CBETA電子佛典集成

CBETA Chinese Electronic Tripitaka Collection

eBook

ZW12n0100

敦煌本《壇經》校釋疏義

（第六章～第八章）

曹凌・周芳・曾曉紅執筆

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
  - 第六章
    - 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、分句
      - （二）標點
    - 五、疏義
    - 六、原始資料
  - 第七章
    - 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
    - 六、原始資料
  - 第八章
    - 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
    - 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》校釋疏義第六章

執筆者　曹　凌

研讀班集體討論

§06　經文

一、正文〔§06.01.～§06.03.〕

「秀上座三更於南廊下中間壁上，秉燭題作偈，人盡不知。〔§06.01.〕

「偈曰：

身是菩提樹，　心如明鏡臺，
時時勤拂拭，　莫使有塵埃。〔§06.02.〕

「神秀上座題此偈畢，卻歸房臥，並無人見。〔§06.03.〕

二、校記並諸家錄校復議

§06.01.　秀上座三更於南廊下（1）中間壁上，秉（2）燭題作偈，人盡不知（3）。

（1）「下」，敦博本無，據斯本補。

孟本徑補「下」。周本、李申本、潘本、鄧遼本、黃本據斯本校補「下」。李富華本、楊本依敦博本錄文，未出校記。中島本理校補「下」。

復議：據下文「五祖平旦遂喚盧供奉來南廊下畫楞伽變」，敦博本此處脫「下」字，應據斯本補。

孟本失校、徑補，尤為不妥。李富華本、楊本失校，不妥。中島本有版本依據而理校，不妥。

（2）「秉」，敦博本作「事」，據斯本改。

孟本、李富華本、潘本徑作「秉」。李申本、邓遼本、黃本據斯本改。周本、楊本、中島本理校作「秉」。

復議：孟本、李富華本、潘本失校，不妥。周本、楊本、中島本有版本依據而理校，不妥。

（3）「知」，斯本作「和」，據敦博本改。

孟本、李申本、潘本據敦博本改。周本、李富華本、楊本、鄧遼本、中島本、黃本據敦博本錄文，未出校記。

復議：周本、李富華本、楊本、鄧遼本、中島本、黃本失校，不妥。

§06.02.　偈曰：身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂（1）拭，莫使有塵埃。

（1）「拂」，斯本作「佛」，據敦博本改。

孟本、潘本校作「拂」；周本、李申本、李富華本、楊本、鄧遼本、中島本、黃本據敦博本錄文，未出校記。

復議：周本、李申本、李富華本、楊本、鄧遼本、中島本、黃本失校，不妥。

§06.03.　神秀上座題此偈畢，卻（1）歸房臥，並無人見。

（1）「卻」，斯本無，據敦博本補。

孟本、李申本、鄧遼本據敦博本補「卻」。周本、李富華本、楊本、中島本、黃本據敦博本錄文，未出校記。潘本據斯本錄文，未出校記。

復議：周本、李富華本、楊本、中島本、潘本失校，不妥。黃本斯本錄文有誤故失校，不妥。

三、注釋

菩提樹——此樹原稱鉢多，又作貝多、阿說他、阿沛多，意譯為吉祥、元吉。學名 Ficus religiosa。其果實稱畢鉢羅，故亦稱畢鉢羅樹。屬桑科，原產於東印度，為常綠喬木，高達三公尺以上，其葉呈心形而末端尖長，花隱於球形花囊中，花囊熟時呈暗橙色，內藏小果。

古印度原本流行樹木崇拜。佛教認為，過去七佛都在某棵樹下成佛，釋迦牟尼則在畢鉢羅樹覺悟成佛，故稱「菩提樹」，又稱覺樹、道樹等。此處比喻身是菩提樹，是指在身中蘊藏著真如佛性。

四、分段標點復議

（一）分段、分句

諸錄校本均將本章分為三句，斷句位置也一致。但分段卻有不同。共有四種方式：

孟本、潘本將〔§06.01.〕與上文〔§05.13.〕連作一段，而將〔§06.03.〕與下文〔§07.01.〕連作一段，僅將中間偈頌部分〔§06.02.〕獨立為一段。

周本、李申本、鄧遼本將本章之三句，作為三段。

李富華本、楊本將〔§06.01.〕與上文〔§05.13.〕連作一段，而將〔§06.02.〕、〔§06.03.〕作為單獨的兩段。

中島本、黃本將〔§06.01.〕、〔§06.02.〕與上文〔§05.13.〕連作一段，而將〔§06.03.〕與下文〔§07.01.〕連作一段。

我們認為，第五章敘述神秀的心理活動，第六章則敘述神秀打定主意以後的具體行動。〔§06.01.〕是秘密寫偈，〔§06.02.〕是偈頌內容，〔§06.03.〕是歸房休息。三句話是三個連貫的舉動，合成一個整體。因此，將這三句話分為三段，合作一章，較為合適。

其他各種分段、分章法各有千秋，但總體來說不妨礙文意的理解。

（二）標點

本章的標點諸家出入不大。即使有出入，均屬兩可。

比較有普遍性的是「秀上座三更於南廊下中間壁上，秉燭題作偈」句，其中「壁上」與「秉燭」之間是否要用逗號斷開。周本、潘本、中島本、黃本未予斷開，而其他諸本皆在此處點斷。從文意看，兩種點斷方法都不會造成歧義，故此一標點問題亦屬兩可。

五、疏義

本章文字雖然短小，但是包含了神秀的一個偈頌。無論歷史上是否真實存在過神秀所寫這一偈頌，這一偈頌的確反映了禪宗北宗的基本禪法思想，對研究禪宗思想史具有重大參考價值。

禪宗從創宗開始，其基本立場就是一切眾生皆有佛性。傳為達摩所撰《二入四行論》稱：「深信含生，凡聖同一真性。」這個「真性」，就是佛性。這種佛性，不僅是一切眾生均皆具有，而且是同一的，即具有內在的統一性。從這一點講，人人均可成佛。既然如此，為什麼有人覺悟成佛，有人尚在生死苦海沉淪呢？《二入四行論》認為，原因是「但為客塵妄覆，不能顯了」。

什麼叫「客塵」？這是相對於「自性清淨」而創立的一個佛教名詞。

「客」，表示它是外界的、外在的，與眾生內在的真如佛性是一種相比較、相對立的存在。佛教認為，真如佛性是眾生的本性，則「客塵」是非本性的第二性存在。

「塵」，表示它是一種與精神性存在相對的物質性的存在。

所以佛教認為「客塵」就是無明，就是煩惱。它本來並非眾生心性中固有的存在，因迷理而起，故稱為客；又以煩惱能污染吾人之心性，猶如塵埃之染污萬物，故稱為塵。

但是，既然佛性是清淨無染的，是無比圓滿的，它又怎麼能被客塵污染呢？佛性與客塵，到底是一種什麼關係呢？

北宗的文獻《楞伽師資記》這樣解釋佛性與客塵的關係：「空中雲霧，終不能染污虛空。然能翳虛空，不得明淨。」也就是說，佛性猶如虛空，本身自然清淨、無比圓滿，不可能被染污。但是客塵猶如虛空中的雲霧，雲霧雖然不能污染虛空，卻可以覆蓋和遮蔽虛空。同理，客塵可以覆蓋和遮蔽佛性。

出於這樣一種對佛性與客塵關係的認識，北宗主張努力去除客塵的覆蓋和遮蔽，以保持佛性湛然自淨的本性。然而，人生活在三界這一物質性的世界中，各種各樣物質性的客塵總是不斷地湧來，引誘人，蒙蔽人，使人產生各種各樣的煩惱，所謂「心遇外緣，煩惱橫起」。所以，一個修持者，就應該時時保持警惕，守住清淨的本性，不要讓它被客塵所染。並應該用各種宗教修持的方式，把無始以來蒙蔽、遮蓋在佛性上的各種顛倒妄想清除掉，猶如把虛空中的雲霧統統去除，便可以使虛空顯示其清淨本性一樣，把煩惱客塵統統除去，內在的佛性便可顯示其湛然自淨的本性。

這就是神秀在本章中所寫偈頌的本意。在神秀看來，就像菩提樹蘊藏著神性一樣，人身（廣義地講，一切眾生身）蘊藏著佛性。這佛性像明鏡一樣，本體湛然自淨。修行者的任務，就是要保持明鏡的自淨，不要讓它被客塵污染、覆蓋。具體應該如何保持呢？神秀用了「時時勤拂拭」一句，這是一句由上文「明鏡」而產生的比喻。具體到禪宗北宗，他們主張「凝心入定，住心看淨」等禪定功夫，來防止客塵污染佛性。

敦煌本《壇經》神秀偈的末句作「莫使有塵埃」，傳世本則作「勿使惹塵埃」。文字略有差異，思想完全不同。

「莫使有塵埃」，指的是修行者要努力排除客塵的污染，不要讓佛性被客塵覆蓋。這時的佛性，不但湛然自淨，而且如如不動。

但「勿使惹塵埃」一句所展示的，則是一個積極的、努力向外體驗、向外活動的佛性。此時修行者的任務，是要控制這個佛性的活動，不讓它惹事生非。

兩句不同的偈頌，反映的是兩種截然不同的佛性觀。為什麼會有這種差異？這是否反映了後代禪宗理論的演變？值得我們認真研究。但這不屬於《校釋疏義》的任務，在此從略。

六、原始資料

敦博本：

037　　秀上座三更於//
038　南廊中間壁上事燭題作偈人盡不知偈曰//
039　身是菩提樹心如明鏡臺時時勤拂拭莫使有塵埃//
040　神秀上座題此偈畢卻歸房臥並無人見//

斯本：

043　　秀上座三更於南廊下中間壁上秉燭題//
044　作偈人盡不和偈曰//
045　身是菩提樹心如明鏡臺時時勤佛拭莫使有塵埃//
046　神秀上座題此偈畢歸房臥並無人見/

