



## 六祖慧能傳

(四)

宇井伯壽著  
王進瑞譯

十、關於曹溪寶林寺的考據，我已經在「壇經考」中第八，

敦煌本各節的新古一章的前面，依據畧序之說論述過。就是智藥三藏向曹侯村人說：應在此處建寺，名號寶林；因此韶州牧侯敬中乃奏聞朝廷，於天監三年（公元五〇四年）勅賜寶林之額；所以智藥三藏就當作寶林寺開山。六祖回歸曹溪時，多數人與通應律師等相隨到曹溪，看見堂宇湫隘，不足容衆，必須要擴大，六祖乃向里人陳亞仙說：「老僧欲就檀越，求一塊坐具大的地，可不可以？陳亞仙問和尚的坐具幾許闊，六祖出坐具示之，亞仙唯然答應。六祖乃將坐具一展，盡罩曹溪四境，四天王現身坐鎮四方，亞仙至此驚嘆六祖法力的廣大，並說：「但吾高祖墳墓並坐此地，他日造塔，幸望留存。餘願盡捨，永爲寶坊。」云云，上面的故事，有一點過於俏皮的感覺；但是據說因此得到了曹溪四境，所以興建十三所蘭若，即是現在的花果院。花果院又稱華果院，屬於寶林寺，六祖就此成了寶林中興開山。神龍元年（公元七〇五年）十二月（？）奉勅將寶林寺改爲中興寺，同時又將在新州的六祖故宅改爲國恩寺，同三年（公元七〇七年）再勅賜寺額改稱爲法泉寺。宋朝太平興國三年（公元九七八年）奉勅建塔，並改稱爲南華寺。曹溪這個地方，距離韶州僅三十五里，佔在流過韶州附近到廣東的北江下流北岸；所以有什麼人住在這裏，其消息很快傳到韶州去，六祖進入曹溪不久，就有韶州刺史韋據前來邀請，所以六祖就出去城內大梵寺，在這裏向韋據和其他諸人說法。當時的說法筆錄，後來成了壇經的主要部份。韋據的名又寫作韋據，因沒有留下傳記，所以有關大梵寺說法的詳細事

情，無法明瞭。

大梵寺說法的內容，在我所寫「壇經考」的最後，有刊出壇經本文，據此本文就可知道；是說摩訶般若波羅蜜法，是要令受無相戒所致。無相戒的重要性，可見集記此說法的法海，特別自稱他是兼受無相戒，弘法弟子；據這一點亦可明瞭。在未說法以前，六祖亦對自己的師承有所陳述，這一點可能是因爲在當時一般的人，當然包括當時的聽衆一同，均尚未充份普遍認識他是禪宗第六祖所致。所以大梵寺的說法，可以推定是在於六祖回歸曹溪後數年以內所發生的事情。

六祖的根本思想是要使所有衆生，均能認識本有的菩提般若之知，然後達到見性。爲了說明此理，他就先說定慧不二一體，定是慧之體，慧是定之用；其次即說應使其在一行三昧中實現。一行三昧是在於行住坐臥中行直心的意思；直心是道場，直心是淨土。所以此法門，以無念爲宗、無相爲體、無住爲本；尤其是無念，不外是眞如之意。以上要旨顯然是維摩經所示，六祖本身亦以維摩經作爲典據。要得無念，必須靜坐禪定，有關在此方面的自修，總歸於自性清淨之佛行。所以可在自己色身中，歸依法身、化身、報身三身佛，由於能自歸依，得自悟自修，又因此自歸依，得成爲四弘誓願，無相懺悔；這種無相懺悔是謂惡行、矯誑心、疾垢心等，不污染自性的意思。然後應接受無相戒，即無相三歸依戒；此歸依亦即是歸依自性之意。以上種種所說，亦是總歸納於說明自性，亦可以說只有見性一項而已。

