

神秀慧能“呈心偈”解析

——论禅宗史上《坛经》两个传承系统的可能性

□王声忆

(中国人民大学 佛教与宗教学理论研究所, 北京 100872)

摘要: 自敦煌写卷面世, 敦煌本《坛经》颇受重视, 主流意见认为敦煌本《坛经》是最早文献, 通行本《坛经》是对敦煌本《坛经》的改纂, 二者是一源关系。通过对神秀、慧能“呈心偈”的分析, 本文认为: 通行本《坛经》以慧能一首“呈心偈”为特征, 其思想契合达摩以来的《楞伽经》传统, 属于“心性不二见”, 主要流传于汉地中原和日本、韩国; 敦煌本《坛经》以慧能两首“呈心偈”为特征, 神秀的“呈心偈”代表了涅槃佛性思想, 属于“心上安性的二见”思想, 主要流行于敦煌、西夏、吐蕃等地。因此, 就文本差异、思想倾向、流传地域等来看, 可能存在着两个《坛经》传承系统。敦煌本《坛经》与通行本《坛经》属于二源关系。

关键词: 《坛经》; 呈心偈; 不二见; 摩诃衍; 吐蕃僧诤

[中图分类号] B946.5

[文献标识码] A

[文章编号] 1003-6547 (2011) 01-0135-07

一、六祖“呈心偈”的问题与争论

1900年, 敦煌宝藏被发现, 这个发现和其他发现一起被王国维先生列为“中国学问”自汉代以来的第三大发现之一。^[1]

1923年, 日本矢吹庆辉在伦敦大英博物馆敦煌文书中发现了《坛经》抄本, 1928年敦煌斯坦因抄本《坛经》经过校写后收编于《大正新修大藏经》第四十八卷, 全称《南宗顿教最上乘摩诃般若波罗蜜六祖慧能大师于韶州大梵寺施法坛经》, 与此前汉地的通行本《坛经》对照, 一般称此为《敦斯本·坛经》。

1943年, 中国史学家向达到敦煌访查古写经, 于敦煌名士任子宜先生处目睹并复抄了发现于敦煌千佛山上寺的《坛经》写本。向达先生在1950年《西征小记》一文中对此作了介绍, 引起国内外学者极大关注。后该抄本被敦煌博物馆收藏。杨曾文教授对该抄本进行校写, 于1993由上海古籍出版社出版, 名为《敦煌新本六祖坛经》, 2001年由宗教出版社再版, 名为《新版敦煌新本六祖坛经》, 一般称杨曾文教授所校写本为《敦博本·坛经》。

不唯如此, 1930年罗福成对西夏文《坛经》进行了释文, 登载于《国立北平图书馆馆刊·第四卷·第三号·西夏文专号》。^[2] 一般称此为《西夏文·坛经》。

这三种《坛经》所记六祖慧能大师的“呈心偈”都是两首:

“慧能偈曰: 菩提本无树, 明镜亦非台。佛性常清净, 何处有尘埃。”

又偈曰: 心是菩提树, 身为明镜台。明镜本清净, 何处染尘埃。”^[3]

而以《宗宝本·坛经》为代表的通行本《坛经》则记为一首:

“慧能偈曰: 菩提本无树, 明镜亦非台。本来无一物, 何处惹尘埃。”^[4]

而神秀大师的“呈心偈”则在通行的《宗保本·坛经》与《敦斯本·坛经》、《敦博本·坛经》及《西夏文·坛经》中皆相同:

“身是菩提树, 心如明镜台。时时勤拂拭, 莫使有尘埃。”

对于六祖慧能“呈心偈”的两首与单一“本来无一物”的差异, 当时的学问大家胡适之先生给予了关注, 在《所谓“六祖呈心偈”的演变》一文中认为:

“可以看出慧能故事的作者拟作了两首偈, 而没有决定用哪一首, 就把两首暂时都保存在稿本里。敦煌写本此节保存的正是这两首原稿的状态……十一世纪西夏文译的《坛经》残本还保存这两首的原样子。”^[5]

在《坛经考二》一文中, 胡适之先生云:

“慧能的心偈, 敦煌本有两首, 慧昕本删并为一首。”^[6] “禅宗和尚妄改古书的大胆真可令人骇怪了。”^[7]

胡适之先生的意思是“本来无一物”的单一偈颂是慧昕“删并”敦斯本的两个偈颂而成的, 并且作了比较大的改动。但胡适之也承认“慧昕增添的地方都不很高明, 但他删去的地方都比原本好得多”,^[8] 这话的后半句颇令人费解, 什么叫“删去的地方比原本好得多”? 胡适之又云“这些地方(指偈颂的删削), 虽然都是改变古本面目, 在文字技术上却是一大进步”。^[9] 也就是说, “本来无一物”的单一偈颂要比敦煌本的两个偈颂要好些。

胡适之先生于20世纪30年代利用敦煌文献, 首开中国禅

[收稿日期] 2010-09-15

[作者简介] 王声忆 (1964-), 男, 辽宁人, 中国人民大学哲学院在读博士研究生, 研究方向: 佛教哲学。

宗现代研究之先河，但胡适之的研究特点也十分明显：

第一，认为存在一个《坛经》古本，以后诸本《坛经》都是来自古本《坛经》。

第二，敦煌本《坛经》是所见最古本，以两首“呈心偈”为特征，只有一首“呈心偈”的诸本《坛经》，都是“删并”篡改的结果。

继胡适之先生之后，另外一位大师陈寅恪先生于1932年在《清华学报》第七期第二卷发表了《禅宗六祖慧能传法偈之分析》一文。陈寅恪先生认为：

“神秀慧能传法偈坛经诸本及灯录等书所载，其字句虽间有歧异之处，而意旨则皆相符合。”^{〔10〕}

陈寅恪先生通过分析最后得出结论：

“今神秀慧能之偈仅得关于心者之一半。其关于身之一半，以文法及文意言，俱不可通。然古今传诵，以为绝妙好词，更无疑之者，岂不怪哉！”^{〔11〕}

两位大师的研究风格迥异，如果说胡适之认同“呈心偈”差异并试图对这种差异进行解释，那么陈寅恪先生则淡化这种差异，似乎不想对此有任何解释，并在分析之后把神秀、慧能的“呈心偈”全部否定了。