旅博本：　綠衍紅漏粉異（與斯本比）

045　　秀//
046　上座三更於南廊下中間壁上秉燭題作偈人盡不和//
047　偈曰
048　身是菩提樹　心如明鏡臺　時時勤佛拭　莫使有塵埃//
049　神秀上座題此偈畢歸房臥並無人見/

（方廣錩修改審定）

敦煌本《壇經》校釋疏義第七章

執筆者　周　芳

研讀班集體討論

§07　經文

一、正文〔§07.01.～§07.20.〕

「五祖平旦，遂喚盧供奉來南廊下畫楞伽變。〔§07.01.〕五祖忽見此偈，讀訖。〔§07.02.〕乃謂供奉曰：『弘忍與供奉錢三十千，深勞遠來，不畫變相也。〔§07.03.〕《金剛經》云：「凡所有相，皆是虛妄。」〔§07.04.〕不如留此偈，令迷人誦。〔§07.05.〕依此修行，不墮三惡；依法修行，有大利益。』〔§07.06.〕

「大師遂喚門人盡來，焚香偈前。〔§07.07.〕眾人見已，皆生敬心。〔§07.08.〕『汝等盡誦此偈者，方得見性；依此修行，即不墮落。』〔§07.09.〕

「門人盡誦，皆生敬心，喚言：『善哉！』〔§07.10.〕

「五祖遂喚秀上座於堂內門：『是汝作偈否？若是汝作，應得我法。』〔§07.11.〕

「秀上座言：『罪過！實是神秀作。〔§07.12.〕不敢求祖。〔§07.13.〕願和尚慈悲，看弟子有少智惠，識大意否？』〔§07.14.〕

「五祖曰：『汝作此偈，見解祇到門前，尚未得入。〔§07.15.〕凡夫依此偈修行，即不墮落；作此見解，若覓無上菩提，即不可得。〔§07.16.〕須入得門，見自本性。〔§07.17.〕汝且去，一兩日來思惟，更作一偈來呈吾。〔§07.18.〕若入得門，見自本性，當付汝衣法。』〔§07.19.〕

「秀上座去數日，作偈不得。〔§07.20.〕

二、校記並諸家錄校復議

§07.01.　「五祖平旦，遂喚（1）盧供奉來南廊下畫楞伽（2）變。

（1）「喚」，斯本作「換」，據敦博本改。

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

復議：周本、李申本、李富華本、楊本、鄧遼本、中島本、黃本失校，不妥。

（2）「伽」，斯本作「拹（枷）」，據敦博本改。

諸錄校本均徑作「伽」。

復議：諸本失校，不妥。

§07.02. 五祖忽見此偈，讀訖（1）。

（1）「讀訖」，斯本、敦博本均作「請記」，據文意改。

孟本徑改作「讀訖」。周本、潘本、鄧遼本、中島本、黃本或理校，或依據其他錄校本改作「讀訖」。李申本、李富華本、楊本徑錄作「請記」。

復議：原文「請記」，文意不通，顯然有誤。諸錄校本大都認為應為「讀訖」，因形近而誤寫成「請記」。這一觀點可以成立，在敦煌本《壇經》中可以找到旁證。

北殘片有「今既發四弘誓願訖」。這句話，在斯本中亦作「今既發四弘誓願訖」。但在敦博本中卻作「今既發四弘誓願說」。也是因為字形相近，誤「訖」為「說」。相比之下，「記」字字形更加接近「訖」。

孟本徑改，不妥。李申本、李富華本、楊本在沒有文本依據的情況下，徑錄作「請記」，亦為處理方法之一種。李富華本、楊本沒有出校說明此處文意不通，不妥。

§07.03. 乃謂供奉曰：『弘忍與（1）供奉錢三十千，深勞遠來，不晝變相也。

（1）「與」，斯本、敦博本均作「与」，據文意改。

孟本、周本、楊本、潘本、黃本徑改作「與」。鄧遼本、中島本徑錄作「与」。李申本、李富華本為簡體本，不議。

復議：「與」為正規的繁體字。故以「與」字為正。

§07.04. 《金剛經》云：「凡所有相，皆是虛妄。」

復議：無。

§07.05. 不如留（1）此偈，令迷人誦。

（1）「留」，斯本作「流」，據敦博本改。

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

復議：周本、李富華本、楊本、鄧遼本、中島本失校，不妥。

§07.06. 依此修行，不墮三惡（1）；依法修行，有（2）大利益。』

（1）「三惡」，斯本、敦博本同。

孟本、李申本、鄧遼本、黃本錄作「三惡」。周本、中島本理校作「三惡道」。李富華本徑改作「三惡道」。楊本據惠昕本補「道」字。潘本據興聖寺本補「道」字。

復議：「三惡」即「三惡道」之省稱。周本、中島本理校補充，不妥。楊本、潘本據非敦博本校改，不妥。李富華本徑改，尤為不妥。

（2）「有」，斯本作「人有」，據敦博本刪。

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

復議：此處有無「人」字，文意不變。孟本、潘本、周本、李富華本、楊本、鄧遼本、中島本、黃本失校，不妥。

§07.07. 「大師遂喚門人盡來，焚香偈前。

復議：無。

§07.08. 眾人見已（1），皆生敬心。

（1）「眾人見已」，斯本作「人眾入見」其中「入」字字形似「人」。敦博本作「眾人見已」。

孟本、潘本據斯本錄文，並理校改「人」為「入」。周本、李富華本、楊本、鄧遼本、中島本、黃本徑錄作「眾人見已」。李申本錄作「眾人見已」，出校說明斯本行文。

復議：敦煌遺書「人」、「入」不分，孟本、潘本理校成立。且斯本「人眾入見」之「入」，書寫雖似「人」字，與前一個「人」字，字形尚有差距，捺筆起頭較高。從文意看，「眾人見已」、「人眾入見」，在此兩俱可通。《校釋疏義》此處採用敦博本行文。

周本、李富華本、楊本、鄧遼本、中島本、黃本失校，不妥。

§07.09. 『汝（1）等盡誦此偈者，方得見性（2）；依（3）此修行，即不墮落。』

（1）李富華本、楊本於「汝」前擬補「大師曰」。黃本則擬補「弘忍曰」。其餘諸校本照錄原文。

復議：從上下文意看，這段話祇能是弘忍所說；此外，採用適當標點也可以表明這是一段弘忍所說的話。因此，完全沒有必要在沒有文本基礎的情況下另補文字。李富華本、楊本、黃本擬補，不妥。

（2）「性」，斯本作「姓」，據敦博本改。

「性」、「姓」兩字，為敦煌本《壇經》常見互用字，諸本對此處理不一。復議同前，此處不贅。

（3）「依」，斯本作「於」，據敦博本改。

「依」、「於」兩字，為敦煌本《壇經》常見互用字，諸本對此處理不一。復議同前，此處不贅。

§07.10. 「門人盡誦，皆生敬心，喚言：『善哉！』

復議：無。

§07.11. 「五祖（1）遂喚秀上座於堂內門（2）：『是汝作偈否？若是汝作，應得我（3）法。』

（1）「祖」，斯本作「楬」，據敦博本改。

潘本、孟本據敦博本校作「祖」。其餘諸本徑錄作「祖」。

復議：此處「楬」屬於敦煌遺書中常見的俗寫筆畫增減錯變寫字，可徑改。出校更好。

（2）「門」，斯本、敦博本同。

孟本稱據興聖寺本校作「間」。周本、楊本、中島本理校作「問」。李申本錄作「門」。李富華本徑改作「問」。潘本據興聖寺本校作「問」。鄧遼本、黃本據惠昕本理校作「問」。

復議：兩個敦煌本均作「門」，細審上下文，「五祖遂喚秀上座於堂內門」，文亦可通。且與下文弘忍所說「汝作此偈，見解祇到門前，尚未得入」相呼應。又，敦煌本《壇經》共出現「問」字20餘處，句式均為「問××」或「×問」。未見將「問」單獨作為意群。故此處以「門」意為長。潘本認為敦煌俗寫「門」、「問」通用，但缺乏例證。

孟本誤讀興聖寺本，尤為不妥。周本、楊本、中島本理校有誤，不妥。李富華本徑改且錯，尤為不妥。潘本、鄧遼本、黃本據非敦煌本理校，不妥。

（3）「我」，斯本、敦博本均同。

諸本均錄作「我」。楊本徑改作「吾」。

復議：楊本擅改原文，不妥。

§07.12. 「秀上座（1）言：『罪過！實是神秀作。

（1）「座」，敦博本脫，據斯本補。

孟本、李富華本、潘本、中島本徑補「座」。周本、李申本、楊本、鄧遼本、黃本據斯本補「座」。

復議：孟本、李富華本、潘本、中島本徑補，不妥。

§07.13. 不敢求祖（1）。

（1）「祖」，敦博本作「但」，據斯本改。

孟本、李申本、潘本、鄧遼本、黃本據斯本改。周本、中島本徑錄作「但」，下屬。李富華本徑補「祖位」二字，「但」字下屬。楊本據惠昕本補「祖位」二字，「但」字下屬。

復議：這裏的問題在於：此字到底如斯本作「祖」，上屬與「求」連成「求祖」；還是如敦博本作「但」，下屬與「願」連成

「但願」。孟本、李申本、潘本、鄧遼本、黃本採取前者，周本、中島本採取後者。這個問題放在下文探討。

楊本據非敦煌本補校，不妥。李富華本徑補，尤為不妥。

§07.14. 願和尚慈悲，看弟子有少（1）智惠（2），識大意否？」

（1）「少」，斯本作「小」，據敦博本改。

孟本徑錄作「小」。周本、李富華本、楊本、鄧遼本、中島本徑錄作「少」。李申本據敦博本校作「少」。潘本據斯本校作「小」。黃本亦據斯本校作「小」，但校記有誤。

復議：「小」、「少」此處相通，兩俱可用。

孟本、周本、李富華本、楊本、鄧遼本、中島本失校，不妥。

（2）「惠」，斯本、敦博本同。

「惠」，諸錄校本或作「慧」。「惠」、「慧」兩字，此處兩俱可通。復議同前，此處不贅。

§07.15. 「五祖（1）曰：『汝作此偈，見解（2）祇到門前，尚未得入。

（1）「祖」，參見〔§07.11.〕校記（1）。

（2）「見解」，斯本作「見即來到」，據敦博本改。

孟本據斯本校作「見即來到」。周本、李富華本、楊本、鄧遼本、中島本徑作「見解」。李申本、黃本據敦博本校作「見解」。潘本徑作「見即來到」。

復議：「見即來到」，字面意思為「見解即使已經來到」，亦即「解悟的境地即使已經被觸摸到」。故斯本文字全句意思與敦博本相同：神秀的見解尚不究竟、圓滿。雖然斯本、敦博本兩種文字均可通，但斯本行文略嫌晦澀，不如敦博本明曉，故《校釋疏義》採用敦博本行文。

