

敦煌本《六祖壇經》「呈心得法」 故事再議^{*}

羅 鈴 沛^{**}

摘 要

六祖惠能「呈心得法」故事始見於敦煌本《六祖壇經》，胡適從根本上懷疑六祖惠能與《壇經》的關係，認為《壇經》乃出於神會一派手筆。受到胡適研究的鼓舞，日本學界紛紛加入這一論議，日本學者一般認為《壇經》與神會關係密切，而「呈心得法」故事是後加的成分。相對於日學者，中文學界方面，主要是印順法師和潘重規，兩位先生都不認同胡適的意見，並肯定「呈心得法」故事的真實性。本文根據早期的禪宗史料，詳加考證，論證了：「呈心得法」故事產生於〈六代祖師傳〉之後至敦煌本《壇經》之間，神會不是「呈心得法」故事的創作者。此外，本文又根據「呈心得法」故事的敘事角度，發現這段故事採取了第三人稱全知角度，不可能出於惠能口述，應屬後加成分。根據《楞伽師資記序》，淨覺與神秀、玄曠之間有多次呈心交流的事實，證明禪師與弟子之間常有呈心付法／得法的法義交流。根據早期禪史，五祖弘忍曾與惠能「三日三夜共語」，這可能就是「呈心得法」故事的原型。從五祖與惠能「三日三夜共語」發展為「呈心得法」故事，中間可能經歷了俗講僧以變文傳唱的階段。

關鍵詞：惠能、呈心偈、壇經、變文、傳法

2024年12月24日收稿，2025年3月24日修訂完成，2025年11月5日通過刊登。

* 感謝兩位匿名評審委員給予寶貴的審查意見，使本文的論述更為完整，特此聲明，以表謝忱。

** 作者係國立臺灣大學中國文學系副教授。

一、前 言

六祖惠能（638-713）在中國禪宗史上的地位相當重要，一生雖然偏居南方弘教，化度眾生，然而，身後經由弟子神會（684-758）的大力宣揚，惠能禪風取得了禪宗的正統地位，此後，禪宗各派，無不出於六祖法裔，故柳宗元在〈曹溪第六祖賜諡大鑒禪師碑序〉中說「凡言禪，皆本曹溪」。¹

在《六祖壇經》中有一段故事與六祖的得法直接相關，那就是五祖弘忍（601-674）要弟子們以偈呈心，若得法要，便授與祖位。故事中神秀（606-706）的偈頌被五祖視為未見本性，惠能請託別人為他在牆上書寫偈頌以呈心，得到五祖印證，並授以祖祖相傳的袈裟。²

「呈心得法」³ 故事，不僅是六祖惠能個人的人生大事，也是中國禪宗史上的大事。但是，這段故事始見於《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》（以下簡稱敦煌本《壇經》），卻不見於更早期的有關六祖生平事蹟的其他唐代文獻，⁴ 隨著胡適

1 唐·柳宗元，〈曹溪第六祖賜諡大鑒禪師碑序〉，清·董誥等編，《全唐文》（京都：中文書店，1976），卷 587，頁 5933。

2 六祖惠能「呈心得法」故事的眼目是惠能所呈的「傳法偈」，此偈今本只有一偈，但是，在敦煌本《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》（以下簡稱敦煌本《壇經》）中卻有兩首，而今本的一首「傳法偈」，在德異本、宗寶本、曹溪本、敦煌本、敦博本《壇經》中，文字都有所出入，詳見林崇安，〈《六祖壇經》：〈傳法偈〉的要義略探〉，《法光》326(2016.11): 4-6。本文討論有關六祖惠能「呈心得法」故事，以敦煌本《壇經》為主。

3 呈心「得法」是就六祖惠能說的，若站在五祖弘忍的立場來說，就應該是「付法」，此中授與受的主體不同，用字遣詞也應有所區別。

4 釋明生主編，《六祖壇經研究集成》，有關六祖的生平事蹟的唐代文獻有：

（1）《瘞髮塔記》，成於儀鳳元年（676），是現存關於六祖事蹟的最早文獻。現存於《全唐文》卷 912 及《光孝寺志》卷 10 中。

（2）《六祖大師緣起外紀》，署名「門人法海等集」，被認為是最早較為完整地記述六祖生平的著作，此文載於宗寶本附錄之首。按此文引用了王維《能禪師碑銘》、柳宗元《賜諡大鑒禪師碑》、以及張商英（1043-1122）的《五祖記》，可知，《六祖大師緣起外紀》不是唐代的文獻，應是宋朝的作品。

（3）《略序》，署名「法海集」，載於德異本卷首，內容與《六祖大師緣起外紀》大體相同。

(1981-1962) 把疑古的方法用在禪宗史的研究上，他從根本上懷疑六祖惠能與《壇經》的關係，認為《壇經》乃出於神會或神會一派的手筆，神會是「袈裟傳法的偽史的製造者」，也是《六祖壇經》最早原料的作者。⁵

受到胡適研究的鼓舞，日本佛學界不少學者也加入這一論議，鈴木大拙雖然不同意胡適所說「《壇經》出於神會手筆」的意見，但是，他認為敦煌本神會出現兩次，可見神會頗受重視，就此而言，認為《壇經》的集錄者法海與神會有很深的關係。⁶

宇井伯壽《第二禪宗史研究》認為最初本的《壇經》是奉韋璩之命，法海輯集的，但至晚在 818 年前，《壇經》為神會習徒施以改變，且以之為稟承，凡排斥北宗看心看淨，或貶北宗與神秀的文句，皆神會習徒所附加。⁷ 換句話說，惠能呈心得法一段故事，多有對神秀呈偈的不安心理及未能見法的不堪描述，當然都是貶抑北宗與神秀的故事描寫，都是屬於捏造的情節了。

關口真大《禪宗思想史》認為《壇經》不能代表惠能思想，與神會

(4) 《南陽和尚問答雜徵義·第六代唐朝能禪師》，結集時間在唐開元二十年（732）。

(5) 《能禪師碑銘》，唐王維作，時代約在唐玄宗天寶七年（748）。

(6) 《歷代法寶記》，此書作者不詳，大抵成書在唐代宗大歷十年（766）。

(7) 《曹溪大師別傳》，此書最早當於唐建中二年（781）整理成文。

(8) 《賜謚大鑒禪師碑》，唐柳宗元作，成文於唐憲宗元和十年（816）。

(9) 《大鑒禪師碑》，唐劉禹錫作，成文於元和十三年（819）。

(10) 《圓覺經大疏釋義鈔》卷三〈六祖第六〉，唐宗密作，作於長唐三年（823）後。

以上參見釋明生主編，《六祖壇經研究集成》（北京：金城出版社，2012），頁 2-4。

5 胡適：「我還承認他（神會）是一個了不起的人：『中國佛教史上最成功的革命者，印度禪的毀滅者，中國禪的建立者，袈裟傳法的偽史的製造者……《六祖壇經》最早原料的作者，用假造歷史來做革命武器而有最大成功者，這是我們的神會』。又說：「神會的影響始終還是最偉大的，最永久的。他的勢力在這一千二百年中始終沒有隱沒。因為後世所奉為禪宗唯一經典的六祖壇經，便是神會的傑作」。見胡適，〈荷澤大師神會傳〉，收入（日）柳田聖山編，《胡適禪學案》（臺北：正中書局，1975），頁 103、134。

6 鈴木大拙有關《壇經》的作者問題的論述，見氏著，《禪思想史研究》第二（東京：岩波書店，1968），頁 310-319。

7 （日）宇井伯壽，《第二禪宗史研究》（東京：岩波書店，1982），頁 1-117。

《南宗定是非論》非常相似，而且僅與神會一致。⁸關口真大不僅懷疑「呈心得法」一段故事的真實性，就連整本《壇經》都頗受質疑。

柳田聖山《初期禪宗史書の研究》認為敦煌本《壇經》的成立在神會《壇語》之後，並以神會《壇語》與敦煌本《壇經》對照，認為《六祖壇經》與《壇語》共通的部分，確實是惠能所說，其他部分就經過神會的加工改造。⁹「呈心得法」故事也在後加之列。

日本學者之外，中文研究者中，以印順對胡適的反駁最為全面，他在日本學者的討論基礎上，也提出自己的看法，認為：敦煌本是現存《壇經》各本中的最古本，而不是《壇經》的最古本，從《壇經》成立到敦煌本，至少經歷過二次的補充了。敦煌本可稱為「壇經傳宗」本，約成於 780-800 年間，他根據《景德傳燈錄》所載，南陽慧忠（卒於 775 年）已見到南方宗旨的添糅本，推斷慧忠在先已見過《壇經》原本，敦煌本《壇經》乃由神會門下，增補法統、稟承等部分而成。¹⁰印順法師的說法，肯定敦煌本《壇經》不是《壇經》原本，而是經過神會門下增加了法統和稟承的部分而成。至於神秀與惠能以偈呈心一節，屬於《壇經》主體的部分，印順法師認為沒有理由否認這回事。¹¹

另一位敦煌學大師潘重規也不同意敦煌本《壇經》經後人添改的意見，認為：

後人種種竄改的猜想，似乎都未必合於事實。因為《壇經》是六祖門下修行頓教法的依據，是學侶們共同稟受的課本，是師徒輩遞相傳抄的教材，……由題記敘說，可以看出抄寫承傳的經過。他私人抄寫保存，作為清修的典範，豈容旁人竄改！

