

從《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》 論荷澤神會之教法

陳盛港

澳洲昆士蘭大學語言文化學院博士生

提要：由於敦煌文獻的發掘，引起了諸多學者對神會和尚研究的興趣；但重點多半集中於對他所扮演角色的定位以及發動反北運動的事件，本文則藉由神會開法傳禪的開示紀錄《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》來探討神會之教法，諸如：其倡導三學一體、強調善知識之重要與解脫道的關係、對「知」的詮釋以及頓教法的基本精神、教（下）宗（門）一致的肯定、機鋒對話式的普說等，並藉此瞭解神會的「曹溪家風」。

關鍵詞：神會 壇語 敦煌文獻 六祖壇經

前言

敦煌文獻中和荷澤神會有關的資料有：《菩提達摩南宗定是非論》、《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》（以下簡稱《壇語》）、《南陽和上問答雜徵義》（亦稱《神會語錄》）、《頓悟無生般若頌》（亦稱《顯宗記》）等等，相對於禪學者對《神會語錄》與《菩提達摩南宗定是非論》的研究，《壇語》算是比較被忽略的一件資料，即使它被公認為是神會傳禪開法之「最完整」記錄。

現今研究《壇語》的報告中，除胡適外，屬印順的《中國禪宗史》與柳田聖山的《初期禪宗史書の研究》最多。^[註 1]然而，在有關荷澤神會的研究，除了有他在立南北宗時的言論、可能是《壇經》作者與唐朝政治人士交往關係等的主題外，其中心思想諸如「見性」、「頓悟」與「無念」等在唐禪思想史上的份量，也可由冉雲華、楊惠南、葛兆光、楊曾文等的文章或書籍裡，^[註 2]得到許多的啟發與引導；本文則嘗試由《壇語》的內容，探討神會教法中若干較被忽略卻具代表性的議題，並藉此深入瞭解他的「曹溪」宗旨。

一、本《壇語》可能記載的時間

有關本《壇語》可能紀錄之時間，依胡適與日本學界之意見咸認為是神會在南陽時期（即七二〇—七三〇年間）所寫；[註 3]但印順的《中國禪宗史》則以為是七五五年天寶安祿山叛亂後較正確；[註 4]本文則支持《中國禪宗史》之立論，但認為記錄時間應稍往前推到七三九—七四九年間（甚至七四五—七四七年間）較妥，其原因如下：

（一）首先《中國禪宗史》否定胡適與日本學界之推論，乃基於神會於滑台會中，清楚表示「能禪師是的相傳付囑人，已下門徒道俗，近有數餘人，無有一人敢濫開禪驗」，其中「無有一人敢濫開禪驗」一語已意指在七三二年滑台會以前，惠能之徒弟（包括神會自己）沒有一人曾開禪門並公開授徒，[註 5]亦即本《壇語》不可能在七三二年以前所紀錄；再者文中也反駁胡適等以《壇語》標題為「南陽和上」之名，據此推論為「這是滑台定宗旨以前的講義」的看法，[註 6]以為神會係因僧籍在南陽龍興寺，才是該《壇語》所以被冠上「南陽和上」的理由。[註 7]

（二）宗密提到神會於「及滑台演兩宗真偽……便有難起，開法不得」，其中「難起」一事，應非如《中國禪宗史》所指神會於七五三年遭到御史中丞盧奕以「奏會聚徒，疑萌不利」之嫌彈劾而貶逐或七五五年天寶之亂一事，而應指神會於滑台會「演兩宗真偽」後，隨即遭受到「俠客沙灘五台之事，縣官白馬、衛南，盧、鄭二令文事，三度幾死」[註 8]的迫害較為準確；而再考量神會約於七三九年間「因南陽答王趙公三車義，名漸聞於名賢」[註 9]後，方才逐漸脫離這種「百種艱難，具如祖傳」的困境；因此當以上資料顯示「便有難起，開法不得」時，相對意味著神會能夠「開法傳禪」的時間應在七三九年「名漸聞於名賢」以後。

（三）依現有資料顯示，從七三九—七四五年間神會似乎依舊留在南陽，但只有零星問法而無公眾開法傳禪的紀錄；[註 10]倒是在宋鼎於七四五年迎請神會入洛陽荷澤寺時，保唐無住（七一四—七七四）的《曆代法寶記》除了提到神會在天寶八年（七四九）二度定宗旨外，也提到神會在東京期間曾「每月作檀場，為人說法，破清淨禪，立如來禪」[註 11]。「破清淨禪，立如來禪」一語顯然和批判北宗之「凝心入定（或住靜）」[註 12]有關，而「每月作檀場」也說明了神會在東京期間的活動頗為頻繁，因此他在檀場三開示被徒弟記載下來成為《壇語》流傳也是很自然的事；至於在七四九年—七五三年間，亦即神會在七四九年二度定宗旨之後，由於支持者相當眾多，以致他在七五三年遭到御史盧奕「奏會聚徒，疑萌不利」而被貶出洛陽的「前夕」，[註 13]在北宗仍是主宰著長安、洛陽地區的情況下，神會「開法傳禪」的活動應該會相對性的減少或甚至受到相當的限制才是。[註 14]換言之，此《壇語》較可能是神會在七四五—七四九年間開法傳禪的一項開示紀錄。[註 15]

