

《壇經》研究方法的反省與拓展—從《壇經》的版本考證談起

一、還原主義與恢復《壇經》原貌

十九世紀以來，西方史學界流行一股「還原主義」之風，其中尤以蘭克學派為代表。他們認為，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¹；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，逐漸成爲一種主流，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。從現行有關各種《六祖壇經》版本的論述來看，試圖還原出『原本』《壇經》的努力一直沒有中斷過。時至今日，這種做法仍是非常流行。例如：一九八九年韓國精神文化研究院金知見也曾努力爲《壇經》做校注，其自敘目的在於：「……力圖再現《壇經》的真實面目，……」²一九九五年日本學者依吹 敦在〈敦煌本《壇經》の形成——惠能の思想と神會派の發展〉中，力圖依據楊曾文校錄的成果，用自己研究的思路，儘量復原《壇經》最初的原貌及其演變過程³，一九九九年九月大陸出版的《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

1 蘇世傑，〈歷史敘述中的蘭克現象——蘭克與臺灣史學發展〉《當代》163期，復刊第45期『新史學的面相專輯』。台北。

2 金知見，〈敦煌《壇經》隨想錄——反省與展望〉，收入金氏所編《六祖壇經的世界》（第九次國際佛教學術會議紀要），韓國民族社出版，1989年，527頁。

3 依吹 敦，〈敦煌本『壇經』の形成——惠能の原思想と神會派の展開〉《アジアの文化と思想の》論叢，第4號，アジアの文化と思想の會，1995年12月。

保持與恢復敦煌本之原貌」⁴。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。

然而這個心願的背後反映了什麼？主張「敦煌寫本就是《壇經》原本」的周紹良認為：

最早慧能說法而由法海集記的原本，從來沒有被人追蹤而予以認定。由此可見，慧能的禪法思想還沒能給人們以正確的認識。……現在為要搞清楚慧能禪宗思想，有必要把這個本子加以整理。

5

就是說對原本的認定最終是為了思想的還原，而這其實是更為複雜和困難的問題。如同許多學者試圖通過探討原始佛教來揭示真佛教的原貌一樣，大家或許過於相信在「原始」與「真實」之間建立起的等號關係。透顯聖者的思想真髓，於是就成為還原主義的最初源動力。即使一些具有宗教傾向的學者，也正是在這樣一種信念的支持下，把宗教史的研究嚴格限制在上述的歷史闡述之內。他們認為，一項文本如果夾雜了後人增刪的東西，就不「純」是聖者的真髓，甚至是有違聖教了；作為聖者，其有形的肉體終將褪去，留與後代的是記在文獻的言行。此中又以最接近聖者的紀錄最能反映聖者的總總，因此，讀解雖或有異，欲探得聖者的真實紀錄，對後學總有著極大的吸引力。正如同有學者所說：

4 李申合校，方廣錫簡注《敦煌壇經之合校簡注》，山西古籍出版社，1999年，28頁。

5 周紹良，《敦煌寫本壇經原本》〈整理說明〉，北京：文物出版社，1997年，1頁。

不同時代的人確實會從歷史文本讀出不同的心得，但是只要這文本能完好地保存下來，就一定有人想探知它最初的含意是什麼。⁶

然而，這種作為科學的所謂歷史學的原動力和目標，卻在現代學術史的批判中受到嚴重的考驗。不僅目標本身成為可討論的問題，達成這一目標的敘述方式，如傳統文獻考證的方法等，也都成為有條件的可能。

回顧上個世紀以來的《壇經》研究，學者們考證《壇經》版本的論述，其耗時不可謂不長，其用力不可謂不勤，其考察亦不可謂不精；何以始終未能獲得比較明確和一致結論？儘管有關《壇經》的研究從未中斷，大家也推崇《壇經》在禪宗乃至中國文化史的重要地位（凡言禪，皆本曹溪），然而頂著這樣一個光環的《壇經》，似乎也同時成了禪宗研究史上的黑洞，大量的專家學者投注許多心血，卻無法獲得滿意的結果，於是有些學者對此乾脆避而不談或含蓄帶過，有些學者甚至懷疑「歷史上真有惠能這個人嗎？」⁷對此，冉雲華認為：

《六祖壇經》所涉及的問題，是既重要且複雜。目前爭論無法達到一項令各方都滿意的結論，除開個人意見不同之外，還有討論的焦點不清。常見的情形是研究學者自說自話，對反對者的理由，尤其是文獻證據，未能詳細檢核，提出反證，加以證明對方的那些證據有問題？那些理由不充分。⁸

6 Joyce Appleby, Lynn Hunt, Margaret Jacob, *Telling the truth about history*, 薛絢譯，《歷史的真相》，臺北，正中書局，1998年11月第三次印行，249頁。

7 如約翰·麥克雷（John R. Mcrae），〈惠能的傳說與天命——一位目不識丁的聖人和天方夜譚式的帝王〉，更直接地說：「我認為惠能是中國人空想像出來的神話人物，幾乎完全沒有傳記和歷史的根據。」，收錄於《佛光山國際禪學會議實錄》，佛光出版社，1990年，287頁。

8 冉雲華，〈敦煌遺書與中國禪宗歷史研究〉，《中國唐代學會會刊》，第四期，1993年，60頁。

《壇經》所牽涉的問題，確實既重要且複雜，先別說其中蘊含的禪法，僅就《壇經》的作者和版本，都曾引起極熱烈的爭論（如胡適提出《壇經》作者是神會等，引起了許多爭論），甚至延續數長達一個世紀的考證研究，還是無法定於一說。

何以長年來，許多學者專家投注於《壇經》研究如此多心力，卻未能獲得大家認同的看法？或許目前有關《壇經》的研究與敘述方法已經到了該反省的時候：我們提問的方式是否有問題？所使用方法是否有侷限？爲了回應這些問題，本文擬先依循著歷來學者專家對《壇經》版本的考證作一簡單回顧，再提出筆者的意見，以就教於方家。

二、正統與神聖化的背後：從歷史流傳的《壇經》諸本看

細查歷史文獻，現存禪宗史料中，最早提到《壇經》，要算是唐朝的南陽慧忠禪師（卒於西元七七五年）⁹，當時他已慨歎：

吾比遊方，多見此色，近尤盛矣！聚卻三五百
衆，目視雲漢，云是南方宗旨，把他《壇經》改

9 有關南陽慧忠的事跡，見《宋僧傳》卷九「慧忠傳」、《景德傳燈錄》卷五、卷二八「南陽慧忠國師語」，慧忠在唐肅宗、代宗時，是很受朝野敬禮、很有影響力的禪師。有關其師承傳，有數種說法，有認爲是弘忍、慧能、青原行思或神會弟子等數說，印順認爲其有獨立禪風，出入於東山及牛頭，南宗與北宗之間，其思想與曹溪有關，而又近於當時牛頭宗學。參印順，《中國禪宗史》，臺北：正聞出版社，1980年12月7版，259-260頁。