周本、李富華本、楊本、鄧遼本、中島本、潘本失校，不妥。

§07.16. 凡夫依（1）此偈修行，即不墮落；作此見解，若覓無上菩提，即不（2）可得。

（1）「依」，斯本作「於」，據敦博本改。

「依」、「於」兩字，為敦煌本《壇經》常見互用字，諸本對此處理不一。復議同前，此處不贅。

（2）「不」，斯本作「未」，據敦博本改。

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

復議：此處「不」、「未」，兩俱可通。

周本、李富華本、楊本、中島本、潘本失校，不妥。

§07.17. 須（1）入得門，見自（2）本性（3）。

（1）「須」，敦博本作「要」，據斯本改。

孟本、潘本據斯本校作「須」。周本、李富華本、楊本、中島本、黃本徑錄作「要」。李申本據敦博本校作「要」。鄧遼本理校作「要須」。

復議：此處「須」、「要」兩俱可通。就語感而言，似「須」意為長。

周本、李富華本、楊本、中島本、黃本失校，不妥。鄧遼本疊牀架屋，不妥。

（2）「自」，斯本作「白」，據敦博本改。

「自」、「白」兩字，為敦煌本《壇經》常見互用字，諸本對此處理不一。復議同前，此處不贅。

（3）「性」，斯本作「姓」，據敦博本改。

「性」、「姓」兩字，為敦煌本《壇經》常見互用字，諸本對此處理不一。復議同前，此處不贅。

§07.18. 汝且（1）去，一兩日來（2）思惟，更作一偈來呈吾。

（1）「且」，斯本、敦博本同。

諸本均錄作「且」。潘本《校記》錯認作「旦」，《新書》錄作「且」。

（2）「來」，敦博本無，據斯本補。

孟本、李申本、潘本、鄧遼本、黃本據斯本補「來」。周本、李富華本、楊本、中島本據敦博本徑錄。

復議：此處有無「來」字，兩俱可通。但斯本之「來」字，體現當時口語，於意為長。

周本、李富華本、楊本、中島本失校，不妥。

§07.19. 若入得門，見（1）自（2）本性（3），當付汝衣法。」

（1）「見」，敦博本脫，據斯本補。

孟本、周本、李申本、楊本、潘本、鄧遼本、中島本、黃本據斯本校補「見」。李富華本徑補「見」。

復議：李富華本徑補，不妥。

（2）「自」，斯本作「白」，據敦博本改。

「自」、「白」兩字，為敦煌本《壇經》常見互用字，諸本對此處理不一。復議同前，此處不贅。

（3）「性」，斯本作「姓」，據敦博本改。

「性」、「姓」兩字，為敦煌本《壇經》常見互用字，諸本對此處理不一。復議同前，此處不贅。

§07.20. 「秀上座去數日，作偈（1）不得。

（1）「偈」，斯本脫，據敦博本補。

孟本、潘本據斯本校錄。周本、李富華本、楊本、鄧遼本、中島本、黃本據敦博本徑錄。李申本據敦博本校補。

復議：此處有無「偈」字，無礙文意理解，但以有「偈」，文意為長。

周本、李富華本、楊本、鄧遼本、中島本、黃本失校，不妥。

三、注釋

平旦——「旦」指早晨，「平旦」是早晨天剛亮的時候。半夜到天亮分為三階段，分別是「鷄鳴」、「昧旦」和「平旦」。

供奉——「供奉」是唐代的一種官名，常在皇帝左右供職。這裏或指該畫師曾任供奉。詳情待考。

三惡——「三惡」，是「三惡道」之略稱。「三惡道」指地獄道、餓鬼道和畜生道。

利益——佛教所謂的利益，並非世俗指稱的好處，而是指益世利生的功德，其中又包含了出世的無相功德與入世的有相功德。弘忍此處所指應是兼有兩種功德。

墮落——「墮落」，指在道德、品行、修行、境遇方面的退步。這裏特指墮落到「三惡道」。

罪過——「罪過」，本義為罪行或過失。在此為神秀的謙辭，亦即「愧不敢當」。

見解——「見解」，一般指對某件事物的認識。這裏特指對禪法實證體悟的深淺程度。

無上菩提——「菩提」，梵文為 Bodhi ，意譯為「覺」，即「覺悟」之義。菩提有三等：聲聞、緣覺、佛陀，但唯有佛陀所悟所證稱為「無上菩提」，亦即至高無上的佛果。

四、分段標點復議

（一）分段

本章敘述神秀撰寫偈頌後，弘忍的反應，對話較多。《校釋疏義》依據情節的發展及對話，將本章分為七段。

諸校本分段情況各異：孟本、潘本、中島本將〔§06.03.〕連同本章全文，合作一段。周本亦分七段，除一處與《校釋疏義》略

有不同外，其餘相同。此外，李申本分五段，李富華本分四段，楊本分五段，鄧遼本分八段，黃本分四段。

分段的不同，凸顯的是整理者對本章文字語感的差異，從總體來說，不妨礙文字的理解。但孟本、潘本、中島本將〔§06.03.〕連同本章全文，合作一段，顯得綱目不甚清晰。

（二）分句及標點

諸錄校本對本章分句、標點情況各異。這裏僅就其中若干句子進行討論。

〔§07.01.〕～〔§07.02.〕

周本、中島本將上述兩句，合作一句。其餘諸本，均分作兩句。從行文看，從五祖擬畫變相，到發現神秀偈頌以後，決定不畫變相，文意有較大轉折，還是分為兩句為妥。

周本、鄧遼本為「楞伽變」打上書名號，不妥。

其餘諸本分句、標點雖有不同，但都無礙文意理解，故不復議。

〔§07.03.〕～〔§07.10.〕

諸本分句、標點雖有不同，都無礙文意理解，故不復議。

〔§07.11.〕

本句是弘忍對神秀的問話，原文如下：

「五祖遂喚秀上座於堂內門：『是汝作偈否？若是汝作，應得我法。』〔§07.11.〕

諸本標點的最大差異，是對「門」字的理解。除李申本認讀作「門」，故將該字上聯之外，其他諸本均校改為「問」，大都將它獨立為一個意群。《校釋疏義》認為，既然兩個敦煌本均作「門」，且文意可通，應該尊重原文。

〔§07.12.〕～〔§07.14.〕

這三句形成一段，是神秀對弘忍的回答，《校釋疏義》校訂錄文如下：

「秀上座言：『罪過!　實是神秀作。〔§07.12.〕不敢求祖。〔§07.13.〕願和尚慈悲，看弟子有少智惠，識大意否？』〔§07.14.〕

上文第一句，神秀坦承偈頌是自己寫的。第二句，表明心跡，無意求祖。與第五章的敘述相呼應。第三句，希望得到弘忍的印可。三句話，三層含義，語意嚴密，環環相扣。因此，《校釋疏義》將它分作三句，合為一段。

這裏的關鍵是上文「祖」字，斯本雖作「祖」，敦博本卻作「但」。於是諸錄校本出現三種處理方法：

孟本、李申本、潘本、鄧遼本、黃本據斯本校作「祖」，標點雖然不盡相同，由此形成語感的差異，但錄文則與上文相同。

周本、中島本據敦博本徑錄作「但」，下屬，錄文為：

秀上座言：『罪過，實是神秀作。不敢求，但願和尚慈悲，看弟子有少智惠識大意否？』

把「祖」校改為「但」，與下文的「願」合成「但願」一詞，下文，即〔§07.14.〕含義不變。然而，〔§07.13.〕之「不敢求祖」卻變成「不敢求」，缺少賓語，出現語意不清的問題。前面提到，弘忍的徵求偈頌，有傳法、選接班人兩重含義。〔§07.13.〕如為「不敢求祖」，則神秀這裏的意思很清楚，他題寫偈頌的目的，不是指望「覓祖」，而僅僅祇是求法。如為「不敢求」，則意義含混，語義不順。

也許是考慮到據敦博本校作「但」，會產生上述問題，於是楊本、李富華本參考後代《壇經》本，在「不敢求」後面補上「祖位」二字，成為：

秀上座言：『罪過，實是神秀作。不敢求祖位，但願和尚慈悲，看弟子有少智慧，識大意否？』

與《校釋疏義》錄文比較，標點略有不同，所表達的內容完全一樣。既然用敦煌本本身就可以解決問題，為什麼要採用後代的非敦煌資料來擅改敦煌本的文字呢？楊本、李富華本的做法顯然不能讓人認同。追究其原因，可能是楊本、李富華本過於信任敦博本的文字，而沒有對所謂「劣本」斯本的文字作深入的思考。

〔§07.15.〕～〔§07.20.〕

諸本分句、標點雖有不同，但都無礙文意理解，故不復議。

五、疏義

第五章已經交待，弘忍欲畫楞伽變。本章承接上文，先交待弘忍讓畫家來到南廊下，準備畫楞伽變。但弘忍見到壁上神秀的偈頌，立即改變了主意。寧肯白白奉送畫家三萬錢，作為辛苦費，以留下偈頌，不再畫楞伽變。