究竟该如何看待六祖慧能“呈心偈”在不同版本中被记载的差异呢？

二、六祖“呈心偈”的差异系统

经学界诸位前辈的挖掘、研究，除《敦斯本·坛经》、《敦博本·坛经》、《西夏文·坛经》外，已经行世并存的《坛经》尚有公元967年的《慧昕本·坛经》、公元1076年开始到1883年不断刊刻的《德异本·坛经》、^{〔12〕} 1291年的《宗保本·坛经》、1318年的《净戒本·坛经》。^{〔13〕} 从慧昕本到净戒本，虽然品目之有无、篇幅之大小有差别，但六祖慧能之“呈心偈”皆为一首，同于宗保本所载。

由此我们不难得出这样一个印象，就慧能“呈心偈”而言，敦斯本、敦博本、西夏本《坛经》构成一个系统，所载慧能“呈心偈”皆为两首，且内容相同。

根据荣新江、邓文宽《有关敦博本禅籍的几个问题》的研究，敦斯本与敦博本均为蝴蝶式册子装，但“敦博本与北图本接近，极少明显的河西方言特征；斯坦因本的河西方言特征极为明显。结合敦煌的历史，斯坦因本应当产生于十世纪，即河西方言占主导地位的曹氏归义军时期。”^{〔14〕} 而敦博本和北图本应产生于九世纪后半”。^{〔15〕}

根据日本川上天山的研究，^{〔16〕} 西夏文《坛经》是在西夏官方支持下从汉文翻译的，翻译的地点是敦煌，翻译的年代是北宋熙宁四年，即公元1071年。

这表明，从公元9世纪到公元11世纪的二百年时间里，在从敦煌到西夏地区一直流行载有六祖慧能两首“呈心偈”的《坛经》。

犹可注意者，西夏文《坛经》已经有了章分题目。这说明西夏文《坛经》的底本不是来自该地区有百年以上流传历史且不分章目的敦斯本和敦博本，而是来自中原的已经有了章分题目的版本。

在西夏本翻译之时，慧昕本（公元967年）早已经流传于世，并且已经有了周西古本（公元1012年）、兴圣寺本

（公元1031年）、德异本（公元1076年）也即将面世。但西夏文《坛经》仍然如同敦斯本和敦博本一样，慧能偈颂仍然是两个，文字也极为相近，而经文却又有章分题目。这就说明这样一个有趣的现象，敦煌地区《坛经》中慧能的偈颂一定是被写成两个偈颂，而无论其底本是否只有一个偈颂。

这进一步表明，敦煌地区的传承有它自己特定的系统，在这个系统中，慧能偈颂一定是两个，而不是“本来无一物”的单一偈颂。

从公元9世纪半的《敦博本·坛经》开始，到10世纪的《敦斯本·坛经》，再到11世纪后期的《西夏文·坛经》，两百年的时间里，在敦煌地区周围，流行着迥异于中原的以六祖慧能两首“呈心偈”为特征的《坛经》。该《坛经》流行了两百年，以敦煌和西夏为流行地区，可以称为敦煌系《坛经》。

反观中原地区，除了存世的诸本《坛经》之外，根据释净慧《〈敦煌写本坛经〉是“最初”坛经么？》^{〔17〕}一文，8世纪初期的《天台三圣诗·丰干禅师诗》、^{〔18〕} 公元9世纪中黄檗希运禅师《宛陵录》、公元10世纪中叶《祖堂集》并《宗镜录》所载都是“本来无一物”的单一偈颂。

六祖慧能大师离世于公元713年，即使丰干禅师的诗作于晚期，也和六祖处于同一个时代稍后。由此基本可以判定从公元8世纪初期的丰干禅师题诗到9世纪《宛陵录》再到诸本《坛经》，在汉地中原、日本、韩国佛教界所流行的慧能“呈心偈”都是“本来无一物”的单一偈颂。

佛教界以外的流行情况也同样是“本来无一物”的版本，如：

1. “有僧神秀，于廊壁书偈曰，身是菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，莫遣有尘埃。能密于偈侧写云，菩提本非树，明镜亦非台，本来无一物，何假拂尘埃。”^{〔19〕}

2. “上座神秀偈曰，身是菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，莫遣染尘埃。能时为行者，在碓坊杵臼之间，闻之乃曰，美则美矣，了则未了。夜请同侣，书一偈于秀偈傍曰，菩提本非树，心镜亦非台，本来无一物，何假拂尘埃。五祖闻之来观，心契。法嗣遂定。”^{〔20〕}

3. “忍大师有僧神秀，于廊壁书偈曰，身是菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，莫遣有尘埃。有居士卢慧能，密于秀偈侧写云，菩提本非树，明镜亦非台，本来无一物，何假拂尘埃。大师乃传法于能。”^{〔21〕}

这些文献的作者大都是儒门内的人，在北宋以后，理学已昌明起来，而儒门所引用的也都是“本来无一物”，的单一偈颂。

因此，从公元8世纪中期开始到当代，在汉地中原、日本、韩国地区流行着以“本来无一物”的单一“呈心偈”为特征的《坛经》。与前述敦煌系《坛经》相对照，称这种以单一“呈心偈”为特征的《坛经》为中原系《坛经》。