8 （日）關口真大，《禪宗思想史》（東京：山喜房書林，1964），頁 108-134。

9 （日）柳田聖山，《初期禪宗史書の研究》（京都：法藏館，2000），頁 101-267。以上日本學者的相關論述，參考邱敏捷，〈《壇經》的作者與版本——印順與胡適及日本學者相關研究觀點之比較〉，「印順導師與人間菩薩行海峽兩岸學術會議」論文（桃園：弘誓文教基金會，2006.5.20-21）。

10 詳細論證見印順，《無諍之辯》（臺北：中華書局，2011），頁 24-40。

11 印順，《中國禪宗史》（揚州：廣陵書社，2008），頁 134。

慧忠國師北國遊方，見人改《壇經》是一回事；嶺南弟子私人的抄本，不容旁人竄改，是另一回事。這一未經竄改的私人抄本，闕藏在敦煌石窟千年後，被人發現，它的接近原本的真實性，似乎是不容懷疑的。¹²

潘重規力主敦煌本《壇經》是嶺南弟子作為清修之用的私人抄本，與慧忠法師北國遊方所見，有人竄改《壇經》是兩回事，堅持敦煌本《壇經》接近原本是不容懷疑的事情。然而，儘管如此，有一個觀點，潘重規與日本學者的看法卻是相同的，就是：對《壇經》中刻意描寫神秀失意不安的情況，潘重規也認為不似惠能口吻。不過，潘重規認為《壇經》中對於神秀的不堪描寫，都是出於惠昕本的後加。¹³

如果我們對比一下敦煌本和惠昕本《壇經》的「呈心得法」故事，便可以發現，惠昕本只是在敦煌本的基礎上稍稍加油添醋而已，而始作俑者不得不說是敦煌本，也就是說，敦煌本《壇經》首見「呈心得法」故事，對於北宗和神秀的貶抑，也肇始於敦煌本《壇經》，至於要貶抑到什麼程度才算是「不像惠能口吻」？其實是比較沒有客觀標準的，因此，要討論敦煌本「呈心得法」故事是否為後加？恐怕不能以貶抑的程度為衡量標準，必須另作討論。

胡適及關口真大等人質疑整部《壇經》為神會或神會一派所捏造，或不免有些過激。但是，認為敦煌本《壇經》最接近原本，沒有經過後人改造，恐怕也是有待商榷的。由於六祖「呈心得法」一段故事是否為後人添加，是學界討論焦點之一，近日我在這方面發現了一些新線索，並嘗試運用新的方法，希望在這個問題上提出一些新的見解，以就教於大方之家。

二、有關六祖「呈心得法」故事的討論

（一）早期禪宗史料的記載

12 潘重規，〈敦煌六祖壇經讀後管見〉，本文收入潘重規校定，《敦煌壇經新書及附冊》（臺北：佛陀教育基金會，2005），「附冊」，頁10-48。

13 潘重規校定，《敦煌壇經新書及附冊》，頁28-35。

在現存有關六祖惠能生平事蹟的唐代禪宗史料中，如法才《瘞髮塔記》(676)、淨覺《楞伽師資記》(708)、王維《能禪師碑銘》(748)、神會《南陽和尚問答雜徵義》〈六代祖師傳〉(753)、¹⁴《曆代法寶記》(774)、《曹溪大師別傳》(781)等，都沒有記錄弘忍大師公開要求弟子們作偈呈心的記事，只有敦煌本《壇經》記錄了五祖公開示意弟子以偈呈心，惠能「呈心得法」的故事。

有關五祖弘忍臨終前的傳法記事，見於南北宗的早期禪史。《楞伽師資記》成書於唐景龍二年(708)，主要是記錄從求那跋陀羅、菩提達摩至神秀、義福一系北宗禪的傳承歷史。此書著成時，惠能(638-713)尚健在，是時代相當早的北宗禪史，根據《楞伽師資記》〈弘忍傳〉所載，弘忍示寂前曾經開示說：

後傳吾道者，只可十耳。我與神秀，論《楞伽經》，玄理通快，必多利益。資州智詵、白松山劉主簿、兼有文性。荊州惠藏、隨州玄約，憶不見之。嵩山老安，深有道行。潞州法如、韶州惠能、揚州高麗僧智德，此並堪為人師，但一方人物。越州義方，仍便講說。又語玄蹟曰：「汝之兼行，善自保愛。吾涅槃後，汝與神秀，當以佛日再暉，心燈重照」。¹⁵

《楞伽師資記》〈弘忍傳〉並沒有呈心付法的情節，那麼，弘忍到底是怎樣得知弟子修行的深淺呢？這大概是基於師父對弟子的互動交流、觀察了解所得，故在臨終前受記十人堪為人師，均是一方人物。《楞伽師資記》是北方楞伽宗的史料，神秀的地位被特別突顯出來。

我們再來看看《曆代法寶記》〈弘忍傳〉所載弘忍向惠能等人傳法的過程：

14 《南陽和尚問答雜徵義》〈六代祖師傳〉中有一段懸記，暗示了〈六代祖師傳〉成立年代是 753 年前後，惠能滅後四十年：「弟子僧法海問曰：『和上，以後有相承者否？有此衣，何故不傳？』和上謂曰：『汝今莫問，以後難起極盛，我緣此袈裟，幾失身命。汝欲得知時，我滅度後四十年外，豎立宗者即是』」。見楊曾文編校，《神會和尚禪話錄》(北京：中華書局，2004)，頁 110。

15 唐·淨覺集，《楞伽師資記》(《大正新脩大藏經》第 85 冊，No. 2837，臺北：新文豐出版社，1983，影印本)，卷 1，頁 1289c。

吾一生教人無數，除惠能餘有十爾：神秀師、智詵師、智德師、玄蹟師、老安師、法如師、惠藏師、玄約師、劉王（主）薄，雖不離吾左右，汝各一方師也。¹⁶

《曆代法寶記》成書於大曆九年（774）是南宗保唐宗無住一派的史料，《楞伽師資記》是北宗的立場，兩者雖然立場不同，但都記錄了弘忍授記十弟子的說法，可見，十弟子之說是南北共同承認的史實。但是，兩者所推崇者仍有不同，《楞伽師資記》推崇神秀，而《曆代法寶記》則推崇惠能。在這兩種禪史中，我們都看不到五祖弘忍公開要求弟子們以偈呈心、呈心付法的開示。胡適〈楞伽宗考〉就說：「當八世紀之初，楞伽宗的大師神秀在北方受帝王和民間的絕大崇敬的時候，楞伽宗的玄蹟在他的楞伽人法志裏，正式記載韶州慧能是弘忍的十一個大弟子之一。但我們同時也可以承認：在那時候，並沒有袈裟傳信的法統說，也沒有神秀與慧能作偈明心，而弘忍半夜傳衣法與慧能之說」。¹⁷那麼，《壇經》中六祖「呈心得法」故事情節又是何時出現、如何出現的呢？真的如胡適所說的「袈裟傳法說完全是神會捏造出來的假歷史」嗎？¹⁸我嘗試排列幾種有關六祖生平比較重要的史料，或許能從中看出一些端倪，請見表一如下：¹⁹

表一 「五祖傳法」文獻對比

文獻出處	五祖向六祖傳法的相關記事
《能禪師碑銘》 (748)	禪師俗姓盧氏……年若干，事黃梅忍大師，願竭其力，即安於井臼，素剝其心，獲悟於稊稗。每大師登座，學眾盈庭，中有三乘之根，共聽一音之法。禪師默然受教，曾不起予，退省其私，迴超無我，其有猶懷渴

16 唐·佚名，《曆代法寶記》（《大正新脩大藏經》第51冊，No. 2075），卷1，頁182a-b。

17 胡適，〈楞伽宗考〉，收入（日）柳田聖山主編，《胡適禪學案》，頁187。

18 同上註，頁194。

19 《瘞髮塔記》（676）記錄了劉宋朝求那跋陀三藏建光孝寺戒壇時的預言，以及惠能抵達光孝寺時，論風幡語、和印宗法師語及惠能落髮受戒等記事。至於與五祖因緣及受法等事，皆無記錄。《楞伽師資記》是北宗的禪史，記錄從求那跋陀羅至神秀、玄蹟、老安、普寂、敬賢、義福、惠福等禪師的傳承，對於惠能的傳承並無太多著墨。柳宗元《賜謚大鑒禪師碑》（816）、劉禹錫《大鑒禪師碑》（819）兩種，一來時代較晚，二來碑文多讚嘆之辭，在生平記事上，則較少參考價值。故不取此等資料以作對比。

