



胡適筆下的菩提達摩

智 銘

(續完)

道宣生於西五九六年，死於六六七年，他用的材料，是六、七世紀的材料，比較最近古，因此他記的菩提達摩教說「最可信」。八世紀的前期，淨覺的「師資記」所記菩提達摩的教說，雖有少許增添，但所添的不多，仍可看出那時候的人，還尊重道宣所記，不敢妄加材料。

菩提達摩的禪法是頓是漸呢？依楊銜之所記菩提達摩「口唱南無，合掌連日。」再由這二入四行的教說看，菩提達摩的教說，是漸法而不是頓法，甚至是禪、淨兼修之法。菩提達摩除了以上的教說外，並授慧可以四卷楞伽經，這就成了以後的「楞伽宗」。

胡先生評論菩提達摩的教旨時說：

「達摩的教旨分『理』與『行』兩途，理入只是信仰凡『合生之倫同有真性』，因為客塵障蔽，故須凝住壁觀。壁觀只是向壁靜坐，要認得『凡聖等一，無自無他。』所謂少林面壁的故事，乃是後人誤把少林寺佛陀的故事混作達摩的故事了。」

四行之中，第四行即性靜之理，即是『即入』一條所謂『含生同一真性』之理。其餘三行，報怨行認『苦』為宿業，隨緣行認榮譽為宿因所造，苦樂均不足動心，故能行無所求。無所求即無貪著，『安心無為，形隨運轉。』

總括看來，達摩的教旨不出三端：一為象生性靜，凡聖平

等；二為凝住壁觀，以為安心之法；三為苦樂隨緣，心無所求，無所執着，續僧傳附向居士傳中，說向居士寄書與慧可云：

「除煩惱而求涅槃者，喻去形而覓影，離象生而求佛者，喻默聲而尋響。」

煩惱即是涅槃，故甘心受苦，凡聖平等，象生即佛，故不離象生而別求佛也。此正是達摩的教旨。這一宗派主張苦樂隨緣，故多苦行之士。續僧傳記那禪師「唯服一衣、一鉢、一坐、一食。」又慧滿也是「一衣、一食，但畜二針；冬則乞補，夏便通捨，覆赤而已。住無再宿，到寺則破柴、造履，常行乞食。……貞觀十六年（西六四二）滿於洛州南會善寺側宿柏墓中，遇雪深三尺。……有請宿齋者，告云：『天下無人，方受爾請。』這都是達摩一派的遺風。」

宋代的契嵩不明此義，妄說四行之說非「達摩之極」（「傳法正宗記」卷五），他生在宋時，聽慣了晚唐、五代的禪宗玄談，故羨慕後人的玄妙，而輕視古人的淡薄。他不知道學說的演變總是漸進的，由淡薄而變為深奧。由樸素而變為繁褥，道宣所述，正因為是淡薄樸素，故更可信為達摩的學說。後來的記載，自「景德傳燈錄」以至「聯燈會要」，世愈後而學說愈荒誕繁雜，全是由於這種不甘淡薄的謬見。故不惜捏造「話頭」，偽作「機緣」，其實全沒史料的價值。「胡適禪學案」頁五八—五九。

印順法師也認為：

「淨覺所說的（大乘入道）四行，是達摩親說的。曇林記達摩的言行，就是二入四行前的那段敘述。這部『達摩論』即使不能代表達摩的『心傳』，也還是有事實根據的。『楞伽師資記』、『續僧傳』（簡畧些）、『景德傳燈錄』等都有引述。（『中國禪宗史』頁八）。

印順法師也同意胡先生的「世愈後而學說愈荒誕繁雜」的說法，認為當時「偽造」「達摩論」的，尚有三卷之多，由於「達摩在中國的名望越大，附會為達摩造的越多。」因此，才有那麼多「全沒史料價值」的偽書出現。胡先生就是要為禪宗史去偽存真。