總結上述的資料，本文以為《壇語》是神會一位不知名的徒弟記錄其師在駐錫洛陽期間的開示；又由於標題係以「南陽和上」為名，其記錄寫成時間傾向於七四五至七四九年間的

前半段，亦即七四五至七四七年間所記錄並流通；此推論係基於當神會剛入荷澤寺不久，寺內人們很自然會稱呼他為「南陽來的和上」或「南陽和上」；反之，當他在洛陽當地寺廟住的愈久時，再被稱呼為「南陽和上」的可能性就愈少。

二、本《壇語》裡神會所闡述的幾個要點

如前所言，本《壇語》主要是記錄神會的開示，其內容主要在宣示學佛的重點、修學過程會有何種缺失以及如何導入正軌等議題，譬如談到：立「無念為宗」、於「無住處立知」與「頓悟解脫之道」等等；然而本文擬採另一種較細的角度，譬如以「倡導三學一體」、「強調善知識之重要與解脫道的關係」、「對知的詮釋」、「神會教法的基本精神」、「對教、宗一致的認同」、「普說的方式」來探討神會之教法。

(一)倡導三學一體

現今人們多知悉或常引用，唐朝烏窠禪師回答白居易（七七二—八四六）請教有關佛法大意的偈語：「諸惡莫作，眾善奉行」，作為修學佛法之綱要，[註 16]殊不知早在約半個世紀多以前的本《壇語》裡，神會已經引用《大般涅槃經》之四句偈以解釋戒、定、慧三學，其全文引述如下：

若求無上菩提，須信佛語，依佛教。佛道沒語？經云：「諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教。」過去一切諸佛皆作如是說，諸惡莫作是戒，諸善奉行是慧，自淨其意是定。[註 17]

從上述文中，我們不難發現神會對三學有很「廣義」的發揮，在當時傳統上有所謂三學的修學過程，即是「由戒生定，由定生慧」的說法，[註 18]而神會對此種說法顯然是持不同的看法，甚至他還認為此非佛教的修學方法，他說：

知識，要須三學〔等〕，始名佛教。何者是三學等？戒定慧是。妄心不起名為戒。無妄心名為定。知心無妄名為慧。是名三學等。[註 19]

同時，他除了對三學的詮釋採廣義的角度外，神會也時刻不忘記提醒學人什麼是三學的重點。至於為什麼會「定慧等」呢？他的解釋是：

定不異慧，慧不異定，如世間燈光不相去離。即燈之時光家體，即光之時燈家用。即光之時不異燈，即燈之時不異光。即光之時不離燈，即燈之時不離光。即光之時即是燈，即燈之時即是光。定慧亦然。即定之時是慧體。即慧之時是定用。即慧之時不異定，即定之時不異慧。即慧之時即是定，即定之時即是慧。即慧之時無有慧，即定之時無有定。此即定慧雙修，不相去離。後二句者，是維摩詰默然直入不二法門。[註 20]

以上的開示，我們得悉神會的「定慧等」是因為「定不異慧，慧不異定，如世間燈光不相去離」的關係，換言之，就是定、慧的修學是「自然」分不開的，甚至說是一體的；於是當他強烈批判北宗以「凝心入定」的方式指導學人時，也就不難理解其中的道理，他說：

即如「凝心入定」，墮無記空。出定已後，起心分別一切世間有為，喚此為慧！經中名為妄心。此則慧時則無定，定時則無慧。如是解者，皆不離煩惱。「（凝心入定），住心看淨，起心外照，攝心內證」，非解脫心，亦是法縛心，不中用。[註 21]

從「喚此為慧！」的斥責語氣，我們也可以看出神會對「凝心入定」的不認同；他更指出北宗此種「入定時有定無慧」以及「出定時有慧無定」的指導是不完美與不中用的方法；因此當他批評分開修習三學會有如《大般涅槃經》所說「增長無明與邪見」的毛病時，也就不足為奇；譬如他說：

《涅槃經》云：定多慧少，增長無明。慧多定少，增長邪見。定慧等者，明見佛性。[註 22]

上述神會進一步引用《涅槃經》來支持「定慧等」的正確性，最終並導向「明見佛性」；然而，如何做才能「定慧等」呢？他解釋說：

無住是寂靜。寂靜體即名為定。從體上有自然智，能知本寂靜體，名為慧。此是定慧等。[註 23]

從「無住」就是「寂靜」，而寂靜的「體」就是「定」的角度來看，神會的上述開示，與其說他認為「定學」的修習是無需假各種方便，不如說他對「定」的定義有不同於一般（或許可稱呼「無作定」），因此他接著也說：

