

第 1 章

慧能及其禅文化的建立

关于慧能，《坛经》和其他资料中对其家庭出身、个人成份、家庭成员、文化程度、民族类型、财产状况、交往范围、生活区域、阶层（级）归属、生活经历、所依宗经等都加以着力的渲染或暗示，力图说明慧能的平民文化背景，说明这种文化背景所具有的广泛的代表性，说明在此基础上产生革命性的慧能南禅文化的某种程度的必然性。

慧能禅文化的形成，有赖于他对于社会和人生的思考，特别是对人生的解脱所需解决的一系列问题的思考。这种思考大致可以分为两个阶段：一是正式接触佛经之前；二是去黄梅后到逃亡潜藏期。前一个阶段更多地是站在中国传统文化背景上进行的，后一个阶段则有中国文化的背景，也有印度佛教的背景，更主要的是在中印文化融合的背景下进行的。思考的结果，就是大梵寺的说法，后人称其为《坛经》，宝林寺的说法，后人也归入《坛经》中，因此，《坛经》就成了慧能禅文化的宝典。当然，对慧能禅文

化的研究，还可以参考其他资料，但《坛经》是主要的资料。《坛经》又有诸种流传本，敦煌本又是最主要的，最接近于慧能说法开示的原始记录。后续的本子，在最基本的观点上都是与敦煌本一致的，但论证更多了，慧能形象塑造的细节也更完善了，它反映了禅宗后人对慧能禅文化的理解，也可以看作禅宗文化发展的一种表现方式。

慧能创立了南宗禅的基本理论，南方禅宗，尤其是洪州一系，以此理论而不断发展。但在国家僧官之职仍由北方派神秀一系所占据的情况下，慧能南宗最终取得政治上的优势，其合法性得到中央政府的正式承认，因而成为禅宗的正统，对此神会是立了大功的。但这个大功，也得力于洪州一系在南方发展而形成对南禅形成的实力支持。

第一节 从慧能的身世看其禅文化的特点

慧能之所以能够创立南宗，南宗禅文化的基本特点在其身世、经历上也能反映出来。了解这种身世、经历，也就是慧能的文化背景，更有助于我们对慧能与中国文化关系的深入认识。

慧能的家庭出身：失意官僚，父亲是个被放逐者；家庭成员结构：三岁丧父，老母幼儿；文化程度（受教育程度）：文盲；民族类型：可以称为少数民族；财产状况：赤贫，靠打柴卖钱为生；交往范围：去黄梅前，贫民阶层、有钱买柴的市民或知识分子，逃离黄梅至落发前，猎户及其他苦力人员；生活区域：岭南少数民族地区；阶层（级）归属：苦力劳动者阶层，或许可以归为平民阶层，依阶级分析法，为被剥削阶级；生活经历：落发前，苦力谋生，逃亡、隐藏；落发后，说法开示，也为地方官说法，但不作京僧；所依宗经：最基本的是《金刚经》、《涅槃经》，也受其他

一些经典的影响。

南禅文化就是由具备这种文化背景的慧能所创立的。由此，我们能看出慧能禅文化的什么样的特征呢？

一、一个少数民族边民创立的禅文化

慧能（638—713），俗姓卢，他是何处人氏？与慧能弟子神会有过密切交往的王维在其《六祖慧能禅师碑铭》中只谈到是“某郡某县人。”这么一个重要人物难道会连其籍贯都不知道吗？恐怕不是如此。但王维认为“法无中边”。佛法无所谓中原汉地之法和边疆蛮区之法的区分，无天竺之“中国”之法和天竺周围边地之法的区分，哪里的佛法都是平等的，因此不一定要纠缠于这类问题。其实一般的资料记载，慧能祖籍是范阳（今河北省涿县）人，这一点是无疑的，但究竟是“本官范阳”（敦煌古写本《坛经》，指铃木校订时所依的敦煌本）还是“本贯范阳”（敦煌本《坛经》铃木贞太郎校订本，以下引文中注明版本的，均指的是此敦煌本《坛经》）？看来这一个字不一定要改，因为这一改的话，如何解释下一句的“左降迁流岭南”？这种说法可能起始于荷泽神会，神会认为慧能“先祖范阳也，因父官岭外，便居新州。”（《神会禅师语录》第55节）这就成了籍贯范阳了。可以推知，慧能的父亲卢行原来是在范阳做官的，但因贬而至当时落后的岭南新州（今广东省新兴县）。其父到岭南后，依照敦煌本中慧能自己的说法，是由官为民的，“作新州百姓”。但依神会的说法，则似乎其父到新州后还在做官。在唐代，“降”和“流”实际上是有不同说法的，“降（贬降、左降）是贬官降职，迁流则是流放，“贬则降秩而已，流为摒死之刑。”（《唐会要·左降官及流人》）在此两个概念连用，其实就是指流放。神会的说法突出了慧能祖上的官位，以此为荣。

