论语

国学大讲堂

【坛经导读】

郭朋 著

中国国际广播出版社

郭朋

生于1920年，去世于2004年，河南省唐河县人。中国社会科学院世界宗教所研究员。著有《汉魏两晋南北朝佛教》、《隋唐佛教》、《宋元佛教》、《明清佛教》、《中国近代佛教思想史稿》、《坛经对勘》、《坛经校释》、《坛经导读》及三卷本《中国佛教思想史》、《印顺佛教思想研究》、《太虚思想研究》等十余部专著及数十篇论文，其中《中国佛教思想史》曾获“中国图书奖”。

【坛经导读】

国学大讲堂

郭朋 著

中国国际广播出版社

图书在版编目（CIP）数据

坛经导读 / 郭朋著. —北京：中国国际广播出版社，2008.6
（国学大讲堂）
ISBN 978-7-5078-2902-0

Ⅰ. 坛… Ⅱ. 郭… Ⅲ. ①禅宗-佛经-中国-唐代②坛经-注释 Ⅳ. B946.5

中国版本图书馆CIP数据核字（2008）第073154号

坛经导读

著　　者	郭　朋
责任编辑	何宗思
版式设计	国广设计室
责任校对	徐秀英
出版发行	中国国际广播出版社（83139469　83139489[传真]）
社　　址	北京复兴门外大街2号（国家广电总局内）
	邮编：100866
网　　址	www.chirp.com.cn
经　　销	新华书店
印　　刷	北京广内印刷厂
开　　本	640×940　　1/16
字　　数	127 千字
印　　张	13.25
印　　数	5000 册
版　　次	2008 年 6 月 北京第一版
印　　次	2008 年 6 月 第一次印刷
书　　号	ISBN 978-7-5078-2902-0 / B · 65
定　　价	26.00元

国际广播版图书　版权所有　盗版必究

（如果发现印装质量问题，本社负责调换）

前　言

近几年来，对中国传统文化的研习、讨论和历史评估，成为一个热门话题，“国学”成为流行语。所谓国学，一般认为是指以儒学为主体的意识形态层面的传统思想文化。中华文明源远流长，深厚的民族土壤孕育出了博大精深东方文化，作为世界三大文化系统之一，中华文化具有独特的价值，它铸就了中华民族的灵魂。

在六千余年的发展史上，我们的祖先创造出了光辉灿烂的成就，曾长期居于世界前列。博大而深邃的国学，作为中华文化的代表，凝聚了先哲们优秀的、具有恒久、普适价值的思想智慧。

明清之际，由于诸多原因，中国社会没能完成适时的转型，逐渐落后于西方。鸦片战争的失败，更使中华面临几千年未有之空前变局，从洋务运动、戊戌变法，一直到新文化运动，无数志士仁人为救国于危难，有意无意地把寻找救世良方的目光投向西方，投向西学，传统文化遭到空前的冷落甚至猛烈的批判，连中医中药等物质文化财富也受到牵连。国学几乎成为落后、愚昧的代名词，被指斥为近代衰落与灾难的罪魁祸首。

改革开放以后，中华民族的历史开启了新的一页，民族复兴的伟大潮流势不可挡。但当西风拂面之时，媚外的思潮也暗流涌动。好莱坞大片被热捧，屈原、司马迁蜗居墙隅。莘莘学子们的托福、GRE 高

分令命题者咋舌，而浅显的文言文却译得啼笑皆非。长期以来忽视传承中华传统文化的恶果日益显露。

马克思说，人民创造历史必须“从过去继承下来的条件下创造”。社会主义的文化建设同样不能抛开传统文化遗产。中华民族要实现伟大复兴，必须有凝聚力。凝聚力的基础是人民具有民族自尊心、自信心，而民族自尊心、自信心的根本来源于对民族文化优秀传统的明确认知。

值得欣慰的是，在精深博大的中华传统文化中，蕴含着丰富的精神资源。生生不已的变易之道，居安思危的忧患意识，富贵不淫、贫贱不移的大丈夫气概，民为邦本的政治哲学，正德、利用、厚生相统一的精神物质兼顾的文明观，等等，都是救治“现代病”的良药，开启今人智慧、滋养今人心灵的营养。

国学不腐更不会朽，它是清新而流动的活水，亘古常青，生机盎然。有鉴于此，我社组织学术界的一流专家，编辑了这套《国学大讲堂》。

本书系涵盖文学、历史、哲学、科学等多方面，分册导读，重点在“导”，力求用较短的篇幅，使广大读者对这些元典有较为全面的认识，既能发掘文化瑰宝，又可辨别、扫除障眼的糟粕。

本套丛书的作者，都是学有专长的权威长者，在国内外享有盛誉，相信通过他们通俗易懂、深入浅出的阐释，广大读者会有多方面的收获。

由于编辑时间相对仓促，失误在所难免，恳请广大读者谅解并不吝赐教。

中国国际广播出版社

2008 年 6 月

目　　录

导　言 …… 1

《坛经》选读 …… 51

（一）序品 …… 53
（二）惠能说法，惠能闻金刚经 …… 54
（三）弘忍、惠能问答 …… 58
（四）五祖集门人 …… 59
（五）诸人不敢呈偈 …… 60
（六）神秀书偈 …… 61
（七）五祖见偈，神秀未到 …… 63
（八）惠能、童子问答，惠能作偈 …… 64
（九）惠能受法 …… 68
（一〇）惠能向南 …… 70
（一一）惠顺求法 …… 71
（一二）般若之智，人自有之 …… 73
（一三）定慧体一 …… 75
（一四）一行三昧 …… 76
（一五）定慧如灯光 …… 79

（一六）法无顿渐 …… 79
（一七）无念为宗 …… 80
（一八）坐禅不著心，不著净 …… 84
（一九）坐禅一切无碍 …… 85
（二〇）见自三身佛 …… 87
（二一）四弘誓愿 …… 92
（二二）无相忏悔 …… 93
（二三）无相三归依戒 …… 94
（二四）大智慧到彼岸 …… 96
（二五）摩诃义 …… 98
（二六）般若义，波罗密义 …… 98
（二七）从一般若生八万四千智慧 …… 101
（二八）持金刚经即见性入般若三昧 …… 101
（二九）小根之人闻法不悟，大智之人能修此行 …… 104
（三〇）一切万法尽在自身中 …… 105
（三一）自心内善知识，般若三昧 …… 107
（三二）发大誓愿，不退菩提，须分付此法 …… 109
（三三）无相灭罪颂 …… 110
（三六）若欲修行，在家亦得。无相颂 …… 112
（三七）大师归曹溪 …… 117
（三八）无坛经禀受，非南宗弟子 …… 118
（三九）南能北秀 …… 119
（四五）三科法门 …… 120
（四六）三十六对 …… 124
（四七）不禀受坛经，非吾宗旨 …… 127
（五五）坛经传授 …… 129

附　录 …… 130
附录一　《坛经》未选部分
（三四）修福与功德别 …… 130
（三五）西方去此不远 …… 131
（四〇）志诚来参 …… 136
（四一）大师为志诚说戒定慧 …… 137
（四二）法达来参 …… 138
（四三）智常来参 …… 143
（四四）神会来参 …… 144
（四八）大师告别，真假动静偈 …… 146
（四九）五祖传衣付法颂并大师颂 …… 149
（五〇）大师二颂 …… 151
（五一）历代传法祖师 …… 152
（五二）见真佛解脱颂 …… 153
（五三）自法真佛解脱颂 …… 154
（五四）灭后奇瑞，送葬、立碑 …… 157
（五六）如付此法，须得上根智 …… 157
（五七）流通品 …… 158
附录二
六祖大师法宝坛经略序 …… 唐释法海撰/159
六祖大师缘起外纪 …… 门人法海等集/161
曹溪大师别传 …… 163
附：坛经考之一（跋《曹溪大师别传》） …… 胡适/174
六祖能禅师碑铭 …… 王维/183
赐谥大鉴禅师碑并序 …… 柳宗元/186
大鉴禅师碑并序 …… 刘禹锡/188

六祖坛经序 …… 依真小师邕州罗秀山惠进禅院沙门惠昕述/189
六祖坛经序 …… 宋吏部侍郎郎简述/190
六祖大师法宝坛经赞 …… 宋明教大师契嵩撰/191
六祖大师法宝坛经序 …… 古筠比邱德异撰/196
跋 …… 宗宝撰/198
重锓曹溪原本法宝坛经缘起（节录） …… 王起隆/199

导　言

一

（一）佛教，自两汉之际传入中国，迄今已有近两千年的历史。在这漫长的历史行程中，佛教大体经历了如下的几个阶段：

在汉代（公元一、二世纪间），佛教初来乍到，人地两生，它既不了解中国社会，中国社会对它也颇为陌生。人们把它同当时仍在流行的黄老之学相提并论，等量齐观。所谓“诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠”（《后汉书》卷四二《楚王英传》），便是这种情况的历史反映。而在更多的情况下，人们则把它看作是盛行于当时的方术的一种。所以，汉代佛教，虽已开始有了佛教经典的翻译，但却始终未能摆脱初传时期的朦胧状态。而且，汉代佛教，主要活动于以宫廷贵族为主的上层社会之中，还未能广泛普及于民间。当时的出家僧侣，除个别例外，都是外籍译师，还没有正规的华籍僧人，更没有中国高僧。所以，作为一种宗教，汉代佛教还远不是体态完备的。

魏晋时期（公元三世纪初至五世纪初），佛教得到了进一步的发展。这个时期里，不仅译经数量有了大量的增长，而且译经质量也有了很大的提高。同时，还出现了中国佛教的义理之学。这标志着：魏晋时期的佛教，已开始了它的“中国化”的进程；它除了佛经的翻译

之外，还开始从事于佛教理论的研究了。从而，“义学”名僧辈出，而中国的佛教高僧，从此也就出现在中国佛教的历史舞台上。诸如道安、慧远、法显、道生、僧肇……这些知名当时、影响后世的义学名流（其中，法显还是一位译经大师），已成为当时佛教界的重要人物。这时，佛教不仅有了自己的目录之学（即早期中国佛教的《经录》），而且还有了自己的注释之学。虽然当时的佛教显学《般若》学，深受玄学的影响，以致一度出现了玄学化的现象，但是，魏晋时期的佛教，毕竟是有了进一步的发展了。特别是，曹魏之后，中国佛教也建立起了自己的传戒制度，专门传授出家僧人们的戒律，从此，出家僧人，不再只是“剃发”、“裟衣”，而且也能依法受戒了（受了出家的“比丘戒”——共二百多条，方才算是正式的“合格”僧人）。有了正规的中国僧人，就标志着佛教在中国这块土地上已经开始生根了。从此，它将逐步地以“中国佛教”的面貌而活跃于中国的历史舞台上。同时，魏晋时期（主要是东晋时期），中国式的佛教寺院也日益增多，寺院经济也开始出现。从而中国佛教也就初具规模了。

根据佛教史料的记载，西晋时期（公元265～316），共有佛教寺院一百八十所，僧尼三千七百多人；东晋时期（公元317～420），共有佛教寺院一千七百六十八所，僧尼二万四千人。寺、僧数目的剧增，标志着佛教的发展。

南北朝时期（公元五、六世纪间），由于得到了统治者的大力支持，佛教有了更大的发展。尚空谈的“义学”，重实践的“禅学”，以各不相同的风格和特点，分别盛行于南方和北方（当然，这只是就其主导方面而言。实际上，南方也有“禅学”，北方也有“义学”，只是不占主导地位罢了）。在南方，宋、齐、梁、陈四朝的统治者，几乎都是热衷于佛教的。其间，虽有像范缜那样的无神论者出面反对佛教，但是，由于佛教得到了王朝的大力支持和庇护，它的发展，可

以说是“一帆风顺”的。在北方，佛教虽曾一度遭受到“二武法难”（即北魏太武帝拓跋焘和北周武帝宇文邕的毁佛运动），但是，总的说来，北方佛教同样也是有着很大的发展的。这个时期的佛教，是大、小二乘并弘，经、律、论三藏共宣。不同体系的各种学派，纷纷出现。译经、注经，都远超前代。梁僧祐的十五卷《出三藏记集》（一般简称为《祐录》），成为迄今保存完整的早期《经录》；僧祐的十四卷《弘明集》，则是一部相当重要的佛教文献汇编。梁慧皎的十四卷《高僧传》，是中国佛教史上第一部体系完整的僧传，它为以后僧传的撰写，确定了体例，树立了规范。这些著作，对于以后的佛教界产生了深远的影响。南北朝佛教的寺院经济，有了更大的发展，出家僧尼，也大为增多。

根据佛教史料的记载，在南朝刘宋之世，共有寺院一千九百一十三所，僧尼三万六千人；萧齐之世，共有寺院二千零一十五所，僧尼三万二千五百人；萧梁之世，共有寺院二千八百四十六所，僧尼八万二千七百多人；[①] 光是京师地区，即有佛寺七百多所。杜牧所谓“南朝四百八十寺”[②]，是把南朝佛教寺院的数字给大大地缩小了。经过萧梁末年的战乱，到了陈朝，寺院减少到一千二百三十二所，僧尼则仍有三万二千多人。

在北朝，佛教寺、僧最多时，据《魏书·释老志》的记载，已有寺院三万多所，[③] 僧尼二百万人；到了北齐，大体上仍然保持这个数目。[④]

---

① 《南史》卷七十《郭祖深传》，则说萧梁之世，已有僧尼“十余万”人。

② 杜牧诗《江南春》：“千里莺啼绿映红，水村山郭酒旗风，南朝四百八十寺，多少楼台烟雨中。”

③ 唐法琳《辩正论》（卷三）说：“元魏，国家大寺，四十七所；……其王公贵室、五等诸侯寺，八百三十九所；百姓造寺，三万多所。”

④ 有的佛教史料记载，北齐之世，有佛寺四万所，僧尼二百万人。显然，北魏、北齐的佛教寺、僧数字，是有所夸大的。

从中国佛教的发展史说来，南北朝佛教，是佛教中国化过程中的一个极为重要的历史阶段。

隋唐时期（公元六世纪末叶至十世纪初。其中，隋朝只有三十几年）的佛教，则是中国佛教的“成熟”期（也是它的“鼎盛”期）。首先，随着王朝的统一，佛教由南北异趣而走向统一。随着相对独立的佛教寺院经济的发展和佛教各派思想的渐趋“成熟”，适应时代需要、具有中国风格与中国特点（就多数佛教宗派而言）的各个佛教宗派，也就相继地产生了：在隋代，产生了两个宗派，即天台宗和三论宗；在唐代，产生了六个宗派，即唯识宗、华严宗、禅宗、律宗、净土宗和密宗。佛教宗派的出现，标志着佛教已经完成了它的中国化的进程，至此，它确实可以名副其实地称之为“中国佛教”了（在此之前，它总是或多或少地带有“印度佛教”的痕迹）。而随着佛教宗派的出现，一批拥宗自重、门户之见甚深的宗派领袖人物，也就以前台“主角”的身份，而占据了佛教的历史舞台。

根据佛教史料的记载，隋代，有佛教寺院四五千所，僧尼三十来万人。唐代，据《旧唐书》卷一八上《武宗纪》的记载，有大小寺院四万多所，僧尼二十六万多人（寺院占有土地“数千万顷”，占有奴婢十五万人）。从唐代佛教的寺、僧数字，特别是它占有的土地、奴婢的数字中，可以清楚地看到，佛教到了唐代，确已发展到它的顶点了。

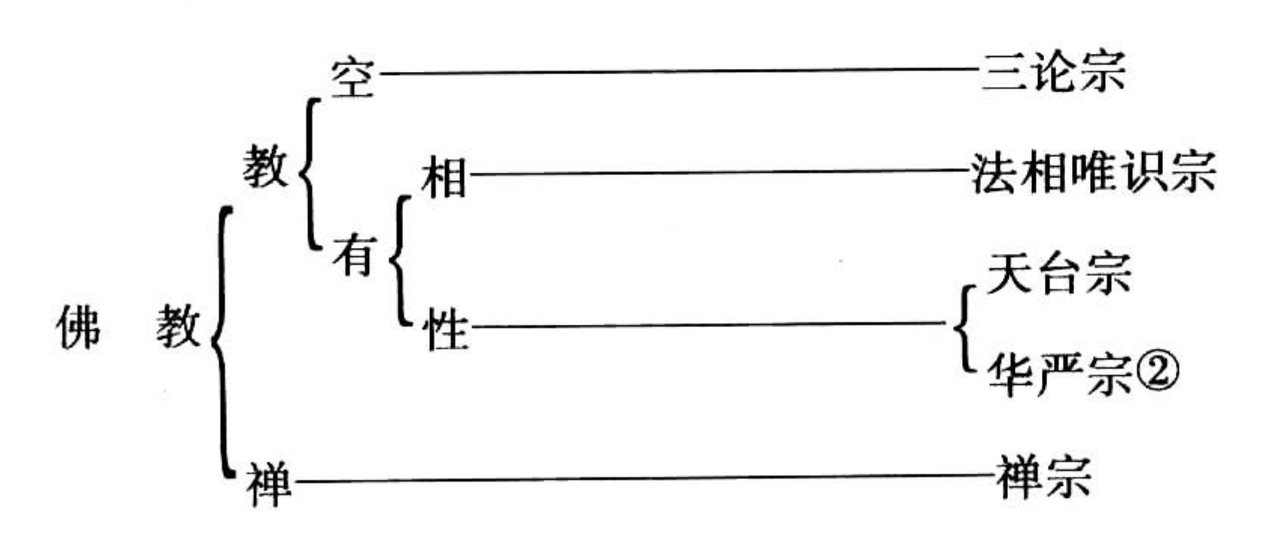
宋元（公元十世纪中叶至十四世纪中叶）以后的佛教，则已走向了它的衰落期。自宋元以至明清（公元十四世纪中叶至十九世纪末、二十世纪初），虽然佛教各宗仍在各立门庭，分头活动，但大都是步武前人，陈陈相因，很少再有什么新的东西了（宋代禅宗，稍有不同）。

（二）从思想上说来，佛教分为小乘和大乘两大系统。小乘佛教，

是早期佛教，大致说来，它还是保持了佛教的原始形态的（虽然“部派”佛教出现之后，它也有了不少变化）。大乘佛教，则是后起的，较之小乘佛教，大乘佛教的许多内容可说都已“面目全非”了。从思想渊源说来，大乘佛教，是从小乘佛教的部派佛教里演化出来的。

大小乘佛教，都已传来中国。自东汉以至南北朝，某些小乘佛教的学说，还曾一度流行过。但是，自从隋唐时代佛教的所谓“大乘八宗”（即天台、三论、唯识、华严、禅、净、律、密八宗）相继创立之后，除了律宗还有属于小乘律（虽然它也已“大乘”化了）者之外，在思想理论上，便是“大乘独尊”了。除了在大藏经里还保存有相当数量的小乘《三藏》（即属于小乘的经、律、论）外，小乘佛教的思想学说，已几乎绝响于佛教界。[①] 无论是出家的还是在俗的佛教学者，言必称“大乘”，行必以“菩萨”自诩。这，自然是由社会历史所决定，也就是说，大乘佛教（这里，主要是指“性宗”和“禅宗”）的那一套思想理论，更能适合时代的需要。因此，它才能够独占隋唐以后的佛教历史舞台。

现将中国大乘佛教的思想，列表如下：



在《楞伽经》里，有所谓“说通”与“宗通”的说法。后来的禅宗者流，便据此而把佛教区分为“教下”和“宗门”两大部类。

---

① 这是就汉族地区的佛教而言的。至于在某些少数民族地区，情况则有所不同，例如在云南的傣族地区（包括西双版纳和德宏地区），流传的则一直是小乘佛教。

② 至于缺乏较为完备的理论体系的律、密、净土三宗，就它们的思想倾向说来，律宗近于“相宗”，净、密近于“性宗”。总而言之，都属“有宗”。

所谓“教”（“说”），就是指禅宗以外的佛教的各种义理之学的思想体系；“宗”，就是指的禅宗（表中所列的“禅”，即禅宗之禅，而非禅定——禅学之禅。因为，禅定之学，仍属于“教”，而并不属于“宗”。关于禅学同禅宗的区别，详见下文）。在属于“教”的思想体系里，又分“空”、“有”两大系统。

“空”，即空宗。在中国佛教思想史上说来，就是由隋吉藏创立的三论宗。空宗——三论宗所讲的“空”，并不是什么都没有。它所“空”的，只是事物的本体，至于现象，它还是承认其有的（只不过是“假有”而已）。所谓“缘起有”（现象），“自性空”（本体），便是这一思想的理论概括。事物的现象，是“缘起有”——“缘起”而“有”，就非真有、实有，而只是一种假有、“幻有”。事物的本体，则是“自性空”。“缘起有”法，只有假相，并无实体，所以是“空”。用僧肇的话来说，就是“不真”故“空”（“不真空”）。这是就客观现象而言的。如果就主观认识来说，“空”，就意味着不著于相。《金刚经》所谓“凡所有相，皆是虚妄”。于此“虚妄”之“相”上不起“执著”，这就是“空”。再有，空宗所以异于“有宗”者，不在于对于客观现象的看法上，对于客观现象的看法，空、有两宗可以说是基本相同的。因为，“有宗”各派，也都认为宇宙万有都是虚幻不实的。所不同的，主要有两点：其一，在对本体的看法上。空宗，只承认现象，不承认本体，所谓“性空”，就是对本体的否定，他们不承认有任何超自然的最高存在、精神实体。其二，在对彼岸世界的看法上。空宗对于彼岸世界（“菩提”、“涅槃”之类），也是抱否定态度的；所谓“设有一法胜涅槃者，我说亦复如幻如梦！”（《大品般若·幻听品》）便是这种观点的反映。“涅槃”，是佛教的彼岸世界，是佛教徒们所追求的最终的归宿处，而空宗却认为，不仅“涅槃”也是空的，而且，如果“设有一法胜涅槃者”（实际上，这种

“法”是没有的），也同样是“空”的，这可真是一空到底了！（其实，空宗者流是非常的自相矛盾的：一方面，在“理论”上，他们连彼岸世界也予以否定；而同时，在践履上，他们却同样地也一心向往着出世解脱）在世界观上，他们是“性空缘起”论者，除了“缘起性空”（或者“性空缘起”）之外，他们不承认有任何的实在。空宗之异于有宗者，也就在这里。

而所谓“有宗”，第一，他们承认有本体，他们承认有彼岸性的最高的存在，最高的精神实体，即所谓的“真如”、“法性”、“法界”之类；第二，他们承认有彼岸世界，即所谓的“无上菩提”与“大般涅槃”之类。

在“有宗”里，又分所谓“相宗”与“性宗”两大体系。

“相宗”，就是由玄奘所创立的法相唯识宗。就现象论（和方法论）说来，它称之为“法相宗”；而就本体论说来，它又称之为唯识宗；同时，也有合称之为法相唯识宗（或唯识法相宗）的。[1] 唯识宗的世界观，是主观唯心论的“阿赖耶识”论。他们不仅承认有作为世界本原的“阿赖耶识”（即第八识。“阿赖耶”，是“藏”的意思），而且承认有彼岸性的最高存在——“圆成实性”（圆满成就真实体性，其实就是“真如”）。

“相宗”之异于“性宗”者，主要的也有两点：其一，解脱论上，他们不同意“一切众生，皆有佛性”；其二，世界观上，他们不同意把“真如”说成是世界本原，也就是不同意“真如缘起”论。

“性宗”，包括天台宗和华严宗。就解脱论说来，他们都是“佛性”论者，都主张“一切众生，皆有佛性”，都能“成佛”；就世界观说来，他们都是客观唯心论的“真如缘起”（华严宗则称之为“法

---

① 此外，由于玄奘住在长安的大慈恩寺，因此，也有以人（地）名宗而称之为“慈恩宗”的。

界缘起”）论者。他们都承认于冥冥之中有一个超自然超时空的彼岸性的精神实体，它是最高存在，世界本原，世界的（和出世的）一切，都是由它派生的。它的名称，叫做“真如”、“法性”、“法界”或“一真法界”等。由于他们一切都从“真如”（“法性”）、“佛性”出发，而又一切统归之于“真如”、“佛性”，所谓“无不从此法界流，无不还归此法界”（这里，“界”者，“性”义。“法界”，也就是“真如”、“法性”、“佛性”之类），说的便是这个意思。所以，在佛教思想史上，他们便被称之为“性宗”。

以“教外别传”相标榜的禅宗，确乎是中国佛教的特产。不过，就其基本思想说来，则它又是与“性宗”大致相同的：解脱论上，他们也是“佛性”论者；世界观上，他们也是“真如缘起”论者。只是用以表达他们观点——禅见的方式（方法），颇为有些“与众不同”罢了。至于师弟授受之间的大逗机锋，大施棒喝，那已是晚期禅宗的现象了。当然，就中国思想史说来，较之佛教其他的各个宗派来，禅宗确乎是产生了更广泛、更深远的影响，在中国思想史上出足了风头。

（三）佛教在完成其自身的发展、演变的过程中，不可避免地要同中国传统的思想文化发生交涉；原是一种外来宗教的佛教，终于形成为具有中国特点（甚至也被认为是中国的一种传统宗教）的宗教，就是这种长期的相互交涉的结果。

就思想领域说来，佛教传来不久，就同儒、道两家发生了关系，而这种关系，可说是既互相矛盾、斗争，又互相吸收、融合。

就儒、释、道三家的矛盾、斗争而言，早在汉代，儒家者流就已经以儒家的纲常伦理以及夷夏之辨，来非难佛教了（详见牟子《理惑论》）；之后，又有神灭与神不灭之争；而到了唐代的韩愈，可说是达到了儒者辟佛的高潮。韩愈在他的《原道》（载《昌黎先生集》卷一一）里，一则说：“今其法曰：必弃而君臣，去而父子，禁而相生相

养之道，以求其所谓清净寂灭者。呜呼！其亦幸而出于三代之后，不见黜于禹、汤、文、武、周公、孔子也。……”再则说：“今也欲治其心，而外天下国家，灭其天常，子焉而不父其父，臣焉而不君其君，民焉而不事其事。孔子作《春秋》也，诸侯用夷礼，则夷之；进于中国，则中国之。《经》曰：夷狄之有君，不如诸夏之亡也。《诗》曰：戎狄是膺，荆舒是惩。今也，举夷狄之法而加之先王之教之上，几何其不胥而为夷也。”韩愈在他的《谏迎佛骨表》（载《昌黎先生集》卷三九）里，又一则说：“伏以佛者，夷狄之一法耳！自后汉时流入中国，上古未尝有也。”再则说：“夫佛，本夷狄之人，口不言先王之法言，身不服先王之法服，不知君臣之义，父子之情……”韩愈用以辟佛的，仍然是纲常伦理以及夷夏之辨。当然，历史上，儒家的反佛，基本上都还是“说理”的，虽然韩愈也曾主张过用“人其人，火其书，庐其居”（《原道》）的剧烈的行政手段来对待佛教，但韩愈的这种极端主张，并未被皇帝所采纳。一般说来，历史上的儒家反佛，还是属于“说理斗争”。

至于道家的反佛，情况就很不相同了。一方面，道家者流也用一些诸如“老子化胡”之类的无稽之谈来攻击佛教；而另一方面，他们往往又要借重于皇帝的权威来妄想“消灭”佛教。佛教史上所谓的“三武法难”（即北魏太武帝、北周武帝和唐武宗的灭佛运动），除反映了世俗地主同僧侣地主之间的尖锐矛盾和剧烈斗争之外，道教徒们的从旁煽动这一外在因素，确乎也起了煽风点火、推波助澜的作用。这种情况表明，道家反佛，可“说”之“理”实在太少，所以只能借助暴力来对待佛教。

为了自身的生存和发展，佛教自然也要以其特有的神哲学思想，来反驳儒、道。这种情况，历代皆有，姑不详谈。

当然，儒、释、道三家的相互矛盾和斗争，只是它们之间相互关

系的一个方面的情况，除此之外，还有另一个方面（甚至是更为重要的方面）的情况，那就是它们之间的相互吸收和融合。[1]

从哲学思想方面说来，传统的儒学，需要吸收佛教的一些思想资料来补充自己。魏晋南北朝以来，不少的儒家学者，都纷纷以佛学相标榜；许多儒学名家，都大交佛教名僧，甚至连柳宗元、王安石这些著名的思想家，也都同佛教结下了不解之缘。唐代唯心主义哲学家李翱的《复性书》，浸透着佛教思想的影响。宋儒“理一分殊”的命题，其实不过是对佛教华严宗的“然事法名界，界则分义，无尽差别之分齐故；理法名界，界即性义，无尽事理同一性故”（澄观：《华严法界玄镜》卷上）这一理论的概括。二程的“一草一木皆有理”这一命题，无非是对佛教天台宗“一色一香，无非中道”和禅宗“青青翠竹，尽是法身”这种观点的模拟。朱熹则更是经常模仿禅僧们的口吻来表达他的唯心主义思想：“眼前所应接底事物，事事都有个极至之理；……若事事穷得尽道理，事事占得第一义！”（《朱子语类》卷三《大学·经下》）所以，程朱理学的出现，更不妨说是在相当的程度上受了佛教（尤其是禅宗）思想影响的产物。以至连程朱也对佛教赞不绝口：“释氏之学，亦极尽乎高深！”（《二程全书》卷一三）“（庄）周安得比他佛！佛说直有高妙处，庄周气象，大都浅近”（同上书卷三七）；“佛教最有精微动得人处”（《朱子语类》卷一三）；“其克己，往往吾儒之所不及！”（同上书卷二九）表面上以辟佛者自居的两宋理学的开创者们，对于佛教竟是如此的推崇！至于王阳明“天下无心外之物”的命题，简直可以说是一字不改地袭用了佛教“心外无物”的论点。而所谓“这个便是汝的真己。这个真己，是躯壳的主宰。无真己，便无躯壳！真是有之即生，无之即死”（《传习

---

① 当然，这里所谓的“融合”，只是就某些非本质的思想而言的；如就儒、释、道三家的思想体系而言，则它们是有着本质的不同的，是无法“融合”的。

录》）的“真己”，简直就是佛教唯识宗所讲的“去后先作主公　的“第八识”，或佛教其他各派所讲的“佛性”！宋明理学同佛教的关系，雄辩地说明了：佛教思想给予儒家学说的影响，是多么的深刻！佛教思想的这种影响，一直延续到近代（中国近代思想史上的一些名家，自龚自珍以至康有为、章太炎、谭嗣同、梁启超等人，无不深受佛教思想的影响）。我们不妨这样说，自魏晋以来，中国的唯心主义哲学，无论是在世界观还是认识论、方法论上，无一不从佛教哲学中汲取营养；正是佛教哲学“丰富”了中国传统的唯心主义哲学思想。

至于道教的剽窃佛教，更是人所共知的史实。可以这样说，道教从其早期的民间宗教的形式，逐渐演变成为以后那种具有比较“完备”的宗教形式的宗教，在很大程度上是模仿、剽窃佛教的结果——无论从道观规模、道士形象以至大量的道教经典和神学教义说来，都是如此。不妨这样说，如果没有佛教的传入，很难设想会有后来这种形式的道教！

至于佛教，在汉代，它被方术化；到魏晋，它又玄学化；历经南北朝以至隋唐，它又深受儒家思想的影响。诸如“儒佛合一”、“三教同源”之说，一直笼罩着佛教界；而到了宋代，这一思想算是达到了高峰。宋代的不少名僧，不仅把佛教不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒的“五戒”，比做儒家的仁、义、礼、智、信的“五常”（当然，较早提出这种观点的，是北齐的颜之推），他们说：“人秉者，五戒之谓也。……以儒校之，则与其所谓五常仁义者，异号而一体耳。”（契嵩：《原教》，《镡津文集》卷一）“夫不杀，仁也；不盗，义也；不邪淫，礼也；不饮酒，智也；不妄言，信也。”（契嵩：《孝论·戒孝章》，同上书卷三）而且，还大讲“孝道”。名僧契嵩，撰写《孝论》十二篇（载《镡津文集》卷三），宣称：“天地与孝同理也，鬼神与孝同灵也。故天地之神，不可以不孝求，不可以诈孝欺。”

“夫孝，天之经也，地之义也，民之行也。至哉大矣，孝之为道也夫!”（《孝论·原孝章》第三）不仅把孝理性化，而且把孝神灵化；孝，乃是“天经地义”的“大道”！契嵩还特别申明：“天下以儒为孝，而不以佛为孝，……嘻！是见儒而未见佛也。佛也，极焉。以儒守之，以佛广之；以儒人之，以佛神之，孝其至且大矣!”（《孝论·广孝章》第六）“夫孝，诸教皆尊之，而佛教殊尊也。”（《孝论·叙》）就这样，契嵩从纲常伦理上以“会夫儒者之说”（《孝论·叙》），以大讲儒、佛一致。不仅如此，契嵩还大讲中庸，大赞礼乐：“夫中庸者，立人之道也。是故君子将有为也，将有行也，必修中庸然后学也。饮食可绝也，富贵崇高之势可让也，而中庸不可去也。其诚其心者，其修其身者，其正其家者，其治其国者，其明德于天下者，舍中庸其何以有为也。亡国、灭身之人，其必忘中庸故也。”（《镡津文集》卷四：《中庸解第一》）“夫中庸也者，不为也，不器也，明于日月而不可睹也，幽于鬼神而不可测也。唯君子也，故能以中庸全。”（同上书：《中庸解第二》）契嵩从而得出结论说：“中庸之为道也，静与天地同其理，动与四时合其运。……”中庸，竟然成了时空万物的运动规律！“礼，王道之始也；乐，王道之终也。……故礼乐者，王道所以倚而生成者也。”“夫礼，所以振王道也；乐，所以完王德也。”“人君者，礼乐之所出者也；人民者，礼乐之所适也。……是故礼贵乎上行也，乐贵乎下效也。”（《镡津文集》卷五：《论原·礼乐》）一个佛教僧侣，如此地大讲王道、礼乐，于此可以想见儒家思想给予佛教的影响是多么的深了！宋代的另一名僧智圆则说：“夫儒、释者，言异而理贯也。……嘻！儒乎？释乎？其共为表里乎?”（《闲居编》卷一九：《中庸子传上》）他自号“中庸子”，公然宣称他以“宗儒为本”（《闲居编》卷二二：《谢吴寺丞撰〈闲居编序〉书》）！他要“修身以儒，治心以释，拳拳服膺，罔敢懈慢!”

（《中庸子传上》）一代佛教名僧，却要“修身以儒”，“宗儒为本”，智圆者，简直是一个儒佛一体的活标本！宋代的知名文僧惠洪，还把儒、佛两家比做掌与拳：“吾道比孔子，譬如掌与拳，展、握故有异，要之手则然！”（《礼嵩禅师塔诗》，见《镡津文集》卷一九）则儒、佛不但是“一家”，而且简直是“一体”了！

佛教，也在接受着道家的思想影响。北魏的昙鸾，曾经从陶弘景受学“长生术”；北齐（陈世）慧思，还曾发过这样的“誓愿”：“我今入山修习苦行，……为护法故求长寿命，愿诸贤圣佐助我，得好灵芝及神丹！……足神丹药修此愿，借外丹力修内丹！”（《南岳思大禅师立誓愿文》）一代名僧，居然也要大“修内丹”，他简直成了一位身披僧装的道人！宋代的某些禅僧，还公然用“有物先天地，无形本寂寥，能为万象主，不逐四时凋”（法演《语录》，见《古尊宿语录》卷二二）这种饱含《老》、《庄》气味的诗句，来宣扬他们的禅宗见解。可见他们感受道家思想影响之深了！

由于佛教也深受儒、道两家思想的影响，所以就很自然地产生了“三教一家”、“三教同源”的思想。

“三教同源”之说，其来有自，至宋、明而大倡。宋僧智圆说：“释、道、儒宗，其旨本融，守株则塞，忘筌乃通。”（《闲居编》卷一六：《三笑图赞》）明僧真可说：“我得仲尼之心而窥六经，得伯阳之心而达二篇，得佛心而始了自心；虽然，佛不得我心不能说法，伯阳不得我心二篇奚作？仲尼不得我心则不能集大成也。”他从而得出结论说：儒、释、道三家，“门墙虽异本相同”（《紫柏别集》卷一：《题三教图》）！另一明僧德清说：“愚意孔、老即佛之化身也！……是知三教圣人，所同者心，所异者迹也。”（《憨山梦游集》卷四五：《道德经解发题·发明归趣》）“迹异”、“心同”，三教同源；“孔、老即佛之化身”，则又是三教“同体”了！

这种儒、释、道三家的相互吸收、相互融合的情况表明：一方面，儒、道两家，须要从佛教那里吸取某些思想资料以滋补自己；另一方面，佛教为了使自己能够更加中国化一些，也须要从儒、道两家（尤其是儒家）那里吸取若干东西以装点自己。而归根结底，“本是同根生”的儒、释、道三家的思想家们，相互吸收、相互融合的情况，乃是历史的要求，时代的需要，一句话，乃是“势所必然”的。

（四）谈到佛教同中国文化的关系，涉及的方面就更加广泛了，这里，仅就以下三个方面，略为叙及，以见一斑。

1. 石窟艺术　“在佛教东来的通道上，经过新疆维吾尔自治区时，遗留有古代龟兹、高昌等洞窟的造像；经过甘肃河西走廊时，遗留有敦煌千佛洞、安西榆林窟、永靖炳灵寺、天水麦积山等石窟造像；再东进而有山西大同云岗、河南洛阳龙门、山西太原天龙山、河北磁州响堂山、河南巩县石窟寺、山东云门山、辽宁义县万佛堂等大小石窟造像，极为盛观。在江南的有（南京）栖霞山石窟造像，在四川的有广元窟、大足石窟，以及巴中、通江等地石窟造像，分布既广，数目亦多。”（常任侠：《佛教与中国雕刻》）——真可说是佛教石窟遍及全国了。其中尤以云岗、龙门和敦煌三大石窟闻名于世。当时，开凿这些石窟的工程，是非常浩大的。就以龙门石窟的开凿为例，从北魏宣武帝景明元年（500），到孝明帝正光四年（523），花了二十多年的时间，用了八十万二千三百六十六个工，耗糜经费无算，方才凿成了最初的三个石窟（嗣后，历经北齐、北周、隋、唐等朝代，相继开凿，历时几百年，方才全部完成这一举世闻名的石窟工程）。石窟工程的艰巨，于此可以想见。

佛教石窟艺术的首倡者们，虽然都是出于宗教上的动机：为了“修福”，为了求佛“庇祐”，以便能够使他们的“皇图永固，帝道遐昌”，但是，由于无数的劳动者（无名的艺术家）的辛勤劳动的结果，

却创造出了震撼世界的艺术杰作，这却是首倡者们的始料所不及的。现在，这些石窟艺术，已经成了具有伟大的世界意义的艺术宝藏，是我们伟大祖国的传统文化的精英，是我们伟大的中华民族的骄傲！

2. 小说文学　胡适先生曾经说过："中国固有的文学很少是富于幻想力的，像印度人那种上天下地毫无拘束的幻想力，中国文学里竟寻不出一个例。……印度人幻想文学之输入确有绝大的解放力。试看中国古时代的神仙文学如《列仙传》、《神仙传》，何等简单？何等拘谨？从《列仙传》到《西游记》、《封神榜》，这里面才是印度的幻想文学的大影响。"（《白话文学史》）胡适先生所讲的"印度的幻想文学"，其实就是指的各种充满了想入非非的神话故事的佛经。据说，当年蔡元培先生就曾把八十卷的《华严经》，看作是一部神话小说。确实的，《华严经》的编撰者，确实具有"那种上天下地毫无拘束的幻想力"，而这种"幻想力"，在中国早期的文学作品（包括屈原、庄周的作品）里，也确实是没有的。随着佛经被大量地翻译过来，它确实使我们不少的古典作家受到了启发，开阔了眼界，从而也就产生了一系列富于"幻想"的文学名著（东晋干宝所著的《搜神记》这部志怪小说，可说是这类作品的较早的代表作）。

其实，佛教影响于古典文学的，不仅仅是它的"幻想力"，而且还有它那出世思想（以及因果报应之说）。以描写"唐僧取经"为中心故事的《西游记》，是一部非常富有"幻想力"的神话小说。它的主人公唐僧，便是唐代求法高僧玄奘的幻影。玄奘西行求法（往返十七年，行程数万里，"所闻所履，百有三十八国"——玄奘《进〈西域记〉表》）的史实，到了《西游记》里，就变成了小说中所描写的那种"西天取经"的荒诞神话。而在这部想入非非的作品里，不仅"如来佛"神通广大，法力无边，而且连"观音菩萨"也成了一位了不起的女神。在《封神演义》里，佛教的一些"菩萨"，也都同许多

“真人”一起，成了非常重要的角色。在专门描写农民革命的《水浒》里，鲁提辖因为三拳打死了恶霸“镇关西”，不得不一度去“逃入空门”，出家为僧；在梁山泊的“一百单八将”里，也还有鲁智深与武行者这么两位“佛门弟子”。尤其是，在《红楼梦》这部古典名著里，更是浸透着佛教的那种出世思想。

《红楼梦》里的主人公贾宝玉，在那“花柳繁华地，温柔富贵乡”里经历了“十九年”的“劫”难之后，终于“飘然”而“登”上了“彼岸”世界；剩下来的，却只是“白茫茫一片旷野，并无一人”的空洞境界！而全部《红楼梦》，末了则由一位“空空道人”来给它作了结。最后，《红楼梦》又以如下的诗句来结束它的全书：“说到辛酸处，荒唐愈可悲，由来同一梦，休笑世人痴！”于此可见，无论是曹雪芹还是高鹗，在他们的思想深处，都还有不少消极的东西。从而也就可以想见，佛教之深深地影响于中国古典文学的，决不只是它的“幻想力”，而且还有它的思想——“勘破红尘”的出世思想（以及它的因果报应之说——这种因果报应之说，尤其充斥于诸如《三言》、《二拍》之类的小说里）！

3. 寺塔建筑　在我国古代，寺，并非宗教场所。《说文》：“寺，廷也，有法度者也。”则古代的“寺”，乃是指执掌“法度”的官廷。《周礼·天官》：“寺人，掌王之内人，及女官之禁令。”《诗经·大雅》：“时维妇寺。”则古代的宫廷内侍——阉宦，也称之为“寺人”。《辞源》对于“寺”字，作了如下的三种训释：①“奄人。《诗·大雅·瞻卬》：‘匪教匪诲，时维妇寺’。”——这就是说，在古代，“阉人”（宦官、太监）居住的地方，称之为“寺”。所以，阉宦也被称为“寺人”。而把阉宦同女人并称，就称之为“妇寺”，即妇女和“寺人”。②“官署，官舍。自秦以宦者任外廷之职，而官舍通称为寺。如大理寺，太常寺，鸿胪寺等。《左传》隐（公）七年，‘发币

于公卿'。《注》：'诣公府卿寺。'《疏》：'自汉以来，三公所居谓之府，九卿所居谓之寺。'《汉书·元帝纪》……《注》：'凡府廷所在，皆谓之寺。'"——这就是说，在秦代，由于"宦者"担任了"外廷之职"，所以"官舍"也就"通称之为寺"。到了汉代，又推而广之，"九卿所居"，皆"谓之寺"，以及"凡廷府所在，皆谓之寺"。这里，"寺"，就是官府衙门。《汉书》卷九七上《外戚传上·孝宣许皇后传》里，颜师古还曾有过这么一个注："寺者，掖廷之官舍。"可见，到了西汉时代，寺，仍然指的是"官舍"。③"僧众供佛、居住之所。……"（《辞源》第二册第八六八页：寺）——这就是说，到了佛教传来之后，"寺"方才演变成为宗教场所。我们认为，《辞源》对于"寺"字的上述训释，是符合史实的。

塔，则基本上是佛教传来以后的一种特殊的宗教建筑。

随着佛教在我国的日渐传播，佛教的寺、塔建筑也就日益增多。而自从在我国出现了寺、塔这种宗教建筑之后，在我国的建筑史上，也就开拓出了一个新的领域，从而使得建筑这一门科学，也就相应地更加丰富了起来。现在，分布于全国各地的佛教寺、塔，例如：洛阳白马寺，嵩山少林寺，山西五台山的南禅寺、佛光寺（两寺佛殿，均为唐代的原建筑），山西大同的上、下华严寺，苏州寒山寺，南京灵谷寺，镇江金山寺，庐山东林寺，泉州开元寺，宁波阿育王寺，天台国清寺，杭州灵隐寺等古寺；河南登封嵩岳寺塔（北魏），西安大雁塔（唐），北京的天宁寺塔（辽），山西应县的木塔（辽），杭州六和塔（宋）等古塔，它们已不再只是一些宗教建筑了，它们都已成为我国古建筑中的艺术结晶，都已成了我国古代文化发达的历史见证！

至于佛教在诸如绘画、雕塑、音乐、诗歌、文字、音韵等方面的广泛影响，我们无力对它们一一加以叙述，这里也就只好一概从略了。此外，佛教的某些语言，也丰富了汉语的词汇。诸如："苦海无

边，回头是岸”；“放下屠刀，立地成佛”；“我不入地狱，谁入地狱”；以及“粥少僧多”、“罪业深重”、“善男信女”、“芸芸众生”等，至今仍富有生命力，为我们经常使用。于此也就可以想见，佛教对于中国思想文化的影响，是多么的广泛而又深远呵！

一

佛教宣称：人们（广义说来，就是“众生”）之所以沉沦生死，流转“轮回”，就是因为他们“罪业深重”；而他们之所以“罪业深重”，又是由于他们有各种“烦恼”（例如贪、瞋、痴等）。由“烦恼”而“造业”，由“造业”而招感生死苦果，于是就“六道”（即天、人、阿修罗①、地狱、饿鬼、旁生）轮回，无有出期。要想从生死轮回中“解脱”出来，而走向彼岸世界，根本的办法，就是断除“烦恼”。而要断“烦恼”，就得靠“智慧”；有了出世的智慧，就能断“烦恼”，得“解脱”。而“智慧”，又是要靠“禅定”来“引发”的。所以，归根结底，禅，是佛教徒们走向“解脱”之路的一个非常关键的桥梁，一个不可缺少的必备条件。于此可以想见，对于佛教（和佛教徒）说来，禅，是多么的重要。

梁慧皎曾经说过：“禅也者，妙万法而为言，故能无法不缘，无境不察。……其犹渊池息浪，则彻见鱼、石；心水既澄，则凝照无隐。……故知禅定之为用大矣哉！自遗教东移，禅道亦授。……”（梁《僧传》卷一一《习禅篇·总论》）唐道宣也曾说过：“则三乘贤圣……将欲厌烦栖虑，莫不依乎初定。……”（《续僧传》卷二十《习禅篇·总论》）——这些言论，都在于说明禅的重要性。

---

① 意谓“非天”，就是有“天福”而没有“天德”的一种“恶天”，亦即“天上”的恶霸！

禅，全称禅那，意为“静虑”（或“思维修”）。静虑，有两层意思：其一，静其思虑，即静除各种胡思乱想，私心杂念；其二，静中思虑（即所谓“思维修”），即于静中，专注一境。前者属“止”（定），后者属“观”（慧）。在佛教里，一般称做“禅定”或者“禅观”，乃音、意兼用的一种称呼。它是佛教僧侣主义的一种基本功。在大小乘共修的戒、定、慧“三学”里有它，在大乘独修的布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧的“六度”里也有它。可见它在佛教里的重要意义。唐代的宗密曾说：“然禅定一行，最为神妙，能发起性上无漏智慧，一切妙用，万德万行，乃至神通光明，皆从定发。故三乘学人，欲求圣道，必须修禅；离此无门，离此无路！”（《禅源诸诠集都序》卷上一）——离开禅定，即无解脱之门；离开禅定，亦无解脱之路。所以，欲求“解脱”，必须修禅！

