



壇經的筆受及其版本(上)

一 壇經的作者與筆受

1. 胡適對壇經論證之檢討

六祖壇經一向被禪門弟子奉為寶典，歷代以來都公認是惠能口述，由其弟子法海等記錄而集成的，它是惠能一生教化的精粹，當然也是他思想的代表。可是胡適卻獨樹異見，否定向來的說法，他根據敦煌寫卷的神會語錄與壇經有許多相同處，因而論斷壇經的重要部份是神會作的，壇經的思想，也就是神會的思想。又說：「凡言禪皆本曹溪，其實皆本荷澤。」①他認為神會是新禪學的建立者。這個大膽的斷案，引起了中外學者研究禪宗的熱潮。於是群起爭論，但仍是各持己見，沒有統一論。

壇經是代表惠能，還是代表神會的思想呢？這是一個大問題。要研究壇經，或研究惠能的思想，必須先解決這一問題。胡

適本內本人士所稱也。

而大願所題文公，復疑為藏中顯神宗史，思惠史士師于神對語，不同也。大願所題文公，復疑為藏中顯神宗史，思惠史士師于神對語，不同也。

且下稱，神會所題，實門下神會一四更更明華而真之兩層最育帶

而神會所題，實門下神會一四更更明華而真之兩層最育帶

而神會所題，實門下神會一四更更明華而真之兩層最育帶

而神會所題，實門下神會一四更更明華而真之兩層最育帶

而神會所題，實門下神會一四更更明華而真之兩層最育帶

而神會所題，實門下神會一四更更明華而真之兩層最育帶

而神會所題，實門下神會一四更更明華而真之兩層最育帶

而神會所題，實門下神會一四更更明華而真之兩層最育帶

而神會所題，實門下神會一四更更明華而真之兩層最育帶

而神會所題，實門下神會一四更更明華而真之兩層最育帶

而神會所題，實門下神會一四更更明華而真之兩層最育帶

而神會所題，實門下神會一四更更明華而真之兩層最育帶

而神會所題，實門下神會一四更更明華而真之兩層最育帶

從這段文可知胡適根本是誤解了文義。甚麼是「竟成壇經傳宗」？他始終不了解這句話的意思，誤認爲壇經、傳宗是兩部書名。（還用括弧小註：「傳宗不知是否顯宗記」？）難怪他說：「此書出於神會一派，是當時大家知道的事實。」

「壇經傳宗」的真義，在敦煌本壇經已有明確的說明，如第一段云：「與學道者承此宗旨遞相傳授，有所依約，以爲稟承者，說此壇經。」④三八段云：

若論宗旨，傳授壇經，以此爲依約。若不得壇經，卻無稟受。須知去處，年月日姓名，遞相付囑。無壇經稟承，非南宗弟子也。未得稟承者，雖說頓教法，未知根本，終不免諍。⑤

四七段云：「大師言：十弟子，已後傳法，遞相教授一卷壇經，不失宗本。不稟承壇經，非我宗旨。如今得了，遞代流行，得遇壇經者，如見吾親授。」⑥

五一段云：「大師言：今日已後，遞相傳授，須有依約，莫失宗旨。」⑦

五六段云：「持此經以爲依承，於今不絕。」⑧

由上述的引文，可以知道「壇經傳宗」是一種傳法制度，在傳法的時候，傳付壇經一卷爲憑信，證明爲「南宗弟子」。壇經是代表惠能的禪宗，也是師弟相傳授的依據信約。如果沒有壇經爲依據，即使他能宣說頓法，也不是南宗弟子。所以「傳宗」即是傳法或傳授一宗之法的意。神會門下以壇經作爲傳授南宗頓法的依約，故名「壇經傳宗」。依韋氏碑文的原意，是說明神會與其門下之優劣。神會「得總持之印，獨曜瑩珠」，當然是優越的，但他門下的「習徒」卻「迷真」向俗，猶如橘逾淮而變枳；

