CBETA電子佛典集成

CBETA Chinese Electronic Tripitaka Collection

eBook

ZW10n0086

敦煌本《壇經》校釋疏義

（標題章、第一章、第二章）

方廣錩・侯沖執筆

研讀班集體討論

財團法人 佛教電子佛典基金會

目次

- 編輯說明
- 章節目次
  - 前言
    - 一、宗旨
    - 二、說明
      - （一）正文
      - （二）校記並諸家錄校復議
      - （三）註釋
      - （四）分段標點復議
      - （五）疏義
      - （六）原始資料
  - 標題章
    - 一、正文
    - 二、校記並諸家錄校復議
    - 三、註釋
    - 四、分段標點復議
    - 五、疏義
    - 六、原始資料
  - 第一章
    - 一、正文
    - 二、校記並諸家錄校復議
    - 三、注釋
    - 四、分段標點復議
      - （一）分段
      - （二）分句及標點
    - 五、疏義
      - （一）敦煌本《壇經》不是「《壇經》原本」
      - （二）敦煌本《壇經》是現存年代最古老的《壇經》
      - （三）敦煌本與惠昕本、契嵩本
    - 六、原始資料
  - 第二章
    - 一、正文
    - 二、校記並諸家錄校復議
    - 三、注釋

    - 四、分段標點復議
        - （一）分段
        - （二）分句及標點
    - 五、疏義
        - （一）《壇經》中的粵語方言
        - （二）惠能與《金剛經》
        - （三）「五祖弘忍」一詞的出現
    - 六、原始資料
- 卷目次
- 贊助資訊

編輯說明

- 本電子書以「CBETA 電子佛典集成 Version 2025.R3」為資料來源。
- 漢字呈現以 Unicode 3.0 為基礎，不在此範圍的字則採用組字式表達。
- 梵文悉曇字及蘭札字均採用羅馬轉寫字，如無轉寫字則提供字型圖檔。
- CBETA 對底本所做的修訂用字以紅色字元表示（黑白色系版本則無顏色差別）。
- 若有發現任何問題，歡迎來函 service@cbeta.org 回報。
- 版權所有，歡迎自由流通，但禁止營利使用。

敦煌本《壇經》校釋疏義

前言

方廣錩

一、宗旨

敦煌本《壇經》被發現後，由於它是現存時代最早的《壇經》寫本，對惠能研究、禪宗研究、《壇經》研究，均有著極其重要的價值，所以引起學術界、佛教界持久的興趣，諸種錄校本不斷湧現。據不完全統計，到目前為止，國內外共發表各種錄校本約30種。但是，由於種種原因，諸錄校本都還不能盡如人意，需要進一步整理與研究。《敦煌本〈壇經〉校釋疏義》就是一個新的努力。為此，我們在上海師範大學哲學系組成敦煌本《壇經》研讀班。該研讀班由方廣錩主持，參與者分頭執筆撰寫所承擔部分的初稿，然後集體會讀研討，最後由方廣錩修改定稿。

我們的目的，是想通過我們的工作，為學術界提供比較可靠的敦煌本《壇經》整理本。或者說，我們想盡可能保持與恢復敦煌本《壇經》之原貌，為學術界下一步的研究，提供一個比較可靠的文本基礎。在我們看來，沒有一個可靠的文本基礎，一切所謂的「研究」，都是空中樓閣，煮砂成飯。關於這一點，可以參見本書「研究論文」專欄所載的《敦煌本〈壇經〉錄校三題》。

何照清在其《〈壇經〉研究方法的反省與拓展——從〈壇經〉的版本考證談起》一文中，批評了西方史學界的「還原主義」之風，並把「還原主義」定義為「通過歷史文獻、版本或語言學等學術方法，歷史學者就可以通過純粹客觀的研究，以還原出歷史的真相」。文章評論說：「這種由現代學術史看來很有些烏托邦式的歷史學理念，在近代以來佛學史研究不斷專業化的聲浪中，逐漸成為一種主流，中、日、韓所在的亞洲，也感染了這種風氣；《壇經》的研究，自然不能例外。」作為《壇經》研究中這種「烏托邦式」的還原主義的例子之一，他舉出「一九九九年九月大陸出版的《敦煌壇經合校簡注》，依然可見學者們心中那種還原主義的渴盼：『本校本之目的，在於保持與恢復敦煌本之原貌』。類似的期許，在在說明『恢復《壇經》原貌』一直是《壇經》研究者長久以來的心願」。

我不贊同何照清的上述論述。

首先，上述論述把歷史學領域中的「還原主義」與文獻學領域中的「文本還原」這兩件不同的事情當作相同的命題來處理，有偷換概念之嫌。

其次，把1999年出版的李申合校、方廣錩簡注的《敦煌壇經合校簡注》批評為力圖「恢復《壇經》原貌」，完全是何照清的誤解。《敦煌壇經合校簡注》的目的，正如何照清上文之引文所說：「本校本之目的，在於保持與恢復敦煌本之原貌。」很顯然，「保持與恢復敦煌本之原貌」與「恢復《壇經》原貌」，這又是兩件不同的事情，不能混為一談。《敦煌壇經合校簡注》在「保持與恢復敦煌本之原貌」這一方面的工作是否成功，可以評論。但何照清把該書「保持與恢復敦煌本之原貌」的努力，批評為一種「恢復《壇經》原貌」的「還原主義的渴盼」，實在是讀書讀得太粗心，評論下得太草率。

本《校釋疏義》的目的，依然是想盡可能保持與恢復敦煌本《壇經》之原貌。也就是說，我們並沒有企圖去恢復所謂惠能《壇經》的原貌，而祇是力圖「保持與恢復敦煌本之原貌」。在我們看來，《壇經》原貌到底是什麼樣子，在沒有新的資料之前，誰也不知道。企圖恢復一個誰也不知道的東西的原貌，註定是一個憑空搆虛、無法完成的任務。但敦煌本《壇經》已有多個寫本面世，已有許多人做了許多錄校，做了許多研究。「保持與恢復敦煌本之原貌」，不但是可能的，而且是應該的，甚至是刻不容緩的。

為什麼「保持與恢復敦煌本之原貌」，不但是可能的，而且是應該的，甚至是刻不容緩的？

說這一工作是可能的，是因為我們不但已經掌握了五個敦煌本《壇經》寫本的相關資料，還有已經出版的三十多種錄校本可作為我們今天工作的雄厚研究基礎。

說這一工作是應該的，是因為以前有人在整理敦煌本《壇經》的時候，改竄了原本的面貌，所以要通過我們的工作去「保持原貌」；而不同敦煌本《壇經》的行文略有差異，所以要通過我們的工作去「恢復原貌」。

說這一工作是刻不容緩的，是因為有些研究者依據被改竄的錯誤的整理本去從事惠能研究、禪宗研究、《壇經》研究，更使我們感到「保持與恢復敦煌本之原貌」這項工作的緊迫性。

二、說明

整理由正文、校記並諸家錄校復議、註釋、分段標點復議、疏義、原始資料等六部分組成。說明如下：

（一）正文

正文乃此次錄校勘正的《壇經》文字，並重新分段、標點。錄校所用諸本如下：

底本：

敦博本：指甘肅省敦煌市博物館藏敦煌遺書77號，縫繢裝，首尾完整。

校本：

斯本：指英國圖書館藏敦煌遺書斯5475號，縫繢裝，首尾完整。

旅博本：指原藏於旅順博物館敦煌本《壇經》，縫繢裝。現下落不明，僅存龍谷大學圖書館所藏三個半葉照片。其首部半葉照片為《壇經》，尾部兩個半葉照片為其他文獻。錄校依據照片進行。

北本：指中國國家圖書館藏敦煌遺書北敦04548號背1（千字文編號：崗48號，縮微膠卷號：8024），卷軸裝，首殘尾存。

北殘片：指中國國家圖書館藏敦煌遺書北敦08958號，卷軸裝，殘片，僅五行。

二十世紀二十年代以來發現一些西夏文書寫的《壇經》殘片，至今共發現12號。有關學者研究後認為，這些西夏文《壇經》殘片，與敦煌本漢文《壇經》屬於同一系統，很可能是根據漢文本《壇經》翻譯的。亦有學者嘗試將其倒譯為漢文。考慮到西夏文《壇經》是否確屬敦煌本《壇經》系統尚需進一步研究，以及倒譯的正確性等諸多問題，此次校釋疏義，除個別情況外，一般不將該西夏文殘片納為校本。凡是將西夏文殘片納入一併探討者，均隨文說明。

為方便起見，《敦煌本〈壇經〉校釋疏義》將《壇經》分成若干章節進行整理。故正文對《壇經》文本之每章、每節、每句均予以編號（以下稱為「章節號」）。章節號以「§」領起，依次分為三段：章序號、節序號與句序號，用小數點隔開。章節號放在「〔　〕」中，標註在每句經文之後。

需要說明的是，敦煌本《壇經》原本不分章節，後代出現的各種《壇經》傳本，有的不但分了章節，甚至加上小標題。這樣的做法，看來似乎讓《壇經》眉目清楚，但未免有割裂文意之嫌。且這種做法是否符合《壇經》原意，也有待進一步研究。因此，《校釋疏義》雖也將敦煌本《壇經》分為若干章節，其用意祇是為研讀班

整理敦煌本《壇經》時分工與行文的方便，也考慮到將來讀者引用的方便，絲毫沒有為敦煌本《壇經》區分章節、歸納大意的想法或附加任何其他意思。希望讀者在閱讀時，仍然把敦煌本《壇經》視為沒有章節的整體。

（二）校記並諸家錄校復議

包括校記與諸家錄校復議兩個部分。

校記為此次研讀所作錄校。因旅博本、北本、北殘片均為殘本，故僅參校現有文字，並在起訖時出註說明。敘列校記時，首先以章節號領起《壇經》正文，然後逐句出校記。如某句無出校文字，亦羅列該句，然後下註「無」。校記的寫法，參見《藏外佛教文獻》第八輯所載《錄文校勘體例》。

諸家錄校復議對國內外九家有代表性的敦煌本《壇經》錄校本進行考察。所以選擇此九家，是因為這九家代表了十年來敦煌本《壇經》錄校方面的最新成果。復議意見隨文記述。所用九家錄校本，按照出版的先後次序，排列如下。行文除引文外均脫尊稱，還祈鑒諒。

1.孟本，指孟東燮《敦煌本〈壇經〉の校訂本》，載《禪學研究》第75號，日本京都花園大學禪學研究會，1997年3月。

2.周本，指周紹良《敦煌寫本壇經原本》，文物出版社，1997年12月。附有五種敦煌本《壇經》的照片。

3.李申本，指李申合校、方廣錩簡注《敦煌壇經合校簡注》，山西古籍出版社，1999年9月。亦附五種照片。

4.李富華本，指李富華《惠能與〈壇經〉》，珠海出版社，1999年9月。

5.楊本，指楊曾文《新版敦煌新本六祖壇經》，宗教文化出版社，2001年5月。

楊曾文此書為修訂本，初版時書名為《敦煌新本六祖壇經》（上海古籍出版社，1993年10月）。復議以新版為主要依據。

6.潘本，指潘重規《敦煌壇經新書及附冊》，臺灣佛陀教育基金會，2001年6月。

潘重規此書初版於1995年7月，名《敦煌壇經新書》，亦由臺灣佛陀教育基金會發行。其後增補「附冊」，更名為《敦煌壇經新書及附冊》，再版發行。復議以再版本為主要依據。該書包括《校記》、《新書》兩個部分。

應該說明的是，學術有先後繼承，後來者應該超越前人，也超越先前的自我。在此將九種錄校本按照出版時間依次排列並復議，

就是為了尊重學術發展的歷史。對待學者個人，如果成果有先後之別，自然也應該採用後發表者，以示尊重。如楊本1993年初版，2001年修訂再版，在此主要依據再版本。但我發現潘本2001年的新版本與1995年的老版本完全一樣，未作修訂。但也未作諸如「本書應該修訂，但因故未能進行」之類的說明。這或許因為作者觀點未變，無須修訂。故按既定體例，對潘本，亦以2001年新本為依據，並按照出版時序排列於此。

7.鄧遼本，指鄧文寬《六祖壇經——敦煌〈壇經〉讀本》，遼寧教育出版社，2005年1月。

鄧文寬近年頗致力於敦煌本《壇經》的研究，1997年2月曾經在臺灣如聞出版社出版《大梵寺佛音——敦煌莫高窟〈壇經〉讀本》（以下簡稱「鄧臺本」）。1998年12月，與榮新江合作完成《敦博本禪籍錄校》（以下簡稱「鄧榮本」）。2005年出版鄧遼本。按照上例，以後出之鄧遼本為主要依據。

8.中島本，指中島志郎《六祖壇經》，該書作為第三期《禪語錄傍譯全書》之第二卷，2006年4月由日本東京四季社出版。

9.黃本，指黃連忠《敦博本六祖壇經校釋》，臺灣萬卷樓圖書股份有限公司，2006年5月。將敦博本、斯本《壇經》的照片，分段剪貼後附在相應校釋文字處。

需要說明的是，諸家錄校體例不一。有些校本為避文繁，凡底本正確而校本有誤者，一概不出校記。有些校本對某些出現頻率較高的異字、錯字採用統一說明的方法，不再一一出校。而《藏外佛教文獻》為體現諸本異同，逢異必校。如此體例差異，不一而足。本校釋疏義嚴格按照《藏外佛教文獻》體例勘查諸本，故所作評述未必符合諸本體例原意，敬希見諒。

又，上述九家中，李申本、李富華本為簡體字本。為避文繁，諸家錄校復議時，凡屬因簡繁體原因，造成李申本、李富華本文字與敦煌本有異者，一般均不復議。

除上述九家外，復議時適當參考其他有關研究成果。

（三）註釋

註釋部分對《壇經》經文中的若干詞語進行註釋。

（四）分段標點復議

這一部分主要對諸家錄校本的分段、標點中一些比較重要的問題進行討論。至於可分可不分、可斷可不斷、或可句可逗之處，均

不予討論。

又，孟本與中島本依據日本對漢籍的標點習慣標點，因此，凡屬中日標點之不同，亦不予復議。

（五）疏義

這一部分對《壇經》經文進行疏義。

（六）原始資料

這一部分相當於附錄，照錄諸種敦煌本《壇經》的原文。可與諸敦煌本《壇經》的照片相互參看。

錄文時，每行行首的數字為該行的行號。行末的「//」號表示該行文字結束；「/」號表示該行文字尚未結束，但本章文字已經結束。下一章將接續錄文。

標題章

方廣錩

§00　標題

一、正文〔§00.01.〕～〔§00.05.〕

南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經〔§00.01.〕　六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經〔§00.02.〕一卷〔§00.03.〕兼授無相　戒〔§00.04.〕

