中國禪宗史

印順法師

卷001

序

菩提達摩傳來而發展成的禪宗，在中國佛教史、中國文化史上，佔有重要的光輝的一頁。然有關達摩禪的原義，發展經過，也就是從印度禪而成為中國禪的演化歷程，過去禪者的傳述，顯得疏略而不夠充分。一般所知道的禪宗，現在僅有臨濟宗與曹洞宗（閩南偶有雲門宗的名目）。臨濟義玄（西元八六六卒），洞山本寂（八六九卒），是九世紀的大禪師。一般所知的禪宗史籍，主要是依據《寶林傳》（撰於八〇一）而成的《景德傳燈錄》（一〇〇四上呈），《傳法正宗記》（一〇六一上呈）等。一般傳說的禪史與禪宗，都是會昌法難（八四五）前後形成的中國禪宗。然從印度來的初祖達摩（五〇〇頃在北魏傳禪），到被推尊為六祖的曹溪慧能（七一三卒），到慧能下第三傳的百丈懷海（八一四卒），藥山惟儼（八二八卒），天皇道悟（八〇七卒），約有三百五十年，正是達摩禪的不斷發展，逐漸適應而成為中國禪的時代。這是中印文化融合的禪，或者稱譽為東方文化的精髓，是值得大家來重視與研究的。

達摩到會昌法難（三百五十年）的禪宗實況，一向依據洪州道一門下的傳說。荷澤神會門下的傳說，如《圓覺經大疏鈔》等，雖多少保存，而沒有受到重視。傳說久了，也就成為唯一的信史。到近代，禪宗史的研究，進入一新的階段，主要是由於新資料的發現。一九一二年，日本《卍字續藏》出版，刊布了《中華傳心地師資承襲圖》（甲編十五套），《曹溪大師別傳》（乙編十九套），這是曹溪門下荷澤宗的傳說。同時，燉煌石窟所藏的唐代寫本，也大量被發現了。一九〇七年，斯坦因取去的，大部分藏於倫敦大英博物館。一九〇八年伯希和所取去的，藏於巴黎國民圖書館。一九一四年，

我國政府也搜集剩餘，藏於北平圖書館。日本人也有少數的收藏。在這些寫本中，存有不少的會昌法難以前的禪門文獻，因而引入禪史新的研究階段。

燉煌寫本中有關禪史（歷祖傳記）的，屬於（五祖）弘忍門下北宗的，如《傳法寶紀》，這是北宗（大致為法如）弟子杜朏於七一三年頃所撰的。又有淨覺（約七二〇頃）撰的《楞伽師資記》，淨覺為弘忍再傳，玄賾的弟子。屬於荷澤宗的，如《菩提達摩南宗定是非論》，獨孤沛撰，現存本為神會晚年（七六〇頃）的改定本。又，《燉煌出土神會錄》，日本石井光雄藏本（一九三二年影印公布），實為《南陽和上問答雜徵義》的不同傳本。石井本末後有六代祖師的傳記，為荷澤神會所傳。屬於保唐宗的，有《曆代法寶記》，約撰於七七五頃。這部書，記述了弘忍門下資州智詵系的傳承。保唐宗的創立者無住，自承為曹溪慧能的再傳。這些北宗、荷澤宗、保唐宗的燈史，如加上荷澤宗所傳的《曹溪大師別傳》，《禪門師資承襲圖》，《圓覺經大疏鈔》（卷三）等；參考《全唐文》所有有關的碑記；與洪州宗所傳的《寶林傳》（《磧沙藏》，民國十二年影印），作綜合的比較研究，那麼從達摩到慧能門下分弘的情況，相信可得到更符合事實的禪史。

有關禪者法語的，主要有：代表北宗神秀的，有《大乘無生方便門》的各種本子，傳說為神秀所造的《觀心論》。代表荷澤宗的，有劉澄所集的《南陽和上問答雜徵義》（胡適校對各本刊行，題為《神會和尚語錄》）；《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》。代表保唐宗的，有《曆代法寶記》。這是一部燈史，保留了智詵下淨眾宗的法語；保唐無住的眾多開示。而《傳法寶紀》，《楞伽師資記》，《六祖慧能大師於韶州大梵寺施法壇經》——三書，提貢了最可寶貴的資料。《傳法寶紀》與《楞伽師資記》，都是早期的北宗燈史，卻發現了南宗頓禪的根據。《楞伽師資記》的慧可傳下，保存了「略說修道明心要法直登佛果」，是傳說為弘忍所說的《修心要論》（或題作《最上乘論》）的藍本。這是達摩「二入」說中「理入」的闡明，代表了楞伽禪的宗要。在道信傳下，保存了《大乘入道安心要方便》，對於道信的禪風，及東山門下（南宗、北宗等）的不同傳布，提貢了同源異流的最好參考。研究《施法壇經》，可以肯定荷澤門下的「壇經傳宗」本，是根據「

南方宗旨」本的；而「南方宗旨」本，已對「曹溪原本」有過多少添糅。從荷澤禪學（如《壇語》及《神會語錄》等所說）與南方宗旨的不同，可以推見曹溪禪的「直顯心性」，所以分化為荷澤系的「寂知指體，無念為宗」，及洪州系的「觸類是道而任心」的意義。此外，代表江東牛頭宗的，有《絕觀論》與《無心論》。燉煌新發見的，與舊來（洪州、石頭門下）所傳的懷讓、行思、道一、希遷的語錄；百丈懷海的《廣語》，越州慧海的《頓悟入道要門論》，黃蘗希運的《傳心法要》等早期禪書，作綜合的研究，那對禪門的方便設化，因時因地而演化的趨勢，就有相當的線索可以探求。從印度禪到中華禪的演化歷程，這些八、九世紀的禪書，為我們提貢了充分的研究資料。

．．．．

依據八、九世紀的禪門文獻，從事禪史的研究，中國與日本學者，都已有了不少的貢獻。我不是達摩、曹溪兒孫，也素無揣摩公案、空談禪理的興趣。前年《中央日報》有《壇經》為神會所造，或代表慧能的諍辯，才引起我對禪史的注意。讀了胡適的《神會和尚遺集》，及《胡適文存》，《胡適手稿》中有關禪宗史的部分。日本學者的作品，僅見到宇井伯壽的《中國禪宗史研究》三卷；關口真大的《達摩大師之研究》，《達摩論之研究》，《中國禪學思想史》；柳田聖山的《中國初期禪宗史書之研究》：對新資料的搜集，處理，對我的研究，幫助很大！但覺得，有關達摩到會昌年間，也就是從印度禪到中華禪的演化歷程（也許我的所見不多），似乎還需要好好的研究！

禪史應包含兩大部分：禪者的事跡與傳承，禪法的方便施化與演變。關於前一部分，首先應該承認，禪者是重視師承的。古代禪者的共同信念，自己的體悟（禪），是從佛傳來的。重視傳承的法脈不絕，所以除中國的遞代相承，從佛到達摩的傳承，也受到重視。達摩禪越發達，傳承法統的敘列也越迫切。印度方面的傳承，達摩門下早已忘了。那時，大抵引用〈禪經序〉，《付法藏因緣傳》，〈薩婆多部記〉，而提出印度時代的法統。本來，只要的確是達摩傳來，的確是佛法就得了，如我父親的名字，祖父、曾祖、高

祖……我都知道，但已上可忘了，要考據也無從考起。這有什麼關係呢？我還不是列祖列宗延續下來的。但禪者不能這樣做，為了適應時代的要求，非要列舉祖統不可。那只有參考古典——引用上列三書的傳承，或不免誤會（如以達摩多羅為菩提達摩）；或者發現有問題，就不得不憑藉想像，編造法統。祖統，或者看作禪宗的重要部分，似乎祖統一有問題，禪宗就有被推翻的可能。其實禪宗的存在與發展，不是憑這些祖統說而發揚起來的。如《寶林傳》的撰造，當然曾給洪州門下以有力的支持，然《寶林傳》還沒有編成，西天二十八祖說還沒有成為定論（如道一門下，還有引用五十餘祖說的），江西禪法的盛行，已躍居禪法的主流了。祖統說的逐漸形成，是由於達摩禪的盛行，為了滿足一般要求，及禪者傳承的確實性而成的。正如為了族譜世系的光榮，帝王總是要上承古代帝王或聖賢的。有突厥血統的唐代皇室，也要仰攀李老子為他們的祖宗。祖統的傳說，可能與事實有距離，但與禪法傳承的實際無關。

中國方面，達摩傳慧可，見於《續高僧傳》，是沒有問題的。慧可到弘忍的傳承，現存的最早記錄——《唐中岳沙門釋法如行狀》，已是七世紀末的作品。弘忍以下，付法是「密付」，受法是「密受」，當時是沒有第三人知道的。優越的禪者，誰也會流露出獨得心法的自信，禪門的不同傳承，由此而傳說開來。到底誰是主流，誰是旁流，要由禪者及其門下的努力（不是專憑宣傳，而是憑禪者的自行化他），眾望所歸而被公認出來；這就是歷史的事實。

達摩以來禪師們的事跡，起初都是傳說，由弟子或後人記錄出來。傳說是不免異說的：傳說者的意境（或派別）不同，傳說時就有所補充，或有所修正與減削。傳說的多樣性，加上傳說者聯想而來的附會，或為了宗教目的而成立新說（也大抵是逐漸形成的），傳說更複雜了。從傳說到記錄，古代的抄寫不易，流傳不易，後作者不一定抄錄前人，或故意改變前人的傳說。古代禪者的傳記，是通過了傳說的。部分學者忽視傳說（記錄）的多樣性，所以或將現有的作品，作直線的敘述，雖作者的區域遠隔，或先後相近，仍假定後作者是參考前人的；或過分重視《高僧傳》的價值。古代禪者事跡的

研究，應該是求得一項更近於事實的傳說而已。

．　．　．　．

禪法的方便施設與演變，這應該是禪史的重要部分。佛法（禪）是什麼？經中曾有一比喻：有人在曠野中，發見了「古道」，依古道行去，發見了城邑，古王宮殿。於是回來，勸國王遷都古王宮殿，在那裡，「豐樂安隱，人民熾盛」。這是說：佛法是自覺體驗的那個事實。佛是發見了，體悟了，到達了究竟的解脫自在。為了普利大眾，所以方便攝化，使別人也能到達解脫的境地。從佛（祖）的自覺境地來說，是一切知識，語言文字所無能為力的。正如發見的古王宮殿，怎麼向人去說，即使別人承認那是事實，也並不等於親身經歷的故王宮觀。要證實，還得自己去一趟。在這點上，佛法（禪）不但不是考據所能考據的，也不是理論所能說明的。說禪理，談禪味，都一樣的不相干。然佛法不止是自心體驗（宗），怎麼說也說不了的，還是說了，表示了（教），佛法已成為現實（時空中）人間的佛法。指雖不是月亮，但確能引人去注意月亮，發見月亮。所以自心體驗的內容，儘管「說似一物即不中」，卻不妨表示出來。語言文字（正說的，反詰的，無義味話）也好，默不作聲也好，比手畫腳也好，都是用為引人入勝的敲門磚。體悟是屬於自證的，是「不由它教」，「不立文字」與「心傳」的。從引導的方便來說（「不立宗主，不開戶牖」，「一法不立」，也還是接引學人的方便），存在於人間，成為一時代，一地區，一宗一派的禪風。這是可尋可考，可以看出禪在發展中的歷史事實。

引人入勝的不同方便，其實是有一定原則的，所以經中形容為「古仙人道」，「一乘道」，「一門」，「不二門」。如想從屋裡出去，從門、從窗都可以，打破牆壁、揭開瓦面，挖通地道也可以，而要透過空隙才能出去，卻是一條不可逾越的法則。方便的多樣性，並不表示自心體驗內容的不同。如不理解自覺與方便的相對性，就有以今疑古的：如禪者發展到「不立文字」，「單傳心印」階段，達觀穎竟設想為達摩禪（的方便）就是這樣，因而不顧史實，否認了四卷《楞伽》的傳授。也有以古疑今的：如重視達摩的《楞伽經》，二入四行，聽說慧能勸人持《金剛經》，就以為有了革命，或以為

慧能頓禪是別有來源的。禪宗史的研究，必須弄清楚超時空的自心體驗，現實時空（歷史）中的方便演化，才能恰當處理禪宗的歷史事實。

從達摩「理入」的體悟同一「真性」，到慧能的「自性」（原本應為「法性」、「佛性」），南方宗旨的「性在作用」，達摩門下是一貫的「如來（藏）禪」。如來藏，是說來淺易，意在深徹。所以如來藏的體驗者，淺深不一。淺些的類似外道的神我見（慧忠國師評南方宗旨的話），深徹的是無分別智證的「絕諸戲論」（經說：「無分別無影像處」）。從前黃檗希運說：「馬大師下有八十八人坐道場，得馬師正眼者，止三二人」（《傳燈錄》卷九）。曹溪禪的究竟深處，得者實在並不太多。慧能引向簡易直捷，簡易直捷是容易通俗普及的，南方宗旨也就這樣的興盛起來了。禪者重自心體驗，憑一句「教外別傳」，「師心不師古」，對如來經教的本義，自己體驗的內容，也就越來越晦昧不明了！

．．．．

會昌以下的中國禪宗，是達摩禪的中國化，主要是老莊化，玄學化。慧能的簡易，直指當前一念本來解脫自在（「無住」），為達摩禪的中國化開闢了通路。完成這一傾向的，是洪州，特別是石頭門下。達摩門下的不重律制，不重經教，（不重他力），是禪者的一般傾向。「即心即佛」，「無修無證」，是大乘經的常談。荷澤下的「無住之知」，洪州下的「作用見性」，也還是印度禪者的方便。達摩禪一直保持其印度禪的特性，而終於中國化，主要是通過了，融攝了牛頭禪學。

老莊的「道以虛無為本」（玄學者如此說），魏晉來深入人心。晉室南移，玄學也就以江東為重心。中國佛教的勃興，得力於《般若》空義，與當時的玄學，早已保持某種關係。佛法流行於中國，多少適應中國文化，原是應該的，也是免不了的。所以中國佛教，除印度傳來，有嚴密的理論與制度的，如戒律，毘曇，（真諦與玄奘的）唯識，都或多或少受到影響的。不過禪在中國，中國化得最徹底而已。牛頭禪的標幟，是「道本虛空」，「無心為道」。被稱為「東夏之達摩」的牛頭初祖法融，為江東的般若傳統——「

本來無」，從攝山而茅山，從茅山而牛頭山，日漸光大的禪門。牛頭禪與江東玄學，非常的接近。牛頭宗的興起，是與「即心是佛」，「心淨成佛」，印度傳來（達摩下）的東山宗相對抗的。曹溪慧能門下，就有受其影響，而唱出「即心是佛」，「無心為道」的折中論調。「無情成佛」與「無情說法」，也逐漸侵入曹溪門下。曹溪下的（青原）石頭一系，與牛頭的關係最深，當初是被看作同一（泯絕無寄）宗風的。曹溪禪在江南（會昌以後，江南幾乎全屬石頭法系），融攝了牛頭，牛頭禪不見了。曹溪禪融攝了牛頭，也就融攝老莊而成為——絕對訶毀（分別）知識，不用造作，也就是專重自利，輕視利他事行的中國禪宗。

．　．　．　．

達摩禪到（四祖）道信而隆盛起來。經道信，弘忍，慧能的先後弘揚，禪宗成為中國佛教的主流。道信、弘忍、慧能，都有卓越的方便，但這是繼往開來，遞嬗演化而來的。禪門的隆盛，引起了對立與分化，如牛頭與東山的對立，南宗與北宗的對立，洪州與荷澤的對立。在發展與分化的過程中，又統一於江南的曹溪流派，這就是「天下凡言禪，皆本曹溪」。

本書所著眼的，是從印度禪演化為中華禪。印度傳來的達摩禪，從達摩到慧能，方便雖不斷演化，而實質為一貫的如來（藏）禪。慧能門下，發展在江南的，逐漸的面目一新，成為中國禪，那是受到牛頭禪（也就是老莊化）的影響。在中國禪宗史中，牛頭禪有其不容忽視的特殊意義。我不是禪史，或佛教與中國文化關係的專究者，不想作充分具體的闡明。本書僅揭出其重要關鍵，奉獻於研究禪宗史的學者！

民國六十年二月十八日，印順序於嘉義之妙雲蘭若。

第一章 菩提達摩之禪

第一節 達摩傳與達摩論

菩提達摩為中國禪宗公認的東土初祖。達摩到中國來，對當時的中國佛教，並沒有立即引起大影響，然正像播下一顆種子一樣，一天天茁壯繁衍起來，終於蔭蔽了一切。我們不能用後代禪者的眼光去想像達摩，卻決不能輕

視達摩。達摩禪所代表的真正意義，以及對中國佛教的深遠影響，應該是研究中國佛教，理解中國禪宗的重大課題！

達摩及其傳說

菩提達摩的傳記，隨禪法的發展而先後（及派別）的傳說不同。這是宗教界常見的現象，不足為奇。有關菩提達摩的早期傳記，有楊衒之（西元五四七頃作）的《洛陽伽藍記》（簡稱《伽藍記》）卷一(大正五一．一〇〇中)；曇林（約五八五卒）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）《續高僧傳》（此下或簡稱《續僧傳》）卷一六〈菩提達摩傳〉(大正五〇．五五一中——下)。《續僧傳》的〈達摩傳〉，主要是根據前二書的，略增加一些其他的傳說而成。

菩提達摩，簡稱達摩。在後代禪者的傳說中，也有不同的名字。神會（七六二卒）的《菩提達摩南宗定是非論》（此下簡稱《南宗定是非論》），也是稱為菩提達摩的。神會引〈禪經序〉來證明菩提達摩的傳承，如《神會和尚遺集》（此下簡稱《神會集》，依民國五十七年新印本）(二九四——二九五)所說，神會是以〈禪經序〉的達摩多羅為菩提達摩的。因為這樣，在傳說中，或稱為菩提達摩，或稱為達摩多羅。七七四頃作的《曆代法寶記》，就綜合而稱為菩提達摩多羅。這是傳說中的混亂糅合，並非到中國來傳禪的菩提達摩，有這些不同的名字。菩提達摩與達摩多羅，被傳說為同一人。達摩多羅或譯為達磨多羅，菩提達摩也就被寫為菩提達磨了。Dharma，古來音譯為達摩（或曇摩）。譯為達磨，是始於宋元嘉（四三〇前後）年間譯出的《雜阿毘曇心論》。《雜阿毘曇心論》是達磨（即曇摩）多羅——法救論師造的。曇磨多羅論師與達摩多羅禪師，也有被誤作同一人的。如梁僧祐（五一八卒）《出三藏記集》卷一二〈薩婆多部記目錄序〉，所載（北方）長安齊公寺所傳，仍作曇摩多羅（禪師），而僧祐（南方）「舊記」所傳五十三人中，就寫作達磨多羅了(大正五五．八九上——九〇上)。神會（在北方）還寫作達摩多羅與菩提達摩，而神會下別系，與東方有關的（七八一撰）《曹溪別傳》，就寫作達磨多羅。洪州（馬大師）門下（八〇一）所撰，與江東有關的《雙峯山曹侯溪寶林傳》（此下簡稱《寶林傳》），就寫為菩提

達磨了。從此，菩提達摩被改寫為菩提達磨，成為後代禪門的定論。達摩而改寫為達磨，可說是以新譯來改正舊譯。然從傳寫的變化來看，表示了南方禪的興盛，勝過了北方，南方傳說的成為禪門定論。

達摩的故鄉，《伽藍記》作：「西域沙門菩提達摩者，波斯國胡人也」。曇林序作：「西域南天竺國人，是大婆羅門國王第三子」。胡與婆羅門——梵，在隋唐的佛教內部，有嚴格的區別。但在一般人，每習慣的稱天竺為胡。所以「西域胡人」，「西域天竺婆羅門種」，不一定是不同的。在中國史書中，地名相近而被譯為波斯的，不止一處。波斯——古代安息國地方，這是一般最熟悉的。《伽藍記》卷五，嚫噠與賒彌間，有名為波斯的小國(大正五一．一〇一九下)。在南海中，也有譯為波斯的國家。費瑯〈南海中之波斯〉，考定南海中而名為波斯的，有二：一為今緬甸的 Pathin；一為今蘇門答臘東北岸的 Pasé（見馮承鈞譯《西域南海史地考證譯叢續編》）。譯為波斯的地方，是不止一處的，我們也不知南天竺有沒有與波斯音相當的。據常情而論，曇林為達摩弟子，比楊衒之的傳聞得來，應該要正確些。《續僧傳》以來，都是以達摩為南天竺人。從達摩所傳的禪法來說，南天竺也是更適合的。

達摩的生卒年代，傳記不明。《續僧傳》有不同的傳說，如〈達摩傳〉說：「遊化為務，不測所終」。而〈慧可傳〉卻說：「達摩滅化洛濱」。〈慧可傳〉所說，應是道宣所得的新資料。《續僧傳》卷一六〈慧可傳〉(大正五〇．五五二上)說：

「達摩滅化洛濱，可亦埋形河涘。而昔懷嘉譽，傳檄邦畿，使夫道俗來儀，請從師範。……後以天平之初，北就新鄴，盛開祕苑」。

慧可是達摩弟子，在達摩入滅後，曾在河涘（黃河邊）弘化，天平年間才到新鄴去。當時遷都鄴城（故城在今河南臨漳縣西），是天平元年（五三四）。所以從達摩入滅到慧可去鄴都，應有數年的距離。達摩入滅，大約在五三〇年頃。達摩曾讚歎永寧大寺，大寺是建於熙平元年（五一六），永熙三年（五三四）為雷火所燬的。當時達摩「自云一百五十歲」，如傳說屬實

，那達摩可能達一百五十多歲的高壽。

達摩從海道來中國，由南而北，這是一致的傳說。曇林序泛說：「遠涉山海，遊化漢魏」。漢與魏，就是當時的南方與北魏。《續僧傳》卻說得更具體：「初達宋境南越，末又北度至魏。隨其所止，誨以禪教」。最初到達中國，時代還是劉宋（四二〇——四七八）。登陸的地方——南越，為今海南島的對岸地方。達摩在四七八年以前，早就到了中國，末了才過江到北魏。那在江南一帶，達摩應有一長期的逗留。

達摩在北魏，「遊化嵩洛」。嵩山少林寺，是魏文帝（四九六）為佛陀禪師造的。傳說達摩也曾在少林寺住。達摩在北魏傳禪的情形，如曇林序說：「亡心（寂默）之士，莫不歸心；（取相）存見之流，乃生譏謗」。一開始，達摩禪就顯得不平凡！能深得達摩宗旨的，當時「唯有道育、慧可」二沙門。道育與慧可，親近達摩的時間，不會太久。如序說：「幸逢法師，事之數載。……法師感其精誠，誨以真道」。《續僧傳》作：「尋親事之，經四五載。……感其精誠，誨以真法」。然〈慧可傳〉說：「奉以為師，畢命承旨。從學六載，精究一乘」。大抵經過了五、六年，才得達摩真法的傳授，這主要是達摩弟子曇林的傳說。北宗杜朏（七一三頃作）《傳法寶紀》說：

「師事六年，志取通悟。……密以方便開發，頓令其心直入法界。然四五年間，研尋文照，以楞伽經授可曰：吾觀漢地化道者，唯與此經相應」。

杜朏依舊有的資料，而解說為：慧可親近達摩六年，然後得法悟入。未悟以前，達摩就以《楞伽經》來化道。所以說：「四五年間研尋文照」；「四五年精究明徹」。杜朏是這樣的會通了四五載與六年的異說，也會通了傳授《楞伽》與離言頓入的傳說。早期的傳說，就是這樣；面壁九年之類，那是後起的傳說了！

菩提達摩的傳說，因達摩禪的發達而增多起來。有的是傳說，有的是附會，也有是任意的編造。這裡，只略述以說明傳說的意義。可看作源於黃梅（可能更早些）的傳說，有三：1.《傳法寶紀》說：達摩六度被毒，最後是

受毒而示現入滅的。2.《傳法寶紀》說：宋雲從西域回來，在葱嶺見到了達摩。達摩的門人開棺一看，原來是空的。3.《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖慧能大師於韶州大梵寺施法壇經》（此下簡稱《壇經》）說梁武帝見達摩，問造寺度僧有無功德。這三項傳說中，前後二項，可能有多少事實依據的。宋雲去西域，是神龜元年（五一八），正光元年（五二〇）回來。那時達摩正在北魏傳禪，所以宋雲在葱嶺見到達摩，是不符事實的。這只是《續僧傳》「遊化為務，不測于終」的新構想。達摩死了（其實是回去了），又在別處見到，這是中國道教化了的神話。

荷澤宗所傳的：1.六度被毒，指明是菩提留支與光統三藏的陷害。2.宋雲見達摩手裡提一隻鞋子。開棺只見一隻鞋，於是有「隻履西歸」的動聽故事。《曆代法寶記》（七七四頃作）等傳說（依神會門下所說），是依《傳法寶紀》而有進一步的傳說。3.見梁武帝，問答有沒有功德。4.達摩示滅，葬在熊耳山，梁武帝造碑。5.《曆代法寶記》說：達摩在來中國之前，先派了二位弟子——佛陀、耶舍來秦地，但受到擯逐。佛陀等到廬山，見到遠公，譯了一部《禪門經》。這是影射佛陀跋陀羅的事。神會以為：菩提達摩就是〈禪經序〉中的達摩多羅。達摩多羅與佛大先同門，佛陀跋陀羅是佛大先弟子，這才有達摩派佛陀來的傳說。然佛陀跋陀羅（四〇九——四二九）來中國，在四一〇年頃，約五十歲。那時達摩即使以一百五十歲高壽來計算，也不過三十歲，佛陀跋陀羅怎麼會是達摩的弟子呢！這只是為了證明禪法的傳承而附會的故事！

洪州宗的《寶林傳》（八〇一作），對上來的傳說，除佛陀、耶舍來化外，一概都繼承下來。《寶林傳》以為：達摩是梁大同二年（五三六），也就是魏太和十九年示寂的。當時梁昭明太子作祭文，遙祭達摩。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，祭文當然是偽造的。又說：過了三年，梁武帝聽說宋雲回來，見到了達摩，這才為達摩造碑。不知宋雲回國，早在正光元年（五二〇）。這些，不是傳說，不是附會，而是任意的偽造。到了《祖堂集》（九五二），又增多了梁武帝與達摩——「廓然無聖」的問答。對當時（十世紀）的禪師

來說，這是一則好公案。然將這則公案，作為達摩與武帝的問答，那又不免是託古造新了！

達摩論

杜朏《傳法寶紀》說：

「今人間或有文字稱達摩論者，蓋是當時學人，隨自得語以為真論，書而寶之，亦多謬也。若夫超悟相承者，既得之於心，則無所容聲矣，何言語文字措其間哉」！

杜朏，大概是法如的弟子。他雖不是曹溪門下，卻是一位「離其經論」，「息其言語」，「密傳心印」，「頓令其心直入法界」的禪者。當時流行的《達摩論》，杜朏以為這是達摩的學人，憑自己所能理解而寫下來的，不能代表達摩的心傳。這是不錯的，古人的記錄，總是憑自己所能理解的記錄下來，多少會有出入的。然達摩禪「藉教悟宗」（杜朏是離教明宗的），是不能不以語言來教導的；學者多少記錄下來，到底也知道當時所說的部分與大概，比之晚唐禪者的任意創作——「廓然無聖」之類，還是確實得多。

道宣已見到曇林所記的「二入四行」。〈達摩傳〉引述了以後，又說：「摩以此法開化魏土，識心之士，崇奉歸悟。錄其言誥，卷流於世」。與杜朏同時的淨覺（七二〇頃作）《楞伽師資記》，也引述了「大乘入道四行」，然後(大正八五．一二八五中)說：

「此四行，是達摩禪師親說。餘則弟子曇林記師言行，集成一卷，名曰達摩論也。菩提師又為坐禪眾，釋楞伽要義一卷，有十二、三紙，亦名達摩論也。此兩本論文，文理圓淨，天下流通。自外更有人偽造達摩論三卷，文繁理散，不堪行用」。

淨覺所說的（大乘入道）四行，是達摩親說的。曇林記達摩的言行，就是二入四行前的那段敘述。這部《達摩論》，即使不能代表達摩的「心傳」，也還是有事實根據的。《楞伽師資記》，《續僧傳》（簡略些），《景德傳燈錄》（此下簡稱《傳燈錄》）等都有引述。如《楞伽師資記》所引(大正八五．一二八四下——一二八五中)說：

「略辨大乘入道四行 弟子曇林序」

「法師者，西域南天竺國，是大婆羅門國王第三（之）子。神慧疎朗，聞皆曉悟（原作「晤」）。志存摩訶衍道，故捨素從緇，紹隆聖種。冥心虛寂，通鑒世事，內外俱明，德超世表。悲悔邊國正教陵替，遂能遠涉山海，遊化漢魏。亡心寂默之士，莫不歸信，取相存見之流，乃生譏謗。于時唯有道育、慧可，此二沙門年雖後生，儁（原作「攜」）志高遠。幸逢法師，事之數載，虔恭諮啟，善蒙師意。法師感其精誠，誨以真道：如是安心，如是發行，如是順物，如是方便。此是大乘安心之法，令無錯謬。如是安心者，壁觀。如是發行者，四行。如是順物者，防護譏嫌。如是方便者，遣其（《續僧傳》作「教令」）不著。此略（敘）所由，意在後文」。

「夫入道多途，要而言之，不出二種：一是理入，二是行入」。

「理入者，謂藉教悟宗。深信凡聖（此二字，準別本應刪）含生同一真性，但為客塵妄覆，不能顯了。若也捨妄歸真，凝住壁觀：無自（無）他，凡聖等一，堅住不移，更不隨於言（《續僧傳》作「他」）教。此即與真理冥符（原作「狀」，誤），無有分別，寂然無（為），名之理入」。

「行入者，所謂四行；其餘諸行，悉入此行中。何等為四行？一者報怨行，二者隨緣行，三者無所求行，四者稱法行」。

「云何報怨行？修道行人，若受苦時，當自念言：我從往昔無數劫中，棄本逐末，流浪諸有，多起怨憎，違害無限。今雖無犯，是我宿殃惡業果熟，非天非人所能見與。甘心忍受，都無怨訴。經云：逢苦不憂。何以故？識達本故。此心生時，與理相應。體怨進道，是故說言報怨行」。

「第二隨緣行者，眾生無我，並緣業所轉。苦樂齊受，皆從緣生。若得勝報榮譽等事，是我過去宿因所感。今方得之。緣盡還無，何喜之有？得失從緣，心無增減，喜風不動，冥順於道，是故說言隨緣行」。

「第三無所求行者，世人長迷，處處貪著，名之為求。智者悟真，理將俗反（原作「及」）。安心無為，形隨運轉，萬有斯空，無所願樂。功德黑闇，常相隨逐。三界久居，猶如火宅。有身皆苦，誰得而安？了達此處，故

於諸有息想無求。經云：有求皆苦，無求乃樂。判知無求真為道行」。

「第四稱法行者，性淨之理，目（原作「因」）之為法。此理眾相斯空，無染無著，無此無彼。經云：法無眾生，離眾生垢故。法無有我，離我垢故。智（者）若能信解此理，應當稱法而行。法體無慳，於身命財（原誤作「則」）行檀捨施，心無悋惜，達解三空，不倚不著，但為去垢。攝化眾生而不取相，此為自利，復能利他，亦能莊嚴菩提之道。檀度既爾，餘五亦然。為除妄想，修行六度而無所行，是為稱法行」。

曇林是達摩弟子，但不是專心禪慧的禪師。依「經錄」所說，從北魏正光六年（五二五）起，到東魏武定元年（五四三）止，曇林一直在參預佛陀扇多，菩提流支，瞿曇般若流支的譯場，擔任「筆受」的工作。他是重視經教的法師，據《續僧傳》卷一六〈慧可傳〉說：在周武毀佛法時（五七四——五七七），曇林與慧可，「共護經像」。曇林為賊斫去了一臂（人稱「無臂林」），慧可曾護侍他。慧可與曇林，是同學，是有深厚友誼的。曇林在鄴都「講勝鬘并制文義」(以上見大正五〇．五五二中)。嘉祥的《勝鬘寶窟》，也曾引用林公說。《勝鬘經》與《楞伽經》，法義相近，也是四卷《楞伽經》的譯者——求那跋陀羅所譯的。曇林與慧可的年齡相近；達摩為道育、慧可傳授「大乘安心之法」，由曇林記述下來，是非常適合的。

達摩所傳授的，具體而明確。「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「見道」——悟入諦理。佛法不只是悟了，悟是屬於見（理）的，還要本著悟入的見地，從實際生活中，實際事行上去融冶，銷除無始來的積習，這叫「修道」。修到究竟圓滿，名為「無學道」。《楞伽經》說：「頓現無所有清淨境界」，是頓入的見道。「淨除一切眾生自心現流」，「是漸非頓」，是修道。經說與「理入」、「行入」的意趣相合。理入，是「藉教悟宗」。宗是《楞伽經》說的「自宗通」，是自覺聖智的自證，但這要依「教」去悟入的。什麼是「藉教」？「深信含生同一真性，但為客塵妄覆，不能顯了」：這是如來藏（性）說。依此如來藏教說的深切信解，發起「捨妄歸真」的意樂，從「凝住壁觀」去下手。「壁觀」，從來異說紛紜，《傳燈錄》卷三附注說：「

為二祖說法，祇教曰：外息諸緣，內心無喘，心如牆壁，可以入道」(大正五一．二一九下)：「壁觀」可能就是「心如牆壁」的意思。《黃檗禪師宛陵錄》(大正四八．三八六下)說：

「心如頑石頭，都無縫罅，一切法透汝心不入，兀然無著，如此始有少分相應」。

百丈也說：「心如木石，無所辨別，……兀兀如愚如聾相似，稍有親分」(大正五一．二五〇上—中)。這都是「壁觀」的意義，是凝心、安心、住心的譬喻。從依言教的聞而思，到不依言教的思而修。「與真理冥符，無有分別，寂然無為」，就是如智不二的般若現證。理入是見道，是成聖；依大乘法說，就是（分證）成佛。然而，悟了還要行入——發行。前三行是「順物」，稱法行是「方便」，這都是從實際的事行去進修，而不是從心性去解說的。前三行是對「怨憎會」，「愛別離」，「求不得」苦的進修。修道者是人，是生活在人間的。無論是個人，是佛教，都要著重人與人的和諧，所以佛的律制，特別重視「息世譏嫌」。悟道者不是處身曠野，「靜觀萬物皆自得」——自得其樂就好了。人是生活在人間的，要本著自悟的境地，無怨憎，不憍侈、不貪著，而做到自他無礙，皆大歡喜。這是「防護譏嫌」的「順物」，也就是不違世俗，恆順眾生，從克己中去利他的。稱法行是「方便」——以「無所得為方便」而行六度。行菩薩大行而無所行，攝化眾生而不取眾生相，「三輪體空」，從利他中銷融自己的妄想習氣。這樣的處世修行，才能真的自利、利他，才能莊嚴無上菩提。達摩從印度來，所傳的教授，精要簡明，充分顯出了印度大乘法門的真面目。中國的禪者，雖稟承達摩的禪法，而專重「理入」，終於形成了偏重理悟的中國禪宗。據曇林說，這一教授，達摩是以此開示道育、慧可的。這一教授，宗與教，「深信含生同一真性」，是《楞伽經》所說的。前三行所引的經文，都出於《阿含經》及《法句》。稱法行所引的「經云」，是《維摩詰經》。「三空」是三輪體空，是《般若經》義。《維摩詰經》及《般若經》，都是江南佛教所特別重視的。達摩傳《楞伽》的如來（藏）禪，而引用《般若》與《維摩詰經》，可能與達摩的曾在江南留住有關。

《楞伽師資記》說：還有一部十二三卷的《釋楞伽要義》，現已佚失。從前傳入日本的，有《大乘楞伽正宗決》一卷，也許就是這一部。當時，還有被認為偽造的三卷本《達摩論》，內容不明。現在，被傳說為達摩造而流傳下來的，也還不少。其中，如《破相論》一名《觀心論》，《絕觀論》，《信心銘》，這都可證明為別人造的。現存的《悟性論》，《血脈論》等，為後代禪者所造。沒有標明造論者的名字，這才被誤傳為達摩論了。達摩在中國的名望越大，附會為達摩造的越多。道藏有《達摩大師住世留形內心妙用訣》一卷，達摩被傳說為長生不死的仙人了。世俗流傳有《達磨易筋經》，《達磨一掌金》，達摩竟被傳說為武俠、占卜之流了！這真是盛名之累！

第二節 達摩與楞伽經

楞伽禪的傳承

達摩來中國傳法，開示道育與慧可的教授，如曇林所記。在達摩傳法中，附有《楞伽經》的傳授，如《續僧傳》卷一六〈慧可傳〉(大正五〇．五五二中)說：

「初，達摩禪師以四卷楞伽授可曰：我觀漢地，惟有此經，仁者依行，自得度世」。

達摩傳授四卷《楞伽》的意義，也許學者們看法不同，而當時有四卷《楞伽》的傳授，是不容懷疑的事實。如《達摩論》的「藉教悟宗」，宗與教對舉，就是出於《楞伽經》的。〈慧可傳〉又說：「那滿等師，常齎四卷楞伽以為心要，隨說隨行」。那是慧可的弟子；滿是那師的弟子（達摩第三傳，與道宣同時）。這一傳承，都是依《楞伽》而隨說隨行的。

再依後代禪者所熟知的禪師來說：達摩禪到了（四祖）道信，開始一新的機運。然道信所傳的禪法，還是依《楞伽經》的，如所制「入道安心要方便」說：「我此法要，依楞伽經諸佛心第一」(大正八五．一二八六下)。（五祖）弘忍在廊壁上，想「畫楞伽變」(《壇經》)。《楞伽師資記》說：弘忍有十大弟子，其中，「神秀論楞伽經，玄理通快」(大正八五．一二八九下)。張說所作〈荊州玉泉寺大通禪師碑銘(並序)〉，也說神秀「持奉楞伽，遞

為心要」(《全唐文》卷二三一)。弘忍的另一弟子玄賾，敘述達摩以來的師承法要，作《楞伽人法志》。玄賾弟子淨覺，依《楞伽人法志》而作《楞伽師資記》。達摩禪的傳承，是被看作楞伽禪之傳承的。所以早期的燈史，如《傳法寶紀》，《楞伽師資記》，在序言中，都引證了《楞伽經》文。弘忍弟子曹溪慧能的法門，實際上也還是《楞伽》的如來禪。慧能的再傳弟子道一，更明白的(大正五一．二四六上)說：

「達摩大師從南天竺國來，躬至中華，傳上乘一心之法，令汝等開悟。又引楞伽經文，以印眾生心地。恐汝顛倒，不自信此心之法各各有之。故楞伽經云：佛語心為宗，無門為法門」。

不「自信此心之法各各有之」，就是《達摩論》所說：「深信含生同一真性」。而「佛語心為宗」，也是繼承道信的「諸佛心第一」。所以達摩禪的師資相承，要確認這一《楞伽》禪的傳統。然後對時地推移，不同適應而展開的新姿態，才能有一完整的，通貫的認識。

達摩與求那跋陀

《楞伽經》共有三譯：一、宋元嘉二十年（四四三）求那跋陀羅譯，名《楞伽阿跋多羅寶經》，四卷。二、魏延昌二年（五一三）菩提留支譯，名《入楞伽經》，十卷。三、唐久視元年（七〇〇）實叉難陀譯，名《大乘入楞伽經》，七卷。達摩到北魏傳禪時，十卷本《楞伽》已經譯出。達摩不用當時當地譯出的十卷《楞伽》，而用江南譯出的四卷本，這當然由於達摩從南方來，與江南的四卷《楞伽》有關係了。從西竺來的大德，起初都是不通華文華語的。如要弘傳經法，由自己傳譯出來，否則只能泛傳大要了。達摩從天竺來，卻傳授譯為華文的四卷《楞伽》，這是非長期在中國，通曉華文不可的。這應該引起我們的注意！《續僧傳》說：達摩「初達宋境南越」。達摩早在宋代已到了中國，那麼四卷《楞伽》的傳授，也就不覺得奇突了！

求那跋陀羅，義譯為功德賢。《高僧傳》卷三有傳(大正五〇．三四四上——三四五上)，傳中每簡稱為「跋陀」。跋陀是中天竺人，也是從南方海道來的。元嘉十二年（四三五）來中國，泰始四年（四六八）去世，春秋七

十五。在僧傳中，跋陀是一位譯經三藏。西來的大德，都是以傳法為重的；為了傳法，所以要傳譯。也有適應時眾的需要而傳譯的，如佛陀跋陀羅本是禪師，但到了江南，成為《華嚴經》等大量經律的傳譯者。一般來說，所傳譯的與自己所宗的，是有關係的。跋陀三藏所譯的，依《出三藏記集》卷二，共十三部，七十三卷（《開元釋教錄》作五十二部，一百三十四卷）。重要的有：

勝鬘師子吼一乘大方便方廣經 一卷

楞伽阿跋多羅寶經 四卷

央掘魔羅經 四卷

大法鼓經 二卷

相續解脫地波羅蜜了義經 一卷

第一義五相略集 一卷

雜阿含經 五十卷

眾事分阿毘曇論 十二卷

前四部，是如來藏法門。《相續解脫地波羅蜜了義經》，《第一義五相略集》，是《解深密經》的初譯。後二部，是聲聞經論中最根本的。從所譯的教典而說，跋陀是以如來藏唯心大乘為主，以聲聞經論為助的。這一風格，與流支、真諦、玄奘相同。但跋陀的時代早些；跋陀是南天竺的如來藏說，而流支、真諦、玄奘，重於北方的阿賴耶說。在佛教思想史上，這是大有區別的。

跋陀三藏在中國三十多年（四三五——四六八）。如果達摩五三〇頃去世，而壽長一百五十多歲的話，那跋陀在華的時代，達摩為五十五歲到八十八歲。達摩「初達宋境」，以四卷《楞伽》印心，達摩是有晤見跋陀，並承受《楞伽》法門之可能的。在達摩禪的傳承中，弘忍門下就有這一傳說，如《楞伽師資記》(大正八五．一二八四下)說：

「魏朝三藏法師菩提達摩，承求那跋陀羅三藏後」。

達摩繼承跋陀，是本於「古禪訓」的：「求那跋陀羅禪師，以楞伽傳燈，起自南天竺國，名曰南宗，次傳菩提達摩禪師」。道宣的達摩「初達宋境」，也暗示了這一消息。但在中國禪宗的傳承中，跋陀三藏的地位，被遺忘了。這因為傳說達摩禪是「以心印心」，「不立文字」。如杜朏《傳法寶紀》說：

「達摩之後，師資開道，皆善以方便，取證於心。……密以方便開發，頓令其心直入法界」。

杜朏以為：達摩門下的師資開道，是「方便開發」，不用文字的。對傳說中的《楞伽》傳授，解說為：「以楞伽授可曰：吾觀漢地化道者，唯以此經相應。學徒有未了者，迺手傳數遍，云作未來因也」。《楞伽經》在達摩禪中，只是初方便，不是所傳的法門。《楞伽經》不受重視，《楞伽經》譯主——跋陀的地位，當然被忽略了。就現有資料來說，杜朏沒有說達摩是繼承誰的，卻開始引用了〈禪經序〉的傳承說。高唱頓禪的神會，進一步的以菩提達摩與〈禪經序〉的達摩多羅相結合。到了《寶林傳》，才修正編定為西天二十八祖說。達摩是直承天竺的，跋陀的地位，完全被遺忘了。

直到宋初，法眼宗的永明延壽（九〇四——九七五），對求那跋陀與達摩，還承認其關係。如《宗鏡錄》卷一〇〇(大正四八．九五三上)說：

「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，名之為理；理照能明，名之為心。覺心理平等，名之為佛心」。

跋陀，就是《楞伽》譯主。「理心」說，與《楞伽師資記》求那跋陀羅三藏說相合(大正八五．一二八四中)。又《宗鏡錄》卷九八(大正四八．九四二上——中)說：

「伏陀禪師云：藉教明宗，深信含生同一真性。凡聖一路，堅住不移，不隨他教，與道冥符，寂然無為，名為理入」。

這是曇林所記的，達摩為道育、慧可開示的教授，但《宗鏡錄》作「伏陀禪師」說。伏，古讀重唇音，伏陀與跋陀相同。據延壽所傳（應古有此說）：達摩所說，原是出於伏陀禪師的教誨。這是古代的傳說，達摩與跋陀三藏

，有傳授的關係。四卷《楞伽》印心，是跋陀三藏的傳授。

楞伽與如來藏說

《楞伽》法門的傳弘，禪師們重在「自覺聖智」與「宗通」，如《傳法寶紀》說：

「修多羅說：菩薩摩訶薩獨一靜處，自覺觀察，不由於他，離見妄想，上上昇進，入如來地，是名自覺聖智」。

「修多羅所謂宗通者，謂緣自得勝進，遠離言說文字妄想，趣無漏界自覺地自相，遠離一切虛妄覺相，降伏一切外道眾魔，緣自覺趣光明暉發，是名宗通相」。

依《楞伽經》，法身與化身說不同：法佛是「自覺聖所緣境界建立施作」；化佛是「說施戒忍……分別觀察建立」(大正一六．四八六上)。這二類，就是宗通與說通。宗通是自證的，說通是言說的。這本是「教法」與「證法」——一切佛法的通義，而《楞伽經》著重於二類的區別，對機的差別，而重視宗通的自證。如《楞伽經》(大正一六)說：

「言說別施行，真實離名字。分別應初業，修行示真實。真實自悟處，覺想所覺離，此為佛子說；愚者廣分別」(大正一六．四八四下——四八五上)。

「我謂二種通，宗通及言說。說者授童蒙，宗為修行者」(大正一六．五〇三上——中)。

教說——名相安立是初學的，啟蒙的；自證離文字的宗通，是真實的，為修行者的。禪者著重於宗的趣入，為後代「宗門」、「教下」說所本。《楞伽經》的宗與教，本有二類不同：一是三乘共的，一是大乘不共的。所以「宗通」與「自覺聖智」，是二乘所共的，不能證明為大乘（不要說最上乘）的。不過中國禪者是從來不注意這些的。修證，有小乘與大乘，或三乘與一乘的區別，區別在那裡？就大乘法說，如宗密所舉的「息妄修心」，「泯絕無寄」，「直顯心性」，區別都在見地上。依印度大乘法說，有「唯識見」（依他起「非實有全無，許滅解脫故」，近於「息妄修心」）；「中觀見」

（主要為「極無所住」，近於「泯絕無寄」。也有說「理成如幻」的）；還有「藏性見」，即「究竟顯實」或「直顯心性」宗。以「楞伽印心」，達摩所傳的禪法，本質是「如來藏」法門；「如來禪」就是「如來藏禪」。

如來藏法門，弘通於（由）東（而）南印度；阿賴耶緣起說，弘通於（由）西（而）北印度。各別的發展，而又結合起來的，是（《勝鬘經》開端）《楞伽經》的「如來藏藏識心」。但中國禪者，並不注意《楞伽經》的賴耶緣起說，而重視聖智自覺的如來藏性。《楞伽經》卷一，有關於如來藏的問答，如(大正一六．四八九上——中)說：

「大慧菩薩摩訶薩白佛言：世尊！世尊修多羅說：如來藏自性清淨，轉三十二相入於一切眾生身中。如大價寶，垢衣所纏。如來藏常住不變，亦復如是，而陰界入垢衣所纏，貪欲恚癡不實妄想塵勞所汙。一切諸佛之所演說。云何世尊同外道說我，言有如來藏耶？世尊！外道亦說有常作者，離於求那，周遍不滅。世尊！彼說有我」。

「佛告大慧：我說如來藏，不同外道所說之我。……開引計我諸外道故，說如來藏。……大慧！為離外道見故，當依無我如來之藏」。

又《楞伽經》卷四(大正一六．五一〇中——下)說：

「大慧菩薩摩訶薩復白佛言：世尊！惟願世尊更為我說。陰界入生滅，彼無有我，誰生誰滅？愚夫者依於生滅，不覺苦盡，不識涅槃」。

「佛告大慧：如來之藏是善不善因，能遍興造一切趣生，譬如伎兒；變現諸趣，離我我所。不覺彼故，三緣和合方便而生。外道不覺，計著作者。為無始虛偽惡習所熏，名為識藏，生無明住地，與七識俱。如海浪身常生不斷，離無常過，離於我論，自性無垢，畢竟清淨」。

「此如來藏藏識，一切聲聞緣覺心想所見，雖自性淨，客塵覆故，猶見不淨，非諸如來。大慧！如來者現前境界，猶如掌中視阿摩勒果」。

《楞伽經》的性質，是對佛法的各種問題，給予明確的抉擇。如上所說第一則：「如來之藏」，過去已在經中說過了。聽起來，與外道（《奧義書》等）所說的「我」差不多。外道的「我」（Ātman），也是常住的，周遍

的，離相（「求那」是德相）的，是作者——生死流轉中的造作者。如來藏（tathāgata-garbha）的藏，是胎藏。自性清淨，具足（三十二）相好的如來，在一切眾生身中本來具足，如胎藏一樣。為妄想客塵所覆，而本性清淨，如摩尼珠在穢處一樣。眾生身中的如來藏，豈非與外道的「我」一樣嗎？佛的意思是：方便的說為如來藏，那是為了要攝化執我的外道。如不這麼說而說無我，就不能誘導他來歸向佛法。其實，如來藏是約「離妄想無所有境界」而方便說的。所以，應知是「無我」的「如來之藏」。

第二則：大慧的（為眾生起）疑問是：眾生是（五）陰（六）界（六）入的和合，這一切是無我的，生滅無常的，《阿含經》（中觀者，唯識者）以來，都這樣說。如一切是無常的，無我的，那怎麼能成立生死相續？一切是無常無我，那也不可能有苦盡而證得涅槃的常樂？對諸行無常、諸法無我所引起的疑難，在佛教小乘、大乘中，極為普遍。對聽聞「無常、無我」而不能成立流轉與還滅的根機，佛就說如來藏。如來藏「能遍興造一切趣生」，就依之而有生死。「離無常過（如來藏是常住的），離於我論（如來藏是無我的），自性無垢，畢竟清淨」，所以離卻妄想塵勞，就能解脫常樂，這就是依之而有涅槃。如來藏是二乘智慧所不能見（十住菩薩，也還見而不能了了），而唯是如來所圓證的。

如來藏，或名如來界（或譯為如來性），或名佛性，自性清淨心等。此「界」，為生死流轉與涅槃還滅的根本依。古人的解說，不必相同，然如來藏說的特徵，是明白可見的，茲略引數經如下：

《大方等如來藏經》：「一切眾生，貪欲恚癡諸煩惱中，有如來智、如來眼、如來身，結跏趺坐，儼然不動。善男子！一切眾生雖在諸趣煩惱身中，有如來藏，常無染汙，德相備足，如我無異」(大正一六．四五七中——下)。

《無上依經》卷上：「一切眾生，有陰界入勝相種類內外所現，無始時節相續流來，法爾所得至明妙善。……是如來界，無量無邊諸煩惱縠之所隱蔽，隨生死流，漂沒六道，無始輪轉，我說名眾生界」(大正一六．四六九中

——下)。

《大法鼓經》卷下：「一切眾生悉有佛性，無量相好莊嚴照明。以彼性故，一切眾生得般涅槃。……諸煩惱藏覆如來性，性不明淨。若離一切煩惱雲覆，如來之性淨如滿月」(大正九．二九七中)。

《不增不減經》：「即此法身（如來藏別名），過於恒沙無邊煩惱所纏，從無始世來，隨順世間，波浪漂流，往來生死，名為眾生」(大正一六．四六七中)。

《大般涅槃經》卷七：「我者，即是如來藏義。一切眾生悉有佛性，即是我義。如是我義，從本已來，常為無量煩惱所覆，是故眾生不能得見」(大正一二．四〇七中)。

《大方廣佛華嚴經》卷三五〈寶王如來性起品〉：「如來智慧，無相智慧，無礙智慧，具足在於眾生身中。但愚癡眾生顛倒想覆，不知不見」(大正九．六二四上)。

達摩開示道育、慧可說：「深信一切含生同一真性，但由客塵妄覆，不能顯了」，確為如來藏的教授。如來藏說在經中，淺深不一。通俗些的，如如來相好莊嚴，在眾生身中本來具足，與神我說是非常近似的。這比之無著系的唯識所現說，龍樹系的一切皆空說，確是容易為一般人（特別是有神我信仰的）所信受的。從前，南印度毘地耶奈伽羅地方，《如來藏經》的偈頌，連童女們都會諷詠呢(寺本婉雅譯《印度佛教史》一三九)！

第三節 達摩門下的傳弘

達摩禪的傳承者

曇林所記，道育、慧可二沙門，受達摩真法的教誨。曇林也是達摩弟子，但他是一位講師，所以一向沒有列入達摩禪的系統。道育的傳記不明。慧可（一作僧可）的事跡，《續僧傳》卷一六〈慧可傳〉(大正五〇．五五一下——五五二下)，有初錄與補充的二部分。初傳說：慧可是虎牢（今河南成皐縣西北）人。「外覽墳索，內通藏典」，是一位博通世學及佛法的學者。到了「年登四十」，在嵩洛會到了達摩（一般傳說在嵩山少林寺）。於是「

奉以為師，畢命承旨，從學六年，精究一乘」。慧可是名學者，去從不談學問的達摩學，所以「一時令望，咸共非之」。等到達摩入滅，慧可開始弘法。五三四年，國家遷都鄴城，慧可也到鄴都去。那裡有一位道恆禪師，「徒侶千計」，大抵是佛陀或勒那摩提的門下。道恆對慧可所傳的，「情事無寄」的達摩禪，指為「魔語」，與官府勾結，迫害慧可，幾乎死去。從此，慧可的風格變了，如說：

「可乃從容順俗，時惠清猷，乍託吟謠。或因情事，澄汰（或作「伏」）恒抱，寫割（或作「剖」）煩蕪」。

文義隱約不明，也許傳說中的慧可，道宣「為賢者諱」而不便明說。大概是：慧可經這一番波折，知道大法不易弘通，所以改取「順俗」和光的態度。有時以吟謠（似詩非詩，似偈非偈而可吟唱的）來表達清新的禪境；或者「因情事」而汰除舊有的懷抱——「寫割」或「寫剖」的意義，不是寫得煩蕪，就是寫得簡略而不易明白。道宣對慧可的境遇，非常同情，特別是「卒無榮嗣」，沒有光大法門的傳承者。慧可晚年的「順俗」生活，《曆代法寶記》說他「佯狂」。《寶林傳》說：「後而變行，復異尋常……或為人所（役）使」(《中華大藏經》一輯．三二八四三下)。

道宣得到了新資料，補充說：一、慧可與向居士的書偈問答。二、在武周滅法時，慧可與（曇）林法師「共護經像」。三、曇林失臂，說到慧可也失一臂（為賊所斫），但慧可能「以法御心，不覺痛苦」。四、慧可有弟子那禪師，那有弟子慧滿，滿與道宣同時。那師與滿師，都是以《楞伽經》為心要的，這是修正了「末緒卒無榮嗣」的前說。道宣到末後，又得到可師門下的資料，載於卷二五（附編）〈法沖傳〉。有關達摩門下的事情，道宣也知道得不多，一而再的補充，並不等於完全了。論理，道宣所傳，不能看作唯一的資料。

慧可的年齡，《曆代法寶記》說一百零七歲。《寶林傳》也說一百零七歲，而計算不同，錯誤百出。如依《續僧傳》，四十歲遇見達摩，六年精究。達摩入滅後數年，慧可才去鄴城。遷都鄴城為五三四年，那時慧可應在五十

歲以上。周武滅法，為五七四——五七七，慧可與曇林護持經像，那時年在九十以上了。禪者，多數是長壽的。

慧可與達摩一樣，在禪法的開展中，傳說也發達起來。《傳法寶紀》說：慧可為了求法，不惜身命，自「斷其左臂，顏色無異」，達摩這才方便開示，當下直入法界。與《傳法寶紀》同時的《楞伽師資記》說：「吾本發心時，截一臂。從初夜雪中立，不覺雪過於膝，以求無上道」(大正八五．一二八六上)。這是從曇林序的「感其精誠」，及慧可失臂而來的不同傳說，表現了求法不惜身命的大乘精神。神會的《南宗定是非論》，更說慧可本名神光，因受達摩的讚可而改名(《神會集》一六一)，這可能與佛陀三藏弟子慧光相糅合了。本名神光，立雪，斷臂求法，為後代禪者所信用。又《傳法寶紀》說：慧可在鄴都時，受人毒害，但毒不能害。有關慧可被迫害及「順俗」事件，《曆代法寶記》說：流支與光統的徒黨要陷害慧可，於是「入司空山隱；可大師後佯狂」。最後還是被誣告，說慧可是「妖」，才為城（應作「成」）安縣令所殺害(大正五一．一八一中)。《寶林傳》也大致相同。

達摩的弟子，《續僧傳》依曇林所記，僅道育與慧可二人。到（七七四頃作）《曆代法寶記》，多了一位「尼總持」，並有「得我髓者慧可，得我骨者道育，得我肉者尼總持」的傳說(大正五一．一八一上)。尼總持的傳說，不知有什麼根據？三弟子的傳說，（八一七）傳入日本的《內證佛法血脈譜》、（八四一前）宗密《中華傳心地禪門師資承襲圖》（此下簡稱《師資承襲圖》）、（九五二）《祖堂集》，都承襲《曆代法寶記》的傳說。惟（八〇一）《寶林傳》在三人外，加「得吾血者偏頭副」，而成四弟子說。「偏頭副」，大概是引用《續僧傳》卷一六〈僧副傳〉的。僧副在北方，從達摩禪師出家。建武年間（四九四——四九七）來江南，普通五年（五二四）就死了。僧副那時在北方所見的達摩禪師，是否就是菩提達摩？這不過是《寶林傳》編者的意見而已。關於弟子們悟入的內容，宗密《師資承襲圖》作：尼總持「斷煩惱，得菩提」——「得肉」。道育「迷即煩惱，悟即菩提」——「得骨」。慧可「本無煩惱，元是菩提」——「得髓」(續一一〇．四三四（卍新續六三．三二中））。（「續」是《卍字續藏》。但本文所依為最

近中國佛教會影印本）。到了《傳燈錄》（一〇〇四），才有四人得法的內容，除了改「得血」為「得皮」外，慧可以「禮拜後依位而立」為「得髓」(大正五一．二一九下)。宋代天臺學者，引用宗密的「本無煩惱，元是菩提」——慧可的得髓說，幾乎被天童寺禪師所控告，那是傳說者所意想不到的事了!

慧可門下的分化

「持奉楞伽，將為決妙」的慧可，弟子並不太多。《寶林傳》卷八(《中華大藏經》一輯．三二八四四下)說:

「可大師下，除第三祖自有一支，而有七人：第一者□山神定，第二者寶月禪師，第三者花閑居士，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，四人出於《續僧傳．慧可傳》；神定與寶月，見於《神會語錄》：「（三祖）璨大師與寶月禪師及定公，同往羅浮山」。定公，就是□（應是「□」字誤寫）山神定。《曆代法寶記》說：「有□禪師，月禪師，定禪師，巖禪師，來璨大師所」。□禪師與定禪師，似乎是「□山神定」的一傳為二。巖，是寶月禪師弟子。神定與寶月，與僧璨同住□公山，同往羅浮山；就此而傳說為慧可弟子，其實是無可證實的。〈慧可傳〉有五人：慧可弟子那禪師，《寶林傳》卻遺忘了。向居士與慧可是：「道味相師，致書通好。……未及造談，聊伸此意，想為答之」。這是仰慕慧可，特表示自己的見地來請益，也沒有一般師資的直接關係。其他三人，如《續僧傳》(大正五〇．五五二中)說:

「時復有化公，彥（或作「廖」）公，和禪師等，各通冠玄奧，吐言清迥，托事寄懷，聞諸口實。而人世非遠，碑記罕聞，微言不傳，清德誰序，深可痛矣」！

在〈慧可傳〉中，附帶的說到了當時的三位。本傳與附見的，同時而沒有一定的關係，這是《高僧傳》的一般體例。化公、彥公、和禪師，都是出家大德，雖有傳說而沒有碑記可考，也沒有言句流傳下來。道宣附載於〈慧

可傳〉，那裡可以說是慧可的弟子？彥公而傳為廖居士，那是更錯誤了。近人因棲霞慧布曾與慧可晤談，也就列入慧可門下，更不合理！《寶林傳》的花閑居士，也是無可稽考的。所以依《續僧傳．慧可傳》而論，慧可的弟子，是那禪師。最多，加上向居士。

道宣晚年，從法沖得來的資料，慧可門下的法系，如卷二五（附編）〈法沖傳〉(大正五〇．六六六中)說：

「達摩禪師後，有慧可、慧育二人。育師受道心行，口未曾說。可禪師後，粲禪師，慧禪師，盛禪師，那老師，端禪師，長藏師，真法師，玉法師——已上並口說玄理，不出文記」。

「可師後，善老師（出抄四卷），豐禪師（出疏五卷），明禪師（出疏五卷），胡明師（出疏五卷）」。

「遠承可師後，大聰師（出疏五卷），道蔭師（抄四卷），沖法師（疏五卷），岸法師（疏五卷），寵法師（疏八卷），大明師（疏十卷）」。

「那老師後，實禪師，慧禪師，曠法師，弘智師（名住京師西明寺，身亡法絕）。明禪師後，伽法師，寶瑜師，寶迎師，道瑩師——並次第傳燈，於今揚化」。

道宣晚年，達摩門下已三、四傳了。「可禪師後」，是慧可的弟子，共十二人。「遠承可師後」，是慧可的再傳或傳承不明。「那老師」的弟子中，遺忘了慧滿禪師。「曠法師」就是慧滿在會善寺遇到的「法友」——曇曠。

慧可是以《楞伽》為心要的，「藉教悟宗」的。在門下的弘傳中，現出了不同的傾向：「口說玄理，不出文記」的禪師，著作疏釋的經師。這二流的分化，是極明顯的事實。《續僧傳》說慧可「專附玄理」，什麼是玄理？從魏晉以來，易、老、莊學盛行，稱為玄學；而玄理、玄風等名詞，也成為一般用語。佛教中也有玄章、玄義、玄論、玄談等著作。這裡的玄理，當然不是老莊之學，而是「鉤玄發微」，直示大義的，簡明深奧的玄理，不是經師那樣的依文作注，或廣辨事相。佛法中，如空有，真妄，性相（中國人每稱之為「事理」），迷悟；生死與涅槃，煩惱與菩提，眾生與如來；法性、

心性等深義，著重這些的，就是玄理。《續僧傳》稱慧可「專附玄理」，並舉偈為例，如(大正五〇．五五二中)說：

「說此真法皆如實，與真幽理竟不殊。本迷摩尼謂瓦礫，豁然自覺是真珠。無明智慧等無異，當知萬法即皆如。愍此二見之徒輩，申詞措筆作斯書。觀身與佛不差別，何須更覓彼無餘」。

慧可承達摩的《楞伽》法門，「專附玄理」，而展開楞伽禪的化導。道宣從法沖所得來的消息，雖是「藉教悟宗」的，卻已表現了禪宗的特色，如〈法沖傳〉(大正五〇．六六六中)說：

「其經本，是宋求那跋陀羅三藏翻，慧觀法師筆受。故其文理克諧，行質相貫，專唯念慧，不在話言。於後達摩禪師傳之南北，忘言忘念無得正觀為宗。後行中原，慧可禪師創得綱紐。魏境文學，多不齒之。領宗得意者，時能啟悟」。

慧可的宗風如此，那專重講說，廣作文疏的楞伽師，無論是否為慧可門下，精神上早已漂流於達摩禪的門外了。傳「每可說法竟曰：此（楞伽）經四世之後，變成名相，一何可悲」，該就是廣造文疏的一流了！

早期的達摩禪風，對於經教的態度，是「藉教悟宗」。「藉教悟宗」，要對經教有超脫的手眼。宋譯《楞伽經》卷一說：「一切修多羅所說諸法，為令愚夫發歡喜故，非實聖智在於言說。是故當依於義，莫著言說」(大正一六．四八九上)。這是「依義不依語」，原是大乘經的共說，但學者每為名相所拘縛。達摩禪是靈活的應用了教法，如說：

慧可：「可乃奮其奇辯，呈其心要。故得言滿天下，意非建立。玄籍遐覽，未始經心」(大正五〇．五五二上)。

慧滿：「諸佛說心，令知心相是虛妄法，今乃重加心相，深違佛意。又增論議，殊乖大理」(大正五〇．五五二下)。

慧沖：「義者，道理也。言說已麁，況舒在紙，麁中之麁矣」(大正五〇．六六六中)。

不著文字，不在話言，活用教法以誘導學者，「領宗得意」。對於經教，顯有重宗略教的傾向。

還有，達摩禪對於生活的態度，是著重精苦的頭陀行，如說：

「那（禪師）自出俗，手不執筆及俗書，惟一衣，一盔、一坐、一食。以可常行兼奉頭陀，故其所住，不參邑落」(大正五〇．五五二下)。

「慧滿……專務無著，一衣一食，……住無再宿。到寺則破柴造履，常行乞食」(大正五〇．五五二下)。

「法沖……一生遊道為務，曾無棲泊。僕射于志寧曰：此法師乃法界頭陀僧也」(大正五〇．六六六下)。

慧可的「兼奉頭陀」，應該是達摩的遺風吧！頭陀行，是出家人中，生活最精苦的一流。住在阿蘭若（無著、無事）處，所以不住聚落（佛教有無事此丘，聚落比丘二類）。在印度出家人中（外道中有，佛教中也有），有稱為「遍行」的。他們經常的往來遊化，沒有定住的地方。對自行來說，當然專精極了。但沒有定期安住，對攝化學眾來說，是不方便的。這也許是早期的達摩禪，不容易發揚的原因之一（攝受學眾，印度都屬於集團生活的律行比丘）！

道宣所見的達摩禪

道宣是《續僧傳》的作者，著名的律師。《續僧傳》以貞觀十九年（六四五）為止，所以從道宣的論述中，多少可以窺見唐初達摩禪的實況。道宣在〈習禪〉篇末，曾對禪有所「論」列(大正五〇．五九五下——五九七中)。大概的說：道宣以佛陀的再傳弟子僧稠，勒那摩提的弟子僧實為一流，菩提達摩又為一流，而說「觀彼二宗，即乘之二軌也」，道宣是以達摩禪為空宗的。在比較批判中，認為：「如斯習定，非智不禪，則衡嶺台崖扇其風矣」，道宣是推崇天臺教觀的。就一般定學來說：「（慧）思（智）遠振於清風，（僧）稠（僧）實標於華望。貽厥後寄，其源可尋」，竟沒有說到達摩，這是道宣的立場。道宣怎樣理解達摩禪呢？如說：

「有菩提達摩者，神化居宗，闡導江洛。大乘壁觀，功業最高；在世學流，歸仰如市。然而誦語難窮，厲精蓋少。審其慕（應脫一字），則遣蕩之志存焉。觀其立言，則罪福之宗兩捨」。

「稠懷念處，清範可崇。摩法虛宗，玄旨幽賾。可崇則情事易顯，幽賾則理性難通」。

唐初，達摩禪就有了崇高的聲望。「歸仰如市」，顯然已非常發達的了。現有《金剛三昧經》一卷，北涼失譯。《出三藏記集》卷三〈新集安公涼土失譯異經錄〉，有這一部經名。但現存經本的內容，說到「本覺」、「如來藏」，「庵摩羅」，「如來禪」，「九識」，所以一般都論斷為後代的偽作（道信已引用此經）。經中說到：「二入者，一謂理入，二謂行入。理入者，深信眾生不異真性，不一不共，但以客塵所翳障」等(大正九．三六九下)，完全從達摩的「二入」脫化出來。這可見達摩禪對當時佛教的影響！後代禪門的某些特質，都在形成的過程中。

學達摩禪的那麼多，而「誦語難窮，厲精蓋少」：這是道宣的批評。「誦語難窮」，是說禪者的語句，說來說去，都得不到頭緒、究竟。禪者的語句，就是那樣的，正如《禪源諸詮集都序》所說：「覽諸家禪述，多是隨問反質，旋立旋破，無斯綸緒，不見始終」(大正四八．三九九下)。語句是這樣的莫測高深，而真正專精勵行的，並不多，該多數是口頭禪吧！據道宣的了解，達摩禪的意旨是：志在遣蕩，罪福兩捨，與一切法不立的虛（空）宗相近。這是表面的看法，而其實不是的。如宗密說：「一類道士、儒生、閑僧，汎參禪理者，皆說此（「泯絕無寄」）言便為宗極。不知此宗，不但以此言為法」(大正四八．四〇二下)。

道宣又將僧稠與達摩——二宗比較一下：僧稠以「四念處」教人，行為是「清範可崇」的。達摩是「虛宗」，理旨是極深玄的。然而，「清範可崇」，也許淺些，但情事都顯了可見。而理致深奧的，卻難以通達。道宣承認「摩法虛宗」是深徹的，但幽深而不易通達，學者難以專精，大有深不如淺的意思。

道宣所敘論的，當時禪者的現象，不完全是，但主要是達摩門下的禪者。他曾批評說：

「世有定學，妄傳風教。同纏俗染，混輕儀迹。即色明空，既談之於心口。體亂為靜，固形之於有累。神用沒於詞令，定相腐於唇吻」。

「排小捨大，獨建一家。攝濟住持，居然乖僻」！

「復有相迷同好，聚結山門。持犯蒙然，動掛刑網。運斤運刃，無避種生。炊爨飲噉，寧慚宿觸」。

這是不重僧伽律儀而形同世俗的現象。「即色明空」，「體亂為靜」，只在詞令口舌上說得動聽。而在實際生活中，完全不合律制。「排小捨大，獨建一家」，這是既非小乘，又不是大乘，而是自立規矩。這對於住持佛法，攝濟學眾，當然要流於乖僻了。這些人，不明「持犯」，所以到處都違犯律制。如用刀用斧，壞生掘地。又對於炊煮飲食，犯宿食，犯觸（齷齪），都不知慚愧！律宗大師的道宣，對這些實在感慨已極。但是，這正是中國禪宗叢林制度的雛形。有的重視百丈制叢林清規，有重視弘忍時代的團體生活，不知這類適應中國山林的新制度，早已開始嘗試。百丈清規，只是比較成功的一派而已。

還有不重經教，自稱頓悟的現象，如說：

「頃世定士，多削義門，隨聞道聽，即而依學。未曾思擇，扈背了經。每緣極旨，多虧時望」。

「或有立性剛猛，志尚下流，善友莫尋，正經罕讀。瞥聞一句，即謂司南。昌言：五住久傾，十地已滿，法性早見，佛智已明」。

不讚了義經，不思擇法義，只是道聽塗說的自以為高妙。禪者如不重教，那惟有依人修學。如遇到的似是而非，那又憑什麼去決定呢！「五住久傾」等四句，就是頓悟。「五住煩惱」，出於《楞伽經》及《勝鬘經》。智者《妙法蓮華經玄義》卷十之上(大正三三．八〇一中)說：

「北地禪師，明二種大乘教：一有相大乘，二無相大乘。有相者，如華嚴、瓔珞、大品等，說階級十地功德行相也。無相者，如楞伽、思益，真法

無詮次，一切眾生即涅槃相」。

北地禪師以《楞伽經》、《思益經》為無相大乘。禪師依《楞伽》、《思益》，立「真法無詮次」的頓入。「眾生即涅槃」，是合於達摩門下之禪法的。禪師們不重律制，不重經教，不重法義，在道宣看來，這是極不理想的。所以慨歎的說：

「相命禪宗，未閑禪字，如斯般輩，其量甚多。致使講徒，例輕此類。故世諺曰：無知之叟，義指禪師」。

禪師們（不重經法，自然）不懂禪字是什麼意思，由來已久。宗密還在批評說：「今時有但目真性為禪者，是不達理行之旨，又不辨華竺之音也」（大正四八．三九九上)。這裡，不是引用道宣的話來譏刺禪師，是從道宣的論述中，窺見當時禪者的實際形態，與後來發揚光大的禪宗，有著共同的傾向。道宣是以印度佛法為本的，重經、重律，自然不滿於這種禪風，但禪宗卻在這種傾向下發展起來。

達摩禪「藉教悟宗」。重教的，流衍為名相分別的楞伽經師。重宗的，又形成不重律制，不重經教的禪者。護持達摩深旨的慧可門下，那禪師，粲禪師等，以《楞伽經》為心要，隨說隨行，而助以嚴格的、精苦的頭陀行。道宣時，一顆光芒四射的彗星，在黃梅升起，達摩禪開始了新的一頁。

卷002

第二章 雙峯與東山法門

第一節 達摩禪的新時代

西元三一七年以來，中國的政局，經二百七十多年的南北對立，才為隋文帝（五八九）所統一。煬帝末年，天下重陷於分崩離析，但迅速為李唐所統一。大唐的大統一，出現了中國史上的黃金時代；禪宗也在這個時代裡，呈現了異樣的光輝。

達摩禪在北朝，只是禪的一流，不太重要的一流。但一到唐初，達摩禪進入一嶄新的時代。（四祖）道信住蘄州黃梅（今湖北黃梅縣）西北三十多里的破頭山（也名雙峰山），會下有五百多人。《續僧傳》卷二〇（附編）說：「自入山來三十餘載，諸州學道，無遠不至」(大正五〇．六〇六中)。接著，（五祖）弘忍住黃梅縣北二十五里的憑墓山；憑墓山在破頭山東，所以也叫東山，受學的多到七百多人。盛況空前，如《傳法寶紀》說：弘忍「既受付囑，令望所歸，裾履湊門，日增其倍。十（此上疑脫一字）餘年間，道俗受學者，天下十八九。自東夏禪匠傳化，乃莫之過」！達摩禪在黃梅的勃興，五十多年來（六二〇頃——六七四），成為當代中國的禪法中心，這當然應歸功於道信、弘忍的深悟，而環境與門庭施設，也有不容忽視的重要性。

時地適宜於達摩禪的開展

禪，本來是不限於達摩所傳的。重於內心的持行，為修道主要內容的，就是禪（慧）。從事禪的修持，而求有所體驗，無論進修的程度如何，總是受到尊崇的。在南北對立的時代，梁武帝也有一番提倡，但江東佛法為清談玄學的風尚所熏染，一時還扭不過來，如《續僧傳》卷二〇末(大正五〇．五九六上)說：

「梁祖廣闢定門，搜提寓內有心學者，統集楊都，校量深淺，自為部類。又於鍾陽上下雙建定林，使夫息心之侶，棲閑綜業。于時佛化雖隆，多遊辯慧，……徒有揚舉之名，終虧直心之實」。

重於務實篤行的北方，禪法受到重視，受到王室的崇敬。文成帝復興佛法（四五二），匡贊復興的曇曜，是禪師。曇曜建議於京（平城）西武州塞，開闢石窟五所（即今大同雲岡），為了建福，也是為了禪居。獻文帝（四六六——四七〇）對禪的崇敬更深，竟放棄帝位（禪位）而專心於禪。孝文帝太和十九年（四九五），為佛陀三藏造少林寺。嵩洛一帶，成為北方禪學的重鎮。佛陀的再傳弟子僧稠，勒那摩提的弟子僧實，都受到帝王的徵召與供養。北朝重視禪師，上有王室的崇敬，下有民間的仰信，傳說為佛教僧眾

的典範。如《續僧傳》卷一六〈僧稠傳〉(大正五〇．五五四中)說：

北齊文宣「帝曰：佛法大宗，靜心為本。諸法師等徒傳法化，猶接囂煩，未曰闡揚，可並除廢。稠諫曰：諸法師……皆禪業之初宗，趣理之弘教，歸信之漸，發蒙斯人」。

《伽藍記》卷二(大正五一．一〇〇五中——下)說：

「崇真寺比丘惠凝，死一七日還活。經閻羅王檢閱，以錯名放免。惠凝具說過去之時，有五比丘同閱」。

「一比丘，云是寶明寺智聖，坐禪苦行，得升天堂」。

「有一比丘，是般若寺道品，以誦四（十卷）涅槃，亦升天堂」。

「有一比丘，云是融覺寺曇謨最，講涅槃、華嚴，領眾千人。閻羅王云：講經者心懷彼我，以驕凌物，比丘中第一麁行。今唯試坐禪誦經，不問講經。……閻羅王勅付司，即有青衣十人，送曇謨最向西北門，屋舍皆黑，似非好處」。

「有一比丘，云是禪林寺道弘。自云教化四輩檀越，造一切經，人中象十軀。閻羅王曰：沙門之體，必須攝心守道，志在禪誦。……三毒不除，具足煩惱。亦付司，仍與曇謨最同入黑門」。

「有一比丘，云是靈覺寺寶明。自云出家前嘗作隴西太守，造靈覺寺，成即棄官入道，雖不禪誦，禮拜不缺。……亦付司，青衣送入黑門」。

「太后聞之，遣……訪……，皆實有之。……自此以後，京邑比丘悉皆禪誦，不復以講經為意」。

從上兩則，可看出北朝王室與民間傳說——重禪輕教（宣講經論）的情形。隋唐統一，奠都在長安（洛陽為東都），軍政大抵是繼承北朝的傳統；皇室對佛教的觀念，也大致相近。復興佛教的隋文帝，對禪師特別尊重，如《續僧傳》卷二〇末(大正五〇．五九七上)說：

「隋祖創業，偏重定門，下詔述之，具廣如傳。京邑西南置禪定寺，四海徵引，百司供給。來儀名德，咸悉暮年，有終世者，無非坐化。具以聞奏

，帝倍歸依」。

被推為華嚴宗初祖的杜順（法順），唐太宗曾引入內禁，為王族懿戚所歸敬。到則天與中宗、睿宗，對弘忍門下大弟子，多數禮召入京。王室的崇敬，宰官與民間也當然崇敬：這樣的佛教環境，禪法是最適宜於開展的了。

達摩禪在北朝重禪的環境中，障礙重重，並不容易開展，到唐代卻勃然而興，這應該重視「禪法南行」的事實。北方是重於事相，重於實行的。然北方的實行，重於有相的，即使是禪觀，也都繫心為止，託境成觀。所以達摩禪在北方，「取相存見之流，乃生譏謗」；聽說「情事無寄，謂是魔語」。「得意」的領會，原是南方所長的。但南朝佛教受魏晉以來的清談影響，只會娓娓談玄，而篤行的精神不足。這是達摩初來，在南方沒有法緣的原因了。隋唐結束了南北對立的局面，南北文化特性，也在大統一下調和起來。虛玄而缺乏篤行精神的南方，因政局的變化，都市的「義學」衰落，而山林重行的佛教興起（參看下一章）。在這一情況下，達摩禪由北而南，也就時地相宜而獲得了有利的開展。說到南方北方，就是長江流域與黃河流域（當時是中原）。南方佛教，以江東為重心。江東，為今江蘇、安徽的江南，及浙江的大部分。江東的核心，是楊都——當時的政治中心（今南京）。南方佛教與政治一樣，以江東為重心（這裡的南朝傳統最強），沿長江而上，上游的重心是荊州。達摩禪向南移動，傳說因周武帝滅法（五七四），慧可到了舒州的□公山（今安徽潛山縣西北，離湖北的黃梅不遠）。道信的禪法，就是從這裡學來的。道信到長江以南，在今江西省，住了近二十年，然後渡江，在黃梅的破頭山住下來。這裡是長江中游，離江不遠。順流東下，是江東；上行到荊州。從這裡渡江而南，是廬山，再向南是衡嶽，嶺南。向北上，到襄陽，南陽，洛陽，進入北方的中樞。在這時地相宜的環境下，道信與弘忍，五十多年的為法努力，達摩禪終於一躍而成為中國禪法的主流！

黃梅的門庭施設

世界是名相的世界，人類是共住的人間。在現實人間來弘闡禪法，是不能忽視於此的。道信的「營宇立象」，弘忍的「念佛淨心」，黃梅樹立起新

的家風，對達摩禪的興盛，是大有關係的。如《傳法寶紀》說：

「天竺達摩，褒裳導迷。息其言語，離其經論。……是故慧可、僧璨，（疑脫一字）理得真。行無軌跡，動無彰記。法匠潛運，學徒默修」。

「至夫道信，雖擇地開居，營宇立（原誤作「玄」）象。存沒有跡，旌榜有聞」。

達摩以來，慧可，那禪師，滿禪師等，都是隨緣而住，獨往獨來的頭陀行，近於雲水的生活。自己既來去不定，學者也就不容易攝受。道信到了雙峰，就改變了從上以來的舊傳統。「擇地開居，營宇立象」，就是選擇地方，開創道場，造寺院，立佛像。後來，弘忍也在憑墓山立寺。道信與弘忍，安定的在黃梅五十多年，接受天下學眾。這更符合了釋迦佛正法住世的大原則，從團體生活軌範中，陶賢鑄聖。「擇地開居，營宇立象」，對黃梅禪法的隆昌，是有重要意義的。禪者開始獨立的發展，為未來創立禪寺（叢林）的先聲。

