



西夏佛教的“真心”思想

K. J. 索罗宁

摘要: 论文通过对西夏文献中所谓“禅宗”有关的一部分文献分析, 提出西夏佛教似乎没有类似当时中国禅宗的佛教传统。本论文的假设则是西夏佛教形成了一种以华严思想为基础的“真心”思想。这个现象似乎有反应北宋时期佛教义学的影响, 可以说代表西夏佛教的特殊性。另外可以假设, 该佛教传统和后来的来自藏传佛教的“大手印”的思想有所结合, 对独特西夏佛教的形成有所贡献。

关键词: 西夏佛教 真心 华严宗 禅宗

一、问题所在

最近几年学术界对于西夏社会的体制虽然已经有了相当的了解, 但应该承认, 我们对西夏宗教, 包括西夏本土产生的宗教的认识还是不足。这个情况有客观的原因, 主要是语言问题尚未彻底解决, 所以对西夏文原件的解读缺乏可靠性。虽然在研究宗教领域内尤其是佛教领域内最近已经有了一定的进步, 可以对西夏文经典有比较确定的了解, 但仍然不能说我们很清楚地明白了西夏佛教文献的内容, 也不能说我们完全了解了西夏佛教的背景及其源流, 还有佛教在西夏文化结构内部的地位。

西夏佛教文献的研究随着语言研究的进展而进入了新阶段: 上世纪 80—90 年代, 国内外已经发表了数十篇专门文章, 并且出了几本专书, 最近几年的考古发现也促进并且扩大了我们对于西夏文化以及其佛教特色的了解。21 世纪的西夏佛教研究在前一世纪的基础上继续发展, 不过重点已经转移到夏藏文献对读以及与语音研究相关的西夏文陀罗尼的解读和构拟。但是, 我们现在还是无法重建西夏佛教的整体结构和精神文明上的地位。这就是说, 我们还不够完整地了解西夏佛教思想的特色, 也不能回答西夏是否有其独特佛教存在的关键问题。

西夏佛教本身由两个不同的传统组成: 目前可以比较清楚地看出西夏文献中有一部分数据属于藏传佛教, 另外一部分属于汉传佛教。聂历山曾经认为, 汉传佛教进入西夏社会较早, 后来西夏佛教的重点逐渐转移到藏传佛教, 藏传佛教在西夏佛教的领域不断地增大, 西藏喇嘛在西夏社会的地位也随之逐渐提高。这个想法虽然基本上符合历史事实, 但是好像过于抽

象。西夏佛教的形成过程包含了许多不同的因素，所以我们可以假设它导致了具有西夏特色佛教的出现。目前西夏佛教研究的主要任务就在于了解本地佛教传统形成和发展的具体情形，以及在这个传统内不同因素所起的作用。

二、西夏佛教背景的一些问题

西夏存在的时期大约相当于中国历史上的北宋、南宋、辽以及金代，也就是从公元 10 世纪末到 13 世纪初，不过西夏佛教的历史并没有随着西夏国的灭亡而断绝。从新出的研究成果我们可以很清楚地判断，西夏佛教以及西夏佛教人士的影响力在元朝初期不但没有消失，反而有所增加。考虑到这一点，我们可以认识到研究西夏佛教内部结构及其内容特色的迫切性。

为了了解西夏佛教体系的源流，我们需要针对其不同的结构因素进行研究。早期学界认为西夏佛教主要受中原唐宋两代佛教的影响，并且相当接近敦煌佛教的情况。这个想法可能不完全符合历史事实：假如西夏佛教真的是在同时代中原佛教的影响下形成的，我们应该可以看出北宋和西夏佛教之间的许多共同点。我们对北宋佛教虽然还没有完全得到了解，但是就其与西夏佛教的比较而言，我们在西夏佛教文献中基本上看不到北宋禅宗以及天台宗的著作，相反，黑水城以及其他地方所出的汉传佛教文献（包括西夏文的、汉文的资料），基本上都属于华严以及所谓的“华严禅”（也就是清凉澄观（738—839）和圭峰宗密（760—841），以《大乘起信论》，《圆觉经》和《首楞严经》为主的传统）传统文献。这些资料的核心思想是针对“绝待真心”的探讨，还有“真心”、“佛性”（真心）、“真如不变随缘”、“灵心”的说法。其内容特色在于解释发挥真心成佛的潜能，推论“见性成佛”和“灵心”的概念。为了更清楚地说明这一点，我们来看西夏文的所谓“禅宗”文献，主要目的是看西夏是否有类似北宋那样的独立的禅宗（或者说不同宗派的代表著作），也就是看出土的西夏禅的资料是否有一贯的思想脉络，换句话说，禅宗文献在西夏究竟是偶然形成的一套文献体系，还是具有内在整体性的（integrity）文献体系。为了解决这个问题，我们可以看几个文献的内容，并且稍微了解一下文献使用的语言和名相，从中也许可以看出西夏禅文献究竟是一个曾经存在的完整传统的痕迹，还是一套分散的、缺少同一性的不同时代的数据。

三、西夏文禅宗文献的基本分类

1. 共同禅文献

存世的西夏文禅宗文献基本上可分为“共同禅文献”、“华严禅文献以及相关的书籍”、“不确定的”禅宗文献。目前可以说，华严禅的资料在西夏文禅宗文献中占主要地位。按照目前的研究，所谓“共同禅宗文献”主要包括西夏文本的《六祖坛经》以及西夏文的禅宗灯史，所谓的《灯要三》（**沟扼戌**）。《六祖坛经》残片最近几年国内外学者有所研究，主要的结论是西夏本接近敦煌本，需要补充的是，这部经在西夏佛教界好像不流行：到现在只有一种抄本，尚未发现刊本。据本人了解，这个现象并非偶然，反而对西夏佛教而言具有代表性。另外，《灯要》的研究价值不高：这属于《景德传灯录》的一种略本，大致相当于《景德传灯录》的第五卷，也就是六祖慧能第一代弟子的传记，西夏文本和汉文本在内容上没有差异。《灯要》的内涵虽然接近《景德传灯录》所提供的信息，但是也有一点差异，所以西夏文的《灯要》是否以《景德传灯录》为母本的问题，还需再行研究。