弘法弟子法海集記〔§00.05.〕

二、校記並諸家錄校復議

§00.01.　南（1）宗頓教最上大乘摩訶般（2）若波羅蜜經

（1）「南」，敦博本、斯本、旅博本自此起。

（2）「般」，敦博本作「波」，據斯本、旅博本改。

孟本失校。周本、楊本、潘本、鄧遼本、中島本、黃本校改作「般」。李申本、李富華本徑改作「般」。

復議：周本、楊本、潘本、鄧遼本、中島本、黃本為正。孟本失校不妥。李申本、李富華本徑改不妥。

§00.02.　六祖惠能（1）大師於韶州大梵寺施法壇經

（1）「惠能」，敦博本、斯本、旅博本同。

孟本、李申本、李富華本、潘本、鄧遼本、中島本、黃本照錄。周本、楊本校改為「慧能」。

復議：諸敦煌本通篇均作「惠能」，且早期禪宗著作，六祖之名亦均稱「惠能」。故此處應錄校作「惠能」。

孟本、李申本、李富華本、潘本、鄧遼本、中島本、黃本為正。周本、楊本校改為「慧能」，不妥。

楊本校記謂：「題目及正文中的『慧能』皆寫作『惠能』；『智慧』寫作『智惠』等。今一律改為『慧能』、『智慧』、『定慧』。」周本正文除將「惠能」校改為「慧能」外，亦均將「惠」校改為「慧」，作「智慧」、「定慧」等。為避文繁，以下凡周

本、楊本校改「惠」為「慧」者，除特殊情況，一概不作說明與復議。

§00.03. 一卷

無。

§00.04. 兼授（1）無相　　戒（2）

（1）「授」，敦博本、斯本、旅博本均作「受」，理校作「授」。

孟本、李申本、李富華本、楊本照錄作「受」。周本的意見參見本句校記（2）。潘本、鄧遼本、中島本、黃本校改為「授」。

復議：雖然敦煌本《壇經》的抄寫者「授」、「受」不分，但「授」、「受」兩者字義有別。如為「授」，則表示惠能向法會的全體參與者傳授無相戒；如為「受」，則表示作者法海是一個曾從惠能接受無相戒的僧人。前者是普授，後者是特受。且這裏直接涉及對《壇經》性質的認識，涉及到標題的寫法，不可不辨。細案《壇經》原文，此處應為惠能向與會信徒普授無相戒，故應理校為「授」。

周本、潘本、鄧遼本、中島本、黃本為正。孟本、李申本、李富華本、楊本照錄作「受」，不妥。

（2）「無相　　戒」，敦博本、斯本、旅博本同。

孟本錄作「相戒」，漏「無」字，對留空失校。李申本、李富華本、楊本、黃本均錄作「無相戒」，對留空失校。潘本、鄧遼本在校記中注意到留空，但錄文仍作「無相戒」。

復議：周本主張「受無相　　戒」中「相」與「戒」之間的留空表示省去重複之字。並將「受無相　　戒」補校作「授無相戒受無相戒」。中島本照錄周本。

孟本、李申本、李富華本、楊本、黃本無視留空，失校不妥。孟本漏「無」字，尤為不妥。潘本、鄧遼本注意到留空，但未作處理不妥。周本、中島本用省略重複字來解釋這裏的留空，不能成立。

§00.05. 弘法弟子法海集記（1）

（1）「記」，敦博本、斯本、旅博本同。

諸本照錄。唯中島本漏。

復議：中島本漏字不妥。

三、註釋

南宗——指禪宗惠能系。惠能系起先主要流傳於南方。唐開元二十年（732），惠能弟子神會在滑臺大雲寺的無遮大會上，極力

批評流傳於北方的禪宗神秀系「師承是旁，法門是漸」，為惠能系爭正統。禪宗內部從此產生宗派之諍，出現「南宗」這一名稱。後人追溯當時禪宗北宗、南宗分流的情況，亦有「南能北秀」的說法。南宗至後世極盛，被視為禪宗正統；北宗傳承法系，逐漸湮沒無聞。

頓教——神會稱惠能系禪法的基本特徵為「頓悟」，指斥神秀系北宗主張「漸悟」。「頓教」即「頓悟之教」。敦煌本《壇經》在標題上揭示「頓教」字樣，是為了高揚本宗的理論標誌。

最上大乘——「大乘」是印度佛教的主要派別之一，與小乘相對，主張一切眾生都有佛性，應以六度普度眾生，以求佛道。中國佛教主要流傳大乘，故往往推崇大乘，貶斥小乘。大乘內部又有諸多派別與思想。「最上大乘」一詞則是大乘中某些派別的自我美稱，早在東晉、南北朝已經出現。禪宗南宗僧人亦用此名稱作為對本宗的美稱，意為禪宗南宗是最高級、最上等的大乘。

摩訶般若波羅蜜經——「摩訶」，為梵文「māqha」的音譯，意謂「大」，是美稱。「般若波羅蜜」，為梵文「prajñāq-pāqramitqā」音譯，意謂「智度」，為大乘佛教六度之一。《摩訶般若波羅蜜經》亦為印度佛教宣說般若思想的重要經典，漢文有鳩摩羅什譯本。印度佛教般若思想主張由智慧而達佛道，亦即所謂「般若是諸佛之母」，在中國影響甚大。但此處的「摩訶般若波羅蜜經」並非指稱鳩摩羅什所譯《摩訶般若波羅蜜經》，而是借用「般若是諸佛之母」的含義，宣揚惠能的這部《壇經》就是一部可以由般若之智而抵達佛道的經典。

郭朋認為：般若思想屬於空宗，惠能思想屬於有宗。「把《摩訶般若波羅蜜經》也插進《壇經》的標題裏，實在是不倫不類的。……《般若》之與《壇經》，是空、有異趣、迥不相同的。」其實，惠能佛性論的根基仍是般若思想，惠能聽《金剛經》而有悟，一生深受《金剛經》影響就是明證。把佛性論與般若思想有機地結合為一個整體，這正是惠能思想的特點。且如前所述，此處的「摩訶般若波羅蜜經」主要意義是指「以般若智慧成佛之經」，並非指論述般若思想的鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》或其他般若系的某一部經典。郭朋把標題中的「摩訶般若波羅蜜經」等同於羅什所譯的《摩訶般若波羅蜜經》，從而做出上述批評。該觀點尚可斟酌。

六祖——此處指惠能。禪宗南宗主張惠能是繼達摩、慧可、僧璨、道信、弘忍遞傳的東土禪宗第六代正統祖師。禪宗的不同派別對何人為六祖說法不一。

惠能——唐代僧人，本經的說法者，我國禪宗南宗的創始人，禪宗第六祖。也有人主張他是中國禪宗的實際創始人。俗姓盧，生於唐太宗貞觀十二年（638），死於唐玄宗先天二年（713）。唐憲宗（806～820）時諡號「大鑒禪師」。慧能的遺體由其弟子方辯裹紵塗漆，保存至今。現供奉於廣東曲江縣南華寺（即古代的寶林寺）。

大師——對佛教僧人的尊稱。

韶州——唐代州名，當時的治所在今廣東韶州。

郭朋《壇經校釋》稱：「韶州，今廣東曲江縣。大梵寺，在韶州城內。」鄧遼本亦稱：「韶州，唐代州名，治所在今廣東省曲江縣。」「大梵寺，唐時位於韶州城內。」類似的說法又可見李申《六祖壇經》等。

按照上述說法，唐代的大梵寺在唐代的韶州城內，而唐代的韶州城相當於現今的廣東省曲江縣（馬壩），也就是說，大梵寺應該在現今的曲江縣（馬壩）。但實際上大梵寺在今韶州（韶關）城內。關於這個問題，筆者請教了南華寺的雲峰法師。據雲峰法師見告，曲江縣治，原在韶關，後遷馬壩。故在曲江縣治遷移馬壩以前，說「韶州，今廣東曲江縣。大梵寺，在韶州城內」是對的；而在曲江縣治遷移馬壩以後的今天，再那樣說就是錯誤的。

大梵寺——在今廣東韶州城內。因惠能的諡號為「大鑒禪師」，故該寺現名「大鑒寺」。

丁福保《佛教大辭典》引《廣東通志》卷二二九謂：「韶州府曲江縣報恩光孝寺，在河西。唐開元二年，僧宗錫建，名開元寺，又更名大梵寺，刺史韋宙請六祖說《壇經》處。宋崇寧三年，詔諸州建崇寧寺，致和中改天寧寺。紹興三年，專奉徽宗香火，賜額曰報恩光孝寺。」據此，該寺乃唐開元二年（714）由僧宗錫所建，初名開元寺，其後改稱大梵寺。何時改稱大梵寺，不詳。這一說法為郭朋等研究者所信從。

但筆者頗為懷疑這一說法的可靠性。首先，惠能早在先天二年（713）已經逝世，但按照上述說法，惠能在大梵寺說法的時間應該在開元二年（714）以後，兩者相互矛盾。其次，唐開元初年，諸州均據朝廷勅令修建官寺開元寺。但既是依照勅令修建的官寺，就不應該由僧人個人出面建造。由於唐代勅建之官寺，往往有以現成寺院換額改稱者。所以我認為，如果該寺確由宗錫修建的話，則很可能是先由宗錫修建大梵寺，開元二年（714），當地官員將大梵寺換額，改稱開元寺。據前述《廣東通志》記載，該寺直到宋代還保持著官寺身份，由此反映該寺在當地一直為人們所重視。這或許是該寺保留至今且當地耆老至今能明其由來的原因。

施法——佛教認為僧人說法乃是向聽法者布施佛法，故稱。

壇——原為土築的臺子，用以進行某些儀式或宗教活動。後用來對譯梵文「man.d.ala（曼荼羅）」，指修持佛法時所造的供養佛像、菩薩像、供養具等的臺子，其構築有一定的規範與儀軌。此處指為尊重惠能教法，供他說法用的臺子。《釋門正統》卷八載：「韶守韋據請住大梵，學者逾千。封土為壇，說法其上，錄為《壇經》。」

經——梵文「sūtra」的意譯。佛教傳統，凡佛金口所說，方可稱之為「經」。非佛所說而妄稱「經」者，概為偽經。《壇經》所以被稱為「經」，是因為在當時禪宗信徒的心目中，惠能已經是一個活佛。《壇經》記載當時信徒的稱讚：「嶺南有福，生佛在此。」「生佛」，即活佛，指惠能。

兼授——《壇經》的主體記錄了惠能在大梵寺主持的某次法會。這次法會的主要內容，如正文§01.01.01.所述，是「惠能大師於大梵寺講堂中，昇高座，說摩訶般若波羅蜜法，授無相戒」，亦即包括「說法」、「授戒」兩項。所以，《壇經》標題上的「兼授」，表示本文獻所記錄的，除了惠能所說之法外，還兼有惠能為聽法者所授的無相戒。當一個文獻中兼有其他內容時，敦煌遺書往往用細字於標題、卷次下註出。

無相　　戒——又稱「無相心地戒」，惠能創立的禪宗戒法。

惠能認為諸法性空，佛性本淨。無相戒即以該清淨佛性作為戒體。由於佛性無相，實相為空；諸法既空，罪性亦空。所以持戒者心無繫縛，遠離執著，等視諸戒，猶如虛空。站在上述立場上，惠能對佛教戒律的基本態度即如《壇經》所謂「心平何須持戒」。因此在實際持戒中，並不像其他戒法那樣需要有日常的儀軌與行相，故曰「無相戒」。根據《壇經》，授無相戒包括歸依自性三身佛、發四弘願誓、無相懺悔、三性三歸依戒等內容。參見宋道元纂《景德傳燈錄》卷五、宋紹曇記《五家正宗贊》卷一、宋寶曇述《大光明藏》卷一、宋普濟集《五燈會元》卷一。

「無相」與「戒」之間留空，應該是為了象徵該戒「無相」之特點。

法海——唐代僧人，曲江人，生卒年不詳。根據《壇經》，法海是惠能十大弟子之首，他集錄惠能在韶州大梵寺說法及平時與弟子的說法、交接事跡，纂成《壇經》。生平事跡主要見於《壇經》。

四、分段標點復議

敦煌本《壇經》標題包括經名、卷數、兼授、集記者等內容。這裏主要討論標題的書寫格式，並由此探討一些相關問題。

敦煌本《壇經》的標題是否具有特定的書寫格式？這是問題的前提。為了回答這一問題，需要仔細審核與比較敦博本、斯本、旅博本等三本的照片。所以要使用照片，是因為錄文，包括本文的錄文，受條件的限制，無論怎樣努力，也無法完全保留原件的格式。

上述三個敦煌寫本中，敦博本的標題佔兩行：

001　南宗頓教最上大乘摩訶波若波羅蜜經六祖惠能大師於韶//
002　州大梵寺施法壇經一卷兼受無相　　戒弘法弟子法海集記//

第一行頂天立地抄寫，上部界欄並畫有一蓮花花苞狀裝飾。自「州」字換第二行，換行處文字意群割裂。這說明抄寫者在抄寫標題時完全沒有考慮分行的問題。所以出現換行，是由於第一行抄不下那麼多文字。

但敦博本標題也有自己的書寫格式，它表現在：一、「無相」與「戒」之間有留空，約3～4個字。二、仔細審察可以發現，「戒弘法」三字，特別是「戒」字，比其餘諸字略小。後來越寫越大，乃至「法」字與「弟」字大小差不多。

斯本的標題佔三行，形態如下：

001　南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經//
002　　六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經一卷//
003　　兼受無相　　戒弘法弟子法海集記//

第一行上端頂天，下端基本到行末，還留有約半字的空間；換行後第二行上端比第一行低一字。這說明抄寫者是有意分行，不是因為第一行抄不下而不得不換行。換行處前後文字意群獨立，標題被分為兩個相對獨立的部分，也證明這是特意分行，不是被動換行。

第二行下端與第一行下端基本齊平，有約半字的空間；第三行上端低一字，與第二行齊平。在敦煌遺書中，這種抄寫方式，意味著第三行與第二行本來應該是同一行，因為第二行已經到行末，下餘的文字抄不下，衹好換行，所以換行後的文字與第二行齊頭。也就是說，「兼受無相」四字應上聯。此外，「無相」與「戒」字之間也有留空，約2～3個字。「兼受無相」四字為細字。

根據上面的討論，已完全可以證明敦煌本《壇經》的標題應有一定的書寫格式。但這種格式到底怎樣，還不是很清楚。但在旅博

本中，敦煌本《壇經》標題的書寫格式表現得最為清晰。

旅博本標題佔三行：

001　南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經//
002　┌六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經一卷兼受無相//
003　　┌戒弘法弟子法海集記//

第一行上端頂天，下端在距離行末還有較大空間時，便特意分行。第二行上端不但比第一行低兩字，並特意採用了一個在敦煌遺書中表示界隔的界隔符——「 ┌」。第一行所抄文字內容與斯本相同，意群完整。這說明在抄寫者看來，自「六祖」起必須換行。

第二行下端尚有1～2個字的餘空，第三行上端比第二行又低2～3字，並且也加上界隔符「 ┌」。這裏是否表示「無相」與「戒」之間也一定要分行呢？我認為並非如此。因為從斯本看，「無相」與「戒」之間顯然不應該分行。那麼，這裏的界隔符是什麼意思呢？我認為這是提示在「無相」與「戒」之間必須留空。