還有弘忍的「念佛淨心」，如《傳法寶紀》說：

「及忍、如、大通之世，則法門大啟，根機不擇，齊速念佛名，令淨心。密來自呈，當理與法。猶遞為秘重，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，禪法是「法匠潛運，學徒默修」的。這是審察來人的根性，決不輕易的傳授。這是禪者，尤其是高深禪門的風格。即使聚眾數百，在深山潛修，或在都市裡掩室潛修，一般佛弟子、社會人士始終是隔著一層，不知底細，只能投以景慕的、神奇的眼光。但到了弘忍，在西元七世紀的下半個世紀，將禪的初方便開放了。不問根機怎麼樣，本著「有教無類」的精神，一齊都教他修習——念佛、淨心的禪門。禪法的普遍而公開的傳授，引起了「東山法門」的興盛。弘忍的東山法門，被稱譽為：「道俗受學者，天下十八九。自東夏禪匠傳化，乃莫之過」。「法門大啟，根機不擇」，正是東山法門大盛的重要因素。

「念佛淨心」，是本於道信的。道信是「心心念佛」，弘忍才以「念佛名」為方便，成為公開的，普遍的禪門新方便。從「念佛名」以引入「淨心」，終於念佛成佛。這對弘忍門下，以及未來「南能北秀」的禪風對立，都有重大的意義。「念佛名」與「令淨心」的新方便，雖引起了部分禪者的形式化，然對促成東山法門的隆盛來說，到底是重要的一著。

道信「營宇立象」，弘忍「念佛名，令淨心」：黃梅樹立了新的禪風，達摩禪也就進入了新的時代，大放光芒！

第二節 道信與入道方便

禪宗四祖道信，在中國禪宗史上，是值得重視的，承先啟後的關鍵人物。達摩禪進入南方，而推向一新境界的，正是道信。他的事跡，禪學，應給以特別的注意！

道信傳

道信一生的事跡，最早見於道宣《續僧傳》卷二〇（附編）〈道信傳〉(大正五〇．六〇六中)；其次為《傳法寶紀》；《曆代法寶記》(大正五一．一八一下——一八二上)，《神會語錄》（石井本）大同；《傳燈錄》卷三(大正五一．二二二中——下)等。道信卒於永徽二年（六五一）閏九月，「春秋七十二」，所以是生於陳太建十二年（五八〇）的。他的事跡，可分為三階段。

一、道信俗姓司馬，原籍是河內（今河南省沁陽縣），後遷移到蘄州的廣濟縣來。七歲（五八六）就出了家。師長的戒行不淨，道信沒有隨師長而放逸，反而「密懷齋檢」——秘密的（不為師長所知）受持齋戒，真是一位器識不凡的沙彌！五年（或說六年）後，到舒州□公山（今安徽省潛山縣西北），從三祖僧璨（古每寫為「粲」）學禪法十年（或說「九年」六年與九年，或說五年與十年，都共經十五年）。在道信二十一歲頃（六〇〇），僧璨去了羅浮山，道信就過著獨自的修學生活。道信在□公山學禪，《續僧傳》這樣說：

「又有二僧，莫知何來，入舒州□公山，靜修禪業。（道信）聞而往赴，便蒙授法」。

據《傳法寶紀》，□公山的「二僧」，就是僧璨與「同學定禪師」（□山神定）。道宣泛說「二僧」，沒有明說，所以近代學者，有人懷疑僧璨傳道信——這一事實。僧璨傳道信，為弘忍門下所公認的。弘忍在世時（六〇二——六七五），一定已有所傳，這才能成立歷代相承的法統。道宣沒有明說，那只是傳述者（道宣從傳說得來，不是從道信得來）的不詳細。禪法是不可能沒有傳受的。道宣可以不知道，傳述者可以不知道，道信可不會也不知道。道信的弟子弘忍，知道了而傳說為僧璨，這有什麼可懷疑的！弘忍（六〇二——六七五）與道宣（五九六——六六七）是同時人；弘忍的傳說，不是一百年後，數百年後起的新說。如沒有反證以證明他的錯誤，是沒有理由懷疑的！

道宣《續僧傳》卷二五〈法沖傳〉，提到了「可禪師後粲禪師」。卷一一〈辯義傳〉(大正五〇．五一〇中)又說到：

仁壽「四年春末，（辯義）又奉勅於廬州獨山梁靜寺起塔。……處既高敞，而恨水少，僧眾汲難。本有一泉，乃是僧粲禪師燒香求水，因即奔注。至粲亡後，泉涸積年。及將擬置，一夜之間，枯泉還涌」。

廬州獨山，在□公山東，與□公山相連。所以論地點，這位獨山僧粲禪師，與傳說的□公山粲禪師，顯然是同一人。〈辯義傳〉說：仁壽四年（六〇四）時，粲禪師已經死了。道信與僧璨分離，在六〇〇年頃；傳說僧璨去羅浮三年（可能為一、二年），回來就死了。所以論時代，也是相近而沒有矛盾的。□公山的粲禪師，在道宣的《續僧傳》中，雖〈道信傳〉沒有明文，卻存在於不同傳說的〈辯義傳〉中。所以弘忍門下所傳，道信從僧璨得法，應該是可信的。

二、大業（六〇五——六一七）年間，道信才為政府所允許出家，「配住吉州（今江西省吉安縣）寺」。逢盜賊圍城七十餘日，道信勸大家念摩訶般若，這才賊眾退散。道信想到衡岳去，路過江州（今江西省九江縣），就

在廬山大林寺住下來，一住十年。道信在黃梅雙峰山，「三十餘年」（《續僧傳》，《曆代法寶記》），大約是四十歲時去黃梅的。所以從二十一歲（六〇〇）到四十歲（六一九）——二十年間，為道信到南方遊學的階段。

《續僧傳》說：「國訪賢良，許度出家，因此附名住吉州寺」。《傳法寶紀》說：「至大業度人，配住吉州寺」。隋代，出家要得國家的准許。每年定期舉行考選（一般是試經得度，或由僧眾推舉），有一定的限額；合格的准予出家，配住寺院（僧籍），得到出家者應有的優待——免稅、免役。否則，稱為私度，政府是可以勒令返俗的。道信許度，配住吉州寺，在六〇一——六〇九年間。這一定是僧璨去後，道信就離開□公山，渡過長江，在吉州一帶遊學，這才會「許度出家」而配住在吉州寺。

道信在吉州，有教大眾念摩訶般若波羅蜜而退賊的傳說。這一傳說，暗示了一項重要的史實，那就是道信在江南遊學，受到了「摩訶般若波羅蜜」法門的深切影響。「摩訶般若波羅蜜」法門，與兩晉的玄學相表裡，流通極盛。經典的譯出，以鳩摩羅什所譯的《摩訶般若波羅蜜經》（簡稱《大品般若》）二十七卷，《小品般若波羅蜜經》十卷，最為流行。經梁武帝的提倡，陳代（五五七——五八八）三論宗盛行，般若法門風行於長江上下游。（天臺宗祖）南嶽慧思四十歲（五五八）時，在光州（今河南省潢川縣）發願造「金字摩訶般若波羅蜜經」全部，並作《立誓願文》(大正四六．七八六中——七九二中)。弟子天臺智顗，也重視般若經論，及《中論》（般若的觀法）。說到「般若波羅蜜」法門，不但著重「一切法無自性空，空故不生不滅，本來寂靜，自性涅槃」的悟證，更著重聽聞，受持，讀，誦，書寫，供養，為他演說，是以聞思為方便而趣入修證的。般若波羅蜜的讀誦受持，引入修證，更有現生的種種功德，如《摩訶般若波羅蜜經》卷八(大正八．二八〇上——下)說：

「於是般若波羅蜜，若聽、受持、親近、讀、誦、為他說、正憶念，不離薩婆若心，諸天子！是人魔若魔民不能得其便。……人非人不能得其便。……終不橫死。……若在空舍，若在曠野，若人住處，終不怖畏。……我等（諸天）常當守護。……得如是今世功德」。

「摩訶般若波羅蜜」，有共世間的今世後世功德。所以《般若經》在印度，有最深徹而又最普及的特色，成為大乘佛教勃興中的主要聖典。《摩訶般若波羅蜜經》卷九，載有「外道異學梵志」及「惡魔化作四種兵」來嬈亂的事實，因「誦念般若波羅蜜」而外道與魔軍退散(大正八．二八七上——下)。道信勸吉州城大眾誦「念般若」而得「群賊退散」的效果，正說明了道信遊學南方，而對「摩訶般若波羅蜜」法門，有了深切的信解尊重。

吉州城平定後，道信想到南嶽去，經過江州，「為江州道俗留止廬山大林寺，……又經十年」。在道信三十歲左右，已受到佛教界的尊敬了。大林寺是智鍇創建的，《續僧傳》卷一七有〈智鍇傳〉(大正五〇．五七〇中)。智鍇本是三論宗興皇朗的門人；開皇十五年（五九五），又從天臺智顗修習禪法。智鍇「守志大林，二十餘載，足不下山」；大業六年（六一〇）卒。道信來住大林寺（六一〇頃），在智鍇將死或去世不久。智鍇「修習禪法，特有念力」，為智顗所器重。智鍇創建與領導的大林寺，當然有天臺禪觀的學風。道信住大林寺十年，對該寺的天臺禪觀，是不會沒有影響的。總之，從六〇〇到六一九年頃，道信遊學南方近二十年，與南朝佛教——三論宗、天臺宗的法門相關涉，這對道信所傳禪門的理解來說，是極其重要的！

三、《續僧傳》說：

「蘄州道俗請度江北黃梅縣，眾造寺（似為大眾願為造寺的意思）。依然（？）山行，遂見雙峯有好泉石，即住終志。……自入山來三十餘載，諸州學者，無遠不至」。

道信住黃梅雙峯山三十餘年，約為六二〇——六五一年，為道信弘宣禪法的階段。《傳法寶紀》說：「武德七年，住蘄州雙峰山。……居三十年，宣明大法」。武德七年說，為《傳燈錄》等所信用。然從武德七年（六二四）到永徽二年（六五一）去世，僅二十八年，與「居三十年」說不合，所以今取「三十餘年說」為正。道信在雙峯定住下來，於是「擇地開居，營宇立象」；接引四方的學眾，弘宣禪法。道俗五百多人，顯然已成為當代的禪學大宗。弟子而可考見的，弘忍而外，《續僧傳》載有荊州法顯、荊州玄爽、衡岳善

伏。《曆代法寶記》說到「命弟子元一造塔」。又傳說：唐太宗曾四次敕召道信入京，道信都辭老不去。如確有其事的話，那道信的三十餘年不下山，及不奉敕召，可能為受到智鍇（二十餘年不下山，不受隋帝的敕召）風格所影響了！

道信臨去世時，有兩件事值得一提：一、預先囑弟子造塔，等到塔造成了，就去世；全身不散，供養在塔中，一直傳到近代。預先造塔與色身不散，也是後來的傳承者——弘忍與慧能所共同的，形成一宗特有的家風。二、《續僧傳》說：「眾人曰：和尚可不付囑耶？曰：生來付囑不少」。《傳法寶紀》說：「門人知將化畢，遂談究鋒起，爭希法嗣。及問將傳付？信喟然久之，曰：弘忍差可耳」。一說付囑不少，一說付囑弘忍。這一傳說的歧異，存有對「付囑」的不同意見，留到第五章——曹溪慧能的付法傳衣中去說明。

道信禪門的綱領

達摩以來的諸大禪師，大都「不出文記」。留傳下來的，或是門人的記錄或集錄，也有別人所作而誤傳的。道信在雙峯弘禪，也傳有這樣的作品，如《楞伽師資記》(大正八五．一二八六下)說：

「信禪師再敞禪門，宇內流布，有菩薩戒法一本，及制入道安心要方便門，為有緣根熟者說。我此法要，依楞伽經諸佛心第一；又依文殊說般若經一行三昧，即念佛心是佛，妄念是凡夫」。

淨覺撰《楞伽師資記》，約為七二〇頃，離道信的去世（六五一），不過七十年。淨覺的《楞伽師資記》，是根據玄賾的《楞伽人法志》的；玄賾是道信的再傳，弘忍的弟子。在傳承的關係上，時間上，都相當親切，不可與晚唐以來的新傳說並論。道宣（六六七去世，為道信去世後十六年）所作《續僧傳》卷二〇（附編）說：「善伏……又上荊襄，蘄部見信禪師，示以入道方便」(大正五〇．六〇三上)。道信以「入道方便」——「入道安心要方便」教人，道宣已經知道了。天臺學者荊溪湛然（七一一——七八二）在《止觀輔行傳弘決》卷二之下(大正四六．一八四下)也說：

「信禪師元用此（文殊說般若）經以為心要。後人承用，情見不同，致使江表京河禪宗乖互」。

道信以《文殊說般若經》為心要，也與神秀所說相合，如《楞伽師資記》(大正八五．一二九〇上——中)說：

「則天大聖皇后問神秀禪師曰：所傳之法，誰家宗旨？答曰：稟蘄州東山法門。問：依何典誥？答曰：依文殊說般若經一行三昧」。

《楞伽師資記》所傳的「入道安心要方便門」，代表了道信的禪門，是確實的、難得的珍貴資料！道信當時弘開的禪門，在上面所引的文句中，就顯出了道信禪法的三大特色：

一、戒與禪合一：弘忍門下的開法傳禪，都與戒有關（第四章再詳為論列）。慧能「說摩訶般若波羅蜜」，「兼授無相戒」，是戒禪一致的。如燉煌本《壇經》(大正四八．三四〇下)說：

「菩薩戒經云：戒（原誤作「我」，依經文校正）本源（原誤作「願」）自性清淨。識心見性，自成佛道。即時豁然還得本心」。

神秀「五方便」的「離相門」，在正授禪法以前，先發願，請師，受三歸，問五能，懺悔，受菩薩戒，完全是受菩薩戒的次第。正授菩薩戒，如《大乘無生方便門》(大正八五．一二七三中)說：

「菩薩戒是持心戒，以佛性為戒。性（？）心瞥起，即違佛性，是破菩薩戒。護持心不起，即順佛性，是菩薩戒」。

神秀所傳的，「以佛性為戒」，與「一念淨心，頓超佛地」的禪門，也達到一致的境地。開法傳禪而與戒相關，不只是南能北秀，弘忍門下的宣什宗、淨眾宗，也是如此。尤其是宣什的「傳香」（《壇經》的惠昕本等，也有傳「五分法身香」的開示），顯然是菩薩戒的內容。依《楞伽師資記》所說，道信有「菩薩戒法」，又有「入道安心要方便門」。道信的「菩薩戒法」，雖沒有傳下來，內容不明；但道信的禪門，有戒有禪，是確實的。弘忍門下的禪風，禪與菩薩戒相合，原來是稟承道信（七世紀前半）的門風。這點，極關重要！不明白這一點，柳田聖山（撰《初期禪宗史書之研究》）才重

視八世紀的「江陽禪律互傳」，而想像《壇經》的「無相戒」為牛頭六祖所說，不知道這正是道信以來的禪風。

達摩禪與頭陀行相結合。頭陀行本為辟支佛行，是出家人的，而且是人間比丘——過著集體生活者所不取的。頭陀行的禪，不容易廣大的弘通。道信使禪與菩薩戒行相聯合，才能為道俗所共修。說到菩薩戒，南朝非常的流行。梁武帝與隋煬帝（那時是晉王），都曾受菩薩戒。智顗作《菩薩戒義疏》，說傳戒儀式，當時有六本：「一、梵網本，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，流傳於北地。新撰本（南方新撰，也用梵網十重戒）及（梁武帝審定的）制旨本，是南朝所通行的。智顗取傳為鳩摩羅什所譯的梵網本。道信的《菩薩戒法》，雖沒有明文可考，然從南能北秀的戒法，以自性清淨佛性為菩薩戒體而論，可以想見為梵網戒本。道信的戒禪合一，是受到了南方，極可能是天臺學的影響。

二、《楞伽》與《般若》合一：近代學者每以為：達摩以四卷《楞伽經》印心，慧能改以《金剛經》印心。因而有人說：禪有古禪與今禪的分別，楞伽禪與般若禪的分別。達摩與慧能的對立看法，是不對的。依道信的「入道安心要方便門」，可以徹底消除這一類誤會。達摩以四卷《楞伽經》印心，當然是確實的，達摩門下曾有「楞伽師」（胡適稱之為「楞伽宗」）的系統。然據《續僧傳》所說：「摩法虛宗，玄旨幽賾」(大正五〇．五九六下)。「達摩禪師傳之南北，忘言忘念，無得正觀為宗」(大正五〇．六六六中)。達摩禪從南朝而到北方，與般若法門原有風格上的共同。到了道信，遊學南方，更深受南方般若學的影響。在吉州時，早已教人誦念「摩訶般若波羅蜜」了。等到在雙峯開法，就將《楞伽經》的「諸佛心第一」，與《文殊說般若經》的「一行三昧」融合起來，制為《入道安心要方便門》，而成為《楞伽》與《般若》統一了的禪門。

般若法門的「一切皆空」，天臺學者說得好：或見其為空，或即空而見不空，或見即空即不空，非空非不空。換言之，《般若經》所說的空，有一類根性，是於空而悟解為不空的；這就是在一切不可得的寂滅中，直覺為不

可思議的真性（或心性）。大乘佛教從性空而移入真常妙有，就是在這一意趣下演進的。達摩以《楞伽》印心，而有《般若》虛宗的風格；道信的《楞伽》與《般若》相融合，都是悟解般若為即空的妙有，而不覺得與《楞伽》如來藏性有任何差別的。

道信遊學南方，深受「摩訶般若波羅蜜」法門的薰陶，終於引用《文殊說般若經》為「安心方便」。《文殊說般若經》，共有三譯，道信所用的，是梁曼陀羅仙（五〇三——）所譯的，名《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》，二卷。這部屬於般若部的經典，含有明顯的如來藏說，如《經》(大正八．七二六下、七二九下)說：

「文殊師利言：眾生界相，如諸佛界。又問：眾生界者，是有量耶？答曰：眾生界量，如佛界量」。

「如來界及我界，即不二相」。

「如來界」，「佛界」，是「如來藏」、「佛性」的別名。「眾生界」，（菩薩界），「如來界」，平等不二，為《無上依經》，《法界無差別論》等如來藏說經論的主題。《文殊說般若經》已從如來性空，眾生性空（般若本義），而進入「法界不二」說，與《楞伽經》的如來藏說一致。《楞伽》與《文殊般若》的關係，還有兩點可說：一、《文殊說般若經》譯出以後，傳為真諦所譯的《大乘起信論》，已引用了「一行三昧」。《大乘起信論》，一向被認為與《楞伽經》有關，是依《楞伽經》而造的。《起信論》的引用「一行三昧」，就是《楞伽經》與《文殊說般若經》的融合。二、在達摩系統中，慧可弟子和禪師，和禪師弟子玄景，玄景弟子玄覺；玄覺與道宣、道信同時。《續僧傳》卷一七說：「玄覺……純講大乘，於文殊般若偏為意得（得意？）」(大正五〇．五六九下)。玄覺為達摩門下，重視《文殊般若》的又一人。道信的時代，《楞伽》與《文殊般若》，早有融合的傾向。道信這才依《楞伽經》及《文殊說般若經》，成立「入道安心要方便」的禪門。可以說，「楞伽經諸佛心第一」，是達摩禪的舊傳承；「文殊說般若經一行三昧」，為適應時機的新綜合。在禪者的悟境，這兩部經是沒有不同的（方

便不同），但「摩訶般若波羅蜜」，在達摩禪的傳承中，越來越重要了。

三、念佛與成佛合一：「念佛」是大乘經的重要法門。在中國，自廬山慧遠結社念佛以來，稱念阿彌陀佛，成為最平易通俗的佛教。達摩禪凝住壁觀，聖凡一如，原與念佛的方便不同。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」：息一切妄念而專於念佛，心心相續，念佛心就是佛。道信的「入道安心方便」，是這樣的方便。依念佛而成佛，雙峯禪門才能極深而又能普及。從弘忍門下的念佛禪中，可以充分的明白出來。

一行三昧

梁曼陀羅仙所譯的《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》卷下，有「一行三昧」。道信引入「楞伽禪」，制立卓越的安心方便。這對於「東山法門」的大發展，及將來南能與北秀的對立，都有深遠而重要的關係。經上所說的——《入道安心要方便門》所引的，是這樣(大正八．七三一上——下)：

「復有一行三昧，若善男子善女人修是三昧者，亦速得阿耨多羅三藐三菩提」。

「文殊師利言：世尊！云何名一行三昧？佛言：法界一相，繫緣法界，是名一行三昧」。

「若善男子善女人欲入一行三昧，當先聞般若波羅蜜，如說修學，然後能入一行三昧——如法界緣不退、不壞、不思議、無礙、無相」。

「善男子善女人欲入一行三昧，應處空閑，捨諸亂意；不取相貌，繫心一佛，專稱名字。隨佛方所，端身正向，能於一佛念念相續，即是念中能見過去未來現在諸佛。何以故？念一佛功德無量無邊，亦與無量諸佛功德無二。不思議佛法等無分別，皆乘一如成最正覺，悉具無量功德、無量辯才。如是入一行三昧者，盡知恒沙諸佛法界無差別相」。

「如般若波羅蜜所說行，能速得阿耨多羅三藐三菩提」（成佛），是《般若經》的根本法門。此外，佛又提出能速成佛道的「一行三昧」。「一行三昧」的實質，是「法界一相，繫緣法界」；以「法界無差別相」為繫念而

成就的三昧。想成就「一行三昧」，經中舉二類方便：一、先要聽聞——聽聞、受持、讀、誦，如說修行般若波羅蜜，這是般若（聞思修）正方便。二、「不取相貌（如三十二相，八十種好），繫心一佛，專稱佛名」，這是念佛的勝方便。念佛成就，見十方無量諸佛，「知恒沙諸佛法界無差別相」。說到這裡，應該知道大乘法門的二大流：一、以《般若經》為主的念佛，是實相念佛，如《小品般若波羅蜜經》卷一〇(大正八．五八四中)說：

「以諸法實相而觀如來」。

《維摩詰經》卷下說：「如自觀身實相，觀佛亦然」(大正一四．五五四下)。《阿閦佛國經》說：「如仁者上向見空，觀阿閦佛及諸弟子等並其佛剎，當如是」(大正一一．七六〇中)。《金剛般若波羅蜜經》所說：「若見諸相非相，則見如來」(大正八．七四九上)，也是同一意義。二、以《華嚴經》為主的念佛，是唯心念佛，如《大方廣佛華嚴經》卷六三〈入法界品〉「解脫長者章」(大正一〇．三三九下——三四〇上)說：

「然彼如來不來至此，我身亦不往詣於彼。知一切佛及以我心，悉皆如夢。……我如是知，如是憶念，所見諸佛，皆由自心」。

念佛，是念佛（無邊）相好的，等到三昧成就，諸佛現前，於是體會到：我沒有到佛國去，佛也沒有到這裡來：諸佛現前，都是唯心所現的。與阿彌陀佛有關的念佛，也是這樣，如《佛說般舟三昧經》(大正一三．八九九中——下)說：

「意所作耳（唯心所現），我所念即見。心作佛，心自見，心是佛心，佛心是我身。心見佛，心不自知心，心不自見心。心有想是癡心，無想是涅槃」。

《觀無量壽佛經》(大正一二．三四三上)也說：

「諸佛如來法界身，遍入一切眾生心想中。是故汝等想佛時，是心即是三十二相、八十隨形好。是心作佛，是心是佛。諸佛正遍知從心想生，是故應當一心繫念諦觀彼佛」。

念佛而悟入唯心所現，於是乎「是心作佛」，「是心是佛」的法門展開了。後代禪者常說的「即心即佛」，不是禪者創說，而是大乘經中，與念佛有關的三昧。明白上來的念佛說，可知《文殊說般若經》，是在般若無相法門中，應用了唯心念佛，而歸於「法界無差別相」的法門。但還是隨順般若，所以稱名而「不取相貌」。道信以「一行三昧」與楞伽法門相結合，制立「入道安心要方便」，顯出了法門的特色！

《文殊說般若經》的「一行三昧」，在中國佛教界，早已受到重視。智者於開皇十四年（五九四），在玉泉寺說《摩訶止觀》，廣明大乘的四種三昧；「常坐」的，就是「一行三昧」。更早些，傳說為真諦（五五三）譯的《大乘起信論》，也引用了「一行三昧」，如(大正三二．五八二上——中)說：

「若修止者，……一切諸想，隨念皆除，亦遣除想。以一切法本來無相，念念不生，念念不滅。亦不得隨心外念境界，後以心除心。心若馳散，即當攝來住於正念。是正念者，當知唯心無外境界。……久習淳熟，其心得住。以心住故，漸漸猛利，隨順得入真如三昧」。

「復次，依是三昧故，則知法界一相，謂一切諸佛法身與眾生身，平等無二，即名一行三昧」（唐譯作「一相三昧」）。

《起信論》的真如三昧，可說是天臺「體真止」。但修行方便，是唯心觀次第——先以心遣境，再以心除心。《起信論》以為：真如三昧成就了，能知「諸佛法身與眾生身平等」——「法界無差別」，就名為「一行三昧」。沒有說到念佛的方便，這是著重「一法界相，繫緣法界」；就是「一行三昧」之所以名為「一行三昧」的實質。「一行三昧」為佛教界所重視，道信就融攝於達摩傳來的禪法中。

入道安心要方便

道信的《入道安心要方便》，全文為《楞伽師資記》所引錄，文段很長，約三千五六百字。達摩明「入道」的「二入」，「安心者壁觀」；道信的《入道安心要方便》，是承此而立名的，但已是專明「理入」了。全文可分

為三部分：一、從開始到「略舉安心，不可具盡，其中善巧，出自方寸」，《大正藏》本共三十六行，約六百字。先引《文殊說般若經》的「一行三昧」，而明安心（安心是住心、宅心的意思）的善巧方便。文義都簡要精密，為安心方便的主體部分。二、從「略為後生疑者假為一問」起，共四十三行，約七百零字。先假設問題，然後以「信曰」來解答。問題為：

1.「法身若此（無相）者，何故復有相好之身現世說法」？

2.「何者是禪師」？

3.「云何能得悟解法相，心得明淨」？

4.「臨（終）時作若為觀行」？「用向西方不」？

問答部分，是集錄「信曰」的解答問題，顯然為門下所集錄的。在問答中，著重於根機的淺深不等，並明佛弟子的正見。三、從「又古時智敏禪師訓曰」起，文段最長，內容淺深不一，可說是道信門下不同傳行的雜錄部分。

試作進一步的分解。第一「主體部分」，實為道信「入道安心要方便門」的主要內容。首先，引述了《文殊說般若經》「一行三昧」（如上面「一行三昧」所引），然後制立方便(大正八五．一二八七上)說：

「夫身心方寸，舉足下足，常在道場。施為舉動，皆是菩提」。

「普賢觀經云：一切業障海，皆由妄想生。若欲懺悔者，端坐念實相——是名第一懺」。

「拚（原文誤作「併」）除三毒心，攀緣心，覺觀心。念佛心心相續，忽然澄寂，更無所緣念。大品經云：無所念者，是名念佛。何等名無所念？即念佛心名無所念。離心無別有佛，離佛無別有心；念佛即是念心，求心即是求佛。所以者何？識無形，佛無形，佛無相貌。若也知此道理，即是安心」。

「常憶念佛，攀緣不起，則泯然無相，平等不二。入此位中，憶佛心謝，即不須徵——即看。此等心即是如來真實法性之身；亦名正法；亦名佛性；亦名諸法實性，實際；亦名淨土；亦名菩提，金剛三昧，本覺等；亦名涅

槃界，般若等。名雖無量，皆同一體」。

「亦無能觀所觀之意，如是等心，要令清淨，常現在前，一切諸緣不能干亂。何以故？一切諸事皆是如來一法身故。住是心中，諸結煩惱自然除滅。於一塵中，具無量世界；無量世界集一毛端。於其本事如故，不相妨礙。花嚴經云：有一經卷，在微塵中，見三千大千世界事」。

「略舉安心，不可具盡。其中善巧，出自方寸」。

這一部分，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。「道場」是成佛的依處，「菩提」是佛之所以為佛的「覺」。「舉足下足」，「施為舉動」——一切語默動靜，行來出入，見聞覺知，資生事業，那一樣不是菩提，那一處不是成佛的道場！這雖是大乘經的常談，卻正表示了禪宗的特色！

說到安心方便，先要懺悔業障。實相懺是第一懺悔，也就是《壇經》的「自性懺」。還要拚除（掃除的意思）貪瞋癡心，攀緣心，覺觀（新譯「尋思」）心。內心清淨了，才能契入「一行三昧」的念佛。

念佛的初方便，沒有說到，只說「念佛心心相續」，念到「忽然澄寂」，就是「無所念」，連念佛心也落謝不起。那時的澄寂，或說「泯然無相，平等不二」；或說「泯然清淨」——「淨心」。以念佛來說，「無所念者是名念佛」，是《大品般若經》所說的。因為心識是無形的，佛也是無相的（從「一行三昧」的「不取相貌」而來），所以「泯然無相」，是真念佛。這樣的「泯然無相，平等不二」，心就是佛，佛就是心，而到達即心即佛的體悟。這一安心方便，是在「如來藏心」的傳統中，融合了《摩訶般若波羅蜜經》的實相念佛，《觀無量壽經》等的唯心念佛而制立的。以念佛為方便，而念佛是無（所）念；無念心是「如來真實法身」，這可說無念即是佛了。《般若》與《楞伽》的融合，達摩禪將更適應於南方人心。

澄寂清淨的心，就是經上所說的法身、佛性、般若、涅槃等。歷舉種種名詞，而說就是一體（三論、天臺根據龍樹論，都這樣說）。這說明了：這一悟入的內容，是一切經，一切法門的根本與共同問題。文中說到了「金剛

三昧」與「本覺」，可見道信已見到了，參考過達摩「二入」法門的《金剛三昧經》了。這部經也說到「本覺」；《金剛三昧經》與《大乘起信論》，在古代禪宗的發展中，是有重要影響的!

達到了這一「澄寂」——「泯然無相」境地，是沒有能觀所觀的。只要保持淨心，使淨心常常現前就得。在泯然無相的淨心中，一切事是無相，一切是清淨，同一法界無差別。所以一切境緣，都不能干亂淨心，一切煩惱自然除滅了，自然契入不思議解脫的無礙法界。文中引《維摩詰經》的「本事如故，不相妨礙」；及《華嚴經》的「在微塵中見三千大千世界事」。「以無所得，得無所礙」，禪者的悟境，更進入不思議解脫的境地；這也是後代禪者的共同傾向。

末了說：安心方便是說不完的，這只是略舉一端。任何安心方便，都要行者善巧的應用。這如失眠一樣，一緊張，一著急，什麼安眠方法（除服藥）都失效了。安心法門也是一樣，所以佛開無邊的安心法門，經中又說為「順道法愛生」；禪者說為「沒有定法與人」。這所以「神而明之，存乎其人」；「運用之妙，在乎一心」!

第二「問答部分」，有一項問答，極其重要，如(大正八五．一二八七中)說:

「云何能得悟解法相，心得明淨」？

「信曰：亦不念佛，亦不捉心，亦不看心，亦不計（？）心，亦不思惟，亦不觀行。亦不散亂，直任運，不令去，亦不令住。獨一清淨，究竟處心自明淨」。

「或可諦看心，即得明淨，心如明鏡。或可一年，心更明淨。或可三五年，心更明淨」。

「或可因人為說，即得悟解」。

「或可永不須說，得解」。

「學者取悟不同，有如此差別。今略出根緣不同，為人師者善須識別」!

這裡面，包含相關的問題是：「心得明淨」，「悟解法相」。心怎麼會明淨？有的，不念佛，也不捉心（攝心，止），也不看（觀）心，不用什麼方法，只是「任運」。任運是不加功用，任其自然的運行，古人稱為「驀直去」。這樣，心就會自然明淨。但有的，要審諦的「看心」，心才會明鏡般的清淨。這樣，上面所說主要的安心方便，是念佛的，看心的一類，而非一切都是這樣了。說到「悟解法相」，就是悟理。有的，因善知識的開示、啟發，得到悟解，如一般的「言下得入」。但有的不用別人說，自己也能悟入，這當然是少數。因不同的根機，有不同的進修情況。入道安心的方便，是不可一概而論的。

第三「雜錄部分」，有禪觀進修的不同方便。段落不大分明，但大致可分為三段。第一段，從「又古時智敏禪師」起，「不得造次輒說，慎之慎之」止。這一段，先引智敏禪師及經說，總列五事，然後廣明第五「守一不移」的修法。先引智敏禪師等(大正八五．一二八八上)說：

「古時智敏禪師訓曰：學道之法，必須解行相扶。先知心之根源，及諸體用。見理分明無惑，然後功業可成。一解千從，一迷萬惑。（失之毫釐，差以千里，此非虛言）」。

「無量壽經云：諸佛法身入一切眾生心想。是心是佛，是心作佛。（當知佛即是心，心外更無別佛也）」。

引古說與經說，只是證明「心」在學道中的根本性，重要性，為成立五事作依據。《無量壽經》，實為《觀無量壽經》。古代的智敏禪師，不見於史傳。但「智敏禪師訓曰」，內容與《宗鏡錄》所引相同，但這是天臺智者（正名「智顗」）所說，如《宗鏡錄》卷一〇〇(大正四八．九五二中——下)說：

「智者大師與陳宣帝書云：夫學道之法，必須先識根源，求道由心。又須識心之體性，分明無惑，功業可成。一了千明，一迷萬惑」。

智者與傳為智敏所說，雖文字小有出入，但決定為同本。近代燉煌出土的，有《證（或作「澄」）心論》一卷，編寫在《菩提達摩禪師觀門法》及

傳為弘忍所說的《修心要論》中間。禪者雖不知《證心論》是誰所作的，但看作古說，是早在弘忍以前的。《證心論》也有《宗境錄》引用的智者所說，而且《證心論》還說：

「是故將書言說」。

「請上聖王，伏願善思本心一義，無為同登正覺」。

這與「智者大師與陳宣帝書」的傳說，極為吻合。道信遊學南方，住廬山大林寺十年，引用前輩智者禪師（五三一——五九七）的話，是不足驚異的。智者正名為「智顗」，智敏禪師大致為智顗禪師的誤寫。顗字旁的「頁」，草書是與「文」相近的。

引用智敏（顗）及《觀無量壽經》說，可見道信的禪法：「佛即是心，心外無別佛」，成立了「念佛」與「念心」的同一性。「念佛」，是引用「一行三昧」的新方便。「念心」——「觀心」或「守心」（如列舉五事），沒有說到「念佛」，正是《楞伽》的舊傳統。「念心」是：

「略而言之，凡有五種：一者、知心體，體性清淨，體與佛同。二者、知心用，用生法寶，起作恒寂，萬法（原作「惑」）皆如。三者、常覺不停，覺心在前，覺法無相。四者、常觀身空寂，內外通同，入身於法界之中，未曾有礙。五者、守一不移，動靜常住，能令學者明見佛性，早入定門」。

略舉五事，都是與「心」有關的，為道信門下「觀心」的五類方便。「所說五事，並是大乘正理，皆依經文所陳，非是理外妄說」：「五事」有統括大乘經義的意趣，是道信所成立的吧！列舉五事後，接著說：

「諸經觀法，備有多種。傳（原作「傅」）大師所說，獨舉守一不移」。

「傳大師所說」，或解說為「傅大士所說」。論文義，這不是道信自說，是再傳弟子的傳聞。傳聞道信特重「守一不移」，與傳說慧可、弘忍的「守本真心」，禪風相合。「五事」中的「知心體」，「知心用」，為神秀五方便的前二門所本。

道信特重「守一不移」，修法是這樣的(大正八五．一二八八上——中)：

「先當修身，審觀以身為本。……常觀自身空淨，如影，可見不可得。……如眼見物時，眼中無有物。如鏡照面像，……鏡中無一物。……如此觀察知，是為觀空寂」。

「守一不移者，以此空淨眼，住意看一物，無問晝夜時，專精常不動。其心欲馳散，急手還攝來。如繩繫鳥足，欲飛還掣取。終日看不已，泯然心自定」。

這一「守一不移」的方便，是先修身（四大五陰和合的總名）的，觀身空淨，了無一物可得（如影，如鏡像一樣）。六根對境而不著物，「是為觀空寂」。然後「以此空淨（空就是淨）眼，住意看一物」；「終日看不已」，只是攝心成定，到達身空心寂的境地。依文段次第，是先「看淨」（觀空）的，了無一物可得。然後攝空淨心成止，終於得定（得定就發慧）。著重於空淨，應與道信的融攝般若有關。文體雜入大量的偈頌，與前後文體都不合。這是後人——「看淨」然後「看心」的一流的禪觀次第。

第二段，從「若初學坐禪時」起，到「不得懈怠，努力努力」止。次第方便為(大正八五．一二八八下——一二八九上)：

「真觀身心、四大、五陰……從本以來無所有，究竟寂滅；從本以來清淨解脫。不問晝夜，行住坐臥，常作此觀。……依此行者，無不得入無生正理」。

「復次，若心緣異境覺起時，即觀起處畢竟不起。此心緣生時，不從十方來，去亦無所至。常觀攀緣、覺觀、妄識、思想、雜念、亂心不起，即得龕住。若得住心，更無緣慮，即隨分寂定，即得隨分息諸煩惱」。

這一方便，觀一切法本來空寂，悟入無生，與般若法門最為親切。在本空的觀心中，如「心緣異境」，那就返觀這一念心畢竟不生（觀心）。上一方便，從觀身空淨，到攝心在定。這一方便，是從觀法本空，到依觀成定。

第三段，從「初學坐禪看心」起，到「即用神明推策」止，是「初學者前方便」。這裡面有「捨身法」，意義不太明了，如(大正八五．一二八九上)說：

「凡捨身之法，先定空空心，使心境寂淨，鑄想玄寂，令心不移。心性寂定，即斷攀緣，窈窈冥冥，凝淨心虛，則幾泊恬乎，泯然氣盡，住清淨法身，不受後有。若起心失念，不免受生也。此是前定心境，法應如是，此是作法」。

「捨身法者，即假想身橫看，心境明地，即用神明推策」。

「捨身法」，雖不大明確，但決不是捨命。可能為遺棄小我（身為四大五陰和合的總名）的修法。「鑄想玄寂」，「凝淨心虛」，是構想一虛無杳冥的境界而安心。「泯然氣盡，住清淨法身」，是修到出入息不起（約定境說，是四禪），而身超象外，真我獨存。初修時，從「假想身橫看」下手，是假想自己從身中超出。「東山法門」有這類修法，但「出神」只是初學方便而已，「是作法」。今附弘忍的禪法一則於下，以便參考，如《楞伽師資記》(大正八五．一二八九下——一二九〇上)說：

「坐時，平面端身正坐。寬放身心，盡空際遠看一字」。

「證後，坐時狀若曠野澤中，迥處獨一高山，山上露地坐。四顧遠看，無有邊畔。坐時滿世界，寬放身心，住佛境界。清淨法身無有邊畔，其狀亦如是」。

依入道安心要方便而論，道信的禪法，受過天臺禪觀的影響，是不容否認的。然「坐禪」等術語，為經論以來的習用語，倒未必是從天臺家得來的。道信雖參學南方，受般若及天臺的影響，但充分表顯了獨立的精神。道信不取天臺教法的判別，連三止、三觀，以及圓頓、次第、不定的禪觀名目，都沒有引用，卻在《楞伽》禪的傳統上，結合了《文殊說般若經》的「一行三昧」，而制立「念佛心是佛」——「淨心是佛」的禪門。道信也還是「藉教悟宗」，依教明禪的。如依《楞伽》及《文殊說般若》而制立方便，及「五事」「皆依經文所陳」。至於「教外別傳」，還要等弘忍門下出來唱導呢！

第三節 弘忍東山法門

弘忍傳

繼承道信法統的，公認弘忍為五祖。現存的弘忍傳記，最早的是《傳法寶紀》；《楞伽師資記》(大正八五．一二八九中——下)；其次是《神會語錄》（石井本）與《曆代法寶記》(大正五一．一八二中——下)。還有宋代撰述的《宋高僧傳》（此下簡稱《宋僧傳》）卷八〈弘忍傳〉(大正五〇．七五四上——中)，《傳燈錄》卷三(大正五一．二二二下——二二三上)等。

弘忍俗姓周，黃梅（今湖北省黃梅縣）人，原籍潯陽（今江西省九江縣）。去世的時間，有咸亨五年（六七四）說，上元二年（六七五）說，相差一年，現在且取上元二年說。弘忍生年七十四歲，所以是生於隋仁壽二年（六〇二）的；弘忍比道信，只小了二十三歲。

《傳法寶紀》說：弘忍「年十二事信禪師」。《楞伽師資記》說：「七歲奉事道信禪師」（《宋僧傳》用此說）。弘忍七歲（六〇八），道信二十九歲，那時正在吉州，自己出家也還不久呢！弘忍十二歲（六一三），道信三十四歲，正在廬山大林寺住，原籍潯陽的弘忍，這時候來從道信出家，是更有可能的。弘忍一直追隨道信，承受雙峰的禪法。道信去世（六五一），弘忍又在雙峰山東十里的憑墓山建立寺院，接引四方的學眾。弘忍的在山弘化，與道信一樣的足不下山；也有不應高宗徵召的傳說。臨終前，也預先造塔；死後也色身不散，一直留傳下來。

東山法門

「東山」，從弘忍所住的憑墓山得名。道信（六一九頃——六五一）、弘忍（六五二——六七五），同在黃梅弘化，禪門大大的興隆起來，尤其是弘忍的時代。如《傳法寶紀》說：

「既受付囑，令望所歸，裾屨湊門，日增其倍。（二）十餘年間，道俗受學者，天下十八九，自東夏禪匠傳化，乃莫之過」。

弘忍在東山的名望，掩蓋了雙峰。淨覺《注般若波羅蜜多心經》李知非〈略序〉說：「蘄州東山道信禪師，遠近咸稱東山法門」。其實「東山法門」一詞，起於弘忍的時代。弘忍「東山法門」，形成中國的禪學主流，在佛教界有崇高的威望。如（七二〇頃作）《楞伽師資記》說：「則天曰：若論修

道，更不過東山法門」(大正八五．一二九〇中)。李華（卒於大歷初——七六六頃）撰〈楊州龍興寺經律院和尚碑〉說：「天臺止觀是一切經義，東山法門是一切佛乘」(《全唐文》卷三二〇)。這當然由於弘忍的善巧化導，及「法門大啟，根機不擇」的普遍傳授所致。「東山法門」也稱「東山宗」，弘忍時代的禪門隆盛，引起了獨樹一宗，獨得如來正法的信念。一、法統的承傳被重視了：（六八九作）《唐中岳沙門釋法如禪師行狀》（簡稱《法如行狀》）(《金石續編》卷六)說：

「南天竺三藏法師菩提達摩，紹隆此宗。……入魏傳可，可傳粲，粲傳信，信傳忍」。

張說（七〇八頃作）〈荊州玉泉寺大通禪師碑銘并序〉（簡稱〈大通禪師碑〉）(《全唐文》卷二三一)說：

「自菩提達摩天竺東來，以法傳慧可，慧可傳僧璨，僧璨傳道信，道信傳弘忍。繼明重跡，相承五光」。

達摩以來五代相承，為中原的弘忍門下所公認；那時，慧能還在嶺南弘化呢！五代的法統相承，決定是東山的成說。二、教外別傳——不立文字的，頓入法界的，以心傳心的達摩禪，也被明確的提出來，如：

《法如行狀》：「天竺相承，本無文字。入此門者，唯意相傳。……斯人不可以名部分，別有宗明矣」。

「今唯以一法，能令聖凡同入決定。……眾皆屈申臂頃，便得本心。師以一印之法，密印於眾意。世界不現，則是法界。此法如空中月影，出現應度者心」。

〈大通禪師碑〉：「名相入焉妙本乖，言說出焉真宗隱，故如來有意傳妙道，力持至德，萬劫而遙付法印，一念而頓授佛身」。

《傳法寶紀》：「若非得無上乘，傳乎心地，其孰能入真境界哉」！

「師資開道，皆善以方便，取證於心。……若夫超悟相承者，既得之於心，則無所容聲矣，何言語文字措其間哉」！

「密以方便開發（其方便開發，皆師資密用，故無所形言），頓令其心直入法界」。

「大師知堪入道，乃方便開示，即時其心入法界」。

「天竺達摩，褒裳導迷，息其言語，離其經論」。

弘忍於六七五年去世。法如於垂拱二年（六八六）開法，永昌元年（六八九）去世。接著，神秀開法，卒於神龍二年（七〇六）。在這七、八世紀間，弘忍門下（北方）的禪法，充分表現出：「不立文字」，「頓入」，「傳心」的禪宗特色。自弘忍的普遍傳授以來，「東山法門」的優越性，被佛教界發現了，東山成為當時的修道中心。門下人才濟濟，達摩禪——「東山法門」獨拔於一切的優越性，被重視（強化）而表現出來。「息其言語，離其經論」；「天竺相承，本無文字」：是「不立文字」。「別有宗明矣」，正是「教外別傳」的自覺。「直入法界」；「屈申臂頃，便得本心」：是「頓入」（頓悟）。「意傳妙道」，「唯意相傳」，「傳乎心地」，就是「以心傳心」。這是有事實根據的，在「東山法門」的優越感中，被特別重視而揭示出來。事實是：禪法原是應機的，不隨便傳授的。但禪師們也有一般的開導方便（或授以初學方便）。如認為法器成熟，可以入道的，才授以深法。佛與禪師們，都是有此方便與深法的。達摩禪也不會例外，「二入四行」，「入道安心要方便」（主體部分）的開示，當時雖意在超悟，但一落文句，不免（事實所不免的）與一般的教授相近：這是一。達摩禪「藉教悟宗」，與經教是不相違的。但「專唯念慧，不在話言。……忘言忘念，無得正觀為宗」。「領宗得意者，時有悟入」。不著名相而意在超悟，原是達摩禪的特色：這是二。弘忍的「東山法門」，繼承道信的「入道安心要方便」，重視達摩禪的「領宗得意」，所以當時傳禪的情形，如《傳法寶紀》所說：

「及忍、如、大通之世，則法門大啟，根機不擇，齊速念佛名，令淨心。密來自呈，當理與法。猶遞為秘重，曾不昌言。儻非其人，莫窺其奧」。

當時不擇根機的普遍傳授，是「念佛名，令淨心」，正是道信「入道安心要方便」的法門，但還是一般的。如學者而覺得有所領會，就秘密的向師

長呈白自己的見地，請求印證。師長如認為他契當於正理，就進一步的「與法」。這一傳授，是師資間秘密進行，而不向外人說的。這一「與法」，就表示為「不立文字」、「頓入」、「意傳」，達摩禪的真意所在。「東山法門」的深法傳授，被形容為：「（弘忍）祖師默辯先機，即授其道，開佛密意，頓入一乘」。「密以方便開發，頓令其心直入法界」。以這樣的「意傳」、「頓入」，為達摩禪的真實，是東山門下一部分學者所肯認的事實。

修心要論

燉煌本《導凡趣聖悟解脫宗（或作「凡趣聖道悟解真宗」）修心要論》一卷，有好幾個本子。伯希和本三五五九號，題「蘄州忍和上」。《續藏》與《大正藏》本，題為《最上乘論》，也作「第五祖弘忍大師述」。這部論是被傳說為與弘忍有關的。《宗鏡錄》（卷九七）說：「五祖忍大師云：欲知法要，心是十二部經之根本」(大正四八．九四〇上)，正與論文相合。但《楞伽師資記》(大正八五．一二八九中)說：

「忍大師蕭然靜（原作「淨」）坐，不出文記。口說玄理，默授於人。在人間有禪法一本，云是忍禪師說者，謬言也」。

淨覺（是弘忍再傳）不承認忍禪師說，也許就是這部論。近人發現《楞伽師資記》慧可所說部分，與這部論的一部分相近，茲更比對如下：

《楞伽師資記》

《修心要論》

「略說修道明心要法，直登佛果」。

「十地經云：眾生身中有金剛佛性，猶如日輪，體明圓滿，廣大無邊。只為五陰重雲覆障，眾生不見。若逢智風飄蕩，五陰重雲滅盡，佛性圓照，煥然明淨」。

「十地論云：眾生身中有金剛佛性，猶如日輪，體明圓滿，廣大無邊。只為五陰重雲所覆」。

「亦如瓶內燈光不能照外。亦如世間雲霧，八方俱起，日光豈得明淨！日光不壞，只為雲霧障覆。一切眾生清淨性亦復如是，只為攀緣妄念諸見煩惱重雲，覆障聖道，不能顯了。若妄念不生，默然靜坐，大涅槃日自然明淨」。

「如瓶內燈光不能照外。又以朗日為喻，譬如世間雲霧，八方俱起，天下陰暗，日豈爛也，何故無光？答曰：日光不壞，只為雲霧所以映。一切眾生清淨之心，亦復如是。只為攀緣妄念諸見重雲所覆。但能顯然守心，妄念不生，涅槃法日自然顯現」。

「學人依文字語言為道者，如風中燈不能破闇，焰焰謝滅。若靜坐無事，如密室中燈，則能破闇，照物分明」。

「無明心中學得者，終是無用。若能了然不失正念，無為心中學得者，此是真學」。

「若了心源清淨，一切願足，一切行滿，一切皆辦，不受後有」。

「若了心源者，一切心義窮，一切願足，一切行滿，皆辦，不受後有」。

「若精誠不內發，三世中縱值恒沙諸佛，無所為。是知眾生識心自度，佛不度眾生。佛若能度眾生，過去逢無量恒沙諸佛，何故我等不成佛！只是精誠不內發，口說得，心不得，終不免逐業受形」。

「經云：眾生若精誠不內發者，於三界中縱值恆沙諸佛，無所能為。經云：眾生識心自度，佛不能度眾生。若佛度眾生者，過去諸佛恆沙無量，何故我等不成佛也！只為精誠不內發，是故沈沒苦海」。

《楞伽師資記》中傳為慧可所說部分，一定是先出的，為《修心要論》所依據。如《修心要論》，就是「略說修道明心要法」的簡稱。在傳為慧可所說中，全文是次第連貫的（上引文略刪數句）。而在《修心要論》中，雖先後的次第相合，卻分散的編在各處。又如對論文字語言為道與靜坐，舉燈喻來說明，出於《大智度論》(大正二五．一八〇下)，而《修心要論》卻改為「無明心中學」，「無為心中學」，多一層禪語的色彩。傳為慧可所說的「略說修道明心要法」，實是達摩「理入」說——「深信含生同一真性，但

為客塵妄覆，不能顯了」的說明。理入的「凝住壁觀」，「堅住不移」，就是「顒（或作「凝」）然守心」，及《修心要論》的「守本真心」了。《修心要論》及附記中說：

「上來集此論者，直以信心，依文取義作如是說，實非了了證知」。

「導凡趣聖心決，初菩提達摩以此傳慧可，慧可傳僧璨，僧璨傳道信，道信（傳）大師弘忍，弘忍傳法如，法如傳弟子道秀等。是道信，有杜正倫作碑文。此文，忍師弟子取所聞（而）傳」。

全文明明不是弘忍說的，也不會是慧可。從「忍師弟子取所聞傳」而論，傳為慧可所說的，倒可能是弘忍所說；再由弘忍後人，擴充改編而成。這部《修心要論》，代表東山門下觀心的一流。

《修心要論》的主題，是：

「夫修道之體，自識當身本來清淨，不生不滅，無有分別，自性圓滿清淨之心。此是本師，勝念十方諸佛」。

修道，要自識本來清淨的心性（與「智敏禪師訓曰：學道之法……先知心之根源」相合）。勸人「努力會是守本真心，妄念不生，我所心滅，自然與佛平等不二」。論中極力讚歎「守本真心」說：

「此守心者，乃是涅槃之根本，入道之要門，十二部經之宗，三世諸佛之祖」。

全文的重點，就是「守一」，「守本真心」，「守本淨心」。《修心要論》及其前身——「略說修道明心要法」，沒有說「念佛」，「看淨」，在「東山法門」中，代表《楞伽》舊傳而著重於「觀心」的。「略說修道明心要法」曾說到：「若了心源清淨，……解斯舉一千從」。這與《入道安心要方便》所引智敏禪師說：「先知心之根源。……一解千從，一迷萬惑」相合。《入道安心要方便》引智敏禪師說，《觀無量壽經》說，略舉「五事」，「傳大師獨舉守一不移」；「守一不移」就是「守本真心」的依據。《修心要論》的「觀心」說，近於「雜錄部分」的第二段說。《修心要論》的初學觀心方便，「依無量壽觀經：端坐正身，閉目合口，心（前）平觀（或作「視」

），隨意遠近，作一日想守之」。與傳為神秀所說的：「若初心人攀緣多，且向心中看一字」相近。論中有一段觀心方便，所說極分明，說到「懲（應作「徵」）意看心」，最足以代表「看心」派的修法。如說：

「會是信心具足，志（原作「至」）願成就，緩緩靜心，更重教汝：好自閑靜身心，一切無所攀緣，端坐正身，令氣息調。徵其心：不在內，不在外，不在中間。好好如如，穩看熟視（或作「看」），則了（原誤作「乃」）見此識流動，猶如水流陽燄，業業（或作「曄曄」）不住。既（見）此識時，唯是不內不外，緩緩穩看熟視，即反覆銷融，虛凝湛住。其此流動之識，颰然自滅。滅此識者，乃是滅十地菩薩眾中障惑。此識滅已，其心虛凝，澹泊皎潔，吾更不能說其形狀」。

從道信到弘忍而樹立起來的東山法門，大海一樣的兼收並蓄，決不是但以「守本真心」為法門的。應從《入道安心要方便》——「主體部分」到「雜錄部分」；「略說修道明心要法」到《修心要論》；更應從東山門下的不同禪門去理會出來。在禪門方便上（大禪師能以多種方便教人），可以看出：舊傳與新說的融合而又各有所重。「楞伽諸佛心」與「文殊說般若一行三昧」相統一，成立「念佛心是佛」。「即心是佛」，「心淨成佛」，成為雙峰與東山法門的標幟。在方便上，著重於《文殊說般若經》的，是「念佛」的，「看淨」（空無一物）的。著重於《楞伽經》的，是「看心」的。從「略說修道明心要法」，到《修心要論》，代表《楞伽》舊傳的特質。這可說是弘忍所傳，也不妨說慧可說的。「看心」，「看淨」二大流，還不能包括慧能的禪門，慧能是專重「文殊所說摩訶般若波羅蜜」的一流。這一切，第四章再為敘述。

弘忍的十大弟子

弘忍的東山法門，弟子遍大江南北，有十大弟子的傳說。十弟子的傳說不一，這裡面可看出「一代一人」與「多頭弘化」說的對立。在現存文記中，十弟子的傳說，以《楞伽師資記》為最早，如(大正八五．一二八九下)說：

「時荊州神秀禪師，伏膺高軌，親受付囑。玄賾以咸亨元年，至雙峯山，恭承教誨，敢奉驅馳」。

「如吾一生教人無數，好者並亡，後傳吾道者，只可十耳。我與神秀論楞伽經，玄理通快，必多利益。資州智詵，白松山劉主簿，兼有文性。華（原作「莘」）州慧藏，隨州玄約，憶不見之。嵩山老安，深有道行。潞州法如，韶州慧能，揚州高麗僧智德，此並堪為人師，但一方人物。越州義方，仍便講說。又語玄賾曰：汝之兼行，善自保愛；吾涅槃後，汝與神秀，當以佛日再暉，心燈重照」。

《楞伽師資記》的作者淨覺，是玄賾的弟子。《楞伽師資記》，大體是繼承玄賾所作的《楞伽人法志》的。在這段文中，首先提出了神秀與玄賾二人。那時，神秀早是「兩京法主，三帝門師」；在京洛一帶，事實上成為五祖的付囑者，也就是被推為六祖了。與神秀同門的玄賾，在神秀去世（七〇六）後，景龍二年（七〇八）被召入京，不願接受這一事實，所以提出二人，末了又囑玄賾與神秀，「當以佛日再暉，心燈重照」，也就是玄賾自認為，與神秀同負禪門付囑的重任。十弟子說，應為當時「分頭弘化」者的一般傳說。《楞伽人法志》說：「傳吾道者，只可十耳」。可是從神秀到義方，已滿十人，而玄賾卻不在十人之內。雖說「傳吾道者，只可十耳」，而實際共十一人。玄賾是「恭承教誨，敢奉驅馳」；「汝之兼行，善自保愛」，玄賾是不願與十人並列的。這是十弟子說與親承付囑說間的矛盾！

屬於曹溪系統的《曆代法寶記》，也一再的提到十弟子，如(大正五一．一八二上——中、一八三下)說：

一、「吾一生教人無數，除慧能，餘有十爾。神秀師，智詵師，智德師，玄賾（原作「蹟」）師，老安師，法如師，慧藏師，玄約師，劉主（原作「王」）簿，雖不離吾左右，汝各一方師也」。

二、「忍（原作「忽」）大師當在黃梅憑茂山日，廣開法門，接引群品。當此之時，學道者千萬餘人（其中親事不離忍大師左右者，唯有十人），並是昇堂入室。智詵，神秀，玄賾（原作「蹟」），義方，智德，慧藏，法如

，老安，玄約，劉主簿等，並盡是當官（？）領袖，蓋國名僧。……忽有新州人，俗姓盧，名慧能……默喚付法，及與所傳信袈裟」。

《曆代法寶記》第一說的文句，顯然是參考《楞伽人法志》及《楞伽師資記》的。除了慧能，雖說「餘有十人」，而實際卻僅有九人，沒有越州義方。從《楞伽師資記》去看，從神秀到智德（九人），總結說：「此並堪為人師，但一方人物」。又插入義方，說他「仍便講說」，也不像禪師。除卻義方，加上玄賾在內，不正是「傳吾道者，只可十耳」嗎？原始的十弟子說，神秀，玄賾，慧能，都是應該在內的。《楞伽師資記》的作者，高推玄賾，這才加入義方，而使玄賾隱然的在十人以外。然而這樣，就與「傳吾道者，只可十耳」相矛盾了。《曆代法寶記》的第二說，直說十人並是登堂入室，而衣法卻付與慧能。這是「一代一人」與「分頭並弘」說的結合。

十弟子說，北方玄賾系，隱然以玄賾為十人以外的。曹溪門下，當然慧能在十人以外了。這一傳說，宗密所傳的，又有些變化，但始終是十人。如《圓覺經大疏鈔》卷三之下(續一四．二七七（卍新續九．五三二中）)說：

「（忍）大師廣開教法，學徒千萬，於中久在左右，陞堂入室者，即荊州神秀，潞州法如，襄州通，資州智詵，越州義方，華州慧藏，蘄州顯，揚州覺，嵩山老安，並是一方領袖，闍國名僧。……後有嶺南新州盧行者，……遂授密語，付以法衣。……其神秀等十人，雖證悟未徹，大師許云：各堪為一方之師」。

宗密所說，顯然是參考《曆代法寶記》（第二說）。雖說「神秀等十人」，而只列舉了九人。沒有玄賾，玄約，智德，劉主簿，卻另外增入襄州通，蘄州顯，楊州覺——三人。宗密又在所作《師資承襲圖》中，以慧能繼五祖而居中位。右方列襄州通，潞州法如，北方神秀，越州義方——四人。左方列業州法，資州佺（詵），江寧（原作「江州寧」）持，老安，楊州覺——五人。這是除去了華州慧藏；而《圓覺經疏鈔》的荊州顯，也被除去，新加入江寧持（即牛頭四祖法持）。宗密的傳說，是以慧能為正統的。雖說「神秀等十人」，「各堪為一方之師」，而實際僅有九人。這與《曆代法寶記》

的第一說，有慧能在內，一共十人的古意相合。宗密所傳的，人名與古說不同，或是依據後代，師資相承而自成一系者來說。至於弘忍所說的「傳吾道者，只可十耳」，原意應該是：荊州神秀，潞州法如，安州玄賾，資州智詵，華州慧藏，隋州玄約，嵩山老安，楊州（高麗僧）智德，白松山劉主簿，韶州慧能——分頭並弘者的傳說。

卷003

第三章 牛頭宗之興起

第一節 甚麼是南宗

六二〇——六七五年，道信與弘忍，在長江中流黃梅縣的雙峯與東山，努力發揚從天竺東來的達摩禪，非常隆盛，形成當代的禪學中心。那個時候，長江下游的潤州牛頭山，推「東夏之達摩」的法融為初祖的禪學——牛頭宗，也迅速發展起來，與東山宗相對立。在中國禪宗的發展過程中，牛頭禪的興起，從對立到融合，有極其重要的意義！

「南宗」的意義

說明東山與牛頭的二宗對立，想從禪宗被稱為「南宗」說起。南宗是什麼意義？為什麼後來稱禪宗為南宗呢？據《壇經》(大正四八．三四二上——中)說：

「世人盡傳南宗能，北（宗）秀，未知根本事由。且秀禪師於南荊府當陽縣玉泉寺住時修行，慧能大師於韶州城東三十五里曹溪山住。法即一宗，人有南北，因此便立南北」。

這是說，因「南能北秀」的分頭弘化，才有南宗與北宗的名稱。這一解說，從南宗與北宗的對抗來說，當然是有事實根據的。如神會（七三二）在滑臺召開大會，「為天下學道者定其是非」時(《神會集》二八八)說：

「天下學道者，號此二大師為南能北秀，天下知聞。因此號，遂有南北兩宗」。

然在「南能北秀」以前，「南宗」實早已存在。那「南宗」是什麼呢？一、南印度傳來的宗旨：如《南宗定是非論》(《神會集》二八八)說：

「何故不許普寂禪師稱為南宗？……普寂禪師實是玉泉學徒，實不到韶州，今口妄稱南宗，所以不許」。

普寂是神秀弟子，自稱為南宗，可見「南宗」一詞，本與南能北秀無關。《菩提達摩南宗定是非論》，這一論名，不正是說明了菩提達摩所傳，就是南宗嗎！所以神會以慧能所傳為南宗，只是以當時地理上的對立，以慧能為南宗正統，這才相對的稱神秀一系為北宗。神秀系本來也是南宗，但在南能北秀的對立下，也就漸漸的被公認為北宗了。

淨覺《注般若波羅蜜多心經》，〈皇四從伯中散大夫行金州長史李知非略序〉（約開元十五年——七二七作）說：

「古禪訓曰：宋太祖之時，求那跋陀羅三藏禪師，以楞伽傳燈。起自南天竺國，名曰南宗。次傳菩提達摩禪師，次傳可禪師……」。

四卷《楞伽經》，起自南天竺國，所以名為南宗。「南天竺一乘宗」——「南宗」，是楞伽禪學，如《續僧傳》卷二五〈法沖傳〉(大正五〇．六六六中)說：

「又遇可師親傳授者，依南天竺一乘宗講之，又得百遍。其經本是宋代求那跋陀羅三藏翻。……達摩禪師傳之南北，忘言忘念，無得正觀為宗」。

依此可見，求那跋陀羅譯《楞伽經》四卷，菩提達摩傳於南北。這一楞伽中心的傳承法統，是《楞伽人法志》，《楞伽師資記》所說，而實是本於「古禪訓」的。《楞伽師資記》說：「菩提（達摩）師又為坐禪眾，釋楞伽要義一卷，有十二三紙。……文理圓淨，天下流通」(大正八五．一二八五中)。所以菩提達摩以四卷《楞伽》印心，傳出的禪法，是被稱為「南天竺一乘宗」或「南宗」的。

此外，南印度傳來的《般若經》論，也是被稱為「南宗」的，如《貞元新定釋教目錄》卷一四，呂向撰（七四三）〈跋日羅菩提（金剛智）傳〉(大正五五．八七五中)說：

「年二十，受具戒。六年學大小乘律，又學南宗般若燈論、百論、十二門論」。

金剛智在印度時，學「南宗」三論（《般若燈論》是《中論》注釋的一種）。《宋僧傳》卷八，從神秀學習禪法的巨方與降魔藏，起初都曾「講南宗論」(大正五〇．七五九中、七六〇上)。三論，在印度與中國，都被稱為「南宗論」，也與南印度有關。龍樹是南印度憍薩羅國人，提婆是師子國（今錫蘭）人。六七世紀時，傳承龍樹學的佛護，是南印度怛婆羅人；清辯是南印度摩羅耶人；月稱是南印度薩曼多人（這三位都有《中論》的注釋）。般若宗義的傳揚者，幾乎都是南印度人，這是三論（般若學）被稱為「南宗論」的理由！

二、中國南方的佛學：中國從東晉以來（三一七——五八八），政治上南北對立了二百七十一年。在政局的長期對立中，佛教也形成南方、北方的種種差別，例如《高僧傳》卷八〈僧宗傳〉(大正五〇．三八〇上)說：

「北土法師曇准，聞（僧）宗特善涅槃，迺南遊觀聽。既南北情異，思不相參，准乃別更講說，多為北土所師」。

同樣的經法，由於思想方式不同而見解不同。從南北朝到隋唐，中國佛教有了南統與北統，也就是南宗與北宗的差別。如荊溪的《法華玄義釋籤》卷一九(大正三三．九五一上)說：

「南謂南朝，即京江之南；北謂北朝，河北也。……南宗初弘成實，後尚三論。近代相傳，以天臺義指為南宗者非也。……今時言北宗者，謂俱舍、唯識。南方近代，亦無偏弘。其中諸師所用義意，若憑三論，則應判為南宗」。

荊溪湛然，是七一一——七八二時人。這是以南北朝的佛學，分為南宗與北宗。湛然以天臺為不屬於南北，但神清（八一〇前後卒）《北山錄》(大正五二．五八一上)說：

「南宗焉，以空假中為三觀。北宗焉，以遍計依他圓成為三性也。而華嚴以體性、德相、業用，範圍三界，得其門，統於南北，其猶指乎諸掌矣」

！

神清是淨眾宗學者而贊同華嚴宗的。依他說，天臺三觀還是南宗，賢首宗才是南宗北宗的統一者。以南土的為南宗，北土的為北宗（唐代的統一者，不屬南北），純屬中國的區域文化，有他的相當意義。禪宗的所以稱為「南宗」，有遠源於南印度的特殊意義。在楞伽禪的傳承中，道信統一了《楞伽》與《般若》，傳布於中國南方——長江流域及嶺南，而更富有中國「南宗」的特性。東山門下的慧能，慧能門下的洪州、石頭，更發揚了「南宗」的特色，也就取得了「南宗」正統的地位。

南宗與南中國精神

中華民族文化，含有不同的兩大傾向（其實，到處都有，而又互相關涉，這裡就其特重來說），在南北文化中表現出來。古代的儒墨與老莊，就代表了這兩大傾向。老子是楚國苦縣人，莊子是宋國蒙縣人，在當時的中華民族文化中，屬於南方。中華文化不斷的擴大，於是江淮、江東、閩粵，都逐漸顯示了這一文化的特性（因地、因時，也不會完全相同）。代表南中國文化的特性是什麼？大概的說，面對現實的，人為的，繁瑣的，局限的世界，傾向於理想的，自然的，簡易的，無限的；這不妨稱之為超越的傾向。江南的佛教，尤其是發展於南方的「南宗」禪，更富於這種色彩。

人類是社會的，有制度，有禮法，有習俗。有些會使你感到拘束，或覺得不合時宜而想擺脫他。佛教從印度來，有嚴密的僧團制度，有種種習慣。竺道生對這些制度、習慣，就顯出不受拘束的精神。《高僧傳》卷七〈竺道生傳〉(大正五〇．三六六下)說：

「（宋）太祖設會，帝親同眾御于地筵。下食良久，眾咸疑日晚。帝曰：始可中耳。生曰：白日麗天，天言始中，何得非中！遂取鉢便食，於是一眾從之」。

「中食」——過午不食，印度所傳的僧制，是嚴格奉行的。道生不重視這種制度，這才運用時機，善巧的破壞了這一制度。還有，印度僧眾吃飯時，是踞坐——企坐的。當時祇洹寺僧，有的踞坐，也有中國式的「方坐」。

范伯倫等希望全部中國化，一律方坐。對於這一問題，《弘明集》卷一二說：「慧嚴、道生，本自不企」(大正五二．七八下)，也就從來是方坐的。這種不受舊制的拘束，務求適宜的精神，正是南方的精神。如是個人主義的，那就表現為蔑棄禮法。佛教有集體生活的傳統，可以不受舊制的拘束，卻不能沒有制度，這就成為革新者。禪者近於這一傾向（律師都尊重舊制），如《續僧傳》卷二〇(大正五〇．五九六中)說：

「世有定學，妄傳風教。……神用沒於詞令，定相腐於唇吻。排小捨大，獨建一家。攝濟住持，居然乖僻」。

不合小乘，又不合大乘，自成一套的禪寺制度，在道宣以前，早就存在了。後來百丈別立「禪門規式」，自稱「非局大小乘，非異大小乘」(大正五一．二五一上)，自成一套叢林制度。這是表現於對制度的不受拘束，務求適宜的精神（印度的大眾部，及大乘佛教，都有這種傾向）。

人類社會意見的表達與流傳，主要是語言與文字。在印度，佛與諸大弟子的開示，集成經典而流傳翻譯過來。古聖先賢傳來的經文，佛說「依義不依語」。語言與文字，是表義的工具，而實義卻不在語文中。（文）「句」，或譯為「跡」，正與中國所說筌蹄的「蹄」一樣。這一意義，原是佛法的通義，但在南中國文化的陶冶中，充分的多方面的表達了這一傾向。原則的說，這是不拘章句的，不死於句讀、訓詁的（與經師不同），然也有三類不同：一、支遁（三六六卒）與道生（四三四卒）為代表的：《高僧傳》卷四〈支道林傳〉(大正五〇．三四八中)說：

「每至講肆，善標宗會，而章句或有所遺，時為守文者所陋。謝安聞而善之曰：此九方堙之相馬也，略其玄黃而取其駿逸」。

道生也是這一類的人，如《高僧傳》卷七〈竺道生傳〉(大正五〇．三六六下)說：

「生既潛思日久，徹悟言外，迺喟然歎曰：夫象以盡意，得意則象忘；言以詮理，入理則言息。自經典東流，譯人重阻，多守滯文，鮮見圓義。若忘筌取魚，始可與言道矣！……守文之徒，多生嫌嫉，與奪之聲，紛然競起」

。

支遁與竺道生，都是不拘章句的，領會言外之意，所以能發明新義。他們的風格，與當時的「清談」者相近。立言重清新，重雋永，如拿畫家來說，這是「寫意」的一流。

二、三論家（天臺家）為代表：三論是般若學，不滯文句而意在實義，是當然的事。自從遼東朗大師南來，在江南新園地上，迅速的發達起來，成為陳（隋及唐初）代的顯學。三論家對經教文句的見解，如《中觀論疏》卷一(大正四二．七下、一〇下)說：

（興皇朗）「師云：夫適化無方，陶誘非一。考聖心以息病為主，緣教意以開道為宗。若因開以受悟，即聖教為之開。由合而受道，則聖教為之合。如其兩曉，並為甘露。必也雙迷，俱成毒藥。豈可偏守一途以壅多門者哉」！

「自攝嶺、興皇，隨經傍論，破病顯道，釋此八不，變文易體，方言甚多」。

又卷二(大正四二．二七下、三二上)說：

「人未學三論，已懷數論之解，今聽三論，又作解以安於心。既同安於心，即俱是有所得，與舊何異？又過甚他人，所以然者，昔既得數論舊解，今復得三論新智，即更加一見。師云：此是足載耳！可謂學彌廣，倒彌多！而經論意在息心達本源，故號為沙門；又息之以至於無息矣」！

「云何一向作無所得觀耶？答：考尋聖人興世，諸所施為，為顯中道，令因中發觀，滅諸煩惱。若存著語言，傷佛意也。又百年之壽，朝露非奢，宜以存道為急。而乃急其所緩，緩其所急，豈非一形之自誤耶」？

三論宗以為，佛說一切法門，是適應不同的根機。根機不同，所以不能固執一邊。因此，自己說法或解說經論，也就沒有固定形式。「變文易體，方言甚多」，就是這個意思。佛說法的真意義，存在於眾生的關係上——眾生能因之而息病開（顯中）道；否則，甘露也等於毒藥（譬喻，出於《大般涅槃經》），也就不成為佛法了。即使是修學三論，如不能息病顯道，也只

是心中多一層法執。所以三論宗「破而不立」，（等於說：「但盡凡情，別無聖解」），有什麼定法可說呢？這是佛法的意趣（「教意」），不但三論，天臺家也還是這樣說的。然對於從古傳來的經論，都是應機的，有效的，總不能廢棄了而自來一套。三論宗闡明了一切法的平等意趣（各有特長，各有不足），活潑潑的當機而應用就得。所以說：「上冥諸法之實相，下通無方之妙用」。天臺宗（有北學的成分）更有建設性，窺透了一切佛法應機的淺深，從義理上，修法上，……，條理成嚴密的教判（法的分類）。然而嚴密的教觀，並不拘滯，還是靈活的，圓通的。通一切經法而不著，天臺與三論——成長於江東的佛法，是這樣靈活的處理了一切言教。

三、慧可與法沖為代表的：菩提達摩傳於慧可，慧可有印度「南宗」的特色，如《續僧傳》卷十六〈僧可傳〉(大正五〇．五五二上)說：

「可乃奮其奇辯，呈其心要。故得言滿天下，意非建立；玄籍遐覽，未始經心。……滯文之徒，是非紛起。」

〈法沖傳〉也說：「慧可禪師創得網紐，魏境文學多不齒之」(大正五〇．六六六中)。「為文學者所不齒」，就是「為守文者所不滿」。禪者不是不說，而是「言滿天下，意非建立」。一切言說，不是肯定的是什麼，而是應病與藥。「玄籍遐覽未始經心」，就是通覽經典，並沒有存在心裡而增添知見。這些原則，都與三論宗相近。但三論宗傾向於教，而成對一切教的善巧說法。慧可重於禪悟，所以不重章句而超越章句。自稱「南天竺一乘宗」的法沖，是一位《楞伽經》專家，他的講經方式，也近於三論宗，如《續僧傳》卷二十五〈法沖傳〉(大正五〇．六六六中)說：

「沖公自從經術，專以楞伽命家，前後敷弘，將二百遍。須便為引，曾未涉文。而通變適緣，寄勢陶誘，得意如一，隨言便異」。

法沖是多少傾向於講說的楞伽禪者，也是不拘章句的。他本從三論學者慧暠修學，所以風格更近於三論者。

南方的精神，傾向於簡易、樸實（自然）。在魏晉的玄學氣氛下，傾向於簡略，如《出三藏記集》卷一〇〈大智論抄序〉(大正五五．七六中)說：

「童壽以此（大智度）論深廣，難卒精究。因方言易省，故約本以為百卷。計所遺落，殆過參倍。而文藻之士，猶以為繁，咸累於博，罕既其實。……謹與同止諸僧，共別撰以為集要，凡二十卷」。

童壽譯為一百卷，已經遺失三分之一了。中國學者還嫌他太廣博，慧遠這才要約為二十卷，那是不足十分之一了。玄學清談者，大都有好簡易的傾向。然而佛法，一切經律論，正如萬壑朝宗那樣的流向中國。支遁、道生的精神，不合時宜，還不能領導佛教。廣譯佛典而分判部類的，由慧觀的五時教開始。這一發展，到天臺家而完成。玄學清談，是南方精神而透過貴族與名士的意境而表現出來，所以簡易而不夠樸實，充滿了虛玄、逸樂（也許是山水之樂）的氣息。南朝佛教，也不免沾染這些氣息，玄談有餘，實行不足。到了隋唐統一，江東不再是政治文化中心，貴族也消失得差不多了。較樸質而求實際的禪風，才在江東興盛起來——牛頭禪。

第二節 牛頭宗成立的意義

江東所傳的《文殊般若》，使道信的《楞伽》禪，進入一新的領域。而江東的禪學，以潤州牛頭山為中心而勃興起來，對於稱為「南宗」的曹溪門下，意義更為重大！

牛頭六祖的傳承

牛頭宗的傳承，一向說是：四祖道信付法融，別出牛頭一派。法融為牛頭初祖，以下是智巖、慧方、法持、智威、慧忠。經近代的研究，對道信與法融，法融與智巖，智巖與慧方，是否有師資授受的關係，是很有問題的。一般以為法持從弘忍修學，開始與達摩禪發生關係，其實也還值得研究。

一、牛頭初祖法融（或作「慧融」）：道宣《續僧傳》卷二〇（附編）〈法融傳〉，採錄當時的傳聞，極為詳備(大正五〇．六〇三下——六〇五中)。依《僧傳》說：法融在十九歲（六一二）時，從茅山（今江蘇句容縣）「三論之匠」炅法師出家。據唐惠祥的《弘贊法華傳》卷三說：「依茅（原誤作「第」）山豐樂寺大明法師，聽三論，及華嚴、大品、大集、維摩、法華等諸經」(大正五一．一八下)。「炅法師」，就是「明法師」，是繼承興

皇法朗的三論宗大師。明與冥可以通用，如朱明又作朱冥，玄明又作玄冥。「炅」，大抵為「冥」字的脫落，誤寫而成的。武德七年（六二四），政府解散部分的僧眾。法融為了護持佛教，江表五千僧的安全，到京都去請願。約在這個時候，法融就移住牛頭山（今江蘇江寧縣）佛窟寺。寺有內外經書七藏，法融在八年中，遍讀抄略，然後移居幽棲寺。法融以為「慧（文字的）發亂縱，定開心府」，所以凝心宴默，前後達二十年。貞觀十七年，法融五十歲了，才在幽棲寺的北巖下，別立禪室。跟從他息心習禪的，一百多人，經常為大眾講《法華經》等。永徽三年（六五二），受當地宰官的禮請，在建初寺（在今南京）講《大品經》，聽眾一千多人，是當時希有的法會！睦州妖女陳碩真作亂，法融的禪室中，住了三百多眾，生活非常艱困。法融每天去城裡乞糧，自己背負回來，經過一百多天，亂事才平息下來。法融護法的熱忱，用心的慈悲，非常難得！顯慶元年（六五六），再受請出山，在建初寺講經。二年（六五七）二月去世，年六十四。從法融的修學與弘化來說，是一位禪教並重，更重於禪悟的學者。

法融與道宣同時，但在道宣的記錄中，並沒有道信付法與法融的事。在現存文記中，最早傳說道信別傳法融的，是李華所撰〈潤州鶴林寺故徑山大師碑銘〉(《全唐文》卷三二〇)，如說：

「初達摩祖師傳法三世，至信大師。信門人達者，曰融大師，居牛頭山，得自然智慧。信大師就而證之，且曰：七佛教戒，諸三昧門，語有差別，義無差別。群生根器，各各不同。唯最上乘，攝而歸一。涼風既至，百實皆成。汝能總持，吾亦隨喜。由此無上覺路，分為此宗。融大師講法則金蓮冬敷，頓錫而靈泉滿溢。東夷西域得神足者，赴會聽焉。融授巖大師，巖授方大師，方授持大師，持授威大師，凡七世矣」。

「故徑山大師」，指鶴林玄素，天寶十一年（七五二）去世。道信傳法於法融的傳說，在法融去世（六五七）一百年，才見於文記。道信什麼時候傳法給法融呢？劉禹錫（七七二——八四二）撰〈牛頭山第一祖融大師新塔記〉說：「貞觀中，雙峰（道信）過江，望牛頭，頓錫曰：此山有道氣，宜有得之者。乃東，果與（融）大師相遇」(《全唐文》卷六〇六)(《傳燈錄

》卷四〈法融傳〉同）。《祖堂集．法融傳》，作「武德七年秋」。《傳燈錄》卷三〈道信傳〉也說：「吾武德中遊廬山」（與卷四〈法融傳〉矛盾）。如依《祖堂集》，道信見法融，是武德七年（六二四），那是還沒有去黃梅的時候。依劉禹錫碑，是「貞觀中」，道信又過江，去江東一趟。然武德七年，江東的僧眾遭難，法融正去長安。如是「貞觀中」，法融於貞觀十七年（六四三），才移住幽棲寺北巖下。那時，來依止修定的，達一百多人，也與《傳燈錄》所說，個人獨修的「懶融」不合。

二、智巖：《續僧傳》卷二〇（附編）有〈智巖傳〉(大正五〇．六〇二上——下)。隋末、唐初，曾「身任軍帥」，立有軍功。武德四年（六二一），在舒州□公山（今安徽省潛山縣西），從寶月禪師出家，一直在山中修道。貞觀十七年（六四三），年六十六歲，才到建業（今南京）來，依山結草庵，為眾（百餘人）隨機說法，常在白馬寺住。後來，又往石頭城癘人坊，為病人說法，服務。永徽五年（六五四）去世，年七十八歲。

《續僧傳》沒有說到智巖到牛頭山去，沒有說到與法融的任何關係。智巖到建業，「依山結草」，正是法融在幽棲寺北巖下，「別立禪室」那一年（貞觀十七年）。與法融共住的，「百有餘人」；而與智巖共住的，也是「僧眾百有餘人」，這是兩地同時施化的。貞觀十七年，法融五十歲，智巖已六十六歲。雖然禪法的傳授，不限年齡的大小，但智巖永徽五年（六五四）去世，比法融（六五七）還早了三年。從繼位弘揚的意義來說，智巖繼法融而稱二祖，是很難想像的。《傳燈錄》編者，也許發覺到這點，所以改為：智巖「於儀鳳二年（六七七）正月十日示滅」。這也許有師資傳承的可能，但這麼一改，完全陷於矛盾了！《傳燈錄》所傳智巖的事實，是依《續僧傳》的，也說「唐武德中，年四十」出家；「年七十八」。如武德年中年四十，那儀鳳二年，至少是九十歲以上，怎麼還是七十八歲呢？而且，道宣卒於乾封二年（六六七）；智巖死了，道宣已為他作傳，怎麼能活到儀鳳二年呢！《傳燈錄》的改竄，是不足採信的。

