目录

[中国禅宗的初祖——达摩大师 2](#_Toc24720517)

[对我是谁人不识 2](#_Toc24720518)

[为求真理而出家的少年学僧－－神光 3](#_Toc24720519)

[神光的断臂 4](#_Toc24720520)

[达摩禅 4](#_Toc24720521)

[达摩所传的禅宗一悟便了吗 5](#_Toc24720522)

[达摩禅的二入与四行 6](#_Toc24720523)

[（一）所谓“报冤行” 6](#_Toc24720524)

[（二）所谓“随缘行” 6](#_Toc24720525)

[（三）所谓“无所求行” 6](#_Toc24720526)

[（四）所谓“称法行” 7](#_Toc24720527)

[南北朝时代的中国禅与达摩禅 8](#_Toc24720528)

[齐粱之间中国的大乘禅 8](#_Toc24720529)

[中国大乘禅的初期大师 8](#_Toc24720530)

[南朝的奇人奇事－－－中国维摩禅大师傅大士平实身世 9](#_Toc24720531)

南怀谨先生著

---------------------------------

话头——答叔、珍两位质疑的信

清人舒位诗谓：“秀才文选半饥驱。”龚自珍的诗也说：“著书都为稻粱谋。”其然乎！其不然乎？二十多年来，随时随地都须要为驱饥而作稻粱的打算，但从来不厚此薄彼，动用脑袋来安抚肚子。虽然中年以来，曾有几次从无想天中离位，写作过几本书，也都是被朋友们逼出来的，并非自认为确有精到的作品。

况且平生自认为不可救药的缺点有二：粗鄙不文，无论新旧文学，都缺乏素养，不够水准，此所以不敢写作者一秉性奇懒，但愿“饱食终日，无所用心”，视为人生最大享受。一旦从事写作，势必劳神费力，不胜惶恐之至，此其不敢写作者二。

无奈始终为饥饿所驱策。因此，只好信口雌黄，滥充讲学以糊口。为了讲说，难免必须动笔写些稿子。因此，而受一般青年同好者所喜，自己仅觉脸红。此岂真如破山明所谓：“山迥迥，水潺潺，片片白云催犊返。风潇潇，雨洒洒，飘飘黄叶止儿啼。”斯如而已矣乎！

但能了解此意，则对我写作、讲说，每每中途而废之疑，即可谅之于心。其余诸点，暂且拈出一些古人的诗，借作“话题”一参，当可会之于心，哑然失笑了！关于第一问者：

中路因循我所长，由来才命两相妨。

劝君莫更添蛇足，一盏醇醪不得尝。（杜牧）

促柱危弦太觉孤，琴边倦眼眄平芜。

香兰自判前因误，生不当门也要锄。（龚自珍）

关于第二问者：

饱食终何用，难全不朽名。

秦灰招鼠盗，鲁壁窜鲰生。

刀笔偏无害，神仙岂易成。

却留残阙处，付与竖儒争。（吴梅村）

关于第三问：

一钵千家饭，孤身万里游。

睹人青眼少，问路白云头。（布袋和尚）

勘破浮生一也无，单身只影走江湖。

鸢飞鱼跃藏真趣，绿水青山是道图。

大梦场中谁觉我，千峰顶上视迷徒。

终朝睡在鸿蒙窍，一任时人牛马呼。（刘悟元）

南怀瑾1973年孟春

# 中国禅宗的初祖——达摩大师

据禅宗的史料的记载，菩提达摩秉着他师父（印度禅宗第二十七祖般若多罗）的遗教，正当中国南朝粱武帝普通元年、后魏孝明帝正光元年（公元五二0年）期间（据《景德传灯录》。[宋本]的西来年表。）到达了中国。他的师父的遗教说：“路行跨水复逢羊，独自栖栖暗渡江。”便是指他由南印度渡海东来，先到南朝与粱武帝见面，话不投机，因此就栖栖惶惶地暗渡长江，到了北朝的辖区河南的嵩山少林寺。佛典中对于杰出的人才，向来比之为龙象。达摩大师在南北朝时代，传授了禅宗的心法，虽然有了二祖慧可（神光）接承了他的衣钵，但是道育和尚与道副和尚以及比丘尼总持，也都是他的入门弟子。尤其是神光与道育，更为杰出。但是他们遭遇的时势，与传教的阻力也更为艰难。这便是他师父遗言所谓“日下可怜只象马，二株嫩桂久昌昌”的影射了。

中国的画家，在元、明以后，经常喜欢画一个环眼碧睛而虬（qiu2:虬龙，传说中的一种龙）髯（ran2:两颊[jia2]上的胡子。泛指胡子）的胡僧，足踏一枝芦苇，站在滔滔的波浪间，作前进的姿态，那便是描写达摩大师由南朝暗渡长江而到后魏的典故。达摩偷渡过江到北方去是不错，是否用一枝芦苇来渡江，却无法稽考。这很可能是把神僧“怀渡和尚”的故事，纳入“独自栖栖暗渡江”的诗情画意中，以增添达摩的神异色彩。

# 对我是谁人不识

达摩大师由南印度航海东来，先到了广州。那时，距离唐太宗时代大约还差一百年，玄奘还没有出生。而在这以前，印度的佛教与印度的文化传入中国，都是从西域经过中国西北部而来的。中国历史上所称的北魏（或称后魏），便是佛教文化的鼎盛地区，也是南北朝期间佛教最发达的时期。同时，也是中国佛教从事翻译，讲解佛经义理，寻思研探般若（慧学）等佛学文化的中心重镇。

同此时期，南朝的粱武帝也是笃（du2:忠实，全心全意。）信宗教的统治者，他以宗教家的资质，虔诚地相信佛经与道教。曾经亲自讲解佛经与《老子》,又持斋信佛，舍身佛寺为奴，又充当传教师，讲解道书，过一过传教师与学者的瘾，这已是违背大政治家的法则，没有做到无偏党而“允执厥中”，也可以说，因此便注定他要失败的后果。所以达摩大师的师父（般若多罗），六十年前远在印度时，便预言他会失败。他告诉达摩说：“你到中国传道，将来悟道之士，多不胜数。但在我去世后六十多年，那一个将有灾难，犹如‘水中文布’（指粱武帝），你须好自为之。最好不要在南方久耽，因为南方的领导者，只是喜欢世俗有所为而为的佛教功德，对于佛法的真谛，并没有真正的认识。”

达摩大师又问他师父，中国佛教以后发展的情形。他师父说：“从此以后再过一百五十年，会有个小灾难。”同时告诉他另一预言：“心中虽吉外头凶，川下僧房名不中。如遇毒龙生武子，忽逢小鼠寂无穷。”这便是指中国佛教僧众中有些不自检点，因此招来北周武帝的废佛教、废僧尼的灾难，业就是中国佛教史上有名的“三武之难”之一。

预言的偶中也罢，不幸言中也罢，这是禅的零星小火花，而非禅的重心，并不足为奇。后来达摩大师初到南方与粱武帝见了面，粱武帝果然问他：“朕（我）登位以来，造佛寺、写佛经，引度人们出家为僧，多得不可胜记。我这样作功德，请问会有什么结果？”大师说：“这些并无功德。”粱武帝问：“何以没有功德？”大师说：“这些事，只是人们想求升天的果报，终归是有渗漏的因果关系。犹如影子跟着形体，虽然是有，毕竟不是真实的事。”粱武帝又问：“怎样才是真的功德呢？大师说：“真正智慧的解脱，是证悟到智慧的体性，本来便是空寂、圆明、清净、妙密的实相无相。这种智慧成就的真功德，不是以世俗的观念求得的。”粱武帝问：“怎样是圣道最高的第一义呢？”大师说：“空廓无相，并无圣道的境界。”粱武帝问：“那么，与我相对的是谁呢？”大师说：“不知道。”

新语云：原文记载：“帝问：‘如何是圣谛第一义？’师问：‘廓然无圣’。帝问：‘对（朕）者谁？’师曰：‘不识’。”今皆擅加语体新译，以便此时此地的读者容易晓了。如果求准确，仍须读原文为准，不必随便阿从。

唯“不识”一句，应照唐音读之。相当于现代的广东话、闽南语。盖广东话及闽南语，还能直接唐音。如照现代语读之，认为“不识”，就是不认识的意思，大体固然可通，究竟离禅宗语录的原意甚远了。

又：禅宗教人直接认识“我”是什么？什么是“我”？元、明以后的禅师，教人参“念佛是谁？”也便是这个意思。粱武帝被达摩大师迫得窘了，问到得道圣人们至高无上的真理，第一义谛的境界是什么？大师便说那是空廓无相，也无圣道存在的境界。因此使粱武帝更窘，所以他便直截了当用责问的口吻说：“对（朕）者是谁？”这等于说：既然没有境界，也没有圣道和圣人的存在，那么，你不是得道的祖师吗？得道的祖师岂不就是圣人吗？那你此刻和我相对，你又是谁呢？这一句，真问到了关节上去了。大师就抓住这个机会说：“莫知”啊！这等于说：不要说我本非我，你粱武帝若能真正懂得我本非我，现在相对之你我，毕竟无“我”可得时，你便成了！可惜粱武帝真“莫知”啊！所以大师也只好溜之大吉，偷偷地暗自渡江北去了！

关于“廓然无圣”一语，解释得最透彻的莫过于明末禅宗大师密云圆悟的答问《中庸》“虽夫妇之愚，可以与知焉。及其至也，虽圣人亦有所不知焉”的话了。密云圆悟禅师说：“具足凡夫法，凡夫不知。具足圣人法，圣人不知。凡夫若知，即是圣人。圣人若知，既是凡夫。”《尚书》多方说：“唯狂克念作圣，唯圣罔念作狂。”皆作如是观。面壁而坐终日默然

达摩大师渡过长江，到达少林寺后，便一天到晚默然不语，面对石壁跏趺而坐（俗名打坐）。他本来是从印度过来的外国和尚，可能当时言语不太通。同时，那个时代的人们，除了讲论佛学经典的义理以外，只有极少数的人学习小乘禅定的法门，根本就不知道什么是禅宗。因此，一般人对于大师的“终日默然，面壁而坐”就莫名其所以然了。所以大家便替他取了一个代号，叫他“壁观婆罗门”。当此之时，举世滔滔，哪里找到明眼人？哪里找个知心人？又向哪里找个“举世非之而不加沮，举世誉之而不加劝”，立志以天下为己任的继承人呢？所以他只有独坐孤峰，面壁相对，沉潜在寂默无言的心境里，慢慢地等待着后起之秀的来临了！

新语云：后世学禅的人，有的“拿到鸡毛当令箭”认为要学禅宗，便须面对墙壁打坐，才是禅门的心法。而且这种情景，愈传愈久，流入唐、宋以后的道家，修炼神仙丹法者的手里，就变成“百日筑基，三年哺乳，九年面壁”的修道程序了。换言之：只要花上十二、三年的修炼代价，便可“立地成仙”而“白日飞升”。比起六岁开始读书求学，花上十二、三年的时间，才拿到一个学位，然后谋得一个职业，也仅得温饱而已。如此两相比较，学仙实在太划得来。究竟是耶？非耶？或仅为梦寐求之的呓语耶？暂时保留意见，姑不具论。但把达摩大师初到中国，在少林寺“面壁而坐”的故事，变成修道或学佛的刻板工夫，实在令人哑然失笑。因为在大师传授的教法中，实在找不出要人们都去面对墙壁而坐的指示啊！

# 为求真理而出家的少年学僧－－神光

中国的文化思想，到了南北朝时代，承接魏、晋以来的“玄学”和“清谈”之后，翻译佛经与精思佛学的风气，空前兴盛。那种盛况，犹如现代追求科学的风气一样。于是，有一位杰出的青年，便在这个时代潮流中冲进了禅宗的传统，打破了大师“终日默然，面壁而坐”的岑（cen2:小而高的山）寂。这就是后来中国禅宗尊为第二代祖师的神光大师。

神光大师，正式的法名叫慧可。他是河南武牢人，俗家姓姬。据说，他父亲姬寂先生在没有生他的时候，常常自己反省检讨，认为他的家庭，素来是积善之家，哪里会没有儿子呢？因此他开始祈祷求子。有一夜，他感觉到空中有一道特别的光明照到他们家，随后他的妻子就怀孕而生了神光。因此就以光命名，纪念这段祥瑞的征兆。这些都无关紧要，但照本直说，略一叙说而已。

神光在幼童时代，他的志气就不同于一般儿童。长大以后，博览诗书，尤其精通“玄学”。可是他对家人的生产事业并无兴趣，而只喜欢游山玩水，过着适性的生活，因此他经常来往于伊川与洛阳一带。这在古代的农业社会里，也并不算是太奢侈的事。

后来他对于“玄学”的道理，愈加深入了，结果反而感觉到空谈“玄学”的乏味。并且常常感叹地说：“孔子、老子的教义，只是人文礼法的学术，树立了人伦的风气与规范。《庄子》、《易经》等书籍，也不能尽穷宇宙人生奥秘的真理。”由此可见他研究得愈加深入，对形而上道愈抱有更大的怀疑了。后来他读佛经，觉得还可以超然自得，因此他便到洛阳龙门的香山，皈依宝静禅师，出家做了和尚。又在永穆寺受了佛教所有戒律，于是便悠哉游哉，往来于各处佛学的讲座之间，遍学大乘与小乘所有的佛学。

到了三十二岁的时候，他又倦游归来，回到香山。一天到晚，只是静坐。这样经过了八年的苦行，有一天，在他默然静坐到极寂静的时候，忽然在定境中看见一个神人对他说：“你想求得成就的果位，何必停留在这里呢？光明的大道并不太远，你可以再向南去。”他听了以后，知道这是神异的助力，因此，便自己改名叫神光。但到了第二天，便觉得头部犹如刀刺一样的疼痛。他的师父宝静法师知道了，想要叫他去治病。但空中又忽然有一个声音说：“这是脱胎换骨，并非普通的头痛。”于是神光便把自己先后两次奇异的经过告诉了师父。他师父一看他的头顶，真的变了样，长出了五个峥嵘的头骨，犹如五个山峰挺立而出一样。因此便说：“你的相的确改变了，这是吉祥的兆头，是可以证果的证明。你听到神奇的声音，叫你再向南去，我想在少林寺住着的达摩大师，可能就是你的得法师父。你最好到少林寺探访他，听说他是一位得道的‘至人’呢！”神光听了他剃度师宝静法师的教导，便到少林寺去找达摩大师。

新语云：后世讲解禅宗或禅学的人，一提到二祖神光悟道的公案，便将神光向达摩大师求乞“安心”法门一节，认为是禅的重心。殊不知“安心”法门的一段记载，只是记述达摩大师在那个时候当机对境，借此接引神光悟入心地境界，一时所用权巧方便的教授法，而并非禅宗的究竟，即止于如此。其次，大家除了追述神光因问取“安心”法门而悟道以外，完全忽略了二祖在未见达摩大师以前的个人经历，和他修习佛学的用功，以及他未见达摩以前，曾经在香山“终日宴坐”修习禅定工夫达八年之久的经过。同时更忽略了达摩大师从“般若多罗”尊者处得法之后，以他的睿智贤达，还自依止其师执役服勤，侍奉了四十年之久。直到他师父逝世以后，他才展开宏法的任务。现在人习禅学道，不切实际，不肯脚踏实地去做工夫，而且只以主观的成见，作客观的比较。自己不知慧力和慧根有多少，不明是非的究竟，而以极端傲慢自是之心，只知诛求别人或禅人们的过错，却不肯反躬而诚，但在口头上随便谈禅论道，在书本上求取皮毛的知识，便以此为禅，真使人油然生起“终日默然”之思了！

# 神光的断臂

神光到达嵩山少林寺，见到达摩大师以后，一天到晚跟着他，向他求教。可是大师却经常地“面壁”而坐，等于没有看见他一样，当然更没有教导他什么。但是神光并不因此而灰心退志，他自己反省思维，认为古人为了求道，可以为法忘身；甚至，有的敲出了骨髓来作布施；还有的输血救人；或者把自己的头发铺在地上，掩盖污泥而让佛走过；也有为了怜悯饿虎而舍身投崖自绝，布施它们去充饥（这些都是佛经上叙说修道人的故事）。在过去有圣贤住世的时代，古人们尚且这样恭敬求法，现在我有什么了不起呢？因此，他在那年十二月九日的夜里，当黄河流域最冷的季节，又碰到天气变化，在大风大雪交加之夜，他仍然站着侍候达摩大师而不稍动。等到天亮以后，他身边堆积的冰雪，已经超过了膝盖（后来宋儒程门立雪的故事，便是学习神光二祖恭敬求道的翻版文章）。

经过这样一幕，达摩大师颇为怜悯他的苦志。因此便问他：“你这样长久地站在雪地中侍候我，究竟为了什么？”神光被他一问，不觉悲从中来，因此便说：“我希望大和尚（和尚是梵文译音，是佛教中最尊敬的称呼，等于大师，也有相同于活佛的意义。）发发慈悲，开放你甘露一样的法门，普遍的广度一般人吧！”我们读了神光这一节答话的语气，便可看出他在求达摩大师不要缄默不言地保守禅的奥秘，而希望他能公开出来，多教化救济些人。虽然每句话都很平和，但骨子里稍有不满。达摩大师听了以后，更加严厉地对神光说：“过去诸佛至高无上的妙境，都要从远古以来，经过多生累劫勤苦精进的修持。行一般人所不能行的善行功德，忍一般人所不能忍的艰难困苦。哪里可以利用一些小小的德行、小小的心机，以轻易和自高自慢的心思，就想求得大乘道果的真谛，算了罢！你不要为了这个年头，徒然自己过不去，空劳勤苦了。”神光听了达摩大师这样一说，便偷偷地找到一把快刀，自己砍断了左手的臂膀，拿来放在大师的面前。

新语云：这是中国禅宗二祖神光有名的断臂求道的公案。我们在前面读了神光大师学历经历的记载，便可知道神光的聪明智慧，绝不是那种苯呆瓜。再明白地说，他的智慧学问，只有超过我们而并不亚于我们。像我们现在所讲的佛学之理，与口头禅等花样，他绝不是不知道。那么他何以为了求得这样一个虚无飘渺而不切实际的禅道，肯作如此的牺牲，除非他发疯了有了精神病，才肯那么做，对吗？世间多少聪明的人，都被聪明所误，真是可惜可叹！何况现代的人们，只知讲究利害价值，专门喜欢剽窃学问，而自以为是呢！其次，更为奇怪的是神光为了求道，为什么硬要砍断一条臂膀？多叩几个头，跪在地上，加是眼泪鼻涕的苦苦哀求不就得了吗？再不然送些黄金美钞，多加些价钱也该差不多了。岂不闻钱可通神吗？为什么偏要断臂呢？这身是千古呆事，也是千古奇事。神光既不是出卖人肉的人，达摩也不是吃人肉的人，为什么硬要断去一条臂膀呢？姑且不说追求出世法的大道吧，世间历史是许多的忠臣孝子、节妇义夫，他们也都和神光一样是呆子吗？宁可为了不着边际的信念，不肯低头，不肯屈膝，不肯自损人格而视死入归；从容地走上断头台，从容地钉上十字架。这又是为了什么呢？儒家教诲对人对事无不竭尽心力者谓之忠，敬事父母无不竭尽心力者谓之孝。如果以凡夫看来，应当也是呆事。“千古难能唯此呆”，我愿世人“尽回大地花万千，供养宗门一臂禅”。那么，世间与出世间的事，尽于此矣。

此外，达摩大师的运气真好，到了中国，恰巧就碰上了神光这个老好人。如果他迟到现在才来，还是用这种教授法来教人，不被人按铃控告到法院里去吃官司，背上种种的罪名才怪呢！更有可能会挨揍一顿，或者被人捅一短刀或扁钻。如果只是生闷气地走开算了，那还算是当今天底下第一等好人呢。后来禅宗的南泉禅师便悟出了这个道理，所以他晚年时，厌倦了“得天下之蠢才而教之”的痛苦，便故意开斋吃荤，赶跑了许多围绕他的群众。然后他便说：“你看，只要一盘肉，就赶跑了这些闲神野鬼。”多痛快啊！

# 达摩禅

了不可得安心法

神光为了求法斩断了一条左臂，因此赢得了达摩大师严格到不近人情的考验，认为他是一个可以担当佛门重任，足以传授心法的大器。便对他说：“过去一切诸佛，最初求道的时候，为了求法而忘记了自己形骸肉体的生命。你现在为了求法，宁肯斩断了一条左臂，实在也可以了。”于是就替他更换一个法名，叫慧可。神光便问：“一切诸佛法印，可不可以明白地讲出来听一听呢？”达摩大师说：“一切诸佛的法印，并不是向别人那里求得啊！”因此神光又说：“但是我的心始终不能安宁，求师父给我一个安心的法门吧！”达摩大师说：“你拿心来，我就给你安。”神光过了好一阵子才说：“要我把心找出来，实在了不可得。”达摩大师便说：“那么，我已经为你安心了！”

新语云：这便是中国禅宗里有名的二祖神光乞求“安心”法门的公案。一般都认为神光就在这次达摩大师的对话中，悟得了道。其实，禅宗语录的记载，只记叙这段对话，并没有说这便是二祖神光悟道的关键。如果说神光便因此而大彻大悟，那实在是自悟悟人了。根据语录的记载，神光问：“诸佛法印，可得闻乎？”达摩大师只是告诉他“诸佛法印，匪从人得”，也就是说：佛法并不是向别人那里求得一个东西的。因此启发了神光的反躬自省，才坦白说出“反求诸己”以后，总是觉得此心无法能安，所以求大师给他一个安心的法门。于是便惹得达摩大师运用启发式的教授法，对他说：“只要你把心拿出来，我就给你安。”不要说是神光，谁也知道此心无形相可得，无定位可求，向哪里找得出呢？因此神光只好老实地说：“要把心拿出来，那根本是了无迹象可得的啊！”大师便说：“我为汝安心竟。”这等于说：此心既无迹象可得，岂不是不必求安，就自然安了吗？换言之：你有一个求得安心的念头存在，早就不能安了。只要你放心任运，没有任何善恶是非的要求，此心何必求安？它本来就自安了。虽然如此，假使真能做到安心，也只是禅门入手的方法而已。如果认为这样便是禅，那就未必尽然了。

