

《六祖坛经》成“经”与禅宗经典 观念的创新

圣 凯

摘 要:《坛经》的形成是不断增补的过程,其编辑体例存在模仿翻译佛经的现象。但是,称为“坛经”之初,慧能的本意或许是借鉴唐代佛教、道教的仪轨文本称呼。授无相戒与说法是两种不同的宗教行事,前者具有内部传承的特征,后者则是公开的。因此,《坛经》才会有《施法坛经》和《六祖法宝记》两种不同的称呼。《坛经》成“经”后,慧能、神会等用《坛经》统摄教法传播、正法亲证、师资相传。神会门人采取“秘本”式登记管理维持《坛经》的内部传承,遭到佛教界批判。可以说,《坛经》成为“经”是佛教中国化最重要的事件之一,也是中国佛教之南方转向和唐宋转型的标志性事件。

关键词:《坛经》;慧能;正法;师资相传

DOI: 10.16382/j.cnki.1000-5579.2024.03.009

敦煌本《坛经》的发现是近百年来禅宗研究最重要的事件,各种录校本已超过 30 种,并且有英、日等多种译本问世,为《坛经》研究奠定了坚实基础。^①关于《坛经》作为“经”的问题,柳田圣山^②、印顺^③、杨曾文^④、方广钊^⑤、伊吹敦^⑥、安东平(Christoph Anderl)^⑦、纪赟^⑧等学者围绕“经题”进行讨论,取得了丰富的成果。在观念史、思想史与社会史的多重视野下,《坛经》代表着禅宗经典传统的创新,涉及对印度佛教乃至南北朝佛教的继承、慧能的思想创新,其编集和流传属于禅宗经典解释的实践。

【作者简介】圣凯,清华大学哲学系长聘教授(北京,100084)。

【基金项目】国家社科基金重大项目“汉传佛教僧众社会生活史”(项目编号:17ZDA233)、清华大学自主科研计划。

① 方广钊:《敦煌本〈坛经〉录校三题》,方广钊主编:《藏外佛教文献》第二编总第十辑,北京:中国人民大学出版社,2008年,第419页。

② 柳田圣山:《大乘戒经としての六祖坛经》,《印度学佛教学研究》第12卷第1号,1964年,第65—72页;后收入《柳田圣山集》第1卷《禅佛教の研究》,京都:法藏馆,1999年,第359—370页。另外,柳田圣山:《坛语より坛经へ》,《柳田圣山集》第2卷《禅文献の研究》(上),京都:法藏馆,2001年,第206—213页。

③ 印顺:《中国禅宗史》,台北:正闻出版社,1994年,第237—280页。

④ 杨曾文:《〈坛经〉敦博本的学术价值和关于〈坛经〉诸本演变、禅法思想的探讨》,见杨曾文校写:《新版敦煌新本六祖坛经》,北京:宗教文化出版社,2001年,第236—314页。

⑤ 方广钊:《敦煌本〈坛经〉校释疏义》,《藏外佛教文献》第二编总第十辑,第329—372页。

⑥ 伊吹敦:《敦煌本〈坛经〉的形成——慧能的原思想と神会派の展开》,《论丛アジアの文化と思想》第4号,1995年,第1—266页。

⑦ Christoph Anderl, “Was the Platform Sutra always a Sutra?: Studies in the Textual Features of the Platform Scripture Manuscripts from Dunhuang,” *Studies in Chinese Manuscripts: From the Warring States Period to the 20th Century*, ed. Imre Galambos, Budapest: Institute of East Asian Studies, Eötvös Loránd University, 2013, pp. 151-158. 这篇文章的电子版由新加坡佛学院纪赟教授提供,在此致谢!

⑧ 纪赟:《〈六祖坛经〉的文献分层及相关问题分析》,《华林国际佛学学刊》第2卷第2期,2019年,第117—158页。

本文从社会生活、观念世界和思想逻辑等不同角度出发,考察《坛经》成为“经”这一重大事件,以期理解中国佛教经典的创新路径,推动禅宗研究乃至佛教中国化研究。

一 《坛经》与《法宝记》：《六祖坛经》的两种经题

《坛经》称为“经”，首先是由“经题”标明。敦煌本《坛经》的“经题”为“南宗顿教最上大乘摩诃般若波罗蜜经”一卷 兼授 无相戒^①、“六祖惠能大师于韶州大梵寺施法坛经”弘法弟子法海集记^②。

经题分为正题和副题，“南宗顿教最上大乘摩诃般若波罗蜜经”是正题，“六祖惠能大师于韶州大梵寺施法坛经”是副题。方广钊先生认为，敦煌本《坛经》的副题与它的原题最接近，而它的正题很可能是神会在滑台大会与北宗争正统以后出现的，这与敦煌本《坛经》本属神会系所传也正相吻合。^③

