

丁福保及其《六祖壇經箋註》

趙 飛 鵬^{*}

提 要

《六祖壇經》是中國禪宗最重要的典籍，也是中國讀書人最喜歡讀的一本佛教經典，在中國從八世紀問世以來，歷代引用者有之，闡述者有之，增刪者有之，卻從未有人為之作過詳盡的註解，直到 20 世紀，丁福保居士才首先為《六祖壇經》做了詳細的註釋，填補此一空白。然而學術界對此部首開風氣之書，迄未有任何相關研究，本文可能是學術界第一篇針對《六祖壇經箋註》進行研究的論文。主要討論丁福保在註經時所採取的態度與方法，其在中國佛教的註經傳統中具有創新意義，論文中並嘗試指出其不足之處。

關鍵字：《六祖壇經》、丁福保、禪宗典籍、佛經注釋

2011.10.24 收稿，2012.5.22 通過刊登。

* 作者係國立臺灣大學中國文學系副教授。

一、前言

中國佛教自唐、宋以後，義學浸衰，唯禪、淨二宗獨盛。而禪宗歷經元、明的發展轉折，到了清末，也呈現衰頹的現象。在一般人心目中，中國佛教似乎只剩下淨土宗了。對於清末民初的佛教，太虛法師（1890~1947）曾慨乎言之：

迨乎前清，其衰也始真衰矣。迨乎近今，其衰也，始衰而瀕於亡矣。從全球運開，泰西文明過渡東亞，我國之政教學術莫不睦焉其後，而佛教實後而尤後者。¹

然而在二十世紀之初，中國佛教界卻興起了一股重振佛教的風氣，首先是楊文會（1837~1911）、太虛等人對《大乘起信論》的弘揚及佛教制度改革，接著是「支那內學院」歐陽漸（1871~1943）、呂澂（1896~1989）等人的「唯識學」中興，中國佛教開始邁向現代化的進程²。在這個大環境中，丁福保居士所從事的佛書出版與佛經注釋事業，卻是一個到目前為止，還未受到重視的文化現象³。尤其在注經方式上，丁氏有其特殊看法，值得加以探討。本文將就其所撰《六祖壇經箋注》一書為例，加以分析述論，以呈顯丁福保在注釋佛經方面的見解與貢獻。

《六祖壇經》在中國禪宗史、思想史上的重要地位，是無庸致疑的，學術界多有稱述，例如：

* 本文承蒙兩位匿名審查委員提供寶貴意見，得以完善，謹此致謝！

¹ 《太虛大師全書》第四冊（北京：宗教文化出版社，2007年），頁913。

² 參見陳兵、鄧子美合著《二十世紀中國佛教》（臺北：現代禪出版社，2003年），第二章、第六章。

³ 例如關於楊文會的研究，已有張華《楊文會與中國近代佛教思想轉型》（北京：宗教文化出版社，2004年）；羅琿《金陵刻經處研究》（上海社會科學院出版社，2010年）等專書。關於丁福保的專題研究則尚屬闕如。

《六祖法寶壇經》為禪宗重要經典，自來言禪宗思想者皆首於此書求之。吾人不言唐代哲學思想則已，欲言唐代哲學思想，則不能不於此書作一相當研究。⁴

禪宗，不但在中國佛教史上，而且在中國哲學史上，都具有重要地位和深遠影響。而《壇經》可說是禪宗的『聖經』—禪宗的基本理論陣地。⁵

《六祖壇經》是中國文化史上的一部奇書。...首先，其名稱是一奇；...其次，其述者是一奇；...其次，其經歷是一奇...。千百年來，這部奇書的影響早已超出佛教的範圍，深入到中國哲學、文學、藝術等各個領域，和《論語》、《孟子》、《老子》等作品一樣，成為中華民族的不朽經典。⁶

然而這樣一本重要的佛教典籍，從八世紀問世以來，在中國歷代引用者有之，闡述者有之，增刪者有之，卻從未有人為之作過詳盡的註解，不能不說這也是文化史上的一件奇事與遺憾。這個遺憾，到了二十世紀，纔被丁福保居士彌補了。

丁福保（1874~1952）字仲祜，號疇隱居士，一號濟陽破衲。江蘇無錫人，近代藏書家、文獻學家、佛學研究者。光緒二十一年（1895）肄業于江陰南菁書院，見院中藏書甚富，乃手抄書目一冊，發願他日處境稍裕，必按目盡購之。次年考取秀才，因不喜時文，自此絕意科場，致力於研究學術。並開始隨華蘅芳（若

⁴ 羅香林〈壇經之筆受者問題〉（收入《六祖壇經研究論集》，張曼濤主編《現代佛教學術叢刊》第一冊（臺北大乘文化出版社，1976年），頁269。

⁵ 郭朋〈壇經校釋·序言〉（《壇經校釋》，北京：中華書局1983年），頁10。

⁶ 石剛〈六祖壇經與曹溪禪〉（見《六祖壇經今注》，北京：首都經濟貿易大學出版社，2007年），頁1。

汀，1833~1902）習數學，編撰《算學書目提要》，1900年刊行。又鑒於身體多病，隨名醫趙元益（靜涵，1840~1912）習醫學，其後創辦丁氏醫院、醫學書局，先後編譯出版了近80種國內外醫學書籍，合稱《丁氏醫學叢書》。光緒二十七年，入東文學堂學習日文，成為日後吸收日本學術成果之基礎。光緒二十九年（1903），受張之洞之聘入京，任京師大學堂譯學館算學兼生理衛生學教習。光緒三十一年（1905），從友人余梅生處偶讀《釋氏語錄》，錄其中警句以為座右銘，此為丁氏接觸佛書之始；又因早年曾結識佛學復興者楊文會居士（仁山），對其以後深入佛學研究亦有相當影響。宣統元年（1909），奉政府之命赴日本考察醫學，次年於上海創辦「中西醫學研究會」。入民國後，全家遷居上海。民國九年（1920），其母薛太夫人病逝，次年又大病幾死，自此戒葷茹素，虔誠信佛。除行醫、印書、捐書外，並廣購佛學書籍，深入研究。綜計丁氏一生出版與注解之佛經約數十種，均流通於世。而其最重要的佛學著作則是《佛學大辭典》與《丁氏佛學叢書》⁷。

《佛學大辭典》是國人自編的第一部大型佛學辭典，其書經始於民國元年，完成於民國九年，十年（1921）六月出版。編纂過程中以日本織田得能《佛教大辭典》⁸、望月信亨

⁷ 參考丁福保《疇隱居士自訂年譜》（民國18年詒林精舍鉛印本，收在《清代民國藏書家年譜》第6冊，北京圖書館出版社2004年），頁291-424；蘇精《近代藏書三十家》（北京：中華書局，2009年增訂本），頁122-128。

⁸ 織田得能（1860~1911）號雲溪，日本福井縣人。十三歲出家，先後學習漢籍，及唯識、俱舍等諸宗經典。明治三十二年（1899）開始致力於佛學辭典之編纂，歷經十餘年，稿未成而病歿，後經高楠順次郎、上田萬年、芳賀矢一等人編訂出版。該書堪稱為現代佛教辭典之嚆矢。此外另著有《三國佛教史略》、《暹羅佛教事情》、《法華經講義》、《和漢高僧傳》等。

《佛學大辭典》⁹、若原氏《佛教辭典》、藤井宣正《佛教辭林》¹⁰等為參考資料，書前〈自序一〉有云：

余自四十以後，皈依象教，發願箋注佛經，竊欲矯前賢之失，立不朽之言。……爰擬一註經之簡捷法於此：選擇諸經中之專門名詞，先去其複見者，而後釋其意義，示其出處。以第一字之筆畫，分別部居，略如《駢字類編》而嚴密其體例，使檢查者可一索而得之。倘此書果成，可做為一切經之總註。余發願註經之心，庶幾而得大遂矣，正不必逐部而箋註也。¹¹

可知丁氏之編纂此書，最初動機並不是如同現代人對辭典的觀念，只是編一部工具書，以供世人查檢利用。而是類似「資料匯編」性質，做為自己箋註佛經時的基礎。因此在《佛學大辭典》的前面，還附有一篇〈敬告注佛經之居士〉，說明自己對於箋註佛經的看法。¹²

除了《佛學大辭典》以外，丁福保所編撰及注解的各種佛學書籍，原本皆為各自單行，但各書之扉頁仍均標示《丁氏佛學叢書》之名，事實上終其一生並未集結成叢書型態。至民國 59 年

