

唐五代禪宗修習的典籍

——以敦煌寫本《六祖壇經》為考察範圍

張勇

四川大學中文系副教授

行文時徵援古人的言論或者事跡來增強表現力，國內學術界稱作「引用」，將之歸類為積極修辭的主要表達方式——辭格——之一。「引用」應該屬於修辭學這一漢語言學的分科的研究範圍，固毋庸論矣；我們從這一語言現象中卻還可以挖掘出其他的意義，比如說，本文所探討的與宗教學的關涉。

一、敦煌寫本《壇經》中引用的佛典 [註 1]

引用，一般又分為用典和引經兩類。

(一)用典 也叫做「稽古」，所援用的是古賢的事跡。敦煌寫本《壇經》中的用典有二：

一是援引佛典中的故事：

……是維摩詰不合呵舍利弗宴坐林中。

按，《維摩詰所說經》卷上〈弟子品第三〉：「爾時，長者維摩詰自念：『寢疾于床，世尊大慈，寧不垂愍。』佛知其意，即告舍利弗：『汝行詣維摩詰問疾。』舍利弗白佛言：『世尊！我不堪任詣彼問疾。所以者何？憶念我昔曾於林中宴坐樹下，時維摩詰來謂我言：唯，舍利弗！不必是坐為宴坐也。夫宴坐者，不於三界現身意，是為宴坐。不起滅定而現諸威儀，是為宴坐。不捨道法而現凡夫事，是為宴坐。心不住內，亦不在外，是為宴坐。於諸見不動而修行三十七品，是為宴坐。不斷煩惱而入涅槃，是為宴坐。若能如是坐者，佛所印可。時我世尊，聞說是語，默然而止，不能加報。故我不任詣彼問疾。』」 [註 2]

二是引稱禪宗先賢的傳說：

弟子見說，達磨大師代，梁武帝問達磨：「朕一生已來，造寺、布施、供養，有功德否？」達磨答言：「並無功德。」武帝惆悵，遂遣達磨出境。

有關達磨與梁武帝關係的材料，最早的是梁武帝所撰的〈達磨碑文〉，該碑立於梁大同二年（五三六），現尚存於河南熊耳山。不過，該碑文過去一直被視為偽作，且其中當然沒有敦煌寫本《壇經》中的這段故事。[註 3]唐代早期的禪宗典籍，如成於開元（七一三—七四一）初年的《傳法寶記》、成於開元四年（七一六）前後的《楞伽師資紀》等並無記載，而到了大約成於大曆九年至十四年（七七四—七七九）的《歷代法寶記》[註 4]等，方有此類情節。因此，不妨視之為禪門的傳說。

(二)引經 敦煌寫本《壇經》中的引用，自以引經最多。

1. 所稱引的古代言語，少部分屬於暗引：

一燈能除千年闇，……。

按，《維摩詰所說經》卷上〈菩薩品第四〉：「維摩詰言：『諸姊有法門名無盡燈，汝等當學。無盡燈者，譬如一燈燃百千燈，冥者皆明，明終不盡。……』」[註 5]

即時豁然，還得本心。

這數個字，《壇經》前面惠能講坐禪時，嘗說明出於《維摩詰所說經》。其實，類似的語句還可以在其他佛典中見到，比如劉宋·沮渠京聲譯《治禪病秘要法》卷上：「佛說此語時，五百釋子比丘隨順佛語，一一行之，……達解空法，豁然還得本心。」[註 6]

另外，《壇經》中惠能所採取的無相戒，來自《金剛經》中的「無我相、人相、眾生相、壽者相」等說法；「無住為本」的觀點，也出於《維摩經》〈觀眾生品〉中「一切法均從無住建立」。^[註 7]

2. 明引則可以分為幾種情況。

(1) 有的指出了經典名字：

《金剛經》云：「凡所有相，皆是虛妄。」

弘忍見神秀偈，與盧供奉談論時引了這段話。按，幾種《金剛經》譯本中，姚秦·鳩摩羅什、元魏·流支、陳·真諦所譯皆有這幾個字。^[註 8]由於敦煌寫本《壇經》中出現的其他三種佛經——《維摩詰所說經》（《淨名經》）、《菩薩戒經》（《梵網經菩薩戒》）、《法華經》都用的是羅什譯本（詳下文），所以，我們判斷這裡所用的也應該為鳩摩羅什的本子；此本的相關處曰：「『須菩提，於意云何？可以身相見如來不？』『不也，世尊！不可以身相得見如來。何以故？如來所說身相，即非身相。』佛告須菩提：『凡所有相，皆是虛妄。若見諸相非相，即見如來。』」^[註 9]