仔細考察旅博本照片，第二行末尾「無相」兩字的下面雖然還有餘空，但距離下邊框線祇有1～2個字的餘地。而「無相」與「戒」之間至少需要空2～3個字，第二行末尾所留餘空顯然不夠。即使將第二行末尾的空白勉強當作留空，則「戒」字也必須分行另起，且要與第二行齊頭。這樣，如果讀者不注意，可能會忽略第二行下面的留空。為了強調留空的必要，提示讀者注意，抄寫者特意棄第二行下面的餘空不顧，「戒」字另起行後再留2～3字之空，並特意在「戒」字上標註界隔符。也就是說，旅博本證明，「無相」與「戒」之間，必須留空。

按照古代典籍乃至敦煌遺書的一般寫法，作者與文獻的名稱可以分行書寫，也可以合寫成一行。沒有一定的規範。如果不分行，則名稱與作者之間一般應該留空。如伯3723號為《記室備要》，名稱、作者作：

記室備要一部並序　　計二百八十七首　　鄉貢進士郁知言撰

敦煌本《壇經》的集記者與經名不分行，且與經名連寫，不留空。但仔細觀察旅博本可知，「兼受無相　　戒」五字略小，「戒」字位置略偏右，反映出它與下文的「弘法」云云不是一個意群。也就是說，旅博本實際用細字及「戒」字的位置表示了《壇經》經名與集記者的區別。

綜上所述，敦煌本《壇經》的標題的書寫格式如下：

一、分行：經名、卷數應分作兩行，自「六祖」以下另起，並低一格。兼受部分應上掛，與經名成為一個整體。

雖然現存諸敦煌本《壇經》的集記者均與經名等連寫，但從旅博本可知，集記者本身應該是一個獨立的意群。

二、留空：兼受中「無相」與「戒」之間必須留空，應該作「無相　　戒」。約空2～3個字左右。

三、細字：從斯本「兼受無相」四字為細字，敦博本「戒弘法」三字為細字，旅博本「兼受無相　　戒」五字均為細字分析，應以旅博本的寫法為正確，「兼受無相戒」五字應為細字。

「弘法」兩字是否也為細字，需要研究。我的看法，「弘法」兩字不是細字，這有斯本、旅博本為證。敦博本將「弘法」寫為細字，恐怕是受直前「戒」字的影響所致。所以「戒弘法」三字，越寫越大。

下面考察諸錄校本如何處理《壇經》的標題。在考察本文規定的九個錄校本之前，想先考察郭朋的工作。

在我國，郭朋是較早對敦煌本《壇經》進行整理的學者，早在1981年6月，便出版《〈壇經〉對勘》（齊魯書社），對包括敦煌本在內的的諸種《壇經》的文字進行對勘。其後，1983年9月，出版《壇經校釋》（中華書局）；1987年5月，出版《壇經導讀》（巴蜀書社）。由於當時敦博本等尚未公開，故郭朋當時沒有條件參校敦博本、旅博本，所以沒有被本文列為校釋疏義的對象。但是，必須指出，郭朋的工作對後來的學者有較大的影響。本文討論郭朋的工作時，以後出的《壇經導讀》（巴蜀書社）（以下簡稱「郭本」）為主，必要時涉及前二種，隨文說明。

由於郭本當時無條件參校敦博本、旅博本，故衹根據斯本錄文。郭本這樣處理標題：

南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師于韶//
州大梵寺施法壇經一卷//
兼受無相戒弘法弟子法海集記//

郭本的特點是：

（一）分行：

第一，斯本經名分兩行，郭本將經名合為一行（一個意群）。由於標題冗長，一行抄寫不下，衹好換行，成為二行。

第二，郭本將「兼受無相　　戒」五字下聯，與集記者成為一個整體，並單獨分行。

（二）留空與細字：郭本忽略了留空與細字，未予反映。

很顯然，郭本對《壇經》標題的書寫格式未能予以必要的注意，處理得很隨意。

下面分別評述九個錄校本。

一、孟本

孟本將《壇經》標題，錄文如下：

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//
兼受相戒弘法弟子法海集記//

孟本標題的特點是：

（一）依據斯本，分作三行。且三行齊頭。

（二）不留空。

（三）無細字。

聯繫孟本的「般」字失校、「無」字脫漏，可知孟本錄校時，並沒有認真考慮《壇經》的標題應該如何處理，好像有點漫不經心。

二、周本

周本把《壇經》標題錄校如下：

南宗頓教最上大乘摩訶波（般）若波羅蜜經//
六祖惠（慧）能大師於韶州大梵寺施法壇經一卷兼受（授）無相〔戒〕//
(〔受無相〕戒弘法弟子法海集記)//

周本的特點是：

（一）分行：周本把標題分為三行。經名為兩行，自「六祖」起分行，並低一格書寫。集記者為一行。

（二）留空：周本認為原文留空乃是省略之意，故將原文的「兼受無相　　戒」補校成「兼受（授）無相戒受無相戒」，並進而將它們分為兩段：前五字上掛，校「受」為「授」；後四字下聯，「受」字不變。由此解決普授與特受的矛盾。這個問題下面還要討論，此處從略。

（三）細字：書寫時將「〔受無相〕戒弘法弟子法海集記」全部寫作細字。

周本注意到《壇經》標題有著嚴格的書寫格式，認真分析了這種格式的三個特徵，並努力在錄文中解決這些問題，這是周本令人敬佩之處。但補校留空的方法值得研究，處理細字的方法也與原文不符。

三、李申本

李申本對標題處理如下：

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)//

李申本的特點如下：

（一）分行：其分行方式也依據斯本分作三行，三行都居中。將「兼受無相　　戒」下聯。

（二）留空：忽略了留空。

（三）細字：將「兼受無相戒弘法弟子法海集記」全部寫作細字。

由此，李申本在分行、留空、細字等三個方面都有可斟酌處。

四、李富華本

李富華本對標題處理如下：

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)//

李富華本特點如下：

（一）分行：查看李富華本原書可知，他將經名卷數視為一行，祇是因為一行寫不下，纔不得不寫成兩行。也就是說，李富華本沒有注意新面世的旅博本及學術界在《壇經》標題方面新的研究成果，完全依照郭本照錄其標題。

（二）留空：忽略了留空。

（三）細字：將「兼受無相戒弘法弟子法海集記」全部寫作細字。

由此，李富華本在分行、留空、細字等三個方面都有問題。

五、楊本

楊本對標題這樣處理：

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)//

楊本的特點是：

（一）分行：

粗粗看來，楊本與李富華本的分行完全相同，似乎也是照錄郭本的標題。但是，對照原書可知，李富華本仿照郭本，把經名卷數視為一行。僅僅因為一行抄不下，纔不得已割裂意群，寫為二行。

也就是說，李富華本的標題處理，有其內在理路可尋。而楊本第一行下仍有較大餘空，卻在「六祖」下換行，成為現在的模樣。則楊本如此處理標題的思路，實在令人難解。由於楊本前兩行齊頭，令人懷疑楊本也像郭本、李富華本那樣，把經名、卷數看作一行。但楊本卷首有一扉頁，明列標題作：

(敦煌新本)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//

與作者在錄文中對標題的處理又完全不同。楊本修訂本發表時，學界對敦煌本《壇經》標題已經有頗多討論。楊本依然如此隨意處理其標題，令人遺憾。

（二）留空：忽略了留空。

（三）細字：將「一卷」處理為細字，又將「兼受無相戒弘法弟子法海集記」全部寫作細字，但比「一卷」兩字的字號略大。

由此，楊本在分行、留空、細字等三個方面也都有誤。

六、潘本

潘本將標題錄校如下：

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//
兼授無相戒　　弘法弟子法海集記//

潘本的處理方式比較奇特。

（一）分行：

粗粗看來，潘校本錄為三行，三行下端均有餘空，沒有出現自然回行，似乎說明潘本主張應將標題分為三行。但第二行與第一行齊頭，第三行卻比第二行低一格。又似乎說明潘本主張將標題分為兩行，即從「南宗」到「一卷」為一行，下餘為一行。潘本在校記中指出：「倫敦藏敦煌本『六祖惠能』起提行。」並在《緒言》錄寫斯本標題時，明確錄寫為：

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//
兼授無相戒　　弘法弟子法海集記//

比較而言，看來潘本否定了斯本的分行，而像郭本一樣，把《壇經》的經名、卷數視為一行。

與分行相關的是對「兼受無相　　戒」的處理。潘本對此校記如下：

倫敦本「兼受無相」頂格（原文降一字，並非頂格，潘本此處有誤。——方按），空二格書戒字。敦博本「兼受無相」下亦空二格書戒字。案「戒」字當與上「無相」連屬，與「弘法弟子」分開。

潘本在上文中主張「兼受無相　　戒」不應下聯。那麼是否應該上掛呢？潘本未置一詞。在上述錄文中，潘本將這幾個字另起一行，低一格書寫，則顯然主張也不應上掛。如此既不下聯，也不上掛，則這幾個字豈不懸浮起來？潘本錄文正是這樣處理的，可參見上述潘本標題錄校文。但潘本對「兼受無相　　戒」又有這樣的校記：「敦煌俗寫受、授不分，受當改授。」既然改為「兼授無相戒」，則如上文所分析，應屬普授，那就應該上掛。潘本既主張普授，又不願上掛，寧肯將這幾個字上不著天，下不著地地懸浮，還不說明理由，的確有點奇特。

（二）留空：校記中談到有留空，但實際錄文卻忽略了這一點。

（三）忽略了細字。

看來潘本對標題格式缺乏足夠的研究。

七、鄧遼本

鄧文寬對敦煌本《壇經》的標題曾有詳細的討論，他在比較了三個敦煌本《壇經》的標題之後。指出：

上述《壇經》的三個標題，英藏本同旅博本比較接近，而敦博本卻是另一番面貌。值得注意的是，旅博本第二行首字「六」比第一行低二字格，第三行首字「戒」又比第二行低二字格，且「六」、「戒」二字上均加有界隔號，用於避免混讀。這說明《壇經》原標題共分三層含義：（一）其正題是「南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經」；（二）副題是「六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經一卷兼授無相戒」；（三）「弘法弟子法海集記」是整理者署名。唯一的錯誤是，「戒」字本該屬上文，英藏本和旅博本均誤屬在下文。

所以，鄧文寬在自己整理錄校的鄧臺本、鄧遼本中，用現代標點符號對《壇經》標題作如下處理：

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授無相戒//

(弘法弟子法海集記)//

鄧文寬錄文的特點如下：

（一）分行：將標題按照正題、副題與編者分成三行。分行時將「兼受無相　　戒」上掛。

（二）留空：忽略了留空。

（三）細字：將「弘法弟子法海集記」全部寫作細字。

鄧文寬對《壇經》標題作了仔細的研究，分行完全正確。他提出的《壇經》標題有「正題」、「副題」之別，具有很大的啟發意義。但鄧文寬忽略了留空，且細字處理不當。另外，鄧文寬認為旅博本將「戒」字誤屬下文，其實，如前所述，旅博本已經用細字及「戒」字的位置表示了「戒」字不應下屬。鄧敘述有誤。

八、中島本

中島本將標題錄校如下：

南宗頓教最上大乘摩訶波（般）若波羅蜜經//

六祖惠（慧）能大師於韶州大梵寺施法壇經一卷兼受（授）無相〔戒〕//

(〔受無相〕戒弘法弟子法海集)//

照抄周本標題，但脫漏「法海集記」之「記」字。

九、黃本

黃本將標題錄校如下：

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//

兼授無相戒　　弘法弟子法海集記//

可以看出，黃本的處理直接承接潘本而來。祇是潘本從形態上沒有明確表現為兩行，黃本則按照潘本的理路，直接錄為兩行。

綜上所述，九個錄校本對標題的處理各有千秋，意見歧雜的關鍵在如下幾個方面：

第一，標題到底分不分行？分幾行？怎樣分行？其中涉及到底應該怎樣處理「兼受無相　　戒」的上挂、下聯？

第二，如何理解與處理「兼受無相　　戒」之間的留空？

第三，如何理解與處理細字？

下面談談我的意見。

第一，關於分行

標題包括經名、卷數、兼受、集記者等四個部分。在此依次考察這四個部分的分行問題。

首先，標題部分，亦即「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」是否應該分行？

如前所述，雖然敦博本對此不分，但斯本、旅博本均分，旅博本還特意作了分隔記號。由此，孟本、周本、鄧遼本、李申本、中島本的分行是正確的，而李富華本、楊本、潘本、黃本的不分行是錯誤的。

關於標題問題，本文的「疏釋」部分還要討論，此處從略。

其次，卷數部分。

卷數應該連屬在標題之後，這一點無論是敦煌遺書原卷，還是諸錄校者的錄文都是一致的，可以不再討論。

再次，兼受，亦即「兼受無相　　戒」部分。

如上文已經分析的，「兼受無相　　戒」五字如果上

掛，則「受」應校改為「授」，表示惠能向與會的所有成員傳授無相戒，表示《壇經》中有授無相戒的內容。而這五個字如果下聯，則應保留「受」字，表示法海是一個曾經接受過無相戒的僧人。所以這是一個不得不辨的重要問題。

諸多錄校本中，意見極其分歧。孟本、李申本、李富華本、楊本主張不校改而下聯，鄧遼本主張校改而上掛，周本、中島本補校後既上掛又下聯，潘本、黃本校改後既不上掛又不下聯。但從敦煌遺書看，雖然敦博本、斯本都是既上掛、又下聯，但最講究標題的格式的旅博本卻僅上掛，不下聯。所以，我認為以旅博本為依據的鄧遼本對此的處理是正確的，其餘諸錄校本的處理是錯誤的。

首先，我們看看主張下聯的研究者的意見。

孟本、李申本、李富華本、楊本錄校為下聯，但沒有說明這樣做的理由。不過，最早這樣錄校的郭本說明了這樣處理的理由：

> 有人將「兼受無相戒」連上，即《……施法壇經一卷兼受（授）無相戒》。筆者以為，這有些牽強。因為，書題至《施法壇經》（特別是還有「一卷」二字），已經完結。如再連上「兼授」，不僅邏輯上難以說通，而且慧能「兼授」的，並不祇是「無相戒」，光提一種，也很不完全。
>
> ……
>
> 「兼受無相戒」云者，法海身為比丘，必當已受比丘戒，從慧能學禪，復受「無相戒」，故稱「兼受」。

孟本、李申本、李富華本、楊本等下聯而不作說明，大約都同意郭本的觀點。

我認為上述說法值得商榷。

郭本主張「兼受無相戒」下聯的理由之一，是標題到「一卷」已經結束。在「一卷」後附加內容，「有些牽強」。

在一般情況下，標題到「一卷」的確已經結束。但正如上文所述，敦煌遺書在用標題表述文獻中的主要內容外，往往將其他一些

內容，用細字標註於標題下。如前引伯3723號《記室備要》，它的標題「記室備要一部」之下有細字「並序」。這個細字就是補充說明標題的。在這裏，細字作為標題的附屬，與標題已經成為一個整體。郭本忽略了「兼受無相戒」這幾個字也用細字書寫，從而忽略了它們的附屬標題的地位。

