

第四章 南宗分灯

一、荷泽神会

作为本世纪二十年代以来中国佛教史的一个研究“热点”，荷法神会及其思想和作用一直是备受瞩目的“热门”话题。自1930年胡适发表《神会和尚遗集》以来，学术界关于这一课题的考辨可谓不遗余力，直至1996年7月中华书局还出版有中国社会科学院世界宗教研究所佛教研究室杨曾文研究员所编校的《神会和尚禅话录》一书。是书取材宏富，整理精致，既全面介绍了国内外学者关于神会著述的校勘和研究成果，又收有著者深入精湛的研究考证，在大陆的该课题研究领域内颇具有代表性，当然，这并不意味着对于神会的研究就可以到此止步，相反，这一研究应当而且事实上也正在进入更为具体和细致的境地。但是，正如同史料的过于粗略容易妨碍我们对于历史真相的了解一样，对于史料的尽可能细致的梳篦辨析，固属必要，但未尝没有遮蔽历史真义真精神的危险。从这一意义而言，荷泽神会的独特价值是否会淹没在越来越多的历史细节之发现与阐释之中——就格外需要佛教学者警醒了。

事实上，在南宗“分灯”的壮丽行列中，作为擎灯者的祖师级人物，其生平经历与劳绩之中，最重要的未必就是体系完整的思想阐述、法度森然的宗风示范，恰恰相反，比起禅宗史上那些成熟从容、自成体系的后来大家，在早期禅宗史的分灯之祖师上，别无长物，往往只有两样最简单的武器：胆与识。作为“分灯”第一人的神会，就是胆识俱足的第一大家。

关于这一点，且让我们把视线跳出禅宗史以外——总是证之以禅宗本身的历史，未免会给人以自说自话的印象，转而从更宽阔的视野看去：

唐玄宗开元中期（约727年前后），时任朝廷侍御史的中国文学史一等名人王维（字摩诘），通过神会的门人刘相情，请神会和尚及其同道到南阳郡临湍驿，专事谈论佛法，达数日之久。王维请问，怎样修道总能达到解脱？神会和尚回答：“众生本自心净，若更欲起心有修，即是妄心，不可得解脱。”王维对于这个问答，十分惊奇，直呼“大奇！曾闻大德，皆未有作如此说！”转头就向在场的太守、别驾和司马等众多官场同仁，动情赞叹道：“（你们）这个南阳郡，有好大德。有佛法这样不可思议！”

文学家的强烈的情绪化反应，可能比禅宗宗门内的对话，更为逼真地记录了六祖慧能之后第一支分出的慧炬所照耀之处，以及人们惊喜莫名的激动时刻，中国禅宗借助于僻处南天的相对封闭宁静的地理环境，通过慧能祖师巨手，完成了它的实际创立使命，而越山岭南，来至当时中国政治经济文化中心地区，一灯开处，照耀社会大舞台的中心——这个激动人心的年代，就是从神会开始的。

荷泽神会，据《宋高僧传》卷八载，从幼年起从师得授《五经》，自学《庄子》、《老子》，均能“通幽赜”。“灵府廓然”。后来从《后汉书》中知道佛教的线索，便留意佛教，渐无仕进之心，终于本府国昌寺出家，“讽诵群经”，至于“易如反掌”。据《圆觉经大疏钞》说，神会曾师北宗神秀三年，后来神秀奉诏入洛阳（时在700年或701年间），他又慕名南下曹溪，往依慧能，其间除曾到西京长安受具足戒之外，多从慧能学法，直到慧能入灭，仍在曹溪住了几年，至开元八年（720），“敕配住南阳龙兴寺”，为其立足中原腹地开辟传灯事业之始，经过长期弘法经营，他在当地已获得一定声望，人称“南阳和尚”，开元二十二年（734）正月十五日，神会在滑台（今河南滑县）大云寺开“无遮大会”，与山东崇远法师展开辩论，提出要为天下学道者“辨其是非”、“定其旨见”，为此正式向北宗系发起挑战，然当时北宗基础深厚，影响为最，而南宗禅法在社会上层多闻所未闻，神会敢于明确标举南宗旗帜，挑战北宗，则不仅需要见识，更需要胆魄勇气，他自己对此有着充足的思想准备：“我自料简是非，定其宗旨……令一切众生闻知，岂惜身命！”神会如此胆识，实为南宗第一灯所必须之“膏油”，其精神不死，则灯焰不灭。社会上层亦渐有理解接受南宗禅法者，至天宝四年

(745), 兵部侍郎宋鼎请神会入住东都洛阳荷泽寺。神会继续传播曹溪法义, 并在荷泽寺中为慧能祖师开堂塑像, 且将东上达摩以下诸祖, 尽数绘影供奉, 一时达官如房琯、宋鼎者, 分别为其作序志碑。随着南宗禅法日渐行世, 北宗必然大举反击, 至天宝十二年(753), 神会“被潜聚众,”由此开始, 两年之内, 四度敕移住所。此时, 神会已是年届古稀的老人了。幸而历史为其提供了一个新的机遇: 安史之乱中, 政府军费匮乏, 用右仆射裴冕权计, 多所置戒坛度僧, 聚“香火钱”以助军需。天宝十四年(755), 神会时返洛阳, 于草莽之中被公举出来主持开坛度僧。所得财帛, 顿支军费。这对于政府军收复两京, 做出了有益的贡献, 不久, 受唐肃宗诏, 入内受帝供养, 并由朝廷动用官方力量为他在荷泽寺中大造禅宇, 即便是大师之塔额号。直至近三十年后, 唐德宗贞元二年(786), 有诏“敕皇太子集诸禅德, 楷定禅门宗旨, 遂立神会禅师为第七祖。”这恰逢神会诞辰逾百年之际, 是否有特为其百年纪念之意, 现在当然不便遽定, 但是即以世法眼光观之, 人生百年, 事业成功, 壮志得酬, 莫过于此。

不过, 以千载之下的后人来看, 又与百年的眼不有所不同, 这种不同并不在于神会的事业——其奠定南宗正统不朽的意义是永远无可怀疑的——而仅仅在于: 神会个人的历史地位悄悄发生了位移, “七祖”之冠旁落当时僻居南国了无声名、但终以弟子而显的南岳怀让和青原行思二祖。南岳门下出马祖道一, 青原门下出石头希迁, 南宗之灯传此二大士而终于光耀天下, 成大气候, 由此而开“一花五叶”的后期禅宗全盛之世。相形之下, 神会的弟子无一堪比马祖石头, 勉强可从《宋高僧传》中寻觅者有: 灵坦、进平、志满、无名、广敷、神英、行觉、皓玉、无行、慧空和法璘等一二十人。当然, 缺乏名声显赫的传承者, 仍然不是导致神会在“二世而亡”丧失七祖地位的深层原因。他何以缺乏强有力的传承者? 这本身就是一个复杂的问题, 留待下文在展开述评神会的思想与实践叙述中叙述。

神会的思想及生平资料大多保存于其弟子听法记录之中, 主要有以下几种: 《南阳和尚顿教解脱禅门直了性坛语》、《菩提达摩南宗定是非论》、《顿悟无生般若颂》、《南阳和尚问答杂微义》以及神会自撰“五更转”两首及五言律诗一首。这些著述资料大都从宋以后逐渐佚失, 直到本世纪二十年代总开始从敦煌文献中陆续发现, 每一种著述又经过多次发现、整理、有多种底本存世, 故情形较为复杂。杨曾文教授编校的《神会和尚禅话录》, 是至1996年大陆有关这一题材的最为完备的文献果集, 可资借鉴, 在对于神会禅法的梳理研究方面, 近人远出古人之上。事实上, 由于神会“七祖”地位的迅速旁落, 更由于其思想资料的长久湮没, 古人在真正接近和了解神会禅法方面, 是乏善可陈的, 除了自许神会第四世法嗣主圭峰宗密有过昙花一现的激情描述之外, 世人对于神会禅法的真正了解, 完全可以说, 是到了晚近总开始的。其中, 胡适先生对其文献的发现和整理, 尤其是对其历史地位的阐发, 无疑是始作俑者, 但是, 在逐渐认识了解荷泽神会那久已模糊的历史面貌的同时, 近人也许又陷入一种渐行渐深的误区——这就是对于所谓禅宗史“南顿北渐”之争的过份执著乃至入为设置, 并由此出发替争执双方构造各自的“思想体系”。平心而论, 任何一个一流的佛教史人物都自有其理论和思想的光芒, 何况像神会这样一个禅宗史上的“革命家”, 无论其思想理论是否自成一统, 成为“体系”, 都应当得到充分的重视和研究。宗密在《圆觉经大疏钞》卷三所谓: “寂知指体, 无念为宗”者……是南宗第七祖荷泽大师所传”, 此语实乃神会禅法最为精炼的概括。近人依据文献材料所在的一切有关禅会禅法的解说, 都是对于这一概括的具体疏证。何谓“寂知指体?”宗密在下文中指出: “万法既空, 心体本寂, 寂即法身, 即寂而知, 知即真智。”何谓“无念为宗?”宗密续曰: “既悟此法本寂本知, 理须称本用心, 不可遂起妄念, 但无妄念, 即是修行。”

除了上述宗密的概括之语, 在有关荷泽神会本人言行的前引著述之中, 更是充满了对此一宗旨的应接阐发之语, 问题是: 神会的这一禅法理论处于一个什么样的范围之中? 也就是说, 其源流何在? 这又用得着宗密的一句斩钉截铁之断语了。他在其著名的《中华传心地禅

门师资承袭图？中，特意强调说明：“荷泽宗者，全是曹溪之法，无别教旨，”既如此，那么，人们不禁又要问：既然别无教旨，又有什么必要称宗立派呢？宗密的解释是：“为对洪州傍出故，复称其宗号。”原来如此！