所謂摩訶般若波羅蜜法者；摩訶不外是指自性之大，般若是

說一念之智慧性，波羅蜜亦是說脫離此境而達到沒有生滅妄想的彼岸之意，總是指自己的真如性以外，並非別的東西。修行此法就是般若三昧，把它悟達即是頓悟。從此智慧性般若來觀照一切，而得不取不捨，即是見性成佛，所以如能令自己本性常起正見，即所有煩惱塵勞，亦能成爲悟中之物。如三毒會變成三學一樣，所有一切均出於自性。六祖的言句中已經有以心傳心及見性成佛的話，雖然沒有即心是佛，即心即佛的成語，但其意思早就明白地存在其話裏。

以上的旨意，可能是六祖說法的綱領，綜合起來這可能就是叫做無念的頓法，或是頓教法門。因此就是可能在家亦得修行，不必要一定在寺；這一點應值得注意，這可能是禪宗真旨意的表示。這些想法恐怕老早就在四祖五祖擁有五百象座下的時代，就已經有所醞釀起來的思想；後來變成百丈清規裏面，不重視設置佛殿，只重視設置法堂的基本思想。數年前曾登過戒壇的六祖，後來會說出未受戒的在家亦可修行，出家而不修不如無等語；這些言句不得不謂極其大胆率直的發表。所以壇經裏面的無相頌，在我想應該是最重要的，這就是大梵寺說法的結論。如果再參考作爲遺誠的真假動靜偈，見真佛解脫頌以及自性真佛解脫頌等，一併來看，就可了解六祖大體上的根本思想，並可看到「禪」的特色。

佛教的要領，盡在於斷惑證理這四個字，不論從那一方面來講，都是大家所公認的。惑就是我們日常心的作用，心有存在的一天，一刻都不能離開的。不、正確地來講，有惑的存在，才表示有心的存在；並不是有心的存在，才有惑的作用。平常大家都這麼想：有某一項作用的時候，才認定必有其主體，然後反過來想，應該先有其主體，才會發生作用；這樣的想法，也許在所難免。但是對目前的對象物，有的時候雖然亦會看做如此，可是不論什麼場合，不論什麼事情，是否必然如此？那就不一定的。寧願應將「主體」和「作用」分離區別視的想法，變更作「除作用以外不見任何主體」的想法，可比原來區別視的想法，更加優越的生活法。一旦離開區別視的想法時，觸目當處必會全體露現，

可能使你隨處作主。所以「惑」和「心」體用有別的想法，怎麼進展，都不能脫離對立的樊籠。自然亦不會有「惑」的斷滅。惑當然是心作用的一部份，並不是心的全體，心作用除了惑以外，尚有：知識的、宗教的、道德的、心理的、生理的、和其他種種的作用；所以如果要把有這麼多以外的心作用拋棄不理，只要想斷除其一部份，畢竟這是不可能的事，所以斷惑這個斷字，要注意不要僅用於字義所限的意思。應該要看做轉回的意思；就是說，惑正在繼續興起時，能夠克制其興起，使其轉回向正道上去的意。其次證理的證字，不是見而證悟的意思，是證成的意思。理是現今所謂：正道、真如、佛法。所以斷惑證理這四個字的意思，並不是斷惑以後才證理，應該是證理不外是斷惑才對。如果想要靠斷惑以便證理，就是想得到未得的東西，真是顛倒的想法。一般的佛教學者平常都說要斷惑證理，自古以來所有這種想法的人，並無一個真實能有自覺成佛者，亦是理所當然。只有不拋棄其理想，雖然自歎努力尚不夠，但仍然繼續精進並持有謙虛態度的人，是值得人人敬佩，這種人亦可以說，真實得到有意義的人。現在就六祖的禪來講，證理即是頓悟，亦即是直透佛心之意。那麼其所證悟之理，究竟是指什麼？這就是和一般佛教所講的一樣，是心、是心性。佛教照一般來講，是謂唯心的宗教，所以佛教所說的理以及真如等等，亦即是指心性。但是其心性，並不是與心作用所能區別的實體的心，應該是心作用即是心，並非除了心作用以外，另有心的主體。所以證悟心性，並不是以心爲對象而有所證，應該是還歸心性的意思；亦即是融入本源之意；這就是頓悟。這裏的心性，並不是不動頑固的東西，是生生流動的存在，所有每一個流動的方向，包括一切，全體都是露現的。其所流動中的一部份，就是通常所謂之惑，但在這個時候的惑，已經不是惑；好像是三毒變成三學；又惑、業、苦變成般若、法身、解脫一樣，所有一切的作用，都變成證悟中的起動。這種情形，乍看起來好像是不去努力斷惑，而是放任惑的自然生起一樣；又一見好像是一種自然主義，以及離開動搖造作，安頓於無爲虛淡的境界一樣；但其實並不是如此。一切都是中心性所露現的