要藉有作戒，有作慧，顯無作〔戒，無作〕慧。定則不然。若修有作定，即是人天因果，不與無上菩提相應。[註 24]

他更引經文說：

《涅槃經》云：佛告琉璃光菩薩，善男子，汝莫入甚深〔空定〕。何以故？令大眾鈍故。若入定，一切諸般若波羅蜜不知故。[註 25]

神會認為「有作定」的修習和佛法無關的理由，乃因為「一切諸般若波羅蜜不知故」，所以他特別指出「有作定」是不會與無上菩提相應的，[註 26]那麼他所認為的「慧」又要如何才能產生呢？他說：

本體空寂。從空寂體上起知，善分別世間青黃赤白，是慧。[註 27]

依上文，神會的「慧」明白指出是要由「從空寂體上起知」；另外，值得注意的是，他的「慧」並非常言的「無分別」，而是「善分別」[註 28]，為了更清楚說明此「善分別」，他延伸說：

若眼見色，善分別一切色，不隨分別起，色中得自在，色中得解脫色塵三昧足。耳聞聲，善分別一切聲，……意〔善〕分別一切法，不隨分別起，法中得自在，法中得解脫法塵三昧足。如是諸根善分別，是本慧。不隨分別起，是本定。[註 29]

上述之「善分別慧」自然是不隨「分別」起的，而此「善分別慧」也就是「諸佛真如身」，譬如他說：

但自知本體寂靜，空無所有，亦無住著，等同虛空，無處不遍，即是諸佛真如身。[註 30]

但神會的「真如」定義又如何？他解釋說：

真如是無念之體。以是義故，立無念為宗。[註 31]

神會最後引到「立無念」為宗，由於「無念」的部分各方學者已有許多討論，本文不再贅述；[註 32]倒是從他最後總結說：

若見無念者，雖具見聞覺知，而常空寂，即戒、定、慧學，一時齊等，萬行俱備，即同如來知見。[註 33]

我們已不難看出，神會由開始一氣呵成地介紹「定慧等」之學，到最後歸結至「見佛性」、「如來知見」的開示，其對「戒、定、慧學，一時齊等」的解釋是有其相當完整之系統。

(二)強調善知識之重要與解脫道的關係

當《法華經》曰：「善知識者是大因緣，所謂化導令得見佛，發阿耨多羅三藐三菩提心」[註 34]時，我們不難理解到經文中所指的「善知識」乃是能夠化導人們「令得見佛」的人，而所云之「大因緣」乃說明善知識之稀有，至於其稀有之理由顯然是因為該善知識要能夠啟發人們發阿耨多羅三藐三菩提心，而這樣的人不僅不多，而且難遭遇；本《壇語》的開示也有雷同的強調，譬如神會說：

知識，既一一能來，各各發無上菩提心。諸佛菩薩，真正善知識，極甚難值遇。……云何正因正緣？知識，發無上菩提心是正因。諸佛菩薩，真正善知識將無上菩提法投知識心，得究竟解脫，是正緣。得相值遇為善。[註 35]

顯然上文的「極甚難值遇」即是「大因緣」，而「將無上菩提法投知識心」和前述有關善知識能「啟發人們發阿耨多羅三藐三菩提心」的說法相同，所以神會的開示不但精確，而且容易明瞭。至於善知識的重要性如何？神會認為它和人們能不能解脫有極大之關係，他說：

知識，久流浪生死。經過恆河沙大劫，不得解脫者，為不曾發無上菩提心，即不值遇諸佛菩薩真正善知識。[註 36]

神會上述的說法，已清楚地點出人們「不得解脫」的原因是「不曾發無上菩提心」，而「不曾發無上菩提心」又是因為「不值遇諸真正善知識」之關係，那麼善知識的角色對學人而言就相當之重要，難怪他會強調說：

要因善知識指授，方乃得見，故即離流浪生死，使得解脫。[註 37]

既然如此，為什麼人們不能與諸佛菩薩善知識值遇呢？神會將之歸咎於個人的問題，他說：

諸佛菩薩〔善〕知識何不值遇，今流浪生死不得解脫？良為與過去諸佛菩薩真正善知識無一念最上菩薩緣來。[註 38]

只因過去以來沒有與真正善知識結下「一念最上乘因緣」。然而，也由於善知識是如此之重要，所以他認為學人對善知識要有相當的揀擇，他說：

或有善知識，不了無上菩提法，儻將二乘聲聞及人天法教知識，喻如穢食置於寶器。
[註 39]

顯然「二乘聲聞」、「人天」法的指導者都不是他所謂的善知識，至於何者方為理想之善知識？他認為應是：

善知識不將佛菩提法與人，亦不為人安心。何以故？《涅槃經》云：早已授仁者記。
[註 40]

這段話有些抽象又似乎有點矛盾，我們可能需要再加以思考其中的內涵，尤其他又引用經文支持上述之立論；既然善知識的重要是因為他能指示解脫道，究竟神會的解脫道又是如何？首先，他認為人們不得解脫之原因是：

