

《六祖壇經》的文獻分層及相關問題分析

紀 寶

新加坡佛學院

摘 要：《六祖壇經》至今已發現二十餘個版本，就文獻群而言，可大致劃分為敦煌、宋與元三個版本群。其文獻依次累積增加，通過文獻層發展以及其史源學檢索，即可發現若干問題。如通過呈心偈與敦煌文獻以及其他輔助材料的比對，可以對惠能與神秀是否真實見過面提出新的疑問。並以此來勾勒民間敘事之中，永遠有著對真實歷史事件進行戲劇化的衝動；而對《壇經》與燈錄材料的對比，則同樣可以讓我們得以重新定位《壇經》的文體特徵，即其同時具備語錄、燈錄、聖徒傳記等多重身份，但卻與正統的“佛經”概念相隔懸遠，這就對我們應如何來看待並利用《壇經》之中的材料有所幫助。並且，通過其入藏時間與形式、歷史上的流通與現實中僧團儀式之中運用的情況分析來看，至少在明代之前，《壇經》都遠非過去學界所認為的那樣重要，但是明代入藏則完全改變了這部文獻的命運，這同樣可對文獻流傳史中入藏的作用提供新的例證。

關鍵詞：六祖壇經、文獻學、文本性質、偽經、大藏經

一、背景簡介

慧能（638–713）¹ 至少是禪宗的名義奠基者，又因其在中國、朝鮮、日本禪宗之影響，可稱南宗之共祖。故《六祖壇經》（以後省稱為《壇經》）即為現代佛教以及佛教文獻學界的焦點²，在現代研究法引進，尤其是在二十世紀初敦煌諸本《壇經》發現以前，並且在元代（1271–1368）之後，《壇經》的版本是比較恒定的。真正促使現當代佛教文獻學界重新燃起對此部文獻的熱情，主要還是敦煌諸新本所激起的興趣³。

在二十世紀諸新發現版本之中，以敦煌斯坦因蒐集品中縫續裝 S.5475 為最早，也在學界吸引的注意力最多。此本據楊曾文則成書於開元 21 年（733）之後，貞元 17 年（801）之前（本文會在後面討論此一繫年仍嫌太早）。矢吹慶輝（1879–1939）對此本照片做了校寫，1928 年編入《大正藏》第 48 卷出版，1930 年又把照片收入《鳴沙餘韻》（岩波書店版）發表。1934 年鈴木大拙（1870–1966）、

¹ 關於此一繫年，見 Robert E. Buswell, Jr. & Donald S. Lopez Jr, *The Princeton Dictionary of Buddhism* (Princeton: Princeton University Press, 2013), p. 365.

² 這些重要研究與研究集包括張曼濤編《六祖壇經研究論集》，臺北：大乘文化出版社，1976 年；釋明生編《六祖壇經研究集成》，北京：金城出版社，2012 年；具體研究論文的目錄綜述及索引，可參白光《壇經版本譜系及其思想流變研究》，北京：宗教文化出版社，2013 年；洪修平《禪宗思想的形成與演變》，南京：江蘇古籍出版社，1992 年，第 21 頁。但更全者，可見田中良昭、程正《敦煌禪宗文獻分類目錄（2）語錄類（4）〈六祖壇經〉》，收於《駒沢大学仏教学部論集》2011 年總第 42 卷，第 402–379 頁（此文頁碼逆行，後同，不再出註）。

³ 可參黃青萍《敦煌北宗的文本及其禪法》，臺灣師範大學博士論文，2007 年，第 18 頁，註 3；第 19 頁；尤其是黃連忠《敦煌寫本〈六祖壇經〉的發現與文字校訂方法刍議》，《法鼓佛學學報》2007 年第一期，第 75–81 頁；另可參前揭白光《壇經版本譜系及其思想流變研究》，第 6–13 頁。而胡適對此本的研究，以及與鈴木大拙之間就《六祖壇經》作者之間的爭論，可參劉詩平、孟憲實《敦煌百年》，臺北：遠流出版事業股份有限公司，2001 年，第 400–403 頁。

公田連太郎（1874–1963）首次發表錄校⁴。此後宇井伯壽（1882–1963）、柳田聖山（1922–2006）、中川孝等人，都對此本進行了校勘或者譯成日文，並有大量研究此本的論文⁵。

敦煌本《壇經》的發表，引起日本學術界對其重新研究的興趣。此前無論在中國還是在日本，社會上最流行者為明《嘉興藏》所刊宗寶本。此本是元代至元 28 年（1291）僧人宗寶（活躍於 13 世紀後半葉）據當時流行的 3 種《壇經》本子的改編本。就在敦煌本《壇經》被發現後不久，日本學者在京都興聖寺發現了北宋初惠昕改編的《壇經》。學界稱之為惠昕本或興聖寺本⁶。

後又有諸多版本發現，並對諸版本之間的關係也廣有研究⁷。我只擬將這些版本以時間先後分為三大寫本與版本群，即敦煌出土的八世紀左右的五種版本、公元十到十一世紀左右的惠昕本與契嵩本系統，以及十三世紀的宗寶本系統。

⁴ 楊曾文校《新版敦煌新本六祖壇經》，北京：宗教文化出版社，2001 年，第 200 頁。

⁵ 版本見：田中良昭、程正《敦煌禪宗文獻分類目錄（2）語錄類（4）〈六祖壇經〉》（前揭），第 403–399 頁；研究見第 399–393 頁。

⁶ 楊曾文校《新版敦煌新本〈六祖壇經〉》，第 201–202 頁。關於敦煌本《壇經》，亦可以參潘重規《敦煌〈壇經〉新書及附冊》，臺北：佛陀教育基金會，1995 年；周紹良《敦煌寫本〈壇經〉原本》，北京：文物出版社，1997 年；鄧文寬、榮新江《敦博本禪籍錄校》，南京：江蘇古籍出版社，1998 年；李申合校、方廣錫簡註《敦煌〈壇經〉合校簡註》，太原：山西古籍出版社，1999 年；黃連忠《敦博本〈六祖壇經〉校釋》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2006 年。

⁷ 對這些版本之間的關係，大體有兩種意見。一是線性發展的關係，如以胡適、郭朋為代表；另一種是這些版本之間還存在相互之間的影響，如任繼愈、洪修平等。具體參前揭白光《〈壇經〉版本譜系及其思想流變研究》，第 5–13 頁。另外，還有西夏文《壇經》也較值得關注，此一版本較接近於早期法海本，但與本文關係不大，姑不論。關於西夏文《壇經》之具體情況，較方便的新近研究可參史金波《西夏文〈六祖壇經〉殘頁譯釋》，《世界宗教研究》1993 年第 1 期，第 90–99 頁。

二、《壇經》的文獻增刪問題簡論

《壇經》的文獻發展線索，學界曾有意見認為並非是全然由簡而繁，而是經過了繁到簡，再到繁，或者是其他更為複雜的發展過程⁸。但是，這些假說很多都只存於理論層面。就總體而言，此三版本群發展之大趨勢極其明顯，即從早期敦煌諸本的一萬一千五百字左右，再到惠昕本系統的一萬三千字左右，直到元代以後諸本的一萬九千字左右⁹。

（一）《壇經》晚期版本的文獻來源

目前《壇經》並非為最古本，這點大體從前人的研究中可得出結論¹⁰。而且關於《壇經》的作者與是否反映了慧能的真實面貌等問

⁸ 洪修平不同意楊曾文把敦煌本與惠昕本看做是《壇經》祖本後的兩個並列系統的觀點，主張兩者“至少應該是交叉關係”。具體見前揭洪修平《禪宗思想的形成與演變》，第202頁。

⁹ 對於這些版本的具體字數統計，前揭白光《壇經版本譜系及其思想流變研究》，第2-3頁曾有過精細的統計，具體可參其所制的表格。但要注意古代的統計乃包括一些序等，如據元代宗寶本後的跋文，則有載：“六祖大師《壇經》乙卷，計字二萬六千四百三十四個，該銀一十三兩二錢一分。”（駒澤大學禪宗史研究會編《慧能研究：慧能的傳記與資料及相關基礎的研究》，東京：大修館書店，1978年，第390頁），而白氏統計則為正文。

¹⁰ 除了前引印順的看法之外，任繼愈認為提出唐中期以後禪宗風行海內，其門徒根據自己的理解主張結集師說，彙編《壇經》，自在情理中。儘管敦煌本與後來的各種版本出入較大，卻不能說後來的各種版本的《壇經》為篡改或偽造。因為《壇經》各種版本的傳法記載，都是禪宗後代學人逐漸增補的。具體見氏著《敦煌〈壇經〉寫本跋》，收於任繼愈《任繼愈學術文化隨筆》，北京：中國青年出版社，1996年，第118頁。另敦煌學家方廣錫先生也認為敦煌本《壇經》並非最早的《壇經》傳本，他還同意胡適提出的敦煌本《壇經》經過神會系僧人改纂，為神會系的傳本的說法；並且當時與神會系同時流傳的，還有其他的一些《壇經》傳本，這或許能解釋後代《壇經》歧離多樣的某些原因。具體見方廣錫《敦煌本〈壇經〉首章校釋疏義》，收於《中國禪學》2002年第1卷，北京：中華書局，第98-114頁。杜繼文、魏道儒也同樣認為，《壇經》是經過多個禪宗宗派增刪修訂，逐步演化而成的，說它是集體產品，比推測它只有一個原本要全面。見杜繼文、魏道儒《中

題，學界爭論亦多。從早期胡適的“神會說”¹¹，再到郭朋強調敦煌寫本系統的真實性，並以一種相當文獻還原主義的態度來將所有其他後代版本斥為是畫蛇添足、販運私貨¹²。周紹良則根據敦煌本《壇經》的用語，認為它保存了唐代用語的特點，所以應該是最古的原本¹³。而柳田聖山則主張“牛頭宗鶴林法海說”，再到印順導師的兩次添改說，這些爭論至今依然沒有停息¹⁴。

但大體我們目前階段所能夠能夠得到的最大共識，可能即為：即使是敦煌本《壇經》也非最古本，而是神會在法海筆錄慧能傳戒、說法的祖本的基礎上增補禪宗祖統說、《壇經》傳宗等內容而成¹⁵。是否在此之前，如印順（1906–2005）導師所言還有另外一次增補則另當別論，至少我們知道的是即使在此一文獻的最初形成期，它也不是一個非常恒定的文獻集，而處在相當流動的文獻集成狀態。