《淨名經》云：「真心是道場，真心是淨土。」

這是惠能講一行三昧時所引。按，《淨名經》即《維摩詰經》。姚秦·鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》卷上〈菩薩品第四〉：「（維摩詰）答曰：『直心是道場，無虛假故。……』」「法施會者，……於六和敬，起質直心。」^[註 10]吳·月氏支謙譯《佛說維摩詰經》卷上〈菩薩品第四〉：「（維摩詰）言：道場者無生之心是，檢一惡意故。」^[註 11]唐·玄奘譯《說無垢稱經》卷第二〈菩薩品第四〉：「（維摩詰）即答我言：淳直意樂是妙菩提，由此意樂不虛假故。」^[註 12]可見，惠能所引語句應當出自羅什所譯；而且，所引字句中，「真心」應該是「直心」之形誤。

《維摩經》云：「外能善分別諸法相，內於第一義而不動。」

惠能講無念時所引。按，吳·支謙譯《佛說維摩詰經》卷上〈佛國品第一〉：「童子寶事即於佛前以偈讚曰：……經道講授諸法王，以法布施解說人。法鼓導善現上義，稽首法王此極尊。……」[註 13]鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》卷上〈佛國品第一〉：「於是長者子寶積，即於佛前以偈頌曰：……法王法力超群生，常以法財施一切。能善分別諸法相，於第一義而不動。……」[註 14]玄奘譯《說無垢稱經》卷一〈序品第一〉：「爾時，寶性即於佛前，右膝著地，合掌恭敬，以妙伽他而讚佛曰：……法王法力超群生，常以法財施一切。能善分別諸法相，觀第一義摧怨敵。……」[註 15]可以看出，《壇經》引用的是羅什的本子。

《維摩經》云：「即時豁然，還得本心。」

惠能講坐禪時所引。顯然，這也應該引自鳩摩羅什譯本。

《菩薩戒經》云：「我本元自性清淨。」

後為惠能講一切經書因人說有時所引，前為惠能講坐禪時所引。按，此《菩薩戒》即《梵網經菩薩戒》的簡稱，也就是《梵網經》。鳩摩羅什譯《梵網經·盧舍那佛說菩薩心地戒品第十》卷下：「……時，佛觀諸大梵天王網羅幢，因為說……說我本盧舍那佛心地中初發，心中常所誦一戒，光明金剛寶戒是一切佛本源，……是一切眾生戒，本源自性清淨。」[註 16]

經云：「諸佛世尊，唯以一大事因緣故，出現於世。」

於前文說明所引為《法華經》。按，西晉·竺法護譯《正法華經》卷一〈善權品第二〉的文字與之近似：「……正覺所興世嗟嘆，一事為大示現，皆出一原。以用眾生望想果，應

勸助此類出現于世。」[註 17]隋·闍那崛多、笈多譯《添品妙法蓮花經》卷一〈方便品第二〉，無此數字。[註 18]最為契合的，為鳩摩羅什譯《妙法蓮花經》卷一〈方便品第一〉：「佛告舍利弗：……諸佛世尊，唯以一大事因緣出現於世。舍利弗！云何名諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世？諸佛世尊，欲令眾生開佛知見使得清淨故，出現於世；欲示眾生佛之知見故，出現於世；欲令眾生悟佛知見故，出現於世；欲令眾生入佛知見道故，出現於世。舍利弗！是為諸佛以一大事因緣故出現於世。」[註 19]隋·天竺三藏闍那崛多共笈多譯《添品妙法蓮花經》卷一〈方便品第三〉：「諸佛世尊，惟以一大事因緣出現於世。」[註 20]仔細比對文字，敦煌本《壇經》也是用的鳩摩羅什的本子。

(2)有的指出了語者：

世尊在舍衛城說西方引化，經文分明。
所以佛言：「隨其心淨，則佛土淨。」

(3)有時，雖然指出了經的名字，但並沒有詳細稱引經文：

但持《金剛般若波羅蜜經》一卷，即得見性，入般若三昧，當知此人功德無量。經中分明讚嘆，不能具說。

按，鳩摩羅什譯《金剛經》曰：「須菩提！若有人以滿無量阿僧祇世界七寶持用布施，若有善男子、善女人發菩提心者持於此經，乃至四句偈等，受持讀誦，為人演說，其福勝彼。」[註 21]