自从东汉时代安世高译出禅学系统的经典（据粗略统计，从东汉到陈朝，先后译出的各种禅经，约有五十种左右）之后，佛教的禅学，便被介绍到了中国来。从此，禅学，便逐渐为人们所注意；历经魏晋到了南北朝时期，禅学便在北朝得到了进一步的弘传，并且形成了自成系统的学派。当时，在北朝（北魏）弘传禅定之学的，根据佛教史料的记载，主要有两个代表人物，这就是佛陀和达磨。

据唐代道宣《续僧传》卷一六《习禅篇初·佛陀传》的记载：佛陀（意为“觉者”），原是天竺人，“学务静摄，志在观方。”另一方面，“学务静摄”，也就是，专于禅定，务在于“静”；而同时，他却又“志在观方”，到处游方，各地观光，又是“志在”于“动”了。“学务静摄”，表明他好“静”；而“志在观方”，却又表明他好“动”了。佛教僧侣，多半都是这类的矛盾人物。

佛陀由于“志在观方”而“游履诸国”，于是，他便从印度“游历”到了中国。在北魏孝文帝（元宏，公元471～499）的时候，佛

陀来到了北魏，先在北方（大同），后来，又随孝文帝南迁到了洛阳。由于他“性爱幽栖，林谷是託”（如此，则佛陀又似乎是好“静”而不好“动”的了），于是，孝文帝就专门为他在少室山修建一所寺院，供他居住禅修，这所寺院，就是驰名中外的少林寺。① 从此，“四海息心之俦，闻风响会者，众恒数百”。可见当时佛陀少林的门庭之盛。佛陀及门弟子中，在佛教史上较有影响的，是慧光和道房，再传弟子中，则是于北齐之世盛弘禅学的僧稠。现将佛陀一系的禅学师承，列表于下，以资参考：

佛陀 { 慧光②
　　 { 道房——僧稠

菩提达磨（磨，一作“摩”》，《续僧传》卷一六《菩提达摩传》说他是“南天竺”人。他“志存大乘，冥心虚寂，通微彻数，定学高之”。——“冥心虚寂”，“定学高之”，表明达磨确是禅学中人。据《续僧传·达摩传》的记载，达磨的禅法，有两个特点：其一，叫做“藉教悟宗”，就是凭借经典教义以悟宗致；其二，“凝住壁观”，“凝住”一境，“观”如“壁”立，也就是要用心静坐。

《续僧传·达摩传》说，达摩当时，传授了两个弟子，这就是道育与慧可。唐代禅宗创立之后，禅宗史的编撰者，把菩提达磨说成是“禅宗初祖”（还说是“西天”的第“二十八祖”），并编撰出了如下一个“宗谱”：

---

① 现在，人们一提到少林寺，就把它同菩提达磨联系了起来。其实，修少林寺时，达磨还没有来到魏境；以后，他同少林寺也没有多少关系。《续僧传》卷一六《慧可传》里，虽曾谈到过“菩提达磨，游化嵩洛”，但在同书的《菩提达磨传》里，却并没有讲到这一点。《旧唐书·方伎列传·神秀传》里，有达摩“乃之魏，隐于嵩山少林寺”的话，显然是根据晚出的材料而说的。

② 以后，慧光又从事于《十地经论》和律学的研究。所以，他后来并没有以禅名宋，而是以《地论》和律学名宋，因而成为“地论师”和“律师”；而在中国佛教史上，慧光尤以“律师”著称。

达磨——慧可（北魏——北齐）——僧璨（（唐）——弘忍（唐）

慧可（一名僧可：公元487～593），确是（自然是根据佛教史的记载）达磨弟子。对此，《续僧传》（卷一六）的《达摩传》和《慧可传》里，均有记载。《续僧传·达摩传》说："有道育、慧可，此二沙门，年虽在后，而锐志高远，初逢法将（按：指达磨），知道有归，寻亲事之，经四五载，给供谘接。"达磨"感其精诚"，于是便"诲以真法"。[①] 这里，《续僧传》说是达磨当时收了两位弟子：道育与慧可。而在以后的禅宗史上，就只说慧可是承继达磨之禅的人了。《续僧传·慧可传》说：慧可"年登四十，遇天竺沙门菩提达摩，游化嵩洛，可怀宝知道，一见悦之，奉以为师，毕命承旨，从学六载。"所不同的，是慧可从达磨的受学时间：《达摩传》说："寻亲事之，经四五载。"《慧可传》则说："毕命承旨，从学六载。"较《达摩传》，多学了一年（僧璨以下，姑置勿论）。

《续僧传·慧可传》还说："初，达摩禅师以四卷《楞伽》授可，曰：'我观汉地，惟有此经，仁者依行，自得度世。'"从此，刘宋之世求那跋陀罗翻译的四卷本的《楞伽经》，[②] 便同禅宗发生了关系。禅宗史的编造者们还说：自达磨以至道信，都是以四卷《楞伽》"印心"的。这，自然是后来的禅宗者流们编造的一种"姑妄言之"的说法，并没有什么可信的史实根据。当然，在《楞伽经》里，确实也谈到了禅，而且还专门谈到了如何修禅。但《楞伽》里所谈的，只是禅学之禅，并非禅宗之禅（禅学与禅宗的区别，详见下文）。不过，由

---

① 即"理、行"二人。理，谓"深信含生，同一真性，……"；行，谓"四行"，即"初报怨行"，"二随缘行"，"三无所求行"，"四称法行"。详见《续僧传·达摩传》。

② 《楞伽经》，凡有三个译本：1. 刘宋译本，题名《楞伽阿跋多罗宝经》，四卷；2. 元魏菩提流支译本，题为《入楞伽经》，十卷；3. 唐实叉难陀译本，题为《大乘入楞伽经》，七卷。

于《楞伽经》里也谈到了禅，所以，某些禅（学）僧们，便依《楞伽》来讲禅，修禅，于是就形成了《楞伽》系统的禅学，有的人（如胡适先生），甚至断言还曾有过一个“楞伽宗”。当然，“楞伽宗”，是没有的，而《楞伽》禅学，却是有的，而且，这一派的禅学，从南北朝一直流传到唐代。弘忍的弟子玄赜，曾经写过一部书，叫做《楞伽人法志》（已佚），接着，玄赜的弟子净觉（此人乃唐中宗废后韦氏的弟弟），又写了一部《楞伽师资记》，在这部书里，也编造出了如下的一个“法系”：

求那跋陀罗——菩提达磨——慧可——僧璨——道信——弘忍——神秀（玄赜、老安）——普寂……

把宋译《楞伽》的译者求那跋陀罗，列为“初祖”，而把菩提达磨，降为“二祖”；更为重要的是，弘忍之后，不是慧能，而是神秀及其门下。这，分明是在慧能创立了禅宗（下详）之后，神秀一系的所谓“北宗”的人们不服气，所以就编造出了这么一个“法系”，来同慧能的一派争“正统”地位，表示继承“五祖”弘忍“衣钵”的，是我们的神秀，而不是你慧能！因此，我们“北宗”，才是正统“嫡传”；而你们“南宗”，并非“嫡系”。这，完全是一种门户之见，更非信史。

以上所述，均属禅学，而非禅宗。无论是佛陀禅还是达磨禅，都是如此。

禅学与禅宗的区别在于：禅学，有两个显著的特点：其一，“藉教悟宗”；其二，静坐、渐修。与此相反，禅宗：第一，他们提倡“教外别传”，也就是，他们修禅，并不要以经典教义为依据，为准绳；第二，他们提倡“明心见性”，“见性成佛”，而并不主张（而且反对）闭目枯坐（禅宗的人们，把专事静坐者，叫做修“枯禅”），既然“见性”就能“成佛”，自然是“顿悟”而不是“渐修”了。总的特点是，禅学讲究“坐”（即所谓静坐、“坐禅”），禅宗讲究“参”

（即所谓“行、住、坐、卧，不离这个”地“参禅”）。禅宗出现之后，便把以前的禅学叫做“如来禅”，把禅宗叫做“祖师禅”。“如来禅”，即须根据“如来”（佛的另一种称号）所讲的经典教义去修习，所以要“藉教悟宗”；“祖师禅”，即“祖师”（原指达磨，实是慧能）所传授的禅，是师资授受的“教外别传”。所以，禅学之禅与禅宗之禅，是有着性质上的不同的，绝不能把它们两者混为一谈。

那么，禅宗，究竟是由谁开创的呢？是慧能！慧能以前，都属禅学，慧能以后，方有禅宗。

三

据宋《僧传》卷八《慧能传》的记载：慧能（638～713），俗姓卢。他的父亲原在范阳（今北京大兴、宛平一带）做官，后来，约在唐高祖武德（618～626）中，被贬到了岭南新州（今广东新兴县）；唐太宗贞观十二年（638），慧能出生于岭南。不久，他父亲死于贬所。于是，慧能也就成了南海新兴（今广东新兴县）人。他母亲茹苦含辛，抚养他成人；及长，他便以卖柴维生，赡养他的母亲。

一天，他正在集市上卖柴，忽然听到有人在读诵《金刚经》，他便问诵经者，从哪里得来的这种经典？那人对他说，是从蕲州黄梅（今湖北黄梅县）冯茂山弘忍禅师处受此经法。于是，他便下定决心，寻此经法。在经过了一番筹措并安置了他的母亲之后，他便不远千里地从广东去往湖北，经过一路辛苦，终于到达黄梅。他同弘忍初次见面，曾有如下的对话：

弘忍：你从哪里来？

慧能：弟子从岭南来。

弘忍：你来这里想要做什么？

慧能：不求别的，“唯求做佛”。

弘忍：岭南人，怎能做佛？

慧能：人有南北之分，佛性并无南北之分，岭南人怎么就不能做佛！

弘忍听到慧能的如此对答，便知道他是一个很有“根器”的人。于是就把他留了下来。

关于弘忍（602～675），据宋《僧传》卷八（《习禅篇》第三之一）《弘忍传》的记载：他俗姓周，淮左浔阳（今江西九江）人（一云黄梅人）。年仅七岁，便随道信出家。后来，“（道）信知其可教”，便“悉以其道授之”。而“入”弘忍之“趣”者，号“东山法门”。至于道信“授”与弘忍的“道”以及弘忍的“东山法门”的具体内容究竟是什么，都不清楚。后来，弘忍被说成是禅宗“五祖”（所以，当年弘忍居住过的黄梅冯茂山，就称之为“五祖山”；又因冯茂山在黄梅的东北边，故又称之为“东山”；弘忍在此传授禅法，便称它为“东山法门”），那不过是以后的禅宗者流们的编造而已。因为，如上所述，弘忍之禅，仍属禅学，还未达到禅宗的境界。

另据《坛经》（关于《坛经》，详见下文）记载（在《坛经》里，慧能自报的履历，与上述者略同）：慧能在弘忍处（的碓坊里）劳动了八个多月。

一天，弘忍忽然把他的弟子们都叫了来，对他们说：生死事大，须求解脱。你们都好好地想一想，作一首偈颂，呈送给我，看谁的悟境最高，悟境高的，我就“传法”给他。于是，大伙就在私下议论说：咱们大伙，都用不着作什么偈颂，神秀是上座，他“得法”后，咱们就再跟着他学。这样，大家便都在期待着神秀能够作出偈颂来。而神秀自己，也知道大家的这一番心意，所以也就“当仁不让”地琢磨着作出偈颂来。经过了一番冥思苦想之后，他构思出了一首偈颂，

但又有些心虚，不敢公开地拿出来，所以就在一个夜深人静的时候，悄悄地把他的偈颂书写在法堂走廊里的一块墙壁上。神秀的偈颂是：

身是菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，莫使有尘埃。[1]

第二天一早，弘忍看到了这首偈颂，便知道是神秀作的。弘忍明知这首偈颂“悟境”不高，但口里却说这首偈颂写得很好，并要大伙都来念诵它。

关于神秀（年龄不详），《旧唐书》卷一九一《方伎列传·神秀传》[2] 称：神秀，俗姓李，汴州尉氏（今河南尉氏县）人。“少遍览经史，隋末出家为僧。后遇蕲州双峰山东山寺僧弘忍，以坐禅为业，乃叹伏曰：‘此真吾师也。’便往事弘忍，专以汲樵自役，以求其道。”“神秀既师事弘忍，弘忍深器异之。”于此可知，神秀原是一位博学之士。“师事弘忍”之后，弘忍亦深加器重。《旧唐书·神秀传》还说：“初，神秀与同学僧慧能者，新州人也，与神秀行业相埒。”其实，从见地上说来，慧能比神秀的造诣要高一些。

慧能从别人的口中，听到了神秀上述的偈语，知道作偈者悟境不高，就说他也有一首偈颂，央请别人也替他书写在神秀偈语旁边的墙壁上（因为慧能是个文盲，所以要请别人代书）。慧能的偈语是：

菩提本无树，明镜亦非台，佛性常清净[3]，何处染尘埃！

弘忍看到慧能的这首偈颂之后，就在心里“印可”（首肯）了，但在表面上，却说这首偈语也未“到家”。而就在当天夜里，便悄悄地把慧能叫到房里来，“传法”给他；并叫他连夜逃走，免遭人家暗害。“祖师”有权“传法”，却无力保障“得法”者的生命安全。于此可见，当时佛教界内部为了争夺法派的承继权所引起的斗争的剧烈以及

---

① 这一句，有的本子作“勿使惹尘埃”。

② 宋《僧传》卷八，也有《神秀传》。

③ 此据法海本——敦煌写本《坛经》，在以后的几本《坛经》里，则作“本来无一物”（西夏文《坛经》里，则是“佛法常清净”）。

“传法”祖师权威的极其有限！

这里，还应指出：所谓弘忍“传法”给慧能，慧能“得法”于弘忍，究其实，弘忍“传”授的和慧能“得”到的，无非是“开山”传法的“合法”权利而已。也就是说，所谓弘忍“传法”给慧能，不过是说，从此，慧能也有资格作为弘忍的继承人，而去“开山”传法了。慧能从弘忍那里“得”到的，也就是这么一种接力式的“传法”权。至于“法”的本身，那慧能只是得之于自我，而并非得之于弘忍。作为弘忍的弟子，慧能确实可以说是“青出于蓝而胜于蓝”的。

慧能连夜从黄梅逃走之后，几经凶险，又回到了岭南，“隐遁”了十几年之后，在广州制旨寺遇到了义学僧人印宗（627～713），[①]在印宗的主持下，为慧能剃发、授戒，至此，慧能方才算是正式的出家僧人（在此以前，他只是一位“行者”，其实还是一个在家的“居士”）。不久，大约在唐高宗仪凤元年（676），慧能到了曹溪（今广东曲江县境），并在这里“开山”传教（所以佛教史上也称慧能为“曹溪大师”）。中国佛教史上别具风格的禅宗，也就从此而诞生于世了。所以，佛教史上的传统说法，虽然称慧能为“六祖”，而其实，慧能才是禅宗的“开山”祖。由于慧能是在岭南创立禅宗的，所以佛教史上，便相对于北方的神秀一派，把慧能之禅称之为“南宗”（神秀一派，则称之为“北宗”）。

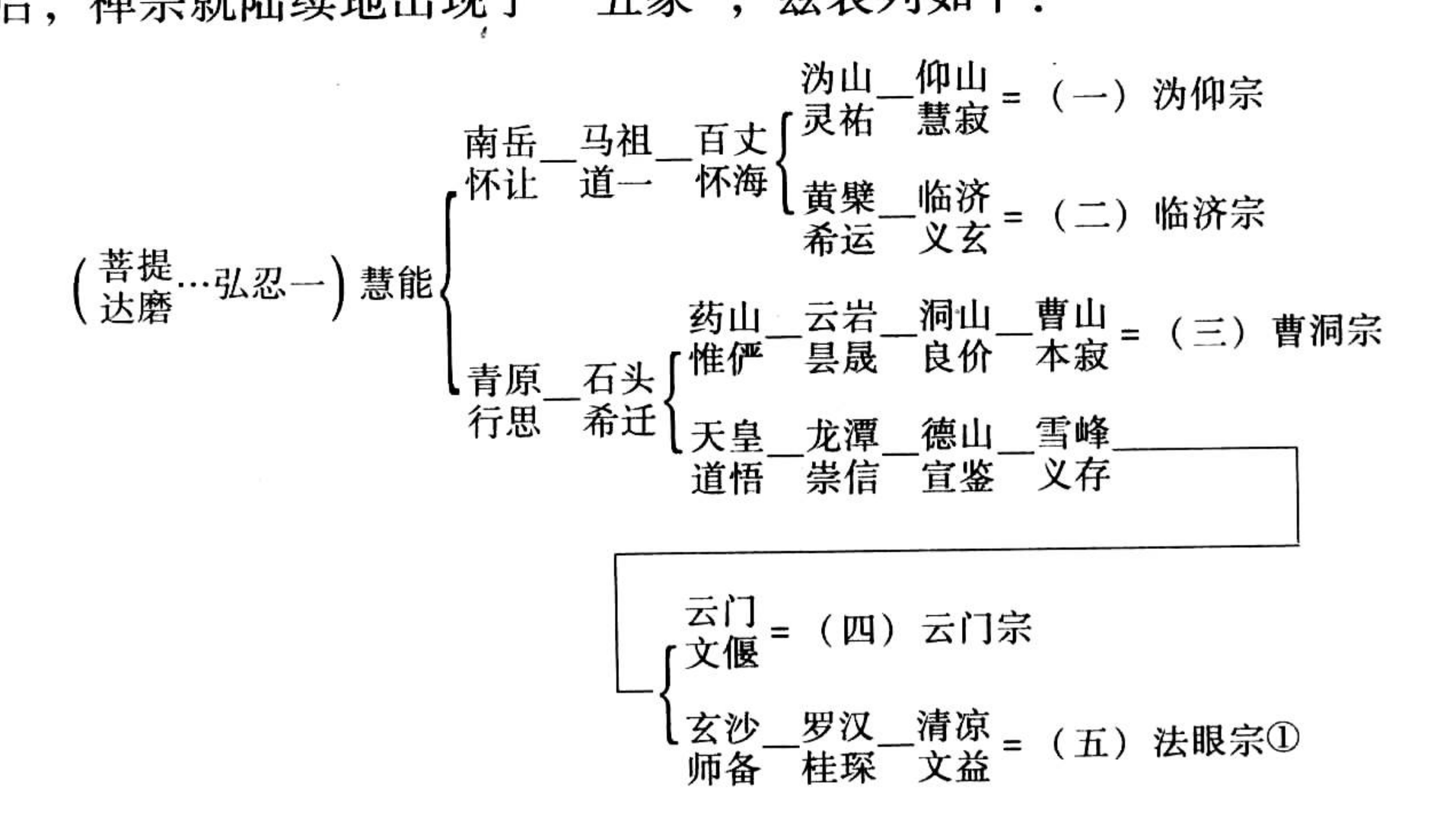
慧能圆寂于唐玄宗先天二年（713），终年七十六岁。弘传禅宗三十七八年（676～713）。

慧能开创了禅宗，但终慧能之世，禅宗的传播，一直局限于以广东为中心的南方部分地区；只是在慧能去世之后，禅宗才逐渐地有了较大的发展。首先挺身而出把慧能的禅宗由南方传播到北方的，是慧能的及门弟子神会（686～760）。据宋《僧传》卷八（《习禅篇》第

---

① 宋《僧传》卷四（《义解篇》第二之一）《印宗传》称：“复于番禺遇慧能禅师”。

三之一）《神会传》的记载：神会“居曹溪数载。后遍寻名迹。开元八年，敕配住南阳龙兴寺；续於洛阳大行禅法，声彩发挥。先是，两京（按：即长安和洛阳）之间，皆宗神秀。……从见会明心，六祖之风，荡其渐修之道矣。南、北二宗，时始判然。致普寂（按：为神秀弟子）之门，盈而后虚！”“会之敷演，显发能祖之宗风，使秀之门寂寞矣！”原来，东、西两京，一直是神秀一派的势力范围；神秀死后，普寂继主法席。说起这位普寂，却也很不简单。据宋《僧传》卷九（《习禅篇》第三之二）《普寂传》的记载：普寂“初闻神秀在荆州玉泉寺，寂乃往师事，凡六年。……及秀之卒，……中宗……特下制，令普寂代本师统其法众。开元二十三年，敕普寂于都城居止。时王公大人竞来礼谒。……”——于此可以想见普寂的权势之大与门庭之盛。而一经神会把慧能禅宗传到了洛阳，便“荡其渐修之道”，甚至使“普寂之门，盈而后虚”；“使秀之门寂寞”起来！于此又可以想见神会传播慧能的禅宗之力以及他的活动能力之强！从此，慧能禅宗，便走出了狭小天地，而在更大的地区里日渐传播开来。晚唐以后，禅宗就陆续地出现了“五家”，兹表列如下：

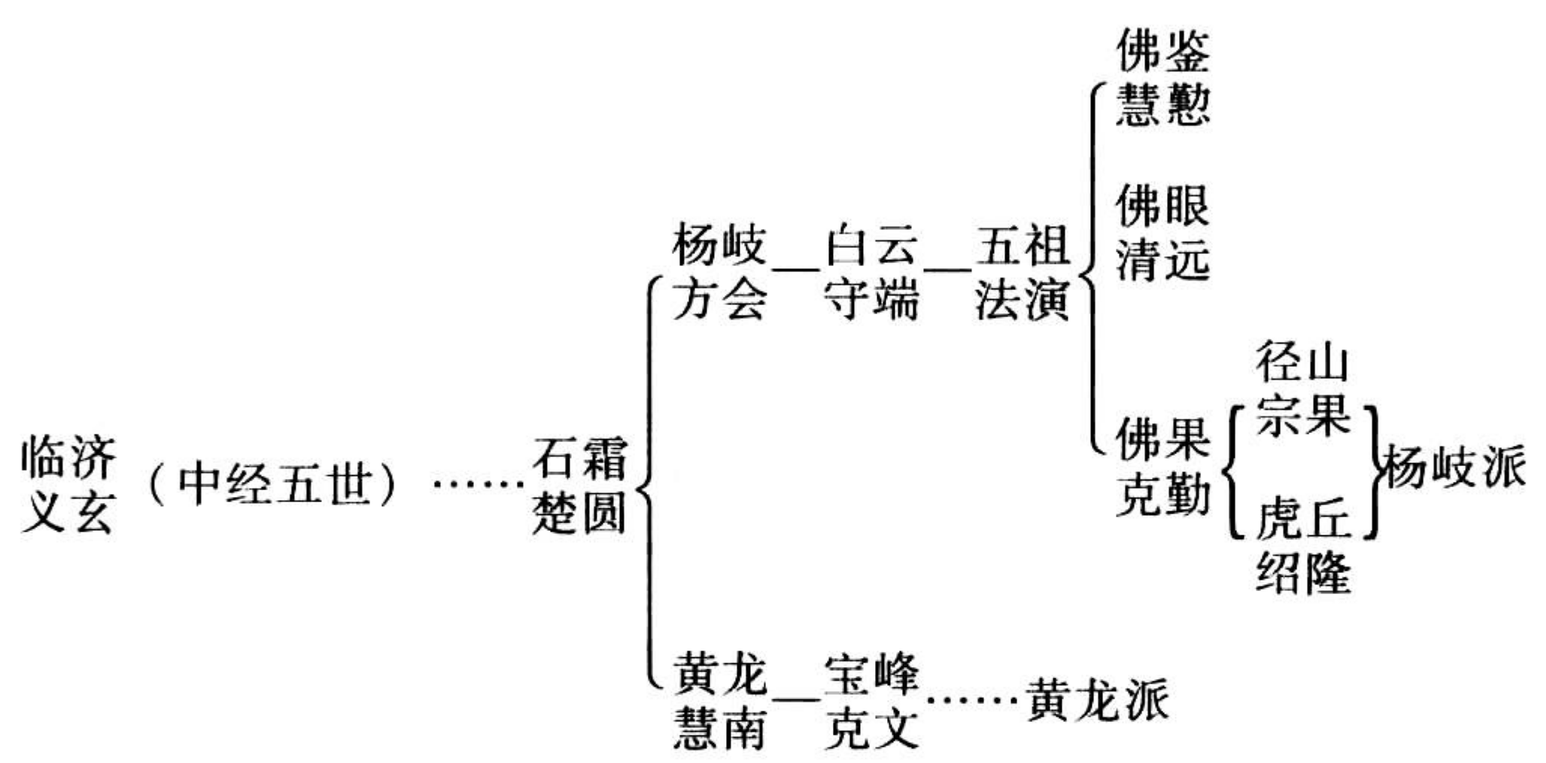


① “五家”中的前三家，在晚唐；后二家，在五代。

慧能之禅，朴质无文，不加缘饰，径直提倡“明心见性”，亦即所谓“直指人心”，“见性成佛”。慧能以后的禅宗，虽仍讲究“明心见性”，却又平添了许多枝蔓。

晚唐、五代的禅宗五家，虽也都以“明心见性”相标榜，但却宗风不同，门庭各异。“机锋”、“棒喝”之类饱含蒙昧主义的东西，随着五家的兴起而逐渐取代了慧能之世的比较朴素的“直指”。禅宗思想及其宗风，于是为之一变。

到了宋代，禅宗在进一步的演变着，于是又从临济宗里演化出了如下的两个支派：



宋代出现的禅宗的这两个支派，同上述的五家，合称之为禅宗的“五家七宗”。

入宋之后，儒士、文僧，向禅者多。不仅《语录》日繁，而且大型《灯录》也相继出现——主要的，则是如下的《五灯》：

《景德传灯录》	三十卷	北宋道原编 杨亿等“裁定”
《天圣广灯录》	三十卷	北宋李遵勗编
《建中靖国续灯录》	三十卷	北宋惟白集
《联灯会要》	三十卷	南宋悟明集
《嘉泰普灯录》	三十卷	南宋正受编

《五灯》合计，共一百五十卷（此外，还有《五灯会元》二十卷、《古

尊宿语录》四十八卷，等等)。大型《灯录》的出现，遂使“不立文字”的禅宗，一变而为“不离文字”（大立文字）的禅宗，“直指禅”一变而为“文字禅”！禅宗的思想及其宗风，于是又为之一变！此后，禅宗愈变而距离慧能之禅的面貌愈远，愈变而愈走向它的末流。

所以，慧能开创了禅宗，而慧能以后的禅宗，却又有了很大的发展和演变。

四

慧能“说法”近四十年，末了，只留下一部由别人记录的、仅有一万二千来字的《坛经》。于此可以想见非知识分子出身的慧能禅风的朴质。他既不同于在他以前的那些大事“著书立说”的其他各宗的创始人，也不同于在他以后的那些大搞《语录》文字禅的各派禅僧，他确实表现出了一位“不立文字”、“教外别传”的禅宗“祖师”的特色。正因为如此，《坛经》就更加具有特殊的重要性。

禅宗，不但在中国佛教史上，而且在中国哲学史上，都具有着重要地位和影响；而《坛经》，则可说是禅宗的“宗经”——禅宗的基本理论阵地。于此可以想见《坛经》在禅宗史（以及佛教史、哲学史）上所具有的非同一般的地位和影响。

就现有的资料说来，最初，《坛经》就只有一个本子，这就是法海当时的记录本，也就是近代在敦煌被发现、因而便被称之为《敦煌写本》的这个本子。书名长达三十二个字，叫做《南宗顿教最上大乘摩诃般若波罗密经六祖慧能大师于韶州大梵寺施法坛经》，一卷，一万二千来字，不分品目（后来，由日本学者铃木大拙把它分为五十七节——收入日本《大正藏》时，尚未分节)，文字也比较朴质（而且还有不少错别字)。但由于它是慧能当时的“说法”记录，所以，不妨把它当作

《慧能实录》来看待（当然，在它里面，也杂有为后人所附加的东西）。

以后，又陆续出现了三个本子：

其一，是唐僧①惠昕的改编本，书名《六祖坛经》，分“上、下卷”，共“十一门”②（铃木也把它分为五十七节），约一万四千来字，比法海本的字数约多出十分之一以上。最早的有宋刻本。惠昕在他的《六祖坛经序》里说：“古本文繁，披览之徒，初忻后厌。”表明他之所以改编《坛经》，乃是因为“古本”《坛经》，文字繁芜，令人看了生厌。而他的改编本，并不是“删繁就简”，文字反而比“古本”《坛经》增多了。于此可见，惠昕在改编《坛经》时，已经搞了一些画蛇添足、“添枝添叶”的勾当。

惠昕的身世不详。但从他的改编本第五十五节里，不仅提到了王维为慧能撰碑（夹注“及具王维碑铭”）的事，而且还提到了唐宪宗元和十一年（816）③ 追谥慧能为“大鉴禅师”以及刘禹锡也为慧能撰碑（“事具刘禹锡碑”）的事看来，则惠昕的这个本子，至少是在慧能死了一百多年之后才出现的；而且，惠昕称原来的《坛经》为“古本”，可见他的时代是相当晚的。

其二，是未署编撰人的《六祖大师法宝坛经曹溪原本》，一卷，十品，二万多字，差不多比法海本《坛经》的字数多了一倍左右。有明代成化年间的“重刻”本。这个自称是“曹溪原本”的《坛经》本子，其实更为晚出，而且是对《坛经》作了更大篡改的本子。北宋郎简，在他的《六祖〈坛经〉序》里，说过这样的一段话：“……然

---

① 南宋晁公武的《郡斋读书志》（和元代马端临的《文献通考》）明确记载，该本《坛经》为“唐僧惠昕撰”。则惠昕其人，当为唐人。胡适（和铃木大拙）却认为，惠昕为宋初人，其《坛经》，为“北宋本”。今仍依《郡斋读书志》。

② 《郡斋读书志》和《文献通考》记载为“三载，十六门”。则这个本子，后来可能也曾有所增添。

③ 柳宗元、刘禹锡《大鉴禅师碑》，都说追谥慧能是在元和十年（815）。

六祖之说，余素敬之，患其为俗所增损，而文字鄙俚繁杂，殆不可考。会沙门契嵩作《坛经赞》（按：即《六祖大师法宝坛经赞》），因谓嵩师曰：若能正之，吾为出财模印，以广其传。更二载，嵩果得曹溪古本，校之，勒成三卷。璨然皆六祖之言，不复谬妄。乃命工镂板，以集其盛事。”——这篇序文，作于宋仁宗至和三年（1056）三月十九日，则比惠昕本子又晚出了许多年。郎简认为“文字鄙俚繁杂”的“六祖之说”，很可能就是指的法海本《坛经》。在郎简的怂恿之下，契嵩花了两年的时间，对《坛经》进行了更大的篡改，然后诡称他“得”到了“曹溪古本”《坛经》，并把它提供给了郎简。所以，这个被称为“曹溪原本”的《坛经》，其实就是契嵩的改编本。契嵩作伪，不敢署名，而但题为《曹溪原本》（或《曹溪古本》），以自欺欺人。郎简吹嘘这个本子“璨然皆六祖之言，不复谬妄。”其实，恰恰相反，它实在是“晦然多非六祖之言，殊多谬妄”呵！

其三，是元世祖至元末年，僧人宗宝的改编本，题为《六祖大师法宝坛经》，也是一卷，十品，文字也较法海本多出一倍左右。宗宝在他改编《坛经》的《跋》里说：“……余初入道，有感于斯，续见（《坛经》）三本不同，互有得失，其板亦已漫灭，因取其本校讎，讹者正之，略者详之，复增入弟子请益机缘，庶几学者得尽曹溪之旨。”——宗宝的这篇《跋》，作于元世祖至元二十八年（1291）。距《曹溪原本》，又晚出了二百多年；距慧能死（唐玄宗先天二年～713），则已经晚了五百八十来年！则其所“详”、“增”者，当然只能是宗宝自己的东西。

不同本子的《坛经》的相继出现，正标志着《坛经》的演变和被改篡。

胡适先生在他的《坛经考之一》里说：我曾细细校勘《坛经》各本，试作一图，略表《坛经》的演变史：

《坛经古本》
（敦煌写本）
《曹溪大师别传》
（一〇五六）宋至和三年契嵩三卷本①—（一二九一）元至元辛卯宗宝增改本—明藏本②

在这个“图”（其实，它是“表”而不是“图”）里，“明藏本”，只是一种不同的版本，并非独立的《坛经》本子（而且，明藏本《坛经》，并非一种，只提“明藏本”，也太笼统。同时，胡氏又说：“明藏本即是契嵩改本”。则所谓“明藏本”也者，其实就是指的契嵩本。如此，不称契嵩本而称“明藏本”，尤为不妥；而且，上面已经列出了“契嵩本”，这里再列“契嵩本”，也嫌重复）。至于《曹溪大师别传》，那只是慧能的一种《别传》，并不是一种《坛经》本子，把它也同《坛经》并列，也是有问题的。剩下的，就是《敦煌写本》（法海本）、契嵩本和宗宝本的三种不同本子的《坛经》了。

其实，除此之外，还有一个被胡氏称之“是人间第二最古的《坛经》（《坛经考》之二，详见《胡适论学近著》，平装本第一集上册，第二九九页）的“惠昕真本”《坛经》，胡氏却反而没有把它列入“图”内。在为表明“《坛经》的演变史”而作出的几种不同本子的《坛经》图表里，竟然没有“人间第二最古的”惠昕本，这不能不说是一种严重疏漏。

印顺法师在其《中国禅宗史》第六章（《坛经之成立及其演变》）第三节《坛经的变化》（下引此书，只注页数）里说：“《坛经》的各种本子，从大类上去分，可统摄为四种本子：敦煌本，古本，惠昕本，至元本。”（第二七二页）“敦煌本”，即敦煌写本，亦即法海本。印公说它虽“已不是《坛经》原型”（第二四页），但却是《坛经》“现存各本中最古的”（第二六六页）；特别是关于“慧能事迹”的记

① 胡氏此说，乃是根据郎简《六祖坛经序》里所说的“更二载，嵩果得曹溪古本，校之，勒成三卷”而言。现存的契嵩本《坛经》，则只有一卷。

② 详见《胡适论学近著》，平装本第一集上册，第二九九页。

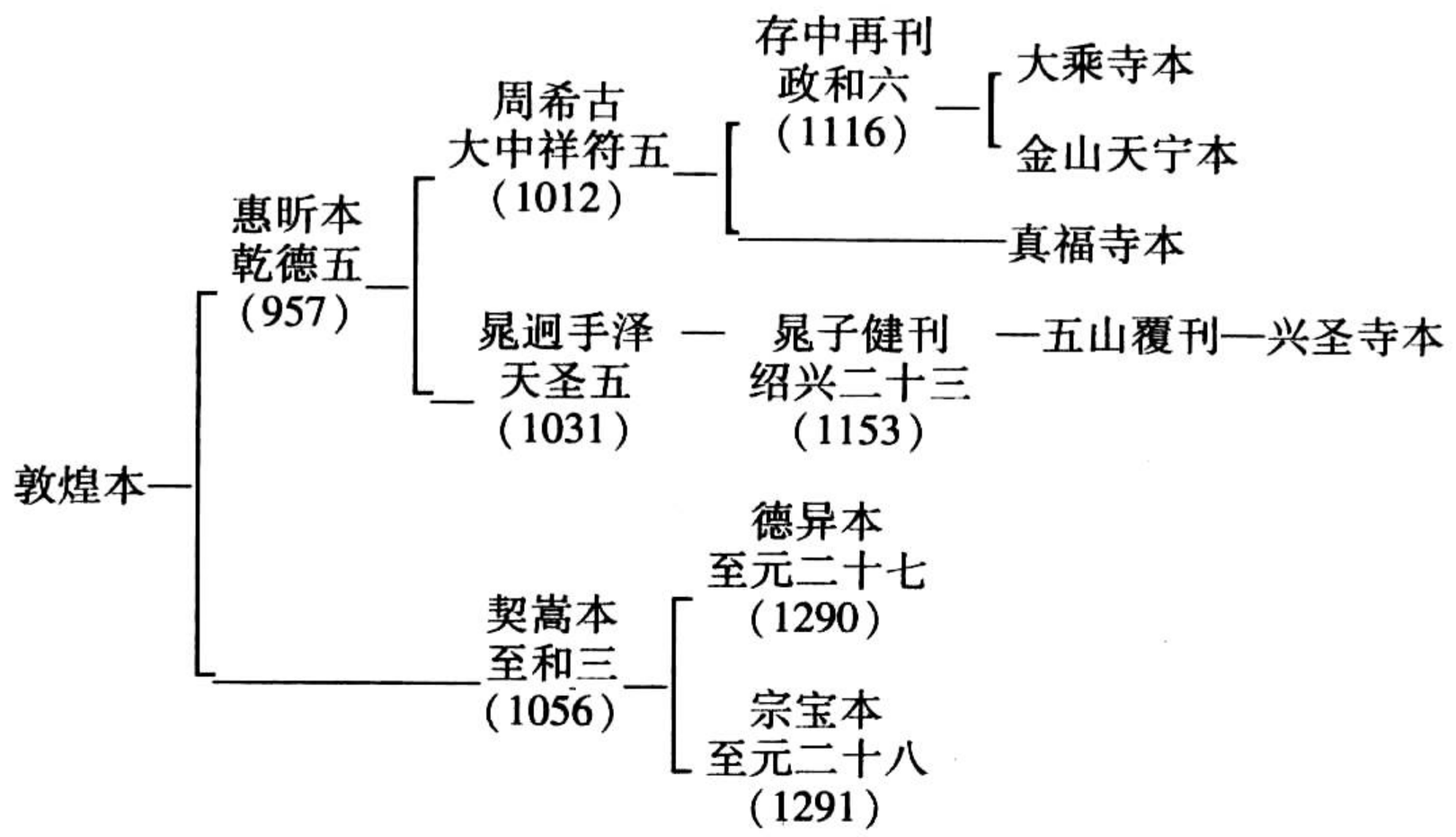
载，“最为古朴”（第二七七页）。而所谓“古本”，则“一定是把《别传》的传说，编入《坛经》而成。同时，慧能与弟子的问答机缘，传说在当时的，也采录进去，成为‘繁杂’的古本。……这虽被称为古本，而成立的时代，要比敦煌本（780～800）、《别传》（781）、《宝林传》（801）迟些。”（第二七八页）这一“古本”，是从“古人记述中”“知道”其“存在”的（第二七六页）。“惠昕本”，系“参考古本而改编成的”，它“所依的底本，近於敦煌本”（第二七四页）。“至元本”，实则包括德异本和宗宝本。在这四种本子里，没有契嵩本（但在叙述中，却也谈到了契嵩校改《坛经》的事实）。

日本学者忽滑谷快天，在他的《禅学思想史》（上卷第十一章《六祖慧能与其宗风》第二节《坛经三本之不同》）里，根据宗宝本《坛经跋》中所说的“续见三本不同”的话，也提到了“《坛经》三本之不同”，却未具体说明究竟是哪三个本子。

另一位日本学者宇井伯寿，在他的《禅宗史研究》一书的第一章《坛经考》里，表列《坛经》有十八九种之多，其中，除“西夏译语”本系一译本之外，绝大部分都不过是一些不同版本或校改、传抄本，真正独立的《坛经》本子，仍不外乎敦煌本（法海本）、惠昕本、契嵩本和宗宝本这四种本子。宇井氏还指出：在现今的《坛经》里，大体可以分为敦煌本、惠昕本、德异本——宗宝本的“三个系统”。其中，“德异本”（又称“延祐寺本”），宇井说它“亦即曹溪原本”。其实，所谓“德异本”也者，不过是契嵩本的又一种传抄本而已。则“三个系统”云者，实则应为“四个系统”。

日本还有一种被称为“真福寺本《坛经》”（它是由伊藤隆寿氏在日本真福寺文库里发现的），它其实不过是惠昕本《坛经》的又一种刊本。石井修道氏在为发表这本《坛经》所作的介绍中，提出了如

下的《六祖坛经》异本系统图”（见《伊藤隆寿发现之真福寺文库所藏之〈六祖坛经〉之绍介》一书第八十页）：



在这个图表里所列的《坛经》本子，共有十四种之多。其实，真正独立的《坛经》本子，仍不外乎敦煌本（法海本）、惠昕本、契嵩本和宗宝本这四种本子；其余的，都不过是这四种本子中的一些不同的翻刻本或传抄本而已。

日本学者柳田圣山，在他主编的《六祖坛经诸本集成》（禅学丛书之七）里，共收集了十一种本子的《坛经》。而究其实，也仍然不出上述的四种《坛经》本子，只不过他把一些不同的版本一并计算、列入罢了。

就四本《坛经》而言，从时间上说来，法海本（敦煌写本）在中唐，惠昕本在晚唐（一说在宋初），契嵩本在北宋，宗宝本在元代，前后相去几百年。从字数上讲，法海本约一万二千来字，惠昕本约一万四千字，契嵩、宗宝两个本子都在两万字以上。时间愈晚，字数愈多。这一情况清楚表明：愈是晚出的坛经，就篡改愈多，就愈多私货！作为“慧能的《坛经》”（如果它不是“慧能的《坛经》”，而是“禅宗的《坛经》”，那自应另当别论）说来，就不能不说，在后三本的《坛经》里，不少的思想内容，和慧能的思想是颇不相同的；其原

因，就是由于惠昕、契嵩、宗宝等人，对《坛经》进行了肆意的篡改（当然，在法海本《坛经》里，也已有了某些为后人加进去的东西，但是，总的说来，它总还算是比较地接近于慧能思想的实际的）。

关于《坛经》是否曾为人们所篡改，这在佛教史上早就有人言及了。据《景德传灯录》（以下简称《景德录》）卷二八《南阳慧忠国师语录》的记载，当年慧忠就曾慨乎言及之："吾比游方，多见此色，近尤盛矣。聚却三五百众，目视云汉，云是南方宗旨。把它《坛经》改换，添糅鄙谭，削除圣意，惑乱后徒，岂成言教？苦哉！吾宗丧矣！"

按：这一段话，不见于宋《僧传·慧忠传》。《指月录》卷六《南阳慧忠国师》里，则也收入了。——慧忠死于唐代宗大历十年（775），距慧能去世（唐玄宗先天二年～713），仅六十二年。如果《景德录》所载属实，则慧能去世几十年之后，《坛经》即已为人所"改换"。

明僧袾宏，一则说："盖《坛经》皆学人记录，宁保无讹。"（《弥陀疏钞》卷四）再则说："《坛经》，皆他人记录，故多讹误。"（《竹窗三笔·六祖坛经》）明、清之际的王起隆，特别对于宗宝本《坛经》，提出了严厉批判："窃谓宗宝之自专自用，大舛大错，当以佛法四谤定之。佛祖建立一切法，后人增一字为增益谤，减一字为损减谤，紊一字为戏论谤，背一字为相违谤。四谤不除，则百非俱起，退众生心，堕无间罪业，不通忏悔矣。宗宝之于《坛经》，按之四谤，实无不有。数其大端：更窜标目，割裂文义，颠倒段落，删改字句。其胆甚狂，其目甚眯。"王氏甚至要对宗宝"鸣鼓而攻之"！（详见王氏《重锓曹溪原本法宝坛经缘起》，载《普慧大藏经》四种《坛经》合刊本）

胡适先生在对敦煌本（12000 字）、惠昕本（14000 字）和"明

藏本”（按：即契嵩本，21000 字）三个本子的《坛经》字数作了一个统计比较之后说：“这可见……禅宗和尚妄改古书的大胆真可令人骇怪了。”（《胡适论学近著》，平装本第一集上册《坛经考》之二）胡氏还说：“可知惠昕本增添了许多很浅薄的禅宗滥调，而契嵩以后，多沿用他的改本。”（同上）“惠昕改动的地方，大致都是这样‘添枝添叶’的增加。但他也有删节原本的地方，也有改换原本各部分的次第的地方。”（同上）胡氏最后得出结论说：“总之，惠昕本虽然有了不少的增改，但不失为‘去古未远’之本，我们因此可以考见今本《坛经》的哪些部分是北宋初年（按：胡氏断定惠昕本《坛经》是北宋初的本子）增改的，哪些部分是契嵩和契嵩以后的人增改的。”（同上）胡氏的这些话，反映了他还具有一定的历史观点，因而也是有一定道理的（而同时，胡氏又一口咬定《坛经》系神会作品，那自然是荒唐的了）。

印顺法师在《中国禅宗史》一书里，一则说：“《坛经》是先后集成的，并有过修改和补充。”（第二四七页）再则说：“从《坛经》原本到敦煌本，至少已有过二次重大的修补。此后，流传中的《坛经》，不断的改编，不断的刊行，变化是非常多的。”（第二七二页）甚至某些本子《坛经》的一些内容，竟然“大致与《景德传灯录》相近”（第二七五页）。

宇井伯寿的《禅宗史研究·坛经考》里，专门有一（第十）节，题为《坛经之变化》，就上述慧忠的话，作了分析，说明《坛经》确有很大的改变。在《禅宗史研究·坛经考》第七节《敦煌本与各本》里，宇井氏还特别指出：敦煌本《坛经》，为“最古”本的《坛经》，它是其后各本《坛经》的基础。在以后各本的《坛经》中，由于都有很多的增改，所以，它们的内容，较之敦煌本《坛经》，都有明显的不同。忽滑谷快天在谈及三本《坛经》的不同时，也曾指出过：作

为《慧能语录》的《坛经》，由于传写时文字上的改换，以致在《坛经》里存在着“玉石相混”的情况（详见《禅学思想史》上卷第十一章第二节《坛经三本之不同》）。“玉石相混”，犹言“鱼目混珠”。这一论断表明，在《坛经》（尤其是晚出的《坛经》）里，确有赝品和私货！可见，《坛经》之曾被人们所篡改，乃是一种为古今、中外学者们所公认的历史事实，是无法抹杀的。

慧能的及门弟子、《坛经》的记录者法海，曾经说过这样一段话：“大师（按：指慧能）住曹溪山，韶、广二州行化四十余年。若论门人，僧之与俗，三五千人说不尽；若论宗旨，传授《坛经》，以为依约。若不得《坛经》，即无禀受；……无《坛经》禀承，非南宗弟子也。”（法海本《坛经》第三十八节）——《坛经》，乃禅宗的宗旨所在。《坛经》之于禅宗，竟是如此的重要。

印顺法师在《中国禅宗史》第六章第一节《坛经的主体部分》里，还曾提出过这样一种看法：“现存的《坛经》，应分别为二部分：一、（原始的）《坛经》——《坛经主体》，是大梵寺开法的记录。二、《坛经附录》，是六祖平时与弟子的问答，临终付嘱，以及临终及身后的情形。二者性质不同，集录也有先后的差别。在《坛经》的研究上，这是应该分别处理的。”（第二四五页）——这种看法，是颇有启发意义的。

五

（一）现将《坛经》（法海本——敦煌写本，以下准此）五十七节的标题，列之于下：

一、序品

二、慧能闻《金刚经》

三、弘忍、慧能问答

四、五祖召集门人

五、诸人不敢呈偈

六、神秀出偈

七、五祖见偈
八、慧能作偈
九、慧能受法
十、慧能向南
十一、惠顺求法
十二、般若之智、人自有之
十三、定慧一体
十四、一行三昧
十五、定慧如灯光
十六、法无顿渐
十七、无念为宗
十八、坐禅不着心不着净
十九、坐禅一切无碍
二十、见自三身佛
二一、四弘誓愿
二二、无相忏悔
二三、无相三归依戒
二四、大智慧到彼岸
二五、“摩诃”义
二六、“般若”义，“波罗蜜”义
二七、从一“般若”生八万四千智慧
二八、持《金刚经》
二九、小根之人闻法不悟
三十、一切万法尽在自身中
三一、自心内善知识
三二、发大誓愿，不退菩提
三三、无相灭罪颂
三四、修福与功德别
三五、西方去此不远
三六、若欲修行在家亦得
三七、大师归曹溪山
三八、无《坛经》禀受，非南宗弟子
三九、南能北秀
四十、志诚来参
四一、大师为志诚说戒定慧
四二、法达来参
四三、智常来参
四四、神会来参
四五、三科法门
四六、三十六对
四七、不禀受《坛经》，非吾宗旨
四八、大师告别，真假动静偈
四九、五祖传衣付法
五十、大师二颂
五一、历代传法祖师
五二、见真佛解脱颂
五三、自法真佛解脱颂
五四、灭后奇瑞，送葬，立碑
五五、《坛经》传授
五六、如付此法，须得上根智
五七、流通品