限於篇幅本文只會對《壇經》選取一些具有標誌性的版本作些對比，用以說明一些具有方法論意義的問題。

（二）《壇經》元素與敦煌文獻

1. 呈心偈的別行問題

國禪宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，1993年，第182頁。

¹¹ 胡適《〈壇經〉考之一（跋〈曹溪大師別傳〉）》，張曼濤編《六祖壇經研究論集》，臺北：大乘文化出版社，1976年，第27–74頁。

¹² 郭朋《隋唐佛教》，山東：齊魯書社，1980年，第534–535頁。

¹³ 周紹良《敦煌寫本〈壇經〉之考定》，收於周紹良《敦煌寫本壇經原本》，北京：文物出版社，1997年，第181頁。

¹⁴ 具體介紹亦可參邱敏捷《〈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》，《人文研究學報》2007年2期，總第41卷，第13–41頁。

¹⁵ 中川孝《六祖壇經解說》（禪の語錄4），東京：築摩書房，1976年，第225–230頁。本條材料筆者未見，乃轉引自何照清《〈壇經〉研究方法的反省與拓展——從〈壇經〉的版本考證談起》，收於《中國禪學》2003年第二卷，北京：中華書局，第97–111頁。

汪泛舟曾指出在敦煌卷子之中有題名為“身是菩提樹”的詩偈一首¹⁶：

身是菩提樹，心是明鏡臺。
勤勤拂掠下，不怕污塵埃。

並註釋曰：

身是菩提樹（一首）：見於臺北《敦煌卷子》散 60 道安法師《念佛贊文》，亦見 P.3190 和 S.985 寫卷。S.985 卷“掠”作“力”，“怕”作“備”。其詩為佛家著名詩偈，後被禪宗北祖神秀（606-706）略改數字，成為絕句體詩偈，影響更為深遠（見下附詩），原偈無題，其題為校者所加。

如屬實，姑且不提此詩偈是否確實早於神秀，並略改數字。即使本詩偈的單獨流傳形式亦具重要意義，因為一則可揭示這一重要文獻要素的早期流傳情況，即使題名為“道安”者非為屬實，而只是出自後人偽託，至少可以讓我們知道在當時有過託名為道安的同類文獻因素在流傳。更為重要者，它會使我們從另外一個點上重新關注《壇經》的形成與傳播問題，故而這將是一個相當重要的文獻發現。

然而經過覈對國際敦煌項目 IDP 法藏敦煌卷子，則發現 Pelliot Chinois 3190 雖然確實為“[道]安法師念佛贊文”，但卻是七言佛贊詩，並無此五言偈頌。而此偈則實收於 S.985V，此一卷子整體為《大乘要語一卷》，在《敦煌遺書總目索引新編》之中編號為斯坦因搜集

¹⁶ 汪泛舟《敦煌石窟僧詩校釋》，香港：香港和平圖書出版社，2002 年，第 152 頁。

品 S.985Vc。錄文如下（圓括號內為正字，方括號內為原文中所附。下同，不再出註）：

身是菩提樹，心是明鏡臺。

時時拂力下，不備若（惹）塵埃¹⁷。

此一《大乘要語》未有題名，共六首偈頌，其中汪泛舟中曾錄文“五蔭叢林密”、“樹上千般葉”、“空手攜鋤鉤”等三首，而略去了“渾渾常不濁”、“菩薩清涼月”、“身是菩提樹”等三首¹⁸。除此之外，俄藏敦煌文獻中 dx1734 殘片題名為“佛教贊文”，則可知與此為大體同一類文獻類型。此一殘片，共餘 14 行，其中僅 11 行完整。其中此首偈頌內容為：

身是菩提樹[努力]，身（心）如明鏡臺[難識]。

晝夜勤磨（抹？）拭[努力]，莫使有塵埃[難識]¹⁹。

另臺灣圖書館藏敦煌卷子散 60 號也是一個多種文獻的雜寫，此詩出現於卷末：

身是菩提樹，心是明鏡臺。

勤勤拂拭下，不怕染塵埃²⁰。

又天津藝術博物館藏敦煌文獻中津藝 061A 號中²¹，在《維摩詰

¹⁷ 見施萍婷等編《敦煌遺書總目索引新編》，北京：中華書局，2000 年，第 32 頁左欄。

¹⁸ 註 16 汪泛舟《敦煌石窟僧詩校釋》，第 156-157 頁。

¹⁹ 說明見徐珊珊《〈敦煌石窟僧詩校釋〉校補》，南京師範大學碩士論文，2014 年，第 26 頁，釋文見第 83-84 頁。

²⁰ 說明見前揭徐珊珊《〈敦煌石窟僧詩校釋〉校補》，第 26 頁，釋文見第 84 頁。

²¹ 上海古籍出版社、天津藝術博物館編《天津藝術博物館藏敦煌文獻》，第一冊，上海：上海古籍出版社，1996 年，第 305 頁。

所說經·弟子品第三》背面抄錄有如下文字（筆者錄文）：

修禪學道是工夫得後元來一個無身
 心殘在荒交裏佛向西出邊盡頭
 身是菩提樹心如明鏡臺時時去拂拭（拭）
 莫遺若（惹）塵埃身是菩提樹心如明
 鏡臺元來何所物何必若（惹）塵埃
 世祖偈子詩

與前三種見性偈不同，雖然徐俊曾將之當作真實的敦煌偈頌來加以輯錄，但這一文獻目前仍有作偽嫌疑，故姑且存而不論²²。

我們要注意兩個問題，即除去敦煌本《壇經》之外，這四種流傳文獻之中的前三種都將這首在《壇經》中歸到神秀名下（稍有文字出入）的偈頌與其他詩歌文獻一起流通；其次是在所有這四種文獻之中，都沒有將之題為神秀所作（最後一種通常被歸到慧能名下的偈頌也未標慧能題名）。

那麼從上面的對比我們就可以發現，一則我們要注意這種別行的偈頌（尤其是前三種）與（主要是敦煌本）《壇經》中“神秀偈頌”之間的源流關係，即是否《壇經》乃是採用了此一版本，或者是此一版本的源頭乃是《壇經》？如果是後者，那麼為什麼又將其“神秀”的題名去掉了呢？並且，我們還要考慮到敦煌連寫本傳統本身

²² 此二偈頌，徐俊《敦煌詩集殘卷輯考》，北京：中華書局，2000年，第929-930頁亦曾作過輯錄，但未錄此頁之完本，為使讀者得窺全貌，特作全錄。另外對於此一敦煌文獻，《天津藝術博物館藏敦煌文獻》第七冊所附《敘錄》云：“據正面所寫《維摩詰經》經文得知，本號與本書061F為同卷相連斷片，但背面各寫《世祖偈子詩》與《壬午年蘇永進雇駱駝契》，顯系後人作偽。”但此偈是否真是偽作，仍有進一步討論的餘地。

的思想一致性，而從這些連寫的偈頌全局來考慮對這首偈頌的詮釋；其次，同樣重要的是，在敦煌文獻中，起碼就目前所知，在《壇經》之外別行流通的，主要是這首所謂的“神秀偈頌”，而慧能的那個應該“更有見地”的版本則只出現了一次（甚至還有作偽的可能），那麼這又說明了什麼呢？是說明在此時（唐宋之間）此地（敦煌）更為重要的其實是所謂“神秀偈頌”嗎？還只不過是一種文獻史上的偶然巧合？

在這兩種可能性之中，如果是第一種，則會對我們如何理解《壇經》的文獻形成史造成更大的衝擊。眾所周知，到目前為止，我們學界達成的共識是，整個《壇經》中最為古老的文獻層是慧能登戒壇開示說法的部份。而其他部份，甚至包括其生平經歷都是後來逐漸增加的。那麼我們就會發現，其實在較為古老的文獻層，比如慧能（與神秀）有名的這首悟法偈，以及二人之間鬥法的傳奇，其實也有可能是相當晚期才加入《壇經》之中的。

美國學者馬克瑞（1947–2011）在分析了提到慧能的兩種材料時，就發現其中有矛盾之處²³。因為神會囑託王維（693？–760？）於公元740年左右所撰的慧能碑銘，沒有提到過慧能前往黃梅的時間。而《神會語錄》與《歷代法寶記》則說慧能是22歲時前往黃梅，在8個月後於公元659或660年離開。法海的“《壇經》序”則將此事繫於661年。《壇經》本身之中沒提慧能前往黃梅的具體時間，但也是說他8個月之後離開了。大約撰成於782或783年《曹溪大師傳》則將此事標在674年。

但即使是以最早的年代來看，如果再參以《傳法寶記》的說法，

²³ John R. McRae, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism* Honolulu: University of Hawai'i Press, 1987, p. 285, n. 77.

即神秀是在 46 歲前往黃梅見五祖²⁴，至顯慶二年（657）就離開了黃梅，此後甚至曾短期還俗²⁵。則我們會發現，這樣神秀就與慧能之間無法碰面了。

然而，如果《傳法寶紀》的 46 歲前往黃梅說不成立，而採用王維碑的 50 歲（知天命）說，二人仍有可能曾共住黃梅。不過即使如此，我們還要面對一些難題。即首先，在敦煌的神會諸種文獻之中，都完全並沒有提到過二人題偈之事。就我所知，最早確定將這些偈頌與慧能聯繫在一起的文獻則是圭峰宗密（780–841）的諸種文獻，而且我們要注意這些文本還與目前所傳諸《壇經》本中的對應部份有差異。

在宗密所著《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》卷二中有：“六祖偈云：心如淨明鏡。身如明鏡臺。”²⁶另在其所著《圓覺經大疏》卷二中也有相同的引用²⁷。而且，其前半句，則明顯是引用自唐般若（活躍於 9 世紀初）所譯的《大方廣佛華嚴經》²⁸。那麼這裡問題就來了，卒於八世紀初的六祖怎麼會引用他去世後很久才譯出的佛經呢？如果我們覺得這可能是宗密的引用錯誤，那麼我們檢索之後就會同樣發現，此前，在所有的佛教藏內藏外典籍之中，也根本沒有出現過任何“心如明鏡”或“心如明鏡臺”的相關佛教文獻。

而且，更有意思的是，首次提到神秀所題偈頌的也是宗密。在其所撰《中華傳心地禪門師資承襲圖》卷一就有載“神秀大師呈五

²⁴ 前揭楊曾文校寫《新版敦煌新本六祖壇經》，第 180 頁。

²⁵ 同註 24 楊曾文書同頁。

²⁶ 《大正藏》第 1795 號，第 39 冊，第 550 頁下欄第 18 至第 19 行。

²⁷ 《卍續藏經》第 243 號，第 9 冊，第 374 頁下欄第 22 行。

²⁸ 《大正藏》第 293 號，第 10 冊，第 717 頁上欄第 10 行。

祖偈云：身是菩提樹，心如明鏡臺。時時須拂拭，莫遣有塵埃。”²⁹ 這部《承襲圖》的撰寫年代，是在“大和初”，即公元 827-830 年間³⁰，這同樣是我們所能確定時代的對神秀偈頌的最早記錄。

