



六祖從黃梅得法回至韶州曹侯村，其實是曹溪村，人無知者云云：將這事件描寫作好像是在於十六年遁隱開始期，或在其中間期所發生的。其實本事件的發生，正如曹溪大師別傳所說，未赴黃梅以前時才是；後來德異本以下諸書，把它改寫作從黃梅得法以後的事件，可以說是歪曲事實的真相。如此看起來，無盡藏尼的事件，相當有可能是在於賣柴的期間中所發生，我是這樣推定。在此中間也許有可能到寶林古寺，或者到樂昌縣西石窟遇到智遠禪師。自喪父以後到了二十四歲青年期的中間，除了只有賣柴以外，別無做了一件事情，像這樣單純的經過，是難以置信的，事實上事情並不是如此單純，而且亦不是毫無做任何修養工作，在以前已經說過。所以猜想在其二十四歲以前，平常刻苦自勵作修養的中間，曾經有發生過這些事情，並非過當。因此無盡藏尼的事，智遠禪師的事等，可以看做是在於未聞金剛經以前，青年期間所發生的事情。

六祖所說的佛性，正是真諦門。又說人有南北，就是俗諦門。如果站在佛性來講，五祖與獺獠是無差別不二，這就是聞金剛經所得來的心明開悟。以後在於大梵寺的說法亦是一貫不變；並說菩提般若之知，世人本自有之，所以世人性本自淨，萬法在於自性，自性包含萬物而大，八萬四千之智慧，三世諸佛，十二部經，悉在人人性中本具，皆不外由性中所出。因為自是真如性，所以可以說，見性即成佛道，或說，識心見性自成佛道。因此外離相不著，內本性不亂的禪定，就這樣即是佛行，在自己色身中、可以看到法身、化身、報身；亦可成爲己身彌陀，唯心淨土，並會使貪瞋癡變成戒定慧。六祖與五祖初見面時，曾經就悟即衆生即佛，迷即佛即衆生，如此頓教之理應酬過，五祖會認爲有見地，亦是理所當然的。

六祖在五祖處踏碓八個月，這是諸傳所一致的。既然有碓房，當然亦有淘米的，煮米的。而且所搗的米是粗米，可見並不是信徒所布施的。是自耕所收穫的。據說在當時四祖的座下有五百人，五祖有一千人衆；不關五百亦好，一千亦好，全部的食糧都是靠自給自足，是確能料到的。而且在其中亦有從事耕耘的，作

佛事的，坐禪的等各種人衆，所有這些人家都是爲了學禪修行爲目的所集合來的。但四祖五祖，領導他們，雖然教他們所做的工作有所不同，有的時候可能是坐禪，有的時候不是坐禪，不論是坐坐禪，凡被所派的工作，均不能說不是禪的修行。就是踏碓亦是佛事，亦是禪行，亦即是修道的道理。凡所有貢獻三寶的工作，莫不是佛行、禪行、道行。六祖在大梵寺的說法的最後，曾說在家亦得修行一節，顯明地就是把五祖所說的話，以自己的經驗來確認的結果，所說出來的。而且六祖又是已經頓悟直證了脫的人，於今何必再須什麼禪行？從這一點看起來，六祖的行爲，決不是爲了求悟之禪行，祇能說就是證上妙用之踏碓以外別無可說。六祖的禪所以叫做頓悟妙修，其理由在此。

六、八個月後，五祖將法和衣傳給六祖。壇經敦煌本除不記載神秀和慧能的偈部份以外，所記載的是：五祖在於夜三更，喚六祖入室內說金剛經，六祖一聽言下便悟，隨即傳衣法作六祖，並交代衣爲信稟可以代代相傳，法應以心傳心，當令自悟云云。惠昕本以下即附加說，聽到了應無所住而生其心之句才大悟，並叙述六祖所悟的內容。

