

从《坛经》看慧能对中观学的继承与转向

丁建华

(南京大学哲学系, 江苏南京, 210046)

摘要:《坛经》是禅宗六祖慧能思想的记录。以《坛经》为基点, 可以清楚的呈现以慧能为代表的禅宗对中观学的继承, 即在“性”上联接了中观学的“性空”与禅宗的“见性”, 而慧能的改革之所以在中观学的框架中更为清晰, 因为他在继承性空的基础上实现了向内在“心”的转向。

关键词:中观学; 慧能; 《坛经》; 禅宗; 见性; 观心

中图分类号: B946.5

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2014)04-0155-05

一、《坛经》之前的中观学

般若类经典一般被认为是最早出现的佛教大乘经典, 龙树依据般若思想开创了大乘佛教的第一个教派——中观派, 又被称为空宗, 是以龙树论为核心教典的宗派。日本学者梶山雄一将中观派分为三期, 第一期是以龙树、提婆为主的初期中观派, 活跃于2~5世纪; 第二期是以佛护、清辨及月称为主的中期中观派, 在这一期发展中, 中观派分成了自续派和应成派, 时间基本括定在5~7世纪; 第三期发展是寂护、莲花戒等人完成的中观思想与唯识思想的融合的中观学^①。

传入汉地的中观学是由鸠摩罗什传入的, 形成早期汉传中观学, 其传入的主要思想是早期中观派龙树之学, 译出了中观学的主要经典包括《中论》及《青目释》《十二门论》《百论》《大智度论》《小品》《大品》般若经等, “古昔中国译经之巨子, 必须先即为佛学之大师。如罗什之于《般若》《三论》, 真谛之于《唯识》, 玄奘之于性相二宗, 不空之于密教, 均既神通其义, 乃行传译”^[1]。很明显, 罗什对般若中观是有偏好的, 且面对当时中国不解空义的情况, 特别注重般若中观之学, 翻译典籍并随讲其义。虽然鸠摩罗什并没有实际创立中观宗或者中观派, 但是其思想被其弟子传承, 形成了“关河旧学”。

作为汉传中观的开辟者, 罗什的影响是巨大的, 之后包括三论宗在内的诸宗, 仍沿用其译典, 但有一点需要注意, 翻译本身并非是一个单纯直接转换的过

程, 同时也是一个加工抉择的过程, 其间加有译者之见解及抉择, 就中观的核心论典《中论》来说, 僧叡在序言里这样说道: “今所出者, 是天竺梵志名宾伽罗。秦言青目之所释也。其人虽信解深法, 而辞不雅中, 其中乖阙烦重者, 法师皆裁而裨之。于经通之理尽矣, 文或左右未尽善也。”^{[2][1]}可见, 罗什对《中论》青目释是做了裁剪的, 有自己的抉择, 选择青目的解释本身就是代表作为翻译者的罗什的见地的。《中论》中的关键性范畴及以此建立起来的范畴系统, 也应当是精通大乘般若中观之学的罗什依据自己的理解进行选择的。

鸠摩罗什门下弟子众多, 最杰出的是十哲、八俊, “什至长安因从请业, 门徒三千, 入室唯八, 睿为首领。文云, 老则融睿, 少则生肇。什叹曰, 传吾业者, 寄在道融曇影僧睿乎!”^[3]三论宗吉藏虽然将罗什所传称为关河旧说, 或者称其为“古三论”, 但是在注疏中观典籍时, 常称罗什义及僧肇义, 推僧肇为三论宗二祖。可见, 以对之后佛教发展的影响来论, 当首推僧肇, 原因有二: 一是罗什称僧肇秦人解空第一, 可以被认为是僧肇传罗什中观般若之学是受到肯定的, 另一个原因是关河旧学流传后世的典籍甚少, 在吉藏时, 僧叡及道生等著作多已逸失。

僧肇被罗什称为秦人解空第一, 被三论宗远推为中土二祖, 后世提到关河旧学都是什肇并称, 吉藏注解《中论》常引僧肇之文而证, 并称“若肇公名肇, 可谓玄宗之始”^[4], 可见僧肇之学在汉传中观之重要。

僧肇的著作, 多有疑伪而存争论, 但是其中《物不迁论》《不真空论》及《般若无知论》, 表达中观空

收稿日期: 2013-10-24; 修回日期: 2014-04-17

基金项目: 2012年度江苏省高校研究生科研创新计划项目(CXLX12-0003)