⁹ 望月信亨（1869~1948），日本新潟縣人。先後修學於淨土宗大學、比叡山。歷任淨土宗高等學院教授、大正大學教授、校長。曾參與《淨土宗全書》、《大日本佛教全書》之編輯。自明治三十九年（1906）起編纂《佛學大辭典》與《佛教史年表》，為研究佛學不可或缺之工具書。其餘著作有《淨土教の起原及發達》、《支那淨土教理史》等書。

¹⁰ 藤井宣正（1859~1903）日本新潟縣人。東京帝國大學哲學科畢業，曾任琦玉縣第一中學校長。1902 年參加大谷光瑞之中亞探險隊，協助調查中亞及印度的佛教遺跡。

¹¹ 《佛學大辭典》（臺北：佛教書局，1992 年景印民國十年刊本），卷首頁 6。

¹² 《佛學大辭典》（臺北：佛教書局 1992 年景印民國十年刊本），卷首附錄頁 1-18。

(1970)，蔡運辰居士纔在臺北彙集各書而成為一部叢書，並予以出版¹³，分為首編、前編、中編、後編，其中編及後編所收即丁氏注釋的各種經書，凡 16 種（若《心經》兩註只計其一，應為 15 種），茲列其目錄如下（依原本各經扉頁標示之數字為序）：

- 1、《佛說八大人覺經箋註》
- 2、《心經箋注》
- 3、《佛說四十二章經箋註》
- 4、《佛遺教經箋註》
- 5、《觀世音經箋註》
- 6、《高王觀世音經箋註》
- 7、《金剛經箋註》
- 8、《佛經精華錄箋註》
- 9、《阿彌陀經箋註》
- 10、《盂蘭盆經箋註》
- 11、《無量義經箋註》
- 12、《觀普賢菩薩行法經箋註》
- 13、《觀無量壽佛經箋註》
- 14、《六祖壇經箋註》
- 15、《無量壽經箋註》
- 16、《心經詳注》

¹³ 蔡運辰（1901~1992），號念生，法名寬運，遼寧省鳳凰人。曾任國大代表、考試院秘書，1956 年起，任「修訂中華大藏經編委會」總編輯，並編纂《二十五種藏經目錄對照考釋》。早年曾向丁福保請教佛學問題，以此因緣，於臺灣編輯《丁氏佛學叢書》，1970 年由北海出版事業公司出版。參見《明倫月刊》372 期（2007）。

叢書中還收錄了丁氏為引導初學佛法的人而編寫的入門書，如《佛學撮要》、《佛學起信編》、《佛學指南》、《六道輪迴錄》等。

從《丁氏佛學叢書》所收錄之各經書來看，除《佛經精華錄》是採錄多種經典的內容而成外，大致都是一般較為普及易見的經書，並無太專門或深奧的經典。丁氏自言還要注解《法華經》、《楞嚴經》、《楞伽經》、《華嚴經》、《維摩經》、《成唯識論》等數十部，似均未完成。然而筆者認為丁氏注解佛經的貢獻，不在於註經的「數量」或是其發揮了多少經義裡的「深度」，而是其採取儒家恪遵訓誥、嚴謹求證的注經「態度」，對於佛經的註解傳統而言是一大轉變，值得深入探究。

二、註經之動機與理念

丁氏所註各經，目前僅《六祖壇經箋註》¹⁴有單行本流通，較易尋獲，因此本文先就《六祖壇經箋註》所見，闡述丁氏對注解佛經的理念。

首先，丁氏自述其箋註佛經之動機，〈六祖壇經箋註後序〉云：

余獨怪《壇經》為宗門切要之書，自唐以來千二百餘年間，未見有人為之註者，何也？豈視為淺近易曉、人人可以盡解耶？抑道在心悟，不在文字，我宗門下客，不必求知求解耶？夫以指指月，指本非月；非馬喻馬，馬非非馬。指與非馬，猶之文字。借指可以見月，借非馬可以明馬。猶之借文字可以通經義，通經義可以明心見

¹⁴ 本文所依據之版本為臺北：天華出版事業股份有限公司民國 78 年景印，民國 22 年（1933）上海醫學書局刊本。

性。故文字為傳道之器，得道則其器可投。文字如渡海之筏，到岸則其筏可捨。若未到岸、未得道之時，文字究不可以不求甚解，此《壇經》之所以不可無箋註也。¹⁵

丁氏指出過去沒有人替《壇經》做過注解，可能是因為禪宗本來就是主張「以心印心，不立文字」，不重視經論。¹⁶然而文字對於悟道，仍然有其助力，不能全然拋棄，所以發心為《壇經》作注。

做為中國禪宗的源頭、禪思想核心的《六祖壇經》，在丁福保之前，確實沒有人為之作全面而詳盡的注解，這是很很值得注意的現象¹⁷。如果推測其原因，除了丁氏所提的「道在心悟，不在文字」，屬於禪宗內部修證的問題外，另外還有一個可能的原因是在語言方面，周裕鍇曾指出：

正如研究佛教史的學者所言：禪宗是一種「中國化」的佛教。而這種「中國化」，與其說是思想上對印度佛教的改造，不如說是語言上對印度佛教的革命。因為禪宗

¹⁵ 《六祖壇經箋註》（臺北：天華出版事業股份有限公司民國 78 年景印民國 22 年（1933）上海醫學書局刊本），〈六祖壇經箋註後序〉頁一前。

¹⁶ 關於中國禪宗是否真的「不立文字」，近現代學者已有不同看法，認為至少自宋代「文字禪」發達以後，公案、頌古、語錄等盛行，禪宗的修持反而是「不離文字」的。參考杜繼文、魏道儒《中國禪宗通史》（上海：江蘇古籍出版社 1995 年）第六章；周裕鍇《文字禪與宋代詩學》（北京：高等教育出版社，1998 年）；《禪宗語言》（杭州：浙江人民出版社 1999 年）；高雄義堅《宋代佛教史研究》（收在《世界佛學名著譯叢》第 47 冊（臺北：華宇出版社，1986 年）。

¹⁷ 日本明治十七年（清·光緒十年，1884）六月，有曹洞宗僧人山田大應者，出版《增註六祖壇經》，其內容雖亦為對《壇經》之註解，然而雕印形式上，經文與註文分為兩欄，參差排列，不是傳統中國的註經形式，不便於閱覽；全書也沒有對註經方式及理念有任何闡釋與說明。此書清末是否曾傳入中國，丁福保是否看過，不敢斷言，但其在中國並未產生較大影響，應是可想而知。臺北新文豐圖書出版公司 1987 年有影印本行世，在此之前並無其他出版之記錄。是以整體而言，丁氏箋註本仍然可以視為是中國第一本對《壇經》完整的註解。

無論在思想上有多大膽的創新，其「第一義」都可以從印度佛教原典中找到影子，無論在思想上、方法上有多少派別，其宗旨都不出有宗、空宗、性宗的藩籬。而只有禪宗的語言，才是道道地地的中國貨。凡是讀過《大藏經》或《續藏經》的人，都會感到禪籍語言不僅迥異於印度撰述的經、律、論三藏，而且不同於支那撰述的其他諸宗的著作。尤其是禪宗語錄，更是植根於唐、宋時期俗語言深厚的土壤，代表一種活生生的存在方式，甚至比中國傳統的帶有官方色彩的文言文，更貼近於中國人的實際生活。¹⁸

正是從《六祖壇經》開始，禪宗普遍的運用「俗語言」做為傳播工具，不但文字平易近人，《六祖壇經》裡也沒有使用太多艱澀的佛學名相，而是處處強調跳出經典語言，將佛法實踐於生活中的重要¹⁹。例如在〈行由品〉、〈機緣品〉等處惠能皆自稱「不識文字」，又云：「諸佛妙理，非關文字」、「世人終日口念般若，猶如說食不飽」、「口莫終日說空，心中不修此行」（以上見〈般若品〉）；「莫心行詔曲，口但說直，口說一行三昧，不行直心」、「只緣口說見性，迷人於境上有念，念上便起邪見」（以上見〈定慧品〉）等等，皆可為證。因此對於閱讀《壇經》的人而言，有沒有注解，似乎也就沒那麼重要了。然而時至後世，許多唐、宋時代的俗語言也已經成為古代語言，古代地名變化更大，使得閱讀時出現障礙，注解的重要性又增加了，對《壇經》進行詳細註釋，也成為必要之舉。

¹⁸ 《禪宗語言》（杭州：浙江人民出版社，1999年），頁13。

¹⁹ 引文分見《六祖壇經箋註》（臺北：天華出版事業股份有限公司民國78年景印，民國22年（1933）上海醫學書局刊本），箋註正文頁十一後、頁五十七前、頁二十二後、頁四十四後。

