

January 1950

六祖壇經考証

Liankuan ZHOU

Follow this and additional works at: https://commons.ln.edu.hk/ljcs_1929



Part of the [Chinese Studies Commons](#)

Recommended Citation

周連寬(1950)。六祖壇經考証。《嶺南學報》，10(2)，105-144。檢自：http://commons.ln.edu.hk/ljcs_1929/vol10/iss2/8

This Article is brought to you for free and open access by the Scholarly Publications of Lingnan University (Guangzhou) at Digital Commons @ Lingnan University. It has been accepted for inclusion in 嶺南學報 Lingnan Journal (1929-1952) by an authorized editor of Digital Commons @ Lingnan University.

六祖壇經考証

周連寬

(一) 引言

佛教傳入中國後，至五世紀的晚期，出了兩個偉大的宗派：一個以佛陀為始祖，傳授「止觀」禪法，開後來南岳天台一派的先河；一個以菩提達摩為始祖，傳佛心印，主修「頭陀行」，故稱心宗，亦稱楞伽宗，或「南天竺一乘宗」。達摩傳慧可，可傳僧璨，璨傳道信，信傳弘忍，是為廬山黃梅雙峰山的「東山法門」(註一)。弘忍死後，忽然起了很大的分化，大弟子神秀住荊州玉泉寺，大開禪法，主張「慧念以息想，極力以攝心」，不久就成為「兩京法主，三帝國師」，是為北宗，亦稱漸宗。弘忍死前三年(註二)即唐高宗咸亨二年(六七一)，雙峰山東山寺忽然來了個三十多歲的和尚，名叫盧惠能，廣東新州人，要見弘忍，請求開示作佛的道理。弘忍打發他到槽廠去，苦工八個多月，卒從金剛經「應無所住而生其心」一語，洞契禪機，得弘忍心印，趕回嶺南，後住韶州曹溪寶林寺，大開法門，是為南宗，亦稱頓宗。他主張人人可以成佛，只要把一切妄念拼除，恢復本來清淨的自性，就可以「立地成佛」。他的要訣是「直指人心，見性成佛」，一反向來楞伽宗「面壁苦行」的禪法，於是達摩的禪宗，起了一大革命。謝扶雅把他比之西洋文藝復興初期的蒲魯諾 (G. Bruno 1548-1600) (註三)，在中國佛教史來看，並非過譽之詞。達摩所傳的楞伽經，到了這個時候，已不能滿足一般佛徒的需要，況且西來經論，愈說愈繁，名相律儀，愈演愈細，使後來的人，望而生畏，惠能乃乘時崛起，教人學佛，不必外求，「即心是佛」，這是中國思想與印度思想的結

(註一) 胡適撰楞伽宗考，胡適論學近著第一集卷二。

(註二) 胡適據楞伽師資記謂弘忍死于咸亨五年(六七四)，羅香林據宋僧傳謂弘忍死于上元二年(六七五)

(註三) 謝扶雅撰光孝寺與六祖慧能，嶺南學報第四卷第一期175—201頁。

合，不特是佛教的革命，也是儒家思想的一大轉變。惠能在死前不久，韶州刺史 韋璩請他在城裏的大梵寺說法(註一)，上座弟子法海記集當時所說的話，名曰法寶壇經，流傳至今。

(二) 壇經作者問題

照上文所說，壇經是惠能所講，法海所記，本來是沒有問題的，可是禪宗歷史，充滿了怪誕偽謬，即以惠能的生平事蹟而論，其中確可徵信的地方，亦極有限，所以人們對於他所說的壇經，也發生疑問。首先提出這個問題的是胡適，他撰荷澤大師神會傳(註二)，就主張壇經不是惠能所講，是他的弟子神會所作的。他說：

「因為後世所奉為禪宗唯一經典的六祖壇經，便是神會的傑作」

「南宗的急先鋒，北宗的毀滅者，新禪學的建立者，壇經的作者——這是我們的神會」。

他後來撰壇經考之二(註三)又說：

「此經大概是神會做的，他自己不便出名，只好假託於一個已死了的同學法海」，胡氏的話，有一部份是可信的，因為自從惠能死後，門徒分佈四方，把法海當時所集記的語錄——壇經，輾轉傳鈔或講誦，必會經過許多次的改竄及增刪，神會是南宗的急先鋒，他立心要打倒北宗的神秀和他的徒衆，自然需要在南宗的唯一法寶裡面，增加一些動人的記述，以為進攻的利器，可是要說壇經的全部均出于神會之手，那就未免武斷了，胡氏的理由的是：

1. 燉煌本壇經(註四)有「吾滅後二十餘年，邪法遼亂，惑我宗旨，有人出來，不惜

(註一) 據馬元所修曹溪通志職官表，韋璩于先天二年任韶州刺史，是年八月惠能示寂。由此推之，韋璩請他說法，當在死前不久。

(註二) 胡適論學近著第一集卷二248—290頁。

(註三) 同書304—319頁。

(註四) 大英博物館藏燉煌唐寫本，即南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經一卷。

性命，第佛教是非，豎立宗旨，即是吾正法」的懸記，可爲神會或神會一派作此經的鐵證，因爲開元二十二年(七三四)神會在滑臺定宗旨，正是惠能死後二十一年。

2. 燉煌本壇經無懷讓，行思參請的事，而單獨提出神會得道，「餘者不得」。

3. 韋處厚(死于八二八年)作興福寺大義禪師碑銘說：

「洛者會得總持之印，獨曜瑩珠，習徒迷真，橘柘變體，竟成壇經傳宗，優劣詳矣」。

據此，則韋處厚已明說壇經是神會門下的「習徒」所作。

4. 壇經有許多部份與新發見的神會語錄完全相同，舉出五例，以爲實證。

我們試分析胡氏的理由，都是不大健全的：

1. 惠能臨終的預言，若是暗示開元二十二年神會在滑臺定宗旨，則惠能臨終時神會在場，他何不直說，而必說些使人摸不着頭腦的話？燉煌本壇經載：惠能與弟子告別，法海等衆僧聞已涕淚悲泣，唯有神會不動亦不悲泣，惠能說：「神會小僧却得善等，毀譽不動，餘者不得」，這話已明指神會獨得傳法，何以于預言二十餘年後的事時，又故隱其名？這種預言與臨終的話，顯然是前後不一貫的，是偽造的，不是法海原本所應有。

2. 燉煌本壇經所記弟子問道機緣，雖無懷讓和行思的事，但除神會之外，尙有志誠，法達，智常三人，均得心印，爲一方師。又神會參謁惠能，問「和尚坐禪見不見」，惠能即舉杖打他三下，並嚴詞譴責一頓，若將此段與惠能臨終推崇神會的話，互相比照，亦覺前後不符。

3. 胡氏對韋處厚所說「竟成壇經傳宗」的話，解釋「傳宗」二字爲神會習徒的著述之一種，但又不能證明有所謂「傳宗」一書，于是加註說「傳宗不知是否顯宗記」。這種解釋是很勉強的，我以爲「傳宗」二字，不是書名，應解作「傳法宗嗣」。原文的大意謂神會的習徒，「橘柘變體」，也居然成爲壇經的傳法宗嗣了，這樣解釋，才能與上下文相呼應，所以韋處厚的原意，並不是說神會的習徒曾作壇經。

4. 神會語錄有許多部份與燉煌本壇經相同，以其說是壇經來自神會語錄，何不說神會語錄的話，是採自他的老師的壇經，門徒祖述師教，豈不是更爲合理嗎？

綜上四點，足見胡氏祇靠這些理由，仍不足以證明神會是壇經作者。在未獲得更有力的證據之前，我們祇可相信壇經裡面的話，及壇經最古本（敦煌本）卷端的題名，說壇經是「門人法海所集」。

此外，還有一種記載，可以加強我們對神會不是壇經作者的信念。攷南陽慧忠國師也是惠能及門弟子之一，得心印後，居南陽白崖山。景德傳燈錄卷二十八南陽慧忠國師語錄說：「吾比遊方，多見此色，近尤盛矣，聚却三五百衆，目視雲漢，云是南方宗旨，把他壇經改換，添揉鄙譚，削除聖意，惑亂後徒，豈成言教？苦哉吾宗喪矣！」由慧忠這些話，我們可以認識兩點：

1. 除神會和他的習徒之外，惠能門下其他的弟子也說及壇經，慧忠說壇經被曲解之徒所改竄，增入鄙俚的語句，刪除惠能原來的教旨，他所謂「削除聖意」，「聖意」兩字當然是指惠能的教義，而絕不會指他同學神會的話為「聖意」，原來的壇經裡面，自然都是「聖意」，換句話說，壇經未經改竄以前，都是惠能所講的教義。

2. 慧忠死于唐代宗大曆十年（七七五），死前十四年，即肅宗上元二年（七六一），召居京師，他遊方當在居京之前，其時神會或尚在世（神會死于上元元年）。慧忠所說，雖未明指「多見此色」者為誰，但可能是暗射神會及其習徒。五十餘年後，韋處厚作興福寺大義禪師碑，即明白指出改竄壇經的是神會的習徒了。

或者有人要問：神會既非壇經的作者，何以壇經裡面有暗射神會二十餘後滑臺定宗旨的懸記，及神會獨得悟法，餘者不得的話呢？我的答復是：自從惠能死後，他的弟子把壇經傳鈔講誦，時間久了，就不免改竄及增添，到了神會及其習徒更加胆大了，除改竄外，並添入二十餘年後的懸記，偽作惠能的預言，使落在自己的身上，以為傳法獨斷的證據。所以我說：神會在攻擊北宗，建立南宗的法統上，是有汗馬功勞的，可是他改竄壇經，教養一班「迷真」的習徒，幾乎把南宗的命運斷送了。幸有慧忠出來糾正，又有懷讓行思等道行深遠的弟子，各為一方師，大演正法，惠能的教義才得發揚光大起來。

(三) 法海本

我們既不能相信壇經的作者是神會，但法海原本的內容若何？現存最古本的壇經是燉煌本，而燉煌本已經神會及其習徒所改竄，所以對於這一個問題，在未發見更古本的壇經之前，不容易有確切的答案。我們現在所能做到的，只是分析燉煌本的內容，研究那些部份是神會及其習徒所增添，那些部份可能是法海原來所錄的。但在分析之前，我們要認識三點：

1. 壇經說：

「我此法門，以定慧爲本第一，勿迷言定慧別，定慧體一不二，卽定是慧體，卽慧是定用，卽慧之時定在慧，卽定之時慧在定。善知識，此義卽是(定)慧等，學道之人作意，莫言先定發慧，先慧發定，定慧各別」。

又說：

「善知識，定慧猶如何等，如燈光，有燈卽有光，無燈卽無光，燈是光知(之)體，光是燈之用，卽有二體無兩般，此定慧法亦復如是。善知識，法無頓漸，人有利鈍，明卽漸勸，悟人頓修，識自本(性)是(自)見本性，悟卽元無差別，不悟卽長劫輪迴。」

以上都是說定慧一體無二，卽一物之兩面，定是體，慧是用。有定卽有慧，有慧卽有定，無主客之分，無先後之別。這些話明白指出，惠能不是抹利禪定的，也不是抹利漸修的，他不過主張把定慧統一起來，統一的辦法是「于外而離諸相，于內而不亂」，他雖勸上根人從頓門自見本性，直躋真如，但也不反對迷人或小根人漸修。

忽雷澄(唐中宗神龍間人)撰曉了禪師塔碑(全唐文卷九百十三)說：

「師得無無之無，不無於無也，吾今以有有之有，不有於有也。不有之有，去來非增，不無之無，涅槃非滅。嗚呼！師住世兮曹谿明，師寂滅兮法舟傾，師譚無說兮寰宇盈，師示迷途兮了義乘」

曉了禪師是惠能的及門弟子，住扁担山，忽雷澄是北宗神季的弟子，今觀忽雷澄爲

曉了撰碑，盛稱曉了的道行，並把他「有有之有」的北宗教義，與「無無之無」的南宗教義，相提並論，異途同歸，法本無二。忽雷澄目擊當日神會及其習徒肆意攻擊北宗那種瘋狂的行爲，就不禁惋惜嗟嘆地說：「師住世兮曹谿明，師寂滅兮法舟傾！」

景德傳燈錄西京光宅寺慧忠國師傳載：

「問卽心是佛，可更修萬行否？師曰：諸聖皆具二嚴，豈撥無因果耶？」

又玄覺禪師精究「止觀」，後謁惠能，方得心印，他所撰永嘉集，亦示學者以修習之門。

以上曉了慧忠玄覺三僧都是惠能的及門弟子，且均道行高邁，興業一方，看他們所說的話，又何嘗摺斥漸修呢？所以我們的結論是，所有壇經裡面攻擊北宗的過激語句，都不是法海原本所應有，是神會及其習徒所增添改竄的。