神会这种做法，是有些“攀龙附凤”（胡适语）之嫌的。其实在慧能的禅文化中，对此类尊贵之位是不以为然的。但不管怎么说，到慧能这一代已是地地道道的新州百姓了，而且经历了家庭背景上的巨大反差。中国传统文化中有一种汉文化至尊至上的优越感、中原文化的优越感，而周边的少数民族地区则受到歧视，称其为狄、蛮、戎、夷。从历朝史书的编撰体例就可以看出这一点来，前面部分讲帝王将相，最后一部分才讲到狄、蛮、戎、夷。慧能正是处在南方少数民族地区，所以弘忍呼其为“獠獠”，“獠”字，依《颜氏家训》为“猎”字之误“；猎化为獠”。（《颜氏家训·书证》）意思为打猎，獠人即是猎人。“獠”字，《说文解字》释为“猎也”，指猎物，力昭切（liáo）。猎人，就称作“獠徒”，曹植《七启》中有“獠徒云布，武骑雾散”一语。由此又引申为贬义的法，青面獠牙、獠面，等等。发音作 lǎo 时，用作骂人的话，“武氏从幄后呼曰：‘何不扑杀此獠！’”（《新唐书·褚遂良传》）又泛指少数民族，在《旧唐书》和《新唐书》中对南蛮的叙述中，就有对獠人的描述，乃是泛指南方的少数民族。“獠”或称为“僚”，唐代时出现葛僚、仡僚等称语，一说指仡佬族^②，由葛僚而獠獠，用上了反犬旁，歧视程度就更大了。其实，依父系，慧能并不是少数民族，可能其母亲是，而且慧能初见弘忍时，可能真的是穿着南方少数民族的服装，且说着广东土话，这前一点是学界的猜

《祖堂集·惠能和尚》中就是“獠”、“獠”混用的。《山海经·东山经》中称“獠狙。”

《辞源》“仡僚”条，《辞海》此处有“瑶人”说，“很可能惠能母亲是瑶人”。侯外庐：《中国思想通史》第四卷（上）第 264 页，1959 年 12 月版；张春波亦持此说，张春波：《慧能》，《中国古代著名哲学家评传》第二卷第 602 页，齐鲁书社 1980 年 11 月版；有“越族”说，姜永兴：《禅宗六祖慧能是越族人》，《广东社会科学》1987 年第 2 期。

测^①，后一点则是有《坛经》为据的，惠昕本说慧能“语又不正”（第 10 节），曹溪原本说慧能“语音不正”（《悟法传衣第一》）。不管怎么说，慧能被看作南方少数民族的一员，他的这一特点的突出，显示了在中原人世俗眼光中的低下地位，同时也可以证明不同地区、民族的人之间的先天不平等。