至於神會語錄及歷代法寶記等所記載的是：五祖來到碓房相談，知道真了見性，所以喚入室內，三日三夜共語，了知已證如來知見並無疑滯，才付囑法和袈裟云云。因此聽到應無所住而生其心之句，六祖才大悟一節，在古傳裏面是沒有的。尤其是在室內再念金剛經一節，是否描寫事實，不無令人懷疑。初見面時的問答，既然是佛性，所以如曹溪大師別傳所載，入室內後仍對佛性作問答應酬，像這樣的記述，比較的更有關連性。但是這部別傳所傳述，六祖因感其身軀太輕，墜腰石加重，因此傷其腰腳，並就此與五祖問答等等，如此描述亦太過於捏造事實。墜腰石一節，到了德異本以下亦有記載，也許這是爲了要表示爲道忘軀的意思亦不一定。

在室內究竟談那些事，六祖既然不說，我們亦無從獲悉。所有記事可以說全憑猜想的，唯有傳法和衣，補列第六祖位，才是確實。傳衣法後，五祖要六祖離開的理由；連敦煌本都歸於一如

果若住此間，恐會有人害汝。」神會語錄亦說：「汝緣在嶺南」然後後並不忘記加添「如果大眾知悉，必會害你。」等語。前半的句可能是比較近於真實。歷代法寶記所記載的是付囑法和袈裟後並說：「汝爲此世界大師，即令急去。」叫他作爲此世界大師，是其理由。對於得到第六祖位的人，叫他作大師亦很恰切，又六祖是南方出身，說他與南方有緣，亦很相應。

據說，當夜五祖馬上送六祖到九江驛，這一節在惠昕本以下諸書均說：五祖至九江驛，五祖自執轎，把六祖從九江驛渡至對岸，並有敘述五祖與六祖間的問答。但是九江驛的位置是，從黃梅隔一條揚子江江水的對岸，不可能於三更半夜，連五祖亦一齊渡過大江到九江驛，九江驛在明朝時是與九江府潯陽驛同，在隋朝是九江郡，唐朝是江州，現在是江西省潯陽道九江縣，在大江的南岸。另外在湖北省江漢道黃梅縣西南七十里有一個九江城，恐怕不是這個地方，神會語錄裏有這麼說：

能禪師曰：和上，若爲得去，忍大師謂曰，我自送汝。其夜，遂至九江驛。當時，得船渡江。大師看過江，當夜，却歸至本山。象人並不知覺。

右文中「若爲得去」這一句話，可能是六祖表示不忍心離開五祖的意思，但惠昕本以下却解釋作：因爲六祖是南方人，不熟悉黃梅山的地理，所以不能走出江口的意思。雖然亦可如此解釋，但「其夜遂至九江驛」這一句，是表示六祖到達九江驛獨立的句，不可以和上面的五祖「我自送你」這句聯絡來解釋。如果誤把這二句聯絡起來解釋，就變成五祖送六祖至九江驛的意思，絕對不可以聯絡。不然的話，六祖得船渡江後，五祖看其過江後當夜回歸至黃梅山，便成沒有意思，可是歷代法寶記說：

大師自送，過九江驛。看渡大江已，却迴歸。諸門徒並不知付及與袈裟。

這一句「過九江驛」後來將引起種種誤會。說正確的話是這樣的；「大師自送。六祖過九江驛，五祖看其渡江已，却迴歸。」如此解釋才是。可是如此以短文來解釋的人很少，大家都把上下句聯絡在一起，解釋作：大師送到九江驛，看六祖已渡過，始