郭本的理由之二，是標題連上「兼授」，邏輯上難以說通，因為慧能「兼授」的，並不祇是「無相戒」。

就《壇經》而言，惠能此次在大梵寺講堂所說，可分為不請自說與應機而說兩部分。其不請自說的部分，主要有三方面內容：述得法因緣、說法、授戒。述得法因緣，是為了宣示自己說法的合法性。下餘的活動，祇有說法、授戒兩項。所以《壇經》開宗明義：「惠能大師於大梵寺講堂中，昇高座，說摩訶般若波羅蜜法，授無相戒。」由此，郭本的上述說法站不住腳。在這次法會中，惠能除了說法，兼授的祇有「授無相戒」一種。

郭本的理由之三，是法海身為比丘，必當已受比丘戒，從慧能學禪，復受「無相戒」，故稱「兼受」，所以應該下聯。

如前所述，如果將「兼受無相　　戒」上掛，是指惠能對參加法會的信眾普授無相戒。如果是下聯，則是法海特受惠能授予的無相戒。如果的確是後者，而法海作為《壇經》的編者又特意將「兼受無相　　戒」標著在自己的名字上，則在當時，這種無相戒必然是非同一般的，祇有具有特別根機或機緣的人纔能得受，所以法海要把無相戒作為一種資格特別提出，冠在自己的名稱上。但實際上，我們從《壇經》可以知道，無相戒乃是惠能普授給所有的信眾的。既然無相戒是一種普授的戒，沒有什麼值得誇耀的，那麼法海有什麼必要以此自炫呢？如下所述，現知唐代其他幾個《壇經》的名稱，「法海」前均不署「兼受無相　　戒」，可見這不是什麼值得特別稱道的事情。

其次，我們看看主張既上掛、又下聯的意見。周本、中島本既上挂，又下聯，但中島本僅是照錄周本，沒有說明理由。周本則作說明。

周本主張「兼受無相　　戒」五字中的留空乃是省略，由此主張把留空補足後，校改為「兼授無相戒受無相戒」九字。前五個字上掛，後四個字下聯。但周本的留空乃是省略的說法站不住腳（這一點下文再談），所以既上掛又下聯的方案也不能說服人。

潘本、黃本採用了不上掛，又不下聯的懸浮方案，但對此沒有做一個字的說明。這種方案無法從邏輯上得到論證。

從排列組合的角度來說，這段文字的處理，祇能有四種方式：上挂、下聯、既上挂又下聯、既不上挂又不下聯。上述四種方式都

有人採用。如前所述，依據旅博本，這段文字應該上挂，其他的方式都是錯誤的。

最後，集記者部分。

敦煌本《壇經》的集記者部分均與「兼」文連寫。但從旅博本可以看出，它與「兼」文實際是兩個意群。諸種錄校本均將集記者單獨作一行。這種方法既不違反敦煌遺書的一般抄寫格式，也符合現代人的閱讀習慣。自然是可以依從的。

第二，關於留空

諸種敦煌本《壇經》標題的「兼受無相　　戒」中均有留空。但諸種錄校本中，衹有周本注意並力圖解決這一問題，中島本隨之。潘本、鄧遼本注意到了而又迴避。其他幾種錄校本均沒有涉及，不知是否注意到。

周本這樣說：

根據鄧文寬君研究，敦煌寫本，一般習慣，對於熟悉用字、用詞，乃至短句，常採用空格形式，省去重複之字。所見極是。此處空格，即依其式樣，補校「戒受無相」四字。

從而將「兼受無相　　戒」校補為「兼授無相戒受無相戒」九字，前五個字上掛，後四個字下聯，企圖由此解決普授與特受的矛盾。周本的上述方法不能成立。

在此，先看看鄧文寬關於「空字省書」的論述。鄧氏提出：「為了節省書寫時間，古人除用省代符號代替某些字句之外，另一種方法是用空幾字即不書字而省略。」並舉出敦博本《壇經》中的一個例子：

《菩薩戒經》云：「我本源自性清淨。」識心見性，自成佛道。　　「即時豁然，還得本心。」

認為「佛道」與「即時」之間的約兩個字的留空，實際表示此處省略了「《維摩經》云」四字。由於敦煌本《壇經》的另一處還引用了「即時豁然，還得本心」這八個字，前面的確註明「《維摩經》云」，所以，鄧文寬的上述推斷是有理由的。但是，敦博本《壇經》文中留空甚多，大抵表示句讀段落。前引文字雖有約兩個字的留空，如果把這留空看作是句讀，文氣亦連貫可通。而所謂「空字省書」，除了上述《壇經》中的一例，我們至今還沒有發現其他用例。因此，這種「空字省書」是否可以作為敦煌遺書的書寫規則，還需要進一步研究。即使鄧文寬上述「空文省書」的書寫規則可以成立，這種規則能否同樣套用於標題的書寫，還是一個問題。起碼鄧文寬自己沒有在鄧遼本的錄校中套用這種方式來解決《壇經》標題中的「兼受無相　　戒」的留空問題。

按照鄧文寬所說「空文省書」的方式，所省應該是熟語。而周本所補的「戒受無相」，顯然不能歸為熟語。此外，將「兼受無相　　戒」校補為「兼授無相戒受無相戒」，行文累贅囉嗦，與《壇經》的風格完全不合。還有，如前所述，既然無相戒屬於普授大眾的戒律，則法海實在不必專門將它揭示在自己的名字之前。

所以，周本把「兼受無相　　戒」的留空作為省文的觀點不能成立。

那麼，這一留空到底是什麼意思呢？我認為，這可能是抄寫者為了強調無相戒「無相」的特點，特意留下的象徵性的表象。當然，雖然後代禪宗確有採用象徵性表象的做法，但此處的留空是否也屬此類，這還需要進一步研究。

第三，關於細字

敦煌本《壇經》標題有細字。即「兼受無相　　戒」五個字。這五個字所以寫作細字，是為了體現它附著於「一卷」之後的地位，以及表示該文獻還包括授無相戒。

諸錄校本中，孟本、潘本、中島本、黃本完全忽略了細字問題。周本、鄧遼本、李申本、李富華本、楊本看來有細字，但其矚目點是集記者。將集記者寫作細字，包括楊本將「一卷」寫作細字，實際是現代人的書寫習慣。這種方法雖然不違反古代文獻的書寫習慣，但與敦煌本《壇經》原有細字的意義並不相同。我們的錄校本，應該保持原本固有的研究信息，不使流失。

綜上所述，敦煌本《壇經》標題的正確書寫法應該是：

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(兼授無相　　戒)//

弘法弟子法海集記//

五、疏義

這裏想談談敦煌本《壇經》標題及其相關問題。

我曾經撰文這樣說：

鄧文寬先生提出敦煌本《壇經》的標題實際由正題、副題兩部分組成。站在上述考察的立場上，我認為這個觀點基本上可以成立。有意思的是，據我的印象，中國古代書籍似乎沒有正題、副題之分，這種取名方法是近代西學東漸以後纔有的。如果上述觀點可以成立，則正題、副題的取名法，在古代已經出現了。——哪怕祇是一個特例也罷。值得注意的是，實際上，敦煌本《壇經》的副題與它的原題最接近，而它的正題是後來

產生的。我認為很可能是神會滑臺大會與北宗爭正統以後出現的。這與敦煌本《壇經》本屬神會系傳本也正相吻合。

我的基本觀點在上文已經表明，即：第一，敦煌本《壇經》的副題產生在前，與原題最接近；而正題產生在滑臺大會之後。第二，敦煌本《壇經》是神會系的傳本。這兩個問題相互關聯，下面簡單談談。

敦煌本《壇經》的標題甚為冗長，這樣風格的標題，在我國古代佛教文獻中，除了密教文獻外，很少見到。主要因為它由正題「南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經」與副題「六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經」兩個部分組成。那麼，《壇經》最早的標題是否就是像敦煌本這樣，有兩個部分呢？

現知的《壇經》傳世本，除敦煌本外，有惠昕本系、契嵩本系等不同傳本存世。惠昕本是惠昕於北宋乾德五年（967）改編的本子，它當初的標題是什麼，現在已經很難考證。但屬於惠昕本系統的日本京都興聖寺本的標題作「六祖壇經」；也屬於惠昕本的日本石川縣大乘寺本及金山天寧寺本的標題作「韶州曹溪山六祖大師壇經」。由契嵩於至和三年（1056）改編的契嵩本系統標題基本作「六祖大師法寶壇經」。這些標題都比較樸實，大體相當於敦煌本的副題。但這些本子出現得比較晚。在唐代，《壇經》是否還有別的名稱呢？

日本入唐僧圓仁（794～864）撰於承和十四年（847）的《入唐新求聖教目錄》著錄了一部《壇經》，作：

曹溪山第六祖惠能大師說見性頓教直了成佛決定無疑法寶記檀經一卷，門人法海譯。

據說，在朝鮮古刊本中也有得自唐代的《壇經》，標題與圓仁本相近，作：

曹溪山第六祖慧能大師說見性頓教直了成佛決定無疑法，釋沙門法海集。

上述標題與敦煌本的正題、副題都不一樣。但比較而言，上述標題的前半部分與副題的前半部分有些相同。

日本入唐僧圓珍（814～891）於大中八年（854）所記《福州溫州台州求得經律論疏記外書等目錄》，也載有《壇經》一部，作：

曹谿山第六祖能大師壇經一卷，門人法海集。(隨身)

在圓珍大中十一年（857）所撰《日本比丘圓珍入唐求法目錄》中，以及大中十二年（858）所撰《智證大師請來目錄》，再次著錄了這部《壇經》：

曹溪能大師壇經，一卷。

圓珍著錄的這兩個名稱，與敦煌本的副題也比較接近。

圓珍在兩個不同的目錄中，對同一部經典，著錄了兩個不同的名稱。這或者可以用一繁一簡來解釋，但也說明當時對《壇經》的稱呼還有一定的隨意性。

上面幾條都是唐代的資料。撰寫於日本寬治八年（1094），相當於中國北宋紹聖元年的《東域傳燈目錄》對《壇經》的著錄，就變成：

六祖壇經，二卷。

這與契嵩本以及我國北宋起開始流傳「六祖壇經」這一名稱是一致的。

綜合上述資料，我認為，與諸多其他標題相比，敦煌本《壇經》的副題「六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經一卷兼受無相戒」，就其形態而言，最為質樸。這個標題，即使不是《壇經》最早的標題，也與最早的標題最為接近。

惠能逝世後，神會主張以《壇經》傳宗，攜帶著《壇經》北上。滑臺大會上，神會指斥神秀系「師承是旁，法門是漸」，標榜自己的南宗纔是正統，頓教纔是無上法門，所以為《壇經》另立標題，也就是敦煌本《壇經》的正題「南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經」。這個標題是在激烈的論辯中產生的，因此有「最上大乘」之類充滿戰鬥性的風格。神會系禪宗後來傳到敦煌，神會系的《壇經》也傳到敦煌，就是我們現在看到的本子。

神會祇是惠能的弟子之一。惠能的其他弟子也依據《壇經》傳播惠能的思想。圓珍著錄的《曹谿山第六祖能大師壇經》、《曹溪能大師壇經》這兩個名稱，顯然是從「六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經一卷兼受無相戒」這類名稱中化出。後代惠昕本的「六祖壇經」、「韶州曹溪山六祖師壇經」，契嵩本的「六祖大師法寶壇經」也都是從這一名稱轉化來的。

圓仁著錄的「曹溪山第六祖惠能大師說見性頓教直了成佛決定無疑法寶記檀經」與敦煌遺書中發現的一批禪宗南宗文獻的標題風格一致，可見是在南宗席捲中華大地時，有人仿照南宗文獻的風格改編的。它与敦煌本顯然是兩個不同的系統，應該是惠能其他弟子所依據的傳本。

也就是說，通過對《壇經》標題的考察，我們可以發現敦煌本《壇經》並非最早的《壇經》傳本，而祇是神會系的傳本。當時，與神會系《壇經》同時流傳的，還有其他一些《壇經》傳本。這或者能夠解釋後代《壇經》歧雜多樣的原因。

我國胡適曾經提出，敦煌本《壇經》是神會編纂的。他的這一觀點沒有得到學術界的贊同。但是，胡適的確發現了敦煌本《壇

經》與神會系具有的密切關係。在敦煌本《壇經》中，我們可以發現一些內證，證明該本曾經神會系僧人的改纂。關於這一點，已經有不少研究者進行過論述，本文在此從略。本文對敦煌本《壇經》標題的研究，也證明該本確為神會系的傳本。

六、原始資料

下面將諸種敦煌本《壇經》的標題錄文如下，以為參照。

敦博本：

001　南宗頓教最上大乘摩訶波若波羅蜜經六祖惠能大師於韶//

002　州大梵寺施法壇經一卷兼受無相　戒弘法弟子法海集記//

斯本：

001　南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經//

002　六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經一卷//

003　兼受無相　　戒弘法弟子法海集記//

旅博本：

001　南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經//

002　┌六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經一卷兼受無相//

003　　┌戒弘法弟子法海集記//

敦煌本《壇經》校釋疏義

第一章

執筆者　侯　沖

研讀班集體討論

§01　經文

一、正文〔§01.01.〕～〔§01.04.〕

惠能大師於大梵寺講堂中，昇高座，說摩訶般若波羅蜜法，授無相戒。〔§01.01.〕**其時座下僧尼道俗一萬餘人，韶州刺史韋據及諸官寮三十餘人、儒士餘人，同請大師說摩訶般若波羅蜜法。**〔§01.02.〕**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。**〔§01.03.〕**說此《壇經》。**〔§01.04.〕

二、校記並諸家錄校復議

§01.01.　惠能大師於大梵寺講堂中，昇高座，說摩訶般若波羅蜜法，授（1）無相戒。

（1）「授」，敦博本、斯本、旅博本均作「受」，理校作「授」。

孟本、潘本據興聖寺（按：潘本誤將「興聖寺」寫作「興善寺」。以下遇到潘本誤寫，均直接改為「興聖寺」，不再出註。）本校作「授」。周本、楊本、鄧遼本、中島本理校作「授」。李申本、李富華本、黃本徑改作「授」。

復議：參見§00.04.校記（1）。

孟本、周本、楊本、鄧遼本、潘本、中島本為正。李申本、李富華本、黃本徑改，不妥。

§01.02.　其時座下僧尼道俗一萬（1）餘人，韶州刺史韋據（2）及諸官寮三十餘人、儒士（3）餘人（4），同請大師說摩訶般若波羅蜜法。

（1）「一萬」，敦博本、斯本、旅博本同。

諸本錄文同。

梅挺秀認為，當時沒有可以容納一萬餘人的講堂，亦無擴音設備。故此處的「萬」，當依據惠昕等本改為「千」。可備一說。

（2）「韋據」，敦博本作「違處」，斯本作「荂據」，據旅博本及敦博本、斯本下文行文所出「韋據」改。

孟本據興聖寺本校斯本「荂」字作「韋」，「據」字照錄。周本將「違」理校作「韋」，「處」字徑錄。李申本、鄧遼本、黃本據旅博本及敦博本下文行文校作「韋據」。李富華本徑改作「韋琚」。楊本據惠昕本等校作「韋琚」。潘本據旅博本校為「韋據」。中島本徑錄周本之「韋處」。

