



慧可与中国特色禅宗思想的形构

创于1897

商務印書館

The Commercial Press

宋 荻

摘 要：达摩所创的禅法，尤重“内自觉证”的“自觉”，体现印度禅“重行”的理论品格。二祖慧可对达摩禅的义理进行了两大重要的改造：一是重新解读“自觉”，使禅思想从“重行”向“重悟（轻行）”发生转向；二是借重玄学的“言”“意”之辨，表达出“不重文字”的宗趣。慧可的理论改造使禅思想转向中国特色的方向发展，并初步形构出中国禅宗“见性成佛”、“直指人心”、“不立文字”的基本宗风。

关键词：慧可 达摩禅 自觉 “教”“宗”关系 中国特色禅宗思想

禅史上，达摩依四卷《楞伽》创立禅法，传于慧可，其后经过几代传承，到六祖慧能演为禅宗，对中国佛教乃至中国文化发生极深远的影响。在达摩禅向中国禅的思想转变过程中，慧可的理论改造是不可忽略的重要一环，因此，要深入研究中国特色禅宗思想，有必要对慧可的思想进行更加全面、更加深入的解读。

梳理禅宗的思想源流，可以发现，达摩依四卷《楞伽》所创禅法，主要受印度传统瑜伽修持理论的影响，体现出“重行”的禅风。慧可依义中华本土传统文化，对达摩所传禅法进行了重新解读，初步开出中国禅宗“重悟轻修”“见性成佛”“直指人心”“不立文字”的基本宗风。



创于1897

商務印書館

The Commercial Press



一、“二入四行”：达摩禅的印度性格

近代以来的禅学研究，对达摩禅的理论性质提出了不同的说法。西方学者努力从印度学的传统中挖掘达摩禅的“非佛教性格”。艾金斯于1890年提出，达摩传来中国的禅，是耆那一系的思想。韦格在1927年出版的《中国宗教信仰和哲学观念的历史》中认为，达摩所传是印度吠檀多主义的一流，这一看法，又获得多尔、博纳等人的认同。^①中国现代禅学研究，也对达摩思想的性质进行质疑。汤用彤1939年给胡适的信中说：“达摩四行非大小乘各种禅观之说，语气似婆罗门外道，又似《奥义书》中所说。达摩学说果源于印度何派，甚难断言也。”^②

但是达摩禅的思想性质究竟如何，还需要结合他的相关文本来考察。

目前学界公认为可以代表达摩禅思想的文献，是“二入四行”。达摩的“二入四行”，最早因道宣（596—667）《续高僧传》的引录而保留下来，相传这就是达摩教海道育、慧可的“真法”。在净觉《楞伽师资记》（712—716年）所引录的文本中，添加了标题《略辨大乘入道四行》，并注明此论为昙林所记集。《师资记》所引的本子，有增补改写的地方，杂糅了后出的禅思想内容，已不能完全反映达摩禅的原初风貌，所以这里引用道宣《续僧传》所引文本，全文如下：