第一节的所谓《序品》，系法海叙述慧能在韶州城内大梵寺“开堂”说法的盛况。

从第二节起，到第十二节，这十一节，是慧能“自述行履”，内容包括：慧能的身世，“求法”因缘，“得法”经过，以及“得法”

之后南返的情况。

从第十三节起，到第三十三节，这二十一节，是在“大梵寺说法”，这是《坛经》的“主体”部分。慧能的基本思想，《坛经》的基本理论，都反映在这些“说法”里。

从第三十四节，到第四十四节，这十一节，是慧能弟子们的“问答机缘”，其中的第三十八和第三十九节，又是法海的叙述：第三十八节，说明《坛经》系禅宗“宗旨”，若“无《坛经》禀受”，即“非南宗弟子。”第三十九节，说明“南能北秀”以及“顿渐”的意义。

第四十五、四十六、四十七的三节，则系慧能对他的“十大弟子”（法海、志诚、法达、智常、志通、志彻、志道、法珍、法如、神会）宣讲“三科”、“三十六对”法门。这在《坛经》的思想中，也是比较重要的一个部分。

从第四十八节，到第五十四节，这七节，是慧能在其临终之前对弟子们的最后嘱咐。

第五十四节，是法海叙述慧能“入灭”时的各种“祥瑞”，以及安葬、立碑等情况。

第五十五、五十六两节，是法海讲述慧能死后《坛经》的传承。最后一节，所谓《流通品》，乃是法海叙述慧能的“菩萨”行径，并再次强调《坛经》的重要意义：“如根性不堪”，“不得妄付《坛经》”！

本来，按照佛教的传统教义，只有教主佛陀所宣说的，才能称之为《经》，所有弟子们（无论是大乘的“菩萨”还是小乘的“罗汉”）的著作、言论，都只能称之为《论》，而决不能称之为《经》；至于中国义学者流们的著作，堪称为《论》的已经不多，更不要说是称之为《经》了。唯有慧能的这部讲话记录，称为《坛经》（这在佛教史

上——包括印度和中国的佛教史上，是没有先例的）。所说的“法”，既然称《经》，那就意味着：“说法”的人，也就是“佛”了！《坛经》第三十七节慧能于大梵寺“说法”完了，将归曹溪，信徒们“无不嗟叹：岭南有福，生佛在此！”便反映出，当时参与大梵寺“法会”的人们，都把慧能当作“佛”看待了。于此也就可以想见慧能其人和《坛经》其书在佛教史上的地位和影响！

《坛经》在思想史、文化史上之所以具有重大的价值和影响，最根本的一点，在于它非常强调人的能动作用，也就是说，它充分地肯定了人的价值。

本来，传统的佛教教义，是以“众生”（即一切动物）为本位的，在他们看来，人，无非也是动物（大而至于猛兽，小而至于昆虫）里面的一种；传统传教虽然也有“人身难得”的说法，那也无非是说，在“六道”轮回中，生在“人世”是不容易的，至于说到人的价值，他们终究也不过是“众生”（动物）里的一分子。而慧能，却能打破这种传统，在《坛经》里大讲人的价值，大讲人的能动作用。他向人们宣称：“菩提般若之智，世人本自有之。”（法海本《坛经》第十二节——以下引《坛经》，只注明节数）“世人性本自净，万法（尽）在自性。”（第二十节）“一念修行，自身等佛！”（第二十六节）他甚至宣称：“三世诸佛，十二部经，亦在人性中本自具有！”（第三十一节）所以他提倡人们“各于自身，自性自度”（第二十一节）。虽然在某些佛经里，也有这样的类似思想，但那也都是讲的“众生”；径直讲“人”能够如此，这是慧能的思想，也是《坛经》的重要内容。这种充分肯定人的价值的思想，应该说是闪闪发光的。当然，慧能对于人的肯定，最后还是导向于佛教的彼岸世界，也就是说，慧能对于人的肯定，不是要他们面对现实，改造世界，而是要他们向往彼岸世界，追求出世解脱。是的，是这样的，但是，就是在追

求解脱之道这一点上，慧能也还是“与众不同”的。因为，佛教的传统教义，在解脱论上，多半都是“他力”论者；也就是说，他们不相信只靠（或者主要靠）“自力”能够得到解脱；[1] 他们认为，要想求得解脱，必须祈求佛或菩萨们的“加被”（也就是暗中保祐），祈求佛或菩萨们的“救度”。这种“他力”论，是对人们的主观能动作用的否定。慧能，这位禅宗的开创者，要向这种传统的思想挑战，他面对这种传统的“他力”论，坚决地说：不！求“解脱”也不能靠“他力”，而要靠“自力”，要“尽其在我”！就这样，在佛教的解脱论中，慧能提出了一反佛教传统的“自力”论。这，在佛教史上，可说是具有划时代的意义的。这种“尽其在我”的“自力”论，在宗教学说中，恢复了“人”的尊严，突出了“人”的价值！慧能和他的《坛经》之所以在思想史、文化史上具有重大价值和深远影响，其原因也就在这里。

（二）阅读《坛经》，首先要把握慧能的基本思想，这，大致有两个方面，即世界观上的“真如缘起”论和解脱论上的“佛性”论。这倒也是佛教“性宗”的通论。

所谓“真如缘起”论，就是说，在思维对存在的关系这个问题上，慧能也是认为精神是本原的，第一性的；客观存在，是派生的，第二性的。而这个本原的精神，却并不是主体的意识，而是超自然超时空的最高存在，最不可思议的精神实体，它的名称，就叫做“真如”（或法性、实际、法界，等等）。“真”谓真实，表示它是最真实不虚的；“如”谓恒常，表示它是永恒而无有任何生灭、变易的。只有它，才是最高存在，世界上（还有“出世”的）一切，都是由它

---

① 虽然佛教所说的出于“无佛”之世的“缘觉”（独觉），是“无师自悟”的，仿佛也是靠“自力”而得“解脱”，但那只是一种神学教义（而且还只是“二乘”——其实也是“小乘”）的神学教义，历史上，并不见其人。

派生的。“无不从此法界流”，宇宙万有，所有一切，无一不是“从此法界”（真如）中所“流”出，所派生。所谓“真如缘起”，也就是说，以“真如”为“缘”（这里，“缘”，乃基因、内因——根据之义）而生“起”世间（和出世间）的一切。当然，慧能是一个僧侣主义者，他所反复宣扬的，是出世解脱，“顿悟成佛”，关于思维同存在的关系这个哲学上的基本问题，他直接讲到的很少，不过，他既然要宣扬宗教唯心主义，那就不可能完全不涉及到这个问题。所以，在《坛经》里，这方面的只言片语，终究还是有一点的。例如：

“真如是念之体，念是真如之用。”（第十七节）——慧能在这里虽然讲的是“无念法”，是在“真如”与“念”的关系上讲“体”、讲“用”，但是，他既然明确地讲了“真如是念之体”，那也就表明了，“真如”是本体。而特别重要的，是“念是真如之用”这句话。“真如”也能起“用”，这正是“真如缘起”论者的观点（唯识宗人反对“真如缘起”论的重要论据之一，就是，他们认为，“真如”是“无为法”，是不能起“用”的）。正是“真如”也能起“用”，所以才能以它为“缘”而生起宇宙万有、世界一切。

“于自性中，万法皆见（现）。”（第二十节）——这是标准的“真如缘起”论的观点。这里的“自性”，是指“真实”的本有体性，也就是“真如”。“于自性中，万法皆现”，也就是于“真如”中，“万法皆现”。“万法”，指包括主、客体世界在内的整个的客观世界，也就是宇宙万有。宇宙万有，都是由“真如”所变“现”出来的，也就是，都是由“真如”派生的。慧能还怕人们把这里所说的“自性”，误解为通常意义上的、主体现象的心、性，所以，他紧接着又说：“一切法自在性，名为清净法身。”这里的“自性”不是别的，而是“一切法”的“自在”的“体性”。这里的“自在”，不是“自在阶级”、“自为阶级”那种含义的“自在”，而是“逍遥自在”、永

无束缚的意思。“一切法”的“自在性”，也就是宇宙万有的真实体性，也就是“清净法身”。“清净法身”，表面的含义，是“佛”的“三身”（法身、报身、化身）之一，而其实，这种“法身”，乃是一种“理体”——理性化的本体，归根到底，也就是“真如”。在这里，慧能明白地告诉人们：他所讲的能“现”“万法”的“自性”，不是别的，就是“法身”，就是“真如”！所以，“于自性中，万法皆见”的八个字，言简意赅而又相当准确地表达出了慧能的那种客观唯心论的“真如缘起”论观点。

那么，性本“清净”的“真如”（佛性、法身），怎么又能够变现出世界“万法”来了呢？

> 自性常清净，（如）日月常明，只为云覆盖，……不能了见。……妄念浮云盖覆自性，不能明。（第二十节）
>
> 人性本净，为妄念故，盖覆真如；离妄念，本性净。（第十八节）
>
> 一切尘劳、妄念，从此而生。（第十七节）

原来，自性清净的“真如”，本来是无形象、无生灭的，是“寂灭无为”的，只是由于为“妄念浮云”所“盖覆”，也就是为“无明”烦恼所“熏染”，于是乎，“一切”主（“妄念”）、客（“尘劳”）体世界（也就是世界“万法”），便“从此而（产）生”了出来。在这里，慧能用标准的经典性语言，阐明了他的“真如缘起”论的客观唯心主义观点。

这里，值得注意的，是“人性本净”的“人性”。但从字面上看，仿佛慧能也是在讲“人性”。其实，这里所谓的“人性”，与一般哲学上的“人性论”的“人性”，含义是全不相同的。这里所讲的“人性”，不是指人的本性，而是讲的“自性”、“体性”，而是讲人所具有的“佛性”，从世界观的角度说来，也就是“真如”“法性”、

“实性”，等等。所以，“人性本净”，同“自性净清”一样，都是讲的“真如”体性，本来清净。它原本是空廓寂寥的，只是由于受了“无明”烦恼的干扰，所以它才一变而成了世界本原，成了能够派生出宇宙万有的最高存在。

所谓“佛性”论，就是说，慧能也认为：“一切众生，皆有佛性”；“一切众生”，都能“成佛”。所谓“佛性”，就是成佛的根机，成佛的可能性。

慧能初次同弘忍见面时的那段对话，清楚地表明了慧能是一个标准的“佛性”论者。弘忍认为（也许是故意的试探慧能），岭南人怎么能够做佛。慧能便毫不含糊（也很不客气）地回答说：人有南北之分，“佛性”并无南北之分，岭南人怎么就不能做佛！真是雄赳赳，气昂昂呵！再有，他那首“得法”偈中的“佛性常清静”的偈语（至于这句偈语的被篡改，下文再谈），也清楚地表明了他的“佛性”论思想。此外，请再看《坛经》里以下这些文字：

不修即凡，一念修行，自身等佛；……前念迷即凡，后念悟即佛。（第二十六节）

悟此法者，……即见性成佛道。（第二十七节）

故知不悟，即佛是众生；一念若悟，即众生是佛。（第三十节）

……一悟即知佛也。（第三十一节）

若识本心，即是解脱。（同上）

佛是自性作，莫向身外求。……自性迷，佛即众生；自性悟，众生即佛。（第三十五节）

所有这些，都是“佛性”论者的思想。所谓“若识本心，即是解脱”，也就是“若识本心”，即得“成佛”。因为，在慧能的思想里，“解脱”，就意味着“成佛”；也只有“成佛”，才算是“解脱”。

世界观上的“真如缘起”论同解脱论上的“佛性”论，其实也就是一件事的两个方面。超自然超时空的最高存在，从作为世界本原说来，这就叫做“真如”；而从作为“众生”成佛的根基说来，它又叫做“佛性”。一个东西（宗教幻想的最神秘、最不可思议的精神实体），场合不同，角度不同，因而也就有了两种（其实远远不止两种）不同的称谓。

这种“真如缘起”论和“佛性”论思想，既是慧能的基本思想，也是《坛经》的理论核心。把握住了它们，也就掌握了《坛经》的中心内容。

其次，阅读《坛经》，还须要弄清楚一些最基本的逻辑范畴。例如：

心、性——这是《坛经》里的一对最基本的范畴。诸如“不识本心”，“识心见性”（第八节），“自识本心，自见本性”（第十六节），“心量广大”（第二十四节），“……即是见性”（第二十九节），“识心见性”（第三十节），“心即是地，性即是王”（第三十五节），“心地……”（第四十一节），等等。这里，有时心、性分开使用，有时对称使用。如果单从字面上来看，心和性，好像是两个东西。而且，心，好像是主体的东西，性的外延要宽广一些。其实，情况并不这么简单。首先，心有妄、真之分，也就是说，有妄心和真心；性，则多指真性。如说：“即缘心迷”（第十二节），“莫心行谄曲”，“除妄不起心”（第十四节），“学道者用心”（第十七节），“元不著心”，“起心看净”（第十八节），“除却从前谄狂心永断”（第二十二节），“总各各至心”（第二十四节），“自有迷心”（第二十九节），等等。所有这些“心”，都是说的“妄心”。这种心，是有生灭，有染净的，它是一种主体现象。慧能（以及禅宗）所“唯”的“心”，并不是这种“心”；因为，这种心，本身也是一种派生物，并不是本原的东西。而

说“以心传心”（第九节），“心量广大”（第二十四节），“智者心行”（第二十六节），“心开悟解”（第二十八节），“悟解心开”（第三十节），“心即是地”（第三十五节），等等。这些“心”，都是“真心”。这种心，是没有生灭、体本清净的，是超时空、超自然的。慧能（以及禅宗）所“唯”的“心”，正是这种心；因为，只有这种心，才是最高存在，才是本原的。我们说慧能（以及禅宗）是客观唯心论者，其原因也就在这里。

《坛经》里谈到“性”时，则一般都指“真性”。如说“人性本净”（第十八节），“性本自净”，“世人性净”（第二十节），“见性成佛”（第二十七节），“性即是王”，等等。这些，都是说的“真性”。

心（真心）与性，在一定的意义上说来，很有点像“佛性”与“真如”。表面上看来，仿佛是两个东西，而其实，乃是一个东西的不同称谓（由于场合、角度的不同而产生的不同称谓）。特别是，表面看来，“心”，仿佛是主体的东西。而“性”，好像“客观”一些；但“心即是地，性即是王”的说法，则又好像“心”是客体的东西，而“性”又是主体的了。在这里，也使我们看到，与义学者流不同，慧能在使用某些逻辑范畴时，界限并不是那么很严格的。他可以心、性互用。当然，这是指真心、真性而言；如果是妄心，那它既不能同“性”相混淆，也不能同“真心”相混淆。在这些方面，慧能还是界限分明的。

在《坛经》里，从心、性这对基本范畴中，又衍生出了“自心”、“自性”与“本心”、“本性”两对范畴。

前者，如说：“自心除虚妄”（第二十一节），“自心归依……”（第二十三节），“功德自心作”（第三十四节），“汝自迷不见自心”（第四十四节），等等。“自性自定”，“自性法身”（第十九节），“万法在自性”，“一切法尽在自性”，“自性常清净”（第二十节），“自性

自度”（第二十一节），“自性不归”（第二十三节），“般若常在，不离自性”（第二十七节），“自性心地”（第三十一节），“佛是自性作”，“自性内照”（第三十五节），等等。

后者，如说：“自识本心，自见本性”（第十六节），“还得本心”（第三十节），“识自本心”，“若识本心”（第三十一节），“便契本心”（第四十节），等等。

一般说来，自心、自性，本心、本性，都是说的真心、真性。它们是宇宙本体，“众生”灵性，世界依之而有，诸佛依之而成。在这些范畴中，慧能也是时常互用的。如在第二十三节里，前面说要“自心归依……”，而后面却又说“自性不归，……”。很明显，在这里，心、性是互通的，所以慧能也就心、性互用。又如在第三十节里说的“识心见性”（以及上述的“自识本心，自见本性”），心、性也是互通的。类似例子，在《坛经》里是屡见不鲜的。一般说来，就主体世界而言者，往往是用“心”；所论范围较广者，就使用“性”。但在《坛经》里（禅宗也大体如此），却并不完全如此。例如说“心即是地，性即是王”，就仿佛“心”是客体的、“王”是主体的了。这同通常的意义，刚好相反。这，大致有两个方面的原因：其一，以慧能为代表的禅宗中人，在他们使用某些逻辑范畴时，一向就是不那么严格的，他们可以信手拈来，随意使用。其二，这些逻辑范畴本身，就没有那么严格的规定性，在某种意义上（如在不同的场合，不同的角度），它们是有区别的；而在另一种意义上（如就其本质上说来），它们又是没有什么区别的。心、性，自心、自性，本心、本性，是如此；真如、佛性等等，也是如此。

无念、无相、无住——这是《坛经》里的又一组较为重要的范畴。《坛经》第十七节里说：“我此法门，从上已来，顿渐皆立无念为宗，无相为体，无住为本。……”

“无念”——是指无邪念，无杂念，而不是“百物不思”。所谓“无念者，于念而不念。……于一切境上不染，名为无念。”“于自念上离境，不于法上生念。”（同上）这也就是说，所谓“无念”，就是不染著于外境，保持“正念”，不起杂念。而不是说什么都不想。“若百物不思，念尽除却”，则“一念断即死”（同上），也就说不上什么“无念”了。

“无相”——“无相者，于相而离相”（同上）。这也就是说，所谓“无相”，就是不著于相（“于相而离相”——“离”就是“不著”）。

“无住”——“无住者，……于一切法上无住；……念念不住，即无缚也。”（同上）这里，“住”，也是执著的意思。“无住”，即无著。《金刚经》所谓“应无所住，而生其心”，说的就是这个意思（至于“为宗”、“为体”、“为本”，释见下文）。

很明显，所谓“无念”、“无相”、“无住”，都是就主观认识上来说的；主观认识上不要有任何的执著。而一旦作到这一点，就可以智、理相契，冥心“圣境”。

从上述的举例中，可以大致看出，《坛经》里的某些逻辑范畴，一方面，各有其特定的含义，而另方面，它们彼此却又没有什么截然不同的区别。弄清它们，就有助于读通《坛经》。

（三）当然，《坛经》既然是禅宗的“宗经”，要读通《坛经》，还要了解有关禅宗的一般思想，而《坛经》里的有些内容（如“真如”、“佛性”等），又是佛教（主要是“性宗”）的通义，所以，要读通《坛经》，也还要了解一些佛教的基本教义。为此，就有必要多看一些书。为了提供一些线索，这里，且介绍以下各种：

1. 佛教经、论

《华严经》、《大般涅槃经》、《法华经》、《金刚经》、《维摩经》、

《楞伽经》、《梵纲经》、《楞严经》、《大乘起信论》、《成唯识论》。

2. 禅宗著作

《神会语录》、《宝林传》、《历代法宝记》、《禅源诸诠集都序》、《祖堂集》、《景德传灯录》、《传法正宗记》、《古尊宿语录》、《五灯会元》、《指月录》。

3. 僧传

梁《高僧传》、《续高僧传》、宋《高僧传》。

4. 今人著作

丁福保：《六祖大师法宝坛经笺注》。[1]

胡适：（1）《神会传》，（2）《坛经考之一》（跋《曹溪大师别传》），（3）《坛经考之二》（《记北宋本的六祖坛经》）。

印顺：《中国禅宗史》。

5. 外人著作

宇井伯寿：《禅宗史研究》。

阿部肇一：《中国禅宗史之研究》。

忽滑谷快天：《禅学思想史》。

柳田圣山：（1）《初期之禅史二》，（2）《六祖坛经诸本集成》。

筱原寿雄　田中良昭：《敦煌佛典与禅》。

石井修道：《伊藤隆寿氏发现之真福寺文库所藏之〈六祖坛经〉之绍介》。

六

本书《坛经》的选读内容，以日本学者铃木贞太郎和公田廉太郎

---

① 丁氏所“笺注”者，本是宗宝本《坛经》，而他却署款为“唐释门人法海录”。冒宗宝本《坛经》为法海本《坛经》，这是很不严肃的。而且，按照佛教习惯，只宜称“释法海”，却不能称“释门人”。“释门人”之称，是不通的。

校订（以下，简称“铃木校本”）的法海本——敦煌写本（以下，简称“法海本”）为底本，并适当参照惠昕、契嵩、宗宝三个改编本（分别简称惠昕本、契嵩本、宗宝本），进行选读，并加以必要的注释——注释则以通俗易懂为原则（并力求避免烦琐、冗长）。需要校订者，则予以必要的校订。

《坛经》选读

南宗顿教最上大乘摩诃般若波罗蜜经六祖惠能大师于韶州大梵寺施法坛经[1]一卷

兼受无相戒[2]弘法弟子法海集记[3]

【注释】

①《坛经》书题，名称不一。惠昕本，称《六祖坛经》（二卷）；契嵩本，称《六祖大师法宝坛经曹溪原本》（一卷）；宗宝本，称《六祖大师法宝坛经》（一卷）。此外，在其他一些有关文献中，还有《施法坛经》、《法宝坛经》、《坛经》等称谓。法海本（一卷）的这一名称（前标题——因为在书的末尾，还有一个后标题），文字冗长，含义混杂。相对于神秀一派的“北宗”禅，慧能一派，称为“南宗”。不过，这种称呼，是不确切的。因为，神秀一派，只是禅学，并非禅宗。以禅宗与禅学相对称，并不是那么切题的。只是，这种称呼，已经相沿成习，也算是一种“约定俗成”吧。相对于神秀一派的“渐”修，慧能一派，称为“顿教”。当然，“顿悟”思想，并非始于慧能，早在南北朝时的道生(355～434)，就已提出过“顿悟”说了。不过，道生的“顿悟”说，主要还只是就悟解方面而言，并不包括实践，而慧能的“顿悟”说，则包括解、行两个方面。所谓“一念若悟，众生即佛”（《坛经》第三十节——下引《坛经》，只注节数）；“一悟即知佛也”（第三十一节）。都表明了这个意思。这说明，慧能的“顿悟”思想，较之道生来，又前进

了一步（虽然是宗教意义上的“前进”）。“最上大乘”，既是形容《摩诃般若波罗蜜经》，又是形容慧能的《坛经》。这里，把《摩诃般若波罗蜜经》也插进《坛经》的标题里，实在是不伦不类的。因为，《般若》思想，属于“空宗”，而慧能的思想，则属“有宗”。《般若》之与《坛经》，是空有异趣、迥不相同的。把两种不同的思想体系的东西硬给塞在一起，实在是一种是非混淆的做法。以“法”“施”人，称为“施法”。《汉书·高帝纪·上》“于是汉王齐（按：齐，同斋）戒设坛场”句下，颜师古注称：“筑土而高曰坛，除地为场。”《说文》：“坛，祭场也。”则所谓“坛”者，乃土台、祭坛也。这里所谓“坛”，则是指“法坛”。佛教传说，南北朝刘宋时，印僧求那跋陀罗（一说是求那跋摩）曾于此地建坛授戒（按：梁《僧传》卷三《求那跋陀罗传》和《求那跋摩》里，都未记载此事，可见这只不过是一种传说而已），谓之“戒坛”。慧能变“戒坛”为“法坛”，于上说法。慧能的弟子们视慧能如佛，慧能法语，犹如佛经，所以就把慧能在“法坛”上所说的“法语”，称之为《坛经》。韶州，今广东曲江县。大梵寺，在韶州城内。这算是慧能最初“开山”传法的地方。

②有人将“兼受无相戒”连上，即《……施法坛经一卷兼受（授）无相戒》。笔者以为，这有些牵强。因为，书题至《施法坛经》（特别是还有“一卷”二字），已经完结，如再连上“兼授”，不仅逻辑上难以说通，而且慧能“兼授”的，并不只是“无相戒”，光提一种，也很不完全。

③《景德传灯录》（以下简称《景德录》）卷五：“韶州法海禅师者，曲江人也。”《坛经》第四十五节里所列“十大弟子”之一。刺史韦璩特令法海负责记录，则法海当为慧能弟子中的佼佼者。“兼受无相戒”云者，法海身为比丘，必当已受比丘戒，从慧能学禅，复受“无相戒”，故称“兼受”。“无相戒”义，下详。

（一）惠能大师[1]，于大梵寺讲堂中，升高座，说摩诃般若波罗蜜法[2]，授无相戒[原本作“受”][3]。其时，座下僧尼、道俗一万余人[4]，韶州刺史韦璩[原本作“等据”][5]及诸官寮三十余人，儒士三十余人[原本无“三十”字][6]，同请大师说摩诃般若波罗蜜法。刺史遂令门人法海集记，流行后代[原本作“伐”]，与学道者承此宗旨，递相传授，有所依[原本作“于”]约，以为禀承，说此《坛经》。

【注释】

①惠能大师：惠，通“慧”，惠能，即慧能。

②说摩诃般若波罗蜜法：“摩诃”，“大”义；“般若”，“智慧”（自然是宗教意义的）义；“波罗蜜”（蜜，通作“密”），译为“到彼岸”，有终极、究竟、彻底等含义。“摩诃般若波罗密法”，意即最究竟的大智慧之法。不过，这里所说的“摩诃般若波罗密法”，并非传统的《般若》教义，乃是如下文各节中所反复宣扬的佛性论、顿悟说，等等。

③授无相戒：“无相戒”，意即“无相”之“戒”。下文（第十七节）所谓“无相者，于相而离相”。所以，所谓“无相戒”，亦即教导人们要“离相”，而不要“著相”。按照佛教的传统教义，“戒”的基本含义，有两个方面：一为“止恶”（叫做“止持”），即“诸恶莫作”；二为“行善”（叫做“作持”），即“众善奉行”。又分四科：开（应行）、遮（应止）、持（遵守）、犯（违犯）。有“恶”可“止”，有“善”可“行”，有可“开”、须“遮”、应“持”、勿“犯”，表明都是有“相”的（民国年间，律僧弘一，曾著《比丘戒相表》一书，广列应行、应止的各种“戒相”）。既称“无相”，又何“戒”之有！“无相”而又要“戒”，这是自相矛盾的。所以，“无相戒”云者，按照佛教的传统教义，是说不通的。而慧能，在他第一次“开堂”说法的时候，就要给人们传授“无

相”之“戒”，表明他确是在宣扬由他开创的那种“教外别传”的禅法哩！

④僧尼、道俗一万余人：“一万余人”，惠昕等三本均作“一千余人”。

⑤刺史韦璩：韦璩其人，身世不详。《中国禅宗史》说：“张九龄（曲江人）撰《故韶州司马韦府君墓志铭》说：韦司马（名字不详），‘在郡数载’，‘卒于官舍’，‘开元六年冬十二月葬于（故乡）少陵’（《全唐文》卷二九三）。这极可能就是韦璩。开元七年（七一九）葬，韦司马在郡的时间，正是慧能的晚年及灭后。唐代官制，每州立刺史，而司马为刺史的佐贰。韦璩任司马，或曾摄刺史，《坛经》就称之为刺史吧！”（第二一八～二一九页）印公此说，可供参考。

⑥儒士三十余人：惠昕等三本均作“儒宗学士三十余人”。

（二）能大师言：“善知识[1]！净心念摩诃般若波罗蜜法。”大师不语，自身净心[2]，良久乃言：善知识净听，惠能慈父[3]，本官范阳[4]，左降迁流岭南（原本无“岭”字），作新州百姓（原本无“作”字）[5]。慧能幼小，父又早亡（原本“又”作“小”）[6]，老母孤遗，移来南海（原本无“南”字），艰辛贫乏（原本“乏”作“之”），于市卖柴（原本“卖”作“买”）。忽有一客买柴，遂令慧能送至于官店（原本“令”作“领”，无“送”字）。客将柴去，惠能得钱，却向门前，忽见一客读《金刚经》[7]，惠能一闻，心明便悟（原本“明”作“名”），乃问客曰（原本“问”作“闻”）：“从何处来持此经典？”客答曰：“我于蕲州黄梅县东冯墓山（原本“县”作“悬”）[8]，礼拜五祖弘忍和尚[9]，见今在彼（原本“今”作“令”）[10]，门人有千余众。我于彼听见大师劝道俗，但持《金刚经》一卷（原本“持”作“特”），即得见性[11]，直了成

佛。”惠能闻说，宿业有缘，便即辞亲⑫，往黄梅冯墓山，礼拜五祖弘忍和尚。

【注释】

①善知识：这里的“知识”，不是通常意义上的知识，而是一种人称。在佛教文献里，通常把具有较高的道德学问的僧人（以及某些居士）称之为“善知识”。它的含义，在一定的意义上说来，略近似于现代所谓的“导师”或“高级知识分子”。而在这里，则是慧能对他的听众们的带有一些恭维性质的泛称，犹云“先生”们。

②自身净心：惠昕本作“自净其心”，较通。

③惠能慈父：法海《六祖大师缘起外纪》：“……父卢氏，讳行瑫。”

④本官范阳：意谓慧能的父亲卢行瑫，原是在范阳做官的。但从《神会语录》提出了“能禅师，……俗姓卢，……先祖范阳人也”的说法之后，范阳便由慧能的父亲曾经在那里做过官的地方，变成了慧能的祖籍了。王维首先因袭神会之说，在他的《六祖能禅师碑铭》里说：“禅师俗姓卢氏，本贯范阳人也。”惠昕本带头改“官”为“贯”（契嵩本、宗宝本因之）：“惠能严父，本贯范阳。”此后，宋《僧传》卷八《慧能传》：“释慧能，姓卢氏，……其本世居范阳。”《景德录》卷五《慧能传》：“慧能大师者，俗姓卢氏，其先范阳人。”都把范阳说成是慧能的原籍了。但从下句“左降迁流岭南”的话看来，则“本官范阳”，似乎要更通一些。铃木校本也改“官”为“贯”，作“本贯范阳”。这里，仍依原本。范阳，今北京大兴、宛平一带。

⑤左降迁流岭南，作新州百姓：《六祖大师缘起外纪》：“……唐武德三年，九月，左官新州。”宋《僧传·慧能传》：“厥考讳行瑫，武德中，流于新州百姓，终于贬所。”《景德录·慧能传》：“父行瑫，武德中，左官于南海之新州，遂占籍焉。”岭南，指五岭以南一带。新州，今广东新兴县。

⑥父又早亡：《景德录·慧能传》："三岁丧父。"

⑦忽见一客读《金刚经》：《祖堂集》卷二《第三十三祖惠能和尚传》："……能……偶一日买（按：买，应作"卖"）柴次，有客姓安名道诚，欲卖（按：卖，应作"买"）能柴，其价相当，送将至店，道诚与他（按：他，应作"我"或"能"）柴价钱，惠能得钱，却出门前，忽闻道诚念《金刚经》，惠能亦（按：亦，应作"一"）闻，心便开悟。惠能遂问郎官：'此是何经？'（按：上面已经说是"忽闻道诚念《金刚经》，是已经知道道诚所念是《金刚经》，而这里却又问'此是何经？'岂不矛盾！）道诚云：'此是《金刚经》'。惠能云：'从何而来，读此经典？'道诚云：'我于蕲州黄梅县东冯墓山礼拜第五祖弘忍大师，今现在彼山说法，门人一千余众。我于此处，听受大师劝道俗受持此经，即得见性，直了成佛。'惠能闻说，宿业有缘，其时道诚劝惠能往黄梅山礼拜五祖。惠能报云：'缘有老母，家乏缺阙，如何抛母，无人供给。'（按：如此说来，并非慧能主动要去黄梅的了）其道诚遂与惠能银一百两，以充老母衣粮，便令惠能往去礼拜五祖大师。惠能领得其银，分付安排老母讫，便辞母亲，不经一月余日，则到黄梅县东冯墓山礼拜五祖。……"

按：法海本里的"一客"，除付柴钱，分文不曾多给；惠昕等三本里的"一客"，均"取银十两与惠能"，而《祖堂集》里的"安道诚"，竟然给"银一百两"！"客"人，由没有名姓的"一客"而到有名有姓的"安道诚"；钱财，由一文未给，到给"银十两"，再到给"银百两"。这其间的变化，不是很耐人寻味的吗？

⑧我于蕲州黄梅县东冯墓山：蕲（《普慧藏》本作"新"，误！），音其。蕲州，治蕲春，即今湖北蕲春县治。黄梅县，故治在今湖北黄梅县西北。冯墓山，应为冯茂山，在黄梅县的东北面。弘忍先住黄梅县西南的东禅寺，后又于冯茂山结庵而居。因为该山在黄梅县的东北面，禅宗史上便称弘忍之禅为"东山法门"。因弘忍成了禅宗"五祖"，冯茂山在佛教史上又被称之为"五祖山"。

⑨礼拜五祖弘忍和尚：宋《僧传》卷八《弘忍传》："释弘忍，家寓淮左浔阳，一云黄梅人也。"《景德录》卷三《弘忍传》："弘忍大师者，蕲州黄梅人也，姓周氏。"按：宋《僧传》"淮左浔阳"之说不确。因为，淮左，即淮水之东，淮扬一带，均属江苏境；而浔阳（江、郡、县），则为江西九江。

⑩见今在彼："见"，同"现"。

⑪我于彼听见大师劝道俗，但持《金刚经》一卷，即得见性："持《金刚经》"，"即得见性"。这个"客人"，分明是《坛经》的编纂（记录）者按照慧能的思想模子塑造出来的。因为，《金刚经》讲"空"，并未讲"性"（《般若》"性空"之说，意在于"空"而不在"性"）；闻经"见性"，这是慧能的思想，而不是《金刚》的思想。《金刚》属于空宗，"见性"属于有宗，闻经"见性"，等于是闻"空"悟"有"，这简直南辕北辙、风马牛不相及呵！所以，这里的"忽见一客读《金刚经》"，以及下文的弘忍于"夜至三更，唤惠能堂内，说《金刚经》"，都只具有宗教意义，并不具有历史意义（如果说它也具有什么历史意义的话，那只不过是魏晋以来《般若》之学曾经在南方盛行过的残余影响的一种虚假反映而已）。

⑫便即辞亲……：只因"宿业有缘"，"闻说"之后，"便即辞亲"，拔腿就走，竟置别无依靠的老母于不顾，这实在是大有违于"孝道"呵！所以，惠昕本就改成了："惠能闻说，宿业有缘，乃蒙一客取银十两与惠能，令充老母衣粮，教便往黄梅，礼拜五祖。惠能安置母毕，便即辞亲，不经三二十日，便至黄梅，礼拜五祖。"（契嵩本、宗宝本同，只是把"不经三二十日"，又改为"不经三十余日"）不过，区区"十两"银子，又能"充"得几时"衣粮"！倒是《祖堂集》的两位作者，更通乎人情、讲究"孝道"一些，他们让那位"客人"安道诚"遂与惠能银一百两，以充老母衣粮"。纹银"百两"，可以赡养老母终身了！

（三）弘忍和尚问惠能曰："汝何方人？来此山礼拜吾，汝今向吾边复求何物？"惠能答曰："弟子是岭南人原本"岭"作"领"，新州百姓，今故远来，礼拜和尚，不求余物，唯求作佛①。"大师遂责惠能曰："汝是岭南人原本"岭"作"领"，又是獦獠②，若为堪作佛！"惠能答曰："人即有南北，佛性即无南北原本"性"作"姓"；獦獠身与和尚不同，佛性有何差别原本"性"作"姓"③！"大师欲更共语④，见左右在旁边，大师更不言。遂发遣惠能令随众作务。时有一行者⑤，遂遣惠能于碓坊⑥，踏碓八个余月。

【注释】

①唯求作佛：铃木校本作"唯求作佛法"，句下有校注说："原本'作佛法'，作'佛法作'。"惠昕等三本均作"唯求作佛"（契嵩本、宗宝本"唯"作"惟"）。对照下文弘忍责备惠能说"汝是岭南人，又是獦獠，若为堪作佛"的话看来，应是"唯求作佛"，"法"字乃衍文。

②又是獦獠：獦，亦作"猲"，音葛，兽名。《说文》："猲，短喙犬也。"獠，音聊。《说文》："獠，猎也。"则"獦獠"者，当是对以携犬行猎为生的南方少数民族的一种侮称。黄山谷《过洞庭青草湖诗》："行矣勿迟留，蕉林追獦獠。"这里的"獦獠"，既指野兽，又指猎人。慧能初见弘忍时，可能穿的是南方少数民族的服装，所以也被弘忍侮称之为"獦獠"。

③獦獠身与和尚不同，佛性有何差别：慧能的这一回答，铿锵有声！已显示出他确乎是一位佛性论者。

④大师欲更共语：原本"语"作"议"。铃木校本此句下有校注说："'议'恐当作'语'。"按：惠昕本作"大师更欲共惠能久语"，契嵩本作"祖更欲与语"，宗宝本作"五祖更欲与语"。则"议"，确当作

“语”，今改。

⑤时有一行者：入寺而尚未正式落发为僧、并承担劳役、服侍僧众的人，称为“行者”。

⑥遂遣惠能于碓坊：坊，原本作“房”，今遵照中国人民大学石峻教授的提示改。

（四）五祖忽于一日唤门人尽来，门人集讫[①]，五祖曰：“吾向汝说（原本“汝”作“与”），世人生死事大[②]，汝等门人，终日供养[③]，只求福田[④]，不求出离生死苦海[⑤]。汝等自性若迷（原本“性”作“姓”，无“若”字）[⑥]，福门何可救汝[⑦]。汝（等）总且归房自看，有智惠者，自取本性般若之智（原本“性”作“姓”，“之知”作“知之”）[⑧]，各作一偈呈吾，吾看汝偈，若悟大意者（原本“悟”作“吾”）[⑨]，付汝衣法，禀为六代（原本“代”作“伐”），火急急！”

【注释】

①门人集讫：“集讫”，原本作“集记”。按：记，当为“讫”字之误，今改。铃木校本，改“集记”为“已集”，并作校注说：“原本‘已集’作‘集记’。”似可不必。

②世人生死事大：世间之人，当以追求解脱、出离生死为本分大事。这是弘忍教导他的弟子们，都要厌离人世，期求解脱。正是基于这种观点，所以佛教徒一般都成了厌世主义者。

③终日供养：这句话，本应理解为终日受人供养，可是同下面“只求福田”的话联系起来看，则又可以理解为“终日供养”佛、法、僧“三宝”。

④只求福田：“供养三宝”，可以生“福”，犹如田地，能长禾稼。

生“福”之“田”，称为“福田”。其实，“供养三宝”，是为“求福”，非求“福田”，“只求福田”，语意不确。

⑤不求出离生死苦海：这是弘忍责备他的弟子们：只求世间福，不求出生死。佛教宣称：人世生死，苦深如海。

⑥汝等自性若迷：“汝等自性若迷”，犹言你们假若迷失自性。这里的“自性”——“本性”，乃指“佛性”，而非“人性”。

⑦福门何可救汝：门，疑为“田”字之误。“福田何可救汝”？犹言你们这些迷失了本来具有的“佛性”的人们，即使广求福田，又如何救得了你们出生死、得解脱呢？铃木校本对于这句话的校订为：“福何可救原本“福”下有“门”字，衍”。没有“门”、“汝”两字。查《大正藏》本《坛经》原文为：“福田何可救汝，汝总且归房自看。”铃木将两个“汝”字改为“汝等”，属下句：“汝等总且归房自看原本“等”作“汝”。”拙著《坛经对勘》尚依铃木本断句。现在看来，上一个“汝”字连在上句为妥；而在后一个“汝”字下面，依义增一“等”字。

⑧自取本性般若之智：智，原本作“知”，今依义改。“自取本性般若之智”，犹言你们应该各自体认本来具有的智慧。“般若”就是“智慧”。“般若之智”，乃同义反复。

⑨若悟大意者：这里的“大意”，不是一般意义上的“大意”，而是指“佛性”大意。“若悟大意者”，犹言若悟佛性者。

（五）门人得处分，却来各至自房[1]，递相谓言：我等不须澄心作偈原本“澄”作“呈”，将呈和尚[2]；神秀上座是教授师，秀上座得法后，自可依止原本“依”作“于”，偈不用作原本“偈”作“请”。诸人息心，尽不敢呈偈。时大师堂前[3]有三间房廊，于此廊下供养，欲画《楞伽变》[4]，并画五祖大师传授衣法[5]，流行后代，为

记。画人卢珍看壁了，明日下手。

【注释】

①却来各至自房："却来各至自房"，应作"却各来至自房"。拙著《坛经校释》，这句仍旧，现予校订。

②特呈和尚："和尚"，指弘忍。"和尚"（"力生"的意思。意谓：依靠老师的法"力"，"生"起弟子们的"慧命"），义近"导师"。

③大师堂前："大师"，指弘忍。

④欲画楞伽变：铃木校本，"变"下增一"相"字。今仍依原本。因为，《××经变》，已成为佛教的专门用语。所谓《××经变》，就是佛陀（姑依佛教传说）讲说这部经的故事；《楞伽变》，就是讲说《楞伽经》的故事。把这种"经变"画出来，就是一幅故事画。所以，增一"相"字，是多余的（拙著《坛经校释》，尚未作此订正）。

⑤并画五祖大师传授衣法：这一句，惠昕等三本均作"及五祖血脉图"（"……画《楞伽经变》相及五祖血脉图"——惠昕等三本，均把画《楞伽变》以下的一段文字，调换了位置）。可见，这里的"五祖"，不是指弘忍，而是指自达磨以至弘忍"五位祖师"。所谓"五祖传授衣法"（或"五祖血脉图"），就是"五祖传法图"。但弘忍本人，当时尚未"传法"，所以，"五祖"也者，应为"四祖"；即在弘忍以前的"四位祖师"的"传法图"。

（六）上座神秀[1]，思惟：诸人不呈心偈，缘我为教授师，我若不呈心偈，五祖如何见得[2]我心中见解深浅。我将心偈上五祖呈意，求法即善（原本"求法即善"作"即善求法"），觅祖不善，却同凡心夺其圣位[3]。若不呈心偈（原本无"偈"字），终不得法（原本"终"作"修"）。良久思惟，甚难，甚难（原本作"甚甚难难，甚甚难难"）。夜至三更，不令人见，遂向南

廊下中间壁上题作呈心偈，欲求于法。若五祖见偈，言此偈语，若访觅我，我宿业障重，不合得法。圣意难测④，我心自息原本“自”作“白”。秀上座三更于南廊下中间壁上秉烛题作偈，人尽不知。偈曰：

身是菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，莫使有尘埃⑤。

【注释】

①上座神秀：宋《僧传》卷八《神秀传》：“释神秀，俗姓李氏，今东京尉氏人也。少览经史，博综多闻。既而奋志出尘，剃、染、受法。后遇蕲州双峰东山寺五祖弘忍，以坐禅为务，乃叹伏曰：‘此真吾师也。’决心苦节，以樵汲自役而求其道。……秀既事忍，忍默识之，深加器重，谓人（按：这里的‘人’，应作‘秀’）曰：‘吾度人多矣，至于悬解圆照，无先汝者。’”《景德录》卷四《神秀传》：“北宋（按：‘北宋’，误，应作‘唐’）神秀禅师者，开封尉氏人也，姓李氏。少亲儒业，博综多闻，舍爱出家，寻师访道，至蕲州双峰东山寺，遇五祖忍师，以坐禅为务，……”另，《旧唐书·方伎列传》里，也有《神秀传》，本书《导言》里已引述之，这里从略。神秀，时为弘忍门下的上首弟子。

②五祖如何见得……：“见得”，应作“得见”。

③却同凡心夺其圣位：意谓：呈偈弘忍，乃为“求法”（这是好的，所以“即善”）；若为谋取（觅）禅宗一代“祖”师之位，那就等于以凡愚之心夺取“圣位”，那就是“不善”的了！

④若五祖见偈，……圣意难测：此句，铃木校本作“若五祖见偈言”，并加校注说：“若五祖见偈言云云，有脱文。兴圣寺本曰：神秀思惟：五祖明日见偈欢喜，出见和尚，即言秀作；若言不堪，自是我迷，宿业障重，不合得法。圣意难测。”按：“言”字应属下句“言此偈语”。惠昕本（契嵩本、宗宝本因之）则作：“秀乃思惟：不如向廊下书著，从

他和尚看见，忽若道好，即出顶礼，云是秀作；若道不堪，枉向山中数年，受人礼拜，更修何道！”

⑤莫使有尘埃：此句，有本作“勿使惹尘埃”。这一“心偈”，虽使神秀失去了充当弘忍继承人的资格，但却成了“北宗”一派的开端。所以，在佛教史上说来，它的关系自也非同小可。另，据《景德录·神秀传》的记载，后来神秀还有如下的“示众”偈语：“一切佛法，自心本有，将心外求，舍父逃走！”则其意境，已很接近于慧能的见地了。

（七）神秀上座，题此偈毕，归卧房，并无人见。五祖平旦，遂唤卢供奉来南廊下原本“唤”作“换”，画《楞伽变》①。五祖忽见此偈，读讫②，乃谓供奉曰：“弘忍与供奉钱三十千③，深劳远来，不画变相了（按：“了”，或作“也”）。《金刚经》云：‘凡所有相，皆是虚妄’④。不如留此偈原本“留”作“流”，令迷人诵。依此修行，不堕三恶道原本无“道”字⑤；依法修行人，有大利益。”

大师遂唤门人尽来，焚香偈前，令众人见原本“令”作“人”，皆生敬心。“汝等尽诵此偈者⑥，方得见性；依此修行原本“依”作“于”，即不堕恶道。”门人尽诵，皆生敬心，唤言善哉⑦！

五祖遂唤秀上座于堂内原本“祖”作“褐”，问原本“问”作“门”：“是汝作偈否？若是汝作，应得我法。”秀上座言：“罪过！实是秀作。不敢求祖，愿和尚慈悲，看弟子有小智惠、识大意否？”五祖原本“祖”作“褐”曰：“汝作此偈，见即未到原本“未”作“来”，只到门前，尚未得入。凡夫依此偈修行原本“依”作“于”，即不堕落；作此见

解，若觅无上菩提，即未可得。须入得门，见自本性原本“自”作“白”，“性”作“姓”。汝且去，一两日来思惟，更作一偈来呈吾，若入得门，见自本性原本“自”作“白”，“性”作“姓”，当付汝衣法。”秀上座去数日，作不得。

【注释】

①画《楞伽变》：铃木校本，“变”下增一“相”字，并作校注说：“原本无相字”。今仍依原本。

②读讫：原本作“请记”，今依义改。

③与供奉钱三十千：惠昕本作“辄奉十千”。契嵩本、宗宝本：“劳尔远来”。空有口惠，一文不给。

④“凡所有相，皆是虚妄”：语见《金刚经·如理实见分》。“相”谓形体、相状之义。不实为“虚”，不真为“妄”。意思是说：凡是有形体、相状的东西，都是不真实的，因而都是空的。

⑤不堕三恶道：“三恶道”，即地狱、饿鬼、旁生。佛教宣扬“六道”轮回。“六道”中的天、人、阿修罗（意为“非天”，即有“天福”而无“天德”者），称为“三善道”；地狱、饿鬼、旁生（即除“人”以外的一切动物），称为“三恶道”。

⑥汝等尽诵此偈者：铃木校本作：“汝等尽诵此，悟此偈者。”并加校注说：“原本无悟此二字”。这是根据惠昕本改的。惠昕本：“汝等尽须诵此，悟此偈者，即得见性。”契嵩本、宗宝本则作：“尽诵此偈，即得见性。”比较起来，不加“悟此”二字，更通顺些。今仍依原本。

