

# 少林法如禅宗六祖身份的建构与丧失

朱丽霞

河南大学哲学与公共管理学院,河南 开封 475001

**摘要:**法如在北方禅学史上的重要地位,成为他被认定为禅宗六祖的基础。法如六祖身份的逐步明晰,是禅宗谱系由模糊到清晰的微观再现,也是禅宗谱系形成中,由单纯注重僧人宗教影响过渡到宗教地位与政治影响并重的产物。法如被认定为六祖,是其宗教影响力使然,但他被认定为六祖的时间短暂,范围有限,则是其政治影响力缺乏的投射。到北宋时,在各种佛教史传中,法如六祖身份的彻底丧失,这主要是由《宋高僧传》等史书在禅宗史方面的编撰特征所决定的。

**关键词:**法如;六祖身份;建构;谱系

**中图分类号:** K248; B946.6 **文献标识码:** A **文章编号:** 1005-7110(2021)02-0056-08

法如(638—689)是禅宗五祖弘忍的十大弟子之一,他对北宗禅的发展、对少林寺禅法发展都具有重要的影响。在许多文献资料中,法如被称为禅宗六祖,但法如六祖身份的构建时机、原因及构建者等问题非常值得探讨。因为众所周知,后来禅宗史上一概以慧能为六祖。与之同等重要的另外一个现象是:法如在宋代的僧传和禅宗“灯录”中,已不再被视为六祖,甚至自身都湮灭无载。所以,法如六祖身份的丧失,或者更进一步,法如在禅宗史上身份的丧失也非常值得探析。因为,这两个紧密相关的问题,对早期禅宗史的构建意义非凡。

## 一、法如六祖身份建构的基础

法如一生的传法活动都是在少林寺进行的,他在少林寺禅学史乃至整个北方禅宗史上具有重要地位,这与他后来被认定为禅宗六祖有密切的联系。《传法宝纪》提到法如时称其为“唐嵩山少林寺释法如”。根据《唐中岳沙门释法如禅师行状》(以下简称《法如行状》)<sup>①</sup>记载,他俗姓王,上党(今山

**基金项目:** 本文系国家社会科学基金项目“基于佛教中国圣地建构的藏族五台山信仰研究”(19BZJ024)的阶段性成果。

**作者简介:** 朱丽霞,女,甘肃镇原人,哲学博士,河南大学哲学与公共管理学院教授,河南大学特聘教授,河南大学宗教学研究所所长,主要从事汉藏佛教交流研究、河南佛教研究。

<sup>①</sup>《唐中岳沙门释法如禅师行状》刻于武后永昌元年(689),收于清陆耀遒撰《金石续编》卷六。古籍文献中涉及法如的材料约有10种,即:《唐中岳沙门释法如禅师行状》、杜拙《传法宝记》、裴灌《皇唐嵩岳少林寺碑》、智俨《大唐中岳东闲居寺故大德元珪和尚纪德幢》、净觉《楞伽师资记》、敦煌写本《历代法宝记》、宗密《圆觉经大疏钞》《中华传心地禅门师资承袭图》、《荷泽神会禅师语录》及敦煌文书《导凡趣圣心诀》等,全部为唐人著述。另外,依据《法如行状》展开的研究,当以葛兆光先生的《谁是六祖?——重读〈唐中岳沙门释法如禅师行状〉》(《文史》2012年第3辑)最具有代表性。

西长治市)人。“幼随舅任澧阳,事青布明为师,年十九出家,志求大法”。<sup>①</sup>后在其师推荐下,前往蕲州弘忍禅师处。约于显庆三年(658),法如投至弘忍门下,从此随侍其左右达十六年之久,直至弘忍去世(674)。此后,法如先到淮南“掩化”,后北游中岳,居嵩山少林寺。《法如行状》中虽然提到淮南,但仅此而已,他最终落脚于少林寺(683年)。法如在少林寺开法虽只有三年,但在当时产生了重要的影响,这主要包括两个方面:

#### (一)使天下禅者齐聚少林

法如在少林寺的最初三年,非常低调,“处众三年,人不知其高,所以守本全朴,弃世浮荣”。后被众人发现其身份,“垂拱中,都域名德惠端禅师等人,咸就少林,累请开法”<sup>②</sup>,也就是说在大众的力请之下,垂拱二年(686),法如在少林寺开讲禅法,“众皆屈申臂顷,便得本心”<sup>③</sup>,“学侣日广,千里向会”。<sup>④</sup>所以,法如在少林寺传法期间,也是唐代少林寺禅宗发展的一个极具影响力的时期。

不仅如此,弘忍去世后的一段时间里,法如享有极高的声誉,甚至于可以说是北方禅门的领袖。据严挺之的《大唐故大智禅师碑铭并序》(简称《大智禅师碑》)与李邕的《大照禅师塔铭》所记,神秀的大弟子义福与普寂都是先拟投奔法如,后因法如去世,才改投神秀门下的。<sup>⑤</sup>裴灌所撰的《皇唐嵩岳少林寺碑》(作于开元十六年,即728年。《全唐文》中写作《少林寺碑》)中则将法如誉为“定门之首”<sup>⑥</sup>,即禅门之首。《传法宝纪》中也说在“忍、如、大通之世,则法门大启”。<sup>⑦</sup>如此看来,因为法如的关系,在弘忍之后,少林寺成为传播东山法门的重镇。

#### (二)在少林寺形成了一个传法体系

法如的门派观念并不强,据《传法宝纪》载,他临终前曾嘱门人“而今已后,当往荆州玉泉寺秀禅师下咨禀”<sup>⑧</sup>,加之其在少林寺开法三年后,便去世了。即便如此,法如在少林寺还是形成了一个小型的法脉传承体系。他的弟子为元珪(644—716),元珪的弟子有灵运、仁素、智严、惠超等,灵运有弟子坚顺,坚顺曾为灵运建塔。坚顺以下,法如系便无可考了。

元珪俗姓李,“河南伊阙人也。上元二载,孝敬崩,度隶寺焉。宿殖德本,无师自悟。及少林尊者开示大乘,咨禀至道。晚年居庞坞阿兰若,远近缟素受道者,不复胜记”。<sup>⑨</sup>元珪在禅宗史上的地位与其师不同。其师法如由于后世禅宗内部正统性争夺问题,在佛教史传中存留下来的记载较少,这与其在禅宗史上的地位严重不符。但元珪的传记相对则较多,除了《大唐嵩岳闲居寺故大德珪禅师塔

① 温玉成:《读禅宗大师法如碑书后》附录,温玉成著:《中国佛教与考古》,北京:宗教文化出版社,2009年,第186页。青布明即惠明,《续高僧传》卷二十六有传。

② 杜拙:《传法宝纪》,见杨曾文校写:《新版敦煌新本六祖坛经》附编,北京:宗教文化出版社2001年,第179页。注:《传法宝纪》虽有三种敦煌写本,皆藏于法国国民图书馆,但只有一种全本,杨曾文先生“《新版敦煌新本六祖坛经》附编”所收即为全本。

③ 《唐中岳沙门释法如禅师行状》,温玉成:《读禅宗大师法如碑书后》附录,《中国佛教与考古》,第187页。

④ 《传法宝纪》,《新版敦煌新本六祖坛经》附编,第179页。

⑤ 《大唐故大智禅师碑铭并序》中说:“时嵩岳大师法如,演不思议要用,特生信重,夕惕不遑,既至而如公迁谢,怅然悲愤”(《金石萃编》卷八十一,《续修四库全书》,史部,第888册,上海:上海古籍出版社,2002年,第514页)。

