

中国禅宗史——从印度禅到中华禅（上）

印顺导师著

中国禅宗史自序

菩提达摩传来而发展成的禅宗，在中国佛教史、中国文化史上，占有重要的光辉的一页。然有关达摩禅的原义，发展经过，也就是从印度禅而成为中国禅的演化历程，过去禅者的传述，显得疏略而不够充分。一般所知道的禅宗，现在仅有临济宗与曹洞宗（闽南偶有云门宗的名目）。临济义玄（西元八六六卒），洞山本寂（八六九卒），是九世纪的大禅师。一般所知的禅宗史籍，主要是依据《宝林传》（撰于八〇一）而成的《景德传灯录》（一〇〇四上呈），《传法正宗记》（一〇六一上呈）等。一般传说的禅史与禅宗，都是会昌法难（八四五）前后形成的中国禅宗。然从印度来的初祖达摩（五〇〇顷在北魏传禅），到被推尊为六祖的曹溪慧能（七一三卒），到慧能下第三传的百丈怀海（八一四卒），药山惟俨（八二八卒），天皇道悟（八〇七卒），约有三百五十年，正是达摩禅的不断发展，逐渐适应而成为中国禅的时代。这是中印文化融合的禅，或者称誉为东方文化的精髓，是值得大家来重视与研究的。

达摩到会昌法难（三百五十年）的禅宗实况，一向依据洪州道一门下的传说。荷泽神会门下的传说，如《圆觉经大疏钞》等，虽多少保存，而没有受到重视。传说久了，也就成为唯一的信史。到近代，禅宗史的研究，进入一新的阶段，主要是由于新资料的发现。一九一二年，日本《卅字续藏》出版，刊布了《中华传心地师资承袭图》（甲编十五套），《曹溪大师别传》（乙编十九套），这是曹溪门下荷泽宗的传说。同时，敦煌石窟所藏的唐代写本，也大量被发现了。一九〇七年，斯坦因取去的，大部分藏于伦敦大英博物馆。一九〇八年伯希和所取去的，藏于巴黎国民图书馆。一九一四年，我国政府也搜集剩余，藏于北平图书馆。日本也有少数的收藏。在这些写本中，存有不少的会昌法难以前的禅门文献，因而引入禅史新的研究阶段。

敦煌写本中有关禅史（历祖传记）的，属于（五祖）弘忍门下北宗的，如《传法宝纪》，这是北宗（大致为法如）弟子杜朏于七一三年顷所撰的。又有净觉（约七二〇顷）撰的《楞伽

师资记》，净觉为弘忍再传，玄曠的弟子。属于荷泽宗的，如《菩提达摩南宗定是非论》，独孤沛撰，现存本为神会晚年（七六〇顷）的改定本。又，《炖煌出土神会录》，日本石井光雄藏本（一九三二年影印公布），实为《南阳和上问答杂征义》的不同传本。石井本末后有六代祖师的传记，为荷泽神会所传。属于保唐宗的，有《历代法宝记》，约撰于七七五顷。这部书，记述了弘忍门下资州智洗系的传承。保唐宗的创立者无住，自承为曹溪慧能的再传。这些北宗、荷泽宗、保唐宗的灯史，如加上荷泽宗所传的《曹溪大师别传》，《禅门师资承袭图》，《圆觉经大疏钞》（卷三）等；参考《全唐文》所有有关的碑记；与洪州宗所传的《宝林传》（碇沙藏，民国十二年影印），作综合的比较研究，那末从达摩到慧能门下分弘的情况，相信可得到更符合事实的禅史。

有关禅者法语的，主要有：代表北宗神秀的，有《大乘无生方便门》的各种本子，传说为神秀所造的《观心论》。代表荷泽宗的，有刘澄所集的《南阳和上问答杂征义》（胡适校对各本刊行，题为《神会和尚语录》）；《南阳和上顿教解脱禅门直了性坛语》。代表保唐宗的，有《历代法宝记》。这是一部灯史，保留了智洗下净众宗的法语；保唐无住的众多开示。而《传法宝纪》，《楞伽师资记》，《六祖慧能大师于韶州大梵寺施法坛经》——三书，提贡了最可宝贵的资料。《传法宝纪》与《楞伽师资记》，都是早期的北宗灯史，却发现了南宗顿禅的根据。《楞伽师资记》的慧可传下，保存了《略说修道明心要法直登佛果》，是传说为弘忍所说的《修心要论》（或题作《最上乘论》）的蓝本。这是达摩「二入」说中「理入」的阐明，代表了楞伽禅的宗要。在道信传下，保存了《大乘入道安心要方便》，对于道信的禅风，及东山门下（南宗、北宗等）的不同传布，提贡了同源异流的最好参考。研究《施法坛经》，可以肯定荷泽门下的「坛经传宗」本，是根据「南方宗旨」本的；而「南方宗旨」本，已对「曹溪原本」有过多少添糅。从荷泽禅学（如《坛语》及《神会语录》等所说）与南方宗旨的不同，可以推见曹溪禅的「直显心性」，所以分化为荷泽系的「寂知指体，无念为宗」，及洪州系的「触类是道而任心」的意义。此外，代表江东牛头宗的，有《绝观论》与《无心论》。炖煌新发见的，与旧来（洪州、石头门下）所传的怀让、行思、道一、希迁的语录；百丈怀海的《广语》，越州慧海的《顿悟入道要门论》，黄檗希运的《传心法要》等早期禅书，作综合的研究，那对禅门的方便设化，因时因地而演化的趋势，就有相当的线索可以探求。从印度禅到中华禅的演化历程，这些八、九世纪的禅书，为我们提贡了充分的研究资料。

依据八、九世纪的禅门文献，从事禅史的研究，中国与日本学者，都已有了不少的贡献。我不是达摩、曹溪儿孙，也素无揣摩公案，空谈禅理的兴趣。前年中央日报有《坛经》为神会所造，或代表慧能的诤辩，才引起我对禅史的注意。读了胡适的《神会和尚遗集》，及《胡适文存》，《胡适手稿》中有关禅宗史的部分。日本学者的作品，仅见到宇井伯寿的《中国禅宗史研究》三卷；关口真大的《达摩大师之研究》，《达摩论之研究》，《中国禅学思想史》；柳田圣山的《中国初期禅宗史书之研究》：对新资料的搜集，处理，对我的研究，帮助很大！但觉得，有关达摩到会昌年间，也就是从印度禅到中华禅的演化历程（也许我的所见不多），似乎还需要好好的研究！

禅史应包含两大部分：禅者的事迹与传承，禅法的方便施化与演变。关于前一部分，首先应该承认，禅者是重视师承的。古代禅者的共同信念，自己的体悟（禅），是从佛传来的。重视传承的法脉不绝，所以除中国的递代相承，从佛到达摩的传承，也受到重视。达摩禅越发达，传承法统的叙列也越迫切。印度方面的传承，达摩门下早已忘了。那时，大抵引用《禅经序》，《付法藏因缘传》，《萨婆多部记》，而提出印度时代的法统。本来，只要的确是达摩传来，的确是佛法就得了，如我父亲的名字，祖父、曾祖、高祖……我都知道，但已上可忘了，要考据也无从考起。这有什么关系呢？我还不是列祖列宗延续下来的。但禅者不能这样做，为了适应时代的要求，非要列举祖统不可。那只有参考古典——引用上列三书的传承，或不免误会（如以达摩多罗为菩提达摩）；或者发现问题、就不得不凭借想像，编造法统。祖统，或者看作禅宗的重要部分，似乎祖统一有问题，禅宗就有被推翻的可能。其实禅宗的存在与发展，不是凭这些祖统说而发扬起来的。如《宝林传》的撰造，当然曾给洪州门下以有力的支持，然《宝林传》还没有编成，西天二十八祖说还没有成为定论（如道一门下，还有引用五十余祖说的），江西禅法的盛行，已跃居禅法的主流了。祖统说的逐渐形成，是由于达摩禅的盛行，为了满足一般要求，及禅者传承的确实性而成的。正如为了族谱世系的光荣，帝王总是要上承古代帝王或圣贤的。有突厥血统的唐代皇室，也要仰攀李老子为他们的祖宗。祖统的传说，可能与事实有距离，但与禅法传承的实际无关。

中国方面，达摩传慧可，见于《续高僧传》，是没有问题的。慧可到弘忍的传承，现存的最早记录——《唐中岳沙门释法如行状》，已是七世纪末的作品。弘忍以下，付法是「密付」，受法是「密受」，当时是没有第三人知道的。优越的禅者，谁也会流露出独得心法的自

信，禅门的不同传承，由此而传说开来。到底谁是主流，谁是旁流，要由禅者及其门下的努力（不是专凭宣传，而是凭禅者的自行化他），众望所归而被公认出来；这就是历史的事实。

达摩以来禅师们的事迹，起初都是传说，由弟子或后人记录出来。传说是不免异说的：传说者的意境（或派别）不同，传说时就有所补充，或有所修正与减削。传说的多样性，加上传说者联想而来的附会，或为了宗教目的而成立新说（也大抵是逐渐形成的），传说更复杂了。从传说到记录，古代的抄写不易，流传不易，后作者不一定抄录前人，或故意改变前人的传说。古代禅者的传记，是通过了传说的。部分学者忽视传说（记录）的多样性，所以或将现有的作品，作直线的叙述，虽作者的区域远隔，或先后相近，仍假定后作者是参考前人的；或过分重视《高僧传》的价值。古代禅者事迹的研究，应该是求得一项更近于事实的传说而已。

禅法的方便施设与演变，这应该是禅史的重要部分。佛法（禅）是什么？经中曾有一比喻：有人在旷野中，发见了「古道」，依古道行去，发见了城邑，古王宫殿。于是回来，劝国王迁都古王宫殿，在那里，「丰乐安隐，人民炽盛」。这是说：佛法是自觉体验的那个事实。佛是发见了，体悟了，到达了究竟的解脱自在。为了普利大众，所以方便摄化，使别人也能到达解脱的境地。从佛（祖）的自觉境地来说，是一切知识，语言文字所无能为力的。正如发见的古王宫殿，怎么向人去说，即使别人承认那是事实，也并不等于亲身经历的故王宫观。要证实，还得自己去一趟。在这点上，佛法（禅）不但不是考据所能考据的，也不是理论所能说明的。说禅理，谈禅味，都一样的不相干。然佛法不止是自心体验（宗），怎么说也说不了的，还是说了，表示了（教），佛法已成为现实（时空中）人间的佛法。指虽不是月亮，但确能引人去注意月亮，发见月亮。所以自心体验的内容，尽管「说似一物即不中」，却不妨表示出来。语言文字（正说的，反诘的，无意味话）也好，默不作声也好，比手画脚也好，都是用来引人入胜的敲门砖。体悟是属于自证的，是「不由它教」，「不立文字」与「心传」的。从引导的方便来说（「不立宗主，不开户牖」，「一法不立」，也还是接引学人的方便），存在于人间，成为一时代，一地区，一宗一派的禅风。这是可寻可考，可以看出禅在发展中的历史事实。

引人入胜的不同方便，其实是有一定原则的，所以经中形容为「古仙人道」，「一乘道」，「一门」，「不二门」。如想从屋里出去，从门、从窗都可以，打破墙壁、揭开瓦面，挖通地道也可以，而要透过空隙才能出去，却是一条不可逾越的法则。方便的多样性，并不表

示自心体验内容的不同。如不理解自觉与方便的相对性，就有以今疑古的：如禅者发展到「不立文字」，「单传心印」阶段，达观颖竟设想为达摩禅（的方便）就是这样，因而不顾史实，否认了四卷《楞伽》的传授。也有以古疑今的：如重视达摩的《楞伽经》，二入四行，听说慧能劝人持《金刚经》，就以为有了革命，或以为慧能顿禅是别有来源的。禅宗史的研究，必须弄清楚超时空的自心体验，现实时空（历史）中的方便演化，才能恰当处理禅宗的历史事实。

从达摩「理入」的体悟同一「真性」，到慧能的「自性」（原本应为「法性」、「佛性」），南方宗旨的「性在作用」，达摩门下是一贯的「如来（藏）禅」。如来藏，是说来浅易，意在深彻。所以如来藏的体验者，浅深不一。浅些的类似外道的神我见（慧忠国师评南方宗旨的话），深彻的是无分别智证的「绝诸戏论」（经说：「无分别无影像处」）。从前黄檗希运说：「马大师下有八十八人坐道场，得马师正眼者，止三二人」（《传灯录》卷九）。曹溪禅的究竟深处，得者实在并不太多。慧能引向简易直捷，简易直捷是容易通俗普及的，南方宗旨也就这样的兴盛起来了。禅者重自心体验，凭一句「教外别传」，「师心不师古」，对如来经教的本义，自己体验的内容，也就越来越晦昧不明了！

会昌以下的中国禅宗，是达摩禅的中国化，主要是老庄化，玄学化。慧能的简易，直指当前一念本来解脱自在（「无住」），为达摩禅的中国化开辟了通路。完成这一倾向的，是洪州，特别是石头门下。达摩门下的不重律制，不重经教，（不重他力），是禅者的一般倾向。

「即心即佛」，「无修无证」，是大乘经的常谈。荷泽下的「无住之知」，洪州下的「作用见性」，也还是印度禅者的方便。达摩禅一直保持其印度禅的特性，而终于中国化，主要是通过，融摄了牛头禅学。

老庄的「道以虚无为本」（玄学者如此说），魏晋来深入人心。晋室南移，玄学也就以江东为重心。中国佛教的勃兴，得力于《般若》空义，与当时的玄学，早已保持某种关系。佛法流行于中国，多少适应中国文化，原是应该的，也是免不了的。所以中国佛教，除印度传来，有严密的理论与制度的，如戒律，毗昙，（真谛与玄奘的）唯识，都或多或少受到影响的。不过禅在中国，中国化得最彻底而已。牛头禅的标帜，是「道本虚空」，「无心为道」。被称为「东夏之达摩」的牛头初祖法融，为江东的般若传统——「本来无」，从摄山而茅山，从茅山而牛头山，日渐光大的禅门。牛头禅与江东玄学，非常的接近。牛头宗的兴起，是与「即心是佛」，「心净成佛」，印度传来（达摩下）的东山宗相对抗的。曹溪慧能门下，就有受其影

响，而唱出「即心是佛」，「无心为道」的折中论调。「无情成佛」与「无情说法」，也逐渐侵入曹溪门下。曹溪下的（青原）石头一系，与牛头的关系最深，当初是被看作同一（泯绝无寄）宗风的。曹溪禅在江南（会昌以后，江南几乎全属石头法系），融摄了牛头，牛头禅不见了。曹溪禅融摄了牛头，也就融摄老庄而成为——绝对诃毁（分别）知识，不用造作，也就是专重自利，轻视利他事行的中国禅宗。

达摩禅到（四祖）道信而隆盛起来。经道信，弘忍，慧能的先后弘扬，禅宗成为中国佛教的主流。道信、弘忍、慧能，都有卓越的方便，但这是继往开来，递嬗演化而来的。禅门的隆盛，引起了对立与分化，如牛头与东山的对立，南宗与北宗的对立，洪州与荷泽的对立。在发展及分化的过程中，又统一于江南的曹溪流派，这就是「天下凡言禅，皆本曹溪」。

本书所著眼的，是从印度禅演化为中华禅。印度传来的达摩禅，从达摩到慧能，方便虽不断演化，而实质为一贯的如来（藏）禅。慧能门下，发展在江南的，逐渐的面目一新，成为中国禅，那是受到牛头禅（也就是老庄化）的影响。在中国禅宗史中，牛头禅有其不容忽视的特殊意义。我不是禅史，或佛教与中国文化关系的专究者，不想作充分具体的阐明。本书仅揭出其重要关键，奉献于研究禅宗史的学者！

民国六十年二月十八日，印顺序于嘉义之妙云兰若。

中国禅宗史目次

序

中国禅宗史目次

第一章 菩提达摩之禅

第一节 达摩传与达摩论

达摩及其传说

达摩论

第二节 达摩与楞伽经

楞伽禅的传承

达摩与求那跋陀

楞伽与如来藏说

第三节 达摩门下的传弘

达摩禅的传承者

慧可门下的分化

道宣所见的达摩禅

第二章 双峰与东山法门

第一节 达摩禅的新时代

时地适宜于达摩禅的开展

黄梅的门庭施設

第二节 道信与入道方便

道信传

道信禅门的纲领

一行三昧

入道安心要方便

第三节 弘忍东山法门

弘忍传

东山法门

修心要论

弘忍的十大弟子

第三章 牛头宗之兴起

第一节 甚么是南宗

「南宗」的意义

南宗与南中国精神

第二节 牛头宗成立的意义

牛头六祖的传承

牛头宗的形成

第三节 牛头法融的禅学

有关法融的作品

牛头禅的根本思想

第四章 东山法门之弘布

第一节 东山宗分头弘布

慧能的摩诃般若波罗蜜与无相戒

神秀的五方便

净众的三句用心

宣什的传香念佛

第二节 东山门下的种种相

戒与禅

金刚经与起信论

一行三昧与禅

念佛净心与净心念摩诃般若

指事问义与就事通经

第五章 曹溪慧能大师

第一节 慧能年代考

生卒年代

得法与出家开法的年代

第二节 从诞生到黄梅得法

早年事迹

不识字

付法

传衣

作偈呈心

第三节 南归与出家

大庾岭夺法

五年法难

出家与受戒

第四节 行化四十余年

从广州到韶州

德音远播

第五节 入灭前后

末后的教诫

入灭

弟子的到处弘化

南北对抗中的插曲

第六章 坛经之成立及其演变

第一节 坛经的主体部分

东山门下的开法传禅

坛经的原始部分

第二节 敦煌本坛经的成立

荷泽门下的坛经传宗

南方宗旨

坛经的初期流变

第三节 坛经的变化

组织与内容的变化

名称的变化

第七章 荷泽神会与南宗

第一节 神会的一生

生卒年龄考

参学生涯

南宗顿教的传布

为法的挫折与成功

第二节 有关神会的著作

南阳和上顿教解脱禅门直了性坛语

菩提达摩南宗定是非论

南阳和上问答杂征义

顿悟无生般若颂

第三节 南顿北渐

第八章 曹溪禅之开展

第一节 曹溪流派

中原的荷泽宗

江南的洪州宗与石头宗

剑南的保唐宗

第二节 禅风的对立

直说与巧说

随相与破相

尊教与慢教

重定与轻定

第三节 南宗顿教的中心问题

坛经（焘煌本）的中心思想

荷泽宗所传

保唐的禅学

洪州（石头）所传

第四节 曹溪的直指见性

见性成佛

直指心传

第九章 诸宗抗互与南宗统一

第一节 牛头禅的蜕变

牛头禅的兴盛

遗则的佛窟学

第二节 洪州宗与石头宗

禅宗的见解

禅者的风格

第三节 从对立到南宗统一

宗与宗的对立

众流汇归于曹溪

第一章 菩提达摩之禅

第一节 达摩传与达摩论

菩提达摩为中国禅宗公认的东土初祖。达摩到中国来，对当时的中国佛教，并没有立即引起大影响，然正像播下一颗种子一样，一天天茁壮繁衍起来，终于荫蔽了一切。我们不能用后代禅者的眼光去想像达摩，却决不能轻视达摩。达摩禅所代表的真正意义，以及对佛教的深远影响，应该是研究中国佛教，理解中国禅宗的重大课题！

达摩及其传说

菩提达摩的传记，随禅法的发展而先后（及派别）的传说不同。这是宗教界常见的现象，不足为奇。有关菩提达摩的早期传记，有杨炫之（西元五四七顷作）的《洛阳伽蓝记》（简称《伽蓝记》）卷一（大正五一·一〇〇〇中）；昙林（约五八五卒）的《略辨大乘入道四行及序》（大正八五·一二八四下—一二八五中）；道宣（六六七卒）《续高僧传》（此下或简称《续僧传》）卷一六「菩提达摩传」（大正五〇·五五一中—下）。《续僧传》的「达摩传」，主要是根据前二书的，略增加一些其他的传说而成。

菩提达摩，简称达摩。在后代禅者的传说中，也有不同的名字。神会（七六二卒）的《菩提达摩南宗定是非论》（此下简称《南宗定是非论》），也是称为菩提达摩的。神会引《禅经序》来证明菩提达摩的传承，如《神会和尚遗集》（此下简称《神会集》，依民国五十七年新印本）（二九四—二九五）所说，神会是以《禅经序》的达摩多罗为菩提达摩的。因为这样，在传说中，或称为菩提达摩，或称为达摩多罗。七七四顷作的《历代法宝记》，就综合而称为菩提达摩多罗。这是传说中的混乱糅合，并非到中国来传禅的菩提达摩，有这些不同的名字。菩提达摩与达摩多罗，被传说为同一人。达摩多罗或译为达磨多罗，菩提达摩也就被写为菩提达磨了。Dharma，古来音译为达摩（或昙摩）。译为达磨，是始于宋元嘉（四三〇前后）年间译出的《杂阿毗昙心论》。《杂阿毗昙心论》是达磨（即昙摩）多罗——法救论师造的。昙磨多罗论师与达摩多罗禅师，也有被误作同一人的。如梁僧祐（五一八卒）《出三藏记集》卷一二「萨婆多部记目录序」，所载（北方）长安齐公寺所传，仍作昙摩多罗（禅师），而僧祐（南方）《旧记》所传五十三人中，就写作达磨多罗了（大正五五，八九上—九〇上）。神会（在北方）还写作达摩多罗与菩提达摩，而神会下别系，与东方有关的（七八一撰）《曹溪别传》，就写作达磨多罗。洪州（马大师）门下（八〇一）所撰，与江东有关的《双峰山曹侯溪宝林传》（此下简称《宝林传》），就写为菩提达磨了。从此，菩提达摩被改写为菩提达磨，成为后代禅门的定论。达摩而改写为达磨，可说是以新译来改正旧译。然从传写的变化来看，表示了南方禅的兴盛，胜过了北方，南方传说的成为禅门定论。

达摩的故乡，《伽蓝记》作：「西域沙门菩提达摩者，波斯国胡人也」。昙林序作：「西域南天竺国人，是大婆罗门国王第三子」。胡与婆罗门——梵，在隋唐的佛教内部，有严格的区别。但在一般人，每习惯的称天竺为胡。所以「西域胡人」，「西域天竺婆罗门种」，不一定是不同的。在中国史书中，地名相近而被译为波斯的，不止一处。波斯——古代安息国地方，这是一般最熟悉的。《伽蓝记》卷五，[口+厌]哒与罽弥间，有名为波斯的小国（大正五五，一九下）。在南海中，也有译为波斯的国家。费琅《南海中之波斯》，考定南海中而名为波斯的，有二：一为今缅甸的 Pathin；一为今苏门答刺东北岸的 Pase（见冯承钧译《西域南海史地考证译丛续编》）。译为波斯的地方，是不止一处的，我们也不知南天竺有没有与波斯音相当的。据常情而论，昙林为达摩弟子，比杨炫之的传闻得来，应该要正确些。《续僧传》以

来，都是以达摩为南天竺人。从达摩所传的禅法来说，南天竺也是更合适的。

达摩的生卒年代，传记不明。《续僧传》有不同的传说，如「达摩传」说：「游化为务，不测所终」。而「慧可传」却说：「达摩灭化洛滨」。「慧可传」所说，应是道宣所得的新资料。《续僧传》卷一六「慧可传」（大正五〇，五五二上）说：

「达摩灭化洛滨，可亦埋形河浚。而昔怀嘉誉，传檄邦畿，使其道俗来仪，请从师范。……后以天平之初，北就新邺，盛开秘苑」。

慧可是达摩弟子，在达摩入灭后，曾在河浚（黄河边）弘化，天平年间才到新邺去。当时迁都邺城（故城在今河南临漳县西），是天平元年（五三四）。所以从达摩入灭到慧可去邺都，应有数年的距离。达摩入灭，大约在五三〇年顷。达摩曾赞叹永宁大寺，大寺是建于熙平元年（五一六），永熙三年（五三四）为雷火所毁的。当时达摩「白云一百五十岁」，如传说属实，那达摩可能达一百五十多岁的高寿。

达摩从海道来中国，由南而北，这是一致的传说。昙林序泛说：「远涉山海，游化汉魏」。汉与魏，就是当时的南方与北魏。《续僧传》却说得更具体：「初达宋境南越，未又北度至魏。随其所止，诲以禅教」。最初到达中国，时代还是刘宋（四二〇—四七八）。登陆的地方——南越，为今海南岛的对岸地方。达摩在四七八年以前，早就到了中国，末了才过江到北魏。那在江南一带，达摩应有一长期的逗留。

达摩在北魏，「游化嵩洛」。嵩山少林寺，是魏文帝（四九六）为佛陀禅师造的。传说达摩也曾在少林寺住。达摩在北魏传禅的情形，如昙林序说：「亡心（寂默）之士，莫不归心；（取相）存见之流，乃生讥谤」。一开始，达摩禅就显得不平凡！能深得达摩宗旨的，当时「唯有道育、慧可」二沙门。道育与慧可，亲近达摩的时间，不会太久。如序说：「幸逢法师，事之数载。……法师感其精诚，诲以真道」。《续僧传》作：「寻亲事之，经四五载。……感其精诚，诲以真法」。然「慧可传」说：「奉以为师，毕命承旨。从学六载，精究一乘」。大抵经过了五、六年，才得达摩真法的传授，这主要是达摩弟子昙林的传说。北宗杜朏（七一三顷作）《传法宝纪》说：

「师事六年，志取通悟。……密以方便开发，顿令其心直入法界。然四五年间，研寻文照，以楞伽经授可曰：吾观汉地化道者，唯与此经相应」。

杜朏依旧有的资料，而解说为：慧可亲近达摩六年，然后得法悟入。未悟以前，达摩就以

《楞伽经》来化道。所以说：「四五年间研寻文照」；「四五年精究明彻」。杜朏是这样的会通了四五载与六年的异说，也会通了传授《楞伽》与离言顿入的传说。早期的传说，就是这样；面壁九年之类，那是后起的传说了！

菩提达摩的传说，因达摩禅的发达而增多起来。有的是传说，有的是附会，也有是任意的编造。这里，只略述以说明传说的意义。可看作源于黄梅（可能更早些）的传说，有三：1.

《传法宝纪》说：达摩六度被毒，最后是受毒而示现入灭的。2.《传法宝纪》说：宋云从西域回来，在葱岭见到了达摩。达摩的门人开棺一看，原来是空的。3.《南宗顿教最上大乘摩诃般若波罗蜜经六祖慧能大师于韶州大梵寺施法坛经》（此下简称《坛经》）说梁武帝见达摩，问造寺度僧有无功德。这三项传说中，前后二项，可能有多少事实依据的。宋云去西域，是神龟元年（五一八），正光元年（五二〇）回来。那时达摩正在北魏传禅，所以宋云在葱岭见到达摩，是不符事实的。这只是《续僧传》「游化为务，莫测所终」的新构想。达摩死了（其实是回去了），又在别处见到，这是中国道教化了的神话。

荷泽宗所传的：1.六度被毒，指明是菩提留支与光统三藏的陷害。2.宋云见达摩手里提一只鞋子。开棺只见一只鞋，于是有「只履西归」的动听故事。《历代法宝记》（七七五顷作）等传说（依神会门下所说），是依《传法宝纪》而有进一步的传说。3.见梁武帝，问答有没有功德。4.达摩示灭，葬在熊耳山，梁武帝造碑。5.《历代法宝记》说：达摩在来中国之前，先派了二位弟子——佛陀、耶舍来秦地，但受到摈逐。佛陀等到庐山，见到远公，译了一部《禅门经》。这是影射佛陀跋陀罗的事。神会以为：菩提达摩就是《禅经序》中的达摩多罗。达摩多罗与佛大先同门，佛陀跋陀罗是佛大先弟子，这才有达摩派佛陀来的传说。然佛陀跋陀罗（四〇九—四二九）来中国，在四一〇年顷，约五十岁。那时达摩即使以一百五十岁高寿来计算，也不过三十岁，佛陀跋陀罗怎么会是达摩的弟子呢！这只是为了证明禅法的传承而附会的故事！

洪州宗的《宝林传》（八〇一作），对上来的传说，除佛陀、耶舍来化外，一概都继承下来。《宝林传》以为：达摩是梁大同二年（五三六），也就是魏太和十九年示寂的。当时梁昭明太子作祭文，遥祭达摩。太和十九年（四九五），根本不是大同二年，而昭明太子早在中大通三年（五三一）四月去世了，祭文当然是伪造的。又说：过了三年，梁武帝听说宋云回来，见到了达摩，这才为达摩造碑。不知宋云回国，早在正光元年（五二〇）。这些，不是传说，

不是附会，而是任意的伪造。到了《祖堂集》（九五二），又增多了梁武帝与达摩——「廓然无圣」的问答。对当时（十世纪）的禅师来说，这是一则好公案。然将这则公案，作为达摩与武帝的问答，那又不免是托古造新了！

达摩论

杜朏《传法宝纪》说：

「今人间或有文字称达摩论者，盖是当时学人，随自得语以为真论，书而宝之，亦多谬也。若夫超悟相承者，既得之于心，则无所容声矣，何言语文字措其间哉！」

杜朏，大概是法如的弟子。他虽不是曹溪门下，却是一位「离其经论」，「息其言语」，「密传心印」，「顿令其心直入法界」的禅者。当时流行的《达摩论》，杜朏以为这是达摩的学人，凭自己所能理解而写下来的，不能代表达摩的心传。这是不错的，古人的记录，总是凭自己所能理解的记录下来，多少会有出入的。然达摩禅「藉教悟宗」（杜朏是离教明宗的），是不能不以语言来教导的；学者多少记录下来，到底也知道当时所说的部分与大概，比之晚唐禅者的任意创作——「廓然无圣」之类，还是确实得多。

道宣已见到昙林所记的「二入四行」。「达摩传」引述了以后，又说：「摩以此法开化魏土，识心之士，崇奉归悟。录其言诰，卷流于世」。与杜朏同时的净觉（七二〇顷作）《楞伽师资记》，也引述了「大乘入道四行」，然后（大正八五·一二八五中）说：

「此四行，是达摩禅师亲说。余则弟子昙林记师言行，集成一卷，名曰达摩论也。菩提师又为坐禅众，释楞伽要义一卷，亦名达摩论也。此两本论文，文理圆净，天下流通。自外更有人伪造达摩论三卷，文繁理散，不堪行用」。

净觉所说的（大乘入道）四行，是达摩亲说的。昙林记达摩的言行，就是二入四行前的那段叙述。这部《达摩论》，即使不能代表达摩的「心传」，也还是有事实根据的。《楞伽师资记》，《续僧传》（简略些），《景德传灯录》（此下简称《传灯录》）等都有引述。如《楞伽师资记》所引（大正八五·一二八四下——一二八五中）说：

「略辨大乘入道四行 弟子昙林序」

「法师者，西域南天竺国，是大婆罗门国王第三（之）子。神慧疏朗，闻皆晓悟（原作

「晤」)。志存摩诃衍道，故舍素从缙，绍隆圣种。冥心虚寂，通鉴世事，内外俱明，德超世表。悲悔边国正教陵替，遂能远涉山海，游化汉魏。亡心寂默之士，莫不归信，取相存见之流，乃生讥谤。于时唯有道育、慧可，此二沙门年虽后生，夙（原作「携」）志高远。幸逢法师，事之数载，虔恭咨启，善蒙师意。法师感其精诚，诲以真道：如是安心，如是发行，如是顺物，如是方便。此是大乘安心之法，令无错谬。如是安心者，壁观。如是发行者，四行。如是顺物者，防护讥嫌。如是方便者，遣其（《续僧传》作「教令」）不著。此略（叙）所由，意在后文」。

「夫入道多途，要而言之，不出二种：一是理入，二是行入」。

「理入者，谓藉教悟宗。深信凡圣（此二字，准别本应删）含生同一真性，但为客尘妄覆，不能显了。若也舍妄归真，凝住壁观：无自（无）他，凡圣等一，坚住不移，更不随于言（《续僧传》作「他」）教。此即与真理冥符（原作「状」，误），无有分别，寂然无（为），名之理入」。

「行入者，所谓四行；其余诸行，悉入此行中。何等为四行？一者报怨行，二者随缘行，三者无所求行，四者称法行」。

「云何报怨行？修道行人，若受苦时，当自念言：我从往昔无数劫中，弃本逐末，流浪诸有，多起怨憎，违害无限。今虽无犯，是我宿殃恶业果熟，非天非人所能见与。甘心忍受，都无怨诉。经云：逢苦不忧。何以故？识达本故。此心生时，与理相应。体怨进道，是故说言报怨行」。

「第二随缘行者，众生无我，并缘业所转。苦乐齐受，皆从缘生。若得胜报荣誉等事，是我过去宿因所感。今方得之。缘尽还无，何喜之有？得失从缘，心无增减，喜风不动，冥顺于道，是故说言随缘行」。

「第三无所求行者，世人长迷，处处贪著，名之为求。智者悟真，理将俗反（原作「及」）。安心无为，形随运转，万有斯空，无所愿乐。功德黑闇，常相随逐。三界久居，犹如火宅。有身皆苦，谁得而安？了达此处，故于诸有息想无求。经云：有求皆苦，无求乃乐。判知无求真为道行」。

「第四称法行者，性净之理，目（原作「因」）之为法。此理众相斯空，无染无著，无此无彼。经云：法无众生，离众生垢故。法无有我，离我垢故。智者若能信解此理，应当称法而

行。法体无慳，于身命财（原误作「则」）行檀舍施，心无吝惜，达解三空，不倚不著，但为去垢。摄化众生而不取相，此为自利，复能利他，亦能庄严菩提之道。檀度既尔，余度亦然。为除妄想，修行六度而无所行，是为称法行」。

