



禪宗六祖得法偈辨析

蕭永明

中國禪宗五祖弘忍欲傳其法，神秀、惠能各呈心偈而惠能得法，成爲六祖，這是禪門內外衆所周知的事情。其中情節義趣，似乎已是人皆耳熟能詳，無須多言的了。然而，觀諸有關論說文字，卻鮮有得當者。其誤讀紛紜，誠不能不辨而論之！

五祖弘忍教門下學人各呈心偈，擬擇其可者以傳其法。門人中惟有上座神秀呈偈曰：

身是菩提樹，心如明鏡臺。

時時勤拂拭，莫（勿）使有（惹）塵埃。

即此心偈，如陳寅恪《禪宗六祖傳法偈之分析》所轉述，誠爲「古今傳誦，以爲絕妙好詞」，而陳氏獨以爲「考印度禪學，其觀身之法，往往比人身於芭蕉等易於解剝之植物，以說明陰蘊

俱空，肉體可厭之意。」而「菩提樹爲永久堅牢之寶樹，決不能取以比譬變滅無常之肉身。」此陳氏所謂「譬喻不適當」。

對此非議，田光烈《禪宗六祖得法偈之我見》辯駁說，「佛法以事物喻身，靈活運用，亦不止芭蕉一種。」而「菩提樹時而『凋落』，時而『復故』，變化無常」，也並非「永久堅牢」。並且神秀偈所謂之身，也不是指「變滅無常之肉身」，而是指「人人本具」之「佛身」。

菩提樹「變化無常」，自非「永久堅固」，而神秀所謂身又非「變滅無常之肉身」，卻是指「人人本具」之「佛身」。那麼，「變化無常」之菩提樹又如何比譬非「變滅無常」之「佛身」呢？這仍是不能不令人存疑的。

其實，神秀偈之「身是菩提樹」，意思是說，我身本性即是於菩提樹下成道之佛身。在這裏，菩提樹只是喻指於其下成就之

佛身而已。神秀之意，並非將本具佛身之「我身」逕直比譬那菩提樹的，菩提樹在這裏只是充當了一個中介喻指的作用。如此曲爲比譬，在爲文作詩（偈）中，是一種習見的手法，並不難解。神秀心偈如此曲比其喻，也未嘗不適當。

陳氏又謂，「細繹偈文，其意在身心對舉。言身則如樹，分析皆空。心則如鏡，光明普照。今偈文關於心之一方面，既已將譬喻及其本體作用叙說詳盡，詞顯而意該。身之一方面，僅言及譬喻。無論其取譬不倫，即使比擬適當，亦缺少繼續之下文，是僅得文意之一半。」此陳氏所謂「意義未完備」。

對此論難，田氏分析，「蓋作者（陳寅恪）之意，以爲『拂拭』是單對『明鏡臺』而言，不適用於『菩提樹』，故以爲意未完備。其實『拂拭』爲除去塵垢之意，明鏡臺固有塵垢須要『拂拭』，難道菩提樹就沒有塵垢，而不須『拂拭』嗎？」

然而，就本義及佛門慣例而言，「拂拭」確是「單對『明鏡臺』而言，不適用於『菩提樹』」的。要說「拂拭」兼對「明鏡臺」、「菩提樹」而言，終究還是很勉強的。

其實，身心二法在佛教典籍中是既可以對舉並用，又是有所側重的，而其側重則在於心。即依神秀所創禪門北宗論著《大乘無生方便門》所言：「爲因中修戒定慧，破得身中無明重疊厚障，成就智慧大光明，是法身佛，是沒是化身佛；猶心離念境塵清淨，知見無礙，圓應十方，是化身佛。」此則講「破」「障」「離」「塵」，身心分治。而所謂「身心不起，常守真心，是沒是眞如。」「護持心不起，即順佛性。」此則又謂欲「身心（『障』『塵』）不起，即須「常守真心」，而「常守真心」，「護持心不起，即順佛性。」是爲倚重在心，心淨則身淨，心身淨則佛道成之意。