弘忍為何改變主意？按照《壇經》這時的敘述，似乎弘忍非常欣賞神秀的這首偈頌。認為按照這首偈頌闡述的道理修行，可以不墮三惡道，有大利益。而楞伽變，不過是一種虛妄之相而已。弘忍引《金剛經》文：「凡所有相，皆是虛妄。」與楞伽變相比，神秀偈頌的價值更大，所以放棄楞伽變，留下偈頌。

不僅如此，弘忍還把門人都叫來，在神秀偈頌前焚香禮拜。稱念誦這首偈頌，不但可以不墮落，還可以見性。見性，是禪宗僧人修持的最高目標。既然神秀的偈頌，可以幫助達成這樣的目標，難怪弘忍要讓大家焚香禮拜。

但這祇是一種表面現象。看來弘忍心中不但完全明白這首偈頌是誰寫的，而且非常準確地掌握了神秀的心態。他把神秀叫來，當面詢問。並明確表示：如果這首偈頌是你寫的，「應得我法」。

《壇經》在第五章中，曾詳細描寫過神秀當時的矛盾心態以及最終的決定，即：如果偈頌寫得好，弘忍尋找作者，自己便出面認賬；如果偈頌被弘忍批評，自己便不出頭。現在事態的發展，與神秀的第一種設想完全相符，於是他痛痛快快承認偈頌是自己寫的，但表明自己並不是想覓祖，祇是想求法。

然而事情到此出現戲劇性的轉折：弘忍忽然改變了態度。他本來在大庭廣眾之中稱頌這首偈頌可以見性，本來當面向神秀明確表態「應得我法」，這時卻說：你現在的認識，祇來到大門口，即還沒有真正入門，沒有登堂入室。一般的凡夫，按照你的認識去修行，可以不墮三惡道；但修行者卻不可能靠它覺悟成佛。

弘忍進一步指出：要得入門，纔能見性。他要神秀重新再作一個偈頌。如果能夠真正入門、見性，纔能傳授衣法。

這一轉折完全出於神秀的意料之外。《壇經》說：神秀沉悶了好幾天，寫不出新的偈頌。

敦煌本《壇經》這種戲劇性的描寫，以及對神秀先揚後抑、揚中有抑的手法，為惠能的出場作了極好的鋪墊。

如何看待《壇經》的上述敘述？如果它記載的的確是歷史的事實，那麼，弘忍為何要這樣對待神秀？這樣處理神秀的偈頌？這一事實反映了早期禪宗僧團存在著一種什麼樣的內部生態？如果它並非歷史事實，那麼《壇經》為何編造這一故事？也許，這裏既有歷史事實的影子，又有後人的編撰改造？那麼，真正的歷史事實到底是什麼？這些問題，都是我們研究早期禪宗史所不可迴避的。

六、原始資料

敦博本：

041　五祖平旦遂喚盧供奉來南廊下畫楞伽變//

042　五祖忽見此偈請記乃謂供奉曰弘忍与供奉錢三十千深//

043　勞遠來不畫變相也金剛經云凡所有相皆是虛妄不如留//

044　此偈令迷人誦依此修行不墮三惡依法修行有大利益大師//

045　遂喚門人盡來焚香偈前眾人見已皆心生敬心汝等盡誦此//
046　偈者方得見性依此修行即不墮落門人盡誦皆生敬心喚言//
047　善哉五祖遂喚秀上座於堂內門是汝作偈否若是汝//
048　作應得我法秀上言罪過實是神秀作不敢求但願和尚//
049　慈悲看弟子有少智惠識大意否五祖曰汝作此偈見//
050　解衹到門前尚未得入凡夫依此偈修行即不墮落作此見解//
051　若覓无上菩提即不可得要入得門見自本性汝且去一兩//
052　日思惟更作一偈來呈吾若入得門自本性當付汝衣法秀//
053　上座去數日作偈不得/

斯本：
046　五祖平旦遂換//
047　盧供奉來南廊下畫楞枷變五祖忽見此偈請記乃謂//
048　供奉曰弘忍与供奉錢三十千深勞遠來不畫變相//
049　也金剛經云凡所有相皆是虛妄不如流此偈令迷人誦//
050　依此修行不墮三惡依法修行人有大利益大師遂喚門//
051　人盡來焚香偈前人眾人見皆生敬心汝等盡誦此//
052　偈者方得見姓於此修行即不墮落門人盡誦皆生//
053　敬心喚言善哉五褐遂喚秀上座於堂內門是汝作//
054　偈否若是汝作應得我法秀上座言罪過實是神//
055　秀作不敢求祖願和尚慈悲看弟子有小智惠識//
056　大意否五褐曰汝作此偈見即來到衹到門前尚未得//
057　入凡夫於此偈修行即不墮落作此見解若覓无上//
058　菩提即未可得須入得門見自本姓汝且去一兩日來思//
059　惟更作一偈來呈吾若入得門自本性當付汝衣法秀//
060　上座去數日作不得/

旅博本：　綠衍紅漏粉異（與斯本比）
049　五祖平旦遂//
050　喚盧供奉來南廊下畫楞枷變五祖忽見此偈//
051　請記乃謂供奉曰弘忍与供奉錢三十千深勞//
052　遠來不畫變相也金剛經云凡所有相皆是虛妄//
053　不如留此偈令迷人誦依此修行不墮三惡依法修行//
054　人有大利益大師遂喚門人盡來焚香偈前人眾人//
055　見皆生敬心汝等盡誦此偈者方得見姓依此//
056　修行即不墮落門人盡誦皆生敬心喚言善哉五//

057　祖遂喚秀上座於堂內門是汝作偈否若是汝//
058　作應得我法秀上座言罪過實是神秀作不敢//
059　求祖願和尚慈悲看弟子有小智惠識大意否//
060　五祖曰汝作此偈見即來到只到門前尚未得入凡夫//
061　依此偈修行即不墮落作此見解若覓无上菩提//
062　即未可得須入得門見自本姓汝且去一兩日來思惟//
063　更作一偈來呈吾若入得門見自本性當付汝衣//
064　法秀上座去數日作不得/

（方廣錩修改審定）

敦煌本《壇經》校釋疏義第八章

執筆者　曾曉紅

研讀班集體討論

§08經文

一、正文〔§08.01.〕～〔§08.17.〕

「有一童子，於碓坊邊過，唱誦此偈。〔§08.01.〕

「惠能一聞，知未見性，即識大意。〔§08.02.〕能問童子：『適來誦者，是何言偈？』〔§08.03.〕

「童子答能曰：『你不知，大師言生死事大，欲傳衣法，令門人等：「各作一偈來呈吾看，悟大意即付衣法，稟為六代祖。」〔§08.04.〕有一上座名神秀，忽於南廊下書《無相偈》一首。〔§08.05.〕五祖令諸門人盡誦。〔§08.06.〕悟此偈者，即見自性；依此修行，即得出離。』〔§08.07.〕

「惠能答曰：『我此踏碓八個餘月，未至堂前。〔§08.08.〕望上人引惠能至南廊下，見此偈禮拜，亦願誦取，結來生緣，願生佛地。』〔§08.09.〕

「童子引能至南廊下。〔§08.10.〕

「能即禮拜此偈，為不識字，請一人讀，惠能聞已，即識大意。〔§08.11.〕惠能亦作一偈，又請得一解書人，於西間壁上題著，呈自本心。〔§08.12.〕不識本心，學法無益；識心見性，即吾大意。〔§08.13.〕

「惠能偈曰：

菩提本無樹，　明鏡亦無臺。
佛性常清淨，　何處有塵埃？〔§08.14.〕

「又偈曰：

心是菩提樹，　身為明鏡臺。
明鏡本清淨，　何處染塵埃？〔§08.15.〕

「院內徒眾見能作此偈，盡怪。〔§08.16.〕惠能卻入碓坊。〔§08.17.〕

二、校記並諸家錄校復議

§08.01. 「有一童子，於碓坊邊過，唱（1）誦此偈。

（1）「唱」，敦博本作「此」，據斯本改。

孟本、周本、李申本、楊本、潘本、鄧遼本、中島本、黃本據斯本校作「唱」。李富華本「唱」、「此」均無，亦無校記。

復議：李富華本失校、漏字，尤為不妥。

§08.02. 「惠能一聞（1），知未見性（2），即識大意。

（1）「一聞」，敦博本作「及一聞」，據斯本刪。

孟本、李申本、鄧遼本、黃本據斯本刪「及」。周本、李富華本、楊本、中島本據敦博本徑錄作「及一聞」。潘本據斯本徑錄作「一聞」。

復議：此處多一「及」字並不影響句意。此「及」字可視為衍文，也可能是當時的口語。

周本、李富華本、楊本、中島本、潘本失校，不妥。

（2）「性」，斯本作「姓」，據敦博本改。

「性」、「姓」兩字，為敦煌本《壇經》常見互用字，諸本對此處理不一。復議同前，此處不贅。

§08.03. 能問童子：『適來誦者，是何言（1）偈？』

（1）「言」，敦博本、斯本同。

孟本、周本、李申本、潘本、鄧遼本、中島本、黃本均錄作「言」。李富華本無。楊本據惠昕本刪。

復議：原文「是何言偈」，文從字順。

李富華本徑改，尤為不妥。楊本據非敦煌資料擅改且錯，不妥。

§08.04. 「童子答能曰：『你（1）不知，大師言生死事（2）大，欲傳衣（3）法，令門人等：「各作一偈來呈吾（4）看，悟（5）大意即付衣法，稟為六代祖（6）。」