除此以外，其他的记载，说达摩大师曾经对神光说过：“外息诸缘，内心无喘。心如墙壁，可以入道。”神光依此做工夫以后，曾经以种种见解说明心性的道理，始终不得大师的认可。但是大师只说他讲得不对，也并没有对他说“无念便是心体”的道理。有一次，神光说：“我已经休息了一切外缘了。”大师说：“不是一切都断灭的空无吧？”神光说：“不是断灭的境界。”大师说：“你凭什么考验自己，认为并不断灭呢？”神光说：“外息诸缘以后，还是了了常如的嘛！这个境界，不是言语文字能讲得出来的。”大师说：“这便是一切诸佛所传心地的体性之法，你不必再有怀疑了。”有些人认为这才是禅宗的切实法门，也有人以为这一段的真实性，值得怀疑。因为这种方法，近于小乘佛法的“禅观”修习，和后来宗师们的方法，大有出入，而达摩所传的禅，是大乘佛法的直接心法，绝不会说出近于小乘“禅观”的法语。其实，真能做到“外息诸缘，内心无喘”就当然会内外隔绝，而“心如墙壁”了。反之，真能做到“心如墙壁”，那么“外息诸缘，内心无喘”自然就是“安心”的法门了。所以以神光的“觅心了不可得”，和达摩的“我为汝安心竟”，虽然是启发性的教授法，它与“外息诸缘”等四句教诫性的方法，表面看来，好像大不相同。事实上，无论这两者有何不同，都只是禅宗“可以入道”的方法，而非禅的真髓。换言之，这都是宗不离教，教不离宗的如来禅，也就是达摩大师初来中国所传的如理如实的禅宗法门，地道笃（du2:忠实，全心全意。）实，绝不虚晃花枪。这也正和大师嘱咐神光以四卷《楞伽经》来印证修行的道理，完全契合而无疑问了。现在人谈禅，“外着诸缘，内心多欲”，心乱如麻，哪能入道呢！

禅宗开始有了衣法的传承

达摩大师在少林寺耽了几年，将要回国之前，便对门人们说：“我要回国的时间快到了，你们都各自说说自己的心得吧！”

道副说：“依我的见解，不要执著文字，但也不离于文字，这便是道的妙用。”

大师说：“你得到我的皮毛了。”

总持比丘尼说：“依我现在的见解，犹如喜看见阿閦佛国（佛说东方另一佛之国土）的情景一样。见过了一次，认识实相以后，更不须再见了。”

大师说：“你得到我的肉了。”

道育说：“四大（地、水、火、风）本来是空的，五阴（色、受、想、行、识）并非是实有的。依我所见，并无一法可得。”

大师说：“你得到我的骨了。”

最后轮到神光（慧可）报告，他只是作礼叩拜，而后依然站在原位，并未说话。

大师说：“你得到我的真髓了！”

因此又说：“从前佛以‘正法眼’交付给摩诃迦叶大士，历代辗转嘱咐，累积至今，而到了我这一代。我现在交付给你了，你应当好好地护持它。同时我把我的袈裟（僧衣）一件传授给你，以为传法的征信。我这样做，表示了什么意义，你可知道吧？”神光说：“请师父明白指示。”大士说：“内在传授法印，以实证心地的法门。外加传付袈裟，表示建立禅宗的宗旨。因为后代的人们，心地愈来愈狭窄，多疑多虑，或许认为我是印度人，你是中国人，凭什么说你已经得法了呢？有什么证明呢？你现在接受了我传授衣法的责任，以后可能会有阻碍。届时，只要拿出这件征信的僧衣和我传法的偈语，表面事实，对于将来的教化，便无多大妨碍了。在我逝世后两百年，这件僧衣就停止不传了。那个时候，禅宗的法门，周遍到各处。不过明道的人多，真正行道的人很少。讲道理的人多，通道理的人太少。但在千万人中，沉潜隐秘地修行，因此而证得道果的人也会有的。你应当阐扬此道，不可轻视没有开悟的人。你要知道，任何一个人，只要在一念之间，回转了向外驰求的机心，便会等同于本来已自得道的境界一样。现在，我把传法偈语交代给你：“吾本来兹土，传法救迷情。一花开五叶，结果自然成。”

同时引述《楞伽经》四卷的要义，印证修持心地法门的道理。接着大师又说：“《楞伽经》便是直指众生心地法门的要典，开示一切众生，由此悟入。我到中国以后，有人在暗中谋害我，曾经五次用毒。我也亲自排吐出毒药来试验，把它放在石头上，石头就裂了。其实我离开南印度，东渡到中国来，是因为中国有大乘的气象，所以才跨海而来，以求得继承心法的人。到了中国以后，因为机缘际遇还没到，只好装聋作哑、如愚若讷（ne4:语言迟钝，不善讲话。）地等待时机。现在得到你，传授了心法，我此行的本意总算有了结果了。”

新语云：除此以外，其他的事理应该去研读原文，如《传灯录》、《五灯会元》、《指月录》等禅宗汇书可知，不必多加细说。

# 达摩所传的禅宗一悟便了吗

看了以上所列举的达摩大师初到中国传授禅宗心法的史料故事，根本找不出一悟就了，便是禅的重心的说法。所谓“安心”法门，所谓“外息诸缘，内心无喘”等教法，也不过是“可以入道”的指示而已。尤其由“外息诸缘，内心无喘”与“安心”而到达证悟的境界，实在需要一大段切实工夫的程序，而且更离不开佛学经论教义中所有的教理。达摩大师最初指出要以四卷《楞伽经》的义理来印证心地用功法门，那便是切实指示修行的重要。

在佛学的要义里，所谓“修行”的“行”字，它是包括“心行”（心理思想活动的状况）和“行为”两方面的自我省察、自我修正的实证经验。如果只注重禅定的工夫以求自了，这就偏向于小乘的极果，欠缺“心行”和“行为”上的功德，而不能达到觉行圆满的佛果境界。其次，倘使只在一机一禅、一言一语上悟了些道理，认为稍有会心的情景就是禅，由此便逍遥任运，放旷自在，自信这就是禅，这就是禅的悟境，那不变为“狂禅”和“口头禅”才怪呢！这样的禅语，应该只能说是“禅误”，才比较恰当。可是后世的禅风，滔滔者多属此辈，到了现在，此风尤烈，哪里真有禅的影子呢！

达摩大师所传的禅宗，除了接引二祖神光一段特殊教授法的记载以外，对于学禅的重点，着重在修正“心念”和“行为”的要义，曾经有最恳切的指示。可是人们都避重就轻，忽略了“安心”而“可以入道”以后，如何发起慈悲的“心行”，与如何“待人接物”的“方便”。

# 达摩禅的二入与四行

新语云：达摩大师东来中国以后，他所传授的原始禅宗，我们暂且命名为“达摩禅”。现在概括“达摩禅”的要义，是以“二入”“四行”为主。所谓“二入”，就是“理入”与“行入”二门。所谓“四行”，就是“报冤行、随缘行、无所求行、称法行”四行。

“理入”并不离于大小乘佛经所有的教理，由于圆融通达所有“了义教”的教理，深信一切众生本自具足同一真性，只因客尘烦恼的障碍，所有不能明显地自证自了。如果能够舍除妄想而归真返璞，凝定在内外隔绝“心如墙壁”的“壁观”境界上，由此坚定不变，更不依文解义，妄生枝节，但自与“了义”的教理冥相符契，住于寂然无为之境，由此而契悟宗旨，便是真正的“理入”法门。这也就是后来“天台”、“华严”等宗派所标榜的“闻、思、修、慧”“教、理、行、果”“信、解、行、证”等的滥觞。

换言之，达摩大师原始所传的禅，是不离以禅定为入门方法的禅。但禅定9包括四禅八定）也只是求证教理，而进入佛法心要的一种必经的方法而已。如“壁观”之类的禅定最多只能算是小乘“禅观”的极果，而不能认为禅定便是禅宗的宗旨。同时如“壁观”一样在禅定的境界上，没有向上一悟而证入宗旨的，更不是达摩禅的用心了。例如二祖神光在未见达摩以前，已经在香山宴坐八年。既然能够八年宴然静坐，难道就不能片刻“安心”吗？何以他后来又有乞求“安心”法门的一段，而得到达摩大师的启发呢？这便是在禅定中，还必须有向上一悟的明证。因此，后来禅师们常有譬喻，说它如“狮子一滴乳，能迸散八斛驴乳”。

“行入”达摩大师以“四行”而概括大小乘佛学经论的要义，不但为中国禅宗精义的所在，而且也是隋、唐以后中国佛教与中国文化融会为一的精神所系。可惜后来一般学禅的人，看祖师的语录、读禅宗的汇书等，只喜欢看公案、参机锋、转语，而以为禅宗的宗旨，尽在此矣。殊不知错认方向，忽略禅宗祖师们真正言行。因此，失却禅宗的精神，而早已走入禅的魔境，古德们所谓“杜撰禅和，如麻似粟”，的确到处都是。

## （一）所谓“报冤行”

这就是说，凡是学佛学禅的人，首先要建立一个确定的人生观。认为我这一生，来到这个世界，根本就是来偿还欠债，报答所有与我有关之人的冤缘的。因为我们赤手空拳、赤条条地来到这个世界上，本来就一无所有。长大成人，吃的穿的、所有的一切，都是众生、国家、父母、师友们给予的恩惠。我只有负别人，别人并无负我之处。因此，要尽我之所有，尽我之所能，贡献给世界的人们，以报谢他们的恩惠，还清我多生累劫自有生命以来的旧债。甚至不惜牺牲自己而为世为人，济世利物。大乘佛学所说首重布施的要点，也即由此而出发。这种精神不但与孔子的“忠恕之道”，以及“躬自厚，而薄责于人”的入世之教互相吻合，而且与老子的“生而不有，为而不恃（shi4:依赖，仗着）”的效法天道自然的观念，以及“以德报怨”的精神完全相同。达摩大师自到中国以后，被人所嫉，曾经被五次施毒，他既不还报，也无怨言。最后找到了传人，所愿已达，为了满足妒嫉者仇视的愿望，才中毒而终。这便是他以身教示范的宗风。以现代语来讲，这是真正的宗教家、哲学家的精神所在。苏格拉底的从容自饮毒药；耶酥的被钉上十字架；子路的正其衣冠，引颈就戮；文天祥的从容走上断头台等事迹，也都同此道义而无二致。只是其间的出发点与目的，各有不同。原始在印度修习小乘佛学有成就的阿罗汉们，到了最后的生死之际，便说：“我生已尽，梵行已立，所作已办，不受后有。”然后便溘然而逝，从容而终。后来禅宗六祖的弟子，永嘉大师在证道歌中说：“了即业障本来空，未了先需偿宿债。”都是这个宗旨的引申。所有真正的禅宗，并不是只以梅花明月，洁身自好便为究竟。后世学禅的人，只重理悟而不重行持，早已大错而特错。因此达摩大师在遗言中，便早已说过：“至吾灭后二百年，衣止不传，法周沙界。明道者多，行道者少。说理者多，通理者少。”深可慨然！

僧昙琳序记达摩大师略辨大乘入道四行云：

“谓修道行人若受苦时，当自念言：我从往昔无数劫中，弃本从末，流浪诸有，多起冤憎，违害无限。今虽无犯，是我宿殃，恶业果熟，非天非人所能见与。甘心忍受，都无冤诉。经云：逢苦不忧。何以故？识达故。此心生时，与理相应，体冤进道，故说言报冤行。”

## （二）所谓“随缘行”

佛学要旨，标出世间一切人、事，都是“因缘”聚散无常的变化现象。“缘起性空，性空缘起”，此中本来无我、无人，也无一仍不变之物的存在。因此对苦乐、顺逆、荣辱等境，皆视为等同如梦如幻的变现，而了无实义可得。后世禅师们所谓的“放下”、“不执著”、“随缘销旧业，不必造新殃”，也便由这种要旨的扼要归纳而来。这些观念，便是“淡泊明志，宁静致远”的更深一层的精义。它与《易经系辞传》所谓：“君子所居而安者，易之序也。所乐而玩者，爻之辞也。”“居易以俟（qi2）命。”以及老子的“少私寡欲”法天之道，孔子的“饭蔬食，饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于吾如浮云”等教诫，完全吻合。由此观念，而促进佛家许多高僧大德们“入山唯恐不深”“遁世唯恐不密”。由此观念，而培植出道、儒两家许多隐士、神仙、高士和处士们“清风亮节”的高行。但如以“攀缘”为“随缘”，则离道远，虽然暂时求静，又有何益？僧昙琳序记云

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

## （三）所谓“无所求行”

就是大乘佛法心超尘累、离群出世的精义。凡是人，处世都有所求。有了所求，就有所欲。换言之，有了所欲，必有所求。有求就有得失、荣辱之患；有了得失、荣辱之患，便有佛说“求不得苦”的苦恼悲忧了。所有孔子也说：“吾未见刚者。”或对曰：“申枨(cheng2:用东西触动）。”子曰：“枨也欲，焉得刚。”如果把孔子所指的这个意义，与佛法的精义衔接并立起来，便可得出“有求皆苦，无欲则刚”的结论了。倘使真正诚心学佛修禅的人，则必有一基本的人生观，认为尽其所能，都是为了偿还宿债的业债，而酬谢现有世间的一切。因此，立身处世在现有的世间，只是随缘度日以销旧业，而无其他所求了。这与老子的“道法自然”以及“不自伐，故有功。不自矜（jin1:怜悯，怜惜；自尊自大，自夸；庄重，拘谨），故长。夫唯不争，故天下莫能与之争”；乃至孔子所谓“富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之。如不可求，从吾所好”都是本着同一精神，而从不同的立场说法。但是后世学禅的人，却似有所得的交易之心，要求无相，无为而无所得的道果，如此恰恰背道而驰，于是适得其反的效果，当然就难以避免了。

僧昙琳记云：

“世人长迷，处处贪着，名之为求。智者悟真，理将俗反。安心无为，形随运转。万有斯空，无所愿乐。功德黑暗，常相随逐。三界久居，犹如火宅。有身皆苦，谁得而安。了达此处，故舍诸有，息想无求。经云：有求皆苦，无求乃乐。判知无求，真为道行。故言无所求行也。”

## （四）所谓“称法行”

这是归纳性的包括大小乘佛法全部行止的要义。主要的精神，在于了解人空、法空之理，而得大智慧解脱道果以后，仍须以利世济物为行为的准则。始终建立在大乘佛法以布施为先的基础之上，并非专门注重在“榔㯨横担不见人，直入千峰万峰去”，而认为它就是禅宗的正行。

僧昙琳序记云：

“性净之理，目之为法。此理，众相斯空，无染无着，无此无彼。经云：法无众生，离众生垢故。法无有我，离我垢故。智者若能信解此理，应当称法而行。法体无悭（qian1:吝啬），于身命财，行檀舍施，心无吝惜。达解二空，不倚不着。但为去垢，称化众生，而不取相。此为自行，复能利他，亦能庄严菩提之道。檀施既尔，余五亦然。为除妄想，修行六度而无所行，是为称法行。”

以上所说的，这是达摩禅的“正行”，也便是真正学佛、学禅的“正行”。无论中唐以后的南北二宗是如何的异同，但可以肯定地说一句：凡不合于达摩大师初传禅宗的“四行”者，统为误谬，那是毫无疑问的。如果确能依此而修心行，则大小乘佛学所说的戒、定、慧学，统在其中矣。

达摩大师曾经住过禹门千圣寺三天，答复期城太守杨炫之的问题，其原文如下：

杨问师曰：“西天五印师承为祖，其道如何？”师曰：“明佛心宗，行解相应，名之曰祖。”又问：“此外如何？”师曰：“须明他心，知其今古。不厌有无，于法无取。不贤不愚，无迷无悟。若能是解，故称为祖。”又曰：“弟子归心三宝，亦有年亦。而智慧昏蒙，尚迷真理。适听师言，罔知攸措。愿师慈悲，开示宗旨。”师知恳到，即说偈曰：“亦不观恶而生嫌，亦不劝善而勤措。亦不舍智而近愚，亦不抛迷而就悟。达大道兮过量，通佛心兮出度。不与凡圣同躔（chan2践；日月星辰的运行）超然名之曰祖。”焕之闻偈，悲欢交并。曰：“愿师久住世间，化导群有。”师曰：“吾即逝矣，不可久留。根性万差，多逢患难。”

五度中毒、只履西归

圣贤的应世，都为济物利生而立志。但圣贤的事业，都从艰危困苦中而树立，甚至赔上自己的性命，也是意料中事。达摩大师看到当时印度佛教文化，已经不可救药，看到中国有大乘气象，可以传佛心法，所以他便航海东来，在中国住了九年。而且在短短的九年之中，大半时间还是终日默然在少林寺面壁而坐。如此与世无争，为什么还有些人想尽办法要谋害他？这是所为何来呢？

有一次，某大学一位哲学研究所的学生问我：“学禅学佛的人，起码是应该看空一切。为什么禅宗六祖慧能大师为了衣钵，还要犹如避仇一样地逃避争夺的敌对派？这样看来，又何必学佛修禅呢？”这与达摩大师来传禅宗心法，为什么还有人要五、六次谋害他，都是同一性质的问题。

如果从这个角度来看，我们号称为万物之灵的人类，本来就有这样丑陋而可怕的一面。古语说“文章是自己的好”，所以“文人千古相轻”，争端永远不息。这所谓的文人，同时还包括了艺术等近于文学的人和事。其实，岂但“文人千古相轻”，各界各业，乃至人与人之间，谁又真能和平地谦虚礼让呢？所以“宗教中千古互相敌视”，“社会间千古互相嫉恨”，都是司空见惯，中外一例的事。人就是这样可怜的动物，它天生具有妒嫉、仇视别人的恶根。倘使不经道德学问的深切锻炼与修养，它是永远存在的，只是有时候并未遇缘爆发而已。况且还有些专讲仁义道德和宗教的人，学问愈深，心胸愈窄，往往为了意见同异之争，动辄意气用事，乃至非置人于死地不可。佛说“贪、嗔、痴、慢、疑”五毒，是为众生业障的根本。妒嫉、残害等心理，都是随五毒而来的无明烦恼。道行德业愈高，愈容易成为众矢之的。所谓“高明之家，鬼瞰其室”，也包括了这个道理。印度的禅宗二十四代祖师师子尊者，预知宿报而应劫被杀。后世密宗的木讷（ne4）尊者，具足六通，也自甘为嫉者饮毒而亡。此外，如耶酥的被钉十字架；希腊的大哲学家苏格拉底饮毒受刑；孔子困于陈、蔡，厄于鲁、卫之间，其所遭遇的艰危困顿，唯仅免于死而已。达摩大师最后的自愿饮毒，对证他所昭示的“四行”的道理，可以说他是“心安理得”，言行如一。后来二祖神光的临终受害，也是依样画葫芦。

其次，关于达摩大师的下落，在中国禅宗的史料上，就有好几种异同的传说，最有名的便是“只履西归”的故事。据宋本《传灯录》祖师及西来年表的记载，当粱大通二年，即北魏孝明武泰元年，达摩大师以“化缘已毕，传法得人”，遂自甘中毒而逝，葬熊耳山，起塔（即世俗人之坟墓）于定林寺。记云：

“北魏宋云，奉使西域回。遇师于葱岭，见手携只履，翩翩独逝。云问师何往？师曰：西天去。又谓云曰：汝主已厌世。云闻之茫然，别师东迈。暨复命，即明帝已登遐矣。迨（dai4:等到，达到）孝庄即位，云具奏其事。帝令启圹，唯空棺，一只草履存焉。”

其次，僧念常著《佛祖历代通载》，关于达摩大师的生死问题，曾有论曰：“契嵩明教著《传法正统记》称达摩住世凡数百年，谅其已登圣果，得意生身，非分段生死所拘。及来此土，示终葬毕，乃复全身以归，则其寿固不可以世情测也......”但念常的结论，对于明教法师的论述，并不谓然。如云：“故二祖礼三拜后依位而立，当尔之际，印尘劫于瞬息，洞刹海于毫端，直下承当，全身负荷，正所谓‘通玄峰顶，不是人间。’入此门来，不存知解者也。乌有动静去来彼时分而可辩哉！”

又：盛唐以后，西藏密教兴盛。传到宋、元之间，密宗“大手印”的法门，普遍宏开。而且传说达摩大师在中国“只履西归”以后，又转入西藏传授了“大手印”的法门。所以认为“大手印”也就是达摩禅。禅宗也就是大密教。

至于《高僧传》，则只写出了达摩大师自称当时活了一百五十岁。

总之，这些有关神通的事情，是属于禅与宗教之间的神秘问题，姑且存而不论。因为禅宗的重心“只贵子正见，不贵子行履”。神通的神秘性，与修持禅定工夫的行履有关，所以暂且略而不谈。