當然，本文只是列舉了有明確線索、或者筆者知道出處的一些佛典。至於敦煌寫本《壇經》中暗用佛典的其他地方，應該還有很多，尚祈高明辨別。

二、敦煌寫本《壇經》正文之後的佛教文獻

(一)敦煌寫本《壇經》正文後面的藏經簡目

1. 敦煌博物館藏〇七七號寫本中的《壇經》部分，在正文末尾「南宗頓教最上大乘壇經一卷」云云的下一行，抬行書寫：

大乘志卅 大聖志卅 大通志五十 大寶志六十 大法志七十 大德志八十
清之藏四十 清持藏四十 清寶藏五十 清蓮藏六十 清海藏七十 大法藏八十
此是 法號

各種名稱之間，空約一個字的距離；「此是」云云之前，空約三個字的距離。這些文字共抄作兩行，寫滿了抄本的該半葉。

2. 岡字號本於末尾「南宗」云云之後，亦另外抬行書寫：

大乘志卅 大聖志卅 大通志五十 大寶志六十 大法志七十 大德志八十 清之藏四十
清持藏四十 清寶藏五十 清蓮藏六十 清海藏七十 大法藏八十 此是 法號

各種名稱之間、「此是」云云之前，亦空約一個字的距離。這些內容共抄作三行。其下，另行抄寫《佛說大辯（耶）〔邪〕正〔經〕》〈法門品第一〉、以及〈十地品第二〉的部分內容。最後，倒著抄寫《金剛經》中「須菩提，菩薩應離一切諸相，發阿耨多羅三藐三菩提」至於「應離一切諸相，不應〔住〕聲香味觸法，其心如是如是，汝不」一段。

3. 斯坦因本，「南宗」云云即寫滿了一葉的右邊半葉。在左邊半葉上，抬行抄寫：

大乘志三十 大聖志四十 大通志五十 大寶志六十 大法志七十 大德志八十 清
之藏志三十 清（特）〔持〕藏志四十 清寶藏志五十 清蓮藏志六十 清海藏志七
十 大法藏志八十 此是菩薩法號

「四十」二字，添加於「清（特）〔持〕藏志」之「志」的右側。各種名稱之間、「此是」云云之前，皆空約一個字的距離。這些文字共四行，寫滿了斯坦因本的左邊半葉。

敦博本、岡字號本、斯坦因本上的「大乘志卅 大聖志卅 大通志五十 大寶志六十 大法志七十 大德志八十 清之藏四十 清持藏四十 清寶藏五十 清蓮藏六十 清海藏七十大法藏八十」，是不是具體的佛典名稱呢？參照敦煌發現的佛經目錄，如 S.2872, 第 3747《眾經別錄》、第 4673, 3739, S.9994, 11427《大唐內典錄》等，我們認為，「大乘志卅」云云，應該是對於某一類佛典的統稱——或者說是對於佛典的分類；「卅」之類，可能是該類的佛典的部數。也就是說，敦煌寫本《壇經》正文內容後面的「大乘志卅」云云，反映了當時敦煌某個禪宗寺院的藏經概況，應該是一種藏經簡目。

(二)敦煌寫本《壇經》正文後面的佛典

1. 前面提到，岡字號本在藏經簡目之後，抬行抄寫有《佛說大辯（耶）〔邪〕正〔經〕》〈法門品第一〉、〈十地品第二〉以及《金剛經》中的部分內容。《佛說大辯（耶）〔邪〕正〔經〕》不知道其究竟，敬待高明。

2. 旅順本現在可以看到的開頭半葉和最後兩個半葉沒有接著抄寫，最後兩個半葉由於沒有《壇經》最後的內容，當然也就不見上述「大乘志」之類的文字，而是抄寫《如來大辯邪正蜜藏經一卷》的末尾三行文字。「蜜藏經一卷」顯然應該與前面的內容連讀。[註 22]此《如來大辯邪正蜜藏經一卷》，當即岡字號本的《佛說大辯（耶）〔邪〕正〔經〕》。