作者简介: 丁建华(1986-), 男, 浙江湖州人, 南京大学哲学系中国哲学专业博士研究生, 主要研究方向: 中国哲学

义,受罗什称许,可见其般若中观之见地是受到肯定的。

《物不迁论》是对《中论·观去来品》的中国化诠释,以动静关系来展开来否定相续的自性存在;《不真空论》通过真假等范畴展开论述,阐述了佛教诸法不是真实存在,唯有假名的观点。《般若无知论》认为与真谛体用关系的般若之智,是抛弃了凡夫的虚妄分别的。

三论宗是中观派在汉地的主要代表,以《三论》为所宗的典籍,实际倡导者是僧朗,传僧诠,由于兴皇法朗的阐扬,三论之学在江南大盛,后吉藏从其而学,是三论宗的集大成者。吉藏的学说如其他中观学者一样是围绕着二谛展开的,他提出的创见包括于二谛与教二谛及四重二谛,围绕二谛展开空义的论述。近代太虚大师有过这样的总结,“此宗重要点,在遣除所知障而显法空理,由第六识闻思修三慧三学势力,能遣法执而显空理,在第六末觉第七为染,不免受第七影响,待第六一经觉察,因修观故,不唯第六识本身的染障伏而不现,即第七识染障受第六殊胜的力量,也使之伏终至于俱遣,故第六识一面修观为能对治,一面遣执而证空理,是为三论宗空义。”^[5]太虚在这段话中表达的意思是,第六意识通过三慧三学的力量,遣除遍计所执而显现空理,在他的判释当中,三论宗就是通过扩大遍计所执性,依他起性与圆成实性亦摄于遍计所执性中,以遣除虚妄为根本。

传入汉地的中观学并没有像藏传中观派的修行次第,没有像天台一样提出一套完整的修行方法,而是一直通过理论来阐发空义,从罗什、僧肇再到吉藏,无不是这样。其实藏传中观学本身的修行次第也是结合唯识学而产生的,中观学本身并不具有一套具体的修行方法,并非唯独汉传中观是这样。本身没有具体的修行方式,一味强调理解空义,太虚大师对此提出的看法是,他认为按照经典的判释,龙树是初地菩萨,所以龙树所说的中观学是登地的修行方式,即通过成就般若而实现对法性的关照,所以在这个阶段,即从四加行而入真见道的过程中,理悟是比较关键的,即需要明白真正的空是什么,真正的般若是什么,沿着这个思路,也就能理解为什么中观学并没有提出具体的修行次第。

二、见性:《坛经》对中观学的继承

由于会昌法难及三论宗注重义学等等原因,三论宗盛极一时,而后很快没落而不传,尤其三论典籍遗失,直到近代民国杨仁山才从日本传回,“吉藏有《疏》若干卷,今从日本传来,或者此宗其再兴乎?”^[6]在

《十宗略说》中,杨仁山这样的感叹同时也代表他的期望,希望能够使三论宗再兴。

事实上,三论宗作为有传承的宗派确实是断绝了,杨仁山所说的再兴三论也是兴三论学,而不是三论宗,那么这里就产生一个疑问,即三论在唐以后不传,中观学在唐以后佛教发展中是否还存在影响?以什么样的方式存在影响?这就涉及到一个关键的问题,即禅宗与中观学的关系。慧能无疑是禅宗史上最重要的人物,他的《坛经》到底在多大程度上与中观学有关系?关于《坛经》与中观学的关系问题,可以从两个方面来看,即教理与修行。在教理上,中观学是以法性为根本的,法性就是空性,就是鸠摩罗什翻译成的“诸法实相”,法性是缘起及因缘所生起的法所具有的“性”,是不可表达的真谛,只有与法性空不二的般若智慧才能通达,所以以通达空义的智慧为宗。

僧肇注释《维摩诘所说经》开篇标明宗旨,“《维摩诘不思议经》者,盖是穷微尽化,绝妙之称也。其旨渊玄,非言象所测。道越三空,非二乘所议。超群数之表,绝有心之境,眇莽无为而无不为,罔知所以然而能然者,不思议也,何则?夫圣智无知而万品俱照,法身无象而殊形并应,至韵无言而玄籍弥布,冥权无谋而动与事会。”^[7]智者大师认为《维摩诘所说经》的主旨在于佛国因果,习得般若智慧是因,成就净佛国土是果,两者是不一不异的关系,所以僧肇这里所说的“其旨”包括般若或者说就是般若。在这段文字里,僧肇认为这部经所要标明的主旨超越语言和形象,不是凡夫心所行的境界,不可思议,因为圣人的不二智慧无知但能了知诸法。吕澂先生认为僧肇所说的般若是八地以上菩萨的智慧,“僧肇在《般若无知论》中讲到的般若,就是在八地以上能够任运后得智的阶段。”^[8]