據此可知，神秀偈文「關於心之一方面，既已將譬喻及其本

體作用叙說詳盡，詞顯而意該。」則於身破障還本之意，也自在不言中了，有何「身之一方面，僅言及譬喻」而「意義未完備」之嫌？

只知其一，不知其二，只知以文以教論禪，而不知以禪論禪，則其於文於理，扞格不通，本非神秀原偈之過，豈能因此埋沒古人？

神秀心偈譬喻適當，意義完備，而惠能卻下一轉語，來了一個翻案：

菩提本無樹，明鏡亦無臺。

佛性常清淨，何處有塵埃？

對此「翻案」，杜繼文在《中國禪宗通史》中說：「事實上，神秀的這一心偈，可以代表一切傳統的禪法。它的理論基石是『心性本淨，客塵所染』，禪觀的目的在於除垢還淨，以求解脫，三國吳時的康僧會是最典型的代表。這種禪理論，早就受到批判。北涼曇無讖譯的《大集經·陀羅自在王菩薩品》中說：『一切衆生心性本淨；性本淨者，煩惱諸結不能染着，猶如虛空，不可沾污。』因此，一般大乘經論就把『染』換成了『障』，所謂『諸客煩惱障故，說凡夫心不淨』，既然『心性本淨，不能染着』，那麼神秀還在那裏勸人「時時勤拂拭，莫使有塵埃」，豈不全成了自尋煩惱？這就是法海本《壇經》爲慧能所立第一個偈的含義。」

其實，所謂「性本淨者，煩惱諸結不能染着，猶如虛空，不可沾污」，正如神秀所謂「明鏡」一樣，雖然塵埃可以覆蓋污染障礙明鏡使其不能虛朗明照應現萬物，但這覆蓋污染障礙明鏡之塵埃，終究不能將明鏡能照映萬物之本性污染，只要將覆蓋污染

障礙明鏡的那層塵垢拂拭去除，則明鏡本來能照萬物的功能，本自還在，不會有絲毫損壞的。所以，所謂「心性本淨，不能染着」，並非指如心之明鏡上不會落塵埃覆蓋污染，因而也不需要拂拭去除，而是指如心之明鏡上雖會落有塵埃污染，但此塵埃污垢卻不會將明鏡明照之本性變卻成爲無明晦暗，只要將落在如心明鏡上的塵埃拂去，則明鏡明照本性又自恢復。正是從這個意義上，才說「心性本淨，不能染着」，也正是從這個意義上說，才可能，也才需要「勤拂拭」，以去除塵垢污染，還如明鏡之心的本來面目——本淨。如明鏡之心，「心性本淨，客塵所染」，又「不能染着」，所以可以「捨染趨淨」，「返本還原」。（反之，如清水被墨汁污染成黑水，再要將此黑水還原成清水，則是不可能的。）這是佛教通論，並沒有前後矛盾之處。惠能之翻案，也並非對此神秀心偈所反映的佛教通論有異議，而是另有用意！

誠然，「心性本淨，客塵所染」，本爲佛教通論，並無疑義的，但「捨染趨淨」的根本義趣，還在於「破執着」。破執着，也是禪門根本宗旨。而神秀心偈卻有著相滯礙之嫌。在神秀偈中，所謂菩提樹，所謂明鏡臺，都是成爲一種理想可趨的對象出現的，其拂拭還本嚮往趨求之意，終究也是一種執着。惠能明瞭此執，所以當機對治。「菩提本無樹」，則菩提樹純爲菩提與樹之假合而成，本無獨立實體存在，所以無相可執；「明鏡亦無臺」，則明鏡臺純爲明鏡與臺之假合而成，亦無獨立實體存在，所以也無相可執。「佛性常清淨」，則無塵埃可以污染變損此佛性，所以就無塵埃可拂可拭。

「心性本淨，客塵所染」，「不能染着」，「捨染趨淨」，「返本還原」，本無過失，過失在於執着，一落執着，則法爲非法，無有是處。執着一除，則圓融無礙，隨緣自在，這便是禪門

所謂向上一路！

「菩提本無樹，明鏡亦無臺」，那麼，菩提、樹、明鏡、臺，又當如何對待？有無實體？菩提、樹、明鏡、臺之爲物，已不像菩提樹、明鏡臺那樣可以善巧方便分解了。這是對此偈可能會產生的進一步的疑惑妄想執着。爲遣此執，杜絕相見，剿滅情識，惠能於是又作了第二首偈：

心是菩提樹，身爲明鏡臺。

明鏡本清淨，何處染塵埃？

可是，陳寅恪卻以爲「惠能第二偈中『心』『身』二字應須互易，當是傳寫之誤。諸如此類，皆顯而易見，不待贅言。」似乎已是不容置疑，再明白不過了。對此，田光烈也無有異議，認爲「至於第二偈，『身』『心』二字倒置。說全偈『身』之一面，僅言譬喻，缺少繼續下文，僅得文意之一半」，『遂令傳心之語，成爲半通之文』，確也不錯。「此意謂惠能第二偈『身』『心』二字倒置，而下半偈之『明鏡本清淨，何處染塵埃』，只及於上半偈中的明鏡之喻，僅得文意之一半。」

