

重讀《敦煌壇經新書》——紀念潘重規先生 逝世一周年

鄧文寬

中國國家文物局

潘重規先生是一位德高望重、享譽海內外的著名學者。一年前，潘老以九十五歲之高齡謝別人世，駕鶴西去，為生命畫上了完整的句號。他與所有那些建樹卓著的學者一樣，雖然生命已逝，但其學術成果將長留人世，澤被後昆。也許這正是成語「永垂不朽」的真正含義。

潘先生的學術成就是多方面的，尤其在「敦煌學」領域更為突出。他不僅為臺灣的「敦煌學」事業造就了一批人才，而且作為一時代的領軍人物，成果豐碩，質量上乘，令後學如我者欽敬不已。潘先生在辭世的前十年，以八十五歲耄耋之齡，推出其研究敦煌禪宗文獻的大著《敦煌壇經新書》¹一冊，為敦煌本《六祖壇經》的整理研究留下了濃墨重彩。今天，當我重讀潘老的這本大作，緬懷他的豐功偉績時，感覺尤為強烈。

1992 年初，我在經歷過此前一年多的疾病折磨之後，與北大歷史系榮新江先生共同著手敦煌所出禪籍的整理與研究工作。根據分工，《六祖壇經》主要由我負責。但我在一個較長的時間之內一直找不到切入點。大概半年多之後，由我山西老家將「去」讀作「氣」受到啟發，從而將唐五代河西方音通假字作為整理敦煌本《六祖壇經》的突破口，先後有〈敦煌文獻中的「去」字〉²、〈敦煌本《六祖壇經》通借字芻議〉³、〈英藏敦煌本《六祖壇經》的河西特色——以方音通假為依據的探索〉⁴發表。後來又發表過一篇研究《壇

¹ 臺北：佛陀教育基金會，1994 年 8 月初版。

² 載《中國文化》總第 9 期，頁 166-168，1993 年。

³ 《敦煌研究》1994 年第 1 期，頁 79-87。

⁴ 此文曾提交給 1994 年夏天在敦煌研究院召開的「紀念敦煌研究院成立五十周年國際敦煌學研討會」，但會議論文集於 2000 年 6 月才由甘肅民族出版社出版，拙文載該書《敦煌學國際研討會文集——紀念敦煌研究院成立五十周年·1994 宗教文史上》，頁 105-119。

經》寫本書寫符號的文章⁵，一篇研究《壇經》口語詞的文章⁶。正由於有以上的認識和寫作，所以，我和榮新江先生在《敦博本禪籍錄校》一書的「前言」中明確表示：「從敦煌學的角度，以『敦煌學』的方法來整理這部禪籍，是我們的目的與手法」。⁷

就在我們的《敦博本禪籍錄校》一書即將交付出版時，潘先生的高足、著名敦煌學者鄭阿財教授惠賜給我們每人一冊潘著《敦煌壇經新書》。從道理上說，我們應當及時吸收潘著的優秀成果，但由於當時交稿時迫，未能吸收。本打算在另一本書中吸收，但後來因故此書迄未出版，從而計劃落空。不過，當我們仔細拜讀潘先生的大著時，發現我們與潘老的認識不謀而合，從而增強了信心。

我與榮氏合作的《敦博本禪籍錄校》一書是 1998 年正式出版的，比潘著晚出三年多。此前此後，文物出版社於 1997 年出版了周紹良先生的《敦煌寫本〈壇經〉原本》，山西古籍出版社於 1999 年出版了李申先生合校、方廣錫先生簡注的《敦煌壇經合校簡注》一書，以及其他一些整理本，應該說，學者們在從不同的角度為敦煌本《壇經》的整理工作貢獻力量，局面是可喜的。

