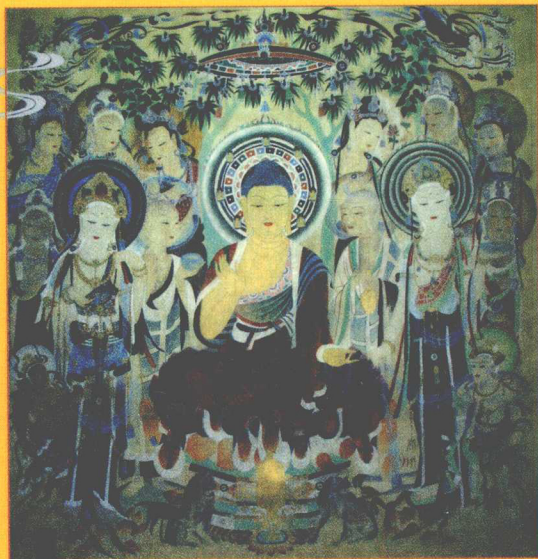


中國禪宗史

民國佛學四大名著



印順
著



湘潭大學出版社

中國禪宗史



印順著

图书在版编目(CIP)数据

中国禅宗史 / 印顺著. — 湘潭: 湘潭大学出版社, 2010.12

(民国佛学四大名著)

ISBN 978-7-81128-259-7

I. ①中… II. ①印… III. ①禅宗—佛教史—中国
IV. ①B946.5

中国版本图书馆CIP数据核字(2010)第245865号

中国禅宗史

印顺 著

责任编辑: 王晓园

特约编辑: 张莉娟

封面设计: 万有文化

出版发行: 湘潭大学出版社

社 址: 湖南省湘潭市 湘潭大学出版大楼

电话(传真): 0731-58298966 邮编: 411105

网 址: <http://xtup.xtu.edu.cn>

印 刷: 三河市金泰源印装厂

经 销: 湖南省新华书店

开 本: 710×960 1/16

印 张: 17.75

字 数: 347千字

版 次: 2011年4月第1版 2011年4月第1次印刷

书 号: ISBN 978-7-81128-259-7

定 价: 29.80元

(版权所有 严禁翻印)

序

菩提达摩传来而发展成的禅宗，在中国佛教史、中国文化史上，占有重要的光辉的一页。然有关达摩禅的原义、发展经过，也就是从印度禅而成为中国禅的演化历程，过去禅者的传述，显得疏略而不够充分。一般所知道的禅宗，现在仅有临济宗与曹洞宗（闽南偶有云门宗的名目）。临济义玄（西元866卒），洞山本寂（869卒），是9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）而成的《景德传灯录》（1004上呈），《传法正宗记》（1061上呈）等。一般传说的禅史与禅宗，都是会昌法难（845）前后形成的中国禅宗。然从印度来的初祖达摩（500顷在北魏传禅），到被推尊为六祖的曹溪慧能（713卒），到慧能下第三传的百丈怀海（814卒），药山惟俨（828卒），天皇道悟（807卒），约有350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（350）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，也就成为惟一的信史。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

2 中国禅宗史

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》所有有关的碑记；与洪州宗所传的《宝林传》（碓沙藏，民国十二年影印），作综合的比较研究，那么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，却发现了南宗顿禅的根据。《楞伽师资记》的慧可传下，保存了《略说修道明心要法直登佛果》，是传说为弘忍所说的《修心要论》（或题作《最上乘论》）的蓝本。这是达摩“二人”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》，黄蘗希运的《传心法要》等早期禅书，作综合的研究，那对禅门的方便设化，因时因地而演化的趋势，就有相当的线索可以探求。从印度禅到中华禅的演化历程，这些八九世纪的禅书，为我们提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。前年中央日报有《坛经》为神会所造，或代表慧能的净辩，才引起我对禅史的注意。读了胡适的《神会和尚遗集》，及《胡适文存》、《胡适手稿》中有关禅宗史的部分。日本学者的作品，仅见到宇井伯寿的《中国禅宗史研究》三卷；关口真大的《达摩大师之研究》、《达摩论之研究》、《中国禅学思想史》；柳田圣山的《中国初期禅宗史书之研究》：对新资料的搜集、处理，对我的研究，帮助很大！但觉得，有关达摩到会昌年间，也就是从印度禅到中华禅的演化历程（也许我的所见不多），似乎还需要好好的研究！