六、菩提達摩的弟子

道宣的「續高僧傳」，經胡先生整理以後，認為菩提達摩的弟子，計有僧副、慧可、道育、林法師、向居士、化公、廖公七人。但胡先生依據史料考證了四人，他們是：

僧副：續僧傳有「僧副傳」，傳末說梁湘東王蕭澤（後為梁元帝）會奉令作僧副碑文，此碑今不存了。道宣所記似是根據碑文，僧副是太原祁縣人，從達摩出家後，曾「周遊講座，備嘗經論。」齊建武年，他遊南方，住鍾山的定林下寺，傳中說他：

「行逾冰霜，言而有信，三衣六物，外無盈長，應時入里，道俗式瞻。加以王侯請道，頽然不作。咫尺宮闈，未嘗謁近，既行為物覽，道俗攸屬，梁高（武帝）素仰清風，雅為嗟賞。乃命匠人考其屋宇，於開善寺以待之。副每逍遙於門，負杖而歎曰：『寧貴廣廈而賤茅茨乎？』……乃有心岷嶺，觀彼峨嵋。會西昌侯蕭淵藻，出鎮蜀部，於（是）即拂衣附之。……遂使庸蜀禪法，從此大行。久之還金陵，復住開善。……不久卒於開善寺，春秋六十有一，即普通五年（西五二四）也。……疾亟之時，有勸修福者，副力疾而起，厲聲曰：『貨財延命，去道遠矣！房中什物，普施

招提僧。身死之後，但棄山谷，飽於鳥獸，不亦善乎？勿營棺槨，以乖我意。』門徒涕淚，不忍從之。」依此傳看來，他雖然和帝王貴人交通往來，但仍保持他的生死隨緣的態度。（按：菩提達摩門下與帝王交往受寵者，應以僧副為第一人）。

道育：事迹無可考，續僧傳說達摩在北魏傳授禪學：

「於時合國盛弘講授，乍聞定法，多生譏謗。有道育、慧可，此二沙門，年雖在後，而銳志高遠。初逢法將，知道有歸。尋親事之，經四五載，給供諮接，（達摩）感其精誠，誨以眞法。」

慧可：又名僧可，俗姓姬氏，虎牢人，他是一個博學的人「外覽墳索，內通藏典。」續僧傳說他：「年登四十，遇天竺沙門菩提達摩遊化嵩洛，可懷實知道，一見悅之，奉以為師。畢命承旨，從學六載，精研一乘，理事兼融，苦樂無滯。」這似乎是在達摩的晚年，達摩已很老了，慧可只有四十歲。所以上文說「年雖在後，而銳志高遠。」本不誤。楞伽師資記誤作「年十四」，歷代法寶記（敦煌出土，有巴黎、倫敦兩本現收入大正藏經第五十一卷）作「時年四十」，可證續僧傳不誤。

慧可通中國典籍，所以他欣賞達摩的簡單教義，達摩的四行，很可能解作一種中國道家式的自然主義的人生觀：報怨行近於安命，隨緣行近於樂天，無所求行近於無為自然，稱法行近於無身無從。慧可是中國文人出家，傳中說他「發言入理，不加鉛墨，時或續之，乃成部類，具如別卷。」據此，可見慧可有文集流傳於後世，道宣還見着這部集子。後來失傳了。續僧傳說有向居士，幽遁林野，於天寶（西五五〇—五五九）之初，致書通好，書云：

「影由形起，響逐聲來，弄影勞形，不知形之是影。揚聲止響，不識聲是響根。除煩惱而求涅槃，喻去形而覓影。離衆生而求佛（者），喻默聲而求響。故迷悟一途，愚智非別。無名作名，則是非生矣。無理作

理，則諍論起矣。幻化非真，誰是誰非？虛妄無實，何空何有？將知得無所得，失無所失。未及造談，聊申此意，想爲答之。」

慧可答他道：

說此眞法皆如實 與眞幽理竟不殊
本迷摩尼謂瓦礫 豁然自覺是眞珠
無明智慧等無異 當知萬法卽皆如
愍此二見之徒輩 申詞措筆作斯書
觀身與佛不差別 何須更覓彼無餘

我們看這兩位通文墨的佛教徒的酬答，可見達摩的簡單教義，在那一代，已得他們的瞭解與接受。我疑心這種瞭解和魏、晉以來的老、莊思想不無關係。向居士的「迷悟一途，愚智非別」，慧可的「無明智慧等無異」「觀身與佛不差別」，固然即是達摩的「無自無他，凡聖等一」。可是中國文士所以能容易接受這一種顯然不合常識的教義，也許是因爲他們久已聽慣了中國道家「齊是非」「齊萬物」的思想，不覺得他的可怪了。