知識，是凡夫口有無量惡言，心有無量惡念，久輪轉生死，不得解脫。[註 41]

接著他也述說「求解脫」的條件，他說：

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，是為宴坐，如此坐者，佛即印可。[註 42]

從「求解脫」談到「坐」的方式，此和《六祖壇經》的指示相當近似；[註 43]至於是否須要「用心」方能達到解脫的目的，他則持反對的意見；譬如他說道：

若作此用心，不得解脫，非本自寂淨心。作住涅槃，被涅槃縛；住淨，被淨縛；住空，被空縛；住定，被定縛；作此用心，皆是障菩提道。《般若經》云：若心取相，即著我，人，眾生，壽者。離一切諸相，即名諸佛，離其法相。《維摩經》云：何為病本？為有攀緣。云何斷攀緣？以無所得。無所得則無病本。學道若不識細妄，如何得離生死大海？[註 44]

從神會的這些話觀察，我們不難看到他對學人用功方法的根本錯誤（病本）有十分清楚的指示，也就是說學人若刻意採「用心」的方式修學佛法，反而會「不得解脫」；然而他「求解脫者，離身意識」的開示似乎還是稍嫌抽象無法捉摸，於是他更具體說出要如何修學以達到解脫之境地，他說：

知識，非用心時，若有妄起，思憶遠近，不須攝來。何以故？去心既是病，攝來還是病，去來皆是病。經云，諸法無來去。法性遍一切處，故法無去來。若有妄起，即覺。覺滅即是本性無住心。

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。《維摩經》云，從無住本，立一切法。菩薩光戒光，亦復如是。自性空寂。無有形相。[註 45]

「若有妄起，即覺。覺滅即是本性無住心。有無雙遣，境智俱亡，莫作意即自性菩提」的這段話即是他所介紹修學之具體方法；同時他也不忘引用《維摩詰所說經》「從無住本，立一切法」的文句來支持自己的立論；由以上種種切要的開示，可以看出神會確實是一位「立言說」之宗師。

再者，神會本人的參學經驗係有「復遇曹溪尊者，作禮未訖，已悟師言。無住之本，自慈而德」的過程，也就是說他對佛法真諦「無住之本」之所以能有所心得乃得力於親訪「善知識」惠能之後，而他在〈六祖能禪師碑銘〉中云：「弟子曰神會，遇師於晚景，聞道於中年。」也不過再度表白其對因師而「聞道」的感激，[註 46]此正符合前述「要因善知識指授，方乃得見」的寫照；於是從古代學人跋山涉水爲了尋求「俱德」善知識「指授」的參學方式，最後演變爲中國禪門的傳統之一，亦在突顯善知識所扮演的重要角色。

(三)對知的詮釋：知之一字，眾妙之門

對宗密在《禪源諸詮集都序》裡，提到荷澤一宗的教義「知之一字，眾妙之門」這句話，當今學界的諸多研究報告中，都認爲該宗的教法側重在「知解」，甚至以「知解宗徒」來批判他；[註 47]然而依據神會在《壇語》中的開示，他將「知」很明顯的區分爲「知解之知」與「畢竟之知」二種層次，譬如他說：

知識，自身中有佛性，未能了了見。何以故？喻如此處各各思量家中住宅，衣服、臥具、及一切等物，具知有，更不生疑。此名爲「知」，不名爲「見」。若行到宅中，見如上所說之物，即名爲「見」，不名爲「知」。今所覺者，具依他說「知」身中有佛性，未能了了「見」。[註 48]

而接著他又說：

但不作意，心無有起，是真無念。畢竟〔見〕不離知，知不離見。一切眾生本來無相。[註 49]

上述之「具知有，更不生疑」的「知」（不名爲「見」），暫且稱之是「知解之知」；[註 50]而「畢竟之知」自然是指「知不離見」的「知」，也就是「見」。對於「知解之知」的部分已經有許多討論，[註 51]而且我們也不難理解到「知解之知」是神會教法在接引上之方便。[註 52]有關「畢竟之知」的部分，除了前述討論「定慧等」時，神會已將「畢竟之知」引用到「慧」的定義裡頭而指出「能知本寂靜體，名爲慧」外，本《壇語》裡頭倒是有相當清楚之說明，譬如他引用經文說：

經云，寂上起照，此義如是。無住心不離知，知不離無住。知心無住，更無餘知。[註 53]

就「寂上起照」一語而論，我們不難理解這裡的「寂」即是前述的「本寂靜體」，而這裡的「起照」也可對等於「能知」，所以「此義如是」。又，當神會於後半段指出「更無餘知」的「知」即是「知心無住」時，「畢竟知」的輪廓也就漸漸的浮現出來。爲了更清楚的說明「知心無住」的意思，他引用《金剛般若波羅蜜經》說：

《般若經》云，菩薩摩訶薩應如是生清淨心，不應住色生心，不應住聲香味觸法生心，應無所住而生其心。「無所住」者，今推知識無住心是。「而生其心」者，知心無住是。[註 54]

