

荷澤神會的心性思想

張國一

提要

神會思想在現代研究中，多被理解為「偏向寂滅」（如印順導師《中國禪宗史》），或被批評為「知解宗徒」（如錢穆）。這樣的認識是否允當？從敦煌出土的七種神會文獻中，可以看見神會終其一生，遵循惠能「自性起用」禪法；重「作用」——而非僅說寂滅，確是神會禪中重要的一環，只不過這樣的思想，在他晚年洛陽時期才明確弘闡而已，這有賴對大量神會文獻作全面研究才容易看出。而神會遺破無餘的立場，也是顯見的，「知解宗徒」的批評，與敦煌文獻中的神會並不相當。本文盡可能蒐集了古今完整神會文獻，以此為基進行研究，神會的真面貌，還是只有依賴文獻來還原。

一、關於神會（670～762）的文獻材料

（一）敦煌出土的七種原始文獻

關於神會的一手文獻，本世紀初終於重現，這件不可思議的事，¹憑藉著胡適先生卓越的三大天賦：客觀求證力、精到考證力，與不求速效寧緩勿濫的長時探究力而完成。²鈴木

¹ 胡適到歐洲尋求神會的資料，但收獲之豐遠出意料之外，他自道：「我假定的計畫居然有這樣大的靈驗，已超過我出國之前最大的奢望了。」參胡適：《神會和尚遺集》之〈自序〉。

² (1)「客觀求證力」：胡適研究禪史，注重客觀文獻之根據，他自說：「民國十三年，我試作中國禪學史稿，寫到了惠能，我已很懷疑了；寫到了神會，我不能不擱筆了。我在《宋僧傳》裡發現了神會和北宗奮鬥的記載，又在宗密的書裡發現了貞元十二年敕立神會為第七祖的記載，便決心要搜求有關於神會的資料。」（《神會和尚遺集》〈自序〉），這是他「客觀求證力」的表現。(2)「精到考證力」：鈴木大拙曾讚美胡適：「胡適《神會遺集》是根據同氏在巴黎發現敦煌諸寫本而成，眼光敏銳，整理精緻，實堪欽佩，至於出發於科學的見地和處理才能，更令人嘆為觀止。」參柳田聖山：〈胡適博士與中國初期禪宗史之研究〉，柳編：《胡適禪學案》，頁11。胡適在考據上表現的睿智、精細，與驚人的記憶力（如僅憑記憶發現《頓悟無生般若頌》即曾讀《景德傳燈錄》之《顯宗記》一事），確令人敬佩，鈴木大拙的話可做為註腳。(3)「長時探究力」：胡適對神會文獻的探究，始於民國十三年，民國四十九年還校定《南陽和尚問答雜徵義》，前後歷時36年，其成

大拙等中日學者，繼續在版本校勘上有了新成果，較完整精確的文獻原貌遂得見。³

這批出土文獻，由四種主要文獻和三種附錄文獻所組成。四種主要文獻是：《菩提達摩南宗定是非論》（以下或簡稱為《南宗定是非論》）、《頓悟無生般若頌》、《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》（以下或簡稱為《壇語》），與《南陽和尚問答雜徵義》（以下或簡稱為《問答雜徵義》）。《頓悟無生般若頌》就是《景德傳燈錄》裏的《顯宗記》原本；《南陽和尚問答雜徵義》，即一般所謂的《神會語錄》。⁴另三種附錄文獻——二種比附於上主要文獻內，一種僅是歌謠短詩，故以「附錄」稱之——是：一、《修頓悟最上乘論》，為尊贊《金剛經》之文，比附於《菩提達摩南宗定是非論》中；⁵二、《師資血脈傳》，據研究即是《六代大德》略傳，比附在《南陽和尚問答雜徵義》之末；⁶及三、《五更轉》兩首、《五律》一首。⁷七種敦煌文獻，可以下表示之：

1. 四種主要文獻：

- (1) 《菩提達摩南宗定是非論》
- (2) 《頓悟無生般若頌》 = 《顯宗記》
- (3) 《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》

就絕非輕易得之者。

³ 鈴木大拙據石井光雄購藏的敦煌寫本，校訂出了《荷澤神會禪師語錄》。另任子宜先生收藏的敦博本，再為神會原始文獻提供了最好的版本；楊曾文先生自1986年起進行校勘整理，遂有目前關於神會文獻較好較完整的《神會和尚禪話錄》問世（北京：中華書局，1996年7月，1刷）。

⁴ 《南陽和尚問答雜徵義》，胡適1930年校出，即題《神會語錄》。日本石井光雄本、鈴木貞太郎校定，1934年出版，亦稱《敦煌出土荷澤神會禪師語錄》。胡適自道：「那兩個本子都欠頭，都沒有題目，所以我和鈴木先生都只題作《神會語錄》。」（《神會和尚遺集》，頁404~405）。

⁵ 印順法師指出：「讚歎《金剛般若波羅蜜經》部分，原名《頓悟最上乘論》。修《頓悟最上乘論》，是造論，而不是大會的論議，與《南宗定是非論》，根本不同。這是另一部論文，而被編進去的。」印順亦稱《定南宗是非論》正文加上《頓悟最上乘論》是「身內有身」的作法。（《中國禪宗史》，頁304、305）。

⁶ 胡適指出：「第四十九章」（筆者按，指《南陽和尚問答雜徵義》）以下敘《六代大德》的兩千五六百字，可能是從神會的《師資血脈傳》鈔來的，《師資血脈傳》，原是單行的，這個增訂本好像把他鈔作語錄的一部分了。」（《神會和尚遺集》，頁418）楊曾文先生亦有考訂，亦從此說，謂：「《問答雜徵義》後面的『六代禪師傳』就是《師資血脈傳》」（《神會和尚禪話錄》，頁200）。

⁷ 《五更轉》二首，全名分別是《荷澤寺神會和尚五更轉》、《南宗定邪正五更轉》。

(4)《南陽和尚問答雜徵義》 = 《神會語錄》

2.三種附錄文獻：

(1)《修頓悟最上乘論》，比附于《南宗定是非論》

(2)《師資血脈傳》 = 《六代大德》略傳，比附于《南陽和尚問答雜徵義》

(3)《五更轉》二首、《五律》一首

這些文獻被創作的先後順序是怎樣的呢？《菩提達摩南宗定是非論》是最早的作品，這是神會在滑台「定宗旨、辨是非」的辯論記錄，時在開元 20 年（732）。⁸胡適曾主張《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》才是神會的最早之作，⁹但據印順法師的研究，它實是「後來在洛陽，每月作檀場」的「開法傳禪」記錄，¹⁰它應屬洛陽時期的作品。《南陽和尚問答雜徵義》，「採取了《南宗定是非論》一小部分材料」，¹¹當然亦是滑台以後的洛陽期之作。至於《頓悟無生般若頌》，《曹溪大師別傳》曾引用其中的文字，「可證此頌出於此傳之前」。¹²然確切的時間是什麼時候？《景德傳燈錄》的說法是「天寶四年」（745），契嵩的《傳法正宗記》亦繼承了此說。¹³只是道原如何能在神會滅後 242 年後提出此說？根據為何？不得而知。不過，《頌》大致可確定是神會洛陽晚期的作品，理由是《頌》中已從早期的「無念」說到「動用無窮」；重「作用」，正是洛陽期作品一致的重要特色。「天寶四年」，

⁸ 神會在滑台開無遮大會，「定是非」的年代，胡適最後考訂的結論是開元二十年，他說：「我要重新考訂神會和尚在滑台大雲寺『定南北兩宗』的無遮大會是在開元二十年（732），而不是在開元二十一年（733）。」詳文可參胡適〈新校訂的敦煌寫本神會和尚遺著兩種〉一文（《神會和尚遺集》，頁 365）。

⁹ 胡適在〈新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種〉文中說：「此卷的標題是《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》，南陽和上即是神會，即是南陽時期的神會」「他住南陽的時期，約當他 51 歲到 60 歲（720~729），他活到 93 歲，所以他的《壇語》是他比較很早的著作。」（柳田聖山編：《胡適禪學案》，頁 320）

