



《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

邱敏捷*

論文摘要

《壇經》的作者與版本問題，是初期中國禪宗史的關節處。本文以〈《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〉為主題，旨在考察、比較印順等人這方面的研究成果。胡適以為《壇經》的作者是神會，《壇經》敦煌本為最古本。鈴木大拙認為，《壇經》是南宗傳授本，其版本亦因傳授而更動。宇井伯壽指出《壇經》可能是漸次變遷增大的，且至少有兩次的增改。關口真大採取不同的路徑，以傳說中的《金剛經解義》為慧能之思想，而認定《壇經》代表了神會的思想；他舉證《壇經》不能代表慧能思想之理由，並提出歷來所傳慧能《金剛經解義》二卷，發現該書與《金剛經口訣》相一致，主張《金剛般若經》才是慧能思想的藍本。柳田聖山有另類看法：《壇經》是牛頭宗與南宗交會的產物；該書作者極可能是牛頭宗的鶴林法海。印順則認為，《壇經》的主體部分為「大梵寺說法」，敦煌本《壇經》至少有過兩次更改，一是南陽慧忠所說《壇經》被添改及所謂「南方宗旨」，二是神會門下的「《壇經》傳宗」。可以說，在《壇經》的作者與版本課題上，印順、胡適及日本學者各有理據與觀點。

關鍵詞：壇經、胡適、鈴木大拙、宇井伯壽、關口真大、柳田聖山、印順

* 國立台南大學語文教育學系副教授。



壹、前言

禪宗史是中國佛教史璀璨的篇章；禪宗史研究是近現代中日佛學交流史¹具指標性成果的展現。由於「敦煌文獻出土」，相關初期禪宗史料在中日兩國學者積極研究與切磋下，使得中國禪宗的本來面目與發展軌跡益為後人所認識。

印順²（1906～2005）是台灣佛教界以「質量並重」的佛教思想著作流傳在僧俗之間的佛學泰斗。其著作等身，共四十餘冊、七百餘萬言；其中，1971年付梓的《中國禪宗史》是他禪宗史研究的代表作。在這之前，胡適（1891～1962）與日本學者在中國禪宗史方面已有可觀的研究成果問世。印順有機會接觸這些研究成果。他也從不諱言受到他們的激盪與影響³，包括胡適的《神會和尚遺集》、《胡適文存》、《胡適手

¹ 追溯中國佛教在四世紀傳入朝鮮的高句麗、百濟和新羅，其中百濟的佛教受中國南朝佛教的影響極大，而到了六世紀時，百濟聖明王派使者到日本獻金銅佛像等，自此富於中土色彩的佛教正式傳入日本（楊曾文主編：《日本近現代佛教史》，杭州：浙江人民，1996年3月初版，頁2），並逐漸在該地流布、風行。不過，中國佛教從明清以來呈現衰弱的狀態，很多地方反而要向近世深受歐美佛教研究影響的日本佛教界學習。例如，楊仁山（1837～1911）創辦「金陵刻經處」，致力於佛典的印行，即曾請託日本佛教學者南條文雄（1849～1927），從東瀛搜購、寄回中國古德著述二三百種，其中包括唯識宗最重要的《成唯識論述記》、《瑜伽師地論記》、《法苑義林章》、《因明大疏》等經典，使宋朝以降，幾成絕學唯識宗面目，再度引起學界的重視，促成了歐陽竟無（1871～1943）與太虛（1889～1947）等人對唯識學的研究。後來歐陽竟無所辦之「支那內學院」，實為當時唯識學研究的重鎮。可以說，近現代中國佛教唯識學的興起與日本此方面的成就有關。南條文雄是對日本近現代佛學的建立與佛教研究作出重大貢獻的學者之一。此外，還有高楠順次郎（1866～1945）、渡邊海旭、荻原雲來等人，先後留學歐美，學習梵語、巴利語，從事佛教原典的翻譯和研究，開展印度原始佛教的研究，編纂佛教叢書（同上，頁367）。他們不僅把歐美學者關於印度學和佛學的研究成果，而且也把西方的哲學、歷史學、社會學、宗教學與語言學等之基本觀點及研究方法介紹到日本國內，並應用於自己的研究中，故研究成果遠超過未受歐美影響的中國佛教學者。

² 印順生於浙江海寧縣，俗姓張，名鹿芹。

³ 印順曾自言在「方法學」上受到日本學者的影響，他說：「（民國）二十六年上學期，住在武昌佛學院。讀到了日本高楠順次郎與木村泰賢合編的《印度哲學宗教史》；木村泰賢著的《原始佛教思想論》；還有墨禪所譯的，結城令聞所著的，關於心意識的《唯識思想史》。……這幾部書，使我探求佛法的方法，有了新的啟發。」（氏著：《遊心法海六十年》，台北：正聞，民國74年9月二版，頁9）。楊惠南〈佛在人間——印順導師之「人間佛教」

稿》，日本學者宇井伯壽（1882～1963）的《禪宗史研究》、關口真大（1907～1986）的《達摩大師的研究》、《達摩的研究》、《中國禪宗思想史》，以及柳田聖山（1922～）的《中國初期禪宗史書的研究》等著作⁴。此外，印順尚在《中國禪宗史》三次提及鈴木大拙（1869～1966）的禪宗史著作⁵。事實上，鈴木氏的研究成果對宇井氏有著影響，其若干觀點又為回應胡適而作。

印順《中國禪宗史》頗得日本學者的推崇，並因該書獲頒日本大正大學博士學位殊榮。關口真大對該書肯定道：「（印順）以中國學者的見地，將立論的著眼點，放在禪宗的遞嬗過程，是從『印度禪』演化為『中華禪』，從而形成了一部新的中國禪宗史之研究。」⁶又稱譽：「作者以其高廣的視野和淵博的學識立論嚴謹而周密，給禪宗史帶來了新的組織。」⁷伊吹敦（1959～）譯註印順《中國禪宗史》為日文本〈跋文〉更說：「這種人格與學問統一的著作，在日本是極為稀有的。於此意義下，本書不管學術如何進步，它永遠是出色而不朽的名著。」⁸這些話應非溢美之詞。

惟由於印順缺乏現代學術研究訓練的機會⁹，其《中國禪宗史》的寫作格式也不

的分析）也指出，「日本佛教學者的治學方法」與印順「人間佛教」的思想來源有關。（收於氏著：《當代佛教思想展望》，台北：東大，民國80年9月初版，頁174～182）。筆者同樣以為，「日本佛學者對印順佛教思想之影響不在佛教觀點方面，而在方法學上。」（邱敏捷：《印順導師的佛教思想》，台北：法界，民國89年1月初版，頁35）。此外，印順回應日本學者的研究觀點，主要表現在《說一切有部為主的論書與論師之研究》、《原始佛教聖典之集成》、《中國禪宗史》、《初期大乘佛教之起源與開展》等著作上。

⁴ 印順：《中國禪宗史》〈自序〉（台北：正聞，民國76年4月四版），頁4。

⁵ 印順提到鈴木大拙者有三：（一）「到近代，《絕觀論》在敦煌發見了，除北京國立圖書館本，石井光雄藏本外，伯希和所得的，就有三本……。國立圖書館本，內題『觀行法，為有緣無名上士集』。鈴木大拙解說為：『觀行法，無名上士集』。認為無名是神會弟子洛陽無名，推論為屬於神會系統。」（氏著：《中國禪宗史》，頁112）。（二）「宇井伯壽作〈壇經考〉（載《第二禪宗史研究》），在鈴木大拙區分全部為五十七節的基礎上，保留了三十七節為原本，以其餘的為神會門下所增益。」（同上，頁269）。（三）「鈴木大拙出版的興聖寺本《六祖壇經》，有惠昕的序文。」（同上，頁272）。

⁶ 關口真大著，關世謙譯：〈《中國禪宗史》要義〉（收於印順編：《法海微波》，台北：正聞，民國77年6月二版），頁259。

⁷ 關口真大著，關世謙譯：〈《中國禪宗史》要義〉，頁266。

⁸ 印順著，伊吹敦譯：《中國禪宗史》（東京：山喜房佛書林，1997年1月初版），頁591。此書由江燦騰教授提供，於此致謝之。

⁹ 就像印順的「自傳」《平凡的一生》所呈現的，其治學與修行一貫是極自然而謙虛，《中



免受到批評，如聖嚴（1930～）〈中國禪宗史〉一文即指該書過於含蓄，對於前人的研究觀點，錯在何處，未作清楚之交代；對於受前人影響的觀點為何，亦未表明¹⁰。對於印順《中國禪宗史》之「瑕疵」，伊吹敦也表示：本書序文揭示的參考著作名稱，在文中討論時，未必清楚記錄，這是「近代學者」共通的曖昧現象，在學術國際化的今日，依學術規則而言，頗不符合¹¹。因此，他翻譯印順《中國禪宗史》為日文本的過程中，「以譯註的形式補強之」¹²。不過，伊吹氏之「譯註」僅從表面指陳其間的關係，尚無法由此得出印順與胡適及日本學者在研究觀點上之不同。

不僅如此，學術界甚至傳言印順該書有「抄襲」之嫌。這種「抄襲」之說，似也傳到印順耳裏，在他生前完成而遺囑圓寂後出版的《永光集》〈為自己說幾句話〉一文，對於「必須引用柳田聖山等的研究成果」，甚至「抄襲柳田聖山」的批評，頗不以爲然¹³。

平心而論，印順《中國禪宗史》未具體註明參考別人觀點之出處，不合現代學術規範，實爲「時代的侷限」所致；應該更關注的是，該書的重要論述爲何？這些論說有無「抄襲」的事實？該書的主要發現與觀點同胡適及日本學者相關的研究成果關係如何？此實可從該書之主要研究取徑與觀點一一考察，並與胡適及日本學者相關研究進行比較而水落石出。其中，「《壇經》的作者與版本」是重要的考察線索。

關於「《壇經》的作者與版本」，胡適以敦煌本爲最古本，主要爲神會（668～760）所作¹⁴。鈴木氏以爲《壇經》是「傳授本」、「敦煌本已歷經許多變化，所謂『法海集』，是限於慧能（638～713）說教部分。慧能傳記部分，頗多爲後代所竄入。」¹⁵宇井氏認爲除去《壇經》中的一部分，其餘爲慧能所說¹⁶。關口氏從傳說中的《金剛經解義》

《中國禪宗史》之撰作，不僅廣泛詳實徵引歷代禪宗經典、語錄、公案，對於學界之佳構，也多所參考引用，並加以公正客觀的評述，只是未具體註明頁碼而已。基本上，這是時代的侷限，有嚴格學術規範是近數十年的事，早期多無現代學術撰寫格式與要求。