復議：宋代本覺《歷代編年釋氏通鑑》、贊寧《高僧傳》、道原《景德傳燈錄》、契嵩《傳法正宗記》、祖琇《龍興編年通論》、宗鑒《釋門正統》、本覺《釋氏通鑒》、李遵勗《天聖廣燈錄》、紹曇《五家正宗贊》、正受《嘉泰普燈錄》、寶曇《大光明藏》、普濟《五燈會元》等歷代禪宗典籍及《郡齋讀書志》等教外著作，並作「韋據」，與旅博本相同。而「韋琚」一詞，在《電子佛典集成》中找不到詞例。

李申本、潘本、鄧遼本、黃本為正。孟本在有敦煌本可據的情況下，據其他材料校改，不妥。周本在有敦煌本可據的情況下理校，且「處」字失校，不妥。楊本不用敦煌本而依據其他材料校改，從而致誤，尤為不妥。李富華本徑改且改錯，尤為不妥。中島本徑錄周本，從而致誤，尤為不妥。

（3）「士」，斯本、旅博本均作「土」，據敦博本改。

孟本據敦博本校作「士」。其餘諸本均徑錄為「士」。

復議：孟本為正。其餘諸本失校，不妥。

（4）「餘人」，敦博本、斯本、旅博本同。此上有脫文，脫漏參加人數。

孟本、周本、中島本徑錄。楊本、潘本、鄧遼本、黃本或據惠昕本、或據興聖寺本、或據惠昕等三本校補作「三十餘人」。李申本照錄，但出校記說明數種校本改作「三十餘人」。李富華本徑補作「三十餘人」。

復議：敦煌本「餘人」之上肯定脫漏人數。但各相關資料對參加此次法會人數的記載不同。如惠昕等本作「刺史官寮（僚）等三十餘人，儒宗學士三十餘人」，金山天寧寺本、大乘寺本作「刺史官僚儒宗學士六十餘人」，而宋本覺編集《釋氏通鑑》卷八參考《壇經記》則稱「刺史官寮等三十餘人」。故所脫漏的具體人數難以確證。此處宜出校記說明，不應徑補。

李申本為正。孟本、周本、中島本失校，不妥。楊本、潘本、鄧遼本、黃本依據非敦煌材料改動敦煌本，且無確證，不妥。李富

華本徑補，尤為不妥。

§01.03. **刺史遂（1）令門人僧法海集記，流（2）行後代（3），與學道者承（4）此宗旨，遞相傳授（5），有所依（6）約，以為稟承。**

（1）「遂」，敦博本、斯本、旅博本同。

孟本作「韋遂」。其他諸本並作「遂」。

復議：諸本均為正。孟本擅自增字致誤，尤為不妥。

（2）「流」，敦博本作「[梳-木+言]」，據斯本、旅博本改。

孟本、周本、李申本、李富華本、楊本、潘本、中島本、黃本徑作「流」。鄧遼本據斯本、旅博本校作「流」。

復議：此字應為「流」，涉上「記」字，偏旁寫作「言」。乃敦煌遺書常見之俗寫變形字。

鄧遼本為正。其餘諸本失校，不妥。

（3）「代」，敦博本、斯本、旅博本同。

潘本理校作「代」，校記稱「原卷『代』作『伐』。敦煌俗寫『代』、『伐』不分。」其餘諸本徑錄為「代」。

復議：斯本、旅博本字形略異，右邊「弋」中橫上一點，寫到橫下，形似「丿」。查斯本《壇經》，共有23個「代」字，其右上之點，往往寫在「一」下，有時還寫成「丿」。此乃敦煌寫本「代」字之俗寫變形。在其他敦煌遺書中亦時有出現。

諸本為正。潘本辨字有誤。潘本稱「敦煌俗寫『代』、『伐』不分」，缺乏舉證。

（4）「承」，敦博本、斯本、旅博本同。

潘本錄為「承」，出校記稱：「原卷作永，敦博本作承。」其餘諸本徑錄為「承」。

復議：諸本為正。潘本辨字有誤。

（5）「授」，敦博本作「受」，據斯本、旅博本改。

孟本、李申本、李富華本、潘本徑改作「授」。周本、楊本、鄧遼本徑錄敦博本作「受」。中島本、黃本理校作「授」。

復議：孟本、李申本、李富華本、潘本徑改，不妥。周本、楊本、鄧遼本失校，不妥。中島本、黃本有校本而理校，不妥。

（6）「依」，斯本作「於」，據敦博本、旅博本改。

孟本據敦博本校作「依」。周本、李富華本、楊本、中島本徑錄作「依」。李申本校作「依」，說明斯本作「於」。鄧遼本校作「依」，認為「依」、「於」為唐五代河西方音互通字。潘本校作「依」，認為「依」通「於」，為敦煌俗寫。黃本徑錄作「依」，

但在附錄四《敦煌兩本六祖壇經代用字對照表》中羅列二者以為對照。

復議：孟本、李申本、潘本、鄧遼本為正。周本、李富華本、楊本、中島本、黃本失校，不妥。

§01.04. 說此《壇經》。

無。

三、注釋

講堂——講經說法的堂舍。

高座——講經、說法、說戒時，為講經、說法、說戒人設置的比通常席位較高的牀座。《一切經音義》卷三六：「師子座者，轉法輪人所坐之座，俗名『高座』。」

佛教典籍中，在敘述講經、說法、說戒時，往往將講堂、高座相提並論。如《六度集經》卷八：「覩梵志五百人，會講堂施高座。」《菩薩瓔珞經》卷一一：「一一摩尼珠現百千億七寶講堂，一一講堂現百千億七寶高座，一一高座現百千億如來至真等正覺。」劉宋釋慧林《龍光寺竺道生法師誄》亦有「隱講堂之空覿，惻高座之虛聞」之說。

摩訶般若波羅蜜法——意謂「大智度法」。這裏是將慧能的教誨說成是以無上般若智慧以覺悟成佛的法門。參見標題章對「摩訶般若波羅蜜經」的註釋。

僧尼道俗——即僧俗。丁福保《佛學大辭典》「道俗」條：「出家之人曰道，在家之人曰俗。」《佛光大辭典》「道俗」條：「出家眾（道）與在家眾（俗）之並稱。又稱僧俗、緇素、緇白。」僧尼屬出家眾，故僧尼與道俗相提並論，有語義重復之嫌。檢索《電子佛典集成》，可知「僧尼道俗」一詞最早出現於《壇經》，後來又在禪宗語錄和慧超《往五天竺國傳》等數種佛教史籍和清代淨土宗文獻中出現。則該詞很可能是受《壇經》影響而逐漸成為指代僧俗的一個專有名詞。

刺史——古代官名，自漢設立。本為朝廷所派督察地方郡縣之官，後沿為地方官職名稱。隋煬帝、唐玄宗兩度改州為郡，改稱刺史為太守。後又改郡為州，稱刺史。此後太守與刺史互名。清顧炎武《日知錄· 隋以後刺史》：「漢之刺史，猶今之巡按御史；魏晉以下之刺史，猶今之總督；隋以後之刺史，猶今之知府及直隸知州也。」因此在宋宗鑒集《釋門正統》中，韶州刺史韋據又被稱為「韶守」，即「韶州太守」。

韋據——人名。依據各種佛教典籍，他曾任韶州刺史、廣州都督（一作刺史）和殿中侍御史。除請惠能說法外，他還在惠能死後為惠能立碑。籍貫和生卒年不詳。

官寮——官，官員；寮，屬寮。這裏泛指參與法會的官員及其屬寮。

儒士——儒，儒生；士，士大夫。這裏泛指參與法會而沒有官職的其他知識分子。

門人——門下弟子。

學道者——學習佛教的人。印度佛教有一套與中國傳統文化不同的名詞概念，佛教初傳中國時，為便於國人理解印度來的佛教，往往用中國固有的名詞概念來翻譯和比附佛教名詞概念，這就是所謂的「格義」。這裏的「道」指佛道，成佛之道，成佛的道理或方法。是用道家名詞概念來比附佛教名詞概念的產物。

宗旨 ——宗門要旨 。這裏指禪門要旨 。

遞相——即代相、迭相。此處意為一人接一人，一代接一代。鄧遼本釋為「互相」，不確。

依約——依，依止、依據、依憑；約，約束、規範。這裏指遵循的標準。

稟承——傳承。稟，賦予、傳授；承，承受、承接。

四、分段標點復議

（一）分段

諸錄校本分段不同。孟本、李申本、潘本、中島本、黃本作一個自然段。周本、李富華本、楊本作兩個自然段。鄧遼本作三個自然段。

復議：這部分文字相當於傳統佛經的「序分」。據傳為東晉道安所立的三分科經，將佛經分為序分、正宗分和流通分。序分，為諸經之開端，常以「如是我聞：一時佛在」等語，說明「聞、信、時、主、處、眾」等六事，即明確指出時間、地點及與會人物，使眾生知所聞之法確實無誤，以證明經中所說為真確可信者，故又稱通序、證信序和六事證信。本節敘述《壇經》的由來和因緣，不僅說明《壇經》為請說經，還明確記述了說法者、說法地點、所說內容、聽聞者、記述者等內容。與傳統佛經的序分正相符合，表明其自立為「經」的身份。其內容聯繫緊密，且無對話等其他因素，為避免行文瑣碎，應按照佛經序分傳統，作為一段。

（二）分句及標點

諸本分句情況大體相同，為三句。唯孟本為四句。《校釋疏義》分為四句，有關問題簡述如下：

〔§01.01.〕

周本在「摩訶般若波羅蜜法」上加書名號不妥。

〔§01.02.〕

1.「僧尼道俗」，黃本斷為「僧尼、道俗」。如前所述，該詞出自《壇經》，且此後一直作為一個專有名詞來用，故不應斷開。

2.「諸官寮三十餘人、儒士餘人」，孟本、李申本、潘本、鄧遼本、中島本、黃本均作「諸官寮三十餘人，儒士餘人」。此處用頓號更為合適。

3.周本在「摩訶般若波羅蜜法」上加書名號不妥。

4.孟本將〔§01.02.〕分為兩句，語意不盡連貫，不妥。

〔§01.03.〕～〔§01.04.〕

〔§01.03.〕～〔§01.04.〕，諸本均合作一句。但〔§01.03.〕主語是韋據，敘述韋據讓法海集記《壇經》，以流傳後代。〔§01.04.〕主語是惠能，敘述惠能開始「說此《壇經》」。故應分為兩句。

五、疏義

本章為流通分，語義淺顯明瞭，沒有需要特別予以疏釋之處。在此僅談談敦煌本《壇經》及它與其他《壇經》的關係。

（一）敦煌本《壇經》不是「《壇經》原本」

周紹良 主張敦煌本《壇經》為「《壇經》原本」、「慧能原本」，所以將周本命名作《敦煌寫本壇經原本》，並在《敦煌寫本〈壇經〉之考定》中說：「我相信敦煌本《壇經》是慧能原始的本子」、「總結這些論據，完全可以肯定敦煌本《壇經》它應該是法海集記的原本，是毋庸置疑的」。應該如何看待周紹良 的這一觀點？方廣錩曾當面請益，周紹良 明確回答：「我這是一家之言，大家可以討論。」也就是說，周紹良 並不認為這是最終結論，祇是提出一種可能性，供大家探討。

我們認為，敦煌本《壇經》並非《壇經》原本，理由如下：

第一，《校釋疏義》標題章已經指出，早期流傳的《壇經》，標題使用比較自由，沒有定於一尊。而敦煌本《壇經》的標題，應

是神會滑臺大會以後形成的。也就是說，起碼就標題而言，敦煌本《壇經》就不是《壇經》原本。

第二，敦煌本《壇經》中有這樣一段文字：

「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，定佛教是非，竪立宗旨，即是吾正法。衣不合傳。汝不信，吾與誦先代五祖傳衣付法誦。若據第一祖達磨頌意，即不合傳衣。」

很顯然，這段文字是滑臺大會之後，由神會系僧人增補的。也就是說，就內容而言，敦煌本《壇經》也有《壇經》原本中不應有的內容。

第三，神會，生於668年，卒於760年。惠能的另外一個弟子南陽國師慧忠，生年不詳，卒於775年，比神會晚15年。《景德傳燈錄》卷二八載，慧忠生前曾發出這樣的感慨：

「吾比遊方，多見此色，近尤盛矣。聚却三、五百眾，目視雲漢，云是南方宗旨。把他《壇經》改換，添糅鄙譚，削除聖意，惑亂後徒，豈成言教。苦哉！吾宗喪矣。」

可見，惠能死後不久，他的直傳弟子還在活動的時候，已經有人篡改《壇經》。這可以視為敦煌本非《壇經》原本的背景。

第四，《全唐文》卷七一五載韋處厚（773～828）撰《興福寺內道場供奉大德大義禪師碑銘》，該碑銘對九世紀初期中國禪宗的發展態勢有一個簡略的敘述，其中提到神會系，謂：「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。」這段話對神會評價甚高，但對神會系門徒批評很嚴厲。文中借用「橘生淮南則為枳」的典故，指斥神會系弟子已經丟掉了神會禪學的真精神，其表現形式，就是「竟成《壇經》傳宗」。

什麼叫「竟成《壇經》傳宗」？胡適解釋為：這說明「《壇經》是神會門下『習徒』所作」，這顯然有點牽強附會。這句話的真實含義，其實就是敦煌本《壇經》第一章所說的：將《壇經》「流行後代，與學道者承此宗旨，遞相傳授，有所依約，以為稟承」。也就是說，凡是神會系的弟子，均以《壇經》作為傳法、得法的憑證。這種解釋，可以在敦煌本《壇經》中找到內証。敦煌本《壇經》有文稱：

「大師言：十弟子，已後傳法，遞相教授一卷《壇經》，不失本宗。不稟受《壇經》，非我宗旨。如今得了，遞代流行。得遇《壇經》者，如見吾親授。十僧得教授已，寫為《壇經》，遞代流行。得者必當見性。」

據說直到六祖為止，禪宗一直把一件袈裟當作佛法的表徵，代代相傳。故有「衣法」之說。而從惠能開始，祇傳法，不傳衣。於是，《壇經》被所有禪宗南宗弟子奉為聖典，但神會系弟子以「《壇經》傳宗」的做法，受到其他禪宗派別的批評。如前所述，敦煌本《壇經》中偏偏又有以「《壇經》傳宗」的論述。如果《壇經》原本中也有以「《壇經》傳宗」的內容，所有的南宗弟子都以「《壇經》傳宗」，韋處厚又如何能夠因此而專門批評神會系的弟子呢？這也說明，敦煌本《壇經》與敦煌原本不能等同。

