

中国禅宗史

释印顺 著

广陵书社

禅

近代

学

丛刊



中国  
禅宗  
史

释印顺 著

广陵书社

近代

佛

学丛刊

## 图书在版编目(CIP)数据

中国禅宗史 / 释印顺著. —扬州:广陵书社,2008.11  
(近代佛学丛刊 / 曾学文主编)  
ISBN 978-7-80694-299-4

I.中… II.释… III.禅宗—佛教史—中国 IV.B946.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 186773 号

书 名	中国禅宗史
著 者	释印顺
责任编辑	殷 伟
出版发行	广陵书社
	扬州市文昌西路双博馆 邮编 225012
	<a href="http://www.yzglpub.com">http://www.yzglpub.com</a> E-mail: yzglss@163.com
印 刷	扬州市机关彩印中心
开 本	652 × 960 毫米 1/16
印 张	18.25
字 数	280 千字
版 次	2008 年 11 月第 1 版第 1 次印刷
标准书号	ISBN 978-7-80694-299-4/B·28
定 价	35.00 元

## 出版说明

晚清民国初年以来，中国学术思想界风气大开，西学盛行，国学复兴。佛教学术研究一度成为热门的研究课题，佛教学术团体和研究机构纷纷成立，佛学报刊陆续出版发行，各地新兴刻经处刻印大量藏经典籍，僧俗学者如杨文会、黄忏华、欧阳渐、蒋维乔、丁福保、谢无量、释太虚、释印顺、陈垣、吕澂等潜心佛学研究，在佛教历史、经典、宗派、思想、人物研究等诸多方面，均有丰富的著作问世。许多论著在当时既有学术开创意义，至今天仍有研究参考价值。为了保存近代佛学典籍，繁荣佛教学术研究，我们从中选取部分名家著作，重新整理出版。

《近代佛学丛刊》所选著作，内容涵盖佛教通史、专门史、佛学总论、宗派概述、佛经译释、人物传记诸领域，作者均为一时名家。列入首辑书目的有蒋维乔《中国佛教史》、释印顺《中国禅宗史》、释妙舟《蒙藏佛教史》、谢无量《佛学大纲》、黄忏华《佛学概论》、吕澂《佛教研究法》、杨文会《佛

教宗派详注》、黄忏华《佛教各宗大意》、丁福保《佛经精华录笺注》和陈垣《释氏疑年录》等,今后将陆续选刊其他著作。

此次整理出版,尽量以民国原刊本作底本,对原本中明显的排印错误作了订正。如蒋维乔著《中国佛教史》中,人名、年号、著作等间有错讹,均径予改正。

广陵书社编辑部

2008年10月

# 自序

菩提达摩传来而发展成的禅宗,在中国佛教史、中国文化史上,占有重要的光辉的一页。然有关达摩禅的原义、发展经过,也就是从印度禅而成为中国禅的演化历程,过去禅者的传述,显得疏略而不够充分。一般所知道的禅宗,现在仅有临济宗与曹洞宗(闽南偶有云门宗的名目)。临济义玄(866年卒),洞山本寂(869年卒),是九世纪的大禅师。一般所知的禅宗史籍,主要是依据《宝林传》(撰于801年)而成的《景德传灯录》(1004年上呈),《传法正宗记》(1061年上呈)等。一般传说的禅史与禅宗,都是会昌法难(845年)前后形成的中国禅宗。然从印度来的初祖达摩(五世纪在北魏传禅),到被推尊为六祖的曹溪慧能(713年卒),到慧能下第三传的百丈怀海(814年卒),药山惟俨(828年卒),天皇道悟(807年卒),约有三百五十年,正是达摩禅的不断发展,逐渐适应而成为中国禅的时代。这是中印文化融合的禅,或者称为东方文化的精髓,是值得大家来重视与研究的。

