

中華佛學學報第 16 期 (pp.109-131)：(民國 92 年)，
臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 16, (2003)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

「獗獠作佛」公案與東山禪法南傳 ——讀敦煌寫本《六祖壇經》劄記

張新民
貴州大學人文學院教授

提要

《六祖壇經》中的「獗獠」一辭，雖歷來解釋甚多，卻始終未有確詰。近來潘重規先生認為「獗」應是「獵」的俗字，獠是夷蠻之人，多以漁獵為生，「獗獠」意為田獵漁捕之獠，已大體接近文獻本義，但仍有一問未達。本文認為「獗獠」仍當讀為「獵獠」，但釋義則應為「獵頭獠人」（獵頭之獠），而非「打獵獠人」。所謂「獵頭」仍指獠人長期存在的一種文化習俗，即獵取人頭以祭祀神靈。大量文獻資料都證明獠人長期存在獵頭風俗。它既來源於發祭或血祭的巫術行為，也與頭顱崇拜的原始文化極端心理有關，並為北方漢族土人所熟知，所以才將這一駭異可怕之習俗單獨拈出，以作獠人之特殊稱謂，並引起了五祖弘忍和尚的注意。

從佛教「同體大悲」的立場看，如果說田獵漁捕是極大惡行，那麼獵取人頭則更是大惡之惡，直接關係到有沒有佛性，能不能成佛的問題。弘忍和尚已考慮到這一問題的嚴峻，故有此問：「汝是嶺南人，又是獗獠，若為堪作佛？」而從「無一眾生而不具有如來智慧，但以妄想顛倒執著而不證得」的立場出發（《華嚴經·如來出現品》），六祖惠能大師的回答也完全符合佛說本意，且極有哲理的強制性與普遍性：「人雖有南北，佛性本無南北，獗獠身與和尚不同，佛性有何差別？」儘管是有獵頭習俗、身陷大惡的獠人，其人性仍內具自我淨化、自我超越的應然性與或然性，一旦發心修道，當下一念覺悟，便不排斥其具有可以踏上學佛道路，獲得本然性心性覺醒（明心見性），並最終達致成佛終極目的的存在可能。

更為重要的是，弘忍和尚的有意探問，還意味著他已預見到禪門大法將逐漸向南推進，並以庾嶺為中心不斷擴大其傳播範圍的發展趨勢。但是，如果要在嶺南地區推行救度眾生的弘法教化工作，便不能不解決保存獵頭習俗的獠人能否成佛的重大理論問題，並在佛法普遍性與文化具體性二者兼顧的前提下，將理論問題化為實踐層面上的與邊地民眾生活習俗有關的靈活施設行為。所以，正是在這一意義脈絡下，五祖弘忍與六祖惠能的見面及有關獠人能否成佛的討論，才顯得極為重要；它不僅是禪宗發展內在理路要求下的關鍵性機鋒問答，

p.110↗

而且也是禪法未來走向探問式預測必有的歷史性機緣序幕。後來弘忍和尚「逢懷則止，遇會則藏」，「汝今好去，努力向南」的傳法付囑；惠能大師南遁獵人隊中十餘年，說法時強調「愚人忽然悟解心開，即與智人無別」等等，都是以歷史的方式證明了這一極為對機契理的獠人作佛公案的重要。

關鍵詞： 1.弘忍 2.惠能 3.獠人 4.獵頭習俗 5.佛性平等 6.禪法南傳

【目次】

[一、引言](#)

[二、文化人類學視域下的「獵頭習俗」](#)

[三、「獠人」辭義訓釋及其與乞佬的關係](#)

[四、大乘佛教視域下的「獠人作佛」公案](#)

[五、東山禪法南傳與臨終取頭預言](#)

p. 111

一、引言

敦煌寫本《六祖壇經》載六祖惠能初到黃梅山投師求法，他與五祖弘忍和尚見面禮拜之後，便有下面一段極為重要的機鋒勘驗問答：

弘忍和尚問惠能曰：「汝何方人？來此山禮拜吾，汝今向吾邊複求何物？」惠能答曰：「弟子是嶺南人，新州百姓，今故遠來禮拜和尚，不求餘物，唯求作佛。」大師遂責惠能曰：汝是嶺南人，又是獠獠，若為堪作佛？」惠能答曰：「人即有南北，佛性即無南北，獠獠身與和尚不同，佛性有何差別！」大師欲更共語，見左右在旁邊，大師更不言，遂發遣惠能令隨眾作務。時有一行者，遂遣惠能于碓房，踏碓八個餘月。^[1]

以上「獠獠」一辭前後凡兩見，決不可能是傳寫之訛；^[2] 而其他各種重定之本亦都如此，更可見從未有人產生過懷疑。但辭義內涵究竟應該如何解釋，卻歷來皆是《壇經》訓讀的一大難題。今人訓釋獠獠一辭者，或釋為類犬之西南夷（丁福保），或釋為少數民族（馮友蘭），或釋為嶺南土著之侮稱（方立天），或釋為「對攜犬行獵為生的南方少數民族的侮稱」（郭朋），眾說紛紜，莫衷一是，雖不能完全斷為毫無根據，但也不能說就是確詁，難以為學界或教界一致認同。近年又有學者提出新說，相互爭論，不斷深入，主要見於《中國文化》先後刊發的潘重規氏與蒙默先生的兩篇研究論文。

p. 112

^[3] 潘先生以為「獠」應當是「獵」的俗字，獠是夷蠻之人，多以漁獵為生，「獠獠」意為田獵漁捕之獠人，田獵漁捕與學佛道路背道而馳，因此才引出五祖弘忍和尚那關鍵性的一問：「汝是嶺南人，又是獠獠，若為堪作佛？」蒙默先生則認為獠人遲至晚唐五代尚無打獵習俗，「獠獠」當為「仡佬」的異寫，不當讀為「獵獠」，「獠」字只借其音葛而已。獠人於唐、宋之世最為人賤，「獠獠若為堪作佛」，乃賤鄙視同禽獸之詈語也。

筆者以為《壇經》討論「獠獠」能不能成佛，猶如討論斷絕一切善根的「一闡提」能不能成佛一樣，是佛教史上有關佛性問題的一大重要公案，值得認真研究以求進一步澄清。故敢在潘、蒙兩先生之說外，另為「獠獠」釋義提一新解——「獠獠」仍當讀為「獵獠」，殆指「獵頭獠人」，而非「打獵獠人」。

「獠獠」之「獠」訓釋為「獵」已大體接近文獻本義，但以「漁獵」說之則為強作解人，並無任何典籍文獻之依據。至於將「獠獠」讀為「仡佬」，以作少數民族之特殊專門指謂，則是後起之義，其中另有一層文化習俗演變的曲折在。為了便於說明問題，我們先有必要從外學的立場出發，盡可能地梳理各種散見的文獻史料，將獠人長期存在而又為歷史記憶遺忘的獵頭習俗抉出，然後再說明「獠」與「獵」何以互通，並以此呈現禪法內學意義上的師資問答機鋒。

二、文化人類學視域下的「獠頭習俗」

考證《壇經》「獠獠」一辭的實際內涵，自然有必要從民族習俗入手，使辭義訓釋與原有生活事象吻合，避免脫離甚至違背層累積澱在久遠記憶之中的被遮蔽的歷史文化的具體真實。

我們不妨先引《魏書》卷 101《獠傳》如下：

獠者，蓋南蠻之別種，自漢中達於邛笮，川洞之間，所在皆有。種類甚多，散居山谷，略無氏族之別，又無名字，所生男女，唯以長幼次第呼之。其丈夫稱「阿謨」、「阿段」，婦人「阿夷」、「阿等」之類，皆語之次第稱謂也。依樹積木，以居其上，名曰「幹欄」，幹欄大小，隨其家口之數。往往推長者為王，亦不能遠相統攝。父死則子繼，若中國之貴族也。獠王各有鼓角一雙，使其子弟自吹擊之。好相殺害，多不敢遠行，能臥水底持刀刺魚。其口嚼食並鼻飲。

p. 113

死者豎棺而埋之。性同禽獸，至於忿怒，父子不相避，惟手有兵刃者先殺之。若殺其父，走避，求得一狗以謝其母，母得狗謝，不復嫌恨。若報怨相攻擊，必殺而食之，平常劫掠，賣取豬狗而已。親戚比鄰，指授相賣，被賣者號哭不服，逃竄避之，乃將買人捕逐，指若亡判，獲便縛之。但經被縛者，即服為賤隸，不敢稱良矣。亡失兒女，一哭便止，不復追思。惟執盾持矛，不識弓矢。用竹為簧，群聚鼓之，以為音節，能為細布，色至鮮淨。大狗一頭，買一生口。其俗畏鬼神，尤尚淫祀，所殺之人，美鬚髯者必剝其面皮，籠之於竹，及燥，號之曰鬼，鼓舞祀之，以求福利，至有賣其毗季妻奴盡者，乃自賣以供祭焉。鑄銅為器，大口寬腹，名曰「銅戒釁」，既薄且輕，易於熟食。…… [4]