⑦唤言善哉：唤，似应作“叹”。

（八）有一童子[1]，于碓坊[2]边过，唱诵此偈，惠能一闻，知未见性，即识大意。能问童子[3]：“适来诵者，是何言

偈?”④童子答能曰：“尔不知大师言，生死事大原本“事”作“是”，欲传于法，令门人等各作一偈来呈看，悟大意，即付衣法，禀为六代祖原本“祖”作“褐”。有一上座名神秀，忽于南廊下书《无相偈》一首，五祖原本“祖”作“褐”令诸门人尽诵。悟此偈者，即见自性原本“性”作“姓”；依此修行，即得出离。”惠能答曰：“我在此踏碓八个余月，未至堂前，望上人引惠能至南廊下，见此偈礼拜，亦愿诵取，结来生缘，愿生佛地。”童子引能，至南廊下，能即礼拜此偈，为不识字，请一人读⑤，惠能闻已原本无“能”字，“闻”作“问”，即识大意。惠能亦作一偈，又请得一解书人⑥，于西间壁上题着⑦，呈自本心。不识本心⑧，学法无益，识心见性原本“性”作“姓”⑨，即悟大意原本“悟”作“吾”。惠能偈曰：

菩提本无树，明镜亦非台，佛性常清净原本“性”作“姓”⑩，何处有尘埃⑪！

又偈曰：

心是菩提树，身为明镜台，明镜本清净，何处染尘埃⑫。

院内徒众原本“徒”作“从”，见能作此偈，尽怪⑬。惠能却入碓坊⑭。五祖忽见惠能偈原本“祖”作“褐”⑮，即善知大意⑯，恐众人知，五祖乃谓众人曰：此亦未了⑰。

【注释】

①有一童子：原本作“有一童”，惠昕等三本均作“有一童子”。遵

照中国人民大学石峻教授的提示，据补。

②于碓坊边过：原本“坊”作“房”，宗宝本作“于碓坊过”。遵照石峻教授的提示，据改。

③能问童子：铃木校本作“能问童子言”，并作校注说：“原本无言字”。按：可不加“言”字。今仍依原本。

④适来诵者，是何言偈：铃木校本作“适来诵者是何偈”，并作校注说：“原本何下有言字”。删去“言”字，似可不必。今仍依原本。

⑤请一人读：惠昕本（契嵩本、宗宝本略同）作“请上人为读，若得闻之，愿生佛会。时有江州别驾，姓张名日用，便高声读。”

⑥又请得一解书人：惠昕本（契嵩本、宗宝本略同）作“因此言：‘亦有一偈，望别驾书于壁上。’别驾言：‘獠獠！汝亦作偈，其事希有！’惠能启别驾言：‘若学无上菩提，不得轻于初学。俗谚云：下下人有上上智，上上人有没意智。若轻人，即有无量无边罪！’张日用言：‘汝但诵偈，吾为汝书于壁上；汝若得法，先须度吾，勿忘此言。’”

⑦于西间壁上题着：原本“题”作“提”，今依义改。

⑧不识本心：这里，“本心”和“自性”、“本性”，含义相同。袾宏《弥陀疏钞》卷一：“此之自性，盖有多名：亦名本心，亦名本觉，亦名真知，亦名真识，亦名真如，种种无尽。统而言之，即当人灵知、灵觉本具之一心也。”其实，袾宏所列，遗漏还多，诸如“佛性”、“法性”、“实性”、“法界”、“实际”、“如来藏”等等，也都是含义相同的不同称谓。

⑨识心见性：“心”谓“本心”，“性”谓“本性”，指的都是“真心”（真如）、“佛性”。下文（第十六节）所谓“自识本心，自见本性”，义正相同。

⑩佛性常清净：慧能“得法偈”中这最关键的一句，在以后各本的《坛经》里，由惠昕带头（契嵩本、宗宝本因之），把它篡改成了“本来无一物”（按：《祖堂集》亦同：“身非菩提树，心镜亦非台，本来无一

物，何处有尘埃。”而西夏文《坛经》，这一句则是“佛法常清净”——“菩提本无树，明镜亦非台，佛法常清净，如何有尘埃。”）。这句偈语的首篡者，先把《般若》“性空”误解为“本无”，再以“本无”来篡改“佛性”。是的，《般若》，不但讲究“凡所有相，皆是虚妄”（《金刚经》），而且还宣称：“若当有法胜涅槃者，我说亦复如幻、如梦！”（《大品·幻听品》）“涅槃”（寂灭），是佛教徒们所追求的最终目标，而在《般若》学者的心目中，不但“涅槃”是“空”的，而且，“若当有法涅槃者，我说亦复如幻、如梦”——也是“空”的。可是，《般若》讲的是“性空”，并不是“本无”（“本无”，只是魏晋时代的某些《般若》学者，由于受了《老》、《庄》玄学思想的影响，而对“性空”的误解）。把“佛性常清净”篡改为“本来无一物”，不仅有违于“佛性”论，而且也不符合《般若》思想。

契嵩（还有宗宝）跟着照改，但却露出了马脚——契嵩本《坛经·南北顿渐品》第七：“一日师告众曰：‘吾有一物，无头无尾，无名无字，无背无面，诸人还识否？’神会出曰：‘是诸佛之本源，神会之佛性’！”神会的回答，虽然表面上受到了慧能的指责，但其实神会还是“答如所问”的。“吾有一物”，不正是对于“本来无一物”的直接否定吗？契嵩之所以会露此马脚，乃是因为他也是一个“佛性”论者！“佛性”论者，属于“有宗”，他们终究不会像《般若》“性空”论者那样“空”其一切的——更不会像“本无”论者那样认为什么都没有！对此，契嵩在他的《六祖大师法宝坛经赞》一文中，还有更加清楚的表述：“是故《坛经》之宗，尊其心要也。心乎？若明若冥，若空若灵，若寂若惺。有物乎？无物乎？谓之一物，固弥于万物，谓之万物，固统于一物。一物犹万物也，万物犹一物也。”（见《镡津文集》卷三）在这里，契嵩明确地指出：不仅有“弥于万物”的“一物”，而且还有“统于一物”的“万物”。这，同“本来无一物”的论调，是完全针锋相对的。

再有，如果认为，“本来无一物”与“佛性常清净”并无不同，是

“一样”的，那又何必非改“佛性常清净”为“本来无一物”不可呢？视“佛性”为“一物”，这暴露出这些人对“佛性”论的误解，而一定要把“佛性”也给“无”掉，这又反映出了这些“本无”论者的偏见，一定要以“本来无一物”来取代“佛性常清净”，正表明了两者的绝不相同！如果硬要把这原本属于两种不同体系的思想给等同起来，那就无异于要把《涅槃》思想与《般若》思想等同起来，把无著有宗与龙树空宗等同起来（玄奘当年确曾做过这样的尝试），把天台思想与三论思想等同起来——推而广之，也无异乎要把老、庄思想与孔、孟思想等同起来！可是，由于人们的习而不察，以讹传讹，竟然造成千古误会！

⑪何处有尘埃：“有”，一作“惹”。慧能的这一偈意，同神秀的偈意针锋相对，显示出了他的“悟境”，确乎高于神秀。因此，弘忍便抛开了神秀而选中慧能来做自己的接班人。

⑫心是菩提树……何处惹尘埃：这一偈颂，纯属衍文。尤其是前两句，无疑是重复神秀的话，更非慧能思想。

⑬见能作此偈，尽怪：“尽怪”，尽都感到奇怪。

⑭惠能却入碓坊：坊，原本作“房”，今改。

⑮五祖忽见惠能偈：偈，原本作“但”。按：“但”，当为“偈”字之误，今改。

⑯即善知大意：原本“知”下有“识”字，衍，今删。

⑰此亦未了：原本“了”上有“得”字，衍，今删。

（九）五祖夜至三更原本“至”作“知”，唤惠能堂内，说《金刚经》[1]，惠能一闻，言下便悟原本“悟”作“伍”[2]。其夜受法，人尽不知，便传顿法及衣：“汝为六代祖原本“代”作“伐”。衣将为信禀，代代相传[3]；法以心传心，当令自悟。”五祖言：“自古传法，气如悬丝兴圣寺本、通行本并“气”作“命”[4]！若住此间，有人害汝，汝即须

速去！”⑤

【注释】

①说《金刚经》：惠昕本（契嵩本、宗宝本因之）作：“五祖夜至三更，唤惠能于堂内，以袈裟遮围，不令人见，为惠能说《金刚经》。……”——僧人袈裟，有一定尺寸，斜披在一个人的身上是可以的，而如果把两个人都给“遮围”起来（而且里面还得留有活动的余地），那恐怕就要“衣不蔽体”了！所以，“遮围”云云，徒彰伪迹而已！其实，此处的“说经”，与惠能在岭南的“闻经”（以及达磨等人的“授经”），都仅仅具有宗教的意义，而并不具有什么“历史”意义。

②惠能一闻，言下便悟：岭南“一闻”，“心便明悟”；这里“一闻”，“言下便悟”。这可真是一悟再悟！惠昕本（契嵩本、宗宝本略同）于此，又作了一番渲染：“恰至‘应无所住，而生其心’，言下便悟：一切万法，不离自性。惠能启言：‘和尚！何期自性本自清净，何期自性本不生灭，何期自性本自具足，何期自性本无动摇，（何期自性）能生万法！’……”“应无所住，而生其心”，同“一切万法，不离自性”，从思想体系上说来，根本不是一码事。前者讲“空”（“一切万法，皆无自性”；或“一切万法，自性本空”），后者说“有”，闻“空”悟“有”，堪称“奇迹”！而且，五千二百多字的《金刚经》，通篇所宣扬的，只是一些宗教信仰主义的东西，根本没有涉及宇宙生成的问题，无论如何，在《金刚经》（以及全部《般若》）里也找不到“自性能生万法”的思想！所以，惠昕等人的作伪，倒是更加表明了：慧能的思想，确乎不同于《金刚》思想！

③代代相传：契嵩本、宗宝本作：“衣为争端，止汝勿传。”

④气如悬丝：惠昕等三本，“气”均作“命”。惠昕本：“自古传法，命如悬丝！”契嵩本、宗宝本：“若传此衣，命如悬丝！”改“法”为“衣”，表明“衣”重于“法”。

⑤若住此间，有人害汝，汝即须速去：弘忍有权“传法”给慧能，却无力保障慧能的生命安全，不得不让慧能于“得法”之后，连夜逃走。禅宗“祖师”的权威，也实在是有限呵！而且，慧能若于“得法”之后，不即逃走，那就有被谋害的危险，则当时佛教内部（禅宗也是如此）那种为了争夺继承权而展开的斗争的剧烈程度，于此也就可以想见。而面对这种不肖子孙们的斗争局而，即使是“祖师”，竟也无可奈何，可见形势的严峻与“祖师”的软弱！

（一〇）能得衣法，三更发去。五祖自送能于九江驿[①]，登时便悟[②]。祖处分：“汝去，努力将法向南，三年勿弘此法[③]，难去[④]，在后弘化，善诱迷人，若得心开，汝悟无别[⑤]。”辞违已了，便发向南。

【注释】

①五祖自送能于九江驿：从江北的湖北黄梅下山，到江南的江西九江，三更出发，当晚便到，这可能吗?!《神会语录》（敦煌写本，下同）第五十五节“第六代唐朝能禅师”里则说：“……忍大师谓曰：我自送汝。其夜遂至九江驿。当时得船度江，大师看（着）过江，当夜却归至本山，众人并不知觉。”则弘忍不仅当晚送慧能到江边，而且还“当夜却归至本山”。伪迹尤为显著！惠昕本（契嵩本、宗宝本小异大同）说：“五祖相送，直至九江驿，有一只船子，五祖令慧能上船，五祖把橹自摇，惠能言：‘请和尚坐，弟子合摇橹。’五祖言：‘只合是吾度汝，不可汝却度吾，无有是处。’惠能言：‘弟子迷时，和尚须度；今吾悟矣，过江摇橹，合是弟子度之。度名虽一，用处不同。……’五祖言：‘如是如是。……’”则弘忍不仅送慧能到江边，而且还要亲自撑船把慧能送过江去（而且，那“一只船子”，既无“梢翁”，也无“船家”，竟是一条“无主”的船，仿佛是天老爷为了让他们俩过江而特意为他们准备似的）。

话越讲越多，“故事”越说越离奇。

②登时便悟：此句费解。或“悟”应作“寤”，觉也。意谓很快就天亮了。

③三年勿弘此法：惠昕本：“五年勿说。”契嵩本、宗宝本：“不宜速说。”按：据法海《六祖大师缘起外纪》的记载，慧能“得法”于唐高宗龙朔元年（661），直到仪凤元年（676）遇到印宗之后，方才公开出来“传法”，中间“隐遁”了一十六年。可见，“三年勿弘”、“五年勿说”云云，都是很不确切的。

④难去：意谓：你慧能南行之后，先不要急于出来弘法；要等到灾难过去之后，再出来弘法，方才会平安无事。铃木校本改“去”为“起”（并加校注：“原本起作去”），连上读：“三年勿弘，此法难起。”反而不通了。

⑤汝悟无别：这是弘忍对慧能说：你在弘法时，如果能够善于诱导愚迷的人们，使他们也都能够“心开”悟解，那么，他们的悟境，就会同你的悟境没有什么差别了。铃木校本改“汝悟”为“与吾”，作“与吾无别”，并加校注说：“原本‘与吾，作‘汝悟’。”“与吾无别”，是说与弘忍无别，这是欠妥的。因为，受了慧能的化导而能有同慧能一样的悟境，这是合乎情理的；而受了慧能的化导，却有了同弘忍一样的悟境，那就不大合乎常情了。

（一一）两月中间，至大庾岭。不知向后有数百人来，欲拟向惠能夺于法[1]，来至半路，尽总却回，唯有一僧，姓陈名惠顺[2]，先是三品将军[3]，性行粗恶，直至岭上，来趁犯著。惠能即还衣法，又不肯取，言（原本无“言”字）：“我故远来求法，不要其衣。”能于岭上，便传法惠顺，惠顺得闻，言下心开。能使惠顺即却向北化人来[4]。

【注释】

①欲拟向惠能夺于法：原本“向”作“头”，今依义改。铃木校本：“头字可疑，恐误。”

②姓陈名惠顺：惠顺，惠昕等三本均作惠明。宋《僧传》卷八《慧明传》：“释惠明，姓陈氏，鄱阳人也。本陈宣帝之孙，国亡，散为编氓矣。明，少出家于永昌寺，怀道颇切，扣双峰之法。高宗之世，依忍禅师法席，极意研寻，初无证悟，若丧家之犬焉。勿闻五祖密付衣钵与卢居士，率同意数十许人，蹑迹急追，至大庾岭，明最先见，余辈未及，能祖见已，便掷袈裟，明曰：‘我来为法，非望衣钵也。’时能祖便于岭首，一向指订，明皆洞达。……”

③三品将军：“三品”，惠昕等三本均改为“四品”。《神会语录》第五十五节《第六代唐朝能禅师》里，也说：“众有四品将军，舍官入道，俗姓陈，字慧明。……”则《神会语录》里，也已有了晚出的东西。

④即却向北化人来：惠昕本在这段末尾，加了如下一个夹注：“祖谓明曰：‘不思善，不思恶，正与么时，如何是上座本来面目？’明大悟。”（铃木校本，把这个夹注移到“言下心开”句下，而又加了如下一个括号夹注：（原注二十六字原本在章末。）契嵩本（宗宝本因之）则把这个夹注改为正文：“……能云：‘汝既为法而来，可屏息诸缘，勿生一念，吾为汝说。’良久，谓明曰：‘不思善，不思恶，正与么时，那个是明上座本来面目？’惠明言下大悟。”——“那个是明上座本来面目？”这正是后来禅宗的所谓“话头”，这是出现了所谓“看话禅”（“参话头”）以后的东西。慧能当时尚无这种花样。这种东西出现在《坛经》里，标志着《坛经》确实已经被人篡改了！

上述的十一节，可说是《坛经》的“序言”。我们之所以把它们也都选入本书，主要是想让读者朋友们从中大致了解慧能这位比较特殊的历史人物的“来历”以及他的“得法”经过。

从下一节——第十二节起，算是进入了《坛经》的“正文”。

（一二）惠能来依此地（原本“依”作“衣”），与诸官寮（原本“寮”作“寺”）①、道俗，亦有累劫之因。教是先圣所传（原本“圣”作“性”），不是惠能自知。愿闻先圣教者（原本“圣”作“性”），各须净心，闻了愿自除迷（原本“自除”作“白余”），于先代悟（下是法）②。惠能大师唤言：“善知识！菩提般若之智③，世人本自有之（原本“自”作“白”），即缘心迷，不能自悟（原本“自”作“白”），须求大善知识示道见性。善知识！遇悟即成智④。”

【注释】

①寮：通僚。

②闻了愿自除迷，于先代悟：这句话，颇费解。惠昕等三本均作：“闻了各自除疑，与先代圣人无别。”或，“愿”，为“须”字之误。意思是说：“闻了”“先圣”之“教”者，“须”能“自除”其“迷”误，能够这样，那他也就等“于”有了“先代”圣人们所具有的那种“悟”境了。

③菩提般若之智：智，原本作“知”，今依义改。“般若之智”，乃同意反复。“菩提”，“觉”义，“道”义，即佛的果位。菩提“般若之智”，意即能够证得佛位的智慧。

④遇悟即成智：意谓：不悟则迷，悟即成智。惠昕本在这一节（惠昕本为第十三节）的前面（第十二节），加进了一个人所共知的“风幡”的“故事”。按：“风幡”这个“故事”，既不见于法海本《坛经》，也不见于法海的《六祖大师法宝坛经略序》和《六祖大师缘起外纪》（按：丁福保先生认为：《外纪》系“后人”“增删《略序》而成者）以及王维的《六祖能禅师碑铭》，而最早见之于《历代法宝记》（约成书于唐代宗

大历年间（766～779）和《曹溪大师别传》（按：据胡适先生考证，这篇《别传》撰于唐德宗建中二年～781），两者均为慧能去世（唐玄宗先天二年～713）几十年之后的作品。请看他们的记载：

《法宝记》："时印宗问众人：'汝总见风吹幡于上头，幡动否？'众言见动，或言见风动，或言见幡动；不是幡动，是见动。如是问难不定。惠能于座下立答：'法师：自是众人妄想动与不动，非见（按：见，似应作"风"）幡动；法本无有功与不动。'法师闻说，惊愕忙（按：忙，应作"茫"）然。"

《别传》："时嘱（按：嘱，应作"属"）正月十三日悬幡，诸人夜论幡义。法师（按：指印宗）廊下隔壁而听。初论幡者：'幡是无情，因风而动。'第二人难言：'风幡俱是无情，如何得动？'第三人：'因缘和合故，合动。'第四人言：'幡不动，风自动耳。'众人诤论，喧喧不止。能大师高声止诸人曰：'幡无如余种动，所言动者，人者心自动耳。'印宗法师闻已，至明日讲次欲毕，问大众曰：'昨夜某房论义（按：义，应作"议"），在后者是谁？此人必禀承好师匠。'中有同房人云：'是新州卢行者。'法师云：'请行者过房。'能遂过房。……"

此外，成书于五代后周广顺二年（南唐保大十年～952）的《祖堂集》（二十卷，为南唐治下泉州招庆院禅僧静、筠二人合编。书中共收入自迦叶以至唐末、五代禅僧二百多人）卷二《第三十三祖惠能和尚传》里，也讲到了"风幡"这个"故事"："印宗……一日正讲经，风雨猛动，见其幡动。法师问众：'风动也？幡动也？'一个云风动，一个云幡动，各自相争，就讲主证明。讲主断不得，却请行者断。行者云：'不是风动，不是幡动。'讲主云：'是什么物动？'行者云：'仁者自心动。'从此，印宗避席，……"

根据上述这些（首先是前两种）记载，惠昕本（和契嵩本、宗宝本）遂把这一"故事"写入了《坛经》："时有风吹幡动，一僧云幡动，一僧云风动。惠能云：'非幡动、风动，人心自动。'印宗闻之悚然！"一

个“故事”，多种记载，只能表明：它是传说，并非史实。其实，禅宗史上（从所谓的“拈花微笑”起）的许多“故事”，同佛经中的各种“故事”一样，宗教传说多于历史事实。如果对这类“故事”都辄信以为真，那就无异于相信神怪！

（一三）善知识！我此法门，以定惠为本。第一勿迷言定慧别[原本“定惠”作“惠定”]①，定惠体一不二。即定是惠体，即惠是定用。即惠之时定在惠，即定之时惠在定。善知识！此义即是定惠等[原本无“定”字]②。学道之人作意，莫言先定发慧，先惠发定③，定惠各别。作此见者，法有二相，口说善，心不善④，定惠不等[原本“定惠”作“惠定”]，心口俱善⑤，内外一种[原本“一”下有“众”字]，定惠即等。自悟修行，不在口诤，若诤先后，即是迷人[原本无“迷”字]，不断胜负，却生法我，不离四相⑥。

【注释】

①第一勿迷言定惠别：惠，通“慧”。传统教义，“定”属止，“止”谓“息止散心”；“慧”属观，“观”谓“观察”（实为直观）境相。二者是有区别的。而这里，却说定慧无别。这又显示出慧能对于“定慧”这种佛教的传统范畴的释义，也是与众不同的。

②即定是惠体，……此义即是定惠等：《神会语录》第十九节：“惣法师问：‘云何是定慧等义？’答曰：‘念不起，空无所有，即名正定；以能见念不起、空无所有，即名正慧。若得如是，即定之时，名为慧体，即慧之时，即是定用。即定之时不异慧，即慧之时不异定；即定之时即是慧，即慧之时即是定；即定之时无有定，即慧之时无有慧。何以故？性自如故。是名定慧等学’。”胡适先生以此（以及以下各条）为“内

证”，便断定“《坛经》的主要部分是神会所作”；因为，“《坛经》中有许多部分和新发现的《神会语录》完全相同。”（见《胡适论学近著》，平装本第一集上册，卷二《菏泽大师神会传·六神会与六祖坛经》）发现学生著作中有与老师的著作内容相同者，不是理所当然地得出学生抄袭老师的结论，而是相反，却是老师抄袭了学生！这真是一种奇怪的逻辑！

“即定是慧体，即慧是定用”云云，这也是慧能的一种独特的观点，在佛教的传统教义里，并没有这种说法。

③先惠发定：在佛教的传统教义里，只有“因定发慧”的说法，却没有“先惠发定”之说。“先惠发定”，这又是慧能的一种独特见解。

④心不善：“心”有分别，故“不善”。

⑤心口俱善：“心口”如一，所以“俱善”。

⑥不离四相：“相”，谓形相，相状。所谓“四相”，说有多种，诸如生、老、病、死，生、住、异、灭，行、住、坐、卧，成、住、坏、空，等等。这里的“四相”，当是指：一、异、亦一亦异、非一非异；或者：人、我、众生、寿者。争执“先后”，计较“胜负”，妄生“法、我”（这里的“法、我”，意同“我、法”——“我”，指主体自我；“法”，指客体事物），便是尚未远离“四相”的表现。佛教认为：“凡所有相，皆是虚妄。”所以，应该远离“四相”。

（一四）一行三昧[1]者，于一切时中，行、住、坐、卧（原本“坐”作“座”），常行直心是（原本“行直”作“真真”）[2]。《净名经》云：“直心是道场”（原本“直”作“真”）[3]，“直心是净土（原本“直”作“真”）[4]。莫心行谄曲（原本“曲”作“典”），口说法直（“口说法直”，兴圣寺本、通行本并作“口但说直”）。口说一行三昧，不行直心（原本“直”作“真”），非佛弟子。但行直心（原本“直”作“真”），于一切法，无有执著（原本“无”下有“上”字），名一行三昧。迷人著法相，执一行三昧，直言坐

不动原本“直言”作“真心”，“坐”作“座”，除妄不起心，即是一行三昧原本“一行”作“一切”。若如是，此法同无情原本“情”作“清”，却是障道因缘。道须通流原本“须”作“顺”，何以却滞？心不住法原本“不住法”作“住在”，即通流；住，即被缚原本“被”作“彼”。若坐不动是原本“坐”作“座”，维摩诘不合呵舍利弗宴坐林中原本“坐”作“座”⑤。善知识！又见有人教人坐原本“坐”作“座”，看心看净，不动不起，从此置功。迷人不悟，便执成颠，即有数百般以如此教道者⑥，故知大错原本“知”作“之”。

【注释】

①一行三昧：“三昧”，梵语，又云“三摩地”、“三摩提”，有“正定”、“等持”等含义。“一行三昧”，佛教的传统意义，谓专于一行，修习正定（“等持”，即平等持心，专于一境）。这里，慧能以“于一切时中，行、住、坐、卧，常行直心”，来解释“一行三昧”，则其意义，有异于佛教的传统含义。这里所谓的“直心”，也非通常意义上的“正直之心”，而是指的“真心”，即真如、佛性。“常行直心”，亦即常住“真如”，常契“佛性”。契嵩曾说：“一行三昧者，法界一相之谓也。”（《镡津文集》卷三《六祖大师法宝坛经赞》）“法界一相”，意谓宇宙万有，举体皆一真如实相（这里，“相”作“体性”解）。契嵩的解释，是有根据的。《文殊师利所说摩诃般若波罗密经》卷下：“文殊师利言：‘世尊！云何名一行三昧？’佛言：‘法界一相，系缘法界，是名一行三昧’。”则所谓“一行三昧”者，就是观察（“系缘”）“法界”（这里的“法”，系指一切事物；“界”，体性义）。“法界”，亦即一切事物——宇宙万有的根本体性的唯“一”体“相”（这里，“相”者，“性”义），一心“系缘”于这一“法界”的“一相”上，这就叫做“一行三昧”。契嵩以“法界一相”来解释“一行三昧”，可谓得慧能“一行三昧”之真谛。

②常行直心是：惠昕本、契嵩本作："常行一直心是也。"宗宝本作："常行直心是也。"

③直心是道场：语见《维摩经》（"净名"，即"维摩"的意译——玄奘则译为"无垢称"）《菩萨品》："佛告光严童子：'汝行诣维摩诘问疾。'光严白佛言：'世尊！我不堪任诣彼问疾，所以者何？忆念我昔出毗耶离大城，时维摩诘方入城，我即作礼而问言：居士从何所来？答我言：吾从道场来。我问道场者何所是？答曰：直心是道场，无虚假故；发行是道场，能办事故；深心是道场，增益功德故；菩提心是道场，无错谬故；……'（按：以下一连列举了共三十二个'××是道场'）故我不任诣彼问疾'。"

④直心是净土：语见《维摩经·佛国品》："尔时长者子宝积……白佛言：'……唯愿世尊说诸菩萨净土之行。'佛言：'善哉宝积！乃能为诸菩萨问于如来净土之行，谛听！……宝积当知：直心是菩萨净土，菩萨成佛时，不谄众生来生其国；深心是菩萨净土，菩萨成佛时，具足功德众生来生其国；菩提心是菩萨净土，菩萨成佛时，大乘众生来生其国；……'（按：以下一连列举了共十七个'××是菩萨净土'）"

⑤维摩诘不合呵舍利弗宴坐林中：语见《维摩经·弟子品》："尔时长者维摩诘，自念寝疾于床，世尊大慈，宁不垂愍。佛知其意，即告舍利弗：'汝行诣维摩诘问疾。'舍利弗白佛言：'世尊！我不堪任诣彼问疾，所以者何？忆念我昔曾于林中宴坐树下，时维摩诘来谓我言：唯！舍利弗，不必是坐为宴坐也。夫宴坐者，不于三界现身意，是为宴坐；不起灭定而现诸威仪，是为宴坐；不舍道法而现凡夫事，是为宴坐；心不住外，亦不住内，是为宴坐；……时我、世尊，闻说是语，默然而止，不能加报。故我不任诣彼问疾。'"

⑥即有数百般以如此教道者：道，同"导"。惠昕等三本均作："如此者众，如是相教。"

（一五）善知识！定惠犹如何等？如灯光。有灯即有光，无灯即无光①。灯是光之体（原本无“灯”，“之”作“知”）②，光是灯之用③。名即有二（原本无“名”字），体无两般④。此定惠法，亦复如是⑤。

【注释】

①有灯即有光，无灯即无光：惠昕本作“有灯即光，无灯不光”反不如法海本文字通顺。

②灯是光之体：灯，是光之“具”，而非光之“体”。因为，不点灯时，虽然有灯，但却无光。

③光是灯之用：这句话，同样的不确切。“灯”之与“光”，并不存在“体”、“用”的关系。

④体无两般：“灯”之与“光”，不但是“名”字的不同，“体”也是各异的。

⑤此定惠法，亦复如是：以“灯”和“光”来比喻“定”、“慧”的“名”异、“体”一，自然也是不确切的；它反而“证明”了：定、慧并不是相同，而是相异的（这，正好符合佛教的传统教义）。在这里，正好暴露出禅人慧能，确是不那么讲究逻辑的。

（一六）善知识！法无顿渐，人有利钝。迷即渐契（原本“迷”作“明”，“契”作“劝”），悟人顿修，自识本心（原本此句作“识白本”。（按：《大正藏》本作“识自本”，亦无“心”字），自见本性（原本“自”作“是”）①。悟即元无差别，不悟即长劫轮回。

【注释】

①自识本心，自见本性：“自识本心，自见本性”，也就是所谓“明心见性”、“见性成佛”之义。这里，“心”谓“真心”，“性”即“佛

性”，二者含义，本质相同。宗密《禅源诸诠集都序》卷上之一里说：“良由不识真心，每闻心字，将谓祇是八识，不知八识但是真心上随缘之义。故马鸣菩萨以一心为法，以真如、生灭二门为义。……心真如是体，心生灭是用。祇说此心，不虚妄故云真，不变易故云如：……泛言心者，略有四种：梵语各别，翻译亦殊。一、纥利陀耶，此云肉团心，此是身中五藏心也。二、缘虑心，此是八识，俱能缘虑自分境故。……三、质多耶，此云集起心，唯第八识，积集种子、生起现行故。四、乾陀利耶，此云坚实心，亦云贞实心，此是真心也。”同书卷上之二里又说：这一“真心，无始本来性自清净，明明不昧，了了常知，尽未来际，常住不灭，名为佛性，亦名如来藏，亦名心地。”宗密还特别指出：“达磨所传，是此心也”；“六代相传，皆如此也。”（同上）延寿《宗镜录》卷三说：“无始菩提涅槃之清净体者，此即真心，亦云自性清净心，亦云清净本觉。”“唯一真心，周遍法界。”同书卷一六又说：“夫即心成佛者，为即真心？为即妄心？答：唯即真心。悟真心故，成大觉义，故称为佛。……祖佛同指此心而成于佛。”

（一七）善知识！我此法门原本“此”作“自”，从上已来，顿渐皆立无念为宗原本“为”作“无”，无相为体原本“为”作“无”，无住为本原本“住”下有“无”字①。何名无相原本“名”作“明”②？无相者原本无“者”字，于相而离相③；无念者，于念而不念④；无住者，为人本性⑤，念念不住⑥。前念、今念原本“今”作“念”、后念，念念相续原本“续”作“读”，无有断绝；若一念断绝，法身即离色身⑦。念念时中，于一切法上无住，一念若住，念念即住，名系缚；于一切法上⑧，念念不住，即无缚也。此是以无住为本原本无“此是”二字。善知识！但离一切相⑨，是无相；但能离相，性体清净。此是以无相为体

原本“此”作“是”。于一切境上不染原本“境”作“镜”，名为无念；于自念上离境原本“境”作“镜”，不于法上生念原本重“不”字。“生念”作“念生”。若百物不思原本“百”作“莫”，念尽除却，一念断即死原本“死”作“无”，别处受生⑩。学道者用心，莫不思法意原本“思”作“息”。自错尚可，更劝他人迷原本“自”作“白”，又谤经法⑪。是以立无念为宗。即缘迷人于境上有念原本“迷”作“名”，“境”作“镜”，念上便起邪见原本“起”作“去”，一切尘劳妄念⑫，从此而生。故此教门⑬，立无念为宗。世人离见，不起于念，若无有念，无念亦不立。无者无何事？念者念何物原本无“何”上之“念”字⑭？无者，离二相诸尘劳⑮。真如是念之体，念是真如之用⑯。自性起念原本无“自”字，“性”作“姓”，虽即见闻觉知原本“知”作“云”，不染万境原本“境”作“镜”，而常自在原本“自”作“白”。《维摩经》云：“外能善分别诸法相，内于第一义而不动。”⑰

【注释】

①无住为本：《维摩经·观众生品》：“从无住本，立一切法。”

②何名无相：原本作“何名为相”（铃木校本同）。根据下句“无相者，于相而离相”的释文，应以“何名无相”为是。今依义改。

③于相而离相：“相”，谓事相。“离”，表面含义，可作“远离”解；实际含义，则是不计较、不执著的意思。即下文所谓“虽即见闻觉知”，而“不染万境”。尽管见色、闻声、觉触、知法，但由于内心里不计较、不执著，所以并“不染万境”（“染”，即耽著义）。亦即《维摩经·方便品》所谓“入诸淫舍，示欲之过；入诸酒肆，能立其志……”——虽逛妓院，并未胡搞；虽下酒馆，也未滥饮。

④于念而不念：于体念“真如本性”的正念上，远离杂念、妄念。《维摩经·观众生品》：“又问：‘欲除烦恼，当何所行？’答曰：‘当行正念。’”所以，“无念”，并非“百物不思”，而是排除妄念、杂念。这里，念，不是通常意义上的思维活动，而是一种直觉的内省、冥想。

⑤无住者，为人本性：对照下文“住”含二义，这里，人的“本性”，也具二义：一、人的世俗本性，亦即宋儒所谓“气质之性”；二、人的本有佛性，亦即真实本性。

⑥念念不住：“住”，有二义：一、静止义；“不住”，即迁流不止。“前念、今念、后念，念念相续，无有断绝”，即属此义。这是说，人的世俗“本性”，原是迁流不息、生灭无常的。二、执著义；“不住”，即“无著”。下文“念念时中，于一切法上无住，一念若住，念念即住，名系缚；于一切法上，念念不住，即无缚也。”即属此义。这是说，人的本有“佛性”，原是无著、无缚“而常自在”的。

⑦若一念断绝，法身即离色身：亦即下文“一念断即死，别处受生”之义。这其实也就是“形神相离”的思想。不过，严格说来，“法身即离色身”的说法，是有问题的。因为，按照佛教的大乘教义，“法身”，亦即“真如”、“佛性”，它是遍于一切、无所不在的，说它“即离色身”，那就表明了它是有局限而并非遍在的了。

⑧于一切法上：原本作“于一切上”。契嵩本、宗宝本作“于诸法上”。遵照石峻教授的提示，今据补。

⑨但离一切相：契嵩本、宗宝本作“外离一切相”。今按：“但”字，可通。故仍依原本。

⑩别处受生：此处死，别处生，此之谓“轮回”。

⑪又谤经法：经言“无念”，只是说无杂念，并不是连“正念”亦“无”之；若把“无念”误解为“百物不思，念尽除却”，不仅自己这样理解，而且还要“更劝他人”，那就是诽谤经法了。这里的“经法”，系泛指，并非专指某一种经典。

⑫一切尘劳妄念：犹言“一切烦恼杂念”。

⑬故此教门：“故”，原本作“然”。契嵩本、宗宝本均作“故此教门”。今据改。

⑭无者无何事，念者念何物：“无念”，原是一个词，这里，却又“分而言之”。这也反映出，慧能传教，是非常的“随自意”的。

⑮离二相诸尘劳：生灭、有无、空有、人我、是非、染净、内外等等，均称“二相”。计较“二相”，必将障蔽“真如本性”，故称这种烦恼妄见为之“尘劳”。“尘”，谓情尘，尘垢；“劳”，谓劳累、烦扰。“尘劳”非一，故谓之“诸”。此句下，铃木校本根据契嵩本、宗宝本补入“念者，念真如本性”一句，并加校注说：“原本无‘念者，念真如本性’七字”。按：不加此句，亦可通。

⑯念是真如之用：依“真如”而起“念”，自然是“正念”，“真念”。本来是在讲“无念”，却又讲到了“有念”。可见慧能思想的归宿处，是“有”而不是“空”。不过，“真如”是“无为”法，它既然也有了起“念”之“用”，那不又成了“有为”法了吗？可见，慧能在运用逻辑范畴时，是很不严格的。

《神会语录》第二十节《嗣道王问》中，也有一段关于“无念”的议论，兹节录于此，以资参考：“又问曰：‘无念者（按：铃木校本：‘念字疑衍。’）无何法？是念者念何法？’答曰：‘无者，无有二法；念者，唯念真如。’又问：‘念者与真如何别？’答：‘亦无差别。’问：‘既无差别，何故言念真如？’答曰：‘所言念者，是真如之用；真如者，即是念之体。以是义故，立无念为宗。若言无念者（按：铃木校本：‘胡适本，言作见。’），虽有见闻觉知，而常空寂。’”

⑰《维摩经》云……：语见《维摩经·佛国品》：“能善分别诸法相，于第一义而不动。”原文没有“外”、“内”二字。这两句经文的意思是说：能够善于“分别”（观察、认识）“诸法”（宇宙万有）事相的人，便能了解一切法相，当体都是“真如法性”，因而他们也就能够对于

“真如法性”这“第一义”（义，谓义理，这里作真理解，所以也称“第一义谛”，“谛”即真理——自然是佛教所谓的“真理”。在一切义理中，“真如法性”是最高、最胜的真理，所以称之为“第一义”）确信无疑，毫不动摇（动，也可作背离解。意谓“能善分别诸法相”的人，便能不“背离”于“第一义”）。

《中国禅宗史》（第357页）称：“无相为体，无住为本，无念为宗，这是《坛经》所传的修行方法。”可谓中肯之谈。原来，慧能教导人们，在“修行方法上，要以“无念”为宗旨，“无相”为本体，“无住”为根本。可见所谓“三无”，只是讲的一种“修行方法”；如果把它们看作是慧能的“中心思想”，那就有些不够准确了！

（一八）善知识！此法门中，坐禅元不著心（原本“坐”作“座”），亦不著净，亦不言不动（原本“言”下无“不”字）。若言看心，心元是妄①，妄如幻故，无所看也。若言看净，人性本净（原本“性”作“姓”②），为妄念故盖覆真如，离妄念，本性净（原本“性”作“姓”）。不见自性本净，起心看净（原本“起心”作“心起”），却生净妄，妄无处所，故知看者却是妄也（原本“者”下有“看”字）。净无形相，却立净相，言是功夫，作此见者，障自本性（原本“障”作“章”），却被净缚。若修不动者（原本无“修”字），不见一切人过患（原本无“不”字），是性不动。迷人自身不动，开口即说人是非，与道违背。看心看净。却是障道因缘③。

【注释】

①心元是妄：这是指“妄心”而言。宗密《禅源诸诠集都序》卷下之二里说：“心有二种：一者真，二者妄。”“妄心”就是“生灭心”，

“真心”就是“真如”。宗密并详细地表列了真、妄二心的区别。延寿《宗镜录》卷三里也说：“问：‘以心为宗，理须究竟。约有情界，真妄似分，不可雷同，有滥圆觉。如金输共热，真伪俄分；砂米同炊，生熟有异。未审以何心为宗？’答：‘诚如所问。须细识心，此妙难知，唯佛能辨。祇为三乘慕道，且有差殊，错指妄心以为真实，……迷心迷性，皆为执斯缘虑，作自己身（按：身，似应作“心”）；遗此真心，认他声色。斯则出俗外道、在家凡夫之所失也。’……”同书又说：“问：‘真妄二心，各以何义名心？以何为体？以何为相？’答：‘真心以灵知寂照为心，不空无住为体，实相为相。妄心以六尘缘影为心，无性为体，攀缘思虑为相。此缘虑觉了能知之妄心而无自体，但是前尘随缘有无，境来即生，境去即灭。’……”——“真心”是以“不空无住为体”，表明“真心”是“不空”的。这非常值得注意。延寿还明确指出：“则从上禀受，以此真心为宗。”可见，慧能讲到“妄心”时，即但指“妄心”。如果以“妄”为“真”，或者混“真”于“妄”，那就必然要误解慧能与《坛经》。

②人性本净：这里所谓“本净”的“人性”，亦即“本性”、“本心”、“真如”。《神会语录》第二十四节：“真如之性，即是本心。”决不能以通常的意义来理解慧能在这里所讲的“人性”。

③若修不动者……却是障道因缘：契嵩本（宗宝本同）作：“若修不动者，但见一切人时，不见人之是非、善恶、过患，即是自性不动。善知识！迷人身虽不动，开口便说他人是非、长短、好恶，与道违背。若著心著净，却障道也。”

（一九）今既如是（原本“既如”作“记汝”），此法门中，何名坐禅（原本“坐”作“座”）？此法门中，一切无碍，外于一切境界上念不起为坐（原本“起”作“去”），见本性不乱为禅（原本“性”作“姓”）①。何名为禅定？外离相曰

禅，内不乱曰定。外若著相，内心即乱；外若离相，内性不乱（原本“外若著相”云云十六字作“外若有相内性不乱”）②。本性自净自定（原本无“性”字），只缘触境③，触即乱，离相不乱即定。外离相即禅，内不乱即定（原本“内”下有“外”字），外禅内定，故名禅定④。《维摩经》云：“即时豁然（原本“时”作“是”），还得本心。”⑤《菩萨戒经》云（原本无“经”字）：“本元自性清净”（原本“元”作“须”，“性”作“姓”）⑥。善知识！见自性自净（原本“性”作“姓”），自修自作自性法身（原本“性”作“姓”）⑦，自行佛行，自作自成佛道。

【注释】

①外于一切境界上念不起为坐，见本性不乱为禅：把“坐禅”一词拆开来讲，并各赋以不同含义，这不单单是一种望文生义的做法，也反映了慧能思想的特点。

②外若著相，内心即乱；外若离相，内性不乱：这四句十六个字，契嵩本（宗宝本同）作：“外若著相，内心即乱；外若离相，心即不乱。”铃木校本，据改如上（只是第四句，未按契嵩本改，而仍依原本）。

③只缘触境：原本作“只缘境触。”契嵩本（宗宝本同）作“只为见境”。今据改。

④外禅内定，故名禅定：把“禅定”一词，分开来讲，情况一如对于“坐禅”一词的解释。于此，益可想见，禅宗之禅，确乎不同于禅学之禅。

⑤即时豁然，还得本心：语见《维摩经·弟子品》：“时维摩诘即入三昧（按：‘入三昧’，即入定），令此比丘（按：指一群‘新学’比丘）自识宿命，……即时豁然，还得本心。”所谓“本心”，即本来具有的“真如”之心。

⑥本元自性清净：这里的《菩萨戒经》，指《梵纲经》。语见《梵纲

经》卷下："金刚宝戒，是一切佛本源，一切菩萨本源，佛性种子。一切众生，皆有佛性。……是一切众生戒本源自性清净。"这里讲的，是作为"佛性种子"的"戒"体"本源"，"自性清净。"《坛经》引此，系指"本心"、"本性"（真如、佛性）本自"清净"，取意与《梵纲》还可相通。铃木校本（据宗宝本）作"我本元自性清净"（契嵩本作"我本性元自清净"），并加校注说："原本无'我'字。……"前面加一"我"字，多少反有失《梵纲》原意。今仍依原本。

⑦自修自作自性法身：对于这一节，胡适先生又从《神会语录》（第四十七节）里找到了一条《坛经》系神会作品的"内证"："念不起为坐，见本性为禅。"

（二〇）善知识！总须自体，与授无相戒原本"授"作"受"①，一时逐惠能口道，令善知识见自三身佛："于自色身，归依清净法身佛原本"依"作"衣"；于自色身，归依千百亿化身佛原本"依"作"衣"；于自色身，归依当来圆满报身佛原本"依"作"衣"。②已上三唱。色身者是舍宅，不可言归，向者三身，在自法性③，世人尽有，为迷不见原本"迷"作"名"，外觅三身如来原本无"身"字，不见自色身中三身佛原本"身"作"性"。善知识！听汝善知识说④：今善知识⑤，于自色身原本"于"作"依"见自法性有三身佛原本"身"作"世"。此三身佛，从性上生。何名清净法身佛原本无"法"字？善知识！世人性本自净，万法在自性原本"性"作"姓"⑥。思量一切恶事原本无"恶"字，即行于恶原本"于"作"依"；思量一切善事，便修于善行。如是一切法原本"如"上有"知"字尽在自性原本"性"作"姓"。自性常清净原本"性"作"姓"，如日月常明原本"明"作"名"⑦，只为云覆盖，上明下暗

原本“明”作“名”，不能了见日月星晨原本“星”作“西”，忽遇惠风吹散卷尽云雾，万象森罗原本“森”作“参”⑧，一时皆现。世人性净，犹如青天⑨，惠如日，智如月⑩，智惠常明原本“明”作“名”⑪。于外著境原本“著境”作“看敬”，妄念浮云盖覆，自性不能明原本“性”作“姓”⑫。故遇善知识开真法，吹却迷妄原本“迷”作“名”，内外明彻原本“明”作“名”，于自性中原本“性”作“姓”，万法皆见⑬。一切法自在性原本“性”作“姓”⑭，名为清净法身⑮。自归依者原本“依”作“衣”，除不善行，是名归依原本“依”作“衣”。何名千百亿化身⑯？不思量，性即空寂；思量，即是自化。思量恶法，化为地狱；思量善法，化为天堂。毒害化为畜生，慈悲化为菩萨，智惠化为上界⑰，愚痴化为下方。自性变化甚多原本“性”作“姓”，“多”作“名”，迷人自不知见。一念善，智惠即生⑱。一灯能除千年闇，一智能灭万年愚⑲。莫思向前，常思于后⑳。常后念善，名为报身㉑。一念恶，报却千年善亡原本“亡”作“心”㉒；一念善，报却千年恶“灭”㉓。无常已来㉔，后念善，名为报身。从法身思量，即是化身；念念善，即是报身。自悟自修，即名归依也原本“依”作“衣”。皮肉是色身，色身是舍宅原本无“色身”二字，不言归也原本“言”作“在”。但悟三身，即识大意原本“意”作“亿”。

【注释】

①授无相戒：“无相戒”，义已见上。

②……归依当来圆满报身佛：以上，“法身佛”，“报身佛”，“化身佛”，佛教称之为“三身佛”，或“佛”的“三身”。其中，“法身”（又

叫“自性身”），称为“毗卢遮那”，义为“遍一切处”（或“遍照”），乃“成佛”时所契证的一种精神实体，即所谓“诸法实性”，亦即“真如”、“佛性”。《涅槃经·金刚身品》：“如来身者，是常住身，不可坏身，金刚之身，非杂食身，即是法身。”这种“法身”，“不生不灭，不习不修，无量无边，毕竟清净。……”（同上）所以，严格说来，所谓“法身”，乃是“法性”，并非是“身”。“报身”（又叫“受用身”），称为“卢舍那”，义为“净满”，即“成佛”时所获得的清净圆满果报之身。这种清净庄严、功德圆满的果报之身，高踞佛国，不来人世，只供自己“受用”，众生无缘分享。泛指将要成佛者，可称“当来”；若指释迦“报身”，“当来”之说，便不确切。“化身”（又叫“应身”、“变化身”），指的就是释迦牟尼，为了化导苦难众生，他“应化”人间，宣扬佛教。“化身”，不限一类，可以“随类应化”，所以又称做“千百亿化身”。《梵纲经》卷下说：“我今卢舍那，方坐莲花台，周匝千花上，复现千释迦，一花百亿国，一国一释迦，……千百亿释迦，各接微尘众。”这是说，光是释迦“化身”，即有千百亿之多，其他“化身”佛，当更多得不可胜数。这，当然只是一种神话。“于自色身”，“归依”三佛，表示于自身中，即具三佛。

③向者三身，在自法性：袾宏《弥陀疏钞》卷一说：“言性有二：兼无情分中，谓之法性；独有情分中，谓之佛性。”“有情”，指有感情、有“情识”者，实则包括一切动物（亦即“众生”）。“无情”，即指动物以外的一切自然现象。单就一切动物而言，称做“佛性”，即所谓“一切众生，皆有佛性”。泛指一切现象而言，称为“法性”，即所谓“诸法实性”。《楞伽经》（唐译——下同）《如来常无常品》说：“诸佛如来所证法性，法住法位，如来出世、若不出世，常住不易。”可见，佛性、法性、实性、自性、本性、法身、本心、真如等等的称谓，实质上指的都是一个东西——佛教所幻想的最高的、永恒的精神实体。它是慧能的思想核心，理论基础；也是慧能心目中的宇宙实体，世界本原。一“法性”