三、惠方：《續僧傳》與《宋僧傳》，都沒有惠方傳。僅《宋僧傳》卷八〈法持傳〉(大正五〇．七五七下)說到：

（法持）「後歸青山，重事方禪師，更明宗極。命其入室，傳燈繼明」。

《傳燈錄》卷四〈惠方傳〉(大正五一．二二八下)，為惠方的唯一資料。依《傳燈錄》，惠方在沒有到牛頭山（青山）以前，就「洞明經論」。後來「入牛頭山，謁巖禪師，諮詢秘要」。在山中住不到十年，就受四方學眾的參禮。後來，「以正法付法持禪師，遂歸茅山」。數年後去世，時為天冊二年（六九五）。「壽六十七，臘四十」。惠方受具，是六五六年（二十八歲）。那時，智巖禪師已死去二年了。惠方後來去牛頭山，從智巖受法，也是不可能的。惠方「洞明經論」；晚年「歸茅山」，看來也是與三論宗有關的禪師。

四、法持：《宋僧傳》卷八(大正五〇．七五七下)，《傳燈錄》卷四(大正五一．二二八下)，都有傳記，內容一致。法持三十歲（六六四），曾參禮黃梅弘忍。回來，到青山（牛頭山）參禮方禪師，為方禪師的入室弟子。等到將正法付囑了弟子智威，法持就出山，住江寧的延祚寺。延祚寺與牛頭山幽棲寺，似乎有密切的關係。智威後來也是出住延祚寺的。長安二年（七〇二）去世，年六十八歲。

法持的參禮黃梅，《宋僧傳》作十三歲（六四七）。那時還是道信住世的時代，所以應為三十歲的誤寫。法持被傳說為弘忍十大弟子之一，如《宋僧傳》卷八說：

「時黃梅謝緣去世，謂弟子玄賾曰：後傳吾法者，可十人耳，金陵法持即其一也」。

弘忍告訴玄賾的話，出於玄賾弟子淨覺的《楞伽師資記》，但十人中沒有法持。《曆代法寶記》也有十弟子說，與《楞伽師資記》相合，也沒有法持。宗密《圓覺經大疏鈔》卷三之下，列舉弘忍弟子，也沒有法持。《師資承襲圖》，才有「江寧持」（原誤作「江州寧持」）的名字。法持被傳為弘忍十弟子之一，是宗密時代的事了。還有，宋戒珠編《淨土往生傳》卷中(大正五一．一一九下——一二〇上)說：

「持於淨土以繫於念，凡九年，俯仰進止，必資觀想」。

「吾生之日，不能以淨土開誘群物，吾死之後，可宜露骸松下，令諸禽獸食血肉者起淨土因」。

這一專心淨土的傳說，是《宋僧傳》與《傳燈錄》所沒有的，不知戒珠有什麼根據？《宋僧傳》只是說：「遺囑令露骸松下，飼諸禽獸，令得飲血肉者發菩提心」。戒珠的繫念淨土，顯然是由此演繹而來的。然死了以血肉飼鳥獸，並不能證明與淨土有關。牛頭宗風，如法融、智巖，以及後來的慧忠、玄素，都沒有他力念佛，求生淨土的形跡。所以說法持念佛，或稱之為「念佛禪」，是不了解當時禪風，誤信傳說所引起的虛談。

五、智威：《宋僧傳》卷八(大正五〇．七五八中——下)，《傳燈錄》卷四(大正五一．二五八下——二五九上)，所傳相同。智威是牛頭山附近的人。二十歲（六六五）出家，屬幽巖寺（似是牛頭山的寺名），後來就從法持習禪法。晚年，將護持法門的責任，付囑了弟子慧忠，自己出山，住在延祚寺。開元十年（七二二）去世，遺囑也以遺體飼林中的鳥獸。

六、慧忠：繼承智威而在牛頭山弘化的，是慧忠，被稱為牛頭六祖。《宋僧傳》卷十九(大正五〇．八三四下——八三五中)，《傳燈錄》卷四有傳(大正五一．二二九上——中)，事跡一致。慧忠是神龍元年（七〇五），二十三歲出家的。後到牛頭山參智威，智威一見，就說「山主來矣」，為說頓悟無上法門。慧忠在山四十年，到天寶初年（七四二——），應請出山，住莊嚴寺，因而重修了莊嚴寺。大曆四年（七六九）去世，年八十七歲。據《傳燈錄》，得法弟子卅四人，各化一方。

傳說中的牛頭宗，六代相承。但真有師承關係的，最早也只能從慧方傳法持開始。從法持到智威，才逐漸興起。到了智威以下，出了牛頭慧忠，鶴林玄素，而法門才大大的興盛起來，成為與南宗、北宗並立的牛頭宗。時代與荷澤神會相當；比南嶽懷讓、青原行思，要遲二十年；比道一、希遷，卻又早二十年。

牛頭宗的形成

從史實的觀點，道信與法融，法融與智巖，智巖與慧方，都不可能有師承的關係，那為什麼要傳說牛頭六代呢？道信傳法融，是黃梅的傳說，還是牛頭山的傳說？這一傳說，包含些什麼意義呢？六代相承，儘管不完全真實，而牛頭宗的一時興盛，卻是事實。所以牛頭六代相承，是不能不加以研究的！

牛頭六代相承，有顯著的區域色彩。不但傳說中的六代，都在牛頭山弘化，而六代祖師也屬於同一區域的人。如法融、慧方、玄素，都是潤州延陵人，為今江蘇省丹陽縣的延陵鎮。法持、智威，是潤州的江寧人；慧忠是潤州上元人，都是現在的江寧縣。玄素的弟子徑山法欽是崑山（今江蘇崑山縣）人。慧忠的弟子佛窟遺則，是金陵（即江寧）人。牛頭六代及慧忠、玄素的大弟子，都生於這一地區——長江下流的南岸，稱為「江東」與「江左」的地方。這裡，是南朝（三一七——五八八）二七二年的中心地區；金陵是首都的所在地。

這一地區的南朝佛教，是都市的佛教，以「興福」——造寺、造像、布施；及「義學」——宣揚經論為主的。當時的「義學」極盛，主要為「四經」——《維摩》、《大品》、《法華》、《涅槃》；「三論」——《中》、《百》、《十二門論》，形成廣義的南朝學統。那個時代，禪慧的修證，不是沒有，而是並不興盛的。因為禪慧修證，是適宜於山林的（這不是「十字街頭好參禪」之類的動聽詞句，所能改變這一形勢的）。這一地區，以南京（當時名建康）為中心來說，東北二十八里有攝山（又稱棲霞山），南二十五里有牛頭山（青山），在都市附近而遠一些，正是修禪的好道場。如洛陽南的嵩山，長安南的終南山一樣。還有句容縣的茅山，比較遠一些。禪，就在這三處，孕育而成長起來。

在南朝——都市佛教時代，遼東僧朗在齊建武（四九四——四九七）年間，到江南來，住在攝山。《高僧傳》卷八〈法度傳〉(大正五〇．三八〇下)說：

「朗，本遼東人。為性廣學，思力該普，凡厥經律，皆能講說。華嚴、三論，最所命家。今上（梁武帝）深見器重，勅諸義士受業于山」。

當時，梁武帝派了十人上山去學，而修學有成就的，僅「止觀僧詮」一人。僧朗與僧詮，都在山禪講兼修，不出外弘化的。攝山的學風，如《續僧傳》卷七〈法朗傳〉(大正五〇．四七七下)說：

「初攝山僧詮，受業朗公，玄旨所明，惟存中觀。自非心會析理，何能契此清言！而頓迹幽林，禪味相得。及後四公（朗、勇、辯、布）往赴，三業資承；爰初誓不涉言，及久乃為敷演。故詮公命曰：此法精妙，識者能行，無使出房，輒有開示。故經云：計我見者，莫說此經。深樂法者，不為多說。良由藥病有以，不可徒行」。

僧朗與僧詮的時代（約五〇五——五五五），教禪並重，不到都市去，顯出了山林佛教的特色。僧詮門下有四大弟子——興皇法朗，禪眾慧勇，長干僧辯，棲霞慧布。朗、勇、辯——三位，在僧詮去世後，都出山而重於義學的宣揚，促成了陳代三論宗的興盛。但「禪味相得」的攝山精神，不免沖淡了。被稱為「得意布」的慧布，仍舊住在攝山，繼承了僧詮的門風。慧布不反對向外宣揚經論，而自己卻「攝心奉律，威儀無玷。常樂坐禪，遠離囂擾。誓不講說，護持為務」。他曾一再到北方去，見到了（二祖）「可禪師」，「思禪師」（那時還在北方，就是南嶽慧思）；還有與慧思齊名的慧命的師長「邈禪師」，互相論道，受到了可、思、邈師的尊重。如《續僧傳》卷七〈慧布傳〉(大正五〇．四八〇下——四八一上)說：

「末遊北鄴，更涉未聞。於可禪師所暫通名見，便以言悟其意。可曰：法師所述，可謂破我除見，莫過此也」！

「嘗造思禪師，與論大義，連徹日夜，不覺食息，理致彌密，言勢不止。思以鐵如意打案曰：萬里空矣，無此智者！坐中千餘人，同聲歎悅」。

「又與邈禪師論義，即命公之師也。聯綿往還，三日不絕。邈止之，歎其慧悟遐舉，而卑身躬行，不顯其美」。

這是般若師匠，與禪宗、天臺宗先輩的接觸。慧可是楞伽印心的禪；慧思是《般若》與《法華》並重，推重龍樹論的禪者；與重般若三論的慧布（談論「連徹日夜」，有濃厚的清談玄學風格），原有相互契合處，而不是相互拒斥的。江東般若學與楞伽學的關涉，慧布是第一人（不能說誰從誰學）。後來，慧布邀保恭禪師，在攝山成立禪院：「結淨練眾，江表所推」，這可見三論宗本不是單純的義學。

興皇法朗雖將三論宗引入「義學」一流，但還是重於慧悟（得意）的。繼承興皇法席的，是茅山（或作「苞山」，或誤作「荊州茅山」）大明法師（對蘇州永定寺小明法師說）。明師的傳記不詳，略見於《續僧傳》卷一三〈慧暠傳〉，卷一四〈慧稜傳〉等。關於當時付囑的情形，如卷一五〈法敏傳〉(大正五〇．五三八下)說：

「明即興皇之遺屬也。……明居此席，不移八載。口無談述，身無妄涉，眾目癡明。（受付囑後）……即日辭朗，領門人入茅山，終身不出，常弘此論。故興皇之宗，或舉山門之致者是也」。

明法師，是一位大智若愚的人。他終身住在茅山，茅山成為攝山精神的繼承者。茅山，就是牛頭初祖法融出家修學的道場！法融是由此而到牛頭山的；慧方將法門付囑法持後，又由牛頭回到茅山。牛頭宗的形成，是繼承了茅山的禪風。

興盛了二百多年的江東佛教，終於受了挫折，那就是陳代的覆亡（五八八）。這裡，不再是政治中心（經濟當然也衰退了），而只是大中國的一個區域。起初，煬帝（那時還是晉王）出鎮楊州，天臺宗受到護持而盛極一時（天臺宗的中心在浙東）。天臺的教觀並重，也引發了禪觀的重視。但不久，隋又解體（六一七）而統一於大唐。江東有名的大法師，如嘉祥吉藏，慧日智炬，莊嚴慧因，慈恩義褒，連攝山的保恭禪師，都被隋唐的帝王徵召到長安。這裡的義學，急劇的衰落下來。尤其是武德七年（六二四），江東的五千僧眾，被政府限令：每州僅留一寺，每寺限三十僧。江東的都市佛教，急劇的衰落，這才在固有的《般若》（融合《維摩》、《法華》、《涅槃》）

學統上，漸形成重禪的佛教。從法融到慧忠，都是在山中修行，領導修學，到晚年才出山來（南京）弘化，表顯了重心在山林的特色。

般若南宗，根源於攝山，經茅山而移到牛頭山。法融從茅山來，有弘護佛教的熱忱。精通四經、三論，又通世間學問；不以聞思的「義學」為滿足，而求禪心的自證。生活恬淡，慈悲柔忍，能馴伏毒蛇猛獸（慈悲柔忍，成為牛頭的特色。如智巖的為病人服役；法持與智威的以遺體飼鳥獸；智威、慧忠，法融弟子僧瑗，智巖弟子善伏，都有馴伏猛虎的傳說）。法融為江東佛教樹立了新的典型；牛頭禪風，對江東佛教留下了偉大的感召力。《宋僧傳》卷八說：「融醇懿璟雄，東夏之達摩歟」(大正五〇．七五七中)，可見後人是怎樣的尊仰了！法融的弟子僧瑗，本從常樂寺聰法師學三論，後「詣江寧融禪師，求學心法，攝念坐禪，眾魔斯伏」(大正五〇．七三一上)。曇璀也在博通大經以後，師事法融：「晦迹鍾山，斷其漏習，養金剛定，趣大能位。納衣空林，多歷年所」(大正五〇．七五七中)。法融的弟子，多在通達經教的基礎上，轉向禪心的自證。

智巖是在舒州□公山，從寶月禪師出家修學的。《傳法寶紀》說：

「釋僧璨……至開皇初，與同學定禪師，隱居□公山。……山西麓有寶月禪師，居之已久，時謂神僧。聞璨至止，遽越巖嶺相見，欣若疇昔。月公即巖禪師之師也」。

寶月禪師早在□公山西麓，不一定屬於達摩禪系（《寶林傳》才說寶月是慧可弟子）。寶月與僧璨相往來，《神會語錄》及《曆代法寶記》都這樣說。那麼長期追隨寶月禪師的智巖，也就必然的有機會接近僧璨了。巖禪師的禪學，可以略見大概。他曾對獵者說：「吾本無生，安能避死」(大正五〇．六〇二中)？曾從法流水寺璧法師「聽四經三論」；從（大明法師弟子）法敏「周流經教，頗涉幽求」；從道信學「入道方便」的善伏，來親近智巖，智巖「示以無生觀」(大正五〇．六〇三上)：智巖應該是重於「無生觀」的禪者。還有，曾在法敏門下二十五年，被譽為「眾侶千僧，解玄第一」的慧明，也來「諮請禪法」，而且是「一經十年」。親近智巖十年的慧明，「誦

思益經，依經作業」。《思益經》與《楞伽經》，禪師們是作為同一性質的（不立階漸）。道宣曾親見慧明，「與其言論，無得為先」(大正五〇．六〇六下)。從這些來推論，智嚴的禪法，與當時融冶了《法華》、《涅槃》的般若學（還有《思益》。大明的弟子慧暠，也講《楞伽經》），是非常接近的。順便說到法聰，這是僧瑗、善伏所親近的法師，事跡如《續僧傳》卷二五〈法聰傳〉(大正五〇．六六四下)說：

「法聰，姓陳，住蘇州常樂寺」。

「往金陵攝山栖霞寺，觀顧泉石僧眾清嚴，一見發心，思從解髮。時遇善友，依言度脫。遂誦大品，不久便通。又往會稽，聽一音慧敏法師講，得自於心，盪然無累」。

法聰的「得自於心，盪然無累」，《宗鏡錄》卷九九也有敘錄(大正四八．九五〇下)。法聰是大明的再傳，學風與法融相近。而死後「施諸鳥獸」，也與後來的法持、智威相同。法融與智嚴時代有關的師資相承，列表如下：

【圖：Y40p0108_01.svg】大明、法敏、法融、法聰、僧瑗、善伏、寶月、智嚴、慧明、僧璨、道信

如上所述，牛頭山中心的般若南宗，與楞伽南宗，有過多次的接觸：慧布與慧可，智嚴與僧璨，善伏與道信。楞伽系到道信而融合了（文殊）般若，江東般若系也一再與達摩下的禪師有接觸。自稱南宗的兩大系統，在長期的發展中，無疑的會逐漸融合起來。

牛頭山的禪法，有南宗——般若的悠久傳統；禪師們有顯著的區域色彩。面對東山法門的興盛，而有牛頭六祖說，道信印證法融的傳說。這雖沒有古代的明文可證，但了解當時佛教的情勢，牛頭禪形成的真實意義，就會充分的理解出來。弘忍在憑茂山，「法門大啟，根機不擇」，二十四年（六五二——六七五）的弘化，被譽為：「自東夏禪匠傳化，乃莫之過」(《傳法寶紀》)，形成當時的禪學中心。「自菩提達摩天竺東來，以法傳慧可，慧可傳僧璨，僧璨傳道信，道信傳弘忍。繼明重跡，相承五光」(〈荊州玉泉寺大通禪師碑銘〉)。一代一人的付囑說，「相承五光」，在弘忍晚年，成為定論；

這是東山門下所同說的。弘忍入滅，弟子們分化各方。六九〇年（天授年），神秀在玉泉度門蘭若開法。長安元年（七〇一）應召入京，被尊為「兩京法主，三帝門師」。景龍二年（七〇八），玄賾又奉召入京。從六九〇到七二〇——三十年間，為以神秀為中心，禪法盛行中原，東山法門為朝野公認禪法正宗的時代（還沒有進入南北抗爭階段）。在這一時代，牛頭山法持卒於長安二年（七〇二），智威卒於開元十年（七二二），慧忠也在山（約七〇六入牛頭）十多年了。二百多年來成為（南朝）佛教中心的江東，面對東山宗的盛行中原，形成正統，是不能無動於衷的。於是推牛頭山法融為初祖，網羅前輩的著名禪匠，成立牛頭五祖說，約在智威晚年，慧忠已在山的時代（七一五頃）。智威晚年，這一傳說——五代說已經形成，所以智威對玄素說：「東南正法，待汝興行！命於別位，開導來學」。智威傳慧忠，慧忠是當然的牛頭六祖了。牛頭六代，也是一代一人的付囑說，是模倣東山法門的（否則，何必將傳承不明的禪師，列成五代、六代呢）。牛頭六代說的成立，是對抗東山法門（弘忍門下）的；是江東（南朝）正統，與北方正宗對立的。不過，東山法門是全國性的，牛頭山是地方性的。時代已進入大統一，有顯著區域色彩的對立，是不能長久維持的。

牛頭宗以法融為初祖，可以看作「東夏之達摩」。但在禪法重傳承，重印證的要求下，達摩禪盛行，幾乎非達摩禪就不足以弘通的情況下，牛頭山產生了道信印證法融的傳說，如李華（約七六〇撰）〈潤州鶴林寺故徑山大師碑銘〉(《全唐文》卷三二〇)說：

「初，達摩祖師傳法三世，至信大師。信大師門人達者曰融大師，居牛頭山，得自然智慧。信大師就而證之，且曰：七佛教戒諸三昧門，語有差別，義無差別。群生根器，各各不同，唯最上乘，攝而歸一。涼風既至，百實皆成。汝能總持，吾亦隨喜。由是無上覺路，分為此宗」。

這應該是牛頭宗方面的傳說。法融「得自然智慧」，並不是從道信得悟的；道信「就而證之」，是道信到牛頭山來，而不是法融到黃梅去，這都是維持了牛頭禪獨立的尊嚴。既經過道信的印證，也就有了師資的意義。但這是「無上覺路，分為此宗」，是一分為二，與弘忍的東山宗，分庭抗禮。相

信這是牛頭山傳說的原始意義。

太和三年（八二九），牛頭山為法融建新塔，劉禹錫作記。雖還是一分為二，而多少有了變化，如〈牛頭山第一祖融大師新塔記〉(《全唐文》卷六〇六)說：

（達摩）「東來中華，華人奉之為第一祖。又三傳至雙峯信公，雙峯廣其道而歧之：一為東山宗，能、秀、寂，其後也。一為牛頭宗，巖、持、威、鶴林、徑山，其後也」。

「貞觀中，雙峯過江，望牛頭，頓錫曰：此山有道氣，宜有得之者。乃東，果與（融）大師相遇。性合神契，至於無言，同躋智地，密付真印，揭立江左」。

這還是一分為二，法融本來就是得道者。但「密付真印」，又多少有所傳受。牛頭山仰推道信，而想保持江東禪的獨立性，與東山法門對立，實在是不容易的。牛頭的傳說，雖強調法融的獨立性，但承認道信的傳承，就顯得法融的本來沒有徹底了。後來曹溪門下，順著牛頭宗的傳說而加上幾句，牛頭禪就成為達摩禪系的旁支。在大一統的時代，終於為曹溪禪所銷融了。

第三節 牛頭法融的禪學

有關法融的作品

牛頭禪仰推法融為初祖，法融的禪學，代表了牛頭禪的早期形態。法融是宣講經論，兼有著作的禪者。道宣曾「覽其指要，聊一觀之都融，融實斯融，斯言是矣」(大正五〇．六〇五中)。道宣雖讚譽他的融通，卻沒有明說是什麼作品。到佛窟遺則，才「集融祖師文三卷」(大正五〇．七六八下)，那已經是八世紀末了。永明延壽（九〇四——九七五）得法及弘法於臺州（天臺山），明州（雪竇山），杭州（靈隱寺、永明寺），這是牛頭宗當年的化區，所以在他的《宗鏡錄》，《萬善同歸集》等，一再引用了法融的著作與言論。參照日僧（九世紀）從溫州、臺州、明州、越州取去的書目，注明「牛頭」的，主要有《絕觀論》，《信心銘》，《淨名經私記》，《華嚴經私記》，《法華經名相》。

《絕觀論》：宗密（七八〇——八四一）《圓覺經大疏鈔》卷一一上說：「牛頭融大師有絕觀論」(續一四．四五三（卍新續九．七〇七下）)。延壽《宗鏡錄》卷九七，引「牛頭融大師絕觀論」(大正四八．九四一上——中)。《絕觀論》為牛頭法融所作，是當時的一致傳說。唐貞元二十一年（八〇五），日僧來唐取回的《傳教大師越州錄》中，就有《絕觀論》一卷。到近代，《絕觀論》在燉煌發見了，除北京國立圖書館本，石井光雄藏本外，伯希和所得的，就有三本，編號為二〇七四，二七三二，二八八五。國立圖書館本，內題「觀行法，為有緣無名上士集」。鈴木大拙解說為：「觀行法，無名上士集」。認為無名是神會弟子洛陽無名，推論為屬於神會系統。後來，見二七三二號本，末題《達摩和尚絕觀論》，而此論與（斯坦因五六一九號）燉煌本《達摩和尚無心論》，為姊妹作，因而推論為從達摩到慧能時代的禪要。然《絕觀論》發端說：「夫大道沖虛幽寂，不可以心會，不可以言宣，今者假立二人共談」。假立師資二人——弟子為「緣門」，老師是「入理」，全書為問答體裁。在一百零七番問答後，這樣說：

「不知先生向來問答，名誰何法？……汝欲流通於世，寄問假名，請若收蹤，故言絕觀論也」。

《絕觀論》是論名。假設師弟二人——緣門與入理的問答，所以也有題作「入理緣門」或「緣門論」的。二七三二號本卷首作：

入理緣門一卷 (龕是問頭緣門起決，注是答語入理除疑) 是名絕觀論

「龕是問頭緣門起決，注是答語入理除疑」，這是緣門與入理的解說。國立圖書館本的「為有緣無名上士集」，應該是入理與緣門的又一解說。以有緣解說緣門，無名解說入理。緣門與入理，假設為師資二人，有緣與無名，也就稱為上士了。漠視「有緣」二字，而以無名為洛陽無名，是不妥當的。禪者的作品，傳出而沒有標明作者名字，在達摩禪的盛行中，有些就被加上「達摩和尚」、「達摩大師」字樣。如《南天竺菩提達摩禪師觀門》，《達摩大師破相論》，《達摩大師信心銘》等，這都不能據達摩字樣，而推定為達摩禪法的。關口真大《達摩大師之研究》，證明了《宗鏡錄》的融大師說

，與《絕觀論》中的十一個問答相合。《祖堂集》（九五二）牛頭法融傳，也有六項問答與《絕觀論》相合(九九——一〇二)。所以《絕觀論》是法融所作，是無可懷疑的。《宗鏡錄》卷九七引《絕觀論》，而為燉煌本《絕觀論》所沒有，那只是《絕觀論》在流傳中的變化，有不同的本子罷了！

《信心銘》與《心銘》：《傳燈錄》卷三〇，有〈三祖僧璨大師信心銘〉、〈牛頭山初祖法融禪師心銘〉二篇(大正五一．四五七上——四五八上)。《信心銘》，傳說三祖僧璨所作，《百丈廣錄》（百丈為七四九——八一四）已明白說到。僧璨的事跡不明，直到《曆代法寶記》與《寶林傳》，都還沒有說僧璨造《信心銘》。後代依百丈傳說，都以為是僧璨所作的。《宗鏡錄》——延壽依當時當地的傳說，「心銘」也是稱為《信心銘》，而是看作法融所造的，如說：

「融大師信心銘云：欲得心淨，無心用功」(大正四八．四九六中)。

「融大師信心銘云：惺惺了知，見網轉彌。寂寂無見，闇室不移。惺惺無妄，寂寂寥（燈錄作「明」）亮。寶印真宗（燈錄作「萬象常真」），森羅一相」(大正四八．六三七上)。

「信心銘云：前際如空，知處悉（燈錄作「迷」）宗。分明照境，隨照冥蒙。一心有滯，萬（燈錄作「諸」）法不通。去來自爾，不用（燈錄作「胡假」）推窮」(大正四八．四四四中)。

「信心銘云：縱橫無照，最為微妙！知法無知，無知知要」(大正四八．四六三上)。

明說是「信心銘」，或「融大師信心銘」，而實是《心銘》。當然，延壽引用《信心銘》，而確是《信心銘》的，也有六則。現存的《心銘》與《信心銘》，可說是姊妹篇。思想相近，所說的問題相近，類似的句子也不少；《信心銘》要精練些。依延壽——江東所傳，《信心銘》有不同的二本（即今《心銘》與《信心銘》），但都是牛頭法融作的。這可能《心銘》是初傳本，《信心銘》是（後人）精治本。以《信心銘》為三祖僧璨所作，只是江西方面洪州宗的傳說。

《宗鏡錄》引用了《淨名經私記》（七則），《華嚴經私記》（六則），《法華名相》（一則）。牛頭而講經的，似乎只是法融，後來者都偏重於禪，所以注明「牛頭」的，不是法融著作，就是學者所記而傳下來的。《絕觀論》，《信心銘》等，代表了牛頭禪（法融）的早期思想。

牛頭禪的根本思想

《絕觀論》（及《無心論》），《心銘》（及《信心銘》）所代表的牛頭禪學，與達摩禪系的東山系，原是明顯相對立的。法融卒於顯慶二年（六五七），比道信遲六年。達摩禪從「二入四行」的「安心」，及傳說的「安心法門」，道信的「入道安心要方便」以來，一貫以「安心方便」著名。而道信從「念佛心是佛」，樹立了「即心是佛」，「心淨成佛」，更顯出《楞伽》佛語心（後人說「佛語心為宗」）的特色。對於這，牛頭禪採取了獨特的立場，如《絕觀論》(第一問答)說：

「問曰：云何名心？云何安心」？

「答曰：汝不須立心，亦不須強安，可謂安矣」！

只此開宗明義，便顯出了牛頭與東山的顯著對立。牛頭禪獨到的立場，試從《絕觀論》的不同傳本比較去著手。延壽《宗鏡錄》卷九七(大正四八．九四一上)說：

「牛頭融大師絕觀論：問云：何者是心？答：六根所觀，並悉是心。問：心若為？答：心寂滅」。

「問：何者為體？答：心為體。問：何者為宗？答：心為宗。問：何者為本？答：心為本」。

「問：若為是定慧雙遊？云：心性寂滅為定，常解寂滅為慧。問：何者是智？云：境起解是智。何者是境？云：自身心性為境。問：何者是舒？云：照用為舒。何者為卷？云：心寂滅無去來為卷。舒則彌遊法界，卷則定（疑是「蹤」字）跡難尋。問：何者是法界？云：邊表不可得，名為法界」。

《宗鏡錄》所引的《絕觀論》文，燉煌本是沒有的，但這決非另一部論，而只是在長期流傳中，有了變化而成不同的本子。如上所引的，可稱之為

甲本。此外，延壽就引用了意義相關的不同本子——乙本與丙本。燉煌出土或作《達摩大師絕觀論》的，又是一本，可稱為丁本。今比對後三本如下：

(乙)《注心賦》三(續一一一．四七（卍新續六三．一二八下））

(丙)《注心賦》三(續一一一．五〇（卍新續六三．一三一上——中））

(丁)燉煌本《絕觀論》

《宗鏡錄》七七(大正四八．八四二中)

「絕觀論云：云何為宗？答：心為宗。云何為本？答：心為本」。

「云何為體？云何為用？答：虛空為法體，森羅為法用」。

「融大師問云：三界四生，以何為道本？以何為法用？答：虛空為道本，森羅為法用」。

(二三)「問曰：云何為道本，云何為法用？答曰：虛空為道本，森羅為法用也」。

這四種本子，甲為一類，乙為一類，丙與丁為一類。丙本與丁本，但明「道本」與「法用」。乙本卻說為「法體」與「法用」。丙本與丁本，但明「本」與「用」，乙本卻分為二類：「宗」與「本」，「體」與「用」，而說以「心為宗」，「心為本」。甲本作「心為體」，「心為宗」，「心為本」。從「道本」，「法本」而「心本」，是演變的過程。《壇經》說：「無相為體，無住為本，無念為宗」。體，宗，本——三者並舉，是《壇經》的特色。甲本舉三者而以一「心」來統攝，顯然是參考了《壇經》，與「即心是佛」的思想相融合。從法融的思想來看，是以「道為本」的；丙本與丁本，更近於牛頭舊有的思想。

「空為道本」，「無心合道」，可作為牛頭禪的標幟，代表法融的禪學。「道」，在中國文化中，是一最重要的術語，為各家所共用。而老莊的形而上學，更以「道」為本（體），闡述現象界的原理，與人類應遵循的自然律。佛法傳到中國來，譯為中國文字，原是不能避免中國文字，像「道」（儘管含義不完全相合）那一類名詞的。佛法而譯為「道」的，有二：一、「菩提」

，原義為「覺」，古譯為「道」，所以稱菩提場為「道場」，成菩提為「成道」，發菩提心為「發道心」，無上菩提為「無上道」等。二、末伽，這是道路的「道」，修行的方法與歷程，如「八正道」，「方便道」，「易行道」，「見道」（悟理階段），「修道」（修行階段），「無學道」（究竟圓成階段）等。古代又稱比丘為「道士」（那時道徒是稱為「方士」的），比丘自稱為「貧道」，僧俗為「道俗」等。為了避免與老莊的「道」混淆不分，鳩摩羅什已譯菩提為「覺」，但也有順古而譯為「道」的（菩提流支、真諦等，譯語才更嚴格）。在大乘法法性空，法法本淨的勝義中，菩提（道）也被形容為寂滅，不二，不生不滅，與老莊的「道」更接近些。所以在中國佛法中，「大道」，「至道」，「入道」——這一類名詞，始終流傳著，特別是江東，清談玄學盛行的地方。

佛法到魏晉而盛行，主要為法法本性空寂的大乘般若學。般若空義的闡揚，是與「以無為道本」的玄學相互呼應的。慧遠及羅什門下（如僧肇作〈物不遷論〉等），每引用老莊以說明佛法，有利於佛法的闡明，但也種下了佛道混淆的種子。般若是觀慧的實踐，是直從自身的現實出發，離執而悟入空性的，成菩薩行以趣入佛道的。空，從「因緣所生法」，極無自性去解入。緣有（幻有）即性空，也可說即事而真，但沒有說以性空為本源，從性空而生萬有的。這與「何晏王弼等，祖述老莊立論，以為天地萬物皆以無為本」（《晉書．王衍傳》）；從無而生成萬化，從萬化本源的「道」（無）去闡明一切——形而上的玄學，是並不相同的。傳為僧肇所作〈涅槃無名論〉，不從修證契入的立場，說明涅槃的有餘與無餘，而從涅槃自身去說明有餘與無餘，多少有了形而上學的傾向。在南朝佛教的發展中，玄學或多或少的影響佛教，特別是在家佛學者。三論宗還大致保持了「佛法以因緣為大宗」的立場；天臺宗的「性具說」，多一層從上而下的玄學色彩。上面的陳述，只是想說明一點：《絕觀論》以「大道沖虛幽寂」開端，立「虛空為道本」，牛頭禪與南朝玄學的關係，是異常密切的。

「虛空為道本」——玄學化的牛頭禪的形成，也是多種因緣所成的：一、義學盛行的南朝，即使受到玄學的多少影響，而總還能保持佛法的特質。從

陳亡（五八九）到貞觀十七年（六四三），法融成立禪室，義學的漸衰，已有半個世紀了。義學不明，佛法容易與世間學說相混雜。二、南朝佛教有反「唯心」的傳統：如真諦在嶺南譯出大量的唯心論書，卻不能在南朝流通，如《續僧傳》卷一〈拘那羅陀傳〉(大正五〇．四三〇中)說：

「楊輦碩望，恐奪時榮，乃奏曰：嶺表所譯眾部，多明無塵唯識，言乖治術，有蔽國風。不隸諸華，可流荒服。帝然之，故南海新文，有藏陳世」。

貶抑「無塵唯識」的楊都碩望，是當時的顯學三論宗。般若三論是心境（塵）平等，一切如幻，一切性空的，與有心無境說不同（嘉祥作《百論疏》，才會通無塵唯識）。天臺宗教人「觀心」，但在教學上，是「一色一香，無非中道」的心色平等論。達摩禪系以「安心」為方便，說「即心是佛」。法融立：「虛空為道本」，「不須立心，亦不強安」的禪門，明顯的延續了南方反唯心的傳統。三、《續僧傳》卷二〇（附編）〈法融傳〉(大正五〇．六〇三下—六〇四中)說：

「年十九，翰林墳典，探索將盡」。

「丹陽南牛頭山佛窟寺，……有七藏經畫：一、佛經，二、道書，三、佛經史，四、俗經史，五、醫方圖符。……內外尋閱，不謝昏曉，因循八年，抄略粗畢」。

法融遍讀內外典籍，是一位精研般若而又博涉「道書」的學者。多讀道書，也就不覺的深受其影響了！

「虛空為道本」：這裡的「虛空」，是（性）空、空性、空寂、寂滅的別名，如經說：「如來法身畢竟寂寞猶如虛空」。「道」，原是玄學的主題，是不落於名言、心思的。凡言說所及的，心思所及的一切相對（佛法中稱為「二」）法，都不等於道，道是超越一切而不可思議的。玄學說道「以無為本」，在佛法，應該說：「虛空為道本」。法融引玄學的「道」於佛法中，以道為佛法根本，契悟覺證的內容。法融從道來看一切，從眾生來說，如《宗鏡錄》卷九(大正四八．四六三中)說：

「牛頭初祖云：夫道者，若一人得之，道即不遍。若眾人得之，道即有窮。若各各有之，道即有數。若總共有之，方便即空。若修行得之，造作非真。若本自有之，萬行虛設。何以故？離一切限量分別故」。

道是離一切限量，離一切分別的。所以不能說為一人所得，為大家所分得。不能說各得一分，也不能說各得全體。從眾生成佛說，不是新熏的，也不是本有的，因為這些都是限量分別邊事。道本（本體、本原）只是空寂，是不二。（《宗鏡錄》引文，出《絕觀論》一六．一七問答）。從道來說無情，那就是「無情有佛性」，「無情成佛」了，如《淨名經私記》(大正四八．五五二中)說：

「體遍虛空，同於法界、畜生、蟻子、有情、無情，皆是佛子」。

《絕觀論》說：

(三三)「於是緣門復起問曰：道者獨在於形器（一本作「靈」）之中耶？亦在草木之中耶？入理曰：道無所不遍也」。

(三四)「問曰：道若遍者，何故煞人有罪，煞草木無罪？答曰：夫言罪不罪，皆是就情約事，非正道也。但為世人不達道理，妄立我身，煞即有心。心結於業，即云罪也。草木無情，本來合道，理無我故，煞者不計，即不論罪與非罪。夫無我合道者，視形如草木，被斫如樹林。故文殊執劒於瞿曇，鴦掘持刀於釋氏，此皆合道，同證不生，了知幻化虛無，故即不論罪與非罪」。

(三五)「問曰：若草木久來合道，經中何故不記草木成佛，偏記人也？答曰：非獨記人，亦記草木。經云：於一微塵中具含一切法。又云：一切法亦如也，一切眾生亦如也。如，無二無差別」。

「道無所不遍」，道是沒有有情、無情差別的，也沒有有罪與無罪的差別。約凡夫情事，所以說有罪業，有生死。這裡面，有不少語病：如凡夫不合道，而「草木無情本來合道」。有些人還不得受記，而草木卻受記，這未免人而不如草木了。「道遍無情」，「無情成佛」，是牛頭禪的特色，這正是醞釀成熟於南朝學統中的問題。三論宗嘉祥吉藏（五四八——六二二）撰

《大乘玄論》，在卷三「佛性」章中(大正四五．四〇中——下)說：

「理外既無眾生，亦無佛性。……不但眾生有佛性，草木亦有佛性；此是對理外無佛性，以辨理內有佛性也。……若眾生成佛時，一切草木亦得成佛，故經云：一切法皆如也」。

吉藏的同門均正，撰《四論玄義》，在卷八中，明理內草木有佛性，也與吉藏所說相合。問者說：「眾生無佛性，草木有佛性，昔來未曾聞」，這大概是興皇朗以來的新說。天臺智顗，沒有明文。但湛然（七一一——七八二）《止觀輔行傳弘決》（卷一之二），依智顗「一色一香，無非中道」，而約十義明無情有佛性（這一思想，後來為中國佛教——臺、賢、禪、密所通用）。這可見牛頭禪的「無情有性」、「無情成佛」、（「無情說法」），是繼承三論與天臺的成說，為「大道不二」的結論。然在曹溪門下，是不贊同這一見解的，如慧能弟子神會，答牛頭山袁禪師問(《神會集》一三九)說：

「豈將青青翠竹同功德法身，鬱鬱黃花等般若之智？若言青竹黃花同法身般若，如來於何經中為青竹黃花授菩提記？若將青竹黃花同法身般若者，此即是外道說。何以故？為涅槃經云：無佛性者，所謂（原作「為」）無情物是」。

南嶽門下道一（俗稱馬祖）弟子慧海(大正五一．二四七下)說：

「黃花若是般若，般若即同無情！翠竹若是法身，法身即同草木！如人喫筍，應總喫法身也。如此之言，寧堪齒錄」！

道一大弟子百丈所說，見於《古尊宿語錄》卷一(續一一八．八六（卍新續六八．九中）)，如說：

「無情有佛性，祇是無其情繫，故名無情，不同木石、太虛、黃花、翠竹之無情，將為有佛性。若言有者，何故經中不見（草木）受記而得成佛者」！

「青青翠竹，盡是法身；鬱鬱黃花，無非般若」，是（源出三論宗）牛頭禪的成語。傳為僧肇說（《祖堂集》一五歸宗章），道生說（《祖庭事苑

》卷五），都不過遠推古人而已。牛頭禪的這一見地，為曹溪下的神會、懷海、慧海所反對。唯一例外的，是傳說為慧能弟子的南陽慧忠（約六七六——七七五）。《傳燈錄》卷二八所載「南陽慧忠國師語」，主張「無情有佛性」，「無情說法」(大正五一．四三八上)。慧忠是「越州諸暨人」（今浙江諸暨縣），也許深受江東佛法的熏陶而不自覺吧！後來拈起「無情說法」公案而悟入的洞山良价，也是浙江會稽人。區域文化的熏染，確是很有關係的。東山宗說「佛語心為宗」，「即心是佛」，是從有情自身出發，以心性為本，立場是人生論的。牛頭宗說「道本」，泛從一切本源說，是宇宙論的。東山與牛頭的對立，在這些上，極為明白。

道本虛空，是不可以言詮，不可以心思的。這樣的大道，要怎樣才能悟入呢？宗密稱之為「泯絕無寄」；體道的法要，是「本無事而忘情」。如《師資承襲圖》(續一一〇．四三六（卍新續六三．三三下）)說：

「牛頭宗意者，體諸法如夢，本來無事，心境本寂，非今始空。迷之為有，即見榮枯貴賤等事。事跡既有，相違相順，故生愛惡等情，情生則諸苦所繫。夢作夢受，何損何益？有此能了之智，亦如夢心；乃至設有一法過於涅槃，亦如夢如幻。既達本來無事，理宜喪己忘情。情忘即絕苦因，方度一切苦厄，此以忘情為修也」。

《禪源諸詮集都序》卷上之一(大正四八．四〇二下)，《圓覺經大疏鈔》卷三之下(續一四．二七九（卍新續九．五三四下）)，都有牛頭宗意，可以參考。宗密說：「融禪師者，道性高簡，神慧聰利。先因多年窮究般若之教，已悟諸法本空，迷情妄執」。這是很正確的！世間出世間法，一切都如幻如夢，本性空寂，是《般若經》所說的。本來空寂，迷執了就有這有那，這如幻、夢、鏡像一樣（《般若經》有十喻）。如《淨名私記》說：「如人夜夢種種所見，比至覺時，總無一物。今亦爾，虛妄夢中言有萬法，若悟其性，畢竟無一物可得」(大正四八．五六四下)。這樣的本來無一物，要怎樣才能與道契合呢！宗密說：牛頭宗以「喪我忘情」為修。法融是以「無心用功」為方便，也就是「無心合道」的，如《宗鏡錄》卷四五(大正四八．六八一中)說：

「融大師云：鏡像本無心，說鏡像無心，從無心中說無心。人說（「說」應是衍字）有心，說人無心，從有心中說無心。有心中說無心，是末觀，無心中說無心，是本觀。眾生計有身心，說鏡像破身心。眾生著鏡像，說畢竟空破鏡像。若知鏡像畢竟空，即身心畢竟空。假名畢竟空，亦無畢竟空。若身心本無，佛道亦本無，一切法亦本無，本無亦本無。若知本無亦假名，假名佛道。佛道非天生，亦不從地出，直（一作「但」）是空心性，照世間如日」。

這是「無心」的好解說。這一段，是依《智度論》以「易解空」喻「難解空」而來的。無心而達一切法本無，就是合道，所以《絕觀論》說：「無心即無物，無物即天真，天真即大道」(第五問答)。「道」（菩提），「但是空心性，照世間如日」，如日照晴空一般；畢竟空寂中，無微不顯，所以《心銘》說：「一切莫顧，安心無處，無處安心，虛明自露」。

一切法差別相，只是心有所得。不但世間法，就是出世法，如有一毫相可得，「存法作解，還是生死業」(大正四八．五六四下)。所以初學者坐禪攝心，修觀，從「道」來說，都是有所得的，不能與道相契合的。《心銘》就這樣的標義（無智無得，無修無證）說：

「心性不生，何須知見？本無一法，誰論熏鍊」？

假使要「合道」，那就是「無心」，可說是無方法的方法。如說：

「分明照境，隨照冥蒙（觀不得）。……將心守靜，猶未離病（攝心不得）。……菩提（道）本有，不須用求。煩惱本無，不須用除（不用求，不用除）。靈知自照，萬法歸如。無歸無受，絕觀忘守」。

「絕觀忘守」，才能合道，所以入道的要門是：

「一切莫顧，安心無處；無處安心，虛明自露」。

「欲得淨心，無心用功。縱橫無照，最為微妙！知法無知，無知知要」。

「但是法空心，照世間如日」，是悟證的境地。古人作方便的說明，就是：「以無心之妙慧，契無相之虛宗」。「般若無知，實相無相」。「定慧不二」；「般若方便不二」。《心銘》以為：在「靈知」、「妙智」中，「

慧日寂寂，定光明明，照無相苑，朗涅槃城」。「惺惺無妄，寂寂明亮，萬象常真，森羅一相」。「森羅一相」，就是《絕觀論》的「森羅為法用」。這是在無二寂滅中，契入不思議無礙境界。《心銘》只是說：「三世諸佛，皆乘此宗。此宗毫末，沙界含容」。《信心銘》對此說得更明顯些：

「十方智者，皆入此宗。宗非延促，一念萬年。無在不在，十方目前。極小同大，忘絕境界，極大同小，不見邊表。有即是無，無即是有。若不如此，必不須守。一即一切，一切即一。但能如是，何慮不畢」。

無住，無著，無欲，無所執，無所得，無分別，這些都是佛法所常說的（小乘經也不例外）。佛法說因修得證：第一義不可安立，無修無證，無聖無凡，而世俗諦——緣起如幻（唯心者依心安立）中，一切都是成立的。所以佛法方便，是「不依世俗諦，不得第一義」；「第一義皆因言說」：依言說得無言說，依分別入無分別，由觀慧而達境智並冥，由心境而達不能（心）不所（境）。這樣，才能理會「聞思修」在佛法中的必要意義。牛頭禪的「無心合道」，「無心用功」，是從道體來說的。以為道是超越於心物，非心境相對所能契合的。不能發現分別觀察的必要意義，不能以分別觀察為善巧方便，但見心識分別的執障，於是「無心合道」，「無心用功」——發展出一種無方便的方便。其實，這是受了莊子影響的。莊子說：玄珠（喻道體），知識與能力所不能得，卻為罔象所得。玄學化的牛頭禪，以「喪我忘情為修」。由此而來的，如《絕觀論》(第四五問答)說：

「高臥放任，不作一個物，名為行道。不見一個物，名為見道。不知一個物，名為修道。不行一個物，名為行道」。

發展所成的，南嶽、青原下的中國禪宗，與印度禪是不同的。印度禪，即使是達摩禪，還是以「安心」為方便，定慧為方便。印度禪蛻變為中國禪宗——中華禪，胡適以為是神會。其實，不但不是神會，也不是慧能。中華禪的根源，中華禪的建立者，是牛頭。應該說，是「東夏之達摩」——法融。

卷004

第四章 東山法門之弘布

第一節 東山宗分頭弘布

雙峰山道信所制的「入道安心要方便」，是戒與禪合一，《楞伽》與《般若》合一，念佛與成佛合一。弘忍繼承道信而光大了法門，被稱為「東山法門」。學者的根機不一，所以到了弘忍弟子手裡，東山法門分化為不同的宗派。從各宗不同的禪風，理解其內在的關聯與演變，才能正確窺見「東山法門」的禪海汪洋。東山門下眾多，能形成宗派而現在可以考見的，有慧能的南宗，神秀的北宗，智詵下的淨眾宗，傳承不明的宣什宗——四宗。

慧能的摩訶般若波羅蜜與無相戒

被後世推為正統的慧能，當然是東山門下重要的一流。先說慧能與同門老安的關係：慧能生前，多少為嶺南僻遠的環境所限，在中原一帶，還不能引起太大的影響。慧能同門中，有被稱為「老安」的，倒不失為慧能的平生知己。如《宋僧傳》卷一八〈慧安傳〉(大正五〇．八二三中——下)，《傳燈錄》卷四(大正五一．二三一下)。宋儋撰〈嵩山會善寺故大德道安禪師碑銘〉(《全唐文》卷三九六)，雖所說小有出入，而確是同一人，《楞伽師資記》也是稱為「會善寺道安」的。道安（或「慧安」）生於開皇元年（五八一），年壽極長，約近一百三十歲。依《宋僧傳》說：「貞觀中至蘄州禮忍大師」。但貞觀年間是道信時代，作弘忍的弟子，是不能早於永徽二年（六五一）的。那時道安已七十多歲，是名符其實的「老安」了。麟德元年（六六四）遊終南山；永淳二年（六八三）到滑臺，住在敕造的招提寺。久視元年（七〇〇，老安年一百二十歲），老安與神秀，同應則天帝的徵召入京。碑銘說：「禪師順退避位，推美於玉泉大通也」。老安辭退出來，住在嵩山的會善寺。神秀去世（七〇六），老安曾去玉泉寺。那年九月，又應中宗的禮請入京，受皇家供養三年。景龍三年（七〇九，碑作「二年」），在會善寺去世。

老安比慧能長五十七歲，但彼此卻有特殊的關切。1.慧能弟子（南嶽）懷讓，起初與坦然到嵩山參禮老安。《宋僧傳》卷九說：「安啟發之，因入

曹候溪覲能公」(大正五〇．七六一上)。《傳燈錄》卷四說：「（坦）然言下知歸，更不他適。（懷）讓機緣不逗，辭往曹溪」(大正五一．二三一下)。懷讓的參禮曹溪，是受到老安的啟發與指導的。2.據〈嵩山（會善寺）故大德淨藏禪師身塔銘〉說：淨藏在慧安門下十幾年。慧安示寂時，教淨藏到韶陽從慧能問道(《全唐文》卷九九七)。上來二則，是老安介紹弟子去從慧能修學。3.老安對坦然與懷讓的開示，如《傳燈錄》卷四(大正五一．二三一下)說：

「問曰：如何是祖師西來意？師（老安）曰：何不問自己意？曰：如何是自己意？師曰：當觀密作用。曰：如何是密作用？師以目開合示之」。

老安以「目開合」為密作用，正是曹溪門下所傳的「性在作用」。在這一傳說中，發見了老安與慧能間的共同。4.保唐無住禪師，起初從老安的在俗弟子陳楚章受法。據《曆代法寶記》，陳楚章與六祖弟子——到次山明和上，太原府自在和上，洛陽神會和上，都是「說頓教法」(大正五一．一八六上)，沒有什麼不同。5.作《大乘開心顯性頓悟真宗論》的李慧光（法名大照）說：「前事安閣黎，後事會和尚，皆已親承口決，密授教旨」(大正八五．一二七八上)。老安與神會的頓悟，也沒有說到不同。上來三則，是老安門下與慧能門下的契合。6.〈召曹溪慧能入京御札〉(《全唐文》卷一七)說：

「朕請安秀二師，宮中供養。萬幾之暇，每究一乘。二師並推讓云：南方有能禪師，密受忍大師衣法」。

〈道安禪師碑〉說：道安「避位」，推美神秀而辭退出來。神秀死後，道安卻又應召入京，受國家供養。道安不只是謙讓，又推舉慧能。也許與神秀的見地不合，舉慧能以自代吧！神秀的推舉慧能，大抵是隨緣附和而已。在弘忍的弟子中，慧能都沒有什麼往來。而老安卻推舉慧能，介紹弟子，同屬於頓法，關係是非常的親切。

再論慧能的傳禪方便：代表慧能禪的，有《壇經》一卷。《壇經》是否為慧能所說，近代學者有不同的意見。據我的論證（如下第六章說），《壇經》的主體部分，也就是《壇經》之所以被稱為《壇經》的大梵寺說法部分

，主要為慧能所說的。大梵寺說法，不是弟子間的應機問答，而是「開法」（或稱「開緣」）的記錄。「開法」，是公開的，不擇根機的傳授。東山門下的開法傳禪，都繼承道信的遺風——戒禪合一。《壇經》的這一部分，正是這樣，如(大正四八．三三七上)說：

「慧能大師於大梵寺講堂中，昇高座，說摩訶般若波羅蜜法，授（原作受）無相戒。……門人法海集記，流行後代。……說此壇經」。

大梵寺說法，是說摩訶般若波羅蜜法與授無相戒合一的。這一部分，現有的各種《壇經》本子，在次第上，文句上，雖有些出入，然分析其組成部分，是大致相同的。依《壇經》燉煌本的次第，主要為：

「善知識！淨心，念摩訶般若波羅蜜法」。

「善知識！我此法門，以定慧為本」。

「善知識！我此法門，從上已來，頓漸皆立無念為宗，無相為體，無住為本」。

「善知識！總須自體與受無相戒。一時逐慧能口道，令善知識見自三身佛」。

「今既歸依自三身佛已，與善知識發四弘大願」。

「既發四弘誓願訖，與善知識無相懺悔三世罪障」。

「今既懺悔已，與善知識受無相三歸依戒」。

「今既自歸依三寶，總各各至心，與善知識說摩訶般若波羅蜜法」。

「無相戒」部分，內容為「見自性佛」，「自性度眾生」等，「自性懺」，「歸依自性三寶」，一一從眾生自性去開示，所以名為「無相戒」。別本還有傳「五分法身香」，這都顯然為菩薩戒，與自性般若融合了的戒法。

禪法部分：方法是「定慧為本」——「無念為宗」，「無相為體」，「無住為本」。更說「摩訶般若波羅蜜法」（「見本性不亂為禪」），以明禪法的深義，首先就揭示了二點，如(大正四八．三三七上、三三八中)說：

「善知識！淨心，念摩訶般若波羅蜜法」。

「願聞先聖教者，各須淨心。……善知識！菩提般若之智，世人本自有之」。

慧能以身作則，「自淨心神良久」，然後開示，要大家「淨心」，以淨心來領受般若法門。為什麼要「淨心」？因為(大正四八．三四〇中、下)：

「若自心邪迷妄念顛倒，外善知識即有教授，（不得自悟）」。

「因何聞法即不悟？緣邪見障重，煩惱根深」。

慧能不重宗教儀式，不重看心、看淨等禪法，卻重視德性的清淨。「諍是勝負之心，與道違背」；「自若無正心，暗行不見道」；「常見在己過，與道即相當」。想「見性成佛道」，一定要三業清淨，成為法器。不起諂曲心，勝負心，顛倒心，憍誑心，嫉妒心，人我心；離十惡業，八邪道，這才有領受般若法門，啟悟入道的分兒。將深徹的悟入，安立在平常的德行上，宛然是釋迦時代的佛教面目！

說到「念摩訶般若波羅蜜」，不是口念而要心行的，所以說：「此法須行，不在口（念）」；「迷人口念，智者心（行）」；「莫口空說，不修此行，非我弟子」(大正四八．三三九下——三四〇上)。所說心行，只是「但於自心，令自本性常起正見」，「即是見性，內外不住，來去自由」(大正四八．三四〇中)。慧能從自性開示「無相戒」，也從自性開示「自性智慧」。基於這一立場，批評了「先定後慧，先慧後定」，「定慧各別」的定慧說；「直言坐不動，除念不起心」的一行三昧說；「看心、看淨、不動、不起」的坐禪說：而一一表示法門的正義。

先聖傳來的法門正宗，是怎樣的呢？《壇經》(大正四八．三三八下)說：

「善知識！我此法門，從上已來，頓漸皆立無念為宗，無相為體，無住為本」。

依《壇經》說：「為人本性念念不住：前念今念後念，念念相續；……念念時中，於一切法上無住」。只人類當前的念念相續（心），就是本性，於一切法上本來就是不住著的，這叫「無住為本」。可惜人類迷卻本性，念

念住著繫縛了。這當前的一念（到念念相續），「真如是念之體，念是真如之用」。只要能「於自念上離境，不於境上念生」，那麼「性起念，雖即見聞覺知，不染萬境而常自在」。這是返迷啟悟的關要，所以說「無念為宗」。這樣的念念不住不染，「於一切相而離相」，顯得「性體清淨」，所以說「無相為體」。這三者是相關的（法門安立），從「頓悟見性」來說，無念為此宗宗要，所以(大正四八．三四〇下)說：

「若識本心，即是解脫。既得解脫，即是般若三昧。悟般若三昧，即是無念。何名無念？無念者，見一切法不著一切法，遍一切處不著一切處。常淨自性，使六賊從六門走出，於六塵中不離不染，來去自由，即是般若三昧自在解脫，名無念行」。

基於平常的「淨心」，把握當前的一念，「於一切境上不染」，「即是見性，內外不住，來去自由」。從直捷切要來說，這確是直捷切要極了！

神秀的五方便

以神秀為中心的北宗，以「方便」著名，盛行於京、洛一帶。茲分別的加以敘述。

一、北宗禪師與有關作品：弘忍門下，在中原行化的，不在少數，而神秀一系，最為盛大，曾一度被推為六祖。後因慧能禪系的發展，才相對的被稱為北宗。《祖堂集》以神秀、慧安、道明等為北宗，是廣義的說法。狹義的，專指神秀及與神秀有關的一系。現在以神秀為主，而附及法如、玄賾——二人。

弘忍門下而開法傳禪於中原的，首推潞州法如。據《法如行狀》(《金石續編》卷六)，及《傳法寶紀》說：法如上黨人（今山西省長治縣，屬潞州），十九歲（六五六）出家，本為三論宗學者（越州法敏的弟子）「青布明」的弟子。約在六六〇年，來黃梅參禮弘忍，直到弘忍去世，「始終奉侍經十六載」（六六〇——六七五），為弘忍門下優秀的青年禪者。垂拱二年（六八六），開始在嵩山少林寺開法。「學眾日廣，千里響會」，為東山法門北系的最初開展。法如有可能繼承東山的法統，可惜永昌元年（六八九）就去

世了，年僅五十二歲。法如門下還不能延續東山法統，所以法如臨終，遺囑要大家「已後當往荊州玉泉秀禪師下諮稟」，神秀也就（兄終弟及一樣）起來開法了。

荊州神秀的傳記，有張說〈大通禪師碑〉(《全唐文》卷二三一)，《傳法寶紀》，《楞伽師資記》(大正八五．一二九〇上——下)，《宋僧傳》卷八〈神秀傳〉(大正五〇．七五五下——七五六中)，《傳燈錄》卷四(大正五一．二三一中)等。神秀（或作「道秀」）是陳留尉氏（今河南省尉氏縣）人，十三歲（六一八）出家。滿二十歲（二十一歲——六二六），在東都天宮寺受戒。神秀曾「遊問江表，老莊玄旨，書易大義，三乘經論，四分律義，說通訓詁，音參吳晉」，是一位深通世出世學的學者。約五十歲（或作四十六歲）那年，到黃梅來參禮弘忍。「服勤六年」，被譽為「東山之法，盡在秀矣」！弘忍要付法，神秀「涕辭而去，退藏於密」。神秀離開黃梅，應在龍朔元年（六六一）。龍朔元年以來，神秀「後隨遷謫，潛為白衣」；又「在荊州天居寺十所（餘？）年」，行蹤不大明瞭。儀鳳中（六七六——六七八），神秀「住當陽玉泉寺」。等到法如去世，「學徒不遠萬里，歸我法壇」。那時（六八九——七〇〇），神秀住當陽（今湖北省當陽縣）玉泉寺東的度門蘭若，度門成為當時中原禪法的重鎮。大足元年（七〇一），則天帝下詔，徵召神秀入京。則天執弟子禮，禮遇極為隆重。神龍二年（七〇六）去世，謚為大通禪師，年一百零一歲。神秀在京洛時，為「兩京法主，三帝門師」。去世後的哀榮，一時無兩。神秀的四大弟子是：義福（六五八——七三六），普寂（六五一——七三九），景賢（六六〇——七二三），惠福。降魔藏也是一位有力的法將。

安州玄賾，是為弘忍造塔的大弟子。玄賾是弘忍晚年弟子，咸亨元年（六七〇）才來東山，「首尾五年」。弘忍去世後，玄賾住安州（今湖北安陸縣）壽山寺。神秀於神龍二年去世，玄賾就在景龍二年（七〇八），應中宗的徵召入京，「便於東都廣開禪法」。據弟子淨覺《楞伽師資記》所說，「來往參覲十有餘年」，大抵七二〇頃，還在兩京開法。玄賾作《楞伽人法志》，以為神秀與玄賾，都是親受弘忍付囑的，表示自己與神秀同一地位；為

附於神秀的一系。

有關北宗的作品，主要是神秀的「五方便」。過去，僅憑宗密《圓覺經大疏鈔》卷三之一所引述的「方便通經」，略知「五方便」的大概。近代燉煌本出土，於北宗才有更多的了解。有關五方便的，有：1.《大乘無生方便門》（斯坦因〇七三五號）；2.《大乘五方便北宗》（伯希和二〇五八號）；3.「無題」（伯希和二二七〇號），與上本相同而有所增補；4.「無題」，末附「讚禪門詩」（斯坦因二五〇三號）。這些本子中，《大乘無生方便門》(大正八五．一二七三中——一二七八上)，雖缺少第五門，但比較完整。此外，燉煌本有傳為神秀所作的《觀心論》一卷，另有《大乘北宗論》一卷。據《楞伽師資記》說：神秀「不出文記」。所以這都不是神秀所作，而是弟子所記述或補充的；或是弟子們所撰的。

二、「淨心」的方便（離念門）：五方便門，到底是不同的五類方便，還是先後相成的次第方便？《傳法寶紀》曾這樣說：

「及忍，如，大通之世，則法門大啟，根機不擇，齊速念佛名，令淨心」。

法如與大通神秀的開法傳禪，是以「念佛名」，「令淨心」為方便的。這樣的方便，在五方便中，就是第一「總彰佛體門」，也名「離念門」的方便，正是《壇經》所說的「看心、看淨」的禪法，所以這是北宗禪的主要部分。北宗的開法方便，也是戒禪合一的。依《大乘無生方便門》，先授菩薩戒，次傳禪法。授戒的內容為：

「各各蹋跪合掌。當教令發四弘誓願」。

「次請十方諸佛為和尚等。次請三世諸佛菩薩等」。

「次教受三歸」。

「次問五能」。

「次各稱己名，懺悔罪」。

「汝等懺悔竟，三業清淨，如淨琉璃，內外明徹，堪受淨戒。菩薩戒是持心戒，以佛性為戒。性（？）心瞥起，即違佛性，是破菩薩戒。護持心不起，即順佛性，是持菩薩戒(三說)」。

授菩薩戒的方便次第，極為分明。授戒了，接著傳授禪法，如《大乘無生方便門》說：

「次各令結跏趺坐」。

「問（原誤作「同」）：佛子！心湛然不動，是沒？言：淨。佛子！諸佛如來有入道大方便，一念淨心，頓超佛地」。

「和（尚）擊木，一時念佛」。

「和（尚）言：一切相總不得取，所以金剛經云：凡所有相，皆是虛妄。看心若淨，名淨心地。莫卷縮身心，舒展身心，放曠遠看，平等盡虛空看！和（尚）問言：見何物？（佛）子云：一物不見」。

「和（尚）：看淨，細細看。即用淨心眼，無邊無涯際遠看，和言問（此三字，衍）無障礙看。和（尚）問：見何物？答：一物不見」。

「和（尚）：向前遠看，向後遠看，四維上下一時平等看，盡虛空看，長用淨心眼看，莫間斷亦不限多少看。使得者，然（疑是「能」字）身心調，用無障礙」。

這是當時傳禪的實錄。「和」是和尚，是禪法的傳授者。「子」是佛子，指臨壇受法的大眾。傳授，採問答方式：一面教導，一面用功；一面問，一面答。先教大家結跏趺坐，也就是坐禪的形儀。和尚先標舉主題：「心湛然不動」，是什麼？自己答：是「淨」。這一「淨」字，是北宗禪的要訣。所以接著說：「如來有入道大方便，一念淨心，頓超佛地」。原則的說：北宗是直示淨心，頓成佛道的。主題宣示已了，和尚把法木一拍，大家一起念佛。念什麼佛，雖不明了，而北宗的傳禪方便，是先念佛名，而後令淨心，是確實無疑的。

來參加傳授禪法的法會，只是為了成佛。念佛雖是口裡稱名，卻是引向佛道。所以念佛停止下來，要坐禪了。佛是「覺」義，是「心體離念」，也

就是「湛然不動」的淨心，所以成佛要從「淨心」去下手用功。據北宗原意，不是要你取著一個「淨心」，所以先引《金剛經》說，一切相都不得取。一切相不取不著，就是「淨心」了。「看」就是觀，用淨心眼看，上下，前後四方，盡虛空看。依北宗的意見，我們的身心，是卷縮的，就是局限在小圈子裡。所以用盡一切看的方便，從身心透出，直觀無邊際，無障礙。這如（3）「無題」說：

「問：緣沒（「為什麼」）學此方便？答：欲得成佛。問：將是沒成佛？答：將淨心體成佛。是沒是淨心？淨心體猶如明鏡，從無始已來，雖現萬像，不曾染著。今日欲得識此淨心體，所以學此方便」。

「問：是沒是淨心體？答：覺性是淨心體。比來不覺，故心使我；今日覺悟，故覺使心。所以使伊邊看，向前向後，上下十方，靜鬧明闇，行住坐臥俱看。故知覺即是主，心是使。所以學此使心方便，透看十方界，乃至無染即是菩提路」。

坐了一回，也就是看了一回。和尚就問：見個什麼？來學的就說：「一物不見」。若有物可看，那就著相了。這樣的一再問答，「一物不見」，盡虛空觀而沒有什麼可得的，就是離念的淨心，就是佛。所以和尚又接著開導說：

「和（尚）言：三點是何？（佛）子云：是佛」。

「是沒是佛？佛心清淨，離有離無，身心不起，常守真心。是沒是真如？心不起，心真如。色不起，色真如。心真如故心解脫，色真如故色解脫。心色俱離，即無一物是大菩提樹」。

「佛是西國梵語，此地往翻名為覺。所言覺義，謂心體離念。離念相者，等虛空界，無所不遍，法界一相，即是如來平等法身。於此法身，說名本覺。覺心初起，心無初相，遠離微相念，了見心性，性常（住故）名究竟覺」。

盡虛空看而一物不可得，就是看淨。離念就是淨心，淨心就是佛。所以和尚又問三點是什麼。「三點」，或作「三六」，實為∴的誤寫誤讀。

∴——三點，讀為伊，代表大般涅槃，究竟圓滿的佛。古人，現代的日本人，「佛」字每寫作「仏」，也就是從∴而來。「佛心清淨，離有離無」，也就是一切不可得。所以「看心」、「看淨」，是「離念門」。離念就是身心不起；身心不起就是真如，就是解脫，所以「無一物是大菩提樹」。對於「佛」的開示，直引《大乘起信論》的「覺義」，也就是「心體離念」。引文而一一的給予解說，古人稱之為「通經」。北宗的解通經論，是自成一格的。禪師們的通經，是本著那個事實（如離念心體即佛），作不同的解說，與經師們不同。離念，淨心所顯的佛，解說為：

「問：是沒是報身佛？知六根本不動，覺性頓圓，光明遍照，是報身佛。是沒是法身佛？（「身心離念是法身體」）為因中修戒定慧，破得身中無明重疊厚障，成就智慧大光明，是法身佛。是沒是化身佛？由心離念，境塵清淨，知見無礙，圓應十方，是化身佛」。

「體用分明：離念名體，見聞覺知是用。寂而常用，用而常寂，即用即寂，（離相名寂），寂照照寂。寂照者因性起相，照寂者攝相歸性。舒則彌綸（於）法界，卷則總在於毛端。吐納分明，神用自在」。

「如來有入道大方便，一念淨心，頓超佛地」——以「淨心」為目標，以離念為方便的北宗禪，在這「離念門」中，已始終圓滿了。這就是法如、神秀所傳禪法的根本。玄賾弟子淨覺，也特提「淨心」為成佛要著，如說：「迷時三界有，悟即十方空。欲知成佛處，會是淨心中」（《注般若波羅蜜多心經》）。依「離念門」所開示，以「看淨」——觀一切物不可得為主。以看淨的方便來攝心，以「看淨」的方便來發慧。普寂所傳的：「凝心入定，住心看淨」，不外乎這一方便進修的前後階段。等到真的一切不可得，到達「離念」境地，就是「淨心」呈現。「離念門」不是「看心」，「看心」為東山門中另一系。如神秀系而要說「看心」——「觀心」，那就是「淨心」呈現，「守本真心」而使之更深徹、更明淨而已。「淨心」不外「體用二字」，即寂即照。普寂所傳的「起心外照，攝心內證」，也就是「寂照者因性起相，照寂者攝相歸性」的意義。

上來是北宗的傳授方式。學者在平時，當然不用問答，只是先念一回佛，然後攝心看淨。初學到盡虛空看，也還有次第方便。淨心顯現，就是證入法身境界。《楞伽師資記》中，傳弘忍(大正八五．一二八九下)說：

「大師云：有一口屋，滿中總是糞穢草土，是何物？又云：掃除却糞穢草土併當盡，一物亦無，是何物？爾坐時，平面端身正坐，寬放身心，盡空際遠看一字，自有次第。若初心人攀緣多，且向心中看一字。證後坐時，狀若曠野澤中，迥處獨一高山，山上露地坐。四顧遠看，無有邊畔。坐時滿世界寬放身心，住佛境界。清淨法身無有邊畔，其狀亦如是」。

三、五方便門：五門是：「第一總彰（原作「章」）佛體，亦名離念門。第二開智慧門，亦名不動門。第三顯不思議門。第四明諸法正性門。第五了無異門」（或作「自然無礙解脫道」）。每一門，以修證中的某一特定內容為主，引經論為證。如第一門，以觀一切物不可得為方便，顯淨心的「離念心體」，引《大乘起信論》。這樣，第二明開智慧，引《法華經》。第三顯不思議法，引《維摩詰經》的〈不思議品〉。第四明諸法正性，引《思益經》。第五了無異門，引《華嚴經》。現存的各本，都不只說明每一特定內容，而用作解通經論的方便，所以被稱為「方便通經」。第二門的內容最廣，《法華經》以外，也引用了《維摩詰經》，《金剛經》，《華嚴經》，還隱引《大般涅槃經》的聞不聞。

「離念門」，上面已說過了。「開智慧門」——「不動門」的意義，如《大乘無生方便門》說：

「和尚打木，問言：聞聲不？（答）聞，不動」。

「此不動是從定發慧方便，是開慧門，聞是慧。此方便，非但能發慧，亦能正定，是開智門，即得智——是名開智慧門」。

「若不得此方便，正（定）即落邪定，貪著禪味，墮二乘涅槃。以（原作「已」）得此方便，正定即得圓寂，是大涅槃。智用是知，慧用是見，是名開佛知見。知見即是菩提」。

「問：是沒是不動？答：心（意）不動，是定，是智，是理。耳（等五）根不動，是色，是事，是慧。……是名開智慧門，與汝開智慧門竟」。

在開示了「離念心體」的方便後，和尚又作進一步的開示，把法木一拍，問大家：聽得聲音嗎？聽到的，但是「不動」。這不動，是從定發慧的方便，也是得正定而不落邪定的方便，這就是開慧門，開智門。一般人有聲音就聞，沒有聲音就不聞；聲音現前就聞，聲音過去（落謝）了就不聞，這是凡夫。小乘能從聞發慧，不知道聞性是常住的，所以滅六識而證入空寂涅槃，不能開佛知見。大乘是：

「菩薩開得慧門，聞是慧，於耳根邊證得聞慧，知六根（眼耳鼻舌身意都如此）本來不動，有聲，無聲，落謝——常聞。常順不動修行，以得此方便，正定即是圓寂，是大涅槃」。

這是以悟入六根的本來不動——耳等見聞覺知性常在為方便，開發智慧。「涅槃是體（寂義），菩提是用（覺義）」。「智慧是體，知見是用」。所以知六根不動，就能心體離念中，見聞覺知——智慧朗照。在五門中，「離念門」以外，「不動門」還有方便引導的意義。「離念門」的離念心體，是得體；「不動門」的知見常明，才是得用。到此，體用具足，後三門只是悟證的深入而已。「無題」（3）有總敘五門的，今引列如下：

「問：緣沒學此方便？答：欲得成佛。問：將是沒成佛？答：將淨心體成佛。……覺性是淨心體。……學此使心方便，透看十方界，乃至無染即是菩提路」——初門

「問：不動，是沒不動？答：聞聲不動。……不動是開，開是沒？開智慧。由開智慧故，得身心不動。……由六根不起故，一切法不取捨」——二門

「由一切法不取捨故，口不議，心不思。由不思不議故，一切法如如平等：須彌芥子平等，大海毛孔平等，長短自他平等」——三門

「由一切法平等故，現一切法正性。於正性中，無心無意無識。無心故無動念，無意（原作「動念」）故無思惟，無識故無分別」——四門

「無動念是大定，無思惟是大智，無分別是大慧。大定是法身佛，大智是報身佛，大慧是化身佛。三法同體，一切法無異，成佛不成佛無異。清淨無障礙，覺覺相應畢竟不間斷，永無染著，是無礙解脫道」——五門

從《入道安心要方便》來看，可知五方便是神秀從道信的「安心方便」而脫化出來的。《入道安心要方便》的「雜錄部分」，引智敏禪師及《無量壽經》，總舉五事：「一者知心體，體性清淨，體與佛同。二者知心用，用生法寶，起作恒寂，萬法皆如」。這與「離念門」及「不動門」的次第一致。而「主體部分」末了說：「於一塵中具無量世界，無量世界集一毛端，於其本事如故，不相妨礙。華嚴經云：有一經卷在微塵中，見三千大千世界事」，實為三「顯不思議法」，五「了無異門」所本。

四、楞嚴經及賢首宗：從五方便的次第內容，來理解神秀所傳，與《楞嚴經》及賢首宗的關係。《楞嚴經》全名為《大佛頂如來密因修證了義菩薩萬行首楞嚴經》，全經共十卷。這部經，一向來歷不明。智昇所撰《開元釋教錄》（開元十八年——七三〇止），以《楞嚴經》為羅浮山南樓寺懷迪所譯的。懷迪在廣府，從一位不知名的梵僧，得到這部經的梵本。懷迪曾來長安，參預《大寶積經》的譯場（七〇五——七一三）。他回去，才在廣州譯出這部經(大正五五．五七一下)。這樣，《楞嚴經》的翻譯，是七一三年以後的事了。但智昇在同時撰述的《續古今譯經圖記》，以為《楞嚴經》是般剌密帝，在神龍元年（七〇五）五月，於廣州制旨寺譯出。並說：「烏萇國沙門彌迦釋迦譯語；菩薩戒弟子前正諫（議）大夫同中書門下平章事清河房融筆受」；懷迪是證義者(大正五五．三七一下——三七二上)。智昇的二說不同，但總是開元十八年（七三〇）前，智昇已經見到的。而且，《開元釋教錄》與《續古今譯經圖記》，都說是廣州譯出的；「有因南使，經流至此」。

《宋僧傳》卷二〈極量（即般剌密帝）傳〉，所說與《續古今譯經圖記》相合。而在卷六的〈惟慤傳〉(大正五〇．七三八中——下)卻這樣說：

惟慤「受舊相房公融宅請。未飯之前，宅中出經函云：相公在南海知南銓，預其翻經，躬親筆受首楞嚴經一部，留家供養」。

「一說：楞嚴經，初是荊州度門寺神秀禪師在內時得本。後因館陶沙門慧震，於度門寺傳出。慤遇之，著疏解之」。

智昇在開元十八年前，已見到《楞嚴經》十卷。但此經的傳通，還在半秘密狀態中。在這一傳說中，看出了《楞嚴經》與禪者神秀有關。這部經的真偽，古代議論紛紛。晚唐以來，佛教是禪宗天下，這部經也受到尊重，不再聽說有異議了。現在想要說明的，《楞嚴經》所代表的禪門，與神秀（一切禪宗）的共同性。《楞嚴經》的內容，先是「七處徵心」，求心不可得。「徵心」，也就是「觀心」，「看心」。平常的心識作用，只是生死根本，虛妄不實的攀緣心。然後，從「見性」去發明：浮塵根不能見聞覺知，見聞覺知的是自己的真性（心）。見聞覺知者——「見性」，是常住的，不生滅不增減的，就是如來藏性（以下，更進而闡明一一無非如來藏性）。求妄心了不可得，然後從「見性」去發明悟入。在一般的「六大」上，加「見大」而立為「七大」，是《楞嚴經》的特殊法門。從《楞嚴經》去觀察「五方便」，初步的方法不同：《楞嚴經》以「徵心」（看心）為方便，神秀以「看淨」（一切物不可得）為方便。但進一步，卻都是以見性不動為方便去悟入的。東山門下，有「看心」的，有「看淨」的。然「齊念佛名，令淨心」（或看淨，或看心），為弘忍以來，最一般的禪門下手方便，卻沒有提到「淨心」下的「不動」。所以「五方便」中「不動門」的成立，為神秀禪（北宗）的特色，而這與《楞嚴》所傳的禪門有關。

嚴密的勘辨起來，初步的「看心」，「看淨」，方便是不同的。然進一步的方便，從「見性」常住不動去悟入，《楞嚴》與北宗卻是共同的。再進一步說，《壇經》的念——「念是真如之體，真如是念之用」，也還是一樣，只是漸入（《楞嚴》、北宗的離妄得真），頓入（即妄而真）的差別而已。《壇經》不用「看心」，也不用「看淨」，直捷的從見聞覺知（語默動靜）中去悟入。人的「本性」，是念念不斷的，念念不住的。念是本性（真如）所起的用，只要「於自念上離境，不於法上念生」，就是「見性成佛」。「

性起念，雖即見聞覺知而常自在」，所以也不用「不動」，「不起」。《壇經》說：「若見真不動，動上有不動。若不動不動，無情無佛種」(大正四八．三四四上)。《壇經》直下把握當前的一念，活潑潑的不染萬境而常自在。將「看心」，「看淨」，「不動」都超脫了，這才是曹溪禪的頓門直指——即用見性。傳說東山門下的老安，也以「密作用」來開示學人(《傳燈錄》卷四)。這一禪法，早在黃梅深密的傳受了。傳說《楞嚴經》在廣州制旨寺譯出；而傳授《壇經》的，有特重「南方宗旨」傾向的志道，也正是廣州人。這決不是說，《楞嚴經》由此產生，而是說：直從見聞覺知性去悟入的法門，初由不知名的梵僧，傳來廣州（這是原始的，通俗的如來藏說，與達摩的楞伽禪相通）。一方面，經黃梅而傳入中原，傳受於黃梅門下。一方面，經懷迪（或房融）的整治而傳到長安。而這一禪法，在廣州一帶，還在不斷的流傳。

再說五方便與賢首宗的關係。武周則天對禪師的尊禮，主要是東山門下，神秀是最受推重的一位。神秀大足元年（七〇一）入京，到神龍二年（七〇六）去世。在長安時，神秀是一位年近百歲的老禪師。華嚴宗的確立完成者，是賢首法藏。從證聖元年（六九五）到聖曆二年（六九九），法藏參預了八十《華嚴經》的譯場。譯畢，就開講新譯的《華嚴經》。神秀入京時，法藏也在京中，年約六十歲左右。就這樣，神秀與法藏，有接觸與互相影響的可能。

賢首宗立五教——小，始，終，頓，圓。與天臺宗所立的四教——藏，通，別，圓，是大體相近的，但多立一頓教。頓教，雖說依《楞伽》、《思益》等經而立，而實受當時的「頓悟成佛」禪，也就是神秀等所傳東山法門的影響。賢首法藏撰《華嚴遊心法界記》，立五門；又有題為「杜順說」的《華嚴五教止觀》，也立五門。五門為：

《五教止觀》

《遊心法界記》

法有我無門

法是我非門

生即無生門

緣生無性門

事理圓融門

事理混融門

語觀雙絕門

言盡理顯門

華嚴三昧門

法界無礙門

杜順是貞觀十四年（六四〇）入滅的。《華嚴五教止觀》中說：「如我現見佛授記寺門樓」，佛授記寺是則天所造的（杜順以後四十多年）。又引唯識宗的三境——獨影，帶質等。所以《華嚴五教止觀》，不可能是杜順說的。這二部大體一致，應該是法藏的初稿與治定本，決非二人所作的別部。神秀的五方便，也稱為門。「離念門」與「不動門」，有方便引導的意義，後三門只是悟入的歷程。「不思議門」，與「事理圓融門」相應。「明正性門」，引《思益經》及達摩的解說，是心意識寂滅的境地，與「語觀雙絕門」一致。「了無異門」——「自然無礙解脫道」，引《華嚴經》，與「華嚴三昧門」相合。北宗禪的一般方便，是「離念門」（「不動門」），到神秀才有五方便門的安立。而五方便中的後三門，次第與內容，恰與《五教止觀》的後三門相合。神秀安立的禪門，說他受到杜順所傳的，發展成的五教觀門的影響，該是不會錯的吧！禪宗與賢首宗的契合，奠定了教禪一致的基礎。

淨眾的三句用心

東山門下，分化於現今四川省方面的，不在少數，其中淨眾寺一派，極為重要！「淨眾」是繼承弘忍下，資州（今四川資中縣北）智詵的法脈。智詵曾受則天的禮請入京，在資州德純寺，前後三十多年（約六七〇——七〇二）。長安二年（七〇二），以九十四歲的高齡去世。弟子處寂，俗姓唐，

人稱唐和尚。在德純寺，繼承智詵的法脈，二十多年，開元二十年（七三二）去世。繼承人為無相，俗姓金，新羅人，人稱金和尚。移居成都的淨眾寺，成「淨眾」一派。無相在淨眾寺開法傳禪的情形，如《曆代法寶記》(大正五一．一八五上)說：

「金和上每年十二月、正月，與四眾百千萬人受緣，嚴設道場，處高座說法」。

「先教引聲念佛，盡一氣，念絕聲停。念訖云：無憶、無念、莫妄。無憶是戒，無念是定，莫妄是慧：此三句語，即是總持門」。

淨眾寺的「開緣」（即「開法」），據《圓覺經大疏鈔》卷三，知道與當時的開戒一樣。這是集合大眾，而進行傳授與短期的學習。所以「十二月、正月」，不是兩次，而是從十二月到正月。「開緣」的情形是：先修方等懺法，一七或二七（與戒法部分相合）；然後傳授禪法。傳授分三：1.念佛：教大家引聲念佛，也就是盡一口氣而念。念完多少口氣，才停止下來。2.開示：總不離「無憶無念莫妄」三句。3.坐禪：如《圓覺經大疏鈔》卷三之下(續一四．二七八（卍新續九．五三三下）)說：

「授法了，便令言下息念坐禪。至於遠方來者，或尼眾俗人之類，久住不得，亦須一七、二七坐禪，然後隨緣分散」。

無相所傳的禪法，先引聲念佛，然後息念（無憶無念莫妄）坐禪。這一禪法方便，與「齊念佛，令淨心」的方便，明顯的有一致的跡象。而「無憶無念莫妄」三句，為淨眾禪的心要，如《曆代法寶記》(大正五一．一八五中)說：