禅宗也是沿着这个思路发展的,《坛经》中的般若品集中论述了慧能关于般若的观点。“何名般若?般若者,唐言智慧也。一切处所,一切时中,念念不愚,常行智慧,即是般若行。一念愚即般若绝,一念智即般若生。世人愚迷,不见般若,口说般若,心中常愚。常自言我修般若。念念说空,不识真空。般若无形相,智慧心即是。若作如是解,即名般若智。”^{[9](350)}般若不具有可以把捉的形象,因为形象是凡夫的虚妄分别,是遍计所执相,而般若作为圣者证悟法性的智慧,是法性的起用,并没有能所的分别,并没有凡夫的虚妄分别。般若除了对虚妄分别的抛弃,还具有恒常的性质,在所有地方所有时间中,都能够不起虚妄分别,在依他起性上如实了知遍计所执性的虚妄,不起执着,使得诸法实相的空性自然显现,这就是般若。

“何名波罗蜜？此是西国语，唐言到彼岸，解义离生灭。著境生灭起，如水有波浪，即名为此岸；离境无生灭，如水常通流，即名为彼岸，故号波罗蜜。善知识！迷人口念，当念之时，有妄有非。念念若行，是名真性。悟此法者，是般若法；修此行者，是般若行。不修即凡；一念修行，自身等佛。善知识！凡夫即佛，烦恼即菩提。前念迷即凡夫，后念悟即佛。前念著境即烦恼，后念离境即菩提。”^{[9](350)}因凡夫虚妄分别而有生有灭，若诸佛境界则无生无灭。解悟作为真性的空性的智慧就是般若，不修此般若就是凡夫，一念修行般若则与诸佛同。区别就在凡夫的念是著境的念，于依他起相上执着遍计所执相真实存在，若凡夫一念离境即佛，意思是达到了诸佛的般若智慧，即如是了知遍计所执性的虚妄性，并非真实，而只是人的假言虚构。

“我此法门，从一般若生八万四千智慧。何以故？为世人有八万四千尘劳。若无尘劳，智慧常现，不离自性。悟此法者，即是无念无忆无著，不起誑妄。用自真如性，以智慧观照，於一切法不取不舍，即是见性成佛道。”^{[9](350)}般若常自显现，不离空性，是二而不二，不二而二，体虽是一，有不同的显现与起用，两者是不一不异的，一如的。正因为此，般若能从八万四千烦恼中生出生出同等的智慧，因为烦恼的自性与智慧的自性都是空性，平等不二，有多少烦恼，就能从烦恼中生发多少智慧，但是智慧总没有八万四千种，又有八万四千种，说八万四千种智慧是从般若的起用来说的，可以有这么多智慧来对治同样的烦恼，但其实只是一般若，诸法一相所谓无相，如实了知诸法一相无相的智慧即是般若。

慧能阐述般若的离虚妄分别，般若不离自性等等观点，并没有在《坛经》中提出如何成就般若的具体方法，这完全是沿着中观学的思路而展开的，强调中观正见在真见道中的关键作用，所以禅宗并不讲十信，十住，十回向等等，而是强调如何通过正见入真见道，所以这也就决定了在禅宗那里，正见和修行是一回事，通达正见就是修行，就能实现真见道，“此义在禅宗有‘把断要津，凡圣不通’之句。宗下之专提向上，世出世间法都不可立，都不可得，所谓‘凡圣情尽，体露真常’；亦即教下说一切最胜义毕竟皆空也。”^{[10](251)}在这个关键点，禅宗是继承了中观学的思路的。

三、强调观心见性：《坛经》的转向

正是因为《坛经》与中观学都着眼于如何实现真

见道，所以都强调通达正见在自己思想体系中的关键作用，通达正见即成就般若，成就般若即显现诸法实相，也就是“见性”。但是在这个问题上，慧能与中观学也存在差异，在中观学系统中，并没有向内还是向外的偏向性，向内可观五蕴、本住、六情等等，向外可观六种、然可然、行、涅槃、四谛等等，但是慧能在《坛经》中强调的是返自本心，明心见性，“我于忍和尚处，一闻言下便悟，顿见真如本性。是以将此教法流行，令学道者顿悟菩提。各自观心，自见本性。”^{[9](351)}慧能认为比较简单快捷的方法就是从自心入手，观自本心，从本心中体悟真如本性，即中观学所说的空性，故后代禅宗有骑驴觅驴之语以反对从外在去寻找空性。