中，备具“三身”，所以说“三身”尽“在自法性”中。

④听汝善知识说：这里的“善知识”，系指慧能自己。

⑤今善知识：这里的“善知识”，系指听众，也就是“先生”们。

⑥万法在自性：“自性”，即“法性”、“实性”。“万法在自性”，意谓“万法”（亦即森罗万象——宇宙万有）都是由“真如”、“法性”（“实性”）的“自性”派生的，因此，“万法”本身就是“真如”、“法性”（“实性”）；亦即所谓“无不从此法界流，无不还归此法界”——“法界”，亦即“法性”（“实性”）的另一种称谓。《楞伽经·刹那品》说：“如来藏是善不善因，能遍兴造一切趋生。”所谓“如来藏”，亦即法性、佛性、真如、实性等等的另一种称谓。由于一切都是由如来藏“兴造”的，所以“一切”尽在“如来藏”中，亦即“万法”尽“在自性”。慧能的真心一元论——真如缘起论的世界观，就言简意赅地包括在这“万法在自性”的一言之中（真可说是“一言以蔽之”了），这一句话，惠昕等三本均作“万法从自性生”。意思更加清楚。于此可见，慧能所讲的心（自然是“真心”）、性（自然是“实性”），确乎是宇宙实体，世界本原。

⑦如日月常明：原本无“如”字，今据契嵩本补（契嵩本——宗宝本作：“如天常清，日月常明”）。

⑧万象森罗，一时皆现：“象”，原本作“像”，今据契嵩本改（契嵩本——宗宝本作“万象皆现”）。

⑨犹如青天：“青”，原本作“清”，今依义改。

⑩惠如日，智如月：这里，慧能又把“智慧”一词，拆开来用。则“慧”当是指观察现象的“后得智”，“智”当是指了悟本体的“根本智”。

⑪智惠常明：“智”，原本作“知”，今据契嵩本改（契嵩本——宗宝本作“智慧常明”）。

⑫妄念浮云盖覆，自性不能明：《楞伽经·刹那品》说：“此如来藏

藏识，本性清净，客尘所染，而为不净。”《涅槃经·如来性品》说：“一切众生所有佛性，为诸烦恼之所覆蔽。”“一切众生，……虽有佛性，皆不能见，而为贪嫔、瞋恚、愚痴之所覆蔽。”“如来秘藏，……为诸烦恼丛林所覆，无明众生，不能得见。”说的都是这个意思。

⑬于自性中，万法皆见：“见”，同现。慧能用“于自性中，万法皆现”这种简洁语言，明确地表达了他的真心一元论——真如缘起论的观点。

⑭一切法自在性：“一切法”的“自在性”，亦即“真如”、“法性”。

⑮名为清净法身：可见，“法身”，就是“自性”、“本性”、“法性”、“真如”、“佛性”。这里，慧能对于“法身”的释义，还是符合佛教的传统教义的。

⑯何名千百亿化身：这里，慧能对于“化身”的释义，完全是“随自意”的，完全不是“化身”的传统含义（“化身”的传统含义，就是说它是佛的“变化”之身）。

⑰智惠化为上界：“智”，原本作“知”，今据惠昕本改（惠昕本作“智慧化为上界”——契嵩本、宗宝本同）。

⑱一念善，智惠即生：“智”，原本作“知”，今据惠昕本改（惠昕本作“智慧即生”——契嵩本、宗宝本同）。铃木校本根据惠昕本，在这一句下面，又增补如下的两句：“此名自性化身。何名圆满报身？”并加校注说：原本无“此名自性化身，何名圆满报身”十二字，今据兴圣寺本补之。”今按：可以不补。

⑲一智能灭万年愚：原本“智”下还有一“惠”字，今据惠昕本“一智能灭万年愚”——（契嵩本、宗宝本同）删。

⑳莫思向前，常思于后：惠昕等三本均作：“莫思向前，已过不可

是："众生无边誓愿度，烦恼无尽誓愿断，法门无量誓愿学，佛道无上誓愿成。"意即："誓愿度"脱"无边众生"，"誓愿断"除"无尽烦恼"，"誓愿学"习"无量法门"，"誓愿成"就"无上佛道"。发此四种"弘誓"大愿者，便是"菩萨"。

②烦恼无边誓愿断，自心除虚妄：慧能以"虚妄"概括"无边烦恼"，虽很"简要"，并不确切。因为，"烦恼"因属"虚妄"，但"虚妄"却并不都是"烦恼"。"凡所有相，皆是虚妄"，非独"烦恼"为然。

（二二）今既发四弘誓愿，与善知识说无相忏悔[1]，灭三世罪障（原本无"灭"字）。大师言：善知识！前念、后念及今念，念念不被愚迷染（原本不重"念"字），从前恶行，一时自性若除（原本"性"作"姓"），即是忏悔。前念、后念及今念，念念不被愚痴染（原本无"不"字）[2]，除却从前谄诳心永断，名为自性忏。前念、后念及今念（原本无"今念"二字），念念不被疽疾染[3]，除却从前嫉妒心（原本"妒"作"垢"），自性若除即是忏（已上三唱）。善知识！何名忏悔？忏者终身不为（原本无"忏"字），悔者知于前非恶业，恒不离心。诸佛前口说无益，我此法门中，永断不作，名为忏悔[4]。

【注释】

①与善知识说无相忏悔，……：原本作"说与善知识无相忏悔"，今依义改。惠昕本作："今与善知识授无相忏悔，灭三世罪，令得三业清净。"契嵩本、宗宝本作："今与汝等授无相忏悔，灭三世罪，令得三业清净。"均改"说"为"授"。"无相忏"，义同"无相戒"：既云"无相"，又何"忏悔"之有！既有"三世罪"可"灭"，"三业"可"净"，

表明并不是“无相”的。

②念念不被愚痴染：“愚痴”，惠昕等三本均作“憍诳”。

③念念不被疽疾染：疽，音蛆。《说文》：“疽，痈也。”则这里用“疽疾”这个词，显然是不合适的。契嵩本（宗宝本同）作；“念念不被嫉妒染，所有恶业嫉妒等罪，悉皆忏悔。”意思比较确切。

④何名忏悔？……名为忏悔：惠昕本（契嵩本、宗宝本略同）作：“云何名忏？云何名悔？忏者忏其前愆（按：愆，同愆），从前所有恶业愚迷、憍诳、疽妒（按：契嵩本、宗宝本“疽妒”作“嫉妒”，下同）等罪，悉皆尽忏，愿（按：契嵩本、宗宝本“愿”作“永”）不复起，是名为忏。悔者悔其后过，从今已后，所有恶业愚迷、憍诳、疽妒等罪，今已觉悟，悉皆永断，不复更作，是名为悔。”——于此可见，所谓“忏悔”，并不是“无相”的。因为，既有“前愆”可“忏”，“后过”可“悔”，表明都还是“有相”的呵！

（二三）今既忏悔已，与善知识授无相三归依戒原本“授”作“受”①。大师言：善知识原本“知”作“智”！归依觉原本“依”作“衣”②，两足尊③；归依正，离欲尊原本“依”作“衣”，无“尊”字；归依净原本“依”作“衣”，众中尊。从今已后，称佛为师，更不归依邪迷外道原本“依”作“衣”，“迷”作“名”④。愿自三宝⑤，慈悲证明原本“证明”作“灯名”。善知识！惠能劝善知识归依三宝原本重“善”字，“依”作“衣”。佛者，觉也；法者，正也⑥；僧者，净也⑦。自心归依觉，邪迷不生原本“迷”作“名”，少欲知足，离财离色，名两足尊⑧。自心归依正⑨，念念无邪故，即无爱著原本“无”作“元”，以无爱著，名离欲尊。自心归依净⑩，一切尘劳妄念，虽在自性原本“性”作“姓”，自性不染著原本“性”作“姓”，名众中

尊。凡夫不解“不”（原本无字），从日至日，受三归依戒⑪。若言归佛，佛在何处？若不见佛，即无所归；既无所归，言却是妄⑫。善知识！各自观察，莫错用意。经中只言，自归依佛，不言归依他佛（原本无“依”字）⑬；自性不归（原本“性”作“姓”），无所依处（原本无“依”字）。

【注释】

①与善知识授无相三归依戒：“无相三归依”，与“无相戒”、“无相忏”的情况相类似：既称“无相”，何论“归依”！而且，“三归依”，只是“归依”，并不是“戒”，称“三归依戒”，于义欠通。

②归依觉：佛者，觉也。“归依觉”，即归依佛。不过，梵语“佛陀”，义为“觉者”（即有了觉悟的人）。今只言“觉”，即失去主词，这在逻辑上讲来，是有问题的。

③两足尊：佛教宣称：到了佛位，便1.“福德”圆满，因而就“万德庄严”；2.“智慧”圆满，因而就“智慧无量”。“福足”，“慧足”，称“两足尊”。

④更不归依邪迷外道：原本“邪”上有“余”字，今据惠昕等本删（惠昕本：“更莫归依邪魔外道”。契嵩本、宗宝本：“更不归依邪魔外道”）。佛教通常贬称佛教以外的各种思潮流派为“邪魔外道”，这里称“邪迷外道”（如上所引，惠昕等三本，均称“邪魔外道”），稍异常称。

⑤愿自三宝：佛教称佛陀、教法、僧团为佛、法、僧“三宝”。慧能讲的是“自心”、“自性”本来具有的“三宝”，所以称为“自三宝”。

⑥法者，正也：佛的教法，亦称“正法”，训“法”为“正”，勉强可通。

⑦僧者，净也：梵语“僧伽”，意译为“众”。训“僧”为“净”，于义欠通。

⑧离财离色，名两足尊：以“离财”、“离色”，训释“两足”，不仅

不符合佛教的传统教义，简直是对佛陀的贬低！

⑨自心归依正：原本无“依”字，今据惠昕等本补。

⑩自心归依净：原本无“依”字，今据惠昕等本补。

⑪凡夫不解，从日至日，受三归依戒：意谓：愚昧的凡夫，由于不了解“自心三宝”的意义，反而徒劳地日复一日地向外面去“受三归依”。“凡夫不解”，惠昕等三本均作“凡夫不会”。改“解”为“会”，更带禅味。

⑫若不见佛，……言却是妄：“既无所归”，而又言“归”，岂非虚妄！这里，慧能以“若不见佛，即无所归”的论断，来否定通常意义上的“归依佛”，它实已开启日后“呵佛”狂禅的端倪。

⑬经中只言自归依佛，不言归依他佛：原本“只”下有“即”字，衍，今删。这里的“经中”，在慧能，可能是泛指，实则应是《华严经》。《华严经·净行品》说：“自归于佛，当愿众生，绍隆佛种，发无上意，自归于法，当愿众生，深入经藏，智慧如法。自归于僧，当愿众生，统理大众，一切无碍。”全文的意思，是很清楚的：自己“归”依了佛、法、僧“三宝”，同时也要祝愿一切“众生”也都能如此。慧能硬要把自己的“自”字，解释为“自心”、“自性”，这就不能不说是对经义的一种曲解！如果按照慧能的说法，那就不能称做“归依三宝”，而应该称做“归依自心”或“归依自性”。

（二四）今既自归依三宝[原本“依”作“衣”]，总各各至心，与善知识说摩诃般若波罗蜜法。善知识虽念不解，惠能与说，各各听。“摩诃般若波罗蜜”者，西国梵语，唐言“大智惠彼岸到”①。此法须行，不在口念[原本重“口”字]②。口念不行，如幻如化[原本无“幻”字]；修行者，法身与佛等也③。何名“摩诃”？“摩诃”者，是“大”。心量广大④，犹如虚空，若空心坐

原本“若空”作“莫定”，“坐”作“座”，即落无记空原本“记”作“既”⑤。虚空能含日月星辰、大地山河原本无“虚空”二字，“河”作“何”，一切草木、恶人善人、恶法善法、天堂地狱，尽在空中；世人性空⑥，亦复如是。

【注释】

①大智惠彼岸到：“摩诃”，“大”义；“般若”，“智慧”；“波罗蜜”，“到彼岸”。这里，“彼岸”，不是“彼岸世界”，而是终极、彻底、究竟的意思。“般若波罗蜜”，意谓最高、最极的智慧。

②不在口念原本重“口”字：这里，铃木本校得不确。因为，其实，原本不是“重‘口’字”，而是“缺‘念’字”。原本的原文为：“此法须行，不在口口念不行。”应校订为：“此法须行，不在口念，口念不行。”

③此法须行……法身与佛等也：惠昕等三本均作：“此须心行，不在口念。口念心不行，如幻、如化，如露、如电；口念心行，即心口相应，本性是佛，离性无别佛。”

④心量广大：本是在讲“般若”（智慧）之“大”，却又讲起“心量广大”，以及下一节的“性含万法是大”，等等，慧能分明是在这里“借题发挥”了！

⑤即落无记空：“无记”，乃不思善恶、昏然蒙昧的一种心理状态。

⑥世人性空：这里的“性空”，与《般若》“性空”，含义不同。《般若》“性空”，是一种全称否定：无论是此岸世界之“妄”或彼岸世界之“真”，“一切皆空”——“空”无自“性”，或自“性”本“空”，谓之“性空”。而这里（以及整个禅宗）所说的“性空”，则只是一种特称否定：只“空”虚妄，不“空”真实——真如、佛性。真如、佛性（“本性”、“自性”），则是“真有”，而不是“空”。真“性”无妄，谓之“性空”。在逻辑范畴上，决不可混淆《般若》与禅宗的根本区别。

（二五）性含万法是大，万法尽是自性[原本“性”作“姓”]①。见一切人及非人，恶之与善[原本“之”作“知”]，恶法善法，尽皆不舍，不可染著，犹如虚空②，名之为大。此是摩诃[原本“诃”下有“行”字]。迷人口念，智者心行[原本无“行”字]。又有迷人[原本“迷”作“名”]，空心不思，名之为大，此亦不是。心量大，不行是少③。莫口空说，不修此行，非我弟子。

【注释】

①万法尽是自性：“万法尽‘是’自性”，较之“万法尽‘在’自性”，真心一元论的观点，表达得更为突出了：举“万法”（宇宙万有）本身，当体就“是”自性——真如、实性。则无“法”不“真”，无“法”不“如”。则逛妓院、下赌场，都是作“佛事”、办“道场”！所以，以后禅宗的那种“青青翠竹，尽是法身；郁郁黄花，无非般若”的论调，正是“万法尽是自性”这种思想的合乎逻辑的发展。也正是这种思想，把禅宗引向了泛神论。

②犹如虚空：原本“犹”作“由”，今依义改。惠昕等三本均作“心如虚空”。

③心量大，不行是少：惠昕等三本均作：“心量大事，不行小道。”

（二六）何名般若？般若是智惠。一切时中[原本无“切”字]，念念不愚，常行智惠，即名般若行[原本重“若”字]。一念愚即般若绝，一念智即般若生。世人心中常愚[原本无“世人”二字]，自言我修般若[原本无“自言”二字]①。般若无形相[原本无“般若”二字]，智惠性即是。何名波罗蜜？

此是西国梵音，唐言彼岸到[原本无“唐”字②]。解义离生灭。著境生灭起[原本“境”作“竟”，“起”作“去”]，如水有波浪，即是为此岸[原本“为”作“于”③]，离境无生灭，如水永长流④，即名到彼岸⑤，故名波罗蜜[原本“波”作“般”]。迷人口念，智者心行，当念时有妄，有妄即非真有；念念若行，是名真有⑥。悟此法者，悟般若法，修般若行；不修即凡，一念修行，法身等佛⑦。善知识！即烦恼是菩提[原本“提”下有“捉”字⑧]。前念迷即凡，后念悟即佛。善知识！摩诃般若波罗蜜，最尊、最上、第一⑨，无住、无去、无来，三世诸佛从中去，将大智惠到彼岸[原本“智”作“知”]，打破五阴⑩烦恼尘劳⑪，最尊、最上、第一。赞最上最上乘法⑫，修行定成佛。无去、无住、无来往，是定惠等，不染一切法，三世诸佛从中变三毒⑬为戒定惠⑭。

【注释】

①世人心中常愚，自言我修般若：惠昕等三本均作：“世人愚迷，不见般若，口说般若，心中常愚，自言我修般若。”

②唐言彼岸到：“唐言”，惠昕本作“此言”。

③即是为此岸：“是为”，契嵩本、宗宝本作“名为”，更较通顺。

④如水永长流：“永”，原本作“承”，今据《中国禅宗史》（第二〇七页）改。惠昕等三本，此句均作“如水长流通”，意思更加清楚。

⑤……即名到彼岸：原本“即”上有“故”字，衍，今删。以“水有波浪”喻“此岸”、“如水长流”喻“彼岸”，均不贴切。因为，无论“波浪”或“流水”，均在河中（中流），不在两岸。

⑥念念若行，是名真有：惠昕等三本均作：“念念若行，是名真性”。

则“真有”即指“真性”——“真性”就是“真有”。公然主张“真有”。可见慧能之禅，确非“空宗”。

⑦一念修行，法身等佛：惠昕本同。契嵩本、宗宝本作：“一念修行，自身等佛。”铃木校本据以改“法”为“自”，也作“自身等佛”。并作校注说：“原本‘自’作‘法’。”其实，“法身等佛”，要比“自身等佛”更妥切些。今仍依原本。

⑧即烦恼是菩提：因为“万法尽是自性”——举“万法”本身都是“真如”、“实性”，所以，“万法”之一的“烦恼”，它本身自然也就是“菩提”。《诸法无行经》卷下说：“贪欲之实性，即是佛法性；佛法之实性，亦是贪欲性！”“贪欲与菩提，是一而非二！”说的就是这个意思。

⑨最尊、最上、第一：惠昕等三本均作：“最尊、最上、最第一。”

⑩五阴：色（物质、人的形体）、受（感受）、想（思维）、行（意志）、识（意识——后四者，为人的心理活动）五者，旧译“五阴”，新译“五蕴”。“阴”者，荫蔽义；“蕴”者，类义，聚义。

⑪打破五阴烦恼尘劳：意谓用“大智慧”的力量，来“打破”由“五阴”而引起的“烦恼尘劳”。“烦恼”就是“尘劳”。“烦恼尘劳”，同义反复。

⑫赞最上最上乘法：疑衍一个“最上”。

⑬三毒：贪、瞋、痴三者，能够“毒害”众生本具的“法身”、“慧命”，故称“三毒”。

⑭为戒定惠：戒、定、慧三者，称为“三学”——三种“学”处。凡是佛教徒，都应认真修学戒、定、慧，所以戒、定、慧三者，被称为三种“学”处——简称“三学”。“三学”，是与“三毒”对立的。“变三毒为戒、定、慧”，也就是变“三毒”为“三学”。佛经中所谓“我说婬、怒、痴，即是戒、定、慧”（婬、怒、痴，即贪、瞋、痴），就是这个意思。

（二七）善知识！我此法门，从一般若生八万四千智惠原本无“一般若生”四字。何以故？为世有八万四千尘劳①；若无尘劳，般若常在，不离自性原本“性”作“姓”。悟此法者，即是无念、无忆、无著，莫起诳妄原本“起诳”作“起谁”，即是真如性原本“性”作“姓”②。用智惠观照，于一切法不取不舍，即见性成佛道。

【注释】

①八万四千尘劳：即“八万四千烦恼”。“烦恼”的“八万四千”，同“智惠”的“八万四千”一样，统系概数，并非确数。据说，世间众生具有“八万四千烦恼”，为了“对治”这么许多的“烦恼”，也就得有相应数目的“法门”（智慧），所以便也有了“八万四千法门”，这里称做“八万四千智慧”。

②即是真如性：原本“是”上有“自”字，衍，今删。

（二八）善知识！若欲入甚深法界①，入般若三昧②者，直修般若波罗蜜行，但持《金刚般若波罗蜜经》一卷，即得见性③，入般若三昧。当知此人功德无量④，经中分明赞叹原本“明”作“名”，不能具说⑤。此是最上乘法，为大智上根人说；少根智人⑥，若闻此法⑦，心不生信。何以故？譬如大龙，若下大雨，雨于阎浮提原本“于”作“衣”⑧，如漂草叶⑨；若下大雨，雨于大海原本“于”作“放”，不增不减。若大乘者⑩，闻说《金刚经》，心开悟解。故知本性自有般若之智，自用智惠观照原本“智”作“知”，不假文字⑪。譬如其雨水，不从天有原本“天”作“无”，元是龙王于江海

中原本“元”作“无”，将身引此水，令一切众生、一切草木、一切有情无情⑫，悉皆蒙润原本“蒙”作“像”。诸水众流，却入大海，海纳众水，合为一体；众生本性般若之智，亦复如是。

【注释】

①甚深法界：“界”，性义；“法界”，即“法性”（真如、实性等等）的另一称谓。“甚深”，形容“真如”、“法性”深奥难测。

②般若三昧：这里，“三昧”不作通常含义的“正定”（“等持”）解，而是“甚深”、“究竟”的意思。“般若三昧”，犹言“甚深般若”，“究竟般若”。

③但持《金刚般若波罗蜜经》一卷，即得见性：诵《金刚经》，“即得见性”。慧能始终是以佛性论者的观点来理解《金刚经》、宣传《金刚经》的；也就是，慧能始终是以“有”解“空”的。

④当知此人功德无量：“此人”，即诵经、“见性”的人。

⑤不能具说：宣扬诵持《金刚经》者有“无量功德”的经文，充斥于《金刚》全经。这里，且举三例，以见一斑：其一，《依法出生分》：“须菩提！于意云何？若人满三千大千世界七宝以用布施，是人所得福德宁为多不？须菩提言：甚多，世尊！……若复有人，于此经中，受持乃至四句偈等，为他人说，其福胜彼！”其二，《无为福胜分》：“须菩提！如恒河中所有沙数，如是沙等恒河，于意云何？是诸恒河沙，宁为多不？须菩提言：甚多世尊！但诸恒河尚多无数，何况其沙？须菩提！我今实言告汝：若有善男子、善女人，以七宝满尔所恒河沙数三千大千世界以用布施，得福多不？须菩提言：甚多，世尊！佛告须菩提：若善男子、善女人，于此经中，乃至受持四句偈等，为他人说，而此福德，胜前福德！”其三，《如法受持分》：“……须菩提！若有善男子、善女人，以恒河沙等身命布施，若复有人，于此经中，乃至受持四句偈等，为他人说，

其福甚多！”——《金刚经》之所以也引起了一些禅宗者流的兴趣，“受持”此经、得大福报的说教，也许起了颇大的诱惑作用吧！

⑥少根智人：惠昕等三本均作“小根智人”。即根器（义近禀赋）劣钝、智能低下的人。

⑦若闻此法：原本无“此”字，今依义补。

⑧雨于阎浮提：“阎浮提”，新译为“赡部洲”。佛教传说，以“须弥山”为中心，东、南、西、北，分为“四大部洲”：“东胜神洲”，“南赡部洲”，“西牛贺洲”，“北俱卢洲”。“南赡部洲”，即我们所处的这个世界。

⑨如漂草叶：铃木校本，于此句上，依惠昕等三本增补“城邑、聚落，悉皆漂流”八个字，并加校注说：“原本无‘城邑、聚落，悉皆漂流’八字。”今按：可以不补。今仍依原本。

⑩若大乘者：“大乘者”，即“大乘人”。乘，音剩，有运载、道路两种含义。大乘，乃佛教两大派别之一，系“小乘”的对称。按照佛教的说法，以“自利”为主，追求个人“解脱”，这种车子很小，这种道路很狭窄，就叫做“小乘”；修学这种佛教的人，就叫做“小乘人”——将来只能成“罗汉”，入“涅槃”。反之，以“利他”为主，要“普渡众生”，这种车子很大，这种道路很宽广，就叫做“大乘”；修学这种佛教的人，就叫做“大乘人”——将来可以成“菩萨”，成“佛”。其实，所谓“小乘”，乃指古印度奴隶制社会的佛教，以僧团为中心，宣扬业果轮回，“佛”也还是比较人格化的，思想也还比较朴素。“大乘”，则是古印度封建制社会的佛教，以神通广大的“菩萨”为中心，宣扬“染净”不二，“烦恼”即“菩提”等教义，“佛”完全被神化了，思想也更加神秘主义化。他们自称为“大乘”，贬称以前的佛教为“小乘”。

⑪不假文字：这可说是日后禅宗标榜“不立文字”之所据。

⑫一切有情无情：惠昕等三本均无“一切”二字，而作“令一切众生、一切草木、有情无情，悉皆蒙润。”

（二九）少根之人[①]，闻说此顿教，犹如大地草木根性自小者原本“小”作“少”，若被大雨一沃，悉皆自倒原本“倒”作“到”，不能增长；少根之人，亦复如是。有般若之智[②]，与大智之人，亦无差别[③]，因何闻法即不悟？缘邪见障重，烦恼根深；犹如大云，盖覆于日，不得风吹，日无能现。般若之智，亦无大小[④]，为一切众生，自有迷心，外修觅佛，未悟自性原本“未”作“来”，即是小根人。闻其顿教，不假外修原本“假”作“信”，但于自心，令自本性常起正见，烦恼尘劳众生，当时尽悟[⑤]，犹如大海，纳于众流，小水大水，合为一体，即是见性。内外不住，来去自由，能除执心，通达无碍，能修此行原本“能”作“心”，即与《般若波罗蜜经》本无差别[⑥]。

【注释】

①少根之人：惠昕等三本均作“小根之人”，近是。“根”，谓“根机”、“根器”、“根性”，义近禀赋。佛教称“悟解”高深者为“上根”、“利根”；反之，“悟解”力低下者（或“愚笨”之人）为“下根”、“钝根”。但却从无“多根”之说，因而“少根”自也不通。同时，在佛典中，一般有“大根器”之说，却也很少有只称“大根”的；所以，只称“小根”，也不确切——确切些说，应称“小根器人”。

②有般若之智：原本“智”下有“之”字，衍，今删。

③与大智之人，亦无差别：惠昕等三本均作：“元有般若之智，与大智人更无差别。”意谓：“小根器”人本来具有的“般若”（智慧），同“大智人”并无差别。

④般若之智，亦无大小：意谓：“性具”般若，本无大小。

⑤烦恼尘劳众生，当时尽悟：意谓：只要能于自心“常起正见”，即使是“烦恼尘劳众生”，也能当下即悟——当下“见性”。

⑥即与《般若波罗蜜经》本无差别：按照慧能的观点，说与“般若”“本无差别”，还说得通；说与《般若波罗蜜经》“本无差别”，就不准确。因为，《般若波罗蜜经》讲“空”，慧能说“有”（佛性），“有”之与“空”，根本不同呵。

（三〇）一切经书，及诸文字（原本无“诸”字），小大二乘，十二部经①，皆因人置（原本无“人”字），因智惠性故，故然能建立②。若无世人（原本“若”上有“我”字，“世”作“智”），一切万法，本元不有（原本“元”作“无”）③。故知万法，本因人兴④；一切经书，因人说有。缘在人中有愚有智（原本“愚”上重“有”字），愚为小人（原本“小人”作“少故”），智为大人。迷人问于智者（原本“迷人问”作“问迷人”），智人与愚人说法，令彼愚者，悟解心开（原本“彼”作“使”，“心”作“染”）⑤；迷人若悟解心开，与大智人无别。故知不悟，即佛是众生⑥；一念若悟，即众生是佛（原本“生”下有“不”字）。故知一切万法，尽在自心中⑦，何不从于自心顿现真如本性（原本“性”作“姓”）？《菩萨戒经》⑧云：“我本元自性清净”（原本“元”作“愿”，“性”作“姓”）⑨。识心见性，自成佛道⑩。《维摩经》云（原本无“《维摩经》云”四字）：“即时豁然，还得本心⑪。”

【注释】

①十二部经：“部”，类义。“十二部经”，又称“十二分教”。全部佛经，按照文体、内容，归纳为十二类（或十二部分），即：1. 修多罗

（契经，法本），2. 祇夜（重颂），3. 伽罗那（授记），4. 伽陀（孤起颂——纯颂），5. 优陀那（无问自说——不请自说），6. 尼陀那（因缘），7. 阿波陀那（譬喻），8. 伊帝目多伽（本事），9. 阇陀伽（本生），10. 毗佛略（方广），11. 阿浮陀达摩（未曾有法），12. 优婆提舍（论议）。有一颂说："长行（契经）、重颂并授记，孤起、无问而自说，因缘、譬喻及本事，本生、方广、未曾有，论议俱成十二名。"

②因智惠性故，故然能建立：惠昕等三本均作："因智惠性，方能建立。"

③一切万法，本元不有：惠昕等三本均作："一切万法，本自不有。"这里的"万法"，单指现象，不预本体。至若"真如"（法性、佛性等等）本体，则"若佛出世，若不出世"，湛然常存，"本自具足"。

④故智万法，本因人兴：如果说"故知佛法，本因人兴"，自然是说得通的。因为，佛教是"人为的宗教"，它原是"人的"嘛。但如果说"故知万法，本因人兴"，那就说不通了。因为，"万法"不限于"佛法"，它还包括自然界，而自然界，却并不是"本因人兴"的；早在人类出现以前即久已有了自然界；倒是人类本身，却是在世界的长期进化过程中逐渐演化出来的。

⑤令彼愚者，悟解心开："开"，原本作"染"，铃木校本改作"解"（并作校注说："原本'彼'作'使'，'心'作'染'"），今据下句"迷人若悟解心开"改。此句，惠昕本作"令其悟解心开"。

⑥故知不悟，即佛是众生：原本"即"下有"是"字，衍，今删。此句，惠昕等三本均作："不悟，即佛是众生。"

⑦故知一切万法，尽在自心中：原本"心"作"身"，今据下句"何不从于自心顿现真如本性"改。此句，契嵩本、宗宝本作："故知万法，尽在自心。"

⑧《菩萨戒经》：即《梵纲经》。

⑨我本元自性清净：经文出处，详见第十九节注释⑥。经的原文

没有“我”字。

⑩识心见性，自成佛道：这两句话，非经原文。

⑪即时豁然，还得本心：经文出处，详见第十九节注释⑤。

（三一）善知识！我于忍和尚处，一闻言下大悟原本“悟”作“伍”，顿见真如本性。是故将此教法原本“将此”作“汝”，流行后代原本“代”作“伐”，令学道者，顿悟菩提原本“令”作“今”，“悟”作“伍”，（按：《大正藏》本，此处尚有“各自观心”一句），令自本性顿悟。若不能自悟者原本无“不”字，须觅大善知识示道见性原本“示”作“亦”，“性”作“姓”。何名大善知识原本无“识”字？解最上乘法，直示正路原本“示”作“是”，是大善知识。是大因缘，所谓化道原本“谓”作“为”①，令得见性原本“性”作“佛”。一切善法，皆因大善知识能发起故。三世诸佛，十二部经，亦在人性中本自具有②。不能自悟原本“自”下有“姓”字，须得善知识示道见性；若自悟者，不假外善知识。若取外求善知识，望得解脱原本“脱”作“说”，无有是处。识自心内善知识，即得解脱原本无“脱”字③。若自心邪迷，妄念颠倒，外善知识即有教授，救不可得原本无“救不可得”四字。汝若不得自悟，当起般若观照，刹那间，妄念俱灭，即是自真正善知识，一悟即知佛也④。自性心地，以智惠观照，内外明彻原本“明”作“名”，识自本心，若识本心，即是解脱，既得解脱，即是般若三昧。悟般若三昧，即是无念。何名无念？无念法者，见一切法，不著一切法，遍一切处，不著一切处，常净自性，使六贼从六门走出⑤，于六尘中⑥，不

离不染，来去自由，即是般若三昧，自在解脱，名无念行。若百物不思原本作“若”“莫”，当令念绝，即是法缚，即名边见。悟无念法者，万法尽通；悟无念法者，见诸佛境界；悟无念顿法者，至佛地位。

【注释】

①所谓化道：“道”，同“导”。

②亦在人性中本自具有：这里的“人性”，不是通常意义上的“人性”，而是指人人本具的“真如”、“佛性”。上节里讲，“故知一切万法，尽在自心中”；这里又讲，“三世诸佛，十二部经，亦在人性中本自具有”。意思都在于说明：包括佛及佛法在内的“一切万法”，都是人们的心、性中本来具有的。慧能以这种说教，来激励人们的主观能动性：修学佛法，旨在“尽其在我”，而不必旁骛外求。在这里，慧能把人摆到了与佛同等的地位，把他们从一切都要祈求佛的庇祐，仰仗佛来“救度”的软弱无力的处境里拉了出来，恢复了他们的尊严，突出了他们的地位。当然，这种思想，世界观上，仍然是宗教唯心主义的；而且认识论上，它还是先验主义的。不过，在宗教思想上说来，慧能的这种“尽其在我”的思想，毕竟还是具有一种“解放”力量的。以后禅宗的那种“呵佛骂祖”、藐视一切的情况，可以说就是这种思想的必然产物（尽管它已走上了狂禅的道路）。

③识自内心善知识，即得解脱：这与下文的“识自内心，即是解脱”，含义相同。由于“内心”即佛，“识自内心”，亦即识“自性佛”，亦即所谓“明心见性”，“见性成佛”；既已“成佛”，自然就得（是）“解脱”。在这里，慧能所强调的，仍然是“尽其在我”。慧能的“唯心主义”，确是“发展了能动的方面”。在这里，对于慧能，确是应该大书一笔的。

④一悟即知佛也：惠昕等三本均作："若识自性，一悟即至佛地。""不悟"则已，"一悟即佛"！此之谓"顿教"。南北朝时的道生，首倡"顿悟"说，但道生的"顿悟"，主要还只是就"悟解"而言的。"悟解"上，可以是"顿"，但在践履的"修行"上，却多半还得要"渐修"而并不能都是"顿"的。所谓"理可顿悟"，"事须渐修"，便是慧能以前的"顿悟"说的特点。慧能的"顿悟"说，兼解、行二者而有之（可以说也是一种"知行合一"说吧），也就是说，慧能的"顿悟"说，不仅只是说的悟解，而且也包括实践，寓实践于悟解，"悟"到了，也就是"作"到了，"悟"与"修"均是"顿"。所以，就能"一悟即佛"。慧能的"顿悟"说之有异于道生的"顿悟"说在此，慧能的"顿悟"说在佛教史上的影响之所以大于道生的"顿悟"说也在此。

⑤使六贼从六门走出："六贼"，即眼、耳、鼻、舌、身、意"六识"。禅宗中人，以"六识"攀缘外境，使人丧失"本性"（"自性"），所以形象地称"六识"为"六贼"。铃木校本据惠昕等三本改"贼"为"识"，似可不必。

"六门"，即眼、耳、鼻、舌、身、意"六根"。"六识"从"六根"生出，所以又形象地说从"六门走出"（其实，"走出"之说，并不确切）。

⑥于六尘中，……："六尘"，即色、声、香、味、触、法六种外境。以色、声等，能够"染污""本性"，所以称"尘"。

（三二）善知识！后代得吾法者[原本"代"作"伐"，"吾"作"悟"]，常见吾法身不离汝左右。善知识！将此顿教法门，于同见同行[原本无"于"字]，发愿受持，如事佛故[原本"事"作"是"]，终身受持而不退者，欲入圣位①；然须传授将从上已来默默而付于法[原本"传"作"缚"]②，发大誓愿，不退菩提，即须分付。若不同见解，无有志愿，

在在处处，勿妄宣传，损彼前人，究竟无益。若遇人不解，谤此法门，百劫万劫千生[3]，断佛种性。

【注释】

①欲入圣位：惠昕本同。契嵩本、宗宝本作“定入圣位”。“定”字较确。

②然须传授将从上已来默然而付于法：“授”，原本作“受”，今据契嵩本改。“将”字，疑衍。“于”，似应作“之”。这句话，惠昕等三本均作：“然须传授（按：“授”，惠昕本也作“受”；契嵩本、宗宝本作“授”）从上以来默传分付，不得匿其正法。”

③百劫万劫千生：惠昕等三本均作“百劫千生”。

（三三）大师言：善知识！听吾说《无相颂》原本“吾”作“悟”，“颂”作“讼”，令汝迷者罪灾原本“迷”作“名”，亦名《灭罪颂》。颂曰：

愚人修福不修道，谓言修福而是道原本无“道”字①，布施供养福无边，心中三恶元来造原本“造”作“在”②。若将修福欲灭罪，后世得福罪元在原本“在”作“造”③，若解向中除罪缘，各自性中真忏悔原本“性”作“世”，“悔”作“海”④。若悟大乘真忏悔原本“悔”作“海”⑤，除邪行正即无罪，学道之人能自观，即与悟人同一类原本“类”作“例”⑥。大师令传此顿教，愿学之人同一体⑦；若欲当来觅本身，三毒恶缘心中洗⑧。努力修道莫悠悠⑨，忽然虚度一世休⑩，若遇大乘顿教法⑪，虔诚合掌至心求原本“至”作“志”。

大师说法了⑫，韦使君、官寮、僧众、道俗，赞言无尽，昔所未闻。

【注释】

①谓言修福而是道：惠昕等三本均作“只言修福便是道”。

②心中三恶元来造：惠昕等三本均同。《大正藏》本则“三恶”作“三业”。“三恶”，当指贪、瞋、痴“三毒”；“三业”，则指身业、语业、意业。“三业”又有善有恶。

③后世得福罪元在：惠昕等三本均作“后世得福罪还在”。意思是说：要想以“修福”来“灭罪”，则即使“后世得福”，而“罪还在”，光靠“修福”，并不能“灭罪”。《大正藏》本作“后世得福罪元造”——“罪元造”费解；或“元造”系“元在”之误。

④若解向中除罪障，各自性中真忏悔：惠昕等三本均作：“但得心中除罪缘，各自性中真忏悔。”

⑤若悟大乘真忏悔：惠昕等三本“若悟”均作“忽悟”。

⑥学道之人能自观，即与悟人同一类：惠昕等三本均作：“学道常于自性观，即与诸佛同一类。”把“悟人”升格为“诸佛”，则其“悟境”，自然是“更高”的了。

⑦大师令传此顿教，愿学之人同一体：惠昕等三本均作：“吾祖惟传此顿法，普愿见性同一体。”“大师令传……”，系法海口气，非；“吾祖惟传……”，是。“吾祖”，指达磨或者弘忍。

⑧若欲当来觅本身，三毒恶缘心中洗：惠昕等三本均作：“若欲当来觅法身，离诸法相心中洗。”“法身”较之“本身”，意思更为清楚。

⑨努力修道莫悠悠：惠昕等三本均作“努力自见莫悠悠”。

⑩忽然虚度一世休：惠昕等三本均作“后念忽绝一世休”。

⑪若遇大乘顿教法：惠昕等三本均作“若悟大乘得见性”。

⑫大师说法了：即慧能于大梵寺说法完了。印顺法师认为：“《坛经》

有原始部分，附编部分。《坛经》从大梵寺开法（——‘大梵寺说法’）——‘法坛’或‘施法坛’的开法记录得名，是主体部分。……这一部分的成立，是慧能生前。附编部分，是慧能入灭以后，将慧能平日接引弟子的机缘，付嘱，临终的情形，身后安葬等，集录而附编于《坛经》，也就称为《坛经》了。”（《中国禅宗史》第二六六页）据此，则前三十三节，为“大梵寺说法部分”（同上书第二四五页），亦即《坛经》的主体部分，系“慧能生前”的“开法记录”。第三十四节以后，则为“附编部分”，系由“集录者”在“慧能入灭以后”，“集录而附编于《坛经》”的。印公此说，与某些日本学者（如宇井伯寿等）的观点颇相接近，是很有启发意义的。

下面，即择要而选，不全照录。

（三六）大师言：善知识！若欲修行，在家亦得，不由在寺[①]。在寺不修，如西方心恶之人[②]；在家若修，如东方人修善。但愿自家修清净，即是西方原本“西”作“恶”[③]。……惠能与道俗作《无相颂》，……颂曰：

说通及心通[④]，如日处虚空，惟传顿教法[⑤]，出世破邪宗。

教即无顿渐，迷悟有迟疾，若学顿教法[⑥]，愚人不可悉原本“悉”作“迷”。

说即须万般，合离还归一[⑦]，烦恼暗宅中，常须生惠日。

邪来因烦恼，正来烦恼除，邪正悉不用原本“悉”作“疾”，清净至无余[⑧]。

菩提本清净，起心即是妄，净性在妄中原本“在”作“于”，但

正除三障⑨。

世间若修道，一切尽不妨，常见自己过原本“见自”作“现在”，与道即相当。

色类自有道，离道别觅道，觅道不见道，到头还自恼⑩。

若欲见真道原本“见真”作“贪觅”，行正即是道，自若无正心，暗行不见道。

若真修道人，不见世间过原本“过”作“愚”，若见世间非，自非却是左⑪。

他非我有罪⑫，我非自有罪，但自去非心，打破烦恼碎。

若欲化愚人，是须有方便，勿令彼有疑原本“彼有”作“破彼”，即是菩提现原本“现”⑬作“见”。

法元在世间，于世出世间，勿离世间上，外求出世间⑭。

邪见是世间原本“世”作“出”，正见出世间，邪正悉打却（按：铃木校本据惠昕等三本于此处增补“菩提性宛然”一句）。

此但是顿教⑮，亦名为大乘⑯，迷来经累劫，悟则刹那间⑰。

【注释】

①若欲修行，在家亦得，不由在寺：慧能的这种论调，既是禅宗的

论调，也是大乘的论调。原来，小乘佛教同大乘佛教的重要区别之一，就在于小乘佛教的主要目标，是追求个人的“出世”解脱，所以他们重视“离欲”出家（虽然实际上“出家”并不一定就都能“离欲”），因而出家僧团，在小乘佛教里占有重要的地位；以至连释迦本人，也一再申明，他在“僧数”，也就是说，他教主佛陀，也不过是僧团里的一分子。大乘佛教则全然不同。他们标榜“入世”（其实仍是为了“出世”），鼓吹“普渡众生”，所以他们并不在乎出家不出家，相反，许多所谓的“大菩萨”，却都是一些俗人（例如，《维摩经》里的主角“维摩居士”，是一个豪富；《胜鬘经》里的主角“胜鬘夫人”，是一位王后；《华严经》里的主角“善财童子”，是一位阔少爷，以及一些暴君、妓女，等等）。他们（例如维摩）吃喝嫖赌，无所不为，但却又是一位“神通广大”的大菩萨。在大乘佛教里，占据显要地位的，不再是“威仪整肃”的出家僧团，而是一群身份各异的所谓“菩萨”（“菩萨”，全称“菩提萨埵”：“菩提”，意译为“觉”，实指佛位；“萨埵”，义为“有情”，广指“众生”，狭则指人。“菩提萨埵”，义为有觉悟的有情，实则指追求佛位、立志“成佛”的人）。慧能在这里提出“若欲修行，在家亦得，不由在寺”的论调，是非常地投合以韦璩（虽然他的身份显得低了一些）为代表的统治阶级的胃口的。

②在寺不修，如西方心恶之人：为了强调“若欲修行，在家亦得”，慧能不惜公然贬低出家“在寺”的意义：“在寺不修”，还不如“在家”（虽然事实上也的确是如此，但把它上升为一种“理论”，那就是非同一般了）！而为了强调这一点，慧能又竟然不惜歪曲佛教的传统教义。按照传统教义，一经“往生”到“西方净土”，就与“诸上善人，俱会一处”（《阿弥陀经》），永远不会再有恶事——不管是“恶心”或是“恶”的行为。“西方”之所以称为“净土”，就是因为它不再有“恶”；否则，也就不能称其为“净土”了。而这里，慧能却说：“在寺不修，如西方心恶之人”——“西方”既然也有了“心恶”（心术不正，心术很坏）之人，

那它还能算是“净土”吗？而且，“心恶之人”，居然也能“往生西方”，那“西方”不也就成了一个“藏垢纳污”的地方了吗?！这是多么地不符合佛教的传统教义呵！

③但愿自家修清净，即是西方：“愿”，似应作“能”。惠昕等三本均作：“但心清净，即是自性西方。”这是一种“心净”，即“佛土净”的“唯心净土”的思想。这一思想，是同慧能的思想相符合的。“净土”思想，是一种“他力”论的思想。就以“西方净土”为例，凡是修学这种“净土法门”的人，都是指望“阿弥陀佛”（以及辅佐阿弥陀佛“开发”西方极乐世界的观世音、大势至两位菩萨——这两位与阿弥陀佛一起，并称之为“西方三圣”）到时候，会来“接引”他们“往生西方”。把求“解脱”的希望，寄托在“西方三圣”的前来“接引”，也就是，指靠“他力”来拯救自己出“苦海”，得“解脱”。慧能是不赞成这种思想的，慧能主张“自力”论。他提倡的“明心见性”，“见性成佛”，也就是要靠自己的力量，求得“解脱”。慧能主张“尽其在我”，而不主张指靠“他力”。正是基于这一思想，所以，他把“他力”论的“净土”思想，“改造”成了“自力”论的“净土”思想（虽然以后的禅宗中人，又多纷纷地投入到“他力”论的“净土”思想中去了，但是，慧能的这一“自力”论思想，在佛教史上还是有其重大影响的）。

④说通及心通：这句颂意，取自刘宋译《楞伽》，原文是“宗及说通相”。“宗通”，亦即“心通”；“说通”，则是指对于佛教教理的通达。后来的禅宗中人，即根据宋译《楞伽》的这一说法，把禅宗称之为“宗门”；把禅宗以外的各派（讲究佛教的义理之学者）称之为“教下”。

⑤惟传顿教法：惠昕等三本均作“惟传见性法”。“顿教法”，是说的方法；“见性法”，则是说的内容。在修行的方法上，是顿超；其所以能够如此，就在于“见性”——“一悟即佛”。

⑥若学顿教法：惠昕等三本均作“只此见性门”。

⑦合离还归一：“离”，惠昕等三本均作“理”（“合理还归一”），

是。“教”有“万般”，“理”则唯“一”。若说“合离”，就不通了。

⑧清净至无余：“无余”，指“无余涅槃”。佛教宣称，有两种“涅槃”：一种，叫做“有余涅槃”。就是，“证得”了“涅槃”，而人尚未死（尚未“入灭”），还有多余的肉体身命存在。再一种，叫做“无余涅槃”。就是，“证得”了“涅槃”，而人也死了（已经“入灭”），“灰身泯智”，无复余遗。“至无余”，就是达到了“无余涅槃”的境界。

⑨但正除三障：“三障”是：烦恼障，业障，苦报障。烦恼（恶浊的心理活动）、业（行为）、苦报（苦的果报）三者，都能“障蔽”法身、正道，故称为“障”。

⑩色类自有道，……到头还自恼：这一偈颂，惠昕等三本均作：“色类自有道，各不相妨恼，离道别觅道，终身不见道。”这首偈颂的意思是说：色、受、想、行、识“五阴”身内，本来具有“法身”、“佛性”的“真道”，今不内求“见性”，反而向外“觅道”，这犹南辕北辙，愈去愈远，到头来，徒然自寻烦恼，“终身”也不会“见道”。这里，慧能仍是在教人们“反求诸己”，“尽其在我”，而不要舍本逐末，向外旁求。

⑪自非却是左：“左”，可作“更甚”解。意思是说：“修道”的人，如果总是两眼盯着别人，专看人世间的过错，那么，自己的过错就更大！

⑫他非我有罪：铃木校本改“有”为“无”（“他非我无罪”。并作校注说：“原本‘无’作‘有’”），反失《坛经》原意。《坛经》的原意是：“修道”的人，如果总是看别人的是非，这本身就是自己的一种“罪”过！这句话，惠昕等三本均作“他非我不非”，也有失《坛经》本意。

