

敦煌學

第十九輯

敦煌學會編印

# STUDIES ON TUN-HUANG

VOLUME XIX

Association of the Studies on Tun-Huang  
Hwa Kang, Taipei Taiwan R. O. C. 1992

\*

## 敦煌六祖壇經讀後管見

潘重規

禪宗，是中國佛教史上影響最大的宗派，而壇經則是後世奉為禪宗唯一的經典，也是中國人所寫佛教著作中唯一被尊稱為經的典籍。壇經紀錄了禪宗創始人惠能的言論，代表了禪宗的基本觀念，在中國思想史上同樣佔有崇高和重要的地位。

過去讀壇經的人，大多數是以明藏本的壇經為唯一通行的讀本。到了近代，敦煌的寫本發現了，日本的興善寺本，大乘寺本出版了，壇經的研究纔進入了一新的階段。談到敦煌寫本壇經，現藏倫敦不列顛圖書館，編號為斯五四七五，日本大正新修大藏經，按原本不分章節校定，編入第四十八冊。日本學者鈴木貞太郎、公田連太郎分章節的校定本刊行後，並收入民國普慧大藏經。流通行世，逾數十年。此外尚存世的敦煌寫本：一為北京圖書館藏八〇二四號寫本，首尾不全。一為敦煌市博物館所藏任子宜本。一為旅順博物館原藏大谷光瑞本。大谷光瑞本現下落不明，但日本龍谷大學藏有照片(1)。各本文字雖小有異同，卻可能出自同一個底本。由於敦煌寫本文字的書寫習慣，與後世頗異，歷來都認為是抄寫的訛誤。故宋仁宗至和三年（一〇五六）吏部侍郎郎簡法寶壇經序云：「六祖之說，余素敬之。患其為俗所增損，而文字鄙俚繁雜，殆不可考，會沙門契嵩作壇經贊，因謂嵩師曰：『若能正之，吾為出財模印，以廣其傳。』」更二載，嵩果得曹溪古本，校之，勒成三卷。」可見宋代人即視寫本文字為鄙俚繁雜。直至現代，學者仍多持此種見解，輕視寫本。如近人任繼愈教授敦煌壇經寫本跋云(2)：「敦煌本壇經錯字別字，連篇累牘，說明傳抄者的文化水平不高。」至於日本學者如矢吹慶輝、鈴木大拙、宇井伯壽、柳田聖山諸教授，莫不鄙視壇經寫本，名之為「惡本」。宇井伯壽「第二禪宗史研究」（昭和十六年岩波書局）卷首「壇經考」，歷指敦煌寫本偏旁之誤（如打掬作木、往作佳、代作伐等。）(3)。此種看法，頗易對寫本內涵，產生一種不信任感。因此許多研究敦煌學的學者，對著滿目謬誤的惡本，抱著鄙視淺劣抄手的心理，很容易造成了誤抄誤認的過失。遇到讀不通處，更常常自以為是，擅自改動。於是各逞臆說，造成了讀敦煌寫本的一大障礙。我經過長期涉獵敦煌寫本之後，啟發了我一個客觀深入的看法。我認為語言文字，是心靈思想的符號。人人都有表達思想的慾望，人人都有創造語文的權利。所以荀子正名篇說：「名無固宜，約之以命。約定俗成謂之宜，異於約則謂之不宜。」荀子所謂名