太虚大师曾举昱山法师来观察乌龟，谈中观宗所证之毕竟空在名相中总是了不可得，若人从经教中寻找只是如同乌龟爬陡壁，不论如何都会摔下来的，只有通过心来证入。于名相中不可得毕竟空到通过心来证入毕竟空，那么就从三论宗转入禅宗了，“名想分别自悟悟他皆有功能，如于此中计执有个究竟实在的东西而皆不可得，诸法实相唯心契证。在此种意义上，三论宗便转入禅宗，分别到究竟而超出分别，趣于实证。”^{[10](251)}

在《坛经》自序品种阐述得法经过时，弘忍命门人各自作偈，“世人生死事大，汝等终日只求福田，不求出离生死苦海；自性若迷，福何可救？汝等各去，自看智慧，取自本心般若之性，各作一偈，来呈吾看。若悟大意，付汝衣法，为第六代祖。”^{[9](348)}般若不得外觅，般若不从经教来，要从自己的本心流出，从自己的本心中认识般若之性，般若之性即法性，即是空性，从自己的本心体会空性，这种向内的思路是从弘忍就开始了的。弘忍评价神秀的偈时阐述了识自本心即得菩提的观点，“无上菩提，须得言下识自本心，见自本性不生不灭；於一切时中，念念自见万法无滞，一真一切真，万境自如如。如如之心，即是真实。若如是见，即是无上菩提之自性也。”^{[9](348)}

慧能从《金刚经》“应无所住而生其心”大悟，“何期自性，本自清净；何期自性，本不生灭；何期自性，本自具足；何期自性，本无动摇；何期自性，能生万法。”^{[9](349)}清净在般若学意义上就是自性空的意思，中观以自性空破斥外道、小乘、凡夫的自性执着，但是中观破斥的自性与慧能这里所说的自性虽同名自性，但意义相反，慧能所说的自性是空性，所以他说自性本自清净，无生无灭，本自具足，如如不动，成就万法。

在整本《坛经》中，慧能将诸多佛教名相向内而

转,比如第三品《决疑》关于念佛往生西方净土,慧能提出:“凡愚不了自性,不识身中净土,愿东愿西。悟人在处一般。”^{[9](352)}开悟的人在任何地方都是净土,但是凡夫不行十善,不断十恶,只是口念,往生难到。慧能提出心善则西方不远,心恶则念佛难到,只有自净其心,了知心中烦恼本不可得,其性本空,西方近在眼前,“若悟无生顿法,见西方只在刹那;不悟念佛求生,路遥如何得达。”^{[9](352)}无生顿法就是通过如实了知人法二空顿入真见道,若能实现,则西方净土就在眼前。

第六品《忏悔》,“此事须从自性中起,於一切时,念念自净其心。自修自行,见自己法身,见自心佛,自度自戒,始得不假到此。”^{[9](353)}原本忏悔都是取相忏,具备忏仪,但是慧能将忏悔立为无相,於一切时自净其心,从中观所诠释的“空”性立场上的诸法平等无碍向内而转,成了“心”,所以通过自己的“心”的净即实现了忏悔,这里讲的“净”如上文所说还是自性了不可得的意思。之后发四弘誓愿向内的维度更加明显,比如“自心众生无边誓愿度”,“心中众生,所谓邪迷心、狂妄心、不善心、嫉妒心、恶毒心,如是等心,尽是众生。各须自性自度,是名真度。”^{[9](354)}四弘誓愿是菩萨初发心时必须发的四个誓愿,第一个就是度尽无边众生,从中观的立场出发,众生自性不可得,非真实存在,但有实际的相用,众生沉沦苦海,但苦也了不可得,本无可度众生。慧能则将外的无可度众生,转向内的了知烦恼心不可得,从诸法的“性”向心法的“性”,实现了向内的转向。

在《妙行品》关于坐禅的论述中,“何名坐禅?此法门中,无障无碍,外於一切善恶境界,心念不起,名为坐;内见自性不动,名为禅。善知识!何名禅定?外离相为禅,内不乱为定。”^{[9](353)}禅原本就是定,即专注一境。慧能在这里所说的禅是离了凡夫虚妄分别,从而自心清净,不起妄念,于念而离念,不执着外境以为真实。原本外在的善恶境界,与内心的烦恼,都不离空,其性皆空,但是相比较外在的境界,慧能更强调向内的“心”,所谓心念不起是坐,内见自性不动是禅。

