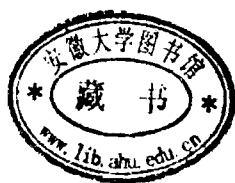


国学经典导读

坛 经

郭朋著



中国国际广播出版社

图书在版编目(CIP)数据

坛经 / 郭朋著. —北京: 中国国际广播出版社,
2011.1

(国学经典导读)

ISBN 978-7-5078-3314-0

I. ①坛… II. ①郭… III. ①禅宗-佛经-中国-唐代②坛经-研究 IV. ①B946.5

中国版本图书馆CIP数据核字(2010)第233136号

坛经

著者	郭朋
责任编辑	何宗思
版式设计	国广设计室
责任校对	徐秀英

出版发行社	中国国际广播出版社(83139469 83139489[传真])
社址	北京复兴门外大街2号(国家广电总局内)
	邮编: 100866

网 址	www.chirp.com.cn
经 销	新华书店
印 刷	环球印刷(北京)有限公司

开 本	640 × 940	1/16
字 数	127 千字	
印 张	13.25	
版 次	2011年1月 北京第一版	
印 次	2011年1月 第一次印刷	
书 号	ISBN 978-7-5078-3314-0 / G · 1329	
定 价	38.00元	

国际广播版图书 版权所有 盗版必究
(如果发现印装质量问题, 本社负责调换)

目 录

导 言	1
《坛经》选读	51
(一) 序品	53
(二) 惠能说法, 惠能闻金刚经	54
(三) 弘忍、惠能问答	58
(四) 五祖集门人	59
(五) 诸人不敢呈偈	60
(六) 神秀书偈	61
(七) 五祖见偈, 神秀未到	63
(八) 惠能、童子问答, 惠能作偈	64
(九) 惠能受法	68
(一〇) 惠能向南	70
(一一) 惠顺求法	71
(一二) 般若之智, 人自有之	73
(一三) 定慧体一	75
(一四) 一行三昧	76
(一五) 定慧如灯光	79

(一六) 法无顿渐	79
(一七) 无念为宗	80
(一八) 坐禅不著心，不著净	84
(一九) 坐禅一切无碍	85
(二〇) 见自三身佛	87
(二一) 四弘誓愿	92
(二二) 无相忏悔	93
(二三) 无相三皈依戒	94
(二四) 大智慧到彼岸	96
(二五) 摩诃义	98
(二六) 般若义，波罗密义	98
(二七) 从一般若生八万四千智慧	101
(二八) 持金刚经即见性入般若三昧	101
(二九) 小根之人闻法不悟，大智之人能修此行	104
(三〇) 一切万法尽在自身中	105
(三一) 自心内善知识，般若三昧	107
(三二) 发大誓愿，不退菩提，须分付此法	109
(三三) 无相灭罪颂	110
(三六) 若欲修行，在家亦得。无相颂	112
(三七) 大师归曹溪	117
(三八) 无坛经禀受，非南宗弟子	118
(三九) 南能北秀	119
(四五) 三科法门	120
(四六) 三十六对	124
(四七) 不禀受坛经，非吾宗旨	127
(五五) 坛经传授	129

附录	130
----	-----

附录一 《坛经》未选部分

(三四) 修福与功德别	130
(三五) 西方去此不远	131
(四〇) 志诚来参	136
(四一) 大师为志诚说戒定慧	137
(四二) 法达来参	138
(四三) 智常来参	143
(四四) 神会来参	144
(四八) 大师告别，真假动静偈	146
(四九) 五祖传衣付法颂并大师颂	149
(五〇) 大师二颂	151
(五一) 历代传法祖师	152
(五二) 见真佛解脱颂	153
(五三) 自法真佛解脱颂	154
(五四) 灭后奇瑞，送葬、立碑	157
(五六) 如付此法，须得上根智	157
(五七) 流通品	158

附录二

六祖大师法宝坛经略序	唐释法海撰/159
六祖大师缘起外纪	门人法海等集/161
曹溪大师别传	163
附：坛经考之一（跋《曹溪大师别传》）	胡适/174
六祖能禅师碑铭	王维/183
赐谥大鉴禅师碑并序	柳宗元/186
大鉴禅师碑并序	刘禹锡/188

