

拉曼大学

中华研究院中文系

论敦煌本《坛经》与宗宝本《坛经》对 佛性与人性的诠释演变及差异

科目编号：ULSZ 3078

学生姓名：黄竞辉

学位名称：文学士（荣誉）学位

指导老师：杜忠全师

呈交日期：二〇一四年四月四日（星期五）

本论文为获取文学士荣誉学位（中文）的部份条件

目次

题目	i
宣誓	ii
摘要	iii-iv
致谢	v
第一章 绪论	1
第一节 研究动机与目的	3
第二节 前人文献回顾	5
第三节 研究范围与方法	6
第四节 章节安排	7
第二章 禅宗对佛性与人性的诠释与突破	9
第一节 初祖至三祖的禅法思想	11
第二节 四祖与五祖的禅法思想	18
小结	25
第三章 敦煌本《坛经》中佛性与人性继承及创新	26
第一节 佛性与人性的继承以及融合	27
第二节 慧能对佛性与人性的全新诠释及创新	28
小结	32
第四章 宗宝本《坛经》的佛性与人性探讨与敦煌本《坛经》的差异	33
第一节 文字差异之考核	34
第二节 思想差异之考核	36

	小结	38
第五章	结语	40
参考书目		42

论敦煌本《坛经》与宗宝本《坛经》对 佛性与人性的诠释演变及差异

宣誓

谨此宣誓：此论文由本人独立完成，凡论文中引用资料或参考他人的著作，无论是书面文字、电子资料或口述资料，皆已于注释中具体注明出处，并详列相关的参考书目。

签名：

姓名：黄竞辉

学号：11ALB01018

日期：二零一四年四月四日（星期五）

摘要

《六祖坛经》在中国文化典籍中，是其中一部对后世造成既久且深的其中一部佛教典籍。此经阐述了慧能的禅思想，既是直指人心，见性成佛的思想。而，其佛性论更是对当时的佛教界带来极大的冲击，可以说是慧能对佛性的一场“革命”。但，后世之禅宗徒人虽尊慧能为禅宗的创始人，标示明心见性，但，却宗风不同，门庭各异，可谓百花齐放。最初的却似乎被人遗忘了。这部经自唐时间世至今已有千年，在这期间却产生了二十多种的版本。而，本文选择敦煌本《坛经》与后期通行的宗宝本《坛经》做对比，将这当中的佛性与人性的差异进行考核处理，以期得到一个明确的脉络，让笔者可以再更进一步的研究。

【关键词】

慧能、《六祖坛经》、顿悟、自性、佛性、宗宝本、敦煌本

致谢

撰写论文，是件不简单的事，时间也过的甚为匆忙的。因要面临实习、家事还有一些繁琐的杂事，所以撰写论文时间总觉得不够。但，千呼万唤仍然将它完成，亦总算无负双亲对我的期望。在此，必须向笔者的论文导师杜忠全老师致谢，论文的建议皆有赖老师的协助以及指导，犹如走入捷径般，结识佛学的精深。说来可笑，对此佛学，自身的感觉是我仍在庭外，未入厅内，对此，笔者实属惭愧。佛学实在是真正的浩瀚无垠，但是，让我短时间获得珍贵的资料，且有幸一窥禅宗的法要，杜老师实功不可没。

其次，得以感谢家人。在此期间，双亲给予的关怀从未减少，感谢双亲三年内的包容以及支持，使得笔者在求学期间都平安大吉。

另，笔者亦要感谢同学期的同学。幸得大家的鼎力协助以及相互支持下，提供笔者在论文上的一些解决方法，并且提供不少的撰写技巧。

第一章 绪言

隋唐时期，是中国佛教，天台宗、华严宗、禅宗发展的鼎盛时期。而，在这些宗派之间，又以禅宗发展的最为迅速，其传播之广、势力及影响的深远都远超各宗派。禅宗尊菩提达摩为初祖，在《五灯会元》一书中，如此记载，“东土祖师，初祖菩提达摩大师者，南天竺国香至王第三子也”（普济著；苏渊雷点校，1984，页 38），故达摩大师既定为禅宗初祖。但，真正在禅师中却以六祖慧能的影响力最大，而菩提达摩可以说是创了禅宗的源头。释印顺亦说：

菩提达摩为中国禅宗公认的东土初祖。达摩到中国来，对当时的中国佛教，并没有立即引起大影响，然正像播下一颗种子一样，一天天茁壮繁衍起来，终于荫蔽了一切。（释印顺，2010，页 1）

上述所言，正如菩提达摩所说的那般：“吾本来此土，传教救迷情，一花开五叶，结果自然成。”（普济著；苏渊雷点校，1984，页 99）菩提达摩来东土，主要是为了传教，将种子散播出去。有学者指出一花开五叶是指自己所传的法会传到第六代，也就是六祖；也有学者认为这是指曹洞宗、云门宗、法眼宗、沩仰宗、法眼宗以及临济宗。

慧能的禅法主张“寄坐禅于日常生活之中，反对固守特定的修行方法和程序，强调自己识心见性，顿悟成佛”（杨曾文校写，2001，页 5）这主张可说对当时学佛之人，犹如棒头当喝，猛然醒悟，因此吸引僧俗之士向他觅法。因此，他把禅法自然化，不受束缚，无特定的修行方式，只需明心见性即可。而，《六祖坛经》一书正是记载了他的生平事迹

及其思想，亦为禅宗教授禅法的主要依据。即使到了后期，禅宗尽管形成了多个派别，但仍然以《六祖坛经》为依据。正如元代禅僧德异说：

法眼临济、云门、曹洞、沩仰、诸公，巍然而出。道德超群，门庭险峻，启迪英灵衲子，奋志冲关，一门深入，五派同源。历遍炉锤，规模广大。原其五家纲要，尽出坛经。(慧能著；郭朋校译, 2004, 页 155)

自慧能以后，禅宗便分成五个派别，而这五个派别的门人在思想与的德行上都是一级的。可是，不可忽略的是，这五家都是来自于一宗，因此五家纲要，都是以《坛经》为传宗。由此看来，《六祖坛经》在禅宗是一部重要的典籍。但是，问题来了。《六祖坛经》从唐代传到至今，因时代久远，出现过许多版本，有的加以增补，有的嫌文字过于简陋，故将其订正。元代宗宝的跋记载：

余初入道有感于斯，续见《坛经》三本不同，互有得失。其板亦以漫灭，因取其本校讎，讹者正之，略者详之，复增入弟子请益机缘，庶几学者得尽曹溪之旨要。(慧能著；郭朋校译, 2004, 页 156)

由此可见，我们可推断，元代时期至少有三种版本的《坛经》在流传，而且可能更多。而，宗宝只是看见其中三本，对此学者都推测他所看的《坛经》是哪三种版本，是不是有方法考究。但是，与主题无关系，故不论。因此，可想而知，慧能最初的禅法极有可能因为人

的的见解与时代不异，而以不同的方式呈现，故各《坛经》版本的思想或许会有所不同。

杨曾文在其著作也说明：

经过对比研究，学者们认识到《坛经》有一个形成和演变的历史，是禅宗思想和历史发展的反映。(杨曾文校写, 2001, 页 6)

既然有一个形成和演变的历史，那就会牵涉到最古的版本和最新的版本的问题。因此，学者也做了一番研究，得出共有四种版本系统的《坛经》。既是敦煌本、宗宝本、惠昕本、和契嵩本。(慧能著，邓文宽校注，2004，页 13)而，本文将会选用敦煌本与宗宝本做一比较，以寻《坛经》最原本的风貌。

第一节 研究动机与目的

据上文所述，《坛经》的版本计有四种系统，计有敦煌本既是敦煌本、宗宝本、惠昕本、和契嵩本。杨曾文说明了这四种版本。如下文：

自从敦煌石窟发现秘藏，曾出一钞本《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》，于是学界公认这是世界最早的钞本，它应该比较接近曹溪原本。经过相互勘，的确是传世诸本如沙门惠昕序本《六祖坛经》、释契嵩编《六祖大师法宝坛经曹溪原本》、释宗宝跋本《六祖大师法宝坛经》等，是有很重要的出入、但是也有人认为敦煌石窟所发现这个本子的节略本。(杨曾文校写, 2001, 页 1)

