

古尊宿語錄

上

中國佛教典籍選

〔宋〕 續藏主 編

中國佛教典籍選刊

古尊宿語錄
上

〔宋〕蹟藏主
蕭萇父 呂有祥
編集 點校

中華書局



A0536226

責任編輯：毛雙民

中國佛教典籍選刊

古尊宿語錄

(全二冊)

〔宋〕贍藏主 編集

蕭蓬父 呂有祥 點校

中華書局出版

(北京王府井大街36號)

新華書店北京發行所發行

北京冠中印刷廠印刷

850×1168毫米 1/32·3214印張·1插頁·679千字

1994年5月第1版 1994年5月北京第1次印刷

印數：1—3000冊 定價：35.00元

ISBN 7—101—00956—5/B·191

蘇子瞻

前言

蕭蓬父 呂有祥

印度佛教傳入中國，經過兩種異質文化的衝突和涵化，歷時近千年，終於融入中華文化的浩浩長流，滲進民族精神生活的許多層面，成爲不可分割的有機組成部分。隋、唐統一，經濟文化空前繁榮，佛教也經過長期譯介、研究而進入消化、融會時期。以寺院經濟爲基礎，以師徒承傳爲紐帶，以印度佛教某部經論爲依託，相繼形成了具有中國思想特色的佛教宗派。在衆多佛教宗派中，禪宗創立較晚，但後來居上。當中唐以後，一方面，由于唐帝國的衰落，佛教各宗以其與世俗政權的利益矛盾，而失去了皇權的支持和依存的經濟基礎；另一方面，由于佛教各宗理論自身的繁瑣化，而喪失了活力，開始由盛轉衰。這時，禪宗以大膽「革新」佛教教義的姿態出現在南方論壇，獨樹一幟，別開生面。它以獨特的理論思辨和簡捷的修持方法，吸引着廣大的信徒；它從形式上擺脫了一些佛教傳統教條和宗教儀式的約束，主張「不讀經」、「不禮佛」、「不坐禪」，倡導「直指人心，見性成佛」，乃至發表「超佛越祖」、「呵佛罵祖」的偏激言論，來宣揚佛教的根本精神，從而爲佛教的中國化和哲理化開拓出新的前景。禪宗興起于唐中葉，蓬勃發展于唐末五代及兩宋時期，對後期封建社會乃至近代社會的哲學思想、文化心理以及文學藝術諸領域都產生了極爲深遠的影響。

禪，梵語「禪那」(Dhyāna)的音譯，意爲「靜慮」或「思維修」，兼涵「靜其慮」(止、定、寂)和「靜中慮」觀、慧、照」二義。原爲印度一般修行的方法之一。南北朝時期傳入的小乘禪法，被稱爲舊禪；而菩提達摩西來(約于梁武帝普通年間，公元五二〇年—五二六年)所傳的新禪法，源出于楞伽經的「二人四行」，即把入道門徑分爲「理人」(舍妄歸真、凝住壁觀)和「行人」(括爲四行：報怨行、隨緣行、無所求行、稱法行)，藉教悟宗，旨在寂然無爲，安心漸修，區別于小乘禪而被稱爲「如來禪」。往後禪宗的「禪」，承繼了達摩的如來禪，但更有新發展，實爲慧能及其後繼者所獨創的「頓悟法門」，被稱爲「祖師禪」。

就禪宗的師承世系而言，禪宗自稱「教外別傳」，假託所謂靈山會上，釋迦拈花示衆，迦葉破顏微笑，即心心相印的傳法。傳至印度第二十八祖之菩提達摩(？—五二八)來華是爲東土禪宗初祖，慧可(四八七—五九三)爲二祖，僧璨(？—六〇六)爲三祖，道信(五八〇—六五一)爲四祖，弘忍(六〇二—六七五)爲五祖。弘忍寂後，門下兩大弟子神秀(六〇六—七一〇)與慧能(六三八—七一三)分別開創「北漸」、「南頓」二派。神秀傳法於北方貴族階層，因循師法，被稱爲「漸教」，其弟子普寂(六五一—七三九)、義福(六五八—七三六)以神秀爲達摩正宗法嗣，立爲六祖而自稱第七祖。慧能傳法於南方中下階層，住廣東韶州曹溪寶林寺，后傳法大梵寺，超邁師門，自稱「頓教」、「最上乘禪」，其弟子法海集其言行爲六祖壇經。開元時，慧能的晚期弟子神會(六八八—七六二)在滑台大雲寺召開的定南北是非大會(七三四)，極力攻擊神秀一派爲「師承是旁，法門是漸」，爲慧能南派爭得正宗地位，尊慧能爲六祖，神會後來成爲第七祖。自此，慧能一派勢力日盛，神秀一派勢力日衰，未逾百年，「天下凡言禪皆本