在箋註經典的次序方面，丁福保最早做的是《八大人覺經》、《心經》等，又注《阿彌陀經》、《觀無量壽佛經》等淨土經典，禪宗的《六祖壇經》反而是比較晚的，關於這一點，丁氏也有其理由與見解，〈六祖壇經箋註序〉云：

若夫《壇經》所載，有「何須往生」之說，則蓮池大師辯之詳矣。蓮池言：「《壇經》皆他人記錄，故多訛誤。其十萬八千東方西方等說，久已辯明。中又云但修十善，何須更願往生。夫十善生天之因也，無佛出世，輪王乃以十善化度眾生。六祖不教人生西方見佛，而但使生天可乎？其不足信明矣！故知執《壇經》而非淨土者，謬之甚者也。」蓮池之說如此。余恐學者因《壇經》而疑淨土，故錄其言於簡首，使閱者開卷即知，逆防其趨向之或誤。蓋以修淨與參禪，正不相妨。古德所謂「有禪有淨土，萬修萬人去。」六祖、蓮池，各各隨機說法，相需為用。參禪不礙念佛，念佛不礙參禪，在學者之善於圓融耳。此余所以既註《十六觀經》、《阿彌陀經》，而又為此經之箋註也。箋註時遇十萬八千十善淨土等說，則引蓮池之言以訂正之。²⁰

案：丁氏所舉六祖之說，見於《壇經·疑問品》，略云：

凡愚不了自性，不識身中淨土，願東願西，悟人在處一般。所以佛言：「隨所住處，恆安樂。」使君！心地但無不善，西方去此不遙；若懷不善之心，念佛往生難到。今勸善知識：先除十惡，即行十萬；後除八邪，乃過八

²⁰ 《六祖壇經箋註》（臺北：天華出版事業股份有限公司民國78年景印，民國22年（1933）上海醫學書局刊本），〈六祖壇經箋註序〉頁二前、後。

千。念念見性，常行平直，到如彈指，便 觀彌陀。使君！
 但行十善，何須更願往生？不斷十惡之心，何佛即來迎
 請？若悟無生頓法，見西方只在剎那；不悟，念佛求生，
 路遙如何得達？²¹

可知惠能是主張「自性淨土」的，很明顯與淨土宗主張的「淨土實有」是不同的。²²自從五代宋初的永明延壽（904~975）提倡「禪淨雙修」之後，試圖調和禪宗與淨土思想者代不乏人。蓮池大師即雲棲祿宏（1535~1615），為明代融通禪淨思想的代表人物，自然會對於《壇經》之說，有所辯解。再從丁氏所云：「余恐學者因《壇經》而疑淨土，故錄其言於簡首，使閱者開卷即知，逆防其趨向之或誤。」亦可知丁福保的佛學思想基本上是立足於淨土宗的。

其次，丁氏曾回顧其研究《壇經》的心得，顯現出會通儒、釋、道三教的態度，〈六祖壇經箋註序〉云：

余於《壇經》研精覃思者既久，始知與孔子之〈十翼〉、子思之《中庸》、孟氏、莊氏之書，洒然多有會通之處。爰撮其大要而為學者告焉：

《壇經》所謂「佛性、實性、真如、自本心、自本性、明心見性、禪定解脫、般若三昧、菩提涅槃、解脫知見、諸佛之本源、不思善、不思惡、即自己本來面目」，皆「自性」之異名也。又謂「自性本不生滅、本無去來、

²¹ 《六祖壇經箋註》（臺北：天華出版事業股份有限公司民國 78 年景印，民國 22 年（1933）上海醫學書局刊本），箋註正文頁三九前—四十前。

²² 禪宗以《維摩詰經》之「心淨國土淨」說為根據，謂直了心性，即心即佛，自心明白之處，即是淨土，稱為「唯心淨土、自性彌陀。」參見吳言生《禪宗思想淵源》（北京：中華書局 2003 年），頁 146。

本來清淨、本自具足、本不動搖、如如不動、第一義不動、無有一法可得」，皆言「自性之體」也。即〈象傳〉所云：「艮其止，止其所也。」即〈繫辭〉所云：「無思也、無為也、寂然不動也。」即「洗心退藏於密也。」即「天下何思何慮也。」即《中庸》所云：「天命之謂性也。」即「喜怒哀樂之未發謂之中也」。即孟子之「萬物之皆備於我也。」（即釋氏之「自性本自具足」）即莊子所述孔、顏授受之「心齋」也。即「為善無近名，為惡無近刑，緣督以為經也。」即莊子所述之「游心於物之初，及不以生生死、不以死死生也。」論自性之體，三教之相同者如此。

《壇經》又謂「自性真空，能生萬法也。真如有性，所以起念也。用即了了分明，應用便知一切也。」引《維詰經》之「能善分別諸法相」也，引《金剛經》之「應無所住而生其心」也，皆言自性之用也。即〈象傳〉所云：「時止則止，時行則行，動靜不失其時也。」即〈繫辭〉所云：「感而遂通天下之故」也。即《中庸》所云：「發而皆中節謂之和」也。即孔子之「毋意、毋必、毋固、毋我」也。即「七十而從心所欲不逾矩」也。即莊子所云：「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏」也。亦即「庖丁游刃解牛」及「得其環中以應無窮」也。《壇經》又謂「眾生是佛、佛性本無差別、但用此心直了成佛、離心無別佛、所以自性自度、自識自見、自淨自定、自悟自解、自修自行、自開心中之佛知見、不假外求、歸依自性天真佛、一悟即見心地上覺性如來」。此即孟子「性善」之說，及「人皆可以為堯舜」也，亦言性之

用也。論自性之用，三教之相同者又如此。²³

此處丁氏從「自性之體」與「自性之用」兩方面，論述《壇經》所提倡的「自性、自心」與儒家的「天命之謂性」、道家的「心齋」等等概念是相同意義。雖然並未進一步闡明發揮，但這種觀點無疑還是延續了宋代以下逐漸形成以「三教合流」為主的經典詮釋思想。²⁴

丁氏另一個會通儒、佛以註經的態度，表現在註經時應採取的立場，〈六祖壇經箋註後序〉云：

漢儒註經，必引會數經，勘契密合，而後下筆。不第時代近古，多得遺聞而已。魏晉以降，儒者不遵師說，意主穿鑿附會，漢學於是浸廢矣。其後如杜征南（杜預，222~285）之註《左氏傳》、顏秘書（顏師古，581~645）之註兩《漢書》，雖瞻博絕世，猶有摘其舛駁者。徐無黨註《五代史》，寥寥數語，其於大義毫無補益勿論矣。惟裴松之之註《三國志》、劉孝標之註《世說新語》、酈道元之注《水經》，皆能補原書所不載。其辭又雅馴，頗見魏、晉風軌。李善之註《文選》，止引經史，不釋述作意義。東坡嘗稱之，而詆五臣註為荒陋。凡此皆可

²³ 《六祖壇經箋註》（臺北：天華出版事業股份有限公司民國 78 年景印，民國 22 年（1933）上海醫學書局刊本），〈六祖壇經箋註序〉頁一後一頁二前。

²⁴ 例如〈頓漸品〉：「去來自由，無滯無礙。」丁氏註云：「《莊子·大宗師》：古之真人，不知說生，不知惡死，其出不訢，其入不距。翛然而往，翛然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終。受而喜之，忘而復之，是之謂不以心捐道，不以人助天，是之謂真人。」即會通佛、道之一例。《六祖壇經箋註》（臺北：天華出版事業股份有限公司民國 78 年景印，民國 22 年（1933）上海醫學書局刊本），箋註正文頁八十四後。

為箋註家之鑒戒者也。²⁵

這段話指出：除漢儒註經之外，魏、晉以後之四大「名註」（裴松之《三國志註》、劉孝標《世說新語註》、酈道元《水經註》、李善《文選註》），亦可為《壇經箋註》之取法對象。在《佛學大辭典·自序一》裡，丁氏推闡的更為清楚：

嘗謂儒家註經之學，漢儒尚矣！晉唐以還，漸滋鑿空。迄乎宋人，專尚義理，敝屣考據。元、明諸儒，鹵莽滅裂，強附解人者居多。昧闕如之義，啟師心之習。嚮壁虛造之風，自此而愈扇。求其幾於河間獻王所謂「實事求是」者，則如鳳毛、如麟角，藐焉僅矣。陸務觀謂「著書易而註書難」者，良以此耳。……漢儒註經，皆守師說，不尚新奇、不自臆造、不為附會、不事剽竊；不望文生義、不增字解經、不妄詆古訓、不率改經文；無騎牆之見、無固執之談，此兩漢經學所以獨步千古也。註儒書當如此，註佛經亦何可不然？²⁶