# 南北朝时代的中国禅与达摩禅

北魏齐粱之间佛学与佛教发展的大势

中国的历史，继魏晋以后，就是史书上所称的南北朝时代。这个时代从东晋开始，到李唐帝业的兴起，先后约经三百年左右，在这三百年间，从历史的角度，和以统一为主的史学观念来说，我们也可称之为中国中古的“黑暗时期”，或“变乱时期”。而从人类世界历史文化的发展来说，每个变乱的时代，往往就是文化、学术思想最发达的时代。或是时代刺激思想而发展学术；或由思想学术而反激出时代的变乱，实在很难遽（ju4:急，仓猝）下定论。因为错综复杂的因素太多，不能单从某一角度而以偏概全。现在仅从禅宗的发展史而立论，除了已经提出在北魏与粱武帝时代的达摩禅传入中国以外，还必须先了解当时在中国佛教中的中国禅等情形，然后综合清理其间的种种脉络，才能了解隋、唐以后中国禅宗兴起的史实。

人尽皆知达摩大师初来中国的动机，是他认为“东土震旦，有大乘气象”。因此渡海东来，传授了禅宗。我们从历史上回顾一下那个时期中国佛教的情形，究竟是如何的有大乘气象呢？现在先从东晋前后的情势来讲。

关于翻译佛经：著名的有鸠摩罗什、佛陀耶舍、佛驮跋陀罗、法显、昙无竭等声势浩大的译经事业。由东晋到齐、粱之间，先后相继，其中约有三十多位大师为其中心，尽心致力其事。

关于佛学义理的高深造诣：著名的有朱士行、康僧渊、支遁、道安、昙翼、僧睿、僧肇、竺道生、玄畅等，而先后相互辉映的辅佐人士，约三百人左右。

至于其中首先开创宗派，成为中国佛教的特征的，就是慧远法师在庐山结立白莲社，为后世中国净土宗的初祖。

此外，以神异（神通）作为教化的，先后约三十人左右。其中东晋时期的佛图澄、刘宋的神僧怀度等，对于当代匡时救世之功，实有多者。至于其他以习禅、守戒，以及以从事宣扬佛教的各种活动而著名于当世的，先后约有一百二、三十人。但以上所说，只是对当世佛教中的西域客僧，与中国的出家僧人而言。有关比丘尼（出家的女众）、帝王、将相、长者、居士，以及一般林林总总的信奉者，当然无法统计。唯据史称粱天监八年，即北魏永平二年间（公元五0九年）的记载，可以窥其大略。

“时佛教盛于洛阳（魏都）。沙门自西域来者，三千余人。魏主别为之立永明寺千余间以居之。处士冯亮有巧思，魏主使择嵩山形胜之地，立闲居寺，极岩壑土木之美。由是远近乘风，无不事佛。比及延昌（北魏宣武年号），州郡共有一万三千余寺，僧众二百万。”

但是南朝由宋、齐、粱所建立的佛寺，以及度僧出家的人数，还不在此限，也无法详细统计，如据《高僧传》等记载，粱武帝对达摩大师说：“朕即位已来，造寺、写经、度僧，不可胜记。”虽然言之过甚，但以粱武帝的作风来说，当然是很多很多。后来中唐时代诗人杜牧诗云：“南朝四百八十寺，多少楼台烟雨中。”也只是指出邻近于金陵、扬州一带，江南的一角而已，并不涉及黄河南北与大江南北等地。从以上所例举的情形，对于当时的佛教和佛学文化的发展趋势，足以看出它声势的浩大，影响朝野上下，无所不至。

总之，魏晋南北朝时代三百年间，由于变乱相仍，战伐不已，凡有才识之士，大都倾向于当时名士陶渊明的高蹈避世路线。同时又适逢佛学开始昌明，因此就将悲天悯人的情绪，统统趋向于形而上道的思想领域。所以佛教中的人才，大多都是当时英华秀出的俊彦之士。次如立身从政，而又“危行言逊”的文人学士，名重当时而足以影响学术思想者，如齐、粱之间的范云、沈约、任日＋方、陶弘景、谢月＋出、何点、何胤、刘勰等人，都与佛学结有不解之缘。

# 齐粱之间中国的大乘禅

佛学的主旨，重在修证。而修证的方法，都以禅定为其中心。自东晋以来，因佛图澄等人屡示神异为教化，并又传译小乘禅观等的修持方法。修习禅定，对于一般从事佛学研究和信仰佛教者，已经成为时髦的风气。后来又因译经事业的发达，许多英华才智之士，吸收佛学的精义，融会中国固有文化的精华，渐已开始形成中国大乘佛学的新面目，因此达摩大师从印度东来之前曾说：“东土震旦，有大乘气象。”这并非完全是凭空臆测之语。即使达摩大师不来中国传授禅宗，如果假以时日，中国的禅道亦将独自形成为另一新兴宗派，犹如东晋时期的慧远法师，独立开创净土宗一样。这也是事有必至、理有固然的道理。例如在齐、粱之际，当达摩大师东来之前，中国本土大乘禅的代表人物，最著名的便是宝志和尚、傅大士、慧文法师等三人，而且他们的言行，对于隋、唐以后新兴的禅宗与其他宗派－－如天台、华严宗等，都有莫大的影响。

# 中国大乘禅的初期大师

宝志禅师，世称志公和尚，据粱释慧皎所撰《高僧传》的记载，原名保志。

“保志，本姓朱，金城人。少出家，师事沙门僧俭为和尚，修习禅业。至宋太始初，忽如僻异，居起无定，饮食无时，发长数寸，常行街巷，执一锡杖，杖头挂剪刀及镜，或挂一两匹帛。齐建元中，稍见异迹，数日不食，亦无饥容。与人言，始若难晓，后皆效验。时或赋诗，言如谶（chen4:迷信的人指将来要应验的预言、预兆）记。京土士庶，皆敬事之。......”

又据《五灯会元》等所载：

“初，东阳民朱氏之妇，上巳日，闻儿啼鹰巢中，梯树得之，举以为子。七岁，依钟山沙门僧俭出家，专修禅观。宋太始二年，发而徒跣（xian2:跣足，光着脚），着锦袍，往来皖山剑水之下，以剪尺拂子挂杖头，负之而行。天监二年，粱武帝诏问，弟子烦惑未除，何以治之？答曰：十二。帝问其旨如何？答曰：在书字时节刻漏中。帝益不晓。......”

总之，志公在齐、粱之际，以神异的行径，行使教化，这是他处乱世行正道，和光同尘的逆行方式，正如老子所说“正言若反”的意义一样。而他对于大乘佛法的正面真义，却有《大乘赞》十首、《十二时颂》与《十四科颂》等名著留传后世。尤其《十四科颂》中，对于当时以及后世的佛学思想，与佛法修证的精义，充分发挥了中国佛学的大乘精神。我们在千载以后读之，已经习惯成自然，并不觉得怎样特别，但对当时的学术思想界和佛学的观念来说，却是非常大胆而富有创见的著作，的确不同凡响。其中他所提出的十四项“不二法门”的观点，影响隋、唐以后的佛学和学术思想，实在非常有力。也可以说，唐代以后的禅宗，与其说是达摩禅，毋宁说是混合达摩、志公、傅大士的禅宗思想，更为恰当。因文繁不录，但就志公《十四科颂》的提示，便可由此一斑而得窥全豹。（一）菩提烦恼不二。（二）持犯不二。（三）佛与众生不二。（四）事理不二。（五）静乱不二。（六）善恶不二。（七）色空不二。（八）生死不二。（九）断除不二。（十）真俗不二。（十一）解缚不二。（十二）境照不二。（十三）运用无碍不二。（十四）迷悟不二。

以上所举志公《十四科颂》的提纲，虽然没有完全抄录内容，但他所提出的问题，都是当时佛学界的重要问题。因为汉末到齐粱之间，大乘佛学的内容，没有完全翻译过来，大多都是根据小乘佛学的观点，还未融会大小乘佛学的真谛。总之，当齐、粱之际，在志公之前，中国本土的学者，极少有人能融会佛学的大乘义理与禅定的修证工夫，而知行合一的。但从志公、傅大士、慧文法师以后，那就大有不同了。

因此，如果要讲中国禅的开始和禅宗的发展史，就应当从志公等人说起。但志公遭逢乱世，同时中国禅的风气尚未建立，因故意装疯卖傻，而以神秘的姿态出现。就如他的出生与身世，也都是充满了神秘的疑案。到了南宋以后，杭州灵隐寺的道济禅师，他的作风行经，也走此路线，世称“济公”。后人景慕他的为人，把他的传闻事迹，在明、清以后，还编成了小说，称为《济公传》，普遍流行，深受一般社会的欢迎。《济公传》中许多故事，就是套用志公的事迹，混合构想而编成的。至于以神异行化的作用何在，我认为粱释慧皎法师著作《高僧传》的评论，最为恰当。如云：

论曰：神道之为化也，盖以抑夸强、催侮（wu2:欺负，轻慢）慢、挫凶锐、解尘纷。至若飞轮御宝，则善信归降；竦（song2:恭敬；同‘悚’）石参烟，则力士潜伏。当知至治无心，刚柔在化，自晋惠失政，怀愍（min2:同‘悯’的忧愁之意）播迁，中州寇荡，窦羯（jie2:古代北方少数民族）乱交，渊曜篡虐于前，勒虎潜凶于后，郡国分崩，民遭涂炭。澄公悯锋镝（di2：箭头）之方始，痛刑害之未央，遂彰神化于葛陂，骋悬记于襄邺（ye4:古地名，在今河北省临漳县西），借密咒而济将尽，拟香气而拔临危，瞻铃映掌，坐定凶吉，终令二石稽首，荒裔子来，泽润苍生，固无以校也。其后佛调、耆（qi2:年老）域、涉公、怀度等，或韬光晦影，俯同迷俗；或显现神奇，遥记方兆；或死而更生；或窆（bian2:埋葬）后空椁（guo2:棺材外面套的大棺材。）；灵迹怪诡，莫测其然！但典章不同，去取亦异，至如刘安、李脱，书史则以为谋僭（jian4：超越本分，旧时指地位在下的冒用在上的名义或器物等等）妖荡，仙录则以为羽化云翔。夫理之所贵者，合道也，事之所贵者，济物也，故权者反常而合道，利用以成务。然前传所记，其详莫究，或由法身应感，或是遁仙高逸，但使一分兼人，便足高矣。至如慧则之感香瓮，能致痼疾消瘳（chou1:病愈）；史宗之过渔梁，乃令潜鳞得命；白足临刀不伤，遗法为之更始；保志分身圆户，帝王以之加信；光虽和而弗污其体，尘虽同而弗渝其真，故先代文纪，并见宗录。若其夸炫方伎，左道乱时，因神药而高飞，借芳芝而寿考，与夫鸡鸣云中，狗吠天上，蛇鹄（hu2:水鸟，俗叫‘天鹅’）不死，龟灵千年，曾是为异乎！

# 南朝的奇人奇事－－－中国维摩禅大师傅大士平实身世

傅大士，又称善慧大士。这都是后世禅宗和佛教中人对他的尊称。（大士或开士，都是佛学对菩萨一辞意译的简称。）他是浙江东阳郡义乌县双林乡人，父名傅宣慈，母王氏。大士生于齐建武四年（公元四九七年），禅宗初祖达摩到中国时，他已二十三岁。本名翕（xi1:合，和顺）又说名弘，十六岁，娶刘妙光为妻。生二子，一名普建，一名普成。他在二十四岁时，和乡里中人同在稽亭浦捕鱼，捕到鱼后，他又把鱼笼沉入水中，一边祷祝着说：“去者适，止者留。”大家都笑他是“愚人”。

照影顿悟

当时，有一位印度来的高僧，他的名字也叫达摩（与禅宗初祖的达摩同音，不知是同是别），也住在嵩山，所以一般人都叫他为嵩山陀。有一天，嵩山陀来和傅大士说：“我与你过去在毗（pi2:毗连，接连）婆尸佛（在释迦牟尼佛前六佛之首，即是本劫－－贤圣劫中的第一尊佛）前面同有誓愿。现在兜率天宫中，还存有你我的衣钵，你到哪一天才回头啊！”大士听后，瞪目茫然，不知所对。因此嵩山陀便教他临水观影，他看见自己的头上有圆光宝盖等的祥瑞现象，因此而顿悟前缘。他笑着对嵩山陀说：“炉沟之所多钝铁，良医之门多病人。”救度众生，才是急事，何必只想天堂佛国之乐呢！

新语云：傅大士因受嵩山陀之教，临水照影而顿悟前缘，这与“释迦拈花，迦叶微笑”，同是“不立文字，教外别传”的宗门作略。但傅大士悟到前缘之后，便发大乘愿行，不走避世出家的高蹈路线，所以他说出“炉沟之所多钝铁，良医之门多病人。度生为急。何思彼乐乎”的话。这话真如狮子吼，是参禅学佛的精要所在，不可等闲视之。以后傅大士的作为，都依此愿而行，大家须于此处特别着眼。被诬入狱

他悟到前缘之后，便问嵩山陀哪个地方可以修道？嵩山陀指示（嵩）松山山顶说：“此可栖矣。”这便是后来的双林寺。山顶有黄云盘旋不散，因此便叫它为黄云山。从此，大士就偕同他的妻子“躬耕而居之”。有一天，有人来偷他种的菽（shu1:豆的总称）麦瓜果，他便给他装满了篮子和笼子，叫他拿回去。他和妻子，白天耕作，夜里修行佛事。有时，也和妻子替人帮佣，昼出夜归。这样修炼苦行过了七年。有一天，他在定中，看见释迦、金粟、定光，三位先佛放光照到他的身上，他便明白自己已得首楞严的定境了。于是，他自号为“双林树下当来解脱善慧大士”，经常讲演佛法。从此“四众（僧尼男女）常集”，听他讲论佛法。因此，郡守王杰认为他有妖言惑众的嫌疑，就把他拘囚起来。他在狱中经过了几十天，不饮也不食，使人愈加钦仰，王杰只好放了他。还山以后，愈加精进，远近的人，都来师事大士。从此，他经常开建供养布施的法会。

新语云：历来从事教化的圣贤事业，都会遭逢无妄之灾的苦难，这几乎成为天经地义的事。俗语说：“道高一尺，魔高一丈。”并非完全虚语。就以南北朝时代初期的祖师们来说，志公与傅大士，都遭遇到入狱的灾难。至于达摩大师，却遭人毒药的谋害。二祖神光，结果是受刑被戮。如果是不明因果、因缘的至理，不识偿业了债的至诚，谁能堪此。所以宝王三昧论说：“修行不求无魔，行无魔则誓愿不坚。”世出世间，同此一例。以此视苏格拉底、耶酥等的遭遇，也是“事有必至，理有固然”。又何悲哉！舍己为人

傅大士为了化导大众，便先来劝化他的妻子，发起道心，施舍了田地产业，设大法会来供养诸佛与大众。他作偈说：“舍抱现天心，倾资为善会。愿度群生尽，俱翔三界外。归投无上士，仰恩普令盖。”刚好，那一年又碰到了大荒年，大家都普遍在饥饿中。他从设立大会后，家中已无隔宿之粮，当他的同里人傅日＋方、傅子良等入山来作供养时，他便劝导妻子，发愿卖身救助会费。他的妻子刘妙光听了以后，并不反对，就说：“但愿一切众生，因此同得解脱。”大通二年（公元五二八年）三月，同里傅重昌、傅僧举的母亲，就出钱五万，买了他的妻子。大士拿到了钱，就开大会，办供养（赈济），他发愿说：“弟子善慧，稽首释迦世尊，十方三世诸佛，尽虚空，遍法界，常住三宝。今舍妻子，普为三界苦趣众生，消灾集福，灭除罪垢，同证菩提。”过了一个月后，那位同里的傅母，又把他的妻子妙光送回山中来了。

从此以后，傅大士的同里中人，受到他的感化，也有人学他的行径，质卖妻子来作布施，也有人捐供全部财产来作布施，大士都为他们转赠于别人或修道的人。他的灵异事迹，由此而日渐增加，然“谤随名高”，毁蔑他的谣言也愈来愈多。但大士不以为忤（wu2:逆，不顺从），反而倍增怜悯众生的悲心。当时，有一位出家的和尚，法名慧集，前来山求法，大士便为他讲解无上菩提的大道，慧集自愿列为弟子，经常出外宣扬教化，证明大士便是弥勒菩萨的化身。大士每次讲说佛法，或做布施功德的时候，往往凝定神光在两眼之间，诸佛加庇，互相感通，所以他的眼中常现金色光明之相。他对大众说：“学道若不值无生师，终不得道。我是现前得无生人，昔隐此事，今不复藏，以示汝云。”云云。

新语云：粱武帝身为帝王之尊，为了学佛求福，曾经舍身佛寺为奴，留为千古笑谈。傅大士身为平民，为了赈灾，为了供养众生，舍卖了妻子，他是为众生消灾集福，灭除罪垢，同证菩提，而并不是为了自己。这与粱武帝的作为相同，而动机大有不同。佛经上说：大乘菩提的行道，为了众生，可以施舍资财、眷属、妻子，乃至自己的头目脑髓。呜呼！禅之与佛，岂可随便易学哉！孔子曰：“博施济众，尧舜犹病诸！”戛戛（jia2:打击。戛戛：困难）难矣哉！

其次，我们由于傅大士的卖妻子，集资财，作布施的故事，便可了解世间法和出世间法事难两全的道理。世间法以富贵功名为极致，所以“洪范”五福，富居其一。出世法以成道的智慧为成就，所以佛学以般若（智慧）解脱为依归。但作法施（慧学的施舍）者，又非资财而不办，自古至今，从事宗教与学术思想者，莫不因此困厄而寂寞终身，否则，必依赖于权势和财力，方能施行其道。傅大士为了要宏法利生，先自化及平民，终至影响朝野，须知大士当时的经过，在彼时期，其发心行愿，尤有甚于舍卖妻子的艰苦，岂独只以先前的躬耕修道方为苦行？其实，修菩萨行者，终其一生的作为，无一而不在苦行中。佛说以苦为师，苦行也就是功德之本。其然乎？其不然乎？

名动朝野

此后，大士认为行化一方，法不广被，必须感动人主，才能普及，他就命其弟子傅日＋往奉书粱武帝，条陈上中下善，希望粱武帝能够接收：“其上善，以虚怀为本，不着为宗，无相为因，涅般＋木为果。其中善，以治身为本，治国为宗，天上人间，果报安乐。其下善，以护养众生，胜残去杀，普令百姓，俱禀六斋。”傅日＋往抵达金陵，通过大乐令何昌和同泰寺的浩法师，才得送达此书。粱武帝虽欣然接见，但为了好奇，也要试他的灵异，便叫人预先锁住所有的宫门。大士早已预备了大木槌（chui2:敲打用具），扣门直入善言殿。粱武帝不要他叩拜，他便直接坐上西域进贡的宝榻。粱武帝问他：“师事从谁？”大士答：“从无所从，师无所师，事无所事。”后来，大士经常来往于帝都及山间。有一次粱武帝自讲三慧般若经，“公卿连席，貂绂（fu2:古代系印纽的丝绳）满座。特为大士别设一榻，四人侍接。”刘中亟问大士：“何以不臣天子，不友诸侯？”大士答：“敬中无敬性，不敬无不敬心。”粱武帝讲毕，所有王公都请大众诵经，唯有大士默认不语。人问其故，大士便说：“语默皆佛事。”昭明太子问：“何不论议？”大士答：“当知所说非长、非短、非广、非狭、非有边、非无边，如如正理，夫复何言。”

有一次，粱武帝请大士讲《金刚经》，才升座，以尺挥案一下，便下座。武帝愕然。志公曰：陛下会么？帝曰：不会。志公曰：大士讲进竟。有一日，大士朝见，披衲衣（僧衣）、顶冠（道冠）、革＋及（sa2:一种鞋，鞋帮纳得很密，前面有皮脸。）屦（ju4:古代的一种鞋）（儒屦）。帝问：是僧耶？大士以手指冠。帝曰：是道耶？大士以手指革＋及屦，帝曰：是俗耶？大士以手指衲衣。

新语云：傅大士和志公，都是同时代的人物，但志公比傅大士年长，而且声望之隆，也在傅大士之先。达摩大师到中国的时期，也正在志公与傅大士之间。达摩大师虽然传授了禅宗的衣钵给二祖神光，但当时他们之间的授受作略（教授方法与作风），仍然非常平实，的确是走定慧等持，“直指人心，见性成佛”的如来禅的路线。唯有志公、傅大士等的中国禅，可称为中国大乘禅的作略，才有透脱佛教的形式，滤过佛学的名相，潇洒诙谐，信手拈来，都成妙谛，开启唐、宋以后中国禅的禅趣－－“机锋”、“转语”。尤其以傅大士的作略，影响更大。因为自东汉末期，佛教传入中国以后，儒道两家的固有思想，始终与佛学思想，保持有相当距离的抗拒。在三国末期，牟融著作“牟子理惑论”，融会儒佛道三家为一贯。可是历魏、晋、南北朝以后，虽然佛学已经普遍地深入人心，但这种情形，依然存在。傅大士不现出家相，特立独行维摩大士的路线，宏扬释迦如来的教化。而且“现身说法”，以道冠僧服儒履的表相，表示中国禅的法相，是以“儒行为基，道学为首，佛法为中心”的真正精神。他的这一举动，配上他一生的行径，等于是以身设教，亲自写出一篇“三教合一”的绝妙好文。大家于此应须特别着眼。今时一般学人，研究中国禅宗思想和中国禅宗史者，学问见解，智不及此；对于禅宗的修证，又未下过切实工夫，但随口阿附，认为中国的禅学，是受老庄思想的影响，岂但是隔靴搔痒，简直是“两个黄鹂鸣翠柳，一行白鹭上青天”，不知所云地愈飞愈远了。