換，添揉鄙談，消除聖意，惑亂後徒，豈成言教？
苦哉！吾宗喪矣！¹⁰

一般認為，惠能圓寂於西元七一三年，慧忠所感慨的，應該是惠能圓寂後五十多年，在北方所看到的自稱是「南方宗旨」本的《壇經》¹¹，這說明當時《壇經》就已經被更改了。印順認為「南方宗旨」，推定原是六祖晚年或再傳弟子，從曹溪流傳出來的¹²。更改的原因，是有些禪師為了證明自身譜系的合法性。這樣更改《壇經》，從慧忠禪師的立場來看（也許慧忠禪師曾看到未被更改的版本），這顯然是「削除聖意，惑亂後徒」。如果慧忠的這一批評有一定依據的話，表示原本《壇經》在八世紀就已被更改；當然我們也可以進一步質疑《景德傳燈錄》所載慧忠這段史料是否可信？顯然，這一公案（事件）還有相當的複雜性¹³。

稍後一些，唐朝韋處厚（卒於西元八二八年）所作的〈興福寺內道供奉大德大義禪師碑銘〉中有這樣的紀錄：

洛者曰會，得總持之印，獨曜瑩珠，習徒迷真，
橘枳變體，竟成檀經傳宗，優劣詳矣！¹⁴

10 《景德傳燈錄》卷二八。大正藏第五十一冊，大正藏.No.2076。

11 《景德傳燈錄》卷二八：「南陽慧忠國師問禪客，從何方來？對曰：南方來。」大正藏第五十一冊，437頁下。

12 印順，《中國禪宗史》，266頁。

13 胡適，〈慧忠與靈坦都是神會的弟子〉：「這種話似是比較晚起的議論。前段引『禪客』述『南方』的禪說，即宗密所述馬祖（道一）的議論。後段『師』指斥『南方宗旨』，『把他《壇經》改換』，更是《壇經》已盛行的時期的議論了。…更可以推知《傳燈錄》二八的『忠國師語』是不可信的了。」，《胡適學術文集·中國佛學史》，姜義華主編，中華書局，1997年12月，459頁。另參約翰·喬金森，〈南陽慧忠和壇經邪說〉，《佛光山國際禪學會議實錄》，佛光出版社，1990年，314-324頁。

14 《全唐文》卷七百十五。

這裏所反映情況的是，惠能圓寂後一百年左右，中原地區禪門內部已經發生了重要的變化，《壇經》的問題也變得更加疑團紛紜。

看起來，還是弘傳神會所傳的南宗頓禪，而實質上是變了，「竟」然變「成」用『壇經』來作為「傳宗」的依約。失去傳法——密傳心印的實質，而換來傳授『壇經』的形式。¹⁵

從上述兩則資料看，慧忠禪師之疑，表明《壇經》在禪宗內部爭正統的意識中已經被更改（南方宗旨）；韋處厚之嘆，則顯示法系的傳承（壇經傳宗）直接影響了《壇經》的內文；宗教歷史的吊詭經常是這樣，神聖化的背後總是暗藏了被宗派化的目的論傾向，六祖的語錄一旦被奉為圭臬，就被封神，這一不斷正統化、聖典化的歷史過程本身就同時就在不斷製造新的經典，《壇經》真可謂是盛名之累了。而所謂的法統竟是通過不斷製造、改寫原本來進行的。另外，從《壇經》流傳的歷史紀錄中，我們還可以找到一些旁證。如宋朝惠昕〈六祖壇經序〉中說：

15 韋處厚為大義禪師作碑銘；大義是道一弟子，所有對神會門下的批評，正代表道一門下的意見。照韋處厚的碑文所說：神會「得總持之印，獨曜瑩珠」，對神會是存有崇高敬意的。即使神會不是獨得慧能的正傳，也是能得大法的一人（那時的洪州門下，還不敢輕毀神會）。但神會的「習徒，迷真」向俗，如「橘逾淮而變枳」一般。看起來，還是弘傳神會所傳的南宗頓禪，而實質上是變了，「竟」然變「成」用「壇經」來作為「傳宗」的依約。失去傳法——密傳心印的實質，而換來傳授『壇經』的形式。所以神會是「優」越的，神會的習徒是低「劣」的，優劣是非常明白了。這是當時道一門下對神會門下的責難，因而造成嫌隙。神會門下未必專重傳授『壇經』的形式，然以傳授『壇經』為付法的依約，從燉煌本『壇經』看來，是確實如此的。神會門下應用『壇經』為付法的依約，所以在當時手寫秘本的『壇經』上，加上些稟承、依約的文句。依大義禪師碑銘，說神會門下對『壇經』有什麼改變，那只能證明是「壇經傳宗」這部分。……『壇經』代替了信袈裟，負起「得有稟承」，「定其宗旨」的作用。這就是「壇經傳宗」的意義，也就是道一門下責難荷澤門下的問題所在。……所以神會門下修改『壇經』，以『壇經』為傳宗的依約，大抵在七八〇——八〇〇年間。詳參印順，《中國禪宗史》，249、251頁。

故我六祖大師，廣為學徒直說見性法門，總令自悟成佛，目為《壇經》，流傳後學。古本文繁，披覽之徒，初忻後厭。……於思迎塔院，分為二卷，凡十一門，貴接後來，同見佛性者。

這就是今日吾人所稱的『惠昕本』¹⁶。有關「古本文繁」的問題，說明《壇經》的流傳曾經過從繁到簡的修改過程，這也引起日後版本考證者的注意。這是宋太祖乾德五年（西元九六七年）的紀載，距離惠能圓寂（七一三年）已經有二百五十四年的歷史。

《壇經》被更改是早已經公認的事實，從後出各本的《壇經》的編撰來看，都在圍繞著所謂『原本』或『古本』的問題作文章，如宋朝郎簡《六祖法寶記敘》序中說：

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。會沙門契嵩作《壇經贊》，因謂嵩師曰：若能正之，吾為出財，模印以廣其傳。更二載，嵩得曹溪古本校之，勒成三卷，粲然皆六祖之言，不復謬妄¹⁷

16 惠昕本，分二卷十一門。編定的時間，考定為宋太祖乾德五年（九六七）五月。惠昕本於政和六年（一一一六）再刊，傳入日本，被稱為「大乘寺本」，紹興二十三年（一一五三）刊本，傳入日本，被稱為「興聖寺本」。大乘寺本與興聖寺本，品目與本文，雖有多少修改，但分為二卷十一門，是相同的，都是惠昕的編本。---惠昕本，分二卷十一門。編定的時間，考定為宋太祖乾德五年（九六七）五月。惠昕本於政和六年（一一一六）再刊，傳入日本，被稱為「大乘寺本」，紹興二十三年（一一五三）刊本，傳入日本，被稱為「興聖寺本」。大乘寺本與興聖寺本，品目與本文，雖有多少修改，但分為二卷十一門，是相同的，都是惠昕的編本。參印順，《中國禪宗史》，273頁。