強調註佛經也應採取漢儒註儒家經典的態度。〈六祖壇經箋註後序〉又云：

後世之註佛經者皆宜據事徵典，不妄加義。不可如王輔嗣（弼）之註《易》、郭子玄（象）之註《莊》，屏實驚華，唯在發揮一己之意。蓋佛氏之微言奧義，惟佛與佛能知其究竟，即二乘菩薩亦不可空談妙悟，妄為度量

²⁵ 《六祖壇經箋註》（臺北：天華出版事業股份有限公司民國 78 年景印，民國 22 年（1933）上海醫學書局刊本），〈六祖壇經箋註後序〉頁一前、後。

²⁶ 《佛學大辭典》（臺北：佛教書局，1992 年景印民國十年刊本），〈自序一〉頁 五。

也。²⁷

丁氏對王弼、郭象二註之不滿，正與前引贊同四大名註的基本立場是一致的。而此處丁氏在學術理由之外，又增加了一個宗教理由：佛經之奧義，唯佛與佛能知其究竟，則凡夫俗子似亦只能在章句訓詁、典故出處等文字方面下工夫了。

《六祖壇經箋註》書前，載有丁氏所撰〈箋經雜記〉32則²⁸，通論其註經時的態度、方法及採集之相關資料等，丁氏曾自舉一例，足以說明其註經時審慎求實的態度。〈箋經雜記〉第8條云：

數年前有客問余曰：「《壇經》第一品中，韋刺史與官僚入山，請師出，此山何名也？又問第七品中師振錫卓地，泉應手而出，此泉何名也？第十品中嗣法四十三人，其名詳於何書？何名也？」余於時不能答，旁有座客代余答曰：「此乃考據文字，於明心見性毫無交涉也！」然余終以不知此答為憾。近來閱書稍稍留意，積久則此山與泉及四十三人皆確知其名，已詳載《壇經》註中矣。²⁹

案：〈行由品第一〉：「時大師至寶林，韶州韋刺史與官僚入山，請師出。」丁氏註云：「此山指南華山而言，在曲江縣南六十里，寶林寺即在此山。」³⁰又〈機緣品第七〉：「師一日欲濯所授之衣，而

²⁷ 《六祖壇經箋註》（臺北：天華出版事業股份有限公司民國78年景印，民國22年（1933）上海醫學書局刊本），〈六祖壇經箋註後序〉頁一後。

²⁸ 丁氏所註之各種佛經，書前都有〈箋經雜記〉，多少不一，每條皆各自於起始頂格以為分別，並未編列次序號碼，本文為求便於查檢，謹將《六祖壇經箋註》之〈箋經雜記〉依其順序編為32號。

²⁹ 《六祖壇經箋註》（臺北：天華出版事業股份有限公司民國78年景印，民國22年（1933）上海醫學書局刊本），〈箋經雜記〉頁三後。

³⁰ 《六祖壇經箋註》（臺北：天華出版事業股份有限公司民國78年景印，民國

無美泉。因至寺後五里許，見山林鬱茂，瑞氣盤旋。師振錫卓地，泉應手而出，積以為池。」丁氏註云：「《大明一統志》八十：南雄府有霹靂泉，在大庾嶺下雲封寺東。其泉涌出石穴，甘冽可愛。相傳昔大鑿禪師得法歸南，卓錫於此，又名卓錫泉。」³¹又〈付囑品第十〉：「師春秋七十又六，年二十四傳衣，三十九祝髮，說法利生三十七載，得旨嗣法者四十三人。」丁氏註云：「《傳法正宗記》七：大鑿所出法嗣凡四十三人，其一曰西印度掘多三藏者；一曰韶陽法海者；一曰廬陵志誠者；一曰匾檐山曉了者；一曰河北智隍者；一曰鐘陵法達者；一曰壽州智通者；一曰江西志徹者；一曰信州智常者；一曰廣州志道者；一曰廣州印宗者；一曰清源山行思者；一曰南岳懷讓者；一曰溫州玄覺者；一曰司空山本淨者；一曰婺州玄策者；一曰曹溪令韜者；一曰西京光宅慧忠者；一曰荷澤神會者；一曰韶陽祇陀者；一曰撫州淨安者；一曰嵩山尋禪師者；一曰羅浮定真者；一曰南岳堅固者；一曰制空山道進者；一曰善快者；一曰韶山緣素者；一曰宗一者；一曰秦望山善現者；一曰南岳梵行者；一曰並州自在者；一曰西京咸空者；一曰峽山泰祥者；一曰光州法淨者；一曰清涼山辯才者；一曰廣州吳頭陀者；一曰道英者；一曰智本者；一曰清苑法真者；一曰玄楷者；一曰曇瓘者；一曰韶州刺史韋據者；一曰義興孫菩薩者。」³²此 43 人之名，亦見於《景德傳燈錄》卷五「第三十三祖慧能大師法嗣」³³。案：此三處所涉及的均是人名、地名，純粹是史料的考證，與經文義理闡釋不同，正所謂「此乃考據文字，

22 年（1933）上海醫學書局刊本），箋註正文頁二前。

³¹ 《六祖壇經箋註》（臺北：天華出版事業股份有限公司民國 78 年景印，民國 22 年（1933）上海醫學書局刊本），箋註正文頁七十九前。

³² 《六祖壇經箋註》（臺北：天華出版事業股份有限公司民國 78 年景印，民國 22 年（1933）上海醫學書局刊本），箋註正文頁一百一十前、後。

³³ 《景德傳燈錄》卷五（臺北：菩提印經會 2010 年景印，民國 33 年《普慧大

於明心見性毫無交涉也！」頗能代表一般人研讀佛經的期待，是希望得到哲思義理的啟發，不在於字句名詞的解釋。也可說明何以長期以來無人為《壇經》作註的原因。

三、箋註之資料與方法

註釋《六祖壇經》首先面臨的問題是版本的選擇。《六祖壇經》自問世後，其版本演變是一個極為複雜的過程。根據印順法師（1906~2005）等學者的研究，通行本《壇經》即元·宗寶本，已經被增添改編甚多。現存年代最早的《壇經》傳本應是二十世紀初在敦煌石室發現的「敦煌本」，經矢吹慶輝（1879~1939）等整理之後，於1928年收入《大正藏》第48卷。其次是1935年任子宜發現的「敦煌博物館藏本」（簡稱「敦博本」），與「敦煌本」同出一源，均為8世紀寫本。此後流傳於世的如「惠昕本」（967）、「契嵩本」（1056）、「德異本」（1290）等，均為刊本，並有不同程度的增添，至「宗寶本」（1291，至元二十八年）集其大成，因其被收入明刻《南、北藏》，延續到《大正藏》中，明、清兩代又被多次翻刻，成為後世流傳最廣、影響最大的一種《壇經》版本。³⁴

〈箋經雜記〉中亦談到註解《壇經》時版本的選擇，〈雜記〉第1條云：

余書藏中所收《壇經》，不下十餘種。其最佳者為明正統四年（1439）黑口刻本，每半葉八行、行十六字，字

藏經》排印本），頁80。

³⁴ 關於《壇經》版本演變問題，參考印順法師〈壇經之成立及其演變〉，《中國禪宗史》第六章（臺北：正聞出版社，1989年6版），頁272-280；李申〈壇經版本芻議〉，《敦煌壇經合校簡注》（太原：山西古籍出版，1999年），頁12-26；邱敏捷〈壇經之作者與版本〉，收入《印順導師與人菩薩行海峽兩岸學術研討會論文集》（臺北：弘誓佛教學院，2006年）。

大悅目，元槧本典型尚存，氣象靜穆可敬。其次則為嘉靖間五台山房刻本，每半葉九行、行十八字，古意猶存，尚為佳帙。茲以兩刻本校勘其異同。正統本之優點，為法海所撰〈壇經略序〉尚未改為〈六祖大師緣起外紀〉，其序文亦未為後人所竄亂。正統本有無名氏跋一首，嘉靖本則摘錄跋中之語，名曰〈歷朝崇奉事蹟〉而刪其跋。正統本共分九品，曰悟法傳衣第一，嘉靖本改為行由第一，分其後半為般若第二；正統本曰釋功德淨土第二，嘉靖本改為疑問第三；正統本曰定慧一體第三，嘉靖本改為定慧第四；正統本曰教授坐禪第四，嘉靖本改為坐禪第五；正統本曰傳香懺悔第五，嘉靖本改為懺悔第六；正統本曰參請機緣第六，嘉靖本改為機緣第七；正統本曰南頓北漸第七，嘉靖本改為頓漸第八；正統本曰唐朝徵詔第八，嘉靖本改為宣詔第九，近刻本又改為護法；正統本曰法門對示第九，嘉靖本改為付囑第十；其間字句之不同者尤不勝枚舉。於以知《壇經》之竄亂，其在正德嘉靖間乎？明人好竄改古書，已成為風俗，不獨於佛經為然也。餘尚有嘉靖小字刻本及閔刻朱墨本，亦為《壇經》中之佳品。此外則有福建鼓山刻本、長沙刻本、金陵刻本、如皋刻本等，皆近時普通單行本也。³⁵