达摩到会昌法难间三百五十年的禅宗实况,一向依据洪州道一门下的传说。荷泽神会门下的传说,如《圆觉经大疏钞》等,虽多少保存,而没有受到重视。传说久了,也就成为唯一的信史。到近代,禅宗史的研究进入一新的阶段,主要是由于新资料的发现。1912年,日本《卍字续藏》出版,刊布了《中华传心地师资承袭图》(甲编十五套),《曹溪大师别传》(乙编十九套),这是曹溪门下荷泽宗的传说。同时,敦煌石窟所藏的唐代写本,也大量被发现了。1907年斯坦因取去的,大部分藏



于伦敦大英博物馆。1908年伯希和所取去的,藏于巴黎国民图书馆。1914年,我国政府也搜集剩余,藏于北平图书馆。日本人也有少数的收藏。在这些写本中,存有不少的会昌法难以前的禅门文献,因而引入禅史新的研究阶段。

敦煌写本中有关禅史(历祖传记)的,属于(五祖)弘忍门下北宗的,如《传法宝纪》,这是北宗(大致为法如)弟子杜朏于713年顷所撰的。又有净觉(约720年顷)撰的《楞伽师资记》。净觉为弘忍再传,玄贇的弟子。属于荷泽宗的,如《菩提达摩南宗定是非论》,独孤沛撰,现存本为神会晚年(760年顷)的改定本。又,《敦煌出土神会录》,日本石井光雄藏本(1932年影印公布),实为《南阳和上问答杂征义》的不同传本。石井本末后有六代祖师的传记,为荷泽神会所传。属于保唐宗的,有《历代法宝记》,约撰于775年顷。这部书记述了弘忍门下资州智洗系的传承。保唐宗的创立者无住,自承为曹溪慧能的再传。这些北宗、荷泽宗、保唐宗的灯史,如加上荷泽宗所传的《曹溪大师别传》、《禅门师资承袭图》、《圆觉经大疏钞》(卷三)等;参考《全唐文》有关的碑记与洪州宗所传的《宝林传》(碇沙藏,民国十二年影印),作综合的比较研究,那末从达摩到慧能门下分弘的情况,相信可得到更符合事实的禅史。

有关禅者法语的,主要有:代表北宗神秀的,有《大乘无生方便门》的各种本子,传说为神秀所造的《观心论》。代表荷泽宗的,有刘澄所集的《南阳和上问答杂征义》(胡适校对各本刊行,题为《神会和尚语录》);《南阳和上顿教解脱禅门直了性坛语》。代表保唐宗的,有《历代法宝记》。这是一部灯史,保留了智洗下净众宗的法语,保唐无住的众多开示。而《传法宝纪》、《楞伽师资记》、《六祖慧能大师于韶州大梵寺施法坛经》三书,提供了最可宝贵的资料。《传法宝纪》与《楞伽师资记》都是早期的北宗灯史,却记载了南宗顿禅的根据。《楞伽师资记》的慧可传下,保存了《略说修道明心要法直登佛果》,是传说为弘忍所说的《修心要论》(或题作《最上乘论》)的蓝本。这是达摩“二人”说中“理入”的阐明,代表了楞伽禅的宗要。在道信传下,保存了《大乘入道安心要方便》,对于道信的禅风,及东山门下(南宗、北宗等)的不同传布,提供了同源异流的最好参考。研究《施法坛经》,可以肯定荷泽门下的“坛经传宗”本,是根据“南方宗旨”本的;而“南方宗旨”本,已对“曹溪原本”

有过多少添糶。从荷泽禅学(如《坛语》及《神会语录》等所说)与南方宗旨的不同,可以推见曹溪禅的“直显心性”,所以分化他为荷泽系的“寂知指体,无念为宗”,及洪州系的“触类是道而任心”的意义。此外,代表江东牛头宗的,有《绝观论》与《无心论》。敦煌新发见的,与旧来(洪州、石头门下)所传的怀让、行思、道一、希迁的语录;百丈怀海的《广语》,越州慧海的《顿悟入道要门论》,黄檗希运的《传心法要》等早期禅书,作综合的研究,那对禅门的方便施化,因时因地而演化的趋势,就有相当的线索可以探求。从印度禅到中华禅的演化历程,这些八、九世纪的禅书,为我们提供了充分的研究资料。