第三种重要文献是所谓的《达摩大师观心论》（**腓菴荔祗綢蛭磬敲**）。目前学术界认为那是北宗玉泉神秀（606—706）所作，不过唐宋时代的中国佛教以及西夏佛教人士毫无疑问地

认为，这篇文献实际上是达摩和慧可之间的对话录。目前见到的西夏文本有可以确定为西夏天盛时期的，并且从其序篇和后序篇的分析可以看出西夏佛教对这一文献的了解。其汉文模拟翻译大概如下：

凡心者，察¹时测²知识，后方不察，宣见常明自体，便故谓观心也。如此得观心，则实是见性成佛。复此观者，不观有相，³不观无相，⁴不观而不受。⁵又观？而无所观，无而自无，便是真观，功德皆全。何以故言？则不观有相，便真谛慧眼⁶备，不观有相，便俗谛法眼⁷备。不不观，便上谛佛眼⁸备。复谛体圆容⁹，法身常寂，眼智不二。报身常明，体智杂功。化身顺根，自性一体。三身佛备，便修人等，悟心是成佛最真要。不悟心则无方¹⁰成佛。世尊乃？说多法门，而顺此意者，是故令皆[众生]悟心成佛。随此劝友：修悟心则速离烦恼，成道不远。敬受此法，不起恶念，应可修学。

这篇翻译虽然只是模拟，但可看出，按照“序”作者的理解，《观心论》的内容在于观心。主要是“真谛慧眼”、“俗谛法眼”和“上谛佛眼”等不属于禅宗文献中的常见术语，而属于天台外派的词汇。¹¹总而言之，这个序文的特色可以说是在于“一心三观”、“一心三身佛”等偏于文字禅或义学，其虽然有一种和《六祖坛经》思想类似的地方，但是和传统禅宗的禅观有所不同。后序篇的内容也接近上述的序文。从这里可以有一种初步的判断，西夏也许有一种“观真心”的传统。因此可以假设，达摩大师《观心论》¹²在西夏佛教的地位和传统禅宗不太一样，它是一种解释见性和了解真心的书籍，和宗密的华严禅以及所谓的“南宗”学说无差别。这个“观心”或者“见性”思想脉络的代表作是宗密的《禅源集都序》和《圆觉经大疏》以及《大疏钞》和其他相关文献。同时应该注意的是，这种以观心为主，并且推动“禅教和合”思想的学说，在五代和北宋时期是被华严和天台学者共同承认的。¹³考虑到上述想法，我们可以假设，《观心论》在西夏佛教内是一种介绍真心或“心地”的资料，而且它所代表的思想脉络与宋代禅宗无关，而属于唐代的义学禅。这种禅思想早就与华严宗有关系，禅宗与华严相互结合圆融的结果则是“华严禅”思想，其代表著作乃是清凉澄观以及圭峰宗密的相关作品。该传统在西夏佛教所占的位置相当重要，属于这个范围的各种西夏文以及汉文文献在黑水城出土文献中为数不少。

2. 华严以及华严禅有关文献

“华严禅”文献比较确定的大概是这些：

1. 聲樊《禪源》

1 瘳。

2 紕。

3 贴搓。

4 贴晔。

5 省。

6 膳冉。

7 晒冉。

8 續冉。

9 麓縹。

10 簣。

11 见智圆着《维摩经略疏垂裕记》，卷3，《大正藏》，第38册，第741页。

12 应该提到，西夏文本《观心论》和目前的汉文版本在文字上有相当大的差异。

13 见《闲居编》，文备传，《四明尊者教行录》，义寂传，这两位天台大师曾经讲过《法界观们》和《禅源论》以及《圆觉经》。

2. 磔狄綢睫聲真稟祇糜栏篋 《中华心地禅门师资承袭图》
3. 磁同聲樊并鐙守 《诸说禅源集都序》
4. 磁同聲樊并鐙守距蒞 《诸说禅源集都序纲文》
5. 磁同聲樊并鐙守氓屈藁 《诸说禅源集都序择炬记》
6. 戊蛭縗真◎蕭蒞 《三观九门◎锁文》
7. 縗键册曬揉蛭真饶 《注华严法界观门玄》
8. 綢睫曬真蒞 《心地法门文》
9. 山嘴沟发现 《圆觉经疏补》

除了上述文献外，还有一些文献，通过对文本内容的初步认识可以看出其主要思想也不例外。上述文献主要为宗密的作品以及对他著作的注解，其中一部分有可能是西夏本土产生的东西：1、2、3、7号文献是宗密自己的作品，4号似乎为天台山家派的慈光院文备法师的“禅源论”科文，¹⁴5、8号是《禅源序》的注解，似乎为西夏本土文献。6号文献最有特色，乃是白云释子（縗竝桥铃）的作品。该文献为一种判教著作，其主要特色是把宗密的思想建立为一个独特的“真心”传统。除了上述文献之外，我们另外需注意纯的华严资料，其中主要包括北宋时期晋水净原整理过的、贤首法藏所著《华严金狮子章》以及《修华严奥旨妄尽还原观》。这样一来我们就可以假设，这类文献可能代表了一种具有整体性的佛教思想，其数量本身就能够说明这些书籍所代表的佛教传统是一种不可轻视的现象，也许在许多方面界定了西夏佛教的面目。