综合上述，本文认为自1900年敦煌文书面世以来，经过众多先辈学者的挖掘、研究，我们今天可以看到两个系统的《坛经》。一个是敦煌系《坛经》，以六祖慧能两首“呈心偈”为特征，流行于敦煌为中心的西北地区，流行时间到11世纪；另外一个系中原系《坛经》，以六祖慧能一首“呈心偈”为特征，从公元8世纪开始到当代，流行于汉地、日本和韩国。

三、陈寅恪对“呈心偈”的二元论分析

在《禅宗六祖慧能传法偈之分析》一文中，陈寅恪先生认为：

“神秀慧能传法偈坛经诸本及灯录等书所载，其字句虽间有歧异之处，而意旨则皆相符合。”^[22]

在陈寅恪先生看来，不同版本《坛经》慧能偈颂的差异不构成思想的差异。在这个“意旨则皆相符合”的结论下，陈寅恪先生依据《敦斯本·坛经》所载的两个偈颂对其展开了分析并得出结论：

“今神秀慧能之偈仅得关于心者之一半。其关于身之一半，以文法及文意言，俱不可通。然古今传诵，以为绝妙好词，更无有疑之者，岂不怪哉！”^[23]

陈寅恪先生的主要结论是神秀和慧能的偈颂仅有关于心的一半，而没有关于身的一半，或者说没有讲好身。合理的安排应是既讲心，又讲身，把身、心两个方面都讲到，讲好。应该说，这种意见并不过分，也得到后来诸多研究者的认同。

那么陈寅恪先生是如何分析的呢？

“此偈之譬喻不适当。何谓譬喻不适当？考印度禅学，其观身之法，往往比人身于芭蕉等易于解剖之植物，以说明阴蕴俱空，肉体可厌之意。”^[24]

陈寅恪先生的视角是“印度禅学”，所用之法为“观身之法”，人身所比为“芭蕉”等，所明之意为“阴蕴俱空，肉体可厌”。^[25]

其所考的第一个例证是鸠摩罗什的《摩诃般若波罗蜜经二四·善达品第七九》并引文云：

“行如芭蕉叶，除却不得实。”

堪阅大藏，陈寅恪先生引文的上下文为：

“云何知行相？云何知行生灭？云何知行如？知行相者，行如芭蕉，叶叶除却，不得坚实，是为知行相。知行生灭者，诸行生无所从来，去无所至，是为知行生灭。知行如者，诸行不生、不灭、不来、不去、不增、不减、不垢、不净，是为知行如。”^[26]

该段经文前讲色、受、想，该段经文后讲识。总问题是回答须菩提的一个问题“云何菩萨摩訶萨行般若波罗蜜，能学五受阴相”。^[27]这里“行”不是“行为”义，而是指念念迁流的意念流。该段经文言谓，从相的角度讲，意念就像芭蕉树一样，除去茂密的叶子，找不到一个坚实的存在；从生灭的角度讲，意念流没有一个来处，也没有一个去处；从如的角度讲，意念流没有生起、没有灭失、没有来、没有去、没有增加、没有减少、没有诟染、没有净洁。从相、生灭、如这三个角度都能够把握意念流了，那就是在行般若波罗蜜并且能学行阴相了。

陈寅恪先生此案例的考证分析有如下几个问题：

1. 陈寅恪先生的视角是“印度禅学”，陈先生却举出了“印度般若学”的例子。
2. 所用之法为“观身之法”，人身所比为“芭蕉”。但该段经文是讲“菩萨怎么样行般若波罗蜜，学五受因相”，而不是讲“观身之法”。
3. 所明之意为“阴蕴俱空，肉体可厌”。但该段经文

是讲其中的“行阴”“不生、不灭、不来、不去、不增、不减、不垢、不净”，这与陈先生的“阴蕴俱空，肉体可厌”相去甚远。比照现实事物而言，则“空”是减法，经文分明言“不减”；“空”是灭法，经文分明言“不灭”。“可厌”是“去”法，经文分明言“不去”；“可厌”是“垢”法，经文分明言“不垢”。

况且这里根本没有“身”的概念。“身”属于十八界或十二处系统，“处”、“界”是有特定空间、处所的存在，五蕴是无空间处所的存在。根本属于不同的哲学系统，其语境、意义完全不同。

4. 陈寅恪先生把该段经文的“行如芭蕉，叶叶除却不得实”改编成“行如芭蕉叶，除却不得实”，改编了文本。

所以陈寅恪先生此一例证，并没能证成自己的论点。

陈先生所考的第二个例证是：

“又鸠摩罗什等禅秘要法经中云：先自观身，使皮皮相裹，犹如芭蕉，然后安心。”

陈寅恪先生引文给人以先观身后安心的印象，这似乎是身、心双全之策。“先自观身”，“然后安心”似乎达到了陈寅恪先生所自认为的“不仅得身之一半，也得到了心之一半”。

该引文正是陈寅恪先生批评神秀慧能偈颂“今神秀慧能之偈仅得关于心者之一半。其关于身之一半，以文法及文意言，俱不可通”^[28]的理论根据，并且该根据是经证的圣言量。正如陈寅恪先生所言：“细绎偈文，其意在身心对举，言身则如树，分析皆空。心则如镜，光明普照。”^[29]从“身心对举”，“言身”，“言心”说明陈寅恪先生持有一种身心二元论，并且其所举证的经典安先生的引文也是身心二元论思想。

然而勘察大藏，该段经文出自鸠摩罗什译《禅秘要法经·中卷》开头，原文完整段落为：

“佛告阿难，汝今至心受持此四大观法。慎勿忘失，为未来世一切众生当广演说。尔时阿难，闻佛所说，欢喜奉行。作此观时，以学观空故，身虚心劳，应服酥及诸补药。于深禅定，应作补想观。补想观者，先自观身，使皮皮相裹，犹如芭蕉。然后安心，自开顶上想。复当劝进，释梵护世诸天，使持金瓶盛天药。释提桓因在左，护世诸天在右，持天药灌顶，举身盈满。昼夜六时，恒作此想。若出定时，求诸补药，食好饮食，恒坐安隐，快乐倍常。修是补身，经三月已，然后更念其余境界。禅定力故，诸天欢喜。时释提桓因，为说甚深空无我法，赞叹行者，头面敬礼。以服天药故，出定之时，颜色和悦，身体润泽，如膏油涂。见此事者，名第十六四大观竟。”^[30]