帝廷论义

大同五年（公元五三九年）春，傅大士再度到金陵帝都，与粱武帝论佛学的真谛。大士曰：“帝岂有心而欲辩？大士岂有义而欲论耶？”帝答曰：“有心与无心，俱入于实相，实相离言说，无辩亦无论。”有一天，粱武帝问：“何为真谛？”大士答：“息而不灭。”实在是寓讽谏于佛法的主意，以诱导粱武帝的悟道，可惜粱武帝仍然不明究竟。粱武帝问：“若息而不灭，此则有色故钝。如此则未免流俗。”答曰：“临财毋苟得，临难毋苟免。”帝曰：“居士大识礼。”大士曰：“一切诸法，不有不无。”帝曰：“谨受旨矣。”大士曰：“一切色相，莫不归空，百川不过于大海，万法不出于真如。如来于三界九十六道中，独超其最，普视众生，有若自身，有若赤子。天下非道不安，非理不乐。”帝默然。大士退而作偈，反复说明“息而不灭”的道理。原偈如下：

若息而灭。见若断集。如趣涅盘。则有我所。亦无平等。不会大悲。既无大悲。犹如放逸。修学无住。不趣涅盘。若趣涅盘。障于悉达。为有相人。令趣涅盘。息而不灭。但息攀缘。不息本无。本无不生。今则不灭。不趣涅盘。不著世间。名大慈悲。乃无我所。亦无彼我。遍一切色。而无色性。名不放逸。何不放逸。一切众生。有若赤子。有若自身。常欲利安。云何能安。无过去有。无现在有。无未来有。三世清净。饶益一切。共同解脱。又观一乘。入一切乘。观一切乘。还入一乘。又观修行。无量道品。普济群生。而不取我。不缚不脱。尽于未来。乃名精进。

新语云：这与僧肇作涅槃论进秦王（姚兴），是同一主旨与精义，但各有不同的表达。

撒手还源

大士屡次施舍财物，建立法会。及门弟子也愈来愈多，而流行于南北朝时代佛法中的舍身火化以奉施佛恩的事情，在傅大士的门下，也屡见不鲜。到了大同十年（公元五四四年），大士以佛像及手书经文，悉数委托大众，又以屋宇田地资生什物等，完全捐舍，营建精舍，设大法会，自己至于无立锥之地，又与他的夫人刘妙光各自创建草庵以居。他的夫人也“草衣木食，昼夜劝苦，仅得少足。”“俄有劫贼群至，以刀马＋丘胁，大士初无惧色，徐谓之曰：若要财物，任意取去，何为怒耶？贼去，家空，宴如也。”

先时，弟子问曰：“若复有人深障，大士还先知否？”大士答曰：“补处菩萨，有所不知耶？我当坐道场时，此人是魔使，为我作障碍，我当用此为法门。汝等但看我遭恼乱，不生嗔恚（gui4:恨，怒）。汝等云何小小被障而便欲分天隔地殊。我亦平等度之，无有差也。”弟子又问：“师既如是，何故无六通？”大士答曰：“声闻、辟支，尚有六通，汝视我行业缘起若此，岂无六通，今我但示同凡耳。”

太清三年（公元五四九年），“粱运将终，灾祸竞兴。大士乡邑逢灾。所有资财，散与饥贫。课励徒侣，共拾野菜煮粥，人人割食，以济闾（lv2:里门，巷口的门。）里。”

天嘉二年（公元五六一年），他的定中感应到过去的七佛和他同在，释迦在前，维摩在后。唯有释迦屡次回头对他说：“你要递补我的位置。”

陈太建元年（公元五六九年），大士示疾，入于寂灭。世寿七十三岁。当时，嵩山陀已先大士入灭，大士心自知之，乃集诸弟子曰：“嵩公已还兜率天宫待我。我同度众生之人，去已尽矣！我决不久住于世。”乃作《还源诗》十二章。

傅大士《还源诗》：

还源去，生死涅槃齐。由心不平等，法性有高低。还源去，说易运心难。般若无形相，教作若为观。还源去，欲求般若易。但息是非心，自然成大智。还源去，触处可幽栖。涅槃生死是，烦恼即菩提。还源去，依见莫随情。法性无增减，妄说有亏盈。还源去，何须更远寻。欲求正解脱，端正自观心。还源去，心性不思议。志小无为大，芥子纳须弥。还源去，解脱无边际。和光与物同，如空不染世。还源去，何须次第求。法性无前后，一念一时修。还源去，心性不沉浮。安住王三昧，万行悉圆修。还源去，生死本纷纶。横计虚为实，六情常自昏。还源去，般若酒澄清。能治烦恼病，自饮劝众生。

新语云：傅大士生于齐、粱之际，悟道以后，精进修持，及其状盛之年，方显知于粱武帝，备受敬重。而终粱、陈之间，数十年中，始终在世变频仍、生灵涂炭、民生不安中度过他的一生。但他不但在东南半壁江山中，宏扬正法而建立教化，而且极尽所能，施行大乘菩萨道的愿力，救灾济贫，不遗余力。当时江左的偏安局面，有他一人的德行，作为平民大众安度乱离的屏障，其功实有多者。至于见地超人，修行真实，虽游行于佛学经论之内，而又超然于教外别传之旨，如非再来人，岂能如此。中国禅自齐、粱之间，有了志公和傅大士的影响，因此而开启唐、宋以后中国禅宗的知见。如傅大士者，实亦旷代一人。齐、粱之间禅宗的兴起，受其影响最大，而形成唐、宋禅宗的作略，除了以达摩禅为主体之外，便是志公的大乘禅，傅大士的维摩禅。也可以说，中国禅宗原始的宗风，实由于达摩、志公、傅大士“三大士”的总结而成。僧肇与竺道生的佛学义理思想，但为中国佛学思想超颍的造诣，与习禅的关系不大，学者不可不察也。后世修习禅宗者。如欲以居士身而作世出世间的千秋事业，应对于傅大士的维摩禅神而明之，留心效法，或可有望。如以有所得心，求无为之道，我实不知其可也。

附：有关傅大士的传记资料

太建元年，岁次已丑，夏四月丙申，朔，大士寝疾，告其子普建、普成二法师曰：“我从第四天来，为度众生。故汝等慎护三业，精劝六度，行忏悔法免堕三涂。二师因问曰：脱不住世，众或离散，佛殿不成，若何？大士曰：我去世后，可现相至二十四日。乙卯，大士入涅般＋木，时年七十三，肉色不变，至三日，举身还暖，形相瑞洁，转手柔软。更七日，鸟伤县令陈锺耆来求香火结缘，因取香火及四众次第传之，次及大士，大士犹反手受香。沙门法王＋睿等曰：我等有幸，预蒙菩萨示还源相，手自传香，表存非异，使后世知圣化余芳。初，大士之未亡也，语弟子曰：我灭度后，莫移我卧床，后七日，当有法猛上人将织成弥勒佛像来，长镇我床上，用标形相也。及至七日，果有法猛上人，将织成弥勒佛像，并一小铜钟子，安大士床上。猛时作礼流泪，须臾，忽然不见......。太建四年（公元五七三年）九月十九日，弟子沙门法王＋睿、菩提智王＋赞等，为双林寺启陈宣帝，请立大大士，并慧集法师、慧和门内者梨等碑。于是，诏侍中尚书左仆射领大著作建昌县开国侯东海徐陵为大士碑。尚书左仆射领国子祭酒豫州大中正汝南周弘正为慧和门内者梨碑。（以上资料，皆取自唐进士楼颍撰述。徐陵碑文，取材略同，并无多大出入，均可为信。）

还珠留书记

浙江东道都团练观察处置等使、正议大夫、使持节都督越州诸军事、守越州刺史、兼御史大夫上柱国赐紫金鱼袋元稹（zhen2：同缜）述：粱陈以上，号骛（wu4:骛水，水名，在江西省）州义鸟县为东阳鸟伤县。县民傅翕，字玄风，娶刘妙光为妻，生二子。年二十四，犹为渔。因异僧嵩谓曰：尔弥勒化身，何为渔？遂令自鉴于水，乃见圆光异状；夫西人所谓为佛者，始自异。一旦，入松山，坐两大树下，自号为双林树下当来解脱善慧大士。久之，卖妻子以充僧施，远近多归之。粱大通中，移书武帝，召至都下；闻其多诡异，因敕（chi4:帝王的诏书、命令）诸吏，翕至辄（zhe2:总是）扃（jiong2:从外面关门的闩、钩等。）闭其门户。翕先是持大椎以往，人不之测，至是挝（zhua1:打，敲打）一门，而诸门尽启。帝异之。他日坐法榻上，帝至不起。翕不知书，而言语辩论，皆可奇。帝尝赐大珠，能出水火于日月。陈太建初，卒于双林寺，寺在翕所坐两大树之山下，故名焉。凡翕有神异变现，若佛书之所云，不可思议者，前进士楼颍为之实录凡七卷。而侍中徐陵亦为文于碑。翕卒后，弟子菩提等，多请王公大臣为护法檀越。陈后主为王时，亦尝益其请。而司空候安都，以至有唐卢熙，凡一百七十五人，皆手字名姓，殷请愿言。宝历中，余莅（li4:到）越。骛，余所刺郡，因出教义鸟，索其事实。双林僧挈粱陈以来书诏，泪碑录十三轴，与水火珠，扣门椎，织成佛，大水突，偕至焉。余因返其珠椎佛突，取其萧陈二主书，泊侯安都等名氏，治背装剪，异日将广之于好古者，亦所以大翕遗事于天下也，与夫委弃残烂于空山，益不侔（mou2:相等，齐）矣，固无让于义取焉。而又偿以束帛，且为书其事于寺石以相当之，取其复还之最重者为名，故曰还珠留书记。三年十月二十日。（开成二年十二月，内供奉大德慧元、清涔、（cen2:连续的雨，积水成涝）令弘深禅师及永庆送归。）

禅宗三祖其人其事

有关中国禅宗史料的专书，和历代禅师的语录，乃至禅宗公案的汇书等，记述达摩大师“教外别传”一系的传乘中，谈到二祖神光传授道统衣钵给三祖僧璨大师的事，又是一段扑朔迷离的疑案。据唐代高僧道宣律师所撰的唐<<高僧传>>，和禅宗汇书的<<景德传灯录>>、<<五灯会元>>等书，一再记载他和二祖神光之间的悟道因缘和付法授受的经过，但毕竟语焉不详，犹如司马迁作<<伯夷列传>>所谓：“其文辞不少概见，何哉？”后来到了唐代天宝年间，因河南尹（yin1:旧时官名）李常问荷泽（神会）大师关于三祖归宿的事，才由荷泽说出：“璨大师自罗浮（广东）归山谷，得月余方示灭，今舒州见有三祖墓。”云云。这种述说，又如司马迁在<<伯夷列传>>中所称：“太史公云：‘余登箕山，其上盖有许由冢云。’”同样都是“于史无据，于事有之”的旁证。至于历来传述三祖的<<信心铭>>一篇，则又如司马迁在<<伯夷列传>>中所引用<<采薇>>之歌一样，都是对某一人某一事唯一值得征信的史料，可资存疑者的参考而已。

从禅宗四祖的传记中追寻三祖的踪迹

现在根据《传灯录》与唐《高僧传》的记载，提出有关三祖僧璨与四祖道信之间的授受事迹，再作研究的参考。如云：“僧璨大师者，不知何许人也。初以白衣（未出家）谒（ye4:拜见）二祖。既受度传法，隐于舒州之皖公山。属后周武帝破灭佛法，师往来太湖县司空山，居无常处，积十余载，时人无能知者。至隋开皇十二年壬子岁（公元五九二年），有沙弥道信，年始十四，来礼师曰：愿和尚慈悲，乞与解脱法门。师曰：谁缚汝。曰：无人缚。师曰：何更求解脱？信于言下大悟。服勤九载，后于吉州受戒，待奉尤谨。师屡试以玄微，知其缘熟，乃付衣钵偈曰：华种虽因地，从地种华生。若无人下种，华地尽无生。师又曰？昔可大师付吾法后，往邺都行化三十年方终，今吾得汝，何滞此乎？即适罗浮山，优游三载，却旋旧址，逾月，士民奔趋，大设檀供，师为四众广说宣心要讫，于法会大树下合掌立终。即隋炀帝大业二年（公元六0六年）丙寅十月十五日也。”

《续高僧传》云：“释道信，姓司马，未详何许人。初七岁时，经事一师，戒行不纯。信每陈谏，以不见从，密怀斋检，经五载而师不知。又有二僧，莫知何来，入舒州皖公山静修禅业，闻而往赴，便蒙受业。随逐依学，遂经十年。师往罗浮，不许相逐。但于后住，必大宏益。国访贤良，许度出家，因此附名住吉州寺。”

根据以上所录《五灯会元》，以及《续高僧传》的记载，禅宗四祖道信大师与三祖僧璨大师之间的史料，可见僧璨大师确有其人其事。问题只在当时的僧璨大师，常以避世高蹈，隐姓埋名的姿态出现，犹如神龙见首而不见其尾，留给后人以无法捉摸的一段史料，而留下太多的疑窦。如果另从禅宗记载文辞的资料研究，并探索北齐和梁、陈、隋间南北朝历史时代的环境，便可了解当时禅宗大师和佛教徒们的处境，以及他们所处时代背景的紊乱。而三祖僧璨大师的其人其事，也便可隐隐约约地呼之欲出了。

向居士与僧璨的形影

首先从禅宗资料中，记载二祖神光得法有关的人物来研究，除了禅宗传统观念所称的三祖僧璨以外，其他从二祖神光得的法，共计有十七人。在此十七人中，又有旁出支派相传五、六世者。至于直接从神光大师得法的，尤以僧那、向居士、慧满三人为其上首。而僧那、慧满两位都是早已出家的人，资料确实，不必讨论。唯向居士一人的悟道机缘与所保留的文辞记载，与僧璨大师的事迹、文辞，极其相似，因此我常认为向居士便是悟道出家以前的僧璨，僧璨大师便是悟道出家以后的向居士。

很可能是向居士初慕二祖之名，仅仅写了一封信向二祖问道，而此信的内容重点是从他对形与影、声与响、迷与悟、名与理、得与失等见解，进而讨论涅槃与烦恼的真谛。它与禅宗史料所记载僧璨大师初见三祖时，请问如何忏罪以去缠身风病的话，脉络相关。同时，他的辞章文气，正与后来三祖僧璨所著的《信心铭》完全一样。并且在向居士的记载中，称他本来就习惯于“幽栖林野，木食涧饮”，和僧璨大师悟道得法以后，又隐居于舒州皖公山，隐姓埋名的作风完全相同。而且向居士与二祖神光通书问道的时间，在北齐天保之初，三祖僧璨见二祖神光的时间，也正在北齐天保二年，时间又如此巧合！向居士因为和二祖通了一次信，得到了二祖的回信，便来亲见二祖，这都是合情合理的事。《续高僧传》所述二祖神光传记的内容，也与《传灯录》等所记的资料相同，足可参考以资研究。从这些迹象上看来，认为僧璨大师与向居士本来就是一人，极为可能，只因禅宗的史料经过历史时代的变乱，和佛教的隆替而散失，便误作两人，也未可知。

关于向居士与神光大师的短简名书

《传灯录》所载向居士的史料云：“向居士，幽栖林野，木食涧饮。北齐天保初，闻二祖盛化，乃致书通好。书曰：影由形起，响逐声来。弄影劳形，不识形为影本。扬声止响，不知声是响根。除烦恼而趣涅槃，喻去形而觅影。离众生而求佛果，喻默声而寻响。故知迷悟一途，愚智非别。无名作名，因其名则是非生矣。无理作理，因其理则争论起矣。幻化非真，谁是谁非。虚妄无实，何空何有。将知得无所得，失无所失。未及造谒，聊申此意。伏望答之。”

二祖神光回示云：“备观来意皆如实，真幽之理竟不殊。本迷摩尼谓瓦砾，豁然自觉是真珠。无明智慧等无异，当知万法即皆如。悯此二见之徒辈，申辞措笔作斯书。观身与佛不差别，何须更觅彼无余。”

附记云：居士捧披祖偈，乃伸礼观，密承印记。

僧璨大师的时代和历史

根据禅宗史书和《续高僧传》记载，僧璨大师初见二祖的事略，都以北齐天保年间为准，其时正当“梁简文帝（武帝第三子）在位二年，为侯景所弑。值大宝二年，魏大统十七年，北齐天保二年之间”。后四年，即梁孝元帝（武帝第七子，文帝被弑，即位于江陵，在位三年，西魏兵入被弑）承圣三年，魏恭帝廓元年，北齐天保五年，梁元帝被西魏兵入所弑之后，梁亡。继起而称王称帝者，又计有梁敬帝方智（绍泰元年）、魏（恭帝二年）、北齐（天保六年），后梁中宗宣帝萧詧（音察）（天定元年），凡分为四国，天下纷纷，极尽紊乱。

当西魏兵入樊城时，梁主萧绎还在津津有味地讲《老子》于龙光殿，“百官戎服以听”。魏军进据汉口，梁主巡城，犹口占为诗，群臣亦有和者。同时他又好整以暇地裂帛为书，趣（促）王僧辩曰：“吾忍死待公，可以至矣。”到了天明，闻城陷，梁主乃焚古今图书十四万卷，以宝剑击柱折之，叹曰：“文武之道，今夜尽矣。”命御史中丞王孝嗣作降文。梁主遂白马素衣出门而降，或问梁主何意焚书？梁主曰：“读书万卷，犹有今日。故焚之。”终被杀。

齐发民兵一百八十万筑长城，东自幽州夏口（河北），西至恒州（山西）九百余里（齐天保六年间事）。

又：“齐主以佛道二教不同，欲去其一，集二家学者，论难于前。遂敕道士皆剃发为沙门（僧）。有不从者，杀四人，乃奉命（齐天保六年间事）。明年（天保七年）发丁匠三十余万，修广三台宫殿。”

从此以后，到了陈太建六年，齐武平五年，周建德三年（亦即公元五七四年），北周武宗遂废禁佛道二教，经像悉毁，沙门（僧）道士并还俗，诸淫祠，非祀典所载者，尽除之，“立通道观，以一圣贤（儒）之教 。”

根据以上所录南北朝有关本案的简略史料，便可了解三祖僧璨所处时代背景的紊乱，干戈扰攘，民不聊生。到了北周武宗废灭佛道二教，禁止出家为僧阶段，他已过了中年，但以负荷禅宗衣钵传统之身，任重而道远，必须明哲保身而隐姓埋名，以待来者。等到他传付道统衣钵给四祖道信以后，也正当隋朝的初期，天下渐见平定，他才放下重担，过着优游卒岁的暮年晚景了。

《信心铭》的价值

关于禅宗三祖僧璨大师其人其事的史传疑案，已概如上述。达摩禅自梁武帝时期开始，在中国初期秘密传授，到了陈、隋之际，正当僧璨大师时期，已有一百二十多年的历史。但自僧璨著作了一篇《信心铭》以后，它与中国禅祖师志公大士所作的《大乘赞》等词章，以及中国维摩禅祖师傅翕大士所作的《心王铭》等汇流，才开始奠定隋、唐以后中国禅宗“直指人心，见性成佛”的正信资料。特别是《信心铭》的开场，便首先肯定地提出“至道无难，唯嫌拣择”的警语，明指世人不能自肯自信其“心”的疑病。至于其中引用辨别佛学理念之处，不一而足。最后他又归结为“信心不二，不二信心。言语道断，非去来今”为结论。禅宗自此开始，才完全呈显出中国文化的光芒与精神，学者不可不察也。

附录《信心铭》与《心王铭》以资参考。

信心铭（僧璨作）

至道无难，唯嫌拣择。但莫憎爱，洞然明白。

毫厘有差，天地悬隔。欲得现前，莫存顺逆。

违顺相争，是为心病。不识玄旨，徒劳念静。

圆同太虚，无欠无余。良由取舍，所以不如。

莫逐有缘，勿住空忍。一种平怀，泯然自尽。

止动归止，止更弥动。唯滞两边，宁知一种。

一种不通，两处失功。遣有没有，从空背空。

多言多虑，转不相应。绝言绝虑，无处不通。

归根得旨，随照失宗。须臾返照，胜却前空。

前空转变，皆由妄见。不用求真，唯须息见。

二见不住，慎莫追寻。才有是非，纷然失心。

二由一有，一亦莫守。一心不生，万法无咎。

无咎无法，不生不心。能随境灭，境逐能沉。

境由能境，能由境能。欲知两段，元是一空。

一空同两，齐含万象。不见精粗，宁有偏党。

大道体宽，无易无难。小见狐疑，转急转迟。

执之失度，必人邪路。放之自然，体无去住。

任性合道，逍遥绝恼。系念乖真，昏沉不好。

不好劳神，何用疏亲。欲取一乘，勿恶六尘。

六尘不恶，还同正觉。智者无为，愚人自缚。

法无异法，妄自爱著。将心用心，岂非大错。

迷生寂乱，悟无好恶。一切二边，良由斟酌。

梦幻虚华，何劳把捉。得失是非，一时放却。

眼若不寐，诸梦自除。心若不异，万法一如。

一如体玄，兀尔忘缘。万法齐观，复归自然。

泯其所以，不可方比。止动无动，动止无止。

两既不成，一何有尔。究竟穷极，不存轨则。

契心平等，所作俱息。狐疑尽净，正信调直。

一切不留，无可记忆。虚明自照，不劳心力。

非思量处，识情难测。真如法界，无他无自。

要急相应，唯言不二。不二皆同，无不包容。

十方智者，皆人此宗。宗非促延，一念万年。

无在不在，十方目前。极小同大，忘绝境界。

极大同小，不见边表。有即是无，无即是有。

若不如此，必不须守。一即一切，一切即一。

但能如是，何虑不毕。信心不二，不二信心。

言语道断，非去来今。

心王铭（傅翕作）

观心空王，玄妙难测。无形无相，有大神力。

能灭千灾，成就万德。体性虚空，能施法则。

观之无形，呼之有声。为大法将，心戒传经。

水中盐味，色里胶清。决定是有，不见其形。

心王亦尔，身内居停。面门出入，应物随情。

自在无碍，所作皆成。了本识心，识心见佛。

是心是佛，是佛是心。念念佛心，佛心念佛。

欲得早成，戒心自律。净律净心，心即是佛。

除此心王，更无别佛。欲求成佛，莫染一物。

心性虽空，贪嗔体实。入此法门，端坐成佛。

到彼岸已，得波罗蜜。慕道真士，自观自心。

知佛在内，不向外寻。即心即佛，即佛即心。

心明识佛，晓了识心。离心非佛，离佛非心。

非佛莫测，无所堪任。执空滞寂，于此漂沉。

诸佛菩萨，非此安心。明心大士，悟此玄音。

身心性妙，用无更改。是故智者，放心自在。

莫言心王，空言体性。能使色身，作邪作正。

非有非无，隐显不定。心性离空，能凡能圣。

是故相劝，好自防慎。刹那造作，还复漂沉。

清净心智，如世万金。般若法藏，并在身心。

无为法宝，非浅非深。诸佛菩萨，了此本心。

有缘遇者，非去来今。

达摩禅与二、三祖的疑案

禅宗起源于印度，发扬在中国。因此，常称中国是禅宗的宗祖国。但要讲到禅宗初期的发展史，疑案重重，真使人有迷离惝恍的感觉。属于禅宗创建史的疑案，便是释迦在灵山会上拈花示众，大家不得要领，只有他的大弟子摩诃迦叶尊者破颜微笑，因此而有“教外别传”的心法开始之第一疑案，向来便为宗门以外的学者所怀疑。其次，关于达摩大师东来的生卒年代，以及他的存殁去留等问题，也是一般学者所争辩的疑案。再其次，便是二祖传法于三祖之间的公案，其中缺乏史料的证据。到了初唐之际，便有六祖慧能与神秀禅师南北两宗的争执问题，以及现代一般学者对于《六祖坛经》与神会（荷泽）之间的节外生枝的疑案等等，足够一般学者去游心妄想，搜罗考证。

