CBETA電子佛典集成

CBETA Chinese Electronic Tripitaka Collection

eBook

ZW10n0087

敦煌本《壇經》錄校三題

方廣錩

財團法人 佛教電子佛典基金會

目次

- 編輯說明
- 章節目次
  - 一、前言
  - 三、敦煌遺書中所存《壇經》寫本及其錄校價值
    - （一）關於「福門」問題
    - （二）關於「念不去」與「念不起」
  - 三、如何正確處理敦煌本與其他各種版本《壇經》的關係
    - （一）論「道須通流」
    - （二）關於「不言動」與「不言不動」
  - 四、如何正確對待敦煌本《壇經》中的經論引用現象
  - 五、結語
- 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》錄校三題

方廣錩

一、前言

敦煌遺書中早期禪文獻的發現，開啟了禪宗研究的新階段。在這些早期禪文獻中，尤以敦煌本《壇經》引起人們持久的興趣。近百年來，關於敦煌本《壇經》的各種錄校本已超過30種，并有英、日譯本問世。上述諸多錄校本為敦煌本《壇經》的研究，奠定了厚實的基礎，但也存在一些問題。本文擬探討如下三個問題：

第一、如何正确看待已經發現的五個敦煌本《壇經》在錄校中的作用

目前發現的五個敦煌本《壇經》，因其文字抄寫水平及所存多少有別，校勘價值也不一樣，這是一個客觀事實。但是，在以往的錄校實踐中，錄校者對這五個《壇經》寫本，存在著厚此薄彼的傾向。那麼，我們應該如何正確看待已經發現的這些敦煌本《壇經》在錄校中的作用？

第二、如何正確處理敦煌本與其他各種版本《壇經》的關係

經過近百年的研究，現在學術界的主流意見，都主張敦煌本《壇經》是現存時代最早的寫本，是神會系的傳本。此外，大家都認為它與後代流傳的惠昕本、德異本、契嵩本、宗寶本等並非同一個系統。我們目前正在研讀敦煌本《壇經》，研讀中已經對上述第二個觀點提出質疑。但無論如何，敦煌本《壇經》出現於唐代，其他諸本出現於宋代乃至宋代以下，這一點沒有疑義。目前諸多錄校本整理敦煌本《壇經》時，時有依據後出的惠昕本等諸本來校改敦煌本文字者。這種做法是否合適？

第三、如何正確認識敦煌本《壇經》中的經論引用現象

禪宗雖然標榜「教外別傳」，但在敦煌本《壇經》中卻找不到這樣的表述。不僅如此，《壇經》還引用經論以証成己說。但如何正確認識、錄校敦煌本《壇經》中的經論引用，卻是一個值得我們探討的問題。

以下分別論述。

二、敦煌遺書中所存《壇經》寫本及其錄校價值

敦煌遺書中所存《壇經》寫本，學術界統稱為「敦煌本《壇經》」。現知敦煌本《壇經》共5號：

1.英國圖書館藏斯5475號（以下簡稱「斯本」），縫繢裝，首尾完整。1920年代由日本矢吹慶輝發現、攝影，其後著錄於《鳴沙餘韻》。1934年日本鈴木大拙、公田連太郎首次發表錄校。

2.敦煌縣博物館藏77號（以下簡稱「敦博本」），縫繢裝，首尾完整。上個世紀四十年代由向達發現並兩度錄文，但僅在《西征小記》中披露該寫本的存在，沒有公佈原文。1983年由周紹良再發現並組織拍攝照片。其後楊曾文得到照片，並於1993年首次發表錄校。

3.中國國家圖書館藏BD04548號背1（崗48號，以下簡稱「北本」），卷軸裝，首殘尾全。1920年代陳垣首先發現並著錄於《敦煌劫餘錄》，但未引起學術界注意。1991年日本田中良昭注意到該寫卷並首次發表錄校。

4.原旅順博物館藏本（以下簡稱「旅博本」），縫繢裝，首尾完整。1910年代日本大谷探險隊橘瑞超得於敦煌並著錄，該著錄最早由羅振玉公佈。原件輾轉存旅順博物館，後下落不明。1989年日本龍谷大學公佈該校所存照片3拍，其中屬於《壇經》僅首部1拍，另兩拍為尾部其他文獻。1995年潘重規首次利用該照片進行錄校。

