



中國禪宗「成熟階段」淺論

——司空山在中國禪宗史上的地位

汪同元

禪宗是中國佛教的一個重要流派，對其發展，佛學史家一般根據現有史料，將其分爲兩個階段：以五祖弘忍爲分界點，此前爲預備階段，其後爲發展階段。如此劃分，筆者認爲過於籠統，也欠確切，在客觀上低估甚至抹煞了五祖弘忍之前的列位祖師，在中國禪宗史上的偉大貢獻。因此，這種觀點值得商榷，有再研究再認識之必要。

大凡一個教派（或曰宗派）之發展歷程，總是要經過孕育（或曰啓蒙）階段、成熟階段而後方能步入發展階段。一種尙未成熟的事物談何發展？中國禪宗應該也必然有個成熟階段存在。那麼，這個階段形成於何時、何地？有何客觀標準可供判別？筆者認爲其標準大體可歸納爲四：一，有鮮明的教旨、教義及教規教法；二，有公認的權威的傳教者和繼承者；三是具有代表性的傳教場所和固定的活動地域；其四是擁有穩定的徒衆和廣泛的社

會影響。

據此，筆者將中國禪宗的發展歷程，劃分爲三個階段。即：自達摩來東土傳法至北周武帝「滅佛」事件發生的五十餘年間爲「孕育階段」；自二祖慧可逃避「滅佛」事件南下卓錫司空山至五祖弘忍圓寂的一百餘年間爲「成熟階段」；此後爲「發展階段」。

下面從四個方面進行探討。

孕育階段爲成熟階段積累了經驗與教訓

用「禪定」概括佛教全部修習而得名，將「坐禪入定，心注一境，正審思慮」爲宗旨，以「不立文字，教外別傳，直指人心，見性成佛」爲特色的「達摩禪」，於我國南北朝時期由達摩

傳入中國，寓止河北嵩山少林寺，傳法與慧可，開創了中國禪宗一派，中國禪宗由此進入孕育階段。

慧可繼承了達摩衣鉢成爲禪宗二祖之後，首先在北朝傳法，但遇到重重阻力和強大的干擾，阻力與干擾一開頭還是來自佛教內部。其時達摩所傳佛法與當時在北朝流行的佛法不同，被作爲魔語而受到佛教其他教派的歧視、打擊與中傷。達摩本人就數遭暗害，終被害致死（見成都出版社《悟心成佛禪》）。慧可傳法也有同樣遭遇，他剛在鄴都開設講苑，立即就遭到其他教派的誹謗與滋擾，其中以道恆禪師勢力爲大。他「徒侶千計」，四處尋踪追迫，致使慧可只得放棄設壇，改爲「隨宜說法，長期行化」的方式進行傳教活動。後來情況日益惡化，竟發展到使慧可「變易儀相，蹈光混跡」以避謀害的地步。環境如此惡劣，縱然慧可「在鄴積三十四年」，其傳法佈教的收效是可想而知的。

更爲嚴峻的是北周武帝發動的「滅佛」事件，「將八州四萬所寺院充當了貴族宅第，燒毀經典，令三百萬僧侶還俗」（《歷代三寶記》卷十一），從而使北朝的佛教受到致命的打擊。尙屬啓蒙狀態，處在孱弱地位的中國禪宗，更是面臨滅頂之災。在此關頭，慧可做出了明智的選擇，表現出超凡的睿智。

早在北周朝野上下展開的有關儒、佛、道三教大辯論中，慧可就預見到佛教尤其是中國禪宗將有「國難」（見《景德傳燈錄》），便事先安排得意弟子僧璨，南下隱身於大別山中。待時局進一步發展到危急之際，慧可已悄然離開北周，「護經像」南下舒州，隱身於司空山，並在此處與先期到達舒州皖公山的弟子僧璨會面，師徒二人開始了在南方傳播禪法的新歷程。雖說，慧可、僧璨之來舒州，是被迫而逃走的（見《中國佛教源流略講》），但正是慧可的「走」卻拯救了中國禪宗的滅宗滅派。