## 2 敦煌學第十九期 1992 年 10 月

，即是文字。所謂約定，即民意所公認。所謂俗成，即大眾所通用。文字經約定俗成，足為標準，謂之正字。正字既已通行，復有人改變正體，斯為新造之字。新造之字，如得大眾認可，獲大眾使用，這亦是約定俗成。約定俗成的文字，便不容任何人把他抹殺。根據這一理念，加以觀察，許多敦煌寫本中我們認為是訛誤的文字，實在是當時約定俗成的文字。它們自成習慣，自有條理，它們是得到當時人的認同的。我們站在現代人的立場，覺得它違背了我們的習慣，我們認為它是錯誤。如果站在他們的立場，他們亦會覺得我們違背了他們的習慣，會認為我們是錯誤。例如現代人把疑問詞寫作「麼」，而敦煌寫本多作「摩」或「磨」。其實摩、磨、麼都沒有疑問的意義，同樣都是用的同音通假字。現代人認為敦煌寫本是抄手的錯誤，敦煌寫本的抄手同樣可以說現代人是錯誤。因此如果不通曉敦煌文字書寫的習慣條理，就很難讀通敦煌俗寫文字。現存的敦煌卷子，一篇作品，往往有多個寫本，可以互相校對，互相印證。例如敦煌變文集中伍子胥變文：「有兩個外甥」，一本寫作「有兩個姓甥」，另一本寫作「有兩個甥甥」，因此知道外、姓、甥都是外字。又如太子成道經：「四天王喚衣太子」，一本作「四天王喚於太子」；「啓告於我」，一本作「啓告依我」。又醜女緣起：「今世足衣足食」，一本作「今世足於足食」，因此知道「衣」、「依」、「於」三字可互相通用。又如太子成道經：「誰之弟子」，一本作「誰知弟子」；降魔變文：「三世諸佛」，一本作「三世之佛」，因此知道「諸」、「知」、「之」三字可以互相通用。我綜合歷年來研究所得，民國六十九年（一九八〇）八月，在臺北中央研究院召集的漢學會議中，提出了一篇「敦煌卷子俗寫文字與俗文學之研究」的論文（見中央研究院國際漢學會議論文集，民國七十年十月出版）。我把敦煌文字俗寫的習慣，歸納成字形無定、偏旁無定、繁簡無定、行草無定、通假無定、標點無定等等條例。字形無定，如人、入不分，雨、兩不分，瓜、爪不分等；偏旁無定，如木、才不分，亻、彳不分等；繁簡無定，如佛作私、舍作食等；行草無定，如風作𠂇、門作𠂇等；通假無定，如是通事，須通雖等。標點符號亦和現代通行符號大不相同，如刪除符號作「卜」等。這種種現象，正和遼代沙門行均編纂的龍龕手鑑完全相符。原來龍龕手鑑是根據宋以前寫本編成的一部字書，所以人字的字和彳部不分，瓜部的字和爪部分，木部的字和才部分。甚至同一個雨字，可以用作兩，亦可以用作雨，並同收在雨部中。這種種狀況，證明了敦煌寫本使用的文字，正是當時通行的文字，而不是近代人眼中心中的惡本訛字。我們認清了這一事實，我們必須承認敦煌寫本確是當時普遍通行的抄本，並非被後世輕視的所謂誤本惡本。我們把這種錯覺掃除後，再仔細觀察這個倫敦所藏的壇經寫本，便應該承認它是一個很質樸、很接近原本的早期抄本。這個抄本，據印順法師說(4)：

慧能在大梵寺「說摩訶般若波羅蜜法，授無相戒。」傳說由弟子法海紀錄

，為「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，附編於被稱為「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。

我們根據印順法師的說法來觀察倫敦藏本，可以說是非常接近原本的。首先看倫敦藏本的題目，寫作：

南宗頓教最上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  
兼受無相戒 弘法弟子法海集記

壇經尊稱為經，當然是出於當時人和後學者的推崇。為什麼稱為壇經？這是由於開法傳禪的壇場而來。當時的開法，不是一般的說法，是與懺悔、發願、歸依、受戒等相結合的傳授，這是稱為「法壇」與「壇場」的理由，也就是被稱為「壇經」「壇語」的原因(5)。壇經一開始就說：「惠能大師於大梵寺講堂中昇高座，說摩訶般若波羅蜜法，受（敦煌俗寫文字受、授不分，受即授。）無相戒。……刺史遂令門人僧法海集記，流行後代。」說的法是南宗頓教摩訶般若波羅蜜經的法。說法的人是六祖惠能。同時又授無相戒，所以說兼授無相戒。」記錄的人，是弟子法海。寫本的內容和寫本的題目是互相吻合的。後來傳刻的壇經，就把原來的題目改動了。由敦煌寫本的題目看來，敦煌本是很接近原本的抄本。

其次，我們看敦煌寫本末尾有一段題記，是抄寫人說明抄寫的來歷。壇經開始便說：「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。」又說：「大師往漕溪山，韶廣二州行化四十餘年。若論門人，僧之與俗，三五百人說不盡。若論宗指，傳授壇經，以此為依約；若不得壇經，即無稟受。須知去處、年、月、姓名，遞相付囑。無壇經稟承，非南宗弟子也。」六祖臨終前，又囑付門人法海、志誠、法達、智常、志通、志徹、志道、法珍、法如、神會說：「汝等拾弟子近前，汝等不同餘人，吾滅度後，汝各為一方頭。」「十弟子！已後傳法，遞相教授，一卷壇經，不失本宗。不稟授壇經，非我宗旨。汝今得了，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。」「大師言：今日已後，遞相傳授，須有依約，莫失宗旨。」可見壇經是說法的紀錄，編成壇經後，便用作修行的課本。各為「一方頭」的十弟子，當然持有寫本，其他弟子門人亦應有傳抄本。倫敦藏敦煌寫本，似乎就是傳鈔本之一。我們看它末尾一段題記說：

#### 4 敦煌學第十九期 1992 年 10 月

此壇經，法海上座集。上座無常，付同學道滌。道滌無常，付門人悟真。悟真在嶺南漕溪山法興寺；見（同現）今傳受此法。如付此法，須得上根之心，信佛法，立大悲，持此經以爲依承，於今不絕。和尚本是韶州曲江縣人也。如來入涅槃，法教流東土，共傳無住，即我心無住。此真菩薩，說真示，行實喻，唯教大智人。是旨依，凡度誓修行，修行遭難不退，遇苦能忍，福德深厚，方授此法。如根性不堪，材量不得，雖求此法，建立不得者，不得妄付壇經。告諸同道者，令知蜜意。