六祖坛经序	依真小师邕州罗秀山 惠进禅院沙门惠昕述/189
六祖坛经序	宋吏部侍郎郎简述/190
六祖大师法宝坛经赞	宋明教大师契嵩撰/191
六祖大师法宝坛经序	古筠比丘德异撰/196
跋	宗宝撰/198
重铨曹溪原本法宝坛经缘起（节录）	王起隆/199

导 言

一

(一) 佛教，自两汉之际传入中国，迄今已有近两千年的历史。在这漫长的历史行程中，佛教大体经历了如下的几个阶段：

在汉代（公元一、二世纪间），佛教初来乍到，人地两生，它既不了解中国社会，中国社会对它也颇为陌生。人们把它同当时仍在流行的黄老之学相提并论，等量齐观。所谓“诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠”（《后汉书》卷四二《楚王英传》），便是这种情况的历史反映。而在更多的情况下，人们则把它看作是盛行于当时的方术的一种。所以，汉代佛教，虽已开始有了佛教经典的翻译，但却始终未能摆脱初传时期的朦胧状态。而且，汉代佛教，主要活动于以宫廷贵族为主的上层社会之中，还未能广泛普及于民间。当时的出家僧侣，除个别例外，都是外籍译师，还没有正规的华籍僧人，更没有中国高僧。所以，作为一种宗教，汉代佛教还远不是体态完备的。

魏晋时期（公元三世纪初至五世纪初），佛教得到了进一步的发展。这个时期里，不仅译经数量有了大量的增长，而且译经质量也有了很大的提高。同时，还出现了中国佛教的义理之学。这标志着：魏晋时期的佛教，已开始了它的“中国化”的进程；它除了佛经的翻译

之外，还开始从事于佛教理论的研究了。从而，“义学”名僧辈出，而中国的佛教高僧，从此也就出现在中国佛教的历史舞台上。诸如道安、慧远、法显、道生、僧肇……这些知名当时、影响后世的义学名流（其中，法显还是一位译经大师），已成为当时佛教界的重要人物。这时，佛教不仅有了自己的目录之学（即早期中国佛教的《经录》），而且还有了自己的注释之学。虽然当时的佛教显学《般若》学，深受玄学的影响，以致一度出现了玄学化的现象，但是，魏晋时期的佛教，毕竟是有了进一步的发展了。特别是，曹魏之后，中国佛教也建立起了自己的传戒制度，专门传授出家僧人们的戒律，从此，出家僧人，不再只是“剃发”、“袈衣”，而且也能依法受戒了（受了出家的“比丘戒”——共二百多条，方才算是正式的“合格”僧人）。有了正规的中国僧人，就标志着佛教在中国这块土地上已经开始生根了。从此，它将逐步地以“中国佛教”的面貌而活跃于中国的历史舞台上。同时，魏晋时期（主要是东晋时期），中国式的佛教寺院也日益增多，寺院经济也开始出现。从而中国佛教也就初具规模了。

根据佛教史料的记载，西晋时期（公元265~316），共有佛教寺院一百八十所，僧尼三千七百多人；东晋时期（公元317~420），共有佛教寺院一千七百六十八所，僧尼二万四千人。寺、僧数目的剧增，标志着佛教的发展。

南北朝时期（公元五、六世纪间），由于得到了统治者的大力支持，佛教有了更大的发展。尚空谈的“义学”，重实践的“禅学”，以各不相同的风格和特点，分别盛行于南方和北方（当然，这只是就其主导方面而言。实际上，南方也有“禅学”，北方也有“义学”，只是不占主导地位罢了）。在南方，宋、齐、梁、陈四朝的统治者，几乎都是热衷于佛教的。其间，虽有像范缜那样的无神论者出面反对佛教，但是，由于佛教得到了王朝的大力支持和庇护，它的发展，可