该段经文承接上卷的“四大观法”，由于作观的缘故，造成“身虚心劳”，不仅需要吃好喝好，还需要作一个补充精气的“补想观”。

在“补想观”中的“安心”并不是禅宗慧可见达摩的“安心”，而是用心想来开顶，如经文云“然后安心，自开顶上想”。并非如陈寅恪先生引文的意思是“先自观身”，“然后安心”，既有观身又有安心的“文意完备”。

陈寅恪先生依据自己“身心对举”的思想“细绎”引

文，却完全没有注意到其所引用经文并非是“身心对举思想”。身之于心在引文中恰恰是“非对举”关系，身之于心是“重轻”关系，身重心轻，心为观身服务。为了使经文能配合自己的“身心对举思想”的“细绎”，陈寅恪先生如第一则考证一样改变了经文的句读和含义。

“仅得关于心者之一半。其关于身之一半，以文法及文意言，俱不可通。”^[31]从思想上来说，这是身心对举的二元论思想要求。而佛教经文无论是重身还是重心都属于一元论思想。

更重要的是《禅秘要法经》的缘起是王舍城比丘迦絺罗难陀遍请舍利佛等五百比丘为其“广说法要”，而每个人都为他讲说了七遍四谛，但该迦絺罗难陀比丘就是不明白。最后佛陀亲自为其传讲七遍，仍然不悟，而旁听的五百天子却得了法眼净。由此因缘，佛陀开讲“系念法”，开演白骨观、不净观、四大观等系列“禅观法门”。

也就是说，迦絺罗难陀比丘要求佛陀和五百比丘为其演说了三百余遍四谛教理，而迦絺罗难陀比丘不能由智慧的领悟而得度。

“时，迦絺罗难陀闻诸天语，心怀惭愧，悲咽无言，举身投地，如太山崩。即于佛前，四体布地，向佛忏悔。”^[32]

佛陀只好为迦絺罗难陀别开“禅观法门”。该段经文缘起正表明“般若度”与“禅定度”的差异，不能把“般若度”和“禅定度”混淆。

“禅定度”重身，在身心关系中属于“重身一元论”，因此，其修行要求种种调身、观身之法。“般若度”重心，在身心关系中属于“重心一元论”，因此，有种种教理之开演以达到清理心中观念之效果。

纵使“禅定度”与“般若度”有些许思想关联，也非如陈寅恪先生所希望的“既有身之一半，也有心之一半”之“身心对举”的二元论思想。就神秀慧能“呈心偈”而言，则完全是要求“见解”，属于“般若度”。

陈寅恪先生的分析既混淆了“禅定度”与“般若度”的“禅”在思想上属于两个系统，同时也忽视了无论是“禅定度”还是“般若度”都属于一元论思想，只不过前者属于身一元论，后者属于心一元论。并没有陈寅恪先生所言的“身心对举”的二元论。

四、神秀“呈心偈”的意蕴

那么神秀“身如菩提树”的譬喻是否有出处？他的偈颂代表了什么样的思想和宗教体验呢？

在《大般涅槃经》中有这样的观念：

“尔时世尊告憍陈如，色是无常，因灭是色，获得解脱常住之色……色即是苦，因灭是色，获得解脱安乐之色……色即是空，因灭空色，获得解脱非空之色……色是无我，因灭是色，获得解脱真我之色……色是不净，因灭是色，获得解脱清净之色……色是生老病死之相，因灭是色，获得解脱非生老病死相之色……色非寂静，因灭是色，获得涅槃寂静之色。受想行识，亦复如是。憍陈如，若有人能如是知者。是名沙门、名婆罗门，具足沙门婆罗门法。”^[33]

早期佛教人们熟知的“无常之色”在这里变成了“常住之色”。如果说“无常之色”的“可厌之身”可以譬喻为

“芭蕉”，那么“常住之色”的“可爱之身”譬喻为“菩提树”是同理可成的。其思想来源和理论根据就是《大般涅槃经》等佛性思想。

神秀“身是菩提树”之譬喻恰恰表明神秀在思想观念上认同佛教后期的涅槃佛性观念而不是认同早期小乘佛教的无常观念。譬喻的不同不是作文的问题，而是思想观念使然。

在佛教理论系统中任何观念都有一个演化变迁的过程。在不同的语境之下，概念之内蕴也会产生变换。就身观而言，早期佛教主要讲“世俗无常身观”，而到后期大涅槃时则是讲“佛性常身观”。如果不注意佛教早期与后期的差别，小乘与大乘的差别，那么就会对这些概念产生误解，同时也会对缺失神秀心路历程“默应”，更为重要的是可能抹杀神秀和慧能作为时代佛学大师的争论焦点。

按照上述所引涅槃经“常住之色”的思想，把世间的无常、变坏之色修成出世间的常住、无坏之色。这个过程只能是渐进的修行过程，并没有顿悟的思想。神秀的思想重心在“身”而不在“心”，神秀偈子的“心”只是明镜台，是用来放置明镜的，不是明镜本身。

根据管维良《中国铜镜史》的研究：

“铜镜使用日久，镜面昏暗，需要加以磨光，因此，古时磨镜成了一种专门职业。”……“宋以前多直接用手拿着系在镜钮上的绦带来照影，或放置在一种很低的镜台上”。……“为了使铜镜不沾灰尘，古人常把铜镜放在奁中。”^[34]