17 宋·郎簡，〈六祖法寶記敘〉郎簡所見的『壇經』，「文字鄙俚繁雜」。「繁雜」，與九十年前，惠昕所見的「古本文繁」相同。契嵩得到了「曹溪古本」，校為三卷，大抵是依據古本，而作一番文字的修正、潤飾。從三卷來說，篇幅不少。契嵩曾作『壇經贊』，所敘述的大梵寺說法部分，與燉煌本次第相合，也沒有「五分法身香」。所以契嵩的三卷本，可能大梵寺說法部分，與燉煌本相同。而在其他部分，大大的增多，與古本相近。到契嵩時，應有繁雜鄙俚的古本，契嵩勒成三卷的曹溪古本。參印順，《中國禪宗史》277頁。

由此可知宋代人即視寫本文字鄙俚煩雜，直到現在仍有許多學者持此種看法¹⁸。而從敦煌本的質樸漸被潤飾得文雅，不似識字不多的口吻，這又說明《壇經》諸本不僅有古今本的增刪，表達的文字也有了被修改的痕迹。如吾人今日所稱的『契嵩本』就頗有這樣的問題。該本作於宋仁宗至和三年（西元一〇五六年），上距惠昕本九十九年。

又元朝比丘德異的《壇經》序：

惜乎壇經爲後人節略太多，不見六祖大全之旨。德異幼年嘗見古本，自後遍求古本三十餘載，近得通上人尋到全文，遂刊於吳中休休禪庵。與諸勝士，同一受用¹⁹

距契嵩本二百三十四年的『德異本』仍然是圍繞古本的問題作文章，時在元朝至元二十七年（西元一二九〇年）。

比丘德異自謂幼年曾見到『古本』，然而這些『古本』究竟是否可靠？也是很大的疑問。而更有甚者，就乾脆根據流行的不同本子，結合自己的心得加以「改造」，這在禪的傳承看來或許並不算是什麼異端之見，因爲在禪者的心中，經典總是在第二或方便的意義上被使用的。

元朝的宗寶就是一個例子，宗寶本這樣說明自己增刪的原則：

18 詳參潘重規，《敦煌壇經新書》〈緒言〉，財團法人佛陀教育基金會，1994年8月，7-8頁所列舉諸學者之觀點。

19 元·比丘德異，〈六祖法寶壇經序〉德異本翻刻本極多，憨山大師重刻的曹溪原本，也就是這種本子。依德異的序文。所見的「壇經爲後人節略太多」，可能指惠昕本而說。又說從通上人得到的古本，就是三十多年前見過的，就把古本刊出來。到底是刊行古本，還是有所增減呢？德異的至元本，與惠昕本相比，顯然是文句增廣了。凡惠昕本所有的，如「傳五分法身香」，「唐朝徵召」等，至元本也是有的。內容上，「弟子機緣」是大大增廣了，大致與『景德傳燈錄』相近。組織上，將說般若波羅蜜法，與功德及淨土的問答，提前而編於「得法傳衣」之後。參印順，《中國禪宗史》，274-275頁。

余初入道，有感於斯，續見三本不同，互有得失，其板亦已漫滅，因取其本校讎，訛者正之，略者詳之，複增入弟子請益機緣，庶幾學者得盡曹溪之旨。²⁰

宗寶本與德異本僅一年之隔，上距惠能圓寂五百七十八年。

然而這種公開的增刪行動也受到教內的激烈反應。宗寶的美意，就引得明朝化成七年所刊《曹溪原本》的校對者王起隆嚴厲的大加韃伐：

… … 取一對之，則竄易顛倒，增減刪改，大背謬於原本，未有如是極者。… … 方冊改本之雲霧不除，曹溪原本之杲日青霄何從見仰，洵可悲可痛！… …

… … 宗寶之徒，不知妄作，… … 壇經宗趣，無欠無餘，有何餘可節，有何不足可文，此亦宗寶之盲盲相引者。… … 願為文明告六祖，公請銷毀，… …²¹

王起隆非常嚴厲地以增益、減損、戲論、相違四謗論宗寶更改之誤，甚至還要加以公請銷毀。儘管這一激烈的批評源於一種護教式的真誠，但問題依然還在，《壇經》的古本究竟何以可能？王起隆口口聲聲說不可違背「原本」，問題是王起隆還是沒有拿出鑒定「原本」的可靠原則和材料。而根據今學者楊曾文的研究宗寶本與德異本其實沒有重大更動，所以宗寶並不值得王起隆如此激憤²²。

20 元·宗寶，〈六祖大師法寶壇經跋〉。大正藏第四十八冊，364頁下。

21 明·王起隆，〈重鈔曹溪原本法寶壇經緣起〉，明化成七年所刊《曹溪原本》的校對者。

22 楊曾文校寫，《新版·敦煌新本六祖壇經》，宗教文化出版社，2001年5月，313頁。

禪者原不重文字，何以後來演變得對文字如此字斟句酌，印順分析得極透徹：

禪者是不重文記的，所以雖知道有這部『壇經』，也沒有過分的重視。等到悟真本傳入京洛，神會門下利用次第傳授，而加強其意義，以「稟承壇經」，為「南宗弟子」的依約，補充付法系統而成為「壇經傳宗」本。這一偏重文字，偏重形式的傳授，受到洪州門下的抨擊，然『壇經』也就從此大大的傳開了。²³

由此看來，《壇經》的內容、文字和形式、版本等之受重視有其複雜因素，從一開始《壇經》版本之所以形成紛爭，可說是與法統之爭有一定的關係。

湯用彤也有類似看法，他認為禪宗傳法偽史「蓋皆六祖以後禪宗各派相爭之出產品」²⁴，胡適對湯氏之說也深表贊同²⁵，那麼六祖後，所謂的「壇經傳宗」，也就是自《壇經》被作為傳宗的依據後，《壇經》肩負的使命就不是單純地傳禪法，而是被賦予傳宗的目的，或許換個角度看，在神會系更改《壇經》前，《壇經》的文本並沒受到過分重視，如此某些學者認為《壇經》的作者是神會，多少有其背景理由；然而，如此離《壇經》的原貌更是愈來愈遠了。