「我此三句語，是達摩祖師本傳教法，不言是詵和上，唐和上所說」。

「我達摩祖師所傳，此三句語是總持門。念不起是戒門，念不起是定門，念不起是慧門：無念即戒定慧具足。過去未來現在恒沙諸佛，皆從此門入。若更有別門，無有是處」。

無相——金和上繼承了智詵、處寂的禪門，而心要——三句語，卻自以為直從達摩祖師傳來。這三句語，歸結為一句——「無念」，無念就是戒定

慧具足。這與《壇經》及神會所傳的禪法，不是有一致的情形嗎？《壇經》的法門，是般若，就是無念法。而在方便上，也安立為三句：「我此法門，從上已來，頓漸皆立無念為宗，無相為體，無住為本」(大正四八．三三八下)。如與「無憶無念莫妄」相對此，那麼「無念」，不消說是「無念」了。「莫妄」，與「無相」相合。「凡所有相，皆是虛妄」；離一切相，稱為無相。「無憶」，於過去而不顧戀，不憶著，那就是「無住」。《壇經》(大正四八．三四〇上)又說：

「悟此法者，即是無念，無憶（原作「億」）、無著、莫起（原作「去」）誑（原作「誰」）妄」。

「無念、無憶、無著、莫起誑妄」，不就是「無憶無念莫妄」嗎！《壇經》說：「我此法門，從上已來」，是有傳承的。而「悟此法者」，不是別的，「即是無念、無憶、無著、莫起誑妄」。這是達摩，道信，弘忍以來的禪門心要。無相到中國來，是開元十六年（七二六），不久就進入四川。無相在京、洛時，神會所傳的禪法，還沒有流行。無相可能見到了《壇經》古本，而更可能是：從（東山門下）不知名的禪者，受得這一禪法。這與慧能所傳得的，是同源而別流的禪法。

宣什的傳香念佛

東山門下的「宣什」宗，如《圓覺經大疏鈔》卷三之下(續一四．二七九（卍新續九．五三四下）)說：

「即南山念佛門禪宗也。其先亦五祖下分出，法名宣什。果州未和上、閬州蘊玉、相如縣尼一乘皆弘之。余不的知稟承師資照穆」。

「法名宣什」的意義不明。如是人名，就不會用作宗派的名稱。禪門宗派，或從地方得名，如「洪州宗」，「牛頭宗」等。或從寺院得名，如荷澤宗，淨眾宗，保唐宗等。這一派，在宗密的時代，已不能確知傳承法系，只知道從五祖下分出而已。弘傳這一宗的，有果州（今四川蒼溪縣），閬州（今四川閬中縣），相如縣。宗密在《禪門師資承襲圖》中，也說到「果閬宣什」；這是弘化於嘉陵江上流的禪門。宣什宗的傳授禪法，如《圓覺經大疏

鈔》卷三之下(續一四．二七九（卍新續九．五三四下）)說：

「其初集眾，禮懺等儀式，如金和上門下」。

「欲授法時，以傳香為資師之信。和上手付弟子，却授和上，和上却授弟子。如是三遍，人皆如此」。

「正授法時，先說法門道理修行意趣。然後令一字念佛：初引聲由（？）念，後漸漸沒（低？）聲，微聲，乃至無聲，送佛至意；意念猶麤，又送至心；念念存想，有佛恒在心中，乃至無想盍（盡？）得道」。

宣什的傳授，與淨眾一樣，也是集眾傳授，而作短期的修習。授法時，先要「傳香」，是這一系的特色。「傳香」與受菩薩戒有關。如晉王（煬帝為帝以前的封爵）從智者受菩薩戒時(大正五〇．五六六上——中)說：

「今奉請為菩薩戒師。便傳香在手，而瞼下垂淚」。

「即於內第躬傳戒香，授律儀法」。

傳授時，先開示法門道理，然後教授禪法。以念佛為方便：先念「一字」佛，就是只念一個「佛」字。先引（長）聲念，漸漸的低聲念，再漸漸的微聲念，聲音輕到只有自己聽到。再不用出聲音念，而是意想在念佛。意想，還是麤的，更微細的是心念。心，應指肉團心中（通俗是以此為心理作用根源的），意識源頭；存想有佛在心中。這還是有想的，更微細到想念不起，心佛不二，即心即佛，那就是得道開悟了。這是「念佛」、「淨心」的又一方便。「念一字佛」，從《文殊說般若經》的「念一佛名」而來。始終以念佛為方便，到達離念得道，與《入道安心要方便》的「主體部分」，顯得分外的親切。

第二節 東山門下的種種相

南宗、北宗、淨眾宗、宣什宗的開法（一般的傳禪方便）已如上所說。再從不同方面，論究各宗的特色，內在關聯與演化。

戒與禪

各宗開法的戒禪並舉，當然是上承道信的法門。淨眾與宣什的開法，都採取當時的傳戒儀式，但以方等懺法，代替了受菩薩戒。方等懺法的內容，包含了禮佛、歸依、發願、懺悔等部分；宣什還保持了受戒的傳香，但到底多少變了。北宗是戒禪合一的，直說菩薩戒「以佛性為戒」，而接著說：「一念淨心，頓超佛地」。這正如《梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品》(大正二四．一〇〇三下——一〇〇四上)說：

「金剛寶戒，是一切佛本源，一切菩薩本源，佛性種子。一切眾生皆有佛性，一切意識，色心，是情是心，皆入佛性中」。

「眾中受佛戒，即入諸佛位，位同大覺已，真是諸佛子」。

南宗的《壇經》，「受無相戒」；「說摩訶般若波羅蜜法」，而引「菩薩戒經云：戒（原誤作我）本源自性清淨」，以證明「識心見性，自成佛道」。戒禪的合一，比北宗更明徹些。

神秀弟子普寂，也戒禪並重。他在臨終時教誨門人，如李邕（天寶元年——七四二立）〈大照禪師碑銘〉(《全唐文》卷二六二)說：

「尸波羅蜜是汝大師，奢摩他門是汝依止。當真說實語，自證潛通。不染為解脫之因，無取為涅槃之會」。

神會是慧能弟子，他的開法記錄，如燉煌本《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》（此下簡稱《壇語》）(《神會集》二二五——二二七)說：

「知識！既一一能來，各各發無上菩提心」。

「一一自發菩提心，為知識懺悔，各各禮佛」。

「各各至心懺悔，令知識三業清淨」。

神會在洛陽「每月作壇場」，就是每月一次的定期開法傳禪。內容有發菩提心，禮佛，懺悔等。發菩提心，是菩薩戒的根本。這可見慧能與神秀弟子，還都是戒禪合一。但到八世紀下半世紀，道一、希遷、無住，都只專提「見本性為禪」了。

金剛經與起信論

達摩以《楞伽經》印心，而所傳的「二入四行」，含有《維摩》與《般若經》義。到道信，以「楞伽經諸佛心第一」，及「文殊說般若經一行三昧」，融合而制立「入道安心要方便」。在東山法門的弘傳中，又漸為《金剛般若波羅蜜經》及《大乘起信論》所替代。或者說達摩以四卷《楞伽》印心，慧能代以《金剛經》，這是完全不符事實的。

現存的《壇經》，確曾說到(大正四八．三四〇上——中)：

「但持金剛般若波羅蜜經一卷，即得見性。……若大乘者聞說金剛經，心開悟解」。

《壇經》確乎勸人持《金剛經》；在慧能自述得法因緣中，也一再提到《金剛經》，如(大正四八．三三七上、三三八上)說：

「見一客讀金剛經，慧能一聞，心迷便悟。……（弘忍）大師勸道俗但持金剛經一卷，即得見性」。

「五祖夜至三更，喚慧能（入）堂內，說金剛經。慧能一聞，言下便悟」。

然《壇經》所說的主要部分——「說摩訶般若波羅蜜法」，正是道信以來所承用的《文殊所說摩訶般若波羅蜜經》，並非「金剛般若」。如《壇經》(大正四八．三四〇上)說：

「摩訶般若波羅蜜，最尊最上第一，無住無去無來，三世諸佛從中出」。

接著，對這四句（似乎是成語）加以解說。《壇經》是弘揚「摩訶般若波羅蜜」的，弟子神會的《南宗定是非論》(《神會集》二九七)卻改為：

「金剛般若波羅蜜，最尊最勝最第一，無生無滅無去來，一切諸佛從中出」。

神會這一部分，本名《頓悟最上乘論》，極力讚揚《金剛般若波羅蜜經》。廣引《金剛般若經》，《勝天王般若經》，《小品般若經》，而一切歸於《金剛經》，並發願弘揚(《神會集》二九七——三一一)。神會極力讚揚《金剛般若經》，改摩訶般若為金剛般若；在《神會語錄》中，自達摩到慧

能，都是「依金剛經說如來知見」而傳法的。這可見專提《金剛般若經》的，不是慧能，是慧能的弟子神會。因此，似乎不妨說：《壇經》有關《金剛經》部分，是神會及其弟子所增附的。

其實，禪者以《金剛般若經》代替《文殊說般若經》，並不是神會個人，而是禪宗，佛教界的共同趨向。以禪宗來說：代表神秀的《大乘無生方便門》，在開示「離念門」時，首先說：

「一切相總不得取，×（疑「所」字）以金剛經云：凡所有相，皆是虛妄」。

「離念門」的「看淨」（一切不可得），也是依於《金剛經》的無相。「開智慧門」是以《法華經》「開示悟入佛之知見」為主的。但在《法華經》外，又舉《大方廣佛華嚴經》，《金剛經》為「智慧經」。以《金剛經》為「般若經」的代表，原是北宗所共同的。又如弘忍的再傳，玄賾弟子淨覺，「起神龍元年（七〇五），在懷州太行山，……注金剛般若理鏡一卷。……後開元十五年（七二七）……注般若波羅蜜多心經一卷，流通法界」（《注般若波羅蜜多心經．序》）。這都是神會到中原弘法以前，北宗已重視《金剛經》的證據。特別是《注般若波羅蜜多心經》「李知非略序」所說：

「秀禪師，道安禪師，賾禪師，此三大師同一師學，俱忍之弟子也。其大德三十餘年居山學道，早聞正法，獨得髻珠，益國利人，皆由般若波羅蜜而得道也」。

三十餘年居山學道的「大德」，是弘忍。從弘忍由般若波羅蜜而得道，說到淨覺「注金剛般若理鏡」，「注心經」；弘忍的「般若波羅蜜」，是被看作《金剛般若經》及《心經》的。這樣，《壇經》說（弘忍）「大師勸道俗但持金剛經一卷，即得見性」，不是沒有可能的事。

原則的說，一切般若部經典，意趣是終歸一致的。《金剛經》闡明無相的最上乘說，又不斷的校量功德，讚歎讀誦受持功德，篇幅不多，是一部適於持誦流通的般若經，非其他大部的，或專明深義的可比。自鳩摩羅什譯出以來，早就傳誦於佛教界了。《金剛經》在江南的廣大流行，與開善智藏有

關。據《續僧傳》卷五〈智藏傳〉，智藏因受持《金剛經》而得延壽的感應，道宣(大正五〇．四六六中)說：

「於是江左道俗，競誦此經，多有徵應。乃至于今，日有光大，感通屢結」。

智藏卒於普通三年（五二二）。二十九歲時持《金剛經》延壽，為四八六年。以「勝鬘馳譽」的智藏，持誦宣講《金剛經》，從此而江南盛行；到道宣作僧傳時（貞觀年間），流行得更為普遍。天臺智顗，嘉祥吉藏，牛頭法融，都有《金剛經》的疏注。在北方，從菩提流支（五〇八頃來中國）以來，不斷的譯出《金剛經》論，受到義學者的重視。禪者重視《金剛經》而可考的，有武德元年（六一八），住蒲州（今山西永濟縣）仁壽寺的普明，如《續僧傳》卷二〇(大正五〇．五九八下)說：

普明「日常自勵戒本一遍，般若金剛二十遍。……寫金剛般若千餘部；請他轉五千餘遍」。

《金剛經》的流行，越來越盛，特別是玄宗開元二十三年（七三五），《御注金剛般若波羅蜜經》，「詔頒天下，普令宣講」。神會在那時候，也就適應時機，專提《金剛般若經》了。玄宗為《金剛經》作注，足見《金剛經》流行的深入人心，或從北宗禪者重視《金剛經》而來。從佛教界的普遍流傳，南宗與北宗都重視《金剛經》來說，弘忍在東山（六五二——六七五），慧能在嶺南（六六七——七一三），「勸道俗持金剛經」，並非不可能的。《金剛經》終於代表了一切般若經（《文殊所說摩訶般若波羅蜜經》在內），為禪者所重，不只是與最上乘無相法門相契合，更由於長短適中，廣讚受持功德，易於受持。神會推重《金剛經》，甚至說六代傳燈，都是依說《金剛經》見性，那就不免過分誇張了！

道信融合了《楞伽經》與《文殊說般若經》。然東山門下的北宗，多少偏重於《楞伽》，如《楞伽師資記》(大正八五．一二八九下)說：

「蒙（弘忍為）示楞伽義云：此經唯心證了知，非文疏能解」。

「我（弘忍）與神秀論楞伽經，玄理通快」。

玄賾作《楞伽人法志》，淨覺作《楞伽師資記》，都是以《楞伽》為心要的（〈大通碑銘〉也說，神秀「持奉楞伽，遞為心要」）。然值得注意的，如神秀五方便——《大乘無生方便門》，廣引聖典，竟沒有引用《楞伽》。原來東山門下，《楞伽經》已漸為《大乘起信論》所替代了。《大乘無生方便門》的主要方便——「離念門」，標「諸佛如來有入道大方便，一念淨心，頓超佛地」，而引《起信論》的：「所言覺義（者），謂心體離念。……心常住故，名究竟覺」，以「總彰佛體」的「離念」「淨心」。北宗的燈史《傳法寶紀．序》，首引《起信》「論云：一切法從本以來，……故名真如」，及「證發心者，謂淨心地，……名為法身」。在這《起信論》文後，再引《楞伽經》說。《楞伽師資記》序也先引《起信論》的真如門，《楞伽經》的五法，《法句經》，然後序述自己對禪悟的見地。法如、神秀，玄賾門下，自承《楞伽》正統的，都這樣的以《起信論》為先要。《宗鏡錄》卷九七(大正四八．九四〇上)說：

「弘忍大師云：……但守一心，即心真如門」。

東山法門重視《起信論》的心真如門，神秀才引用心生滅門的本覺（離念心體）。這一情形，南宗下的神會引經，當然重在《般若》、《維摩》、《涅槃》，但也引《起信論》以證明「無念為宗」。如《壇語》(《神會集》二四〇、二四七)說：

「馬鳴云；若有眾生觀無念者，則為佛智。故今所說般若波羅蜜，從生滅門頓入真如門」。

神秀立「離念門」，慧能說「無念為宗」，這都與《起信論》有關，如《論》(大正三二．五七六上——中)說：

「若離於念，名為得入」。

「若有眾生觀無念者，則為向佛智」。

離念與無念，在《起信論》原義，可能沒有太大的差別。神秀與慧能的禪門不同，不如說：神秀依生滅門，從始覺而向究竟；慧能依生滅門的心體本淨，直入心真如門。總之，《楞伽經》為《起信論》所代，《摩訶般若經

》為《金剛般若經》所代，是神秀與慧能時代的共同趨勢。後來《楞嚴經》盛行，《楞伽經》再也沒有人注意了。如以為慧能（神會）以《金剛經》代替了《楞伽經》，那是根本錯誤的!

一行三昧與禪

關於「一行三昧」，《文殊說般若經》只是說：「隨佛方所，端身正向」。梁僧伽婆羅所譯的《文殊師利問經．雜問品》，有念佛（先念色身，後念法身）得無生忍的修法，如《經》(大正一四．五〇七上)說：

「於九十日修無我想，端坐正念，不雜思惟，除食及經行大小便時，悉不得起」。

天臺智顗綜合了「文殊說文殊問兩般若」，以「一行三昧」為「常坐」的三昧。道信住在（與智顗弟子智鍇有關的）廬山大林寺十年，對常坐的「一行三昧」，是受到影響的。道信重「一行三昧」，也重於「坐」，如《傳法寶紀》說：

「每勸諸門人曰：努力勤坐，坐為根本，能作三五年，得一口食塞飢瘡，即閉門坐。莫讀經，莫共人語。能如此者，久久堪用。如獼猴取栗子中肉喫，坐研取，此人難有」！

曾從道信修學的荊州玄爽，也是長坐不臥的，如《續僧傳》卷二〇（附編）(大正五〇．六〇〇上)說：

「往蘄州信禪師所，伏開請道，亟發幽微。後返本鄉，唯存攝念，長坐不臥，繫念在前」。

「一行三昧」的真實內容，道信當然是知道的；但教人的方便，多少重視了「坐」（坐，是攝心的好方便。慧能也勸人「一時端坐」）。門人翕然成風，那是可以想像的。終於以坐為禪，以為非坐不可。這種偏差，弘忍門下一定是極為盛行的。其實，禪並不只是坐的，如智顗說《摩訶止觀》，舉四種三昧——常坐的，常行的，半行半坐的，非行非坐的（其實是通於行坐及一切事的）。可見三昧與禪，決不是非坐不可(大正四六．一一上)。而且，《大乘起信論》說「一行三昧」，並沒有提到坐。「一行三昧」的實際意

義，是「法界一相，繫緣法界」。慧能(大正四八．三三八中)說：

「一行三昧者，於一切時中——行住坐臥，常直（原作「真真」）心是。……但行直心，於一切法上無有執著，名一行三昧」。

「迷人著法相，執一行三昧，直言（原作「真心」）坐不動，除妄不起心。……若坐不動是，維摩詰不合訶舍利弗宴坐林中」。

「直心」，《起信論》解說為「正念真如法故」，這正是「法界一相，繫緣法界」的意義。可見《壇經》所說的「一行三昧」，是符合經論深義的。坐與禪，禪與定，《壇經》都有解說。是否符合原意，當然可以討論。但慧能重視「東山法門」所傳的，「一行三昧」與「禪定」的實際意義，而不著形儀，不專在事相上著力，在東山門下，的確是獨具隻眼了！

念佛淨心與淨心念摩訶般若

《傳法寶紀》說：「自忍、如、大通之世，則法門大啟，根機不擇，齊速念佛名，令淨心」。「念佛淨心」，確是東山門下最一般的禪法。上來已分別引述：北宗在坐禪前，「和尚擊木，一時念佛」。淨眾宗「先教人引聲念佛盡一口氣」。宣什宗被稱為南山念佛宗：「念一字佛，……念念存想有佛恒在心中，乃至無想」。這都是「念佛名」，是道信所傳「一行三昧」的方便。宣什宗的從引聲而微聲，無聲；意念，心念到無想，與《入道安心要方便》所說：從「念佛心心相續」，到「憶佛心謝」的「泯然無相」，可能更接近些。念「一字佛」，從經說的「一佛」而來。引聲念一字佛，是拉長聲音念一個佛字，盡一口氣念。以念佛為方便而引入淨心，神秀等發展為「看淨」。「淨心」，原是泯然清淨，即佛即心的悟入。雖各宗的方便，各有善巧不同，但都不出於「念佛名，令淨心」的方便。

曹溪慧能卻提出了「淨心！念摩訶般若波羅蜜」，方便是著實不同的，難怪有人以為是慧能創新的中華禪了。然《入道安心要方便》(大正八五．一二八七中)說：

「亦不念佛，亦不捉心，亦不看心，亦不計心，亦不思惟，亦不觀行，亦不散亂；直任運，不令去，亦不令住。獨一清淨，究竟處心自明淨」。

心怎麼能得清淨？不一定要念佛，要看心、看淨。不用這些方便，「直任運」，就能得「淨心」：這不是近於直入的曹溪禪風嗎？《楞伽師資記》「入道安心要方便」的成立，是比慧能弘禪還早的，可見這是「東山法門」舊有的。《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》，所說「欲入一行三昧」的方便有二：「繫心一佛」的「念佛」以外，還有(大正八．七三一上)：

「欲入一行三昧，當先聞般若波羅蜜，如說修學，然後能入一行三昧：如法界緣，不退、不壞、不思議、無礙、無相」。

慧能教人「念摩訶般若波羅蜜」，而說：「善知識雖念不解，慧能與說，各各聽」。「迷人口念，智者心（行）。……莫口空說，不修此行，非我弟子」(大正四八．三三九下——三四〇上)。慧能「說摩訶般若波羅蜜」，不正是經中所說：「聞般若波羅蜜，如說修學」嗎？慧能取「念摩訶般若」而不取「念佛」，不但經有明文，而還是「東山法門」舊有的，「不念佛」，「不看心」的一流。慧能是學有稟承，而決不是創新的。道信教人修「念一佛」的方便，並非稱念佛名以求生淨土的，如《楞伽師資記》(大正八五．一二八七下)說：

「信曰：若知心本來不生不滅，究竟清淨，即是淨佛國土，更不須向西方。……佛為鈍根眾生，令向西方，不為利根人說也」。

「東山法門」的念佛方便，不是他力的（《壇經》也有對往生西方淨土的自力說）。主要是：「佛」這個名詞，代表了學法的目標。念佛是念念在心，深求佛的實義；也就是啟悟自己的覺性，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)說：

「菩提般若之智，世人本自有之。即緣心迷不能自悟，須求大善知識示道見性」。

「般若」，「菩提」，原是異名而同體的。依菩提而名為佛，也就是依般若而名為佛。般若與佛，也無二無別。但在一般人的心目中，「佛」每意解為外在的，十方三世佛。這不免要向外覓佛，或有求加持、求攝受的他力傾向。「東山法門」的念佛，是自力的。慧能更直探根本，將一切——發願

，懺悔，歸依，佛，都直從自身去體見，從本有「菩提般若」中去悟得。如說到佛時，就(大正四八．三三九上、下)說：

「三身在自法性，世人盡有，為迷不見，外覓三如來，不見自色身中三身佛」。

「凡夫不解，從日至日，受三歸依戒。若言歸佛，佛在何處？若不見佛，即無所歸」。

慧能重於自性佛，自歸依佛，見自法性三身佛；這是從念摩訶般若波羅蜜而來的。所以慧能取「念般若」，不取「念佛」，是「一行三昧」的又一方便，「東山法門」的又一流。方便的形式是不同的，而究竟終歸一致。然慧能是直入的，為利根的，更與「一行三昧」相契合的！

指事問義與就事通經

東山門下，傳有許多獨特的風格，姑以「指事問義」，「就事通經」來說。撰於七二〇頃的《楞伽師資記》，傳有「指事問義」的禪風，如《記》(大正八五．一二八四下、一二八五中)說：

求那跋陀羅「從師而學，悟不由師。凡教人智慧，未嘗說此；就事而徵」。

菩提達摩「大師又指事問義：但指一物喚作何物？眾物皆問之。迴換物名，變易問之」。

對於學者，不為他說法，卻指物而問，讓他起疑，讓他去反省自悟。據《楞伽師資記》，這是求那跋陀羅以來的一貫作風。神秀也應用這一方法，如《記》(大正八五．一二九〇下)說：

「又云：汝聞打鐘聲，只在寺內有，十方世界亦有鐘聲不」？

「又云：未見時見，見時見更見（不）」？

「又見飛鳥過，問云：是何物」？

「又云：汝向了□樹枝頭坐禪去時，得不」？

「又云：汝直入壁中過，得不」？

《傳法寶紀．僧（慧）可傳》說：「隨機化導，如響應聲。觸物指明，動為至會，故門人竊有存錄」。慧可的「觸物指明」，應就是「指事問義」。「就事而徵」，不是注入式的開示，而是啟發式的使人契悟。不是專向內心去觀察體會：而要從一切事上去領會。不是深玄的理論，而是當前的事物。這一禪風，應與僧肇的思想有關，如《肇論》(大正四五．一五一下、一五三上)說：

「苟能契神於即物，斯不遠而可知矣」。

「道遠乎哉！觸事而真。聖遠乎哉！體之即神」。

這一作風，至少慧可已曾應用了。在未來的南宗中，更善巧的應用起來。

「觀心破相」，是禪者對經中所說的法門，用自己身心去解說。無論是否妥當，東山門下是這樣的。禪者不從事學問，對經中所說的，只能就自己修持的內容去解說。禪者大抵重視自己，不重法制事相，終於一一銷歸自己。這一類解說，與天臺宗的「觀心釋」有關。天臺的禪觀是從北土來的，所以這可能是北地禪師的一般情況。在佛法中，有「表法」，認為某一事相，寓有深意，表示某種意義，這是印度傳來的解經法。充分應用起來，那麼佛說法而先放光，天雨四華，都表示某種意義。香，華，甚至十指，合掌，當胸，偏袒右肩，也解說為表示某種意義。天臺智顗以「因緣」、「教相」、「本跡」、「觀心」——四釋來解說經文。「觀心釋」，與表法相近，但是以自心的內容來解說的（這是禪師的特色）。如《法華經文句》(大正三四．五下、八下)說：

「王即是心，舍即五陰，心王造此舍。若析舍空，空即涅槃城」——王舍城

「觀色陰無知如山，識陰如靈，三陰如鷲。……觀靈即智性了因，智慧莊嚴也。鷲即聚集緣因，福德莊嚴也。山即法性正因。不動三法名祕密藏，自住其中，亦用度人」——住靈鷲山

「眼是大海，色是濤波，愛此色故是洄澓。於中起不善覺是惡魚龍，起妬害是男羅剎，起染愛是女鬼，起身口意是飲鹹自沒」——界入

燉煌本（斯坦因二五九五號）《觀心論》，慧琳《一切經音義》，作神秀造。這與《達摩大師破相論》（或作《達摩和尚觀心破相論》）同本。這是神秀門下所傳的，以為「觀心一法，最為省要」。只要觀心就解脫成佛，不要修其他一切，所以以「觀心」來解說經中的一切，內容為：

三界六趣

三阿僧祇無量勤苦乃成佛道 三聚淨戒 六波羅蜜．飲三斗六升乳糜方成佛道

修僧伽藍．鑄形像．燒香．散華．然長明燈．六時行道．遶塔．持齋．禮拜

洗浴眾僧

至心念佛

如作為「表法」，「觀心」未始不是一種解說。但強調觀心，就到達了破壞事相，如《論》(大正八五．一二七一下——一二七二上)說：

「鑄形像者，即是一切眾生求佛道，所謂修諸覺行，仿（原作「昉」）像如來，豈遣鑄寫金銅之作也」。

「眾生愚癡鈍根，不解如來真實之義，唯將外火燒於世間沈檀薰陸質礙之香者，希望福報，云何可得」？

「若如來令諸眾生剪截繒綵，復損草木以為散花，無有是處」。

「方便通經」的《大乘無生方便門》，解說經文，也有同樣的情形，如《論》(大正八五．一二七六上、一二七七下)說：

「大方廣是心，華嚴是色。心如是智，色如是慧：是智慧經。金是心，剛是色。心如是智，色如是慧，是智慧經」。

「菩薩斷取三千大千世界：貪是大千，瞋是中千，癡是小千。……用不思議斷貪瞋癡轉入如，擲過恒河沙世界之外。恒河沙是煩惱，超過煩惱即是擲過恒河沙世界之外」。

這樣的通經，是很特別的。解說《金剛經》，與《法華經文句》的解說靈鷲山，不是同一類型嗎？這一類的解說，《壇經》也一樣的在使用，如(大正四八．三四一中——下)說：

「世人自色身是城，眼耳鼻舌身即是城門。外有五（原誤作「六」）門，內有意門。心即是地，性即是王」。

「自性悟，眾生即是佛。慈悲即是觀音，喜捨名為勢至，能淨是釋迦，平直是彌勒。人我是須彌，邪心是大海，煩惱是波浪，毒心是惡龍，塵勞是魚鼈，虛妄即是神鬼，三毒即是地獄，愚癡即是畜生，……」。

《壇經》所說，如與上引的《法華經文句》對照，不是非常類似的嗎？然天臺的「觀心釋」，僅是四釋之一，而禪者卻專以此來解說一切，稱為「破相」，實際是對存在於人間的佛教，起著嚴重的破壞作用。承認慧能為六祖的保唐宗，「教行不拘」而廢除佛教的一切形儀法制，不是一極端的實例嗎？對教內並不太好，對外的影響更大。以自己身心來說城說王，外道們盡量的加以利用，於是蓮池，八功德水，舍利子，轉法輪等佛教術語，都被自由的解說，成為自己身上的什麼東西。《壇經》以自己身心來解說，迷成穢土，悟即淨土。不談事實上國土的穢與淨，而專在自己身心上說，禪者都有此傾向。曾出家而還俗的衛元嵩，在北周天和二年（五六七）上書，請廢佛教。他的解說，與禪者的別解，也是異曲同工的，如《廣弘明集》卷七(大正五二．一三二上)說：

「嵩請造延平大寺，容貯四海萬姓；不勸立曲見伽藍，偏安二乘五部。夫延平寺者，無選道俗，罔擇親疏。以城隍為寺塔，即周主是如來。用郭邑作僧坊，和夫妻為聖眾。……推令德作三綱，遵耆老為上座，選仁智作國事，求勇略作法師。……飛沈安其巢穴，水陸任其長生」。

中國重現實人生的是儒士，重玄談而輕禮法（制度）的是道者。「破相觀心」這一類解說，對佛教來說，未必有益，卻適合中國儒道的興趣。這所以大家聽了「移西方於剎那」，「目前便見」，會「座下聞說，讚聲徹天」了！

卷005

第五章 曹溪慧能大師

第一節 慧能年代考

被尊為六祖的曹溪慧能大師，在禪宗中的地位，極為重要。慧能的一生事跡，有關慧能的一切傳說，對禪宗史都有極大的關係，應作審慎的考察。從事慧能事跡的研究，先要處理的是：出生，得法，出家開法，去世的年代。這些，在傳說中是極不一致的。現在根據早期（西元八二〇年頃為止）的文獻，來作詳細的考察。

生卒年代

慧能於「先天二年八月三日滅度」，「春秋七十有六」，這是《壇經》以來的一致傳說。先天二年，為西元七一三年。依此推算，春秋七十六歲，慧能應生於唐貞觀十二年（六三八）。但在傳說中，也有引起異說的可能性，如柳宗元撰〈曹溪第六祖賜謚大鑒禪師碑〉(《全唐文》卷五八七)說：

「詔謚大鑒禪師，塔曰靈照之塔，元和十年十月十三日。……大鑒去世百有六年，……乃今始告天子得大謚」。

劉禹錫所撰〈曹溪六祖大鑒禪師第二碑〉，也說：「百有六年而謚」(《全唐文》卷六一〇)。憲宗的賜謚，是元和十年（八一五）。如元和十年為慧能去世的「百有六年」，那慧能的入滅，應該是睿宗景雲元年（七一〇）了。我以為，這不是異說，只是年代推算上的錯誤。柳宗元與劉禹錫，為有名的文學家。對於「百有六年而謚」，不一定經過自己的精密推算，而只是依據禪者的傳說，極可能是根據當時流行的《曹溪大師別傳》（簡稱《別傳》）。《別傳》的年代，極不正確，卻是當時盛行的傳說。《別傳》(續一四六．四八六（卍新續八六．五二下）)說：

「大師在日，受戒，開法度人卅六年。先天二年壬子歲滅度，至唐建中二年，計當七十一年」。

先天二年，是癸丑歲，《別傳》誤作壬子。從先天二年（七一三）到建中二年（七八一），只有六十九年，但《別傳》卻誤計為七十一年。依據這一（當時盛行的）傳說為依據，再從建中二年到元和十年（八一五），首尾共三十五年。這樣，七十一又加三十五，不恰是百零六年嗎？「百有六年而謚」的傳說，我以為是根據錯誤的計算，是不足採信的。

〈略序〉(《全唐文》卷九一五)說：「父盧氏，諱行瑫，母李氏。誕師於貞觀十二年戊戌，二月八日子時」。二月八日中夜，是經中所說的佛誕日（中國人換算曆法，推定為四月八日）。

得法與出家開法的年代

慧能生卒的年代，可說是從無異說的。但說到去黃梅得法，及出家開法的年代，就不免異說紛紜。研究起來，某些傳說，不外乎為了滿足宗教傳說的某種目的；由於這類傳說，才引起紛亂。如除去這些根源於信仰的傳說，得法與開法的年代，在古典的文記中，就會明白的發見出來。現在先從王維的〈六祖能禪師碑銘並序〉(《全唐文》卷三二七)說起，如說：

「臨終，遂密授以祖師袈裟，謂之曰：物忌獨賢，人惡出己。予且死矣，汝其行乎！禪師遂懷寶迷邦，銷聲異域。眾生為淨土，雜居止於編人；世事是度門，混農商於勞侶，如此積十六載。南海有印宗法師講涅槃經，禪師聽於座下。因問大義，質以真乘，既不能酬，翻從請益。……遂領徒屬，盡詣禪居，奉為挂衣，親自削髮。於是大興法雨，普灑客塵」。

王維卒於七六一年，神會卒於七六二年。王維的〈能禪師碑〉，是應荷澤神會的請求而作的。當時離慧能的去世，還不過四十多年。王維碑所傳的慧能事跡，是荷澤神會（及門下所有）的傳說。碑文有三項重要的傳說：一、「臨終密授」：在弘忍臨終那一年，才將衣法付給慧能。二、「隱遁十六年」：慧能得法以後，出家開法以前，過了十六年的隱遁生活。三、見印宗而出家開法。這三項，都是神會門下的傳說，而傳說是自相矛盾的。因為，慧能受弘忍的付法傳衣，弘忍是上元二年（六七五——神會系的傳說）去世的。如那時（六七五）付法傳衣，再過十六年的隱遁生活，才會見印宗，出家，

開法；那麼出家與開法，應該是六九〇年的事。到慧能入滅（七一三），不過二十四年，這是神會門下所決不能同意的。所以，臨終密授與隱遁十六年，是矛盾的，不能並存的。自相矛盾的傳說，存在於神會門下。王維不經意的採錄，也就不免陷於不可調和的矛盾！

對荷澤門下的傳說，試分別的加以檢討。1.《神會語錄》（石井本）末所附的六代祖師傳記，是被稱為〈師資血脈傳〉的，為荷澤神會的初期傳說。《語錄》說到慧能二十二歲，去黃梅見弘忍，沒有說到十六年隱遁，也沒有說會見印宗。只是說：「能禪師過嶺至韶州，居曹溪山，來往四十年」。這是簡略的初期傳說。

2.《曆代法寶記》，有關慧能的事跡，是承受荷澤所傳的。文有二段：第一段與《神會語錄》相近，也是二十二歲去黃梅。但是說：「能禪師至韶州曹溪，四十餘年開化」(大正五一．一八二中)。「四十餘年」與「四十年」，大概是傳寫的不同。《曆代法寶記》的第二段，說到與印宗相見的情形。明白說到出家以前：「常隱在山林，或在新州，或在韶州，十七年在俗，亦不說法」(大正五一．一八三下)。荷澤門下的圭峯，完全繼承了這一傳說，如《圓覺經大疏鈔》卷三之下(續一四．二七七（卍新續九．五三二中）)說：

「新州盧行者，年二十二，來謁（忍）大師」。

「在始興、南海二郡，得（法）來十六年，竟未開法」。

這都是二十二歲得法，到出家開法，有一長時期的隱遁，這就是隱遁十六年說。《曆代法寶記》的「十七年」，是計算或傳寫的不同而已。

3.〈略序〉——〈六祖大師緣起外紀〉：肯定「十六年隱遁」說，而多少修正了初期的荷澤系的傳說(《全唐文》卷九一五)，如說：

「年二十四，聞經有省，往黃梅參禮。五祖器之，付衣法，令嗣祖位，時龍朔元年辛酉歲焉。南歸隱遁一十六年。至儀鳳元年丙子正月八日，會印宗法師。……是月十五日，普會四眾，為師薙髮」。

龍朔元年（六六一），二十四歲。到儀鳳元年（六七六），中間隱遁的時間，首尾恰好十六年。這一傳說——出家的時間，與〈光孝寺瘞髮塔記〉(《全唐文》卷九一二)相合。荷澤門下所傳的十六年隱遁說，到底有什麼根據？這是荷澤初期傳說所沒有的。原來，弘忍於上元二年（六七五）去世，慧能於儀鳳元年（六七六）出家開法，這是符合（荷澤神會所說）一代一人，主持佛法的觀念。為了這一目的，推定為儀鳳元年出家。再推算到二十二歲（六五九），中間恰好十六年，這是隱遁十六年的根據。〈略序〉修正為二十四歲去黃梅，與一般的計年法——首尾合計，更為相合。然這不是荷澤的初期傳說，因為儀鳳元年（六七六）出家，到先天二年（七一三）去世，首尾不過三十八年，就與《神會語錄》的「來往四十年」，《曆代法寶記》的「四十餘年」說不合。可見荷澤神會的初期傳說，是沒有十六年隱遁說的。

荷澤系主流的傳說，是否定臨終密授，而主張二十二或二十四歲，去黃梅參禮弘忍的。然在荷澤門下，臨終密授說也傳說起來。王維作〈能禪師碑〉，已採錄了這一傳說。傳說成熟，增入新的事跡而編集成書的，是《曹溪大師別傳》(續一四六．四八三——四（卍新續八六．四九中）)。《別傳》所說的事跡與年代，是這樣：

1.三十歲來曹溪

2.修道三年

3.三十四歲——咸亨五年參禮五祖

4.隱居四會、懷集間五年

5.儀鳳元年——三十九歲，遇印宗法師而出家

6.先天二年八月入滅

7.大師開法度人卅六年

《別傳》所說的年代，異常混亂！如儀鳳元年（六七六）出家，先天二年（七一三）入滅，應為三十八年，與「開法度人卅六年」說不合。又儀鳳元年為三十九歲，那咸亨五年，慧能應為三十七歲，不是三十四。來曹溪時，也應該是三十三歲，而不是三十歲。從咸亨五年（六七四）得法，到儀鳳

元年（六七六）出家，首尾只有三年，也與隱居五年說不合。《別傳》的年代，為什麼這樣的混亂？那是由於採用了（〈略序〉所說的）儀鳳元年，三十九歲出家說。三十九歲出家，以前有五年的隱居，所以改得法的咸亨五年為三十四歲；並改初到曹溪為三十歲。其實，儀鳳元年（三十九歲）出家，是另一不同的傳說，與《別傳》的傳說，原是不合而且是不能調和的。如不用儀鳳元年，三十九歲出家說，那麼《別傳》的年代，完全適當（內部沒有矛盾）而另成一系，那就是：三十三歲來曹溪（咸亨元年，六七〇）；三十七歲參弘忍（咸亨五年，六七四）；隱遁首尾五年（六七四——六七八，實為三年）；四十一歲出家（儀鳳三年，六七八）；七十六歲去世（先天二年，七一三）。從六七八到七一三，恰好「開法度人三十六年」。

《別傳》是推重神會的，以神會為正傳的。但有關慧能的事跡與年代，與荷澤系主流的傳說，非常不同。對慧能的得法與出家，《別傳》是「臨終密授」與「五年隱遁」的。據《別傳》說：慧能於咸亨五年到黃梅來。得法以後，就回到南方去。慧能去了三天，弘忍就去世了，所以《別傳》的咸亨五年到黃梅，是符合「臨終密授」的目的。「臨終密授」，正是一代一人的次第付囑；在佛教的傳說中，有著古老而深遠的意義（到下「付法」中再說）。這也是符合於宗教的目的而成立，與「十六年隱遁」說一樣。《別傳》原可以自成體系，由於引用了儀鳳元年出家說，這才造成了自身的眾多矛盾。

「十六年隱遁」，「臨終密授」，「儀鳳元年出家」，這些傳說，早在神會晚年就存在了。其後，形成荷澤門下的二大流，互相矛盾。我覺得，這是根源於同一古說，為了符合一代一人相承的傳說而演變成的。所說的同一古說，就是曹溪舊傳，燉煌本《壇經》的傳說：

「五祖自送能於九江驛。登（船）時，便五祖處分：汝去努力！將法向南，三年勿弘此法」(大正四八．三三八中)。

「大師往曹溪山，韶廣二州行化四十餘年」(大正四八．三四二上)。

燉煌本所說，極為簡略，沒有明說付法傳衣，出家受戒的年月。所說的「三年勿弘此法」，是說得法三年以後，才可以弘開頓教法門。燉煌本的「

三年勿弘此法」，惠昕本作：「慧能後至曹溪，又被惡人尋逐，乃於四會縣避難，經五年常在獵人中」。「三年」與「五年」，是傳說（或傳抄）的不同。《壇經》是沒有「臨終密授」說的，但《別傳》為了符合「臨終密授」的傳說，而與「五年隱遁」相結合。同時，《神會語錄》，《曆代法寶記》，說慧能二十二歲去黃梅，四十（餘）年行化。「行化四十餘年」，近於《壇經》的舊說。然二十二歲得法，到七十六歲入滅，中間有五十四年。「四十餘年行化」，其他的歲月呢！神會初期所傳，還沒有注意到這個問題。但後來，為了符合代代相承的傳說，指定為儀鳳元年出家，因而成立了十六年隱遁說。可是這一補充說，與神會初傳的「四十（餘）年」行化說不合。從這裡，可見神會原始的傳說，與《壇經》燉煌本相近。而到神會晚年，門下的傳說，已經異說紛紜，與《壇經》所傳不合了。

上從傳說自身，考察其原始說，及傳說的演變。再從傳說中的關係人物來考察：依《壇經》所說，慧能與神秀，同時在弘忍門下。神秀的事跡，如張說（約七一〇年作）〈大通禪師碑〉(《全唐文》卷二三一)說：

「禪師尊稱大通，諱神秀」。

「逮知命之年，自拔人間之世。企聞蘄州有忍禪師，禪門之法胤也。……乃不遠遐阻，翻然謁詣。……服勤六年，不捨晝夜。大師歎曰：東山之法，盡在秀矣！命之洗足，引之並座。於是涕辭而去，退藏於密」。

這是可以憑信的史實。神秀於武德八年（六二五）受具，依律制，受具應為二十歲滿（《傳法寶紀》明說為二十歲）。神秀到黃梅去，是「知命之年」——五十歲，即永徽六年（六五五）。在弘忍門下，「服勤六年」，那就是從顯慶元年（六五六），到龍朔元年（六六一），慧能與神秀共住，一定在這個時候。慧能二十二歲（六五九），或二十四歲（六六一）到黃梅的傳說，都有與神秀共住的可能。杜朏的《傳法寶紀》，說神秀「至年四十六，往東山歸忍禪師」。這雖是傳說的不同，然神秀四十六歲，為永徽二年（六五一）。這一年的閏九月，道信入滅。神秀仰慕忍大師，去黃梅參禮，不可能就是那一年，〈碑〉說較為妥當。〈碑〉文說：「命之洗足，引之並座

，於是涕辭而去」。這幾句話，非常重要！經上說：「洗足已，敷座而坐」；登座是要先洗足的。佛曾命大迦葉並座，佛滅後，大迦葉就是受佛付囑的上座。引用「並座」這一典故，就是弘忍要付囑神秀，繼登祖位的意思。神秀卻「涕辭而去」，這可以作不同解說。但總之，神秀「服勤六年」，約在龍朔元年就離去了。從傳說慧能與神秀的共住黃梅，可決定「臨終密授」說（那時，慧能與神秀，都不在弘忍身邊），與事實不合。

印宗為慧能鬍髮，然後受戒開法。有關印宗的事跡，如《宋僧傳》（卷四）〈印宗傳〉(大正五〇．七三一中)說：

「咸亨元年，在京都，盛揚道化。上元中，勅入大愛敬寺居，辭不赴請。於蘄春東山忍大師，諮受禪法。復於番禺遇慧能禪師，問答之間，深詣玄理。還鄉地，刺史王胄禮重殊倫，請置戒壇，命宗度人可數千百。續勅召入內，乃造慈氏大像。……至先天二年二月二十一日示終，……年八十七。會稽王師乾立塔銘焉」。

印宗是有名的涅槃學者，也是著名的律師。他是吳郡人，屬越州的妙喜寺。印宗卒於先天二年（七一三），「年八十七」，比慧能大十一歲。慧能在廣州（即番禺）聽印宗講經，由印宗為他落髮出家。這一事實，被傳說為儀鳳元年（六七六）。然依《僧傳》（應該是依據王師乾碑文的）所說：印宗於咸亨元年（六七〇）到京都——長安。「上元中」（六七四——六七六），受請入大愛敬寺，受國家供養。印宗「上元中」還在京都，是明確的事實。接著，《宋僧傳》說印宗參禮弘忍，又到廣州見慧能。見弘忍，遇慧能，果真在這個時候嗎？「上元」是唐高宗的年號，是咸亨五年（六七四）八月改元的。到上元三年十一月，才改為儀鳳元年（六七六）。所以，儀鳳元年正月十五日落髮，實際是上元三年。印宗「上元中」在京都，上元三年正月已到了廣州，已在廣州講經。在這（六七四年八月——六七六年正月）中間，還在黃梅見弘忍，弘忍又就是上元二年八月入滅的。不過一年吧！印宗卻見到將去世的弘忍，又為慧能剃落，不太巧合嗎？有關慧能的事跡，《宋僧傳》是多有矛盾的（由於參考古代的不同傳說，而自為安排）。如〈慧能傳〉說：「上元中」，弘忍入滅時，慧能正在廣州法性寺「演暢宗風」。這可見

印宗遇慧能，慧能出家，早在儀鳳元年——上元三年之前了。〈略序〉說：儀鳳元年正月，印宗為慧能落髮，二月十五日，慧能受具足戒。那年，印宗應為五十歲，為什麼印宗為慧能落髮，而沒有擔任受戒的三師或證尊呢（印宗後來是時常傳戒的）？實際上，慧能出家，為乾封二年（六六七），那時印宗還只四十一歲。可能受戒還不滿二十夏，所以另請上座們任戒師。從印宗「上元中」在京都；為慧能落髮，而沒有任戒師；及慧能於「上元中」在法性寺「演暢宗風」來說，印宗不可能於儀鳳元年為慧能落髮的。這應該是：印宗在遊化京都以前，先參禮弘忍；後來遊化到嶺南，講《涅槃經》，會見慧能，為慧能落髮。然後咸亨年中，遊化京都。

研究傳說的自身，知道「臨終密授」，「十六年隱遁」，是不可信的。研究與慧能有關的人物，知道慧能在弘忍門下，不能是「咸亨」或「上元」年中；出家也不可能是儀鳳元年。這樣，現存劉禹錫（八一八）所撰的〈大鑒禪師第二碑〉(《全唐文》卷六一〇)，所傳慧能的年代，是值得注意了！〈碑〉文說：

「大鑒生新州，三十出家，四十七年而沒，百有六年而謚」。

「三十出家」，是乾封二年（六六七）。「上元中」演暢宗風的傳說，就有可能。「四十七年而沒」，是說出家以來，四十七年說法，這是從三十歲算起的。四十七年說法，與燉煌本的「四十餘年」；《神會語錄》、《曆代法寶記》的「四十（餘）年」說相合。出家以前，慧能曾有過「三年」——其實是「五年」的隱遁（有過一段時間的隱遁，是從來一致的傳說）。再以前，就是禮見弘忍得法的年間，這就是二十四歲——龍朔元年。這一年，與神秀同在弘忍門下。也與傳說的六祖墜腰石，上刻「龍朔元年」字樣相合。劉禹錫所傳的慧能年代，與《壇經》（及神會的原始說相近）所說相合，也與事實相合。比之「臨終密授」，「隱遁十六年」，「儀鳳元年出家」，要合理得多！所以慧能一生的年代是：

貞觀十二年（六三八） 慧能生，一歲。

龍朔元年（六六一） 去黃梅禮五祖，二十四歲。

龍朔二年（六六二）起 隱居五年，二十五至二十九歲。

乾封元年（六六六） 在廣州出家，三十歲。

先天二年（七一三） 慧能入滅，七十六歲。

上來除《壇經》的古說而外，都是荷澤門下的不同傳說。等到洪州、石頭門下興盛起來，對慧能的事跡，結合了《壇經》與《別傳》；年代方面——得法與出家的年代，大抵依《別傳》而多少修正，也是無法統一的。如《宋僧傳》略去了明確的年代。《傳燈錄》（卷五）以為慧能的禮見五祖，是咸亨二年（六七一）；出家在儀鳳元年（六七六）。《傳法正宗記》（卷五）也說儀鳳元年出家，而從弘忍得法是「咸亨中」（〈五祖傳〉）；又說「三十二歲」（〈六祖傳〉），那又是總章二年（六六九）了。依據荷澤門下的傳說而多少修正，改編，想來《寶林傳》已經如此了。

第二節 從誕生到黃梅得法

這一時期的傳記，主要的根據為：一、《壇經》：慧能於大梵寺說法，自述其幼年生活，以及去黃梅求法得法的因緣。這是自述，並非自己撰寫，記錄者或不免有所潤飾。《神會語錄》（石井本），《曆代法寶記》，〈略序〉，都繼承這一傳說而有所增減。二、《別傳》，與《壇經》的傳說不同。將這兩者結合起來，修正改編，作為慧能傳記一部分的，是《寶林傳》，南嶽門下的禪者。這一階段的慧能傳，有許多問題，引起近代學者的異議。所以在敘述事跡以後，對某些問題，略加考察。

早年事跡

大師俗姓盧，名慧能。依佛教慣例，慧能應該是出家的法名。〈略序〉說：大師初生，就有「二異僧」來為大師立名「慧能」，那是從小就叫慧能了。〈略序〉說：父名行瑫，母李氏。燉煌本說：「慈父本官范陽」，原是在范陽（今北平附近的涿縣）做官的，後來被貶遷流放到新州（今廣東新興縣）。在那裡落了籍，成為新州的百姓。慧能就是在新州出生的，那是唐貞觀十二年。然「本官范陽」，《神會語錄》等都作「本貫范陽」，所以傳說慧能的原籍是范陽。不幸得很，幼年（《別傳》說「三歲」）父親就去世了。

流落他鄉的母子二人，孤苦無依，生活艱困，是可以想像到的。不知為了什麼，慧能又跟著老母，移到南海——廣州去住。長大了，就以賣柴來維持母子的生活。

一次，慧能在賣柴時，聽人讀誦《金剛經》，引起內心的領悟。問起來，知道黃梅弘忍大師，在憑墓山開化，以《金剛經》教人，使人「即得見性，直了成佛」。慧能聽了，覺得自己與佛法有緣，所以就辭別了老母，到黃梅去參禮弘忍。這是《壇經》系的傳說，慧能發心去參弘忍的因緣。燉煌本只說「辭親」而去，也許說得簡略了一點，撫育恩深的老母呢？《壇經》惠昕本說：有客人拿十兩銀子給慧能，用作老母的衣食費。《祖堂集》說：客人名安道誠，鼓勵慧能去黃梅，拿出一百兩銀子，作為老母的生活。慧能去了，老母呢！這原是不用解說的。但傳說在人間，不能不作出補充，以適應中國的民情。

慧能去黃梅求法的因緣，《別傳》有不同的傳說。「少失父母，三歲而孤」，從小就沒有父母，真不知是怎樣長大的！然離家求法，倒也可以一無牽挂。《別傳》以為：慧能先從新州到曹溪（今廣東曲江縣），與村人劉志略，結義為兄弟。劉志略的姑母，名「無盡藏」尼，常誦《大涅槃經》，慧能不識字，却能為他解說經義。在寶林寺住了一個時期，被稱為「行者」。為了求法，又到樂昌縣西山石窟，依智遠禪師坐禪。後來，聽慧紀禪師誦《投陀經》，知道坐禪無益。在慧紀禪師的激發下，決心去黃梅參禮弘忍。依《別傳》說，慧能的參禮弘忍，與《金剛經》無關（沒有說到）。在去黃梅以前，慧能早已過著修行的生活（慧能聽《金剛經》而發心去參學，聽《金剛經》而付法，《壇經》的傳說，與神會的傳說相合。《壇經》近於神會的傳說，卻沒有神會——《神會語錄》所傳的那樣誇張。這可以解說為：曹溪舊有這樣的傳說，為《壇經》的集記者所敘述出來。神會在玄宗御注《金剛經》的時代，記錄的時間遲一些，也就多一分傳說的增附。《曹溪別傳》的傳說，慧能在去黃梅以前，曾在曹溪住，也可能有多少事實根據。如解說為：慧能二十二歲，因聽《金剛經》而發心去參學。經過曹溪，曾住了一段時期。到二十四歲，才去黃梅。這不但會通了《壇經》與《別傳》，也會通了

神會門下——二十二歲說與二十四歲說的異說。不過，這只是假定而已）。

依神會所傳，大約經一個月的時間，慧能到了黃梅（今湖北省黃梅縣）的憑墓山。這裡是唐初五十多年（約六二〇——六七四）的禪學中心，傳承了達摩禪的正統。慧能見到了弘忍，自稱「唯求法作佛」。因慧能答說：「人即有南北，佛性即無南北。獦獠身與和尚身不同，佛性有何差別」，而受到弘忍的賞識。慧能被派在碓房裡踏碓，一共八個多月。「願竭其力，即安於井臼；素刳其心，獲悟於稊稗」(王維〈能禪師碑〉)。勞作與修持相結合，雖是佛法所固有的，如周利槃陀伽的因掃地而悟入，但成為此後曹溪禪的特色。

一天，弘忍集合門人，要大家作一首偈，察看各人的見地，以便付法。大家仰望著神秀，神秀是東山會下的教授師。神秀沒有自信，可又不能不作偈，於是將偈寫在廊下的壁上。慧能知道了，以為神秀偈沒有見性，也就作了一偈，請人寫在壁上。弘忍發見了慧能的見地，便在夜間喚他進房，為他說法，付法傳衣，繼承了祖位。弘忍為慧能說法，《壇經》燉煌本說：「說金剛經」。惠昕本等說：說到「應無所住而生其心」，慧能言下大悟。《神會語錄》等說：「忍大師就碓上密說直了見性。於夜間潛喚入房，三日三夜共語」。《別傳》說：問答有關佛性的問題。付法是密授的，沒有人知道的。當時說些什麼，慧能也許說到，但在傳說中，禪師們大抵憑著自己的意境而表達出來。

當天晚上，弘忍就送慧能去九江驛，回嶺南。如《壇經》(大正四八．三三八上)說：

「能得衣法，三更發去。五祖自送能於九江驛，登（船）時，便五祖處分：汝去努力！將法向南。三年勿弘此法。難去，在後弘化，善誘迷人，若得心開，汝悟無別。辭違已了，便發向南」。

弘忍送行，只是送慧能去九江驛，並非送到九江驛。《神會語錄》，《曆代法寶記》，都還是這樣，而《壇經》惠昕本以下，都說弘忍上船，親送到九江驛，而且當夜回來。不知憑墓山在江北，離江邊也有一段路，九江驛

在江南。當時是三更半夜，怎能去了又回？這顯然是沒有注意地理，在傳說中變為奇蹟了！在這裡，《神會語錄》等又加上一段：過了三天，五祖告訴大家：「汝等散去，吾此間無有佛法，佛法流過嶺南」。《神會語錄》等，雖主張二十二歲去黃梅，而這裡卻隱隱地保存了「臨終密授」的另一傳說。弘忍付了法，就要入滅；黃梅的學眾，就此星散。「吾此間無有佛法」，正表示了一代一人的傳法說，《別傳》正就是這樣說的。

不識字

慧能不會寫字，不會讀經，是《壇經》與《別傳》所共傳的古說。一個流落異鄉，從小孤苦的孩子，在那個時代，沒有讀過書，原是常事。但慧能沒有讀過經，怎麼聽到《金剛經》，就能有所領悟呢！一到弘忍那裡，就會說：「人即有南北，佛性即無南北」呢！而且從《壇經》看來，慧能對《金剛經》，《維摩經》，《楞伽經》，《觀無量壽經》，《法華經》，《涅槃經》，《梵網經》，都相當明瞭。所以傳說慧能不識字，或者覺得難以相信。《別傳》說：在沒有到黃梅以前，曾到過曹溪，為無盡藏尼論究涅槃佛性的問題。又去樂昌縣，從智遠禪師坐禪。這一傳說，似乎合於常情，或者於是乎解說為：曾經修學佛法，早有修持功夫。連不識字的古說，也覺得未必如此了。

從佛法來說，慧能是利根。以世俗的話來說，是宗教的天才者。在佛法中，不論是小乘、大乘，都承認有這類根性——（現生）不經聞思功夫，沒有受戒，不曾得定，就有一觸而悟的可能（原因何在，教學上自有解說）。慧能聞《金剛經》而有所悟，就是這一類根性。「不識字」，怎麼能了解經義呢？然在佛法中，不識字是可以通達佛法的。釋迦佛的時代，佛法就在耳提面命的開示中。沒有一部經可讀，可作講習與研究的範本。然而言下大悟，被形容為「如新氈易染」的證入者，非常的多，這是《阿含經》與《律藏》所充分證明的。以中國佛教的實例來說：不識字而住過幾年叢林禪堂的，有的也會熟悉公案，了解《金剛》、《法華》等要義。不識字（或識不多）而通佛法大意，並不是不可能的。現在知識發達，與那種環境距離遠了點。大家終日在文字資料裡摸索，以為佛法在此，這就難怪要感到希奇了。慧能

那個時代，「一切眾生有佛性」，「人人可以成佛」，早已家喻戶曉。正如「放下屠刀，立地成佛」，現在不學佛法的人，也會挂在口頭上一樣。回答弘忍的話，只是常談，有何希奇！一個勞苦的獦獠，在大眾圍繞的一代大師面前，竟敢出言反詰；那種質直的，無畏的高尚品質，才是難得呢！

慧能在黃梅，並不只是踏碓，也還參預法席，如王維〈六祖能禪師碑銘〉(《全唐文》卷三二七)說：

「每（忍）大師登座，學眾盈庭。中有三乘之根，共聽一音之法。（慧能）禪師默然受教，曾不起予；退省其私，迥超無我」。

慧能在黃梅，聽弘忍的說法。在廣州，聽印宗講《涅槃經》，這都是有文可證的。後來在曹溪行化，憑自身的體驗，來解說諸經的大意，正是禪者本色！

付法

在佛法中，付法有古老而深遠的意義。佛法的三藏，尤其是定慧修持，都是重傳承的。在師資授受的傳承中，發展為「付法」說。如南方（錫蘭佛教所傳）的五師相承說，北方（罽賓佛教所傳）的五師相承說。在阿育王時代，南北都有五師相承的傳說，可推見當時是有事實根據的。《付法藏因緣傳》（此下簡稱《付法藏傳》）的二十三（或四）世說，是《阿育王傳》五師相承說的延續。付法的情形，如《阿育王傳》卷四(大正五〇．一一四中)說：

「尊者迦葉以法付囑阿難而作是言：長老阿難！佛以法藏付囑於我，我今欲入涅槃，以法付汝，汝善守護！阿難合掌答尊者言：唯然！受教」。

一代一人的付法（與悟證沒有關係），在《付法藏傳》中，是將入涅槃而付與後人的（這就是「臨終密授」說的來源）。所付囑的，是「正法」，「法藏」，「勝眼」，「法眼」（禪者綜合為「正法眼藏」一詞）。付囑的主要意義，是「守護」，「護持」。古代的「付囑正法」，是付與一項神聖的義務，該括佛法的一切——三藏聖典的護持，僧伽律制的護持，定慧修證的護持。守護或護持，都有維護佛法的純正性，使佛法久住，而不致變質、

衰落的意義。這是在佛教的發展中，形成佛法的領導中心；一代大師，負起佛教的攝導與護持的責任，為佛法的表率與準繩。佛法沒有基督教那樣，產生附有權力的教宗制，卻有僧眾尊仰，一代大師的付法制。五師相承的付囑，原是表徵佛法的統一，佛法的純正。五師以後，印度佛教進入了部派分化階段。然每一部派，都以佛法的真義自居，都自覺為佛法的根本，正統，所以代表全佛教統一性的付法，雖不再存在，而一部一派間，各有自部的付囑相承。《付法藏傳》，是北方佛教——說一切有部譬喻師，與盛行北方的大乘者的綜合說。《付法藏傳》的付法，一代一人的付囑，有否百分之百的真實性，那是另一問題。而這樣的付法制，深深的影響中國佛教，是不容懷疑的事實。天臺學者，早已以《付法藏傳》，說明自宗的法門淵源了。

《付法藏傳》的付法，表示為師長與弟子的關係（一二例外），與師資相承的關係相統一。付法，本是通於一切佛法的，當然禪也不能例外。東晉佛陀跋陀羅來傳禪，也就傳入了禪法的師資相承，如《達摩多羅禪經》卷上(大正一五．三〇一下)說：

「佛滅度後，尊者大迦葉，尊者阿難，尊者末田地，尊者舍那婆斯，尊者優波崛，尊者婆須密，尊者僧伽羅叉，尊者達摩多羅，乃至尊者不若密多羅：諸持法者，以此慧燈，次第傳授」。

這一禪者的次第傳授，「持法者」也就是護持正法者。從大迦葉到優波崛，就是古傳的五師相承。僧祐所傳的〈薩婆多部記〉，雖看作律學，而實是禪法的相承。中國禪者付法說的興起，也可說早已有之了！

達摩禪的傳來中國，到了黃梅的道信，弘忍，經五十多年的傳弘，形成當時達摩禪的中心。道信為四祖，弘忍為五祖，就是遞代相承的「付法」實態。弘忍門下，如《法如行狀》(《金石續編》卷六)說：

「菩提達摩……入魏傳可，可傳粲，粲傳信，信傳忍，忍傳如」。

張說的〈大通禪師碑〉(《全唐文》卷二三一)說：

「菩提達磨天竺東來，以法傳慧可，慧可傳僧璨，僧璨傳道信，道信傳弘忍：繼明重跡，相承五光」。

法如卒於永昌元年（六八九），神秀卒於神龍二年（七〇六）。早在慧能曹溪開法的時代，被後來稱為北宗的弘忍門下，對於一代一人的遞代相承，已成為公論。但這一代一人的傳法說，不幸到法如而被破壞了。法如是弘忍門下，「始終奉侍經十六載」的弟子，開法不過四年（六八六——六八九）就去世了。法如的弟子，還沒有人能繼承法統，於是又集中到玉泉神秀處。杜朏作《傳法寶紀》，說「弘忍傳法如，法如及乎大通」（神秀）。這猶如兄終弟及，事實上破壞了一代一人的傳法體系。後來神秀的弟子普寂（六五一——七三九），在嵩山「立七祖堂」。除去法如，以神秀為第六代，普寂自己為第七代(《神會集》二八九、二九一)，回復了一代一人的付法體系。但經此異動，一代一人的付法制，已不能維持，而為弘忍門下另一「分頭並弘」的傾向所替代。

從現有的史料來看，東山法門所形成的，一代一人的法統（源於印度舊說），一直受到「分頭並弘」（中國新說）傾向所困擾，如《續僧傳》卷二〇（附編）〈道信傳〉(大正五〇．六〇六中)說：

「道信……臨終，語弟子弘忍，可為吾造塔」。

「眾人曰：和尚可不付囑耶？曰：生來付囑不少」。

杜朏的《傳法寶紀》說：

「永徽二年八月，命弟子山側造龕。門人知將化畢，遂談究鋒起，爭希法嗣。及問將傳付；信喟然久之曰：弘忍差可耳！因誡囑，再明旨賾」。

二說所傳不同。道宣所傳聞的，是「分頭並弘」。凡修持得悟的，都可說有過付囑。而杜朏所傳，大家都爭著繼承祖位，終於選定了弘忍，這是一代一人的付囑制。傳說不同，代表了當時禪者所有的二項不同的付法觀念。

道信的眾多門人中，弘忍穩定了五祖的地位，東山法門更廣大起來。但弘忍門下，陷入「一代一人」，「分頭並弘」的矛盾中。當時付法的情形，如《傳法寶紀》說：

「及忍、如、大通之世，則法門大啟，根機不擇，齊速念佛名，令淨心。密來自呈，當理與法。猶遞為秘重，曾不昌言」。

「念佛名」，「令淨心」，是北宗所傳，弘忍（法如、神秀）授法的內容。如修持而有所得，就「密來自呈」，向弘忍表示自己的見地。如弘忍認為「當理」——與「正理」相應，就付「與法」。學者的密呈，弘忍的付與，都是秘密進行，非局外人所知的。這顯然有「分頭並弘」的傾向，因為「當理與法」，是決不會專付一人的。《楞伽師資記》引《楞伽人法志》(大正八五．一二八九下)說：

「如吾（弘忍）一生教人無數，好者並亡，後傳吾道者，只可十耳。……此並堪為人師，但一方人物」。

「又語玄賾曰：汝之兼行，善自保愛。吾涅槃後，汝與神秀，當以佛日再暉，心燈重照」！

「十人」，是「分頭並弘」的形勢。《楞伽師資記》作者淨覺，是玄賾弟子，所以特別重視玄賾，但不能不加上神秀。《傳法寶紀》，弘忍下列法如，神秀二人。淨覺《注般若波羅蜜多心經》序，弘忍下列「秀禪師，道安禪師，賾禪師」——三大師。這種「分頭並弘」，是以「當理與法」為標準的。實際上，是由於法如的早亡，造成法統的分化。切實的說，《壇經》編者法海，也是傾向於分頭並弘的，如(大正四八．三四三中)說：

「大師言：汝等拾弟子近前。汝等不同餘人，吾滅度後，汝各為一方頭」。

法海就是十人中的第一人；傳授《壇經》的第一人。「十弟子」，原是模倣佛的十大弟子。但佛的十大弟子，只是弟子中最卓越的，沒有付法的意義。弘忍門下，與慧能門下的法海，卻在「分頭並弘」的傾向中，對十弟子給與付法傳道的意義。東山法門形成的一代一人，禪法中心的大理想，顯然是陷於支離破碎了！

中原的弘忍門下，陷於多頭分化的傾向中。神會代表了東山法門以來，一代一人的付法說，起來批評神秀的門下。如《南宗定是非論》(《神會集》二八二——二八三)說：

「從上已來六代，一代只許一人，終無有二。縱（原作「終」）有千萬學徒，只許一人承後」。

「遠法師問：何故一代只許一人承後？和上答：譬如一國，唯有一王。一世界唯有一佛出世」。

「遠法師問：諸人總不合說禪教化眾生不？和上答：總合說禪教化眾生。……從秀禪（師）……已下，有數百人說禪教化，並無大小，無師資情，共爭名利。元無稟承，亂於正法，惑諸學道者，此滅佛法相也。能禪師是的的相傳付囑人」。

神會的立場，就是印度固有的付法說；是東山法門建立起來的，一代一人的付囑制。所以神會不只是否定神秀，為慧能爭一六祖的地位；更重要的是，反對「分頭並弘」，禪法陷於分崩離析的傾向。神會說：「為忍禪師無傳授付囑在秀禪師處，縱使後得道果，亦不許充為第六代」（《神會集》二八三）。這可見付囑承後，是與證悟無關的。

神會對法統的論辯，終於確定了慧能為六祖。貞元十二年（七九六），神會又被敕定為第七祖。然這種祖統說，已缺少生前的攝導大眾，構成領導中心的實際意義。因為被公認時，慧能與神會，早已去世。一代一人的法統，失去實際意義；而中國禪者，又傾向於多頭分化。終於南嶽、青原門下，不再說八祖，九祖，而以「分燈接席」的姿態，實行「當理與法」，分頭並弘的付法制，一直傳到現在。東山法門所形成的，一代一人，禪門定於一的付法理想，在中國是完全消失了。

一代一人的付法說，弘忍為止，是沒有異說的。弘忍以後，神秀門下的普寂，慧能門下的神會，都先後為此而努力。道信付與弘忍，到底弘忍付與誰呢？依《壇經》，神秀與慧能，都曾作偈以表呈自己的見地，而慧能得到了弘忍的付法。一代一人的付法，一向是臨終（不一定是將死）付囑，所以《傳法寶紀》，不是說「臨終付囑」，就是說臨終「重明宗極」，這是北宗所傳，一代一人的最好證明。然弘忍的開法，平時就「齊速念佛名，令淨心。密來自呈，當理與法。猶遞為秘重，曾不昌言」（《傳法寶紀》）。這是在平

時，以「密來自呈，當理與法」，而作秘密的傳授了。「當理」（見性，悟入）就付「與法」；「當理」是不止一人的，所以這種師資間的密授，並不等於一代一人的付囑。然當時學眾，都不免有點淆混了。如《壇經》(大正四八．三三七中)所傳：

「自取本性般若之智，各作一偈呈吾。吾看汝偈，若悟大意者，付汝衣法，稟為六代」。

這是龍朔元年（六六一），神秀五十六歲，慧能二十四歲那一年的事。弘忍以「當理與法」來接引學人，與神秀門下的傳說相合。《壇經》的記者法海，也誤以「當理與法」為付囑了。「當理與法」，並不就是付囑，然而那一年，弘忍倒確有付囑這回事。上面曾引〈大通禪師碑〉說：

「逮夫知命之年，自拔人間之世。企聞蘄州有忍禪師，禪門之法胤也。……乃不遠遐阻，翻然請謁。……服勤六年，不捨晝夜。大師歎曰：東山之法，盡在秀矣！命之洗足，引之並座。於是涕辭而去，退藏於密」。

神秀是五十歲（永徽三年，六五五）來黃梅親近忍大師的。「六年服勤」，到了五十六歲（龍朔元年，六六一）那一年，弘忍「命之洗足，引之並座」，正是付囑正法的意思。這一年，也正是慧能在黃梅，踏碓八個月的那一年。據《壇經》，慧能得了法就走了；而神秀也就「涕辭而去」。這不是傳說的巧合，應有傳說所依據的事實。神秀為什麼涕辭而去，是謙辭不受嗎？還是弘忍有意付法，而後來沒有付囑，神秀這才涕辭而去呢？神秀的涕辭而去，不知道為了什麼。據《傳法寶紀》，神秀離黃梅後，「後隨遷適，潛為白衣」。六十歲左右，又一度恢復了在俗的生活，也不知道他究竟為了什麼？一直到神秀八十五歲，因法如死了（六八九），中原的學眾沒有宗主，才集合到神秀的度門蘭若來。如法如的法化延續，那神秀在佛教史上的光榮，「兩京法主，三帝門師」，怕完全要改寫呢！弘忍在平時，要學眾「密來自呈，當理與法」。而龍朔元年，在「密來自呈」（呈偈）中，發見卓越的法器，而密授付囑。從神秀的「涕辭而去」，「潛為白衣」來考察，這一次的付囑，不會是屬於神秀的！

總之，一代一人的付法，是存在於黃梅門下的。龍朔元年，慧能與神秀，同在黃梅；弘忍確曾有過付法這回事。呈是「密呈」，付是「密付」。「曾不昌言」，等到傳述出來，就不免有異說了。

傳衣

弘忍付法與慧能，同時還傳衣為憑信。開元二十年（七三二），神會在滑臺，召開論定禪門宗旨的大會。神會在大會上宣告：「外傳袈裟以定宗旨」；「其袈裟今現在韶州」，證明慧能曾受弘忍的付囑。在佛教中，傳衣也是有根源與前例的。傳衣說的古老淵源，就是受佛付囑的大迦葉，如《雜阿含經》卷四一(大正二．三〇三中——下)說：

「佛告迦葉：汝當受我糞掃衣。……若有正問，誰是世尊法子，……付以法財？……應答我（迦葉）是」。

大迦葉受佛所付的衣，與「佛命並座」，同為迦葉為佛法子（佛的長子，繼承佛的教化事業，攝導大眾）的表示之一。禪者的付法傳衣，顯然的與此古說有關。「付衣」，在當時的佛教界，現有文記可證的，如淨覺《注般若波羅蜜多心經》，李知非的〈略序〉說：

「其賾大師所持摩納袈裟，瓶、鉢、錫杖等，並留付囑淨覺禪師」。

玄賾於景龍二年（七〇七）入京，淨覺就依止參覲，一共「十有餘年」。淨覺受玄賾的付囑，而玄賾付與衣、鉢，約在七二〇年頃。玄賾是弘忍的弟子，所以付給淨覺的衣鉢，也許說是弘忍所傳的。即使是玄賾自己的，在師資授受中附以衣鉢——「付法傳衣」，這是早在神會北上（七三〇頃）以前，禪門中早有的先例，早有的傳說。

慧能受弘忍的「付法傳衣」，決不是為了爭法統而「造出」來的。神龍二年（七〇五），中宗徵召慧能入京，現存〈召曹溪慧能入京御札〉(《全唐文》卷一七)說：

「朕請安、秀二師，宮中供養。萬幾之暇，每究一乘。二師並推讓云：南方有能禪師，密受忍大師衣法，可就彼問。今遣內侍薛簡，馳詔迎請。願師慈悲，速赴上京」！

當時，慧能沒有進京，所以奉「摩納袈裟」等為供養。王維在〈六祖能禪師碑〉(《全唐文》卷三二七)，也說到這一事實：

「九重延想，萬里馳誠。思布髮以奉迎，願叉手而作禮。則天太后、孝和皇帝，並勅書勸諭，徵赴京城。禪師……竟不奉詔。遂送百納袈裟，及錢帛等供養」。

久視元年（七〇〇），則天徵召神秀進京。景龍二年（七〇八），又召玄賾入京。據《曆代法寶記》(大正五一．一八四上)說：當時還請有資詵，老安，玄約。在一再徵召東山門下聲中，徵慧能入京，是並不突兀的。推引同門，也是事理之常。《別傳》還說到神龍三年（七〇七），詔修六祖所住的寺院，賜額「法泉寺」；於六祖新州的故宅，建國恩寺。建寺的事，鑒真於天寶九年（七五〇）去廣州時，得到了證實。如〈唐大和上東征傳〉(大正五一．九九一下)說：

「韶州官人又迎引入法泉寺，乃是則天為慧能禪師造寺也。禪師影像今見在」。

則天為慧能造寺，王維雖沒有說到，但的確是事實。慧能受則天及中宗的徵召，也是事實。徵召，當然有徵召的詔文。詔文所說「能禪師密受忍大師衣法」，王維雖沒有說到，也不能因此而否定是事實。《別傳》所引詔文，有些潤飾，但依（九世紀集成的）「壇經古本」而來的「至元本」《壇經》，所引的詔文，簡明翔實，不能因《別傳》的有所潤飾而否定一切。詔文說到「衣法」，可見慧能在世時（徵召為七〇五年），「付法傳衣」說，已為北方所知。而且，在禪宗所有文獻中，從沒有人出來否認，北宗學者也沒有否認，「傳衣」成為教界公認的傳說，這都是值得注意的事！沒有人否認「傳衣」，玄賾也在傳弟子衣鉢，這怎麼能說神會個人造出來的傳說呢！

神會於開元二十年（七三二），在滑臺大雲寺論定南宗宗旨，說到「其袈裟今見在韶州」。天寶十二年（七五三），神會被謫遷流放了。後因安史的亂事，神會又回到了洛陽。就在這個時候，慧能的傳法袈裟，被國王請入大內供養，如《別傳》(續一四六．四八七（卍新續八六．五三上——下））

說：

「敕曹溪山六祖傳（法）袈裟，及僧行瑫，及俗弟子（五人），韋利見令水陸給公乘，隨中使劉楚江赴上都。上元二年十二月十七日下」。

「袈裟在京總持寺安置，經七年」。

「敕楊鑑：卿久在炎方，得好在否？朕感夢送能禪師傳法袈裟，歸曹溪。尋遣中使鎮國大將軍楊崇景，頂戴而送。傳法袈裟，是國之寶，卿可於能大師本寺如法安置。專遣眾僧親承宗旨者，守護勿令墜失。朕自存問。永泰元年五月七日下」。

上元二年（七六一）到七六五（永泰元年），是不足七年的。從《別傳》敘列的次第來說，不應該是上元二年，應為乾元二年（七五九），這是肅宗與代宗時代的事。雖年代與有關人名，各本小有出入，而到底可以看作事實。《別傳》作於七八一年，離傳法袈裟的迎請與送還，不過二十年，與本朝宮庭有關的事跡，到底是不能憑空捏造的。依此，神會說「其袈裟今見在韶州」，不能說不是事實。遠在五千里外的韶州，總不能因神會這麼一說，就預備一件，等國王來迎請！

作偈呈心

慧能與神秀作偈呈心，而獨得弘忍的付與衣法，這是出於《壇經》的，是慧能自己敘述的。這一部分，近人懷疑的不少：《神會語錄》（《曆代法寶記》）沒有說：神會宣稱慧能得五祖的衣法，也沒有說到作偈。這部分文字，有貶抑北宗神秀的意味，所以或推論為：這是受神會評難北宗的影響，為神會門下所作。

神秀與慧能的作偈呈心，是否《壇經》舊有的部分，是值得研究的。神會宣揚慧能的頓教，不是以《壇經》為教材的。《壇經》是曹溪門下所傳的手寫秘本，傳到荷澤門下手中，《壇經》已有過「南方宗旨」的添糅。荷澤門下，利用其手寫的秘傳的特性，更增飾而成為「傳宗」的依約（如下章說）。從《壇經》這一流傳演變來說，《神會語錄》（《曆代法寶記》是依據《神會語錄》的）沒有，神會批評神秀門下而也沒有說到，這只能說神會及神

會門下，起初還沒有見到《壇經》，不能說那時的《壇經》，還沒有作偈的部分。

龍朔元年（六六一），神秀與慧能，同在弘忍會下。那一年，弘忍有傳法的意圖；神秀與慧能，都就在這一年走了。弘忍要學眾「密來自呈，當理與法」，與《壇經》說相近。所以，呈心，付法，我們沒有理由來否認這回事。當時有沒有作偈呈心的可能呢？「偈」，是印度文學形式之一：通稱為偈，頌，而實有好多類。在經典的傳譯中，五言，七言，四言，也偶有六言的偈頌，到唐代已有六百年的歷史了。唐代新文學——詩的日漸隆盛，中國佛教的應用偈頌，也就受影響而盛行起來。早在鳩摩羅什與慧遠（西元五世紀初）的時代，已用偈來表達心境了，如《高僧傳》（卷六）〈慧遠傳〉(大正五〇．三五九下)說：

「本端竟何從，起滅有無際，一微涉動境，成此頹山勢。惑想更相乘，觸理自生滯。因緣雖無主，開途非一世。時無悟宗匠，誰將握玄契？來問尚悠悠，相與期暮歲」！

禪者是直觀的，與藝術者的意境相近。所以禪者的文學，不是說理的，條理嚴密的散文，多數表現為詩偈的形式。慧可早就是「乍託吟謠」；答向居士書，就是七言十句的偈頌(大正五〇．五五二上——中)。在燉煌本的《壇經》中，發見說話部分而含有偈頌一類的句子。可以舉證的，略有三則：

「摩訶般若波羅蜜，最尊最上第一！無住無去無來，三世諸佛從中出」(大正四八．三四〇上)。

「解義離生滅，著境生滅起（原作「去」），如水有波浪，即是於此岸。離境無生滅，如水永（原作「承」）長流，故即名到彼岸，故名波羅蜜」(大正四八．三四〇上)。

「迷即佛眾生，悟即眾生佛。愚癡佛眾生，智慧眾生佛。.....我心自有佛，自佛是真佛。自若無佛心，向何處求佛」(大正四八．三四四下)。

1.是脫落了兩個字的七言四句偈。《壇經》舉此四句，而又一一的解說，有引用成語的意味。在《壇經》的別本，及《壇語》中，都是七言四句。

2.是五言八句，是完整的偈頌體。3.燉煌本沒有「偈曰」字樣，而書寫者卻寫成每行二句的偈頌形式。在至元本中，這不是偈。此外，如無相懺悔的「前念後念及今念，念念不被愚迷染」等，也是偈。這可以看出，《壇經》的說者——慧能，在說話中，雜有可以諷誦的偈頌，這對於不識字的禪師，是非常適合的。總之，這類偈子，是沒有必要去設想為後起的。

關於神秀作偈部分，雖說是慧能所說，但由學人記錄下來，總不免多少有失原意（一切都是這樣，並不限於作偈部分）。然大體說來，燉煌本的敘述，並沒有嚴重誣辱的意味，如(大正四八．三三七中——下)說：

「門人得（五祖）處分，却來各至自房，遞相謂言：我等不須呈心，用意作偈，將呈和尚。神秀上座是教授師，秀上座得法後自可依（原作「於」）止，請不用作。諸人息心，盡不敢呈偈」。

「上座神秀思惟：諸人不呈心偈，緣我為教授師。我若不呈心偈，五祖如何得見我心中見解深淺。我將心偈上五祖呈意，求法即善（原作「即善求法」），覓祖不善；却同凡心，奪其聖位。若不呈心，終（原作「修」）不得法。良久思惟：甚難甚難！甚難甚難！夜至三更，不令人見，遂向南廊下中間壁上，題作呈心偈，欲求於法」。

「偈曰：身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，莫使有塵埃。神秀上座題此偈畢，歸房臥，並無人見」。

「大師遂喚門人盡來，焚香偈前。人眾入見，皆生敬心。汝等盡誦此偈者，方得見性（原作「姓」）。依此修行，即不墮落。門人盡誦，皆生敬心，喚言善哉」！

「五祖遂喚秀上座於堂內，問（原作「門」）：是汝作偈否？（若是汝作，應得我法）秀上座言：罪過！實是神秀作。不敢求祖，願和尚慈悲，看弟子有小智慧識大意否！五祖（原作「褐」）曰：汝作此偈，見即來到，只到門前，尚未得入。凡夫依此修行，即不墮落。作此見解，若覓無上菩提，即未可得。須入得門，見自本性。汝且去，一兩日來思惟，更作一偈來呈吾。若入得門，見自本性，當付汝衣法。秀上座去，數日作不得」。