情形中，可以發見自己所有的全體都包括在其內，換句話說，一切從心性出現了後，自己又搭在流動的每一方向去的。這個時候並不是有能搭和被搭的區別，所以一見並無任何執住。如此看起來，在這裏可以看得出，和一般教育家有所不同的，禪的獨自性，那就是教是以證理作為理想，向此去追，以期實現其理想，是一般的傾向；但禪是以實際的證理作為出發點，這就是頓悟，以後的行業，都靠從這個本源所現出的；所以這叫做頓悟妙修。可是六祖以後的南宗禪，如何把它活潑潑地實地來發揮，除應徵於歷史事實以外，別無辦法。

六祖所說的話，比較整齊的，除了大梵寺說法，和遺誠以外，可以說是沒有。據說會寫過金剛般若經注解，現在亦可以看到，但是這本書是否真實係六祖著作？大有加以研究餘地。其外亦有和諸弟子的問答，多少亦有流傳下來，不過都是片段的記錄，什麼程度是真的，尚待深入研究的必要；所以要探討六祖真實的說話，應在壇經的前半部，尋求其最古的部份，才是最重要的工作。大梵寺的說法是對道俗多數人所講的，所以有的時候，六祖所說的内容降落到第二義門的立場說話，這與對青原、南嶽等大弟子的接待，自有分別。但考據壇經的古部份來看，未必全是以第二義門說話，其所要約的地方，恐怕不是全部都俗諦說。所謂第二義門的俗諦說，不要誤會平常都是掩覆真理來說的，其實離開第一義門真諦說，那裏有第二義門俗諦說的存在。如果說有，那麼這就是虛偽的說法，亦就是理境二諦說的想法。理境二諦說就是把映寫在自己固定見的對象（真理）分別法，是無法成佛的；所以到了境識俱泯的時候當然會消滅的；六祖並無如此理境二諦說的想法，其見解完全符合言教二諦說的旨意，所以其說法祇是方法的不同，並不是掩覆真理的虛偽之說。唯有對待青原、南嶽等的時候，其接待方法就變得直截、簡潔、的確、不同平常的說法。這亦是難怪，因為他們是師徒，師資之間有了證契即通的感情所使然的。所以大梵寺的說法，可以說並無得不到南宗頓教的要領之理。雖然是如此，在這裏的說法作中心者，會變成須要傳承稟受一節，是不可想像的事。壇經中尚且記載，六祖住於曹

溪期間，曾將壇經傳授於僧俗三五千，作為依約。就是說，壇經並不是要稟受相傳的，祇是記載六祖所說的旨意的。

十一、在大梵寺的說法，在我想，可能只是一天而已。後世的傳說，好像是有數天，而且亦曾辦過齋一樣；但是這個問題，我已經在壇經的研究一文中說過，是壇經的改變者，改變壇經的結果所致，其實並不是如此。所以六祖說法完了後，即日就回歸曹溪。

以後，六祖作了些什麼，無法明白。照敦煌本所說是：大師往曹溪山，韶廣二州行化四十餘年。若論門人，僧之與俗，三五千。又神會語錄所說是：居曹溪山，來往四十年，依金剛經，重開如來知見，四方道俗，雲奔雨至云云。依據上文所說，其教化範圍，主要在於韶廣二州中間，對弟子的接化，有青原、南嶽等多數。對於其弟子問題，容後擬在另文中論述，現在全部省畧不談。