竟然變成用壇經付授來傳宗。失去了禪宗「默傳心印」的實質，只有形式的傳法。所以神會的門下習徒是低劣的。

神會門下以壇經一卷作爲傳宗的依約，原因是當日神會起來與北宗對抗，爲南宗爭正統，當時最有力的證據是「傳衣」，神會以弘忍傳衣給惠能，證明惠能爲六祖，以袈裟爲信衣，證明得有稟承。但神會本身並沒有獲得惠能傳衣。沒有袈裟爲稟承，那與神秀門下又有何分別呢？到了神會門下仍爲此事而感到困擾。因此他們利用壇經秘密傳授，成立了「壇經傳宗」的制度。對外宣稱：六祖說衣不再傳，以後傳法，以壇經一卷定宗旨。因此，他們不得不在手寫秘本的壇經上，補充一些法統、稟承、傳宗依約的文字，而成爲一部「傳宗本」的壇經，但不是造一部壇經。胡適引用韋處厚撰的碑文，作爲更無可疑的證據，這完全是一種誤解。

(B)「最顯明的證據」——胡適說：

我（胡適）在上文已指出壇經最古本中，有：「吾滅後二十餘年……有人出來，不惜身命，定（原作第）佛教是非，豎立宗旨」的懸記，可作爲此經是神會或神會一派的鐵證。神會在開元二十二年，在滑臺定宗旨，正是惠能死後二十一年，這是最顯明的證據。⑨

胡適以敦煌本壇經爲最古本，這顯然是犯了一個錯誤。因爲南陽慧忠在遊方時，已經見到南方宗旨的添糝本。如景德傳燈錄云：

吾（慧忠）比遊方，多見此色，近尤盛矣，聚卻三五百衆，目視雲漢，云是南方宗旨。把他壇經改換，添糝鄙譚，

削除聖意，惑亂後徒，豈成言教！苦哉，吾宗喪矣！⑩

慧忠與神會同是惠能的門下弟子，他既知道「南方宗旨」本是添糝本，可見他在先已見過「壇經」的原本。所以胡適認定敦煌本是壇經的最古本，這顯然是錯誤。又近人印順認為壇經的原本被少數禪徒竄改而成「南方宗旨」本，神會門下又再增補為「壇經傳宗」本。⑪所以由壇經的最古本，到「傳宗本」，已經兩次的增補。我們不能否認，敦煌本壇經有神會門下增補「壇經傳宗」的一部份，但不能就此斷定全部「壇經」是神會門下所偽造的。

(C)「很明顯的證據」——壇經有云：

大師先天二年八月三日滅度，七月八日喚門人告別，法海等衆僧聞已，涕淚悲泣，惟有神會，不動亦不悲泣。六祖言：神會小僧，卻得善等，毀譽不動，餘者不得。⑫

胡適引此而說：「壇經古本中，無有懷讓、行思的事，而單獨提出神會得道，『餘者不得』，這也是很明顯的證據。」⑬

老師稱讚弟子本來是極平常的事。如論語中，孔子獨讚「顏回好學」，屢嘆「賢哉回也」，又謂：「惟我與爾有是夫」。難道論語又是顏子門人的傑作？壇經記載惠能臨入滅時稱讚神會，又安知不確有其事？又敦煌本壇經五五段云：「此壇經，法海上座集，上座無常，付同學道滌，道滌無常，付門人悟真，悟真在嶺南曹溪山法興寺，見今傳授壇經。」⑭據此明文記載，若說此項懸記是由道滌悟真所造，豈不是同樣顯明？所以胡適引出這條很明顯的證據，根本不能成立。

(D)「最重要的證據」——胡適又說：「我相信壇經主要部份

是神會所作，我的根據完全是考據學所謂內證。壇經中有許多部份和新發現的神會語錄完全相同。這是最重要的證據。」⑮胡適舉了五個例證，作為最重要的證據：「定慧等」、「坐禪」、「闢當時的禪學」、「論金剛經」、「無念」。試將這些例證分別審察如下：