據這段題記，這位抄寫壇經的人，可能是和悟真同時的南宗弟子，亦許就是法海、道滌的門人。抄寫時間，可能在六祖去世之後不超過三十年的時間(6)。六祖滅度的時間是先天二年（七一三），這個寫本的底本應是在西元七四〇年前後，由這位南宗弟子抄錄保存的。至於後人種種竄改的猜想，似乎都未必合於事實。因爲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，是師徒輩遞相傳鈔的教材，這位嶺南的南宗弟子，抄寫了這部壇經，並記下這部壇經的來源，說明此壇經的集記人是上座法海，又說明法海和尚是韶州曲江人，以及法海和尚傳付壇經的同學弟子。由題記敘說，可以看出抄寫承傳的經過。他私人抄寫保存，作爲清修的典範，豈容旁人竄改！有人說，與神會同時的南陽慧忠國師曾說：「吾比遊方，多見此色，近尤盛矣。聚卻三五百眾，目視雲漢，云是南方宗旨，把他壇經改換，添糝鄙譚，削除聖意，惑亂後徒，豈成言教！苦哉！吾宗喪矣！」可見壇經早有人竄改。不過，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，闔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。

我們再看，敦煌寫本壇經一氣寫下，不分章節，和劃分章節的後世刻本不同。這是由於刻本經後人科判潤色，分出章節，修飾詞句，又雜糅事蹟，一再增改，與原本愈去愈遠。惟宋初惠昕所編刻的壇經，其底本爲唐代寫本，改動亦較少。惠昕本分二卷十一門，編定的時間爲宋太祖乾德五年（九六七）五月(7)。鈴木大拙昭和八年（一九三三）複製興善寺藏本，號稱爲興善寺本，前有手寫的惠昕序文：

我六祖大師，廣爲學徒說見性法門，總令見性成佛，目曰壇經，流傳後學。古本文繁，披覽之徒初忻後厭。余以太歲丁卯，月在蕤賓，二十三日辛亥，於思迎塔院分爲兩卷，凡十一門，貴接後來，同見佛性者。

興聖寺本最後還保留了寫本的附記云：

泊乎法海上座無常，以此壇經付囑志道，志道付彼岸，彼岸付悟真，悟真

付圓會，遞代相傳付囑，一切萬法不離自性也。

倫敦藏本、敦博館藏任子宜本和惠昕所據的寫本，都是溯源於上座法海。興聖寺本凡五傳，但沒有說明是同學或是門人，卻比敦煌本的悟真又多了一位圓會，應該是晚一二十年的抄本。兩本的傳授，不完全是師與弟子的傳承，同門間亦可彼此傳抄。所謂付者，只是付與同門或弟子傳抄。並不一定如傳衣之傳，只此一衣，代代遞傳。所以敦煌、惠昕二本的傳授次第，雖小有不同，但仍有其共同性，那就是都從編集壇經的上座法海而傳到悟真。法海與悟真間，敦煌本是法海的同學道滌。與聖寺本是志道與彼岸。志道亦是六祖十弟子之一，亦是法海的同學(8)。可見早期的寫本壇經，是同門間彼此研習的講義。宋以後的刻本壇經，則是問世流通的出版著作。早期講義，是聽講的筆錄，隨聽隨記，不分章節，文字亦較質樸，接近口語。流通問世的刻本，則力求讀者悅目易曉，故章節分明，文辭亦多加修飾。內容情節，更是刻意增添。增添的情節，有的可能是當時的事實，有的是合情合理的描寫，有的則是刻意的誇張，或荒誕的傳說。刻本愈後，原本的真相改變愈多。因此敦煌寫本只有一萬二千字，惠昕根據寫本改編後的刻本亦不過一萬四千字，以後的明藏本竟增加到二萬一千字(9)。我們看敦煌寫本，六祖說他往黃梅求法時，只有簡單幾句：「惠能聞說，宿業有緣，便即辭親，往黃梅馮墓山禮拜五祖弘忍和尚。」惠昕本便補充了辭親以前一段合情合理的敘述：「惠能聞說，宿業有緣，乃蒙一客取銀十兩，與惠能令充老母衣糧，教便往黃梅禮拜五祖。惠能安置母畢，便即辭親。」又如神秀作偈，未得即可，五祖命再作一偈，構思不得時，敦煌本說：「秀上座去數日，作不得。有一童子於碓坊邊過，唱誦此偈。」惠昕本作：「神秀作禮便出。又經數日，作偈不成。心中恍惚，神思不安，猶如夢中，行坐不樂。復經兩日，有一童子於碓坊過，倡誦其偈。」中間刻意描寫神秀失意不安情況，不似惠能說法口吻，顯為惠昕本後加。又如六祖自言拜讀神秀偈語，並自作一偈，請人題壁，敦煌本只說：「童子引能至南廊下，能即禮拜此偈。為不識字，請一人讀，惠聞已即識大意。惠能亦作一偈，又請得一解書人於西閒壁上題著。」到了惠昕本，便詳細說出了讀偈題偈人的姓名履歷。它說：「童子便引惠能到南廊拜偈頌，為不識字，請一上人為讀，若得聞之，願生佛會。時有江州別駕姓張名日用，便高聲讀。惠能一聞，即識大意。因自言亦有一偈，望別駕書于壁上。別駕言：『獼獠！汝亦作偈，其事希有。』惠能啟別駕言：『若學無上菩提，不得輕於初學。俗諺云：下下人有上上智，上上人有沒意智。若輕人，即有無量無邊罪。』張日用言：『汝但誦偈，吾為汝書于壁上，汝若得法，先須度吾，勿忘此言。』又如六祖得傳衣法後南歸，敦煌本只說：「若住此閒，有人害汝，汝即須速去。能得衣法，三更發去。五祖自送能於九江驛，登時便五祖處分：『汝去努力，將法向南，三年勿弘此法。難起（去）在後，弘化善誘迷人，若得心開，與吾無別。』」辭違已了，便發向南。」惠昕本便添