（1）「你」，敦博本、斯本同。

周本、李申本、李富華本、楊本、鄧遼本、中島本、黃本作「你」。孟本作「（」。潘本《校記》錄為「作」，出校記說明斯本作「你」，正文校作「你」。

復議：孟本排版錯誤，尤為不妥。潘本《校記》有誤，不妥。

（2）「事」，斯本作「是」，據敦博本改。

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

復議：周本、李富華本、楊本、鄧遼本、中島本、黃本失校，不妥。

（3）「衣」，斯本作「於」，據敦博本改。

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

復議：周本、李富華本、楊本、中島本、黃本失校，不妥。

（4）「吾」，斯本無，據敦博本錄。

孟本、潘本據斯本徑錄。周本、李富華本、楊本、鄧遼本、中島本、黃本據敦博本徑錄。李申本據敦博本校補「吾」。

復議：孟本、潘本失校且錯，尤為不妥。周本、李富華本、楊本、鄧遼本、中島本、黃本失校，不妥。

（5）「悟」，敦博本作「吾」，據斯本改。

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

復議：孟本、潘本失校，不妥。李富華本徑改，尤為不妥。

（6）「祖」，斯本作「褐」，據敦博本改。

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

復議：周本、李申本、李富華本、楊本、鄧遼本、中島本、黃本失校，不妥。

§08.05.　有一上座名神秀，忽於南廊下書《無相偈》一首。

復議：無。

§08.06.　五祖（1）令諸門人盡誦。

（1）「祖」，斯本原作「褐」，校改為「祖」。敦博本作「祖」。

諸本均作「祖」。孟本校記稱斯本作「褐」，據敦博本校作「祖」。

復議：孟本辨字有誤，不妥。

§08.07.　悟此偈者，即見自性（1）；依此修行，即得出離。』

（1）「性」，斯本作「姓」，據敦博本改。

「性」、「姓」兩字，為敦煌本《壇經》常見互用字，諸本對此處理不一。復議同前，此處不贅。

§08.08.　「惠能答曰：『我此踏碓八個餘月，未至堂前。

復議：無。

§08.09.　望上人引惠能至南廊下，見此偈禮拜，亦願誦取，結來生緣，願生佛地。』

復議：無。

§08.10.　「童子引能至南廊下（1）。

（1）「下」，敦博本無，據斯本補。

孟本、潘本徑錄「下」。周本、李申本、楊本、鄧遼本、黃本據斯本補「下」。中島本理校補「下」。李富華本無「下」。

復議：孟本、潘本失校，不妥。李富華本失校且錯，尤為不妥。

§08.11. 「能即禮拜此偈，為不識字，請一人讀，惠能（1）聞（2）已，即識大意。

（1）「能」，斯本無，據敦博本補。

孟本、李申本、潘本據敦博本補「能」。周本、李富華、楊本、鄧遼本、中島本、黃本徑補「能」。

復議：周本、李富華、楊本、鄧遼本、中島本、黃本失校，不妥。

（2）「聞」，斯本作「問」，據敦博本改。

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

復議：周本、李富華本、楊本、鄧遼本、中島本、黃本失校，不妥。

§08.12. 惠能亦作一偈，又請得一解書人，於西間壁上題（1）著，呈自本心。

（1）「題」，斯本作「提」，據敦博本改。

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

復議：周本、李申本、李富華本、楊本、鄧遼本、中島本、黃本失校，不妥。

§08.13. 不識本心，學法無益；識心見性（1），即吾（2）大意。

（1）「性」，斯本作「姓」，據敦博本改。

「性」、「姓」兩字，為敦煌本《壇經》常見互用字，諸本對此處理不一。復議同前，此處不贅。

（2）「吾」，敦博本、斯本同。

孟本據閻校本校作「悟」。周本錄作「吾」。李申本、李富華本、黃本徑錄作「悟」。楊本、中島本理校作「悟」。潘本錄作「悟」，出校記認為敦煌俗寫「吾」、「悟」通用，「吾」當作「悟」，並指出敦博本「吾」作「悟」。鄧遼本參西夏本、鈴木校本錄作「悟」。

復議：此處兩個敦煌本均作「吾」，且文意可通。如改為「悟」，則文意全變。故不可擅改。

孟本、鄧遼本據其他材料改敦煌本且錯，不妥。李申本、李富華本、黃本徑改，尤為不妥。楊本、潘本、中島本理校有誤，不

妥。

§08.14.　「惠能偈曰：

菩提本無樹，　明鏡亦無臺。

佛性（1）常清（2）淨，　何處有（3）塵埃？

（1）「性」，斯本作「姓」，據敦博本改。

「性」、「姓」兩字，為敦煌本《壇經》常見互用字，諸本對此處理不一。復議同前，此處不贅。

（2）「清」，斯本作「青」，據敦博本改。

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

復議：周本、李申本、李富華本、楊本、鄧遼本、中島本、黃本失校，不妥。

（3）「有」，敦博本、斯本同。

諸本均錄作「有」。李申本徑改作「染」。

復議：李申本徑改，尤為不妥。

§08.15.　「又偈曰：

心是菩提樹，　身為（1）明鏡臺（2）。

明鏡本清淨，　何處染塵埃？

（1）「為」，敦博本、斯本同。

諸本均錄作「為」。周本、中島本徑改作「是」。

復議：周本、中島本徑改，尤為不妥。

（2）「心是菩提樹，身為明鏡臺」，敦博本、斯本同。

孟本、周本、李申本、李富華本、楊本、潘本、中島本錄文均依照原文，將「心——菩提樹」、「身——明鏡臺」相互對舉。鄧遼本、黃本則依據陳寅恪《禪宗六祖傳法偈之分析》等資料，錄作「身是菩提樹，心為明鏡臺」。

復議：陳寅恪觀點有誤。鄧遼本、黃本擅改原文且錯，尤為不妥。

§08.16.　「院內徒（1）眾見能作此偈，盡怪。

（1）「徒」，斯本作「從」，據敦博本改。

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

復議：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。

§08.17.　惠能卻入碓坊。

復議：無。

三、注釋

無相偈——「無相」，原意指無形相，為「有相」之對稱。佛教認為諸法緣起性空，無自性，亦無形相可得，故稱「無相」。因此，「無相」是佛教修持者應努力把握的境地。此處童子用「無相偈」來稱呼神秀的偈頌，是一種美稱。

出離——據《佛光大辭典》「出離」條：「超出脫離之意。即離迷界、出生死輪回之苦，而成辦佛道，以達於解脫之境，亦即出離三界之牢獄，了脫惑業之繫縛，故一般有『出離三界』、『出離生死』、『出離得道』之慣用語。」這裏指出離生死而證涅槃。

上人——指上德之人。本意是對智德兼備而可為眾僧及眾人師者之高僧的尊稱。因比丘內涵德智，外有勝行，在人之上，後來成為對一般比丘的尊稱。惠能其時在寺院的身份是行者，童子大約是出家的沙彌，故此處是在家行者對出家沙彌的尊稱。

佛地——據《三藏法數》「佛地」條：「佛，梵語具云佛陀，華言覺。謂佛有大功德力，資利智慧，而與一念相應，觀真諦究竟，習氣亦究竟，覺果圓滿，故名佛地。」據《佛地經論》卷一：「具一切智，一切種智；離煩惱障，及所知障；於一切法，一切種相，能自開覺；亦能開覺一切有情；如睡夢覺，如蓮華開；故名為佛地。地，謂所依所行所攝。即當所說清淨法界，大圓鏡智，平等性智，妙觀察智，成所作智，受用和合一味事等，是佛所依所行所攝，故名佛地。」這裏指佛所達到的清淨法界的地位。

本心——這裏指眾生本來具足的真如心性，即佛性。

四、分段標點復議

（一）分段

本章敘述惠能得知神秀偈頌後的表現。《校釋疏義》依據情節發展與對話，分作九段，詳見「正文」部分。

諸校本共有六種不同的分段法，具體情況如下：

1.孟本、潘本分為四段：〔§08.01.〕～〔§08.13.〕為第一段，〔§08.14.〕、〔§08.15.〕分別為第二、第三段，從〔§08.16.〕起到第九章首部〔§09.02.〕止合為第四段。

2.周本、李富華本、楊本分為七段：〔§08.01.〕～〔§08.03.〕為第一段，〔§08.04.〕～〔§08.07.〕為第二段，〔§08.08.〕～〔§08.09.〕為第三段，〔§08.10.〕～〔§08.13.〕為第四段，〔§08.14.〕、〔§08.15.〕分別為第五、第六段，〔§08.16.〕～〔§08.17.〕為第七段。

3.李申本分為六段：〔§08.01.〕～〔§08.07.〕為第一段，〔§08.08.〕～〔§08.09.〕為第二段，〔§08.10.〕～〔§08.13.〕為第三段，〔§08.14.〕、〔§08.15.〕分別為第四、第五段，〔§08.16.〕～〔§08.17.〕為第六段。

4.鄧遼本也分為九段，但與《校釋疏義》不同：〔§08.01.〕～〔§08.02.〕為第一段，〔§08.03.〕為第二段，〔§08.04.〕～〔§08.07.〕為第三段，〔§08.08.〕～〔§08.09.〕為第四段，〔§08.10.〕～〔§08.11.〕為第五段，〔§08.12.〕～〔§08.13.〕為第六段，〔§08.14.〕、〔§08.15.〕分別為第七、第八段，〔§08.16.〕～〔§08.17.〕為第九段。

5.中島本分為三段：〔§08.01.〕到〔§08.14.〕為第一段，〔§08.15.〕為第二段，從〔§08.16.〕起到第九章首部〔§09.02.〕止合為第三段。

6.黃本也分六段，但與李申本不同：〔§08.01.〕～〔§08.07.〕為第一段，〔§08.08.〕～〔§08.09.〕為第二段，〔§08.10.〕～〔§08.13.〕為第三段，〔§08.14.〕、〔§08.15.〕分別為第四、第五段，從〔§08.16.〕起到第九章首部〔§09.02.〕止合為第六段。