原來神會所云的「知心無住」就是指《金剛經》中「而生其心」的意思，其見解不能說不獨到。他也引用《維摩詰所說經》解析其「知心無住」就是「觀身實相」的觀法，如說道：

經云，如自觀身實相，觀佛亦然。知心無住是觀。過去諸佛心亦同知識今日無住心無別。經云，我觀如來，前際不來，後際不去，今則無住。[註 55]

然而要如何才能達到神會的「畢竟知」的境地呢？他則說：

今推到無住處便立知。知心空寂，即是用處。[註 56]

值得注意的是，此種須先「推到無住處」才有談「知」的條件，自然不會是「知解之知」的範疇；但對「知」的用處，他接著說得更清楚：

本體空寂。從空寂體上起知，善分別世間青黃赤白，是慧。[註 57]

原來「從空寂體上起知」就是可以「善分別世間青黃赤白」，也就是前述所謂的「即是用處」，自然也就是慧。從神會的這些話觀察，我們不難理解他的「慧」源自「本體空寂」，至於「本體空寂」又是什麼？他則說：

但自知本體寂靜，空無所有，亦無住著，等同虛空，無處不遍，即是諸佛真如身。[註 58]

如此一來，萬變不離其中，神會的「本體空寂」開示再度回到「諸佛真如身」的話題。爲了瞭解神會是否僅是「知解宗徒」，本文再引用下段說明以供參考：

夫求法者，不著佛求，不著法求，不著眾求，何以故？為眾生心中各自有佛性故。知識，起心外求者，即名邪求。《勝天王〔般若經〕》言：「大王，即是如實。」「世尊，云何如實？」「大王，即不變異。」「世尊，云何不變異？」「大王，所謂如如。」「世尊，云何如如？」「大王，此可智知，非言能說。離相無相，遠離思量，過覺觀境。是為菩薩了達甚深法界，即同佛知見。」[註 59]

從上引文，我們可以理解「知解宗徒」是根本無法在「不著佛求，不著法求，不著眾求」下「知解」，就在神會指正人們「起心外求者，即名邪求」的同時，也相對地表示了「不起心」是根本無法用「知解」的；同理，在提到「此可智知，非言能說」時，也相對地說明「知解」是根本派不上用場，更不用說提到「遠離思量」，因此論斷荷澤一系爲「知解宗徒」恐怕是片面之曲解。同時，當我們看到神會的「畢竟知」開示（即是「見」或云「見性」），最後又不忘回歸到「即同佛知見」時，他的基本訴求也就全盤托出了。

再者，在宗密的《圓覺經大疏鈔》（撰於八二一—八二三年間）裡列舉了禪門七家，分別摘要了荷澤宗宗旨爲「寂知指體，無念為宗」（如前述的討論可知）與洪州宗的「觸類是道而任心」，[註 60]似乎意指二宗於教旨上有所不同；然而若更進一步檢查該二宗的教旨，我

們會發現「觸類是道」與「寂知指體」只不過是用來詮釋的言語不同罷了，其真正的內涵還是「道」與「體」，以本《壇語》所指為例，神會說過：

知識，承前所有學處，且除卻莫用看。知識，學禪以來，經五〔年〕，十餘年，二十年者，今聞深生驚怪。所言除者，但除妄心，不除其法。若是正法，十方諸佛來除不得。況今善知識能除得？猶如人於虛空中行住坐臥不離虛空。無上菩提法亦復如是，不可除得。一切施為運用，皆不離法界。[註 61]

假若將他的最後兩句「一切施為運用，皆不離法界」轉述為「一切施為運用皆不離道」或「一切施為運用皆是道」時，則「觸類是道」不就等於「一切施為運用，皆不離法界」，也就是「從空寂體上起知」而可以「善分別世間青黃赤白」的「即是用處」，也就是「慧」；代表洪州禪法的慧海說：「從本體起跡用，從跡用歸本體，體用不二，本跡非殊。」[註 62]其中所表示的意義和荷澤的「從空寂體上起知」並無不同。再者，從字面上來看，「任心」與「無念」要直接拉成等號，似乎過於牽強，但若依宗密對「任心」的解釋是：

言任心者，彼息業養神之行門也。謂不起心造惡修善，亦不修道，道即是心，不可將心還修於心；惡亦是心，不可以心斷心，不斷不造，任運自在，名為解脫人，亦名為過量人。[註 63]

我們不難看出上文中的內容，主要還是在討論「不起心」，而「不起心」不也就是「無念」。於是當宗密在另本一較晚的著作《禪源諸詮集都序》（撰於八三三年以後）裡提到禪門十家時，已將洪州與荷澤二宗歸列為同屬「直顯心性宗」，[註 64]此是否表示他已經警覺到該二宗有極相似的教旨，就不得而知了！

