

神會早期史事及其在六祖門下的地位

徐文明/北京師範大學哲學系副教授

摘要

神會是六祖惠能的大弟子之一，對於六祖地位的確立和南宗影響的擴大起了重要作用，對禪宗的發展有很大貢獻，但他並非六祖指定的唯一傳人。本文主要有三大部分，第一部分是“幼稚學道，初見六祖”，主要講神會十三四歲時初次拜見六祖史事；第二部分是“再到曹溪，未甘滯留”，主要講神會由於機緣不契，離開曹溪北上，再次從學於神秀，神秀入寂後始回到曹溪，居留數載，得六祖法要，成為得法弟子之一，但他並未等到六祖辭世才離開，而是于景雲元年時“遍尋名師”，因而未能得聞六祖晚年對西土傳承的開示；第三部分是“妄稱七祖，謬言八代”，主要說神會妄以七祖自居，又編造了西土八代說。本文的結論是神會既有功勞，又有過失，應當全面看待，不能只看一邊。

前言

神會為六祖惠能弟子之一，對於南宗禪法在北方的傳播具有較大的貢獻，對此歷史上早有定評。然而時至二十世紀，由於敦煌遺藏的發現，有關神會的研究成為新的熱點，於是便有胡適氏大聲疾呼，為神會爭地位、鳴不平，不僅將其視為六祖的傳法弟子，甚至以之為“新禪學的建立者”，更有凌駕六祖之上之勢。這種對神會的過譽無助于弄清禪宗史上的疑問，也不符合歷史事實，故有加以說明的必要。

• 幼稚學道，初見六祖

神會生於唐光宅元年（A.D. 684），卒于乾元元年（A.D. 758）。關於其生卒時間曾有種種異說，胡適亦曾對之詳加考證，論證精密，用功至勤，得到許多人的贊同。可惜校之以新出土的慧空《大唐東都荷澤寺歿故第七祖國師大德于龍門寶應寺龍崗腹建身塔銘並序》，還是完全錯了，倒是深為胡適所不齒的以之為冒認祖宗的宗密所作之《圓覺經大疏鈔》一無所誤，足令論者汗？。這也給學者一個啓示，即不應盲目懷疑古人，認為先人大都有作偽造假的惡習，尤其不應隨便懷疑歷代相傳的宗門史傳，其中往往包含著不為外人所知的真實史料。

諸書皆云神會為襄陽高氏，惟宗密稱其姓“萬”，又作“蒿”，其實這都是“高”之形誤，胡適這一看法是對的。杜繼文先生基於宗密《圓覺經大疏鈔》所述神會生卒年代最為準確，便全取其說，以

爲神會俗姓萬，諸書所云皆不可靠，這又走向了另一極端。其實宗密並未認定神會姓萬，其書原作“高”，由於傳寫之誤，後世便成“嵩”或“萬”。宗密《中華傳心地禪門師資承襲圖》引《祖宗傳記》云：

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。又問誰人，答云：若欲知者，大庾嶺上，以網取之。**相傳云：嶺上者，高也。荷澤姓高，故密示耳。**

大庾嶺上，故示其高。以網取之者，鳥也，展翅雲霄，亦示其高。由是可知宗密原作“高”，後世誤寫所致。

《宋高僧傳》本傳云神會：

年方幼學，厥性淳明。從師傳授五經，克通幽蹟，次尋莊老，靈府廓然。覽《後漢書》，知浮屠之說，由是於釋教留神，乃無仕進之意。辭親投本府國昌寺顯元法師下出家。其諷誦群經，易同反掌，全大律儀，匪貪講貫。聞嶺表曹侯溪慧能禪師盛揚法道，學者駿奔，乃效善財，南方參問。

此段頗有疑問。據《大乘頓教頌序》云：

荷澤和尚，天生而智者，德與道合，願將並年。在幼稚科，遊方訪道，……昔年九歲，已發弘願，我若悟解，誓當顯說。

由是可知神會幼年便傾心釋氏，九歲以前即發願弘道，那麼僧傳所云習五經、尋莊老當是他九歲以前之事了。或許是他秉性聰明，六七歲時便能通習五經、明達莊老，但其時佛法流布天下，又何必待覽《後漢書》後才知浮屠之說，且九歲童子又何有仕進之意？僧傳亦未言神會曾遊學神秀門下之事，直雲其參問六祖，可見敘事未詳。因而胡適所云“宋僧傳所據，似是碑版文字，其言最近情理”實與情理不合。

神會幼年便志慕佛法之事載於多書，《壇經》載“有一童子，名神會，襄陽高氏子，年十三，自玉泉來參禮”，《曹溪大師別傳》云“時有荷澤寺小沙彌神會，年始十三”，宗密云“有襄陽神會，年十四，往謁”，《景德傳燈錄》卷五亦作十四。神會參禮惠能時年紀尚幼，不過十三四歲，今姑從圭峰之說，作十四歲，則其時神功元年（A.D. 697）。宗密又云神會其前曾從學神秀三年，則他至少十一歲時開始學習佛法，與“昔年九歲，已發弘願”之說相應。但宗密既言神會十四歲時參禮六祖，則並非待神秀應召入京時才離開玉泉，因爲神秀應召是在久視元年（A.D. 700），其時神會已十七歲，不得云爲十四歲。

宗密一邊說神會十四歲見六祖，一邊又說“秀奉敕追入”，神會遂往嶺南禮拜惠能，孰不知二說相互矛盾，不可並立。然神會爲童子時初見六祖之說諸書皆同，十七歲神秀入內時始往嶺南則只此孤證，因而楊曾文先生依此判定神會十七歲時始到曹溪恐怕是有問題的。

神會早年慕道，志求大法，因其年幼不堪遠行，故皈依離家未遠的玉泉神秀門下，從學三年，未盡深要，又南行參禮惠能。關於神會初參六祖之事諸書多有記載，但取捨不同，論見大異。據宗寶本《壇經》：

有一童子，名神會，襄陽高氏子。年十三，自玉泉來參禮。師曰：知識遠來艱辛，還將得本來否？若有本即合識主，試說看。會曰：以無住為本，見即是主。師曰：這沙彌爭合取次語！會乃問曰：和尚坐禪，還見不見？師以拄杖打三下，云：吾打汝是痛不痛？對曰：亦痛亦不痛。師曰：吾亦見亦不見。神會曰：如何是亦見亦不見？師云：吾之所見，常見自心過愆，不見他人是非好惡，是以亦見亦不見。汝亦痛亦不痛如何？汝若不痛，同其木石；若痛，即同凡夫，即起恚恨。汝向前，見不見是兩邊，痛不痛是生滅，汝自性尚不見，敢爾弄人！神會禮拜悔謝。師又曰：汝若心迷不見，問善知識覓路；汝若心悟，即見自性，依法修行。汝自迷不見自心，卻來問吾見與不見，吾見自知，豈代汝迷！汝若自見，亦不代吾迷。何不自知自見，乃問吾見與不見？神會再禮百餘遍，求謝過愆，服勤給侍，不離左右。一日，師告眾曰：吾有一物，無頭無尾，無背無面，諸人還識否？神會出曰：是諸佛之本源，神會之佛性。師曰：向汝道無名無字，汝便喚作本源佛性，汝向去有把茆蓋頭，也只成個知解宗徒。

宗密《中華傳心地禪門師資承襲圖》引《祖宗傳記》云：

有襄陽僧神會，俗姓高，年十四，即荷澤也。荷澤是傳法時所居寺名。來謁和尚。

和尚問：知識遠來大艱辛，將本來否？答：將來。若有本，即合識主？答：神會以無住為本，見即是主。大師云：這沙彌爭敢取次語！便以杖亂打。神會杖下思維：大善知識，曆劫難逢。今既得遇，豈惜身命！大師察其深悟情至，故試之也。如堯知舜，曆試諸難。

這段問答敦煌本和曹溪原本亦有記載。曹溪原本與宗寶本所記幾乎全同，只是將以杖打三下置於神會反問六祖之前，同乎宗密之說，見其已經改動。敦煌本所記較簡，無頭尾問答本主和本源佛性部分，然其雲神會先問六祖坐禪見與不見，六祖始打其三下，同乎宗寶本。六祖見神會幼年慕道，不辭艱辛遠來參學，心自奇之，有意示以正法，乃問其本主，神會答言無住為本，見即是主，六祖卻甚是不肯。那麼六祖所說本和主又是何意呢？懷讓初參六祖，祖問：“什麼物憑麼來？此物何物，即同六祖所問神會之本。所謂本，本不可說，強而言之，即是本源佛性。佛性為眾生之本，捨此之外別無他本。既知其本，自知其主，自性自主，自由自在，由己不由他，為己不為人。佛性即是自性，非離自性外別有佛性，佛性即在自身中，故知本即是主。自性即是佛性，自性自足，圓滿無礙，自與諸佛無異，立處即真，一切事無非佛事，任運自在，一切行無非佛行，故知主即是本。因此本即是主，主即是本，知本即識主，識主即知本。

神會其時年幼無知，于六祖之意未能領會，卻答無住為本。然六祖自云“我此法門，從上以來，先立無念為宗，無相為體，無住為本”，什麼又不肯神會之說呢？六祖所說“無住為本”，乃此宗法門之本，雖然“無住者，人之本性”，但若只是認定無住即眾生之本就會於無住而生執著，反成繫縛。六祖所問的是眾生之本而非教法之本，而眾生之本是不可言說的。六祖發問實是一種誘導和啓示，引導神會回向反思，開取自家寶藏，並不要求神會直接回答。神會不解祖意，開口

便說，是以遭到呵斥。無住爲本本身並無錯誤，但無住只是人之本性的一個方面，爲佛性的一種體現，若認爲此唯一根本，就大有問題。

神會又云見即是主，此與無住本相聯繫，成爲其最初且貫穿其一生的佛學思想。無住爲本是講「體」，見即是主是說「用」。神會以?，體本無住，故冥心虛寂，一念不起，虛寂之體即是真空；虛寂體上自生靈覺，智慧知解即是觀照之用，大用現前便是妙有，此即所謂“真空爲體，妙有爲用”。

神會的這一思想源自大乘中觀派，強調體無用有。禪宗本來亦融合了中觀派理論，六祖惠能因聞《金剛經》而悟道，並多次強調念摩訶般若波羅蜜。然此宗根源，在於薩婆多部以來的大乘有宗，特別是繼承發展了其佛性如來藏思想，故雖然總合兩宗，卻是以有宗爲體，空宗爲用。惠能在受法五祖以前對般若空宗特有體會，但五祖對之不加深肯，云其亦未見性，就是因爲其時他對禪宗宗旨還未能真正理解，後來他夜聞真法，方知自性是佛之旨。六祖自己經歷過從空到有、一合空有的思想發展歷程，故對神會大加斥責，促其反省，以使之更進一步，領會有宗一派體有用空的真旨。有宗以?，真如本體、佛性本源不動不變，不生不滅，一切具足，無欠無餘，是爲常恒不變之妙有，由此不動之體，現而爲萬象，起而爲諸用，此等相用變化無方，並無自體，其性空無，故而爲真空。是故同樣說真空妙有，兩宗義解有別。空宗強調體無用有，依無而有，由虛寂真空之本體而起靈智等妙用；有宗則強調體有用無，依有而無，由圓滿具足之本體而起幻化之相用。有宗之說，如月映萬川，由斯真實之一體而顯種種幻象；空宗之說，如鏡現眾像，由空寂之一體而現有形之像。個中深意，原非十三歲童子所能知，故六祖不肯其說，更啓大法，意其自知己過，再接再厲。

據《壇經》記載，神會見六祖不肯，意下不滿，便反問六祖坐禪見與不見。神會年紀雖小，卻頗爲聰明，他給六祖設了一個圈套，禪定爲體，由斯定體而生智慧知見之用，六祖若是答見，則神會見即是主之說，若答不見，則墜空寂，無有智慧。這當然難不住六祖，於是將計就計，以杖擊之三下，問其痛與不痛。神會恐落邊見，回答亦痛亦不痛，六祖故意說亦見亦不見。神會便問如何是亦見亦不見，想籍六祖答語來回護己說。六祖言道，我常見己過，不見人非，是以亦見亦不見，而你道亦痛亦不痛如何？若不痛，即同木石之無情；若痛，即與凡夫無別，會生起恚恨之心。見不見是兩邊，痛不痛是生滅，俱不可取，你不見自性，自己心迷，竟敢戲弄別人！神會禮拜謝過。六祖又道，你若心迷，應虛心求教；你若心悟，即自見自修。汝心自迷，卻來問我見與不見，我見不代你迷，你見亦不代我迷，何不返向自見，卻來管我之迷悟。神會百拜懺謝，從此留作侍者，不離左右。

由此可知，六祖之杖擊問語，不過是巧設方便，以引導神會察知己過，領悟大法。神會初答不合祖意，遭到呵斥，卻不思己過，反過來戲弄六祖。六祖始覺其溺於空寂知解之邊見，欲加超拔，又察其自作聰明、驕黠弄人之伎倆，故以杖設機，引其自暴己過，然後痛下針砭，更示治病救人之大慈。神會受此棒喝，聰明自驕的毛病有所改變，但重視知見的觀點卻依然如故。一日六祖告眾曰，吾有一物，無有頭尾背面，亦無名字，諸人識否？此一物即是六祖所問懷讓“什麼物”之物，實指本源佛性，但佛性不可言說，故六祖謂其無名無字。六祖此問，是讓學道者默識自體，心下

自證，並不要求回答，故大眾不語，只有神會冒然出曰：是諸佛之本源，神會之佛性。這首先是神會的一種進步，因為六祖所云之物與先時所問神會之本是一回事。經過六祖的誘導教示，神會已認識到佛性為本，對禪宗旨有所體會，但他冒然開口說破，完全破壞了六祖設機示法的用心，使學者對自性本源的體認拉回到文字義解的認識上，這表明神會依然未除炫示聰明、偏重知解的習氣，難怪六祖預示其日後只能成個知解宗徒。

依照《壇經》記載，其時六祖不肯神會，而根據神會後人及尊崇者的記述，六祖卻是充分肯定神會，是非曲直，不易分辨。宗密《圓覺經大疏鈔》卷三之下云：

有襄陽神會，年十四，往謁。因答“無住 為本，見即是主 試諸難，夜喚審問，兩心既契，師資道合。

又據《大乘頓教頌序》：

「荷澤和尚， 在幼稚科，遊方訪道，所遇諸山大德，問以涅槃本寂之義，皆久而不對，心甚異之。詣嶺南，復遇曹溪尊者，作禮未迄，已悟師言，無住之本，自慈 而德 。尊者以?，寄金惟少，償珠在動。付心契於一人，傳法登 于六祖。」

這表明神會後人及其尊崇者一方面都承認神會強調無住為本，一方面都認為神會為六祖正傳。“無住為本，見即是主”是否符合六祖之意前面已然明述，神會是否得到六祖真傳下文再講，這裏需要澄清的是，六祖“這沙彌爭合取次語”究竟何意，又緣何杖責神會。