如上文所言，这四种本子当中，学者们认为敦煌本最接近曹溪原本，故一致公认他为最早的钞本。再来，为了让这四种本子的时间顺序显得更明显，下引郭朋所说的：

从时间上来说，法海本在唐代，惠昕本在晚唐（一说在宋初），契嵩本在北宋（仁宗至和三年 - 一零五六），宗宝本在元代（世祖至元二十八年-一二九一），前后相去几百年。

从字数上来说，法海本约一万二千字，惠昕本约一万四千字，契嵩、宗宝两本则均在二万字以上。（慧能著；郭朋校译, 2004, 页 14）

当中所述，《坛经》经过了唐宋元的时期，而宗宝本则成了元代以后的通行本。文中所说的法海本正是敦煌本。由此看来这四种本子当中，敦煌本目前应该是最古的版本，虽然也经过删改，但相信是最接近曹溪原本的本子。宗宝本则是当中为学者们公认为是现行本的修改本，因此，我们亦可断定说宗宝本是这四种系统当中最迟出现的本子。松本三郎在〈六祖坛经研究〉中亦说明：

现行本的《坛经》为元代宗宝的修改本，根据其跋，这是丝毫不容怀疑的。宗宝的跋收载于任何现行本中，所以是人人都知道的事。（松本文三郎著；许洋主译, 1994, 页 324）

宗宝本既然成为现行本，那必有其历史因素。可是，本文并不着重版本研究，故不论。但是，笔者发现各版本的《坛经》的思想稍微有所不同。因此，《坛经》的演变其实也正是述说了禅宗的思想和历史发展的反映。为了寻求《坛经》最原本的面貌及其历史价值，笔者才决定撰写此篇论文。

《坛经》可说是慧能的思想，因此目前最古本的敦煌本或许可以代表慧能。而，越后期的版本，经过多人增删。有三个主要原因，第一，他们以自身所领悟的禅法，或者一些文献来诠释经典；第二，为提升宗派的名誉，如有学者说神会为了抬高南宗的地位，有在《坛经》中补丁一些文字，将不存在又或者是一些传说的事迹编写在《坛经》上；第三，后人对于纯杂不一的《坛经》过于简陋，是以进行了多次的整理。因此，综上所述，这三个原因均是形成不同的本子的起源。因此我们可以看到诸本《坛经》的风貌，如，宗宝本《坛经》在内容里头将之分成十品，敦煌本《坛经》不分章节，文字朴素。为寻求其差异，本文才选择最古的版本以及现行本做一比较。

第二节 前人文献研究

自《坛经》问世以来，有许多古今中外的学者对其进行研究，有者从版本入手，有者从慧能的思想入手，又或研究禅宗思想的脉络。为了解《坛经》的演变，笔者亦从这些书籍得以了解禅宗与慧能的禅法。

笔者首先去了解有关《坛经》作者之研讨，参阅了胡适所著的《神会和尚遗集》。胡适先生认为《坛经》应是神会或其门徒所作，其论点非常新颖，故引起一番学术论战可是这是学者界所反对，如钱穆以及释印顺等分别写了文章进行评论。内容都是反驳胡适的说法，但是非常的精彩。当中他们所做的逻辑分析，参照文献，都是引经据典的进行分析。释印顺更为此写了一本《中国禅宗史》，是研究禅宗必读的著作之一。而当中，笔者虽也不甚认同胡适的说法，但是毫无疑问，带给禅宗史全新的思考角度，推动了《坛经》的研究。

其二，笔者也去寻找有关《坛经》改窜与整理的资料。当中，郭朋先生所写《坛经校释》以及杨曾文先生所著的《新编敦煌新本六祖坛经》都记录的相当仔细。因此，当中便可发现，如果按照敦煌本的传宗次序，首先是法海---道济---悟真。而惠昕本所载的又不同，分别是法海---志道---彼岸---悟真---圆会。从这明显的例子，我们已经清楚知道，这当中肯定有被人串改，而其中，惠昕本、契嵩本与宗宝本都是经过增补删订而成，而在他们以前，敦煌本就已经有可能被神会或神会的弟子所整理。因此，发展到诸本之时，他们都是将内容分品，让读者更轻易的阅读以及吸收，再者将一些有关慧能的文献都收集进行内容补丁。这种整理方式，把敦煌本古朴的方式都消除，取而代之的是整齐的散文句式，文法更是把古朴渐渐的走向繁杂。

其三，为探索慧能的思想的源头，因此也必须从初祖达摩的禅法思想追溯至五祖弘忍，了解达摩禅法思想的改变以及演化。故，需阅读有关禅宗史的史籍。如《五灯会元》、《祖堂集》、《楞伽师资记》等等。从他们传以及著作寻找禅法的源头。这对于研究慧能的思想得到一定的帮助。

第三节 研究范围与方法

如上文所述，笔者将会选择敦煌本《坛经》与宗宝本《坛经》做一比较，因此自然就会牵涉到文本细读、文本研究的研究方法。有鉴于此，版本的用书就显得格外重要了，在敦煌本《坛经》，本人选用杨曾文所编的《新版敦煌新本·六祖坛经》。此本《坛经》，他采用的是敦博本亦可称敦煌新本，也既是“敦博本零七七”。邓文宽在述其本的来源时，说，“敦博本抄的非常漂亮，文字很工整，是一个很有功底的人抄的”（慧能著，邓文宽校注，2004，页 130），“文字工整”以及“功底的人”，虽然不能得知是何人所写，但

是从中我们可知，当时《坛经》理应还没通行到民间，而极有可能只有少数人才得到《坛经》的钞本。英国图书馆也有敦煌本《坛经》，但文字显的比较粗糙，且字迹混乱，甚多错漏。而杨曾文整理的版本：

这次新版从整体上仍保留原貌，但又据上述各种敦煌写本《坛经》对原书重作校勘，并

对书中其他部分的个别字句、标点做了修正。(杨曾文校写, 2001, 页 6)

有鉴于此，因杨曾文先生在整理时仍保留其敦本的原始风貌，而其著作中对原书所进行的校勘是非常仔细的，是以本人采用此本为底本。至于《宗宝本》，笔者原有意采取《龙藏》所收录的《坛经》，但可惜只收录到第五品。故笔者采用由李中华注译；丁敏校阅的《新译六祖坛经》。此本《坛经》采取宗宝本，共分成十品，乃行由品第一、般若品第二、疑问品第三、定慧品第三、坐禅品第五、忏悔品第六、机缘品第七、顿渐品第八、护法品第九、付嘱品第十。

本文将采取文本比较的方式来进行论述以及研究，另亦会从《坛经》的思想着手，从中寻出差异。

第四节 章节安排

第一章，笔者将会阐述选择研究本文的研究动机以及方法。本章分成四小节，第一节概述研究本文的动机与目的；第二节概述前人的研究文献以及前人对《坛经》的研究成果；第三节将概述论文的研究方法。笔者将会此章交代用书的版本以及梳理前人对版本及对佛性与人性的研究。

第二章将会概述佛性与人性在禅宗的发展，因考虑到中国思想也有人性论，此章分成两节，第一节将会论述早期禅宗，对初祖达摩至三祖僧璨对佛性的继承以及对其人性观做一剖析；第二节则将论述四祖道信以及五祖弘忍的禅法思想，从中可以看出达摩的禅法思想到了慧能会有怎样的突破，并且如何与中国思想形成一交汇点。从中，我们亦能看出禅宗对佛性与人性的诠释会有怎样的转变，以及其突破。

第三章将论述敦煌本《坛经》中的佛性与人性继承以及其创新点。此章亦分成两小节。第一节，将探讨在慧能继承五祖以后，佛性与人性在他的思想上如何与当时的背景进行融合。第二节将论述慧能对佛性与人性的全新诠释以及在当一时代背景的创新理论。

第四章将探讨宗宝本《坛经》与敦煌本《坛经》的差异，主要是通过文字以及其思想进行考核处理。故，分成两节。第一节将以文字进行考核，从文本的表现手法，段落增删进行说明。第二节将说明宗宝本《坛经》的佛性与人性与敦煌本《坛经》的差异。

结语，主要是归纳各章节的要点，并梳理敦煌本《坛经》与《宗宝本》的差异概述这两部版本的忧缺之处。

第二章 禅宗对佛性与人性的诠释与突破

众所周知，中国禅源自印度，而禅宗的创立人正是来自印度的菩提达摩。禅宗一向标榜以不立文字，教外别传，以心传心的禅法思想。其中早在《祖堂集》就有记载：

惠可进曰：“和尚此法有文字记录不？”达摩曰：“我法以心传心，不立文字。（静筠二禅

师编撰；孙昌武，（日）衣川贤次，（日）西口芳男点校，2007，页98）

由此，“教外别传，不立文字”似乎已成了禅宗的传统。虽说不立文字，但却又是佛教的众多教派中最多文字记载的一个宗派。学界曾经对此进行探讨，初祖至五祖所留下的著作并不丰富，而文献上所记，多半都说历代祖师不著文字，理应上会没有作品流传，其实不然，演变到后期，诸为先祖的文论都一一冒起，因此引起真伪性的研究。而后人又从这些著作中进行研究分析，是以成了众多教派最多文字记载，可谓讽刺之际。禅宗的解脱法门更是与其他佛教宗派有所不同，第一，不重经教师说；第二，重“自证自度、妙解顿悟、直指人心、见性成佛”。这种方便法门，只有即心即佛，顿悟成佛的禅法思想，亦因此受到僧俗两道的欢喜，可谓方便之门。郭朋在《坛经校释》一书有说：