(四)神會頓教法的意義

有關「頓教法」的討論與研究也很多，從《楞伽經》討論了「頓悟」與「漸悟」的問題以及惠達《肇論疏》的「小頓悟」、「大頓悟」義等，均說明有關該教法的歷史可以追溯甚早；雖然敘述「頓」的內容時有不同，但我們可以肯定南宗強調的所謂「頓教法」，應非惠能或神會之專屬，甚至早在菩提達摩之前，[註 65]就已經存在了。於是當神會於七三二年的滑

台會上，提及「為天下學道者定宗旨」並揭示「我六代大師，一一皆言，單刀直入，直了見性，不言階漸」時，他宣稱從上以來「六代大師」均強調「頓教法」之修學方式是頗為可信的，[註 66]因此本《壇語》的標題名為：「頓教解脫」與「禪門直了性」，也正好反應了神會所要標榜及揭示的主題。

至於神會教法中「頓」的指示，依研究報告結果顯示，可分為「直了見性」與「不言階漸」二部分；[註 67]從他的諸多開示裡，我們也不難察覺到神會「直了見性」與「不言階漸」的關係是：「直了見性」的方式可以「不言階漸」，而「不言階漸」的目的地則是為了「直了見性」，前者闡揚「道」，後者說明了「路」。若按本《壇語》的標題來畫分，剛好匹配「禪門直了性」與「頓（教）解脫」，譬如對於「頓解脫」的部分，神會說：

各各至心，令知識得「頓悟解脫」。[註 68]

他也強調說：

此頓門一依如來說，脩行必不相誤。勤作功夫。有疑者來相問。好去。[註 69]

上文已充分表示神會的解脫方法係來自於頓悟；於「直了性」的部分，他開示說：

已來登此壇場學脩般若波羅蜜時，願知識各各心口發無上菩提心，不離坐下，悟中道第一義諦。[註 70]

以上神會所開示的話題，無論是悟到「中道」或是「第一義諦」、「涅槃」、「真如」、「聖諦」、「法界」、「真空」等等，都是引導學人朝向了達「諸法實相」的目標，也就是「直了性」。然而其中「不離坐下」一語，卻有「迅速悟入」的意思；[註 71]他緊接著的開示也再度對此「迅速悟入」的情形作更具體的描述，他說：

故今所說般若波羅蜜，從生滅門頓入真如門，更無前照後照，遠看近看，都無此心。乃至七地以前菩薩都總驀過，唯指佛心，即心是佛。[註 72]

除了表示「真如門」係由「頓」而入外，從神會「七地以前菩薩都總驀過」直奔到「即心是佛」的圓滿境地之比喻，也正是「迅速悟入」之描述，而且其迅速之快的情形可以快到「唯指佛心，即心是佛」；所以就神會對「頓教法」的說明，加以整合後應有「迅速悟入」、「不言階漸」與「直了見性」的三層意義。另外，後代禪門經常引用「唯指佛心，即心是佛」的口號，除了可能肇基於本《壇語》外，[註 73]也可說是神會對「頓」的開示之摘要。

(五)對教(下)、宗(門)一致的認同

從佛說的「是故當依於義，莫著言說」，到支道林(三六六年卒)之「章句或有所遺。時為守文者所陋」、道生(四三四年卒)的「夫象以盡意，得意則象忘；言以詮理，入理則言息」、三論家興皇朗之「考聖心以息病為主，緣教意以開道為宗」，到慧可禪師的「乃奮其奇辯，呈其心要……滯文之徒，是非紛舉」等所敘述的內容，[註 74]不難察覺到有關「義、語」、「象、意」、「言、理」、「心要、滯文」好像是相互衝突的，而這種衝突似乎由來已久，甚至後來演變成「禪和教」或「教與宗」應屬一致或不一致之爭，若以道宣在《續高僧傳》對達摩禪之學人有「無知之叟，義指禪師」的評語為例，[註 75]此「無知」之所指的，顯然是和不懂經教有關。然而若從後來唐禪北宗法如、神秀一系多方勸請研讀《楞伽經》、《思益經》以及南宗一派惠能、神會可以善巧引用《維摩詰所說經》、《金剛般若波羅蜜經》、《大般涅槃經》、《法華經》等經以支持自己的立論來看，似乎又與道宣的評語有所出入；即使後來圭峰宗密(七八〇—八四一)有倡導「禪、教一致」之舉，但這不過是試圖淡化上述之衝突而已，其所謂「經是佛語，禪是佛意。諸佛心口，必不相違」[註 76]的綜合論點，畢竟還是沒有將基本問題說詳細，倒不如《中國禪宗史》的解說較為清楚明白，它說：

教說——名相安立是初學的，啟蒙的；自證離文字的宗通，是真實的，為修行者的。禪者著重於宗的趣入，為後代「宗門」、「教下」說所本。[註 77]

從以上「教說是啟蒙的，宗通是真實的」的說法，我們可以說「宗門」與「教下」應無孰輕孰重或是否一致的問題，而是階段性之不同而已；因此神會在本《壇語》如此說：

第一莫疑。依佛語，當淨三業，方能入得大乘。[註 78]