¹⁰ 參印順：《中國禪宗史》，頁 301~302。

¹¹ 參胡適：〈神會和尚語錄的第三個敦煌寫本〉（柳田聖山編：《胡適禪學案》，頁 346）。

¹² 引自胡適〈跋頓悟無生般若頌〉文，（《神會和尚遺集》，頁 205）。

¹³ 關於神會的生卒年代，有二說，本文採胡適之說，參其〈附記神會和尚的生卒的新考正〉一文（《神會和尚遺集》，頁 370）。

今年神會 76 歲，住進荷澤寺中，在洛陽受到極大的敬重，作為《頌》的創作時間，是可以說得通的，不過或許更晚，畢竟神會一直活到了 93 歲（670~762）的高壽呢！¹⁴

四部主要文獻，大致表現了神會兩個時期的思想：一、滑台期（732 以前）：以《南宗定是非論》為代表；二、洛陽期（732~762）：其餘之書為代表。前者可代表神會 63 歲以前的思想總結，後者則是 63~93 歲的晚年定論。¹⁵至於二部附錄文獻的創作時間，亦可據所比附的文獻而定：《修頓悟最上乘論》屬滑台期；《師資血脈傳》雖比附在《南陽和尚問答雜徵義》中，但在《南宗定是非論》中已提及，¹⁶應視為滑台期之作。《五更轉》二首、《五律》一首，由於題名稱「荷澤和尚」，這是神會晚年的稱號，¹⁷故大致亦可歸於洛陽期的作品。可表示如下：

1. 滑台期（63 歲以前）作品：

(1) 主要文獻：《菩提達摩南宗定是非論》

(2) 附錄文獻：《修頓悟最上乘論》、《師資血脈傳》。

2. 洛陽期（63~93 歲）作品：

(1) 主要文獻：《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》、《南陽和尚問答雜徵義》、

《頓悟無生般若頌》（晚年定論）

¹⁴ 《傳法正宗記》說：「以天寶四年獨斷祖道為南北宗著書曰《顯宗論》」（在《大正藏》卷五一，二〇七八，頁 750）。《景德傳燈錄》的原說是：「天寶四年，方定二宗，乃著《顯宗記》盛行於世」（卷五，〈西京荷澤神會禪師〉）

¹⁵ 據胡適研究，神會大致在天寶四年（745）入洛（《神會和尚遺集》，頁 62），洛陽期本應始於此。然滑台定宗旨到天寶四年（732~745）這段期間，神會活動不明，應歸入何期？滑台以前代表早期，此時神會已 63 歲了，故一併歸入洛陽晚期。

¹⁶ 《師資血脈傳》之名，原出於《南宗定是非論》之序文，言：「……，今取二十載一本為定，後有《師資血脈傳》一卷，亦在世流行。」可知開元二十年（732）修《南宗定是非論》之時，同時已有《師資血脈傳》在世流行了。

¹⁷ 第一首《五更轉》的名稱是《荷澤寺神會和尚五更轉》；神會在天寶四年到東京荷澤寺，「人們才漸漸改稱他『荷澤和上』」參胡適《神會和尚遺集》，頁 423。天寶四年是西元 745 年，神會已經 76 歲了。

(2)附錄文獻：《五更轉》二首、《五律》一首

(二)相關文獻共有多少

再者，含敦煌文獻在內，研究神會「心性」思想應參考的相關文獻，一共有多少呢？據本文的研究，共計得 19 種（《修頓悟最上乘論》、《師資血脈傳》包含在內，但未獨立計算），其資料有先後演進增補的情況，略示於下：

神會文獻總數及發展概況表

1. 《菩提達摩南宗定是非論》（670~732）（含《修頓悟最上乘論》）
2. 《頓悟無生般若頌》（745）
3. 《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》（732~762）
4. 《南陽和上問答雜徵義》（732~762）（含《師資血脈傳》）
5. 《五更轉》兩首、《五律》一首（732~762）
6. 《曆代法寶記》（775）：無新資料（其中 2 條資料，引自《南宗定是非論》）
7. 《禪源諸詮集都序》（780~841）：資料全新
8. 《歷代禪門師資承襲圖》（781~841）：資料全新
9. 《圓覺經大疏抄》（780~841）：資料全新
10. 《寶林傳》（801）：無新資料

11. 《祖堂集》（952）：無新資料
12. 《宋僧傳》（988）：增 1 條新資料（然記神會傳記最詳，生平、時間皆詳）
13. 《景德傳燈錄》（1004）：有 略傳：增新資料 1 條

示眾語：資料全新

《顯宗記》，據《頓悟無生般若頌》改作

14. 《傳法正宗記》（1061）：無新資料
15. 《林間錄》（1071~1128）：無新資料
16. 《宗門統要續集》（1133）：增 1 條新資料
17. 《聯燈會要》（1183）：無新資料
18. 《五燈會元》（1252）：無新資料
19. 《指月錄》（1599）：增 1 條新資料

十九種文獻中，除敦煌原文獻外，記錄神會思想最豐富的是宗密《禪源諸詮集都序》等三書與《景德傳燈錄》（事實上，在敦煌文獻出土之前，他們幾乎代表了神會研究的所有材料）；其餘文獻新增材料極少，僅零星一、二條而已。有七書未增新資料，故實際在利用上，只須運用其中的十二種文獻。十二種文獻中，以敦煌出土的五種文獻（實即前所言七種，另《修頓悟最上乘論》和《師資血脈傳》二種資料亦附錄在其中），最為重要；關於神會「心性」思想，百分之九十五以上皆集中於此；它們應被視為「基本文獻類」。其次是唐代宗密的

《禪源諸詮集都序》等三書，由於年代甚早，較為珍貴，故可做為「次要文獻類」。最後是宋代以後的《宋僧傳》、《景德傳燈錄》、《宗門統要續集》、《指月錄》等四書，雖載記不少重要新資料，然因年代較遠，故可列為「補遺文獻類」。

最後，根據上列文獻，進一步略探神會在禪門中的地位問題。分四點述之：1.神會所遺文獻可稱甚豐，後世卻無傳；唐宋重要諸燈史，僅零星一二條略記之而已（如《曆代法寶記》中的二條資料，係引自《南宗定是非論》，但僅引此二條而已）——乃至全略（如《祖堂集》）；可顯見禪門對他的忽視。2.禪史上，予神會以肯定的是宗密，說惠能「以法印付囑荷澤，令其傳嗣」，¹⁸正式立「荷澤為第七祖」。¹⁹《景德傳燈錄》亦表現了對神會的重視較廣泛搜集了神會的思想材料，《顯宗記》（即後敦煌出土的《頓悟無生般若頌》）等寶貴文獻賴以得存。不過，宗密之說，同時及後世皆不揚；《景德傳燈錄》不傳神會七祖說，且所收神會思想，大致予以「南禪化」了——據後世真正的禪門主流洪州宗、石頭宗的特色予以潤改了，嚴格來說，與神會思想原貌已有了距離（請詳後文）；神會在《景德傳燈錄》那裏，雖得敬重而嫌不足。3.除敦煌原始文獻、宗密三書、《景德傳燈錄》外，另九種記錄神會思想的文獻，竟有二種文獻對神會採批評的態度：《林間錄》說「荷澤公然立知見」是「知見之病」；²⁰《宗門統要續集》在〈惠能〉部分有一條神會的資料，說「古人授記終不錯，如今立知解為宗，即荷澤也」。²¹另《曆代法寶記》亦直說「知見立知，即無明本」，²²所指若是神會，則一共有三種文獻對神會表示不滿了。4.神會未受禪門重視，借著文獻分析可清晰得見。然而，是什麼原因造成了這樣的結果？就客觀面言之，他的「立知見」理論，能否通「以心破心」的「般若」法性？頗受非難，禪理思想是受到根本質疑的。其次，主觀方面的因素，針對著他受敕七祖一事——後代禪門是尊洪州、石頭為曹溪正統的，成了七祖

¹⁸ 參宗密《禪門師資承襲圖》（《卍續藏》110冊，頁433）。

¹⁹ 同上，頁142。

²⁰ 在《卍續藏》148冊，頁297。

²¹ 參《宗門統要續集·卷二》（《嘉興大藏經》三七，頁428）。

²² 在《大正藏》151冊，頁192下。

的神會，能不受到打壓嗎？至少是敬而遠之了。²³只是，這樣的想法與作法是否公平？現代學界的神會研究在文獻取材上較古人增加了許多的方便，理應根據它們，重新思考探究一番吧！