博闻圆融如圭峰宗密者，于禅宗之中既能独钟，并私淑荷泽（其时神会身后萧条，早已无复“天宝当年”盛名盛况）——必有其特别会心之处，上述断语，可谓得荷泽之髓！

今人之所以大有必要重温宗密的上述评语，是因为他的这些话可能会成为警醒我们的一剂最好良药；对于神会这样的革命者来说，最需要的并不是思想理论的何种创新发展——在这一方面，“无别教旨”式的忠实继承，甚至比发明突破要现实与合理得多，最重要的是舍身忘死的胆略，是举世独醉我独醒的见识！

对于这一点历史真精神的最好记录，仍见之于宗密（这位神会百年孤独当口上的私淑者）的记录，他所作的那篇《神会七祖传》，无论在当时，还是在今天，似乎都不曾引起人格格外的垂青，然而，举神会精神映照而观，这篇简短的传记却不啻是一篇激情澎湃的美文，其文繁简布局分明：在描述神会一生行迹时，对于后人絮絮不休的“开坛度僧”历史戏剧一无置评，甚至像最富戏剧性的所谓“滑台大会”也一笔带过；他对有关神会的任何演义不感兴趣，甚至对神会的禅法理论也无一语正面叙述，而充溢全文的，却是一泻到底的英雄颂——对于一个孤独英雄“殉命忘躯”历程的赞颂。这个英雄的大背景，在文中被反复强调指出，这就是“能大师灭后二十年中，曹溪顿旨沉废于荆吴，嵩岳渐门焯盛于嵩岳。”北宗一系“势力连天”，“雄雄若是，谁敢当冲？”而南宗门下又如何呢？那里的局面沉重而惨烈：“岭南宗徒，甘从毁灭，法信衣服，数被潜谋。……传授碑文，两遇磨换！”荷泽神会正是在这种沉痛时刻踏上历史舞台中心的：他“亲承付吃，岂敢因循？直入东都，面抗北祖。”对于神会从此开始所经历的“百种艰难”，宗密甚至坚信达摩“（命如）悬丝”之记，并不是应验于五祖密授六祖的那个时代，而是“验于此矣！”

用“感情冲动”形容这篇《七祖传》，显然是不足以解释宗密这位宗师级的人物何以将一篇传记写得如此具有强烈感情色彩——同样，也远不足以解释千载之下另一位大学者在神会面前的又一次“感情冲动”。这就是胡适先生在他那本《神会和尚遗集》的总结之语：

“南宗的急先锋，北宗的毁灭者，新禅宗的建立者，《坛经》的作者——这是我们的神会，在中国佛教史上，没有第二个人有这样伟大的功勋，永久的影响。”

三十年后，晚年的胡适先生，在利用新发现的敦煌文献并作过大量的新校重校工作之后，对自己的上述结论有所修改，但是其鲜明的“感情色彩”仍未能像通常习见的那样，因其暮气与研究的成熟而消遁：

“中国佛教史上最成功的革命者，印度禅的毁灭者，中国禅的建立者，袈裟传法的伪史的制造者，西天二十八祖伪史的最早制造者，六祖坛经的最早原料的作者，用假造历史来做革命武器而有最大成功者——这是我们的神会。”

虽然后一结论更为老到而略显拖沓，但我们仍应当承认，在本世纪中国佛教史的研究领域中，胡适先生评品神会的总结性文字仍然是最有神采的。如同“片面的深刻”现今已被人们所正视和印可一样，宗密与胡适相隔千载立场迥异，而同样富于激情的上述文字，也属于“片面的激情”，对此，学者可以根据重重史料指出其中一百个不足，但那都只是“形”甚至于形而下的事情，惟宗密、胡适得其神得其髓，他们为神会所作的“传语”，也许形尚未足，而神宗气足，将永远铭刻于神会研究的金字塔尖上。

无论古人宗密，还是近人胡适之，他们不期而遇的历史激情，都来源于神会自己所创造的历史。“龙鳞虎尾，殉命忘躯”（宗密语）也好，“急先锋”、“毁灭者”、“建立者”、“制造者”、“革命者”、“最大成功者”（胡适语）也好，无一不描摹着神会为建立南宗正统地位夺门一生的真精神。然而，正如成也萧何、败也萧何一样，神会因这种真精神而终于达成为南宗争正宗的目标，成为“最大成功者，”同样，又因此而成为最大的悲剧角色——对于中国人包括中

国佛教宗师来说，还有什么比二世而亡、香火断绝而更悲惨的呢？

现在的问题是：造成这一悲剧的最主要的原因是什么？仅仅是神会在禅法理论上缺少创造性（甚至连六祖已有的革新成果都未消化完全，致有“知解宗徒”之纰漏把柄），因而注定缺乏思想的可继承性，无法造就杰出弟了吗？

这当然是一个显而易见的直接原因：对于一个革命性的历史人物来说，兼顾“革命”和“建设”（建立自己的“选佛场”）当然是再完美不过的事，晚出一代的石头希迁，尤其是马祖道一，就是这样的两个幸运者，然而，神会所面临的历史责任远比他们要尖锐、现实和紧张得多。他必须在“岭南宗徒甘从毁灭”和“北宗门下势力连天”的对比局面下，为马祖、石头这样的后辈开出一条血路来——历史没有给他留下可供悉心琢磨自己“思想体系”的时间，甚至连为后来者指示一个新方向也来不及，遑论从思想血缘上培养接法传人！

然而，这远远不是全部原因，事实上，中国佛教史造成了“这一个”革命者神会——溯而言之，这一对革命的师徒慧能与神会，却拒绝了第二对“革命者”师徒、特别是第二个神会式“亲承付嘱”为自己的宗派而“殉命忘躯”的徒弟产生的可能。在这一意义上，胡适之感慨“在中国佛教史上，没有第二个人有这样伟大的功勋，永久的影响”，实属有感而发之语。之所以在神会以后，再未曾出现这等个性强烈、为师命和宗派的地位而一往无前毕生赴之的人物，当然有着比上述个人意义要宽广和深刻得多的原因。其中，禅宗史继神会之后，以建设而不再见革命为中心的大局面之来临（以五家七宗的相继建立发展为标志），是“小气候”层面上的转变；佛教各宗各派在中唐以后逐渐走向总体上和谐并存乃至圆融的趋势，是中观层面的原因，至于儒释道三家在总体上亦走向所谓“三教合一”，以及理学复兴、革新乃至革命的人材逐渐集中于儒门（以理学和心学的产生为标志），则更是宏观层面上的原因。但是，在所有这些重要的原因背后，还有一个无法令人回避的属于佛教史自身的原因。这就是：唐宋以下，佛教史逐渐失却了再造慧能与神会式的革命者之内在驱动力。换句话说，在一片“圆融”“融合”声中，作为佛教这样的宗教的立足之本，其宗派各自的存在必要性与特点逐渐被消解，以至于为宗派的生存、发展和尽可能合法、崇高的地位而奋门——也成了羞于提起的事情。这当然只能算是神会不再来这一现象留给我们的一种思考，不属确定不易之论，只是，作为一种反证，中国佛教史发展到晚清以后，宗派林立的局面确实归于消解了。这当然饱含诸多因缘，但是否与佛教内部缺乏神会式的卫道士兼卫派（宗派）式人物确有关系呢？良足深思。

神会已矣，法灯则从此长明，流布天下，并将在南宗的故乡——南中国腹地形成燎原烛天之势，照耀人间。

二、马祖道一

公元八世纪的中国文化，与中国社会发展同臻历史的巍峨高峰。在这个不同寻常的世纪，中国文化诸多领域几乎均出现了成就卓著、继往开来的英才。就中国禅宗而言，在活动于这个世纪的一系列著名禅僧之间，在成就、风格和身世诸方面，独可拈出石头希迁、马祖道一两大家，与文学领域同一时代的李、杜二公相媲美。简略说来，马祖做佛李白，乃天纵英才，其机锋峻烈、大机大用、大开大合之处，非常人可及。而石头则近似杜甫，其深邃绵密、沉郁孤高，亦并世无二。

（一）马祖生平

马祖道一（7—9—768），俗姓马，后世尊称为“马祖”。现存有关马祖的文

献资料十分零散，而弄清其生平履历，对于了解马祖及深入了解唐中期禅宗的发展线索，具有重要的意义。马祖道一一生踪迹，依其活动地域和思想发展线索，可以明显分为三个时期：

1、剑南时期（709—733）中唐时代，剑南为一方镇，是玄宗时十节度使之一，约当今四川省中部地区，下辖益、彭、蜀、汉、资、渝等州。这一生于汉州什邡县（今四川什邡县）。幼年在本邑罗汉寺依唐和尚（即处寂665—736）削发出家。二十岁前后在渝州（治今重庆）圆律师处受具足戒，取得正式僧人资格。与此同时，著名僧人，新罗国王子无相（683—762）入蜀谒处寂，青年这一并曾师从无相。这一还曾广为游学，到过乾州等地。他在故乡剑南各地飘泊游历，受到这一地区蓬勃发展的佛教充分的熏陶，尤其是发源于五祖弘忍门下的智侏——处寂——无相这一系的影响，为他以后思想的转变发展奠定了基础。

2、衡岳时期（733—742）慧能的弟子怀让，闭门幽居南岳衡山之上，他“本不开法，但居山修道”，只因为来了一个“剑南沙门道一”（以上宗密语），于是便有了一个“磨砖岂能成镜，坐禅焉得成佛”的千古名训。道一最初到南岳衡山时，心性孤傲，不大理会旁人，只顾结庵而住，整日坐禅，怀让见他很不凡，便拿块砖到他庵前的石上磨来磨去，这一睁开眼睛问道：“师作什么？”怀让答“磨作镜”，道一惊奇地问“磨砖岂得成镜？”于是，怀让便趁势说法，开示道一。这一言下顿悟，从此不离怀让左右。这样他又在衡岳受到了六祖慧能——衡岳系的南禅宗教育。史称“同参九人，惟师密受心印，”前后共达九年，在这里他度过了青年时代，也是他的学生时代。三十三岁时前往福建和江西，开始了他以后大半生开堂说法，蔚为大宗的“祖师”生涯。