所以，在此我們大體就可以得出一個《壇經》中呈心偈摻入的時間表。即慧能去世（713）不久，其弟子法海就結集了其師的說法，此時未必會有“《壇經》”二字題名。到了滑臺大會期間（732），《壇經》已然有了今天的名稱。但此時仍未加入至少這部份呈心偈的內容。而可能要晚至九世紀初左右，這一受到了般若譯本《華嚴經》影響的偈頌及其傳說才流傳了開來，並且被納入了《壇經》之中。

通過以上材料我們可以看到，神秀與慧能二人在生前沒有見面的可能性更大。但事實究竟如何，在此其重要性已經遠遠不及已經形成了的一個“想像的真實”。即當時人們認為這兩位南宗、北宗的頭面人物需要，也應該有這樣一次正面的交鋒，其結果自然應該由南宗的慧能勝出。

所以經過文本分析，可以發現南北宗領袖以呈心偈來鬥法這一傳奇性的橋段，其流傳至少要到慧能去世一世紀左右，才被引入了某一版本的《壇經》之中。其引入的目的，非常明顯是為了要將所謂的南宗與北宗的對立，來加以“戲劇化”與“具體化”。應該沒有比這樣一個以詩偈來比拼，從而顯示出南宗的優越性與南北二宗的敵對性更好的橋段了。這可以說是又一個以某種戲劇性的畫面來重構歷史傳統的絕佳範例。因此，我們就要非常警惕這種民間傳奇性的材料，是如何被帶入了《壇經》這樣一種同樣具有相當“民間”色彩的文

²⁹ 《卍續藏經》第 1225 號，第 63 冊，第 33 頁上欄第 16 至第 18 行。

³⁰ 《承襲圖》的斷代，見冉雲華《宗密傳法世系的再檢討》，《中華佛學學報》1987 年第 1 期，第 53 頁。

本之中，在以後逐漸形成了一個固定的“文獻傳統”，並影響到了各個佛教知識階層，而且會在後代成為了連學術界都承認的共識。

2. 傳衣付法頌及其他

在敦煌諸本《壇經》之中有慧能所述的“傳衣付法頌”。法藏P.3913有尾題“金剛峻經金剛頂一切如來深妙秘密金剛界大三昧耶脩行四十二種壇法經作用威儀法則大毗盧遮那佛金剛心地法門秘密法戒壇法儀則卷第四大興善寺三藏沙門大廣智不空奉詔譯”，但原題名過長，施萍婷等據田中良昭將其定名為《壇法儀則》³¹。田中良昭在其對此儀則中“付法藏品部第三十五”的研究裡面³²，認為《壇法儀則》並非為不空所譯，而是一部密教偽經。這種判斷非常正確，觀此經內容駁雜，有很多中土的元素摻雜其中，如漢明帝感夢、五嶽九府名山道士等不一而足，並引用了《周書異記》等偽史，故斷非翻譯而成，很明顯是來自中土的偽經³³。

但田中先生還是對此一“付法藏品部”作了錄文並與其他版本作了對校³⁴。此品之中記錄了如來在付大毗盧遮那佛四十二種壇法之後，開始說付法藏品。此品起於過去九十九億恒河沙諸佛，一代傳於一代，直至第卅二代“付法藏仁聖者弘忍禪師……”，第卅三代“付法藏仁聖者韶州僧惠能禪師，俗姓盧氏，范陽人也。惠能禪

³¹ 施萍婷等編《敦煌遺書總目索引新編》，北京：中華書局，2000年，第304頁。

³² 田中良昭《敦煌禪宗文獻の研究》，全二冊，東京：大東出版社，2009年，第一冊，第135-166頁。

³³ 關於《壇法儀則》的整體研究，可見Amanda Goodman, *The Ritual Instructions for Altar Methods (Tanfa yize): Prolegomenon to the Study of a Chinese Esoteric Buddhist Ritual Compendium From Late-Medieval Dunhuang*, Ph.D. dissertation, University of California, Berkeley, 2013。此文中與本文討論相關者，主要見第51-58頁；與慧能相關部份之英譯，見第67-68頁。

³⁴ 田中良昭《敦煌禪宗文獻の研究》，第一冊，第137-165頁。

師聖者，在地菩薩位時，從弘忍禪師聖者，承受一代之教法並傳袈裟。登大毗盧金剛界，成（承）受付囑，得正無上菩提。惠能禪師聖者，臨般涅槃，付囑後代修行菩薩，秘密宣傳，不令虛望，直須苦行苦節修行，莫生解大放逸墮落三途。從上過去佛，苦行修行，盡經三無數劫，六度萬行，具修諸度，遞代相成，密傳心印，遞相付囑，令法久住。”³⁵

特別值得注意者，為此品中的“唐來六代祖師密傳心印”，即從佛陀涅槃之時起密傳法於大迦葉，以後依次傳遞，並且每人密傳時皆有偈頌。早期的偈頌姑不提，特別值得注意者為菩提達摩始的六代祖師傳心印偈，可與敦煌本《壇經》略作比較（見表1）³⁶：

表1 《壇法儀則》與《壇經》中傳法偈對照表

	《壇法儀則》	《壇經》
菩提達磨	吾本來茲土，傳法救迷情。 一花開五葉，結果自然成。	吾大（本）來唐國，傳教救迷情。一花開五葉，結果自然成。
惠可	本來緣有地，因地種花生。 本來無有種，花亦不能生。	本來緣有地，從地種花生。 當來元無地，花從何處生。
僧璨	花種雖因地，從地種花生。 若無人下種，花地盡無生。	花種須因地，從地種花生。 花種無生性，於地亦無生。
道信	花種有生性，因地花生生。 大緣與性合，當生不生生。	花種有生性，因地種花生。 先緣不和合，一切盡無生。
弘忍	有情來下種，因地果還生。 無生既無種，無情亦無生。	有情來下種，無情花即生。 無生又無種，心地亦無生。
惠能	無	心地含情種，法雨即化生。 自悟花情種，菩提果自成。

³⁵ 此處筆者用 IDP 彩色清晰圖片版重新作了校錄，田中錄文見田中良昭《敦煌禪宗文獻の研究》，第一冊，第 146 頁，與本人校錄、標點等稍有不同。

³⁶ 此處明顯抄手有誤，故將菩提達摩傳惠可時的心印偈錯誤地歸到了般若多羅傳菩提達磨的名下，在後面惠能也說“衣信到吾處不傳也，所以達磨道‘一花開五葉，結果自然成’。”也可以證明抄手的錯誤，故此處我作了糾正。另者：早期所謂“一花開五葉”並非為後來之禪宗五家，此亦非常明顯。

兩相比較，可發現同源關係相當明顯，留給我們的問題依然是：二者之間淵源關係為何；其次，這部密教色彩極其濃重的經典中所包含的《壇經》元素，不但可以進一步加深過去我們對禪宗初興之時禪宗與密教之間的互動提供證據，比如讓我們來對於禪宗之中“密傳心印”加以重新理解，也會對禪宗逐代付囑一人的方式是否來自密宗的問題提供更多的啓發³⁷。

（三）《壇經》元素與燈錄

1. 《壇經》與《景德傳燈錄》

比較敦煌諸本《壇經》與後世版本，其中增加了很多細節，尤其是具神異特性的生平細節描寫。除了對後世付法的記錄之外，另外增加的還有對後世發生事件的預言故事。這種懸記，就世俗史學求真的逆推理論來看，一般都認為是真實事件發生之後的追溯。但就宗教學角度來看，其實此問題要複雜得多，此姑不論，我們這裡關注的是這些細節的形成及其史料來源。我們限於篇幅，現在關注的焦點是其中一個懸記，也即盜取慧能真身首之事。下面按時間的先後依次梳理。

早在神會時代就曾經有過類似事件的記載，在敦煌本《菩提達摩南宗定是非論》之中記錄如下：

遠法師問：“何故不許普寂禪師？”和上答：“為普寂禪師口雖稱南宗，意擬滅南宗。”遠法師[問]：“何故知意擬滅南宗？”和上嘆言：“苦哉！苦哉！痛哉！痛哉！”

³⁷ Robert Sharf, “Buddhist Veda and the Rise of Chan,” in *Chinese and Tibetan Esoteric Buddhism*, eds. Yael Bentor and Meir Shahar, 85-120, Leiden: Brill, 2017; 同前揭, Amanda Goodman, “The Ritual Instructions for Altar Methods (*Tanfa yize*)”, 54.

不可耳聞，何期眼見！開元二年（714）中三月內，使荊州刺客張行昌詐作僧，取能和上頭。大師靈質，被害三刀。盛續碑銘，經磨兩遍。又使門徒武平一等，磨卻韶州大德碑銘，別造文報，鐫向能禪師碑，上立秀禪師為第六代，師資相授及傳袈裟所由。又今普寂禪師在嵩山豎碑銘，立七祖堂，修《法寶紀》，排七代數，不見著能禪師處”³⁸。

即在慧能去世的次年（714），就有人（據神會則是在北宗神秀普寂系指示下）派刺客張行昌去取慧能遺骸的頭骨，結果慧能的屍骸被砍了三刀，而且還派人將慧能的碑銘磨掉了。

請注意，這件事在宗寶本《壇經》之中是有記錄的，但我們還是將之與更早的《景德錄》之中的文獻作一個比較（見表2）：

表2 《景德傳燈錄》與宗寶本《壇經》懸記對照

《景德傳燈錄》	宗寶本《壇經》
江西志徹禪師者江西人也。姓張氏。名行昌。少任俠。自南北分化。二宗主雖亡彼我。而徒侶競起愛憎。時北宗門人自立秀師為第六祖。而忌能大師傳衣為天下所聞。然祖是菩薩預知其事。即置金十兩於方丈。時行昌受北宗門人之囑。懷刃入祖室將欲加害。祖舒頸而就。行昌揮刃者三都無所損。祖曰。正劍不邪邪劍不正。只負汝金不負汝命。行昌驚仆。久而方甦。求哀悔過。即願出家。祖遂與金云。汝且去。恐徒眾翻害於汝。汝可他日易形而來。吾當攝受。行昌稟旨宵遁。終投僧出家具戒精進。	僧志徹，江西人，本姓張，名行昌，少任俠。自南北分化，二宗主雖亡彼我，而徒侶競起愛憎。時北宗門人，自立秀師為第六祖，而忌祖師傳衣為天下聞，乃囑行昌來刺師。師心通，預知其事，即置金十兩於座間。時夜暮，行昌入祖室，將欲加害。師舒頸就之，行昌揮刃者三，悉無所損。師曰：正劍不邪，邪劍不正。只負汝金，不負汝命。行昌驚仆，久而方蘇，求哀悔過，即願出家。師遂與金，言：汝且去，恐徒眾翻害於汝。汝可他日易形而來，吾當攝受。行昌稟旨宵遁。後投僧出家，具戒精進。