¹⁰ 聖嚴該文收於印順編：《法海微波》，頁 150～151。

¹¹ 印順著，伊吹敦譯註：《中國禪宗史》，頁 607～608。

¹² 同上，頁 537～589。

¹³ 印順：《永光集》（台北：正聞，民國 93 年 6 月初版），頁 244～246。

¹⁴ 胡適：〈荷澤大師神會傳〉（收於氏著，柳田聖山編：《胡適禪學案》，台北：正中，民國 79 年 1 月台一版），頁 102。

¹⁵ 鈴木大拙：《禪思想史研究第三》（東京：岩波，昭和 43 年），頁 310。

¹⁶ 宇井伯壽：《第二禪宗史研究》（東京：岩波，昭和 10 年 7 月初版），頁 103。

與《金剛經口訣》，研究慧能的思想，而主張《壇經》為代表神會的思想¹⁷。柳田氏肯定「無相戒」、「般若三昧」、「七佛二十九祖說」，是牛頭六祖慧忠（683~769）所說¹⁸。這些學者如何得出這些結論？他們的理據有哪些？印順在《中國禪宗史》對於「《壇經》到底是否慧能所說，法海所集所記？還是神會（及門下）所造，或部分牛頭六祖所說呢？」¹⁹等問題有不少質疑，他如何破疑解惑、別出心裁？這攸關慧能與《壇經》的思想與歷史地位，值得深究。

本文以「《壇經》的作者與版本」為探討主題，歸納、比較上述中日學者在這方面觀點之異同，並梳理印順與胡適、鈴木大拙、宇井伯壽、關口真大、柳田聖山諸賢在此課題上的見解之關連及其成果，以釐清印順《中國禪宗史》是否有「抄襲」之嫌。

貳、胡適之觀點

胡適可說是近現代中國學界對於初期禪宗史研究的開山者。他的禪宗史研究著作，主要有 1927 年的〈菩提達摩考〉、1929 年的〈荷澤大師神會傳〉、1930 年的〈壇經考之一〉、1934 年的〈壇經考之二〉與 1935 年的〈楞伽宗考〉等作。胡氏針對《壇經》之研究有二：一、《壇經》作者的問題；二、《壇經》版本的問題。

一、《壇經》的作者是神會

胡適〈荷澤大師神會傳〉以為《壇經》的作者是神會。他引用敦煌寫本《壇經》慧能臨終時預言二十餘年後之事——即所謂「懸記」，考察《壇經》的來歷。其文云：

上座法海向前言：「大師，大師去後，衣法當付何人？」大師言：「法即付了，汝不須問。吾滅後二十餘年，邪法撩（原作「遼」）亂，惑我宗旨。有人出來，不惜身命，第佛教是非，豎立宗旨，即是吾正法。衣不合轉。」²⁰

胡適認為，此預言乃成於神會或神會一派之手，他說：

此一段今本皆無，僅見於敦煌寫本《壇經》，此是《壇經》最古之本，其書成

¹⁷ 關口真大：《禪宗思想史》（東京：山喜房佛書林，昭和 39 年 7 月初版），頁 108~133。

¹⁸ 柳田聖山：《初期禪宗史書的研究》（京都：禪文化研究所，昭和 42 年 1 月初版），頁 183~189。

¹⁹ 印順：《中國禪宗史》，頁 238。

²⁰ 胡適：〈荷澤大師神會傳〉，頁 102。



於神會或神會一派之手筆，故此一段暗指神會在開元、天寶之間「不惜身命，第佛教是非，豎立宗旨」的一段故事。²¹

接著，胡適又徵引宗密《禪門師資承襲圖》的兩段話，證明「《壇經》出於神會或神會一派的手筆」。這兩段話分別是：

傳末又云：和尚（慧能）將入涅槃，默授密語於神會，語云：「從上已來，相承准的，只付一人。內傳法印，以印自心，外傳袈裟，標定宗旨。然我為此衣，幾失身命。達磨大師懸記云：至六代之後，命如懸絲。即汝是也。是以此衣宜留鎮山。汝機緣在北，即須過嶺。二十年外，當弘此法，廣度眾生。」

和尚臨終，門人行滔、超俗、法海等問和尚法何所付。和尚云：「所付囑者，二十年外，於北地弘揚。」又問誰人。答云：「若欲知者，大庾嶺上，以網取之。」²²

胡適根據敦煌寫本的《壇經》與宗密《禪門師資承襲圖》，論斷《壇經》作者為神會。

胡適自言以「考證學所謂『內證』」而判定神會是《壇經》的作者，神會是中國禪宗轉變的關鍵性人物，具有革命性的成就²³。這種論調掀起日本學界對於神會、慧能與《壇經》相互關係的研究熱潮。其中，關口真大《禪宗思想史》，採取不同路徑，以傳說中的《金剛經口訣》研究慧能思想，也認定《壇經》代表了神會的思想。這不可不說多少受到胡適的影響。

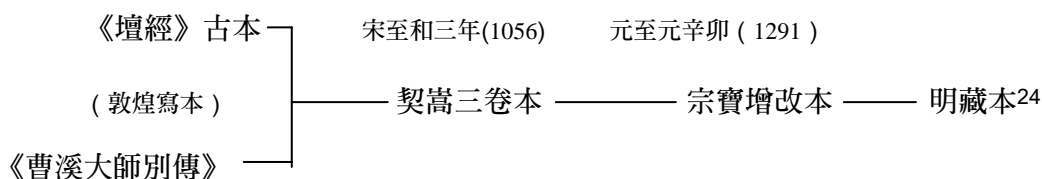
二、《壇經》敦煌本為最古本

胡適以為《壇經》敦煌本為最古本。他在〈壇經考之一〉畫出《壇經》版本演變史之概要如下：

²¹ 同上。

²² 同上，頁 103。

²³ 根據這些記載，胡適結論道：「南宗的急先鋒，北宗的毀滅者²³，新禪宗的建立者，《壇經》的作者——這是我們的神會。」（氏著：〈荷澤大師神會傳〉，頁 142）關於胡適所說「神會是北宗的毀滅者」，印順以為「不免誇大失實」，「北宗的衰落，從史傳所見，是與神會禪系——荷澤宗的命運相同。那就是經歷武宗的滅法（845），晚唐及五代的軍政混亂，民生凋敝，引起中原文化的全面（不但是佛教）衰落。北宗與荷澤宗，也就漸歸於泯滅，獨讓南方的禪者盛行中國。」（氏著：《中國禪宗史》，頁 294）。



由上圖看來，「契嵩三卷本」乃《壇經》沿革歷史上的第一個「轉折點」，《壇經》內容由之一變，後世不復見古本原貌。胡適宣稱：契嵩「把此傳（《曹溪大師別傳》）認作『曹溪古本』，採取了不少材料到《壇經》裏去，遂使此書欺騙世人至九百年之久。」²⁵胡適提出契嵩把《曹溪大師別傳》當作「曹溪古本」的說法，在《壇經》研究史上自成一格。宇井伯壽對於胡適以為契嵩所得的曹溪古本，不外是傳教大師將來的《曹溪大師別傳》，感到懷疑²⁶。

1933年，鈴木大拙寄給胡適「北宋本《六祖壇經》」，即大家所說的「惠昕本」。翌年，胡適參考此一新資料撰〈壇經考之二〉，以為「惠昕本」是契嵩以前的古本之一，是第二最古的《壇經》，其文云：

契嵩得了一部「曹溪古本」，用來校改俗本《壇經》，勒成三卷。契嵩的「曹溪古本」，我在前幾年已證明即是《曹溪大師別傳》。他所用的「俗本」也許就是惠昕的二卷十一門本，他改定之後，仍用惠昕之名。……現今只有兩個本子是契嵩以前的古本：（一）敦煌的不分卷寫本，（二）北宋初年惠昕所改訂二卷十一門本。²⁷

他進而比較「敦煌本」與「惠昕本」，得出下列三點發現：（一）七佛以來四十代傳法世系，「敦煌本」的印度諸師與「惠昕本」幾乎相同；（二）「惠昕本」比「敦煌本」多增添兩千字而已；（三）「惠昕本」改動「敦煌本」慧能說法部分，為後來各本所依據²⁸。故胡適以為惠昕本，與敦煌本最接近，是未經契嵩妄改的古本²⁹、是契嵩改本所用的本子³⁰。

²⁴ 胡適：〈壇經考之一〉（收於氏著，柳田聖山編：《胡適禪學案》），頁71。

²⁵ 同上，頁74~75。

²⁶ 宇井伯壽：《第二禪宗史研究》，頁49。

²⁷ 胡適：〈壇經考之二〉（收於氏著，柳田聖山編：《胡適禪學案》），頁80~81。

²⁸ 同上，頁82~89。

²⁹ 同上，頁82。

³⁰ 同上，頁89。



胡適歸結道：

總之，惠昕本雖然有不少的增改，但不失為「去古未遠」之本，我們因此可以考見今本《壇經》的那些部分是北宋初年增改的，那些部分是契嵩和契嵩以後的人增改的。³¹

此處舉出以「惠昕本」為考察《壇經》增改之線索，但並未更具體的深入探究。

由上可知，在《壇經》作者方面，胡適依據敦煌本《壇經》中的「懸記」與宗密《禪門師資承襲圖》的兩段文字，而認定《壇經》的作者是神會，這個觀點為關口真大所繼承（詳後）。而在《壇經》版本部分，有關「敦煌本」與「惠昕本」之比較，得出若干發現。可惜胡氏並未深化此一課題，故有待後賢之再檢討。

參、鈴木大拙的論述

鈴木大拙《禪思想史研究第二》第五篇〈有關六祖壇經、慧能及慧能禪〉研判《壇經》是南宗傳授本，並認為該書版本因傳授而更動。其中若干內容在於回應胡適之觀點。

一、《壇經》是南宗傳授本

鈴木氏不同意胡適「《壇經》敦煌本為最古本」的看法，他說：「《壇經》不是一時之作，敦煌本之前，也已歷經許多變化。……『法海集』不是『《壇經》』的全部，只是慧能說教的部分。慧能傳記部分，頗多為後代所竄入。」³²不管《壇經》之作者或版本問題，他都與胡適意見相左。

鈴木氏以為《壇經》是「傳授本」³³。他把敦煌本《壇經》分為五十七節，而舉第三十八節為例證指出：「若論宗旨，傳授《壇經》，以此為依約。若不得《壇經》，即無稟受，須知去處、年月日、姓名，遞相付囑。無《壇經》稟承，非南宗弟子也。」³⁴很明白地，《壇經》流傳於南宗弟子之間³⁵。

此外，鈴木氏推測敦煌本的產生，可能係「南北宗之差別，慧能以後，從其弟子

³¹ 同上，頁 91~92。

³² 鈴木大拙：《禪思想史研究第二》（東京：岩波，昭和 43 年），頁 310。

³³ 同上。

³⁴ 同上，頁 311。

³⁵ 同上。

之間提倡出來的——即南能北秀弟子間衝突時，《壇經》才出現，因為神秀才書寫慧能的傳記，《壇經》傳授也起於當時。」³⁶他認為，第四十七節所載更可見其端倪，其文云：

大師言：十弟子以後傳法，遞相教授一卷《壇經》，不失本宗。不稟授《壇經》，非我宗旨。如今得了，遞代流行，得遇《壇經》者，如見吾親授。拾僧得教授已，寫為《壇經》，遞代流行，得者必當見性。³⁷