此則陳、田二氏皆以爲惠能第二偈顛倒錯置，不足談論。

略有肯定的，則如楊曾文說，「第二首偈原是借用神秀的前兩句偈，但『心』『身』次序似是有有意弄顛倒了。」（《壇經》敦博本的學術價值）但也是模稜兩可，依稀彷彿。至若杜繼文認爲，「慧能的第二個偈與第一個含義大同，只是前兩句採取了與神秀同樣肯定心性本淨的語態，更加突出了『淨心』不可污染的性質。」（《中國禪宗通史》）則又是囫圇吞棗，似是而非。

其實，惠能第二偈之「心」、「身」二字既非「應須互易，

當是傳寫之誤」，也非有意顛倒「借用」，更非是一種「與神秀同樣肯定心性本淨的語態」。所謂「倒置」、「借用」、「肯定」，都是一種誤解。惠能第二偈實是反用神秀身心譬喻，意在反其道而行之，以此破除神秀之身心執着。這便是《壇經》中惠能後來教弟子用以說法的「對法」：「若有人問法，出語盡雙，皆取法對，來去相因，究竟二法盡除，更無去處。」（敦煌本）也就是說，對方說「有」，則以「無」對治啓悟之，對方說「來」，則以「去」對治啓悟之，如此，則「來去相因，究竟二法盡除，更無去處」。這樣，神秀說「身是菩提樹，心為明鏡臺」，惠能即說「心是菩提樹，身為明鏡臺」對治之，則可以「心身身心相因，究竟二法盡除，更無身心處」了。至若惠能所謂「明鏡本清淨，何處染塵埃」，也是取明鏡本性清淨明照，內在不可污染之意，對治神秀之明鏡本性清淨明照，但外在可被污染之意。以此「對法」對治，則神秀之身心染淨執着，方可徹底根除，而無第一偈留有餘地不徹底之後患。

作了第一偈後，意猶未盡，方有第二偈之追加破除，則第二偈更爲關鍵、重要，更能體現惠能禪法宗旨。而諸學者卻反以爲誤寫，以之爲借用，以之爲重復，以爲無足輕重，則誤解更甚，與禪相去更遠。曲愈高而和愈寡，意愈真而知愈稀，真令人感慨萬千！

以上所述，是基於較早的敦煌本《壇經》給我們提供的文本依據，而到了惠昕本《壇經》（成書於宋代）以後，惠能二偈遂變爲一偈流傳（變化可能更早）：

菩提本無樹，明鏡亦非臺。

本來無一物，何處惹塵埃？

杜繼文認爲此偈「雖只將第一偈中的『佛性常清淨』改換成『本來無一物』，但一句話的變化，卻表現了兩種傾向不同的佛性學說。用『本來無一物』固然可以駁斥『有塵埃』、『勤拂拭』的神秀禪說，而更多地是否定有『常清淨』、『本清淨』的佛性心體。確切些說，佛性心體是不可以用『染淨』、『常斷』、『本末』、『有無』等言語分別的。這樣，本來是記錄慧能與神秀對立的偈言，反而變成了兩個慧能的對立。」（《中國禪宗通史》）這裏將早期敦煌本惠能偈與後來的惠昕本、契嵩本、宗寶本等版本的惠能偈對立起來，又是對惠能作偈的機鋒要旨的誤解所致。惠能偈對神秀偈進行翻案，說「菩提本無樹，明鏡亦無臺」，其用意已十分明顯，旨在隨方解縛，破除神秀對喻佛身心境界的菩提樹、明鏡臺的執着。主旨既已開門見山，全在解粘去縛，那麼偈文第三句之爲「佛性常清淨」，也只不過借用佛門通論進一步說明神秀對塵埃「勤拂拭」之執着並沒有存在的依據，也是應該予以破除的。可見，此「佛性常清淨」的意義，也全在用以破除執着。而後出「本來無一物」之文，其意也在順上半偈對菩提樹、明鏡臺的執着的破除而繼續加以認定。既然菩提樹、明鏡臺本無獨立自在的實體，只不過是菩提與樹，明鏡與臺的假合而已，那麼，所謂菩提樹，所謂明鏡臺，其實就是「本來無一物」的。既然「本來無一物」，那麼又「何處惹塵埃」？這對於破除神秀偈之執着，不也是順理成章，文從字順的嗎？