古代的镜子有两种布置方式，一种是把镜子安放在镜台上，并且镜子极易沾灰尘，需要入奁和打扫。

神秀偈子的重心在“身”，并且身是菩提树，具有明显的“常住之色”的思想。“心”只是个台子，是安放镜子的处所，神秀打算在这个心台上安放什么呢？当然是“佛性”，何以如此呢？

镜台上当然要放一面镜子，这是被取譬的现实实物之关系。并且台上这面镜子很容易染上灰尘，需要用奁盛装起来，经常打扫。镜子本身也极易失去光泽，还需要经常磨光。

在神秀的譬喻中，心台上所放“佛性”，是无常的、染污的，这是否符合佛性思想呢？

根据《大般涅槃经》，“佛性”虽然是一切众生具有，但在如来、后身菩萨、九住菩萨及八住至六住，五住至初住菩萨等不同阶位却是不同的，有七事、六事、五事的不同。而断善根人是定有佛性还是定无佛性，则只能置答。^[35]八住至六住菩萨五事是“一真二实三净四善五可见”，五住至初住菩萨五事是“一真二实三净四可见五善不善”，二种五事中均没有“常”。“佛性”在断善根位则根本不能回答。

因此，根据《大般涅槃经》，“佛性”在不同阶位的等差是显而易见的，这其中并没有顿悟的思想。神秀“呈心偈”的思想是符合“佛性”说的，从中不能得出顿悟的观念，只能渐修渐得。

另外一个方面，根据《大般涅槃经》“佛性”是“身”有，不是“心”有，如经所言：

“我今身中定有佛性”……“亦自定知身有佛性。是故我今得成阿耨多罗三藐三菩提。”^[36]

因此，神秀法师“呈心偈”的思想是契合“佛性”说思

想的,是一种无常、渐修、重身的思想理论体系,其宗教体验只能走“重身轻心”的“禅定度”道路,需要不断地通过“整治心”的“拂拭”来达到“佛性显现”的“身是菩提树”。

五、中原系《坛经》慧能“呈心偈”对传统的继承

慧能认为“菩提本无树”。从古印度传统来说,诚如陈寅恪先生所考察的菩提树是“毕多罗树”,佛坐其下而成正觉,故谓之菩提树。从思想上来说,慧能不认为“身”是菩提树,这个世俗身是个微脆之物,纵然是根据涅槃佛性思想“获得常住之色”,也要有个灭掉、转换的过程,因此,当下之身绝不是菩提树。

“明镜亦非台”则正说明慧能反对神秀把“心”比作镜台,在这个“镜台”上再安立“佛性”而把佛性和心性异化开来的观念。

“心正是境”,能照明显了,同时“非台”。这里“台”的另外一个含义指实体,“非台”就是反对把心实体化。心才是“重心”,心“非实体”,“心”上无一物可得,心上绝无“佛性”可安立。

既然“心”非实体,又没有任何家具物件,也就谈不上落什么尘埃,因此,是“本来无一物,何处惹尘埃”。只有“本来无一物”才能不立阶次、顿然成就。

慧能的偈子重在“心”,“心”非实体,“心”上无一物可得,非实体的“心”本身也不可。

这样的“心”只能依赖《金刚般若经》这类经典的“如何降服其心”来寻求顿然安心的法门。而无法依赖《大般涅槃经》“身中定有佛性”,和“佛性”有“七事、六事、五事”之别的渐修历程来有相安心。

历来公认,达摩西来以四卷《楞伽经》印心,《坛经》云:

“大师堂前有三间房廊,于此廊下供养,欲画楞伽变相,并画五祖大师传授衣法,流行后代为记。”^[37]

这告诉我们在五祖弘忍时代,禅门内对《楞伽经》传统的重视。而恰恰是《楞伽经》云“大乘诸度门 诸佛心第一”,^[38]六祖慧能“重心”与《楞伽经》传统完全契合。

“以性自性第一义心,成就如来世间、出世间上上法”^[39]也就是说成佛作祖只能是心法,不可能是别法。

禅宗号称“成佛”,只能走心法的道路,在这一点上神秀偈和慧能偈所体现的思想有着根本的道路和方向差别。

神秀坚持的是“涅槃佛性”思想,在宗教体验上走的是“禅定度”的道路,神秀一个不小心几乎溜到了“小乘涅槃”思想中去。慧能坚持的是“心自性”观念,在宗教体验上走的是“般若度”道路。二者相比较,唯有慧能坚持了《楞伽经》“心自性”传统。从这一点来看,只有慧能堪受衣钵。而强调“身”的神秀诚如五祖所言“只到门前,尚未得入”,^[40]神秀的偈子不仅思想是渐的,即使是宗法也是对《楞伽经》传统的偏离。

按照《楞伽经》衡量,神秀的“心上有佛性”的观念是几乎属于二见的恶见论。如《楞伽经》云“大慧,云何外道论恶见共?所谓自境界妄想见,不觉识自心所现,分齐不通。大慧:愚痴凡夫性、无性自性第一义作二见论”。^[41]对此二见论,后来的禅师曾猛烈抨击为“外道见”。如在有关《坛经》的争论中广为引用的《南阳慧忠国师语》。^[42]

但一般引用此段资料多注意“把他《坛经》改换”这句话而强调《坛经》版本不同的改篡,忽视了在思想上发端于神秀和慧能“呈心偈”的“二见”争论。

是“二见”,还是“不二见”正是神秀和慧能“呈心偈”争论的焦点所在,而对“二见”的批判正是肇端于《楞伽经》。

另外一个问题是从《楞伽经》向《金刚般若经》的“转变”,这个“转变”甚至被胡适之先生称为“革命”。胡适之先生云:

“滑古台大会是北宗消灭的先声,也是中国佛教史上的一大革命”^[43]“那不识字的卢行者(慧能)便是楞伽宗的革命者,神会便是他北伐的急先锋。”^[44]