法統之爭，文本與背後的製造者是值得探討的，或許這可以為新文化史的方法研究《壇經》提供有力的切入點。

新文化史的視角，注意從譜系學和知識考古學的意義上去探討《壇經》諸本的形成，與當時禪宗運動中的法統和權力等關係。我們要理解《壇經》，不僅涉及到我們讀者與《壇經》

23 印順，《中國禪宗史》，269頁。

24 湯用彤，《隋唐及五代佛教史》，慧炬出版社，1986年12月，233頁。

25 胡適，（答湯用彤教授書），《胡適學術文集·中國佛學史》，北京：中華書局，1997年，35頁。

文本的關係；更重要的，對學術史的工作來說，是怎樣在更廣泛的視野上釐清《壇經》諸本與其製造者和權力的關係。上面這些材料說明，《壇經》文本與作者和權力的關係是非常密切的，法統或者如西方禪學研究者所說的「正統性的欲望」是不斷通過製造、改寫文本來進行的，這是關鍵，也正是不同《壇經》版本研究中非常有意思的方面。正如馬克瑞在〈審視傳承——陳述禪宗的另一種方式〉一文中進行的提問：我們應該如何審視禪宗？他認為該用多元的觀點與變遷不定的分析性類型研究。²⁶

馬克瑞強調：

在禪宗傳承體系中具有意義的不是發生在釋迦牟尼、菩提達摩、慧能和其他人身上的『事實』，而是這些人物在禪宗的神話裡如何被看待。最重要的是軼事經由什麼過程而被創作、流傳、編輯與修訂，因而傳遍禪宗修行人與支持者全體，直到此軼事成為具可塑性的傳說傳統。²⁷

從現有的文獻紀載看，自唐朝以來，《六祖壇經》的各版本就已備受質疑，其後的《壇經》史，也是人們根據自己的經驗或需要去製造各種古本的歷史。這一攀龍附鳳式的運動，使得本來就已模糊不清的《壇經》原貌，變得更加撲朔迷離。

過去通常以史料的時間早晚來判斷歷史的真偽，這其實是不太可靠的。因為文本的早晚與文本真實性是兩個不同的問題。這裏文本與其製造和背後的權力關係就是必須考慮的方面。弗雷(Bernard Faure)對北宗史的研究就提供了很好的範例，如他發現《楞伽師資記》、《傳法寶紀》這些雖屬較早期的敦

26 馬克瑞，〈審視傳承——陳述禪宗的另一種方式〉提要，〈中華佛學學報〉第13期，2000年，281頁。

27 同上，281-282頁。

煌文獻，不能簡單看成為早期禪宗發展的歷史實錄，不能因此就完全懷疑後出燈錄的記載。因為這些敦煌文獻的製造，也有其特殊的宗派意圖。他就仔細辨明《楞伽師資記》、《傳法寶紀》形成時間雖然差不多，但他們關於早期禪史的紀錄是有不同的，這反映北宗門下不同派系為爭法統的需要²⁸。

《壇經》版本變化正提供了學者們研究的豐富素材，從敦煌本、惠昕本、契嵩本到宗寶本，由於增刪者的不同，他們與文本之間的關係，甚至各版本出現與當時禪法之間的關係，都是值得重新檢討的。如一般認為敦煌本經過神會一系的更改，那麼這種更改的背後反映了什麼更複雜的問題？而契嵩本的形成，是否也反映了某種動機或理想？又如宗寶如此大膽地增刪的背後又是什麼原因？其中特別值得重視的是，最古的敦煌本與明版系的流布本之間，還有諸宋元本的存在，它們都流傳到日本和朝鮮，現已成為近來研究的新課題；由此也可看到禪宗傳播領域的擴大和民族文化交流的歷史²⁹。此外，由《壇經》諸本演變也可以看到六祖惠能形象的演變，比如鈴木大拙認為《壇經》中的惠能傳從形式上看是「自傳性質」的敘述，而實際上更可能是《壇經》編者的所作，因為惠能顯然是放在與神秀對立的意義上來塑造的³⁰，弗雷、馬克瑞也都有類似看法³¹。如此，

28 Bernard Faure: *The Will to Orthodoxy-A Critical of Northern Chan Buddhism*, California: Stanford University Press, 1997。

29 柳田聖山著，楊曾文譯〈《六祖壇經諸本集成》解題〉，《世界宗教資料》第二期，北京：中國社會科學出版社，1984年6月，19頁。

30 D.T.Suzuki : *The zen Doctrine of No-Mind---the significance of the sutra of Hui-neng*, London: Rider, 1969, p.11-14。鈴木大拙認為儘管惠能不是一位學僧，但鈴木認為他並不是如《壇經》中所說的那樣完全沒有文化，《壇經》只是為了刻意製造惠能與神秀對立的戲劇性，才把能大師描寫得那樣的不瞭解經典。實際上，宗教的天才雖然並不需要依靠知識的幫助，像依靠內在生活的豐富性那樣重要，但惠能講法時還是會引到佛教經典，說明他對佛教的知識並不像《壇經》「惠能傳」部分所說得那樣無知。

31 馬克瑞，(審視傳承——陳述禪宗的另一種方式):「正如Bernard Faure所主張的，慧能與神秀這兩位南、北宗的代表人物在傳統禪宗的意識形態(ideology)中並不是互相隔絕的兩個人，而是彼此糾結的一對。」

也就是陳寅恪所說的，即使是歷史上的偽材料，也可以變成真史料來使用，亦即馬克瑞在禪史研究中所體驗出來的那句「不是真的，所以更加重要」的「定律」³²。從這樣的意義上看，歷史上不同時期出現多種不同版本甚至不同思想傾向的《壇經》，恰恰不應該使我們的研究變得困難（不是阻礙我們研究《壇經》），反而更加豐富我們的研究的視野與價值，因為推測《壇經》是「集體產品，比推測它只有一個原本要全面」³³。其實《壇經》版本的演變，文本提供我們豐富的寶藏，有待我們努力探討，柳田聖山也認為這些文本的異同，顯示了各時代對六祖惠能的理想造像。通過細密的檢討，可以從中得知各階段主張的不同，不外是中國禪宗思想的發展史³⁴。如此，或許作為禪宗聖經的《壇經》，實蘊含著中國禪宗史的豐富資源，也驗證了「凡言禪，皆本曹溪」的深刻意義。蔡彥仁的意見很值得我們注意：

《六祖壇經》的意義不在其版本的多與歧，而在其歷經不同時代、地域的傳承過程中，不斷的被各派的禪宗信仰者崇奉與研讀，……這種人與典籍互動下所塑造成的傳統，方是我們研究宗教史所應注意的層面。³⁵

三、現代《壇經》版本研究的方法與意見分歧

以Faure刻意使用的法文術語來說，即「duel」（「duel」同時表示二元性與競爭性）。」，291頁。

32 同上，286頁。

33 杜繼文、魏道儒，《中國禪宗通史》，江蘇古籍出版社，1993年，182頁。

34 同前註29。

35 蔡彥仁，〈口語宗教經典及其詮釋問題——以《六祖壇經》為例〉，《通識教育季刊》第四卷第三期，1997年9月，60頁。

二十世紀以來，因著敦煌本《壇經》的發現，似乎為長期爭論不下的《壇經》還原主義帶來一道曙光。至少，長期以來「宗寶本」獨尊的局面已被打破，新的《壇經》熱又再興起。下文將以版本考據的方式為主，同時也擴及更廣泛的文化史的觀念來加以討論。