以上六種分段法，連同《校釋疏義》，對本章共計出現七種分段法。《校釋疏義》分段主要考慮人物的轉換，兼及偈頌的表達及事後交待。此外，李申本大體以地點變換為分段依據，兼及偈頌的表達及事後交待，也是可以考慮的一種分段法。其他分段法各有自己的考慮，祇要不妨礙文意的理解，也可以並存。但有兩個問題應該作辨析。

1.孟本、潘本、黃本將〔§08.16.〕、〔§08.17.〕及第九章首部之〔§09.01.〕、〔§09.02.〕合為一段，這種分段法恐怕欠妥。〔§09.01.〕、〔§09.02.〕敘述弘忍見到惠能偈頌的反應，應把這段文字與弘忍其後的一系列表現綜合分析。

2.〔§08.12.〕、〔§08.13.〕文字如下：

惠能亦作一偈，又請得一解書人，於西間壁上題著，呈自本心。〔§08.12.〕不識本心，學法無益；識心見性，即吾大意。〔§08.13.〕

應該怎樣理解這段文字？周本、鄧遼本把其中「呈自本心。不識本心，學法無益；識心見性，即吾大意」作為惠能的書壁文字之一，是否正確？這個問題又涉及到分句與標點，擬在下文分析。

（二）分句及標點

本章的分句與標點，諸錄校本處理多有不同。為避文繁，在此主要考察分句與標點差異較大的〔§08.04〕、〔§08.05〕、〔§08.11〕、〔§08.12〕、〔§08.13〕等五句。

1.〔§08.04.〕

對於這一句，《校釋疏義》標點如下：

「童子答能曰：『你不知，大師言生死事大，欲傳衣法，令門人等：「各作一偈來呈吾看，悟大意即付衣法，稟為六代祖。」

上句除了開頭的述語「童子答能曰」之外，均為童子的語言。「你不知」為領起，下面即是童子所說惠能不知道的具體內容。具體內容分兩部分，第一部分是童子對弘忍的間接引文「大師言生死事大，欲傳衣法」，第二部分是述語與直接引文「令門人等：『各作一偈來呈吾看，悟大意即付衣法，稟為六代祖。』」。間接引文不用引號，直接引文用引號。

略去無礙文意理解的標點區別，諸本的主要差異在於如何處理直接引文。

周本、李富華本、楊本、潘本、鄧遼本、黃本均將「大師言」以下文字，全部處理為間接引文。

李申本處理方式，將直接引文部分加上引號。

《校釋疏義》認為，「各作一偈來呈吾看，悟大意即付衣法，稟為六代祖」一段中有「來呈吾看」云云，顯然祇能作為直接引文處理，否則，此處之「吾」究竟指童子還是指五祖，從語意上講，可能導致混淆。李申本的處理比較妥當。

孟本、中島本為日式標點，無法區別間接引文或直接引文。但孟本將「各作一偈來呈吾看，悟大意即付衣法，稟為六代祖」標點為「各作一偈來呈、看悟大意即付衣法、稟為六代祖」，出現破句錯誤。

2.〔§08.05.〕

對於這一句，《校釋疏義》標點如下：

有一上座名神秀，忽於南廊下書《無相偈》一首。

諸錄校本的爭議主要在於「無相偈」是否應用書名號，諸本處理情況如下：

周本、鄧遼本用書名號。

李申本、李富華本、楊本、潘本、黃本不用書名號。

孟本、中島本為日式標點，不復議。

《校釋疏義》認為，從童子答語看，「無相偈」顯然是對神秀偈頌給予的名稱。說明該偈頌當時在弘忍僧團中的聲望與地位。因此，應該用書名號標註。

3.〔§08.12.〕、〔§08.13.〕

這兩句爭議較大。先把《校釋疏義》的分句、標點轉錄如下：

惠能亦作一偈，又請得一解書人，於西間壁上題著，呈自本心。〔§08.12.〕不識本心，學法無益；識心見性，即吾大意。〔§08.13.〕

對於上面的文字，諸點校本的爭議，主要集中在三點：

第一，如何看待「呈自本心。不識本心，學法無益；識心見性，即吾大意」這些文字的地位。

第二，到底是「即吾大意」，還是「即悟大意」。

第三，到底應分作幾句。

每個問題的背後，都蘊藏著各自的含義。

下面先探討第一個問題：如何看待「呈自本心。不識本心，學法無益；識心見性，即吾大意」這些文字的地位。

周本對這些文字標點如下：

惠能亦作一偈，又請得一解書人，於西間壁上題著：「呈自本心。不識本心，學法無益；識心見性，即吾大意。」

按照上述標點方式，「呈自本心。不識本心，學法無益；識心見性，即吾大意」一段，是惠能特意請人寫在西間壁上的文字。

鄧遼本錄文格式如下：

惠能亦作一偈，又請得一解書人，於西間壁上題著：「呈自本心。

不識本心，學法無益；

識心見性，即悟大意。」

鄧遼本進一步發揮了周本的觀點，把上面這段文字寫成偈頌形式。這樣，敦煌本《壇經》中惠能在黃梅弘忍寺院所寫的偈頌，就不是二首，而是三首。（周本、鄧遼本中「吾」、「悟」的差異，將在下文討論。）

周本、鄧遼本的上述處理方式，難以成立。按照上述標點法，「呈自本心」四字，似乎成為標題，形式頗為古怪。三首偈頌，兩首為五字句，一首為四字句，也不協調。最主要的，如下面將要探討的，惠能的後二首偈頌，形成一個完整、嚴密的邏輯體系，在破斥神秀禪法思想的同時，充分表述了惠能自己的禪法思想，如果上述這些文字也是當時寫在墻上的，則它的矛頭所向，不是神秀的思想，而是神秀本人。這樣的行為方式，不符合惠能當時的行為邏輯。所以，如果把這些文字也寫到墻上，未免有點不倫不類。

周本、鄧遼本的上述方式，沒有得到其他錄校者的贊同。

第二，到底是「即吾大意」，還是「即悟大意」。

「即吾大意」，意為「這就是我的禪法宗旨」。「即悟大意」，意為「就能夠解悟禪法宗旨」。兩者意思完全不同。

雖然兩個敦煌本的原文都是「即吾大意」，但諸錄校本中，孟本、李申本、李富華本、楊本、潘本、鄧遼本、中島本、黃本均理校為「即悟大意」，惟有周本贊同「即吾大意」。

我們認為，周本的意見是對的，其他錄校本都錯了。理由如下：

討論這個問題，需要把這句話放在它本身的語言環境中。什麼是這句話的語言環境？最大的環境，就是惠能在大梵寺說法，這是這句話得以產生的最關鍵的背景。

在上一章中，惠能向聽眾敘述了神秀撰寫偈頌後弘忍的兩種反應：公開讚揚禮拜，私下不予印可。從邏輯上講，弘忍的私下反應，當時的惠能是不可能知道的。而且由於他的身份是一個在碓房勞作的行者，所以連弘忍公開徵求接班人的事情都不知道。由此出現童子這一媒介。

惠能向聽眾介紹，一個童子路過碓房時唱誦神秀偈頌，被他聽到。他說：「惠能一聞，知未見性，即識大意。」

如本文第四章註釋中已經解釋，「大意」一詞，有幾種不同的含義。這裏的「大意」，是指神秀偈頌的基本含義。也就是說，惠能一聽童子唱誦的偈頌，就明白了它的基本含義，知道這一偈頌還沒有達到識心見性的境地。

下面惠能向聽眾介紹，童子向他講述弘忍公開選拔接班人的事項以及神秀偈頌的由來。由於心中對神秀偈頌已有評價，所以惠能滿懷信心來到現場，請人寫下自己的偈頌。

惠能這樣向聽眾介紹自己的行動：

惠能亦作一偈，又請得一解書人，於西間壁上題著，呈自本心。

就是說：我也寫了一首偈頌，又找到一個能寫字的人，請他把我的偈頌寫在西間牆壁上，以呈露我的本心。

在這裏，「呈自本心」，是補語，補充說明惠能請人寫偈頌的目的。並非如周本、鄧遼本所處理的，是壁書文字的標題。

由於談到「呈自本心」，所以惠能此時面對大梵寺諸多聽眾，公開揭示自己禪法的核心——「識心見性」：

不識本心，學法無益；識心見性，即吾大意。

如果不能認識本心，再怎樣學習佛法都沒有用；學習佛法，就是要識心見性，這纔是一切的關鍵，這就是我的禪法宗旨。在這裏，惠能把「識心見性」作為修習禪法的最高目標。這也是整個《壇經》反復闡明的主題。

就當時的場景看，這句話的作用有兩點：一、批評神秀偈頌未能識心見性。二、公開標示自己的禪法宗旨。我們前面提到，這段

話不可能寫在弘忍寺院的牆壁上，因為當時惠能祇是寺院的一個行者，對童子都要尊稱「上人」。他可以提出不同的禪法觀點，但不可能直指神秀學習佛法無用，那不符合惠能的行為邏輯。但在大梵寺，他是一代宗師，他需要明確向聽眾表明，自己為什麼要反對神秀的偈頌；他需要亮明自己的旗幟。

那麼，「即悟大意」又如何呢？

雖然「大意」一詞有多種用法，但在這裏，祇能解釋為「禪法宗旨」。也就是說，如果錄文作「即悟大意」，整句話的意思是：「不能認識本心，學習佛法也沒有用；識心見性，就能夠解悟禪法宗旨。」按照這種說法，「識心見性」成了解悟禪法宗旨的前提條件。這與把「識心見性」作為修行的最高目標，就是成佛的觀點，顯然大相徑庭。兩種表述，究竟哪種符合禪宗的理論？我想，略有禪宗知識的讀者，都不難得出自己的結論。