昙林是达摩弟子，但不是专心禅慧的禅师。依「经录」所说，从北魏正光六年（五二五）起，到东魏武定元年（五四三）止，昙林一直在参预佛陀扇多，菩提流支，瞿昙般若流支的译场，担任「笔受」的工作。他是重视经教的法师，据《续僧传》卷一六「慧可传」说：在周武毁佛法时（五七四—五七七），昙林与慧可，「共护经论」。昙林为贼斫去了一臂（人称「无臂林」），慧可曾护侍他。慧可与昙林，是同学，是有深厚友谊的。昙林在邺都「讲胜鬘经，并制文义」（以上见大正五〇·五五二中）。嘉祥的《胜鬘经宝窟》，也曾引用林公说。

《胜鬘经》与《楞伽经》，法义相近，也是四卷《楞伽经》的译者——求那跋陀罗所译的。昙林与慧可的年龄相近；达摩为道育、慧可传授「大乘安心之法」，由昙林记述下来，是非常适合的。

达摩所传授的，具体而明确。「入道」，是趣入菩提道；道是道路，方法。大乘道不外乎二入：理入是悟理，行入是修行。入道，先要「见道」——悟入谛理。佛法不只是悟了，悟是属于见（理）的，还要本著悟入的见地，从实际生活中，实际事行上去融洽，消除无始来的积习，这叫「修道」。修到究竟圆满，名为「无学道」。《楞伽经》说：「顿现无所有清净境界」，是顿入的见道。「净除一切众生自心现流」，「是渐非顿」，是修道。经说与「理入」、「行入」的意趣相合。理入，是「藉教悟宗」。宗是《楞伽经》说的「自宗通」，是自觉圣智的自证，但这要依「教」去悟入的。什么是「藉教」？「深信含生同一真性，但为客尘妄覆，不能显了」：这是如来藏（性）说。依此如来藏教说的深切信解，发起「舍妄归真」的意乐，从「凝住壁观」去下手。「壁观」，从来异说纷纭，《传灯录》卷三附注说：「为二祖说法，祇教曰：外息诸缘，内心无喘，心如墙壁，可以入道」（大正五一·二一九下）：「壁观」可能就是「心如墙壁」的意思。《黄檗禅师宛陵录》（大正四八·三八六下）说：

「心如顽石头，都无缝罅，一切法透汝心不入，兀然无著，如此始有少分相应」。

百丈也说：「心如木石，无所辨别，……兀兀如愚如聋相似，稍有亲分」（大正五一·二五〇上—中）。这都是「壁观」的意义，是凝心、安心、住心的譬喻。从依言教的闻而思，到不依言教的思而修。「与真理冥符，无有分别，寂然无为」，就是如智不二的般若现证。理入

是见道，是成圣；依大乘法说，就是（分证）成佛。然而，悟了还要行入——发行。前三行是「顺物」，称法行是「方便」，这都是从实际的事行去进修，而不是从心性去解说的。前三行是对「怨憎会」，「爱别离」，「求不得」苦的进修。修道者是人，是生活在人间的。无论是个人，是佛教，都要著重人与人的和谐，所以佛的律制，特别重视「息世讥嫌」。悟道者不是处身旷野，「静观万物皆自得」——自得其乐就好了。人是生活在人间的，要本著自悟的境地，无怨憎，不懦弱、不贪著，而做到自他无碍，皆大欢喜。这是「防护讥嫌」的「顺物」，也就是不违世俗，恒顺众生，从克己中去利他的。称法行是「方便」——以「无所得为方便」而行六度。行菩萨大行而无所行，摄化众生而不取众生相，「三轮体空」，从利他中销融自己的妄想习气。这样的处世修行，才能真的自利、利他，才能庄严无上菩提。达摩从印度来，所传的教授，精要简明，充分显出了印度大乘法门的真面目。中国的禅者，虽禀承达摩的禅法，而专重「理入」，终于形成了偏重理悟的中国禅宗。据昙林说，这一教授，达摩是以此开示道育、慧可的。这一教授，宗与教，「深信含生同一真性」，是《楞伽经》所说的。前三行所引的经文，都出于《阿含经》及《法句》。称法行所引的「经云」，是《维摩诘经》。「三空」是三轮体空，是《般若经》义。《维摩诘经》及《般若经》，都是江南佛教所特别重视的。达摩传《楞伽》的如来（藏）禅，而引用《般若》与《维摩诘经》，可能与达摩的曾在江南留住有关。

《楞伽师资记》说：还有一部十二三纸的《释楞伽要义》，现已佚失。从前传入日本的，有《大乘楞伽正宗决》一卷，也许就是这一部。当时，还有被认为伪造的三卷本《达摩论》，内容不明。现在，被传说为达摩造而流传下来的，也还不少。其中，如《破相论》一名《观心论》，《绝观论》，《信心铭》，这都可证明为别人造的。现存的《悟性论》，《血脉论》等，为后代禅者所造。没有标明造论者的名字，这才被误传为达摩论了。达摩在中国的名望越大，附会为达摩造的越多。道藏有《达摩大师住世留形内心妙用诀》一卷，达摩被传说为长生不死的仙人了。世俗流传有《达磨易筋经》，《达磨一掌金》，达摩竟被传说为武侠、占卜之流了！这真是盛名之累！

第二节 达摩与楞伽经

楞伽禅的传承

达摩来中国传法，开示道育与慧可的教授，如昙林所记。在达摩传法中，附有《楞伽经》的传授，如《续僧传》卷一六「慧可传」（大正五〇·五五二中）说：

「初，达摩禅师以四卷楞伽授可曰：我观汉地，惟有此经，仁者依行，自得度世」。

达摩传授四卷《楞伽》的意义，也许学者们看法不同，而当时有四卷《楞伽》的传授，是不容怀疑的事实。如《达摩论》的「藉教悟宗」，宗与教对举，就是出于《楞伽经》的。「慧可传」又说：「那满等师，常赍四卷楞伽以为心要，随说随行」。那是慧可的弟子；满是那师的弟子（达摩第三传，与道宣同时）。这一传承，都是依《楞伽》而随说随行的。

再依后代禅者所熟知的禅师来说：达摩禅到了（四祖）道信，开始一新的机运。然道信所传的禅法，还是依《楞伽经》的，如所制「入道安心要方便」说：「我此法要，依楞伽经诸佛心第一」（大正八五·一二八六下）。（五祖）弘忍在廊壁上，想「画楞伽变」（《坛经》）。《楞伽师资记》说：弘忍有十大弟子，其中，「神秀论楞伽经，玄理通快」（大正八五·一二八九下）。张说所作《荆州玉泉寺大通禅师碑铭〔并序〕》，也说神秀「持奉楞伽，递为心要」（全唐文卷二三一）。弘忍的另一弟子玄曠，叙述达摩以来的师承法要，作《楞伽人法志》。玄曠弟子净觉，依《楞伽人法志》而作《楞伽师资记》。达摩禅的传承，是被看作楞伽禅之传承的。所以早期的灯史，如《传法宝纪》，《楞伽师资记》，在序言中，都引证了《楞伽经》文。弘忍弟子曹溪慧能的法门，实际上也还是《楞伽》的如来禅。慧能的再传弟子道一，更明白的（大正五一·二四六上）说：

「达摩大师从南天竺国来，躬至中华，传上乘一心之法，令汝等开悟。又引楞伽经文，以印众生心地。恐汝颠倒，不自信此心之法各各有之。故楞伽经云：佛语心为宗，无门为法门」。

不「自信此心之法各各有之」，就是《达摩论》所说：「深信含生同一真性」。而「佛语心为宗」，也是继承道信的「诸佛心第一」。所以达摩禅的师资相承，要确认这一《楞伽》禅的传统。然后对时地推移，不同适应而展开的新姿态，才能有一完整的，通贯的认识。

达摩与求那跋陀

《楞伽经》共有三译：一、宋元嘉二十年（四四三）求那跋陀罗译，名《楞伽阿跋多罗宝经》，四卷。二、魏延昌二年（五一三）菩提留支译，名《入楞伽经》，十卷。三、唐久视元年（七〇〇）实叉难陀译，名《大乘入楞伽经》，七卷。达摩到北魏传禅时，十卷本《楞伽》已经译出。达摩不用当时当地译出的十卷《楞伽》，而用江南译出的四卷本，这当然由于达摩从南方来，与江南的四卷《楞伽》有关系了。从西竺来的大德，起初都是不通华文华语的。如要弘传经法，由自己传译出来，否则只能泛传大要了。达摩从天竺来，却传授译为华文的四卷《楞伽》，这是非长期在中国，通晓华文不可的。这应该引起我们的注意！《续僧传》说：达摩「初达宋境南越」。达摩早在宋代已到了中国，那末四卷《楞伽》的传授，也就不觉得奇突了！

求那跋陀罗，义译为功德贤。《高僧传》卷三有传（大正五〇·三四四上—三四五上），传中每简称为「跋陀」。跋陀是中天竺人，也是从南方海道来的。元嘉十二年（四三五）来中国，泰始四年（四六八）去世，春秋七十五。在僧传中，跋陀是一位译经三藏。西来的大德，都是以传法为重的；为了传法，所以要传译。也有适应时众的需要而传译的，如佛陀跋陀罗本是禅师，但到了江南，成为《华严经》等大量经律的传译者。一般来说，所传译的与自己所宗的，是有关系的。跋陀三藏所译的，依《出三藏记集》卷二，共十三部，七十三卷（《开元释教录》作五十二部，一百三十四卷）。重要的有：

胜鬘师子吼一乘大方便方广经	一卷
楞伽阿跋多罗宝经	四卷
央掘魔罗经	四卷
大法鼓经	二卷
相续解脱地波罗蜜了义经	一卷
第一义五相略集	一卷
杂阿含经	五十卷
众事分阿毗昙论	十二卷

前四部，是如来藏法门。《相续解脱地波罗蜜了义经》，《第一义五相略集》，是《解深密经》的初译。后二部，是声闻经论中最根本的。从所译的教典而说，跋陀是以如来藏唯心大乘为主，以声闻经论为助的。这一风格，与流支、真谛、玄奘相同。但跋陀的时代早些；跋陀是南天竺的如来藏说，而流支、真谛、玄奘，重于北方的阿赖耶说。在佛教思想史上，这是大有区别的。

跋陀三藏在中国三十多年（四三五—四六八）。如果达摩五三〇顷去世，而寿长一百五十多岁的话，那跋陀在华的时代，达摩为五十五岁到九十八岁。达摩「初达宋境」，以四卷《楞伽》印心，达摩是有晤见跋陀，并承受《楞伽》法门之可能的。在达摩禅的传承中，弘忍门下就有这一传说，如《楞伽师资记》（大正八五·一二八四下）说：

「魏朝三藏法师菩提达摩，承求那跋陀罗三藏后」。

达摩继承跋陀，是本于《古禅训》的：「求那跋陀罗禅师，以楞伽传灯，起自南天竺国，名曰南宗，次传菩提达摩禅师」。道宣的达摩「初达宋境」，也暗示了这一消息。但在中国禅宗的传承中，跋陀三藏的地位，被遗忘了。这因为传说达摩禅是「以心印心」，「不立文字」。如杜朏《传法宝纪》说：

「达摩之后，师资开道，皆善以方便，取证于心。……密以方便开发，顿令其心直入法界」。

杜朏以为：达摩门下的师资开道，是「方便开发」，不用文字的。对传说中的《楞伽》传授，解说为：「以楞伽授可曰：吾观汉地化道者，唯以此经相应。学徒有未了者，乃手传数遍，云作未来因也」。《楞伽经》在达摩禅中，只是初方便，不是所传的法门。《楞伽经》不受重视，《楞伽经》译主——跋陀的地位，当然被忽略了。就现有资料来说，杜朏没有说达摩是继承谁的，却开始引用了《禅经序》的传承说。高唱顿禅的神会，进一步的以菩提达摩与《禅经序》的达摩多罗相结合。到了《宝林传》，才修正编定为西天二十八祖说。达摩是直承天竺的，跋陀的地位，完全被遗忘了。

直到宋初，法眼宗的永明延寿（九〇四—九七五），对求那跋陀与达摩，还承认其关系。如《宗镜录》卷一〇〇（大正四八·九五三上）说：

「跋陀三藏云：理心者，心非理外，理非心外；心即是理，理即是心。心理平等，名之为理；理照能明，名之为心。觉心理平等，名之为佛心」。

跋陀，就是《楞伽》译主。「理心」说，与《楞伽师资记》求那跋陀罗三藏说相合（大正八五·一二八四中）。又《宗镜录》卷九八（大正四八·九四二上—中）说：

「伏陀禅师云：藉教明宗，深信含生同一真性。凡圣一路，坚住不移，不随他教，与道冥符，寂然无为，名为理入」。

这是昙林所记的，达摩为道育、慧可开示的教授，但《宗镜录》作「伏陀禅师」说。伏，古读重唇音，伏陀与跋陀相同。据延寿所传（应古有此说）：达摩所说，原是出于伏陀禅师的教诲。这是古代的传说，达摩与跋陀三藏，有传授的关系。四卷《楞伽》印心，是跋陀三藏的传授。

楞伽与如来藏说

《楞伽》法门的传弘，禅师们重在「自觉圣智」与「宗通」，如《传法宝纪》说：

「修多罗说：菩萨摩訶萨独一静处，自觉观察，不由于他，离见妄想，上上升进，入如来地，是名自觉圣智」。

「修多罗所谓宗通者，谓缘自得胜进，远离言说文字妄想，趣无漏界自觉地自相，远离一切虚妄觉相，降伏一切外道众魔，缘自觉趣光明晖发，是名宗通相」。

依《楞伽经》，法身与化身说不同：法佛是「自觉圣所缘境界建立施作」；化佛是「说施戒忍……分别观察建立」（大正一六·四八六上）。这两类，就是宗通与说通。宗通是自证的，说通是言说的。这本是「教法」与「证法」——一切佛法的通义，而《楞伽经》著重于二类的区别，对机的差别，而重视宗通的自证。如《楞伽经》（大正一六）说：

「言说别施行，真实离名字。分别应初业，修行示真实。真实自悟处，觉想所觉离，此为佛子说；愚者广分别」（四八四下—四八五上）。

「我谓二种通，宗通及言通。说者授童蒙，宗为修行者」（五〇三上—中）。

教说——名相安立是初学的，启蒙的；自证离文字的宗通，是真实的，为修行者的。禅者著重于宗的趣入，为后代「宗门」、「教下」说所本。《楞伽经》的宗与教，本有二类不同：一是三乘共的，一是大乘不共的。所以「宗通」与「自觉圣智」，是二乘所共的，不能证明为大乘（不要说最上乘）的。不过中国禅者是从来不注意这些的。修证，有小乘与大乘，或三乘

与一乘的区别，区别在那里？就大乘法说，如宗密所举的「息妄修心」，「泯绝无寄」，「直显心性」，区别都在见地上。依印度大乘法说，有「唯识见」（依他起「非实有全无，许灭解脱故」，近于「息妄修心」）；「中观见」（主要为「极无所住」，近于「泯绝无寄」。也有说「理成如幻」的）；还有「藏性见」，即「究竟显实」或「直显心性」宗。以「楞伽印心」，达摩所传的禅法，本质是「如来藏」法门；「如来禅」就是「如来藏禅」。

如来藏法门，弘通于（由）东（而）南印度；阿赖耶缘起说，弘通于（由）西（而）北印度。各别的发展，而又结合起来的，是（《胜鬘经》开端）《楞伽经》的「如来藏藏识心」。但中国禅者，并不注意《楞伽经》的赖耶缘起说，而重视圣智自觉的如来藏性。《楞伽经》卷一，有关于如来藏的问答，如（大正一六·四八九上—中）说：

「大慧菩萨摩诃萨白佛言：世尊！世尊修多罗说：如来藏自性清静，转三十二相入于一切众生身中。如大价宝，垢衣所缠。如来藏常住不变，亦复如是，而阴界入垢衣所缠，贪欲恚痴不实妄想尘劳所污。一切诸佛之所演说。云何世尊同外道说我，言有如来藏耶？世尊！外道亦说有常作者，离于求那，周遍不灭。世尊！彼说有我」。

「佛告大慧：我说如来藏，不同外道所说之我。……开引计我诸外道故，说如来藏。……大慧！为离外道见故，当依无我如来之藏」。

又《楞伽经》卷四（大正一六·五一〇中—下）说：「大慧菩萨摩诃萨复白佛言：世尊！惟愿世尊更为我说。阴界入生灭，彼无有我，谁生谁灭？愚夫者依于生灭，不觉苦尽，不识涅槃」。

「佛告大慧：如来之藏是善不善因，能遍兴造一切趣生，譬如伎儿，变现诸趣，离我所。不觉彼故，三缘和合方便而生。外道不觉，计著作者。为无始虚伪恶习所熏，名为识藏，生无明住地，与七识俱。如海浪身常生不断，离无常过，离于我论，自性无垢，毕竟清静」。

「此如来藏藏识，一切声闻缘觉心想所见，虽自性净，客尘覆故，犹见不净，非诸如来。大慧！如来者现前境界，犹如掌中视阿摩勒果」。

《楞伽经》的性质，是对佛法的各种问题，给予明确的抉择。如上所说第一则：「如来之藏」，过去已在经中说过了。听起来，与外道（奥义书等）所说的「我」差不多。外道的「我」（atman），也是常住的，周遍的，离相（「求那」是德相）的，是作者——生死流转中的造作者。如来藏（tathagata-garbha）的藏，是胎藏。自性清静，具足（三十二）相好的

如来，在一切众生身中本来具足，如胎藏一样。为妄想客尘所覆，而本性清静，如摩尼珠在秽处一样。众生身中的如来藏，岂非与外道的「我」一样吗？佛的意思是：方便的说为如来藏，那是为了要摄化执我的外道。如不这么说而说无我，就不能诱导他来归向佛法。其实，如来藏是约「离妄想无所有境界」而方便说的。所以，应知是「无我」的「如来之藏」。

第二则：大慧的（为众生起）疑问是：众生是（五）阴（六）界（六）入的和合，这一切是无我的，生灭无常的，《阿含经》（中观者，唯识者）以来，都这样说。如一切是无常的，无我的，那怎么能成立生死相续？一切是无常无我，那也不可能有苦尽而证得涅槃的常乐？对诸行无常、诸法无我所引起的疑难，在佛教小乘、大乘中，极为普遍。对听闻「无常、无我」而不能成立流转与还灭的根机，佛就说如来藏。如来藏「能遍兴造一切趣生」，就依之而有生死。「离无常过（如来藏是常住的），离于我论（如来藏是无我的），自性无垢，毕竟清静」，所以离却妄想尘劳，就能解脱常乐，这就是依之而有涅槃。如来藏是二乘智慧所不能见（十住菩萨，也还见而不能了了），而唯是如来所圆证的。

如来藏，或名如来界（或译为如来性），或名佛性，自性清静心等。此「界」，为生死流转与涅槃还灭的根本依。古人的解说，不必相同，然如来藏说的特征，是明白可见的，兹略引数经如下：

《大方等如来藏经》：「一切众生，贪欲恚痴诸烦恼中，有如来智、如来眼、如来身，结跏趺坐，俨然不动。善男子！一切众生虽在诸趣烦恼身中，有如来藏，常无染污，德相备足，如我无异」（大正一六．四五七中—下）。

《无上依经》卷上：「一切众生，有阴界入胜相种类内外所现，无始时节相续流来，法尔所得至明妙善。……是如来界，无量无边诸烦恼[谷-禾+卵]之所隐蔽，随生死流，漂没六道，无始轮转，我说名众生界」（大正一六．四六九中—下）。

《大法鼓经》卷下：「一切众生悉有佛性，无量相好庄严照明。以彼性故，一切众生得般涅槃。……诸烦恼藏覆如来性，性不明净。若离一切烦恼云覆，如来之性净如满月」（大正九．二九七中）。

《不增不减经》：「即此法身（如来藏别名），过于恒沙无边烦恼所缠，从无始世来，随顺世间，波浪飘流，往来生死，名为众生」（大正一六．四六七中）。

《大般涅槃经》卷七：「我者，即是如来藏义。一切众生悉有佛性，即是我义。如是我

义，从本已来，常为无量烦恼所覆，是故众生不能得见」（大正一二．四〇七中）。

《大方广佛华严经》卷三五「宝王如来性起品」：「如来智慧，无相智慧，无碍智慧，具足在于众生身中。但愚痴众生颠倒想覆，不知不见」（大正九．六二四上）。

达摩开示道育、慧可说：「深信一切含生同一真性，但由客尘妄覆，不能显了」，确为如来藏的教授。如来藏说在经中，浅深不一。通俗些的，如如来相好庄严，在众生身中本来具足，与神我说是非常近似的。这比之无著系的唯识所现说，龙树系的一切皆空说，确是容易为一般人（特别是有神我信仰的）所信受的。从前，南印度毗地耶奈伽罗地方，《如来藏经》的偈颂，连童女们都会讽咏呢（寺本婉雅译《印度佛教史》一三九）！

第三节 达摩门下的传弘

达摩禅的传承者

昙林所记，道育、慧可二沙门，受达摩真法的教诲。昙林也是达摩弟子，但他是一位讲师，所以一向没有列入达摩禅的系统。道育的传记不明。慧可（一作僧可）的事迹，《续僧传》卷一六「慧可传」（大正五〇．五五一下—五五二下），有初录与补充的二部份。初传说：慧可是虎牢（今河南成皋县西北）人。「外览坟索，内通藏典」，是一位博通世学及佛法的学者。到了「年登四十」，在嵩洛会到了达摩（一般传说在嵩山少林寺）。于是「奉以为师，毕命承旨，从学六年，精究一乘」。慧可是名学者，去从不谈学问的达摩学，所以「一时令望，咸共非之」。等到达摩入灭，慧可开始弘法。五三四年，国家迁都邺城，慧可也到邺都去。那里有一位道恒禅师，「徒侣千计」，大抵是佛陀或勒那摩提的门下。道恒对慧可所传的，「情事无寄」的达摩禅，指为「魔语」，与官府勾结，迫害慧可，几乎死去。从此，慧可的风格变了，如说：

「可乃从容顺俗，时惠清猷，乍托吟谣。或因情事，澄汰（或作「伏」）恒抱，写割（或作「剖」）烦芜」。

文义隐约不明，也许传说中的慧可，道宣「为贤者讳」而不便明说。大概是：慧可经这一番波折，知道大法不易弘通，所以改取「顺俗」和光的态度。有时以吟谣（似诗非诗，似偈非

偈而可吟唱的)来表达清新的禅境;或者「因情事」而汰除旧有的怀抱——「写割」或「写剖」的意义,不是写得烦芜,就是写得简略而不易明白。道宣对慧可的境遇,非常同情,特别是「卒无荣嗣」,没有光大法门的传承者。慧可晚年的「顺俗」生活,《历代法宝记》说他「佯狂」。《宝林传》说:「后而变行,复异寻常……或为人所(役)使」(中华大藏经一辑.三二八四三下)。

道宣得到了新资料,补充说:一、慧可与向居士的书偈问答。二、在武周灭法时,慧可与(昙)林法师「共护经像」。三、昙林失臂,说到慧可也失一臂(为贼所斫),但慧可能「以法御心,不觉痛苦」。四、慧可有弟子那禅师,那有弟子慧满,满与道宣同时。那师与满师,都是以《楞伽经》为心要的,这是修正了「末绪卒无荣嗣」的前说。道宣到末后,又得到可师门下的资料,载于卷二五(附编)「法冲传」。有关达摩门下的事情,道宣也知道得不多,一而再的补充,并不等于完全了。论理,道宣所传,不能看作唯一的资料。

慧可的年龄,《历代法宝记》说一百零七岁。《宝林传》也说一百零七岁,而计算不同,错误百出。如依《续僧传》,四十岁遇见达摩,六年精究。达摩入灭后数年,慧可才去邺城。迁都邺城为五三四年,那时慧可应在五十岁以上。周武灭法,为五七四—五七七,慧可与昙林护持经像,那时年在九十以上了。禅者,多数是长寿的。

慧可与达摩一样,在禅法的开展中,传说也发达起来。《传法宝纪》说:慧可为了求法,不惜身命,自「断其左臂,颜色无异」,达摩这才方便开示,当下直入法界。与《传法宝纪》同时的《楞伽师资记》说:「吾本发心时,截一臂。从初夜雪中立,不觉雪过于膝,以求无上道」(大正八五.一二八六上)。这是从昙林序的「感其精诚」,及慧可失臂而来的不同传说,表现了求法不惜身命的大乘精神。神会的《南宗定是非论》,更说慧可本名神光,因受达摩的赞可而改名(神会集一六一),这可能与佛陀三藏弟子慧光相糅合了。本名神光,立雪,断臂求法,为后代禅者所信用。又《传法宝纪》说:慧可在邺都时,受人毒害,但毒不能害。有关慧可被迫害及「顺俗」事件,《历代法宝记》说:流支与光统的徒党,要陷害慧可,于是「入司空山隐;后可大师佯狂」。最后还是被诬告,说慧可是「妖」,才为城(应作「成」)安县令所杀害(大正五一.一八一中)。《宝林传》也大致相同。

达摩的弟子,《续僧传》依昙林所记,仅道育与慧可二人。到(七七四顷作)《历代法宝记》,多了一位「尼总持」,并有「得我髓者慧可,得我骨者道育,得我肉者尼总持」的传说

（大正五一．一八一上）。尼总持的传说，不知有什么根据？三弟子的传说，（八一七）传入日本的《内证佛法血脉谱》；（八四一前）宗密《中华传心地禅门师资承袭图》（此下简称《师资承袭图》）；（九五二）《祖堂集》，都承袭《历代法宝记》的传说。惟（八〇一）《宝林传》在三人外，加「得吾血者偏头副」，而成四弟子说。「偏头副」，大概是引用《续僧传》卷一六「僧副传」的。僧副在北方，从达摩禅师出家。建武年间（四九四—四九七）来江南，普通五年（五二四）就死了。僧副那时在北方所见的达摩禅师，是否就是菩提达摩？这不过是《宝林传》编者的意见而已。关于弟子们悟入的内容，宗密《师资承袭图》作：尼总持「断烦恼，得菩提」——「得肉」。道育「迷即烦恼，悟即菩提」——「得骨」。慧可「本无烦恼，元是菩提」——「得髓」（续一一〇．四三四）。（「续」是卍字续藏。但本文所依为最近中国佛教会影印本）。到了《传灯录》（一〇〇四），才有四人得法的内容，除了改「得血」为「得皮」外，慧可以「礼拜后依位而立」为「得髓」（大正五一．二一九下）。宋代天台学者，引用宗密的「本无烦恼，元是菩提」——慧可的得髓说，几乎被天童寺禅师所控告，那是传说者所意想不到的事了！

慧可门下的分化

「持奉楞伽，将为决妙」的慧可，弟子并不太多。《宝林传》卷八（中华大藏经一辑．三二八四四下）说：

「可大师下，除第三祖自有一支，而有七人：第一者□山神定，第二者宝月禅师，第三者花闲居士，第四者大士化公，第五者向居士，第六者弟子和公，第七者廖居士」。

七弟子的根源，四人出于《续僧传》「慧可传」；神定与宝月，见于《神会语录》：

「（三祖）璨大师与宝月禅师及定公，同往罗浮山」。定公，就是□（应是「□」字误写）山神定。《历代法宝记》说：「有□禅师，月禅师，定禅师，岩禅师，来璨大师所」。□禅师与定禅师，似乎是「□山神定」的一传为二。严，是宝月禅师弟子。神定与宝月，与僧璨同住□公山，同往罗浮山；就此而传说为慧可弟子，其实是无可证实的。「慧可传」有五人：慧可弟子那禅师，《宝林传》却遗忘了。向居士与慧可是：「道味相师，致书通好。……未及造谈，聊伸此意，想为答之」。这是仰慕慧可，特表示自己的见地来请益，也没有一般师资的直接关

系。其他三人，如《续僧传》（大正五〇．五五二中）说：

「时复有化公，彦（或作「廖」）公，和禅师等，各通冠玄奥，吐言清[迦-加+向]，托事寄怀，闻诸口实。而人世非远，碑记罕闻，微言不传，清德谁序，深可痛矣！」

在「慧可传」中，附带的说到了当时的三位。本传与附见的，同时而没有一定的关系，这是高僧传的一般体例。化公、彦公、和禅师，都是出家大德，虽有传说而没有碑记可考，也没有言句流传下来。道宣附载于「慧可传」，那里可以说是慧可的弟子？彦公而传为廖居士，那是更错误了。近人因栖霞慧布曾与慧可晤谈，也就列入慧可门下，更不合理！《宝林传》的花闲居士，也是无可稽考的。所以依《续僧传》「慧可传」而论，慧可的弟子，是那禅师。最多，加上向居士。

道宣晚年，从法冲得来的资料，慧可门下的法系，如卷二五（附编）「法冲传」（大正五〇．六六六中）说：

「达摩禅师后，有慧可、慧育二人。育师受道心行，口未曾说。可禅师后，粲禅师，慧禅师，盛禅师，那老师，端禅师，长藏师，真法师，玉法师——已上并口说玄理，不出文记」。

「可师后，善老师（出抄四卷），丰禅师（出疏五卷），明禅师（出疏五卷），胡明师（出疏五卷）」。

「远承可师后，大聪师（出疏五卷），道荫师（抄四卷），冲法师（疏五卷），岸法师（疏五卷），宠法师（疏八卷），大明师（疏十卷）」。

「那老师后，实禅师，慧禅师，旷法师，弘智师（名住京师西明寺，身亡法绝）。明禅师后，伽法师，宝瑜师，宝迎师，道莹师——并次第传灯，于今扬化」。

道宣晚年，达摩门下已三、四传了。「可禅师后」，是慧可的弟子，共十二人。「远承可师后」，是慧可的再传或传承不明。「那老师」的弟子中，遗忘了慧满禅师。「旷法师」就是慧满在会善寺遇到的「法友」——昙旷。

慧可是以《楞伽》为心要的，「藉教悟宗」的。在门下的弘传中，现出了不同的倾向：

「口说玄理，不出文记」的禅师，著作疏释的经师。这二流的分化，是极明显的事实。《续僧传》说慧可「专附玄理」，什么是玄理？从魏晋以来，易、老、庄学盛行，称为玄学；而玄理、玄风等名词，也成为一般用语。佛教中也有玄章、玄义、玄论、玄谈等著作。这里的玄理，当然不是老庄之学，而是「钩玄发微」，直示大义的，简明深奥的玄理，不是经师那样的

依文作注，或广辨事相。佛法中，如空有，真妄，性相（中国人每称之为「事理」），迷悟；生死与涅槃，烦恼与菩提，众生与如来；法性、心性等深义，著重这些的，就是玄理。《续僧传》称慧可「专附玄理」，并举偈为例，如（大正五〇·五五二中）说：

「说此真法皆如实，与真幽理竟不殊。本迷摩尼谓瓦砾，豁然自觉是真珠。无明智慧等无异，当知万法即皆如。愍此二见之徒辈，申词措笔作斯书。观身与佛不差别，何须更觅彼无余」。

慧可承达摩的《楞伽》法门，「专附玄理」，而展开楞伽禅的化导。道宣从法冲所得来的消息，虽是「藉教悟宗」的，却已表现了禅宗的特色，如「法冲传」（大正五〇·六六六中）说：「其经本，是宋求那跋陀罗三藏翻，慧观法师笔受。故其文理克谐，行质相贯，专唯念慧，不在话言。于后达摩禅师传之南北，忘言忘念无得正观为宗。后行中原，慧可禅师创得纲纽。魏境文学，多不齿之。领宗得意者，时能启悟」。

慧可的宗风如此，那专重讲说，广作文疏的楞伽师，无论是否为慧可门下，精神上早已漂流于达摩禅的门外了。传「每可说法竟曰：此（楞伽）经四世之后，变成名相，一何可悲」，该就是广造文疏的一流了！

早期的达摩禅风，对于经教的态度，是「藉教悟宗」。「藉教悟宗」，要对经教有超脱的手眼。宋译《楞伽经》卷一说：「一切修多罗所说诸法，为令愚夫发欢喜故，非实圣智在于言说。是故当依于义，莫著言说」（大正一六·四八九上）。这是「依义不依语」，原是大乘经的共说，但学者每为名相所拘缚。达摩禅是灵活的应用了教法，如说：

慧可：「可乃奋其奇辩，呈其心要。故得言满天下，意非建立。玄籍遐览，未始经心」（大正五〇·五五二上）。慧满：「诸佛说心，令知心相是虚妄法，今乃重加心相，深违佛意。又增论议，殊乖大理」（大正五〇·五五二下）。慧冲：「义者，道理也。言说已粗，况舒之在纸，粗中之粗矣」（大正五〇·六六六中）。