A「定慧等」⑯——這是五個例證中，唯一文句意義都相同的一則。如：壇經敦煌本：「定慧體一不二，即定是慧一體，即慧是定用，即慧之時定在慧，即定之時慧在定。」壇經明藏本：「定慧一體不二，定是慧體，慧是定用，即慧之時定在慧，即定之時慧在定。」神會語錄：「即定之時是慧體，即慧之時是定用，即定之時不異慧，即慧之時不異定。即定之時即是慧，即慧之時即是定。」胡適所引壇經與神會語錄，句義都是一致。應該怎樣解釋呢？究竟是誰抄誰的？其實，神會是惠能的嗣法門人，弟子承用老師的論句是很平常的事，毫不足怪。如壇經有「煩惱即菩提」之句，便是承用智顛語。又如朱子語錄裏多有性即理，心包性情等語，都是承襲北宋諸賢。惠能是南宗的開山，這是歷史的事實。胡適本人也承認：「壇經這書也有一部份是惠能在時的記載，而且他裏面幾個重要部分，也許是有幾許歷史根據的。」⑰試想一個「不識字的盧行者」，能在嶺南曹溪大開宗門，哄動一時，許多僧衆都來參禮問道，神會和尚也從襄陽前來受法，可見他定有吸引人的地方。一代宗師能受到萬人敬仰，必定有他的思想見地。試問除了壇經之外，惠能的思想在那裏？即使神會可以把他的思想倒裝成惠能的思想，但當時惠能門下除了神會之外，尚有許多僧衆，難道他們對神會的偽作師說，都肯全部默認，竟然沒有人起來非議嗎？於情於理推論，神會造壇經的說法，實在無法成立。

B「坐禪」^⑱——敦煌本壇經謂：「外於一切境界上念不起，爲坐。見本性不亂，爲禪。」神會語錄：「今言坐者，念不起爲坐。今言禪者，見本性爲禪。」在文字表面上看，二者似是相同，內容則大有分別。因壇經所講的「念」，與語錄所說的「念」，在意義上是完全不同的（詳見下文第五例「無念」）。壇經認爲念是不可能沒有的，它肯定當前一念，就是自性的作用。所謂：「外於一切境界上念不起爲坐」，並不是不作意，甚麼念頭都不起，而是「於自念上離境，不於法上念生」，也即是不被外的境界所轉。神會但說「念不起」，則是「不作意」的意思。所以二者對於「念」的見解是不完全相同的。

C「關當時的禪學」^⑲——胡適引敦煌本壇經的批評：「迷人著法相，執一行三昧，直心坐不動，除妄不起心，即是一行三昧。……又見有人教人坐，看心看淨，不動不起，從此置功，迷人不悟，執爲顛倒。」^⑳神會語錄謂：「……和尚神會答曰：『若教人凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證者，此是障菩提。今言坐者，念不起爲坐。今言禪者，見本性爲禪。』」^㉑胡適據此而論斷說：「可知此種禪，出自北宗門下的普寂。又可知此種駁議，不會出於惠能生時，乃是神會駁斥普寂的話。」^㉒又云：

惠能生時，不會有那樣嚴重的駁論。因惠能死時，普寂領衆不過幾年，他又是後輩，惠能怎會那樣用力批評？但若把壇經中這些話，看作神會駁普寂的話，一切困難都可解釋了。^㉓

普寂是惠能的後輩，惠能當然不會用力批評。但壇經的批評，並無指出是對普寂而發。其實在惠能之前，這種「看心看

淨，不動不起」的禪風早已存在，惠能在世時，仍有人傳授這種禪法。爲甚麼要咬定壇經所批評的是普寂呢？

「一行三昧」是出於「文殊所說摩訶般若波羅密經」，四祖道信引用「一行三昧」，與楞伽經的諸佛心相統一，教人常坐。如杜朮的傳法寶記云：「道信每勸諸門人曰：努力勸坐，坐爲根本。」^㉔又續高僧傳云：「往蘄州信禪師所，伏請開道，亟發幽微。後還本鄉唯存攝念，長坐不臥，繫念在前。」^㉕可見道信是重視一行三昧而常坐；坐是禪的方便，也只是學禪的一種形式，但由於道信的提倡，門下翕然成風，使東山門下，大多數以爲禪非坐不可。「不動不起」，就是執着一行三昧法相的「真心坐不動，除妄不起心」，又怎能說是「出自北宗門下的普寂」呢？

再說，「看心看淨」也是淵源於道信，經弘忍而大成。如傳法寶記云：「自忍、如、大通之世，則法門大啓，根機不擇，齊速念佛名，令淨心。」^㉖自弘忍以來，又經其弟子法如、神秀（大通）的弘揚，「念佛」、「淨心」，已成爲東山門下最普遍的禪法。到了普寂，降魔藏時，精簡撮要地提出四句訣：「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證。」所以神會反對的是以四句訣爲主，但壇經並沒有批評這四句。據此禪宗的當時史實，可以相信：壇經所批評的是東山門下最一般的禪風，神會繼承惠能，也批評神秀門下普寂的禪學。但憑一部「神會語錄」，而忽略了當時的史實，便妄想證明「壇經」是從神會語錄中抄出湊成，確實很難成立。