	<p>鹿之想，尚求飛鳥之跡，香飯未消，弊衣仍覆，皆曰升堂入室，測海窺天，謂得黃帝之珠，堪受法王之印。大師心知獨得，謙而不鳴，天何言哉！聖與仁豈敢，子曰賜也，吾與汝弗如。臨終，遂密授以祖師袈裟，而謂之曰：「物忌獨賢，人惡出已，吾且死矣，汝其行乎！」禪師遂懷寶迷邦，銷聲異域。²⁰</p>
《南陽和尚問答雜徵義》〈六代祖師傳〉(753) ²¹	<p>第六代唐朝能禪師，承忍大師後。俗姓盧，……年廿二，東山禮拜忍大師。忍大師謂曰：「汝是何處人也，何故禮拜我？擬欲求何物？」能禪師答曰：「弟子從嶺南新山，故來頂禮，唯求作佛，更不求餘物。」忍大師謂曰：「汝是嶺南獼猴，若為堪作佛？」能禪師言：「獼猴佛性，與和上佛性，有何差別？」忍大師深奇其言，更欲共語，為諸人在左右，遂發遣，令隨眾作務。遂即為眾踏碓。經八箇月，忍大師於眾中尋覓，至碓上見共語，見知真了見性，遂至夜間，密喚來房內，三日三夜共語，了知證如來知見，更無疑滯，既付囑已，便謂曰：「汝緣在嶺南，即須急去，眾人知見，必是害汝。」²²</p>
《曆代法寶記》(774)	<p>唐朝第六祖韶州漕溪能禪師，俗姓盧。范陽人也，隨父宦嶺外居新州。年二十二，來至憑茂山，禮忍大師。初見，大師問：「汝從何來？」答言：「從新州來，唯求作佛。」忍大師曰：「汝新州是獼猴。」能禪師答：「身雖是猴，佛性豈異和上？」大師深知其能。再欲共語，為眾人在左右，令能隨眾踏碓八箇月。碓聲相似，忍大師就碓上密說，直了見性。於夜間潛喚入房，三日三夜共語，了付囑法及袈裟：「汝為此世界大師。」即令急去。²³</p>

20 清·董誥等編，《全唐文》，卷 327〈王維（四）·六祖能禪師碑銘〉（北京：中華書局，1987），頁 3313-1。

21 見楊曾文編校，《神會和尚禪話錄》，頁 110。查石井本的〈六代祖師傳〉有一段懸記，暗示了六代祖師傳出現的時代應是惠能圓寂四十年後。與神會在開元二十二年（734）在滑臺大雲寺設無遮大會，建立南宗宗旨已相距接近二十年。因此，石井本的〈六代祖師傳〉，應該產生於神會滑臺大會定立南方宗旨之後的二十年間，故定為 753 年。

22 唐·神會，〈第六代唐朝能禪師〉，《南陽和尚問答雜徵義》，收入楊曾文編校，《神會和尚禪話錄》，頁 109。

23 《曆代法寶記》（《大正新脩大藏經》第 51 冊），頁 182b。楊明璋曾比較《南陽和尚問答雜徵義》和《曆代法寶記》的惠能敘述，發現《曆代法寶記》對禪宗諸祖師敘述的篇幅較《南陽和尚問答雜徵義》為長，但僅惠能的篇幅較《南陽和尚問答雜徵義》為少，且有泰半和《南陽和尚問答雜徵義》的文句完全相同。又認為《曆代法寶記》在撰作時，南宗語錄的《南陽和尚問答雜徵義》應是編撰者甚為依賴的重要參考文本，或者二書有一共同依據參考的更早文本。參見楊明璋，〈敦煌本《曆代法寶記》中禪宗諸祖師的傳記敘述與神異傳說之考源〉，《故宮學術季刊》39.3(2022.3):81-106。

《曹溪大師別傳》(781)	<p>大師春秋卅有四，惠紀禪師謂大師曰：「久承蘄州黃梅山忍禪師開禪門，可往彼修學。」……大師……遂至東山見忍大師。忍大師問曰：「汝化物來？」能答曰：「唯求作佛來。」忍問曰：「汝是何處人？」能答曰：「嶺南新州人。」忍曰：「汝是嶺南新州人，寧堪作佛？」能答曰：「嶺南新州人佛性與和上佛性有何差別？」忍大師更不復問，可謂自識佛性，頓悟真如，深奇之奇之。忍大師山中門徒至多，顧眄左右，悉皆龍象，遂令能入厨中供養。經八箇月，能不避艱苦……忍大師至夜，命能入房。大師問：「汝初來時答吾嶺南人佛性與和上佛性有何差別，誰教汝耶？」答曰：「佛性非偏，和上與能無別，乃至一切眾生皆同，更無差別，但隨根隱顯耳。」忍大師徵曰：「佛性無形，如何隱顯？」能答曰：「佛性無形，悟即顯，迷即隱。」……忍大師告能曰：「如來臨般涅槃，以其深般若波羅蜜法付囑摩訶迦葉……璨付雙峰信，信付於吾矣。吾今欲逝。法囑於汝，汝可守護無令斷絕。」能曰：「能是南人，不堪傳授佛性。此間大有龍象。」忍大師曰：「此雖多龍象，吾深淺皆知，猶兔與馬，唯付囑象王耳。」忍大師即將所傳袈裟付能，大師遂頂戴受之。²⁴</p>
敦煌本《六祖壇經》(約 732-801)	<p>惠能聞說，宿業有緣，便即辭親，往黃梅馮茂山禮拜五祖弘忍和尚。弘忍和尚問惠能曰：「汝何方人？來此山禮拜吾，汝今向吾邊，復求何物？」惠能答曰：「弟子是嶺南人，新州百姓，今故遠來禮拜和尚，不求餘物，唯求作佛。」大師遂責惠能曰：「汝是嶺南人，又是獵獠，若為堪作佛！」惠能答曰：「人即有南北，佛性即無南北；獵獠身與和尚不同，佛性有何差別？」大師欲更共語，見左右在旁邊，大師便不言，遂發遣惠能令隨眾作務。時有一行者，遂差惠能於碓坊踏碓八个餘月。五祖忽於一日喚門人盡來，門人集訖。五祖曰：「……汝等且歸房自看，有知惠者，自取本性般若知之，各作一偈呈吾。吾看汝偈，若悟大意者，付汝衣法，稟為六代。火急作！」……時大師堂前有三間房廊，於此廊下供養，欲畫楞伽變，並畫五祖大師傳授衣法，流行後代為記。畫人盧珍看壁了，明日下午。上座神秀思惟：「諸人不呈心偈，緣我為教授師，我若不呈心偈，五祖如何得見我心中見解深淺？我將心偈上五祖呈意，求法即善，覓祖不善，却同凡心奪其聖位。若不呈心偈，終不得法。」良久思惟，甚難甚難！夜至三更，不令人見，遂向南廊下中間壁上題作呈心偈，欲求衣法。「若五祖見偈，言此偈語，若訪覓我，我見和尚，即云是秀作。五祖見偈言不堪，自是</p>

24 唐·佚名，《曹溪大師別傳》（《新纂叢書》第 86 冊，No. 1598，臺北：新文豐出版社，1983，影印本），頁 49c-50b。

	<p>我迷，宿業障重，不合得法，聖意難測，我心自息。」秀上座三更於南廊下中間壁上秉燭題作偈，人盡不知。偈曰：「身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，莫使有塵埃。」神秀上座題此偈畢，卻歸房臥，並無人見。五祖平坦旦，遂喚盧供奉來南廊下，書楞伽變。五祖忽見此偈，讀訖，乃謂供奉曰：「弘忍與供奉錢三十千，深勞遠來，不書變相也。《金剛經》云：『凡所有相，皆是虛妄。』不如留此偈，令迷人誦。依此修行，不墮三惡；依法修行，人有大利益。」大師遂喚門人盡來，焚香偈前，眾人入見已，皆生敬心。弘忍曰：「汝等盡誦此偈者，方得見性，依此修行，即不墮落。」門人盡誦，皆生敬心，喚言善哉！五祖遂喚秀上座於堂內，問：「是汝作偈否？若是汝作，應得我法。」秀上座言：「罪過！實是神秀作。不敢求祖，願和尚慈悲，看弟子有小智慧識大意否？」五祖曰：「汝作此偈，見解只到門前，尚未得入。凡夫依此偈修行，即不墮落；作此見解，若覓無上菩提，即不可得。要入得門，見自本性。汝且去，一兩日思惟，更作一偈來呈吾，若入得門，見自本性，當付汝衣法。」秀上座去數日，作不得。有一童子，於碓坊邊過，唱誦此偈。惠能一聞，知未見，即識大意。能問童子：「適來誦者，是何言偈？」童子答能曰：「你不知大師言生死事大，欲傳衣法，令門人等各作一偈來呈看，悟大意，即付衣法，稟為六代祖。有一上座名神秀，忽於南廊下書無相偈一首，五祖令諸門人盡誦，悟此偈者，即見自性；依此修行，即得出離。」惠能答曰：「我此踏碓八個餘月，未至堂前，望上人引惠能至南廊下，見此偈禮拜，亦願誦取，結來生緣，願生佛地。」童子引能至南廊下，能即禮拜此偈。為不識字，請一人讀。惠能聞已，即識大意。惠能亦作一偈，又請得一解書人，於西間壁上提着，呈自本心，不識本心，學法無益，識心見性，即悟大意。惠能偈曰：「菩提本無樹，明鏡亦無臺，佛性常淨，何處有塵埃？」又偈曰：「心是菩提樹，身為明鏡臺，明鏡本清淨，何處染塵埃？」院內徒眾，見能作此偈，盡怪，惠能却入碓坊。五祖忽來廊下，見惠能偈，即知識大意。恐眾人知，五祖乃謂眾人曰：「此亦未得了。」五祖夜至三更，喚惠能堂內，說《金剛經》。惠能一聞，言下便悟。其夜受法，人盡不知，便傳頓教法及衣，以為六代祖。衣將為信稟，代代相傳；法以心傳心，當令自悟。五祖言：「惠能！自古傳法，氣如懸絲！若住此間，有人害汝，汝即須速去。」²⁵</p>
--	---