不著文字，不在话言，活用教法以诱导学者，「领宗得意」。对于经教，显有重宗略教的倾向。

还有，达摩禅对于生活的态度，是著重精苦的头陀行，如说：

「那（禅师）自出俗，手不执笔及俗书，惟一衣，一钵、一坐、一食。以可常行兼奉头

陀，故其所住，不参邑落」（大正五〇．五五二下）。

「慧满……专务无著，一衣一食，……住无再宿。到寺则破柴造履，常行乞食」（大正五〇．五五二下）。

「法冲……一生游道为务，曾无栖泊。仆射于志宁曰：此法师乃法界头陀僧也」。（大正五〇．六六六下）。

慧可的「兼奉头陀」，应该是达摩的遗风吧！头陀行，是出家人中，生活最精苦的一流。住在阿兰若（无著、无事）处，所以不住聚落（佛教有无事此丘，聚落比丘二类）。在印度出家人中（外道中有，佛教中也有），有称为「遍行」的。他们经常的往来游化，没有定住的地方。对自行来说，当然专精极了。但没有定期安住，对摄化学众来说，是不方便的。这也许是早期的达摩禅，不容易发扬的原因之一（摄受学众，印度都属于集团生活的律行比丘）！

道宣所见的达摩禅

道宣是《续僧传》的作者，著名的律师。《续僧传》以贞观十九年（六四五）为止，所以从道宣的论述中，多少可以窥见唐初达摩禅的实况。道宣在「习禅」篇末，曾对禅有所「论」列（大正五〇．五九五下—五九七中）。大概的说：道宣以佛陀的再传弟子僧稠，勒那摩提的弟子僧实为一流，菩提达摩又为一流，而说「观彼二宗，即乘之二轨也」，道宣是以达摩禅为空宗的。在比较批判中，认为：「如斯习定、非智不禅，则衡岭台崖扇其风矣」，道宣是推崇天台教观的。就一般定学来说：「（慧）思（智）远振于清风，（僧）稠（僧）实标于华望。贻厥后寄，其源可寻」，竟没有说到达摩，这是道宣的立场。道宣怎样理解达摩禅呢？如说：

「有菩提达摩者，神化居宗，阐导江洛。大乘壁观，功业最高；在世学流，归仰如市。然而诵语难穷，厉精盖少。审其慕（应脱一字），则遣荡之志存焉。观其立言，则罪福之宗两舍」。

「稠怀念处，清范可崇。摩法虚宗，玄旨幽曠。可崇则情事易显，幽曠则理性难通」。

唐初，达摩禅就有了崇高的声望。「归仰如市」，显然已非常发达的了。现有《金刚三昧经》一卷，北凉失译。《出三藏记集》卷三，「新集安公凉土失译异经录」，有这一部经名。但现存经本的内容，说到「本觉」、「如来藏」，「庵摩罗」，「如来禅」，「九识」，所以

一般都论断为后代的伪作（道信已引用此经）。经中说到：「二入者，一谓理入，二谓行入。理入者，深信众生不异真性，不一不共，但以客尘所翳障」等（大正九．三六九下），完全从达摩的「二入」脱化出来。这可见达摩禅对当时佛教的影响！后代禅门的某些特质，都在形成的过程中。

学达摩禅的那么多，而「诵语难穷，厉精盖少」：这是道宣的批评。「诵语难穷」，是说禅者的语句，说来说去，都得不到头绪、究竟。禅者的语句，就是那样的，正如《禅源诸诠集都序》所说：「览诸家禅述，多是随问反质，旋立旋破，无斯纶绪，不见始终」（大正四八．三九九下）。语句是这样的莫测高深，而真正专精励行的，并不多，该多数是口头禅吧！据道宣的了解，达摩禅的意旨是：志在遣荡，罪福两舍，与一切法不立的虚（空）宗相近。这是表面的看法，而其实不是的。如宗密说：「一类道士、儒生、闲僧，泛参禅理者，皆说此（「泯绝无寄」）言便为宗极。不知此宗，不但以此言为法」（大正四八．四〇二下）。

道宣又将僧稠与达摩——二宗比较一下：僧稠以「四念处」教人，行为是「清范可崇」的。达摩是「虚宗」，理旨是极深玄的。然而，「清范可崇」，也许浅些，但情事都显了可见。而理致深奥的，却难以通达。道宣承认「摩法虚宗」是深彻的，但幽深而不易通达，学者难以专精，大有深不如浅的意思。

道宣所叙论的，当时禅者的现象，不完全是，但主要是达摩门下的禅者。他曾批评说：

「世有定学，妄传风教。同缠俗染，混轻仪迹。即色明空，既谈之于心口。体乱为静，固形之于有累。神用没于词令，定相腐于唇吻」。

「排小舍大，独建一家。摄济住持，居然乖僻」！

「复有相迷同好，聚结山门。持犯蒙然，动挂刑网。运斤运刃，无避种生。炊爨饮啖，宁惭宿触」。

这是不重僧伽律仪而形同世俗的现象。「即色明空」，「体乱为静」，只在词令口舌上说得动听。而在实际生活中，完全不合律制。「排小舍大，独建一家」，这是既非小乘，又不是大乘，而是自立规矩。这对于住持佛法，摄济学众，当然要流于乖僻了。这些人，不明「持犯」，所以到处都违犯律制。如用刀用斧，坏生掘地。又对于炊煮饮食，犯宿食，犯触（齧齧），都不知惭愧！律宗大师的道宣，对这些实在感慨已极。但是，这正是中国禅宗丛林制度的雏形。有的重视百丈制丛林清规，有重视弘忍时代的团体生活，不知这类适应中国山林的新

制度，早已开始尝试。百丈清规，只是比较成功的一派而已。

还有不重经教，自称顿悟的现象，如说：

「顷世定士，多削义门，随闻道听，即而依学。未曾思择，扈背了经。每缘极旨，多亏时望」。

「或有立性刚猛，志尚下流，善友莫寻，正经罕读。瞥闻一句，即谓司南。昌言：五住久倾，十地已满，法性早见，佛智已明」。

不赞了义经，不思择法义，只是道听涂说的自以为高妙。禅者如不重教，那惟有依人修学。如遇到的似是而非，那又凭什么去决定呢！「五住久倾」等四句，就是顿悟。「五住烦恼」，出于《楞伽经》及《胜鬘经》。智者《妙法莲华经玄义》卷十之上（大正三三·八〇一中）说：

「北地禅师，明二种大乘教：一有相大乘，二无相大乘。有相者，如华严、璎珞、大品等，说阶级十地功德行相也。无相者，如楞伽、思益，真法无诤次，一切众生即涅槃相」。

北地禅师以《楞伽经》、《思益经》为无相大乘。禅师依《楞伽》、《思益》，立「真法无诤次」的顿入。「众生即涅槃」，是合于达摩门下之禅法的。禅师们不重律制，不重经教，不重法义，在道宣看来，这是极不理想的。所以慨叹的说：

「相命禅宗，未闲禅字，如斯般辈，其量甚多。致使讲徒，例轻此类。故世谚曰：无知之叟，义指禅师」。

禅师们（不重经法，自然）不懂禅字是什么意思，由来已久。宗密还在批评说：「今时有但目真性为禅者，是不达理行之旨，又不辨华竺之音也」（大正四八·三九九上）。这里，不是引用道宣的话来讥刺禅师，是从道宣的论述中，窥见当时禅者的实际形态，与后来发扬光大的禅宗，有著共同的倾向。道宣是以印度佛法为本的，重经、重律，自然不满于这种禅风，但禅宗却在这种倾向下发展起来。

达摩禅「藉教悟宗」。重教的，流衍为名相分别的楞伽经师。重宗的，又形成不重律制，不重经教的禅者。护持达摩深旨的慧可门下，那禅师，粲禅师等，以《楞伽经》为心要，随说随行，而助以严格的、精苦的头陀行。道宣时，一颗光芒四射的慧星，在黄梅升起，达摩禅开始了新的一页。

第二章 双峰与东山法门

第一节 达摩禅的新时代

西元三一七年以来，中国的政局，经二百七十多年的南北对立，才为隋文帝（五八九）所统一。炀帝末年，天下重陷于分崩离析，但迅速为李唐所统一。大唐的大统一，出现了中国史上的黄金时代；禅宗也在这个时代里，呈现了异样的光辉。

达摩禅在南北朝，只是禅的一流，不太重要的一流。但一到唐初，达摩禅进入一崭新的时代。（四祖）道信住蕲州黄梅（今湖北黄梅县）西北三十多里的破头山（也名双峰山），会下有五百多人。《续僧传》卷二〇（附编）说：「自入山来三十余载，诸州学道，无远不至」（大正五〇·六〇六中）。接著，（五祖）弘忍住黄梅县北二十五里的凭墓山；凭墓山在破头山东，所以也叫东山，受学的多到七百多人。盛况空前，如《传法宝纪》说：弘忍「既受付嘱，令望所归，裾屣凑门，日增其倍。十（此上疑脱一字）余年间，道俗受学者，天下十八九。自东夏禅匠传化，乃莫之过」！达摩禅在黄梅的勃兴，五十多年来（六二〇顷—六七四），成为当代中国的禅法中心，这当然应归功于道信、弘忍的深悟，而环境与门庭施設，也有不容忽视的重要性。

时地适宜于达摩禅的开展

禅，本来是不限于达摩所传的。重于内心的持行，为修道主要内容的，就是禅（慧）。从事禅的修持，而求有所体验，无论进修的程度如何，总是受到尊崇的。在南北对立的时代，梁武帝也有一番提倡，但江东佛法为清谈玄学的风尚所熏染、一时还扭不过来，如《续僧传》卷二〇末（大正五〇·五九六上）说：

「梁祖广辟定门，搜提寓内有心学者，统集杨都，较量深浅，自为部类。又于钟阳上下双建定林，使夫息心之侣，栖闲综业。于时佛化虽隆，多游辩慧，……徒有扬举之名，终亏直心之实」。

重于务实笃行的北方，禅法受到重视，受到王室的崇敬。文成帝复兴佛法（四五二），匡赞复与的昙曜，是禅师。昙曜建议于京（平城）西武州塞，开辟石窟五所（即今大同云冈），

为了建福，也是为了禅居。献文帝（四六六—四七〇）对禅的崇敬更深，竟放弃帝位（禅位）而专心于禅。孝文帝太和十九年（四九五），为佛陀三藏造少林寺。嵩洛一带，成为北方禅学的重镇。佛陀的再传弟子僧稠，勒那摩提的弟子僧实，都受到帝王的征召与供养。北朝重视禅师，上有王室的崇敬，下有民间的仰信，传说为佛教僧众的典范。如《续僧传》卷一六「僧稠传」（大正五〇·五五四中）说：

北齐文宣「帝曰：佛法大宗，静心为本。诸法师等徒传法化，犹接器烦，未曰阐扬，可并除废。稠谏曰：诸法师……皆禅业之初宗，趣理之弘教，归信之渐，发蒙斯人」。

《伽蓝记》卷二（大正五一·一〇〇五中—下）说：

「崇真寺比丘惠凝，死一七日还活。经阎罗王检阅，以错名放免。惠凝具说过去之时，有五比丘同阅」。

「一比丘，云是宝明寺智圣，坐禅苦行，得升天堂」。

「有一比丘，是般若寺道品，以诵四（十卷）涅槃，亦升天堂」。

「有一比丘，云是融觉寺昙谟最，讲涅槃、华严，领众千人。阎罗王云：讲经者心怀彼我，以骄凌物，比丘中第一粗行。今唯试坐禅诵经，不问讲经。……阎罗王敕付司，即有青衣十人，送昙谟最向西北门，屋舍皆黑，似非好处」。

「有一比丘，云是禅林寺道弘。自云教化四辈檀越，造一切经，人中象十躯。阎罗王曰：沙门之体，必须摄心守道，志在禅诵。……三毒不除，具足烦恼，亦付司，仍与昙谟最同入黑门」。

「有一比丘，云是灵觉寺宝明。自云出家前尝作陇西太守，造灵觉寺，成即弃官入道，虽不禅诵，礼拜不缺。……亦付司，青衣送入黑门」。

「太后闻之，遣……访……，皆实有之。……自此以后，京邑比丘悉皆禅诵，不复以讲经为意」。

从上两则，可看出北朝王室与民间传说——重禅轻教（宣讲经论）的情形。隋唐统一，奠都在长安（洛阳为东都），军政大抵是继承北朝的传统；皇室对佛教的观念，也大致相近。复兴佛教的隋文帝，对禅师特别尊重，如《续僧传》卷二〇末（大正五〇·五九七上）说：

「隋祖创业，偏重定门，下诏述之，具广如传。京邑西南置禅定寺，四海征引，百司供给。来仪名德，咸悉暮年，有终世者，无非坐化。具以闻奏，帝倍归依」。

被推为华严宗初祖的杜顺（法顺），唐太宗曾引入内禁，为王族懿戚所归敬。到则天与中宗、睿宗，对弘忍门下大弟子，多数礼召入京。王室的崇敬，宰官与民间也当然崇敬：这样的佛教环境，禅法是最适宜于开展的了。

达摩禅在南北朝重禅的环境中，障碍重重，并不容易开展，到唐代却勃然而兴，这应该重视「禅法南行」的事实。北方是重于事相，重于实行的。然北方的实行，重于有相的，即使是禅观，也都系心为止，托境成观。所以达摩禅在北方，「取相存见之流，乃生讥谤」；听说「情事无寄，谓是魔语」。「得意」的领会，原是南方所长的。但南朝佛教受魏晋以来的清谈影响，只会娓娓谈玄，而笃行的精神不足。这是达摩初来，在南方没有法缘的原因了。隋唐结束了南北对立的局面，南北文化特性，也在大统一下调和起来。虚玄而缺乏笃行精神的南方，因政局的变化，都市的「义学」衰落，而山林重行的佛教兴起（参看下一章）。在这一情况下，达摩禅由北而南，也就时地相宜而获得了有利的开展。说到南方北方，就是长江流域与黄河流域（当时是中原）。南方佛教，以江东为重心。江东，为今江苏、安徽的江南，及浙江的大部分。江东的核心，是杨都——当时的政治中心（今南京）。南方佛教与政治一样，以江东为重心（这里的南朝传统最强），沿长江而上，上游的重心是荆州。达摩禅向南移动，传说因周武帝灭法（五七四），慧可到了舒洲的□公山（今安徽潜山县西北，离湖北的黄梅不远）。道信的禅法，就是从这里学来的。道信到长江以南，在今江西省，住了近二十年，然后渡江，在黄梅的破头山住下来。这里是长江中游，离江不远。顺流东下，是江东；上行到荆州。从这里渡江而南，是庐山，再向南是衡岳，岭南。向北，到襄阳，南阳，洛阳，进入北方的中枢。在这时地相宜的环境下，道信与弘忍，五十多年的为法努力，达摩禅终于一跃而成为中国禅法的主流！

黄梅的门庭施設

世界是名相的世界，人类是共住的人间。在现实人间来弘阐禅法，是不能忽视于此的。道信的「营宇立象」，弘忍的「念佛净心」，黄梅树立起新的家风，对达摩禅的兴盛，是大有关系的。如《传法宝纪》说：

「天竺达摩，褻裳导迷。息其言语，离其经论。……是故慧可、僧璨，（疑脱一字）理得

真。行无轨迹，动无彰记。法匠潜运，学徒默修」。

「至夫道信，虽择地开居，营宇立（原误作「玄」）象。存没有迹，旌榜有闻」。

达摩以来，慧可，那禅师，满禅师等，都是随缘而住，独往独来的头陀行，近于云水的生活。自己既来去不定，学者也就不容易摄受。道信到了双峰，就改变了从上以来的旧传统。

「择地开居，营宇立象」，就是选择地方，开创道场，造寺院，立佛像。后来，弘忍也在凭墓山立寺。道信与弘忍，安定的在黄梅五十多年，接受天下学众。这更符合了释迦佛正法住世的大原则，从团体生活轨范中，陶贤铸圣。「择地开居，营宇立象」，对黄梅禅法的隆昌，是有重要意义的。禅者开始独立的发展，为未来创立禅寺（丛林）的先声。

还有弘忍的「念佛净心」，如《传法宝纪》说：

「及忍、如、大通之世，则法门大启，根机不择，齐速念佛名，令净心。密来自呈，当理与法。犹递为秘重，曾不昌言」。

忍是五祖弘忍，如是弘忍弟子潞州法如，大通是玉泉神秀。在弘忍以前，禅法是「法匠默运，学徒潜修」的。这是审察来人的根性，决不轻易的传授。这是禅者，尤其是高深禅门的风格。即使聚众数百，在深山潜修，或在都市里掩室潜修，一般佛弟子、社会人士，始终是隔著一层，不知底细，只能投以景慕的、神奇的眼光。但到了弘忍，在西元七世纪的下半个世纪，将禅的初方便开放了。不问根机怎么样，本著「有教无类」的精神，一齐都教他修习——念佛、净心的禅门。禅法的普遍而公开的传授，引起了「东山法门」的兴盛。弘忍的东山法门，被被誉为：「道俗受学者，天下十八九。自东夏禅匠传化，乃莫之过」。「法门大启，根机不择」，正是东山法门大盛的重要因素。

「念佛净心」，是本于道信的。道信是「心心念佛」，弘忍才以「念佛名」为方便，成为公开的，普遍的禅门新方便。从「念佛名」以引入「净心」，终于念佛成佛。这对弘忍门下，以及未来「南能北秀」的禅风对立，都有重大的意义。「念佛名」与「令净心」的新方便，虽引起了部分禅者的形式化，然对促成东山法门的隆盛来说，到底是重要的一著。

道信「营宇立象」，弘忍「念佛名，令净心」：黄梅树立了新的禅风，达摩禅也就进入了新的时代，大放光芒！

第二节 道信与入道方便

禅宗四祖道信，在中国禅宗史上，是值得重视的，承先启后的关键人物。达摩禅进入南方，而推向一新境界的，正是道信。他的事迹，禅学，应给以特别的注意！

道信传

道信一生的事迹，最早见于道宣《续僧传》卷二〇（附编）「道信传」（大正五〇．六〇六中）；其次为《传法宝纪》；《历代法宝记》（大正五一．一八一下——一八二上），《神会语录》（石井本）大同；《传灯录》卷三（大正五一．二二二中——下）等。道信卒于永徽二年（六五一）闰九月，「春秋七十二」，所以是生于陈太建十二年（五八〇）的。他的事迹，可分为三个阶段。

一、道信俗姓司马，原籍是河内（今河南省沁阳县），后迁移到蕲州的广济县来。七岁（五八六）就出了家。师长的戒行不净，道信没有随师长而放逸，反而「密怀斋检」——秘密的（不为师长所知）受持斋戒，真是一位器识不凡的沙弥！五年（或说六年）后，到舒州□公山（今安徽省潜山县西北），从三祖僧璨（古每写为「粲」）学禅法十年（或说「九年」六年与九年，或说五年与十年，都共经十五年）。在道信二十一岁顷（六〇〇），僧璨去了罗浮山，道信就过著独自的修学生活。道信在□公山学禅，《续僧传》这样说：

「又有二僧，莫知何来，入舒州□公山，静修禅业。（道信）闻而往赴，便蒙授法」。

据《传法宝纪》，□公山的「二僧」，就是僧璨与「同学定禅师」（□山神定）。道宣泛说「二僧」，没有明说，所以近代学者，有人怀疑僧璨传道信——这一事实。僧璨传道信，为弘忍门下所公认的。弘忍在世时（六〇二——六七五），一定已有所传，这才能成立历代相承的法统。道宣没有明说，那只是传述者（道宣从传说得来，不是从道信得来）的不详细。禅法是不可能没有传受的。道宣可以不知道，传述者可以不知道，道信可不会也不知道。道信的弟子弘忍，知道了而传说为僧璨，这有什么可怀疑的！弘忍（六〇二——六七五）与道宣（五九六——六六七）是同时人；弘忍的传说，不是一百年后，数百年后起的新说。如没有反证以证明他的错误，是没有理由怀疑的！

道宣《续僧传》卷二五「法冲传」，提到了「可禅师后粲禅师」。卷一一《辩义传》（大

正五〇·五一〇中)又说到:

仁寿「四年春末，(辩义)又奉敕于庐州独山梁静寺起塔。……处既高敞，而恨水少，僧众汲难。本有一泉，乃是僧粲禅师烧香求水，因即奔注。至粲亡后，泉涸积年。及将拟置，一夜之间，枯泉还涌」。

庐州独山，在□公山东，与□公山相连。所以论地点，这位独山僧粲禅师，与传说的□公山粲禅师，显然是同一人。「辩义传」说：仁寿四年(六〇四)时，粲禅师已经死了。道信与僧璨分离，在六〇〇年顷；传说僧璨去罗浮三年(可能为一、二年)，回来就死了。所以论时代，也是相近而没有矛盾的。□公山的粲禅师，在道宣的《续僧传》中，虽《道信传》没有明文，却存在于不同传说的「辩义传」中。所以弘忍门下所传，道信从僧璨得法，应该是可信的。

二、大业(六〇五—六一七)年间，道信才为政府所允许出家，「配住吉州(今江西省吉安)寺」。逢盗贼围城七十余日，道信劝大家念摩诃般若，这才贼众退散。道信想到衡岳去，路过江州(今江西省九江县)，就在庐山大林寺住下来，一住十年。道信在黄梅双峰山，「三十余年」(《续僧传》，《历代法宝记》)，大约是四十岁时去黄梅的。所以从二十一岁(六〇〇)到四十岁(六一九)——二十年间，为道信到南方游学的阶段。

《续僧传》说：「国访贤良，许度出家，因此附名住吉州寺」。《传法宝纪》说：「至大业度人，配住吉州寺」。隋代，出家要得国家的准许。每年定期举行考选(一般是试经得度，或由僧众推举)，有一定的限额；合格的准予出家，配住寺院(僧籍)，得到出家者应有的优待——免税、免役。否则，称为私度，政府是可以勒令返俗的。道信许度，配住吉州寺，在六〇一—六〇九年间。这一定是僧璨去后，道信就离开□公山，渡过长江，在吉州一带游学，这才会上「许度出家」而配住在吉州寺。

道信在吉州，有教大众念摩诃般若波罗蜜而退贼的传说。这一传说，暗示了一项重要的史实，那就是道信在江南游学，受到了「摩诃般若波罗蜜」法门的深切影响。「摩诃般若波罗蜜」法门，与两晋的玄学相表里，流通极盛。经典的译出，以鸠摩罗什所译的《摩诃般若波罗蜜经》(简称「大品般若」)二十七卷，《小品般若波罗蜜经》十经，最为流行。经梁武帝的提倡，陈代(五五七—五八八)三论宗盛行，般若法门风行于长江上下游。(天台宗祖)南岳慧思四十岁(五五八)时，在光州(今河南省潢川县)发愿造「金字摩诃般若波罗蜜经」全

部，并作《立誓愿文》（大正四六·七六六中——七九二中）。弟子天台智顓，也重视般若经，论，及《中论》（般若的观法）。说到「般若波罗蜜」法门，不但著重「一切法无自性空，空故不生不灭，本来寂静，自性涅槃」的悟证，更著重听闻，受持，读，诵，书写，供养，为他演说，是以闻思为方便而趣入修证的。般若波罗蜜的读诵受持，引入修证，更有现生的种种功德，如《摩诃般若波罗蜜经》卷八（大正八·二八〇上——下）说：

「于是般若波罗蜜，若听、受持、亲近、读、诵、为他说、正忆念，不离萨婆若心，诸天子！是人魔若魔民不能得其便。……人非人不能得其便。……终不横死。……若在空舍，若在旷野，若人住处，终不怖畏。……我等（诸天）常当守护。……得如是今世功德」。

「摩诃般若波罗蜜」，有共世间的今世后世功德。所以《般若经》在印度，有最深彻而又最普及的特色，成为大乘佛教勃兴中的主要圣典。《摩诃般若波罗蜜经》卷九，载有「外道异学梵志」及「恶魔化作四种兵」来娆乱的事实，因「诵念般若波罗蜜」而外道与魔军退散（大正八·二八七上——下）。道信劝吉州城大众诵「念般若」而得「群贼退散」的效果，正说明了道信游学南方，而对「摩诃般若波罗蜜」法门，有了深切的信解尊重。

吉州城平定后，道信想到南岳去，经过江州、「为江州道俗留止庐山大林寺，……又经十年」。在道信三十岁左右，已受到佛教界的尊敬了。大林寺是智锴创建的，《续僧传》卷一七有「智锴传」（大正五〇·五七〇中）。智锴本是三论宗兴皇朗的门人；开皇十五年（五九五），又从天台智顓修习禅法。智锴「守志大林，二十余载，足不下山」；大业六年（六一〇）卒。道信来往大林寺（六一〇顷），在智锴将死或去世不久。智锴「修习禅法，特有念力」，为智顓所器重。智锴创建与领导的大林寺，当然有天台禅观的学风。道信住大林寺十年，对该寺的天台禅观，是不会没有影响的。总之，从六〇〇到六一九年顷，道信游学南方近二十年，与南朝佛教——三论宗、天台宗的法门相关涉，这对道信所传禅门的理解来说，是极其重要的！

三、《续僧传》说：

「蕲州道俗请度江北黄梅县，众造寺（似为大众愿为造寺的意思）。依然（？）山行，遂见双峰有好泉石，即住终志。……自入山来三十余载，诸州学者，无远不至」。

道信住黄梅双峰山三十余年，约为六二〇——六五一年，为道信弘宣禅法的阶段。《传法宝纪》说：「武德七年，住蕲州双峰山。……居三十年，宣明大法」。武德七年说，为《传灯

录》等所信用。然从武德七年（六二四）到永徽二年（六五一）去世，仅二十八年，与「居三十年」说不合，所以今取「三十余年说」为正。道信在双峰定住下来，于是「择地开居，营宇立象」；接引四方的学众，弘宣禅法。道俗五百多人，显然已成为当代的禅学大宗。弟子而可考见的，弘忍而外，《续僧传》载有荆州法显、荆州玄爽、衡岳善伏。《历代法宝记》说到「命弟子元一造塔」。又传说：唐太宗曾四次敕召道信入京，道信都辞老不去。如确有其事的话，那道信的三十余年不下山，及不奉敕召，可能为受到智谿（二十余年不下山，不受隋帝的敕召）风格所影响了！

道信临去世时，有两件事值得一提：一、预先嘱弟子造塔，等到塔造成了，就去世；全身不散，供养在塔中，一直传到近代。预先造塔与色身不散，也是后来的传承者——弘忍与慧能所共同的，形成一宗特有的家风。二、《续僧传》说：「众人曰：和尚可不付嘱耶？曰：生来付嘱不少」。《传法宝记》说：「门人知将化毕，遂谈究锋起，争希法嗣。及问将传付？信喟然久之，曰：弘忍差可耳」。一说付嘱不少，一说付嘱弘忍。这一传说的歧异，存有对「付嘱」的不同意见，留到第五章——曹溪慧能的付法传衣中去说明。

道信禅门的纲领

达摩以来的诸大禅师，大都「不出文记」。留传下来的，或是门人的记录或集录，也有别人所作而误传的。道信在双峰弘禅，也传有这样的作品，如《楞伽师资记》（大正八五·一二八六下）说：

「信禅师再敞禅门，宇内流布，有菩萨戒法一本，及制入道安心要方便门，为有缘根熟者说。我此法要，依楞伽经诸佛心第一；又依文殊说般若经一行三昧，即念佛心是佛，妄念是凡夫」。

净觉撰《楞伽师资记》，约为七二〇顷，离道信的去世（六五一），不过七十年。净觉的《楞伽师资记》，是根据玄曠的《楞伽人法志》的；玄曠是道信的再传，弘忍的弟子。在传承的关系上，时间上，都相当亲切，不可与晚唐以来的新传说并论。道宣（六六七去世，为道信去世后十六年）所作《续僧传》卷二〇（附编）说：「善伏……又上荆襄，蕲部见信禅师，示以入道方便（大正五一·六〇三上）。道信以「入道方便」——「入道安心要方便」教人，道宣

已经知道了。天台学者荆溪湛然（七一—七八二）在《止观辅行传弘决》卷二之下（大正四六·一八四下）也说：

「信禅师元用此（文殊说般若）经以为心要。后人承用，情见不同，致使江表京河禅宗乖互」。

道信以《文殊说般若经》为心要，也与神秀所说相合，如《楞伽师资记》（大正八五·一二九〇上—中）说：

「则天大圣皇后问神秀禅师曰：所传之法，谁家宗旨？答曰：禀蕲州东山法门。问：依何典诰？答曰：依文殊说般若经一行三昧」。

《楞伽师资记》所传的「入道安心要方便门」，代表了道信的禅门，是确实的、难得的珍贵资料！道信当时弘开的禅门，在上面所引的文句中，就显出了道信禅法的三大特色：

一、戒与禅合一：弘忍门下的开法传禅，都与戒有关（第四章再详为论列）。慧能「说摩诃般若波罗蜜」，「兼授无相戒」，是戒禅一致的。如焘焘本《坛经》（大正四八·三四〇下）说：

「菩萨戒经云：戒（原误作「我」，依经文校正）本源（原误作「愿」）自性清净。识心见性，自成佛道。即时豁然还得本心」。

神秀「五方便」的「离相门」，在正授禅法以前，先发愿，请师，受三归，问五能，忏悔，受菩萨戒，完全是受菩萨戒的次第。正授菩萨戒，如《大乘无生方便门》（大正八五·一二七三中）说：

「菩萨戒是持心戒，以佛性为戒。性（？）心瞥起，即违佛性，是破菩萨戒。护持心不起，即顺佛性，是菩萨戒」。

神秀所传的，「以佛性为戒」，与「一念净心，顿超佛地」的禅门，也达到一致的境地。开法传禅而与戒相关，不只是南能北秀，弘忍门下的宣什宗、净众宗，也是如此。尤其是宣什的「传香」（《坛经》的惠昕本等，也有传「五分法身香」的开示），显然是菩萨戒的内容。依《楞伽师资记》所说，道信有「菩萨戒法」，又有「入道安心要方便门」。道信的「菩萨戒法」，虽没有传下来，内容不明；但道信的禅门，有戒有禅，是确实的。弘忍门下的禅风，禅与菩萨戒相合，原来是禀承道信（七世纪前半）的门风。这点，极关重要！不明白这一点，柳田圣山（撰《初期禅宗史书之研究》）才重视八世纪的「江阳禅律互传」，而想像《坛经》的

「无相戒」为牛头六祖所说，不知道这正是道信以来的禅风。

达摩禅与头陀行相结合。头陀行本为辟支佛行，是出家人的，而且是人间比丘——过著集体生活者所不取的。头陀行的禅，不容易广大的弘通。道信使禅与菩萨戒行相联合，才能为道俗所共修。说到菩萨戒，南朝非常的流行。梁武帝与隋炀帝（那时是晋王），都曾受菩萨戒。智顓作《菩萨戒义疏》，说传戒仪式，当时有六本：「一、梵网本，二、地持本，三、高昌本，四、瓔珞本，五、新撰本，六、制旨本」（大正四〇·五六八上）。地持本，高昌本，瓔珞本，流传于北地。新撰本（南方新撰，也用梵网十重戒）及（梁武帝审定的）制旨本，是南朝所通行的。智顓取传为鸠摩罗什所译的梵网本。道信的《菩萨戒法》，虽没有明文可考，然从南能北秀的戒法，以自性清净佛性为菩萨戒体而论，可以想见为梵网戒本。道信的戒禅合一，是受到了南方，极可能是天台学的影响。

二、《楞伽》与《般若》合一：近代学者每以为：达摩以四卷《楞伽经》印心，慧能改以《金刚经》印心。因而有人说：禅有古禅与今禅的分别，楞伽禅与般若禅的分别。达摩与慧能的对立看法，是不对的。依道信的「入道安心要方便门」，可以彻底消除这一类误会。达摩以四卷《楞伽经》印心，当然是确实的，达摩门下曾有「楞伽师」（胡适称之为「楞伽宗」）的系统。然据《续僧传》所说：「摩法虚宗，玄旨幽赜」（大正五〇·五九六下）。「达摩禅师传之南北，忘言忘念，无得正观为宗」（大正五〇·六六六中）。达摩禅从南朝而到北方，与般若法门原有风格上的共同。到了道信，游学南方，更深受南方般若学的影响。在吉州时，早已教人诵念「摩诃般若波罗蜜」了。等到在双峰开法，就将《楞伽经》的「诸佛心第一」，与《文殊说般若经》的「一行三昧」融合起来，制为《入道安心要方便门》，而成为《楞伽》与《般若》统一了的禅门。

般若法门的「一切皆空」，天台学者说得好：或见其为空，或即空而见不空，或见即空即不空，非空非不空。换言之，《般若经》所说的空，有一类根性，是于空而悟解为不空的；这就是在一切不可得的寂灭中，直觉为不可思议的真性（或心性）。大乘佛教从性空而移入真常妙有，就是在这意趣下演进的。达摩以《楞伽》印心，而有《般若》虚宗的风格；道信的《楞伽》与《般若》相融合，都是悟解般若为即空的妙有，而不觉得与《楞伽》如来藏性有任何差别的。

道信游学南方，深受「摩诃般若波罗蜜」法门的薰陶，终于引用《文殊说般若经》为「安

心方便」。《文殊说般若经》，共有三译，道信所用的，是梁曼陀罗仙（五〇三—）所译的，名《文殊师利所说摩诃般若波罗蜜经》，二卷。这部属于般若部的经典，含有明显的如来藏说，如《经》（大正八·七二六下、七二九下）说：