D「論金剛經」^㉗——原書引壇經與神會語錄，以表明「論金剛經」部分，文義大同。如：「壇經敦煌本：善知識，若欲入甚深法界，入般若三昧者，直修般若波羅密行，但持金剛般若波羅密經一卷，即得見性，入般若三昧。」^㉘神會語錄：「若欲得

了達甚深法界，直入一行三昧者，先須誦持金剛般若波羅密經，修學般若波羅密法。」^{②9}

弟子繼承師說，是最正常的事。這兩段文義，確有相同之處，但若就整體而論，壇經的主體是「說摩訶般若波羅密法」。壇經說「持金剛經一卷，即得見性」，只是舉當時佛教界，禪宗所通行的「金剛般若經」，使人受持，並非以「金剛經」為主體。到了神會就以「金剛般若波羅密」為主體，並且把「摩訶般若」都改為「金剛般若」。如壇經說：「摩訶般若波羅密，最尊最上最第一，無往無去亦無來，三世諸佛於中出。」^{③0}惠能相當重視這四句，還一一加以分別解說。神會則極力讚揚「金剛般若波羅密經」，且造了一部「頓悟最上乘論」。此論引用壇經的四句，卻改為：「金剛般若波羅密，最尊最勝最第一，無生無滅無去來，一切諸佛從中出。」^{③1}

惠能以「摩訶般若波羅密法」為主，而勸人持誦易於奉持的金剛經。到了神會，專提「金剛般若波羅密」；而把「摩訶般若」都改了。比對之下，壇經仍保持古傳的「摩訶般若」，而神會則改為「金剛般若」。倘若壇經是由「神會語錄」湊合而成的，為何不像神會一樣，把一切都改為「金剛般若」？

E「無念」^{③2}——壇經立「無念為宗」，神會也立「無念為宗」。這是法門的承襲。但惠能的「無念」，與神會的「無念」，多少有點距離。如胡適所引敦煌本壇經云：「無者無可事？念者念何物？無者，離二相諸塵勞。真如是念之體，念是真如之用。」^{③3}神會語錄云：「問：無者無何法？念者念何法？答：無者無有云然，念者唯念真如。……言其念者，真如之用。真如者，念之體。」^{③4}

大正藏所收錄之敦煌本壇經原是：「念者何物？」但胡適引

文卻寫作：「念者念何物？」僅一字之差，意義完全不同了。若依大正藏之敦煌本說：「念者何物」？是問「念是甚麼」？念是名詞，所以回答說：「念是真如之用」。是自性所起的作用，是念念不住的。但神會語錄說「念者念何法」？是問「念的是甚麼」？念是動詞。所以回答：「念者唯念真如」。神會說無念，是偏重於「不作意」，敦煌本是肯定當前一念，念念不住就是本來無住無著，本來解脫自在的。雖然神會的無念與敦煌本的無念有關，但內容上仍有距離，若說敦煌本是神會所造，這論斷實在不能成立，不足採信。

胡適所舉的證據，經過分析，已一一證明其誤解。可見佛學並非一般門外學者所能徹解的。

2. 壇經內容與神會系見解之差異

從上文的檢討，證明胡適的新說不足採信。又在敦煌本壇經中有許多部分，和神會系見解完全不同。足以證明壇經不是神會門下所造的。他們只是竄改增添一小部分，以為壇經傳宗之依據而已。茲據敦煌本壇經中，略舉數點與神會系之不同者以證明之：

A 第一〇段曰：「汝去努力將法向南，三年勿弘此法難起。」^{③5}神會一系向來都說惠能得法南返後，先後過了十六年的隱遁生活，才出家弘法。如神會請王維撰的能禪師碑銘云：「禪師遂懷寶迷邦，銷聲異域。衆生為淨土，雜居止於編人，世事是度門，混農商於勞侶，如是積十六載。」^{③6}王維的記錄是依神會系的傳說。但敦煌本壇經卻說弘忍勸惠能隱三年即出來弘法。一般對惠能隱遁的年數有幾種不同的說法，但壇經若是神會一系所