正是这样的一个边民，却创造了影响整个中国文化的禅文化流派。试想这种地位的人创立文化体系时应该考虑哪些问题呢？他是否要为众生的平等寻找理论依据？是否要为自身的尊严建立理论依据？是否要对歧视其生命存在的种种权威提出反叛？答案自然是肯定的。所以，我们可以在其禅文化中发现，建立在佛性论基础上的平等观、个人的尊严感以及对传统权威的否定是极其重要的内容。由此，我们还可以发现慧能的这种文化观：不论是大汉文化，还是少数民族文化，都是有其存在的意义的，都是平等的，甚至都是可以互相融合的，相互之间没有尊卑之分，这也是对传统的以汉文化为尊的文化观的批评。从区域文化的意义上看，不同区域的文化，都有其存在的意义，甚至是可以相互融合的，不能以中原文化来否定、歧视边区文化，也反映了在汉族文化中心论的传统文化政策下，少数民族文化、边疆地区文化对其生存权、发展权及其政治权的要求。所谓政治权，就是平等权利的要求，要求其同汉文化、中原文化的平等权得到北方汉文化的承认。

二、一个赤贫困苦的劳动者创立的禅文化

慧能自言，其家“艰辛贫乏”，因此这位边地少数民族的一员

^①例如张春波推测，慧能“去弘忍那里时，穿的可能是少数民族服装”。张春波：《慧能》，《中国古代著名哲学家评传》第二卷第 602 页，齐鲁书社 1980 年 11 月版。

同时又是一个十分贫穷的人，由于父亲的仕途变故，对其家庭带来的不良后果是灾难性的，所以王维在《六祖碑铭》中说慧能“不生族姓之家”。加以父亲早亡（据《景德传灯录·慧能大师》说是三岁丧父），对于幼时的慧能来说，无疑面临着严峻的生活困难。惠昕本等《坛经》在讲到这一点时，都表述为“此身不幸，父又早亡”，突出了慧能生活之不幸。这种不幸的遭遇，在慧能对社会、人生的感悟，并最终投身佛门方面，是否有一定的影响呢？显然这是一个难以排除的因素，稍阅诸种《高僧传》，就可发现不乏家世艰难的高僧。老母遗孤，相依为命，不久他们就移居南海（今广东省广州市）。城市发育较早的地方可以提供人们较大的生存空间，慧能及其母亲平时的生活来源大概很大程度上是靠慧能打柴卖钱而维持的，敦煌本《坛经》中记载有慧能“于市卖柴”之语。显而易见，慧能处在社会生活的最底层，依靠自己的劳动勉强维持生活，即使后来到弘忍门下当行者，也还是劳动的角色。慧能的这种生存背景，使他在中国广大的下层社会具有广泛的代表性，也造就了慧能平民思想家的特色。

正是这样一个贫民，却创立了影响整个中国文化的禅文化流派。试想具有这种苦难生活经历的人在创建文化体系时会注重哪些方面的问题呢？他是否要建立一种代表平民生活要求的文化呢？慧能依靠自身的艰辛劳动而生存，他是否要强调这种自力的精神？贫苦百姓生活艰难，却又迫切追求人生的解脱，他是否要为他们寻求一种简单方便而又快捷速成的解脱之道？答案也是肯定的。所以，我们在慧能的禅文化体系中看到了瞬间永恒的顿悟法门，无修之修的修行之道、自悟自修的解脱方法。由此，我们还可以发现慧能的这种文化观：不同阶层的文化都有生存权利，平民文化和其他文化，特别是在经济上、政治上占有主宰地位的那些利益集团所代表的文化之间，应该是相互平等的，甚至是可以相互融