「文殊师利言：众生界相，如诸佛界。又问：众生界者，是有量耶？答曰：众生界量，如佛界量」。

「如来界及我界，即不二相」。

「如来界」，「佛界」，是「如来藏」、「佛性」的别名。「众生界」，（菩萨界），「如来界」，平等不二，为《无上依经》，《法界无差别论》等如来藏说经论的主题。《文殊说般若经》已从如来性空，众生性空（般若本义），而进入「法界不二」说，与《楞伽经》的如来藏说一致。《楞伽》与《文殊般若》的关系，还有两点可说：一、《文殊说般若经》译出以后，传为真谛所译的《大乘起信论》，已引用了「一行三昧」。《大乘起信论》，一向被认为与《楞伽经》有关，是依《楞伽经》而造的。《起信论》的引用「一行三昧」，就是《楞伽经》与《文殊说般若经》的融合。二、在达摩系统中，慧可弟子和禅师，和禅师弟子玄景，玄景弟子玄觉；玄觉与道宣、道信同时。《续僧传》卷一七说：「玄觉……纯讲大乘，于文殊般若偏为意得（得意？）」（大正五〇·五六九下）。玄觉为达摩门下，重视《文殊般若》的又一人。道信的时代，《楞伽》与《文殊般若》，早有融合的趋势。道信这才依《楞伽经》及《文殊说般若经》，成立「入道安心要方便」的禅门。可以说，「楞伽经诸佛心第一」，是达摩禅的旧传承；「文殊说般若经一行三昧」，为适应时机的新综合。在禅者的悟境，这两部经是没有不同的（方便不同），但「摩诃般若波罗蜜」，在达摩禅的传承中，越来越重要了。

三、念佛与成佛合一：「念佛」是大乘经的重要法门。在中国，自庐山慧远结社念佛以来，称念阿弥陀佛，成为最平易通俗的佛教。达摩禅凝住壁观，圣凡一如，原与念佛的方便不同。道信引用了一行三昧，一行三昧是念佛三昧之一。「念佛心是佛，妄念是凡夫」：息一切妄念而专于念佛，心心相续，念佛心就是佛。道信的「入道安心方便」，是这样的方便。依念佛而成佛，双峰禅门才能极深而又能普及。从弘忍门下的念佛禅中，可以充分的明白出来。

梁曼陀罗仙所译的《文殊师利所说摩诃般若波罗蜜经》卷下，有「一行三昧」。道信引入「楞伽禅」，制立卓越的安心方便。这对于「东山法门」的大发展，及将来南能与北秀的对立，都有深远而重要的关系。经上所说的——《入道安心要方便门》所引的，是这样（大正八·七三一上—下）：

「复有一行三昧，若善男子善女人修是三昧者，亦速得阿耨多罗三藐三菩提」。

「文殊师利言：世尊！云何名一行三昧？佛言：法界一相，系缘法界，是名一行三昧」。

（「若善男子善女人欲入一行三昧，当先闻般若波罗蜜，如说修学，然后能入一行三昧）——如法界缘不退、不坏、不思議、无碍、无相」。

「善男子善女人欲入一行三昧，应处空闲，舍诸乱意；不取相貌，系心一佛，专称名字。随佛方所，端身正向，能于一佛念念相续，即是念中能见过去现在未来诸佛。何以故？念一佛功德无量无边，亦与无量诸佛功德无二。不思議佛法等无分别，皆乘一如成最正觉，悉具无量功德、无量辩才。如是入一行三昧者，尽知恒沙诸佛法界无差别相」。

「如般若波罗蜜所说行，能速得阿耨多罗三藐三菩提」（成佛），是《般若经》的根本法门。此外，佛又提出能速成佛道的「一行三昧」。「一行三昧」的实质，是「法界一相，系缘法界」；以「法界无差别相」为系念而成就的三昧。想成就「一行三昧」，经中举二类方便：一、先要听闻——听闻、受持、读、诵，如说修行般若波罗蜜，这是般若（闻思修）正方便。二、「不取相貌（如三十二相，八十种好），系心一佛，专称佛名」，这是念佛的胜方便。念佛成就，见十方无量诸佛，「知恒沙诸佛法界无差别相」。说到这里，应该知道大乘法门的二大流：一、以《般若经》为主的念佛，是实相念佛，如《小品般若波罗蜜经》卷一〇（大正八·五八四中）说：

「以诸法实相而观如来」。

《维摩诘经》卷下说：「如自观身实相，观佛亦然」（大正一四·五五四下）。《阿閼佛国经》说：「如仁者上向见空，观阿閼佛及诸弟子等并其佛刹，当如是」（大正一一·七六〇中）。《金刚般若波罗蜜经》所说：「若见诸相非相，则见如来」（大正八·七四九上），也是同一意义。二、以《华严经》为主的念佛，是唯心念佛，如《大方广佛华严经》卷六三「入法界品」「解脱长者章」（大正一〇·三三九下—三四〇上）说：

「然彼如来不来至此，我身亦不往诣于彼。知一切佛及以我心，悉皆如梦。……我如是

知，如是忆念，所见诸佛，皆由自心」。

念佛，是念佛（无边）相好的，等到三昧成就，诸佛现前，于是体会到：我没有到佛国去，佛也没有到这里来：诸佛现前，都是唯心所现的。与阿弥陀佛有关的念佛，也是这样，如《佛说般舟三昧经》（大正一三．八九九中—下）说：

「意所作耳（唯心所现），我所念即见。心作佛，心自见，心是佛心，佛心是我身。心见佛，心不自知心，心不自见心。心有想是痴心，无想是涅槃」。

《观无量寿佛经》（大正一二．三四三上）也说：

「诸佛如来法界身，遍入一切众生心想中。是故汝等想佛时，是心即是三十二相、八十随形好。是心作佛，是心是佛。诸佛正遍知从心想生，是故应当一心系念谛观彼佛」。

念佛而悟入唯心所现，于是乎「是心作佛」，「是心是佛」的法门展开了。后代禅者常说的「即心即佛」，不是禅者创说，而是大乘经中，与念佛有关的三昧。明白上来的念佛说，可知《文殊说般若经》，是在般若无相法门中，应用了唯心念佛，而归于「法界无差别相」的法门。但还是随顺般若，所以称名而「不取相貌」。道信以「一行三昧」与楞伽法门相结合，制立「入道安心要方便」，显出了法门的特色！

《文殊说般若经》的「一行三昧」，在中国佛教界，早已受到重视。智者于开皇十四年（五九四），在玉泉寺说《摩诃止观》，广明大乘的四种三昧；「常坐」的，就是「一行三昧」。更早些，传说为真谛（五五三）译的《大乘起信论》，也引用了「一行三昧」，如（大正三二．五八二上—中）说：

「若修止者，……一切诸想，随念皆除，亦遣除想。以一切法本来无相，念念不生，念念不灭。亦不得随心外念境界，后以心除心。心若驰散，即当摄来住于正念。是正念者，当知唯心无外境界。……久习淳熟，其心得住。以心住故，渐渐猛利，随顺得入真如三昧」。

「复次，依是三昧故，则知法界一相，谓一切诸佛法身与众生身，平等无二，即名一行三昧」（唐译作「一相三昧」）。

《起信论》的真如三昧，可说是天台「体真止」。但修行方便，是唯心观次第——先以心遣境，再以心除心。《起信论》以为：真如三昧成就了，能知「诸佛法身与众生身平等」——「法界无差别」，就名为「一行三昧」。没有说到念佛的方便，这是著重「一法界相，系缘法界」；就是「一行三昧」之所以名为「一行三昧」的实质。「一行三昧」为佛教界所重视，道

信就融摄于达摩传来的禅法中。

入道安心要方便

道信的《入道安心要方便》，全文为《楞伽师资记》所引录，文段很长，约三千五六百字。达摩明「入道」的「二入」，「安心者壁观」；道信的《入道安心要方便》，是承此而立名的，但已是专明「理入」了。全文可分为三部分：一、从开始到「略举安心，不可具尽，其中善巧，出自方寸」，《大正藏》本共三十六行，约六百字。先引《文殊说般若经》的「一行三昧」，而明安心（安心是住心、宅心的意思）的善巧方便。文义都简要精密，为安心方便的主体部分。二、从「略为后生疑者假为一问」起，共四十三行，约七百余字。先假设问题，然后以「信曰」来解答。问题为：

1.「法身若此（无相）者，何故复有相好之身现世说法」？2.「何者是禅师」？3.「云何能得悟解法相，心得明净」？4.「临（终）时作若为观行」？「用向西方不」？

问答部分，是集录「信曰」的解答问题，显然为门下所集录的。在问答中，著重于根机的浅深不等，并明佛弟子的正见。三、从「又古时智敏禅师训曰」起，文段最长，内容浅深不一，可说是道信门下不同传行的杂录部分。

试作进一步的分解。第一「主体部分」，实为道信「入道安心要方便门」的主要内容。首先，引述了《文殊说般若经》「一行三昧」（如上面「一行三昧」所引），然后制立方便（大正八五·一二八七上）说：

「夫身心方寸，举足下足，常在道场。施为举动，皆是菩提」。

「普贤观经云：一切业障海，皆由妄想生。若欲忏悔者，端坐念实相——是名第一忏」。
「拵（原文误作「并」）除三毒心，攀缘心，觉观心。念佛心心相续，忽然澄寂，更无所缘念。大品经云：无所念者，是名念佛。何等名无所念？即念佛心名无所念。离心无别有佛，离佛无别有心；念佛即是念心，求心即是求佛。所以者何？识无形，佛无形，佛无相貌。若也知此道理，即是安心」。「常忆念佛，攀缘不起，则泯然无相，平等不二。入此位中，忆佛心谢，即不须征——即看。此等心即是如来真实法性之身；亦名正法；亦名佛性；亦名诸法实性，实际；亦名净土；亦名菩提，金刚三昧，本觉等；亦名涅槃界，般若等。名虽无量，皆同

一体」。「亦无能观所观之意，如是等心，要令清净，常现在前，一切诸缘不能干乱。何以故？一切诸事皆是如来一法身故。住是心中，诸结烦恼自然除灭。于一尘中，具无量世界；无量世界集一毛端。于其本事如故，不相妨碍。花严经云：有一经卷，在微尘中，见三千大千世界事」。

「略举安心，不可具尽。其中善巧，出自方寸」。

这一部分，是「入道安心要方便」的主要方便。首先揭示了根本意趣：身，心，一切都不外乎方寸，一切唯是自心。「道场」是成佛的依处，「菩提」是佛之所以为佛的「觉」。「举足下足」，「施为举动」——一切语默动静，行来出入，见闻觉知，资生事业，那一样不是菩提，那一处不是成佛的道场！这虽是大乘经的常谈，却正表示了禅宗的特色！

说到安心方便，先要忏悔业障。实相忏是第一忏悔，也就是《坛经》的「自性忏」。还要拈除（扫除的意思）贪嗔痴心，攀缘心，觉观（新译「寻思」）心。内心清净了，才能契入「一行三昧」的念佛。

念佛的初方便，没有说到，只说「念佛心心相续」，念到「忽然澄寂」，就是「无所念」，连念佛心也落谢不起。那时的澄寂，或说「泯然无相，平等不二」；或说「泯然清净」——「净心」。以念佛来说，「无所念者是名念佛」，是《小品般若经》所说的。因为心识是无形的，佛也是无相的（从「一行三昧」的「不取相貌」而来），所以「泯然无相」，是真念佛。这样的「泯然无相，平等不二」，心就是佛，佛就是心，而到达即心即佛的体悟。这一安心方便，是在「如来藏心」的传统中，融合了《摩诃般若波罗蜜经》的实相念佛，《观无量寿经》等的唯心念佛而制立的。以念佛为方便，而念佛是无（所）念；无念心是「如来真实法身」，这可说无念即是佛了。《般若》与《楞伽》的融合，达摩禅将更适应于南方人心。

澄寂清净的心，就是经上所说的法身、佛性、般若、涅槃等。历举种种名词，而说就是一体（三论、天台根据龙树论，都这样说）。这说明了：这一悟入的内容，是一切经，一切法门的根本与共同问题。文中说到了「金刚三昧」与「本觉」，可见道信已见到了，参考过达摩「二入」法门的《金刚三昧经》了。这部经也说到「本觉」；《金刚三昧经》与《大乘起信论》，在古代禅宗的发展中，是有重要影响的！

达到了这一「澄寂」——「泯然无相」境地，是没有能观所观的。只要保持净心，使净心常常现前就得。在泯然无相的净心中，一切事是无相，一切是清净，同一法界无差别。所以一

切境界，都不能干乱净心，一切烦恼自然除灭了，自然契入不思議解脱的无碍法界。文中引《维摩诘经》的「本事如故，不相妨碍」；及《华严经》的「在微尘中见三千大千世界事」。「以无所得，得无所碍」，禅者的悟境，更进入不思議解脱的境地；这也是后代禅者的共同倾向。

末了说：安心方便是说不完的，这只是略举一端。任何安心方便，都要行者善巧的应用。这如失眠一样，一紧张，一著急，什么安眠方法（除服药）都失效了。安心法门也是一样，所以佛开无边的安心法门，经中又说为「顺道法爱生」；禅者说为「没有定法与人」。这所以「神而明之，存乎其人」；「运用之妙，在乎一心」！

第二「问答部分」，有一项问答，极其重要，如（大正八五．一二八七中）说：

「云何能得悟解法相，心得明净」？

「信曰：亦不念佛，亦不捉心，亦不看心，亦不计（？）心，亦不思惟，亦不观行。亦不散乱，直任运，不令去，亦不令住。独一清静，究竟处心自明净」。

「或可谛看心，即得明净，心如明镜。或可一年，心更明净。或可三五年，心更明净」。

「或可因人为说，即得悟解」。

「或可永不须说，得解」。

「学者取悟不同，有如此差别。今略出根缘不同，为人师者善须识别」！

这里面，包含相关的问题是：「心得明净」，「悟解法相」。心怎么会明净？有的，不念佛，也不捉心（摄心，止），也不看（观）心，不用什么方法，只是「任运」。任运是不加功用，任其自然的运行，古人称为「葛直去」。这样，心就会自然明净。但有的，要审谛的「看心」，心才会明镜般的清静。这样，上面所说主要的安心方便，是念佛的，看心的一类，而非一切都是这样了。说到「悟解法相」，就是悟理。有的，因善知识的开示、启发，得到悟解，如一般的「言下得入」。但有的不用别人说，自己也能悟入，这当然是少数。因不同的根机，有不同的进修情况。入道安心的方便，是不可一概而论的。

第三「杂录部分」，有禅观进修的不同方便。段落不大分明，但大致可分为三段。第一段，从「又古时智敏禅师」起，「不得造次辄说，慎之慎之」止。这一段，先引智敏禅师及经说，总列五事，然后广明第五「守一不移」的修法。先引智敏禅师等（大正八五．一二八八上）说：

「古时智敏禅师训曰：学道之法，必须解行相扶。先知心之根源，及诸体用。见理分明无惑，然后功业可成。一解千从，一迷万惑。（失之毫厘，差以千里，此非虚言）」。「无量寿经云：诸佛法身入一切众生心想。是心是佛，是心作佛。（当知佛即是心，心外更无别佛也）」。

引古说与经说，只是证明「心」在学道中的根本性，重要性，为成立五事作依据。《无量寿经》，实为《观无量寿经》。古代智敏禅师，不见于史传。但「智敏禅师训曰」，内容与《宗镜录》所引相同，但这是天台智者（正名「智顛」）所说，如《宗镜录》卷一〇〇（大正四八·九五二中——下）说：

「智者大师与陈宣帝书云：夫学道之法，必须先识根源，求道由心。又须识心之体性，分明无惑，功业可成。一了千明，一迷万惑」。

智者与传为智敏所说，虽文字小有出入，但决定为同本。近代焘煌出土的，有《证（或作「澄」）心论》一卷，编写在《菩提达摩禅师观门法》及传为弘忍所说的《修心要论》中间。禅者虽不知《证心论》是谁所作的，但看作古说，是早在弘忍以前的。《证心论》也有《宗境录》引用的智者所说，而且《证心论》还说：

「是故将书言说」。

「请上圣王，伏愿善思本心一义，无为同登正觉」。

与「智者大师与陈宣帝书」的传说，极为吻合。道信游学南方，住庐山大林寺十年，引用前辈智者禅师（五三一—五九七）的话，是不足惊异的。智者正名为「智顛」，智敏禅师大致为智顛禅师的误写。顛字旁的「页」，草书是与「文」相近的。

引用智敏（顛）及《观无量寿经》说，可见道信的禅法：「佛即是心，心外无别佛」，成立了「念佛」兴「念心」的同一性。「念佛」，是引用「一行三昧」的新方便。「念心」——「观心」或「守心」（如列举五事），没有说到「念佛」，正是《楞伽》的旧传统。「念心」是：

「略而言之，凡有五种：一者、知心体，体性清静，体与佛同。二者、知心用，用生法宝，起作恒寂，万法（原作「惑」）皆如。三者、常觉不停，觉心在前，觉法无相。四者、常观身空寂，内外通同，入身于法界之中，未曾有碍。五者、守一不移，动静常住，能令学者明见佛性，早入定门」。

略举五事，都是与「心」有关的，为道信门下「观心」的五类方便。「所说五事，并是大乘正理，皆依经文所陈，非是理外妄说」：「五事」有统括大乘经义的意趣，是道信所成立的吧！列举五事后，接著说：

「诸经观法，备有多种。传（原作「傅」）大师所说，独举守一不移」。

「传大师所说」，或解说为「傅大士所说」。论文义，这不是道信自说，是再传弟子的传闻。传闻道信特重「守一不移」，与传说慧可、弘忍的「守本真心」，禅风相合。「五事」中的「知心体」，「知心用」，为神秀五方便的前二门所本。

道信特重「守一不移」，修法是这样的（大正八五．一二八八上——中）：

「先当修身，审观以身为本。……常观自身空净，如影，可见不可得。……如眼见物时，眼中无有物。如镜照面像，……镜中无一物。……如此观察知，是为观空寂」。

「守一不移者，以此空净眼，住意看一物，无问昼夜时，专精常不动。其心欲驰散，急手还摄来。如绳系鸟足，欲飞还掣取。终日看不已，泯然心自定」。

这一「守一不移」的方便，是先修身（四大五阴和合的总名）的，观身空净，了无一物可得（如影，如镜像一样）。六根对境而不著物，「是名观空寂」。然后「以此空净（空就是净）眼，住意看一物」；「终日看不已」，只是摄心成定，到达身空心寂的境地。依文段次第，是先「看净」（观空）的，了无一物可得。然后摄空净心成止，终于得定（得定就发慧）。著重于空净，应与道信的融摄般若有关。文体杂入大量的偈颂，与前后文体都不合。这是后人——「看净」然后「看心」的一流的禅观次第。

第二段，从「若初学坐禅时」起，到「不得懈怠，努力努力」止。次第方便为（大正八五．一二八八下——一二八九上）：

「直观身心、四大、五阴……从本以来无所有，究竟寂灭；从本以来清净解脱。不问昼夜，行住坐卧，常作此观。……依此行者，无不得入无生正理」。

「复次，若心缘异境觉起时，即观起处毕竟不起。此心缘生时，不从十方来，去亦无所止。常观攀缘、觉观、妄识、思想、杂念、乱心不起，即得粗住。若得住心，更无缘虑，即随分寂定，即得随分息诸烦恼」。

这一方便，观一切法本来空寂，悟入无生，与般若法门最为亲切。在本空的观心中，如「心缘异境」，那就返观这一念心毕竟不生（观心）。上一方便，从观身空净，到摄心在定。

这一方便是，从观法本空，到依观成定。

第三段，从「初学坐禅看心」起，到「即用神明推策」止。是「初学者前方便」。这里面有「舍身法」，意义不太明了，如（大正八五．一二八九上）说：

「凡舍身之法，先定空空心，使心境寂净，铸想玄寂，令心不移。心性寂定，即断攀缘，窃窃冥冥，凝净心虚，则几泊恬乎，泯然气尽，住清净法身，不受后有。若起心失念，不免受生也。此是前定心境，法应如是，此是作法」。「舍身法者，即假想身横看，心境明地，即用神明推策」。

「舍身法」，虽不大明确，但决不是舍命。可能为遗弃小我（身为四大五阴和合的总名）的修法。「铸想玄寂」，「凝净心虚」，是构想一虚无杳冥的境界而安心。「泯然气尽，住清净法身」，是修到出入息不起（约定境说，是四禅），而身超象外，真我独存。初修时，从「假想身横看」下手，是假想自己从身中超出。「东山法门」有这类修法，但「出神」只是初学方便而已，「是作法」。今附弘忍的禅法一则于下，以便参考，如《楞伽师资记》（大正八五．一二八九下——一二九〇上）说：

「坐时，平面端身正坐。宽放身心，尽空际远看一字」。

「证后，坐时状若旷野泽中，[迦-加+向]处独一高山，山上露地坐。四顾远看，无有边畔。坐时满世界，宽放身心，住佛境界。清净法身无有边畔，其状亦如是」。

依入道安心要方便而论，道信的禅法，受过天台禅观的影响，是不容否认的。然「坐禅」等术语，为经论以来的习用语，倒未必是从天台家得来的。道信虽参学南方，受般若及天台的影响，但充分表显了独立的精神。道信不取天台教法的判别，连三止、三观，以及圆顿、次第、不定的禅观名目，都没有引用，却在《楞伽》禅的传统上，结合了《文殊说般若经》的「一行三昧」，而制立「念佛心是佛」——「净心是佛」的禅门。道信也还是「藉教悟宗」，依教明禅的。如依《楞伽》及《文殊说般若》而制立方便，及「五事」「皆依经文所陈」。至于「教外别传」，还要等弘忍门下出来唱导呢！

第三节 弘忍东山法门

弘忍传

继承道信法统的，公认弘忍为五祖。现存的弘忍传记，最早的是《传法宝纪》；《楞伽师资记》（大正八五·一二八九中—下）；其次是《神会语录》（石井本）与《历代法宝记》（大正五一·一八二中—下）。还有宋代撰述的《宋高僧传》（此下简称《宋僧传》）卷八「弘忍传」（大正五〇·七五四上—中），《传灯录》卷三（大正五一·二二二下—二二三上）等。

弘忍俗姓周，黄梅（今湖北省黄梅县）人，原籍浔阳（今江西省九江县）。去世的时间，有咸亨五年（六七四）说，上元二年（六七五）说，相差一年，现在且取上元二年说。弘忍生年七十四岁，所以是生于隋仁寿二年（六〇二）的；弘忍比道信，只小了二十三岁。

《传法宝纪》说：弘忍「年十二事信禅师」。《楞伽师资记》说：「七岁奉事道信禅师」（《宋僧传》用此说）。弘忍七岁（六〇八），道信二十九岁，那时正在吉州，自己出家也还不久呢！弘忍十二岁（六一三），道信三十四岁，正在庐山大林寺住，原籍浔阳的弘忍，这时候来从道信出家，是更有可能的。弘忍一直追随道信，承受双峰的禅法。道信去世（六五一），弘忍又在双峰山东十里的凭墓山建立寺院，接引四方的学众。弘忍的在山弘化，与道信一样的足不下山；也有不应高宗征召的传说。临终前，也预先造塔；死后也色身不散，一直留传下来。

东山法门

「东山」，从弘忍所住的凭墓山得名。道信（六一九顷—六五一）、弘忍（六五二—六七五），同在黄梅弘化，禅门大大的兴隆起来，尤其是弘忍的时代。如《传法宝纪》说：

「既受付嘱，令望所归，裾屨凑门，日增其倍。（二）十余年间，道俗受学者，天下十八九，自东夏禅匠传化，乃莫之过」。

弘忍在东山的名望，掩盖了双峰。净觉《注般若密多罗心经》李知非「略序」说：「蕲州东山道信禅师，远近咸称东山法门」。其实「东山法门」一词，起于弘忍的时代。弘忍「东山法门」，形成中国的禅学主流，在佛教界有崇高的威望。如（七二〇顷作）《楞伽师资记》说：「则天曰：若论修道，更不过东山法门」（大正八五·一二九〇中）。李华（卒于大历初

——七六六顷）撰《扬州龙兴寺经律院和尚碑》说：「天台止观是一切经义，东山法门是一切佛乘」（全唐文卷三二〇）。这当然由于弘忍的善巧化导，及「法门大启，根机不择」的普遍传授所致。「东山法门」也称「东山宗」，弘忍时代的禅门隆盛，引起了独树一帜，独得如来正法的信念。一、法统的承传被重视了：（六八九作）《唐中岳沙门释法如禅师行状》（简称《法如行状》（金石续编卷六）说：

「南天竺三藏法师菩提达摩，绍隆此宗。……入魏传可，可传粲，粲传信，信传忍」。

张说（七〇八顷作）《荆州玉泉寺大通禅师碑铭并序》（简称《大通禅师碑》）（全唐文卷二三一）说：

「自菩提达摩天竺东来，以法传慧可，慧可传僧璨，僧璨传道信，道信传弘忍。继明重迹，相承五光」。

达摩以来五代相承，为中原的弘忍门下所公认；那时，慧能还在岭南弘化呢！五代的法统相承，决定是东山的成说。二、教外别传——不立文字的，顿入法界的，以心传心的达摩禅，也被明确的提出来，如：

《法如行状》：「天竺相承，本无文字。入此门者，唯意相传。……斯人不可以名部分，别有宗明矣」。

「今唯以一法，能令圣凡同入决定。……众皆屈伸臂顷，便得本心。师以一印之法，密印于众意。世界不现，则是法界。此法如空中月影，出现应度者心」。

《大通禅师碑》：「名相入焉妙本乖，言说出焉真宗隐，故如来有意传妙道，力持至德，万劫而遥付法印，一念而顿授佛身」。

《传法宝纪》：「若非得无上乘，传乎心地，其孰能入真境界哉」！

「师资开道，皆善以方便，取证于心。……若夫超悟相承者，既得之于心，则无所容声矣，何言语文字措其间哉」！

「密以方便开发（其方便开发，皆师资密用，故无所形言），顿令其心直入法界」。

「大师知堪入道，乃方便开示，即时其心入法界」。

「天竺达摩，褰裳导迷，息其言语，离其经论」。

弘忍于六七五年去世。法如于垂拱二年（六八六）开法，永昌元年（六八九）去世。接著，神秀开法，卒于神龙二年（七〇六）。在这七、八世纪间，弘忍门下（北方）的禅法，充

分表现出：「不立文字」，「顿入」，「传心」的禅宗特色。自弘忍的普遍传授以来，「东山法门」的优越性，被佛教界发现了，东山成为当时的修道中心。门下人才济济，达摩禅——「东山法门」独拔于一切的优越性，被重视（强化）而表现出来。「息其言语，离其经论」；「天竺相承，本无文字」：是「不立文字」。「别有宗明矣」，正是「教外别传」的自觉。「直入法界」；「屈伸臂顷，便得本心」：是「顿入」（顿悟）。「意传妙道」，「唯意相传」，「传乎心地」，就是「以心传心」。这是有事实根据的，在「东山法门」的优越感中，被特别重视而揭示出来。事实是：禅法原是应机的，不随便传授的。但禅师们也有一般的开导方便（或授以初学方便）。如认为法器成熟，可以入道的，才授以深法。佛与禅师们，都是有此方便与深法的。达摩禅也不会例外，「二入四行」，「入道安心要方便」（主体部分）的开示，当时虽意在超悟，但一落文句，不免（事实所不免的）与一般的教授相近：这是一。达摩禅「藉教悟宗」，与经教是不相违的。但「专唯念慧，不在话言。……忘言忘念，无得正观为宗」。「领宗得意者，时有悟入」。不著名相而意在超悟，原是达摩禅的特色：这是二。弘忍的「东山法门」，继承道信的「入道安心要方便」，重视达摩禅的「领宗得意」，所以当时传禅的情形，如《传法宝纪》所说：

「及忍、如、大通之世，则法门大开，根机不择，齐速念佛名，令净心。密来自呈，当理与法。犹递为秘重，曾不昌言。倘非其人，莫窥其奥」。

当时不择根机的普遍传授，是「念佛名，令净心」，正是道信「入道安心要方便」的法门，但还是一般的。如学者而觉得有所领会，就秘密的向师长呈白自己的见地，请求印证。师长如认为他契当于正理，就进一步的「与法」。这一传授，是师资间秘密进行，而不向外人说的。这一「与法」，就表示为「不立文字」、「顿入」、「意传」，达摩禅的真意所在。「东山法门」的深法传授，被形容为：「（弘忍）祖师默辩先机，即授其道，开佛密意，顿入一乘」。「密以方便开发，顿令其心直入法界」。以这样的「意传」、「顿入」，为达摩禅的真实，是东山门下一部分学者所肯认的事实。

修心要论

炖煌本《导凡趣圣悟解脱宗（或作「凡趣圣道悟解真宗」）修心要论》一卷，有好几个本

子。伯希和本三五五九号，题「蕲州忍和上」。《续藏》与《大正藏》本，题为《最上乘论》，也作「第五祖弘忍大师述」。这部论是被传说为与弘忍有关的。《宗镜录》（卷九七）说：「五祖忍大师云：欲知法要，心是十二部经之根本」（大正四八·九四〇上），正与论文相合。但《楞伽师资记》（大正八五·一二八九中）说：

「忍大师萧然静（原作「净」）坐，不出文记。口说玄理，默授于人。在人间有禅法一本，云是忍禅师说者，谬言也」。

净觉（是弘忍再传）不承认忍禅师说，也许就是这部论。近人发现《楞伽师资记》慧可所说部分，与这部论的一部分相近，兹更比对如下：

[楞伽师记]

[修心要论]

「略说修道明心要法，直登佛果」。

「十地经云：众生身中有金刚佛性，犹如日轮，体明圆满，广大无边。只只为五阴重云覆障，众生不见。若逢智风飘荡，五阴重云灭尽，佛性圆照，焕然明净」。

「亦如瓶内灯光不能照外。亦如世喻，譬如世间云雾，八方俱起，日光岂得明净！一切众生清诸见烦恼重云，覆障圣道，不能显净之心，亦复如是。只为攀缘妄念诸见了。若妄念不生，默然静坐，大涅槃法日自然显现」。「学人依文字语言为道者，如风中无能了然不失正念，无为心中学得如密室中灯，则能破闇，照物分明」。此是真学」。

「若了心源清静，一切愿足，一切」

「若了心源者，一切心义穷，一切愿行满，一切皆

辨，不受后有」。足，一切行满，皆办，不受后有」。

「若精诚不内发，三世中纵值恒沙」[经云：众生若精诚不内发者，于三诸佛，无所为。是知众生识心自度，界中纵值恒沙诸佛，无所能为。经佛不度众生。佛若能度众生，过去逢云：众生识心自度，佛不能度众生。无量恒沙诸佛，何故我等不成佛！只若佛度众生者，过去诸佛恒沙无量，是精诚不内发，口说得，心不得，终何故我等不成佛也！只为精诚不内发不免逐业受形」。是故沉没苦海」。

《楞伽师资记》中传为慧可所说部分，一定是先出的，为《修心要论》所依据。如《修心要论》，就是「略说修道明心要法」的简称。在传为慧可所说中，全文是次第连贯的（上引文略删数句）。而在《修心要论》中，虽先后的次第相合，却分散的编在各处。又如对论文字语言为道与静坐，举灯喻来说明，出于《大智度论》（大正二五·一八〇下），而《修心要论》却改为「无明心中学」，「无为心中学」，多一层禅语的色彩。传为慧可所说的「略说修道明心要法」，实是达摩「理入」说——「深信含生同一真性，但为客尘妄覆，不能显了」的说明。理入的「凝住壁观」，「坚住不移」，就是「颯（或作「凝」）然守心」，及《修心要论》的「守本真心」了。《修心要论》及附记中说：

「上来集此论者，直以信心，依文取义作如是说，实非了了证知」。

「导凡趣圣心诀，初菩提达摩以此传慧可，慧可传僧璨，僧璨传道信，道信（传）大师弘忍，弘忍传法如，法如传弟子道秀等。是道信，有杜正伦作碑文。此文，忍师弟子取所闻（而）传」。

全文明明不是弘忍说的，也不会是慧可。从「忍师弟子取所闻传」而论，传为慧可所说的，倒可能是弘忍所说：再由弘忍后人，扩充改编而成。这部《修心要论》，代表东山门下观心的一流。

《修心要论》的主题，是：

「夫修道之体，自识当身本来清静，不生不灭，无有分别，自性圆满清静之心。此是本师，胜念十方诸佛」。

修道，要自识本来清静的心性（与「智敏禅师训曰：学道之法……先知心之根源」相

合)。劝人「努力会是守本真心，妄念不生，我所心灭，自然与佛平等不二」。论中极力赞叹「守本真心」说：

「此守心者，乃是涅槃之根本，入道之要门，十二部经之宗，三世诸佛之祖」。

全文的重点，就是「守一」，「守本真心」，「守本净心」。《修心要论》及其前身——「略说修道明心要法」，没有说「念佛」，「看净」，在「东山法门」中，代表《楞伽》旧传而著重于「观心」的。「略说修道明心要法」曾说到：「若了心源清净，……解斯举一千从」。这与《入道安心要方便》所引智敏禅师说：「先知心之根源。……一解千从，一迷万惑」相合。《入道安心要方便》引智敏禅师说，《观无量寿经》说，略举「五事」，「传大师独举守一不移」；「守一不移」就是「守本真心」的依据。《修心要论》的「观心」说，近于「杂录部分」的第二段说。《修心要论》的初学观心方便，「依无量寿观经：端坐正身，闭目合口，心（前）平观（或作「视」），随意远近，作一日想守之」。与传为神秀所说的：「若初心人攀缘多，且向心中看一字」相近。论中有一段观心方便，所说极分明，说到「惩（应作「征」）意看心」，最足以代表「看心」派的修法。如说：