造，則不應有這種自相矛盾之出入。

B 第一三段云：「自悟修行，不在口諍先後，即是迷人。不斷勝負，卻生我法，不離四相。」^{③7}神會在北方定宗旨，辨是非，與神秀系力爭禪宗正宗，不獲勝利不休止。若敦煌壇經是出於神會一系，應該不會有這種反對爭論之語句，否則便成自打嘴巴了。

C 第三九段云：「法無漸頓，人有利鈍，故名漸頓。」^{③8}神會在北方極力提倡頓禪，貶抑漸禪，大力辯論二者之間的邪正與異點。試問又怎會有這種「法無漸頓」等通融之語呢？

D 第四四段云：「神會，南陽人也。」^{③9}神會於開元八年（七二〇），奉敕配住南陽龍興寺，時人稱爲「南陽和上」。其實，神會是襄州人^{④0}（今湖北襄陽）。壇經的集成者，不知神會的籍貫，因他居住南陽就說他是南陽人。這點最可論斷壇經不是神會或神會門人所造的。

E 又第四四段云：「大師起把打神會三下，卻問神會：『吾打汝痛不痛？』……神會答曰：『亦痛亦不痛？』……大師言：『汝自性且不見，敢來弄人？』」這是神會初參惠能的情形，問答間沒有暗示神會之偉大，只是禪師平實接人的慣例。神會是聰明人，可是不去自知自見，卻向外作弄聰明，所以惠能責備他說：「汝自性且不見，敢來弄人？」神會聽了便向惠能禮謝，專心在曹溪修學。

神會系的傳說與壇經略有不同，如曹溪別傳云：

惠能開示：「我有法，無名無字……無頭無尾，無內無外……此是何物？」神會答：「此佛性之本源。……是諸佛之本性。」^{④1}惠能打了神會幾下。到夜間：「吾打汝，佛性

受否？」神會答：「佛性不受。……雖不受，豈同木石？雖痛，心性不受。」^{④2}

惠能對他的回答很讚許，就付法給他。又宗密的圓覺經大疏鈔亦云：「……因答無住爲本，見即是性，杖試諸難，夜喚審問，兩心既契，師資道合。」^{④3}「無住爲本，見即是性」，是神會所傳禪法的特色。宗密把神會禪法的要義，作爲初相見時的問答；也即表示神會的利根頓悟，受到惠能另眼相看。

神會門下與壇經，都同樣記載惠能打了神會幾下，但不同的是，神會門下表示神會利根頓悟，而壇經只是平實記錄，沒有絲毫暗示神會的偉大。如果壇經是神會所作，那神會初見惠能的問答，就不會那樣的平淡了。

F 第四五段云：「大師遂喚門人法海、志誠、法達、智常、志通、志徹、志道、法珍、法如、神會。大師言：汝等十弟子近前。汝等不同餘人。吾滅度後，汝各爲一方頭……。」^{④4}又四七段云：「大師言：『十弟子，已後傳法，遞相教授一卷壇經，不失本宗。』」^{④5}這說明十弟子是與衆不同，他們於惠能滅後分頭弘化，各自爲一方首領，這就是傳法。但神會一向主張一代傳一人的付囑說，如其南宗定是非論云：「從上已來六代，一代只許一人，終無有二。終有千萬學徒，只許一人承後。」^{④6}又云：「自達摩大師之後，一代只許一人。中間倘有二三，即是謬行佛法。」^{④7}由此看來，神會一系都是強調一代只傳一人，若壇經是他們所造，又怎麼會有這種十大弟子各爲一方頭之語呢？

G 第五四段云：「韶州刺史韋璩立碑，至今供養。」^{④8}壇經末只說到立碑，沒說別的。神會系的傳說就不同了，如神會語錄云：「至開元七年，被人磨改，別造文報鐫。略述六代師資授

受，及傳袈裟所由，其碑今在曹溪。」⁽⁴⁹⁾神會語錄稱韋璩為「殿中丞」，而不是刺史。又說碑文被人磨改，將六代的傳授，傳袈裟等事除去，雖說被磨改，別造文報鐫，但碑仍是韋璩所立，還是在曹溪。這是神會早期的傳說，但到了神會晚年改定的南宗定是非論，所說又有不同了。如說：

盛續（「依圓覺經疏鈔」，這是「傳授」二字）碑文，經磨兩遍。又使門徒武一平等，磨卻韶州大德碑銘，別造文報，鐫向能禪師碑。（別）立秀禪為第六代，××××及傳袈裟所由。」⁽⁵⁰⁾