胡适之先生的说法有一定道理,毕竟禅宗之“禅”对“禅定度”之“禅”是巨大的变革。但仔细考察,这样的“革命”和“转变”并非是从《楞伽经》到《金刚经》。因为在《楞伽经》中就存在般若思想,如《楞伽经》云:

“度自心现无所有,得住般若波罗蜜。”^[45]

“度自心现无所有”正如前文的分析,心上不能安立“佛性”,也不呈现为任何事物。“得住般若波罗蜜”恰恰是《金刚经》“云何应住”问题的答案。而《坛经》的主旨思想恰恰也是强调“般若”,如“念摩诃般若波罗蜜法”、“般若智”、“般若三昧”等。《金刚般若经》也正是以“云何应住”、“云何降服其心”为问题的发端。

“他们的革命旗帜便是是‘顿悟’。”^[46]这“顿悟”思想也同样来自于《楞伽经》,如经云“如是大慧,若阴、界、入性,已灭、今灭、当灭,自心妄想见,无因故,彼无次第生”。^[47]五阴、十二入、十八界,其性皆无次第,无次第方可顿悟。

《坛经》云“慧能一闻,心便明悟”。^[48]虽然是闻《金刚经》而悟,但这一悟在教理上是什么需要《楞伽经》来详细开解,慧能并不识《楞伽经》,那么只有依靠师承来解说,故“唤慧能堂内说《金刚经》”。^[49]而《楞伽经》虽在理论上百般解说“自性”、“心”、“识”,在实践上“云何应住”、“云何降服”、“云何修行”只能依赖《金刚般若经》来给予广泛开解。这是《楞伽经》思想与《金刚经》思想的辩证关系,是思想进路使然。

般若经还有直接言明心性的观点,如《大般若经》云“若菩萨摩訶萨欲通达一切法如幻,如梦,如响,如像,如光影,如阳焰,如空花,如寻香城,如变化事,唯心所现,性相俱空,应学般若波罗蜜多”。^[50]此中“一切法唯心所现”同样是心性思想。因此,《楞伽经》与《金刚经》思想是一脉相通的,并不存在“革命”和“转变”的发生。

那么是否根本就没有革命和转变呢?应该说既有“革命”也有“转变”,只不过这个“革命”和“转变”不是从《楞伽经》到《金刚经》,而是从“禅定度”的禅到“般若度”禅的革命和转变。

中国佛教自东汉安世高就开始传授“禅定度”的禅之理论和实践,当初称为“禅数学”,^[51]后经鸠摩罗什翻译《禅密要法经》等禅观文献再到佛陀跋陀罗翻译《达摩多罗禅经》,禅定度禅学甚为发达,出现了北齐稠禅师等诸多禅德。

与安世高约略同时的支娄迦讫则传授般若学等大乘理论。但自东汉迄唐初，中国大乘佛学多是义理而绝少禅学。禅学虽代有传承，但仍是“禅定度”意义上的禅，并没有大乘独特禅法的建立。般若学从支娄迦讫的支系到鸠摩罗什、僧肇的关中之学再到三论学说的建立以及玄奘大般若经的翻译始终在思想哲理层面探讨义理，直至“那不识字的卢行者（慧能）”大乘佛学才建立真正的大乘禅法，并以“禅”为表宗。

这一“中国佛教史上的一大革命”从支娄迦讫到六祖慧能历经约五百年的孕育才得以建立，大乘佛学最终从义理走向了实践。而其思想的发展则经历了身一元论到心一元论，从心一元论再到“二见”和“不二见”的曲折历程，伴随着禅数学、净土学、般若学、涅槃学、毗昙学、唯识学的连续变换和义理争论。可以说，没有大乘佛学几百年的繁荣和论争的积累就没有六祖慧能的“不二见”顿悟革命。

六、敦煌系《坛经》慧能“呈心偈”的个案分析

敦煌系所载慧能“呈心偈”，其一云“菩提本无树，明镜亦无台，佛性常清净，何处有尘埃”。

这个偈颂的第一个问题是于取譬脱节。“明镜亦无台”，“明镜亦非台”只有一字之差，但意理全乖。

根据前文所引管维良《中国铜镜史》的看法，有些镜子是放在镜台上使用的，这里却说“无台”，言下之义是所有镜子都系着绿带悬在那里；第二个问题是与神秀的偈颂失偶，完全失去呼应。神秀说的是“有台”情况，这里说无台，大家自说自话，完全不搭界。第三个问题是思想上“佛性”之“常”和“清净”是有问题的，几乎可以肯定不是《涅槃经》思想。因为“常”在两个“佛性五事”中没有，若把“常”解释成一种词语形容，只是对“清净”的修饰，带来的问题是“清净”本身不是“现量”境界。纵使修持有所得的僧侣，也需要入定才能进入“清净”。那么整个禅宗体系必须强制性地“定”列为前行功课，定成功才能现前“清净”。“禅”需要“禅那”才能发生，而不是定慧同时。这寓意着先走小乘，后走大乘的路子，等于先修声闻，后来回心向大，其转承起伏已经非常复杂了，禅宗整个体系都需要转变。既不能顿，也不能一悟至佛地。

与此相对照，无论迷、误，“心”则是现量境界，只有当下现量才有迷误抉择。而“清净”之现量境界凡夫无份，至少需到小乘预流果。“心”之现量境界则人人有份，纵断善根之一阐提亦有，差别只是迷误不同而已。若说“清净”是人人具有的当下现量，那么人人已成圣果，不需禅宗来教导多此一悟。故“佛性常清净”偈颂不能成立。

第二个偈颂为“心是菩提树，身为明镜台，明镜本清净，何处染尘埃”，这看似一首绝妙好词，但于取譬的镜子与镜台的关系根本脱节。古代铜镜需要时常磨光，根本不是本清净的。不磨只是粗铜，不上水银如何鉴人？如何可光？另外明镜需要放在奁里，以免灰尘打扰，这是用镜者人人皆知的事实，并不能说“不染尘埃”。至于其思想伦理则显得尤为粗糙。镜子需放在镜台上，按此道理，此偈颂就是心在身里，而“肉团心”本身就是身之一部，不具有思想的“心”义。因此，第二个偈颂是最离谱的。