依照《壇經》，六祖此語明確表示不肯之意，而之所以杖責神會是因其自迷不知，尚且弄人，也是為了誘其自暴已過。但據宗密之說，似乎六祖相責只是為了怕大眾得知，暗示其與五祖云惠能之偈“亦未見性”一樣，其以杖亂打也是故加磨練，以對之進行考驗。依照敦煌本、宗寶本《壇經》，六祖初聞神會答“無住為本”時只是以言相斥，並未加以杖責，這更符合情理。試想六祖不可能因一語不契便輕易對一個十三四歲的童子杖責，其擊之三下也只是方便設教，使其略感痛癢而已，絕不會不知輕重地亂打一氣。若云六祖因神會答“無住為本，見即是主”而大驚，故意在大眾面前加以杖責，爾後在夜間偷偷傳以大法，以效得法五祖之故事，就會令人覺得可笑了。首先，神會答語並不符合六祖之意和禪宗宗旨。其次，六祖之門，人才濟濟，豈會輕易將大法傳於一個十四歲的小沙彌！王維明言神會“聞道于中年”，表明神會自以為待至六祖辭世時才得法要（其時神會三十歲），並非初見六祖便蒙傳授。

《曹溪大師別傳》對此亦有記載：

其年四月八日，大師為眾初開法門，曰：我有法，無名無字，無眼無耳，無身無意，無言無示，無頭無尾，無內無外，亦無中間，不去不來，非青黃赤白，非有非無，非因非果。大師問眾人：此是何物？大眾兩兩相看，不敢答。時有荷澤寺小沙彌神會，年始十三，答：此是佛之本源。大師問云：何是本源？沙彌答曰：本源者諸佛本性。大師云：我說無名無字，汝云何言佛性有名有字？沙彌答：佛性無名字，因和尚問，故立名字。正名字時，即無名字。大師打沙彌數下。大眾

禮謝曰：沙彌小人，惱亂和尚。大師云：大眾且散去，留此饒舌沙彌。至夜間，大師問沙彌：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，不生瞋恨，名之無受。我忘身為道，踏椎至跨脫，不以為苦，名之無受。汝今被打，心性不受，汝受諸觸如智證，得真正受三昧。沙彌密受付囑。

《曹溪大師別傳》錯訛頗多，此段便有兩個明顯錯誤。一是云“其年（儀鳳元年）四月八日”六祖開法，神會出答，其實儀鳳元年（A.D. 676）神會尚未出生，如何會有十三歲？二是云“荷澤寺小沙彌神會”，神會實是由於天寶四載（A.D. 745）曾受宋鼎之請住錫東都荷澤寺而冠以荷澤之號，並非為沙彌時即住荷澤寺。這段記載可謂是宗密所謂“杖試諸難，夜喚審問，兩心既契，師資道合”的具體描述，只不過宗密云是因答無住為本而受責，此處則云是因答本源佛性而被杖。這一故事是神會門下的又一創作，一是添加了“佛性無名字，因和尚問，故立名字，正名字時，即無名字”之句，為神會的開口說破尋找補救，二是改變了六祖杖責神會的用意，將誘之自暴亦痛亦不痛生滅二見之過改為令之得真正受三昧。細思其義，其雲六祖對神會亦痛亦不痛、身受心不受進行了充分肯定，如此割裂身心之說同乎慧忠國師所譏之半生滅半不生滅的南方宗旨，又如何可能得到六祖的贊同呢！初神秀之偈分別身心，六祖尚稱其“未見本性”，如今反而會稱讚神會身痛心不痛之謬說，不亦怪乎！

由是可知，雖然神會後人曲為之說，亦難以掩蓋其初遇六祖未受賞識的史實。神會先因答語不契而受杖責，不久又由冒然說破而遭訓斥，是以意有未安，在曹溪呆了不久，就辭別北歸了。宗密《圓覺經大疏鈔》卷三之下云“兩心既契，師資道合”之後“神會北遊，廣其聞見，於西京受戒。景龍年中，卻歸曹溪。大師見其純熟，遂默授密語。緣達磨懸記，六代後命如懸絲，遂不將法衣出”，表明神會確實未在曹溪過多停留，更未從此不離左右，直到六祖逝世。所謂“不離左右”，是指神會為侍者時天天呆在六祖身邊，非指自此再未離開六祖。

- 再到曹溪，未甘滯留

神會北歸，是由於在曹溪機緣不契，並非只是為了“廣其聞見”。那麼神會北至何處呢？他原本來自玉泉，自然會再回到神秀門下。宗密雲云神會先在神秀門下三年，神秀奉敕入京（A.D. 700）時才南依惠能，前文已辨其誤，然其中亦可能包含著真實史料，即神秀入京時神會在其門下呆了三年。神會幼時追隨神秀，十三四歲時南下禮拜惠能，因機緣不契，旋即北歸，其時為神功元年（A.D. 697）或聖曆元年（A.D. 698），距神秀入京正三年左右。神秀入京時神會並未依教南下，因為他到過嶺南，自覺再去無益，而是依然追隨神秀到達西京長安，時年十七歲。《菩提達摩南宗定是非論》載久視年中，則天召秀和尚入內，道俗問和尚去後依止何處，秀和尚云：

韶州有大善知識，元是東山忍大師付囑，佛法盡在彼處。汝等諸人如有不能自決了者，向彼決疑，必是不可思議，即知佛法宗旨。

可見其時神會親聞法語，故記憶猶新。

又載：

長安三年，秀和上在京城內登雲花戒壇上，有綱律師、大儀律師，于大眾中借問秀和上：承聞達摩有一領袈裟相傳付囑，今在大禪師處不？秀和上云：黃梅忍大師傳法袈裟，今見在韶州能禪師處。秀和上在日，指第六代傳法袈裟在韶州，口不自稱為第六代 數。

這表明長安三年（ A.D. 703）時神會就在長安，且長期追隨秀師。

神會到京後廣學多聞，知見大增，或其習五經、尋莊老當於此時。二十二歲神龍元年時（ A.D. 705）于長安正式受戒。其時，神會遊學於兩京一帶，但因秀師在內供養，便有請益，亦多不便。神龍二年（ A.D. 706）秀師圓寂，神會自覺無可依止，追思秀師令從惠能受教之語，便於景龍初年（ A.D. 707）再次回到曹溪。

《宋高僧傳》本傳記載神會見六祖時問答之語與諸書所載皆異，且其說不似一個十四歲的小沙彌所言，其實這是神會複歸曹溪時與六祖的問答。《宋高僧傳》云：

及見，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：今已得到，且無滯留。

神會自云無所從來，一無所歸，則不來不去，同乎如來。六祖恐其墜於虛寂，故云汝太茫茫，無立足處。會曰身緣在路，意為人身無常，流行不息，修行不已，何敢止足。祖曰你沒個休歇處，是由未到曹溪，若到曹溪，萬緣放下，一切自在。會答蒙師指授，今已得到曹溪，雖到而不敢滯留，若有滯留，即非得到。

經過數年的磨練，神會已成熟起來，對佛法的理解亦非兒時所能比。故一經六祖點化，便頓明心要。神會之意，仍在於無住為本，故云無來無歸，身緣在路。六祖欲令其更進一步，故暗示其只知無住，還是未到曹溪，若知自性本來是佛，便可任心自在，隨處立足。神會於此有省，才知自性本然是佛，性本無住，由是真得無住。六祖見其已悟，故加以印可。

神會二至曹溪，似乎並未待至六祖去世才離開。僧傳云其“居曹溪數載，後遍尋名跡”，實踐了其“今已得到，且無滯留”的主張。對於神會後半生的經歷及貢獻，前人論之已詳，但神會後人及近代胡適等對神會的貢獻和地位多有誇大，直認為神會是六祖嫡傳弟子，甚至是《壇經》作者，有違史實，不可不辨。神會後人尊之為七祖原不足怪，但其說未必出自六祖，亦未必得到南宗門下公認。關於神會為六祖嫡傳的最重要的證據是所謂二十年預言。據《敦煌新本六祖壇經》：

上座法海向前言：大師，大師去後，衣法當付何人？大師言：法即付了，汝不須問。吾滅後二十餘年，邪法繚亂，惑我宗旨。有人出來，不惜身命，定佛教是非，豎立宗旨，即是吾正法。衣不合傳。

此二十年預言唯見於敦煌本《壇經》，其原型則是神會自造的四十年預言。據《南陽和尚問答雜徵義》：

至先天二年八月三日，忽告門徒曰：吾當大行矣。弟子僧法海問曰（曰字衍）和上曰：以後有相承者否？有此衣，何故不傳”和上謂曰：汝今莫問，以後難起極盛，我緣此袈裟，幾失身命，汝欲得知時，我滅度後四十年外，豎立宗者即是。

神會自以爲是六祖嫡傳，但卻總是含糊其辭，不敢明說。

遠法師問：能禪師已後，有傳授人不？答：有。又問：傳授者是誰？和上答：已後應自知。

然其云：

能禪師是的的相傳付人。已下門徒道俗近有數萬餘人，無有一人敢濫開禪門。縱有一人得付囑者，至今未說。

顯然仍在強調代付一人的傳統，明言六祖確有付囑弟子，但又不直說是誰。而其更說：

菩提達摩南宗一門，天下更無人解。若有解者，我終不說。

這就是說自己獨得南宗法要，爲六祖之嫡傳，禪門之七祖，自有爲天下學道者“定其旨見”的責任。

神會既暗示自己爲傳法弟子，又不敢公開說明，足表六祖在世時並未指定其爲相承者，若六祖早已明言，神會又何必吞吞吐吐，欲言又止。由此也可推知四十年預言實是神會自作，若果出自六祖，其滅度四十年外當爲天寶十二載（ A.D. 753），而其時神會被誣聚？，貶至弋陽，如何“豎立宗旨”？若神會之言爲實，六祖其非妄語！神會滑台豎立宗旨明明在六祖卒後二十年，恐遭時人譏議，故意又推後二十年，足見其心虛。神會後人曲承其旨，將四十年改爲二十年，又添枝加葉，更顯其？。如雲所謂“邪法繚亂，惑我宗旨”，神秀及其門下所傳雖與六祖所示有別，但仍是五祖所授之正法，安得謂之“邪法”！若云“邪法繚亂”，則六祖在世時北宗已經鼎盛一時，聲勢極大，其時六祖何不令人鳴鼓而攻之，卻待二十年後神會之孤軍奮戰。若六祖實有此預言，神會門下又安敢加以改易，改四十年爲二十年！實由當時神會本欲借此自高身價，又不敢公然道明，其門下知其心曲，特意改成二十年懸記，又爲作“大庾嶺上，以網捕之”之說，以造成六祖當時便有意以神會爲繼承人的假像，可惜如此一改，頗有欲蓋彌彰之嫌。試問神會可信，還是其後人可信，若神會可信，則其後人作假，若其後人可信，則神會妄語，自相矛盾，皆不足取。

宗寶本《壇經》記載六祖先天二年七月喚大眾告別，欲歸新州：

法海等聞，悉皆涕泣，唯有神會，神情不動，亦無涕泣。師云：神會小師，卻得善不善等，毀譽不動，哀樂不生，餘者不得。數年山中，竟修何道！

曹溪原本、敦煌本亦載此段，文字微有不同。似乎此乃諸本《壇經》皆載之定論，亦頗有學者以此為神會獨得真傳之證據。然南陽和尚問答雜徵義》云六祖：

至景雲二年，忽命弟子玄楷、智本，遣于新州龍山故宅，建塔一所，至先天元年九月，從曹溪歸至新州。

而諸本《壇經》皆云六祖於先天二年（ A.D. 713）七月與眾告別，並贊神會得善不善等。試想既然神會先天元年（ A.D. 712）九月即從六祖歸新州，又何來先天二年（ A.D. 713）七月告別之事？若云神會之說有誤，六祖實於先天二年七月才歸新州，那麼既然神會其時有“神情不動”之異舉，又如何妄稱六祖先天元年九月已歸新州呢？由此可知神會得善不善等之說純屬後人的編造，其說恰與神會自作六祖之傳相矛盾，足見其？。

神會云景雲二年（ A.D. 711）造塔，先天元年九月歸新州，唯《歷代法寶記》從其說，而他書皆云先天元年造塔，先天二年七月告別，未知孰是。《曹溪大師別傳》兼采二說，一邊說：

大師在日，景雲二年，先于曹溪（當為新州）造龕塔。

且言：

延和元年，大師歸新州。

同乎神會，一邊又說：

後先天二年七月，廊宇猶未畢功，催令早了，吾當行矣。

又同乎《壇經》。關於造塔及歸新州的時間並無作偽的必要，二說無論孰非，都是無心之誤。

按說神會為六祖直傳弟子，其說理當可信。然若依神會之說，則諸本《壇經》、《祖堂集》、《宋高僧傳》、《景德傳燈錄》等盡成誤傳。若神會之說為真，那？《壇經》所載六祖先天二年七月一日及八日所示法語豈非全屬烏有！敦煌本《壇經》經過神會門下改訂，若神會之說可信，則何不加以訂正，盡除先天二年七月告別諸段呢？且《壇經》所記乃六祖大段法語，若非造作，實不易乖誤。而神會記事甚簡，唯言其時，易生差錯。若《壇經》所記果系造作，這種編造又有何意義呢？莫非是神會門下為證明其獨得善不善等而創設的又一故事嗎？若果如此，其說見於敦煌本等諸本《壇經》，必然出現很早，其作者對神會之說不會一無所知，又何必與其說相矛盾呢？

因此更有可能是神會之說有誤，《壇經》所記為真。若神會之說不實，其緣由何在？是由記憶有誤，還是別有他因呢？神會因崇遠法師之問而有是語，以其聰明神悟，料想在這一重要事件上不會出現記憶的錯誤。察其所由，實因神會本人未曾親歷，只是誤聽傳聞而已。

僧傳云其“居曹溪數載，後遍尋名?”，表明他未必留至六祖去世。也許他就在景雲元年（ A.D. 710）時離開曹溪，遊歷名山，以廣見聞，是以對其後之事知之不多一，故而其言建塔之時與他書不同。他此次出遊，大概只在南方一帶（北方早時已經遊歷），待聞六祖去世，便趕回奔喪，于記六祖滅度歸葬時日之時，痛斷肝腸，心中恍惚，故不遑多問，其間偶聞旁人誤傳景雲二年（ A.D. 711）玄楷、智本建塔及先天二年九月六祖歸新州之事，未加細思便記下來，致有此誤。神會二至曹溪究竟呆了幾年難下定論，然據其語錄，他曾在與遠法師辯論時舉普寂同學西京清禪寺廣濟于景龍三年（ A.D. 709）十一月至曹溪偷傳法袈裟之事，其描述頗為生動具體，當是神會親歷。神會曾為北宗弟子，又在西京受戒，可能與廣濟當年已經認識，其述此事時廣濟及在場的惠遠、玄悟等大概都尚在世，若非實有其事，神會又安敢指名道姓地加以指責。由此亦可知神會當時尚在曹溪。神會既然誤記景雲二年（ A.D. 711）六祖令弟子造塔事，可見其時他已離開曹溪，不得其情。因而最有可能的是景雲元年（ A.D. 710）神會離開曹溪。