以说是“一帆风顺”的。在北方，佛教虽曾一度遭受到“二武法难”（即北魏太武帝拓跋焘和北周武帝宇文邕的毁佛运动），但是，总的说来，北方佛教同样也是有着很大的发展的。这个时期的佛教，是大、小二乘并弘，经、律、论三藏共宣。不同体系的各种学派，纷纷出现。译经、注经，都远超前代。梁僧祐的十五卷《出三藏记集》（一般简称为《祐录》），成为迄今保存完整的早期《经录》；僧祐的十四卷《弘明集》，则是一部相当重要的佛教文献汇编。梁慧皎的十四卷《高僧传》，是中国佛教史上第一部体系完整的僧传，它为以后僧传的撰写，确定了体例，树立了规范。这些著作，对于以后的佛教界产生了深远的影响。南北朝佛教的寺院经济，有了更大的发展，出家僧尼，也大为增多。

根据佛教史料的记载，在南朝刘宋之世，共有寺院一千九百一十三所，僧尼三万六千人；萧齐之世，共有寺院二千零一十五所，僧尼三万二千五百人；萧梁之世，共有寺院二千八百四十六所，僧尼八万二千七百多人；^①光是京师地区，即有佛寺七百多所。杜牧所谓“南朝四百八十寺”^②，是把南朝佛教寺院的数字给大大地缩小了。经过萧梁末年的战乱，到了陈朝，寺院减少到一千二百三十二所，僧尼则仍有三万二千多人。

在北朝，佛教寺、僧最多时，据《魏书·释老志》的记载，已有寺院三万多所，^③僧尼二百万人；到了北齐，大体上仍然保持这个数目。^④

① 《南史》卷七十《郭祖深传》，则说萧梁之世，已有僧尼“十余万”人。

② 杜牧诗《江南春》：“千里莺啼绿映红，水村山郭酒旗风，南朝四百八十寺，多少楼台烟雨中。”

③ 唐法琳《辩正论》（卷三）说：“元魏，国家大寺，四十七所；……其王公贵室、五等诸侯寺，八百三十九所；百姓造寺，三万多所。”

④ 有的佛教史料记载，北齐之世，有佛寺四万所，僧尼二百万人。显然，北魏、北齐的佛教寺、僧数字，是有所夸大的。

从中国佛教的发展史说来，南北朝佛教，是佛教中国化过程中的一个极为重要的历史阶段。

隋唐时期（公元六世纪末叶至十世纪初。其中，隋朝只有三十几年）的佛教，则是中国佛教的“成熟”期（也是它的“鼎盛”期）。首先，随着王朝的统一，佛教由南北异趣而走向统一。随着相对独立的佛教寺院经济的发展和佛教各派思想的渐趋“成熟”，适应时代需要、具有中国风格与中国特点（就多数佛教宗派而言）的各个佛教宗派，也就相继地产生了：在隋代，产生了两个宗派，即天台宗和三论宗；在唐代，产生了六个宗派，即唯识宗、华严宗、禅宗、律宗、净土宗和密宗。佛教宗派的出现，标志着佛教已经完成了它的中国化的进程，至此，它确实可以名副其实地称之为“中国佛教”了（在此之前，它总是或多或少地带有“印度佛教”的痕迹）。而随着佛教宗派的出现，一批拥宗自重、门户之见甚深的宗派领袖人物，也就以前台“主角”的身份，而占据了佛教的历史舞台。

根据佛教史料的记载，隋代，有佛教寺院四五千所，僧尼三十来万人。唐代，据《旧唐书》卷一八上《武宗纪》的记载，有大小寺院四万多所，僧尼二十六万多人（寺院占有土地“数千万顷”，占有奴婢十五万人）。从唐代佛教的寺、僧数字，特别是它占有的土地、奴婢的数字中，可以清楚地看到，佛教到了唐代，确已发展到它的顶点了。

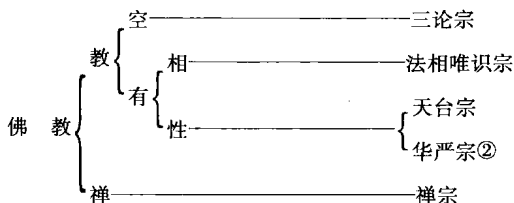
宋元（公元十世纪中叶至十四世纪中叶）以后的佛教，则已走向了它的衰落期。自宋元以至明清（公元十四世纪中叶至十九世纪末、二十世纪初），虽然佛教各宗仍在各立门庭，分头活动，但大都是步武前人，陈陈相因，很少再有什么新的东西了（宋代禅宗，稍有不同）。