因此，敦煌本《壇經》不可能是《壇經》原本，而應該是經過神會系弟子修訂的神會系傳本。

（二）敦煌本《壇經》是現存年代最古老的《壇經》

敦煌本《壇經》雖然不是《壇經》原本，但周紹良 的另一個觀點「敦煌發現的古寫本禪宗六祖慧能《壇經》，是世界上最古老的一本《壇經》」，至今依然可信。

我們考察過現存的斯本、敦博本、北本、北殘片原件，也考察過現已不知下落的旅博本現存照片。可以肯定，所有的敦煌本《壇經》都源自同一祖本。而這一祖本，最遲也應在晚唐（亦即敦煌的歸義軍統治時期）傳入敦煌。而現在所傳的其他《壇經》，無論是惠昕本、契嵩本、德異本、宗寶本，還是其他什麼本子，年代沒有超越敦煌本的。

周紹良 在《敦煌寫本〈壇經〉之考定》一文中，從方言、俗語、歷史背景等諸方面，對敦煌本《壇經》是唐代作品作了詳盡的考察，他的考察是具有說服力的，很多地方對我們今天重新整理敦煌本《壇經》都具有很大的啟發意義。由此應該指出，雖然敦煌本《壇經》不是《壇經》原本，但由於它是現知年代最早的《壇經》唐代寫本，與其他諸本相比，它的形態與所謂「原本」最為接近，與「原本」有著最為親密的繼承關係。

站在上述立場上，我們認為，周紹良 的如下兩個觀點，應該引起我們的特別重視：

第一，在《壇經》演變史上，曾經出現過一種所謂「古繁本」的說法。這種說法是靠不住的，我們不應該再讓這種說法來干擾我們對《壇經》的研究。

第二，現存的各種《壇經》諸本，都無法與敦煌本比擬，「也都沒有資格用這些本子來質疑這本古寫本《壇經》」。從周紹良 的這一觀點，我們的邏輯推論是：凡用後代的諸本來質疑、修訂敦煌本《壇經》的做法，都是站不住腳的。

（三）敦煌本與惠昕本、契嵩本

楊本在其附編（二）「《壇經》敦博本的學術價值和關於《壇經》諸本演變、禪法思想的探討」一文中，專設「《壇經》諸本的演變」一節，討論了《壇經》的祖本、敦煌原本、惠昕本、契嵩本、德異本和曹溪原本、宗寶本諸本之間的演變情況及異同，並專門用圖表來表示其演化過程。《壇經》諸本的演變是個絕大的題目，需要進一步認真研究。這裏僅談談敦煌本與惠昕本、契嵩本的關係。

楊曾文在上文中認為，《壇經》祖本（亦即周紹良 所說「《壇經》原本」）約產生於713到732年，現已不存。從「《壇經》祖本」演化出兩種傳本：「敦煌祖本」與「惠昕原本」。「敦煌祖本」是現存諸種敦煌本《壇經》的底本，而從「惠昕原本」則演化為現在的惠昕本（約形成於967年）與契嵩本（約形成於1065年）。

也就是說，楊曾文主張惠昕本是與敦煌本並立的兩個不同的系統，而契嵩本由惠昕本演化而來。我們認為這個觀點應該再作探討。

如前所述，敦煌本《壇經》是神會系傳本，這已經成為學術界大部分研究者的共識。為什麼說它是神會系傳本，因為該本具備一些神會系傳本特有的，可稱為招牌的內容。什麼是神會系《壇經》的招牌內容呢？最典型的有兩條：

其一，預言神會滑臺大會的：「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，竪立宗旨 ，即是吾正法。」

其二，韋處厚所謂「竟成《壇經》傳宗」。

上述第一條，敦煌本的原文作：

「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，定佛教是非，竪立宗旨 ，即是吾正法。衣不合傳。汝不信，吾與誦先代五祖傳衣付法誦。若據第一祖達磨頌意，即不合傳衣。」

禪宗既然標榜「以心傳心」，則付法正統為頭等大事。惠能所以成為正統，是因為得到五祖的法衣這一標誌，證明他為正統。六祖以後，法衣不傳，諸弟子中誰為正統？上面這段話，用法海問話、惠能回答的方式，宣佈祇有神會纔是真正的正統。

我們知道，《壇經》中明確記載，法海在惠能十大弟子中居首，就連《壇經》也是他集記的。這一點從來沒有任何人懷疑。但

上述紀事卻宣佈，雖然法海地位崇高，實際並沒有得到惠能的付法。惠能的法，已經付給了神會。這種內容，當然祇有神會系傳本纔會出現。

上述第二條，是韋處厚的記載。如果我們沒有資料懷疑韋處厚上述記載的正確性，也就必須承認，凡是具有以「《壇經》傳宗」內容的《壇經》，就是神會系的傳本。

這樣，我們可以根據這兩條招牌內容來判斷某個《壇經》是否神會系的傳本。也就是說，如果某一《壇經》傳本中具備這種神會系招牌的內容，就要考慮它是神會系傳本的可能。反之，如果某一傳本中沒有那些內容，則它並非神會系傳本。

先考察第一條「滅後二十餘年，有人不惜身命定是非」問題。

惠昕本系的興聖寺本有相應的內容，作：

「法海上座問曰：和尚去後，衣法當付何人？師曰：吾於大梵寺說法，直至今日，抄錄流行，名《法寶壇經記》，汝等守護，度諸群生，但依此說，是真正法。師言：法海向前，吾滅度後，二十年間，邪法撩亂，惑我正宗。有一人出來，不惜身命，定於佛法，竪立宗旨，即是吾法弘於河洛，此教大行。若非此人，衣不合傳。汝多不信，吾與汝說先祖達磨大師傳衣偈頌。據此偈頌之意，衣不合傳。」

惠昕本系的金山天寧寺本也有相應的內容，作：

「法海上座問曰：和尚去後，衣法當付何人？師言：吾於大梵寺說法，直至今日，抄錄流行，名《法寶壇經》，汝等守護，度諸群生，但依此說，是真正法。師言：法海向前，吾滅度後，二十年間，邪法繚亂，惑我正宗。有一南陽縣人出來，不惜身命，定於佛法，竪立宗旨，即是吾法弘於河洛，此教大行。師曰：汝今須知，衣不合傳。汝若不信，吾與汝說先聖達磨大師傳衣偈。據此偈意，衣不合傳。」

惠昕本系的大乘寺本同樣也有相應的內容，作：

「法海上座問曰：和尚去後，衣法當付何人？師言：吾於大梵寺說法，直至今日，抄錄流行，名《法寶壇經》，汝等守護，度諸群生，但依此說，是真正法。師言：法海向前，吾滅度後，二十年間，邪法繚亂，惑我正宗。有一南陽縣人出來，不惜身命，定於佛法，竪立宗旨，即是吾法弘於河洛，此教大行。師曰：汝今須知，衣不合傳。汝若不信，吾與汝說先聖達磨大師傳衣偈。據此偈意，衣不合傳。」

相反，屬於契嵩本系《壇經》的明版南藏本無相關內容。

再考察第二條以「《壇經》傳宗」問題。

關於這個問題，敦煌本《壇經》是這樣講的：

「大師言：十弟子，已後傳法，遞相教授一卷《壇經》，不失本宗。不稟受《壇經》，非我宗旨 。如今得了，遞代流行。得遇《壇經》者，如見吾親授。十僧得教授已，寫為《壇經》，遞代流行。得者必當見性。」

惠昕本系興聖寺本作：

「師教十僧於後傳法，以《壇經》迭相教授，即不失宗旨 。汝今已得法了，遞代流行。後人得遇《壇經》，如親承吾教。若看《壇經》，必當見性。」

惠昕本系金山天寧寺本作：

「師教十僧已，報言：於後傳法，迭相教授《壇經》，即不失宗旨 。汝今得了，遞代流行。後人得遇《壇經》，如親見吾教。示十僧：汝等抄取，代代流行。若看《壇經》，必當見性。」

惠昕本系大乘寺本作：

「師教十僧已，報言：於後傳法，遞相教授《壇經》，即不失宗旨 。汝今已得了，遞代流行。後人得遇《壇經》者，如親見吾。教示十僧：汝等抄取，代代流行。若看《壇經》，必當見性。」

同樣，屬於契嵩本系《壇經》的明版南藏本無相關內容。

限於篇幅，上述的探討比較簡單。但是，擒賊先擒王，抓住兩條招牌性標誌來考察敦煌本、惠昕本與契嵩本，我們可以可以發現敦煌本與惠昕本系（包括興聖寺本、金山天寧寺本、大乘寺本等本）均有類似的招牌，而所謂契嵩本系《壇經》則沒有這些內容。因此，我們的結論與楊曾文相反：惠昕本（包括興聖寺本、金山天寧寺本、大乘寺本等本）與敦煌本一樣，都屬於神會系傳本。祇是現有惠昕本系傳本的定本年代較遲，加入了更多的改竄。而契嵩本與神會系無關，也就不可能由惠昕本演化而來。當然，這裏不排除1065年的契嵩本在定稿時參考了967年的惠昕本的某些內容。

弄清敦煌本《壇經》的屬性，有助於正確認識其價值並將其與惠昕等本作進一步比較研究。

六、原始資料

下面將諸種敦煌本《壇經》的第一章錄文如下，以為參照。

敦博本：

003　惠能大師於大梵寺講堂中昇高座說摩訶般若波羅蜜法受無//

004　相戒其時座下僧尼道俗一萬餘人韶州刺史違處及諸官寮三十餘//

005　人儒士餘人同請大師說摩訶般若波羅蜜法刺史遂令門人僧法海//

006　集記流行後代與學道者承此宗旨 遞相傳受有所依約以為稟承//

007　說此壇經/

斯本：

004　惠能大師於大梵寺講堂中昇高座說摩訶//

005　般若波羅蜜法受無相戒其時座下僧尼道俗一萬餘人韶//

006　州刺史等據及諸官寮三十餘人儒士餘人同請大師說摩//

007　訶般若波羅蜜法刺史遂令門人僧法海集記流行後//

008　代與學道者承此宗旨 遞相傳授有所於約以為稟//

009　承說此壇經/

旅博本：

004　惠能大師於大梵寺講堂中昇高座說摩訶般若波羅蜜//

005　法受無相戒其時座下僧尼道俗一萬餘人韶州刺史韋據//

006　及諸官寮三十餘人儒士餘人同請大師說摩訶般若波羅//

007　蜜法刺史遂令門人僧法海集記流行後代與學道者//

008　承此宗旨 遞相傳授有所依約以為稟承說此壇經/

（方廣錩修改審定）

第二章

執筆者　侯　沖

研讀班集體討論

§02　經文

一、正文〔§02.01.〕～〔§02.11.〕

能大師言：「善知識，淨心念摩訶般若波羅蜜法。」〔§02.01.〕

大師不語，自淨心神，良久乃言：「善知識，靜聽。〔§02.02.〕

「惠能慈父，本官范陽，左降，遷流南新州百姓。〔§02.03.〕惠能幼小，父亦早亡，老母孤遺，移來南海。〔§02.04.〕艱辛貧乏，於市賣柴。〔§02.05.〕

「忽有一客買柴，遂領惠能至於官店。〔§02.06.〕客將柴去，惠能得錢，却向門前，忽見一客讀《金剛經》。〔§02.07.〕惠能一聞，心明便悟，乃問客曰：『從何處來，持此經典？』〔§02.08.〕

「客答曰：『我於蘄州黃梅縣東馮墓山禮拜五祖弘忍和尚，見今在彼門人有千餘眾。〔§02.09.〕我於彼聽見大師勸道俗：「但持《金剛經》一卷，即得見性，直了成佛。」』〔§02.10.〕

「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。」〔§02.11.〕

二、校記並諸家錄校復議

§02.01.　能大（1）師言：「善知識，淨（2）心念摩訶般若波羅蜜法（3）。」

（1）旅博本至此止。

（2）「淨」，敦博本、斯本同。

孟本、李申本、李富華本、楊本、潘本、鄧遼本、黃本徑錄。周本、中島本理校作「靜」。

復議：惠能認為，修持者在日常生活中，一方面應該明悟真如佛性的湛然明照，一方面應該允許日常的各種思想自然興滅。其間的關鍵，是修行者不能執著這些思想，時時明悟佛性的湛然。所以，講法開始，惠能要求與會者「淨心」念法。若為「靜心」，則似乎與會者的心原來是躁動不安的，與惠能禪法思想不符。

孟本、李申本、李富華本、楊本、潘本、鄧遼本、黃本為正。周本、中島本理校作「靜」，不妥。

（3）「摩訶般若波羅蜜法」，敦博本、斯本同。

孟本、李申本、李富華本、楊本、潘本、鄧遼本、中島本、黃本徑錄。周本理校作「《摩訶般若波羅蜜法經》」。

復議：孟本、李申本、李富華本、楊本、潘本、鄧遼本、中島本、黃本為正。周本上文將「摩訶般若波羅蜜法」誤加書名號，這裏又理校改為「經」，繼續加書名號作「《摩訶般若波羅蜜法經》」，尤為不妥。

§02.02. 大師不語，自淨心神（1），良久乃言：「善知識，靜（2）聽。

（1）「自淨心神」，敦博本、斯本同。

斯本抄作「自心淨神」，但「心淨」二字間右邊有倒乙，說明當作「自淨心神」。

孟本、李富華本、楊本、潘本、鄧遼本、黃本徑錄。周本、中島本理校作「自靜心神」。李申本注稱斯本作「自心淨神」，未改原文。

復議：參見§02.01.校記（2）。

孟本、李富華本、楊本、潘本、鄧遼本、黃本為正。周本、中島本將「自淨心神」理校作「自靜心神」，不妥。李申本未辨識倒乙符，不妥。

（2）「靜」，敦博本、斯本同作「淨」，理校作「靜」。

孟本據閻波爾斯基校訂本改作「靜」。周本、楊本、潘本、鄧遼本、中島本、黃本理校作「靜」。李申本、李富華本徑改作「靜」。

復議：此處應為請聽眾安靜聽講之意。

孟本、周本、楊本、潘本、鄧遼本、中島本、黃本為正。李申本、李富華本徑改，不妥。

§02.03. 「惠能慈父，本官（1）范陽（2），左降，遷流南（3）新（4）州百姓。

（1）「官」，敦博本、斯本同。

孟本、李申本、潘本、黃本徑錄。周本、中島本理校作「貫」。楊本據鈴木本校作「貫」，認為惠能的父親曾為官，但未

必在范陽作官。鄧遼本據惠昕等三本改作「貫」，校記中另說明盧姓為魏晉隋唐范陽望族。李富華本徑改作「貫」。

復議：據下文「左降，遷流」，此處以「官」意為長。「本貫」云云，應據盧氏郡望而來。

孟本、李申本、潘本、黃本為正。周本、中島本理校作「貫」，不妥。楊本據鈴木本、鄧遼本據惠昕本等非敦煌材料改敦煌本，不妥。李富華本徑改，尤為不妥。

（2）「陽」，敦博本作「揚」，據斯本校作「陽」。

孟本徑錄作「陽」。周本、中島本識作「楊」，理校作「陽」。李申本、李富華本徑改作「陽」。楊本識作「楊」，據鈴木本校作「陽」。潘本錄作「陽」，注稱敦博本作「揚」。鄧遼本識作「揚」，據斯本校作「陽」。黃本識作「揚」，理校作「陽」。