可见,慧能在《坛经》中从空“性”立场出发,更强调从内在的“心”去体味这个空“性”,正是在这个意义上,他实现了中观学所阐发的诸法实相的“性”向明心见性的“心”的转向,所以他说“殊不知,坐却白牛车,更於门外觅三车”^{[9](356)}。白牛车与三车的比喻出自《法华经》,心本具“空性”“佛性”,从心体味是一个直接的途径。

四、小结

中观学的核心在二谛,“诸佛依二谛,为众生说法,一以世俗谛,二第一义谛。若人不能知,分别于二谛,则于深佛法,不知真实义。”^{[2](32)}青目释中以言说为世俗,所以僧肇沿着这个思路说“言虽不能言,然非言无以传”^[11]。从一开始,在追求第一义谛的过程当中,就有着方法与目的之间的张力,中观学清晰的认识到语言的有限性,所以只有通过遮诠的方法来表达,“性相二宗俱谈空义,但性宗之谈系以遮为表,相宗之谈系即用显体。以遮为表故一切诸法自性皆无,即用显体故依他因缘宛然幻有,此两宗之大较也。”^[12]通过遮诸法自性,来显出诸法的空性,但是通过言语的遮诠只是在不断地接近第一义谛,如何才能证得呢?中观学给出的答案是只有通过成就般若,这也是龙树强调“正观空”,僧肇则立“般若无知而无所不知”的原因。

强调成就般若即证第一义谛,这一点是被慧能所继承了的,所谓的继承并非是意味着慧能读过中观学典籍,或者接触过三论师,而是在思想层面将中观学所强调的内容一并肯定下来,因为中观学本身就是对佛陀言教的诠释,慧能从佛陀言教的般若类经典如《金刚经》等大悟,在极大程度上可以理解为慧能所悟与龙树阅般若所悟是一致的。两者亦有差别,慧能实现了向“心”的转向,虽然中观无内外可得,慧能之“心”也并非在内在外,但是他说法的偏向是强调从自我内心入手,自净其心,不劳外觅,在这种意义上,从中观学到以《坛经》为代表的早期禅宗,是存在一个继承与转向关系的。

注释:

- ① 参阅:梶山雄一.吴汝钧,译.龙树与中后期中观学[M].台北:天津出版社,2000.

参考文献:

- [1] 汤用彤.汤用彤全集·卷一·汉魏两晋南北朝[M].石家庄:河北人民出版社,2000:223.
- [2] 龙树.中论[M/CD]//大正藏·第30册.台北:中华佛典协会,2011.
- [3] 吉藏.中观论疏[M/CD]//大正藏·第30册.台北:中华佛典协会,2011:1.
- [4] 吉藏.百论疏[M/CD]//大正藏·第42册.台北:中华佛典协会,2011:232.

- [5] 太虚. 太虚大师全书·第五卷[M]. 北京: 宗教文化出版社, 2004: 415.
- [6] 杨仁山. 杨仁山集[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1995: 2.
- [7] 僧肇. 注维摩诘经[M/CD]// 大正藏·第38册. 台北: 中华佛典协会, 2011: 327.
- [8] 吕澂. 中国佛教源流略讲[M]. 北京: 中华书局, 2011: 107.
- [9] 慧能. 六祖大师法宝坛经[M/CD]// 大正藏·第48册. 台北: 中华佛典协会, 2011.
- [10] 太虚. 太虚大师全书·第七卷[M]. 北京: 宗教文化出版社, 2004.
- [11] 僧肇. 肇论[M/CD]// 大正藏·第45册. 台北: 中华佛典协会, 2011: 153.
- [12] 欧阳竟无. 欧阳竟无集[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1995: 99.

HUI Neng's inheritance and development of Mādhyamika from *The 6th Patriarch Platform Sutra*

DING Jianhua

(Philosophy Department, Nanjing University, Nanjing 210046, China)

Abstract: *The 6th Patriarch Platform Sutra* recorded the thought of Sixth Patriarch. *The 6th Patriarch Platform Sutra* can clearly present the Zen inherited Mādhyamika. The “svabhāva” attempted to view the coupling of the Mādhyamika’s “emptiness” while Zen wanted to see (one’s own) buddha-nature. When it comes to the reason why HUI Neng’s reform can clarify view of Mādhyamika, the answer is that he realized the inward in the “heart” of the shift in the basis of inheritance empty.

Key Words: Mādhyamika; HUI Neng; *The 6th Patriarch Platform Sutra*; Zen; see the nature; see the heart

[编辑: 颜关明]