也就是在 1997 年 4 月，中華書局出版了《周紹良先生欣開九秩慶壽文集》，以為先生祝壽之作。我在其中發表了一篇〈近年敦煌本《六祖壇經》整理工作評介〉，介紹了八十年代以來的《壇經》整理工作。我將迄止 1997 的工作方法分為兩類：「第一類是從佛教史或禪宗思想史的角度來進行，包括郭（朋）校本、楊（曾文）校本、金（知見）校本和田中（良昭）校本；第二類是從敦煌文獻的角度去工作，包括杜（撒莉）校本、潘（重規）校本和（鄧、榮）《校錄》。雖然各本之間仍有很大差異，但依其總的著眼點和校錄方法看，或許可以這樣來區分。」⁸在評論第一類方法時，我曾說：「在第一類型中，郭校本和楊校本有較多相似之處。不可否認，郭、楊二位先生都是研究佛教教義和禪宗史有素的行家。但校書，尤其是校勘敦煌文獻，恐非

⁵ 〈敦煌本《六祖壇經》書寫形式和符號發微〉，載《出土文獻研究》第三輯，中華書局，1998 年，頁 228-233。然，此文的寫作時間是 1993 年，7 年後方正式發表！

⁶ 〈敦煌本《六祖壇經》口語詞釋〉，載《敦煌吐魯番研究》第 3 卷，北京大學出版社，1998 年，頁 97-104。

⁷ 《敦博本禪籍錄校·前言》，江蘇古籍出版社，1998 年，頁 2。

⁸ 《周紹良先生欣開九秩慶壽文集》，頁 197，中華書局，1997 年。

其所長。職是之故，他們的校本或校注本也還有不少可商之處。」⁹在評論第二類即「敦煌學」方法時，我特別講到了潘先生的校本，說：「潘校本使用『敦煌學』方法校勘《壇經》取得了明顯進展，同時也有疏漏。如：惠能被稱作『曹溪大師』，『曹溪』在敦煌本〈壇經〉中概作『漕溪』。『曹』字增加『水』傍是因『溪』字而類化的增傍字。明乎此，則應回校爲『曹』。潘校本仍作『漕』當係失校」。¹⁰這些話對前賢可能有所不恭，但出於探求學術真理，應該是允許的。至於對工作方法的分類，迄今我認爲仍基本符合實際。

如果說我作爲後學對前輩的工作妄加評論，有不知天高地厚之嫌的話，那麼，潘重規老先生在他的《敦煌壇經新書》的長序中，也對於他的前輩以及時賢的認識提出了批評。潘先生指出：

由於敦煌寫本文字，與後世的書寫習慣頗異，歷來都認爲是抄寫的訛誤。……宋代人即視寫本文字爲鄙俚繁雜。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：「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」。¹¹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，名之爲「惡本」。……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，抱著鄙視淺劣鈔手的心理，遇到讀不通處，便以爲是鈔手誤鈔，更常常自以爲是，擅自竄改。於是臆說繁興，造成了讀敦煌寫本的一大障礙。¹²

那麼，潘先生本人的認識又是如何呢？他接著說：

我經過長期涉獵敦煌寫本之後，啓發了我一個客觀深入的看法。……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爲是訛誤的文字，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，我們認爲它是錯誤。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，會認爲我們是錯誤。……因此如果不通曉敦煌文字書寫的習慣條理，就很難讀通敦煌寫本的俗寫文字。……我

⁹ 《周紹良先生欣開九秩慶壽文集》，頁 197-198。

¹⁰ 《周紹良先生欣開九秩慶壽文集》，頁 200-201。

¹¹ 引文見《1983 年全國敦煌學術討論會文集·文史·遺書編下》，頁 369，甘肅人民出版社，1987 年。

¹² 《敦煌壇經新書·緒言》，頁 7-9。

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。……這種種現象，正和遼代沙門行均編纂的龍龕手（鑒）完全相符。原來龍龕手（鑒）是根據宋以前寫本編成的一部字書，所以人部的字和彳部分，爪部的字和瓜部分，木部的字和（才）部分。甚至同一個「雨」，可以用作雨，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流行的鈔本，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、很接近原本的早期鈔本。¹³