復議：潘本、鄧遼本為正。孟本失校不妥。周本、中島本、黃本不據斯本而理校，不妥。楊本不據斯本而據鈴木本校，不妥。李申本、李富華本徑改，不妥。

（3）「南」，敦博本、斯本同。敦博本原作「嶺南」，但「嶺」字旁有刪除號。然有「嶺」於義為勝。

孟本錄作「南」，說明向達手鈔本「南」字前有一「嶺」字，字旁有刪除號。周本、李申本錄作「南」，注明敦博本此處有一「嶺」字，旁有刪除符號。李富華本、楊本、中島本徑改作「嶺南」。潘本據興聖寺本校作「嶺南」，注明敦博本「南」字前有「嶺」字又刪去的情況。鄧遼本說明了敦博本「南」字前「嶺」字寫出又刪去的情況，據惠昕等三本校補作「嶺南」。黃本錄作「嶺南」，校記中說明了敦博本有刪除符號，認為依惠昕本不應刪。

復議：如下註釋所述，惠能時代，嶺南設有新州，而無「南新州」。敦博本「南」前有「嶺」，作「嶺南新州」，於義較勝。但敦博本「嶺」字被刪，與斯本僅作「南」相符。故就敦煌本文本整理而言，此處不應有「嶺」；但從史實而言，此處應有「嶺」字。大約敦煌流傳的《壇經》一般均無「嶺」字，敦博本因此刪除「嶺」字，以對就錯。

孟本、周本、李申本為正。潘本、鄧遼本、黃本據興聖寺本、惠昕等本非敦煌材料改敦煌本，不妥。李富華本、楊本、中島本徑改，尤為不妥。

（4）「新」，敦博本、斯本同。

孟本、周本、李申本、中島本徑錄作「新」。李富華本徑改作「作新」。潘本據興聖寺本校作「作新」。楊本據惠昕本校補作

「作新」。鄧遼本據惠昕等三本校補作「作新」。黃本從潘本、楊本，據惠昕本校補作「作新」。

復議：兩種敦煌本均作「新」，原句文從字順，校加「作」字，應屬畫蛇添足。

孟本、周本、李申本、中島本為正。黃本僅謂敦博本作「新」，失校不妥。潘本、楊本、鄧遼本、黃本據興聖寺本、惠昕本等非敦煌材料改敦煌本，不妥。李富華本徑改，尤為不妥。

§02.04. 惠能幼（1）小（2），父亦（3）早亡，老母孤遺，移來南（4）海。

（1）「幼」，敦博本作「幻」，據斯本校作「幼」。

孟本、周本、李申本、李富華本、楊本、潘本、中島本徑錄作「幼」。鄧遼本、黃本據斯本校作「幼」。

復議：鄧遼本、黃本為正。孟本、周本、李申本、李富華本、楊本、潘本、中島本失校，不妥。

（2）「小」，敦博本作「少」，據斯本校作「小」。

孟本據敦博本校作「少」。潘本徑錄作「小」。周本理校作「小」。李申本、黃本據斯本校作「小」。李富華本、楊本、中島本徑錄作「少」。鄧遼本認為「小」、「少」二字古通用，據斯本校作「小」。

復議：此處「少」、「小」均可通，但應出校。

孟本、李申本、鄧遼本、黃本為正。周本不據斯本內證而是理校作「少」，不妥。潘本、李富華本、楊本、中島本失校，不妥。

（3）「亦」，斯本作「小」，據敦博本校作「亦」。

孟本、潘本據敦博本校作「亦」。周本、李申本、鄧遼本、中島本、黃本徑錄作「亦」。李富華本徑改作「又」。楊本據惠昕本校作「又」。

復議：潘本為正。孟本將「惠能幼小，父亦」印作「幼小。惠亦能，父」，當為嚴重排版錯誤，尤為不妥。周本、李申本、鄧遼本、中島本、黃本失校，不妥。楊本據非敦煌材料惠昕本改敦煌本且錯，不妥。李富華本徑改且錯，尤為不妥。

（4）「南」，斯本無，據敦博本校錄。

孟本、潘本據敦博本校補。周本、李富華本、楊本、鄧遼本、中島本、黃本徑錄。李申本出註說明斯本脫此字。

復議：孟本、李申本、潘本為正。周本、李富華本、楊本、鄧遼本、中島本、黃本失校，不妥。

§02.05. 艱辛貧乏（1），於市賣（2）柴。

（1）「乏」，斯本作「之」，據敦博本校作「乏」。

孟本據敦博本校作「乏」。周本、李申本、李富華本、楊本、鄧遼本、中島本、潘本、黃本徑錄作「乏」。

復議：孟本為正。周本、李申本、李富華本、楊本、鄧遼本、中島本、潘本、黃本失校，不妥。

（2）「賣」，斯本作「買」，據敦博本校作「賣」。

孟本據敦博本校作「賣」。潘本認為敦煌俗寫「買」、「賣」不分，據敦博本校作「賣」。周本、李申本、李富華本、楊本、鄧遼本、中島本、黃本徑錄作「賣」。

復議：孟本、潘本為正。周本、李申本、李富華本、楊本、鄧遼本、中島本、黃本失校，不妥。

§02.06. 「忽有一客買（1）柴，遂領（2）惠能至於官店。

（1）「買」，敦博本作「賣」，據斯本校作「買」。

孟本徑錄作「買」。周本、楊本、中島本、黃本理校作「買」，但黃本校記又誤印「買」作「賣」、「賣」作「買」。李申本、李富華本徑改作「買」。潘本、鄧遼本據斯本校作「買」。

復議：潘本、鄧遼本為正。孟本失校，不妥。周本、楊本、中島本、黃本不據斯本內證而理校，不妥。黃本校記中「買」、「賣」誤印，不妥。李申本、李富華本徑改，不妥。

（2）「領」，敦博本、斯本同。

諸本均徑錄。潘本出註指出：鈴木本改「領」為「令」，並在後面「至」字前加一「送」字不妥。

復議：無。

§02.07. 客（1）將柴去，惠能得錢，却向門前，忽見一客讀《金剛經》。

（1）「客」，敦博本作「容」，據斯本校作「客」。

孟本、李申本、李富華本、楊本、中島本、黃本徑改作「客」。周本、潘本、鄧遼本據斯本校作「客」。

復議：周本、潘本、鄧遼本為正。孟本、李申本、李富華本、楊本、中島本、黃本失校，不妥。

§02.08. 惠能一聞，心明（1）便悟，乃問（2）客曰：『從何處來，持此經典？』

（1）「明」，斯本作「名」，據敦博本校作「明」。

孟本據敦博本校作「明」。周本、李申本、李富華本、楊本、鄧遼本、中島本、黃本徑錄作「明」。潘本說明敦博本作「明」，認為「名」、「明」是敦煌俗寫，二者通用，校作「明」。

復議：孟本、潘本為正。周本、李申本、李富華本、楊本、鄧遼本、中島本、黃本失校，不妥。

（2）「問」，斯本作「聞」，據敦博本校作「問」。

孟本據敦博本校作「問」。周本、李申本、李富華本、楊本、鄧遼本、中島本、黃本徑錄作「問」。潘本說明敦博本作「問」，認為敦煌俗寫「聞」、「問」不分，校作「問」。

復議：孟本、潘本為正。周本、李申本、李富華本、楊本、鄧遼本、中島本、黃本失校，不妥。

§02.09. 「客答曰：『我於蘄（1）州黃梅縣（2）東馮（3）墓山禮拜五祖弘忍和尚，見（4）今（5）在彼門人有千餘眾。

（1）「蘄」，敦博本作「新」，據斯本校作「蘄」。

孟本錄作「（」。周本、李申本、潘本、鄧遼本、黃本據斯本校作「蘄」。楊本、中島本理校作「蘄」。李富華本徑改作「蘄」。

復議：周本、李申本、潘本、鄧遼本、黃本為正。孟本印刷「蘄」作「（」，不妥。楊本、中島本不用斯本內證而理校，不妥。李富華本徑改，不妥。

（2）「縣」，斯本作「懸」，據敦博本校作「縣」。

孟本據敦博本校作「縣」。周本、李申本、李富華本、楊本、鄧遼本、中島本徑錄作「縣」。潘本認為敦煌俗寫「縣」、「懸」不分，敦博本「懸」作「縣」，校為「縣」。黃本校稱斯本作「懸」，與「縣」為古今字，當作「縣」。

復議：孟本、潘本、黃本為正。周本、李申本、李富華本、楊本、鄧遼本、中島本失校，不妥。

（3）「馮」，敦煌本、斯本同。

孟本、周本、李申本、李富華本、楊本、鄧遼本、中島本、黃本徑錄。潘本《敦煌壇經校記》辨字作「憑」，《敦煌壇經新書》錄文作「馮」。

復議：孟本、周本、李申本、李富華本、楊本、鄧遼本、中島本、黃本為正。潘本辨字有誤，不妥。

（4）「見」，敦博本、斯本同。

孟本、李申本、李富華本、楊本、潘本徑錄作「見」。周本、中島本理校作「現」。鄧遼本認為「見」同「現」，理校作「現」。黃本認為「見」同「現」，據「現代語法改」。

復議：孟本、李申本、李富華本、楊本、潘本為正。周本、鄧遼本、中島本、黃本理校作「現」，不妥。

（5）「今」，斯本作「令」，據敦博本校作「今」。

孟本、周本、李申本、李富華本、楊本、鄧遼本、中島本、黃本徑錄作「今」。潘本認為敦煌俗寫「今」、「令」不分，敦博本作「今」，校作「今」。

復議：潘本為正。孟本、周本、李申本、李富華本、楊本、鄧遼本、中島本、黃本失校，不妥。

§02.10. 我於彼聽見大師勸道俗：「但持（1）《金剛經》一卷，即得見性，直了成佛。」』

（1）「持」，斯本作「特」，據敦博本校作「持」。

孟本據敦博本校作「持」。周本、李申本、李富華本、楊本、鄧遼本、中島本、黃本徑錄作「持」。潘本認為敦煌俗寫「持」、「特」不分，據敦博本校作「持」。

復議：孟本、潘本為正。周本、李申本、李富華本、楊本、鄧遼本、中島本、黃本失校，不妥。

§02.11. 「惠能聞說，宿業（1）有緣，便即辭親，往黃梅馮（2）墓山（3）禮拜五祖弘忍和尚。

（1）「業」，敦博本作「葉」，據斯本校作「業」。

孟本、潘本、李富華本、楊本、中島本徑錄作「業」。周本、鄧遼本據斯本校作「業」。李申本徑錄作「葉」。黃本認為「敦煌本作『業』，作『業力』或『因緣』解」，校作「業」。

復議：周本、鄧遼本、黃本為正。孟本、潘本、李富華本、楊本、中島本失校，不妥。李申本失校且誤，尤為不妥。

（2）「馮」，敦博本、斯本同。

孟本脫「馮」字。周本、李申本、李富華本、楊本、鄧遼本、中島本、黃本徑錄。潘本《敦煌壇經校記》理校作「憑」，《敦煌壇經新書》辨字作「馮」。

復議：周本、李申本、李富華本、楊本、鄧遼本、中島本、黃本為正。孟本脫字，不妥。潘本辨字有誤，不妥。

（3）「山」，敦博本、斯本同。

除李申本外，諸錄校本並有「山」字。

復議：諸本為正。李申本奪「山」字，不妥。

三、注釋

善知識——指正直而有德行，能教導正道之人。

佛典中常將能引導眾生捨惡修善、入於佛道者，稱為善知識。湛然《止觀輔行傳弘決》卷四引《法華疏》說：「聞名為知，見形為識，是人益我菩提之道，名善知識。」

又，據智顗《摩訶止觀》卷四下載，善知識有如下三種：（一）外護，指從外護育，使能安穩修道。（二）同行，指行動與共，相互策勵。（三）教授，指善巧說法。《壇經》此處之「善知識」應為外護、同行之意。

范陽——唐代設幽州范陽郡，治所在幽州（今北京市城區西南）。

左降——貶官。左降者不許再呆在原居地，要被流放到其他地方。

遷流——遷徙流放。《漢語大辭典》對「遷流」有四個釋義：1.流放；貶逐。2.變化，演變。3.謂時間遷移流動。4.謂河流改道。這裏為第一個意思。

新州——南朝梁置，治所在新興縣（今廣東省新興縣）。隋大業初廢。唐武德四年復置，天寶元年改名新興郡，乾元元年復名新州。

百姓——這裏指普通民眾。

南海——原指南方之海。這裏泛指南方地區，即今廣東一帶。

官店——官方設置的店肆。《唐會要》卷八八載：「元和六年，京兆府奏權酒錢，……即不得更置官店權酤其中。」同卷又載：「會昌六年九月，勅揚州等八道州置權麴，并置官店酤酒，代百姓納權酒錢。……限揚州陳許汴州襄州河東五處權麴，浙西浙東鄂岳三處置官店酤酒。」《舊唐書》卷四九亦有類似記載。

却——這裏是返退、返回的意思。

《金剛經》——全名《金剛般若波羅密經》。一卷。有多種譯本，最流行者為後秦鳩摩羅什譯本。略稱《金剛般若經》、《金剛》。論述印度佛教般若空宗理論。對中國佛教有較大的影響。歷代佛教信徒都比較重視對《金剛經》的持誦與疏釋，流傳甚廣。並有各種持誦《金剛經》靈驗功德記流傳。

蘄州——北周時將羅州改名蘄州。治所在齊昌縣（今湖北省蘄春市）。

黃梅縣——南朝齊置永興縣，隋開皇十八年改黃梅縣。治所在今湖北省東端黃梅縣西北。

馮墓山——又名馮茂山、馮母山。即今黃梅縣城東東山。

禮拜——行禮祝拜，恭示致敬。

五祖弘忍——東土禪宗第五代祖師弘忍（601～674），唐代僧人，籍貫潯陽（今江西九江）人（又說蘄州黃梅人）。俗姓周。七歲時從四祖道信出家於蘄州黃梅雙峰山東山寺。唐永徽二年（651）道信入寂，弘忍承師法席。咸亨二年（671）傳法於慧能。後被禪宗奉為第五代祖師。世稱「五祖黃梅」，或僅稱「黃梅」。