二、神會的「心性」思想探究

(一)基本文獻：五種敦煌神會文獻中的「心性」思想

敦煌出土的神會原始文獻，共有七種（前已論）；這裏所謂五種，是未把《修頓悟最上乘論》和《師資血脈傳》二種附錄文獻獨立計算。

1.重「無念般若波羅蜜」的如來藏說

神會的思想當然仍是「佛性具足而在纏」的傳統「如來藏」說，²⁴這是禪宗的基本立場。但神會是直接承《涅槃經》的，他在《問答雜徵義》中，屢說「金、礦」之喻（金喻佛性，礦喻煩惱）；並申著名的〈本有今無偈〉云：「本有者，本有佛性」，「今言無佛性者，為被煩惱蓋覆不見，所以言無」，皆是「據《涅槃經》義」。²⁵他重說「佛性」，也根據《涅槃經》；²⁶神會禪很明顯是《涅槃經》系統的如來藏禪。

神會重《涅槃經》，是仿效自惠能的——《曹溪大師別傳》裡的惠能是特尊《涅槃經》

²³ 神會到北方去宣傳南宗思想，獲得了勝利，貞元二年（796年），獲敕贈七祖之銜，這事記錄在宗密的《圓覺經大疏鈔》卷三之下：「貞元十二年，敕皇太子集諸禪師，楷定禪門宗旨，遂立神會禪師為第七祖。」（文引自印順：《中國禪宗史》，頁299）

²⁴ 如《涅槃經》言：「善男子，我今普示一切眾生所有佛性，為諸煩惱之所覆蔽，如彼貧人有真金藏，不能得見。」又「善男子，一切眾生亦復如是，不能親近善知識故，雖有佛性皆不能見，而為貪淫、瞋恚、愚癡之所覆蔽故。」（文引自屈大成：《大乘大般涅槃經研究》，頁162、163）。

²⁵ 見《神會和尚禪話錄》頁62。

²⁶ 神會特重說「佛性」，這是在早期《南宗定是非論》、晚期《問答雜徵義》中的明顯特色。亦用「道」、「本性」、「般若」、「中道第一義諦」等語，然以「佛性」為主。這點，印順法師也有相同的看法，可參其《中國禪宗史》，頁362。

的。不僅如此，連特重此系統中之「般若波羅蜜」法，神會亦與惠能完全一致。神會說：

「不修餘法，不行餘行，唯獨修般若波羅蜜法，行般若波羅蜜行。」²⁷

「修行般若波羅蜜者能攝一切法；行般若波羅蜜行，即是一切行之根本。

28

「恒沙三昧，八萬四千諸波羅蜜門，皆從般若波羅蜜生。」²⁹

他的態度幾乎是惠能的翻版！而重《金剛經》的新傳統，神會當然亦照單全收了：

「善知識，必須持誦《金剛般若波羅蜜經》，此經號為一切諸佛母經，亦是一切諸法祖師。」³⁰

神會還因此造了一部《修頓悟最上乘論》來尊贊《金剛經》，甚至在《師資血脈傳》中，假造了禪宗六代祖師皆「依《金剛經》，說如來知見」的歷史。³¹神會仿效尊崇惠能的態度，近乎狂熱。³²

「般若波羅蜜」作為神會禪法重心，其內涵是什麼呢？「般若波羅蜜」意指「無念」，如說：

「是無念者即是般若波羅蜜。」³³

「有無雙遣中道亦亡者是無念……，即是甚深般若波羅蜜。」³⁴

「無念」又是什麼？神會說：

「云何無念？所謂不念有無，不念善惡，不念有邊際無邊際，不念有量無

²⁷ 參胡適編：《神會和尚遺集》，頁 296。

²⁸ 參楊曾文編：《神會和尚禪話錄》，頁 102。

²⁹ 同註 27，頁 299。

³⁰ 同註 27，頁 299。

³¹ 同註 28，頁 107。

³² 神會大致遵照著惠能禪法，全面予以接受，重「般若波羅蜜」，重「無念」，重《金剛經》，這原無可厚非。但在《師資血脈傳》中，他假造了前六代祖師，都以《金剛經》傳法的偽史——做為惠能忠實門徒，本有護主衛教之心，然竟至於造假！這樣非理性的行為是令人驚訝的。這無怪乎胡適先生要說神會是「大騙子和作偽專家了」。前語引自江燦騰：〈胡適禪研究公案〉一文，《當代》101，102（民 83.9~83.10）。

³³ 同註 27，頁 308。

³⁴ 同上，頁 145。

限量。不念菩提，不以菩提為念；不念涅槃，不以涅槃為念，是為無念。

35

「心若有念起，即便覺照，起心既滅，覺照自亡，即是無念。」³⁶

「無念」是重在遣破一切分別起心的；³⁷但不止於此，更至於「覺照自亡」，連能遣之覺照心亦遣破了。這是如來藏禪「以心破心」的傳統理路，³⁸遂悟入無分別的「般若」法性中去了。

然值得注意的是，「無念」所悟入的「般若」法性，是偏指「自心」之般若自性，未兼「物」之般若自性義涵。事實上，排斥「無情」、「萬物」的立場，在神會著作中是可以清楚看見的，如說：

「豈將青青翠竹同功德法身？鬱鬱黃花等般若之智？若言青竹黃花同法身般若，如來于何經中為青竹黃花授菩提記？若將青竹黃花同法身般若者，此即是外道說，何以故？為《涅槃經》云：無佛性者所為無情物是。」³⁹

又

「和上言：法師莫謗大乘，經論說虛空無見。」

「為眾生有般若故，致得言見；虛空無般若故，致使不言見。」⁴⁰

「虛空」、「無情物」，不通「般若」、「佛性」；神會的「般若」法性，確是偏說「自心」的。這使他的思想有退回到《阿含經》，偏說「我空」的小乘「空心」說的危險！⁴¹不過，

³⁵ 同上，頁 308。

³⁶ 同上，頁 309。

³⁷ 神會重遣破的特色，印順法師尤其強調，他說：「不作意為無念，多少是偏於遣破的。」「神會所傳的禪法，不免有高推聖境，重於不起念的傾向。」（參印順：《中國禪宗史》，頁 360、369）不過，這樣的理解，尚有待商榷，請詳下文。

³⁸ 《楞伽經》的如來藏禪，即主「以心破心」。參印順〈宋譯楞伽與達摩禪〉一文。（張曼濤編：《禪宗史實考辯》，頁 211~233）。

³⁹ 同註 27，頁 139。

⁴⁰ 同註 28，頁 26。

⁴¹ 原始《阿含經》中有四種心解脫：「無量心解脫」、「無所有心解脫」、「空心解脫」、「無相心解脫」，後以「空心」說獨受重視，這是偏重離染愛、煩惱的。（參印順《空之探究》頁 3~50）神會此處唯重遣破自心之執以入法性，不正與這種小乘「空心」說相近嗎？

這樣的態度，在其晚年，可看見修正的跡象。晚期的《頓悟無生般若頌》中，神會新說是：

「無念是實相真空…我法二空，有無雙泯。」⁴²

《問答雜徵義》中，亦說：

「夫求解脫者，離身意識、五法、三自性、八識、二無我，離內外見，亦不

於三界現身意……。」⁴³

以「我法二空」、「二無我」說「無念」，「無念」說的內涵得從「我空」擴充至「法空」，也就兼通了「心、物」二大範疇，這也就回歸到大乘教義的立場上來了。作為惠能「摩訶般若波羅蜜」法性理論的繼承者而言，這才得乎惠能本意！當然，必須承認的是，晚期就「心、物」說「無念」的理論，相較重「自心」說「無念」，在篇幅比重上少了很多。但神會明說「我法二空」確是事實；若因此而主張神會僅重「自心」的法性論，說神會自甘於偏說「我空」的小乘立場，與事實是不符的。神會廣讀大乘經論，極力效學惠能，亦明確說：「發無上菩提心是寶器；何者穢食？二乘人天法是穢食」；⁴⁴他的大乘立場不是極為明確嗎？大體上，可將他重「自心」義的「無念」法性說，視為早期未定之論；而兼「心、物」義的「無念」法性說，是較成熟的晚年定論。神會仿效繼承惠能的「摩訶般若波羅蜜」理論，大致是「先迷後得」的。