這部分文句，並沒有嚴重的貶毀意義。文意是；大家都仰望著神秀，神秀在當時教授師的地位，是不能不作偈的。神秀以為：如不作偈，五祖就不知自己見解的淺深。神秀是有意求法，卻無意求祖，所以說：「求法即善，覓祖不善」。求法是印證自己的見解淺深，求授與更深的法門；而求祖，卻是莊嚴的神聖責任，多少有點權威名望的功利意味。所以，如為了求法，應該作偈；為了求祖，那是不應該的。作，還是不作，是神秀的猶豫所在，所以說：「甚難甚難」。「當理與法」的求法，代代相承的付法，這是神秀所能明了分別的（《壇經》的記錄者，多少有點淆混不清）。

神秀所作偈，與神秀思想是吻合的。「身是菩提樹」，與《大乘無生方便門》的「心色俱離，即無一物是大菩提樹」、《大乘五方便》的「身寂則是菩提樹」相合。「心如明鏡臺」，也與《大乘五方便》的：「淨心體猶如明鏡，從無始以來，雖現萬像，不曾染著」相合。神秀五方便的「總彰佛體」，也名「離念門」，主要是依《大乘起信論》的。著重「離念」，所以有「時時勤拂拭」的「加行」話。弘忍對於這首偈，要人焚香讀誦，也是相當推重的。而神秀卻說：「不敢求祖」，只求五祖的開示。張說〈大通禪師碑〉，說弘忍曾「命之洗足，引之並座」，是付囑的表示，而神秀卻「涕辭而去」，去了還一度「潛為白衣」。要將佛法付給神秀而中止，應有當時的實際原因。我以為：除慧能偈意的深徹而外，主要為神秀沒有擔當祖位的自信。「求法即善，覓祖不善」，與張說——神秀門下的傳說，沒有太大的矛盾。

總之，燉煌本《壇經》，這部分的文句，即使記錄者略有增損，但還沒有過分貶黜的敵視意味。惠昕本以下，對神秀作惡意的形容，那是南嶽、青原門下，後代禪者的事了。

第三節 南歸與出家

大庾嶺奪法

慧能在黃梅得法，當夜就走了。過長江，到九江驛，然後直回嶺南。東山門下，知道衣法付與慧能，有些人就向南追來。其中有名慧明的，一直到大庾嶺上，追到了慧能。慧明曾任四品將軍，有軍人的氣質。當時，慧能就

將衣給慧明；慧明是「遠來求法，不要其衣」。是的，傳衣是表徵了傳法，但有衣並不就有法。慧明要的是法，慧能便為慧明說法（說法的內容，古說不明。後來才傳說為：「不思善，不思惡，正與麼時，那個是明上座本來面目」），慧明言下大悟。慧能就要他向北去化人，慧能這才平安的回到嶺南。

大庾嶺奪法一幕，《壇經》以外，《神會語錄》（石井本），《曆代法寶記》，《曹溪別傳》，都有記錄。慧明後來住袁州的蒙山（今江西新余）。《別傳》作「濛山」，《曆代法寶記》作「象山」，都是蒙山的訛寫。《曆代法寶記》說：慧明的弟子，也還是「看淨」的，似乎沒有能擺脫東山的一般傳統。慧明本是弘忍弟子，因為奪法，聽慧能說法而作為慧能弟子，一向沒有異說。但存心否定《壇經》為六祖說的學者，找到了一位湖州佛川慧明。以為蒙山慧明，根本是虛造的，只是影射佛川慧明而故意造出來的。佛川慧明，《宋僧傳》（卷二六）有傳(大正五〇．八七六上——下)。清晝〈唐湖州佛川寺故大師塔銘并序〉(《全唐文》卷九一七)說：

「俗姓陳氏。陳氏受禪，四代祖仲文有佐命勳，封丹陽公。祖某，雙溪、穀熟二縣宰。父某，蘭陽（「陽」應為「陵」字的誤寫）人也」。

佛川慧明的四代祖，當陳氏（霸先）受禪時，有過功勳而被封丹陽公；姓陳，但不是帝裔。而蒙山慧明：「姓陳氏，鄱陽人也。本陳宣帝之孫，國亡散為編氓矣」(《宋僧傳》)：二人的先世不同。蒙山慧明是鄱陽人（今江西鄱陽縣），住於江西的袁州。佛川慧明是蘭陵人（今江蘇武進縣），住在浙江的湖州，這是分明不同的二人。佛川慧明卒於建中元年（七八〇），年八十四。慧能去世時（七一三），還只十七歲，不可能是慧能的弟子。清晝的碑文說：

「降及菩提達摩，繼傳心要，有七祖焉。第六祖曹溪能公，能公傳方巖策公，乃永嘉覺、荷澤會之同學也。方巖，即佛川大師也」。

碑以方巖策為佛川大師，顯然是傳寫的錯誤。據《宋僧傳》及碑文，都說佛川慧明是從方巖策公而頓明心地的。方巖策即婺州玄策，是慧能弟子，所以碑文有脫文，應為：「方巖即佛川之師也」；或「方巖即佛川大師之師

也」。《神會語錄》成立於神會生前（卒於七六二）；《曆代法寶記》作於七七五頃。《壇經》有關慧明爭法部分，比《語錄》更簡要，成立更早。慧明奪法的傳說，決不是後起的。《初期禪宗史書之研究》，以為佛川慧明生前，《神會語錄》就影射佛川慧明，造出慧明奪法的故事。然神會為慧能的祖位而努力，佛川慧明有什麼不利於南宗慧能呢！佛川慧明是慧能的再傳，神會的後輩，神會有什麼必要，要影射一位後輩，誣說他與慧能爭法呢？其實，這不是神會影射佛川慧明而偽造奪法說，而是存心要否定《壇經》為慧能所說，不能不將韋據、法海、慧明等一起否認而引起的幻想呢！

五年法難

「三年（五年）勿弘此法」，慧能曾有一期的隱遁，是《壇經》以來一致的。原本是五（三）年，為了符合弘忍（六七五）入滅，慧能（六六七）出家的繼承不斷的理想，才形成十六年隱遁說。這五（三）年（六六二——六六六）中，慧能回到了嶺南，到底有什麼障礙？《壇經》，《神會語錄》，《曆代法寶記》，都沒有說明。《別傳》(續一四六．四八四（卍新續八六．六三下）)才這樣說：

「能大師歸南，略（疑「路」之訛）到曹溪，猶被人尋逐，便於廣州四會，懷集兩縣界避難。經于五年，在獵師中」。

此後，《壇經》惠昕本，《祖堂集》等，大抵採用《別傳》所說，然詳情也不大明白。弘忍付法時曾說：「自古傳法，氣如懸絲；若住此間，有人害汝」。禪者傳法有爭，弘法還有難，這並不是誇張虛構的。付法（傳衣表示傳法，爭衣實際是爭法），如是「當理與法」，得法的人多，當然皆大歡喜，不會引起嚴重的紛爭。但一代一人的付囑制（或繼承一個寺院），在名位心未盡的，就不免引起紛爭。付法而有爭執，早在神秀門下傳說開來，如《傳法寶紀》說：

「門人知（四祖）將化畢，遂談究鋒起，爭希法嗣。及問將傳付，信喟然久之曰：弘忍差可耳」。

大家爭論而希望繼承祖位，正是一代一人的繼承。道信雖說「弘忍差可耳」，而部分弟子未必完全同意。道宣《續僧傳．道信傳》說：「生來付囑不少」(大正五〇．六〇六中)，就是分頭並弘者的傳說。道信在破頭山建寺，經常五百餘眾。而弘忍卻在東面的憑墓山，另建寺院，這可能是原住僧眾，部分不接受領導，而不得不獨自創建吧！以慧能的年齡及身分——二十四歲的在家行者，如公開付法，想不爭不害，怕是不可能的！

禪師而弘法有難，如《高僧傳》卷二〈佛陀跋陀羅傳〉，被長安的僧眾所驅擯而到廬山(大正五〇．三三五上)。卷一七〈玄高傳〉：覺賢的弟子玄高，在麥積山率眾修禪。有人「向河南王世子曼，讒構玄高，云蓄聚徒眾，將為國災。……乃擯高往河北」(大正五〇．三九七中)。《續僧傳》所說的更多，如卷一六〈僧可（慧可）傳〉：「天平之初（五三四——）……時有道恒禪師，先有定學，王宗鄴下，徒侶千計。……恒遂深恨謗惱於可，貨賊俗府，非理屠害，初無一恨。幾其至死，恒眾慶快」(大正五〇．五五二上)。卷一七〈慧思傳〉：「眾雜精麁，是非由起。怨嫉鴆毒，毒所不傷；異道興謀，謀不為害。……以齊武平之初（五七〇——），背此嵩陽，領徒南逝」(大正五〇．五六三上)。卷四的那提三藏，為嫉忌者三次毒害(大正五〇．四五九上)，道宣為之慨歎不已。菩提達摩傳禪，也「多生譏謗」；或說為人毒害(《傳法寶紀》)。弘法，特別是弘闡禪法，超越時流，是最容易受譏謗，受誣控，受毒害，受驅擯的。慧能以前諸祖，及慧能門下的神會，所遇的法難都很重。這可見一種獨到的法門的弘開，是太不容易了。慧能受法而有有爭、有難的傳說，應有事實的成分。

出家與受戒

慧能過了五年遁跡於勞苦的生活，終於因緣成熟而出家了。〈瘞髮塔記〉及〈略序〉說：那年的正月初八日，慧能到了廣州的法性寺。法性寺，就是宋代以來的制旨寺，近代的光孝寺。印宗正在講《涅槃經》，慧能在座下參聽。「因論風幡語，而與宗法師說無上道」。印宗非常欣奇，問起來，才知東山大法流傳嶺南的，就是這一位。於是非常的慶幸，在正月十五日，普集四眾，由印宗親為慧能落髮。二月初八日，以西京的智光律師為授戒師，

取邊地五師受具的律制，為慧能授具足戒。這一年，〈略序〉等說是儀鳳元年丙子。這是符合弘忍入滅，慧能出家開法的先後啣接而來的，其實那年是乾封二年（六六七），慧能三十歲。受戒後，就在法性寺「開單傳宗旨」，普利群生。

燉煌本《壇經》，《神會語錄》，《曆代法寶記》的〈慧能傳〉部分，沒有說到在法性寺出家。在法性寺聽經，為印宗所發見，所讚揚，因緣成熟而出家受戒，為當時極普遍的傳說。至於出家年歲的不符，那只是傳說的不合而已。慧能在廣州出家說法，從燉煌本「韶廣二州行化四十餘年」來說，可說相符。曾在廣州行化，應指在法性寺出家說法而言。

傳說中的慧能出家受戒的年月，出於〈瘞髮塔記〉，這是著重於慧能與法性寺戒壇的關係，如該記(《全唐文》卷九一二)說：

「昔宋朝求那跋陀（羅）三藏，建茲戒壇，預讖曰：後當有肉身菩薩受戒於此。天監二年，又有梵僧智藥三藏，航海而至，自西竺持來菩提樹一株，植於戒壇前。立碑云：吾過後一百六十年，當有肉身菩薩來此樹下，開演上乘，度無量人」。

〈略序〉依〈瘞髮塔記〉，對寶林寺與慧能的關係，記述得更詳。認為寶林寺也是智藥三藏創開的，並預言說：

「可於此建一梵剎，一百七十年後，當有無上法寶於此演化」。

《別傳》承受智藥三藏創開寶林寺的傳說，而對法性寺的戒壇，改正為求那跋摩所建；菩提樹是真諦三藏持來的。《別傳》更著重於寶林寺與唐帝室的關係，寺中所藏六祖袈裟的事。〈瘞髮塔記〉重於慧能的出家受戒，源於廣州法性寺的傳說；《別傳》重於寶林寺，可說是寶林寺方面的傳說。這些傳說，在王維〈能禪師碑〉時代，都已存在。曹溪頓禪，由神會而震動中原；江西、湖南、江東，也大大的開展。在慧能頓教的開展中，不應忽略了嶺南——廣州、韶州，慧能所住所化地區的餘風。

第四節 行化四十餘年

從廣州到韶州

慧能在廣、韶二州，行化四十多年（六六七——七一三）。禪者的生活，是平淡的，安定的，所以傳述下來的事跡，並不太多。弘化而有記錄可考的，有廣州法性寺，韶州（城內的）大梵寺，當然還有曹溪的寶林寺。〈略序〉說：慧能受戒後，就在法性寺的菩提樹下，開單傳宗旨（《別傳》作四月八日）。依〈略序〉次年春，慧能去曹溪山的寶林寺，「印宗法師與緇白送者千餘人」。曹溪屬韶州，與廣州相去七百多里。慧能得印宗的讚揚，受到廣州方面緇素的崇敬。依佛教常例，不能憑慧能自己的意見，或廣州方面的擁護，而到曹溪寶林寺，成為寶林寺的主導者。《別傳》說：慧能沒有去黃梅時，曾經在曹溪小住。從黃梅回來，又到過曹溪。〈略序〉說「歸寶林」，也有到過曹溪的意思。從廣州經大庾嶺而到黃梅，一定要經過韶州。慧能在往來時，可能在曹溪小住，有多少相識的人。過去，「雖猶為惡人所逐」，不能安定的住下來。現在出了家，受了具足戒，在廣州受到緇素的崇敬，曹溪僧眾也就表示歡迎了。這應該是慧能回曹溪的原因。

《壇經》但說慧能住曹溪山，沒有說到寺院的名稱。〈略序〉與《別傳》，明說是梁天監年間開山的「故寶林寺」。〈略序〉說：

「師遊境內山川勝處，輒憩止，遂成蘭若一十三所。今曰華果院，隸籍寺門」。

慧能住在曹溪山，並不定住在寶林寺；住過的地方，就成立多少別院。依中國佛教一般情形來判斷，名山大寺，都有主體的大寺；此外有許多茅蓬，別院，屬大寺所管轄。〈略序〉的「隸籍寺門」，就是屬於寶林寺的意思。慧能所住的故寶林寺，如《別傳》(續一四六．四八六（卍新續八六．六三二中）)說：

「又神龍三年十一月十八日，敕下韶州百姓，可修大師中興寺佛殿及大師經坊，賜額為法泉寺」。

中宗神龍元年（七〇五）二月復位，敕於天下諸州立（或改名為）中興寺。到三年（七〇七）十一月，稱為中興寺的古寶林寺，又賜名而改為法泉寺，這是佛教向來的傳說。然《唐書．方伎傳》說：「慧能住韶州廣果寺」。

又唐宋之問有〈自衡陽至韶州謁能禪師〉詩，〈遊韶州廣界（或作「果」）寺〉詩。日僧圓珍（八五三——八五八）從唐請去經籍的《智證大師請來目錄》，中有〈大唐韶州廣果寺悟佛知見能禪師碑文〉。這麼看來，慧能確是住在廣果寺的。然佛教所傳的寶林寺（改名法泉寺），並沒有錯。〈唐大和上東征傳〉，是鑒真東渡日本的行程實錄。天寶七年出發，沒有成功，卻漂到了南海，這才經廣州，韶州而回到楊州。經過韶州的情形，如《傳》(大正五一．九九一下)說：

「乘江七百里，至韶州禪居寺，留住三日。韶州官人又迎引入法泉寺，乃是則天為慧能禪師造寺也，禪師影像今見在。後移住開元寺……是歲天寶九載也。……後遊靈鷲寺，廣果寺，登壇受戒。至貞昌縣，過大庾嶺」。

天寶九年（七五〇），鑒真在韶州經歷的寺院，法泉寺是則天為慧能造的，與《別傳》所說相合。法泉寺以外，別有廣果寺。可見慧能的住處，是不止一處的；〈略序〉的「蘭若十三所」，應有事實的根據。慧能在曹溪，住的寺院不一定，所以《壇經》等只泛說曹溪山。法泉寺與廣果寺，是規模大而居住時間多的兩寺吧！

慧能到韶州大梵寺說法，是《壇經》所明記的。刺史韋據等到曹溪寶林寺，禮請慧能出山，在城內的大梵寺說法，聽眾一千餘人，是當時的盛會。慧能「說摩訶般若波羅蜜，授無相戒」，記錄下來，就是《壇經》的主體部分。雖經過不少增損，但慧能頓教的內容，特色，及其淵源，仍可依此而有所了解。韋據，是當時的韶州刺史，傳記不明。州刺史一類的官吏，在國史上沒有記錄的，本來很多。但否定《壇經》為慧能說的學者，韋據當然也與法海、慧明等同一命運，而被認為沒有這個人了。韋據為慧能造碑，是《壇經》所說。《神會語錄》作「殿內丞韋據」，《曆代法寶記》作「太常寺丞韋據」，《別傳》作「殿中侍御史韋據」。同說韋據立碑，而韋據的官職不同，可見這不是展轉抄錄，而是同一傳說的傳說不同。張九齡（曲江人）撰〈故韶州司馬韋府君墓誌銘〉說：韋司馬（名字不詳）「在郡數載」，「卒於官舍」，「開元六年冬十二月葬於（故鄉）少陵」(《全唐文》卷二九三)。這極可能就是韋據。開元七年（七一九）葬，韋司馬在郡的時間，正是慧能

的晚年及滅後。唐代官制，每州立刺史，而司馬為刺史的佐貳。韋據任司馬，或曾攝刺史，《壇經》就稱之為刺史吧！

德音遠播

慧能四十多年的禪的弘化，引起了深遠的影響。弟子們的旦夕請益，對頓教的未來開展，給予決定性的影響而外，更影響到社會，影響到皇室。雖然僻處蠻荒，但影響也可說「無遠勿屆」了。王維〈六祖能禪師碑銘并序〉(《全唐文》卷三二七)說：

「既而道德遍覆，名聲普聞。泉館卉服之人，去聖歷劫；塗身穿耳之國，航海窮年。皆願拭目於龍象之姿，忘身於鯨鯢之口。駢立於門外，趺坐於床前」。

「故能五天重跡，百越稽首。脩蛇雄虺，毒螫之氣銷。跳殳彎弓，猜猰之風變。畋漁悉罷，蠱鴆知非。多絕腥羶，效桑門之食。悉棄罟網，襲稻田之衣」。

這雖經文人詞藻的潤飾，但到底表示了：慧能的德化，不但百越（浙東、閩、粵、越南等）氏族，連印度，南洋群島，都有遠來禮敬請益的。慧能弟子中，有「西天竺堀多三藏」，就是一項實例。佛道的影響，使猜疑、凶猰、殘殺、凶毒的蠻風，都丕變而傾向於和平仁慈的生活。慧能弘化於嶺南，對邊區文化的啟迪，海國遠人的向慕，都有所貢獻。所以王維稱譽為：「實助皇王之化」。

慧能在嶺南弘化，竟引起了中原皇室的尊重。〈能禪師碑銘并序〉又這樣說：

「九重延想，萬里馳誠。思布髮以奉迎，願叉手而作禮。則天太后，孝和皇帝，並勑書勸諭，徵赴京城。禪師子牟之心，敢忘鳳闕；遠公之足，不過虎溪。固以此辭，竟不奉詔。遂送百衲袈裟，及錢帛等供養」。

王維所傳述的，其後《曆代法寶記》，《曹溪別傳》，都有所敘述。雖然年月參差，莫衷一是，而對皇室禮請及供養的事實，並沒有實質的改變。《曆代法寶記》說：長壽元年二月二十日，「勅使天冠郎中張昌期，往韶州

漕溪，請能禪師，能禪師託病不去」。到萬歲通天元年，「再請能禪師」，能禪師還是不去，所以請袈裟入內道場供養（請袈裟是虛偽不實的）。「則天至景龍元年十一月，又使內侍將軍薛簡，至曹溪能禪師所。……將磨衲袈裟一頒，及絹五百匹，充乳藥供養」(大正五一．一八四上——中)。長壽元年（六九三），萬歲通天二年（六九七），神秀等還沒有入京，就先請慧能，似乎不可能。何況還雜有迎請袈娑的虛偽傳說！而景龍元年（七〇七），則天又早已去世了。《別傳》以為：神龍元年正月十五日，高宗大帝詔敕，「遣中使薛簡迎請」(續一四六．四八五（卍新續八六．五一下）)。神龍元年（七〇五）正月，則天讓位，二月復國號為唐，這決不是高宗大帝時代的事。依王維〈能禪師碑〉，可見當時所傳，則天與中宗——孝和皇帝，都有徵召的傳說。這可能就是《曆代法寶記》，長壽元年及景龍元年，再度徵召六祖的意思。年月的傳說紛亂，難以定論。《別傳》所傳的迎請詔，慧能辭疾表，敕賜磨衲袈裟等文字，都有過潤飾的痕跡。然傳說中的事實，王維碑明白說到，是不能看作虛構的。依碑文及《曆代法寶記》說：極可能為：則天晚年（長安年間），曾徵召慧能。到中宗景龍元年十一月，派薛簡再請。《別傳》所傳神龍三年十一月十八日（九月改元景龍元年），詔修寶林寺等，似屬同一時間的事。

《別傳》有一獨自的傳說：神龍三年十一月十八日，敕韶州百姓修中興寺，賜額為「法泉寺」。慧能新州的故宅，建為國恩寺(續一四六．四八六（卍新續八六．六三二中）)。〈唐大和上東征傳〉說：「韶州官人，又迎引入法泉寺，乃是則天為慧能禪師造寺也」(大正五一．九九一下)。鑒真和上在天寶九年（七五〇），經過韶州，證實了法泉寺與唐室有關。則天崇信佛道，中宗、睿宗，都仰體母后的德意，而信佛護法。賜額「法泉寺」，即使則天已經去世，而民間傳為則天所造，也還是合於情理的。總之，皇室的禮請慧能，敕建寺院，致送供養，都是事實；而傳說的年月紛亂，是很難決定的。

第五節 入滅前後

末後的教誡

傳為慧能所說的，除大梵寺說法，弟子的問答機緣外，都是晚年的末後說法。依《壇經》所傳，有三部分：一、為「十弟子」說，如(大正四八．三四三中)說：

「吾教汝說法，不失本宗。舉三科法門，動用三十六對，出沒即離兩邊。說一切法，莫離於性相。若有人問法，出語盡雙，皆取法對，來去相因，究竟二法盡除，更無去處」。

這是指示為人說法的方便。三科法門，即陰、界、入。在界法門中，說明「自性含萬法」——十八界；自性起十八邪，起十八正，與「性起」說相通。三十六對，分外境無情的五對，語言法相的十二對，自性起用的十九對，這是經中所沒有的分類法。這三大類，大概是依器界，有情（如凡聖、僧俗、老小等），法，即影取三世間而立的。「三十六對法，解用通一切經」。一切不離文字，也就是一切無非相依相因的對待法。所以「出語盡雙」，「出外於相離相，入內於空離空」，「出沒即離兩邊」，而能「不失本宗」。三科，及三十六對中的「有為無為」，「有色無色」，「有相無相」，「有漏無漏」，與阿毘達磨的自相（三科），共相（對法）有關。這是以當時論師的法相為對象，擴大分類而引歸自宗的。禪師們好簡成性，三科三十六對，大概也嫌他名數紛繁，這所以一向少人注意！

二、先天二年（七一三）七月八日（那時實還是延和元年，到八月才改為先天的），慧能與大眾話別。大眾都涕淚悲泣，慧能為大眾說〈真假動靜偈〉，直指離假即真，「動上有不動」。「眾僧既聞，識大師意，更不敢諍，依法修行，一時禮拜，即知大師不久住世」。「告別」，到這已圓滿了。

在告別而大眾悲泣中，有一段話(大正四八．三四三下)說：

「唯有神會，不動亦不悲泣。六祖言：神會小僧，却得善不善等，毀譽不動，餘者不得，數年山中更修何道」？

慧能對大眾而獨讚神會，應該是荷澤門下「壇經傳宗」時所附益。

接著，上座法海啟問：「大師去後，衣法當付何人」？在本章論「傳法」時，說到法海對於「付法」，是「當理與法」的；是「十弟子」分頭並弘的。

「吾滅度後，汝各為一方頭」，這就是付囑，而現在再問「衣法當付何人」，顯然是前後矛盾！在這一問答中，說到付法(大正四八．三四四上)是：

「法即付了，汝不須問。吾滅後二十餘年，邪法繚亂，惑我宗旨。有人出來，不惜身命，定佛教是非，豎立宗旨，即是我正法」。

這明顯是暗示神會，於開元二十年（七三二）頃，在滑臺大雲寺，召開定南宗宗旨大會的事。《神會語錄》作「我滅度後四十年外」。《壇經》大乘寺本，作「有南陽人出來……即是吾法弘於河洛，此教大行」，更明顯的暗示神會在洛陽提倡南宗，這分明是荷澤門下所附益的。

說到傳衣，《壇經》(大正四八．三四四上)說：

「衣不合傳。汝不信，吾與誦先代五祖傳衣付法頌。若據第一祖達摩頌意，即不合傳衣。聽吾與汝頌，頌曰：第一祖達摩和尚頌曰：吾來大唐國，傳法救迷情。一花開五葉，結果自然成」。

燉煌本歷敘六代祖師付法頌；末了，還有能大師的二頌。《壇經》的別本，缺二、三、四、五祖頌，及末了的能大師二頌。這更近於《壇經》古意，燉煌本的增廣，連文字也重複不順。《壇經》原意，可能僅有達摩頌，是用來證明「衣不合傳」的。其他，是神會門下，為了「壇經傳宗」而附入的。達摩頌說：「吾來大唐國」，這分明是唐人所作（後來有人發見了問題，才改為「吾本來茲土」）。「五葉」，就是五世。神會在洛陽，請「太尉房琯，作六葉圖序」(《宋僧傳．慧能傳》)。李邕作〈大照禪師塔銘〉說：「今七葉矣」(《全唐文》卷二八〇)。大家還要一葉一葉的傳下去。本頌只說「五葉」，相信是曹溪門下，「分頭並弘」者所作。到了弘忍，佛道隆盛，從此「百實皆成」，不用再一代一人的傳承了。這一頌，被解說為：從初祖傳二祖，一直到五祖傳六祖——五傳而「衣不合傳」的明證。這是《壇經》引達摩頌的原意，而荷澤門下，引申為付法傳衣偈，增為六代付法頌，以證明「傳宗」的可信。到慧能而「衣不合傳」，《壇經》原意為佛道隆盛，分頭弘化，（衣只一件，所以）不用再傳衣了。而荷澤及門下的意思，卻並不如此。神會《南宗定是非論》(《神會集》二九三)說：

「因此袈裟，南北僧俗極甚紛紜，常有刀棒相向」。

賈餗撰〈楊州華林寺大悲（靈坦）禪師碑銘並序〉(《全唐文》卷七三一)說：

「及曹溪將老，神會曰：衣所以傳信也，信苟在，衣何有焉！他日請秘於師之塔廟，以熄心競。傳衣繇是遂絕」。

圭峯《圓覺經大疏鈔》卷三之下(續一四．二七七（卍新續九．五三二中))說：

「緣達摩懸記，六代後命如懸絲，遂不將法衣出山」。

荷澤與荷澤門下，都以避免諍執，為不傳衣的理由，這是與《壇經》的舊傳不合的。荷澤下與《壇經》的舊傳不合，可見「傳衣」的傳說，是曹溪門下的舊說，而不是神會個人偽造的。

三、慧能是八月三日入滅的。那天食後，慧能又與大眾話別。法海問起：「此頓教法傳受，從上已來，至今幾代」？這才有七佛來四十世的敘述。這是繼六代傳法偈的意趣而擴展的。這一祖統說，是荷澤門下所立（荷澤神會還只說東西十三代），與六代傳法偈相結合，為「壇經傳宗」的重要部分。

法海又啟請大師，留什麼法令後代人見性？慧能更說「見真佛解脫頌」——「自性真佛解脫頌」。然後要門人，「莫作世情哭泣，而受人弔問，錢帛，著孝衣」，這都符合律制。最後的教誡(大正四八．三四五上)是：

「如吾在日一種，一時端坐。但無動無靜，無生無滅，無去無來，無是無非，無住（無往），但能（原作「然」）寂靜，即是大道」。

入滅

先天二年（七一三）八月三日，夜三更，慧能「奄然遷化」了。「端身不散，如入禪定」。這幾天，曹溪有「異香氤氳，山崩地動，林木變白，日月無光，風雲失色」等異徵。王維〈能禪師碑〉，《神會語錄》，《曆代法寶記》，《曹溪別傳》，都傳說相近。

早在先天元年（其實是延和元年），慧能命人「於新州國恩寺造塔」。傳說中的禪者，因襲性極強。道信將入滅，命弟子弘忍造塔，是道宣《續僧傳》所說。《傳法寶紀》（弟子沒有名字），《曆代法寶記》（「弟子元一」），都有命弟子造塔的記錄。到弘忍，也命弟子玄賾等起塔（見《楞伽師資記》，《曆代法寶記》）。到慧能，也在故鄉——新州的（龍山）國恩寺建塔，如《曆代法寶記》(大正五一．一八二下)說：

「至景雲二年，命弟子立楷，令新州龍山造塔。至先天元年，問塔成否？答：成。其年九月，從曹溪僧立楷、智海等問和尚：已後誰人得法承後，傳信袈裟」？

此說與《神會語錄》大同。惟《語錄》為玄楷；而造塔為「立楷智本」二人。這一段，與燉煌本《壇經》相同，惟年月參差（這就是傳說不同）。弘忍造塔，沒有半個月就完成了，後來就全身不散的葬在塔中，塔只是塔龕，不可擬想為大塔。智海等問和尚，與法海問相同，可見傳說中的智海與法海，實為一人。

慧能在新州造塔，據《別傳》，慧能於延和元年（七一二）歸新州國恩寺。到先天二年八月入滅，約有一年時間，慧能住在國恩寺，是在新州國恩寺入滅的。入滅後，新州國恩寺，與韶州法泉寺（寶林寺），曾有一番辯論。結果，慧能的遺體，從新州迎回曹溪安葬，那是十一月十三日。慧能的塔院，由弟子令滔管理；從上傳來的袈裟，也留在塔院供養。塔院，並非本寺，而是附屬於本寺的別院。

弟子的到處弘化

慧能卒後一百零年，柳宗元撰〈賜謚大鑒禪師碑銘〉就說：「凡言禪皆本曹溪」。曹溪禪的發達，成就，晚唐以來，一般都重於洪州、石頭。洪州、石頭，誠為晚唐來的禪宗主流，但曹溪禪風的發展，到籠蓋教界，決不只是洪州、石頭門下的功績。近人胡適之，從燉煌出土的有關神會的遺著，而說「凡言禪皆本曹溪，其實是皆本於荷澤」(《神會集》九〇)。又有對於南宗的發展，特重「江南般若系統」，偏重於江東佛教的影響。這些片面的，過

分的偏重，都是不能正確了解曹溪禪開展之全貌的。從曹溪門下的各方面開展去看，大體可分「嶺南」，「江南」，「中原」——三區，試從此略窺曹溪禪開展的一斑。

一、「嶺南」：慧能弟子的分頭開展，大體上都向故鄉（廣義的）去的。慧能在廣韶行化四十餘年，在慧能入滅後，嶺南方面的弟子，多數留在廣韶——嶺南區域，這是當然的事實。佛教的史傳，對邊區一向是疏略不備。嶺南方面弟子的漠漠無聞，決不是從此衰落不堪。確認嶺南方面弟子的繼續發展，在《壇經》與禪宗史的研究中，為一必要的前提。

慧能在日，韶州學眾，經常有千餘人。晚年受皇室的尊敬，敕修寺院。肅宗時，又迎請傳法袈裟到宮內供養。這對於慧能遊化區的佛教，是莫大的鼓舞。元和十年（八一五），憲宗賜六祖謚為「大鑒禪師」。柳宗元〈賜謚大鑒禪師碑〉(大正四八．三六三中)說：

「元和十年十月十三日下，尚書祠部符到都府，公命部吏洎州司功掾，告于其祠。幡蓋鐘鼓，增山盈谷；萬人咸會，若聞鬼神。其時學者千有餘人，莫不欣勇奮厲，如師復生」。

到那時，曹溪山還是千百眾的道場。嶺南方面，應不乏傑出的師僧，不能因傳記疏略不備而漠視，或否認其真實存在的。

《壇經》的「十弟子」，只是晚年隨侍在側的，而且是曹溪法泉寺的弟子。依《傳燈錄》（卷五），志誠，法達，智常，神會，志徹，都是外來的。惟「韶州法海」，「廣州志道」，是嶺南人，一直在廣韶一帶行化。此外，「曹谿令韜」，即守護衣塔的行滔。「廣州吳頭陀」，「羅浮山定真」，「廣州清苑法真」（或疑為十弟子中的法珍），都是十弟子以外的。《壇經》的原始部分，是法海（或作智海）所記所集，為手寫祕本而展轉傳授。其傳承，燉煌本為：法海——（同學）道際——（門人）悟真。「悟真在嶺南曹溪山法興（「興」，疑為「泉」字草書的誤寫）寺，見今傳受此法」。惠昕本作：法海——志道——彼岸——悟真——圓會。《壇經》是曹溪山僧傳出來的。原始部分，經一番補充而成「南方宗旨」。傳入中原，流到荷澤門

下，演變為「壇經傳宗」。《壇經》的記錄傳出，為慧能門下，曹溪山僧對禪宗的重要貢獻！

景慕慧能，稱之為「生佛」、「肉身菩薩」，所說為《壇經》的，正是嶺南的僧俗。從充滿信仰的熱忱中，傳說出慧能（及身後）的事跡。關於出家，受戒的，是廣州法性寺所傳。慧能與曹溪的關係，在曹溪的修建，受皇室尊敬供養，敕建寺院，迎請袈裟，這都是曹溪的光榮，而經常傳於人口的。這些，流入大江南北，為荷澤門下所接受的，如〈瘞髮塔記〉，〈略敘〉，《曹溪大師別傳》。這些傳說，稍後為江南——洪州門下所承受而改編的，是《寶林傳》。《寶林傳》敘述從佛，一代一代的二十八祖，又傳到東土六祖——曹溪寶林寺慧能。這些傳說，部分過於傳說性，不免沖淡了史實性。然而傳說，對宗教來說，正是感召人心，宗教活力的源泉之一。淵源於慧能舊日遊化區的傳說，從禪宗的發展來說，影響力的巨大，是難以想像的！

二、「中原」：這是以當時的政教中心——京、洛為中心，而向南北延伸。在禪宗的開展中，東山下的法如在嵩山，神秀在當陽開法，引起則天的徵召。以神秀為首的弘忍弟子，紛紛入京洛，而京洛成為北宗的化區。禪者，誠然是帝闕不異山林，然在一般來說，弘化京洛，不免與政治的關係密切，而多少沾有貴族的氣息。曹溪禪本富於平民的，勞動者的特色，但在發展中，京洛的中原，也還是教化的重點之一。神會在南陽時代，就開始了定慧不二——頓禪的闡揚。開元二十年（七三二），在滑臺召開論定宗旨的大會。天寶四年（七四五），神會入東京洛陽。神會採取了敵前挺進的姿態，抨擊北宗，不免引起了北宗的反擊。以《壇經》一再告誡的「無諍」的曹溪禪風來說，神會的敵對態度，是不足取的。然而頓禪在京洛的迅速生根而發揚起來，不能不說是神會的勳績！胡適整理了這方面的資料，使當時南北相抗的局面，明確的顯示出來。然如以為曹溪禪在中原的流行，開始於神會，一切功德歸於神會，那就未必然了！

司空山本淨，天寶三年（七四四）十二月，應召入京，為慧能門下第一人。本淨入京，比神會到洛陽，還早一年呢！在神會受皇室尊敬時節，傳說為慧能的另一弟子南陽慧忠，又於上元二年（七六一），應肅宗的禮請而入

西京（長安）。此外，在北方弘禪而與神會同時的，如《曆代法寶記》(大正五一．一八六上)說：

「天寶年間，忽聞范陽到次山有明和上，東京有神會和上，太原有自在和上，並是第六祖師弟子，說頓教法」。

無住於天寶八年（七四九）出家受戒。聽說六祖的三位弟子，弘頓教法，還是出家以前，七四六——七年間的事。當時，今河北省的范陽，山西省的太原（《傳燈錄》作「并州自在」），都有曹溪弟子弘開頓教的蹤跡。更早些，慧能弟子淨藏（《傳燈錄》作「嵩山尋」，尋為藏字的誤寫），於慧能入滅（七一三）後，就來嵩山的會善寺，天寶五年（七四六）去世，如〈嵩山（會善寺）故大德淨藏禪師身塔銘〉(《全唐文》卷九九七)所說。而慧能弟子曉了，也在匾擔山弘闡曹溪禪，如北宗弟子忽雷澄，作〈曉了禪師塔銘〉(《全唐文》卷九一三)說：

「師住匾擔山，法號曉了，六祖之嫡嗣也。師得無心之心，了無相之相。……師自得無無之無，不無於無也。吾今以有有之有，不有於有也。……師住世兮曹溪明，師寂滅兮法舟傾。師譚無說兮寰宇盈，師示迷途兮了義乘。匾擔山色垂茲色，空谷猶留曉了名」。

忽雷澄以為：曉了「得無心之心，了無相之相」。曉了是「得無無之無，不無於無」，而自己是「以有有之有，不有於有」。雖意味為實質相同，而明顯的表達了曹溪禪與北宗的區別。曉了傳曹溪禪入中原，時間不詳，約與神會同時。

三、「江南」：泛指五嶺以北，長江以南一帶。江西、湖南為中心，是慧能弟子中，南嶽、青原的主要化區。還有現今的福建、浙江，及安徽、江蘇的南部。對禪宗的發展來說，這是最主要的一區。今有傳記可考的，弟子青原行思（七四〇去世），得法後，就回本州，住青原山的靜居寺。弟子有石頭希遷（七〇〇——七九〇），大大的在湖南發揚起來。又弟子南嶽懷讓，景雲二年（七一一），離慧能到南嶽去，天寶三年（七四四）去世。傳有入室的弟子六人，其中，道峻住楊州大明寺，神照在潮州，而道一（七〇九

——七八八）晚住江西的洪州（今南昌縣）。道一與希遷的弘揚，人才濟濟，曹溪禪達到非常隆盛的境地，不是神會門下所可及了！

慧能弟子而在東南的，是永嘉玄覺，婺州玄策，還有事跡不明的「會稽秦望山善現禪師」，「義興（今江蘇武進縣）孫菩薩」。永嘉，即今浙江的永嘉縣。天臺學盛行於浙東，玄覺（如《永嘉集》）也受到天臺的影響，傳說與天臺左溪玄朗為同門。《永嘉集》（第九）有玄朗「招覺山居」的書。玄覺的覆友人書，並不同意玄朗的見地。《傳燈錄》說玄覺得左溪玄朗的激發，才往韶州參慧能，不如《祖堂集》（及《宋僧傳》）所傳，得玄策的激發，而同往曹溪為妥。玄覺的參訪曹溪，留下「一宿覺」的禪門佳話。玄覺回來，住永嘉開元寺，於先天二年（七一三）就去世了。對東南的佛教，投下了重大的影響。李邕（六七八——七四七）為玄覺撰碑。婺州玄策，或作智策，神策，大策（策，或寫作榮），與玄覺為友。〈湖州佛川寺故大師塔銘并序〉，稱之為「方巖策公」。玄策晚年，「却歸金華（即婺州），大開法席」。玄策的弟子佛川慧明（六九七——七八〇），就在湖州（浙西），被稱譽為「南宗傳教菩薩」。玄覺與玄策，都在浙東，天臺宗的化區。而六朝故都——金陵為中心的，一向盛行三論宗的地區，在曹溪頓禪（及北宗禪）的光輝下，激發而牛頭禪大盛起來。

南北對抗中的插曲

曹溪與玉泉的禪風，為一事實的南北對立。引發對立而明朗化的，神會是重要的一人。在南北對立中，神會傳說了有關慧能，而實為貶抑北宗的三事——盜首，磨碑，盜衣。如《南宗定是非論》(《神會集》二八九)說：

「開（元）二年中三月內，使荊州刺客張行昌詐作僧，取能和上頭，大師靈質，被害三刀」。

「盛續碑銘，經磨兩遍。又使門徒武平一等，磨却韶州大德碑銘，別造文報，鐫向能禪師碑。（別）立秀禪師為第六代，××××及傳袈裟所由」。

開元二年（七一四），為慧能滅後第二年。刺客張行昌，詐作僧人，想取能和尚頭；在靈質（遺體）上砍了三刀。這一傳說，《別傳》預言「五六

年後」，有人要取大師首（《傳燈錄》也這樣說）。而事實的發生，《傳燈錄》作「開元十年」，《宋僧傳》作「開元十一年」，《別傳》作「開元二十七年」。原始的傳說，應在「開元初年」。刺客張行昌，《別傳》等作張淨滿。不說北宗所使，而是新羅僧的指使。張行昌在大師的靈質上砍了三刀；《傳燈錄》等也說「見師頸有傷」，這是一項事出有因的傳說。《傳燈錄》卷五(大正五一．二三六下)說：

「門人憶念取首之記，遂先以鐵葉、漆布，固護師頸」。

以鐵葉（或說「鐵環」）固護師頸，是《別傳》，《宋僧傳》所同說的。原來，凡身死而色身不散的，一切都維持原狀，惟項上筋斷，不能維繫頭部的重量，所以頭必下垂，或有折斷的可能，不論漆或裝金，必先以布纏頸漆固，頭才能正直如平常一樣。六祖的頸項，以鐵葉（一般用漆布就夠了）漆布纏固，可能初有脫落可能。這是事實；或者不明鐵葉漆布護頸的原因，而有有人盜頭的傳說。在南北對抗中，容易被傳說為北宗所使了。

《傳燈錄》有張淨滿盜首事件，而在「志徹」問答中，又說刺客張行昌，在慧能生前，為北宗所使來行刺。「行昌揮刃者三，都無所損」。一事而化為二事，刀砍不傷，傳說得更離奇了！傳說就是這樣的。

《壇經》燉煌本但說：「韶州刺史韋據立碑，至今供養」。神會及其門下，才有磨改碑文的傳說，如《神會語錄》說：

「至開元七年，被人磨改，別造文報鐫，略除六代師資授受，及傳袈裟所由。其碑今在曹溪」。

《神會語錄》（及《曆代法寶記》）所說，可補《南宗定是非論》的缺文。《語錄》只說被人磨改，將六代師資傳授，及傳袈裟事除去。雖說「別造文報鐫」，而碑還是韋據碑。仍在曹溪，與《壇經》說相合。這是神會的原始說，指北宗磨改碑文，而說得空泛。但晚年改定的《南宗定是非論》，卻不同。圭峯《圓覺經大疏鈔》卷三之下(續一四．二七七（卍新續九．五三二下）)說：

「傳授碑文，兩遇磨換。據碑文中所敘，荷澤親承付囑」。

《南宗定是非論》的「盛續碑文」，依圭峯說，「盛續」應為「傳授」二字的訛寫。依《神會語錄》，只說被磨改，被略除六代相承及傳衣，而《南宗定是非論》，在「經磨兩遍」以外，又說武平一磨碑。不但除去六代相承，而別立神秀為第六代。圭峯進一步說：原碑還說到「荷澤親承付囑」。磨碑的傳說，應是韋據所立碑文，沒有說到「付法傳衣」，為了避免北宗的反詰，而有北宗人磨碑別鐫的話。荷澤的原始說，還簡單，到晚年門下的傳說，更具體的說是武平一磨改，但更顯得不可信了。

還有盜衣的傳說，如《南宗定是非論》說：景龍三年（七〇九），普寂禪師的同學，西京清禪寺廣濟，到韶州來。夜半進六祖房，想偷傳法袈裟，被慧能喝了出去。大家追問，怕有所損害，含糊了事(《神會集》二九二)。《圓覺經大疏鈔》，也說「法信衣服，數被潛謀」，那又不止一次了。慧能生前，有關偷取傳法袈裟的事，《壇經》沒有說，《神會語錄》也沒有說，這是荷澤門下的傳說。

卷006

第六章 壇經之成立及其演變

第一節 壇經的主體部分

《壇經》為慧能大師所說，弟子法海所集記，這是《壇經》自身所表明的。過去，以明藏本《壇經》為唯一的《壇經》。到了近代，燉煌寫本（斯坦因五四七五號，編入《大正藏》四八冊）發見了，日本的興聖寺本，大乘寺本等出版了，《壇經》的研究，進入了一新的階段。一般以燉煌本為現存各本中最古的本子。《壇經》（以燉煌本來說）是否慧能所說呢？胡適（民國十九年，一九三〇）出版《神會和尚遺集》，以燉煌本為最古本，主要為神會（少部分為門下）所作。宇井伯壽（一九三五）《第二禪宗史研究》，立場比較傳統，除去《壇經》中的一部分，其餘為慧能所說。關口真大（一九六四）《禪宗思想史》，對宇井伯壽那種辦法，不表同意，另從傳說中的《金剛經口訣》，去研究慧能的思想，而以《壇經》為代表神會的思想。柳

田聖山（一九六七）《初期禪宗史書之研究》，以為「無相戒」，「般若三昧」、「七佛二十九祖說」，是牛頭六祖慧忠所說，鶴林法海所記的。神會晚年，把他引入自宗，由門下完成，約成立於《曹溪別傳》及《寶林傳》之間（七八一——八〇一）。《壇經》到底是否慧能所說，法海所集所記？還是神會（及門下）所造，或部分是牛頭六祖所說呢？我不想逐一批評，而願直率的表示自己研究的結論。

東山門下的開法傳禪

禪宗到了唐初，忽然隆盛起來；禪法的普遍傳授，確是使達摩禪進入新階段的重要因素。禪法傳授的重大演變，如杜朏《傳法寶紀》說：

「慧可、僧璨，（脫一字）理得真。行無轍跡，動無彰記。法匠潛運，學徒默修。至夫道信，雖擇地開居，營宇立（原誤作「玄」）象。存沒有跡，旌榜有聞。而猶平生授受者，堪聞大法，抑而不傳。……及忍、如、大通之世，則法門大啟，根機不擇，齊速念佛名，令淨心。密來自呈，當理與法」。

據《傳法寶紀》所說，弘忍以下，禪法開始為公開的，普遍的傳授（這含有開宗立派的意思）。這種公開的傳授，當時稱之為「開法」，「開禪」，或稱為「開緣」。在早期的禪學文獻中，留下了明確的記錄。屬於北宗的，如《唐中岳沙門釋法如禪師行狀》(《金石續編》卷六)說：

「忍傳如。……垂拱二年，四海標領僧眾，集少林精舍，請開禪法。……謙退三讓，久乃許焉」。

垂拱二年（六八六），離弘忍的去世（六七四，或說六七五）約十年。法如為弘忍弟子，是臨終時侍奉在身邊的一位。法如在嵩山少林寺開法，《傳法寶紀》也說：「垂拱中，都城名德惠端禪師等人，咸就少林，累請開法，辭不獲免。……學侶日廣，千里嚮會」。但法如開法不久，永昌元年（六八九）就去世了。

法如去世後，在荊州玉泉度門蘭若的神秀，就起來開法接眾，如《傳法寶紀》說：

（神秀）「然十餘年間，尚未傳法。自（法）如禪師滅後，學徒不遠萬里，歸我法壇。遂開善誘，隨機弘濟。天下志學，莫不望會」。

神秀開法傳禪的盛況，也如〈大通禪師碑〉(《全唐文》卷二三一)說：

「雲從龍，風從虎；大道出，賢人覩。岐陽之地，就者成都；華陰之山，學來如市：未云多也！……昇堂七十，味道三千，不是過也！爾其開法大略，則專念以息想，極力以攝心。……持奉楞伽，遞為心要」。

神秀在玉泉開法的盛況，極為明確。《宋僧傳》（卷九）〈義福傳〉說：「神秀禪門之傑，雖有禪行，得帝王重之無以加者，而未嘗聚徒開法也」(大正五〇．七六〇中)。《宋僧傳》說神秀沒有聚徒開法，是與事實不符的，這大概是曹溪門下的傳說！

與神秀同時，而多少遲一些的，有安州玄賾。玄賾也是弘忍門下，是弘忍臨終時侍奉在側，為弘忍建塔的弟子。玄賾的開法，如《楞伽師資記．序》(大正八五．一二八三上)說：

「（安州壽山大和尚諱賾）大唐中宗孝和皇帝景龍二年，勅召入西京。便於東都廣開禪法，淨覺當眾歸依，一心承事。兩京來往參覲，向（經十）有餘年」。

玄賾在景龍二年（七〇八），受則天的禮請，淨覺就在那時歸依。從參覲十有餘年來說，大概七二〇年前後，玄賾還在兩京開法。淨覺是《楞伽師資記》的作者，為玄賾的入室弟子。淨覺繼承了玄賾，也在兩京開法，如淨覺在開元十五年（七二七），注《般若波羅蜜多心經》，李知非所作〈經序〉中說：

「淨覺禪師，比在兩京，廣開禪法。王公道俗，歸依者無數」。

神秀門下，《楞伽師資記》列舉了普寂、敬賢、義福、惠福——四位禪師。其中，普寂（開元二七年卒——七三九）為神秀門下最傑出的禪師，《南宗定是非論》說：「普寂禪師開法來數十餘年」(《神會集》二九〇)。《宋僧傳》（卷九）〈義福傳〉也說：「普寂始於都城傳教二十餘載，人皆仰之」(大正五〇．七六〇中)。從法如到普寂（六八六——七三九），北宗禪

在兩京開法的盛況，可說到了極點!

弘忍門下，還有智詵，也曾受到則天帝的禮敬，住資州德純寺，長安二年（七〇二）去世。智詵的再傳弟子無相，人稱「金和上」（寶應元年——七六二去世），住成都淨眾寺。如《曆代法寶記》(大正五一．一八四下——一八五上)說：

「無相禪師，俗姓金。……後章仇大夫，請開禪法，居淨泉（眾）寺，化道（導）眾生」。

「金和上每年十二月、正月，與四眾百千萬人受緣，嚴設道場，處高座說法」。

這是東山下淨眾寺一流。《圓覺經大疏鈔》卷三之下也說到：「無住……遊蜀中，遇金和上開禪，亦預其會」。並說這種開禪的法會，名為「開緣」(續一四．二七八（卍新續九．五三四上）)。

被稱為「南宗」的慧能門下，在京洛大開禪法的，是神會，如《南宗定是非論》(《神會集》二八三)說：

「能禪師是的的相傳付囑人。已下門徒道俗近有數（應脫落「十」或「百」字）餘人，無有一人敢濫開禪門。縱有一人得付囑者，至今未說」。

「一人得付囑者，至今未說」，就是神會自己。在開元二十年（七三二）左右，神會還沒有開法。神會是天寶四年（七四五），因兵部侍郎宋鼎的禮請而到東京（洛陽）的。天寶八年（七四九），神會在洛州荷澤寺定宗旨，但法難就來了，如《圓覺經大疏鈔》卷三之下(續一四．二七七（卍新續九．五三二下）)說：

「因洛陽詰北宗傳衣之由，及滑臺演兩宗真偽，與崇遠等持（原誤作「詩」）論一會。……便有難起，開法不得」。

神會在被貶逐（七五三）以前，還不曾開法。直到安祿山作亂，郭子儀收復兩京（七五七），神會才以六祖付囑人的資格，大開禪門，如《曆代法寶記》(大正五一．一八五中)所說：

「東京荷澤寺神會和上，每月作檀場，為人說法，破清淨禪，立如來禪」。

壇經的原始部分

弘忍以來，有公開的開法傳禪。傳授的方便，彼此都有所不同，但有一共同的形式，那就是戒禪合一。第二章指出，道信法門的特色之一，是菩薩戒與禪法的結合。第四章中，曾列舉南宗、北宗、淨眾宗、宣什宗——東山門下的開法情形；南宗與北宗，明顯的達到了戒（佛性本源清淨）與禪的合一。這是歷史的事實，一代的禪風。了解一般開法的特性，就知道《壇經》也有這一部分——大梵寺說法。這一部分，現有的《壇經》不同本子，在次第上，文句上，雖有些出入，然分析其組成部分，是大體相同的。燉煌本的次第是：

「善知識！淨心，念摩訶般若波羅蜜法」。

「善知識！我此法門，以定慧為本」。

「善知識！我此法門，從上已來，頓漸皆立無念為宗，無相為體，無住為本」。

「善知識！總須自體與受無相戒。一時逐慧能口道，令善知識見自三身佛」。

「今既歸依自三身佛已，與善知識發四弘大願」。

「既發四弘誓願訖，與善知識無相懺悔三世罪障」。

「今既懺悔已，與善知識受無相三歸依戒」。

「今既自歸依三寶，總各各至心，與善知識說摩訶般若波羅蜜法」。

大梵寺說法部分，不是一般的說法，是公開的開法傳禪，是與歸戒、懺悔、發願等相結合的。明藏本說：「於城中大梵寺講堂，為眾開緣說法」(大正四八．三四七下)。「開緣」，正是開法傳禪的別名。

宣什與淨眾宗的開法，沒有詳細的記錄流傳下來（《曆代法寶記》有金和上開示三句的大意）。神秀有《大乘無生方便門》；神會有《壇語》；慧

能有《壇經》的大梵寺說法部分。開法，是不止一次的。無論是神秀，慧能，神會，或其他禪師，每次開法，特別是開示法門部分，不可能每次都是一樣的。如每次同樣，那就成為宣讀儀軌，失去了開法的意義。《大乘無生方便門》（現有燉煌出土的，四種大同而又多少增減的本子，就是不同一次的開法，不同記錄的例子），《壇語》，都不是神秀與神會的著作，而是一次一次的開法，由弟子憶持其共通部分而記錄下來的。慧能的開緣說法，想來也不止一次。現存的是以大梵寺開法為主（這應該是當時最盛大的一次），由門人憶持記錄而成。

《壇經》現存各本的內容，含有其他部分，而不限於大梵寺說法的。然《壇經》的主體部分，即《壇經》之所以被稱為《壇經》的，正是大梵寺說法部分，如燉煌本《壇經》(大正四八．三三七上)說：

「慧能大師於大梵寺講堂中，昇高座，說摩訶般若波羅蜜法。……刺史遂令門人僧法海集記，流行後代，……說此壇經」。

宋代禪者的意見，也正是這樣。如宋道原於景德元年——一〇〇四年上進的《傳燈錄》卷五(大正五一．二三五下)說：

「韶州刺史韋據，請於大梵寺轉妙法輪，並受無相心地戒。門人紀錄，目為壇經，盛行於世」。

《傳法正宗記》，是契嵩的名著，嘉祐六年（一〇六一）上呈。卷六(大正五一．七四七中——下)也說：

「韶之刺史韋據，命居其州之大梵寺說法。……其徒即集其說，目曰壇經」。

契嵩曾寫了一篇〈壇經贊〉，是至和元年（至和三年的前二年——一〇五四）所作，編入《鐔津文集》卷三。所贊的《壇經》內容，是：「定慧為本」，「一行三昧」，「無相為體」，「無念為宗」，「無住為本」，「無相戒」，「四弘願」，「無相懺」，「三歸戒」，「說摩訶般若」，「我法為上上根人說」，「從來默傳分付」，「不解此法而輒謗毀」(大正五二．六六三上——下)。契嵩所贊的《壇經》內容，就是大梵寺說法部分，次第完

全與燉煌本相同。這是燉煌本《壇經》，為現存各本《壇經》中最古本的明證。古人心目中的《壇經》，是以大梵寺說法部分為主體的。所以現存的《壇經》，應分別為二部分：一、（原始的）《壇經》——「壇經主體」，是大梵寺開法的記錄。二、「壇經附錄」，是六祖平時與弟子的問答，臨終付囑，以及臨終及身後的情形。二者的性質不同，集錄也有先後的差別。在《壇經》的研究上，這是應該分別處理的。

《壇經》，尊稱為「經」，當然是出於後學者的推崇。為什麼稱為「壇」——大梵寺說法部分，被稱為「壇經」呢？這是由於開法傳禪的「壇場」而來。如《傳法寶紀》說：「自（法）如禪師滅後，學徒不遠萬里，歸我法壇」。《曆代法寶記》說：「荷澤寺神會和上，每月作檀場，為人說法」(大正五一．一八五中)。《壇語》也說：「已來登此壇場，學修般若波羅蜜」(《神會集》二三二)。當時的開法，不是一般的說法，是與懺悔、發願、歸依、受戒等相結合的傳授。這是稱為「法壇」與「壇場」（壇，古代或通寫為檀）的理由，也就是被稱為《壇經》，《壇語》的原因。

壇，有「戒壇」、「密壇」、「懺壇」、「（施）法壇」。戒壇是出家人受具足戒的壇場；慧能、神會的時代，「戒壇」早已成立。開元中，又有「密壇」的建立，這是傳授密法，修持密法的道場。禮懺有「懺壇」，如隋智顗所說，灌頂所記的《方等三昧行法》(大正四六．九四五上)說：

「道場應作圓壇，縱廣一丈六尺。……作五色圓蓋，懸於壇上」。

「道場」，是行道——懺悔、坐禪等處所。「壇」是道場的主要部分，是陳設佛像、經書，莊嚴供養的。依天臺家所傳，懺悔也與歸依、受戒、坐禪等相結合。神會的《壇語》，說到「道場」，又說到「壇場」，這是懺悔、禮拜、發願、受戒、傳授禪法的地方。凡懺悔，受戒，傳授密法，都有「壇場」。唐代禪者的開法，也在壇內進行授戒、傳禪，這就是「法壇」或「施法壇」了。

上來的引述，主要為了證明：東山門下的禪法，取公開的、普遍的傳授方式，與懺悔、歸戒等相結合。所以仿照「戒壇」（或「懺壇」）而稱之為

「法壇」、「施法壇」。慧能在大梵寺，「說摩訶般若波羅蜜法，授無相戒」。弟子們記錄下來，就稱為《壇經》或《施法壇經》。這就是《壇經》的主體，《壇經》的原始部分。

第二節 燉煌本壇經的成立

慧能在大梵寺，「說摩訶般若波羅蜜法，授無相戒」。傳說由弟子法海記錄，為《壇經》的主體部分。這在慧能生前，應該已經成立了。等到慧能入滅，於是慧能平日接引弟子的機緣，臨終前後的情形，有弟子集錄出來，附編於被稱為《壇經》的大梵寺說法部分之後，也就泛稱為《壇經》。這才完成了《壇經》的原型，可稱為「曹溪原本」。

以現存《壇經》本來說，燉煌本最古。但燉煌本已不是《壇經》原型，而有過補充、修改，這是古人所曾經明白說到的。

荷澤門下的壇經傳宗

《壇經》是先後集成的，並有過修改與補充，但《壇經》代表了慧能南宗的頓禪，一向是大家（禪者）所同意的。到近代，才有神會或神會門下造《壇經》的見解。其中一項文證，是韋處厚（死於八二八年）所作〈興福寺內供奉大德大義禪師碑銘〉(《全唐文》卷七一五)所說：

「秦者曰秀，以方便顯」。

「洛者曰會，得總持之印，獨曜瑩珠。習徒迷真，橘枳變體，竟成壇經傳宗，優劣詳矣」！

「吳者曰融，以牛頭聞，徑山其裔也」。

「楚者曰道一，以大乘攝，（大義）大師其黨也」。

韋處厚敘述當時的禪宗四大派，說到在洛陽的是神會。神會的習徒，「竟成壇經傳宗」，這確實說到了《壇經》與神會門下的關係，但「竟成壇經傳宗」，是什麼意義？應有充分的理解，才不會因誤解而想入非非。這句話，在《壇經》的燉煌本中，發見了明確的解說，如說：

「刺史遂令門人僧法海集記，流行後代。與學道者，承此宗旨，遞相傳授，有所依（原作「於」）約，以為稟承，說此壇經」(大正四八．三三七上)。

「若論宗旨，傳授壇經，以此為依（原作「衣」）約。若不得壇經，即無稟受。須知法處年月日姓（原作「性」）名，遞（原作「遍」）相付囑。無壇經稟承，非南宗弟（原作「定」）子也。未得稟承者，雖說頓教法，未知根本，終（原作「修」）不免諍」(大正四八．三四二上)。

「大師言：十弟子！已後傳法，遞（原作「迎」）相教授一卷壇經，不失本宗。不稟受（原作「授」）壇經，非我宗旨。如今得了，遞（原作「迎」）代流行。得遇壇經者，如見吾親授」(大正四八．三四三下)。

「大師言：今日已後，遞（原作「迎」）相傳授，須有依約，莫失宗旨」(大正四八．三四四下)。

「此壇經，……悟真在嶺南曹溪山法興寺，見今傳受此法。如付此（原作「山」）法，……持此經以為依（原作「衣」）承，於今不絕。……不得妄付壇經」(大正四八．三四五中)。

燉煌本《壇經》，如上所引述的，一再明確的說到：「若不得壇經，即無稟受」；「不稟受壇經，非我宗旨」。在傳法同時，要傳一卷《壇經》。《壇經》不只代表慧能的宗旨，又是作為師弟間授受的「依約」（依據，信約）；憑《壇經》的傳授，以證明為「南宗弟子」的。《壇經》是被「傳」被「付」的，是傳授南宗宗旨的「依約」，這就是「壇經傳宗」。

圭峯《禪源諸詮集都序》（卷上）說：「荷澤洪州，參商之隙」(大正四八．四〇一中)。洪州——道一門下，荷澤——神會門下，當時是有些嫌隙的。韋處厚為大義禪師作碑銘；大義是道一弟子，所有對神會門下的批評，正代表道一門下的意見。照韋處厚的碑文所說：神會「得總持之印，獨曜瑩珠」，對神會是存有崇高敬意的。即使神會不是獨得慧能的正傳，也是能得大法的一人（那時的洪州門下，還不敢輕毀神會）。但神會的「習徒，迷真」向俗，如「橘逾淮而變枳」一般。看起來，還是弘傳神會所傳的南宗頓禪，

而實質上是變了，「竟」然變「成」用「壇經」來作為「傳宗」的依約。失去傳法——密傳心印的實質，而換來傳授《壇經》的形式。所以神會是「優」越的，神會的習徒是低「劣」的，優劣是非常明白了。這是當時道一門下對神會門下的責難，因而造成嫌隙。神會門下未必專重傳授《壇經》的形式，然以傳授《壇經》為付法的依約，從燉煌本《壇經》看來，是確實如此的。神會門下應用《壇經》為付法的依約，所以在當時手寫祕本的《壇經》上，加上些稟承、依約的文句。依大義禪師碑銘，說神會門下對《壇經》有什麼改變，那只能證明是「壇經傳宗」這部分。

神會門下為什麼要用《壇經》來作「傳宗」的依約？從跡象看來，當時神會門下，在禪法的傳授上，有一重大的困擾。起初，神會責難北宗門下，確定慧能為六祖。當時最有力的一著，就是傳衣，如《南宗定是非論》(《神會集》二八一——二八二、二八四——二八五)說：

「經今六代，內傳法契以印證心，外傳袈裟以定宗旨。從上相傳，一一皆與達摩袈裟為信。其袈裟今見在韶州，更不與人。餘物相傳者，即是謬言」。

「法雖不在衣上，表代代相承，以傳衣為信，令弘法者得有稟承，學道者得知宗旨不錯謬故」。

神會以弘忍傳衣給慧能，證明慧能為六祖。袈裟是「信衣」，是證明「得有稟承」，「定其宗旨」的。然而神會自己，慧能並沒有傳衣給他。神會沒有傳衣為稟承，那怎能證明是代代相傳的正宗？在神會責難神秀門下的時候，應該已多少感覺到了。所以在定宗旨的大會上，不能明說自己得慧能的傳授，只能隱約的說：「能禪師已後……傳授者是誰？（會）和上答：已後應自知」。「縱有一人得付囑者，至今未說」(《神會集》二八六、二八三)。四川的淨眾、保唐門下，看透了這一問題，因而提出意見，神會沒有傳承慧能的正宗，如《曆代法寶記》(大正五一．一八五中——下)說：

「會和上云：若更有一人說，會終不敢說也。為會和上不得信袈裟」。

「遠法師問（神會）禪師：上代袈裟傳不？會答：傳。若不傳時，法有斷絕。又問：禪師得不？答：不在會處」。

「有西國人迦葉，賢者安樹提等二十餘人，向會和上說法處。問：上代信袈裟，和上得不？答：不在會處」。

神會在動亂中成功（天寶戰亂以前，神會還沒有開法），沒幾年又在動亂中去世。到了神會門下，沒有信袈裟，那與北宗禪師們有什麼差別？而四川的保唐門下，正傳說衣在無住處，證明慧能的法統在四川，這應該是神會門下最感困擾的事了！在這種情形下，發生了「壇經傳宗」的事實。當時，《壇經》是手寫秘本。在傳法付囑時，附傳「一卷壇經」，「以此為依約」。對外宣稱：慧能說：衣不再傳了，以後傳授一卷《壇經》以定宗旨。《壇經》代替了信袈裟，負起「得有稟承」，「定其宗旨」的作用。這就是「壇經傳宗」的意義，也就是道一門下責難荷澤門下的問題所在。神會死於七六二年。德宗貞元十二年（七九六），敕定神會為七祖。《曆代法寶記》約作於七七五年。大義禪師死於八一八年。所以神會門下修改《壇經》，以《壇經》為傳宗的依約，大抵在七八〇——八〇〇年間。

與「壇經傳宗」有關的，燉煌本還有一大段文(大正四八．三四四中——下)：

「此頓教法傳受，從上已來，至今幾代？六祖言：初傳受七佛，釋迦牟尼佛第七。大迦葉第八，阿難第九，……南天竺國王子第三子菩提達摩第三十五。唐國，僧慧可第三十六，……慧能自身當今受法第四十」（原誤作「十四」）。

「大師言：今日以後，遞相傳受，須有依約，莫失宗旨」。

說到傳法的統系，經律舊有各種不同的傳承。與禪宗傳法統系相關的，有三：一、佛陀跋陀羅——覺賢三藏，來中國傳禪，在廬山譯出《達摩多羅禪經》（約四一一譯出），慧觀作序（見《出三藏記集》卷九）。《禪經》（及經序）敘述禪法的傳承，說到大迦葉，阿難，末田地，舍那婆斯，優波崛（五師），婆須蜜，僧伽羅叉，達摩多羅，不若蜜多羅。二、後魏吉迦夜

等（約四七二頃）傳出的《付法藏傳》六卷，也是從大迦葉等五師起，到師子尊者止，共二十四人。三、梁僧祐（五一八卒）撰《出三藏記集》（卷十二），有〈薩婆多部記目錄〉，中有兩種大同小異的傳說。1.「舊記」所傳：從大迦葉到達磨多羅（後五師，都是〈禪經序〉所說的），共五十三世。2.〈長安城內齊公寺薩婆多部佛大跋陀羅師宗相承略傳〉，從阿難第一起，到僧伽佛澄，共五十四世。比「舊記」所說，在達摩多羅後，又增出四人。僧祐是律師，所以看作律的傳承，其實與佛陀跋陀羅所傳有關，是參照《付法藏因緣傳》而補充集成的。這三種（四說）法統譜系，為後代禪者的主要依據。

自道信、弘忍以來，禪風大盛，達摩以來的傳承，也就自然的傳說出來。統論禪宗法統說的發展，略有三個時期。第一、弘忍門下的早期傳說（六八〇——）：中國方面，從菩提達摩、僧可、僧璨、道信、弘忍到神秀，或說慧能。天竺方面，引《達摩多羅禪經》，以說明遠承天竺。代表北宗的是這樣，如《唐中岳沙門釋法如行狀》，《傳法寶紀》。代表南宗的神會，也是這樣，如《南宗定是非論》(《神會集》二九四——二九五)說：

「和上答：菩提達摩西國承僧伽羅叉，僧伽羅叉承須婆蜜，須婆蜜承優波崛，優波崛承舍那婆斯，舍那婆斯承末田地，末田地承阿難，阿難承迦葉，迦葉承如來付。唐國以菩提達摩而為首，西國以菩提達摩為第八代。西國有般若蜜多羅承菩提達摩後，唐國有慧可禪師承菩提達摩後。自如來付，西國與唐國，總經有一十三代」。

神會的東西十三代說，只是將菩提達摩以來的六代，與《禪經》說相結合。《禪經》說：「尊者達摩多羅，乃至不如蜜多羅」。神會說：「西國有般若（與「不如」音相近）蜜多羅承菩提達摩後，唐國有慧可禪師承菩提達摩後」；這可見神會是以達摩多羅為菩提達摩的。禪者都注重修持，對精思密察的法相，翔正確實的歷史，是他們所忽略的。禪者的傳法統系（古代的），雖引用古說，但沒有經過嚴密的考訂，而是在充滿熱心的傳說中，逐漸發展而來的。西國的傳承，引用〈禪經序〉；中國的傳承，菩提達摩以來，已有六代。這是當時禪者的一般意見，神會也只是採用當時的傳說而已。神會

依〈禪經序〉，以達摩多羅為菩提達摩，可說錯得有點意義。如《出三藏記集》卷九〈修行地不淨觀經序〉（慧觀所作）(大正五五．六六下——六七上)說：

「曇摩多羅菩薩與佛陀斯那，俱共諮得高勝，宣行法本」。

「曇摩（多）羅從天竺來」。

又，《達摩多羅禪經．序》（慧遠所作）(大正一五．三〇一中)說：

「達摩多羅與佛大先，其人西域之俊，禪訓之宗」。

「達摩多羅闔眾篇於同道，開一色為恒沙。其為觀也，明起不以生，滅不以盡，雖往復無際，而未始出於如。故曰：色不離如，如不離色；色則是如，如則是色。佛大先以為：澄源引流，固宜有漸」。

佛陀跋陀羅（覺賢）的禪學，含有兩個系統：一、罽賓（北方）的漸禪，是佛大先（即佛陀斯那）所傳的。二、天竺（南方）來的頓禪，是達摩多羅所傳的。「色不離如，如不離色」，是直觀一切法皆如的。達摩多羅是菩薩，是天竺而不是罽賓，是頓禪而不是漸禪，這是引起禪者以達摩多羅為菩提達摩的原因吧！

第二、西天二十八祖說形成時期（約七三〇——）：初期禪者的粗略傳說——西國七代說，略加注意，就會發覺到一千多年而只有七代，決定是不妥當的，於是二十八代（或二十九世）說興起。二十八世與二十九世，原則是一樣的，都是《付法藏傳》與〈禪經序〉的結合（梁僧祐《出三藏記集》所出的二說，用意相同）。在《付法藏傳》的基礎上，加上〈禪經序〉的（除去迦葉、阿難、末田地——三師，因為是重複的）舍那婆斯、優波崛、婆須蜜、僧伽羅叉，及達摩多羅（或作菩提達摩，菩提達摩多羅）——五師。從（《付法藏傳》的）迦葉到師子尊者——二十四世；加（〈禪經序〉的）舍那婆斯等五世，成二十九世說。如李華所作〈左溪大師碑〉（左溪玄朗卒於七五四）說：「佛以心法付大迦葉，此後相承，凡二十九世。至梁魏間，有菩薩僧菩提達摩禪師」(《全唐文》卷三二〇)。《曆代法寶記》，也用二十九世說，為成都保唐宗的傳說，約作於七七五頃。二十八世說，是流行於

京、洛的神會門下所說的。或不取末田地，或沒有彌遮迦，所以為二十八世。如荷澤門下別派（七八一）所作的《曹溪大師別傳》，立二十八祖。《壇經》燉煌本，從七佛到慧能，共四十世。如除去七佛，中國的慧可到慧能，那麼從迦葉第八到菩提達摩第三十五，也正是二十八世。荷澤神會門下，為了「傳宗」而對《壇經》有所添糅；二十八世是合於荷澤門下所說的。這一二十八世說，一直為荷澤宗所採用，圭峯（八二三）造《圓覺經大疏鈔》，也還是採用這一說。當時雖有二十九及二十八世說，但「二十八」數，漸為後代的禪者所公認。

第三、西天二十八祖改定時期：二十八世或二十九世說，流行於八世紀。然如注意到內容，就會發現含有重大的謬誤。原來《付法藏傳》的商那和修與優波掘多，與〈禪經序〉的舍那婆斯及優波崛，只是譯語不同，而並非別人。所以舊有的二十八祖說，以商那和修，優波掘多為第三、第四，舍那婆斯，優波崛為第二十四、二十五，看作不同時代的禪師，那不能不說是錯誤了。貞元十年（八〇一），金陵沙門慧炬（或作智炬，法炬）作《寶林傳》十卷，沿用了二十八代的成說，而加以內容的改定。對《禪經》的舍那婆斯與優波崛，因重複而刪去了。婆須蜜，參照僧祐的傳說，而提前為第七祖。僧伽羅叉，被解說為旁支，而從二十八世中除去。《寶林傳》改寫的後四祖為：

第二十五祖婆舍斯多

第二十六祖不如蜜多

第二十七祖般若多羅

第二十八祖菩提達磨

婆舍斯多，據說梵名婆羅多那，可能是影取〈禪經序〉的婆羅陀，而實為舍那婆斯的改寫。不如蜜多與般若多羅，就是〈禪經序〉中的富若密羅，富若羅。從富若羅受法的曇摩多羅，一向就是看作菩提達摩的。所以《寶林傳》的後三祖，還是採用《禪經》。二十五祖婆舍斯多，就不免有信手創作的感覺。

《寶林傳》作者慧炬，無疑為一位文學的禪者。八世紀以來，江東一帶，以詩文著名的僧人不少。如為《寶林傳》作序的靈徹，就是一位著名的詩僧。《寶林傳》繼承燉煌本《壇經》七佛以來的法統，而加以改定。《寶林傳》有二十八祖傳法偈（現存本缺初品，七佛偈大概是有的），有從來沒有聽見過的更多故事。據說是依支疆梁樓《續法記》，吉迦煙《五明集》等，但這都是說說而已。據近人的研究，《寶林傳》作者，屬於洪州門下（如《初期禪宗史書之研究》(五．一)）。自《寶林傳》問世，西天二十八祖的傳統，漸成為（禪家的）定論。此後，如唐華嶽玄偉，於八九八——九〇〇間，作《玄門聖胄集》五卷。南唐靜、筠二禪德，於九五二年，作《祖堂集》二十卷。宋道原於一〇〇四年，上呈《景德傳燈錄》三十卷。宋契嵩於一〇六一年，奏上《傳法正宗記》及《傳法正宗定祖圖》共十卷。這都是以《寶林傳》的（七佛）二十八祖傳法偈及事跡為基礎的。《寶林傳》不失為偉大的創作！

燉煌本《壇經》，有關七佛到慧能——四十代的相承（明藏本《壇經》，依《寶林傳》改正），是荷澤門下所傳，與「壇經傳宗」有關，所以接著說：「今日已後，遞相傳受，須有依約，莫失宗旨」！荷澤門下的「壇經傳宗」，不只是「教授一卷壇經」，而且是：「須知法處、年月日、姓名，遞相付囑。無壇經稟承者，非南宗弟子也」。「壇經傳宗」，實與後代傳法的「法卷」意義相同。禪宗有傳法典禮，一直流傳到現在。傳法的儀式是：法師——傳法者登高座，法子——受法者禮拜、長跪、合掌。傳法者宣讀「法卷」，然後將「法卷」交與受法者。「法卷」的內容是：先敘列七佛。次從西天初祖大迦葉，到二十八祖菩提達摩，就是東土初祖，再敘列到六祖大鑑慧能（列祖的付法偈，有全錄的，有略錄的）。如傳授者屬於臨濟宗，那就從南嶽懷讓到「臨濟正宗第一世臨濟義玄禪師」。這樣的二世、三世，一直到當前的傳法者——「臨濟正宗四十×世××××禪師」。付法與某人，並說一付法偈，然後記著「民國××年，歲次××，×月×日」。這就是傳授所用的「法卷」內容。燉煌本《壇經》，不但列舉了六代的付法偈，七佛到第四十世慧能的傳承，還說：「若不得壇經，即無稟受，須知法處，年月日，姓名，

遞相付囑」。「壇經傳宗」的實際意義，豈不是與傳法所用的「法卷」一樣嗎？洪州門下責難荷澤門下的「壇經傳宗」，然而從上已來，師資授受的法統次第，還是不能不有的。到後來，還是模仿「壇經傳宗」，改為「法卷」而一直流傳下來。「壇經傳宗」為荷澤門下，法門授受的特有制度。《壇經》中有關「壇經傳宗」部分，當然是荷澤門下所補充的了。

南方宗旨

在八世紀末，神會門下的「壇經傳宗」以前，南陽忠國師已說到《壇經》被添改了，這就是「南方宗旨」。南陽慧忠的事跡，見《宋僧傳》卷九〈慧忠傳〉(大正五〇．七六二中——七六三中)；《傳燈錄》卷五(大正五一．二四四上——二四五上)。《傳燈錄》卷二八，附有「南陽慧忠國師語」(大正五一．四三七下——四三九中)。慧忠是越州諸暨（今浙江諸暨縣）人。上元二年（七六一）正月，神會去世的前一年，應肅宗的禮請入京，到大曆十年（七七五）才去世。在沒有入京以前，開元年間（七一三——七四一）起，住在南陽龍興寺，這是神會住過的道場。他曾住南陽（今河南南陽縣）白崖黨子谷四十多年；曾歷遊名山——「五嶺，羅浮，四明，天目，白崖」等地方。《宋僧傳》作「武當山慧忠」，湖北武當山是他住過的地方。總之，這是一位年齡極高（可能超過一百歲），遊歷極廣的禪師。慧忠的師承，傳說不一。1.〈慧忠傳〉說：「少而好學，法受雙峯」。雙峯是道信（通於弘忍）的道場，所以有人據此而推論為弘忍的弟子。2.《祖堂集》，《傳燈錄》，都說是慧能的弟子。3.是行思的弟子，如《泉州千佛新著諸祖師頌》作：「國師惠忠和尚（法嗣司和尚）」(大正八五．一三二二中)。「司」是青原行思（該書作「行司」）。4.是神會的弟子，如《宋僧傳》卷一〇〈靈坦傳〉說：「此人（靈坦）是貧道同門，俱神會弟子。勅賜號曰大悲」(大正五〇．七六七中)。靈坦曾來見慧忠，如賈餗〈楊州華林寺大悲禪師碑銘並序〉(《全唐文》卷七三一)說：

靈坦「以為非博通不足以圓證，故閱大藏於廬江浮槎寺。非廣聞不足以具足，故參了義於上都忠國師。繇是名稱高遠，天下瞻企。將弘吾道，因請出關。天子降錫名之詔，以顯其德，時大曆八年」。

賈餗碑撰於寶曆元年（八二五），沒有「貧道同門」的話。「參了義於上都忠國師」（僧傳作「禮覲之」），也不像同門相見的模樣。白居易作〈西京興善寺傳法堂碑銘（并序）〉，以武「當山忠，東京會」為同輩。慧忠在當時（肅宗、代宗時）是很有影響力的禪師：傳說靈坦的賜號「大悲」，是慧忠代奏的。徑山法欽（七六八——七七〇在京）的賜號「國一」，是得到忠國師贊同的。慧忠的傳承不大明白，所以誰也想使他屬於自己一系。說慧忠與靈坦同門，「俱神會弟子」，是神會系靈坦門下的傳說。說慧忠「法嗣司和尚」，是青原系千佛省僜的傳說。說是慧能弟子，當然是曹溪門下了（慧忠曾遊五嶺、羅浮，可能參禮過慧能）。從傳說的慧忠語句而論，慧忠有獨立的禪風，出入於東山及牛頭，南宗與北宗之間。《宋僧傳》說：慧忠「論頓也不留朕迹，語漸也返常合道」。在當時（神會）南頓與北漸的對抗中，慧忠與神會不同，是頓漸並舉的。他說「即心是佛」，與東山門下相合；而在答常州（今江蘇武進）僧靈覺時，又明「無心可用」，「本來無心」，與牛頭宗相同。他立「無情有性」，「無情說法」，與牛頭宗相同，而與神會，（百丈）懷海，慧海說不同。聽人傳說馬大師說「非心非佛」，「不是心，不是佛，不是物」，這才「笑曰：猶較些子」。這都可見慧忠的思想，與曹溪有關，而又近於當時牛頭宗學的。

《傳燈錄》卷二八，傳慧忠有這麼一段問答(大正五一．四三七下——四三八上)：

「南陽慧忠國師問禪客：從何方來？對曰：南方來。師曰：南方有何知識？曰：知識頗多。師曰：如何示人？曰：彼方知識直下示學人：即心是佛，佛是覺義。汝今悉具見聞覺知之性，此性善能揚眉瞬目，去來運用，遍於身中。挃頭頭知，挃脚脚知，故名正遍知。離此之外，更無別佛。此身即有生滅，心性無始以來未曾生滅。身生滅者，如龍換骨，蛇脫皮，人出故宅。即身是無常，其性常也。南方所說，大約如此」。

「師曰：若然者，與彼先尼外道無有差別。彼云：我此身中有一神性，此性能知痛癢。身壞之時神則出去，如舍被燒舍主出去，舍即無常，舍主常矣。審如此者，邪正莫辨，孰為是乎？吾比遊方，多見此色，近尤盛矣！聚

却三五百眾，目視雲漢，云是南方宗旨。把他壇經改換，添糅鄙譚，削除聖意，惑亂後徒，豈成言教？苦哉！吾宗喪矣！若以見聞覺知為佛性者，淨名不應云：法離見聞覺知，若行見聞覺知，是則見聞覺知，非求法也」。