《魏書》所言獠人之文化習尚，其特徵約可歸納為這樣九點：（一）散居山谷，積木為樓，居不著地，樓名幹欄；（二）以銅鼓為貴，惟獠王有之，精於鑄造，尤擅鑄銅；（三）習鼻飲，能臥水底持刀刺魚；（四）葬俗特殊，豎棺而埋；（五）嗜犬，殺父以狗謝母贖罪；（六）報怨相攻，必殺而食之；（七）不識弓矢；（八）能紡織，有細布；（九）畏鬼神，尚淫祀，殺人獻祭，美鬚髯者必剝其面皮，籠於竹中風乾，視為神鬼，並鼓舞祀之，以求福利。

上述九條大多是與儒家禮教不相符合的習俗。其中第七條不識弓矢，《北史·獠傳》言之，《通典·邊防典》亦言之，可證獠人確無狩獵習俗。而從幹欄式居屋判斷，亦足證獠人乃是水稻耨耕民族。 [5] 故「獠獠」之「獠」雖通於

「獵」，但仍不能徑直訓為狩獵。 [6] 至於第三條「能臥水底持刀刺魚」，或許同「鼻飲」的特殊生理技能有關，

p. 114

與結網漁業民族相比較，顯然不能形成規模效應，也不可能成為生活的主要來源，不能將其視為漁捕民族。其他諸條，因於主題無關，可暫不置論，惟第九條述及之習俗最為令人駭異可怕，《北史·獠傳》、《通典·邊防典》俱有記載，不能不特別重視，而這正是我們要討論的獵頭習俗，直接關涉到《壇經》「獠獠」的訓讀問題。

獵頭即獵取人頭，以作祭祀之用。屈原〈招魂〉：「魂兮歸來，南方不可以止些；雕題黑齒，得人肉而祀，以其骨為醢。」 [7] 這是最早提到嶺南地區有獵頭風俗的記載。廣西西林普馱出土一西漢銅棺，四面及四角掛有八件銅製面具，象徵死者生前曾是獵頭勇士。 [8] 可見獵取人頭的習俗不僅起源甚早，而且分佈的範圍亦較廣。古代獵頭往往出於仇殺械鬥，通常又與食人習俗相聯繫，《魏書》所載第六條食人風尚即與報仇相攻有關。相互攻殺的過程中極有可能獵取人頭。宋樂史《太平寰宇記》卷 167《嶺南道欽州風俗下》：「獠子專欲吃人，得一人頭，即得多婦。」檀萃《說蠻》謂獠人「相鬥殺，得美鬚髻者，則剗其面，籠之以竹，鼓而行祭，競以迓福」。陸次雲《峒溪纖志》卷 4 亦稱「（獠人）報仇相殺，必食其肉，披其面而籠之竹，鼓噪而祭，謂可迓福。或謂飛頭蠻即出其地。」與《魏書》第九條極為吻合，足以說明獵頭獻祭並非孤證立說。又烏滸人與獠習俗頗為相近，實亦獠人中的一支。《墨子·魯問篇》：「楚之南有啖人之國焉，其國長子生則解而食之，謂之宜弟。」同書〈節葬篇〉：「越之東有獨沐之國者，其長子生則解而食之，謂之宜弟。」《後漢書·南蠻傳》謂敢人國，「生首子輒解而食之，謂之宜弟，……今烏滸人是也」。李賢注引《南州異物志》：「烏滸，地名，在廣州之南，交洲之北，恆出道間，伺候行旅，輒出擊之，利得人食之。」諸書所言，當為一事。《太平御覽》卷 786 引《南州異物志》則稱烏滸「出得人歸家，合聚鄰裏，懸死人當中，四面向坐，擊銅鼓歌舞飲酒，春月方田，尤好出索人，貪得之以祭田神也。」所言「索人」即獵頭習俗，可證烏滸屬獵頭文化圈。

p. 115

再證以《御覽》卷 786 引《廣州記》：「晉興有烏滸人，以鼻飲水，口中進瞰如故」。更可知其與《魏書》第二條用銅鼓，第三條習鼻飲相合，則烏滸、獠人在嶺南地區都有大量分佈，他們文化習俗大體相近，必為同一族類，斷無疑義。具見獠人長期存在獵頭與食人風俗。這種習俗儘管極有可能僅局限於某些特殊的祭祀活動，但仍陳陳相因而普遍盛行於南方獠人地區。換言之，即獵頭與食人由於與儒家禮教大相悖謬，因而最容易引起儒士文人的詫異或注意，他們之所以屢書不一書，即是將其作為獠族重要文化特徵看待。明乎此，我們便可確證獵頭與食人風俗屢見於典籍文獻，早已進入中原史家的視野，並為北方士人所周知。而五祖弘忍和尚既在地緣更近的湖北黃梅，當然也不可能不有所知曉。他有針對性地發出「獠獠若堪為作佛」的疑問，正是指其獵頭與食人習

俗而言。何況根據文化習俗的某一特徵以作民族稱名，亦為吾國史籍文獻中常見之筆法慣例。《壇經》「獗獠」之稱謂，實不足駭疑驚怪。

從文化人類學的視域看，頭顱是生命、靈魂和地位的象徵，以人頭向神靈祭祀乃是最珍貴的奉獻。因此獵頭實為頭顱崇拜的一種原始方式，一種最極端的原始方式。 [9] 而食人也可視為認同的一種原始方式，即通過食人獲取對方的勇猛、強壯、活力等素質而形成自我的一種原始方式。獠族獵頭祭祀的具體過程今已無法詳考，但我們仍可從四〇年代雲南佤族保存的獵頭血祭活動窺見一斑。

茲將《文化學辭典》介紹「獵頭血祭」的文字轉錄於下：

（獵頭血祭是）舊中國雲南佤族原始祭祀中的一種最高獻祭活動。以武裝出征的方法獵取人的頭顱來祭主宰萬物的神靈「木依頭吉」。被獵者一般是與本部落有仇的其他部落成員。獵頭活動在每年春播前進行，若春播前未能獵到，可改秋收進行，屆時要舉行獵頭、接頭、祭頭、送頭等盛大的宗教祭典。獵到的人頭帶回部落，供在歷史最久的村寨的木鼓房人頭樁上。由頭人主持接頭祭典，代表大家對人頭說：「我們這裏酒美飯香，請你飽餐一頓。希望你今後把你的父母兄弟也請來飲酒吃飯，保護我們村寨的安全，莊稼豐收。」並在人頭上撒些灰燼，與鮮血混合一起滴落在地上，然後每家分一些，待播種時隨種子撒在地裏。獵頭為了祭祀神靈，但人們又對獵到的人頭懷有敬畏感，把所獵的人頭作為祭祀的物件，用隆重祭典祭祀人頭，祈求人頭保佑人們平安，生產豐收，並祈求被獵者饒恕獵者和獵者村落的群眾，每年夏曆四、

p. 116

五月還要舉行送舊人頭到村外人頭樁上永久供奉的祭祀活動。 [10]

《魏書》、《說蠻》特別提到獵頭祭祀以美鬚髯者為珍貴，其原因也可在佤族獵頭習俗中找到解釋。

按照佤族人的看法，『美鬚髯』的功能是達到一祭數熟。這說明獵頭源於一種相似巫術：認為鬚髯稠密必然導致穀物茂盛，認為獵頭血祭類似於一種灌溉——以神聖之血奉獻於神靈，以求得大自然甘汁的還報。在商周時代的灌禮中，我們看到了與此相同的一種巫術行為。因此可以說，獵頭風俗是在把發祭和血祭的巫術行為同頭獻崇拜結合起來的時候，揭開它的歷史序幕的。 [11]

獠人與佉族獵頭都首選美鬚髯，這決不能以偶然的歷史性雷同看待。獵頭文化圈的地域分佈極為廣泛，祭祀活動中一定有相同或相近的地方，通過佉族判斷獠人獵頭血祭的具體情況，相信仍是一種雖不中亦不遠的可靠做法。