3、江西时期（742—788）天宝元年，道一在建州建阳（今福建建阳）的佛迹岭收了志贤、慧海等信徒，这是他开堂说法之始，当时条件艰苦，道一篋路褴褛，自创法堂，他在佛迹岭为时很短。不过一两年，旋于天宝三年左右迁往江西临川（唐时属抚州）西里山，又曾在宜黄石巩结庵，其遗迹到明代尚为人怀念。此后，道一在南康（今江西南康县）龚公山居住时间更久，约二十余年，该处在明代也有以他命名的遗迹“马祖石”，以上两地——抚州与南康，马祖道一共居三十余年（742—788），他是个活动能力很强的人物，每到一地总是开创禅林，聚徒说法，广泛交纳，逐渐形成势力，影响越来越大。

唐代宗大历八年（773），道一移居钟陵（今江西省进贤县）开元寺，地近洪州（今南昌），此后即以洪州为中心广泛开展活动，直至去世，所谓“洪州宗”即正式成立于这一时期，德宗贞元四年正月，马祖道一年届八十高龄，行将去世。弟子问“和尚近日尊候如何？”，他答道：“日面佛，月面佛。”他终于开元寺，弟子遵其遗嘱将遗体火化，并建舍利石塔于建昌石门山（在今江西靖安县），此后该山因之禅院栉比，梵宫盛极一时。时隔六十余年，宪宗元和中谥“大寂禅师”。

道一门下弟子众多，在世之时洪州即有“选佛场”之称。《景德传灯录》谓“师入室弟子一百三十九人，各为一方宗主，转化无穷。”《祖堂集》又说“大师下亲承弟子八十八人，出现于世及隐遁者，莫知其数，”合《景德传灯录》与《宋高僧传》，得有

记载的弟子近八十人。

今存《马祖道一禅师语录》、《广录》各一卷，分别收在《古尊宿语录》和《四家语录》中。

（二）马祖道一的思想与实践

1、概述 马祖道一上承慧能革新成果，下启后期禅宗临济沩仰诸派之先河，是中期禅宗最主要宗派洪州一宗的祖师，其思想简洁敏锐而自成体系，其实践个性鲜明而内涵深长，值得深入探讨，“即心是佛——非心非佛——平常心是道”是道一的佛性思想体系，这个体系简炼有力，内在逻辑演绎十分严密，成为道一思想与实践的总纲领；在修行实践方面，道一主张“道不用修”，或者说“任心为修”；大量的日常生活场景中随时随地而发的“接机”，取代了看经坐禅的传统。形成充满怀疑否定倾向和泛神意味的时代氛围。

2、道一的佛性思想体系 佛性论向来是禅宗的立论基础、思想总纲，是禅宗思想与实践这一整套体系中的主轴。这在马祖道一也不例外，这里结合道一的生平与思想渊源，具体地剖析他的佛性思想体系。

首先从思想渊源看，作为南岳怀让的嫡传弟子，马祖道一在思想上最重要的基础乃是六祖慧能一脉相传的学说，但是，他最初出家并游学于剑南，四川地区的禅宗流派如净众宗已给他的思想打上了烙印。中晚年定居洪洲，又与近邻的牛头宗来往密切，自然受其影响。他的经历决定了他是一个奇特的人物，自四川历湖南、福建而后定居江西，中唐时代南方禅宗几个主要地域，除岭南而外，他都涉历到了，这也就使他的学说和他的宗派必然具有融会贯通之妙。以下结合其生平具体而论。

最初，道一在剑南故乡出家、受戒和游学。适逢该地区禅宗隆盛，由五祖弘忍著名的弟子智旻（608—702）发初，经处寂（665—736）再传至无相（683—762），形成净众一宗，影响最著。据《历代法宝记》记载：“金和尚（无相）每年十二月、正月，与四众百千万人受缘，严设道场，处高座说法。先教引声念佛，尽一口气，念绝声停。念讫云：‘无忆，无念、莫妄。’无忆是戒，无念是定，莫妄是慧。此三句语，即是总持门。”宗密《圆觉经大疏钞》卷三更有详细记述，说明净众集合大众进行传授与短期的学习情况。其大致情形是，先修方等忏法，然后分三步传授禅法：一念佛；二念讫开示，不离“无忆无念莫妄”宗旨；三是“授法了，便令言下息念坐禅。”这种传授与当时的禅宗其它宗派一样，多是集合大众而进行的，没有单独传授，因此青年道一当时仅为一普通学佛者，文献记载看不出与处寂和无相有何直接的思想交流，然而他由此接受了净众禅法却是毫无疑问的。他离开成都净众寺，游学于处州等地，无疑对其它禅宗宗派也有相当了解，如果州（今四川苍溪县）、阆州（今四川阆中县）一带流行的传香念佛一宗，也源于五祖弘忍门下，其传授方式和宗旨与净众颇有相似之处：“正授法时，先说法门道理、修行意趣，然后令一字念佛，初引声由念，后渐渐没声、微声乃至无声，送佛至意，意念犹粗，又送至心，念念存想，有佛恒在心中，乃至无想尽得道。”对照道一以后的思想历程，可知剑南时期他在如下两方面直接师承了四川地区禅宗主要特色：一是作为净众宗主旨的“无相无念莫妄”思想；二是坐禅。关于前一

方面，近人印顺指出：“这与慧能所传得的，是同源而别流的禅法。”事实确乎如此，《坛经》不是明白宣称“悟此法者，即是无念、无忆，无著、莫起诳妄”么？道一以后膺服南岳怀让，从而由智旻一系一变而为慧能再传弟子，其来有自。如果说上述思想乃是道一顺利沟通净众宗与南禅宗的大前提的话，那么，他得自于净众宗的息念坐禅之禅法，即上述第二方面，便是他一变而为南宗信徒，开始走上推进后期禅宗进一步发展道路的决定性的契机，需要指出的是，道一思想发展转变的契机都是在貌似修行实践而实则归于佛性问题这样一种形式中实现的，这可能取决于禅宗历来不重言说而重日常修行实践这一传统吧！

具体地说，玄宗开元二十年（733），道一二十四岁，受具足戒不久，东山剑南，来投南岳怀让（677—744），最初的交锋便始自“坐禅”问题，前已提及。对于“磨砖既不成佛，坐禅岂得成佛”，怀让给他作了一个比喻：“如牛驾车，车不行，打车即是？打牛即是？”道一无对，怀让进而咄咄逼人地发问：“汝为学坐禅？为学坐佛？”如此尖锐，对于僻处一隅又初出茅庐的这位年轻人来说，实在是警醒人心、开发性灵之语！在这场交谈中，道一提出了三个问题：1、“如何用心，即合无相？”2、“道非色相，云何能见？”3、“道有成否？”这一系列问答，表明道一在基本思想上的重新建构，以般若之智说佛性，以中道说佛性，都是从这时期开始的。最后，怀让为道一作一偈云：

心地含诸种，遇泽悉皆萌。

三昧华无相，何坏复何成。

怀让这偈重在开示初学，并非全面阐述，然其来自慧能则无疑。如《坛经》记慧能语云：“心是地，性是王……”（故谓“心地”），又说“心量广大，犹如虚空。……性含万法是大，自性含万法，名为含藏识。”这里有两个问题很有意思：一是南宗所本“如本藏”思想，在这里未曾阐扬，向道一这位新的传人灌输的却是有惟识宗意味的思想（非但此，怀让开示道一的整篇记录也只是讲“心”，讲“道”，无一字说“性”）。第二，联系全篇看此一“心”、“心地”，貌似惟识之“心识”，其实又颇有差别，令人难以捉摸，似说如来清净禅，而亦有差别在其间，那么，这些意味的背后究竟隐藏着什么？对于马祖道一究竟有何意义？

应该说，这些并非怀让的偈疏忽所致。实际上，慧能以下，禅宗思想的重心正在发生十分微妙而又自然的变化，南宗正在展开其合乎逻辑的思想历程。简单地说，就是：六祖慧能既已在“心”与“性”、“明心”与“见性”之间更强调“心”，强调“明心”，并且使这一“心”、“自心”更少出世色彩，而逼近当前现实人心，那么，他们的门下更将这种革新推向极致，并由此建构完善成一整套“心”的宗教，南岳怀让传世言论资料极少，幸存的上述他对道一的那一篇开示，即鲜明的提示了南宗的这一发展方向。

道一直承慧能、怀让、经过长期思考和实践，终于在晚年提出了“平常心是道”这一彻底中国化的佛性学说，这一学说是禅宗思想发展的必然结果，是禅宗由前期向后期，由“如来禅”、“祖师禅”向“分灯禅”转变的一个关节点。

道一的佛性思想，实际上，可以概括为“即心是佛——非心非佛——平常心是道”，这是一个内涵丰富、逻辑严整的思想体系。

如上述、道一得怀让开示，毅然放弃净众息念坐禅的禅法，去积极信奉“即心是佛”。

关于“即心是佛”或“即心即佛”，此说早已有之。号称禅宗二祖的慧可即云“是心是佛，是心是法，”道信更引经据典：“《无量寿经》云：‘诸佛法身入一切众生心想，是心是佛，’‘当知佛即是心，心外别无佛’”。这种如来藏思想一直是禅宗一个主要的思想渊源，而从五祖弘忍开始又渐持《金刚经》为主，“是心是佛”、“即心即佛”之说愈演愈烈。到六祖慧能，不单纯以“本心”“自心”说佛，而是直指“自心”，明确指示众生即心便是佛，如《坛经》说：“吾今教汝，识自心众生，见自心佛法。”“听吾说法，汝等诸人，自心是佛，更莫狐疑，外无一物而能建立，皆是本心生万种法……我心自有伸缩，问若无佛心，何处求真佛？菩提只向心说，何劳向外求玄？”，反覆强调心外更无别佛。道一从受法于怀让，直到他离开南岳而独立开宗收徒之初，他的有关佛性的主张自然不外直承以上传统，宣扬“即心是佛”，越州大珠慧海是他们下参学最早的一人。《景德传灯录》记载慧海初至建阳佛迹岭向马祖参学时的情形说：