爲便於說明問題，我在上面對潘著作了較長的引錄。那麼到底應該如何看待潘先生的這些話呢？

先說潘先生本人的認識。潘先生與我絕對是先後兩代人，且他的學問我怎敢望其項背？不過，有一點較爲幸運，那就是，我自 1979 年始，一直在「敦煌學」領域摸索耕耘，與潘先生成爲同道。根據我自己接觸、閱讀敦煌文獻的實踐和經歷，潘先生對敦煌寫本文字，尤其是《壇經》文字的認識，完全符合實際，屬於真知灼見。就知識界的多數人來說，所閱讀的古代文獻多是宋以後的刻本，而直接接觸宋代以前手寫文字的人不多。宋以後的刻本，是經過整理規範的文本，而手寫文字卻有很多不爲後世保留的習慣和特徵。這些習慣和特徵，不通過大範圍地直接閱讀寫本是歸納不出來的。潘先生說他是「經過長期涉獵敦煌寫本之後，啓發了我一個客觀深入的看法」，當是實情，是應該受到重視並給予高度評價的。

至於潘先生在「緒言」中對於他的中外前輩學者以及時賢所做的評論，我也想談一點個人的認識。一般來說，任何一項學術研究，除非從來沒有任何人作過，大多情況下總是在前人已有工作的基礎上繼續邁步的，因而，也就必須對前人的工作進行學術史的清理。這種清理，自然是一個揚棄過程，亦即保留正確的認識，批判並擯棄錯誤的認識。既如此，也就勢必涉及到人，同時也不能保證後來者的揚棄工作絕對到位。這就要求批評者和被批評者都具有一顆平常心，耐心地聆聽，冷靜地思考，以探求學術真理爲旨歸，避免意氣用事。

¹³ 《敦煌壇經新書·緒言》，頁 9-15。

潘先生批評矢吹慶輝等幾位日本學者認為英藏敦煌本《六祖壇經》是「惡本」，幾位學者多已作古，故未見回應。他對近人任繼愈教授的批評，如果我理解不誤的話，任先生是有回應的。任先生給李申、方廣錫二位先生合作的《敦煌壇經合校簡注》寫過一篇序，題曰「以禪宗方法整理《壇經》」，內云：

我們應當根據禪宗思想體系，按照禪宗的思路，把《壇經》理順。以禪宗方法整理《壇經》，儘量避免用漢學家、經學家的方法整理《壇經》，這是比較可行的辦法。回過頭來看過去已經出版的世上已流行的幾種版本，最好避免用「竄改」等字樣，儘量不相信有一個完全正確的標準本的《壇經》的假設。只能就現有的敦煌本《壇經》的錯訛字句、明顯錯別字理順。還要探索一下唐時民間流行的習慣語，當時的社會政治制度，人名稱謂，地區、地名，通盤考慮。當然，更重要的是按禪宗的思路來整理《壇經》。不要理順了《壇經》的字句，卻背離了禪宗思想。¹⁴

任繼愈先生是我國以馬克思主義為指導研究佛教思想史的大家。我自己才疏學淺，對上引任先生的論說，按理實難置喙。只是由於曾經用四年之力投入敦煌本《壇經》的整理校注工作，多少對寫本《壇經》有一些個人的認識。故不揣淺陋，對任先生的見解發表一點極不成熟的看法。如有冒犯之處，尚祈任先生見諒。