神會二離曹溪，一方面又是受命于六祖。《壇經》載六祖晚年教示十弟子，授以三科法門、三十六對，教其說法不失本宗，莫離自性，並言：

汝等不同餘人，吾滅度後，各為一方師。

神會列名十弟子中。十弟子中，法海，志誠，法達，神會，智常等在敦煌本教示機緣部分等處可見，在曹溪原本中又有智通，志通，志澈參問事⁹，只有法珍，法如唯見此處，因此學者于此每有誤解，以為此十弟子是六祖當時認可的十大弟子，如五祖所言十大弟子一樣。究其實際，《壇經》編入弟子參問，意在顯師之教法，非為示弟子之高明，不能說有誰的名字誰就重要。從思想境界及後來貢獻來看，十弟子中大多數在六祖門下只能算是二流角色。六祖深知諸人根底，故僅許之為一方師，且授以較為簡單易記而又是重要的常識的三科法門、三十六對，令其不失本宗。三科法門本為佛教常識，然六祖貫之以自性起用，就與尋常所說有所不同了。三十六對則屬六祖的創造，包容了外境無情、法相語言、自性起用一切諸法，可以之貫一切經法，出入即離兩邊。三科法門為修道者自修自悟之用，三十六對則為對人說法之用，知此二者，就可自利利他、分化一方了。

神會顯然是親聞德音且奉行不改的。時六祖教之：

若有人問汝義，問有將無對，問無將有對，問凡以聖對，問聖以凡對，二道相因，生中道義。據《南陽和尚問答雜徵義》，真法師問：云何是常義？答：無常是常義。

廬山法師問：何者是中道義？答曰：邊義即是。

齊寺主問曰：雲何是大乘？答曰：小乘是。

由此三例，可知神會確實得聞三科法門、三十六對之法，其時可能就在景雲元年（ A.D. 710）。神會聞教之後，就依命辭別六祖，分化一方，並未滯留至六祖卒時，實踐了他不滯留的主張。

- 妄稱七祖，謬言八代

六祖本人確立了神會在其門下的地位，即為有資格分化一方的得法弟子之一。神會在六祖門下年紀最輕，從學時短，故資歷最淺，通過不懈的努力、艱苦的磨練，終於贏得了傳法弟子的資格，得以與法海等大弟子並列，實非容易，但神會及其後人對此似乎尚不滿意，非要作六祖的嫡傳弟子，禪宗七祖。六祖門下人才濟濟，龍象輩出，群星燦爛，難分軒輊，是以六祖贊之“汝等信根淳熟，決定無疑，堪任大事”，並依達摩遺命，不付其衣，可見所付囑者，原非一人，嗣其法者，四十三士。法海等人謹尊師命，共傳大法，不爭祖位，唯神會一門，紛爭不已，竟借助朝廷之力而立七祖之號。神秀不爭六祖之位，神會既譏其門下妄稱六代，又緣何腆然以七祖自居！

神會門下妄推其為七祖，見諸史傳，不容抹殺。時在京洛一帶，神會便被視為六祖嫡傳，原由其地只知神會，不知尚有玄覺、懷讓等。《別傳》乃雜湊曹溪令韜、荷澤神會兩系傳說而成，非是取自一家，其中神會夜受付囑前文已辨其？。王維直稱“弟子曰神會，……謂餘知道，以頌見托”，是說六祖弟子神會托己為六祖作碑銘，並無以神會為六祖嫡傳弟子之意。學者受欺于神會及其後人，只知道普寂妄稱七代，不解神會竊名七祖，何厚此而薄彼！

神會不僅不是六祖指定的嫡傳弟子，而且其一生功過相當，對南宗來說，未必是真正的大功臣，更遑論建立者云云。神會之過，一是由於其無知或誤解，攪亂了六祖的歷史。神會至六祖晚年才再至曹溪，前後兩次居留時間亦不過數載，故其對六祖身世及法要知之不多，多據傳聞而漫雲，使後世莫衷一是。如六祖至黃梅時間，法海《略序》雲是龍朔元年（A.D. 661）二十四歲，此說本來無誤，神會卻含糊不明，兼述兩種傳聞，造成多種歧見。王維受神會之托為六祖作碑銘，遇事多以某某帶過，雖或碑銘之慣例，亦因神會之不明，其中唯一的確定時間，是說六祖隱居“積十六載”。六祖儀鳳元年（A.D. 676）遇印宗而剃度之事未有異說，既隱居十六載，則其至黃梅時必為龍朔元年（A.D. 661）二十四歲。顯見十六載是神會聽到的一個傳說，而他本人對此則不敢確定，又稱六祖二十二歲至黃梅，可見是依據他聽到的又一傳聞。二十二歲說與十六載說並不相容，《歷代法寶記》為維護二十二歲說，改稱六祖“十七年在俗”，十七年後才行剃度。宗密卻不明就裏，一方面堅持二十二歲說，一方面又說“得來十六年，竟未開法”，自相矛盾，師徒一樣糊塗。

王維在《六祖能禪師碑銘》中還指出：

臨終，遂密授以祖師袈裟，而謂之曰：物忌獨賢，人惡出己，吾且死矣，汝其行乎！

“臨終”與“吾且死矣”聯繫起來，很容易使人產生臨終付法的錯覺。對此筆者在碩士論文 已然詳加辨析，釋“臨終”為“臨行”，意即臨於五祖傳法六祖一事之終，近六祖辭別五祖之行，且言“吾且死矣”乃五祖之感歎，非實將死，竊謂如此解釋，方合王維之原意。試想王維果以為臨終付法，則二十二歲說與十六載說如何相應！二十二歲說與十六載說雖有參差，亦是稍有不同，若不細算，尚可馬虎過關。而此二說與臨終付法則有如冰炭，六祖二十二歲（A.D. 659）距五祖滅度尚有十幾年，如何融通？若謂五祖滅度後六祖又隱遁了十六載，則其弘法之時不過二十五年，與“往來四十年”說如何相應！料想神會尚不會糊塗到把完全不可能相容的傳說硬湊到一塊的程度。

許多人都對王維之說產生了誤解，導致了後世鹹亨年間六祖到黃梅的種種異說。《別傳》一云六祖三十四歲（鹹亨二年， A.D. 671），一云鹹亨五年（ A.D. 674），並將二者誤作一時。《祖堂集》云是鹹亨四年（ A.D. 673），契嵩云是鹹亨年間，《宋高僧傳》亦云是鹹亨中。其來源都一樣，都是出於對王維《碑銘》的誤解，但這與王維敘事不明、神會介紹不清亦有關係，不能說責任全在後人。

還有一種可能，即神會本人堅持的二十二歲說與十六載說並不矛盾，只是將六祖遇印宗法師的時間定為上元元年（ A.D. 674），比通常的儀鳳元年（ A.D. 676）提前了兩年。如此則六祖顯慶四年（ A.D. 659）至黃梅，其後隱居十六載，至上元元年（ A.D. 674）遇印宗法師而剃度，並於其年開法，至其滅度時（ A.D. 713）正為四十年，與“往來四十年”說相應。神會謂五祖上元（元）年二月十一日滅度，又據《宋高僧傳》惠能本傳：

上元中，正演暢宗風，慘然不悅，大眾問曰：胡無情緒耶？

曰：遷流不息，生滅無常，吾師今歸寂矣。

僧傳云六祖于上元元年（ A.D. 674）五祖滅度時已然開法，此說顯然來自神會一系。

如此則神會之說並不自相矛盾，然則六祖至黃梅、剃度、開法時間皆與他書有異，其中是非，不可不辨。六祖一生經歷頗多異說，但有三個時間是確定且得到公認的，即其生卒年代及遇印宗而剃度的時間。諸書皆云六祖儀鳳元年（ A.D. 676）三十九歲時遇印宗法師，唯神會一系獨特異說，而又含糊其辭。究其實情，亦非有意別創新說，只是由於一方面企圖堅持二十二歲說，一方面又不願改變公認的十六載隱居說，為此只好將六祖剃度時間提前兩年，同時自然也將開法時間提前兩年。《歷代法寶記》將二十二歲說與儀鳳元年剃度說協調起來，有意將隱居時間改為十七年，然又云：

能禪師至韶州曹溪，四十餘年開化。

就不免自相矛盾了，因為不論是按儀鳳元年還是上元二年（ A.D. 675 隱居十七載）開法，都不足四十年，何言四十餘年？宗密發現了這一問題，又恢復十六年說，但卻同樣無法避免與公認的儀鳳元年說相衝突。

值得注意的是，《宋高僧傳》在六祖剃度時間上全依神會，認為六祖得遇印宗之時在五祖滅度之前，故有開法時“慘然不悅”之事。然如此一來，反而暴露了神會之說的荒謬。據《宋高僧傳》本傳：

印宗咸亨元年在京都，盛揚道化。上元中，敕入大敬愛寺居，辭不赴，請於東山忍大師諮受禪法。復於番禺遇慧能禪師。

印宗上元元年（ A.D. 674）不受詔命，卻請至東山從學于五祖，五祖於其年二月十一日（據神會說）滅度，京師距蘄春迢迢千里，非旬日所能及，故其奉詔只能在其年元月，爾後上表急辭，

匆赴東山，方得以禮拜五祖，不日即又辭別，趕至南海以待惠能。又據六祖本傳，六祖在五祖滅度之前已然得遇印宗，並經剃度，二月十一日時已經在法性寺開法了。如此則印宗必須在四十餘日內完成奉詔、表辭、至黃梅受教、辭行到南海講經、為惠能剃度、助其開法等活動，才能使神會系六祖三十七歲上元元年剃度說得以成立。自京師經黃梅至南海，單是行程，四十餘日猶嫌不足，若非印宗示現神通，行千里於剎那，令光陰之暫止，焉能如是？僧傳但記其事，不述其異，豈非怪乎！

由是可知三十七歲剃度說實難成立，應以三十九歲儀鳳元年說為正。由此上推，可知二十二歲說之不確。二十四歲說出自法海《略序》，且與神秀“涕辭而去”之時相合，正應呈偈比試之說，並有六祖墜腰石“龍朔元年盧居士志”之題字為證，亦與十六載說及儀鳳元年說相應。二十二歲說無有旁證，且與呈偈比試時間相左，而此事載於《壇經》，為六祖一門所公認。若六祖二十二歲之時已然得法而去，五祖又如何在龍朔元年初有“東山之法，盡在秀矣”之言，且“命之洗足，引之並坐”，隱然有付法之意，而神秀終“涕辭而去”，顯然並未得法，若非其年法始授能，此事又如何解釋？

由此下推，亦可知四十年弘法說並無根據。六祖與神秀皆于五祖卒後始出開法，神秀“儀鳳中，始隸玉泉”，惠能亦於其年之初始出，遇印宗而開法。綜上所述，可知神會對於六祖生平史事知之不多，時出異說，若其果為六祖嫡傳，怎會有如此之誤？神會其生也晚，在六祖門下未久，對其史事所知不確亦不足為奇，奈何神會及其門下非要以嫡派自居，強不知以為知，就不能不出笑話了。

神會北上攻擊北宗，原有所由。六祖滅度時頗多瑞相，弟子韶州刺史韋瑯表奏朝廷，有敕立碑紀事。然韋瑯在碑中不惟言及瑞相，亦述六代傳承及傳袈裟所由，公然以惠能為六祖。然宗密謂“據碑文中所敘，荷澤親承付囑”不可能，神會只是說碑文述及六代傳承，並未說第七代，由於韋瑯碑文後世不存，宗密才敢如此造論。亦有可能韋瑯碑文中述及六祖諸大弟子，其中有神會的名字。神秀一門其時氣焰熏天，對此自然不能容忍，便劾奏韋瑯妄改旨意，私述傳承，於是開元七年（A.D. 719）有詔磨去原文，“略除六代師資相授及傳袈裟所由”，。神會認為這是南宗的奇恥大辱，於是銳意北上，以圖報復。開元八年（A.D. 720）居南陽，後請王維作《六祖能禪師碑銘》，文中有“先師所明，有類獻珠之願；世人未識，猶多抱玉之悲”之句，足見其作於神會微時。

神會又於開元二十年（A.D. 732）前後在滑台大雲寺與崇遠法師辯論，力斥北宗“傳承是傍，法門是漸”。神會于北宗門下浸潤已久，故對其弱點早已根悉，一舉擊中其要害。然他又在辯論中多次暗示自己為六祖付囑者，不能不引起對其動機的懷疑。神會在北宗門下的時間遠較其在南宗門下為久，但神秀四大弟子特別是普寂、義福早有定評，他在北宗門下無論如何也排不到大弟子的行列，更何況其往來南北之間，不為北宗所承認呢。他在南宗門下用功頗勤，很受六祖賞識，得以列名諸大弟子之中，但六祖置衣不傳，未嘗指定七代傳人，且以神會之資歷境界，又安敢在南方公然自承為付囑弟子，凌駕法海、玄覺、玄策等諸人之上！北方道俗對南宗詳情並不瞭解，對神會在南宗的地位更不知情，神會打著為惠能爭六祖的旗號，順理成章地被門下及北方道俗推上七祖的寶座，而其代價則是挑起了南北兩宗的爭鬥，損害了北宗的威信，這恐怕未必符合六祖

之意。贊甯謂之“稟祖法則有餘，行化行則不足”，對其“固己而損法”、自贊而毀他之行頗有微辭，就連南宗同門，也無人以其掃蕩北宗為奇功，倒是千載之下有一胡適之為其打抱不平，若逝者有知，自會感激於地下。

神會自承為六祖嫡傳、禪門正統，故與崇遠法師辯論時有問必答，神采飛揚。偏偏崇遠問到達摩以前傳承，神會若是老實，回答不知即可，可他偏又不肯被問住，又造出了一個荒唐的西國八代說。此說並非始自神會，《法如禪師行狀》及《傳法寶紀》皆引《禪經序》說明西方傳承，可見此說為北宗所創，與南宗無涉。然法如一系是引慧遠《廬山出修行方便禪經統序》來說明西土傳承的，如《傳法寶紀》云：

昔廬山遠上人《禪經序》云：佛付阿難，阿難傳末田地，末田地傳舍那婆斯。則知爾後不墜於地，存乎其人，至矣。……其有發跡天竺，來到此土者，其菩提達摩歟！

此說述及禪門傳承時，似強調如來直傳阿難，將大迦葉置於一邊，這也許是佛陀跋陀羅出自旁枝，其傳不確，也許是由其心存偏愛，特重阿難。僧佑《出三藏記集》卷十二所載《長安城內齊公寺薩婆多部佛大跋陀羅師宗相承略傳》亦以阿難為第一代，足見此說確實來自佛陀跋陀羅，非是遠公誤傳。此說唯言禪宗西土上代自有傳承，前幾代祖師為阿難、末田地、舍那婆斯、優波崛等，並稱菩提達摩即與佛大先共傳禪經的達磨多羅得乎其傳，發跡天竺，而至中土，然未曾明言他在西土傳承中為第幾代，是故其說雖簡，卻無大誤。

