

【文獻研究】

敦煌文獻中的北宗禪及其研究價值

黃 青 萍*

(臺灣 銘傳大學)

老師以及同學們好，我是黃青萍。很高興能來到東京和各位進行交流，我感到十分榮幸，也很惶恐，如果表現得不好，還請見諒。

今天要演講的題目是「敦煌文獻中的北宗禪及其研究價值」。「北宗」是禪宗在中國唐朝時期形成的一個支派，它以神秀及其弟子普寂、義福…等為主要的代表人物，雖然曾經舉足輕重，但因為以長安、洛陽為主要的弘法地，所以在會昌毀佛事件中受到重創，不僅逐漸衰微，文獻也沒有被保留下來。

所幸，在西元 1900 年發現的敦煌藏經洞，保存著很多中世紀的古文獻，北宗便是其中之一，但是因為各國與私人的收藏，敦煌寫卷因而流向四方，沒有被完整的保存，讓寫卷的研究充滿了種種的困難。

在敦煌寫卷的研究初期，各種文獻都是偶然的被發現，而北宗文獻中最早披露的是「五方便門」寫本、《觀心論》、《楞伽師資記》與《傳法寶紀》。所以在八十年代以前，北宗文獻的範疇中，大都是以宗史的研究和「五方便門」鈔本系統的推演為主。直到八十至九十年代間，才開始關注《頓悟真宗要訣》、《修心要論》連寫本和《圓明論》等文獻。

當我閱讀這些北宗文書和相關的研究資料時，我產生了一些疑問，並且有了不同的想法。為了解決問題，我對北宗的研究必須以文獻的整理，以及前人研究成果的彙整為基礎。於是我先蒐集了寫卷，在閱讀、校訂文本之後，一方面從文本內容去建立內在的證據，一方面從其他文獻去尋找外在的證據，然後對於北宗文獻的分類，提出了我的看法。

在敦煌藏經洞發現的北宗寫卷，我目前區分為主要文獻與爭議性文獻兩

*銘傳大學應用中國文學科助理教授

類。這是充滿危險，並且試圖推翻過去研究的主張，可能會造成老師與同學們的困擾，對此我感到萬分抱歉，但是也很想和大家一起像偵探似的抽絲剝繭，去思考這些問題。

因為講演的內容有點複雜，為了提供更詳細的資料，我已經完成了一篇同名的論文，現在提供給大家參考，但是因為這篇論文尚未投稿，請不要引用或轉載。

首先，我歸納的主要文獻有三種，第一個是智達禪師的《頓悟真宗要訣》，第二個是普寂系的「五方便門」寫本群，第三個是疑似降魔藏系的「《修心要論》連寫本」，這三位禪師都是神秀的弟子。至於爭議性文獻，則是《觀心論》與《圓明論》。這兩份文書，我認為並非神秀的著作，也不是北宗的主要文獻，接下來將提出我的解釋。

北宗文獻消失了，那麼哪些出土文獻屬於北宗的？哪些不是呢？這一點，南宗提供了最好的答案，那就是《六祖壇經》與《菩提達摩南宗定是非論》對北宗的批評：「看心看淨」、「不動不起」、「住心看淨」，以及宗密《圓覺經大疏鈔》的「拂塵看淨」、「方便通經」。

我要介紹的第一種主要文獻是《頓悟真宗金剛般若脩行達彼岸法門要訣》這份文書，它也被簡稱為《頓悟真宗要訣》。在敦煌出土的寫卷中，一共被發現六件寫本，分別有五件漢文本和一件藏文本，雖然漢文本都是殘卷，但藏文本卻是完整的翻譯本，所以根據這份藏文本，可以拼湊出接近完整的漢文本。

在五件漢文本中，編號 P.2799 的寫卷有一篇序文，由唐朝的隸州刺史劉無得所撰寫，稱為〈劉無得敘錄〉。序文中記載了很重要的訊息，但是因為這篇序文的內容和另外一份文書十分相似，它是南宗的文獻《大乘開心顯性頓悟真宗論》，簡稱為《頓悟真宗論》，作者是神會弟子慧光禪師，在「南頓北漸」的觀念下，〈劉無得敘錄〉的真實性因此遭到質疑，《頓悟真宗要訣》於是被認為是受到神會影響的北宗後期文獻。