在實行的方面，達摩一派是奉「頭陀行」的，續僧傳說：「可常行，兼奉頭陀」。頭陀（Dhata）是佛教中的苦行方面。原文爲「抖擻」，卽是抖擻煩惱，離諸滯著。「凡修頭陀行的，在衣、食、住三方面，都極力刻苦自己，須穿極少又極簡單的衣服，須乞食，又不得多食，住宿須「阿蘭若」，卽是須住在遠離人家的荒僻處。往往住在樹下或墳墓之中，又須常趺坐而不橫臥。達摩教義本來教人「苦樂隨緣」，教人忍受苦痛，都無怨對，頭陀苦行自是訓練自己忍受苦痛的方法。

續僧傳說慧可在鄴宣傳「情事無寄」的教義，深遭鄴下禪師道恆的嫉妬：

「恆遂深恨，謗惱於可，貨毬官府，非理屠害，「可初無一恨，幾其至死，恆象慶快。」

末句不很明白，大概應解作，「慧可受害，初不怨恨，只

希望自己的一死，可以使道恆一黨慶快。」但慧可不會被害死，傳中下文說：

「可專附玄理，如前所陳，遭賊斫臂，以法卸心，不覺痛苦，火燒斷處（這是消毒方法），血斷帛裹，乞食如故，曾不告人。」

這個故事，因道宣原文不很明白，就被後人誤解作慧可被人害死了。如傳燈錄（卷三）慧可傳說：

「於笮城縣匡救寺三門下，談無上道，聽者如林。時有辯和法師者，於寺中講涅槃經。學徒聞師闡法，稍稍引去，辯和不勝其憤，興謗於邑宰翟仲侃，仲侃惑其邪說，加師以非法，師怡然委順。識眞者謂之償債，時年一百七歲，卽隋文帝開皇十三年癸丑歲（西五九三）三月十六日也。」

傳燈錄全抄襲寶林傳（卷八）僞書，寶林傳改竄續僧傳的道恆爲辯和，改鄴下爲笮城縣，又加上「匡救寺三門下」「邑宰翟仲侃」、「百七歲」、「開皇十三年三月十六日」等等詳細節目，看上去像「煞有介事」，其實全是閉門捏造。七世紀中葉的道宣，明說慧可不會被害死，明說「可乃從容順俗，時惠清猷，乍託吟謠。」然而幾百年後的寶林傳，却硬說他被害死了。七世紀中葉的道宣不能詳舉慧可的年歲，而幾百年後的寶林傳，却能詳說他死的年月日和死時的歲數，這真是崔速說的「世愈後而事愈詳」了。傳燈錄又根據寶林傳，說達摩在嵩山少林寺，終日面壁而坐，神光（寶林傳捏造慧可初名神光）朝夕參承，莫聞誨勵：

「其年十月九日夜，天大雨雪，光堅立不動，遲明積雪過膝，……光潛取利刀，自斷左臂，置於師前，師知是法器，乃曰：『諸佛最初求道，爲法忘形，汝今斷臂吾前，求亦可在。』師遂因與易名曰慧可。」

這也是寶林傳的閉眼瞎說，道宣明明說「遭賊斫臂」，而寶林傳妄改爲「自斷左臂」，自從傳燈錄採此僞書妄說，

九百年來，斷臂求法之說就成爲公認的史實了。我們引此兩段，畧示傳說演變的痕跡，使人知道道宣續僧傳的釋摩、慧可兩傳，是最乾淨而最可靠的最早史料。

寶林傳與傳燈錄記慧可死在開皇十三年（西五九三），這完全是無據的，慧可初見達摩時，年已四十，跟他五六年，達摩才死，我們假定達摩死在魏永安三年（西五三〇）左右，其時，慧可年約四十五六歲，續僧傳說：

