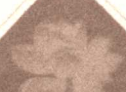


Zhongguo
Chanzong Shi

中国禅宗史

印顺 著





Zhongguo
Chanzong Shi

中国禅宗史

印顺 著



江西人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国禅宗史/印顺著.—2版.—南昌:江西人民出版社,
1999年9月第2版(2002.3重印)

ISBN 7-210-02175-2

I.中… II.印… III.禅宗-佛教史-中国 IV.B946.5

中国版本图书馆CIP数据核字(1999)第41601号

中国禅宗史

印顺 著

江西人民出版社出版发行

南昌市红星印刷厂印刷 新华书店经销

1999年9月第2版 2002年3月第3次印刷

开本:850毫米×1168毫米 1/32 印张:11.375

字数:285千 印数:6101-9100册

ISBN 7-210-02175-2/B·62 定价:18.00元

江西人民出版社 地址:南昌市新魏路17号

邮政编码:330002 传真:8511534 电话:8514784(发行部)

E-mail: jxpph@163.net

(赣人版图书凡属印刷、装订错误,请随时向承印厂调换)

序

1987年我在香港买到印顺法师的《中国禅宗史》，回到北京即开始阅读。读毕，觉得它是一部十分难得的好书，但大陆很少人能读到。后印顺法师在日本留学的弟子慧璿法师又寄我一本，我就想到能否把这部书在大陆出版，于是我写信给慧璿，请她征求印顺法师的意见。慧璿回信告诉我印顺法师同意在大陆出版他的《中国禅宗史》。这样我向江西人民出版社的《东方文化丛书》编委会推荐了这部书，并为他们接受了。去年冬天，我又写信给慧璿请她代为约请印顺法师为他的《中国禅宗史》大陆版写一序言，慧璿回信说印顺法师重病住院，不可能为此书写序。对此，我当然感到十分遗憾，只能希望印顺法师早日康复。

印顺法师的《中国禅宗史》是一部非常有价值的学术著作。它对印度禅到中国禅的发展、禅学的中国化、牛头宗在中国禅学发展中的重要地位、《坛经》的成立与演变、曹溪禅的开展与其发展和分化的过程以及又统一于江南曹溪流派等等，都作了深入的研究，并得出可信的结论，对我们进一步研究中国禅宗的历史与思想都是十分有价值的。

禅宗是一个中国化的佛教宗派，这大概已为中外学者所公

认。我们根据什么说禅宗是中国化的佛教宗派呢？印顺法师的《中国禅宗史》有一段话可以说是很能说明这个问题的，他说：

《坛经》所说的“性”，是一切法为性所化现（变化）的；而“性含万法”，“一切法在自性”，不离自性而又不就是性的。所以性是超越的（离一切相，性体清净），又是内在的（一切法不异于此）。从当前一切而悟入超越的，还要不异一切，圆悟一切无非性之妙用的。这才能入能出，有体有用，理事一如，脚跟落地。在现实世界中，性是生命的主体，宇宙的本源。性显现为一切，而以心为主的。心，不只是认识的，也是行为——运动的。知觉与运动，直接地表征着性——自性、真性、佛性的作用。“见性成佛”，要向自己身心去体认，决非向色身去体悟。如从色身，那为什么不向山河大地？这虽可说“即事而真”，而到底是心外觅佛。所以在说明上，不免有二元的倾向（其实，如不是二，就无可说明）。（引自台湾正闻出版社 1987 年版，第 374—575 页，着重点为作者所加）

这一段话的主旨是在说明中国禅宗是以“内在超越”为特征的。佛教作为一种宗教自有其弘扬教义的经典，一套固定的仪式，必须遵守的戒律和礼拜的对象等等。但自慧能以后的中国禅宗把上述一切外在的东西都抛弃了，既不要念经，也不要持戒，没有什么仪式需要遵守，更不要去崇拜什么偶像，甚至连出家也成为没有必要的了，成佛达到涅槃境界只能靠自己一心的觉悟，即所谓“一念觉，即佛；一念迷，即众生”。这就是说，人成佛达到超越的境界完全在其内在本心的作用。

中国禅宗之所以是中国式的思想而区别于印度佛教，正因

其和中国的儒家、道家哲学一样也是以“内在超越”为特征。它之所以深深影响宋明理学(特别是陆王心学)正在于其思想的“内在超越性”。如果说以“内在超越”为特征的儒家学说所追求的是道德上的理想人格,超越“自我”而成“圣”;以“内在超越”为特征的道家学说所追求的则是精神上的绝对自由,超越“自我”而成“仙”,那么,以“内在超越”为特征的中国禅宗所追求的是瞬间永恒的涅槃境界,超越“自我”而成“佛”,就这点说禅宗仍具有某种宗教形式。

禅宗虽然仍具有某种宗教的形式,但由于它要求破除念经、坐禅、拜佛等一切外在的束缚,这势必包含着某种否定其作为一般宗教的意义。这就是说,禅宗的世俗化使之成为一种非宗教的宗教在中国社会发生着影响,它把人们引向在现实生活中实现超越现实的目的,否定了在现实世界之外与之对立的天堂与地狱,表现出“世间法即佛法,佛法即世间法”的世俗精神。