「会是信心具足，志（原作「至」）愿成就，缓缓静心，更重教汝：好自闲静身心，一切无所攀缘，端坐正身，令气息调。征其心：不在内，不在外，不在中间。好好如如，稳看熟视（或作「看」），则了（原误作「乃」）见此识流动，犹如水流阳焰，业业（或作「晬晬」）不住。既（见）此识时，唯是不内不外，缓缓稳看熟视，即反覆销融，虚凝湛住。其此流动之识，飒然自灭。灭此识者，乃是灭十地菩萨众中障惑。此识灭已，其心虚凝，澹泊皎洁，吾更不能说其形状」。

从道信到弘忍而树立起来的东山法门，大海一样的兼收并蓄，决不是但以「守本真心」为法门的。应从《入道安心要方便》——「主体部分」到「杂录部分」；「略说修道明心要法」到《修心要论》；更应从东山门下的不同禅门去理会出来。在禅门方便上（大禅师能以多种方便教人），可以看出：旧传与新说的融合而又各有所重。「楞伽诸佛心」与「文殊说般若一行三昧」相统一，成立「念佛心是佛」。「即心是佛」，「心净成佛」，成为双峰与东山法门的标帜。在方便上，著重于《文殊说般若经》的，是「念佛」的，「看净」（空无一物）的。著重于《楞伽经》的，是「看心」的。从《略说修道明心要法》，到《修心要论》，代表《楞伽》旧传的特质。这可说是弘忍所传，也不妨说慧可说的。「看心」，「看净」二大流，还不

能包括慧能的禅门，慧能是专重「文殊所说摩诃般若波罗蜜」的一流。这一切，第四章再为叙述。

弘忍的十大弟子

弘忍的东山法门，弟子遍大江南北，有十大弟子的传说。十弟子的传说不一，这里面可看出「一代一人」与「多头弘化」说的对立。在现存文记中，十弟子的传说，以《楞伽师资记》为最早，如（大正八五．一二八九下）说：

「时荆州神秀禅师，伏膺高远，亲受付嘱。玄曠以咸亨元年，至双峰山，恭承教诲，敢奉驰驱」。

「如吾一生教人无数，好者并亡，后传吾道者，只可十耳。我与神秀论楞伽经，玄理通快，必多利益。资州智洗，白松山刘主簿，兼有文性。华（原作「莘」）州慧藏，随州玄约，忆不见之。嵩山老安，深有道行。潞州法如，韶州慧能，扬州高丽僧智德，此并堪为人师，但一方人物。越州义方，仍便讲说。又语玄曠曰：汝之兼行，善自保爱；吾涅槃后，汝与神秀，当以佛日再晖，心灯重照」。

《楞伽师资记》的作者净觉，是玄曠的弟子。《楞伽师资记》，大体是继承玄曠所作的《楞伽人法志》的。在这段文中，首先提出了神秀与玄曠二人。那时，神秀早是「两京法主，三帝门师」；在京洛一带，事实上成为五祖的付嘱者，也就是被推为六祖了。与神秀同门的玄曠，在神秀去世（七〇六）后，景龙二年（七〇八）被召入京，不愿接受这一事实，所以提出二人，末了又嘱玄曠与神秀，「当以佛日再晖，心灯重照」，也就是玄曠自认为，与神秀同负禅门付嘱的重任。十弟子说，应为当时「分头弘化」者的一般传说。《楞伽人法志》说：「传吾道者，只可十耳」。可是从神秀到义方，已满十人，而玄曠却不在十人之内。虽说「传吾道者，只可十耳」，而实际共十一人。玄曠是「恭承教诲，敢奉驰驱」；「汝之兼行，善自保爱」，玄曠是不愿与十人并列的。这是十弟子说与亲承付嘱说间的矛盾！

属于曹溪系统的《历代法宝记》，也一再的提到十弟子，如（大正五一．一八二上——中、一八三下）说：

一、「吾一生教人无数，除慧能，余有十尔。神秀师，智洗师，智德师，玄曠（原作

「迹」)师，老安师，法如师，慧藏师，玄约师，刘主（原作「王」）簿，虽不离吾左右，汝各一方师也」。

二、「忍（原作「忽」）大师当在黄梅凭茂山日，广开法门，接引群品。当此之时，学道者千万余人（其中亲事不离忍大师左右者，唯有十人），并是升堂入室。智诜，神秀，玄曠（原作「迹」），义方，智德，慧藏，法如，老安，玄约，刘主簿等，并尽是当官（？）领袖，盖国名僧。……忽有新州人，俗姓卢，名慧能……默唤付法，及与所传信袈裟」。

《历代法宝记》第一说的文句，显然是参考《楞伽人法志》及《楞伽师资记》的。除了慧能，虽说「余有十人」，而实际却仅有九人，没有越州义方。从《楞伽师资记》去看，从神秀到智德（九人），总结说：「此并堪为人师，但一方人物」。又插入义方，说他「仍便讲说」，也不像禅师。除却义方，加上玄曠在内，不正是「传吾道者，只可十耳」吗？原始的十弟子说，神秀，玄曠，慧能，都是应该在内的。《楞伽师资记》的作者，高推玄曠，这才加入义方，而使玄曠隐然的在十人以外。然而这样，就与「传吾道者，只可十耳」相矛盾了。《历代法宝记》的第二说，直说十人并是登堂入室，而衣法却付与慧能。这是「一代一人」与「分头并弘」说的结合。

十弟子说，北方玄曠系，隐然以玄曠为十人以外的。曹溪门下，当然慧能在十人以外了。这一传说，宗密所传的，又有些变化，但始终是十人。如《圆觉经大疏钞》卷三之下（续一四·二七七）说：

「（忍）大师广开教法，学徒千万，于中久在左右，升堂入室者，即荆州神秀，潞州法如，襄州通，资州智诜，越州义方，华州慧藏，蕲州显，扬州觉，嵩山老安，并是一方领袖，闔国名僧。……后有岭南新州卢行者，……遂授密语，付以法衣。……其神秀等十人，虽证悟未彻，大师许云：各堪为一方之师」。

宗密所说，显然是参考《历代法宝记》（第二说）。虽说「神秀等十人」，而只列举了九人。没有玄曠，玄约，智德，刘主簿，却另外增入襄州通，蕲州显，扬州觉——三人。宗密又在所作《师资承袭图》中，以慧能继五祖而居中位。右方列襄州通，潞州法如，北方神秀，越州义方——四人。左方列业州法，资州侏（诜），江宁（原作「江州宁」）持，老安，扬州觉——五人。这是除去了华州慧藏；而《圆觉经疏钞》的荆州显，也被除去，新加入江宁持（即牛头四祖法持）。宗密的传说，是以慧能为正统的。虽说「神秀等十人」，「各堪为一方之

师」，而实际仅有九人。这与《历代法宝记》的第一说，有慧能在内，一共十人的古意相合。宗密所传的，人名与古说不同，或是依据后代，师资相承而自成一系者来说。至于弘忍所说的「传吾道者，只可十耳」，原意应该是：荆州神秀，潞州法如，安州玄迹，资州智洗，华州慧藏，隋州玄约，嵩山老安，扬州（高丽僧）智德，白松山刘主簿，韶州慧能——分头并弘者的传说。

第三章 牛头宗之兴起

第一节 甚么是南宗

六二〇—六七五年，道信与弘忍，在长江中流黄梅县的双峰与东山，努力发扬从天竺东来的达摩禅，非常隆盛，形成当代的禅学中心。那个时候，长江下游的润州牛头山，推「东夏之达摩」的法融为初祖的禅学——牛头宗，也迅速发展起来，与东山宗相对立。在中国禅宗的发展过程中，牛头禅的兴起，从对立到融合，有极其重要的意义！

「南宗」的意义

说明东山与牛头的二宗对立，想从禅宗被称为「南宗」说起。南宗是什么意义？为什么后来称禅宗为南宗呢？据《坛经》（大正四八·三四二上—中）说：

「世人尽传南宗能，北（宗）秀，未知根本事由。且秀禅师于南荆府当阳县玉泉寺住时修行，慧能大师于韶州城东三十五里曹溪山住。法即一宗，人有南北，因此便立南北」。

这是说，因「南能北秀」的分头弘化，才有南宗与北宗的名称。这一解说，从南宗与北宗的对抗来说，当然是有事实根据的。如神会（七三二）在滑台召开大会，「为天下学道者定其是非」时（神会集二八八）说：

「天下学道者，号此二大师为南能北秀，天下知闻。因此号，遂有南北两宗」。

然在「南能北秀」以前，「南宗」实早已存在。那「南宗」是什么呢？一、南印度传来的宗旨：如《南宗定是非论》（神会集二八八）说：

「何故不许普寂禅师称为南宗？……普寂禅师实是玉泉学徒，实不到韶州，今口妄称南

宗，所以不许」。

普寂是神秀弟子，自称为南宗，可见「南宗」一词，本与南能北秀无关。《菩提达摩南宗定是非论》，这一论名，不正是说明了菩提达摩所传，就是南宗吗！所以神会以慧能所传为南宗，只是以当时地理上的对立，以慧能为南宗正统，这才相对的称神秀一系为北宗。神秀系本来也是南宗，但在南能北秀的对立下，也就渐渐的被公认为北宗了。

净觉《注般若波罗蜜多心经》，「皇四从伯中散大夫行金州长史李知非略序」（约开元十五年——七二七作）说：

「古禅训曰：宋太祖之时，求那跋陀罗三藏禅师，以楞伽传灯。起自南天竺国，名曰南宗。次传菩提达摩禅师，次传可禅师……」。

四卷《楞伽经》，起自南天竺国，所以名为南宗。「南天竺一乘宗」——「南宗」，是楞伽禅学，如《续僧传》卷二五「法冲传」（大正五〇·六六六中）说：

「又遇可师亲传授者，依南天竺一乘宗讲之，又得百遍。其经本是宋代求那跋陀罗三藏翻。……达摩禅师传之南北，忘言忘念，无得正观为宗」。

依此可见，求那跋陀罗译《楞伽经》四卷，菩提达摩传于南北。这一楞伽中心的传承法统，是《楞伽人法志》，《楞伽师资记》所说，而实是本于「古禅训」的。《楞伽师资记》说：「菩提（达摩）师又为坐禅众，释楞伽要义一卷，有十二三纸。……文理圆净，天下流通」（大正八五·一二八五中）。所以菩提达摩以四卷《楞伽》印心，传出的禅法，是被称为「南天竺一乘宗」或「南宗」的。

此外，南印度传来的《般若经》论，也是被称为「南宗」的，如《贞元新定释教目录》卷一四，吕向撰（七四三）「跋日罗菩提（金刚智）传」（大正五五·八七五中）说：

「年二十，受具戒。六年学大小乘律，又学南宗般若灯论、百论、十二门论」。

金刚智在印度时，学「南宗」三论（《般若灯论》是《中论》注释的一种）。《宋僧传》卷八，从神秀学习禅法的巨方与降魔藏，起初都曾「讲南宗论」（大正五〇·七五九中、七六〇上）。三论，在印度与中国，都被称为「南宗论」，也与南印度有关。龙树是南印度憍萨罗国人，提婆是师子国（今锡兰）人。六七世纪时，传承龙树学的佛护，是南印度怛婆罗人；清辩是南印度摩罗耶人；月称是南印度萨曼多人（这三位都有《中论》的注释）。般若宗义的传扬者，几乎都是南印度人，这是三论（般若学）被称为「南宗论」的理由！

二、中国南方的佛学：中国从东晋以来（三一七—五八八），政治上南北对立了二百七十一年。在政局的长期对立中，佛教也形成南方、北方的种种差别，例如《高僧传》卷八「僧宗传」（大正五〇·三八〇上）说：

「北土法师昙准，闻（僧）宗特善涅槃，乃南游观听。既南北情异，思不相参，准乃别更讲说，多为北土所师」。

同样的经法，由于思想方式不同而见解不同。从南北朝到隋唐，中国佛教有了南统与北统，也就是南宗与北宗的差别。如荆溪的《法华玄义释签》卷一九（大正三三·九五上）说：

「南谓南朝，即京江之南；北谓北朝，河北也。……南宗初弘成实，后尚三论。近代相传，以天台义指为南宗者非也。……今时言北宗者，谓俱舍、唯识。南方近代，亦无偏弘。其中诸师所用义意，若凭三论，则应判为南宗」。

荆溪湛然，是七一一—七八二时人。这是以南北朝的佛学，分为南宗与北宗。湛然以天台为不属于南北，但神清（八一〇前后卒）《北山录》（大正五二·五八一上）说：

「南宗焉，以空假中为三观。北宗焉，以遍计依他圆成为三性也。而华严以体性、德相、业用，范围三界，得其门，统于南北，其犹指乎诸掌矣」！

神清是净众宗学者而赞同华严宗的。依他说，天台三观还是南宗，贤首宗才是南宗北宗的统一者。以南土的为南宗，北土的为北宗（唐代的统一者，不属南北），纯属中国的区域文化，有他的相当意义。禅宗的所以称为「南宗」，有远源于南印度的特殊意义。在楞伽禅的传承中，道信统一了《楞伽》与《般若》，传布于中国南方——长江流域及岭南，而更富有中国「南宗」的特性。东山门下的慧能，慧能门下的洪州、石头，更发扬了「南宗」的特色，也就取得了「南宗」正统的地位。

南宗与南中国精神

中华民族文化，含有不同的两大倾向（其实，到处都有，而又互相关涉，这里就其特重来说），在南北文化中表现出来。古代的儒墨与老庄，就代表了这两大倾向。老子是楚国苦县人，庄子是宋国蒙县人，在当时的中华民族文化中，属于南方。中华文化不断的扩大，于是江

淮、江东、闽粤，都逐渐显示了这一文化的特性（因地、因时，也不会完全相同）。代表南中国文化的特性是什么？大概的说，面对现实的，人为的，繁琐的，局限的世界，倾向于理想的，自然的，简易的，无限的；这不妨称之为超越的倾向。江南的佛教，尤其是发展于南方的「南宗」禅，更富于这种色彩。

人类是社会的，有制度，有礼法，有习俗。有些会使你感到拘束，或觉得不合时宜而想摆脱他。佛教从印度来，有严密的僧团制度，有种种习惯。竺道生对这些制度、习惯，就显出不受拘束的精神。《高僧传》卷七「竺道生传」（大正五〇．三六六下）说：

「（宋）太祖设会，帝亲同众御于地筵。下食良久，众咸疑日晚。帝曰：始可中耳。生曰：白日丽天，天言始中，何得非中！遂取钵便食，一众从之」。

「中食」——过午不食，印度所传的僧制，是严格奉行的。道生不重视这种制度，这才运用时机，善巧的破坏了这一制度。还有，印度僧众吃饭时，是踞坐——企坐的。当时祇洹寺僧，有的踞坐，也有中国式的「方坐」。范伯伦等希望全部中国化，一律方坐。对于这一问题，《弘明集》卷一二说：「慧严、道生，本自不企」（大正五二．七八下），也就从来是方坐的。这种不受旧制的拘束，务求适宜的精神，正是南方的精神。如是个人主义的，那就表现为蔑弃礼法。佛教有集体生活的传统，可以不受旧制的拘束，却不能没有制度，这就成为革新者。禅者近于这一倾向（律师都尊重旧制），如《续僧传》卷二〇（大正五〇．五九六中）说：

「世有定学，妄传风教。……神用没于词令，定相腐于唇吻。排小舍大，独建一家。摄济住持，居然乖僻」。

不合小乘，又不合大乘，自成一体的禅寺制度：在道宣以前，早就存在了。后来百丈别立「禅门规式」，自称「非局大小乘，不离大小乘」（大正五一．二五一上），自成一体系丛林制度。这是表现于对制度的不受拘束，务求适宜的精神（印度的大众部，及大乘佛教，都有这种倾向）。

人类社会意见的表达与流传，主要是语言与文字。在印度，佛与诸大弟子的开示，集成经典而流传翻译过来。古圣先贤传来的经文，佛说「依义不依语」。语言与文字，是表义的工具，而实义却不在语文中。（文）「句」，或译为「迹」，正与中国所说筌蹄的「蹄」一样。这一意义，原是佛法的通义，但在南中国文化的陶冶中，充分的多方面的表达了这一倾向。原

则的说，这是不拘章句的，不死于句读、训诂的（与经师不同），然也有三类不同：一、支遁（三六六卒）与道生（四三四卒）为代表的：《高僧传》卷四「支道林传」（大正五〇．三四八中）说：

「每至讲肆，善标宗会，而章句或有所遗，时为守文者所陋。谢安闻而善之曰：此九方堙之相马也，略其玄黄而取其骏逸」。

道生也是这一类的人，如《高僧传》卷七「竺道生传」（大正五〇．三六六下）说：

「生既潜思日久，彻悟言外，乃喟然叹曰：夫象以尽意，得意则象忘；言以诠理，入理则言息。自经典东流，译人重阻，多守滞文，鲜见圆义。若忘荃取鱼，始可与言道矣！……守文之徒，多生嫌嫉，与夺之声，纷然竞起」。

支遁与竺道生，都是不拘章句的，领会言外之意，所以能发明新义。他们的风格，与当时的「清谈」者相近。立言重清新，重隽永，如拿画家来说，这是「写意」的一流。

二、三论家（天台家）为代表：三论是般若学，不滞文句而意在实义，是当然的事。自从辽东朗大师南来，在江南新园地上，迅速的发达起来，成为陈（隋及唐初）代的显学。三论家对经教文句的见解，如《中观论疏》卷一（大正四二．七下、一〇下）说：

（兴皇朗）「师云：夫适化无方，陶诱非一。考圣心以息病为主，缘教意以开道为宗。若因开以受悟，即圣教为之开。由合而受道，则圣教为之合。如其两晓，并为甘露。必也双迷，俱成毒药。岂可偏守一途以壅多门者哉」！

「自摄岭、兴皇，随经傍论，破病显道，释此八不，变文易体，方言甚多」。

又卷二（大正四二．二七下、三二上）说：

「人未学三论，已怀数论之解，今听三论，又作解以安于心。既同安于心，即俱是有所得，与旧何异？又过甚他人，所以然者，昔既得数论旧解，今复得三论新智，即更加一见。师云：此是足载耳！可谓学弥广，倒弥多！而经论意在息心达本源，故号为沙门；又息之以至于无息矣」！

「云何一向作无所得观耶？答：考寻圣人兴世，诸所施为，为显中道，令因中发现，灭诸烦恼。若存著语言，伤佛意也。又百年之寿，朝露非奢，宜以存道为急。而乃急其所缓，缓其所急，岂非一形之自误耶」？

三论宗以为，佛说一切法门，是适应不同的根机。根机不同，所以不能固执一边。因此，

自己说法或解说经论，也就没有固定形式。「变文易体，方言甚多」，就是这个意思。佛说法的真意义，存在于众生的关系上——众生能因之而息病开（显中）道；否则，甘露也等于毒药（譬喻，出于《大般涅槃经》），也就不成为佛法了。即使是修学三论，如不能息病显道，也只是心中多一层法执。所以三论宗「破而不立」，（等于说：「但尽凡情，别无圣解」），有什么定法可说呢？这是佛法的意趣（「教意」），不但三论，天台家也还是这样说的。然对于从古传来的经论，都是应机的，有效的，总不能废弃了而自来一套。三论宗阐明了一切法的平等意趣（各有特长，各有不足），活泼泼的当机而应用就得。所以说：「上冥诸法之实相，下通无方之妙用」。天台宗（有北学的成分）更有建设性，窥透了一切佛法应机的浅深，从义理上，修法上，……，条理成严密的教判（法的分类）。然而严密的教观，并不拘滞，还是灵活的，圆通的。通一切经法而不著，天台与三论——成长于江东的佛法，是这样灵活的处理了一切言教。

三、慧可与法冲为代表的：菩提达摩传于慧可，慧可有印度「南宗」的特色，如《续僧传》卷十六「僧可传」（大正五〇·五五二上）说：

「可乃奋其奇辩，呈其心要。故得言满天下，意非建立；玄籍遐览，未始经心。……滞文之徒，是非纷起。」

「法冲传」也说：「慧可禅师创得网纽，魏境文学多不齿之」（大正五〇·六六六中）。「为文学者所不齿」，就是「为守文者所不满」。禅者不是不说，而是「言满天下，意非建立」。一切言说，不是肯定的是什么，而是应病与药。「玄籍遐览未始经心」，就是通览经典，并没有存在心里增添知见。这些原则，都与三论宗相近。但三论宗倾向于教，而成对一切教的善巧说法。慧可重于禅悟，所以不重章句而超越章句。自称「南天竺一乘宗」的法冲，是一位《楞伽经》专家，他的讲经方式，也近于三论宗，如《续僧传》卷二十五「法冲传」（大正五〇·六六六中）说：

「冲公自从经术，专以楞伽命家，前后敷弘，将二百遍。须便为引，曾未涉文。而通变适缘，寄势陶诱，得意如一，随言便异」。

法冲是多少倾向于讲说的楞伽禅者，也是不拘章句的。他本从三论学者慧皓修学，所以风格更近于三论者。

南方的精神，倾向于简易、朴实（自然）。在魏晋的玄学气氛下，倾向于简略，如《出三

藏记集》卷一○「大智论抄记序」（大正五五·七六中）说：

「童寿以此（大智度）论深广，难卒精究。因方言易省，故约本以为百卷。计所遗落，殆过参倍。而文藻之士，犹以为繁，咸累于博，罕既其实。……谨与同止诸僧，共别撰以为集要，凡二十卷」。

童寿译为百卷，已经遗失三分之一了。中国学者还嫌他太广博，慧远这才要约为二十卷，那是不足十分之一了。玄学清谈者，大都有好简化的倾向。然而佛法，一切经律论，正如万壑朝宗那样的流向中国。支遁、道生的精神，不合时宜，还不能领导佛教。广译佛典而分判部类的，由慧观的五时教开始。这一发展，到天台家而完成。玄学清谈，是南方精神而透过贵族与名士的意境而表现出来，所以简易而不够朴实，充满了虚玄、逸乐（也许是山水之乐）的气息。南朝佛教，也不免沾染这些气息，玄谈有余，实行不足。到了隋唐统一，江东不再是政治文化中心，贵族也消失得差不多了。较朴质而求实际的禅风，才在江东兴盛起来——牛头禅。

第二节 牛头宗成立的意义

江东所传的《文殊般若》，使道信的《楞伽》禅，进入一新的领域。而江东的禅学，以润州牛头山为中心而勃兴起来，对于称为「南宗」的曹溪门下，意义更为重大！

牛头六祖的传承

牛头宗的传承，一向说是：四祖道信付法融，别出牛头一派。法融为牛头初祖，以下是智岩、慧方、法持、智威、慧忠。经近代的研究，对道信与法融，法融与智岩，智严与慧方，是否有师资授受的关系，是很有问题的。一般以为法持从弘忍修学，开始与达摩禅发生关系，其实也还值得研究。

一、牛头初祖法融（或作「慧融」）：道宣《续僧传》卷二○（附编）「法融传」，采录当时的传闻，极为详备（大正五○·六○三下—六○五中）。依《僧传》说：法融在十九岁（六一二）时，从茅山（今江苏句容县）「三论之匠」灵法师出家。据唐惠祥的《弘赞法华传》卷三说：「依茅（原误作「第」）山丰乐寺大明法师，听三论，及华严、大品、大集、维

摩、法华等诸经」（大正五一·一八下）。「灵法师」，就是「明法师」，是继承兴皇法朗的三论宗大师。明与冥可以通用，如朱明又作朱冥，玄明又作玄冥。「灵」，大抵为「冥」字的脱落，误写而成的。武德七年（六二四），政府解散部分的僧众。法融为了护持佛教，江表五千僧的安全，到京都去请愿。约在这个时候，法融就移住牛头山（今江苏江宁县）佛窟寺。寺有内外经书七藏，法融在八年中，遍读抄略，然后移居幽栖寺。法融以为「慧（文字的）发乱踪，定开心府」，所以凝心宴默，前后达二十年。贞观十七年，法融五十岁了，才在幽栖寺的北岩下，别立禅室。跟从他息心习禅的，一百多人，经常为大众讲《法华经》等。永徽三年（六五二），受当地宰官的礼请，在建初寺（在今南京）讲《大品经》，听众一千多人，是当时希有的法会！睦州妖女陈硕真作乱，法融的禅室中，住了三百多众，生活非常艰困。法融每天去城里乞粮，自己背负回来，经过一百多天，乱事才平息下来。法融护法的热忱，用心的慈悲，非常难得！显庆元年（六五六），再受请出山，在建初寺讲经。二年（六五七）二月去世，年六十四。从法融的修学与弘化来说，是一位禅教并重，更重于禅悟的学者。

法融与道宣同时，但在道宣的记录中，并没有道信付法与法融的事。在现存文记中，最早传说道信别传法融的，是李华所撰《润州鹤林寺故径山大师碑铭》（全唐文卷三二〇），如说：

「初达摩祖师传法三世，至信大师。信门人达者，曰融大师，居牛头山，得自然智慧。信大师就而证之，且曰：七佛教戒，诸三昧门，语有差别，义无差别。群生根器，各各不同。唯最上乘，摄而归一。凉风既至，百实皆成。汝能总持，吾亦随喜。由此无上觉路，分为此宗。融大师讲法则金莲冬敷，顿锡而灵泉满溢。东夷西域得神足者，赴会听焉。融授岩大师，岩授方大师，方授持大师，持授威大师，凡七世矣」。

「故径山大师」，指鹤林玄素，天宝十一年（七五二）去世。道信传法于法融的传说，在法融去世（六五六）一百年，才见于文记。道信什么时候传法给法融呢？刘禹锡（七七二—八四二）撰《牛头山第一祖融大师新塔记》说：「贞观中，双峰（道信）过江，望牛头，顿锡曰：此山有道气，宜有得之者。乃东，果与（融）大师相遇」（全唐文卷六〇六）（《传灯录》卷四「法融传」同）。《祖堂集》「法融传」，作「武德七年秋」。《传灯录》卷三「道信传」也说：「吾武德中游庐山」（与卷四「法融传」矛盾）。如依《祖堂集》，道信见法融，是武德七年（六二四），那是还没有去黄梅的时候。依刘禹锡碑，是「贞观中」，道信又

过江，去江东一趟。然武德七年，江东的僧众遭难，法融正去长安。如是「贞观中」，法融于贞观十七年（六四三），才移住幽栖寺北岩下。那时，来依止修定的，达一百多人，也与《传灯录》所说，个人独修的「懒融」不合。

二、智岩：《续僧传》卷二〇（附编）有「智岩传」（大正五〇·六〇二上—下）。隋末、唐初，曾「身任军帅」，立有军功。武德四年（六二一），在舒州□公山（今安徽省潜山县西），从宝月禅师出家，一直在山中修道。贞观十七年（六四三），年六十六岁，才到建业（今南京）来，依山结草庵，为众（百余人）随机说法，常在白马寺住。后来，又往石头城病人坊，为病人说法，服务。永徽五年（六五四）去世，年七十八岁。

《续僧传》没有说到智岩到牛头山去，没有说到与法融的任何关系。智岩到建业，「依山结草」，正是法融在幽栖寺北岩下，「别立禅室」那一年（贞观十七年）。与法融共住的，「百有余人」；而与智岩共住的，也是「僧众百有余人」，这是两地同时施化的。贞观十七年，法融五十岁，智岩已六十六岁。虽然禅法的传授，不限年龄的大小，但智岩永徽五年（六五四）去世，比法融（六五七）还早了三年。从继位弘扬的意义来说，智岩继法融而称二祖，是很难想像的。《传灯录》编者，也许发觉到这点，所以改为：智岩「于仪凤二年（六七七）正月十日示灭」。这也许有师资传承的可能，但这么一改，完全陷于矛盾了！《传灯录》所传智岩的事实，是依《续僧传》的，也说「唐武德中，年四十」出家；「年七十八」。如武德中年四十，那仪凤二年，至少是九十岁以上，怎么还是七十八岁呢？而且，道宣卒于干封二年（六六七）；智岩死了，道宣已为他作传，怎么能活到仪凤二年呢！《传灯录》的改窜，是不足采信的。

三、惠方：《续僧传》与《宋僧传》，都没有惠方传。仅《宋僧传》卷八「法持传」（大正五〇·七五七下）说到：

（法持）「后归青山，重事方禅师，更明宗极。命其入室，传灯继明」。

《传灯录》卷四「惠方传」（大正五一·二二八下），为惠方的唯一资料。依《传灯录》，惠方在没有到牛头山（青山）以前，就「洞明经论」。后来「入牛头山，谒岩禅师，咨询秘要」。在山中住不到十年，就受四方学众的参礼。后来，「以正法付法持禅师，遂归茅山」。数年后去世，时为天册二年（六九五）。「寿六十七，腊四十」。惠方受具，是六五六年（二十八岁）。那时，智岩禅师已死去二年了。惠方后来去牛头山，从智岩受法，也是不可

能的。惠方「洞明经论」；晚年「归茅山」，看来也是与三论宗有关的禅师。

四、法持：《宋僧传》卷八（大正五〇．七五七下），《传灯录》卷四（大正五一．二二八下），都有传记，内容一致。法持三十岁（六六四），曾参礼黄梅弘忍。回来，到青山（牛头山）参礼方禅师，为方禅师的入室弟子。等到将正法付嘱了弟子智威，法持就出山，住江宁的延祚寺。延祚寺与牛头山幽栖寺，似乎有密切的关系。智威后来也是出住延祚寺的。长安二年（七〇二）去世，年六十八岁。

法持的参礼黄梅，《宋僧传》作十三岁（六四七）。那时还是道信住世的时代，所以应为三十岁的误写。法持被传说为弘忍十大弟子之一，如《宋僧传》卷八说：

「时黄梅谢缘去世，谓弟子玄曠曰：后传吾法者，可十人耳，金陵法持即其一也」。

弘忍告诉玄曠的话，出于玄曠弟子净觉的《楞伽师资记》，但十人中没有法持。《历代法宝记》也有十弟子说，与《楞伽师资记》相合，也没有法持。宗密《圆觉经大疏钞》卷三之下，列举弘忍弟子，也没有法持。《师资承袭图》，才有「江宁持」（原误作「江州宁持」）的名字。法持被传为弘忍十弟子之一，是宗密时代的事了。还有，宋戒珠编《净土往生传》卷中（大正五一．一一九下——一二〇上）说：

「持于净土以系于念，凡九年，俯仰进止，必资观想」。

「吾生之日，不能以净土开诱群物，吾死之后，可宜露骸松下，令诸禽兽食血肉者起净土因」。

这一专心净土的传说，是《宋僧传》与《传灯录》所没有的，不知戒珠有什么根据？《宋僧传》只是说：「遗嘱令露骸松下，饲诸禽兽，令得饮血肉者发菩提心」。戒珠的系念净土，显然是由此演绎而来的。然死了以血肉饲鸟兽，并不能证明与净土有关。牛头宗风，如法融、智岩，以及后来的慧忠、玄素，都没有他力念佛，求生净土的形迹。所以说法持念佛，或称之为「念佛禅」，是不了解当时禅风，误信传说所引起的虚谈。

五、智威：《宋僧传》卷八（大正五〇，七五八中——下），《传灯录》卷四（大正五一．二五八下——二五九上），所传相同。智威是牛头山附近的人。二十岁（六六五）出家，属幽岩寺（似是牛头山的寺名），后来就从法持习禅法。晚年，将护持法门的责任，付嘱了弟子慧忠，自己出山，住在延祚寺。开元十年（七二二）去世，遗嘱也以遗体饲林中的鸟兽。

六、慧忠：继承智威而在牛头山弘化的，是慧忠，被称为牛头六祖。《宋僧传》卷十九

（大正五〇．八三四下——八三五中），《传灯录》卷四有传（大正五一．二二九上——中），事迹一致。慧忠是神龙元年（七〇五），二十三岁出家的。后到牛头山参智威，智威一见，就说「山主来矣」，为说顿悟无上法门。慧忠在山四十年，到天宝初年（七四二——），应请出山，住庄严寺，因而重修了庄严寺。大历四年（七六九）去世，年八十七岁。据《传灯录》，得法弟子卅四人，各化一方。

传说中的牛头宗，六代相承。但真有师承关系的，最早也只能从慧方传法持开始。从法持到智威，才逐渐兴起。到了智威以下，出了牛头慧忠，鹤林玄素，而法门才大大的兴盛起来，成为与南宗、北宗并立的牛头宗。时代与荷泽神会相当；比南岳怀让、青原行思，要迟二十年；比道一、希迁，却又早二十年。

牛头宗的形成

从史实的观点，道信与法融，法融与智岩，智岩与慧方，都不可能有师承的关系，那为什么要传说牛头六代呢？道信传法融，是黄梅的传说，还是牛头山的传说？这一传说，包含些什么意义呢？六代相承，尽管不完全真实，而牛头宗的一时兴盛，却是事实。所以牛头六代相承，是不能不加以研究的！

牛头六代相承，有显著的区域色彩。不但传说中的六代，都在牛头山弘化，而六代祖师也属于同一区域的人。如法融、慧方，玄素，都是润州延陵人，为今江苏省丹阳县的延陵镇。法持、智威，是润州的江宁人；慧忠是润州上元人，都是现在的江宁县。玄素的弟子径山法钦是昆山（今江苏昆山县）人。慧忠的弟子佛窟遗则，是金陵（即江宁）人。牛头六代及慧忠、玄素的大弟子，都生于这一地区——长江下流的南岸，称为「江东」与「江左」的地方。这里，是南朝（三一七——五八八）二七二年的中心地区；金陵是首都的所在地。

这一地区的南朝佛教，是都市的佛教，以「兴福」——造寺、造像、布施；及「义学」——宣扬经论为主的。当时的「义学」极盛，主要为「四经」——《维摩》、《大品》、《法华》、《涅槃》；「三论」——《中》、《百》、《十二门论》，形成广义的南朝学统。那个时代，禅慧的修证，不是没有，而是并不兴盛的。因为禅慧修证，是适宜于山林的（这不是「十字街头好参禅」之类的动听词句，所能改变这一形势的）。这一地区，以南京（当时名建

康)为中心来说,东北二十八里有摄山(又称栖霞山),南二十五里有牛头山(青山),在都市附近而远一些,正是修禅的好道场。如洛阳南的嵩山,长安南的终南山一样。还有句容县的茅山,比较远一些。禅,就在这三处,孕育而成长起来。

在南朝——都市佛教时代,辽东僧朗在齐建武(四九四——四九七)年间,到江南来,住在摄山。《高僧传》卷八「法度传」(大正五〇.三八〇下)说:

「朗,本辽东人。为性广学,思力该普,凡厥经律,皆能讲说。华严、三论,最所命家。今上(梁武帝)深见器重,敕诸义士受业于山」。

当时,梁武帝派了十人上山去学,而修学有成就的,仅「止观僧诠」一人。僧朗与僧诠,都在山禅讲兼修,不出外弘化的。摄山的学风,如《续僧传》卷七「法朗传」(大正五〇.四七七下)说:

「初摄山僧诠,受业朗公,玄旨所明,唯存中观。自非心会析理,何能契此清言!而顿迹幽林,禅味相得。及后四公(朗、勇、辩、布)往赴,三业资承;爰初誓不涉言,及久乃为敷演。故诠公命曰:此法精妙,识者能行,无使出房,辄有开示。故经云:计我见者,莫说此经。深乐法者,不为多说。良由药病有以,不可徒行」。

僧朗与僧诠的时代(约五〇五——五五五),教禅并重,不到都市去,显出了山林佛教的特色。僧诠门下有四大弟子——兴皇法朗,禅众慧勇,长干僧辩,栖霞慧布。朗、勇、辩——三位,在僧诠去世后,都出山而重于义学的宣扬,促成了陈代三论宗的兴盛。但「禅味相得」的摄山精神,不免冲淡了。被称为「得意布」的慧布,仍旧住在摄山,继承了僧诠的门风。慧布不反对向外宣扬经论,而自己却「摄心奉律,威仪无玷。常乐坐禅,远离喧嚣。誓不讲说,护持为务」。他曾一再到北方去,见到了(二祖)「可禅师」,「思禅师」(那时还在北方,就是南岳慧思);还有与慧思齐名的慧命的师长「邈禅师」,互相论道,受到了可、思、邈师的尊重。如《续僧传》卷七「慧布传」(大正五〇.四八〇下——四八一上)说:

「末游北邨,更涉未闻。于可禅师所暂通名见,便以言悟其意。可曰:法师所述,可谓破我除见,莫过此也」!