佉族獵頭之前，首先要由該寨窩郎看好「雞卦」，然後才有組織地去砍頭。有趣的是，這一文化現象也可在獠族習尚中找到。《史記·封禪書》稱漢武帝既滅兩越，「乃令越巫立越祝祠，安台無壇，亦祠天神上帝百鬼，而以雞蔔。上信之，越祠雞蔔始用」。^[12] 《漢書·郊祀志下》載：「是時既滅兩粵，……乃命粵巫粵祝祠，安台無壇，亦祠天神帝百鬼，而以雞蔔。上（武帝）信之，粵祠雞蔔自此始用。」雞卜，顏師古注引李奇云：「持雞骨蔔，如鼠蔔。」^[13] 《桂海虞衡志》：「雞卜，南人占法。以雄雞雞執其兩足，焚香禱所占，撲雞殺之，拔兩股骨，洗淨，線束之，以竹筵插束處，使兩骨相背於筵端，報竹再祝。法有十八變……。」^[14] 周去非《嶺外代答》卷 10：「南人以雞蔔」。這種有別於北方民族的占卜方法的一致，當然不能僅視為一時之巧合，由此可證獠人的獵頭祭典特別是儀式過程，必然與佉族極為接近，有著不少相似之處。

獵頭習俗當然也會引起異文化學者的誤讀，前述《峒溪纖志》所言之「飛頭蠻」，或又稱「飛頭獠」，《新唐書》卷 222〈南蠻列傳〉詳述其事云：「有飛頭獠者，

p. 117

頭欲飛，周項有痕縷，妻子共守之，及夜如病，頭忽亡，比旦還。」表面看仿佛神話，細思之則正是誤讀獵頭習俗之後引起的訛傳。相互誤讀乃是文化傳播或交融過程中常有的現象。儒家文化圈對南方少數民族習俗的瞭解當然不能說都正確，但講究史家謹嚴筆法的正史既載「飛頭」之事而不覺其荒謬，也說明獵頭習俗還以多種多樣的傳說形式，長期流播於中原或長江流域地區。^[15]

三、「獠獠」辭義訓釋及其與仡佬的關係

考證獠族確實存在獵頭文化習俗後，我們就可以從史實存在及字義訓釋兩方面為「獵頭」說作出定論了。按「獠」與「獵」可以互訓，^[16] 已見於《集韻·葉韻》：「獵，通作獠」。《廣韻·葉韻》：「獠，良涉切，戎性，俗寫田獵字。」《賈子新書·勢卑》：「今不獠猛獸而田斃，所獠得毋小，所搏得毋不急乎？」武威漢簡《秦（大）射》「獵獲」作「獠獲」；^[17] 香港中文大學中國文化研究所藏有建初 4 年漢簡，其中「獵君」亦作「獠君」。可證「獠」與「獵」互用，至遲兩漢時已如此。《顏氏家訓·書證篇》更謂：「自有訛謬，過成鄙俗……『獵』化為『獠』，『寵』變成『籠』。」故南朝梁蕭若靜〈石橋詩〉，則將「獵人」徑直寫作「獠人」。^[18]

再證以敦煌寫本佛經，諸如《大方便佛報恩經》：「我等宿世造何惡行……為田獠魚捕」；《佛說父母恩重經》：「迦夷國主入山射獠，挽弓射鹿」；《大般涅槃經》：「佛造迦葉，我般涅槃七百歲後，是魔波旬漸當阻壞我之正法，

譬如獬師身服法衣，魔王波旬亦復如是」；《優婆塞戒》：「十一作獬師」；
[19]

「田獬」、「射獬」、「獬師」即「田獵」、「射獵」、「獵師」，說明漢以後文獻「獬」「獵」依然可以互通。而「獬」讀為「獵」，與「獠」聯為「獬獠」一辭，在《壇經》特殊語境中，

p. 118

由於話語背後潛藏著諸如「一闡提能否成佛」似的禪門機鋒，同時問答之際又不能不兼顧歷史的真實，所以其釋義又只能是「獵頭獠」而非「打獵獠」。

「獬」可作「獵」，還可舉出兩例。一是倫敦藏寫本《正名要錄》的「臘」正作「臙」，[20] 二是漢熹平石經《儀禮·既夕》鬣作喚。潘重規認為「臙」乃是正字「臘」的俗寫。饒宗頤先生則以為「曷」「鬣」本來就相互通用，蓋文字之正與俗，殊難遽加確認，不可隨意區分。[21] 但無論如何，都仍可視為「獵」通「獬」之補充證明，其與敦煌寫本諸條雖較《顏氏家訓》為晚，且不如《家訓》所言明確，但是以之與敦煌《壇經》前後同時的文獻相互印證，應該說更有力地增加了唐代語境「獬」可訓為「獵」的堅強證據。

「獬」除可訓讀為獵外，當然尚有其他音讀或釋義，歷代注釋家多已言之，所據主要為《說文》、《爾雅》、《廣韻》、《集韻》諸書。但是否適合《壇經》語境，仍需稍加申說。按《說文》：「獬，獬獠，短喙犬也。《詩》曰：『載獬獠。』《爾雅》『短喙犬謂之獬獠』」。段玉裁注「《毛詩》作獬，《爾雅》又作旌。」[22] 「獬」與「獠」通，則見於《集韻·曷韻》：「獬、獠，居曷切，獠狙，巨狼，或從葛。」又云「歇、旌、獠、獠，許葛切，短喙犬，或作旌、獠、獠。」《廣韻·月韻》：「獠，許謁切，獠獠，短喙犬也。」讀音或有不同，釋義大體一致。但《壇經》既將「獬」與「獠」合為「獬獠」一辭，則「獬」之訓讀仍不能不兼顧「獠」之原義。而無論將「獠」釋為「西南夷」之一種，[23] 或說為（南方）少數民族，「獬」之上述訓解都顯得極為窒礙難通，誠如蒙默先生所說：「若讀『獬獠』為『獠狙獠』、『獠獠獠』，或讀為『巨狼獠』、『短喙犬獠』，不僅絕無旁證，且不辭之甚」，尤其取短喙犬以釋之，更「實難令人首肯」。
[24]

《壇經》所說的嶺南「獬獠」，漢唐間曾大量入蜀。《華陽國志》卷 9《李特雄期壽勢志》言：「蜀土無獠，至是始從山出，自巴至犍為，佈滿山谷。」《晉書》卷 121《李勢載記》：「初，蜀土無獠，至此始從山而出，北至犍為、梓潼，布在山谷，十餘萬落，不可禁制，大為百姓之患。」獠人分佈之地區，範圍極其廣大。《太平御覽》卷 168 引《四夷縣道記》云：「李特孫壽時，有群獠十餘萬從南越入蜀漢間，散居山谷，因斯流布。」可證獠主要從南越入蜀漢，路線則經自牂牁。凡其活動途徑之地，

p. 119

亦不斷釀成禍亂，嶺南既為其中心，受禍亦最為酷烈。故自晉以來，迄於隋唐，獠患見於記載者，可謂史不絕書，以致六祖惠能一提及嶺南，五祖弘忍即立刻聯想到獠。但唐以前文獻，述及獠者甚夥，或單稱獠，或稱峒獠、山獠、夷獠，或冠以地名稱南平獠、益州獠等等，不一而足，徑稱獠者，則僅見《壇經》一書。宋以後文獻則「葛獠」、「仡獠」等稱呼逐漸增多，學術界一般認為即今之仡佬族，其是否與《壇經》所說獠有關，則有必要進一步詳加考證。

仡佬族即唐代從獠族中分化出來的單一民族，與獠族既有淵源關係，又存在很大的差別，迄今仍主要居住在貴州境內。《新唐書·南蠻傳下》說：

戒盧間有葛獠，居依山谷林箐，逾數百里。俗喜叛，州縣撫視不至，必合黨數千人，持排而戰，奉酋帥為王，號曰「婆能」，出入前後植旗。 [25]

此處之「葛獠」，《元和郡縣誌》卷31「錦州洛甫縣」條作「仡獠」，其餘諸種文獻或作「仡佬」，或作「佶獠」，或作「土獠」，或作「秃老」，要之，皆為今仡佬族族稱同音異寫。蓋「獠」一字多音，此處僅借其音葛而已。朱輔《溪蠻叢笑》葉錢序云：