禅宗作为一种宗教,它不仅破除了传统佛教的规矩,而且认为在日常生活中不靠外力,只靠禅师的内在自觉就可成佛,这样就可以把以“外在超越”为特征的宗教变成以“内在超越”为特征的非宗教的宗教,由出世转向入世,从而克服了二元化的倾向。这种转变,是否可以说禅宗具有某种摆脱传统的宗教模式的倾向。

如果说在中国有着强大的禁锢人们思想的传统,那么是否也有要求打破一切禁锢人们思想的“资源”呢?如果确有这样的“资源”,禅宗应是其中重要的一部分。禅宗否定一切外在的束缚,打破一切执着,破除一切传统的权威和现实的权威,一任本心,从这个意义上说人自己可以成为自己的主宰,这样的思想解放作用在我国长期封建专制社会中应是难能可贵的,似乎应为我们所注意。当然中国禅宗由此而建立了以“自我”的内在主体

性为中心的权威,虚构了“自我”的无限的超越力量,而又可以为以“自我”为中心的内在主体性所束缚,这也许是禅宗无法解决的矛盾。

由此可见,禅宗是中国的思想,对中国社会有着很大影响,我相信《中国禅宗史》的出版将会对进一步推动中国哲学、中国佛教,特别是禅宗的研究有着重要的意义。当然,印顺法师生活在海峡彼岸,他又是一位虔诚的佛教大师,我们出版他的著作只是为了使我们可以从更广阔的领域来探讨一些问题,从而使中国文化得到发展。

汤一介 1990年10月于北京

●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。然而有关达摩禅的原义、发展经过,也就是从印度禅到中国禅的演化历程,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。然而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,或者称誉为东方文化的精髓,是值得大家来重视与研究的。

达摩到会昌法难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《卍字绩藏》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,玄曠的弟子。属于荷泽宗的,如《菩提达摩南宗定是非论》,独孤沛撰,现存本为神会晚年(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》(碛沙藏,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，保留了智诜下净众宗的法语；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“理人”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”有过多少添糅。从荷泽禅学（如《坛语》及《神会语录》等所说）与南方宗旨的不同，可以推见曹溪禅的“直显心性”，所以分化他为荷泽系的“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》。敦煌新发现的，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、曹溪子孙，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》。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,传承法统的序列也越迫切。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……我都知道了,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的;这就是历史的事实。

达摩以来禅师们的事迹,起初都是传说,由弟子或后人记录下来。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,发现了“古道”,依古道行去,发现了城邑,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故王宫观。要证实,还得自己去一趟。在这点上,佛法(禅)不

但不是考据所能考据的,也不是理论所能说明的。说禅理,谈禅味,都一样的不相干。然佛法不止是自心体验(宗),怎么说也说不出的,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,都是用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》,二人四行,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“理人”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。所以如为藏的体验者,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道路。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，主要是通过和融摄了牛头禅学。

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。牛头禅的标识，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——绝对诃毁(分别)知识,不用造作,也就是专重自利,轻视利他事行的中国禅宗。

达摩禅到(四祖)道信而隆盛起来。经道信、弘忍、慧能的先后弘扬,禅宗成为中国佛教的主流。道信、弘忍、慧能,都有卓越的方便,但这是继往开来,递嬗演化而来的。禅门的隆盛,引起了对立与分化,如牛头与东山的对立,南宗与北宗的对立,洪州与荷泽的对立。在发展与分化的过程中,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,不想作充分具体地阐明。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

序	1
●第一章 菩提达摩之禅	1
第一节 达摩传与达摩论	1
达摩及其传说 达摩论	
第二节 达摩与楞伽经	11
楞伽禅的传承 达摩与求那跋陀 楞伽 与如来藏说	
第三节 达摩门下的传弘	20
达摩禅的传承者 慧可门下的分化 道 宣所见的达摩禅	
●第二章 双峰与东山法门	31
第一节 达摩禅的新时代	31
时地适宜于达摩禅的开展 黄梅的门庭 施設	
第二节 道信与人道方便	36
道信传 道信禅门的纲领 一行三昧 入道安心要方便	

第三节	弘忍东山法门	57
	弘忍传 东山法门 修心要论 弘忍的 十大弟子	
<hr/>		
●第三章	牛头宗之兴起	68
<hr/>		
第一节	南宗	68
	“南宗”的意义 南宗与南中国精神	
第二节	牛头宗成立的意义	77
	牛头六祖的传承 牛头宗的形成	
第三节	牛头法融的禅学	90
	有关法融的作品 牛头禅的根本思想	
<hr/>		
●第四章	东山法门之弘布	104
<hr/>		
第一节	东山宗分头弘布	104
	慧能的摩诃般若波罗蜜与无相戒 神秀 的五方便 净众的三句用心 宣什的传 香念佛	
第二节	东部门下的种种相	125
	戒与禅 金刚经与起信论 一行三昧与 禅 念佛净心与净心念摩诃般若 指掌 问义与就事通经	
<hr/>		
●第五章	曹溪慧能大师	141
<hr/>		
第一节	慧能年代考	141
	生卒年代 得法与出家开法的年代	