其实，禅宗的本身，它与密宗有同源异脉的关系。如果禅宗的教授法，不走公开传法的路线，几乎也会成为另一密宗的派系。倘使我们对密宗的传承史料，也想一一加以一般学术性的考据，那就保证你穷尽毕生精力，也难找出它的确实结果。这个根本问题，倒不是他们不肯注重史料的关系，实在是他们的修养和见解，只重传道精神的信仰，早已薄视世俗的留芳与扬名的观念，因此而忽略这些史料的记载。禅宗在隋、唐以后，已经融入中国文化深厚的气息，对于历史和传统的观念，也和其他佛学的各宗派一样，注重“史迹”的记载，所以才形成唐、宋以后中国禅宗的风格。初唐以后中国的密宗（包括西藏的密宗），也才开始注重师授传承的历史资料。不过，密宗传承的资料，始终还是保持秘密的作风不公开。

二祖慧可与三祖僧璨

禅宗自达摩大师到三祖僧璨之间，正值南北朝的齐、梁变乱，以及北周武宗的灭佛灭僧的风暴中。他们不但先有避世高蹈的志向蕴存心中，同时又加上南北朝时代世风的紊乱，士风的颓丧，于是更加强他们“邦无道，危行言逊”的情操，因此“入山唯恐不深”，“逃名唯恐不彻”。虽然如此，如果从学术发展史的立场而言，在禅宗有关的史料中，对于二祖三祖之间传承事迹的记载，实在有很多矛盾与疏忽之处，确也耐人寻味。

自达摩大师将心法与衣钵传授二祖神光（慧可）以后，神光的事迹以及二祖传授三祖僧璨之间的史实，根据禅宗初期的史书《景德传灯录》与《五灯会元》等的记载，与唐代高僧道宣所著《续高僧传》的资料，其中出入之处，就大有问题。

《传灯录》记载二祖神光（慧可）的事迹云：“大师继阐玄风，博求法嗣。至北齐天保二年（梁简文帝大宝二年，公元五五一年），有一居士，年逾四十，不言名氏，聿来设礼而问师曰：弟子身缠风恙，请和尚忏罪。师曰：将罪来与汝忏。居士良久云：觅罪不可得。师曰：我与汝忏罪竟。宜依佛法僧住。曰：今见和尚，已知是僧，未审何名佛法？师曰：是心是佛，是心是法。法佛无二，僧宝亦然。曰：今日始知罪性不在内，不在外，不在中间，如其心然，佛法无二也。大师深器之，即为剃发，云：是吾宝也，宜名僧璨。其年三月十八日于光福寺受具。自兹疾渐愈，执侍经二载，大师乃告曰：菩提达摩，远自竺乾以正法眼藏密付于吾，吾今授汝并达摩信衣，汝当守护，无令断绝。听吾偈曰：‘本来缘有地，因地种华生。本来无有种，华亦不曾生。’大师付衣法已，又曰：汝受吾教，宜处深山，未可行化，当有国难。璨曰：师既预知，愿垂示诲。师曰：非吾知也，斯乃达摩传般若多罗悬记云‘心中虽吉外头凶’是也。吾校年代，正在于兹，当谛思前言，勿罹世难。然吾亦有宿累，今要酬之，善去善行，俟时传付。”

新语云：我们读了上述的公案以后，便知三祖僧璨初向二祖神光求法的时候，也正同二祖向达摩大师求乞“安心”法门的故事一样，好像是同一模子的翻版。只是神光所求的目的，在于如何的“安心”，僧璨所求的目的，却是如何的忏罪，才能去掉缠身的风恙。一个是求“安心”，一个是求“安身”。但是当神光向达摩大师求乞“安心”的法门时，达摩却对他说：“将心来为汝安。”神光答说：“觅心了不可得。”达摩便说：“我与汝安心竟。”现在到了僧璨向神光求乞安身的法门时，神光也说：“将罪来与汝忏。”僧璨答说：“觅罪不可得。”神光便说：“我与汝忏罪竟，宜依佛法僧住。”岂非是依样画葫芦，简直像是纯出臆造似的。其实，此中大有文章，不可轻易放过。第一，心身是二是一？这是第一个问题。第二，“身缠风恙”，是身之病，根据佛学道理，病由业生，业由心造。再进一步来说，此身也由业识而来，而业识则由一心所造，如果真能转心去业，则亦当可回心转身了。这是第二个问题。关于以上所提出的两个问题，不想为大家画蛇添足地下注解，暂时留待诸位自己去寻答案，较为切实。

二祖晚年的混俗问题

现在我们再回转来研究禅宗的二祖神光（慧可），在悟道传法以后，他又如何地自去忏罪消业呢？

《传灯录》记载云：“大师付嘱已，即于邺都随宜说法，一音演畅，四众归依，如是积三十四载。遂韬光混迹，变易仪相，或入诸酒肆，或过于屠门，或习街谈，或随厮役。人问之曰：师是道人，何故如是？师曰：我自调心，何关汝事。又于筦城县匡救寺三门下谈无上道，听者林会。时有辩和法师者，于寺中讲《涅槃经》，学徒闻师阐法，稍稍引去。辩和不胜其愤，兴谤于邑宰翟仲侃，仲侃惑其邪说，加师以非法。师怡然委顺。识真者谓之偿债。时年一百七岁。即隋文帝开皇十三年癸丑岁三月十六日也。后葬于磁州阳县东北七十里，唐德宗谥大祖禅师。”

新语云：根据以上的记载，我们从世俗的观念来说，二祖神光，由四十岁左右得法开悟以后，又在邺都（河南临漳县西）弘扬禅道达三十四年，应该已经到了七十多岁的高龄。而且“四众归依”，也可以说正是年高德劭了。何以在这样的年龄，这样的环境中，他又忽然“变易仪相”而还俗，有时候进酒店，有时候在屠门，还常到闹市街上，与一般下层社会的人去瞎混呢？难道他是动了凡心，真个要还俗了吗？可是有人问他：“师是道人，何故如此？”他又说：“我自调心，何关汝事？”那么，他在三十多年前，在达摩大师处所得的“安心”法门，仍然是靠不住了！经过了三十多年，此心仍不能安吗？不能安心，必须要到闹市、酒店、屠门，才能“安心”吗？由此，使人怀疑：禅宗真的是“言下顿悟”，“一悟便休”吗？悟后就不要起修吗？而修又修个什么呢？凡此种种，都是一个个很大的问题，实在值得探寻，不可随便忽略过去。

其次，二祖由三十多岁舍俗出家开始，到了七十多岁又去混俗和光，一混便混到了筦城（筦即管，管城今之河南郑县）。混混便混混，为什么到了一百多岁的人，还童心未泯，又在匡救寺的三门外讲什么“无上道”，硬要挡了当时在寺中讲经的辩和法师的财路呢？这又所为何来？难道说真的活得不耐烦，非要自寻死路不可吗？结果由此得罪了讲经的法师，因而被害。而记载上却轻轻松松地说：“怡然委顺，识真者谓之偿债。”那么，不识真而识假的，又叫他是什么呢？我想，一定都会叫他是“活该”，对吗？我们研究二祖的一生，由少年阶段的“志气不群，博涉诗书，尤精玄理”开始，一直看到他在青年阶段的出家，中年阶段的得法悟道，晚年阶段的还俗混混，老年阶段的受罪被害，真是一个充满个性的悲喜闹剧。他的一生，还的是什么债？玩的是什么把戏？处处充满了问题，处处值得参究。有人说：“剑树刀山为宝座，龙潭虎穴作禅床。道人活计原如此，劫火烧来也不忙。”恐怕这种情形，还不是他的境界。对吗？

有关二祖传记的疑案

道宣法师所著的《续高僧传》，关于二祖事迹的记载，便与《传灯录》大有出入。道宣法师的《续高僧传》，太过重视文藻，完全如南北朝末期的文体，几乎有言不及义之嫌，有失史传的核实和精要之处，实是一大遗憾。不过宣师距离梁、隋之际不远，所传所闻的不同，也正有补二祖神光的资料之不足。

如其传中有云：“时有道恒禅师，先有定学，匡宗邺下，徒侣千计。承可说法，情事无寄，谓是魔话。乃遣众中通明者，来殄可门。既至，闻法泰然心服，悲感盈怀，无心返告。恒又重唤，亦不闻命。相从多使，皆无返者。他日遇恒，恒曰：我用尔许功夫，开汝眼目，何因致此诸使。答曰：眼本自正，因师故邪耳！恒遂深恨，谤恼于可。货赇俗府，非理屠害。初无一恨，几其至死。恒众庆快，遂使了本者绝学浮华，谤黩者操刀自拟。始悟一音所演，欣布交怀。海迹蹄滢，浅深斯在。可乃俗容顺俗，时惠清猷，乍托吟谣，或因情事，澄伏恒抱，写剖烦芜。故正道远而难希，封滞近而易结，斯有由矣。遂流离邺卫，亟展寒温。道竟幽而且玄，故末绪率无荣嗣。”

又云：“时有林法师，在邺盛讲《胜鬘》，并制文义。每讲人聚，乃选通三部经者，得七百人，预在其席。又周灭法，与可同学，共护经像。初，达摩禅师以四卷《楞伽》授可曰：我观汉地，唯有此经，仁者依行，自得度世。可专附玄理，如前所陈。遭贼斫臂，以法御心，不觉痛苦，火烧斫处，血断帛裹，乞食如故，曾不告人。后林又被贼斫其臂，叫号通夕，可为治裹，乞食供林。林怪可手不便，怒之。可曰：饼食在前，何不可裹。林曰：我无臂也，可不知耶？可曰：我亦无臂，复何可怒。因相委问，方知有功。世云无臂林矣。每可说法竟曰：此经四世之后，变成名相，一何可悲。”

新语云：根据道宣法师所著《续高僧传》的记载，二祖的遭怨获罪，除了辩和法师的诬告，致其死命以外，还有一位道恒法师，也同样地为了妒嫉而害过他。究竟道恒、辩和，是否同为一人，或另有一事，都很难考证了。总之，二祖在当时遭嫉而致死的际遇，尤有过于达摩大师的惨痛。千古学术意见之争，尤甚于干戈战伐之毒。人究竟是为了什么呢？

此外宣师所记二祖与林法师的一段，好像说：二祖后来在乱世的变局中，又遭贼斫过膀子。那么，他除了在求法时，斫了一条膀子以外，后来再斫一次，岂不成为“两膀都无”的大师了吗？如果真正如此，而犹仍为弘扬禅道，尽其一生而孜孜不倦，这与“杀身成仁”的精神相较，又别有千秋，令人顶礼膜拜不已了。但很可惜，宣师的记载，语焉不详，又是一大憾事。也许二祖在当时的变乱中，又被贼斫伤了他的另一条臂，并未再被斫断。因此道宣法师的传述中，便写成“火烧斫处，血断帛裹，乞食如故。”这些地方，实在是舞文弄墨的短处，华辞害意，徒唤奈何！

中国佛教原始的禅与禅宗四祖的风格

南北朝至隋唐间禅道的发展与影响

由达摩一系传承的禅宗，虽然密相付授而到三祖僧璨及四祖道信，经历梁、隋而到李唐开国之初，先后相承，大约已有一百五十余年之久。但是在此时期，除了达摩禅一系的单传衣钵之外，其初由汉末安世高、三国康僧会、西晋竺法护，与东晋佛图澄、姚秦时期鸠摩罗什等所传的禅定止观修法，普及当时三百年来的整个佛教界与朝野之间，极为流行。因修习禅定止观的实验方法而得证佛法果位的人，也远较达摩一系的为多。至于有关禅佛的最高见地和成就，其间的优劣得失，应当另属专题，今且略而不论。但无论宗教、学术思想，以及人类历史的演变，推其前因后果，必有互相更迭的演变作用。以此而例，初唐时代兴起的禅宗，从四祖以后的隆盛情况，穷源溯本，仍由于种因于前代风尚的趋势而来。现在为要讲述四祖以后禅宗的发展与演变，必须要追溯隋、唐以前禅道发展的情形，以资了解。

汉末有关习禅的初期发展史料

安息国沙门安清，字世高。本世子，当嗣位。让之叔父，舍国出家。既至洛阳，译经二十九部，一百七十六卷。绝笔于灵帝建宁三年（公元一七○年）。月支国沙门支谶，亦于同时至洛阳，开始译经。由是百姓向化，事佛弥盛。至于与禅定有密切关系的“般舟三昧”的苦行修法，早在东汉灵帝熹平二年（一七三年）就译出了。

“癸丑，是年天竺沙门竺佛朔至洛阳，译《道行般若经》。弃文存质，深得经意。至光和中，同支谶译《般舟三昧经》共三卷。”

到东晋安帝义熙二年丙午（公元四○六年），天竺尊者佛驮跋陀至长安传译有关禅定的修证方法。从此禅修的法门，更加通盛。佛驮跋陀初来中国的时候，鸠摩罗什备极欢迎。当时跋陀与罗什，曾经有过一段极风趣的交谈。如云：

“佛驮跋陀至长安，什公倒屣迎之，以相得迟暮为恨，议论多发药。跋陀曰：公所译未出人意，乃有高名何耶？什曰：吾以年运已往，为学者妄相粉饰，公雷同以为高乎？从容决未了之义，弥增诚敬。”（以上均见于《佛祖历代通载》）又如梁释慧皎著《高僧传》有关习禅者的论评说：

“禅也者，妙万物而为言。故能无法不缘，无境不察。然后缘法察境，唯寂乃明。其犹渊池息浪，则彻见鱼石。心水既澄，则凝照无隐。《老子》云：‘重为轻根，静为躁君。’故轻必以重为本，躁必以静为基。《大智度论》云：‘譬如服药将身，权息家务。气力平健，则还修家业。如是以禅定力，服智慧药。得其力已，还化众生。’是以四等六通，由禅而起。八除十入，借定方成。故知禅之为用大矣哉！”

这是从专精佛教学理的立场，评论禅定在佛法修证上的价值与重要性。但不是专指唐代以后的禅宗而言。又云：

“自遗教东移，禅道亦授。先是世高、法护，译出禅经。僧光、昙猷等并依教修心，终成胜业。故能内逾喜乐，外折妖祥，摈鬼魅于重岩，赌神僧于绝石。及沙门智严，躬履西域，请罽宾禅师佛驮跋陀，更传业东土。玄高、玄绍等，亦并亲受仪则。出入尽于数随，往返穷乎还净。……

然禅用为显，属在神通。故使三千宅乎毛孔，四海结为凝酥，过石壁而无壅，擎大众而弗遗。”

这是说明由东汉安世高、西晋法护翻译禅经，以及晋代佛驮跋陀的再传禅定的修法以来，因修禅定而证得神异等的奇迹，遂使佛教在中国的传播事业，影响大增。

东晋以后有关习禅的史料与论评

在东晋的时期，除了佛驮跋陀的传译禅定修法与译出六十卷《华严经》以外，鸠摩罗什也同时传授禅法。唐代高僧道宣律师著《续高僧传》，他对于有关习禅者的论评说：

“自释教道东，心学唯鲜。逮于晋世，方闻睿公（僧睿）……时译《大论》（《大智度论》）有涉禅门。因以情求，广其行务。童寿（鸠摩罗什）宏其博施，乃为出《禅法要解》等经。

自斯厥后，祖习逾繁。昙影、道融，厉精于淮北；智严、慧观，勤心于江东。山栖结众，则慧远标宗（净土宗）；独往孤征，则僧群显异。”

这是概论东晋以后的风气所扇，习禅者愈来愈多的情形。从此以后，历经宋、齐、梁、陈，佛教的弘开和修习禅定的风尚，更加普及，上至帝王大臣，均偃然从风。至于北魏情形，《魏书·释老志》及司马温公所论甚详，不及备录。

其次有关北齐、北周修禅风气的情形，如论评说：

“高齐河北，独盛僧稠。周氏关中，专登僧宝。僧宝之冠，方驾澄安。神道所通，制伏强御。至令宣帝担负，倾府藏于云门。冢宰降阶，展归心于福寺。诚有图矣。”

有关梁朝禅修的发展，以及达摩大师东来传授禅宗心法以后的情形，论评说：“逮于梁祖，广辟定门，搜扬寓内。有心学者，总集扬都。校量浅深，自为部类。又于钟阳上下，双建定林（寺名），夫息心之侣，栖闲综业。”

“属有菩提达摩者，神化居宗，阐导河洛。大乘壁观，功业最高。在世学流，归仰如市。”

有关陈朝和修习天台宗禅法的情形，论评说：

“有陈智璀，师仰慧思。思实深解玄微，行德难测。璀亦颇怀亲定，声闻于天。致使陈氏帝宗，咸承归戒。图像营供，逸听南都。然而得在开宏，失在对治。宗仰之最，世莫有加。会谒衡岳，方陈过隙。未及断除，遂终身世。”

有关隋朝的习禅及其流弊的论评说：

“隋祖创业，偏宗定门。下诏述之，具广如传。京邑西南，置禅定寺。四海征引，百司供给。来仪名德，咸悉暮年。有终世者，无非坐化。具以奏闻，帝倍归依。二世缵历，又同置寺。初虽诏募，终杂讲徒，故无取矣。”

有关天台宗禅定（止观）情形的论评说：

“当朝智顗，亦时禅望。锋辩所指，靡不倒戈。师匠天廷，荣冠朝列，不可轻矣。”

禅宗四祖道信的笃实禅风

由以上简录记载传述的史料，便可了解自汉末、魏、晋、南北朝以来习禅风气的普及情形。同时亦由此可知齐、梁之间志公（宝志禅师）与傅大士（傅翕）的发明禅悟，与达摩禅的一系，并无密切的关系。

总之，自汉末、魏、晋到梁、隋之间的佛法修证，完全侧重于修习禅定的行门，并非即如达摩禅“直指人心，见性成佛”的“教外别传”法门。所以由二祖神光、三祖僧璨，直到四祖道信时期，由达摩大师传承佛法心宗的一脉，才逐渐演变为中国禅宗的风格。到了五祖弘忍与六祖慧能、神秀手里，才又别开生面成为中国禅宗的特殊面目与精神。

但四祖道信大师的禅风，非常笃实。除了见地方面，纯以达摩禅的一脉为宗旨。至于修证方面，躬亲实践，仍然注重修习禅定。一如魏、晋、南北朝以来的精神，极其庄严正确。如《传灯录》与其他有关资料的记载，四祖六十年来习于长坐不卧而修禅定，这便是他“现身说法”的示相，也才是真正承接达摩大师“壁观”的榜样。如《传灯录》所载云：

“道信大师者，姓司马氏。世居河内，后徙于荆州之广济县。师生而超异，幼慕空宗诸解脱门，宛如宿习。既嗣祖风，摄心无寐，胁不至席者，仅六十年。”

新语云：读了这段史传的记载，我们应当反省近代与现代人的谈禅学道。一天禅定的工夫也不学习，仅从口头禅上拾人牙慧，会之于妄心意识，便恣逞快口利嘴以欺人，也自称为禅宗悟道之徒，殊可悲愍。虽然，事起弊生，无论世出世间诸事，莫不如此。故唐代道宣律师论述当时习禅者的情形，也便早已发现有如现在的现象。人事代谢，风月依然。借古鉴今，抑乎可叹。