「林法師……及周滅法，與可同學，共護經像。」

北周滅佛法在武平五年（西五七四），但慧可在齊都鄴下，鄴都之破在北齊承光元年正月（西五七七），齊境內毀佛法即在此年。（齊境內毀佛法事，詳見續僧傳卷八的慧遠傳，但傳中誤記此事在承光二年春，承光無二年，當是元年之誤。）其時慧可已九十二歲了，如果「與可同學」一句不作「與慧可的同學共護經像」解，慧可大概就死在鄴都滅法之後不久（約西五七七），年約九十二歲。慧可的死年在滅法時期，大概不誤，續僧傳卷七的慧布，攝山三論宗的大師，傳中記慧布：

「末遊北鄴，更涉未聞，於可禪師所，暫通名見，便以言悟其意，可曰：『法師所述，可謂破我除見，莫過此也。』」（布）乃縱心講席，備見宗領，因覽文義，並具胸襟。又寫章疏六馱，負還江表，並遣朗公（開皇寺的法朗，也是三論宗的大師，死在西五八一），令其講說。因有遺漏，重往齊國，廣寫所闕，費還付朗。」

慧布死在陳禎明元年（西五八七）年七十。傳中說他「末遊北鄴」，又說他「重往齊國」，可見他和慧可相見，當在北齊建國（西五五〇）之後，滅亡（西五七七）之前，看「末遊」之句，可見他兩次北遊已在晚年。當在鄴都破滅之前不久。所以續僧傳記慧可活到鄴都滅法之時，大概是可信的。

林法師：林法師也附見慧可傳下，也許就是那位紀錄達摩論的曇

林，他也是一位博學的和尙，起初本不是楞伽宗，續僧傳說他：

「在鄴盛講勝鬘，並判文義，每講人聚，乃選通三部經者，得七百人，預在其席。及周滅法，與可同學，共護經像。」

如此說來，林法師不是達摩的楞伽一派，只在避難時期才和慧可同學，共護經像。續傳又說：

「慧可遭賊斫臂，……曾不告人。後林又被賊斫臂，叫號通夕。可爲治裹，乞食供林，林怪可手不便，怒之。可曰：『餅食在前，何不自取？』林曰：『我無臂也，可不知耶？』可曰：『我亦無臂，復何可怒？』因相委問，方知有功，故世云「無臂林」矣。」

這更可見林法師與慧可平素不相識，到此，方有同患難的交誼。也許林法師從此變成楞伽宗的信徒了。——（

「胡適禪學案」頁一六〇——一六六）。

胡先生將菩提達摩的四位弟子作了深入的考證，尤其是關係後來禪宗發展影響最深的慧可，更作了反覆入微的探討。簡直是爲這四位弟子寫了一次傳記，這是將一些捏造的偽史，經過濾以後來完成的最真實的傳記。由於胡先生的過濾，使原來被奉爲禪宗寶典的寶林傳，傳燈錄一類的史書，頓然失去其原有的光采和價值。胡先生的這種作法，不免被一些只重宗教情感而不重（明）史實的人所非議，甚至「不高興」。

印順法師在「中國禪宗史」中的「達摩門下的傳弘」一節中，對慧可的說法與胡先生的考證，大致持相同的看法，其相同之點是：

1. 慧可「遭賊斫臂」以後並未死，仍在「從容順俗，時惠清猷」。

2. 陷害慧可的是「道恆」，揚棄「辯和」之說。

3. 慧可的年齡，同持「九十以上」之說，揚棄「一百七歲」之說。

4. 「慧可斷臂求法」、「原名神光」、「積雪及膝」、「受人毒害」等等的說法，同持因傳說的演變而來，「不是真事實」。

除了上列相同之點外，印順法師尚指出下列幾點：

1. 「歷代法寶記」云達摩弟子中，有「尼總持」一人，並有「得我髓者慧可，得我骨者道育，得我肉者尼總持。」的傳說，（大正五一，一八一上）。「尼總持」的傳說，不知有什麼根據？……「寶林傳」在三人之外，加「得吾血者偏頭副」而成四弟子說。「偏頭副」大概是引用「續僧傳」卷十六，「僧副傳」的僧副在北方，從達摩禪師出家，建武年間（西四九四—四九七）來江南，普通五年（西五二四）就死了，僧副那時在北方所見到的達摩禪師，是否就是菩提達摩？這不過是「寶林傳」編者的意思而已。（同書頁二七）。