五溪之蠻皆盤瓠種也，聚落區分，名亦隨異。源其故壤，環四封而居者今有五：曰苗，曰瑤，曰獠，曰僮，曰仡佬。

將「獠」與「仡佬」並例，顯見宋人已自覺到其文化差別，甚至直接就將其看成是兩種不同的民族。易言之，即仡佬儘管與獠同出一族屬系統，但以後仍衍化成了不同的分支，並有著稱名各異的各種符號化標誌。而仡佬之所以從獠分化出來，如果考察文化變遷方面的原因，其中最重要的一點，則不能不說是與華夏文化接觸過程中，逐漸改變或放棄了獵頭及食人習俗。遍查文獻，《魏書·獠傳》所載第六、第九兩條習尚，絕不見於宋代以來的仡佬族，而其餘諸條，如（一）幹欄居屋，（二）以銅鼓為貴，（三）習鼻飲，（四）豎棺而埋，（五）嗜犬，（八）能紡織等，各種文獻仍多有記載，在仡佬族習俗中長期餘留。正是獵頭與食人文化風俗的消失，使同於仡佬的「葛獠」不再具有「獵頭獠人」的涵義，後世反依據其衣著及習俗的某些差異，從內部將他們分為「紅仡佬」、「花仡佬」、「剪頭仡佬」等等。明白這一文化演變的深層曲折，也就不難理解宋黃庭堅《過洞庭青草湖詩》：「行矣勿遲留，蕉林追獠」

p. 120

；米芾《寄薛郎中紹彭詩》：「懷素獠小解事，僅趨平淡如盲翳」；其中之「獠」，又何以同於「仡佬」了！

獵頭的習尚當然不止限於獠人，除前述雲南佧族外，臺灣番人亦有此風俗。《隋書·流求國傳》載當地獵頭風俗云：

俗事山海之神，祭以酒肴，鬥戰殺人，便將所殺人祭其神。或依茂樹起小屋，或懸髑髏於樹上，以箭射之，或累石繫幡以為神主。王之所居。壁下多聚髑髏以為佳。人間門戶必安獸頭骨角。 [26]

這種人頭祭典風俗，可能是本土固有的習俗，也可能是獠人的移植，適足以顯示獵頭文化圈涵蓋的地域十分廣泛。當然，民族不斷遷徙，文化亦隨之傳播，而在與漢族文化接觸過程中，獠人獵頭風俗逐漸縮小其範圍，以至最終從文本中消失，僅在遠離中心地區的某些邊地留有遺孑（如雲南佤族即延至二十世紀五〇年代仍保持獵頭習俗），也是明顯的事實。然而即使如此，作為獠人巢窟的嶺南，獵頭與食人之風仍長期保存，直至明末清初，顧炎武《天下郡國利病書》「廣東」條猶引述其事云：

以所擄人口赤剝而繫之樹，令其子老弱射之，謂之「習射」。中，老父大悅。每食，以大鉢貯飯，男女團聚，用瓢食之。……雖父子動輒持刃相如。每出劫，謂之「討草」、「討菜」，不避風日，草行露宿，登高履險，躍步遠跨，其疾如風，生習粗惡類如此，說者謂比之禽獸而能言，比之虎狼而有翼者是也。

顧氏又云：

出得人歸家，合聚鄰里，懸死人中堂，四面向坐，繫銅鼓歌舞，飲酒稍就，割食之。春月方田，尤好索人，貪得之以祭田神。其後稍變，族類同姓有為人所殺，則居處伺殺主，不問是與非，遇人便殺，以為肉食也。 [27]

「討草」、「討菜」乃是地方俚語，所指即獵頭——外出劫取人頭以祭田神。這正是獠以後的地方遺俗，在持有夷夏大防正統儒家觀念的顧炎武看來，簡直是粗惡鄙野不堪。

p. 121

如果說獵頭習俗始終為儒家禮教所不能容忍，必須以道義仁心招懷改變之，那末從佛教教義衡量，其能不能成佛乃至如何成佛，也就值得關注並提出來討論了。

四、大乘佛教視域下的「獠作佛」公案

王國維曾指出，任何「今日所視為不真之學說，不是之制度風俗，必有所以成立之由，與其所以適於一時之故」。 [28] 其實不僅時間上的今古懸隔會造成今人與古人判斷上的困難，而且空間上的族群差異也會導致共在性的人們相互理解上的錯置。獵頭與食人作為一種制度性的風俗，主要用於既世俗又神聖的某種特殊儀式之中，並非日常生活中的經常性現象。它的存在既獲得了族群集體的認同，就必然有其「所以成立之由，或所以適於一時之故」。易言之，即

獵頭與食人習俗的象徵意義或許遠遠大於實質意義，甚至直接就發揮了建構獠人文化價值的強大作用。特別是通過獻祭儀式行為和形式，獠人社會必然得到了與信仰系統相關的精神整合，想象或祈願性的世界不僅當下就融入到活生生的現實行為世界之中，而且也以擬構的方式直接複製或移植了既源於外部世界又為自身社會所需要的靈性、智慧、力量和勇敢。今人如何讀解獠人習俗自然需要克服眾多理解上的困難，儒家學者當時的記載也難免沒有誇大和渲染——邊緣文化的粗鄙正突出了中心文化的優越，所以儒家的教化工作尤其顯得重要。[29] 但讀解的方式儘管可以多樣，詮釋的初衷亦可以不同，獵頭與食人風俗的存在，仍是不容否認的歷史事實。所以我們不回到佛教內學的立場討論問題則已，一回到佛教內學的立場，就會立即感到獵頭與食人習俗與佛教教義的激烈衝突。如果依照佛教教義的視域進行觀察，特別是從「同體大悲」的關懷本願出發，則與其說田獵魚捕是嚴重惡行，不如說獵取人頭與獵食人肉更是大惡之惡，不僅被獵之無辜同類值得悲憫，而且獵人者更直接關係到是否斷絕善根，有沒有佛性，能不能成佛，以及如何成佛的大問題。弘忍和尚已考慮到這一問題的嚴峻，故有此問：「汝是嶺南人，又是獠獠，若為堪作佛？」而從一切眾生平等的關懷本心出發，即站在「無一眾生而不具有如來智慧，但以妄想顛倒執著而不證得，若離妄想，一切智、自然智、無礙智則得現前」的立場觀察獠族，[30] 惠能法師的應答也極有哲理的強制性與普遍性：「人即有南北，

p. 122

佛性即無南北，獠獠身與和尚不同，佛性有何差別？」儘管獠人存在著獵頭與食人習俗，在異文化看來已是身陷大惡，其人性深處也依然內具自我淨化、自我超越的應然性與或然性，只要當下一念回轉，一旦真正發心修道，就不排斥其具有可以踏上學佛道路，獲得本然性心性覺醒（明心見性），最終達至成佛終極目的之存在性可能。可見原文語言表面蘊藏著深刻的佛教哲理詮釋問題。而後來的禪宗思想則將這一哲理深化為諸佛菩薩與一切蠢動含靈，同大涅槃，一體不異；佛性聖凡同具，雖闡提終不能斷；狗子有佛性等公案。[31] 誠如明代中興曹溪祖庭禪風的憨山大師所說，「一切凡聖、染淨、因果無不包含融攝」在內具佛性的形上心體之中（心體乃無體之體），可說是：

在聖不增，在凡不減，處染不垢，出塵不淨。……良由諸佛悟之而為普光明智，名佛知見，眾生迷之而為無明業識，生死根珠。一見此心，當下是佛。[32]

但是，從更寬廣的視域看，後世禪門諸家之說，不僅是直承曹溪禪風以因機攝化的結果，同時也是遠眺東山法門而靈活施設的必然。六祖與五祖佛性論之一致，弘忍和尚的《最上乘論》最能清楚說明：

夫修道之體，自識常身本來清淨，不生不滅，無有分別，自性圓滿"清淨之心。此見本師，乃勝念十方諸佛。問曰：「何知自心本來清淨？」答曰：「《十地經》云：眾生身中有金剛佛性，猶如日輪，體

明圓滿，廣大無邊，只為五陰黑雲之所覆，如瓶內燈光不能照輝。又以朗日為喻，譬如世間雲霧，八方俱起，天下陰暗。日豈爛也，何故無光？光元不壞，只為雲霧所覆。一切眾生清淨之心亦復如是。只為攀緣妄念煩惱諸見，黑雲所覆。但能凝然守心，妄念不生，涅槃法自然顯現，故知自心本來清淨。

p. 123

既體知眾生佛性本來清淨，如雲底日，但了然守真心，妄念雲盡，慧日即現。……譬如磨鏡，塵盡自然見性。 [33]