25 唐·法海集，《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》（《大正新脩大藏經》第 48 冊，No. 2007），頁 337a-338a。

《能禪師碑銘》(748)是王維受神會請託而作的，銘文中在讚嘆惠能之餘，似乎已產生了對弘忍其他弟子的貶抑，所謂「其有猶懷渴鹿之想，尚求飛鳥之跡，香飯未消，弊衣仍覆，皆曰升堂入室，測海窺天，謂得黃帝之珠，堪受法王之印」，就是暗批某些人如渴鹿般迷於陽炎，被現象世界的假象所迷惑，未能「見性」卻自謂得黃帝之珠，甚受法王的印證。而六祖惠能雖然心知獨得見性，卻謙下不鳴，終得到五祖弘忍密授袈裟。《能禪師碑銘》對於弘忍其他得法弟子的不滿，應該是受到神會的影響，神會在開元二十二年(734)在滑臺大雲寺設無遮大會，建立南方宗旨，對北宗漸悟多所批評，王維受神會請託而作《能禪師碑銘》，觀點立場與神會一致是理所當然的。但是，在與神會關係如此密切的《能禪師碑銘》中，卻沒有看到惠能「呈心得法」的一點點描述，可見，「呈心得法」故事並不是出於神會手筆，應是在神會之後才加入的，這點若對照《南陽和尚問答雜徵義》附錄的〈六代祖師傳〉則更為明顯。²⁶

現存代表南宗立場的惠能傳記，最早應該是石井光雄藏本神會的《南陽和尚問答雜徵義》附錄的〈六代祖師傳〉(753)，這篇傳記反映了神會門下的立場。在〈六代祖師傳〉中記錄了惠能初見弘忍大師時有關佛性的問答，在此初見面的問答中，弘忍便對惠能「深奇其言」，八個月後，五祖與惠能在碓上共語，知道惠能已經「見性」，便密喚來房內，共語三日三夜，了知證如來知見，更無疑滯，便付囑惠能往嶺南傳法。此中完全沒有五祖公開要求弟子以偈呈心，呈心付法的記事。

《能禪師碑銘》和〈六代祖師傳〉，這兩項資料都直接與神會相關，神會是極力主張惠能才是得到五祖單傳的繼承人，但是，在這兩種資料中，都沒有惠能呈心得法的故事情節。《能禪師碑銘》則從人物記事中反映出

26 或認為碑文長度有限，且為歌頌紀念的用途，因此，不能以此碑文沒有提及「呈心得法」故事，就論定這故事不出於神會之手。然而，「呈心得法」故事是確定六祖惠能在禪宗傳承中的正統地位、也是突顯惠能優於神秀的重點情節，不是泛泛之論，若這個故事是歷史事實，或這個故事真的出於神會之手，神會沒有道理不提及的，不必巨細靡遺地記錄詳細情節，但至少會有隻字片言提及。現在不但《能禪師碑銘》沒有提及此事，就連與神會關係密切的《南陽和尚問答雜徵義》附錄的〈六代祖師傳〉，對於「呈心得法」故事也是隻字不提，可見，「呈心得法」故事與神會及其門人關係不大。

對弘忍其他得法弟子的不滿，《南陽和尚問答雜徵義》從思想義理上批判了北宗的漸法，〈六代祖師傳〉則站在南宗的立場上編寫了六代祖師的傳記。但是，呈心得法的故事情節尚未出現在六祖惠能的傳記中。《曹溪大師別傳》是神會荷澤宗的傳說，²⁷也沒有「呈心得法」的故事，由此可知，「呈心得法」故事產生於《南陽和尚問答雜徵義》附錄之〈六代祖師傳〉之後至敦煌本《壇經》之前，由此我們可以推斷：神會不是「呈心得法」故事的創作者，也不是《六祖壇經》最早原料的作者。但是，對弘忍其他得法弟子的貶抑態度，確實始於神會。

《曆代法寶記》（774）出於保唐宗無住一派，惠能初見五祖有關佛性的問答、五祖命惠能隨眾踏碓八個月，忍大師與惠能共語三日三夜，付囑法及袈裟等記事，與〈六代祖師傳〉並無異致。相較之下，《曆代法寶記》甚至沒有貶抑弘忍其他得法弟子的意味，這與《曆代法寶記》肯定十弟子均能得五祖心法的立場是一致的。

與《曆代法寶記》和《曹溪大師別傳》比較，敦煌本《壇經》在初見弘忍、佛性問答和悟道的情節上，大致接近。但是，在傳法的情節上，敦煌本《壇經》明顯多出了弘忍囑咐眾門人作偈呈心的一大段情節。

有關神秀與惠能作偈呈心的部分，日本學者一般認為是後人添加，如鈴木大拙《禪思想史研究》認為《壇經》最初應該沒有惠能傳，以及神秀、惠能作偈的情節，那是南能北秀的意識變強後，特別被寫上，並隨著時間的流逝新增了潤飾的東西。²⁸宇井伯壽《第二禪宗史研究》對比了敦煌本與各本《壇經》，指出：敦煌本《壇經》有二十三節為後世添加，而與呈心偈相關的五祖集門人求偈、諸人不敢呈偈、神秀書偈、五祖謂神秀

27 印順，〈自序〉，《中國禪宗史》，頁 1。按：《曹溪大師別傳》（781）在惠能初見弘忍大師的問答、踏碓八個月、夜半入房共語等情節與《南陽和尚問答雜徵義》、《曆代法寶記》一致，而增加了佛性隱顯、以及祖祖相承的記事。此外，把惠能比喻成象王，而其他弟子猶如兔馬，則明顯是抬高惠能的地位而貶抑其他弟子，這與神會和王維的《能禪師碑銘》的立場是一致的。因此，我們可以確定《曹溪大師別傳》是接近神會立場的派別的禪史。有關《曹溪大師別傳》所屬禪宗派別的詳細論證，詳見印順，《中國禪宗史》，頁 229、255、277-278。

28 詳細論述見（日）鈴木大拙，《禪思想史研究》第二，頁 320-324。

曰見即未到、惠能作偈等五節則全部被視為後世添加。²⁹ 柳田聖山《初期禪宗史書の研究》也說弘忍的示眾，明顯不是史實。³⁰ 但是，印順法師和潘重規仍然堅持敦煌本《壇經》「呈心得法」一節為《壇經》的原本內容，非後人添加（已詳上文）。

（二）從《壇經》的敘事角度看「呈心得法」故事

對比了幾種早期禪史，可見「呈心得法」的故事是敦煌本《壇經》所獨有的內容，《壇經》原本到底有沒有「呈心得法」的相關情節呢？由於《壇經》原本目前已不可得，暫時無法透過文獻對比的方式加以證實，因此要討論這個問題，除了上一節透過外部文獻對比的方式接近可能的答案之外，在這一節我想嘗試新的方法來探討「呈心得法」故事的真偽問題，就是透過敘事角度的分析來檢視這個故事，這是前輩學者們在討論這個問題時尚未使用過的方法，在沒有直接證據的情況下，回歸到文本自身的檢視，似乎也是沒有辦法之中的辦法。

首先，回歸到文本自身的檢視，基本上我們可以確認《壇經》原本是由六祖口述，弟子法海所集，那麼，從敘事角度來說，《壇經》的文體，本質上屬於第一人稱敘事體。以下我嘗試從故事的敘事角度來探討「呈心得法」故事有沒有可能出於惠能口述？我們先來看看敦煌本《壇經》的第一段：

惠能大師於大梵寺講堂中，昇高座，說摩訶般若波羅蜜法，授無相戒。其時座下僧尼、道俗一萬餘人，韶州刺史韋據及諸官僚三十餘人，儒士三十餘人，同請大師說摩訶般若波羅蜜法。刺史遂令門人僧法海集記，流行後代，與學道者承此宗旨，遞相傳授，有所依約，以為稟承，說此《壇經》。³¹

敦煌本《壇經》起首的第一段，說明了惠能大師說法的地點、說法的內容、參與法會的道俗儒士，以及刺史令法海集記《壇經》的緣起，是採取

29 詳細論述見（日）宇井伯壽，《第二禪宗史研究》，頁 69-73。

30 詳細論述見（日）柳田聖山，《初期禪宗史書の研究》，頁 190。

31 唐·法海集，《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》，頁 337a。

第三人稱的敘事角度，一方面交代《壇經》的集記背景，另一方面也有統理全局的姿態。以「法海集記」來說，《壇經》起始採取第三人稱敘事角度，是非常適合的。

從第二段開始，第三人稱敘事角度轉換成第一人稱自述：

能大師言：「善知識！淨心念摩訶般若波羅蜜法。」大師不語，自淨心神，良久乃言：「善知識淨聽：惠能慈父，本官范陽，左降遷流嶺南，作新州百姓。惠能幼小，父亦早亡。老母孤遺，移來南海。……大師欲更共語，見左右在旁邊，大師便不言，遂發遣惠能令隨眾作務。時有一行者，遂差惠能於碓坊踏碓八个餘月。³²