³⁸ 楊曾文《神會和尚禪語錄》，北京：中華書局，1996年，第31-32頁。

二者淵源一目了然，但要注意在《南宗定是非論》之中所記載的乃是在慧能去世後有人來取首，而到了《景德錄》之中，則被敷演成了他活著時候的故事了。還有一點就是，在契嵩本系統《壇經》之中（同很多更早的文獻中一樣，還）記載了慧能去世之後有人要來取其首的故事，而且還比《南宗定是非論》中增加了預言讖記的部份。

再看成書於公元 801 年的《寶林傳》³⁹，其中記載慧能大師在彌留之際，曾經留有遺言讖記曰：“吾沒後，當有人竊取吾首。聽吾記云：頭上養親，口裡須餐。遇滿之難，楊柳為官”。此一讖記後世廣為流傳，但是從現存的材料之中，還是可以大致得出其文獻傳播的途徑。就是它大體經歷了《景德錄》這個重要的傳播中介，最後在某一種版本的《壇經》之中得到定型，並且形成了更為巨大的影響。在此之中，《景德錄》所起的作用，過去容易為人所低估。我們對目前重要的材料作個對比，見表 3：

表 3 五種文獻懸對照表

《祖堂集》	《景德傳燈錄》	德異本《壇經》	宗寶本《壇經》
六祖云：“將紙筆來，吾玄記之：‘五六年中，頭上養親，口裏須餐，遇滿之難，楊柳問官。’”	曰：“吾滅後五六年，當有一人來，取吾首。聽吾記曰：‘頭上養親，口裏須餐。遇滿之難，楊柳為官。’”	師曰：“吾滅后五六年，當有一人，來取吾首。聽吾記曰：‘頭上養親，口裡須餐。遇滿之難，楊柳為官。’”	師曰：“吾滅后五六年，當有一人，來取吾首。聽吾記曰：‘頭上養親，口裡須餐。遇滿之難，楊柳為官。’”

³⁹ 題名為智炬（或“慧炬”）的《寶林傳》，成書於唐貞元十七年（801），是禪宗史傳現存最古之文獻之一，為後世之禪宗史傳如《祖堂集》、《景德傳燈錄》等奠定了雛形。此書舊藏於趙城金藏之中，後陸續目前收入影印版《宋藏遺珍》與藍吉富所編《禪宗全書》（北京：北京圖書館出版社，2004 年，第一冊，第 173-332 頁）之中。本文引自後者。

從表 3 可知，目前所知是《寶林傳》中最早記載了懸記的情節，這個傳說的起源大概就是起於慧能去世不久時的一次事件。這起事件當然我們只能從神會系的文獻中得其彷彿，而無法確定其真偽。但無論如何，後世的懸記也罷，還是各種傳說都是與此事件相關。

就文字而言，在《寶林傳》之中，除了字句偶有差異（如以後各本最後一句中的“楊柳為官”，在《祖堂集》中作“楊柳問官”，可能是傳抄之誤）之外，注意《寶林傳》之中沒有沒後“五六年”這個關鍵要素，所以我們可以說是《祖堂集》直接影響到了以後的這幾個版本，而非《寶林傳》。

再比較表 3 中的這四個版本，又發現相對而言，《祖堂集》雖在內容上與另外三本沒有大的出入，但在措詞上則明顯看出《景德錄》與另兩種《壇經》的版本更為接近。這種模式，我們在以後其他的一些材料之中還可以看到，也就是說在研究契嵩本系統時，要特別注意《景德錄》所起到的中介與橋梁作用。

另外，值得注意的就是，這個起源於敦煌卷子中記載的事件，到了異域又有了進一步的劇情演變。它到了韓國以後發展出來了另外一種與中國完全不同的說法，即實際上此次盜首是成功的，而目前韓國全羅南道智異山雙溪寺有一座著名的“六祖頂相塔”。⁴⁰ 另外還有一部題名為覺訓（1152？-1220？）的《禪宗六祖慧能大師頂相東來緣起》的短篇（約一千四百多字）。⁴¹ 在契嵩系統諸本前面

⁴⁰ 它被列為慶南有形文化遺產第 125 號。另可參朝鮮日報網 2015 年 5 月 26 日的報導：“中國有等身佛，智異山存遺骨？——雙溪寺‘六祖頂相塔’的傳說”，網址見（2019 年 12 月 30 日登陸）：<http://cnnews.chosun.com/client/news/viw.asp?cate=c03&mcate=m1001&nNewsNumb=20150523993&nidx=23994>

⁴¹ 見鄭性本《新羅禪宗의 研究》，首爾：民族社，1985 年，第七章“《禪宗六祖慧能大師頂相東來緣起》考”，其中包括此文的錄文與韓譯。另可參鄭茂煥《“禪宗六祖慧能大師頂相東來緣起”考》，《印度學佛教學研究》1987 年第 1 期，總

所引識記之後，還另外記載了六祖慧能真身入塔，但至開元十年(722)間有人來偷盜慧能的頭，後經報官由楊姓縣令與柳姓刺史抓獲張淨滿。後者受新羅僧金大悲所托，盜取六祖大師首，歸海東供養云云。

此緣起中記載新羅國聖德王金興光(?-737年, 702-737在位)時，有俗姓金氏的三法沙門因為仰慕六祖，每擬參問，但後六祖入寂，遂不得償所願。後由入唐僧歸來，帶回《六祖壇經》一卷，讀至其中有前所引識記，遂想“與其落入他人之手，莫如吾力圖之。”後遂附商舶入唐，於開元十年抵達寶林寺。在此寺，三法沙門與同為新羅的大悲禪伯商量盜取，但因監守謹嚴，難以得手。後來以重金賄賂汝州張淨滿才算得手。於是三法沙門就連夜與金大悲一起逃到杭州，登船回新羅，並從此以後供養禮拜。在文末特別提到：

其後真鑑國師創伽藍於其地，建六祖真殿於頂相奉葬之上焉。於戲，佛頭骨奉藏於五臺山，祖頭骨奉藏於智異山。吾邦南北千里之地，祖孫之頂相一自身毒十萬里而來，一自震旦二萬里而來，永鎮於鰈域，是知我國真實佛法本元之寶所也⁴²。

《禪宗六祖慧能大師頂相東來緣起》末尾題名為“高麗國五冠山大華嚴靈通寺，傳佛心印一國都大禪師釋覺訓謹書，時大宋崇寧二年(1103)癸未二月日也”。但覺訓此時尚未出世，所以此緣起

第36期，第81-83頁；鄭榮植《“禪宗六祖慧能大師頂相東來緣起”の問題点》，《印度學佛教學研究》2005年第1期，總第54期，第163-166頁；漢文研究見金命鎬《〈壇經〉思想及其在後世的演變與影響研究》，南京大學博士論文，2011年，第七章第一節，第177-182頁。

⁴² 以上內容簡介及錄文轉引自註41金命鎬《〈壇經〉思想及其在後世的演變與影響研究》，第178-180頁。

肯定為假託之作。其中所引識記也是《景德錄》及契嵩本之中的內容，故而最早也只能是北宋末之後所作，並且明顯是受到了契嵩本《壇經》的啟示。但值得注意的是，這種利用佛教聖物（慧能頂骨），無論其真假，來構建韓國佛教聖地的方式，也體現了不少宗教上的共通性。

這一頂相束來的傳說甚至成為了與韓國諸版《六祖壇經》伴生的現象，據韓國學者對韓國《六祖壇經》諸版本的解題，我們大概知道公元十四世紀之後的《六祖壇經》版本不但主要是以德異本系統為主，而且在卷末一般都會另外過錄頂相束來的詳細記錄⁴³。也就是說將六祖頂骨帶到朝鮮半島的傳說在很大程度上推動了《壇經》，以及禪宗，甚至包括佛教在此地的拓展。它最早發源於慧能剛去世之時的一個可能是真實的事件，後又被記錄進了宋代之前的燈史類文獻⁴⁴，並且隨著《景德錄》的巨大影響，隨即在契嵩系統之中進入了《壇經》的文獻之中。

由於在這一版《壇經》之中提到了朝鮮半島僧人，因此又在朝鮮進一步逐漸敷演出了更多的細節，並形成六祖頂相其實確曾傳到朝鮮半島的傳說。我們姑且不必追究這到底是否屬實，因為就宗教學的意義而言，六祖頂相是否真得到過朝鮮半島的意義並沒有那麼大。但無疑這一聖物崇拜傳統的確立，極大地加強了韓國禪宗信徒的合法性與自信心，並成為了佛教聖地轉移之中的一個重要環節。