弘忍和尚這裏強調了一切眾生本具清淨之心，與惠能大師所說人人內具而無任何差別的佛性一樣，都是由凡入聖、修行解脫的內在本體根據。他們的看法實際就是達摩祖師所說「深信凡聖貪生同一真性，但為客塵所覆，不能顯了」， [34] 顯然也與《楞伽經》自性清淨如來藏說完全合轍一致。 [35] 由此可見，弘忍和尚十分清楚如來藏法性清淨之體，人人本來具足而無少欠缺，在聖不增，處凡不減，問題只是如何依據緣起法則，廣開各種施教法門，使眾生徹悟本有的清淨心性，獲得由凡趨聖的生命提升和解脫。因此，就獺獠一辭的具體訓解而言，無論是丁福保、郭朋釋之為短喙犬，並引申為其他侮辱性稱謂， [36] 抑或依蒙默所說讀為「仡佬」，甚至視為濺鄙之詈語，都必然與佛法物我一體、廣大慈悲之本心本願相悖，違背救度一切眾生的菩薩誘導精神和啟蒙精神，既使惠能的哲理依據缺少了證立的豐富蘊涵及當下的針對性，也使弘忍的有意探問淺薄化、幼稚化——因為依「仡佬」詮釋學的語意提示，似乎弘忍還不如一初入佛門的發心弟子。何況揆之《壇經》全書，亦處處扞格不通。至於馮友蘭釋為「少數民族」，則又嫌過於籠統粗疏，不僅不能點出《壇經》對答之際的禪道機鋒，而且也淡化了話語背後的義理內涵。 [37] 更直截地說，即衡以弘忍和尚的境界證量及其所置身的歷史語境，

p. 124

少數民族（包括仡佬說和瑤族說）能否成佛根本就不可能構成一話語問題。特別是在人人都周知佛教本來就由華夏域外其他異國民族輸入，輸入過程中竺道生又成功地解決了斷絕善根的一闡提（icchantika）也可以成佛的理論疑難，並為中國文化廣泛接受的佛教理路發展背景下， [38] 弘忍和尚何能再以少數民族能否成佛作為機鋒話語，而在他與惠能之間達成如此相應的生命默契？同時也不能解釋可以一聽惠能答語，弘忍即「深奇其言」， [39] 以致「為使他不招意外，故將明珠暗藏，叫他到後院去做劈柴舂米工作。」 [40] 原因即在於「獺獠亦有佛性」不僅直接透顯出惠能禪師的證量境界，而且還意味著弘忍心中早已有預設的問題答案現在已由別人痛快徹底地道出——生活習俗與佛法教義激烈衝突的獺頭獠人當然亦可以成佛。惠能的答語正是「一闡提皆得佛性」的中國化表述，不能不將其視為中國禪宗史上最具有震撼力量的革命性宣言，也不能不在弘忍心中引起道交感應般的強烈生命共鳴。弘忍的問題尖銳而迅猛，惠能的回答敏捷而明快，話語機鋒背後藏著的千鈞震撼力量及深刻意蘊，實在值得今人反覆認真解讀。

但是，獗獠一辭雖指獵頭獗人，卻仍是一事實性的稱謂，並不具有任何污辱性的涵義。惠能本人當然也不一定就是獗獠，但他既來自獗獠文化圈，對獵頭習俗便不可能不熟悉，或許獵頭習俗正是刺激他踏上學佛道路的一個外部緣起條件，亦並非不可能。他到黃梅之前，已聽女尼無盡藏頌讀《涅槃經》，熟悉了「佛性之理」，[41] 所以弘忍一問之下，他的回答便如回應聲，深契《涅槃經》「一闡提等，亦有佛性」之經教本義。值得注意的是，他一見弘忍之後，即自願破柴踏碓八月有餘，既未退轉道心，更無任何埋怨，以後弘忍到碓房問他：「米熟也未？」他回答：「米熟久矣，猶欠篩在。」道交感應，契合如此，凡此種種，都可見「獗獠若為堪作佛」的問話，實含有甚深的微妙意蘊，以致惠能當下就感到問題的嚴峻，以後又對弘忍和尚的證量工夫始終堅信不疑。

p.125

禪門師資相互授受公案，從來都是師徒之間相互勘驗，試問如果弘忍的問題極為淺薄幼稚，或根本出語就有歧視侮辱，以惠能的天資聰穎，何能無一絲一毫之懷疑？僅重考據而不兼顧思想，談大乘佛教及禪宗必言難中的，晚近學者已有這方面的負面教訓，足可供我們借鑒。故筆者從考證與哲理二者必須圓足的雙重關懷出發，認為獗獠二字必當訓作獵頭獗人，才能呈現《壇經》原有話語脈絡的真實含義。宋程伊川嘗有言，得其詞而不得意者有之，未有不得其詞而能得其意者。讀儒典如此，讀竺墳亦如此。獗獠辭義的解釋表面看雖然微不足道，實際卻關涉文化史的複雜變遷，牽聯禪宗發展的未來形式，甚至直下就能說明弘忍和尚與惠能大師境界的高低，顯示隱藏在機鋒話語背後的智慧深淺，決不可以詞害意，甚至詞與意二者全都丟失，減損了《壇經》全書字字句句都遊心般若的禪道讀解趣味。

五、東山禪法南傳與臨終取頭預言

「獗獠作佛」公案的重要，還意味著弘忍和尚已預見到禪門大法將逐漸向南推進，並以庚嶺為中心不斷擴大其弘傳範圍。但是，如果要在嶺南地區推行救度眾生的弘法教化工作，便不能不本著佛家的實相智與方便智，合情合理地解決保存獵頭習俗的獗人能否成佛的重大理論問題，並在佛法普遍性與文化具體性二者兼顧的前提下，針對邊地民眾社會、生活、習俗、民族傳統的特點，將理論問題化為實踐層面上的靈活施設行為，從而真正使普遍性的禪道佛法在嶺南特殊的文化區域內紮根生長，發展壯大。因此，正是在這一意義脈絡下，五祖弘忍與六祖惠能的見面及有關獗獠能不能成佛的討論，才顯得極為重要，也才更具有象徵意義。它不僅是禪宗發展內在理路要求下的關鍵性機鋒問答，而且也是禪法未來走向探問式預測必有的歷史性機緣序幕。後來弘忍和尚「逢懷則止，遇會則藏」，[42] 「汝去，努力將法向南，三年勿弘此法，難去，在後弘化，善誘迷人，若得心開，汝悟無別」的傳法付囑；[43] 惠能大師得密付衣法後，南遁獵人隊中十餘年，一旦法緣成熟即在法性寺出家，從此開始弘法生涯；說法時發揮如來藏學傳統，強調「菩提般若之知，世人本自有之，即緣心迷，不能自悟，須求大善知識示道見性」；[44] 「前念迷即凡，後念悟即佛」；[45] 「迷人忽然悟解心開，與大智人無別」；[46] 並特別標明直指

人心、見性成佛之旨；都似乎在以各種方式呈顯「獼猴有佛性」之旨。其中最詳細的一段是：

p. 126

世人性本自淨，萬法在自性。思量一切惡事即行於惡，思量一切善事，便修於善行。如是一切法，盡在自性。自性常清淨，日月常明，只為雲覆蓋，上明下暗，不能了見日月星辰。忽遇惠風吹散，卷盡雲霧，萬象森羅，一時皆現。世人性淨，猶如青天，惠如日，智如月，智慧常明，於外著境，妄念浮雲蓋覆，自性不能明。故遇善知識開真法，吹卻迷妄，內外明徹，於自性中，萬法皆見，一切法自在性，名為清淨法身。 [47]

這是對如來藏自性清淨說的發揮，也是對由達摩至弘忍歷代師說的繼承，還可看成是「獼猴有佛性」，但又必須有善知識前往開示真法的理論說明。惠能大師之所以自願南歸嶺南，對獵頭文化圈的弘法教化活動充滿了自信，但又知道必然遭遇萬般艱辛曲折，也可在這段文字中找到依據——因為眾生都有真心、本性、佛性，具足了成佛的絕對主體性依據，然而就現實事相言，又早自無始以來即被無明障蔽，必須針對包括透過各種文化習俗顯現出來的迷執，一一開出相應的方便對治法門。可見獼猴作佛公案的討論，嚴格說不僅是理論的問題，更重要的乃是宗教實踐的問題。從這一意義看，惠能大師後來在嶺南的種種弘法活動，都可看成是獼猴成佛公案的實踐性落實。而其中最具標誌性的事件則是他於法性寺出家受戒後，首次在菩提樹下正式為大眾說法——開「東山法門」。

開「東山法門」即意味著達摩至弘忍一系禪法正式傳入了嶺南，也意味著中國文化由北向南推進的力量得到了加強。 [48] 但惠能既在嶺南獵頭文化圈施教弘法，其言說的物件主要為普通世俗民眾，因此，門庭設施從不依據繁瑣的經典義解文字，而是直接從眾生自性中去曉明開示，於是禪風變得更清新活潑，也更質樸明快，可說是無一毫之枝蔓，

p. 127

無一絲之攀飾。他後來移居曹溪，終身未再離開，四方從學者盈千上萬，聲名直震京城朝廷，王維撰〈六祖禪師碑銘〉，總結他一生行履及禪學成就，其中早年身世的情形是：

禪師俗姓盧氏，本貫範陽人也。名是虛假，不生族姓之家；法無中邊，不居華夏之地。……不私其身，臭味于耕桑之侶；苟適其道，膾行於蠻貊之鄉。

至於得授記返歸嶺南，在當地行化近四十載，流風廣漸，獼俗移易，民眾皈依，法化大顯的情形，王維也有明確記載：

五天重述，百越稽首。修蛇雄虺，毒螫之氣銷；跳豸彎弓，猜悍之風變。畋漁悉罷，蟲鳩知非。多絕膾腥，效桑門之食；悉棄罟網，襲稻田之衣。永為浮圖之法，實助皇王之化。 [49]