2. 在「慧可傳」中，附帶說到了當時的三位，……化公、彥公和禪師都是出家大德，雖有傳說，而無碑記可考，也沒有言句流傳下來。道宣附載於慧可傳，那裏可說是慧可的弟子？「彥公」而傳為「廖居士」那更是錯誤了。……所以依「續僧傳」「慧可傳」而論，慧可的弟子是那禪師，最多加上「向居士」（同書頁二九）。

3. 佛教中也有玄章、玄義、玄論、玄談等著作。這裏的玄理，當然不是老、莊之學，而是「鈎玄談微」直示大義的，簡明深奧的玄理，不是經師那樣依文作注，或廣辨事相。（同書頁三〇）。

這三點可能是針對胡先生上列考證而發。其中「僧副」，胡先生列為菩提達摩的弟子之一，印順法師則認為「僧副見到的達摩禪師，是否就是菩提達摩？」但印公只提出了疑問，而沒有提出反證證明當時的北方，除菩提達摩外，是否還有一個「達摩禪師」？這一點值得學者的研究。其次是「彥公」、「廖公」二個名字，胡先生將「廖公」列為菩提達摩宗派下的弟子之一，可能意味他是一位「居士」。而印順法師認「廖公」即是「彥公」，

是出家大德，這一點也值得依據史料詳行研究。至於「化公」胡先生未指明他是出家大德抑在家居士，印順法師將其列為出家大德，也有道理。最後是「向居士」，胡先生將他列為達摩的弟子之一，而印順法師却將他列為慧可的弟子，這是史料認定的不同，談到慧可的弟子，胡先生列為慧可——那禪師——慧滿。而沒有「向居士」。

胡先生考定慧可以下的宗派時說：

「……但這一派內也（有）很多修頭陀苦行的風氣，慧可的苦行，我們已說過了。他的弟子那禪師，那禪師的弟子慧滿，都是頭陀苦行的和尚。」

那禪師也是學者出身：

「年二十一，居東海講禮、易、行學四百。南至相州，遇可說法，乃與學士十人出家受道。諸門人於相州東設齋辭別，哭聲動邑。」

他出家之後，就修習頭陀行：

「那自出俗，手不執筆及俗書，惟服一衣、一鉢、一坐、一食。以可常行兼奉頭陀，故其所往，不參邑落。」

這正是頭陀行。

慧滿也是個頭陀行者：

「慧滿者，滎陽人，姓張，舊住相州隆化寺，遇那說法，便受其道，專務無著。（無著是不執著），一衣一食，但畜二針，冬則乞補，夏則通捨，覆赤而已。自述一生無有畏怖，身無蚤虱，睡而不夢，住無角宿。到寺則破柴造履，常行乞食。」