除此敦煌本有傳授之意外，興聖本與道元本亦可見傳授的痕跡³⁸。而至流行本時，僅一處提及，其餘全被刪除。且這一處所謂「傳授」也普遍化，不是代表師資相授的意義。其文云：

法海上座，再拜問曰：和尚入滅以後，衣法當付何人？師曰：吾於大梵寺說法，以至於今，抄錄流行，目曰：《法寶壇經》。汝等守護，遞相傳授，度諸群生，但依此說，是名正法。³⁹

《壇經》的傳授已不代表師資相授之意。

依鈴木氏之研究，敦煌本、興聖本與道元本皆有傳授義的跡象，至流行本才被淡化掉。無疑地，《壇經》是傳授本，此傳授不知流傳於慧能弟子之中的什麼人？我們更想知道的是法海屬於哪一系統⁴⁰？

鈴木大拙對於胡適「《壇經》作者是神會」的論點，不予苟同，他說：

胡適以《壇經》為神會所作，這是怎麼也不會得出的結論。誠然，《壇經》與《神會錄》有相似文句，但《神會錄》不是神會本身的著作，是其弟子所書。……而且，《壇經》顯然有法海所集。若討論同樣的課題，因為意見相同、筆法相似，就以為《壇經》、《神會錄》是同出於一人，則《神會錄》與大珠慧海的《頓悟要門論》可能更有關係。胡適太早得出他的結論。⁴¹

在鈴木氏看來，《壇經》作者問題的釐清，並不是如胡適般的粗糙斷語可充分說明的。

³⁶ 同上。

³⁷ 同上。

³⁸ 同上。

³⁹ 同上。

⁴⁰ 同上，頁 312。

⁴¹ 同上。



二、《壇經》版本因傳授而更動

其實，有一些現象有助於思考《壇經》版本更動的問題，即流布本之弟子錄中載有南嶽懷讓（677～744）與青原行思（？～740）兩人，而其他本子則無此記錄的現象。鈴木氏分析：

敦煌本、興聖寺本與道元本，其弟子錄中沒有南嶽懷讓與青原行思。這是值得我們思考的。南嶽是臨濟宗之祖，青原是曹洞宗之祖，沒有理由捨棄這兩人。此兩人未被列入《壇經》，或許是《壇經》不流傳於此兩派弟子之間，或是法海編纂之時，南嶽與青原可能不屬於大弟子之列。至馬祖、石頭，兩人才出名，而此時《壇經》出現，但也不流行於南嶽與青原弟子之間。⁴²

其意以為，《壇經》是南宗之傳授本，但不流行於南嶽與青原弟子之間。

鈴木氏又以為，就敦煌本而言：「敦煌本神會出現兩次，可見神會頗受重視。胡適觀點由此而來。就此而言，法海與神會有很深的關係。」⁴³他進一步推定《壇經》與南宗、南宗與法海、法海與神會——相互間的關係。他說：

在南宗裏，神會與法海一派，以《壇經》為旗幟，而且從南宗神會之下，出現圭峰宗密，宣傳神會派的「知之一字眾妙之門」。南嶽下馬祖出來，高倡慧能宗「全體作用」，稱此派為洪州宗，與神會、宗密的荷澤宗區別。法海未被捨棄在荷澤宗之外，荷澤宗將《壇經》當作南宗聖典時，法海也被收編。總之，以法海集的《壇經》為南宗依據。在宗密時，由南宗產生的荷澤宗抬頭，禪界的趨勢更為興盛。⁴⁴

言下之意，鈴木氏以為《壇經》與神會關係較深。

鈴木氏又道：

主張「全體作用」的洪州宗，如南宗的中心勢力人物，未必那麼重視《壇經》。《壇經》中出現兩次關於神會的記事，南嶽與青原的記事一次也沒有，且名字也未出現。⁴⁵

⁴² 同上。

⁴³ 同上，頁 312～313。

⁴⁴ 同上，頁 313。

⁴⁵ 同上。

《壇經》沒有南嶽與青原之記事，表示《壇經》不為南嶽系與青原系所重視。

鈴木氏向前推衍云：

所謂南宗，在慧能弟子中，法海與神會是主要分子，他們之間可能以《壇經》作為付囑稟承的傳授本。經過一些時代，不再作為傳授本，而普遍化時，《壇經》就成為流布本的雛型。其時，宋初，可能就是有郎簡序的契嵩刊本。……契嵩的刊本開始蒐集南嶽與青原等人物之機緣。其時荷澤宗的勢力也逐漸衰弱，洪州宗的「全體作用」派或「大機大用」派，成為禪宗的正脈而興起，因此增廣有關神會的第一記事。⁴⁶

這段敘述清晰扼要，勾稽出《壇經》初期流布的概況，同時推論，可能洪州宗成為禪宗正脈後，神會的「記事」才被添入。

神會「記事」為：

一日師告眾曰：吾有一物，無頭無尾，無名無字，無背無面，諸人還識否？神會出曰：是諸佛之本源，神會之佛性。師曰：向汝道無名無字，汝便喚作本源佛性。汝向去有把茆蓋頭也，只成箇知解宗徒。⁴⁷

鈴木氏說：「流布本出現時，神會派的勢力衰弱，而『全體作用』宗旺盛，自然被加上這樣的記事。」⁴⁸如此邏輯演繹，應無不當。

如前所述，鈴木氏認為《壇經》是傳授本，他說：

《壇經》是南宗的傳授本，所謂南宗，不包括慧能全部的弟子。……即使是慧能的弟子，不必然皆馳集於南宗之名下，有些是從自己的立場密祕的開拓。南嶽與青原等屬於此類型者。⁴⁹

強調南嶽、青原與《壇經》為傳授本之事不必然有關。

至於「附加文句」的現象，如敦煌本末底：「刺史遂令門人法海集記，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》。」興聖本與道元本末尾則云：「刺史韋璩⁵⁰，令門人法海抄錄流行，傳示後代，若承此宗旨，學

⁴⁶ 同上，頁 314。

⁴⁷ 同上，頁 314～315。

⁴⁸ 同上，頁 315。

⁴⁹ 同上。

⁵⁰ 即韋淳（773～828），字處厚，又字德載，唐京兆萬年（今陝西西安）人。元和年間進士，



道者遞相教授，有所依憑耳。」⁵¹鈴木氏將此現象歸因於傳授的需要。他說：

《壇經》成爲專有術語的意義，……此語出現於有「南宗」名稱之時，即「南能北秀」之爭時。其時，所謂《壇經》，僅僅不過是慧能的說法集，被傳寫於其弟子之間。……此外，當《壇經》成立時，輯錄流傳於弟子間有關慧能的事蹟，而及至成爲傳授本時，因傳授而各式各樣的文句被附加。⁵²

鈴木氏認爲，「敦煌本與興聖本、道元本未必同一系統」⁵³。

敦煌本「未得稟承者，雖說頓教法，未知根本，終不免諍，但得法者，只勸修行。諍是勝負之心，與道違背」⁵⁴之內容，是神秀弟子批評慧能一派的話。在鈴木氏看來，此段文字，「在流布本中被削去，因爲流布本成立的時代已失去它的意義，但在南宗北宗並立、漸悟頓悟相諍的時代，有大的意義。」⁵⁵鈴木氏於此揭出：由於時代的推移，《壇經》古本若干思想在後來的傳授流布中隱沒不彰，這在南北兩宗對峙的時代，意義殊大。

肆、宇井伯壽的評述

宇井伯壽《第二禪宗史研究》第一章〈壇經考〉，旨在探究《壇經》版本之演變。該章共分十節，從最晚的版本往前推，節目依序如下：(一) 宗寶本、明藏本；(二) 曹溪原本、德異本；(三) 德異本與宗寶本之不同；(四) 契嵩本；(五) 惠昕本、興聖寺本、大乘寺本；(六) 敦煌本；(七) 敦煌本與各本；(八) 敦煌本各節之新古；(九) 《壇經》的成立；(十) 《壇經》的變化⁵⁶。最後並附上三十七節的敦煌本《壇經》⁵⁷。這些討論，可歸結爲三個重點：一、宗寶本、明藏本等版本的關係；二、敦煌本的相

初爲咸陽尉，遷右拾遺。修《德宗實錄》，時稱信史。歷官戶部郎中、知制誥。穆宗以其學有師法，召爲翰林侍講學士。文宗時，以功拜中書侍郎、同平章事，監修國史。愛治學，藏書萬卷，多自刊校。

⁵¹ 鈴木大拙：《禪思想史研究第二》，頁 316。

⁵² 同上，頁 315。

⁵³ 同上，頁 316。

⁵⁴ 同上，頁 317。

⁵⁵ 同上。

⁵⁶ 宇井伯壽：《第二禪宗史研究》，頁 1~172。

⁵⁷ 同上，頁 117~172。

關歷史；三、《壇經》的成立與變化。

一、宗寶本、明藏本等版本的關係

宇井氏有關宗寶本、明藏本、曹溪原本、德異本、契嵩本、惠昕本、興聖寺本與大乘寺本等關係研究，重點歸納如下：

1.現在的流通本是宗寶本，在後來屢次被刊行。宗寶本與明藏本兩者在形式上雖有不同，然明藏本之《壇經》本文仍依宗寶本，故可說是同一本。⁵⁸

2.宗寶本刊行與德異本刊行不在同一地方。德異本的序是元至元二十七年（1290）中春，宗寶本是至元二十八年（1291）夏，德異本較早一年，故絕不在同一時。⁵⁹

3.何謂「曹溪原本」？此書卷首〈御製六祖法寶壇經敘〉是明成化七年（1471）三月，為明憲宗時之作，其中載云：「因萬機之暇，製為敘，命廷臣趙玉芝重加編錄。」
「這個附御製敘的刻本《壇經》，其後保存在曹溪，後稱為曹溪原本。」⁶⁰

4.曹溪原本、大德本，不外是德異本⁶¹。

5.關於德異本與宗寶本，他說：「從通上人已擁有的情形看來，德異本至少在至元二十七年前，南宋中頃以後已存在而流傳。……反之，宗寶本，很明顯的，至少採用三本，訛者正之，略者詳之，復增入弟子請益機緣而加以改變。」⁶²宗寶所見的三本，可能是古本《壇經》、德異本與契嵩本⁶³。

6.在北平中央刻經院佛經善書局印行的《壇經》中，宋吏部侍郎郎簡（975～1063）載於至和三年（1056）的〈六祖大師法寶壇經記序〉云：「更二載，嵩果得曹溪古本校之，勒為三卷。」⁶⁴可知：「郎簡勸契嵩較正《壇經》之事，大概是至和元年（1054），後兩年，契嵩得曹溪古本校之，勒為三卷，於至和三年郎簡刊行之。」⁶⁵

