



佛耶比较视域中的《坛经》心性论和修行观

徐 弢 师俊华

摘要:《坛经》没有像《圣经》那样充分肯定“色身”的实在性和价值,而认为只有从蕴含自心自性的“法身”中才能修得真正的功德和解脱,但是它亦没有从灵肉对立的二元立场把“色身”及其所属的物质世界看成是阻碍宗教修行的罪恶阴暗的东西。同时,由于《坛经》中的自心自性并不像耶教的上帝那样是一个超越于人类之外的“完全的他者”,所以它的修行目的不是为了寻求“自有永有”的造物主的护持和拯救,而是为了领悟内在于人的法身中的“本不生灭”而又“能生万法”的真空自性。

关键词: 坛经; 圣经; 心性; 修行

在中国本土佛学著作中唯一被尊为“经”的《六祖大师法宝坛经》(以下简称《坛经》)中^①,慧能大师(638—713)通过对自心、自性、法身及其与“色身”和“万法”之间的关系的解说,不仅为“佛向性中作,莫向身外求”的禅宗修行理念提供了思想依据,而且展示了中国佛教在心性论和修行观上不同于耶教等其他宗教的理论特征。

一、《坛经》心性论的理论背景和思想特征

在世界各大宗教中,佛教是极少数没有从正面肯定灵魂及其他“神我”的恒常存在的宗教之一。按照释迦牟尼所传的原始佛法,一切众生都是随着“五蕴”(色、想、名、实、受)的因缘和合而生,并随着这种关系的解体而灭,所以都没有一个恒常存在的独立本体(灵魂或神我)。从这种观点出发,他把“诸行无常、诸法无我、涅槃寂静”当作区分佛教与外道神教的基本标准(三法印)。在这一点上,耶教(基督宗教)似乎是与佛教分歧最大的宗教之一。因为对耶教来说,个人灵魂的实在性和不朽性不仅是作为一个“灵”的上帝在《圣经》中赐予人的特殊启示,而且是基督徒通过灵魂的修炼和净化来接近上帝和获得拯救的重要保障。例如,《圣经》作者一再指出:“神是个灵,所以拜他的,必须用心灵和诚实拜他”,“凡活着信我的人,必永远不死”(约翰福音 4:25 和 11:26),“你必不将我的灵魂撇在阴间,也不叫你的圣者见朽坏”,“只是神必救赎我的灵魂,脱离阴间的权柄,因他必接纳我”(诗篇 16:10 和 49:15)等。在相当长一段历史时期(4 世纪至 19 世纪),耶教哲学在灵肉问题上的主流倾向是把人的灵魂设想为一种不会随着肉体的死去而消亡的实体性存在。其原因之一正如英国牛津大学神学教授麦奎利(John Macquarrie)所说,是为了通过灵魂的实体性存在来保证“自我”的统一性、稳定性和持久性,以免肉体的死亡这一不容怀疑的事实危及到灵魂不朽和末日审判等教义的权威:“既然我们看到一块岩石经历了无数

^① 因为历代的辗转传抄,现存《坛经》版本众多,体裁各异(如惠昕本、敦煌本、德异本、宗宝本、契高本等),本文采用的为德异本(曹溪原本)。

岁月而仍然作为同一块岩石存留下来,于是就该设想,我们必须设定一个实体的自我(尽管公认是非物质的实体的自我)作为人格的生存的负载者。这样一种自我或灵魂‘注入’于肉体之中,或许是在怀胎之时注入,而且与肉体一直结合到死,在死亡之后,由于具有实体的性质,它还能独立于肉体而继续存在。”^①