⑥ 裴灌:《少林寺碑》,董诰等编:《全唐文》卷二百七十九,上海:上海古籍出版社,1990年,第1253页中。

⑦ 《传法宝纪》,《新版敦煌新本六祖坛经》附编,第181页。

⑧ 《传法宝纪》,《新版敦煌新本六祖坛经》附编,第179页。

⑨ 《大唐嵩岳闲居寺故大德珪禅师塔记》,《全唐文》卷九百十四,第4224页上。

记》(726年立,以下简称《元珪塔记》)、《大唐中岳东闲居寺故大德元珪和尚纪德幢》(725年立,以下简称《元珪纪德幢》)这些碑刻资料外,《宋高僧传》卷十九有“唐嵩岳闲居寺元珪传”,《景德传灯录》卷四有“嵩岳元珪禅师传”,与此关联,《五灯会元》卷二有“嵩岳元珪禅师传”,至于此后的其他史传就不再赘述。

元珪的弟子灵运,少林寺存有《唐少林寺灵运禅师塔铭》,此塔铭刻于天宝九载(750),铭文称“上人讳灵运,萧姓,兰陵人,梁武帝后”。“习禅诀于庞坞珪大师,潜契密得,以真贯理,照十方于自空,脱三界于彼著。”<sup>①</sup>灵运圆寂于开元十七年(729)。因此,从法如到元珪、灵运,这是弘忍东山法门的一个重要派系。元珪还有弟子名仁素,即《元珪塔记》的作者,在《塔记》中有“仁素,开元时嵩岳闲居寺沙门大德珪禅师弟子”<sup>②</sup>的记载。《元珪纪德幢》的作者智严也是其弟子。

另外,《少林寺碑》中提到的法如的弟子惠超,“妙思奇拔,远契元踪,文翰焕然,宗途易晓”<sup>③</sup>,温玉成先生据此考证,认为惠超就是唐朝西行求法的新罗僧人慧超,即《往五天竺国传》的作者。但温先生仅凭“远契元踪”和“文翰焕然”作出推断<sup>④</sup>,似乎证据不足。

总而言之,法如及其弟子在少林寺的传法体系中,其事迹或存于佛教史籍中,或留于少林碑刻中,显现出法如一系对少林寺禅法发展的重要性。印顺法师认为法如是“东山法门北系的最初开展”<sup>⑤</sup>,所以,他在《中国禅宗史》中提到神秀时说:

一直到神秀八十五岁,因为法如死了(689年),中原的学众没有宗主,才集合到神秀的度门兰若来。如法如的法化延续,那神秀在佛教史上的光荣,“两京法主,三帝门师”,怕完全要改写呢!<sup>⑥</sup>

但印顺法师认为法如死后,中原没有宗主的说法也还是值得商榷的,因为当时弘忍的另一个大弟子老安也活动在中原一代,可能法如更认可神秀而已,所以临终安排自己的弟子前往神秀处。

法如在少林寺禅法发展史上乃至中国禅宗史上具有的重要影响,这与其被认定为禅宗六祖密不可分。

## 二、法如六祖身份的建构

关于法如在禅宗史上的身份,相关的碑刻资料主要有《法如行状》和《元珪和尚纪德幢》,相关的敦煌文献资料主要有《传法宝纪》《导凡趣圣心诀》等。这些资料的共同之处就是都提供了菩提达摩—慧可—僧粲—道信—弘忍—法如这样一个传法体系,所以很多学者认为这些资料便可以完全佐证法如就是禅宗六祖。但实际上,禅宗的祖师系统的形成有一个酝酿的过程,祖师道统之说也有特定的

①《唐少林寺灵运禅师塔铭》,《金石萃编》卷八十八,《续修四库全书》第889册,史部,第13页。

②《全唐文》卷九百十四,第4224页上。

③《全唐文》卷二百七十九,第1253页中。

④温玉成先生在《西行的新罗高僧慧超——原来是少林弟子》一文中说:“这十六个字应是点出了惠超的两件大事:一是西行求法。故云‘远契玄纵’;二是有论著问世,故云‘宗途易晓’”(《中国佛教与考古》,第275页)。

⑤印顺:《中国禅宗史》,南昌:江西人民出版社,1999年,第110页。

⑥印顺:《中国禅宗史》,第162页。

内涵,祖师道统的最初构建也有其现实的政治、社会影响力的依凭,而关于法如的这些资料处于禅宗祖师系统的酝酿阶段,并不完全符合祖师道统说的特定内涵。后世禅宗祖师道统说的内涵,主要表现在合法性(有传法依凭)、排他性(即唯一合法性,“一代只许一人”)上,而以上文献中的传法系统里,法如在禅宗史上的身份并不具有这些特征,或者说这些特点并不成熟和明晰。