了許多描寫，說：「若住此間，有人害汝，汝須速去。惠能言：『本是南中人，久不知此山路，如何得出江口？』五祖言：汝不須憂，吾自送汝。其時領得衣鉢三更便發南歸。五祖相送，直至九江驛邊，有一隻船子。五祖把鱗自搖。惠能言：『請和尚坐，弟子合搖鱗。』五祖言：『只可是吾度汝，不可汝卻度吾，無有是處。』惠能言：『弟子迷時，和尚須度；今吾悟矣，過江搖鱗，合是弟子度之。度名雖一，用處不同。惠能生在邊方，語又不正，蒙師教旨付法，今已得悟，即合自性自度。』五祖言：『汝今好去，努力向南。五年勿說佛法。難起（去）已後，行化善誘迷人，若得心開，與吾無別。』辭違已了，便發向南。」惠昕本還有補綴事實，附注在一章之末，預備插入正文的情況。如敦煌本云：「唯有一僧，姓陳名惠順，先是三品將軍，性行龕惡，直至嶺上來趁，把著惠能，即還法衣，又不肯取。『我故遠來求法，不要其衣。』能於嶺上，便傳法惠順。惠順得聞，言下心開。能使惠順即卻向北化人來。」惠昕本作：「唯一僧，俗姓陳，名惠明，先是四品將軍，性行龕惡。直至大庾嶺頭，趁及惠能。便還衣鉢，又不肯取。言我求法，不要其衣。惠能即於嶺頭，便傳正法。惠明聞法，言下心開。惠能卻令向北接人。惠能後至曹溪，又被惡人尋逐，乃於四會縣避難。經五年，常在獵人中；雖在獵中，每與獵人說法。至高宗朝，到廣州法性寺，值印宗法師講涅槃經。時有風吹旛動，一僧云旛動，一僧言風動。惠能言：『非旛動、風動，人心自動。』印宗聞之悚然。」惠昕本加敘了許情節之後，在悟法傳衣門的末尾，又用小字雙行記云：「祖謂明曰：『不思善，不思惡，正與麼時，如何是上座本來面目？』明大悟。」這個附注，後來刻本壇經，便都改編成爲正文了。像這類添加情節的文字，顯然都是惠昕本爲壇經做的補充。其他文字間的異同，由於敦煌寫本文辭質樸，較近口語；刻本經後人潤色，則較近文言。如敦煌本云：「使君問：『法可不是西國第一祖達磨祖師宗旨？』大師言：『是。』『弟子見說達摩大師化梁武帝，帝問達磨：朕一生已來，造寺布施供養，有功德否？』」惠昕本作：「韋公曰：『和尚所說，可不是達摩大師宗旨乎？』師曰：『是。』公曰：『弟子聞達摩初化梁武帝，帝問曰：朕一生造寺供僧，布施設齋，有何功德？』」惠昕本於「可不是達磨大師宗旨」下加一「乎」字，「大師言是」下加「公曰」二字。「弟子見說達磨，」改爲「弟子聞達摩。」皆是潤色口語，變成文言。又如敦煌本：「神秀師常見人說，惠能法疾直指路。」惠昕本作：「秀聞能師說法徑疾，直指見性。」敦煌本：「汝等不同餘人，吾滅度後，汝各爲一方頭。」惠昕本作：「汝等不同餘人，吾滅度後，各爲一方師。」把「見說」改爲「聞」，把「頭」改爲「師」，很明顯的，都是把口語改爲文言。從最早的刻本來觀察增改的情況，更可證明敦煌本確是現存行世的最早寫本，亦是最接近原本的寫本。