由此可見，惠能自少至老，都始終與邊地民眾保持密切聯繫。而根據地方文化實際開展的種種方便說法施教，也的確改變了當地彪悍的習俗風氣，誠如虛雲老和尚所說：「嶺南文化落後，自六祖得衣鉢後，教化普施，從此粵人不再以獗獠見嘲於中原矣。粵東文物之盛，亦自此始。」 [50] 而惠能禪法由於主要面向下層民眾言說，草根性、平民性乃是一大特點，於是曹溪一滴遂自成一大家傳統，嶺南地區也最終成為新禪宗學說的發祥地。 [51] 其氣象之宏闊壯大，不僅開啟了一代之新機運，而且還風行大江南北，影響天下後世，有如憨山德清大師所說「文化由中國漸被嶺表，而禪道實自嶺表達於中國」， [52] 風流所漸，甚至還直接關涉到儒家道統論的提出， [53] 啟發了宋明儒有關心性問題的探討。 [54] 諸如此類的例證，都似乎在以歷史的方式，或禪門所謂時節因緣的態勢，證明了黃梅山上那一極為對機契時的獗獠作佛公案的重要。易言之，

p. 128

即五祖弘忍與六祖惠能的最初見面及有關獗獠公案的問答，不僅是中國學術思想史最精彩、最醒目的一頁，而且也是中國文化史最有暗示性、最富戲劇性的一幕，禪宗未來發展的可能性，或許早已潛藏在他們的機鋒答語中了。

然而更為有趣——或許也與獗獠作佛公案存在著直接關聯的歷史事件是，唐先天 2 年（713）惠能大師示寂前，曾留有預言說：「吾滅後五、六年，當有一人來取吾首」；遷化後之次年，門人移其真身出龕上香泥，「憶念取首之記，遂先以鐵葉漆布，固護師頸入塔」。 [55] 九年後的一天，取頭預記果然有了應驗。據守塔沙門令韜說：

師入塔後，至開元 10 年壬戌（722）8 月 3 日夜半，忽聞塔中如拽鐵索聲，眾僧驚起，見一孝子從塔中出。尋見師頸有傷，具以賊事聞於州縣。縣令楊侃、刺史柳無忝得牒，切加擒捉。五日，於石角村捕得賊人，送韶州鞠問。云：「姓張，名淨滿，汝州梁縣人，於洪州開元寺，受新羅僧金大悲錢二十千，令取六祖大師首，歸海東供養。」柳守聞狀，未即加刑。乃躬自曹溪，問師上足令韜曰：「如何處斷？」韜曰：「若以國法論，理須誅夷；但以佛教慈悲，冤親平等，況彼求欲供養，罪可恕矣。」柳守加歎曰：「始知佛門廣大。」遂赦之。 [56]

以上所述，亦見於〈曹溪大師別傳〉、《景德傳燈錄》，雖文字略有差異，詳略不盡相同，但仍可說明述事之真實，決非後人向壁所能虛構。取頭之張淨滿是否受新羅僧人指使姑且不論，但目的既在於供養，其人又生活在嶺南獗獠文化圈，則不能說與獵頭習俗毫無關係，或直接就是獵頭獻祭行為。惠能大師示

寂前早有預記並果然應驗，更說明他對獵頭習俗極為熟悉。而門人令韜「佛教慈悲，冤親平等，況彼欲求供養，罪可恕矣」的說法，也頗符合五祖與六祖黃梅山上討論獨獠有無佛性的本懷。由此顯示，如何在嶺南具有獵頭習俗的文化地區廣開法化，怎樣解決佛法普遍性與地方習俗特殊性之間的矛盾衝突，從而真正張大禪門一貫提倡的明心見性宗旨，使習俗迥異於中原的邊地民眾也能做到自性自悟，乃是惠能大師終生都在關注的一個重大實踐性問題。同時也足以說明獨獠二字，其釋義正確與否，關涉禪門義旨甚大。惜其中之蘊奧，千年來殊少有人發覆。故不揣孤陋，發明新意，草成此文，以就教於海內外方家學者也。

“Geliao Becomes a Buddha” Gong’an and the Southward Spread of the Dongshan Lineage: Notes on the Dunhuang Version of the Platform Sūtra

ZHANG Xinmin

Professor, College of Humanities, Guizhou University

Summary

The word *geliao* 獾獠 in the Platform Sūtra of the Sixth Patriarch has been explained in many ways throughout history, but there has not yet been a definitive interpretation. Recently, Pan Chonggui 潘重規 has argued that the character *ge* 獾 is the commoner variation of the character *lie* 獵 (to hunt) and the character *liao* 獠 refers to the “barbarian” *yiliao* 夷獠 peoples, who earn their livelihood by hunting and fishing. The meaning of *geliao* would thus be the Liao who hunt and fish. This is very near to the original meaning in the text; however, a fuller explanation is possible. The current paper agrees that *geliao* 獾獠 should indeed be read as *lieliao* 獵獠 (the hunting Liao), but adds that it should be interpreted as the “head-hunting Liao” (*lietouliaoren* 獵頭獠人). “Head-hunting” refers to the long-standing cultural custom of the Liao of taking human heads to offer in sacrifice to deities. There is a large amount of documentation proving that this custom of the Liao has existed for a long time. It originates in magical blood-sacrifice behavior, and is related to the extreme psychology in aboriginal culture relating to skull worship. It was also well-known by Han Chinese in northern China, and that is the reason for singling out this gruesome custom, and in identifying the Liao with a special appellation. It was this custom that also caught fifth Patriarch Hongren’s attention.

From the Buddhist perspective of “universal substance and great compassion,” (*tongti dabe* 同體大悲) if hunting and fishing are evil, then the hunting of human heads is the worst of evils, and it relates directly

to the problems of whether or not Buddha-nature exists, and whether Buddha hood can be attained. Hongren had already considered the severity of this issue, and that is why he asked: "You are a native of Kwangtung, a barbarian (geliao). How can you expect to be a Buddha?"[1] From the perspective of "there is not a single being without tathāgata-wisdom, but it is through false thinking, upside-downness, and attachments that it is not attained," [2] sixth Patriarch Huineng's answer fully complies with the original intention of the Buddha, and it also possesses strong philosophical and universal components: "Although there are northern men and southern men, north and south make no difference to their Buddha-nature. A barbarian is different from Your Holiness physically, but there is no difference in our Buddha-nature." Even though they have the custom of head-hunting and are immersed in evil, the humanity within the Liao possesses the necessity and potential for self-purification and for self-transcendence. As soon as they put their mind to cultivating the path, there is enlightenment in that very thought, and the possibility that they can enter the path to Buddhahood is no longer excluded. They gain an awakening of their original nature and mental nature (mingxin jianxing 明心見性), and realize the existence of the possibility of achieving the ultimate goal, the attainment of Buddhahood.

What is more important, however, is that Hongren's intentional questioning indicates that he foresaw that Chan teachings were gradually moving south, the trend that, with Guangdong as its center, Chan was continually expanding its sphere of influence. However, if Buddhism were to spread in Lingnan (Guangdong), the important theoretical problem of whether the head-hunting Liao could attain Buddhahood must be resolved. Also, with equal consideration of the themes of Buddhism's universality and cultural specificity, a dimension

p.131

of practice must be skillfully brought to the theoretical problems associated with the customs and behavior of peoples living in peripheral areas. Therefore, following this line of reasoning, the encounter between the fifth Patriarch, Hongren and the sixth Patriarch, Huineng contains an implicit discussion regarding the problem of whether the geliao can attain Buddhahood, a discussion which becomes very important. It is not only a question and answer gongan of crucial importance with regard to the theoretical requirements within the development of Chan, it is also a significant precursor to Chan's subsequent historical development of the encounter dialogue. Subsequently, Hongren gave his final instructions about transmitting the Dharma, "At Huai you stop and at Hui you seclude yourself," and "You may start on your journey now. Go as fast as you can towards the South." Huineng evaded the teams of hunters by going south for over ten years. When he preached Buddhism, he emphasized that "[T]he ignorant may attain sudden enlightenment, and their mind thereby becomes illuminated. Then they are no longer different from the wise men." This proves in a historical manner the importance of the "geliao becoming a Buddha," a gongan which fits the requirements of its circumstances and is consistent with the truth.