禅宗提倡的“直指人心”、“见性成佛”思想的理论根据，是解脱论上的“佛性”论。所谓“佛

性”论，就是认为：一切众生，皆有佛性，一切众生都能成“佛”。（慧能著；郭朋校译，2004，

页13）

正如郭朋所说的，禅宗的成佛，是关乎佛性论，而他的佛性论都是如来藏的不二思想所演变，可是当中又有些不同，后文会谈及。在菩提达摩东来以来，中国便已有禅法，也有僧

侣阐释佛性。但，禅宗传入东土以来，其学派开始与当地进行融汇，将佛性与中国的人性论进行融合，这能从典籍中找出蛛丝马迹。

首先，我们来简述佛性。所谓佛性，是众生成佛之根本大道，从文献来看，佛字觉悟也，因此我们亦可说这是是众生觉悟之因。故又可称如来藏、如来界、佛界、佛藏。而这也成了最普遍的说法。而，禅宗所说的“一切众生皆有佛性”，历史背景可以追溯至竺道生，且由他所创，其后逐渐开始成为主流，更是改变了整个中国文化与思想。洪修平也曾对此论述：

竺道生的思想对于晋宋之际中国佛学由般若性空说转向涅槃佛性论，起了很大的推动作用，他由涅槃佛性论而推出的一系列禅点对禅宗的影响也是很明显的：由于所悟之“理”即在众生自身，故不必向外求觅，返归自身，见性便能成佛。(洪修平, 2000, 页 66)

首先，我们已经清楚知道，晋宋之际，般若性空观已经流行，而当竺道生将其转化成涅槃论之时，对于当时的僧界是极大的反弹。但是，其中“见性成佛”的思想，却由此萌芽而起，同时也成了禅宗立论之根本下了基础。因此，由此可见，见性成佛的思想在当时已有，只是不普遍。在《注维摩经》亦有相关的字句，如：

心垢者，封惑之情也。众生垢者，心即有垢，罪必及之也，若能无封，则为净矣。其心既净，其罪亦除也。(僧肇, 1988, 页 355)

由此可见，人的污垢是从心而来，若要将之去除，必须从心中净化，也即是向内心所寻求，而非向外寻觅。因此，综上所述，笔者正要说的是，佛性思想在竺道生已经有所发展，因此顺理成章的影响了禅宗的禅法思想。

本章共分成两节，第一节为叙述早期禅宗亦即是从初祖到三祖的禅法，主要是对佛性和人性的论述与诠释。而第二节将概述四祖道信与五祖弘忍的禅法思想，并简析其演变。从中，我们便能看出禅宗对佛性与人性的诠释会有怎样的转变，以及其突破。

第一节 初祖至三祖的禅法思想

一、初祖菩提达摩

菩提达摩的一生可说是极为神秘，学者对其生卒不明，无可考究，因有太多的传说。正如释印顺法师所说的那般：

菩提达摩的传说，因达摩禅的发达而增多起来。有的是任意的编造传说，有的是附会，也有的是传说。(释印顺, 2010, 页 5)

但是，无论达摩的身世如何，历史上确有其人，他所留下的禅法也有所可考，其禅法是“安心”禅法。在《五灯会元》一书，有记菩提达摩和慧可的对话：

可曰：“诸佛法印，可得闻乎？”祖曰：“诸佛法印，匪从人得。”可曰：“我心未宁，乞师与安。”祖曰：“将心来，与汝安。”可良久曰：“觅心了不可得。”祖曰：“我与汝安心竟。”(普济著；苏渊雷点校, 1984, 页 44)

这是禅门著名的公案之一。可是此安心，该如何“安”法？达摩在此说明了要得“诸佛法印”，不是直接从外界所得。而“我与汝安心”，是让慧可顿悟契因。那，这契因又是以什么来依据？据《续高僧传》有记载此法，而此法便是二入四行，所谓二入既是理入及行入；四行是指初抱怨行者、随缘行者、无所求行、名称法行，如下文：

藉教悟宗，深信含生同一真性。客尘障故，令舍伪归真。凝住壁观，无自无他，凡圣等一，坚住不移，不随他教。与道冥符，寂然无为，名理入也。

行入四行，万行同摄。初报怨行、二随缘行、三名无所求行、四名称法行。（道宣，1988:551）

上述文献可知，所谓的解脱之道，应该是要“凡圣第一”，而要达到此境界，需要舍伪归真，简言之，整个过程是通过壁观而进行。故此，理入和行入概括了菩提达摩的禅法思想，所谓理入，也即是“藉教悟宗”，据洪修平的分析：

“藉教悟宗”，就是凭借“种种教法”而证悟真理，与道冥符。藉教是手段，悟宗是目的。

这种思想方法与“得意忘言”和“依义不依于语”是一脉相承的。（洪修平，2000，页 79）

由此可知，理入是行入的理论基础，通过先理后行；既然理入是理论，那么行入便是实践之法，既是修禅的形式和方法。而，四行初报怨行、二随缘行、三名无所求行、四名称法行，此中行人与传统的禅法有所不同，并不甚注重静坐与调息法，提倡以日常道来悟道，以“安心”为最终目的。因此，我们可知佛法，佛性也就是我们的自性，要了悟佛法，必须要经过了解，而这个了解并不是普通的，而是要彻底的，所以才要“入”，必须以正理

来入。可是，这还是不够，还需要从生活中去实践“真理”，方可悟入见地，消除自身的积习，这才是“修道”之根本。因此，学习佛法，理应解行并入。当中我们亦可发现，其安心仍然是借着外在而入，非从内悟入。以下是洪修平的分析：

尽管达摩的禅法一再强调心无所着，称法而行，但既谓“入”，便能入有所入；既要符道，便有道可符。因此，达摩的“安心”禅法从根本上说，仍未完全摆脱“心主一境”的传统禅法，其所观之境，所入之境，实际上仍然是外在于人心的，清净之本心与无相之实相并没有真正合二为一。达摩以后，禅境逐渐由外向内演变，与道冥符最终为明心见性所代替。（洪修平，1994：80）

此中要注意的是，如果按上文所述，“与道冥府”仍在向外所求。而，其中内与外还未成为“一”，因此达摩的禅法是借着外境，通过正思维的概念以“理入”与“行入”之法门达到解脱成佛之道。可是，我们并不能忽略达摩将实相和无相与心性本净结合起来，而往后历代祖师的禅法便是以此为基发展而成的。

二、二祖慧可

禅宗的二祖慧可与三祖僧璨，根据学者们的研究。此二人的思想与生平事迹不甚详细，但仍然可从一些典籍略谈。

无论是在《五灯会元》或《续高僧传》中，都说明慧可是精通典藏，有学问之人，饱学儒学之经典。在《五灯会元》一书中记载他“博览群书，善谈玄理”（普济著；苏渊雷点校，1984，页44）。《续高僧传》则说他“外览坟素内通典藏”（道玄，2006，页

519)。而，《祖堂集》中更有明确的岁数，“光年十五，九经通诵”（静筠二禅师编撰；孙昌武，（日）衣川贤次，（日）西口芳男点校，2007，页 106）。如此，在以上文献中，我们可知慧可确实是一名有经过中国传统文化熏陶的的知识分子，且领悟性极高，但是对此仍未满足，为了满足自身的求知欲，他去找达摩。

慧可继承了达摩的衣钵，《五灯会元》一书记载，菩提达摩传慧可法偈时亦传了《楞伽经》：“吾有楞伽经四卷，亦用付汝。既是如来心地要门，令诸众生开示悟入。”（普济著；苏渊雷点校，1984，页 45）因此我们可以得知，慧可继承了菩提达摩的禅法。同时，我们也得知，达摩禅法思想是以《楞伽经》为依据，而当中的心性论也由此发展以及展开。达摩也有其他弟子，一次给予他们测试：