如是安心，谓壁观也；如是发行，谓四法也；如是顺物，教护讥嫌；如是方便，教令不著。

然则入道多途，要唯二种，谓理、行也。

藉教悟宗，深信含生同一真性，客尘障故，令舍伪归真；凝

① 艾金斯、韦格等的观点，参龚隽：《禅史钩沉》，北京：生活·读书·新知三联书店，2006年，第52页。

② 汤用彤：《与胡适论禅宗史书》，《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年，第35页。

住壁观，无自无他，凡圣等一，坚住不移，不随他教，与道冥符，寂然无为，名理入也。

行入四行，万行同摄：

初报怨行者，修道苦至，当念往劫，舍本逐末，多起爱憎，今虽无犯，是我宿作，甘心受之，都无怨对。经云：逢苦不忧，识达故也。此心生时，与道无违，体怨进道故也。

二随缘行者，众生无我，苦乐随缘，纵得荣誉等事，宿因所构，今方得之，缘尽还无，何喜之有？得失随缘，心无增减，违顺风静，冥顺于法也。

三名无所求行。世人长迷，处处贪著，名之为求。道士悟真，理与俗反，安心无为，形随运转。三界皆苦，谁而得安？经曰：有求皆苦，无求乃乐也。

四名称法行，即性净之理也。

相传达摩禅的创立，与四卷《楞伽》关联甚密。这在从道宣《续高僧传》到后世的禅宗史书——八世纪早期的《楞伽师资记》、《传法宝记》，后来的《历代法宝记》、《宝林传》以及宋以后的各类灯史，都是承袭相说的。从上引“二入四行”看，达摩禅确实是以四卷《楞伽》为宗旨的禅法理论。

达摩思想中“深信含生同一真性，客尘障故”的心性论，通于《楞伽》“虽自性净，客尘所覆故犹见不净”^①的如来藏真心外染说，已是学界共识，在此不再赘论。除开这点以外，《楞伽经》宗旨与达摩“二入四行”的宗趣之间，也存在深密的学理关联，体现出确切的宗趣一致性。

《楞伽》经并不专讲禅修，但是该经对于“自觉圣智”之“如来禅”的说法，对禅法的组织很有启发。《楞伽》所说的“如来禅”，“入

^① [唐]道宣撰，郭绍林点校：《续高僧传》，卷十六《达摩传》，北京：中华书局，2014年，第565—566页。

如来地，得自觉圣智相三种乐住，成办众生不思議事”^①，以离一切妄想分别，自觉现证如来境界为究竟。其中“自觉”，是“内触之证”，是“现证”。“如来禅”的所谓“自觉圣智”，旨在指引众生在个体化的内在经验中还原佛如来的先验直观的胜义现量，亲证如来的“自觉”境界。

两相对照，可以看出，达摩的“二入四行”在本质上是依《楞伽》“自觉圣智”宗旨所创的“如来藏”。

首先，达摩的“理入”是对《楞伽》“自觉圣智相”的诠释和呼应。《楞伽》卷二开示的“自觉圣智相”：“前圣所知转相传授，妄想无性，菩萨摩訶萨独一静处，自觉观察，不由于他，离见妄想，上上升进，入如来地，谓自觉圣智相。”^②将“自觉圣智相”与达摩禅的“理入”相对比，可以看出达摩思想与《楞伽》宗旨的一致性。1) 禅悟立场：“藉教悟宗”所开示的“不废文字”直指“宗通”的立场，是对“前圣所知转相传授，妄想无性，……自觉观察”的概括；2) 修行方便：达摩的“壁观”，是“坐禅”的静修方便，这在《楞伽》表述为“独一静处，自觉观察”；3) 悟入境界：达摩的“无自无他，凡圣等一，不随他教，与道冥符，寂然无为”，是对“自觉圣智相”“离见妄想”“入如来地”的阐释性表述。

其次，达摩禅的“行入”是《楞伽》“自觉”现证理论在具体事行中的贯彻和运用。“如来禅”的殊胜，在“自觉”，不在禅定技术方面的改善，这在《楞伽》经中，已通过“无次第修行”的说法明确提出。达摩禅的“四行”，正好体现了这一特点：既不反映禅修技术的进阶，也不体现禅修境界的次第，而是以随顺“不著”为总方便，提出“报怨”、“随缘”、“无所求”、“称法”四种行法，“行入四行，万行同摄”，在日常行事中下功夫，触事而真，任运而赴，称法而行，将修持全面贯彻到生活事行中。

① [宋]释正受：《楞伽经集注》，卷二，上海：上海古籍出版社，2011年，第40页上。

② 同上书，卷二，第56页上。

总体来看，达摩的“二入四行”在禅法的结构安排上，以“理入”开示理的“内自觉悟”方式，提示“如来禅”修行的宗旨；又以“行入”指示在实际事行中“无间自证”的修持路数，这正是《楞伽》“自觉圣智”在禅法中的具体落实。同时，达摩的“二入四行”，从篇幅的布局看，重心在于“行入”，表现了达摩所传，是侧重于在事行中“自证”的禅行，这种“重于事行”的宗趣，也正是达摩禅对《楞伽》“自觉”宗旨的体现。