貞觀十六年（西六四二）於洛州南會善寺側宿柏墓中，遇雪深三尺。其且入寺，見曇曠法師，怪所從來。滿曰：「法友來耶？」遣尋坐處，四邊五尺許雪自積聚，不可測也。

故其聞（宋、元、明藏作「問」）有括訪，諸僧避匿，滿便持衣鉢周行聚葉，無可滯礙，隨施隨散，索爾虛閑。有請宿齋者，告云：「天下無人，方受爾請。」

故滿每說法，云：「諸佛說心，令知心相是虛妄法，今乃更加心相，深違佛意，又增議論，殊乖大理。」……後於洛陽無疾坐化，年可七十。」

這是一位更嚴格的頭陀行者。這可見楞伽宗的初期信徒，雖然也有「誦語難窮」的風氣，其中很有幾個苦行的頭陀，能維持慧可苦行的風氣。」（同禪學案頁一六八—一六九）。

以上是胡先生考證慧可的弟子中並無「向居士」。至於化公、廖公、和禪師三人，胡先生都將他們列在「達摩一宗的初期信徒」見「胡適禪學案」第二一〇頁第一行開頭），並沒有將他們三人列為慧可弟子。印順法師所謂「化公、彥公、和禪師都是出家大德……道宣附載於慧可傳，那裏可說是慧可的弟子？」一語，不知因何所指，其次胡先生指慧可等人是當時的儒家文士，他們之所以這麼容易接受達摩「無自無他、凡聖等一」的教旨，可能是「他們早已聽慣了中國道家『齊是非』、『滿萬物』的思想，不覺得他的可怪」認為這與老、莊思想不無關係，胡先生並沒有否定佛教中也談「玄理」。

慧可的弟子除那禪師外，胡先生還考證了許多位，因無異說，故不予插述。

胡先生在「楞伽宗考」一文中，有這一段話：

「嶺南曹侯溪的慧能和尙，他本是從金剛般若經出來的，也和楞伽一派沒有很深的關係，至多他不過是會做過楞伽宗弘忍的弟子罷了。但是慧能的弟子神會，替他的老師爭道統，不惜造作種種無稽的神話，說慧能是摩達的第四（應是「五」之誤）代弘忍的「傳衣得法」弟子。於是這位金剛般若的信徒，也變成楞伽宗的嫡派了。後來，勢力大變，神會捏造出來的道統偽史，居然成了信史，曹溪一派竟篡取了楞伽宗的正統地位。……一千多年以來的史家，竟完全不知道當時有個楞伽宗了。」

我們看了楞伽宗史跡的改篡與湮沒，忍不住一種打抱不平的慨歎。所以現在決定要重新寫定菩提達摩一派的歷史。」（「胡適禪學案」頁一五四—一五五）。

由這段文字看來，胡先生研究禪宗史，是分兩個階段的。第一個階段，是神會捏造、改篡了楞伽宗的道統，使楞伽宗的史蹟被埋沒，他要恢復楞伽宗的正統地位。第二個階段，是神會奪取正統地位以後，却後繼無人，他的奮鬥史蹟以及他的語錄，竟被埋在敦煌石室中也將近一千年，被人遺忘了。所以他也要恢復神會在禪宗史上應有的歷史地位。

由這，我們可以看出，胡先生是一位有高度正義感的史學家，他的這種「打抱不平」的精神，不正是中國歷代史家的精神嗎？他只問事實，而不顧其他。所以，一個佛教徒來研究禪宗史，必須撇開宗教感情，才能寫出一部正確的禪宗史。

七〇年五月九日寫於淨室

（上接第42頁 心力與預感是否神通？）

震波連綿至雲南，越北，廣東，香港與台灣。香港下冰雹！十二月初一左右香港被奇臭大霧封鎖，我又看見曼谷王宮御河流血兵變！泰王出走外國（上次我亦曾見到政變與楊夫人言及，已說中），我看見大陸邊境戰爭，港海撞船。

我看見大陸很多很多人潮湧至九龍，我看見台灣一位很重要人物住院開刀取結石。

我看見遙遠的將來，香港九龍成爲一個獨立國家！像星加坡一樣！（我看見港九數百萬人投票獨立！）

日本的熊本縣附近火山，明年將會爆發，這都不算是什麼預感了，世界有史以來最慘重大空難——七百多人罹難，飛機之一有一個號碼「一三四七二」又有一個「P」字……三藩市地帶大地震……

我想我亂說幻象也說得夠了，俗語云，不說不錯，多說多錯，我原不是預言家，你千萬莫當真才好！好在你已見慣了假預言家，多見一個一笑不妨！

我常這樣想，只要我們虔心念佛，未來現在過去，發生什麼，我們又何須憂慮於心？我們常心念觀世音菩薩，必可脫災厄，心念文殊菩薩，可斷煩惱，我們多宣揚佛法，助人行善，助人斷煩惱，不就夠好了嗎？何必常懷千歲之憂？

（完）