越九年，，欲返天竺，命门人曰：“时将至矣，汝等各言所得乎？”时有道副对曰：“如我所见，不执文字，不离文字，而为道用。”祖曰：“汝得吾皮。”尼持曰：“我今所解，如庆喜见佛国，一见更不再见。”祖曰：“汝得吾肉。”道育曰：“四大本空，五阴非有，而我见处，无一法可得。”祖曰：“汝得吾骨。”最后慧可礼拜，依位而立。祖曰：“汝得吾髓。”（普济著；苏渊雷点校，1984，页 44）

在对话当中，禅法也在这四位弟子显现出来，而达摩将此分成皮、肉、骨、髓，这四个层次。第一层，不着文字，可仍然着于法；第二层，既不存在，何来见与不见，仍执于相。第三层，空就是空，何来我见处，因此执与空；第四层，不以言语说明，心明便悟，以行动来实践才是方便之道。而，得髓者，慧可并无说一言一句，只以行动表示，此举与大迦叶之破颜微笑有异曲同工之妙。为此，达摩也认为慧可是最有资格继承他衣钵的人。

虽说继承了达摩的禅法，但，慧可并无墨守成规，在思想上又有其独特之处。据《续高僧传》记载，北齐天保（551-559），向居士写了一封信，内文如下：

影由形起，响逐声来。弄影劳形，不知形之是影；扬声止响，不识声是响根。除烦恼而求涅槃者，喻去形而觅影；离众生而求佛，喻默声而寻响。故迷悟一途，愚智非别。无名作名，因其名是非生矣；无理作理，因其理则争论起矣。幻化非真，谁是谁非？虚妄无实，何空何有？将知得无所得，失无所失。（道玄，2006，页 520）

此信说的是般若空义和“不二法门”，里面有几个字眼，是要注意的。烦恼与涅槃，众生与佛，此二类都是相即不二，不可分开。既是离开了烦恼也就没有涅槃，没有众生何来佛之理。向居士分别使用了影与形、众生与佛、愚与智的对立面，说明对立是不可分开的，分开便谈不成，故以此来说明万象之真理都是不二之法。因此杨曾文先生亦说：

从第一义谛来讲，真理（真如法性）是超言绝相的，不应执着对它描述的文字（经教）；

真正的认识是与“空”相应的无所得失的精神境界。（杨曾文，2006，页 40）

文中所言，所谓的空即是不空，因无才会产生有，两者犹如鱼与海，没海也就没鱼的生存。因此空成了无所得失的境界。所以，求法不应执着它的文字，应该是要更深入的面对。而慧可在回函予向居士时，其思想又显示了与菩提达摩不同之处。此书信内容为：

此真法皆如实，与真幽理竟不殊。本迷摩尼谓瓦砾，豁然自觉是真珠。无明智慧等无

异...观身与佛不差别，何须更觅彼无余。（道宣，1988:551）（道玄，2006，页 521）

这里值得注意的是，此中的“摩尼”指的是宝珠，也可比喻为佛性。而此偈要表达的是众生与佛性不二，而修行更是不应该脱离日常生活此中我们能看出。慧可的禅法开始出现了自觉本来清净的自性，与身佛不二的思想，突出了自证自度，自我解脱的实践行为。因此，忽滑谷快天也总结了慧可的教旨为体认万法一如，生佛不二。一切众生同一真性者，达摩理入之根本义也，慧可承之，道破身与佛之无差别，立即身成佛之义。（忽滑谷快天撰；朱谦之译；杨曾文导读，2002，页 103）慧可的思想开始出现了众生与佛皆无有差别，都有真性的存在，如此渐渐发展出“即心即佛”的思想。因此，如果从“万法一如”与“身佛不二”这个思想面展开，我们就能发觉，“自觉”其实延伸出后世禅宗的自修自作自性法身。而这也正是慧可禅法的独特之处。

三、三祖 僧璨

僧璨是慧可的弟子，其身世无从考证。在《景德传灯录》卷三有记“第三十祖僧璨大师者，不知何许人也。初以白衣谒二祖，既受度传法”（道远，1994，页 114）。僧璨的身世是个谜，因此有学者说他其实是不存在，是后世禅僧将之加入，因为在《楞伽师资记》并无他的传，因此僧璨有可能是虚构出来。但是，由于后世禅僧已经将之称为三祖，故在此也进行讨论。同样的，僧璨所传下来的文献不多。何故？原来达摩是实行头陀行也就是苦行，因此到三祖僧璨基本上都继承了的头陀行的色彩，所以才会隐居，不与外界有太多的接触，因此弟子也只有一位，即是四祖道信。在《五灯会元》曾记下他的一篇文章《信心铭》，据学者的考证，《信心铭》有可能是8世纪后期有人假托僧璨的名义立论。但，自作品问世以来，《信心铭》都被后代僧人所引用。因此，本文也略作介绍。

《信心铭》为偈颂体，以四言有韵诗的形式，凡一四六句五八四字而构成。（船庵，1977，页 10）主要叙述修行需要清除差别心以及对于外物的取舍心。洪修平先生在其著作中说明《信心铭》的思想核心：

《信心铭》的思想核心虽然仍是《楞伽经》自性清净的如来藏思想，但它结合“不二法门”进一步强调了不取不舍，绝言绝虑，自然逍遥，把佛教的万法一如、即心即佛与老庄玄学的人生哲学巧妙的结合在一起。（洪修平，1994，页 84）

此中，我们可以得知《信心铭》继承了慧可“身佛不二”的思想，可是最有趣的地方正是因为《信心铭》有老庄玄学的味道。正如文中所说的“放之自然，体无去住。任性合道，逍遥绝恼”（普济著；苏渊雷点校，1984，页 49）。当然，《信心铭》中的“逍遥”、“任性”二字并非玄学家所说的观点，因为两者的基础立论各不相同，因此不可将之混淆。此中的“性”是指佛性、如来藏亦即是清净的自性。而此中的“逍遥绝恼”暗指解脱。正是通过任其性以达到逍遥，断绝烦恼的境界。那么如何达成此一境界，

《信心铭》开端便说了：

至道无难，唯嫌拣择。但莫憎爱，洞然明白。（普济著；苏渊雷点校，1984，页 49）

此二句说的正是，要达到解脱之道，并不难，难的是不能从中去取舍。因为当人有取舍，也就会有分别心，有分别心，就会产生憎爱，如此纠结其中，既是“愚人自缚”，当你没有分别心，一切皆释然，此时将会明心见性的，不被世间所缚。吴汝钧分析此二句：

此二句就是说你在进道、体道的生活中不能够有意识的去挑选，不能只要证悟菩提而不要烦恼，不能只要享乐而不要痛苦，这都是一偏，生活中的一切就是道的全幅内容。(吴汝钧, 2010, 页 140)

因此，僧璨所要说的正是要以“不二”法门来看待世间，如此才能消除一切分别心，不偏不倚，可是却又不是中道思想，而是将偏与倚成“一”，恢复“一即一切，一切既一”的本来面貌。

在此，先不论《信心铭》的真伪。当中的思想内容确是与慧可的禅法思想确实是一脉相称。忽滑谷快天亦说：

僧璨《信心铭》之玄旨，归于深信不二一句，为敷演达摩理入者，华严圆融之旨，灼然如见，虽然以较慧可之见处，尚有不及之感。(忽滑谷快天撰；朱谦之译；杨曾文导读, 2002, 页 108)

上述的评论，虽指僧璨有不及。但，此中，我们可知，僧璨仍然是通过“理入”与“行入”，然后他再融合慧可“身佛不二”的思想来达成的。当中我们也却已看出佛性不二说在此中已相当的成熟。此中突显了南宗的禅法思想。

第二节、四祖与五祖的禅法思想

前文曾提及，初祖达摩至三祖僧璨都是头陀行，鲜少与外界接触。一直至道信与弘忍才将达摩禅法发扬。四祖道信与五祖弘忍，这两师徒先后在黄梅县（现今湖北黄梅县）

大倡禅法。杨曾文先生认为道信与弘忍的时代，发展达摩的禅法之外也对大众进行传授指引，因为其方便法门，是以拥有上千人的僧团，可以说是结束了初祖达摩所开始的禅宗的“史前期”，而禅宗也由此成立。（杨曾文，2006，页 68）而从中，我们又可得知道信与弘忍僧团的壮大，亦能看出其禅法逐渐受僧俗所接受。因此，也有人借此借用弘忍所住的东山，命名他们所创立的禅宗称“东山法门”。