禅宗“最典型的中国特色乃是其固守‘祖师传统’( patriarchal tradition )”<sup>①</sup>,但禅宗的祖师传统有一个形成的过程,《法如行状》《元珪纪德幢》以及《传法宝纪》中记载的传法体系,只能被看作是后世祖师传统的萌芽。

具体而言,在《法如行状》和《元珪纪德幢》中,都追述了法如法脉传承情况。《法如行状》中说:菩提达摩“入魏传可,可传粲,粲传信,信传忍,忍传如。”<sup>②</sup>《元珪纪德幢》在追述元珪的禅法师承时的说法,与此完全一致:“自达摩入魏,首传惠可,可传粲,粲传信,信传忍,忍传如,至和尚,凡历七代,皆为法主,异世一时。”<sup>③</sup>敦煌文献资料是追述神秀的法系传承的,因此法如之前的传法体系与《法如行状》和《元珪纪德幢》观点一致,但法如之后的传承则有了变动。在《传法宝纪》中,法如后为神秀。敦煌卷子《导凡趣圣心诀》的排列顺序也是法如为第六,其后为“法如传弟子道秀等”,道秀即神秀。<sup>④</sup>因为有以上的记载,法如在很多论著中被称为禅宗六祖。<sup>⑤</sup>

但是,无论是《法如行状》还是《元珪纪德幢》,其中都没有出现几代祖师的字样,《元珪纪德幢》里只是提出了从菩提达摩到元珪,“皆为法主”,追述自身法系的特征很明显。《传法宝纪》虽然列出了从菩提达摩到神秀的次序,但仅以东魏嵩山少林寺释菩提达摩、北齐嵩山少林寺释惠可、隋皖公山释僧璨、唐双峰山东山寺释道信、唐双峰山东山寺释弘忍、唐嵩山少林寺释法如、唐当阳玉泉寺释神秀来分辨称呼,这其中虽然隐含着明显的前后相承的次序,但毕竟区分他们的还主要是朝代和地域,并不是以祖统排序的。更为重要的是《传法宝纪》提到“此法门之多主”<sup>⑥</sup>,这与敦煌本《坛经》中直接称呼弘忍为五祖并提到弘忍令门人各作一偈,“若悟大意者,付汝衣法,禀为六代”<sup>⑦</sup>的做法意趣大为不同,并不具有唯一性和排他性,它只是后世弟子对自身法系正统性的表述。所以,在审视这些记载中的传法体系时,如果忽视了祖统概念内涵并未得到明确表达的特点,从后世祖师传统的视角加以审视,就会将法如直接理解为禅宗六祖。

事实上,法如六祖身份被明确地表达出来是有一个过程的,这个过程就是禅宗祖统构建的过程,换言之,法如的六祖身份是伴随着后世对禅宗正统性的区分而逐渐建构起来的。按照伯兰特·佛尔的观点,禅宗祖师传统的形成过程基本遵循了以下线路:

① [法] 伯兰特·佛尔:《正统性的意欲——北宗禅之批判系谱》,蒋海怒译,上海:上海古籍出版社2010年,导论·第1页。

② 《唐中岳沙门释法如禅师行状》,温玉成:《读禅宗大师法如碑书后》附录,《中国佛教与考古》,第186页。

③ 郑霞:《龙门出土李元珪纪德幢、尼澄璨尊胜幢读后》,《敦煌研究》2010年第2期。

④ 宋之问《为洛下诸僧请法事迎秀禅师归表》中,也称神秀为道秀(《全唐文》卷二百四十,第1074页上)。

⑤ 温玉成先生在《少林访古》中的论文《法如——禅宗的又一个“六祖”》,陈利民的《唐代禅宗传法世系嵩山碑刻稽考》(《中原文物》2016年第4期)、李文生的《论中国佛教禅宗定祖之争》(《敦煌研究》2008年第3期)等论著都持相同观点。