禅史应包含两大部分：禅者的事迹与传承，禅法的方便施化与演变。关于前一部分，首先应该承认，禅者是重视师承的。古代禅者的共同信念，自己的体悟（禅），是从佛传来的。重视传承的法脉不绝，所以除中国的递代相承，从佛到达摩的传承，也受到重视。达摩禅越发达，传承法统的叙列也越迫切。印度方面的传承，达摩门下早已忘了。那时，大抵引用《禅经序》、《付法藏因缘传》、《萨婆多部记》，而提出印度时代的法统。本来，只要的确是达摩传来，的确是佛法就得了，如我父亲的名字，祖父、曾祖、高祖……我都知道，但以上可忘了，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）；或者发现有问題，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7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。佛是发现了，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，无义味话）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》（即《楞伽经》，下同。——编者注）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”）。从前黄蘗希运说：“马大师下有八十八人坐道场，得马师正眼者，止三二人。”（《传灯录》卷九）曹溪禅的究竟深处，得者实在并不太多。慧能引向简易直捷，简易直捷是容易通俗普及的，南方宗旨也就这样的兴盛起来了。禅者重自心体验，凭一句“教外别传”，“师心不师古”，对如来经教的本义，自己体验的内容，也就越来越晦昧不明了！

会昌以下的中国禅宗，是达摩禅的中国化，主要是老庄化，玄学化。慧能的简易，直指当前一念本来解脱自在（“无住”），为达摩禅的中国化开辟了道路。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，融摄了牛头禅学。

老庄的“道以虚无为本”（玄学者如此说），魏晋来深入人心。晋室南移，玄学也就以江东为重心。中国佛教的勃兴，得力于《般若》空义，与当时的玄学，早已保持某种关系。佛法流行于中国，多少适应中国文化，原是应该的，也是免不了的。所以中国佛教，除印度传来，有严密的理论与制度的，如戒律，毗昙，（真谛与玄奘的）惟识，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

6 中国禅宗史

牛头初祖法融，为江东的般若传统——“本来无”，从摄山而茅山，从茅山而牛头山，日渐光大的禅门。牛头禅与江东玄学，非常的接近。牛头宗的兴起，是与“即心是佛”，“心净成佛”，印度传来（达摩下）的东山宗相对抗的。曹溪慧能门下，就有受其影响，而唱出“即心是佛”，“无心为道”的折中论调。“无情成佛”与“无情说法”，也逐渐侵入曹溪门下。曹溪下的（青原）石头一系，与牛头的关系最深，当初是被看作同一（泯绝无寄）宗风的。曹溪禅在江南（会昌以后，江南几乎全属石头法系），融摄了牛头，牛头禅不见了。曹溪禅融摄了牛头，也就融摄老庄而成为——绝对诃毁（分别）知识，不用造作，也就是专重自利，轻视利他事行的中国禅宗。

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

一九七一年二月十八日，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
第二节 达摩与楞伽经	9
第三节 达摩门下的传弘	16
第二章 双峰与东山法门	24
第一节 达摩禅的新时代	24
第二节 道信与人道方便	28
第三节 弘忍东山法门	44

2 中国禅宗史

第三章 牛头宗之兴起	53
第一节 什么是南宗	53
第二节 牛头宗成立的意义	60
第三节 牛头法融的禅学	70
第四章 东山法门之弘布	81
第一节 东山宗分头弘布	81
第二节 东山门下的种种相	97
第五章 曹溪慧能大师	110
第一节 慧能年代考	110
第二节 从诞生到黄梅得法	117
第三节 南归与出家	131
第四节 行化四十余年	135
第五节 入灭前后	139
第六章 坛经之成立及其演变	147
第一节 坛经的主体部分	147
第二节 敦煌本坛经的成立	153
第三节 坛经的变化	168
第七章 荷泽神会与南宗	174
第一节 神会的一生	174
第二节 有关神会的著作	186

第三节 南顿北渐	193
第八章 曹溪禅之开展	198
第一节 曹溪流派	198
第二节 禅风的对立	203
第三节 南宗顿教的中心问题	219
第四节 曹溪的直指见性	238
第九章 诸宗抗互与南宗统一	243
第一节 牛头禅的蜕变	243
第二节 洪州宗与石头宗	251
第三节 从对立到南宗统一	260
编后记	267

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（西元 547 顷作）的《洛阳伽蓝记》（简称《伽蓝记》）卷一（《大正》五一·一〇〇〇中）；昙林（约 585 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（667 卒）《续高僧传》（此下或简称《续僧传》）卷十六《菩提达摩传》（《大正》五〇·五五一中——下）。《续僧传》的《达摩传》，主要是根据前二书的，略增加一些其他的传说而成。

菩提达摩，简称达摩。在后代禅者的传说中，也有不同的名字。神会（762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》（以下简称《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卒）《出三藏记集》卷一二《萨婆多部记目录序》，所载（北方）长安齐公寺所传，仍作昙摩多罗（禅师），而僧祐（南方）《旧记》所传五十三人中，就写作达磨多罗了（《大正》五五·八九上——九〇上）。神会（在北方）还写作达摩多罗与菩提达摩，而神会下别系，与东方有关的（781撰）《曹溪别传》，就写作达磨多罗。洪州（马大师）门下（801）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，呾哒与赊弥间，有名为波斯的小国（《大正》五一·一〇—一九下）。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，南天竺也是更适合的。