行化四十餘年一節，依據神會語錄所說，祇不過是四十年而已。那麼從先天二年（公元七一三年）示寂逆算四十年，即相當於上元元年（公元六七四年）五祖的寂年，就是要出去度州法性寺的二年前，這二年間乃屬於十六年隱遁的最後期，六祖可能是住於曹溪。但是這最後二年間，是不能算做行化時期的！那麼這四十年，是否指大概的數目？或是說這四十年就是五祖示寂後，持有其印信，才這麼講的，不太明瞭。

十二、六祖於四十歲回歸曹溪之年，南嶽出生，神會是年僅十歲，青原可能已經將近二十歲。又在此儀鳳年中，自公元六七六年十一月起，至六七九年六月止，在此中間，神秀是隸於荊州玉泉寺，名載僧錄，並住於楞伽孤峯。六祖與神秀，大約於同時期，分別住於曹溪與荊州。六八四年中宗即位，二個月後，則天武后廢之，立睿宗，七個月後又廢，九月武后自立。六八八年普寂受具，翌六八九年，潞州法如寂，義福受具，六九〇年，武后將國號改稱周，自稱為帝。歷代法寶記說：則天武后於長壽元年（六九二年）遣天冠郎中張昌期，召六祖，六祖稱疾不出，萬歲通天元年（六九六年）再遣使，奉達摩以來傳信袈裟，於內道場

供養，又於萬歲通天二年（六九七年）武后又派張昌期去請資州德純寺智詵入內，並於久視元年（七〇〇年）荊州玉泉寺神秀，安州受山寺玄曠，隨州大雲寺玄約，洛州會善寺慧安等，亦入內接受供養，其中傳信袈裟，在於智詵要回歸資州時送給他。至於景龍元年（七〇七年）武后遣薛簡到曹溪，向六祖告知傳信袈裟已賜智詵，另送摩納袈裟一領及絹五百疋賜六祖。以上所說六九二年召六祖一節，並非事實。六九七年比別人先召智詵入內一節，亦會使人覺得奇怪。因為歷代法寶記是屬於智詵系統的書，可能是爲要捧智詵所捏造的傳說；這一點將傳信袈裟歪曲事實，說賜予智詵，亦可明瞭。其實袈裟入內供養一事，是肅宗上元元年（七六〇年），正當六祖寂後四十七年，又是神會的寂年，並不是武后時代。武后是於神龍元年（七〇五年）十一月崩殂，所以景龍元年（七〇七年）是武后殂後二年。這一節的記事，可能把神龍元年誤作爲景龍元年所寫的，這一點景龍和神龍，有顯明的疏忽而致混亂。景龍亦可寫作景隆，如果寫作景隆，就不會發生如此混亂。其次向六祖告知袈裟一節，亦非事實。如此說可能是智詵系統的人，爲了打圓場所捏造的。如果不然，恐會有擅佔無上法寶作爲私有物之罪。假使會有告知，亦難免假借王威所作的不當行爲，以王威就可左右傳信袈裟，在當時有如此想法亦是堪稱一奇。依此觀之，所謂武后会賜摩納袈裟一節，亦是虛構的事實，這是毫無根據的傳說。但是久視元年，神秀慧安等奉召一節，確有其事。神秀是於聖大足元年（七〇一年）以九十五歲出京。此年神會是三十四歲，從荊州到曹溪，初隨六祖。六祖此年是六十四歲，這個時候，南嶽亦作六祖弟子，青原已經離開六祖身邊，入青原山。在其前七〇〇年，石頭希遷出生，翌二年七〇二年資州智詵示寂。