「尝造思禅师,与论大义,连彻日夜,不觉食息,理致弥密,言势不止。思以铁如意打案曰:万里空矣,无此智者!坐中千余人,同声叹悦」。

「又与邈禅师论义,即命公之师也。联绵往还,三日不绝。邈止之,叹其慧悟遐举,而卑

身躬行，不显其美」。

这是般若师匠，与禅宗、天台宗先辈的接触。慧可是楞伽印心的禅；慧思是《般若》与《法华》并重，推重龙树论的禅者；与重般若三论的慧布（谈论「连彻日夜」，有浓厚的清谈玄学风格），原有相互契合处，而不是相互拒斥的。江东般若学与楞伽学的关涉，慧布是第一人（不能说谁从谁学）。后来，慧布邀保恭禅师，在摄山成立禅院：「结净练众，江表所推」，这可见三论宗本不是单纯的义学。

兴皇法朗虽将三论宗引入「义学」一流，但还是重于慧悟（得意）的。继承兴皇法席的，是茅山（或作「苞山」，或误作「荆州茅山」）大明法师（对苏州永定寺小明法师说）。明师的传记不详，略见于《续僧传》卷一三「慧皓传」，卷一四「慧棱传」等。关于当时付嘱的情形，如卷一五「法敏传」（大正五〇·五三八下）说：

「明即兴皇之遗属也。……明居此席，不移八载。口无谈述，身无妄涉，众目痴明。（受付嘱后）……即日辞朗，领门人入茅山，终身不出，常弘此论。故兴皇之宗，或举山门之致者是也」。

明法师，是一位大智若愚的人。他终身住在茅山，茅山成为摄山精神的继承者。茅山，就是牛头初祖法融出家修学的道场！法融是由此而到牛头山的；慧方将法门付嘱法持后，又由牛头回到茅山。牛头宗的形成，是继承了茅山的禅风。

兴盛了二百多年的江东佛教，终于受了挫折，那就是陈代的覆亡（五八八）。这里，不再是政治中心（经济当然也衰退了），而只是大中国的一个区域。起初，炀帝（那时还是晋王）出镇扬州，天台宗受到护持而盛极一时（天台宗的中心在浙东）。天台的教观并重，也引发了禅观的重视。但不久，隋又解体（六一七）而统一于大唐。江东有名的大法师，如嘉祥吉藏，慧日智炬，庄严慧因，慈恩义褒，连摄山的保恭禅师，都被隋唐的帝王征召到长安。这里的义学，急剧的衰落下来。尤其是武德七年（六二四），江东的五千僧众，被政府限令：每州仅留一寺，每寺限三十僧。江东的都市佛教，急剧的衰落，这才在固有的《般若》（融合《维摩》、《法华》、《涅槃》）学统上，渐形成重禅的佛教。从法融到慧忠，都是在山中修行，领导修学，到晚年才出山来（南京）弘化，表显了重心在山林的特色。

般若南宗，根源于摄山，经茅山而移到牛头山。法融从茅山来，有弘护佛教的热忱。精通四经、三论，又通世间学问；不以闻思的「义学」为满足，而求禅心的自证。生活恬淡，慈悲

柔忍，能驯伏毒蛇猛兽（慈悲柔忍，成为牛头的特色。如智岩的为病人服役；法持与智威的以遗体饲鸟兽；智威、慧忠，法融弟子僧瑗，智岩弟子善伏，都有驯伏猛虎的传说）。法融为江东佛教树立了新的典型；牛头禅风，对江东佛教留下了伟大的感召力。《宋僧传》卷八说：

「融醇懿瑰雄，东夏之达摩欤」（大正五〇·七五七中），可见后人是怎样的尊仰了！法融的弟子僧瑗，本从常乐寺聪法师学三论，后「诣江宁融禅师，求学心法，摄念坐禅，众魔斯伏」（大正五〇·七三一上）。昙曜也在博通大经以后，师事法融：「晦迹钟山，断其漏习，养金刚定，趣大能位。纳衣空林，多历年所」（大正五〇·七五七中）。法融的弟子，多在通达经教的基础上，转向禅心的自证。

智岩是在舒州□公山，从宝月禅师出家修学的。《传法宝纪》说：

「释僧璨……至开皇初，与同学定禅师，隐居□公山。……山西麓有宝月禅师，居之已久，时谓神僧。闻璨至止，遽越岩岭相见，欣若畴昔。月公即岩禅师之师也」。

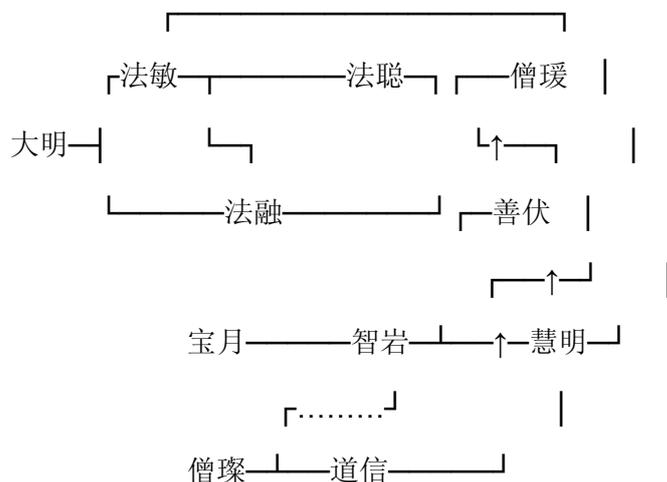
宝月禅师早在□公山西麓，不一定属于达摩禅系（《宝林传》才说宝月是慧可弟子）。宝月与僧璨相往来，《神会语录》及《历代法宝记》，都这样说。那末长期追随宝月禅师的智岩，也就必然的有机会接近僧璨了。岩禅师的禅学，可以略见大概。他曾对猎者说：「吾本无生，安能避死」（大正五〇·六

〇二中）？曾从法流水寺璧法师「听四经三论」；从（大明法师弟子）法敏「周流经教，颇涉幽求」；从道信学「入道方便」的善伏，来亲近智岩，智岩「示以无生观」（大正五〇·六〇三上）：智岩应该是重于「无生观」的禅者。还有，曾在法敏门下二十五年，被誉为「众侣千僧，解玄第一」的慧明，也来「咨请禅法」，而且是「一经十年」。亲近智岩十年的慧明，「诵思益经，依经作业」。《思益经》与《楞伽经》，禅师们是作为同一性质的（不立阶渐）。道宣曾亲见慧明，「与其言论，无得为先」（大正五〇·六〇六下）。从这些来推论，智岩的禅法，与当时融洽了《法华》、《涅槃》的般若学（还有《思益》。大明的弟子慧皓，也讲《楞伽经》），是非常接近的。顺便说到法聪，这是僧瑗、善伏所亲近的法师，事迹如《续僧传》卷二五「法聪传」（大正五〇·六六四下）说：

「法聪，姓陈，住苏州常乐寺」。

「往金陵摄山栖霞寺，观顾泉石僧众清严，一见发心，思从解发。时遇善友，依言度脱。遂诵大品，不久便通。又往会稽，听一音慧敏法师讲，得自于心，荡然无累」。

法聪的「得自于心，荡然无累」，《宗镜录》卷九九也有叙录（大正四八·九五〇下）。法聪是大明的再传，学风与法融相近。而死后「施诸鸟兽」，也与后来的法持、智威相同。法融与智岩时代有关的师资相承，列表如下：



如上所述，牛头山中心的般若南宗，与楞伽南宗，有过多次的接触：慧布与慧可，智岩与僧璨，善伏与道信。楞伽系到道信而融合了（文殊）般若，江东般若系也一再与达摩下的禅师有接触。自称南宗的两大系统，在长期的发展中，无疑的会逐渐融合起来。

牛头山的禅法，有南宗—般若的悠久传统；禅师们有显著的区域色彩。面对东山法门的兴盛，而有牛头六祖说，道信印证法融的传说。这虽没有古代的明文可证，但了解当时佛教的情势，牛头禅形成的真实意义，就会充分的理解出来。弘忍在凭茂山，「法门大启，根机不择」，二十四年（六五二—六七五）的弘化，被誉为：「自东夏禅匠传化，乃莫之过」（传法宝纪），形成当时的禅学中心。「自菩提达摩天竺东来，以法传慧可，慧可传僧璨，僧璨传道信，道信传弘忍。继明重迹，相承五光」（荆州玉泉寺大通禅师碑铭）。一代一人的付嘱说，「相承五光」，在弘忍晚年，成为定论；这是东山门下所同说的。弘忍入灭，弟子们分化各方。六九〇年（天授年），神秀在玉泉度门兰若开法。长安元年（七〇一）应召入京，被尊为「两京法主，三帝门师」。景龙二年（七〇八），玄奘又奉召入京。从六九〇到七二〇—三十年间，为以神秀为中心，禅法盛行中原，东山法门为朝野公认禅法正宗的时代（还没有进入南北抗争阶段）。在这一时代，牛头山法持卒于长安二年（七〇二），智威卒于开元十年（七二二），慧忠也在山（约七〇六入牛头）十多年了。二百多年来成为（南朝）佛教中心的江

东，面对东山宗的盛行中原，形成正统，是不能无动于中的。于是推牛头山法融为初祖，网罗前辈的著名禅匠，成立牛头五祖说，约在智威晚年，慧忠已在山的时代（七一五顷）。智威晚年，这一传说——五代说已经形成，所以智威对玄素说：「东南正法，待汝兴行！命于别位，开导来学」。智威传慧忠，慧忠是当然的牛头六祖了。牛头六代，也是一代一人的付嘱说，是模仿东山法门的（否则，何必将传承不明的禅师，列成五代、六代呢）。牛头六代说的成立，是对抗东山法门（弘忍门下）的；是江东（南朝）正统，与北方正宗对立的。不过，东山法门是全国性的，牛头山是地方性的。时代已进入大统一，有显著区域色彩的对立，是不能长久维持的。

牛头宗以法融为初祖，可以看作「东夏之达摩」。但在禅法重传承，重印证的要求下，达摩禅盛行，几乎非达摩禅就不足以弘通的情况下，牛头山产生了道信印证法融的传说，如李华（约七六〇撰）《润州鹤林寺故径山大师碑铭》（全唐文卷三二〇）说：

「初，达摩祖师传法三世，至信大师。信大师门人达者曰融大师，居牛头山，得自然智慧。信大师就而证之，且曰：七佛教戒诸三昧门，语有差别，义无差别。群生根器，各各不同，唯最上乘，摄而归一。凉风既至，百实皆成。汝能总持，吾亦随喜。由是无上觉路，分为此宗」。

这应该是牛头宗方面的传说。法融「得自然智慧」，并不是从道信得悟的；道信「就而证之」，是道信到牛头山来，而不是法融到黄梅去，这都是维持了牛头禅独立的尊严。既经过道信的印证，也就有了师资的意义。但这是「无上觉路，分为此宗」，是一分为二，与弘忍的东山宗，分庭抗礼。相信这是牛头山传说的原始意义。

太和三年（八二九），牛头山为法融建新塔，刘禹锡作记。虽还是一分为二，而多少有了变化，如《牛头山第一祖融大师新塔记》（全唐文卷六〇六）说：

（达摩）「东来中华，华人奉之为第一祖。又三传至双峰信公，双峰广其道而歧之：一为东山宗，能、秀、寂，其后也。一为牛头宗，岩、持、威、鹤林、径山，其后也」。

「贞观中，双峰过江，望牛头，顿锡曰：此山有道气，宜有得之者。乃东，果与（融）大师相遇。性合神契，至于无言，同跻智地，密付真印，揭立江左」。

这还是一分为二，法融本来就是得道者。但「密付真印」，又多少有所传受。牛头山仰推道信，而想保持江东禅的独立性，与东山法门对立，实在是不容易的。牛头的传说，虽强调法

融的独立性，但承认道信的传承，就显得法融的本来没有彻底了。后来曹溪门下，顺著牛头宗的传说而加上几句，牛头禅就成为达摩禅系的旁支。在大一统的时代，终于为曹溪禅所销融了。

第三节 牛头法融的禅学

有关法融的作品

牛头禅仰推法融为初祖，法融的禅学，代表了牛头禅的早期形态。法融是宣讲经论，兼有著作的禅者。道宣曾「览其指要，聊一观之都融，融实斯融，斯言是矣」（大正五〇·六〇五中）。道宣虽赞誉他的融通，却没有明说是什么作品。到佛窟遗则，才「集融祖师文三卷」（大正五〇·七六八下），那已经是八世纪末了。永明延寿（九〇四—九七五）得法及弘法于台州（天台山），明州（雪窦山），杭州（灵隐寺、永明寺），这是牛头宗当年的化区，所以在他的《宗镜录》，《万善同归集》等，一再引用了法融的著作与言论。参照日僧（九世纪）从温州、台州、明州、越州取去的书目，注明「牛头」的，主要有《绝观论》，《信心铭》，《净名经私记》，《华严经私记》，《法华经名相》。

《绝观论》：宗密（七八〇—八四一）《圆觉经大疏钞》卷一一上说：「牛头融大师有绝观论」（续一四·四五三）延寿《宗镜录》卷九七，引「牛头融大师绝观论」（大正四八·九四一上—中）。《绝观论》为牛头法融所作，是当时的一致传说。唐贞元二十一年（八〇五），日僧来唐取回的《传教大师越州录》中，就有《绝观论》一卷。到近代，《绝观论》在敦煌发见了，除北京国立图书馆本，石井光雄藏本外，伯希和所得的，就有三本，编号为二〇七四，二七三二，二八八五。国立图书馆本，内题「观行法，为有缘无名上士集」。铃木大拙解说为：「观行法，无名上士集」。认为无名是神会弟子洛阳无名，推论为属于神会系统。后来，见二七三二号本，末题《达摩和尚绝观论》，而此论与（斯坦因五六一九号）敦煌本《达摩和尚无心论》，为姊妹作，因而推论为从达摩到慧能时代的禅要。然《绝观论》发端说：「夫大道冲虚幽寂，不可以心会，不可以言宣，今者假立二人共谈」。假立师资二人——弟子为「缘门」，老师是「入理」，全书为问答体裁。在一百零七番问答后，这样说：

「不知先生向来问答，名谁何法？……汝欲流通于世，寄问假名，请若收踪，故言绝观论也」。

《绝观论》是论名。假设师弟二人——缘门与入理的问答，所以也有题作「入理缘门」或「缘门论」的。二七三二号本卷首作：

入理缘门一卷 [粗是门头缘门起决，注是答语入理除疑] 是名绝观论

「粗是门头缘门起决，注是答语入理除疑」，这是缘门与入理的解说。国立图书馆本的「为有缘无名上士集」，应该是入理与缘门的又一解说。以有缘解说缘门，无名解说入理。缘门与入理，假设为师资二人，有缘与无名，也就称为上士了。漠视「有缘」二字，而以无名为洛阳无名，是不妥当的。禅者的作品，传出而没有标明作者名字，在达摩禅的盛行中，有些就被加上「达摩和尚」、「达摩大师」字样。如《南天竺菩提达摩禅师观门》，《达摩大师破相论》，《达摩大师信心铭》等，这都不能据达摩字样，而推定为达摩禅法的。关口真大《达摩大师之研究》，证明了《宗镜录》的融大师说，与《绝观论》中的十一个问答相合。《祖堂集》（九五二）牛头法融传，也有六项问答与《绝观论》相合（九九——一〇二）。所以《绝观论》是法融所作，是无可怀疑的。《宗镜录》卷九七引《绝观论》，而为焘煌本《绝观论》所没有，那只是《绝观论》在流传中的变化！有不同的本子吧了！

《信心铭》与《心铭》：《传灯录》卷三〇，有「三祖僧璨大师信心铭」，《牛头山初祖法融禅师心铭》二篇（大正五一·四五七上—四五八上）。《信心铭》，传说三祖僧璨所作，《百丈广录》（百丈为七四九—八一四）已明白说到。僧璨的事迹不明，直到《历代法宝记》与《宝林传》，都还没有说僧璨造《信心铭》。后代依百丈传说，都以为是僧璨所作的。《宗镜录》——延寿依当时当地的传说，「心铭」也是称为《信心铭》，而是看法融所造的，如说：

「融大师信心铭云：欲得心净，无心用功」（大正四八·四九六中）。

「融大师信心铭云：惺惺了知，见网转弥。寂寂无见，闇室不移。惺惺无妄，寂寂寥（灯录作「明」）亮。宝印真宗（灯录作「万象常真」），森罗一相」（大正四八·六三七上）。

「信心铭云：前际如空，知处悉（灯录作「迷」）宗。分明照境，随照冥蒙。一心有滞，万（灯录作「诸」）法不通。去来自尔，不用（灯录作「胡假」）推穷」（大正四八·四四四中）。

「信心铭云：纵横无照，最为微妙！知法无知，无知知要」（大正四八·四六三上）。

明说是「信心铭」，或「融大师信心铭」，而实是《心铭》。当然，延寿引用《信心铭》，而确是《信心铭》的，也有六则。现存的《心铭》与《信心铭》，可说是姊妹篇。思想相近，所说的问题相近，类似的句子也不少；《信心铭》要精练些。依延寿——江东所传，《信心铭》有不同的二本（即今《心铭》与《信心铭》），但都是牛头法融作的。这可能《心铭》是初传本，《信心铭》是（后人）精治本。以《信心铭》为三祖僧璨所作，只是江西方面洪州宗的传说。

《宗镜录》引用了《净名经私记》（五则），《华严经私记》（四则），《法华名相》（一则）。牛头而讲经的，似乎只是法融，后来者都偏重于禅，所以注明「牛头」的，不是法融著作，就是学者所记而传下来的。《绝观论》，《信心铭》等，代表了牛头禅（法融）的早期思想。

牛头禅的根本思想

《绝观论》（及《无心论》），《心铭》（及《信心铭》）所代表的牛头禅学，与达摩禅系的东山系，原是明显相对立的。法融卒于永徽三年（六五二），比道信迟一年。达摩禅从「二入四行」的「安心」，及传说的「安心法门」，道信的「入道安心要方便」以来，一贯以「安心方便」著名。而道信从「念佛心是佛」，树立了「即心是佛」，「心净成佛」，更显出《楞伽》佛语心（后人说「佛语心为宗」）的特色。对于这，牛头禅采取了独特的立场，如《绝观论》（第一问答）说：

「问曰：云何名心？云何安心」？

「答曰：汝不须立心，亦不须强安，可谓安矣」！

只此开宗明义，便显出了牛头与东山的显著对立。牛头禅独到的立场，试从《绝观论》的不同传本比较去著手。延寿《宗镜录》卷九七（大正四八·九四一上）说：

「牛头融大师绝观论：问云：何者是心？答：六根所观，并悉是心。问：心若为？答：心寂灭」。

「问：何者为体？答：心为体。问：何者为宗？答：心为宗。问：何者为本？答：心为

国文字，像「道」（尽管含义不完全相合）那一类名词的。佛法而译为「道」的，有二：一、「菩提」，原义为「觉」，古译为「道」，所以称菩提场为「道场」，成菩提为「成道」，发菩提心为「发道心」，无上菩提为「无上道」等。二、末伽，这是道路的「道」，修行的方法与历程，如「八正道」，「方便道」，「易行道」，「见道」（悟理阶段），「修道」（修行阶段），「无学道」（究竟圆成阶段）等。古代又称比丘为「道士」（那时道徒是称为「方士」的），比丘自称为「贫道」，僧俗为「道俗」等。为了避免与老庄的「道」混淆不分，鸠摩罗什已译菩提为「觉」，但也有顺古而译为「道」的（菩提流支、真谛等，译语才更严格）。在大乘法性空，法法本净的胜义中，菩提（道）也被形容为寂灭，不二，不生不灭，与老庄的「道」更接近些。所以在中国佛法中，「大道」，「至道」，「入道」——这一类名词，始终流传著，特别是江东，清谈玄学盛行的地方。

佛法到魏晋而盛行，主要为法法本性空寂的大乘般若学。般若空义的阐扬，是与「以无为本」的玄学相互呼应的。慧远及罗什门下（如僧肇作「物不迁论」等），每引用老庄以说明佛法，有利于佛法的阐明，但也种下了佛道混淆的种子。般若是观慧的实践，是直从自身的现实出发，离执而悟入空性的，成菩萨行以趣入佛道的。空，从「因缘所生法」，极无自性去解入。缘有（幻有）即性空，也可说即事而真，但没有说以性空为本源，从性空而生万有的。这与「何晏王弼等，祖述老庄立论，以为天地万物皆以无为本」（晋书王衍传）；从无而生成万化，从万化本源的「道」（无）去阐明一切——形而上的玄学，是并不相同的。传为僧肇所作《涅槃无名论》，不从修证契入的立场，说明涅槃的有余与无余，而从涅槃自身去说明有余与无余，多少有了形而上学的倾向。在南朝佛教的发展中，玄学或多或少的影响佛教，特别是在家佛学者。三论宗还大致保持了「佛法以因缘为大宗」的立场；天台宗的「性具说」，多一层从上而下的玄学色彩。上面的陈述，只是想说明一点：《绝观论》以「大道冲虚幽寂」开端，立「虚空为道本」，牛头禅与南朝玄学的关系，是异常密切的。

「虚空为道本」——玄学化的牛头禅的形成，也是多种因缘所成的：一、义学盛行的南朝，即使受到玄学的多少影响，而总还能保持佛法的特质。从陈亡（五八八）到贞观十七年（六四三），法融成立禅室，义学的渐衰，已有半个世纪了。义学不明，佛法容易与世间学说相混杂。二、南朝佛教有反「唯心」的传统：如真谛在岭南译出大量的唯心论书，却不能在南朝流通，如《续僧传》卷一「拘那罗陀传」（大正五〇·四三〇中）说：

「杨犇硕望，恐夺时荣，乃奏曰：岭表所译众部，多明无尘唯识，言乖治术，有蔽国风。不隶诸华，可流荒服。帝然之，故南海新文，有藏陈世」。

贬抑「无尘唯识」的杨都硕望，是当时的显学三论宗。般若三论是心境（尘）平等，一切如幻，一切性空的，与有心无境说不同（嘉祥作《百论疏》，才会通无尘唯识）。天台宗教人「观心」，但在教学上，是「一色一香，无非中道」的心色平等论。达摩禅系以「安心」为方便，说「即心是佛」。法融立：「虚空为道本」，「不须立心，亦不强安」的禅门，明显的延续了南方反唯心的传统。三、《续僧传》卷二〇（附编）《法融传》（大正五〇．六〇三下一六〇四中）说：

「年十九，翰林文典，探索将尽」。

「丹阳牛头山佛窟寺，有七藏经画：一、佛经，二、道书，三、佛经史，四、俗经史，五、医力图符。……内外寻阅，不谢昏晓，因循八年，抄略粗毕」。

法融遍读内外典籍，是一位精研般若而又传涉「道书」的学者。多读道书，也就不觉的深受其影响了！

「虚空为道本」：这里的「虚空」，是（性）空、空性、空寂、寂灭的别名，如经说：「如来法身毕竟寂寞犹如虚空」。「道」，原是玄学的主题，是不落于名言、心思的。凡言说所及的，心思所及的一切相对（佛法中称为「二」）法，都不等于道，道是超越一切而不可思议的。玄学说道「以无为本」，在佛法，应该说：「虚空为道本」。法融引玄学的「道」于佛法中，以道为佛法根本，契悟觉证的内容。法融从道来看一切，从众生来说，如《宗镜录》卷九（大正四八．四六三中）说：

「牛头初祖云：夫道者，若一人得之，道即不遍。若众人得之，道即有穷。若各各有之，道即有数。若总共有之，方便即空。若修行得之，造作非真。若本自有之，万行虚设。何以故？离一切限量分别故」。

道是离一切限量，离一切分别的。所以不能说为一人所得，为大家所分得。不能说各得一分，也不能说各得全体。从众生成佛说，不是新熏的，也不是本有的，因为这些都是限量分别边事。道本（本体、本原）只是空寂，是不二。（《宗镜录》引文，出《绝观论》一六．一七问答）。从道来说无情，那就是「无情有佛性」，「无情成佛」了，如《净名经私记》（大正四八．五五二中）说：

「体遍虚空，同于法界、畜生、蚊子、有情、无情，皆是佛子」。

《绝观论》说：

《三三「于是缘门复起问曰：道者独在于形器（一本作「灵」）之中耶？亦在草木之中耶？入理曰：道无所不遍也」。三四「问曰：道若遍者，何故煞人有罪，煞草木无罪？答曰：夫言罪不罪者，皆是就情约事，非正道也。但为罪人不达道，妄立我身，煞即有心。心结于业，即云罪也。草木无情，本来合道，理无我故，煞者不计，即不论罪与非罪。凡夫无我合道者，视形如草木，被斫如（应缺一字）林。故文殊执剑于瞿昙，鸯掘持刀于释氏，此皆合道，同证无生，了知幻化虚妄，故即不论罪与非罪」。三五「问曰：若草木久来合道，经中何故不记草木成佛，偏记人也？答曰：非独记人，草木亦记。经云：于一微尘具含一切法。（又云：一切法）皆如也，一切众生亦如也。如，无二无差别也」。

「道无所不遍」，道是没有有情、无情差别的，也没有有罪与无罪的差别。约凡夫情事，所以说有罪业，有生死。这里面，有不少语病：如凡夫不合道，而「草木无情久来合道」。有些人还不得受记，而草木却受记，这未免人而不如草木了。「道遍无情」，「无情成佛」，是牛头禅的特色，这正是酝酿成熟于南朝学统中的问题。三论宗嘉祥吉藏（五四八—六二二）撰《大乘玄论》，在卷三「佛性」章中（大正四五·四〇中—下）说：

「理外既无众生，亦无佛性。……不但众生有佛性，草木亦有佛性；此是对理外无佛性，以辨理内有佛性也。……若众生成佛时，一切草木亦得成佛，故经云：一切法皆如也」。吉藏的同门均正，撰《四论玄义》，在卷八中，明理内草木有佛性，也与吉藏所说相合。问者说：「众生无佛性，草木有佛性，昔来未曾闻」，这大概是兴皇朗以来的新说。天台智顗，没有明文。但湛然（七一—七八二）《止观辅行传宏决》（卷一之二），依智顗（一色一香，无非中道），而约十义明无情有佛性（这一思想，后来为中国佛教——台、贤、禅、密所通用）。这可见牛头禅的「无情有性」、「无情成佛」、「无情说法」，是继承三论与天台的成说，为「大道不二」的结论。然在曹溪门下，是不赞同这一见解的，如慧能弟子神会，答牛头山袁禅师问（神会集一三九）说：

「岂将青青翠竹同功德法身，郁郁黄花等般若之智？若言青竹黄花同法身般若，如来于何经中为青竹黄花授菩提记？若将青竹黄花同法身般若者，此即是外道说。何以故？为涅槃经云：无佛性者，所谓（原作「为」）无情物是」。

南岳门下道一（俗称马祖）弟子慧海（大正五一．二四七下）说：

「黄花若是般若，般若即同无情！翠竹若是法身，法身即同草木！如人吃笋，应总吃法身也。如此之言，宁堪齿录」！

道一大弟子百丈所说，见于《古尊宿语录》卷一（续一一八．八六），如说：

「无情有佛性，祇是无其情系，故名无情，不同木石、太虚、黄花、翠竹之无情，将为有佛性。若言有者，何故经中不见（草木）受记而得成佛者」！

「青青翠竹，尽是法身；郁郁黄花，无非般若」，是（源出三论宗）牛头禅的成语。传为僧肇说（《祖堂集》一五归宗章），道生说（《祖庭事苑》卷五），都不过远推古人而已。牛头禅的这一见地，为曹溪下的神会、怀海、慧海所反对。唯一例外的，是传说为慧能弟子的南阳慧忠（约六七六—七七五）。《传灯录》卷二八所载「南阳慧忠国师语」，主张「无情有佛性」，「无情说法」（大正五一．四三八上）。慧忠是「越州诸暨人」（今浙江诸暨县），也许深受江东佛法的熏陶而不自觉吧！后来拈起「无情说法」公案而悟入的洞山良价，也是浙江会稽人。区域文化的熏染，确是很有关系的。东山宗说「佛语心为宗」，「即心是佛」，是从有情自身出发，以心性为本，立场是人生论的。牛头宗说「道本」，泛从一切本源说，是宇宙论的。东山与牛头的对立，在这些上，极为明白。

道本虚空，是不可以言诠，不可以心思的。这样的大道，要怎样才能悟入呢？宗密称之为「泯绝无寄」；体道的法要，是「本无事而忘情」。如《师资承袭图》（续一一〇．四三六）说：

「牛头宗意者，体诸法如梦，本来无事，心境本寂，非今始空。迷之为有，即见荣枯贵贱等事。事迹既有，相违相顺，故生爱恶等情，情生则诸苦所系。梦作梦受，何损何益？有此能了之智，亦如梦心；乃至设有一法过于涅槃，亦如梦如幻。既达本来无事，理宜丧己忘情。情忘即绝苦因，方度一切苦厄，此以忘情为修也」。

《禅源诸诠集都序》卷上之一（大正四八．四〇二下），《圆觉经大疏钞》卷三之下（续一四．二七九），都有牛头宗意，可以参考。宗密说：「融禅师者，道性高简，神慧聪利。先因多年穷究般若之教，已悟诸法本空，迷情妄执」。这是很正确的！世间出世间法，一切都如幻如梦，本性空寂，是《般若经》所说的。本来空寂，迷执了就有这有那，这如幻、梦、镜像一样（《般若经》有十喻）。如《净名经私记》说：「如入夜梦种种所见，比至觉时，总无一

物。今亦尔，虚妄梦中言有万法，若悟其性，毕竟无一物可得」（大正四八．五六四下）。这样的本来无一物，要怎样才能与道契合呢！宗密说：牛头宗以「丧我忘情」为修。法融是以「无心用功」为方便，也就是「无心合道」的，如《宗镜录》卷四五（大正四八．六八一）中说：

「融大师云：镜像本无心，说镜像无心，从无心中说无心。人说（「说」应是衍字）有心，说人无心，从有心中说无心。有心中说无心，是未观，无心中说无心，是本观。众生计有身心，说镜像破身心。众生著镜像，说毕竟空破镜像。若知镜像毕竟空，即身心毕竟空。假名毕竟空，亦无毕竟空。若身心本无，佛道亦本无，一切法亦本无，本无亦本无。若知本无亦假名，假名佛道。佛道非天生，亦不从地出，直（一作「但」）是空心性，照世间如日」。