7.「惠昕本」於紹興二十一年（1151）分為十六門⁶⁶。

8.興聖寺本為五山時代的宋版《壇經》複刻本。興聖寺本與敦煌出土的《壇經》

⁵⁸ 同上，頁 5～10。

⁵⁹ 同上，頁 14。

⁶⁰ 同上，頁 16。

⁶¹ 同上，頁 24。

⁶² 同上，頁 28。

⁶³ 同上，頁 46。

⁶⁴ 同上，頁 48。

⁶⁵ 同上。

⁶⁶ 同上，頁 60。



與《神會語錄》都附有解說，由鈴木大拙與公田蓮太郎的校訂出版，有助學界之研究⁶⁷。

9.大乘寺本《壇經》，大體與興聖寺本相同，是惠昕本的系統。大乘寺本是寫本，跋文中記載此書為道元於宋抄寫而持歸，但實際上是禪師的孫弟子徹通義介（1309 寂）在宋所抄寫⁶⁸。

對於這些版本，宇井氏都逐一細究，工夫甚勤甚深。

二、敦煌本的相關歷史

敦煌本《壇經》，又名《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經、六祖慧能大師於韶州大梵寺說法壇經一卷、兼受無相戒弘法弟子法海集記》，為日本學者矢吹慶輝在大英博物館所蒐集之古寫本，刊行於《大正大藏經》，又在《鳴沙餘韻》公佈全部的四十六葉。此寫本被推定為從唐末到宋初（大體從 850 年到 1000 年左右）的字體，鈴木大拙加以校訂，並分為五十七節而出版之⁶⁹。宇井氏即在鈴木氏的研究業績上進行後續研究。

關於敦煌本，宇井氏道：

如果敦煌本，在 1071 年保存於敦煌，又藏於敦煌洞窟，則較惠昕的《壇經》修治晚百四年後，較契嵩本晚十五年。因此，在當時，《壇經》至少有三、四本。⁷⁰

他又說：

依此，惠昕以前，在敦煌本系統中，有現今之敦煌本，為道滌—悟真之相承；又，惠昕本的根基，則是志道—彼岸—悟真—圓會之相傳。由此觀之，則惠昕以前《壇經》至少有三本。⁷¹

要言之，宇井氏乃以鈴木大拙所分的五十七節為基礎，再與大乘寺本、興聖寺本、德異本、宗寶本相對照⁷²，得知「《壇經》可能是漸次變遷增大的」⁷³。宇井氏對於《壇

⁶⁷ 同上，頁 60～61。

⁶⁸ 同上，頁 61。

⁶⁹ 同上，頁 67。

⁷⁰ 同上，頁 68。

⁷¹ 同上。

⁷² 同上，頁 69。

經》各節之「新古」有深入的討論⁷⁴。

三、《壇經》的成立與變化

敦煌出土的《壇經》，卷首云：「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說法壇經一卷」；卷末云：「南宗頓教最上大乘壇經法」。宇井氏以爲，「『南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經』的題名，乃《壇經》傳持者後來所勒。因此，『六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經』，乃原來之命名。」⁷⁵

關於《壇經》的名稱，宇井氏說：「敦煌本已有多處稱爲《壇經》。此外，南陽慧忠（775 寂）、韋處厚（828 卒）、惠昕（967），又《景德傳燈錄》（1004）、契嵩（1058）等也單稱《壇經》。而在惠昕本的序文之題目中，有〈六祖壇經序〉。」⁷⁶《壇經》名稱之發展次序，可歸納如下：「《說法壇經》—《壇經》—《六祖壇經》—《法寶記》—《法寶記壇經》—《法寶壇經》—《六祖法寶壇經》—《六祖大師法寶壇經》。」⁷⁷

宇井氏結論道：

《壇經》，如敦煌本、大乘寺本、興聖寺本之序品所說，六祖因韋璩之請，於韶州大梵寺，說摩訶般若波羅蜜法、授無相戒，奉韋璩之命，法海輯集的，爲最初本。因此，敦煌本第三十三節之前是其說法部分，第三十七節之前是隨附部分。……整體《壇經》，至少彙集過兩次。⁷⁸

亦即《壇經》至少有兩次彙集。

宇井氏另提出疑問：

依大乘寺本、興聖寺本可知，法海付同學道滌外，又付志道。道滌付悟真；志道付彼岸，彼岸傳悟真；悟真傳圓會。此等之外，難道沒有南宗的弟子嗎？⁷⁹

當然，這之間又有增刪之人，最被引用的證據是南陽慧忠所說：「把他《壇經》改換，

⁷³ 同上，頁 73。

⁷⁴ 同上，頁 74~100。

⁷⁵ 同上，頁 101。

⁷⁶ 同上，頁 102。

⁷⁷ 同上，頁 103。

⁷⁸ 同上，頁 103~104。

⁷⁹ 同上，頁 110。



添揉鄙壇，削除聖意，惑亂後徒，豈成言教？苦哉！吾宗喪矣！」⁸⁰因此，宇井氏道：

慧忠圓寂於 775 年，則上述所言，必在此之前，特別從他所說「吾比遊方」，即慧忠在上元二年（761），奉肅宗之詔而入內以前，或六祖滅後不久。如此，從六祖寂年的 713 年，至遲到 761 年，約五十年間，《壇經》有所增減。⁸¹

可知，在神會圓寂（760）之前，《壇經》已被添揉鄙壇、削除聖意⁸²。對於這一次的增改，柳田氏與印順皆有深入的討論。柳田氏以為此所增入者為「馬祖語」；印順更稱此為洪州門下「南方宗旨」的增入（詳後）。

另外，有關「《壇經》傳宗」的一段文字是，韋處厚〈興福寺內道場供奉大德大義禪師⁸³碑銘〉所載：「洛者曰會，得總持之印，獨曜瑩珠。習徒迷真，橘枳變體，竟成《壇經》，傳宗優劣詳矣！」對此，宇井氏詮釋道：

依韋處厚所言，至晚在 818 年前，《壇經》為神會習徒施以改變，而且以之為稟承，且作為分判傳宗優劣的標準。這些反而與《壇經》的內容相矛盾，然而，從 761 年到 818 年，約五十年間，確實有如此之變化。⁸⁴

其中，宇井氏所斷：「竟成《壇經》，傳宗優劣詳矣」一句，印順斷為：「竟成《壇經》傳宗，優劣詳矣」，在解釋上有所差別⁸⁵。

因此，宇井氏認為，「排斥北宗之看心看淨」或「貶北宗與神秀」的文句，皆神會習徒所附加⁸⁶，他歸結道：「在韋處厚時代，大體而言，現今之敦煌本已成立。」⁸⁷

⁸⁰ 同上。

⁸¹ 同上，頁 111。

⁸² 同上。

⁸³ 「大義禪師」乃馬祖弟子，圓寂於 818 年。

⁸⁴ 宇井伯壽：《第二禪宗史研究》，頁 112。

⁸⁵ 關於這整段文字，印順道：「照韋處厚的碑文所說：神會『得總持之印，獨曜瑩珠』，對神會是存有崇高敬意的。即使神會不是獨得慧能的正傳，也是能得大法的一人（那時的洪州門下，還不敢輕毀神會）。但神會的『習徒，迷真』向俗，如『橘逾淮而變枳』一般。看起來，還是弘傳神會所傳的南宗頓禪，而實質上是變了，『竟』然變『成』用《壇經》來作為『傳宗』的依約。失去傳法——密傳心印的實質，而換來傳授《壇經》的形式。所以神會是『優』越的，神會的習徒是低『劣』的，優劣是非常明白了。」（印順：《中國禪宗史》，頁 249）。

⁸⁶ 宇井伯壽：《第二禪宗史研究》，頁 112。

由上可見，宇井氏首先提出《壇經》至少有兩次增改的說法。其引用的資料就是最爲大家所注目的南陽慧忠的說法與韋處厚〈大義禪師碑銘〉。

伍、關口真大的見解

關口真大《禪宗思想史》第四章「慧能的般若波羅蜜」之研究部分，討論《壇經》之相關問題⁸⁸。他採取不同的路徑，以傳說中的《金剛經解義》（即《金剛經口訣》）爲慧能之思想，而認定《壇經》代表了神會的思想。此《金剛經口訣》與慧能的關係，先前中國學術界幾未觸及。關口氏分三項討論之：（一）《壇經》不能代表慧能思想；（二）《金剛經解義》與《金剛經口訣》的關連性；（三）《金剛經解義》尤能代表慧能的思想。

一、《壇經》不能代表慧能思想

有關《壇經》版本及其流傳，關口氏認爲：

諸種流布本《六祖法寶壇經》，皆立基於惠昕本，而且加上種種的改變。惠昕試著增補《六祖壇經》是在 967 年，較《寶林傳》晚一百六十餘年，與《祖堂集》（952）、《景德傳燈錄》（1004）幾乎同時。……連這古《壇經》都不過是唐末宋初的寫本。⁸⁹

依其觀察，削除一些與歷史事實不符、不是慧能口說者，而以殘留的部分爲本來的《壇經》，則可看作慧能思想的有以下四項：

其一，專門說「般若波羅蜜」；其二，「般若波羅蜜」完全基於《金剛般若經》；其三，甚至稱其般若三昧爲一行三昧，其核心思想以無念爲宗；其四，說定慧一體，授無相戒，甚至抨擊坐禪。⁹⁰

然關口氏又承認，這些取捨沒有固定標準與其他論證⁹¹。因此，難以判定《壇經》爲慧能思想的代表。

⁸⁷ 同上，頁 113。

⁸⁸ 關口真大：《禪宗思想史》，頁 108～134。

⁸⁹ 同上，頁 109。

⁹⁰ 同上。

⁹¹ 同上，頁 110。



關口氏引用慧忠〈法語〉所載：「把他《壇經》改換，添揉鄙譚，削除聖意，惑亂後徒，豈成言教？苦哉，吾宗喪矣！」以及韋處厚〈大義禪師碑銘〉所言：「洛者曰會，得總持之印，獨耀瑩珠，習徒迷真，橘枳變體，竟成《壇經》傳宗，優劣詳矣。」這些都反映出《壇經》經過改造的事實，因此，他說：「如韋處厚所言，《壇經》為神會習徒一派所作。韋處厚晚神會六十六年、晚慧忠五十三年去世。如此，把《壇經》看作慧能的思想，非常不適當。」⁹²

古本《壇經》是否可以代表慧能的思想，關口氏進一步提出四個疑點：

- 第一，《壇經》所說，與神會《南宗定是非論》非常相似，而且僅與神會一致。
- 第二，與慧忠、本淨們等神會以外的慧能弟子之思想頗不相符。第三，此《壇經》思想很難認為與後世禪宗思想有關。第四，《壇經》所說，與道信（580～651）、弘忍（602～675）之思想脈絡歧異處不少。⁹³

由上可知，在關口氏看來，《壇經》不是慧能所作，不能代表慧能思想。

二、《金剛經解義》與《金剛經口訣》的關連性

關口氏舉出現存而向來為禪宗思想史所忽略的慧能《金剛般若經解義》（即《金剛經解義》）二卷加以討論。他說：

或有以《金剛般若經解義》為偽撰，然以之為慧能所撰的說法已流傳至今。何況神會受持《金剛般若經》，是慧能正統的南宗禪之所傳。在禪宗領域中，關於《金剛般若經》的撰述不少，開始即有宗密《金剛般若經論纂要》二卷、道川《金剛般若經注》三卷、宗泐《金剛般若經注解》一卷。《從容錄》卷四引用《金剛般若經》的六祖口訣。⁹⁴