曹溪（柳宗元賜諡大鑒禪師碑）。

慧能門下著名弟子有南嶽懷讓（六七七—七四四）、青原行思（？—七七四〇）、荷澤神會（六六八—七六〇）、永嘉玄覺（六六五—七二三）、南陽慧忠（？—七七五）等，各爲一方大師。其中，南嶽懷讓和青原行思兩系繁衍最盛。青原行思傳石頭希遷（七〇〇—七九〇），希遷門下在百年之中衍爲三家：洞山良价（八〇七—八六九）與曹山本寂（八六〇—九〇一）創曹洞宗，雲門文偃（八四七—八七二）創雲門宗，法眼文益（八八五—九五八）創法眼宗。南嶽一系，懷讓傳馬祖道一（七〇九—七八八），再傳百丈懷海（七二〇—八一四），其門下衍爲兩宗，由鴻山靈祐（七七二—八五二）及仰山慧寂（八〇七—八八三）合創鴻仰宗，由臨濟義玄（？—八六七）嗣黃檗希運（？—八五〇），創臨濟宗。以上「兩系五宗」，各立宗風，在唐末五代，盛極一時。至北宋末年，鴻仰、「法眼」、「雲門」三宗法嗣無人，相繼湮滅；曹洞宗也日益衰微，唯臨濟宗獨盛，流傳最廣最久。從義玄下傳數代至石霜楚圓（九八六—一〇三九），楚圓門下分化爲黃龍慧南（一〇〇二—一〇六九）和楊歧方會（九九二—一〇四九）兩派，而楊歧派尤盛，名僧遞出，代有傳人，其法嗣一直延續到近代，且遠播到日本。（關於禪宗傳法世系，參見附表）

就禪宗的教義思想而言，禪宗自稱其宗旨是達摩西來所傳的「心印之法」，實際上後期禪宗所本乃慧能創立的獨具中國特色的禪學思想體系。慧能以前的禪法可稱作禪宗前史，其思想的根本特點是「籍教悟宗」、「由定入慧」。達摩入嵩山少林寺，依楞伽經，修持「二入四行」。僧肇著信心銘，主張「一

心不生，萬法無咎」，得失是非，一時放却，就能進入「真如法界」。道信將楞伽經與文殊般若經合修，主張「離心別無佛」，倡「一行三昧」說，主「人道安心」的「五方便門」，並勸僧俗「專心一佛，稱念名字」，「卽於念中見一切佛」，稍變專重楞伽之風。弘忍師承道信，以山林佛教宗風，在黃梅開創「東山法門」，晚年講金剛般若經，著最上乘論，提出「自心本來清淨」，「卽心是佛」之說，是禪宗思想一大轉折，但其禪法「蕭然靜坐」，「凝然守心」，仍未超出「依教明禪」，「由定入慧」的傳統禪法之範圍。

慧能出生于嶺南山區少數民族的一個貧苦家庭，相傳他隻字不識，但特別聰敏。當他初參弘忍時，弘忍劈頭就問：「汝是嶺南人，又是獠獠（對少數民族的蔑稱），若爲堪作佛？」（壇經，據郭朋校釋本下同）慧能當卽反問道：「人卽有南北，佛性卽無南北，獠獠身與和尚不同，佛性有何差別？八個月後，弘忍欲傳衣鉢，令門人各作一偈爲證。門人遞相謂曰：神秀上座是教授師，我等不敢作偈。神秀雖爲教授師，也良久思惟，歎道：「甚難！甚難！只好夜至三更，不令人見，偷書偈於壁上曰：『身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，莫使惹塵埃。』實啓以後北宗「拂塵看淨，方便通經」的「漸修」法門。慧能則與之不同，他不以文化低而自卑，毫不猶豫地作一偈請人代書於神秀偈旁：「菩提本無樹，明鏡亦非臺，佛性常清淨，何處惹塵埃。」顯然與神秀相抗辯。慧能這種佛性人人平等，人性本來清淨的思想，實爲以後南宗「頓悟」法門之先聲，而其自信不卑、勇于創新的氣魄和心態，乃是他以後傳法成功的重要因素。