《頓悟真宗要訣》這份文獻在作者的壽塔銘文被發現後才獲得肯定，根據 P.2799 號中〈劉無得敘錄〉這份序文的記載可以知道，《頓悟真宗要訣》大

約在西元 712 年前寫成。比對禪宗的歷史，神秀在西元 706 年過世，《楞伽師資記》完成於西元 712-716 年間，而普寂、義福此時尚未到長安、洛陽弘法，所以《頓悟真宗要訣》是目前所知最早的北宗文獻。

《頓悟真宗要訣》的寫作手法十分特殊，它模仿了中國的漢賦體裁，是作者假立了主客問答的個人論著。文章中發問的侯莫陳居士正是作者智達禪師，通過兩人的問答說明「直趣菩提彼岸」的禪門法要，也就是頓悟自心的方法。

這個方法正是「看心法」。首先，自心是本性清淨的，眾生不知道自己心中有這個寶藏，所以才假託這樣的問答，讓學習者可以「依文守心」。所謂「看心」，是以「無所心」看「無所處」，使一切心無，更不起念。文章中特別強調在坐禪時會見到各種虛妄的假相，例如可能看到身上放大光明，或聽到菩薩在空中說法，這些都是不真實的，不能染著，要熟看、細看、用功看，心會漸漸澄淨光明。

《頓悟真宗要訣》的看心法不僅吻合了「不動不起」、「住心看淨」的特質，智達禪師在詮釋經文時也和「五方便門」寫本一樣，以自己的想法去理解經文，讓兩者融會貫通。只是《頓悟真宗要訣》一開始會通的就是《金剛經》「應無所住而生其心」這句，他將「生其心」解釋為「看其心」，「無所住」解釋為「不起心」，所以「應無所住而生其心」是當無所處看其心。

除此之外，智達禪師還引用了《金剛經》「凡所有相皆是虛妄」一句，告誡坐禪者，不要執取虛妄的幻相與幻聽。如此重視並且引述《金剛經》的經文，也是《頓悟真宗要訣》被認為受到神會影響的原因之一。但是，重視《金剛經》的傳統，其實是源自《修心要論》，在敦煌北宗文獻中，《頓悟真宗要訣》的禪法與《修心要論》最相似。

而北宗的第二份文獻就是「五方便門」寫本群，這是以闡述「五方便門」為主的眾多文獻，內容同中有異，共有九件寫卷，其中兩件是「五方便門」異本的合抄，因此九件寫卷中，實際有十二份文書，所以自從發現寫卷以來，學者們一直努力的去建立它的鈔本系統。

在複雜的、樹枝狀的鈔本系統中，有一個主要的結構，那就是以《大乘無

生方便門》為主，分化出《大乘五方便北宗》與《通一切經要義集》兩大系統。從內容來看，這三份文書有明顯的傳承色彩，在這個基礎上，比對其他文獻與研究，我們可以得到一個結論，那就是《大乘無生方便門》應該是普寂晚年說法的紀錄，而《大乘五方便北宗》與《通一切經要義集》則是普寂弟子所傳承的文本。

這個主張的證據有三點。第一，從內容來看，《大乘五方便北宗》明顯地是繼承《大乘無生方便門》而來，因為它總是先引述一段《大乘無生方便門》的內容，再加上新的見解。而「北宗」這個名稱，源自神會在《菩提達摩南宗定是非論》中的批評，他以「南能北秀」之說主張有「南北二宗」，並且不許普寂「妄稱南宗」。但是，從神秀、義福、普寂等人的碑銘卻可以發現，他們從未自稱「北宗」或「南宗」，而是以「東山」法門自居。神秀一系開始接受「北宗」這個名詞，已經是普寂、義福等門下弟子的年代了。