基于上述理由,有少数当代研究者认为,佛教在实质上是一个主张“无我”乃至“无神”的宗教,而耶教则是一个未能破除“我执”的有神教。例如,当代人间佛教思想的代表印顺(1906—2005)一方面承认耶教“比多神教的神格,高尚得多。依佛法说:贪欲心极微薄”,另一方面又认为它与后者一样,“不离自我的妄执,都是虚妄的,不彻底的。唯神、唯我、唯心,追根究原,只是同一内容自性见(我见)的变形”。相反,“佛教是否定了神教,我教,心教;否定了各式各样的天国,而实现为人间正觉的宗教……佛教是无神的宗教,是正觉的宗教,是自力的宗教,而不能以神教的观念来了解它。”^②

然而,佛教的根本教义不仅包括“诸法无我”和“诸行无常”,而且还有“因果报应”和“六道轮回”。可是一旦完全取消了恒常存在的灵魂或“神我”,则无异于失去因果报应的受体和轮回转世的主体^③。例如,早在大乘佛教兴起之前的部派佛教时期,就有不少僧众对此提出疑问:“若我实无,谁能作业,谁能受果?”^④“我若实无,谁于生死轮回诸趣,谁复厌苦求趣涅槃?”^⑤为了解答这一疑问,后来小乘佛教中的犍子部率先在五蕴之外提出“不可说的补特伽罗”作为因果报应的受体和轮回转世的主体。随后,许多其他佛教宗派也纷纷提出类似主张。例如,小乘经量部的“胜义补特伽罗”和大乘唯识宗的“阿赖耶识”等都经常被后世研究者视为灵魂或“神我”的替代品。实际上,大乘佛教的两大基本派别——空宗和有宗的最大分歧便是对“我”的不同看法。前者把包括佛性、涅槃在内的一切法都视为空,主张在缘起性空的虚幻不实中展现万法性空的“实相”;后者则认为“我者,即是如来藏义,一切众生悉有佛性,即是我义”^⑥。可见,就佛教思想发展的连续性和整体性而言,将其定义为一个完全“无我”和“无神”的宗教似乎有失偏颇。

如果说早期佛教的主要竞争对手是印度婆罗门教,所以有必要通过强调缘起性空的虚幻不实来否定后者鼓吹的神我论或不朽的灵魂,那么当佛教传入中国之后,它所面临的主要竞争对手则是居于正统地位的儒家思想,所以更需要通过强调因果报应和轮回转世来对抗后者的现实主义和更加强烈的入世倾向。在南北朝时期发生的“神不灭论”与“神灭论”之争就是这场对抗的初次反映。受其影响,在后世中国佛教中,来自大乘有宗的真常唯心论和如来藏学说的影响与日俱增,而来自大乘空宗的般若空论的影响则日渐衰微,以至很多中国高僧在谈论空的时候,也大多采取以空显有或以有解空的方式。

在禅宗这一中国化的佛教宗派中,上述倾向表现得尤为明显。例如,印顺主张只有大乘空宗的“性空唯名论”是合乎释迦牟尼所传佛法的“正见”,但又明确将中国佛教的主要宗派禅宗和华严宗归入“真常唯心论”一系。他承认,《坛经》中的心性论与《楞伽经》和《不增不减经》中的真常唯心论及如来藏学说是一脉相承的:“《坛经》所传的,是原始的如来藏说。但不用如来藏一词,而称为‘性’或‘自性’。如来藏(‘性’)就是众生,就是法身,法身流转于生死,可参读《不增不减经》。”^⑦真常唯心论及如来藏学说之所以能得到《坛经》中的慧能及其弟子的青睐并在中国盛行起来,一方面因为其中某些与印度教神我说相似的言论比龙树的一切皆空说更容易得到一般信众的理解和接受,另一方面则因为它对传统的繁琐禅法的简化迎合了中国各阶层民众崇尚简易的心理。正是在这种心理作用下,后世禅师继承并进一步简化了如来禅的方便法门(即相信在众生的“法身”中蕴含着真正的“佛性”和“佛心”,并试图通过体悟真性和自性觉悟来实现解脱),从而发展出一套更加注重方便融摄的“直指人心”的修行方法。