「能大師言」、「大師不語，自淨心神，良久乃言」仍然是第三人稱敘述角度，括號內引述惠能的說話，就轉換成惠能的第一人稱自述了。《壇經》既然是惠能說法的記錄，理論上來說應該都屬於第一人稱自述的記事方式，但是，因為《壇經》是由弟子法海集出，本來就一定是從第三人稱記事的角度展開的，而這種敘事人稱的轉換，在《壇經》中是自然轉移的。

在惠能自述身世，以及拜見弘忍大師，與弘忍有關佛性的問答之後，《壇經》接著記述了弘忍大師吩咐門人各自作偈呈心，並對門人和神秀的心理反應有頗多的描寫：

五祖忽於一日喚門人盡來，門人集訖。五祖曰：「……汝等且歸房自看，有知惠者，自取本性般若知之，各作一偈呈吾。吾看汝偈，若悟大意者，付汝衣法，稟為六代。火急作！」

門人得處分，却來各至自房，遞相謂言：「我等不須澄心用意作偈，將呈和尚。神秀上座是教授師，秀上座得法後，自可依止，偈不用作！」諸人息心，盡不敢呈偈。時大師堂前三間房廊，於此廊下供養，欲畫楞伽變，并畫五祖大師傳授衣法，流行後代為記。畫人盧珍看壁了，明日下手。

上座神秀思惟：「諸人不呈心偈，緣我為教授師，我若不呈心偈，五祖如何得見我心中見解深淺？我將心偈上五祖呈意，求法即善，求法覓

32 唐·法海集，《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》，卷1，頁337a-b。

祖不善，却同凡心奪其聖位。若不呈心偈，終不得法。」良久思惟，甚難甚難！夜至三更，不令人見，遂向南廊下中間壁上題作呈心偈，欲求衣法。「若五祖見偈，言此偈語，若訪覓我，我見和尚，即云是秀作。五祖見偈言不堪，自是我迷，宿業障重，不合得法，聖意難測，我心自息。」秀上座三更於南廊下中間壁上秉燭題作偈，人盡不知。偈曰：

.....

神秀上座題此偈畢，歸房臥，並無人見。³³

《壇經》這一段描寫眾門人的心理，以及神秀忐忑不安的心情，雖然都是以惠能自述的形式娓娓道來，但是，若從敘事角度來思考的話，這一段的敘事角度已經從惠能的第一人稱自敘轉換成第三人稱的全知角度了，明顯是經過文學加工的文本呈現。如果硬要把這段故事視為惠能親口述說，反而令人費解：既然神秀題偈的過程並無人見，那麼，惠能怎麼會如此清楚呢？惠能又如何得知神秀的心理狀態？同時也很難想像一代禪學大師會在公開登壇說法的場合述說同門師兄的不堪故事。鈴木大拙就認為這類型塑造神秀不良形象的做法，是在南北對抗意識煽動下的「抗北宣傳」。³⁴就連認為敦煌本《壇經》非常接近曹溪原本的潘重規，也不得不承認「中間刻意描寫神秀失意不安情況，不似惠能說法口吻，顯然是惠昕本後加」。³⁵不過，潘重規把後加，推遲到惠昕本，這是可以討論的。其實，呈心得法情節最早出現確實是敦煌本，惠昕本只是在敦煌本的基礎上加油添醋罷了。若推求這個故事情節的最早形式，我們還是不得不追溯到敦煌本

33 唐·法海集，《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》，卷1，頁337b-c。

34 (日)鈴木大拙，《禪思想史研究》第二，頁321。

35 潘重規校定，《敦煌壇經親書及附冊》，頁29。本文在上一節中對比了《能禪師碑銘》、《南陽和尚問答雜徵義》〈六代祖師傳〉、《曆代法寶記》、《曹溪大師別傳》及敦煌本《六祖壇經》，發現「呈心得法」故事為敦煌本《六祖壇經》後出，本節從故事的敘事角度再度論證了這個故事很有可能並非出自惠能口述，算是為「呈心得法」故事是敦煌本《六祖壇經》後出的判斷再提供了一個佐證。

的。³⁶

回顧早期的史籍，談到師徒傳承時，不僅《楞伽師資記》沒有像《壇經》那樣的公開形式，即便是代表南宗立場的〈六代祖師傳〉、《曆代法寶記》，從菩提達摩傳慧可，慧可傳僧璨，僧璨傳道信，道信傳弘忍，雖然都有衣法相承的記事，卻沒有囑咐門人弟子以偈呈心、呈心付法的公開化、戲劇化的記事。

（三）禪門中呈心付法的記事

不過，沒有公開化的呈心形式，是不是就等於「呈心得法」的故事純屬虛構呢？我認為這可以分兩個層次來討論，故事情節可能不是歷史的真實，但是，這並不等於禪宗史上沒有呈心付法或呈心得法的事情，我在讀淨覺禪師（683-750）的《楞伽師資記》〈序〉時，意外發現淨覺禪師提到自己好幾次呈心的經驗，這個發現讓我聯想到六祖惠能的「呈心得法」，充滿戲劇張力的故事情節也許是經過文學加工的，但是，「呈心得法」的事實，卻應該是真實存在的，只是情節應該平淡得多。現在先看看《楞伽師資記》〈序〉淨覺禪師記敘自己的「呈心」經驗：

起大足元年，在於東都，遇大通和上諱秀，蒙授禪法，開示悟入，似得少分。每呈心地，皆云努力。豈其福薄，忠孝無誠？和尚隨順世間，奄從化往。所有疑惑，無處呈印。有安州壽山大和上諱蹟，……是蘄州東山忍大師傳燈弟子也。……淨覺當即歸依，一心承事。兩京來往參覲，向經十有餘年，所呈心地，尋已決了。³⁷

淨覺禪師在大足元年（701）跟隨神秀學習禪法，淨覺每有所悟，即向神秀自呈心地，就是「呈心」。若弟子所呈心地與師父的境界契合，就是以心印心。可惜淨覺修行未到，每次向神秀呈心，神秀都勉勵他要繼續努

36 「呈心得法」故事以文學手法出之，容或有虛構、誇張渲染的部分，但未必能證明這個故事沒有歷史事實作為根據，因此，本文在下一節的討論中，將根據新發現的淨覺禪師「呈心」經驗，證明「呈心得法」故事應該是根據禪門的呈心文化而加以文學手法的改造所呈現的故事。

37 唐·淨覺，〈楞伽師資記序〉，收入（日）柳田聖山，《初期禪宗史書の研究》，頁 627-628。

力。神秀示寂之後，淨覺追隨弘忍的另一名傳燈弟子玄曠（?-?）繼續深造，十多年間，每次向玄曠「呈心」，玄曠都能為他決疑。就玄曠來說，是「付法」，就淨覺來說是「得法」，可見，「呈心得法」或「呈心付法」，到了神秀這一代，已經是時常在師徒之間進行的事了。弟子在修行中，每有悟入，就向師父報告自己的心得見地，請求師父的印證，這就是以心傳心。而且弟子的「呈心」、師父的「付法」都不會只限一次，而是可以經常性的交流。除了淨覺禪師的呈心故事之外，清涼澄觀（737-838/738-839）所作《華嚴經疏鈔玄談》中，也述及慧思見智顗說及「呈心」的事情：

自佛教東流，祕密斯聞，思大師之所證，智者大師之所弘。故思大師一見便云：昔日靈山同聽法華，宿緣所追，今復來矣。又入道場呈心云：非汝不證，非我不識。師資傳芳，故並敘耳。³⁸

從淨覺禪師《楞伽師資記》〈序〉和澄觀《華嚴經疏鈔玄談》所載的事實來看，呈心傳法確實可見於隋唐佛門之中。至於是否一定要以偈頌的方式呈現，則不一定，可以用普通的說話，但也無妨用偈頌方式呈現，其實那只是形式，不是重點，重點是在呈心時所呈現的修行見地。因此，我認為弘忍與神秀、惠能之間的呈心付法的事情是有可能存在的，甚至弘忍與十弟子甚至是門下弟子之間應該都有呈心付法的法義交流。呈心付法是師徒之間私下進行的一對一的交流，這樣的私下交流，應該是師徒間常有的事情，而且確實也反映了禪師的修行見地。

在《南陽和尚問答雜徵義》、《曆代法寶記》、《曹溪大師別傳》甚至敦煌本《壇經》中，都記述了五祖弘忍夜半至碓房中，與惠能共語三日三夜的故事，這樣的交談，少不了是惠能呈心、弘忍付法的法義交流，我認為這就是惠能「呈心得法」的故事原型。而這樣的法義交流，在弘忍與神秀甚至是其他弟子之間，都應該是存在的。但是，像《壇經》那樣以公開化的、戲劇化的形式進行的，在《壇經》以前的禪宗史籍中，確實是從來沒有見過的，應該是經過文學加工的作品。

38 唐·澄觀，《華嚴經疏鈔玄談》（《卍續藏》第5冊，No. 232，臺北：新文豐出版社，1976，影印本），卷4，頁746a。

（四）六祖惠能呈心得心故事疑出於變文俗講

接下來要討論的問題是：在《楞伽師資記》、《南陽和尚問答雜徵義》附錄〈六代祖師傳〉、《歷代法寶記》和《曹溪大師別傳》等早期禪史中，都沒有「呈心得法」的情節，敦煌本《壇經》為什麼突然平添了這許多故事情節呢？如果不要簡單地把這個故事視為神會或神會之徒的偽造的話，³⁹那麼，是否還有其他的可能性呢？