侧重于在事行中的无间自证，这是印度传统修持理论所共通的特色。泰戈尔《人生的亲证》一书，就从奥义书经典的传统中提炼出“在爱中亲证”、“在行动中亲证”、“美的亲证”、“无限的亲证”等思想主题。^①“亲证”，正是在事行中“无间”“自证”。本来，《楞伽》所开示的“自觉圣智”，在某种程度上就是大乘佛教在印度文化传统中对传统瑜伽修持亲证理论的一种吸收和回应。因此，达摩依《楞伽》所说而创立的禅法，由于“自觉圣智”与印度传统理论的“家族性”亲缘关系，而表现出所谓“非佛教的性质”，这是完全可以理解的。而汤用彤所说“达摩四行……语气似婆罗门外道，又似《奥义书》中所说”，应该也主要是指向达摩禅从《楞伽》“自觉”而来的“自（亲）证”性质。达摩禅这种重于事行的“自觉”自证，确实体现了“印度禅”的气质。

此外，史籍中所载的达摩祖师形象，也是尤精于事行的。如《续高僧传》说达摩“定学高之”，“大乘壁观，功业最高”（《达摩传》），而道副所见的达摩，也是“善明观行，循扰岩穴”的禅僧（《僧副传》）。后世禅史中，对达摩有“壁观婆罗门”之称，并传出达摩在少林寺“壁观九年”的故事。达摩的这一形象，与其“二入四行”所体现出来的禅风是吻合的。历史上，达摩来华传禅，适逢北方盛行菩提流支、慧光为代表的地论一系禅法，根据道宣《续高僧传》，达摩禅初传，“适逢合国盛弘讲授，乍闻定法，乃生讥谤”，可见达摩禅相比当时的主

^① [印度]泰戈尔：《人生的亲证》，北京：商务印书馆，2007年。

流禅，着实体现了“重行轻教”的特点。九世纪时，宗密说：“（达摩）见此方学人多未得法，唯以名教为解，事相为行，欲令知月不在指，法是我心，故但以心传心，不立文字……”^①，正是指向达摩禅在六世纪中国“重教轻行”的禅学背景中凸显出非主流的“重行”品格。

二、“本来是觉”、“自性觉悟”与“自力解脱”： 慧可对“自觉”的中国式重读

慧可对达摩禅的根本改造，在于他对《楞伽》“自觉”教义的新解读。细析起来，慧可对“自觉”的解读，主要包含“本来是觉”、“自性觉悟”和“自力解脱”三个面向。

首先是“本来是觉”。在《慧可传》所引的《答向居士颂》云，“本迷摩尼谓瓦砾，豁然自觉是真珠”，以及敦煌写卷《二入四行论》所附录的慧可书信中，还有“方寸之内，无所不有”的说法，^②共同体现了慧可“本来是觉”的思想和认识。

“本来是觉”，是慧可从中国传统文化立场对佛法的格义。大乘佛法以般若“空”性为基本，本来没有“本来有”的立场，佛法的所谓“有宗”，也只是侧重“假有”的层面来施设为说。《楞伽》宣说的“如来藏”，如卷二说：“我说如来藏，不同外道所说之我……当依无我如来之藏”，^③“无我如来之藏”，究竟处是离妄想无所有，离于一切分别之相而无有生灭的“寂”（空、清静），这是印度佛学一贯的“性寂”立场。达摩“二入四行”中，说“含生同一真性”的如来藏心，以“寂然无为”为理境，在“心性”上也是主张“性寂（空）”。中国道家的传统，说“道可道，非常道”，“道”是不可言说和不可把握的。但这并不表示“道”的“空”无所有，老子的“道法自然”，认为任