慧能的思想大體保留在壇經一書中。他以金剛般若經中的「應無所住而生其心」爲起點，圍繞着

「心」這一特殊範疇展開，發揮東山法門中「心佛不離」的思想精髓和南朝竺道生的「悟」必須「頓」的理論，從而形成了爲後世所本的以「心」爲宗的禪學體系。這個禪學體系的基本環節是：一、「萬法盡在自心」。慧能認爲，人「心」廣大無邊，是一切物質現象和精神現象的「本源」。人們見聞覺知的一切內容都是「自心」作用的表現，「心生種種法生，心滅種種法滅」。因此，世界的一切都依存于「自心」，「風動」、「幡動」皆取決于「心動」。二、「自心卽佛」。既然「萬法盡在自心」，所以「真如佛性」就不是超出「心」外而獨存的性體，「佛」並不在遙遠的彼岸，就在自心之中。「只汝自心，更別無佛」，「三世諸佛，十二部經論亦在人性中本自具有」。但佛又不是自心的全部，它只是「心體」，又稱「念之體」、「自性」、「人性」，其特點是「清淨」、「本淨」，因此又叫「本源清淨心」或「自性本淨」、「人性本淨」。這個「本淨」的「心體」常被它的作用（見聞覺知等「妄念」）所染污、覆蓋而不能顯現，于是慧能引出「定慧一體」、「頓悟成佛」的方法論。三、「定慧一體」，「但行直心」。傳統禪法皆「定慧雙修」，「从定發慧」，「達摩」「壁觀」，「道信立身心」「不動門」，弘忍「蕭然靜坐」。慧能却說：「我此法門，以定慧爲本。第一莫言定慧別，定慧不二，莫言先定發慧、先慧發定。」他對「禪定」進行了全新的解釋，「何名禪定？外離相曰禪，內不亂曰定。」顯然，所謂「定慧一體」，實乃以「慧」爲本。因此他說：「道在心悟」，「直言坐不動，……卽同無情，却是障道因緣」。「一行三昧者，於一切處，行住坐卧，常行直心是也」。甚至說，若能「心悟」、「行直心」，「不持戒，不出家」，「一切盡不妨」。四、「無念爲宗」，「頓悟成佛」。定慧的根本在「心悟」，「心悟」的關鍵在「無念」。「無念」並非心如死灰，「百物不思」，而是「於念而無念，於相而離相」，「見一切法，不住一切法」，

「於一切境上不染，名爲無念」。所謂「用智慧觀照，于一切法不取不捨，卽見性成佛道」。慧能把這種方法比做「雲散日出」，心體如日月，妄念如浮雲，吹散浮雲，日月體現。既然成佛在于「無念」，所以佛與衆生只有一念之隔，「前念迷卽凡夫，後念悟卽佛」，「迷來經累劫，悟則剎那間」。（以上均見壇經）

慧能爲禪宗奠定了基本理論，他的弟子們在此基礎上繼續前進，通過把某一方面推向極致的方式，豐富發展了禪宗理論。

從「自心卽佛」到「卽人卽佛」。慧能提出「自心卽佛」，但凡夫與佛畢竟有一念之隔。而懷海、希運、義玄等人以「自心卽佛」爲基礎，進而強調「卽人卽佛」。懷海說：「自古自今，佛只是人，人只是佛。」（古尊宿語錄卷二）希運說：「據我禪宗中，前念不是凡，後念不是聖，決不分別佛與衆生，始得入我曹溪門下。」祖師西來，直指一切人全體是佛。（希運傳心法要）臨濟義玄對他的門徒更是反復強調說：「你欲識佛祖麼？只你面前聽法的是。」（古尊宿語錄卷四）他們認爲，離衆生別無佛，全體人個個是佛，禪宗人必須首先樹立自己本來是佛的自信自覺。他們給「迷」與「悟」增加新的含義，認爲不相信自己本來是佛，是迷，堅信自己是佛，是悟。簡言之，迷者，迷自己不是佛，悟者，悟自己本來是佛。打消自卑意識，喚起主體自覺，樹立自尊自信的信念，成爲後期禪師們傳法施教的一個重要內容。