2. 《壇經》其他語錄

然而，除了《景德傳燈錄》曾經對後世《壇經》的文本造成巨大影響之外，是否還有其他語錄文獻也曾發揮類似作用呢？這也是

⁴³ 前揭金命鎬《〈壇經〉思想及其在後世的演變與影響研究》，第183-188頁。

⁴⁴ 《祖堂集》成書於南唐保大十年（952），也就是在北宋立國（960）的前夜。

表 4 《景德傳燈錄》、宗寶本《壇經》與《聯燈會要》對照表

《景德錄》	宗寶本《壇經》機緣第七	《聯燈會要》永嘉真覺大師
溫州永嘉玄覺禪師者永嘉人也。姓戴氏。卅歲出家。遍探三藏。精天台止觀圓妙法門。於四威儀中常冥禪觀。後因左谿朗禪師激勵。與東陽策禪師同詣曹谿。初到振錫携瓶。繞祖三匝。 祖曰。夫沙門者具三千威儀八萬細行。大德自何方而來生大我慢。師曰。生死事大無常迅速。祖曰。何不體取無生了無速乎。曰體即無生。了本無速。祖曰。如是如是。於時大眾無不愕然。 師方具威儀參禮。須臾告辭。祖曰。返太速乎。師曰。本自非動豈有速耶。祖曰。誰知非動。曰仁者自生分別。祖曰。汝甚得無生之意。曰無生豈有意耶。祖曰。無意誰當分別。曰分別亦非意。祖歎曰。善哉善哉。少留一宿。時謂一宿覺矣。策公乃留師。翌日下山迴溫江。學者輻湊。號真覺大師。著證道歌一首。及禪宗悟修圖旨自淺之深。慶州刺史魏靖。緝而序之成十篇。目為永嘉集並盛行於世。	永嘉玄覺禪師，溫州戴氏子。少習經論，精天台止觀法門。因看《維摩經》，發明心地。偶師弟子玄策相訪，與其劇談，出言暗合諸祖。策云：仁者得法師誰？曰：我聽方等經論，各有師承。後於維摩經悟佛心宗，未有證明者。策云：威音王已前即得，威音王已後，無師自悟，盡是天然外道。曰：願仁者為我證據。策云：我言輕，曹溪有六祖大師，四方雲集，並是受法者。若去，則與偕行。覺遂同策來參，繞師三匝，振錫而立。 師曰：夫沙門者，具三千威儀、八萬細行。大德自何方而來，生大我慢？覺曰：生死事大，無常迅速。師曰：何不體取無生，了無速乎？曰：體即無生，了本無速。師曰：“如是，如是！”玄覺 方具威儀禮拜，須臾告辭。師曰：返太速乎？曰：本自非動，豈有速耶？師曰：誰知非動？曰：仁者自生分別。師曰：汝甚得無生之意。曰：無生豈有意耶？師曰：無意，誰當分別？曰：分別亦非意。師曰：善哉！少留一宿。時謂一宿覺。 後著《證道歌》，盛行於世。	本郡戴氏子。少習經論。深造閫域，因看維摩經。發明心地。偶玄策禪師相訪。與師劇談。 出言暗合諸祖。策驚云：仁者得法師誰耶。師云：我聽方等經論。各有師承。後於維摩經悟佛心宗，未有證明者。策云：威音王已前即得，威音王已後，無師自悟。盡是天然外道。師云。 願仁者為我證據。策云，我言輕，曹溪有六祖大師，四方雲集。並是受法者。率師同往曹溪。 師到曹溪。繞繩床三匝。振錫一下。卓然而立。 祖云。夫沙門者。具三千威儀。八萬細行。大德何方而來。生大我慢。師云。生死事大。無常迅速。祖云。何不體取無生。了無速乎。師云。體即無生。了本無速。祖云。如是如是。 師遂具威儀。作禮。須臾告辭。祖云。返太速乎。師云。本自非動。豈有速耶。祖云。誰知非動。師云。仁者強生分別。祖云。子甚得無生之意。師云。無生豈有意耶。祖云。無意誰當分別。師云。分別亦非意。祖云。善哉善哉。少留一宿。

我們所應該考慮的問題。先看表 4：

從表 4 所列文字中可以發現宗寶本《壇經》的這段文獻來源較為複雜。僅就此段而言，在前半部份之中，主要是與《聯燈會要》相似度更高；但到了後半，則又顯然是更符合《景德錄》之中的內容。除此之外，日本學者長嶋孝行⁴⁵與石井修道⁴⁶也開始分別考察《壇經》與《馬祖語錄》以及《壇經》與仰山慧寂之間的關係。也就是說，如果我們要通盤考慮《壇經》的具體文獻來源，以及其譜系傳承，還需要更為細緻的文獻對比研究。

但無論如何從上面的簡單對比，我們就可以發現：燈錄，尤其是《景德傳燈錄》等對於北宋以後的《壇經》發展起來到了巨大的影響。也就是說，無論《壇經》本來的撰寫或者編纂目的為何，並且其成份為何，它的後世發展則留下了深深的傳燈錄體的烙印。

三、資料體現的問題：《壇經》是否是一部佛經？

隨著時間的推移，《壇經》除了材料的增加之外，還有不少文字的刪除與更動，明顯的問題就是這些文獻的變動當然會是在一定的宗教或世俗動機驅使之下的行為，那麼又是何種原因使然呢？以及由此反映出來的《壇經》本身的哪些問題呢？在此我們所特別關注的問題核心就是：《壇經》是否如我們學界過去所認為那樣，在過去即被認為是“佛經”？並且，其在古代是否如我們所認為的那樣，

⁴⁵ 長嶋孝行《〈馬祖語錄〉と〈六祖壇經〉》，收於《印度学仏教学研究》1984 年通號 65，第 174-178 頁。

⁴⁶ 石井修道《仰山慧寂と〈六祖壇經〉》，收於《印度学仏教学研究》1988 年通號第 72 期，第 267-274 頁。

是一部極其重要的佛教文獻？

（一）《壇經》的經題

在過去，一個較為人所熟知的說法（不僅是在教界，在學術界也同樣如此），就是公認《壇經》是唯一一部由華人所撰寫（或編纂），卻被稱為“經”的佛教文獻。乍看起來，這一說法並無任何不妥。因為一般而言，《壇經》的經題之中有一個“經”字，而且毫無疑問，它是出自華人之手。

然而，細究起來，則會發現就佛教文獻史中的《壇經》而言，它卻並未給我們留下一個如此簡單的答案。因為就漢傳佛教界對於真經的定義來看，則主要只是將之限定在一個“翻譯經典”的較為狹窄的範圍之內，雖然對於何者方為“譯經”其實我們還有太多需要仔細加以澄清的地方，但毫無疑問的一點則是就形式而言，由印度原語翻譯而來則是其中最為重要的一個甄別標準⁴⁷。

就《六祖壇經》的原題而言，可謂是紛繁複雜，如《南宗頓教最上大乘摩訶波若波羅蜜經六祖慧能大師於韶州大梵寺施法壇經》（敦煌本、敦博本）、《南宗頓教最上大乘壇經》、《六祖壇經》（惠昕本、日本興聖寺本）、《韶州曹溪山六祖壇經》（日本大乘寺本）、《六祖大師法寶壇經》（契嵩本、宗寶本、德異本）等不一而足。⁴⁸

⁴⁷ 紀贊《多重視角下的疑偽經研究》，收於方廣錫編《佛教文獻研究》，第一輯，南寧：廣西師範大學出版社，2016年，第62-64頁；第84-85頁。

⁴⁸ 《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寺施法壇經一卷》1卷1冊，原本現存於大英博物館，原編號“斯377”，現編為“斯5475”（S.5475），題名為：唐法海集；《韶州曹溪山六祖壇經（大乘寺本）》2卷1帖，鈴木大拙校訂，日本岩波書店1942年版。原本在日本石川縣大乘寺發現，是政和6年（1116）刊本的手抄本，後題“道元書”；《韶州曹溪山六祖壇經》2卷1冊，為五山版，在興聖寺中發現，故又稱《興聖寺本》，存駒澤大學圖書館所藏086-17；宗寶本則可見目前《大正藏》中所收，第48冊，第2008號（公元1291年初刊），萬曆37年（1609）徑山寂照庵重刊；德異本《壇經》1卷1冊，為德異刊

但其基本要素可能就是“六祖”與“壇經”二者了。前者強調他是對五祖的合法繼承人，而後者之中，前半為“壇”，此字的意涵學界已經有過非常好的討論。

柳田聖山⁴⁹、格羅奈⁵⁰、馬克瑞⁵¹與夏復⁵²幾乎都注意到了在禪宗，以及在密教之中壇場的重要性，還有禪宗與密教在此一問題上的關聯。除此之外，他們差不多都注意到了題名為慧能的《壇經》與題名為神會的《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》，二者在題名之中都有這個“壇”字。雖然在細節上還有分歧，但依照這些學者的主流意見，這個“壇”字是指“戒壇”。尤其是指授受菩薩戒的戒壇。

如前所言，我們要注意這個“壇”字所取，也可能與一個特定的人物有關，即神會。我們知道他還有《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》，在此部短著之中，有“已來登此壇場學修般若波羅蜜時”的字樣⁵³。因此，非常明顯，這裡經題中的“壇”乃是指此一“壇場”（即

行於元至元 27 年（1290）。在日本有經高麗傳入的元延佑三年（1316）的刻本，故又稱“延佑本”。另有光緒九年（1883）朝鮮伽耶耶山海印寺刊行本，福岡市穴山壽美子氏所藏。而敦博本《壇經》，則是 1986 年在敦煌縣博物館發現的任子宜收藏本，編號為“敦博 077”。

⁴⁹ 柳田聖山《大乘戒經としての六祖壇經》，《印度學佛教學研究》，1964 第 23 期，第 65-72 頁；柳田聖山《語錄の歴史—禪文獻の成立史的研究》，收於京都大学人文科学研究所《東方學報》1985 年第 57 卷，第 211-663 頁。

⁵⁰ Paul Groner, “The Ordination Ritual in the Platform Sutra within the Context of the East Asian Buddhist Vinaya Tradition,” in *Fo Guang Shan Report of International Conference on Ch'an Buddhism*, ed. the Organizing Committee of The International Conference on Ch'an Buddhism, 220-50, Kao-hsiung: Fo Guang Publisher, 1990.

⁵¹ John R. McRae, “Daoxuan's Vision of Jetavana: The Ordination Platform Movement in Medieval Chinese Buddhism,” in *Going Forth: Visions of Buddhist Vinaya*, ed. William M. Bodiford, 68-100, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.

⁵² 同參註 37 所揭 Robert Sharf, “Buddhist Veda and the Rise of Chan”.

⁵³ 楊曾文《神會和尚禪語錄》，北京：中華書局，1996 年，第 7 頁。

“受菩薩戒之壇場”)，而且鑒於神會與《六祖壇經》之間的密切關係，則確實有可能“壇經”的經題就是與“壇語”有著相當的聯繫⁵⁴。並且，前者非常有可能就是受到了後者的影響。

另外一個要素就是“經”了，為什麼一部明顯非為翻譯而來的中土著作會題名為“經”呢？其原意為何？後來人對此一定位有過何等反思呢？首先，我們應該清楚，即這個經題之中的“經”字未必就是指這部文獻自身。這點往往容易被人忽視，即它完全有可能是指別的經典，同時也是真正的佛經，而並非是指自己。我之所以有此印象是來自敦煌諸本之中的超長題名（以敦博本為例）：

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施法壇經一卷

兼受無相戒弘法弟子法海集記

這個題名本身具有密教的特色，它非常長。但關鍵在於經題之中本身就已經帶了一部真正的佛經，即大乘的《般若波羅蜜經》。那麼在此經題的後半部分之中的“經”字，就完全可能是《般若波羅蜜經》的承前省略。換而言之，也就是還存在另外一種可能，先姑且不提後世逐漸發展起來的對《壇經》的定位，起碼在此時還存在另外一種可能，就是這只不過是一部（在施法戒壇上）講解的，對大乘《般若波羅蜜經》的全新理解。安東平（Christoph Anderl）也認為這裡“壇經”中的“經”字指的是《金剛經》（它也是一部《般若波羅蜜經》），而非《壇經》自身⁵⁵。並且他覺得《壇經》在一

⁵⁴ 柳田聖山也曾將道宣的《關中創立戒壇圖經》（667，歷史上也簡稱之為《壇經》）、神會的《壇語》與《六祖壇經》聯繫起來考慮，參前揭白光《壇經版本譜系及其思想流變研究》，第20頁，註1。

⁵⁵ Christoph Anderl, “Was the Platform Sūtra always a Sūtra?: Studies in the Textual