（二）从思想上说来，佛教分为小乘和大乘两大系统。小乘佛教，

是早期佛教，大致说来，它还是保持了佛教的原始形态的（虽然“部派”佛教出现之后，它也有了不小变化）。大乘佛教，则是后起的，较之小乘佛教，大乘佛教的许多内容可说都已“面目全非”了。从思想渊源说来，大乘佛教，是从小乘佛教的部派佛教里演化出来的。

大小乘佛教，都已传来中国。自东汉以至南北朝，某些小乘佛教的学说，还曾一度流行过。但是，自从隋唐时代佛教的所谓“大乘八宗”（即天台、三论、唯识、华严、禅、净、律、密八宗）相继创立之后，除了律宗还有属于小乘律（虽然它也已“大乘”化了）者之外，在思想理论上，便是“大乘独尊”了。除了在大藏经里还保存有相当数量的小乘《三藏》（即属于小乘的经、律、论）外，小乘佛教的思想学说，已几乎绝响于佛教界。^① 无论是出家的还是在俗的佛教学者，言必称“大乘”，行必以“菩萨”自诩。这，自然是由社会历史所决定，也就是说，大乘佛教（这里，主要是指“性宗”和“禅宗”）的那一套思想理论，更能适合时代的需要。因此，它能够独占隋唐以后的佛教历史舞台。

现将中国大乘佛教的思想，列表如下：



在《楞伽经》里，有所谓“说通”与“宗通”的说法。后来的禅宗者流，便据此而把佛教区分为“教下”和“宗门”两大部类。

^① 这是就汉族地区的佛教而言的。至于在某些少数民族地区，情况则有所不同，例如在云南的傣族地区（包括西双版纳和德宏地区），流传的则一直是小乘佛教。

^② 至于缺乏较为完备的理论体系的律、密、净土三宗，就它们的思想倾向说来，律宗近于“相宗”，净、密近于“性宗”。总而言之，都属“有宗”。

所谓“教”（“说”），就是指禅宗以外的佛教的各种义理之学的思想体系；“宗”，就是指的禅宗（表中所列的“禅”，即禅宗之禅，而非禅定——禅学之禅。因为，禅定之学，仍属于“教”，而并不属于“宗”。关于禅学同禅宗的区别，详见下文）。在属于“教”的思想体系里，又分“空”、“有”两大系统。

“空”，即空宗。在中国佛教思想史上说来，就是由隋吉藏创立的三论宗。空宗——三论宗所讲的“空”，并不是什么都没有。它所“空”的，只是事物的本体，至于现象，它还是承认其有的（只不过是“假有”而已）。所谓“缘起有”（现象），“自性空”（本体），便是这一思想的理论概括。事物的现象，是“缘起有”——“缘起”而“有”，就非真有、实有，而只是一种假有、“幻有”。事物的本体，则是“自性空”。“缘起有”法，只有假相，并无实体，所以是“空”。用僧肇的话来说，就是“不真”故“空”（“不真空”）。这是就客观现象而言的。如果就主观认识来说，“空”，就意味着不著于相。《金刚经》所谓“凡所有相，皆是虚妄”。于此“虚妄”之“相”上不起“执著”，这就是“空”。再有，空宗所以异于“有宗”者，不在于对于客观现象的看法上，对于客观现象的看法，空、有两宗可以说是基本相同的。因为，“有宗”各派，也都认为宇宙万有都是虚幻不实的。所不同的，主要有两点：其一，在对本体的看法上。空宗，只承认现象，不承认本体，所谓“性空”，就是对本体的否定，他们不承认有任何超自然的最高存在、精神实体。其二，在对彼岸世界的看法上。空宗对于彼岸世界（“菩提”、“涅槃”之类），也是抱否定态度的；所谓“设有一法胜涅槃者，我说亦复如幻如梦！”（《大品般若·幻听品》）便是这种观点的反映。“涅槃”，是佛教的彼岸世界，是佛教徒们所追求的最终的归宿处，而空宗却认为，不仅“涅槃”也是空的，而且，如果“设有一法胜涅槃者”（实际上，这种