⑥ 《传法宝纪》,《新版敦煌新本六祖坛经》附编,第176页。

⑦ 郭朋:《坛经校释》,北京:中华书局,1983年,第9页。



禅的祖师传统形成于公元七—八世纪。它在归于菩提达摩名下的《二入四行论》中并未出现,然而,我们却能从两种“东山法门”(不久,它被自己的一个叛逆者命名为“北宗”)的“史书”中探测到它的存在,这就是净觉的《楞伽师资记》(楞伽[宗]师徒之记录)和杜朏的《传法宝纪》,它们皆作于公元710—720年之间。该祖师传统继续在神会(684—758)的《定是非论》和《历代法宝记》(约作于776年)里延展。然而,随着《宝林传》于公元801年编辑完成,这种非凡的祖师传统呈现出了其最权威的外现。<sup>①</sup>

所以,按照伯兰特·佛尔的观点,成熟的禅宗祖师传统出现于九世纪。虽然他在此处将《传法宝纪》和《楞伽师资记》归为一类,但这二者关于祖师的认知是略有差异的,《传法宝纪》没有明显的排他性,而《楞伽师资记》在肯定弘忍所说的“后传吾道者,只可十耳”后,最后提出“吾涅槃后,汝与神秀,当以佛日再晖,心灯重照”<sup>②</sup>,这里的“汝”指玄奘,他是《楞伽师资记》的作者净觉的师父。净觉已经有意识地开始抬高自己的师门,使弘忍的十大弟子开始出现初步的层次区分。

可见,无论是早期的碑刻铭文还是佛教史传,凡涉及法如的、具有法脉传承性质的记述,都主要是作者在追述自己的禅法传承。这些记载的显著特点虽承认法如得法于弘忍,但并不具有排他性,即并没有明确否认他人也得法于弘忍,没有否认其他弟子在禅法传承上也同样具有正统性和合法性。<sup>③</sup>只要没有明确否认同一个祖师之下其他弟子也同样具有正统性和合法性,那么围绕法如所出现的传法系统,就和后世的祖师法统论具有本质的区别(后世的禅宗祖师法统论的一个典型特点就是强调“一代只许一人”),有关这些传法系统的文献就不能被视为是构建法如六祖身份的有效支撑。但随着法如的圆寂,法如弟子按照其师的遗嘱,“不远万里”,归入神秀法坛,神秀开始弘法,使得“天下志学,莫不望会”。<sup>④</sup>神秀一系禅法发扬光大之后,神秀的弟子义福(658—736)、普寂(651—739)、景贤(660—723)等人开始将禅宗前期的传法体系融入祖师观念,禅宗的祖师传统形成,这在此三人的塔铭中都有不同程度的体现。

开元二十四年(736),严挺之所撰《大智禅师碑铭》称:“禅师法轮,始自天竺达摩,大教东派三百余年,独称东山学门也。自可、璨、信、忍至大通,递相印属,大通之传付者,河东普寂与禅师二人,即东山继德七代于兹矣。”<sup>⑤</sup>大智指义福,大通指神秀。

开元二十五年(737),羊愉撰《唐嵩山会善寺故景贤大师身塔石记》载:“大师讳景贤,菩提大通法胤也……始先祖师达磨西来,历五叶而授大通。”<sup>⑥</sup>

天宝元年(742),李邕所撰《大照禅师塔铭》说:“入佛之智,赫为万法宗主者,我禅门七叶大照和尚之谓也……二十七年秋七月,海门人曰:吾受托先师,传兹密印,远自达摩菩萨导于可,可进于璨,

① 《正统性的意欲——北宗禅之批判系谱》,《导论》,第2页。

② 《楞伽师资记》,《大正藏》第85册,第1289页中。

③ 洪修平先生在《中国禅学思想史》中也持类似的观点:“记载死者的生平而追述其师承是很普通的事,由当时已成定论的五祖推下来写法如为第六代,也并不意味着就否定其他同门可以为第六代,因为当时还没有‘一代只许一人’的说法”(中国人民大学出版社2007年,第127页)。