《傳燈錄》中，問答的全文很長。代表「南方宗旨」——「南宗」的禪客，還引用了「法華了義，開佛知見」，以證明見聞覺知是佛性。又引《涅槃經》「離墻壁（瓦礫）無情之物，故名佛性」，「佛性是常，心是無常」，以說明身（心）無常，佛性（心性）是常。南方禪客又說：「有知識示學人：但自識性了，無常（來）時拋却皴漏子一邊著，靈臺智性，迥然而去，名為解脫」。這種離卻身心，靈智獨存的解脫觀，也與身心無常，（佛、心）性是常的見地完全相合。這是忠國師所呵責的，自稱「南方宗旨」的見地。「把他壇經改換，添糅鄙譚，削除聖意」：依忠國師的明文所說，並非別的，正是這「身（心）無常，性是常」的南方宗旨。這種見地，是否外道一般？忠國師的呵責，是否恰當？這是另一問題，而忠國師所見的《壇經》，已有身無常而（佛）性常的話，是當時的事實。這種身無常而性常的見地，從慧忠時代（七五〇前後），一直到現在，都保存在《壇經》裡。燉煌本明白的表示了這種見地，如說：

「無住者，為人本性念念不住，前念今（原誤作「念」）念後念，念念相續（原誤作「讀」），無有斷絕。若一念斷絕，法身即是離色身」(大正四八．三三八下)。

「莫百物不思，念盡除却。一念斷，即死（原誤作「無」），別處受生」(大正四八．三三八下)。

「色身是舍宅，不可言歸。向者三身，在自法性，世人盡有，為迷不見，外覓三如來，不見自色身中三身佛」(大正四八．三三九上)。

「皮肉是色身，是舍宅，不在歸依也」(大正四八．三三九中)。

「性在身心存，性去身壞」(大正四八．三四一中)。

燉煌本《壇經》，明白表示了色身與法身（又從法身說三身）的差別。皮肉的色身，如舍宅一樣；死就是法身離去了色身。這與忠國師所呵責的南

方宗旨——色身無常性是常，完全一樣。《壇經》以「無念為宗」，「無相為體」，「無住為本」。對此要義的開示中，也表達了色身無常而性常的意見，明藏本所說更為具體，如：

〔燉煌本〕(大正四八．三三八下)

〔明藏本〕(大正四八．三五三上——中)

「無者無何事？念者何物」？

「無者無何事？念者念何物」？

「無者離二相諸塵勞」。

「無者無二相，無諸塵勞之心。念者念真如本性」。

「真如是念之體，念是真如之用」。

「真如即是念之體，念即是真如之用」。

「真如自性起念，非眼耳鼻舌能念。真如有性，所以起念。真如若無，眼耳色聲當時即壞」。

「性（原作「姓」）起念，雖即見聞覺知，不染萬境（原作「鏡」）而常自在」。

「善知識！真如自性起念，六根雖有見聞覺知，不染萬境而真性常自在」。

依《壇經》說，「無念」，不是什麼都不念。人的本性，就是「念念不住」的（這名為「無住為本」）。可說「念」是人的本性，是人本性——真如所起的用。所以「無念」不是什麼都不念，不念，那就是死了。眼耳鼻舌是不能念的；六根有見聞覺知，實在是自性——真如的用。所以只要「不住」（住就是繫縛），只要「於一切境上不染」，那就是「無念」，「解脫自在」。見聞覺知不是六根所有的，是自性（真如，佛性）的用。離見聞覺知，去來屈申以外，那裡有佛可得！這與忠國師所說的「南方宗旨」，大意是相同的；充其量，說得善巧不善巧而已。

色身無常而性是常，忠國師所見的《壇經》，「自稱南方宗旨」，在「南方禪客」來問答時，更為興盛了！那位禪客是從「南方」來的。色身無常而性常，是「南方禪客」所傳。「南方」，不是嶺南，就是長江以南。神會宣揚南宗頓教，也說「無情無佛性」，但身心無常而性是常的對立說，在神會的語錄中，沒有明確的文證。不能因荷澤門下的「壇經傳宗」，而說「南方禪客」代表洛陽神會的宗旨。忠國師所說的「南方宗旨」，洪州門下要接近得多。其實，這是東山所傳的禪門隱義，是南宗、北宗所共有的，不過南方特別發揚而已。

「壇經傳宗」的添改，為洛陽神會門下，約為七八〇——八〇〇年間。「色身無常而性是常」的添改，應比「壇經傳宗」的添改為早，因為燉煌本——「壇經傳宗」本，是在「南方宗旨」本上，增補一些傳承依約而成的。那麼，「南方宗旨」本是誰所添改的呢？燉煌本《壇經》末，有《壇經》傳受的記錄(大正四八．三四五中)說：

「此壇經，法海上座集。上座無常，傳同學道際。道際無常，付門人悟真。悟真在嶺南曹溪山法興寺，見今傳受此法」。

這是《壇經》的附記（與後記一樣）部分。這一早期的傳受記錄，與荷澤神會的傳承無關，這是應有事實根據的。道際為法海的同學，所以悟真是慧能的再傳，約為慧能去世後，三十年代（七四三前後）的實在人物。這一附記，興聖寺本作：

「泊乎法海上座無常，以此經付囑志道，志道付彼岸，彼岸付悟真，悟真付圓會，遞代相傳付囑。一切萬法不離自性中現也」。

興聖寺本雖有五傳，但沒有明說是同學或者是門人，所可以知道的，此燉煌本的悟真，又多傳付了一人，時代應遲一二十年。二本的傳授（不完全是師與弟子的傳承）次第，雖小有不合，但仍有共同性，那就是從法海而傳到悟真。法海與悟真間，燉煌本是法海的同學道際，興聖寺本為志道與彼岸，志道也是慧能弟子——拾弟子的一人。《壇經》傳到悟真（燉煌本），已有了「南方宗旨」。如真像忠國師所說，南方宗旨是為人增入的，那一定在

法海與悟真之間了，或就是志道吧！《傳燈錄》卷五(大正五一．二三九中)，有志道見六祖的問答：

「廣州志道禪師者，南海人也。初參六祖，曰：學人自出家，覽涅槃經僅十餘載，未明大意，願和尚垂誨」！

「祖曰：汝何處未了？對曰：諸行無常，是生滅法；生滅滅已，寂滅為樂——於此疑惑」。

「祖曰：汝作麼生疑？對曰：一切眾生，皆有二身，謂色身、法身也。色身無常，有生有滅。法身有常，無知無覺……」。

志道是廣州南海人，他的「色身無常，法身是常」的對立說，與慧忠所知的「南方宗旨」，《壇經》中「色身無常而性是常」的見解相近。《壇經》的色身無常，法身是常說，如作為志道所傳的添改本，應該是非常合適的。慧能是嶺南人，在嶺南曹溪開法。慧能的弟子，或早已離去，或去世後離去。過長江而北還河洛傳禪的，是神會，慧忠，本淨，自在等。在長江以南——湖南、江西弘傳的，是懷讓、行思等。以曹溪為中心的嶺南，禪風並沒有息跡。在傳說中，有法海，志道他們。南方宗旨，推定為六祖的晚年（或再傳）弟子，從曹溪流傳出來。

壇經的初期流變

燉煌本《壇經》，為現存各本中最古的，然至少已經過「南方宗旨」，「壇經傳宗」的改補。「壇經傳宗」為七八〇——八〇〇年間。早在七五〇頃，慧忠見到了「南方宗旨」的添改本。據此可見慧忠早年，曾見過《壇經》原本，否則怎麼知道有了添改呢！《壇經》從成立而到燉煌本階段，再敘述如下：

一、《壇經》有原始部分，附編部分。《壇經》從大梵寺開法——「法壇」或「施法壇」的開法記錄得名，是主體部分。大梵寺開法，到底在什麼年代，沒有明文可考，大抵為慧能晚年。這一部分的成立，是慧能生前。附編部分，是慧能入滅以後，將慧能平日接引弟子的機緣，付囑，臨終的情形，身後安葬等，集錄而附編於《壇經》，也就稱為《壇經》了。燉煌本所說

，付囑十弟子，及記錄少數弟子的問答，那只是集錄者，就慧能晚年隨侍的弟子，記錄一二，並非全部（應更有慧能的事跡，問答機緣，傳說在眾弟子間）。這決非如或者所說，荷澤門下故意將南嶽、青原的機緣刪去了。

《壇經》是弟子法海所記（附編部分，應說是「所集」），是《壇經》自身所表明的。燉煌本末了說：「和尚本是韶州曲江縣人」，指集出而傳授《壇經》的法海，就是《傳燈錄》「韶州法海禪師者，曲江人也」的根據。《曆代法寶記》說：「曹溪僧玄楷、智海等問和上：已後誰人得法承後」(大正五一．一八二下)。智海，應就是《壇經》的法海。法與智，傳說不一，如《寶林傳》作者法炬，也有傳為智炬的。

《壇經》延祐（一三一六）本，在德異的〈六祖大師法寶壇經序〉後，有「法海集」的〈略序〉。這篇〈略序〉，（一二九一）宗寶本屬於《壇經》的附錄，題為〈六祖大師緣起外紀〉。明藏本（一四四〇）相同，作「門人法海等集」。〈略序〉，編入《全唐文》卷九一五，都是看作法海所作的（〈略序〉所說，與《壇經》每每不合，決非《壇經》記錄者法海所作。這是與法才的〈瘞髮塔記〉，《別傳》，為同一系的作品）。《全唐文》在〈略序〉前，編者附記說：

「法海，字文允，俗姓張氏，丹陽人。一云：曲江人。出家鶴林寺，為六祖弟子。天寶中，預楊州法慎律師講席」。

鶴林寺法海，《宋僧傳》（卷六）有〈吳興法海傳〉。鶴林法海為鶴林玄素（六六八——七五二）弟子。李華撰〈潤州鶴林寺故徑山大師碑銘〉，說到「門人法勵、法海」(《全唐文》卷三二〇)。鶴林法海與曇一（六九二——七七一），靈一（七二八——七六二），參與楊州龍興寺法慎律師（七四八去世）的講席。與杼山皎然為「忘形之交」。顏真卿撰〈湖州烏程縣杼山妙喜寺碑銘〉，說到大曆年間（大曆八年到十二年——七七三到七七七，顏真卿在湖州），集《韻海鏡源》三百六十卷，「金陵法海」與皎然，都是主持編務的(《全唐文》卷三三九)。鶴林法海約卒於七八〇頃，在慧能滅後六十多年，不可能為曹溪慧能的弟子。如在曹溪門下，不到二十歲，那裡有

記錄《壇經》，傳授《壇經》的上座資格！曲江人法海，並非丹陽法海。只是《全唐文》編者，想從高僧傳裡，求得慧能弟子法海的事跡，見到了吳興的鶴林〈法海傳〉，以為就是集記《壇經》的法海，也就臆說為：「出家鶴林寺，為六祖弟子」。《全唐文》編於嘉慶十九年（一八一四），離慧能入滅一千一百多年了，憑什麼說鶴林法海是六祖弟子呢！這是毫無根據的！中國佛教的史傳，詳於江、河一帶（中原），對於邊區，一向都資料不足。曹溪門下而在嶺南弘法的——法海、志道、悟真他們，都傳記不備。然而不能為了求證，而亂指為鶴林法海，或否定法海他們。在「壇經傳宗」以前，慧忠所見「南方宗旨」的添糅以前，《壇經》原本早已存在，為慧能門下所知。是誰所記（集）的呢！總不能沒有人，那就是《壇經》所說的曲江法海。

二、法海所記所集的《壇經》原本，流傳於曹溪，可稱之為「曹溪原本」。燉煌本說到：「此壇經，.....付門人悟真；悟真在嶺南曹溪山法興寺，見今傳受此法」。可見燉煌本所依的底本，是從悟真所傳來的。悟真為慧能的再傳弟子，弘法的時代，約為七五〇年前後。興聖寺本小有出入，敘述到悟真傳弟子圓會，那是同一本而多傳了一代。悟真以前有志道，思想與「南方宗旨」相近，所以推定為：悟真所傳，燉煌本所依的底本，是修改過的「南方宗旨」本。由於南方宗旨的增潤，引起忠國師的慨歎——「添糅鄙譚，削除聖意」。

三、神會門下，為了適應當前的需要，維護神會以來的正統說，所以補充悟真所傳的南方宗旨本，成為現存的燉煌本。《壇經》在曹溪，是手抄秘本，在少數人中流傳，被重視而尊為《壇經》。這部手寫秘本，在曹溪早就有了次第傳授的事實。如法海付道際，道際付悟真。禪者是不重文記的，所以雖知道有這部《壇經》，也沒有過分的重視。等到悟真本傳入京洛，神會門下利用這次第傳授，而加強其意義。以「稟承壇經」，為「南宗弟子」的依約，補充付法統系而成為「壇經傳宗」本。這一偏重文字，偏重形式的傳授，受到洪州門下的抨擊，然《壇經》也就從此大大的傳開了。

燉煌本《壇經》，是經一再的修改添糅而成的。「南方宗旨」與「壇經傳宗」的特色，可以明確的看出，但由於雜糅為一，實已無法明確的逐段分

離出來，回復曹溪原本的初形。宇井伯壽作〈壇經考〉（載《第二禪宗史研究》），在鈴木大拙區分全部為五十七節的基礎上，保留了三十七節為原本，以其餘的為神會門下所增益。但他的方法是主觀的，不容易為人所接受。就現存的燉煌本來說，曹溪原本為南方宗旨所雜糅，不易逐段的分別，然對神會來說，這是與神會無關的。燉煌本特別重視「自性」，「自性變化一切」，這是神會禪學所沒有的。法身與色身的對立，色身離法身就是死了的見地，在有關神會的作品中，也沒有發見。神會專提「不作意」，而燉煌本卻一再說到「作意」。總之，神會決非以經過南方宗旨添糅過的《壇經》為依據的，神會也不會造這南方宗旨所雜糅了的《壇經》。「壇經傳宗」，是在南方宗旨雜糅了的《壇經》上，增入有關法統傳承，及讚譽神會部分。至於其他所說，《壇經》與神會所傳近似的，那只是神會所稟承的，與《壇經》所依據的，同源於曹溪慧能而已。

《壇經》的一再增改，或是一段一段的，或是插幾句進去。好在禪師們是不重文字的，雖一再的添糅補充，卻沒有注意到文字的統一性，所以有文意重複，文義不啣接，文筆前後不一致的現象。憑這些，多少可以理解燉煌本一再增補的形跡（經契嵩他們整理過的「明本」，就看不出來了）。試略舉二例：一、從文字的稱呼上看出先後形跡：如大梵寺說法部分，對於慧能，集記者稱之為「慧能大師」，「能大師」，「大師」。慧能自稱為「慧能」，「能」。大眾稱慧能為「和尚」。慧能稱大眾為「善知識」，稱刺史為「使君」。這種稱呼，是吻合當時實情的。偶有二處例外——「六祖言」，雜在「釋疑」中間，那就是後來增補的部分。「附錄」的弟子機緣部分，對於慧能，編集者也稱之為「大師」，「能大師」，「慧能大師」。學人稱慧能為「和尚」。慧能自稱為「吾」，稱學人為「汝」，「汝等」，或直呼名字。除三處例外——「六祖言」，與當時的實際稱呼不合（與志誠問答中，編集者偶稱慧能為「慧能和尚」，也疑為雜入的）。臨終部分，也合於上述的體例。而告別部分，主要是「壇經傳宗」。編集者稱慧能為「六祖」，弟子稱慧能為「大師」，都與當時的實際稱呼不合。又如編集者說「上座法海向前言」，更可看出是後人增附的了。發見了稱呼上的差別，對於某些是增補的

，多一層客觀的標準。

二、從文字的不統一看出先後的不同：梁武帝與達摩問答部分，燉煌本一律作「達磨」；而有關法統傳承部分，卻寫作「達摩」。如出於一人手筆，前後不應如此的差別。考神會門下所記的《南宗定是非論》，是寫作「達摩多羅」與「菩提達摩」。寫作「達摩」，與神會門下（「壇經傳宗」）增補的法統傳承相合。第一章曾說到，稱為「菩提達磨」與「達磨多羅」，是傳說於南方的，所以達磨與梁武的問答，應該是南方宗旨雜糅本。這一傳說，淵源於曹溪門下，所以神會也傳說於《南宗定是非論》，但是寫作菩提達摩的。還有，自稱為「我」或「吾」，在燉煌本中是大有區別的。「附錄」部分，是一概自稱為「吾」的。而大梵寺說法——「壇經主體」，大體是自稱為「我」的，不過也偶爾有幾個「吾」字（這可能是為雜糅所亂）。從這兩大部分自稱為「我」或「吾」的不同，也可見集出的不同一人了。從文字去分別先後，這只是聊舉一例，用備研究者的參考。

第三節 壇經的變化

從《壇經》原本到燉煌本，至少已有過二次重大的修補。此後，流傳中的《壇經》，不斷的改編，不斷的刊行，變化是非常多的。宇井伯壽所作〈壇經考〉，論究得相當完備。今直依《壇經》本文，不論序、跋、歷朝崇奉，略說大概。

組織與內容的變化

《壇經》的各種本子，從大類上去分別，可統攝為四種本子：燉煌本，古本，惠昕本，至元本。

「燉煌本」：為近代從燉煌所發見的寫本，為神會門下「壇經傳宗」的修正本，約成立於七八〇——八〇〇年間。其內容，大體為以後各本所繼承。燉煌本所說的無相戒，形神對立，慧能事跡，傳承說，都與神會的傳述不合。所以，燉煌本所依的底本，不是神會一派所作，只是神會門下依據悟真所傳的本子，多少補充而作為「傳宗」的依約而已。

「惠昕本」：鈴木大拙出版的興聖寺本《六祖壇經》，有惠昕的序文說：

「我六祖大師，廣為學徒，直說見性法門，總令自悟成佛。目為壇經，流傳後學。古本文繁，披覽之徒，初忻後厭。余以太歲丁卯，月在蕤賓，二十三日辛亥，於思迎塔院，分為二卷，凡十一門，貴接後來同見佛性者」。

惠昕本，分二卷十一門。編定的時間，考定為宋太祖乾德五年（九六七）五月。惠昕本於政和六年（一一一六）再刊，傳入日本，被稱為「大乘寺本」，紹興二十三年（一一五三）刊本，傳入日本，被稱為「興聖寺本」。大乘寺本與興聖寺本，品目與本文，雖有多少修改，但分為二卷十一門，是相同的，都是惠昕的編本。興聖寺本序下一行題：「依真小師邕州羅秀山惠進禪院沙門惠昕述」。「依真小師」的意義不明，「小師」或是「門師」的寫訛。「邕州」，即今廣西省的南寧縣。「惠進禪院」，即序文中的「思迎塔院」，思迎應為惠進的訛寫。「惠昕述」，其實是改編。由於「述」字，有人就誤解為惠昕所作了。如一一五一年頃，晁公武《郡齋讀書志》，就說《六祖壇經》三卷（或作二卷）十六門（應是十一門），惠昕撰。惠昕本，對燉煌本來說，有所增訂。如增入「唐朝徵召」一分；傳五分法身香；慧能得法回來避難等事跡。次第改定的，是有關授無相戒的次第，如：

【圖：Y40p0274_01.svg】〔燉煌本〕、〔惠昕本〕、見自性三身佛、傳五分法身香、四弘大願、無相懺悔、無相懺悔、四弘誓願、無相三歸依戒、無相三歸依戒、說一體三身佛

關於「弟子機緣」，惠昕本還只是志誠等四人，與燉煌本相同。「壇經傳授」，從法海一直傳到圓會，主要是多傳了圓會一代。而燉煌本中，從二祖到五祖的付法偈，六祖所說的二頌，及末後「如付此法」等附記，惠昕本缺。這可以推見：惠昕本所依的底本，近於燉煌本，而是圓會所傳本。在這個基礎上，參考古本而改編成的。

「至元本」：元至元二十七年（一二九〇），德異在吳中刊行《壇經》，序文說：

「壇經為後人節略太多，不見六祖大全之旨。德異幼年，嘗見古本。自後遍求三十餘載，近得通上人尋到古本，遂刊於吳中休休禪庵。……至元二十七年庚寅歲中春月敘」。

德異本，在日本有元延祐三年（一三一六）刻本，稱為「元祐本」，是經高麗而傳入的。德異本翻刻本極多，憨山大師重刻的曹溪原本，也就是這種本子。依德異的序文，所見的「壇經為後人節略太多」，可能指惠昕本而說。又說從通上人得到的古本，就是三十多年前見過的，就把古本刊出來。到底是刊行古本，還是有所增減呢？德異的至元本，與惠昕本相比，顯然是文句增廣了。凡惠昕本所有的，如「傳五分法身香」，「唐朝徵召」等，至元本也是有的。內容上，「弟子機緣」是大大增廣了，大致與《景德傳燈錄》相近。組織上，將說般若波羅蜜法，與功德及淨土的問答，提前而編於「得法傳衣」之後。

與德異本相近的，有宗寶本，宗寶的跋文說：

「余初入道，有感於斯。續見（《壇經》）三本不同，互有得失，其板亦已漫滅。因取其本校讎，訛者正之，略者詳之，復增入弟子機緣，庶幾學者得盡曹溪之旨。……至元辛卯夏，南海釋宗寶跋」。

宗寶自署為「南海釋宗寶」，傳說為「風幡報恩光孝寺」的住持。依跋說，刊行於至元辛卯夏，即一二九一年。依三本而校為一本，又加入「弟子機緣」。明太祖（一三六八——一三九八），成祖（一四〇三——一四二四）刊行大藏經（南藏、北藏），將宗寶本編入大藏。《大正藏》經的《六祖大師法寶壇經》，也是依北藏而編入的。從內容看來，宗寶本與德異本，組織上最為一致。對宗寶的後跋，至少有三點可疑：1.德異本刊於吳中，時間是一二九〇年春。宗寶本刊於南海，時間是一二九一年夏。同一組織系統的本子，在距離那麼遠的地區，竟同時而先後的刊出，不太巧合嗎？宗寶本能沒有依據德異本嗎？2.即使說，宗寶依據的三本，有一本就是德異所得的古本。那麼，「弟子機緣」早已有了，宗寶怎麼說自己加入呢！3.德異刊本，前有德異序。而宗寶本，將德異序刻在前面，宗寶的跋文刻在後面，這只少表示

了——宗寶本是依據德異本，再加精治：「訛者正之，略者詳之」。宗寶本的刊行，應該遲多少年。跋文說「復加入弟子機緣」，「至元辛卯夏」，只是為了隱蔽依據德異本的事實，故弄玄虛！

「古本」：在古人記述中，知道《壇經》有古本（或稱「曹溪古本」）存在。如惠昕本惠昕序說：

「古本文繁，閱覽之徒，先忻後厭」。

惠昕作序為九六七年。惠昕因為古本文繁，才刪略為二卷本的。惠昕所見的古本，文段繁長，至少是九世紀本。宋契嵩也曾校定《六祖大師法寶壇經》；至和二年（一〇五六），吏部侍郎郎簡作序說：

「六祖之說，余素敬之。患其為俗所增損，而文字鄙俚繁雜殆不可考。會沙門契嵩作壇經贊，因謂嵩師曰：若能正之，當為出財模印，以廣其傳。更二載，嵩果得曹溪古本，校之，勒成三卷，粲然皆六祖之言，不復謬妄。乃命工鏤板，以集其勝事。至和元年三月十九日序」。

郎簡所見的《壇經》，「文字鄙俚繁雜」。「繁雜」，與九十年前，惠昕所見的「古本文繁」相同。契嵩得到了「曹溪古本」，校為三卷，大抵是依據古本，而作一番文字的修正、潤飾。從三卷來說，篇幅不少。契嵩曾作〈壇經贊〉，所敘述的大梵寺說法部分，與燉煌本次第相合，也沒有「五分法身香」。所以契嵩的三卷本，可能大梵寺說法部分，與燉煌本相同。而在其他部分，大大的增多，與古本相近。到契嵩時，應有繁雜鄙俚的古本，契嵩勒成三卷的曹溪古本。

比對惠昕本，至元本，與燉煌本的不同，除次第變動，及增「五分法身香」外，主要為二大類：慧能的事跡，弟子的機緣。說到慧能的事跡，燉煌本最為古樸。但在八世紀中，更有不同的傳說。如《神會語錄》（石井光雄本），《曆代法寶記》（及《圓覺經大疏鈔》），是荷澤門下所傳的，對《壇經》的影響不大。如法才的〈光孝寺瘞髮塔記〉，「別敘」即〈六祖緣起外紀〉，《曹溪大師別傳》：這一系的傳說，也淵源於曹溪，成為荷澤門下的別派。所傳的慧能事跡更多，與《壇經》大有出入。《別傳》的成立，對

後來禪宗（洪州、石頭門下）的影響很大。《寶林傳》修正了《別傳》的二十八祖說。《寶林傳》的六祖傳，雖佚失而沒有發見。然從《祖堂集》，《傳燈錄》，《傳法正宗記》等，初祖、二祖、三祖的事跡，都與《寶林傳》相合，可推斷《傳燈錄》等所傳六祖事跡，都是繼承《寶林傳》的，都是采錄《別傳》的傳說，而多少修改。如慧能去曹溪，見無盡藏尼等；得法回南方避難，見印宗而出家等；受唐室帝后的禮請，請問、供養等。這些都出於《別傳》，為惠昕本，至元本（或多或少）所采錄。傳說：惠昕嫌繁，節略了古本；德異嫌簡，又采取了古本（二本都有次第的改編，文字的修正）。「文繁」與「繁雜」的古本，一定是將《別傳》的傳說，編入《壇經》而成。同時，慧能與弟子的問答機緣，傳說在當時的，也采錄進去，成為「繁雜」的古本。雖不知編者是誰，但屬於洪州門下，與《寶林傳》異曲同工，是沒有疑問的。這雖被稱為古本，而成立的時代，要比燉煌本（七八〇——八〇〇），《別傳》（七八一），《寶林傳》（八〇一）遲些。

名稱的變化

一般來說，《壇經》是最根本的，公認的名稱。如《壇經》本文，南陽慧忠，韋處厚，惠昕，《傳燈錄》，《傳法正宗記》，都是直稱為《壇經》的。現存的燉煌本，題目很長，包含了幾個名字（這是模倣經典的），是：

「南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經

六祖慧能大師於韶州大梵寺施法壇經一卷

兼受無相 戒弘法弟子法海集記」

這一題目，應加以分析。《壇經》開端說：「慧能大師於大梵寺講堂中，昇高座，說摩訶般若波羅蜜法，受無相戒。……令門人法海集記」。依經文，「慧能大師於大梵寺……說」，是說者與說處。「摩訶般若波羅蜜法，受無相戒」，是所說的法門內容。「門人法海集記」，是記錄者。據此來考察題目：「六祖慧能大師於韶州大梵寺施法壇經一卷」。這裡面，「六祖慧能大師於韶州大梵寺」，是說者與說處。「施法壇經」，是一部的主名。「人法雙舉」，是經典的常例。「摩訶般若波羅蜜法……兼受無相戒」，是標

舉法門的內容。燉煌本寫作「戒弘法弟子法海集記」，《大正藏》才排成「兼受無相戒弘法弟子法海集記」，以「兼受無相戒」為法海的學歷，顯然是誤解了。還有「南宗頓教最上大乘」，與經末的「南宗頓教最上大乘壇經法」相合。這一名稱，一般解說為荷澤門下所附加，大致是正確的。「六祖慧能大師於大梵寺施法壇經」，為一部的正名。「施法壇經」，或簡寫為「法壇經」（倒寫為「壇經法」），《壇經》，都說明了是大梵寺的開法傳禪。

惠昕的節略本：惠昕序，晁公武《郡齋讀書志》，興聖寺本，作「六祖壇經」。大乘寺本作「韶州曹溪山六祖大師壇經」。這可說是從（燉煌本）「六祖慧能大師於韶州大梵寺施法壇經」的簡化而來。日僧圓珍來唐取回經像，（八五八）所作的目錄，如《智證大師請來目錄》，有「曹溪能大師檀經一卷」(大正五五．一一〇六上)。《福州溫州臺州求得經律論疏記外書等目錄》，有「曹溪山第六祖能大師壇經一卷」(大正五五．一〇九五上)。這一名稱，都是與燉煌本，惠昕本的取意相近的。

「古本」與「至元本」：郎簡作〈六祖大師法寶壇經記序〉說：「法寶記，蓋六祖之說其法也」。「法寶記」，「法寶壇經記」——以「法寶」為《壇經》的題目，是契嵩所改的古本。後來自稱重刊古本的德異本，作「六祖大師法寶壇經序」；經末題為「六祖禪師法寶壇經」。宗寶本也名為「六祖大師法寶壇經」。從古本而來的至元本，題目有「法寶」二字，這是依古本「法寶記」而來的。「法寶記」——這一名目，也見於日僧的經錄。圓仁（八四四——八四八）來唐取經所作的《入唐新求聖教目錄》，有「曹溪山第六祖慧能大師說見性頓教直了無疑決定成佛法寶記壇經一卷」(大正五五．一〇八三中)。據此推論，改「法壇經」，「施法壇經」為「法寶壇經記」，八四四年前已經存在了。古本用此名稱，可推見在《別傳》、《寶林傳》成立後，就已開始更多採錄而成繁長的古本了。說到「法寶記」，在禪書中是有悠久淵源的。開元中（七一三——），神秀門下杜朏，作《傳法寶紀》（一名《傳寶紀》）。大曆中（七七五——），保唐門下作《曆代法寶記》。這都是代代相承的燈史；所以「法寶」是人寶，師資相承，利益眾生。《曆代法寶記》中，諸祖及無住為弟子開示很多，有法寶的意義。建中中（七八

一），洪州門下慧炬，作《寶林傳》。寶林不只是曹溪的寶林寺，也是西天東土歷祖相承的寶林。洪州門下編集的古本《壇經》，據郎簡序，是名為「法寶記」或「法寶壇經記」的。「寶」為洪州門下所采用；「法寶記」，「寶林傳」，都從古代的《傳法寶紀》，《曆代法寶記》的「法寶」演化而來。

卷007

第七章 荷澤神會與南宗

第一節 神會的一生

曹溪慧能發展了東山法門，還只是東山門下的一流。自慧能去世（七一三），弟子們稟承曹溪法門而充分的發展起來，中國禪宗進入了第三階段。這是以曹溪南宗為中心，而為東山與牛頭（或南宗、北宗、牛頭宗）的混融，而到達「凡言禪皆本曹溪」（元和十年——八一五，柳宗元撰〈賜謚大鑒禪師碑〉所說）的時代。到會昌滅法（八四五），禪宗進入了「越祖分燈」的時代，才是一般人所知道的禪宗。

慧能去世來一百零年（七一三一—八一五），曹溪禪的大發展，在中國文化史，中國佛教史上的成就，真是一件大事！在這期的禪宗史中，首先見到了神會向中原傳播南宗頓教，形成了荷澤一流。

生卒年齡考

神會的傳記，主要為《宋僧傳》卷八〈神會傳〉(大正五〇．七五六下——七五七上)；《圓覺經大疏鈔》卷三之下(續一四．二七七（卍新續九．五三二下））；《傳燈錄》卷五(大正五一．二四五上——中)。神會的年齡與去世年月，傳有不同的異說，如：

《圓覺經大疏鈔》 七十五歲 乾元元年五月十三日卒

《景德傳燈錄》 七十五歲 上元元年五月十三日卒

《宋高僧傳》 九十三歲 上元元年建午月十三日卒

胡適據《傳燈錄》，《圓覺經大疏鈔》的「五月十三日」，及《宋僧傳》的「建午月十三日」，而考訂為：神會應死於肅宗末年（七六二）的五月。那年是沒有年號的元年；惟有這一年的五月，才是「建午」的。後人沒有注意沒有年號那回事，所以寫作「乾元元年」，或「上元元年」(《神會集》三七〇——三七六)。這一考證，是精確可信的!

神會的生年多少，有九十三歲說，七十五歲說。近代學者大抵採取九十三歲說，因為王維受神會所託，作〈六祖能禪師碑銘〉(《全唐文》卷三二七)，曾這樣說：

「弟子曰神會，遇師於晚景，聞道於中年」。

慧能於先天二年（七一三）去世，如神會生年七十五，那時僅有二十六歲，便不能說是「中年」。如為九十三歲，那時神會四十四歲。三十多歲來見慧能，便與「聞道於中年」相合。然「生年七十五」，是早期的傳說，神會門下的傳說，應該給予有利的考慮。宗密《圓覺經大疏鈔》所說「年七十五」，是與「襄州神會，姓高，年十四，來謁」慧能的傳說相結合，並非「中年」。《曹溪別傳》（七八一作）說：神會來參慧能，是十三歲的小沙彌。這雖是一部年月極雜亂的書，但足以說明神會少小來參慧能的傳說，在離神會去世不過二十年的時候，已經存在。石井光雄影印本《神會語錄》，末段有〈大乘頓教頌序〉說：

「我荷澤和尚，……在幼稚科，遊山訪道。……因詣嶺南，復遇曹溪尊者。……昔年九歲，己發弘願，我若悟解，誓當顯說。今來傳授，遂過先心」。

這些早期記錄，神會門下所傳的，都不是「聞道於中年」。還有，神會於天寶十二年（七五三），受到盧奕的誣奏，過了四五年的流放遷徙生活。當時的罪嫌是；「奏會聚眾，疑萌不利」；「被譖聚眾」。古代僧侶，尤其是道士（元明以來的白蓮教等都是），每有假借宗教，蠱惑人心，引起暴動甚至造反的。「聚眾」，可能有不利於國家的企圖，是一項可輕又可以極重的罪嫌，所以神會受到了流放的處分。如依九十三歲說，那年神會已八十四歲。八十四歲的老和尚，在國家承平時代，政府會懷疑他有不利於國家的異

圖，實在有點使人難以相信。如依七十五歲說，那時六十六歲，這就比較說得過去了。

神會年七十五，十四歲那年（七〇一），來參謁慧能。這雖不合於「聞道於中年」，卻合於「遇師於晚景」。我以為：在古代抄寫中，「中年」可能為「沖年」的別寫。中與沖，是可以假借通用的。如「沖而用之」，就是「中用」。「沖和」與「中和」，「沖虛」與「中虛」，都音義相通。「沖人」，「沖年」，「沖齡」——沖是從嬰孩到成年（二十歲）的中間。神會十四歲來謁六祖，正是「聞道於沖年」。沖年，或通假而寫為「中年」，或偏旁脫落而成為「中年」，這才與神會門下的傳說不合，與神會被流放的實際年齡不合。如讀為「沖年」，就一切都沒有矛盾了。而且，「中年」一般解說為四十歲左右。神會即使生年九十三，在七〇一年頃來見慧能，也只有三十二歲，與「中年」也並不太切合。如「中年」而是「沖年」的轉寫，那麼神會生年七十五歲，應生於垂拱四年（六八八）。慧能入滅時，神會二十六歲，受具足戒不久，所以有「神會小僧」的傳說。

參學生涯

神會，襄州（今湖北襄陽縣）人，姓高。《壇經》燉煌本作「南陽」，興聖寺本作「當陽」，都是傳說的錯誤。起初，從當陽玉泉寺的神秀禪師修學。神秀被徵召入京（七〇一）神會才到嶺南來參慧能，那時年才十四歲。神會來見慧能，當時的問答，傳說不一，可以分為二大類。第一類的傳說變化很多，今略舉五說，如：

1.燉煌本《壇經》(大正四八．三四三上)說：

「神會，南陽人也。至曹溪山，禮拜問言：和尚坐禪，見亦不見？大師起把杖打神會三下，却問神會：吾打汝痛不痛？神會答言：亦痛亦不痛（六祖言曰：吾亦見亦不見。神會又問大師：何以亦見亦不見？大師言：吾亦見，常見自過患，故云亦見。亦不見者，不見天地人過患，所以亦不見也。汝亦痛亦不痛如何？神會答曰：若不痛即同無情木石，若痛即同凡夫即起於恨）。大師言：神會！向前見不見是兩邊，痛不痛是生滅。汝自性且不見，敢來

弄人！禮拜，禮拜，更不言」。

「神會作禮，便為門人，不離曹溪山中，常在左右」。

這一段師資相見的問答，對神會來說，沒有暗示神會的偉大，也沒有蓄意的譏貶，只是禪師平常接人的一則範例。神會是聰明人，可是不知道「自知自見」，卻向外作弄聰明，要問慧能的禪心，見還是不見。杖打三下，正要他向自己身心去自知自覺，這是禪師用棒的榜樣。一經慧能反詰，神會就自覺錯誤——痛與不痛，都落於過失。所以慧能責備他：「汝自迷不見自心，却來問慧能見否！……何不自修，問吾見否」？神會這才向慧能禮謝，死心塌地的在曹溪修學。

2.《別傳》(續一四六．四八五（卍新續八六．五一中）)說：

慧能開示：「我有法，無名無字，……無頭無尾，無內無外，……此是何物」？

神會答：「此之（疑「是」之訛）佛之本源。……本源者，諸佛本性」。

慧能打神會幾下。至夜間，問神會：「吾打汝時，佛性受否？答云：佛性無受。……豈同木石？雖痛而心性不受」。

慧能許可他說：「汝今被打，心性不受。汝受諸觸如智證，得真正受三昧」。於是密授付囑。

《別傳》的問答，與《壇經》不同，但有傳說上的連絡。如《別傳》也打了幾下；又問神會痛不痛，這是與《壇經》類似的。神會說「知痛而心性不受」，慧能認可了，所以就密授付囑。《別傳》所說，是重於佛性的。如慧能未到黃梅以前，就與無盡藏尼論涅槃佛性。弘忍付慧能衣法時，也是問答佛性。與神會問答，又是問「佛性受不」。所以《別傳》在神會門下，代表特重佛性那一派的傳說。

3.圭峯宗密的《師資承襲圖》，引《祖宗傳記》(續一一〇．四三三（卍新續六三．三一中）)說：

「和尚問：知識！遠來大艱辛，將本來否？（神會）答：將來。若有本，即合識主！答：神會以無住為本，見即是主。大師云：遮沙彌爭敢取次語！便以杖亂打。神會杖下思惟：大善知識歷劫難逢，今既得遇，豈惜身命」！

宗密的《圓覺經大疏鈔》卷三之下也說：「因答無住為本，見即是主（原作「性」），杖試諸難，夜喚審問，兩心既契，師資道合」。宗密所傳的問答，「無住為本，見即是主」，為神會所傳的荷澤禪的特色。這是將神會傳禪的要義，作為初見六祖的問答了。在杖打以後，夜間又喚去審問，兩心契合，與《別傳》所說相同。但宗密所傳，要等神會外遊，再來曹溪，才「默授密語」。這是神會門下的傳說，與《別傳》一樣。在神會初來曹溪的問答中，就顯露頭角，意味著神會的利根頓契，為南宗頓教的傳承者。

4.《傳燈錄》，是此較遲出的禪宗史書，深受《寶林傳》的影響。《傳燈錄》（卷五）有關神會來參慧能的問答，可分二節：起初，與宗密《禪門師資承襲圖》所說相同。其次又這樣(大正五一．二四五上)說：

「他日，祖告眾曰：吾有一物，無頭無尾，無名無字，無背無面，諸人還識否？（神會）師乃出曰：是諸佛之本源，神會之佛性。祖曰：向汝道無名無字，汝便喚本源佛性！師禮拜而退」。

這一問答，分明是引用《別傳》的。但刪去了《別傳》的夜喚審問，默授付囑。

5.《壇經》宗寶本——一般通行的《六祖大師法寶壇經》，編定於元至元年間（一二九一頃）。宗寶本將上來的各種不同傳說，結合為一。一、「無住為本，見即是主」問答，全同《禪門師資承襲圖》所說。二、六祖杖打三下，「打汝痛不痛」的問答，與燉煌本相合。三、六祖告眾，「吾有一物，無頭無尾」問答，與《傳燈錄》相同，但又加上了兩句，如(大正四八．三五九中——下)說：

「師曰：向汝道無名無字，汝便喚作本源佛性！汝向去有把茆蓋頭，也只成箇知解宗徒」！

宗寶本比《傳燈錄》，更多一層訶責。這兩部書，引用神會學系的傳說，卻刪去了原有的「師資道合」，「默授付囑」，加上了訶斥的詞句。由於這兩部書的編集者，屬於曹溪門下的另一系統，反荷澤的洪州、石頭門下的關係。神會的確是一位「知解宗徒」，但這裡是不滿神會的禪者，假託慧能所說，以貶抑神會而已。

上來五項的不同傳說，有一項事實，那就是神會來參見時，受到慧能的杖試。神會受到杖責，因而有「痛不痛」的問答。儘管傳說不同，稱譽與貶抑不同，而這一事實，始終如一。4 與 5，只是援引古說，加以結合，刪去對神會的稱譽，而加上主觀的評語。2 與 3，是神會門下的傳說、所以有稱譽神會的話。1 燉煌本的傳說，是不屬於神會系的。對於神會，沒有貶抑語，也沒有稱揚讚歎的話。只是慧能平實的接引學人，誘導神會自己去體悟。這一事實，這一問答，平易而近情，沒有宗派的意味。神會初見慧能的問答，這應該是近於當時實況的。

第二類傳說，出於《宋僧傳》如(大正五〇．七五六下)說：

「及見，能問會曰：從何所來？答曰：無所從來。能曰：汝不歸去？答曰：一無所歸。能曰：汝太茫茫。答曰：身緣在路。能曰：由自未到。答曰：今已得到，且無滯留」。

這是另一傳說，從來不曾受到禪者的重視。《宋僧傳》的編成（九八八進上），離神會已二百多年，不知有關神會的問答，依據什麼傳說！不能以「宋僧傳多採碑傳」，而輕率的認為可信。從問答的語意來說，大有作家相見的氣概，可能為神會門下的又一傳說。比之原始的傳說——燉煌本所傳，不及多了！

神會就這樣的住在曹溪修學。據宗密所傳，神會曾一度外出遊學，如《圓覺經大疏鈔》說：

「神會北遊，廣其見聞，於西京受戒。景龍年中，却歸曹溪。大師知其純熟，遂默授密語」。

景龍年中（七〇七——七〇九），神會受戒（二十歲，七〇七）回來，才受慧能的付囑。神會在曹溪門下，是年輕的一位。他的精勤苦行，大有慧能在黃梅時，破柴踏碓的模樣。《圓覺經大疏鈔》曾這樣說：「會和上行門增上：苦行供養，密添眾瓶，斫冰濟眾，負薪擔水，神轉巨石等」。古代禪者，都從為法忘身，勤苦琢磨而成為大器。神會從受戒回來，常在慧能左右，為慧能晚年的得意弟子。至於受慧能的付囑，那是密付密授，非局外人所知。如懷讓、行思，都說得慧能的付囑，大抵由門下傳述出來，因門下的發揚而被公認為事實。依《壇經》，神會為十弟子之一：「汝等不同餘人，吾滅度後，汝各為一方頭」。這是分頭普化，與神會及門下所傳，一代一人說不同。慧能將入滅時，大家涕淚悲泣，唯有神會沒有悲泣，慧能讚歎為：「神會小僧，却得善不善等，毀譽不動」！神會經多年的精進，應該大有進益，但這似乎是「壇經傳宗」者添附的。《壇經》燉煌本曾這樣(大正四八．三四四上)說：

「上座法海向前言：大師去後，衣法當付何人？大師言：法即付了，汝不須問。吾滅後二十餘年，邪法繚亂，惑我宗旨。有人出來，不惜身命，定佛教是非，豎立宗旨，即是吾正法」。

這一問答，與「十弟子」說相矛盾。這是影射慧能滅後二十年（七三二），神會於滑臺大雲寺，開無遮大會，定佛教是非，豎立南宗頓教的事實。這顯然是神會的「習徒迷真，橘枳變體，竟成壇經傳宗」所增入。

南宗頓教的傳布

慧能入滅後，神會的行蹤及其為南宗頓教的努力，略如《宋僧傳》所說：

「居曹溪數載，後遍尋名跡。開元八年，勅配住南陽龍興寺。續於洛陽，大行禪法，聲彩發揮。……會之敷演，顯發能祖之宗風，使（神）秀之門寂寞矣」！

慧能去世後，神會曾過了數年的遊歷生活。開元八年（七二〇），奉敕配住南陽的龍興寺。神會在南陽，住了一段較長時期，所以大家都稱他為「

南陽和上」。從劉澄所集的《南陽和上問答雜徵義》（近人稱之為「神會語錄」），見到神會與南陽太守王弼，內鄉縣令張萬頃的問答。王趙公——王琚，問三車義。應侍御史王維的請求，在臨湍驛，與同寺的慧澄禪師共話禪理。神會發揚南宗頓教的運動，從此逐漸的展開。到了開元二十年（七三二），神會四十五歲，在滑臺（今河南滑縣）大雲寺，開無遮大會。現存《南宗定是非論》，敘錄當時論議的情形。神會當時向大眾宣告(《神會集》二六七)：

「神會今設無遮大會，兼莊嚴道場，不為功德，為天下學道者定（宗）旨，為天下學道（者）辨是非」。

這是公開的，僧尼道俗都來參加的大會。神會召開大會的目的，是針對當時以嵩洛為中心的，推神秀為六祖的，得王家崇奉的北宗而發。神秀的弟子——義福、普寂、降魔藏等，繼承神秀的禪門，盛極一時，如《圓覺經大疏鈔》卷三之一說：

「能大師滅後二十年中，曹溪頓旨，沉廢於荊吳；嵩嶽漸門，熾盛於秦洛。普寂禪師，秀弟子也，謬稱七祖。二京法主，三帝門師，朝臣歸崇，敕使監衛」。

面對這樣盛極一時的北宗，神會出來指證：在菩提達摩法系中，神秀是旁支；真正受五祖付法傳衣的，是韶州曹溪的慧能，慧能才是六祖。論到法門，神秀是漸門，不是祖祖相承的頓教。這一切，如《南宗定是非論》(《神會集》二八一、二八五——二八八)說：

「從上已來，具有相傳付囑。……唐朝忍禪師在東山，將袈裟付囑於能禪師。經今六代，內傳法契以印證心，外傳袈裟以定宗旨。從上相傳，一一皆與達摩袈裟為信。其袈裟今見在韶州，更不與人」。

「今言不同者，為秀禪師教人凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證。……從上六代以來，無有一人凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證，是以不同。……我六代大師，一一皆言單刀直入，直了見性，不言階漸。夫學道者，須頓見佛性，漸修因緣，不離是生而得解脫。……今言坐者，念

不起為坐；今言禪者，見本性為禪」。

滑臺在洛陽的東北，神會到這裡來召開無遮大會，論定佛法宗旨，一定是由於多年來在南陽的宣揚頓教，得到（曾來南陽的）滑臺大雲寺僧的同情，邀到那邊去召開大會的。如不得當地僧眾的有力支持，任何有名的大德，都不可能在別處別寺，召開這樣的大會。在這次大會的進行中，不是沒有阻礙的，如《南宗定是非論》(《神會集》二六四——二六五)說：

「即時（？）人侶，×卷屏風，稱有官客，擬將著侍。和上言：此屏風非常住家者，何乃拆破場，將用祇承官客」！

莊嚴會場的屏風，並非常住公物，而是私人的（可能向信徒借來）。到了臨時，有人以招待官客的名義，將屏風帶去，這是故意的「拆破場」（拆臺）。可見當時大雲寺內，也有反對的力量存在，但神會終於完成了這一次莊嚴的盛會。從此，南頓北漸，顯著的對立起來。慧能為六祖，「是的的相傳付囑人」，更普遍的傳揚開來。

神會在滑臺召開的大會，不止一次，二十年是最成功的一次。此後，神會大概以南陽（洛陽之南）為根本，而往來於滑臺（洛陽東北）一帶。神會也到過邢州（今河北鉅鹿縣）開元寺。天寶七年，神會請宋鼎作〈唐曹溪能大師碑〉（《金石錄》卷七），就立在邢州。直到天寶四年（七四五），神會五十八歲，應兵部侍郎宋鼎的禮請，到洛陽，住荷澤寺，這才進入北宗的教化中心。如《圓覺經大疏鈔》卷三說：

「天寶四載，兵部侍郎宋鼎，請入東都。然正道易申，謬理難固。於是曹溪了義，大播於洛陽；荷澤頓門，派流於天下」。

神會到了洛陽，也曾召開定兩宗是非的大會。據宗密的傳說，是天寶四年（《曆代法寶記》，作「天寶八年」）。神會不斷的評論兩宗的傍正。當北宗普寂在世時（七三九去世），曾「在嵩山豎碑銘，立七祖堂，修法寶紀，排七代數」(《神會集》二八九)。神會也就立祖堂，立碑記，如《宋僧傳》卷八〈慧能傳〉(大正五〇．七五五中)說：

「會於洛陽荷澤寺，崇樹能之真堂；兵部侍郎宋鼎為碑焉。會序宗脈，從如來下西域諸祖外，震旦凡六祖，盡圖繢其影。太尉房琯作六葉圖序」。

宋鼎作碑，是天寶十一年。立六代祖師的影堂，作六葉圖，當時的北宗、南宗，都是重祖師（甚至比佛更重要），也就是重傳承的宗派。在神會這樣的弘傳下，南宗頓教——曹溪禪在洛陽，大大的傳開了。《宋僧傳》說：「普寂之門，盈而後虛」；胡適說神會是「北宗禪的毀滅者」，不免誇大失實！大曆七年（七七二），獨孤及等上表，為三祖僧璨乞謚并塔額，肅宗賜謚為鏡智禪師，塔名覺寂。獨孤及為北宗信徒，撰〈舒州山谷寺覺寂塔隋鏡智禪師碑銘并序〉(《全唐文》卷三九〇)，說到弘忍傳法於神秀、慧能。「能公退而老曹溪，其嗣無聞焉」。而秀公法嗣普寂門下萬人，升堂者六十三人，得自在慧者宏正。宏正門下的龍象，比普寂更多。獨孤及撰碑時，神會、普寂都已去世了。獨孤及漠視神會學系的存在，誇張普寂及其弟子宏正門下的興盛。至少，當時的北宗，並沒有衰落，毀滅。不過神會來洛陽後，由於神會政治上的成功（如下說），躍居禪門主流；而普寂門下，失去了領導的地位，倒是事實。至於北宗的衰落，從史傳所見，是與神會禪系——荷澤宗的命運相同。那就是經歷武宗的滅法（八四五），晚唐及五代的軍政混亂，民生凋敝，引起中原文化的全面（不但是佛教）衰落。北宗與荷澤宗，也就漸歸於泯滅，獨讓南方的禪者盛行中國。

神會努力於慧能為六祖正統的鼓吹，不只是為了爭法門正統。神會代表了一代一人的付囑制，反對分燈普化的付法制，在禪宗史中，有深遠的意義，而不是捏造的。從代表曹溪禪風的《壇經》來看，與《大乘無生方便門》等北宗禪，顯有重大的區別。神會立頓教（如來禪）而斥漸教（清淨禪），不能說沒有自己的見地，而只是爭一法統。神會在《南宗定是非論》(《神會集》二八三、二九一)說：

「（和）上答：從秀禪（師）……說禪教人……。以下有數百餘人說禪教人，並無大小，無師資情，共爭名利，元無稟承，亂於正法，惑諸學道者，此滅佛法相也」。

「和上告遠法師及諸人等：莫怪作如此說，見世間教禪者多，於學禪者極其繚亂。恐天魔波旬及諸外道入在其中，惑諸學道者，滅於正法，故如此說」。

從這段文看出，禪門大啟以來，人人自稱得法，處處開法立宗。從來一系相承的禪法，顯然陷於分化，分化為形形色色。尤其是神秀一系，受到國家尊重，自不免有依傍禪門，「共爭名利」的現象。這對於服膺曹溪禪風，堅信一代一人付法制的，充滿了護法真誠的神會，實有不能不大聲疾呼的苦心。神會是慧能門下的「狂」者，「狂者有所進取」。《證道歌》說：「圓頓教，勿人情，有疑不決直須爭。不是山僧爭人我，修行恐落斷常坑」。神會的「為天下學道者定宗旨，為天下學道者辨是非」，正是那種為佛法、為眾生的真誠。如以世俗眼光，看作形式的法統之爭，那是與事實相去遠了！

為法的挫折與成功

從神秀入京（七〇一）以來，經普寂等繼踵弘揚，到天寶初年（七四二），在當時的政教中心——洛陽、長安，以及大河南北，已有深廣的基礎。神會北上，發表震動當時，批評北宗的宏論，當然是不能沒有阻礙的。在滑臺大雲寺召開大會，就有人臨時「拆破場」了。《圓覺經大疏鈔》卷三之一說：

「俠客沙灘五臺之事，縣官白馬。衛南盧鄭二令文事，三度幾死。商旅縗服，曾易服執秤負歸。百種艱難，具如祖傳。達磨懸絲之記，驗於此矣！因淮上祈瑞，感炭生芝草，士庶咸覩，遂盡今（命？）建立無退屈心」。

所說的這些艱難，是在到洛陽以前的。文字過於簡略，不能完全明瞭當時的情形。「縣官白馬」，是為白馬的官府所拘繫（縣與懸同）。白馬在滑臺東，當時滑臺是屬於白馬縣的；起因是「俠客沙灘五臺之事」。「三度幾死」，是為了「衛南盧鄭二令文事」。盧、鄭，是二位縣令。「衛南」，應是衛河（又名南運河）以南，不知是那二縣的縣令。上是武俠的牽累，這裡是文字引起了麻煩。「商旅縗服」以下，似乎是受到處分，脫去僧衣而服勞役！神會在滑臺、邢州一帶，已遭遇種種的打擊。但並不氣餒，進一步的到

了洛陽——北宗的中心地帶。敢說敢為，終於遭遇了更大的挫折，如《宋僧傳．神會傳》說：

「天寶中，御史盧奕阿比於寂，誣奏會聚徒，疑萌不利。玄宗召赴京，時駕幸昭應，湯池得對，言理允愜。敕移住均部；二年，敕徙荊州開元寺般若院住焉」。

關於神會的被徙移，《圓覺經大疏鈔》卷三之一，說得更為分明：

「天寶十二年，被譖聚眾。敕黜弋陽郡，又移武當郡。十三載，恩命量移襄州。至七月，又敕移荊州開元寺，皆北宗門下之所致也」。

這一次的問題，極為嚴重。天寶十二年（七五三），神會六十六歲，御史盧奕奏神會聚眾，怕有不利於國家的企圖。盧奕是北宗的護持者，對神會運用了政治的力量。神會的門下多了，分子就可能複雜。當時曾在湯池，面見玄宗，接受詢問。但結果，被貶放到弋陽郡（今江西弋陽縣）。又移到武當郡（今湖北均縣）。第二年（十三年），又移住襄州（今湖北襄陽）。到七月裡，又移住荊州開元寺。不到二年，就遷徙了四次，艱困是可以想像的！在神會再回洛陽以前，就住在荊州。

時局的突然變亂，神會得到了再起的機會。天寶十四年（七五五）十一月，安祿山反了。第二年（七五六），洛陽、長安淪陷，玄宗去了四川，太子在靈武即位（即肅宗）。到至德二年（七五七），郭子儀等恢復了東西兩京。這時候，神會出來了，被公推來主持開壇度僧的事，如《宋僧傳》說：

「副元帥郭子儀率兵平殄，然於飛輓索然。用右僕射裴冕權計，大府各置戒壇度僧，僧稅（百）緡，謂之香水錢，聚是以助軍須。……群議乃請會主其壇度。于時寺宇宮觀，鞠為灰燼，乃權創一院，悉資苫蓋，而中築方壇。所獲財帛，頓支軍費。代宗郭子儀收復兩京，會之濟用，頗有力焉」。

當時的度僧，是納稅得度的。納稅得度的情形，如《佛祖歷代通載》卷一三(大正四九．五九八中——下)說：

「聽白衣能誦經五百紙者度為僧。或納錢百緡，請牒剃落，亦賜明經出身。及兩京平，又於關輔諸州，納錢度僧道萬餘人。進納自此而始」。

《唐書．食貨志》，也說到：「度道士僧尼不可勝計；納錢百千，賜明經出身」。當時的立壇度僧，對民眾來說，免了兵役、勞役。對政府來說，得到了軍需的支應。在政府軍費的迫切下，神會出來主持號召，獲得大量金錢上的供應，當然對神會特別重視起來。神會受到了皇帝的供養，如《宋僧傳》說：

「肅宗皇帝詔入內供養。勅將作大匠，併功齊力，為造禪宇於荷澤寺中」。

神會在那時，念念不忘南宗頓教，為南宗做了兩件大事。一、由郭子儀出面申請，請為菩提達摩——初祖立謚，如陳寬〈再建圓覺塔誌〉(《唐文拾遺》三一)說：

「司徒中書令汾陽王郭子儀，復東京之明年（七五八），抗表乞大師謚。代宗皇帝謚曰圓覺，名其塔曰空觀」。

二、由廣州節度使韋利見啟奏，請六祖袈裟入內供養，如《別傳》(續一四六．四八七（卍新續八六．五三上）)說：

「上元二年，廣州節度韋利見奏，僧行滔及傳袈裟入內。孝感皇帝依奏，敕書曰：敕曹溪山六祖傳袈裟，及僧行滔并俗弟子，韋利見令水陸給公乘，隨中使劉楚江赴上都。上元二年十二月十七日下」（「上元」，應是「乾元」的誤寫）。

從韶州請得傳法袈裟，到宮內去供養，這是付法傳衣，慧能為六祖的最好證明。在兵荒馬亂中，郭子儀與韋利見，為禪宗奏請，可斷論為與當時主持壇度，受到政府崇敬的神會有關。神會是「狂」者，是富有英雄氣概的禪僧。支持他的，如兵部侍郎宋鼎，太尉房琯（作〈六葉圖序〉），郭子儀，韋利見，都是與軍隊有關的人，也許是氣分相投的關係！

神會為曹溪頓教而獻身，不避任何艱險，坦然直進，終於達成了：韶州慧能為禪宗六祖，永為後代的定論。神會也該為了圓滿所願而熙怡微笑了！以後的事，如《圓覺經大疏鈔》卷三之下所說：

「乾元（應是無元）元年（七六二）……五月十三日示滅，年七十五」。

「二年（七六三），遷厝於東京龍門，置塔寶應。二年，敕於塔所置寶應寺」。

「大曆五年（七七〇），敕賜祖堂額，號真宗般若傳法之堂」。

「七年（七七二），敕賜塔額，號般若大師之塔」。

「貞元十二年（七九六），敕皇太子集諸禪師，楷定禪門宗旨，遂立神會禪師為第七祖」。

第二節 有關神會的著作

有關神會的作品，過去僅從《傳燈錄》（卷三〇），知道《顯宗記》短篇。直到燉煌所藏的，有關神會作品唐寫本的發現，經胡適等校跋而發表出來，神會的禪學，及那個時代的禪宗史，才有較正確的理解。從事神會禪學的研究者，雖不一定能恰當地敘述，或不免偏頗的論斷。然從資料的整理公布來說，是不能不表示欽佩的！

現存有關神會的作品，有《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》；《菩提達磨南宗定是非論》；《南陽和上問答雜徵義》；《頓悟無生般若頌》。在這幾部中，雖胡適說《顯宗記》為「禪八股」，卻可能為神會所作；其餘都是門下的記錄或編集。早期的禪宗大德，很少有自己著述的。

南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語

胡適依巴黎國家圖書館所藏伯希和二〇四五號第二件為底本，對勘日本鈴木大拙（鈴木貞太郎）校刊的，國立北平圖書館所藏的燉煌寫本，發表於中央研究院《歷史語言研究所集刊》二十九本。現又附入《神會和尚遺集》。文中說到：「登此壇場，學修般若波羅蜜」。這是在「壇場」中，開法傳禪（般若）的一項記錄。對神會的禪學來說，最為體系完整。《曆代法寶記》(大正五一．一八五中)說到：

「東京荷澤寺神會和上，每月作檀場，為人說法，破清淨禪，立如來禪，立知見，立言說。為戒定慧不破言說，云：正說之時即是戒，正說之時即是定，正說之時即是慧。說無念法，立見性」。

這是神會在壇場所說的主要內容。《壇語》雖沒有具備，而重要的也都在了。特別是「立知見」，如《壇語》(《神會集》二三七、二三八)說：

「心有是非不？答：無。心有來去處不？答：無。心有青黃赤白不？答：無。心有住處不？答：心無住處。和上言：心既無住，知心無住不？答：知。知不知？答：知」。

「今推到無住處立知，作沒？……無住心不離知，知不離無住。知心無住，更無餘知。……無所住者，今推知識無住心是。而生其心者，知心無住是」。

神會以啟發式的問答，層層推詰，推到「知心無住」。這就是「自本空寂心」；「知之一字，眾妙之門」的知；「唯指佛心，即心是佛」的心。

《壇語》是神會在洛陽，開法傳禪的記錄。開元二十年（七三二）在滑臺召開無遮大會，責神秀門下，人人開法，然後(《神會集》二八三)說：

「能禪師是的的相傳付囑人。已下門徒道俗，近有數（應缺一字）餘人，無有一人敢濫開禪門。縱有一人得付囑者，至今未說」。

「縱有一人得付囑者」，當然指神會自己，但那時神會還沒有立宗旨，開禪門。後來在洛陽，「每月作壇場」開法。《圓覺經大疏鈔》說：「便有難起，開法不得」，可見洛陽「開法」，主要是天寶亂後的事。胡適見標題為「南陽和上」，而推論為：「這是滑臺定宗旨以前的講義」，是不對的。這是開法傳禪，不可能是南陽時代的記錄。神會僧籍在南陽龍興寺，所以被稱為「南陽和尚」。

菩提達摩南宗定是非論

這部論的燉煌寫本，已發見的，有巴黎國家圖書館所藏的伯希和本三〇四七號第一件，又三四八八號，又二〇四五號第一件——三本。胡適校定，收為《神會和尚遺集》卷二，卷三；及〈新校定的燉煌寫本神會和尚遺著兩種〉的一種。散在三處的論文，經胡適的校定配合，恰為《南宗定是非論》的全部。論題「獨孤沛撰」，獨孤沛的經歷不明，依論文，自稱「弟子」；「叨陪學侶，濫預門徒」，這是一位神會的在家弟子。這部論，起初是記錄

當時滑臺召開大會的情形；但後來，顯然利用了這一出名的會議，造成一部論，作為荷澤宗的宣傳資料。如論末讚偈(《神會集》三一七)說：

「大乘大論，流行四方，法幢再建，慧日重光。愛河舟楫，苦海津梁。聞者見者，咸悟真常」！

這部論，可分為「序說」，「本論」，「結讚」——三部分。現存的論本，不是當時大會的忠實記錄。分析全論的內容，可見曾一再的附加，所以有頭上安頭，腳下添腳，身內有身的現象。

什麼是「頭上安頭」？佛法的一般常例，論文以歸敬（三寶）及敘述造論意趣開端。本論(《神會集》二六〇——二六四)說：

「歸命三寶法，法性真如藏，……出世破邪宗」。

「問曰：有何因緣而造此論？……所以修論」。

這是「歸敬敘造論意」部分。但在「歸命三寶」以前，又附上一段說：

「弟子於會和尚法席下，見與崇遠法師論義，便修。從開元十八，十九，廿年，其論本並不定；為修未成，言論不同。今取廿載一本為定。後有師資血脈傳，亦在世流行」。

這不是論文，是後來附加的造論經過，等於一般書籍的〈自序〉。說到「後有師資血脈傳」，顯見這一段是後來附加的。

什麼是「腳下添腳」呢？論的末後部分(《神會集》三一二——三一四)說：

「（崇遠）法師既得此語，結舌無對。非論一己屈詞，抑亦諸徒失志。勝負既分，道俗嗟散焉」。

「和上慧池春水……故得入講論處，邪幢必摧。定是非端，勝幡恒建。……謹錄所聞，藏之篋笥」。

「發心畢竟二不別，如是二心先心難」八句。

「勝負既分，道俗嗟散」，大會的論議，到此結束了，也就是「本論」的結束。「和上慧池春水」以下，是結讚。到「謹錄所聞，藏之篋笥」，「

結讚」部分也完畢了。「發心畢竟二不別」八句，出於《大般涅槃經．迦葉菩薩品》。對這部論來說，是不必要的附錄（《壇語》也附有這八句）。論文應該就此完結，但此下又接著「言菩提達摩南宗定是非論者」一段，序讚這部論；末了又有十五讚偈。這不是論文，正如一部書的後跋、後敘一樣。在末後的長行、偈頌中，有這樣的話(《神會集》三一六——三一八)：

「去開元二十年正月十五日，共遠法師論議」。

「論之興也，開元二十。比日陵遲，今年法立」。

「德超河洛，芳流京邑」。

「去開元二十」，是從前開元二十年的意思。「比日陵遲，今年法立」，顯然是由於神會的被貶逐，大法一時衰落，到今年才重行建立起來。這是至德二年（七五七），神會出來主持「壇度」以後的事。「芳流京邑」，是受到京中皇家的尊重。這一部分，是後來追加的，附於「結讚」以下，約與「歸敬三寶」前一段同時。

什麼是「身內有身」呢？這部論，以神會與崇遠法師共論——滑臺大雲寺召開的大會為主體的。「先陳激揚問答之事，……後敘師資傳授之言」——這二大段，就是「本論」。《論》(《神會集》二九六——三一二)說：

「遠法師問曰：禪師修何法，行何行？和上答：修般若波羅蜜法，行般若波羅蜜行。……修學般若波羅蜜（法），能攝一切法。行般若波羅蜜行，是一切行根本。（如說）：金剛般若波羅蜜，最尊最上最第一，無生無滅無去來，一切諸佛從中出」。

「和上言：告諸知識：……獲無所得，一時成佛」。

「和上問遠法師言：……勝負既分，道俗嗟散焉」。

崇遠法師問神會，「修何法，行何行」？神會告訴他：修般若法，行般若行。並引《壇經》的四句，以說明般若能攝一切法門，為一切行根本。後來神會反問崇遠，講什麼經？而結束了這次大會。在這問答中間，插入了「和上言：告善知識」，有近四千字的長篇。這是長篇開示，與全論的問答體例不合。這一大段，廣引《勝天王般若》，《小品般若》，《金剛般若》，

讚說持誦《金剛經》的功德，中間曾這樣(《神會集》三一〇)說：

「敬白十方諸佛、諸大菩薩摩訶薩、一切賢聖：今捨身命修《頓悟最上乘論》，願一切眾生聞讚歎《金剛般若波羅蜜》，決定深信，堪任不退故」。

讚歎《金剛般若波羅蜜經》部分，原名《頓悟最上乘論》。「修《頓悟最上乘論》」，是造論，而不是大會的論議。與《南宗定是非論》，根本不同。這是另一部論文，而被編進去的。

除了前序、後序，《頓悟最上乘論》，其餘部分，以滑臺的無遮大會為底本，也不完全是當時的問答。如《論》(《神會集》二九三——二九四)說：

「遠法師問曰：普寂禪師名字蓋國，天下知聞，眾口共傳為不可思議，何故如此苦相非斥，豈不與身命有礙？和尚答曰：讀此論者，不識論意，謂言非斥。普寂禪師與南宗有別。我自料簡是非，定其宗旨。我今為弘揚大乘，建立正法，令一切眾生知聞，豈惜身命」？

「遠法師問：修此論者，不為求名利乎？和上答曰：修此論者，生命尚不惜，豈以名利關心」？

這那裡是崇遠所問，神會所說！神會與崇遠在大會共論，怎麼會說「讀此論者」，「修此論者」？這分明是造論者所增附的。「豈惜身命」，「生命尚不惜」，可推定為：神會被貶逐回來，受到朝野的尊敬，改寫這部論，用作宣傳資料。不了解這部論的改編，難怪胡適會說：「這種氣概，這種搏獅子的手段，都可以震動一時人的心魄了」。

了解這部論的增附，改寫，才可以解說一個事實。論前說：「從開元十八，十九，廿年，論本並不定」。宗密在《圓覺經大疏鈔》卷三之一說：

「因洛陽詰北宗傳衣之由，及滑臺演兩宗真偽，與崇遠等詩論一會，具在《南宗定是非論》中」。

《曆代法寶記》(大正五一．一八五中)也說：

「開元中，滑臺寺為天下學道者定其宗旨。……天寶八載中，洛州荷澤寺亦定宗旨，被崇遠法師問」。

滑臺召開的大會，似乎不止一次；而洛陽也曾舉行定宗旨的大會。現存本，是作為「開元二十年正月十五日，在滑臺大雲寺」大會的論議。那一次大會，與崇遠法師問答，是較成功的出名的一次。獨孤沛是以這一次論議為底本的。每次論議的要點，後來都編集進去，也就都作為與崇遠的問答。貶逐回來，又有所改寫，再增加前序、後序。這是歷次論議的綜集，經過增附與改寫的。胡適懷疑：「何以兩次皆有崇遠的質問」？晚年更參照西方神教，而想像為：「很可能的，崇遠法師是神會和上請來的一位有訓練的配角」（《神會集》三六九)！這未免太信賴文章的表面記錄，而沒有注意到這部論的不斷修正與補充！

崇遠是一位講經法師，不是禪師，並沒有代表北宗。即使崇遠的論辯失敗，也並不等於北宗的失敗。這部《南宗定是非論》，為什麼由崇遠來與神會進行論辯呢？中國佛教，從兩晉以來，凡講經法會，必先有人出來，與主講問難一番。有名的「支許」問答，就是這種問答。講經以外，也有論辯法義的法會。如三國論師僧粲（《續高僧傳》卷九），與嘉祥吉藏（《續高僧傳》卷十一），在齊王府的問難。任何法會（除傳戒），都有主持的大德，通例有人出來問難。原意是為了究明法義所作的友誼的論辯。「無遮大會」，本為布施大會，任何人都可以來參加的大會。神會的召開無遮大會，是「為天下學道者定宗旨，為天下學道者辯是非」。崇遠是當地有名的講經法師，也就自負的出來問難一番。在崇遠與神會的問難中，禪師勝過了法師。神會並因崇遠的發問，而發表達摩宗旨的正統，是慧能的頓教。而盛極一時的神秀門下，「師承是傍，法門是漸」。這一大會，對於禪的南宗北宗不同，傍正、頓漸，引起了當時的重視。而崇遠與神會的問答，也就被傳說開來。如以崇遠的論難失敗，作為北宗的失敗，那就誤解了！

南陽和上問答雜徵義

日本入矢義高，在一九五七年，發見大英博物館所藏的燉煌寫本斯坦因本六五五七號，題作《南陽和尚問答雜徵義》，附有殘「序」，「前唐山主簿劉澄集」。除序，共十四章。這部神會的問答集，除序，及第一章多一段外，與日本石井光雄所藏的燉煌寫本，前十四章相合。石井本前面沒有題目，影印本題作《燉煌出土神會錄》，共分五十六章。早在民國十九年（一九三〇），胡適將巴黎國家圖書館所藏燉煌寫本伯希和本三〇四七號第一件，原本也是沒有題目的，題作《神會語錄》而刊出；分為五十章。這三本，雖增減多少不同，次第還大致相合。胡適本的前五章，後一章，是石井本所沒有的。而石井本，與胡適本相同部分，除增入九、三四、三九、四〇——幾章外；更增四五——五六，共十一章於後。五〇——五五，是六代祖師的傳記。末章，是〈大乘頓教頌〉附序，也就是神會傳。這三本的出入不同，胡適曾有所解說(《神會集》四〇三——四二〇)。

這一部，是神會與人問答為主的集子。如劉澄序(《神會集》四二六——四二七)說：

「南陽和尚，斯其盛焉。稟六代為先師，居七數為今教。……貴賤雖問，記錄多忘。若不集成，恐無遺簡。更訪得者，遂綴於後。勒成一卷，名曰問答雜徵義」。

劉澄集本，與石井本相合，只是現存本殘缺了。「稟六代為先師，居七數為今教」：從序意看來，編集的時代，是並不太早的。「六代」與「七數」，正是石井本末七章的內容。神會被許為「七數」，至少是貶逐回來的事。稱為「南陽和上」，只是習慣上的稱呼，並不就是南陽時代所集成的。這部集子，除問答外，將《南宗定是非論》（《頓悟最上乘論》已編集在內，更可見這部集子的並不太早）部分編入。如胡適本的一、二〇；石井本的九、一四、四七、四八、四九，都是。以問答為主，而將別部論的部分編入，所以胡適推論石井本的五〇——五五（應為五六）章，是將〈師資血脈傳〉編入(《神會集》四一八)，極為可能。胡適本不取祖師傳記，將《南宗定是非論》的一部分刪去，更增加部分的問答，從文字的更通順來說，是比較遲一些集成的。

日本圓仁（八三八）入唐求法，留學十年，取回的經籍中，有「南陽和尚問答雜徵義一卷，劉澄集」，與入矢義高所見本的題目相合。遲一些，圓珍（八五三——八五八）來中國，請得《南宗荷澤禪師問答雜徵》一卷，都是這部問答集。近人稱之為《神會語錄》，也很好。

頓悟無生般若頌

倫敦英國博物院所藏的燉煌寫本斯坦因二九六號，又四六八號，題名《頓悟無生般若頌》，是一篇而被分散在兩處的，與《傳燈錄》（卷三〇）的《顯宗記》同本。這一短篇，先標「宗本」說：

「無念是實相真如，知見是無生般若。般若照真達俗，真空理事皆如：此為宗本也」。

然後敷暢這一宗本義，而成一短篇。先標「宗本」，是模倣《肇論》的。在闡明宗義後，次明傳授：

「三世諸佛，教旨如斯。菩薩大悲，轉相傳授。至於達摩，屈此為初；遞代相傳，於今不絕。……衣為法信，法是衣宗；衣法相傳，更無別付」。

體裁不是偈頌，不知為什麼稱為「頌」，不如稱為《顯宗記》的好。這正代表了神會對於禪，及禪門傳授的立場。《傳燈錄》本——《顯宗記》，有「西天二十八祖，共傳無住之心，同說如來知見」的話。《南宗定是非論》，僅說西土八祖，是神會晚年的定本，所以《顯宗記》的二十八祖說，應該是神會門下所增入的。

第三節 南頓北漸

神會為了慧能「南宗頓教」的正統性，與神秀門下對抗，是當時禪宗的重要事實。關於「南宗」，第三章已經說過了。隋、唐的大統一，政治是北方勝過了南方，而南方文化，在南北統一中，卻非常活躍。有南方特色的繪畫，道教，都在那個時代發展出南宗。佛教的南宗，也在這個時代隆盛起來。雖然達摩傳來的「南天竺一乘宗」，一向就稱為南宗，然在南方精神有力的擴展下，神會自然會覺得，嶺南慧能才是名符其實的南宗。慧能門下，有的自稱「南方宗旨」，也就是這種意義。所以在本來就是南宗的南天竺一乘宗

中，又演化為南宗與北宗的對立。

神會稱慧能的法門為南宗，神秀所傳的是北宗：「師承是傍，法門是漸」，而南北從此對立起來。南北對立，不只是師承傍正的爭執；「南頓北漸」，才是法門對立的實質。說到頓與漸，至少要明白兩點：一是理的頓悟漸悟，一是行的頓入漸入。諦理，小乘有漸入四諦，頓悟滅諦的二派。大乘以「一切法本不生」為究極，中國雖有過漸悟、頓悟的辯論（如劉虯〈無量義經序〉所說），而大乘經義，從來都是「悟理必頓」的。如《楞伽阿跋多羅寶經》卷一(大正一六．四八六上)說：

「譬如明鏡頓現一切無相色像，如來淨除一切眾生自心現流，亦復如是頓現無相無所有清淨境界」。

這就是理的頓悟。不過在頓悟中，古說七地悟無生忍（小頓悟），或說初地頓悟，或說初住就證悟，初信就證悟（後二者，比道生的時代略遲）。這就是證悟以後，還有一層層的深入。古人的解說，或多少不同，但依大乘，所證法是沒有層次可說的；依智慧就可說，這所以「三乘皆依無為法而有差別」。道生是針對這悟入又悟入的見解，所以立大頓悟說。道生的頓悟說，保存於謝靈運的《辯宗論》，如《廣弘明集》卷二〇(大正五二．二二五上)說：

「有新論道士（指道生），以為鑒寂微妙，不容階級。積學無限，何為自絕」！

嘉祥在《二諦義》中，也曾有所引述：「大頓悟義，此是竺道生所辯。彼云：果報是變謝之宅，生死是大夢之境。從生死至金剛心，皆是夢。金剛後心，豁然大悟，無復所見」(大正四五．一一一中)。道生以為：「積學無限」；不悟則已，「一悟則紛累都盡耳」，究竟成佛。所以，道生是積學無限的漸修頓悟說，與後代禪宗的見地，恰好相反。近代人歡喜將道生的頓悟，與禪宗的頓悟說相混合（其實，禪者早已不自覺的混而為一了），所以略為分別。扼要的說，一切大乘法門，都認為真如法性是頓悟的。

說到行的頓入漸入，主要是從初發心到證悟成佛，如一定要歷位進修，經三大阿僧祇劫，就是漸。如直捷的證入，成佛，「不歷僧祇獲法身」，就是頓。彌勒系的唯識學，馬鳴的《大乘起信論》（論文分明說），決定要三祇成佛，是沒有頓的。龍樹論依《必定不定印經》，約根機利鈍，說有漸入的，也有一發心就頓入無生，廣度眾生的。在中國佛教界，天臺宗立四十二位，初發心住就分證實相（以上是圓修）。與（三論宗）嘉祥同門的均正，在《四論玄義》中，立初信位悟入義；後來賢首宗也如此說。大乘經中，《法華經》的龍女，發心就成佛道。《涅槃經》說：「發心畢竟二不別」。《楞伽經》說：「無所有何次」（有什麼次第可說）！中國佛教，到了隋唐之間，發心頓入佛道，已是多數學者的共信了。

北方禪師，以《楞伽》、《思益經》為無相教，是不立次第的頓禪。頓，是說發心能現生頓入佛慧，與佛不二。東山宗的「即心是佛」；「心外無佛，佛外無心」，都可說是頓禪。如代表神秀所傳的《大乘無生方便門》(大正八五．一二七三下)說：

「諸佛如來有入道大方便，一念淨心，頓超佛地」。

從神秀弟子義福修學的大乘和尚，曾到西藏去教授禪學。大乘和尚與印度來的蓮華戒辯論，失敗了，被禁止傳授；這就是宗喀巴書中所說的「支那堪布」。現存燉煌本（斯坦因本二六七二號）《頓悟大乘正理訣》，就是大乘和尚的宗義。前河西觀察判官朝散大夫殿中侍御史王錫為該書作序說：

「我大師忽奉明詔曰：婆羅門僧等奏言：漢僧所教授頓悟禪宗，並非金口親說，請即停廢」。

依上引二文，可見北宗也是自稱「頓悟」的。那麼，曹溪門下為什麼自稱為頓，以神秀所傳的為漸呢？「頓」的意義，神會曾一再的說到（引文並見《神會和尚遺集》）：

「出世間不思議者，十信初發心，一念相應，便成正覺。於理相應，有何可怪！此明頓悟不思議」(一〇〇)。

「發心有頓漸，迷悟有遲疾。迷即累劫，悟乃須臾。若遇真正善知識，以巧方便直示真如，用金剛慧斷諸位地煩惱，豁然曉悟。……恆沙妄念，一時頓盡。無邊功德，應時等備」(一二一)。

「眾生見性成佛道。又龍女須臾發菩提心，便成正覺。又欲令眾生入佛知見。……唯存一念相應，實更非由階漸。相應義者，謂見無念者，謂了自性者，謂無所得。以無所得，即如來禪」(一三一)。

「見諸教禪者，不許頓悟，要須隨方便始悟，此是大下品之見」(二五二)。

「學道者須頓見佛性，漸修因緣，不離是生而得解脫。譬如母頓生子，與乳，漸漸養育，其子智慧自然增長。頓悟見佛性者，亦復如是，智慧自然漸漸增長」(二八七)。

宣說「南頓北漸」的神會，當時是有根據的。初發心「一念相應」，「唯存一念相應，實更非由階漸」。「一念相應」，就是「無念」。只此「無念」，「單刀直入」，「直了見性」，不假其他方便的，是頓。如以為「須隨方便始悟」，也就是要經種種方便——攝心方便、觀察次第方便，才能悟入的，就是漸。傳說神秀的禪法，是：「專念以息想，極力以攝心。……趣定之前，萬緣盡閉；發慧之後，一切皆如」。普寂他們是：「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證」。這都顯然有進修的層次，就是漸。「迷悟有遲疾」，漸悟當然是有的。但如以為「須隨方便始悟」——非漸不可，即就是「大下品之見」了！神會所說，約根機的利鈍說，更著重於法門的直捷。神會說「直了見性」；南方說「直指人心見性成佛」。「直了」，「直指」，南宗學者自覺得比起北宗來，更有資格稱為「頓教」。

《壇經》有關頓漸的意見，與神會所說大致相合，如說：

「法無頓漸，人有利鈍。迷（原作「明」）即漸契（原作「勸」），悟人頓修」(大正四八．三三八中——下)。

「迷來經累劫，悟則須臾間」(大正四八．三四二上)。

「何以漸頓？法即一種，見有遲疾。見遲即漸，見疾即頓。法無漸頓，人有利鈍，故名漸頓」(大正四八．三四二中)。

「神秀師常見人說：慧能法疾直指路。秀師遂喚門人僧志誠曰：汝聰明多智，汝與吾至曹溪山，到慧能所禮拜。但聽，莫言我使汝來。所聽意旨，記起却來，與吾說，看慧能見解與吾誰遲疾」(大正四八．三四二中)。

《壇經》的頓漸說，與神會大意相合。頓與漸，是根機的利鈍問題，不是「法」的不同。鈍根累劫漸修，等到悟入，還是一樣的「自性般若」。從應機的利鈍說，直捷的開示悟入，是頓；須種種方便，漸次修學而悟入的，是漸。如「定慧等學」，「三學等」是頓；戒、定、慧的分別次第進修，是漸。所以南宗的稱為「頓教」，是不假方便，直指直示的。「念佛名，令淨心」的北宗，本淵源於道信的「入道安心要方便」，無念是念佛，契入心地明淨。東山門下，不一定是非漸不可的，如《法如行狀》(《金石續編》卷六)說：