內明

目錄

專論	中國禪宗「成熟階段」淺論……………汪同元…	3
四衆堂	禪偈之義界與分類述畧……………企愚…	12
專論	寺院的演變……………王壽雲…	15
	從三性三無性看唯識家的中道性：靜覺…	18
譯稿	龍樹（二）……………卡爾·雅斯培著 李雪濤譯…	20
專論	漢傳佛教翻譯芻議（下）……………法成…	32
法海拾貝	馬祖道一的禪學思想……………蔡惠明…	38
畫頁	封面：嵩山少林寺塔林	
	面裡：達摩祖師	
	底裡：戍博迦尊者	
	封底：虛谷禪師對聯	

慧可南下意味着北朝孕育階段的結束，意味着中國禪宗新階段的開始。這說明了中國禪宗即使在北朝奠定了基礎，形成了教旨、教義，產生了繼承人，由於未能開闢固定的傳教場所，未能形成穩定的教派徒衆，未能產生深遠的社會影響，也還是不能在北朝走向成熟。

禪宗在北朝的活動，雖歷經磨折，但此時期積累的經驗與教訓是彌足珍貴的，給慧可在南朝的活動以借鑒，有助於禪宗由成熟走向發展。

優越的環境是促進禪宗成熟的保障

最先傳入「達摩禪」的北朝，不予禪宗以立足之地，南朝卻為何能使其由成熟走向發展呢？首先，南朝有着興佛的傳統而無廢佛的事件發生。素有「皇帝菩薩」稱譽的梁武帝，在其統治期間，使南朝的佛教發展到頂峰，其「都邑大寺七百餘所，僧尼講衆常在萬人」（《破邪論》卷下）。梁武帝曾經因為與剛來東土的菩提達摩「機緣未熟」，在建康會面，話不投機而失之交臂。當其間知達摩逝去，曾自撰碑文曰：「嗟夫！見之未見，逢之未逢，遇之未遇，今之古之，怨之恨之。」（陝西師範大學《初祖達摩》）表露出追悔莫及的心情。南陳高祖武帝接受梁敬帝的禪讓，改國號爲陳，國號改而梁朝興佛的傳統未改，還採取了一系列支持佛教的措施，使南朝的佛教更穩固地發展（日·鎌田茂雄《簡明中國佛教史》九二頁）。這就爲禪宗的南來準備了溫床，創造了良好的社會環境。

有鑒於北朝的教訓，慧可南來不入城市，未去南朝的佛教繁盛中心——陳之都邑建康，而是選擇了宗教勢力相對薄弱的南豫

州晉熙郡所屬的司空山（今安徽省岳西縣店前鎮），爲卓錫之地。此舉實屬英明，因禪宗傳法還在初期，南朝人無能知者，擇司空山爲基地，便於從「地下」悄悄發展，先在邊遠山區扎下根基，得以避免一開頭就遇到南方佛教其他教派的強烈干擾，又捲入到尖銳複雜的宗派鬥爭之中，能使中國禪宗在平靜、安寧的環境中發育成熟。慧可開創的這種擇深山叢林爲緣地的作法，與初祖達摩寓止嵩山少林寺坐禪的作法截然不同，後來也成爲禪宗的一個傳統。

其二，司空山地處大別山腹地，面對江南，連接天柱，遠望匡廬，毗鄰蘄黃，獨領中樞。二祖慧可深謀遠慮，選此山爲卓錫之地，在此與弟子僧璨會面，共參禪法，待機緣成熟後，於山中一巨石上傳衣鉢與僧璨。僧璨受法後去皖公山（天柱山）修習並傳法與四祖道信，信先去吉州後定居於湖北黃梅城西之雙峰山（原名破頭山）傳衣法與五祖弘忍，忍復於黃梅城北之馮茂山（東山）續傳衣鉢與六祖慧能，能持衣鉢南下……在這長達一百餘年間，禪宗衣鉢連傳四代（至慧能方才離去），皆未出大別山之西南麓，未脫離安徽太湖縣之司空山——潛山縣之天柱山——湖北黃梅縣之雙峰山、東山這個三角形地帶。因此，我們將其名之曰「禪宗金三角」地區。這種極爲穩定的地理格局，與北方那種居無定處四處流浪，隨宜行化顛沛流離的動蕩環境形成鮮明的對比，這對於禪宗發育成熟關係極大。儘管後來「南能北秀」將禪宗發展至全國，以至五宗七派，禪門林立，宗支疊出；儘管自唐以降，中國禪宗又遠傳海宇，盛行於朝、日及東南亞，傳播至歐美各國，並以其東方文化的特有風姿，爲世界所矚目，中國禪宗的思想智慧，已成爲世界文化思想寶庫中的璀璨明珠，然而歸根結蒂，其慧根是在大別山區西南麓，是皖、鄂毗鄰之「禪宗金