⑬即是菩提现：惠昕等三本均作“即是自性现”。则“菩提”，当指“自性菩提”。

⑭法元在世间，……外求出世间：惠昕等三本均作：“佛法在世间，不离世间觉，离世觅菩提，恰如求兔角。”慧能偈颂的意思是：“出世间”的佛“法”，原来就存在于“世间”之中，“出世间”的佛法，即寓于

“世间”法里；因此，完全不需要“离”开“世间”法之“外”，而去另“求出世间”的佛法。惠昕等三本，把这个意说得更加肯定，更加急切。这一思想，也正是“烦恼即菩提”、“三毒即三学”一类思想的另一种表述。

⑮此但是顿教：惠昕等三本“但”均作“颂”：“此颂是顿教”。

⑯亦名为大乘：惠昕等三本均作“亦名大法船”。

⑰迷来经累劫，悟则刹那间：“来”，惠昕等三本均作“闻”（“迷闻经累劫”），反而不如“来”字贴切。“迷”则“累劫”轮回，“悟”则“刹那”解脱。这正是慧能禅法之所以称为“顿教”的意义所在。

（三七）大师言：善知识！汝等尽诵取此偈，依偈修行，去惠能千里，常在能边；此不修，对面千里①。各各自修，法不相待原本“待”作“持”。众人且散，惠能归漕溪山②，众人若有大疑③，来彼山问，为汝破疑，同见佛世。合座官寮原本“寮”作“夺”、道俗，礼拜和尚，无不嗟叹：“善哉大悟④，昔所未闻原本“闻”作“间”，岭南有福，生佛在此⑤，谁能得智⑥。”一时尽散。

【注释】

①依偈修行，……对面千里：如果能够遵照上述偈意去修行，虽然同我慧能相去千里，犹如常在我的身边；而如果不能依此修行，则虽在我的面前，犹如相去千里。

②漕溪山：“漕”，一般均无水旁。曹溪，在今广东曲江县境。慧能于此开山，创立禅宗。据《曹溪通志》卷一记载：“山，初未有名。因魏武（按：指曹操）玄孙曹叔良避地居此，以姓名村（按：称曹侯村）。而水自东绕山而西，经村下，故称曹溪。……唐龙朔元年，师自黄梅得法南归……曹叔良等率众，遂于宝林（寺——建于梁代）故址，建营梵

宇，延祖居之。四众云集，俄成宝坊。此寺之中兴也。……宋太祖开宝初……赐名南华寺。”

③众人若有大疑：人，原本作“生”，今依义改。惠昕本作“众若有疑”。

④善哉大悟：此句费解。或，“悟”系“教”字之误。“大教”，亦即“顿教”。听了“昔所未闻”的“大教”，所以皆叹“善哉”。

⑤岭南有福，生佛在此：契嵩本、宗宝本作：“何期岭南，有佛出世！”——既视慧能其人如“佛”，自当奉慧能之言为“经”。

⑥谁能得智：能，疑当作“不”。“谁不得智”，犹言“无不开悟”。惠昕本作“豁然大悟”。契嵩本、宗宝本作“无不省悟”。

（三八）大师住漕溪山（原本“住”作“佳”）①，韶、广二州行化四十余年②。若论门人，僧之与俗，三五千人说不尽。若论宗旨（原本“旨”作“指”），传授《坛经》，以为依约（原本“依”作“衣”）；若不得《坛经》，即无禀受。须知去处，年、月、日、姓名（原本“去”作“法”，“姓”作“性”），递相付嘱（原本“递”作“遍”）。无《坛经》禀承，非南宗弟子也（原本“弟”作“定”）。未得禀承者，虽说顿教法，未知根本，终不免诤（原本“终”作“修”）。但得法者，只劝修行，诤是胜负之心，与道违背③。

【注释】

①住漕溪山：《中国禅宗史》（第二一八页）：“……可见慧能的住处，是不止一处的；《略序》的“兰若十三所”（按：署款为“唐释法海撰”的《六祖大师〈法宝坛经〉略序》里说：“师游境内，山水胜处，辄憩止，遂成兰若一十三所。……”），应有事实的根据。慧能在曹溪，住的寺院不一定，所以《坛经》等只泛说曹溪山。”

②行化四十余年：按：如以慧能从唐高宗仪凤元年（六七六）正式“开堂”传法算起，到唐玄宗先天二年（七一三）去世，中间只有三十七八年。因此，慧能“行化”，并无“四十余年”。但是，关于慧能行履的时间，特别是自见弘忍以至传法活动的年代，由于传说、推算的不同，便出现了各种不同的说法。即以“行化”的时间来说，就有如下不同的记载：《神会语录》：“能禅师……居曹溪，来往四十年。”《曹溪大师别传》：“大师在日，受（按：“受”，应作“授”）戒、开法、度人，三十六年。”《历代法宝记》：“能禅师至韶州曹溪，四十余年开化。”刘禹锡《大鉴禅师碑》：“大鉴……三十出家，四十七年而没。”惠昕本《坛经》（第四十节）：“大师出世，行化四十年。”契嵩本（宗宝本同）《坛经》（《付嘱流通品》第十）：“师春秋七十有六；年二十四传衣，三十九祝发，说法利生三十七载。”因此，《中国禅宗史》（第一八七页）得出结论说：在有关慧能事迹的“年代方面”，“也是无法统一的”。在涉及慧能弘化的年代问题上，现代的中外学者，大抵依违于上述各说之间。宗《僧传·慧能传》，除了生卒年之外，其他有关事迹的具体年代，一概从略。这也算是一种比较简便的做法吧。

③……与道违背：这一节，非慧能所说，乃法海的叙述（也很有可能是后来增加的）。

（三九）世人尽传①南能、北秀（原本“南”下有“宗”字，“北”作“比”），未知根本事由。且秀禅师，于南荆府当阳县玉泉寺住持修行（原本“府”作“符”，②“持”作“时”），惠能大师③，于韶州城东三十五里漕溪山住。法即一宗④，人有南北（原本“北”作“比”），因此便立南北。何以顿渐？法即一种⑤，见有迟疾，见迟即渐，见疾即顿。法无顿渐，人有利钝，故名顿渐。

【注释】

①世人尽传：传，铃木校本据惠昕本改作“言”，似可不必。因为，世人“相传”，并不比世人“言说”更差些。

②南荆府当阳县：今属湖北。

③惠能大师：从“惠能大师……”的行文看来，这一节也非慧能之言，而是法海（或后人）加的。

④法即一宗：此说不确。因为，神秀之“法”同慧能之“法”，并非“一宗”：前者，属传统的禅学；后者，是新创的禅宗。前者主“渐”，后者讲“顿”，彼此异趋，互不相同。

⑤法即一种：这里的“法”，如果是指佛法（真如、佛性之法）本身而言，这样说是可以的；如果是指神秀、慧能所传之“法”而言，这样说就是不确切的了（义如注④）。……

（四五）大师遂唤门人法海、志诚、法达、智常、志通①、志彻②、志道③、法珍④、法如⑤、神会⑥，大师言：汝等拾弟子近前，汝等不同余人，吾灭度后⑦，各为一方头⑧，吾教汝法，不失本宗。举三科法门（原本无“三”字），动用三十六对（原本无“用”字），出没即离两边，说一切法，莫离于性相。若人问法，出语尽双，皆取法对⑨，来去相因，究竟二法尽除⑩，更无去处。三科法门者，荫、界、入。荫，是五荫⑪；界，是十八界（原本无“是”字），入，是十二入。何名五荫？色荫，受荫，想荫（原本“想”作“相”），行荫，识荫是。何名十八界？六尘，六门⑫，六识。何名十二入？外六尘，中六门。何名六尘？色、声、香、味（原本“味”作“末”）、触（原本“触”作“独”）、法是。何名六门？眼、耳、鼻、舌、

身、意是，法性起六识[13]：眼识，耳识，鼻识，舌识，身识，意识。六门，六尘。自性含万法，名为藏识[14]；思量即转识[15]。生六识，出六门，六尘[16]，是三六、十八。由自性邪，起十八邪；若自性正（原本“若”作“含”，无“正”字），起十八正。若恶用即众生（原本“若”作“含”），善用即佛[17]。用由何等（原本“由”作“油”）？由自性（原本“由”作“油”）[18]。

【注释】

①志通：《景德录》卷五：“寿州智通禅师者，寿州安丰人也。初看《楞严经》约千余遍，而不会三身（按：即法、报、化三身）、四智（按：即大圆镜智、平等性智、妙观察智、成所作智），礼师，求其义。……”

②志彻：《景德录》卷五：“江西志彻禅师者，江西人也。姓张氏，名行昌，少任侠。自南、北分化，二宗主虽亡彼我，而徒侣竞起爱憎。时北宗门人自立秀师为第六祖，而忌能大师传衣，为天下所闻。然祖是菩萨，预知其事，即置金十两于方丈。时行昌受北宗门人之嘱，怀刃入祖室，将欲加害。祖舒颈而就，行昌挥刃者三，都无所损。祖曰：‘正剑不邪，邪剑不正，只负汝金，不负汝命。’行昌惊仆，久而方苏，求哀悔过，即愿出家。祖遂与金，云：‘汝且去，恐徒众翻害于汝，汝可他日易形而来，吾当摄受。’行昌禀旨宵遁，终投僧出家，具戒精进。一日忆祖之言，远来礼觐。祖曰：‘吾久念于汝，汝何来晚?’曰：‘昨蒙和尚舍罪，今虽出家苦行，终难报于深恩，其唯传法度生乎？……’”——神秀门下派人行刺，可能确有其事，但上述记载，显然是后来伪托的。

③志道：《景德录》卷五：“广州志道禅师者，南海人也，参六祖，……”

④法珍：不详。

⑤法如：不详。

⑥法海，……神会：以上，共“十大弟子”。按：《景德录》卷五（《传法正宗记》卷七同）记载慧能“法嗣”，共四十三人，名单如下：

1. 西印度崛多　2. 韶州法海　3. 吉州志诚
4. 匾担山晓了　5. 河北智隍　6. 洪州法达
7. 寿州智通　8. 江西志彻　9. 信州志常
10. 广州志道　11. 广州印宗　12. 青原行思
13. 南岳怀让　14. 温州玄觉　15. 司空山本净
16. 婺州玄策　17. 曹溪令韬　18. 西京慧忠
19. 菏泽神会——以上，“一十九人，见录。”
20. 韶州祇陀　21. 杭州净安　22. 嵩山寻禅师
23. 罗浮山定真　24. 南岳坚固　25. 制空山道进
26. 善快　27. 韶山缘素　28. 宗一
29. 会稽善现　30. 南岳梵行　31. 并州自在
32. 西京咸空　33. 峡山泰祥　34. 光州法净（一说此人即是法如）
35. 清凉山辩才　36. 广州吴头陀　37. 道英
38. 智本　39. 广州法真（一说此人即是法珍）　40. 玄楷
41. 昙璀　42. 韶州刺史韦璩　43. 义兴孙菩萨
——“以上，二十四人，无机缘语句，不录。”

在“十大弟子”中，除了法海（因记录《坛经》）、神会（曾大弘慧能禅法）在以后的禅宗史上比较有些影响之外，其余八人，都是默默无闻的。倒是不在“十大弟子”之列的行思和怀让，开创了以后禅宗的两大派系，并且繁衍出了禅宗“五家”（“七宗”），成了禅宗史上很有影响的人物。

⑦吾灭度后：“灭度”，即“涅槃”之义，实即死了。自归寂“灭”，不再“度”人，故称“灭度”。

⑧各为一方头：原本“各”上有“汝”字，衍，今删。惠昕等三本

均作“各为一方师”。即：“汝等不同余人，吾灭度后，各为一方师。”

⑨皆取法对：惠昕本同。契嵩本、宗宝本作“皆取对法”。铃木校本据改，并作校注说：原本“对法”作“法对”。其实，在这里，“法对”（亦即“出语尽双”之义）、“对法”，含义相同，没有改的必要。

⑩究竟二法尽除：“二法”，泛指生灭、有无、常断、染净、来去等等“二相”之法。“二法尽除”，犹言“尽除二相”。

⑪荫，是五荫：荫，一般没有草头。

⑫六门：即眼、耳、鼻、舌、身、意“六根”。

⑬法性起六识：“六识”，本来是依“六根”而起，这里却说是从“法性起”。这样，“六识”也就成了真如“法性”的派生物，因而它们也就是“举体皆真”的了。

⑭自性含万法，名为藏识：这是《楞伽》思想。“自性”，亦即真如、法性，又称“如来藏”。“藏识”，即“阿赖耶识”（《楞伽》称为“阿黎耶识”）。《楞伽》（唐译）卷五：“大慧！如来藏是善不善因，能遍兴造一切趋生（按：“趋”，即“六趋”——“六道”；“一切趋生”，即“六道众生”，亦即“一切众生”。其实，《楞伽》的这一说法，是不完全的，因为，“如来藏”——“真如”，不但“能遍兴造”“一切”众生，而且“能遍兴造”“一切”万有，也就是，它能“兴造”“一切”主客体世界）。“……无始虚伪恶习所熏，名为藏识。”“如来藏”，则“本性清净”。这也就是说，“本性清净”、“能遍兴造一切趋生”的“如来藏”，由于为“无始虚伪恶习所熏”，一变而成了“藏识”。由于“藏识”的本体就是“如来藏”，“如来藏”——“自性”“能含万法”，所以，“自性”——“藏识”因而也就“能含万法”。

⑮思量即转识：这是说的第七识。《成唯识论》卷四：“次第二能变，是识名末那，依彼转、缘彼、思量为性、相。”“末那”（意）识，就是意识（第七识叫“意识”，是意“即”识；第六识也叫“意识”，是意“之”识）。它在三种“能变”识里（“所变”的，就是主体世界的

“我”和客体世界的“法”，亦即整个的主、客体世界），属于“第二能变”识（第一“能变”识，是第八阿赖耶识；第三“能变”识，是眼、耳、鼻、舌、身、意的前六识）。这第七识，“依彼”第八阿赖耶识而生起（“转”），又“恒审思量”第八阿赖耶识以为自“我”（“缘彼”）所以，“思量”（思维量度）就成了它的特点（“性”谓性质，“相”谓行相；若性若相，都是思量）。

⑯六尘：铃木校本据惠昕等本在“六”字上又加一“见”字，作“见六尘”。并作校注说：“原本无‘见’字”。其实，“见六尘”，并不确切。因为，“六尘”之中，只有“色尘”，是视觉对象，可以称“见”；其余声、香、味、触、法“五尘”，都不是视觉对象，称“见”是不通的。所以，如果改“见”为“缘”——“缘六尘”，倒比较地确切些。

⑰若恶用即众生，善用即佛：惠昕本、契嵩本作：“含（按：‘含’，当系‘若’字之误）恶用，即众生用；善用，即佛用。”宗宝本作：“若恶用，即众生用；善用，即佛用。”

⑱用由何等？由自性：惠昕等三本均作：“用由何等？由自性有”。“用”由“自性”而“有”，也就是由“自性”而“起用”。则“恶用”、“善用”，均由“性起”，这也可说是“无不从此法界流”吧！

（四六）对。外境无情对有五[①]：天与地对，日与月对，暗与明对，阴与阳对，水与火对。语与言对、法与相对有十二[②]：有为、无为对[③]，有色、无色对，有相、无相对，有漏、无漏对，色与空对，动与静对（原本“静”作“净”），清与浊对，凡与圣对（原本“圣”作“性”），僧与俗对，老与少对，大与小对（原本重大、小字），长与短对，高与下对。

自性起用有十九对（原本“性”下有“居”字）[④]：邪与正对，痴与惠对，

愚与智对，乱与定对，戒与非对，直与曲对[原本“曲”作“典”]，实与虚对，嶮与平对，烦恼与菩提对，慈与害对[原本“害”作“空”]，喜与瞋对，舍与悭对，进与退对，生与灭对，常与无常对，法身与色身对，化身与报身对，体与用对，性与相对，有情、无情对[原本（有）“情”作（有）“清”]⑤。

言语与法相有十二对，内外境有无五对[恐当作“外境无情有五对”]，三身有三对[恐当作“自性起用有十九对”]，都合成三十六对⑥法也。此三十六对法，解用通一切经，出入即离两边。如何自性起用、三十六对？共人言语，出外，于相离相[原本“于”下无“相”字]；入内，于空离空。著空，即惟长无明[原本“明”作“名”]；著相，即惟长邪见[原本无“即、长”二字]。谤法：直言“不用文字”。既云“不用文字”，人不合言语；言语即是文字⑦。自性上说空，正语言本性，不空迷自惑，语言除故⑧。暗不自暗，以明故暗[原本“明”作“名”]；明不自明，以暗故明⑨。以明显暗[原本“明”作“名”]⑩，以暗现明，来去相因。三十六对，亦复如是[此一段误脱不少，难订正，当从兴圣寺本]⑪。

【注释】

①外境无情对有五：“外境无情”，犹言“无情”的“外境”，即指天地、日月等等的自然现象。

②语与言对、法与相对有十二：惠昕等三本均作：“法相、语言十二对。”铃木校本作“语言、法相对有十二对。”并作校注说：“原本‘语’下有‘与’字，‘言’下有‘对’字，‘法’下有‘与’字。”“有为、无为”等等，属于“法相”——逻辑范畴；“凡与圣”等等，属于“语

言”——名词、概念。“有十二”对，实为十三对。惠昕等三本均作：“法相、语言十二对：语与法对，有与无对，有色与无色对，有相与无相对，有漏与无漏对，色与空对，动与静对，清与浊对，凡与圣对，僧与俗对，老与少对，大与小对。”惠昕等三本较法海本多一“语与法对”，改“有为、无为对”为“有与无对”，减去“高与下对”，把“长与短对”移作“自性起用十九对”中的第一对。实为十二对。

③有为无为对：原本无“对”字，今参照惠昕等本补。此句，惠昕等三本均改为“有与无对”。

④自性起用有十九对：原本“用”下有“对”字，衍，今删。“邪”、“正”等等，实则都是从“自性”中所生“起”的一些“作用”，所以叫做“自性起用”对。“有十九对”，实为二十对。惠昕等三本均作：“自性起用十九对：长与短对，邪与正对，痴与慧对，愚与智对，乱与定对，慈与毒对，戒与非对，直与曲对，实与虚对，险与平对，烦恼与菩提对，常与无常对，悲与害对，喜与瞋对，舍与悭对，进与退对，生与灭对，法身与色身对，化身与报身对。”内容小异，数则“十九”。

⑤有情、无情对：“无情”，原本作“无亲”，今依义改。

⑥都合成三十六对：实为三十八对。《中国禅宗史》（第二二二页）：“三十六对，分外境无情的五对，语言法相的十二对，自性起用的十九对，这是经中所没有的分类法。这三大类，大概是依器界（按：即客体世界），有情（如凡圣、僧俗、老小等——按：即主体世界），法（按：即“五蕴”等法），即影取三世间（按：即国土世间，众生世间，五蕴世间）而立的。”印公此说，颇有道理。

⑦言语即是文字：惠昕本此句下面还有：“又云直道不立文字，即此两字，亦是文字。”契嵩本、宗宝本则作：“又云直道不立文字，即此‘不立’两字，亦是文字。”

⑧自性上说空……语言除故：这几句话颇费解，恐有脱误。

⑨明不自明，以暗故明：原本作“暗不自暗”，今参照铃木校本改。

铃木校本在“暗不自暗”句下作校注说：“可疑。此句恐当作‘明不自明，以暗故明’。”

⑩以明显暗：原本“显”作“变”，今据惠昕等三本改（惠昕等三本均作“以明显暗”）铃木校本在原本“以明变暗”句下作校注说：“原本‘明’作‘名’。‘变’，恐当作‘显’。”

⑪……亦复如是：惠昕本作（契嵩本、宗宝本因之）：“设有人问：‘何名为暗？’答云：‘明是因，暗是缘，明没即暗，以明显暗，以暗现（按：‘现’，契嵩本、宗宝本均作‘显’）明，来去相因，成中道义。余问，悉皆如此’。”铃木认为“当从兴圣寺本”，其实，就是“当从惠昕本”。因为，所谓兴圣寺本，其实不过是惠昕本的另一种刊本。原来，惠昕本“……于政和六年（一一一六）再刊，传入日本，被称为‘大乘寺本’。绍兴二十三年（一一五三）刊本，传入日本，被称为‘兴圣寺本’。大乘寺本与兴圣寺本，品目与本文，虽有多少修改，但分为二卷十一门，是相同的，都是惠昕的编本。”（《中国禅宗史》第二七三页）而且，惠昕本（兴圣寺本）里所讲的，也并不都是那么确切的，例如，“明是因，暗是缘”的说法，就很不确切，因为，明、暗之间，并不存在什么“因缘”关系。所以，“参”惠昕本（兴圣寺本）则可，“从”惠昕本（兴圣寺本）则不可。

（四七）大师言：十弟子！已后传法，递相教授一卷《坛经》原本“坛”作“栝”，不失本宗①。不禀受《坛经》原本“坛”作“栝”，非我宗旨。如今得了，递代流行。得过《坛经》者原本“坛”作“栝”，如见吾亲授②。拾僧得教授已，写为《坛经》原本“坛”作“栝”，递代流行，得者必当见性③。

【注释】

①……不失本宗：日本学者忽滑谷快天在他的《禅学思想史》上卷第

十一章第一节里，首先指出了《六祖坛经·付嘱》第十章中所云，乃系“后人假托之词”；同时又引述了空谷景隆《尚直编》卷下里如下的一段话：“《六祖大师法宝坛经》第十《付嘱》章曰：‘师一日唤法海’，此处起首，至于‘转相教授，勿失宗旨’，共计七百七十七字，此是金天教之人伪造邪言，增入刊板，未革之弊也。详览《坛经》之意，只是一统说去，分为十章者，亦是金天所分也。”按：空谷所指，系宗宝本《坛经》。我们虽然不清楚空谷作此论断的依据，但我们相信空谷此说，不无道理。按照这一说法，则从上述第四十五节“大师遂唤门人法海”，直至第四十七节“递相教授一卷《坛经》，不失本宗”，这三节的文字，均属后人伪造的！从上述文字的内容看来，确乎不大像是慧能的思想。例如，作为禅僧的慧能，只讲究“明心见性”之类的说教，而根本不注重对于一些法相的分析，而在第四十五节里，却大讲五阴、十二入、十八界的“三科法门”。又如，第七、八识，这原是唯识宗的教义，大力提倡“顿悟”说的慧能，很难说他对于唯识思想也会发生什么兴趣。再如，从思想方法上说来，慧能是一个标准的形而上学者，在他的头脑里，很难想象也会有像“三十六对”这类富有辩证法的思想。总之，说上述这三节文字，是后人“伪造邪言（按：虽然‘三科’、‘三十六对’这类说法并不能说是‘邪言’），增入刊板”到《坛经》里去的，当不会完全是“无稽”之谈。

②如见吾亲授：按：《坛经》之称，当必是在慧能去世之后方才出现的。慧能生前，即亲自以《坛经》授人，也是值得怀疑的。

③……得者必当见性：日本学者宇井伯寿也认为，这“第四十七节”，是“后人附加”的（详见《禅宗史研究》第一章《坛经考》，下同）。按：印顺法师在《中国禅宗史》一书里，曾经指出：“宇井伯寿作《坛经考》（载《第二禅宗史研究》），在铃木大拙区分全部为五十七节的基础上，保留了三十七节为原本，以其余的为神会门下所增益。”（第二六九页）同时印公还指出：“但他的方法是主观的，不容易为人所接受。”（同上）

（五五）此《坛经》，法海上座集。上座无常，付同学道澯；道澯无常，付门人悟真[1]。悟真在岭南漕溪山法兴寺，见（按："见"，同"现"）今传授此法。

【注释】

①此《坛经》……付门人悟真：惠昕本作："（五六）洎乎法海上座无常（按："无常"，就是死了），以此《坛经》付嘱志道，志道付彼岸，彼岸付悟真，悟真付圆会。"契嵩本、宗宝本，均未及此。胡适先生在他的《坛经考之二》里，将上述关于《坛经》早期传承的两种记载，列表如下：

"（敦煌本）法海
↓
道澯→悟真

（惠昕本）法海→志道→彼岸→悟真→圆会"（见《胡适论学近著》，平装本第一集上册，第三一七页）

宇井伯寿对此也曾有所考证和说明（详见《禅宗史研究·坛经考》）。他的结论是："关于《坛经》付嘱的两个系统，即法海后的道澯——悟真相承和志道——彼岸——悟真——圆会相承，前者是敦煌本系统，后者是惠昕本系统。"

这关于《坛经》的传承之说，自然也是在很晚以后方才加进《坛经》里去的。

……

南宗顿教最上大乘坛经法一卷[1]

【注释】

①《南宗顿教最上大乘坛经法》一卷：这算是《坛经》的后标题。较之《坛经》卷首的前标题来，这一标题，还算是比较简略一些的。

附　　录

附录一

《坛经》未选部分

法海集记

（三四）使君礼拜，白言[原本“白”作“自”]：和尚（按：指慧能）说法，实不思议。弟子今有少疑[原本“今”作“当”]，欲问和尚，望意和尚大慈大悲，为弟子说。大师（按：指慧能）言：有疑即问[原本“疑”作“议”]，何须再三。使君问：法可不是西国第一祖达磨祖师宗旨[原本重“不”字]①？大师言是。使君问[原本无“使君问”三字]：弟子见（按：“见”，应作“听”）说，达磨大师化梁武帝[原本“化”作“伐”，“帝”作“谛”]，帝问达磨[原本无“帝”字]：朕一生已来[原本“已”作“未”]，造寺、布施、供养，有功德否[原本重“有”字]？达磨答言：并无功德。武帝惆怅，遂遣达磨出境②。未审此言，请和尚说。六祖言：实无功德，使君勿疑达磨大师言[原本“君”下有“朕”字]。武帝著邪道，不识正法。使君

问：何以无功德？和尚言：造寺、布施、供养，只是修福，不可将福以为功德；功德在法身（原本无“功德”二字），非在于福田。自性法有功德，平直是德③。内见佛性（原本无“内见”二字），外行恭敬。若轻一切人，吾我不断（原本“吾”作“悟”）④，即自无功德。自性虚妄，法身无功德⑤。念念德行，平等直心（原本“直”作“真”），德即不轻。常行于敬，自修身是功，自修心是德（原本“修”下有“身”字）。功德自心作，福与功德别，武帝不识正理，非祖大师有过。

【注释】

①“西国第一祖达磨祖师”的提法不确，应作“第一祖西国达磨祖师”。因为，按照佛教的传说，在“西国”印度，达磨为“第二十八祖”，而非“第一祖”（在中国才是“第一祖”）。此句，惠昕等三本均作：“可不是达磨大师宗旨乎？”铃木校本据以在“宗旨”下面加一“乎”字，可不必，今仍依原本。

②上述达磨“化梁武帝”云云，只是传说，并非史实。

③惠昕等三本均作：“见性是功，平等是德。”

④“吾我不断”，犹言“我慢不除”。

⑤惠昕等三本均作：“自性虚妄不实，即自无德。”

（三五）使君礼拜，又问：弟子见僧道俗常念阿弥大佛①，愿往生西方。愿和尚说，得生彼否（原本“得”作“德”）？望为破疑。大师言：使君听，惠能与说。世尊在舍卫国②，说西方引化，经文分明，去此不远③。只为下根说近④，说远只缘上智⑤。人有两种（原本“有”作“自”，“种”作“重”），法无不一（原本无“一”字）⑥。迷悟有殊

原本“迷”作“名”，见有迟疾。迷人念佛生彼，悟者自净其心。所以佛言：“随其心净，则佛土净。”[7]使君！东方人但净心无罪原本无“人”字，西方人心不净有愆[8]。迷人愿生东方、西方者[9]，所在处，并皆一种。心但无不净，西方去此不远；心起不净之心，念佛往生难到。除十恶原本无“十”字[10]，即行十万；无八邪[11]，即过八千[12]。但行直心原本“直”作“真”，到如弹指原本“弹”作“禅”。使君！但行十善[13]，何须更愿往生[14]；不断十恶之心，何佛即来迎请。若悟无生顿法，见西方只在刹那；不悟顿教大乘，念佛往生路遥，如何得达？六祖言：惠能与使君移西方刹那间原本“间”作“问”，目前便见原本“目”作“日”，使君愿见否？使君礼拜，曰[15]：若此得见，何须往生[16]？愿和尚慈悲，为现西方，大善！大师言：唐见西方无疑[17]。即散。大众愕然，莫知何是。大师曰：大众作意听[18]，世人自色身是城，眼、耳、鼻、舌、身即是城门，外有五门原本“五”作“六”，内有意门。心即是地，性即是王，性在王在，性去王无。性在，身心存；性去，身心坏原本无“心”字。佛是自性作，莫向身求[19]。自性迷，佛即众生；自性悟，众生即是佛。慈悲即是观音[20]，喜舍名为势至[21]，能净是释迦，平直是弥勒原本“直”作“真”[22]。人我是须弥[23]，邪心是大海，烦恼是波浪，毒心是恶龙，尘劳是鱼鳖，虚妄即是鬼神，三毒即是地狱，愚痴即是畜生，十善即是天堂[24]。无人我原本“无人我”作“我无人”，须弥自倒；除邪心，海水竭；烦恼无，波浪灭；毒害除，鱼龙绝。自心地上觉性如来，放大智惠光明

原本“放”作“施”，照耀六门清净，照破六欲诸天下原本“破”作“波”[25]。三毒若除，地狱一时消灭，内外明彻，不异西方。不作此修，如何到彼？座下闻说原本“闻”作“问”，赞声彻天，应是迷人了然便见原本“了”作“人”。使君礼拜，赞言：善哉！善哉！普愿法界众生[26]，闻者一时悟解。

【注释】

①即阿弥陀佛。唐音“陀”、“大”相近。铃木校本改“大”为“陀”，似可不必。

②“世尊”，乃佛的“十号”之一。“十号”是：如来，应供，正偏知，明行足，善逝，世间解，无上士，调御丈夫，天人师，佛——世尊。如果把“佛”与“世尊”分开，实为“十一号”。“舍卫国”，即中印度的憍萨罗国；因首都叫舍卫城，故亦称舍卫国。

③《阿弥陀经》：“……从是西方，过十万亿佛土，有世界名曰极乐；其土有佛，号阿弥陀。”一个“佛土”，即一个“佛国”、“佛世界”。其“疆域”，即“三千大千世界”——用现代的话说，一千个太阳系，为一个“小千世界”；一千个小千世界，为一个“中千世界”；一千个中千世界，为一个“大千世界”。因为“大千世界”里包括了三个千，故称之为“三千大千世界”。此去“西方”，距离“十万亿”个“三千大千世界”，何得谓之“不远”！

④“下根”之人，志气低劣，把去“西方”的距离说得“近”一些，比较容易启发他们的“信心”和激发他们向往的“勇气”；如果说得太“远”，他们就会望而生畏，丧失“信心”。惠昕等三本均作“说远为其下根”。铃木校本据以改“近”为“远”，反而有失原意。

⑤“上智”之人，勇猛无畏，距离再远，也无所惧。所以就对他们把去“西方”的距离说得“远”一些。惠昕等三本均作“说近为其上智”。铃木校

本据以改“远”为“近”，同样有失原意。——其实，在《阿弥陀经》里，此去“西方”，只有“十万亿佛土”的一种距离，并无什么“远”、“近”之说；“说远”、“说近”，乃是慧能杜撰的，是于《经》无据的。

⑥惠昕等三本均作“无法两般”。

⑦语见《维摩经·佛国品》：“若菩萨欲得净土，当净其心；随其心净，则佛土净。”

⑧原本“西方”下无“人”字，今据惠昕等本补。惠昕带头，在此句下面又加进了如下两句：“东方人造罪，念佛求生西方；西方人造罪，念佛求生何国？”把慧能写成了从根本上否定“净土”的人。而且，如果“西方人”也“造罪”了（以及“西方人”也“心不净有愆”了），那“西方”还能成为“净土”吗？

⑨原本“西”下无“方”字，今参照惠昕等本补。惠昕等三本均作：“凡愚不了自性，不识身中净土，愿东愿西；悟人在处一般。”铃木校本“西”改作“两”，连在下句：“两者所在处，并皆一种。”但上句只说“迷人愿生东方”，并未提及“西方”，所以它与下句的“两者……”就联系不起来。而且，一般说来，“迷人”都是“愿生西方”的，单提“迷人愿生东方”，也与义欠通。

⑩“十恶”，即十种恶业：杀生、偷盗、邪淫（以上，“身”三业），妄言、绮语、两舌、恶口（以上，“口”四业），贪欲、瞋恚、愚痴（以上，“意”三业）。

⑪“八正道”的反面，谓之“八邪”，即：邪见，邪思维，邪语，邪业，邪命，邪精进，邪念，邪定。

⑫“十万八千”：慧能的意思是说，此去“西方”，相距“十万八千”里。袾宏在其《弥陀疏钞》卷四里说：“《坛经》又言：西方去此，十万八千里。是错以五天竺等为极乐也。……而极乐自去此娑婆十万亿土。盖《坛经》皆学人记录，宁保无讹！”他在《竹窗三笔·六祖坛经》里又说：“六祖不识字，一生靡事笔研。《坛经》，皆他人记录，故多讹

误。其十万八千、东方西方等说，久已辨明。”——袾宏不敢直斥慧能的错误，故只能委过于《坛经》的记录者。其实，“十万八千”之说，完全有可能是出自慧能之口。

⑬“十善”，即十种善业：不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄言、不绮语、不两舌、不恶口、不贪欲、不瞋恚、不愚痴。

⑭袾宏《竹窗三笔·六祖坛经》里说：“……中又云：‘但修十善，何须更愿往生?’夫十善，生天之因也。无佛出世，轮王乃以十善化度众生。六祖不教人生西方见佛，而使但生天可乎？其不足信明矣。故知执《坛经》而非净土者，谬之甚者也。”——袾宏之意，仍在于表明：“何须更愿往生”之说，并非真的出自慧能之口，而乃记录者之讹误。其实，这仍不过是一种回护慧能之说而已。

⑮原本无“曰”字，今参照惠昕等本补。

⑯惠昕本：“皆顶礼言：若此处见，何须更愿往生?”契嵩本、宗宝本：“众皆顶礼云：若此处见，何须更愿往生?”

⑰“唐”，疑应作“当”。

⑱“作意”，“用心”之意。“大众作意听”，即“大家用心听”。

⑲铃木校本于“身”字下面加一“外”字，作“莫向身外求”。并加校注说：“原本无‘外’字”。非。“佛是自性作”——“自性”是佛，并非“自身”是佛，所以不能“向身求”佛。“莫向身外求”，反而有可以“向身求”佛之嫌。

⑳“观音”，就是“观世音菩萨”，为“西方三圣”（弥陀、观音、势至）之一。

㉑“势至”，就是“大势至菩萨”，为“西方三圣”之一。

㉒“弥勒”，就是“弥勒菩萨”。佛教传说他是释迦牟尼的“接班人”，将于“当来”成佛，因而被称为“未来佛”，俗称“弥勒佛”。

㉓“须弥”（意谓“妙高”）山，为佛教幻想的世界中心。

㉔佛教的“天堂”，不同于基督教的“天国”。“天国”，系彼岸性世

界，乃“永生”的地方。而“天堂”，乃“六道”（天、人、阿修罗、地狱、饿鬼、旁生）之一，仍未超出“轮回”，一旦“天福”享尽，还要堕落下来。

㉕原本“天下”下面有一“照”字，衍，今删。铃木校本于此“照”字上加“自性内”三字，并作校注说：“原本无‘自性内’三字。”但“自性内照”这句话，同“照曜六门清净，照破六欲诸天下”很难联系起来，所以，今仍依原本。“六欲诸天”，指佛教所讲的“欲界”（有两性情欲）“六天”：1. 四王天，2. 忉利天，3. 夜摩天，4. 兜率天，5. 化乐天，6. 他化自在天。“六欲诸天下”，意指“欲界”的天上、人间。

㉖这里的“法界”，与“法性”的含义不同，乃一切法的边际之意，义同“无量”；“法界众生”，意即“无量众生”。

（四〇）神秀师常见人说，惠能法即直指路[原本“指”作“旨”]（按：“路”字，疑衍）。秀师唤（按：有本作“遂唤”）门人志诚[原本“唤”作“换”]①曰：汝聪明多智，汝与吾至漕溪山，到惠能所礼拜，但听，莫言吾使汝来。所听得意旨[原本“得”作“德”]，记取，却来与吾说，看惠能见解与吾谁疾迟。汝第一早来，勿令吾恠[原本“恠”作“垤”]（按：“恠”，乃“怪”字的俗写）。志诚奉使欢喜，遂半月中间，即至漕溪山，见惠能和尚，礼拜，即听，不言来处。志诚闻法[原本“诚”作“城”]，言下便悟，即契本心。起立，即礼拜，白言②：和尚！弟子从玉泉寺来③，秀师处，不得契悟[原本“得”作“德”]，闻和尚说，便契本心。和尚慈悲，愿当教示[原本“教”作“散”]。惠能大师曰：汝从彼来[原本“彼”作“被”]，应是细作[原本“细”作“伪”]。志诚曰：未说时即是，说了即不是[原本“说了即不是”作“说乃了即是”]。六祖言：

烦恼即是菩提，亦复如是。

【注释】

①《景德录》卷五："志诚禅师者，吉州太和人也。少于荆南当阳山玉泉寺奉事神秀禅师，……"

②白，原本作"自"，误，今依义改。

③惠昕本略同。这是志诚主动声明自己是"从玉泉寺来"的。《景德录》卷五则作："师……至韶阳，随众参请，不言来处。时六祖告众曰：今有盗法之人，潜在此会。师出礼拜，具陈其事。"契嵩本（宗宝本因之）据以改为："志诚禀命至曹溪，随众参请，不言来处。时祖师告众曰：今有盗法之人，潜在此会。志诚即出礼拜，具陈其事。"——把主动声明，变为被迫出首。其用意，原是要以此来神化慧能；可是，其结果，由慧能亲自出面"揭发"志诚，反而表现出了慧能也太无"祖师"的容人之量了！

（四一）大师谓志诚曰：吾闻汝禅师教人原本"汝"作"与"，唯传戒定惠，汝和尚教人戒定惠如何原本"汝"作"与"？当为吾说。志诚曰原本"诚"作"城"：秀和尚言戒定惠：诸恶莫作名为戒，诸善奉行名为惠，自净其意名为定。此即名为戒定惠。彼作如是说，不知和尚所见如何？惠能和尚答曰：此说不可思议，惠能所见又别。志诚问原本"诚"作"城"：何以别？惠能答曰：见有迟疾。志诚请和尚说所见戒定惠原本"诚"作"城"。大师言：汝听吾说原本"汝"上有"如"字，"吾"作"悟"，看吾所见处原本"吾"作"悟"：心地无非自性戒原本"无"下有"疑"字，"性"作"姓"，心地无乱自性定原本"乱"下有"是"字，"性"作"姓"，心地无痴

自性惠[原本“性惠”作“姓是”]。惠能大师言：汝师戒定惠[原本无“师”字]，劝小根智人[原本“智”作“诸”]；吾戒定惠，劝上人。得悟自性[原本“悟”作“吾”，无“性”字]，亦不立定戒定惠。志诚言[原本“诚”作“城”]：请大师说，不立如何？大师言：自性无非、无乱、无痴[原本“性”作“姓”]，念念般若观照，常离法相[原本“常”作“当”]，有何可立？自性顿修[原本“性”作“姓”]；立有渐次，契亦不立[①]。志诚礼拜，便不离漕溪山，即为门人，不离大师左右。

【注释】

①原本“次”作“此”，“亦”作“以”，均据文义改。这两句话的意思是说：所以“立有”戒、定、慧三学的“渐次”者，乃是为那些一时还不能悟入真如、佛性者说的，也就是为那些还不能“自性顿修”者说的；如果一旦“契”悟了真如、佛性因而也能“自性顿修”的人，那自然也就用不着再“立”什么三学的渐次了。这，也正是上文所谓“得悟自性，亦不立戒、定、慧”；“念念般若观照，常离法相，有何可立”之意。而惠昕等三本却都把这两句话（连上句的“自性顿修”）改成了：“自性自悟，顿悟顿修，亦无渐次，所以不立一切法。佛言（按：“佛言”，契嵩本、宗宝本作“诸法”）寂灭，有何次第？”铃木校本则改为：“亦无渐契，所以不立。”并加校注说：原本“亦无渐契，所以不立”，作“立有渐次，契亦不立”。对照《坛经》原文，即可看出三本之改与铃木之校，都是不符合《坛经》原意的。今仍依原本。

（四二）又有一僧名法达[①]，常诵《法华经》七年，心迷不知正法之处：“经上有疑，大师智惠广大，愿为决疑[原本“决”作“时”]。”大师言：法达！法即正达，汝心不达；经上无

疑[2]，汝心自邪，而求正法。吾心正定，即是持经。吾一生已来，不识文字，汝将《法华经》来，对吾读一遍，吾闻即知原本“闻”作“问”，“知”作“云”。法达取经到，对大师读一遍[3]，六祖闻已原本“闻”作“问”，即识佛意，便与法达说《法华经》原本“与”作“汝”。六祖言：《法华经》无多语，七卷尽是譬喻因缘原本“因”作“内”[4]。如来广说三乘，只为世人根钝，经文分明原本“文分”作“闻公”，无有余乘，唯一佛乘。大师言原本无“言”字：法达！汝听一佛乘，莫求二佛乘[5]，迷却汝性原本“性”作“圣”；经中何处是一佛乘，与汝说原本“与汝”作“汝与”。经云：“诸佛世尊，唯以一大事因缘故原本“以”作“汝”，出现於世（已上十六字，是正法[6]）原本“字”作“家”。”此法如何解原本无“此”字？此法如何修？汝听吾说。人心不思本源空寂，离却邪见，即一大事因缘原本“事”作“是”[7]。内外不迷，即离两边。外迷著相原本“著”作“看”，内迷著空，于相离相，于空离空，即是内外不迷原本“内外不迷”作“不空迷”。悟此法原本“悟”作“吾”，一念心开，出现于世。心开何物[8]？开佛知见。佛犹觉也[9]，分为四门：开觉知见，示觉知见，悟觉知见，入觉知见[10]；开、示、悟、入，从一处入原本“从”作“上”。即觉知见，见自本性，即得出世。大师言：法达！吾常愿一切世人原本“吾”作“语”，心地常自开佛知见，莫开众生知见。世人心邪原本无“邪”字，愚迷造恶，自开众生知见；世人心正，起智惠观照，自开佛知见原本“知”作“智”。莫开众生知见原本“知”作“智”，开佛知见原本“知”作“智”，即出世。大师言：法达！此是《法华经》一

乘法原本“华”作“达”，向下分三，为迷人故原本“迷”作“名”。汝但依一佛乘原本“衣”作“于”。大师言：法达！心行转《法华》，不行《法华》转；心正转《法华》，心邪《法华》转。开佛知见转《法华》原本“知”作“智”，开众生知见被《法华》转原本“知”作“智”⑪。大师言：努力依《法华》修行，即是转经。法达一闻，言下大悟，涕泪悲泣，白言原本“白”作“自”：和尚！实未曾转《法华》原本“曾”作“僧”，七年被《法华》转；已后转《法华》，念念修行佛行⑫。大师言：即佛行是佛。其时听人，无不悟者。

【注释】

①《景德录》卷五：“洪州法达禅师者，洪州丰城人也。七岁出家，诵《法华经》。进具之后，来礼祖师，头不至地。祖呵曰：礼不投地，何如不礼，汝心中必有一物，蕴习何事耶？师言：念《法华经》，已及三千部。祖曰：汝若念至万部，得其经意，不以为胜，则与吾偕行；汝今负此事业，都不知过。听吾偈曰：

礼本折慢幢，头奚不至地，有我罪即生，亡功福无比。

祖又曰：汝名什么？对曰：名法达。祖曰：汝名法达，何曾达法？复说偈曰：

汝今名法达，勤诵未休歇，空诵但循声，明心号菩萨。

汝今有缘故，吾今为汝说，但信佛无言，莲华从口发。

师闻偈悔过曰：而今而后，当谦恭一切。愿和尚大慈，略说经中义理。……”——契嵩本、宗宝本，把上述文字，全部抄入《坛经》之中。

②此句下，铃木校本根据惠昕等本增补“汝心自疑”一句，并加校注说：“原本无‘汝心自疑’四字。”今仍依原本。

③惠昕本同。契嵩本、宗宝本作：“法达即高声念经，至《方便品》，

师曰止!”按：鸠摩罗什译《法华经》，七卷，近七万字，通“读一遍”，费时颇长。《方便品》，为《法华经》二十八品中的第二品，在第一卷里，读到此为“止”，自然合乎“情理”一些（也就是伪得更巧妙一些）。

④惠昕本作“十卷尽是譬喻因缘”，误。说“七卷”《法华》“尽是譬喻因缘”，并不确切。为了说明问题，兹将什译《法华》二十八品品目以及每一品的中心内容，备录于下，以资参考：

《序品》第一 开发正宗之端绪也

《方便品》第二 为上根猛利直说“法体”

《譬喻品》第三 为中根稍钝，以“譬喻”得解

《信解品》第四 中根领悟，“喻说”……

《药草品》第五 如来述成，“喻说”……

《授记品》第六 中根得记“喻说”……

《化城喻品》第七 为下根甚钝故，说宿世“因缘”

《五百弟子受记品》第八 下根无学，得记“因缘”

《授学无学人记品》第九 下根有学，得记“因缘”

《法师品》第十 推尊显胜，劝持……

《见宝塔品》第十一 示诸佛说，示修正道

《提婆达多品》第十二 显法妙利，显功行妙

《持品》第十三 圣众愿持，显功行妙

《安乐行品》第十四 持经妙行，正修三业

《从地涌出品》第十五 显妙法智力，显本迹之妙

《如来寿量品》第十六 显如来寿量，本无生灭

《分别功德品》第十七 闻法获益，显闻持之妙

《随喜功德品》第十八 明暂持功德，显闻持之妙

《法师功德品》第十九 明圆持功德，显闻持之妙

《常不轻菩萨品》第二十 明持经广利，显闻持之妙

《如来神力品》第二十一 嘉赞经德，发起流通

《嘱累品》第二十二 传续妙法，付授流通

《药王菩萨本事品》第二十三 以苦行成圆通之德，苦行流通

《妙音菩萨品》第二十四 以妙行成实相之德，妙行流通

《观世音菩萨普门品》第二十五 以圆行成最上之德，圆行流通

《陀罗尼品》第二十六 以神力外护助成，弘护流通

《妙庄严王本事品》第二十七以正力内助，转邪流通

《普贤菩萨劝发品》第二十八以常行成不朽之德，常行流通

（见通行本《法华经》卷首）

可以看出，说“譬喻”、“因缘”的，只是《法华》中的部分内容，并非“七卷尽是”。至于契嵩本、宗室本作“此经元来以因缘出世为宗”，也不确切。因为，“诸佛世尊”，都是“唯以一大事因缘故，出现于世”，非独释迦为然，非止《法华》为然。看来，这种对于《法华》内容的“点睛”概括，很大程度上是出于《坛经》的编纂者（改编者）之手，所以才出现“其说不一”、说而不确的情况。

⑤“二佛乘”之说不确。要说“佛乘”，只能“唯一”；如说“二乘”，非皆“佛乘”。

⑥“已上十六字”，即指“诸佛世尊，唯以一大事因缘故，出现于世。”语出《法华经·方便品》。

⑦把“本源空寂，离却邪见”，说成“即一大事因缘”，这又是慧能的“信口”而说，因为它并不符合《法华》原意。

⑧这表明，于自“心”中，是有“物”可开的。于此益可以想见，所谓“本来无一物”之说，确非慧能思想。慧昕本作“心开何事”，改“物”为“事”，乃是为了避免有“物”之嫌。但“事”不也就是“事物”吗？而且，较之“心开何物”来，“心开何事”，在文字上还有些欠通哩。