2. 燉煌本壇經在「惠能大師喚言，善知識，善提般若之知世人本自有之」一句之前，有夾註說：「下是法」，這三個字的意思是指下文都是惠能所說的正法，從這裡起，一直到與法達說法「其時聽入無不悟者」句止，中間除被神會及其習徒增加一些帶火藥氣味的語句之外，是全經最精到及最動人的地方，不是惠能這樣絕世聰明的和尚，是說不出來的。

3. 燉煌本壇經不特文字鄙俚，且內容混雜，意義常不相貫，改竄及作偽的痕迹隨處可見。例如開首卽說「摩訶般若波羅蜜」，忽然又追述惠能的身世及得法緣由。所說弟子參請機緣，僅及志誠、法達、智常、神會四人，而于付囑時却喚十大弟子，除上述四人外，復有法海、志通、志徹、志道、法珍、法如等六人，均可爲一方師，且法海是壇經的記錄人，反不在參請機緣之內。既說「大師先天二年八月三日滅度」，自應接以死時所見瑞相及其他身後大事，而忽插入告別之詞偈。神會得悟正法，不在參請機緣時言之，而反借衆僧悲泣，神會獨能不動以出之，明釋真一刪訂壇經時已力關其偽（註一）。至于二十餘年後的懸記，插入法海問衣法當付何人及歷代傳衣付法誦之間，尤覺窒礙難通。所以燉煌本壇經每句每段都受後人的改竄，我在下面分析出來的十六段，祇能說是比較上能保存惠能教義的輪廓罷了。

1. 「惠能大師於大梵寺講堂中昇高座……有所依約以爲稟承」，此段是說法

緣由，即一經的卷首語，應該是法海原本所有的，但下文自「說此壇經」至「善知識淨聽」一段，則是後來所增，因為在經末付囑三十六對時已說明「拾僧教授已，寫爲壇經」，意思是「壇經」一名，乃在說法以後所定，並非說惠能的胸中先有「壇經」，然後說法，故開始時不應有「說此壇經」等語句。又下文由「惠能慈父」句至「於先(性)代(化)悟」，是敘述惠能的身世及悟法傳衣的經過，與首段及後段意義不相連貫，亦疑爲後人所增入。

2「惠能大師喚言，善知識，善提般若之知……却生法我，不離四相」，這一段是論「定慧等」，應該是法海原本所有的。

3「一行三昧者……名一行三昧」，這一段是釋一行三昧，應該是法海原本所有的，但下文由「迷人著法相」至「故之大錯」，語多攻擊北宗教人座禪，看心看淨的話，是神會或其習徒所增。由「善知識定慧猶如何等」至「此定慧法亦復如是」，應移接上段「却生法我，不離四相」句。

4「善知識，法無頓漸……內於第一義而不動」，這一段應該是法海原本所有的，但下文由「善知識，此法門中座禪原不著心」至「却是障道因緣」這一段亦有攻擊北宗的看心看淨的意味，爲神會或其習徒所增。

5「今記汝是此法門中何名座禪……總須自體與受無相戒」，這一段應該是法海原本所有的，是惠能用自己的觀點解釋座禪，他並不擯斥座禪，不過是用「外離相」及「內不亂」來達到禪定的境界而已。

6「一時逐惠能口道，令善知識見自三身佛……即識大憊(意)」，這一段應該是法海原本所有的，以下五段均同。

(註一) 明釋真一刪訂本壇經附辨謬偽說：「神會雖智解聰慧，而法海志誠等皆大弟子……但見祖師欲離世間，悲泣雨淚……獨神會情不動，亦無涕泣，祖云神會小僧却善不善等，……祖師亦未必便將此語，定弟子高下；如釋迦佛滅度時，舍利弗諸大弟子，皆號泣流淚，豈舍利弗亦劣下耶？余疑此語爲圭峰門人所增益者。」今攷此事敦煌本已載之，足證非圭峰門人所增益，乃神會或其習徒所偽造也。真一刪訂本藏廣州中山大學圖書館。

7.「今既自歸依三身佛，已(與)善知識發四弘大願……行誓願力」，這一段是說四大弘願。

8.「今既發四弘誓願訖……名為懺悔」，這段是釋無相懺悔。

9.「今既懺悔已……自姓(性)不歸無所處」，這一段是說無相三歸依戒。

10.「今既自歸依(依)三寶……虔誠合掌志心求」，這一段是釋「摩訶般若波羅蜜法」。

11.「大師說法了……非祖大師有過」，這一段是論功勳。

12.「使君禮拜又問……誰能得智，一時盡散」，這一段是論往生西方，應該是法海原本所有的，但下文「大師住曹溪山，韶廣二州行化四十餘年……即為門人不離大師左右」，說志誠是神秀派來作奸細，語多攻擊北宗氣味，是神會或其習徒所增的。

13.「又有一僧名法達……其時聽入無不悟者」，這一段是論法華經，應該是法海原本所有的，

14.「時有一僧名智常……莫問悟(吾)也」，這一段是論「四乘法義」，應該是法海原本所有的。

15.「又有一僧名神會……常在左右」，這一段論見自本性，說神會被打三杖，並痛責一頓，自然是法海原本所有，因為神會或其習徒不會增入侮辱自己或他們的老師的話。

16.「大師遂喚門人法海……三十六對亦復如是」，這一段是論三十六對法，其中許多話都是很膚淺的，而且示人以危辯的方法，有人疑為偽造的，但問答辯難，勝者為師，敗者為徒，這是當時佛徒最盛行的風氣，所以我說這一段可能是法海原本所有，但內容恐被後人改竄，以至于膚淺令人難信。

除上述十六段之外，其餘自「大師言，十弟子，已後傳法迎相教授一卷壇經」句以下，愈說愈混雜，謬偽百出，決不是法海原本所應有的，但根據慧忠的話，說迷真之徒，削除聖意，則知惠能所講，尚不止此。例如王維撰六祖能禪師碑銘(全唐文卷三百二十七)說：「乃教人以忍曰忍者無生，方得無我」。這是惠能教人忍辱苦行，以達無生無

我之境，正是達摩以來禪宗諸祖所奉「頭陀行」的精神，他在黃梅求法，腰石碓米，損及腰腳，爲道忘軀，不覺痛苦，亦正是此種精神的表現。這些話顯然是惠能所講的，神會及其習徒怕爲北宗所藉口，因而刪去。

(四) 燉煌本

我在上文已屢次提到燉煌本壇經的問題，但在這裡，我們還有三個要重問題須提出來研究，第一是燉煌本壇經是否有所謂祖本？第二燉煌本壇經裡面所說的教義究竟出自何典？第三燉煌本壇經成書于何時？茲分別論述如下：

1- 祖本問題 據胡適壇經考之二說：

「燉煌本的祖本是很古的，這個祖本大概成於神會和尚未死之前」。
胡氏的話大概是說，燉煌本壇經的祖本是神會作的，而燉煌本本身則是他的弟子所傳錄。燉煌本裡面所說的話，往往依音取字，不拘字義，例如「依」作「於」或「衣」，「明」或「迷」作「名」，「問」作「聞」或「門」，「性」作「姓」，「汝」作「與」，「聖」作「性」，「五」作「悟」，「悟」作「伍」，「除」作「餘」，「境」作「竟」或「鏡」，「命」作「名」，「心」作「深」，「破」作「波」，「得」作「德」，諸如此類，不勝枚舉，這種依音取字是無規律性的，與六書中的依音假借不同。同音之字，幾盡可通用，毫無限制，究其原因，實由于一人口講，聽者隨講隨記，記時迫促，不暇思索，故遇同音之字，隨便取用，不問其義，經文「於自色身歸衣(依)當(將)來圓滿報身佛」句下夾註說：「已上三唱」，「無上佛道誓願成」句下夾註說：「三唱」，「自性若除即是懺」句下也夾註說：「已上三唱」，這些夾註的意義是聽衆至此，必須隨講者連唱三次，唐時佛教的宣道者，以經典文義太深，不易使一般民衆了解，每把經典改編，成爲「俗文」或「變文」，句末叶韻，使便唱誦，燉煌石室所發見的佛本行集經變文，八相成道議文，維摩詰經變文，有相夫人升天曲，目連緣起等，都是當時用以唱誦的佛曲(註一)。凡此均足證燉煌本壇經是唐代佛徒唱誦惠能教義的產物，它在輾轉傳誦時所起的變化，比單純傳鈔本還要利害，

(註一) 陳汝衡撰說書小史第一章說書源流。

所以要追究它的祖本是很不容易的，我在上文已說過，胡氏謂壇經的作者是神會，他所舉出的理由是不健全的，胡氏在這裡所說燉煌本壇經的祖本，如果是指神會所改訂的壇經，也許是對的，但如果是指壇經的全部或壇經的原本，那就不免於臆斷了。

2. 教義問題 燉煌本壇經題「南宗教頓最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經」。這個名稱，如果分析起來，很成問題，因為摩訶般若波羅蜜經與金剛般若波羅蜜經完全是兩書，前者四十卷（亦名小品般若經或作三十卷），姚秦鳩摩羅什共僧叡等譯，與放光般若波羅蜜經及光讚般若波羅蜜經為同本異譯。後者有五種譯本，第一是姚秦鳩摩羅什譯，第二是元魏菩提留支譯，第三是陳真諦譯，第四是唐玄奘譯，第五是唐義淨譯（後兩譯名能斷金剛般若波羅蜜多經）。（註一）摩訶般若波羅蜜經是佛在王舍城耆闍崛山中集比丘僧五千人，說「摩訶般若波羅蜜最深妙正等法」，由舍利弗和阿難等諸「菩薩摩訶薩」設問解答，它的內容不像大般若經那樣浩瀚，但又較金剛經心經等為詳贍，壇經並不是專為闡發摩訶般若波羅蜜經的奧義，例如壇經論「定慧等」，論頓漸，釋禪定，釋歸依三身佛，四大弘願，無相懺悔，往生西方等，均不見於摩訶般若波羅蜜經。又此經釋「一行三昧」說：「云何名一行三昧，住是三昧，不見諸三昧此岸彼岸，是名一行三昧」，與壇經的說法不同。（註二）又如論修福與功德，壇經將修福解作造寺布施供養等事，功德則指自修心性，但此經往往將修福與功德併用，將修造布施供養等事，與持誦本經及對人說法等事，兩相比較，看誰的福德較多（註三）。其實壇經裡面真正解釋摩訶般若波羅蜜經的部份極少，以其說壇經的教義出自摩訶般若波羅蜜經，不如說壇經的教義比較接近於金剛般若波羅蜜經，因為惠能最初是由金剛經悟入，他說：「若欲入甚深法界入般若三昧

（註一）貞元新定釋教目錄卷二十，日本大正新修大藏經第五十五冊目錄部（2157）九一一頁。

（註二）摩訶般若波羅蜜經卷五問乘品第十八第二五二頁，日本大正新修大藏經第八卷。

（註三）同經卷十法施品第三十八第二九四頁，同卷。

者，直修般若波羅蜜行，但持金剛般若波羅蜜經一卷，即得見性，入般若三昧」。全部金剛經的精神在「應無所住而生其心」八字，壇經頗能闡發此中奧義。但若因此即謂壇經全部出自金剛經，則又不然，因為金剛經一面說「應無所住而生其心」而一面又說：「發阿耨多羅三藐三菩提心，應如是住，應如是降伏其心」。又如金剛經裡面所說「聲聞四果」，「二種莊嚴」，「三十二相」，「五眼無生忍」，「一合相」等要義，壇經均未論及。總之，壇經的教義，出處不一，燉煌本壇經所題，名不符實，是神會的習徒所改竄增添的。

3. 成書年代問題 我在上面已說過，壇經不是神會所作，但神會可能加以很大的改竄及增刪，他的習徒又把他的改本輾轉傳誦，改編為「俗講」，於是就產生所謂燉煌本壇經。神會改竄的時候，可能是像胡氏所說，在他未死之前，當他在洛陽最活動的時候（天寶四年至十二年，七四五—七五三）；可是他的習徒把它改編成燉煌本壇經，則應在他已死之後。因為燉煌本壇經有傳授世代的記載：

「此壇經，法海上座集，上座無常，付同學道際，道際無常，付門人悟真，悟真在嶺南曹溪山法興寺見今傳受此法」。

這種記載，顯然不是出于神會之手，因為慧能臨死的時候，神會尚在左右，壇經雖然是法海所錄，但其餘弟子必亦傳鈔，以為稟承，那麼，此種傳受的記載又有什麼意義呢？如果說神會要假託已死的同學法海作此壇經，故須寫出這樣的傳受世代，以資徵信，但縱使法海與道際都已死去，又怎能欺騙「見今傳受」的悟真呢？胡氏說：

「當此祖本傳寫時，悟真還活着，法海與道際為同學，為慧能下一代，悟真為第二代，慧能死在七一三年，神會死在七六〇年，神會活了九十三歲，他儘可以和他的師姪悟真同時——假定真有法海，道際，悟真三個和尚的話，燉煌本所記此本的傳授不過兩代三人，可見此本的祖本傳寫時還在神會的時代，可以算是最古本了」。

這種解說，也不是據。攷全唐文卷九百十五載：

「法海字允文，俗姓張氏，丹陽人，一云曲江人，出家鶴林寺，為六祖弟子，天寶中預揚州法慎律師講席」。

法慎死于天寶七年(七四八),法海在揚州說法,當在法慎未死之前,胡氏謂壇經作於天寶年間,則可能神會作經與法海說法約略同時,又怎能假定法海已死呢?即使能假定法海死于天寶年間,又怎能假定道際死在神會(死于七六〇年)之前呢?