“法”是没有的)，也同样是“空”的，这可真是一空到底了！（其实，空宗者流是非常的自相矛盾的：一方面，在“理论”上，他们连彼岸世界也予以否定；而同时，在践履上，他们却同样地也一心向往着出世解脱）在世界观上，他们是“性空缘起”论者，除了“缘起性空”（或者“性空缘起”）之外，他们不承认有任何的实在。空宗之异于有宗者，也就在这里。

而所谓“有宗”，第一，他们承认有本体，他们承认有彼岸性的最高的存在，最高的精神实体，即所谓的“真如”、“法性”、“法界”之类；第二，他们承认有彼岸世界，即所谓的“无上菩提”与“大般涅槃”之类。

在“有宗”里，又分所谓“相宗”与“性宗”两大体系。

“相宗”，就是由玄奘所创立的法相唯识宗。就现象论（和方法论）说来，它称之为“法相宗”；而就本体论说来，它又称之为唯识宗；同时，也有合称之为法相唯识宗（或唯识法相宗）的。^①唯识宗的世界观，是主观唯心论的“阿赖耶识”论。他们不仅承认有作为世界本原的“阿赖耶识”（即第八识。“阿赖耶”，是“藏”的意思），而且承认有彼岸性的最高存在——“圆成实性”（圆满成就真实体性，其实就是“真如”）。

“相宗”之异于“性宗”者，主要的也有两点：其一，解脱论上，他们不同意“一切众生，皆有佛性”；其二，世界观上，他们不同意把“真如”说成是世界本原，也就是不同意“真如缘起”论。

“性宗”，包括天台宗和华严宗。就解脱论说来，他们都是“佛性”论者，都主张“一切众生，皆有佛性”，都能“成佛”；就世界观说来，他们都是客观唯心论的“真如缘起”（华严宗则称之为“法

^① 此外，由于玄奘住在长安的大慈恩寺，因此，也有以人（地）名宗而称之为“慈恩宗”的。

界缘起”)论者。他们都承认于冥冥之中有一个超自然超时空的彼岸性的精神实体，它是最高存在，世界本原，世界的（和出世的）一切，都是由它派生的。它的名称，叫做“真如”、“法性”、“法界”或“一真法界”等。由于他们一切都从“真如”（“法性”）、“佛性”出发，而又一切统归之于“真如”、“佛性”，所谓“无不从此法界流，无不还归此法界”（这里，“界”者，“性”义。“法界”，也就是“真如”、“法性”、“佛性”之类），说的便是这个意思。所以，在佛教思想史上，他们便被称之为“性宗”。

以“教外别传”相标榜的禅宗，确乎是中国佛教的特产。不过，就其基本思想说来，则它又是与“性宗”大致相同的：解脱论上，他们也是“佛性”论者；世界观上，他们也是“真如缘起”论者。只是用以表达他们观点——禅见的方式（方法），颇为有些“与众不同”罢了。至于师弟授受之间的大逗机锋，大施棒喝，那已是晚期禅宗的现象了。当然，就中国思想史说来，较之佛教其他的各个宗派来，禅宗确乎是产生了更广泛、更深远的影响，在中国思想史上出足了风头。

（三）佛教在完成其自身的发展、演变的过程中，不可避免地要同中国传统的思想文化发生交涉；原是一种外来宗教的佛教，终于形成为具有中国特点（甚至也被认为是中国的一种传统宗教）的宗教，就是这种长期的相互交涉的结果。

就思想领域说来，佛教传来不久，就同儒、道两家发生了关系，而这种关系，可说是既互相矛盾、斗争，又互相吸收、融合。

就儒、释、道三家的矛盾、斗争而言，早在汉代，儒家者流就已经以儒家的纲常伦理以及夷夏之辨，来非难佛教了（详见牟子《理惑论》）；之后，又有神灭与神不灭之争；而到了唐代的韩愈，可说是达到了儒者辟佛的高潮。韩愈在他的《原道》（载《昌黎先生集》卷一一）里，一则说：“今其法曰：必弃而君臣，去而父子，禁而相生相