開始並非是被當作一部佛經而被編纂出來：

很可能《六祖壇經》的早期（更短）的形式，並不是被當作是一部六祖所說的“經”來被編纂出來的，而只是在授戒時向大眾說法時的記錄。說法儀式是以特別流行的《金剛經》及其濟度的曼荼羅法力為核心⁵⁶。

無論如何，就本質而言，《壇經》最初被編纂出來之時，更可能是一次說法的記錄，或者是語錄的性質。其與《壇語》之間具有相當多的共性，唯一的區別可能就是《壇經》是圍繞著佛經文獻為中心，故而被安上了一個帶有“經”字的題目，而並不是將之當作一部“佛經”來撰寫出來。

（二）《六祖壇經》的形式

如上所言，這種可能性確實值得我們加以考慮，因為無論如何，我們會發現，《六祖壇經》起碼就其最初狀態而言，並非有被當作一部佛經而編纂出來的動機。就漢文佛經的過去經驗來看，本土即使要創造出新的佛經來，具有印度本土的特性也還是一個非常重要的外在特徵。即一般而言，要考慮將文本改造成為具足序分、正宗分、流通分這樣的形式，在內容方面更要具有“印度性”，即在地名、人名方面都要創造出一些印度本土才具有的元素，以此來保證這部典籍所具有的權威性與可信度⁵⁷。

再回過頭來反觀《六祖壇經》，我們會發現，我們姑且以較早

Features of the Platform Scripture Manuscripts from Dūnhuáng”, in *Studies in Chinese Manuscripts: From the Warring States Period to the 20th Century*, ed. Imre Galambos, 151-158, Budapest: Institute of East Asian Studies, Eötvös Loránd University, 2013.

⁵⁶ 同參前揭 Anderl，第 168-169 頁。

⁵⁷ 參前揭紀寶《多重視角下的疑偽經研究》，第 63-64 頁。

的敦煌諸本為例，在形式上起碼它確實受到了“佛經”文獻的影響。以旅博本為例，其開篇即是：

惠能大師於大梵寺講堂中，升高座，說摩訶般若波羅蜜法，受[授]無相戒。其時座下僧尼道俗一萬餘人……⁵⁸

非常明顯這是在模仿一般佛經的序分，即有說法者，徒眾以及說法的簡單因由交待等。在此本的結尾，則並未有一般佛經之後的流通分套語，如某某某大眾歡喜信受之類。而只是交待了這部文本是由法海結集，並經道際、悟真等人流傳了下來，以及在悟真傳法時的一些授受《壇經》的情況介紹。尤其值得注意的是，《壇經》從未想過藉助“佛經”的程式來構造自己的權威性。在旅博本開篇以及臨近結尾之處都有“法海集記”，而絕無聲稱是有人翻譯自印度典籍的想法。而且，在文本之中，也未藉助印度之權威性。比如正如某些刻意製造的偽經，完全可以通過某位佛、菩薩的授記來成就其權威性等等。

在當時或者此後相當長的一段時間之內，如果禪宗信徒或者其他佛教徒真得將之當作一部佛經來看待，則還會有其他一些情況出現。首先，中國佛教徒對待真正佛經的態度是相當嚴謹的，一般而言，妄自添加或者刪除佛經之中的內容都是一件相當忌諱之事。然而，從一開始，我們在前面的討論之中就已經顯示了，《壇經》的內容一直在不斷改變。因此，與普通佛經相比，人們對待《六祖壇經》的態度要隨意得多。換而言之，它本身並不具有普通佛經自身所天然具備的權威性。

⁵⁸ 郭富純、王振芬《敦煌本六祖壇經》，上海：上海古籍出版社，2011年，第2R頁。

其次，對於佛經，中國的佛教徒相對而言，不太具備修訂權（當然並不妨礙實際情況之中，會有偷偷修訂的例證存在），但卻完全可以以另外一種重要的方式來加以發揮，即對之進行註疏與闡釋。而《六祖壇經》也完全沒有獲得此一待遇。在其存在的很長時間內，除了明清之後，則甚至連對之引用都並不常見（宗密屬於早期較少的例外）。也就是說，即使在禪宗（南宗）內部，《壇經》所起到的作用，起碼在最初的成立階段，主要是為了獲得傳宗的依憑。也即旅博本《壇經》之中開篇所說的“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》”，或者是在其結尾所說“此《壇經》法海上座集，上座無常，付同學道際……如此付法，須得上根知[智]，深信佛法，立大悲，持此經以為稟承。”⁵⁹然而，這種傳授方式後來也受到了強烈的質疑。

（三）《六祖壇經》入藏時間以及入藏形式

上節對《六祖壇經》的權威性作了一點闡述，下面還要討論另外一個重要問題。即如果是一部正常的佛經，則其權威性的獲得在中國傳統上有一個幾乎可以說是二不的標準，即入藏，早在隋代“入藏錄”的形式獲得發明之後即是如此。一般而言，一部譯經在正常情況下，會在翻譯之後不長的時間內獲得官方的准許，而得以入藏，重要的中土佛教著述亦會獲得此一資格。

那麼一個顯然的問題就是，《六祖壇經》到底是何時入藏的呢？簡單檢索一下就會知道古代大藏經本之中收錄《六祖壇經》的情況。即它最早入藏是被收入了十五世紀初的永樂南藏之中（千字文號：

⁵⁹ 同前揭郭富純、王振芬《敦煌本六祖壇經》同書同頁。

密)⁶⁰。在此後又被收入了永樂北藏、嘉興藏與清代的龍藏之中⁶¹。也就是說，在《六祖壇經》問世之後七百多年間，它都從來沒有獲得過入藏的機會。

也許有人會認為，禪宗本來就是一個不立文字的宗派，所以禪宗典籍入藏本來就不多。但仔細檢索一下卻發現，禪宗文獻入藏其實是很常見之事。正如學者早已指出過，宋代崇寧藏之中就收錄有《黃檗斷際禪師宛陵錄》、《傳心法要》與《大慧普覺禪師語錄》。而金藏則更收錄有《寶林傳》與《傳燈玉英集》⁶²。其實禪宗典籍入藏的情況當然遠遠不止如上幾例，比較著名的典籍入藏情況還包括宋景德年間（1004–1007）道原所著《景德傳燈錄》、元祐間（1086–1094）契嵩（1007–1072）的《輔教編》與《傳法正宗記》、元元統二年（1334）僧善達密的理（活躍於14世紀中葉）所進其師普應國師中峰明本（1263–1323）的《明本語錄》等。所以我們看到，《六祖壇經》沒有入藏並非是因為它是禪宗典籍，而是因為它自身的某些原因所造成的。

那麼到底是什麼原因，使這部起碼在今天看起來應該是禪宗最為重要的一部著作，一直沒有得以入藏呢？我們這裡再看一下，它不僅很晚入藏，在歷史上，至少它還曾經被禁毀過一次。在《釋門正統》的“義天”條下曾有記載“近者大遼皇帝詔有司，令義學沙門詮曉等再定經錄，世所謂《六祖壇經》、《寶林傳》等皆被焚，

⁶⁰ 關於永樂南藏的刊刻問題，仍有若干爭議，但這些都不影響本文的討論，姑從略，具體可參綏遠《明初的兩部南藏——再論從〈洪武南藏〉到〈永樂南藏〉》，《藏外佛教文獻》2008年第1期，第443–459頁；何穎《有關〈永樂南藏〉論證的考辨》，《圖書館界》2015年第4期，第25–29頁。

⁶¹ 童瑋《二十二種大藏經通檢》，北京：中華書局，1997年，第404頁。

⁶² 藍吉富《刊本大藏經之入藏問題初探》，收於《中華佛學學報》2000年第13卷，第172頁。

除其偽妄。”⁶³可見，在《壇經》誕生之後的數百年間，不僅其地位一直處在一個相對較為尷尬的處境，甚至嚴重到被禁毀的地步。

如果說這些還不夠充分，那麼我們還可以看到一點。就是即使在其被收錄入藏之後，其入藏的形式也極其耐人尋味。即在目前幾種入藏本之中，其內容都被刪除掉了超過一半，而只剩下了講法、授戒的部份⁶⁴。而幾乎將所有契嵩本系統中的附屬部份全部都被刪除掉了。這也非常清楚地表明了將其納入大藏經者的態度，即其對於此一經典本身具有增刪的裁決權，並且認為其中有很大部份並不具權威性，故而應該被清除出藏，因此就出現了這樣一個刪減之後的“潔本”；其次，我們要注意到這種態度一般而言，並非應用於其他絕大多數入藏經典，尤其是譯經。因此即使入藏，我們也應該看到《壇經》所受到的待遇是一種變相妥協之後的產物。換而言之，我們基於當代對《壇經》的理解，即一般而言認為它是是禪宗史上最為重要的典籍，起碼就文獻史的展開來看，歷史的事實則遠非如此。或者我們可以換而言之，《壇經》遠遠沒有我們過去所得那麼重要，我們今天是以現在它的某種地位來逆推它在禪宗史上的地位。

就現實而言，即使是在今天的禪宗日常修行而言，僧人課誦等所經常使用的經典，除了各種齋懺的儀式類文獻之外，最重要的還是普遍流行的那些《般若心經》、《金剛經》、淨土三經等等，而並非是這部《壇經》；其實就實際而言，根本沒有多少漢傳佛教的僧人會在日常或者重要活動之中誦讀《壇經》。它在學界被認為是

⁶³ 另參方廣錫《略談漢文大藏經的編藏理路及其演變》，收於《世界宗教研究》，2012年第1期，第40頁。

⁶⁴ 具體字數差異，大體是將契嵩系統本的一萬九千四百餘字刪除到只剩下九千八百餘字左右。統計見前揭白光《壇經版本譜系及其思想流變研究》，第3頁。

一部高高在上的重要禪宗典籍，但就歷史與現實而言，這種重要性明顯被嚴重高估了。

然而，毫無疑問的一點就是，明代《壇經》的入藏，極大地改變了它的境遇。這種入藏所造成的影響可以說是至少有兩個方面。即首先，它使得《壇經》的文字形態進一步穩定了下來，此後我們發現其版本基本就不再大規模地改變了。而這，也同樣反映了中國佛教文獻的一個通用法則，即入藏幾乎是一部佛教文獻的生死線與榮辱榜，很多經典就是因為未曾入藏而很快湮沒在歷史之中。而入藏本，也往往藉助大藏經的流通與權威性，而得以恒定下來，並且擁有比藏外本更好的生存機會；其次，隨著入藏，我們發現《壇經》在僧俗間的影響力也實現了一個很大層次的飛躍。明中葉以降，《壇經》在禪宗宗派內日益獲得重視，並且在世俗知識階層的影響力也逐漸擴大。但這已經明顯超過了本文的範圍，此姑不述。