第二，「五門」這個詞彙雖然曾經出現在與神秀有關的文獻中，例如在宋之間〈為洛下諸僧請法事迎秀禪師表〉中，陳述兩京的學徒不遠千里的追隨神秀，同赴「五門」。又例如嚴挺之在〈大智禪師碑銘並序〉中也轉述說：義福在神秀門下，練五門、入七淨。但是，「五門」這個詞彙，早在神秀之前就存在了，這兩件文書並沒有提到「五門」的具體內容，無法證實這個「五門」就是「五方便門」。我反而在李邕為普寂撰寫的〈大照禪師塔銘〉中，找到了與《大乘無生方便門》相同的內容，在記載普寂晚年於興唐寺傳法的部分，出現了與第一門和第二門相似的文字。

第三，普寂的《塔銘》中雖有著與《大乘無生方便門》相符合的內容，但也僅說普寂是「開方便門，示真實相」，並沒有提到「五方便門」，這一點也與《大乘無生方便門》是普寂晚年說法，和《大乘五方便北宗》是普寂弟子傳本的假設相吻合。而文獻中唯一與「五方便門」有明確關係的正是普寂的弟子宏正禪師，有時也寫作弘正。在 S.2512 號的寫本中，提到某位禪師在河隴地區，弘揚七祖大照和尚的禪法，並且「依弘正導師開五方便門」。

這些是彙集了許多學者的研究，因此，我也主張《大乘無生方便門》應該是普寂晚年說法的紀錄，而《大乘五方便北宗》與《通一切經要義集》則是

普寂弟子所傳承的文本。

在「五方便門」寫本群中，《大乘無生方便門》的內容比較完整，並且容易理解，只是在第三門之後，寫卷殘缺，必須以《大乘五方便北宗》勉強綴補，去理解「方便通經」的整體內容。

《大乘無生方便門》是一份開堂說法的紀錄，先進行菩薩戒的儀式，然後讓弟子結跏趺坐，展開短暫的看心問答，接著就是「五方便門」的內容了。《大乘無生方便門》中的看心法與《頓悟真宗要訣》相似，但是除了「看心」之外，還多了「若淨」，言「看心若淨」，就是「淨心地」。

首先，因為自心是本性清淨的，所以只要護持心不起，就是順佛性，就是持菩薩戒。這個看心的方法，稱為「入道大方便」，因為只要一念淨心，就頓超佛地。修行者通過「念佛」的手段，使心湛然不動，也就是清澈不動，坐禪時不要執著虛妄，要知道「凡所有相皆是虛妄」，然後舒展身心，不要蜷縮著，放曠遠看、平等看、盡虛空看，直到一物不見，就這樣長時間的用淨心眼看，不要間斷。當你心中虛空無一物時，六根便是清淨的，維持這種狀態，就是佛境界。

結束看心淨心的問答後，就展開「五方便門」的解說了。「五方便門」雖然會通了「一論四經」，但並不是客觀的解釋經典，而是以自己的見解去重新詮釋經文，扣緊了身心離念、身心不動、不思不議、不起不生、離境離心等思想，說明要用什麼方法去理解經文，才是正確的知見、正確的從定發慧方便。

在閱讀《頓悟真宗要訣》、《大乘無生方便門》、《大乘五方便北宗》與《通一切經要義集》後，我漸漸明白什麼是「通經」了。北宗的「通經」是以自己的見解去融會貫通經文，而不是一字一句的去理解經文。而這個通經的方法，似乎也有著由簡至繁的軌跡。

首先，《頓悟真宗要訣》只就「應無所住而生其心」一句，以自己的見解去會通經文，說「生其心」即是「看其心」。到了《大乘無生方便門》時，則拓展成為「五方便門」的通一論四經，也就是「方便通經」。在五門中雖然引述《大乘起信論》、《法華經》、《維摩詰經》、《思益經》、《華嚴經》的部