關於「用『竄改』等字樣」。不錯，潘重規先生在《敦煌壇經新書·緒言》中較多地使用了這個字眼：第9頁有1處、第22頁有2處、第23頁有3處。潘先生用「竄改」一詞批評近世以來的一些《壇經》整理工作，用詞份量似乎重了一點。可是，換一個角度，從《壇經》流傳歷史上來看，用這個字眼的潘先生絕非第一人。宋仁宗至和三年（1056），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……。」「增損」其實就是「竄改」的一種緩和的說法。明末王起隆〈重鈐曹溪原本法寶壇經緣起〉亦說：「壇經開頓教門，五宗之所自出，固佛祖心髓也，可竄易乎？可顛倒乎？可增減刪改乎……」。「竄易」也就是「竄改」。而這兩段文字都出現在潘先生的「緒言」中。可以說，潘先生用「竄改」一詞，是順著古人的說法而使用的，不是有意貶損前人的《壇經》整理工作，讀者不必看得太重。

¹⁴ 《敦煌壇經合校簡注》，頁4，山西古籍出版社，1999年。

任先生這段話的核心是「以禪宗方法整理《壇經》」。他強調「以禪宗方法整理《壇經》，儘量避免用漢學家、經學家的方法整理《壇經》，這是比較可行的辦法」；「只能就現有的敦煌本《壇經》的錯訛字句、明顯錯別字理順」；「不要理順了《壇經》的字句，卻背離了禪宗思想」。

我覺得這裏共涉及兩個問題：一個是認識問題的方法，一個是整理《壇經》是否有多種方法可以並存。

當我們面對寫本《壇經》的「文字障」時，我們是帶著已有的對禪宗思想的認識去解決它呢？還是先深入到寫本本身，搞清古寫本的原始含義，從而瞭解它的真實內涵，然後再去校正我們已有的認識？我認為應當是後者而非前者。20 世紀 90 年代之前，整理敦煌本《壇經》的主要是禪學界的大家，但尚未有真正的敦煌學家介入其中。因此，雖然也取得了很大成績，但是出現的錯誤和留下的問題依然很多。我覺得，寫本《壇經》的可貴之處，正在於它提供了最接近惠能原始思想的文本，禪宗本來是「不立文字」的，但畢竟只有文字才主要是思想的載體，因此惠能的思想還是用文字傳下來的。當時的抄手抄寫《壇經》不是留給我們做研究的，而是他自己修習使用的。加之，手寫文字有許多約定俗成的形式，不通曉這些習慣，根本無從瞭解抄寫者的本意。因此，我認為，必須像潘先生那樣真正深入進去，從文字字形、書寫符號、通假字等諸多方面解決問題，從而吃透寫本的真實含義。如果我們固有的認識違背了寫本文字的內涵，則應加以修正，而不應該是相反一用固有的認識作指導去閱讀並整理寫本《壇經》。這裏，恐怕不存在用漢學家、經學家的方法整理《壇經》的問題，因為這些固有的方法根本無法解決寫本的「文字障」。

任先生強調要「以禪宗方法整理《壇經》」，如果這本身是一種方法的話，那它也只是整理寫本《壇經》方法的一種，而不是唯一的方法，因為寫本自身的不少問題是「禪宗方法」所不能解決的。比如：傳世本稱六祖為「曹溪大師」。之所以稱「曹溪」，據《曹溪通志》卷一記載：「山初未有名。因魏武（按指曹操）玄孫曹叔良避地居此，以姓名村。而水自東繞山而西，經村下，故稱曹溪。」由此可知，「曹溪」之「曹」原本來自「曹」姓，故後世稱作「曹侯之溪」。但在所有各種敦煌寫本中，「曹」均作「漕」。如果按今人的認識，勢必說它是「錯別字」。其實不然。從文字學的角度，它叫「類化增旁字」，因「溪」字有「水」旁，故「漕」字亦加「水」旁。此種現象，我們可舉出不少例證：

S.5475《壇經》中有一例「教授」寫作「授」者。「教」字本無「手」旁，因「授」而增；

P.3231 有食品「𩚑」，同時亦寫作「𩚑」。「𩚑」本無「食」旁，因「糕」類化而增；

S.2080《五臺山曲子》第二首有句「羅漢台（擡）頭觀河」。「奈」本無「水」旁，因「河」而增；

敦煌本《太子成道變文》說太子乘坐「𩚑白馬」，「朱」無「馬」旁，因「駱」而增。

最典型的莫過於今日北京人稱妻子為「媳婦」。「息」本指兒子，「息婦」即兒子的老婆。但因類化增傍的結果，「息」變為「媳」，反而是正確的了。這是「約定俗稱」的典型例證。