不料這個倫敦藏敦煌本壇經，亦即是最接近原本的壇經，問世不久，卻被胡適之先生提出了神會偽造壇經的新見解，造成了震撼壇經的大問題。他的荷



澤大師神會傳（胡適文存第四集）云：

敦煌本壇經說：先天二年，慧能將死，與眾僧告別，法海等眾僧聞已，涕淚悲泣，唯有神會不動，亦不悲泣。六祖言：「神會小僧，卻得善不善等，毀譽不動，餘者不得。……」最可注意的是慧能臨終時預言，——所謂「懸記」：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，衣不合傳。……」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。……二十餘年後建立宗旨的預言是神會一派造出來的，此說有宗密爲證。宗密在禪門師資承襲圖裏說：傳末又云：「和尚將入涅槃，默受密語於神會，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。然我爲此衣，幾失身命。達磨大師懸記云：至六代之後，命如懸絕。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。」這是一證。宗密又引此傳云：「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，「欲若知者，大庾嶺上，以網取之。」（原注：相傳云：嶺上者，高也。荷澤姓高，故密示耳。）這是二證。（重規案：宗密記荷澤得法傳受事蹟，與壇經頗相近，只能說宗密說本於壇經，不能指爲壇經是偽造的證據。壇經本非偽造，如何可輕易說，「凡此皆可證壇經是出於神會或神會一派的手筆」。）凡此皆可證壇經是出於神會或神會一派的手筆。（重規案：柳宗元曹溪第六祖賜諡大鑿禪師碑云：「中宗聞名，使幸臣再徵不能致，取其言以爲心術，其說具在，今布天下，凡言禪皆本曹溪。」中宗使臣傳言之際，度當亦以壇經進呈，故云「其說具在，今布天下」，天下共聞的壇經，神會如何能夠偽造？）敦煌寫本壇經留此一段二十年懸記，使我們因此可以考知壇經的來歷，真是中國佛教的絕重要史料。……今據巴黎所藏敦煌寫本之南宗定是非論及神會語錄第三殘卷所記，滑臺大雲寺定南宗宗旨的事，大致如下。唐開元二十二年正月十五日，神會在滑臺大雲寺演說菩提達摩南宗的歷史，說：「達摩…傳一領袈裟以爲法信，授與惠可，惠可傳僧璨，璨傳道信，道信傳弘忍，弘忍傳惠能，六代相承連綿不絕。」他說：神會今設無遮大會，兼莊嚴道場，不爲功德，爲天下學道者定宗旨，爲天下學道者辨是非。」他說：秀禪師在日，指第六代傳法袈裟在韶州，口不自稱爲第六代。今普寂禪師自稱第七代，妄豎和尚爲第六代，所以不許。」他又說，久視年中，則天召秀和尚入內，臨發之時，秀和尚對諸道俗說：「韶州有大善智識，元是東山忍大師付屬，佛法盡

在彼處。」這都是大膽的挑戰。其時慧能與神秀都久已死了，死人無可對證，故神會之說無人可否證。（規案：六祖密受弘忍衣法，乃神秀口說。全唐文卷十七載中宗召曹溪惠能入京御札云：「朕請安、秀二師宮中供養，萬幾之暇，每究一乘，二師並推讓云：南方有能禪師，密受忍大師衣法，可就彼問。」今遣內侍薛簡馳詔迎請，願師慈念，速赴上京。」這是神秀說六祖密受衣法的堅證。王維六祖能禪師碑銘亦說：「（忍大師）臨終，遂密授以祖師袈裟。」這些清楚翔實的紀錄，充份證明了壇經所載六祖自述得衣法的經過，絕非虛構。即使神秀復生，他亦會承認而不會否認。胡先生動輒說壇經是神會偽造，六祖根本沒有傳受弘忍衣法等等空話，眼前擺著的事實，不知胡先生如何否認得了。）但他又更進一步，說傳法袈裟在慧能處，普寂的同學廣濟曾於景龍三年十一月到韶州去偷此法衣。此時普寂尚生存，但此等事也無人可以否認，只好聽神會自由捏造了。（規案：普寂尚生存，如何說「無人可以否認？」同學偷法衣，如何可以不辨白？神秀是「兩京法主，三帝國師，」普寂是神秀嫡胤，信眾無數，有的是「宿將重臣」，「賢王愛主」，為什麼要聽神會自由捏造？）當時座下有崇遠法師，人稱為「山東遠」起來質問道：「普寂禪師名字蓋國，天下知聞，眾口共傳，不可思議。如此相非斥豈不與身命有讎？」神會侃侃地答道：我自料簡是非，定其宗旨。我今謂弘揚大乘，建立正法，令一切眾生知聞，豈惜身命？」這種氣概，這種搏獅子的手段，都可以震動一時人的心魄，故滑臺定宗旨的大會確有『先聲奪人』的大勝利。先聲奪人者，只是先取攻勢，叫人不得不取守勢。神會此時已是六十七歲的老師，（重規案：普寂此時年八十三，比神會更為老師。）我們想像一個眉髮皓然的老和尚，在這莊嚴道場上，登師子座，大聲疾呼，攻擊當時『勢力連天』的普寂大師，直指神秀門下『師承是傍，法門是漸』（宗密承襲圖中語），這種大膽的挑戰當然能使滿座的人震驚生信。即使有少數懷疑的人，他們對於神秀一門的正統地位的信心也遂不能不動搖了。所以滑臺之會是北宗消滅的先聲，也是中國佛教史上的一大革命。圭傳說他『龍鱗虎尾，殉命忘軀』，神會這一回真可說是『批龍鱗，履虎尾』的南宗急先鋒了。……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。壇經存在一日，便是神會的思想存在一日。我在上文已指出壇經最古本中有『吾滅後二十餘年，……有人出來，不惜身命，第佛教是非，豎立宗旨』的懸記，可為此經是神會或神會一派所作的鐵證。神會在開元二十二年在滑臺定宗旨，正是慧能死後二十一年。這是最明顯的證據。壇經古本中無有懷讓、行思的事，而單獨提出神會得道，『餘者不得』，這也是很明顯的證據。此外還有更無可疑的證據嗎？我說，有的。韋處厚（死于八二八）作興福寺大義禪師碑銘（全唐文七一五），有一段很重要的史料：「在高祖時有道信叶昌運，在太宗時有弘