十三、神龍元年（公元七〇五年）正月，則天武后將其位讓於中宗，二月國號復唐，一月十五日對六祖下了詔勅，揭載於全唐文的當時的詔勅是如左：

朕請安秀二師，宮中供養，萬幾之暇，每究一乘。二師並推讓云，南方有能禪師，密受忍大師衣法，可就彼問。今遣內侍薛

簡，馳詔迎請。請願師慈念，速赴上京。

依此可以知道，中宗要召六祖入內，完全由於慧安神秀二師所推薦。下詔一事絕對不存在虛僞或諂佞成份。二師均在宮中，每日接受前所未有的優厚的待遇，尤其是神秀，好像是不令他執行臣下之禮一樣的程度，在如此優越的環境下，尙且仍對六祖尊崇爲正統第六代祖師，並持有五祖衣法之人，所以奏請中宗應召六祖入內的。從這一點觀之，所有神秀對六祖有對立觀念，或者對六祖有所論貶等傳說，毫無疑問是一種誤會。自從荷澤神會排斥北宗以來，在其系統中就儘情說了神秀的壞話，這些行爲卽就是荷澤宗人本身，對自己所描繪出來的幻影作鬥爭一樣的傻事，其結果終於改變壇經的內容，使六祖變成對神秀及北宗的對立者，造成冒瀆六祖人格的事蹟，他們亦竟敢做出來。

曹溪大師別傳，以爲下詔的是高宗大帝，這是錯誤。該書並揭載詔文爲：「朕虔誠慕道，渴仰禪門，召諸州名山禪師，集內道場。供養安秀二德，最爲僧首。朕每諮求，再推南方有能禪師……。」等詳述相傳記事。可是詔文應該採用全唐文的才對，此別傳的詔文可能是其自撰。因爲在詔文中，有批評所召諸禪德的話，這是沒有道理的。所以這篇詔文，顯然是別傳的作爲。又祖堂集亦依此詔文陳述，其餘如景德傳燈錄、傳法正宗記、壇經德異本、宗寶本等，均與全唐文的相同。其中傳法正宗記的，是取意文。

據說，六祖接詔後上表，稱疾而辭，此上表文僅存於曹溪大師別傳及祖堂集，在他書沒有看到。祖堂集裏的，明明承接曹溪大師別傳的。所以表文僅存於曹溪大師別傳之理。不過這篇文是否真實，如照上面情形看起來，不無疑問。因爲別處沒有，祇有照抄如左：

韶州曹溪山釋迦惠能辭疾表

惠能生自偏方，幼而慕道，叨爲忍大師，囑付如來心印，傳西國傳衣鉢，授東土佛心。奉天恩遣中使薛簡，召能入內，惠能久處山林，年邁風疾。陛下德包物外，道貫萬民，育養蒼生，仁慈黎庶，旨弘大教，欽崇釋門。恕惠能居山養疾修持道業，上答

皇恩，下及諸王太子，謹奉表。釋迦惠能頓首頓首。（祖堂集的用字有些不同，如括弧內）偏（邊）幼（長）爲（承）囑付（付）鉢（受）土（山）奉（伏奉）遣（發）召（詔）能（惠能）民（邦）黎（黎）旨弘大教（恩旨彌天）崇（仰）表（表陳謝以聞）釋迦（釋沙門）首（首謹言）。

依照上面看起來，祖堂集的文字比較可取的多。六祖此時六十八歲，可見亦有風疾。

薛簡在這個時候向六祖請教，以便回京後上奏中宗，這是當然的事情；並不是得了六祖上表文後，就默而不問馬上回京。薛簡與六祖問答的內容，存於曹溪大師別傳，其餘的如祖堂集、景德傳燈錄、傳法正宗記、德異本、宗寶本等諸書，均依此照抄。曹溪大師別傳的文如左：

薛：京城大德禪師，教人要假坐禪，若不因禪定，解脫得道，無有是處。

師：道由心悟，豈在坐耶。金剛經言，若人言如來若坐、若臥，是人不解我所說義。如來者無所從來，亦無所去，故名如來。無所從來曰生、亦無所去曰滅，若無生滅，而是如來清淨禪，諸法空即是坐。