首先，帶出二十世紀《壇經》版本考證研究風氣的，當推日本學者松本文三郎、鈴木大拙、宇井伯壽、柳田聖山等人。他們對《壇經》研究的推進都做出了貢獻。日本學者的研究角度，是敦煌本與其他諸本以及禪學流派的關係，由此試圖重新檢討《壇經》版本的演化歷史。但是，就敦煌本是否能夠代表最古本，學者之間仍然存在相當分歧的意見。如宇井伯壽在《壇經考》中提出，敦煌本《壇經》是現存《壇經》最古的本子，是諸本的基礎³⁶。而松本文三郎則認為

敦煌本壇經不能稱為善本，又絕非壇經最初的形式，但因有了它，才能判斷唐本壇經是怎麼樣的東西³⁷。

中川孝在《六祖壇經》的譯注本《解說》中，也認為敦煌本《壇經》不是最古本，而是神會在法海筆錄慧能傳戒、說法的「祖本」的基礎上增補禪宗祖統說及其它內容而成，後來其弟子又加以改編³⁸。而柳田聖山根本不承認《壇經》與惠能的關係，他的《初期禪宗史書の研究》從禪學史的立場，對敦煌本《壇經》的作者、形成等作了新的考察，結論是《壇經》為牛頭禪派與神會禪派互相影響的結果，而敦煌本當形成於《曹溪

36 宇井伯壽《壇經考》參楊曾文主編《日本近現代佛教史的佛教研究》—（七日本的佛教研究）浙江人民出版社，1996年3月，39頁。

37 松本文三郎著，許洋主譯〈《六祖壇經之研究》〉，《1980年佛學研究論文集》，佛光出版社，1994年，399頁。

38 中川孝，《六祖壇經》（「禪の語錄」4）〈解說〉，筑摩書房，1976年（昭和51年），225-230頁。

大師別傳》和《寶林傳》之間³⁹。七0年代，駒澤大學禪宗史研究會出版《慧能研究》，用五種《壇經》版本加以對比研究，成果亦頗可觀⁴⁰。近年來，也出現了如伊吹 敦關於原本《壇經》的最新研究⁴¹，儘管關於《壇經》原本的探討還是學者們關懷的重點，而距離目的仍有相當距離。

現代漢語地區有關《壇經》研究的情況又怎樣呢？由於胡適對《壇經》作者的質疑，引出學界、教界如錢穆、印順等對《壇經》乃至禪宗史進行新的研究。關於《壇經》的討論，也相當的熱鬧，今日我們從《六祖壇經研究論集》一書中，仍可以感受到當時的熱烈光影⁴²。

胡適首先提出具革命性的看法，他認為《壇經》根本不是惠能的法語紀錄，而是神會的製造。而且他相當肯定地說：「敦煌本《壇經》為最古本」⁴³。這種把敦煌本視為古本《壇經》的看法，雖然缺乏嚴格的歷史學論證和充分的資料說明，卻也在後出的《壇經》研究中得到了一些支持。如郭朋的《壇經校釋》就以「敦煌本」為底本，再以他本校對。郭朋只承認《敦煌寫本》的真實度，而對於其他版本一概不信。他甚至在《隋唐佛

39 柳田聖山，《初期禪宗史書の研究》，法藏館出版，1967年（昭和42年）。

40 駒澤大學禪宗史研究會編著，《慧能研究—慧能の傳記に關する基礎的研究》，東京，株式會所大修館書店，1978年（昭和53年）。

41 伊吹 敦，參注3。伊吹 敦另有〈敦煌本《壇經》是否為傳授本〉，收錄《六祖慧能思想研究——「慧能與嶺南文化」國際學術研討會論文集》，學術研究雜誌社，1997年。

42 張曼濤主編，《六祖壇經研究論集》，現代佛教學術叢刊1，大乘文化出版社，1977年1月初版。

43 胡適，〈《壇經》考之一（跋《曹溪大師別傳》）〉。胡適根據敦煌本〈《壇經》的一

條懸記：「吾滅後二十餘年……有人出來，不惜身命，第佛教是非，豎立宗旨，即是吾正法，衣不合傳」，認為神會滑台之會在開元二十年（731），正是惠能圓寂後二十年，就判定「這條懸記可證敦煌本《壇經》為最古本」，但是胡適的判定太快，沒經過小心求證。《胡適學術文集·中國佛學史》，478-479頁。

教》一書中提出，最初的《壇經》只有一個本子，就是法海當初的紀錄本，也就是後來的《敦煌寫本》，並貶斥敦煌本以外的《壇經》都「搞了一些畫蛇添足、販運私貨的勾當」⁴⁴。不過，郭朋也並沒有比胡適提出更好的理由和更新的資料來證成其說。此外，周紹良也根據語言用語的比較研究，認為敦煌本保存了唐代用語，所以應該是最古的原本⁴⁵。但問題是，《壇經》是不斷被增刪的，後出的本子可能保留部分以前的用語，而且我們還沒有理由肯定唐代的《壇經》只有一個本子流行，又怎麼能夠僅根據用語就確定其為古本呢？再則，敦煌本有「六祖說」的用語，這顯然是神會以後出現的用語，表示這個本子已經有了修訂。

針對胡適的看法，印順研究《壇經》用力甚深，其結論是敦煌本為現存最古本，但不是原本；原本的面貌到底如何已不可知，只是可約略推知其大概⁴⁶。

拾文認為《壇經》版本的演變並不像許多中外學者所指，一個由簡到繁的過程，而是一個由繁到簡，又由簡復原的過程；因此對某些學者只承認敦煌本《壇經》而排斥其他版本的做法很不贊同，他提醒大家不要「迷信」敦煌本；而除了敦煌本、惠昕本、契嵩本外，早先還有一種『文繁』的「曹溪古本」存在過（至少元代以前是這樣），這個本子很可能就是現存的「曹溪原本」⁴⁷。另外，楊曾文校寫的敦博本《壇經》，作為敦煌本

44 郭朋，《隋唐佛教》，山東：齊魯書社，1980年，534-535頁。

45 周紹良，〈敦煌寫本《壇經》之考定〉，《敦煌寫本壇經原本》，北京，文物出版社，1997年12月，181頁。

46 印順，〈敦煌本壇經校刊記〉：「『壇經』敦煌本，是現存『壇經』的最古本，不是『壇經』的最古本。……經過不斷的增補，糅合已經久了，要從文義、文字作精確的區別，實在是不容易的，只能表示大概而已。」，《華雨集》第一冊，正聞出版社，1993年，408-409頁。