Keywords: 1.Hongren 2.Huineng 3.geliao 4.head-hunting 5.equality of human nature in Buddhism 6.spread of Buddhism in southern China

[1] 敦煌本《壇經》，郭朋《壇經校釋》第三節，頁8，中華書局1983年9月版。按郭朋校釋乃是以鈴木貞太郎、公田連太郎校訂之敦煌寫本（原收入民國《普慧大藏經》，所據主要為法海集記本）為工作底本，參校惠昕本、契嵩本、宗寶本，同時加以簡明釋義而成。郭本校勘較精，檢尋較易，故本文所引敦煌本《壇經》，凡未另注明出處者，均出自此本。又楊曾文校勘本《敦煌新本六祖壇經》（上海古籍出版社1993年版，宗教文化出版社2001年版），日本《大正新修大藏經》第2007之末分卷敦煌原本，即法海集記本，亦可一併參閱。

[2] 按德異本、惠昕本、契嵩本在敦煌本「遂發遣惠能令隨眾作務」句下，尚有「惠能曰：『惠能啟和尚，弟子自心常生智慧，不離自性，即是福田，未審和尚教作何務？』」祖云：『這獗獗根性大利！汝更勿言，著槽廠去！』」一段文字。如此則「獗獗」一辭，凡三見矣。參閱唐一玄居士校閱之《六祖壇經》（臺灣：慈雲山莊·三慧學處1994年版），頁13。該書主要依據德異本而參校宗寶本，分段之外，又於篇首加入節目標題，檢索極便，發行亦廣，也是目前較通行的本子。《南陽和尚問答雜徵義》（即《神會和尚語錄》）也兩次提到「獗獗」：「弘忍大師謂曰：『汝是嶺南獗獗，若為勘作佛？』」（惠）能禪師曰：『獗獗佛性與和上佛性，有何差別？』」見《神會和尚話錄》，楊曾文編校，中華書局1996年版，頁109。

[3] 潘重規〈敦煌寫本六祖壇經中的「獗獗」〉，載《中國文化》1994年第9期；蒙默〈壇經中「獗獗」一詞讀法〉，載《中國文化》1995年第11期。按潘文又揭載於《中國唐史學會會刊》1992年第3期。

[4] 《魏書》卷101，中華書局1974年標點本，頁2248~2249。按：《魏書·獗獗傳》雖雜採《北史》等書補綴而成，然《北史》等書仍多出於魏收，且今本二書俱相合，可信其記載之真實不誣。正文僅提《魏書》而不及《北史》，蓋舉其一即可概其二也。

[5] 日本友人桑原稔先生多次在中國南方及東南亞地區進行田野文化人類學、民族建築學調查，認為自古以來種植水稻的民族，一定居住河邊，一定住在居不著地的幹欄式居屋。見提交貴州文化與傳統文化國際學術研討會暨中國歷史文獻研究會第十六屆年會討論之論文〈從建築看雲貴文化與日本、蘇拉威西島文化〉。該文已由筆者與孔繁錫先生譯出，揭載於《貴州文史叢刊》1996年1期。

[6] 關於「獗」不能訓為「狩獵」，蒙默先生前揭文考之已詳。他認為將「獗獗」讀為「獵獗」，意為「打獵獗人」，解釋顯然遠勝前此各家。但如此釋讀必當以獗人有打獵習俗為前提，翻檢唐以前諸書，皆未見獗人有打獵好尚之記載。延至南宋，始見范成大《桂海虞衡志》、周去非《嶺外代答》載獗人「以射生食動為活，蟲豸能蠕動者皆取食」。「射生」之說與《魏書》、《周書》、《北史》各《獗獗傳》「不識弓矢」之記載相互矛盾。然芮逸夫撰《獗人考》（載《歷史語言研究所集刊》第28本下冊），早已有了解釋：「上引兩條（即范、周二書）均提及『射生』，則獗人似已知弓箭了，但當為接受鄰族文化而來。」而今日侏佬語中之「弓」字，為早期漢語借詞之「nu」（弩），足

證獠人早期確無弓箭，以後始由漢人傳入（詳《貴州民族研究》1986年第2期張濟民文）。此與芮氏之說正合。從南宋始有「射生」之說看，漢族弓箭之傳入獠族，略當北宋時期，最早不過晚唐五代。而由語言「弓」乃漢語借詞判斷，也足以顯示唐五代以前文獻言獠人「不識弓矢」，當屬歷史固有之真實。蒙先生考證獠人唐五代以前無打獵習俗，其說甚精，遺憾的是對《魏書》、《周書》《北史》述及之獵頭習俗，仍不免忽視於眼睫之間，所以他大膽斷言「唐初固不得有『獵獠』之稱」，依然有欠審慎。釋「獵獠」為「打獵獠人」固然與歷史事實不符，但又何嘗不可指「獵頭獠人」？典籍文獻具在，皆可一一鉤沈發覆也。

[7] 《楚辭》卷1，〈招魂〉。

[8] 《廣西出土文物》，頁11，圖版93及說明，廣西壯族自治區文物管理委員會編，北京文物出版社。

[9] 參閱王勝華〈西盟佤族的獵頭習俗與頭臚崇拜〉，載《中國文化》1994年第9期。

[10] 覃光廣等主編《文化學辭典》，中央民族出版社1988年8月版，頁657。

[11] 王勝華〈西盟佤族的獵頭習俗與頭臚崇拜〉，載《中國文化》1994年第9期。

[12] 《史記》卷28，〈封禪書〉，中華書局1959年標點本，頁1400。

[13] 《漢書》卷25，〈郊祀志下〉，中華書局1962年標點本，頁1241。

[14] 《資治通鑒》卷20，「漢紀」十三，元封2年胡三省注引《桂海虞衡志》，中華書局1956年標點本，頁683。

[15] 《搜神記》：「秦時南方有落頭民，其頭能飛，其種人部有祭祀，號曰蠱落。」《古今小說鈎沈·孫氏志怪》：「南方落民，其頭能飛，其俗所祠，名曰蠱落。」所謂「蠱落」，即指《魏書·獠傳》「剝其面皮，籠之於竹」的獵頭獻祭習俗。《新唐書》所本，或源於此。《搜神記》、《孫氏志怪》雖為小說家言，但述飛頭禮俗尚與祠祀獻祭相聯繫，從中不難發現隱藏在文字背後的獵頭真相，《新唐書》則將其一概刪去，恰如一怪誕神話矣。《新唐書》為歐陽修主修，修乃文人，難免好奇之病；但其書既屬正史系統，與二十四史其他紀傳之書一樣，遵守史家筆法仍為第一義要求，故不會影響本文的立論。

[16] 「獮」與「獵」的通用，潘重規、蒙默前揭文及饒宗頤〈敦煌俗字研究序〉，都引證了大量文獻典籍以作說明，本節文字乃綜合三家考證成果，並重新稽核原文，梳理條貫而成。饒文載《中國文化》1995年第11期，文雖甚短，說則頗精。

[17] 《武威漢簡》頁49，文物出版社1964年版。

[18] 《藝文類聚》卷 9 引〈石橋詩〉：「連延過絕澗，迢遞跨長津；已數蓬山客，兼曾度獫人」。

[19] 以上四部佛經之引文，分見石門圖書公司印行之《敦煌卷子》頁 266、271、652、849，並參考潘重規前揭文影印圖錄。

[20] 參閱潘重規前揭文及影印圖錄。

[21] 饒宗頤《敦煌俗字研究序》，載《中國文化》1995 年第 11 期。

[22] 《說文解字注》，許慎撰，段玉裁注，上海：古籍出版社 1981 年版，頁 473。

[23] 丁福保《六祖壇經箋注》（天華出版事業股份有限公司 1979 年版）：「獫，音葛，獸名，獫，音聊，稱西南夷之謂也。……《韻會》：『獫者，短喙犬。獫，西南夷。』」

[24] 見蒙默前揭文。蒙先生認為「獫」字有三讀三義，舉證尚多，亦可參閱。

[25] 《新唐書》卷 222，《南蠻傳下》，中華書局 1975 年標點本，頁 6328。

[26] 《隋書》卷 81，《流求國傳》，中華書局 1973 年標點本，頁 1824。

[27] 以上均見《天下郡國利病書》卷 100，「廣東」八，光緒 27 年圖書集成局鉛印本。

[28] 王國維〈國學叢刊序〉，《觀堂別集》（上海：古籍出版社 1983 年影印商務印書館 1940 年版《王國維遺書》冊 4）卷 4，頁 7。

[29] 詳細論述獵頭與食人風俗的文化涵義，以及儒家文化中心視域下的讀解心理及教化情結，需要花大量的篇幅，可惜這已逾越了本文主題所允許的範圍，容俟以後另撰專文暢述之。