2. 悟入方便：「不作意」

「無念」「般若波羅蜜」法性，是神會禪法的重心，應如何悟入？早年那個偏重「自心」

⁴² 同註 27，頁 397。

⁴³ 同上，頁 232。「五法」、「三自性」、「八識」、「二無我」，神會這裏的觀念是引自《楞伽經》的。「五法」，指「名、相、分別、正智、如如」（參《楞伽經》卷一）；「三自性」，是「妄想自性、緣起自性、成自性」（《楞伽經》卷一）；「二無我」，「謂人無我及法無法」（《楞伽經》卷一）。「五法」、「三自性」是對一切雜染法、清淨法（或分別法、無分別法）的歸納分類。「二無我」相當「五法」中的「正智、如如」，也相當「三自性」中的「成自性」，是指勝義的實相、真如而言。神會這裏引用它們，說明「解脫」是必須「離」上述「一切法」而證入的（不執著有為，亦不執著無為）。這可見神會禪所證之無分別法性，不僅說「我空」，而是「我」、「法」二空，或「一切法空」，這仍是一貫的大乘立場。

⁴⁴ 同註 27，頁 231。

義的「無念」法性，它的悟入方便，神會論之甚詳。大致仍遵循著傳統「以心破心」理論——神會稱之為「不作意」，藉此悟入；如說：

「不作意即是無念。」⁴⁵

「但莫作意，自當悟入。」⁴⁶

如何「不作意」？他的一般義涵是指遣除自心所起的一切念慮活動；所謂：

「但莫作意，心自無物，即無物心，自性空寂。」⁴⁷

不起心，乃至包涵了不起一切修行活動之心：「不凝心」、「不著淨」、「不取菩提」、「不取涅槃」、「不取空」、「不取淨」、「不取定」；⁴⁸總結一句，便是「更欲起心有修，即是妄心，不可得解脫。」⁴⁹不過，「不作意」真正要遣破的對象，還是「心」體自身（上僅破「心理活動」而已）——這才是真正的關鍵，神會立論的要旨在此，他說：

「我心本空寂，不覺妄念起，若覺妄念者，覺妄自俱滅。」⁵⁰

又

「若見遍，即覺照亦不立。」⁵¹

「覺妄俱滅」、「覺照亦不立」，「心」破除了自我存在的根本妄念，終於達到了悟入的深度，也就隨順契入「不可言說」的「般若」法性中⁵²。當然，這仍是偏有小乘「我空」色彩的。⁵³

晚年兼通「心、物」義涵的「無念」「般若波羅蜜」法性，其悟入方便若何？大致仍是

「莫（不）作意」的運用，最明顯的一段文字是：

⁴⁵ 同上，頁 101。

⁴⁶ 同上，頁 102。

⁴⁷ 同上，頁 102。

⁴⁸ 同上，頁 234。

⁴⁹ 同上，頁 137。

⁵⁰ 同上，頁 118。

⁵¹ 同上，頁 142。

⁵² 神會是以無念法性為「不可說」的，《問答雜徵義》中說：「是以無念不可說，今言說者，為對問故。」（同上，頁 115）。

⁵³ 破能覺之體與覺體所起之念，是將「自我」的執著遣破了，偏小乘的「我空」境。

「有無雙遣，境智俱亡，莫作意即自性菩提，若微細心，即用不著。本體空

寂無有一物可得，是名阿耨菩提。」⁵⁴

「境智俱亡」，即悟入「我法雙空」（非單說「我空」了），所藉的方便仍是「莫（不）作意」。事實上，在《頓悟無生般若頌》中，也有相近的說法：

「夫真如無念，非想念能知；實相無生，豈生心能見？無念念者念總持，無生生者則生實相。無住而住，常住涅槃；無行而行，能超彼岸。如如不動，動用無窮；念念無求，求常無念。菩提無得，得佛法身；般若無知，知一切法。即定是慧，即慧無生，無生實相真空，無行能周法界，六度自茲圓滿，道品於是無虧。我法二空、有無雙泯……。」⁵⁵

「非想念」、非「生心」、「無生」、「無住」、「無行」、「無得」，與「不作意」的義涵相通；藉此，以悟入「我法雙空」的般若法性。神會擴充運用了「不作意」的原理，從僅對「自心」的不作意，擴充至對「萬物」、「萬法」諸相亦不作意，因此，他才得有晚年的新悟！不過，「不作意」的新內涵，神會發揮得仍然不夠，雖明確提出，卻詳說不足；他在兼「心」、「物」義的「無念」新說那裏，也是同樣的情形。這或許是他的「晚年定論」提出的時間極晚，還來不及充分發揮的緣故。

最後，關於神會悟入之法性，許多中日學者將之理解為「肯定主體」、「肯定形上實體」的哲學理論，⁵⁶這對神會是不夠公允的。神會遣破無餘的立場，顯而可見。至於「或有起覺滅妄，妄滅住覺為究竟」的「主體說」或「實體說」，我們別忘了，他們本來就是神會遣破的對象。

⁵⁴ 同註 27，頁 250。

⁵⁵ 同上，頁 397。

⁵⁶ 如柳聖山之《中國禪思想史》頁 135，潘桂明之《中國禪宗思想歷程》頁 172，何國詮之《中國禪學思想研究》頁 213，牟宗三之〈如來禪與祖師禪〉（在《海潮音》76:5，民 84.05）皆有類似的看法。

3.重「作用」的「無念般若波羅蜜」

惠能的「摩訶般若波羅蜜」法性特重「作用」，做為惠能的仿效者，神會再次加以繼承。他的「無念」法性，亦是重「作用」的。神會說法性起用，略有三義：第一說「自證知之用」。在早期的《南宗定是非論》中，神會屢說之，如：

「言其定者，體不可得；言其慧者，能見不可得體。」⁵⁷

晚期的《壇語》，仍可見到同樣的說法，如：

「寂靜體名為定，從體上有自然智，能知本寂靜體，名為慧，此是定慧等。」

58

「定」指「不可得」之「寂靜體」，是指「無念」「般若」法性。體上有「自然智」，「能知」本寂靜體——學界一般將此解釋為「自心自證」，⁵⁹意即借一「能知」的「作用」，證取本體；本文稱之為「自證知之用」。事實上，這一「作用」理論是值得商榷的。「般若」法性，生起「能知」之照用，此「知」照，能「知」照一切二元對立之境，然它豈亦「能知本寂靜體」——將「般若」法性視為對象來識取？「般若」法性，非「能知」之「所知」；「能知」、「所知」悉是妄想，這正是神會前「不作意」之義涵，遣「能知」、「所知」才能悟入「本寂靜體」。神會何故於此卻說「能知」（所知之）「寂靜體」的理論呢？事實上，被「能知」所知的「寂靜體」，只是「能知」所起的一念妄想，並非真正悟入「寂靜體」，這種悟入學說，是有極大暇疵的，這大概也正是古今許多學者批評神會為「知解宗徒」的關鍵所在！⁶⁰不過，神會特重遣破徹底，前論已明，他為什麼又重新主張一個明知有誤的說法

⁵⁷ 同註 28，頁 27。

⁵⁸ 同註 27，頁 237。

⁵⁹ 如洪修平說：「這樣，神會的無念，見性，就不是自心的任運，而成了自心的自證。這種自心的自證雖也達到能所不分之境，卻是先經歷了一個自心分化為能所的過程。」（《禪宗思想的形成與發展》，頁 440）柳田聖山也說：「神會的本知的運作，實不預設任何對象，而卻是自知自見。」（《中國禪思想史》，頁 137）。

⁶⁰ 孤峰智燦說：「神會是個極有智見者，且於景龍二年再歸曹溪，閱覽大藏經，對六祖提出六種疑問觀之，亦可知其是一研討義學之人。故六祖在《壇經》中，誡其曰：汝向去有把茆蓋頭，也只成個知解宗徒。後世法眼文益禪師批荷澤禪說：古人（指六祖）授記終不錯，如今以立知解為宗者，即荷澤也。」（《中印禪宗史》，頁 143）其餘如鈴木大拙、錢穆等人，亦對神會有微詞，下文有引，此茲略之。