這不但說磨改，還經過兩次磨改。不但除去六代相承，還別立神秀為第六代。神會下別系的曹溪別傳，也說到磨碑，韋璩的官職是「太常寺丞」。從韋璩官職的傳說不同，磨碑傳說的不同，亦足證明壇經非神會系所造。

由上所舉敦煌本壇經內容與神會系見解之差異處，已足證明壇經決非神會一系所偽造。但神會門下補充了「壇經傳宗」的一部分，這確是實情。

3. 壇經的筆受者

壇經雖不是惠能親自執筆撰寫，然自古以來皆公認是惠能所說的法。惠能自謂不通文字，生平當無著作可言，今所見壇經，皆署名門人法海記述。敦煌本壇經中亦有多處提及惠能口說而法海記述的。經題之後，便明署：「兼受無相戒弘法弟子法海集記」。又第一段開首即云：

惠能大師於大梵寺講堂中。昇高座，說摩訶般若波羅密法，授無相戒。其時座下僧尼道俗一萬餘人。韶州刺史韋

璩，及諸官寮三十餘人。同請大師說摩訶般若波羅密法。刺史遂令門人法海集記，流行後代，與學道者，承此宗旨。⁽⁵¹⁾

又五二段云：「法海願聞，代代流傳，世世不絕。」⁽⁵²⁾五五段又云：「此壇經，法海上座集。」⁽⁵³⁾敦煌壇經的內容中，多處記載是法海集記，且是唐人手書真本，如果仍然不足採信，那還以甚麼為可信呢？若說壇經是神會或其門人所作而假託法海之名，何以神會之後代如四傳弟子圭峯宗密等，著作甚多，對神會的事跡記載甚詳，但卻沒有隻字片言提及神會或其門下曾作壇經之事。所以這說法，只是胡適誤會敦煌本壇經是原始本，而作的「大膽假設」而已，古籍中絲毫沒有明文記載。但壇經是惠能口述而由法海集記之說，古籍中明文記及者不少。除前述敦煌本的記載之外，其他各版本的壇經，亦作同樣的記載。如曹溪本壇經經題下亦署名：「東土禪宗六祖惠能大師說，門人法海錄」。又付囑品云：

法海上座，其拜問曰：「和尚入滅之後，衣法當付何人？」師曰：「吾於大梵寺說法，以至於今，抄錄流行，目曰法寶壇經，汝等守護遞相傳授……」⁽⁵⁴⁾

元代德異之壇經序亦云：「韋使君命海禪者錄其語，目之曰法寶壇經。」⁽⁵⁵⁾

壇經是弟子法海所記，是「壇經」本身所表明的。敦煌本末段說：「和尚本是韶州曲江縣人」。⁽⁵⁶⁾他去參禮惠能的經過，在機緣品記載謂：

僧法海，韶州曲江人也。初參祖師，問曰：「即心即佛，願垂指諭」。師曰：「前念不生即心，後念不滅即佛……」法海言下大悟，以偈讚曰：「即心元是佛，不悟而

自屈，我知定慧因，雙修離諸物。」^{⑤7}

法海參惠能後，終身隨侍祖側於曹溪，為惠能臨終侍側之十大弟子之首。惠能滅後，他仍在嶺南一帶弘化。中國佛教的史傳，對於邊區的人物，一向都是資料不足。曹溪門下在嶺南弘化的法海、志道、悟真等都是傳記不備。所以法海的生平事跡。除了壇經有記載之外，當時的史傳很少記及。因此，後人每將他與另一吳興法海，混為一談。如全唐文即將兩個法海誤作同一人。如在法海略序前，編者附記云：「法海，字文允，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，預揚州法慎律師講序。」^{⑤8}

此鶴林寺法海，在宋高僧傳有「吳興法海傳」^{⑤9}，是鶴林玄素（六六八——七五二）的弟子。他曾與曇一、靈一去參過揚州龍興寺法慎律師。鶴林法海約卒於西元七七〇年間，在惠能去世後六十多年。故可證明曲江法海，並非丹陽法海。因惠能在世時，曲江法海已被大眾尊稱「上座」，並代表千萬聽眾，記集惠能的言行。由此可知惠能在世時，曲江法海的年歲與資格都已不小。