5.中國國家圖書館藏BD08958號（有79號，以下簡稱「北殘片」），卷軸裝，首尾均斷，原為兌廢稿。1996年由方廣錩發現，1998年發表錄文。

上述5號《壇經》，斯本、敦博本首尾完整，北本殘賸後半卷，旅博本現存首尾照片各一張，北殘片則僅存5行文字且有錯抄之處。其文獻價值之大小，自然不能等同。

從近百年來敦煌本《壇經》整理歷史看，1920年代，斯本便引起研究者的注意。在其他敦煌本《壇經》沒有進入研究者視野之前，半個多世紀中，斯本成為人們研究敦煌本《壇經》的唯一依據。但該本書法拙劣，俗字、異體字、筆劃加減字、方言訛寫字、通假字、偏旁連寫變體字等諸種情況較多，辨認困難，一時被部分日本學者稱為所謂「惡本」。關於「惡本」問題，潘重規的《敦煌壇經新書及附冊》（以下簡稱「潘重規本」）有詳盡論述，可以參看。1980年代，敦博本被再發現。敦博本書寫規整，大批在斯本中難以辨認的文字，在敦博本中得到確認。因此，研究者對敦博本傾注更大的熱情，至今出現的30多種敦煌本《壇經》錄校本，很多是敦博本發現後問世的，有的錄校本更宣稱自己整理的目的就是為了恢復敦博本的原貌。但也必須指出，部分研究者過於信任敦博本，在整理時，凡遇異文，往往不加分析地肯定敦博本，否定斯本，造成一些不必要的錯誤。

在此舉兩個例子。

（一）關於「福門」問題

斯本：

五祖忽於一日喚門人盡來門人集記五祖曰吾/向與說世人生死事大汝等門人終日供養祇求福田/不求出離生死苦海汝等自姓迷福門何可救汝汝惣/且歸房自看有知惠者自取本姓般若知之各作一偈/呈吾吾看汝偈若吾大意者付汝衣法稟為六代火/急急（第21頁～第22頁）

敦博本：

五/祖忽於一日喚門人盡來門人集記五祖曰吾向汝說世人生/死事大汝等門人終日供養祇求福田不求出離生死苦海汝等自/性迷福門何可求汝汝惣且歸房自看有智事者自取本性般/若之知各作一偈呈吾吾看汝偈若悟大意者付汝衣法稟為/六代火急作（第66頁）

就這裏討論的「福門」而言，上述兩段文字的差別在於：斯本作「汝等自姓迷，福門何可救汝」；敦博本作「汝等自性迷，福門何可求汝」。這裏的關鍵是「救」（斯本）、「求」（敦博本）二字。若為「救」，這句話的意思是福門不能救人於生死苦海；若為「求」，則意為福門根本不可能求得。相關聯的問題是，斯本的「救」，在這裏是及物動詞，下面應該帶賓語「汝」；敦博本的「求」，在這裏是不及物動詞，下面不能帶賓語，「汝」字必須下屬。

楊曾文《敦煌新本六祖壇經》（以下簡稱「楊曾文本」）依據敦博本作「求」，錄校如下：

汝等門人終日供養，祇求福田，不求出離生死苦海。汝等自性迷，福門何可求？汝等總且歸房自看，……（第9頁）

潘重規本依據斯本作「救」，錄校如下：

汝等門人，終日供養，祇求福田，不求出離生死苦海。汝等自性迷，福門何可救汝。汝總且歸房自看，……（第140頁）

其他諸種錄校本，或從楊，或從潘，在此不一一列舉。

上述錄校產生兩個問題：

第一、按照楊曾文本的錄校，五祖認為「福門」不可求。而按照潘重規本的錄校，五祖沒有否認「福門」之可求，祇是強調福門不能救人出離生死苦海。兩種錄校意義完全不同，福門到底可不可求？這涉及到佛教義理。