如此看來，偈文第三句之改，對於惠能破除神秀執着，不但沒有抵觸，反而更爲明白順暢新穎，不落故常，當然就不會「變成了兩個慧能的對立」。之所以誤會「變成了兩個慧能的對立」，則是由於並未將「佛性常清淨」、「本來無一物」，按惠能破除執着的本意來理解，反而當作一種教條定理獨立出來，作描象的理解，而這不正是惠能所創立之禪宗所竭力反對而須予以

破除的虛妄執着嗎？

惠能所創立的禪門南宗歷來主張「不立文字」的。當然，這個「不立文字」並不能誤會成「不用文字」，所以《壇經》（敦煌本）說，「謗法，直言不用文字」。其「不立文字」，實為不建立文字以作教條致人執着之意。這樣，為破神秀偈之執着，不執惠能偈之「佛性常清淨」而改為「本來無一物」，於惠能偈之「本體作用」，不僅不相違礙，反而更好地達成了惠能的用意，這不正是惠能創立倡導的禪宗精神的發揚光大，又有什麼必要如歷來學者之區區執着於隻言片語而否定後來改編，正是一種合乎情理的發展呢？

事實上，惠能偈第三句「佛性常清淨」之改為「本來無一物」，就將「菩提本無樹」之破除對「菩提樹」的執着，與「明鏡亦非臺」之破除對「明鏡臺」的執着，與「何處惹塵埃」之破除一時時勤拂拭，勿使惹塵埃」的執着，連為一體了，使原來的分別破除，變為一以貫之，一氣呵成的一并破除。如此破除，更為酣暢淋漓，直截痛快，而於為文作詩（偈）之法，也更為圓滿、順暢、通達。再加上將「明鏡亦無臺」改為「明鏡亦非臺」，將「何處有塵埃」改為「何處惹塵埃」則文辭更加恰當生動。如此改編，則此偈自然就會比早期敦煌本一語句拙質」的偈文更為巧妙完美，才稱得上真正的一絕妙好詞」。其後出轉精，終於也更為流傳。這是歷史的選擇！

近世禪學盛行，論禪者日衆，卻少有懂得禪之隨方解縛、對機破執的作家手段，不知以禪證禪，大都妄逞情識，或以文字，或以哲學，或以教下義理解禪，其與禪背道而馳，愈說愈遠，是必然的。是則深入領會禪宗靈活破執的精神宗旨，然後才能與歷代祖師同一鼻孔出氣，把手同行，共證佛道！

（上接第23頁「禪籍論」）

為這些祖師的言行猶如公府的案牘，是後世禪人揣摩、體會、勘辨、觀照，最後豁然省悟，進入禪境的範例；入宋以後，隨着《景德傳燈錄》等燈錄的刊行，叢林參究公案的風氣日益興盛，出現了摘取燈錄中的公案，加以品評的文字。其中，無固定的韻律和句式的散文（又稱「長行」），稱為「拈古」。有一定的韻律和句式的散文（如三言四句、四言四句、五言四句、七言四句等）的偈頌，稱為「頌古」。拈古和頌古的性質，猶如史書上附在人物和史事之末的「論」或「贊」；摘錄拈古或頌古的原文（包括每則拈頌的對象「公案」），再加以評析的，稱為「評唱」。作為評唱體著作的始祖，便是克勤的這部《碧岩錄》，禪界稱之為「宗門第一書」。

本書是對北宋雲門宗僧人雪竇重顯《頌古百則》的評唱（講評）。所收的《頌古百則》有：聖諦第一義、趙州至道無難、馬祖日面佛月面佛、洞山麻三斤、忠國師無縫塔、俱胝只豎一指、麻谷持錫繞床、禾山解打鼓、趙州渡驢渡馬、南泉斬卻貓兒、雲門古露柱、維摩不二法門、玄沙三種病人、大光這野狐精、巴陵吹毛劍等。克勤採用夾叙夾議的形式，對這一百則禪門公案以及重顯的頌語一一作了評析。內容包括公案的蘊意、歷史背景、所涉人物的言語行事，以及克勤頌語的含義等。在本書的影響下，曹洞宗人萬松行秀對天童正覺的《頌古》加以評唱而作《從容庵錄》六卷，行秀的弟子從倫對投子義青的《頌古》加以評唱而作《空谷集》六卷，對丹霞子淳的《頌古》加以評唱而作《虛堂集》六卷。明人將這四部著作稱為「四家評唱」，廣為刊布（日本《大藏經索引·收錄典籍解題》用行秀對天童正覺《拈古》加以評唱而作的《請益錄》二卷，取代《碧岩錄》，稱為「四家評唱」是不對的。詳見拙作《佛典精解》纂集部第三門第六品，（上海古籍出版社一九九二年十一月版）。