一、四祖道信

四祖道信为僧璨唯一的弟子，《楞伽师资记》有记：

可后璨禅师，隐思空山，萧然净坐，不出文记，秘不传法。唯僧道信，奉事璨十二年，

写器传灯，灯成就。璨印道信了了见佛性处。（净觉，1994，页 24）

由此，我们可知僧璨并无传法，他只是隐居，自我修道，而道信是他唯一的弟子。由此道信继承了僧璨的衣钵，且在禅宗的地位也是极为重要的。这是因为道信将达摩的禅法的展开外，也奠定了禅宗的思想理论基础以及他对外授法，对整个创立过程中引起了很大的作用，故此在禅宗的地位也极为受重视的，故此说他是禅宗的实际创始人也不以为过。

道信继承了自达摩至僧璨的禅法，虽说当中他的著作也有存有些疑点。但是，其禅法思想也影响了慧能的思想。据《楞伽师资记》中记载，道信著有《菩萨戒严法》，另有一篇《入道安心要方便法门》。而，这篇《入道安心要方便法门》亦被记载在《楞伽师资记》，但杨曾文先生却认为，此书已经不是原著的所有，故已无法进行考证。（杨曾文，2006，页 69）而，《入道安心要方便法门》记载他与弟子间的对话，其中有交代其禅法所依据的经典，以及坐禅的法要。

从《入道安心要方便法门》全文来看，道信的禅法的确是继承了达摩的禅法，同时也在发生了一个重要的转折。此文开端便说明了：

说我此法，要依《楞伽经》，诸佛心第一。又依《文殊说般若经》，一行三昧，即念佛心是佛，妄念是凡夫。（净觉，1994，页 27）

达摩传了《楞伽经》予慧可，后慧可传僧璨，僧璨再传道信。因此，《楞伽经》自然成了正统的传法依据。而，道信却突破于此，他在《楞伽经》上同时融入了《文殊说般若经》。而且仍然是以《楞伽经》为主，以其“诸佛心第一”为教旨，继承了初祖至三祖，而此中的佛心指的正是如来藏之心。因此提出了“一行三昧”以及“念佛”的功夫，因此道信将佛心和人性视而为一。洪修平对此进行了分析，他认为达摩的《楞伽经》的心性说，而这也同时融入了《文殊说般若经》的离言扫相。但是问题在于，在文献上，达摩并没有对他的理论做出论证，而道信则从《文殊说般若经》与《楞伽经》的理论做出了结合且进行了相当完整的论述，且更明确的引用《文殊说般若经》中的“一行三昧”论，这引用大大的增强了道信用无相之实相对《楞伽经》的心性说进行了改造。（洪修平，2000，页 101）由此，印证了道信是根据《文殊说般若经》中“一行三昧”论借此把《楞伽经》所说的“诸佛心第一”，此举突出了念佛之心。因此此中有两个概念，第一即是观照自身的清净心，，并以此来悟道，必须要观照的透彻，但是观与悟乃是不二之关心。因此，在观之时，其实也正是在“悟”中。第二概念就是，众生之心既然等同于诸佛之心，但众生必须通过观悟自己的清净之自性，才能断除烦恼情欲，原覆盖于本有佛性，才能使清净的佛性显现，从而达到解脱。（杨曾文，2006，页 71）如此说来，众生界与佛界平等无二，都可以拥有佛性，可是《文殊说般若经》，其主旨是在于宣说“一切法无相”、“一切法空”的般若

思想。所谓“一切法空”从般若思想着手，谈及性空的概念。对此我们可以分析，《文殊说般若经》中的众生与佛不二其实是从“性空”来立论，而他将之归于非有非无的性空实相。而且，此经还强调了“佛亦但有名字，名字相空”，他就是以此来破除人们的执着是非妄见。（洪修平，1994，页 89）

为破除人们的执着妄见，经中提出了“一行三昧”的概念。所谓“一行三昧”实际上是证的般若观的一种禅定功夫。杨曾文先生对此进行论述：

“一行三昧”这种禅法是在禅观众专心观察世界万有的平等无差别的“一相”；为了修持这一禅定，首先应当领会般若思想...就能由一佛看见无数过去、未来和现在的佛。（杨曾文，2006，页 71）

文中所说的念佛正是念心，而念佛也是为了安心。通过念佛来观察世界真理不二的概念，可是修道者也必须去领会当中的般若思想。如文中所说的，“即看此等心，即是如来真实法性之身，亦名正法，亦名佛性，亦名诸法实性实际，亦名净土，亦名菩提、金刚三昧、本觉等，亦名涅槃界、般若等。”（净觉，1994，页 29）既无念佛念心之别，因此不会有分别，也不会对任何物质有所追求，而实现平等不二的境界。因此，不难看出，此心正是继承自达摩至僧璨的心性思想，将佛性与人心视而为一，同样都是清净自性平等心。而唯一不同的是，道信是依据《文殊说般若》改造了《楞伽经》所说的心。

道信也重视坐禅，文中有说：

初学坐禅看心，独坐一处，先端身正坐，宽衣解带，放身纵体，自按摩七八翻，令腹中嗝气出尽，即滔然得性，清虚恬静...观察分明，内外空净，即心性寂灭；如其寂灭，则圣心显矣。(净觉, 1994, 页 29)

道信的坐禅其实也是观照本心，通过坐禅内视达到自省，由此达到随性随灭，随心随寂的境界，而得到自身的自性。而上述所引，看起来极为抽象，其实亦是起心看净的坐禅功夫。

毫无疑问，道信的禅法对后世的影响不小，并且引入《文殊说般若经》的般若空观思想。洪修平先生对此做一总结，可谓精彩：

道信通过引入“一行三昧”的念佛法门而发展了达摩以来的“凡圣第一”、“身佛不二”，他沿着僧璨《信心铭》中的清净本心，圆满自足，自然显现的思路而进一步提出了当下念佛之心即与佛不二，念而无念即得成佛的思想，他的“念佛心是佛，妄念是凡夫”即为慧可倡导的众生自度作了理论的说明，也为后世禅宗“前念迷即凡，后念悟即佛”提供了理论依据。(洪修平, 2000, 页 109)

笔者认为洪修平先生对道信的教旨所做的总结极为透彻。忽滑谷快天亦说“可以任心自在，随意纵横，触处解脱，随处安心”（忽滑谷快天撰；朱谦之译；杨曾文导读，2002，页 113）。以上正是道信的禅法思想。

二、五祖弘忍

弘忍为禅宗五祖，为道信的弟子，也是慧能的老师。而禅宗的宗门特点，禅法思想的展开也由弘忍所完成。据文献所记载，其禅法传播极为广阔，当然有些说法是极为夸大的。如，《楞伽师资记》便记载，“时四方请益，九众师横，虚往实归，月俞千计”（净觉，1994）。在《历代法宝记》中也有他的传，其中就有说他：

性木讷沈厚，同学轻戏，默然无对。常勤作务，以礼下人。昼则混迹驱给，夜便坐摄至

晓，未常懈倦，三十年不离大师左右。（佛光委员出版社编，1994，页 66）

如此性格，实属难得，是修行者的材料。因此，深受道信的器重。其著作有《最上乘论》一卷。可是，据《楞伽师资记》记载，弘忍是名沉默寡言的人，这点就能从少年时期的他显现。其中有说，“其忍大师萧然净坐，不出文记。口说玄理，默授与人。在人间有禅法一本，云是忍禅师说者，谬言也”（净觉，1994）。因此，中外学者对于《最上乘论》是否弘忍所作，都抱着怀疑的态度。而在文论的后面却有记载这样的一段话：

弟子上来集此论者，直以信心，依文取义。作如是说者，实非了了证知。若乖圣理者，

愿忏悔除灭。若当圣道者，回施众生，愿皆识本心，一时成佛。（弘忍，1994，页 132）

因此，若上述的引文是正确无误，那么此论确不是弘忍所写，而是由弟子所收集的语录而成的。而释印顺据近人发现《楞伽师资记》中慧可所说部分与这部论的一部分相近，因此他认为，此文理应不是由弘忍所说，也绝不会是慧可，可是从“忍师弟子所闻传”来说的

话。反而有可能是弘忍所说，而由此再由弘忍的门人扩从改编整理而成。（释印顺，2010，页 74）若按以上的说法，虽是由弘忍的弟子所集录，但是那仍然可以代表弘忍的禅法思想。

《最上乘论》提出了“守心”的禅法主张。而其主题正是：

夫修道之体，自识当身本来清静，不生不灭，无有分别，自性圆满清静之心。

此是本师，胜念十方诸佛。（弘忍，1994，页 123）

文中强调众生具有自性清静，无有分别，是与生俱来的，通过认识自身的清静之性，才是解脱的成佛的要法。《最上乘论》的主题一定是以“守心”为主，所谓守心即是守住“自性圆满清静之心”。而文中所说的心也正是“本心”、“真心”以及“我心”等等。因此，守心也正是全文的重点。何以守心又可以达到解脱之道，文中也有给予说明：