唐宋有关《坛经》的“经题”记载，如下表所示：

时间	出处	《坛经》经题
	敦煌本《坛经》	南宗顿教最上大乘摩诃般若波罗蜜经 六祖惠能大师于韶州大梵寺施法坛经 一卷 兼授 无相 戒 弘法弟子法海集记
宝历二年（826）	日本学僧无著道忠记述“高丽古本”	《法宝记坛经》一卷《曹溪山第六代祖师慧能大师说见性顿教直了成佛决定无疑法》释沙门法海集 ^④
日本承和十四年（847）	入唐僧圆仁（794—864）撰《入唐新求圣教目录》	《曹溪山第六祖慧能大师说见性顿教直了成佛决定无疑法宝记坛经》一卷，门人记 ^⑤
大中八年（854）	日本入唐僧圆珍（814—891）《福州温州台州求得经律论疏记外书等目录》	《曹溪山第六祖能大师坛经》一卷，门人法海集。 ^⑥
大中十一年（857）	圆珍《日本比丘圆珍入唐求法目录》	《曹溪能大师坛经》一卷 ^⑦
大中十二年（858）	圆珍《智证大师请来目录》	《曹溪能大师檀经》一卷，海 ^⑧
至和三年（1056）	（宋）郎简《六祖法宝记叙》	《六祖法宝记》 ^⑨
嘉祐五年(1060年)	（宋）欧阳修、（宋）宋祁撰《新唐书》卷五十九《艺文志》	僧法海《六祖法宝记》一卷 ^⑩
元正五年(1345)	（元）脱脱等撰《宋史》卷二百五《艺文志》	法海《六祖法宝记》一卷 《坛经》一卷 ^⑪

① 方广钊指出，敦煌本《坛经》的抄写者“授”“受”不分，但二者字义不同，如为“授”，表示惠能向法会全体参与者传授无相戒；如为“受”，表示法海曾从惠能接受无相戒；考察《坛经》原文，此处应为惠能向与会信徒普授无相戒，故理校为“授”。方广钊：《敦煌本〈坛经〉校释疏义》，《藏外佛教文献》第二编总第十辑，第340页。另外，“无相戒”中间的空白可能是抄写者为了强调“无相”而特意留下。同书，第365—366页。

② 方广钊：《敦煌本〈坛经〉校释疏义》，《藏外佛教文献》第二编总第十辑，第338页。

③ 方广钊：《谈敦煌本〈坛经〉标题的格式》，李申合校、方广钊简注：《敦煌坛经合校简注》，太原：山西古籍出版社，1999年，第144页。

④ 伊吹敦：《敦煌本〈坛经〉的形成——惠能の原思想と神会派の展开》，《论丛アジアの文化と思想》第4号，1995年，第15页。

⑤ 白化文、李鼎霞、许德楠校注：《入唐求法巡礼行记校注》，石家庄：花山文艺出版社，1992年，第569页。

⑥ 圆珍：《福州温州台州求得经律论疏记外书等目录》，《大正藏》第55册，第1095页上。

⑦ 圆珍：《日本比丘圆珍入唐求法目录》，《大正藏》第55册，第1100页下。

⑧ 圆珍：《智证大师请来目录》，《大正藏》第55册，第1106页中。

⑨ 契嵩：《潭津文集》卷十一，《大正藏》第52册，第703页中一下。

⑩ 《新唐书》卷五十九，北京：中华书局，1975年，第1529页。

⑪ 《宋史》卷二百五，北京：中华书局，1985年，第5183页。

“经题”包含说法者与所说法，即“人”与“法”。《坛经》的“经题”分为四种：一、敦煌本《坛经》，经首出现正副标题，正文中重复出现“《坛经》”，经尾“《南宗顿教最上大乘坛经》”是经首正副标题的缩写；二、《入唐新求圣教目录》记录本、高丽古本，标题分为《坛经》和《曹溪山第六祖惠能大师说见性顿教直了成佛决定无疑法宝记》，后者可以简称为《六祖法宝记》，而“见性顿教直了成佛决定无疑”是惠能语录的要旨（“法宝”），这是惠昕所述《坛经》的宗旨——“见性法”^①；三、圆珍《福州温州台州求得经律论疏记外书等目录》《日本比丘圆珍入唐求法目录》《智证大师请来目录》皆记载为“《曹溪能大师坛经》”，这与后来的《六祖坛经》一致；四、郎简《六祖法宝记叙》和《新唐书》《宋史》皆称为《六祖法宝记》，郎简说：“法宝记，盖六祖之所说其法也。”^②这体现了士大夫的世俗立场。《六祖法宝记》与《六祖坛经》作为“经题”的最大差别在于，“记”是一种历史叙事，“经”是一种“圣典”的神圣叙事。