三角」！這方「禪宗金三角」地區千百年來一直是禪宗的固有領地，時至今日也未改變其基本格局。

其三，是理想的自然條件。「夫參禪者，宜山棲穴處，則鑿窟以爲禪居」是禪宗的傳統，「鑿仙窟以居禪，闢重階以通術」（湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》五五八頁），已成爲禪宗擇緣地的基本要求，司空山正符合這一要求。司空山（海拔一二二七米）一峰玉立，峭壁插天；其上林蔭掩映，古樹森森；山中古洞幽谷四佈，飛瀑流泉疊出，雲霧終年繚繞，佳景純爲天成。此山雖遠離塵世喧鬧，卻並非天上仙山。由石級登山僅十餘里，回顧鳥瞰四方，東、南、西三面山下一馬平川，阡陌田疇盡收眼底，這正如前人詩中所云：「司空斜插一枝峰，壓倒群山萬千重，借問仙家何處有，鷄鳴犬吠白雲中。」可謂處深山而兼顧凡塵。佛教是「人間佛教」，其基礎與對象均離不開民衆。司空山妙就妙在這種山上、人間若即若離非遠非近的環境，正適合禪宗既要居深山修習禪法，又要接觸民衆大開方便法門，啓悟衆生的特定要求。

對於二祖、三祖居以參禪與傳法的靈跡以及山中景色環境，清康熙年間的太湖縣名士，曾「頻歷峨嵋蓉城錦水，繼遊楚、豫、齊、梁諸地，足跡半天下」的旅遊家陳簡文（見《司空山見聞錄·序》）等，在其三次專程結伴登山進行實地考察而後撰寫的《司空山見聞錄》中，有過詳細的描述：

……北齊二祖慧可，首惟宗風，嵩陽面壁斷臂，得法來湖，卓錫茲山，遂成名刹。至今睹雲中石室，天造道場，一龕宏敞，冬溫夏涼；藏幽面壑，龍虎環抱；後倚石峰頂，峭壁懸岩，千仞屏藩；前對鉢盂山，雙巒拱顧；旁有避地司空

原，太白之書堂；上有傳衣落髮石，三祖之古洞；朝陽石，居左側，羅公悟道觀空；遠山環繞千重，近水迂迴百道。烟幢雲蓋，天籟泉聲，水月松風，光華朗映。非千古祖庭、中華福地耶？

在如此理想的自然環境中；二祖、三祖靜心參悟禪法，將菩提達摩倡導的「二入四行」法付實踐，並且爲民衆講經說法。從此，一脈單傳的中國禪宗，便漸漸地扎下根基，悄悄地擴大影響，逐步由「無能知者」到朝山者增多，進而皈依者日衆。司空山的自然環境確實爲禪宗的成熟提供了重要保障。天柱山、雙峰山、東山的自然環境也同樣爲禪宗的成熟提供了重要保障。

禪宗思想的形成是禪宗成熟的根本

早在「達摩沒有來中國以前，中國已經有禪學在流傳，從小乘禪到大乘禪以至祖師禪……只能說沒有奕葉傳燈的禪宗」（正果《禪宗大意》）。早期的禪學高僧，如竺法護、道安、慧遠、鳩摩羅什、佛跋跋陀羅、竺道生、玄高、寶誌等等，他們或身體力行，參習禪法，或翻譯禪經、詮釋禪學，都產生過很大的影響。