忍示元珠，在高宗時有惠能筌月指。自脈散絲分，或遁秦，或居洛，或之吳，或在楚。秦者曰秀，以方便顯。（適按，此指神秀之五方便，略見宗密圓覺大疏鈔卷三下。五方便原書有敦煌寫本，藏巴黎。）普寂其胤也。洛者曰會，得總持之印，獨曜瑩珠。習徒迷真，橘枳變體，竟成檀經傳宗，優劣詳矣。吳者曰融，以牛頭聞，徑山其裔也。楚者曰道一，以大乘攝，大師其黨也。」大義是道一門下，死於八一八年，其時神會已死五十八年。韋處厚明說檀經（壇經）是神會門下的『習徒』所作。（傳宗不知是否『顯宗記』？）可見此書出於神會一派，是當時大家知道的事實！但究竟壇經是否神會本人所作呢？我說，是的。至少壇經的重要部分是神會作的。如果不是神會作的，便是神會的弟子採取他的語錄裏的材料作成的。但後一說不如前一說的近情理，因為壇經中確有很精到的部分，不是門下小師所能造作的。我信壇經的主要部分是神會所作，我的根據完全是考據學所謂內證。壇經中有許多部分和新發現的神會語錄相同，這是最重要的證據。我們可以略舉幾個例證。（例一）定慧等〔壇經敦煌本〕善知識，我此法門以定慧為本。第一勿迷言慧定別。定慧體一不二。即定是慧體，即慧是定用。即慧之時定在慧，即定之時慧在定。善知識，此義即是定慧等。〔壇經明藏本〕善知識，我此法門以定慧為本。大眾勿迷言定慧別，定慧一體不是二。定是慧體，慧是定用。即慧之時定在慧，即定之時慧在定。若識此義，即是定慧等學。〔神會語錄〕即定之時是慧體，即慧之時是定用。即定之時不異慧，即慧之時不異定。即定之時即是慧，即慧之時即是定。何以故？性自如故。即是定慧等學。（第一卷）（例二）坐禪……（例三）闡當時的禪學。……（例四）論金剛經……（例五）無念……以上所引，都是挑選的最明顯的例子，我們比較這些例子，不但內容相同，並且文字也都很相同，這不是很重要的證據嗎？……如果我們的考證不大錯，那麼，神會的思想影響可說是存在壇經裏。柳宗元作大鑒禪師碑，說：「其說具在，今布天下，凡言禪皆本曹溪。」我們也可以這樣說神會：「其說具在，今布天下，凡言禪皆本曹溪，其實是皆本於荷澤。」南宗的急先鋒，北宗的毀滅者，新禪學的建立者，壇經的作者，——這是我們的神會。在中國佛教史上，沒有第二個人有這樣偉大的功勳，永久的影響。

總括胡先生的主張，他認為神秀與慧能同做過弘忍的弟子，當日既無袈裟傳法的事，也沒有「旁」「嫡」的分別。「師承是旁的口號，不過是爭法統時一種方便而有力的武器。」（胡適文存第四集楞伽宗考，頁二二六至二三四。）在胡先生的心目中，神會為了爭法統，捏造出五祖傳衣法、命慧能為六代祖的事實。又偽造一部壇經，作為自己得受懸記的憑證。這一位轟轟烈烈，不惜身命，為師門爭正義，為佛法明是非的烈士高僧，被胡先生考證後，竟成了一個捏

造事實，假造文書，死爭名位的卑鄙小人。爲了六祖傳衣，壇經弘法，甚至爲了神會的殉道精神，我們不能不對胡先生說法，加以辨白。

根據胡先生提出神會僞作壇經的證據，最重要的有四樁：一是壇經有神會「定佛教是非」的懸記；二是壇經無懷讓、行思的事，而單獨提出神會得道，餘者不得；三是韋處厚大義禪師碑銘明說壇經是神會門下的習徒所作；四是壇經中有許多部分和新發現的神會語錄相同。現在分別加以觀察。