迴歸。承受上面的解釋，才有如惠昕本以下諸書所說：至九江驛，得船而渡。如此一來却把九江驛的位置，移動到揚江子北岸去，造成天下一大奇觀的現象。

敦煌本裏，五祖對六祖說：「汝去、努力、將法向南，三年勿弘」。惠昕本裏面說：「五年佛法難起，」又說：「五年勿說。」「汝去一年，吾即前逝。」等等以上所說三年或五年勿弘，是爲了什麼？沒有說明。至於「一年後前逝」這句，就變成爲咸亨五年傳法的意思，其實這與事實不符。前逝這句話，可能是指死的意思，又五祖在於六祖離開後三日，向大眾說：「汝等將散，此間，山中無佛法，佛法流過嶺南訖。」等語：是神會語錄、歷代法寶記、惠昕本以下諸書所記述的，像這樣向五百人，或千人的座下大眾，叫他們馬上解散這種話，實際上使人難以置信；又其所說「無佛法」亦不能成爲理由。這個地方寧可看做：五祖初次告知大眾，已經將衣法傳給六祖去，這種話在大眾之間傳播中變成這樣變質去的。果然大眾一聽之下大驚，互相猜猜有誰得衣法去嶺南。這個時候有一位叫做潞州法如者告訴大眾說：「這裏缺欠慧能一人。」這是神會語錄、歷代法寶記所記述的。祇有曹溪大師別傳一書說，「三日作此言後，五祖寂。」這種傳說可能是顯明的錯誤。潞州法如的傳記，在禪宗史研究一書中，五祖弘忍的法嗣裏面已經講過，是公元六三八—六八九年代的人，顯慶四年（公元六五九）隨從五祖，至於咸亨五年五祖示寂後，就入嵩山少年林寺，三年後垂拱二年（公元六八六）爲衆說禪法，並有義福、義寂等人，慕名前來投靠。亦有一說，五祖傳給法如的法，由法如再傳給神秀，是這樣的人。在這裏可以猜想的是，經五祖的告知，大眾知道了慧能得法成六祖時，神秀就「涕辭而去，退藉於密」離開五祖處，以後十六、七年間隱遁去修行，但法如是一直跟隨五祖，到其示寂爲止。

七、在這個時候，慧明知道事情以後，就追六祖到大庾嶺。敦煌本所說的是，數百人追到大庾嶺，欲自六祖奪回法，但於半途盡折回，只有慧明，以前是三品將軍，性行麤惡，追到六祖。惠昕本以下仍有各種傳說，但其所說，數百人一起追到大庾嶺一

節，畢竟無法使人難以相信，又說半途而折回，亦屬怪事。所說慧明的性行麤惡，亦是明顯地毀損的話，神會語錄，歷代法寶記裏面是僅說在五祖座下未曾得悟而已，尚未對其人格有所毀損。六祖在當時，恐怕慧明會加害其身命，擬給他袈裟時，答說：並非爲袈裟而來，祇爲聽聞五祖所交代的言教而來，而請六祖說法。慧明就是爲要從新登於祖位的六祖聽法，才追六祖而來的，如果沒有求道心切，從黃梅起追到大庾嶺間，將近一個月餘的路程，怎能有緊追不捨的能耐。據宋高僧傳的記載，慧明與同伴數十人，追六祖至大庾嶺，慧明比他人先見六祖，六祖將袈裟擲下地上時，慧明說不是爲衣而來，是爲法而來，後來聽六祖說法而得悟，將舊名道明，改爲慧明，然後下了嶺告訴諸僧說：「山路險阻，遙望遠處，杳不見蹤跡。」諸僧始退轉。另一說就是六祖擲衣鉢於盤石後說：「此衣爲信，豈可力爭，任君拈去。」慧明雖然用力却提，攝不動云云。關於慧明的傳記，我已在禪宗史研究一書中，五祖弘忍法嗣裏面論述過。敦煌本裏面是說，六祖使慧明向北去化人。但曹溪大師別傳所說的是：慧明聽六祖說法後，猶未開悟，居廬山峯頂寺三年後，才能得悟；這是據何而說，無法明瞭。其次又說：「能後居濛山，廣化群品。」這可能是指慧明，所謂「能後」之能字，恐怕不會是指慧能的意思。這部別傳通常稱呼六祖時，都稱爲能大師，照上面的文看起來，慧明亦可能居於濛山。濛是蒙的同音。歷代法寶記亦記載：「居於象山，所出弟子亦只看淨。」象字也許是蒙的寫錯，曹溪大師別傳裏面，亦看做象旁，所以歷代法寶記的抄本，亦可能看做象字，照這樣刻做象字的。宋高僧傳是作「袁州蒙山慧明」所以明白地知道，他是居於江西省廬陵道宜春縣的。因此可以明瞭，慧明由六祖得悟以後，聽六祖所說：「遇蒙當居，逢袁可止。」的話，就居住於此地。宜春的太守秦琢，亦會奏請諡號，所以他居於宜春，是可以採信的。宜春正處於大庾嶺和廬山的中間，屬於大庾嶺的北方，但並不可能是廬山峯頂寺，又前文看淨一句，就是看靜的意思。