[30] 《大方廣佛華嚴經》卷 51，〈如來出現品〉，突叉難陀譯，臺灣：新文豐出版公司 1990 年版，頁 249。

[31] 《五燈會元》卷 4《趙州從諗禪師》（中華書局 1984 年版，上冊，頁 204）：「問：狗子還有佛性也無？師曰：無。曰：上至諸佛，下至螻蟻，皆有佛性，狗子為甚麼卻無？師曰：為伊有業識在。」按趙州禪師所言，並非否定狗子有佛性，而是當下破執並鼓勵認真修道之語。否則一味執有執無，何能體證形上超越之佛性，而一旦退轉並墮入畜生道，業識障蔽自然更重，內證本有佛性的可能性也顯然更難。這裏的「無」如同「空」一樣，不僅是直接彰顯佛性的本體字，而且也是當下破執的消解字。趙州和尚既深知佛性遍及一切又超越一切，不因迷悟而有一毫之增減損益，故能隨意出口即是真正符合禪道精神的巧妙證量答語，無心安排便成為以般若空慧洞照眾生佛性的典型機鋒公案。其根本要旨，若與下引憨山大師之言比照，也極為契合，可以相互印證。

[32] 憨山大師《法華通義》卷1，《憨山大師法彙初集》冊3，頁9~10，香港：佛教法喜精舍與佛經流通處，1997年影印本。

[33] 弘忍和尚《最上乘論》，《大正藏》冊48，頁377~379。按該篇一作《修心要論》，歷來皆有人疑為是偽作，日本學者忽滑谷快天更列舉多條論據，力圖說明全篇皆非「弘忍之真說」（見《中國禪學思想史》頁119~120，朱謙之譯，上海：古籍出版社1994年版）。我個人認為，該文實為當時弟子筆錄弘忍和尚口說，而轉輾流傳成文者。其中並不排斥後人羈入的可能，但大體仍反映了弘忍禪法的真實。至於其中與惠能禪法不甚一致之處，則顯示了門庭施設的方便靈活，不能以後來的禪派妄加比附，更不能援引為偽撰之證據。

[34] 《楞伽師資記》，《大正藏》冊85，頁1284中。按《續高僧傳·菩提達摩傳》「深信」下無「凡聖」二字，《大正藏》冊50，頁551。

[35] 淨覺和尚《楞伽經》（劉宋求那跋陀羅譯）卷4：「此如來藏識藏，一切聲聞緣覺心想所見，雖自性清淨，客塵所覆，故猶見不淨。」

[36] 丁福保之說已見前揭之書。郭朋等則認為獠與獠互通，並引《說文》：「獠，短喙犬也」；「獠，獵也」；據此推測獠獠「當是對以攜犬行獵為生的南方少數民族的侮稱」，並大膽臆斷說：「惠能見弘忍時，當是穿著南方少數民族服裝，所以也被弘忍侮稱為獠獠。」見《壇經校釋》第3節，頁9。方立天《魏晉南北朝佛教論叢》（中華書局1982年版，頁273）也認為「獠獠」當是對嶺南土著的侮稱。

[37] 關於馮友蘭、方立天、郭朋以及張春波諸家對「獠獠」一辭的解釋，可參閱董群《惠能與中國文化》一書的介紹，貴州人民出版社2001年版，頁42。又洪修平、孫亦平《惠能評傳》（南京大學出版社1998年版，頁40~41）也有與上述諸人類似的看法。洪書尚引及侯外廬的瑤人說，王堯的惠能本人即可能是少數民族說，同時將弘忍的意思發揮為：「像你這樣的邊遠山村未開化的凡夫俗子，怎麼能夠成佛？」

[38] 《高僧傳》卷7〈宋京師龍興寺竺道生傳〉說他依據《小品泥洹經》，倡言「一闍提人皆得佛性」，引起相當多的質詰，後來由於《大般涅槃經》的傳入，印證其說之不誣，疑義遂煙消雲散。按《大般涅槃經》一方面說：「一闍提者，斷滅一切諸善根，本心不攀緣一切善法，乃至不生一念之善」（《涅槃經·如來性品之三》）；一方面也明確表示：「一切眾生悉有佛性，乃至一闍提等，亦有佛性」（《涅槃經·師子吼菩薩品之一》），「諸眾生皆有佛性，以佛性故，一闍提等捨離本心，悉當得成阿耨多羅三藐三菩提」（《涅槃經·高貴德王菩薩品之四》）。「一闍提人皆得佛性」之所以為中國人普遍接受，當與中國固有文化特別是儒家人人皆可以成聖的特殊文化語境有關。

[39] 〈南陽和尚問答雜徵義〉，《神會和尚禪話錄》，楊曾文編校，頁109。

[40] 錢穆〈六祖壇經大義〉，《名家說禪》頁167，吳平編，上海：社會科學院出版社2002年版。

[41] 〈曹溪大師別傳〉，郭朋《壇經校釋》頁122；又可參閱《五燈會元》卷1〈六祖惠能大鑿禪師〉，蘇淵雷點校，中華書局1984年版，頁53。

[42] 《六祖壇經》，臺灣：慈雲山莊。三慧學處1994年版，頁45。

[43] 敦煌本《壇經》，頁20。

[44] 敦煌本《壇經》，頁24。

[45] 敦煌本《壇經》，頁51。

[46] 敦煌本《壇經》，頁58。

[47] 敦煌本《壇經》，頁39~40。

[48] 錢穆先生認為：「中國學術思想史上有兩大偉人，對中國文化有其極大之影響，一為禪宗六祖惠能，一為南宗儒家朱熹。……惠能實際上可說是唐代禪宗的開山祖師，朱子則是宋代理學之集大成者。一儒一釋開出此下中國學術思想種種門路，亦可謂此下中國學術思想莫不由此兩人導源。言其同，則惠能是廣東人，朱子生卒皆在福建，可說是福建人，兩人皆崛起於南方，此乃中國文化由北向南之大顯例。言其異，惠能不識字，而朱子博極群書，又恰成一兩極端之對比。」本文言中國文化由北向南推進，乃採錢穆此說。尚可補充一點：惠能、朱子一禪一儒，皆在南方弘道闡教或說法，而惠能之禪法、朱子之理學，後來皆席卷天下、橫掃南北，影響世道人心極廣，此其同者。而異者則為朱子雖在南方福建，卻主要面對上層士大夫傳道解惑，析理極為精緻細密，範圍及其廣大宏博，但也難免學究氣息，存在支離破碎之病；惠能終生皆在嶺南，主要面對下層民眾弘法施教，說理直從自性開示，點到為止，雖無處不展示高明之境，仍不離於世俗日常，始終以簡樸平易為特點，有明顯的平民化趨向。錢說見〈六祖壇經大義〉，《名家說禪》頁172。

[49] 以上見王維〈六祖惠能禪師碑銘〉，《全唐文》卷327。

[50] 虛雲和尚〈為六祖請賜加封諡號呈文〉，《虛雲老和尚年譜法彙增訂本》頁742，臺灣：修元禪院1997年版。

[51] 「新禪宗」乃陳寅恪先生用語，見氏著〈論韓愈〉，原載《歷史研究》1954年第2期，又載《金明館叢稿初編》，上海：古籍出版社1980年版，頁286。

[52] 〈題門人超逸書《華嚴經》後〉，《憨山大師夢遊全集》卷8，《新卍續藏》冊73。

[53] 陳寅恪先生曾推論韓愈提出儒家道統授受淵源之新說，不僅受到《孟子·盡心篇》章末最後一段文字的啟發，而且更是「從新禪宗所稱者摹襲得來」，蓋「退之從其兄會謫居韶州，……斷不能於此新禪宗學說濃厚之環境氣氛中無

所接受感發。……禪學於退之之影響亦大矣哉！」見〈論韓愈〉，《金明館叢稿初編》，頁 286。

[54] 參閱虛雲和尚前揭文，《虛雲老和尚年譜法彙增訂本》，頁 742~743。

[55] 《六祖壇經》（即德異本），前揭臺灣印本，頁 282、308。

[56] 《令韜錄》、《六祖壇經》附錄，同上注，末 1 頁。

[1] This, and subsequent translated passages from the Platform Sūtra are from The Diamond Sutra and the Sutra of Hui-neng, translated by A.F. Price and Wong Mou-lam (Shambhala, 1990).

[2] Rulaichuxian pin 如來出現品, Huayan jing.