我認為法海集出的《壇經》可能並沒有這段故事，法海只是忠實地集錄惠能的禪法開示而已。而更多傳記情節的插入，可能發生在法海集的《壇經》原本至敦煌本《壇經》之間，更精確地說，應該是在《南陽和尚問答雜徵義》附錄〈六代祖師傳〉（754）至敦煌本《壇經》（801 之前）之間。以下嘗試從三方面論述。

1. 首先，從《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》的命名，可以給我們一些啟發，宇井伯壽《第二禪宗研究》對於敦煌本《壇經》的命名有一些分析：

- (1) 「南宗頓教」並不是六祖當時的命名，這樣的稱呼很自然想到六祖地處南方邊地，但是，稱為南宗，必然是因為與北宗對立，六祖當時不會有這樣的命名。
- (2) 其次，頓教是為了區別北宗漸教與南宗頓教而使用的，《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經》的題名，是在《壇經》傳持者之後書寫和命名的。
- (3) 法海集記的書名應該是《六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》，一般簡稱《施法壇經》。⁴⁰

39 有關《壇經》的作者問題，胡適、久野芳隆認為《壇經》的主要部分是神會作；知吹慶輝、關口真大認為是神會或神會一派作；鈴木大拙認為《壇經》原是慧能的說法集，後人又附加上部分內容，宇井伯壽認為是神會派作了這種附加。參考楊曾文，《敦煌新本六祖壇經》（北京：宗教文化出版社，2011），頁 192。上文已經論述了「呈心得法」故事不太可能出自神會及其門下的手筆，今不贅述。

40 （日）宇井伯壽，《第二禪宗史研究》，頁 101。印順對於「南宗」的名稱作了一些補充，認為在禪宗南北對峙之前，也有稱為「南宗」的，那是指「南天竺一乘宗」，按

從命名來看，《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》代表了南北宗對立之後的《壇經》版本，這是合理的。因此，「呈心得法」故事的插入，應該是與南北宗的對立相呼應的，時間應該不會早於唐開元二十二年，該年神會在滑臺大雲寺設無遮大會，為天下學道者確立南方宗旨。這可以在敦煌本《壇經》的懸記中得到證明。⁴¹

2. 仔細分析敦煌本《壇經》的第一段，暗示了敦煌本不是法海集的《壇經》原本：

惠能大師於大梵寺講堂中，升高座，說摩訶般若波羅蜜法，……刺史遂令門人僧法海集記，流行後代，與學道者承此宗旨，遞相傳授，有所依約，以為稟承，說此《壇經》。⁴²

「刺史遂令門人僧法海集記」一句，不像是出於「法海」手筆，因為如果是法海自稱的話，比較可能會這樣寫：「刺史遂令余集記」。「刺史遂令門人僧法海集記」一句，透露了敦煌本《壇經》第一段可能是在法海集記的《壇經》原本之後，抄寫的人補上的前言，更像是後人記述「六祖說法、法海集記《壇經》」的緣起。

如果這樣的推論合理的話，那麼，從法海集記的《壇經》原本到敦煌本《壇經》之間，增益六祖的生平故事，是有可能的。現在剩下的問題只是：「呈心得法」故事是如何增益到《壇經》中？

3. 在進一步討論「呈心得法」故事如何產生之前，我先歸納一下以上討論的結果，我們可以肯定的是：

照這樣的認定，那麼神秀系本來也是南宗，但是，在「南能北秀」的對立下，神秀便漸漸地被公認為北宗了。可見，印順法師雖然認為禪史早期就稱為「南宗」，但是，並不排除在南能北秀對峙的情勢之下，惠能禪法被稱為南宗的。參見印順，《中國禪宗史》，頁 56。

41 唐·法海集，《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》，卷 1：「吾滅後二十餘年，邪法撩亂，惑我宗旨。有人出來，不惜身命，定佛教是非，豎立宗旨，即是吾正法。」（頁 344a）。

42 唐·法海集，《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》，卷 1，頁 337a。

- (1)「呈心」、「付法」或「得法」是禪宗師徒之間法義交流的形式，可能經常發生在師徒之間。
- (2)「呈心得法」故事突顯了南頓北漸、南勝北劣的宗派意識。
- (3)《壇經》以前均不見公開化的、戲劇化的「呈心得法」的故事。

所以，接下來的討論，並不是要探討五祖弘忍大師與惠能之間是否有發生過「呈心付／得法」的事情，因為弘忍與惠能之間曾經進行過一次或多次呈心付法的法義交流，這應該是無庸置疑的事情。又〈六代祖師傳〉、《歷代法寶記》和《曹溪大師別傳》等早期禪史中，都記載了五祖弘忍與惠能在碓房中深談三日三夜的事情，我認為這就是惠能「呈心得法」的故事原型，現在的問題只在於《壇經》中經過文學加工的、公開化、戲劇化的「呈心得法」的故事情節是如何出現的？

我認為「呈心得法」故事很可能出自變相圖與變文，我這樣的發想，主要是來自於敦煌本《壇經》留下的一條線索：

時大師堂前三間房廊，於此廊下供養，欲畫楞伽變，並畫五祖大師傳授衣法，流行後代為記。畫人盧珍看壁了，明日下手。⁴³

這一段說五祖弘忍欲請居士盧珍在堂前三間房廊壁上畫「楞伽變」和「五祖大師傳授衣法」。「楞伽變」是指《楞伽經》的變相圖，⁴⁴「五祖大師傳授衣法」是指五祖大師傳授衣法的變相圖。⁴⁵有關佛門師徒傳授的畫像，確實可見於隋唐寺廟的壁畫中，如唐代張彥遠的《歷代名畫記》就記錄了兩京外州寺觀壁畫，其中千福寺有韓幹所繪南嶽智顗思大禪師法華七祖及弟

43 唐·法海集，《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》，頁 337b。

44 《楞伽經》變相圖尚見於敦煌莫高窟 186 窟北壁和 236 窟南壁的壁畫中，參見胡同慶，〈論莫高窟中唐時期經變畫的模仿性〉，收入段文杰、（日）茂木雅博主編，《敦煌學與中國史研究論集》（蘭州：甘肅人民出版社，2001），頁 48。

45 有關「五祖大師傳授衣法」一句，也可以斷句為「五祖大師，傳授衣法」，這樣，《壇經》的這段話就變成「時大師堂前三間房廊，於此廊下供養，欲畫楞伽變，並畫五祖大師，傳授衣法，流行後代為記。畫人盧珍看壁了，明日下手」。但是，不管是否把五祖大師與傳授衣法斷開，這個句子仍然沒有改變所畫的壁畫的主旨是要突顯五祖大師師徒傳授衣法的事情，讓這件事情流行後代為記。

子影、盧稜伽繪傳法二十四弟子像。⁴⁶而禪宗師徒傳授的圖像，在大理國張勝溫的畫梵像中仍然有所保留，請見下圖：⁴⁷



圖一～十 大理國張勝溫〈畫梵像〉

約翰·馬克瑞（John R. McRae）說：這個系列始自一副精美的釋迦牟尼佛像（圖一），畫面上，佛祖端坐在空中被蓮花環繞的佛光中……佛祖像下方有一小法師，手拿著受自佛祖的袈裟。儘管這一小像沒有名，從體形和姿勢看他同下一幅畫像的尊者迦葉是一人（圖二）……從嚴肅的迦葉到溫和的阿難（圖三），再到達摩大師和另外的中國祖師。達摩大師（圖

46 唐·張彥遠撰，《歷代名畫記》第3卷，〈記兩京外州寺觀畫壁〉：「千福寺……北廊堂內南嶽智顗思大禪師、法華七祖及弟子影。繞塔板上傳法二十四弟子。」（北京：中華書局，1985），頁122-123。

47 圖像取自李玉珉，〈大理國張勝溫〈畫梵像〉〉，《故宮文物月刊》342(2011.9): 32-45。

四) 一手持袈裟，一手指著袈裟，他近旁站著慧可……慧可的袈裟隨便搭在肩上，截下來的左臂在畫面前部一個盤子裡蓋著……慧可（圖五）之後是僧璨（圖六）、道信（圖七）和宏忍（圖八），六祖惠能是在宏忍畫像上著白袍以盧行者身分出現，而六祖惠能的畫像表現他是個和尚，正招手叫神會來接受袈裟（圖九）。⁴⁸

從這一系列的衣法傳承圖來看，師父是圖畫的主體，師父的旁邊或前下方的小人物代表弟子。圖八就是弘忍大師傳授衣法圖，右下方的小人代表得法弟子，從圖九惠能大師的畫像來看，我們可是確定圖八右下方的小人就是指得法弟子惠能，這也許就是敦煌本《壇經》所說「畫五祖大師傳授衣法（圖）」的大致形式。

與變相圖相互配合的，就是變文俗講，根據俄國學者孟列夫（Лев Николаевич Меньшиков）的研究指出：敦煌發現的變文中，其所述的故事在敦煌一些石窟的壁畫中，甚至還可以找到相應的情節。俗講僧會根據變相圖，按圖索驥地講述佛經故事，以增強感染力，只是故事原有的情節在變文中都已被改變過，經過他人的複述，再創作，實際上已經變成了新故事。⁴⁹ 如王昭君從哀怨的宮女升華為《王昭君變文》中愛國念家的堅貞女性；《李陵變文》加深了李陵的奮勇禦敵、無奈而降，妻母被冤殺的悲劇，都可以看到變文出於歷史又突破歷史的特性。⁵⁰