如前所述，「即吾大意」，是惠能在大梵寺面對諸多聽眾，出於特定目的講的。如為「即悟大意」，便不如前者有那麼強烈的現場感與針對性。

就本章而言，把「即吾大意」校改為「即悟大意」，還有一個難以自圓其說的地方。本章〔§08.02.〕、〔§08.11.〕，惠能兩度稱聽到神秀偈頌，「即識大意」。「即識大意」與「即悟大意」，句型完全一致。但「即識大意」意為馬上明白神秀偈頌的基本含義，而「即悟大意」則必須解釋為「就能夠解悟禪法宗旨」。同一章中，同一種句型，內容卻如此不同一，未免使人有文意窒礙之感。

總之，敦博本、斯本均作「即吾大意」，正確記錄了惠能在大梵寺的這一段語言。周本的處理是正確的。

第三，到底應分作幾句。

孟本、李申本把這段話分為三句：〔§08.12.〕為一句，〔§08.13.〕分兩句。

周本、李富華本、楊本、鄧遼本、中島本分為二句：〔§08.12.〕為一句，〔§08.13.〕為一句。

潘本、黃本合為一句。

如前所述，上面這段話，是惠能在大梵寺說法時，面對諸多聽眾所講。所以，應該分為二句。〔§08.12.〕是惠能追述當年書寫偈頌的情景。〔§08.13.〕是惠能面對大梵寺眾多僧俗聽眾，對自己心法宗旨的正面標示。分為三句，割裂了惠能的禪法宗旨。合為一句，模糊了兩句話的不同背景。

五、疏義

本章敘述惠能得知五祖弘忍擬通過公開徵集偈頌的方式選拔接班人，並得知了神秀的偈頌。他認為神秀的偈頌尚未見性，便針鋒相對地創作了自己的偈頌，題寫在寺院墻上。

惠能的偈頌成為惠能得法的契機。以下將它稱為「得法偈」。惠能的得法偈是針對神秀的《無相偈》而作的。因此，兩者必須對舉研究。

《校釋疏義》說明提到，上世紀二十年代起曾發現若干西夏文《壇經》殘片。三十年代羅福成曾發表研究論文，日本學者也曾經發表過研究成果。其後又續有發現，現分藏各處，計12個殘頁。有史金波考釋譯文《西夏文六祖壇經殘頁譯釋》。據史金波告訴筆者，從紙張、筆跡等形態看，他考察過的諸殘頁原來均屬同一寫本。西夏文《壇經》是根據漢文《壇經》翻譯的，有的研究者主張，它的底本就是敦煌本。這一觀點可備一說。無論如何，在現存諸《壇經》傳本中，西夏文本的年代與流行地域最接近敦煌本，行文也最接近敦煌本，因此它可以成為我們研究敦煌本《壇經》時的重要參考資料。

12個殘頁中，恰好保存了神秀的《無相偈》與惠能的《得法偈》。西夏殘本《壇經》神秀《無相偈》的內容，與斯本、敦博本相比，完全相同，作：

身是菩提樹，　心如明鏡臺。
時時勤拂拭，　莫使有塵埃。

而惠能《得法偈》，西夏殘本則作：

惠能偈曰：

菩提本無樹，　明鏡亦非臺。
佛法常清淨，　何處有塵埃？
心是菩提樹，　身即如明鏡。
明鏡本清淨，　如何染塵埃。

與兩個敦煌本相比，西夏本有如下幾點差別：

1.將兩首四句偈頌合為一首八句偈頌。但這僅是形式上的差別。

2.敦煌本的「明鏡亦無臺」，西夏本作「明鏡亦非臺」。「無」與「非」雖然都是否定，但一個強調「沒有」，一個強調「不是」，意義尚有差異。

3.敦煌本的「佛性常清淨」，西夏本作「佛法常清淨」。史金波注稱：「漢字法、性形近，原或為法。」但我以為原偈頌應如敦煌本為「性」。也許正因為法、性形近，造成西夏本的譯者誤看；或者西夏本譯者所依據的漢文本此處錯抄為「法」。

4.敦煌本的「身為明鏡臺」，西夏本作「身即明鏡臺」。語氣雖有不同，意義其實一致，可置而不論。

5.敦煌本的「何處染塵埃」，西夏本作「如何染塵埃」。聯繫上下文，意義其實相同，但西夏本語意似乎更精到。

綜上所述，西夏本與敦煌本所述惠能《得法偈》基本相同，它們的差異，大抵為兩種語文的迻譯所造成。

無論是《無相偈》還是《得法偈》都用譬喻手法寫成，如何理解作者使用的這些譬喻手法及其真意，成為理解這些偈頌意義的關鍵。

在神秀的偈頌中，首句所謂的「身」，顯然指五蘊色身，這應該沒有問題。由於「樹」也是因緣所成，所以如果把五蘊色身譬喻為一般的樹，應該也沒有問題。問題在於佛教為了強調五蘊色身「無我」，脆危可厭，無常變遷，不可依恃，所以常常把它譬喻為中空的芭蕉樹。而神秀卻用「冬夏不凋，光鮮無比」的佛教寶樹菩提樹來譬喻五蘊色身，他在此想說明什麼呢？

菩提樹原名畢鉢羅樹，由於釋迦牟尼在該樹下覺悟成佛，而「覺悟」在梵文中稱「菩提」，所以該樹被稱為「菩提樹」，並成為佛教的聖樹。此外，印度佛教早期認為佛已經涅槃，無形無象。當造像中擬表現釋迦牟尼覺悟成佛這一主題時，就雕刻一棵菩提樹。由於菩提樹可以譬喻覺悟（菩提）成佛，所以神秀的「身是菩提樹」句，顯然不是指五蘊色身脆危可厭，而是指猶如菩提樹代表菩提、覺性那樣，修行者的肉身也內蘊著佛性。所以「身是菩提樹」這句偈頌，正確的讀法應該是「身是菩提之樹」，強調了「菩提」這一特性，亦即強調了人身內蘊的佛性。

下句「心如明鏡臺」則正面論述佛性。「心」的意義在佛教中甚為複雜，有時等同於「心識」，指在現實世界中活動的人的精神作用；有時等同於「心性」，則指本性、佛性。神秀偈頌中的「心」是後者。這可以在神秀系著作《天竺國菩提達摩禪師論》中得到印證。如「言達心門者，由常看守心故，漸達自心本性清淨，不為一切煩惱諸垢之所染污，猶如虛空」。「覺心者，是覺悟之心，即是真佛，即是菩提」。「心」既指佛性，則「心如明鏡臺」這句偈頌，究其本意，是指心性象明鏡一樣，本體湛然常淨，且可觀照萬物。

所以，神秀偈頌第一句講人身內蘊佛性，第二句講佛性湛然常淨。第三、四兩句「時時勤拂拭，莫使有塵埃」，則表述了「心性本淨，客塵所染」這一印度部派佛教的古老命題。祇是「心性本淨，客塵所染」論述的是「心性」與「客塵」的關係；而神秀則強

調修行者由此必須時時警惕，保持其心性湛然清淨的本性，不被外界客塵所染。各有側重不同。

由此看來，神秀在本質上也是一個佛性論者，與惠能並無差異。他在偈頌中以菩提樹譬喻「身」，雖然並不符合佛教對「身」的傳統解義，但就其論述的「一切眾生皆有佛性」的主題而言，並無什麼的錯誤。但菩提（覺悟、佛性）本身是無形象的，而菩提樹是有形象的。神秀的這句偈頌，有給無形象的菩提賦予形象之嫌。而下句的「心如明鏡臺」卻大有問題。雖說神秀這句話的本意，是指「心如明鏡」，即指心性像明鏡一樣，本體湛然。但由於偈頌字數的限制與對仗、押韻的需要，末尾加了一個「臺」字。這樣，全句可緊縮為「心如臺」。也就是說，「明鏡」一詞由原來限定、說明主語「心」的賓語變成了修飾「臺」的定語，而「臺」卻成了賓語。這樣就與神秀的原意大相徑庭，也為惠能的反駁留下了契機。

至於第三、四兩句，反映了神秀的思想實際也沒有能夠脫出小乘「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教」的窠臼，難免受到惠能的批評。

惠能的兩首偈頌都是針對神秀偈頌而作。

神秀說「身是菩提樹」，主要指人身內蘊佛性。對於人身內蘊佛性這個問題，惠能並不反對。但惠能從另一個角度提出問題：「菩提本無樹」。菩提樹明明是一種樹，為什麼惠能說「菩提本無樹」呢？從俗諦來說，菩提樹是樹，這一點惠能與神秀極成，沒有疑問。但神秀《無相偈》中的「菩提樹」並非普通的菩提樹，而是「菩提之樹」，是用菩提樹來譬喻「菩提」。如前所說，這有給「菩提」賦予形象之嫌。這個漏洞，馬上被惠能抓住。菩提作為真如佛性本來是無形無象的，怎麼能給它賦予形象呢？正如後代禪師所說：「說似一物即不中。」所以，惠能的「菩提本無樹」並非說菩提樹不是樹，而是指責神秀對佛性的認識有偏差。

如前所述，神秀之「心如明鏡臺」的正確表述應該是「心如明鏡」，指佛性象明鏡那樣湛然常淨。但由於末尾多綴了一個「臺」字，於是惠能便抓住這一破綻發起攻擊，指出：「明鏡亦非臺」。亦即：「湛然的佛性不可能是什麼『臺』。」

公平地講，佛性無形無象，是當時佛教僧人的共識。神秀不至於連這點基本知識都沒有，祇是因敘述不當，出現疏漏。從主觀上看，神秀的偈頌所表述的主題，實際並沒有涉及佛性有無形象的問題。但從表述的客觀效果看，第一、第二兩句的確都可以引申出佛性的形象問題。其中，第一句用菩提樹來譬喻菩提，如果說還祇是依從佛教的傳統習慣，還情有可原的話；第二句末尾多綴的這個「臺」字，使神秀無法自我辯護，祇好低頭認錯。