第二、按照潘重規本的錄校，「汝等自性迷，福門何可救汝」之後，緊接下句「汝總且歸房自看」云云，文從字順。按照楊曾文本的錄校，「福門何可求」之後，「汝」字必須下屬。這樣下文變

成「汝汝總且歸房自看」云云，文字彆扭，窒礙不通。於是，楊曾文本依據惠昕本等後出的《壇經》版本，改敦煌本之「汝汝」為「汝等」。文句是通順了，但這種依據後出《壇經》版本改動敦煌本的做法妥當嗎？

關於第二個問題，我想放在下一節討論，在此僅討論福門是否可求的問題。

「福門」一詞最早出於西晉竺法護譯《文殊師利淨律經》之「道門品第四」。稱「行四意止，不失宿德，諸所福門。」其後經論，屢有論述。用《電子佛典集成》檢索，有100餘處。唐窺基《金剛般若經贊述》卷二稱：「今令受持、讀誦，發生智慧故，方得菩提。定是福門故，但能助道也。」因此，就佛教而言，並不否認福門之可求。五祖所強調的，祇是福門不能救人出離生死苦海，這正是禪宗一貫的觀點。

結論，潘重規本依據斯本錄校是正確的，楊曾文本過分信任敦博本，錄校錯誤。

（二）關於「念不去」與「念不起」

斯本：

此法門中何名座禪/此法門中一切無礙外於一切境界上念不去為座見本姓/不亂為禪（第31頁）

敦博本：

此法門中何/名座禪此法門中一切無礙外於一切境界上念不起為座見本/性不亂為禪（第74頁）

上面一段話論述什麼叫坐禪。兩段文字的差異，關鍵是斯本作「念不去」，敦博本作「念不起」。一字之差，禪法思想完全相反。

《壇經》主張無念為宗，無相為體，無住為本。所謂「無念」，是「於念而不念」；所謂「無相」，是「於相而離相」；所謂「無住」，是「念念時中，於一切法上無住」。在這裏，惠能強調：「為人本性，念念不住。前念念念，後念念念，相續無有斷絕。若一念斷絕，法身即離色身。」所以，要活人不產生念頭是不可能的，關鍵是要保持一種「外離一切相」、「於一切境上不染」的境界，也就是「於念而不念」。因此，就惠能的禪法思想而言，此句的正確表述無疑是「念不去」。而敦博本的「念不起」，恰恰是惠能批評的「若一念斷絕，法身即離色身」。

那麼，諸錄校本如何處理此句？

郭朋《壇經導讀》（以下簡稱「郭朋本」）作：「外於一切境界上念不起為坐，」（第99頁）

孟東燮《關於敦煌本〈壇經〉》（以下簡稱「孟東燮本」）作：「外於一切境界上、念不起為坐、」（第26頁）

楊曾文本：「外於一切境界上，念不起為坐，」（第22頁）

李申《敦煌壇經合校簡注》（以下簡稱「李申本」）作：「外於一切境界上，念不去為坐，」（第38頁）

上面除了李申本採用斯本的「念不去」外，郭朋本、孟東燮本、楊曾文本均採用敦博本的「念不起」。此外，潘重規本、李富華《惠能與〈壇經〉》（以下簡稱「李富華本」）、中島志郎《六祖壇經》（以下簡稱「中島本」）、周紹良《敦煌寫本壇經原本》（以下簡稱「周紹良本」）乃至鄧榮本、鄧遼本、黃連忠本等諸多錄校本，亦均為「念不起」，在此不一一羅列。

這麼多的錄校者，都因受敦博本的影響，而在這個反映了惠能禪法基本思想的問題上犯錯誤。實在令人遺憾。

如上所述，斯本、敦博本首尾完整，北本保存《壇經》約有一半，當然都有較大的校勘價值。而旅博本、北殘片所存文字寥寥無幾，是否就沒有價值了呢？事實並非如此。

旅博本雖然僅有首尾照片，但它的首題格式鮮明，並有明確標記，以說明這種格式的確定性。這對我們研究敦煌本《壇經》的標題，具有無可替代的價值。詳情參見拙作《敦煌本〈壇經〉標題章校釋疏義》，此不贅述。北殘片雖然僅存5行，且是兌廢稿，但依然有它的校勘價值。請看北殘片如下錄文：