④ 《传法宝纪》,《新版敦煌新本六祖坛经》附编,第180页。

⑤ 《金石萃编》卷八十一,《续修四库全书》,史部,第888册,第515页。

⑥ 《金石萃编》卷七十八,《续修四库全书》,史部,第888册,第480页。

璨钟于信,信传于忍,忍授于大通,大通贻于吾,今七叶矣!”<sup>①</sup> 大照指普寂。

通过以上的塔铭可以看出,至少到神秀的弟子义福、普寂等人时,祖统观念已经很清晰了,已经有“递相印属”“传兹密印”等彰显唯一性和正统性的表述,并且已经出现了“七叶”“七代”等彰显唯一性祖统关系的表述。正是因为这个原因,开元八年(720)入南阳传法的神会,终于在开元二十年(732)于滑台大云寺设无遮大会,发起了所谓的南北禅宗是非邪正的大辩论,辩夺禅宗正宗,从此“顿渐门下相见如仇讎”。

法如就是在义福、普寂祖统观念非常明晰的前提下,和神秀一起被普寂明确立为禅宗六祖的,神会曾就此明确质疑普寂:

又今普寂禅师在嵩山竖碑铭,立七祖堂,修《法宝纪》,排七代数,不见著能禅师处。能禅师是得传授付嘱人,为人天师。盖国知闻,即不见著。如禅师是秀禅师同学,又非是传授付嘱人,不为人天师,天下不知闻,有何承禀,充为六代? 普寂禅师为秀和上竖碑铭,立秀和上为第六代。今修《法宝纪》,又立如禅师为第六代。未审此二大德各立为第六代,谁是谁非? 请普寂禅师仔细自思量看。<sup>②</sup>

隋唐时期,随着宗法制对佛教影响的加强,佛教各派讲祖统已经是大势所趋,而禅宗在法如、神秀、慧能之后所开展的争夺正统性的斗争,恰恰是因为弘忍门下有十大弟子,这十大弟子分头传法,各立门户。依照宗法制的特点,在这十大弟子中分出嫡庶(正宗与派生)是必然的趋势。而这种成祖作宗的思想首先出现在神秀一系的弟子中,这大致与弘忍十大弟子中,神秀后来所取得的“两京法主、三帝国师”的显赫地位有关。因为禅宗“不同传承的谱系背后,存在着宗教和社会政治权力的建构。可以说,宗教‘正统性’地位的建立通常都含有政治性的意味,正是一种‘诠释解读的政治成功’,才使某一宗教观念获得正统性。如神会写作《菩提达摩南宗定是非论》,反对北宗灯史的谱系图式,更多的并不是表达一种禅学思想观念的分歧,而毋宁说是意在解除当时北宗所拥有的政治地位”。<sup>③</sup>

而且,对于神秀、慧能弟子们而言,其前师正统性地位的确立,则意味着自身正统性的继续成立。与普遍认可的早期祖师精神性地诞生了后代祖师这种假说相反,所有这些祖师们——或者更精确地说,他们的形象及地位——事实上是被后代的法系建构者创造出来的。这就是禅学者阿澜·柯(Alan Cole)所讲的禅宗史上“徒子徒孙生祖师”的有趣现象。<sup>④</sup> 所以,葛兆光先生说:“我怀疑,正是由于神会向普寂夺回‘七祖’称号,强调荷泽一系正统性,才倒着衍生出来‘南能北秀’争夺‘六祖’的故事”。<sup>⑤</sup> 正因为争夺禅宗正统性的斗争发生在法如、神秀、慧能的弟子辈中,而法如又将弟子遣入神秀门下,就连唯一声称是其嫡传弟子的元珪,也在公元716年亡故了,所以法如的法脉零落,是没有人替法如主张六祖身份的。普寂虽替法如主张过六祖的身份,但就法如、神秀与普寂的关系而言,毕竟是有远