合的，不应以后者来歧视前者。因此，这也代表了平民文化对其生存权、发展权和受尊重权的要求，从这一角度向传统的文化主宰者——贵族文化提出了挑战。

三、一个不识文字的文盲创立的禅文化

在慧能的传记中，不识字这一特点常常被突出出来，成为慧能个人特点的一个重要组成部分。

《曹溪大师别传》中，曾经强调过这一特点。此传记载，慧能在曹溪（今广东省曲江县）村时，和村中的刘志略结为兄弟，并和刘的姑妈无尽藏尼僧相识，无尽藏住在山涧寺，常常念诵《涅槃经》。慧能白天在寺里干活，晚上则听无尽藏讲经，到第二天就能为无尽藏讲述经中大义了。无尽藏叫慧能读经，慧能却回答说“不识字，令尼僧大为惊讶。敦煌本《坛经》中也有慧能不识字的记录，据敦煌本，弘忍以偈选禅法继承人，在寺中后院听颂神秀之偈，并随之来到题偈壁前，请人读偈，“为不识字，请人一读”。（第 8 节）惠昕本《坛经》记成：“为不识字，请一上人为读，若得闻之，愿生佛会。”（第 8 节）曹溪原本《坛经》记为“能不识字，请上人为读”。慧能还对修习《法华经》的法达说过：“吾一生已来，不识文字。”（《坛经》第 42 节）其实倒不见得慧能真的一个字不识，可以认定的是，慧能的文化程度（识字程度意义上的、受学校教育意义上的）也许比较低，很可能也没有接受过学校教育。但按德清的说法，岭南自汉代就有中原文化的传入，到唐代时，当地文化已经很发达了，“三代之化，衣冠文物，至汉始通，至唐始盛”。（《憨山大师梦游全集卷八·题门人超逸书 华

严经》后》且降流至岭南的官员，也带去文化知识，形成独特的“流放文化”。可以确信的是，慧能受到的社会教育对其影响很大，三岁之前，也应该受过其父亲的家庭教育。因此，他虽然“不识字”，但不等于没有“文化”素养，不等于没有特定的社会心理、价值取向、道德观念、思维方式等最具“文化”特点的要素在其心中^②。南宗人渲染其“不识字”，这对于慧能的禅文化来讲有何意义呢？这表明，禅和语言文字无关涉，和知解无关涉，也就是所谓“佛性之理，非关文字”（《曹溪大师别传》）。相比之下，禅宗北派的许多禅僧是很有文化的，教门的许多高僧都是很有文化的，实际上慧能自己的学生中也不乏有文化者^③。有了文化，就要发挥这文化的特长，容易从“理”的角度去体认佛法，也就容易形成“理障”。

正是这样一个不识字文盲，却创立了影响整个中国文化的禅文化流派。试想不识字的慧能在创立其文化体系时会注重哪些问题呢？他是否要去掉语言的束缚？是否要否定因为对语言文字的倚重而形成的烦琐哲学？是否在强调去掉语言障碍之后自心的体悟？答案又是肯定的，在慧能的禅文化体系中，我们可以发现他

请参看王承文：《唐代左降官与岭南文化》，《唐代文化研究论集》，上海人民出版社 1994 年版。

^② 饶宗颐认为，慧能肯定有相当的文化素养：“从我个人去新兴的感受来说，慧能不应是如《坛经》等书籍所描述的那样目不识丁，国恩寺系慧能舍其故宅而建……国恩寺的情况说明，慧能是有产业的，虽然其父早死，但绝非沦落至无以为生，慧能幼时母亲犹在，卢氏作为北方著姓，应有一定的家庭教育传统，因而慧能肯定有相当的文化素养，否则如不识字，何以能听懂《金刚经》、《涅槃经》？这是不可想象的。”饶宗颐：《慧能及六祖坛经的一些问题》，《六祖慧能思想研究》第 235 页，学术研究杂志社 1997 年印行。

慧能的弟子，《景德传灯录》载为 43 个，比如法海、法达、永嘉玄觉、菏泽神会等，都是有名的有文化者，最起码都能读能看能写能记

对片面依赖于语言文字的禅法的批评。由此，我们还可以看出慧能这样的文化观：如果说，那些“文盲”之类的“下等人”所创造的文化是“俗”文化的话，那么，慧能认为俗文化和雅文化应该是平等的，俗文化的生存权、发展权和在整个文化体系中的应有地位应该得到承认。实际上，慧能正是立足于俗文化来建构其禅文化体系，融合俗文化和雅文化的。