祖问曰：“从何处来？”曰：“越州大云寺来。”祖曰：“来此拟须何事？”曰：“来求佛法，”祖曰：“自家宝藏不顾，抛家散走什么。我遮里一物也无，求什么佛法。”师遂礼拜问曰：“阿那个是慧海自家宝藏？”祖曰：“即今问我者，是汝宝藏。一切具足，更无欠少，使用自在，何假向外求觅，”这段文字不如“即心是佛”之简括，然而却是“即心即佛”很好的一种解说。

《马祖语录》开示众人，劈头即是：“汝等诸人，各信各心是佛，此心即佛……心外无别佛，佛外别无心。”

可见，马祖道一最初是完全继承了慧能以来的思想。然而，这里存在着两个问题。第一，传统的所谓“即心是佛”之说，乃是一种简单的肯定，粗糙的肯定。其中并不包含任何辩证逻辑的内容，因而显得单调、贫乏和虚浅粗俗。第二，尤其是慧能自大力提倡“明心见性”以来，“即心是佛”的思想逐渐深入人心，几十年间竟又成一窠臼，使人执著且“即心有佛，”颇有“异化”的危险，道一后期的许多弟子就慎重其事地指出过这一问题，如伏牛在说：“即心是佛是无病求病句”；东寺如会也说这就好像“剑去远矣，尔方刻舟，”南泉普愿批评“如今多有人唤心作佛，……将头觅头，设使认得，亦不得汝本来佛。若言即心即佛，如兔马有角。”

毫不夸张地说，“即心是佛”成为僵化的教条——这是禅宗佛性理论在慧能以后所遇到的一个严重危机。禅宗要向前发展，就必须提出新的理论取而代之，总能克服这一内在的危机。

道一针对这种情形，首倡“非心非佛”说。所谓“非心非佛”，是相对于“即心是佛”而言的一种否定之词。意即截断主体认知活动，主体所认识的对象不是心，也不是佛，心与佛俱不存在，道一有时也称为“不是心，不是佛”。

这是对于禅宗佛性思想的一次大胆创新，它明确否定了以往佛性思想发展的传统，

否定了似乎正成为不移之论的慧能革新的等同“真理”的成果。在以往禅宗发展史上，还从来没有过对于佛性如此横空出世般的否定的表达，它大大地解放了禅宗信徒的思想，一方面成为在日常生活中接应群机的一个理论诱因；另一方面作为“即心是佛”的具有辩证意味的否定面、对立面，丰富了禅宗佛性思想，在慧能以来禅宗思想的逻辑演绎过程中，大大地前进了一步。可以举一个例子，说明道一由“即心是佛”向“非心非佛”转变的心迹：

有小师行脚回，于师前画个圆相，就上礼拜了立。师云：“汝莫欲作佛否？”云：“某甲不解捏目”，师云：“吾不如汝。”小师无对。

道一惯为人师，当这个弟子前来参学时，本欲依老套子启发“即心是佛”之类，旋即在弟子面前醒悟自己几乎也执著心、执著佛，于是当即承认自己不如这个弟子——道一性孤傲，如此坦率认输，是绝无仅有的一例。

“非心非佛”当然并非从根本上抛弃佛教的宗教本质，通过这种方式否定，使信徒跳出具有危险倾向的思维定式（执著心与执著佛），发扬个人的主观能动精神，从更宽阔的视野、更高的层次上真正体会慧能高倡的南宗基调——心即是佛，从心明性。道一的这种宗旨，颇为其高徒们所心知，如：

一日有大德，问师（南泉普愿）曰：“即心是佛又不得，非心非佛又不得，师意如何？”师云：“大德！且信即心是佛便了，更说什么得与不得。”

另外，道一派人去试探大梅法常，说祖师近来另外又倡“非心非佛”，大梅法常断然回答：“这老汉惑乱人，未有了也，任汝非心非佛，我只管即心是佛，”道一闻言，赞叹“梅子熟也”（法常居大梅山上），这同道一自动认错一样，公开赞扬一个弟子，在道一也是十分难得。理论思想的成熟，也就这样表现在原有理论的更高阶段上得到复归、肯定。

这种复归和肯定，是以“平常心是道”表现的。这是道一佛性思想的逻辑的终点，也是道一晚年之定论。所谓“平常心是道”，道一自己有详细解释：

若欲直会其道，平常心是道。何谓平常心？无造作、无是非、无取舍、无断常、无凡圣……只如今行住坐卧，应机接物，尽是道，道即是法界，乃至河沙妙用，不出法界。

用现在的话来讲，就是主体的一切认知和行为，都体现佛性或者佛教的教义，或者说应该将“道”贯彻到日常的一切认知和行为中去，其中具体意味下面再交代，大体上讲，这也就是宗密所谓“触类是道”，也就是道一后人所谓“性在自然”的意思。

作为道一佛性思想发展的结晶，“平常心是道”颇值玩味，就以下两点而言：其一、关于“平常心”，道一及其洪州宗，颇受《楞伽经》影响，这是与荷泽等慧能余绪所不同的。道一宣言：“达摩大师从南天竺国来，躬至中华，传上承一心之法，令汝等开悟。又引《楞伽经》文以印众生心地，恐汝颠倒，不自信此心之法各各有之，故《楞伽经》云，佛语心为宗，无门为法门，”至若宗密干脆以《楞伽经》印证和概括洪州一宗之特色。事实上，道一及洪州宗上承如来藏禅，没有什么形而上学本体论的束缚，将如来藏理论以及达摩直至弘忍，慧能以来泛“心”论、泛神论特色大加发挥，力主“非心非佛”的怀疑论与否定论，终于导致“平常心是道”。此一“平常心”，固然不脱离其“无造

作，无是非，无取舍”，等等说教本色，但是这在具体实践中无论如何是大大减少了诸般束缚，活泼泼地接触生活，与一般世俗所谓意志、情绪、感受大大贴近了。至此，禅宗无数的“接机”、“公案”出现在行坐住卧等等日常生活场景之中，总成为可能，慧能革新所指示的禅宗诸多特徵总得以淋漓尽致的发挥！顺便一提，与此相比较，荷泽神会一系命运短促，虽有各种原因，然而该宗专持《金刚经》，轻视《楞伽经》，致使默守成规，缺乏新陈代谢的内在活力、对于理论思想上的危机举措无力，最终难以为纪，应该说，这是一个重要因素。

其二，关于“道”，如果说“平常心”是道一佛性思想世俗化倾向的体现，那么以“道”取代“佛性”，则是他的佛性思想玄学化、中国化的标志。可以说，在一定程度上这主要是道一及洪州宗与以牛头禅为代表的江东佛学关系密切的产物。江东佛学因地域关系，受魏晋玄学传统的熏陶，牛头禅成为禅宗之中老庄化、玄学化的一派，从八世纪前半期即与南宗来往密切，相互影响很深。牛头禅主张“道本虚空”、“无心会道”、“丧己忘情”。洪州宗与牛头宗毗邻，两宗门下往来甚多，道一与牛头名僧慧忠、道钦频通音问，因此在思想发展过程中势必吸收牛头禅与老庄玄学的营养，甚至名词术语也多采用玄学和老庄固有语言，也就不足为怪了。在有关佛性的问题上，前文提及，南岳怀让已不言“佛性”二字，而直称“道”或“无相”；到了道一这里，更时时面向实践，不尚“佛性”空谈，直称“修道”、“达道”，所谓“道不用修，但莫污染”，与其说近于牛头禅宗旨，毋宁说已超越牛头禅，而更具玄学口吻了！这样，一句“平常心是道”，使佛性思想在世俗化和玄学化两条道路上，大为逼近中国社会上上下下各个阶层的人心氛围，在中国人普遍的接受心理上显得格外熟悉和恳切。如此通俗易懂的白话，没有丝毫经院气味，却产生了足够的号召力，这难道不是彻底的中国化么？

总之，道一关于“即心是佛——非心非佛——平常心是道”的佛性思想体系，是一个完整的逻辑程式，颇有“正——反——合”的严密性质，就这一体系本身而论，它的逻辑推演十分完整，它是道一毕生思想发展的结晶。从道一一生活动的特点看，它又具有浓厚的实践色彩。道一毕生创业艰难，他完全是一个实践家而不是一个学者。他只是在继承前人的思想基础上，解决新的危机，提出新的具有重大变革意义的佛性论口号，而几乎没有任何繁琐的范畴、概念的堆砌罗列，言简意赅，准确有力。从整个禅宗史的发展角度来看，道一的佛性思想体系，在禅宗发展史上具有两方面的意义，其重要性不可低估。第一，它大大丰富并完善了慧能革新的思想成果，慧能革新，大力提倡“明心见性”、“顿悟成佛”，从信仰和修行方式上扬弃了禅宗住心看净的旧传统，为禅宗的发展规定了直指人心，即心是佛的方向，他的弟子神会、怀让、行思等人都是这一个共同的方向上作出了自己的努力。但是，存能在以佛性论为主轴的宗教哲学上尚未来得及充分建构经营，一旦按照其内在的逻辑向纵深发展，这一宗教哲学体系（“即心是佛”）便很快日见其拙，不过半世纪间就发生了危机（如前所述）。道一大胆否定这种简单粗糙的心佛论，在更高的阶段上以完全中国化的形式对禅宗即心是佛的根本思想予以新的确认。因而，禅宗的佛性论的宗教哲学得到了丰富和完善。第二，它为后期禅宗确立了思想基础，因而克服了自身的危机。其外在特徵如超佛越祖、呵佛骂祖等等发挥无遗也