47 拾文，〈《敦煌寫本壇經》是「最初」的《壇經》嗎？〉《法音》第二期，1982年，《敦煌壇經合校簡注》亦收錄。

的同源異本⁴⁸，雖然有很好的參考價值，但還是不能作為古本來看待。方廣錫通過對《壇經》標題的考察，也發現敦煌本《壇經》並非最早的《壇經》傳本，但證明了胡適曾提出的敦煌本《壇經》經過神會系僧人改纂，為神會系的傳本（這說法較為一般學者接受）；且當時與神會系同時流傳的，還有其他一些《壇經》傳本，這或許能解釋後代《壇經》歧雜多樣的某些原因⁴⁹。而潘重規的《敦煌壇經新書》，鄧文寬、榮新江的《敦博本禪籍錄校》則以「敦煌學」的角度及方法來整理《壇經》；鄧、榮經由敦煌出土的《壇經》鈔本發現「其時敦煌已有不少《壇經》鈔本流行。」，而且都屬於私人圖書⁵⁰。因此，遠在早期的敦煌本已如此開放流通了多種本子，這也說明目前所見的敦煌本已不只一本，因此，對於原本的探討變得更加不容易簡單確定。

與這種考據學的思路有些不同，有些學者從禪學思想文化的背景來重新討論敦煌本的意義。他們意識到，《壇經》的歷史本來就是不斷被製造的歷史，敦煌本也不例外，因此，時間的早晚並不代表價值的高底，也不能僅根據時間的早晚來斷定不同版本的真實程度，不同時期的《壇經》恰恰保留了禪學發展的歷史紀錄，這正是反映出禪思想史的最好材料。

任繼愈提出唐中期以後，禪宗風行海內，其門徒根據自己的理解和主張『結集』師說，彙編《壇經》，自在情理中。儘管敦煌本與後來的各種版本出入較大，卻不能說後來各種版本的《壇經》為篡改或偽造。因為《壇經》各種版本的傳法記載，都是禪宗後代學人逐漸增補的。他甚至認為，敦煌本《壇經》

48 楊曾文校寫，《新版·敦煌新本六祖壇經》。

49 方廣錫，〈敦煌本《壇經》首章校釋疏義〉，《中國禪學》第一卷，河北禪學研究所主辦，中華書局，2002年6月，114頁。

50 潘重規，《敦煌壇經新書》。鄧文寬、榮新江，《敦博本禪籍錄校》〈前言·四、敦博本的價值〉，江蘇古籍出版社，1998年12月，31頁。

雖然提供了較早的有價值的資料，但也要考慮到，此後的其他版本，成書雖遲，其中包含的思想卻可以很早⁵¹。這一看法有其深刻之處。任繼愈的學生李申也基本堅持這一看法，並特別強調，我們對於不同版本的判斷還拿不出一個普遍有效的依據，所以對於不同版本的《壇經》都要同等對待。他還對學界流行的以敦煌本否定禪宗歷史所形成的宗寶等本的價值的傾向，進行了批評⁵²。李富華也認為，《壇經》的整理從最初「文繁」的古本，到敦煌本、惠昕本作了一定的刪繁和加工，再到宗寶本集諸本之大成，給後人留下了一部較為完整的禪宗『宗經』，應是一種進步，也是明代後宗寶本廣泛流行的一個原因；同時幾種古本或版本的存世，也為後人研究惠能和中國禪宗提供了更為豐富的參照資料，這是我們今天研究者值得慶幸的事，因此他不主張輕易地否定某一種版本的做法⁵³。

這類文化史的研究遠不只這些。想表明的是，雖然這些研究還缺乏學術史和方法論的嚴格論證，但這類常識卻包含了一些洞見；現代歷史學方法論的反思，也能夠為其提供一定的支持。也許，我們預設的還原問題，本身就成爲一個問題。

四、從「還原」到「多元」

51 任繼愈，〈敦煌《壇經》寫本跋〉，原載《1983年全國敦煌學術討論會文集》（《文史》遺書編下），後收錄《任繼愈學術文化隨筆》118頁，又收入《敦煌壇經合校簡注》。

52 李申，〈三部敦煌《壇經》校本讀後〉，收入《敦煌壇經合校簡注》。

53 李富華，〈《壇經》的書名、版本與內容〉，《中國禪學》第一卷，95頁。

有關《壇經》研究的歷史似乎表明，以版本考證為主的還原方式，無法達成它所預期的目標。若由現代歷史學的角度思考，也許可以幫助我們瞭解這一點。

「恢復《壇經》原貌」這一課題的鎖定，從現代學術史的眼光來看，可能是一個永遠無法完成的「理想」。西方學者一再強調：

過去事件之完全不可知變成了唯一的事實，相形之下，試圖藉想象力，憑過去殘留下來的片段重現過去事實的原貌，似乎顯得可憐兮兮。⁵⁴

韓德森（Johnn B.Henderson）通過考察中國儒家經學，對那種「極力搜求散簡殘編，一心想要恢復經典舊觀」的努力，得出這樣的感慨：

古之典籍本無完整性可言，此一努力終屬徒勞。⁵⁵

話雖然說得有點極端，引出的問題卻值得深思。歷史學研究的使命究竟是什麼？當柯林烏宣布「一切歷史都是當代史」的時候，他背後要說的是，一切還原主義的歷史學觀念總歸於烏托邦。我們面對的歷史是很複雜的，就經典史的研究而言，可以說，我們面對的是書寫的歷史，它與發生的歷史之間的關係究竟該如何建立？這是相當複雜且艱難的問題。此中更值得我們思考的是，禪師一向是重於口傳心授，而不重視文字的傳承，禪宗經典的集成，也多是由弟子根據口述的記錄整理而成⁵⁶。由口傳到書寫，其中不只是簡單的複製，而是經過了非常複

54 薛絢譯，《歷史的真相》，238頁。

55 轉引自：李淑珍，〈當代美國學界關於中國註疏傳統的研究〉，《中國文哲研究通訊》，『經典詮釋專輯』。第九卷第三期，1999年9月。

56 李淑珍，〈當代美國學界關於中國註疏傳統的研究〉。文中所提供許多觀點，對於我們處理《壇經》也有相當的參考價值。李氏引范佐仁（Steven Van Zoeren）的話「真實的孔子及其弟子是活在一個口述

雜且微妙的意義轉換。呂格爾(Paul Ricoeur)在討論口語與書寫文本的關係時，提出過很深入的意見。他發現，由口語轉到書面語的過程中，許多意義已經流失，因為口語在場的那種「情境」(context)——有時候這種情境是構成意義的非常重要因素——在書寫的文本卻是「缺席」(absence)的。所以，在一定意義上，通過書寫的文本永遠無法表現口語在場的完整意義⁵⁷。西方學者也表明：