關於《金剛經解義》，《卍續藏經》第一輯第三十八套第四冊載云：「《金剛經解義》二卷，唐·慧能解義，又云《金剛經注解》，又云《金剛經口訣》。」同輯第九十二套第一冊則載云：「《金剛經口訣》一卷，唐·慧能說。」關口氏表示，如依前者之副標題，《金剛經口訣》與《金剛經解義》似為同一物，然實際上完全不同⁹⁵。《金剛經解義》

⁹² 同上，頁 111。

⁹³ 同上，頁 111～112。

⁹⁴ 同上，頁 112。

⁹⁵ 同上，頁 113。

如依《卍續藏經》目錄所顯示的，除《金剛經注解》、《金剛經口訣》之名外，又有《金剛經解》與《六祖口訣》之名⁹⁶。因而，《金剛經解義》與《金剛經口訣》之關係如何，便成爲一值得探究的課題。

關口氏發現：「《金剛經口訣》一千二百六十餘字，是前面所說《六祖口訣後序》一千七百七十餘字的前半，即削去『是故六祖大師』以下五百餘字所剩的內容。」⁹⁷可見《金剛經口訣》是《六祖口訣》之前半部。而依《六祖口訣·後序》所題「允（應作「元」）豐七年（1084）六月十日天台羅適謹序」，可知此序爲羅適所撰，而《卍續藏經》第九十二套的《金剛經口訣》是的刊行是有問題的⁹⁸。

在關口氏看來，從《從容錄》所載《六祖口訣》與《金剛經解義》相一致，則《金剛經解義》二卷，無疑的就是《金剛經口訣》⁹⁹。一般禪宗思想史也僅言及《金剛經口訣》，而少提到《金剛經解義》。甚或有人以爲《金剛經解義》乃僞作，如空谷景隆¹⁰⁰《尚直編》卷下所云：

世有一卷註解《金剛經》，題名《曹溪六祖大師解義口訣》，其註語并前後序，總出一己之意，更非二人之語，此是元豐年間天台羅適所註，假聖人之名，無深理，蓋因淺俚之說，世人多愛之，謬矣！¹⁰¹

空谷景隆所見之《曹溪六祖大師解義口訣》，依其所言「註語并前後序」，指的應是《金剛經解義》，收於《卍續藏經》第九十二套的《金剛經口訣》，並沒有「註語并前後序」。他以爲《金剛經解義》乃宋神宗元豐年間（1078～1085）天台羅適僞作¹⁰²。

對於空谷景隆的看法，關口氏進一步反駁並論證之，他引用然智證大師的《福州溫州台州求得經律論疏記外書》目錄載：「能大師《金剛般若經訣》一卷。」此目錄是「大中八年九月二日珍記」，「大中八年」是854年，則慧能所撰《金剛般若經訣》

⁹⁶ 同上，頁114。

⁹⁷ 同上，頁115。

⁹⁸ 同上，頁117。

⁹⁹ 同上，頁118。

¹⁰⁰ 明·空谷景隆（1393～約1487），江蘇姑蘇人，年二十從懶雲受學參禪，二十八歲獲准出家，四十餘歲受懶雲印可。其後，築正傳院於武林西湖之修吉山。著有《尚直編》、《尚理編》一卷與《空谷集》三十卷。

¹⁰¹ 關口真大：《禪宗思想史》，頁120。

¹⁰² 同上，頁119。



一卷，在當時已有流行的事實。如此，空谷景隆《尚直編》的論斷，有明顯的錯誤¹⁰³。

關口氏又以為，一般人以為慧能不識字，於禪宗不立文字氣氛下，若說慧能註解經典一定被懷疑，但未必沒有人假託慧能之名而撰《金剛經解義》。《金剛經解義》可能是《卍續藏經》編者或後世假託的書名，而《卍續藏經》在目錄處所舉的別名：《金剛經注解》、《金剛經口訣》，毋寧是更古的。智證大師帶回的《金剛般若經訣》即《金剛般若經口訣》，亦即現在的《金剛經解義》¹⁰⁴。

總之，關口氏認為，《金剛經口訣》較《金剛經解義》之題名，更符合事實。

三、《金剛經解義》尤能代表慧能的思想

《金剛經解義》是否為慧能所作？關口氏以為，存於《卍續藏經》第一輯第九十二套第一冊的《金剛經口訣》，載有關於「天命」、「五行」之說法，故該書被認為不是慧能所作。而收於《卍續藏經》第一輯第三十八套第四冊的《金剛經口訣》，即《金剛經解義》應是慧能之作。關口氏提出以下四個理由證明之：其一，此書沒有天命、五行等說法；其二，此書行文較《六祖壇經》簡勁；其三，《金剛般若經》卷下所缺六十二字可證此為慧能所作。此缺文為：

爾時，慧命須菩提白佛言，世尊，頗有眾生，於未來世，聞說是法，生信心否？佛言，須菩提，彼非眾生，非不眾生。何以故，須菩提，眾生眾生者，如來說非眾生，是名眾生。¹⁰⁵

缺文下，另有一註文云：「靈幽法師，加此慧命須菩提六十二字，是長慶二年（802），今見在濠州鐘離寺石碑上記。六祖解在前，故無解，今亦存之。」關口氏由此引證道：天台大師所撰《金剛般若經疏》所引的鳩摩羅什譯《金剛般若經》，也缺此六十二字，可見《金剛經解義》保存古色。其四，《金剛經解義》引用《妙勝定經》。此經為南岳慧思、天台大師所屢用，其間不知不覺的散逸，早為經藏中闕本¹⁰⁶，而《金剛經解義》引用此經，表示其撰作時間較早。

植基於上面四個理由，關口氏以為《金剛經解義》是在長慶二年（802）之前所

¹⁰³ 同上，頁 120。

¹⁰⁴ 同上，頁 121。

¹⁰⁵ 同上，頁 122。

¹⁰⁶ 同上，頁 124。

撰¹⁰⁷。

究竟慧能思想之所本何在？關口氏徵引宇井伯壽《第二禪宗史研究》所說《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖慧能大師於韶州大梵寺說法壇經》之「最上大乘摩訶般若波羅蜜」出自《壇經》「讚最上最上乘修行法定成佛」，又依禪宗的正統是「南宗」、「南宗」是「頓教」、《金剛般若經》「摩訶般若波羅蜜」是「最上大乘」等說法，而推論指出：慧能把禪宗法門轉向「般若波羅蜜」，這是道信《大乘入道安心要方便》與弘忍《修心要論》所沒有的¹⁰⁸，是慧能本身的思想特色。

此外，關口氏也發現，從《金剛經解義》之序文所云：「夫《金剛經》者，無相為宗，無住為體，妙有為用。自達摩西來，為傳此經之意，令人悟理見性。」此「見性」觀點與《六祖壇經》相一致，然其「無相為宗，無住為體，妙有為用」之「宗體用」內容，與古本《壇經》「無念為宗，無相為體，無住為本」不同。《金剛經解義》沒有「無念為宗」。「無念為宗」不僅是《六祖壇經》的中心思想，而且是神會諸撰述在《六祖壇經》被強調的思想。且《金剛經解義》不立文字的意趣遠超過《六祖壇經》¹⁰⁹。關口氏在在強調《金剛經解義》尤能代表慧能思想。

到底《六祖壇經》與《金剛經解義》何者較為代表慧能思想？關口氏比較《六祖壇經》與《金剛經解義》之內容發現，二書有其共同之部分，但亦有其相異處。其相異處：一是，《六祖壇經》有「無念為宗」，而《金剛經解義》則無；二是，《六祖壇經》有「三科三十六對」，而《金剛經解義》則無¹¹⁰。他同時發現，此「三科三十六對」，在《神會傳》中亦未見。這是《六祖壇經》與神會所說最大的不同。後世禪宗不重視「三科三十六對」¹¹¹，且此「三科三十六對」明顯違背慧能的遺誡，有失慧能的本宗¹¹²。關口氏又舉出鈴木信太郎所珍藏的敦煌出土的《大乘三窠》一卷，他猜測「三窠」可能就是「三科法門」，但「大乘三窠」同樣並未受到重視¹¹³。言下之意，關口氏以為《壇經》不足以代表慧能思想。

¹⁰⁷ 同上，頁 124～126。

¹⁰⁸ 同上，頁 125～126。印順對此另有討論。

¹⁰⁹ 同上，頁 126～129。

¹¹⁰ 同上，頁 129。

¹¹¹ 同上，頁 131。

¹¹² 同上，頁 132。

¹¹³ 同上，頁 132～133。



陸、柳田聖山的觀察

柳田聖山《初期禪宗史書之研究》第三章，旨在探究「古本《六祖壇經》」的推定、課題、性質與作者等¹¹⁴。以下分項說明之。

一、古本《六祖壇經》的推定

關於古本《六祖壇經》的推定，柳田氏首先探討神會《壇語》。他發現，「南陽時代初期的《壇語》中，幾乎看不到《宗論》（即《菩提達摩南宗定是非論》）基本的內容。」¹¹⁵而神會最忠實地繼承、宣揚慧能宗旨的，毋寧的也在此南陽時期。因此，要了解神會思想與《六祖壇經》的關係，對於《壇語》的理解、《壇語》與《六祖壇經》之比較是有其必要的。

柳田氏引用《壇語》所載：「知識，是凡夫口有無量惡言，心有無量惡念，久輪轉生死，不得解脫。須一一自發菩提心，為知識懺悔，各各禮佛。」認為《壇語》最初部分是「一般在家受戒會的儀式」¹¹⁶。他進一步比較《壇語》「戒定慧是：妄心不起名為戒，無妄心名為定，知心無妄名為慧，是名三學等」，與《六祖壇經》「心地無非自性戒，心地無亂自性定，心地無癡自性慧」之不同。他區辨說：

相對於慧能的三歸依是歸依本來自性，神會的三歸依是極為常識性的，不過是三學並列。兩者皆言自性般若，但是神會立的是傳統的三學戒，慧能立的是無相戒。……相對於慧能的無相戒是以出家的修行者為對象，神會是以一般在家信者為主。……《壇語》與敦煌本《壇經》共通部分，毋寧是神會曾學過的嶺南的新佛法的本領。《壇語》傳統的戒律思想，或許是神會對機方便之說。¹¹⁷從「戒定慧」的定義，可見《壇語》與《壇經》有其不同。

柳田氏進一步說：

再者，神會與慧能的戒律思想，其實是傳統的，本質上存在於慧能的佛教，充斥於敦煌本《壇經》中革新的無相戒之主張，實與慧能系不同，可能另有源頭。¹¹⁸

¹¹⁴ 柳田聖山：《初期禪宗史書的研究》，頁 148～212。

¹¹⁵ 同上，頁 149。

¹¹⁶ 同上，頁 151。

¹¹⁷ 同上，頁 153～154。

¹¹⁸ 同上，頁 154。

《壇經》無相戒的內容，可能另有源頭。接著，柳田氏思考到：「形成敦煌本《壇經》最古層的自性無相戒思想，如果是與南北兩宗別流的牛頭宗思想，則《壇語》與敦煌本《壇經》的矛盾就解決了。」¹¹⁹這是他相當特別的看法。