四、一个一闻而悟的顿悟者创立的禅文化

慧能与禅宗的因缘，据各种资料记载，起始于他一次顿悟的经历。事情的大致经过是，有一次慧能在街市卖柴，听到有人在诵读《金刚经》，忽然心中有悟。对于此事，敦煌本《坛经》记为“慧能一闻，心明便悟”（第2节）。惠昕本记为“惠能一闻，心便开悟”（第2节）。宗宝本记为“惠能一闻经语，心即开悟”。（《行由第一》）曹溪原本甚至精确到慧能是听到哪一句经文而悟的：“能一闻经云‘应无所住而生其心’，心即开悟”（《悟法传衣第一》）。也就是说，慧能在投师弘忍之前，已经觉悟了佛法，此种悟，没有经过修行，没有渐进的过程，而是突然实现的，这就是顿悟。当然，这一段经历，在《曹溪大师别传》中没有提及，《坛经》中所记此事，一是在强调顿悟，二是在强调《金刚经》的地位，而《别传》注重的是强调《涅槃经》在慧能禅文化体系中的作用。其实，慧能的禅文化不但是对中国传统文化的会通，也是对中国佛教的会通，只看到某一种经典对慧能思想所起的作用，会影响到对其文化的全面理解。

一个具有这种顿悟经历的禅师在创立其禅文化体系时，会注

重哪些问题呢？他是否会特别重视这一经历？是否会特别强调顿悟的意义呢？答案仍然是肯定的。从慧能的禅文化中，我们会发现，顿悟论是慧能禅法和北宗神秀一系禅法的重要区别所在，也是后来神会为慧能禅法争正统，取代神秀系禅法的主要根据之一。

五、一个追求独立性的祖师创立的禅文化

慧能禅文化的创立有一个长期的过程，大致可以区分为求法期、潜藏期、出世说法期，最终完成其禅文化的建构，并在南方产生广泛的影响，声名远播京师。但慧能与一般的佛教高僧不同，他走的是独立发展的道路，不依附政治权势，坚持禅学的远权力中心发展，以保持某种程度的独立，这一特点突出体现在慧能的拒绝应召问题上。

慧能的求法期，以见弘忍为界，可分为两个阶段：第一阶段是从闻经顿悟后投师黄梅。关于这一段，禅史记载中的差异是，《坛经》认为是慧能在听《金刚经》后马上就打听到此经是从黄梅弘忍处传来，于是发心往投黄梅；而《曹溪大师别传》则记载为慧能先是在曹溪三年，遇无尽藏、惠纪，学过坐禅，在惠纪处悟得坐禅无益，从惠纪处了解到黄梅禅法。法海在《六祖大师缘外记》中讲到慧能后来在法性寺受戒后的次年就“辞众归宝林”。宝林指曹溪宝林寺，先未曾至此，何由言归？看来慧能在这段时间

胡适有一个观点，一般未作关注：“韶州广果寺正是能大师住的寺。”“伪作《六祖坛经》的人已不知此寺名，故敦煌本《坛经》题‘六祖惠能大师于韶州大梵寺施法坛经一卷’”。胡适：《能禅师与韶州广果寺》，《胡适学术文集·中国佛学史》第 297 页，中华书局 1977 年 12 月版。

内，确实先到过曹溪。二是黄梅时期。这也可分两期来看，一期为初见弘忍。这一时刻，弘忍以语言相试，呈现某种机锋，在禅文化中留下一段非常著名的关于佛性平等的对话。在禅宗南派的禅史记载中，慧可和达摩之间僧璨和慧可之间、道信和僧璨之间、都有这种机锋对答，强调的是中观的空。弘忍和道信之间、慧能和弘忍之间这种机锋对答，强调的则是佛性论，可以看出禅宗从空论向佛性论的重心转移。弘忍对道信的答语，讲的是人人都有佛性；慧能对弘忍的答语，突出的则是建立有佛性论基础上的平等观。《楞伽师资记》和《传法宝记》中都无此类描述。二期是述偈得法。弘忍视偈选嗣，呈现能、秀两人试偈的局面，而慧能之偈为胜，弘忍密传衣法。应该承认，能、秀之偈对于揭示两者禅文化的区别是很有意义的。这个呈偈之事，是诸本《坛经》着力渲染的，且慧能的偈文也有一个从两偈向一偈的过渡。当然有些资料中对此事也没有提及，比如慧能门人法海的《法宝坛经略序》、法海等人合撰的《六祖大师缘起外记》，还有《神会禅师语录》、《曹溪大师别传》，神秀北派自然没有这样的传说。至于传袈裟之事，王维的《六祖能禅师碑铭》中也提到了，但王维的观点受神会的影响极大，神会是持此说的，以此作为慧能承弘忍正法的宗教证据。