下面隔一行，寫「顯德伍年己未歲」云云數字。「己未」應該是顯說六年，即西元九五九年；「顯德伍年」的干支為戊午。有人認為「伍年」屬於錯寫。[註 23]然而，誤抄也當有其緣由。考九五九年六月後周恭帝柴宗訓即位，但未改年號、或者將要換的年號。旅順本當抄寫於「己未」歲後周世宗柴榮離世之後，其時柴宗訓已經登基，抄寫者不知道是否換年號，所以仍沿用柴榮的「顯德」之稱；而「顯德六年」在這時又應該屬於恭帝，不妥；兩難之際，只好用屬於世宗的「伍年」，再用干支「己未」紀年表示抄畢的確切年份。

抄寫年代之後，抬行寫：「林中若有一比丘，常修禪定於懸巖千仞、深谷萬重，遠近更無人蹤，上下亦無過道。獨居此處，歷劫窮年，端坐宴居，……。」這應該是一種禪修性質的典籍。

(三)敦煌博物館本《壇經》所在寫本上的其他佛教文獻

我們知道，敦煌博物館藏〇七七號寫本上，除了《壇經》之外，還有如下內容：神會《菩提達磨南宗定是非論一卷》、神會《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》、〈南宗定邪正五更轉〉、《注般若波羅蜜多心經》。

其他的敦煌寫本《壇經》，由於殘缺不全，且皆為《壇經》正文中的段落，毋庸論矣。

三、唐五代禪宗修習的典籍

(一)對敦煌寫本《壇經》的成書和抄寫情況的初步考察

由於《壇經》的幾個敦煌寫本中都有美化神會的言辭，而且其中的思想與王維撰寫的惠能碑銘有相異之處，這顯示出敦煌寫本《壇經》的改訂者屬於神會一派。[註 24]

我們在本文第一部分曾經分析過，現存幾個敦煌《壇經》本子中，除了旅順本尚不明白究裡、北京圖書館有字七十九號只存數行之外，其他寫本皆有梁武帝問達磨造寺、布施、供養有無功德一段文字。這表明其出現年代不會早於西元八世紀初葉。這也顯示出它們已經不是惠能法師最初說法的面貌了。柳田聖山先生認為，斯坦因本大致為九世紀中葉的本子[註 25]；楊曾文先生說，敦煌博物館本、斯坦因本所據的「敦煌原本」，成書於開元二十一年（七三三）之後，貞元十七年（八〇一）《寶林傳》出現之前[註 26]。以上都是從其內容來判斷敦煌寫本《壇經》的成型時代。

至於抄寫的時間，或曰，從字跡看，斯坦因本寫於五代[註 27]；或曰，敦煌博物館本、斯坦因本皆抄於唐末宋初[註 28]；或曰，敦煌博物館本、北京圖書館本產生於九世紀後半葉，斯坦因本產生於十世紀[註 29]。敦煌博物館本所在的〇七七號寫本上既然還有神會《菩提達磨南宗定是非論一卷》和《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》，它當然至少應該在神會（六七〇—七六二）[註 30]之後抄寫。

我們在前面已經談到，敦煌寫本《壇經》的幾個本子中，大多於正文後面有寺廟的藏經概要，說明它們屬於一個抄本系統，抄寫者應該是該寺廟的僧人。也就是說，《壇經》的敦煌寫本中，至少敦博本、岡字號本、斯坦因本三個寫本的抄寫人是同一個寺廟的僧人。區別在於，斯坦因本的抄者應該是敦煌本地的僧人，因為該本子中的河西方言特徵非常明顯。由於《壇經》內容與神會一系的牽連，加上敦煌博物館本所在的〇七七號寫本上有神會的兩種著作，我們可以肯定：幾個敦煌寫本的抄寫者是荷澤神會一系的、出自敦煌地區同一個寺廟的禪宗僧人。

(二)惠能之前祖師們所習佛典的演變

一般認為，中國禪宗的思想源於劉宋·求那跋陀羅翻譯的四卷《楞伽經》，從達磨、慧可到僧璨一直以之作為實踐的印證。到了道信、弘忍，即導入《大乘起信論》，而《大乘起信論》所據的實際為十卷《楞伽經》；道信的東山法門還吸收了《維摩經》、《法華經》、《思益經》、《華嚴經》以及《般若經》類的思想（如其「一行三昧」的法門源於曼陀羅仙譯《文殊般若經》，其作中引用了《大品》、《金剛經》等），加上傅大士「守一不移」的

禪法[註 31]、智敏的《禪訓》等中國禪僧的著述。神秀另參習了《瓔珞經》、《大智度論》、傅大士之頌[註 32]等。[註 33]