呢？可能的情況應是，他誤用了「般若起知」說，去說明「般若」法性的自知自證。「般若」法性當然可以「自知自證」，但非靠「起知」以反證。「般若起知」，能有照用，遂起一切二元分別功能，於二元世界運用無礙，這是契合於大乘「般若」並通「方便」的圓滿教義的。但所起之「知」，並不能反證「般若法性」自身；「般若法性」但靠「自知自證」！此義神會未嘗不知，他不是已明說連「能知」亦當泯，才能證入法性嗎？是故，他本不應發「能知寂靜體」之論的，只應說「自證自知」。由於立言欠精，未能準確顯示所指本況，卻產生這樣一種嚴重的誤會！

其次，神會說法性的第二種「作用」，是「知識心」的「分別見照之用」；如說：

「今言照者，以鏡明故有此性，以眾生心淨故自然有大智慧光，照無餘世界。」⁶¹

又

「般若波羅蜜自有智照，……，湛然常寂，有恒沙之用。」⁶²

「般若」法性生起「智光」，可以「照」知「世界」一切境相，這大致正是指「知識心」的認識「作用」。值得注意的是，這樣的「作用」生起之後，復被遣破，再歸入「般若」法性了，神會的說法是：

「雖具見聞覺知而常空寂。」⁶³

「善分別一切色，不隨分別起。」⁶⁴

「如來以無分別智，能分別一切，豈將有分別心分別一切？」⁶⁵

「善分別一切色，不隨分別起」，與惠能在敦煌本《壇經》所說：「能善分別相，第一義不動」，⁶⁶極為神似。重「作用」，又即分別離分別的大乘勝義，神會的闡述頗為精當。

⁶¹ 同註 27，頁 116。

⁶² 同上，頁 135。

⁶³ 同上，頁 240。

⁶⁴ 同上，頁 241。

⁶⁵ 同上，頁 141。

⁶⁶ 參敦煌本《壇經》（《大正藏》48 冊，頁 344 上）。

最後，神會說法性的第三種「作用」，是「道德心」之「作用」；如說：

「如如不動，動用無窮……六度自茲圓滿，道品於是無虧……體悟三明，心通八解，成功十力，富有七財。……」⁶⁷

「不盡有為者，從初發心，至菩提樹成等正覺，直至雙林入般涅槃，於中一切善悉不捨，即不盡有為。」⁶⁸

「六度圓滿」、「一切善悉不捨」，這是大乘「大悲心」——偏重於「道德心」作用的發揮。這當然也是承繼自惠能那裏的；不過，至此，也代表神會對惠能「自性起用」禪法精旨的掌握已臻於完備的階段了（已包括惠能「作用」說中「認識心」和「道德心」二部義涵）。從「般若」法性出「大悲心」，「智慧雙運」，也展現出他已漸達大乘佛教的圓滿理境了。

最後，應加指出的是，神會說三種「作用」，是特重說「自證知之用」的。這在早、晚期的著作中，皆可看見。柳田聖山等中日學者，於是主張「神會的本知的運作，實不預設任何對象，而卻是自知自見」；⁶⁹重「自證之用」，是有偏向寂滅邊意味的，這也確是神會禪展現出的另一種鮮明形象。不過，對於這樣的侷限性，他突破的意圖也是很明顯的，他另外二種「作用」說中所發展出的許多「起用」之說，就是很好的證明。當然，神會在這方面的開展，還是很有空間的；特色之建立，也不像惠能那樣精純；不過，對於「偏於遣破」、「重於不起念的傾向」那樣的窠臼，⁷⁰他確實已走出來。整體言之，對惠能「摩訶般若波羅蜜」重「作用」理論的繼承，神會大體算是成功的。

4.關於重「知解」的問題

神會的禪法，大致是惠能「自性起用」理論的倣倣繼承。唯古來神會常被視為「知解宗

⁶⁷ 同註 27，頁 391。

⁶⁸ 同註 28，頁 101。

⁶⁹ 參柳著：《中國禪思想史》，頁 137。

⁷⁰ 印順法師語，引自其《中國禪宗史》，頁 366、369。不過，神會僅重遣破這樣的觀點是可以再商榷的，他在「晚年定論」中，的確已發展出「作用」義了。

徒」；《曆代法寶記》、《宗門統要續集》、《林間錄》的批評已述於上；現代學界，亦有許多人採此立場。如錢穆先生說：「神會語錄與《壇經》相同處，如論定慧等義，皆見經典氣，皆見文字障，全部神會語錄精神更如此，處處討論經典，剖析文句，神會究是一個學僧……」。⁷¹鈴木大拙先生也說：「他在對禪的理解方面，知解的成份較馬祖、石頭等人要濃厚得多，而這也就是神會一派失卻中國人心的原因之一」。⁷²關於神會「重知解」這一部分，應該如何看待？

神會的「重知解」，表現在二處：

(1)「藉知證體」：此即上神會第一種「作用」理論：「自證知之用」的內涵。這是「般若起知」說的誤用，此一「作用」理論，本應取消，已詳於上。不過，此「知」說，恐怕古今學者有許多人是從「悟入方便」的立場去解讀的：立「知」是「悟入」般若寂靜體的「方便」；這於是就產生嚴重的問題了。理由是，「能知」是分別心，所知「寂靜體」是無分別自性，以「分別」證取「無分別」，這怎麼可能呢？消極言之，範疇不同，證悟不能生起；積極言之，縱言有證，證即假證，但是知解分別起見，非是真悟——這正是神會被稱為「知解宗徒」的真正理由！只是，說「悟入方便」，神會並不立「知」，而是說「不作意」；「不作意」，必須能覺、所覺雙泯（詳前）。這樣的態度不是很徹底嗎？說神會立「知」藉「知解」悟入法性，是有誤會的，神會確不曾如此說，這是神會著作中清晰呈現的事實。

(2)「藉知起修」：神會立「知」，還表現在他的「修道論」中。他大致是《楞伽經》系的「頓悟漸修」論者，⁷³主張「夫學道者須頓見佛性，漸修因緣」。⁷⁴他早年在滑台與崇遠法師辯論，說自己「在滿足十地位」，⁷⁵「身雖凡夫身，心如佛心」，⁷⁶表現的都是這

⁷¹ 參錢穆：《中國學術思想史論叢四》，頁107。

⁷² 參鈴木大拙〈禪，敬答胡適博士〉一文（張曼濤編：《禪宗歷史與文化》，頁78）。

⁷³ 《楞伽經》云：「理須頓悟，乘悟併銷，事非頓除，因次第盡。」這是主張「頓悟漸修」的，禪門的「頓悟漸修」論者，遂以此為理論基礎了。

⁷⁴ 同註27，頁287。

⁷⁵ 同註27，頁270。

⁷⁶ 同註28，頁24。

樣的立場。那麼，應如何「漸修」？神會特重「知解」，他說：

「未得修行，但得知解，以知解久熏習故，一切攀緣妄想，所有重者，自漸輕微。」⁷⁷

借「知解」以破「妄想」，也就是他說的「心若有念起，即便覺照，起心既滅，覺照自亡」。⁷⁸「知解」是「般若」法性生起淨除煩惱的功能，煩惱照破了，「知解」亦自解消（即「覺照自亡」），再度回歸於法性。顯然，「知解」無礙於法性，反是法性生起的一種淨業的功能（這或許也可視為般若法性的第四種「作用」：「破執心作用」）。這樣的起修之「知」，大概不致讓神會被批為「知解宗徒」。