就成为可能。“非心非佛”、“平常心是道”直接点燃了后期禅宗狂放恣肆的激情。

3、道一的修行论 这一以其“即心是佛——非心是佛——平常心是道”的佛性思想体系为总纲，在这个基础上建立起他的修行理论。

在修行论上，道一坚持南宗“顿悟”本色。六祖慧能倡言“行住坐卧都是禅”，道一对此更有所发展。他强调“道不用修”、“道不属修”，也就是宗密概括的所谓“任心为修”、“任用自在。”

道一早年经南岳怀让启发，毅然抛弃息念坐禅之禅法，晚年更由于对佛性的认识臻于成熟之境而充分发挥“顿悟”理论以指导修行。他首先从“自性本来具足”出发，反对“取善会恶观空入定，”认苦“不知圣心本无地位、因果、阶级”而还“妄想修因证果，住于空定，”那么这种修行方法的结果乃是“虽即已悟，悟已却迷。”他说：“若欲真会其道，平常心是道”，只有充分认识到“只如今行住坐卧应机接物尽是道”，总能“一悟永悟，不复更迷”。

他说“自性本来具足，但于善恶事中不滞，唤作修道人。”马祖道一晚年所谓修道，已经完全不执看着经、坐禅。他认为只要懂得“平常心是道”，乃可随时著衣吃饭，长养圣胎，任运过时，更有何事，这便是他所谓“道不用修”、“道不属修”的含义。

必须指出，唐中期禅宗在其“顿悟”的修行实践中，是特别讲究“上根上智”与“根微智劣”的差别的。道一及洪州即是这方面的典型。道一讲顿悟，只对“上根众生”而言。至于“根微智劣”者，免不得还是有禅定修习这一关（不一定是坐禅）。道一早期弟子慧海即明确宣称，对根微智劣者来说，“若不安禅静虑，到遮里总须茫然。”在修行实践中，具体来说，也就是要求学者从眼前随意拈来的日常事物之中迅速领会禅的精神。道一会多次毫无客气地将那些反应迟钝、未能言下顿悟的参学之人斥为“个阿钝根。”在这样的风气之下，学者竞相举扬主观能动性，力求积极主动，表达简炼而含蓄，历来坐禅入定、举止凝重、反应迟滞的出家人面貌为之一新。

总起来说，道一的修行理论贯穿着他的“平常心是道”的佛性思想，对于坐禅、看经、戒律，虽然很少正面批判和否定，但总的倾向是非常淡漠的，他最热衷的乃是在“平常心是道”的旗帜下的“顿悟”，正是在这样的修行实践之中，道一倡导冷峻刚烈的“接机”风格，此风所及，大量的隐语、动作、手势、符号，乃至拳打脚踢，完全革新了以往受戒、看经、坐禅的传统，禅宗的面貌自慧能以来，到道一这里又一次发生奇异的变化！

4、接机——一种强烈的时代氛围 “接机”是禅宗所特有的一个术语，指禅宗师徒之间或同学朋辈之间，通过隐喻暗示等曲折方法，对有关佛教某一问题的交流、讨论，这些讨论保存下来、记录成文，就形成所谓“公案”。

接机，在六祖慧能即已有所运用，其后与马祖道一同时代的石头希迁、牛头慧忠与道钦等人也均有运用，并非道一首倡。那么，在道一这里，接机有何独特的重要意义？这要从唐中期禅宗整个广阔视野去看。

微妙，这是唐中期禅宗的总的特徵。在这一时期，既没有发生六祖革命时代惊心动魄、“命如悬丝”的历史事件，也似乎不具备后期禅宗呵佛骂祖、大机大用、大开大合

的澎湃激情，它仅在思想（宗教哲学）上发生一系列重心推移，在时候氛围上酝酿煽动普遍的怀疑、否定、泛神和自由化的情绪，这种情形犹如奔腾咆哮、闯关夺隘的长江，忽然来到了坦坦荡荡、湖泊星罗棋布的中游平原，一时间呈现出“星垂平野阔，月涌大江流”的局势。

在当时的所有的宗派之中，道一以冷峻刚烈、直捷迅猛的机锋区别于他人，为世所瞩目。如果说，到唐代中后期，神宗已成为中国佛教的主流，那么，这时道一与洪州宗就是这主流之中的主流。

道一在接机上运用的具体方法很多，归纳起来，主要有六种：一是语言（反问、比喻、暗示），这是最常用的；二是打和喝；三是身体动作；四是符号；五是用常随身携带的用品，如所谓“竖拂”；六是有具体的日常生活场景中随时随地发挥。

道一特色的所有“接机”，其成就不在于思想上有何发展，而在于造就了一种强烈的时代氛围。这个氛围，概略说来，就是对于佛祖乃至一切精神束缚的普遍怀疑、否定倾向，就是个体精神对于自由的强烈追求意愿，最终完成中国思想史上一次局部的思想解放运动。这就是道一特色的机峰具有的独特的历史意义。

当然，这样一场思想运动并非道一人所能促成，严格地说，它始自六祖慧能革新禅宗，之后又有洪州宗众多弟子以及中唐其它禅宗派别（牛头、保唐、荷泽、石头等等）的参与努力。但是，慧能以下，道一在理论与实践两方面个性突出，富有力量，在中期禅宗中最有贡献，以上所说并不过份。

就“接机”来说，这实际上就是——“任心为修”的修行实践活动，每一次接机，每一公案，都贯穿着他的佛性思想和修行理论，都强烈地体现着共同的时代氛围。

“西来意”是道一机锋中最频繁地遇到的第一个问题，这关涉到一个根本问题：佛法或祖师从天竺来到汉地，究竟传授什么旨趣？或者说，究竟意义何在？几乎凡来马祖道一门下参学者开口必问这个“西来意”，例如：

1) 僧问祖云：“请和尚离四句绝百非，直指某甲西来意。”祖云：“我今日无心情，汝去问取智藏。”其僧乃问藏。……藏以手摩头顶云：“今日头痛，汝去问海师兄。”其僧又去问海，海云：“我这里却不会。”僧乃举似祖，祖云：“藏头白，海头黑。”

2) 泐潭法会禅师问祖云：“如何是西来祖师意。”祖曰：“低声，近前来。”会便近前，祖打一掴……。

3) 问：“如何是西来意？”祖曰：“即今是什么意？”

4) 僧问“如何得合道？”祖曰：“我早不合道”。问“如何是西来意？”祖便打曰：“我若不打汝诸方笑我也。”

5) 洪州水老和尚初参马祖，问“如何是西来意？”祖云“礼拜著”。老总礼拜，祖便与一踏。

在这里，究竟什么是佛法根本大意并不重要，重要的是懂得自性具足，不假外求。应该能随时果断地截断传统的求佛觅祖的思维定式，树立学者自身高度的主体能动意识，这真是一种何其胆大、何等崭新的精神面貌！不但不执着看经、坐禅、说法，而且从精神主体上也明确宣告脱离于佛祖的执著；六祖慧能以来，道一是第一人，慧能还只

止于指出“禅非坐卧”这一步而已！

又有一个有趣的“机锋”故事：祖令僧驰书与径山钦和尚，书中画一圆相。径山总开见，索笔于中著一点。后有僧举似忠国师，国师云：“钦师犹被马师惑。”

前文提及，道一正是在这一“圆相”上输给一个聪慧过人的小徒弟，这一回，倒是大名鼎鼎的牛头宗径山法钦输给了他，慧忠的评语是正确的。所谓“圆相”，乃是暗喻自性圆满具足，径山往中间中一点，就如同道一开口发问“汝莫欲作佛否”一样画蛇添足，显得未领会透彻。道一创造的许多接机运用方法，很快在禅宗门徒中间广为流传，衍生出越来越繁多的意味，圆相符号在道一门下那里所运用的范围、意义比道一要广泛，复杂多了。

在“平常心是道”的总的纲领下，道一修行实践活动集中体现在两个层次：一是对于求佛求祖的怀疑与否定，因为既然自性具足，那么不求佛祖便是理所当然的了：

西堂、百丈、南泉侍祖玩月次，祖曰：“正凭么时如何？”西堂云：“正好供养。”百丈云：“正好修行。”南泉拂袖便去。祖云：“经入藏，禅归海，惟有南泉独超物外。”不看经，不坐禅，拂袖便一去，掉头不顾，可谓潇洒之极，这总是成熟的禅宗风格，难怪道一如此欣赏了！

这第二个层次，既然不求佛祖，性在自然，“一切施为尽是法性，”“触类是道，任心为修，”那么，一切活动便都是合理的，就当肯定的了，包括冒犯传统的清规戒律，冒犯祖师尊长，都无可指摘。洪州廉使问曰：“吃酒肉即是？不吃即是？”祖回：“若吃是中丞禄，不吃是中丞福。”邓隐峰一日推土车次，祖展脚在路上坐。峰云：“请师收足。”祖云：“已展不收。”峰云：“已进不退，”乃推车碾过。祖脚损，归法堂，妨斧子云：“适来碾老僧脚底，出来！”峰便出于祖前引颈，祖乃置斧。

所有道一特色的接机，不但直接作用于他的弟子和其它宗派（除牛头宗外，道一又曾以“石头路滑”的机锋开示前往石头希迁门下参学的邓隐峰），而且，几乎他的每一种接机故事，均可在其弟子以至后期禅宗那里找到大量的翻版，他的众多弟子离开洪州这个盛极一时的“选佛道场”之后，各为一方宗主，遍布全国各地，接机广为运用，不断在形式上翻新，学者竞相运用接机开示信徒、辩论诘难，以为炫耀学识身份之资，以至到后期随着时间推移，所谓“接机”在思想内容上无所创新，多在形式上玩弄花样，逐渐流于空洞无聊、神秘主义一途。然而，无数条“接机”，无数次巧妙的、精美的答辩，无数次直指性灵警醒人心的当头棒喝、劈头踢打，无数个意味深长的符号、动作，无数次各宗各派之间的往返诘难，却无可置辩地汇聚成为一个时代的强大机锋，创新最多、打、画、地、竖拂、喝、踏这些常用接机方式都始自他的发明，而他刚峻冷列的机锋风格，又最富有力量，自佛教东来，从来没有这么多普通僧众超载文字乃至语言的一切樊篱，企望心灵的直接对话，自由地参究心性的奥秘，在“平常心是道”的旗帜下，形成个性解放的大趋势。