分經文，但也都以自己的主張去會通。例如第二門中對於「金剛經」這麼解釋了：「『金』是心，『剛』是色，心如是智，色如是惠，是智慧經。」最後，到了《通一切經要義集》則是將「方便通經」發揮到極致，直接以「通離念相……通等虛空界……通無所不遍……通法界一相……」等標題，彷彿是字典般的，對這些句子一一說明。

這個在「通經」方法上由簡至繁的軌跡，與文書形成的時代是互相符合的，因此《頓悟真宗要訣》和「五方便門」諸寫本中的看心法與通經法，都是北宗禪獨有的風格。

至於第三種主要文獻，雖然沒有「方便通經」的內容，但也有著坐禪看心的特色，它就是疑似降魔藏系的「《修心要論》連寫本」。所謂連寫本，顧名思義就是一張連續抄寫了《修心要論》等多種文書的卷子。因為一共有七件寫卷，以同樣的順序抄寫了相同的文章，就像是被影印出版似的，因此很可能是某個北宗支派所流傳的。

為何說是「疑似降魔藏系」呢，因為這一系列的連寫本中，最早的是 P.3777 號寫卷，它依序抄寫了《了性句》、《澄心論》、除睡咒、入睡咒、《涅槃經》云短語、《修心要論》等文書。其中的《了性句》是降魔藏弟子寂滿禪師的著作，雖然到了敦煌後期，出現了變異本，把《了性句》換成《法性論》，但《法性論》這篇文章似乎與降魔藏弟子摩訶衍有關，因此我稱之為「疑似降魔藏系的《修心要論》連寫本」。

把「《修心要論》連寫本」視為北宗文獻的主張是源自於對《修心要論》的研究成果。在敦煌的早期寫卷中，有一份 P.3559 號長卷子，抄寫了《修心要論》、《傳法寶紀》…等許多北宗與僧稠系文書，它在禪宗的祖統說方面，與《楞伽師資記》的立場相互矛盾，在神秀之前多了一位法如禪師，學者因此推測：《修心要論》可能是由法如這一系所流傳，當法如過世後，他的弟子轉投神秀門下，於是又被北宗繼承了。

後來《修心要論》出現了另一種連寫形式的長卷子，就是 P.3777 號，它與《了性句》合抄，還加入了「除睡咒」與「入定咒」等幫助坐禪的真言。《了性句》的作者是降魔藏弟子寂滿禪師，這是一首以看心法為主的七言詩

歌，主張心性不一不二，空無一物，但因無明妄想，而遮蔽了光明的本性，使得眾生不知道佛慧原本就在心中，但是只要通過看心，安心坐禪，努力的向理看，直到一物不見、一念不起，便能見理悟道。

這個以《了性句》為首的連寫本，一共有四件寫卷，它以相同的形式被傳抄著，從敦煌寫本的中期到後期，甚至發生了文書上的變化，出現了另一種十分相似寫卷，一共有三件，大部分的內容是相同的，只是把《了性句》換成了《法性論》，所以我區分為「《了性句》系列《修心要論》連寫本」和「《法性論》系列《修心要論》連寫本」。

將「《修心要論》連寫本」列為第三份北宗的主要文獻，不只是因為這些考證成果，最重要的是《修心要論》所記載的修行方法與北宗的看心法十分相似，再加上與《了性句》的合抄，無論是外在或內在的證據，都足以使我們相信，這與北宗有密切的關係。

《修心要論》主張自心本來清淨，不生不滅，但因為攀緣妄想，為五陰雲霧所覆蓋，因此眾生只要凝然守本淨心，使妄念不生，我所心滅，自然證解。文章中也特別提到，夜坐時如果見到各種幻相，必須知道這些「並皆是空，妄想而現」，此時要好好如如穩熟看，便可見心識的流動，再繼續穩穩如如穩看熟，如此反覆融消，流動的心識便會颯然自滅，達到清淨的境界。

至於《法性論》，雖然作者不詳，但被懷疑與摩訶衍有關。摩訶衍是一位在吐蕃傳法的禪師，還與梵僧有過一場佛法的辯論，留下《頓悟大乘正理決》一文。關於他的師承，有兩種說法，一說是北宗降魔藏的弟子，一說是自北宗轉投神會門下的禪師。但是《法性論》所延伸的問題，涉及了敦煌地區禪宗的發展，所以我目前無法進一步的去探討。