⑨原本“犹”下有“如”字。惠昕等三本均无“如”字，较确，今据删。

⑩“知”，义同“智”“知见”，即佛的智慧、见解，亦即“佛智”。开、示、悟、入佛之“知见”，亦即开、示、悟、入“佛智”。佛为“开、示”，弟子“悟、入”，合而称为“开、示、悟、入”。

⑪契嵩本、宗宝本，此处还有如下颂文：“心迷《法华》转，心悟转

《法华》，诵经久不明，与义作仇家！无念念即正，有念念成邪，有无俱不计，长御白牛车。”显然是后加的。

⑫契嵩本、宗宝本，最后法达还有如下偈颂：“诵经三千部，曹溪一句亡，未明出世旨，宁歇累生狂！羊、鹿、牛（按：即“三车”，喻“三乘”）权设，初、中、后善扬，谁知火宅内，元是法中王。”自然也是后加的。

（四三）时有一僧名智常①，来漕溪山，礼拜和尚，问四乘法义（原本“问”作“闻”）②。智常问和尚曰（原本“问”作“闻”）：佛说三乘，又言最上乘，弟子不解，望为教示（原本“教”作“敬”）。惠能大师曰：汝自身心见③，莫著外法相，元无四乘法，人心不量四，等法有四乘④：见闻读诵是小乘，悟解法义是中乘（原本无“法”字），依法修行是大乘（原本“依”作“衣”），万法尽通、万行俱备（原本“行”作“幸”）、一切无杂（原本“杂”作“离”）、但离法相、作无所得（原本“得”作“德”）⑤，是最上乘⑥。最上乘，是最上行义（原本“乘”上无“最上”二字）。不在口诤，汝须自修，莫问吾也（原本“吾”作“悟”）。

【注释】

①《景德录》卷五：“信州智常禅师者，本州贵溪人也。髫年出家，志求见性。一日参六祖……”

②“四乘法义”，出于《法华》。《法华经·譬喻品》：“……如来亦复如是，为一切众生之父。初说三乘（按：比做羊、鹿、（黄）牛车），引导众生；然后但以大乘（按：比做“大白牛车”）而度脱之。……舍利弗！以是因缘，当知诸佛，方便力故，于一佛乘，分别说三。”

③见，观察义，悟解义。这句话的意思是说：你应该向自己内心中去观察、求悟（“身”，属衍文）。铃木校本据惠昕本把这句话改为“汝向自身见”（并作校注说：“原本‘向自身’，作‘自身心’。”）。有“身”无“心”，殊失原意。因为，禅宗讲究的，是“明心见性”，“见性成佛”，却从没有讲什么“明身见性”、“见身成佛”的。契嵩本、宗宝本作“汝观自本心”，倒较确切。

④“人心不量四”，颇费解（因是颂文，“等”字必须连下读）。铃木校本改“量”为“唯”，作“人心不唯四等”，也费解。惠昕本作：“无四乘法，人心自有四等。”契嵩本、宗宝本作：“法无四乘，人心自有等差。”意思尚较明白。

⑤铃木校本改“但”为“且”，作：“且离法相，作无所得。”反而不如原文妥切。惠昕等三本均作：“离诸法相，一无所得。”

⑥慧能对于“四乘”的解释，完全是“随自意”的（完全不符合《法华》教义）。他的意思在于说明：一般教义，属“三乘”法，只有他的“顿悟”法门，才是“最上乘”。

（四四）又有一僧名神会，南阳人也[1]。至漕溪山礼拜，问言：和尚坐禅（原本作“座”）“坐”，见亦不见？大师起把，打神会三下，却问神会：吾打汝，痛不痛。神会答言：亦痛亦不痛。六祖言：吾亦见亦不见。神会又问大师：何以亦见亦不见？大师言：吾亦见者（原本无“者”字），常见自过患，故云亦见。亦不见者，不见天、地、人过罪。所以亦见亦不见也（原本“不”下无“见”字）。汝亦痛亦不痛如何？神会答曰：若不痛，即同无情木石；若痛，即同凡夫（原本无“夫”字），即起于恨。大师言：神会向前，见不见是两边，痛不痛是生灭（原本无“痛”字）。（“不二”字。）汝自性且不见，敢来弄人。

神会礼拜[原本“神会”作“礼拜”]，更不敢言[原本无“敢”字]。大师又言[原本无“又”字]：汝心迷不见，问善知识觅路；汝心悟自见[原本“汝”作“以”]，依法修行。汝自迷不见自心[原本“迷”作“名”]，却来问惠能见否？吾不自知，代汝迷不得；汝若自见，代得吾迷②？何不自修，问吾见否？神会作礼，便为门人，不离漕溪山中，常在左右③。

【注释】

①宋《僧传》卷八《神会传》：“释神会，姓高，襄阳人也。年方幼学，厥性惇明，从师传授《五经》，克通幽赜。次寻《庄》、《老》，灵府廓然。览《后汉书》，知浮图之说，由是于释教留神，乃无仕进之意。辞亲，投本府国昌寺颢元法师下出家。其讽诵群经，易同反掌；全大律议，匪贪讲贯。闻岭表曹侯溪慧能禅师，盛扬法道，学者骏奔。乃效善财，南方参问，裂裳裹足，以千里为跬步之问耳。……”《景德录》卷五：“西京荷泽神会禅师者，襄阳人也，姓高氏。年十四，为沙弥，谒六祖。……”则神会，应为襄阳人。

②惠昕等三本均作：“吾见自知，岂代汝迷？汝若自见，亦不代吾迷。”

③契嵩本（宗宝本因之）在这段的末尾，还增加了如下的一段话：“一日，师（按：指慧能）告众曰：吾有一物，无头无尾，无名无字，无背无面，诸人还识否？神会出曰：是诸佛之本源，神会之佛性。师曰：向汝道无名无字，汝便唤作‘本源’、‘佛性’。汝向去有把茆盖头（按：‘把茆盖头’，意谓用一把茆草盖在头上以遮风雨），也只成个知解宗徒！会后入京洛，大弘曹溪顿教，著《显宗记》，行于世（按：宗宝本此处还有‘是为荷泽禅师’六个小字夹注）。师见诸宗难问，咸起恶心，多聚座下，愍而谓曰：学道之人，一切善念、恶念，应当尽除。无名可名，名

于自性；无二之性，是名实性。于实性上，建立一切教门，言下便须自见。诸人闻说，总皆作礼，请事为师。”——这一段话，显然是神会之徒在后来加进《坛经》的。值得注意的，倒是“吾有一物”的说法，它是对“本来无一物”的直接否定！

（四八）大师先天二年八月三日灭度。七月八日，唤门人告别。大师先天元年原本无“先”字，于新州国恩寺造塔原本“新”作“樟”，至先天二年七月告别。大师言：汝众近前，吾至八月原本“吾”作“五”，欲离世间，汝等有疑早问，为汝破疑原本“汝”作“外”，当令迷尽①，使汝安乐原本“汝”作“与”。吾若去后，无人教汝原本“人”作“入”，“汝”作“与”。法海等众僧闻已，涕泪悲泣，唯有神会不动，亦不悲泣。六祖言：神会小僧，却得善不善等原本无“不善”二字，毁誉不动，余者不得原本“余”作“除”。数年山中，更修何道②？汝今悲泣，更有阿谁忧吾不知去处在？若不知去处，终不别汝。汝等悲泣，即不知吾去处原本无“去”字；若知去处，即不悲泣。性本无生无灭原本“本”作“听”，无去无来。汝等尽坐原本“坐”作“座”，吾与汝一偈——《真假动静偈》原本“汝”作“如”，“静”作“净”，汝等尽诵取原本“汝”作“与”。见此偈意，与吾意同原本“与”作“汝”，“吾”下无“意”字；依此修行原本“依”作“于”，不失宗旨。僧众礼拜，请大师留偈，敬心受持原本“持”作“特”。偈曰：

一切无有真，不以见于真，若见于真者原本“于”作“衣”，是见尽非真。

若能自有真，离假即心真，自心不离假，无真何

处真③。

有情即解动原本“情”作“性”，无情即不动原本“情”作“性”，若修不动行，同无情不动。

若见真不动，动上有不动，不动是不动，无情无佛种原本“种”作“众”④。

能善分别相，第一义不动，若悟作此见，则是真如用⑤。

报诸学道者，努力须用意，莫于大乘门，却执生死智。

前头人相应，即共论佛义原本“义”作“语”，若实不相应，合掌令欢喜原本“喜”作“善”。

此教本无诤，无诤失道意⑥，执迷诤法门，自性入生死⑦。

【注释】

①原本“迷”下有“者”字，衍，今删。

②宇井伯寿认为，自“唯有神会不动”至“更修何道”这几句话，是“神会系统”的人在后来加进《坛经》的。其用意，在于表示慧能对于神会的“印可”，从而美化神会。宇井氏的这种看法，是颇有道理的。而且，按照有的说法，此时神会已“四十六岁”（或“四十四岁”），又安得称之为“小僧”！《中国禅宗史》（第二二三页）也说：“慧能对大众而独赞神会，应该是荷泽门下‘《坛经》传宗’时所附益。”同时，该书还对神会的年龄作了考证：“神会的生年多少，有九十三岁说，七十五岁说。近代学者大抵采取九十三岁

说，因王维受神会所托，作《六祖能禅师碑铭》（《全唐文》卷三二七），曾这样说：‘弟子曰神会，遇师于晚景，闻道于中年。’慧能于先天二年（七一三）去世，如神会生年七十五，那时仅有二十六岁，便不能说是‘中年’。如为九十三岁，那时神会四十四岁，三十多岁来见慧能，便与‘闻道于中年’相合。然‘生年七十五’，是早期的传说，神会门下的传说，应该给予有利的考虑。……我以为：在古代抄写中，‘中年’可能为‘冲年’的别写。中与冲，是可以假借通用的。……神会十四岁未谒六祖，正是‘闻道于冲年’。……那么神会生年七十五岁，应生于垂拱四年（六八八）。慧能入灭时，神会二十六岁，受具戒不久，所以有‘神会小僧’的传说。”（《中国禅宗史》第二八二～二八四页）

③以上，是讲“真假”义。

④“佛种”，也就是“佛性”。“无情无佛种”，也就是“无情无佛性”。神会继承了这一观点。《神会语录》第三十节里说：“牛头山袁禅师问：佛性遍一切处否？答曰：佛性遍一切有情，不遍一切无情。问曰：先辈大德皆言道：‘青青翠竹，尽是法身；郁郁黄花，无非般若。’今禅师何故言道：‘佛性独遍一切有情，不遍一切无情？’答曰：岂将‘青青翠竹’，同于功德法身？岂将‘郁郁黄花’等般若之智？‘青竹’、‘黄花’同于法身、般若者，如来于何经中说与‘青竹’、‘黄花’授菩提记？若是将‘青竹’、‘黄花’同于法身、般若者，此即外道说也。……”——其实，严格说来，“无情无性”论，按照“真心一元”论——“真如缘起”论的教义，是说不通的。因为，“佛性”就是“真如”。而作为世界本原的“真如”，是“遍”于一切处的，也就是既遍于“一切有情”，也遍于“一切无情”的。正是根据这一理论，隋代的吉藏和唐代的湛然，便先后提出了“无情有性”的观点，也就是说，他们都主张“无情”之物，也有“佛性”。所以，慧能（神会承袭之）提出的“无情无佛种”的说法，并非佛教“通论”（因而，它也就未被以后的禅

宗中人所接受)。

⑤以上，是讲的“动静”义。

⑥此句费解。惠昕等三本均作“诤即失道意”，较通。

⑦既然“一切众生”都是由“真如”(“自性”、“本性”)“兴造”出来的，则“众生”轮回于“生死”，自然也就等于是“自性入生死”了。——这一所谓的《真假动静偈》，词不典雅，含义模糊(因而也就没有必要再对它作什么更多的解释或说明)，读者“意会”可也。

(四九) 众僧既闻，识大师意，更不敢诤，依法修行。一时礼拜，即知大师不永住世原本“知”作“之”。上座法海向前言：大师！大师去后，衣法当付何人？大师言：法即付了，汝不须问。吾灭后二十余年，邪法撩乱原本“撩”作“遼”，惑我宗旨。有人出来，不惜身命，定佛教是非原本“定”作“第”，竖立宗旨，即是吾正法①。衣不合传原本“传”作“转”。汝不信，吾与诵先代五祖传衣付法颂原本“代”作“伐”，“颂”作“诵”。若据第一祖达磨颂意，即不合传衣。听吾与汝颂原本“吾”作“五”，颂曰：

第一祖达磨和尚颂曰：

吾本来唐国原本“本”作“大”②，传教救迷情原本“教”作“檄”，“迷情”作“名清”，一花开五叶③，结果自然成④。

第二祖惠可和尚颂曰：

本来缘有地，从地种花生，当本元无地原本“元”作“愿”，花从何处生。

第三祖僧璨和尚颂曰：

花种虽因地，地上种花生（原本“花”作“化”），花种无生性（原本“生性”作“性生”），于地亦无生。

第四祖道信和尚颂曰：

花种有生性，因地种花生，先缘不和合，一切尽无生。

第五祖忍和尚颂曰：

有情来下种，无情花即生，无情又无种，心地亦无生⑤。

第六祖惠能和尚颂曰⑥：

心地含情种，法雨即花生，自悟花情种（原本“悟”作“吾”），菩提果自成⑦。

【注释】

①自“吾灭后二十余年”，至“即是吾正法”，这一段话，宇井伯寿认为，也是“神会系统”的人在以后“附加”进《坛经》的。按：这一段话，惠昕本作：“吾灭后，二十年间，邪法撩乱，惑我正宗，有一人出来，不惜身命，定于佛法，竖立宗旨，即是吾法弘于河洛，此教大行。”——“即是吾法弘于河洛”，伪迹更为明显。《中国禅宗史》一书里，一则说：“这明显是暗示神会，于开元二十年（七三二）顷，在滑台大云寺，召开定南宗宗旨大会的事。《神会语录》作‘我灭度后四十年外’。《坛经》大乘寺本，作“有南阳人出来，……即是吾法弘于河洛，此教大行’，更明显的暗示神会在洛阳提倡南宗，这分明是荷泽门下所附益的。”（第二二三页）再则说：“这一问答，与‘十弟子’说相矛盾。这是影射慧能灭后二十年（七三二），神会于滑台大云寺，

开无遮大会，定佛教是非，树立南宗顿教的事实。这显然是神会的‘习徒迷真，橘枳变体，竟成《坛经》传宗’所增入。”（第二九〇页）契嵩、宗宝两本，均无这段文字。表明契嵩、宗宝两人的作伪手法，更为“高明”一些。

②北魏之世，何来“唐国”！惠昕本作“吾本来东土”；契嵩本、宗宝本作“吾本来滋土”。稍掩伪迹。

③“一花开五叶”，表明这一颂文，乃是禅宗五家出现以后的产物（一说“五叶”指自达磨以至弘忍的“五代”，有些牵强），而且，“花”又怎能“开”出“叶”来呢？

④原本“果”作“菓”，今据惠昕等本改。

⑤惠昕等三本，均无慧可以至弘忍的四偈。这种法海本有、其余本无的情况，只是表明，在法海本里，也有假的东西；却并不表明，在其余本里，内容都是真实的——它不过表明：其余三本《坛经》的改编者，在作伪的手法上，比较地更为“高明”一些而已！

⑥这种脱口而出的称呼，恰恰暴露出连慧能的这一颂文，也是后人假托的。

⑦原本“果”作“菓”，今据惠昕等本改。——上述颂文，什么“从地种花生”，“地上种花生”，“因地种花生”，尤其是“自悟花情种”，都是说的一些什么呀！如此的《传衣付法颂》，也只能算是一种“下里巴人”吧！

（五〇）能大师言：汝等听吾作二颂，取达磨和尚颂意。汝等（按：原本无“等”字，今依义补）迷人依此修行，必当见性。第一颂曰：

心地邪花放，五叶逐根随，共造无明业[原本“业”作“叶”]，见被业风吹[原本“业”作“叶”]。

第二颂曰：

心地正花放，五叶逐根随原本“根”作“恨”，共修般若惠，当来佛菩提（按：上述词义鄙俚的两颂，惠昕等三本都没有，表明也是后加的）。

六祖说偈已了，放众人散（按：原本“人”作“生”——铃木校本同，今依义改）。门人出外思惟，即知大师不久住世。

（五一）六祖后至八月三日，食后，大师言：汝等著位坐原本“著”作“善”，“坐”作“座”，吾今共汝等别原本“吾”作“五”，“汝”作“与”。法海问言原本“问”作“闻”：此顿教法传授①，从上已来，至今几代原本“代”作“伐”？六祖言：初传授七佛②，释迦牟尼佛第七（按：中间第八大迦叶至第三十四须婆蜜多，均属印度的共二十八人名单略）……南天竺国王（按：原本“王”下有“子”字，衍，今删）第三子菩提达摩第三十五，唐国僧惠可③第三十六，僧璨第三十七，道信第三十八，弘忍第三十九，惠能自身当今受法第四十原本“四十”作“十四”。大师言：今日已后，递相传授，须有依约，莫失宗旨④。

【注释】

①原本“授”作“受”，今依义改。

②原本“授”作“受”，今依义改。佛教传说的“过去七佛”是：1. 毗婆尸佛，2. 尸弃佛，3. 毗舍浮佛（以上为过去“庄严劫”最后的“三佛”），4. 拘楼孙佛，5. 拘那含牟尼佛，6. 迦叶佛，7. 释迦牟尼佛

（以上，为现在“贤劫”最初的“四佛”）。——在上述的“七佛”中，除第七释迦牟尼属于历史人物外，其余“六佛”，均属宗教传说，并非历史人物。

③慧可乃南北朝人，称为“唐国僧”，误。

④系统的“传法”之说，在中国，始见于伪书《传法藏因缘传》，止“二十四代”（在此之前，曾有《阿育王传》——卷四里的“五师相承”之说等等），最早为天台宗人所接受——以后天台宗人，并据以否定禅宗的所谓“二十八代”说（禅宗的“二十八代”，即自“初祖”迦叶，到第二十八祖菩提达磨——他同时又是中国禅宗的“初祖”）。禅宗创立后，为了表示它的“源远流长”，便也编排了一个“递相传授”的所谓“法统”。这一编排，经中唐、五代到宋初，最后确定禅宗“法统”的，则是北宋契嵩的《传法正宗记》（和《传法正宗定祖图》），立定“二十八代”（单就印度从迦叶开始的“传承”而言）说。但惠昕等三本《坛经》和《景德传灯录》、《传法正宗记》等各书所列名单，均有所出入。更早的谈到禅宗传法世系的，还有《宝林传》（中唐）、《祖堂集》（五代）和《宗镜录》（宋初）。不过，慧能当时，还不会有一个完整的、定型的禅宗世系，更不可能由慧能本人一口气讲出这么一个自迦叶以至达磨的传法世系。所以，宇井伯寿所说法海本《坛经》“第五十一节”也是“后世附加”的话，当非无据之谈。

（五二）法海又白：大师今去，留付何法[1]？令后代人如何见佛[原本“令”作“今”，“代”作“伐”][2]？六祖言：汝听！后代迷人[原本“代”作“伐”]，但识众生，即能见佛；若不识众生，觅佛万劫不得见也。吾今教汝识众生见佛[原本“吾”作“五”]，更留《见真佛解脱颂》，迷即不见佛，悟者即见法。法海愿闻，代代流传[原本“代”作“伐”]，世世不

绝。六祖言：汝听！吾与汝说原本“与汝”作“汝与”。后代世人原本“代”作“伐”，若欲觅佛，但识佛心众生，即能识佛，即缘有众生原本无“生”字，离众生无佛心。

迷即佛众生，悟即众生佛；愚痴佛众生，智惠众生佛。

心险佛众生原本“险”作“剑”，平等众生佛，一生心若险原本“险”作“剑”，佛在众生中。

一念吾若平，即众生自③佛，我心自有佛，自佛是真佛；自若无佛心，向何处求佛④？

【注释】

①法海身为慧能门下的上首弟子，慧能临终，他竟然不知将留“何法”，这一问，很不近情理。

②将要分化一方的法海，竟还不知道应该“如何”去“令后代人”“见佛”，则法海跟慧能学法一生，不简直是白学了吗?!

③自，似应作“是”。“即众生是佛”，要比“即众生自佛”更通顺一些。

④惠昕等三本，变颂文为长行，意思基本相同。这第五十二节，前面的长行，一开头就很不合乎情理；后面的颂文，词俚、意俗，殊无深义。很明显，它也是后来加进《坛经》的。

（五三）大师言：汝等门下好住，吾留一颂，名《自性真佛解脱颂》。后代迷人原本“代”作“伐”，识此颂意原本“识”作“门”，重“意”字，即见自心自性真佛①。与汝此颂，吾共汝别。颂曰：

真如净性是真佛，邪见三毒是真魔[原本"魔"作"摩"]，邪见之人魔在舍[原本"魔"作"摩"]，正见之人佛则过②。

性中邪见三毒生[原本"中"作"众"]，即是魔王来住舍[原本"魔"作"摩"]，正见忽除三毒心[原本"除"作"则"，"心"作"生"]③，魔变成佛真无假[原本"魔"作"摩"]。

化身、报身及法身[原本"法"作"净"]，三身原本是一身，若向身中觅自身④，即是成佛菩提因[原本无"成"字]。

本从化身生净性[原本"化"作"花"]⑤，净性常在化身中[原本"化"作"花"]，性使化身行正道[原本"化"作"花"]⑥，当来圆满真无穷⑦。

淫性本是清净因[原本"是"作"身"]⑧，除淫即无净性身[原本"淫即"作"即淫"]⑨，性中但自离五欲[原本"五"作"吾"]，见性刹那即是真。

今生若悟顿教门[原本"悟"作"五"]，悟即眼前见世尊[原本"世"作"性"]，若欲修行云觅佛，不知何处欲求真。

若能心中自有真⑩，有真即是成佛国，自不求真外觅佛，去觅总是大痴人。

顿教法者是西流，救度世人须自修[原本"救"作"求"]，今报世间学道者[原本"报"作"保"]，不于此见大悠悠[原本"见"作"是"]⑪。

大师说偈已了，遂告门人曰：汝等好住，今共汝别。吾去已后，莫作世情悲泣，而受人吊问钱帛[原本"问"作"门"]，著孝衣，即非正法[原本"正"作"圣"]，非我弟子。如吾在日一种，一时端坐，但无动

无静[原本“静”作“净”]，无生无灭，无去无来，无是无非，无住无往[原本无“无往”二字]，但然寂静[原本“静”作“净”][12]，即是大道。吾去已后，但依法修行[原本“依”作“衣”][13]，共吾在日一种；吾若在世，违吾教法[14]，吾住无益[15]。大师说此语已[16]，夜至三更，奄然迁化。大师春秋七十有六。

【注释】

①惠昕本、宗宝本作：“自见本心，自成佛道。”契嵩本作：“自见本心，自成佛性。”——“自成佛性”，欠通。

②原本“之”作“知”，今参照惠昕等本改。此句，惠昕等三本均作“正见之时佛在堂”，较通。“佛则过”，很不通。

③惠昕等三本均作“正见自除三毒心”。

④惠昕等三本均作“若向性中能自见”，较通。

⑤“从”化身“生”净性，不通。因为，“净性”（法性、真如、法身等等）是“本具”的，并非后“生”的。如果改为“化身本从净性生”，倒还比较通顺一些。

⑥“性使……”，不通。因为，真“性”是“无为法”，怎么能“使……”。如果改为“化身因性行正道”，也似乎还通顺一些。

⑦“真无穷”，语意不明。

⑧惠昕等三本均作“淫性本是净性因”！

⑨惠昕本同。契嵩本、宗宝本作“除淫即是净法身”。“净性身”与“净法身”，含义相同，只是“净法身”更常见一些。——“淫性本是清净因”，“除淫即无净性身”，这种“净化”淫秽、公然诲淫的思想，居然也堂而皇之地出现在《坛经》里，它标志着，禅宗者流（当然不会是慧能）已开始走向堕落了！

⑩有，铃木校本据惠昕等本改作“见”（“若能心中自见真”）。但从

下句“有真即是成佛因”（惠昕等三本同）看来，“有”字不错。今仍依原本。不过，人人“心中”本皆具有“真”如、佛性，“若能”二字，殊为不妥。

⑪惠昕本作“不作此是大悠悠”。契嵩本、宗宝本作“不作此见大悠悠”。——以上颂文，鄙俚不堪，名曰《自性真佛解脱颂》，实在低下。

⑫但，铃木校本改为“坦”，作“坦然寂静”。《中国禅宗史》则“然”字作“能”——“但能（原作“然”）寂静，即是大道。”（第二二五页）如果与“即是大道”联系起来看，则“但能”似较“坦然”更贴切些。

⑬原本无“法”字，今依义补。

⑭原本作“汝违教法”，今依义改。

⑮契嵩本、宗宝本，此下增加：“复说偈曰：兀兀不修善，腾腾不造恶，寂寂断见闻，荡荡心无著。”师说偈已，端坐至三更，忽谓门人曰：“吾行矣，奄然迁化。”

⑯说，原本作“云”（惠昕本作“大师言讫”）。铃木校本改“云”为“言”，实则不如改“云”为“说”，今改之。

（五四）大师灭度，诸日（按：“诸日”二字，疑衍）寺内异香氤氲，经数日不散。山崩地动[原本作“朋”]，林木变白，日月无光，风云失色。八月三日灭度，至十一月，迎和尚神座于漕溪山葬。在龙龛之内，白光出现，直上冲天，二日始散。韶州刺史韦璩[原本作“处”]立碑，至今供养。

（五六）如付此法[原本作“山”]，须得上根智（按：“智”，原

本作“知”，今依义改）。心信佛法，立大悲，持此经，以为依承[原本“依”作“衣”]，于今不绝。

（五七）和尚本是韶州曲江县人也[原本“县”作“悬”]①。如来入涅槃[原本“槃”作“盘”]，教法流东土，共传无住，即我心无住。此真菩萨，说直示[原本“直”作“真”]②，行实喻[“喻”字可疑]③，唯教大智人，是旨依[原本“依”作“衣”]④。凡度誓、修行⑤，遭难不退，遇苦能忍，福德深厚，方授此法。如根性不堪材量[原本“材”作“林”]，不得须求此法；达立不得者[原本“得”作“德”]⑥，不得妄付《坛经》。告诸同道者，令识密意[原本“令识”作“今诸”]⑦。

（录自《普慧大藏经》四种《坛经》合刊本）

【注释】

①这是错把法海的籍贯当成慧能的籍贯了（如果说这里的“和尚”就是指的法海，那是根本不合体例的）。宇井伯寿在其《禅宗史研究·坛经考》里，也曾从地理位置上指出了这一错误。

②“说直示”，颇费解。

③“行实喻”，也颇费解。

④“是旨依”，什么意思？也难理解。

⑤原本作“修修行行”，今依义删改。再，“度誓”何意，也不清楚。

⑥“达立不得”，意思不明。

⑦密，原本作“蜜”，今改。——这《坛经》的最后一节，竟是如此的文理不通，它充分地表明了附加者的水平实在低下！

附录二

六祖大师法宝坛经略序*

唐释法海撰

大师名惠能。父卢氏，讳行瑫。母李氏，诞师于唐贞观十二年戊戌岁二月八日子时。时毫光腾空，异香满室。黎明，有二异僧造谒，谓师之父曰："夜来生儿，专为安名，可上惠下能也。"父曰："何名惠能?"僧曰："惠者，以法惠施众生；能者，能作佛事。"言毕而出，不知所之。师不饮乳，遇神人灌以甘露。

既长，年二十有四，闻经悟道，往黄梅求印可。五祖器之，付衣法，令嗣祖位。时龙朔元年辛酉岁也。南归隐遁一十六年，至仪凤元年丙子，正月八日，会印宗法师，诘论玄奥，印宗悟契师旨。是月十五日，普会四众，为师薙发。二月八日，集诸名德，授具足戒：西京智光律师为授戒师，苏州慧静律师为羯磨，荆州通应律师为教授，中天耆多罗律师为说戒，西国蜜多三藏为证戒。其戒坛，乃宋朝求那跋陀罗三藏创建。立碑曰："后当有肉身菩萨，于此受戒。"又，梁天监元年，智药三藏自西竺国航海而来，将彼土菩提树一株，植此坛畔。

---

* 注：据印顺法师考证，这篇《略序》与下篇《外纪》，"所说与《坛经》每每不合，绝非《坛经》记录者法海所作"（《中国禅宗史》页二六七）。这一论断，可作参考。

亦预志曰："后一百七十年，有肉身菩萨，于此树下开演上乘，度无量众。真传佛心印之法王也。"师至是祝发受戒。及与四众开示单传之法旨，一如昔谶。

次年春，师辞众归宝林，印宗与缁白送者千余人，直至曹溪。时荆州通应律师，与学者数百人，依师而住。师至曹溪宝林，观堂宇湫隘，不足容众，欲广之。遂谒里人陈亚仙曰："老僧欲就栝越求坐具地，得不?"仙曰："和尚坐具几许阔?"祖出坐具示之，亚仙唯然。祖以坐具一展，尽罩曹溪四境，四天王现身，坐镇四方。今寺境有天王岭，因兹而名。仙曰："知和尚法力广大，但吾高祖坟墓并坐此地，他日造塔，幸望存留，余愿尽舍，永为宝坛。然此地乃生龙白象来脉，只可平天，不可平地。"寺后营建，一依其言。

师游境内，山水胜处，辄息止，遂成兰若一十三所。今曰花果院，隶籍寺门。其宝林道场，亦先是西国智药三藏自南海经曹溪口，掬水而饮，香美，异之。谓其徒曰："此水与西天之水无别，溪源上必有胜地，堪为兰若。"随流至源上，四顾山水回环，峰峦奇秀，叹曰："宛如西天宝林山也。"乃谓曹侯村居民曰："可于此山建一梵刹，一百七十年后，当有无上法宝于此演化，得道者如林，宜号宝林。"时韶州牧侯敬中，以其言具表闻奏。上可其请，赐额为宝林，遂成梵宫。盖始于梁天监三年也。

寺殿前有潭一所，龙常出没其间，触挠林木。一日，现形甚巨，波浪汹涌，云雾阴翳，徒众皆惧。师叱之曰："尔只能现大身，不能现小身。若为神龙，当能变化，以小现

大，以大现小也。”其龙忽没，俄顷复现小身，跃出潭面。师展钵试之曰：“尔且不敢入老僧钵盂里。”龙乃游扬至前，师以钵舀之，龙不能动。师持钵归堂上，与龙说法。龙遂蜕骨而去。其骨长可七寸，首尾角足皆具。留传寺门。师后以土石堙其潭。今殿前左侧，有铁塔处是也。

（录自《全唐文》卷九一五）

六祖大师缘起外纪*

门人法海等集

大师名惠能。父卢氏，讳行瑫，唐武德三年九月，左官新州。母李氏，先梦庭前白华竞发，白鹤双飞，异香满室，觉而有娠。遂洁诚斋戒，怀妊六年，师乃生焉。唐贞观十二年戊戌岁二月八日子时也。时毫光腾空，香气芳馥。黎明，有二僧造谒，谓师之父曰：“夜来生儿，专为安名，可上惠下能也。”父曰：“何名惠能?”僧曰：“惠者，以法惠济众生；能者，能作佛事。”言毕而出，不知所之。师不饮母乳，遇夜，神人灌以甘露。三岁父丧，葬于宅畔。母守志鞠养。既长，鬻薪供母。年二十有四，闻经有省，往黄梅参

* 注：丁福保氏认为，此文系“后人增删”《六祖大师法宝坛经略序》而成者；并谓：“其所增之事实，间有穿凿附会之处，且文笔亦陋。”（丁著《六祖大师法宝坛经笺注》卷首《六祖大师法宝坛经略序题注》）按：此文与略序，虽然“大同”，也有“小异”，姑并录之，以备参照。

礼，五祖器之，付衣法令嗣祖位。时龙朔元年辛酉岁也。南归隐遁，至仪凤元年丙子正月八日，会印宗法师，诘论玄奥，印宗悟契师旨。是月十五日，普会四众，为师薙发；二月八日，集诸名德，授具足戒：西京智光律师为授戒师，苏州慧静律师为羯磨，荆州通应律师为教授，中天耆多罗律师为说戒，西国蜜多三藏为证戒。其戒坛，乃宋朝求那跋陀罗三藏创建。立碑曰："后当有肉身菩萨于此受戒。"又梁天监元年，智药三藏自西竺国航海而来，将彼土菩提树一株，植此坛畔。亦预志曰："后一百七十年，有肉身菩萨，于此树下开演上乘，度无量众，真传佛心印之法王也。"师至是祝发受戒，及与四众开示单传之旨，一如昔谶。梁天监元年壬午岁，至唐仪凤元年丙子，得一百七十五年。

次年春，师辞众归宝林，印宗与缁白送者千余人，直至曹溪。时荆州通应律师，与学者数百人，依师而住。师至曹溪宝林，睹堂宇湫隘，不足容众，欲广之，遂谒里人陈亚仙曰："老僧欲就栝越求坐具地，得不?"仙曰："和尚坐具几许阔?"祖出坐具示之。亚仙唯然。祖以坐具一展，尽罩曹溪四境。四天王现身，坐镇四方。今寺境有天王岭，因兹而名。仙曰："知和尚法力广大，但吾高祖坟墓并在此地，他日造塔，幸望存留，余愿尽舍，永为宝坊；然此地乃生龙白象来脉，只可平天，不可平地。"寺后营建，一依其言。

师游境内，山水胜处，辄息止，遂成兰若一十三所。今日华果院，隶籍寺门。其宝林道场，亦先是西国智药三藏自南海经曹溪口，掬水而饮，香美，异之。谓其徒曰："此水

与西天之水无别，溪源上必有胜地，堪为兰若。”随流至源上，四顾山水回环，峰峦奇秀，叹曰：“宛如西天宝林山也。”乃谓曹侯村居民曰：“可于此上建一梵刹，一百七十年后，当有无上法宝，于此演化，得道者如林，宜号宝林。”时韶州牧侯敬中，以其言具表闻奏，上可其请，赐宝林为额，遂成梵宫，落成于梁天监三年。

寺殿前有潭一所，龙常出没其间，触挠林木。一日现形甚巨，波浪汹涌，云雾阴翳，徒众皆惧。师叱之曰：“尔只能现大身，不能现小身。若为神龙，当能变化，以小现大，以大现小也。”其龙忽没，俄顷复现小身，跃出潭面。师展钵试之曰：“尔且不敢入老僧钵盂里。”龙乃游扬至前，师以钵舀之，龙不能动。师持钵堂上，与龙说法。龙遂蜕骨而去。其骨长可七寸，首尾角足皆具，留传寺门。师后以土石堙其潭。今殿前左侧，有铁塔镇处是也。

（录自《普慧大藏经》四本《坛经》合刊本）

曹溪大师别传*

……

惠能大师，俗姓卢氏，新州人也。少失父母，三岁而孤。虽处群辈之中，介然有方外之志。

---

* 注：本文开头一段，没有什么历史意义；末后的一些文字，与惠能无关，故并节略。

其年，大师游行至曹溪，与村人刘志略结义为兄弟，时春秋三十。略有姑，出家配山涧寺，名无尽藏。常诵《涅槃经》。大师昼与略役力，夜即听经，至明，为无尽藏尼解释经义，尼将经与读，大师曰："不识文字。"尼曰："既不识字，如何解释其义?"大师曰："佛性之理，非关文字；能解，今不识文字何怪?"众人闻之，皆嗟叹曰："见解如此，天机自悟，非人所及，堪可出家，住此宝林寺。"大师即住此寺修道，经三年，正当智药三藏一百七十年悬记之时也。时大师春秋卅有三。后闻乐昌县西石窟有远禅师，遂投彼学坐禅。大师素不曾学书，竟未披寻经论。时有惠纪禅师，诵《投陁经》，大师闻经，叹曰："经意如此，今我空坐何为?"

至咸亨五年，大师春秋卅有四，惠纪禅师谓大师曰："久承蕲州黄梅山忍禅师开禅门，可往彼修学。"大师其年正月三日，发韶州，往东山，寻忍大师，策杖涂跣，孤然自行，至洪州东路，时多暴虎，大师独行山林无惧，遂至东山。见忍大师，问曰："汝作物来?"能答曰："唯求作佛来。"忍问曰："汝是何处人?"能答曰："岭南新州人。"忍曰："汝是岭南新州人，宁堪作佛?"能答曰："岭南新州人佛性，与和上佛性有何差别?"忍大师更不复问，可谓自识佛性，顿悟真如，深奇之，奇之。忍大师山中门徒至多，顾眄左右，悉皆龙象，遂令能入厨中供养，经八个月。能不避艰苦，忽同伴戏调，嶷然不以为意。忘身为道，仍踏碓，自嫌身轻，乃系大石著腰，坠碓令重，遂损腰脚。忍大师因行至碓米所，问曰："汝为供养，损腰脚，所痛如何?"能答曰："不见有身，谁言之痛?"

忍大师至夜，命能入房，大师问："汝初来时，答吾岭南人佛性与和上佛性有何差别。谁教汝耶?"答曰："佛性非偏，和上与能无别，乃至一切众生皆同，更无差别，但随根隐显耳。"忍大师徵曰："佛性无形，如何隐显?"能答曰："佛性无形，悟即显，迷即隐。"于时忍大师门徒见能与和上论佛性义，大师知诸徒不会，遂遣众人且散，忍大师告能曰："如来临般涅槃，以甚深般若波罗蜜法付嘱摩诃迦叶，迦叶付阿难，阿难付商那和修，和修付忧波掬多，在后展转相传，西国经二十八祖，至于达磨多罗大师，汉地为初祖，付嘱惠可，可付璨，璨付双峰信，信付于吾矣；吾今欲逝，法嘱与汝，汝可守护，无令断绝。"能曰："能是南人，不堪传授佛性，此间大有龙象。"忍大师曰："此虽多龙象，吾深浅皆知，犹兔与马，唯付嘱象王耳。"忍大师即将所传袈裟付能，大师遂顶戴受之。大师问和上曰："法无文字，以心传心，以法传法，用此袈裟何为?"忍大师曰："衣为法信，法是衣宗，从上相传，更无别付；非衣不传于法，非法不传于衣。衣是西国师子尊者相传，令佛法不断。法是如来甚深般若。知般若空寂无住，即了法身，见佛性空寂无住，是真解脱。汝可持衣去。"遂则受持，不敢违命。然此传法袈裟，是中天布，梵云婆罗那，唐言第一好。布是木绵花作，时人不识，谬云丝布。忍大师告能曰："汝速去，吾当相送。"随至蕲州九江驿。忍大师告能曰："汝传法之人，后多留难。"能问大师曰："何以多难?"忍曰："后有邪法竞兴，亲附国王、大臣，蔽我正法，汝可好去。"能遂礼辞南行。忍大师

相送已，却还东山，更无言说。诸门人惊怪，问和上何故不言？大师告众曰："众人散去，此间无佛法，佛法已向南去也。我今不说，于后自知。"忍大师别能大师，经停三日，重告门人曰："大法已行，吾当逝矣。"忍大师仙化，百鸟悲鸣，异香芳馥，日无精光，风雨折树。

时有四品官，俗姓陈氏，舍俗出家，事和上，号惠明禅师。闻能大师将衣钵去，遂奔趁南方，寻至大庾岭，见能大师，大师即将衣钵遂还明，明曰："来不为衣钵，不审和尚初付嘱时，更有何言教，愿垂指示。"能大师即为明禅师传嘱授密言，惠明唯然受教，遂即礼辞。明语能曰："急去，急去！在后大有人来相趁逐。"能大师即南行。至来朝，果有数百人，来至岭，见明禅师，师曰："吾先至此，不见此人，问南来者，亦不见，此人患脚，计未过此。诸人却向北寻。明禅师得言教，犹未晓悟，却居庐山峰顶寺，三年方悟密语。明后居濛山，广化群品。

能大师归南，略至曹溪，犹被人寻逐，便于广州四会、怀集两县界避难，经于五年，在猎师中。大师春秋三十九，至仪凤元年初，于广州制旨寺听印宗法师讲《涅槃经》，法师是江东人也。其制旨寺，是宋朝求那跋摩三藏置，今广州龙兴寺也。法师每劝门人商量论义，时嘱正月十三日悬幡，诸人夜论幡义，法师廊下隔壁而听。初论幡者："幡是无情，因风而动。"第二人难言："风幡俱是无情，如何得动?"第三人："因缘和合故，合动。"第四人言："幡不动，风自动耳。"众人诤论，喧喧不止。能大师高声止众人曰："幡无如

余种动。所言动者，人者心自动耳。”印宗法师闻已，至明日讲次欲毕，问大众曰：“昨夜某房论义，在后者是谁？此人必禀承好师匠。”中有同房人云：“是新州卢行者。”法师云：“请行者过房。”能遂过房。法师问曰：“曾事何人？”能答曰：“事岭北蕲州东山忍大师。”法师又问：“忍大师临终之时，云佛法向南，莫不是贤者否？”能答：“是”。“既云是，应有传法袈裟，请一暂（按：同暂）看。”印宗见袈裟已，珍重礼敬，心大欢喜，叹曰：“何期南方有如是无上之法宝！”法师曰：“忍大师付嘱，如何指授言教？”能大师答曰：“唯论见性，不论禅定解脱、无为、无漏。”法师曰：“如何不论禅定解脱、无漏、无为？”能答曰：“为此多法，不是佛性；佛性是不二之法。《涅槃经》明其佛性不二之法，即此禅也。”法师又问：“如何佛性是不二之法？”能曰：“《涅槃经》高贵德王菩萨白佛言：‘世尊，犯四重禁，作五逆罪，及一阐提等，为当断善根，佛性改否。’”佛告高贵德王菩萨：“善根有二，一者常，二者无常。佛性非常非无常，是故不断，名之不二。一者善，二者不善。佛性非善非不善，是故不断，名为不二。”又云：“蕴之与界，凡夫见二，智者了达，其性无二，无二之性，即是实性。明与无明，凡夫见二，智者了达，其性无二，无二之性，即是实性。实性无二。”能大师谓法师曰：“故知佛性，是不二之法。”印宗闻斯解说，即起合掌虔诚，愿事为师。明日讲次，告众人曰：“印宗何幸，身是凡夫，不期座下法身菩萨。印宗所为众人说《涅槃经》，尤如瓦砾，昨夜请卢行者过房论义，尤

如金玉，诸人信否？然此贤者，是东山忍大师传法之人。诸人永不信，请行者将传法袈裟呈示诸人。”诸人见已顶礼，咸生信重。仪凤元年，正月十七日，印宗与能大师剃发落，二月八日，于法性寺受戒，戒坛是宋朝求那跋摩三藏所置。当时遥记云：“于后当有罗汉登此坛，有菩萨于此受戒。”今能大师受戒，应其记也。出《高僧录》能大师受戒和尚，西京总持寺智光律师；羯磨阇梨，苏州灵光寺惠静律师，教授阇梨，荆州天皇寺道德律师。后时，三师皆于能大师所学道，终于曹溪。其证戒大德：一是中天耆多罗律师，二是密多三藏。此二大德，皆是罗汉，博达三藏，善中、边言，印宗法师请为尊证也。又肖梁末，有真谛三藏，于坛边种菩提树两株，告众僧曰：“好看此树，于后有菩萨僧，于此树下，演无上乘。”于后能大师于此树下坐，为众人开东山法门。应真谛三藏记也。出《真谛三藏传》

其年四月八日，大师为大众初开法门曰：“我有法，无名无字，无眼无耳，无身无意，无言无示，无头无尾，无内无外，亦无中间，不去不来，非青黄赤白黑，非有非无，非因非果。”大师问众人：“此是何物？”大众两两相看，不敢答。时有荷泽寺小沙弥神会，年始十三，答：“此之（按：‘之’当作‘是’）佛之本源。”大师问：“云何是本源？”沙弥答曰：“本源者，诸佛本性。”大师云：“我说无名无字，汝云何言佛性，有名字？”沙弥曰：“佛性无名字，因和尚问故立名，正名字时，即无名字。”大师打沙弥数下。大众礼谢曰：“沙弥小人，恼乱和上。”大师云：“大众且散去，留此饶舌沙弥。”

至夜间，大师问沙弥："我打汝时，佛性受否?"答曰："佛性无受。"大师问："汝知痛否?"沙弥答："知痛。"大师问："汝既知痛，云何道佛性无受?"沙弥答："岂同木石？虽痛而心性不受。"大师语沙弥曰："节节支解时，不生嗔恨，名之无受。我忘身为道，踏碓直至跨脱，不以为苦，名之无受。汝今被打，心性不受，汝受诸触，如智证得真正受三昧。"沙弥密受付嘱。大师出家、开法、受戒，年登四十。印宗法师请大师归制旨寺。今广州龙兴寺经藏院，是大师开法堂。法师问能大师曰："久在何处住?"大师曰："韶州曲县南五十里曹溪村，故宝林寺。"法师讲经了，将僧俗三千余人，送大师归曹溪。因兹广阐禅门，学徒十万。

至神龙元年，正月十五日，敕迎大师入内，表辞不去。高宗大帝敕曰："朕虔诚慕道，渴仰禅门，召诸州名山禅师，集内道场供养，安、秀二德，最为僧首。朕每谘求，再推南方有能禅师，密受忍大师记传，传达磨衣钵，以为法信，顿悟上乘，明见佛性，今居韶州曹溪山，示悟众生，即心是佛。朕闻如来以心传心，嘱付迦叶，迦叶展转相传，至于达磨，教被东土，代代相传，至今不绝。师既禀承有依，可往京城施化，缁俗归依，天人瞻仰。故遣中使薛简迎师，愿早降至。神龙元年，正月十五日下。"

韶州曹溪山释迦惠能辞疾表："惠能生自偏方，幼而慕道，叨为忍大师嘱付如来心印，传西国衣钵，授东土佛心。奉天恩遣中使薛简召能入内，惠能久处山林，年迈风疾，陛下德包物外，道贯万民，育养苍生，仁慈黎庶，旨弘大教，

钦崇释门，恕惠能居山养疾，修持道业，上答皇恩，下及诸王、太子。谨奉表。释迦惠能顿首，顿首！”

中使薛简问大师：“京城大德禅师教人，要假坐禅，若不因禅定解脱得道，无有是处。”大师云：“道由心悟，岂在坐耶？《金刚经》：‘若有人言如来（若来若去），若坐若卧，是人不解我所说义。（何以故？）如来者，无所从来，亦无所去，故名如来。’无所从来，曰生；亦无所去，曰灭。若无生灭，而是如来清静禅；诸法空，即是坐。”大师告言：“中使！道毕竟无得无证，岂况坐禅？”薛简云：“简至天庭，圣人必问，伏愿和上指授心要，将传圣人及京城学道者，如灯转照，冥者皆明，明明无尽。”大师云：“道无明暗，明暗是代谢之义。明明无尽，亦是有尽，相待立名。《净名经》云：‘法无有比，无相待故。’”薛简云：“明譬智慧，暗喻烦恼，修道之人，若不用智慧照生死烦恼，何得出离？”大师云：“烦恼即菩提，无二无别。汝见有智慧为能明，此是二乘见解，有智之人，悉不如是。”薛简云：“大师，何者是大乘见解？”大师云：“《涅槃经》云：‘明与无明，凡夫见二，智者了达，其性无二，无二之性，即是实性。’实性者，即是佛性。佛性，在凡夫不减，在贤圣不增，在烦恼而不垢，在禅定而不净，不断不常，不来不去，亦不中间及内外，不生不灭，性相常住，恒不变易。”薛简问：“大师说不生不灭，何异外道？外道亦说不生不灭。”大师答曰：“外道说不生不灭，将生止灭，灭尤不灭。我说本自无生，今即无灭，不同外道。外道无有奇特，所以有异。”大师告薛简曰：“若欲将