柳田氏又以爲，「敦煌本《六祖壇經》本身既是有疑問的書。……以問題多的敦煌本《六祖壇經》作爲基準，以之判定不同思想的新古，其實是應該避免的。」¹²⁰因此，他說：

現存與神會相關的古資料中，沒有能證明《壇經》的存在。固然，在敦煌本《六祖壇經》之中，神會的影響極爲顯著，離開神會不能知曉慧能，故也不能切離神會與《壇經》的關係。¹²¹

換言之，要認識與瞭解慧能，捷徑是透過神會。不過，柳田氏同時以爲，由《壇經》認識神會是可以的，但不能由此測度神會思想。因此，他說：

可以透過六祖的《壇經》認識神會。然以現存最古的敦煌本《六祖壇經》爲前提，也不能測度神會的思想。敦煌本《六祖壇經》明顯的是在神會沒後成立，且比《歷代法寶記》、《曹溪大師別傳》更新。¹²²

言下之意，不能由《壇經》理解神會的思想。

柳田氏再引證《壇語》與《六祖壇經》立場一致者，如兩者皆以「燈與光」之關係說明「定慧」。《壇語》說：

種種運爲世間，不於事上生念，是定慧雙修，不相去離。定不異慧，慧不異定，如世間燈光不相去離。即燈之時光家體，即光之時燈家用。即光之時不異燈，即燈之時不異光。……定慧亦然，即定之時是慧體，即慧之時是定用。¹²³

以「燈與光」的相應關係爲喻，說明「定慧」。《六祖壇經》也有同樣的說法：「如燈光，有燈即有光，無燈即無光。燈是光之體，光是燈之用。名即是二，體無兩般。此定慧法，亦復如是。」¹²⁴到底是誰承繼誰的？一時難於論斷。柳田氏說：

¹¹⁹ 同上。

¹²⁰ 同上，頁 155。

¹²¹ 同上。

¹²² 同上。

¹²³ 同上，頁 156。

¹²⁴ 同上，頁 157。

神會是慧能的弟子，《壇語》中基本的思想從慧能而來，這是當然的。然而，以現存的敦煌本《壇經》，直認為是在《壇語》以前，這是危險的。毋寧是相反的。因此，現在，與其從問題多的敦煌本《六祖壇經》中，推想它對《壇語》的影響，不如從成立年代明確的《壇語》中，探究嶺南曹溪的遺響，即敦煌本《六祖壇經》與《壇語》共通的部分，可說是最確實的慧能所說的。¹²⁵

《六祖壇經》與《壇語》共通的部分，應是慧能所說。它們共通之處，除上所言外，《六祖壇經》「坐禪」方面，在《神會語錄》中亦可見，此為慧能——神會的基本立場，而「無相戒」部分，可能與慧能——神會的系統相違背¹²⁶。

柳田氏歸結道：《六祖壇經》、《壇語》不共通的部分，顯示了《壇語》與北宗對立的立場，即使共通部分，其前後關係未必清楚。因此，《六祖壇經》成立的問題，必須與神會的問題分別討論，而其中可以討論的線索是常被引用的、收於《傳燈錄》卷二十八的「南陽慧忠國師語」之批評《六祖壇經》。此南陽慧忠國師所見之《壇經》，可稱為古本《壇經》¹²⁷。

二、古本《六祖壇經》的課題

柳田氏認為南陽慧忠國師所見之《壇經》，可稱為古本《壇經》。南陽慧忠國師對於所見古本《壇經》的批判內容，如「即心是佛」、「見聞覺知之性善能揚眉瞬目」、「其身是無常，其性常也」等。柳田氏以為，慧忠國師所批評的這些思想，「與神會的主張不同，倒似於有名的馬祖之語，但在時代與內容上，慧忠國師批評的不是馬祖」¹²⁸。

對於慧忠國師的評語，朝鮮高麗朝的智訥禪師不以為然。他說：「然詳細本文，亦有身生滅心不生滅之義。如云真如性自起念，非眼耳鼻舌能念等，正是國師所訶之義。」¹²⁹柳田氏發現：

智訥所見的《六祖壇經》，恐怕是成為興聖本的惠昕本，……與敦煌本《六祖壇經》「自性起念，雖即見聞覺知，不染萬境，而常自在」之意義全然不同。敦煌本《六祖壇經》此段接續無念、無相、無住之說，確實可見，與《神會錄》

¹²⁵ 同上，頁 158。

¹²⁶ 同上，頁 159。

¹²⁷ 同上。

¹²⁸ 同上，頁 163。

¹²⁹ 同上，頁 164。

同一主張，與智訥所舉者不同。¹³⁰

柳田氏的看法，就如鈴木所說，興聖本與敦煌本未必同一系統¹³¹，因此內容有別。

柳田氏進而指出：「南方宗旨除生滅不生滅外，又有常無常的論議，此關係到《涅槃經》的佛性說。」¹³²他認為，「南宗的教學基礎，較北宗的楞伽主義與華嚴思想，更受到涅槃教學佛性論較大的影響。」¹³³

柳田氏又討論道：「南陽慧忠國師批判的南方宗旨的精神，有助於推定與牛頭宗的佛性說有關係。」¹³⁴他引證《神會語錄》中牛頭山袁禪師與神會所問答的「佛性遍一切處否」問題而討論之。這位牛頭山袁禪師乃牛頭宗人物，故柳田氏道：「神會在南陽的時代，與已承傳江南佛教傳統的牛頭宗對決，是清楚明白不過的事了。」¹³⁵他結論云：

由南陽和尚神會與南陽慧忠國師二人同時批判牛頭系的古句，如此可證，強調南方宗旨的《壇經》，是被此系統的人改造，並附加鄙譚的。……忠國師批判的南方宗旨的「即心即佛」，以及《壇經》中心思想的「見性說」，實是牛頭六祖慧忠的思想。¹³⁶

柳田氏由此提出《壇經》「即心即佛」與「見性說」是牛頭慧忠的看法。

向前追溯，柳田氏梳理了牛頭宗系脈，他說：

今以《法性論》擬為牛頭慧忠所作是沒有積極的根據，頓悟、見性、即心即佛、無念、無心等說，不僅是慧能——神會系的思想，更是牛頭系統的特色。從來，記錄洪州馬祖系主張的《血脈論》之見性思想，不用說是洪州馬祖的語錄，在慧能——神會系的主張中，沒有發現類似的說法，從題名看來，最適合於牛頭慧忠的《見性序》。¹³⁷

他總結指出，標榜與南北宗不同的第三立場之牛頭宗，其第六世的鶴林玄素、牛

¹³⁰ 同上。

¹³¹ 鈴木大拙：《禪思想史研究第二》，頁 316。

¹³² 柳田聖山：《初期禪宗史書的研究》，頁 165。

¹³³ 同上，頁 167。

¹³⁴ 同上。

¹³⁵ 同上，頁 170。

¹³⁶ 同上，頁 170~171。

¹³⁷ 同上，頁 173。



頭慧忠、安國玄挺的時代，在名實上都被視為達摩的正系，以江南金陵為中心，隱然形成一股勢力。西國二十九代的祖統，首先由此系統產生，強調其主義的最初本《壇經》，或許是此派人物所作，此具有相當的可能性¹³⁸。

三、古本《六祖壇經》是牛頭宗與南宗交會的結晶

關於古本《六祖壇經》的作者，柳田氏也從《六祖壇經》版本談起。他說：「今日我們所見最古的敦煌本《六祖壇經》成立之前，已迭經數度的改換。」¹³⁹他作了下面敘述：

首先，在玄朗及神會晚年，古本《壇經》是存在的，此古本《壇經》中含有西天二十九代說、獨自無相受戒的牛頭系的主張。但從神會入寂到忠國師的晚年，古本《壇經》被某人大大改換——神會的入寂是寶應元年（762），忠國師的入寂是大曆十年（775），在此期間，已有改換本存在。¹⁴⁰

也就是說，《壇經》在唐大曆十年前已有改換本。柳田氏又推論道：

今天看到的敦煌本《六祖壇經》，成書於建中二年（781）左右的《曹溪大師別傳》到貞元末期（805）的《寶林傳》之間，比忠國師所見的《壇經》，更換的還多。大體上，所謂二度改換，是改變了什麼？¹⁴¹

柳田氏認為，「存在牛頭《壇經》的七佛二十九代說中，至少『七佛說』經二度改換而為敦煌本《壇經》所繼承」¹⁴²。他且說：

《歷大法寶記》與北宗的《師資記》對立外，同時從北宗以外引進很多的說法。從牛頭的《壇經》引進「二十九代說」、從神會系引入「傳衣說」。《歷大法寶記》的二十八代說，或許是改換本的《壇經》所說的二十八代說。¹⁴³

最後他說：

¹³⁸ 同上，頁 174。

¹³⁹ 同上，頁 181。

¹⁴⁰ 同上，頁 182。

¹⁴¹ 同上。

¹⁴² 同上，頁 183。

¹⁴³ 同上。

總之，在神會晚年或其圓寂後，當初極素樸的牛頭《壇經》，隨牛頭宗的發展而被重視；另一方面，逐漸奠立為一宗的神會南宗，彙集慧能教說，兩者交相影響而發展。改換是相互進行的。¹⁴⁴

柳田氏在《壇經》如何被改換問題上，著眼於牛頭宗與神會的關係而立論。因此，他得出的結論是：

牛頭六祖的《壇經》變化成南宗六祖慧能的《壇經》——《南宗頓教最上大乘法苑般若波羅蜜經、六祖慧能大師於韶州大梵寺施法壇經一卷、兼受無相戒弘法弟子法海集記》。¹⁴⁵

總括言之，《壇經》是牛頭宗與神會南宗相互影響的產物¹⁴⁶。

四、古本《六祖壇經》作者的商榷

至於《壇經》的編者，柳田氏指出：「《壇經》的編者慧能的弟子法海，實是牛頭系的鶴林玄素（668～752）的弟子法海，而不是《宋高僧傳》卷六的唐吳興法海。」¹⁴⁷他以為，《六祖壇經》的作者不是韶州曲江之法海，而是鶴林法海。過去以為是「韶州曲江法海」的說法，乃根據《傳燈錄》中「韶州法海禪師」的傳記，以及敦煌本《六祖壇經》末尾載「和尚是韶州曲江人」等文獻¹⁴⁸。柳田氏質疑法海另有其人。

《宋高僧傳》卷六〈吳興法海傳〉謂：「釋法海，字文允，姓張氏，丹陽人，少出家於鶴林寺，……周覽群經。……擅當代獨悟之名，剖先賢不決之義。」柳田氏說：

鶴林法海除學於揚州龍興寺法慎，他也是江左禪律交流最盛時期的人，特別是法海與皎然的交往。依顏真卿〈湖州烏程縣杼山妙喜寺碑銘〉可推，鶴林法海與皎然交流，也與法慎、或者懷仁門下之靈一、曇一、靈澈等江左詩僧交涉。¹⁴⁹