那麼，爲何達摩到來以前的禪，只能成爲禪學，而不能進而發展成爲禪宗呢？這裏面雖然有歷史條件尚未成熟而「因緣未了」，但主要的還是其教義教旨尚不被中國人所充分理解，教相教法尚難爲中國人所接受。也就是說印度禪學還沒有由印度型思維轉向中國型思維，還沒真正與中華文化相融匯，因而也就不能深深根植於東土。慧可正處在這樣的焦點上，處在這樣的歷史位

置中。其最大貢獻就在於自慧可起、弘忍止的這一時期，逐步實現了印度禪學向中國禪宗思想的轉化，完成了這一歷史使命。趙樸初先生一九九零年十月一日巡視司空山時曾說：「達摩是印度人，慧可才是中國禪宗第一人。」筆者認為，趙先生此說並非僅指國藉而言，實即指慧可（開始）使印度禪中國化，形成了中國禪宗獨特的思想。這才是中國禪宗賴以安身立命並能光大發揚的根本所在。

慧可能擔當這一歷史重任的首要條件，因可公是個具兼容特質的人物。他自幼聰穎，曠達博學，流覽佛籍，超然有得。先出家龍門香山寺修習外典，能善解玄理，既深諳孔孟之道，又精通老莊妙法，是一位儒、釋、道三者皆通的大師。

慧可選擇的「禪宗金三角」地區，其豐厚的文化沉積為禪宗思想的形成，提供了豐富的內涵、多樣的營養。該地區既是南北文化的分界嶺又是南北文化的交匯地，頗具兼容文化特徵。讓地區佛教興起早而繁盛快，梁代在舒州天柱山首創山谷寺的寶誌禪師，所著《大乘贊》、《十四科頌》、《十二時頌》其「辭意內涵，與後時禪宗旨趣多所冥符」（正果《禪宗大意》）；與寶誌同時代的清信士傅翕，著作有《心王銘》，「即心即佛的禪宗旨趣，辭句中透露無餘」（註同前）；早在晉宋時期就在江南活動的竺道生，「繼『悉有佛性說』之後，進一步倡導『頓悟成佛說』」（日·鎌田茂雄《簡明中國佛教史》七一頁）。所有這些對後時禪宗都產生過深遠的影響，當然，其影響自慧可始。可公以其特有的文化底蘊與禪學根基，在卓錫司空山、往來於皖公山期間，於開闡講學中，以達摩禪為基礎，把南北文化、南北佛教和早期禪學思想尤其是道生的思想，融匯貫通，兼收並蓄，緊密結合，形成了與達摩禪有別的自成一格的中國式禪宗思想。二祖

慧可雖無長篇禪學思想的專著行世，但在其直指單傳的弟子僧璨所著《信心銘》中已得到充分的體現。《信心銘》吸收了佛教其他教派（如禪學）的某些觀點，吸取了中國儒、道的部分思想精華，站在禪宗思想的角度上，從世界觀的多側面，如止動觀、整體與局部觀、色空觀、有無觀、萬法同一觀、不二觀、無自無他觀等等來進行開示。因此，筆者認為《信心銘》是禪宗心法的高度概括，是達摩禪中國化的具體體現，雖出自三祖之手，但包容與承繼了二祖慧可的禪學思想。慧可遺存著述極少，可是他的基本思想在其與向居士的書信中可見端倪。該信就影與形、響與音、名與理、得與失、無明與智慧、煩惱與涅槃、身與佛等問題的辯證關係進行了深入的探討，其基本思想與《信心銘》（非常近似，看得出《信心銘》的思想承傳關係。所以，可以認為《信心銘》是兩位大師在卓錫司空山、往來於皖公山期間，共同參究禪學的思想智慧的結晶。三祖僧璨這篇《信心銘》是由中國人所著的中國禪宗思想論述的開篇，又是禪宗「成熟階段」禪學理論的代表作，對四祖道信撰《入道安心要方便法門》、《菩薩戒法》，對五祖弘忍撰《最上乘論》，對六祖慧能的《壇經》均有着內在的聯繫與直接的影響。不少史家僅將六祖慧能的《壇經》視為最早的中國人所著禪宗思想經典，並由此提出了「中國佛教的禪宗，是由慧能創始的」（見郭朋《壇經校釋》序言）其實，三祖繼承二祖禪宗思想所著的《信心銘》早已為六祖的《壇經》打好了理論基礎。應該說《壇經》是對《信心銘》及其他著作的繼承、創造與發展，慧能的思想體系確有所宗。要不然，五祖弘忍為何不選擇資深「上座」弟子神秀，而將衣鉢傳與求學僅八個月的嶺南慧能呢？這種割斷師承關係去談禪宗「創始人」，顯然是悖歷史事實。