「《了性句》系列《修心要論》連寫本」充滿了融合的特質，除了東山弘忍的《修心要論》與北宗寂滿的《了性句》外，還有天臺智顛的《澄心論》，與密宗的「除睡咒」與「入定咒」。從文書的抄寫順序來看，並不是以成書年代為主，因此我推測這份連寫本可能是一個禪修綱要書，先立性、心之說，再持咒坐禪，然後依《修心要論》莫間斷的看心，守本真心，使妄念不生，我所心滅。

後來的「《法性論》系列《修心要論》連寫本」雖然以《法性論》取代了《了性句》，刪去了北宗的看心法，但近似綱要書的意義並沒有改變，只是《法性論》更具備融合的色彩。在佛性方面，《法性論》雜揉了牛頭宗無情有性說的思想，在修行方面，則引述了南宗定慧等的文句，但是又主張自心是妄，須不著文字，通過想念不生，達到萬緣不起、見性成佛。因此《法性論》讓連寫本在天臺、東山、北宗、密宗之上，又增加了牛頭與南宗的思想。

閱讀了這三個主要文獻後，就會發現它們的心性論與看心法都十分相似，根據這點，我們再回頭看看《觀心論》，就可以知道《觀心論》所教授的禪法並不是北宗的看心法。

《觀心論》雖然也主張「心」是萬法的根本，簡化了修行的方法為「觀心一法，總攝諸行」，但是這個觀心法與看心法並不相同。《觀心論》的第二組問答闡述了要如何觀心，才能稱為了心的方法。首先，要知道心有兩種差別，一個是淨心，就是無漏真如之心，一個是染心，就是有漏無明之心。因為染心會遮蔽真如之心，讓眾生沉淪三界、受種種苦，所以必須自覺心中的佛性，明瞭淨心如何被染心所覆蓋，才能遠離諸惡、證悟涅槃。「如是觀心，可名為了」，與北宗的看心若淨不一樣。

而對治染心的方法，就是要除去三毒與六賊。在第三組問答中，先說明染心的根本是三毒「貪嗔癡」，這三毒能具足一切諸惡，表現在六根之上，六根便成為六賊，然後惑亂身心、沉淪生死、輪迴六道，所以只要能除去三毒與六賊，就能除去一切苦。

至於具體的修行方法大約有兩個方面，第一個是修持三聚淨戒，第二個是修持六波羅蜜。在第七組問答中這麼說到：對於貪毒，誓斷一切惡，常修戒；對於嗔毒，誓修一切善，常修定；對於癡毒，誓度一切眾生，常修慧。只要能修持戒定慧三種淨法，就能超越三毒，即成佛也。

緊接著的第八組問答，則是以除六賊之法，重新詮釋了六度。「布施」是捨眼賊，要遠離色境，心不眷戀；「持戒」是禁耳賊，不要縱情於音聲與俗塵；「忍辱」是除鼻賊，對於香味或臭味不起分別，恬淡自在；「精進」是制

舌賊，不貪於邪味，讚詠講說佛理而不疲憊厭倦；「禪定」是降身賊，面對各種接觸後產生的慾望，要使心湛然不動；「智慧」是攝意賊，不要順隨無明之心的作用，而是自覺佛慧。

這就是《觀心論》的觀心與修行方法，並非北宗的坐禪看心、不動不起。文章中雖然也引述了《金剛經》「凡有相皆是虛妄」一句，但只是對於眾生執著布施功德，在事相中求福等觀念的批評，《觀心論》作者認為耗費巨資地舉行水陸法會、建築佛塔、雕刻佛像等都只是徒勞無功，不曾覺悟。