敦煌本《坛经》以“顿教法”为宗旨，形成于公元967年的惠昕所述《坛经》以“见性法”为宗旨，“经题”能体现集记和述者立场的不同。惠昕所述《坛经》的二卷十一门，完整呈现了经典的体例。而敦煌本《坛经》的文本明确提及“《坛经》”，提倡“《坛经》传宗”，这是典型的“圣典”的神圣叙事。^③敦煌本《坛经》的文本体例体现了集记、编辑者的观念世界，值得关注与探讨。

敦煌本《坛经》的内容由三大部分组成：（一）惠能对僧俗徒众公开说法、传禅、授戒等；（二）惠能生平简历；（三）惠能与弟子关于佛法的问答，惠能临终付嘱以及《坛经》编传。^④铃木大拙在点校敦煌本《坛经》时将《坛经》分为五十七节，第一节为“序品”，第五十七节为“流通分”，这是典型的序分、正宗分、流通分的经典体例。^⑤敦煌本《坛经》作为现存最早的《坛经》文本，除了段落区分以外，语句转折也呈现出明显的编辑痕迹。下表参照铃木大拙的分段，按序分、正宗分、流通分整理文本内容^⑥：

敦煌本《坛经》的体例与形式确实受到“佛经”文献的影响。尤其是其开篇：

慧能大师于大梵寺讲堂中，升高座，说摩诃般若波罗蜜法，授无相戒。其时座下僧尼道俗一万余人，韶州刺史韦璩及诸官僚三十余人、儒士三十余人，同请大师说摩诃般若波罗蜜法。刺史遂令门人僧法海集记，流行后代与学道者，承此宗旨，递相传授，有所依约，以为禀承，说此《坛经》。^⑦

佛教经典是宗教经验的“圣典”，也是历史的“文化文本”，更是思想的“观念文本”。^⑧《坛经》充分表现了经典的历史性，佛经的“如是我闻”口传神圣叙事变成了法海集记的历史叙事。惠能作为说

① 白光：《〈坛经〉版本谱系及其思想流变研究》，北京：宗教文化出版社，2013年，第123—124页。惠昕所述《坛经》二卷十一门中关于惠能所说行由得法事的提要内容，即“说摩诃顿法直下见性了然大悟”，以及“菩提自性本来清净但用此心直了成佛”。同书，第124页。

② 契嵩：《潭津文集》卷十一，《大正藏》第52册，第703页中。

③ 侯冲认为，神会圆寂后，由于传法袈裟已被无住系说成该系为南宗顿教正宗的依凭，神会系弟子根据神会著作和《曹溪大师别传》等资料编集成《坛经》，通过强调“《坛经》传宗”延续自己的南宗顿教正宗地位，而敦煌本《坛经》确实是最早的《坛经》，明清时期所谓“曹溪原本”实际上是契嵩本的改本。侯冲：《〈坛经〉“曹溪原本”考辨》，《世界宗教文化》2021年第4期，第160—167页。

④ 杨曾文：《〈坛经〉敦煌本的学术价值和关于〈坛经〉诸本演变、禅法思想的探讨》，见杨曾文校写：《新版敦煌新本六祖坛经》，第271页。另外，第一部分是《坛经》的中心内容和主体，在后来的《坛经》各本中比较稳定，第二、三部分是附属部分，在各本中增加较多；从形成时间看，第一部分最早，第二部分大体与第一部分同时，第三部分最晚，变动性也最大。同书，第271—272页。

⑤ 铃木大拙点校：《敦煌出土六祖坛经》，见蓝吉富主编：《禅宗全书》第37册，台北：文殊出版社，1988年，第281—284页。

⑥ 铃木大拙点校：《敦煌出土六祖坛经》，见蓝吉富主编：《禅宗全书》第37册，第285—328页。另可参照李富华：《〈坛经〉的书名、版本与内容》，广东新兴国恩寺编：《〈六祖坛经〉研究》，北京：中国大百科全书出版社，2003年，第265—271页。