南北朝時期，中國佛教思想和學風南北有別，風格各異：南方佛教哲學思想，同南方玄學相適應，重玄談雅論，重義理的闡釋與理解，有「貴族佛教」風範；北方佛教則同北方經學相適應，比較注重禪定，尤專戒律。但南北佛教寺院和教團，都擁有巨額資財，都存在著虛圖浮華，偏重「功德」，講求以巨資造像立寺、法事排場，教團活動亦過度耗費資財等有待於佛教本旨（「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意」）的傾向。慧可繼承禪宗重「頭陀行」的傳統，一掃當時的奢糜風氣，在教相教法上更攝取了南北之長，結合南方文化的實際，將複雜繁難的修禪方法，加以簡化，形成一種重禪定、輕義理、不禮佛、直指人心，務求當下即是，強調悟心見性的修禪方法。這種方法立學新穎，便捷易行。於是，從學如流，很快滲透到士農工商各個層面。「慧可以後，僧璨南往皖公山，道信留吉州，弘忍在黃梅開東山法門，禪宗勢力極盛於南。終至頓教代興，彌漫全國」（湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》一九章）。如果沒有慧可與幾位祖師的努力，如果沒有確立中國禪宗的主體思想，如果沒有禪宗立教立宗之本的形成，何來「頓教代興」？何來「極盛於南」「彌漫全國」的大好局面？

禪宗道場的創立是禪宗成熟的重要標誌

道場，是禪宗的傳法重地。在「禪宗金三角」地區的幾位祖師，都有自己固定的具代表性的傳法道場。如：三祖僧璨「隱於舒州皖公山，值北周武帝破滅佛法，師往來於太湖縣司空山，居無常處，積十餘載，時人無能知者。後來為世民所知，奔趨禮拜，大設齋供法會。他為四眾廣宣心要……」；四祖道信「返廬

之破頭山（今之雙峰山）」；大弘所得之法，四方學士，雲集法筵。（甚至）太宗聞其風尚，賞三詔皆辭不起」；五祖弘忍在黃梅東山之東山寺大開道場，徒眾千餘，「是時天下慕其風者，不遠千里而趨之，學者稱為東山法門」（以上引文均見《禪宗大意》）；六祖慧能「受衣法後，南還廣州……至韶陽曹溪，四眾云歸」，其道場聲勢和影響更大（註同前）。

那麼，禪宗這種以道場傳法的方式，自何時始？由何人在何處創立？

道場係指某一宗教學派傳經授法的專用場所。南北朝時，寺院的學派並不固定，往往隨着寺院住持僧人的變更而變更。達摩在北方無固定專用的講法傳法場所，慧可在鄴都的講苑更不可能為禪宗所專用，談不上創設禪宗道場。試想，達摩與慧可兩代祖師，一先一後均被害於北朝，性命尚且不保，何能在北朝創建禪宗道場？只有在南朝，在慧可南下卓錫司空山期間，才有了理想的條件，才能不受干擾地開壇說法，專授禪宗心地要門。可以推斷：禪宗道場，是三祖慧可始創於司空山的。

二祖首開先例，後才有三祖之天柱山谷寺（三祖寺）、四祖之雙峰山正覺寺（四祖寺）、五祖之東山東山寺（五祖寺）等禪宗著名道場。

二祖在司空山開設的道場，後人稱之為「二祖道場」，亦稱「二祖寺」。二祖道場最早開設於司空山頂峰腳下之仰天窩的一個天然石洞中（即《司空山見聞錄》所稱之「天造道場」，亦名「二祖洞」）。先是慧可在洞內參禪處為朝山者說法，後信士日眾，便在洞前石坦上傳法解悟，後人便依石洞建刹。《太湖縣志》載：「慧可受衣鉢為釋門二祖，後建刹司空山」，此刹便是如今保存的完好「二祖禪刹」（亦稱「祖師殿」）。據新近發現