(三)惠能一代修習的佛典

有關惠能的生平、思想等，最可靠的材料是王維所撰碑銘。據該碑銘，惠能既然聽印宗講《涅槃經》而理解超出之，當熟悉是經。除此之外，難以稽考其他佛典。

《壇經》於法海之後，應當經過了改訂。所以，在南北分宗以後，大都將之視為荷澤神會一派的東西。我們認為，荷澤一系即便有所改動，改的也是《壇經》最後所謂的緣記部分。我們在本文第一部分分析所引用佛典的段落，出現在此前的大梵寺說法、說摩訶般若之時。所以，應該說敦煌本《壇經》中徵引的典籍，還是反映了惠能當年修習的實際情況。

前面我們已經探討過，敦煌寫本《壇經》正文中可以覓見的佛典蹤跡，計有：《維摩詰所說經》（《淨名經》）、《金剛經》、《菩薩戒經》（《梵網經菩薩戒》）、《法華經》等四種；以及一些禪宗的文獻。這表明，惠能繼承了東山法門「藉教悟宗」的傳統，修行中所參考的經教已經不再局限於四卷《楞伽經》，而是廣泛吸收其他佛經和以前的禪宗祖師們的說法。敦煌寫本《壇經》屢次引用《金剛經》，又證明了惠能確實較道信、弘忍更進一步，徹底改變了依賴《楞伽經》的傳統，轉而以《金剛般若經》為正宗。如：五祖與盧供奉言時，引《金剛經》云：「凡所有相，皆是虛妄。」惠能說法，也講：「但持《金剛般若波羅蜜經》一卷，即得見性，入般若三昧，當知此人功德無量。經中分說讚嘆，不能具說。……若大乘者，聞說《金剛經》，心開悟解。」

前面我們也提到，敦煌寫本《壇經》正文中援用的四種佛經都是用的鳩摩羅什譯本。這一事實不僅說明鳩摩羅什翻譯的佛典在中國的流行程度，可能還暗示出羅什本人對禪宗的影響吧！

(四)敦煌寫本《壇經》抄寫時的情況

在敦煌地區即發現了數個《壇經》寫本的事實，說明到了此時，《壇經》的傳授範圍已經大大擴充了，《壇經》已經從師徒私授而成為整個宗門的日常用典。

前面我們談到，幾個寫本的抄寫者都是敦煌地區荷澤神會一系的某個寺廟的禪宗僧人。那麼，抄寫敦煌寫本《壇經》時，這些荷澤神會一系的禪宗僧人修習的佛典是什麼呢？

首先，他們當然會依從我們在前面提到過的前代祖師們所習用的典籍，包括與敦煌寫本《壇經》正文有牽扯的佛典。其次，此時荷澤神會一系的禪宗僧人應該還選習了岡字號本和旅順本正文之後出現的《佛說大辯（耶）〔邪〕正〔經〕》，旅順本上的某種禪籍（「林中若有一比丘……」），敦煌博物館本上的神會的《菩提達磨南宗定是非論一卷》和《南陽和

上頓教解脫禪門直了性壇語》、〈南宗定邪正五更轉〉、《注般若波羅蜜多心經》，以及見於敦博本、岡字號本和斯坦因本上的、敦煌某個禪宗寺院的藏經簡目所記載的佛典。至於敦煌寫本《壇經》之後禪宗修習典籍的變化，尙待日後探究。

唐五代禪宗的發展史，實際上就是一個不斷改變說法、不斷擴大禪法範圍的過程。這一過程的集中體現、或者說這一過程的理論依憑，是禪宗僧人們日漸將自己所遵循的佛典從單一的佛經延伸到眾多的佛說，從只依從印度的典籍而到包羅中土的著述。這是中國僧人對佛教的極大貢獻和發展，在此過程中也實現了佛教的中國化。所以說，認識禪宗僧人們修習典籍的歷史，不失為把握禪宗發展歷程的一把鑰匙。

四、《壇經》的敦煌寫本上出現的典籍的意義

敦煌寫本《壇經》正文與佛典的關係，以前嘗有學者作過佛學思想方面的比較，但未從文獻學的角度全面說搜索鉤稽其中徵引的具體的佛典言論和故實；至於敦煌寫本上正文後面的藏經目錄和一些佛典文字，則視之為與《壇經》甚至禪宗研究無關，無人涉足。敦煌遺書中像這樣的「邊角剩料」還有很多。本文最後想表明的是：在學術研究中沒有無用的材料，問題只在於研究者是否認識到了其價值；敦煌研究不應該忽略邊緣性質的研究素材。