如所言，「依佛語」就有啓蒙的意思，「淨三業」也吻合趣入宗通的含義，最後「方能入得大乘」之第一義諦。他更明白說：

知識，若學般若波羅蜜，須廣讀大乘經典。見諸教禪者，不許頓悟，要須隨方便始悟，此是大下品之見。[註 79]

文中所言，可知神會並沒有忽視「經教」的重要性，甚至還認為廣讀大乘經典有益於「般若波羅蜜」的修學；同時他也強調「經」的用途，他說：

明鏡可以鑒容，大乘經可以正心。[註 80]

明鏡既然可以鑒容，大乘經除了可以正心外，何嘗不能用來鑒別「宗門」在修學路上是否有所偏頗？因此對「宗門」而言，教有啓蒙、方便、尺度的意義；對「教下」而言，宗有真實、通達、依歸與總結的目的。同時，我們也不可否認的是，「宗門」趣入確實有其獨到的一面，因此他也說：

若於師處受得禪法，所學各自平章，唯通其心。若心得通，一切經論義無不通者。[註 81]

文中所提的以「宗門趣入（禪法）」是要「唯通其心」，而只要達到最終目的地「心通」，就自然能「通達一切經教」；至於討論到「若心得通」時，它和文字的關係又如何呢？他說道：

六代祖師以心傳心，離文字故。從上相承，亦復如是。[註 82]

神會既然認為他六代以來都是以心相傳，意思當然係指「不涉及」文字的層次；而既然說到「離文字故」，其教法顯然也就著重在引導學人直接契入「依義不依語」、「入理則言息」、「緣教意以開道為宗」所要表達的境地；[註 83]然而我們也須留意到倡導「立言說」的神會，只表示過「離文字」（或表示非言能說），卻從未說過「不立文字」或「不用文字」的話；[註 84]換句話說，宋禪時期及以後所強調的「不立文字」之說法，[註 85]是否真能代表「禪」（宗）的特色？以及「立文字」就是指「教（下）」的說法是否正確？可能仍有研究之必要。但總而言之，在代表六祖惠能禪風的神會教法裡，沒有所謂「禪、教」或「教、宗」一致或不一致之問題是可以確定的。[註 86]

(六)神會的普說方式

在約八二七—八三〇年間，宗密應裴休寫《中華傳心地禪門師資承襲圖》來分析禪宗各家教說時，曾自云：

宗密性好勘會，一一曾參，各搜得旨趣如是，若將此語，問彼學人，即皆不招承……彼意者常恐墮於文字，常怕滯於所得。[註 87]

他也察覺到各宗對：

有歸心學者，方委細教授，令多時觀照，熟其行解矣，然每宗復有多種方便，拒於外難，誘於徒屬，不可具書。[註 88]

似乎「有心勘會」各宗的宗密，在其「搜得各宗旨趣」的過程中，總有一種不得其門而入的感覺，此種情況似乎早在神會的時代就已經如此，譬如在〈菩提達摩南宗定是非論〉中，他就曾大力抨擊北宗普寂說：

天下學道者皆往決疑，問真宗旨，並被普寂禪師倚勢唱使門徒拖出。縱有疑者，不敢呈問，未審為是為非。昔釋迦如來在日，他方諸來菩薩及諸聲聞，一切諸外道等詰問如來，一一皆善具答。我韶州大師在日，一切人來徵問者，亦一一皆善具答。未審普寂禪師依何經論，不許借問，誰知是非？[註 89]

從「倚勢唱使門徒拖出」到「不許借問」的這段話來觀察，我們不難理解到，挾有良好政商關係的北宗普寂一系，在當時的東都洛陽，是相當強勢的；然而相較於宗密在上述各宗「皆不招承」的情況下，只回應了「彼意者常恐墮於文字，常怕滯於所得」的圓融態度，神會的批判措詞，確實是強烈了許多；他在本《壇語》裡，更直接挑明問題的說道：

諸家借問，隱而不說。我於此門，都不如是。多人少人，並皆普說。[註 90]

並引用經文說：

佛在日，亦有上中下眾生投佛出家。過去諸佛說法，皆對八部眾說，不私說，不偷說。譬如日午時，無處不照。如龍王降雨，平等無二，一切草木隨類受潤。諸佛說法，亦復如是，皆平等心說，無分別心說。上中下眾各自領解。經云：佛以一音演說法，眾生隨類各自解。[註 91]

假設前一段話提到的「隱而不說」，其原因是爲了「不可說」，則尚有理由可說；但若是爲了「偷說」、「私說」，也就是不能「平等心說」和「無分別心說」時，那前頭的假設就不能成立；換言之，神會對北宗不能「平等心說」的批判，顯然有其背景因素存在。同時神會也提到「我於此門，都不如是」，表示出他的派下，對請教的學人無論多寡「皆善具答」，並採取「上中下眾各自領解」的普說方式，此顯然是繼承黃梅、曹溪的家風。[註 92]