從「清淨佛性」到「無依道人」。慧能認爲禪的目標是「見性成佛」，佛性卽人的本性，特徵是「清淨」。「清淨」者，一塵不染也，亦卽無境相之「妄念」所繫縛也，無繫縛卽是解脫。因此，慧能所謂的「見性成佛」，實則追求一種不爲境相所繫累的清淨的精神境界。而慧能的再傳弟子們對「佛性」的看法有

所改變，他們不再強調佛性的「清淨」特性，而強調毫無繫縛的「自在」「自由」。懷海說：「佛只是來去自由」，「只如今于一切境法都無染，亦莫依住智解，便是自由人。」（古尊宿語錄卷二）他的名詩曰：「放出渴山水牯牛，無人堅執鼻繩頭，綠楊芳草春風岸，高卧橫眠得自由。」臨濟義玄發揮懷海「自由人」的思想，進一步提出了作「無位真人」、「無依道人」的主張。他說：「現今目前聽法無依道人，雖是五蘊漏質，便是地行神通。」你若欲得生死去住著脫自由，即今識取聽法的人，無形無相，無根無本，無住處，活潑潑地。」（古尊宿語錄卷四）在他們看來，佛的本質特徵就是「自由」，這種「自由」的佛性是人人都具有的，它無形無相，獨立自主，不受時空的限制，不被任何境相牽累，「處處不滯，通貫十方」。這實際上是一種幻想中的精神自由。它與莊子幻想的「至人」、「真人」、「神人」，有着本質的聯係。如果說初期的慧能禪主要在于實現心境的「清淨」，那麼後來的洪州禪、臨濟禪注入了莊子的「逍遙遊」精神，主要在于追求幻想中的無拘無束、自由自在的理想人格。

從「道不在坐」到「隨緣任運」。慧能說：「道在心悟，豈在坐焉！」認為悟道只是內心觀念的升華，而不在外在的修持形式。這一思想被他的弟子們充分發展。古尊宿語錄卷一記載：馬祖居南嶽傳法院，獨處一庵，唯習坐禪，凡有來訪者都不顧，師（懷讓）往彼亦不顧。一日，懷讓將輓于庵前磨，馬祖問曰：「作什麼？」懷讓云：「磨作鏡。」馬祖云：「磨輒豈得成鏡？」懷讓云：「磨輒既不成鏡，坐禪豈能成佛！」又云：「若學坐禪，禪非坐卧，若學坐佛，佛非定相，於無法不應取捨。汝若坐佛，即是殺佛，若執坐相，非達其理。」馬祖一聞，豁然開悟。後來在江西傳法，主張「平常心是道」，「無修無証」，任運自在。黃檗希

運明確提出「愚人除事不除心，智者除心不除事」，認為語默動靜，一切聲色，盡是佛事。希運的弟子義玄更激烈地反對坐禪習定、持戒禁欲、禮佛讀經等傳統的修行方式，他說：「你言六度萬行齊修，我見皆是造業，……看經看教是造業，厭喧求靜是外道法」，他主張「佛法無用功處，只是平常無事，屙屎送尿，著衣吃飯，困來即眠」，「隨緣消舊業，任運著衣裳，要行即行，要坐即坐」。（古尊宿語錄卷四）在他們看來，悟道只是內心的事，與外在的行為沒有關係，因此一切作爲（包括縱情聲色、殺人放火等）都不會妨礙悟道；一方面，所謂「佛」，就是自心，其本性是「自由」，這內在的精神自由的外在化，就是隨緣任運，無所用心。如希運所說：「終日不離一切事，不被諸境惑，名『自在人』。念念不見一切相，安然端坐，任運不拘，名『解脫』」。（黃檗斷際禪師宛陵錄）