通过认真辨知，敦煌系《坛经》所谓的慧能偈颂有诸多问题。从思想内容上考察，敦煌系《坛经》已经是严重异化过的本子，远不如中原系慧昕本、德异本《坛经》尚能保持慧能偈子的思想纯洁性。

问题不仅如此，在敦煌系《坛经》中，除了这两个不通的偈颂外就只有神秀的偈颂了。根据前面的分析我们知道这是一个“二见思想”的偈颂，是“心上安立佛性”。这个佛性因为“慧能偈颂”的“佛性常清净”得到了加强，并且是南禅顿悟的传宗法宝。这样的南宗顿悟在宗教体验上是个什么样子呢？

历史上，禅宗不仅在汉地传播，也因为敦煌失陷于吐蕃而把禅宗传入了吐蕃，“于五天竺国请婆罗门僧等卅人，于大唐国请汉僧大禅师摩诃衍等三人，同会净城，互说真宗”。^[52]

摩诃衍禅师把南宗顿悟禅法传入了藏地，然而，最后结果不是禅宗在藏地得到弘传，而是摩诃衍大乘和尚被驱逐出藏地。

《大乘顿悟正理诀》记载：“至戊年正月十五日，大宣诏命：摩诃衍所开禅义，究畅经文，一无差错，从今以后，任道俗依法修习。”^[53]

这是摩诃衍等引经据典力辩婆罗门僧取得的成绩。然而，当深达唯识中观的莲华戒与摩诃衍辩论时，摩诃衍失败了并且被驱逐出藏地。摩诃衍被驱逐导致后宏期的花教、黄教一概视禅宗为错误的佛法。宗喀巴大师也几乎是开讲必批汉地和尚宗，甚至“不许阿赖耶识”，连阿赖耶识思想也被宗大师在某种程度上否定了。问题在哪里呢？

摩诃衍的《大乘顿悟正理诀》给出了答案：

“旧问：若离想不思不观，云何得一切种智？答：若妄心不起，离一切妄想者，真性本有及一切种智自然显现。如华严及楞伽经等云，如日出云，浊水澄清，镜得明镜，如银离矿等。新问第十问：此言是实，乃是已成就具势力之法，非是凡夫之法者。答：此义前言已答了，今更再问。譬如莲花，出离淤泥，皎洁清净，离诸尘垢，诸天贵人，见之弥敬。阿赖耶识亦复如是，出习气泥而得明洁，为诸佛菩萨天人所重，凡夫众生亦复如是，若得出离无量劫来三毒妄想分别习气淤泥，还得成就大力之势。凡夫缘得三毒妄想覆盖，所以不出得大势之力。”^[54]

“不想、不思、不观，如何得一切种智？”对于这样的问题，摩诃衍的回答是“妄心不起，离了一切妄想，那么本有真性就自然显现了”。也就是说，在“心上有佛性”的前提下，离开心之妄想，本有的佛性就显发出来，从而成为具有一切种智的佛陀了，也就是成佛了。

摩诃衍的回答还给出了譬喻，“如日出云”、“浊水澄清”、“如银离矿”。这些譬喻都说明摩诃衍持有的恰恰是“心上安性”的见解，属于错解佛性的“二见思想”，并且把阿赖耶识看作与“习气泥”对立的皎然“明洁”。这种错误的二见思想在莲华戒这种深达中观，并且是唯识中观的行家面前是没有藏身余地的。因此，弘扬禅宗的摩诃衍被驱逐也就没有什么奇怪的了。

对于摩诃衍这段著名的“吐蕃僧诤”公案，萨迦班智达

在《显明释迦牟尼诸密义》中批判“汉地比丘……如通达心，为‘万能法’”。^[55]这说明萨迦班智达对心一元论是不理解的，也根本无法分辨心一元论之上所建立的“无二见”。没能从佛教教理上根本抓住摩诃衍的思想和哲学错误。宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中用缘起理论批判汉地大乘和尚“无分别”^[56]表明宗喀巴大师虽然学识渊博，但对摩诃衍的“二见”也没有从佛教教理上说清楚。日本佛教学界认为存在着“以摩诃衍为中心的禅法系统”，^[57]也只是从藏传禅宗文献的角度立论而没有意识到敦煌系《坛经》正是摩诃衍系“二见禅法”的根本文献。摩诃衍只是敦煌系《坛经》“二见禅法”的代表性禅师之一。

摩诃衍被驱逐的根本原因就在于从思想观念和宗教体验而言，摩诃衍持有和敦煌系《坛经》一样的二见思想。而正是这样的二见思想使禅宗在藏地招致极大误解，汉传佛教失去了在藏地以文化软实力立足的重要契机，从此藏地佛法倾心印度而走上了另外的道路。

因此，敦煌系《坛经》以敦煌为中心，旁及吐蕃、西夏，所代表的是一个“心上安性的二见”思想和理论传承系统。

七、初步结论

感谢敦煌宝藏的出土和诸多前辈的挖掘、整理、研究，使我们今天能看到两个系统的《坛经》和围绕《坛经》义理发生的诸多故事。

辽道宗在华严学的背景下曾经焚毁过《坛经》；^[58]吐蕃在“唯识中观”的支持下曾经驱逐过大乘摩诃衍；南阳慧忠国师曾经激烈呵斥过“外道二见”。

敦煌系《坛经》以慧能两首“呈心偈”为特征，以“心上安性”的“二见”为思想倾向。其影响所及遍及中原、敦煌、西夏乃至吐蕃甚至辽境。改派传承体系也曾经煊赫一时，但终归消殒，只能历史地展现在我们的的心灵视野中，其存世的《坛经》以古本文献的方式在20世纪的“新发现”中展现在世人面前。敦煌版《坛经》包括已经面世的《敦斯本·坛经》、《敦博本·坛经》和《西夏文·坛经》。