达摩的生卒年代，传记不明。《续僧传》有不同的传说，如《达摩传》说：

“游化为务，不测所终。”而《慧可传》却说：“达摩灭化洛滨。”《慧可传》所说，应是道宣所得的新资料。《续僧传》卷一六《慧可传》（《大正》五〇·五五二上）说：

达摩灭化洛滨，可亦埋形河浹。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，北就新邺，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，天平年间才到新邺去。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，末又北度至魏。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，末了才过江到北魏。那在江南一带，达摩应有一长期的逗留。

达摩在北魏，“游化嵩洛”。嵩山少林寺，是魏文帝（496）为佛陀禅师造的。传说达摩也曾任少林寺住。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“惟有道育、慧可”二沙门。道育与慧可，亲近达摩的时间，不会太久。如序说：“幸逢法师，事之数载。……法师感其精诚，诲以真道。”《续僧传》作：“寻亲事之，经四五载。……感其精诚，诲以真法”。然《慧可传》说：“奉以为师，毕命承旨。从学六载，精究一乘。”大抵经过了五六年，才得达摩真法的传授，这主要是达摩弟子昙林的传说。北宗杜朮（713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，惟与此经相应。

杜朮依旧有的资料，而解说为：慧可亲近达摩六年，然后得法悟入。未悟以前，达摩就以《楞伽经》来化道。所以说：“四五年间研寻文照”；“四五年精究

明彻”。杜朏是这样地会通了四五载与六年的异说，也会通了传授《楞伽》与离言顿入的传说。早期的传说，就是这样；面壁九年之类，那是后起的传说了！

菩提达摩的传说，因达摩禅的发达而增多起来。有的是传说，有的是附会，也有是任意的编造。这里，只略述以说明传说的意义。可看作源于黄梅（可能更早些）的传说，有三：1.《传法宝纪》说：达摩六度被毒，最后是受毒而示现入灭的。2.《传法宝纪》说：宋云从西域回来，在葱岭见到了达摩。达摩的门人开棺一看，原来是空的。3.《南宗顿教最上大乘摩诃般若波罗蜜经六祖慧能大师于韶州大梵寺施法坛经》（此下简称《坛经》），说梁武帝见达摩，问造寺度僧有无功德。这三项传说中，前后二项，可能有多少事实依据的。宋云去西域，是神龟元年（518），正光元年（520）回来。那时达摩正在北魏传禅，所以宋云在葱岭见到达摩，是不符事实的。这只是《续僧传》“游化为务，莫测所终”的新构想。达摩死了（其实是回去了），又在别处见到，这是中国道教化了的神话。

荷泽宗所传的：1.六度被毒，指明是菩提留支与光统三藏的陷害。2.宋云见达摩手里提一只鞋子。开棺只见一只鞋，于是有“只履西归”的动听故事。《历代法宝记》（775顷作）等传说（依神会门下所说），是依《传法宝纪》而有进一步的传说。3.见梁武帝，问答有没有功德。4.达摩示灭，葬在熊耳山，梁武帝造碑。5.《历代法宝记》说：达摩在来中国之前，先派了二位弟子——佛陀、耶舍来秦地，但受到驱逐。佛陀等到庐山，见到远公，译了一部《禅门经》。这是影射佛陀跋陀罗的事。神会以为：菩提达摩就是《禅经序》中的达摩多罗。达摩多罗与佛大先同门，佛陀跋陀罗是佛大先弟子，这才有达摩派佛陀来的传说。然佛陀跋陀罗（409—429）来中国，在410年顷，约五十岁。那时达摩即使以一百五十岁高寿来计算，也不过三十岁，佛陀跋陀罗怎么会是达摩的弟子呢！这只是为了证明禅法的传承而附会的故事！

洪州宗的《宝林传》（801作），对上来的传说，除佛陀、耶舍来化外，一概都继承下来。《宝林传》以为：达摩是梁大同二年（536），也就是魏太和十九年示寂的。当时梁昭明太子作祭文，遥祭达摩。太和十九年（495），根本不是大同二年。而昭明太子早在中大通三年（531）四月去世了，祭文当然是伪造的。又说：过了三年，梁武帝听说宋云回来，见到了达摩，这才为达摩造碑。不知宋云回国，早在正光元年（520）。这些，不是传说，不是附会，而是任意地伪造。到了《祖堂集》（952），又增多了梁武帝与达摩——“廓然无圣”的问答。对当时（10世纪）的禅师来说，这是一则好公案。然将这则公案，作为达摩与帝王的问答，那又不免是托古造新了！

达摩论

杜朏《传法宝纪》说：

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

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

道宣已见到昙林所记的“二入四行”。“达摩传”引述了以后，又说：“摩以此法开化魏土，识心之士，崇奉归悟。录其言诰，卷流于世。”与杜朏同时的净觉（720顷作）《楞伽师资记》，也引述了“大乘入道四行”，然后（《大正》八五·一二八五中）说：

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

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

略辨大乘入道四行 弟子昙林序