八、到了大庾嶺以後，六祖再往那裏去？不明瞭，因爲從此

以後十六年間是隱遁時期，無法詳細明瞭他的居所是不得已的，不過在這裏我們來稍作推想，亦是不礙事。神會語錄裏面說：

能禪師，過嶺至韶州，居漕溪，來往四十年。

上文把隱遁的十六年省畧起來，指六祖於十六年後居於曹溪四十年的，所以與十六年間的事情並無關連，歷代法寶記亦是這樣說了後，同時又說：常隱在山林，或在新州，或在韶州，十七年在俗，亦不說法。新州是六祖的故鄉，可能住在此處，是可以猜想的。韶州是從大庾嶺要到新州的路中，居住此處亦有可能，曹溪大師別傳說：

能大師歸南，畧到曹溪，猶被人尋逐，便於廣州、四會懷集兩縣避難，逕於五年，在獵師中。

又惠昕本說：

惠能後至曹溪。又被惡人尋逐，乃於四會縣避難。經五年常在獵人中。雖在獵中，時與獵人說法。

上文是依據曹溪大師別傳而來的，至爲明顯，其中省畧了懷集，所以不說縣界。

祖堂集所說的是：

後隱四會懷集之間，首尾四年

宋高僧傳所記載的是：

能計廻生地，隱於四會懷集之間，漸露鋒穎。

景德傳燈錄說的是：

忍大師一見，默而識之，後傳衣法，令隱懷集四會之間。

德異本，宋寶本均如此說：

能後至曹溪。又被惡人尋逐，乃於四會縣，避難獵人隊中，凡經一十五載。時與獵人，隨宜說法。獵人常令守網。每見生命，盡放之。每至飯時，以菜寄煮肉鍋。或問則對曰，但喫肉邊菜。

綜觀以上諸書，就可以明瞭，這些傳說，先有曹溪大師別傳所記載的作基礎，惠昕本依此傳述，德異本再附加各細節，如六祖在獵人中所做的工作以及吃肉邊菜等等，極有詳細的描寫。傳說的進展演變，就是如此。其中祖堂集等的記載，最爲簡單。每一本書都說先到曹溪，以所德異本以下，就把無盡藏尼的事，插

進在這個時候所發生的事件。五祖在六祖南行臨別的時候，所吩咐「逢懷則止，遇會則藏。」這句話，以後在六祖的行動中，就有了應驗。在寶林古寺住九個月後，又被惡黨趕出，遁入前山被入放火，隱於石中，始憶起五祖的前言，才轉至懷集、四會二邑隱遁。逢懷則止這句話，恐怕是引起六祖對慧明交代的話才有的。廣州是廣東，懷集是廣西省蒼梧道懷集縣治，現今仍稱懷集；四會是廣東省粵海道四會縣治，現今亦稱四會。懷集處在廣東和韶州兩處，畧成三角形頂點的西南地方；四會是在於廣東和懷集中間的地方。曹溪大師別傳的所說，是否能得採信，是無法確定，但十六年遁隱的期間中，亦是有可能前往各地方，所以去韶州、新州、懷集、四會、廣東等地，是可以想像的。有一說作五年遁隱的；這說可能是以三十四歲往黃梅，三十九歲遇印宗的說法；這一說並不正確。另一說是四年，亦不切實際。

綜合以上看起來，六祖在十六年中間，大部份居住在廣東省中央部和廣西省東部地方。在此中間，可能會入曹溪，並居於寶林寺，這是不會錯的。但六祖在當時尚未出家，所以雖然居住於寶林寺，亦並非當其住持，又將隱遁作為十五年說，如果計算到儀鳳元年，在法性寺遇印宗的前年，亦與十六年說不抵觸；又作十七年說，如果計算到回歸曹溪之年，亦不成異說。

九，以後六祖在廣州遇到印宗。畧序所寫的是儀鳳元年（公元六七六年）正月八日，自龍朔元年算來，正是第十六年。十七年說並非正確；如果計算到次年回歸寶林寺，就可以這麼說；但「在俗不說法」這一句，就講不通的。遇到印宗當時的寺名，畧序並無記載，但有明說是，六祖出家受戒的戒壇地方，這就是法性的瘞髮塔記，惠昕本所說的廣州法性寺。歷代法寶記是寫作海南制心寺，其中海南二字，可能是南海，制心的心可能是止的看錯。曹溪大師別傳亦是說廣州制旨寺，這個寺亦有一說是現在的龍興寺。現在據光孝寺志來看，本寺自古以來的變遷經過，其中亦有錯誤的部份不談，僅就有必要的部份來講，最初於三國時代稱作制旨寺，東晉時稱王園寺，劉宋時代到陳朝中間又稱制旨寺，唐太宗貞觀十九年（公元六四五年）改制止王園寺為乾明法