① [唐]宗密撰，邱高兴校释：《禅源诸诠集都序》，郑州：中州古籍出版社，2008年，第22页。

② 转引自马克瑞：《北宗禅与早期禅宗形成》，上海：上海古籍出版社，2015年，第116页。

③ [宋]释正受：《楞伽经集注》，卷二，第32—33页。

一个体都遵循自我的本质规定性，并如其所是地表达自我，在立场上，是肯定“物自体”之“有”的。慧可主张“本来是觉”，是说“方寸之内，无所不有”，又如他为道恒弟子所说的“眼本自正”，都以一种分别的觉悟性质来定义“自性”，从“空无所有”的“性寂”转向“真有”觉悟性质的“性觉”立场，明显体现了中国传统学说思想的影响。

其次是“自性觉悟”。根据《续高僧传》，东魏天平（534—537年）初，慧可在邺都传禅，向道恒禅师的弟子所开示的，是“眼本自正，因师故邪”的佛法。“眼本自正”中对“自觉”的理解，体现的是对觉不待他的“自性觉悟”的侧重。

“自性觉悟”，是对《楞伽》所说、达摩所传“如来藏真心说”的继承。《楞伽》以“如来藏藏识”统摄染、净二法，“如来之藏是善不善因，能遍造一切趣生……为无始虚伪恶习所熏，名为识藏”^①。《楞伽》说“如来藏藏识”，侧重“外染”的“真心”立场，如说，“此如来藏藏识……自性清净，客尘覆故犹见不净”^②。这“自性清净”的“如来藏”，既是众生“自觉圣智”的心性本体，也是众生解脱的境界。从佛教的缘起说，众生自有“如来藏”，众生解脱的净法即依此“如来藏”，因此众生要从“自性”中求“解脱”，这是“自性解脱”的意思。

再次是“自力解脱”。《楞伽师资记》引录了慧可的话：“若精诚不内发，三世中纵值恒沙诸佛，无所为。是知众生识心自度，佛不度众生”，就是侧重从“自力解脱”来说。

“自力解脱”，是慧可对《楞伽》经说的抉择。佛法开示的解脱道，一贯是他力解脱与自力解脱的融合。佛陀只是众生解脱的“善导”，他开示众生的悟入；但是，众生的究竟解脱，终究是靠自力“自修道，自断烦恼”。对于想彻底依佛神力的“懒惰婆罗门”，佛如来曾明确表示“我无自在力，能断汝狐疑”。《楞伽》以“自觉圣智”为核心，所以专意从“自力解脱”的角度，宣说“缘自得法”“自

① [宋]释正受：《楞伽经集注》，卷四，第95页上。

② 同上书，第96页上。

般涅槃”的教说。经中阐释“自觉圣智相”，就说“自觉观察，不由于他”，“他”性的遮诠中也包含“自力解脱”的一层含义。此外，经中结合“自觉圣智”的宗旨宣说“一乘”，明确提出“自力解脱”的说法。该经卷二，大慧请佛说“自觉圣智相及一乘”，又问佛“何故说三乘而不说一乘”，佛告大慧：“不自般涅槃法故，不说一切声闻缘觉一乘。以一切声闻缘觉，如来调伏，授寂静方便而得解脱，非自己力，是故不说一乘。”^①依经义，“如来调伏，授寂静方便”是外力解脱，与此相对的“自般涅槃”、“（解脱）自己力”则是自力解脱。从这里可以看出，《楞伽》对于“自觉”的阐释，确实有“自力觉悟（解脱）”的一层意义。

慧可对“自觉”的重读，还开出中国禅宗“顿悟”的法流。在慧可给向居士的回信，他说：“观身与佛不差别，何须更觅彼无余。本迷摩尼谓瓦砾，豁然自觉是真珠。”慧可的这段话中，较明确地表现了他从“自觉”到“顿悟”的理论演绎过程。他从“身佛不二”的般若平等，得出众生的“本来是觉”，再在“本来是觉”的基础上，提出“何须更觅彼无余”，无须向彼觅，不仅否定了由“彼”所指示的解脱（“无余”）方向、径路、目标的外向性，提出向自性内心求解脱的内向性；而且撤销了“彼”所指示的解脱的彼岸性，将解脱拉回到此岸的现实中，为“豁然自觉”的“顿悟”提供了可行的时空保障。