欲知法要，守心第一。此守心者，乃是涅槃之根本，入道之要门，十二部经之

宗，三世诸佛之祖。（弘忍，1994，页 125）

守心，只有通过守心，才能恢复本性，由此体悟解脱之道。因此，他才说守心是“入道之要门”亦同时是“涅槃之根本”。杨曾文先生在解释《最上乘论》时，他认为弘忍的禅法思想可分成两点，一，一切众生本具清静之心，是解脱成佛的内在根据；二，“守心”是达到觉悟解脱的根本法门（杨曾文，2006，页 87）。因此，不难看出，“真心”论在弘忍这里可是大大的增强。

弘忍的禅法思想是承道信而来。但是，不难看出，道信的禅法是偏重与般若性空观，而弘忍的禅法却是把“心”突显。但是，无论是哪一个方法依据，其要旨都是教人如何认识清净本性，解脱之道。

小结

此章节主要叙述了初祖达摩至五祖弘忍的禅法思想的一个脉络以及演变。达摩的禅法是要达到“凡圣等一，寂然无为”的禅境。可是，自慧可以下，我们不难发现他们的禅法逐渐的强调心性。到了道信，他将《楞伽经》的如来藏思想以及《文殊说般若经》的一行三昧结合，而使得的修禅之时可随心所欲，却不失观心看净的特点。而慧能正是集众于一，更是强调心性之说。

第三章：敦煌本《坛经》中佛性与人性继承及创新

前文曾提及《坛经》的版本众多，但是众多本子当中，尤以敦煌本最有学术价值，这是因为学者都相信敦煌本《坛经》确实是由慧能所口述，但是胡适先生却对此有不同的看法，他认为《坛经》应是神会所作，并提出了三点的明显证据。可是，却被当代学者所反驳，如，钱穆、释印顺等学者。在此，因非本文命题，故不对此详述。敦煌本本子是目前为止最古，但是肯定已经不是原型，有经过补充或删改。释印顺也认为：

《坛经》是先后集成的，并有过修改与补充，但《坛经》代表了慧能南宗的顿禅，一向是大家（禅者）所同意的。（释印顺，2010，页 234）

因此，敦煌本虽说是最古，但仍然能看出慧能的禅法思想。除此，《坛经》是由中国人著作中唯一被称为“经”的典籍。可想而知，其地位对中国传统文化所造成的影响是何其的深远。吴平在〈《坛经》初探〉一文中，说明了：

《坛经》是慧能树立的新的禅学理论旗帜，他通过自己独特的禅法思想体系，不仅引起了中国佛教的革新，而且影响到其他思想文化领域。（吴平，2002，页 70）

而，本章分成两小节。第一节，将探讨在慧能继承五祖以后，佛性与人性在他的思想的融合。第二节将论述慧能对佛性与人性的全新诠释以及在当一时代背景的创新理论

第一节， 佛性与人性的继承以及融合

五祖道信后，禅法开始有所分化，分别是南宗与北宗，也就是大家所说的南顿北渐。南宗主要是以慧能为首，北宗则以神秀为首。当然，南顿北渐其实也是后人才将之分化。敦煌本《坛经》中有记载，

法既一宗，人有南北，因此便立南北。何来顿渐？法即一种，见有迟疾，见迟即

渐，见疾即顿。法无顿渐，人有利钝，故名渐顿。（杨曾文校写，2001，页 51）

虽说法无顿渐，但在根本上还是有些许的区别。虽说慧能与神秀都是弘忍的学生，但所秉持的概念却有些不同。洪修平先生认为，“神秀北宗更多的秉承了东山法门“观心”、“守心”的渐修禅法，而慧能南宗则倡导直了心性、顿悟成佛的简便法门”（洪修平，2000，页 150）。而当时的时代背景正是如此，分成这两种倾向。

在初祖至五祖的禅法中，我们可知禅法发展到后来主要是以两本经书，分别是《楞伽经》与《文殊说般若经》，也即是楞伽的涅槃佛性说以及般若实相说。这两种禅法思想其实已经融合在里头。但，顿悟心性说在弘忍以后成为了一种趋势，这种趋势其实已经越过了渐悟说。

无论如何，无论是北宗或南宗，他们确实是继承了初祖至五祖的禅法思想，这可在神秀与慧能的禅法看出一二，他们各有发展，各有千秋。这可在他们的偈看出端倪，神秀的偈为“身是菩提树，心如明镜台。时时勤拂拭，莫使有尘埃”，慧能的偈为“菩提本无树，明镜亦无台。佛性常清静，何处有尘埃”。此中的身即为智慧法性，而心为真如法性。前

者着重的是守，身与心本来具足，因此只要守着，着重“息妄”的修行就可。而后者也是同样的立论，只是对待的方式各不同，慧能此中要说的是，无身心，这些东西都是虚幻不实。既虚幻不实，那何来会被污染之理。如此顿悟也好，渐悟也罢，如何见性成佛，这都是解脱的方便法门而已。

第二节，慧能对佛性与人性的全新诠释及创新

如果仔细阅读《坛经》，我们不难发现慧能本人不甚注重看心，却注重德行的清静，不起邪心，方可明心见性，直了成佛。那此中的心性佛性又是什么？据张国一先生的研究，心性是：

心性在敦本《坛经》中，又与“本性”、“自性”、“真如”、“人性”、“道”、“内心”、“自本性”、“法性”、“自法性”、“本性”、“自性法身”、“自身心”、“含藏识”、“自心”、“本觉性”、“真如性”、“真如本性”、“自行心地”、“心地”、“本身”、“佛性”、“直性”、“净性”、“直法心”、“觉性如来”、“菩提”、“般若之智”、“摩诃般若波罗蜜”等近三十种说法混用。(张国一, 2004, 页 12)

上述所指的正是“心性”，也意指万法实相之心与物。本文将分成二小节来谈论，一小节为强调众生皆可自修自悟，二小节为重“摩诃般若波罗蜜”的如来藏思想。

一、 强调众生皆可自修自悟

坛经中，慧能是以《金刚经》来悟道的。在《坛经》中，弘忍认为《楞伽经》的传习已成普遍形成一种重文句的疏解，这是对自性有害，因为会执着于文字与法，且失去禅法应有的实践精神。因此，他改变主张，以《金刚经》为主，故《坛经》中的客才会闻说《金刚经》，而由此改变了禅的意义，将禅推向另一个境界，不以理论来影响，而是更重实践。

慧能的禅法基础是在与确认一切众生皆有佛性。了解了这点，接下来就会简明的多。敦煌版的《坛经》开端便是，“慧能大师於大梵寺讲堂中，升高座，说摩诃般若波罗蜜法，授无相戒”（杨曾文校写，2001，页 6）。无相戒在佛教典籍中是未曾出现的，因此，杨曾文先生认为无相戒的全称也许是“无相心地戒”，而此中的心也正是佛性，也正意味着无相戒是从人的本源上授戒。据丁敏的说法，“无相戒是从自性上授戒，以使受戒者永远不离自性、达到解脱的一种创新的戒法”（李中华注译；丁敏校阅，2012，页 22）。而慧能正是借无相戒来告知大众，众生皆有佛性，都可自修成佛。因此，他的无相戒里头就包含了，皈依自三身佛；四弘大愿；无相忏悔以及自性三皈依。

此中的三身佛指的是自色身皈依清净法身佛、自色身皈依千百亿化身佛以及自色身皈依圆满报身佛。慧能说此三身佛，其实是要让大众从自性上求，他一直强调不可外觅求佛，清净自性就在自身，世人皆有，因此他才说，“自悟自修，即名皈依也。皮肉是色身，色身是舍宅，不言皈依也”（杨曾文校写，2001，页 25）。慧能所要强调的是内心清净唯有向心中求，皈依自己，才可解脱。

四大弘愿是指众生无边誓愿度、烦恼无边誓愿断、法门无边誓愿学以及无上佛道誓愿成。再一次，慧能强调的自性自度的概念。而且需有愿力去实践，而非空谈。众生无边誓愿度，说的就是自度自性；烦恼无边誓愿断，说的就是在自性上断烦恼，而不是向外解决，现今的人烦恼已至，却不知该如何解决，殊不知，一切妄念心皆由心造也，故需从自性上断烦恼；法门无边誓愿学，此中的法门乃指自性，了解自性，且需要通达，不违逆，不分别。至于，无上佛道誓愿成，正是指以恭敬谦卑的心。以正念的思维超越迷执，如此。般若之智才生。