这是「无心」的好解说。这一段，是依《智度论》以「易解空」喻「难解空」而来的。无心而达一切法本无，就是合道，所以《绝观论》说：「无心即无物，无物即天真，天真即大道」（第五问答）。「道」（菩提），「但是空心性，照世间如日」，如日照晴空一般；毕竟空寂中，无微不显，所以《心铭》说：「一切莫顾，安心无处，无处安心，虚明自露」。

一切法差别相，只是心有所得。不但世间法，就是出世法，如有一毫相可得，「存法作解，还是生死业」（大正四八．五六四下）。所以初学者坐禅摄心，修观，从「道」来说，都是有所得的，不能与道相契合的。《心铭》就这样的标义（无智无得，无修无证）说：

「心性不生，何须知见？本无一法，谁论熏炼」？

假使要「合道」，那就是「无心」，可说是无方法的方法。如说：

「分明照境，随照冥蒙（观不得）。……将心守静，犹未离病（摄心不得）。……菩提（道）本有，不须用求。烦恼本无，不须用除（不用求，不用除）。灵知自照，万法归如。无归无受，绝观忘守」。

「绝观忘守」，才能合道，所以入道的要门是：

「一切莫顾，安心无处；无处安心，虚明自露」。

「欲得净心，无心用功。纵横无照，最为微妙！知法无知，无知知要」。

「但是法空心，照世间如日」，是悟证的境地。古人作方便的说明，就是：「以无心之妙慧，契无相之虚宗」。「般若无知，实相无相」。「定慧不二」；「般若方便不二」。《心铭》以为：在「灵知」、「妙智」中，「慧日寂寂，定光明明，照无相苑，朗涅槃城」。「惺

惺无妄，寂寂明亮，万象常真，森罗一相」。「森罗一相」，就是《绝观论》的「森罗为法用」。这是在无二寂灭中，契入不思议无碍境界。《心铭》只是说：「三世诸佛，皆乘此宗。此宗毫末，沙界含容」。《信心铭》对此说得更明显些：

「十方智者，皆入此宗。宗非延促，一念万年。无在不在，十方目前。极小同大，忘绝境界，极大同小，不见边表。有即是无，无即是有。若不如此，必不须守。一即一切，一切即一。但能如是，何虑不毕」。

无住，无著，无欲，无所执，无所得，无分别，这些都是佛法所常说的（小乘经也不例外）。佛法说因修得证：第一义不可安立，无修无证，无圣无凡，而世俗谛——缘起如幻（唯心者依心安立）中，一切都是成立的。所以佛法方便，是「不依世俗谛，不得第一义」；「第一义皆因言说」：依言说得无言说，依分别入无分别，由观慧而达境智并冥，由心境而达不能（心）不所（境）。这样，才能理会「闻思修」在佛法中的必要意义。牛头禅的「无心合道」，「无心用功」，是从道体来说的。以为道是超越于心物，非心境相对所能契合的。不能发现分别观察的必要意义，不能以分别观察为善巧方便，但见心识分别的执障，于是「无心合道」，「无心用功」——发展出一种无方便的方便。其实，这是受了庄子影响的。庄子说：玄珠（喻道体），知识与能力所不能得，却为罔象所得。玄学化的牛头禅，以「丧我忘情为修」。由此而来的，如《绝观论》（第四五问答）说：

「高卧放任，不作一个物，名为行道。不见一个物，名为见道。不知一个物，名为修道。不行一个物，名为行道」。

发展所成的，南岳、青原下的中国禅宗，与印度禅是不同的。印度禅，即使是达摩禅，还是以「安心」为方便，定慧为方便。印度禅蜕变为中国禅宗——中华禅，胡适以为是神会。其实，不但不是神会，也不是慧能。中华禅的根源，中华禅的建立者，是牛头。应该说，是「东夏之达摩」——法融。

第四章 东山法门之弘布

第一节 东山宗分头弘布

双峰山道信所制的「入道安心要方便」，是戒与禅合一，《楞伽》与《般若》合一，念佛与成佛合一。弘忍继承道信而光大了法门，被称为「东山法门」。学者的根机不一，所以到了弘忍弟子手里，东山法门分化为不同的宗派。从各宗不同的禅风，理解其内在的关联与演变，才能正确窥见「东山法门」的禅海汪洋。东山门下众多，能形成宗派而现在可以考见的，有慧能的南宗，神秀的北宗，智洗下的净众宗，传承不明的宣什宗——四宗。

慧能的摩诃般若波罗蜜与无相戒

被后世推为正统的慧能，当然是东山门下重要的一流。先说慧能与同门老安的关系：慧能生前，多少为岭南僻远的环境所限，在中原一带，还不能引起太大的影响。慧能同门中，有被称为「老安」的，倒不失为慧能的平生知己。如《宋僧传》卷一八「慧安传」（大正五〇·八二三中—下），《传灯录》卷四（大正五一·二三一下）。宋儋撰《嵩山会善寺故大德道安禅师碑铭》（全唐文卷三九六），虽所说小有出入，而确是同一人，《楞伽师资记》也是称为「会善寺道安」的。道安（或「慧安」）生于开皇元年（五八一），年寿极长，约近一百三十岁。依《宋僧传》说：「贞观中至蕲州礼忍大师」。但贞观年间是道信时代，作弘忍的弟子，是不能早于永徽二年（六五一）的。那时道安已七十多岁，是名符其实的「老安」了。麟德元年（六六四）游终南山；永淳二年（六八三）到滑台，住在敕造的招提寺。久视元年（七〇〇，老安年一百二十岁），老安与神秀，同应则天帝的征召入京。碑铭说：「禅师顺退避位，推美于玉泉大通也」。老安辞退出来，住在嵩山的会善寺。神秀去世（七〇六），老安曾去玉泉寺。那年九月，又应中宗的礼请入京，受皇家供养三年。景龙三年（七〇九，碑作「二年」），在会善寺去世。

老安比慧能长五十七岁，但彼此却有特殊的关切。1.慧能弟子（南岳）怀让，起初与坦然到嵩山参礼老安。《宋僧传》卷九说：「安启发之，因入曹候溪觐能公」（大正五〇·七六一上）。《传灯录》卷四说：「（坦）然言下知归，更不他适。（怀）让机缘不逗，辞往曹溪」（大正五一·二三一下）。怀让的参礼曹溪，是受到老安的启发与指导的。2.据《嵩山（会善寺）故大德净藏禅师身塔铭》说：净藏在慧安门下十几年。慧安示寂时，教净藏到韶阳从慧能问道（全唐文卷九九七）。上来二则，是老安介绍弟子去从慧能修学。3.老安对坦然与怀让的

开示，如《传灯录》卷四（大正五一．二三一下）说：

「问曰：如何是祖师西来意？师（老安）曰：何不问自己意？曰：如何是自己意？师曰：当观密作用。曰：如何是密作用？师以目开合示之」。

老安以「目开合」为密作用，正是曹溪门下所传的「性在作用」。在这一传说中，发见了老安与慧能间的共同。4.保唐无住禅师，起初从老安的在俗弟子陈楚章受法。据《历代法宝记》，陈楚章与六祖弟子——到次山明和上，太原府自在和上，洛阳神会和上，都是「说顿教法」（大正五一．一八六上），没有什么不同。5.作《大乘开心显性顿悟真宗论》的李慧光（法名大照）说：「前事安闍黎，后事会和上，皆已亲承口诀，密授教旨」（大正八五．一二七八上）。老安与神会的顿悟，也没有说到不同。上来三则，是老安门下与慧能门下的契合。

6.《召曹溪慧能入京御札》（全唐文卷一七）说：

「朕请安秀二师，宫中供养。万几之暇，每究一乘。二师并推让云：南方有能禅师，密受忍大师衣法」。

《道安禅师碑》说：道安「避位」，推美神秀而辞退出来。神秀死后，道安却又应召入京，受国家供养。道安不只是谦让，又推举慧能。也许与神秀的见地不合，举慧能以自代吧！神秀的推举慧能，大抵是随缘附和而已。在弘忍的弟子中，慧能都没有什么往来。而老安却推举慧能，介绍弟子，同属于顿法，关系是非常的亲切。

再论慧能的传禅方便：代表慧能禅的，有《坛经》一卷。《坛经》是否为慧能所说，近代学者有不同的意见。据我的论证（如下第六章说），《坛经》的主体部分，也就是《坛经》之所以被称为《坛经》的大梵寺说法部分，主要为慧能所说的。大梵寺说法，不是弟子间的应机问答，而是「开法」（或称「开缘」）的记录。「开法」，是公开的，不择根机的传授。东部门下的开法传禅，都继承道信的遗风——戒禅合一。《坛经》的这一部分，正是这样，如（大正四八．三三七上）说：

「慧能大师于大梵寺讲堂中，升高座，说摩诃般若波罗蜜法，授（原作受）无相戒。……门人法海集记，流行后代。……说此坛经」。

大梵寺说法，是说摩诃般若波罗蜜法与授无相戒合一的。这一部分，现有的各种《坛经》本子，在次第上，文句上，虽有些出入，然分析其组成部分，是大致相同的。依《坛经》炖煌本的次第，主要为：

「善知识！净心，念摩诃般若波罗蜜法」。

「善知识！我此法门，以定慧为本」。

「善知识！我此法门，从上已来，顿渐皆立无念为宗，无相为体，无住为本」。

「善知识！总须自体与受无相戒。一时逐慧能口道，令善知识见自三身佛」。

「今既归依自三身佛已，与善知识发四弘大愿」。

「既发四弘誓愿讫，与善知识无相忏悔三世罪障」。

「今既忏悔已，与善知识受无相三归依戒」。

「今既自归依三宝，总各各至心，与善知识说摩诃般若波罗蜜法」。

「无相戒」部分，内容为「见自性佛」，「自性度众生」等，「自性忏」，「归依自性三宝」，一一从众生自性去开示，所以名为「无相戒」。别本还有传「五分法身香」，这都显然为菩萨戒，与自性般若融合了的戒法。

禅法部分：方法是「定慧为本」——「无念为宗」，「无相为体」，「无住为本」。更说「摩诃般若波罗蜜法」（「见本性不乱为禅」），以明禅法的深义，首先就揭示了二点，如（大正四八．三三七上、三三八中）说：

「善知识！净心，念摩诃般若波罗蜜法」。

「愿闻先圣教者，各须净心。……善知识！菩提般若之智，世人本自有之」。

慧能以身作则，「自净心神良久」，然后开示，要大家「净心」，以净心来领受般若法门。为什么要「净心」？因为（大正四八．三四〇中、下）：

「若自心邪迷妄念颠倒，外善知识即有教授，（不得自悟）」。

「因何闻法即不悟？缘邪见障重，烦恼根深」。

慧能不重宗教仪式，不重看心、看净等禅法，却重视德性的清净。「诤是胜负之心，与道违背」；「自若无正心，暗行不见道」；「常见在己过，与道即相当」。想「见性成佛道」，一定要三业清净，成为法器。不起谄曲心，胜负心，颠倒心，僞诳心，嫉妒心，人我心；离十恶业，八邪道，这才有领受般若法门，启悟入道的分儿。将深彻的悟入，安立在平常的德行上，宛然是释迦时代的佛教面目！

说到「念摩诃般若波罗蜜」，不是口念而要心行的，所以说：「此法须行，不在口（念）」；「迷人口念，智者心（行）」；「莫口空说，不修此行，非我弟子」（大正四

八·三三九下—三四〇上）。所说心行，只是「但于自心，令自本性常起正见」，「即是见性，内外不住，来去自由」（大正四八·三四〇中）。慧能从自性开示「无相戒」，也从自性开示「自性智慧」。基于这一立场，批评了「先定后慧，先慧后定」，「定慧各别」的定慧说；「直言坐不动，除念不起心」的一行三昧说；「看心、看净、不动、不起」的坐禅说：而一一表示法门的正义。

先圣传来的法门正宗，是怎样的呢？《坛经》（大正四八·三三八下）说：

「善知识！我此法门，从上已来，顿渐皆立无念为宗，无相为体，无住为本」。

依《坛经》说：「为人本性念念不住：前念今念后念，念念相续；……念念时中，于一切法上无住」。只人类当前的念念相续（心），就是本性，于一切法上本来就是不住著的，这叫「无住为本」。可惜人类迷却本性，念念住著系缚了。这当前的一念（到念念相续），「真如是念之体，念是真如之用」。只要能「于自念上离境，不于境上念生」，那末「性起念，虽即见闻觉知，不染万境而常自在」。这是返迷启悟的关要，所以说「无念为宗」。这样的念念不住不染，「于一切相而离相」，显得「性体清净」，所以说「无相为体」。这三者是相关的（法门安立），从「顿悟见性」来说，无念为此宗宗要，所以（大正四八·三四〇下）说：

「若识本心，即是解脱。既得解脱，即是般若三昧。悟般若三昧，即是无念。何名无念？无念者，见一切法不著一切法，遍一切处不著一切处。常净自性，使六贼从六门走出，于六尘中不离不染，来去自由，即是般若三昧自在解脱，名无念行」。

基于平常的「净心」，把握当前的一念，「于一切境上不染」，「即是见性，内外不住，来去自由」。从直捷切要来说，这确是直捷切要极了！

神秀的五方便

以神秀为中心的北宗，以「方便」著名，盛行于京、洛一带。兹分别的加以叙述。

一、北宗禅师与有关作品：弘忍门下，在中原行化的，不在少数，而神秀一系，最为盛大，曾一度被推为六祖。后因慧能禅系的发展，才相对的被称为北宗。《祖堂集》以神秀、慧安、道明等为北宗，是广义的说法。狭义的，专指神秀及与神秀有关的一系。现在以神秀为主，而附及法如、玄曠——二人。

弘忍门下而开法传禅于中原的，首推潞州法如。据《法如行状》（金石续编卷六），及《传法宝纪》说：法如上党人（今山西省长治县，属潞州），十九岁（六五六）出家，本为三论宗学者（越州法敏的弟子）「青布明」的弟子。约在六六〇年，来黄梅参礼弘忍，直到弘忍去世，「始终奉侍经十六载」（六六〇—六七五），为弘忍门下优秀的青年禅者。垂拱二年（六八六），开始在嵩山少林寺开法。「学众日广，千里响会」，为东山法门北系的最初开展。法如有可能继承东山的法统，可惜永昌元年（六八九）就去世了，年仅五十二岁。法如门下还不能延续东山法统，所以法如临终，遗嘱要大家「已后当往荆州玉泉秀禅师下咨禀」，神秀也就（兄终弟及一样）起来开法了。

荆州神秀的传记，有张说《大通禅师碑》（全唐文卷二三一），《传法宝纪》，《楞伽师资记》（大正八五·一二九〇上—下），《宋僧传》卷八「神秀传」（大正五〇·七五五—七五六中），《传灯录》卷四（大正五一·二三一中）等。神秀（或作「道秀」）是陈留尉氏（今河南省尉氏县）人，十三岁（六一八）出家。满二十岁（二十一岁—六二六），在东都天宫寺受戒。神秀曾「游问江表，老庄玄旨，书易大义，三乘经论，四分律义，说通训诂，音参吴晋」，是一位深通世出世学的学者。约五十岁（或作四十六岁）那年，到黄梅来参礼弘忍。「服勤六年」，被誉为「东山之法，尽在秀矣」！弘忍要付法，神秀「涕辞而去，退藏于密」。神秀离开黄梅，应在龙朔元年（六六一）。龙朔元年以来，神秀「后随迁谪，潜为白衣」；又「在荆州天居寺十所（余？）年」，行踪不大明了。仪凤中（六七六—六七八），神秀「住当阳玉泉寺」。等到法如去世，「学徒不远万里，归我法坛」。那时（六八九—七〇〇），神秀住当阳（今湖北省当阳县）玉泉寺东的度门兰若，度门成为当时中原禅法的重镇。大足元年（七〇一），则天帝下诏，征召神秀入京。则天执弟子礼，礼遇极为隆重。神龙二年（七〇六）去世，谥为大通禅师，年一百零一岁。神秀在京洛时，为「两京法主，三帝门师」。去世后的哀荣，一时无两。神秀的四大弟子是：义福（六五八—七三六），普寂（六五一—七三九），景贤（六六〇—七二三），惠福。降魔藏也是一位有力的法将。

安州玄曠，是为弘忍造塔的大弟子。玄曠是弘忍晚年弟子，咸亨元年（六七〇）才来东山，「首尾五年」。弘忍去世后，玄曠住安州（今湖北安陆县）寿山寺。神秀于神龙二年去世，玄曠就在景龙二年（七〇八），应中宗的征召入京，「便于东都广开禅法」。据弟子净觉《楞伽师资记》所说，「来往参觐十有余年」，大抵七二〇顷，还在两京开法。玄曠作《楞伽

人法志》，以为神秀与玄曠，都是亲受弘忍付嘱的，表示自己与神秀同一地位；为附于神秀的一系。

有关北宗的作品，主要是神秀的「五方便」。过去，仅凭宗密《圆觉经大疏钞》卷三之一所引述的「方便通经」，略知「五方便」的大概。近代焘煌本出土，于北宗才有更多的了解。有关五方便的，有 1.《大乘无生方便门》（斯坦因〇七三五号）；2.《大乘五方便北宗》（伯希和二〇五八号）；3.「无题」（伯希和二二七〇号），与上本相同而有所增补；4.「无题」，未附「赞禅门诗」（斯坦因二五〇三号）。这些本子中，《大乘无生方便门》（大正八五·一二七三中——一二七八上），虽缺少第五门，但比较完整。此外，焘煌本有传为神秀所作的《观心论》一卷，另有《大乘北宗论》一卷。据《楞伽师资记》说：神秀「不出文记」。所以这都不是神秀所作，而是弟子所记述或补充的；或是弟子们所撰的。

二、「净心」的方便（离念门）：五方便门，到底是不同的五类方便，还是先后相成的次第方便？《传法宝纪》曾这样说：

「及忍，如，大通之世，则法门大启，根机不择，齐速念佛名，令净心」。

法如与大通神秀的开法传禅，是以「念佛名」，「令净心」为方便的。这样的方便，在五方便中，就是第一「总彰佛体门」，也名「离念门」的方便，正是《坛经》所说的「看心、看净」的禅法，所以这是北宗禅的主要部分。北宗的开法方便，也是戒禅合一的。依《大乘无生方便门》，先授菩萨戒，次传禅法。授戒的内容为：

「各各跏趺合掌。当教令发四弘誓愿」。

「次请十方诸佛为和尚等。次请三世诸佛菩萨等」。

「次教受三归」。

「次问五能」。

「次各称己名，忏悔罪」。

「汝等忏悔竟，三业清净，如净琉璃，内外明彻，堪受净戒。菩萨戒是持心戒，以佛性为戒。性（？）心瞥起，即违佛性，是破菩萨戒。护持心不起，即顺佛性，是持菩萨戒〔三说〕」。

授菩萨戒的方便次第，极为分明。授戒了，接著传授禅法，如《大乘无生方便门》说：

「次各令结跏趺坐」。

「问（原误作「同」）：佛子！心湛然不动，是没？言：净。佛子！诸佛如来有入道大方便，一念净心，顿超佛地」。

「和（尚）击木，一时念佛」。

「和（尚）言：一切相总不得取，所以金刚经云：凡所有相，皆是虚妄。看心若净，名净心地。莫卷缩身心，舒展身心，放旷远看，平等尽虚空看！和（尚）问言：见何物？（佛）子云：一物不见」。

「和（尚）：看净，细细看。即用净心眼，无边无涯际远看，和言问（此三字，衍）无障碍看。和（尚）问：见何物？答：一物不见」。

「和（尚）：向前远看，向后远看，四维上下一时平等看，尽虚空看，长用净心眼看，莫间断亦不限多少看。使得者，然（疑是「能」字）身心调，用无障碍」。

这是当时传禅的实录。「和」是和尚，是禅法的传授者。「子」是佛子，指临坛受法的大众。传授，采问答方式：一面教导，一面用功；一面问，一面答。先教大家结跏趺坐，也就是坐禅的形仪。和尚先标举主题：「心湛然不动」，是什么？自己答：是「净」。这一「净」字，是北宗禅的要诀。所以接著说：「如来有入道大方便，一念净心，顿超佛地」。原则的说：北宗是直示净心，顿成佛道的。主题宣示已了，和尚把法木一拍，大家一起念佛。念什么佛，虽不明了，而北宗的传禅方便，是先念佛名，而后令净心，是确实无疑的。

来参加传授禅法的法会，只是为了成佛。念佛虽是口里称名，却是引向佛道。所以念佛停止下来，要坐禅了。佛是「觉」义，是「心体离念」，也就是「湛然不动」的净心，所以成佛要从「净心」去下手用功。据北宗原意，不是要你取著一个「净心」，所以先引《金刚经》说，一切相都不得取。一切相不取不著，就是「净心」了。「看」就是观，用净心眼看，上下，前后四方，尽虚空看。依北宗的意见，我们的身心，是卷缩的，就是局限在小圈子里。所以用尽一切看的方便，从身心透出，直观无边际，无障碍。这如（3）「无题」说：

「问：缘没（「为什么」）学此方便？答：欲得成佛。问：将是没成佛？答：将净心体成佛。是没是净心？净心体犹如明镜，从无始已来，虽现万像，不曾染著。今日欲得识此净心体，所以学此方便」。

「问：是没是净心体？答：觉性是净心体。比来不觉，故心使我；今日觉悟，故觉使心。所以使伊边看，向前向后，上下十方，静闹明闇，行住坐卧俱看。故知觉即是主，心是使。所

以学此使心方便，透看十方界，乃至无染即是菩提路」。

坐了一回，也就是看了一回。和尚就问：见个什么？来学的就说：「一物不见」。若有物可看，那就著相了。这样的一再问答，「一物不见」，尽虚空观而没有什么可得的，就是离念的净心，就是佛。所以和尚又接著开导说：

「和（尚）言：三点是何？（佛）子云：是佛」。

「是是佛？佛心清静，离有离无，身心不起，常守真心。是是真如？心不起，心真如。色不起，色真如。心真如故心解脱，色真如故色解脱。心色俱离，即无一物是大菩提树」。

「佛是西国梵语，此地往翻名为觉。所言觉义，谓心体离念。离念相者，等虚空界，无所不遍，法界一相，即是如来平等法身。于此法身，说名本觉。觉心初起，心无初相，远离微相念，了见心性，性常（住故）名究竟觉」。

尽虚空看而一物不可得，就是看净。离念就是净心，净心就是佛。所以和尚又问三点是什么。「三点」，或作「三六」，实为∴的误写误读。∴——三点，读为伊，代表大般涅槃，究竟圆满的佛。古人，现代的日本人，「佛」字每写作「佛」，也就是从∴而来。「佛心清静，离有离无」，也就是一切不可得。所以「看心」、「看净」，是「离念门」。离念就是身心不起；身心不起就是真如，就是解脱，所以「无一物是大菩提树」。对于「佛」的开示，直引《大乘起信论》的「觉义」，也就是「心体离念」。引文而一一的给予解说，古人称之为「通经」。北宗的解通经论，是自成一格的。禅师们的通经，是本著那个事实（如离念心体即佛），作不同的解说，与经师们不同。离念，净心所显的佛，解说为：

「问：是是报身佛？知六根本不动，觉性顿圆，光明遍照，是报身佛。是是法身佛？（「身心离念是法身体」）为因中修戒定慧，破得身中无明重叠厚障，成就智慧大光明，是法身佛。是是化身佛？由心离念，境尘清静，知见无碍，圆应十方，是化身佛」。「体用分明：离念名体，见闻觉知是用。寂而常用，用而常寂，即用即寂，（离相名寂），寂照照寂，寂照者因性起相，照寂者摄相归性。舒则弥纶（于）法界，卷则总在于毛端。吐纳分明，神用自在」。

「如来有入道大方便，一念净心，顿超佛地」——以「净心」为目标，以离念为方便的北宗禅，在这「离念门」中，已始终圆满了。这就是法如、神秀所传禅法的根本。玄曠弟子净

觉，也特提「净心」为成佛要著，如说：「迷时三界有，悟即十方空。欲知成佛处，会是净心中」（注般若波罗蜜多心经）。依「离念门」所开示，以「看净」——观一切物不可得为主。以看净的方便来摄心，以「看净」的方便来发慧。普寂所传的：「凝心入定，住心看净」，不外乎这一方便进修的前后阶段。等到真的一切不可得，到达「离念」境地，就是「净心」呈现。「离念门」不是「看心」，「看心」为东山门中另一系。如神秀系而要说「看心」——「观心」，那就是「净心」呈现，「守本真心」而使之更深彻、更明净而已。「净心」不外「体用二字」，即寂即照。普寂所传的「起心外照，摄心内证」，也就是「寂照者因性起相，照寂者摄相归性」的意义。

上来是北宗的传授方式。学者在平时，当然不用问答，只是先念一回佛，然后摄心看净。初学到尽虚空看，也还有次第方便。净心显现，就是证入法身境界。《楞伽师资记》中，传弘忍（大正八五·一二八九下）说：

「大师云：有一口屋，满中总是粪秽草土，是何物？又云：扫除却粪秽草土并当尽，一物亦无，是何物？尔坐时，平面端身正坐，宽放身心，尽空际远看一字，自有次第。若初心人攀缘多，且向心中看一字。证后坐时，状若旷野泽中，[迦-加+向]处独一高山，山上露地坐。四顾远看，无有边畔。坐时满世界宽放身心，住佛境界。清净法身无有边畔，其状亦如是」。

三、五方便门：五门是：「第一总彰（原作「章」）佛体，亦名离念门。第二开智慧门，亦名不动门。第三显不思議门。第四明诸法正性门。第五了无异门」（或作「自然无碍解脱道」）。每一门，以修证中的某一特定内容为主，引经论为证。如第一门，以观一切物不可得为方便，显净心的「离念心体」，引《大乘起信论》。这样，第二明开智慧，引《法华经》。第三显不思議法，引《维摩诘经》的「不思議品」。第四明诸法正性，引《思益经》。第五了无异门，引《华严经》。现存的各本，都不只说明每一特定内容，而用作解通经论的方便，所以被称为「方便通经」。第二门的内容最广，《法华经》以外，也引用了《维摩诘经》，《金刚经》，《华严经》，还隐引《大般涅槃经》的闻不闻。

「离念门」，上面已说过了。「开智慧门」——「不动门」的意义，如《大乘无生方便门》说：

「和尚打木，问言：闻声不？（答）闻，不动」。「此不动是从定发慧方便，是开慧门，闻是慧。此方便，非但能发慧，亦能正定，是开智门，即得智——是名开智慧门」。「若不得

此方便，正（定）即落邪定，贪著禅味，堕二乘涅槃。以（原作「已」）得此方便，正定即得圆寂，是大涅槃。智用是知，慧用是见，是名开佛知见。知见即是菩提」。「问：是没不动？答：心（意）不动，是定，是智，是理。耳（等五）根不动，是色，是事，是慧。……是名开智慧门，与汝开智慧门竟」。

在开示了「离念心体」的方便后，和尚又作进一步的开示，把法木一拍，问大家：听得声音吗？听到的，但是「不动」。这不动，是从定发慧的方便，也是得正定而不落邪定的方便，这就是开慧门，开智门。一般人有声音就闻，没有声音就不闻；声音现前就闻，声音过去（落谢）了就不闻，这是凡夫。小乘能从闻发慧，不知道闻性是常住的，所以灭六识而证入空寂涅槃，不能开佛知见。大乘是：

「菩萨开得慧门，闻是慧，于耳根边证得闻慧，知六根（眼耳鼻舌身意都如此）本来不动，有声，无声，落谢——常闻。常顺不动修行，以得此方便，正定即是圆寂，是大涅槃」。

这是以悟入六根的本来不动——耳等见闻觉知性常在为方便，开发智慧。「涅槃是体（寂义），菩提是用」（觉义）。「智慧是体，知见是用」。所以知六根不动，就能心体离念中，见闻觉知——智慧朗照。在五门中，「离念门」以外，「不动门」还有方便引导的意义。「离念门」的离念心体，是得体；「不动门」的知见常明，才是得用。到此，体用具足，后三门只是悟证的深入而已。《无题》（3）有总叙五门的，今引列如下：

「问：缘没学此方便？答：欲得成佛。问：将是没成佛？答：将净心体成佛。……觉性是净心体。……学此使心方便，透看十方界，乃至无染即是菩提路」——初门

「问：不动，是没不动？答：闻声不动。……不动是开，开是没？开智慧。由开智慧故，得身心不动。……由六根不起故，一切法不取舍」——二门

「由一切法不取舍故，口不议，心不思。由不思不议故，一切法如如平等：须弥芥子平等，大海毛孔平等，长短自他平等」——三门

「由一切法平等故，现一切法正性。于正性中，无心无意无识。无心故无动念，无意（原作「动念」）故无思惟，无识故无分别」——四门

「无动念是大定，无思惟是大智，无分别是大慧。大定是法身佛，大智是报身佛，大慧是化身佛。三法同体，一切法无异，成佛不成佛无异。清净无障碍，觉觉相应毕竟不间断，永无染著，是无碍解脱道」——五门

从《入道安心要方便》来看，可知五方便是神秀从道信的「安心方便」而脱化出来的。

《入道安心要方便》的「杂录部分」，引智敏禅师及《无量寿经》，总举五事：「一者知心体，体性清净，体与佛同。二者知心用，用生法宝，起作恒寂，万法皆如」。这与「离念门」及「不动门」的次第一致。而「主体部分」末了说：「于一尘中具无量世界，无量世界集一毛端，于其本事如故，不相妨碍。华严经云：有一经卷在微尘中，见三千大千世界事」，实为三「显不思議法」，五「了无异门」所本。

四、楞严经及贤首宗：从五方便的次第内容，来理解神秀所传，与《楞严经》及贤首宗的关系。《楞严经》全名为《大佛顶如来密因修证了义菩萨万行首楞严经》，全经共十卷。这部经，一向来历不明。智升所撰《开元释教录》（开元十八年——七三〇止），以《楞严经》为罗浮山南楼寺怀迪所译的。怀迪在广府，从一位不知名的梵僧，得到这部经的梵本。怀迪曾来长安，参预《大宝积经》的译场（七〇五——七一三）。他回去，才在广州译出这部经（大正五五·五七一下）。这样，《楞严经》的翻译，是七一三年以后的事了。但智升在同时撰述的《续古今译经图记》，以为《楞严经》是般刺密帝，在神龙元年（七〇五）五月，于广州制旨寺译出。并说：「乌菴国沙门弥迦释迦译语；菩萨戒弟子前正谏（议）大夫同中书门下平章事清河房融笔受」；怀迪是证义者（大正五五·三七一下——三七二上）。智升的二说不同，但总是开元十八年（七三〇）前，智升已经见到的。而且，《开元释教录》与《续古今译经图记》，都说是广州译出的；「有因南使，经流至此」。

《宋僧传》卷二「极量（即般刺密帝）传」，所说与《续古今译经图记》相合。而在卷六的「惟慝传」（大正五〇·七三八中——下）却这样说：惟慝「受旧相房公融宅请。未饭之前，宅中出经函云：相公在南海知南铨，预其翻经，躬亲笔受首楞严经一部，留家供养」。「一说：楞严经，初是度门寺神秀禅师在内时得本。后因馆陶沙门慧震，于度门寺传出。慝遇之，著疏解之」。

智升在开元十八年前，已见到《楞严经》十卷。但此经的传通，还在半秘密状态中。在这一传说中，看出了《楞严经》与禅者神秀有关。这部经的真伪，古代议论纷纷。晚唐以来，佛教是禅宗天下，这部经也受到尊重，不再听说有异议了。现在想要说明的，《楞严经》所代表的禅门，与神秀（一切禅宗）的共同性。《楞严经》的内容，先是「七处征心」，求心不可得。「征心」，也就是「观心」，「看心」。平常的心识作用，只是生死根本，虚妄不实的攀

缘心。然后，从「见性」去发明：浮尘根不能见闻觉知，见闻觉知的是自己的真性（心）。见闻觉知者——「见性」，是常住的，不生灭不增减的，就是如来藏性（以下，更进而阐明——无非如来藏性）。求妄心了不可得，然后从「见性」去发明悟入。在一般的「六大」上，加「见大」而立为「七大」，是《楞严经》的特殊法门。从《楞严经》去观察「五方便」，初步的方法不同：《楞严经》以「征心」（看心）为方便，神秀以「看净」（一切物不可得）为方便。但进一步，却都是以见性不动为方便去悟入的。东山门下，有「看心」的，有「看净」的。然「齐念佛名，令净心」（或看净，或看心），为弘忍以来，最一般的禅门下方便，却没有提到「净心」下的「不动」。所以「五方便」中「不动门」的成立，为神秀禅（北宗）的特色，而这与《楞严》所传的禅门有关。

严密的勘辨起来，初步的「看心」，「看净」，方便是不同的。然进一步的方便，从「见性」常住不动去悟入，《楞严》与北宗却是共同的。再进一步说，《坛经》的念——「念是真如之体，真如是念之用」，也还是一样，只是渐入（《楞严》、北宗的离妄得真），顿入（即妄而真）的差别而已。《坛经》不用「看心」，也不用「看净」，直捷的从见闻觉知（语默动静）中去悟入。人的「本性」，是念念不断的，念念不住的。念是本性（真如）所起的用，只要「于自念上离境，不于法上念生」，就是「见性成佛」。「性起念，虽即见闻觉知而常自在」，所以也不用「不动」，「不起」。《坛经》说：「若见真不动，动上有不动。若不动不动，无情无佛种」（大正四八·三四四上）。《坛经》直下把握当前的一念，活泼泼的不染万境而常自在。将「看心」，「看净」，「不动」都超脱了，这才是曹溪禅的顿门直指——即用见性。传说东山门下的老安，也以「密作用」来开示学人（传灯录卷四）。这一禅法，早在黄梅深密的传受了。传说《楞严经》在广州制旨寺译出；而传授《坛经》的，有特重「南方宗旨」倾向的志道，也正是广州人。这决不是说，《楞严经》由此产生，而是说：直从见闻觉知性去悟入的法门，初由不知名的梵僧，传来广州（这是原始的，通俗的如来藏说，与达摩的楞伽禅相通）。一方面，经黄梅而传入中原，传受于黄梅门下。一方面，经怀迪（或房融）的整治而传到长安。而这一禅法，在广州一带，还在不断的流传。