「今唯以一法，能令聖凡同入決定。……眾皆屈申臂頃，便得本心。（如禪）師以一印之法，密印於眾意。世界不現，則是法界。此法如空中月影，出現應度者心」。

法如的開法方便，「以一印之法，密印於眾意」，不能說不是頓教。「法如乃祖範師資，發大方便，令心直至，無所委曲」。「眾皆屈申臂頃，便得本心」，不能說不是頓悟。然從神秀以來，「以方便顯」，門下都在方便漸修中用力。所以《傳法寶紀》的作者杜朏，對神秀門下有說不出的慨歎，如說：

「今之學者，將（念佛名，令淨心）為委巷之談。……悲夫！豈悟念性本空，焉有念處！淨性已寂，夫何淨心！念淨都忘，自然滿照。於戲！僧可有言曰：四世之後，變成名相，信矣！……今大通（神秀）門人，法棟無撓，伏膺何遠？裹足宜行，勉哉學流，光陰不棄也」！

從當時（法如開法以來，慧能還在世，比神會北上早得多）的情形看來，「淨心」方便的次第化，已失去了東山法門——即心是佛的頓入氣息。神

秀所傳，是有頓悟入道成分的，而「以方便顯」，逐漸落入了漸修的情況。這難怪杜朏要慨歎，神會要專提「直了見性」，以「南宗頓教」宣告於天下了！

卷008

第八章 曹溪禪之開展

第一節 曹溪流派

慧能在韶州行化四十多年，予禪宗以極深遠的影響。當時僻處嶺南的弟子，雖傳下法海、志道等名字，但事跡不詳。他們的貢獻，是《壇經》的集成與傳出，及有關慧能事跡的傳說。發展曹溪頓教而成為大宗的，屬於中原及江南的弟子。

中原的荷澤宗

荷澤宗，以神會住在洛陽荷澤寺而得名。慧能去世以來的五十年（七一三——七六二），是神會北上，努力於發揚南宗頓教，確定慧能為六祖的時代。神會的一生，已在上一章說過了。神會的門下，在京洛一帶的，竟沒有卓越的禪師。在這政治中心地帶，與北宗尖銳的對立，「相見如仇」，結果是誰也沾不了便宜，僅留下「壇經傳宗」等口實。少數行化到江南的，恰好洪州、石頭、牛頭禪盛行，也難有卓越的表現。惟磁州法如一系，傳入成都，後來有圭峯宗密（七八〇——八四一），為荷澤宗的殿軍大師。但宗密「教禪一致」，荷澤宗與華嚴教合一，失去了南宗頓教——簡易的特色。

江南的洪州宗與石頭宗

青原行思與南嶽懷讓所傳出的法系，到十世紀，被認為曹溪禪門的正統。行思（或作「行司」）的傳記，附見於《宋僧傳》卷九〈義福傳〉下(大正五〇．七六〇下)，《傳燈錄》卷五(大正五一．二四〇上——下)。行思是吉州（今江西吉安縣，就是廬陵）人，開元二十八年（七四〇）去世。在曹溪會下，行思被稱為「上座」，是一位年齡較長的弟子。慧能生前，行思早已離

開曹溪，住在故鄉的青原山靜居寺。傳說「四方禪客，繁擁其堂」，而現在能知道名字的，僅石頭希遷一人而已。希遷的傳記，見《宋僧傳》卷九〈希遷傳〉(大正五〇．七六三下——七六四上)，《傳燈錄》卷一四(大正五一．三〇九中——下)。希遷卒於貞元六年（七九〇），年九十一歲，應生於久視元年（七〇〇）。希遷是嶺南高要（今廣東高要縣）人，起初在曹溪會下做沙彌。慧能去世（七一三），希遷只有十四歲。他曾「上下羅浮，往來三峽」，到處去參訪。開元十六年（七二八），受具足戒。然後到青原山來依止行思，終於成為一代的大禪師。天寶初年（七四二），希遷到南嶽來。在一石臺上結庵，所以人稱「石頭和尚」——石頭宗由此得名。廣德二年（七六四），曾到梁端（今湖南長沙縣）住了一個時期。從七四二到七九〇，希遷弘禪的時間，長達半個世紀。門下的法嗣，《傳燈錄》列二十一人。如荊州的天皇道悟（八〇七卒），澧洲的藥山惟儼（八二八卒），潮州的西山大顛（八二四卒），都是有名的禪師。雲門宗，法眼宗，曹洞宗，傳說都是從石頭系統出來的。

慧能的另一弟子懷讓，傳記見張正甫（八一五）所作的〈衡州般若寺觀音大師碑銘並序〉(《全唐文》卷六一九)；《宋僧傳》卷九〈懷讓傳〉(大正五〇．七六一上——中)；《傳燈錄》卷五(大正五一．二四〇下——二四一上)。懷讓於天寶二年（七四四）去世，世壽六十八，應生於儀鳳二年（六七七）。懷讓是金州安康（今陝西安康縣）人，起初從荊州恆景律師出家。與同學坦然，參訪嵩山老安。二十三歲（六九九）時，來曹溪參慧能。在曹溪門下十二年（或說「十五年」），景雲二年（七一一）辭去。先天二年（七一三），懷讓到南嶽來，住般若寺。懷讓的弟子，《宋僧傳》舉道峻、道一——二人，《傳燈錄》列九人。其中，嚴峻就是道峻，後來住楊州大明寺；神照住廣東潮州的西山。藥山惟儼，潮州大顛，百丈懷海，都是從神照（或作「慧照」）出家的。懷讓的弟子中，留有事跡的，也只有洪州道一。道一的傳記，有權德輿（約七九一）所作的〈唐故洪州開元寺石門道一禪師碑銘並序〉(《全唐文》卷五〇一)；《宋僧傳》卷一〇〈道一傳〉(大正五〇．七六六上——下)；《傳燈錄》卷六(大正五一．二四五下——二四六下)等。道

一卒於貞元四年（七八八），年八十歲，是生於景龍三年（七〇九）的。道一是漢州（今四川廣漢縣）人，俗姓馬，被尊稱為「馬大師」；後世又稱之為「馬祖」（其實「馬祖」是牛頭下鶴林玄素——「馬素」的俗稱）。憲宗謚為大寂禪師，所以或稱之為「大寂」。道一本為成都淨眾寺金和尚無相的弟子；後到南嶽來，從懷讓修學。天寶初年（七四二），道一住建陽（今福建建陽縣）的佛跡嶺，開始聚徒教化。不久，遷到臨川（今江西臨川縣）的西山，南康（今江西南康縣）的龔公山。大曆年間（七六六——七六九），移住洪州（今江西南昌縣）開元寺，所以人稱之為「洪州宗」。道一的門下盛極了，稱「八十八位善知識」。如南泉普願（八三四卒），西堂智藏（八一四卒），而百丈懷海（八一四卒）最有名。懷海下出了溈山靈祐（八五三卒），黃蘗希運（八五六頃卒），為溈仰與臨濟二宗的根元。

行思與懷讓，當時只是與少數學人，度著禪的生活，沒有公開的開法傳禪。如《圓覺經大疏鈔》說：「讓和上是六祖弟子，本不開法，但山居修道」(續一四．二七九（卍新續九．五三四中）)。神會在滑臺大會上說：「能禪師……門徒道俗，近有數（百？）餘人，無有一人敢濫開禪門」(《神會集》二八三)。到了希遷與道一，禪風才大盛起來。《宋僧傳．希遷傳》引劉軻碑（八二〇頃作）說：「自江西主大寂，湖南主石頭，往來憧憧，不見二大士為無知矣」！這可以想見當時的盛況。然在會昌法難（八四五）以前，石頭一系的興盛，是比不上荷澤與洪州的。石頭一系的思想，也沒有被認為曹溪的正宗，這可以舉當時的文記為證。

一、韋處厚（八二八卒）所作〈興福寺內供奉大德大義禪師碑銘〉(《全唐文》卷七一五)說：

「自脈散絲分，或遁秦，或居洛，或之吳，或在楚」。

大義是道一的門下，死於八一八年。韋處厚作碑，說到禪的分散，是代表洪州宗當時的意見。碑中所說的：「秦者曰秀」，是北宗；「洛者曰會」，是荷澤宗；「吳者曰融」，是牛頭宗；「楚者曰道一」，是洪州宗。敘述當時的禪分四大支，卻沒有提到石頭。碑文雖不滿神會門下的「壇經傳宗」

，而稱神會為「得總持之印，獨曜瑩珠」，大有曹溪門下第一人的意思。那時的洪州門下，對神會還是表示尊敬的。

二、賈餗（八二五）所作〈楊州華林寺大悲禪師碑銘並序〉(《全唐文》卷七三一)說：

「菩提達磨，始來中土。代襲為祖，派別為宗。故第六祖曹溪慧能，始與荊州神秀分南北之號。曹溪既沒，其嗣法者，神會、懷讓，又析為二宗」。

大悲禪師是神會的弟子靈坦（死於八一六年）。碑文承認了懷讓為曹溪門下，荷澤與洪州——二宗並立，也沒有說到石頭。

三、白居易（八四七卒）所作〈西京興善寺傳法堂碑並序〉(《全唐文》卷六七八)說：

「自四祖以降，雖嗣法有冢嫡，而支派猶大宗小宗焉。以世族譬之，既師（指興善惟寬）與西堂藏，甘泉賢，勒潭海，百巖暉，俱父事大寂（道一），若兄弟然。章敬澄，若從兄弟。徑山欽，從祖兄弟。鶴林素，華嚴寂，若伯叔然。（武）當山忠，東京會，若伯叔祖。嵩山秀，牛頭融，若曾伯叔祖」。

〈傳法堂碑〉，是為道一的弟子興善惟寬（卒於八一七）作的。所敘的譜系，有點雜亂，然代表了洪州門下當時的意見。碑中說到了洪州大寂，牛頭法融，嵩山（神）秀，東京神會；所敘述的，都屬當時四大宗，並沒有提到石頭一系。

四、《圓覺經大疏鈔》卷三之下，列舉七家：「拂塵看淨，方便通經」，是北宗；「三句用心為戒定慧」，是淨眾宗；「教行不拘而滅識」，是保唐宗；「觸類是道而任心」，是洪州宗；「本無事而忘情」，是牛頭宗；「藉傳香而存佛」，是宣什宗；「寂知指體，無念為宗」，是荷澤宗(續一四．二七七（卍新續九．五三四下）——二八〇（卍新續九．五三五上））。敘述當時的七家（除去四川方面的淨眾，保唐，宣什，也還是四大宗），卻沒有石頭的地位。

五、宗密的又一著作，《禪源諸詮集都序》卷上之二(大正四八．四〇〇下)說：

「宗義別者，猶將十家（原誤作「室」），謂江西，荷澤，北秀，南侁，牛頭，石頭，保唐，宣什，及稠那，天臺等」。

宗密列舉十家，連（不屬達摩系統的）稠那、天臺都在內，才提到了石頭。統攝諸家的禪為三宗，其中「泯絕無寄宗……石頭、牛頭，下至徑山，皆示此理」(大正四八．四〇二下)。洪州與荷澤，同屬「直顯心性宗」，而石頭卻與牛頭相同，這意味著石頭宗的不徹底，不足以代表曹溪的正統。

上述的五項文證，都是會昌法難以前的實錄。到會昌法難止，荷澤與洪州，互相承認為曹溪門下的二大流。石頭宗的早期意義，應好好的加以研究。

劍南的保唐宗

保唐宗的成立者，是成都保唐寺無住。《傳燈錄》卷四，有無住的機緣語句，得法於淨眾寺的無相(大正五一．二三四中——二三五上)。宗密也把他看作五祖下的一支，如《圓覺經大疏鈔》卷三之下(續一四．二七八（卍新續九．五三四上）)說：

「其先亦五祖下分出，即老安和上也。……有一俗弟子陳楚章，時號陳七哥。有一僧名無住，遇陳開示領悟，亦志行孤勁。後遊蜀中，遇金和上開禪，亦預其會。但更諮問見，非改前悟。將欲傳之於未聞，意以稟承俗人，恐非宜便，遂認金和上為師」。

老安是嵩山慧安；金和上是淨眾寺無相，為智詵的再傳弟子。老安與智詵，都是弘忍門下，所以說保唐是五祖下的一系。然現存屬於保唐宗的《曆代法寶記》，所說並不如此，如(大正五一．一八六上——下)說：

「和上……法號無住。……遇白衣居士陳楚璋，……說頓教法。和上當遇之日，密契相知，默傳心法」。

「天寶年間，忽聞范陽到次山有明和上，東京有神會和上，太原府有自在和上，並是第六祖師弟子，說頓教法。和上當日之時，亦未出家，遂往太原禮拜自在和上。自在和上說：淨中無淨相，即是真淨佛性。和上聞法已，

心意快然。欲辭前途，老和上共諸師大德苦留，不放此真法棟梁，便與削髮披衣。天寶八載，受具戒」。

「乾元二年正月，到成都府淨眾（原誤作「泉」）寺。初到之時，逢安乾師，引見金和上，和上見非常歡喜。……其時正是受緣之日，當夜隨眾受緣，經三日三夜」。

依《曆代法寶記》，無住還沒有出家時，從老安弟子陳楚璋得法。天寶八年（七四九）前，從六祖弟子（并州）自在，受法出家。乾元二年（七五九），在成都金和上處，也隨眾「受緣」三日夜。依此明確的記載，無住初與老安門下有關，而出家是慧能的再傳弟子。與淨眾寺的金和尚無相，僅有極短暫的，形式上的關係。《曆代法寶記》，肯定的以慧能為六祖，受到神會所傳的頓教的影響。無住並以傳衣為據，自以為直承慧能的頓法，這應該是（至少是依附）曹溪門下的一流。無住住成都的保唐寺，受相國杜鴻漸的尊信。傳禪的時代並不長，從永泰二年（七六六）到大曆九年（七七四），只有九個年頭，時代與道一、希遷相當。

第二節 禪風的對立

曹溪門下，以「南宗頓教」為名而弘傳的，不在少數，前面所說的，只是形成大宗的四家。現在來看看這四家，與曹溪禪有什麼關聯？有什麼進一步的發展？說到曹溪禪，現在只能以《壇經》為代表，以《壇經》來觀察各家。但這在研究上，是並不太容易的。因為《壇經》是弟子所集記；而現存最古的燉煌本，已經過了「壇經傳宗」，「南方宗旨」的多少雜糅——這是《壇經》自身的問題。《壇經》為慧能晚年的一項開法記錄，起初是流傳在少數人手中的祕本，神會、懷讓他們，都不一定見到過《壇經》。即使見到了，曹溪門下是禪者，禪者是以自己體驗的那個事實為主的，應時應機來接引學人，決不是奉《壇經》為範本而照本宣揚的——這是有關《壇經》與曹溪門下間的問題。以《壇經》來觀察各家，只能說《壇經》的主要部分，與門下所弘傳的南宗，有著一定程度的關係罷了！曹溪門下的禪書，如與荷澤有關的《神會語錄》，《壇語》；與保唐有關的《曆代法寶記》，都能提貢

在當時的實際情形。而青原行思，南嶽懷讓等某些機緣語句，都經過長期傳說而後集錄出來。如漫無簡別的，引用為會昌以前的，南嶽、青原下的早期禪學，也不容易精確。所以這裡只能從大體上，理解各家的趨向與特色，而曹溪禪成為一般人心目中的禪宗，留到下章去論究。

直說與巧說

《壇經》的主體，是當時開法傳禪的記錄，是繼承東山弘忍以來的公開的、普遍的開法。《壇經》附編中的弟子機緣部分，是個別的當機接引。燉煌本僅附錄智誠、法達、智常、神會——四人的問答。《傳燈錄》共錄十九人的機緣，多數為《壇經》至元本所採錄。慧能當時的問答機緣，也還是重在說明——「直說」的。然傳說中的神會，玄覺等機緣，已有反詰的，啟發的，甚或用棒打的，讓學人自己去領悟（北宗也是有這種作略的）的特色，這姑且稱之為「巧說」。從這接引學人的方便去觀察，那神會的「每月作壇場」，也是一般的開法，如《壇語》(《神會集》二五一)說：

「我於此門，都不如是。多人少人，並皆普說。……過去諸佛說法，皆對八部眾說，不私說，不偷說。……上中下眾，各自領解」。

神會重於普說。他批評「偷說」、「私說」，顯然是繼承黃梅家風的。對人（或少數弟子）的問答，被集於《南陽和上問答雜徵義》的，也是重在說明的。保唐無住與神會的態度相近，如《曆代法寶記》(大正五一．一八五下)說：

「保唐寺無住和上，每為學道四眾百千萬人及一人，無有時節，有疑任問，處座說法，直至見性」。

無住的說法，是不定期的。普說或應機說法，也主要是直說的。這是上承弘忍以來的，不擇根機，普為大眾的開法方式。青原行思與南嶽懷讓，當時都沒有開法，也就沒有開法的直說。道一、石頭以下，在記錄中所見到的，是「開堂」、「上堂」。當時有「法堂」的建立，所以改稱「開法」為「開（開是創開）堂」、「上堂」。這雖取普說的形式，卻以僧眾為主。道一與石頭門下，著重於僧眾的陶冶，也就更重視個別的啟發。傳錄下來的，以

機緣問答為多。「多是隨問反質，旋立旋破」，並以行動來表示。師弟子間，同參道友間的問答，多數是悟入的機緣，與禪心深入的表示。洪州、石頭門下，顯然是在固有的普說形式上，傾向於個別攝受，方便巧說。

隨相與破相

東山門下，已有破相的傾向，曹溪門下更具體的表現出來。自道信以來，法門是戒禪合一，念佛與成佛合一。慧能不用「齊念佛名，令淨心」的一般方便，而採用「淨心、念摩訶般若波羅蜜」，淵源於黃梅的直捷的法門。從此，曹溪門下的傳法，不再念佛了（唐末以來的禪師，又與念佛相結合，那是他力的念佛，與黃梅的念佛方便不同）。至於戒法，神會的《壇語》，還是有戒有禪，而且說：「若求無上菩提，要先護持齋戒，乃可得入」(《神會集》二二九)，保存了東山門下的傳統。但是一般的齋戒，不僅不是《壇經》的「受無相戒」，也沒有北宗以「佛性為菩薩戒」的意義。神會的齋戒，是適應一般的。

慧能是一位承先啟後的大師。《壇經》「受無相戒」，說到見佛，懺悔，發願，歸戒，而這都銷歸自性，結歸於「戒本源自性清淨」與「還得本心」的不二。這是有「受無相戒」的名目，而並無一般禪外授（菩薩）戒的特殊內容。所以，雖依佛教常例，說戒、說定、說慧，而其實是(大正四八．三四二下)：

「得悟自性，亦不立戒定慧。……自性無非、無亂、無癡，念念般若觀照，當離法相，有何可立」！

繼承這一精神而發展起來，保唐、石頭、洪州門下，直指人心，見性成佛，不再提戒法的傳授了。保唐無住是最偏激的，他對於戒律（依出家的戒律說）的看法，如《曆代法寶記》(大正五一．一九四中)說：

「律是調伏之義，戒是非青黃赤白，非色非心是戒體。戒是眾生本（性），眾生本來圓滿，本來清淨。妄念生時，即背覺合塵，即是戒律不滿足。念不生時，即是決定毘尼；念不生時，即是究竟毘尼。念不生時，即是破壞一切心識。若見持戒，即大破戒。戒非戒二是一相，能知此者，即是大道（疑

是「導」或「律」）師」。

「今時律師，說觸說淨，說持說犯。作相（原作「想」）受戒，作相威儀，及以飯食皆作相。假使作相，即與外道五通等」。

無住的「教行不拘」，達到了否定一般（出家）戒律的邊緣。《圓覺經大疏鈔》卷三之一，說他「釋門事相，一切不行。……禮懺、轉讀、畫佛、寫經，一切毀之，皆是妄想。所住之院，不置佛事」(續一四．二七八（卍新續九．五三四上））。這是曹溪門下破相（源於黃梅）的最極端者！洪州、石頭門下，對出家、受戒、念誦，大體隨順一般的習例，少數人的任性行為，也在所難免。石頭門下，有幾則特出的例子，如《傳燈錄》卷一四說：

天然「師以盆盛水，淨頭，於和尚前胡跪。石頭見而笑之，便與剃髮。又為說戒法，師乃掩耳而出」(大正五一．三一〇下)。

「藥（山）云：生死事大，何不受戒去？（高沙彌）師曰：知是遮般事，喚什麼作戒」(大正五一．三一五下)？

藥山「納戒於衡嶽希操律師。乃曰：大丈夫當離法自淨，豈能屑屑事細行於布巾耶」(大正五一．三一一中)！

據石頭門下的幾則事例來看，有的出家而不受戒，有的受戒而不要學戒。作為僧伽制度的出家律儀，在禪者（特別是石頭門下）是名存實亡了！然而大眾共聚，不能沒有法制，於是乎洪州門下制立叢林清規，不是小乘，不是大乘的自成家風。這裡只約破相與隨相而說，這裡面還有別的問題。

尊教與慢教

尊教與慢教，就是立言說與不立言說，教禪一致或教禪別行。這原是老問題：達摩以四卷《楞伽》授慧可，是《續僧傳》所說的。道信依《楞伽經》及《文殊說般若經》，制「入道安心要方便」；神秀「方便通經」，廣引大乘經論來成立自宗，都表示了禪是不離教的。然《唐中岳沙門釋法如行狀》說：「天竺相承，本無文字。入此門者，唯意相傳」。並引〈禪經序〉說：「斯人不可以名部分，別有宗明矣」。張說的〈荊州玉泉寺大通禪師碑〉，杜朏的《傳法寶紀》，都說到不立文字，唯意相傳（心傳），表示了離教

而別有宗的立場。對於這個問題，曹溪門下又怎樣呢？

荷澤神會是教禪一致的，如《壇語》說：

「若求無上菩提，須信佛語，依佛教。佛道沒語？經云：諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教」(《神會集》二二八)。

「知識！若學般若波羅蜜，須廣讀大乘經典。……明鏡可以鑒容，大乘經可以正心。第一莫疑，依佛語，當淨三業，方能入得大乘。此頓門，一依如來說，修行必不相悞」(《神會集》二五二)。

神會在傳授禪法時，要人「依佛語，信佛教」，要人「廣讀大乘經典」。認為頓悟的最上乘，「一依如來說」。在教導學人的方法上，神會是應用經教；對大乘的了義經，是肯定的，決非離大乘經義，而別有頓教最上乘的。神會說達摩宗旨：「我六代大師——皆言：單刀直入，直了見性，不言階漸」(《神會集》二八七)。達摩所傳的頓悟見性，就是如來禪，如來禪是《楞伽經》所說的。他引用《大般涅槃經》的：「南無純陀，南無純陀，身同凡夫，心同佛心」(《神會集》二七九)；及引《法華經》的龍女成佛等(《神會集》一三〇——一三三)，以證明頓悟。不但引經來證明，而勸人廣讀大乘經。大乘經的聽聞讀誦，神會認為對於頓悟的見性成佛，有重要的意義，如〈與拓跋開府書〉(《神會集》一〇一——一〇二)說：

「於生死海中，得與諸佛菩薩一念相應，即於一念相應處修行，即是知道者，即是見道者，即是得道者」。

「侍郎云：今是凡夫為官，若為學得？諮侍郎：今日許侍郎學解。未得修行，但得知解，以知解久熏習故，一切攀緣妄想，所有重者自漸輕微。神會見經文所說：光明王，月光王，頂生王，轉輪聖王，帝釋梵王等，具五欲樂，甚於百千萬億諸王等。於般若波羅蜜，唯則（？）學解，將解心呈問佛，佛即領受印可。得佛印可，即可捨五欲樂心，便證正位地菩薩」。

在這裡，神會提出了一個「解」字。解是知解，從聽聞而來，了解而深信不疑。這雖還不是見，不是證，但久久熏習，對於頓悟見性，是有用處的。所以神會主張：「要藉有作戒，有作慧，顯無作慧」(《神會集》二二九)。

有作慧，就是信解的「知解」，對無作慧（真無漏般若）有助發的作用。知與見的差別，神會也說得明白(《神會集》二四六)：

「如此處各各思量家中住宅、衣服、臥具，及一切等物，具知有，更不生疑。此名為知，不名為見。若行到宅中，見如上所說之物，即名為見，不名為知。今所學者，具（疑是「且」字）依他說，知身中有佛性，未能了了見」。

從聞說而引起決定信的知解，固然是不徹底的，沒有見，沒有證，但在頓悟入道中，是有重要意義的，如《壇語》(《神會集》二四八——二四九)說：

「知識！常須作如是解。……上根上智人，見說般若波羅蜜，便能領受，如說修行。如中根人，雖未得，若勸（勤？）諮問，亦得入。下根人，但至信不退，當來亦能入大乘十信位中」。

神會所說的知解，約教義說，是（大乘了義）「聞所成慧」；天臺家稱之為「開圓解」。神會是以知解為方便的，洪州門下譏神會為「知解宗徒」，是正確的。但在神會的觀點來說，這是沒有什麼不對的；離教說宗，才是錯誤呢！神會以「知解」為悟入的方便，所以不破言說，如《曆代法寶記》(大正五一．一八五中)說：

「神會和上每月作壇場，為人說法，破清淨禪，立如來禪。立知見；立言說為戒定慧；不破言說。云：正說之時即是戒，正說之時即是定，正說之時即是慧。說無念法，立見性」。

神會的不破言說，是什麼意義呢？言說的當下就是戒定慧：「妄心不起名為戒，無妄心名為定，知心無妄名為慧：是名三學等」(《神會集》二二九)。戒定慧等，只是摩訶般若，無住之知。摩訶般若（或名無住之知）是不必離於言說的，所以說：「經云：當如法說：口說菩提，心無住處；口說涅槃，心唯寂滅；口說解脫，心無繫縛」(《神會集》二四七)。如法說是不取於相的，與無念、見性都是不相礙的。無住、無念，都不妨言說，這才是語默動靜都是禪呢！禪的方便也好，禪的悟證也好，神會是奠定了「教禪一致」

的宗風。神會禪的特色，與《壇經》是有密切關係的，如《壇經》(大正四八冊)說：

「見一客讀金剛經，慧能一聞，心迷便悟。……見（忍）大師勸道俗，但持金剛經一卷，即得見性，直了成佛」(大正四八．三三七上)。

「五祖夜至三更，喚慧能堂內，說金剛經。慧能一聞，言下便悟」(大正四八．三三八上)。

「若大乘（根？）者，聞說金剛經，心開悟解」(大正四八．三四〇中)。

慧能與《金剛經》的關係，石頭與洪州門下，如（《寶林傳》），《祖堂集》，《景德傳燈錄》，都是承認的。持經、誦偈而能引發「心開悟解」，可以「見性」，應該是神會以知解為頓悟方便的主要根據。神會造了一部《頓悟最上乘論》，廣讚受持《金剛經》的功德，就是《壇經》中「持金剛經」的發揮與引證。

曹溪門下，神會雖「不破言說」，然「不立言說」的傾向，也普遍的發展起來。保唐宗無住，就是破言說的，如《曆代法寶記》(大正五一．一九二下)說：

「和上所引諸經了義，直指心地法門，並破言說。和上所說，說不可說。今願同學但依義修行，莫著言說。若著言說，即自失修行分」。

無住是相當推重神會的，引用神會的《南宗定是非論》，〈師資血脈傳〉，也說無念。無住「尋常教戒諸學道者，恐著言說」，所以與法師，律師，論師們的問答，都是依經論所說，而破斥言說，引歸「無念」。著重在破言說，所以說「達摩祖師宗徒禪法，不將一字教來，默傳心印」，成為離教傳禪的一派。他「直指心地法門，並破言說」，所以「不教人讀經」。認為「轉經禮拜，皆是起心，起心即是生死，不起即是見佛」。保唐宗風，不重教與離教的傾向，大致與洪州、石頭下相近。

「教外別傳」，與「不立言說」有關。裴休《黃蘗希運禪師傳心法要》（《傳燈錄》本為正。《大正藏》四八的別行本，已有所增附），曾這樣(大正五一．二七〇中)說：

「有大禪師號希運，……獨佩最上乘離文字之印，唯傳一心，更無別法。……證之者，無新舊，無淺深。說之者，不立義解，不立宗主，不開戶牖。直下便是，動念則乖，然後為本佛」。

裴休對荷澤下的宗密，是相當欽佩的，極力護持的，也是能深切了解荷澤宗意的。宗密去世（八四一）後，裴休又親近道一下的黃蘗（時為會昌二年——八四二；及大中二年——八四八）。裴休所記的黃蘗法要，是比對著荷澤宗的。「不立義解」，就是不立知解，不像荷澤宗的依知解為方便。荷澤宗立「無念為宗」；「無住為本，見即是主」；黃蘗是「不立宗主」。「不開戶牖」，是沒有指一個門路，讓學者從這個門路去悟入，這就是「不將一法與人」。因為南方禪師們的經驗，「從門入者非寶」，「從緣悟入」，才能「永無退失」。這與荷澤的立「無住之知」，為悟入的門戶，顯然不同。黃蘗的「不立」，「不開」，都從「不立言說」而來，所以也明確的表示了達磨的別傳教外。如《黃蘗希運禪師傳心法要》(大正五一．二七三上)說：

「方便說三乘，乘有大小，得有深淺，皆非本法。故云：唯此一乘道，餘二即非真。然（法華）終未能顯一心法，故召迦葉同法座坐，別付一心離言說法。此一枝法，今別行。若能契悟者，便至佛地」。

黃蘗的「不立義解，不立宗主，不開戶牖」，「別付一心離言說法」，是從不立言說，而到達離教法而別有宗法的頂峰。與《法如行狀》的「天竺相承，本無文字。入此門者，唯意相傳」說相同。本來，實際是言說所不及的，那是經論的常談，小乘也不例外，神會那會不知道呢！如神會立「無念為宗」，而無念是(《神會集》一一五)：

「問：未審無念法有無？答：無念法不言有，不言無。言其有者，即同世有；言其無者，即同世無，是以無念不同有無。問：喚作是物（是物，即什麼）？答：不喚作是物。問：作勿生（即怎麼樣）是？答：亦不作勿生。是以無念不可說，今言說者，為對問故」。

又如佛性的問答中(《神會集》一四〇)說：

「問：此似是沒物（是沒，即什麼，甚麼）？答：不似箇物。問：既不似箇物，何故喚作佛性？答：不似物，喚作佛性。若似物，即不喚作佛性」。

不似箇物，就是「說似一物即不中」。這有什麼可說可立呢？然在接引學人，假名是不無作用的，所以還是「立知見」，「立言說」，名為「無念」，喚作「佛性」。洪州、石頭門下，傾向於「不立言說」（不立文字）。不是說不可以立，只怕你不能言下悟入；而所說所立，引起副作用，反增執見。百丈就對靈祐說：「不辭與汝道，久後喪吾兒孫」(大正五一．二四九下)。這樣的發展起來，就超佛，進一步越祖；從教意（佛法大意）到祖意（祖師西來意），進而連祖意也不立。專在日常生活，當前事物，一般語言，用反詰，暗示，警覺……去誘發學人的自悟，終於形成別有一格的禪語禪偈。這是傾向於「不立言說」而逐漸形成，並非起初就是那樣的。如《傳燈錄》卷六，道一的開示(大正五一．二四六上)說：

「汝等諸人，各信自心是佛，此心即是佛心。達磨大師從南天竺國來，躬至中華，傳上乘一心之法，令汝等開悟。又引楞伽經文，以印眾生心地。恐汝顛倒不自信此心之法各各有之，故楞伽經云：佛語心為宗，無門為法門」。

道一去世（七八八），比神會去世（七六二）遲了二十多年；道一的開示，還不妨說「宗」說「門」。與道一同時的石頭希遷(大正五一．三〇九中)也說：

「吾之法門，先佛傳授，不論禪定精進，唯達佛之知見，即心即佛。心佛眾生，菩提煩惱，名異體一。汝等當知：自己心靈，體離斷常，性非垢淨，湛然圓滿，凡聖齊同，應用無方。……汝能知之，無所不備」。

道一與石頭的宗要，與神會所說的：「唯指佛心，即心是佛」，顯然是一致的，是曹溪門下所共的。也與《壇經》所說的一樣，如(大正四八．三四〇中——下、三三九上)說：

「不悟即是佛是眾生；一念若悟，即眾生是佛。故知一切萬法，盡在自身心中，何不從於自心，頓現真如本性！……識心見性，自成佛道」。

「善知識！見自性自淨，自修自作，自性法身，自行佛行，自作自成佛道」。

「見性成佛」，「即心是佛」，「即心即佛」，為慧能及門下一致的，南宗的核心問題。由於洪州、石頭門下，傾向於「不立言說」（其實是離不了言說，而只是不用經論固有的言說），這才在接引學人的方便上，有了形式上的不同。試以道一應用的語句為例來說明：第一例，道一是以「即心即佛」為宗的（上引的開示，也如此），如（此下並見《傳燈錄》，《大正藏》五一冊）說：

南泉普願：「江西馬祖說即心即佛，王老師不恁麼道」(大正五一．二五七下)。

汾陽無業：「常聞禪門即心是佛，實未能了。馬祖曰：只未了底心即是，更無別物」(大正五一．二五七上)。

東寺如會：「自大寂（即道一）去世，師常患門徒以即心即佛之譚，誦憶不已」(大正五一．二五五中)。

第二例，道一晚年，又說「非心非佛」（弟子們也有這一傾向），如說：

大梅法常：「僧云：馬師近日佛法又別。師云：作麼生別？僧云：近日又道非心非佛。師云：遮老漢惑亂人未有了日。任汝非心非佛，我只管即心即佛」(大正五一．二五四下)。

李翺：「僧云：馬大師或說即心即佛，或說非心非佛」(大正五一．二五二中)。

第三例，道一，主要為道一門下，進而說第三句，如說：

伏牛自在：「馬大師以何示徒？對曰：即心即佛。……此外更有什麼言教？師曰：非心非佛。或云：不是心，不是佛，不是物」(大正五一．二五三上)。

伏牛自在：「即心即佛，是無病求病句。非心非佛，是藥病對治句。僧問：如何是脫灑底句，師曰：伏牛山下古今傳」(大正五一．二五三中)。

盤山寶積：「若言即心即佛，今時未入玄微。若言非心非佛，猶是指蹤之極則。向上一路，千聖不傳……能如是心心無知，全心即佛，全佛即人，人佛無異，始為道矣」(大正五一．二五三中)。

道一的教說，無疑的以「即心即佛」為宗，也就是「佛語心為宗」。後來又向於「非心非佛」；末後更超脫而入第三句，主要是弟子的時代。道一弟子百丈懷海，對語句的說「是」，說「不是」，有靈活的應用。他依經為三句語，如《古尊宿語錄》卷一引「廣錄」(續一一八．八四（卍新續六八．七中——八上）)說：

「說道修行得佛，有修有證，是心是佛，即心即佛，是佛說，是不了義教語，……是凡夫前語（第一）。不許修行得佛，無修無證，非心非佛，佛亦是佛說，是了義教語，……是地位人前語（第二）。……但有語句，盡屬不了義教；……了義不了義教，盡不許（第三）」。

「如今鑑覺是自己佛，是初善。不守住如今鑑覺，是中善。亦不作不守住知解，是後善」。

要透脫三句語才得。這麼說，那麼說，「祇是說破兩頭句，一切有無境法，但莫貪染及解縛之事，無別語句教人」。「但割斷兩頭句，量數管不著。……但不著文字，隔渠兩頭，捉汝不得」。這是任何句語（一句，都演為三句），都不作實法會，不作一定說。這就是沒有一法與人，就是「不著文字」。原則是不妨安立的，而到底重於活句，重於「不立言說」。洪州門下如此，石頭下也如此。石頭說「即心即佛」，而石頭下的丹霞，竟說「佛之一字，我不喜聞」。「立言說」與「不立言說」，為曹溪門下二大流。

「不立言說」，「不立義解」，當然是不重經教。洪州與石頭門下，也有看經的，如汾州無業，在徹悟以後，「閱大藏，周八稔而畢」(大正五一．二五七上)。道一對西堂智藏說：「子何不看經？師云：經豈異耶？祖曰：然雖如此，汝向後為人也須得」(大正五一．二五二上——中)。禪師們發悟以

後，也有不讀經的。但早期的禪師，為了化他的需要，也還要讀經，但這是徹悟以後的事。對於來參學的，如臨濟座下，「經又不看，禪又不學」(大正四七．五〇三下)。藥山「和尚尋常不許人看經」(大正五一．三一二中)。《古尊宿語錄》卷一引《百丈廣錄》說得很分明(續一一八．八五（卍新續六八．九上）——八六（卍新續六八．九中）)：

「讀經看教，求一切知解，不是一向不許。解得三乘教，……覓佛即不得」。

「讀經看教，若不解他生死語，決定透他義句不過，莫讀最第一。……所以教學玄旨人，不遣讀文字」。

「於生死中廣學知解，求福求智，於理無益」。

總之，洪州、石頭門下，對一般參學者，是不許讀經看教，不許求覓知解的，與荷澤門下，恰好對立。

慧能是禪者，不是從事學問的。然從慧能所說的《壇經》來看，卻是尊教的。慧能勸人持《金剛經》，一再說到勿「謗經法」。《壇經》所用的術語，都還是經論所固有的。《壇經》曾批評「不用文字」的禪者說(大正四八．三四三下)：

「謗法直言不用文字。既言不用文字，人亦不合言語，言語即是文字」。

「不用文字」，也就該不用語言，這是人所不可能的。以「知解」為方便的荷澤禪，與慧能的禪風，是契合的。然洪州、石頭，保唐門下，成為「不立言說」的禪，這是歷史上的事實，這怎麼會呢？佛為眾生說法，流傳，結集，成為文字的經教。經教的聞思者，大抵作為高深的義理，實施的方法。如不引歸自己，應用於自己身心，那與世間學問一樣，只是一套空虛的知識。對學佛來說，沒有多大效果的。慧能所傳的特色，要人向自己身心中求；一切是自性——自性本來具足的。所以學法，求佛，不是著相的向外求覓，而是讓自己本性顯現出來，就是「見性成佛」。在這一根本意趣中，《壇經》(大正四八冊)對於經教，以為：

「吾心正定，即是持經」(大正四八．三四二下)。

「努力依法修行，即是轉經」(大正四八．三四三上)。

「十二部經，皆（原作「云」）在人性中本自具有」(大正四八．三四〇下)。

「一切經書及文字，小大二乘十二部經，皆因人置。……一切經書，因人說有」(大正四八．三四〇中)。

經法，是自性本有的；經上所說，都只是自己本有的那個事實。所以說：「心修此行，即與般若波羅蜜經本無差別」。慧能稱之為自性，法性，本性，自心，本心，真如或法身等；稱之為什麼，都不外「因人說有」，這當然會引向「不依言說」的立場。然在《壇經》中，依經教與不依文字，應該是貫通無礙的，這可以「善知識」為例，如《壇經》(大正四八．三四〇下)說：

「不能自（原有「姓」字，刪）悟，須得善知識示道見性。若自悟者，不假外善知識。若取外求善知識，望得解脫，無有是處。識自心內善知識，即得解（脫）。若自心邪迷，妄念顛倒，外善知識，即有教授（不得自悟）。汝若不得自悟，當起般若觀照，剎那間妄念自滅，即是真正善知識，一悟即如佛也」。

一般的說，學佛要依善知識及經法。善知識與經法，有相同的意義。《壇經》分善知識為外內二類，經法也有經書及本有十二部經二類。因為不悟，要依外善知識；自悟就不假外善知識。這如迷妄不悟，要依經法；如自悟，那就「本性自有般若之智，自用智慧觀照，不假文字」。取外求善知識，是不可能解脫的；要識自心內善知識，才能得解脫。這如取外求文字經教，不可能解脫；要識自性本有經典，才能解脫。如迷妄，要外善知識教授；然後自己觀照，悟即內善知識。這如迷妄要依外經法知解；然後自己觀照，悟即自性本有般若（經）。外與內相成，善知識與經法，意義是完全一致的。外善知識，在禪者始終是不可少的，那外經法為什麼不也這樣呢！神會說：「須廣讀大乘經」；「大乘經可以正心」；「若求無上菩提，須信佛語依佛教」。神會也說「說通宗亦通」（燉煌本作「說通及心通」），正是內外相

成，導迷啟悟的一貫之道。然一般禪者，傾向於內證，不免於輕教；發展到「不立言說」，「教外別傳」（另有理由，如下說）。

重定與輕定

學者外求善知識的教授，不離教說；內為身心的修證，就是禪悟。關於經教，曹溪門下有「立言說」，「不立言說」——二流。對於禪悟，《壇經》是主張「定慧等學」的。進修的方法，一般是「因定發慧」，也就是先定而後慧。定——禪定的修習，一般以坐為主，所以有「坐禪」一詞。對於這，《壇經》表示的見解是(大正四八冊)：

「此法門中，坐禪元不看（原作「著」）心，亦不看淨，亦不言（不）動」(大正四八．三三八下)。

「迷人著法相，執一行三昧，直言（原作「真心」）坐不動，除妄不起心，即是一行三昧」(大正四八．三三八中)。

「此法門中，一切無礙：外於一切境界上念不起（原作「去」）為坐，見本性不亂為禪。何名為禪定？外離相曰禪，內不亂曰定」(大正四八．三三九上)。

「一行三昧者，於一切時中——行住坐臥常直（原作「真真」）心是」(大正四八．三三八中)。

「如吾在日一種，一時端坐，但無動無靜，無生無滅，無去無來，無是無非，無住，但能（原作「然」）寂靜，即是大道」(大正四八．三四五上)。

前二則，是對看心，看淨，不動，長坐——東山門下所傳的一般禪法，加以批評，認為是障礙悟門的。「坐禪」，或「禪定」，慧能是不偏於坐（「直坐不動」）的，不偏於靜（「除妄不起心」）的。只要「於一切法上無有執著」，活潑潑的「一切無礙」，行住坐臥都是禪。這一原則，曹溪門下可說是一致的，特別是批評以坐為「坐禪」的偏執。明藏本《壇經》(大正四八．三五八中)說：

「住心觀淨（原作「靜」），是病非禪。長坐拘身，於理何益！聽吾偈曰：生來坐不臥，死去臥不坐，一具臭骨頭，何為立功課」！

洪州與石頭門下，對以坐為坐禪，都是同一意見，如《傳燈錄》(大正五一冊)說：

南嶽懷讓：「道一住傳法院，常日坐禪。師知是法器，往問曰：大德！坐禪圖什麼？一曰：圖作佛。師乃取一塼，於彼庵前石上磨。一曰：師作什麼？師曰；磨作鏡。一曰：磨磚豈得成鏡耶？師曰：坐禪豈得成佛耶？一曰：如何即是？師曰：如人駕車不行，打車即是，打牛即是？一無對。師又曰：汝學坐禪，為學坐佛？若學坐禪，禪非坐臥。若學坐佛，佛非定相，於無住法不應取捨。汝若坐佛，即是殺佛。若執坐相，非達其理」(大正五一．二四〇下)。

大寂道一：「本有今有，不假修道坐禪；不修不坐，即是如來清淨禪」(大正五一．四四〇中)。

石頭希遷：「吾之法門，先佛傳授，不論禪定精進」(大正五一．三〇九中)。

荷澤神會，與《壇經》一樣，批判北宗，主要是普寂的「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證」。如(《神會集》)說：

「若教人凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證者，此是障菩提。今言坐者，念不起為坐。今言禪者，見本性為禪。所以不教人坐身住心入定。若指彼教門為是者，維摩詰不應訶舍利弗宴坐」(二八七——二八八)。

「大乘定者，不用心，不看心，不看淨，不觀空，不住心，不澄心，不遠看，不近看，無十方，不降伏，無怖畏，無分別，不沈空，不住寂，一切妄想不生，是大乘禪定」(一五一)。

「若有出定入定及一切境界，非論善惡，皆不離妄心，有所得，並是有為，全不相應」(一三三)。

曹溪門下所傳的，是般若相應的禪，定慧不二的禪，無所取著的禪。以此為「禪」的定義（曹溪門下自己下的定義），所以對入定出定，內照外照，住心看淨等，採取否定的立場。神會是最極端的，如《壇語》(《神會集》二二九)說：

「要藉有作戒，有作慧，顯無作（胡適校本，補「戒、無作」三字，是誤解了）慧。定則不然，若修有作定，即是人天因果，不與無上菩提相應」。

佛法，只是戒、定、慧學。曹溪門下，重「三學等」，也就是般若所攝的三無漏學——無作戒，無作定，無作慧。有漏的，有為的，名有作戒，有作定，有作慧。神會以為：有作戒是必要的，對無上菩提是有用的，如《壇語》(《神會集》二二九)說：

「若求無上菩提，要先護持齋戒，乃可得入。若不持齋戒，疥癩野干之身尚自不得，豈獲如來功德法身？知識！學無上菩提，不淨三業，不持齋戒，言其得者，無有是處」。

有作慧，是有漏有為的聞思慧。神會對「眾生本有無漏智性」，「無住之知」，「即心是佛」等有作慧，是許可的。所以要「學解」，要「讀大乘經」。神會「立言說」，「立知見」，是以有作慧為無作慧方便的。但說到有作定——有為有漏的定，卻採取徹底否定的態度，認為「不與無上菩提相應」。承認有作戒、有作慧，對無作慧的方便助成，而不許有作定，在教理上，是不容否認的錯誤。他在《壇語》引經來說明(《神會集》二四〇)：

「涅槃經云：佛告琉璃光菩薩：善男子！汝莫入甚深（空定），何以故？令大眾鈍故。若入定，一切諸般若波羅蜜不知故」。

《涅槃經》勸人莫入甚深空定，依《般若經》說，是滅盡定，並非一切定。因為學者的悲願不足，如入滅盡定，會墮入小乘的（《楞伽經》稱為「醉三昧酒」）。依一般說：「無漏大王，不居邊地」；入非想非非想定（世俗最深的定），是不能引發無作慧的，但不是下七地定。神會重齋戒，重知解，而不取一切有作定，不免偏失！神會自己應有深切的禪慧體悟，但只以戒、（有作）慧接引學人，怕學人難以深入吧！荷澤下的宗密，在《禪源諸詮集都序》卷上之一(大正四八．四〇一中)說：

「有禪師問曰：……淨名已呵宴坐，荷澤每斥凝心，曹溪（六祖）見人結跏，曾自將杖打起。今聞汝（宗密）每因教誡，即勸坐禪。禪庵羅列，遍於巖壑。乖宗越祖，吾竊疑焉」。

宗密與神會，相距不過七十年，雖自認為荷澤宗旨，而「勸坐禪」與「禪庵羅列」，與荷澤禪風早已不同了（雖然宗密自有一番解說）。這可說受北宗的影響，也可說是事實的需要。如不能注心於一，思慮紛紜，怎麼能「一念相應」，「頓息攀緣」呢！

曹溪門下的保唐宗，如《曆代法寶記》(大正五一．一八七上、一九一下)說：

「山中無住禪師，不行禮懺念誦，空閑坐」。

「山中常秘密，夜即坐禪，不使人知」。

「於一切時中自在，勿逐勿轉，不浮不沈，不流不注，不動不搖，不來不去，活鱍鱍，行坐總是禪」。

無住沒有出山以前，一切不為，只是「空閑坐」（別人看他是這樣的）。出山領眾後，常夜晚率眾坐禪。禪不只是坐的，一切時中總是禪（與《壇經》說相合），但並不否定坐禪。

洪州與石頭門下，重於本性如此（本地風光，不重功勳），也就是重在「知見」的體會。對「戒定慧學」，也很少論列，甚至如藥山答李翺說：「貧道遮裏無此閑家具」(大正五一．三一二中)。從教義來說，禪原是不必拘於跏趺坐的。有住有著，順於世俗的用心，是不能契會法性的。但「非禪不智」，思慮紛紜，又怎麼能契入呢？這非念念於無所住著，無所依倚不可。這雖還是有為的，有作的，卻是順於勝義的。這一「十二時中不依倚一物」（黃蘗答南泉語），念念如此，正是（經論所說）禪定的特性，怎麼可以沒有禪定呢？儘管說「不論禪定精進」，「無此閑家具」，而還是「禪宗」、「禪師」、「禪院」、「禪窟」，實際是禪定的一流。洪州與石頭門下，坐禪、入定的記錄不少。在諸大師的開示中，明顯的表示出來。如說：

百丈懷海：「一切諸法，莫記憶，莫緣念，放捨身心，令其自在。心如木石，無所辯別。……兀兀如愚，如聾相似，稍有親分。……若能一生心如木石相似，不為陰界五欲八風之所漂溺」(大正五一．二五〇上——中)。

黃蘗希運：「學禪道者，皆著一切聲色，何不與我心心同虛空去，如枯木石頭去，如寒灰死火去，方有少分相應」(大正四八．三八三中)。

「若無歧路心，一切取捨心，心如木石，始有學道分」(大正四八．三八五中)。

「但一切時中，行住坐臥，但學無心，亦無分別，亦無依倚，亦無住著。終日任運騰騰，如癡人相似。……心如頑石頭，都無縫罅，一切法透汝心不入，兀然無著，如此始有少分相應」(大正四八．三八六下)。

仰山慧寂：「若是祖宗門下上根上智，一聞千悟，得大總持，此根人難得。其有根微智劣，所以古德（越州大珠）道：若不安禪靜慮，到遮裏總須茫然」(大正五一．二八三下)。

趙州從諗：「汝但究理坐看三二十年，若不會道，截取老僧頭去」(大正五一．四四六中)。

洞山良价：「直須心心不觸物，步步無處所，常無間斷，始得相應」(大正四七．五〇九下)。

「心如木石」，「兀兀」，「騰騰」，「如癡」，「如聾」，「枯木」，「死灰」，「心心」，「常無間斷」，以佛法固有的意義說，這都屬於定（或是方便，或是正得）的。從《壇經》以來，斥「因定發慧」的定慧別體，與道不相應，所以儘量不叫做定。其實，也還要有「心如木石」，「打成一片」，「不散亂」，「不動搖」，才能「一念相應」，有所契會的。

南嶽懷讓與青原行思，沒有開法，專心於禪慧的體驗，門下也重於禪（不一定是坐的）。慧能門下，都承認上上根的一聞頓入，如上仰山所說。根微智劣的，就不得不以安禪為方便，否則是不能契入的。

第三節 南宗頓教的中心問題

慧能及門下所傳的頓法，再從內容來加以分別觀察，這是南宗頓教的根本問題。

壇經（燉煌本）的中心思想

《壇經》所說，可以「見性成佛」；「無相為體，無住為本，無念為宗」——兩句話來說明。

一、「見性成佛」：《壇經》應用的術語，「性」與「心」——為主題。雖在《壇經》的宣說者，記錄者，不一定有嚴格的定義，但在應用的慣例中，加以條理，還是可以區別出來的。見性的「性」，是《壇經》最根本的。「性」是什麼？是「自性」。性或與「本」相結合，名為「本性」；這本性又是「自本性」。性又與「法」相結合，名為「法性」；這法性又是「自法性」。性又與「佛」相結合，名為「佛性」。在大乘經及一般禪師，「佛性」是重要的術語，但《壇經》僅偶爾提到，主要的是：

┌法性——自性法

性─┼────自 性

└本性——自本性

又一重要術語，在悟見時，與「性」有相同意義的，是「心」。心，是「自心」。心又與「本」相結合，名為「本心」；這本心又是「自本心」。

心─┬────自 心

└本心——自本心

在體悟時，名為「識心見性」；「識自本心，見自本性」。或「得本心」；「見自性」，「見本性」。「識心見性」，為後來「明心見性」所本。「本」是本來如此，本來清淨，表示「性」或「心」的這一意義，就稱為「本心」，「本性」。「法」是一切法，萬法，「性含萬法」；「萬法在自性」；「一切法盡在自性」，表示這一意義，就稱為「法性」，「自法性」。「心」與「性」，在名義上，有什麼差別，有什麼關係呢？在一般的教理中，每說「性地」，「心王」，而《壇經》卻不同，如(大正四八．三四一中——下)說：

「心即是地，性即是王。性在王在，性去王無。性在身心存，性去身心壞」。

「自心地上，覺性如來」。

從眾生來說，「性」是每人的生命主體（王，主，主人翁），每人的真正自己（真我）。眾生位中，可說「性」與「身心」是對立的；身心的生存與滅壞，是以「性」的存在與離去而決定的。如約眾生「自有本覺性」說，「性」就名為「法身」，「法身」也是與色身對立的，如(大正四八．三三八下——三三九上)說：

「若一念斷絕，法身即是離色身」。

「一念斷即死（原作「無」），別處受身」。

「色身是舍宅，不可言歸（依）。向者（法身等）三身，在自法性」。

法身是：「何名清淨法身佛？善知識！世人性本自淨，萬法在自性。……一切法自在（應作「在自」）性，名為清淨法身」。眾生自性本淨，一切法在自性，所以名為「法身」（身是依止義）。眾生的法身，就是自性。「性」與「身心對立」，「法身」也與「色身」對立。死，就是「法身」離去了。

「性」——「自性」（「法身」），與一切法的關係呢？「性」如虛空一樣，性含萬法，萬法盡在自性。萬法是自性所變的，如(大正四八．三三九上——中)說：

「不思量，性即空寂，思量即是變化。思惟惡法，化為地獄。思量善法，化為天堂。……自性變化甚明，迷人自不知見」。

「世人性本自淨，萬法在自性。思量一切（惡）事，即行於惡。思量一切善事，便修於善行。知如是一切法盡在自性，自性常清淨」。

「性」是本來清淨，本來空寂，是超越於現象界的。善與惡，天堂與地獄，都是因「思量」而從自性中化現。一切法的現起，不能離卻自性，如萬物在虛空中一樣。所以，善的，惡的，苦報，樂果，都是自性所起，不離自性。三界，六趣，離自性是不可得的。盡在自性中，所以一切本來清淨，沒有什麼可取可捨的。然而眾生迷了，一切在自性，不離自性，而不能明見自性。在眾生境界中，色身是舍宅，性（或名法身）是主，自性成為生死中的

自我（小我）。從返迷啟悟，求成佛道來說：自性就是法身；自性具足三身佛，眾生迷而不見，向外求佛，這是完全錯了。佛，要向眾生身心去求，如(大正四八．三四四下——三四五上)說：

「我心自有佛，自佛是真佛。自若無佛心，向何處求佛」？

「若能身中自有真，有真即是成佛因」。

「但識眾生，即能見佛。若不識眾生，覓佛萬劫不得見也」。

真佛，只在眾生自己身心中，就是「自性」，所以說：「佛是自性作」。就是「法身」（「自性法身」），也名為「真如本性」，所以(大正四八．三四〇中——下)說：

「故知不悟，即是佛是眾生；一念若悟，即眾生（原有「不」字，今刪）是佛。故知一切萬法，盡在自身心中，何不從於自心頓現真如本性」！

「自性」、「法身」，只在眾生中。迷就是眾生，悟就是佛。可以說：「性」——「自性」，是萬法的本源，是眾生的當體；是成佛的真因（佛性），也就是佛的當體。這是《壇經》所提出的主題，問題在怎樣去體見！

與「性」有同樣重要意義的，是「心」。《壇經》在教授十弟子時，明確的說到(大正四八．三四三中)：

「法性起六識——眼識，耳識，鼻識，舌識，身識，意識；六門；六塵。自性含萬法，名為含藏識。思量即轉識。生六識，出六門，（見）六塵，是三六十八。由自性邪，起十八邪含。（由）自性（正，起）十八正含。惡用即眾生，善用即佛」。

「自法性」起一切，含一切，名為含藏識。「心量廣大，猶如虛空。……性含萬法是大」。在這一意義上，性就是心，是第八藏心。「思量即轉識」，上面曾經引述：「不思量，性即空寂，思量即變化。思量惡法，化為地獄；思量善法，化為天堂」等。「思量」，是轉識特有的作用，迷妄本源，起善起惡，苦報樂報，三界六趣生死，都由於思量。思量，自性就起化了，這是第七識。加上依六根門，緣六塵境的六識，共有八識。這一心識說，大體近於地論宗的南道派——勒那摩提所傳。阿黎耶是真識，阿陀那（或末

那）是妄識。阿黎耶識就是法性，所以「計法性生一切法」；「計於真如以為依持」。「性」是生命主體，萬化的本源，所以如「王」。王所攝屬的是「地」，性所攝屬的是「心」，所以名為「心地」。約含容一切法說，性與（本）心是一樣的；「本心」是「本性」所有的「本覺性」（約起化說，名為「性」）。比對《起信論》，「性」是「心真如」，及「心生滅」中的如來藏性。「心」是「心生滅」中，依如來藏而有阿黎耶識，及依阿黎耶而轉起的諸識。《壇經》所傳的，是原始的如來藏說。但不用如來藏一詞，而稱之為「性」或「自性」。如來藏（「性」）就是眾生，就是法身，法身流轉於生死，可參讀《不增不減經》等。

二、「無相為體，無住為本，無念為宗」：這是《壇經》所傳的修行法。1.「無相」，如(大正四八．三三八下)說：

「無相，於相而離相」。

「外離一切相是無相。但能離相，性體清淨，是（原衍一「是」字）以無相為體」。

眾生是於相而取著相的，如看心就著於心相，看淨就著於淨相。取相著相，就障自本性，如雲霧的障於明淨的虛空。如離相，就頓見性體的本來清淨，如雲散而虛空明淨一般。所以無相不只是離一切相，更是因離相而顯性體的清淨，「自性」是以無相為體的。

2.「無住」的意義，如《壇經》(大正四八．三三八下)說：

「為人本性，念念不住。前念今（原作「念」）念後念，念念相續（原作「讀」），無有斷絕。若一念斷絕，法身即是離身色。念念時中，於一切法上無住。一念若住，念念即住，名繫縛。於一切法上念念不住，即無縛也，（是）以無住為本」。

人的「本性」（「性」．「自性」），是念念不住的。在一生中，是從不斷絕的。「性」本來不住，從本來不住的自性，起一切法，所以《維摩經》說：「依無住本，立一切法」。一切法在自性，也是念念不住的（或稱為三世遷流），然眾生不能明了。試引《肇論》的〈物不遷論〉來解說：一切

法是前念，今念，後念——念念相續的。審諦的觀察起來：「昔物自在昔，不從今以至昔；今物自在今，不從昔於至今」。念念相續，而實是「法法不相到」的，「性各住於一世」的；不是葛藤一般的牽連於前後的。因為眾生不了解，「既知往物而不來，而謂今物而可往」，所以就念念住著了。經上說：「顧戀過去，欣求未來，耽著現在」；於念念中繫縛，往來生死。如能體悟自性的本來不住；一切法在自性，也無所住。直了現前——「來而不往，去而不留」，如雁過長空，不留痕跡；如見阿閦佛國，一見不再見。那就是念念不住，頓得解脫自在。《壇經》以本性的「無住為本」，所以反對「直言坐不動，除妄不起心」的禪法，如(大正四八．三三八中)說：

「若如是，此法同無情（原作「清」），却是障道因緣。道須通流，何以却滯？心不住（原作「住在」），即通流；住即被縛。若坐不動是，維摩詰不合呵舍利弗宴坐林中」。

曹溪的禪，在行住坐臥動靜語默中著力。直下無住，見自本性，活潑潑的觸處都自在解脫。這與「住心」一境的定法，確是非常不同的。

3.「無念」，如《壇經》(大正四八．三三八下)說：

「於一切境（原作「鏡」）上不染，名為無念。於自念上離境，不於法上念生。莫百物不思，念盡除却。一念斷即死，別處受生」。

「無者無何事？念者何物？無者離二相諸塵勞。真如是念之體，念是真如之用。性起念，雖即見聞覺知（原作「之」），不染萬境而常自在」。

「無念」，一般總以為是沒有念，什麼心念都不起。慧能以為人的本性，就是念念不斷的，如真的什麼念都沒有，那就是死了。所以勸人「莫百物不思，念盡除却」。「空心不思」，就是「迷人」。那「無念」是什麼意義呢？「於自念上離境，不於法上念生」，就是無念。念是心，心所對的是境（法）。一般人在境上起念，如境美好，於境上起念，起貪。境相惡，就於境上起念，起瞋。一般人的「念」，是依境而起，隨境而轉的。這樣的念，是妄念，終日為境相所役使，不得自在。所以說：「迷人於境上有念，念上便起邪見，一切塵勞妄念從此而生」。所以要「無念」——「於自念上離境

，不於法上念生」。也就是不依境起，不逐境轉。「念」，是本來自在解脫的。念是真如的用，真如（「性」）是念的體。從「性起念」，本來自在。只為了心境對立，心隨境轉，才被稱為妄念。只要「於自念上離境」，念就是見聞覺知（自性的作用）。雖還是能見，能聽，而這樣的見聞覺知，卻不受外境所染，不受外境的干擾，（性自空寂）而念念解脫自在。於「自念上離境」，是要下一番功力的。對念說境，對境說念，這樣的二相現前，念就不能不逐境而轉了。所以在體見自性（見無念）時，沒有二相，不能不所。那時，不但沒有「於境上有念」的有念，連「不於法上念生」的無念也不立。不落言說，不落對待，只是正念——自性的妙用現前：「善能分別諸法相，於第一義而不動」。神會答簡法師的話(《神會集》一四〇——一四一)，可以作為「於自念上離境」的解說：

「明鏡高臺能照，萬像悉現其中：古德相傳，共稱為妙。今此門中，未許此為妙。何以故？明鏡能照萬像，萬像不見（現）其中，此將為妙。何以故？如來以無分別智，能分別一切，豈將有分別心（即）分別一切」？

《壇經》所說，一切以「自性」為主。無相是性體清淨——體；無住是本性無縛，心無所住——相；無念是真如起用，不染萬境——用。從此悟入自性，就是「見性成佛」。《壇經》說般若，說定慧等學，都約「自性」而立，所以(大正四八冊)說：

「般若常在，不離自性。悟此法者，……即是真如性。用智慧觀照，於一切法不取不捨，即見性成佛道」(大正四八．三四〇上)。

「自性心地，以智慧觀照，內外明（原作「迷」）徹，識自本心。若識本心，即是解脫。既得解脫，即是般若三昧」(大正四八．三四〇下)。

「自性無非（戒）、無亂（定）、無癡（慧），念念般若觀照，當離法相，有何可立」(大正四八．三四二中)！

荷澤宗所傳

神會是為了南宗而竭盡忠忱的弟子，從《南宗定是非論》，《壇語》，《語錄》來看，不失為繼承南宗的大師！《壇經》的主體部分，是「說摩訶

般若波羅蜜，授無相戒」。神會所傳，是肯定的說是摩訶般若波羅蜜，如《南宗定是非論》(《神會集》二九六)說：

「問曰：禪師修何法？行何行？和上答：修般若波羅蜜法，行般若波羅蜜行」。

《壇語》也說：「登此壇場，學修般若波羅蜜」(《神會集》二三二)。關於「無相戒」，《壇經》約自性說。而神會《壇語》所說——敬禮三寶，懺悔，齋戒，都約事相說。約「直了見性成佛」說，這不免漸誘了！

先從「見性成佛」來說：「性」，「自性」，「本性」，「自本性」，「法性」，「自法性」，為《壇經》的常用語，而「佛性」僅偶爾提及。但在有關神會的作品中，見性是以「見佛性」為主的。「見法性」與「見本性」，反而要少些（偶一說到了自性）。如《神會集》中說：

「頓悟見佛性」(二八七)。

「定慧等者，明見佛性」(二三八)。

「自身中有佛性，未能了了見」(二四六)。

「一一身具有佛性。……一切眾生本來涅槃，無漏智性本自具足。……要因善知識指授，方乃得見」(二三二——二三三)。

「見法性本來空寂」(一二一)。

「見本性空寂」(一一二)。

「見本性清淨體不可得」(一一四)。

「若人見本性，即坐如來地」(一三二)。

「本性」與「法性」，約眾生（法）說，重在空寂性。「佛性」，重在本來涅槃，本來具有無漏智性。「見佛性」是《大涅槃經》所常說的。佛性與如來藏，原是一樣的。《壇經》所說的「性」，「自性」，如說：「性在身心在，性去身心壞」，「性」是生命的主體。又如說：「性含萬法」；「萬法在自性」；「不思量性即空寂，思量即是變化」——「性」為萬化的根源。這都是流轉生死，變現諸趣的如來藏性說。在佛性說中，這種思想是不

大明顯的。神會重佛性，所以在有關神會的作品中，也沒有發見這種思想。「性」，「自性」，貫徹於《壇經》燉煌本全部。所以說《壇經》是神會或神會門下所作，是一項根本的錯誤。這種自性說，實為「南方宗旨」的特色。

神會在「本心」外，又立「佛心」，如《神會集》說：

「真如之相，即是本心」(一三五)。

「真如之體，以是本心……我心本空寂，不覺妄念起。若覺妄念者，覺妄俱自滅，此則識心者」(一一八)。

「眾生本自心淨」(一三七)。

「眾生心是佛心，佛心是眾生心」(一二四)。

神會的「本心」說，受有《起信論》的影響。「本心」就是「真如」：「真如之體」，是「心真如」的如實空義；「真如之相」，是「心真如」的如實不空義。「識心見性」的心，也就是指這「本心」說的。「心若無相，即是佛心」(《神會集》二四六)。眾生心本淨，所以眾生心就是佛心。在這一意義上，從「見性成佛」，說到「唯指佛心，即心是佛」，如《壇語》(《神會集》二四七)說：

「馬鳴云：若有眾生觀無念者，則為佛智。故今所說般若波羅蜜，從生滅門頓入真如門。……唯指佛心，即心是佛」。

宗密傳說荷澤宗為：「寂知指體，無念為宗」。比對有關神會的作品，這就是「無住為本」，「無念為宗」。這大體是近於《壇經》的，而有了進一步的闡述。《壇經》是一切依「自性」說的，但神會不用「自性」一詞，而稱為「心」。立「無住心」，又以大同小異的名稱，來表達心的意義，如《神會集》說：

「一切善惡，總莫思量。……無憶念故，即是自性空寂心」(二三六——二三七)。

「自本清淨心……不作意取……如是用心，即寂靜涅槃」(二三五)。

「若有妄起即覺，覺滅，即是本性無住心」(二四九)。

「心無住處。和上言：心既無住，知心無住不？答：知。知不知？答：知。……今推到無住處便立知，知心空寂，即是用處」(二三七——二三八)。

在禪的參究中，「一切善惡總莫思量」（即「莫作意」），體悟到「心無住處」。心沒有一毫相可取可住（「無物心」），即是本性空寂。空寂不只體性不可得，而即空寂體上，有能知不可得的知——「知心無住」（依教理說，是「自證」）。神會引《金剛經》來證明這一意義，如《壇語》(《神會集》二三八)說：

「般若經云：菩薩摩訶薩，應如是生清淨心：不應住色生心，不應住聲香味觸法生心，應無所住而生其心。無所住者，今推知識無住心是。而生其心者，知心無住是」。

神會系的傳說（見石井本《神會語錄》），慧能是聽到《金剛經》說：「應無所住而生其心」，才頓悟見性的（《壇經》燉煌本缺）。這一「無住心」說，神會答拓跋開府書，也說得非常明白(《神會集》一〇二)：

「但莫作意，心自無物。即無物心，自性空寂。空寂體上，自有本智，謂知以為照用。故般若經云：應無所住而生其心。應無所住，本寂之體。而生其心，本智之用」。

本寂體上有本智，本智能證知本體空寂，所以宗密就簡稱為「寂知指體」。《壇經》說「無住為本」，是「本性」的念念相續，念念不住，表示了一切時中的了無繫著。而且，「一切法在自性」，一切是「自性變化」，「性含萬法」的。神會對「無住為本」的闡明，著重於心體空寂，空寂心的自證，不住一切法。而對「本性」的念念相續，念念不住，卻沒有說到。

說到「無念為宗」，無念為悟入的重要方法；神會近於《壇經》的思想，而更傾向於否定的說明。在有關神會的作品中，有一重要術語——作意，不作意，以「莫作意」來說明無念。《壇經》說：「大眾作意聽」！又說：「學道之人，作意莫言先定發慧，先慧發定，定慧各別」。這只是作意不要說定慧各別，如作意說定慧不二，不正是對了嗎？而神會卻醜化了作意，如《神會集》說：

「既是作意，即是識定」(一一七)。

「但不作意，心無有起，是真無念」(二四六)。

「不作意，即是無念」(一〇一)。

「但莫作意，心自無物。……但莫作意，自當悟入」(一〇二)。

「為是作意不作意？若是不作意，即與聾俗無別。若言作意，即是有所得」(一一八)。

「無作意，亦無不作意。如是者為之相應」(一三三)。

作意，就是有所得。不作意，就是無念。但進一步（後二則），無作意也不是的。沒有作意，也不是不作意，才是真的無念。依《壇語》(《神會集》二三四——二三五)說：

「聞說菩提，起心取菩提。聞說涅槃，起心取涅槃。聞說空，起心取空。聞說淨，起心取淨。聞說定，起心取定。此皆是妄心，亦是法縛，亦是法見。若作此用心，不得解脫，非本自空寂心」。

「聞說菩提，不作意取菩提。聞說涅槃，不作意取涅槃。聞說淨，不作意取淨。聞說空，不作意取空。聞說定，不作意取定。如是用心，即寂靜涅槃」。

從此可見，作意就是起心；作意取就是起心取。不作意，不是沒有心，而是不起心去取著境界。也就是「不於事上生念」。「莫作意，心自無物」；「不作意，心無有起」，是同一意義。不過直說作意、不作意，容易引起誤解。胡適引杜甫詩：「誰謂朝來不作意，狂風挽斷最長條」，而解說作意為：「打主意」，「存心要什麼」(《神會集》三二二)，是當時的白話。其實，「作意」為經論常見的名詞。如心所中的「作意」，是動心而使向於境界的心理作用。「如理作意」的作意，是思惟。修習定慧，如「了相作意」等，是注意於內心所起的境界。一般來說，修定——「繫心一處」，「攝心」，「住心」，都是要「作意」修的。神會評斥一般的作意修定，而大大的應用這一名詞，而以「不作意」為「無念」的同義詞。

「不作意」為「無念」，多少是偏於遣破的。但也有進一層的說明，如《神會集》說：

「若在學地者，心若有念起，即便覺照；起心即滅，覺照自亡，即是無念」(三〇八——三〇九)。

「若有妄起，即覺，覺滅，即是本性無住心」(二四九)。

「有無雙遣，中道亦亡者，是無念。無念即是一念，一念即是一切智，一切智者即是甚深般若波羅蜜，甚深般若波羅蜜即是如來禪」(一四五)。

(一念)「相應義者，謂見無念者，謂了自性者，謂無所得（般若）。以無所得，即如來禪」(一三一——一三二)。

「問：無者無何法？念者念何法？答：無者無有云然，念者唯念真如。……念者真如之用，真如者念之體。……若見無念者，雖具見聞覺知而常空寂」(一二九——一三〇)。

「但自知本體寂靜，空無所有，亦無住著，等同虛空，無處不遍，即是諸佛真如身。真如是無念之體，以是義故，立無念為宗。若見無念者，雖具見聞覺知而常空寂」(二四〇——二四一)。

這部分的「無念」，達到了妄滅覺亡的境地。那時，有無雙遣，中道不立；這樣的「無念」，就是「般若」，「一行三昧」，「如來禪」的別名。說明這悟入「無住心」的「無念」，說「念者唯念真如，……念者真如之用……具見聞覺知而常空寂」。後二則所說，與《壇經》說相近。然據《壇經》燉煌本所說，與神會所傳，不免有貌合神離的感覺。《壇經》是這樣說的(大正四八．三三八下)：

「無者無何事？念者何物？無者，離二相諸塵勞。真如是念之體，念是真如之用。性起念，雖即見聞覺知，不染萬境而常自在」。

「念」，是名詞。「無念」，不是沒有念；沒有的，是「二相諸塵勞」。念是真如的作用，是從「性」而起的。念是眾生「本性」的作用，是「念念相續，無有斷絕」的，斷絕便是死了。「無念為宗」，只是本性的，人人現成的念——見聞覺知。從平常心行中，「於自念上離境，不於法上生念」就

是。「念是真如之用」，不是聖人才有的，不是悟證了才有的。念是自性的作用，所以《壇經》堅定的反對沒有念，如(大正四八冊)說：

「莫百物不思，念盡除却」(大正四八．三三八下)。

「若百物不思，當令念絕，即是法縛（原作「傳」），即是邊見」(大正四八．三四〇下)。

明藏本《壇經》(大正五〇．三五八上——中)，有評臥輪偈的傳說：

「有僧舉臥輪禪師偈曰：臥輪有伎倆，能斷百思想，對境心不起，菩提日日長。師聞之曰：此偈未明心地，若依而行之，是加繫縛。因示一偈曰：慧能沒伎倆，不斷百思想。對境心數起，菩提作麼長」。

這一傳說，也見於《傳燈錄》卷五(大正五一．二四五中)，思想是一貫的。然神會在遮遣方面，無念是「不作意」，是「起心即滅」，「心無有起」；主張「一切善惡，總莫思量」（不思善，不思惡，與此說相當）。這與「除妄不起心」的禪法，不是有類似的意趣嗎？「念者真如之用」，似乎與《壇經》相近。但在神會，這是般若、一行三昧、如來禪，諸佛真如身的作用。所以以「念」為動詞，說「念者唯念真如」。這樣的念，是悟見無住心的境地，而不是眾生本性的作用。神會所傳的禪法，不免有高推聖境，重於不起念（不作意）的傾向。

神會以「無念為宗」，而悟入「無住知見」，略如《神會集》所說：

「今推到無住處便立知。知心空寂，即是用處。法華經云：即同如來知見，廣大深遠。心無邊際，同佛廣大；心無限量，同佛深遠，更無差別」(二三八)。

「但自知本體寂靜，空無所有，亦無住著，等同虛空，無處不遍，即是諸佛真如身。真如是無念之體，以是義故，立無念為宗。若見無念者，雖具見聞覺知而常空寂，即戒定慧一時齊等，萬行俱備，即同如來知見，廣大深遠」(二四〇——二四一)。

「滅諸相故，一切妄念不生，此照體獨立，神無方所。知識！當如是用」(二四八)。

「神會三十餘年所學功夫，唯在見字」(《神會集》二七七)。「無住知見」，被宗密讚譽為：「空寂之知，是汝真性。……知之一字，眾妙之門」(大正四八．四〇二下——四〇三上)。然與《壇經》燉煌本所說的「無念」，念是眾生本性現成的，自性所起的用，不完全相合。如不認清《壇經》（燉煌本所依的底本，是南方宗旨本）的主題實質，見到文義部分與神會說相同，就說《壇經》是神會或神會門下所造，極為謬誤！神會的「無住知見」，重在空寂的自證，作為荷澤派下的宗密，早就有異議了，如《圓覺經大疏鈔》卷三之下(續一四．二八〇（卍新續九．五三五上——中）)說：

「圓通見者，必須會前差別取捨等法，同一寂知之性。舉體隨緣，作種種門，方為真見。寂知如鏡之淨明，諸緣如能現影像。荷澤深意，本來如此。但為當時漸教大興，頓宗沈廢，務在對治之說，故唯宗無念，不立諸緣」。

保唐的禪學

保唐無住所傳的「大乘頓悟禪門」，與《壇經》所說，有密切的關係。無住自稱「修行般若波羅蜜」。說「識心見性」，「見性成佛道」，廣說「無念」，「無念即戒定慧具足」。與神會相近（但沒有說「不作意」），他是曾見到《南宗定是非論》，〈師資血脈傳〉的。無住的禪門，宗密稱之為「教行不拘而滅識」。什麼是「滅識」？《圓覺經大疏鈔》卷三之下(續一四．二七八（卍新續九．五三四上）)說：

「意謂生死輪轉，都為起心，起心即妄，不論善惡；不起即真。……是以行門，無非無是，但貴無心而為妙絕，故云滅識」。

依保唐宗所傳的《曆代法寶記》（此下引文都出此記，見《大正藏》五一冊）來看，無住所說的法門，的確是這樣的。如說：「起心即是生死」；「一物在心，不出三界」；「有念即虛妄」；「有念在三界」。「念」，是被專稱虛妄的，所以說「無念」，重在遮遣邊。這樣的「無念」，神會已大大的發展了。而《壇經》及神會所說：「念是真如之用」的解說，在無住所傳的言說中，完全不見了。

破言說的極則，當然會一法不立。雖說「無念即見性」，而「無念」也是假說的，如說：

「為眾生有念，假說無念。正無念之時，無念不自」(大正五一．一八九中)。

「無念不自」，這是一再說到的，以此為結論的。這是說：無念，是對有念說的。念沒有了，無念也不可得（不離有念而獨存）。無住說「無念即見性」，而正無念見性時，見也不立的，如說：

「見性，正見之時，見猶離見，見不能及，即是佛。正見之時，見亦不自」(大正五一．一九四下)。

無住曾受《楞嚴經》的深切影響，他的呵毀多聞，與《楞嚴經》是不無關係的。他一再說到，要人認識主與客，而見性時，主客也不立，如說：

「來去是客，不來去是主。相念無生，即沒主客，即是見性」(大正五一．一九四中)。

無住破言說，不立一切，不像神會那樣的「立知見」，立「無住之知」，而只是泯絕一切。在泯絕一切中，一切是佛法，行住坐臥總是禪。無住所傳頓悟的境地，略引二則如下：

「正無念之時，一切法皆是佛法，無有一法離菩提者」(大正五一．一八九下)。

「我今意況大好，行住坐臥俱了。看時無物可看，畢竟無言可道。但得此中意況，高牀（原作「口」）木枕到曉」(大正五一．一九二中——下)。

洪州（石頭）所傳

到慧能而日益盛大的南宗，如「以心傳心」，「頓成佛道」，早在東山門下就如此了。這本是「一切眾生有佛性」，「一切眾生皆有如來智慧德相」——如來藏說的禪門。成佛，佛有法身、報身、化身，而以法身為本。歸依有佛、法、僧——三寶，而以如來常住（或無為性）為本。眾生有五蘊，十二處，十八界，而以心為本。這都是人類所本有的，人心所本具的（這是印

度晚期佛教的一般傾向）。而實現成佛的方法（除他力加持不論），以定、慧的修持，到「等定慧地」，明見真如或佛性，見性成佛。在學者，對三寶、三身，雖意解到是本有的，而總覺得：「佛」，「菩提」，「涅槃」，「般若」，「佛性」，「如來藏」——這些名目，是理想，是目的，是高高的，遠遠的，可望而不可及的，修行並不容易。所以「是心作佛」，「是心即佛」，這一類詞句，雖為一分大乘經的常談，而在佛教界——法師，禪師，都看作崇高與偉大的理想，只能隨分修學而已。《壇經》所表現的，就不然。三身也好，三寶也好，菩提、般若也好，都在自己身心中，直捷了當的指示出來。就在日常心行中，從此悟入。於是，佛不再是高遠的理想，而是直下可以體現的。聖人，從難思難議的仰信中，成為現實人間的，平常的聖人（恢復了原始佛教的模像）。這是曹溪禪的最卓越處！從宗教的仰信，而到達宗教的自證。然慧能所說，不離經說，一切文句還是經中固有的。「菩提」，「般若」，「佛」，「定慧」，「三昧」.....在學者心目中，極容易引起尊貴的，不平凡的感覺，成為自己所求得的對象（還是心外的）。於是繼承慧能精神的，逐漸（不是突然的）嬗變，成為「慢教」一流。固有術語，儘量的減少，或加以輕毀。另成「祖師西來意」，「本分事」，「本來人」，「本來身」，「本來面目」，「無住真人」，「這箇」，「那個」，「白牯牛」（五家分宗，連祖師也在被輕呵之列），這一類的術語。特別是：揚眉，瞬目，擎拳，豎拂，叉手，推倒禪床，踢翻淨瓶，畫圓相，撥虛空；棒打、口喝、腳踢以外，斬蛇，殺貓，放火，斫手指，打落水去——歡喜在象徵的，暗示的，啟發的形式下，接引學人，表達體驗的境地。語句越來越平常，也越來越難解。變為自成一套——說不完的公案（後人又在這裡參究，說是說非），禪偈，與經論不同，也與《壇經》不同。其實，還是如來藏禪。所不同的，慧能從高遠而引向平實，後人又從平實而引向深秘。這裡，從早期的禪語，來觀察與《壇經》的關係。

洪州與石頭門下，有上堂開示，個別問答，沒有《壇經》那樣的一般傳授。內容可分為二類：一為接引初學，未悟的使他「得個入處」；已悟入而沒有究竟的，或能入而不能出的，得體而不得用的，使他更進一步。一是作

家相見，試探對方，勘驗對方的。現在專約誘導悟入的方便說。先引《圓覺經大疏鈔》卷三之下，宗密對洪州門下的認識，如(續一四．二七九（卍新續九．五三四中）)說：

「起心動念，彈指謦（原作磬）咳，揚眉瞬目（原作「揚扇因」），所作所為，皆是佛性全體之用，更無第二主宰。如麵作多般飲食，一一皆麵。佛性亦爾，全體貪瞋癡，造善惡，受苦樂，故一一皆性。意以推求，而四大骨肉舌齒眼耳手足，并不能自語言見聞動作。如一念命（原作「今」）終，全身都未變壞，即便口不能語，眼不能見，耳不能聞，脚不能行，手不能作。故知語言作者，必是佛性。四大骨肉，一一細推，都不解貪瞋，故貪瞋煩惱，並是佛性，佛性非一切差別種種，而能作一切差別種種」。