和尚——有數層意思。1.懿德高僧。2.弟子對師父的尊稱。3.通指出家的男眾。這裏是在第一層意義上使用。

見性——徹見自心本性，亦即佛性。

直了成佛——當下了卻生死，證成佛果。

宿業——宿世所作的善惡業因。宿，指過去，前世，舊。

四、分段標點復議

（一）分段

諸錄校本對本章分段互有不同，大體如下：

1.祇分一段。如孟本、潘本、中島本。

2.分兩段。如周本與黃本。

周本將〔§02.01.〕分為一段，其他文字分為一段。

黃本則將〔§02.01.〕到〔§02.08.〕之「便悟」分為一段，〔§02.08.〕之「乃問」到〔§02.11.〕分為一段。

3.分四段。如李申本。〔§02.01.〕作一段，〔§02.02.〕作一段，〔§02.03.〕到〔§02.10.〕作一段，〔§02.11.〕作一段。

4.分五段。如李富華本、楊本、鄧遼本。

李富華本、楊本分段相同，〔§02.01.〕為第一段，〔§02.02.〕為第二段，〔§02.03.〕到〔§02.08.〕為第三段，〔§02.09.〕、〔§02.10.〕為第四段，〔§02.11.〕為第五段。

鄧遼本〔§02.01.〕為第一段，〔§02.02.〕為第二段，〔§02.03.〕到〔§02.05.〕為第三段，〔§02.06.〕到〔§02.10.〕為第四段，〔§02.11.〕為第五段。

復議：分段需要考慮段落意群和全書的結構。但也常常因錄校者的語感而有歧異。總體來說，祇要意群劃分合理，不割裂語意即可。就本章而言，內容比較豐富，孟本、潘本、中島本合作一段，似不妥。黃本的分段似不甚合理。其餘分段，各有千秋。《校釋疏義》基本贊同鄧遼本分段，但按照一般規範，依照對話分段，故此分作六段。

（二）分句及標點

諸本分句，亦各有千秋。因不損文意，故亦不復議。

本章標點，最大的問題是引號的用法。

《壇經》由法海集記，法海是所謂「經家」。按照一般的標點規範，經家的述語不用引號，而經家記錄的惠能的語言，應該用引號。

這裏包括兩個問題：

第一，引文是否一定加引號

從本章起，《壇經》記錄均為惠能說法、授戒過程。其中惠能說法，多有引文，且引文中往往又套用引文，甚至套用多重引文。這樣，如何正確使用引號就成為一個相當繁瑣的問題。為了避免引號的繁瑣，有的錄校本按規範使用引號，有的錄校本則降低引號的引用層次，亦即對第一層引文不加引號。如：對〔§02.01.〕的標點：

周本作：能大師言：「善知識，靜心念《摩訶般若波羅蜜經》。」

李申本、潘本、鄧遼本、黃本作：能大師言：「善知識，淨心念摩訶般若波羅蜜法。」

李富華本作：能大師言：「善知識，淨心念摩訶般若波羅蜜法」。

楊本作：能大師言：善知識，淨心念摩訶般若波羅蜜法。

如果不計周本誤加書名號、李富華本誤將句號放在引號外這兩點，上述標點實際祇有兩種情況：周本等均用引號標註出惠能的語言；惟有楊本不用引號，僅用冒號與段落來表示引文。

周本等對這一句的標點是規範的。楊本的標點看來不規範。但楊本這樣處理，把標點降低一個層次，避免了此後的繁瑣。因此，兩种標點法，各有各的道理，很難判定其優劣。

但是，無論採用哪一種方式，每個錄校本對同一層次引文的標點使用應該前後一致。在這個問題上，李申本、李富華本、潘本、黃本都存在前後不統一的問題。為避文繁，在此不一一舉例詳述，請讀者自行復查。

第二，述語與引文的判斷

述語不用引號，引文用引號，這是一個常識。但到底哪些文字應該是述語，哪些文字應該是引文，這就涉及到整理者本人的判斷。如〔§02.09.〕、〔§02.10.〕句：

客答曰：『我於蘄州黃梅縣東馮墓山禮拜五祖弘忍和尚，見今在彼門人有千餘眾。我於彼聽見大師勸道俗：「但持《金剛經》一卷，即得見性，直了成佛。」』

上文將「但持《金剛經》一卷，即得見性，直了成佛」作為五祖的語言，標註引號。但李申本、楊本等大體均這樣的標點：

客答曰：『我於蘄州黃梅縣東馮墓山禮拜五祖弘忍和尚，見今在彼門人有千餘眾。我於彼聽見大師勸道俗，但持《金剛經》一卷，即得見性，直了成佛。』

按照上述標點法，「但持《金剛經》一卷，即得見性，直了成佛」一句，成為客人的述語，故不用引號。就這一段文字而言，從內容看，兩種標點都可以通。從語感看，似乎前者要好一點。究竟

如何處理為好，完全在於整理者的判斷、對所整理典籍的研習以及對佛教典籍的掌握程度。但也有些文字，述語與引文不能混同，否則會引起理解的歧意。

為避文繁，有關引號的用法，僅在此集中討論。以下如非特別需要，不再對引號的使用進行復議。

除引號外，諸本對本章的標點，亦有一些可議處。但大體屬於語感差異或因由於分段、分句不同而產生的歧義，對文章的理解，差別不大。故在此亦不再詳加討論。

五、疏義

本段文字意思比較簡單，沒有特別需要疏釋的地方。僅擬探討如下幾個問題：

（一）《壇經》中的粵語方言

關於敦煌本《壇經》中的西北方言音問題，鄧文寬等已有專文探討。最近梅挺秀發表《〈六祖壇經〉自說悟法傳衣部分讀記》，「試圖對過去被研究者所忽略的《壇經》的粵方言特徵與俗抄所造成的訛誤問題，提出一些看法」。文中談到了與本章文字有關的「粵方言」：

「卻向門前」，「向」是《壇經》常見常用字，諸本解釋含混，有些索性略去。因為不知道這是個方言字，粵語（指廣州話）同「在」。《壇經》悟法傳衣部分就有多個例子：

汝今向吾邊，復求何物？

（神秀）遂向南廊下中間壁上，題作呈心偈，欲求衣法。

兩月中間，至大庾嶺。不知向後有數百人來，欲擬捉慧能，奪衣法。

惠順得聞，言下心開。能使惠順即卻向北化人。

「向」，意同「在」，在句中作為表示動作地點的介詞。「向」作「在」，間見古人詩文。唐崔曙《登水門樓見亡友張貞期題望黃河詩因以感興》：「人隨川上逝，書向壁中留。」《敦煌變文· 維摩詰經講經文（一）》：「休於世上求榮貴，休向人間覓利名。」《燕子賦二》：「雀兒語燕子，好得合頭癡! 向吾宅裏坐，卻促主人欺。」陸游《風雲晝晦夜遂大雪》：「已矣可奈何，凍死向孤村。」以「向」作表地點的介詞在北方話中較少見，在粵語至今仍是常語。如：「有人向度（這裏）嗎？」「我向度。」「你今

天不要回去了，向我這裏睡罷。」「這本書我昨天向三聯書店買的。」

梅挺秀「試圖對過去被研究者所忽略的《壇經》的粵方言特徵與俗抄所造成的訛誤問題，提出一些看法」，這無疑是有意義的探討。在粵語中，「向」確實是一個作表地點的介詞。《廣州音字典》說：「向，xiang4〈1〉〔heng3 香3〕①對著，朝著：～前看。這間房子～東。②方向，目標：我轉～（認錯了方向）了。方～錯了。[〇@引] 意志所趨：志～。意～。③偏袒，袒護：偏～。④從前：～日。～者。[〇@引] 從開始到現在：本處～無此人。〔向來〕〔一嚮〕從來，從很早到現在：他～～不喝酒。〈2〉〔heng2 嚮〕引路的人：～導。」這證明梅挺秀的這個看法是有一定根據的。

不過，就與本段《壇經》文字有關的討論來說，盡管梅挺秀的出發點比較新，但他的觀點卻很難讓人信服。

首先，根據他上面的論述，可以看出古人詩文中有不少以「向」作「在」，作表地點的介詞的例子，而這些例子中，很少有明確出自粵人之手的。也就是說，「向」作「在」，在古代是比較普遍的，並非祇在粵人中出現，因此，他的「在」是個方言字，邏輯上說不通。

其次，他所說的「以『向』作表地點的介詞在北方話中較少見，在粵語至今仍是常語」，並不就能證明「向」在這裏是個粵語的方言字。因為現在的北方話，在古代並不是官話，因此現在「以『向』作表地點的介詞在北方話中較少見」，並不證明古代官話中也這樣。事實上，在雲南等地保存古代官話較多的方言中，也有很多以「向」作「在」，作表地點的介詞的例子。如雲南「向火」、「向哪個買的」等，都是如此。但雲南話並不屬於粵語系統。因此，與其說「向」作「在」，作表地點的介詞是粵語方言，不如說是古代的官話的遺存。這也許正是梅挺秀談到的有不少以「向」作「在」，作表地點的介詞的例子出現在古人詩文中的原因。

第三，「卻向門前」的「向」字，並不一定就是《壇經》原本所有的。換句話說，「向」字不一定出自惠能之口。在惠昕等本《壇經》中，「卻向門前」寫作「卻出門外」，將惠昕本與敦煌本比較，不能確定「在」與「向」，到底說哪個字纔是《壇經》原本所用的字。所以，梅挺秀這裏祇單單解釋「向」字，卻置「出」字於不顧，顯然是不全面的。

總之，單就「向」字是否粵語的方言字來說，梅挺秀並沒有提出讓人信服的證據。《壇經》中是否有粵語方言，尚需作進一步的考察和研究。

（二）惠能與《金剛經》

本章有如下一些文字：

客將柴去，惠能得錢，却向門前，忽見一客讀《金剛經》。惠能一聞，心明便悟，乃問客曰：「從何處來，持此經典？」

客答曰：『我於蘄州黃梅縣東馮墓山，禮拜五祖弘忍和尚，見今在彼門人有千餘眾。我於彼聽見大師勸道俗：「但持《金剛經》一卷，即得見性，直了成佛。」』

「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。

上述文字，有兩個問題值得注意：

第一，惠能因為聞客讀《金剛經》而「心明便悟」，卻要問客：「從何處來，持此經典？」既然他已經悟了，得魚可以忘筌，為什麼還非要追問經典的出處？為什麼還非要到黃梅去禮拜弘忍和尚？

第二，惠能因為聞客讀《金剛經》而「心明便悟」，他到底悟了些什麼？《金剛經》對惠能、對禪宗到底具有什麼意義？

在以後的研讀中，需要繼續關注這兩個問題。

（三）「五祖弘忍」一詞的出現

按照傳統的說法，禪宗以達摩為初祖，然後祖燈不墜，代代相續，弘忍被奉為五祖，所以稱五祖弘忍。但從現有資料看，弘忍在世時，並無「五祖」這一稱號。弘忍之後的神秀、法如和惠能都被宗奉為六祖，但神秀、法如和慧能當時也都沒有自稱六祖。在中國佛教史上，神會曾被正式敕封為七祖，因此可以推斷，所謂「五祖」、「六祖」，都是神秀、惠能等人圓寂之後，神會時代纔出現的。可能是先有私修的譜系，然後得到皇家的追認、敕封。因此，《壇經》中出現的包括五祖弘忍在內的所謂禪宗祖派的傳承譜系，甚至現存《壇經》諸本的定型，可能都在神會被封為七祖之後。

這個問題，也需要進一步關注與研究。

六、原始資料

敦博本：

007　能大師言善知識淨心念摩訶般若波羅蜜法大師不語自淨//

008　心神良 久乃言善知識淨聽惠能慈父本官范揚左降遷流南//
009　新州百姓惠能幻少父亦早亡老母孤遺移來南海艱辛貧乏於//
010　市賣柴忽有一客賣柴遂領惠能至於官店容將柴去//
011　惠能得錢却向門前忽見一客讀金剛經惠能一聞心明便悟//
012　乃問客曰從何處來持此經典客答曰我於新州黃梅縣東馮//
013　墓山禮拜五祖弘忍和尚見今在彼門人有千餘眾我於彼聽見//
014　大師勸道俗但持金剛經一卷即得見性直了成佛惠能聞說宿//
015　葉有緣便即辭親往黃梅馮墓山禮拜五祖弘忍和尚/

斯本：

009　能大師言善知識淨心念摩訶般若波羅蜜//
010　法大師不語自淨心神良 久乃言善知識淨聽惠能慈//
011　父本官范陽左降遷流南新州百姓惠能幼小父小早亡//
012　老母孤遺移來海艱辛貧之於市買柴忽有一客買柴。//
013　遂領惠能至於官店客將柴去惠能得錢却向門前//
014　忽見一客讀金剛經惠能一聞心名便悟乃聞客曰從何處//
015　來持此經典客答曰我於蘄州黃梅懸東馮墓山禮//
016　拜五祖弘忍和尚見令在彼門人有千餘眾我於彼聽見大師//
017　勸道俗但特金剛經一卷即得見性直了成佛惠能聞說宿//
018　業有緣便即辭親往黃梅馮墓山禮拜五祖弘忍和尚/

旅博本：綠衍紅漏粉異（與斯本比）

008　能大//
009　大師言。善知識。淨心念摩訶般若波羅蜜法大師不語自淨心//
010　神良 久乃言善知識淨聽惠能慈父本官范陽左降遷流//
011　南新州百姓惠能幼小父少早亡老母孤遺移來南海//
012　艱辛貧乏於市賣柴忽有一客買柴遂領惠能至//
013　於官店客將柴去惠能得錢却向門前忽見一客讀//
014　金剛經惠能一聞心明便悟乃聞客曰從何處來持此經//
015　曲客答曰我於蘄州黃梅懸東馮墓山禮拜五祖//
016　弘忍和尚見今在彼門人有千餘眾我於彼聽見//
017　大師勸道俗但持金剛經一卷即得見性直了成佛惠//

018　能聞說宿業有緣便即辭親往黃梅馮墓山禮拜//
019　五祖弘忍和尚/

（方廣錩修改審定）

聯絡我們

財團法人
佛教電子佛典基金會（CBETA 基金會）
CBETA Comprehensive Buddhist Electronic Text Archive Foundation

service@cbeta.org
(02)2383-2182 轉分機 12
官網 https://cbeta.org/
CBETA Online https://cbetaonline.dila.edu.tw/
立即贊助 https://cbeta.org/quick-donate/

贊助資訊

CBETA 長年來陸續將歷代重要佛典數位化為「CBETA 電子佛典集成」，不僅收錄了大量的珍貴文獻，更致力於校勘考證用字及增添新式標點，提升佛典的文獻品質及易讀性。「CBETA 電子佛典集成」是大眾廣為運用的公共資源，此成果也獲得國際學界的重視及肯定。

對於一個從事佛法志業的非營利團隊來說，能夠長期埋首理想、踏實耕耘，實屬不易。為了提供更優質的服務，CBETA 基金會擬增聘專業人力，擴大組織規模，懇請大家慷慨解囊、熱情贊助，讓未來有更多更好的電子佛典。

贊助捐款

「水滴雖微，漸盈大器，凡福充滿，從纖纖積。」
—— CBETA 2024.R2, T04, no. 210, p. 565a5-6