不過，在禪門中，特重「頓悟頓修」。洪州宗的奠定者馬祖道一即論「道不用修，但莫污染」；⁷⁹不起心修道，這相較於神會的「起知——照破妄念——泯能知」的漸修方便，確直截得多了。站在禪門「頓修」的立場來看，神會的「藉知起修」論，還是可能被譏為「知解宗徒」的！這是約「未能頓斷煩惱」而言——並非對他悟入的法性有所懷疑。不過，在神會晚年，他的修道論也漸向「頓修」論靠近；如說：「斷煩惱者不名涅槃，煩惱不生乃名涅槃」。⁸⁰他自述心境亦說：「決心證者，臨三軍際，白刃相向下，風刀解身，但見無念，堅如金剛，毫微不動。縱見恒沙佛來，亦無一念喜心；縱見恒沙眾生一時俱滅，亦不起一念悲心，此是大丈夫，得空平等心。」⁸¹「不斷煩惱」，也就是馬祖的「道不用修」；「煩惱不生」，義通「莫污染」；神會已表現出「頓修」的傾向了。「但見無念，堅如金剛」，這是否代表神會斷煩惱的修行，已接近完成的階段？這樣，神會或許可以稍微擺脫「知解宗徒」的糾纏。⁸²

⁷⁷ 同註 27，頁 101。

⁷⁸ 同上，頁 309。

⁷⁹ 引文自忽滑谷快天：《中國禪學思想史》，頁 156。

⁸⁰ 同註 27，頁 235。

⁸¹ 同上，頁 133。

⁸² 事實上，神會被人批為「知解宗徒」，尚有一個原因，即他的傳禪教學中，是同意看經、言說、思辨的。如他在《壇語》最末即主張「知識，若學般若波羅蜜，須廣讀大乘經典。」（《神會和尚遺集》，頁 252）《曆代法寶記》也說他：「東京荷澤寺神會和尚，每月作壇場，為人說法，破清淨禪，立如來禪，立知見，立言說，

研究神會「心性」思想，有其困難複雜之處，主要的原因是，在他的著作中，混雜了早期欠成熟思想、晚期成熟之論，乃至有錯誤的理論。若非細加簡別，極容易產生誤解。「知解宗徒」的批評就是一例。就文獻之篇幅論之，「晚期成熟之論」佔的比例少；早期未定之論，篇幅多，流傳廣，神會亦未加以禁止，這與他急於向北方宣南宗思想應該有關。早年未定說裡的一些思想是值得再商榷的，但我們也不應因此忽略了他晚期較圓熟的一面。關於這部分的事實，有賴於對他的理論做較細心觀察才容易看見——他大致是提出的太晚，未及充分論理發揮，以致後人很容易略而不察了。⁸³

(二)次要文獻：宗密之《禪門師資承襲圖》(780~841)、《禪源諸詮集都序》

(780~841)、《圓覺經大疏抄》(780~841)中的神會「心性」思想

神會「心性論」思想，大致已完備於上面的五種敦煌出土文獻；其後文獻所能提供的新資料，已很有限了。不過宗密三書中的補充文獻仍極為重要，他們是一套經宗密自己思考整理而成的「神會學」；成書時間早，大致是依據當時尚可得見的一手文獻（敦煌文獻？）寫成的。他們在一定程度上，可以被視為關於神會的一手客觀文獻，價值甚高。這套「神會學」，古來大致被等視為神會思想自身，宗密與神會往往並提；即使在現今學界，仍有以宗密說代替神會思想的作法，⁸⁴但這又不免過分輕信了它。事實上，「神會學」與神會思想原

為戒定慧，不破言說。」（引自潘桂明：《中國禪宗思想歷程》，頁210）但在教學上重知解思辨，與他自己悟入般若法性不相砥觸，這是他悟後從法性上生起的教學方便，不可據此說他是「知解宗徒」，惠能不也教人要讀《金剛經》嗎。其次，讀經、思辨只是前方便，真正的悟入方便是「不作意」——能所雙泯悟入法性，這是立知解又破知解，神會教人的悟入方便仍是徹底的。此部屬神會之教育理論，與他自己的悟入是否徹底，是否是「知解宗徒」較無關，故不列入上文討論，上文探究的是神會自己悟入是否徹底的問題。另關於神會這種教學理論，印順法師大致是表示贊同的，稱之為「教禪一致」。參《中國禪宗史》，頁332~334。

⁸³ 現代學界對於神會的認識，大致集中在：「主體論」、「形上實體論」、「遣破論」這樣的觀點；也大致一致認為神會不重「作用」。然神會主「無念般若波羅蜜」而重「作用」的「晚年定論」，確是事實。做為惠能的繼承者，他勢必要走上這個層次的。

⁸⁴ 如錢穆先生：《中國學術思想史論叢四》，頁193；潘桂明先生：《中國禪宗思想歷程》，頁159；樂九波：〈論神會的佛學思想〉，《世界宗教研究》（1988（3）），頁65~76；伍先林：〈宗密禪宗史觀初探——兼論馬祖道一的禪學〉，《諦觀》79（民83.10），頁198，皆有相近的看法。

旨，並不相等。在運用這套「神會學」時，異謬的地方，仍應細加簡別。

1. 「寂知指體，無念為宗」八字訣裡的問題

宗密三書中，提供第一項最著名的補充觀點，是「寂知指體，無念為宗」，他以此來概括神會思想全貌；語出《圓覺經大疏抄》卷三之下：

「疏有寂知指體無念為宗者，即第七家也，是南宗第七祖荷澤大師所傳。

85

此「八字訣」是否精準概括了神會思想精旨？在「寂知指體」四字那裡，似乎存在著問題。宗密說「寂知」，是爲了建立「般若」法性的，如說：

「空寂之心，靈知不昧，即此空寂之知，是汝真性。任迷任悟，心本自知，不藉緣生，不因境起，知之一字，眾妙之門。」⁸⁶

又

「了了自知，言不可及。師即印云：『只此是自性清淨心，更勿疑也。』

87

立「知」，作爲「汝真性」、「自性清淨心」；「知」成了「心體」——這與神會說不是很不同嗎？在神會那裡，「知」指的是二元分別的知照「作用」；如說：

「空寂體上自有本智，謂知以為照用。」⁸⁸

「空寂體」，指「般若」法性；「知」，是他生起的分別「照用」；神會立「知」，爲說「作用」，非爲立「法性」，這應是很清楚可見的事實。「體」是「寂」的那部分，神會稱「空寂體」，是能知、所知雙泯。如說：「若見遍，即覺照亦不立」；⁸⁹「寂靜體」是必須

⁸⁵ 《卍續藏經》14冊，頁279。

⁸⁶ 同87，頁224。

⁸⁷ 同85，頁235。

⁸⁸ 同27，頁102。

⁸⁹ 同27，頁142。

泯「知」，方能悟入。今宗密不破知照，怎麼反以「知」為般若寂靜體了呢？

借「知」說「體」，則「作用」變成了「法性」；「分別」的成為「無分別」；這在理論的建立上又如何可能呢？「知」，畢竟只是二元對立的分別心，並非真正遣破徹底悟入的平等法性；說「知體」，恐怕是誤將「知」解分別心當成了「般若」法性！事實上，北宋《林間錄》的作者惠洪覺範，已經覺察到這個問題，並提出了質疑；⁹⁰現代學者錢穆先生也對宗密表示了懷疑。⁹¹「寂知指體」，大致只是宗密自己所偏重的一種知解式的法性理論，與神會遣破一切入無分別的法性理論，實迥異而不能並論。這使我們想起，神會古來遭責為「知解宗徒」，是不是受到了宗密的牽累呢？宗密「八字訣」，應與神會思想原旨明確區隔開來。宗密一生，獨尊荷澤，貶抑他系，⁹²以「八字訣」為歸宗，而「八字訣」卻存在著根源之誤謬，這不能不令人感到相當驚異的。

2. 從宗密的「立第七祖」說再探神會的歷史地位

宗密三書，其次提供最重要的補充文獻，是關於神會被立為第七祖的各種（他們自以為真的）事實；如《圓覺經大疏抄》提出最有力的證據是：

「貞元十二年，敕皇太子集諸禪師楷定禪門宗旨，遂立神會禪師為第七祖。」

93

然這是政治上的頒敕追贈，並非禪門法脈的囑咐傳授，「第七祖」的地位，禪門還是可以不

⁹⁰ 《林間錄》云：「（宗）密以馬祖之道如珠之黑……一一皆治知見之病。而荷澤公然立知見，優劣可見，而謂其道如明黑都無為珠者，豈不重欺吾人哉！」（參《卍續藏》148冊，頁296～297）