3. 纯禅宗文献

这里包括几篇译自汉文的西夏文文献，其中有两篇值得我们注意：即《穉呈礪祇譚縗絛板扼藁》（《洪州宗师宗趣开明要记》）以及《穉呈礪祇真》（《洪州宗师教仪》）。按照其书名来讲，这两篇文献则为提倡和解释马祖道一（709-788）的禅风，但实际上和历史上所知道的马祖道一的学说似乎无直接关系。这两篇文献之间，《洪州宗师教仪》是母本，《开明要记》则是其注解。《洪州宗师教仪》的模拟汉文翻译大概如下（原文中每四个字之段落下有小字注解，此略，部分断句不是特别确定，所以下面的翻译限于参考使用）：

洪州宗师教仪。师谓：“我之宗趣，有一切皆真，¹⁵已有诸法，起于真一。心外无法，岂有非真？一遇皆道，¹⁶不逆本行。随乐外¹⁷往，合与法界。若人令悟，住于真而非究竟也。大众疑，觉慧问谓：“何以故？”答谓：“妄无所语¹⁸，由谁思量真？不可思议，谁敢口解？此随得句外禅”[之]名。¹⁹觉慧禅师，悟于心，立便即说：“达摩大师以心传心，不立文字，此语可？”大人寂谓：“如此语可。随体现功，言说皆肯。日常语说，三身四智，自古已有。八解脱，六通本来皆全。最上三宝即是一。未曾离戒定慧三常。菩提。此随得“句外禅”[之]名。觉慧至悟，问信智：“大师先谓：“最上一道，离与言语。何以故曰“句随²⁰安立”？答曰：诸法不可说，无说中即说，可说不可说，自古因此显明。顺说不同，根源不同。真体无边，于佛前有，用现无尽，面目显明。此随得太古

14 中文本未存，见《闲居编》，文备行状。

15 瘰癧瘡始。

16 息瘰瘡瘰。

17 𩚑。

18 甚至虚妄的东西，利用语言，表达不出来。

19 偏覩聲。

20 偏瞭。

宝印禅名。“三禅圆满，无一形相。自各不同，不肯为定。心地²¹法门，师子传授，世中知识，皆住此。未来众生，随仪令悟。马祖大师问仪道。宗师坐时，问信智：“大师之究竟说者，何也？”答谓：“非一非异，无所余。洪州理解：²¹太寂禅师宗趣所来。²²丈山问：大师，汝之宗趣，何所来？”佛不能显，世尊举华，迦叶²³不晓。眼前微笑，不肯不言，口中说问。曹溪有物，相山毁谤。我之宗趣所来一也。丈山悟信拜礼而去。德山²⁴问：“大师岂所住？”答谓：“我所住处，无足迹。我不住足迹处。”²⁵德山行起。马祖不说心外法，随悟皆真[而]不往。密行（境）问顿修道。²²问答谓：一异皆无。世²⁶尊举华，师微笑，显来顺。竟

这段文字虽然不是解读的完全清楚，不过有比较确定的几个特色值得注意。最明显的是传统的佛教文献，包括《景德传灯录》、《祖堂集》、《四家语录》、《五家语录》等相关文献没有类似情况。初步的内容分析揭示了如下特色：在名称中提到的“洪州”标题应该和宗密《中原心地禅门师资承袭图》的语言习惯有关系，利用“洪州”地名以代表马祖的弟子好像是宗密当初发明的；另外，“宗趣”两个字也属于华严或者华严禅的名相之一，其他宗派似乎全都极其少见。因此西夏文的《洪州宗师教仪》内表现出了一部分宗密思想的影响。

其他的内容特色则表明，本文献虽然讨论洪州宗的教义，但实际上似乎是把马祖思想透过宗密的华严禅典范来解释：文中提到的“一切皆真”的说法最早出现于宗密所著《禅源诸詮集都序》和《心地禅门师资承袭图》对洪州宗的描述，在洪州宗本身的文献里没有这种说法。此外，西夏文文中提到“句外禅”的相对性，并且说：“随体现功，言说皆肯，日常语说，三身四智，自古已有。八解脱，六通本来皆全。最上三宝即是一也。”从这句话可判断，西夏文作者的出发点好像不完全在于“平常心即道”和“道不用修”的传统马祖立场，而在于真体随缘能够透过不同的“用”来表现自己的思想范畴。因此“三宝”可以归于“一”，也就是“一心”。既然如此，西夏文本假定了三种禅：“句外禅”、“句随禅”（模拟）以及“太古宝印”禅。这“三种”禅可以修证“心地法门”这一禅宗祖师自古以来所传的禅法。这种对“心地法门”的理解基本上符合马祖的说法：“道即是法界，乃至河沙妙用不出法界。若不然者，云何言心地法门？”总而言之，可以说《洪州宗师教仪》好像反映了马祖和宗密思想的结合。从上述可以看出，该文献的内容也可归纳为“一心”或真心思想，可以推论其中也有一点华严禅思想的特色。《洪州宗趣开名要记》内的类似内容特色更明显，所以可以假设，西夏对马祖道一佛教思想的了解是在宗密以及华严禅传统的影响下形成的。