道一在世最后几年，其思想行为已显示出接近后期禅宗“呵佛骂祖”的迹象来：丹霞天然禅师再能祖，未参礼，便入僧堂内，骑圣像颈而坐。时大众惊愕，遽报祖，祖躬入堂，视之，曰：“我子天然。”后期禅宗呵佛骂祖的急先锋丹霞天然，即由此得名“天

然，”马祖称他为“我子”，心灵是何等的契合！

最后必须交代道一思想产生的历史背景问题，由于他以及洪州宗僻处一隅的特点，这方面的历史资料完全阙如，本文不可能对此详加论列，然而，有一最基本的线索我们是完全可以把握的，此即“官禅”与“民禅”的矛盾，对于道一思想的产生发展有重要意义。禅宗最初完全来自民间，仔细考较其真正起始，甚至与北魏流民乃至隋末流民问题大有关系，隋唐两代早期的几个皇帝都曾积极招集动乱中逃亡外流的民众，其中包括禅僧，到武周时代，禅宗首领“埋形河埃”的时代结束，五祖弘忍已在今湖北山区一带露头，禅宗与王室往来愈密，逐渐分化出受到统治阶级扶持的派系，如神秀和后来的神会，他们依靠政治势力积极发展壮大，这是所谓“官禅”，道一则是“民禅”的代表人物，他的思想产生，与官方意志有一定的对抗性，倡“非心非佛”，“平常心是道”，他的思想又主要影响最普通的下层人民群众，信徒大都来自于像石巩、慧藏这样的劳动阶层，他对于当时南北禅宗争夺正统这样的激烈事件十分冷淡。从他的思想发展来看，由于远离社会政治中心，思想较自由，不易受到人为的外在干涉，比较符合佛教思想自身相对独立发展的内在规律，因而最终形成一个逻辑严密的思想体系。又因为他毕生接近民间最下层的民众，接近社会实际生活，因而他的思想又具备简捷明了、通俗易懂的鲜明特点。虽然他毕生与地方官吏不乏往来，但看不出这对他的思想感有何明显影响。他创立的僧团——洪州宗，完全继承了他的“民禅”特点，到百丈怀海那里，“一日不作一日不食”、劳动自养成为制度，更成为与“官禅”截然相对的“农禅”了！

三、石头希迁

（一）石头生平

石头希迁（700—709），俗姓陈，端州高要（今广东省高要县）人。其生平，可从以下几个时期申述之：

1、少年时代。这位后来惯于静坐沉思的一代哲人，当其年少之时却是性格刚强好动，重然诺，特自信，敢做敢为。史载：其乡邑有畏鬼神，多淫祀之风，杀牛祭酒以祀神灵，每当此时，陈氏少年即挺身而出，毁祠夺牛。一年之中，这种情况屡次发生，乡老不能禁之。由坚决反对本土固有的原始自然神灵崇拜开始，而后踏上毕生追求佛陀智慧、长于精巧思维的道路，这实际上是在两种不同的文化之间进行选择的结果，从一个侧面可以具体而微地昭示后人以八世纪的南中国社会所发生的某种文化迁移之轨迹，故堪可注意。当然，天时地利均不可或缺，陈氏少年故乡地近新州和曹溪，而时值六祖惠能在此安渡其辉煌的晚年：他思想成熟、皇帝问法、举世风从。值此因缘际会，陈氏少年投身惠能门下，得度为沙弥。可惜不久六祖告别人世。史载六祖入灭前夕，有一小沙弥忧伤地近前问讯：“和尚百年后，当依附何人？”六祖微微一笑，答以三个最简洁的字：“寻思去！”此即希迁，时年十四，少年时代至此便落下了帷幕。在失去了指引灵魂的导师后，他一度经历了痛苦地徬徨求索时期：或“上下罗浮，往来三峡。”或“每于静处端坐，寂若忘生，”可想见其精神渴求之迫切。

2、青年和中年时代，在经历以上一个短暂的时期后，石头因得长老指点，言下醒悟，遂前往吉州庐陵（今江西吉安）青原山静居寺，真的寻找到了“思”即他的师兄行思。青原行思作为六祖门下年长弟子，本是石头大师兄而已，至此便义不容辞地担起了师父的责任。石头受六祖熏陶而来，兼之极具慧根，故与行思见面后，问答之间，机辨敏捷，直下承当，以至于行思不禁欣然称道：“众角虽多，一麟足矣。”后遣石头持书往参南岳怀让，使之又经

受了一番锤炼，圆满而归。因此，希迁少年时代受六祖薰陶后，青年乃至中年又得到了以上两位“大师兄”的及时促进，可以说占尽天时地利，后来他便得行思付法，终成师徒之名。

3、晚年时期。八世纪的南岳衡山是一个巨大的历史文化之迹；在整整一个世纪之间，这座僻处潇湘蛮荒之地的灵山，对于那些即将在中国禅宗史上开宗立派的禅僧巨匠们，几乎具有一种不可思议的强烈魅力，使他们一代接一代地竞相奔赴这座南国灵山，在镌刻于其上的那一连串流光溢彩的著名名字中间，石头希迁当属最为璀璨夺目的人物之一。天宝初年，他辞别青原行思，来到南岳，在南寺前的巨石上结庵而居。自此，亦即公元八世纪四十年代，迄于九十年代初，近五十年间，他都活动于南岳及其邻近地区，直至茶毗于斯。门下弟子有惟俨、大颠、慧朗、道悟等。

史称湖南石头、江西马祖为“并世二大士”，那主要是就其身后影响而言。至于生前，则显然与一生“踏杀天下人”、开辟“选佛场”的马祖不同，石头过的是另一种回异于此的沉思默想的哲人生活。这从他的遗著中可以清楚地体现出来。其遗著有两种：一名《参同契》，一名《草庵歌》，均十分简洁，然而风格各异。前者深奥玄难，是智慧结晶（下文另析），而后者则形象生动，轻松明快，以近乎纯然的文学笔调描绘了这位大智者后半生将近半个世纪的草庵生活；他悟后任运，一切怡然自得：“吾结草庐无宝贝，饭了从容图睡快。成时初见茅草新，破后还将茅草盖。”他是何等的孤高自信：“世人住处我不住，世人爱处我不处……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。”他对于眼前的智者生活心怀无限的欣喜：“青松下，明窗内，玉殿朱楼未为对。”对于逝去多年的师长，他一往情深：“遇祖师，亲训诲，结草为庵莫生退。”大智者具有真正潇洒胸襟：“百年抛却任纵横，摆手便行且无罪，”留存后人有无限的从容，有不尽的深长回味：“欲识庵中不死人，岂离而今遮皮袋。”

（二）石头的思想与修行

1、石头思想的三个递进层次

石头思想理论的特色表现为处于曹溪、牛头、华严乃至传统佛学与道家道教多种不同文化系统的边际地带，以曹溪宗旨为核心和基础，而对其它诸种系统加以利用吸收、调和融会，最终提出独树一帜的“回互”理论，开辟了一条具有一定自觉性的禅文化整合之路。这种融会、整合决非大杂烩，而是经过漫长的哲学沉思生涯的精心铸炼，按照一定的内在逻辑，次延展开，具有比较鲜明的递进转接的层次性。

（1）直承曹溪宗旨，以“明心见性”为思想基础。石头立宗的宣言是：

吾之法门，先佛传受，不论禅定精进，惟达佛之知见。即心即佛，心佛众生，菩提烦恼，名异体一。汝等当知，自己心灵，体离断常，性非垢净，湛然圆满，凡圣齐同，应用无方，离心意识，三界六道，惟自心现；水月镜像，岂有生灭，汝能知之，无所不备。

六祖慧能直指人心，见性成佛，为中国禅宗开辟了一片空前广阔的新天新地，而石头独拈出这一种大革新赖以发端的理论渊源——慧能心性理论作为自己的思想基础，实是意味深长之笔。慧能深受涅槃佛性论与般若性空观影响，认为自心与本性体不二，迷起一切烦恼，烦恼亦不离此心，故“何不从于自心，顿现真如本性？”（《坛经》语），他强调自心，主张任运自然，不应该对万法有所执着，而应于当下现实人心之中顿现真如本性。石头上根智慧，很早便领会得此旨，这一点在初次谒见青原行思时即表现出来：师（行思）问曰：“子何方而来？”迁曰：“曹溪。”师曰：“将得什么来？”迁答：“未到曹溪亦不失。”师曰：“凭么用去曹溪作什么？”迁答：“若不到曹溪，怎知不失。”如此真谓能“知自己心灵”，这是石头平生思想历程的最根本起点，是其全部思想的基础存在。事实上，他毕生亦以此旨指引学人，形成特色，如马祖点拨招提慧朗，使慧朗终于得见石头心地的故事：

慧朗……往虔州龚公山谒大寂（马祖）。大寂问曰：“汝来何求？”师曰：“求佛知见。”曰：“佛无知见，知见乃魔界。汝从南岳来，似未见石头曹溪心要尔，汝应却归。”师承命回

岳造于石头，问：“如何是佛？”石头曰：“汝无佛性。”曰：“蠢动含灵又作么生？”石头曰：“蠢动含灵却有佛性，”曰：“慧朗为什么却无？”石头曰：“为汝不肯承当。”师于言下信入。

所谓不肯承当者，即未能明心，未能知自心，故未能自信尔。相比之下，潮州大颠对于石头思想的领悟力似在慧朗之上。他初参石头，便被劈头问道：“那个是汝心？”他答：“言语者是，”乃被石头喝出。经旬日，他又去问：“前者既不是，除此外何者是心？”石头喝出。经旬日，他又去问：“前者既不是，除此外何者是心？”石头答：“除却扬眉动目，将心来。”大颠说：“无心可将来？”石头就势提示道：“元来有心，何言无心？无心尽同谤。”颠于言下大悟。这种心性论，正是对慧能心性论的直接继承。