① 《全唐文》卷二百六十二,第1174、1175页。

② 杨曾文编校:《神会和尚禅语录》,北京:中华书局,1996年,第31—32页。

③ 龚隽:《禅史钩沉——以问题为中心的思想史论述》,北京:生活·读书·新知三联书店,2006年,第351—352页。

④ Alan Cole, *Fathering Your Father: The Zen of Fabrication in Tang Buddhism*, Berkeley: University of California Press, 2009年。转引自(加拿大英属哥伦比亚大学)陈金华:《东亚佛教中的“边地情结”:论圣地及祖谱的建构》,《佛学研究》2002年总第21期。

⑤ 葛兆光:《谁是六祖?——重读〈唐中岳沙门释法如禅师行状〉》,《文史》2012年第3辑。

近亲疏的区别,所以《大照禅师塔铭》中的六祖只提了神秀,更何况在神会滑台“定是非”后,“普寂之门盈而后虚”,<sup>①</sup>因此,法如的六祖身份的建构,在历史上也属于昙花一现。

即便如此,在北宗发展史上,普寂“立如禅师为第六代”的做法值得分析。普寂与法如并没有师承关系,他同时立法如和神秀为禅宗六祖的原因是什么呢?立法如为六祖并不能对构建自身的正统性产生帮助。那么,此事只能有一种解释:法如在北方禅宗系统内的地位是公认的,是不能随便抹杀的。在某种意义上,《法如行状》《元珪纪德幢》是法如一系的弟子们所作,他们对自己法门师承追述中对法如的褒扬,还有可能被解读为并非法如真实的历史地位,而是一种宗派意识的产物,但称法如为“定门之首”的《少林寺碑》的作者裴灌是教外人士,且他写此碑时的身份是银青光禄大夫(从三品文散官)、礼部尚书(正三品职事官)、上柱国(正二品勋)、正平县开国子(正五品上爵)。所以,法如当时的身份是得到朝野认可的,神秀被武则天召请入宫(701)也是在法如去世以后了。

### 三、法如六祖身份的丧失

唐代的《法如行状》《元珪纪德幢》《少林寺碑》《传法宝纪》等史料中,有可能彰显法如“六祖”身份的记载,到宋代《宋高僧传》和《景德传灯录》中,竟然全部没有收录,法如由曾经的六祖变成了一个完全不存在的人物,法如作为弘忍十大弟子的身份也从禅史中消失了。

唐人著述如《楞伽师资记》《历代法宝记》《圆觉经大疏钞》等所列举的、弘忍的十大弟子,尽管互有出入,但其中有五人是大家共同认可的,他们分别是:慧能、神秀、老安、法如和智诜。但《宋高僧传》只为神秀、慧能、老安三人立传,智诜没有专门的传记,只是在卷十九与卷二十有提及,这里唯一隐没无闻的就是法如。《宋高僧传》的特点之一是该书所依据的资料广泛,尤其使用了大量的碑文,故于每个传记结束时,通常说“某某为立碑铭或塔铭”,此即指本传所据。但《法如行状》和《元珪塔记》《元珪纪德幢》等一直完整地保留在少林寺和龙门,却为赞宁所忽视,的确令人费解。另外,《宋高僧传》最精彩的部分是习禅科,因为唐末五代正是禅宗繁荣发达的时期,在这种背景之下,法如也还是被忽视或遗忘了。不仅如此,《宋高僧传》将法如与弟子元珪的师从关系也被隐没,只是含糊其辞的说元珪:“后悟少林寺禅宗,大通心要,深入玄微,遂卜庐于岳中庞坞”。<sup>②</sup>

《景德传灯录》不仅将法如名字遗漏,而且元珪又被窜改为他人弟子:“后谒安国师,印以真宗,顿悟玄旨,遂卜庐于岳之庞坞”<sup>③</sup>,此处的“安国师”指慧安,也就是老安。

这样,法如一系从北宋僧史中彻底被抹杀掉了。作为《宋高僧传》作者的赞宁出生于洛阳,并曾经住持洛阳的寺院,其对法如“忽略”的原因学者虽多有探讨,但多数具有猜测和逻辑推演的性质。而且这件事影响重大,因为“撰于北宋初年的《宋高僧传》和《景德传灯录》,毕竟是具有半钦定性质