今既發四弘誓願訖，與善知識無相懺悔三世罪障。（第4頁）

相應的文字，斯本作：

今既發四弘誓願訖，與善知識無相懺悔三世罪障。（第34頁）

敦博本作：

今即發四弘誓願說，與善知識無相懺悔三世罪障。（77頁）

比較上述三本，顯然斯本、北殘片為正，敦博本為誤。北殘片的發現，支持了斯本的行文，為我們依據斯本定稿提供了更充分的證據。

總之，目前發現的五號敦煌本《壇經》，所存文字多少有別，校勘價值也不一樣。敦博本雖然因其諸多優點，為人們所推崇，但依然存在不少問題。因此，在校勘實踐中，對這五種文本，不可懷有先入之見，而應一視同仁。這樣纔能客觀對待各本的優劣，取長補短，錄校出一個相對較為理想的敦煌本《壇經》整理本。

三、如何正確處理敦煌本與其他各種版本《壇經》的關係

上一節討論「福門」問題時，已經涉及依據惠昕本等後出版本改動敦煌本的問題。在那個例子中，依據惠昕等本把「汝汝」校改為「汝等」，顯然是錯誤的。這裏，我們不能排除存在這樣的可能：因為惠昕等本的行文為「汝等」，從而對錄校者產生誤導，促使他們把自以為敦煌本中讀不通的「汝汝」改為「汝等」。由此，在敦煌本《壇經》的錄校中，如何正確處理惠昕本等後代版本與敦煌本的關係，是我們必須注意的問題。

在此再舉幾例。

（一）論「道須通流」

斯本：

但/行真心於一切法無上有執着名一行三昧迷人着法相執/一行三昧真心座不動除妄不起心即是一行三昧若如/是此法同無清却是障道因緣道順通流何以却滯/心在住即通流住即彼縛若座不動是維摩詰不合/呵舍利弗宴座林中（第28頁）

敦博本：

但行真心於一切/法上無有執著名一行三昧迷人著法相執一行三昧真心坐不動除/妄不起心即是一行三昧若如是此法同無情却是障道因緣/道須通流何以却滯心在住即通流住即彼縛若坐不動是維/摩詰不合呵舍利弗宴坐林中（第72頁）

上段文字可以討論的地方非常多，本文僅探討「道須通流……住即被縛」一句。考察諸多錄校本對這句的錄校，出現如下六種不同的錄校、標點方式。為避文繁，在此僅抄錄諸家錄校定稿的文字，其校記則一概省略。有興趣的先生可覆按原文。

郭朋本作：「道須通流，何以却滯？心不住法，即通流；住，即被縛。」（第88頁）

孟東戀本作：「道須通流、何以却滯。心不住即通流、住即被縛。」（第22頁）

周紹良本作：「道須通流，何以却滯？心不住，即通流；住即被縛。」（第120頁）

李申本作：「道須通流，何以却滯？心在住，即通流住，即被縛。」（第36頁）

楊曾文本作：「道須通流，何以却滯？心不住法，道即通流，住即被縛。」（第17頁）

中島本作「道須通流、何以却滯。心在不住、即通流、住即被縛。」（第73頁）

從上文可知，上述六家的錄校，文句、標點雖然不同，如從義理上講，都符合禪宗的思想。但從其錄校方式區分，可以分為兩類：一類是李申一家，完全尊重敦煌本原文；一類是其餘五家，均依據惠昕等本乃至理校，對敦煌本原文有所增刪修訂。所修訂的，是「心在住，即通流住，即被縛」句。按照李申本的理解，這是一個句子，表明真心如停滯，道的通流就會停滯，其結果是被縛。其餘五家錄校、標點雖有不同，都把這句話修改為「不住」與「住」對舉的對比句式，即「真心如果不住法，道就通流；如果住法，就被縛」，成為分句結構。