(2)、调和融会其它诸家思想。慧能以下，所谓南岳、青原二系之分别，实则是以马祖和石头明确奠定其思想理论为分水岭的。吕澄先生以“触目是道”和“即事而真”来概括此二者之区别，认为一重主观，着眼体用，一重客观，着眼未来，这一概括无疑是一种精当的宏观把握，同时也还可以进一步明确两个界定：第一，两家同为“心宗”，以明心见性为第一要义，这一共同的特色是主要的、根本的、以上所谓“分水岭”不是思想理论的根本差异，而毋宁说是侧重点不同，方法有共，区别是相对的。第二，尤其重要的是，这种区别和对立是经历了长达几个世纪的思想运动之事纔逐渐得以明确的。

具体来说，这种差异，最初即是由石头和马祖分别肇始的，前文曾分析马祖继六祖以后自觉地进行了一套“心”的宗教的建构，其方法是单刀直入，少有旁顾，毕生注重参究“自心”，最终发挥出一个“即心即佛——非心非佛——平常心是道”这样一个漂亮的富于实践色彩的哲学体系来，石头走的又是另一条道路，从明心见性这一共同起点出发，他注意旁兼杂取，广泛吸收利用来自各个不同文化系统的思想理论，以充实和丰富自己对于禅的形而上的哲学思考。撮其要者，有如下几端。

一、亲近牛头禅。宗密在《禅源诸诠集都序》中说“泯绝无寄宗”时即以石头、牛头并举，认为二者：“说凡圣等法，皆如梦幻，都无所有，本来空寂，非今始无……凡有所作，皆是迷妄。如此了达本来无事，心无所寄，方免颠倒，始名解脱……”这是宗密大概而言，未曾对二者主要是石头系真正宗旨加以深究，但是他觉察到般若性空之学对二者的共同影响，这是不错的。石头之世，牛头禅亦值活跃期，门下颇通往来，牛头禅佛学思想中十分浓厚的玄学化因子和般若学功底，无疑对石头有相当影响，这正是石头与曹溪下神会及马祖诸宗所不同的特点之一。牛头禅大倡“无情有性”、“无情成佛”，被大珠慧海斥为“如此之言，宁堪齿录！”神会也明确予以否定，独石头对此意有所得，借闲悟慧朗之机申明“蠢动含灵却有佛性”，这无疑是在其宗门的发展道路上留下了超出曹溪、善于吸收利用它宗思想的方便之门，他的三传弟子洞山良价直接拈起“无情说法”的公案而得以悟入。

二、再往上溯源可至僧肇等人的传统佛学，据《祖堂集》载，石头因读《肇论》，至“会万物以成已者，其惟圣人乎？”之句，受到启发，感叹道：“圣人无己，靡所不已。法身无相，谁云自他？圆鉴虚照于其间，万象体玄而自观。境智真一，孰为去来？”乃有《参同契》之作。《肇论》中所载《涅槃无名论》，是否确为僧肇作近人有异议，但石头注意从中国传统佛学思想之中吸取营养，这又是曹溪后人之中所独树一帜的。

三，融入法华思想。其毕生结晶“回互不回互”之说，可以说直受华严宗十玄缘起以及六相圆融思想的启迪。华严宗的实际创立者法藏，当七、八世纪之交，以宏富的著译事业与备受帝后推崇的地位而名满天下，稍晚出的石头对其思想勤加研习，心有所得，自是意料中事。

四，以上诸点表明，石头与慧能及马祖等一个显著的不同之处是，他无疑注意了广泛的阅读、接受前贤今人的思想资料，本来悟性极高，眼界胸襟也十分开阔，虽然僻处南方一个，但对于江东和中原流行的牛头、华严诸家，对于佛教前贤著述甚至外典之学（道家和道教）都颇有研究，而长期如此研究的结果，自然涵泳出别一种“学者型”的气质，这在当时禅界是别开生面的。

在此，除了上述各点之外，他是否还接受和利用了更多的思想资料？比如其注意知见之处，与荷泽神会之重知解就似有某种呼应。那么与北宗神秀一系呢？对此石头本人并无可靠的证明资料，然而在他所倡导的“回互”理论发展道路上，以曹洞宗“默照禅”为极致，却一再令人感受到其与神秀禅“息妄修心”、“北境观心，息灭妄念”，在理论气质乃至实践方式上的某种相通和呼应契合之处，这种由石头肇其端的色连、呼应传统佛教的内在理论线索，实际上在后期禅宗如火如荼、洪水泛滥般的文化氛围之中，始终起着一种内在约束、整合和自我规范的可贵作用。由此往下一路，石头子孙们与唐代特别是宋代儒学复兴运动的某种亲切的理论互补（曹洞宗甚至以君臣、忠孝、主辅等等纯属封建儒教伦理概念充满其体系，与石头用道家、玄学词汇做《参同契》有异曲同工之妙）。这种超越佛教之外与中国传统文化勾连、呼应，是在更宏观更宽阔的高层次上禅宗与中国传统文化整体所进行的内在自觉整合。石头对此具有开创之功；曹洞穷究偏正回互、法眼之重理事圆融、云门宗风之玄奥孤高——实际上都是石头理论和气质的不断演绎和铺展，即总的思想上都是不但自信，而且亦注重在不同系统的思想理论之间调和融会整合，始终涵养一种善于吸收利用、长于理论整合而稍拙实践和宣传的整体气质，这与马祖一系的发展相映成趣、相得益彰。

（3）、“回互”理论是石头思想的特色所在。在直承曹溪心要的思想基础上，经过融会诸家调和经营，石头终于达到了其思想制高点——“回互”理论。这一理论集中反映在《参同契》之中。

所谓“回互”，与“不回互”相待而言。在前者谓事物间相互融会涉入，无所分别，后者则指一切事物各有分位，各住自性，不相杂乱。这一理论的核心是要让修禅者深刻领会万事万物之间互不相犯又相入相涉、理事圆融不二的关系，以此旨于日用行世上发挥证验。石头在《参同契》中紧紧把握此一宗旨：“门门一切境，回互不回互。回而更相涉，不尔依位住，”以此旨着眼，强调“人根有利钝，道无南北祖”和“承言须会宗，勿自立规矩。”这似可理解为具体针对当世南宗之争，还可以理解为石头对于以马祖系为代表的禅宗“过激派”的某种忧虑；他本人当然是禅宗这场局部思想解放运动中的积极参与者，但对于“自立规矩”、向超越佛祖乃至呵佛骂祖的方向急剧发展这一潮流（洪州宗此种声势喧天），对于当时正在普遍发展起来的完全不看经、不坐禅、严重忽视文化传承和整合机制的炽热倾向，这位时代的主要精神导师之一，感到深为不安。所以，就这一意义而言，与其说“回互”理论仅仅只是一种理论，不如说同时更是一位大智者向那个充满骚动不安、急欲冲决樊篱网罗的大时代所发出的信号与警告：世界是“回互”的，思想与文化同样是“回互”的——它向人们提示着一种重视不同系统、不同层面的文化的相互内在联系亦即文化传承和整合、注意内在的自我规范和约束的文化方向。这在那样一个山雨欲来风满楼的时代，肯定是一个不太和谐的声音，因而几乎沉响绝，所谓“至如石头、药山，其名寝顿是也，然而历史终究不可能不予以正视之，洞山一出，石头精神便又水生风起，流芳百世，影响至于千载。

话说回来，“回互”理论毕竟首先是一种思想产物，《参同契》主要还是以教导学人的口吻宣说此旨——“触目不会道，运足焉知路。进步非近远，迷隔山河固，”这是从反面警戒学人。为了使学人会得“回互”深意，石头在此文中运用了子母、根叶、本末、尊卑、明暗、明与处等比喻，反复说明理事之关系，互相倚待往来如化，如“明暗各相对，比如前后步”——正是马祖所谓“石头路滑”之禅风的思想渊源所在。前文已指出，石头这一思想直接得之于华严缘起思想启迪，这是就其内容而言，实际上，在形式上，其与道家、玄学的融通色彩还要突出得多，篇名直接取之于道教奉为“丹经王”的《周易参同契》，通篇不说佛，不说话，甚至也不说禅，而只说道说玄，劈头便称“竺土大仙心”，结语以“谨自参玄人，”全然似道家风貌，印顺法师以为直截了当地“把禅学看作玄学，称参禅为‘参玄’，似乎石头是第一人，”

作为石头思想历程的全部结晶，这一“回互”理论在形式和内容上都直接取材于别家，故平心而论，其本身理论创新的程度有限，新意无多，然而意义殊为重大，这就是以上所指出

的提示着重视文化的传承与整合这一重要方向，正是沿着这一道路，纔有了曹洞宗在历史与逻辑一致的高层面上对“回互”理论尽兴尽意的发挥。显然，在石头这里，这一理论仅初具规模，结构还是很简单粗略，到了洞山良价以后，纔转趋精致，杂取诸家，尤其是儒道，精巧构架，费尽心思，发挥到无所不用其极，从客观而言，这也正是禅宗所必经的文化整合之路，是石头毕生苦心孤诣所得到的最为圆满的合乎逻辑的结果。

2、石头的修行实践特色

石头的修行禅行实践与其思想理论是密切一致的，前者深受后者的规范和制约，从总体上说显示一种“学者禅”、“文化禅”的面貌，态度温和雅致，思辨色彩突出，融和会通诸家的痕迹宛然，关于后一点，可特别拈出如下一段机缘予以分析：

问：如何是禅？师（石头）曰：碌砖。又问：“如何是道？”师曰：“木头。”