一、胡氏認爲敦煌本壇經有「神會定佛教是非」的懸記，因此斷定壇經是神會所僞造。此一判斷，應該建立在「凡有懸記預言的典籍皆屬僞造」的前提下，方能成立。況且壇經所記，是否懸記預言，仍須審慎認定。今細察敦煌本壇經所記六祖言行，類皆平實，無絲毫賣弄神通之處。如敦煌本壇經中記神秀命門人伺聽六祖說法意旨、後出宗寶本壇經云：「志誠稟命至曹溪，隨眾參請，不言來處。時祖師告眾曰：今有盜法之人，潛在此會。志誠即出禮拜，具陳其事。師曰：汝從玉泉來，應是細作。」六祖顯然是一個賣弄神通，誇示能夠先知的人。但倫敦藏敦煌本壇經則是志誠聆法後，自認從玉泉寺來偷聽時，六祖纔幽默地說：「汝從彼來，應是細作。」沖融豁達的胸襟，令人千載下仍然存在著光風霽月的感覺。六祖南歸，行至大庾嶺，陳僧追來，六祖即還衣法。陳僧自言只爲求法，不爲爭奪衣鉢而來。宗寶本壇經卻說：「趁及惠能，惠能擲下衣鉢於石上云：此衣表信，可力爭耶？能隱草莽中，惠明至，提掇不動，乃喚云：行者行者，我爲法來，不爲衣來。惠能遂出。」惠能如果沒有神通，衣鉢何至提掇不動。神會如果僞造懸記預言，便應該多方渲染，如同後出壇經的描寫。但全部敦煌本壇經，沒有絲毫描寫六祖賣弄神通能夠先知之處。六祖臨終之時，上座法海追問大師去後，衣法當付何人。大師說「依祖師意旨，衣不合傳。」以下所謂「懸記」的一番話，可能也只是六祖就事作答，六祖是嶺南人，有語音種種的限制，行化僅在南方。神秀在北方大弘漸教，六祖素有所聞（神秀弟子志誠南來曹溪聽法，必然有所陳述）。神會是六祖晚年最得意弟子，六祖稱讚他「得善不善等，毀譽不動。」臨終前，可能秘密傳法與神會，並勗勵他北歸後弘揚南宗頓法。正如五祖夜至三更時，喚惠能至堂內，其夜受法，人盡不知。所以六祖臨終前，法海問大師去後，衣法當付何人？大師言：「法即付了，汝不須問。吾滅後二十餘年，邪法遼亂，惑我宗旨。有人出來，不惜身命，定佛教是非，即是吾正法，衣不合傳。」宗密禪門師資承襲圖云：「和尚（六祖）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。汝機緣在北，即須過嶺，二十年後，當弘此法，廣渡眾生。」宗密的話，似乎頗近事實。六祖推測情事，預料二十年後，神會因闡揚南宗頓法，必與神秀弟子大判是非，這是就事論事的衡量，談不上是「懸記」、「先知」。至於六祖能否先知，這是誰都不敢斷言的。不過根據敦煌本抄者的題記，這番話確是六祖門下的廣東弟子法海記集，道滌、悟真等傳抄的壇經原文。廣東人景仰惠能，稱之爲「生佛」、「肉身菩薩」，神會如何

能竄改廣東弟子護持世守的最重視的抄本。如果說世間一定有神會偽造的壇經，那亦決不是倫敦藏敦煌本的壇經。

二、壇經無懷讓、行思的事，而單獨提出神會得道，餘者不得。胡先生認為這也是神會偽造壇經的證據。其實，壇經所記弟子的事跡，都局限於六祖晚年隨侍左右的弟子，並非如史記「仲尼弟子列傳」，將孔子全部有成就的弟子一一列舉。而在六祖將死與眾僧告別時，法海眾僧涕淚悲泣，唯有神會不動，亦不悲泣，這亦是當時實事。六祖言：「神會小僧卻得善不善等，毀譽不動，餘者不得。」這在當時十僧中，神會是北方人，年輩較晚，而修行成績最高。十僧排名，上座法海是第一，是隨侍六祖最早最久的嶺南弟子，而神會第十居末，六祖又稱他為神會小僧。這都是倫敦本壇經真實的紀錄，而在後出壇經就把神會名次提升為第四了。我們不能把真實的紀錄，硬指為是作偽的證據。

三、胡先生指韋處厚大義禪師碑銘明說壇經是神會門下的「習徒」所作。胡先生說法前文已具引出。胡先生引韋碑「在高祖時有道信叶昌運，在太宗時，有宏忍示元珠，在高宗時，有惠能筌月指」前，節去了韋碑極重要的幾句話：「應身無數，天竺降其一；禪祖有六，聖唐得其三。」這分明是說禪宗六祖，一祖達摩是天竺人，四祖道信、五祖弘忍、六祖惠能都是唐朝人，顯得唐朝禪宗之盛。至於二祖惠可、三祖僧璨是唐代以前人，因此省略不提。這幾句話說明了禪宗確實有六祖，六祖確實是惠能。胡先生偏說六祖傳衣法是捏造的事實。韋碑說「竟成壇經傳宗，」胡先生卻歪曲誤解為神會門徒製作壇經。我們細看韋碑的本文。韋碑敘述六祖以後禪宗分布的情況，神秀、普寂是一枝，神會是一枝，更明白看出神秀沒有獲得祖位，身份和神會平列，顯然六祖惠能是「嫡」，神秀是「傍」。而在神秀之下，普寂是神秀的傳人，故云「普寂其胤也」。神會自得甚高深，所以說「得總持之印，獨曜瑩珠」；但是從他學習的門徒，往往迷失真諦，如逾淮之橘，竟變成了徒具形式的壇經傳宗。「壇經傳宗」，是六祖傳法方式的一個詞頭，印順法師說：