本文從「引用」這一語言現象來發掘其宗教學方面的意義，還想表明的是：以後的敦煌學研究，似乎還當多從新的角度，對舊的材料進行更為細致和深入的跨學科探究。——當然，這就要求首先對過去的成果作全面、徹底的總結和檢討。

【註釋】

[註 1] 請參考拙文，「敦煌寫本《六祖壇經》中的修辭」。（澳門、廣東新興：六祖惠能思想學術研討會論文，二〇〇一年九月）。

[註 2] 姚秦·鳩摩羅什譯，《大正藏》第十四冊，第五三九頁下。

[註 3] 小島岱山，〈菩提達磨石碑碑文並參考資料〉，載《世界宗教研究》二〇〇一年一期，第一二七一—一三四頁。參考拙著，《傅大士研究》（台北：法鼓文化事業股份有限公司，一九九九年一月）第五二五—五二七頁；修訂本（成都：巴蜀書社，二〇〇〇年七月）第五三六—五三九頁。

[註 4] 參考拙文，〈敦煌寫本《歷代法寶記》研究述評〉，載《中國史研究動態》二〇〇〇年二期，第十一—十九頁。

[註 5] 同 [註 2]，第五四三頁中。

[註 6] 《大正藏》第十五冊，第三三三頁下。

[註 7] 呂澂,《中國佛學源流略講》(北京:中華書局,一九七九年八月)第二二三頁。

[註 8] 流支所譯,見《大正藏》第八冊,第七五七頁下。真諦所譯,見《大正藏》第八冊,第七六二頁中。

[註 9] 《大正藏》第八冊,第七四九頁上。

[註 10] 同 [註 2], 第五四二頁下、五四三頁下。

[註 11] 同 [註 2], 第五二四頁上、五二五頁上。

[註 12] 同 [註 2], 第五六五頁中、五六六頁下—五六七頁上。

[註 13] 同 [註 2], 第五一九頁下。

[註 14] 同 [註 2], 第五三七頁下。

[註 15] 同 [註 2], 第五五八頁中、下。

[註 16] 《大正藏》第二十四冊,第一〇〇三頁下。

[註 17] 《大正藏》第九冊,第六十九頁中、下。

[註 18] 同 [註 17], 第一四〇頁上。

[註 19] 同 [註 17], 第七頁上。

[註 20] 同 [註 18], 第一四〇頁上。

[註 21] 同 [註 9], 第七五二頁中。

[註 22] 鄧文寬、榮新江氏將「蜜藏經一卷」割裂出來(《敦博本禪籍錄校·前言》(南京:江蘇古籍出版社,一九九八年十二月,第二十二頁),竊以為不妥。

[註 23] 鄧文寬、榮新江錄校,《敦博本禪籍錄校·前言》第二十二頁。

[註 24] 參考呂澂,《中國佛學源流略講》,第二一九—二三三頁。

[註 25] 《世界古典文學全集》第三十六 B《禪家語錄 II》附錄《禪籍解題》第四部分〈敦煌の禪籍・その他〉(日本:竺摩書房,一九七四年)。殷勤中文譯本,載《俗語言研究》第二期,日本禪文化研究所(一九九五年六月)第一四二頁。

[註 26] 楊曾文,《敦煌新本六祖壇經》(上海古籍出版社,一九九三年十月)第二七七—二八四頁。

[註 27] 同 [註 24], 第二二二頁。

[註 28] 同 [註 26], 第二二〇頁。

[註 29] 同 [註 23]。

[註 30] 此依柳田聖山的說法。見同 [註 25]; 殷勤中文譯本,第一四六頁。陳垣認為,其生卒年代為六八六一—七六〇。見《釋氏疑年錄》卷四(北京:中華書局,一九六四年三月)第一二〇頁。

[註 31] 參考張勇,《傅大士研究》,法鼓文化版,第三六五—三七二頁;巴蜀書社版,第三七六—三八四頁。

[註 32] 同 [註 31], 第三七八—三八五頁;第三九一—四〇〇頁。

論文 / 唐五代禪宗修習的典籍——以敦煌寫本《六祖壇經》為考察範圍

ISSN : 1609-476X

[註 33] 同 [註 24] , 第一四三—一四七頁, 二〇五—二三三頁, 三〇六—三一〇頁, 三六九—三七六頁。