大師告言，中使，道畢竟無得無證，豈况坐禪。（上文中曰字可能是不字之誤，或者在曰字下面應補一個無字）

薛：簡至天庭，聖人必問。伏願和尚，指授心要。將傳聖人及京城學道者，如燈轉照，冥者皆明，明明無盡。

師：道無明暗，明暗是代謝之義。明明無盡亦是有盡，相待立名。淨名經云，法無有比，無相待故。

薛：明譬智慧，暗譬煩惱。修道之人，若不用智慧照，生死煩惱何得出離。

師：煩惱即菩提，無二無別。汝見有智慧爲能照，此是二乘見解。有智之人，悉不如是。

薛：大師，何者是大乘見解。

師：涅槃經云，明與無明，凡夫見二，智者了達其性無二，無二之性，即是實性，實性者即是佛性，佛性者在凡夫不

滅，在賢聖不增，在煩惱而不垢，在禪定而不淨，不斷不常，不來不去，亦不中間及內外，不生不滅，性相常住，恒不變易。

薛：大師說不生不滅，何異外道，外道亦說不生不滅。

師：外道說不生不滅，將生止滅，滅猶不滅。我說本自無生，今即無滅，不同外道。外道無有奇特，所以有異。

大師告薛簡曰，若欲將心要者，一切善惡，都莫思量，心體湛寂，應用自在。

薛簡於言下大悟云：大師，今日始知，佛性本自有之，昔日將爲大遠。今日始知，至道不遙，行之即是。今日始知，涅槃不遠，觸目菩提。今日始知，佛性不念，善思，無念無知，無作不住。今日始知，佛性常恒不變，不爲諸惑所遷。

曹溪大師別傳，刊出上面的問答垂示以後，諸書均依此抄寫。唯有景德傳燈錄以下，就有了多少的修補，垂示的內容，作爲六祖的言句是無不當的；「一切善惡，都莫思量」這一句，後來亦派上用到大廈嶺上，對慧明的垂示去。

薛簡辭六祖後，帶表回到京師，復奏於中宗。曹溪大師別傳並無說明是何年何月，唯有祖堂集明說爲神龍元年五月八日，至於九月三日再有下詔；德異本、宗寶本亦說，此年九月三日再有下詔；其詔文存於曹溪大師別傳、祖堂集、德異本、宗寶本等；別傳裏面的詔文如左：

勅、師老疾，爲朕修道，國之福田。師若淨名託疾，金粟闍弘大法，傳諸佛心，談不二之說，杜口毘耶，聲聞被呵，菩薩辭退，師若此也。薛簡傳師指授如來知見，善惡都莫思量，自然得入心體，湛然常寂，妙用恒沙。朕積善餘慶，宿種善因，得值師之出世，蒙師惠頓上乘佛心第一。朕感荷師恩，頂戴修行，永永不朽。奉磨納袈裟一領，絹五百疋，供養大師。

曹溪大師別傳是說明此詔下於神龍三年四月二日，這說恐怕是誤會。依照情理來講，薛簡復奏後，可能不久就再下詔，所以神龍元年九月三日之說，比較可信。王維的碑銘裏說：「固以此辭，竟不奉詔。遂送百衲袈裟及錢帛等供養。」所以可能是爲時

不久的事情。詔文在祖堂集以下，就變成很簡單，其內容亦不一樣。但別傳所載的勅文，恐怕不是真的原文。第一文字不整，其次文句又冗漫。金粟是金粟如來之謂，後世是指淨名本地的佛名；可是這不是維摩經中之說，文章上如有這句，就不成句。「談不二之說」以下到「師若如此」，可能是後世所竄入，至少應該「談不二說」才對；其次「善惡都莫思量」以下到「妙用恒沙」，又「蒙師惠……」以下亦是可能後來加上去的。祖堂集的文，大概一樣，到了德異本、宗寶本即變成比較整齊。「袈裟一領，絹五百疋」一節，祖堂集是以金鉢一口換了絹五百疋。宋高僧傳所載的是：「摩納袈裟一緣、鉢一口，編珠織成經中綠質紅暈花綿巾絹五百疋。」文中編珠以下，可能是絹的形容。又景德傳燈錄所記的是：袈裟、絹、寶鉢。德異本、宗寶本是：袈裟、水晶等等，由此看起來，也許有鉢亦有可能。至於王維文中所寫錢帛的錢，是否真的？又金、寶、水晶等，也許是一種形容。