中原版《坛经》从8世纪初丰干禅师题诗开始就一直记录并流传着慧能的单一“本来无一物”的“呈心偈”，其思想特征是“心性无二见”。其传承体系从曹溪开东山法门开始再到滑古台大会直至百丈清规一直延续至今。中原版《坛经》包括《慧昕本·坛经》、《德异本·坛经》、《宗保本·坛经》、《净戒本·坛经》和行刻存世的各种异本。

因此，从《坛经》文本差异、思想特征、流传地域等方面来考察基本认为有两个《坛经》传承系统。■

参考文献：

- [1] 王国维.王国维文集(第4卷) [M].北京:中国文史出版社,1997:33.
- [2] 罗福成.国立北平图书馆馆刊 [M].北京:书目文献出版社,1992:2731-2740.
- [3] [37] [40] [48] [49] 杨曾文.新版敦煌新本六祖坛经 [M].北京:宗教文化出版社,2002:13-14、10、12、7、15.
- [4] 法海.六祖大师法宝坛经 [M].大正,48p349a.
- [5] 胡适.胡适文集(第10册) [M].北京:北京大学出版社,1998:581.
- [6] [7] [8] [9] [43] [44] [46] 胡适.胡适文集(第5册) [M].北京:北京大学出版社,1998:255、254、256、

207、216.

[10] [11] [22] [23] [24] [28] [29] [31] 陈寅恪.金明馆丛稿二编 [M].北京:生活·读书·新知三联书店,2001:187-191.

[12] 蓝吉富.禅宗全书(第37册) [M].台北:文书出版社,1988:449.德异本·坛经后有“古者刊跋”,其最早的跋就是晦堂和尚“柔兆执徐病月晦堂安其书”,时间为公元1076年.

[13] 该版《坛经》一般认为是宗保本,但该版著作人题为“风幡报恩光孝禅寺住持嗣祖比丘宗宝编、僧录司右南教兼准山灵谷禅寺住持净戒重校”,初见於明南藏。其中钟山灵谷寺在明初名为“蒋山寺”,至公元1318年即洪武十四年才名为“灵光寺”。明北藏、清龙藏收编《坛经》均为此本,惟著作人更换为“门人法海等集”。该三本《坛经》皆不分章品,且只有德异本正文前五品。《中华大藏经》所编刻之《坛经》为两个版本,一者同于明北藏本之宗保本,二者同于径山藏本之净戒本.

[14] 曹氏从公元914年世袭节度使之位达122年.

[15] 荣新江,邓文宽.敦煌学辑刊 [J].1994,2:12.

[16] 川上天山著,依观,译,蓝吉富主编.禅宗全书·语录部二 [M].北京:北京图书馆出版社,2004:179-190.

[17] 拾得.法音 [J].1982,2.

[18] 原文为七世纪中叶,有误。丰干主要活动于玄宗时期,唐玄宗712年-762年在位。若为7世纪中,则为贞观年间,六祖尚未作偈。丰干禅师的诗句为“本来无一物,亦无尘可拂;若能了达此,不用坐兀兀”。

[19] 宋·曾慥.四库全书·子部·杂家类·类说卷二十.绍兴六年.

[20] 宋·四库全书·子部·类书类·锦绣万花古前卷二十八.孝宗淳熙十五年.

[21] 宋·祝穆.四库全书·子部·类书类·古今事文类聚前集卷三十五.祝穆为朱熹弟子.

[25] 阴蕴之“阴”是唐前旧翻,唐代新翻为“蕴”。

[26] [27] 鸠摩罗什,译.摩訶般若波羅蜜經 [M].大正,8p399a.b.

[30] 鸠摩罗什译.禅秘要法经(中卷) [M].大正,15p251c.

[32] 鸠摩罗什译.禅秘要法经(卷上) [M].大正,15p243a.

[33] [35] [36] 昙无讖,译.大般涅槃经 [M].大正,12p590c-12p591a.12p570c.12p404.

[34] 管维良.中国铜镜史 [M].重庆:重庆出版社,2006:4、5.

[38] [39] [41] [45] [47] 求那跋陀罗,译.楞伽阿跋多羅寶經 [M].大正,16p481c.16p483b.16p483c.

[42] 道原.景德传灯录第二十八卷 [M].成都:成都古籍出版社,2000:590-591.

[50] 玄奘,译.大般若波羅蜜多經 [M].大正,5p13c.

[51] 汤用彤.汉魏两晋南北朝佛教史 [M].北京:北京大学出版社,1997:44.

[52] [53] [54] 敦煌唐代写本大乘顿悟正理诀.现代佛学合刊(第1卷) [M].天津:天津古籍出版社,1995(4):12、13、15.

[55] 尹邦志.萨班对摩诃衍遗教的批判 [J].宗教学研究,2007:394-99.

[56] 朱丽霞.两种传统下阐释的大乘学说.西藏研究,2003(4):51-58.

[57] 湛如.敦煌佛教律仪制度研究 [M].北京:中华书局,2003:76.

[58] 宗鉴.释门正统·义天传.卍续藏经第壹辑第贰编乙第三套第五册 [M].上海商务印书馆涵芬楼,1923.载:“近者,大辽皇帝诏有司,令义学沙门谄晓等再定经录。世所谓六祖《坛经》、《宝林传》等,皆被焚。除其伪妄条例外,则重修《贞元续录》卷三中载之详矣。有以见我佛付嘱之心,帝王弘护之志。而比世中国所行禅宗章句,多涉异端。此所以海东人师,疑华夏无人。及见飞鸟山高议,乃知有护法菩萨焉。”

责任编辑:严瑾