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

禅史应包含两大部分:禅者的事迹与传承,禅法的方便施化与演变。关于前一部分,首先应该承认,禅者是重视师承的。古代禅者的共同信念,自己的体悟(禅),是从佛传来的。重视传承的法脉不绝,所以除中国的递代相承,从佛到达摩的传承,也受到重视。达摩禅越发达,传承法统的叙列也越迫切。印度方面的传承,达摩门下早已忘了。那时,大抵引用《禅经序》、《付法藏因缘传》、《萨婆多部记》,而提出印度时代的法统。本来,只要的确是达摩传来,的确是佛法就得了,如我父亲的名字,祖父、曾祖、高祖……我都知道,但以上可忘了,要考据也无从考起。这有什么关系呢?我还不是列祖列宗延续下来的。但禅者不能这样做,为了适应时代的要求,非要列举祖统不可。那只有参考古典——引用上列三书的传承,或不免误会(如以达摩多罗为菩提达摩);或者发现有问题,就不得不凭藉想象,编造法统。祖统,或者看作禅宗的重要部分,似乎祖统一有问题,禅宗就有被推翻的可能。其实禅





宗的存在与发展,不是凭这些祖统说而发扬起来的。如《宝林传》的撰造,当然曾给洪州门下以有力的支持,然《宝林传》还没有编成,西天二十八祖说还没有成为定论(如道一门下,还有引用五十余祖说的),江西禅法的盛行,已跃居禅法的主流了。祖统说的逐渐形成,是由于达摩禅的盛行,为了满足一般要求,及禅者传承的确实性而成的。正如为了族谱世系的光荣,帝王总是要上承古代帝王或圣贤的。有突厥血统的唐代皇室,也要仰攀李老子为他们的祖宗。祖统的传说,可能与事实有距离,但与禅法传承的实际无关。

中国方面,达摩传慧可,见于《续高僧传》,是没有问题的。慧可到弘忍的传承,现存的最早记录——《唐中岳沙门释法如行状》,已是七世纪末的作品。弘忍以下,付法是“密付”,受法是“密受”,当时是没有第三人知道的。优越的禅者,谁也会流露出独得心法的自信,禅门的不同传承,由此而传说开来。到底谁是主流,谁是旁流,要由禅者及其门下的努力(不是专凭宣传,而是凭禅者的自行化他),众望所归而被公认出来。这就是历史的事实。

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

禅法的方便施设与演变,这应该是禅史的重要部分。佛法(禅)是什么?经中曾有一比喻:有人在旷野中,发见了“古道”,依古道行去,发见了城邑,古王宫殿。于是回来,劝国王迁都古王宫殿,在那里,“丰乐安隐,人民炽盛”。这是说:佛法是自觉体验的那个事实。佛发现了,体悟了,到达了究竟的解脱自在。为了普利大众,所以方便摄化,使别人也能到达解脱的境地。从佛(祖)的自觉境地来说,是一切知识,语言文字所无能为力的。正如发现的古王宫殿,怎么向人去说,即使别人承认

那是事实,也并不等于亲身经历的古王宫观。要证实,还得自己去一趟。在这点上,佛法(禅)不但不是考据所能考据的,也不是理论所能说明的。说禅理,谈禅味,都一样的不相干。然佛法不止是自心体验(宗),怎么说也说不了的,还是说了,表示了(教),佛法已成为现实(时空中)人间的佛法。指虽不是月亮,但确能引人去注意月亮,发现月亮。所以自心体验的内容,尽管“说似一物即不中”,却不妨表示出来。语言文字(正说的,反诘的,无意味话)也好,默不作声也好,比手画脚也好,都是为引人入胜的敲门砖。体悟是属于自证的,是“不由它教”,“不立文字”与“心传”的。从引导的方便来说(“不立宗主,不开户牖”,“一法不立”,也还是接引学人的方便),存在于人间,成为一时代,一地区,一宗一派的禅风,这是可寻可考,可以看出禅在发展中的历史事实。