养之道，以求其所谓清净寂灭者。呜呼！其亦幸而出于三代之后，不见黜于禹、汤、文、武、周公、孔子也。……”再则说：“今也欲治其心，而外天下国家，灭其天常，子焉而不父其父，臣焉而不君其君，民焉而不事其事。孔子作《春秋》也，诸侯用夷礼，则夷之；进于中国，则中国之。《经》曰：夷狄之有君，不如诸夏之亡也。《诗》曰：戎狄是膺，荆舒是惩。今也，举夷狄之法而加之先王之教之上，几何其不胥而为夷也。”韩愈在他的《谏迎佛骨表》（载《昌黎先生集》卷三九）里，又一则说：“伏以佛者，夷狄之一法耳！自后汉时流入中国，上古未尝有也。”再则说：“夫佛，本夷狄之人，口不言先王之法言，身不服先王之法服，不知君臣之义，父子之情……”韩愈用以辟佛的，仍然是纲常伦理以及夷夏之辨。当然，历史上，儒家的反佛，基本上都还是“说理”的，虽然韩愈也曾主张过用“人其人，火其书，庐其居”（《原道》）的剧烈的行政手段来对待佛教，但韩愈的这种极端主张，并未被皇帝所采纳。一般说来，历史上的儒家反佛，还是属于“说理斗争”。

至于道家的反佛，情况就很不相同了。一方面，道家者流也用一些诸如“老子化胡”之类的无稽之谈来攻击佛教；而另一方面，他们往往又要借重于皇帝的权威来妄想“消灭”佛教。佛教史上所谓的“三武法难”（即北魏太武帝、北周武帝和唐武宗的灭佛运动），除反映了世俗地主同僧侣地主之间的尖锐矛盾和剧烈斗争之外，道教徒们的从旁煽动这一外在因素，确乎也起了煽风点火、推波助澜的作用。这种情况表明，道家反佛，可“说”之“理”实在太少，所以只能借助暴力来对待佛教。

为了自身的生存和发展，佛教自然也要以其特有的神哲学思想，来反驳儒、道。这种情况，历代皆有，姑不详谈。

当然，儒、释、道三家的相互矛盾和斗争，只是它们之间相互关

系的一个方面的情况，除此之外，还有另一个方面（甚至是更为重要的方面）的情况，那就是它们之间的相互吸收和融合。^①

从哲学思想方面说来，传统的儒学，需要吸收佛教的一些思想资料来补充自己。魏晋南北朝以来，不少的儒家学者，都纷纷以佛学相标榜；许多儒学名家，都大交佛教名僧，甚至连柳宗元、王安石这些著名的思想家，也都同佛教结下了不解之缘。唐代唯心主义哲学家李翱的《复性书》，浸透着佛教思想的影响。宋儒“理一分殊”的命题，其实不过是对佛教华严宗的“然事法名界，界则分义，无尽差别之分齐故；理法名界，界即性义，无尽事理同一性故”（澄观：《华严法界玄镜》卷上）这一理论的概括。二程的“一草一木皆有理”这一命题，无非是对佛教天台宗“一色一香，无非中道”和禅宗“青青翠竹，尽是法身”这种观点的模拟。朱熹则更是经常模仿禅僧们的口吻来表达他的唯心主义思想：“眼前所应接底事物，事事都有个极至之理；……若事事穷得尽道理，事事占得第一义！”（《朱子语类》卷三《大学·经下》）所以，程朱理学的出现，更不妨说是在相当的程度上受了佛教（尤其是禅宗）思想影响的产物。以至连程朱也对佛教赞不绝口：“释氏之学，亦极尽乎高深！”（《二程全书》卷一三）“（庄）周安得比他佛！佛说直有高妙处，庄周气象，大都浅近”（同上书卷三七）；“佛教最有精微动得人处”（《朱子语类》卷一三）；“其克己，往往吾儒之所不及！”（同上书卷二九）表面上以辟佛者自居的两宋理学的开创者们，对于佛教竟是如此的推崇！至于王阳明“天下无心外之物”的命题，简直可以说是一字不改地袭用了佛教“心外无物”的论点。而所谓“这个便是汝的真己。这个真己，是躯壳的主宰。无真己，便无躯壳！真是有之即生，无之即死”（《传习

^① 当然，这里所谓的“融合”，只是就某些非本质的思想而言的；如就儒、释、道三家的思想体系而言，则它们是有着本质的不同的，是无法“融合”的。