另外一个重要的禅宗文献是西夏文本的《南阳慧忠住光宅寺时佛理大众二十五问答》（𐰚𐰆𐰏𐰐𐰑𐰒𐰓𐰔𐰕𐰖𐰗𐰘𐰙𐰚𐰛𐰜𐰝𐰞𐰟𐰠𐰡𐰢𐰣𐰤𐰥𐰦𐰧𐰨𐰩𐰪𐰫𐰬𐰭𐰮𐰯𐰰𐰱𐰲𐰳𐰴𐰵𐰶𐰷𐰸𐰹𐰺𐰻𐰼𐰽𐰾𐰿𐱀𐱁𐱂𐱃𐱄𐱅𐱆𐱇𐱈𐱉𐱊𐱋𐱌𐱍𐱎𐱏𐱐𐱑𐱒𐱓𐱔𐱕𐱖𐱗𐱘𐱙𐱚𐱛𐱜𐱝𐱞𐱟𐱠𐱡𐱢𐱣𐱤𐱥𐱦𐱧𐱨𐱩𐱪𐱫𐱬𐱭𐱮𐱯𐱰𐱱𐱲𐱳𐱴𐱵𐱶𐱷𐱸𐱹𐱺𐱻𐱼𐱽𐱾𐱿𐲀𐲁𐲂𐲃𐲄𐲅𐲆𐲇𐲈𐲉𐲊𐲋𐲌𐲍𐲎𐲏𐲐𐲑𐲒𐲓𐲔𐲕𐲖𐲗𐲘𐲙𐲚𐲛𐲜𐲝𐲞𐲟𐲠𐲡𐲢𐲣𐲤𐲥𐲦𐲧𐲨𐲩𐲪𐲫𐲬𐲭𐲮𐲯𐲰𐲱𐲲𐲳𐲴𐲵𐲶𐲷𐲸𐲹𐲺𐲻𐲼𐲽𐲾𐲿𐳀𐳁𐳂𐳃𐳄𐳅𐳆𐳇𐳈𐳉𐳊𐳋𐳌𐳍𐳎𐳏𐳐𐳑𐳒𐳓𐳔𐳕𐳖𐳗𐳘𐳙𐳚𐳛𐳜𐳝𐳞𐳟𐳠𐳡𐳢𐳣𐳤𐳥𐳦𐳧𐳨𐳩𐳪𐳫𐳬𐳭𐳮𐳯𐳰𐳱𐳲𐳳𐳴𐳵𐳶𐳷𐳸𐳹𐳺𐳻𐳼𐳽𐳾𐳿𐴀𐴁𐴂𐴃𐴄𐴅𐴆𐴇𐴈𐴉𐴊𐴋𐴌𐴍𐴎𐴏𐴐𐴑𐴒𐴓𐴔𐴕𐴖𐴗𐴘𐴙𐴚𐴛𐴜𐴝𐴞𐴟𐴠𐴡𐴢𐴣𐴤𐴥𐴦𐴧𐴨𐴩𐴪𐴫𐴬𐴭𐴮𐴯𐴰𐴱𐴲𐴳𐴴𐴵𐴶𐴷𐴸𐴹𐴺𐴻𐴼𐴽𐴾𐴿𐵀𐵁𐵂𐵃𐵄𐵅𐵆𐵇𐵈𐵉𐵊𐵋𐵌𐵍𐵎𐵏𐵐𐵑𐵒𐵓𐵔𐵕𐵖𐵗𐵘𐵙𐵚𐵛𐵜𐵝𐵞𐵟𐵠𐵡𐵢𐵣𐵤𐵥𐵦𐵧𐵨𐵩𐵪𐵫𐵬𐵭𐵮𐵯𐵰𐵱𐵲𐵳𐵴𐵵𐵶𐵷𐵸𐵹𐵺𐵻𐵼𐵽𐵾𐵿𐶀𐶁𐶂𐶃𐶄𐶅𐶆𐶇𐶈𐶉𐶊𐶋𐶌𐶍𐶎𐶏𐶐𐶑𐶒𐶓𐶔𐶕𐶖𐶗𐶘𐶙𐶚𐶛𐶜𐶝𐶞𐶟𐶠𐶡𐶢𐶣𐶤𐶥𐶦𐶧𐶨𐶩𐶪𐶫𐶬𐶭𐶮𐶯𐶰𐶱𐶲𐶳𐶴𐶵𐶶𐶷𐶸𐶹𐶺𐶻𐶼𐶽𐶾𐶿𐷀𐷁𐷂𐷃𐷄𐷅𐷆𐷇𐷈𐷉𐷊𐷋𐷌𐷍𐷎𐷏𐷐𐷑𐷒𐷓𐷔𐷕𐷖𐷗𐷘𐷙𐷚𐷛𐷜𐷝𐷞𐷟𐷠𐷡𐷢𐷣𐷤𐷥𐷦𐷧𐷨𐷩𐷪𐷫𐷬𐷭𐷮𐷯𐷰𐷱𐷲𐷳𐷴𐷵𐷶𐷷𐷸𐷹𐷺𐷻𐷼𐷽𐷾𐷿𐸀𐸁𐸂𐸃𐸄𐸅𐸆𐸇𐸈𐸉𐸊𐸋𐸌𐸍𐸎𐸏𐸐𐸑𐸒𐸓𐸔𐸕𐸖𐸗𐸘𐸙𐸚𐸛𐸜𐸝𐸞𐸟𐸠𐸡𐸢𐸣𐸤𐸥𐸦𐸧𐸨𐸩𐸪𐸫𐸬𐸭𐸮𐸯𐸰𐸱𐸲𐸳𐸴𐸵𐸶𐸷𐸸𐸹𐸺𐸻𐸼𐸽𐸾𐸿𐹀𐹁𐹂𐹃𐹄𐹅𐹆𐹇𐹈𐹉𐹊𐹋𐹌𐹍𐹎𐹏𐹐𐹑𐹒𐹓𐹔𐹕𐹖𐹗𐹘𐹙𐹚𐹛𐹜𐹝𐹞𐹟𐹠𐹡𐹢𐹣𐹤𐹥𐹦𐹧𐹨𐹩𐹪𐹫𐹬𐹭𐹮𐹯𐹰𐹱𐹲𐹳𐹴𐹵𐹶𐹷𐹸𐹹𐹺𐹻𐹼𐹽𐹾𐹿𐺀𐺁𐺂𐺃𐺄𐺅𐺆𐺇𐺈𐺉𐺊𐺋𐺌𐺍𐺎𐺏𐺐𐺑𐺒𐺓𐺔𐺕𐺖𐺗𐺘𐺙𐺚𐺛𐺜𐺝𐺞𐺟𐺠𐺡𐺢𐺣𐺤𐺥𐺦𐺧𐺨𐺩𐺪𐺫𐺬𐺭𐺮𐺯𐺰𐺱𐺲𐺳𐺴𐺵𐺶𐺷𐺸𐺹𐺺𐺻𐺼𐺽𐺾𐺿𐻀𐻁𐻂𐻃𐻄𐻅𐻆𐻇𐻈𐻉𐻊𐻋𐻌𐻍𐻎𐻏𐻐𐻑𐻒𐻓𐻔𐻕𐻖𐻗𐻘𐻙𐻚𐻛𐻜𐻝𐻞𐻟𐻠𐻡𐻢𐻣𐻤𐻥𐻦𐻧𐻨𐻩𐻪𐻫𐻬𐻭𐻮𐻯𐻰𐻱𐻲𐻳𐻴𐻵𐻶𐻷𐻸𐻹𐻺𐻻𐻼𐻽𐻾𐻿𐼀𐼁𐼂𐼃𐼄𐼅𐼆𐼇𐼈𐼉𐼊𐼋𐼌𐼍𐼎𐼏𐼐𐼑𐼒𐼓𐼔𐼕𐼖𐼗𐼘𐼙𐼚𐼛𐼜𐼝𐼞𐼟𐼠𐼡𐼢𐼣𐼤𐼥𐼦𐼧𐼨𐼩𐼪𐼫𐼬𐼭𐼮𐼯𐼰𐼱𐼲𐼳𐼴𐼵𐼶𐼷𐼸𐼹𐼺𐼻𐼼𐼽𐼾𐼿𐽀𐽁𐽂𐽃𐽄𐽅𐽆𐽇𐽋𐽍𐽎𐽏𐽐𐽈𐽉𐽊𐽌𐽑𐽒𐽓𐽔𐽕𐽖𐽗𐽘𐽙𐽚𐽛𐽜𐽝𐽞𐽟𐽠𐽡𐽢𐽣𐽤𐽥𐽦𐽧𐽨𐽩𐽪𐽫𐽬𐽭𐽮𐽯𐽰𐽱𐽲𐽳𐽴𐽵𐽶𐽷𐽸𐽹𐽺𐽻𐽼𐽽𐽾𐽿𐿀𐿁𐿂𐿃𐿄𐿅𐿆𐿇𐿈𐿉𐿊𐿋𐿌𐿍𐿎𐿏𐿐𐿑𐿒𐿓𐿔𐿕𐿖𐿗𐿘𐿙𐿚𐿛𐿜𐿝𐿞𐿟𐿠𐿡𐿢𐿣𐿤𐿥𐿦𐿧𐿨𐿩𐿪𐿫𐿬𐿭𐿮𐿯𐿰𐿱𐿲𐿳𐿴𐿵𐿶𐿷𐿸𐿹𐿺𐿻𐿼𐿽𐿾𐿿），这是汉文文献中未见的文本。本文特色甚多，其中主要的是像上述马祖洪州宗文献一样，慧忠语录的西夏文本和现存的汉文诸本差异相当大，甚至可以说本文代表了完全独立的文本体系。慧忠的二十五问答目前有17个版本，其中大多数是所谓“短篇”，其余2-3本则是“长篇”。“长篇”虽然与传统文献重合较多，但也不能找到其汉文原本。“短篇”的内容特色在于其所考虑的问题比较接近所谓禅宗内的“义学”，与《景德传灯录》或《祖堂集》以及其他文献所提供的内容不大相关。学界周知，南阳慧忠最出名的话题乃是“无情有性”、“无情说法”、“身心一如”等，以及对所谓“南宗”进行的激进批判。“短篇”西夏文本一直未见这些思想，所见到的乃是讨论“心性”、“心行”，以及所谓“南宗心地法门”的说法。慧忠在一个对话录内提出的说法如下：