⁹¹ 錢穆先生說：「宗密之書，則顯從文字言說思辯上來，此與壇經傳宗，不立文字，直指本心之本心不得謂無違背。其書中（按，指《原人論》）所持之絕對唯心論，亦只可謂是另一種哲學思辯，與禪宗諸祖師頓然之悟，其間亦大有徑庭。」（《中國學術思想史論叢四》，頁193）。

⁹² 宗密在《圓覺經大疏抄》中，分禪門為七家：一、拂塵看淨，方便通經：神秀系。二、三句用心，為戒定慧：智詵系。三、教行不拘而減識：保唐系。四、觸類是道而任心：馬祖系。五、本無事而忘情：牛頭系。六、藉傳香而存佛：宣什系。七、寂知指體，無念為宗：神會系。（《卍續藏》14冊，頁277～279）他主張七宗中，以荷澤禪法為正宗。在《禪源諸詮集都序》中，他再簡化禪門為三宗：一、息妄修心宗，二、泯絕無寄宗，三、直顯心性宗。荷澤配屬直顯心性宗，亦有獨尊之意。（《大正藏》48冊，頁402）

⁹³ 在《圓覺經大疏抄卷三之下》（《卍續藏》14冊，頁277）。

予承認的。宗密遂又補充了大量曹溪親傳的故事，《禪門師資承襲圖》：

「達摩之心流至荷澤矣。」⁹⁴

「曹溪能大師……後欲滅度，以法印付囑荷澤，令其傳嗣。」⁹⁵

「和尚（筆者按，指惠能）將入涅槃，默受密語於神會，語云：從上以來，相承准的只付一人，內傳法印以印自心，外傳袈裟標定宗旨。然我為此衣，幾失身命。達摩大師懸記云：至六代後，命如懸絲，即汝是也。」⁹⁶

「和尚臨終，門人行滔、超俗、法海等問：和尚法何所付？和尚云：所付囑者，二十年外於北地弘揚。」⁹⁷

這些荷澤門下的祖統說，真實性如何呢？宗密為荷澤第五世傳人，⁹⁸當然會光大他們。只是，現代學界有一種解釋的傾向是：這一切都是神會門下捏造的故事而已。⁹⁹但我們不妨參考《曹溪大師別傳》的一段說法：

「大師問沙彌（按，指神會）：我打汝時，佛性受否？答云：佛性無受。大師問：汝知痛否？沙彌答：知痛。大師問：汝既知痛，云何道佛性無受？沙彌答：豈同木石！雖痛而心性不受。大師語沙彌曰：節節支解時，不生嗔恨，名之無受。我忘身為道，踏碓直至跨脫，不以為苦，名之無受。汝今被打，心性不受，汝受觸如智證，得真正受三昧。沙彌受付囑。」¹⁰⁰

這個故事出於《別傳》，總不能也說是荷澤門下的偽造吧！當然，「沙彌受付囑」，並不即等於受立為第七祖；宗密三書中，記述惠能親授神會為第七祖的故事，或許有附會的成分，

⁹⁴ 《卍續藏》110冊，頁433。

⁹⁵ 同上，頁434。

⁹⁶ 同上，頁434。

⁹⁷ 同上，頁434。

⁹⁸ 參易廣行編：《曹溪人物志》（廣東：人民，1994年12月，1刷），頁66。另關於宗密是否傳承自荷澤神會？胡適等人有異說，認為宗密所承的是淨眾宗的另一個神會，說自承荷澤神會，只是「攀龍附鳳」而已。不過，胡適之說問題很多，楊曾文先生有頗詳細的分析。可參楊著：《唐五代禪宗史》，頁265之註1。

⁹⁹ 包括胡適、印順、錢穆等當代重要禪學研究學者，大致皆主張六祖「傳神會為七祖」，「預言他二十年後將大弘南宗」，皆是神會門下的傳說，未必是信史。可參閱他們的相關著作，如胡著：《神會和尚遺集》；印著：《中國禪宗史》；錢著：《讀六祖壇經》，《六祖壇經研究論集》（大乘文化，民65）等等。

¹⁰⁰ 收在楊曾文編：《敦煌新本六祖壇經》，頁118。

但神會的禪悟，在一定程度上受到了惠能的認可，是可以肯定的。

(三)補遺文獻：《宋僧傳》(988)、《景德傳燈錄》(1004)、《宗門統要續集》(1133)、《指月錄》(1599)中的神會「心性」思想

後代收錄神會「心性」思想的重要文獻，尚有《宋僧傳》、《景德傳燈錄》、《宗門統要續集》、《指月錄》等四書（大致備於此矣），皆屬宋代以後的文獻，當中還可發現不少新資料。三書中，以《景德傳燈錄》（以下簡稱《景》錄）所收資料最豐，先述於下。

1.《景德傳燈錄》中的「心性」思想

《景德傳燈錄》收神會的文獻，分三類：一是「生平簡傳」，收在卷五〈西京荷澤神會禪師〉；一是「示眾語要」，收在卷二十八〈洛京荷澤神會大師〉；另一即著名的《顯宗記》，收在卷三十〈銘記箴歌〉類中。第一類生平簡傳中無新資料，新資料集中於後二類文獻中。

「示眾語要」中，新增加的第一種資料是：神會「於大藏經內有六處有疑，問於六祖」的故事；¹⁰¹神會六問，惠能六答。這當中以惠能說法為主，本不涉及神會「心性」思想問題。但宜加注意的是，這裡的神會六問，除第三問外，其餘五問，全是原已出現在神會著作中的思想，這從下表的對照中可以看得出來：

景德傳燈錄	神會著作
第一問：「戒定慧如何？所用何物？定從何處修？慧因何處起？」	《壇語》：「何者是三學等？戒定慧是。妄心不起名為戒，無妄心名

¹⁰¹ 在《景德傳燈錄》，頁580。

	為定，知心無妄名為慧。」
第二問：「本無今有有何物？本有今無無何物？」	《問答雜徵義》：「問：本有今無偈其義如何？」又「以煩惱暗故不見，謂言本無今有。」
第三問：「將生滅卻滅，將滅滅卻生，不了生滅義。」	神會著作未見，原出《別傳》，《景德傳燈錄》有所增改
第四問：「先漸而後頓？先頓而後漸？」	《南宗定是非論》：「夫學道者須頓見佛性，漸修因緣。」
第五問：「先定後慧，先慧後定，定慧初後，何生為正？」	《壇語》：「定不異慧，慧不異定，如世間燈光不相去離。」
第六問：「先佛而後法？先法而後佛？佛法本根源，起從何處出？」	《問答雜徵義》：「未審佛於先？法於先？」

第三問的「將生滅卻滅，將滅滅卻生」說，本是《景德傳燈錄》改自《別傳》的說法，道原對它表示了格外的青睞，又將它移植到神會這裡來了。其餘五問，全出神會的著作——佔據了四部主要著作中的其中三部。這表示了幾點意義：一、這段惠能、神會的問題應非史實，神會提出這些看法，已是惠能過世很久以後的事了。二、這六個問題，大致是從神會重要的原始原獻中抽出的，是誰進行了這樣的工作？或許另有其人，而道原從他那裡繼承了過來。但也可能就是道原本本人——如果真是如此，則再加上《景德傳燈錄》後面所收的《顯宗記》，神會的四部主要原始文獻，道原是全部看過的。這表示在北宋道原的時代，神會的文獻還存在。只是，道原在對他們進行了挑選取捨之後，竟沒有將他們流傳下來！三、這六個（五個）

問題，在神會著作中，神會自己皆提出了答案；但在這裡，借惠能之口，卻道出了迥異的看法（文請詳《景德傳燈錄》。在論理上，他們大致較神會原說更清晰流暢了！）這似乎表現了「六問」的編輯者（道原？），對神會的原說並不滿意，故有意敦請惠能與神會重新商榷。