另，慧能在“忏悔”，有自己的一番见解。他认为“忏者，终身不作；悔者，知于前非”（杨曾文校写，2001，页 28）。这两者是个很好的概念，要“知”才达到“不作”。只有知道自己错了什么，才会永不再犯。而这个知，正是从自性下着手。

以上，慧能在《坛经》中作出了新的解释。此无相戒其实就是要让大众了解一悟只在一念之间，因此反复强调从自性上寻找。无相戒是要强调自性与佛性为皆体，戒什么？要戒的是清净本源之自性。这是为了让大众可以更有坚定的信仰，对于修道更是可以用心下功夫。除此，他也相信佛不属于外在，佛也就是自性，他是存在我们的人心性中，因此通过自性，我们可以自修自悟。而这种以佛性、自性的戒体，是足以构成“无相戒”的内容和特色。这种自修自悟除了必须自我实践外，也得看人的根智。上根智可顿悟，而下根智就需渐悟，两者所达到的目的其实都一样，无分别，法门不二。

二、注重“摩诃般若波罗蜜”的如来藏自性的禅法思想

在敦煌版《坛经》的主体部分，慧能非常注重摩诃般若波罗蜜法。因为在开篇已经说明要说摩诃般若波罗蜜法。而慧能也对解释：

摩诃般若波罗蜜者，西国梵语，唐言大智慧到彼岸。此法需行，不在口念；口念不行，如幻如化。修行者法身与佛等也。何名摩诃？摩诃者是大，心量广大，犹如虚空。...世人性空，亦复如是。性含万法是大；万法皆是自性。（杨曾文校写，2001, 页 30)

慧能认为人的自性可以包含一切，把自性比作摩诃。张国一对此也进行论述，“摩诃般若波罗蜜”，其意涵就是指用自性的智慧去领悟、了悟世间万法离生灭，成住坏空的般若自性”（张国一，2004，页 50）。因此，要明了、了悟般若就可以了悟宇宙万法之实性，回到根本，慧能希望通过了悟般若可以让大众得以解脱。如何悟“摩诃般若波罗蜜”，这需从自性上去悟，也即是从心，如此才可以见到内在之佛，而这正是如来藏思想。

敦煌本《坛经》的思想，其实包含了如来藏、般若空宗，与唯识。这三种思想体系其实是互相贯穿及融汇。“慧能的“心性论”体系，但是以，慧能是般若性空宗的的“摩诃般若波罗蜜法”，为终极目标，虽然他的心性说属于如来藏学，但其中对终极目标的影响其实不大。

小结

此章节主要说明了慧能除了继承初祖至五祖的禅法思想，佛性论在他身上，已经看出完全的面貌。其解脱之道的理论也更为纯熟。而当中，慧能又以“摩诃般若波罗蜜”为目标，强调人的佛性本来具足，且不以口说，而是身体力行。慧能南宗的解脱论又是和修行论紧密的结合在一起的，它反对任何理智的探讨以及追求，认为人的解脱问题从根本上来说并不是一个理论问题。(洪修平, 1994, 页 171)而这种解行并重也确实反映了南宗重实践的精神。

第四章：宗宝本《坛经》的佛性与人性探讨与敦煌本差异

前文曾提及，敦煌本《坛经》是目前最古的版本，但是在流传的过程中却不断的补丁，因而形成许多的本子。而明代以后所流行的通行本就是宗宝本。年代越后的本子，字数就会越长。敦煌本约一万二千字，惠昕本约一万四千字，而契嵩本与宗宝本都超过二万字。(洪修平, 1994, 页 166)敦煌本约成于建中元年（780 年），宗宝本估计写于元至元二十八年（1291 年），中间相差了五百年，字数就已经相差了万余字。宗宝有跋曰：

余初入道有感于斯，续见《坛经》三本不同，互有得失...复增入弟子请益机缘。

(慧能著；郭朋校译, 2004, 页 156)

据宗宝的说法，他见过三种版本的坛经，并且将之校为一本，再加入他自身的“机缘”。而据释印顺的考证，他认为宗宝本与德异本相近，最为一致，而且两个版本的都是在同一时期所刊行，因此释印顺怀疑宗宝隐蔽了依据德异本的事实。(释印顺, 2010, 页 260)但，仍然有它的价值。这中间相差的万余字，便是本章需要探讨的。由此，本章分成两小节，一节是用文字进行考核。第二，将探视敦煌本与宗宝本的思想进行考核。

第一节， 文字差异之考核

敦煌本与宗宝本的字数相差万余字，当中收录了一些传说与篇章外，都是敦煌均无的文献资料。在用字方面有明显的补丁与增删部分，有些的冗长，但是解释的极为清楚。除此，在处理对话方面，比敦煌本更为清楚，把一些细微的部分都解释清楚。下以例示之，在<行由品第一>中有记：

时大师至宝林，韶州韦刺史与官僚入山，请师出，于城中大梵寺讲堂，为众开缘说法。

师升座次，刺史官僚三十余人，儒宗学士三十余人，僧尼道俗一千余人，同时作礼，愿闻法要。(李中华注译；丁敏校阅, 2012, 页 2)

但是，在敦煌本的记载就不是如此：

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，韶州刺史韦琬及诸官僚三十余人、儒士三十余人，同请大师说摩诃般若波罗蜜法。(杨曾文校写, 2001, 页 6)

从上文可知，宗宝本与敦煌本有不同之处。宗宝本的用字语言方面较为官方，而且从排序来看，官僚在前，明显是从社会地位来进行排列。可是，敦煌本却不同，笔者觉得敦煌本以法为重，因此让“僧尼道俗”排前，简言之，就是重僧，完全遵从恭敬三宝的排列方式。

另，在宗宝本中，并无表明说什么，只注明“为众开缘说法”；敦煌本则交代清楚，是说摩诃般若波罗蜜法。有一点值得值得注意的是“儒宗学士”，敦煌本则用了“儒士”，从中可看出，一时代用语的表现方式。而“宗”这个概念是自唐代后才有，而敦煌本当时并没有宗这个概念，因此在宗宝本补上。

在交代慧能家世，宗宝本有意无意的勾画出慧能身世的不幸。下以示之：

慧能严父，本贯范阳。左降迁流岭南，作新州百姓。刺身不幸，父又早死，

老母孤遗，移来南海，艰辛贫乏，于市卖柴。(李中华注译；丁敏校阅, 2012, 页 3)

而敦煌本的句子也甚同，只是无此身不幸。而宗宝本似乎想要表达我慧能如此不幸，却仍然可以在这里与各位说法，以证身无不二，你我也能做到如此的成就。

宗宝本与敦煌本在描述同样一件事时，前者表达的更为清楚，后者则问简，无文绉绉的感觉。下以宗宝本与敦煌本，神秀呈偈的的引文示之：

我将心偈上五祖，呈意即善，求法觅祖；不善，却同凡心夺其圣位。(杨曾文校

写, 2001, 页 10)

宗宝本的又些许不一样：

我呈偈意，求法即善，觅祖即恶，却同凡心夺其圣位，奚别？若不成偈，终不得

法。大难，大难！（李中华注译；丁敏校阅, 2012, 页 11)

从上述可知，同样在描述一件事，可是宗宝本会改动句子，看起来会更顺。可是，却失去了敦煌本原有的风貌。如上述例子中，神秀的心理面貌，我们无从考究，可是宗宝本却还可以加上“大难，大难！”的字眼，是让整个句子要表达的方式不同，连读者从文字所感受到神秀的左右为难。但是，神秀的左右为难也并非是大难。

第二节，思想差异之考核

宗宝本《坛经》，集合了前人的总成果，收录了以下篇章，佛性与不二、风幡之议论、五分法身香、不思善不思恶等的重要学说都收编在此版本中，可以说是慧能文献的总集成。下以佛性不二以、不思善不思恶以及儒家一些概念。

宗宝本所记述的一些事情，在敦煌本是没有的。如这一段：

慧能闻说，宿昔有缘，乃蒙一客，取银十两，与慧能，令充老母衣粮，教便往

黄梅参礼五祖。慧能安置母毕，即便辞违。(李中华注译；丁敏校阅, 2012, 页 4)

这段是没问题，合情合理，去参拜五祖前，安置母亲是必须的。可是在敦煌本却没有这段，只是记下他辞别而已：

慧能闻说，宿业有缘，便即辞亲，往黄梅冯墓山，礼拜五祖弘忍和尚。(杨曾文

校写, 2001, 页 7)