21 網曉。

22 藏療籍。

或问：体者何也？性者如何？是一乎？异也？师谓：因体是一；因性异也。[又问]：此者如何？师谓：譬体如铜，譬性如镜，此故异也。又问：镜以铜作，何为异也？师谓：镜者，虽然是铜，[其]不能照物；磨成镜时，便[其]能照物也，因此异也。一切众生皆有佛性，用大善知识定指示，便见本心。见本心后，自起精修，便得照明净，宣示是非，无分别[之]心，不受小尘。万相令显而非来彼，镜体常照而非往此。万相乱乱，镜体寂寂，不有往来，亦无彼此。修者心行，应随此²³合，诸佛性亦与此一样。

在传统的慧忠文献当中似乎看不到这个说法，表面上来看，它好像接近宗密《中华心地禅门师资承袭图》的想法。宗密的“镜子”譬喻有“铜，能照，所照”，这里只有“铜，能照”，和“万相乱乱”。虽然如此，仍然可以推论这篇文献也受到了宗密的一定影响，主要见于觉悟和修行之间的关系：在善知识得见本心，才开始修行，而后来“得照明净”。这一点很有意义，学界周知，慧忠是曾被宗密完全忽略的唯一一位唐代名僧。另外“短篇”提到的“南宗心地法门”的说法一定不是慧忠本人的话：在传统的汉文文献中，他从来没有把自己限定到某一个宗派的领域，但是“南宗心地法门”这个名相的应用会为读者证明慧忠和宗密之间并无矛盾。到目前为止，可以说南阳慧忠是西夏境内影响力最大的一位禅僧。与此同时，慧忠的宗派在中国南方已经不流行，但他在西夏知名度却那么高的原因何在？