吕澂曾从他的唯识学正统立场，激烈批评慧可禅法“误解”了《楞伽》的“自觉”。他说，慧可将《楞伽》“内自觉悟”的“自觉”“训为“自性觉悟”（谓此觉不待他），且有“本来是觉”之义在焉。……虽甚觉精彩，而其结果，却为此方谬种”^②。慧可从“本来是觉”、“自性觉悟”和“自力解脱”这三个面向来解读“自觉”，确实与达摩禅“无间自证”的理解，相去很远。但是，参照《楞伽》的经说，慧可对“自

① [宋]释正受：《楞伽经集注》，卷二，第56页。

② 吕澂：《禅学述原》，《吕澂大德文汇》，北京：华夏出版社，2012年，第88—89页。

觉”的重新解读，除“本来是觉”是从中国传统学说立场对佛法的附会改造外，“自性觉悟”和“自力解脱”却并非全是“误解”，确实体现了对于教义的传承与抉择。

三、“言满天下，意非建立”：慧可对玄学思想 “言”“意”之辨的借重

慧可对达摩禅的另一个重要改造，就是他的传法尤重于“言”“意”之辨的意趣。

道宣《续高僧传》所载，慧可在达摩死后，应道俗之请出来弘传禅法，他的传法，“专附玄理”，“言满天下，意非建立，玄籍遐览，未始经心”。^①虽然以言说为方便而超离言说（“藉教悟宗”）确实是达摩禅的解脱进路，但是慧可的“专附玄理”与“言满天下，意非建立”，还是表现出对“言”“意”意趣的侧重。此外，根据《续僧传》的载，慧可“每说法竟，曰，此（《楞伽》）经四世之后，变成名相，一何可悲！”可见在慧可的传法，对于从文言的“名相”来解经的这一径路，一定是非常用心澄清和防范的。慧可的弟子那、满二禅师，“常赍四卷《楞伽》，以为心要，随说随行，不爽遗委”。慧可的再传慧满禅师，“每说法云，诸佛说心，令知心相是虚妄法，又增议论，殊乖大理。”^②对于“心相”与“心要”的着意分辨，正是重于“言”“意”之辨的。可见达摩的禅法，经过慧可的侧重发挥后，已经特重于“离文字相”的一流发展了。

言、意关系，本来就是佛教教义中重要的思想问题。佛教对言义关系，从境界的不可言说性，到以言语作为化他方便的工具性，有一套全面的阐说。如《维摩诘经》说：“无有文字语言，是真入不二法

① [唐]道宣撰，郭绍林点校：《续高僧传》，卷十六《慧可传》，第567—570页。

② 同上书，第567—569页。

门”^①，以静默无言为最高境界。大乘佛教的化他，又说“适化无方，陶诱非一”，为息病开道，对症下药而有种种经说。《楞伽》所宣说的“宗通”与“说通”两种通相，说“宗及说通者，缘自与教法，善见善分别，不随诸觉想”^②，又说“说者授童蒙，宗为修行者”，“言说别施行，真实离名字。分别应初业，修行示真实”^③，认为文言是化度的方便，修行的真实在于超离文言自证如来地，正是对于觉悟中的言、意关系的辩证阐释。

达摩的“藉教悟宗”，标举不废文言（“教”）方便而入真实（“宗”）的解悟进路，就是依《楞伽》“宗通”“说通”的经义阐发的。但是，达摩禅的重心，始终在于“行入”的落实，对于“教”与“宗”、文与意的关系，并没有偏重的发挥与阐述。在道宣抄录的“二入四行”中，最初达摩禅的“理入”也是说“不随他教，与道冥符”，“他教”，是对《楞伽》所说“不由于他”的诠释和化用。《楞伽》说自觉圣智，“不由于他”，是“悟不由他”，不由他悟的意思，重心在于摒除一切中介和间隔。“不由于他”的“他”性，是“自觉”内证所需要超离和穿透的种种外借，是佛顺应异解众生的种种方便。因此，在《楞伽》中，“他”性的方便相，是多种多样的。如卷二云：“或有佛刹瞻视显法，或有作相，或有扬眉，或有动睛，或笑或欠，或瞢咳，或念刹土，或动摇。”^④“瞻视”、“作相”、“扬眉”、“动睛”等，都是他方佛刹开引众生“自觉”的种种方便。这些方便，相对“自觉”的究竟解脱，都是外方便。而达摩禅说“不随他教”，也是旨在强调悟不由他、不由他（教而）悟、自证现量的“自觉”，因此也是并不只限于“言教”的。