关于印顺对《坛经》的心性论与如来藏学说之间渊源关系的推断,应该承认还是颇有创见和值得深

① 麦奎利:《人的生存》,载《20世纪西方宗教哲学文选》上卷,刘小枫主编,杨德友等译,上海三联书店1991年,第68~69页。

② 印顺:《我之宗教观》,台北正闻出版社1992年,第16~18页。

③ 赖永海:《中国佛性论》,中国青年出版社1999年,第50页。

④ 《阿毗达摩俱舍论》卷30,载《大正藏》第29册,台北新文丰出版公司1996年,第158页。

⑤ 《成唯识论》卷1,载《大正藏》第31册,第2页。

⑥ 《大般涅槃经》卷7,载《大正藏》12册,第407页。

⑦ 印顺:《中国禅宗史》,江西人民出版社1999年,第288页。

思的。《坛经》作为中国佛教史上仅有的一部被尊为“经”的本土佛学著作,不仅是了解禅宗实际创始人慧能大师的生平事迹的历史文献,也是探讨这一中国化佛教宗派思想源流与理论特质的重要依据。虽然在《坛经》中不难找到某些来自大乘空宗的般若空学和不落两边的中观方法的影响,但是在对心、性、法身的总体认识上,对它影响更大的显然是真常唯心论及如来藏学说。尽管后世的禅宗主流没有像达摩祖师那样用真常唯心论的重要经典《楞伽经》来印心,但并不等于他们已然放弃了《楞伽经》中的唯心论,而是很可能如印顺所说,因为禅宗在六祖之后“道流南土,多少融摄空宗之方法而已。日子一久,不免数典忘祖而已”^①。

实际上,《坛经》心性论的思想源流不仅可以追溯到部派佛教时期的“心性本净”说和后来大乘有宗中的“如来藏自性清净”说,而且受到强调“一心二门”的《大乘起信论》的直接影响。例如,正像《大乘起信论》中的“心”有时可以指“真心”或“如来藏自性清净心”,有时又可以指当下的现实之心一样,慧能在《坛经》中所说的“心”也同时具有这两种含义^②。因此,通过探讨《坛经》中的心性论及其对禅宗修行理念的影响,我们不仅可以找出禅宗自身的修行理念的思想根源,而且可以进一步分析它在这些重大问题上不同于佛教其他宗派和耶教等其他宗教的理论特征。

二、心性 with “色身”的关系及其与修行理念的关联

《坛经》既没有像耶教的《圣经》那样使用“灵魂”一词来表述人的精神存在,也没有借用圣灵、上帝、真主、梵天等来自“外道神教”的神名来表述佛教的“终极实在”,而是常常以心、性、法身等词汇来阐释其核心的宗教思想。心在《坛经》中既可以表示慧能及其弟子们努力参悟的自心、本心、佛心、净心,也可以表示他们竭力克服的邪迷心、狂妄心、不善心、嫉妒心、恶毒心等。不过从总体上看,《坛经》所主要讨论的是前一种意义上的心。在《坛经》用来阐释这种心的词汇中,自性和本性是使用频率最高的两个。它们在《坛经》中常常被当作自心、法身、佛性的同义词使用,并且认为只有悟得此性的人才能得到真正的功德和解脱。如慧能指出:“见性是功,平等是德;念念无滞,常见本性真实妙用,名为功德。内心谦下是功,外行于礼是德;自性建立万法是功,心体离念是德;不离自性是功,应用不染是德;若觅功德法身,但依此作,是真功德。”^③他的这一见解同耶教对灵与肉、神与形的关系的正统解释形成了鲜明对比。