到底哪一種方式更加符合敦煌本《壇經》的原意呢？在此考察原文。考察所用文字，採用李申本。為避文繁，校記一律忽略。在此先將原文抄錄如下：

但行真心，於一切法上無有執著，名一行三昧。迷人著法相，執一行三昧，真心坐不動，除妄不起心，即是一行三昧。若如是，此法同無情，却是障道因緣。道須通流，何以却滯？心在住，即通流住，即被縛。若坐不動是，維摩詰不合呵舍利弗宴坐林中。（李申本，第36頁）

上面這段論「道須通流」的話，可以分為五個層次：

第一個層次，正面宣示自己的觀點：「但行真心，於一切法上無有執著，名一行三昧。」亦即所謂一心三昧，應該是真心行於一切法，而於一切法上無有執著。

第二個層次，反面揭示迷人行狀：「迷人著法相，執一行三昧，真心坐不動，除妄不起心，即是一行三昧。」亦即迷人相反，執著於法相。其表現形式是把「真心」、「妄念」對立起來，把一心三昧理解成「真心坐不動，除妄不起心」。

在「真心坐不動，除妄不起心」句中，有兩個「心」。前一個「心」指真如佛性之體，故用「真」作修飾；後一個「心」指真如佛性發動時的「用」，亦即心念。《壇經》在這裏指出，迷人的錯誤在於他們主張讓真如法性之體如如地安坐不動，同時還想努力地去除妄念，不起心念。

第三個層次，正面指斥迷人行狀：「若如是，此法同無情，却是障道因緣。」《壇經》認為，有情必有心念，無情纔無思想。迷人這種讓真心不動，盡力去除妄念、不起心念的方法，等於把有情視同無情。這樣不能進道，祇能障道。

第四個層次，正面說明指斥的理由：「道須通流，何以却滯？心在住，即通流住，即被縛。」亦即「道」需要通流，不能停滯的。心念如停滯，道的通流也就停滯了。這樣做，其結果不是解脫，而是被縛。

第五個層次，引經証己，說明自己批評得對：「若坐不動是，維摩詰不合呵舍利弗宴坐林中。」亦即如果迷人的那種方法對，維摩詰也就不會指斥舍利弗宴坐林中是錯誤的。

上面這段論述「道須通流」的話，一氣呵成，非常嚴謹。也符合佛教正面破斥然後引經舉證的論述傳統。按照上述分析，第四個層次中的「道須通流，何以却滯？心在住，即通流住，即被縛」的確應該是一句完整的破斥句，這樣便順利下接「若坐不動是，維摩詰不合呵舍利弗宴坐林中。」如果按照其他五家，把第四個層次的文句改為「不住」與「住」的對舉句式，行文到此便起曲折，有窒礙。從義理上講雖然不錯，但從行文氣勢上講，原文用兩個「即」，強調「心在住，即通流住，即被縛」，語勢直瀉而下，體現了惠能對自己的禪法極度的自信。正因為有這樣的自信，所以下文惠能對北宗禪作了一番嚴厲的批評。請注意，這段批評依然是反面破斥，而不是正面標宗：

善知識！又見有人教人坐，看心看淨，不動不起，從此置功。迷人不悟，便執成顛倒。即有數百般如此教道者，故知大錯。（李申本，第36頁）

本文第二部分討論「念不去」與「念不起」時，筆者認為正確的行文應該是「念不去」，將它校改為「念不起」是錯誤的。在上文關於「道須通流」的討論中，我們也可以發現，惠能對「念不起」的批評是多麼嚴厲。

當然，敦煌本原文的文采較差，「心在住，即通流住，即被縛」10個字，形成3、4、3句式，不像楊曾文本，改為「心不住法，道即通流，住即被縛」12個字後，形成4、4、4句式，琅琅上口。這也許是諸錄校者熱衷修改敦煌本原文的理由。但是，我們都知道，惠能的文化程度不高，這種文采較差的形態，或許正是惠能說法當時的原狀。