道宣所记达摩禅的“不随他教”，在后出的禅籍中，改作“不随

① [后秦]僧肇等：《注维摩诘所说经》，上海：上海古籍出版社，2011年，第155页下。

② [宋]释正受：《楞伽经集注》，卷二，第63页。

③ 同上书，卷一，第19页下。

④ 同上书，卷二，第43页。

文(言)教”。如《楞伽师资记》引为“更不随于言教”，《景德传灯录》引为“更不随于文教”。禅宗悟入进路从“不随他教”到“不随于(文)言教”的转变，是从慧可传法特重“言”“意”意趣的抉择开始的。

应该说，慧可对于言、意关系的侧重，是添糅了玄学“言意之辨”的考量，重新抉择发挥《楞伽》经义的结果。

首先，“文言”本是如来化生的主方便，因此也是《楞伽》在“自觉圣智”“不由于他”时“他”性遮断的重心所在。佛法中，众经的开引，佛菩萨的应机说法，大都以“文言”施設来化度化生。《楞伽》在这个意义上也特别强调文言的方便性，说文字言说“不显示第一义”^①，只“令离心、意、意识”，“不为得自觉圣智处”^②。此外，对诸佛如来的“自觉”境界也有重于“离言”的描摹。如说：“我某夜成道，至某夜涅槃，于此二中间，我都无所说”，又说“不说是佛说”^③等等。达摩的“藉教悟宗”，也是对言、义关系的一个考量结果。

其次，“言意之辨”也是中国传统学说的重要思想论题。从《易传》的“言不尽意”到王弼的“得意忘象”、“得象忘言”与郭象的“寄言出意”，对于言意关系的思辨，不仅一直是中国传统思想关心的思想问题，而且在一定程度上还结构出中国传统文化的审美趣味。正是在与玄学言、意之辨的互相发明中，魏晋南北朝时期的中国佛教学者，形成了“明经大义”的独特解经方式。如道安的“忘文以全其质”，支道林的“不可诘之以言教”，都是“约文以领玄”“系文以明宗”，在方法的运用中体现出对“言”“意”之辨的会通。

慧可四十岁才遇达摩，依学达摩之前，他早年已“外览坟索，内通藏典”，是通贯世学与佛法的学者；而且他“默观时尚，独蕴大照，解悟绝群”，对佛法的理解，也主要是自悟而无师承。可以想象，在当时佛学浓厚的“格义”气息中，中国传统学说的思辨方式与形上意

① [宋]释正受：《楞伽经集注》，卷二，第36页上、下。

② 同上书，卷四，第84页上。

③ 同上书，卷三，第61页上、下。

趣，魏晋南北朝以来在“言”“意”之辨影响下而形成的“忘文”、“明宗”的独特的经典会通立场，必定不自觉地渗入慧可诠释、接受、理解印度佛教的整个过程，从而深刻地影响着慧可对于“不由他教”的理解与他特重于“文言”的抉择，让他的说法体现尤重“言”“意”意趣的独特风格。将达摩禅“藉教悟宗”不废言说的立场，改造成藉教—离教—明宗，从而析出“轻教离经”的成分，开出“不重文字”、“重悟轻修”的发展路向。