引人入胜的不同方便,其实是有一定原则的,所以经中形容为“古仙人道”,“一乘道”,“一门”,“不二门”。如想从屋里出去,从门、从窗都可以,打破墙壁、揭开瓦面、挖通地道也可以,而要透过空隙才能出去,却是一条不可逾越的法则。方便的多样性,并不表示自心体验内容的不同。如不理解自觉与方便的相对性,就有以今疑古的:如禅者发展到“不立文字”,“单传心印”阶段,达观颖竟设想为达摩禅(的方便)就是这样,因而不顾史实,否认了四卷《楞伽》的传授。也有以古疑今的:如重视达摩的《楞伽经》,二入四行,听说慧能劝人持《金刚经》,就以为有了革命,或以为慧能顿禅是别有来源的。禅宗史的研究,必须弄清楚超时空的自心体验,现实时空(历史)中的方便演化,才能恰当处理禅宗的历史事实。

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



会昌以下的中国禅宗,是达摩禅的中国化,主要是老庄化,玄学化。慧能的简易,直指当前一念本来解脱自在(“无住”),为达摩禅的中国化开辟了通路。完成这一倾向的,是洪州,特别是石头门下。达摩门下的不重律制,不重经教,(不重他力),是禅者的一般倾向。“即心即佛”,“无修无证”,是大乘经的常谈。荷泽下的“无住之知”,洪州下的“作用见性”,也还是印度禅者的方便。达摩禅一直保持其印度禅的特性,而终于中国化,主要是通过融摄了牛头禅学。

老庄的“道以虚无为本”(玄学者如此说),魏晋以来深入人心。晋室南移,玄学也就以江东为重心。中国佛教的勃兴,得力于《般若》空义,与当时的玄学,早已保持某种关系。佛法流行于中国,多少适应中国文化,原是应该的,也是免不了的。所以中国佛教,除印度传来,有严密的理论与制度的,如戒律,毗昙,(真谛与玄奘的)唯识,都或多或少受到影响的。不过禅在中国,中国化得最彻底而已。牛头禅的标帜,是“道本虚空”,“无心为道”。被称为“东夏之达摩”的牛头初祖法融,为江东的般若传统——“本来无”,从摄山而茅山,从茅山而牛头山,日渐光大的禅门。牛头禅与江东玄学,非常地接近。牛头宗的兴起,是与“即心是佛”,“心净成佛”,印度传来(达摩下)的东山宗相对抗的。曹溪慧能门下,就有受其影响,而唱出“即心是佛”,“无心为道”的折衷论调。“无情成佛”与“无情说法”,也逐渐侵入曹溪门下。曹溪下的(青原)石头一系,与牛头的关系最深,当初是被看作同一(泯绝无寄)宗风的。曹溪禅在江南(会昌以后,江南几乎全属石头法系),融摄了牛头,牛头禅不见了。曹溪禅融摄了牛头,也就融摄老庄,而成为绝对对毁(分别)知识,不用造作,也就是专重自利,轻视利他事行的中国禅宗。

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

本书所着眼的,是从印度禅演化为中华禅。印度传来的达摩禅,从达摩到慧能,方便虽不断演化,而实质为一贯的如来(藏)禅。慧能门下,发展在江南的,逐渐地面目一新,成为中国禅,那是受到牛头禅(也

就是老庄化)的影响。在中国禅宗史中,牛头禅有其不容忽视的特殊意义。我不是禅史,或佛教与中国文化关系的专究者,不想作充分具体的阐明。本书仅揭出其重要关键,奉献于研究禅宗史的学者!