从中，我们可得知，为了让慧能不做不孝子女，因此在宗宝本特意加插了这段。孝本是儒家的基本概念，在佛学上也是有的。但是，为了让改变慧能的形象，证明慧能不是一个不

顾亲情，一味求法的人。除此，在宗宝本《坛经》，笔者相信，为了迎合时代的思想变化，里头也也有儒家的思想，而在〈疑问品第三〉所出现的无相颂正是如此：

心平何劳持戒？性直何用修禅？恩则孝养父母，义则上下相怜。让则尊卑和睦，忍则众

恶无喧...听说此修行，西方只在目前。(李中华注译；丁敏校阅, 2012, 页 85)

而当中的概念，都是儒家的概念，如“义”、“亲养”、“直”、“让”、“忍”等。以上，宗宝本提出这样的说法，其实是为了让在家人也可以修行，从造善去恶的方法去实践，而这好是与“摩诃”的法是一致的。道德修行使得禅门的在家子弟也可修行，由此发展出这种方便之门，当然也是有利于弘扬禅门。以上正是宗宝本中所出现的儒学概念。

当慧能逃难时，被惠明追至。在敦煌本中，是惠顺追至，有传法，但是并未记载在里头。而宗宝本却有明确的记载：

慧能曰：“汝既为法来，可屏息诸缘，勿生一念，吾为汝说。”明良久，慧能曰：

“不思善，不思恶，正与么时，那个是明上座本来面目？”(李中华注译；丁敏校阅，

2012, 页 28)

以上，成了著名的公案。此中，点出惠明的自性。通过屏除杂念，观照自心，以修禅法。当然此公案其实并非史实，但是因为逐渐流行，因此成了慧能的代表禅法。

另，在敦煌本并无记载慧能遇见印宗之事。可是，宗宝本却有记载，因此延伸谈到佛性不二：

宗曰：“何不论禅定解脱？”能曰：“为是二法，不是佛法。佛法是不二之法。”宗

又问：“如何是佛法不二之法？”慧能曰：“法师讲《涅槃经》，明佛性是佛法不二之

法...佛性非常非无常，是故不断，名为不二...无二之性即是佛性。”(李中华注译；

丁敏校阅, 2012, 页 34)

此中正是慧能所说的佛性不二法，这段对话慧能引用了《涅槃经》。而且也可得知，慧能着重佛性不二。那这里与敦煌本的自性是否有思想的差异。可以说没有吧。张国一先生的分析：

“佛性”是“界”与“蕴”之“不二”，“界”、“蕴”、指心、物万法不二，这与敦煌本《坛经》

所说“摩诃般若波罗蜜”、“自性”如出一辙。(张国一, 2004, 页 67)

如此看来，宗宝本在收录这些文献的同时，也有在契合慧能的想法，不让他的思想与文章出入太大，前后不对。慧能是以《金刚经》来悟道，因此强调自性不二的思想。而这自性不二就是在贯彻在《坛经》。而，宗宝本中的坛经可以说是比敦煌本还强调自性，把“自性”打进读者的脑袋。因此，在内文所出现的自性不二相当的多。

小结

本章是从文字与思想的考核来进行宗宝本《坛经》与敦煌本《坛经》的区别。从中，我们可以发现，宗宝本为了迎合中国社会，因此里面会插入了一些儒学思想，方便在家人进行修行。虽然在文字上的编排更动也甚大但，但并未更改敦煌本的初衷。

至于思想，宗宝本虽插入了各种有关慧能的文献，但这其实是为强化慧能的禅法思想，强调自性不二的思想。虽然当中有些文献并无根据史实，但这并未影响慧能的禅法思想。可是，如果从如来藏、般若体系与唯心说，那说法就不同了。因为过于复杂，故笔者并没将之放在文章里头。

第五章 结语

第二章节, 笔者主要叙述了初祖达摩至五祖弘忍的禅法思想的一个脉络以及演变。达摩的禅法是要达到“凡圣等一, 寂然无为”的禅境。可是, 自慧可以下, 我们不难发现他们的禅法逐渐的强调心性。到了道信, 他将《楞伽经》的如来藏思想以及《文殊说般若经》的一行三昧结合, 而使得的修禅之时可随心所欲, 却不失观心看净的特点。而慧能正是集众于一, 更是强调心性之说。

第三章节, 主要说明了慧能除了继承初祖至五祖的禅法思想, 佛性论在他身上, 已经看出完全的面貌。其解脱之道的理论也更为纯熟。而当中, 慧能又以“摩诃般若波罗蜜”为目标, 强调人的佛性本来具足, 且不以口说, 而是身体力行。慧能南宗的解脱论又是和修行论紧密的结合在一起的, 它反对任何理智的探讨以及追求, 认为人的解脱问题从根本上来讲并不是一个理论问题。(洪修平, 1994, 页 171)而这种解行并重也确实反映了南宗重实践的精神。

第四章, 是从文字与思想的考核来进行宗宝本《坛经》与敦煌本《坛经》的区别。从中, 我们可以发现, 宗宝本为了迎合中国社会, 因此里面会插入了一些儒学思想, 方便在家人进行修行。虽然在文字上的编排更动也甚大但, 但并未更改敦煌本的初衷。至于思想, 宗宝本虽插入了各种有关慧能的文献, 但这其实是为强化慧能的禅法思想, 强调自性不二的思想。虽然当中有些文献并无根据史实, 但这并未影响慧能的禅法思想。可是, 如果从如来藏、般若体系与唯心说, 那说法就不同了。因为过于复杂, 故笔者并没将之放在文章里头。

从这份论文，笔者所要带出的是慧能的禅法思想是一脉相承的。从初祖至五祖，都有迹可循的。而在敦煌本《坛经》与宗宝本的《坛经》比较中，编写的后人并没有特意的去更改慧能的禅法思想。因此，从思想脉络上看，敦煌本《坛经》与宗宝本《坛经》却是如出一辙，都是要教导众生“自性自悟”，向自性所求，而非向外有所求。他认为众生皆有佛性，因此才会产生即心即佛的思想，而这些无非都是希望众生可以解脱。

参考书目

一、引用古籍

1. 【唐】道玄（1988），《续高僧传》，台北：佛陀教育基金会。
2. 【北宋】道远（1994），《景德传灯录》，《大藏经》，台北：佛光出版社。
3. 佛光委员出版社：《历代法宝记》，1994，《大藏经》，台北：佛光出版社。
4. 【唐】弘忍：《最上乘论》，1994，《大藏经》，台北：佛光出版社。
5. 【唐】慧能著；郭朋校译（2004），《坛经校释》，北京：中华书局。
6. 【唐】慧能著，邓文宽校注（2004），《六祖坛经：敦煌《坛经》读本》，沈阳：辽宁教育出版社。
7. 【南唐】静 筠二禅师编撰；孙昌武，（日）衣川贤次，（日）西口芳男点校（2007），《祖堂集》，北京：中华书局。
9. 李中华注译；丁敏校阅（2012），《新译六祖坛经》，台北：三民书局。
10. 【宋】普济著；苏渊雷点校（1984），《五灯会元》上册，北京：中华书局。
11. 【东晋】僧肇（1988），《注维摩经》，《大正藏》第38册，东京：大藏出版株式会社。

二、引用专书

- 1.【日】忽滑谷快天撰；朱谦之译；杨曾文导读（2002），《中国禅学思想史》，上海：上海古籍出版社。
- 2.洪修平（1994），《中国禅学思想史》，台北：文津出版社。
- 3.洪修平（2000），《禅宗思想的形成与发展》，南京：江苏古籍出版社。
- 4.赖永海（1999），《中国佛性论》，北京：中国青年出版社。
- 5.释印顺（2010），《中国禅宗史》，北京：中华书局。
- 6.吴汝钧（2010），《禅的存在体验与对话诠释》，台北：台湾学生书局。
- 7.杨曾文校写（2001），《新版敦煌新本六祖坛经》》，北京：宗教文化出版社。
- 8.杨曾文（2006），《唐五代禅宗史》，北京：中国社会科学出版社。
- 9.张国一（2004），《唐代禅宗心性思想》，台北：法鼓文化。

三、论文集

- 1.船庵（1977），〈中土禅宗五祖述略〉，《禅学论文集》第二册，台北：大乘文化出版社。
- 2.松本文三郎著；许洋主译（1994），〈六祖坛经之研究〉，《一九八零年佛学研究论文集》，高雄：佛光出版社。
- 3.吴平（2002），〈《坛经》初探〉，《曹溪禅研究》，北京：社会科学出版社。