的《建刹碑記》載：其刹原建於唐，規模宏偉（唐以前可能只有簡陋建築物），「前後殿宇、樓閣無不備極崢嶸。奈山高霧重，難以奈久，屢建屢廢。惟二祖禪刹，天造佳景，殿接石龕（即二祖洞），更易崩折」，故明代天啓元年（一六二一年），由司空山所在地店前河的程姓約族將其改爲「全用石造，以希永久。」如今這座明代全以石頭建成的石刹依然完好。石刹一進並列三室，建殿所有用材，全爲花崗石精鑿而成，門額鐫刻有「祖刹重輝」四字，門旁鐫有對聯。石刹古樸天然，獨具特色。二祖禪刹是二祖道場的遺跡與見證，也是司空山的象徵。

司空山二祖道場（亦稱二祖寺、無相寺）自始至終是禪宗聖地，歷代均由禪宗高僧大德相繼住持：

唐開元初（七一三年）「幼歲披緇於曹溪之室」的六祖慧能座下第十五位嫡傳弟子本淨禪師（六六六——七六一），「受記棣於司空山無相寺」，初，閑放自處，人不我知。天寶三年（七四四年），玄宗遣中使楊廷光入山採常春藤，得與本淨切磋禪學，回奏唐皇，本淨旋被詔入京，在皇家內道場與京都頤學名僧，就佛、心、道等題展開論辯。本淨機鋒犀利，開闡禪法，詞辯傾注，四衆稱善，很得玄宗賞識，賜號大曉，拜國師還山，勅建「無相寺」（《司空山見聞錄》原註：無相即二祖諱），造僧房五零四八間，下院九菴四寺，僧衆數千，盛極一方。本淨入主司空山四十七年後於上元二年歸寂，年九十五歲。其偈曰：「四大無主復如水，遇曲逢直無彼此。淨穢兩處不生心，雍決何曾有二意。觸境但似水無心，在世縱橫有何事。」（見《壇經校釋》、《宋高僧傳》、《五燈會元》、《司空山見聞錄》、《太湖縣志》）。

本淨寂後，有鐵面智昇禪師來寺益揚至教（《司空山見聞錄》）。

越五代至宋，有正德、真際、圓通、清曉等先後拜國師，相繼住持祖寺（《司空山見聞錄》）；宋代來此住持還有一位高僧——臨濟宗楊岐派再傳弟子法演。法演少年出家，各方遊歷十五年「遍參名宿，最後依（舒州）白雲守端」，在「端時印可，歷住司空山、四面寺、海會寺」，後來常住黃梅五祖寺（因此稱五祖法演）。宋徽宗崇寧三年（一一〇四年）逝。法演有四種語錄行世，偈甚豐，如：「人之性命事，第一須是○。欲得成此○，先須防於○。若是真空人，○○。」（○，即空之形象表述）其弟子佛果克勤、佛鑒慧懃、佛眼清遠皆爲高僧（《太湖縣志》、《日、鎌田茂雄著：簡明中國佛教史·附表》、《禪門公案》）。

在明代，有太空如浩禪師等相繼來此中興石室，司空山香火復盛，建築輝煌（《司空山見聞錄》）。

清代，初期，有靈木、體融兩上人，結茅龕下，續承香火；康熙間，天柱明泉禪師來復興祖刹；此後又有丹岩、幻岩、蘿菴、佛側諸禪納在此螢燈風月，傳法不輟。蘿菴是位儒僧，生平未詳，傳世詩詞頗多，其《禮三祖洞》「真言一道衆花凋，口款供通不打招。解脫固求誰縛汝，賺他道信小兒曹」等，曾鐫於二祖寺石壁（見《司空山見聞錄》）。

越數載，邑紳士公請臨濟宗第三十二代弟子、師湖北白兆寺源長和尚的目唐戒可禪師，前來住持，復興二祖道場。師含辛茹苦，「積三十餘年之功，得復祖庭大士樓、大雄殿、左右迴廊樓閣、周山培植竹木，迎來十方，煥然成其寺……」（《司空山見