在壇經的敦煌本中，發現了明確的解說，如說，「大師言十弟子！已後傳法，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。」……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」。（見印順法師，中國禪宗史頁二四七至二四九。）

這一解釋是很正確的。胡先生把「壇經傳宗」解釋為「壇經」及「傳宗」兩部書名，而把成字解釋為「撰成」、「撰作」的意義，顯然是錯誤的解釋，完全是胡先生臆見構成的空中樓閣。

四、壇經中有許多部分和新發現的神會語錄相同。胡先生認為這是神會偽造壇經的最重要的證據。其實，神會是六祖的入室弟子，得六祖的真傳，他不惜身命，拚死力爭的就是要豎立六祖南宗頓教的教義。他的語錄和壇經相同，正是他根據壇經來宣揚師說的證據。如何能說是偽造壇經的重要證據呢？

統觀胡先生的新說，理論證據，均不能使人信服。但中外的學者，受胡先生的影響，亦有認為倫敦本壇經有後來竄入的部分。我的看法的，無論是否有神會偽造或後人竄改的壇經，它都與倫敦藏敦煌石窟的壇經沒有關係，因為敦煌本壇經是六祖弟子上座法海所集記，交由他的同學、門人傳鈔保存。他們珍護信守，作為修持的憑依，不但自己不敢竄改，更不會容許別人竄改。六祖臨終分付十弟子說：「十弟子！已後傳法，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。」可見壇經雖未公開傳播，卻在同門間相互切磋。如有人偽造竄改，豈不遭同門群起圍攻。倫敦藏本壇經出自廣東人法海門下所傳鈔，斷斷沒有給神會偽造的理由。如果說世間確有神會偽造或他人竄改的壇經，那亦決不是倫敦所藏的交代得十分清楚的廣東僧人傳鈔的壇經。例如惠昕本壇經亦是廣東僧人所傳鈔，但它落在後人手中，被後人改編增竄，刊刻問世。而倫敦藏本壇經，封閉在莫高窟中，千年後被人無意發現，所以它能夠完完整整保存它的本來面目。我在讀壇經時，腦海中時時激盪著胡先生偽造竄改的種種浮議。是非混淆，內心至感痛苦。明知識見淺短，豈敢妄測高深。但管窺所及，不一傾吐，寸心終覺不安，用是略舉所見，以求正並世通人，當來讀者。民國八十一年五月廿五日 於台北寓居。

#### 附注：

- (1)參閱方廣錫「敦煌宗教研究的回顧和展望」（一九九〇年六月北京出版中國文化第二期，頁五。）、向達「西征小記」（唐代長安與西域文明，一九五七年、北京、頁三六八至三六九。）、柳田聖山敦煌本六祖壇經ノ諸問題（敦煌佛典と禪，頁三十六，日本大東出版社）。又龍谷大學藏本，僅存照片二頁，見井ノ口泰淳等編「舊關東廳博物館所藏大谷探檢隊將來文書目錄圖版」。
- (2)見一九八三年全國敦煌學術討論會文集文史遺書編下冊，頁三六九，敦煌文物研究所編，甘肅人民出版社出版。
- (3)柳田聖山「敦煌本六祖壇經の諸問題」（敦煌佛典と禪，頁卅二至卅三。）。
- (4)印順法師著「中國禪宗史」（民國六十四年二月台北重版）頁二四六至二四七。

- (5)同(4)，頁二四五。
- (6)任子宜藏敦煌壇經寫本末尾這段話亦與倫敦藏本沒有差異，可見根據的底本是相同的。
- (7)鈴木大拙、胡適考定。
- (8)參閱「中國禪宗史」，頁二六五。
- (9)參閱胡適壇經考之二，「跋日本京都堀川興聖寺藏北宋惠昕本壇經影印本」。（台北正中書局民國六十四年出版，胡適禪學案，頁八十六至八十八。）

敦煌學 第十九輯

編輯者：中國文化大學

中國文學研究所

敦煌學會

出版者：中國文化大學

中國文學研究所

敦煌學會

聯絡人：臺北市陽明山中國文化大學

中國文學系 朱鳳玉

經銷處：臺灣學生書局

台北市和平東路一段一九八號

電話：三二一四一五六

中華民國八十一年十月出版

版權所有，不准翻印

訂價：新台幣三八〇元

(郵費另計)