“顷世定士，多削义门。随闻道听，即而依学，未曾思择，扈背了经。每缘极旨，多亏声望。吐言来诮，往往繁焉。（辟驳不通佛经教义而妄修禅定者）

或复耽著世定，谓习真空。诵念西方，志图灭惑。肩颈挂珠，乱掐而称禅数。衲衣乞食，综计以为心道。（辟驳妄心念佛与从事攀缘自以为即是禅修者）

又有倚托堂殿，浇旋竭诚。邪仰安形，苟在曲计，执以为是，余学并非。（辟驳盲目信仰求佛修福以为禅修者）

冰想铿然，我倒谁识。斯并戒见二取，正使现行。封附不除，用增愚鲁。（总辟妄见）

向若才割世网，始预法门。博听论经，明闲慧戒。然后归神摄虑，凭准圣言。动则随戒策修，静则不忘前智。固当人法两镜，真俗四依。达智未知，宁存亡识。如斯习定，非智不禅。则衡岭台崖，扇其风也。（赞扬南岳天台的禅定修法）

复有相述同好，聚结山门，持犯蒙然，动挂形网。运斤挥刃，无避种生。炊爨饮啖，静惭宿触。（辟驳经营生计不守戒律而如俗人者）

或有立性刚猛，志尚下流。善友莫寻，正经罕读。瞥闻一句，即谓司南。昌言五住久倾，十地将满。法性早见，佛智已明。此并约境住心，妄言澄净。还缘心住，附相转心。不觉心移，故怀虚托。生心念净，岂得会真。故经陈心相，飘鼓不停。蛇舌灯焰，住山流水，念念生灭，变变常新。不识乱念，翻怀见网，相命禅宗，未闲禅字，如斯般辈，其量甚多，致使讲徒倒轻此类。故世谚曰：无知之叟，义指禅师。乱识之夫，共归明德。返迷皆已大照，随妄普翳真科。不思此言，互谈名实。（双边辟驳狂禅之流与枉事佛学义理的研究者）

考夫定慧之学，谅在观门。诸论所陈，良为明证。通斯致也，则离乱定学之功，见惑慧明之业，苦双轮之迷涉，等真俗之同游。所以想远振于清风，稠实标于华望。贻厥后寄，其源可寻。斯并古人之所录，岂虚也哉！”（总论禅修的重要）

轻生死重去就的道信大师的风格

禅宗四祖道信大师，即以“摄心无寐，胁不至席者六十年”的笃实禅修，为行持的宗风。到了隋大业十二年（公元六一六年），为了躲避世乱，便率领他的徒众来到吉州（江西），恰好又碰到群盗围城的事，他就稍微显露一点神奇的事迹。到了唐武德七年甲申岁（公元六三四年），他又回到蕲春，住在破头山，跟他习禅的人也就愈来愈多了。综览《传灯录》、《五灯会元》、《指月录》、《续高僧传》等资料，都有同样的记载如次云：

“隋大业十三载，领徒众抵吉州。值群盗围城，七旬不解，万众惶怖。祖悯之，教念摩诃般若。时贼众望雉堞间，若有神兵，乃相谓曰：城内必有异人。稍稍引去。唐武德甲申岁，师却返蕲春，住破头山，学侣云臻。”

新语云：由以上的记载，便可发现自四祖道信大师开始，已经逐渐变更达摩初传禅宗于二祖神光时，以《楞伽经》印心的传统了。四祖教人念摩诃般若（《大般若经》是佛法中阐言体性空的要典），从此，自五祖弘忍付授六祖慧能以来，便改用《金刚般若波罗蜜经》以印心，因此而开启初唐以后中国禅宗的特色。除此以外，四祖道信大师，又为后世学者留下不慕虚荣，轻生死，重去就的清风亮节，作为世出世间的典范。唐、宋以后许多儒家的“高士”、“处士”，和道家的神仙们，亦多有相同的志趣。这是中国文化另一面的精神，也是中华民族的血统中特别强烈的一种特殊精神，应当尊重注意，然后才能谈——中国文化的气节。

“贞观癸卯岁（公元六四三年）太宗向师道味，欲瞻风采。诏赴京，祖上表逊谢，前后三返。第四度命使曰：如果不起，取首来。使至山谕旨，祖乃引颈就刃，神色俨然。使回，以状闻，帝弥钦重。

高宗永徽二年辛亥岁（公元六五一年）闰九月四日，忽垂诫门人曰：一切诸法，悉皆解脱。汝等各自护念，流化未来。言讫，安坐而逝。寿七十四岁，塔于本山。明年四月八日，塔户自开，仪相如生，尔后门人遂不敢复闭焉。”

五祖弘忍大师

达摩禅的一系，自梁、隋而至初唐之际，经一百五十余年，都以秘密授受的方式，递相传法。到了四祖道信与五祖弘忍手里，才逐渐公开阐扬，崭露头角。上文曾经讲到三祖僧璨大师其人其事的疑案，已足为反对禅宗或持怀疑论者所借口，故《宋高僧传》、《景德传灯录》，及《佛祖历代通载》等的记述，有关五祖弘忍大师的来历与悟缘，都语焉不详，有意避开其他记载中关于五祖生前身后的传说，免滋后世学者的疑窦。

事实上，无论佛教的宗旨和佛学的原理，乃至禅宗求证之目的，它的整个体系最基本和最高的要求，都建立在解脱“三世因果”和“六道轮回”的基础上。唐、宋以后的禅宗宗徒们，大部分都直接以“了生死”为着眼点，便是针对解脱“三世因果”而发。庄子所谓“死生亦大矣”的问题，也正是古今中外所有宗教、哲学、科学等探讨生命问题的重点所在。何况佛法中的禅宗，尤其重视此事，大可不必“曲学阿世”，讳莫如深略而不谈。《五灯会元》与《指月录》等禅宗史书却赫然具录此事的资料，以补《宋高僧传》和《景德传灯录》的失漏之处，颇堪提供重视真参实悟的参禅者玩索深思。

破头山上的栽松老道

当四祖道信在湖北荆州黄梅破头山建立禅宗门庭时，一位多年在山上种植松树的老道人，有一天来对四祖说：“禅示的道法，可以说给我听吗？”道信大师说：“你太老了，即使听了悟了道，也只能自了而已，哪里能够担当大事以弘扬教化呢？如果你能够转身再来，我还可以等你。”老道人听四祖这样说，便扬长自去了。

他独自走到江边，看见一个正在洗衣服的少女，便向她作个揖说：“我能够在你这里暂时寄住吗？”那个女子说：“我有父兄在家，不能自己妄作主张。你可以到我家去求他们收留你。”老道人便说：“只要你答应了，我便敢到你家里去。”那个女子点点头，同意他去求宿。于是老道人就托着拐杖走了。

这位在江边洗衣服的女子，是当地周家的幼女。从此以后，就无缘无故地怀孕了。因此，她的父母非常厌恶她，便把她赶出门去，流落在外，她诉冤无门，有苦难言，每天为别人作纺织，佣工度日，夜里便随便睡在驿馆的廊檐下。到了时间，生了一个男孩。她认为无夫而孕，极其不祥，就把他抛在浊水港里。到了第二天，这个男婴又随流上行，面色体肤更加鲜明可爱。她非常惊奇地又抱他回来，把他抚养长大。到了幼童的时期，便跟着母亲到处去乞食为生。地方上的人，都叫他“无姓儿”。后来碰到一位有道的人说：“可惜这个孩子缺少了七种相，所以不及释迦牟尼。”

到了唐高祖武德七年（公元六二四年）以后，道信大师从江西吉州回到蕲春，定居在破头山。有一天，大师到黄梅县去，路上碰到了他。大师看他的“骨相奇秀，异乎常童。”便问他说：“你姓什么？”他回说：“姓即有，不是常姓。”大师说：“是何姓？”他说：“是佛性。”大师说：“你没有姓吗？”他说：“性空故无。”大师心中默然，已经知道便是前约的再来人，确是一个足以传法的根器。便和侍从的人们找到他的家里，乞化出家。他“父母以宿缘故，殊无难色，遂舍为弟子。”道信大师便为他取名叫弘忍。

这一段五祖出身来历的公案，综合《景德传灯录》、《五灯会元》、《指月录》等的资料，备如上述。原文可查上列各书中有关四祖道信与五祖弘忍的两段记载，不再重录。

但《宋高僧传》和其他的记载，便略去这些奇异事迹而不谈。宋《高僧传》云：释弘忍，姓周氏，家寓淮左浔阳，一云黄梅人也。王父暨考，皆不干名利，贲于丘园。其母始娠移月，而光照庭室，终夕若昼。其生也灼烁如初，异香袭人，举家欣骇。迨能言，辞气与邻儿弗类。既成童丱，绝其游弄，厥父偏爱，因令诵书。无记应阻其宿薰，真心早萌其成现。一旦，出门徙倚闲，如有所待。时东山信禅师邂逅至焉，问之曰：“何姓名乎？”对问朗畅，区别有归，理逐言分，声随响答。信熟视之，叹曰：“此非凡童也。”具体占之，止阙七大人之相，不及佛矣。苟预法流，二十年后必大作佛事，胜任荷寄。乃遣人随其归舍，具告所亲，喻之出家。父母欣然，乃曰：禅师佛法大龙，光被遐迩，缁门俊秀归者如云，岂伊小騃那堪击训。若垂虚受，固无留吝。时年七岁也。至双峰习乎僧业，不逭艰辛，夜则敛容而坐，恬澹自居，洎受形具，戒检精厉。信每以顿渐之旨，日省月试之，忍闻言察理，触事忘情，哑正受尘，渴方饮水，恬如也。信知其可教，悉以其道授之，复命建浮图功毕，密付法衣以为质。要将知龁雪山之肥腻，构作醍醐。餐海底之金刚，栖倾巨树。掖纳之侣，麇至蝉联。商人不入于化城，贫女大开于宝藏。入其趣者，号东山法欤！以高宗上元二年十月二十三日告灭。报龄七十有四。

懒融其人

观是何人心何物，本来这个不须寻。

百花落尽春无尽，山自高兮水自深。

隋唐间达摩禅的分布

上文曾经讲过中国禅宗在南北朝间兴起和发展的史料，约有三途：一为中国大乘禅的志公大师，一为中国维摩禅的傅大士，一为隋、唐以后禅宗所推尊的达摩大师。但这三家的禅旨，它所表达的方式虽各不同，其实质却完全吻合。换言之，都以禅定为根本，进而透脱大小乘全部佛法的心要。其中达摩禅的一支，自南朝梁武帝时期开始，秘密付授，代相递传，到了隋、唐之间，已经有了五代的传承。继之而起的六祖慧能与神秀的禅宗，已是初唐以后的事了。事不孤起，无论出世和入世的事，它的来龙去脉，也绝非无因突变而来。禅宗在隋、唐以后，形成中国文化的主流，除了上述的志公和傅大士之外，再要追溯它渐变而来的原因，便须研究南北朝到唐初两百年间，佛法的禅定之学在中国的演变情形。

“禅定”，本来就是佛法求证的实际工夫，并非徒凭经典的义理和文字就可知其究竟。南北朝两百年来禅定的发展与演变，不但有历史时代的因素，同时它在南北朝间所传布的地区，也是形成唐代以后禅宗的主要原因之一。至于隋、唐以后禅宗的学术思想和风格，它是综合大小乘佛学的要旨，并融通老、庄、儒家等思想的精华所形成的。这又是另一重大而繁复的论题，须从魏、晋时期开始说起，概括四五百年来中国思想史的精神，所以只好另作别论了。

破头山与牛头山

现在只就南北朝到隋、唐两百年来中国禅的发展和演变来说。南朝的宋、齐、梁、陈、隋归作一个系统。北魏又是另作一个系统。北魏在佛教和佛学的发展史上，固然非常重要，但地近西陲，受西域传入佛教的影响，偏向教义和译经方面。至于南朝的文化和佛学是继承魏、晋学术思想的流风遗韵，偏向于玄奥的探讨，着重在机辩的敏捷。

东晋渡江以后，俊彦、名士大多联袂而到江左。即如出世为僧的佛教徒们，亦多过江南渡，寻幽探胜，而自觅其栖心禅静的山林作为道场。这种情形虽说是时运使然，其实亦多有人事的因素。当时的北魏，虽然雄据中原，但氏系出胡人，绝非南渡君臣与士大夫所愿臣服。出家人固然不干朝政，而故国禾黍之思，总亦难免起伏于禅心的鉴觉。例如东晋之初，提倡净土念佛为专修禅观法门的慧远法师，此时便宁自南到庐山结社以修净业，其间的初衷心迹，亦未尝不受这种因素的影响。至于达摩禅的一系，自二、三祖以后，衣钵逐渐南来，同样也是顺时应变的必然现象。

此外，当从“地缘政治”来看文化的发展，时不分今古，地不论中外，凡有人文的区域，总有南北、东西人物与精神的优劣异同现象。总之，北方文化重实际、善笃行；南方文化重旷达、善玄思。例如春秋时代，孔孟精神便是北方文化的代表；老庄思想便是南方文化的特色。依此例以概南北朝以后，禅宗发展于南朝的情形，也确然如合符节而绝少不然。

根据禅宗史料的记载，达摩大师传授衣钵与二祖神光以外，同时承接他的禅道心要者还有道副、道育、比丘尼总持、居士杨衒之等数人，他们在当时虽未登堂入室而承受衣钵的嘱咐，但禅风的阐扬，散之四方，可想而知已经启其端倪。此后，二祖传付衣钵与宗旨于僧璨以外，旁出亦有多人。由此传到四祖道信时期，禅宗的风气已开，又大非二、三祖时可比。他先时行脚江西，后来又在湖北蕲春的破头山上，正式建立了道场，公开阐扬宗旨。此时正当隋、唐之间，地区则偏在长江南北。

一直到他传付衣钵于五祖弘忍以后，他又飘然远行，到长江下游的牛头山（金陵）上，找到了法融禅师，传授禅宗心法，再又开启了牛头法融的一脉。历传到中唐以后，人才辈出，颇多名动朝野、望重当时的哲匠。如杭州径山寺的道钦禅师，备受唐代宗的尊重，就是其中之一。如果隋唐以后的禅宗，真有南北之分，则牛头山法融禅师的一系，早已开启了北宗的风格，岂待神秀与荷泽（神会）之时，方起纷争。

赚得百鸟衔花的懒融

法融禅师，润州（镇江）延陵（武进）人。姓韦。十九岁时，便学通经史。后来读到《大般若经》，了解真空的玄奥。有一天，他感慨地说：“儒家与道家的典籍，到底不是最究竟的道理，看来只有般若正观，才能作为出世的舟航。”因此，他就隐遁到茅山（今在句容县境）出家去了。后来他独自一个人，到牛头山幽栖寺的北岩石室中专修禅定。相传有百鸟衔花来供养他的奇迹。

到了初唐贞观时期，四祖道信大师传付衣钵与五祖弘忍以后，遥远地看到牛头山上的气象，便知此山中必有不平常的人物。因此，便亲到牛头山来寻访究竟。他向幽栖寺的一位和尚打听说：“这里有修道的人吗？”那个和尚便说：“出家人哪个不是修道的人啊！”四祖说：“啊！哪个是修道的人？”这个和尚被问得哑口无言了。旁边另一个和尚便说：“从这里再去山中，约十里左右，有一个和尚住在那里。他叫法融。但非常的‘懒’，看见别人也不起来迎接，更不合掌作礼，所以大家都叫他‘懒融’，也许他是一个道人吧！”四祖听了，便再进山去寻访。

善恶一心都可怕

四祖到了山中，看见法融禅师端坐习禅，旁若无人，绝不回头来看他一眼，便只好问他：“你在这里做什么？”他说：“观心。”四祖便说：“观是何人？心是何物？”他无法对答，便起来向四祖作礼，一边就问：“大德高栖何所？”四祖说：“贫道不决所止，或东或西。”他说：“那么，你认识道信禅师吗？”四祖说：“你问他做什么？”他说：“响德滋久，冀一礼谒。”四祖便说：“我就是。”他说：“因何降此？”四祖说：“我特意来访你的。除了这里以外，还有哪里可以‘宴息’的地方吗？”他就指指山后说：“另外还有一个小庵。”四祖便叫他带路。到了那里，看到茅庵四周，有许多虎狼之类的脚印，四祖便举起两手作恐怖的状态。法融禅师看到了，便说：“你还有这个在吗？”四祖便说：“你刚才看见了什么？”他又无法对答，便请四祖坐下。四祖就在他坐禅的大石头上写了一个“佛”字。他看了竦然震惊，认为这是大不敬的事。四祖便笑着说：“你还有这个在吗？”他听了依旧茫然未晓。

新语云：看了这段禅宗的公案，首先须要注意法融禅师，在未出家，未学禅之先，便已是“学通经史”，深通儒、道的学者。出家以后，他的行径，以“懒”出了名。其实，他全副精神用在“观心”修禅上，所以便“懒”于一切外务。

其中最为有趣而且有高度“机锋”的幽默对话，便是四祖问幽栖寺和尚：“此间有道人否？”僧答：“出家人哪个不是道人。”四祖又说：“啊！哪个是道人？”聆此，殊堪发人深省。

后来他问法融禅师：“观是何人？心是何物？”便是参禅学佛最重要的话头，也是一般要学道静修的人，最值得深深省察的要点，不可轻易放过。

其次，山中已够清静，而四祖还要追问法融禅师，在此清静境中，“莫更有宴息之处否？”岂非奇特之至？须知日夜落在清静中者，正自忙得不亦乐乎，闹得非凡，哪里是真宴息之处？真宴息处，不在于清静与热闹中啊！最后，法融禅师带着四祖进入后山小庵处，看见了虎狼之类，四祖便作恐怖的状态，因此引起法融禅师的疑问：“既然你是悟道的大禅师，还有惧怕虎狼的恐怖心吗？”四祖因此便问他：“你看到了什么？”到这里，学者大须注意，这一恐怖之心，与“观是何人？心是何物？”有何差别？必须要检点得出来。再说：见虎狼即恐怖，与“喜、怒、哀、乐，发而皆中节”之心，又有何差别？亦须一一检点来看。可惜法融禅师当时不悟，所以四祖便在他打坐的石头上，写了一个“佛”字，引起他的震惊与竦惧，因此反问他：“你还有这个在吗？”这便是宗门的作略，处处运用“不愤不启，不悱不发”的启发式教授法，颇堪玩味。同时，也显示出禅宗佛法在佛教中，的确是入乎其内，出乎其外的真解脱，绝非小根小器的人所可了知。且听偈曰：“观是何人心何物，本来这个不须寻。百花落尽春无尽，山自高兮水自深。”

在山的悟对和出山的行为

因此，法融禅师便请示心法的真要。四祖说：“百千法门，同归方寸。河沙妙德，总在心源。一切戒门、定门、慧门，神通变化，悉自具足，不离汝心。一切烦恼业障，本来空寂。一切因果皆如梦幻。无三界可出，无菩提可求。人与非人，性相平等。大道虚旷，绝思绝虑。如是之法，汝今已得，更无阙少，与佛何殊！更无别法。但任心自在，莫作观行，亦莫澄心。莫起贪嗔，莫怀愁虑。荡荡无碍，任意纵横。不作诸善，不作诸恶。行住坐卧，触目遇缘，总是佛之妙用，快乐无忧，故名为佛。”

法融禅师听到这里，又问：“此心既然具足一切，什么是佛？什么是心？”四祖便说：“不是心，哪里能问什么是佛。能问佛的是什么？当然不会不是你的心啊！”法融禅师又问：“既然不许此心作观想修行的工夫，对境生心时，又如何去对治它呢？”四祖说：“外境本来就没有好丑美恶的差异，所有好丑美恶，都由自心而起，此心既不强生起名言和境相的作用，那妄情又从哪里生起呢？妄情既然不起，真心就可任运自在而遍知无遗了。你要随心自在，不要再加任何对治的方法，就叫做常住法身，更没有别的变异了！”

法融禅师自受四祖的心法以后，入山从他学道的人更多了。到了唐高宗永徽年间，因徒众乏粮，他就亲自到丹阳去募化。早出晚归，往来山中八十里，亲自背米一石八斗，供养僧众三百人。又屡次应邑宰萧元善和博陵王之请，讲演《大般若经》。

新语云：四祖对法融禅师所说的禅宗心法，极为平实而扼要，他把大小乘佛学经典的要义，透过“般若”（智慧）的抉择而会归一心，绝不拖泥带水，更无神秘的气氛。他与达摩大师、志公、傅大士的禅语，完全类同。学者应当和五祖弘忍所作的《最上乘论》互相比照来读，然后就可了解六祖《坛经》的渊源所在了。

其次，达摩的一系，其初以《楞伽经》为印证的要典。自四祖开始，便改为以《般若经》为主。五祖和六祖均秉承师法，亦都弘扬“般若”。法融禅师的一支，也不例外。这是达摩禅到隋、唐之间的一变，虽然无关宗旨，但对于禅宗史的演变，却是一个关键所在。

禅宗以“无门为法门”，但主悟明心地，彻见性源而已。虽然，由持戒、修定而最后得其慧悟的，便叫作“渐修”。因敏慧而透脱心地法门的究竟者，便叫作“顿悟”。“顿悟”以后，虽修一切善行而不执著于修。看来形迹似乎不重修行，实则随时都在自修心地，只是不拘小乘形式上的禅定，而特别着重于明心返照。以上所记法融禅师、四祖的问答，便是禅宗修法的要点，必须会归一心而体味玩索。

同时可由此了知，法融禅师在未见四祖之前，修习禅定的观心法门于牛头山上，真是“独坐大雄峰”，玩弄一段非常奇特的大事。但自见到四祖以后，反而没有如此悠闲自在，却要为大家讲经说法，又要为大众谋饭吃，亲自往来负米山中，这又为了什么？不是真达明心之境的，实不懂此禅要。不知持心而行修布施的，更不知此禅要。总之，真正禅的精神，不是只图意境上的独自清闲享受，它是注重心地行为的舍施，而不企望有什么图报的。法融禅师，便是“在山泉水清，出山泉水清”的一格，你说对吗？