聞錄》、《目唐壽域銘》碑記)。目唐戒可是位博學儒僧，所著詩詞流傳甚廣。其《示法子》詩中「躍過三湘七澤中，一肩擔月上司空。單衣破處裁雲補，冷腹飢時噉雪充……」之句，真實地表述了司空山創業的艱難情狀。

上述史料，說明了歷代的禪宗大德，對司空山二祖道場這一禪宗發祥之地，倍加尊崇，也表明司空山二祖道場一直為禪宗所固有、所壟斷。與此相印證的是，至今司空山上還保存着與二祖、三祖有關的靈跡勝景。如，二祖坐禪的「二祖洞」，二祖傳法的「二祖禪刹」，二祖講經的「講經台」，二祖傳衣鉢與三祖僧璨的「傳衣石」，二祖悟道的「空谷石」(又稱「印心石」。趙樸初先生詞：「空谷石，與心安」即此)；三祖參禪之「三祖洞」；司空山腳下店前河東畔還有二祖上司空之前，在此佇足參禪的「二祖寺」遺址及遺址旁鐫有「二祖開山」四字的石碑塔一座。以上諸勝多有前府縣官員、名士騷客所鐫石刻、碑文和所賦詩詞為佐證。這些文物勝跡多經省縣文物專家考證認定。

司空山周邊百里方圓，還有不少與二祖相關的遺跡勝景。一九九三年六月，筆者應邀參加縣宗教、文化單位組成的考查組，赴司空山北的主簿鎮境內的二祖山考查，獲益不少。二祖山昔日為舒城、霍山、潛山三縣交界點上，故稱三縣山，屬大別山中脊南段，海拔一三六五米，人跡罕至，古木參天。山頂二巨峰并列南向，高達百丈，峭拔入雲，形同二獅昂首向天，故稱「雙獅哮天」。名為二祖山必然與二祖相關，在石峰峭壁間有一天然巨洞名曰二祖洞(又稱和尚洞)，為二祖慧可在此參禪處。前代據石洞臨絕壁建有一小型石寺，稱二祖寺(今已改建)。由石峰崗依石縫所鑿之三十三級「通天階」，早已被踩磨得光溜平滑，可見

時日之久。近年在寺旁掘出明代重修二祖寺「碑記」一方(殘)。上半截可見「……為……二祖顯應……」等數十字，背面陰刻有「國學：儲高四、王金樓、許榮意……」等數十位捐資修寺者姓名。儘管現今重修之石寺(門額書二祖寺)與當年面目迥異，據碑、階、洞等判斷，此處原有二祖寺並不虛謬。距石寺五里處(地勢稍緩)昔有一座三重大殿，名二祖廟(土名稱三縣廟)，毀於清末民初，今已夷為山場；在二祖山腳，還有小型二祖寺，今改為店舖。在考查中，發現一奇怪現象：二祖山下四周鄉民不稱二祖慧可，而稱二祖，或稱神光祖師。眾口相傳：「神光祖師由此經過，在二祖山和尚洞內『閉觀』(即「壁觀」)坐禪，後往太湖司空山」；「當初人不識神光，問他何處為家？神光答道『腳踏三縣，面對太湖、九江』」；「二祖是遇獅子就停腳。」這眾多傳說，與佛典對照，卻並非憑空捏造。

我們知道，慧可原名神光，二祖係後世對禪宗列祖序次的尊稱。獅子，在佛教中享有特殊地位。《大智度論》云「佛為人中獅子，凡所坐者若床若地，皆名『獅子座』」。現已查明，在司空山周圍有三座獅子山，二祖都曾經「停腳」，都留有二祖靈跡：司空山頂峰，因盤踞若雄獅，別稱「獅子哮天」，二祖洞位於獅子口內；主簿鎮二祖山有「雙獅哮天」，石洞正在獅口；司空山南之太湖縣境內，還有一「獅子山」(也稱二祖山。山腰有「葫蘆石」)「相傳二祖秘記存焉」，所建「二祖禪堂」尚存，山腳有「濯錫潭」(為二祖洗錫處)均見《太湖縣志》)。這一字兒排開的三座「獅子山」，都有二祖寺(或禪堂)，恐非偶然。或許為我們勾勒出了一張二祖慧可在大別山區西南部活動的路線區域圖：北周滅佛時，慧可「護經像」沿大別山中脊，順南北古山道往南入霍、舒、潛交界處之二祖山，後繼續南下，至司空山