按照耶教的正统教义,人的灵魂虽然比肉身更加接近作为“灵”的上帝甚至可以在肉身死去之后继续存在,但是肉身作为“圣灵的殿”,同样是救赎之恩的受体和宗教实践的主体,所以无论在现世的生活还是最后的拯救中,人的灵魂和肉身都是不可分离的。受其影响,耶教神学家在探讨灵魂与肉身之间的复杂关系时,常常既需要强调灵魂的非物质性、不朽性及其在宗教生活中的优越性,又需要顾及“肉身复活”的必要性及其与灵魂的统一性。例如,《圣经》中的使徒保罗一方面声称:“属肉体的人不能得上帝的喜欢。如果上帝的灵住在你们心里,你们就不属肉体,乃属圣灵了”(罗马书8章8—9节);另一方面又承认:“岂不知你们的身子是基督的肢体吗?我们可以将基督的肢体作为娼妓的肢体吗?断乎不可……岂不知你们的身子就是圣灵的殿吗?这圣灵是从上帝而来,住在你们里头的,并且你们不是自己的人,因为你们是重价买来的,所以要在你们的身子上荣耀上帝。”(哥林多前书6章15—20节)

如果说上述两大前提之间的张力是耶教哲学家长期未能在灵肉问题上达成共识的重要原因,那么在《坛经》这部中国佛学经典中,由于那个与《圣经》中所说的肉身或身体相对应的“色身”的价值乃至其存在的真实性均遭到了更明确的怀疑和否定,所以我们几乎看不到这种张力的存在。按照《坛经》记载,当慧能听到其师兄神秀所作的偈颂“身是菩提树,心如明镜台,时时勤拂拭,勿使惹尘埃”之后,曾经请求江州别驾张日用为他代书一篇新偈颂:“菩提本无树,明镜亦非台,本来无一物,何处惹尘埃。”^④在这首广为人知的“六祖呈心偈”中,他明确否认了包括“色身”在内的一切外物的实在性,所以有一部分当代研

①印顺:《无诤之辩》,台北正闻出版社1990年,第171~172页。

②赖永海:《中国佛性论》,第202页。

③《六祖坛经》疑问品第三,大众文艺出版社2004年,第91~92页。

④《六祖坛经》自序品第一,第16~25页。

究者曾将其定义为一种“典型的唯心主义”(也有胡适等一些当代学者提出,这首偈的原始文本可能是“菩提本无树,明镜亦非台,佛性常清净,何处有尘埃”或“心是菩提树,身为明镜台,明镜本清净,何处惹尘埃”,但是这种说法始终未能得到学术界的一致公认)^①。此外,慧能在广州法性寺参加法会时,曾有一位僧人因为见到风吹幡动而发生争论,其中一僧说是风动,另一僧则说是幡动。慧能见双方争执不下,便开导他们说:“不是风动,不是幡动,仁者心动。”^②此后不久,他又对弟子法海指出:“汝等自心是佛,更莫狐疑,外无一物而能建立,皆是本心生万种法。故经云:‘心生,种种法生;心灭,种种法灭。’”^③尽管我们不必像某些当代研究者那样仅凭这几段话就将他定义为一个“典型的唯心主义者”或“主观唯心主义者”^④,但这些名言至少说明在他的思想中,物质性的身体乃至一切外物都无非是心的活动所产生的种种幻相。一旦离开心的造作,它们都将不复存在。

作为上述思想的反映,《坛经》一方面从自心、自性、法身等核心概念入手,提出直指人心、见性成佛的成佛之道,从而将佛教改造成一个“心的宗教”^⑤,另一方面又没有像《圣经》那样充分肯定“色身”的实在性及其在宗教生活中的价值。在《圣经》中,得蒙上帝喜悦的人不仅需要拥有灵魂的信心、爱心和盼望,而且需要诉诸身体的圣洁、行为和操练,故而在耶教历史上,总是有一些神学家在不断地提醒信徒勿因片面强调“因信称义”而忽视“人称义是因着行为,不是单因着信”以及“身体没有灵魂是死的,信心没有行为也是死的”的圣经教导(雅各书2章26节),因为正如早期教父德尔图良所指出:“不是单有灵魂就能实现拯救,除非相信灵魂在身体中,所以身体确实是拯救的条件和关键。由于灵魂在它获得拯救后选择了事奉上帝,因此是身体使灵魂能够真正地进行事奉。为了使灵魂能够洁净,身体确实经过了洗礼;身体受了膏,灵魂才可以成圣;身体有了印记,灵魂才能坚固;身体行了按手礼,灵魂才能被圣灵照亮。”^⑥