此處丁氏說明自己所根據的版本主要是正統、嘉靖兩種明刻本，另外參考一些坊間的通行本。此二種明刊本應亦為「宗寶本」系統，然據前述《六祖壇經》的版本流傳，清末敦煌已經發現唐代寫本《六祖壇經》，到丁氏註經出版之時（1933），相距已久，為

³⁵ 《六祖壇經箋註》（臺北：天華出版事業股份有限公司民國78年景印，民國22年（1933）上海醫學書局刊本），〈箋經雜記〉頁一前、後。

何丁氏不據敦煌本而據明刊本？事實上，丁氏是知道有敦煌本存在的，其〈箋經雜記〉第 20 條云：

民國十九年十一月，讀胡適之先生〈校敦煌唐寫本神會和尚遺集〉，對於《壇經》頗多新發明，略述如左，以續〈箋經雜記〉。³⁶

案：胡適（1891~1962）為近代首先以新出土資料研究禪宗歷史的中國學者，其研究結論之是否正確，固然仁智互見，然而也因此造成學術界開始重視出土資料對佛教研究的影響，卻也功不可沒。胡氏研究禪宗史起於 1924 年撰寫《中國禪宗史稿》，曾先後有三篇文章考證《六祖壇經》相關問題：〈荷澤大師神會傳〉（1929）；〈壇經考之一—跋曹溪大師別傳〉（1930）；〈壇經考之二—記北宋本的六祖壇經〉（1934）。其後又整理完成《神會和尚遺集》³⁷，初版於民國 19 年（1930）4 月，內容為：

卷首：荷澤大師神會傳

卷一：神會語錄第一殘卷 附跋

卷二：神會語錄第二殘卷—《菩提達摩南宗定是非論》 附跋

卷三：神會語錄第三殘卷—疑是《南宗定是非論》的後半 附跋

卷四：頓悟無生般若頌殘卷—即荷澤大師《顯宗記》 附跋

附錄：荷澤神會大師語（《景德傳燈錄》卷廿八所收）

丁福保所引胡適的研究資料，從〈箋經雜記〉第 20 條至第 25 條，主要是〈荷澤大師神會傳〉及〈南宗定是非論〉的部分內容。然而丁氏雖然引用胡適的考證資料，卻並未因而改用「敦煌本《壇

³⁶ 《六祖壇經箋註》（臺北：天華出版事業股份有限公司民國 78 年景印，民國 22 年（1933）上海醫學書局刊本），〈箋經雜記〉頁六後。

³⁷ 《神會和尚遺集》，本文所據版本為中央研究院胡適紀念館 1968 年重印本。

經》」為箋註底本，主要原因應該是《六祖壇經箋註》基本完成於民國八年（1919，據書前丁氏自序可知），當時胡適的文章尚未發表，敦煌本《壇經》似亦尚未引起國人普遍注意，因而丁氏仍以傳統作法，據明刊本為底本。到 1933 年丁氏正式出版《六祖壇經箋註》時，雖然讀到了胡適的書，卻已經來不及重新再做箋註，僅能將相關資訊記在書中，以便讀者進一步查考了。另外，《六祖壇經箋註》1933 年刊本扉頁有方框牌記一則，云：

此經向有譌字十餘個，已千餘年矣！茲據敦煌唐寫本《神會和尚遺集》校正。民國廿二年五月疇隱識於詒林精舍。

足證丁氏仍然吸收了當時最新的研究資料與成果，學術眼光還是相當進步的。

由於丁氏主張註佛經也要如同註儒書一樣，以章句訓詁為主，因此在注解字句時，引證各種資料就非常重要，甚至是註經工作的全部。〈壇經箋註後序〉云：

余謂註佛經者，獨宜多檢書冊，以期多得考證。惟不可太涉泛濫，以失說經家謹嚴之體焉耳。若但為簡單之經註，宜仿廖瑩中世綵堂本《韓文》註（徐氏翻刻本名《東雅堂韓文》）。朱子諸《集傳》例及《離騷集註》例，悉削去諸家姓氏，彙輯群說，自為一書，然已不能免宋元人說經之窠臼矣。此余所以遠祖漢儒經註，近法《三國志》、《世說》、《文選》等註，而為《壇經》之箋註也。³⁸

³⁸ 《六祖壇經箋註》（臺北：天華出版事業股份有限公司民國 78 年景印，民國

在〈箋經雜記〉中亦有一例，可以說明廣引各種資料的重要，〈箋經雜記〉第 7 條云：

六祖之〈碑銘〉及〈壇經序〉中有最難箋註者三處：王摩詰所撰〈六祖碑銘〉中之「泉館」二字。余註曰：「泉館即淵館也。築館於重淵之下，猶言穴居也。唐人避高祖諱，故改淵為泉。」當時頗以未得確證為憾，後偶閱袁褰仿宋本六臣註《文選》中郭璞〈江賦〉：「淵客築室於岩底，鮫人構館於懸流。」原註曰：「淵客鮫人，皆水中居，故築室構舍於岩流之下。」此即泉館之出處也，他日當為補入註中。又法海〈壇經略序〉中之「此地乃生龍白象來脈，只可平天，不可平地」三句。又德異〈壇經序〉中之「末上」二字。此三處皆不易箋註，學者慎勿滑過。達摩或作達磨，惠能或作慧能，皆可通用。第七品中之「羊鹿牛車」，近時新刻本改為「羊鹿之車」，大謬！萬不可用！不知《法華經》中共分四車：曰羊車、鹿車、牛車、白牛車耶？此略舉之，其說詳載註中。³⁹

案：四車之喻，原見《妙法蓮華經·譬喻品》，《六祖壇經·機緣品第七》六祖引之以啟導僧法達，丁氏註云：「羊車喻聲聞，鹿車喻緣覺，牛車喻菩薩，白牛之車喻一佛乘。」又引《法華科註》云：「白即是諸色之本，而與本淨無漏相應。體具萬德，如膚之充；煩惱不染，如色之潔。」⁴⁰

22 年（1933）上海醫學書局刊本），〈六祖壇經箋註後序〉頁一後。

³⁹ 《六祖壇經箋註》（臺北：天華出版事業股份有限公司民國 78 年景印，民國 22 年（1933）上海醫學書局刊本），〈箋經雜記〉頁三前。

⁴⁰ 《六祖壇經箋註》（臺北：天華出版事業股份有限公司民國 78 年景印，民國

至於丁氏所註各經，之所以均是採用「箋註」的名稱與形式，也與其主張倣效儒書之註有關。〈六祖壇經箋註後序〉云：

箋與註，本是不同。箋之云者，《說文》云：「表識書也。」謂書所未盡，待我而表識之也。康成《詩箋》，昔人謂所以表明毛意，記識其事，故特稱之為箋。今《壇經》中之各偈，大抵用箋者為多，因非箋不能達其意也。註之云者，稽典故、考輿地、詳姓字、明訓詁、識鳥獸草木之名也。註法之中，又分三端：一曰「正註」，宜引本事以解之者也。今《壇經》中所註之寶林、衣法、菩提樹下開東山法門（以上見第一品）、知解宗、顯宗記（第八品）、卓錫泉（第七品）、水晶鉢（第八品）、六祖舊居（第九品）、嗣法四十三人（第十品）等是其例也。一曰「互註」，宜沿波討源，博採眾說，以為佐證者也。今《壇經》中所註之此心成佛、生死事大、生死苦海、福何可救、識自本心、見自本性（以上見第一品）、用即了了分明、一切即一、一即一切、八萬四千智慧（第二品）、有把茆蓋頭（第八品）及他心通（第九品）等是其例也。一曰「訓詁」，解釋其音義，而無害其文者也。今《壇經》中所註之獼猴、偈頌、確蘿（以上見第一品）等字是其例也。司馬遷之言曰：「好學深思，心知其意」，此精思之謂也。班固之言曰：「篤學好古，實事求是」，此詳考之謂也。詳考始可言註，深思始可言箋。⁴¹