基于絕對自由的主體精神和任運不拘的禪的生活的追求，訶佛罵祖，詆毀經論，一時成爲禪宗的風尚，其中臨濟義玄和德山宣鑑最有代表性。義玄說：「你欲得如法見解，但莫受人惑，向裏向外，逢著便殺。逢佛殺佛，逢祖殺祖，逢羅漢殺羅漢，逢父母殺父母，逢親眷殺親眷，始得解脫，不與物拘，透脫自在。」（同上）德山宣鑑說：「這裏無祖無佛，達摩是老臊胡，釋迦老子是乾屎橛，文殊、普賢是擔屎漢，等妙二覺是破執凡夫，菩提涅槃是繫驢橛，十二分教是鬼神簿、拭瘡疣紙，四果三賢、初心十地是守古塚鬼，自救不了。」（五燈會元卷七）在他們看來，佛祖、經論、果位這些傳統的偶像權威，都是束縛人的個體精神的桎梏，不否定它們的權威性、神聖性，就沒有人的自尊、自信和自由。他們這種蔑視權威取消偶像的激烈言論，可以說是在龐大的佛教理論體系和煩瑣的佛教儀式壓抑下所產生的心理上的

逆反和超越，也是慧能後繼者不斷強化自我意識的結果。在主觀動機上，它有挽救佛教危機的一面；在客觀上却不自覺地開發了人的主體意識，起了某種解放思想的歷史作用。

從「說即不中」到應機勘辨。慧能以「清淨」爲佛性，後期禪宗又賦予「自由」的內涵。「清淨」意謂毫不住相，「自由」意謂毫不滯礙，而作爲語言和思維基本要素的名詞概念都是對一定境相的表徵，都有其約定俗成的特定的內涵和外延。因此他們認爲，人的語言及理性思維都不能直接表達和把握佛性，對於佛性，「說似一物即不中」（懷讓語），「擬議即差，動念即乖」（義玄語）。不僅一般人對佛性的思議是「妄生分別」，「根本顛倒」，而且連佛教的一切教義，一經說出，也都成了「麤言」、「死語」、「戲論之糞」。希運說：「如來所說，皆爲化人，如將黃葉爲金，止小兒啼，……與你本體有甚交涉。」（傳心法要）有僧問義玄：「三乘十二分教豈不是明佛性？」義玄云：「荒草未曾鋤。」（古尊宿語錄卷四）他痛斥講經說教是「把屎塊子向口裏含了，吐過與別人（同上）。」他們對學人提出的什麼是「佛法」、「第一義」、「西來意」、「涅槃」等根本問題，都不正面回答，而通過似答非答、雙關語、棒喝、隱語、唸詩、豎拂子、擎拳舉指等奇特的暗示方式讓學人自己體悟。例如：

有僧問馬祖：「如何是西來意？」馬祖便打，曰：「我不打汝，諸方笑我也。」

有僧問義玄：「如何是佛法大意？」義玄豎起拂子，僧便喝，義玄便打。義玄云：「我在黃檗處，三次發問，三次被打，你纔開口，早無交涉。」

有僧問首山省念：「如何是古佛心？」云：「鎮州蘿蔔重三斤。」

有僧問趙州真際：「如何是祖師西來意？」云：「庭前柏樹子。」

有僧問文益：「如何是第一義？」曰：「我向爾道，是第二義。」

李翱問藥山：「如何是道？」山以手指上下，曰：「會麼？」李翱曰：「不會。」山曰：「雲在青天水在瓶。」

道悟問石頭希遷如何是佛法大意，希遷云：「長空不礙白雲飛。」

如此等等，在禪宗語錄中隨處可見，其目的不外乎宣揚佛教所謂「真如本體」的絕對性和超驗性，對它祇能體知而不能認知，祇可意會而不可言傳。他們在論證中觸及並且突出了語言文字等認識工具和思想載體的相對性和局限性。這在哲學認識史上具有重要意義。禪宗肯定所謂「第一義不可說」，實際陷入了某種悖論，為解決這一邏輯上的困境和矛盾，禪宗各派競相發展了「應機接化」的宣教方法，顯示其各具特色的認識理論。