實際而論，壇經的記集者，應該不只法海一人。後人因法海是上座的資格，遂以他所錄為代表而已。故很多古籍只說是弟子記集，而未指明是那一位弟子。如景德傳燈錄云：「韶州刺史章璩請於大梵寺轉妙法輪，並授無相心地戒，門人記錄，目為壇經，盛行於世。」^{⑥0}傳法正宗記云：「其徒即集其說，目曰壇經。」^{⑥1}又敦煌本壇經四七段亦云：「拾僧得教授已，寫為壇經，遞代流行。」^{⑥2}可見當時記集壇經實在不只一人。

近人印順謂：壇經有原始部分與附編部分。原始部分是在惠能大梵寺施法壇經開法，由法海記錄下來，這是壇經的主體部

分。但大梵寺開法的年代沒有明文可考，大抵是在惠能晚年，所以這一部的成立，是在惠能生前。附編部分，是惠能入滅之後，將他平日接引弟子的機緣、付囑、臨終的情形、身後安葬等，集錄而附編於「壇經」，也就泛論為「壇經」。敦煌本壇經所述，付囑十弟子及記錄少數弟子的問答，只是就惠能晚年隨侍的弟子，記錄一二，並非全部的記錄，不只是法海一人。後人因法海是惠能的上座大弟子，而主體部分又是法海受囑託而記錄的，遂以他所記為標準的代表本而流傳後世。^{⑥3}

（未完）

註釋

- ①見神會傳第六段「神會與壇經」，胡適禪學案一四二頁。
- ②見胡適禪學案一三四頁。
- ③見胡適禪學案一三五頁。
- ④合刊本七三頁。
- ⑤合刊本九九頁。
- ⑥合刊本一〇七頁。
- ⑦合刊本一一二頁。
- ⑧合刊本一一五頁。
- ⑨見胡適禪學案一三四頁。
- ⑩大正藏五一册四三七——四三八頁。
- ⑪見中國禪宗史第六章第二節二七一頁。
- ⑫大正藏四八册。

- ⑬見胡適禪學案一三四頁。
 ⑭合刊本一一五頁。
 ⑮見胡適禪學案一三五頁。
 ⑯見胡適禪學案一三五頁。
 ⑰見胡適禪學案一四一頁。
 ⑱見胡適禪學案一三六頁。
 ⑲胡適禪學案一三六頁。
 ⑳胡適禪學案一三六頁。
 ㉑胡適禪學案一三八頁。
 ㉒胡適禪學案一三七頁。
 ㉓胡適禪學案一三九頁。
 ㉔大藏經八五册一二九二頁。
 ㉕大正藏五〇册六〇〇頁。
 ㉖大藏經八五册一二九二頁。
 ㉗胡適禪學案一三九頁。
 ㉘胡適禪學案一三九頁。
 ㉙見胡適禪學案一四〇頁。
 ㉚大正藏四八册三五〇頁。
 ㉛見神會語錄第三殘卷，神會集一八〇頁。
 ㉜見胡適禪學案一四〇頁。
 ㉝見胡適禪學案一四〇頁。
 ㉞見胡適禪學案一四一頁。
 ㉟合刊本七九頁。
 ㊱見丁氏箋註碑銘三頁。
 ㊲合刊本八〇頁。
 ㊳合刊本一〇〇頁。
- ㊹合刊本一〇四頁。
 ㊺見胡適禪學案一〇〇頁。
 ㊻合刊本一〇四頁。
 ㊼續藏經一四六册。
 ㊽續藏經一四六册。
 ㊾續藏經一四册。
 ㊿合刊本一〇四頁。
 ④合刊本一〇七頁。
 ④神會集二八二頁。
 ④神會集二八二頁。
 ④神會集二八三頁。
 ④合刊本一一五頁。
 ④見神會集。
 ④見神會集。
 ④合刊本七三頁。
 ④合刊本一一二頁。
 ④合刊本一一五頁。
 ④大正藏四八册三六一頁。
 ④大正藏四八册三四五頁。
 ④合刊本一一六頁。
 ④大正藏四八册三五五頁。
 ④見全唐文卷九一五，一二〇三三頁。
 ④宋高僧傳卷六，大正藏五〇册七三八頁。
 ④宋高僧傳卷五，大正藏五一册二三三五頁。
 ④宋高僧傳卷六，大正藏五一册七四七頁。
 ④合刊本一〇七頁。
 ④見中國禪宗史第六章第二節，二二六頁。