再说五方便与贤首宗的关系。武周则天对禅师的尊礼，主要是东山门下，神秀是最受推重的一位。神秀大足元年（七〇一）入京，到神龙二年（七〇六）去世。在长安时，神秀是一位年近百岁的老禅师。华严宗的确立完成者，是贤首法藏。从证圣元年（六九五）到圣历二年

（六九九），法藏参预了八十《华严经》的译场。译毕，就开讲新译的《华严经》。神秀入京时，法藏也在京中，年约六十岁左右。就这样，神秀与法藏，有接触与互相影响的可能。

贤首宗立五教——小，始，终，顿，圆。与天台宗所立的四教——藏，通，别，圆，是大体相近的，但多立一顿教。顿教，虽说依《楞伽》，《思益》等经而立，而实受当时的「顿悟成佛」禅，也就是神秀等所传东山法门的影响。贤首法藏撰《华严游心法界记》，立五门；又有题为「杜顺说」的《华严五教止观》，也立五门。五门为：

[五教止观]	[游心法界记]
法有我无门	法是我非门
生即无生门	缘生无性门
事理圆融门	事理混融门
语观双绝门	言尽理显门
华严三昧门	法界无碍门

杜顺是贞观十四年（六四〇）入灭的。《华严五教止观》中说：「如我现见佛授记寺门楼」，佛授记寺是则天所造的（杜顺以后四十多年）。又引唯识宗的三境——独影，带质等。所以《华严五教止观》，不可能是杜顺说的。这二部大体一致，应该是法藏的初稿与治定本，决非二人所作的别部。神秀的五方便，也称为门。「离念门」与「不动门」，有方便引导的意义，后三门只是悟入的历程。「不思議门」，与「事理圆融门」相应。「明正性门」，引《思益经》及达摩的解说，是心意识寂灭的境地，与「语观双绝门」一致。「了无异门」——「自然无碍解脱道」，引《华严经》，与「华严三昧门」相合。北宗禅的一般方便，是「离念门」（「不动门」），到神秀才有五方便门的安立。而五方便中的后三门，次第与内容，恰与《五教止观》的后三门相合。神秀安立的禅门，说他受到杜顺所传的，发展成的五教观门的影响，该是不会错的吧！禅宗与贤首宗的契合，奠定了教禅一致的基础。

净众的三句用心

东山门下，分化于现今四川省方面的，不在少数，其中净众寺一派，极为重要！「净众」

是继承弘忍下，资州（今四川资中县北）智洗的法脉。智洗曾受则天的礼请入京，在资州德纯寺，前后三十多年（约六七〇—七〇二）。长安二年（七〇二），以九十四岁的高龄去世。弟子处寂，俗姓唐，人称唐和尚。在德纯寺，继承智洗的法脉，二十多年，开元二十年（七三二）去世。继承人为无相，俗姓金，新罗人，人称金和尚。移居成都的净众寺，成「净众」一派。无相在净众寺开法传禅的情形，如《历代法宝记》（大正五一·一八五上）说：

「金和上每年十二月、正月，与四众百千万人受缘，严设道场，处高座说法」。

「先教引声念佛，尽一气，念绝声停。念讫云：无忆、无念、莫妄。无忆是戒，无念是定，莫妄是慧：此三句语，即是总持门」。

净众寺的「开缘」（即「开法」），据《圆觉经大疏钞》卷三，知道与当时的开戒一样。这是集合大众，而进行传授与短期的学习。所以「十二月、正月」，不是两次，而是从十二月到正月。「开缘」的情形是：先修方等忏法，一七或二七（与戒法部分相合）；然后传授禅法。传授分三：1.念佛：教大家引声念佛，也就是尽一口气而念。念完多少口气，才停止下来。2.开示：总不离「无忆无念莫妄」三句。3.坐禅：如《圆觉经大疏钞》卷三之下（续一四·二七八）说：

「授法了，便令言下息念坐禅。至于远方来者，或尼众俗人之类，久住不得，亦须一七、二七坐禅，然后随缘分散」。

无相所传的禅法，先引声念佛，然后息念（无忆无念莫妄）坐禅。这一禅法方便，与「齐念佛，令净心」的方便，明显的有一致的迹象。而「无忆无念莫妄」三句，为净众禅的心要，如《历代法宝记》（大正五一·一八五中）说：

「我此三句语，是达摩祖师本传教法，不言是洗和上，唐和上所说」。

「我达摩祖师所传，此三句语是总持门。念不起是戒门，念不起是定门，念不起是慧门：无念即戒定慧具足。过去未来现在恒沙诸佛，皆从此门入。若更有别门，无有是处」。

无相——金和上继承了智洗、处寂的禅门，而心要——三句语，却自以为直从达摩祖师传来。这三句语，归结为一句——「无念」，无念就是戒定慧具足。这与《坛经》及神会所传的禅法，不是有一致的情形吗？《坛经》的法门，是般若，就是无念法。而在方便上，也安立为三句：「我此法门，从上已来，顿渐皆立无念为宗，无相为体，无住为本」（大正四八·三三

八下)。如与「无忆无念莫妄」相对此，那末「无念」，不消说是「无念」了。「莫妄」，与「无相」相合。「凡所有相，皆是虚妄」；离一切相，称为无相。「无忆」，于过去而不顾恋，不忆著，那就是「无住」。《坛经》（大正四八，三四〇上）又说：

「悟此法者，即是无念，无忆（原作「亿」）、无著、莫起（原作「去」）诳（原作「谁」）妄」。

「无念、无忆、无著、莫起诳妄」，不就是「无忆无念莫妄」吗！《坛经》说：「我此法门，从上已来」，是有传承的。而「悟此法者」，不是别的，「即是无念、无忆、无著、莫起诳妄」。这是达摩，道信，弘忍以来的禅门心要。无相到中国来，是开元十六年（七二六），不久就进入四川。无相在京、洛时，神会所传的禅法，还没有流行。无相可能见到了《坛经》古本，而更可能是：从（东山门下）不知名的禅者，受得这一禅法。这与慧能所传得的，是同源而别流的禅法。

宣什的传香念佛

东山门下的「宣什」宗，如《圆觉经大疏钞》卷三之下（续一四，二七九）说：

「即南山念佛门禅宗也。其先亦五祖下分出，法名宣什。果州未和上，阆州蕴玉，相如县尼一乘皆弘之。余不知禀承师资昭穆」。

「法名宣什」的意义不明。如是人名，就不会用作宗派的名称。禅门宗派，或从地方得名，如「洪州宗」，「牛头宗」等。或从寺院得名，如荷泽宗，净众宗，保唐宗等。这一派，在宗密的时代，已不能确知传承法系，只知道从五祖下分出而已。弘传这一宗的，有果州（今四川苍溪县），阆州（今四川阆中县），相如县。宗密在《禅门师资承袭图》中，也说到「果阆宣什」；这是弘化于嘉陵江上流的禅门。宣什宗的传授禅法，如《圆觉经大疏钞》卷三之下（续一四，二七九）说：

「其初集众，礼忏等仪式，如金和上门下」。

「欲授法时，以传香为师资之信。和上手付弟子，却授和上，和上却授弟子。如是三遍，人皆如此」。

「正授法时，先说法门道理修行意趣。然后令一字念佛：初引声由（？）念，后渐渐没

（低？）声，微声，乃至无声，送佛至意；意念犹粗，又送至心；念念存想，有佛恒在心中，乃至无想盍（尽？）得道」。

宣什的传授，与净众一样，也是集众传授，而作短期的修习。授法时，先要「传香」，是这一系的特色。「传香」与受菩萨戒有关。如晋王（炀帝为帝以前的封爵）从智者受菩萨戒时（大正五〇·五六六上——中）说：

「今奉请为菩萨戒师。便传香在手，而睑下垂泪」。

「即于内第躬传戒香，授律仪法」。

传授时，先开示法门道理，然后教授禅法。以念佛为方便：先念「一字」佛，就是只念一个「佛」字。先引（长）声念，渐渐的低声念，再渐渐的微声念，声音轻到只有自己听到。再不用出声音念，而是意想。意想，还是粗的，更微细的是心念。心，应指肉团心中（通俗是以此为心理作用根源的），意识源头；存想有佛在心中。这还是有想的，更微细到想念不起，心佛不二，即心即佛，那就是得道开悟了。这是「念佛」、「净心」的又一方便。「念一字佛」，从《文殊说般若经》的「念一佛名」而来。始终以念佛为方便，到达离念得道，与《入道安心要方便》的「主体部分」，显得分外的亲切。

第二节 东山门下的种种相

南宗、北宗、净众宗、宣什宗的开法（一般的传禅方便）已如上所说。再从不同方面，论究各宗的特色，内在关联与演化。

戒与禅

各宗开法的戒禅并举，当然是上承道信的法门。净众与宣什的开法，都采取当时的传戒仪式，但以方等忏法，代替了受菩萨戒。方等忏法的内容，包含了礼佛、归依、发愿、忏悔等部分；宣什还保持了受戒的传香，但到底多少变了。北宗是戒禅合一的，直说菩萨戒「以佛性为戒」，而接著说：「一念净心，顿超佛地」。这正如《梵网经卢舍那佛说菩萨心地戒品》（大正二四·一〇

〇三下——一〇〇四上）说：

「金刚宝戒，是一切佛本源，一切菩萨本源，佛性种子。一切众生皆有佛性，一切意识，色心，是情是心，皆入佛性中」。

「众中受佛戒，即入诸佛位，位同大觉已，真是诸佛子」。

南宗的《坛经》，「受无相戒」；「说摩诃般若波罗蜜法」，而引「菩萨戒经云：戒（原误作我）本源自性清静」，以证明「识心见性，自成佛道」。戒禅的合一，比北宗更明彻些。

神秀弟子普寂，也戒禅并重。他在临终时教诲门人，如李邕（天宝元年——七四二立）《大照禅师碑铭》（全唐文卷二六二）说：

「尸波罗蜜是汝大师，奢摩他门是汝依止。当真说实话，自证潜通。不染为解脱之因，无取为涅槃之会」。

神会是慧能弟子，他的开法记录，如敦煌本《南阳和上顿教解脱禅门直了性坛语》（此下简称）（《坛语》）（神会集二二五——二二七）说：

「知识！既一一能来，各各发无上菩提心」。

「一一自发菩提心，为知识忏悔，各各礼佛」。

「各各至心忏悔，令知识三业清静」。

神会在洛阳「每月作坛场」，就是每月一次的定期开法传禅。内容有发菩提心，礼佛，忏悔等。发菩提心，是菩萨戒的根本。这可见慧能与神秀弟子，还都是戒禅合一。但到八世纪下半世纪，道一、希迁、无住，都只专提「见本性为禅」了。

金刚经与起信论

达摩以《楞伽经》印心，而所传的「二入四行」，含有《维摩》与《般若经》义。到道信，以「楞伽经诸佛心第一」，及《文殊说般若经一行三昧》，融合而制立「入道安心要方便」。在东山法门的弘传中，又渐为《金刚般若波罗蜜经》及《大乘起信论》所替代。或者说达摩以四卷《楞伽》印心，慧能代以《金刚经》，这是完全不符事实的。

现存的《坛经》，确曾说到（大正四八·三四〇上——中）：

「但持金刚般若波罗蜜经一卷，即得见性。……若大乘者闻说金刚经，心开悟解」。

《坛经》确乎劝人持《金刚经》；在慧能自述得法因缘中，也一再提到《金刚经》，如

（大正四八．三三七上、三三八上）说：

「见一客读金刚经，慧能一闻，心迷便悟。……（弘忍）大师劝道俗但持金刚经一卷，即得见性」。

「五祖夜至三更，唤慧能（入）堂内，说金刚经。慧能一闻，言下便悟」。

然《坛经》所说的主要部分——「说摩诃般若波罗蜜法」，正是道信以来所承用的《文殊所说摩诃般若波罗蜜经》，并非「金刚般若」。如《坛经》（大正四八．三四〇上）说：

「摩诃般若波罗蜜，最尊最上第一，无住无去无来，三世诸佛从中出」。

接著，对这四句（似乎是成语）加以解说。《坛经》是弘扬「摩诃般若波罗蜜」的，弟子神会的《南宗定是非论》（神会集二九七）却改为：

「金刚般若波罗蜜，最尊最胜最第一，无生无灭无去来，一切诸佛从中出」。

神会这一部分，本名《顿悟最上乘论》，极力赞扬《金刚般若波罗蜜经》。广引《金刚般若经》，《胜天王般若经》，《小品般若经》，而一切归于《金刚经》，并发愿弘扬（神会集二九七——三一—）。神会极力赞扬《金刚般若经》，改摩诃般若为金刚般若；在《神会语录》中，自达摩到慧能，都是「依金刚经说如来知见」而传法的。这可见专提《金刚般若经》的，不是慧能，是慧能的弟子神会。因此，似乎不妨说：《坛经》有关《金刚经》部分，是神会及其弟子所增附的。

其实，禅者以《金刚般若经》代替《文殊说般若经》，并不是神会个人，而是禅宗，佛教界的共同趋向。以禅宗来说：代表神秀的《大乘无生方便门》，在开示「离念门」时，首先说：

「一切相总不得取，×（疑「所」字）以金刚经云：凡所有相，皆是虚妄」。

「离念门」的「看净」（一切不可得），也是依于《金刚经》的无相。「开智慧门」是以《法华经》「开示悟入佛之知见」为主的。但在《法华经》外，又举《大方广佛华严经》，《金刚经》为「智慧经」。以《金刚经》为「般若经」的代表，原是北宗所共同的。又如弘忍的再传，玄曠子净觉，「起神龙元年（七〇五），在怀州太行山，……注金刚般若理镜一卷。……后开元十五年（七二七）……注般若波罗蜜多心经一卷，流通法界」（注般若波罗蜜多心经序）。这都是神会到中原弘法以前，北宗已重视《金刚经》的证据。特别是《注般若波罗蜜多心经》「李知非略序」所说：

「秀禅师，道安禅师，曠禅师，此三大师同一师学，俱忍之弟子也。其大德三十余年居山学道，早闻正法，独得髻珠，益国利人，皆由般若波罗蜜而得道也」。

三十余年居山学道的「大德」，是弘忍。从弘忍由般若波罗蜜而得道，说到净觉「注金刚般若理镜」，「注心经」；弘忍的「般若波罗蜜」，是被看作《金刚般若经》及《心经》的。这样，《坛经》说（弘忍）「大师劝道俗但持金刚经一卷，即得见性」，不是没有可能的事。

原则的说，一切般若部经典，意趣是终归一致的。《金刚经》阐明无相的最上乘说，又不断的较量功德，赞叹读诵受持功德，篇幅不多，是一部适于持诵流通的般若经，非其他大部的，或专明深义的可比。自鸠摩罗什译出以来，早就传诵于佛教界了。《金刚经》在江南的广大流行，与开善智藏有关。据《续僧传》卷五「智藏传」，智藏因受持《金刚经》而得延寿的感应，道宣（大正五〇·四六六中）说：

「于是江左道俗，竞诵此经，多有征应。乃至于今，日有光大，感通屡结」。

智藏卒于普通三年（五二二）。二十九岁时持《金刚经》延寿，为四八六年。以「胜鬘驰誉」的智藏，持诵宣讲《金刚经》，从此而江南盛行；到道宣作僧传时（贞观年间），流行得更为普遍。天台智顓，嘉祥吉藏，牛头法融，都有《金刚经》的疏注。在北方，从菩提流支（五〇八顷来中国）以来，不断的译出《金刚经》论，受到义学者的重视。禅者重视《金刚经》而可考的，有武德元年（六一八），住蒲州（今山西永济县）仁寿寺的普明，如《续僧传》卷二〇（大正五〇·五九八下）说：

普明「日常自励戒本一遍，般若金刚二十遍。……写金刚般若千余部；请他转五千余遍」。

《金刚经》的流行，越来越盛，特别是玄宗开元二十三年（七三五），《御注金刚般若波罗蜜经》，「诏颁天下，普令宣讲」。神会在那时候，也就适应时机，专提《金刚般若经》了。玄宗为《金刚经》作注，足见《金刚经》流行的深入人心，或从北宗禅者重视《金刚经》而来。从佛教界的普遍流传，南宗与北宗都重视《金刚经》来说，弘忍在东山（六五二—六七五），慧能在岭南（六六七—七一三），「劝道俗持金刚经」，并非不可能的。《金刚经》终于代表了一切般若经（《文殊所说摩诃般若波罗蜜经》在内），为禅者所重，不只是与最上乘无相法门相契合，更由于长短适中，广赞受持功德，易于受持。神会推重《金刚经》，甚至说六代传灯，都是依说《金刚经》见性，那就不免过分夸张了！

道信融合了《楞伽经》与《文殊说般若经》。然东山门下的北宗，多少偏重于《楞伽》，如《楞伽师资记》（大正八五·一二八九下）说：

「蒙（弘忍为）示楞伽义云：此经唯心证了知，非文疏能解」。

「我（弘忍）与神秀论楞伽经，玄理通快」。

玄曠作《楞伽人法志》，净觉作《楞伽师资记》，都是以《楞伽》为心要的（《大通碑铭》也说，神秀「持奉楞伽，递为心要」）。然值得注意的，如神秀五方便——《大乘无生方便门》，广引圣典，竟没有引用《楞伽》。原来东山门下，《楞伽经》已渐为《大乘起信论》所替代了。《大乘无生方便门》的主要方便——「离念门」，标「诸佛如来有入道大方便，一念净心，顿超佛地」，而引《起信论》的：「所言觉义（者），谓心体离念。……心常住故，名究竟觉」，以「总彰佛体」的「离念」「净心」。北宗的灯史《传法宝纪序》，首引《起信论》「论云：一切法从本以来，……故名真如」。及「证发心者，谓净心地，……名为法身」。在这《起信论》文后，再引《楞伽经》说。《楞伽师资记》序也先引《起信论》的真如门，《楞伽经》的五法，《法句经》，然后序述自己对禅悟的见地。法如、神秀，玄曠门下，自承《楞伽》正统的，都这样的以《起信论》为先要。《宗镜录》卷九七（大正四八·九四〇上）说：

「弘忍大师云：……但守一心，即心真如门」。

东山法门重视《起信论》的心真如门，神秀才引用心生灭门的本觉（离念心体）。这一情形，南宗下的神会引经，当然重在《般若》、《维摩》、《涅槃》，但也引《起信论》以证明「无念为宗」。如《坛语》（神会集二四〇、二四七）说：

「马鸣云：若有众生观无念者，则为佛智。故今所说般若波罗蜜，从生灭门顿入真如门」。

神秀立「离念门」，慧能说「无念为宗」，这都与《起信论》有关，如《论》（大正三二·五七六上一中）说：

「若离于念，名为得入」。

「若有众生观无念者，则为向佛智」。

离念与无念，在《起信论》原义，可能没有太大的差别。神秀与慧能的禅门不同，不如说：神秀依生灭门，从始觉而向究竟；慧能依生灭门的心体本净，直入心真如门。总之，《楞

伽经》为《起信论》所代，《摩诃般若经》为《金刚般若经》所代，是神秀与慧能时代的共同趋势。后来《楞严经》盛行，《楞伽经》再也没有人注意了。如以为慧能（神会）以《金刚经》代替了《楞伽经》，那是根本错误的！

一行三昧与禅

关于「一行三昧」，《文殊说般若经》只是说：「随佛方所，端身正向」。梁僧伽婆罗所译的《文殊师利问经》「杂问品」，有念佛（先念色身，后念法身）得无生忍的修法，如《经》（大正一四·五〇七上）说：

「于九十日修无我想，端坐正念，不杂思惟，除食及经行大小便时，悉不得起」。

天台智顗综合了「文殊说文殊问两般若」，以「一行三昧」为「常坐」的三昧。道信住在（与智顗弟子智谿有关的）庐山大林寺十年，对常坐的「一行三昧」，是受到影响的。道信重「一行三昧」，也重于「坐」，如《传法宝纪》说：

「每劝诸门人曰：努力勤坐，坐为根本，能作三五年，得一口食塞饥疮，即闭门坐。莫读经，莫共人语。能如此者，久久堪用。如猕猴取栗子中肉吃，坐研取，此人难有」！

曾从道信修学的荆州玄爽，也是长坐不卧的，如《续僧传》卷二〇（附编）（大正五〇·六〇〇上）说：

「往蕲州信禅师所，伏开请道，亟发幽微。后返本乡，唯存摄念，长坐不卧，系念在前」。

「一行三昧」的真实内容，道信当然是知道的；但教人的方便，多少重视了「坐」（坐，是摄心的好方便。慧能也劝人「一时端坐」）。门人翕然成风，那是可以想像的。终于以坐为禅，以为非坐不可。这种偏差，弘忍门下一定是极为盛行的。其实，禅并不只是坐的，如智顗说《摩诃止观》，举四种三昧——常坐的，常行的，半行半坐的，非行非坐的（其实是通于行坐及一切事的）。可见三昧与禅，决不是非坐不可（大正四六·一一上）。而且，《大乘起信论》说「一行三昧」，并没有提到坐。「一行三昧」的实际意义，是「法界一相，系缘法界」。慧能（大正四八·三三八中）说：

「一行三昧者，于一切时中——行住坐卧，常直（原作「真真」）心是。……但行直心，

于一切法上无有执著，名一行三昧」。

「迷人著法相，执一行三昧，直言（原作「真心」）坐不动，除妄不起心。……若坐不动是，维摩诘不合诃舍利弗宴坐林中」。

「直心」，《起信论》解说为「正念真如法故」，这正是「法界一相，系缘法界」的意义。可见《坛经》所说的「一行三昧」，是符合经论深义的。坐与禅，禅与定，《坛经》都有解说。是否符合原意，当然可以讨论。但慧能重视「东山法门」所传的，「一行三昧」与「禅定」的实际意义，而不著形仪，不专在事相上著力，在东山门下，的确是独具只眼了！

念佛净心与净心念摩诃般若

《传法宝纪》说：「自忍、如、大通之世，则法门大启，根机不择，齐速念佛名，令净心」。「念佛净心」，确是东山门下最一般的禅法。上来已分别引述：北宗在坐禅前，「和尚击木，一时念佛」。净众宗「先教人引声念佛尽一口气」。宣什宗被称为南山念佛宗：「念一字佛，……念念存想有佛恒在心中，乃至无想」。这都是「念佛名」，是道信所传「一行三昧」的方便。宣什宗的从引声而微声，无声；意念，心念到无想，与《入道安心要方便》所说：从「念佛心心相续」，到「忆佛心谢」的「泯然无相」，可能更接近些。念「一字佛」，从经说的「一佛」而来。引声念一字佛，是拉长声音念一个佛字，尽一口气念。以念佛为方便而引入净心，神秀等发展为「看净」。「净心」，原是泯然清净，即佛即心的悟入。虽各宗的方便，各有善巧不同，但都不出于「念佛名，令净心」的方便。

曹溪慧能却提出了「净心！念摩诃般若波罗蜜」，方便是著实不同的，难怪有人以为是慧能创新的中华禅了。然《入道安心要方便》（大正八五．一二八七中）说：

「亦不念佛，亦不捉心，亦不看心，亦不计心，亦不思惟，亦不观行，亦不散乱；直任运，不令去，亦不令住。独一清净，究竟处心自明净」。

心怎么能得清净？不一定要念佛，要看心、看净。不用这些方便，「直任运」，就能得「净心」：这不是近于直入的曹溪禅风吗？《楞伽师资记》「入道安心要方便」的成立，是比慧能弘禅还早的，可见这是「东山法门」旧有的。《文殊师利所说摩诃般若波罗蜜经》，所说「欲入一行三昧」的方便有二：「系心一佛」的「念佛」以外，还有（大正八．七三一上）：

「欲入一行三昧，当先闻般若波罗蜜，如说修学，然后能入一行三昧：如法界缘，不退、不坏、不思議、无碍、无相」。

慧能教人「念摩诃般若波罗蜜」，而说：「善知识虽念不解，慧能与说，各各听」。「迷人口念，智者心（行）。……莫口空说，不修此行，非我弟子」（大正四八．三三九下—三四〇上）。慧能「说摩诃般若波罗蜜」，不正是经中所说：「闻般若波罗蜜，如说修学」吗？慧能取「念摩诃般若」而不取「念佛」，不但经有明文，而还是「东山法门」旧有的，「不念佛」，「不看心」的一流。慧能是学有禀承，而决不是创新的。道信教人修「念一佛」的方便，并非称念佛名以求生净土的，如《楞伽师资记》（大正八五．一二八七下）说：

「信曰：若知心本来不生不灭，究竟清静，即是净佛国土，更不须向西方。……佛为钝根众生，令向西方，不为利根人说也」。

「东山法门」的念佛方便，不是他力的（《坛经》也有对往生西方净土的自力说）。主要是：「佛」这个名词，代表了学法的目标。念佛是念念在心，深求佛的实义；也就是启悟自己的觉性，自成佛道的。慧能不取念佛方便，而直指自性般若，如（大正四八．三三八中）说：

「菩提般若之智，世人本自有之。即缘心迷不能自悟，须求大善知识示道见性」。

「般若」，「菩提」，原是异名而同体的。依菩提而名为佛，也就是依般若而名为佛。般若与佛，也无二无别。但在一般人的心目中，「佛」每意解为外在的，十方三世佛。这不免要向外觅佛，或有求加持、求摄受的他力倾向。「东山法门」的念佛，是自力的。慧能更直探根本，将一切——发愿，忏悔，归依，佛，都直从自身去体见，从本有「菩提般若」中去悟得。如说到佛时，就（大正四八．三三九上、下）说：

「三身在自法性，世人尽有，为迷不见，外觅三如来，不见自色身中三身佛」。

「凡夫不解，从日至日，受三归依戒。若言归佛，佛在何处？若不见佛，即无所归」。

慧能重于自性佛，自归依佛，见自法性三身佛；这是从念摩诃般若波罗蜜而来的。所以慧能取「念般若」，不取「念佛」，是「一行三昧」的又一方便，「东山法门」的又一流。方便的形式是不同的，而究竟终归一致。然慧能是直入的，为利根的，更与「一行三昧」相契合的！

指事问义与就事通经

东山门下，传有许多独特的风格，姑以「指事问义」，「就事通经」来说。撰于七二〇顷的《楞伽师资记》，传有「指事问义」的禅风，如《记》（大正八五．一二八四下、一二八五中）说：

求那跋陀罗「从师而学，悟不由师。凡教人智慧，未尝说此；就事而征」。

菩提达摩「大师又指事问义：但指一物唤作何物？众物皆问之。回物换名，变易问之」。

对于学者，不为他说法，却指物而问，让他起疑，让他去反省自悟。据《楞伽师资记》，这是求那跋陀罗以来的一贯作风。神秀也应用这一方法，如《记》（大正八五．一二九〇下）说：

「又云：汝闻打钟声，只在寺内有，十方世界亦有钟声不」？

「又云：未见时见，见时见更见（不）」？

「又见飞鸟过，问云：是何物」？

「又云：汝向了了树头坐禅去时，得不」？

「又云：汝直入壁中过，得不」？

《传法宝纪》「僧（慧）可传」说：「随机化导，如响应声。触物指明，动为至会，故门人窃有存录」。慧可的「触物指明」，应就是「指事问义」。「就事而征」，不是注入式的开示，而是启发式的使人契悟。不是专向内心去观察体会：而要从一切事上去领会。不是深玄的理论，而是当前的事物。这一禅风，应与僧肇的思想有关，如《肇论》（大正四五．一五一一下、一五三上）说：

「苟能契神于即物，斯不远而可知矣」。

「道远乎哉！触事而真。圣远乎哉！体之即神」。

这一作风，至少慧可已曾应用了。在未来的南宗中，更善巧的应用起来。

「观心破相」，是禅者对经中所说的法门，用自己身心去解说。无论是否妥当，东山门下是这样的。禅者不从事学问，对经中所说的，只能就自己修持的内容去解说。禅者大抵重视自己，不重法制事相，终于一一销归自己。这一类解说，与天台宗的「观心释」有关。天台的禅观是从北土来的，所以这可能是北地禅师的一般情况。在佛法中，有「表法」，认为某一事

相，寓有深意，表示某种意义，这是印度传来的解经法。充分应用起来，那末佛说法而先放光，天雨四华，都表示某种意义。香，华，甚至十指，合掌，当胸，偏袒右肩，也解说为表示某种意义。天台智顓以「因缘」、「教相」、「本迹」、「观心」——四释来解说经文。「观心释」，与表法相近，但是以自心的内容来解说的（这是禅师的特色）。如《法华经文句》（大正三四．五下、八下）说：

「王即是心，舍即五阴，心王造此舍。若析舍空，空即涅槃城」——王舍城

「观色阴无知如山，识阴如灵，三阴如鹭。……观灵即智性了因，智慧庄严也。鹭即聚集缘因，福德庄严也。山即法性正因。不动三法名秘密藏，自住其中，亦用度人」——住灵鹭山

「眼是大海，色是涛波，爱此色故是洄洑。于中起不善觉是恶鱼龙，起妒害是男罗刹，起染爱是女鬼，起身口意是饮咸自没」——界入

炖煌本（斯坦因二五九五号）《观心论》，慧琳《一切经音义》，作神秀造。这与《达摩大师破相论》（或作《达摩和尚观心破相论》）同本。这是神秀门下所传的，以为「观心一法，最为省要」。只要观心就解脱成佛，不要修其他一切，所以以「观心」来解说经中的一切，内容为：三界六趣、三阿僧祇无量勤苦乃成佛道、三聚净戒、六波罗蜜、饮三斗六升乳糜方成佛道、修僧伽蓝、铸形像、烧香、散华、然长明灯、六时行道、绕塔、持斋、礼拜、洗浴众僧、至心念佛。

如作为「表法」，「观心」未始不是一种解说。但强调观心，就到达了破坏事相，如《论》（大正八五．一二七一下——一二七二上）说：

「铸形像者，即是一切众生求佛道，所谓修诸觉行，仿（原作「昉」）像如来，岂遣铸写金铜之作也」。

「众生愚痴钝根，不解如来真实之义，唯将外火烧于世间沉檀薰陆质碍之香者，希望福报，云何可得」？

「若如来令诸众生剪截缯彩，复损草木以为散花，无有是处」。

「方便通经」的《大乘无生方便门》，解说经文，也有同样的情形，如《论》（大正八五．一二七六上、一二七七下）说：

「大方广是心，华严是色。心如是智，色如是慧：是智慧经。金是心，刚是色。心如是智，色如是慧，是智慧经」。

「菩萨断取三千大千世界：贪是大千，嗔是中千，痴是小千。……用不思議断贪嗔痴转入如，掷过恒河沙世界之外。恒河沙是烦恼，超过烦恼即是掷过恒河沙世界之外」。

这样的通经，是很特别的。解说《金刚经》，与《法华经文句》的解说灵鹫山，不是同一类型吗？这一类的解说，《坛经》也一样的在使用，如（大正四八．三四一中—下）说：

「世人自色身是城，眼耳鼻舌身即是城门。外有五（原误作「六」）门，内有意门。心即是地，性即是王」。

「自性悟，众生即是佛。慈悲即是观音，喜舍名为势至，能净是释迦，平直是弥勒。人我是须弥，邪心是大海，烦恼是波浪，毒心是恶龙，尘劳是鱼鳖，虚妄即是神鬼，三毒即是地狱，愚痴即是畜生，……」。

《坛经》所说，如与上引的《法华经文句》对照，不是非常类似的吗？然天台的「观心释」，仅是四释之一，而禅者却专以此来解说一切，称为「破相」，实际是对存在于人间的佛教，起著严重的破坏作用。承认慧能为六祖的保唐宗，「教行不拘」而废除佛教的一切形仪法制，不是一极端的实例吗？对教内并不太好，对外的影响更大。以自己身心来说城说王，外道们尽量的加以利用，于是莲池，八功德水，舍利子，转法轮等佛教术语，都被自由的解说，成为自己身上的什么东西。《坛经》以自己身心来解说，迷成秽土，悟即净土。不谈事实上国土的秽与净，而专在自己心身上说，禅者都有此倾向。曾出家而还俗的卫元嵩，在北周天和二年（五六七）上书，请废佛教。他的解说，与禅者的别解，也是异曲同工的，如《广弘明集》卷七（大正五二．一三二上）说：

「嵩请造延平大寺，容贮四海万姓；不劝立曲见伽蓝，偏安二乘五部。夫延平寺者，无选道俗，罔择亲疏。以城隍为寺塔，即周主是如来。用郭邑作僧坊，和夫妻为圣众。……推令德作三纲，遵耆老为上座，选仁智作国事，求勇略作法师。……飞沈安其巢穴，水陆任其长生」。

中国重现实人生的是儒士，重玄谈而轻礼法（制度）的是道者。「破相观心」这一类解说，对佛教来说，未必有益，却适合中国儒道的兴趣。这所以大家听了「移西方于刹那」，「目前便见」，会「座下闻说，赞声彻天」了！