在禪宗看來，對學人的提問，不能正面回答，但也不能隨便回答，而要根據學人根機的深淺而採取不同的施教方式，即所謂「路逢劍客須呈劍，不是詩人莫獻詩」，這就叫「應機接化」或「應機勘辨」。由于禪師們應機勘辨的方式方法不同，形成了不同風格，於是後期禪宗有「五家七宗」之分。如馮仰宗的接引方式常以手畫各種圓相（如○、㊦、㊧、㊨、㊩等）拓呈。曹洞宗以「五位君臣」（君位：正中偏；臣位：偏中正；君視臣：正中來；臣向君：偏中至；君臣合：兼中到）來勘辨學人見解的真偽、修証的深淺。雲門宗以「函蓋乾坤」、「截斷衆流」、「隨波逐浪」三句標示宗綱和接引徒衆。臨濟宗接引學人的方法有「四料簡」、「四照用」、「四賓主」、「四種喝」等。「四料簡」即「有時奪人不奪境，有時奪境不奪人，有

時人境俱奪，有時人境俱不奪」。「四照用」即「有時先照後用，有時先用後照，有時照用同時，有時照用不同時」。「照」相當于「奪境」，「用」相當于「奪人」。「四賓主」即「賓看主」（學生勘驗老師）、「主看賓」（老師勘驗學生）、「主看主」（老師學人都進入最高境界）、「賓看賓」（老師學人都未進入最高境界）。「四種喝」即「有時一喝如金剛寶劍，有時一喝如踞地獅子，有時一喝如探竿影草，有時一喝不作一喝用」。法眼宗接引學人不拘一格，「對病施藥，相身裁縫，隨其器量，掃除情解」。

禪宗在理論上既有獨創性，又注意對病施藥、靈活多樣的施教方式，晚唐五代，風靡一時，不僅迎合了中下層文人學士的精神需要，對廣大勞苦民衆也具有一定吸引力。尤其在學術思想上，禪宗以中國化佛教哲學的充分發展的最後一個形態，結束了佛教哲學在中國的發展；而其思辨結構則直接影響到李翱的復性書及周敦頤的易通而成爲宋、明道學（包括理學與心學）的重要理論來源。至於禪宗高揚心力，反對權威，破除教條，取消偶像的思想因素，在特定歷史條件下，曾對不少進步思想家產生過積極的啓發作用。南宋時，禪門臨濟、曹洞二宗傳去日本，近些年，經過中、日學者的介紹，禪宗思想更風行歐、美，與西方哲學、心理學、文化學的現代思潮相融會，頗有新盡火傳之勢。

早期禪宗自稱「教外別傳，不立文字」，在理論上試圖排斥經教，否定語言文字的表達功能。然而，語言文字在文化創造和思想傳播中的實際作用是否定不了的，因此，入宋以後，不少禪師已主張禪教合一，提倡「繞路說禪」或「文字禪」。隨着印刷術的普及，各種禪宗論著和語錄編印也盛行起來。有集某一禪師言行者，有集某一宗派言行者，有頌古、評唱，有記言，有譜錄，規模愈來愈大，字數愈來愈多。

單就兩宋時流行的五種傳燈錄就達一百五十卷。

古尊宿語錄，就是晚唐五代至南宋初期禪宗的一部重要語錄匯編。此書四十八卷，收集了上自南嶽懷讓，下至南嶽下十六世佛照德光，共三十七家禪師的言行，其中青原一系有五家，南嶽一系有三十家。而南嶽一系中收錄得最多的是臨濟宗，這一情況說明了臨濟宗在當時獨盛的地位，以及人們對臨濟禪的重視程度。古尊宿語錄收錄的禪師人數不及五燈會元收錄得多，但對禪師的言行記述則比較詳盡，有行迹、拈古、偈頌、奏文、與帝王的對答等，彌補了其它燈錄之不足。通過古尊宿語錄，不僅可以把握禪宗盛期之梗概，亦可觀禪宗主要代表人物的思想全貌。它是研究禪宗特別是禪宗盛期必不可少的思想資料。