3. 不确定的资料

这个范畴是由一些难以确定其宗派特征的文献组成的。其属性虽然不确定，但内容上有一些共同点：这些书籍从不同的角度分析和介绍“真心”或“观心”思想。属于此类的资料目前所知大致如下：

1. 始癯綢妄《真道心照》
2. 聲簞扼少《禅修要论》这个文献是一本“合论”，本研究我专门谈的是《诸法一心圆满定慧不可思议要论》（礧矚挨綢絹膳伺蕤綖同屯咩扼少）
3. 蔓《镜》
4. 簞蟀挨茱伺竖綢酪 《究竟一乘圆明心义》
5. 山嘴沟发现的《禅宗文献》（从内容角度看比较接近圣彼得堡所藏《真道心照》）

这些文献中，3号和4号有相当高的研究价值，可以帮助说明上述西夏佛教的调整。其中3号是辽国佛教大师道殷的作品。其汉文原本已佚，但有西夏文本存世。此论文的汉文全名为《镜心录》，南宋以及元代文献有所提及。这个文献的主要内容相当接近道殷《显密圆通成佛心要集》第一卷的显教真心的内容。在这两个著作内，道殷表明自己的禅思想以华严理论为主，否认唐代以后的中土禅宗，承认荷泽神会为第七祖，排斥“不立文字”的说法。这种思想在辽国的佛教界有所流行：

[义天]见飞山“别传议”为跋曰：甚矣！古禅之与今禅名实相违也。古之所谓禅者：“藉教入禅者”也。今之所以禅者，“离教说禅者”也。“离教”者，执其名而遗其实。“藉教”者，因其诤而得其旨，救今人矫诈之弊，²⁴复古圣精纯之道。珠公论辩斯其至焉！近者辽国诏有司，令义学沙门诤晓再定经录，世所谓《六祖坛经》、《宝林传》等皆与焚弃。[条例则重修，《贞元续录三卷》中载之详矣，有以见我佛付嘱之心，帝王弘护之志]。²⁵而比世中国禅宗章句多涉异端。此所以海东人师疑华夏为无人。今见飞山高议，

23 焊瞭。

24 原作敝，根据《别传心法议》，见《大正藏》第57册，第953页。

25 按照《别传心法议》。

乃知有护法开士²⁶。[昨奉王旨，刊诸翠琰，而恐流通未广，勒之方板。]²⁷ 百世之下住持末法者，岂不赖珠公力乎？²⁸ 高丽王子僧统义天²⁹

这段话是高丽王子僧统义天所说，学术界一般认为这篇文字代表辽国禁止禅宗。本人则认为不然，所禁止的并不是所有的一切，而只是义天在北宋所见到的类似临济禅或曹洞禅的修行。另外一个值得注意的是对《六祖坛经》威力的否定。这在道忞的判教里面可以看出来。辽代对禅宗南宗了解的另外一个特色是其对宗密和澄观的尊重和崇拜。学界一般诠释这段文字的意思是辽国禁止禅宗。不过据本人的了解，情况并非如此，这段文字的内容乃是说辽国所禁止的是以马祖道一和石头希迁的禅思想和修行，所谓的“古人”禅宗，而对于来自达摩的《二入四行》“籍教悟宗”的文字禅反而有所保护。非但如此，《显密圆通成佛心要集》以及《镜心录》所提供的咨询好像也确认这个看法：道忞介绍的“南宗”主要因素是化验思想、宗密的真心（灵心）概念、慧能和神会的无念等思想。《显密圆通成佛心要集》的内容是多方面的，其中也提到密宗的一些修行（主要是准提菩萨的崇拜），目前只有西夏文本《镜心录》可以视为专门讨论“见性”和“真心”的文献，并且包含了《二入四行》中“四行”的全部。道忞思想的基本范围相当接近我们从西夏出土文献目录所看到的特色：两者都不是北宋时期的正宗禅学，而是以华严为主的真心或灵心思想。因此可以提出一个临时的构拟：代表中国佛教宗派的出土文献所反映的其实不是与西夏同时的中原佛教，而是辽国的佛教思想。道忞的著作所代表的思想脉络可以说是比较学术的，但就辽国佛教而言，他的学说并不是独一无二的：圆通鲜演在其《华严经谈玄抉择》中讨论禅宗时所表示的看法十分接近道忞：鲜演对禅宗的了解也限于澄观、法藏、宗密、慧能和神会，并且鲜演和道忞一样尽量推崇真心的崇拜。

西夏文献中还有几篇代表了一种民间佛教信仰，同时也代表了辽佛教的影响。这就是契丹通理大师（**佬思勑祇**）所著的《究竟一乘圆通心要》（**纂粹挨荏饲豎綢佬**）。这个文献今存汉文本的残片以及西夏文的全文。黑水城还出土了通理大师的汉文本《立志铭心诫》以及《无上圆宗性海解脱三制律》。通理大师为辽道宗时代的一个名僧，主要负责房山石经的刻经工作，房山资料介绍，他还曾在“王家岛传达摩心法”，举办过几次盛大的法会，又据《辽史》记载，道宗本身曾经参加过他所举办的活动，亲自向通理问法。房山保存了通理大师的一些文献，不过黑水城出土了他的很多著作，是在刻意让学者了解他的思想。

通理大师的组品可分成两种：《立志名心诫》和《无上圆宗三制律》可以说是民间的开法，《究竟一乘圆通心要》则具有比较浓厚的学术性，但也是一种民间易解的作品。大师的出发点也是一种真心/佛性的概念：