「示眾語要」中，另增加的新資料，是約「心」說法性的理論；如說：

「一切在心，邪正由己，不思一物，即是自心。」¹⁰²

「千經萬論，只是明心，既不立心，即體真理，都無所得。」¹⁰³

「一切在心」，須「明心」、「立心」；這是約「心」說般若法性的理論；這是洪州馬祖所開啓的新禪法，理論根源可溯至傳統如來藏的「清淨心」說。¹⁰⁴只是，這是神會的說法嗎？神會說法性，是約「般若波羅蜜」、「佛性」、「寂靜體」來說的。重「心」的說明，是道原將後來「南禪」的新說雜入神會的思想中了——道原一方面僅選用了神會極少數的材料，一方面又將這極少的資料「南禪化」；於是後世從《景德傳燈錄》中看見的神會，只是一個南禪的神會了，實在與他的本貌已不相似了。

最後新增的資料是《顯宗記》（以下簡稱《記》）——它的原本就是後來出土的《頓悟無生般若頌》（以下簡稱《頌》）。《記》除較原《頌》多出了「二十八祖統說」（此說未見於神會之著作，但有學者主張是神會晚年才提出之定論，另外的學者則認為是後來的門人所添入的。¹⁰⁵）；另增加較重要的「心性」思想材料，是關於神會較為圓熟的「自性起用」說；文如下：

「心如境謝，境滅心空，心境雙亡，體用不異，真如性淨，慧鑒無窮，如水

¹⁰² 同上，頁174。

¹⁰³ 同上，頁174。

¹⁰⁴ 如《大乘莊嚴經論》卷六說：「已說心性淨，而為客塵染，不離心真如，別有心性淨。」（《大正藏》31冊，頁622下～623上）印順法師也說：「總之，自心清淨，約無差別的真如說，與如來藏、我的約真如說，意義相同。」（《如來藏》研究，頁196）。這大致是說人身心有一「自性清淨心」，亦即如來藏法性。這在馬祖一系是特別受到發揮的；但惠能和神會，仍是約「般若波羅蜜」說法性的。嚴格來說，後者的立場是較接近了義的。

¹⁰⁵ 胡適認為二十八祖說是神會晚年所倡：「我現在主張二十八祖之說成立雖甚晚，而起來卻在神會生時，也許即是神會所倡。」參胡著：〈跋頓悟無生般若頌〉，《神會和尚遺集》，頁200。印順則認為是後代的人所增入的：「《南宗定是非論》僅說西土八祖，是神會晚年的定本，所以《顯宗記》的二十八祖說，應該是神會門下所增入的。」（《中國禪宗史》，頁310）

分千月，能見聞覺知，見聞覺知而常空寂。空即無相，寂即無生，不被善惡所拘，不被靜亂所攝，不厭生死，不樂涅槃，無不能無，有不能有，行住坐臥，心無動搖，一切時中，獲無所得。」¹⁰⁶

「心境雙亡」又「慧鑒無窮」，這可視為是對神會晚年重「作用」的「無念般若波羅蜜」理論的補充發揮。只是，他說得更為暢達了！「無念般若法性」「起用」理論，是神會晚年成熟定論，可惜發揮得不多，在《頓悟無生般若頌》中，才被較完整而明確地闡述出來（是故《頌》實可做為晚年定論的代表作）。道原或許是瞭解了這個事實，特地將它挑選了出來，並潤改得更為流暢（但未改變其義涵），改稱為《顯宗記》。他這樣做，終究是把神會晚期較圓熟的思想保存了下來。

2. 《宋僧傳》中的「心性」思想

《宋僧傳》中增入的新材料只有一條，是一則有關「無所從來」的公案，內容如下：

「能問會曰：從何所來？答曰：無所從來。能曰：汝不歸去？答曰：一無所歸。能曰：汝太茫茫。答曰：身緣在路。能曰：由自未到。答曰：今已到得，且無滯留。」¹⁰⁷

這則資料與後來出現在宗寶本《壇經》，惠能問懷讓禪師「甚處來？」「什麼物？恁麼來？」懷讓答「說似一物即不中」的故事，頗為相似。敦煌本《壇經》記載惠能與神會初見，是說神會受打三下的公案。《別傳》中，再添入神會回答「無名無字」「是佛之本源」的故事。《宋僧傳》在這裡，又提供了另一個惠能與神會初見面問答的新版本。它是史實嗎？僅可備為一說吧！真正可信賴的說法，仍得以敦煌本《壇經》和《別傳》為主。不過，就義理言之，「無所從來」、「一無所歸」、「且無滯留」，大體都是就般若法性而言的，他們可作為神

¹⁰⁶ 《景德傳燈錄》，頁 224。

¹⁰⁷ 《大正藏》50 冊，頁 756。

會「無念般若波羅蜜」理論之靈活展現與運用。只是，這樣俐落的作風，大致要到神會晚年才得以看見，神會初次與惠能見面，就能有這樣的表現嗎？他後來在滑台與崇遠法師辯論，都還沒有這麼俐落靈活的作風呀。

3. 《宗門統要續集》中的「心性」思想

《宗》集中收錄的新資料，僅只一條，是神會參訪行思的公案；內容如下：

「洛京荷澤神會禪師，到思和尚處。思問：什麼處來？師云：曹谿來。思云：曹谿意旨如何？師振身而立。思云：猶帶瓦礫在。師云：和尚此間莫有真金與人不？思云：設有與汝，向甚處著？」¹⁰⁸

「振身而立」，這與永嘉玄覺初見六祖「振錫而立」的故事也很相近，¹⁰⁹大約是借「作用」以顯示「般若法性」的。神會進入「南禪」的領域，行事作風就都南禪化了，神會的面貌，愈來愈向洪洲宗靠近了。

4. 《指月錄》中的「心性」思想

最後，在明代的《指月錄》中，尚增有一條新文獻，內容如下：

「弟子光寶問：眼耳緣聲色時，為復抗行，為有回互？師曰：抗互且置，汝指何法為聲色之體乎？寶曰：如師所說，即無有聲色可得。師曰：汝若了聲色體空，亦信眼耳諸根，及與凡與聖，平等如幻。抗行回互，其理昭然。寶頓領悟，即日發去，隱於蒙山。」¹¹⁰

「聲色體空」，「眼耳諸根」，「平等如幻」，是說我法、內外雙空的平等般若法性。又能「抗行回互，其理昭然」，這是說法性之「起用」。這段文字，仍是對神會重「起用」的

¹⁰⁸ 《宗門統要續集》卷三，《明嘉興大藏經》37冊，頁430。

¹⁰⁹ 參宗寶本《壇經》（《大正藏》48冊，頁357下）。

¹¹⁰ 《指月錄》卷六，《卍續藏》143冊，頁72。

「無念」「摩訶般若波羅蜜」法性理論的補充說明。這表現了，後代文獻，事實上，還是以闡揚神會晚年圓熟一面爲主的。文獻的編輯者，恐怕受到《景德傳燈錄》不少的影響吧。

三、結語

以上就儘可能搜集較完整的文獻，對神會「心性」思想進行了探究。整體言之，後代新增的文獻，多有「南禪化」的現象，在客觀可信度上是被打了一些折扣的，不過他們在義理上與神會原旨是可以相通的。最基本重要的文獻，當然還是敦煌出土的五種資料，根據這些資料，可見神會終其一生，大致是追隨承繼惠能敦煌本《壇經》「自性起用」禪理爲宗的。他這樣忠實不二地繼承實踐，正是荷澤門下以「《壇經》傳宗」的最佳示範！¹¹¹「般若波羅蜜」法性重「起用」的禪法，在神會晚年，大致才趨於成熟與成功，可惜後人多據其早期資料而說他偏寂滅、重知解。《頓悟無生般若頌》（或《顯宗記》）可作爲其晚年定論的代表作；神會，是屬於那種「大器晚成」型的人物。

¹¹¹ 關於荷澤門下的「壇經傳宗」，現代學界論之甚詳，可參胡適、印順、錢穆及現代關《壇經》真偽問題的相關著作。主要的根據是韋處厚所作的〈興福寺內供奉大德大義禪師碑銘〉中所載：「洛者曰會，得總持之印，獨曜瑩珠，習徒迷真，橘枳變體，竟成壇經傳宗，優劣詳矣。」（《全唐文》，卷七一五）。依此，《壇經》傳宗或大抵是神會門人開啟的。但神會一生依《壇經》精旨「自性起用」而修，這是真正依《壇經》之宗旨起修的具體表現。門人在形式上變成了依《壇經》一書而相傳宗旨，大抵是神會精神的延續吧！