然而在《坛经》中,人的“色身”同真正的皈依、功德和解脱之间并无必然联系,唯有蕴含着自心、自性或真如佛性的“法身”才是宗教修行的真正主体。他指出:“善知识!法身本具。念念自性自见,即是报身佛。自悟自修自性功德,是真皈依;皮肉是色身,色身是宅舍,不言皈依也。但悟自性三身,即识自性佛。”^⑦意思就是,唯有从蕴含着自心自性的法身来思量,才能实现真正的皈依、功德和解脱;而作为皮肉之体的“色身”则是与这一切无关的外物,所以企图通过身体上的苦修或物质上的慷慨来皈依佛法、求取功德和获得解脱是徒劳的。正因为如此,当韶州刺史韦肇向他提出“弟子闻达摩初化梁武帝,帝问云:‘朕一生造寺度僧,布施设斋,有何功德?’达摩言:‘实无功德。’弟子未达此理,愿和尚为说”这个疑问之时,他毫不迟疑地答复说:“实无功德,勿疑先圣之言。武帝心邪,不知正法,造寺度僧,布施设斋,名为求福,不可将福便为功德。功德在法身中,不在修福。”^⑧

三、心性的来源和功能及其与修行理念的关联

按照耶教神学家的创世说,唯有独一的上帝才能称为“自有永有”的终极原因和最高本原,而其他一切存在者(无论是看得见的“有形实体”,还是不可见的灵魂、天使等“精神实体”)都无非是上帝从虚无中创造出来(creatio ex nihilo)的受造者^⑨。因此,虽然在耶教历史上总有一些神哲学家试图通过种种方法来证明人的灵魂不可能有一个真正意义上的死亡或终结,但是他们却从未怀疑过灵魂有一个产生的起点,即由全能的上帝在某个特定的时刻所创造(尽管对于上帝创造灵魂的具体时刻和具体方式,他们又有着不尽相同的解释)。然而《坛经》中的慧能一方面没有像耶教那样把作为造物主的上帝当作包括心灵、身体在内的一切存在的最高本原或终极原因,另一方面又常用“本不生灭”的自心自性取代“自

①胡适:《禅宗指归》,陕西师范大学出版社2008年,第222页。

②《六祖坛经》自序品第一,第39页。

③《六祖坛经》付嘱品第十,第306页。

④洪修平:《禅宗思想的形成和发展》,江苏人民出版社2011年,第226页。

⑤吴颖:《〈坛经〉中的心的概念》,载《学海》2010年第5期,第81页。

⑥德尔图良:《论灵魂和身体的复活》,王晓朝译,香港道风书社2001年,第128页。

⑦《六祖坛经》忏悔品第六,第156~157页。

⑧《六祖坛经》疑问品第三,第90~91页。

⑨许志伟:《基督教神学思想导论》,中国社会科学出版社2001年,第56~57页。

有永有”的上帝来说明万法(世界万物)的生灭变化。

据《坛经》记载,慧能早在湖北东山寺的方丈室内听讲《金刚经》时,因为听到“应无所住而生其心”一句而豁然开朗并对五祖弘忍说:“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。”五祖由此断定他已悟透本心本性并赞许说:“不识本心,学法无益;若识自本心,见自本性,即名丈夫、天人师、佛。”^①从他对五祖所说的这段话中,可以归结出两层意思。