饲豎綢佬，翺輅豚謀豎肅綢怖。科綢衬菰，裡粮□斌，焊戴穉乚。次笏贴晔，譬譬买买，铜料紵料。□□□□麓阶乚阶。豎落亡撻綢疥妒。豎泪癩□□□菰，订亡撻香，蚩碯吭碯。豎豎贴菰，淮菰□否，饲次季带。光豎羈簀，订撻菰怖？

（汉文原典）夫佛性者，即是行者灵明心也。内外推寻，十方观察，不见其根，实无形相。冥冥杳杳，难说难思，昭昭灵灵，能闻能见。思斯则名菩提性也。然今六道，认影为身，迷自菩提，沉轮苦海。此身幻相，四大假合，中无实是。细粉为尘，谁为自体？

26 《别传》作菩萨。

27 按《别传心法仪》，见《大正藏》第57册，第953页。

28 《大正藏》第49册，第2035页。

29 按《别传心法仪》，见《大正藏》第57册，第953页。

甚至从其题目来谈,这些文献都在讨论“真心”的思想。对于这些思想的源流,学术界有不同的看法,其中有包括白云宗对西夏佛教影响的说法,不过本人认为这个现象的背景不一定在于白云宗,而是在于和白云宗类似的五代——北宋时期的佛教传统,在于和白云清觉的思想比较一致的、以华严和观心为主的佛教传统。从整体佛教历史上看,可以比较确定地说,这种“观心”思想的发祥地应该在五代至北宋的吴越。虽然如此,目前好像没有资料可以允许我们对西夏或党项和吴越佛教的关系进行证据充分地讨论。

所谓“教观”结合的佛教思想，在吴越即杭州佛教里面是常见的。这样说来，吴越以及北宋佛教为华严和天台思想的复兴时期，同时出现了与禅南宗修行的融合。这种思想后来在中国本土为禅宗所取代，因此并没有变成中国佛教发展的主流，但是在辽国（907—1125），以华严为主的教观思想得到盛行和重视。辽国佛教以华严和密宗为主，辽所流行的禅宗完全符合上述的“观心”思想，在道殿（1056?—1114?）的《显密圆通成佛心要集》以及西夏文的《镜心录》中可以发现这种传统的具体面貌。

诸法一心圆满定慧不可思议要论 磁矚挨綢絹膳饲蕞綫同屯咩扼少 (翻译初稿)

慧中现慧，慧者定之功。诸法宣现明，事事各是慧。慧现明则诸慧现一慧中。一慧中现一切慧。定中现慧，慧中现定，定无慧则沉，慧无定则乱。不动宣宣不昏，则定中现慧，宣现不动则慧中现定。定慧不二，尽所后方说，不起心则安？（心识自寂）大安无为，则澄澄无边，定边宣明则慧，定慧平等，诸法皆现，便谓定慧不可思议。

31 瘻維。

三，戒行不可思议者，戒者无着，行者所行。万行顺与心，内心自寂，外境显明，不着万相（自是戒行）。

四，智慧不可思议，有四种：一，分别智，断染现清，是权智也。悟妄无相，谓断也。生灭自通，念念不住，智心常现。智心不起，尘？灭，则镜体显明。诸相皆现，各自无碍，毁相去虚，本觉智³²也，便谓分别智也。二，无分别智者，摄分别智，入实智中，以本（先）智³³智我，悟不得我相，悟法空智。诸法相空无，平等空成真智，分别断迹，顿现真空。是诸万相一真智，便谓无分别智。三，有分别慧者，真空自平等？，令现妙有，以一心染净，互相无碍，有中现无，谓真心有先明，离与空寂，岂有实心；无中现有，谓诸法无虚寂，令现无着。谓染着染，染法清法，染譬金作器，器器皆金，便谓分别慧。四，无分别慧者，一心顿现，无一切修证，³⁴是圆通法界。前三者，有一切修证，摄此时？现一切利，？时，全体刹那普极法界。一音得万音，（以音说，悟一切），一真，尘尘皆真，（悟一，悟一切）真心现尘尘事中，尘尘事现一心法（理事无碍）尘尘法现事中（事事无碍），现种种无碍法界。

诸法一心定慧圆满不可思议要论 竟

这篇文献属于一种篇幅比较大的“禅修要论”，“维摩诘和观世音共着”。这个“论集”主要讨论不同的禅观方法，基本上偏于藏传佛教。无论如何，在上述文献当中我们可以看到和上面“观心”的文章同样的词汇。本文的内容相当丰富，并且其行文比较简略，因而解读不是特别容易。不过基本上可以有下列的分析结果。本文的出发点乃是“一心”或“真心”的概念。“真心”可以透过“顿悟”而修证，这样可以修到“真体无相”。这个境界就属于三宝之间的“法宝”。“僧宝”乃是“心法不二”的境界。“心法不二”的概念也值得注意：这个说法到目前为止只是在南阳慧忠的《般若心经》注解中才见得到。这个概念意味着“法外无心，心外无法”，“心本清净内外圆明”。西夏文的说法与慧忠的思想不全同，但是这个句子的应用值得我们研究，此事应该表现出南阳慧忠在西夏的一些具体影响。西夏文所表达的思想则是“诸法显明，各自己现”，似乎原来离一切相的真体展开为一切法。后来的“佛宝”的意思就是“万法显于虚空中”。可以推论，在这关文字再次出现具有华严思想特色的“体相用”的说法，所以这段文献的思想脉络接近在《洪州宗趣开明要记》所见到的“体用德”的诠释典范。这个说法的起源好像也可以推到北宋初期华严学者子璇（965-1038）的《首楞严义疏注经》对“四不思议”的解释。“四不思议”乃是“教理行果”。在解释自己思想的时候，子璇另提出“德用殊绝”，“功德力用其体一也。以内蕴曰德。外施曰用”。这个思想或许接近上述对“佛法僧三宝”的解释，但也不全雷同。