① 赞宁:《宋高僧传》,范祥雍点校,北京:中华书局,1987年,第180页。

② 《宋高僧传》,第474页。

③ 道原:《景德传灯录译注》,顾宏义译注,上海:上海书店出版社,2009年,第255页。《五灯会元》里的说法几乎完全与此一致(后谒安国师,顿悟玄旨,遂卜庐于岳之庞坞)。

并且入藏的僧籍著作,影响深远。尔后编纂的一些佛籍多原封不动地取材于两书”<sup>①</sup>,这就导致法如在宋以后几乎完全被遗忘。目前学者将《宋高僧传》不载法如的原因主要归结为“《宋高僧传》在对禅宗人物的编排上似有‘重南轻北’的倾向”<sup>②</sup>,这也可备一家之说。但赞宁将弘忍门下弟子做简略化处理的目的非常明显,他试图保持早期禅宗清晰的发展线索。在弘忍的传记中,他提到弘忍的弟子只有神秀和慧能,慧能得法的经历与《坛经》中记述基本一致。弘忍最著名的弟子之一慧安(老安),赞宁在其传记中虽然提到慧安曾“至蕲州,礼忍大师”,<sup>③</sup>但他将慧安的传放在“感通篇”中,而不是放在占相当篇幅的“习禅篇”中。他对法如的弟子元珪也做了同样的处理,使之也列于“感通篇”中。更为重要的是他见过或者至少知道《元珪纪德幢》,他在元珪传的最后说元珪在开元四年圆寂后:“遂营塔于岳之东岭,影堂存于本院。后十二年告成,县尉许筹追珪之德为记焉”。<sup>④</sup>而《元珪纪德幢》中就有法如的传法谱系,所以,只能说赞宁有意疏忽了法如,精简了弘忍之下的传法体系。归根结底,是因为到宋代时,南宗禅已经蔚为大观,其他的法系积弱不振,或者荡然无存,其前代祖师的重要性也就被稀释了,这就呼应了一切历史都是当代史的观点。

不管佛教史记载如何,法如的重要性不容置疑,胡适曾在“与柳田圣山讨论禅宗史的纲领”一文中指出:“将来我修改《楞伽宗考》,一定要给法如一个重要地位”。<sup>⑤</sup>

责任编辑:董德英

## The Construction and Loss of the Sixth Patriarch Identity of Shaolin Fa-ru Zen

Zhu Lixia

School of Philosophy and Public Administration, Henan University, Kaifeng 475001, China

**Abstract:** Fa-ru's important position in the history of the northern school of Zen became the basis of his being recognized as the sixth patriarch of Zen. The gradual clarification of the identity of the sixth patriarch of Fa-ru is a microcosmic representation of the Zen genealogy from vagueness to clarity. It is also a product of the transition from focusing on the religious influence of monks to paying equal attention to religious status and political influence in the formation of the Zen genealogy. If Fa-ru was identified as the sixth patriarch, it was due to his religious influence, but his sixth patriarch status was short-lived and limited in scope due to his lack of political influence. In the Northern Song Dynasty, the identity of the sixth patriarch of Buddhism was completely lost, which was mainly determined by the features in compiling *The Biographies of Eminent Monks in Song Dynasty*.

**Key words:** Fa-ru; sixth patriarch identity; construction; pedigree

① 王振国:《略析〈宋高僧传〉、〈景德传灯录〉关于部分禅宗人物传记之误失——兼论高僧法如在禅史上的地位》,《敦煌学辑刊》2002年第1期。

② 王振国:《略析〈宋高僧传〉、〈景德传灯录〉关于部分禅宗人物传记之误失——兼论高僧法如在禅史上的地位》,《敦煌学辑刊》2002年第1期。

③ 《宋高僧传》,第453页。

④ 《宋高僧传》,第476页。

⑤ 胡适著,明立志、潘平编著:《胡适说禅——一个实用主义者的佛教观》,北京:团结出版社,2007年,第280页。