神會亦引禪經序作答，所引則是《達磨多羅禪經》原《序》，即此經編著者富若羅（般若多羅）所作之序，其云：

佛滅度後尊者大迦葉，尊者阿難，尊者舍那婆斯，尊者優波崛，尊者婆須蜜，尊者僧伽羅叉，尊者達磨多羅，乃至尊者不若蜜多羅。諸持法者以此慧燈次第傳授，我今如其所聞而說是義。

此段說得很明白，這一傳承首先是指本禪經（“是慧燈”）的傳承，是故末田地、僧伽羅叉、達磨多羅等雖非二十八祖中人，亦因傳授此經而得以列名定傳承之中；其次，此經傳授已經八百多年，傳者非止十數，此間唯述前幾代及其中最著者，而編者之前的最後一代宗師為不若蜜多羅，故云“乃至尊者不若蜜多羅。不若蜜多羅即富若蜜羅，又名不如蜜多，為禪宗二十六祖，般若多羅（富若羅）之師。序中達磨多羅為僧伽羅叉之後、不如蜜多之前的祖師，可能是指師子比丘之大弟子達磨達（達磨多羅），與般若多羅之弟子、佛大先之師弟的達磨多羅（菩提達摩）隔了數代，並非一人。

據《菩提達摩南宗定是非論》：

遠法師問：唐國菩提達摩既稱其始，菩提達摩西國復承誰後？又經幾代？答：菩提達摩西國承僧伽羅叉，僧伽羅叉承須婆蜜，須婆蜜承優婆崛，優婆崛承舍那婆斯，舍那婆斯承末田地，末田地承阿難，阿難承迦葉，迦葉承如來付。唐國以菩提達摩而為首，西國以菩提達摩為第八代，西國有般若蜜多羅承菩提達摩後，唐國有惠可禪師承後。自如來付西國與唐國，總有十四代。遠法師

問：據何知菩提達摩在西國爲第八代？答：據《禪經序》中，具明西國代數。又可禪師親于嵩山少林寺問菩提達摩西國相承者，答一如《禪經序》所說。

由此看來，神會是被動地應付崇遠之問，不得不強爲之說。神會之答一如《禪經序》，只是將婆須蜜誤倒爲須婆蜜，但他並不理解這一傳承的真正意義，以略言爲實數，故將達磨多羅作爲第八代。更爲嚴重的是，神會只知菩提達摩就是達磨多羅，不知其乃遠公序中所言與佛大先爲同學的達磨多羅，而非經文本序中所述的不若蜜多羅之前的達磨多羅，從而鬧出了“西國有般若蜜多羅承菩提達摩後”的大笑話，讓二十六祖當了二十八祖的弟子。

神會讓崇遠逼得謊話連篇，爲了給自己的前一個謊言找證據，不得不又造出了後一個謊言，竟然聲稱慧可曾在少林寺問過達摩，達摩正是這樣回答的，讓數代祖師都背上了撒謊的黑鍋。不料這一謊言竟真的嚇住了崇遠及在場的道俗，使他們對千年只有八代的彌天大謊不敢懷疑，事實上又有誰敢懷疑達摩祖師呢？這並非時人都愚不可及，只是他們沒有料到以六祖付囑者自居的神會竟然如此富有勇氣。如果說神會的前一個謊言尚有可能出於無知，爲無心之誤，那麼其後一個謊言就完全是有意爲之。如此犯戒妄語之人，又有何面目充當禪宗七祖！

其實神會並非甘願如此，是他自己把自己逼上了絕路。他若依六祖之命，做一個分化一方的禪師，不去惹事生非，也許會更有成就。而他偏偏不甘寂寞，非要以六祖傳人相標榜，以掃蕩北宗爲己任，力小負重，梗短汲深，遇到無力回答的問題時不願也不能自承不知（六祖傳人何以不知上代傳承），只好漫語搪塞，致有犯戒失德之過。事實上六祖對於西土傳承並非未曾提及，並且至少講過兩次，一次是在神龍元年（A.D. 705，玄覺逝前八年）獨傳玄覺，後玄覺著《永嘉證道歌》以述其事，一次是在先天二年（A.D. 713）七月歸新州前傳付法海等大弟子，可惜神會皆未與聞，第一次時他未到曹溪，亦無資格受法，第二次他有資格得聞，卻又已離開曹溪。神會于景元元年（A.D. 710）受三科法門、三十六對以後，自以爲已得印可，可以分化一方，便匆匆辭去。其實六祖之言甚明，道是“汝等不同餘人，吾滅度後，各爲一方師”，法海等大弟子一聞知意，留在六祖身邊更受教誨，神會未加細思，執著於“今已得到，且無滯留”，急切求去，六祖見機緣未到，其意難回，只得長歎一聲，任他自去了。後法海等終得六祖之法，並聞西土傳承，又編訂《壇經》以記其事，神會卻終因不明西土傳承而有妄語之過。這並非六祖心存偏私，故輕神會，實由其本人之未悟，因緣之已定。

令人遺憾的是，近代學人由於不明神會在六祖門下的真正地位，對於過於迷信，以至於對玄覺、法海所傳聞自六祖的二十八祖說頗多懷疑，而以爲神會之時二十八祖說尚未產生。其邏輯則是，神會爲六祖嫡傳弟子，既然神會未聞二十八祖說，自然其說不可能出自六祖，而恰恰未曾發現其前提根本不能成立。西土傳承並非六祖未說，只是神會未聞而已，不能由神會未聞反推出六祖未說的結論。

神會的八代說儘管由於明顯荒謬而未得到後人（包括其門下）贊同，卻又像病毒一樣衍生出很多變體，即由之變成各種假二十八（二十九）代說。這些偽說一方面湊成二十八之數，套取六祖正說的外衣，一方面仍在販賣荒謬的八代說，使八代說的亡魂附在二十八代說的軀殼上興風作浪，繼續攪亂著禪宗的歷史。一般認爲，先有神會八代說，後其門下或尊崇者覺其不妥，又將《付法

藏傳》與《禪經序》結合起來，形成二十八代或二十九代說，如《歷代法寶記》的二十九代說及敦煌本《壇經》的二十八代說，其後智炬作《寶林傳》，又將這一有明顯錯誤（前後重複）的二十八代說更改為後世《壇經》及其它禪宗史書所採用的新二十八代說。這一說法是有問題的，應當是《永嘉證道歌》最早立二十八代說（玄覺聞自六祖）但言其數，不列其名，原本《壇經》則備列祖師名字，後《寶林傳》增廣其史事，這是南宗祖統說；法如一系引慧遠《廬山出修行方便禪經統序》而立西土傳承說，神會又具體為八代說，這是北宗祖統說。《歷代法寶記》、敦煌本《壇經》、宗密所謂二十八代（或二十九代）說是南宗說與北宗說的雜交物，是不倫不類的怪胎。

由於一般學者至今不肯接受筆者碩士論文中的觀點，不願承認曹溪原本《壇經》的早出及二十八祖說始自六祖，故而只能將《寶林傳》之二十八祖說與敦煌本《壇經》祖統說相比較，辨明其是非先後。敦煌本二十八祖說顯然是自八代說擴充而成，且顯得更為雜亂。法如一系引遠公序說明西土傳承，其說簡易卻無大誤，神會對之進行發展，更引經文本序說明上代宗承，卻犯了誤認先代達磨多羅為後世達磨多羅的大錯，且將千年傳承固定為八代，不合史實情理，反不如概說略言為佳，然神會之說並不自相矛盾，且亦有經典為據（雖是理解有誤）。繼之而起的敦煌本說是將八代說一分為二，在未田地與舍那婆斯之間強行插入商那和修至師子比丘二十代，這種割裂和安插都是毫無根據的。八代說雖然不準確，但諸師前後順序無誤，只是後幾代間隔太遠，而敦煌本說將本無間隔的未田地與其師弟舍那婆斯（商那和修）強行分開，硬在其間插入二十代，極為荒謬無理，且如此一來，又導致舍那婆斯與商那和修、優婆鞠多與優婆崛（同名異譯）的重復，分二人為四人，且同一個人前後竟相差二十代，豈不可笑！其中間插入的二十代亦無根據，若雲出自《付法藏傳》，自商那和修至師子比丘應為二十一代，尚有彌遮迦，不應是二十代。在截取八代說之後四代時又誤將須婆蜜多與僧伽羅叉位置顛倒，這可能是無心之誤。總之，其荒謬可笑之程度較八代說更甚，實是每況愈下。

指出其錯誤是一件很容易的事，關鍵在於弄清其為什麼犯錯誤。神會是由於崇遠之逼問而不得不說謊，其後人又是為了什麼呢？大概不會是嫌八代說不夠荒謬，有意製造出一個更加荒誕無稽的二十八代說以救之吧。細究其因，可知有兩個方面，一是不願放棄八代說，二是要湊成二十八之數。正是由於這兩個相互矛盾的要求才導致了其說的自相矛盾、錯誤百出。

不願放棄八代說，是出於對祖師的尊重，而既然如此，為什麼又加以變易呢？如果說是由於千年只有八代不合情理，那麼為什麼不接受早就存在的五十代說，偏偏選擇二十八之數呢？推測其緣由，或許是當時《永嘉證道歌》已然流傳到北方，其中明言“第一迦葉首傳燈，二十八代西天記”，因此神會門下得知西土傳承是二十八代，而非八代。要想不放棄八代說，同時又擴充為二十八代，就只能東拼西湊，費盡周折。

八代說雖然疏簡，卻代表了大迦葉至達磨多羅的千年傳承，與二十八代說所涵蓋的歷史周期是相同的，因此不可能將其作為一個整體移植到二十八代說中，只能對之進行分解。眾所周知，大迦葉，阿難，末田地，舍那婆斯（商那和修），優婆崛多是公認的前後相承的前五代，或除去末田地為前四代，婆須蜜多與優婆崛多隔了數代，僧伽羅叉本不在持法者世系之中，但確有其人，為迦膩色迦王時有部宗匠，從時間上看與婆須蜜差了许多代，若為保持世系的完整，理當從婆須蜜

或僧伽羅叉處分解，再據《付法藏傳》補足世系，然而如此一來，師子比丘至達磨多羅之間的祖師就無法確定，且《付法藏傳》以末田地為庶出，不計在世系之內，而八代說二人俱有，並將末田地列入世系，使這些相互矛盾的東西合為一體，即令如來現世也無法做到。如果前二十四代依《付法藏傳》，且補入婆須蜜和末田地（不以其為庶出），使師子比丘為二十五代，如劉禹錫《牛頭山第一祖融大師新塔記》一樣，那麼師子比丘至達磨多羅之間的傳承還是無法解決，若依原本《壇經》，置婆舍斯多、不如蜜多、般若多羅於其間，一是僧伽羅叉無法安置，神會“菩提達摩西國承僧伽羅叉”之說就會落空，二是由於神會誤將師子比丘大弟子達磨多羅作為其四傳弟子達磨多羅，且明確推出般若蜜多羅（不如蜜多）為達摩弟子，又怎麼能夠再將其作為上代祖師呢？而且這樣一來就要變成二十九代，不合二十八之說。若非如此，又如何能在師子比丘與達摩之間補造一個上承師子、下承僧伽羅叉的名字呢？

因此，為了避免上述問題，神會後人只能捨棄最合理的分割方法，而是硬在末田地與舍那婆斯之間插入二十代，如此保持了八代說後五代的完整性且保留了全部八位元祖師，又在整體上湊成二十八之數，似乎兩全其美。但這是通過巧妙地利用舍那婆斯與商那和修、優婆崛與優婆鞠多譯名不同而拚湊成的世系，只能矇騙外行，且無故刪去彌遮迦（不是誤脫），頗有削足適履之感，曲意作偽，不足為訓。與此同一類型的還有《歷代法寶記》的二十九代說（有彌遮迦）、宗密的二十八代說等。此偽二十八代說之所以未受《寶林傳》所載世系說的影響，是由於不願、不能放棄神會，不能判定敦煌本產生於《寶林傳》及原本《壇經》之前。宗密時代《寶林傳》祖統說已然遍行天下，但他同樣保留偽說，可為一證。

《寶林傳》祖統說的來歷真偽在此不欲多辯，但其說本自曹溪，未必始於智炬，且至少沒有敦煌本說等那樣的明顯錯誤，不如蜜多、般若多羅皆有出處，非是妄造。因此雖然找不到明顯的證據可證敦煌本說後於《寶林傳》說，同樣亦無證據表明《寶林傳》說取資於敦煌本說。倒是敦煌本說傳神會八代說之流毒，影響了《寶林傳》說的流傳。

神會幼年學道，秉性聰明，南北往來，求法心切。其志可嘉，其功難沒。而他又好弄智巧，溺於知見，峻烈而傷及寬宏，機辯而有損誠樸，定祖之功皆見，固己之丑難掩。總其一生，功過參半，不可心存偏激，只述一端。

Early Historical Records of Shen-hui and His Position among the Sixth Patriarch's Disciples

Wen-ming Hsu

Associate Professor, Dept. of Philosophy

Beijing Normal University

Summary

Shen Hui was one of Huineng's students, he had great contribution to setting of Huineng's position as the Sixth Patriarch of Chan School and enlarging the influence of South Sect ,but he wasn't the only successor appointed by Huineng. This article conclude 3 main parts ,first part say about Shen Hui's first meeting with Hui Neng as a 13 or 14 years old boy ,second part say about he leaved Cao Xi and came back some years later, then leaved again ,third part say about he acclaimed that he was the Seventh Patriarch of Chan School and fabricated a absurd 8 Patriarchies. The conclusion is Shen Hui had contribution to Chan School , especially for South Sect ,but he made a lot of mistake too ,so we must research him fairly, cannot only see one side.