⑦ 杨曾文校写：《新版敦煌新本六祖坛经》，第6页。

⑧ 圣凯：《佛教观念史与社会史研究方法论》，北京：宗教文化出版社，2022年，第36页。

三分	章	思想内容	经文起止	五十七节
序分			“惠能大师于大梵寺讲堂中”……“说此《坛经》”	一
正宗分	大梵寺说法	惠能自叙生平	“能大师言：善知识，净心念摩诃般若波罗蜜法”……“愿自除迷，如 ^① 先代悟（下是法）”	二至十二
		说法	“惠能大师唤言：善知识！菩提般若之智，世人本自有之”……“至佛位地”	十二至三一
		分付此法	“善知识！后代得吾法者”……“赞言无尽，昔所未闻”	三二至三三
		答使君问	“使君礼拜”……“悟则刹那间”	三四至三六
		大师归曹溪山	“大师言：善知识！汝等尽诵取此偈”……“一时尽散”	三七
	《坛经》传宗与南北二宗	《坛经》稟承与南北二宗	“大师住曹溪山，韶、广二州行化四十余年”……“故名顿渐”	三八至三九
	为弟子说法	为志诚、法达、智常、神会说法	“神秀师常见人说惠能法”……常在左右	四十至四四
		为十僧说三科、三十六对法	“大师遂唤门人”……“三十六对，亦复如是”	四五至四六
		十弟子稟受《坛经》	“大师言：十弟子，已后传法”……“得者必当见性”	四七
	告别说法	真假动静偈	“大师先天二年八月三日灭度”……“自性入生死”	四八
		传法付法颂	“众僧既闻，识大师意”……“须有依约，莫失宗旨”	四九至五一
		真佛解脱颂	“法海又曰：大师今去，留付何法”……“不于此见大悠悠”	五二至五三
		临终灭度立碑	“大师说偈已了”……“至今供养”	五三至五四
流通分		《坛经》付法史	“此《坛经》，法海上座集”……“现今传授此法”	五五
		《坛经》稟承	“如此付法，须得上根智”……“令识密意”	五六至五七

法主、大梵寺讲堂作为说法处，与佛经开头的场景暗合。敦煌本《坛经》中唯一的“佛说”出现于智常问惠能：“佛说三乘，又言最上乘。弟子不解，望为教示。”^②“大师”“和尚”等惠能的称呼则出现数十次。《坛经》作为“经典”，其中的惠能生平、法海集记等历史叙事并没有呈现出“神话”特征。

但是，敦煌本《坛经》的结尾介绍《坛经》的传承情况：“此《坛经》，法海上座集。上座无常，付同学道际；道际无常，付门人悟真；悟真在岭南曹溪山法兴寺，现今传授此法。”^③这种单线的付法传授，呈现了“《坛经》传宗”的神圣叙事特征。“《坛经》传宗”体现出具有强烈权威性和秘密性的祖统观念。所以，《坛经》作为传宗“圣典”，才是其神圣性的根源。当然，《坛经》作为“圣典”，涉及惠能作为说法主、《坛经》中所记录的“法”的神圣性，“人”与“法”的神圣性是“圣典”的内涵。

二 唐代宗教史上的“坛经”文献

《坛经》被视为与印度所传佛经具有同样位格的“经”，一个重要表现就在于其文本中出现“坛经”二字。但是，在唐代宗教史上，出现过其他“坛经”文献，十分值得注意。前辈学者已经注意到《坛经》

① 铃木校本写作“于”，今依杨曾文校本改。
②③ 杨曾文校写：《新版敦煌新本六祖坛经》，第58页；第78页。

的“坛场”与密教的关联。^①神会《南阳和上顿教解脱禅门直了性坛语》题名有“坛”，而且出现了“已来登此坛场，学修般若波罗蜜时”^②，所以“坛”是指戒坛，即授受菩萨戒的戒坛。杨曾文先生说：

在佛教中，“坛”一般指戒坛、密教的修法坛。梵文称 Maṇḍala，音译曼荼罗，意译坛、坛场、轮圆具足，是用来授戒或修持密法的特定场所，一般以土或石筑成，或以木构层。中国戒坛始自南朝宋，此后南方相次立坛。密教修法坛则盛行于唐玄宗开元（713—741）年间密宗兴起以后。慧能主张戒定慧三者同体，授戒，修忏，传禅以及说法同时进行，故他授戒说法之处被称为“坛”，他的说法记录，后世尊称为《坛经》。他的弟子神会也登坛授戒说法，其记录被称为“坛语”（《南阳和上顿教解脱禅门直了性坛语》）。^③

“坛”不仅可以用于授戒，授戒、修忏、传禅以及说法可以同时进行。但是，前辈学者未注意“坛经”的文本属性。

道宣于唐代乾封二年（667年）撰《戒坛图经》，唐大历年间（766—779年）志鸿著《四分律搜玄录》卷一提到：“智首律师钞主取受，《羯磨戒心》《轻重仪》《钟样》《戒坛经》，并钞主自撰。”^④这里已经用《戒坛经》指代《戒坛图经》。宋代元照《四分律行事钞资持记》则出现《坛经》和《戒坛经》混用，例如：

故《坛经》中乌仗那坛纵广二百余步。

《戒坛经》云：至于结界，持护要须，是非相显；若疑若误，舍已重加，岂非敬慎之至也。

《坛经》云：若先结大界，后结戒场，约何法制以分两界；虽预开空域，终是无法之地。^⑤

另外，《佛祖统纪》卷五十三：“唐高宗，宣律师于净业寺建石戒坛，为岳渎沙门再受具戒，撰《坛经》。”^⑥可见，“坛经”作为一种文本类别被接受。

“坛”作为道场、坛场是用于授戒、说法、修忏、传禅等行事，“坛经”则是指有关行事的仪轨或者记录。如《一切经音义》卷十：“《仁王护国结坛经》一卷”^⑦，“结坛经”是指仪轨。因此，基于敦煌本《坛经》的副题“六祖惠能大师于韶州大梵寺施法坛经”，“坛经”是惠能登坛授戒的仪轨和说法的记录。《坛经》作为授戒仪轨，才具有“传宗”的核心功能。