法融一系的禅道

牛头山法融禅师一系的禅门，自隋、唐之际（约当公元六○○年间），传承六世到唐穆宗长庆（公元八二四年）之后，经过两三百年，风气所及，影响唐初的朝野与士风，颇为有力。其中人才辈出，清亮可风，如道钦禅师见重于唐代宗，慧忠禅师以伏虎而显现神迹等，自唐以后，素为僧俗所钦敬。这一系禅门的风格，以注重笃实的行持与禅定相契为根本。而其说法的方式与教授法，却与唐代的文学，结了不解之缘，此为其特色。但其行化的主要地区，却偏在江南一带，如江苏与浙江的通都大邑或名山胜水之间。约略有如后面的附表。

诗境与禅语

有关牛头山法融禅师的精辟法语，莫过于他对博陵王的答问（文繁不录）。尤其对于心性体用之间的警语，如“恰恰用心时，恰恰无心用；无心恰恰用，常用恰恰无”等至理名言，传颂千古。同时亦为南宗六祖以下的禅门所服膺。后来他传法于第二世的智严禅师时，便说：“吾受信大师真诀，所得都亡。设有一法胜过涅槃，吾说亦如梦幻。夫一尘飞而翳天，一芥堕而覆地。”诸语不但是“文以载道”的名言，而且也是禅与文学相结合的特别之处，因此，多为南宗六祖一系的禅者所乐道。

自融师之后，以文词妙句达禅道心要的，莫如舒州天柱山的崇慧禅师。例如僧问：“如何是天柱境？”答：“主簿山高难见日，玉镜峰前易晓人。”问：“如何是天柱家风？”答：“时有白云来闭户，是无风月四山流。”问：“亡僧迁化向什么处去？”答：“潜狱峰高长积翠，舒光明月色光辉。”问：“如何是道？”答：“白云覆青嶂，峰鸟步庭华。”问：“宗门中请师举唱。”答：“石牛长吼真空外，木马嘶时月隐山。”问：如何是西来意？”答：“白猿抱子来青嶂，蜂蝶衔花绿叶间。”

新语云：诸如此类的语句，都是以文学的意境，平实地表达本地风光，开启了唐末五代与宋初禅门的法语风格。

吹布毛的启发

以机辩渊默显示平实的法要者，则为杭州鸟窠的道林禅师。他的启发式教授法尤为千古禅门所乐道。

例一如：

道林禅师自得法于道钦禅师以后，见“秦望山有长松，枝叶繁茂，盘屈如盖”，遂栖止其上，故时人谓之鸟窠禅师。复有鹊，巢于其侧，自然驯狎，人亦目为“鹊巢和尚”。当时有一小侍者名会通者，在俗本名为吴元卿，原任唐德宗“六宫使”（宫廷王室的联络官）。“形相端严，王族咸美之。”唯志厌世俗，力求出家。德宗常劝谕之曰：“朕视卿若昆仲，但富贵欲出于人表者，不违卿，唯出家不可。”然德宗终难挽其初心，而奉准出家为僧，依鸟窠禅师为侍者。“昼夜精进，诵大乘经而习安般三昧（即修禅定之另一方法）。”

一日，欲辞鸟窠禅师他去，师问曰：“汝今何往？”答：“会通为法出家，不蒙和尚垂慈诲，今往诸方学佛法去。”

师曰：“若是佛法，吾此间亦有少许。”会通即问：“如何是和尚佛法？”

鸟窠禅师即于身上拈起布毛，吹之。

会通因此而领悟玄旨，当时人称之为“布毛侍者”。

迨唐武宗废佛寺时，师与众僧礼辞灵塔（拜别鸟窠禅师的墓塔）而迈，不知所终。

例二如：

老难为善

元和中，白居易出守杭州，因慕鸟窠禅师之名而入山礼谒。

白问：“禅师住处甚为危险。”

师曰：“太守危险尤甚。”

白问：“弟子位镇江山，何险之有？”

师曰：“薪火相交，识性不停，得非险乎？”

白问：“如何是佛法大意？”

师曰：“诸恶莫作，众善奉行。”

白说：“三岁孩儿也解恁么道。”

师曰：“三岁孩儿虽道得，八十老人行不得。”

白居易终生栖心禅观与净土，得力于鸟窠禅师的开示颇为有力。

至圣独照的隽语

又如得法于牛头山慧忠禅师的惟则禅师。隐于天台山瀑布之西岩，后自名其岩为佛窟。一日示众曰：“天地无物也，我无物也，然末尝无物。斯则圣人如影，百年如梦。孰为生死哉！至人以是独照，能为万物之主，吾知之矣。汝等知之乎？”

新语云：总之，牛头山法融一系的禅风，既平易，又奇特，有机锋，有实语，与南宗六祖以后的禅，同而不同。他与五祖弘忍大师旁出的北宗神秀之禅，互相辉映于唐代的文化思想之间，颇有影响之力，学者不可不加注意。

法融一系的禅师索引表（请看原书）

马祖不是妈祖

马祖，这是中唐以后弟子们对他私谥的尊称。因为由达摩所传的禅宗，到了六祖慧能之后，谁也不敢擅自称“祖”，所以便有这种私底下的称呼。也可以说是平民式、自由式的尊称，既不尽同于佛教的教仪，也不合于当时的官式法定。但是，的确表示了他的弟子们由衷的敬意。

他俗姓马，四川什邡县人，出家的法名叫“道一”。可是后来提到“道一”禅师，反而很少有人知道，提到马祖，谁都清楚就是他。不过他是唐代的和尚，是男人。并非民间相传宋代以后福建的“妈祖”，那是一位由行孝而成神的孝女。在民俗的信仰中，颇为威灵显赫，声震朝野。有的地方，还建庙祀奉她，称为天后宫的天后娘娘呢！

据禅宗资料的记载，马祖生具异相，大有王者之概。“牛行虎视，引舌过鼻，足下有二轮文。”这样一位堂堂的大丈夫，后来成就为南宗禅门的大宗师，声名教化隆盛一时，这与他生具的威仪禀赋，也有极密切的关系。

他从小出家，依四川资州唐（俗姓）和尚落发。后来在重庆圆律师处受戒，正式为僧。

前文（《人文世界》第三卷第二期）说过他在湖南南岳衡山习定碰到怀让大师的事，那正是唐玄宗开元间事。据《传灯录》的记载，当时一起跟怀让大师学禅的，共有九人。够得上称为入室弟子的，只有六人，其中唯有马祖的成就最大，得密授心印。

他后来自建阳（福建）佛迹岭迁到临川（江西），再迁南康（江西）的龚公山。一直到了唐代宗的大历中（766一775）隶名于开元精舍。

南宗禅由马祖手里开始大盛，在中国文化史上，应该算是中唐到晚唐间事。那时唐代的宗室内部，已渐趋衰退，藩镇的权力日益增强。南宗禅马祖宗风的振兴，应该说是得力于他的藩镇弟子，岭南的连帅路嗣恭之力。但路嗣恭在唐代的政治舞台上却不是什么“清风亮节”的人物，只是当时的权势，足可影响南方的政局，因此之故，对马祖的声望而言，实有锦上添花的作用。

凡是宗教，由教主们白手建立起来以后，后代的兴隆，往往都要凭借权力来陪衬，由此互为因果，政教两者便不可或分了。至少在过去的中外史上，都是如此。以后在人类史上究竟如何，暂且不作讨论。

马祖一生的教化，盘根落在江西。与他同时齐名的石头希迁和尚，也在江西。当此时也，佛教与禅宗的中心，统统在湖南、江西之间。而且当时的时局，北方颇为不稳，南方较为安定。禅定，更需要世局的安定。因此，对当时赣、湘之间禅风的盛行，可以思过半矣。

一段民间传说的插曲

马祖的故乡，虽说在唐代的什邡县，但三十年前，我在成都的时候，成都北门有一条街，叫簸箕街。据当地的朋友告诉我说，马祖的家乡，便在此处。当时，他的家里是以编卖簸箕为生的。

马祖自南岳得道以后，曾想回到四川弘扬佛法——禅宗。四川人听说有一位得道的高僧到了成都，大家争相膜拜。结果一看是马簸箕的儿子，便一哄而散，没有人相信。因此马祖很感慨地说：“学道不还乡，还乡道不香。”

他决心再度离开故乡，要到下江去了（四川朋友通称长江下游各地的惯语）。只有他的一位嫂嫂很相信他，求他传授佛法。

他笑着说：“你真的信我啊！那你拿一个鸡蛋，把它悬空挂起来，每天早晚把耳朵贴到鸡蛋去听，等到它出声音和你讲话时，你就会得道了。”

他的嫂嫂深信不疑，一切遵办。马祖走了，她听了多年，也听不到那个鸡蛋出声音。可是并不灰心，照听不误。有一天正当她在听的时候，细绳子断了，鸡蛋打破了，他的嫂嫂因此大彻大悟而得道了。

这个故事，虽说只是一个民俗寓言，哈哈大笑以外，在我觉得，好像亲见马祖一样，启发我太多的道理。可惜聪明而可怜的世上人啊！谁真能领会其意呢？“智者过之，愚者不及焉！”其奈禅道何！

其次，当时又使我生起一个很可笑的感想。

人，毕竟就是那么平凡。多少宗教上的大师，都受到得道还乡的苦果。只有项羽、刘邦这种人物，才有条件说：“富贵不归故乡，如衣锦夜行。”可是当亭长还乡高唱“大风起兮”的歌声之后，何以他又慷慨悲凉，怆然泪下呢？这真使人低徊惆怅，欲语无言了。这也正是世人平凡的可爱！你说对吗？

马大师活用了教学法

南宗禅自慧能六祖以下，经青原行思和南岳怀让两位杰出弟子的作育，已经一反历来死困在经论义理中的传统，渐启中国佛法的光芒。自怀让大师再传到马祖的手里，以他秉赋博大闳深的气度，充分发挥了活用的教学法，更使极其高明深奥的佛法妙理，显现在平实无奇的日常应用之间，开放了中国文化特殊光芒的异彩。

《中庸》所说的“极高明而道中庸”。

《庄子》所谓的“道在矢溺”。

《维摩经》所说的“譬如高原陆地，不生莲花，卑湿淤泥，乃生此花。”

所谓中国文化儒、佛、道三家的密意，统统都在马祖的言行和举止中表达无遗了。

以下所说的，便是马祖教学法的机趣，由此可见中唐以后南宗禅在风格上的演变。

一颗大明珠

越州（广东省合浦县）大珠慧海禅师，俗姓朱，建州（福建省建瓯县）人，依越州大云寺道智和尚受业。

他初到江西，见了马祖，马祖便问他：“从哪里来？”“越州大云寺来。”大珠答。“到这里准备做什么？”马祖问。“来求佛法。”大珠直截了当地说出来意。“你不肯回顾自己家里的宝藏，偏要抛家乱走到外面做什么？”“我这里一样东西都没有，你要求什么佛法哪？”马祖一脸严肃的神气，嘴里说着话，目不转睛地看着他。年轻的大珠和尚愣住了，不知不觉地跪拜在马祖的面前说：“啊！什么是我慧海自己家里的宝藏呢？”

马祖的眼光更锐利地瞪着他说：

“就是你现在能够问我的。这本来就具足一切的，从不缺少什么，你要怎样使用它，不是都很自在吗？又何必向外面寻求个什么东西呢？”

大珠听了反躬自省，当下便体认了自己本来的心地，并不由于知觉和感觉，以及外界的反应而生。他心花怒放，高兴得跳起来，又很感激地跪下来多谢马祖指点迷津。

从此他心安理得，跟着马祖大师，侍奉了六年之久。因为他原来的受业师道智老和尚老迈年高，他不忍心不管他，就禀明了马祖，回到越州去奉养他的业师。

在这一段时间，大珠和尚深深韬晦他的成就，并不显露锋芒，从外表上看来，好像一个痴痴呆呆的大呆瓜似的。他默默地写出一篇心得报告的文章，命名为《顿悟入道要门论》。他的这一篇著作，被他的师侄玄晏偷走，拿到江西来给马祖看过了后，很高兴地告诉大家说：“哈哈！越州有一颗大珠，圆光明透，自在无遮障处也！”

同学们听了有人知道大珠慧海和尚，俗家姓朱。马大师说大珠便是他。渐渐地就有许多人向他那里来找佛法了。大珠说：“禅客们，我不会禅，没有一法可以告诉你们。不必要长久地站着等我传授些什么，大家还是自己去安歇吧！”

新语云：大珠和尚见马祖，只被他点出一语，便找到了自己本有的用之不尽、取之不竭的宝库。如此而已，他就写了一篇文章来消遣。无奈后世的学禅者，却捧着大珠的《顿悟入道要门论》死啃，咬文嚼字，一字一句地叫好连天，死死不放。真是使人笑掉了大牙。即使你能把《顿悟要门》倒背如流，其奈你的大珠早已漏到海底去了，有何用处？

虽然如此，大珠和尚真是一悟便休吗？不对！不对！你要知道，他还依止马大师六年，细细琢磨透了，才包裹起来，回到广东，装聋卖呆，老老实实地告诉人并没有什么东西。如果不能如此，你还是去读《顿悟入道要门论》吧！

不过，千万要记得，那只是一篇要走向禅门顿悟的“入道要门”，指出“心即是道”、“心即是佛”的前导。一落言诠，即非究竟。后世有些人，硬将此书抱本参禅，反把一颗明珠，碎成泥浆。可惜！可惜！

猎到一个弓箭手

马祖活用了机会教育法，就像唐代文化中诗的文学一样，充满了淳朴、弘大、性灵的美，一反历来宗教上呆板拘执的陈腐气息。他弘扬禅道的教育法真像一个大猎户，随处可以猎到人才，造就人才。例如：

抚州（江西）石巩慧藏禅师，未出家以前，是以打猎为生，素来最讨厌看到出家的人。有一天，追赶一队鹿群，经过马祖的住庵门口，马祖特地来堵着他。他问：

“和尚，你看到一群鹿过去吗？”

“你是什么人？”

“打猎的。”

马祖不答他的话，却反问说：

“那你会射箭吗？”

“当然会。”

“你一箭射几个。”

“一箭一个。”

马祖一副漫不在乎的样子说：

“那你并不会射箭啊！”

“和尚，你也懂得射箭吗？”慧藏问。

“当然会。”

“那你一箭可以射几个呢？”

“一箭可以射一群。”马祖说得轻松自然。

慧藏便说：

“彼此都是生命，又何必一箭射它一群？”

马祖笑了：

“你既然知道彼此都是生命，那么，你为什么自己不射自己呢？”

慧藏说：

“如果要我自己射自己，实在无法下手！”

马祖看着他，哈哈大笑，笑得慧藏莫名其妙，只有呆呵呵地望着他笑。

他笑过了一阵，自言自语地对着慧藏说：

“这家伙！旷劫的无明、烦恼，今天总算顿时休息去了吧！”

慧藏被他一语惊醒了梦中人，当时就毁弃了弓箭，自己用刀来割断了头发，跟着马祖进庵，自求出家为僧了。

出家以后，他在厨房打杂。有一天，被马祖看到了，便问：

“你在做什么？”

慧藏说：

“牧牛么！”

“你怎样牧牛啊？”

“只要觉得它落草去了，便把它的鼻子扭转来。”慧藏答。

马祖说：“好！你会牧牛。”

慧藏听了，一句话也不说，自顾自地休息去了。

不离本行的猎手

有一次石巩慧藏问他的师兄西堂和尚：

“你还知道怎样捉住虚空吗？”

“知道。”西堂答。

“你怎样捉？”石巩问。

西堂便伸手作出捉虚空的姿势。

石巩说：“这样，哪里能捉得住虚空呢？”

“师兄！你怎样捉呢？”西堂问。

石巩便把西堂的鼻子用力地扭住，拖他过一边去。痛得西堂忍不住了，大声地说：

“太煞用力了，会把鼻子扭脱了的！”

“必须要这样捉虚空才得！”石巩笑着对西堂说。

新语云：现在一般学禅的人，只以为闭目默然，空心静坐便是禅，对此应痛自体会才对。

他追随马祖多年以后，才辞师独立，住在石巩，因此后世禅门，便称他为石巩禅师。他平常教人，什么佛啊！道啊！禅啊！都不用。只是张弓架箭接待来学的人。后来，年轻的三平和尚来看他。他架起了弓箭，大声地叫着，“看箭！”三平若无其事地敞开了胸膛说：

“这只是杀人之箭，还有活人的箭，怎样射呢？”

石巩不答他的问题，只扣了弓弦三下。三平当下便礼拜了下去。石巩却慨叹地说：

“三十年了！一张弓，两支箭，到如今，只射得了半个圣人。”他说完了，便把弓箭都拗断不用了。

后来三平再从大颠处参学，才有成就。所以石巩当时说他还只懂了一半。三平以后对人说：“当时以为得便宜，现在才知道却输了便宜。”

新语云：试问，活人之箭，与扣弓弦三响，有何关系呢？

有一次，他问一个新到来学的和尚：

“你还带得那个来吗？”

“带来了。”

“在哪里？”石巩又问。

新来的和尚便弹指三声，石巩不再说什么。新来的和尚忍不住了，想一下再问：

“怎样可以免了生死呢？”

“要免做什么？”石巩答。

“那么怎样才能免得过呢？”新来的和尚再问。

“这个本来就是不生不死的嘛！”石巩答。

又是一颗明珠

由马祖造就出来的石巩慧藏禅师，真的只是个拉弓射箭的粗人吗？他还是一个文学的高手呢！他作了一首有名的诗《弄珠吟》：

“落落明珠耀百千，森罗万象镜中悬。光透三千越大千，四生六类一灵源。凡圣闻珠谁不羡，瞥起心求浑不见。对面看珠不动珠，寻珠逐物当时变。千般万般况珠喻，珠离百非超四句。只这珠生是不生，非为无生珠始住。如意珠，大圆镜，亦有人中唤作性。分身百亿我珠今，无始本净如今净。日用真珠是佛陀，何劳逐动浪波波。隐现到今无二相，对面看珠识得么？”

新语云：这便是禅宗祖师们，早已预言由“马驹”足下踏出来英才的一斑。作诗、弄文，固然无关禅道，但如果从性上自然地流露，也正与弹指之事相同，何妨起用。能文的便文，能武的便武，各守本分可也。如果说自己不会的，看了别人会的，硬说修禅的人，为什么还要作诗，这种观念如果不是器小量狭，那便是屙屎见解。换言之，学禅的人就不可以说话吗？

唐宋间与湖南有关的禅宗大德

近年以来，各地旅台人士，因思乡情切，发起刊行地方文献的运动。老友萧天石兄夫妇，寄给我四川文献与湖南文献各一份，并且还要催索文稿。

天石兄是湖南人，他的夫人是四川人。抗日期间，各地人士旅居四川的，大都有好几年的时间，比较居留长久一点的，对四川地方就有第二故乡之感。蜀中山水，经常会使人梦魂颠倒，我也便是其中的一个。对于湖南，在我而言，比较生疏得多。但是湖南的少数地方，总有些萍踪偶迹，留有少许的雪鸿爪印。至于湖南籍的朋友，几十年来，萍水他乡，虽然认识的也不少，但说到与地方文献有关的事，实在不多。因此天石兄要我写些有关湖南文献的资料，就无法应命。

但天石兄逼稿的本事真大，而且会派题目。今年春天，他来和我闲谈禅宗的史地关系。我说：隋、唐以后的南宗，除了广东曹溪以外，湖南与江西，应该算是禅宗的发祥地。而且它与唐宋间南方文化思想的因缘，正如春秋、战国时期南方文化的老、庄思想一样，影响之大，流传之广，实在惊人。他听了以后，硬要我写一篇有关“禅宗大德与湖南”的文章。并且约定一定要交卷。当时我就想到老子说的“多言数穷，不如守中”的名训，深悔自己的一时多言，被他抓到话柄。

我的俗事多，惰性又大，一拖再拖。始终未能下笔，而且有关搜集资料，牵涉考据的事，更是平生最怕的事，所以始终没有提笔。天石兄下笔快，催稿的本事又大，而且优游林下，闲情逸致又多，加以左耳重听有年，装聋卖呆，常常上门催稿犹同逼债。因此，只好叫学生们相助，先行整辑有关湘中禅德的索引，予以发表。暂时定名为《唐宋间与湖南有关的禅宗大德索引表》。

本表系初步统计，暂从隋、唐间开始，到南宋绍兴间为止。包括五百余年间禅宗史事的要略。至于内容与说明，只好留待整理禅宗发展史或中国文化时再来补充了。

唐宋间与湖南有关的禅宗大德索引表（请看原书）

南宗禅在唐初的茁壮

人地固分南北，佛性岂有东西？这是南宗六祖慧能大师对答五祖的语意。形而上的体性，固然没有东西之别，但当它形成现象，与时间、空间发生了关系，自然便有东西南北的差异了。由此看世界文化的分野，也自然有南北之别了，每个大小区域的文化，乃至宗教的文化，均难以超越此例。

佛教原在印度的本土，也不例外。早期的佛法，生根发扬于印度的中部和北部。自释迦寂灭以后，宗派异说分歧，各自建立门庭，区域畛分，也是当然的现象。到了后期佛学时期，吾道南行，便有流传于南印一带的南传佛法了。