楊曾文編校《神會和尚禪話錄》頁 63、64。

同上，頁 66。

同上，頁 89。

《大正藏》第 51 冊，頁 183 下。

《圓覺經大疏鈔》卷三之下。

徐文明〈六祖惠能的生平和思想〉，《法藏文庫碩士、博士論文集》第二卷（台灣：佛光出版社 2001 年 1 月版）。

《大正藏》冊 51，頁 182 中、下。

張說《大通禪師碑》。

《圓覺經大疏鈔》卷三之下。

石峻、樓宇烈等編《中國佛教思想資料選編》第四冊、第二卷〔大陸：中華書局，1983 年 6 月第 1 版〕頁 103。

杜肅《傳法寶紀》，引自楊曾文《敦煌新本六祖壇經》附編〔上海：古籍出版社，1993年10月第1版〕頁162、163。

《大正藏》冊55，頁89下、頁90上。

末田地實非阿難弟子，亦不應列入付法傳承，參見徐文明《末田地與付法傳承》，華林第一卷〔大陸：中華書局2001年4月版〕。

《大正藏》冊15，頁301下。

請參見筆者博士論文〈中土前期禪學思想研究〉第二章、第二節，《法藏文庫碩士、博士論文集》第六卷〔台灣：佛光出版社2001年1月版〕以及拙作〈菩提達摩考〉，載《北京大學研究生學刊》94年1、2期合刊。

楊曾文編校《神會和尚禪話錄》頁33、34。

楊曾文《神會和尚禪話錄》頁33。

前二十三代一如《付法藏傳》，後四代同八代說，改「須婆蜜」為「婆須蜜」。

神會是六祖惠能的大弟子之一，對於六祖地位的確立和南宗影響的擴大起了重要作用，對禪宗的發展有很大貢獻，但他並非六祖指定的唯一傳人。本文主要有三大部分，第一部分是“幼稚學道，初見六祖”，主要講神會十三四歲時初次拜見六祖史事；第二部分是“再到曹溪，未甘滯留”，主要講神會由於機緣不契，離開曹溪北上，再次從學於神秀，神秀入寂後始回到曹溪，居留數載，得六祖法要，成為得法弟子之一，但他並未等到六祖辭世才離開，而是于景雲元年時“遍尋名師”，因而未能得聞六祖晚年對西土傳承的開示；第三部分是“妄稱七祖，謬言八代”，主要說神會妄以七祖自居，又編造了西土八代說。本文的結論是神會既有功勞，又有過失，應當全面看待，不能只看一邊。

前言

神會為六祖惠能弟子之一，對於南宗禪法在北方的傳播具有較大的貢獻，對此歷史上早有定評。然而時至二十世紀，由於敦煌遺藏的發現，有關神會的研究成為新的熱點，於是便有胡適氏大聲疾呼，為神會爭地位、鳴不平，不僅將其視為六祖的傳法弟子，甚至以之為“新禪學的建立者”，更有凌駕六祖之上之勢。這種對神會的過譽無助於弄清禪宗史上的疑問，也不符合歷史事實，故有加以說明的必要。

- 幼稚學道，初見六祖

神會生於唐光宅元年（A.D. 684），卒于乾元元年（A.D. 758）。關於其生卒時間曾有種種異說，胡適亦曾對之詳加考證，論證精密，用功至勤，得到許多人的贊同。可惜校之以新出土的慧空《大唐東都荷澤寺歿故第七祖國師大德于龍門寶應寺龍崗腹建身塔銘並序》，還是完全錯了，倒是深為胡適所不齒的以之為冒認祖宗的宗密所作之《圓覺經大疏鈔》一無所誤，足令論者汗？。這也給學者一個啟示，即不應盲目懷疑古人，認為先人大都有作偽造假的惡習，尤其不應隨便懷疑歷代相傳的宗門史傳，其中往往包含著不為外人所知的真實史料。

諸書皆云神會為襄陽高氏，惟宗密稱其姓“萬”，又作“嵩”，其實這都是“高”之形誤，胡適這一看法是對的。杜繼文先生基於宗密《圓覺經大疏鈔》所述神會生卒年代最為準確，便全取其說，以為神會俗姓萬，諸書所云皆不可靠，這又走向了另一極端。其實宗密並未認定神會姓萬，其書原作“高”，由於傳寫之誤，後世便成“嵩”或“萬”。宗密《中華傳心地禪門師資承襲圖》引《祖宗傳記》云：

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。又問誰人，答云：若欲知者，大庾嶺上，以網取之。**相傳云：嶺上者，高也。荷澤姓高，故密示耳。**

大庾嶺上，故示其高。以網取之者，鳥也，展翅雲霄，亦示其高。由是可知宗密原作“高”，後世誤寫所致。

《宋高僧傳》本傳云神會：

年方幼學，厥性淳明。從師傳授五經，克通幽蹟，次尋莊老，靈府廓然。覽《後漢書》，知浮屠之說，由是於釋教留神，乃無仕進之意。辭親投本府國昌寺顯元法師下出家。其諷誦群經，易同反掌，全大律儀，匪貪講貫。聞嶺表曹侯溪慧能禪師盛揚法道，學者駿奔，乃效善財，南方參問。

此段頗有疑問。據《大乘頓教頌序》云：

荷澤和尚，天生而智者，德與道合，願將並年。在幼稚科，遊方訪道，……昔年九歲，已發弘願，我若悟解，誓當顯說。

由是可知神會幼年便傾心釋氏，九歲以前即發願弘道，那麼僧傳所云習五經、尋莊老當是他九歲以前之事了。或許是他秉性聰明，六七歲時便能通習五經、明達莊老，但其時佛法流布天下，又何必待覽《後漢書》後才知浮屠之說，且九歲童子又何有仕進之意？僧傳亦未言神會曾遊學神秀門下之事，直雲其參問六祖，可見敘事未詳。因而胡適所云“宋僧傳所據，似是碑版文字，其言最近情理”實與情理不合。

神會幼年便志慕佛法之事載於多書，《壇經》載“有一童子，名神會，襄陽高氏子，年十三，自玉泉來參禮”，《曹溪大師別傳》云“時有荷澤寺小沙彌神會，年始十三”，宗密云“有襄陽神會，

年十四，往謁”，《景德傳燈錄》卷五亦作十四。神會參禮惠能時年紀尚幼，不過十三四歲，今姑從圭峰之說，作十四歲，則其時?神功元年（ A.D. 697）。宗密又云神會其前曾從學神秀三年，則他至少十一歲時開始學習佛法，與“昔年九歲，已發弘願”之說相應。但宗密既言神會十四歲時參禮六祖，則並非待神秀應召入京時才離開玉泉，因為神秀應召是在久視元年（ A.D. 700），其時神會已十七歲，不得云為十四歲。

宗密一邊說神會十四歲見六祖，一邊又說“秀奉敕追入”，神會遂往嶺南禮拜惠能，孰不知二說相互矛盾，不可並立。然神會為童子時初見六祖之說諸書皆同，十七歲神秀入內時始往嶺南則只此孤證，因而楊曾文先生依此判定神會十七歲時始到曹溪恐怕是有問題的。

神會早年慕道，志求大法，因其年幼不堪遠行，故皈依離家未遠的玉泉神秀門下，從學三年，未盡深要，又南行參禮惠能。關於神會初參六祖之事諸書多有記載，但取捨不同，論見大異。據宗寶本《壇經》：

有一童子，名神會，襄陽高氏子。年十三，自玉泉來參禮。師曰：知識遠來艱辛，還將得本來否？若有本即合識主，試說看。會曰：以無住為本，見即是主。師曰：這沙彌爭合取次語！會乃問曰：和尚坐禪，還見不見？師以拄杖打三下，云：吾打汝是痛不痛？對曰：亦痛亦不痛。師曰：吾亦見亦不見。神會曰：如何是亦見亦不見？師云：吾之所見，常見自心過愆，不見他人是非好惡，是以亦見亦不見。汝亦痛亦不痛如何？汝若不痛，同其木石；若痛，即同凡夫，即起恚恨。汝向前，見不見是兩邊，痛不痛是生滅，汝自性尚不見，敢爾弄人！神會禮拜悔謝。師又曰：汝若心迷不見，問善知識覓路；汝若心悟，即見自性，依法修行。汝自迷不見自心，卻來問吾見與不見，吾見自知，豈代汝迷！汝若自見，亦不代吾迷。何不自知自見，乃問吾見與不見？神會再禮百餘遍，求謝過愆，服勤給侍，不離左右。一日，師告眾曰：吾有一物，無頭無尾，無背無面，諸人還識否？神會出曰：是諸佛之本源，神會之佛性。師曰：向汝道無名無字，汝便喚作本源佛性，汝向去有把茆蓋頭，也只成個知解宗徒。

宗密《中華傳心地禪門師資承襲圖》引《祖宗傳記》云：

有襄陽僧神會，俗姓高，年十四，即荷澤也。荷澤是傳法時所居寺名。來謁和尚。

和尚問：知識遠來大艱辛，將本來否？答：將來。若有本，即合識主？答：神會以無住為本，見即是主。大師云：這沙彌爭敢取次語！便以杖亂打。神會杖下思維：大善知識，曆劫難逢。今既得遇，豈惜身命！大師察其深悟情至，故試之也。如堯知舜，曆試諸難。

這段問答敦煌本和曹溪原本亦有記載。曹溪原本與宗寶本所記幾乎全同，只是將以杖打三下置於神會反問六祖之前，同乎宗密之說，見其已經改動。敦煌本所記較簡，無頭尾問答主和本源佛性部分，然其雲神會先問六祖坐禪見與不見，六祖始打其三下，同乎宗寶本。六祖見神會幼年慕道，不辭艱辛遠來參學，心自奇之，有意示以正法，乃問其本主，神會答言無住為本，見即是主，六祖卻甚是不肯。那麼六祖所說本和主又是何意呢？懷讓初參六祖，祖問：“什麼物憑麼來？此物何物，即同六祖所問神會之本。所謂本，本不可說，強而言之，即是本源佛性。佛性為眾生之

本，捨此之外別無他本。既知其本，自知其主，自性自主，自由自在，由己不由他，爲己不爲人。佛性即是自性，非離自性外別有佛性，佛性即在自身中，故知本即是主。自性即是佛性，自性自足，圓滿無礙，自與諸佛無異，立處即真，一切事無非佛事，任運自在，一切行無非佛行，故知主即是本。因此本即是主，主即是本，知本即識主，識主即知本。

神會其時年幼無知，于六祖之意未能領會，卻答無住爲本。然六祖自云“我此法門，從上以來，先立無念爲宗，無相爲體，無住爲本”，什麼又不肯神會之說呢？六祖所說“無住爲本”，乃此宗法門之本，雖然“無住者，人之本性”，但若只是認定無住即眾生之本就會於無住而生執著，反成繫縛。六祖所問的是眾生之本而非教法之本，而眾生之本是不可言說的。六祖發問實是一種誘導和啓示，引導神會回向反思，開取自家寶藏，並不要求神會直接回答。神會不解祖意，開口便說，是以遭到呵斥。無住爲本本身並無錯誤，但無住只是人之本性的一個方面，爲佛性的一種體現，若認爲此唯一根本，就大有問題。

神會又云見即是主，此與無住本相聯繫，成爲其最初且貫穿其一生的佛學思想。無住爲本是講「體」，見即是主是說「用」。神會以?，體本無住，故冥心虛寂，一念不起，虛寂之體即是真空；虛寂體上自生靈覺，智慧知解即是觀照之用，大用現前便是妙有，此即所謂“真空爲體，妙有爲用”。

神會的這一思想源自大乘中觀派，強調體無用有。禪宗本來亦融合了中觀派理論，六祖惠能因聞《金剛經》而悟道，並多次強調念摩訶般若波羅蜜。然此宗根源，在於薩婆多部以來的大乘有宗，特別是繼承發展了其佛性如來藏思想，故雖然總合兩宗，卻是以有宗爲體，空宗爲用。惠能在受法五祖以前對般若空宗特有體會，但五祖對之不加深肯，云其亦未見性，就是因爲其時他對禪宗宗旨還未能真正理解，後來他夜聞真法，方知自性是佛之旨。六祖自己經歷過從空到有、一合空有的思想發展歷程，故對神會大加斥責，促其反省，以使之更進一步，領會有宗一派體有用空的真旨。有宗以?，真如本體、佛性本源不動不變，不生不滅，一切具足，無欠無餘，是爲常恒不變之妙有，由此不動之體，現而爲萬象，起而爲諸用，此等相用變化無方，並無自體，其性空無，故而爲真空。是故同樣說真空妙有，兩宗義解有別。空宗強調體無用有，依無而有，由虛寂真空之本體而起靈智等妙用；有宗則強調體有用無，依有而無，由圓滿具足之本體而起幻化之相用。有宗之說，如月映萬川，由斯真實之一體而顯種種幻象；空宗之說，如鏡現眾像，由空寂之一體而現有形之像。個中深意，原非十三歲童子所能知，故六祖不肯其說，更啓大法，意其自知己過，再接再厲。

據《壇經》記載，神會見六祖不肯，意下不滿，便反問六祖坐禪見與不見。神會年紀雖小，卻頗爲聰明，他給六祖設了一個圈套，禪定爲體，由斯定體而生智慧知見之用，六祖若是答見，則神會見即是主之說，若答不見，則墜空寂，無有智慧。這當然難不住六祖，於是將計就計，以杖擊之三下，問其痛與不痛。神會恐落邊見，回答亦痛亦不痛，六祖故意說亦見亦不見。神會便問如何是亦見亦不見，想籍六祖答語來回護己說。六祖言道，我常見已過，不見人非，是以亦見亦不見，而你道亦痛亦不痛如何？若不痛，即同木石之無情；若痛，即與凡夫無別，會生起恚恨之心。見不見是兩邊，痛不痛是生滅，俱不可取，你不見自性，自己心迷，竟敢戲弄別人！神會禮拜謝

過。六祖又道，你若心迷，應虛心求教；你若心悟，即自見自修。汝心自迷，卻來問我見與不見，我見不代你迷，你見亦不代我迷，何不返向自見，卻來管我之迷悟。神會百拜懺謝，從此留作侍者，不離左右。

由此可知，六祖之杖擊問語，不過是巧設方便，以引導神會察知己過，領悟大法。神會初答不合祖意，遭到呵斥，卻不思己過，反過來戲弄六祖。六祖始覺其溺於空寂知解之邊見，欲加超拔，又察其自作聰明、驕黠弄人之伎倆，故以杖設機，引其自暴己過，然後痛下針砭，更示治病救人之大慈。神會受此棒喝，聰明自驕的毛病有所改變，但重視知見的觀點卻依然如故。一日六祖告眾曰，吾有一物，無有頭尾背面，亦無名字，諸人識否？此一物即是六祖所問懷讓“什麼物”之物，實指本源佛性，但佛性不可言說，故六祖謂其無名無字。六祖此問，是讓學道者默識自體，心下自證，並不要求回答，故大眾不語，只有神會冒然出口：是諸佛之本源，神會之佛性。這首先是神會的一種進步，因為六祖所云之物與先時所問神會之本是一回事。經過六祖的誘導教示，神會已認識到佛性為本，對禪宗旨有所體會，但他冒然開口說破，完全破壞了六祖設機示法的用心，使學者對自性本源的體認拉回到文字義解的認識上，這表明神會依然未除炫示聰明、偏重知解的習氣，難怪六祖預示其日後只能成個知解宗徒。

依照《壇經》記載，其時六祖不肯神會，而根據神會後人及尊崇者的記述，六祖卻是充分肯定神會，是非曲直，不易分辨。宗密《圓覺經大疏鈔》卷三之下云：

有襄陽神會，年十四，往謁。因答“無住 為本，見即是主 試諸難，夜喚審問，兩心既契，師資道合。

又據《大乘頓教頌序》：

「荷澤和尚，…… 在幼稚科，遊方訪道，所遇諸山大德，問以涅槃本寂之義，皆久而不對，心甚異之。詣嶺南，復遇曹溪尊者，作禮未迄，已悟師言，無住之本，自慈 而德 。尊者以?，寄金惟少，償珠在勳。付心契於一人，傳法登 于六祖。」

這表明神會後人及其尊崇者一方面都承認神會強調無住為本，一方面都認為神會為六祖正傳。“無住為本，見即是主”是否符合六祖之意前面已然明述，神會是否得到六祖真傳下文再講，這裏需要澄清的是，六祖“這沙彌爭合取次語”究竟何意，又緣何杖責神會。