1971年2月18日,印顺序于嘉义之妙云兰若。

# 目 录

“近代佛学丛刊”出版说明/001

自序/001

## 第一章 菩提达摩之禅/001

第一节 达摩传与达摩论/001

第二节 达摩与楞伽经/009

第三节 达摩门下的传弘/016

## 第二章 双峰与东山法门/025

第一节 达摩禅的新时代/025

第二节 道信与入道方便/029

第三节 弘忍东山法门/046

## 第三章 牛头宗之兴起/055

第一节 甚么是南宗/055

第二节 牛头宗成立的意义/062

第三节 牛头法融的禅学/073

## 第四章 东山法门之弘布/085

第一节 东山宗分头弘布/085

第二节 东山门下的种种相/102

## 第五章 曹溪慧能大师/115

第一节 慧能年代考/115



- 第二节 从诞生到黄梅得法/123
- 第三节 南归与出家/137
- 第四节 行化四十余年/141
- 第五节 入灭前后/145

## 第六章 坛经之成立及其演变/154

- 第一节 坛经的主体部分/154
- 第二节 敦煌本坛经的成立/160
- 第三节 坛经的变化/176

## 第七章 荷泽神会与南宗/182

- 第一节 神会的一生/182
- 第二节 有关神会的著作/195
- 第三节 南顿北渐/202

## 第八章 曹溪禅之开展/207

- 第一节 曹溪流派/207
- 第二节 禅风的对立/212
- 第三节 南宗顿教的中心问题/229
- 第四节 曹溪的直指见性/248

## 第九章 诸宗抗互与南宗统一/254

- 第一节 牛头禅的蜕变/254
- 第二节 洪州宗与石头宗/263
- 第三节 从对立到南宗统一/272

# 第一章 菩提达摩之禅

## 第一节 达摩传与达摩论

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

### 达摩及其传说

菩提达摩的传记,随禅法的发展而先后(及派别)的传说不同。这是宗教界常见的现象,不足为奇。有关菩提达摩的早期传记,有杨衒之(公元547年顷作)的《洛阳伽蓝记》(简称《伽蓝记》)卷一(大正51·1000中);昙林(约585年卒)的《略辨大乘入道四行及序》(大正85·1284下一1285中);道宣(667年卒)《续高僧传》(此下或简称《续僧传》)卷一六《菩提达摩传》(大正50·551中一下)。《续僧传》的“达摩传”,主要是根据前二书的,略增加一些其他的传说而成。

菩提达摩,简称达摩。在后代禅者的传说中,也有不同的名字。神会(762年卒)的《菩提达摩南宗定是非论》(此下简称《南宗定是非论》),也是称为菩提达摩的。神会引《禅经序》来证明菩提达摩的传承,如《神会和尚遗集》(此下简称《神会集》,依1968年新印本)(294—295)所说,神会是以《禅经序》的达摩多罗为菩提达摩的。因为这样,在传说中,或称为菩提达摩,或称为达摩多罗。774年顷作的《历代法宝