下平原地區徘徊多時，幾處坐禪，以觀動靜，同時等候僧璨會面。最後選中司空山為緣地，在此與僧璨共修禪法，待機緣成熟，便於山中傳衣鉢與僧璨。其後又離開司空山返北國「還宿債」，直至滅寂。

由於慧可南來正值「法難」當頭，「行踪隱秘」且「不立文記」，加之司空山自宋末以來，元末、明末幾經兵燹，多次化為焦土。雖說每朝都有禪宗後人復興重整，但資料卻損失殆盡，造成了與二祖相關的文字、文物資料極少。司空山及其周圍地區的古洞荒台，巨石摩崖鐫刻，倒是一部不變的歷史，是永恆的文字，它無聲地記錄了二祖的輝煌業績。然而由於各種原因，這些史證又極少向外界介紹，有的從未披露（如主薄之二祖山），佛典經書又絕少記載。總之，諸多原因造成外界對司空山及二祖在司空山的活動知之甚微，甚至一無所知。禪宗史家又怎能將中國禪宗的這光輝的一幕，客觀地記入典籍？所以，一部中國禪宗史，對六祖慧能以後記載頗詳，而對五祖之前列位祖師卻記述簡略。尤其是北周滅佛之後有關二祖的記載幾成空白，這就形成禪宗歷史的「斷層地帶」。

正是在這「斷層地帶」之中，孕育成熟了中國禪宗。「二祖是中國禪宗初祖」（趙樸初先生語），這位初祖在卓錫司空山，開創中國禪宗基業上功不可沒。司空山、「禪宗金三角」地區形成的「成熟階段」，應該獲得應有的歷史地位而載入中國禪宗史冊。

（上接第14頁「禪偈之義界與分類述畧」）

乃是始於此次的付囑之後，故將之隸於此類。機辨偈是禪門師徒或道友間應機勘辨的偈子，此類偈子多為半偈，它在臨濟以後的禪師語錄中俯拾即是，故在此不煩舉例。弘法偈是禪師們為了闡揚宗風，傳諸子孫而所作之偈，諸如石頭希遷的「參同契」、洞山的「五位君臣頌」、臨濟宗禪師的「四料簡」、「四賓主」、「四照用」、「三玄三要」等禪偈，均可隸於此類。

第三大類是禪悅偈，又可名之為法喜偈。這一大類禪偈中既包含了禪師們觸物會心而述的一偈或半偈，又包含了表現禪師們生活的那一部以俚曲形式寫成的偈子（如「五更轉」、「十二時歌」等即是）。例如船子德誠的「千尺絲綸直下垂，一波纔動萬波隨。夜靜水寒魚不食，滿船空載月明歸」，便屬於法喜禪中的前半部份。前半部份法喜偈中的半偈為數頗多，諸如「猿抱子歸青嶂裏，鳥銜花落碧巖前」、「風送水聲來枕畔，月移山影到床前」、「亭台深夜雨，樓閣靜時鐘」等，即是其例。法喜偈的後半部份屬於以民歌俚曲形式以抒禪悅，且兼有弘法作用的偈子，如石頭的「草庵歌」（見「景德錄」卷三十）、趙州的「十二時歌」等，便屬於這半部份的禪偈。

至於「碧巖錄」、「無門關」等著述中的那一部份評唱、頌古等偈子，旨在詮釋前賢大德公案的含義，它屬於一種去禪之本體較遠的文字性禪偈。這一類偈子於禪偈中另新分隸一大類亦未嘗不可，但將之置諸「一一從自己胸襟流出」的禪偈之外而論，也未嘗有大過。是故此類偈子亦可視為禪偈之附庸。

鑒於目前學者們對禪偈研究之現狀，筆者胡謔了以上這一段文字，聊供達者以批評，亦為後起諸彥作個引玉之磚。