（四）《六祖壇經》的定位與重要性重估

從上面的分析我們看到，首先，從文獻歷史的展開過程來看，《壇經》從最早的說法與語錄集成，在此最初階段，它可能未必是被當作一部“佛經”來創造出來。在對此一“經”字的理解上，除了有可能它是指其他般若類經典，尤其可能是指《金剛經》之外。同樣還存在另外一種可能性，即這個“經”字並非是基於印度佛教文獻意義的“佛經”中的“經”字，而只是一種比較粗略的中國式的“經典”中的“經”字。

再到不久後它又揹負上了以《壇經》來傳宗的任務，但是我們看到了，即使是這一行為，也同樣受到了禪宗內部的挑戰。並且，各個禪宗宗派，也非常自由地將有利於自己宗派的内容加入其中（與此同時，也會對那些對自己宗派不利的文獻作刪除）。因此，直到

明代初年入藏本定型之後，這個不斷增加，也不斷刪減的過程一直在持續。其資料來源則至少包括燈錄文獻，在此我們就要注意這會對《壇經》本身文獻定位所造成的衝擊。也即是說具有宗派譜系特點的燈錄，其對於歷史的強調側重點是帶有自身特點的。這種文獻的摻雜，就使得我們對於《壇經》的文獻性質定位，需要有一個全新的認識。

也就是說，我們是要將《壇經》當成是承載了“惠能”（這位假定的原作者）的思想載體而加以研究呢？還是將之當成是一部用來塑造特定宗派（在此處即是所謂的“南宗”或者其他更小的派系）的宗派特點的文獻呢？抑或是一部具有聖徒傳性質的傳記傳奇呢？我們又如何來通過細緻的劃分來區分這些不同時期不同文本之中所承載的精神？

無疑，我個人覺得起碼我們要對將之當成是歷史上具有真實身份的那位“惠能”思想參照物與資料庫的這一傾向加以警惕。換而言之，就是我們很難把這個變動不居的文獻集成，當成是一個歷史上曾經存在的個體（惠能）的經歷與精神的研究基礎。古人，即使是古代的禪宗信徒，並且即使是所謂南宗禪信徒，也並非是將《壇經》當成是“惠能”本人的歷史寫照而忠實地加以記錄，或者是以此為其編纂文獻的主要目的，我們又如何能夠將之完全坐實成歷史記錄呢？當然，我並非是說所有在《壇經》之中的材料都與歷史上的那位“惠能”無關，而是要對與此相反的另外一個極端的學術處理方式加以警惕。

另外，無論如何，我個人感覺，我們可能要放棄過去對《壇經》之中“經”字的具有“印度權威性”的理解。也就是不應該再提那種它是“唯一一部華人撰寫的佛經”之類的表述。因為無論從禪宗

內部來看，還是中國古代的佛教界，《壇經》都既不具備佛經（尤其是翻譯而來的佛經）所具有的“廣譜權威性”。因此它不但在數百年間一直無法入藏，甚至在禪宗內部也受到不小的質疑。而且，在某個時期還曾被禁毀。甚至直到後來入藏之時，它也還是被大量刪減文字，以減少人們對之的懷疑。所以，這是一部就禪宗文獻歷史來看，充滿疑問的作品。

甚至直至今日，在明代入藏之後，《壇經》已然具有相當的權威性了。但我們還是可以發現，在目前漢傳禪宗的寺院生活之中，《壇經》所扮演的角色也相當有限。平常禪宗僧人的禪定固然勿須典籍的助益，即使需要誦經之時，其所常誦的經典依然還是有限的幾部，如《般若心經》、《金剛經》等，絕非是這部《壇經》。而真正需要誦《壇經》之時，也無非只是在每年固定的慧能誕辰之際，而這也非所有禪宗寺院之中的共同法則，也即在目前禪宗僧徒的修行指南之中，我要強調的是：“《壇經》雖然具有遙遠的尊嚴，卻並不具多少現實的意義”。所以我們看到，雖然慧能是一個禪宗宗教想像共同體的共祖，而《壇經》更是這位共祖唯一的文獻紀錄，但它對於過去（甚至也可能包括現在）禪宗的所謂重要性則明顯被我們誇大了。在此我並非是說它不重要，在某些時間，以及對於某些禪宗派系它當然具有相當的重要性。但就整個禪宗的大歷史而言，更不用提整個漢傳佛教而言，它並不具備我們所以為的那種重要程度。

四、結論

本文簡單地討論了《六祖壇經》的文獻增加與刪除問題，在增加部份之中，我們首先分析了敦煌材料之中所顯示出來的《六祖壇

經》之中“可能”的文獻來源，比如別行的諸種“呈心偈”。其所表現出來的不同的文獻特徵使我們懷疑這一《壇經》之中重要要素，甚至也可能是後世的文獻扭曲或者是偽史。

在此當然只是個案，我所要指出的更重要的方法論傾向，就是我們對於敦煌之中的禪宗文獻以及與《壇經》之間的關係，乃至與整個唐宋間佛教發展的關係，應該更為重視。因為，或許對於這些文獻的更為細緻的梳理，可以澄清若干佛教史、文獻史與思想史中的懸而未決的問題，也可能改變我們對於這段宗教史的理解。

除此之外，通過《壇經》與燈錄文獻的分析，愚以為，我等亦須特別注意來自諸種燈錄的文獻，尤其是《景德錄》與《壇經》之間的文獻同源關係。這種文獻的摻雜，至少具有兩方面的重要性：即首先，它可以幫我們釐清後世《壇經》文獻發展史上的一些問題。因為燈錄在某種意義上，更能反映“後世”的宗派勢力大小與演變軌跡。因此，不斷更新的語錄就比相對較為板質缺少變化的，並且也更具有超禪宗宗派（或者說是泛禪宗宗派）重要性的《壇經》更加“適應當時當地”的禪宗宗派發展。再加上前面第三章第一節中提到的《壇經》的特殊文獻特性（並非是佛經，也沒有入藏，故而相對而言可以編輯），這樣，各種燈錄類材料進入《壇經》也就非常自然了。

其次，它也可以幫我們（重新）定位《壇經》本身所具有的文體特性。《壇經》的這種文獻特殊性，既非佛經，亦非僧傳，更非燈錄或語錄，但又在某種程度上在禪宗宗派之中具有這些文體的若干元素，它也就是一個非常複雜的混合體。故而，在對待《壇經》而言，尤其是對於學術界，我們就要非常審慎地對待這部文獻，而不應將之當成是某一個人、宗派或者禪宗自身的真實反映，而應該小心地處理這些多重光譜之下的特定歷史時期的折射，方能不被這

個變動不居的幻象所扭曲。

宗教歷史文獻，包括佛教歷史文獻，往往具有層累的特點，後世歷史學著作總是會以以前的歷史著述為基礎來增加或者刪改一些內容。同樣牽涉到了我們對於《壇經》宗教學定位問題，除了信眾出自信仰的層面之外，在學界，也往往會有未必正確的傾向。就是將《壇經》當成是一個靜態的歷史文獻，甚至把某一個版本，如宗寶本來作為自己研究作為歷史人物的慧能的生平、思想或者其他重要議題的基礎。但是我們通過一些放在歷史坐標之中最為簡單的文獻比較，就會發現《壇經》不僅具有強烈的時代性，即不同的歷史時期《壇經》其內容並不相同。我們以這樣眾多版本的《壇經》（要知道我們現在所發現的《壇經》只是歷史上曾經存在過的眾多《壇經》中的一部分）中的某一種為基礎，來去求證那位曾經在特定時間內存在的慧能的某些生活或者修行面貌，甚至其思想特征，那就完全是緣木求魚了。那麼這樣以《壇經》為基礎的研究是否就沒有意義了呢？並非如此！《壇經》依然是研究慧能的絕佳材料，但這不是慧能自身，而是通過不同時期的佛教徒心中的這面鏡子所獲得的折射。我們只能通過這些不同版本的《壇經》，來得到他們“心中”認為慧能是什麼樣子，未必能得到歷史上的慧能是什麼樣子。

這並非僅僅只可適用於《壇經》的諸多版本自身，也適用於其他一些早期禪宗文獻。如在約成書於公元 790 年間的一份敦煌卷子中記載：“能禪師曰：心行平等，純一無雜。”⁶⁵ 關於這段話，據我所知，過去學術界頗少有人注意到。這個說法，由於比較寬泛，

⁶⁵ 此條據前揭駒澤大學禪宗史研究會，《慧能研究》，第 478 頁。另據同書之資料解說部份，第 613 頁，則此本為敦煌卷子，日本學者將其定名為《先德集於雙峰塔各談玄理》，撰者不詳。

很難從某一部具體的經典之中檢索到其經典的來源。但在馬祖道一的語錄之中卻發現了有一處與此說法極為相近⁶⁶。就是說，在早期禪宗文獻中，馬祖道一地位並不顯赫。但在思想上，他確實可能與慧能有著一脈相承之處，這也可在某種程度上說明他這一系列的崛起，則絕非全然都是偶然。

《壇經》在歷史上的作用一直在變化，並具有多重的身份內涵。從最早期可能是純粹一位並不是特別著名的禪師(慧能)的說法記錄。到慧能去世數十年中，成為了其弟子(神會)用來爭奪合法性的工具。等到這一派系(荷澤宗)衰落之後，其中神會的身影也就逐漸在後世從《壇經》之中慢慢淡化。而隨著燈錄這樣一種重要的禪宗傳法方式的興起，這種方式本身既成為了一代又一代禪師精神傳承的重要載體，並且其中也反映了禪宗各派系的興衰與浮沉。隨著燈錄的豐富與發展，相對而言《壇經》的地位就弱化了。並且，燈錄以及其他禪宗文獻之中的內容也被收入了《壇經》之中。當然，我們應該看到，《壇經》起碼在明代之前，其所起到的作用，以及在佛教內部，甚至在禪宗內部的重要性都有點被我們誇大了，起碼沒有我們現在，尤其是學界與教界所想像的那麼大。在它問世後大半個千年之中，都一直無法獲得藏內經典的正統地位，在某些時代的某些地區，甚至會被視為異端而遭到禁毀。因此，即使與一些早早就進入大藏經的語錄或燈錄而言，其地位與作用都明顯受到了某種程度的高估。並且，這部一般而言只在禪宗內部具有一定影響的“經”，起碼在很長時間之內，也並未獲得禪師或者其他僧俗的重視，因為我們很少看到有對這一部“經”所應有的那些註疏。