(五) 曹溪大師別傳

唐貞元二十年日本僧最澄入華,次年在越州鈔錄佛經,帶回日本,其中有曹溪大師別傳一卷,鎮藏叡山比叡寺,一直至享保乙巳(清雍正三年,一七二五),山田大介見之,抄錄一冊,藏于其家。至寶曆十二年(清乾隆二十七年,一七六二),日僧祖芳據以付刊。卷前有金龍沙門敬雄序,未有祖芳跋,此書中國久已失傳,民國十三年商務印書館才據日本大正新修續藏經本付印,載在「支那撰述」之「史傳部」第九十五種(註一)。胡適撰壇經考之一(跋曹溪大師別傳)(註二),詳攷此書的內容,並指出其中的謬偽,及與明藏本壇經之關係,頗多獨到之處,然胡氏的結論,仍有檢討的必要,茲分別論述如下:

1. 胡氏謂此傳著作年代為唐建中二年(七八一),在惠能死後六十八年,因為傳中說:

「大師在日,受戒開法度人三十六年,先天二年壬子歲滅度,至唐建中二年計當七十一年」。

又說:

「我滅度七十年後,有東來菩薩,一在家菩薩修造寺舍,二出家菩薩重建我教」。

這兩段文字,均暗示別傳作於建中二年。胡氏這個結論,自然有相當的理由,可是,我們試分析此傳的內容,其混雜偽謬的程度遠過於熾煌本壇經,像這樣一本書決非由于一個人在同一時候寫成。而是經過許多演化,經過許多次的改竄湊集而成的,

(註一) 續藏經二編乙十九套第五冊四八三一四八八頁。

(註二) 胡適論學近著第一集卷二第二九四一三〇三頁。

書中上下文義不相照應或前後年代不相合接的地方很多,例如:

(1) 「其年四月八日大師爲大衆初開法門曰……沙彌密受付囑」這一段明明說小沙彌神會獨得心印,密受付囑。而後文則又說:「某年八月大師染疾,諸門人問大師法當付囑阿誰?答法不付囑,亦無人得」這話與上段所說顯然是前後不符,互相矛盾的,如果是一個人所作,無論鄙陋到若何程度。決不會是這樣的。

(2) 「神會問大師,傳法袈裟云何不傳?答云若傳此衣傳法之人短命,不傳此衣,我法弘盛,留鎮曹溪」,這一段應該和下文另一段:「門徒問大師曰,云何傳此衣短命?答曰吾傳此衣三遍,有刺客來取吾命,吾命如懸絲,恐後傳法之人被損,故不付也」,互相合接,但原文却在兩段之間忽插入不相干涉的懸記說:「吾滅度七十年後……重建我教」,足見前後兩段是一人所作,而中間一段懸記是另外一人增入的。

(3) 「某月三日奄然端坐遷化,春秋七十有六」。從這兩句起,以下均述遷化時的靈異及後來供養真身爲刺客取頭等事,但下文又忽說景雲二年潭州瓊禪師被大榮禪師激勸,往參惠能問道事,湊集之跡,更加明顯。

(4) 「大師在日受戒開法度人三十六年,先天二年壬子歲滅度,至唐建中二年,計當七十一年」,此段乃緊接開元二十七年刺客取頭事,其意是在總結上文,計算其經過年數。但下文忽又追述先天二年上足行滔受命守衣及開元七年武平一磨却章璩碑文。

(5) 「其年衆請上足弟子行滔守所傳衣經三十五年,有殿中侍御史章璩爲大師立碑,後北宗俗弟子武平一開元七年,磨却章璩碑文,自著武平一文」。胡氏指出此段計算年代之錯誤說:「先天二年即開元元年,至開元七年只有六年,那有三十五年?」,其實細玩上下文,行滔守衣與章璩立碑爲人磨改,乃截然兩事,置于一處,以計算其年代之起訖,殊屬不倫,以其說是計算錯誤,不如說是別傳作非一人,隨意湊集補綴,行滔守所傳衣三十五年是一件事,出于一人,章璩立碑爲武平一磨改又是一件事,另出一人,所以前後計算,致有錯誤。

以上所舉,不過是幾個較爲顯著的例子,但已足說明別傳不是一個人所作,其撰作的年代自然也不是同時,由先天二年至建中二年的年數計算,只能暗示此傳

在是年曾經僧徒增改，並加上滅度七十年後的懸記，使預言落在自己的身上，其用意正像神會在壇經加上二十餘年後有人出來定宗旨的懸記一樣，別傳裡面還有些材料，可能是建中二年以後加進去的，例如：「其年四月八日大師爲大衆初開法門曰我有法無名無字無眼無耳無身無意無言無示無頭無尾無內無外……沙彌密受付囑」，這一段與宗密圓覺大疏鈔卷三下惠能略傳(註一)所說：「有襄陽神會年十四往謁，因答『無住爲本，見卽是主』，杖試諸難，夜喚審問，兩心既契，師資道合」；及宗密禪門師資承襲圖(註二)引祖宗傳記所說：「年十四來謁和尚，和尚問：『知識遠來大艱辛，將本來否？』，答『將來』，問『若有本卽合識主』，答『神會以無住爲本，見卽是主』，大師云：『遮沙彌爭敢取次語』，便以杖亂打，師於杖下思惟，『大善知識，歷劫難逢，今既得遇，豈惜身命？』。這兩種記載，除別傳作年十三，及將問答更敷衍之外，大意略同，足見兩本所記同出一源。據胡氏攷證說：

「此種傳說起于宗密之前，宗密死于會昌五年(八四一)，已近九世紀中葉了，其時神會久已立爲第七祖，此項傳說之起來，當在八世紀下期至九世紀之間」。

如果胡氏的攷證不錯，則別傳之增入此事，可能在建中二年以後了。

2. 胡氏謂別傳作者是江東或浙中的一個和尚，他的理由是預言中有「東來菩薩」的話，而此本作于建中二年，至貞元二十一年(八〇五)最澄在浙中抄得此傳時不過二十四年，當時寫本書流傳不易，抄書之地離作書之地未必甚遠，且越州台州也都在東方，正是「東來菩薩」的家鄉。胡氏的話應該分作兩個問題來研究：

(1) 此傳作者是否爲江東或浙中的和尚？我在上文已經說過，別傳不是一個人所作的，所以我在此處所謂作者，是指許多作者中之一個，或在建中二年改竄別傳的那個和尚。懸記中所說的「東來菩薩」，如果解作從東方來的菩薩，卽後來明藏本所說的「有二菩薩從東方來」的意思，則作者可能是江東或浙中的和尚。但如果解作「到東方來」的菩薩，則作者就不是江東或浙中的和尚了。他可能是從中原來的，

(註一) 日本印續藏經第一編第十四套第三冊。

(註二) 日本印續藏經第二編第十四套第三冊。

也可能是從湖廣等地來的。

(2) 作傳的地點是否在江東或浙中?如果說作者是「從東方來」的和尚,則其「來」的目的地必不會在江東或浙中,因之,他作傳的地點,可能是在中原或湖廣等地,如果解作「到東方來」的菩薩,則作傳的地點才可以說是在江東或浙中。

我比較相信「到東方來」的解釋,就是說,作者是中原或湖廣等地的和尚,而作傳的地點則在江東或浙中。因為傳中有許多部份,可能是神會的習徒所作,例如:「衣爲法信法是衣宗……空寂無住是真解脫」,這一段顯然是抄襲神會的顯宗記;又「忍大師告能曰汝傳法之人……蔽我正法汝可好去」。這一段是從燉煌本壇經「吾滅後二十餘年邪法遼亂……」的懸記脫蛻出來;又「其年四月八日大師爲大衆初開法門曰……沙彌密受付囑」,這一段是說神會密受付囑,更顯然的是出于神會的習徒之手。神會最活動的地方是在豫鄂兩地,所以改竄別傳的也許就是他的習徒。

此外,別傳有關於智藥三藏的記載:

「梁天監壬午九年(九應作元)正月五日時婆羅門三藏字智藥,是中天竺國那爛陀寺大德,辭彼國王,來此五臺山禮謁文殊,時弟子數十侍從,三藏博識多聞,善學經論星象之學,志宏大乘,巡歷諸國,遠涉滄波,泛舶至韶州曹溪口村,謂村人曰,看此水源必有勝地,堪爲沙門居止,代代高僧不絕,吾欲尋之,行至曹溪,勸村人修造住處。經五年,號此山門名寶林寺,人天所敬,海內歸依。至天監五年二月十五日敕天下名僧大德令所在州縣,進入內道場供養。時韶州刺史侯公表進三藏入內,使君問三藏云何以名此山門爲寶林耶?答曰:吾去後一百七十年,有無上法寶於此地弘化,有學者如林,故號寶林耳。三藏四月初得對奏,爲寶林寺敕賜田五拾頃,至天監十年,三藏入臺山,却還本國」。

攷智藥三藏事,不見于慧皎高僧傳,道宣續僧傳亦不載之,惟廣州光孝寺有唐法性寺住持僧法才所撰六祖瘞髮碑;原石已裂斷,明萬曆四十年壬子,寺僧明宰連欽等重爲模刻(註一),碑文說:

(註一) 阮元廣東通志卷二〇一金石略三,法才記附錄於卷二九古蹟略十四光孝寺條之後。

「佛祖興此，信非偶然，昔宋朝求那拔陀三藏建茲戒壇，預識云：『後當有肉身菩薩受戒於此』，梁天監元年，又有梵僧智藥三藏航海而至，自天竺持來菩提樹一株，植於戒壇前立碑云：『吾過後一百七十年，當有肉身菩薩來此樹下，開演上乘，度無量衆，真傳佛心印之法主也。』今能禪師正月八日抵此，因論風塵語而與宗法師說無上道，宗踴躍忻慶，昔所未聞，遂詰得法端緒，於十五日普會四衆，爲師祝髮。二月八日集諸名德受具足戒。既而於菩提樹下開單傳宗旨，一如昔識……」。

別傳的懸記是指曹侯溪寶林寺，此一懸記則指廣州法性寺，地點雖不同，而預言的事和年代都是一樣。明藏本附錄法海等所集六祖大師緣起外記及全唐文卷九百十五六祖大師法寶壇經略序所載智藥三藏的懸記，與法才碑文完全相同。此外，廣東乳源縣雲門山有南漢大寶元年（九五八）大漢韶州雲門山光泰禪院故匡真大師實性碑及七年（九六四）大漢韶州雲門山大覺禪寺大慈雲匡聖宏明大師碑銘所載智藥三藏的懸記則與別傳所載完全相同（註一），馬元曹溪通志關於智藥三藏的預記，曹溪與廣州法性寺兩處均有（註二），馬志又載：「濛溪月華寺乃智藥三藏肉身所在，蓋亦六祖時重建，今無所考」。光緒曲江縣志外教錄仙釋門轉據舊志說：

「智藥禪師天竺國僧也，武帝天監元年自西土來，過曹溪口，飯水香美曰：此湖上流，必有勝地，尋之，遂開山立石寶林，預記一百七十年後有肉身菩薩來此演法。至唐六祖傳黃梅衣鉢于曹溪，果符其說，即今南華寺是也。嘗住羅浮，創寶積寺，後來韶開檀特寺靈鷲寺。朝遊羅浮，暮歸檀特，神異莫測」。

別傳說智藥三藏于梁天監五年奉敕入內道場，四月得對，至十年往五臺禮謁文殊，後即回本國，但攷慧皎高僧傳所載高僧至梁天監十八年，如果當時真有智藥這個

（註一）日本常盤大定撰支那佛教史蹟記念集評解一一〇至一一二頁。

（註二）馬元曹溪通志卷一第三十五頁過化聖賢載：「梁智藥禪師天監元年自天竺來，過曹溪，飲水香美，預記一百七十年後當有肉身菩薩來此演法。」又卷二傳燈人物第四六祖大師傳載：「其菩提樹即智藥三藏西域携來，植於壇側記曰，此後一百六十年當有肉身大士於此樹下出家，演無上乘，度無量衆者。」