我認為，敦煌本原文的文采雖差，但文從字順，意義清晰。在這種情況下，不應該用後起的版本為依據來校改原文。

（二）關於「不言動」與「不言不動」

斯本：

善諸識此法門中座禪元不著心亦不著/淨亦不言動（第30頁）

敦博本：

善諸識此法門中座禪元不著心亦/不著淨亦不言動（第74頁）

此句論述惠能對禪定的基本態度，斯本與敦博本文句完全一致。本句話前後的文字，都與本句的論述有關，為避文繁，不一一

列出，僅在下文討論時，列出最需要內容。

在此依然先考察諸錄校本的錄校：

郭朋本：「善諸識！此法門中，坐禪元不著心，亦不著淨，亦不言不動。」（第97頁）

孟東變本：「善諸識、此法門中坐禪、元不著心、亦不著淨、亦不言動。」（第25頁）

周紹良本：「善諸識，此法門中，坐禪元不看心，亦不看淨，亦不言動。」（第123頁）

李申本：「善諸識！此法門中，坐禪元不著心，亦不著淨，亦不言動。」（第37頁）

楊曾文本：「善諸識，此法門中坐禪原不看心，亦不看淨，亦不言不動。」（第21頁）

潘重規本：「善諸識！此法門中，坐禪元不著心，亦不著淨，亦不言不動。」（第153頁）

中島本：「善諸識、此法門中、坐禪元不看心、亦不看淨、亦不言不動。」（第95頁）

上面羅列了七種不同的錄校，其他的錄校本，情況與此大同小異，故不再列出。上述七種錄校，除了座（坐）、元（原）、著（看）等文字的校訂與標點的差異外，最關鍵的是：

孟東變本、周紹良本、李申本尊重敦煌本原文，將末句錄為「亦不言動」。而郭朋本、楊曾文本、潘重規本、中島本均依據惠昕等本，將原文改作「亦不言不動」。

這裏到底應該是「不言動」，還是「不言不動」？在此我們需要把這句話放在它原本的語境中，考察惠能在這句話的前面說的是什麼：

> 然此教門立無念為宗。世人離境，不起於念。若無有念，無念亦不立。無者無何事？念者何物？無者，離二相諸塵勞。真如是念之體，念是真如之用。性起念，雖即見聞覺知，不染萬境，而常自在。《維摩詰》云：「外能善分別諸法相，內於第一義而不動。」（李申本，第37頁）

根據上文，《壇經》在此句之前論述的是「無念」，強調「無念為宗」。眾所周知，《壇經》中惠能的「無念」，不是「百物不思，念盡除卻」，而是「於一切法上念念不住」，「於一切境上不染」。特別值得注意的是，惠能在上文提出「真如是念之體，念是真如之用」。這一體用觀念，是惠能思想的一大特徵。從這一基本理論出發，惠能提出：「性起念，雖即見聞覺知，不染萬境，而常自在。」由此可見，這裏的「性」，就是「真如」，就是「佛性」。真如佛性從其本義來講，當然是如如不動，湛然清靜。惠能

引證《維摩詰》稱：「外能善分別諸法相，內於第一義而不動。」就是進一步說明真如佛性的如如不動。正因為真如佛性如如不動，湛然清靜，所以能夠觀照萬物、分別法相。

所以，惠能主張以真如為體，以真如起念。當真如起念之時，因其能觀照萬物，故「於一切法上念念不住」；因其如如不動、湛然清靜，故能「於一切境上不染」。這也就是所謂「外能善分別諸法相，內於第一義而不動。」後代禪宗特別強調要時時把握自己的真如佛性，於一切境上分明觀照，但不能隨境而去。根源就在這裏。

站在上述分析的基礎上，再看「善諸識！此法門中，坐禪元不著心，亦不著淨，亦不言動」這句話，惠能在此不但公開反對北宗看心看淨的修持法，而且強調「不言動」，也就是強調要保持真如佛性之如如不動。惠能在下文接著說：「若不動者，見一切人過患，是性不動。」亦即明確地說：所謂不動，是指真如佛性時時不動，這纔能明朗地觀照外境，既能明見一切，又不執著一切。按照敦煌遺書《如來九觀》的說法，是「如來……能行生死而不動。不動是法印，動則魔網也」。