依照《壇經》，六祖此語明確表示不肯之意，而之所以杖責神會是因其自迷不知，尚且弄人，也是為了誘其自暴己過。但據宗密之說，似乎六祖相責只是為了怕大眾得知，暗示其與五祖云惠能之偈“亦未見性”一樣，其以杖亂打也是故加磨練，以對之進行考驗。依照敦煌本、宗寶本《壇經》，六祖初聞神會答“無住為本”時只是以言相斥，並未加以杖責，這更符合情理。試想六祖不可能因一語不契便輕易對一個十三四歲的童子杖責，其擊之三下也只是方便設教，使其略感痛癢而已，絕不會不知輕重地亂打一氣。若云六祖因神會答“無住為本，見即是主”而大驚，故意在大眾面前加以杖責，爾後在夜間偷偷傳以大法，以效得法五祖之故事，就會令人覺得可笑了。首先，神會答語並不符合六祖之意和禪宗宗旨。其次，六祖之門，人才濟濟，豈會輕易將大法傳於一個十四

歲的小沙彌！王維明言神會“聞道于中年”，表明神會自以為待至六祖辭世時才得法要（其時神會三十歲），並非初見六祖便蒙傳授。

《曹溪大師別傳》對此亦有記載：

其年四月八日，大師為眾初開法門，曰：我有法，無名無字，無眼無耳，無身無意，無言無示，無頭無尾，無內無外，亦無中間，不去不來，非青黃赤白，非有非無，非因非果。大師問眾人：此是何物？大眾兩兩相看，不敢答。時有荷澤寺小沙彌神會，年始十三，答：此是佛之本源。大師問云：何是本源？沙彌答曰：本源者諸佛本性。大師云：我說無名無字，汝云何言佛性有名有字？沙彌答：佛性無名字，因和尚問，故立名字。正名字時，即無名字。大師打沙彌數下。大眾禮謝曰：沙彌小人，惱亂和尚。大師云：大眾且散去，留此饒舌沙彌。至夜間，大師問沙彌：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，不生瞋恨，名之無受。我忘身為道，踏椎至跨脫，不以為苦，名之無受。汝今被打，心性不受，汝受諸觸如智證，得真正受三昧。沙彌密受付囑。

《曹溪大師別傳》錯訛頗多，此段便有兩個明顯錯誤。一是云“其年（儀鳳元年）四月八日”六祖開法，神會出答，其實儀鳳元年（A.D. 676）神會尚未出生，如何會有十三歲？二是云“荷澤寺小沙彌神會”，神會實是由於天寶四載（A.D. 745）曾受宋鼎之請住錫東都荷澤寺而冠以荷澤之號，並非為沙彌時即住荷澤寺。這段記載可謂是宗密所謂“杖試諸難，夜喚審問，兩心既契，師資道合”的具體描述，只不過宗密云是因答無住為本而受責，此處則云是因答本源佛性而被杖。這一故事是神會門下的又一創作，一是添加了“佛性無名字，因和尚問，故立名字，正名字時，即無名字”之句，為神會的開口說破尋找補救，二是改變了六祖杖責神會的用意，將誘之自暴亦痛亦不痛生滅二見之過改為令之得真正受三昧。細思其義，其雲六祖對神會亦痛亦不痛、身受心不受進行了充分肯定，如此割裂身心之說同乎慧忠國師所譏之半生滅半不生滅的南方宗旨，又如何可能得到六祖的贊同呢！初神秀之偈分別身心，六祖尚稱其“未見本性”，如今反而會稱讚神會身痛心不痛之謬說，不亦怪乎！

由是可知，雖然神會後人曲為之說，亦難以掩蓋其初遇六祖未受賞識的史實。神會先因答語不契而受杖責，不久又由冒然說破而遭訓斥，是以意有未安，在曹溪呆了不久，就辭別北歸了。宗密《圓覺經大疏鈔》卷三之下云“兩心既契，師資道合”之後“神會北遊，廣其聞見，於西京受戒。景龍年中，卻歸曹溪。大師見其純熟，遂默授密語。緣達磨懸記，六代後命如懸絲，遂不將法衣出”，表明神會確實未在曹溪過多停留，更未從此不離左右，直到六祖逝世。所謂“不離左右”，是指神會為侍者時天天呆在六祖身邊，非指自此再未離開六祖。

- 再到曹溪，未甘滯留

神會北歸，是由於在曹溪機緣不契，並非只是為了“廣其聞見”。那麼神會北至何處呢？他原本來自玉泉，自然會再回到神秀門下。宗密雲云神會先在神秀門下三年，神秀奉敕入京（A.D. 700）時才南依惠能，前文已辨其誤，然其中亦可能包含著真實史料，即神秀入京時神會在其門下呆了

三年。神會幼時追隨神秀，十三四歲時南下禮拜惠能，因機緣不契，旋即北歸，其時為神功元年（ A.D. 697）或聖曆元年（ A.D. 698），距神秀入京正三年左右。神秀入京時神會並未依教南下，因為他到過嶺南，自覺再去無益，而是依然追隨神秀到達西京長安，時年十七歲。《菩提達摩南宗定是非論》載久視年中，則天召秀和尚入內，道俗問和尚去後依止何處，秀和尚云：

韶州有大善知識，元是東山忍大師付囑，佛法盡在彼處。汝等諸人如有不能自決了者，向彼決疑，必是不可思議，即知佛法宗旨。

可見其時神會親聞法語，故記憶猶新。

又載：

長安三年，秀和上在京城內登雲花戒壇上，有綱律師、大儀律師，于大眾中借問秀和上：承聞達摩有一領袈裟相傳付囑，今在大禪師處不？秀和上云：黃梅忍大師傳法袈裟，今見在韶州能禪師處。秀和上在日，指第六代傳法袈裟在韶州，口不自稱為第六代 數。

這表明長安三年（ A.D. 703）時神會就在長安，且長期追隨秀師。

神會到京後廣學多聞，知見大增，或其習五經、尋莊老當於此時。二十二歲神龍元年時（ A.D. 705）于長安正式受戒。其時，神會遊學於兩京一帶，但因秀師在內供養，便有請益，亦多不便。神龍二年（ A.D. 706）秀師圓寂，神會自覺無可依止，追思秀師令從惠能受教之語，便於景龍初年（ A.D. 707）再次回到曹溪。

《宋高僧傳》本傳記載神會見六祖時問答之語與諸書所載皆異，且其說不似一個十四歲的小沙彌所言，其實這是神會複歸曹溪時與六祖的問答。《宋高僧傳》云：

及見，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：今已得到，且無滯留。

神會自云無所從來，一無所歸，則不來不去，同乎如來。六祖恐其墜於虛寂，故云汝太茫茫，無立足處。會曰身緣在路，意為人身無常，流行不息，修行不已，何敢止足。祖曰你沒個休歇處，是由未到曹溪，若到曹溪，萬緣放下，一切自在。會答蒙師指授，今已得到曹溪，雖到而不敢滯留，若有滯留，即非得到。

經過數年的磨練，神會已成熟起來，對佛法的理解亦非兒時所能比。故一經六祖點化，便頓明心要。神會之意，仍在於無住為本，故云無來無歸，身緣在路。六祖欲令其更進一步，故暗示其只

知無住，還是未到曹溪，若知自性本來是佛，便可任心自在，隨處立足。神會於此有省，才知自性本然是佛，性本無住，由是真得無住。六祖見其已悟，故加以印可。

神會二至曹溪，似乎並未待至六祖去世才離開。僧傳云其“居曹溪數載，後遍尋名跡”，實踐了其“今已得到，且無滯留”的主張。對於神會後半生的經歷及貢獻，前人論之已詳，但神會後人及近代胡適等對神會的貢獻和地位多有誇大，直認為神會是六祖嫡傳弟子，甚至是《壇經》作者，有違史實，不可不辨。神會後人尊之為七祖原不足怪，但其說未必出自六祖，亦未必得到南宗門下公認。關於神會為六祖嫡傳的最重要的證據是所謂二十年預言。據《敦煌新本六祖壇經》：

上座法海向前言：大師，大師去後，衣法當付何人？大師言：法即付了，汝不須問。吾滅後二十餘年，邪法繚亂，惑我宗旨。有人出來，不惜身命，定佛教是非，豎立宗旨，即是吾正法。衣不合傳。

此二十年預言唯見於敦煌本《壇經》，其原型則是神會自造的四十年預言。據《南陽和尚問答雜徵義》：

至先天二年八月三日，忽告門徒曰：吾當大行矣。弟子僧法海問曰（曰字衍）和上曰：以後有相承者否？有此衣，何故不傳”和上謂曰：汝今莫問，以後難起極盛，我緣此袈裟，幾失身命，汝欲得知時，我滅度後四十年外，豎立宗者即是。

神會自以為是六祖嫡傳，但卻總是含糊其辭，不敢明說。

遠法師問：能禪師已後，有傳授人不？答：有。又問：傳授者是誰？和上答：已後應自知。

然其云：

能禪師是的的相傳付人。已下門徒道俗近有數萬餘人，無有一人敢濫開禪門。縱有一人得付囑者，至今未說。

顯然仍在強調代付一人的傳統，明言六祖確有付囑弟子，但又不直說是誰。而其更說：

菩提達摩南宗一門，天下更無人解。若有解者，我終不說。

這就是說自己獨得南宗法要，為六祖之嫡傳，禪門之七祖，自有為天下學道者“定其旨見”的責任。

神會既暗示自己為傳法弟子，又不敢公開說明，足表六祖在世時並未指定其為相承者，若六祖早已明言，神會又何必吞吞吐吐，欲言又止。由此也可推知四十年預言實是神會自作，若果出自六祖，其滅度四十年外當為天寶十二載（A.D. 753），而其時神會被誣聚，貶至弋陽，如何“豎立宗旨”？若神會之言為實，六祖其非妄語！神會滑台豎立宗旨明明在六祖卒後二十年，恐遭時人譏議，故意又推後二十年，足見其心虛。神會後人曲承其旨，將四十年改為二十年，又添枝加葉，更顯其。如雲所謂“邪法繚亂，惑我宗旨”，神秀及其門下所傳雖與六祖所示有別，但仍是

五祖所授之正法，安得謂之“邪法”！若云“邪法繚亂”，則六祖在世時北宗已經鼎盛一時，聲勢極大，其時六祖何不令人鳴鼓而攻之，卻待二十年後神會之孤軍奮戰。若六祖實有此預言，神會門下又安敢加以改易，改四十年為二十年！實由當時神會本欲借此自高身價，又不敢公然道明，其門下知其心曲，特意改成二十年懸記，又為作“大庾嶺上，以網捕之”之說，以造成六祖當時便有意以神會為繼承人的假像，可惜如此一改，頗有欲蓋彌彰之嫌。試問神會可信，還是其後人可信，若神會可信，則其後人作假，若其後人可信，則神會妄語，自相矛盾，皆不足取。

宗寶本《壇經》記載六祖先天二年七月喚大眾告別，欲歸新州：

法海等聞，悉皆涕泣，唯有神會，神情不動，亦無涕泣。師云：神會小師，卻得善不善等，毀譽不動，哀樂不生，餘者不得。數年山中，竟修何道！

曹溪原本、敦煌本亦載此段，文字微有不同。似乎此乃諸本《壇經》皆載之定論，亦頗有學者以此為神會獨得真傳之證據。然南陽和尚問答雜徵義》云六祖：

至景雲二年，忽命弟子玄楷、智本，遣于新州龍山故宅，建塔一所，至先天元年九月，從曹溪歸至新州。

而諸本《壇經》皆云六祖於先天二年（ A.D. 713）七月與眾告別，並贊神會得善不善等。試想既然神會先天元年（ A.D. 712）九月即從六祖歸新州，又何來先天二年（ A.D. 713）七月告別之事？若云神會之說有誤，六祖實於先天二年七月才歸新州，那麼既然神會其時有“神情不動”之異舉，又如何妄稱六祖先天元年九月已歸新州呢？由此可知神會得善不善等之說純屬後人的編造，其說恰與神會自作六祖之傳相矛盾，足見其？。

神會云景雲二年（ A.D. 711）造塔，先天元年九月歸新州，唯《歷代法寶記》從其說，而他書皆云先天元年造塔，先天二年七月告別，未知孰是。《曹溪大師別傳》兼采二說，一邊說：

大師在日，景雲二年，先于曹溪（當為新州）造龕塔。

且言：

延和元年，大師歸新州。

同乎神會，一邊又說：

後先天二年七月，廊宇猶未畢功，催令早了，吾當行矣。

又同乎《壇經》。關於造塔及歸新州的時間並無作偽的必要，二說無論孰非，都是無心之誤。

按說神會為六祖直傳弟子，其說理當可信。然若依神會之說，則諸本《壇經》、《祖堂集》、《宋高僧傳》、《景德傳燈錄》等盡成誤傳。若神會之說為真，那？《壇經》所載六祖先天二年七月

一日及八日所示法語豈非全屬烏有！敦煌本《壇經》經過神會門下改訂，若神會之說可信，則何不加以訂正，盡除先天二年七月告別諸段呢？且《壇經》所記乃六祖大段法語，若非造作，實不易乖誤。而神會記事甚簡，唯言其時，易生差錯。若《壇經》所記果系造作，這種編造又有何意義呢？莫非是神會門下為證明其獨得善不善等而創設的又一故事嗎？若果如此，其說見於敦煌本等諸本《壇經》，必然出現很早，其作者對神會之說不會一無所知，又何必與其說相矛盾呢？

因此更有可能是神會之說有誤，《壇經》所記為真。若神會之說不實，其緣由何在？是由記憶有誤，還是別有他因呢？神會因崇遠法師之間而有是語，以其聰明神悟，料想在這一重要事件上不會出現記憶的錯誤。察其所由，實因神會本人未曾親歷，只是誤聽傳聞而已。

僧傳云其“居曹溪數載，後遍尋名？”，表明他未必留至六祖去世。也許他就在景雲元年（A.D. 710）時離開曹溪，遊歷名山，以廣見聞，是以對其後之事知之不多一，故而其言建塔之時與他書不同。他此次出遊，大概只在南方一帶（北方早時已經遊歷），待聞六祖去世，便趕回奔喪，于記六祖滅度歸葬時日之時，痛斷肝腸，心中恍惚，故不遑多問，其間偶聞旁人誤傳景雲二年（A.D. 711）玄楷、智本建塔及先天二年九月六祖歸新州之事，未加細思便記下來，致有此誤。神會二至曹溪究竟呆了幾年難下定論，然據其語錄，他曾在與遠法師辯論時舉普寂同學西京清禪寺廣濟于景龍三年（A.D. 709）十一月至曹溪偷傳法袈裟之事，其描述頗為生動具體，當是神會親歷。神會曾為北宗弟子，又在西京受戒，可能與廣濟當年已經認識，其述此事時廣濟及在場的惠遠、玄悟等大概都尚在世，若非實有其事，神會又安敢指名道姓地加以指責。由此亦可知神會當時尚在曹溪。神會既然誤記景雲二年（A.D. 711）六祖令弟子造塔事，可見其時他已離開曹溪，不得其情。因而最有可能的是景雲元年（A.D. 710）神會離開曹溪。