22年（1933）上海醫學書局刊本），箋註正文頁六十二後。

⁴¹ 《六祖壇經箋註》（臺北：天華出版事業股份有限公司民國78年景印，民國22年（1933）上海醫學書局刊本），〈六祖壇經箋註後序〉頁二前。

丁氏指出：「箋」是補充經文中義理未充分表明的部分，帶有詮釋的性質；「註」則是針對典故、地名、人名、字詞意義等進行解釋，對於「箋」、「註」兩種體裁的區別與重要性做了深入的闡述。丁氏還特別說明了其箋註《壇經》時所採用的方法，〈六祖壇經箋註序〉云：

余之箋註是經也，折衷眾說、擇善而從，或別書於冊、或書於片紙、或飲行跳格、而書於本經字句之旁、及書眉之上，久之得數萬言。乃使人錄出，分疏於每句之下，仿王逸註《騷》、李善註《選》之例也。其音訓即於每字之下註之，俾學者易於成誦，仿朱晦庵《詩傳》例也。其註作雙行小字，則仿宋本《十三經註疏》之例也。⁴²

〈箋經雜記〉第 9 條又云：

註中偶有重復之處，因經中往往有極機警、極爽利之話頭，與極確實之理解，非仍引前註不能了然者，故又重復而用之。非若專門名辭，前已註過者，則每用註見前、或詳見前註，可以了之。若理論則反不如徑將前註仍註一番，學者既省檢查之勞，又獲熟讀之益，故註者不避重復之誚也。⁴³

這說明丁氏在註經時，也不是一味只注意章句訓詁、名物制度，對於《壇經》的義理也並未忽視。例如〈行由品第一〉：「一真一切真」句，丁氏註云：

⁴² 《六祖壇經箋註》（臺北：天華出版事業股份有限公司民國 78 年景印，民國 22 年（1933）上海醫學書局刊本），〈六祖壇經箋註序〉頁二後。

⁴³ 《六祖壇經箋註》（臺北：天華出版事業股份有限公司民國 78 年景印，民國 22 年（1933）上海醫學書局刊本），〈箋經雜記〉頁三後。

《三藏法數》四：「無二曰一，不妄曰真。」○一真指絕待真理而言，離虛妄謂之真，所謂真如也。真如即自性，念念自見性者，則一切皆離虛妄，故云一真一切真。○《起信論》：「此真如體無有可遺，以一切法，悉皆真故。」⁴⁴

此句在〈般若品第二〉再次出現，丁氏註云：

真者，離虛妄之義，所謂真如。○《三藏法數》四：「無二曰一，不妄曰真。」⁴⁵

兩處之註語幾乎全同，此即〈箋經雜記〉所謂「重復而用之」及「若理論則反不如徑將前註仍註一番，學者既省檢查之勞，又獲熟讀之益」之意。

四、箋註之疏失

做為中國千百年來第一部《六祖壇經》的完整註解本，丁福保《六祖壇經箋註》有其筭路藍縷的功績，不言可喻。然而也正因為丁福保註經的原則是「據事徵典，不妄加義」、「遠祖漢儒註經，近法《三國志》、《世說》、《文選》等註」，偏重考據的方式，所以箋註中對字句文詞、人名地名等註釋，一般較為詳盡。然而對於《壇經》整體義理的部分，終究闡發得並不深入，也不夠全面，這可能也與前述丁福保本人是著重淨土修行而非禪宗行者有關。本節試舉二例以說明丁氏在箋註方面的疏失。

⁴⁴ 《六祖壇經箋註》（臺北：天華出版事業股份有限公司民國 78 年景印，民國 22 年（1933）上海醫學書局刊本），箋註正文頁十後。

⁴⁵ 《六祖壇經箋註》（臺北：天華出版事業股份有限公司民國 78 年景印，民國 22 年（1933）上海醫學書局刊本），箋註正文頁二十五後。

(一)、當註未註

根據印順法師的研究，《壇經》從一開始的「祖本」出現於世以後，就不斷被禪宗的學人添加、篡改內容⁴⁶。因而《壇經》的內容可分為兩部分，一是主體部分，包含大梵寺說法、授無相戒等；二是附錄的部分，主要是惠能平日接引弟子的機緣、臨終前後的情形、朝廷的宣詔等等。添加的部分頂多是史事或傳說的增添，使經文之字數變多而已⁴⁷，影響還不太大。然而「篡改」的部分就嚴重多了，因為會使後世讀者對惠能的禪學思想產生誤解。

對《壇經》中後人篡改的部分，首先加以批判的是六祖弟子之一南陽慧忠禪師（677~775），據《景德傳燈錄》卷二八「諸方廣語—南陽慧忠國師語」云：

南陽慧忠國師問禪客：「從何方來？」對曰：「南方來。」師曰：「南方有何知識？」曰：「知識頗多。」師曰：「如何示人？」曰：「彼方知識直下示學人：即心是佛，佛是覺義。汝今悉具見聞覺知之性，此性善能揚眉瞬目，去來運用，遍於身中。捏頭頭知，捏腳腳知，故名『正遍知』。離此之外，更無別佛。此身即有生滅，心性無始以來未曾生滅。身生滅者，如龍換骨，蛇脫皮，人出故宅。即身是無常，其性常也。南方所說大約如此。」師曰：「若然者，與彼先尼外道無有差別。彼云：『我此身中有一神性，此性能知痛癢。身壞之時神則出去，

⁴⁶ 印順法師《中國禪宗史》第六章（臺北：正聞出版社 1989 年 6 版），頁 246、258。

⁴⁷ 胡適曾列表比較各本字數，由敦煌本的 12000 字，到明藏本（通行本）的 21000 字，增加了約 40% 的內容。見〈壇經考之二（記北宋本六祖壇經）〉，收入張曼濤主編《現代佛教學術叢刊》第一冊：《六祖壇經研究論集》（臺北大乘文化出版社，1976 年），頁 22。

如舍被燒，舍主出去。舍即無常，舍主常矣。』審如此者，邪正莫辨，孰為是乎？吾比遊方，多見此色，近尤盛矣！聚卻三五百眾，目視雲漢，云是「南方宗旨」。把他《壇經》改換，添糝鄙譚，削除聖意；惑亂後徒，豈成言教？苦哉！吾宗喪矣！若以見聞覺知是佛性者，《淨名》不應云：『法離見聞覺知。』若行見聞覺知，是則見聞覺知，非求法也。』⁴⁸

此處慧忠明確指出所謂「南方宗旨」是「添糝鄙譚，削除聖意」，嚴重的篡改了《壇經》的思想。而「南方宗旨」的主要論點是「身是無常，其性常也」，再從下文「舍即無常，舍主常矣」的譬喻來看，這種觀點其實與「靈魂」、「神我」等等外道「常見」是相同的，這不但遠離了佛陀「諸法無我」的教說，也與六祖惠能「自性真空」（〈般若品〉第二）的思想不合。⁴⁹

印順法師指出《壇經》中之所以摻入「南方宗旨」，可能與僧志道有關。〈機緣品〉曾記載志道向六祖請益《涅槃經》之事，其言曰：

一切眾生，當有二身，謂色身、法身也。色身無常，有生有滅；法身有常，無知無覺。經云：『生滅滅已，寂滅為樂』者，不審何身寂滅？何身受樂？若色身者，色身滅時，四大分散，全然是苦，苦不可言樂。若法身寂滅，即同草木瓦石，誰當受樂？又，法性是生滅之體，五蘊是生滅之用；一體五用，生滅是常。生則從體起用，

⁴⁸ 《景德傳燈錄》卷廿八（臺北：菩提印經會，2010年景印民國33年《普慧大藏經》排印本），頁576。

⁴⁹ 參見印順法師《中國禪宗史》第六章第二節，頁262；果煜法師《六祖壇經辨正》（臺北：晨星出版有限公司，2003年）上冊，頁47-51。

滅則攝用歸體。若聽更生，即有情之類，不斷不滅；若不聽更生，則永歸寂滅，同於無情之物。如是則一切諸法被涅槃之所禁伏，尚不得生，何樂之有？⁵⁰

六祖知其未悟「涅槃」之旨，訓示曰：

汝是釋子，何習外道斷常邪見，而議最上乘法？據汝所說，即色身外別有法身，離生滅，求於寂滅；又推涅槃常樂，言有身受用，斯乃執吝生死，耽著世樂！汝今當知，佛為一切迷人，認五蘊和合為自體相，分別一切法為外塵相。好生惡死，念念遷流，不知夢幻虛假，枉受輪迴，是以常樂涅槃，翻為苦相，終日馳求。佛愍此故，乃示涅槃真樂：剎那無有生相，剎那無有滅相，更無生滅可滅，是則寂滅現前。當現前時，亦無現前之量，乃謂常樂。此樂無有受者，亦無不受者，豈有一體五用之名？何況更言涅槃禁伏諸法，令永不生？斯乃謗佛毀法。⁵¹