和尚，慧皎何以不記，即或失記，何以道宣續僧傳亦不載之？道宣死于乾封二年（六六七），續僧傳大約成於高宗龍朔年間（六六二左右），足證關於智藥三藏的傳說，是起于龍朔以後。惠能在廣州法性寺受戒是儀鳳元年（六七六），法才大概根據當時的傳說，譌造智藥的懸記，寫入六祖瘞髮塔碑，使惠能傳衣，愈能取信於人。

別傳又有真諦三藏的懸記：

「又蕭梁末有真諦三藏於壇邊種菩提樹兩株，告衆僧曰好看此樹，於後有菩薩僧於此樹下演無上乘，於後能大師於此樹下坐，爲衆人開『東山法門』，應真諦三藏記也」。

這一懸記把真諦三藏代替智藥三藏，移植菩提樹的和尚，是真諦，而非智藥。真諦只說後有菩薩僧於此樹下演無上乘，而不預言若干年。攷續僧傳拘那羅陀傳說：

「拘那羅陀，陳言『親依』，或云『波羅末陀』。譯云真諦，並梵文之名字也。本西天竺優禪尼國人焉……以大同十二年八月十五日達于南海……以太清二年閏八月始屆京邑……至三年（按三年應作六年，因上文說『文帝天嘉四年楊都建元寺沙門僧宗法准僧忍律師等，並建業標領，欽開新教……乃爲翻攝大乘等論，首尾兩載』故應爲天嘉六年）九月發自梁安，汎舶西引，業風賦命，飄還廣州。十二月中上南海岸，刺史歐陽穆公頽，延住制旨寺，請翻新文……以太建元年遘疾……至正月十一日午時遷化，時年七十有一」。（註一）

據此，則知真諦至廣州凡兩次，第一次只是過路，並未逗留。第二次由天嘉六年（五六五）至太建元年（五六九），住制旨寺凡四年之久，但傳中並無植菩提樹及懸記的話，然則別傳何以有他的懸記？大概是因爲梁陳之間，真諦三藏在廣州弘法翻經，衆所共知，別傳的作者乃根據當時廣州法性寺的傳說，誤記移植菩提樹及預言者是真諦三藏。

至於曹溪方面關於智藥三藏的傳說，也許是由於宋求那跋摩的事蹟之誤傳。攷高僧傳求那跋摩傳說：

文帝（按即宋文帝）知跋摩已至南海，於是復勅州郡令資發下京，路由始興，

（註一）日本大正新修大藏經第五十卷續高僧傳卷第一第四二九至四三一頁。

經停歲許，始興有虎市山，儀形聳孤，峯嶺高絕，跋摩謂其勢髡耆闍，乃改名靈鷲。於山寺之外，別立禪室，室去寺數里，謦音不聞，每至鳴椎，跋摩已至，或冒雨不沾，或履泥不濕，時衆道俗莫不肅然增敬。寺有寶月殿，跋摩於殿北壁手自畫作羅云像及定光儒童布髮之形，像成之後，每夕放光，久之乃歇。始興太守蔡茂之深加敬仰，後茂之將死，跋摩躬自往視，說法安慰。後家人夢見茂之在寺中與衆僧講法，實由跋摩化導之力也。此山本多虎災，自跋摩居之，晝行夜往，或時值虎，以杖按頭，弄之而去……其靈異無方，類多如此。後文帝重勅觀等，復更敦請，乃泛舟下郡，以元嘉八年正月達于建鄴」。(註一)

據此，則跋摩住始興(曲江縣)年餘，曾開山建寺，說法度人，何以韶州府志及曲江縣志均無記載？今曲江縣尚有靈鷲山，山上有寺，據同治韶州府志輿地略說：

「靈鷲山在郡東北四里，舊多虎，一名虎市，晉義熙中有天竺僧居而虎絕」。

又據光緒曲江縣志外教錄說：

「靈鷲山寺在縣北六里，晉義熙中有天竺僧居之」

觀此，則知府縣志所載的虎市山，即跋摩停留的地方，靈鷲山一名也是跋摩所定，作志的人只據傳說謂曾有天竺僧居之，而失其名，且誤記年代爲晉義熙中，足證高僧傳所載尚屬可信，跋摩的名字雖已失傳，但他的事蹟尚隱約在後人的傳說中，唐時佛徒乃據此種傳說譌造智藥三藏的故事。曲江志又說智藥嘗住羅浮，創寶積寺，後來詔開檀特寺，靈鷲寺，這就是說，靈鷲寺是智藥所建，由此點也可證智藥乃跋摩的誤傳。又據康熙羅浮山志會編載：

「唐中宗召南樓寺僧懷迥赴闕譯經，先天二年畢，乞於卓錫泉建寺以居，詔廣東刺史閻朝隱建院曰中閣，以在中路故。宋慶曆初僧德堅詣闕請額。乃賜名寶積」。

由此可知羅浮山寶積寺原名中閣，乃唐僧懷迥所建，宋慶曆初始改名寶積，所以說智藥三藏住羅浮創寶積寺一事，顯然是捏造的。於此我們可得一結論：梁時沒有智藥三藏這個和尚，關於他的傳說，是宋求那跋摩在始興(曲江)建寺開法的誤傳，他在

(註一) 同上高僧傳卷第三第三四〇頁。

廣州法寺性及曹溪寶林寺的懸記是譌造的。

(六) 北宋惠昕本

北宋僧惠昕本壇經，中土久已失傳，十幾年前始發現于日本京都堀川興聖寺，昭和八年安宅彌吉影印二百五十部行世，據胡適說，這是現存壇經第二最古本。原本作摺帖式，每半頁七行，行二十二字，分兩卷，上卷六門，下卷五門，共十一門，影印本則改作方冊，每全頁二十一行，卷首有手鈔六祖壇經序，共二十一行半，首行題「依真小師邕羅秀山惠進禪院沙門惠昕述」，序末題「紹興二十三年六月二十日右奉議郎權通判蘄州軍州事晁子健記」。據胡氏的攷證（註一），這篇序本來分作兩篇，第一篇是惠昕序，共一百六十一字（註二），第二篇是晁子健的後記，共二百八十二字（註三）。影印本的原刻是南宋紹興二十三年（一一五三）蘄州刻本，刻本所據的是北宋天聖九年（一〇三一）晁迥八十一歲時第十六次看過的十世紀寫本，而此本的祖本是北宋乾德五年（九六七）惠昕改訂為兩卷十一門的寫本。胡氏對於這北宋本壇經的攷證，比較是採取審慎的態度。比如契嵩和尚根據「曹溪古本」校改「俗本」。胡氏對於契嵩所謂「俗本」，祇用推測的語氣說：「他所用的『俗本』，也許就是惠昕的二卷十一門本」，並未作成肯定的結論。其實胡氏這種推測，也是沒有什麼根據的，因為（1）契嵩的本子今已失傳，既不能知道它的內容，又怎能推測他所據的是什麼本子呢？（2）宋時所流行的壇經本子，不止一種。晁氏郡齋讀書志載六祖壇經三卷惠昕

（註一）壇經考之二（記北宋本的六祖壇經），胡適論學近著第一集卷二第三〇四至三一九頁。

（註二）惠昕序：「原夫真如佛性，本在人心，心正則諸境難侵，心邪則衆塵易染。能止心念，衆惡自亡。衆惡既亡，諸善皆備。諸善要備，非假外求，悟法之人，自心如日，遍照世間，一切無礙。見性之人，雖處人倫，其心自在，無所惑亂矣。故我六祖大師廣爲學徒直說見性法門，總令自悟成佛，日日壇經，流傳後學。古本文繁，披覽之徒，初析後厭。余以太歲丁卯，月在癸賓，二十三日辛亥，於思迎塔院分爲兩卷，凡十一門。貴接後來，同見佛性云。」

撰，又二卷，不著撰人。陳氏書錄解題載六祖壇經一卷，法海集。崇文總目載六祖法寶記一卷，法海撰。宋史藝文志載法海壇經一卷，又慧昕註壇經二卷。宋時既有這許多不同的本子。我們又怎能推測契嵩所謂「俗本」，就是惠昕的本子呢？

胡氏想證明惠昕本的內容最接近燉煌本，於是舉出兩個例：(1)惠昕本也有二十餘年後有人出來整立宗旨的懸記，(2)七佛以來四十代傳法世系，兩本所載略同。第一個例是對的，但第二個例，則胡氏頗有失攷的地方，茲列舉如下：

1. 胡氏說第卅一祖舍那婆斯改作婆舍斯多，是惠昕所捏造，其實唐釋慧炬所撰寶林傳已作婆舍斯多，列為第二十五祖(註四)，足證契嵩之沿用此名，不一定是根據惠昕本的。

2. 改舊世系的第三十三人婆須蜜多為第七祖，並非始於契嵩，他也是根據寶林傳更改的。

3. 刪去世舊系第三十二人優波掘多，也不是始於契嵩，寶林傳已經是這樣的，寶林傳只有第四祖優波菴多，而無優婆掘，由此亦足證契嵩所謂「俗本」，不一定是指惠昕本。

4. 刪去僧伽羅叉，也不是始於契嵩，寶林傳及燉煌發現之唐末禪宗雜記付法

(註三) 晁子健後記：「子健被旨入蜀，回至荆南，於族叔公祖位見七世祖文元公所觀寫本六祖壇經，其後題云：『時年八十一，第十六次看過。』以至點句標題，手澤具存。公歷事太宗眞宗仁宗三朝，引年七十，累章求解禁職，以太子少保致仕。享年八十四。道德文章具載國史。冠歲過道士劉惟一，訪以生死之事。劉曰：『人常不死。』公駭之。劉曰：『形死性不死。』公始悟其說。自是留意禪觀，老而愈篤。公生平所學，三教俱通。文集外，著昭德編三卷：法藏碎金十卷，道院集十五卷，耆餘書三卷，皆明理性。晚年尚看壇經孜孜如此。子健來佐蘄春郡，遇大守高公世叟，篤信好佛，一日語及先文元公所觀壇經，欣然曰：『此乃六祖傳衣之地，是經安可闕乎？』乃用其句讀鑄版刊行，以廣其傳。壇經曰：『後人得遇壇經，如親承吾教。若看壇經，必當見性。』咸願衆生同證此道。」