郭朋本、楊曾文本、潘重規本、中島本等依據惠昕等本，將原文改作「亦不言不動」。便與惠能原意大相徑庭。

什麼叫「不言不動」？可以有兩種解釋：

第一，「不動」是「不言」的賓語。「不言不動」成為雙重否定句，也就是「言動」。如上所述，這完全違反惠能原意。

第二，「不言不動」是動賓式並列結構，也就是「既不說話、也不行動」。按照這種解釋，似乎惠能在這裏宣揚一種不看心、不看淨，同時不言語、不行為的禪法。我們知道，惠能主張「外離相曰禪」，怎麼會主張這種「不言不動」的禪法呢？

惠昕等本歪曲了惠能的思想。為什麼後代的《壇經》會出現這種歪曲？這是我們今後需要研究的新課題。敦煌本的出現，給了我們一個釐清惠能原意，探討惠能以後禪宗思想演變的好機會。而採用惠昕等本來改動敦煌本，將使我們模糊敦煌本《壇經》與後代《壇經》的區別，從而喪失釐清禪宗思想發展演變的好機會。

總之，既然敦煌本與惠昕等本並非一個時代的傳本，我們整理敦煌本《壇經》時，應該盡量致力於保持敦煌本《壇經》的本來面貌，不應採用其他《壇經》來改動敦煌本的文字，使得敦煌本固有的研究信息喪失或改變。

四、如何正確對待敦煌本《壇經》中的經論引用現象

《壇經》多處引用經論以証成己說。但如何正確認識與錄校敦煌本《壇經》中的經論引用，是一個值得我們探討的問題。下面舉「我本源自性清淨」與「戒本源自性清淨」這一例子說明：

敦煌本《壇經》兩處引用《菩薩戒經》，情況如下：

斯本：

菩薩戒云本源白/姓清淨（第31頁）

菩薩戒經云我本願自姓清淨（第38頁）

敦博本：

菩薩戒云本原自性清淨（第75頁）

菩薩戒經云/我本源自性清淨（第83頁）

所謂《菩薩戒》或《菩薩戒經》，亦即《梵網經》。這段話，《梵網經》原文作「是一切眾生戒，本源自性清淨」。因此，楊曾文本把這兩處都錄校為：

《菩薩戒經》云：「戒，本源自性清淨。」（第22頁、第35頁）

楊曾文本出校記說明校改的理由：

按，此處之《菩薩戒經》即中國內地通行的大乘戒律《梵網經》。其卷下有曰：「……是一切眾生戒，本源自性清淨。」是謂大乘戒源自法身佛（或謂報身佛）的「心地中」，它也就是「佛性種子」、「一切佛本源」。因此，此句校為「戒，本源自性清淨」為宜。因為「戒」前已省去「一切眾生」，故校為「戒，本源自性清淨」亦可。如校為「我本源自性清淨」，不僅違背經文，也不通。大小乘皆把「我」看作是五蘊的和合，屬無常法，把執著「我」的見解稱「有身見」或「我見」，主張斷除。實際上，各本《壇經》的「我本源自性清淨」中的「我」字，都是誤寫和誤傳。（楊曾文本，第23頁）

情況是否如楊曾文本所批評的，敦煌本，乃至各種版本《壇經》中的「我本源自性清淨」，都是「戒，本源自性清淨」的「誤寫和誤傳」呢？

探討這個問題，還是應該先仔細考察《壇經》原文。在此把兩段含有《梵網經》引文的《壇經》文字具錄如下。為避文繁，所引文字為我重新錄校，校記一概從略。

第一段：

此法門中，何名坐禪？此法門中，一切無礙。外於一切境界上念不去為坐，見本性不亂為禪。何名為禪定？外離相曰禪，內不亂曰定。外若有相，內性不亂，本性自淨曰定。祇緣境觸，觸即亂。離相不亂即定。外離相即禪，內外不亂即定。外禪內定，故名禪定。《維摩經》云：「即時豁然，還得本心。」

《菩薩戒》云：「本源自性清淨。」善知識！見自性自淨，自修自作，自性法身，自行佛行，自作自成佛道。

通篇講禪定。如何實現「外離相曰禪，內不亂曰定」？落腳點是「本性不亂」。而本性不亂的前提，在於「本性自淨」。因此，這一段文字中所引《梵網經》之「本源自性清淨」，雖然沒有主詞，但顯然這個主詞祇能是「我」，不能是「戒」。此段《梵網經》及下段《梵網經》引文都與《維摩詰經》的「即時豁然，還得本心」一起引用，也說明這裏論述的不是什麼戒律，而是自性本我。