類似的例證還可舉出許多，恕不贅言。

單就寫本中的「漕溪」一詞來說，早出的郭朋先生的《壇經校釋》¹⁵和楊曾文先生的《敦煌新本六祖壇經》¹⁶，概仍其舊，既未改正，也未予說明。就是潘先生的《新書》也疏漏了，我在本文前面已經指出（並無不敬之意，只是為了討論問題）。其他，關於寫本《壇經》的符號問題、河西方音通假問題等等，恐怕都不是「以禪宗方法」可以解決的，而只能實事求是地採取相應的「敦煌學」方法。

以上可以說明，整理寫本《六祖壇經》並非只有禪宗方法一條路可走。潘重規先生所採用的方法（我名之曰「敦煌學方法」）應該也是一條可行的路徑。十多年來，學者們用這個方法解決了許多以前未能解決以至根本未曾措意的問題。對於這種現象，我覺得禪史學界和宗教界的朋友們應該採取歡迎的態度。如果此外還有別的更好的方法，我這個只有能力用「敦煌學」方法入手整理寫本《壇經》的後學，也會採取歡迎的態度。多幾種方法有什麼不好？六祖教導門徒要「心量廣大」，這是我們應該時時刻刻牢記在心的。因為探求學術真理是我們的唯一追求，此外，還有別的呢？

行文至此，我在這篇小文中要表達的意見基本已經清楚。但圍繞寫本《壇經》的整理工作，我與潘重規先生之間還有一段「因緣」，不吐不快。讀者

¹⁵ 中華書局，1983年。

¹⁶ 上海古籍出版社，1993年。

會發現，《敦煌壇經新書》的「附錄」內容，是當時已知的四種寫本《壇經》的照片。但其中敦煌市博物館藏 077 號寫本《壇經》卻非原件照片。而是向達先生據原件的抄本。這是為什麼呢？

如前所述，我從 1992 年年初開始，與榮新江共同著手敦煌禪宗文獻的整理。當時我手裏掌握著敦博 077 號寫本《壇經》的照片。約在 1993 年夏，潘先生派他的女婿專程來京，通過中國敦煌吐魯番學會秘書長柴劍虹先生向我表示，希望能使用這份照片。這份照片是 1985 年初，我奉敦煌文獻編輯委員會之命拍回的。一份給了周紹良先生，一份留在我手中。但是，當年拍攝時，我與博物館館長榮恩奇先生簽了一份協定，其中規定，「此次拍攝，只限於編輯《敦煌文獻分類錄校叢刊》使用。如作他用，需經收藏單位同意。」大意如此。由於有此協定約束，我不敢輕易送他人使用。周紹良先生也勸我靈活一點。但我生性迂腐，處事過於認真，未予答應。這樣，潘先生的女婿只好未獲而歸。潘先生所使用的向達先生手抄本，據說是榮新江先生提供的。雖然比沒有要好，但畢竟是今人的抄本，而非千餘年前的原本，對潘先生而言，終是有些遺憾。而對我來說，心裏總有不安之感，似乎覺得欠了老先生一點什麼。再後來，從敦煌市傳來榮恩奇先生的話，說鄧某人信守諾言云云，心裏才稍覺好受一些。

往事已矣。讀罷《敦煌壇經新書》，掩卷沈思，感觸良多。我對潘先生的博學與篤實由衷地欽佩，他為整理敦煌本《六祖壇經》所作的貢獻將記錄在禪宗文獻研究的歷史之中。我也不時為自己的迂腐而歎息，是對是錯？把酒問青天，功過誰與說！