(註四) 雙峰山曹侯溪寶林傳，宋藏遺珍上集，上海藏經會影印。

(共續編譯) 元魏吉迦夜 付法藏因緣傳	師子 鶴勒那 摩奴羅 婆修槃陀 闍夜多 鳩摩羅 僧伽耶舍 僧伽難提 羅睺羅 迦那提婆 龍樹 毗羅 馬鳴 富那奢 脇比丘 佛陀蜜多 佛陀難提 彌遮迦 提多迦 憂婆菴多 商那和修 阿難 迦葉 釋迦牟尼
敦煌本壇經	40 惠能 39 弘忍 38 道信 37 僧璨 36 惠可 35 菩提達摩 34 婆須蜜多 33 僧伽羅(又) 32 優婆掘 31 舍那婆斯 30 師子比丘 29 鶴勒那 28 摩拏羅 27 婆修槃多 26 闍夜多 25 鳩摩羅 24 僧伽耶舍 23 僧伽難提 22 羅睺羅 21 迦那提婆 20 龍樹 19 毗羅長者 18 馬鳴 17 富那奢 16 脇比丘 15 佛陀蜜多 14 佛陀難提
法藏經 歷代法寶記引傳	34 惠能 33 弘忍 32 道信 31 僧璨 30 惠可 29 菩提達摩 28 僧伽羅又 27 婆須蜜多 26 優婆掘 25 舍那婆斯 24 師子比丘 23 鶴勒那 22 摩拏羅 21 婆修槃陀 20 闍夜多 19 鳩摩羅 18 僧伽耶舍 17 僧伽難提 16 羅睺羅 15 迦那提婆 14 龍樹 13 毗羅長者 12 馬鳴 11 富那奢 10 脇比丘 9 佛陀蜜多 8 佛陀難提
林傳 雙峯山曹侯溪寶	(以後缺卷) 30 僧璨 29 惠可 28 菩提達摩 27 般若多羅 26 不如蜜多 25 舍那婆斯 24 師子比丘 23 鶴勒那 22 摩拏羅 21 波修槃頭 20 闍夜多 19 鳩摩羅 18 僧伽耶舍 17 僧伽難提 16 羅睺羅 15 迦那提婆 14 龍樹 13 毗羅尊者 12 馬鳴 11 富那奢 10 脇尊者 9 伏獸蜜多 8 佛陀難提 7 婆須蜜多 6 彌遮迦 5 提多迦 4 優婆菴多 3 商那和修 2 阿難 1 大迦葉 釋迦牟尼
法事(敦煌本) 唐末禪宗雜記付	惠能禪師 弘忍禪師 信行禪師 際禪師 惠可 菩提達摩 天親 (缺文) 師子比丘 皓勒那夜奢 摩拏羅 婆修槃陀 闍夜多 鳩摩羅 僧伽耶舍 僧伽難提 羅睺羅 迦那提婆 龍樹 毗羅尊者(者) 馬鳴 富那奢 脅比丘 伏獸蜜多 伏陀難提 婆須蜜多 彌遮迦 提多迦 優婆菴多 商那和修 末田地 阿難 摩訶迦葉 釋迦牟尼
唐宗密所記世系	33 惠能 32 弘忍 31 道信 30 僧璨 29 惠可 28 菩提達摩 27 僧伽羅又 26 婆修槃 25 優婆掘 24 舍那婆斯 23 師子比丘 22 鶴勒那夜遮 21 摩拏羅 20 婆修槃陀 19 闍夜多 18 鳩摩羅 17 僧伽耶舍 16 僧伽難提 15 羅睺羅 14 迦那提婆 13 龍樹 12 毗羅尊者 11 馬鳴 10 富那奢 9 脅比丘 8 佛陀蜜多 7 佛陀難提 6 彌遮迦 5 提多迦 4 優婆菴多 3 商那和修 2 阿難 1 迦葉
北宋惠昕本壇經	惠能 弘忍 道信 僧璨 惠可 菩提達摩 僧伽羅又 婆須蜜多 優婆掘多 舍那婆斯 師子比丘 鶴勒那 摩拏羅 婆修槃陀 闍夜多 鳩摩羅 僧伽耶舍 僧伽難提 羅睺羅 迦那提婆 龍樹 毗羅尊者 馬鳴 富那奢 脅比丘 佛陀蜜多 佛陀難提 提多迦 優婆菴多 商那和修 末田地 阿難 釋迦(第七)
明藏本 北宋契嵩所記及	33 惠能 32 弘忍 31 道信 30 僧璨 29 惠可 28 菩提達摩 27 般若多羅 26 不如蜜多 25 舍那婆斯 24 師子尊者 23 鶴勒那 22 摩拏羅 21 婆修槃頭 20 闍夜多 19 鳩摩羅 18 僧伽耶舍 17 僧伽難提 16 羅睺羅 15 迦那提婆 14 龍樹 13 毗羅尊者 12 馬鳴 11 富那奢 10 脅尊者 9 伏獸蜜多 8 佛陀難提 7 婆須蜜多 6 彌遮迦 5 提多迦 4 優婆菴多 3 商那和修 2 阿難 1 迦葉 釋迦文佛

事(註一),均已不載僧伽羅叉的名字。

5. 刪去師子下面的四個人。改定為婆舍斯多,不如蜜多,般若多羅三人,也不是始於契嵩,寶林傳已經是這樣的。

6. 僧祐出三藏記薩婆多部世系第十八是蜜遮伽(即彌遮迦),元魏曇曜付法因緣傳也有彌遮迦,其餘如歷代法寶記,寶林傳,唐末禪宗雜記傳法事及唐宗密所記,都有彌遮迦。由此,足證契嵩所記不誤(此點亦可證契嵩所謂「俗本」,不一定是指惠昕本),而敦煌本及惠昕本都是漏列的。胡氏又謂唐人所傳世系,或有末田地而無彌遮迦,或有彌遮迦而無末田地。其實歷代法寶記及敦煌本唐末禪宗雜記傳法事既有末田地,也有彌遮迦,更奇怪的是出三藏記也兼收二名,足證胡氏之說不確。羅香林撰唐書神秀傳疏證,對禪宗上世傳法問題,多所議論,但仍以沿襲胡氏之說為主。(註二)茲將各書所載佛祖傳法世系列表比較如下:

(註一) 敦煌石室寫經題記與敦煌雜錄下冊一三九至一四四頁,民國二十六年商務印書館印行。

(註二) 中山大學文史學研究所月刊第二卷第五期。

我們試比較上表所列八個世系，就可以看出付法因緣傳所載的世系，由迦葉至師子，共止二十三代。傳中記師子死事說：

「後有比丘名曰師子，於罽賓國大作佛事，時彼國王名彌羅掘，邪見熾盛，心無敬信，於罽賓國毀壞塔寺，殺害衆僧，卽以利劍用斬師子，頂中無血，唯乳流出，相付法人，於是便絕。」(註一)

據此，則西土傳法，至師子被殺而絕，禪宗要把自己的祖師，遠攀西土諸祖，于是在師子之後，加上舍那婆斯，優婆掘，僧伽羅叉，婆須蜜多，然後接以菩提達摩，惠可，僧璨，道信，弘忍，惠能，共成三十三代，這一個世系，最早見于敦煌本壇經，這是神會及其習徒所改竄的本子，神會就在修改時加入這個傳法世系，不是法海原本所應有的，換句話說，惠能並未說過這樣的世系。神會在滑臺定宗旨，崇遠法師問西國傳法幾代，神會答八代。(註二)但後來他修改壇經時覺得八代不妥，于是抄襲天台宗的二十九代說(註三)，改爲二十八代。如果惠能說過，神會絕不至于先說了八代，後又改作二十八代的。後來歷代法寶記，宗密和尚(無末田地，其餘均同)，及惠昕本壇經，都沿用了這一個世系，但智炬作寶林傳，忽然將以前所傳世系加以修改，刪去末田地，加上彌遮迦爲第六祖，將第二十七婆須蜜多移前作第七祖，富那奢改作富那夜奢，僧伽耶舍改作伽耶舍多，鳩摩羅駄改作鳩摩羅多。師子後的四個人改作第二十五婆舍斯多，第二十六不如蜜多，第二十七般若多羅，菩提達摩改作第二十八。這一個世系後來被契嵩和尚全部採入傳法正宗記。敦煌本唐末禪宗雜記付法事，似係殘

(註一) 日本大正新修大藏經第五十卷史傳部付法因緣傳卷第六第三二一頁。

(註二) 敦煌本神會語錄第三殘卷載神會答崇遠法師問曰：「菩提達摩西國承僧伽羅叉，僧伽羅叉又承婆須蜜。婆須蜜承優婆掘，優婆掘承舍那婆斯。舍那婆斯承末田地，末田地承阿難，阿難承迦葉，迦葉承如來，唐國以菩提達摩爲第八代。西國有般若蜜多羅，承菩提達摩之後，唐國慧可禪師承菩提達摩後，自如來付西國與唐國，總經有一十三代。」

(註三) 李華撰左溪大師碑(全唐文卷三二〇)有付法二十九代之說，左溪卽元朗，死于天寶十三年(七五四)。

篇斷簡，上下文顛倒錯亂，故所記傳法世系，不大清楚。師子之後既無敦煌本壇經所列的四人，亦無寶林傳所列的三人，而菩提達摩之前，忽然出了一個天親菩薩。攷婆藪槃豆 (Vasubandhu) 又曰婆修槃陀，譯曰天親(丁福保佛學大辭典天親條)，可見天親菩薩即婆修槃陀，唐末禪宗雜記付法事既列婆修槃陀爲第二十二祖，今又列天親于菩提達摩之前，顯然是重複的，但從師子以前的世系看來，此書大概是以寶林傳爲根據的。

羅香林說：

「今本道原傳燈錄，已列商那和修爲第三祖，又改古本壇經二十五祖舍那婆斯爲婆舍斯多，仍列第二十五祖，名雖改而實際仍爲一人」。

羅氏這話，也像胡適一樣，犯了失攷的毛病，其實這種改變是始於寶林傳的，既不是契嵩所改，也不是道原所爲。而且婆舍斯多和商那和修是兩個人，並不是一人異名。據傳法正宗記卷四婆舍斯多尊者傳說：

「婆舍斯多者，屬賓國人也，姓婆羅門氏，亦號婆羅多羅，亦號婆羅多那」。僧祐出三藏記薩婆多部世系把婆羅多羅(婆舍斯多)列在第五十，而舍那婆斯(商那和修)則列在第四，足證他們是兩個人，羅氏不察，反而指責道原，這是應該辨正的。

(七) 契嵩本

北宋至和三年(一〇五六)藤州東山沙門釋契嵩根據「曹溪古本」，改編當時流行的「俗本」壇經爲六祖法寶記三卷。此書久已亡佚，只留下兩篇文章，一篇是宋吏部侍郎郎簡所撰的六祖法寶記序(鐔津文集卷十一)一篇是契嵩在改編此書之前所撰的六祖大師法寶壇經贊(明藏本壇經)。這兩篇文章當然都載入他所改編的壇經裡面，壇經贊完全是闡揚惠能的教義，對於壇經板本沒有什麼關係。可是，郎簡的序文就有很大的關係了。這篇序文附入契嵩的鐔津文集，所以胡氏說是契嵩做的。序末說：

「然六祖之說，余素敬之。患其爲俗所增損，而文字鄙俚繁雜，殆不可考。會沙門契嵩作壇經贊，因謂嵩師曰：若能正之，吾爲出財模印，以廣其傳。更二載，

嵩果得曹溪古本校之，勒成三卷，粲然皆六祖之言，不復謬忘，乃命工鑄版，以集其勝事」。

據此，則知契嵩乃用曹溪古本校正「俗本」，可是，這裡就發生了兩個問題：一是契嵩所謂「患其爲俗所增損，而文字鄙俚繁雜，殆不可考」者，究竟是指那一種本子？二是他所謂「曹溪古本」又指那一種本子？據胡氏的攷證，前一種是惠昕本。他在壇經考之一裡說：

「近年壇經的敦煌本出現于倫敦，於是我們始知道契嵩所見的『文字鄙俚繁雜，殆不可考』的『俗本』，乃是真正『古本』，而契嵩所謂『古本』，決不是真『古本』。

這話等於說，契嵩所見的『俗本』就是敦煌古本。但胡氏在壇經考之二裡却說：

「契嵩的『曹溪古本』，我在前幾年已證明即是曹溪大師別傳。他所用的『俗本』，也許就是惠昕的二卷十一門本」。

這又明明是指惠昕的改本。依胡氏撰作的先後來說，他大概是取後來修正的一說，即契嵩所用的「俗本」是惠昕的二卷十一門本。至于後一問題，根據他上面所說的話，契嵩所謂「曹溪古本」是指曹溪大師別傳。他舉出許多例證，說明明藏本壇經裡面的話，有許多部份與曹溪大師別傳相同。因爲明藏本的祖本就是契嵩的改本，所以契嵩所謂「曹溪古本」就是曹溪大師別傳。可是，我們要注意，胡氏這種推論，都在一個大前提——明藏本的祖本是契嵩本——底下演繹出來的，而這一個大前提的基礎是很脆弱的。第一契嵩的本子久已亡佚，無法知道它的內容，第二明藏本的祖本是元世祖至元二十八年（一二九一）宗寶和尙所改編的本子，宗寶的跋還保留在明藏本附錄裡面，跋中並未提及契嵩的本子，只是說：

「續見三本不同，互有得失，其版亦已漫滅，因取其本校讐，訛者正之，略者詳之，復增入弟子請益機緣。」

據此，即知宗寶當時所據的本子有三種，他只說各不相同，互有得失，並未說明是什麼樣的本子。那麼，我們怎能說它的祖本是契嵩本呢？既不能證明這一點，就不能證明明藏本的祖本是契嵩本，所以胡氏一口咬住這一個大前提，舉出了許多例證，都

不免在空中建起樓閣來。這一個大前提如果站不住，則明藏本裡面縱使有許多部份與曹溪大師別傳相同，也不能證明契嵩所謂「曹溪古本」就是曹溪大師別傳，何況契嵩所指的明明是曹溪古本壇經？壇經着重惠能的教義，而別傳則着重惠能的平生事蹟，兩書性質各有不同，我們又怎能說契嵩用別傳來校正壇經呢？