《禪源諸詮集都序》卷上之二(大正四八．四〇二下)說：

「真性無相無為，體非一切，……然即體之用，而能造作種種」。

「即今能語言動作，貪瞋慈忍，造善惡，受苦樂等，即汝佛性。即此本來是佛，除此無別佛也」。

這一見解，與《壇經》所說的「性」——「自性」：「性在身心在，性去身心壞」；「色身如舍宅」；「一念斷絕，法身即是離色身」的見地，完全一致。說到這裡，想起了南陽忠國師所說的「南方宗旨」（如上第六章所說）。忠國師所說的南方宗旨，「色身無常而性是常」，與《壇經》燉煌本，洪州與石頭門下，確是非常近似的。形神對立的傾向，不過是禪者理會得不夠，或是說得不夠善巧而已。《壇經》所說的「性」，是一切法為性所化現（變化）的；而「性含萬法」，「一切法在自性」，不離自性而又不就是性的。所以性是超越的（離一切相，性體清淨），又是內在的（一切法不異於此）。從當前一切而悟入超越的，還要不異一切，圓悟一切無非性之妙用的。這才能入能出，有體有用，理事一如，腳跟落地。在現實的世界中，性是生命的主體，宇宙的本源。性顯現為一切，而以心為主的。心，不只是認識的，也是行為——運動的。知覺與運動，直接的表徵著性——自性、真性、佛性的作用。「見性成佛」，要向自己身心去體認，決非向色身去體悟。如

從色身，那為什麼不向山河大地？這雖可說「即事而真」，而到底是心外覓佛。所以在說明上，不免有二元的傾向（其實，如不是二，就無可說明）。臨濟義玄所說，就充分表顯了這一意思，如《鎮州臨濟慧照禪師語錄》(大正四七．四九七中——下)說：

「爾四大色身不解說法聽法，脾胃肝膽不解說法聽法，虛空不解說法聽法，是什麼解說法聽法？是爾目前歷歷底勿一個形段孤明，是這箇解說法聽法。……心法無形，通貫十方。在眼曰見，在耳曰聞，在鼻嗅香，在口談論，在手執捉，在足運奔」。

福州大安也有同樣的說明，如《傳燈錄》卷九(大正五一．二六七下)說：

「汝諸人各有無價大寶，從眼門放光，照山河大地。耳門放光，領采一切善惡音響。六門晝夜常放光明，……汝自不識取。影在四大身中，內外扶持，不教傾側。如人負重擔，從獨木橋上過，亦不教失脚。且是什麼物任持，便得如是。汝若覓，毫髮即不見」。

「師云：一切施為，是法身用」。

臨濟（八六六卒）與大安（八八三卒），比宗密還遲些，而將心性作用，與色身作差別的說明，可見這是一向傳來的見地。悟證徹了，死生自由，也就有離色身而去的說明，如《傳燈錄》(大正五一)說：

百丈懷海：「處於生死，其心自在，畢竟不與虛幻塵勞蘊界生死諸入和合，逈然無寄，一切不拘，去留無礙。往來生死，如門開相似」(大正五一．二五〇中)。

道吾圓智（石頭下）：「師見雲巖不安（病了），乃謂曰：離此殼漏子，向什麼處相見？巖云：不生不滅處相見」(大正五一．三一四中)。

南嶽玄泰：「今年六十五，四大將離主」(大正五一．三三〇下)。

「見性成佛」，「性在何處」？「佛是什麼」？洪州門下，是以身心活動為性的作用，點出這就是性，就是佛，引人去悟入的。傳說（最早見於八〇一年撰的《寶林傳》）達磨的弟子波羅提為王說法，即明說「性在作用」

，如《傳燈錄》卷三(大正五一．二一八中)說：

「問曰：何者是佛？答曰：見性是佛。……王曰：性在何處？答曰：性在作用。王曰：是何作用？……波羅提即說偈曰：在胎為身，處世為人，在眼曰見，在耳曰聞，在鼻辨香，在口談論，在手執捉，在足運奔。遍現俱該沙界，收攝在一微塵，識者知是佛性，不識喚作精魂」。

總之，從生命現象，去誘發學人的自悟，體認真正的自己（本心，自性，真我），是洪州（石頭）門下共通的。在師弟問答中，或約（總相的）人說，或約心說，或約見聞動作說。約人說的，如《傳燈錄》(大正五一)說：

百丈懷海：「問：如何是佛？師云：汝是阿誰」(大正五一．二五〇上)？

歸宗智常：「靈訓禪師初參歸宗，問：如何是佛？……宗曰：即汝便是」(大正五一．二八〇下)。

約心說的，如《傳燈錄》(大正五一)說：

洪州道一：「汾州無業（問）……常聞禪門即心是佛，實未能了。馬祖曰：只未了底心即是，更無別物」(大正五一．二五七上)。

福州大安：「人問師：佛在何處？師云：不離心」(大正五一．二六八上)。

約見聞動作說的最多，略引幾則，如《傳燈錄》(大正五一)說：

洪州道一：「問曰：阿那箇是慧海自家寶藏？祖曰：即今問我者，是汝寶藏」(大正五一．二四六下)。

「師召云：座主！彼即迴首。師云：是什麼？亦無對。師云：遮鈍根阿師」(大正五一．二四六中)。

「亮不肯（不以為然），便出。將下階，祖召云：座主！亮迴首，豁然大悟」(大正五一．二六〇上)。

百丈懷海：「師有時說法竟，大眾下堂，乃召之。大眾迴首，師云：是什麼」(大正五一．二五〇下)？

南泉普願：師祖「問：如何是（摩尼）珠？南泉召云：師祖！師應諾。南泉云：去！汝不會我語。師從此信入」(大正五一．二七六中)。

中邑洪恩：「（仰山）問：如何得見性？師云：譬如有屋，屋有六窓，內有一獼猴。東邊喚山山，山山應；如是六窓，俱喚俱應。……」(大正五一．二四九中)。

石頭希遷：「靈默禪師……告辭而去。至門，石頭呼之云：闍梨！師迴顧。石頭云：從生至老，只是遮箇漢，更莫別求。師言下大悟」(大正五一．二五四中)。

藥山慧超：「師召（洞山）良价，价應諾。師曰：是什麼？价無語。師曰：好箇佛，只是無光焰」(大正五一．二六九上)。

在日常行動中直指心要的，石頭下也傳有很好的開示，如《傳燈錄》(大正五一)說：

天皇道悟：「（崇信）問曰：某自到來，不蒙指示心要。悟曰：自汝到來，吾未嘗不指汝心要。師曰：何處指示？悟曰：汝擎茶來，吾為汝接。汝行食來，吾為汝受。汝和南時，吾便低首。何處不指示心要！師低頭良久，悟曰：見則直下便見，擬思即差。師當下開解」(大正五一．三一三中)。

夾山善會：「師有小師，隨侍日久。……何不早向某甲說？師曰：汝蒸飯，吾著火。汝行益，吾展鉢。什麼處是孤負汝處？小師從此悟入」(大正五一．三二四中)。

指示學人，不但直指「是汝」，「是心」，或在見，聞，迴首，應諾……中，讓學人去體會（臨濟在黃蘗會下三度被打，洪州水老被馬祖當胸踢倒等都是）。平時的一舉一動，也未始不是暗示學人，使他由此契入。洪州門下，重於直指。從生命現象（「性在作用」）去指示，有的不能體會，那就被斥為「鈍根」，「無佛性」，「不肯直下承當」。有所契會的（直下便見，有一番直覺經驗），一般也還有不徹底的。依《楞嚴經》，悟得「見」性常在，還沒有迥脫根塵。依唯識學，這只是五俱意識的有漏現量，沒有隨念分別、計度分別而已。正如《圓覺經》所說：「猶如眼根，曉了前境，得

無憎愛」。所以在禪悟中，對這種「六根門頭，昭昭靈靈」的境地，要進一步的加以指導。如《傳燈錄》(大正五一)說：

百丈懷海：「固守動用，三世佛怨。此外別求，即同魔說」(大正五一．二五〇上)。

長沙景岑：「師召曰：尚書！其人應諾。師曰：不是尚書本命。對曰：不可離却即今祇對，別有第二主人。師曰：喚尚書作至尊，得麼？彼云：恁麼總不祇對時，莫是弟子主人否？師曰：非但祇對與不祇對時，無始劫來，是箇生死根本」(大正五一．二七四中)。

從見聞覺知而契入的，真的頓見「本心」，原本不是說明的。古人開示，也只是方便表示而已。如《傳燈錄》(大正五一)說：

章敬懷暉：「自性元非塵境，是箇微妙大解脫門，所有鑒覺，不染不礙。如是光明，未曾休廢。曩劫至今，固無變易。猶如日輪，遠近斯照。雖及眾色，不與一切和合。靈燭妙明，非假鍛鍊。……若能返照無第二人，舉措施為，不虧實相」(大正五一．二五二中)。

盤山寶積：「夫心月孤圓，光吞萬象。光非照境，境亦非存。光境雙亡，復是何物」(大正五一．二六三中)。

黃蘗希運：「此本源清淨心，與眾生諸佛、世界山河、有相無相，遍十方界，一切平等，無彼我相。此本源清淨心，常日圓明遍照。世人不悟，只認見聞覺知為心，為見聞覺知所覆，所以不覩精明本體。但直下無心，本體自現。如大日輪升於虛空，遍照十方，更無障礙。……然本心不屬見聞覺知，亦不離見聞覺知。但莫於見聞覺知上起見解，莫於見聞覺知上動念，亦莫離見聞覺知覓心，亦莫捨見聞覺知取法。不即不離，不住不著，縱橫自在，無非道場」(大正五一．二七一上——中)。

上來的引述，只為了說明一點：洪州（石頭）門下，是以「性在作用」為原則的。從學人自己，自己的心，自己的見聞動作，也就是從自己的生命現象去悟入的。這一禪風，從下手處——悟入方便說，見聞等作用是不同於四大色身的，似有對立的意味。等到深入而真的體悟，那就「靈光獨耀，迥

脫根塵」；「心月孤圓，光吞萬象」，有什麼對立可說呢！

第四節 曹溪的直指見性

「凡言禪皆本曹溪」，這是慧能去世一百年的禪門實況。到底曹溪禪憑什麼有這樣大的力量呢？

見性成佛

牛頭宗說：「道本虛空」，「無心合道」。東山宗說：「即心是佛」，「心淨成佛」。慧能繼承了東山法門，不但說「心即是佛」，而更說「見性成佛」。神會說：「直了見性」。無住說：「直指心地法門」。黃檗說：「直指人心，見性成佛」。所以曹溪禪的特色，是「直了」，「直指」；學者是「直入」，「頓入」。

曹溪門下的四家，對於「見性」，有從現實的心念中，以「無念」而頓入的；有從見聞覺知，語默動靜中去頓入的。這就是宗密所說的「直顯心性宗」，有此二家了。這二家的差別，可以從《壇經》的組成部分而理解出來。《壇經》的主體——大梵寺說法，是「說摩訶般若波羅蜜法，授無相戒」。「說摩訶般若波羅蜜」，首先揭示了「菩提般若之智，世人本自有之」。於是立「定慧不二」；「無相為體，無住為本，無念為宗」；「說摩訶般若波羅蜜，頓悟見性」。這是依經說的「般若」，「定慧」，「三昧」等而發明見性的。開示本性的「念念不住」，修「於自念上離境，不於法上念生」的無念法門。神會與無住所弘傳的，重於「無念」，雖多少傾向遮遣，大體來說，是與這部分相應的。「授無相戒」部分，直示眾生身心中，自性佛，自性三寶，自性懺，自性自度等。佛不在外求的意趣，格外明顯。而答釋疑問的：功德在法身，淨土在自心，也與此相契合。這部分，可通於神會，而更近於洪州（及石頭）的風格。這二部分，《壇經》（燉煌本）以「自性」為主題而貫徹一切，直顯自性，見性成佛。現存的燉煌本，是荷澤門下的「壇經傳宗」本。但只是插入一些與「傳宗」有關的部分，而對所依據的底本——「南方宗旨」，並沒有什麼修改，所以現存的燉煌本，保留了「南方宗旨」的特色。上面說，神會所傳的禪法，與「說摩訶般若波羅蜜法」相近，

但神會說「佛性」，「本性」，不用「自性」一詞。在有關神會的作品中，沒有「自性變化」說，也沒有「形神對立」說。以「自性」為主題來闡明一切，是「南方宗旨」。神會所傳的，應近於《壇經》的原始本。南嶽與青原二系的興起，得力於道一、希遷——慧能的再傳，比神會遲一些。道一（與希遷）所傳的，接近「南方宗旨」。慧忠晚年直斥：「聚却三五百眾，目視雲漢，云是南方宗旨」，可能指道一與希遷呢！但「南方宗旨」，決不是新起的，只是強調的表示出來，文句有過潤飾增補而已。

慧能「說摩訶般若波羅蜜」，當然是繼承道信以來的禪門，是「不念佛，不看心，不看淨」的一流。慧能在即心是佛（東山傳統）的基石上，樹立起「見性成佛」的禪，這是融合了南方盛行的《大般涅槃經》的佛性說。《大般涅槃經》，在現存北宗的部分著作中，也有引述，但沒有重視。《涅槃經》的佛性，是如來藏的別名；但不是《楞伽經》的「無我如來之藏」，而是「我者即是如來藏義」，如《大般涅槃經》卷八(大正一二．六四八中)說：

「我者，即是如來藏義。一切眾生悉有佛性，即是我義。如是我義，從本已來，常為無量煩惱所覆，是故眾生不能得見」。

「佛性」，就是「我」，「如來藏」。如來藏原是為了「攝引計我諸外道故」而說的，形式上與外道的神我（常住不變，清淨自在，周遍，離相等）相近，所以《楞伽經》要加以抉擇，說是「無我如來之藏」。《涅槃經》解說為「如來藏即是我」，當然內容與外道不會完全相同，而到底易於混淆了。如來藏，我，佛性，不但是小乘，菩薩也不容易明見，如《大般涅槃經》卷八(大正一二．六五二下)說：

「菩薩雖具足行諸波羅蜜，乃至十住，猶未能見佛性。如來既說，即便少見」。

能究竟圓滿明見佛性的，是佛，也如《大般涅槃經》卷二八(大正一二．七九二下)說：

「諸佛世尊，定慧等故，明見佛性，了了無礙」。

惟有佛能了了見佛性，明見佛性就是佛，所以梁代（天監中卒，五〇二——五一九）僧亮（或作法亮）說「見性成佛」(大正三七．四九〇下)。在這裡，發見了「定慧等」與「見性成佛」的一定關係，也就是找到了《壇經》的「定慧不二」，「見性成佛」的來源。所以，達摩的「真性」禪，是《楞伽經》的如來藏說。道信以《楞伽經》的「佛心」，融合於《文殊說般若經》的「念佛心是佛」。到了曹溪慧能，更融合了盛行南方的《大般涅槃經》的「佛性」——「見性成佛」。內涵更廣大了，而實質還是一脈相傳的如來藏說。不過曹溪禪融合了「佛性」（即是「我」），更通俗，更簡易，更適合多數人心，更富於「真我」的特色。

神會所傳的「見性成佛」，是「見佛性」，「見本性」，如燉煌本那樣的「見自性」，是沒有的。所以以「自性」為主題的，推斷為「南方宗旨」。如《壇經》(大正四八．三三九中)說：

「不思量，性即空寂，思量即是變化。……自性變化甚明，迷人自不知見」。

「自性」本來空寂（本淨），而能變化一切。為什麼會變化？由於「思量」；思量，自性就起變化了。「自性」，「自性（起）變化」，這是禪者本著自心的經驗而說，還是有所（經說，論說）承受呢！也許受到「數論」的影響；「數論」為印度六大學派中的重要的一派。依「數論」說：「自性」（羅什譯為世性。約起用說，名為「勝性」。約微妙不易知說，名為「冥性」）為生起一切的根元。「自性」為什麼「變異」而起一切？「數論」說：「我是思」。由於我思，所以自性就變異而現起一切。這與「性即空寂，思量即是變化」，「自性變化」，不是非常類似的嗎？陳真諦在南方傳譯的《金七十論》，就敘述這「變，自性所作故」(大正五四．一二四五下)的思想。論上還說：「如是我者，見自性故，即得解脫」(大正五四．一二五〇中)。當然，「數論」與「南方宗旨」，決不是完全相同的。但對因思量而自性變化一切來說，不能說沒有間接的關係。「自性」，或譯為「冥性」，中國佛學者，早就指出：老子的「杳杳冥冥，其中有精；恍恍惚惚，其中有物」，從「道」而生一切，與「數論」的「冥性」說相近。所以「南方宗旨」的「

自性」變化一切說，對未來的融「道」於禪，的確是從旁打開了方便之門。這些，是與曹溪本旨無關。

直指心傳

曹溪的禪風，不只是「見性成佛」，而且是「直指」，「直示」，「頓入」，「直入」的。洪州（石頭）門下，從見聞覺知、動靜語默中去悟入；神會（無住）門下，從現前心念，以「無念」而悟入。這二大流，宗密統稱之為「直顯心性宗」。這一「直顯心性」的曹溪禪，不是新起的，是東山門下所傳的：教外別有宗——不立文字的，頓入法界的，以心傳心的達摩禪。在第二章中，已有所說明。有關「意傳」，「不立文字」，「頓入法界」，再引《法如行狀》(《金石續編》卷六)如下：

「師（弘忍）默辨先機，即授其道，開佛密意，頓入一乘」。

「天竺相承，本無文字。入此門者，唯意相傳」。

「唯以一法，能令聖凡同入決定。……眾皆屈申臂頃，便得本心。師以一印之法，密印於眾意。世界不現，則是法界，如空中月影，出現應度者心」。

法如是慧能同學，死於永昌元年（六八九，慧能那年五十二歲）。行狀說到「唯意相傳」，就是以心傳心。「密意」與「密印」，也就是「一法」與「一印」。這裡面，有三個問題：一、做師長的要善識弟子的根器，做弟子的要有入道的可能。二、如弟子確是法器，那就授法。行狀說「一法」，「開佛密意」，但「一法」與「密意」到底是什麼？據《傳法寶紀》說：「密以方便開發，頓令其心直入法界」。在「密以方便開發」下，注說：

「其方便開發，皆師資密用，故無所形言」。

這是密用開發，是沒有語言表示的。慧能的另一同學老安，以「密作用」開發坦然與懷讓，密作用就是「目開合」，所以「密意」，「密用」，只是揚眉瞬目，轉身回頭，這一類身心的活動。這種動作，是暗示的，稱為「意導」，「密意」。三、弟子受到師長「密意」的啟發，機教相應，「其心頓入法界」，也就是「便得本心」。這本為師長自己的悟境，一經密用啟發，

弟子心中也就現起同樣的悟境。《行狀》所說「世界不現，則是法界，如空中月影，出現應度者心」，就是表示這一事實。這可說「以心傳心」的，張說〈大通禪師碑〉(《全唐文》卷二三一)說：

「如來有意傳妙道，力持至德，萬劫而遙付法印，一念而頓授法身」。

「意傳妙道」，就是「心傳」。在「密意」開發，「頓入法界」的過程中，有師長的加持力（「力持至德」），好像師長將自己心中的證覺內容，投入弟子心中一樣。這是語言以外的「心傳」，在原始佛教中，稱為「轉法輪」。法是菩提，從佛（或師長）的自證心中，轉入弟子心中，稱為「得淨法眼」。這一師資道合而直入法界，就是佛法的根本事實。

東山門下的禪，是有層次的。一般是「念佛名，令淨心」。如學者有所領會，「密來自呈，當理與法」。授與的法，一般是不知道的，也不輕易向人說的，這就是「密以方便開發」的「密意」，「密印」。這在東山門下，得到的並不太多。神秀所傳的，「以方便顯」（第二開智慧門，有深方便），重於念佛、看淨，這所以《傳法寶紀》的作者——杜朏，要慨歎不已了。慧能在曹溪開法，不用念佛、淨心等方便，而「說摩訶般若波羅蜜法，受無相戒」，直捷了當的指出：「眾生本性念念不住」；「性起念，雖即見聞覺知，不染萬境而常自在」，要學者直從自己身心去悟入自性——見性。這雖還是言說的，而到達了言說的邊緣（如文殊以無言說來說入不二法門）。這是將東山門下的密授公開了（法如也有此作風）。慧能是直指直示，弟子是直了直入（這與頓漸有關）。憑慧能自身的深徹悟入，善識根機，要學者直下去頓見真如本性，禪風是煥然一新。到這裡，達摩禪經歷二度的發展：達摩傳來的如來藏禪，本是少數人的修學，「領宗得意」是不容易多得的。道信與弘忍，在「一行三昧」的融合下，念佛，長坐，使門庭廣大起來，引入甚深的法門。但東山的「法門大啟」，不免流於「看心，看淨，不動，不起」的方便。到慧能，將《楞伽》如來藏禪的核心，在普遍化的基礎上，不拘於方便，而直捷的，簡易的弘闡起來，這就是《壇經》所說的「大乘頓教」。

曹溪慧能不用「念佛」、「看心」等方便，直示「本有菩提般若之智」，以「無念為宗」，要人從自己身心去「見性成佛」。「無念」的解說為：「無者無何事？念者念何物」——神會這樣說，洪州門下的《壇經》也這樣說。燉煌本肯定自性起用的「念」，所以說「念者何物」，這是「南方宗旨」。《壇經》要人從現前身心中，眾生本性的念念不住中去見性。雖說「性在王在」，以「自性」為生命的當體；什麼是「性」，雖似乎呼之欲出，但始終沒有明白點出「性在作用」。洪州門下所傳的「性在作用」，與南陽慧忠所見的南方禪客相合。這是曹溪門下，更明白的，更直捷的，用來接引學人了！「識者知是佛性，不識喚作精魂」（神我）；神我與佛性，洪州下是看作同一事實的（只是識與不識的差別）。的確，印度另一大學派「勝論」：「以出入息、視、眴、壽命等相故，則知有神」(大正三〇．一七〇下)。「勝論」也是以呼吸、視眴（瞬目等）證明是有我的。原始的如來藏說，從達摩到曹溪門下，是這樣的公開，簡易，直捷。人人有佛性，見性成佛；也就是人人有我，見我得解脫。這對一般人來說，這實在是簡易、直捷不過，容易為人所接受、所體驗的。這樣的簡易、直捷，難怪「凡言禪者皆本曹溪」了。

卷009

第九章 諸宗抗互與南宗統一

第一節 牛頭禪的蛻變

從慧能去世（七一三）到會昌法難（八四五），禪法大大的興盛，形成了諸宗競化的局面。禪者雖是重傳承的，但在時、地、人的特殊情形下，自然的分化對立，並相抗相毀。在對立又不斷的接觸中，又互相融攝。對立，融攝，在諸宗的發展中，勝利屬於南宗，被統一於曹溪的南宗。現在，先說中國的南宗——牛頭禪。

牛頭禪的興盛

「道本虛空，無心合道」，代表了早期的牛頭禪——法融的禪學。牛頭禪特質的確立，如第三章所說。牛頭五祖智威的門下，有被推為六祖的慧忠（六八三——七六九），及鶴林玄素（六六八——七五二）。玄素弟子中，有徑山法欽（七一四——七九二）。在這幾位禪師的時候，牛頭禪大盛起來。牛頭宗的隆盛（約一世紀），是與中原的荷澤神會（六八八——七六二），江南的洪州道一（七〇九——七八八），石頭希遷（七〇〇——七九〇）——曹溪南宗的興盛相呼應的。牛頭禪代表了江東傳統的南宗，所以這也是二大南宗的錯綜發展。慧忠的傳記，上面已經說到了。

鶴林玄素，俗姓馬，所以或稱為「馬素」，「馬祖」。玄素二十五歲（六九二）出家，「晚年」（可能年近五十——七一七）入青山，參智威而受勝法。智威是開元十年（七二二）去世的，玄素大概在這時候，離開了牛頭山。開元中（七一三——七四一），玄素應法密（或作「汪密」）的禮請，到京口（今江蘇鎮江縣），郡牧韋銑請住鶴林寺，法門極盛，別出鶴林一系。天寶初年（七四二——），應希玄的禮請，到江北楊州（今江蘇江都縣），引起了江南與江北道俗間的諍競，這可見玄素為人感慕的一斑了！後回鶴林寺，天寶十一年（七五二）去世，年八十五歲。玄素的傳記，除《宋僧傳》卷九(大正五〇．七六一下——七六二中)；《傳燈錄》卷四(大正五一．二二九中——下)外，有李華撰〈潤州鶴林寺故徑山大師碑銘〉(《全唐文》卷三二〇)。

玄素的弟子，有吳中（今江蘇吳縣）法鏡，徑山（今浙江餘杭縣）法欽，吳興（今浙江吳興縣）法海等。據《宋僧傳》卷九〈法欽傳〉(大正五〇．七六四中——七六五上)，及李吉甫撰〈杭州徑山寺大覺禪師塔銘并序〉(《全唐文》卷五一二)，法欽是二十八歲（七四一）從玄素出家的。後遊杭州的徑山，前臨海令吳貞，捨別墅立寺，來參學的人極多。大曆三年（七六八），代宗下詔，召法欽入京問法，並賜號「國一」禪師。德宗貞元五年（七八九），也賜書慰問。當時京都及江浙一帶的名公鉅卿，歸依的人很多。晚年，移住杭州的龍興寺。貞元八年（七九二），七十九歲去世。法欽的弟子中，有杭州巾子山崇慧（《宋僧傳》卷一七有傳）。崇慧兼學祕密瑜伽，曾以

登刀梯、蹈烈火等術，勝過了道士史華，被封為「護國三藏」；因此有人稱他為「降魔崇慧」(大正五〇．八一六下——八一七上)。

玄素與法欽的禪風，非常簡默。《宋僧傳》卷一一〈曇藏傳〉，說到超岸親近玄素的情形：「釋超岸，丹陽人也。先遇鶴林素禪師，處眾拱默而已」(大正五〇．七七四中)。李華所撰〈潤州鶴林寺故徑山大師碑銘〉，也說：玄素「居常默默，無法可說」。李華讚為：「師無可說之法」；「道惟心通，不在言通」。徑山法欽也如此，如〈杭州徑山寺大覺禪師碑銘並序〉說：「大師性和言簡，罕所論說。問者百千，對無一二」。簡默的禪風，正表示了法是不可說的，說著就不是的。但專於簡默，不私通方便，對學者來說，中人以下是不能得益的。

牛頭慧忠，維持了牛頭山的舊家風。他晚年出山，修復了大莊嚴寺，創立「法堂」。「著見性序及行路難，精旨妙密，盛行於世」。《僧傳》說他「汲引無廢，神曠無撓，四方之侶，相依日至」。《傳燈錄》慧忠門下三十四人，可見門下的盛況。慧忠與玄素兩系的風格，是不同的。

玄素與慧忠的禪學，從現有的資料來看，玄素系的簡默無為，徹底發揮了「本無事而忘情」的家風。《傳燈錄》卷七(大正五一．二五二中)說：

智藏「住西堂。後有一俗士問：有天堂地獄否？師曰：有。曰：有佛法僧寶否？師曰：有。更有多問，盡答言有。曰：和尚恁麼道莫錯否？師曰：汝曾見尊宿來耶？曰：某甲曾參徑山和尚來。師曰：徑山向汝作麼生道？曰：他道一切總無」。

徑山說「一切總無」，只是「本來無一物」的牛頭宗風。但依（洪州道一弟子）智藏來看，這未免太不契機了！

慧忠弘法的時代（七二二——七六九），前後五十年。那時，神會、道一、希遷——曹溪南宗的弘揚，迅速的影響到江東來。如安國玄挺，是慧忠與玄素的同門，住宣州（今安徽宣城縣）安國寺。玄挺顯然受到了荷澤神會的影響，如《宗鏡錄》卷九八(大正四八．九四四中)說：

「安國和尚云：經云：應無所住而生其心。無所住者，不住色、不住聲，不住迷、不住悟，不住體、不住用。而生其心者，即是一切處而顯一心。若住善生心即善現，若住惡生心即惡現，本心即隱沒。若無所住，十方世界唯是一心，信知風幡不動是心動」。

「有檀越問：和尚是南宗北宗？答曰：我非南宗北宗，心為宗」。

「又問：和尚曾看教否？答云：我不曾看教；若識心，一切教看竟」。

「學人問：何名識心見性？答：喻如夜夢，見好與惡。若知身在床眠，全無憂喜，即是識心見性。如今有人聞作佛便喜，聞入地獄即憂，不達心佛在菩提床上安眠，妄生憂喜」。

這四則問答中，第一，慧能聽《金剛經》說「應無所住而生其心」而悟入，是神會所傳述的；神會是特重《金剛經》及「應無所住而生其心」的。「風幡不動」，是慧能的出家因緣，也是神會系所傳的。玄挺引此以說明「十方世界唯是一心」，顯然受到了神會所傳——曹溪禪的影響。第二，玄挺不滿神會與普寂門下的鬥爭，所以「以心為宗」。第三，重禪悟而不重教說，是當時南方的一般傾向。第四，「識心見性」，是《壇經》——慧能所說的成語；玄挺從夢喻去說明「心佛」的本來無事。《宗鏡錄》卷八五所引，也以夢為喻，而說「豁然睡覺，寂然無事」(大正四八．八八三上)。安國玄挺本著牛頭「寂然無事」的理境，去解說「一心」，「心為宗」，「識心見性」，「心佛」；這也可說是法融的「直是空性心，照世間如日」的積極說明。

慧忠與玄挺的見地相近，如《宗鏡錄》卷九八(大正四八．九四五中)說：

「牛頭山忠和尚：學人問：夫入道者，如何用心？答曰；一切諸法本自不生，今則無滅。汝但任心自在，不須制止，直見直聞，直來直去，須行即行，須住即住，此即是真道。經云：緣起是道場，知如實故」。

「又問：今欲修道，作何方便而得解脫？答曰：求佛之人，不作方便，頓了心原，明見佛性，即心是佛，非妄非真。故經云：正直捨方便，但說無

上道」。

慧忠有「安心偈」，如《傳燈錄》卷四(大正五一．二二九中)說：

「人法雙淨，善惡兩忘，直心真實，菩提道場」。

慧忠的「直心」——「任心自在」，「不作方便」，當然是「絕觀棄守」，「無心用功」的牛頭家風，是基於「本來無事」，「本不生滅」的「忘情」。慧忠在問答後，必引「經云」，表示了（法融的）禪是不離教的。他歡喜應用「入道」、「真道」、「道場」、「修道」、「無上道」，牛頭禪的重要術語——「道」。東山宗與曹溪禪（南宗）的「即心是佛」，「明見佛性」，也應用了，還著了〈見性序〉（「頓悟」，是當時禪者所共的）。上面曾說過，代表牛頭禪的《絕觀論》，原本為：「虛空為道體，森羅為法用」。其後，經「心為宗」與「心為本」，「法體」與「法用」，而演化為「心為體」，「心為宗」，「心為本」。所說的心，是「心寂滅」。這一本不生滅，本來空寂的「空性心」，會通了「即心是佛」與「明見佛性」。《宗鏡錄》引用的《絕觀論》本——「心為體」，「心為宗」，「心為本」，受到了《壇經》的影響，可論斷為慧忠與玄挺時代的修正本，使其更適應於當時（受到曹溪禪影響下）的人心。

遺則的佛窟學

遺則（《傳燈錄》作「惟則」），《宋僧傳》卷一〇有傳(大正五〇．七六八中——下)。遺則從「牛頭山慧忠」出家。遺則死於「庚戌季夏」，應為太和四年（八三〇）。慧忠死於大曆四年（七六九），遺則還只有十七歲（依《傳燈錄》也只有十九歲）。所以，遺則雖是慧忠弟子，而是自有所領悟的。他住在天臺山（今浙江天臺縣）的佛窟巖，前後四十年。在當時的「南宗學」，「北宗學」，「牛頭學」以外，被稱為「佛窟學」；這表示了佛窟遺則，有了新的內容。《宋僧傳》敘述他的自悟說：

「則既傳忠之道，精觀久之，以為天地無物也，我無物也，雖無物而未嘗無物也。此則聖人如影，百姓如夢，孰為死生哉！至人以是能獨照，能為萬物主，吾知之矣」！

在這幾句話裡，使我們認清了佛窟學的特色。江東佛學，與老莊原有較多的關涉（如第三章說）。在成論大乘、三論大乘、天臺大乘在江南盛行時，義學發達，佛法與老莊的差異，還多少會分別出來。自南朝滅亡，江東的義學衰落了。不重義學而專重禪心悟入的，是容易與老莊混淆不分的。印度外道，也說修說悟，專憑自心的體會，是不能證明為是佛法的。這所以達摩東來，要以「楞伽經印心」。法融是通般若三論的學者，「虛空為道本」，「無心合道」，雖沿用江東佛學的術語——「道」，而所說還不失為正統的中國南宗。但佛窟遺則不同了！如天地與萬物，聖人與百姓，都是老莊所說的成語。「獨照」，從莊子的「見獨」而來。「萬物主」，也本於老子。偶然運用一二老莊術語，在江東是不足怪的。遺則表示自己的領悟，而全以老莊的文句表達出來，至少可以看出他沈浸於老莊玄學的深度！

「能為萬物主」，是成語，是傳說為傅大士所說的，如說：

「有物先天地，無形本寂寥，能為萬物主，不逐四時凋」。

傅大士是東陽郡烏傷縣（今浙江義烏縣）人。是一位不佛不道不儒，而又佛又道又儒的不思議人物；與寶誌禪師，同為梁武帝所尊敬。在江東民間，傅大士被傳說為不思議大士，也傳說出不少的偈頌。嘉祥吉藏（五四九——六二三）的《中論疏》卷二，就引用了傅大士的「二諦頌」(大正四二．二六中)。在江東禪法隆盛中，傅大士與寶誌，受到了民間更多的崇敬。傅大士又與天臺宗發生了深切的關係：左溪玄朗（六七二——七五四）傳說為傅大士六世孫。荊溪湛然（七一一——七八二）是復興天臺學的大師，他在江左——蘇、常一帶弘揚天臺止觀。為了對抗禪宗的達摩西來，而推出了東方聖人傅大士，如荊溪《止觀義例》卷上(大正四六．四五二下)說：

「設使印度一聖（指達摩）來儀，未若兜率二生垂降（指傅大士）。故東陽傅大士，位居等覺，尚以三觀四運而為心要。故獨自詩云：獨自精，其實離聲名，一心三觀融萬品，荊棘叢林何處生！獨自作，問我心中何所著，推檢四運併無生，千端萬緒何能縛！況復三觀本宗瓔珞，補處大士金口親承。故知一家教門，遠稟佛經，復與大士宛如符契」。

日僧最澄，在德宗貞元末年（八〇四）到中國來。最澄所傳的《內證佛法相承血脈譜》中，〈天臺法華宗相承師師血脈譜〉，在鳩摩羅什下，北齊慧文前，列入傅大士，竟以傅大士為天臺宗列祖之一(《望月大辭典》三九八一)。可見八世紀後半，天臺復興中的江東，傅大士被推崇到何等地步！從慧忠出家，南遊天臺佛窟巖的遺則，也崇仰於傳說中的傅大士，這就是佛窟學。

《宋僧傳》卷一〇〈遺則傳〉(大正五〇．七六八下)說：

「善屬文，始授道於鍾山，序集融祖師文三卷，為寶誌釋題二十四章，南遊傅大士遺風序，又無生等義。凡所著述，辭理粲然。其他歌詩數十篇，皆行於世」。

遺則自己的作品，傳入日本的，《智證大師請來目錄》（八五八）中有：

無生義，二卷(佛窟)

還源集，三卷(佛窟)

佛窟集，一卷

《傳教大師越州錄》（八〇五）中，《無生義》僅一卷。二卷本，可能經過弟子的補充。在遺則的著作名稱中，可看出與傅大士的關係。傅大士傳有〈還源詩〉十二首，遺則有《還源集》。又傅大士的「獨自詩」：「推檢四運併無生」，「本願證無生」；遺則有《無生義》。遺則的禪學，與傳說中的傅大士，最為一致的，是「妙神」說。如《宗鏡錄》卷九(大正四八．四六一下)說：

「傅大士稱為妙神，亦云妙識」。

遺則的《無生義》，一再的說到「妙神」、「妙識」，如《宗鏡錄》卷八(大正四八．四五九下)說：

「無生義云：經云持心猶如虛空者，非是斷空，爾時猶有妙神，即有妙識思慮。……經言：若識在二法，則有喜悅；若識在實際無二法中，則無喜悅。實際即是法性，空（性）識即是妙神，故知實際中含有妙神也。華嚴經

性起品，作十種譬喻，明法身佛有心」。

「大師言：雖有妙神，神性不生，與如一體。譬如凌還是水，與水一體，水亦有凌性。若無凌性者，寒結凌則不現。如中亦有妙神，性同如，清淨則現，不淨不復可現。乃至如師主姓傅，傅姓身內覓不得，身外覓不得，中間覓不得，當知傅姓是空。而非是斷空之空，以傅姓中含有諸男女。故言性空，異於虛空；佛性是空，諸佛法身不空」。

又，《宗鏡錄》卷三九(大正四八．六五〇上)說：

「無生義云：若無有妙神，一向空寂者，則不應有佛出世說法度人。故知本地有妙神，不空不斷。師子吼云：佛性者名第一義空，第一義空名為智慧；智慧即是妙神」。

傅大士說「妙神」、「妙識」，遺則也一再說非有「妙神」不可。在譬喻中，並引「傅姓」為喻，更可見關係的密切。遺則（與傳說為傅大士說）的「妙神」、「妙識」，就是微妙的心，神是心的別名。如鄭道子的〈神不滅論〉（《弘明集》卷四）。范縝作〈神滅論〉，蕭琛與曹思文，都作〈難神滅論〉。梁武帝也〈勅答臣下神滅論〉（《弘明集》卷一〇）。梁武帝曾立〈神明成佛義〉（《弘明集》卷九）。《大乘玄論》卷三，傳說古來對「正因佛性」的解釋，有十一家。「第六師以真神為正因佛性；若無真神，那得成真佛」？依嘉祥吉藏說：「真神」等「並以心識為正因」(大正四五．三五下——三六上)。所以遺則的「妙神」，也是江東固有的。但就名詞，就知道是中國（老莊）化，而不是依經論名句而說的了。這是通俗的，特別是在家學佛者所常用的。傅大士的偈頌，傳說在民間，契合於以玄理見長的江東人士，深合江東人的口味。所以遺則的佛窟學，在形式上（歡喜用玄學的術語），內容上，更與玄學相融合。

遺則是江東禪學更玄學化的一人，而並不只是他一人。如「有物先天地」（本於老子的「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改」），是玄學。無論玄學者怎麼解說，這是道體的開展說。道生一，一生二，二生三，三生萬物，是一說。太極生兩儀，而四象，八卦，又是一說。道在天地萬物以前

，天地萬物壞了，而道體不變。這種思想，嚴格的說，是不屬於佛法的。然「有物先天地……能為萬物主」，正傳誦民間，被看作最深徹的禪學。遺則的悟入，就是這種玄學化的禪學。與遺則同時，有「馬素弟子」（馬素被稱為馬祖，後人誤以為馬大師，所以《傳燈錄》作道一弟子）龍牙圓暢，如《宗鏡錄》卷九八(大正四八．九四五下)說：

「龍牙和尚云：……道是眾生體性。未有世界，早有此性；世界壞時，此性不滅。喚作隨流之性，常無變異動靜，與虛空齊等。喚作世間相常住，亦名第一義空，亦名本際，亦名心王，亦名真如解脫，亦名菩提涅槃。百千異號，皆是假名，雖有多名而無多體。會多名而同一體，會萬義而歸一心。若識自家本心，喚作歸根得旨」。

「未有世界，早有此性；世界壞時，此性不滅」（與南方宗旨的形滅而性不滅說相近，但南方宗旨約個人說），正與傳說的傅大士頌意趣相合。牛頭中心的禪學，玄學化的程度更深，形成廣義的江東禪學，而逐漸融化於曹溪南宗之中。

這裡，要說到兩部論：一、現存燉煌本的《無心論》（斯坦因本五六一九號）一卷，作「釋菩提達摩製」。這部論，假設和尚與弟子二人的問答，以闡明無心，體裁與《絕觀論》相同。這是一部牛頭禪的作品，從無心而引入真心，如(大正八五．一二六九下)說：

「雖復無心，善能覺了諸法實相，具真般若，三身自在，應用無方（原作「妨」）。……夫無心者即真心也，真心者即無心也」。

「問曰：今於心中作若為修行？答曰：但於一切事上覺了無心，即是修行，更不別有修行。故知無心即一切寂滅，（寂滅）即無心也」。

說到這裡，弟子忽然大悟，於是「而銘無心，乃為頌曰」，可說是「無心銘」，如(大正八五．一二六九下——一二七〇上)說：

「心神向寂，無色無形，覩之不見，聽之無聲。似暗非暗，如明不明。捨之不滅，取之無生」。

「大即廓周沙界，小即毛竭不停。煩惱混之（弗）濁，涅槃澄之不清。真如本無分別，能辨（原作「辯」）有情無情。收之一切不立，散之普遍含靈。妙神非知所測，正覺（原作「覓」）絕於修行。滅則不見其壞（原作「懷」），生則不見其成。大道寂號無相，萬象窈號無名。如斯運用自在，總是無心之精」。

偈頌，是相當玄學化的。從無心而真心，又說到「妙神」，「無心之精」，與遺則（及傅大士）說相合。如以《無心論》為遺則所撰，我想也是不妨的。

二、《寶藏論》，傳說為僧肇所造。僧肇（三八四——四一四）是羅什門下傑出者，所作的《肇論》（內含四篇論文），適應當時，以老莊來通佛法，是難得的作品（第四〈涅槃無名論〉，以九折十演，推論那言說所不及的涅槃，玄學氣味重了一點）！在江東，特別是三論宗發揚「關河古義」，僧肇與《肇論》，更受到當時的推重。也許為了這樣，《寶藏論》被託為僧肇所作。《寶藏論》分三品，不但應用玄學，如「離微」等，簡直是離佛法的成說而自成一家。開端倣《老子》(大正四五．一四三中)說：

「空可空，非真空；色可色，非真色。真色無形，真空無名。無名名之父，無色色之母。為萬物之根源，作天地之太祖」。

禪者造了個動聽的故事：僧肇是被殺的。死前七日，寫了這部《寶藏論》。臨死說偈：「將頭臨白刃，猶如斬春風」，這都與事實不合。《寶藏論》不但是玄學化的，佛法的成分太稀薄了。然而玄與禪融合了的禪者，卻非常欣賞這部論。日僧圓珍來中國，在大中年間（八五三——八五五），在「福越臺溫并浙西等傳得」的經籍中，有《寶藏論》一卷，「肇公」作；與佛窟學的《還源集》，《佛窟集》，《無生義》，同時傳入日本。《寶藏論》就是遺則那個時代，那個區域的作品。

第二節 洪州宗與石頭宗

曹溪門下在南方的，有洪州與石頭。會昌以前，石頭系沒有受到教界的重視，那時的禪風影響，可見是並不太大的。宗密以牛頭與石頭為同屬「泯

絕無寄宗」，即使是不完全正確，也一定是石頭下的門風，有被人誤認為近於牛頭的可能。從禪宗的燈史來看，石頭門下與洪州門下的往來，極其親密，與洪州宗旨應有密切的關係。大概的說，石頭是慧能門下，與牛頭有深切的契合與發展的一流。

禪者的見解

慧能的禪，是「即心是佛」，「見性成佛」，而且是「直了」、「直指」的。《壇經》主體是一般的開法，是說明的，使人理會到當下是佛。在告訴十弟子時，卻(大正四八．三四三中)說：

「吾教汝說法，不失本宗。舉（三）科法門，動（用）三十六對，出沒即離兩邊。說一切法，莫離於性相。若有人問法，出語盡雙，皆取法對，來去相因，究竟二法盡除」。

一切法都是對待的，相依而立的（假名），所以「出沒即離兩邊」，只是引發學人去悟入自性。這是後代禪者，與人問答、開示的根本原則。用此方法以指示「即心是佛」，「見性成佛」的曹溪宗旨，石頭與洪州，沒有太大的差別。然洪州重於「性在作用」，如《圓覺經大疏鈔》卷三之下說：「起心動念，彈指謦咳，揚眉瞬目（原誤作「揚扇因」），所作所為，皆是佛性全體之用，更無第二主宰」(續一四．二七九（卍新續九．五三四中）)。石頭門下也曾應用這一方便，但當下就是，而到底並不就是，這是石頭門下所著重的，如《傳燈錄》說：

石頭希遷：大顛「初參石頭，石頭問師曰：那箇是汝心？師曰：言語者是。便被喝出。經旬日，師却問曰：前者既不是，除此外何者是心？石頭曰：除却揚眉動目將心來。師曰：無心可將來。石頭曰：元來有心，何言無心！無心盡同謗。師言下大悟」(大正五一．三一二下——三一三上)。

潮洲大顛：「多見時輩，只認揚眉動目，一語一默，驀頭印可以為心要，此實未了」(大正五一．三一三上)。

洞山良价：「阿那箇是閻黎主人公？僧曰：見祇對次（現在應對的就是）。師曰：苦哉！苦哉！今時人例皆如此，只認得驢前馬後，將為自己。佛法

平沈，此之是也。客中辨主尚未分，如何辨得主中主」(大正五一．三二三上)。

玄沙師備：「有一般坐繩床和尚，稱為善知識。問著，便動身動手，點眼吐舌瞪視。更有一般便說：昭昭靈靈，靈臺智性，能見能聞，向五蘊身田裏作主宰。恁麼為知識，大賺人」(大正五一．三四五上)。

大顛、良价、師備的話，都是針對當時洪州下的禪風而說的。洞山的悟道偈，最能表示這一意思，如《傳燈錄》卷一五(大正五一．三二一下)說：

「切忌從他覓，迢迢與我疏。我今獨自往，處處得逢渠。渠今正是我，我今不是渠。應須恁麼會，方得契如如」。

代表南方傳統的，以江東為中心的牛頭禪，從八世紀初以來，對曹溪南宗就發生重大的影響。不但在江南，神會曾與牛頭寵禪師，牛頭袁禪師相問答；忠國師與常州僧靈覺的問答；大曆三年（七六八），徑山法欽應召進京，牛頭學者還遠遠的到中原來呢！牛頭的禪要，是「道本虛空」，「無心合道」，這對江南的洪州與石頭，起什麼影響呢？另一問題是：唐代的道士們，使皇室與李耳聯了宗。皇室是老子的子孫，當然要負起榮宗耀祖——光揚道教的任務，所以道教也越來越發達。禪師們可以不管這個，但「如何是道」？「佛與道」，「道與禪」……這一類問題，卻不能拒絕人不問。這在曹溪門下，洪州與石頭，到底怎樣處理呢？

先說洪州宗：道一說「平常心是道」，如《傳燈錄》卷二八(大正五一．四四〇上)說：

「若欲直會其道，平常心是道。謂平常心無造作、無是非、無取捨、無斷常、無凡無聖。……只如今行住坐臥，應機接物盡是道。道即是法界，乃至河沙妙用，不出法界，若不然者，云何言心地法門」？

道一弟子南泉普願，也為趙州從諗說「平常心是道」(大正五一．二七六下)。南泉弟子長沙招賢，也為人說「平常心是道」：「要眠即眠，要坐即坐」(大正五一．二七五上)。道一弟子慧海也說：「心真者語默總真，會道者行住坐臥是道」(大正五一．四四三中)。「平常心是道」，是洪州宗的重要意

見。與「即心是佛」一樣，直指當前心本自如如；約心地說，保持了曹溪禪，也可說是佛法的特色。說到「無心」，如神秀說「離念」，神會說「無念」；都有否定的，無心（或心空）的意味，但解說不一致。牛頭以為：道本虛空，一切法是如幻如化，心也如幻如化，本來無一物。道本來這樣，所以用心不合於道，無心可用——忘情，才泯絕無寄而契合於道。洪州宗直指人心，即心即佛，當體現成，所以說「觸類是道而任心」。在理路上，與「無心」說是不同的。「無心合道」的主張「絕觀棄守」，「無修無證」。而《傳燈錄》卷五，傳南嶽懷讓的問答：「修證即不無，汙染即不得」(大正五一．二四〇下)，還不必談無修無證。道一還重於「即心即佛」，而到了弟子手中，百丈懷海已承認「絕觀棄守」的《信心銘》，傳為僧璨所作了。道一弟子而來自浙江、福建的，對牛頭禪就自然的會給以適當的會通。大珠慧海是建州（今福建建甌縣）人，出家及弘法於越州（今浙江紹興縣）的大雲寺。他極力闡揚「即心是佛」，本著「自家寶藏一切具足，使用自在，不假外求」的見地，而說「老僧無心可用，無道可修」(大正五一．四四五中)。道一的再傳弟子黃蘗希運，也是閩人。他從當下即是，不用別求，擬議即乖的意思，而將「即心」與「無心」，更明確的統一起來。如《傳燈錄》卷九(大正五一．二七一中、二七二上)說：

「世人聞道諸佛皆傳心法，將謂心上別有一法可證可取，遂將心覓心。不知心即是法，法即是心。不可將心更求於心，歷千萬劫終無得日。不如當下無心，便是本法」。

「諸佛菩薩與一切蠢動眾生同大涅槃性。性即是心，心即是佛，佛即是法。一念離真，皆為妄想。不可以心更求於心，不可以佛更求於佛，不可以法更求於法。故修道人直下無心默契，擬心即差，以心傳心，此為正見」。

洪州宗在「即心是佛」的原則上，會通了「無心」說，沒有失卻自家的立場。

再說石頭宗：石頭希遷傳有著名的〈參同契〉，名稱與道教魏伯陽的〈參同契〉同名，而思想受到傳為僧肇所作的〈涅槃無名論〉的影響。如《祖

堂集》說：

石頭希遷「讀僧肇涅槃無名論，見中云會萬物以成己者，其唯聖人乎。乃歎曰：聖人無己，靡所不己。法身無相，誰云自他？圓鑑虛照於其間，萬像體玄而自現。境智真一，孰為去來？至哉斯語也」！

傳說希遷是因此啟發而著〈參同契〉的。〈參同契〉(大正五一．四五九中)中說：

「竺土大仙心，東西密相付。人根有利鈍，道無南北祖。……承言須會示，勿自立規矩。觸目不會道，運足焉知路。……謹白參玄人，光陰莫虛度」！

石頭以為：西土傳來的心傳，就是「道」。人根利鈍，似乎有點差別，而密傳的道，是沒有南北的。那時，正是神會與神秀門下，進行南宗、北宗的抗爭時代。「承言須會宗，勿自立規矩」，是要學者隨說而會（心傳的）宗，不要爭著自立門戶。這是針對南北，也可能不滿洪州與荷澤門下。〈參同契〉不說佛，不說法，而說是道。南方佛法，本來受到玄學的影響，而把禪學看作玄學，稱參禪為「參玄」，似乎石頭是第一人。石頭的禪，當然受到曹溪南宗的啟發，直說「即心即佛」。然在石頭與弟子們的問答中，表現出道化的特色，如《傳燈錄》卷一四(大正五一．三〇九下)說：

「問：如何是禪？師曰碌磚。又問：如何是道？師曰：木頭」。

禪與道，是同樣看待的。說是碌磚，木頭，這可說是無義味話，截斷對方的意識卜度，而實暗示了道無所不在，那裡沒有道（禪）？這所以，道不只是從自家身心去體會，而「要觸事而真」，也就是「觸目會道」。這一接引悟入的態度，是僧肇的，牛頭的，不是曹溪的。禪與道的同一處理，石頭是在曹溪與牛頭的中間，進行溝通的工作。

石頭系再傳到洞山良价（八〇七——八六九），法門有了進步，如《宋僧傳》卷一三〈本寂傳〉(大正五〇．七八六中)說：

「咸通之初，禪宗興盛，風起於大溈也。至如石頭，藥山，其名寢頓。會洞山憫物，高其石頭，往來請益，學同洙泗」。

洞山起初參洪州門下的南泉普願，溈山靈祐等。後來參石頭弟子雲巖曇晟，問無情說法。曇晟沒有為他說，後來睹影而大悟，自認曇晟為師。洞山的禪，是出入於洪州、石頭，近於牛頭而進一步的。洞山依牛頭的「無心合道」而作頌(大正五一．四五二下)說：

「道無心合人，人無心合道，欲識個中意，一老一不老」。

這一「無心合道」偈，應與洞山的悟道偈（如上已引）相對應。洞山是從道（全體的）的立場來看自己，從自己去悟入於道的。這裡的兩個「無心」，可說「言同意別」。「道無心合人」，是說道體無所不在。道遍身心，並沒有要合人而自然合人的。人呢？雖本來無事，而虛妄如幻，自己與道隔礙了。所以要「無心」——忘卻這一切，才與道相契合。然而，人就是道，並不等於道（全體），因為是「一老一不老」。這正是悟道偈所說的：「渠今正是我，我今不是渠」。這是對牛頭道遍（有情）無情，無情本來合道說（有語病）的進一步發展。洞山的弟子居遁，師虔，都談論道與合道。居遁所作的頌（十八首），充分發揮了無心合道的思想。

牛頭宗立「道本虛空」。石頭的再傳夾山善會說：「無法本是道，道無一法，無佛可成，無道可得，無法可捨」(大正五一．三二四上)。石室善道說：「若不與他作對，一事也無。所以祖師云：本來無一物」(大正五一．三一六中)。祖師指慧能，「本來無一物」，與一般通行的《壇經》相合，這是合於牛頭宗意的。到洞山，進一步的說：「師有時垂語曰：直道本來無一物，猶未消得他鉢袋子」(大正五一．三二二下)。

洞山是出入於洪州、石頭，近於牛頭而又有進一步的發展。他是會稽（今浙江紹興縣）人，這裡本來是牛頭宗的化區。早年出來參學，以「無情說法」問曇晟。無情說法，正是從道遍無情，無情有性，無情成佛而來的問題，牛頭宗的主張，是神會、懷海、慧海——曹溪門下所不能同意的。問題在曹溪門下（荷澤與洪州），上承如來藏禪，切從自己身心下手，而不是形而上學本體論的。依佛法，悟入時，是不可說有差別的。在進修的過程中，可能沒有究竟，而到底可以究竟的。圓滿成佛，平等平等。在最清淨平等法界

中，一多無礙，相即相入，而決不是「一老一不老」；「渠今正是我，我今不是渠」的。嚴格說來，這是玄學化，（儒）道化的佛法。到後來，禪宗互相融入，而臨濟宗與曹洞宗，始終表現其特色。這不只是代表洪州與石頭，更代表東山與牛頭兩大禪系。在禪宗的發展中，牛頭宗消失了，而他的特質還是存在的，存在於曹溪門下，以新的姿態——石頭系的禪法而出現。會昌以後，融合的傾向加深，洪州下也更深一層中國南宗化了。

禪者的風格

禪者的接引學眾，或表示自己的見地，或互相勘驗，都不能不有所表示。然悟入的內容，卻是說不得，表示不到的。無可表示中的方便表示，黃梅門下所傳，是「密作用」，「意導」，「意傳」（「指事問義」，也是方便之一）。到曹溪門下，直指直示，多方面發展，造成不同的禪風。不同的方式、作風，與（區域的）個性有關，也與師門的傳統有關。先說最引人注目的，洪州宗主流所用的粗暴作風。洪州道一開始應用——打，蹋，喝，如《傳燈錄》(大正五一冊)說：

「僧問：如何是西來意？師便打。乃云：我若不打汝，諸方笑我也」(大正五一．二四六中)。

「問馬祖：如何是西來祖師意？祖曰：低聲，近前來。師便近前，祖打一摑云：六耳不同謀，來日來」(大正五一．二四八上)。

「問馬祖：如何是西來的的意？祖乃當胸蹋倒。師大悟，起來，撫掌呵呵大笑」(大正五一．二六二下)。

百丈「謂眾云：佛法不是小事。老僧昔再蒙馬大師一喝，直得三日耳聾眼黑」(大正五一．二四九下)。

老師對弟子，喝幾聲，打幾下，沒有什麼希奇；慧能也曾打過神會。但在禪門中，這一作風，被證明了對於截斷弟子的意識卜度，引發學者的悟入，是非常有效的，於是普遍的應用起來。說到打，老師打弟子，同參互打，那是平常事。弟子打老師，如黃蘗打百丈，打得百丈吟吟大笑。強化起來，如道一的弟子歸宗殺蛇，南泉斬貓。道一再傳趙州的一再放火，子湖的夜喊

捉賊。見人就用叉叉的，用棒把大家趕出去的。鄧隱峯推著車子前進，硬是一直去，把老師道一的腳碾傷了。這種作風，在一般人看來，「太麁生」！「麁行沙門」。的確，這如獅子狂吼，懾人心魄的作風，充滿了強烈的力量。在後來的宗派中，這是最有力的一派。使用這一作風的洪州主流，後來成為臨濟宗。臨濟義玄（八六六卒）用棒用喝，呵佛罵祖。喝，形成不同的作用，而臨機應用，如《鎮州臨濟慧照禪師語錄》(大正四七．五〇四上)說：

臨濟義玄「師問僧：有時一喝如金剛王寶劍，有時一喝如踞地金毛師子，有時一喝如探竿影草，有時一喝不作一喝用。汝作麼生會」？

這是禪宗的一流，不是非此不可的。石頭門下，就不大應用。道一的弟子，懷海的弟子，也部分不應用這一作風。注意這一事實，發現了這是與區域性有關，代表著「北方之強」。如：

南嶽懷讓

金州安康

今陝西安康縣

洪州道一

漢州

今四川廣漢縣

歸宗智常

不明

南泉普願

鄭州新鄭

今河南開封縣

百丈懷海

福州長樂

今福建長樂縣

溈山靈祐

福州長谿

今福建霞浦縣

黃蘗希運

閩黃蘗山

今福建福清縣

趙州從諗

曹州

今山東曹縣

子湖利蹤

澶州

今河北清豐縣

仰山慧寂

韶州懷化

今廣東省

臨濟義玄

曹州

今山東省曹縣

從道一（七四〇頃）開始，經百丈懷海到黃蘗希運（卒於大中年，八四七——八五九）——一百零年，都是以江西為中心地而弘揚，所以也被稱「江西宗」。主要的禪師，多數是北方人。溈山與仰山，出生於福建及廣東，成立的溈仰宗，親切綿密，就沒有大打大喝的作風。百丈與黃蘗，是福建人，在師門的傳統中，也應用這一作略，但比歸宗、南泉、趙州、臨濟，要平和多了。從這一區域的意義去看，石頭門下的大禪師，都是出生於長江流域及以南的，如：

青原行思

吉州

今江西吉安縣

石頭希遷

端州高要

今廣東高要縣

天皇道悟

婺州東陽

今浙江東陽縣

丹霞天然

不明

藥山惟儼

絳州

今山西新絳縣

龍潭崇信

渚宮

今湖北江陵縣

道吾圓智

豫章海昏

今江西永修縣

雲巖曇晟

鍾陵建昌

今江西永修縣

德川宣鑒

劍南

今四川省

洞山良价

會稽

今浙江紹興縣

雪峯義存

泉州南安

今福建南安縣

曹山本寂

泉州莆田

今福建莆田縣

玄沙師備

福州閩縣

今福建林森縣

雲門文偃

姑蘇嘉興

今浙江嘉興縣

羅漢桂琛

常山

今浙江常山縣

清涼文益

餘杭

今浙江餘杭縣

永明延壽

餘杭

今浙江餘杭縣

石頭下的主要禪師，都是長江流域以南的。禪風溫和，即使是孤高峻拔，也不會粗暴，這代表著南方的風格。例外的是：藥山是山西人，但他十七歲就在廣東潮陽出家，可見少小就熏沐於南方精神中了。還有德山宣鑒，作風與臨濟相近。從來有人懷疑：石頭下不應有這樣的人物，因而相信天皇道悟（德山的師祖）是道一的門下。如知道德山是劍南人，與道一大同鄉，那在洪州禪風極盛的時節，有此作風，是不足為奇的了。曹溪門下在江南的，石頭與洪州，儘管互相往來，而禪風不同，隱隱的存有區域性的關係。

洪州與石頭門下的作風，都是無可表示中的方便表示。除上所說的打、喝而外，主要的還是語言。不過所使用的語言，是反詰的，暗示的，意在言外的，或是無義味話，都不宜依言取義。此外，是身體動作的表示：如以手托出，用手指撥虛空，前進又後退，向左又向右走，身體繞一個圈子，站起，坐下，放下腳，禮拜等，都可以用作表示。附帶物件的，如拿起拂子，放下拂子，把拄杖丟向後面，頭上的笠子，腳下的鞋子，信手拈來，都可以應用。日常的生活中，如種菜，鋤草，採茶，吃飯，泡茶，一切的日常生活，都可以用為當前表達的方法。這些，可說是石頭與洪州門下共通的方便。

另有一特殊的，那就是「圓相」，是以圖相來表示的。在禪者的問答中，向虛空畫一圓相，或畫在地上，或身體繞一圓圈，是當時極普遍的，以此來表示自悟的境地。但專在這方面發展而大成的，是仰山慧寂，如《人天眼目》卷三(大正四八．三二一下——三二二上)說：

「圓相之作，始於南陽忠國師，以授侍者耽源。源承讖記，傳於仰山」。

「仰山親於耽源處，受九十七種圓相」。

「或畫此[○@牛]相，乃縱意。或畫[○@佛]相，乃奪意。或畫[○@人]相，乃肯意。或畫○相，乃許他人相見意。……纔有圓相，便有賓主、生殺、縱奪、機關、眼目、隱顯、權實，乃是入□垂手，或閒暇師資辨難，互換機鋒，只貴當人大用現前矣」！

圓相，是以圓形為本的種種符號，作為無可表示的表示，成為外人所不解的一種符號（語言）。耽源真應與仰山慧寂間的關涉，應為九世紀初，為溈仰宗的特色。圖案化的符號，曹洞宗也是有的。洞山立五位君臣，曹山本寂（八四〇——九〇一）作「五位君臣圖」，五圖也是圓相，為：【圖：Y40p0415_01.svg】

。荷澤宗的宗密（七八〇——八四一）在《禪源諸詮集都序》卷下之二，也曾有多種圓相。其中表示真如的○，表示阿黎識的【圖：Y40p0415_02.svg】

(大正四八．四一三中——下)，顯然是周濂溪所傳的無極與太極圖的前身。世界是語言——詮表的世界，儘管不用正面說明的語文，用暗示等語言，或用動作，或用圓相來表示，久了還是語言一樣的符號，只是暗昧而不明確的符號。在禪宗世界裡，這實在是秘密公開的隱語。後代的禪者，又在這些語句、動作、圓相中，揣摸，理會，解說，形成玄學化的禪理。然而，「說也說得，理會也理會得，只是敵生死不得」。對直了頓悟的曹溪禪來說，這實在是並不理想的！

第三節 從對立到南宗統一

宗與宗的對立

唐代禪宗各派的先後興起，不免有對立抗衡的情勢。其中，牛頭宗起來與東山宗對立，有區域的歷史傳統，不失為道義的對立。同屬於東山門下，又有南宗與北宗，荷澤宗與洪州宗的對立，如《禪源諸詮集都序》所說：「南能北秀，水火之嫌；荷澤洪州，參商之隙」(大正四八．四〇一中)。南北的對立，還是為了法門的頓漸不同，而荷澤與洪洲的「參商」，就不免俗化了！洪州宗與荷澤宗，在「慢教」與「尊教」，「觸類是道」與「寂知指體」，當然也有法門上的差別，然表現為爭執的重心，卻是法統問題。神會到中原來，在北宗獨盛的情況下，開拓南宗的化區。神會去世時（七六二），道一、石頭的禪風，已在南方非常興盛了。神會門下推神會為七祖，為了維護神會法系的正統性，約在七八〇——八〇〇年間，「竟成壇經傳宗」。在師

資傳授時，付一卷《壇經》，以證明為南宗弟子。《壇經》說：「無壇經稟承，即非南宗弟子也。未得稟承者，雖說頓教法，未知根本，終不免諍」。這就是「壇經傳宗」，荷澤門下維護法系的手法。然唐順宗（八〇五）就與道一弟子如滿問答。接著，道一的弟子懷暉（八〇八——八一五），惟寬（八〇九——八一七），大義，都在憲宗元和年間，奉詔到京裡來。這對中原的荷澤門下，所受的威脅多大！與洪州的「參商之隙」，就這樣的嚴重起來。韋處厚所作〈興福寺大義禪師碑銘〉，就評擊神會門下為：「習徒迷真，橘枳變體，竟成壇經傳宗，優劣詳矣」(《全唐文》卷七一五)。然洪州門下在東南的（可能是楊州，今江蘇江都縣），在八〇一頃，傳出了題為「金陵沙門惠炬撰」的《雙峯山曹侯溪寶林傳》十卷。這部書，將傳說中的祖統，改定為二十八祖，並以「傳法偈」為證明。這一法統是：六祖慧能——南嶽懷讓——馬祖道一；這是以洪州系為曹溪正統的。荷澤神會，當然被看作旁支了。《寶林傳》的內容，論史實，並不比「壇經傳宗」為可信賴些，但對於洪州宗的正統性，提貢了最有力的支持！

道一與希遷，同時在江南弘禪，彼此間還能互相尊重，學者們也往來參學；門下也還能保持這種良好風氣。當時還沒有嚴格的繼承制度（荷澤門下創出的「壇經傳宗」，正受到洪州門下的反對），師資間的法統繼承，或不免傳說不一。道悟門下有龍潭崇信，後來傳出雲門與法眼宗。惟儼門下有雲巖曇晟，後來傳出曹洞宗。道悟與惟儼的法系問題，關係重大，成為洪州與石頭門下爭奪的重心。

天皇道悟（七四八——八〇七），《宋僧傳》卷一〇〈荊州天皇寺道悟傳〉，是根據符載〈荊州城東天皇寺道悟禪師碑〉的。如《僧傳》(大正五〇．七六九上—— 中)說：

「投徑山國一禪師。（道）悟禮足始畢，密受宗要，於語言處，識衣中珠。身心豁然，真妄皆遣，斷諸疑滯，無畏自在。直見佛性，中無緇磷。服勤五載，隨亦印可，俾其法雨潤諸叢林」。

「欲歸寶所，疑道塗之乖錯，故重有諮訪，會其真宗。建中初，詣鍾陵馬大師。二年秋，謁石頭上士。於戲！自徑山抵衡嶽，凡三遇哲匠矣！至此，即造父習御，郢人運斤。兩虛其心，相與吻合。白月映太陽齊照，洪河注大海一味。……根果成熟，名稱普聞」。

道悟在徑山國一禪師門下，已「直見佛性」了。為了疑有乖錯，所以又參訪馬大師與石頭。經兩處的虛心諮訪，結果是「相與吻合」，沒有什麼不同。所以，道悟是得法於徑山，而再度印證於道一與石頭的。《宋僧傳》卷九〈石頭希遷傳〉，引劉軻（約八二〇）所撰碑，石頭的門人中，就有「道悟」(大正五〇．七六四上)。這可見石頭門下，早已以道悟為繼承石頭的門人了。《傳燈錄》卷一四，敘天皇道悟的參學，這樣(大正五一．三〇九下——三一〇上)說：

「首謁徑山國一禪師，受心法，服勤五載。唐大曆（？）中，抵鍾陵，造馬大師，重印前解，法無異說。復住二夏，乃謁石頭遷大師。……師從此頓悟，於前二哲匠言下有所得心，罄殫其迹」。

《傳燈錄》所敘事跡，與《宋僧傳》大致相同。說到參學，徑山所受的，與馬大師「法無異說」，也與《宋僧傳》相合。但在參見石頭後，「從此頓悟」，顯然以道悟為從石頭得悟，專屬石頭門下了。然在早期的傳說中，道悟也被傳說為道一的門下。如權德輿（約七九一）撰〈唐故洪州開元寺石門道一禪師塔銘〉，列弟子十一人，其中就有「道悟」(《全唐文》卷五〇一)。元和中（八〇六——八二〇）常侍歸登撰〈南嶽懷讓禪師碑〉，所列再傳弟子中，也有道悟。宗密撰《中華禪門師資承襲圖》，洪州道一下，列弟子六人，第一位就是「江陵悟」，並注「兼稟徑山」。道悟為道一門下，也是很早就這麼說了。

天皇道悟，屬於石頭門下，還是洪州門下，早就有了異說。等到《祖堂集》（九五二），《傳燈錄》（一〇〇四）問世，決定天皇道悟為石頭門下，那雲門宗與法眼宗，就屬於石頭了，這是洪州門下所不願意的。於是洪州下臨濟宗的達觀曇穎（九八九——一〇六〇），集《五家宗派》；臨濟宗下

黃龍系的覺範慧洪（一〇七一——一一二八），作《林間錄》，都引用丘玄素的〈天王寺道悟碑〉。他們以為，在荊州天皇寺道悟以外，同一地方，同一時代，另有一位「天王寺道悟」，是道一弟子；而龍潭崇信，是天王寺道悟的弟子。照達觀與覺範的意見：你們認為天皇寺道悟是石頭門下，那就作為石頭門下好了。但龍潭崇信，是天王寺道悟弟子，所以崇信以下流出的雲門與法眼，還是屬於洪州系統的。丘玄素所撰〈天王寺道悟碑〉，一般都認為是偽撰的。臨濟門下的作法，可說弄巧成拙！偽作不能為人所接受，反而引起天皇道悟屬於石頭系統的看法。其實，依符載碑，《宋僧傳》，及洪州與荷澤門下的早期傳說，足以充分證明與道一有關，不能說專屬石頭門下。好在牛頭宗衰落了，否則，生於婺州東陽（今浙江金華縣）的道悟，與牛頭宗的關係正深著呢！

藥山惟儼（約七四五——八二八）：《宋僧傳》，《祖堂集》，《傳燈錄》，都說惟儼是石頭希遷的弟子，並傳有與石頭的問答。《全唐文》卷五三六，有唐伸〈澧州藥山惟儼大師碑銘〉，以惟儼為道一弟子，與石頭無關。碑中說到的「崇敬大德」，「興善寬敬」，「嵩山洪」，都是無可稽考的；唐伸也名不見史傳。所說親近道一二十年，也與事實不合，這又是一篇託名的偽作。臨濟宗下的大慧宗杲（一〇八五——一一六三），在〈示中證居士〉，及〈示永寧郡夫人書〉中，舉惟儼參石頭不悟，參馬祖道一而得悟的因緣(大正四七．九〇四上、九〇七中)，與唐伸碑的意趣相合。

藥山惟儼、潮洲大顛、百丈懷海，都是從（南嶽懷讓門人）潮州神（或作「慧」）照出家的，三人又都先後到南嶽來受戒。百丈受戒後，先到廬州（今安徽合肥縣）浮槎寺閱藏經；後來親近道一，成為洪州門下第一人。大顛與惟儼，受戒以後，就在南嶽親近石頭，也就成了石頭的門人。惟儼當時有參見道一可能性的，但偽造碑文，到底不足為據。

眾流會歸於曹溪

在宗派的分化中，有對立，也就有會合。「即心即佛」，「見性成佛」的南宗，已融入牛頭禪中。牛頭的江東風味，也深深的融入曹溪的流派。融

合，總是會入一強大的學派。元和十年（八一五），柳宗元撰〈賜謚大鑒禪師碑〉說：「凡言禪，皆本曹溪。大鑒去世百有六年，凡治廣部而以名聞者，以十數」。那時，離曹溪慧能的入滅，不過一百零年，而禪者已到了非曹溪不足以談禪的程度。曹溪禪的發展，確有不可抗衡的力量！經武宗（八四五）滅法，曹溪禪成為唯一盛行的佛教，成為中國佛教的主流。

在中原，神秀的北宗，神會的荷澤宗，一直在對立中。東山門下而傳入劍南（四川）的，原有果閬宣什與資州智詵二系。宣什宗，宗密晚年（八二〇——八四〇）只知道是「五祖下分出」，而「不的知稟承師資照穆」，顯然已經衰落了。智詵一系，也在不斷的傾向於曹溪。如表：

荷澤神會————磁州智如┐

├聖壽唯忠（南印）┬大雲道圓─圭峯宗密

┌淨眾神會┘ └東京神照

┌淨眾無相┤

德純智詵──德純處寂┤ └保唐無住

└洪州道一

智詵（六〇九——七〇二）是弘忍的十弟子之一，是「兼有文字性」的禪師。在資州（今四川資中縣）德純寺三十多年，曾受則天帝的禮請。智詵的弟子處寂（六六五——七三二），俗稱唐和上，繼承智詵的法統(大正五一．一八四中——下)。處寂——唐和上的弟子，有淨眾無相、洪州道一、南嶽承遠。無相（六八四——七六二）俗稱金和上，移化到益州（今成都縣）的淨眾寺。形式上繼承處寂的法統，而實質是變了。如《曆代法寶記》(大正五一．一八五上——中)說：

「無憶無念莫妄：無憶是戒，無念是定，莫妄是慧，此三句語即是總持門」。

「金和上所以不引詵、唐二和上說處，每常座下教戒真言：我達摩祖師所傳，此三句語是總持門」。

淨眾宗的「無憶無念莫妄」，上面曾經指出，這是與《壇經》的「無念無憶無著，莫起誑妄」相同。無相的禪法，就多少接近曹溪了。另一弟子道一（宗密作「益州長松山馬」），如《宋僧傳》卷一〇〈道一傳〉(大正五〇．七六六上)說：

「道一，姓馬氏，漢州人也。……削髮於資州唐和上，受具於渝州圓律師」。

宗密傳說道一是金和上弟子，如《圓覺經大疏鈔》卷三之下(續一四．二七九（卍新續九．五三四中）)說：

「劒南沙門道一，俗姓馬，是金和上弟子。高節志道，隨處坐禪，久住荊南明月山。後因巡禮聖跡，至讓和上處。論量宗運，徵難至理。理不及讓，又知傳衣付法，曹溪為嫡，便依之修行」。

道一（七〇九——七八八）的出家年代，應為唐和尚時。道一為南嶽門下最卓越的大禪師，雖從處寂出家，而不再是處寂的法系了。又弟子南嶽彌陀寺承遠（七一二——八〇二），依呂溫〈南嶽彌陀寺承遠和尚碑〉，「初事蜀郡唐禪師」(《全唐文》卷六三〇)，知道也是處寂的弟子，但承遠別從玉泉慧真去了。處寂的門下，不是沒有人才，而是人才外流，法門逐漸衰落。

淨眾無相門下，有淨眾神會（七二〇——七九四），俗姓石，繼承了無相的法統，《宋僧傳》卷九有傳。又保唐無住（七一四——七七四），就是《禪門師資承襲圖》中的「李了法」。無住本是老安的再傳弟子，也曾從金和上受緣，成為形式上的繼承者。而無住自己，從六祖慧能弟子太原自在和尚出家，尊曹溪慧能為六祖（根本否認了智詵以來的傳承）。宣稱：「達摩祖師宗徒禪法，不將一字教來，默傳心印」。「示無念之義，不動不寂；說頓悟之門，無憶無念」(大正五一．一八〇下、一九五下)。實為曹溪門下的一派，《曆代法寶記》就是這一派的燈史。

淨眾無相，多少還保有智詵以來的傳統，稱淨眾宗。此下，就逐漸衰落了。裴休撰〈圭峯禪師碑銘并序〉(《全唐文》卷七四三)說：

「荷澤傳磁州如；如傳荊南張；張傳遂州圓，又傳東京照；圓傳（圭峯）大師。大師於荷澤為五世，於達摩為十一世」。

這是荷澤宗一系，圭峯宗密的法統譜系。這位「荊南張」，法名唯忠，又名南印，如《圓覺經略疏鈔》卷四說：「磁州法觀寺智如和尚，俗姓王。磁州門下成都府聖壽寺唯忠和尚，俗姓張，亦號南印」(續一五．一三一（卍新續九．八六三上）)。白居易所撰〈唐東都奉國寺禪德大師照公塔銘并序〉也說：「學心法於唯忠法師，忠一名南印」(《全唐文》卷六七八)。唯忠就是南印，是荷澤神會的再傳，宗密的師祖。《宋僧傳》卷一一，唯忠傳附於〈伏牛山自在傳〉中。有關師資相承，這樣(大正五〇．七七二中)說：

「成都府元和聖壽寺釋南印，姓張氏。明寤之性，受益無厭。得曹溪深旨，無以為證，見淨眾寺會師，所謂落機之錦，濯以增研；御燭之龍，行而破闇」。

南印曾得曹溪的深法（應是從磁州智如得來），卻沒有人為他印證。淨眾神會為他印證，在一般來說，南印可說繼承淨眾神會的法統，然宗密沒有說起淨眾神會。南印的弟子，東京奉國寺神照的墓塔，建在荷澤神會舊塔的旁邊。這可見南印唯忠以來，早就專承曹溪門下荷澤的法統，而中止了智詵以來淨眾寺的關係。

上來一系列的敘述，充分看出了智詵系的人才外流，不斷的消失在曹溪禪的法統中。大勢所趨，不是誰所能左右得了的。

在江南，石頭、洪州、牛頭的忽然隆盛的時代，彼此間都互通音問，學者們也往來參訪。然對牛頭宗來說，好景不常，在興盛的表面，開始衰落了。這就是在相互參訪中，來的還要回去，而去了的卻不再回來。如：

夾山如會（七四四——八二三），《宋僧傳》卷一一有傳。如會是「大曆八年，止國一禪師門下；後歸大寂法集」(大正五〇．七七三中)。伏牛山自在（七四一——八二一），《宋僧傳》卷一一有傳。自在是「投徑山出家」的，後來「諸方參學，從南康道一禪師法席，懸解真宗」(大正五〇．七七一下)。這二位，或從徑山法欽出家，或從徑山（即國一）修學，但都成為道一

的弟子。

丹霞天然（七三九——八二四），如《宋僧傳》卷一一〈天然傳〉(大正五〇．七七三中)說：

「謁見石頭禪師，默而識之。……乃躬執爨，凡三年，始遂落飾」（出家）。

「造江西大寂會，寂以言誘之，應答雅正，大寂甚奇之」。

「次居天臺華頂三年，又禮國一大師」。

天然是從石頭出家的，中間參大寂道一，末後才來參徑山。《傳燈錄》卷一四，以天然為石頭的門人(大正五一．三一〇中——下)。還有西堂智藏（七三五——八一四），如《宋僧傳》卷一〇〈道一傳〉(大正五〇．七六六下)說：

「八歲從師，道趣高邈，隨大寂移居龔公山。後謁徑山國一禪師，與其談論周旋，人皆改觀。屬元戎路嗣，恭請大寂居府，藏乃迴郡」。

天然與智藏，是先從石頭、道一參學，而後來參禮徑山的。但這二位，都回到了石頭與道一的門下。反之，芙蓉太毓（七四七——八二六），如《宋僧傳》卷一一〈太毓傳〉(大正五〇．七七三下)說：

「年纔一紀，志在出家，乃禮牛頭山忠禪師而師事焉。……雖明了一乘，而具足萬行」。

「巡禮道場，攝心淨域。雖智能通達，不假因師，而印可證明，必從先覺。遂謁洪州（原作「井」）大寂禪師，覩相而了達法身，剎那而頓成大道」。

太毓是慧忠的弟子。「智能通達，不假因師」，只是求印證而已。結果，太毓成為道一弟子。天皇道悟（七四八——八〇七），如上曾論及：他是「投徑山國一禪師……直見佛性」的。「建中初，詣鍾陵馬大師；二年秋，謁石頭上士」。雖然「兩虛其心」，都「相與吻合」(大正五〇．七六九上——下)，也只是求印證而已，但被看作石頭的門人。宗密還知道他「兼稟

徑山」，以後卻成為洪州與石頭的爭奪人物。如上面所引述，丹霞天然與西堂智藏，初學曹溪禪，後來才參學牛頭。太毓與道悟，都初學牛頭，後來才來參曹溪門下。但結果，都成為曹溪禪的傳承者。來了的還要回去，去參學的就不再回來。這一情形，在牛頭宗盛時，慧忠、玄素、法欽的門下，就流露了衰落的氣象。再下去，牛頭與鶴林，沒有卓越的禪師；而徑山竟不能延續其法脈。道一門下，如越州慧海，婺州靈默，明州法常，杭州齊安，常州太毓等，雖還沒有直到潤州（南京、鎮江等）來，而江東禪風，已面目一新，歸於曹溪的南宗了！

達摩禪——南天竺一乘宗，不適於南方的虛玄文弱，轉入北方，才逐漸孕育成長。在大唐統一時代，移入南方，融攝南方精神。分化，對立，成為多種的宗派，最後又統一於曹溪。在會歸於曹溪的過程中，劍南的智詵系，江東的牛頭系，消失在曹溪的法系中，最為顯著。北宗與荷澤宗，經會昌法難，中原衰落而衰落了。禪宗成為洪州與石頭——二大系的天下。洪州系以江西為中心，禪風強毅，活躍在江南而顯出北人的特色。會昌以後，洪州宗的主流（溈仰由南方人創立，迅速消失在石頭系統中），移入北方。如臨濟義玄在鎮州（今河北正定縣），興化存獎及南院慧顒，都在魏府（今河北大名縣）；而南方，幾乎全屬於石頭門下。二大南宗的分化，可說是適應南北而自成二系。切實點說，石頭門下，呈現達摩禪的面目，而有極濃的牛頭——東南學統的血脈。這也難怪宗密以牛頭、石頭為同一宗風了！