不仅佛教中出现“戒坛经”“结坛经”“坛经”等文献，道教也有被称为“坛经”的文献，而且与佛教“开坛受戒”类似，道教也有“登坛修道”的传统。张雪松指出，六朝以来，道教早有《坛经》之称。^⑧成书于唐太宗时期的《隋书》，其卷三十四《经籍志》记载：

① 柳田圣山：《大乘戒经としての六祖坛经》，《印度学佛教学研究》第12卷第1号，1964年，第65—72页。John R. McRae, “Daoxuan's Vision of Jetavana: The Ordination Platform Movement in Medieval Chinese Buddhism,” in *Going Forth: Visions of Buddhist Vinaya*, ed. William M. Bodiford, Honolulu: University of Hawaii Press, 2005, pp. 68-100. 张雪松：《略论敦煌写本〈坛经〉题名与早期禅宗戒律问题》，见明向主编：《禅宗丛林的当代实践探索》，北京：华文出版社，2013年，第427—433页。Robert Sharf, “Buddhist Veda and the Rise of Chan,” in *Chinese and Tibetan Esoteric Buddhism*, eds. Yael Bentor and Meir Shahar, Leiden: Brill, 2017, pp. 85-120. 纪赟：《〈六祖坛经〉的文献分层及相关问题分析》，《华林国际佛学学刊》第2卷第2期，2019年，第139—140页。

② 杨曾文：《神会和尚禅语录》，北京：中华书局，1996年，第7页。

③ 杨曾文：《〈坛经〉敦煌本的学术价值和关于〈坛经〉诸本演变、禅法思想的探讨》，见杨曾文校写：《新版敦煌新本六祖坛经》，第270页。

④ 志鸿：《四分律搜玄录》卷一，《已新纂续藏经》第41册，第859页上。此句所引颇有疑处，尤其“《羯磨戒心》《钟样》”不知是道宣的哪种著作。

⑤ 元照：《四分律行事钞资持记》卷一，《大正藏》第40册，第203页下、204页中、206页下。

⑥ 志磐：《佛祖统纪》卷五十三，《大正藏》第49册，第462页下。

⑦ 慧琳：《一切经音义》卷十，《大正藏》第54册，第362页下。

⑧ 张雪松：《略论敦煌写本〈坛经〉题名与早期禅宗戒律问题》，明向主编：《禅宗丛林的当代实践探索》，第429页。

《黄帝登坛经》一卷。^①

《坛经》一卷,四等撰。

《登坛经》三卷。

《五姓登坛图》一卷。

《登坛文》一卷(梁有《二公地基》一卷,《杂地基立成》五卷,《八神图》二卷,《十二属神图》一卷,亡)。^②

道教“坛经”文献也是登坛修道的仪轨。此处的“《坛经》一卷”更能说明“坛经”是一类宗教文献,而非某种特定的经典。此外,六朝至唐代道教史上出现了“坛仪”^③,与“坛经”是同样的文献。所以,“坛经”作为宗教行事的仪轨,是佛教、道教共同的宗教传统。“法宝记”则是禅宗说法的记录,如《历代法宝记》《七祖法宝记》等。“坛经”与“法宝记”类别不同,前者作为宗教行事的仪轨具有内部的秘密性,后者作为禅师说法的内容是公开传播的。这对理解《六祖坛经》的形成具有重大意义。

唐代儒、道、佛三教之经同称为经,传统的“经”概念扁平化,儒家“经”的高度下降,其他门类上升,“经”的权威性和区分度大大降低。^④唐玄宗时代,道家经典的地位不断上升,《老子》《庄子》《列子》《文子》《庚桑子》被列为道家五经。天宝元年(742),唐玄宗下诏,对道家著作赐以经名。《旧唐书·礼仪志》记载:

玄宗皇帝升入上圣。庄子号南华真人,文子号通玄真人,列子号冲虚真人,庚桑子号洞虚真人。改《庄子》为《南华真经》,《文子》为《通玄真经》,《列子》为《冲虚真经》,《庚桑子》为《洞虚真经》。^⑤

这种封圣、赐经的风气,势必对儒家“经”的位格造成冲击,同时给佛教和整个社会文化带来“经”的上升运动的氛围。禅宗所传六祖慧能之《坛经》作为宗教行事的仪轨文本,在此氛围中容易获得神圣位格。白居易《味道》一诗说:“七篇真诰论仙事,一卷坛经说佛心。”^⑥白居易与神会的弟子神照交往,曾撰《东都奉国寺禅德大师照公塔铭并序》,因而此诗中的“坛经”应即禅宗所传六祖慧能之《坛经》。“经”为佛口所说,《坛经》阐明佛心,所以《坛经》具有“经”的神圣位格。