(八) 西夏本

西夏文六祖壇經殘卷，是上虞羅氏所藏。民國十九年夏，北平圖書館館刊出了一次西夏文專號（館刊第四卷第三號），卷前照殘卷原樣影印三紙，正面寫壇經西夏譯文，背面是西夏文瓜州審判案件的公文。壇經由羅福成氏譯出（西夏文專號二二七至二三五頁），背面公文則由王靜如氏譯出，並加以考證（西夏文專號引論二四至三二頁）。正面無年月，背面公文未署「天賜禮盛二年二月日」及同年六月，即西夏惠宗李秉常即位後四年，亦即宋神宗熙寧四年（一〇七一）。西夏人利用公文廢紙寫經，則此經當寫于宋熙寧四年以後。我們先要研究的問題是：壇經在什麼時候傳入西夏？攷羅福萇西夏贖經記所載（註一）西夏乞贖大藏經凡四次，第一次在宋景祐二年（一〇三五），第二次在嘉祐三年（一〇五八），至七年（一〇六二）方正式給付，第三次在嘉祐七年，至十一年（嘉祐無十一年，當係指英宗治平三年，一〇六六）方正式給付，第四次在熙寧五年（一〇七二）。壇經在宋時尚未入藏，西夏所贖的大藏經內自無壇經一書，所以西夏文壇經的祖本大概是乞經專使另外抄錄帶回的。由第一次至第四次，相隔三十一年，抄錄壇經究竟在那一次？頗難稽攷，但至遲亦不過治平三年。惠昕改編壇經為二卷十一門，是在北宋乾德五年（九六七），契嵩改編壇經為三卷，是在北宋至和三年（一〇五六）。如果西夏贖經專使抄錄壇經是在第一次，則其所據者可能是惠昕的改本，如果抄錄是在第二次以後，則其所據者可能是契嵩的改本。但試一看西夏譯本的內容，其文字之鄙俚繁雜，不亞於敦煌本。且壇經自惠昕改編之後，都把惠能和神秀兩偈，刪併而成一偈，只有這個西夏文本還保留原來的兩偈。所以我們說，最接近敦煌

（註一）羅福萇撰西夏贖經記，國立北平圖書館館刊，西夏文專號七一至七二頁。

本的不是惠昕本，而是西夏文本，而這一本也就是世間現存壇經第二古本。茲將敦煌本與西夏文本的內容列表比較如下：

敦 煌 本	西 夏 文 本
<p>偈曰：身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，莫使有塵埃。神秀上座題此偈畢，歸房臥，並無人見，五祖平旦遂喚盧供奉來南廊下畫楞伽變，五祖忽見此偈</p>	<p>偈曰身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤塵(拂)拭，勿使惹着(塵)塵(埃)，上座神秀書了此偈，入歸房中，別人未見。五第(祖)大師明出時呼喚盧供奉到來南郎壁間，欲繪畫圖相，五祖大師見此偈。</p>
<p>學法無利益，識心見姓(性)，即吾大意。惠能偈曰菩提本無樹，明鏡亦無臺，佛姓(性)常青(清)淨，何處有塵埃。又偈曰心是菩提樹，身為明鏡臺，明鏡本清淨，何處染塵埃。院內從衆見能作此偈盡怪，惠能却入碓房。五祖(祖)忽見惠能，但即善知識大意，恐衆人知，五祖乃謂衆人曰，此亦未了。五祖夜知三更</p>	<p>則學法無利益也。若自見心性，則知大意了。惠能偈曰，菩提本無樹，明鏡亦非臺，佛法常清淨，如何有塵埃。心是菩提樹，身即如明鏡，明鏡本清淨，如何惹塵埃。大衆見了此偈，皆為惠能驚訝，惠能即歸碓房。五祖大師若見惠能偈，以惠能知大意，畏無識衆人知。五祖大師向衆言曰，此亦非真解也。五祖大師夜三更。</p>
<p>日月星辰大地山河一切草木惡人善人惡法善法天堂地獄，盡在空中。世人性空，亦復如是。性含萬法是大，萬法盡是自姓(性)，見一切人及非人，惡知(之)與善，惡法善法，盡皆不捨，不可染著，由如虛空，名之為大，此是摩訶行。迷人口念，知者心(行)，又有名(迷)人，空心不思，名之為大。</p>	<p>日月星宿山海河江泉源一切叢林，惡人惡法善人善法天堂地獄，總在空中。世人性空，亦復如是，自性含萬法中者大也。萬法在性，若一切人作惡作善，見一切法，惡法善法，悉皆不捨，不著不染，如此虛空，故名為大，是曰摩訶行也。愚人口誦，智人心行，更有迷人，空心不思，自稱曰大。</p>

不修此行，非我弟子。何名般若？般若是智慧（慧）一時中念念不愚，常行智慧（慧），即名般若行。一念愚即般若絕，一念智即般若生。心中常愚，我修般若無形相，智慧（慧）性即是。何名波羅蜜？此是西國梵音，言彼岸到，解義離生滅，著境生滅去，如水有波浪，即是於此岸，離境無生滅如水承長流。

不修此行，非我弟子。何故名爲般若？般若者智慧（慧）也。所住一切時中，念念不愚，常行智慧（慧），是即曰般若行。一念愚即般若絕，一念智即般若生，若心中常愚，自言修般若者，般若無形相。智慧（慧）者般若也。（按此處似有脫文：何名波羅蜜）西國梵語也，番文到彼岸，解此義言離生滅。若著境著心，是名發煩惱也。如水有波浪，故是此岸。離境無生滅，則如水常漂流。

大師令傳此頓教，願學之人同一體。若欲當來覓本身，三毒惡緣心中洗。努力修道莫悠悠，忽然虛度一世休。若愚（悟）大乘頓教法，虔誠合掌志心求。大師說法了，韋使君官寮僧衆道俗讚言無盡，昔所未聞。使君禮拜自言：和尚說法，實不思議，弟子當有少疑，欲聞和尚望意，和尚大慈大悲，爲弟子說，大師言，有議即問，何須再三。使君聞（問）：法可不是西國第一祖達磨祖師宗旨？大師言是。弟子見說，達磨大師代（化）梁武帝問達磨朕一

大師流傳此頓法信教人是同一體，若欲後來覓自身，三種惡緣人重洗，當力修道莫悠悠，空時空念一世休，若值大師預教法，合盧恭敬當皈依。大師說法畢，城中官吏一衆修道凡人等讚嘆不盡，未及前聞。城主向大師敬禮問曰：大師說法是實不可思議，弟子心中稍有疑欲問，願大師大意（慈）大悲，特爲我解說。大師曰，有疑即可問我，城主問曰：大師所說法，是昔西天第一達磨大師所說法語乎？大師曰是也。城主言曰，我前聞彼達磨大師者，初化梁武皇帝之時皇帝即問大師曰朕一

我們試比較上表，西夏文本與敦煌本不特意思全同，即文字亦多相同，於是我們可得幾個結論：(1)西夏文本未經惠昕及契嵩改編，(2)此本是西夏第一次贖經時（北宋景祐二年）所抄錄，其時惠昕雖已將「古本」改編，但流行未廣，贖經專使只抄錄當時所看見的本子攜歸，(3)西夏文本最接近敦煌本，所以爲世間現存的第二最古

本。又西夏文本爲宋時流行的最古本壇經，很可能是契嵩所謂「曹溪古本」，可惜殘存的部份太少，例如弟子參請及懸記，徵詔等部份，均已缺佚，故尙無法作確切的證明。至于西夏文本的祖本是否卽爲敦煌本？照現存的部份來看，這是很可能的，但在敦煌本裡面，請憲能于大梵寺說法的是韋使君。而此本則只說「城主」，這是後來流傳的各本壇經中所沒有的。由此推測，它的祖本又可能是唐時流行的另一種本子。

(九) 本德異 附元延祐三年秋谷重刊本

攷至元法寶勘同總錄不載六祖壇經，可見此書在元時尙未入藏。元時通行本可攷者，以德異本爲最早。德異本原書今已失傳，惟據李嘉言氏的攷證(註一)，明正統四年的刻本及日本圖書寮寫本的祖本就是德異本，德異本刻于元世祖至元二十七年(一二九〇)原書已佚，惟德異所撰的六祖大師法寶壇經序，還留存至今。序裡說：

「惜乎壇經爲後人節畧太多，不見六祖大全之旨。德異幼年嘗見古本，自後遍求三十餘載。近得通上人尋到全文，遂刊于吳中休休禪庵。」

據此，則知德異刻此書時是在蘇州的休休禪庵。除此序之外，明嘉靖十四年(一五三五)韶州南華寺僧泰倉所撰的六祖大師法寶壇經後序(註二)，也提及德異刊板事說：

「後志者德異全其文，鑄板流通。又曹溪道進重刻板流傳，其板歲久湮沒，貧道泰倉忝遇傳燈之記，遂尋先賢之踪跡，跋爲後賢之識，刻板流通。」

由此序證之，則德異本之存在，更屬無疑。李氏的攷證大體無誤，惟他舉出四個理由，以證明明正統本和日本圖書寮寫本的祖本卽是德異本，除第二個理由之外，其餘三個都是有疑問的。

關於第一個理由，李氏引丁福保六祖大師法寶壇經箋經雜記的話說：

「丁氏所謂『無名氏跋』，其中究說些什麼呢？這在大正新修大藏經壇經註中引宮內省圖書寮寫本，內有所南翁跋語一則，與丁氏所引『無名氏跋』正同。」

(註一) 李嘉言撰六祖壇經德異本之發現，清華學報第十卷第二期。

(註二) 泰倉後序載于萬曆四十四年釋德清刻壇經卷末。

『無名氏跋』說：『宋太祖開國之初，王師平南海，劉氏殘丘作梗。師至，塔廟鞠爲煨燼，而真身爲守塔僧保護，一無所損。尋有制興修，功未竟，會宋太宗即位，留心禪門，詔新師塔七層，加諡大鑿真空禪師太平興國之塔。宋仁宗天聖十年安輿迎師真身及衣鉢入大內供養，加諡大鑿真空普覺圓明禪師，本州復興梵刹，事蹟元獻公晏殊所作碑記具載。六祖禪師自開元元年癸丑歲示寂，至至元二十七年庚寅，得五百七十八年。自大元至元二十七年庚寅歲至大明正統四年，已得六百八十年矣。時正統四年歲次己未仲秋八月中元日重刊』。所南翁跋與此稍有不同，接着『已得五百七十八年矣』下，却是另樣的話句：『壇經乃述六祖禪師本末，與夫接門弟子問答之語，其詞直截豁露，分明示人，更無隱語。達磨而下，最爲奇特，可謂「直指人心，見性成佛」之捷經。但其間必有一句，雖不出於文字言語之外，却不在於文字言語之中，試問衆人還讀得麼？若讀得出，立地化凡成聖，其或未然，且只循行數墨，亦福不唐捐。秋谷長老捐財入梓流通，撤向諸人面前，直是老婆心切，不知誰解，體悉此意耶。所南翁跋』。『法寶壇經，乃是佛祖骨髓，直截根源，了無枝葉，如日麗天，靡所不照，如水歸海，同一鹹味，見者飲者，莫不具足。報國秋谷老師刊板印施，以廣其傳。欲令學般若菩薩，頓悟心宗，同趨覺地。雖然，葉落歸根，來時無口，若謂老盧末後句，此卷向甚處得來。延祐丙辰三月日瑞光景瞻拜書』。這顯見得所南翁跋乃爲至元二十七年刊本所作，延祐丙辰瑞光景瞻爲之拜書。丙辰爲延祐三年，在至元二十七年後二十六年，去刻本尙近，而『無名氏跋』則疑是正統四年重刊時抄錄原跋，又略加增刪而已。要之，無論二跋究係一人所作與否，其同爲說明至元二十七年刊本則一，除非同年有兩種刊本，則正統重刊爲德異原本可無疑，此爲一證。』

李氏的說法，頗有錯誤。我們試看上面所引日本圖書寮寫本所附載的跋，就可以知道原文應分作五部份：第一部份由「宋太祖開國之初」至「事蹟元獻公晏殊所作碑記具載」是根據晏殊碑記摘錄宋代的崇奉事蹟。也許至元二十七年刻本的祖本是宋時刻本，此段原是宋本所有的，所以敘述從宋太祖開國起。我購得萬曆釋德清（慈山和尙）重刻嘉靖十四年泰倉刻本也有此段。且遇宋帝廟號均提行頂格，想係輾轉傳刻，

仍沿用宋時諱例。第二部份「自開元元年癸丑……已得五百七十八年矣」，這是元時重刻者所加上，以總結自六祖示寂，以至重刊時的年數。只是本文的一部份，並非有所謂「無名氏跋」語。第三部份「自大元至元二十七年庚寅歲至大明正統四年，已得六百八十年矣。時正統四年歲次己未仲秋八月中元日重刊」，這一段是正統四年（一四三九）重刊時加上去的，但自元至元二十七年至正統四年，止得一百四十九年，若包括以前的年數即自唐開元元年（七一三）至明正統四年，則得七百二十六年，均非六百八十年，這是正統四年重刊者計算錯誤的。第四部份自「壇經乃述六祖禪師本末」至「所南翁跋」，這是所南翁的跋語。第五部份自「法寶壇經」至「瑞光景瞻拜書」，這是瑞光景瞻的跋語。第四和第五部份顯然是兩篇跋文，李氏說所南翁作跋，瑞光景瞻爲之拜書，即是說跋是所南翁作的，瑞光景瞻只爲所南翁寫跋，這種解說是錯誤的。由元至元二十七年至延祐三年，（一三一六）相隔已二十六年，似不至於刊書二十六年後，才爲之作跋。我以爲元至元二十七年刻本，至延祐三年報恩寺秋谷長老爲之重刊，所以前跋說：「秋谷長老捐財入梓流通」，後跋說：「報恩秋谷老師刊板印施」，而並未提到德異的名字，足證日本圖書寮寫本的祖本是延祐三年秋谷長老的重刊本。跋前既然有總結自唐開元元年至元至元二十七年的年數，又足證延祐三年刻本的祖本是德異本。