心要者，一切善恶，都无思量，心体湛寂，应用自在。”薛简于言下大悟，云：“大师，今日始知佛性本自有之，昔日将为大远，今日始知至道不遥，行之即是。今日始知涅槃不远，触目菩提。今日始知佛性不念善恶，无思、无念、无知、无作、不住。今日始知佛性常住不变，不为诸恶所迁。”中使薛简礼辞大师，将表赴京。

高宗大帝赐磨衲袈裟一令及绢五百匹，敕书曰：“敕师老疾，为朕修道，国之福田。师若净名，托疾金粟，阐弘大法，传诸佛心，谈不二之说，杜口毗耶，声闻被呵，菩萨辞退。师若此也。薛简传师指授如来智见，善恶都莫思量，自然得入，心体湛然常寂，妙用恒沙。朕积善余庆，宿种善因，得值师之出世，蒙师惠顿上乘佛心第一。朕感荷师恩，顶戴修行，永永不朽。奉磨衲袈裟一令，绢五百匹，供养大师。神龙三年，四月二日下。”

又，神龙三年，十一月十八日，敕下韶州百姓，可修大师中兴寺佛殿，及大师经坊，赐额为法泉寺。大师生缘新州故宅，为国恩寺。延和元年，大师归新州，修国恩寺。诸弟子问：“和上修寺去，卒应未归此，更有谁堪谘问?”大师云：“翁山寺僧灵振，虽患脚跛，心里不跛，门人谘请振说法。”又问：“大师何时得归?”答曰：“我归无日也。”

大师在日，景云二年，先于曹溪造龛塔。后先天二年，七月，廊宇尤未毕功，催令早了：“吾当行矣。”门人犹未悟意。某年八月，大师染疾，诸门人问：“大师，法当付嘱阿谁?”答：“法不付嘱，亦无人得。”神会问：“大师，传法袈

裟，云何不传?”答云：“若传此衣，传法之人短命；不传此衣，我法弘盛，留镇曹溪。我灭度七十年后，有东来菩萨：一在家菩萨，修造寺舍；二出家菩萨，重建我教。”门徒问大师曰：“云何传此衣短命?”答曰：“吾持此衣，三遍有刺客来取吾命，吾命如悬丝。恐后传法之人被损，故不付也。”大师力疾，劝诱徒众，令求道忘身，唯勤加行，直趣菩提。某月三日，奄然端坐迁化，春秋七十有六。灭度之日，烟云暴起，泉池枯涸，沟涧绝流，白虹贯日。岸东忽有众鸟数千，于树悲鸣。又，寺内有白气如练，长一里余，天色清朗，孤然直上，经于五日乃散。复有五色云，见于西南。是日，四方无云，忽有数阵凉风，从西南飘入寺舍，俄而香气氛氲，遍满廊宇。地皆振动，山崖崩颓。大师新州亡广果寺，寺西虹光三道，经于旬日。又，寺前城头庄有虹光，经一百日。众鸟悲鸣，泉水如稠泔汁，不流数日。又，翁山寺振禅师，于房前与众人夜间说法，有一道虹光，从南来入房，禅师告众人曰：“和上多应新州亡也，此虹光是和上之灵瑞也。”新州寻有书报亡，曹溪门徒发哀，因虹光顿谢，泉水渐流。书至翁山，振禅师闻哀，设三七斋，于夜道俗毕集，忽有虹光从房而出，振禅师告众人曰：“振不久住也。经云：‘大象既去，小象亦随。’”其夕中夜，卧右肋而终也。

曹溪门人，迎大师全身，归曹溪。其时，首领不肯放，欲留国恩寺起塔供养。时门人僧崇一等，见刺史论理，方还曹溪。大师头颈，先以铁镊封裹，全身胶漆。其年十一月十三日，迁神入龛。至开元二十七年，有刺客来取头，移大师

出庭中，刀斩数下，众人唯闻铁声，惊觉，见一孝子奔走出寺，寻迹不获。

大师在日，受戒、开法、度人，三十六年，先天二年壬子岁灭度，至唐建中二年，计当七十一年。其年，众请上足弟子行滔守所传衣，经三十五年，有殿中侍御史韦据为大师立碑。后北宗俗弟子武平一，开元七年磨却韦据碑文。自著武平一文。

开元十一年有潭州瑝禅师曾事忍大师，后时归长沙禄山寺。常习坐禅，时时入定，远近知闻。时有大荣禅师，住曹溪，事大师经三十年。大师常语荣曰："汝化众生得也。"荣即礼拜归北，路过瑝禅师处，荣顶礼问瑝曰："承和上每入定，当入定时，为有心耶？为无心耶？若有心，一切众生有心，应得入定；若无心，草木瓦砾亦应入定。"瑝答曰："我入定，无此有无之心。"荣答曰："若无有无之心，即是常定，常定即无出入。"瑝即无对。瑝问："汝从能大师处来，大师以何法教汝？"荣答曰："大师教荣，不定不乱，不坐不禅，是如来禅。"瑝于言下便悟去：五蕴非有，六尘体空，非寂非照，离有离空，中间不住，无作无功，应用自在，佛性圆通。叹曰："我三十年来，空坐而已。"往曹溪，归依大师学道。景云二年，却归长沙旧居，二月八日夜悟道。其夜，空中有声，告合郭百姓："瑝禅师今夜得道。"皆是能大师门徒也。

……

（节录自《续藏经》第二编乙第十九套第五册）

附：坛经考之一（跋《曹溪大师别传》）

胡　适

《曹溪大师别传》一卷，中国已无传本。此本是日本所传，收在《续藏经》二编乙，十九套，第五册，页四八三——四八八。有日本僧祖芳的书后云：

> 昔于东武获《曹溪大师别传》，曩古传教大师从李唐手写赍归，镇藏睿岳。……《传》末有“贞元十九，二月十九日毕，天台最澄封”之字，且搭朱印三个，刻“比睿寺印”四字。贞元十九，当日本延历二十年乙酉也。大师（惠能）迁寂乃唐先天二年，至于贞元十九年，得九十一年。谓《坛经》古本湮灭已久；世流布本，宋后编修；诸传亦非当时撰。唯此《传》去大师谢世不远，可谓实录也，而与诸传及《坛经》异也。……惜乎失编者之名。考请来进官录曰“《曹溪大师传》一卷”是也。
>
> 宝历十二年壬午（乾隆二十七年，西历一七六二年）。

祖芳此序颇有小错误。贞元十九（八〇三）当日本延历二十二年癸未，乙酉乃延历二十四年。先天二年（七一三）至贞元十九年，得九十年。此皆计算上的小误。最可怪者，据《传教大师全集》别卷所收的《睿山大师传》，最澄入唐，在贞元二十年（八〇四）；其年九月上旬始往天

台。如何能有“贞元十九，二月十九日毕，天台最澄封”的题记？

祖芳又引最澄“请来进官录”有《曹溪大师传》一卷，今检《传教大师将来日录》（全集卷四）有两录：一为台州录，一为越州录。《曹溪大师传》一卷乃在越州录之中。越州录中经卷皆贞元二十一年在越州所抄写，更不会有“天台最澄”的题记。

然祖芳之跋似非有心作伪。按台州录之末有题记，年月为

大唐贞元二十一年岁次乙酉二月朔辛丑十九日乙未

大概祖芳一时记忆有误，因“二月十九日”而误写二十一年为“十九年”，又误记“天台”二字，遂使人生疑了。

我们可以相信此《传》是最澄于贞元二十一年在越州抄写带回日本的本子。以下考证此《传》的著作时代及其内容。

此《传》作者不知是谁，然可以考定他是江东或浙中的一个和尚，其著作年代为唐建中二年（七八一），在慧能死后六十八年。《传》中有云：

大师在日，受戒、开法、度人三十六年。先天二年壬子岁灭度。唐建中二年，计当七十一年。

先天二年至建中二年，只有六十八年。但作者忽用建中二年为计算年数的本位，却很可注意。日本忽滑谷快天先生（《禅学思想史》上，三八二）说此句可以暗示《别

传》脱稿在此年。忽滑谷先生的话甚可信，我可代他添一个证据。此《传》说慧能临死时，对门人说一则“悬记”（预言）：

> 我灭度七十年后，有东来菩萨，一在家菩萨，修造寺舍；二出家菩萨，重建我教。

七十年后的预言，与后文所记“至建中二年，计当七十一年”正相照应。作《传》的人要这预言验在自己身上，却不料因此暗示成书的年代了。大概作者即是预言中的那位“出家菩萨”。可惜他的姓氏不可考了。

何以说作者是江东或浙中的和尚呢？因为预言中说是“东来菩萨”，而此本作于建中二年，到贞元二十二年（永贞元年，八〇五）最澄在浙中抄得此《传》时不过二十四年，当时写本书流传不易，抄书之地离作书之地未必甚远；且越州、台州也都在东方，正是东来菩萨的家乡。

最可注意的是《坛经》明藏本（缩刷藏经腾四）也有东来菩萨的悬记，其文如下：

> 吾去七十年，有二菩萨从东方来，一出家，一在家，同时兴化，建立吾宗，缔缉伽蓝，昌隆法嗣。

此条悬记，今本皆已删去，惟明藏本有此文。明藏本的祖本是北宋契嵩的改本。契嵩的《镡津文集》中有郎侍郎的六祖法宝记叙，说契嵩得曹溪古本《坛经》校改俗本，勒成三卷。契嵩居杭州，也在浙中，他所得的“曹溪古本”大概即是这部《曹溪大师别传》，故有七十年的悬记。

近年《坛经》的敦煌写本出现于伦敦，于是我们始知道

契嵩所见的“文字鄙俚繁杂，殆不可考”的俗本乃是真正古本，而契嵩所得古本绝不是真古本。试即举慧能临终时的“七十年”悬记为例，敦煌写本即无此文，而另有一种悬记，其文如下：

> 上座法海向前言：“大师，大师去后，衣法当付何人?”大师言：“法即付了，汝不须问。吾灭后二十余年，邪法辽乱，惑我宗旨，有人出来，不惜身命，第佛教是非，竖立宗旨，即是吾正法。衣不合转。

此悬记甚明白，所指即是神会在滑台大云寺及洛阳荷泽寺定南宗宗旨的事。神会滑台之会在开元二十二年（七三四），正是慧能死后二十一年。此条悬记可证敦煌本《坛经》为最古本，出于神会或神会一系之手，其著作年代在开元二十二年以后。神会建立南宗，其功绩最伟大。但九世纪以下，禅宗大师多出于怀让、行思两支，渐渐都把神会忘了。契嵩之时，神会之名已在若有若无之间，故二十年的悬记已不能懂了。所以契嵩采取《曹溪大师传》中的七十年来替代此说。但七十年之记更不好懂，后来遂有种种猜测，终无定论，故今世通行本又把这七十年悬记全删去了。

然而敦煌本的二十年后的悬记可以证《坛经》最古本的成书年代及其作者；《曹溪大师别传》的七十年后的悬记和建中二年的年代可以证此《传》的成书年代及其作者；而契嵩改本的收入七十年的悬记又可以证明他所依据的“曹溪古本”正是这部《曹溪大师别传》。

*　　*　　*

我们试取敦煌本《坛经》和明藏本相比较，可以知道明藏本比敦煌本多出百分之四十（我另有《坛经敦煌本考证》）。这多出的百分之四十，内中有一部分是宋以后陆续加进去的。但其中有一部分是契嵩采自《曹溪大师别传》的。今依明藏本的次第，列表如下：

（1）行由第一自“惠能后至曹溪，又被恶人寻逐”以下至印宗法师讲《涅槃经》，惠能说风幡不动是心动，以至印宗为惠能剃发，惠能于菩提树下开东山法门，——此一大段，约四百余字，敦煌本没有，是采自《曹溪大师别传》的。

（2）机缘第七　刘志略及其姑无尽藏一，敦煌本无，出于《别传》。

又智隍一段，约三百五十字，也出于《别传》的瑝禅师一段，但改瑝为智隍，改大荣为玄策而已。

（3）顿渐第八　神会一条，其中有一段，“吾有一物，无头无尾，无名无字，无背无面，诸人还识否?”的六十字，也出于《别传》。

（4）宣韶第九　全章出于《别传》，约六百多字，敦煌本无。但此章删改最多，因为《别传》原文出于一个陋僧之手，谬误百出，如说“神龙元年（七〇三）高宗大帝敕曰”，不知高宗此时已死了二十二年了！此等处契嵩皆改正，高宗诏改为“则天中宗诏”，诏文也完全改作。此诏文今收在《全唐文》（卷十七），即是契嵩改本，若与《别传》中的原文对勘，便知此是伪造的诏书。

（5）付嘱第十　七十年后东来二菩萨的悬记，出于《别传》，说详上文。

又《别传》有“曹溪大师头颈先以铁镤封裹，全身胶漆”一语，契嵩采入《坛经》，敦煌本无。

又此章末总叙慧能一生，“二十四传衣，三十九祝发，说法利生三十七载”，也是根据《别传》而稍有修正。《别传》记慧能一生的大事如下：

三十四岁，到黄梅山弘忍处得法传衣。

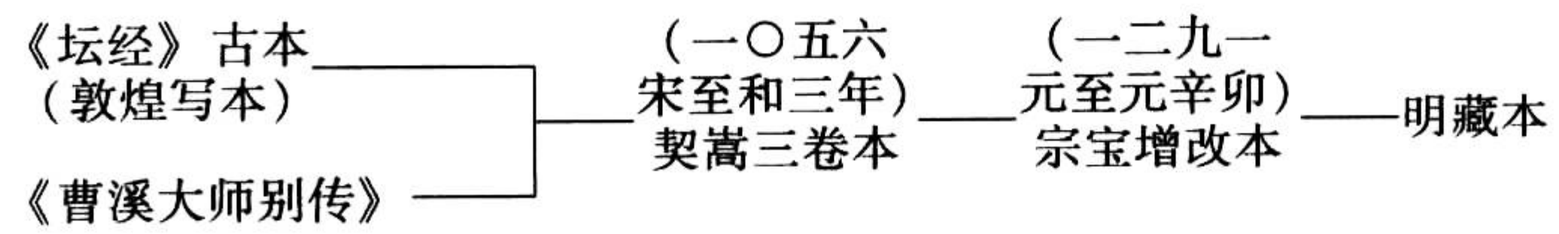
三十四至三十九，在广州四会、怀集两县界避难。凡五年。

三十九岁，遇印宗法师，始剃发开法，但下文又说开法受戒时“年登四十”。

七十六岁死，开法度人三十六年。

契嵩改三十四传衣为“二十四传衣”，大概是根据王维的碑文中“怀宝迷邦，销声异域，……如此积十六载”之文。又改说法三十六年为三十七年，则因三十九至七十六，应是三十七年。

以上所记，可以说明《曹溪大师别传》和《坛经》明藏本的关系。我曾细细校勘《坛经》各本，试作一图，略表《坛经》的演变史：



但《曹溪大师别传》实在是一个无识陋僧妄作的一部伪书，其书本身毫无历史价值，而有许多荒谬的错误。其中所

记慧能的一生，大体用王维的《能禅师碑》（全唐文三二七），如印宗法师之事虽不见于《坛经》古本，而王维碑文中有之，又碑文中也说：

则天太后，孝和皇帝，并敕书劝谕，徵赴京城。禅师子牟之心敢忘凤阙？远公之足不过虎溪。固以此辞，竟不奉诏。遂送百衲袈裟及钱帛等供养。

《别传》敷衍此等事，捏造出许多文件。如印宗一段，则造出说法问答之辞；徵诏不起一段，则造出诏敕、表文及薛简问法的一大段。试一考证，便可发现许多作伪的痕迹。如神龙元年高宗大帝（高宗早已死了）敕中有云：

……安、秀二德……再推南方有能禅师密受忍大师记传，传达磨衣钵，以为法信，顿悟上乘，明见佛性。……朕闻如来以心传心，嘱付迦叶，迦叶展转相传，至于达磨，教被东土，代代相传，至今不绝。师既禀承有依，可往京城施化。……

如果此敕是真的，则是传衣付法的公案早已载在朝廷诏敕之中了，更何用后来的争论？更何用神会两度定宗旨，四次遭贬谪的奋斗呢？即此一端便可证明此书作伪的性质了。

《传》中记弘忍临终付袈裟与慧能，并说：

衣为法信，法是衣宗。从上相传，更无别付。非衣不传于法，非法不传于衣。衣是西国师子尊者相传，令佛法不断。法是如来甚深般若。知般若空寂无住，即了法身。见佛性空寂无住，是真解脱。汝可持衣去。

此一段全抄神会的《显宗记》（敦煌有残本，题为《顿悟无生般若颂》）的末段，而改为弘忍付法的话。这也是作伪的证据。

至于较小的错误，更是不可胜数。如《传》中说慧能死于先天二年（七一三），年七十六，则咸亨五年（六七四），慧能应是三十七岁，而《传》中说：

> 至咸亨五年，大师春秋三十有四。

此一误也。推上去，咸亨元年应是三十三岁，而《传》作三十，此二误也。神龙元年（七〇五）高宗已死二十二年，而《传》中有高宗之敕，此三误也。神龙三年（七〇七）武后已死二年了，而《传》中仍有高宗敕，此四误也。先天二年至建中二年（七八一），应是六十八年，而《传》中作七十一年，此五误也。《传》中又说：

> 其年（先天二年）众请上足弟子行滔守所传衣。经三十五年。有殿中侍御史韦据为大师立碑，后北宗俗弟子武平一开元七年（七一九）磨却韦据碑文，自著武平一文。

先天二年即开元元年，至开元七年只有六年，那有三十五年？此六误也。《传》中又云：

> 上元二年（七六一）十二月……敕曹溪山六祖传袈裟及僧行滔……赴上都。
>
> 乾元二年（七五九）正月一日，滔和上有表辞老疾，遣上足僧惠象及家人永和送传法袈裟入内。……滔和上正月十七日身亡，春秋八十九。

乾元在上元之前，今先后倒置，此七误也。我疑心原文或作“乾元元年”下敕，重元字，写作“元二，年”而误作“二年”；但又无二年十二月敕召而同年正月表辞之理，故又改乾字为“上元二年”，遂更误了。下文说袈裟留京七年，永泰元年送回。从乾元二年（七五九）袈裟至京，到永泰元年（七六五），正是七年，此可证“上元二年”之当作“乾元元年”。此或是原文不误，而写者误改了的。

又按王维碑文说：

〔忍大师〕临终，遂密授以祖师袈裟，而谓之曰，“物忌独贤，人恶出己。吾且死矣，汝其行乎?”

禅师遂怀宝迷邦，销声异域。众生为净土，杂居止于编氓；世事是度门，混农商于劳侣。如此积十六载。

弘忍死于咸亨五年（六七四），是年慧能三十七岁。《别传》说他是年三十四岁，固是错误。但《别传》说他咸亨五年三十四岁传衣得法，仪凤元年（六七六）三十九岁剃发受戒，中间相隔只有两年，那能长五岁呢？此八误也。契嵩拘守十六年隐遯的碑文，故说慧能二十四岁传衣，三十九岁开法，中间隐遯十六年。但弘忍死于咸亨五年，若慧能二十四岁传衣，则碑文不应说弘忍“临终”传法了。若依王维碑文，则慧能开法已在五十二三岁，开法二十三四年而死，则别传说他说法三十六年，《坛经》改本说他说法三十七年，又都是虚造的了。

总之，《别传》的作者是一个无学问的陋僧，他闭门虚造曹溪大师的故事，装上许多年月，俨然像一部有根据的传

记了。可惜他没有最浅近的算学知识，下笔便错，处处露出作伪的痕迹。不幸契嵩上了他的当，把此《传》认作曹溪古本，采取了不少材料到《坛经》里去，遂使此书欺骗世人至九百年之久；幸而一千多年前最澄大师留下了这一本，保存至今，使我们可以考证契嵩改本的根据。我们对于那位渡海求法的日本大师，不能不表示很深的谢意。

民国十九年一月七日稿

（录自《胡适论学近著》平装本第一集上册）

六祖能禅师碑铭

王　维

无有可舍，是达有源；无空可住，是知空本。离寂非动，乘化用常，在百法而无传，周万物而不殆，鼓栰海师，不知菩提之行；散花天女，能变声闻之身。则知法本不生，因心起见，见无可取，法则常如。世之至人，有证于此，得无漏不尽漏，度有为非无为者，其惟有曹溪禅师乎。

禅师俗姓卢氏，本贯范阳人也。名是虚假，不生族姓之家；法无中边，不居华夏之地。善习表于儿戏，利根发于童心。不私其身，臭味于耕桑之侣；苟适其道，膻行于蛮貊之乡。年若干，事黄梅忍大师，愿竭其力，即安于井臼；素刳其心，获悟于稊稗。每大师登座，学众盈庭，中

有三乘之根，供听一音之法。禅师默然受教，曾不起予。退省其私，迥超无我。其有尤怀渴鹿之想，尚求飞鸟之迹。香饭未消，弊衣仍覆。皆曰升堂入室，测海窥天；谓得黄帝之珠，堪受法王之印。大师心知独得，谦而不鸣。天何言哉，圣与仁岂敢。子曰，赐也吾与汝不如。临行，遂密授祖师以袈裟，谓之曰："物忌独贤，人恶出己，予且死矣，汝其行乎。"

禅师遂怀宝迷邦，销声异域。众生为净土，杂居止于编人；世事是度门，混农商于劳侣。如此积十六载。南海有印宗法师，讲《涅槃经》。禅师听于座下，因问大义，质以真乘，既不能酬，翻从请益。乃叹曰："化身菩萨，在此色身，肉眼凡夫，愿开慧眼。"遂领徒属尽诣禅居，奉为挂衣，亲自削发。于是大兴法雨，普洒客尘。乃教人以忍，曰："忍者，无生方得，无我始成。于初发心，以为教首。"至于定无所入，慧无所依，大身过于十方，本觉超于三世。根尘不灭，非色灭空；行愿无成，即凡成圣。举足举手，长在道场；是心是情，同归性海。商人告倦，自息化城；穷子无疑，直开宝藏。其有不植德本，难入顿门，妄系空花之狂，曾非慧日之咎。常叹曰："七宝布施，等恒河沙；亿劫修行，尽大地墨，不如无为之运，无碍之慈，弘济四生，大庇三有。"

既而道德遍覆，名声普闻，泉馆卉服之人，去圣历劫；涂身穿耳之国，航海穷年，皆愿拭目于龙象之姿，忘身于鲸鲵之口，骈立于户外，趺坐于床前。林是旃栴，更无杂树，

花惟薝蔔，不嗅余香。皆以实归，多离妄执。九重延想，万里驰诚，思布发以奉迎，愿叉手而作礼。则天太后，孝和皇帝，并敕书劝谕，徵赴京城。禅师，子牟之心，敢忘凤阙；远公之足，不过虎溪。固以此辞，竟不奉诏。遂送百衲袈裟及钱帛等供养。天王厚礼，献王衣于幻人；女后宿因，施金钱于化佛。尚德贵物，异代同符。

至某载月日，忽谓门人曰："吾将行矣。"俄相异香满室，白虹属地。饭食讫而敷坐，沐浴毕而更衣。弹指不留，水流灯焰；金身永谢，薪尽火灭。山崩川竭，鸟哭猿啼。诸人唱言，人无眼目；列郡恸哭，世且空虚。某月日，迁神于曹溪，妄坐于某所。择吉祥之地，不待青鸟；变功德之林，皆成白鹤。

呜呼！大师至性淳一，天姿贞素，百福成相，会妙会心。经行宴息，皆在正受；谈笑语言，曾无戏论。故能五天重述，百越稽首。脩蛇雄虺，毒螫之气销；跳殳弯弓，猜悍之风变。畋渔悉罢，蛊鸩知非。多绝羶腥，效桑门之食；悉弃罟网，袭稻田之衣。永惟浮图之法，实助皇王之化。

弟子曰神会，遇师于晚景，问道于中年，广量出于凡心，利智踰于宿学，虽末后供，乐最上乘。先师所明，有类献珠之顾（顾，一作"愿"）。世人未识，尤多抱玉之悲。谓余知道，以颂见托。偈曰：

五蕴本空，六尘非有，众生倒计，不知正受。莲华承足，杨枝生肘。苟离身心，孰为休咎。至人达观，与佛（佛，有作"物"）齐功。无心舍有，何处依空，不著三界，

徒劳八风。以兹利智，遂与宗通。愍彼偏方，不闻正法，俯同恶类，将兴善业。教忍断嗔，修慈舍猎；世界一花，祖宗六叶。大开宝藏，明示衣珠，本源常在，妄辙遂殊。过动不动，离俱不俱，吾道如是，道岂在吾。道遍四生，常依六趣。有漏圣智，无义章句，六十二种，一百八喻，悉无所得，应如是住。

（录自《全唐文》卷三二七）

赐谥大鉴禅师碑并序

柳宗元

扶风公廉问岭南三年，以佛氏第六祖未有称号，疏闻于上。诏谥大鉴禅师；塔曰灵照之塔。元和十年*，十月十三日，下尚书祠部符到都府，公命部吏洎州司功掾，告于其祠。幢盖钟鼓，增山盈谷。万人咸会，若闻鬼神。其时学者千有余人，莫不欣踊奋历，如师复生。则又感悼涕慕，如师始亡。因言曰：自有生物，则好斗夺，相贼杀，丧其本实，诽乖淫流，莫克返于初。孔子无大位，没以余言持世。更杨墨黄老益杂，其术分裂。而吾浮图说后出，推离还源，合所谓生而静者。

---

* 注：唐宪宗（李纯）元和十年（815）。

梁氏好作有为，师达磨讥之，空术益显，六传至大鉴。大鉴始以能劳苦服役，一听其言，言希以究。师用感动，遂受信具，遯隐南海上，人无闻知。又十六年，度其可行，乃居曹溪为人师。会学者耒，尝数千人。

其道以无为为有，以空洞为实，以广大不荡为归。其教人始以性善，终以性善，不假耘锄，本其静矣。中宗闻名，使幸臣再徵不能致。取其言以为心术。其说具在，今布天下，凡言禅皆本曹溪。

大鉴去世有六年，凡治广部而以名闻者以十数，莫能揭其号，乃今始告天子，得大谥，丰佐吾道，其可无辞。

公始立朝，以儒重，刺虔州，都护安南。由海中大蛮夷，连身毒之西，浮舶听命，咸被公德，受旂纛节戟，来莅南海，属国如林，不杀不怒，人畏无噩，允克光于有仁，昭列大鉴，莫如公宜。其徒之老，乃易石于宇下，使来谒辞。其辞曰：

达磨乾乾，传佛语心，六承其授，大鉴是临。劳勤专默，终挹于深，抱其信器，行海之阴。其道爰施，在溪之曹，庞合猥附，不夷其高。传告咸陈，惟道之褒，生而性善，在物而具，荒流奔轶，乃万其趣。匪思愈乱，匪觉滋误，由师内鉴，咸获于素。不植乎根，不耘乎苗，中一外融，有粹孔昭。在帝中宗，聘言于朝，阴翊王度，俾人逍遥。越百有六祀，号谥不纪，由扶风公，告今天子。尚书既复，大行乃诔，光于南土，其法再起。厥徒万亿，同悼齐喜。惟师化所被，洎扶风公所履，咸戴天子。天子休命，嘉公德美，溢于海夷，浮图是视。

师以仁传，公以仁理。谒辞图坚，永胤不已。

（录自《全唐文》卷五八十）

大鉴禅师碑并序

刘禹锡

元和十年，某月日，诏书追褒曹溪第六祖能公曰大鉴。实广州牧马总以疏闻，繇是可其奏。尚道以尊名，一字之褒，华夷孔怀，得其所故也。马公敬其事，且谨始以垂后。遂咨于文雄今柳州刺史河东柳君为前碑。后三年，有僧道琳，率其徒由曹溪来。且曰："愿立第二碑，学者志也。"

维如来灭后，中五百岁而摩腾、竺法兰以经来华，人始闻其言，犹夫重昏之见聪爽。后五百岁而达磨以法来华，人始传其心，犹夫昧旦之睹白日。自达磨六传至大鉴，如贯意珠，有先后而无同异。世之言真宗旨，所谓顿门。初达磨与佛衣俱来，得道传付，以为真印。至大鉴，置而不传。岂以是为筌蹄邪？芻狗邪？将人人之莫己若，而不若置之邪？吾不得而知也。

按大鉴生新州，三十出家，四十七年而没，百有六年而谥。始自蕲之东山，从第五师得授记以归。中宗使中贵人其徵，不奉诏，第以言为贡。上敬行之。铭曰：

至人之生，无有种类，同人者形，出人者智，蠢蠢南

裔，降生杰异，父乾母坤，独肖元气。一言顿悟，不践初地，五师相承，授以宝器。宴坐曹溪，世号南宗，学徒爰来，如水之东。饮之妙药，差其喑聋，诏不能致，许为法雄。去佛日远，群言积亿，著空执有，各走其域。我立真筌，揭起南国，无修而修，无得而得。能使学者，还其天识，如黑而迷，仰目斗极。得之自然，竟不可传，口传手付，则碍于有。留衣空堂，得者天授。

（录自《全唐文》卷六一〇）

六祖坛经序

依真小师邕州罗秀山惠进禅院沙门惠昕述

原夫真如佛性，本在人心，心正则诸境难侵，心邪则众尘易染，能止心念，众恶自亡。众恶既亡，诸善皆备；诸善要备，非假外求。悟法之人，自心如日，遍照十方，一切无碍。见性之人，虽处义伦，其心自在，无所惑乱矣。故我六祖大师，广为学徒，直说见性法门，总令自悟成佛，目曰《坛经》，流传后学。古本文繁，披览之徒，初忻后厌。余以太岁丁卯，月在蕤宾，二十三日辛亥，于思迎塔院，分为两卷，凡十一门，贵接后来同见佛性者。

（录自《普慧大藏经》四本《坛经》合刊本）

六祖坛经序

宋吏部侍郎郎简述

按《唐书》曰，后魏之末，有僧号达磨者，本天竺国王之子。以护国出家，入南海，得禅宗妙法。自释迦文佛相传，有衣钵为记，以世相付受。

达磨斋衣钵，航海而来，至梁，诣武帝。帝问以有为之事，达磨不说。乃之魏，隐于嵩山少林寺。以其法传慧可，可传僧璨，璨传道信，信传弘忍，忍传惠能，而复出神秀。能于达磨，在中国为六世。故天下谓之祖法宝记，盖六祖之所说其法也。

其法乃生灵之大本。人焉，鬼神焉，万物焉，遂与其清明广大者，纷然而大异。六祖悯此，乃谕人欲人自求之，即其心而返道也。然天下之言性命者多矣，若其言之之至详，理之之至当，推之之至悉，而释氏得之矣。若其示之之至直，趋之之至径，证之之至亲，而六祖之于释氏又其得之也。六祖于释氏教，可谓要乎至哉。

今天子开善阁记，谓以本性证乎了义者，未有舍六祖之道而有能至于此者也。是则六祖者，乃三界之慈父，诸佛之善嗣欤！伟乎，惟至圣而能知至道也。

然六祖之说，余素敬之。患其为俗所增损，而文字鄙俚繁杂，殆不可考。会沙门契嵩作《坛经赞》。因谓嵩师曰：若能正之，吾为出财模印以广其传。更二载，嵩果得曹溪古

本，校之，勒成三卷。璨然皆六祖之言，不复谬妄。乃命工镂板，以集其胜事。至和三年*，三月十九日序。

（录自《普慧大藏经》四本《坛经》合刊本）

六祖大师法宝坛经赞

宋明教大师契嵩撰

赞者告也，发经而溥告也。坛经者，至人之所以宣其心也。（至人谓六祖。篇内同）何心耶？佛所传之妙心也。大哉心乎？资始变化而清净常若。凡然，圣然，幽然，显然，无所处而不自得之。圣言平明，凡言乎昧。昧也者变也，明也者复也。变复虽殊，而妙心一也。

始释迦文佛以是而传之大龟氏，大龟氏相传之三十三世者，传诸大鉴。（六祖谥号大鉴禅师。）大鉴传之而益传也。说之者抑亦多端，固有名而实异者也，固有义多而心一者也。曰血肉心者，曰缘虑心者，曰集起心者，曰坚实心者，若心所之心益多也。是所谓名同而实异者也。曰真如心者，曰生灭心者，曰烦恼心者，曰菩提心者，诸修多罗其类此者，殆不可胜数。是所谓义多而心一者也。义有觉义，有不觉义；心有真心，有妄心。所以别其正心也。方《坛经》之所谓心者，亦

* 注：宋仁宗（赵桢）至和三年（1056）。

义之觉义，心之实心也。

昔者圣人之将隐也，乃命乎龟氏教外以传法之要意。其人滞迹而忘返，固欲后世者提本而正末也。故《涅槃》曰："我有无上正法，悉已付嘱摩诃迦叶矣。"天之道存乎易，地之道存乎简，圣人之道存乎要。要也者，至妙之谓也。圣人之道，以要则为法界门之枢机，为无量义之所会，为大乘之椎轮。《法华》岂不曰："当知是妙法，诸佛之秘要。"《华严》岂不曰："以少方便，疾成菩提。"要乎其于圣人之道，利而大矣哉。是故《坛经》之宗，尊其心要也。

心乎？若明若冥，若空若灵，若寂若惺。有物乎？无物乎？谓之一物，固弥于万物；谓之万物，固统于一物。一物尤万物也，万物尤一物也。此谓可思议也。及其不可思也，不可议也，天下谓之玄解，谓之神会，谓之绝待，谓之默体，谓之冥通。一皆离之遣之，遣之又遣，亦乌能至之。微其果然独得、与夫至人之相似者，孰能谅乎？推而广之，则无往不可也；探而裁之，则无所不当也。施于证性，则所见至亲；施于修心，则所诣至正；施于崇德辩惑，则真妄易显；施于出世，则佛道速成；施于救世，则尘劳易歇。此《坛经》之宗，所以旁行天下而不厌。彼谓即心即佛，浅者何其不知量也。以折锥探地而浅地，以屋漏窥天而小天，岂天地之然邪？然百家者，虽苟胜之，弗如也。而至人通而贯之，合乎群经，断可见矣。至人变而通之，非预名字，不可测也。故其显说之，有伦有义；密说之，无首无尾。天机利者得其深，天机钝者得其浅。可拟乎？可议乎？不得已况

之，则圆顿教也，最上乘也，如来之清净禅也，菩萨藏之正宗也。论者谓之玄学，不亦详乎？天下谓之宗门，不亦宜乎？

《坛经》曰："定慧为本"者，趣道之始也。定也者静也，慧也者明也。明以观之，静以安之。安其心，可以体心也。观其道，可以语道也。"一行三昧"者，法界一相之谓也。谓万善虽殊，皆正于一行者也。"无相为体"者，尊大戒也；"无念为宗"者，尊大定也；"无住为本"者，尊大慧也。夫戒定慧者，三乘之达道也。夫妙心者，定慧之大资也。以一妙心而统乎三法，故曰大也。"无相戒"者，戒其必正觉也。"四弘愿"者，愿度，度苦也；愿断，断集也；愿学，学道也；愿成，成寂灭也。灭无所灭，故无所不断也；道无所道，故无所不度也。"无相忏"者，忏非所忏也。"三归戒"者，归其一也。一也者三宝之所以出也。说"摩诃般若"者，谓其心之至中也。般若也者，圣人之方便也，圣人之大智也。固能寂之，明之，权之，实之。天下以其寂，可以泯众恶也；天下以其明，可以集众善也；天下以其权，可以大可为也；天下以其实，可以大无为也。至矣哉，般若也。圣人之道，非夫般若不明也，不成也；天下之务，非夫般若不宜也，不当也。至人之为，以般若振，不亦远乎？"我法为上上根人说"者，宜之也。轻物重用则不胜，大方小授则过也。从来"默传分付"者，密说之谓也。密也者，非不言而暗证也，真而密之也。不解此法

而辄谤毁，谓百劫千生断佛种性者，防天下亡其心也。

伟乎《坛经》之作也，其本正，其迹效，其因真，其果不谬。前圣也，后圣也，如此起之，如此示之，如此复之，浩然沛乎，若大川之注也，若虚空之通也，若日月之明也，若形影之无碍也，若鸿渐之有序也。妙而得之之谓本，推而用之之谓迹；以其非始者始之之谓因，以其非成者成之之谓果。果不异乎因，谓之正果也；因不异乎果，谓之正因也。迹必顾乎本，谓之大用也；本必顾乎迹，谓之大乘也。乘也者，圣人之喻道也；用也者，圣人之起教也。

夫圣人之道，莫至乎心；圣人之教，莫至乎修；调神入道，莫至乎一相止观；轨善成德，莫至乎一行三昧；资一切戒，莫至乎无相；正一切定，莫至乎无念；通一切智，莫至乎无住，生善灭恶，莫至乎无相戒；笃道推德，莫至乎四弘愿；善观过，莫至乎无相；忏正所趣，莫至乎三归戒；正大体，裁大用，莫至乎大般若；发大信，务大道，莫至乎大志；天下之穷理尽性，莫至乎默传。欲心无过，莫善乎不谤。定慧为始，道之基也。一行三昧，德之端也。无念之宗，解脱之谓也。无住之本，般若之谓也。无相之体，法身之谓也。无相戒，戒之最也。四弘愿，愿之极也。无相忏，忏之至也。三归戒，真所归也。摩诃智慧，圣凡之大范也。为上上根人说，直说也。默传，传之至也。戒谤，戒之当也。

夫妙心者，非修所成也，非证所明也，本成也，本明也。以迷明者复明，所以证也；以背成者复成，所以修也。

以非修而修之，故曰正修也；以非明而明之，故曰正证也。至人暗然不见其威仪，而成德为行蔼如也。至人颓然若无所持，而道显于天下也。盖以正修而修之也，以正证而证之也。于此乃曰罔修罔证，罔因罔果，穿凿丛脞，竞为其说，缪乎至人之意焉。噫！放戒定慧而必趋乎混茫之空，则吾未如之何也。甚乎含识溺心而浮识，识与业相乘，循诸响而未始息也。象之形之，人与物偕生，纷然乎天地之间，可胜数邪？得其形于人者，固万万之一耳。人而能觉，几其鲜矣。圣人怀此，虽以多义发之，而天下犹有所不明者也。圣人救此，虽以多方治之，而天下犹有所不醒者也。贤者以智乱，不肖者以愚壅，平平之人以无记惛。及其感物而发，喜之，怒之，哀之，乐之，益蔽者万端，暧然若夜行而不知所至。其承于圣人之言，则计之博也。若蒙雾而望远，谓有也，谓无也，谓非有也，谓非无也，谓亦有也，谓亦无也。以不见而欲蔽，固终身而不得其审焉。海所以在水也，鱼龙死生在海，而不见乎水。道所以在心也，其人终日说道，而不见乎心。悲夫！心固微妙幽远，难明难凑，其如此也矣。

圣人既隐，天下百世虽以书传，而莫得其明验。故《坛经》之宗举，乃直示其心，而天下方知即正乎性命也。若排云雾而顿见太清，若登泰山而所视廓如也。王氏以方乎世书曰："齐一变至于鲁，鲁一变至于道。"斯言近之矣。《涅槃》曰始从鹿野苑，终至跋提河，中间五十年，未曾说一字者，示法非文字也，防以文字而求其所谓也。曰依法不依人者，以法真而人假也。曰依义不依语者，以义实而语假也。

曰依智而不依识者，以智至而识妄也。曰依了义经不依不了义经者，以了义经尽理也。而菩萨所谓即是宣说大涅槃者，谓自说与经同也。圣人所谓四人出世[即四依也]，护持正法，应当证知者。应当证知，故至人推本以正其末也，自说之而不苛滞也。示法非文字，故至人之宗尚乎默传也。圣人如春，陶陶而发之也。至人如秋，濯濯而成之也。圣人命之，而至人效之也。至人，固圣人之门之奇德殊勋者也。

夫至人者，始起于微，自谓不识世俗文字，及其成至也，方一席之说而显道救世，与乎大圣人之云为者，若合符契也。固其玄德上智生而知之，将自表其法而示其不识乎？殁殆四百年，法流四海而不息。帝王者，圣贤者，更三十世，求其道而益敬。非至乎大圣人之所至，天且厌之久矣，乌能若此也。予固岂尽其道，幸蚊虻饮海亦预其味，敢稽首布之，以遗后学者也。

（录自《镡津文集》卷三）

六祖大师法宝坛经序

古筠比邱德异撰

妙道虚玄，不可思议，忘言得旨，端可悟明。故世尊分座于多子塔前，拈华于灵山会上。似火与火，以心印心。西传四七，至菩提达摩，东来此土，直指人心，见性成佛。有

可大师者，首于言下悟人。末上三拜得髓，受衣绍祖，开阐正宗。三传而至黄梅，会中高僧七百，惟负春居士（按："负春居士"，有本作"惠能居士"），一偈、传衣，为六代祖。南遁十余年，一旦以非风旛动之机，触开印宗正眼。居士由是祝发登坛，应跋陀罗悬记，开东山法门，韦使君命海禅者录其语，目之曰《法宝坛经》。

大师始于五羊，终至（按："至"，有本作"于"）曹溪，说法三十七年，沾甘露味，入圣超凡者，莫记其数。悟佛心宗、行解相应、为大知识者，名载《传灯》。惟南岳、青原执侍最久，尽得无巴鼻；故出马祖、石头，机智圆明，玄风大震。乃有临济、沩仰、曹洞、云门、法眼诸公，巍然而出。道德超群，门庭险峻，启迪英灵衲子，奋志冲关，一门深入，五派同源。历遍铲锤，规模广大。原其五家纲要，尽出《坛经》。

夫《坛经》者，言简义丰，理明事备，具足诸佛无量法门。一一法门，具足无量妙义；一一妙义，发挥诸佛无量妙理。即弥勒楼阁中，即普贤毛孔中，善入者即同善财，于一念间，圆满功德，与普贤等，与诸佛等。惜乎《坛经》为后人节略太多，不见六祖大全之旨。德异幼年，尝见古本，自后遍求三十余载，近得通上人寻到全文，遂刊于吴中休休禅庵，与诸胜士，同一受用（按："用"，有本作"嘱"）。惟愿开卷举目，直入大圆觉海，续佛祖慧命无穷。斯余志愿满矣。至元二十七年庚寅岁，中春日叙。

（录自《普慧大藏经》四本《坛经》合刊本）

跋

宗宝撰

六祖大师平昔所说之法，皆大乘圆顿之旨，故目之曰经。其言近指远，词坦义明，诵者各有所获。明教嵩公常赞云："天机利者得其深，天机钝者得其浅。"诚哉言也。

余初入道，有感于斯，续见三本不同，互有得失，其板亦已漫灭。因取其本校雠，讹者正之，略者详之，复增入弟子请益机缘。庶几学者得尽曹溪之旨。按察使云公从龙，深造此道。一日过山房，睹余所编，谓得《坛经》之大全。慨然命工锓梓，颛为流通，使曹溪一派不至断绝。

或曰：达磨不立文字，直指人心，见性成佛，卢祖六叶正传，又安用是文字哉？余曰：此经非文字也，达磨单传直指之指也。南岳、青原诸大老，尝因是指以明其心，复以之明马祖、石头诸子之心。今之禅宗流布天下，皆本是指。而今而后，岂无因是指而明心见性者耶？问者唯唯，再拜，谢曰："予不敏，请并书于经末，以诏来者。"至元辛卯*夏，南海释宗宝跋。

（录自《普慧大藏经》四本《坛经》合刊本）

---

* 注：元世祖（忽必烈）至元二十八年（1291）。

重锓曹溪原本法宝坛经缘起（节录）

王起隆

余家藏有万历元年癸酉李见罗先生重刻《曹溪法宝坛经》原本一帙，先居士秀川公手泽存焉。其本之善，段络浑成，理趣周匝，视诸方刻本绝异。童习迄今，珍逾拱璧。今夏携过研山，偕道一主人展阅。适有楞严经坊所刻方册《坛经》在案，取一对之，则窜易颠倒，增减删改，大背谬于原本，未有如是极者。盖至元辛卯，元僧宗宝改本，而径山寂照庵于万历己酉刊行者也。

夫佛门宗印，一丝不得走移；祖师言句，一字不容增减。《坛经》开顿教门，五宗之所自出，固佛祖心髓也。可窜易乎？可颠倒乎？可增减删改乎？自至元迄今，三百余年矣。即万历己酉迄今亦四十四年矣。东南所行《坛经》，罕见曹溪原本，概多宗宝方册。方册改本之云雾不除，曹溪原本之杲日青霄何从见仰，洵可悲可痛；必先商流通原本，方可徐议销毁改本也。道一主人护持祖命，念切救头，当以原本立付剞劂。复属余字栉句比，详明楷定，以告诸方。余非乐为索瘢，要惟千秋法宝，明晦攸关，何敢安于袭舛。

窃谓宗宝之自用自专，大舛大错，当以佛法四谤定之。佛祖建立一切法，后人增一字为增益谤，减一字为减损谤，紊一字为戏论谤，背一字为相违谤。四谤不除，即百非俱起，退众生心，堕无间罪业，不通忏悔矣。宗宝之于《坛

经》，按之四谤，实无所不有。数其大端：更窜标目，割裂文义，颠倒段络，删改字句。其胆甚狂，其目甚眯，安得再迟鸣鼓之攻哉！

考祖二十四传衣，三十九祝发，说法利生三十七载，门人法海等录为《坛经》。然《坛经》付嘱流通，文中载祖将顺世时，示门人法海等曰："我于大梵寺说法以至于今，抄录流行，目曰《法宝坛经》，汝等守护，递相传授。"据此，则《法宝坛经》四字，为祖所自立。抄录虽属门人，全文实祖自鉴定矣。可一字更易耶？……宗宝于宗门向上佛祖慧命事，全然望洋。再读其跋语，有曰："余初入道，有感于斯，续见三本不同，互有得失，其板亦已漫灭，因取其本校雠，讹者正之，略者详之"，云云。夫《坛经》非文字，乃祖意佛心。曰"初入道，有感于斯"，已为悠悠浮泛大不中理之谈也。"讹者正之"，是有减损；"略者详之"，是有增益。曰"三本不同"，曰"其板漫灭"，是其明知信臆改窜、相违戏论，亦有不安于心，以数语为逋逃重业之饰辞也。又见陆五台先生有刻《坛经》一跋云："《坛经》，乃曹溪弟子法海集，元僧宗宝裒益成书，微言具在。惟科门、对法，辞多不伦。存之，问知道者。"是五台亦未得见曹溪原本，而曰"裒益成书"，曰"科门、对法不伦"，曰"存之问知道"，固阅之不安于心，危疑不定之微词也。或者曰："破句读《楞严》，不妨得悟，近且有为《坛经》节文者矣，何子断不置，如老吏勘狱之为。"余应之曰："悲乎！子之言。祖庭草满，佛日沉山，宗灯息焰。干城正法之士，虽损头目脑髓

以争，乌能已也。《坛经》，五宗宗印，流出现量祖心，如起世界之山河既定，为巨室之梁柱已安，宗宝之徒，不知妄作，乃以萤火上藐太阳，可任其存留，作舞文法宝之俑，开迷悟众生之罪耶？古德错下转语，罚作野狐；昭明科分《金刚》，苦受地狱。《坛经》宗趣，无欠无余，有何有余可节，有何不足可文，此亦宗宝之盲盲相引者。六祖常寂光中，其安之耶?”今与道一主人矢愿梓传，其经坊方册旧板，愿为文明告六祖，公请销毁，免留为紫朱苗莠之殃。此六祖于大光明之日，余得藉以慰先居士夙心，成一大时节因缘，龙天实鉴之矣。玄黙执徐且月既望，秀水参学曹溪弟子西池王起隆薰沐敬识。

（节录自《普慧大藏经》四本《坛经》合刊本）

千古圖書
百家爭鳴
八世弘揚
四海傳香
文藝復興
明樓讀也

ISBN 978-7-5078-2902-0
9 787507 829020 >
定价：26.00元