可見志道的思想正同於「南方宗旨」的「身是無常，其性常也」，故為六祖所斥。敦煌本《壇經》之末，有《壇經》傳授的記錄：「法海→道滌→悟真」，這一傳承記錄在日本興聖寺本（底本為慧昕本）中則作：「法海→志道→彼岸→悟真→圓會」，中間正多了志道一代。印順法師據此推測「南方宗旨」是在志道或其弟子手上摻到《壇經》裡的。⁵²

⁵⁰ 《六祖壇經箋註》（臺北：天華出版事業股份有限公司民國 78 年景印，民國 22 年（1933）上海醫學書局刊本），箋註正文頁七十前、後。

⁵¹ 《六祖壇經箋註》（臺北：天華出版事業股份有限公司民國 78 年景印，民國 22 年（1933）上海醫學書局刊本），箋註正文頁七十前-七十一後。

⁵² 印順法師《中國禪宗史》第六章第二節，頁 265。

〈機緣品〉之外，通行本《壇經》中還有一些滲入「南方宗旨」的地方，如：「外有五門，內有意門。心即是地，性即是王。性在王在，性去王無；性在身心存，性去身心壞。」（《疑問品》）；「百物不思，念盡除卻。一念絕即死，別處受生。」；「真如自性起念，非眼耳鼻舌能念。真如有性，所以起念；真如若無，眼耳鼻色聲，當時即壞。」（以上見於〈定慧品第四〉）等，而丁福保在這幾處均未有所箋註，也就代表其未能看出其中思想上的差異。⁵³

（二）、註語未詳

一首表達悟境的詩偈，使惠能得到五祖弘忍（602~675）的認可，傳授衣鉢，進而在禪宗史上獲得六祖的地位，可知這首悟道詩關鍵性的意義。然而通行本中的惠能偈語只有一首，敦煌本（敦博本同）卻有兩首，而且明顯看出二者是有所不同的。現將神秀與惠能的詩偈並列於下：

※敦煌本：

神秀偈曰：

『身是菩提樹，心如明鏡臺；時時勤拂拭，莫使有塵埃。』

惠能偈曰：

『菩提本無樹，明鏡亦非臺；佛性常清淨，何處有塵埃？』

又偈曰：

『心是菩提樹，身為明鏡臺；明鏡本清淨，何處染塵埃？』⁵⁴

※通行本：

⁵³ 《六祖壇經箋註》（臺北：天華出版事業股份有限公司民國 78 年景印，民國 22 年（1933）上海醫學書局刊本），箋註正文頁四十前、四十六後、四十七前。

神秀偈曰：

『身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，勿使惹塵埃。』

惠能偈曰：

『菩提本無樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處惹塵埃？』

兩相對比可以看到神秀偈語二本基本上完全相同，僅一字之差，而且語意無別。但惠能的偈語差別就比較大了，敦煌本不但有二偈，個別文字也有差異，影響對於惠能禪學的理解。陳寅恪先生（1890~1969）曾指出秀、能二師之偈語有兩個根本上的問題，一是譬喻不適當：敦煌本二師之詩偈皆有「身是菩提樹」之語，而以佛教之傳統而言，常以芭蕉樹比喻身體，取其易於剝解，以說明「陰蘊俱空，肉體可厭」之意。今以堅固之菩提樹為喻，致反乎「重心神而輕肉體」之教義。二是意義不完備：二師之偈文意在身心對舉，其關於心之一方面，既已將譬喻及其本體作用敘說詳盡，詞顯而義該。身之一方面，僅言及譬喻，即使比擬適當，亦缺少繼續之下文，是僅得文意之一半。⁵⁵由是可知這兩首詩偈不但在思想上應該比較、分析探討，文字表達上也有應該提出商榷之處。

雖然也有學者撰文指出：敦煌本惠能之二偈，與通行本改作之惠能詩偈在義理上相去不遠，並無衝突之處。⁵⁶然而在這一關鍵性的問題上，為便於讀者的理解，做為註書之人，還是有必要儘

⁵⁴ 敦煌本文字所據為郭朋《壇經校釋》（臺北：文津出版社，1995年），頁16。

⁵⁵ 陳寅恪〈禪宗六祖傳法偈之分析〉（收入《六祖壇經研究論集》，張曼濤主編《現代佛教學術叢刊》第一冊，臺北大乘文化出版社1976年），頁263-267。

⁵⁶ 陳士濱〈再論慧能大師的二個偈頌—以《敦博本》與《宗寶本》壇經為研究題材〉（收在德霖技術學院第二屆文學與社會學術研討會論文集，2008年10月），頁19。

量解說清楚方是。而丁福保對於神秀的詩偈，註釋徵引較為詳細；對於惠能的詩偈，則僅廣引各種文獻註明字句之差異，其思想義理與神秀有何不同，並無詳細解說。⁵⁷而且由於其箋註底本是通行的明藏本（宗寶本），並未完整參考敦煌本，也就更沒有任何關於敦煌本與通行本之間的差別的解釋了。

另外，在各別字、句方面，《六祖壇經箋註》也偶有失誤，例如卷首於書名《六祖大師法寶壇經箋註》之後，列「唐釋門人法海錄」，其書名是據宗寶本，記錄者法海則是據敦煌本，容易令讀者混淆。而「釋門人」之名稱也不通，「釋」字應移至「門人」之下，作「唐門人釋法海錄」，這應是雕板時手民之誤。⁵⁸

五、結 論

如同本文「前言」中所述，丁福保的佛經註釋工作，最值得注意的，不是其註經的「深度」，而在於其註經時審慎、周密的「態度」。這種態度在以往的佛經註釋者是看不到的，丁氏似也有其自覺。如〈六祖壇經箋註序〉之末有云：

唯是能薄材謏，讀書未廣，豐干饒舌，未免卮言。然區區掇拾鉅釘，容亦有為初學所未知者，則余敢效宋人之獻曝，曝寧足貴？惟獻焉者之愚誠，有欲已而不能自己者耳。⁵⁹

〈六祖壇經箋註後序〉亦云：

⁵⁷ 《六祖壇經箋註》（臺北：天華出版事業股份有限公司民國 78 年景印，民國 22 年（1933）上海醫學書局刊本），箋註正文頁九前、頁十二後。

⁵⁸ 郭朋《壇經校釋》（臺北：文津出版社，1995 年），頁 17。

⁵⁹ 《六祖壇經箋註》（臺北：天華出版事業股份有限公司民國 78 年景印，民國 22 年（1933）上海醫學書局刊本），〈六祖壇經箋註序〉頁二後。

余學殖荒落，何敢插齒牙於著作之林，而為此經之箋註？蓋欲於佛經箋解中自辟一徑而行，一以援古德之言，示人以不蹈空疏之弊；一以便利根初學，閱之頓悟如來上乘，而為假諸文字為其筌蹄也。⁶⁰

顯現出丁福保對完成此書的貢獻，具有相當的自信心。事實證明，丁氏的自信是有一定道理的。傅偉勳教授（1933~1996）曾在〈創造的詮釋學及其應用〉一文中⁶¹，將「創造的詮釋學」分為五個層次：（1）「實謂」層次：原思想家（或原典）實際上說了什麼？（2）「意謂」層次：「原思想家想要表達什麼？」或「他所說的意思到底是什麼？」（3）「蘊謂」層次：「原思想家可能要說什麼？」或「原思想家所說的可能蘊涵是什麼？」（4）「當謂」層次：「原思想家（本來）應當說出什麼？」或「創造的詮釋學者應當為原思想家說出什麼？」（5）「必謂」層次：「原思想家現在必須說出什麼？」或「為了解決原思想家未能完成的思想課題，創造的詮釋學者現在必須踐行什麼？」。傅教授並指出：「第一層次基本上關涉到原典校勘、版本考證與比較等基本課題。它是創造的詮釋學必須經過的起點。」「『實謂』層次所獲致的任何嶄新而證成的結論，立即多少影響其他四層的結論。」據此，我可以這麼看：中國佛教徒註經的傳統，多是集中於第 2 及第 3 個層次立論，也就是著重發揮經典的義理。丁福保的註經工作雖然屬於第一層的、基本的成果，但是對於進一步研究《六祖壇經》或者惠能的思想，甚至中國禪宗的思想而言，實在是非常重要的基礎。做為第一本《六祖壇經》嚴格意義下的註解，對於整個中