關於第三個理由，李氏又引丁氏箋經雜記「元槧典型尙存」的話，以證正統本即德異本及德異本即元刻本。攷丁氏原文說：

「余書藏中所收壇經，不下十餘種，其最佳者爲明正統四年黑口刻本，每半葉八行，行十六字，字大悅目，元槧本典型尙存，氣象靜穆可敬」。

這話的意思是從正統本的板式、行格、字數及書法氣象等項來決定「元槧本典型尙存」，並不是說書中的內容具有元槧本的典型。丁氏只據這些特點以定其爲元槧，但元時所刻壇經，不止一種，我們實不能單靠此一理由以斷定其必爲德異本。

關於第四個理由，李氏指德異序中所謂「古本」，大概就是舊宋本，並引旦人松本文三郎的話，以證德異所謂「古本」也就是契嵩本。我在上面已經說過，契嵩本早已亡佚，只留下郎簡的一篇序文，序裡所說「曹溪古本」及「俗本」，又太空泛，不能確

知其究何所指。只有「勒成三卷」一句，較為明顯，但可惜現存的壇經本子，沒有一種是三卷的。我們如果說德異所謂「古本」，就是宋本，大概是不成問題的。可是，如果我們說它就是契嵩本，那就不大可靠了。

(十) 宗寶本

元世祖至元二十八年（一九二一）南海僧宗寶改編壇經，重刻流通，原本今已不存。惟據一般的說法，明以後各本壇經都是宗寶改編過的本子（註一）。這種說法是不大可靠的，因為明以後的刻本中有一部份是德異本的子孫，而德異本是元時另一種刻本，與宗寶本不同。宗寶的原刻雖不可得，他還留下一篇跋文，載在明藏本的附錄裡面，使我們可以窺見原刻的大概，跋裡說：

「余初入道，有感於斯，續見三本不同，互有得失，其板亦已漫滅，因取其本校讎，訛者正之，略者詳之，復增入弟子請益機緣，庶幾學者得盡曹溪之旨。」這裡首先要研究的問題是：宗寶所續見的三本，究竟指那些本子？德異刻本雖比宗寶刻本早一年，但刊刻的地方，一在吳中，一在南海，從前交通不便，流傳較慢，宗寶改編時也許尚未看見德異本，故德異本未必在三本之內。宗寶陸續看見的三種本子，其板既已漫滅，則至遲亦是宋末或元初的刻本，但因此就確說契嵩本或其他宋本必在其中，那就不免於武斷了。宋時所流行的壇經，除上述惠昕、契嵩及西夏文三本之外，尚有其他刻本，例如陳氏書錄解題所載法海六祖壇經一卷，崇文總目所載法海六祖法寶記一卷等。嶺南為六祖演法的中心，如曹溪、廣州、羅浮、鼎湖等處經坊，在宋時也必有刻本流通，所以想確定宗寶本的祖本，幾乎是一件不可能的事。其次我們要研究「增入弟子請益機緣」句是否可信。據丁福保六祖壇經箋註跋說：

（註一）日本松本文三郎六祖壇經書志學的研究說：「現代主要所流行的壇經，是根據于明藏本……現行本壇經是元代宗寶的改修本。」胡適在壇經考之二說：「明藏本即是契嵩改本，略有元朝和尚宗寶增入的部份。」謝扶雅光孝寺與六祖惠能註十九說：「現行本係元至元二十八年辛卯（一二九一）南海僧宗寶取當時流行三種不同刻本比較校勘而成。」

「按古本及宋本，無『機緣第七』篇題，只第十『南北二宗見性』門中載法達、智常等三四輩，今本『機緣第七』中，係尼無盡藏、法海、智通、志道，乃至方辨等十有餘人請益機緣，故云增入，即宗寶所加添也。」（註一）

丁氏所謂「古本」及「宋本」，並未說明是那種本子。敦煌古本根本就不分門品，無所謂「第十南北見性門」，只有惠昕本列「第十南北二宗見性門」，所以丁氏的話大概是指惠昕本（日本興聖寺本），比宗寶本刊早一年的德異本雖則沒有「機緣第七」，但也有「參請機緣第六」，而且參請弟子的數目是一樣的。宗寶本（明藏本）第一門作「行由第一」，第二門作「般若第二」，德異本（日本圖書寮寫本）則將兩門合併為一，名曰「悟法傳衣第一」，但宗寶本「付囑第十」在德異本則分作為兩門，即「法門對示第九」及「付囑流通第十」，故仍得十門之數。足證參請機緣的弟子數目，並不是宗寶所增的。又德異本係根據「古本」重刊，故弟子請益機緣也不是德異所增。我以為德異以前的本子已經有這樣的記載，宗寶謂「復增入弟子請益機緣」的話，實在是瞎說的。

（十一） 明刻本

1. 明藏本 壇經至明代，刊板愈多，改竄增刪亦愈繁。我們在上文已經說過，元時所通行的本子，有德異和宗寶兩本，德異本比較上能保存宋時舊本的面目，宗寶本則大有改變了。明時所通行的本子，無非是沿襲這兩種刻本而來的。元以前壇經只有民間單行的本子，至明始刻入大藏經，這一點我很覺得奇怪，宋元兩代有許多禪宗的和尚，請求將他們的撰述賜入大藏，何以對於他們的無上法寶——壇經，未聞有請求賜入大藏的人？比如北宋的契嵩和尚，禪宗中人都認他是明教的功臣，但他只顧極力把自己的傳法正宗記、定祖圖及輔教編，于嘉祐七年上進勅入大藏，而並未把他在至和三年所改編的三卷本壇經併請入藏。明時先後刊行南北二藏，二藏均有壇經。日本大正新修大藏經所採入的即是北藏本，北藏本的祖本就是宗寶本。怎樣知道北藏本的祖本是宗寶本呢？宣統九年（一六五二）曹溪道一主人譚貞默

（註一）丁福保撰六祖壇經箋註，上海醫學書局印行。

重刻萬曆李見羅本壇經，卷末有秀水王起隆所撰重刻緣起一文，文裡說萬曆己酉（三十七年，一六〇九）徑山寂照菴所刻的方册本壇經，是重刻元宗寶的改本，並詳舉宗寶改竄的地方，力斥其曲解聖意之罪，我曾將他所指出的例證，逐一與明藏本核對，完全相符。茲分述如下：

(1) 今宗寶之改本標目，則盡改四字為二字：

行由第一	般若第二	疑問第三	定慧第四	坐禪第五
懺悔第六	機緣第七	頓漸第八	宣詔第九	付囑第十

(2) 「悟法傳衣第一」，大師一日所說也，宗寶妄嫌繁長，割截上半行由得法事意為「行由第一」，於原文未增出「一衆聞法歡喜作禮而退」十字以結之……割截下半說摩訶般若波羅蜜法為「般若第二」，於原文上增出「次日章使君請益，師陞座告大衆曰」十四字以始之。

(3) 宗寶執泥「定慧」二字（按指「定慧第四」），遂將一分分為三截，移出一行三昧後「善知識，定慧猶如何等」至「亦復如是」十句，四十六字作定慧一截，下「一行三昧」及「正教無有頓漸」各增「師示衆云」四字，共增八字，分為二截。

(4) 移「教授坐禪第四」分作「坐禪第五」也。文本一篇，截成兩段，去「此門坐禪」上轉文一「然」字，直云「此門坐禪，元不着心，」至「却障道也」，後一段移作前一段，而削去「淨名經云」三句，計十二字。「師示衆云：善知識，何名坐禪」至「自成佛道」，前一段移作後一段。

(5) 將「法門對示第九」，「付囑流通第十」兩分扭作一分，改為「付囑第十」也。

(6) 「悟法傳衣第一」文中「大師告曰」下刪去「善知識，總淨心念摩訶般若波羅蜜，大師良久復告衆曰」二十二字。

(7) 「悟法傳衣第一」的「能一聞經」下刪去「云應無所住而生其心」九字（按原文作十字誤）。

(8) 「悟法傳衣第一」前段「大師良久復告衆曰」句刪去「良久」二字。

(9) 「悟法傳衣第一」的「祖知悟本性」下增添「謂惠能曰：不識本心，學法無益，

若識本心，見自本性」二十字。

- (10)「悟法傳衣第一」的「我亦要誦此經結來生緣同生佛地」十三字改作細註，刪去「同生佛地」四字。
- (11)「悟法傳衣第一」的「五祖歸數日不上堂」至「衆乃知焉」四十三字改作細註。
- (12)「悟法傳衣第一」的「明日至嶺下」至「咸以爲然」二十八字改作細註。
- (13)「傳香懺悔第五」的「吾有一無相偈若能誦持」訛作「師持」。
- (14)「參考請懺緣第六」法海參祖卽心卽佛偈「定慧等等」訛作「等持」。
- (15)同分懷讓參祖由「西天般若」至「不須速說」二十七字，宗寶添細註云「一本無此二十七字」。
- (16)同分智瓊參祖由「汝但心如」至「無不定時」三十五字，宗寶添細註云「一本無此三十五字」，止云「師憫其遠來，遂垂開決」。
- (17)同分方辯參祖「人天福田」下添入「師仍以衣酬之」至「祈禱輒應」細字四行，計六十九字。
- (18)「付囑流通第十」末句「主塔侍者尸之」六字，宗寶刪去。

以上所舉宗寶改竄之處，無一不與明藏本相吻合。所以，宗寶本雖已失傳，而我們仍可以從明藏本看見它的面目。

2. 曹溪原本

明代刻本中忽然出了一種叫做「曹溪原本」，後來有許多本子就沿用這個名稱，我們要追溯它的來源。上文已提到順治九年譚貞默的刻本，卷末有王起隆的緣起說：

「余家藏有萬曆元年癸酉李見羅先生重刻曹溪法寶壇經原本一帙，先居士秀川公手澤存焉。其本之善，段絡渾成，理趣周匝，視諸方刻本絕異。重習迄今，珍逾拱璧。今夏攜過研山，借道一主人展閱，適有楞嚴經坊所刻方冊壇經在案，取一對之。則竄易顛倒，增減刪改，大背謬於原本，未有如是極者。蓋至元辛卯元僧宗寶改本，而徑山寂照菴於萬曆己酉刊行者也……自至元迄今三百餘年矣，卽萬曆己酉迄今，亦四十四年矣。東南所行壇經，罕見『曹溪原本』，概多

宗寶方冊……道一主人護持祖命……當以原本立付剞劂。」

譚氏又自跋云：

「只今曹溪法寶壇經原本完好，現在明代成化七年辛卯重刻於曹溪，有御製序。萬曆元年癸酉李見羅先生再刻，有序。萬曆四十四年丙辰本師憨祖從曹溪至匡廬，刻於法雲寺。至今匡山誦習，悉遵『溪曹原本』，不行宗寶改本。」

以上王譚兩氏的話，我們可以歸納為兩點：(1)明時所謂「曹溪原本」，是指成化七年（一四七一）曹溪重刻的本子，有成化御製序，至萬曆元年（一五七三）李見羅（材）又重刻於曹溪，萬曆四十四年（一六一六）憨山和尚又重刻於匡廬，至順治九年（一六五二）已是第四次重刻。(2)由萬曆以至清初，東南最流行的壇經是宗寶改編本，所謂「曹溪原本」流傳未廣。萬曆三十七年（一六〇九）宗寶本重刻於徑山寂照菴，是為楞嚴經坊方冊本。我們先要研究第一點，王譚兩氏的話是否可靠？據羅香林氏所撰禪宗與曹溪南華寺（註一）載：「六祖殿對壁有明成化二十一年御製六祖壇經法寶序，嘉靖十一年韶州知府符錫重立。」馬元曹溪通志亦載此序，作序時間同為成化二十一年，絕不會刻書于成化七年，而製序則在成化二十一年，這是譚氏記述錯誤之一。御製序說：「因萬機之暇製為序，命廷臣趙玉芝重加編錄，鈐梓以傳。」既說命廷臣重編鈐梓，則當時趙玉芝係奉勅重編，而由官方付梓可知，何以會刻於曹溪，而不刻於當時的京師？這是譚氏記述錯誤之二。我以為符錫此石，只是表彰憲宗刻經的恩榮，初與曹溪重刻壇經無關，李材序中亦未說及是根據成化二十一年的本子重刻，序末只說：「因諸生之請也，畀邑令王道服刻而廣之。」據此，則又知刻此書者實係邑令王道服，李材僅為之作序而已。但王道服本何以有成化御製序？原來萬曆元年所刻的板片，至萬曆十六年已多漫漶，郡守陳奇謀將舊板修補，並加刻御製序，以冠卷首。馬志卷五有陳氏的補刻壇經跋說：