身心的關係，佛性的有無形象都不是惠能、神秀交鋒的要點。兩者差別的關鍵在第三、第四兩句。

在神秀看來，世界有淨有染，要守淨防染；而惠能則堅定地維護緣起性空，當下即淨。神秀是有善有惡，有分別；而惠能則「不思善，不思惡」，超脫分別，任運自然。神秀要起心看淨，惠能則認為執著善惡淨染都是迷人的妄念，佛弟子應該於一切法上無有執著。「佛性本亦無差別，祇緣迷悟。迷即為愚，悟即成智。」（《壇經》）所以神秀《無相偈》說：「時時勤拂拭，莫使有塵埃。」而惠能《得法偈》說：「佛性常清淨，何處有塵埃？」兩人的境界高下，在這裏截然分明。

如果說惠能的第一首偈頌是專門破斥神秀的觀點，則第二首偈頌則借用神秀的偈頌正面闡述自己的觀點。

「心是菩提樹」，實際是說「心是菩提」，亦即人的心性就其本質來說就是佛性，與佛性等同不二。由於剝用神秀的原偈頌，也由於偈頌體裁的限制，惠能在這裏也多綴了一個「樹」字。如果單純地就這句偈頌來講，可以說惠能的這句話也犯有與《無相偈》同樣的毛病。但是有了第一首偈頌的「菩提本無樹」作鋪墊，則惠能的這句話就無過了。

「身為明鏡臺」，講身心關係。亦即「身」祇是「明鏡（佛性）」的依託。比較而言，惠能的說法比神秀的說法要準確得多。

「明鏡本清淨，何處染塵埃」，這兩句與第一首偈頌的後兩句意思完全一樣，再次批評了神秀強分染淨的錯誤觀點，強調自己的論點。

如上所述，惠能的這兩首偈頌雖是對機而作，卻是一個完整的整體。先破後立，闡述了徹底的一元佛性論的立場。後代的《壇經》修訂者不能真正領會惠能的思想，將上述兩首偈頌修改成：

菩提本無樹，　明鏡亦非臺。
本來無一物，　何處惹塵埃。

關於這一修訂，郭朋曾經提出批評，指出：「就拿為後人所篡改的『本來無一物』這句偈語來說吧，千百年來，人們認為這就是惠能的思想。其實，祇能說它是被誤解了的般若思想，而決不能說它是惠能的思想。」「本來無一物」，未免有「惡趣空」之嫌，我贊同郭朋的上述批評。

陳寅恪曾經對惠能的上述偈頌提出批評，至今引起許多學者的興趣，有的表示贊同，有的認為惠能讀經不多，應該網開一面，不能嚴格要求。我則認為惠能的偈頌邏輯嚴密，無可指責。而陳寅恪的批評完全站不住腳。

陳寅恪的批評集中在三個方面：

第一，「惠能第二偈中『心』、『身』應須互易，當是傳寫之誤。」

亦即陳寅恪認為惠能第二首偈頌的「心是菩提樹，身為明鏡臺」原文應該如神秀偈頌一樣，是「身是菩提樹，心如明鏡臺」，因傳抄致誤。或許陳寅恪認為以「樹」喻「心」不妥，故有是說。但如上文所分析的，惠能偈頌並沒有錯誤，錯誤的是神秀的偈頌。所以陳寅恪批評得不對。當年陳寅恪得知的敦煌本衹有斯坦因一本，現在又出現了敦博本，該偈頌文字與斯坦因本相同，陳寅恪所謂「當是傳寫之誤」的推測也缺乏依據。楊曾文主張：「第二首偈頌原是借用神秀的前兩句偈，但『心』、『身』次序似是有意弄顛倒了。」也肯定原文本身並非傳寫之誤。

本章的《校記並諸家校錄復議》〔§08.15.〕提到，鄧遼本、黃本依據陳寅恪的觀點，將《得法偈》中第二首偈頌的「身」、「心」互換，實際是錯誤的。

第二，「此偈之譬喻不適當。」陳寅恪解釋說：「菩提樹為永久堅牢之寶樹，決不能取以比譬變滅無常之肉身，致反乎重心神而輕肉體之教義。此所謂譬喻不適當者也。」

如前所述，神秀偈頌的著眼點在一切眾生均有佛性。著眼點不同，取喻亦不同，雖然與佛教傳統的解義有異，卻也不算大過，他的錯誤是敘述不嚴密，留下了讓惠能攻擊的漏洞。至於惠能的偈頌，則完全無過。陳寅恪既沒有考察《得法偈》的真意，也沒有考察《無相偈》的真意。率意地先要求把惠能的偈頌中的「身」、「心」互換，也就是把《得法偈》中的「心是菩提樹」改為「身是菩提樹」，然後再來批評經過自己互換的「身是菩提樹」這種譬喻不適當。不過，大師也是人。大師有時也會犯低級錯誤。

第三，「此偈之意義未完備。」陳寅恪解釋說：「何謂意義未完備？細繹偈文，其意在身心對舉。言身則如樹，分析皆空。心則如鏡，光明普照。今偈文關於心之一方面，已將譬喻及其本體作用敘述詳盡，詞顯而意該。身之一方面，僅言及譬喻。無論其取譬不倫，即使比擬適當，亦缺少繼續之下文，是僅得文意之一半。此所謂意義不完備者也。」

這一批評也站不住腳。陳寅恪說惠能《得法偈》「意在身心對舉」，這是誤讀了《得法偈》。因為惠能的偈頌固然涉及了身心關係，但這衹是就神秀偈頌的漏洞借題發揮而已。他的本意不是論述身心關係，而是論述自己的一元佛性論。兩首偈頌，一共衹有40個字，強調突出了一元佛性論的基本觀點，至於其他問題，當然不可能全面、深入地論述。

陳寅恪對惠能《得法偈》的批評，在學術界影響很大。就筆者耳目所及，贊同者多。即使有人想為惠能辯護，也從惠能文化程度不高，不能苛求之類的角度出發。似乎陳寅恪的批評，已成不刊之論。但是，筆者的上述研究證明，陳寅恪的三點批評，都完全站不住腳。

就本章的疏義而言，惠能下面這段話特別值得引起我們的重視：「不識本心，學法無益；識心見性，即吾大意。」在惠能看來，佛教八萬四千法門，歸根結底，要在「識心見性」上下功夫。這是惠能的基本思想，也是貫穿整部《壇經》的基本思想。除周本以外的諸多錄校本，將「吾」誤校為「悟」，模糊了惠能說法時，開宗明義標揭的這一宗旨，非常可惜。

六、原始資料

敦博本

053　　有一童子於碓坊邊過此誦此偈惠能//

054　及一聞知未見性即識大意能問童子適來誦者是何言偈童//

055　子答能曰你不知大師言生死事大欲傳衣法令門人等各作一偈//

056　來呈吾看吾大意即付衣法稟為六代祖有一上座名神秀忽//

057　於南廊下書無相偈一首五祖令諸門人盡誦悟此偈者即見自性//

058　依此修行即得出離惠能答曰我此踏碓八個餘月未至堂前//

059　望上人引惠能至南廊下見此偈禮拜亦願誦取結來生緣願//

060　生佛地童子引能至南廊能即禮拜此偈為不識字請一人讀//

061　惠能聞已即識大意惠能亦作一偈又請得一解書人於西間壁//

062　上題著呈自本心不識本心學法無益識心見性即吾大意//

063　惠能偈曰　菩提本無樹　明鏡亦無臺　佛性常清淨　何處有塵//

064　埃　　又偈曰//

065　心是菩提樹　身為明鏡臺　明鏡本清淨　何處染塵埃//

066　院內徒眾見能作此偈盡怪惠能卻入碓坊//

斯本

060　有一童子於碓坊邊過唱誦此//
061　偈惠能一聞知未見姓即識大意能問童子適來誦//
062　者是何言偈童子答能曰你不知大師言生死是大//
063　欲傳於法令門人等各作一偈來呈看悟大意即//
064　付衣法稟為六代褐有一上座名神秀忽於南廊下//
065　書無相偈一首五祖令諸門人盡誦悟此偈者即見白//
066　姓依此修行即得出離惠能答曰我此踏碓八個餘月//
067　未至堂前望上人引惠能至南廊下見此偈禮拜亦//
068　願誦取結來生緣願生佛地童子引能至南廊下//
069　能即禮拜此偈為不識字請一人讀惠問已即識//
070　大意惠能亦作一偈又請得一解書人於西間壁上//
071　提著呈自本心不識本心學法無益識心見姓即吾大意//
072　惠能偈曰//
073　菩提本無樹　明鏡亦無臺　佛姓常青淨　何處有塵埃//
074　又偈曰//
075　心是菩提樹　身為明鏡臺　明鏡本清淨　何處染塵埃//
076　院內從眾見能作此偈盡怪惠能卻入碓坊/

旅博本　綠衍紅漏粉異（與斯本比）

064　有一童子於碓坊邊過唱誦//
065　此偈惠能一聞知未見姓即識大意能聞童子適來//
066　誦者是何言偈童子答能曰你不知大師言生死事//
067　大欲傳依法令門人等各作一偈來呈吾看悟大意//
068　即付衣法稟為六代祖有一上座名神秀忽於南廊下書//
069　無相偈一首五祖令諸門人盡誦悟此偈者即見自姓依//
070　此修行即得出離惠能答曰我此踏碓八個餘月未至//
071　堂前望上人引惠能至南廊下見此偈禮拜亦願誦//
072　取結來生緣願生佛地童子引能至南廊下能即禮拜此//
073　偈為不識字請一人讀惠能問已即識大意惠能亦//
074　作一偈又請得一解書人於西間壁上題著呈自本心不//
075　識本心學法無益識心見姓即悟大意惠能偈曰//
076　菩提本無樹　明鏡亦無臺　佛姓常清淨　何處有塵埃//
077　又偈曰//
078　心是菩提樹　身為明鏡臺　明鏡本清淨　何處染塵埃//
079　院內從眾見能作此偈盡怪惠能卻入碓坊/

（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