性寺，武帝毀佛時作為西雲道宮，宣宗大中十三年（公元八五九年）恢復作乾明法性寺，宋太祖建隆三年（公元九六二年）改法性寺作為乾明禪院，徽宗常寧二年（公元一一零三年）將乾明禪院改為崇寧萬壽禪寺，宣和元年（公元一一一九年）又改寺作為宮觀，高宗紹興七年（公元一一三七年）改崇寧萬壽禪寺作為報恩廣孝禪寺，二十一年（公元一一五一年）改廣孝為光孝，自古以來所稱苛林，改為訶林，明憲宗成化十八年（公元一四八二年）勅賜光季禪寺扁額。後來於清朝時會改作學校，另外在唐朝時代尚有隆（龍）興寺，宋朝時代有景德天寧萬壽寺、紹興寺等另外的稱呼。所以叫做法性寺、制旨寺、龍興寺等任何一個都可以的。

歷代法寶記說：六祖在於印宗講涅槃經的會座時，印宗向家人發問風幡何動？有人答說風動，有人說是幡動，正在問難不定的時候，六祖出面說，這是眾人妄想心動所致，法本無動亦無不動云云。在這段問難的文意，雖然無法了解清楚，但大概可能是這樣的意思。曹溪大師別傳有另一說，謂印宗常勸門人要商量論義，有一夜數人就論風動幡動的時候，六祖聞後開口說：「動是在人心自動而已」等語。這個事件有各種的說法，因為寫傳說的人，在這種場面時常常會插入自己的意見，所以那裏是真，那裏是假，實難分別。關於風幡問題，瘞髮塔記說：

今，慧能禪師，正月八日抵此，因論風幡語，而與宗法師，說無上道。

由此可見，這個問題雖然並不是大眾互答，或有所討論，但六祖與印宗之間，或者六祖與印宗徒弟之間，曾有過問答應酬是可以想見的。印宗在這個時候，才認識六祖，而且自願作其徒弟，聽說法後得開悟。印宗原來亦會跟隨五祖，我在禪宗史研究一書中，五祖弘忍法嗣中曾經論過，是一位學者，在五祖示寂後，就來廣東，歷代法寶記裏面有記載，印宗曾說過：「黃梅忍大師法，比聞流嶺南。」這句話可能是印宗在五祖處的時候，由同門所聽來的消息。這個時候，印宗於正月十五日集四象，為六祖祝髮，再於二月八日集諸名德，為六祖授具足戒，這是六祖三十九

歲時。據畧序說：西京智光律師爲授戒師，藏州慧靜律師爲羯磨師，荊州通應律師爲教授師，中天竺耆多羅律師爲說戒師，西國蜜多三藏爲證戒師。這些人的傳記未傳後世是一大憾事。但曹溪大師別傳有說，智光是西京總持寺，慧靜是蘇州靈光寺，通應是荊州天皇寺道應，不是通應，而且亦有寺名。

六祖所受戒的戒壇，依據瘞髮塔記所記載是：「宋朝求那跋陀三藏，達茲戒壇。預識曰，後當有肉身菩薩，受戒於此。」可是丁福保的壇經箋註雜記所引用的文是：「求那跋陀，建茲戒壇」達字變成建字。光孝寺志所記載的是：「宋武帝永初元年（公元四二零年）求那羅跋陀三藏，飛錫至此，創戒壇，空制止道場。並記讖言。求那羅跋陀是求那跋陀羅（Gurabhabra）之誤，求那跋陀雖然缺一個羅字，原來是指同一人，畧序亦有：