按禅宗正史，慧能承法之后，为了避免因争夺袈裟而危及性命，依弘忍之嘱南逃广东，开始其佛教生涯中的潜藏期。此处有两个问题：一是南逃原因；二是潜藏时间。慧能为什么南逃？神

对于慧能作为弘忍弟子一事，南北宗的资料都是一致的，北宗净觉的《楞伽师资记》中所引的《楞伽人法志》就明确记载慧能为弘忍十大弟子之一，并且“堪为人师”，为“一方人物”。但慧能禅法的发展和影响，已远远超出了“一方人物”的范围。

秀、老安都有过这种经历，其原因有相似之处，他们都曾是私度沙门，弘忍门下的慧能也是如此，这违背了政府的僧制或宗教政策。潜藏的时间则有各种说法，如三年说（敦煌本《坛经》）、五年说（《曹溪大师别传》、惠昕本、大乘寺本《坛经》）、十五年说（曹溪原本、宗宝本）、十六年说（法海《法宝坛经略序》、王维《六祖能禅师碑铭》、柳宗元《赐谥大鉴禅师碑并序》、宗密《圆觉经大疏钞》卷三之下）和十七年说。（《历代法宝记》）初看似乎敦煌本中的三年说较为可信，仔细思量，法海的说法更可靠些。慧能在南方，混杂于猎户等劳动者中间，长期没有开法，自然也就没有其禅文化的影响。这个事实恐怕许多南宗人不愿面对，所以在对敦煌本《坛经》的改动中记成三年，神会应该了解慧能长期潜藏的事实，但在其语录中也没有讲到，不过受其影响的王维却记为十五年，这可以理解有神会不愿面对的事实由王维公开了。宗密的学术品格是值得信任的，他的记载应该是可靠的。必须注意到这个十五年的时间对于慧能禅文化形成的作用，注意到由于和劳动者的长期共同生活，使慧能对他们的文化心理的进一步了解，而对其禅文化之价值取向的形成所产生的重要影响。实际上，这一段时间内，慧能禅文化体系的建构已经完成了，当然，慧能对人生更早的思考在去黄梅前就开始，而且有了较深的体悟。

慧能的出世说法期依法海所记，开始于仪凤元年（676年）。《曹溪大师别传》亦持此说。这一年，慧能来到他曾经生活过的广州，在法性寺遇到同为弘忍弟子辈的印宗法师，公开身份，落发受戒，正式出家为僧，并应邀在法性寺说法，初示其禅文化要旨。接着又到曹溪宝林寺开法，韶州刺史韦璩慕名而请慧能到曲江（今广东省韶关市）县城内的大梵寺说法，门人法海记录，而为《坛经》，大部分的时间是在宝林寺接机说法。

慧能虽然是在南方一隅说法，但慧能之名却传入京城。在慧

能的禅法生涯中，有一个拒绝皇帝应召的问题，虽然在敦煌本《坛经》、在《法宝坛经略序》、在神会都没有提及此事，但王维、柳宗元和刘禹锡为慧能所撰的碑文中都提到了，或说武则天和唐中宗都敕书劝谕慧能进京，慧能没有奉诏（王维碑），或说只是中宗征慧能进京，也没有成功（柳宗元、刘禹锡碑），这是有可能性的。但是在这件事情的具体细节方面，各种资料的矛盾很多，编造的痕迹也很浓，以至于会令人怀疑此事的真实性。慧能虽然与基层的地方官有些交往（比如韶州刺史），但对于政治权力中心的京城却不感兴趣，避之，远之，这可能与其对父亲仕宦变故后所留的深层记忆中的痛苦感有关。在教门与禅门之中，许多高僧是在京受供养的，有的贵为国师。按照一般的佛教发展原则，“不依国主，则法事难立”。（《梁高僧传·道安传》）而慧能却坚持禅法的独立性，远离权力中心，这种独立倾向也是其禅文化的重要特色。