鶴林法海與江左詩僧多所交遊往來。依他的觀察，《壇經》的法海除《壇經》之外，

¹⁴⁴ 同上。

¹⁴⁵ 同上，頁 184。

¹⁴⁶ 同上，頁 191。

¹⁴⁷ 同上，頁 189。

¹⁴⁸ 同上，頁 195～196。

¹⁴⁹ 同上，頁 200。



全無資料，相對於此，鶴林法海的生平則非常清楚¹⁵⁰。柳田氏道：

假設古本《壇經》為牛頭宗所成立，鶴林法海最可能是《壇經》的作者。透過《神會語錄》〈慧能傳〉的流傳，鶴林法海變成慧能的弟子法海，於是牛頭的《壇經》改換為慧能的《壇經》¹⁵¹。

柳田氏的推論，無疑地是要拉近《壇經》與牛頭宗的關係，論證《壇經》的作者是牛頭宗的鶴林法海「可能性最大」¹⁵²。

柒、印順的評論

印順《中國禪宗史》第六章〈《壇經》之成立及其演變〉，分三部分進行討論，即「《壇經》的主體部分」、「敦煌本《壇經》的成立」、「《壇經》的變化」。

一、《壇經》的主體部分

主體內涵結構乃《壇經》成為禪宗史關鍵經典之所在，印順以下列二項著手探討。

(一) 東山門下的開法傳禪

印順多方引證可信史料，縷述「東山門下」有「開法傳禪」的事實。首先，他徵引杜朮《傳法寶紀》所載：「及忍、如、大通之世，則法門大啓，根機不擇，齊速念佛名，令淨心。密來自呈，當理與法。」¹⁵³說明弘忍、法如、神秀開始「法門大啓」有其憑據。其次，引用《唐中岳沙門釋法如禪師行狀》：「忍傳如。……垂拱二年，四海標領僧衆，集少林精舍，請開禪法。」¹⁵⁴說明法如曾開授禪法。

再者，印順援引《傳法寶紀》與《大通禪師碑》，包括「自（法）如禪師滅後，學徒不遠萬里，歸我法壇。遂開善誘，隨機弘濟」¹⁵⁵，以及「爾其開法大略，則專念

¹⁵⁰ 同上，頁 203。

¹⁵¹ 同上，頁 204。

¹⁵² 柳田氏在晚期所撰之〈語錄的歷史〉，對《壇經》作者之觀點已有所修正，他說：「《六祖壇經》為慧能弟子法海所編。」（《東方學報》第 57 期，1985 年，頁 412）。

¹⁵³ 印順：《中國禪宗史》，頁 238。

¹⁵⁴ 同上。

¹⁵⁵ 同上，頁 239。

以息想，極力以攝心。……持奉楞伽，遞爲心要。」¹⁵⁶等資料說明神秀之開法。此外，對於《宋僧傳·義福傳》所載神秀禪門之傑「而未嘗聚徒開法也」之事加以批判¹⁵⁷。還有，他援引〈楞伽師資記序〉：「大唐中宗孝和皇帝景龍二年，敕召入西京。便於東都廣開禪法，淨覺當即歸依，一心承事。」¹⁵⁸說明淨覺歸依承事。至於東山門下「開法傳禪」的主要形式，印順認爲是「戒禪合一」¹⁵⁹。

(二)《壇經》的原始部分

古本《壇經》的原始面貌至關重要，印順在這方面的討論可說是爲對應前述柳田氏的見解而提出。

印順指出：

《壇經》現存各本的內容，含有其他部分，而不限於大梵寺說法的。然《壇經》的主體部分，即《壇經》之所以被稱爲《壇經》的，正是大梵寺說法部分，……古人心目中的《壇經》，是以大梵寺說法部分爲主體的。所以現存的《壇經》，應分別爲二部分：一、(原始的)《壇經》——「《壇經》主體」，是大梵寺開法的記錄。二、「《壇經》附錄」，是六祖平時與弟子的問答，臨終付囑，以及臨終及身後的情形。二者的性質不同，集錄也有先後的差別。在《壇經》的研究上，這是應該分別處理的。¹⁶⁰

印順的看法，《壇經》研究宜將「主體」與「附錄」分開處理，因兩者性質不同，而「大梵寺說法」應是《壇經》之原始的、主體的部分。

二、敦煌本《壇經》的形成

敦煌本《壇經》向來被視爲代表性版本，其形成之概況，衆說紛紜。印順如是說：

慧能在大梵寺，「說摩訶般若波羅蜜法，授無相戒」。傳說由弟子法海記錄，爲《壇經》的主體部分。這在慧能生前，應該已經成立了。等到慧能入滅，於是慧能平日接引弟子的機緣，臨終前後的情形，有弟子集錄出來，附編於被稱爲

¹⁵⁶ 同上。

¹⁵⁷ 同上。

¹⁵⁸ 同上，頁 240。

¹⁵⁹ 同上，頁 242。

¹⁶⁰ 同上，頁 243~245。

《壇經》的大梵寺說法部分之後，也就泛稱為《壇經》。這才完成了《壇經》的原型，可稱為「曹溪原本」。以現存《壇經》本來說，燉煌本最古。但燉煌本已不是《壇經》原型，而有過補充、修改，這是古人所曾經明白說到的。¹⁶¹

敦煌本最古，但敦煌本已不是《壇經》原型，此回應了胡適的觀點，而對應於鈴木氏、宇井氏與柳田氏等觀點。

(一) 荷澤門下的《壇經》傳宗

韋處厚〈興福寺內供奉大德大義禪師碑銘〉云：「洛者曰會，得總持之印，獨曜瑩珠。習徒迷真，橘枳變體，竟成《壇經》傳宗，優劣詳矣。」¹⁶²其「《壇經》傳宗」的解釋，敦煌本《壇經》有明確的解說，所謂：「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（原作「於」）約，以為稟承，說此《壇經》。」

對此，印順界說：

燉煌本《壇經》，如上所引述的，一再明確的說到：「若不得《壇經》，即無稟受」；「不稟受《壇經》，非我宗旨」。在傳法同時，要傳一卷《壇經》。《壇經》不只代表慧能的宗旨，又是作為師弟間授受的「依約」（依據，信約）；憑《壇經》的傳授，以證明為「南宗弟子」的。《壇經》是被「傳」被「付」的，是傳授南宗宗旨的「依約」，這就是「《壇經》傳宗」。¹⁶³

神會門下應用《壇經》為付法的依約，所以在當時手寫祕本的《壇經》上，加上些稟承、依約的文句。

印順進一步探究，「神會門下為什麼要用《壇經》來作「傳宗」的依約？」¹⁶⁴他的答案是：

從跡象看來，當時神會門下，在禪法的傳授上，有一重大的困擾。……神會以弘忍傳衣給慧能，證明慧能為六祖。袈裟是「信衣」，是證明「得有稟承」，「定其宗旨」的。然而神會自己，慧能並沒有傳衣給他。神會沒有傳衣為稟承，那

¹⁶¹ 同上，頁 246～247。

¹⁶² 同上，頁 247。

¹⁶³ 同上，頁 248～249。

¹⁶⁴ 同上，頁 249～250。

怎能證明是代代相傳的正宗？……在這種情形下，發生了「《壇經》傳宗」的事實。當時，《壇經》是手寫秘本。在傳法付囑時，附傳一卷《壇經》，「以此為依約」。對外宣稱：慧能說：衣不再傳了，以後傳授一卷《壇經》以定宗旨。《壇經》代替了信袈裟，負起「得有稟承」，「定其宗旨」的作用。……「《壇經》傳宗」為荷澤門下，法門授受的特有制度。《壇經》中有關「《壇經》傳宗」部分，當然是荷澤門下所補充的了。¹⁶⁵

印順認為，相應於慧能的「傳衣」，荷澤門下造出「《壇經》傳宗」的方式。這可說是印順獨到的看法。

(二) 南方宗旨的增入

在八世紀末，神會門下的「《壇經》傳宗」以前，南陽慧忠已說到《壇經》被添改了，這就是「南方宗旨」¹⁶⁶。印順引用《傳燈錄》中南陽慧忠與南方禪客的對話，作了如下意見：

南方禪客又說：「有善知識示學人：但自識性了，無常（來）時拋卻？漏子一邊著，靈臺智性，迥然而去，名為解脫」。這種離卻身心，靈智獨存的解脫觀，也與身心無常，（佛、心）性是常的見地完全相合。這是忠國師所呵責的，自稱「南方宗旨」的見地。「把他《壇經》改換，添糝鄙譚，削除聖意」：依忠國師的明文所說，並非別的，正是這「身（心）無常，性是常」的南方宗旨。¹⁶⁷神會宣揚南宗頓教，也說「無情無佛性」，但身心無常而性是常的對立說，在神會的語錄中，沒有明確的文證。不能因荷澤門下的「《壇經》傳宗」，而說「南方禪客」代表洛陽神會的宗旨。忠國師所說的「南方宗旨」，洪州門下要接近得多。其實，這是東山所傳的禪門隱義，是南宗、北宗所共有的，不過南方特別發揚而已。¹⁶⁸

印順認為，「《壇經》傳宗」之前，南陽慧忠所見的「南方宗旨」與洪州門下較為接近。這個觀點與柳田氏有雷同之處。

接著，印順提出下面看法：

¹⁶⁵ 同上，頁 249～258。

¹⁶⁶ 同上，頁 258。

¹⁶⁷ 同上，頁 261。

¹⁶⁸ 同上，頁 264。



「色身無常而性是常」的添改，應比「《壇經》傳宗」的添改為早，因為燉煌本——「《壇經》傳宗」本，是在「南方宗旨」本上，增補一些傳承依約而成的。那末，「南方宗旨」本是誰所添改的呢？燉煌本《壇經》末，有《壇經》傳受的記錄。¹⁶⁹

他從敦煌本與興聖寺本的附記——「(一)法海—道滌—悟真；(二)法海—志道—彼岸—悟真—圓會」，推出其間師承脈絡與「南方宗旨」介入的情況。他說：

仍有共同性，那就是從法海而傳到悟真。法海與悟真間，燉煌本是法海的同學道滌，興聖寺本為志道與彼岸，志道也是慧能弟子——拾弟子的一人。《壇經》傳到悟真（燉煌本），已有了「南方宗旨」。如真像忠國師所說，南方宗旨是為人增入的，那一定在法海與悟真之間了，或就是志道吧！¹⁷⁰

印順依《傳燈錄》所載志道「色身無常，法身有常」¹⁷¹的觀點，而說《壇經》的色身無常，法身是常說，如作為志道所傳的添改本，應該是非常合適的¹⁷²。「南方宗旨」，推定為六祖的晚年（或再傳）弟子，從曹溪流傳出來¹⁷³。在此，印順以為「南方宗旨」的加入可能是慧能的弟子「志道」。