三 “《坛经》传宗”与《坛经》成“经”的思想内涵

《坛经》文本之形成有其历史脉络。伊吹敦先生提出《坛经》的形成史有如下几个阶段:原《坛经》→第一次古《坛经》→第二次古《坛经》→第三次古《坛经》→敦煌本《坛经》→《法宝记坛经》→惠昕本《坛经》。^⑦敦煌本《坛经》确实是经过增补而形成,这已是共所认同的。《六祖坛经》的原始阶段,可

① 原为“仙人务子传神通《黄帝登坛经》一卷”,姚振宗认为“仙人务子传神通”七字为衍文,应为“黄帝登坛经一卷”。姚振宗:《隋书经籍志考证》,《二十五史艺文经籍志考补萃编》第15卷,北京:清华大学出版社,2014年,第1507页。

② 《隋书》卷三十四《经籍志》,北京:中华书局,1973年,第1037页。

③ 张雪松:《略论敦煌写本〈坛经〉题名与早期禅宗戒律问题》,见明向主编:《禅宗丛林的当代实践探索》,第430页。

④ 曹景年:《圣·道·文:中国古代“经”观念研究》,济南:齐鲁书社,2023年,第120—121页。

⑤ 《旧唐书》卷二十四《礼仪志》,北京:中华书局,1975年,第926页。

⑥ 谢思炜校注:《白居易诗集校注》卷二十三,北京:中华书局,2006年,第1836页。

⑦ 伊吹敦:《敦煌本〈坛经〉的形成——惠能の原思想と神会派の展开》,《论丛アジアの文化と思想》第4号,1995年,第1—266页;伊吹敦:《敦煌本〈坛经〉の形成》,《印度学佛教学研究》第44卷第1号,1995年,第77—81页。伊吹敦先生近来发表了新的看法,认为敦煌本《坛经》受到三阶教影响,是由大历五年(770)前后活动于中原的荷泽宗门人制作。伊吹敦:《〈六祖坛经〉成书的新见解——敦煌本〈坛经〉中所见三阶教的影响及其意义》,通然译,《国际禅研究》第7卷,2021年,第117—150页。

能同时存在《六祖法宝记》和《坛经》两种题名的文本,如敦煌本《坛经》开头所说:“说摩诃般若波罗蜜法,授无相戒。”^①说法是公开传播,法海记录整理的抄本可能最早叫《六祖法宝记》,同时惠能门下内部流传着记载传授无相戒仪轨的《施法坛经》,与《戒坛经》《仁王护国结坛经》类似。^②

仪轨是内部传承的“秘密法”,因而《施法坛经》才是“《坛经》传宗”的根本内容。敦煌本《坛经》的标题出现“兼授无相戒”,“兼授”说明“授无相戒”与说法是两种不同形式的宗教行事,前者是内部传承,后者是公开说法,所以才会出现“刺史遂令门人僧法海集记”的情况。安东平(Christoph Anderl)分析说:

敦煌本《坛经》可能是《坛经》文本形成过程中的一个过渡阶段。在这一阶段,起初对“经”的“外引”(即直接引用《金刚经》)逐渐转变或被解释为“内引”(即将说法/文本本身视为“经”)。《金刚经》的标题结构、所用术语、文本中与诵经有关的说明,以及该文本作为真言力量的重要作用,都表明了《金刚经》与在大型信众集会上授菩萨戒时的仪式密切相关。^③

说法与兼授无相戒是不同的宗教活动,被记录汇总在《坛经》中。但是,一开始称为《坛经》,是因为“坛经”作为仪轨文本的特征。

《六祖法宝记》与《施法坛经》两种文本和题名的合并,背后是公开传播与内部传承的矛盾与调和。惠能说说法、授戒的宗教理想,与释迦牟尼以来世代佛弟子的“正法久住”理想是一致的,即教法流行后代而不断绝,弟子师资相承而不断绝,弟子能够亲证正法而不断绝。这种“不断绝”所呈现的期待,即《坛经》中出现的“后代”“后代人”“弟子”“门人”等称呼蕴含的师资相传、正法亲证、教法传播的宗教内涵。

敦煌本《坛经》提到教法传播至“后代”,如“刺史遂令门人僧法海集记,流行后代与学道者”^④,以及“是故将此教法流行后代,令学道者顿悟菩提,各自观心,令自本性顿悟”^⑤。教法流行后代有两大目标:一、后代人学习教法,二、依教法而顿悟见性成佛。关于正法亲证,敦煌本《坛经》说:

善知识,后代得吾法者,常见吾法身不离汝左右。善知识,将此顿教法门于同见同行,发愿受持,如事佛教。终身受持而不退者,欲入圣位,然须传受。从上已来,默然而付衣法,发大誓愿,不退菩提,即须分付。^⑥