第二节 慧能禅文化的宝典：《坛经》

要讨论慧能的禅文化思想，不能不涉及《坛经》，因为《坛经》是慧能思想的主要载体，当然，我们还可以从其他资料中来了解慧能，比如《曹溪大师别传》，比如各种碑铭，但主要应该依据《坛经》，特别是敦煌本《坛经》。《坛经》是中国僧人的作品中唯一被尊为“经”者，能称自己的讲演记录为“经”，也只有慧能南宗人具备如此的自信和勇气。

一、《坛经》的流变：换个角度看此问题

慧能应韶州刺史韦璩之邀而到大梵寺中宣讲其禅文化宗旨

在座的听众有在家及出家信众一万多人，另有当地官员三十多人，儒生三十多人。法海担任记录，这一记录，称为《坛经》，全称《南宗顿教最上大乘摩诃般若波罗蜜经六祖慧能大师于韶州大梵寺施法坛经》。从现存的各种《坛经》看，实际上的内容并不限于大梵寺的说法，还包括慧能在曹溪宝林寺的开示内容，而《坛经》最初所含内容，只是指大梵寺说法部分；宝林寺的开示，传授的也只是此经。敦煌本言“大师住曹溪山……传授《坛经》，以此为依约”，（第 38 节）即有此意。但宝林寺的开示，由慧能的十位弟子整理，也称为《坛经》，“拾僧得教授已，写为《坛经》。”（同上，第 47 节）两者合为一体，就是现行敦煌本的构架。至于《坛经》这种提法，把自己的开示称为“经”，似乎在慧能自己也是认同了的，他对十弟子说：“已后传法，递相教授一卷《坛经》。”（同上，第 47 节）但这段话很像是后加的。

《坛经》成为传法的依据，没有《坛经》的禀承，不是南宗弟子，不是南宗的宗旨，因此，其至尊的地位被确立了起来。也正是因为这样，随着禅宗的发展，慧能的后嗣们都要从《坛经》中来寻求自己对禅宗发展的经典依据，为了强化这种依据，有时不免要根据需要而对《坛经》作些适当的增损，而抄经的盛行为此提供了方便。同时，早期的流行本中不免会有一些字、词或句式的不规范处，比如文字不免会“鄙俚繁杂”（郎简《六祖坛经序》）。在后代有文化的禅僧来看，也有必要作一番修改。虽然对

这种风气也有批评者，但并不能改变既成事实，也不能阻止住此风的延续，于是历史上就有了各种本子的《坛经》^②。我们现在知道最早的本子是近代在敦煌发现的，这是最接近于曹溪古写本（或称《坛经》祖本）的一个本子，称敦煌本。在其他各种本子中，则以惠昕本、契嵩本最为重要。

换一个角度来看《坛经》的流变问题，这种情形既说明了慧能思想的历史影响，也从一定程度上说明了禅文化在慧能之后的发展或新变化，比如说，在神会的时代，为了增强其为慧能禅文化争正统的感召力和行为的合法性，就有可能在《坛经》中加入一些观点：“吾灭后二十余年，邪法撩乱，惑我宗旨。有人出来，不惜身命，定佛教是非，竖立宗旨，即是吾正法。”（《坛经》第49节）这话也很难否认是神会一系加入的。如果此种看法成立^④，那么可以这样认为，从曹溪古写本到敦煌本《坛经》时代，慧能的禅文化有一个从区域性向全国性发展的过程（争取正统地位是向全国性发展的极其重要的组成部分）。又如，从曹溪原本等本子中可以发现慧能接机的弟子多了些，有青原行思、南岳怀让等，这

比如南阳慧忠国师批评道：“吾比游方，多见此色，近尤盛矣！聚却三五百众，目视云汉，云是南方宗旨，把它《坛经》改换，添糅鄙谭，削除后意，惑乱后徒，岂成言教？苦哉，吾宗丧矣！”（《景德传灯录·南阳慧忠国师语》，《大正藏》第51卷第438页上。）