關於古尊宿語錄的編者，宋咸淳丁卯年（一六六七），物初大觀的「重刻古尊宿語錄序」記爲蹟藏主。然而蹟藏主何許人？「蹟」是姓還是名字？史無此人傳記，無從確定。呂澂在新編漢文大藏經目錄中謂「古尊宿語錄，四十八卷，宋渭蹟藏主集，明淨戒重校」。「渭」是人名還是地名？若是地名，應是陝西甘肅一帶，而物初大觀的序明確記載：「刊行於閩中」。若是人名，有何根據？也不得而知。日本宇井伯壽博士在第二禪宗史研究一書中提出，蹟藏主可能是古尊宿語錄卷三十七末尾的圭趾跋文中所提到的守蹟僧挺，柳田聖山也同意此說，但都無確實證據。因此，關於此書的原編者仍待考。

關於古尊宿語錄的刊行過程，據已知文獻記載，至少進行過兩次修訂增補。其一，「重刻古尊宿語錄序」記載：「異時有蹟藏主者，旁蒐廣採，僅得南泉下二十一家示衆機語。厥後又得雲門、真淨、佛眼、

佛照等數家，總曰古尊宿語。就是說，隨藏主編的古尊宿語只有二十二家，而雲門、真淨、佛眼、佛照几家，是覺心居士捐資重刻時新增加的。其二，古尊宿語錄入明版大藏經時，淨戒所作的「校刊記」記載：「新藏經板初賜天禧，凡禪宗古尊宿語、頌古、雪竇、明教、大慧等語，多有損失。永樂二年，敬捐衣資，命工刊補。今奉欽依取僧，就靈谷寺校正。」這次入藏，在原古尊宿語的基礎上進行了刊補校訂是無疑的，但沒有說明根據的哪種版本，增補了多少家。

柳田聖山對古尊宿語錄的刊行過程進行了考辨。首先，他認為，青樂文庫舊藏的十九世紀末無著道忠校訂的四冊手抄本古尊宿語要，即是南宋紹興年間（約一一三一—一一三八）福州鼓山守贖僧挺第一次編印的二十家古尊宿語要。這四冊手抄本的目錄是：

第一冊：南泉語要、投子語錄、睦州語錄、趙州語要。

第二冊：南院語要、首山語錄、葉縣語錄、神鼎語錄、承天語錄、石門聰語錄。

第三冊：法華語要、大愚語錄、雲峰語錄、楊歧語錄、道吾語錄。

第四冊：大隋語要、子湖語錄、鼓山法堂玄要廣集、洞山初語錄、智門語錄。

這四冊古尊宿語要凡二十家，而物初大觀的序却稱「二十二家」，原因可能是把趙州和雲峰看成了四家，因為這兩家語錄各分上下卷，物初大觀可能把二十二卷誤作二十二家。

其次，柳田聖山認為，在距守贖僧挺第一次編印古尊宿語要近百年之後，宋咸淳三年由覺心居士捐資重刻古尊宿語錄時，在原二十家基礎上又新增加了臨濟、雲門文偃、東林和尚、雲門庵主、瑯琊慧

覺、白雲法演、寶峰真淨、佛眼這八家。明永樂十一年（一四一四），古尊宿語錄入藏時，又在覺心居士重刻本的基礎上增加了懷讓、馬祖、百丈、黃檗、汾陽、石霜、興化、風穴、佛照這九家，成爲三十七家、四十八卷的古尊宿語錄。

古尊宿語要二十家的編排順序，除首山法嗣十一家基本按師承關係外，其它九家是雜亂的。後來兩次刊行，打亂了原本的順序，填補了師承關係上的某些環節，但沒有統一的體例。如黃檗以前的法嗣用「大鑑下」，黃檗以後的法嗣用「南嶽下」，自十三卷開始又取消了法嗣世系。又如慧能以下的世系，自南嶽懷讓始，計爲「大鑑下一世」，而南嶽下的第一世馬祖，却計爲「南嶽下二世」。又如石門慈照和汾陽善昭同嗣首山省念，而慈照計爲「南嶽十世」，善昭計爲「南嶽下九世」。這些錯亂，都可能是在增補過程中，由於資料來自不同版本，又沒有細察而造成的。但這絲毫不影響古尊宿語錄對研究我國禪宗盛期思想的史料價值。