其戒壇，乃宋朝求那跋陀羅三藏創建，立碑曰，後當有肉身菩薩，於此受戒。

此文可能亦是根據瘞髮塔記所寫，亦是說求那跋陀羅創建戒壇。可是依指求那跋陀羅（公元三九四—四六八）的傳記來看，是於宋元嘉十二年（公元四三五年）到達廣州，刺史車朗奏聞宋文帝（公元四二四—四五三在位），帝遣使迎接入京師，因此永初元年不但尚未來中國，此人是通阿毘曇雜心，又學大乘，所譯出的大部份亦是大乘經，與小乘戒是毫無關連的人，所以諒必不是創建戒壇的人，曹溪大師別傳裏說：

戒壇是宋朝求那跋摩三藏所置。當時遙記云，於後當有羅漢登此壇，有菩薩於此受戒。今，能大師受戒，應其記也。出高僧錄。

依照右文，其名不但變作求那跋摩，而且亦表明其典據出自高僧錄、祖堂集、宋高僧傳、傳法正宗記等，亦是照抄，祇有景德傳錄錄作爲求那跋陀。求那跋摩（Guravarman）（三六七—四三一）照其傳記所說是屬賓王的支胤，三十歲到師子國，後入南海闍婆國，宋文帝於元嘉元年（公元四二四年）招來廣州，後停始與歲許，終於元嘉八年進入京師，與律有甚深關係的人。據傳時人稱他爲三藏法師。又傳此人曾對惠果尼，淨音尼等授過戒，

其戒壇是在南林寺。南林寺建於建業，所以其授戒地點是在於京師建業所舉行的。此人於廣州制旨寺有否創建戒壇？出三藏集及梁高僧傳均無記載，所以無法明瞭。並不是因爲傳記無憑，就要否定其創建戒壇之舉，但假使是求那跋摩所創建的，亦不得作爲永初元年所創建。像這樣的傳記，往往會加添了年代，以及有名的人名等等各種因素，所以雖然是寺傳，未必是值得信任的。

又據瘞髮塔及畧序所記載：「梁天監元年又有梵僧智藥三藏，航海而至。自西竺持來菩提樹一株，植於壇戒前，主碑云，吾過後一百六十年，當有肉身菩薩來此樹下，開演上乘，度無量衆，真傳佛心印之法王也。」云云。並將六祖把單傳法旨爲四衆開演這件事，作爲應此讖言的。智藥三藏並無留下傳記，所以此人的詳細來歷不明瞭。從天監元年計算到儀鳳元年是一百七十五年。因爲智藥三藏的來歷不明，曹溪大師別傳即把他換作梁末的真諦三藏：並不說立碑，換作是告於衆僧：又不說年數。祖堂集繼承此說，但舉年數爲百二十年。宋高僧傳、景德傳燈錄、傳法正宗記等，均與祖堂集同。但傳法正宗記不舉年數，換稱作第四代。從梁末陳朝興起前一年（公元五五六年）計算到六祖受戒的儀鳳元年（公元六七六年）是一百二十一年，第四代的意思，是否指梁陳隋唐四朝代？不明瞭。真諦是否帶菩提樹來到中國，並無人知道，可是菩提樹是怕潮風的樹，不是容易可以帶來的。

六祖就是如此出家受具足戒成了一位比丘，受具後可能亦會向衆人說法。因爲他於二月八日受具後，繼續留住於法性寺過了年所致。法性寺住持法才，在六祖的頭髮所瘞（埋）的地方建塔，並於儀鳳元年佛生日作其記。曹溪大師別傳又說：「儀鳳元年四月八日，大師爲大眾初開法門曰：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，亦無中間，不去不來，非青黃赤白黑，非有非無，非因非果。大師問衆人，此是何物？大眾兩兩相看，不敢答時，有荷澤寺小沙彌神會，年始十三，答此是佛之本源。」云云；再繼續問答，其夜又再問答以後，此沙彌密受付囑等等。可是神會在儀鳳元年時，年僅九歲，如依其傳記，尙未出家，所以上面各種傳說，顯明（下轉第7頁）

我論。但正如上文指出，不等於否認連續性。其實佛教的無常，緣起輪迴思想的哲學價值，不乏傑出的哲學家，如艾耶氏等所支持，對這個思想的懷疑，主要是因為它不可能用一般的方式去求證。事實上，除了用神通之外，有許多其他的事例，尤其是在兒童們身上，往往記得前生的生命歷程。現在，這類事例都已經詳細地被記錄起來。此外，利用催眠術，亦能提供很多有價值的資料。所以根據上述這些理由，布羅德（C. D. Broad）認為人死後的存在問題部份是經驗性，部份是哲學性的。他說：