口傳歷史幾乎都是將往事作精彩重述的成果，由講述人再塑並傳播眾人集體記憶中的故事。至於書寫的歷史，其文本即是有各自屬性的事物了。書寫的歷史保存在經久不變的形態中，在時間中將某種解釋凝固。⁵⁸

這些觀念，對於我們處理非常具有口語化意義的禪宗史經典，有很大的方法論參考價值。

蔡彥仁就把這種「口語經典」的特性應用到〈壇經〉的研究中。他認為，「口語經典」與一般書寫的經典，從形成、寫定到其特質都有極大的不同，因此，研讀《壇經》就應該防止慣以「書寫文本」(written text)等同「經典」(scripture)，而忽略其不但是一部宗教經典，更是一部在本質與立意上是反

為主的文化(oral culture)。……後者死守師說，前者則積極地以個人生命情境詮釋所學。-----仍保留了許多口述傳統的特徵，例如愈來愈刻意求工的傾向，以及逐漸添入的後代人物關懷議題。」這裏同樣適用於惠能，《壇經》也面臨相同問題。李氏又提到：「何以一個容許教義相對流動，不斷修正的學派會轉變為以固定經典為核心？范佐仁以為，孔門弟子或再傳弟子對夫子學說起了爭議，各立門戶、各傳所學。隨著競爭日趨激烈，才把口傳經說以書寫形式固定下來，以排擠他家異說，《論語》、《左傳》的情形就是如此。不過，《詩經》的情形又不相同。-----《論語》在孔子身後從「口述教材」轉為「書寫教材」-----」，以上兩段話，對《六祖壇經》版本的研究，很有啟發性。《壇經》的歷史，也正是禪學發展的一個縮影。見該專輯17頁。

57 Paul Ricoeur, *From Text to Action: Essays in Hermeneutics*, 2, Evanston: Northwestern University Press 1991, P106-109。

58 薛絢譯，《歷史的真相》，246-247頁。

文字的「口語宗教經典」(oral scripture)。「口語宗教經典」有其特殊的產生背景、功能、詮釋、承傳等，與一般書寫文本不盡相同。吾人如對這些特性有所瞭解，相信對《壇經》的探討應可得出更具說服力的成果⁵⁹。

就文本與意義的關係上看，學者對於《壇經》意義的讀解，比較多地走從文字明到義理明的路線。問題是，作為宗教性的經典文本，《壇經》的思想有時候不能夠簡單從文字表面的意義來加以判斷和還原，也就是訓詁明不能保證義理明。任繼愈的提醒值得我們深思：

更重要的是按照禪宗的思路來整理《壇經》，不要順理了《壇經》的字句，卻背離了禪宗思想。

60

印順在他的《中國禪宗史》序中也曾提出，必須把禪在歷史時空中的方便演化與超時空的經驗結合起來，才能夠理解禪的意義⁶¹。這一意見有很深入的方法論的意義。一個世紀來，《壇經》版本的考證，前賢做了許多貢獻；但是《壇經》畢竟是一部宗教性的經典，他除了有文字和經驗歷史的方面，還具有特殊的宗教特性有待處理。面對這些問題，就必須對《壇經》的語言與意義做更複雜深刻多元的考慮。像許多宗教經典一樣，《壇經》除了記載歷史，還在講故事，故事的意義通常是透過隱喻的方式來表現的。如《壇經》的語言往往具有「隱喻」的性質，惠能在《壇經》中就明確說「《法華經》無多語，七卷儘是譬喻因緣。」杜繼文對此有深刻的看法，如他認為《壇經》

59 蔡彥仁，〈口語宗教經典及其詮釋問題——以《六祖壇經》為例〉，55-69頁。

60 任繼愈，〈以禪宗方法整理《壇經》〉，《敦煌壇經合校簡注》，4頁。

61 印順，〈《中國禪宗史》序〉，8頁。

做爲佛經的一種，也不例外，它的記事，完全可以看作「儘是譬喻因緣。」……其實，《壇經》之所以稱作「經」而不稱「傳」，正如《傳燈錄》不稱「僧史」一樣，它爲自己制定的任務，可能就是給讀者一種「思想的創造」，而不一定在進行歷史的陳述。由此也可以理解，爲什麼《壇經》已經成爲「經」，卻依舊要被再三改編增補，使惠能的面貌也一再變型⁶²。

弗雷（Bernard Faure）注意到禪宗語言「語用學」的面向，就是說，禪的文本的瞭解，有時候不能夠孤立地從語言本身的意義來看，而要放到語言使用的情境，如維根斯坦說的「語言的意義在於他的用法」中來加以瞭解。弗雷還把禪的語言分爲兩類：一種是符號的敘事，一種是暗含。所謂符號的敘事，即是禪宗的「死句」；禪宗真正要告訴我們很重要的是「譬喻」，這才是禪宗的「活句」；他認爲，禪宗使用靈活的語言，不僅是要表示禪境的深密，要求我們不死在句下，更要緊的，是禪的語言往往具有「行事」的方面，即它的目的是要我們去作事、去修行。它不是教我們「瞭解某種意思」，而是要去「完成某種行動」⁶³。透過語用，而不單是語義來瞭解《壇經》的意義，卻是具有很深刻的價值。如我們在處理禪史上師徒之間的情境，就有許多不是文字語言所能記載表達的。如五祖對惠能杖地三下的暗示，以及傳密法之間過程。六祖傳法給惠明，惠明說除了密語密意外，還有密意否？惠能回道：「與汝說者，即非密也」，足證密語密意是無法用語言文字可表達清楚的，這些都是爲了完成某種修道的行動。其實，近人對於《壇經》的

62 杜繼文，〈《敦煌壇經之合校簡注》序〉，《敦煌壇經之合校簡注》，7頁。

63 Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights an Epistemological Critique of the Chan Tradition*, Princeton University press, 1993, p.118-123。中文部分可參考龔雋，〈作爲思想史的禪學寫作——以漢語語境禪學研究爲中心的方法論考察〉，台北：佛學研究中心學報第五期，2000年7月，102-104頁。

體會，早已發表過類似的意見，如王驥陸就認為，《壇經》流傳一千三百餘年，轉輾傳抄，文字當有錯誤處，若依義不依文，不必住於文字而多所紛爭，但求義理通順而已。況文字乃可思議之物，而所表者，正此不思議之境，此境千聖所不識，全乘菩薩所不知，又豈文字所能闡明者耶⁶⁴。