從《壇經》的記事可見，在敦煌本《壇經》的時代，五祖弘忍傳授衣法給六祖惠能的故事，已經有了變相圖了。五祖原本打算繪畫的變相圖既然名為「五祖大師傳授衣法」，內容理應是與祖位傳承相關的圖像，而在

48 參考（美）約翰·麥克瑞（John R. McRae）著，譚樂山譯，〈論神會大師像：梵像與政治在南詔大理國〉，《雲南社會科學》1991.3(1991.6): 89-95。

49 （俄）孟列夫（Лев Николаевич Меньшиков）著，楊富學譯，〈敦煌文獻所見變文與變相之關係〉，《敦煌研究》1995.2(1995.4): 114-117。變文與圖畫的密切關係，詳細論述見陸永峰，《敦煌變文研究》（成都：巴蜀書社，2000），頁 120-123。另外，有關變相的類型，可以分為經變、佛教故事變相與佛教人物變相，參考于向東，《敦煌變相與變文研究》（蘭州：甘肅教育出版社，2009），頁 33。「楞伽》變」是屬於經變，而「五祖大師傳授衣法」則屬於佛教故事變。

50 參考陸永峰，《敦煌變文研究》，頁 268-269。

《壇經》中，與祖位傳承息息相關的記事，就算是「呈心得法」故事了，因此，我以為「呈心得法」故事，應該是脫胎自「五祖大師傳授衣法」變相圖相應的變文。⁵¹

回溯惠能圓寂之後，惠能禪風曾經沉寂二十年，其時神秀禪風在洛陽盛極一時，其弟子普寂自稱第七代，尊神秀為六祖。⁵²開元二十二年神會在滑臺大會上定南方宗旨，惠能禪風因而大行，普寂之門盈而後虛。⁵³其後神會被誣陷聚眾不軌，屢遭貶謫，剛好遇到安史之亂，神會為朝廷承辦度僧籌募軍費，立了大功，安史之亂平定後，肅宗皇帝詔神會入宮供養，名極一時，惠能宗風也因為神會的大力宣揚而大大流行。根據宗密《中華傳心地禪門師資承襲圖》所載：

德宗皇帝貞元十二年勅皇太子集諸禪師。楷定禪門宗旨。搜求傳法傍正。遂有勅下。立荷澤大師為第七祖。內神龍寺見有銘記。又御製七代祖師讚文。見行於世。⁵⁴

唐德宗貞元十二年是西元 796 年，楷定禪門宗旨，確立神會為第七祖，其時神會已經圓寂三十六年。既然皇上楷定神會為禪宗第七祖，那麼，等於同時確立惠能為禪宗第六祖。本來惠能禪風已經大行其道，加上有了德宗

51 陸永峰《敦煌變文研究》指出變文的敘事藝術有一些特徵，分別是：一、敘事時間為自然的先後順序，從頭至尾敘述整個故事流程，倒敘、插敘不予採用。二、敘事角度必須為第三人稱全知全能的敘事角度，以此實現全景式的描繪。三、敘事結構以情節為中心，以一種矛盾衝突來貫穿所有情節。四、敘事干預，以指示性話語、評價性、或說明性話語調節故事的節奏。現在如果以這些變文的敘事特徵分析《壇經》「呈心得法」故事，可以看到兩者有著高度的密合性，因此，我認為「呈心得法」故事很有可能脫胎自「五祖大師傳授衣法」圖的變文。有關變文的敘事藝術，參考陸永峰，《敦煌變文研究》，頁 241-285。

52 胡適校定，《新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種》：「今普寂禪師自稱為第七代，妄豎秀和上為第六代」。收入藍吉富主編，《大藏經補編》第 25 冊（臺北：華宇出版社，1986），頁 73。

53 宋·贊寧，《宋高僧傳》（《大正新脩大藏經》50 冊）：「釋神會……開元八年，勅配住南陽龍興寺。續於洛陽大行禪法，聲彩發揮。先是，兩京之間皆宗神秀，若不淪之魚鮪附沼龍也。從見會明心，六祖之風蕩其漸修之道矣。南北二宗時始判焉，致普寂之門盈而後虛」（頁 756c）。

54 唐·宗密，《中華傳心地禪門師資承襲圖》（《卍續藏》第 60 冊，No. 1225），頁 31c。

皇帝的確認，禪門宗旨、傳法傍正、南頓北漸、惠能優於神秀，便成為確定的事實。於是五祖弘忍傳法於惠能的故事，便在俗講僧的街談巷說中傳為佳話，公開化的、戲劇化的「呈心得法」故事，相信就是在這樣的背景之下，被俗講僧創造出來了。

《壇經》中「呈心得法」故事充滿戲劇張力，以弘忍開示弟子以偈呈心拉開序幕，對神秀坐立不安的情態有細緻的心理描繪，把南北禪宗正統之爭的歷史、禪法的特色、差異和優劣，壓縮為神秀與慧能的人物神態描寫，並透過神秀與慧能的兩首（或三首）偈語表露無遺，這些都非常符合變文俗講以心理的細膩描寫來塑造人物，以民間的方式闡釋、表現歷史，娛樂觀眾的特色。⁵⁵

「呈心得法」故事可能來自於俗講僧的再創作，當這個故事深入人心之後，南宗弟子在抄寫《壇經》時，有人為了盡量保存六祖的生平故事，便把這個故事珍而重之地加入了《壇經》抄寫本之中。⁵⁶這也可以解釋為什麼敦煌本《壇經》的惠能呈心偈有兩首：胡適認為「此處可以看出惠能故事的作者擬作了兩首偈，而沒有決定用哪一首，就把兩首暫時都保存在稿本裡。敦煌寫本此節保存的正是這兩首原稿的狀態」。⁵⁷我的看法與胡適大致相同，不同的地方是，首先，我認為《壇經》並不是神會或神會徒眾的作品，而是脫胎自變文。其次，敦煌本《壇經》是在法海集《壇經》原本的基礎上，隨著抄寫的人有所添糅的抄本。「呈心得法」的故事的插入，很有可能發生在貞元十二年（796）神會被冊封為禪宗七祖之後至敦

55 參考陸永峰，《敦煌變文研究》，頁 263-271。

56 佛教僧人對祖師大德的生平事蹟都帶有一份崇敬的心理，希望盡量搜集保存更多的資料，有些人甚至因為沒有考據事實的訓練，便把很多民間傳說故事也納入記事當中，這可以從契嵩《傳法正宗記》處理達摩祖師來華說的方式，看到佛教僧人對祖師傳說記事的態度：「《寶林傳》首先明確地說出達摩來華的時間在梁普通八年，而《傳法正宗記》則最早對達摩來華時間加以考證，提出梁普通元年來華說。但是，契嵩對於普通八年說也不敢貿然刪削，而是同時並存在《傳法正宗記》中」。參見羅鈴沛，〈達摩大師來華時間析論——胡適先生「劉宋來華說」的再確認〉，《東吳中文學報》41(2021.5): 1-24。

57 胡適，《禪學指歸》（西安：陝西師範大學出版社，2008），頁 222-223。

煌本（801）之前。⁵⁸

三、結 語

除著敦煌本《壇經》的被發現，以及胡適把疑古方法用在禪宗史的研究上，《壇經》的作者問題就成為了早期禪宗史研究的熱門議題，胡適從根本上懷疑《壇經》與六祖惠能的關係，認為《壇經》出於神會或神會一派的手筆，認為神會是「袈裟傳法的偽史製造者」，也是《六祖壇經》最早原料的作者。日本佛學界雖然不完全認同胡適的意見，但是，基本上都認為《壇經》與神會關係密切，而且，敦煌本《壇經》應該是在《壇經》原本上，滲入不少後人添加的成分，而六祖惠能「呈心得法」的故事，即是其中討論焦點之一。不過，在華人學者方面，印順法師和潘重規認為「呈心得法」故事應該存在於《壇經》原本之中，不應該視為後人添加。

本文查考了《楞伽師資記》、《南陽和尚問答雜徵義》附錄〈六代祖師傳〉、《曆代法寶記》、《曹溪大師別傳》等早期南北宗的禪史，發現從菩提達摩傳慧可，慧可傳僧璨，僧璨傳道信，道信傳弘忍，都沒有公開囑咐門人弟子以偈呈心的先例。本文觀察了《壇經》敘事角度的轉換，認為「呈心得法」故事採取了第三人稱全知角度，不可能出自惠能自述，應是經過文學加工插入的傳記敘事。

雖然我認為六祖「呈心得法」故事可能是後人添加，但是，我卻並不簡單地認為是神會或神會門徒的偽作。我發現了淨覺禪師在《楞伽師資記》〈序〉中有向神秀、玄蹟「呈心」的記事，因而認為呈心得法／付法確實是存在於禪宗師徒之間的事情，形式是一對一私下進行的法義交流。因此，像《壇經》那樣以公開的、戲劇性的方式的呈心得法確實不存在