这里似有两点堪可注意，即在石头接引学入时，禅与道是完全同样看待的，并且指示道无所不在，学人要从自家身心去体会，更要“触事而真”，也即“触目会道”，此其一。印顺法师对此分析说：“这一接引悟入的态度，是僧肇的、牛头的，不是曹溪的”，这应属确当之论。但是，第二点也应予以考虑，即如前文指出，此种融会别家的作风在石头这里属于第二层次，其根基仍有于直于曹溪心要，要求直指人心，明心见性。对此，石头在初谒青原行思以及后来他开示诸弟子时是均奉为人门第一要义的。融会运用别家之法。与此并无矛盾，只不过是用以帮助学人来更好地领会曹溪宗旨而已。因为处于曹溪南宗由慧能创立、向五家七宗继续发展这样一个斩折时期，更因为调和融通的哲学气质内在影响，对于戒定慧三学，对于看经说法坐禅，石头总体上来说都是采取者式的豁达态度。所谓“不论禅定精进，惟达佛之知见，”不是全然否定说不要禅定精进，而是强调“达佛之知见”为要，这样一来，就需要视学人根器之利钝来决定是否运用说法说戒、看经坐禅了——一般说来，石头对此是不大予以明确反对的。这正是石头在修持问题上与其传人甚至同辈的马祖一个区别。一个著名例子就是关于丹霞与石头、马祖三人之间所发生的故事：

忽一日，石头告众曰：“来日铲殿前草，”至来日，大众诸童行各备锹镢铲草。独师（丹霞）以盆盛水净头，于和尚前胡跪……石头见而笑之，便与剃发。又为说戒法，师乃掩耳而出，便往江西再谒马祖……马师曰：“石头路滑，还蹉倒汝么？”师曰：“若蹉倒，即不来。”

看来，在八世纪中叶南中国僧界充满了对某种思想解放、精神自由的渴求与骚动的那样一个时代，石头与其同时代人相比较，在实践上似乎显现出一定程度的“滞后”，以至于丹霞马祖相视一笑，为未曾“蹉倒”于石头而颇为得意。这应属历史斩折关头一种常见的现象——理论上的完满、超前与实践中的某种滞后保守，往往是学者型的历史人物矛盾之个性特点。当然，石头学者气质之下生发的内在思想魅力，无疑具有掩饰不住的光芒风采。同样属于那个感受到时代强烈召唤因而躁动不安的世纪之人，药山惟俨也曾拍案而起：“大丈夫当离法自净，岂能屑屑事细行于布巾耶！”结果他选择了石头为师，即谒之而“密领玄旨”，此系明证，说明石头在思想正是站在那个时代的前列的。即如丹霞天然，这位个性鲜明呼之欲出、一生行迹如妙语连珠，精彩纷呈，占据着僧传之中精彩华章的杰出禅师，晚年在其“林泉终老之所，”上堂为大众说法，回顾平生经历之时，独举出石头希迁来，款款而谈：“吾往日见石头和尚，亦只教切须自保护……”丹霞一生标新的立异，最终却由绚烂之极复归平淡，删繁就简，于平生所学所遇之中独独怀念石头——哲人精神的内在魅力竟辉煌不朽若是！

“石头路滑”，是马祖对于石头禅风的精当概括，路滑者，喻“回互”理论所描绘的世界往来转化，圆融无住，喻导此思想入禅观，使禅法运用妙处，圆转无碍，如环无端，令学人得悟之时，见一切差别对待处皆现即事而真、平等一如的境界。石头亦有自喻，谓“遮里针刺不入”，药山惟俨更应声曰：“遮里如石上栽花，”则惟俨更近马祖所谓“石头路滑”的感觉，药山惟俨可谓石头诸弟子中与石头最亲近和最忠实地传扬其家风者，兹引其机缘数则以见石头要旨：

(1) 一日师(惟俨)坐次, 石头睹之问曰: “汝在这里坐么?” 曰: “一切不为。” 石头问曰: “凭应即闲坐也,” 曰: “若闲坐即为也。” 石头曰: “汝道不为, 且不为个什么?” 曰: “千圣亦不识。”

此则深得石头之心, 石头特为作偈赞之。

(2) 一日院主请师(惟俨)上堂, 大众纚集, 师良久便归方丈闭门, 院主逐后曰: “和尚许某甲上堂, 为什么却归方丈?” 师曰: “院主, 经有经师, 论有论师, 律有律师, 又争怪得老僧。”

(3) 师坐次, 有僧问: “兀兀地思量什么?” 师曰: “思量个不思量底。” 曰: “不思量底如何思量?” 师曰: “非思量。”

(4) 师看经, 有僧问: “和尚寻常不许人看经, 为什么却自看?” 师曰: “我只图遮眼,” 曰: “某甲学和尚还得也无?” 师曰: “若是汝, 牛皮也须看透。”

(5) (李)翱又问: “如何是戒定慧?” 师曰: “贫道遮里无此闲空具。”

由此看来, 石头禅法在其后来的发展中, 仍与看经尤其是坐禅有一定的关系。在这里, 尚未得悟者是没有资格看经坐禅的(故谓“无此闲家具”, “牛皮也须看透”), 悟后任运者, 则尽可以看经、坐禅、“思量”, 这正缘于石头所开创的富于形而上思考哲学气质的学者禅之本色一路。

石头学者气质体现在接引学人的风格上, 平实稳健, 灵活细腻, 为世所称道。例如, 在潮州大颠悟后, 石头继续向上引导之:

……师(大颠)言下大悟。异日侍立次, 石头问曰: “汝是参禅僧, 是州县白蹋僧?” 师曰: “是参禅僧”, 石头曰: “何者是禅?” 师曰: “扬眉动目外”, 石头曰: “除却扬眉动目外, 将尔本来面目呈看。” 师曰: “请和尚除扬眉动目外鉴某甲”, 石头曰: “我除竟。” 师曰: “将呈和尚了也!” 石头曰: “汝既将呈, 我心如何?” 师曰: “不异和尚,” 石头曰: “不关汝事,” 师曰: “本无物,” 石头曰: “真物不可得, 汝心见量意旨如此也, 大须护持。”

大颠后来在潮州就“大须护持”之意深入探究, 终于得以透彻。同为师徒授受参究, 石头显然不似马祖风格, 而毋宁说是近似于儒家传统: 正襟危坐、循循善诱、反复叮嘱、从容平实、亲切绵密, 在他那里见不到言语以外的动作手段, 这一教学风格与其思想理论是完全一致的, 对石头一系后来的发展影响至深。

3、石头与马祖的一种文化比较

历来学界治禅宗史重考证诠释, 爬抉梳理, 这无疑是最必要最根本的方法。此种考证信美精当者, 读之令人不忍释卷。然则除此之外是否可以考虑为那些别具现代意趣的审美观照和文化解读方法给予一席之地? 一部中国禅宗史, 本身即是一座无比丰富的文化宝藏, 如何在它与现代读者之间架构起一道最有效的心灵桥梁(不限于信仰意义的)? 似值得认真考虑。在此仅就石头与马祖现象, 略陈数言。

第一, 关于禅宗历史发展中的文化选择。禅宗本身就是中国文化在与外来文化的矛盾与融会之中逐渐抉择变易的结果。

当以慧能革新为标志的文化突变发生, 宣告这一新的文化模式终于确立之后, 这一文化选择机制很快即由宏观的表象层面转入中观、微观和核心等深层之中发生作用——在前述马祖一节中曾以“星垂平野阔, 月涌大江流”形容当时的局面。当此之际, 石头与马祖并世而出, 实际上是为禅宗的发展在中观、微观的层面上提供了两种模式。简略来说, “马祖模式”乃是从充分举扬“人心”主观作用入手, 以纯乎实践的方式将慧能革新开创的道场“局部的思想解放运动”推向极致, 其“非心非佛”、“平常心是道”直接点燃了后期禅宗超佛超祖、呵佛骂祖的狂放恣肆的激情: “石头模式”则从“回互”思想着眼, 强调“客观”, 以学者化的思想家的角色, 在这场思想运动中扮演着某种“保守”的角色, 实际上是引入了一种自觉进行文化整合、融会和思想深层次的自我约束机制。事实上, 在马祖与石头身后, 禅宗历史发展所进行的文

化抉择表明，“马祖模式”一直成为禅宗主流之中的主流，备受青睐，而“石头模式”虽然一直在发生作用，但相对黯然失色，是主流中的非主流。透过诸多中间环节的历史迷雾，这一差异最终发展到“看话禅”与“默暗禅”在文化气质上显著的强弱这分，发展到“临天下，曹一角”这种势力范围的悬殊，乃至曹洞宗派最后跨海东去，在异国文化之中存身立足，重图发展。作者以为，这中间包含了关于中国人和中国宗教精神之特征的一系列的问题，发人深思。

第二，关于禅宗之中的文化层面问题。简略说来有上层文化与下层文化之别。同属禅宗，前者注重经典文化的移译、著述与阅读，社会地位显赫，是所谓“官禅”代表人物，后者则接近中国社会占大多数的文化程度低下民众，理论上注重简捷明了、通俗易懂，实践色彩浓厚，可操作性很强，是“民禅”代表人物（其渊源可直溯南北朝时期）。就公元八世纪的禅宗而言，牛头禅是前者典型，而曹溪南宗是后者的当然代表。但在各自内部，在微观的层次上，又有层次之分。在曹溪南宗之中，“马祖模式”属于下层文化中的基层，思想的可操作性空前特出，故极合于中国宗教信仰文化的口味，在当世即火爆到“踏杀天下人”，开辟“选佛场”；而“石头模式”则属于下层文化中的上层，理论上融会兼通，明显地拙于实践，可操作性较差，流传有限，险些弄个“二世而亡”。所以，即从可操作化角色来看，处于不同文化层面和同一层面不同层次的地位，禅宗各家也各有不同的命运演化。限于篇幅，在此难以展开叙述。

以上两点结合起来，可观石头与马祖在中国禅宗乃至中国宗教文化史上的各自作用，这种历史作用的不同，可以概括为：如果没有六祖慧能，可能就不成其为中国禅宗，在慧能以下，没有马祖，禅宗就会燃烧成为灰烬，什么也不剩下。双璧辉映。一张一地，一卷一舒，遂有尔后千秋万代完整和谐的禅史旋律奏出。