宋高僧傳在其神秀傳裏面說，因為六祖辭詔，神秀才自送信給六祖說明帝意，促其上京。六祖回答說：「吾形不揚，北土之人，見斯短陋，或不重法。又先師記吾以嶺南有緣，且不可違也。」如此再辭不去。以上所述是否真實，使人難以置信。已然懇辭朝命的六祖，那裏會答應神秀所請，這不必講亦是很明白的道理；所以這一節，明明是捏造的話。又六祖形容自己是短陋之身，作為辭退之理由，恐怕這亦是比較神秀堂堂的體軀所說，不會是真的，尤其是在於六祖，絕不會如此做。

曹溪大師別傳再說：神龍三年（公元七〇七年）十一月十八日下詔，命令韶州百姓應修六祖所住中興寺佛殿及六祖經坊，並賜額為法泉寺；另將六祖新州故宅改為國恩寺等等。其中所指明興寺，就表示寶林寺在此以前已經改稱作中興寺的。宋高僧傳所載的是：繼續賜袈裟、鉢、絹之後「勅韶州可修能所居寺佛殿並方丈，務從嚴飾，賜改額曰法泉也。」景德傳燈錄所載的是：神龍元年十二月十九日勅古寶林改為中興寺，三年十一月十八日勅韶州刺史重加崇飾，賜額為法泉寺，新州舊居改為國恩寺。但神龍三年在其年八月，改元為景龍元年。神龍三年是六祖七十歲時

，在此年會修理嚴飾佛殿，並賜額為法泉寺一節，諸書的記載，均有一致。因此可以認定，寶林寺改稱為中興寺是神龍元年，又興建國恩寺亦是在於神龍元年。此舉可能是比照神秀出京後，把其所住楞伽孤峯設置度門寺，才會準此設置國恩寺的。

十四、依據敦煌本壇經所記載：六祖喚集十人弟子，對他們說：汝等近前，汝等不同餘人，吾滅度後，汝各為一方頭，吾教汝說法，不失本宗等語；並教他們三科三十六對法。既然是要交代滅度後的事，所以這些言句，不得不認為六祖最晚年，而且是最後的說法。據神會語錄及歷代法寶記說：六祖於景雲二年（公元七一一年）於新州國恩寺指令建塔，翌先天元年（七一二年）曾問塔成與否，後來知道塔已建成，九月自從曹溪往新州。先天元年在於正月就改元為太極元年，五月再改為延和元年，八月又恢復到先天元年，所以塔成的時日是八月以前才是。惠昕本所說，先天元年建塔一節，可能是指完成時日所講的，這並不礙事；但德異本、宗寶本所稱，於太極元年（七一二年）建塔，次年夏末落成一節，可能是誤會，這種誤會可能是由於曹溪大師別傳所引起的。其文說：「延和元年（七一二年）大師歸新州修國恩寺……：景雲二年（七一一年）先於曹溪造龕塔後，先天二年（七一三年）七月，廊宇猶未畢功，催令早了。」依據上文所引起的誤會亦不一定。在曹溪造龕塔一事，別的書均無所傳，又先天二年七月八日，六祖就喚門人告知八月將要入滅，所以上文記事並不正確。因此可以確定，塔是於延和元年（七一二年）七月完成，先天元年（七一二年）九月，六祖就從曹溪往新州國恩寺的。那麼對十弟子的說法，恐怕是在於曹溪時所說，將成為在曹溪的最後說法。

三科三十六對法是有點特殊的說。陰界入三科雖然是一般所知的，但三十六對法却是罕見的說。三科的新譯是蘊處界：即是五蘊、十二處，十八界之謂。這三科是能包括一切的，就是一切法的三種分類法。在這裏的意思是，由於自性所起之用，可以分作三科，如果用是惡即眾生，善即是佛。自性是如前所說，包含萬物的根源。

（未完待續）