虽然如此，整个思想脉络基本上是类似的，西夏文本《不可思议要论》应该属于与宋代华严著作同样的思维领域。“真心”的说法充满了华严思想的味道，与其相关的词汇包括“圆通”、“真心顿显”等说法；接受“真心概念”则会引起从“理事无碍”和“事事无碍”角度对“有无”、“真妄”之间关系的解释。上述文献中的这些特点也相当明显。确实，“令现妙有，以一心染净，互相无碍。有中现无，谓真心有先明（本觉？），离与空寂，岂有实心；无中现有，谓诸法无虚寂，令现无着。谓染着染，染法净法，染譬金作器，器器皆金，便谓分别慧”的说法有比较明显的“真妄和合”味道，并且“金器”之譬喻在各种与《圆觉经》有关系的宗密著作中亦常见。虽然上述只是对文献内容的初步分析，但是也可以看到它

32 籀臆筵。

33 籀筵。

34 籀臆。

和“真心”或“心地”思想的密切关系。

上面只谈到每一组一部分文献，并且内容分析不是特别深，不过可以做出一些临时的结论。值得注意，大手印传统的西夏文文献在很多地方利用了来自“观心”著作的词汇和说法，并且很多讨论“一心”、“真心”的著作曾经在介绍大手印思想的“论集”中有所采录。以西夏文的《观心顺》（**綦絳**）为例：这篇论集虽然主要讨论大手印佛教，另外包含了《无心真义要论》（**綦絳始酪扼少**）以及《寂思心性顿悟要论》（**綦絳綦絳论扼少**），主要讨论来自中原佛教真心佛教的内容。这不过是一个假设而已，需要进一步解读文献才有比较明确的结论。

四、小 结

值得注意的是《洪州宗师教仪》、《洪州宗趣开明要记》和《不可思议要论》都用了同一句话，乃是“一遇皆道，不逆本行”。这个句子的具体意义还不够明显，不过好像属于西夏佛教的常用字汇，并且表示西夏佛教文献之间有内在的关系。来自南阳慧忠《般若心经》注的“心法不二”公式在《不可思议要论》的引用也可以证明这一点。同时应该承认的是，《不可思议要论》后面“智慧不可思议”的判教体系好像是独一无二的，虽然有一些名相和譬喻可以推论到宗密《圆觉经大疏》以及《大疏钞》，但在西夏文的具体用途和意义还需要更多的研究。比如“圆通法界”和“镜子”以及“金器”的譬喻都在宗密的不同著作可以看到，不过与西夏文的意义不完全一致。

从这篇短文所介绍的数据可以看出，就西夏文禅宗文献的内容而言，可以说典型的禅宗文献比较少，主要的部分则是以“真心”或“一心”为主的华严禅思想。一个临时的假设是，西夏佛教里面没有形成以某个中原禅宗宗派为主的禅宗传统。甚至可以说，西夏文禅宗文献所反映的发展趋向是偏于保留唐代末期综合性的禅教一致的立场。这个立场主要的特色在于“一心”、“真心”、“心地”概念的大量应用。在经典方面，这个思想基础乃是《华严经》和《圆觉经》的圆觉思想。在中国佛教内，其主要的代表则是圭峰宗密和受他影响很深的永明延寿。同时，在一些禅文献当中可以看到吴越佛教的特色，主要是应用天台“山外派的”名相。不过，我们这次解读过的数据好像都采用以“三”为主的诠释方法：比如用“三观”、“三禅”、“佛法僧”等说法来解释“真心”的表现，其原因可能在于北宋时期天台山外派和华严思想的区分不那么明显。

总而言之，西夏禅宗没有成为独立的宗派，但成了“真心”或“心地”教门的观门。这个现象，以本人的看法，也反映了北宋初期华严宗发展的特色，也就是学僧为自己的“教”寻找一个独特的“观”，而“观”的角色则归于晚唐的禅宗。一些原来和华严禅没有关系的中国禅宗文献（像《南阳慧忠二十五问答》或洪州宗的文献）曾被修订过，添补了大量关于“心”的内容，为的是能够与这种意识形态相应。目前解读的文献基本上允许我们假设，西夏流行的对禅宗的理解不超越契丹法幢法师在《心镜录》和《显密圆通成佛心要集》内所提供的“圆融”典范。这个思想进入西夏的过程和具体途径需要更多的研究，不过目前的假设应该是主要部分的文献来自契丹辽国。

从以上解读的文献我们可以看出：以上所谈到的文献似乎都有主要的共同词汇及一贯的思想。因此可以说，这些文献很可能具有共同的背景：从一方面可以说它们代表的是晚唐禅教合一的宗密思想，从另一面可以看出与五代北宋时期吴越佛教的关系。

同时不能否认契丹和西夏佛教及吴越佛教界有一些关系的可能。无论如何，黑水城出土的一些具有代表性的契丹佛教著作应该可以给这个假设提供根据。由此可以发现另外一个情况，也就是说“华北佛教”与吴越的佛教界大概有了一些交流（《全辽文》亦有相关的数据），

其规模之大小难以确定，但此事的存在应该毫无疑问。契丹假设可以说明一部分问题，但是需要更进一步仔细研究。比较肯定的是说西夏曾经流行来自辽的文献，并且这些文献好像界定了禅宗的了解。关键的是我们可以假设许多来自中国佛教的观心思想后来与来自西藏的大手印传统有所结合，形成了一种有西夏特色的佛教，不过这个假设需要进一步讨论。

(作者通讯地址：佛光大学佛教学系 宜兰； 圣彼得堡大学哲学院 圣彼得堡 197341)