神會二離曹溪，一方面又是受命于六祖。《壇經》載六祖晚年教示十弟子，授以三科法門、三十六對，教其說法不失本宗，莫離自性，並言：

汝等不同餘人，吾滅度後，各為一方師。

神會列名十弟子中。十弟子中，法海，志誠，法達，神會，智常等在敦煌本教示機緣部分等處可見，在曹溪原本中又有智通，志通，志澈參問事？，只有法珍，法如唯見此處，因此學者于此每有誤解，以為此十弟子是六祖當時認可的十大弟子，如五祖所言十大弟子一樣。究其實際，《壇經》編入弟子參問，意在顯師之教法，非為示弟子之高明，不能說有誰的名字誰就重要。從思想境界及後來貢獻來看，十弟子中大多數在六祖門下只能算是二流角色。六祖深知諸人根底，故僅許之為一方師，且授以較為簡單易記而又是重要的常識的三科法門、三十六對，令其不失本宗。三科法門本為佛教常識，然六祖貫之以自性起用，就與尋常所說有所不同了。三十六對則屬六祖的創造，包容了外境無情、法相語言、自性起用一切諸法，可以之貫一切經法，出入即離兩邊。三科法門為修道者自修自悟之用，三十六對則為對人說法之用，知此二者，就可自利利他、分化一方了。

神會顯然是親聞德音且奉行不改的。時六祖教之：

若有人問汝義，問有將無對，問無將有對，問凡以聖對，問聖以凡對，二道相因，生中道義。據《南陽和尚問答雜徵義》，真法師問：云何是常義？答：無常是常義。

廬山法師問：何者是中道義？答曰：邊義即是。

齊寺主問曰：雲何是大乘？答曰：小乘是。

由此三例，可知神會確實得聞三科法門、三十六對之法，其時可能就在景雲元年（A.D. 710）。神會聞教之後，就依命辭別六祖，分化一方，並未滯留至六祖卒時，實踐了他不滯留的主張。

- 妄稱七祖，謬言八代

六祖本人確立了神會在其門下的地位，即為有資格分化一方的得法弟子之一。神會在六祖門下年紀最輕，從學時短，故資歷最淺，通過不懈的努力、艱苦的磨練，終於贏得了傳法弟子的資格，得以與法海等大弟子並列，實非容易，但神會及其後人對此似乎尚不滿意，非要作六祖的嫡傳弟子，禪宗七祖。六祖門下人才濟濟，龍象輩出，群星燦爛，難分軒輊，是以六祖贊之“汝等信根淳熟，決定無疑，堪任大事”，並依達摩遺命，不付其衣，可見所付囑者，原非一人，嗣其法者，四十三士。法海等人謹尊師命，共傳大法，不爭祖位，唯神會一門，紛爭不已，竟借助朝廷之力而立七祖之號。神秀不爭六祖之位，神會既譏其門下妄稱六代，又緣何腆然以七祖自居！

神會門下妄推其為七祖，見諸史傳，不容抹殺。時在京洛一帶，神會便被視為六祖嫡傳，原由其地只知神會，不知尚有玄覺、懷讓等。《別傳》乃雜湊曹溪令韜、荷澤神會兩系傳說而成，非是取自一家，其中神會夜受付囑前文已辨其？。王維直稱“弟子曰神會，……謂餘知道，以頌見托”，是說六祖弟子神會托己為六祖作碑銘，並無以神會為六祖嫡傳弟子之意。學者受欺于神會及其後人，只知道普寂妄稱七代，不解神會竊名七祖，何厚此而薄彼！

神會不僅不是六祖指定的嫡傳弟子，而且其一生功過相當，對南宗來說，未必是真正的大功臣，更遑論建立者云云。神會之過，一是由於其無知或誤解，攪亂了六祖的歷史。神會至六祖晚年才再至曹溪，前後兩次居留時間亦不過數載，故其對六祖身世及法要知之不多，多據傳聞而漫雲，使後世莫衷一是。如六祖至黃梅時間，法海《略序》雲是龍朔元年（A.D. 661）二十四歲，此說本來無誤，神會卻含糊不明，兼述兩三種傳聞，造成多種歧見。王維受神會之托為六祖作碑銘，遇事多以某某帶過，雖或碑銘之慣例，亦因神會之不明，其中唯一的確定時間，是說六祖隱居“積十六載”。六祖儀鳳元年（A.D. 676）遇印宗而剃度之事未有異說，既隱居十六載，則其至黃梅時必為龍朔元年（A.D. 661）二十四歲。顯見十六載是神會聽到的一個傳說，而他本人對此則不敢確定，又稱六祖二十二歲至黃梅，可見是依據他聽到的又一傳聞。二十二歲說與十六載說並不相容，《歷代法寶記》為維護二十二歲說，改稱六祖“十七年在俗”，十七年後才行剃度。宗密卻不明就裏，一方面堅持二十二歲說，一方面又說“得來十六年，竟未開法”，自相矛盾，師徒一樣糊塗。

王維在《六祖能禪師碑銘》中還指出：

臨終，遂密授以祖師袈裟，而謂之曰：物忌獨賢，人惡出己，吾且死矣，汝其行乎！

“臨終”與“吾且死矣”聯繫起來，很容易使人產生臨終付法的錯覺。對此筆者在碩士論文 已然詳加辨析，釋“臨終”為“臨行”，意即臨於五祖傳法六祖一事之終，近六祖辭別五祖之行，且言“吾且死矣”乃五祖之感歎，非實將死，竊謂如此解釋，方合王維之原意。試想王維果以為臨終付法，則二十二歲說與十六載說如何相應！二十二歲說與十六載說雖有參差，亦是稍有不同，若不細算，尚可馬虎過關。而此二說與臨終付法則有如冰炭，六祖二十二歲（ A.D. 659）距五祖滅度尚有十幾年，如何融通？若謂五祖滅度後六祖又隱遁了十六載，則其弘法之時不過二十五年，與“往來四十年”說如何相應！料想神會尚不會糊塗到把完全不可能相容的傳說硬湊到一塊的程度。

許多人都對王維之說產生了誤解，導致了後世鹹亨年間六祖到黃梅的種種異說。《別傳》一云六祖三十四歲（鹹亨二年， A.D. 671），一云鹹亨五年（ A.D. 674），並將二者誤作一時。《祖堂集》云是鹹亨四年（ A.D. 673），契嵩云是鹹亨年間，《宋高僧傳》亦云是鹹亨中。其來源都一樣，都是出於對王維《碑銘》的誤解，但這與王維敘事不明、神會介紹不清亦有關係，不能說責任全在後人。

還有一種可能，即神會本人堅持的二十二歲說與十六載說並不矛盾，只是將六祖遇印宗法師的時間定為上元元年（ A.D. 674），比通常的儀鳳元年（ A.D. 676）提前了兩年。如此則六祖顯慶四年（ A.D. 659）至黃梅，其後隱居十六載，至上元元年（ A.D. 674）遇印宗法師而剃度，並於其年開法，至其滅度時（ A.D. 713）正為四十年，與“往來四十年”說相應。神會謂五祖上元（元）年二月十一日滅度，又據《宋高僧傳》惠能本傳：

上元中，正演暢宗風，慘然不悅，大眾問曰：胡無情緒耶？

曰：遷流不息，生滅無常，吾師今歸寂矣。

僧傳云六祖于上元元年（ A.D. 674）五祖滅度時已然開法，此說顯然來自神會一系。

如此則神會之說並不自相矛盾，然則六祖至黃梅、剃度、開法時間皆與他書有異，其中是非，不可不辨。六祖一生經歷頗多異說，但有三個時間是確定且得到公認的，即其生卒年代及遇印宗而剃度的時間。諸書皆云六祖儀鳳元年（ A.D. 676）三十九歲時遇印宗法師，唯神會一系獨特異說，而又含糊其辭。究其實情，亦非有意別創新說，只是由於一方面企圖堅持二十二歲說，一方面又不願改變公認的十六載隱居說，為此只好將六祖剃度時間提前兩年，同時自然也將開法時間提前兩年。《歷代法寶記》將二十二歲說與儀鳳元年剃度說協調起來，有意將隱居時間改為十七年，然又云：

能禪師至韶州曹溪，四十餘年開化。

就不免自相矛盾了，因為不論是按儀鳳元年還是上元二年（ A.D. 675 隱居十七載）開法，都不足四十年，何言四十餘年？宗密發現了這一問題，又恢復十六年說，但卻同樣無法避免與公認的儀鳳元年說相衝突。

值得注意的是，《宋高僧傳》在六祖剃度時間上全依神會，認為六祖得遇印宗之時在五祖滅度之前，故有開法時“慘然不悅”之事。然如此一來，反而暴露了神會之說的荒謬。據《宋高僧傳》本傳：

印宗咸亨元年在京都，盛揚道化。上元中，敕入大敬愛寺居，辭不赴，請於東山忍大師諮受禪法。復於番禺遇慧能禪師。

印宗上元元年（ A.D. 674）不受詔命，卻請至東山從學于五祖，五祖於其年二月十一日（據神會說）滅度，京師距蘄春迢迢千里，非旬日所能及，故其奉詔只能在其年元月，爾後上表急辭，匆赴東山，方得以禮拜五祖，不日即又辭別，趕至南海以待惠能。又據六祖本傳，六祖在五祖滅度之前已然得遇印宗，並經剃度，二月十一日時已經在法性寺開法了。如此則印宗必須在四十餘日內完成奉詔、表辭、至黃梅受教、辭行到南海講經、為惠能剃度、助其開法等活動，才能使神會系六祖三十七歲上元元年初度說得以成立。自京師經黃梅至南海，單是行程，四十餘日猶嫌不足，若非印宗示現神通，行千里於剎那，令光陰之暫止，焉能如是？僧傳但記其事，不述其異，豈非怪乎！

由是可知三十七歲剃度說實難成立，應以三十九歲儀鳳元年說為正。由此上推，可知二十二歲說之不確。二十四歲說出自法海《略序》，且與神秀“涕辭而去”之時相合，正應呈偈比試之說，並有六祖墜腰石“龍朔元年廬居士志”之題字為證，亦與十六載說及儀鳳元年說相應。二十二歲說無有旁證，且與呈偈比試時間相左，而此事載於《壇經》，為六祖一門所公認。若六祖二十二歲之時已然得法而去，五祖又如何能在龍朔元年初有“東山之法，盡在秀矣”之言，且“命之洗足，引之並坐”，隱然有付法之意，而神秀終“涕辭而去”，顯然並未得法，若非其年法始授能，此事又如何解釋？

由此下推，亦可知四十年弘法說並無根據。六祖與神秀皆于五祖卒後始出開法，神秀“儀鳳中，始隸玉泉”，惠能亦於其年之初始出，遇印宗而開法。綜上所述，可知神會對於六祖生平史事知之不多，時出異說，若其果為六祖嫡傳，怎會有如此之誤？神會其生也晚，在六祖門下未久，對其史事所知不確亦不足為奇，奈何神會及其門下非要以嫡派自居，強不知以為知，就不能不出笑話了。

神會北上攻擊北宗，原有所由。六祖滅度時頗多瑞相，弟子韶州刺史韋瑑表奏朝廷，有敕立碑紀事。然韋瑑在碑中不惟言及瑞相，亦述六代傳承及傳袈裟所由，公然以惠能為六祖。然宗密謂“據碑文中所敘，荷澤親承付囑”不可能，神會只是說碑文述及六代傳承，並未說第七代，由於韋瑑碑文後世不存，宗密才敢如此造論。亦有可能韋瑑碑文中述及六祖諸大弟子，其中有神會的名字。神秀一門其時氣焰熏天，對此自然不能容忍，便劾奏韋瑑妄改旨意，私述傳承，於是開元七年（ A.D. 719）有詔磨去原文，“略除六代師資相授及傳袈裟所由”，。神會認為這是南宗的奇恥

大辱，於是銳意北上，以圖報復。開元八年（ A.D. 720）居南陽，後請王維作《六祖能禪師碑銘》，文中有“先師所明，有類獻珠之願；世人未識，猶多抱玉之悲”之句，足見其作於神會微時。

神會又於開元二十年（ A.D. 732）前後在滑台大雲寺與崇遠法師辯論，力斥北宗“傳承是傍，法門是漸”。神會于北宗門下浸潤已久，故對其弱點早已根悉，一舉擊中其要害。然他又在辯論中多次暗示自己為六祖付囑者，不能不引起對其動機的懷疑。神會在北宗門下的時間遠較其在南宗門下為久，但神秀四大弟子特別是普寂、義福早有定評，他在北宗門下無論如何也排不到大弟子的行列，更何況其往來南北之間，不為北宗所承認呢。他在南宗門下用功頗勤，很受六祖賞識，得以列名諸大弟子之中，但六祖置衣不傳，未嘗指定七代傳人，且以神會之資歷境界，又安敢在南方公然自承為付囑弟子，凌駕法海、玄覺、玄策等諸人之上！北方道俗對南宗詳情並不瞭解，對神會在南宗的地位更不知情，神會打著為惠能爭六祖的旗號，順理成章地被門下及北方道俗推上七祖的寶座，而其代價則是挑起了南北兩宗的爭鬥，損害了北宗的威信，這恐怕未必符合六祖之意。贊甯謂之“稟祖法則有餘，行化行則不足”，對其“固己而損法”、自贊而毀他之行頗有微辭，就連南宗同門，也無人以其掃蕩北宗為奇功，倒是千載之下有一胡適之為其打抱不平，若逝者有知，自會感激於地下。

神會自承為六祖嫡傳、禪門正統，故與崇遠法師辯論時有問必答，神采飛揚。偏偏崇遠問到達摩以前傳承，神會若是老實，回答不知即可，可他偏又不肯被問住，又造出了一個荒唐的西國八代說。此說並非始自神會，《法如禪師行狀》及《傳法寶紀》皆引《禪經序》說明西方傳承，可見此說為北宗所創，與南宗無涉。然法如一系是引慧遠《廬山出修行方便禪經統序》來說明西土傳承的，如《傳法寶紀》云：

昔廬山遠上人《禪經序》云：佛付阿難，阿難傳末田地，末田地傳舍那婆斯。則知爾後不墜於地，存乎其人，至矣。…… 其有發跡天竺，來到此土者，其菩提達摩歟！

此說述及禪門傳承時，似強調如來直傳阿難，將大迦葉置於一邊，這也許是佛陀跋陀羅出自旁枝，其傳不確，也許是由其心存偏愛，特重阿難。僧佑《出三藏記集》卷十二所載《長安城內齊公寺薩婆多部佛大跋陀羅師宗相承略傳》亦以阿難為第一代，足見此說確實來自佛陀跋陀羅，非是遠公誤傳。此說唯言禪宗西土上代自有傳承，前幾代祖師為阿難、末田地、舍那婆斯、優波崛等，並稱菩提達摩即與佛大先共傳禪經的達磨多羅得乎其傳，發跡天竺，而至中土，然未曾明言他在西土傳承中為第幾代，是故其說雖簡，卻無大誤。

