诸佛如来，有入道大方便，一念净心，顿超佛地。”“起心思议是缚，不得解脱，不起心思议则离击缚，即得解脱。”解脱与否，只在一念之间。《大乘五方便》中也说：“悟则朝凡暮圣，不悟永劫常迷。”《观心论》更说：“但能摄心内照，觉观常明，绝三毒心，永使消亡，闭六贼门，不令侵扰，自然恒沙功德，种种庄严，无数法门，悉皆成就。超凡证圣，目击非遥。悟有须臾，何烦皓首？”这说明，顿悟也是神秀的主张。张说在《大通禅师碑》中就点明这一点：“一念而顿悟佛身。谁其宏之？实大通禅师其人也。”普寂也说过：“或刹那便通，或岁月渐证。总明佛体，曾是传闻，直指法身，自然获念。”所以，如果说“北宗但是渐修，全无顿悟”，是不符合史实的。但若从南北禅宗的立足点看，则“南顿北渐”确实标志着南北禅宗禅法上的差异。“南顿”指的是南宗重顿悟。“北渐”是说北宗重渐修，二者的重要区别就在于：北宗禅法始终着眼于“息妄”的渐修，它的“顿悟”只是建立在渐修种种“观心”的禅定方便法门基础之上，而不像南宗教那样，始终着眼于直了心性的“顿悟”。

综上所述，北宗禅师具有禅法守旧、依附皇室共同性，而南宗禅师具有创新立异、不依王权、独处山林的属性，这样的结果必然是禅法守旧、终敌不过改革了顿悟新论；依附皇室，终免不了改朝换代的遗弃。

事实也说明，南北禅宗的兴衰，是历史的必然。安史之乱打击了数百年之久的门阀士族经济，从而也改成依附于这一经济基础的佛教宗派的衰退，而与此基础没有联击或联击较少的佛教宗派得以免遭厄难。“会昌法难”后，其表现更为明显，以寺院为主要依据的北宗禅完全衰败，而最终走上了依附皇室道路的神会系也一蹶不振，历史没有选择神秀一系，同样也没有选择神会一系，唐末五代兴盛起来的恰恰是保持了山林佛教特色的江西马祖与湖南石头门下的南宗禅。所以，神会在中国禅宗史上的地位问题仍应给予正确的看待。

对于这一问题，目前已有许多学者论及，他们认为，中国佛教的一线生机，就是仗着禅宗这一宗承续连绵以至今日，我们在推崇禅宗这一大功德时，却不可忘记当年拼命弘扬这一派禅宗的神会和尚。所以中国佛教的幸存，是存在这个神会手里，但中国佛教的衰亡，也就亡在这位神会和尚手里，北宗是渐修，南宗是顿悟；北宗重在行，南宗重在知，北宗主由

定生慧，南宗主以慧摄定，这是两宗最大的差异，现在推翻北宗而专弘南宗，便是不尚渐修，而惟尚顿悟，不重行而惟重知，不主由定生慧，而主以慧摄定，这是神会和尚所造成的一种风气。由此主张导向，致使当时的僧人，以不立文字而轻弃一切经卷，以无念为宗而指斥修习有为，以定慧齐等而反对坐禅入定，以立地成佛而破除三劫五乘，以机锋肆应而驰骛空谈玄辩，莫不舍难趋易，弃实崇虚，积习相承，每况愈下，甚至不知圣教究何所说，不知修行应何所依，正信还未生根，便说已经“开悟”，菩提尚未发心，侈谈已经“见性”，于是满街圣人，遍地野狐，这主要的根源之一，便是专弘南宗的流弊，而这位神会和尚，不能不负这个责任，本来南宗之高于北宗，如人立于塔顶，如果将塔基拆除，自己便无从依傍，上焉者悬空过活，下焉者堕落深坑，这便是推翻北宗而偏弘南宗之弊，北宗实为初首之方便，南宗实为向上功夫。南宗高于北宗，不离北宗；顿悟高于渐修，不离渐修，一念相应，便成正觉，这于大根器人，自可不假修持，但于一般障深业重的凡夫，仍须由修而悟，由行而知，由定而慧。宗密在《禅源诸论集都序》中说：“原夫佛说顿教渐教，禅开顿门渐门，二教二门，各相符契。”顿渐之门犹如车之两轮，鸟之双翼，缺一不可，如古德云：理虽顿悟，事须渐除，若隔绝二门，则会造成顿渐的对立，无所凭乘，绝却初学入道的坦途。所以宗密主张顿悟资于渐修，以佛法般若为依据来会通诸宗，克服偏执一边的局限性。《宋高僧传》卷八《神秀传》中“系”曰：

夫甘苦相倾，气味殊致，甘不胜苦则纯苦乘时，苦不胜甘则纯甘用事，如是则为药治病，偏重必离也。昔者达摩没而微言绝，五祖丧而大义师，秀也拂拭以明心，能也俱非而唱道。及乎流化北方，尚修练之勤；从是分歧南服，兴顿门之说。由兹荷泽行于中土。以顿门隔修练之烦，未般磐石；将絃促象韦之者，空费躁心，致令各亲其亲，同党其党，故有虑奕之弹奏，神会之徒迁，伊盖施疗专其一味之咎也，遂见甘苦相倾之验矣。理病未效，乖竞先成。只宜为法重人，何至因人损法。二弟子濯击师足，洗垢未遑，折脛斯见，其是之喻欤。