记》，就综合而称为菩提达摩多罗。这是传说中的混乱糅合，并非到中国来传禅的菩提达摩，有这些不同的名字。菩提达摩与达摩多罗，被传说为同一人。达摩多罗或译为达磨多罗，菩提达摩也就被写为菩提达磨了。Dharma，古来音译为达摩（或昙摩）。译为达磨，是始于宋元嘉（430 前后）年间译出的《杂阿毗昙心论》。《杂阿毗昙心论》是达磨（即昙摩）多罗——法救论师造的。昙磨多罗论师与达摩多罗禅师，也有被误作同一人的。如梁僧祐（518 年卒）《出三藏记集》卷一二《萨婆多部记目录序》，所载（北方）长安齐公寺所传，仍作昙摩多罗（禅师），而僧祐（南方）《旧记》所传五十三人中，就写作达磨多罗了（大正 55·89 上一—90 上）。神会（在北方）还写作达摩多罗与菩提达摩，而神会下别系，与东方有关的（781 年撰）《曹溪别传》，就写作达磨多罗。洪州（马大师）门下（801 年）所撰，与江东有关的《双峰山曹侯溪宝林传》（此下简称《宝林传》），就写为菩提达磨了。从此，菩提达摩被改写为菩提达磨，成为后代禅门的定论。达摩而改写为达磨，可说是以新译来改正旧译。然从传写的变化来看，表示了南方禅的兴盛，胜过了北方，南方传说的成为禅门定论。

达摩的故乡，《伽蓝记》作：“西域沙门菩提达摩者，波斯国胡人也。”昙林序作：“西域南天竺国人，是大婆罗门国王第三子。”胡与婆罗门——梵，在隋唐的佛教内部，有严格的区别。但在一般人，每习惯地称天竺为胡。所以“西域胡人”，“西域天竺婆罗门种”，不一定是不同的。在中国史书中，地名相近而被译为波斯的，不止一处。波斯——古代安息国地方，这是一般最熟悉的。《伽蓝记》卷五，驮哒与赊弥间，有名为波斯的小国（大正 51·1019 下）。在南海中，也有译为波斯的国家。费瑯《南海中之波斯》，考定南海中而名为波斯的，有二：一为今缅甸的 Pathin；一为今苏门答刺东北岸的 Pasé（见冯承钧译《西域南海史地考证译丛续编》）。译为波斯的地方，是不止一处的，我们也不知南天竺有没有与波斯音相当的。据常情而论，昙林为达摩弟子，比杨衒之的传闻得来，应该要正确些。《续僧传》以来，都是以达摩为南天竺人。从达摩所传的禅法来说，南天竺也是更合适的。

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



50·552 上)说:

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

慧可是达摩弟子,在达摩入灭后,曾在河浹(黄河边)弘化,天平年间才到新邳去。当时迁都邺城(故城在今河南临漳县西),是天平元年(534)。所以从达摩入灭到慧可去邺都,应有数年的距离。达摩入灭,大约在530年顷。达摩曾赞叹永宁大寺,大寺是建于熙平元年(516),永熙三年(534)为雷火所毁的。当时达摩“自云一百五十岁”,如传说属实,那达摩可能达一百五十多岁的高寿。

达摩从海道来中国,由南而北,这是一致的传说。昙林序泛说:“远涉山海,游化汉魏。”汉与魏,就是当时的南方与北魏。《续僧传》却说得更具体:“初达宋境南越,未又北度至魏。随其所止,海以禅教。”最初到达中国,时代还是刘宋(420—478)。登陆的地方——南越,为今海南岛的对岸地方。达摩在478年以前,早就到了中国,未了才过江到北魏。在江南一带,达摩应有一长期的逗留。

达摩在北魏,“游化嵩洛”。嵩山少林寺,是魏文帝(496)为佛陀禅师造的。传说达摩也曾在少林寺住。达摩在北魏传禅的情形,如昙林序说:“亡心(寂默)之士,莫不归心;(取相)存见之流,乃生讥谤。”一开始,达摩禅就显得不平凡!能深得达摩宗旨的,当时“唯有道育、慧可”二沙门。道育与慧可,亲近达摩的时间不会太久。如序说:“幸逢法师,事之数载。……法师感其精诚,海以真道。”《续僧传》作:“寻亲事之,经四五载。……感其精诚,海以真法。”然“慧可传”说:“奉以为师,毕命承旨。从学六载,精究一乘。”大抵经过了五六年,才得达摩真法的传授,这主要是达摩弟子昙林的传说。北宗杜朏(713年顷作)《传法宝纪》说:

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