⁶⁶ 《景德傳燈錄》卷二十八載：“一切諸法皆等，純一無雜”。《大正藏》第2076號，第51冊，第440頁上欄第13行。

在《壇經》與其他文獻的比較之後，我們還可以發現，它的身份更具有多重性。最早它是以某種禪師說法語錄的形式產生的，雖然它標有了一個相當另類的“經”名，但這並不代表它是要表達其所記錄的說法者具有與“佛陀”同樣的地位，而只是由於處在嚴格意義上的中國古代正統學問僧系統之外的禪師，他們不但比古代佛教中的律師，尤其是佛教目錄學僧而言，對於“佛經”的理解標準具有某種並不嚴格的色彩⁶⁷。並且，我們也看到這些禪師自己也對這樣一部中國人編纂的經典被命名為“經”之事並不是那麼看重，而這也可能是導致其在後代被排斥在藏經之外，甚至受到焚燬的根源之一。因為無論如何，從正統的佛教目錄學傳統來看，將這部典籍命名為“經”都具有離經判道的色彩。它引起了非禪宗之外派系的敵意，甚至也會激起禪宗內部某些派系的敵意也就完全可以理解了。

然而到了明代，隨著禪宗本身勢力的膨脹，以及禪宗在中國佛教版圖之中地位的穩固，追求共祖的崇拜也已然成為了一種目標。而此時，最終將之收入大藏經之內更加使之在形式上得以最終固定了下來。《壇經》的入藏，對它起到了雙重作用。即首先，使其文本內容得以穩定，不再像以前處在藏外之時那樣一直有較大的變化。這也是諸多佛教文獻與經典的共性，即入藏之後可以使某部經典的版本固定下來，而成為一個具有廣泛影響的定本。因此，我們就看到到了明代以後，一直到近代，真正流行的就是這個定本，而不再有像以前那樣每隔數百年就會有不小規模的文本改變；而第二個影響，則是入藏本身又給某部經本帶來權威性。而明代之後，尤其是四大高僧對《六祖壇經》的空前引用，就表示了其文本影響力正在

⁶⁷ 參前揭紀贊《多重視角下的疑偽經研究》，第 77 頁。

與日俱增。

最後，作為餘論，我想對宋代之前，尤其是對公元八世紀禪宗內部風起雲湧巨大變化要想有一個更為深入而細緻的研究，則建立一個可供檢索的禪宗文獻資料庫將會成為未來進一步拓展深入的基礎。以此我們可以將涉及當時禪宗的敦煌文獻、碑刻銘文與其他（尤其是存於外典之中的）相關材料都收納其中，可能會使我們對於此一時期禪宗史的構建提供一些新的契機。

參考文獻

原始文獻

- 《大方廣佛華嚴經》四十卷，般若（活躍於8-9世紀交）於796年譯，《大正藏》第293號，第10冊。
- 《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》兩卷，宗密（780-841）撰，《大正藏》第1795號，第39冊。
- 《大方廣圓覺經大疏》三卷，宗密撰，《卍續藏經》第243號，第9冊。
- 《中華傳心地禪門師資承襲圖》一卷，宗密撰，《卍續藏經》第1225號，第63冊。
- 《六祖大師法寶壇經》一卷，慧能（638-713），《大正藏》第2008號，第48冊。
- 《景德傳燈錄》三十卷，道原（活躍於11世紀初）於1004年撰，《大正藏》第2076號，第51冊。
- 《寶林傳》（原書十卷、現存七卷），智炬（或“慧炬”，活躍於9世紀初）於801年撰，收於藍吉富所編《禪宗全書》，北京：北京圖書館出版社，2004年，第一冊，第173-332頁。

東亞語研究

中川孝《六祖壇經解說》（禪の語録4），東京：築摩書房，1976年。

方廣錫《敦煌本〈壇經〉首章校釋疏義》，《中國禪學》2002年第1卷，北京：中華書局，第98-114頁。

方廣錫《略談漢文大藏經的編藏理路及其演變》，收於《世界宗教研究》2012年第1期，第32-41頁。

石井修道《仰山慧寂と〈六祖壇經〉》，收於《印度學仏教学研究》1988年通號第72期，第267-274頁。

田中良昭《敦煌禪宗文獻の研究》，全二冊，東京：大東出版社，2009年。

田中良昭、程正《敦煌禪宗文獻分類目錄(2)語録類(4)〈六祖壇經〉》，《駒沢大学仏教学部論集》2011年總第42卷，第402-379頁（頁碼逆行）。

史金波《西夏文〈六祖壇經〉殘頁譯釋》，《世界宗教研究》1993年第1期，第90-99頁。

冉雲華《宗密傳法世系的再檢討》，《中華佛學學報》1987年第1期，第43-57頁。

白光《壇經版本譜系及其思想流變研究》，北京：宗教文化出版社，2013年。

任繼愈《任繼愈學術文化隨筆》，北京：中國青年出版社，1996年。

上海古籍出版社、天津藝術博物館編《天津藝術博物館藏敦煌文獻》，上海：上海古籍出版社，1996年。

杜繼文、魏道儒《中國禪宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，1993年。

李申合校、方廣錫簡註《敦煌〈壇經〉合校簡註》，太原：山西古籍出版社，1999年。

邱敏捷《〈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》，《人文研究學報》2007年2期，總第41卷，第13-41頁。

何照清《〈壇經〉研究方法的反省與拓展——從〈壇經〉的版本考證談起》，收於《中國禪學》2003年第二卷，北京：中華書局，第97-111頁。

何穎《有關〈永樂南藏〉論證的考辨》，《圖書館界》2015年第4期，第25-29頁。

汪泛舟《敦煌石窟僧詩校釋》，香港：香港和平圖書出版社，2002年。
長嶋孝行《〈馬祖語錄〉と〈六祖壇經〉》，收於《印度學佛教学研究》1984年通號65，第174-178頁。

金命鎬《〈壇經〉思想及其在後世的演變與影響研究》，南京大學博士論文，2011年。

周紹良《敦煌寫本〈壇經〉原本》，北京：文物出版社，1997年。

胡適《〈壇經〉考之一（跋〈曹溪大師別傳〉）》，收於張曼濤編《六祖壇經研究論集》，臺北：大乘文化出版社，1976年，第27-74頁。

柳田聖山《大乘戒經としての六祖壇經》，《印度學佛教学研究》，1964年第23期，第65-72頁。

柳田聖山《語錄の歴史—禪文獻の成立史的研究》，收於京都大学人文科学研究所《東方學報》1985年第57卷，第211-663頁。

施萍婷等編《敦煌遺書總目索引新編》，北京：中華書局，2000年。

洪修平《禪宗思想的形成與演變》，南京：江蘇古籍出版社，1992年。

紀贇《多重視角下的疑偽經研究》，收於方廣錫編《佛教文獻研究》，第一輯，南寧：廣西師範大學出版社，2016年，第51-94頁。

駒澤大學禪宗史研究會編《慧能研究：慧能的傳記與資料及相關基

礎的研究》，東京：大修館書店，1978 年。

徐珊珊《〈敦煌石窟僧詩校釋〉校補》，南京師範大學碩士論文，2014 年。

徐俊《敦煌詩集殘卷輯考》，北京：中華書局，2000 年。

郭朋《隋唐佛教》，濟南：齊魯書社，1980 年。

郭富純、王振芬《敦煌本六祖壇經》，上海：上海古籍出版社，2011 年。

孫昌武、衣川賢次、西口芳男校點《祖堂集》，北京：中華書局，2007 年。

張曼濤編《六祖壇經研究論集》，臺北：大乘文化出版社，1976 年。

黃青萍《敦煌北宗的文本及其禪法》，臺灣師範大學博士論文，2007 年。

黃連忠《敦博本〈六祖壇經〉校釋》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2006 年。

黃連忠《敦煌寫本〈六祖壇經〉的發現與文字校訂方法芻議》，《法鼓佛學學報》2007 年第一期，第 71-102 頁。

童瑋《二十二種大藏經通檢》，北京：中華書局，1997 年。

楊曾文《神會和尚禪語錄》，北京：中華書局，1996 年。

楊曾文《新版敦煌新本六祖壇經》，北京：宗教文化出版社，2001 年。

綏遠《明初的兩部南藏——再論從〈洪武南藏〉到〈永樂南藏〉》，《藏外佛教文獻》2008 年第 1 期，第 443-459 頁。

鄭茂煥《“禪宗六祖慧能大師頂相東來緣起”考》，《印度學佛教學研究》1987 年第 1 期，總第 36 期，第 81-83 頁。

鄭性本《新羅禪宗의 研究》，首爾：民族社，1985 年。

鄭榮植《“禪宗六祖慧能大師頂相東來緣起”の問題点》，《印度學佛教學研究》2005 年第 1 期，總第 54 期，第 163-166 頁。

鄧文寬、榮新江校《敦博本禪籍錄校》，南京：江蘇古籍出版社，1998年。

劉詩平、孟憲實《敦煌百年》，臺北：遠流出版事業股份有限公司，2001年。

潘重規《敦煌〈壇經〉新書及附冊》，臺北：佛陀教育基金會，1995年。

藍吉富《刊本大藏經之入藏問題初探》，《中華佛學學報》2000年第13卷，第167-178頁。

藍吉富編《禪宗全書》，北京：北京圖書館出版社，2004年。

釋明生編《六祖壇經研究集成》，北京：金城出版社，2012年。

西文研究

Anderl, Christoph. “Was the *Platform Sūtra* always a *Sūtra*? Studies in the textual features of the platform scripture manuscripts from Dūnhuáng”, in *Studies in Chinese Manuscripts: from the warring states period to the 20th Century*, edited by Imre Galambos, 121-175. Budapest: Institute of East Asian Studies, Eötvös Loránd University, 2013.

Buswell, Robert E. & Donald S. Lopez. *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 2013.

Goodman, Amanda, *The Ritual Instructions for Altar Methods (Tanfayize): Prolegomenon to the Study of a Chinese Esoteric Buddhist Ritual Compendium from Late-Medieval Dunhuang*, Ph.D. dissertation, University of California, Berkeley, 2013.

Groner, Paul. “The Ordination Ritual in the *Platform Sutra* within the Context of the East Asian Buddhist Vinaya Tradition.” In *Fo Guang*

Shan Report of International Conference on Ch'an Buddhism, ed. Organising Committee of the Inter-national Conference on Ch'an Buddhism, 220-50. Kao-hsiung: Fo Guang Publisher, 1990.

McRae, John R. *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1987.

McRae, John R. "Daoxuan's Vision of Jetavana: The Ordination Platform Movement in Medieval Chinese Buddhism." In *Going Forth: Visions of Buddhist Vinaya*, edited by William M. Bodiford, 68-100. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.

Sharf, Robert. "Buddhist Veda and the Rise of Chan," in *Chinese and Tibetan Esoteric Buddhism*, eds. Yael Bentor and Meir Shahar, 85-120. Leiden: Brill, 2017.