后代修道者通过顿悟见性成佛,亦如亲证惠能的法身。修道者受持、理解、修证顿教法门,亦等同接受惠能所付的衣法。因此,“说摩诃般若波罗蜜法”就是教法传播与正法亲证,教法传播需要时间的相续与空间的延展,正法亲证需要超越性的修道工夫与证悟境界。

在师资相承层面,《坛经》表现出禅宗的祖统观念。所谓“《坛经》传宗”本质上是祖统观念的反映。从佛法的传承看,“《坛经》传宗”从广泛传播的一切教法收缩至《坛经》的“宗旨”“本宗”,或者说《坛经》“统摄”了一切教法,并且从正法亲证的超越性境界“降维”至现实师徒之间的传法和禀承。通过“收缩”“统摄”与“降维”,师资相承的正统性得到凸显。授无相戒、传授《坛经》则是具体的传承方法。

①④⑤⑥ 杨曾文校写:《新版敦煌新本六祖坛经》,第6页;第6页;第36页;第38页。

② 李富华认为,法海记录整理的《坛经》的最早抄本可能就叫《六祖法宝记》,这个本子惠能在世时已传开,而后随着南宗禅的风行及其正宗地位的确立,弟子们确定了《坛经》这个名称;同时,《坛经》是宗门内传法的信物,社会上流传的只是《六祖法宝记》。李富华:《〈坛经〉的书名、版本与内容》,广东新兴国恩寺编:《〈六祖坛经〉研究》,第256—257页。

③ Christoph Anderl, “Was the Platform Sutra always a Sutra?: Studies in the Textual Features of the Platform Scripture Manuscripts from Dunhuang,” *Studies in Chinese Manuscripts: From the Warring States Period to the 20th Century*, ed. Imre Galambos, p. 171.

首先,敦煌本《坛经》提到“宗旨”“本宗”,都与《坛经》的依约、禀承、禀受相连。如下所示:

承此宗旨,递相传授,有所依约,以为禀承,说此《坛经》。^①

若论宗旨,传授《坛经》,以此为依约。若不得《坛经》,即无禀受。须知去处,年月日、姓名,递相付嘱。无《坛经》禀承,非南宗弟子也。未得禀承者,虽说顿教法,未知根本,终不免诤。^②

大师言:“十弟子,已后传法,递相教授一卷《坛经》,不失本宗。不禀受《坛经》,非我宗旨。如今得了,递代流行。得遇《坛经》者,如见吾亲授。”十僧得教授已,写为《坛经》,递代流行。得者必当见性。^③

大师言:“今日已后,递相传受,须有依约,莫失宗旨。”^④

此《坛经》,法海上座集。上座无常,付同学道际;道际无常,付门人悟真;悟真在岭南曹溪山法兴寺,现今传授此法……持此经以为禀承,于今不绝……誓(愿)修行,遭难不退,遇苦能忍,福德深厚,方授此法。如根性不堪,材量不得,虽求此法,达立不得者,不得妄付《坛经》。告诸同道者,令知密意。^⑤

“坛经”在唐代宗教史上是一种记录仪轨的文献。文中提到的“《坛经》”是仪轨与说法记录汇总在一起的文本,即“法宝记”的形式被“坛经”所吸收与融合,形成现有的《坛经》文本形式。

“传法”的本意在于“人”之间师资相传的确认,但是“确认”既需要“正法”观念的传达作为依据,也需要“信物”作为约定的象征,如袈裟、念珠、如意等宗教神圣物。惠能所说《坛经》能够开创一代顿教法门,而且又秉承了菩提达摩至弘忍的正法传承。在惠能晚年,存在着一种对他进行神秘化的想象。敦煌本《坛经》说:“合座官僚道俗,礼拜和尚,无不嗟叹:‘善哉大悟,昔所未闻。岭南有福,生佛在此,谁能得知。’一时尽散。”^⑥惠能在《坛经》中提到“真佛”,强调众生的自心本性是“真佛”,这是基于佛性、自性作为成佛的根据而言。惠能说法后,官僚道俗大众赞叹惠能是“生佛”,强调惠能就是活着的佛。“生佛”的神圣叙事,呈现出中国佛教“圣人”的主体性地位。惠能是“生佛”,惠能所说的《坛经》当然能成为“经”。

敦煌本《坛经》所谓“宗旨”指《坛经》宣导的自心是佛、顿悟见性、见性成佛等思想宗旨,这是正法亲证层面的观念表达;“传法”不是公开的说法,而是师徒间的授受说法与确认,这是教法传播的正统性表达,《坛经》成为师徒说法的根据与内容;“秉承”“依约”是师徒之间传承的关系确认与约定,这种确认需要神圣物的赠予,袈裟是神圣物,《坛经》亦是神圣物。