柳田圣山在其《六祖坛经诸本集成》中收入11种本子的《坛经》。柳田圣山：《六祖坛经诸本集成》，京都中文出版社1976年版。

参见《〈坛经〉诸本的演变》，杨曾文：《敦煌新本六祖坛经》第276页，上海古籍出版社1995年6月版。

胡适是坚持这一看法的，不过他认为《坛经》（指敦煌本）就是神会的作品，把话说过了头。见《胡适作品集16·神会和尚传》，台湾远流出版社1986年版。

实际上反映了禅文化从慧能的祖师禅向分灯禅的过渡^①，而像这样对神会的批评性的言语：“汝向去有把茆盖头，也只成个知解宗徒。”（《法宝坛经曹溪原本·南顿北渐第七》）其意为你这种人将来即使能成为一方法主，也只是个重知解者。这种对知解的批评口气，很像洪州、临济门下的看法，由此也反映了神会禅系的衰落。

《坛经》的流变事实上还说明了这样的问题，即南禅中依然存在着经学思维的习惯，这又和中国传统的思维习惯有关了。这种思维方式必然会导致禅宗创造力的减弱，这是在面对南禅丰富多彩的个性化特色的同时必须看到的。禅宗的式微正是和《坛经》流传本的不断增多成正比的。

二、《坛经》的基本内容：以敦煌本为例

这里以敦煌本《坛经》为例，简单介绍其中的基本内容，以对慧能禅文化的内容先作一个大致的浏览。

《坛经》中的两大部分，主体部分为大梵寺说法的内容，依铃木贞太郎的编号，全经 57 节的内容，这一部分有 37 节。其中第 1 节为《坛经》缘起，第 2 到 11 节为自述身世，包括贫苦家世、答弘忍问、呈偈明心、密受衣法、南逃广东等经历。其中反映出慧能禅文化的社会背景，所代表的阶层，所体现的价值取向，以及佛性论的观点，而得法偈，则更显现出多重的理论含义。从第 12 节开始，集中阐述其禅文化观点，包括理论篇（1）仪轨篇、理论篇；（2）应机篇。

^① 祖师禅和分灯禅的界定，参见拙著《祖师禅》第 6~7 页，浙江人民出版社 1997 年 12 月版。

理论篇 (1) 包含内容 (第 12~19 节):

论一切众生都有菩提般若之知 (第 12 节);

论定慧法门, 明定慧等义 (第 13 节);

论一行三昧义, 反对北宗坐禅法门 (第 14 节);

再论定慧等义 (第 15 节);

论顿渐义, 明法无顿渐, 人有利钝 (第 16 节);

论无念、无相、无住 (第 17 节);

斥北宗坐禅, 反对看心看净 (第 18 节);

论南宗坐禅义 (第 19 节).

仪轨篇包含内容 (第 20~23 节):

明三归依, 归依自性三身佛, 述自性清净义 (第 20 节);

发四弘誓, 强调自性自度 (第 21 节);

明无相忏悔, 不被愚迷染污 (第 22 节);

授无相三归依戒, 归于自性佛 (觉) 法 (正)、僧 (净) (第 23 节).

理论篇 (2) 包含内容 (第 24~33 节):

释般若波罗蜜义 (第 24 节);

论自性和万法的关系, 性含万法 (第 25 节);

论需真修般若行 (第 26 节);

论以智慧观照, 见性成佛道 (第 27 节);

论《金刚经》的意义 (第 28 节);

论修持《金刚经》的方法, 强调顿悟, 不假外修 (第 29 节);

论法因人兴, 迷悟在人, 迷即众生, 悟即是佛 (第 30 节);

论自悟的方法, 大善知识的引导作用 (第 31 节);

论顿悟后的神妙, 得慧能法者, 慧能常在其左右 (第 32 节);

述《无相颂》 (亦称《灭罪颂》) (第 33 节).

应机篇包含内容 (第 34~37 节):