这可看作是对“南能北秀”相对立这一历史悲剧的最好总结，这也是今后禅学复兴的最好借鉴。对于秀、能二师，特别是神秀的渐修法门，要重新有一个客观公允的评价和认识，清人梅雨田曾有诗云：“菩提非树镜非台，一物都无识本来。信说南能修苦行，应知北秀亦多才。”

尽管神会北上之后，使“曹溪了义大播于洛阳，荷泽顿门派流于天下。”而神秀门下寂寞，但神秀北宗一系并未从此销声匿迹。其法脉传系几乎延续至唐末，在传承上甚至比神会系更为久远。

史实表明，安史之乱以后，北秀仍然绵延发展了百年之久。北宗门人独孤及于大历七年（772）所作的《舒州山谷寺觉寂塔隋故镜智禅师碑铭并序》中说：“忍公传慧能、神秀，能公退而老曹溪，其嗣无闻焉。秀公传普寂，寂公之门徒万人，升堂者六十有三，得自在慧者一，曰弘正。正公之廊庑，龙象又倍焉，或化嵩洛，或之荆吴。”这说明在大历初期，北宗普寂门下的弘正一支势力仍很大，几乎又将以以往南北分宗时各自的弘法地盘重新统一起来。直到唐文宗开成年间（836—840），仍有北宗僧人活跃于嵩洛地区。据《宋高僧传》卷九《崇珪传》载：“开成元年（836），赞皇公摄冢宰，宗秀之提唱，获益明心者多矣。”这也说明了宗密在《禅门师资承袭图》中所说的“秀及老安、智洗、道德最著，……子孙承嗣，至今不绝”是符合历史事实的。

神秀法嗣，《景德传灯录》卷四记有十九人，实际著名者仅有普寂、敬贤、义福、惠福、大福、小福、五台巨玄、降魔藏、河中府智封、寿州道树、淮南全植、郢州香育等，与神会在“滑台大会”上辩论的崇远法师即是降魔藏的弟子。义福的弟子很多，《景德传灯录》卷四列名为八人，见于碑塔铭记的有三人：智通禅师、比丘尼惠源、优婆夷未曾有。普寂的门徒比义福更多，所谓“摄之孔多，学者弥广”，但“所付诸法，不指一人”，李邕记有大弟子慧空、胜缘等。《景德传灯录》卷四记有普寂法嗣二十四人，此外，王缙撰《东京大敬爱寺大证禅

师碑》记载北宗神秀系传承说：“忍传大通，大通传大照，大照传广德，广德传大师（即大证昙真）。一一授手，一一摩拜，相传如嫡，密付法印。”昙真上承北宗禅法，历唐玄宗、肃宗、代宗三朝，皆礼为“国师”，故称“三朝国师”。于代宗大历二年谥曰“大证禅师”，昙真门下有所谓“十哲”。密宗大师惠果，幼年曾从昙真习经。据《宋高僧传》载，从普寂学禅者还有：陕州回銮寺慧空、京师大安国寺楞伽院灵著、定陶丁居士、洛京广爱寺真亮、襄州夹石山思公、定州大象定真院石藏。此外，还有少林寺同光、敬爱寺法玩禅师。普寂的弟子中，最著名的是一行（683—727），俗名张遂，魏州昌乐人，少聪明，博览经史，尤精历象、阴阳、五行之学，是历史上有名的天文学家，曾奉敕助善无畏译出《大毗卢遮那成佛神变加持经》（《大日经》）并为之疏解，撰《大日经疏》，成为中国密宗理论的真正奠基者，但一行出家剃染，是以普寂为师，临终之前又来嵩山谒礼本师，当受普寂影响不小，普寂的禅法，最后能传到朝鲜、日本、可见其宗系之大。在朝鲜传布北宗禅法的代表人物的是神行禅师（704—779），他曾师事长安唐兴寺和尚志空，而志空正是普寂禅师的入室弟了，日本奈良朝（710—794）由中国传入的所谓“古京六宗”中，并无禅宗。北宗禅法是由洛阳大福先寺沙门道璿（702—760）传入日本的。道璿是大福先寺定宾律师的弟子，又是普寂禅师的弟子。开元廿四年（736），他应日本荣睿、普照之请入日，兼弘华严、禅、律。景贤，一称敬贤，是神秀的另一弟了，门下有法宣、慧讷、敬言、慧林等。

总之，神秀一系作为北宗的主脉，徒众繁衍，与唐室相始终，于安史之乱后，其法脉确实还延续了百年之久（见北宗神秀法脉传承图），大中五年（851），唐宣宗召荐福寺僧弘辩禅师入殿，问“禅宗何以有南北之名”及“顿渐之别”，反映北宗在当时仍有相当影响。