58 敦煌本《壇經》的成書年代，根據柳田聖山《初期禪宗史書の研究》的考證，應是介於《曹溪大師別傳》撰成的唐建中二年（781）至《寶林傳》撰成的唐貞元十七年（801）之間，見氏著頁 254。楊曾文則認為敦煌本《壇經》所依據的原本應是唐開元二十一年（733）至貞元十七年（801）之間產生，見楊曾文，《敦煌新本六祖壇經》，頁 26。若呈心得法故事的插入是在神會被冊封為禪宗七祖之後，那麼，敦煌本《壇經》所依據的原本的年代，應該在貞元十二年（796）至貞元十七年（801）之間。

於《壇經》以外的早期禪宗史籍。但是，沒有公開化、戲劇化的呈心付法的形式，並不代表禪宗師徒之間沒有呈心付法的法義交流。弘忍與神秀、惠能甚至是其他得法弟子之間，應該都曾經有過多次的呈心付心的法義交流。而惠能「呈心得法」故事的原型，應該是「弘忍大師於夜間潛喚惠能入房，三日三夜共語」的記事，這一記事普遍見於〈六代祖師傳〉、《曆代法寶記》、《曹溪大師別傳》等早期禪史。

隨著神會與北宗禪師辯論禪宗頓教宗旨，禪宗南北對抗的意識日漸明朗，尤其是唐德宗貞元十二年，確立神會為第七祖，惠能確立為禪宗六祖。隨著惠能取得了禪宗的正統地位，南頓北漸、南勝北劣、惠能優於神秀，弘忍與惠能共語三日三夜，惠能得到五祖弘忍真傳的記事，便成為了俗講僧口中傳唱的題材，「呈心得法」故事就在傳唱中被創造出來，而這在《壇經》本文中，仍留下一條線索：「時大師堂前三間房廊，於此廊下供養，欲畫楞伽變，並畫五祖大師傳授衣法，流行後代為記」，可見，弘忍傳授衣法給惠能的故事，在當時可說是變文俗講的流行題材之一，因此，《壇經》中才有欲「畫五祖大師傳授衣法」變相圖的記載，然而，這樣的記錄，顯示敦煌本《壇經》的「呈心得法」故事不太可能見於《壇經》原本，此故事的插入，應該是神會被冊封為禪宗第七祖，惠能確定為禪宗第六祖之後，南頓北漸、南勝北劣成為定論，弘忍與惠能共語三日三夜的法義交流，在俗講僧的傳唱中變形為「呈心得法」故事。

當「呈心得法」故事流行開來之後，以《壇經》傳心的南宗弟子，代代相傳抄寫《壇經》，到了某一代弟子，在抄寫《壇經》時，把「呈心得法」故事也珍而重之地記錄在《壇經》中，經過輾轉抄寫而成為現在看到的樣子。

引用書目

一、傳統文獻

- 唐·宗密，《中華傳心地禪門師資承襲圖》，《卍續藏》第 60 冊，No. 1225，臺北：新文豐出版社，1976，影印本。
- 唐·法海集，《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》，《大正新脩大藏經》第 48 冊，No. 2007，臺北：新文豐出版社，1983，影印本。
- 唐·張彥遠撰，《歷代名畫記》，北京：中華書局，1985。
- 唐·淨覺集，《楞伽師資記》，《大正新脩大藏經》第 85 冊，No. 2837，臺北：新文豐出版社，1983，影印本。
- 唐·澄觀，《華嚴經疏鈔玄談》，《卍續藏》第 5 冊，No. 232，臺北：新文豐出版社，1976，影印本。
- 唐·佚名，《曹溪大師別傳》，《新纂卍續藏》第 86 冊，No. 1598，臺北：新文豐出版社，1983，影印本。
- 唐·佚名，《曆代法寶記》，《大正新脩大藏經》第 51 冊，No. 2075，臺北：新文豐出版社，1983，影印本。
- 宋·贊寧，《宋高僧傳》，《大正新脩大藏經》第 50 冊，No. 2061，臺北：新文豐出版社，1983，影印本。
- 清·董誥等編，《全唐文》，北京：中華書局，1987。
- 胡適校定，《新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種》，收入藍吉富主編，《大藏經補編》第 25 冊，臺北，華宇出版社，1986。

二、近人論著

- 于向東 2009 《敦煌變相與變文研究》，蘭州：甘肅教育出版社。
- 印順 2008 《中國禪宗史》，揚州：廣陵書社。
- 印順 2011 《無諍之辯》，臺北：中華書局。
- （日）宇井伯壽 1982 《第二禪宗史研究》，東京：岩波書店。
- 李玉珉 2011 〈大理國張勝溫〈畫梵像〉〉，《故宮文物月刊》342(2011.9): 32-45。
- （俄）孟列夫（Лев Николаевич Меньшиков）著，楊富學譯 1995 〈敦煌文獻所見變文與變相之關係〉，《敦煌研究》1995.2(1995.4): 114-117。
- 邱敏捷 2006 〈《壇經》的作者與版本——印順與胡適及日本學者相關研究觀點之比較〉，「印順導師與人間菩薩行海峽兩岸學術會議」論文，桃園：弘誓文教基

金會，2006.5.20-21。

林崇安 2016 〈《六祖壇經》：〈傳法偈〉的要義略探〉，《法光》326(2016.11): 4-6。

(日)柳田聖山主編 1975 《胡適禪學案》，臺北：正中書局。

(日)柳田聖山 2000 《初期禪宗史書の研究》，京都：法藏館。

段文杰、(日)茂木雅博主編 2001 《敦煌學與中國史研究論集》，蘭州：甘肅人民出版社。

(美)約翰·馬克瑞(John R. McRae)著，譚樂山譯 1991 〈論神會大師像：梵像與政治在南詔大理國〉，《雲南社會科學》1991.3(1991.6): 89-95。

胡適 2008 《禪學指歸》，西安：陝西師範大學出版社。

陸永峰 2000 《敦煌變文研究》，成都：巴蜀書社。

楊明璋 2022 〈敦煌本《歷代法寶記》中禪宗諸祖師的傳記敘述與神異傳說之考源〉，《故宮學術季刊》39.3(2022.3): 81-106。

楊曾文編校 2004 《神會和尚禪話錄》，北京：中華書局。

楊曾文 2011 《敦煌新本六祖壇經》，北京：宗教文化出版社。

(日)鈴木大拙 1968 《禪思想史研究》第二，東京：岩波書店。

潘重規校定 2005 《敦煌壇經新書及附冊》，臺北：佛陀教育基金會。

羅鈴沛 2021 〈達摩大師來華時間析論——胡適先生「劉宋來華說」的再確認〉，《東吳中文學報》41(2021.5):1-24。

(日)關口真大 1964 《禪宗思想史》，東京：山喜房書林。

釋明生主編 2012 《六祖壇經研究集成》，北京：金城出版社。

Revisiting “Presenting the Mind and Receiving the Dharma” in the Dunhuang *Platform Sūtra of the Sixth Patriarch*

Law Ling-pei*

Abstract

The story of Huineng 惠能 (638-713), the Sixth Patriarch of Chan Buddhism, “Presenting the Mind and Receiving the Dharma” 呈心得法 first appears in the Dunhuang manuscript version of the *Platform Sutra of the Sixth Patriarch* 六祖壇經. Hu Shi 胡適 (1891-1962) has fundamentally questioned the relationship between Huineng and the *Platform Sutra*, arguing that the latter was penned by followers of Shenhui 神會 (684-758). Encouraged by Hu’s research, Japanese scholars joined this debate and mostly believe that the *Platform Sutra* is closely tied to Shenhui as well as that the story of “Presenting the Mind and Receiving the Dharma” is a later addition. In contrast, the Chinese-speaking academic world, represented by monk-scholar Yin Shun 印順 (1906-2005) and scholar Pan Chonggui 潘重規 (1908-2003), have largely disagreed, affirming the authenticity of the narrative. Based on early historical materials of Chan Buddhism, the present article examines “Presenting the Mind and Receiving the Dharma,” arguing that it emerged sometime between the “Biographies of the Six Patriarchs” 六代祖師傳 and the Dunhuang version of the *Platform Sutra*. Shenhui was not the creator. Furthermore, based on the narrative perspective, it is found that the third-person omniscient point of view adopted by the story could not have come from Huineng’s own words and is therefore likely a later addition. According to the *Preface to the Record of the Masters and Disciples of the Lankāvatāra Sūtra* 楞伽師資記序, there were multiple instances of exchange regarding “presenting the mind” between Jingjue 淨覺 (683-750) and Shenxiu 神秀 (606-706) as well

* Law, Ling-pei, Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

as Xuanze 玄蹟 (?-?). This proves that presenting one's mind and transmitting/receiving the Dharma was a common form of doctrinal exchange between masters and disciples in Chan Buddhism. Early Chan histories illustrate that the Fifth Patriarch Hongren 弘忍 (601-674) once engaged in “three days and three nights of continuous dialogue” with Huineng, which may have served as the prototype for the “Presenting the Mind and Receiving the Dharma” story. The development of the former into the latter likely passed through a phase where “popular storytelling” 俗講 monks transmitted it orally in the form of *bianwen* 變文 (transformation texts or vernacular Buddhist tales).

Keywords: Huineng, mind-revealing verse, Platform Sūtra, *bianwen*, Dharma transmission