反觀北宗並不特別強調三毒與六賊的問題，《頓悟真宗要訣》只說到：「硬看無所處即不起。」而《大乘無生方便門》則認為：「五根是慧門，非但能發慧，亦能正定，是開智慧門」，只要眼見色心不起、耳聞聲心不起、鼻覺香心不起、舌覺味心不起、自覺身心不起、意知法心不起，便能悟得「六根本來不動」，達到不染六塵的知見自在。這些是內在的證據，無論在心性論與修行的方法上，北宗禪與《觀心論》的見解都是迥然不同的，因此我以為《觀心論》並不是北宗的主要文獻。

除此之外，還有外在的證據。早期根據唐朝慧琳（737-820）《一切經音義》的記載，主張《觀心論》是神秀所著。但是，鈴木大拙在日本發現的金澤文庫本，則是足以反駁的證據。從金澤文庫本的序文可以知道，這是一件抄自無名僧序的寫本，再由龔朗（或是龍共朗）於唐朝會昌五年（845）謄寫，最後才在建長四（1252）年由夜叉丸王抄下金澤文庫本。

從「會昌五年」的抄寫年代推測，無名僧的時代應該與慧琳相近，而且神會門下正好有一位無名和尚（卒於西元 793 年），雖然沒有證據顯示「無名僧」即是「無名和尚」，但序文中提到，這是達摩悲憫大眾走向錯誤的道路，而說的破相論。也就是說，在這位無名僧的時代，禪宗內部並沒有神秀著《觀心論》的說法。所以，無論是內在的證據，或是外在的證據，都可以證明《觀心論》不是神秀所作，也不是北宗的主要文獻。

至於《圓明論》，則是一篇闡述禪理的著作，共有五件寫卷，文章分為九品。五件寫卷中只有「P.3664+P.3559」號是《圓明論》與北宗文獻的合抄本，其他的四件寫卷，除了英藏與俄藏的殘卷外，日藏石井本的《圓明論》

與牛頭系文獻合抄，台灣藏傅圖本則與一首七言詩連寫。也就是說，《圓明論》與北宗文獻的合抄本只有一份。

其次，在比對了《圓明論》異本後，我發現它們有個共同點，那就是敦煌出土的《圓明論》早已遺失了第八品的內容，並且與〈阿摩羅識〉短文以連寫接抄的形式流傳著，然後分別與北宗系、僧稠系、牛頭系、七言詩合抄。所以就外在的證據來看，《圓明論》雖然與禪宗息息相關，但並非北宗獨有的文獻。

在心性論上，《圓明論》與《觀心論》相同，也強調自心有二種，一是生滅心，一是真實心，但是生滅心的染著，是根源於阿賴耶識，這一點則與《觀心論》相異。《圓明論》的內容比較複雜，除心性論外，大約還有五個重點。第一是立漸、頓、圓三教。漸教是依經文修行的人，以及專除妄想的人。頓教則是知身心本無體，本無妄想的人。然而這些都還是藉有說理，均不如圓教。

緊接著便是第二個重點，闡述「圓門十義」，之後是「順觀四大」與「逆觀四大」的修行方法，分別給利根凡夫與愚鈍凡夫所使用。第四則是第六品中的「入道邪正五門」，依序是「識其因果」、「識其邪正」、「依解起行」、「常觀莫廢」、「明行位深淺」。這五門的內容大略是說：修道者要先觀察自己的身形與相貌，是否完好無缺、被眾人讚美，如果不是，那是因為前世沒有好好修行，這世應該要種福積德，這就是因果。然後要了解修行法門的邪正之分，才能修得正道。在獲得正見後，就要依解起行，斷除煩惱，據此常觀莫廢。最後的第五門則是提醒修道的人，不要自以為依此修行就是「共佛等」，與佛相同。

最後，《圓明論》的第七「自心現量品」雖然以《楞伽經》為主，但卻引用了《攝大乘論》的阿賴耶識說，不僅主張六根皆從阿賴耶識中來，並且是因為「四似」而有自心影像。與《圓明論》合抄的〈阿摩羅識〉，也充滿了真諦的思想，然而這篇短文卻寫作「阿梨耶識」，根據這點推測，《圓明論》與〈阿摩羅識〉應該是由不同的人所撰寫的文書。〈阿摩羅識〉主要集中在闡述如來藏識與阿梨耶識的和合，但沒有轉依的說法，只強調除去七轉識的