神會亦引禪經序作答，所引則是《達磨多羅禪經》原《序》，即此經編著者富若羅（般若多羅）所作之序，其云：

佛滅度後尊者大迦葉，尊者阿難，尊者舍那婆斯，尊者優波崛，尊者婆須蜜，尊者僧伽羅叉，尊者達磨多羅，乃至尊者不若蜜多羅。諸持法者以此慧燈次第傳授，我今如其所聞而說是義。

此段說得很明白，這一傳承首先是指本禪經（“是慧燈”）的傳承，是故末田地、僧伽羅叉、達磨多羅等雖非二十八祖中人，亦因傳授此經而得以列名定傳承之中；其次，此經傳授已經八百多年，

傳者非止十數，此間唯述前幾代及其中最著者，而編者之前的最後一代宗師為不若蜜多羅，故云“乃至尊者不若蜜多羅。不若蜜多羅即富若蜜羅，又名不如蜜多，為禪宗二十六祖，般若多羅（富若羅）之師。序中達磨多羅為僧伽羅叉之後、不如蜜多之前的祖師，可能是指師子比丘之大弟子達磨達（達磨多羅），與般若多羅之弟子、佛大先之師弟的達磨多羅（菩提達摩）隔了數代，並非一人。

據《菩提達摩南宗定是非論》：

遠法師問：唐國菩提達摩既稱其始，菩提達摩西國復承誰後？又經幾代？答：菩提達摩西國承僧伽羅叉，僧伽羅叉承須婆蜜，須婆蜜承優婆崛，優婆崛承舍那婆斯，舍那婆斯承末田地，末田地承阿難，阿難承迦葉，迦葉承如來付。唐國以菩提達摩而為首，西國以菩提達摩為第八代，西國有般若蜜多羅承菩提達摩後，唐國有惠可禪師承後。自如來付西國與唐國，總有十四代。遠法師問：據何知菩提達摩在西國為第八代？答：據《禪經序》中，具明西國代數。又可禪師親于嵩山少林寺問菩提達摩西國相承者，答一如《禪經序》所說。

由此看來，神會是被動地應付崇遠之問，不得不強為之說。神會之答一如《禪經序》，只是將婆須蜜誤倒為須婆蜜，但他並不理解這一傳承的真正意義，以略言為實數，故將達磨多羅作為第八代。更為嚴重的是，神會只知菩提達摩就是達磨多羅，不知其乃遠公序中所言與佛大先為同學的達磨多羅，而非經文本序中所述的不若蜜多羅之前的達磨多羅，從而鬧出了“西國有般若蜜多羅承菩提達摩後”的大笑話，讓二十六祖當了二十八祖的弟子。

神會讓崇遠逼得謊話連篇，為了給自己的前一個謊言找證據，不得不又造出了後一個謊言，竟然聲稱慧可曾在少林寺問過達摩，達摩正是這樣回答的，讓數代祖師都背上了撒謊的黑鍋。不料這一謊言竟真的嚇住了崇遠及在場的道俗，使他們對千年只有八代的彌天大謊不敢懷疑，事實上又有誰敢懷疑達摩祖師呢？這並非時人都愚不可及，只是他們沒有料到以六祖付囑者自居的神會竟然如此富有勇氣。如果說神會的前一個謊言尚有可能出於無知，為無心之誤，那麼其後一個謊言就完全是有意為之。如此犯戒妄語之人，又有何面目充當禪宗七祖！

其實神會並非甘願如此，是他自己把自己逼上了絕路。他若依六祖之命，做一個分化一方的禪師，不去惹事生非，也許會更有成就。而他偏偏不甘寂寞，非要以六祖傳人相標榜，以掃蕩北宗為己任，力小負重，梗短汲深，遇到無力回答的問題時不願也不能自承不知（六祖傳人何以不知上代傳承），只好漫語搪塞，致有犯戒失德之過。事實上六祖對於西土傳承並非未曾提及，並且至少講過兩次，一次是在神龍元年（A.D. 705，玄覺逝前八年）獨傳玄覺，後玄覺著《永嘉證道歌》以述其事，一次是在先天二年（A.D. 713）七月歸新州前傳付法海等大弟子，可惜神會皆未與聞，第一次時他未到曹溪，亦無資格受法，第二次他有資格得聞，卻又已離開曹溪。神會于景元元年（A.D. 710）受三科法門、三十六對以後，自以為已得印可，可以分化一方，便匆匆辭去。其實六祖之言甚明，道是“汝等不同餘人，吾滅度後，各為一方師”，法海等大弟子一聞知意，留在六祖身邊更受教誨，神會未加細思，執著於“今已得到，且無滯留”，急切求去，六祖見機緣未到，其意難回，只得長歎一聲，任他自去了。後法海等終得六祖之法，並聞西土傳承，又編訂《壇

經》以記其事，神會卻終因不明西土傳承而有妄語之過。這並非六祖心存偏私，故輕神會，實由其本人之未悟，因緣之已定。

令人遺憾的是，近代學人由於不明神會在六祖門下的真正地位，對於過於迷信，以至於對玄覺、法海所傳聞自六祖的二十八祖說頗多懷疑，而以為神會之時二十八祖說尚未產生。其邏輯則是，神會為六祖嫡傳弟子，既然神會未聞二十八祖說，自然其說不可能出自六祖，而恰恰未曾發現其前提根本不能成立。西土傳承並非六祖未說，只是神會未聞而已，不能由神會未聞反推出六祖未說的結論。

神會的八代說儘管由於明顯荒謬而未得到後人（包括其門下）贊同，卻又像病毒一樣衍生出很多變體，即由之變成各種假二十八（二十九）代說。這些偽說一方面湊成二十八之數，套取六祖正說的外衣，一方面仍在販賣荒謬的八代說，使八代說的亡魂附在二十八代說的軀殼上興風作浪，繼續攪亂著禪宗的歷史。一般認爲，先有神會八代說，後其門下或尊崇者覺其不妥，又將《付法藏傳》與《禪經序》結合起來，形成二十八代或二十九代說，如《歷代法寶記》的二十九代說及敦煌本《壇經》的二十八代說，其後智炬作《寶林傳》，又將這一有明顯錯誤（前後重複）的二十八代說更改為後世《壇經》及其它禪宗史書所採用的新二十八代說。這一說法是有問題的，應當是《永嘉證道歌》最早立二十八代說（玄覺聞自六祖）但言其數，不列其名，原本《壇經》則備列祖師名字，後《寶林傳》增廣其史事，這是南宗祖統說；法如一系引慧遠《廬山出修行方便禪經統序》而立西土傳承說，神會又具體為八代說，這是北宗祖統說。《歷代法寶記》、敦煌本《壇經》、宗密所謂二十八代（或二十九代）說是南宗說與北宗說的雜交物，是不倫不類的怪胎。

由於一般學者至今不肯接受筆者碩士論文中的觀點，不願承認曹溪原本《壇經》的早出及二十八祖說始自六祖，故而只能將《寶林傳》之二十八祖說與敦煌本《壇經》祖統說相比較，辨明其是非先後。敦煌本二十八祖說顯然是自八代說擴充而成，且顯得更為雜亂。法如一系引遠公序說明西土傳承，其說簡易卻無大誤，神會對之進行發展，更引經文本序說明上代宗承，卻犯了誤認先代達磨多羅為後世達磨多羅的大錯，且將千年傳承固定為八代，不合史實情理，反不如概說略言為佳，然神會之說並不自相矛盾，且亦有經典為據（雖是理解有誤）。繼之而起的敦煌本說是將八代說一分為二，在未田地與舍那婆斯之間強行插入商那和修至師子比丘二十代，這種割裂和安插都是毫無根據的。八代說雖然不準確，但諸師前後順序無誤，只是後幾代間隔太遠，而敦煌本說將本無間隔的未田地與其師弟舍那婆斯（商那和修）強行分開，硬在其間插入二十代，極為荒謬無理，且如此一來，又導致舍那婆斯與商那和修、優婆鞠多與優婆崛（同名異譯）的重復，分二人為四人，且同一個人前後竟相差二十代，豈不可笑！其中間插入的二十代亦無根據，若雲出自《付法藏傳》，自商那和修至師子比丘應為二十一代，尚有彌遮迦，不應是二十代。在截取八代說之後四代時又誤將須婆蜜多與僧伽羅叉位置顛倒，這可能是無心之誤。總之，其荒謬可笑之程度較八代說更甚，實是每況愈下。

指出其錯誤是一件很容易的事，關鍵在於弄清其為什麼犯錯誤。神會是由於崇遠之逼問而不得不說謊，其後人又是為了什麼呢？大概不會是嫌八代說不夠荒謬，有意製造出一個更加荒誕無稽的

二十八代說以救之吧。細究其因，可知有兩個方面，一是不願放棄八代說，二是要湊成二十八之數。正是由於這兩個相互矛盾的要求才導致了其說的自相矛盾、錯誤百出。

不願放棄八代說，是出於對祖師的尊重，而既然如此，為什麼又加以變易呢？如果說是由於千年只有八代不合情理，那麼為什麼不接受早就存在的五十代說，偏偏選擇二十八之數呢？推測其緣由，或許是當時《永嘉證道歌》已然流傳到北方，其中明言“第一迦葉首傳燈，二十八代西天記”，因此神會門下得知西土傳承是二十八代，而非八代。要想不放棄八代說，同時又擴充為二十八代，就只能東拼西湊，費盡周折。

八代說雖然疏簡，卻代表了大迦葉至達磨多羅的千年傳承，與二十八代說所涵蓋的歷史周期是相同的，因此不可能將其作為一個整體移植到二十八代說中，只能對之進行分解。眾所周知，大迦葉，阿難，末田地，舍那婆斯（商那和修），優婆崛多是公認的前後相承的前五代，或除去末田地為前四代，婆須蜜多與優婆崛多隔了數代，僧伽羅叉本不在持法者世系之中，但確有其人，為迦膩色迦王時有部宗匠，從時間上看與婆須蜜差了許多代，若為保持世系的完整，理當從婆須蜜或僧伽羅叉處分解，再據《付法藏傳》補足世系，然而如此一來，師子比丘至達磨多羅之間的祖師就無法確定，且《付法藏傳》以末田地為庶出，不計在世系之內，而八代說二人俱有，並將末田地列入世系，使這些相互矛盾的東西合為一體，即令如來現世也無法做到。如果前二十四代依《付法藏傳》，且補入婆須蜜和末田地（不以其為庶出），使師子比丘為二十五代，如劉禹錫《牛頭山第一祖融大師新塔記》一樣，那麼師子比丘至達磨多羅之間的傳承還是無法解決，若依原本《壇經》，置婆舍斯多、不如蜜多、般若多羅於其間，一是僧伽羅叉無法安置，神會“菩提達摩西國承僧伽羅叉”之說就會落空，二是由於神會誤將師子比丘大弟子達磨多羅作為其四傳弟子達磨多羅，且明確推出般若蜜多羅（不如蜜多）為達摩弟子，又怎麼能夠再將其作為上代祖師呢？而且這樣一來就要變成二十九代，不合二十八之說。若非如此，又如何能在師子比丘與達摩之間補造一個上承師子、下承僧伽羅叉的名字呢？

因此，為了避免上述問題，神會後人只能捨棄最合理的分割方法，而是硬在末田地與舍那婆斯之間插入二十代，如此保持了八代說後五代的完整性且保留了全部八位元祖師，又在整體上湊成二十八之數，似乎兩全其美。但這是通過巧妙地利用舍那婆斯與商那和修、優婆崛與優婆鞠多譯名不同而拚湊成的世系，只能矇騙外行，且無故刪去彌遮迦（不是誤脫），頗有削足適履之感，曲意作偽，不足為訓。與此同一類型的還有《歷代法寶記》的二十九代說（有彌遮迦）、宗密的二十八代說等。此偽二十八代說之所以未受《寶林傳》所載世系說的影響，是由於不願、不能放棄神會，不能判定敦煌本產生于《寶林傳》及原本《壇經》之前。宗密時代《寶林傳》祖統說已然通行天下，但他同樣保留偽說，可為一證。

《寶林傳》祖統說的來歷真偽在此不欲多辯，但其說本自曹溪，未必始於智炬，且至少沒有敦煌本說等那樣的明顯錯誤，不如蜜多、般若多羅皆有出處，非是妄造。因此雖然找不到明顯的證據可證敦煌本說後於《寶林傳》說，同樣亦無證據表明《寶林傳》說取資於敦煌本說。倒是敦煌本說傳神會八代說之流毒，影響了《寶林傳》說的流傳。

神會幼年學道，秉性聰明，南北往來，求法心切。其志可嘉，其功難沒。而他又好弄智巧，溺於知見，峻烈而傷及寬宏，機辯而有損誠樸，定祖之功皆見，固己之云難掩。總其一生，功過參半，不可心存偏激，只述一端。

Early Historical Records of Shen-hui and His Position among the Sixth Patriarch's Disciples

Wen-ming Hsu

Associate Professor, Dept. of Philosophy

Beijing Normal University

Summary

Shen Hui was one of Huineng's students, he had great contribution to setting of Huineng's position as the Sixth Patriarch of Chan School and enlarging the influence of South Sect ,but he wasn't the only successor appointed by Huineng. This article conclude 3 main parts ,first part say about Shen Hui's first meeting with Hui Neng as a 13 or 14 years old boy ,second part say about he leaved Cao Xi and came back some years later, then leaved again ,third part say about he acclaimed that he was the Seventh Patriarch of Chan School and fabricated a absurd 8 Patriarchies. The conclusion is Shen Hui had contribution to Chan School , especially for South Sect ,but he made a lot of mistake too ,so we must research him fairly, cannot only see one side.

楊曾文編校《神會和尚禪話錄》頁 63、64。

同上，頁 66。

同上，頁 89。

《大正藏》第 51 冊，頁 183 下。

《圓覺經大疏鈔》卷三之下。

徐文明〈六祖惠能的生平和思想〉，《法藏文庫碩士、博士論文集》第二卷（台灣：佛光出版社 2001 年 1 月版）。

《大正藏》冊 51，頁 182 中、下。

張說《大通禪師碑》。

《圓覺經大疏鈔》卷三之下。

石峻、樓宇烈等編《中國佛教思想資料選編》第四冊、第二卷〔大陸：中華書局，1983 年 6 月第 1 版〕頁 103。

杜拙《傳法寶紀》，引自楊曾文《敦煌新本六祖壇經》附編〔上海：古籍出版社，1993 年 10 月第 1 版〕頁 162、163。

《大正藏》冊 55，頁 89 下、頁 90 上。

末田地實非阿難弟子，亦不應列入付法傳承，參見徐文明《末田地與付法傳承》，華林第一卷〔大陸：中華書局 2001 年 4 月版〕。

《大正藏》冊 15，頁 301 下。

請參見筆者博士論文〈中土前期禪學思想研究〉第二章、第二節，《法藏文庫碩士、博士論文集》第六卷〔台灣：佛光出版社 2001 年 1 月版〕以及拙作〈菩提達摩考〉，載《北京大學研究生學刊》94 年 1、2 期合刊。

楊曾文編校《神會和尚禪話錄》頁 33、34。

楊曾文《神會和尚禪話錄》頁 33。

前二十三代一如《付法藏傳》，後四代同八代說，改「須婆蜜」為「婆須蜜」。