第二段：

一切經書及文字、小大二乘十二部經，皆因人置。因智惠性故，故然能建立。我若無智人，一切萬法本亦不有。故知萬法本從人興。一切經書，因人說有。緣在人中，有愚有智。愚為小故，智為大人。問迷人於智者。智人與愚人說法，令使愚者悟解心開。迷人若悟心開，與大智人無別。故智不悟，即佛是眾生；一念若悟，即眾生是佛。故知一切萬法，盡在自身心中。何不從於自心，頓見真如本性。《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。

通篇的主題，是萬法本從人興，萬法盡在自心。要求行者從自心頓見真如本性。識心見性，自成佛道。因此，無論《梵網經》原文如何，這裏的引文，祇能是「我本源自性清淨」，絕不可能是「戒，本源自性清淨」。

在此需要探討《壇經》中「我」的用法。楊曾文本指出：「大小乘皆把『我』看作是五蘊的和合，屬無常法，把執著『我』的見解稱『有身見』或『我見』，主張斷除。」這是錄校者把「我」改為「戒」的主要理由之一。那麼，敦煌本《壇經》是否符合上述情況呢？

敦煌本《壇經》出現「我」的用例甚多。除了作為人稱代詞使用外，尚有如下用例：

1.不斷勝負，卻生法我，不離四相。

2.外行恭敬，若輕一切人，吾我不斷，即自無功德。

3.人我即是須彌，邪心即是海水，……無人我，須彌自倒；除邪心，海水竭。

4.我心自有佛，自佛是真佛。

5.如來入涅槃，法教流東土。共傳無住，即我心無住。

五個用例中，前三個用例屬於佛教批評的人我見或法我見。后兩個用例顯然與前不同，指內在的心性、自性。惠能一貫強調迷誤的關鍵在於自心。自心不悟，佛是眾生；一念若悟，眾生是佛。所

以要求行者「於自心頓悟真如本性」。這裏的「自心」，就是「我心」。

我們再仔細考察上述第二段末尾的這幾句：

故知一切萬法，盡在自身心中。何不從於自心，頓見真如本性。《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。

惠能在此要求行者於自心頓悟真如本性，那麼邏輯的問題是：為什麼能夠從自心頓悟真如本性呢？惠能在此引用經証說明：「我本源自性清淨」，這就是「自心頓悟真如本性」的依據。有了這一依據，自然可以「識心見性，自成佛道。」

上面的討論說明，雖然《梵網經》原文確為「戒本源自性清淨」，但惠能引用這段文字時，卻改為「我本源自性清淨」，以論證自己的禪法思想。我們現在整理的是《壇經》，自然應該按照惠能的理路進行。同樣的例子還有敦煌本《壇經》引用《維摩詰經》時的「直心」與「真心」。限於篇幅，此處從略。

總之，古人引用文獻，往往有為我所用的傾向，不像現代人那樣嚴格遵守學術規範。古代僧人引用佛經，也不像我們想像的那樣嚴肅、嚴謹。那些創宗立說的大家，尤其如此。如智顗之解釋「悉檀」，完全是為我所用。我們整理古代文獻，一定不能用今人的標準來要求古人。

五、結語

上面從三個方面對敦煌本《壇經》錄校，提出若干思考。應該指出，正因為有了諸多錄校者辛勤的勞動，纔使得敦煌本《壇經》的性質越來越為人們了解，錄校中的問題也越來越暴露。做學問也如積薪，必須站在前人的基礎上，所謂「前人種樹，後人乘涼」。本文對前賢錄校頗多討論，這些討論並非是對前賢的批評，恰恰相反，筆者滿懷感激之情。正因為有了前賢的工作，纔會有筆者今天的討論。希望這一討論能夠促使敦煌本《壇經》的錄校工作，提高到一個新的高度。

2006年12月17日於通州皇木廠

2007年3月2日修訂

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