作用，雖然與北宗除妄淨心相似，但文章最後又主張無佛可成，具有南宗的色彩。

以上對文獻的整理與分析，是我對北宗禪的研究成果。通過對文獻內在禪法的分析與外在證據的考察，所整理出來的北宗三大文獻系統，可以發現它們在禪學理論與禪修方法上，有著相同的特色。在心性論上，都是只立一個本性清淨的自心，不分立染淨二心，不從染心的對治去消除妄想。在修行方法上，北宗簡化了修行的次第，直接就本來清淨的自心去下功夫，單純的通過坐禪看心，不執著妄想，穩看、熟看、遠看、盡虛空看，護持心不起念，回復本來的清淨，只是這個功夫必須不間斷的修行，以維持自心當下的湛然不動。

從《修心要論》、《頓悟真宗要訣》、「五方便門」寫本群，一直到「《了性句》系列《修心要論》連寫本」，這些文獻在禪法上所呈現出來的特徵，是一種從守心到看心的發展，即使「《修心要論》連寫本」融合了各家思想，但也不出坐禪看心的範圍，因此，我將禪法內容與方法迥異的《觀心論》與《圓明論》視為爭議性文獻，提出這樣大膽的看法，如果造成各位的困擾，我感到十分抱歉。

最後，我想提供一些我在研究價值上的淺見。敦煌藏經洞的北宗文獻，除了可以建立北宗禪之外，還有其他的研究方向值得去深入探索，例如，在建立「五方便門」鈔本系統後，還可以根據這個鈔本系統，進一步了解普寂系在後期的演變；或者是從「《法性論》系列《修心要論》連寫本」延伸至摩訶衍系在敦煌地區的發展；而寫卷中文書連寫合抄的現象，則可以結合文本所呈現的融合性，探究禪宗與其他宗派的交流；最終則是如果能利用大量的敦煌禪宗文獻，以及豐碩的研究成果，結合敦煌學、文獻學，以及禪宗思想史的知識背景，彙整出一套研究方法，不僅可以運用於禪宗的研究，甚至能為敦煌寫卷的辨偽盡一份心力。

以我的研究為例，當我正在撰寫博士論文時，從「傅斯年圖書館敦煌文獻」的網站上，發現臺灣中央研究院藏有一份《圓明論》的殘卷，它的編號是 188106 號。但是因為這個卷子是收購自民間書店的藏本，並且被鑑定為

李盛鐸藏卷。由於李盛鐸藏卷流入民間後，出現很多偽造的寫卷，因此這件《圓明論》殘卷可能也是偽卷，需要再一次的鑑定，以辨別真偽。

我並不是敦煌學的專家，但是因為熟讀了《圓明論》的內容，也掌握了它的發現過程，知道這份亡佚的文獻一定是真的寫卷。首先，它的內容正確無誤，甚至可以補足其他寫本的缺漏。其次，如果傅圖藏本是偽造的，就必須有可憑藉製造的圖版或刊本。然而，從《圓明論》的文獻研究史可以知道，在西元 1967 年以前，沒有可參考仿製的圖版；在西元 1986 年以前，沒有可提供偽造的錄文。因此，在西元 1948 年買進的傅圖藏本沒有可以偽造的依據，無論是內在或外在的證據，都足以證明它是真的敦煌寫卷。

彙整文獻研究史，是我從日本學者的研究論著中學到的研究方法，也許有人以為這不過是前人研究成果的整理，但絕沒想到，在《圓明論》藏本的研究上，文獻研究史卻成為關鍵性的證據，讓我證明臺灣收藏的傅圖本是真品，這就是敦煌北宗文獻的研究價值之一。

我的演說到此結束，十分感謝各位老師與同學給我這個機會，讓我盡情地發表，如果有錯誤或不禮貌的地方，還請指正與見諒。