自汉末传入中国的佛教，初由印度北部经天山南北进入中国境内，经历魏、晋、南北朝四五百年之间，犹如当时中国的割据局面一样，盘据要津，也都在黄河上游的南北区域。

自东晋南渡以后，经宋、齐、梁、陈而到隋代，才逐渐推广到长江以南。

至于南印佛法的传入广东，则是初唐以后的事。

可是，当时中国的文化重心和佛教的中心区域，仍然汇聚在中原地带，尤以唐代的首都长安为最盛。

从地缘关系看文化气运的发展，无论任何地区，任何时代，都有南北东西的异同。

大致说来，北方的文化气质，多半偏向于质朴、雄浑，南方则偏向于虚灵、飘逸。

隋、唐以后，中国文化由北向南开展，所以佛教文化的机运，也随例而南。这恰如庄子所谓：北溟有鱼，化而为鹏，“海运则将徙于南溟也”，非常巧合而有趣。

南行禅道落在江湖

初唐时代的佛教与佛学，经过唐太宗、高宗两代之后，正是禅宗五祖与六祖的衔接时期。

同时又正当玄奘法师从印度留学回国，大量翻译佛经，大事弘扬唯识法相之学，因此佛教的义理之学，在此时期，已达巅峰。风气所及的重要区域，如唐代政治中心的长安及中原地带，上至名公巨卿，下及贩夫走卒，都融汇于东晋以来鸠摩罗什般若佛学的体系，与玄奘法师所传法相学说的义海。

中国佛学十宗派的崛起，也正在此际鼎盛一时。

但其中注重真修实证的宗门，别如天台、华严两大家，都受到禅宗的影响，大多避开名利的竞争与尘嚣的烦扰，而向长江以南较为隐僻的地方延伸发展。禅宗的五祖弘忍大师当时说：“吾道南矣。”把他的语意推广来讲，岂止禅道南行，其他的佛法，又何尝不如此呢！

一个真正学禅的人，对于名利嗜欲，毕竟是味同嚼蜡，假使他还有钟鼎朝市的贪恋，恐怕除了神会和尚的别有用意以外，谁都没有这种多余的心情。

禅的境界中别有天地，绝非俗情所能推想得到。

游心禅境，既然需要有清闲寂然的环境，因此六祖便有“叶落归根”的安排，始终安老于岭南的清静境中。但他门下的再传弟子，便多散处于江（西）湖（南）的崇山峻岭之间，自取世外之乐。尤以当时的南岳衡山，为最理想的环境。

奠基南宗的两大柱石

如果说自唐代以后，中国的禅宗，真有南北顿渐两宗的分别，问题并不在慧能六祖与神秀大师两人。

硬要加在六祖的最小弟子神会（荷泽）身上，那也是后世乱加推测的事。所谓“欲加之罪，何患无辞。”

严格地讨论这个问题，唐代的禅，有南北顿渐两宗之分，应该从六祖的得意弟子，南岳怀让和青原行思两人开始。

可是南岳怀让和青原行思两人，起初又都是嵩山（河南）慧安国师的及门弟子。慧安禅师又是黄梅（湖北）五祖弘忍大师的得法弟子，算起来还正是六祖的师兄呢！

由慧安国师与六祖两位大匠作育出来的不世之才，不但深得禅的精髓，同时又更发挥作育人才的高明教授法，因此造就了后来马祖道一禅师——怀让大师的得意弟子。

南岳怀让禅师本姓杜，金州（陕西安康县）人。唐高宗仪凤二年（公元六七七年）生。

他在幼童的时期，从十岁开始，便只喜欢读佛学的经典。当时有位玄静三藏和尚，对他的父母说：此子若出家，必定能获得最上乘的佛法。

到了唐武后垂拱四年（公元六八八年）以后，十五岁时，他便依荆州玉泉寺的恒景律师出家了。过了十年，正当通天元年（公元六九六年）正式受了戒，专心学习佛教的戒律。

到了武后久视元年（公元七○○年），有一天他很感慨地说：“我受戒，今经五夏，广学威仪而严有表，欲思真理而难契当。”“夫出家者，当为无为法，天上人间，无有胜者。”因此便与同学僧坦然和尚，作伴到嵩山去见慧安国师。

让师与坦然见到了安国师，国师那时已经很老了。有一次，他们问安国师说：“如何是祖师（达摩）西来意？”安国师说：“何不问自己意？”因此又问：“如何是自己意？”安国师说：“当观密作用。”又问：“如何是密作用？”

安国师把眼睛对他们一开一合。

坦然和尚当下就有所明白，得到了究竟的归宿之处。（当心，明白什么？）

怀让禅师则到广东曹溪去见六祖。六祖便问他：“哪里来？”他说：“从嵩山来。”六祖说：“什么物？恁么（怎样）来？”他答不出来。从六祖处学了八年，才恍然有省。他对六祖说：“说似一物即不中（说它像一个东西便不对了）。”六祖：“还可修证否？”他说：“修证即不无（不能说不用修证），污染即不得（但不修证，就说被染污了，那也是不对的）。”六祖说：“只此不污染，诸佛之所护念。汝既如是。吾亦如是。西方般若多罗祖师的预言说：从你的足下，出一马驹，踏杀天下人。应在汝心，不须速说。”

在曹溪侍奉六祖又过了十五年，到了唐玄宗的开元二年（公元七一四年），他才又到南岳衡山，寄住在般若寺。那时，距离安国师寂灭后七年——安国师活到一百二十八岁才寂灭。——以上年代，各种资料，均有出入，现在姑以《祖堂集》作根据，参合来讲。

行思禅师

从小就出家为僧的行思禅师，俗姓刘，庐陵（江西）人。自从曹溪得意以后，便住在江西吉州青原山的静居寺，因此又叫他为青原禅师。他初见六祖的时候，有一天问六祖说：“应当怎样做，才不落在级次中〔佛学显教中进修圣贤程序的阶次）？”六祖说：“你曾作什么来？”他说：“圣谛亦不为（圣人的境界也不为）。”六祖便说：“那么，你落在什么阶级？”他说：“圣谛尚不为，何阶级之有？”六祖因此便深深地器重他，叫他带领大众，作弟子们的首座。他在开元二十八年（公元七四○年）圆寂。

新语云：看了这两则公案的故事，要注意两点。

（一）慧安国师的教育态度：怀让与坦然二师同时向他参究，坦然能够当下领会到，便知归休。当时怀让还没有懂，他便叫他去曹溪见六祖慧能大师。因材施教，各有因缘，绝不加以丝毫的勉强。

（二）怀让禅师，自十五岁出家学道，在年轻的时候，即努力苦修戒定，绝非一日也未治心修学，便得到言下顿悟的狂禅可比。后来见到六祖，从他参学了八年。在这八年中，更非只是悠悠荡荡，空闲地过日子，便可叫做学禅。到了他有所领悟以后，还依止六祖侍从了十五年，才离开住在南岳的般若寺。在这样漫长的三十年来的修学时光，他并非毫无修证就说已能禅道了。

现在一般研究禅宗的人，看看公案、语录，欣赏一下那些机锋上的奇言妙语，认为禅便是如此而已，真有不知所云之感。

再说，行思禅师从小出家学道，经过六祖的作育以后，在曹溪作首座弟子多年，才有后来的成就。总之，禅重在真参实证，真参实悟。如果在意识心境上，约略有些浮光掠影，便自认为是悟道了，那只好让你去自误了！

初唐时期的文化大势

自唐太宗贞观初期（公元六四○年），直到玄宗天宝（公元七五○年）前后的一百多年间，正是唐代文化的奠基和建立时期。大体说来，政治走上轨道，社会安定，农业社会的良好经济制度，也已有了稳定的基础。对外虽有部分的战争，但都在边陲一带，因为交通不便，音闻困难，所以并未影响国内。一个资源丰富、幅员辽阔的大陆国家，如有半个世纪以上的安定，每户人家经三代的勤劳努力，个个安居乐业，自然可想而知它的繁荣状况。王摩诘所谓的“九天阊阖开宫殿，万国衣冠拜冕旒。”那应该是初唐盛世的写实，并非虚构。

在这样的一个时代中，同时经唐太宗采用隋朝以来的考试取士规模，确立了“进士”出身的考试制度，他自诩谓“天下英雄，尽入彀中”，洋洋得意。事实上，也值得他得意，因为天下安定，第一流智力的人才，只有趋向于文学的造诣而求取功名富贵了。

唐代文运的发达，与两汉的成就，又有不同的精神。甚至，还可以说远胜两汉。但无论在任何时代中，智力才勇之士满足或不满足与生活攸关的功名富贵以外，只要一安静下来，或受到某种因素的刺激，就进而有在现实思想学术之中，追求形而上的要求，这是必然的趋势。尤其在安定的社会中，更会产生追求现实世界以外的遐思。因此初唐时期，除了文运的发展，佛学风气的勃兴，取代两晋南北朝以来“玄学”的研究，也是事有必至，势有固然。

其中自高宗以后，虽有武后掌握政权的一段变故，只是属于宫闱内政的变乱，并未动摇国本。到了玄宗时代，又有安禄山一段变乱，好在为时不久，又告平定。而且武后与玄宗的性格，不但爱好文学，又都是倾向于形上学和神秘学的好奇者。直接或间接对于佛学的培养，都是莫大的助缘。

唐初中国佛学的茁壮

律 宗：有南山道宣律师为其翘楚。

天台宗：盛行于初唐到中唐时期。

华严宗：贤首（法藏）和尚与清凉（澄观）国师，先后相继执持牛耳。约自贞观时期（公元六六○年）到先天（公元八四○年）年间。至于圭峰（宗密）大师，已属晚唐间事。

密 宗：号称开元三大士的善无畏、金刚智、不空三藏，都在此时跃登宝座，深受玄宗的信仰。这时善无畏和金刚智的东来，都从南海的广东方面登陆。

净土宗：由东晋以来，一直普入民间。

禅 宗：南能北秀的顿渐之说，也普遍流传，已非梁、隋时代的隐隐约约，欲说还休的情况。

此外，在佛学方面，为禅净各宗所信奉的《楞严经》，也自初唐时期，从广东方面传译到中国。

中国佛学的著作和分科判教（分析和归纳）的研究方法，也从此建立而兴盛。

这时，韩愈的辟佛，李翱著的《复性书》都还没有开始。

讲学的讲学，修证的修证，佛教和佛学的光芒，真是普遍盖覆了东方的天下。

后世中国佛教源远流长的功德，也可以说都是靠唐代佛教大师们的力量。前人种树，后人乘凉。今天凡是讲中国文化的，大致仍是托庇于祖宗的余荫，真是无限感慨系之。

一砖头打出来的宗师

在这样的文化潮流中，有人摆脱了文字学术的缰锁，融汇了中印文化的大系，陶铸了浩如烟海的经谕和疏钞，脱开文人学士的习气，只以民间平凡的语句动作，沟通了形上形下的妙谛，综合了儒、道、佛三家的要旨，这实在是南宗禅的创作。

这个创作，固然由慧能六祖开其先河，但继之而来的，应该便是怀让禅师的杰作了。他用一块砖头塑造出一个旷代的宗师——马祖。

事情的经过是这样的：

怀让禅师退居到南岳以后，看到山中一个年轻的和尚，天天在坐禅——那个时候，并没有什么参话头的事。所谓坐禅，是小乘禅观的传统方法和止观法门的流绪。

怀让禅师大概是把六祖转告他印度般若多罗祖师的预言，牢记在心。所以也一心一意在找要经他手造就出来的得意弟子。

他看了这个年轻和尚一表人才，专心向道的志气可嘉，认为他就是可造之才了。因此拿了一块砖头，当着他打坐的地方，天天去磨砖。

年轻的马祖和尚好奇了，他看了几天，觉得这个老和尚很奇怪，为什么要天天来磨砖头呢？便开口问他说：“老和尚，你磨砖做什么啊？”

“磨砖为了做个镜子用。”老和尚答。

“真好玩！砖头哪里可能磨成镜子用呢？”马祖有点怜悯老和尚的愚痴了。

老和尚说：“噢！你在这里做什么啊？”

“打坐。”年轻的马祖，很干脆地回答。

“打坐做什么啊？”老和尚问。

马祖说：“打坐为了要成佛。”

老和尚笑了，笑得很开心。马祖被他笑得莫名其妙，瞪着眼睛看老和尚。

老和尚说：“你既然说磨砖不能做镜，那么打坐怎么可以成佛呢？”

马祖迷惘了！便很恭敬地问老和尚：“那么，怎样才对呢？”

老和尚说：“譬如一辆牛车，要走要停的时候，你说：应该打牛？应该打车？”

这一棒，打醒了年轻马祖的迷梦。

身子等于是一部车，心里的思想等于是拖车的牛。打坐不动，好像车子是刹住了，可是牛还是不就范地在心中乱跳。那坐死了有什么用？

在这里，附带说一个同样性质，不同作用的故事，也便是怀让禅师磨砖作镜的翻版文章，在中国的花边文学上，也是一个著名的公案。《潜确类书》记载：李白少年的时候，路上碰到一个老太婆，很专心地磨一支铁杵。他好奇地问她作什么用？老太婆告诉他是为了作针用。李白因此心有所感，便发愤求学，才有后来的成就。俗话所谓：“只要工夫深，铁杵磨成针。”便由此而来。

南岳怀让轻轻易易地运用了“磨砖作镜”，表达了南宗禅的教授法和佛学精要的革新作风，开启了后来马祖一生的“直指人心，见性成佛”的特殊风格。真是妙绝。你说他是启发式的教育也好，刺激也好，教训也好，那都由人自闹，自去加盐加醋吧！

马祖的悟道，真的只凭这样一个譬喻就行吗？不然！怀让大师这一作为，只是点醒他当头棒喝的开始。接着，他更进一步，要唤醒他的执迷不悟，便又向马祖说：“你为学坐禅？为学坐佛？若学坐禅，禅非坐卧。若学坐佛，佛非定相。于法无住，不可取舍，何为之乎（你要怎么办）？汝若坐佛，却是杀佛。佛若执坐相，非解脱理也。”

让大师说到这里，青年的马祖和尚实在坐不住了，便从座位上站起来，正式礼拜请问：“怎样用心，才契合于无相三昧？”

让大师说：“你学心地法门，犹如下种。我说法譬如下雨。你缘合，故当见道。”

马祖问：“老和尚，你说的见道，见个什么道啊？道并非色相，怎样才见得到呢？”

让大师说：“心地法眼，能见于道，道本来便是无相三昧，也是从心地法门自见其道的。”

“那有成有坏吗？”

让大师说：“若契于道，无始无终，不成不坏，不聚不散，不长不短，不静不乱，不急不缓。如果由此理会得透彻，应当名之为道。”

同时，他又说了一个偈语：“心地含诸种，遇泽悉皆萌。三昧花无相，何坏复何成！”

新语云：自汉末、魏、晋、南北朝到盛唐之间四五百年来的佛教，无论哪个宗派，只要注重实证的佛法，唯一的法门，都是以“制心一处”、“心缘一念”的禅观为主。

但一念专一，是不是治心的究竟？清净是否就是心的本然？还是一个极大的问题。虽然有了后来“般若”、“唯识”等大乘的经论教理加以解说，但要融汇大小乘的实证法门，在当时，除了达摩禅以外，实在还无其他更好的捷径。

马祖的出家学佛，也是从学习禅静而求佛道，那是正常的风规，一点没错。但一涉及融会大小乘佛法的心印，就需要有让大师“点铁成金”的一着而后可。让大师力辟以静坐为禅道的错误，完全和六祖的作风一样，这是对当时求道修证之徒的针砭，可是后世的学者，一点静坐工夫都没有，便拿坐禅非道的口头禅以自解嘲，绝对是自误而非自悟。俗语说“莫把鸡毛当令箭”，固然不错。但把令箭当鸡毛的结果，尤其糟糕。

至于究竟如何，才如马祖所问“契合于无相三昧的真谛”呢？且看下面一段问答。

另有一位大德问怀让大师说：“如果把铜镜熔铸成人像以后，镜的原来光明到哪里去了？”

让大师答：“譬如你作童子时候的相貌，现在到哪里去了？”

又问：“那么，何以铸成了人像以后，不如以前那样，可照明了呢？”

让大师答：“虽然不会照明，但一点也谩他不得！”

附录 禅的幽默

禅的幽默系译自《笑禅录》。潘游龙原著的《笑禅录》，是用禅家的手法，列举古代的公案，重新参证。他用“笑”字的标题，是以轻松诙谐的姿态出现，要使人在一笑之间，悟到理趣，与金圣叹的谈禅方式，又别成一格。可惜胡适之不懂禅学，结果误会《笑禅录》是一部鄙视禅宗的书，所以引用它“打即不打，不打即打”来诬蔑禅宗，反倒值得一笑了。

一

有一天，遵布衲师在清洗佛像，有人问：“这个被你这么清洗，能洗出那个（指佛性）来么？”遵布衲从容答说：“你把那个拿来我瞧瞧。”

《笑禅录》云：有一个人走在路上，肚子饿了，想骗碗饭吃，就到一家门口说：“我能把破了的针鼻孔补起来，只要你们给我些饭吃就好。”那家人听了，就端出饭菜，又找了好些针孔破缺了的针出来。这位过路人安安稳稳地吃饱后，就一本正经地说：“你们把缺了的那边针鼻子拿来，我要动手补了。”

颂曰：

那个那个，快去寻取，有垢则浴，有破则补。

若还寻不出来，我亦茫茫无主。

二

有一回舍多那尊者正要进鸠摩罗多的房间，罗多把门关了起来。舍多那在门外站了半天，房门还没打开，于是在门上敲几下，罗多说：“屋里没人。”舍多那问：“说没人的是谁？”

《笑禅录》云：黄昏时分，有个秀才，看看附近没有旅店可以过夜，就到路边一户人家，想借宿一夜。那家正好只有一个妇人，站在门内说：“对不起，我们家没有人。”秀才说：“有你！”妇人急着说：“我家没男人。”秀才说：“有我！”

颂曰：

舍内分明有个人，无端答应自相亲。

扣门借宿非他也，尔我原来是一身。

三

临济对大众说：“在我们这个肉团身上，有个居止无定位的真人，常常从头面上出人，你们没见过的，好好瞧瞧。”

有个出家人问：“居止无定位的真人是什么？”临济从禅床上下来，一把抓住这个人说：“说！说！”出家人正想开口，临济把手一放说：“没有一定方位的真人是什么干矢橛。”

《笑禅录》云：有个人晚上想在庙里借宿，就对里面的出家人说：“我有个世世用不尽的宝物，想送给贵寺，但愿你们不会嫌弃。”出家人便很热诚地留此人过夜，而且非常恭敬地招待他。第二天早上庙里的出家人找个话题，试探地问：“您那个世世用不尽的是什么东西？”这位仁兄慢条斯理地指着佛前一挂破竹帘：“用这个做剔油灯的棒子，可以世世用不尽。”

颂曰：

人人有个用不尽，说出那值半文钱。

无位真人何处是，一灯不灭最玄玄。

四

《楞严经》云：“纵灭一切见闻觉知，内守幽闲，犹为法尘分别影事。”

《笑禅录》云：

有个禅师教一斋公，摒除所有外缘，闭目静心打坐。结果，有一次坐到五更天快亮时，忽然想起某人某天借了一斗大麦没还。于是就叫醒斋婆说：“果然不错，禅师教我打坐太好了，否则这斗大麦就被人骗走了。”

颂曰：

兀坐静思陈麦帐，何曾讨得自如如。

若知诸相原非相，应物如同井辘轳。

五

《圆觉经》云：“此无明者非实有体，如梦中人梦时非无，及至于醒，了无所得。”

《笑禅录》云：

有个呆子，梦见拾到一匹白布，紧紧地抱着。天一亮，头没梳，脸没洗，就赶到染匠家，急急地嚷：“我有匹布，请你们染颜色。”染匠说：“你把布拿来。”这个呆子低头一看，才恍然大悟地说：“唉呀！不对，原来是我昨晚做的梦。”

颂日：

这个人痴不当痴，有人梦布便缝衣。

更嗔布恶思罗绮，问是梦么答曰非。

六

《金刚经》云：“如来说有我者，则非有我。而凡夫之人以为有我。”

《笑禅录》云：

有个夏天，一个秀才到庙中参拜某禅师，禅师坐着不起，秀才不以为然地问他是何道理，这位禅师答：“我不起身便是起身。”秀才听后，拿扇子往禅师头上打了下去。禅师挨这一打，极为懊恼，责问秀才。秀才面有得色地说：“我打你就是不打你。”

颂曰：

有我即无我，不起即是起。起来相见有何妨，而我见性尚无止。

秀才们，禅和子，那个真是自如如，莫弄嘴头禅而已。

七

有人问药山禅师：“怎么样才能不被外境迷惑？”药山说：“任由外境来去，有什么关系？”回说：“不会。”药山就说：“什么外境使你迷惑？”

《笑禅录》云：

许多少年聚在一块儿喝酒，同时还有歌妓陪坐，其中只有首座上的一位长者，闭眉闭眼，规规矩矩地正襟危坐，不理会周围的嬉闹。酒会散后，歌妓向他索取酬赏，长者拂衣而起，生气地说：“我根本连正眼都没有看你呀！“歌妓一听，用手抓着他说：“眼睛看的算什么？闭着眼睛想的，才更厉害！“

颂日：

水浇鸭背风过树，佛子宜作如是观。

何妨对境心数起，闭目不窥一公案。

八

《起信论》云：“迷人依方故迷，若离于方，则无有迷，众生亦尔。”

《笑禅录》云：

某县里有个罗文学，想坐船顺流到荆州，于是叫一个傻佣人摇桨，但是这个佣人却说：“我不摇第一把桨。”文学听了觉得非常不解，傻佣人解释道：“我怕不认得路。”

颂曰：

岸夹轻舟行似驰，只因方所自生疑。

海天空阔无人境，星落风平去问谁。

又曰：

但得梢公把柁正，何愁荡桨不悠悠。

任他风雨和江涌，稳坐船头看浪头。