（三）《壇經》的初期流變

敦煌本《壇經》的沿革經過為何？印順的說法是：

燉煌本《壇經》，是經一再的修改添糅而成的。「南方宗旨」與「《壇經》傳宗」的特色，可以明確的看出，但由於雜糅為一，實已無法明確的逐段分離出來，回復曹溪原本的初形。¹⁷⁴

據此，他對宇井伯壽評論道：

宇井伯壽作〈壇經考〉（載《第二禪宗史研究》），在鈴木大拙區分全部為五十

¹⁶⁹ 同上。

¹⁷⁰ 同上，頁 265。

¹⁷¹ 同上。

¹⁷² 同上，頁 265～266。

¹⁷³ 同上，頁 266。

¹⁷⁴ 同上，頁 269。

七節的基礎上，保留了三十七節¹⁷⁵為原本，以其餘的為神會門下所增益。但他的方法是主觀的，不容易為人所接受。¹⁷⁶

另外，印順也回應了胡適等人所提「《壇經》的作者是神會」之論調，他說：

就現存的燉煌本來說，曹溪原本為南方宗旨所雜糅，不易逐段的分別，然對神會來說，這是與神會無關的。燉煌本特別重視「自性」，「自性變化一切」，這是神會禪學所沒有的。法身與色身的對立，色身離法身就是死了的見地，在有關神會的作品中，也沒有發見。神會專提「不作意」，而燉煌本卻一再說到「作意」。總之，神會決非以經過南方宗旨添糅過的《壇經》為依據的，神會也不會造這南方宗旨所雜糅了的《壇經》。「《壇經》傳宗」，是在南方宗旨雜糅了的《壇經》上，增入有關法統傳承，及讚譽神會部分。至於其他所說，《壇經》與神會所傳近似的，那只是神會所稟承的，與《壇經》所依據的，同源於曹溪慧能而已。¹⁷⁷

印順指出《壇經》有不同於神會思想處，而其所同者乃同源於曹溪慧能，故不能因此就說《壇經》為神會或神會一派所作。

三、《壇經》版本的變化

關於《壇經》版本的衍變，印順說：「從《壇經》原本到燉煌本，至少已有過二次重大的修補。此後，流傳中的《壇經》，不斷的改編，不斷的刊行，變化是非常多的。」¹⁷⁸他稱讚宇井伯壽所作〈壇經考〉對此問題，「論究得相當完備」¹⁷⁹。

(一) 版本的演變

按版本組織與內容為標準而分，印順將《壇經》版本概分為四，他說：「《壇經》的各種本子，從大類上去分別，可統攝為四種本子：燉煌本，古本，惠昕本，至元本。」¹⁸⁰其中「燉煌本：為近代從燉煌所發見的寫本，為神會門下『《壇經》傳宗』的修正本，

¹⁷⁵ 此三十七節，可參見宇井伯壽《第二禪宗史研究》，頁 112。然，宇井氏該書亦有三十四節之說（頁 70~73）。筆者以為，應為該書所列三十七節之說才是（頁 117~171）。

¹⁷⁶ 印順：《中國禪宗史》，頁 269。

¹⁷⁷ 同上，頁 269~270。

¹⁷⁸ 同上，頁 272。

¹⁷⁹ 同上。

¹⁸⁰ 同上。



約成立於 780~800 年間。」¹⁸¹ 另者，「惠昕本，分二卷十一門。編定的時間，考定為宋太祖乾德五年（967）五月。」¹⁸² 三者，「至元本：元至元二十七年（1290），德異在吳中刊行。」¹⁸³ 四者，「古本：在古人記述中，知道《壇經》有古本（或稱「曹溪古本」）存在。……惠昕作序為 967 年。惠昕因為古本文繁，才刪略為二卷本的。惠昕所見的古本，文段繁長，至少是九世紀本。」¹⁸⁴

（二）名稱的變遷

印順同時對《壇經》名稱的變遷，作了歷史考察，他指出：一般來說，《壇經》是最根本的、公認的名稱。如《壇經》本文、南陽慧忠、韋處厚、惠昕、《傳燈錄》、《傳法正宗記》，都直稱為《壇經》。現存的燉煌本，題目很長，包含了幾個名字：「南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖慧能大師於韶州大梵寺施法壇經一卷兼受無相戒弘法弟子法海集記」¹⁸⁵。

此外，「惠昕的節略本：惠昕序，晁公武郡齋讀書志，興聖寺本，作《六祖壇經》。」¹⁸⁶ 而古本與至元本，依郎簡作《六祖大師法寶壇經·記序》云：「法寶記，蓋六祖之說其法也」。「法寶記」，「法寶壇經記」——以「法寶」為《壇經》的題目，是契嵩所改的古本。後來自稱重刊古本的德異本，作「六祖大師法寶壇經序」；經末題為「六祖禪師法寶壇經」。宗寶本也名為「六祖大師法寶壇經」。從古本而來的至元本，題目有「法寶」二字，這是依古本「法寶記」而來的。至於洪州門下編集的古本《壇經》，據郎簡序，是名為「法寶記」或「法寶壇經記」的。「寶」為洪州門下所採用；「法寶記」，「寶林傳」，都從古代的《傳法寶紀》、《歷代法寶記》的「法寶」演化而來¹⁸⁷。說明《壇經》名稱有多種變化。

捌、結語

綜觀上述，胡適以為《壇經》的作者是神會，《壇經》敦煌本為最古本。鈴木大

¹⁸¹ 同上。

¹⁸² 同上，頁 273。

¹⁸³ 同上，頁 274。

¹⁸⁴ 同上，頁 276。

¹⁸⁵ 同上，頁 278。

¹⁸⁶ 同上，頁 279。

¹⁸⁷ 同上，頁 279~280。

拙著重在《壇經》為何宗派所持？他認為《壇經》是南宗傳授本，其版本亦因傳授需要而改動。宇井伯壽深入各種版本，對於敦煌本《壇經》尤其關注。他認為，惠昕以前敦煌本系統，在現今之敦煌本是道滌—悟真之相承，惠昕本的根基則是志道—彼岸—悟真—圓會之相傳。由此觀之，則惠昕以前《壇經》至少有兩本。且《壇經》至少有兩次變化：一是，在神會圓寂（760）之前，《壇經》已被添揉鄙壇、削除聖意；二是，至晚在 818 年前，《壇經》為神會習徒施以改變，以為「《壇經》傳宗」。宇井氏較關注《壇經》與神會的關係。

關口真大另闢蹊徑，多所考訂，以傳說中的、先前中國學術界從未觸及的《金剛經解義》為慧能之思想代表作，同時一反常見，判定《壇經》不宜視為慧能思想著作。柳田聖山認為，《壇經》與神會思想關係密切，但不能由《壇經》理解神會的思想；南陽慧忠批判的南方宗旨的精神，有助於推定《壇經》與牛頭宗的佛性說之關連；神會在南陽的時代，與已承傳江南佛教傳統的牛頭宗對決；《壇經》是牛頭宗與神會南宗相互影響的產物。柳田聖山的說法並非憑空而來，洪州門下與牛頭宗之間確有其交流史實。

對於《壇經》的主體結構，印順旁徵博引，說明東山門下開法傳禪之盛，並認為「大梵寺說法」應是《壇經》的原始內容。至於《壇經》的形成與變化，印順與宇井氏、柳田氏有共同的發現，但他特別標出「南方宗旨」、「《壇經》傳宗」的作用。其中，印順與柳田氏的觀點互有同異：印順同柳田氏一樣，認為洪州宗與牛頭宗互有往來¹⁸⁸；但他不因「南方宗旨」之「即心即佛」、「見聞覺知之性善能揚眉瞬目」、「其身是無常，其性常也」等說法，直認《壇經》為牛頭慧忠所作。這是兩者最大的分歧，故應無「抄襲」之嫌。

¹⁸⁸ 印順說：「在江南，石頭、洪州、牛頭的忽然隆盛的時代，彼此間都互通音問，學者們也往來參訪。」（氏著：《中國禪宗史》，頁 424）。



參考書目

一、古籍部分（依時代先後順序排列）

1. 唐·惠能說，法海錄：《六祖壇經敦煌本流行本合刊》（台北：慧炬，民國 74 年 7 月五版）
2. 唐·惠能說，法海錄：《六祖壇經》（《大正藏》第 48 冊）

二、近人研究專書（依作者姓名筆畫由少至多排列）

1. 印順：《中國禪宗史》（台北：正聞，民國 76 年 4 月四版）
2. 印順著，伊吹敦譯註：《中國禪宗史》（東京：山喜房佛書林，1997 年 1 月初版）
3. 印順：《平凡的一生》增訂本（台北：正聞，民國 83 年 7 月初版）
4. 印順編：《法海微波》（台北：正聞，民國 77 年 6 月二版）
5. 印順：《永光集》（台北：正聞，民國 93 年 6 月初版）
6. 印順：《遊心法海六十年》（台北：正聞，民國 74 年 9 月二版）
7. 宇井伯壽：《第二禪宗史研究》（東京：岩波，昭和 10 年 7 月初版）
8. 邱敏捷：《印順導師的佛教思想》（台北：法界，民國 89 年 1 月初版）
9. 胡適著，柳田聖山編：《胡適禪學案》（台北：正中，民國 79 年 1 月二版）
10. 柳田聖山：《初期禪宗史書的研究》（京都：禪文化研究所，昭和 42 年 1 月初版）
11. 楊曾文：《日本近現代佛教史》（杭州：浙江人民，1996 年 3 月初版）
12. 楊惠南：《當代佛教思想展望》（台北：東大，民國 80 年 9 月再版）
13. 鈴木大拙：《禪思想史研究第二》（東京：岩波，昭和 43 年）
14. 鈴木大拙：《禪思想史研究第三》（東京：岩波，昭和 23 年）
15. 關口真大：《禪宗思想史》（東京：山喜房佛書林，昭和 39 年 7 月初版）

三、近人研究論文（依作者姓名筆畫由少至多排列）

1. 邱敏捷：〈印順導師對中國禪宗發展的研究與評論〉（《哲學與文化》第 23 卷第 4 期，民國 85 年 4 月）
2. 邱敏捷：〈印順《中國禪宗史》的特色——兼論其觀點之影響〉（收於現代佛教學會編：《佛教文化與當代世界——慶祝印順導師百歲嵩壽學術論文集》，台北：文

津，民國 94 年 4 月初版)

3. 邱敏捷譯：〈伊吹敦譯《中國禪宗史》後記〉(《妙心》第 84 期，民國 93 年 11 月)
4. 邱敏捷譯：〈印順《中國禪宗史》與伊吹敦日譯本「註文」對照表〉(《妙心》第 90 期，民國 94 年 11 月)
5. 柳田聖山：〈語錄的歷史〉(《東方學報》第 57 期，1985 年)
6. 聖嚴：〈中國禪宗史〉(收於印順編：《法海微波》，台北：正聞，民國 77 年 6 月二版)
7. 關口真大著，關世謙譯：〈《中國禪宗史》要義〉(收於印順編：《法海微波》，台北：正聞，民國 77 年 6 月二版)