「這是經驗性的，如果它是可以被清楚形構而又可以顯示為一有意義的問題的話，則唯一可試圖解答的途徑，就是通過對有關獨特事例的觀察……這類可供觀察的事實是可通過心理學的研究，尤其是催眠術方法的了解<sup>⑫</sup>。」

註：

- ① D 1.82.
- ② S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy* (London: George Allen and Unwin, 1962), Vol. 1, p. 360.
- ③ K. J. Thomas, "Buddhism in Modern Times," *University of Ceylon Review* (Colombo), 9 (1951): 216.
- ④ Jayatilke, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, pp. 371-372.
  - ⑤ M 3.19.
  - ⑥ A 3.415; TD 1.600a.
  - ⑦ A 1.134; TD 1.438c.
  - ⑧ S 4.172; TD 2.313b.
  - ⑨ A 1.249; TD 2.433.
  - ⑩ M 3.202ff., TD 1.705aff.
  - ⑪ M 3.207ff., TD 1.707bff.
  - ⑫ Sn 206.
  - ⑬ A 1.223f.
  - ⑭ M 3.239; TD 1.590b.
  - ⑮ M 1.266; TD 1.769b.
  - ⑯ D 2.62f.; TD 1.61b.
  - ⑰ S 1.122; TD 2.347b.
  - ⑱ D 3.105; TD 1.77b.
  - ⑲ D 3.134.
  - ⑳ *Concept of a Person and Other Essays* (London: Macmillan, 1963), p. 127.
  - ㉑ *Human Personality and the Possibility of Its Survival* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1955), p. 1.

（上接第25頁 六祖慧能傳）

地要捧場神會作為勝人一等的人物，後世所捏造的。想盡辦法要捧場神會的作為，可見這些人都是神會系統的人，曹溪大師別傳裏面所記載的事情，雖然有很多杜撰的地方，但有關六祖的傳記，大體上可劃一時期的作品；因為在這部別傳初見的記事，往往會被人抄寫出現在後世六祖傳的例很多。也許別傳是抄寫以前的人所寫的記述亦不一定。但是於今無法看到比別傳更舊的字據，所以不得不認定別傳所有的是最初的記事。以下在於許多處可以看到這部別傳的記事，被後世援用的例很多，要把它一一列舉出來未免太煩，所以從省，又畧序說：

次年春，師辭衆，歸寶林。印宗與緇白，送者千餘人，直至曹溪。時荊州通應律師，與學者數百人，依師而住。

歷代法寶記所寫的是：「印宗師共大眾送，能禪師歸曹溪，接引群品，廣開禪法。」又曹溪大師別傳所記載的是：「法師問能大師曰，久在何處住？大師云：韶州曲江，（原文脫了一個江字）縣南五十里曹溪村，故寶林寺。」因此法師講經了後，將僧俗三千餘人，送六祖歸曹溪，按曹溪在曲江縣南，在地理上未必是正確。但六祖尚未出現於廣州法性寺以前，確曾在寶林寺住過，可能是十六年遁隱的最後期。回歸曹溪的時期是儀鳳二年（公元六七七年）春，六祖四十歲時，祇有宋高僧傳一書傳述未歸寶林寺以前，有左開的事情：

上元中，正演暢宗風，慘然不悅。大眾問曰，胡無情緒耶。曰：遷流不息，生滅無常，吾師今歸寂矣。凶訃至而信。

其實五祖的示寂是儀鳳元年的前前年（公元六七四年），宋高僧傳是採用前年（公元六七五年）十月二十三日示寂的異說；但六祖於公元六七六年正月八日，才於廣州法性寺遇到印宗，所以上元中在廣州說法一節，難以置信；這件事明明是宋高僧傳的誤想。但儀鳳的年號是於上元三年十一月的改元後所稱：如果正確地來講，六祖是於上元三年正月八日遇到印宗，其月十五日出家，二月八日受具，其年住於法性寺，翌儀鳳二年春，回歸曹溪。不論如何，宋高僧傳的誤傳，不會變成正確的。（待續）