首先,人的自心自性本身就是“自清净”、“不生灭”、“自具足”、“无动摇”的,所以无需借助任何其他东西来净化、产生、完善和护持,也不会被任何其他东西所扰乱、消灭减损和动摇。当唐中宗的内侍薛简向他请教“大乘见解”时,他又进一步解释说:“实性者:处凡愚而不减,在贤圣而不增,住烦恼而不乱,居禅定而不寂。不断、不常、不来、不去,不在中间及其内外;不生、不灭,性相如如,常住不迁,名之曰道。”由于薛简一时未能明白这一“常住不迁”的实性与“外道”所说的神我有何区别,便追问道:“师曰不生不灭,何异外道?”他则开导薛简说:“外道所说不生不灭者,将灭止生,以生显灭,灭犹不灭,生说不生。我说不生不灭者,本自无生,今亦不灭,所以不同外道。汝若欲知心要,但一切善恶,都莫思量,自然得入清净心体,湛然常寂,妙用恒沙。”^②也就是说,人的自心自性之所以不生不灭,是因为其原本就空无所生,自然也就无从言灭,而决非像外道认为的那样需要借助灭来终止和显现生,或者借助生来终止和显现灭。

其次,他还认为人的自心自性具有“能生万法”的功能,即把世界万物的真正本原归结为内在的人心,而非外在的上帝或任何其他神灵。后来,他又多次在《坛经》中向弟子阐明这一见解:“若无世人,一切万法本自不有,故知万法本自人兴;一切经书,因人说有”,“故知万法尽在自心,何不从自心中顿见真如本性?”^③上述见解不仅为他提出“一念悟时,众生是佛”的顿悟说提供了理论依据,而且对后世宋明儒学中的“陆王心学”产生了深远影响。例如,陆象山所说的“宇宙便是吾心,吾心便是宇宙”以及王阳明所说的“心外无物”、“心外无理”等都是把这一见解推向极致的产物。

从以上分析可以看出,《坛经》中的自心自性作为一个“本不生灭”而又“能生万法”的内在本原,并不像《圣经》中的灵魂那样依赖一个外在的他者来创造自身,而是在一定程度上反映了《圣经》中的造物主所具有的“自有永有”的特征。然而与此同时,它又与《圣经》对造物主的描述有着根本区别。其一,《圣经》中的造物主常常被解释为一个超越人类和世界之外的“至高权能的他者”(sovereign other)^④,而《坛经》中的自心自性则内在于人的法身之中,所以禅宗修行的目的并不是为了寻求一个“自有永有”的造物主的护持和拯救,而是强调“性在,身心存;性去,身心坏。佛向性中作,莫向身外求”^⑤。其二,《圣经》中的造物主具有全能、公义、至善、仁爱等诸多神性,而《坛经》中的自心自性则是没有万法的任何属性的“真空”,故云:“心量广大,犹如虚空,无有边畔,亦无方圆大小,亦非青黄赤白,亦无上下长短,亦无嗔无喜,无是无非,无善无恶,无有头尾。诸佛刹土,尽同虚空。世人妙性本空,无有一法可得;自性真空,亦复如是。”^⑥在慧能看来,修行者只有悟出这一自性真空的道理,才有可能得到真正的解脱。

●作者简介:徐 弢,武汉大学哲学学院教授,哲学博士,博士生导师;湖北 武汉 430072。

师俊华,武汉大学哲学学院博士研究生。

●基金项目:武汉大学“70后”学者学术发展计划;国家社会科学基金一般项目(11BZX050)

●责任编辑:涂文迁

①《六祖坛经》自序品第一,第28页。

②《六祖坛经》护法品第九,第266~267页。

③《六祖坛经》般若品第二,第67~69页。

④ Veli-Matti Kärkkäinen. *The Doctrine of God: A Global Introduction*. Grand Rapids: Barker, 2004, p. 125.

⑤《六祖坛经》疑问品第三,第102页。

⑥《六祖坛经》般若品第二,第50~51页。