「往憲廟當清燕之間，嘗叙而梓之，謂為見性指南，今曹溪之上，御碑蓋巍然焉。邇郡閱藏板頗善，屬歲久漫漶，且故本來自新州，偶缺宸翰，會西臺使方移檄為曹溪樹卓楔，兼修御碑諸亭，因借僚友劉君承範黃君萃秀恭錄御製序，

（註一）中山大學文史學研究所月刊第一卷第四期第二八頁。

冠諸首簡，而補刻其漫漶者亦幾半矣。」

據此，則壇經之有御製序，實自陳奇謀始，而陳氏所謂「郡閣藏板」，或即王道服所刻，王刻原無御製序，譚貞默據以重刻的本子，已經陳奇謀修補，故有御製序。但無論李材的序或陳奇謀的跋，都沒有提及所謂「曹溪原本」者，又足證此一名稱，實始於王起隆譚貞默的重刻本也。

茲更進而追究王道服本的祖本問題。據上述陳氏跋裡「故本來自新州」的話，可知王道服刻本的祖本是從新州來的，新州是惠能的故鄉，那裡有他生前住錫的國恩寺，陳氏所謂「故本」，大概是國恩寺的藏本。我曾將所謂「曹溪原本」與日本圖書寮寫本，詳細勘對，除三數字句稍有差異外，其餘幾盡相同。我們在上文已經證明日本圖書寮寫本是來自德異本的，所以新州「故本」可能就是德異本，或與德異本同一淵源的本子。

關於第二點，由萬曆以至清初，東南最流行的壇經是宗寶本，這話我以為是可信的，因為明北藏本壇經，也是根據宗寶改本重刻的。北藏板始於永樂八年（一四一〇），成於正統五年（一四四〇），故謂有明一代，宗寶改本最為流行，亦屬可信。又徑山刻藏，始於萬曆十七年（一五八九），成於康熙十六年（一六七七），即世所稱之方冊本，萬曆三十七年徑山寂照菴重刻本壇經，或即此藏刻中的一種。

3. 正統本 附嘉靖五台山房本

明正統四年的刻本和嘉靖五台山房刻本都是上海丁福保氏所藏，據丁氏箋經雜記說：

「明正統四年黑口刻本，每半葉八行，行十六字，字大悅目，元槧本典型尚存，氣象靜穆可敬。其次則為嘉靖間五台山房刻……正統本之優點為法海所撰壇經略序，尙未改為六祖大師緣起外記，其序文亦未為後人所竄亂。正統本有『無名氏跋』一首，嘉靖本則摘錄跋中之語，名曰『歷朝崇奉事蹟』，而刪其跋」

關於正統本的問題，在上文論述德異本時已經說了許多。這裡我們還要研究兩個問題：

(1) 略序問題 正統本裡面有法海所撰六祖大師法寶壇經略序，日本圖書寮

寫本和全唐文卷九百十五均載之（全唐文無「師墜腰石……」以下二百九十字）。明藏本則將這篇略序改作六祖大師緣起外記，內容亦頗有更改，例如略序無「唐武德三年九月左官新州」一句。外記「先夢庭前白華競發」至「師乃生焉」一段，略序祇作「誕師於」三字。略序末細註說：「龍首至己卯寺羅兵火，因失，不知所之」外記完全刪去。日本圖書寮寫本是來自德異本而德異本則是重刊「古本」，德異所謂「古本」大概是指宋本，所以宋本中可能已有這篇略序。我們試再往上追究略序的起源。攷現存最古的敦煌本沒有此序，曹溪大師別傳所說惠能事蹟，多與此序不同，而現存北宋惠昕本亦不載之。此序有宋張商英丞相（死于宣和三年一一二一）作五祖記的話，序末並細註云：「龍首至己卯寺羅兵火，因失，不知所之」。日本圖書寮寫本作「至己卯」，今本作「至正己卯」，攷元至正無己卯年順帝至元五年（一三三九）雖屬己卯，但已在延祐三年（即日本圖書寮寫本的祖本刊刻時）之後。再由延祐三年往上推算，則元世祖至元十六年（一二七九），即宋末昺帝祥興二年，才是己卯。據此，則略序之製作，至早亦不過在南宋以後。至於略序改作六祖大師緣起外記，又始於何時？我們都知道明藏本的祖本是宗寶本，又足證把略序改作外記的就是宗寶。

（2）正統本與日本圖書寮寫本之異同問題 攷李嘉言氏所撰六祖壇經德異本之發現注四說：「由大正新修大藏經六祖大師法寶壇經註，知其所謂宮省內圖書寮藏寫本之篇章，與丁氏所藏正統本九品名稱完全相同」。今細核大正新修大藏經註，圖書寮寫本共分十門，前九門與正統本同，但圖書寮本自「師於太極元年壬子七月」以後，作「付法流通第十」，故正統本祇有九門，而圖書寮本則有十門，這是在分門方面兩本不同的地方。圖書寮本「付法流通第十」文末祇有「六祖禪師自開元元年癸丑歲示寂，至至元二十七年庚寅得五百七十八年矣」句，正統本則增加「自大元至元二十七年庚寅歲至大明正統四年已得六百八十年矣，時正統四年歲次己未秋八月元日重刊」一段，這是在內容方面兩本不同的地方。足證李氏所說有誤。又攷圖書寮本的祖本是元延祐三年秋谷長老的刻本，比正統本尚早一百二十三年，如果兩本都是來自德異本，則我們相信圖書寮本比較上能保存德異本的真面目。

4. 德刻清本 附道進刻本及嘉靖十四泰倉刻本

上文已經說過萬曆元年王道服所刻的「曹溪原本」，至萬曆四十四年丙辰，釋德清（憨山）重刻於匡廬法雲寺。這話出自德清及門弟子譚貞默，大概是可靠的。但我曾購得壇經一本，每半葉九行，行十八字，四周單欄，白口單魚尾，板心下端有字數及刻工名字，書法平原，從版式看來，可斷其為明刻。卷前有祝以函序一篇；首葉次行題：「門人法海編集」，又次行題：「後學德清勸校」。祝序說：

「自達摩以心印傳二祖……顧舊本漫滅，余將謀重鑄之梓，而憨頭陀業先之矣。梓未竟，余以入賀萬壽行，頭陀扁舟破浪，追及靈鼈，謂曹溪行脚僧，可無為壇經作一法施？余時未及擬議曰即法施無踰頭陀，第為贊歎如此。萬曆庚子春三月下浣曹溪修行觀察祝以函書于靈鼈舟中」。

據同治韶州府志職官表所載：祝以函海甯人，以萬曆二十七年任南韶道。此序作于萬曆二十八年庚子，即到任後之次年。序文係影摹祝氏原書，故尚屬可靠。惟據明高承埏所撰重興曹溪憨山禪師傳贊（馬元曹溪通志卷六傳贊類三九至四五頁）憨山于萬曆二十二年乙未（一五九五）逮赴韶獄，謫戍雷州，二十四年丙申（一五九六）入曹溪禮謁六祖肉身，二十六年戊戌（一五九八）修曹溪通志，周汝登為之作序說：「余入嶺表，在萬曆丁酉（二十五年），別清公在戊戌（二十六年），志成在己亥（二十七年），而余序在甲辰（三十二年）云。」德清於二十八年庚子（一六〇〇）入住曹溪，四十四年丙辰（一六一六）始登匡廬，四十五年丁巳（一六一七）住匡廬，天啓二年壬戌（一六二二）重返曹溪，次年癸亥示寂。是知萬曆二十八年庚子，德清正在曹溪，前一年修成曹溪通志，是年即重刻壇經，成就兩大功績。至于萬曆四十四年刻于匡廬者，已是第二次重刻矣。楊起元先為通志作序，後復為壇經作序，馬志均載之，故德清刻本應有楊序。馬志又有德清自撰刻法寶壇經序，今此本均已缺失。惟此本卷末除宗寶跋之外，尚有嘉靖十四年（一五三五）曹溪僧泰倉所撰六祖大師法寶壇經後序。序裡說：德異鑄板流通，曹溪道進重刻，其板歲久湮沒，泰倉又重刻之。序末又說：「六祖禪師自唐開元元年癸丑歲示寂，去嘉靖十四年乙未歲已得八百二十三年矣。」由此可知（一）德清第一次刻本的源流是：道進重刻德異本於曹溪，其時當在元末或明初，泰倉第二次重刻亦在曹溪，時為嘉靖十四年，德清第三次重刻亦在曹溪，時為萬曆二十八年。（二）由序末計

算唐開元元年至嘉靖十四年的歲數，足證德清本是出自德異本的，因宗爲寶本沒有這些計算歲數的語句。(三) 萬曆四十四年德清再刻于匡廬，應該是根據他在曹溪刻的本子。但我們試將日本圖書寮寫本(元延祐三年刻本)，譚貞默所刻「曹溪原本」，明藏本及此本互相校勘一下，就發現其間異同的地方很多。例如在分門方面，此本不特標目與圖書寮寫本及譚本全異，且分門順次亦不相同，而與明藏本標目相同者六門，不同者四門，但分段及順次則全同。在內容方面，與圖書寮本相同之處，多于相異之處，與明藏本相同之處，多于相異之處。足證德清勘校此本時，是兼採德異和宗寶兩本的。除此之外，德清並加以自己的主張，故無論在標目或內容方面，都有與衆本不同的地方。此種「大刀濶斧」的修改，是否完全出自德清？抑道進和泰倉兩次重刻時也修改了一部份？那就無法判斷了。由以上的話，我們又可知道譚貞默本比較上是最接近于日本圖書寮寫本，換句話說，比較能保存德異本的面目，無怪他不採用他老師兩次刻本，而一獲見王起隆所藏的曹溪原本，即「欽喜讚歎」，決意重刻了。

5. 其他明刻本

明刻壇經除上述諸種之外，見于各家著錄者尚有多種。例如雲間侯繩武刻于海上的本子，鄞人屠隆爲之作序(馬志卷三第二十四至二十五葉)，明萬曆間釋眞一刪訂本(見羅香林唐書神秀傳疏證第四八葉)。又朱長圻所撰珍書亭錄載六祖大師法壇經一卷，成化二十一年刻，首列成化御製序，書中共分十一門，蓋即成化二十一年趙玉芝奉勅編錄付梓之本。其分門數目，與北宋惠昕本同，而與他本異，是否來自惠昕本，惜未覩原書，無從臆斷。此外，尚有所謂嘉靖小字本，閔刻朱墨套印本等僅據傳聞，未見原書，均不多贅。

(十二) 清刻本及現行本

清代所刻壇經，種類繁多，惟嶺南流傳最廣的莫如康熙間海幢鐵關上人所刻的本子。原板藏鼎湖慶雲寺，咸豐十一年燬於火，同治元年劉鈍根重刻，民國以後又有

廣州登雲閣鉛印本。康熙原刻已不易得。同治重刻本尚有流通。試以同治重刻本勘對德清本，除卷首以御製序和康熙陳際臨序代替祝以臨序，及卷末以劉鈍根跋代替宗實跋和素倉後序，並刪去第十品末計算歲數的一段之外，其餘幾全相同，足證康熙本的祖本是德清在曹溪所刻的本子。登雲閣本與同治本略同，惟卷首無陳際臨序，而代以宋至和三年吏部侍郎郎簡所撰的六祖大師法寶記序。郎序之後，又載六祖大師緣起外記，卷末則附「光明真言」及無名氏跋語。民國三十八年梁振廷所募印的「曹溪原本」，亦屬同一源流，而與譚貞默所謂「曹溪原本」不同。卷前增加「六祖道影」及德清所撰壇經贊，御製序的年代則誤作成化七年。清時廣東所流通的尚有法性寺本，今已罕見。其他各處，則福建有鼓山本，江蘇有如皋刻經處和金陵刻經處本，浙江有永嘉須彌菴刻本，湖南有長沙大小活字板兩種。民國以後，刻本最通行者，爲上海丁福保氏箋注本（醫學叢書本），上海醫學書局印行。