宗教詮釋學的研究表明，對於宗教文本的詮釋不能簡單還原成一「理性的翻譯」（rational translation），它同時是一種解釋者的「解釋」（commentary），而且這種解釋自身也被賦予深密的性質，要揭示宗教文本背後的聖性的意義，通常是解釋者必須獲得一種體驗式的「照亮」（illumination）⁶⁵。在這裏，宗教經驗或其生活的世界可能成為瞭解經典意義的重要背景。這同樣消解了那種本質論的還原主義的可能，經典的意義可能由於解釋者的參加變得更加豐富。讀者如何解讀文本，這又牽涉到「詮釋學」的問題（讀者與文本之間的關係，讀者可以再創造）。如果從這一角度來看，我們不一定要在歷史上先後出現的不同《壇經》版本間釐清正統與歧出，而更合理的方式，是把這些不同歷史時期的《壇經》理解為對於原本《壇經》（——儘管原本的意義已經杳然不可詳知——）的解讀的歷史，這裏

64 海鹽王驥陸述旨《大鑿禪師法寶壇經述旨》，臺北，諾那·華藏精舍，金剛贈經會印贈。1992年七版。其中還有許多精采理論，如：「六祖本不注重文字，後人記述，又未能盡合祖意。似系拉雜記載，又非一人手筆，故前後深淺顛倒不一，亦無從改正，今只就文而論，讀者當放眼于文字之外，自得超然之境，合般若之機矣！」、「...今但點明其眼目述其旨而已。...此經正說眾生自性中之眼目，故清淨不在文字，唯讀者自己覺知。倘不著意於文字而自見本性清淨之相，則由只眼而化為千眼，千眼而千手矣！是在讀者。」、「喜讀此經者，當然另有見地，決不徒取文字。如標指月，所重在月，但亦不能廢指耳。」、「...是以六祖所說，不異佛說，名之曰經，無多讓也。惜當時門人紀錄，亦有未盡。六祖開示，應機而施，前後淺深不一，未見性人，如讀公案。欲於文字中求悟，轉又遙遠。此經第三次開講，但述宗旨，讀者還當自悟。果能自悟本來，自得心印，何事多求。倘未明心要，學法何益？求於文字者，反誤根本矣！」，4-5頁。

65 James M. Robinson, *Hermeneutic since Barth*, in: *New Frontiers in Theology*, volume 2, The New Hermeneutic, New York: Harper and Row, Publishers, 1964。

透現出的，不僅是歷史上《壇經》理解的變化，重要的是，這已經就表現了中國禪思想史的演化，可藉此看出各版本出現的時代與當時的禪法之間的關係。

五、結 語

對於《壇經》版本的確認，從《壇經》初現就未曾中斷過；它不僅在歷史上不斷被討論，從本世紀初敦煌本的出現，即由日本帶頭走出《壇經》版本考證的熱潮，再到諸多學者對敦博本所做出的貢獻，確實令人敬佩，這其中終於取得多數人較能接受的結論：多數學者認為「敦煌本」《壇經》是現存最早的版本，且至少經歷神會一系列的更改，所以敦煌本也不是最古本。而站在容受諸本並存的立場，目前版本考證的階段性任務應可暫告一段落。由前述討論可知，經典在流傳過程中，歷經不斷被增刪與製造，所以經典原貌已無法得知，因此恢復《壇經》原貌的理想也該停止。那麼除了這些，有關《壇經》的研究還隱藏了什麼複雜性？

一個呼之欲出的問題是，除了《壇經》的版本、作者外，被標榜為全由自性自心流出的《壇經》該如何研究？這其實是潛伏在教內外，或說隱藏在許多愛好《壇經》者心中的疑惑。唐一玄如此分析：

壇經可講乎？曰：可。凡六祖惠能之生平史實，頓漸分途之南北弘揚……以及流傳版本之異同，皆有其可講可論之處，皆是文史研究者考據研究之最佳課題，……⁶⁶

66 唐一玄，〈「六祖壇經」分品講話條目序〉，《壇經講話》，一玄老人全集編輯委員會，1993年6月，1頁。

這些範圍是有關《壇經》可研究的部分，如之前有關《壇經》版本、作者的研究與討論，都是可研究的。而作為禪宗這樣一部聖典，有許多也不是文字語言可完全表達，《壇經》確實也有不可說的部分：

《壇經》為六祖『禪經驗』之紀錄，此禪經驗不可以識識，不可以智知，……其可思擬講說者已離『證量』而轉步於智性理論之衢途，此壇經之所以不可講也。⁶⁷

回顧所有涉及《壇經》的相關論述，有些學者投注心力在考證版本文字，另有些人則一再提出警告：不可在文字中求。令人擔心的是，當大家醉心於版本考證，認為版本愈早愈精確，就愈能探得惠能禪法的同時，是否會在意義上離惠能禪法愈來愈遠？面對《壇經》這部禪宗聖典，在可說與不可說之間我們該如何拿捏？其實《壇經》早已提醒我們：

「諸佛妙理，非關文字」，惠能也親身示範讀經的方式：是「轉經」而不是「被經轉」。因此對於《壇經》中不可說的部分，非識智辯聰可知可解的部分，對此，研究者應保持沈默，如王驥陸所說

至宗下微妙之旨，全由自悟，非文字語言之可及。⁶⁸
劉洙源也說：

壇經一書，諸佛心要，不可妄解……。⁶⁹

67 同上，2頁。

68 王驥陸，《六祖法寶壇經述旨》，台北，諾那·華藏精社，金剛贈經會印贈，1992年七版。3-4頁。

69 劉洙源，《佛法要領》，慈慧印經處，1884年5月，42頁。

金知見的建議言猶在耳：

只要《壇經》的後期研究基於對前期研究的深刻反省，一定能走出孤立無援的峽谷，探索出一條更加廣闊的研究道路。⁷⁰

面對著既重要且複雜的《壇經》，研究者卻常自說自話或焦點不清⁷¹，致使常走入「勞而少功」的困境；否則以大量學者投入的心血衡之，當有更豐碩的成果。或許駒澤大學所做的《慧能研究》可以是典範之一，未來或可組成合作團隊研究《壇經》各版本之差異，進而探討各版本間何以有這些差異？他們背後反映的意義又是什麼？並且如果對於《壇經》的處理不限於主流研究的那種還原主義的理想，而是面向多元開放的空間，相信仍有不少問題可以繼續深入討論。如有關《壇經》的義理研究，雖然歷來也有不少，相對於主流的版本研究，還是有待努力。另一種借西方哲學來解釋《壇經》思想的工作，雖然可以帶出不少有哲學方面的議題，但又常缺乏對相關歷史版本學的成果做基礎，因此，如何在反省各種方法的優長與侷限，進而在研究方法上更具開

70 金知見，〈敦煌《壇經》隨想錄——反省與展望〉，511頁。

71 冉雲華，〈敦煌遺書與中國禪宗歷史研究〉，60頁，或參第4頁注8。

放性與多元性，就成爲我們新世紀《壇經》研究的一種新風貌了。