⁶⁰ 《六祖壇經箋註》（臺北：天華出版事業股份有限公司民國 78 年景印，民國 22 年（1933）上海醫學書局刊本），〈六祖壇經箋註後序〉頁二前。

⁶¹ 傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學》（臺北：東大圖書公司，1990 年），頁 10。

國佛教的註經傳統而言，《六祖壇經箋註》也具有開創性的意義。

經由本文前述的研究，可以歸納本書之價值至少有以下兩點：

- 1、就內容而言，為初機學佛者設，徵引資料豐富，字句、名相解釋力求詳盡，對閱讀《壇經》頗有幫助。
- 2、就方法而言，以儒書、外典之注解為法式，要求字字有來歷，符合學術研究求真、求證之精神。

再者，據統計：《六祖壇經》是中國讀書人最喜歡讀的一本佛教經典，以外文譯本而言，其數量排名第二（僅次於《般若心經》）。丁福保《六祖壇經箋註》則是《壇經》在中國最早、最完整之註本，影響甚大。例如《六祖壇經》的第一個英文譯本，是黃茂林居士（約 1886~1933）於民國 18 年譯出的，其所根據的底本，就是丁福保的箋註本⁶²。近代許多高僧、學者均極推崇本書，如星雲、淨空、惟覺、張澄基等，一般佛教道場開講《壇經》時，也多是依據丁氏箋註本。然而學術界對此部首開風氣之書，迄未有任何相關研究，本文可能是學術界第一篇針對《六祖壇經箋註》進行深入研究的論文，然而發凡起例，猶多未盡之義，將待來日賡續進行研究，以臻完備。

⁶² 參見林光明《六祖壇經及其英譯》（臺北：嘉豐出版社，2004年），頁4、5、40。

附錄：

《六祖壇經箋註》目錄⁶³

- 佛學叢書總序 吳葆真（民國八年）
六祖壇經箋註序 丁福保（民國八年）
六祖壇經箋註後序 丁福保（民國八年）
箋經雜記
六祖大師法寶壇經畧序 唐·釋法海
壇經序 元·古筠比丘德異
佛像
列代祖師像
經題
行由品第一
般若品第二
疑問品第三
定慧品第四
坐禪品第五
懺悔品第六
機緣品第七
頓漸品第八
護法品第九
付囑品第十
跋 明·釋宗寶
六祖能禪師碑銘 唐·王維
曹溪第六祖賜諡大鑿禪師碑 唐·柳宗元

⁶³ 天華本《六祖壇經箋註》書前缺總目錄，《丁氏佛學叢書》本亦無，是其原書即缺。為明瞭此書之結構，特編制目錄，附於文末，方便參考檢閱。

大唐曹溪第六祖大鑿禪師第二碑 唐·劉禹錫
歷朝崇奉事蹟

引用書目

一、原典

宋·釋道原

2010 《景德傳燈錄》（《普慧大藏經》排印本）。臺北：菩提印經會。

宋·釋神會

1968 《神會和尚遺集》。中央研究院胡適紀念館重印本。

二、專書

丁福保 Ding, Fu-bao.

1933 《六祖壇經箋註》。臺北：天華出版事業股份有限公司。
Liu zu tan jing jian zhu (The Annotation of the Platform Sutra of the Sixth Patriarch). Taipei: TianWua Publishing Co. Ltd.

石剛 Shi Gang.

2007 《六祖壇經今注》。北京：首都經濟貿易大學出版社。
Liu zu tan jing jin zhu (The Modern Annotation of the Platform Sutra of the Sixth Patriarch). Beijing: Capital University of Economics & Business Press.

杜繼文、魏道儒 Du Jiwen and Wei Daoru.

1995 《中國禪宗通史》。上海：江蘇古籍出版社。
Zhongguo chan zong tong shi (The General History of Chinese Zen). Shanghai: Jiang su gu ji publisher.

李申 Li shen

1999 《敦煌壇經合校簡注》。太原：山西古籍出版社。
Dunhuang tan jing he jiao jian zhu (The Collation and

- Annotation on the Dunhuang Platform Sutra*. Taiyuan:
Shan xi gu ji publisher.
- 林光明 Lin, Guang-ming.
2004 《六祖壇經及其英譯》。臺北：嘉豐出版社。
The Mandala Sutra and Its English Translation. Taipei:
Mantra publisher.
- 周裕鍇 Zhou, Yu-kai.
1998 《文字禪與宋代詩學》。北京：高等教育出版社。
*Wen zi chan yu Song dai shi xue (The Wenzichan-Zen
and the Poetry of the Song Dynasty)*. Beijing:
Advanced Education publisher.
- 1999 《禪宗語言》。杭州：浙江人民出版社。
Chan zong yu yan (The language of Zen). Hangchow:
Zhejiang People's Publishing House.
- 郭朋 Guo, Peng.
1983 《壇經校釋》。北京：中華書局。
*Tan jing jiao shi (The Adjustment and Translation of the
Platform Sutra)*. Beijing: Chung Hwa Book Co.
- 張曼濤主編 Zhang, Man-tao, ed.
1976 《六祖壇經研究論集》，《現代佛教學術叢刊》第一冊。
臺北：大乘文化出版社。
*Liu tsu t'an ching yen chiu lun chi (Collected Papers on
the Platform Sutra of the Sixth Patriarch)*, In *Modern
Buddhist Studies Series* vol.1. Taipei: Mahayana
Culture publisher.
- 張愛芳，賈貴榮編 Zhang, Ai-fang and Jia, Gui-rong, ed..
2004 《清代民國藏書家年譜》第 6 冊。北京：北京圖書館

出版社。

Qing dai minguo cang shu jia nian pu (Chronicle of Book Collectors of the Qing Dynasty and Minguo). Vol.6. Beijing: Beijing Library Publishing House.

釋太虛

Shi, Tai-xu.

2007 《太虛大師全書》。北京：宗教文化出版社。

Master Taixu's Book. Beijing: Religion culture publisher.

釋果煜

Shi, Guo-yu.

2003 《六祖壇經辨正》。臺北：晨星出版有限公司。

Liu zu tan jing bian zheng (The Critical Study of the Platform Sutra of the Sixth Patriarch). Taipei: Morning Star publisher.

釋印順

Shi, Yin-shun.

1989 《中國禪宗史》。臺北：正聞出版社。

Zhongguo chan zong shi (The History of Chinese Zen). Taipei: Zheng wen publisher.

蘇精

Su, Jing

2009 《近代藏書三十家》。北京：中華書局。

Jin dai cang shu san shi jia (Modern 30 Book Collectors). Beijing: Chung Hwa Book Co.

高雄義堅 Takao, Giken

1986 《宋代佛教史研究》，收在《世界佛學名著譯叢》第 47 冊。臺北：華宇出版社。

Song dai fo jiao shi yan jiu (Studies on the history of Song Dynasty Buddhism), In *Shi jie fo xue ming zhu yi cong (World Buddhism Masterpiece Series)* vol.47.

Taipei: Hua yu chu ban she.

三、論文

邱敏捷 Chiu, Min-Chie.

2006 〈壇經之作者與版本〉，收於《印順法師與人菩薩行海峽兩岸學術研討會》。臺北：弘誓佛教學院。

“Tan Jing Zhi Zuo Zhe Yu Ban Ben,” dissertation for “Cross Strait Academic Conference on Venerable Yin-Shun and the Bodhisattva Path”. Taipei. Hongshi Buddhist Cultural and Educational Foundation.

陳寅恪 Chen, Yin-ke.

1976 〈禪宗六祖傳法偈之分析〉，收入《六祖壇經研究論集》，張曼濤主編《現代佛教學術叢刊》第一冊，臺北大乘文化出版社，頁 263-267。

“Chan Zong Liu Zu Chuan Fa Jie Zhi Fen Xi,” *Collected Papers on the Platform Sutra of the Sixth Patriarch*. Taipei, edited by Zhang Mantao, *Modern Buddhism Series* vol.1, p. 263-267.

Ding, Fu-bao and his Liu zu tan jing jian zhu(The Annotation of the Platform Sutra of the Sixth Patriarch)

Chao, Fei-pang *

Abstract

This paper is devoted to the first Chinese commentary on The Platform Sutra of the Sixth Patriarch, which was written in the eighth century. Although The Platform Sutra is the primary scripture of Chinese Chan Buddhism and has been widely cited in the Chinese Buddhist community, a commentary on The Platform Sutra was never written until Ding Fubao, a lay Buddhist scholar, in the twentieth century. This present paper is probably the first study which discloses the intention and the interpretative strategy of Ding Fubao in his commentary.

Keywords: The Platform Sutra of the Sixth Patriarch, Ding Fubao
Ding, Chinese Chan Buddhism, interpretative strategy of
Chan Buddhist texts

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