“《坛经》传宗”这种观念确认在惠能时代或许已经出现了。因为惠能对十大弟子传法,要求他们教授一卷《坛经》。《坛经》的教授是师徒间的宗教责任,无可厚非,类似佛经中的“流通”。但是,《坛经》作为仪轨文本与说法文本,内部秘传与公开传播的矛盾是很难破解的。在抄本时代,“教授”是口头的公开传播,而“传法”的“禀承”和“依约”则可赠予抄本或给予抄写的授权。敦煌本《坛经》提到“持此经以为禀承,于今不绝”,意味着《坛经》成为“经”,才是惠能门下师徒间传承的神圣权力的来源。

《坛经》如果作为仪轨文本,可以是内部传承的“秘本”;但是,《坛经》成为“经”,作为说法文本,意味着这种教法需要被公开和分享。于是,在“不立文字”精神的推动下,《坛经》的教授势必提倡口头说法,反对注疏等文本解释。注疏不仅违背“不立文字”的精神,更会破坏“秘本”的神圣感。这是《坛经》注疏少、难以入藏的根本原因。^⑦

①②③④⑤⑥ 杨曾文校写:《新版敦煌新本六祖坛经》,第6页;第50页;第65页;第72页;第78—79页;第50页。

⑦ 纪赟指出,《坛经》最早入藏,是被收入永乐南藏,此后又被收入永乐北藏、嘉兴藏与龙藏。纪赟:《〈六祖坛经〉的文献分层及相关问题分析》,《华林国际佛学学刊》第2卷第2期,2019年,第144页。

“《坛经》传宗”使之成为南宗弟子的“信物”。敦煌本《坛经》云：“须知去处，年月日、姓名，递相付嘱。无《坛经》禀承，非南宗弟子也。”^①这是用登记管理的形式维护《坛经》的内部传承状态，维持南宗师徒内部的正统性与纯洁性。这种“秘本”式管理是神会门下的授受制度，维护了神圣权力，但也势必遭到佛教界的批判。韦处厚《兴福寺内供奉大德大义禅师碑铭》说：“洛者曰会，得总持之印，独曜莹珠。习徒迷真，橘枳变体，竟成《坛经》传宗，优劣详矣！”^②唐末五代以来义学不兴，禅僧受到朝廷与地方政权的拥护。然而《释门正统》“义天”条下记载：“近者大辽皇帝诏有司：令义学沙门詮晓等再定经录，世所谓《六祖坛经》《宝林传》等皆被焚，除其伪妄。”^③《坛经》被视为伪妄而遭到焚毁，原因即口头传授的传统与“秘本”式管理。

结语：《坛经》成“经”的文化史意义

《坛经》成为“经”是佛教中国化最重要的事件之一，具有深刻的文化史意义。余英时将唐宋转型中的思想突破称为“入世转向”的精神运动，强调这次转型的“发起人”是慧能创建的新禅宗。^④《坛经》成为“经”影响了唐宋思想转型中佛教主体性的塑造。首先，将《坛经》视为中国佛教徒撰著的唯一的“经”，将之与翻译佛经相提并论，凸显了禅宗经典解释与思想创新的开创性贡献。敦煌本《坛经》中出现《见真佛解脱颂》《自性见真佛解脱颂》，强调众生是“真佛”，“凡夫是佛”成为禅宗信仰观念的基本内涵。于是，说“经”的“佛”和成佛、作佛的“佛”统一于现在佛的身上，就是众生。《坛经》的顿悟见性成佛思想最终落实于“凡夫是佛”的现实肯认上，这是“入世转向”的根本逻辑。

其次，《坛经》的书写与语言形式，实现了汉语作为佛教经典语言的主体地位。在《坛经》以前，中国高僧大德只能从事翻译、注释、转述；《坛经》完全摆脱了梵语等语言的影响，以汉语自述经典，使汉语表达获得和梵语类似的神圣性。类似于德国宗教改革中马丁路德强调德语和拉丁语有同样的神圣性，《坛经》作为汉语经典得到肯定具有革命性意义。

最后，《坛经》成为“经”是中国佛教之南方转向的标志性事件。在惠能以前，长安佛教具有典范地位，鸠摩罗什、玄奘等皆在长安翻译印度传来的经典；可以说，晋唐长安佛教是印度佛教传统的延伸与转化，其发展模式是以印度僧人和玄奘等到过印度的僧人为核心。禅宗兴起后，南方佛教不再依赖印度传来的翻译经典，形成依赖本土祖师说法的模式。

（责任编辑 唐忠毛）

① 杨曾文校写：《新版敦煌新本六祖坛经》，第50页。

② 《全唐文》卷七一五，北京：中华书局，1983年，第7352页。

③ 宗鉴：《释门正统》卷八，《卮新纂续藏经》第75册，第354页上。

④ 余英时：《唐宋转型中的思想突破》，见余英时：《人文和理性的中国》，何俊编、程嫩生等译，上海：上海古籍出版社，2007年，第51页。