四、慧可的理论重读与抉择对中国特色 禅宗思想形成的影响

慧可对达摩禅的改造，对后世禅宗“见性成佛”“不立文字”“直指人心”宗风的形成，产生极深远的影响。

首先，慧可对“自觉”的重读，着重阐发“本来是觉”、“自性觉悟”与“自力解脱”，初步开出“见自本心”的解脱进路，可说是后世禅宗“见性成佛”的先声。根据道宣的说法，慧可“精究一乘”，法冲所见的楞伽师中，有“可师亲传授者，依南天竺一乘宗讲之”的一系传承。慧可所传的以“自力解脱”为核心的“南天竺一乘宗”，也叫“南宗”，后来慧能门下，自称“南方宗旨”，所着力倡阐的，也正是慧可这一“自觉”的路向。

其次，慧可对“自觉”的重新解读，使禅法从达摩禅的“重行”向“重悟”发生转向，又在特定的时地因缘下，逐渐显出“轻修”的肇端。慧可为道恒弟子开示的“眼本自正，因师故邪”，首先主要是倡阐“自觉”，但在当时特定的弘法环境中，又表现出一种批判和降伏的理论姿态。其中对“师”的否断，关涉到对传统定学之修的否定。此外，慧可给向居士的信，说“观身与佛不差别，何须更觅彼无余”，更使后世禅宗思想沿着“无须觅”的“无修”的理论方向进一步发展。使楞伽禅从达摩禅的“重行”中走出，逐渐走上（重悟）“轻修”的

发展方向。

再次，慧可的《楞伽》传授，开启了禅宗不重文字的宗趣。慧可的说法，“言满天下，意非建立”，这种“藉教而离教”，“寄言而离言”的传禅，追求的是禅者所说的“言外之意”。因为经典的价值不在文句的表面，而在于对个体“自觉”践证所能达成的实际效用，所以慧可的传授，尤重禅者用反求于己的体验来达成经义的落实。正因为禅的修行以实践而不是以认知为最终指向，所以慧可的说法特重“言”“意”之辨，实际上开启的是“轻教”、“轻言”的法流，这一法流最终引向后世禅宗的“不立文字”。

最后，慧可对“言”“意”之辨的强调，又进一步加剧了楞伽禅法流的分化。本来，达摩门下的弟子，除了慧可“言满天下”“专附玄理”，还有道育“闻说心行，口不曾言”，可见在慧可和道育之间，已经有了“语”“默”二流的分化。到慧可的门下，又分出“口说玄理，不出文记”和“出疏出记”的二流。他们的“文、意之辨”，更进一步深入到“文(字)”与“言(说)”二者的区别。如法冲敷弘《楞伽》，“曾未涉文”，“得意如一，随言便异”，并说“义者，道理也。言说已粗，况舒在纸，粗中之粗也”^①，佛法的“文言”方便，又在“言说”与“文字”中多增一层区别。

慧可之后的楞伽禅法流，不断在文言的方便性与言说的限制性中寻找微妙平衡，分化“藉言”与“离言”的二流，到唐代又引发“南顿北渐”的理论分歧，再经过慧能曹溪一系禅师们的抉择，最终确立不立文字、直指人心、见性成佛的中国禅宗宗风，对中国佛教乃至中国文化的发展发生深刻持久的影响。

正如习近平总书记在哲学社会科学工作座谈会上的讲话中所强调指出的，任何一种思想，都是时代的产物，都是对时地社会突出问题进行思考的结果；任何一种外来文化在中国文化土壤的扎根，都是中

^① [唐]道宣撰，郭绍林点校：《续高僧传》，卷二十七《法冲传》，第1080页。

国文化自觉抉择的结果。^①慧可对达摩禅的改造与诠释，是南北朝时思想大融合的产物。慧可借鉴中华传统文化思想，参照《楞伽》经说，对达摩禅思想进行义理的抉择与重读，初步形构出中国特色的禅宗思想，既是一个优秀的佛教思想者的理论创新力，也是中国文化自信力与包容力的体现。



商務印書館
The Commercial Press



① 习近平：《在哲学社会科学工作座谈会上的讲话》，《人民日报》，2016年5月18日第一版。

商務印書館
The Commercial Press