然而，神會的普說方式是否真的能達到他所說的「上中下眾各自領解」的效果呢？他解釋如下：

得上根上智人，見說般若波羅蜜，便能領受，如說修行。如中根人，雖未得，若勤諮問，亦得入。下根人，但至信不退，當來亦能入大乘十信位中。[註 93]

暫且不論是否真的有人可以「聽」到說般若波羅蜜，便能領受即是修行的意義，[註 94]但神會對上根人的定義確實是如此的；次中根者，乃「聽」到如上所說，雖心中不瞭解但很認真去詢問以求明白，經過如此過程，最後終也能了達般若波羅蜜的含義；再次者只要「聽」到後能生起信心且不忘失，以後也有機會入十信位；因此對同一種教授方式，會因學人根器的不同，而有不同的領受。雖然他對普說方式的效果作了如上的解釋，但他的教學方法（普說方式）究竟是如何呢？在本《壇語》裡，神會問大眾的例子也許可供作參考，他說：

心有是非不？答：無。心有來去處不？答：無。心有青黃赤白不？答：無。心有住處不？答：心無住處。和上言：心既無住，知心無住不？答：知。知不知？答：知。今推到無住處立知，作沒？[註 95]

此種機鋒對話的運用，在《菩提達摩南宗定是非論》的記載更加真切，如云：

禪師若了此義，請為眾說。

和上言，不辭為說，恐無解者。法師言，道俗有一萬餘人，可無有一人解者？和上言，看見不見？法師言，見是沒？

和上言：果然不見！[註 96]

神會以這種「知不知？」與「看見不見？」的詰問語句，來壓迫對方學人須立即反應的教法，是否開啓後來機鋒對話的先河，還須進一步研究；[註 97]但用此種層層推詰，推到「知心無住」的方式，以當時來說，不能不說是十分「新穎」的普說方式，[註 98]無疑也是「上中下眾各自領解」的開示。

三、從《六祖壇經》作者的問題討論神會的「曹溪」教法

基於前面討論神會的《壇語》開示中，多少均有涉及「定慧等」、「闢當時的禪學」、「論金剛經」、「無念」等主要之議題，因此本文得再回到一九二九年時，胡適在有關研究敦煌文獻的報告《神會和尚遺集》裡，對神會之角色有「新禪學的建立者、《壇經》的作者」的問題作個討論；由於胡適的如此評價，使得各方反應不一，學者對此所提出來討論文章也已經很多；[註 99]即使三十年後，胡適已略加修正為「中國禪的建立者、《六祖壇經》最早原料的作者」，但「《六祖壇經》的原始作者是誰」的老問題似乎依舊存在；然而若詳細研究胡適的有關報告，不難發現他是根據《六祖壇經》與《神會語錄》的記載如「定慧等」、「坐禪」、「闢當時的禪學」、「論金剛經」、「無念」等議題之內容相當近似為由，[註 100]來評斷《六祖壇經》乃神會或其門下所作；除此之外，因該結論而衍生出來的問題如「惠能的曹溪教法又是如何？」或者「到底有無所謂的曹溪教法？」等等；這些問題似乎可由神會與其師惠能的教法相承關係，來加以解析與說明，本文擬透過下列資料，對這類問題提出一些初步的概念，至於全盤性的深入探討則非本文所能涵蓋。

首先，有關神會與惠能關係，我們不可忽視神會對其師惠能的情感；次之，惠能的「言說」對其弟子們（包括神會在內）的影響甚大；再者，神會教法的來源，在當時就被各方認同為全是「曹溪教法」，於此各別分析如下：

(一)神會對其師惠能的情感

1.神會對惠能之教導之肯定 從敦煌本〈大乘頓教頌并序〉記述云：「我荷澤和上……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；因詣嶺南，復遇曹溪尊者，作禮未訖，已悟師言。無住之本，自慈而德，尊者以為，寄金惟少，償珠在動，付心契於一人，傳法燈於六祖，予以慈悲心廣，汲引情深。」[註 101]可知神會心中的疑惑是在遇到惠能時方才解決；換言之，神會對惠能的教導之所以會如此肯定，顯然源自於惠能解決了他的困惑。

2.神會對惠能所教導的感恩 在行動上神會是惠能弟子中，「涉入」為其師立碑最多的一位，[註 102]其中在七五三年授意王維撰寫的〈六祖能禪師碑銘〉中云：「弟子曰神會，遇師於晚景，聞道於中年；廣量出於凡心，利智踰於宿學；雖末後供，樂最上乘；先師所明，有類獻珠之願（一作願）；世人未識，猶多抱玉之悲；謂余知道，以頌見託」最為感人，碑文中他除了表明自己和惠能的師徒關係外，對其師惠能之處境「世人未識，猶多抱玉之悲」一語，更令人慨嘆！[註 103]

3.為珍惜惠能之教法不惜性命 神會於七三〇—七三二年間假滑台大雲寺召開的辯論大會中，公開抨擊受皇室朝廷支持的「北宗」法如、神秀傳到普寂等一系，有關「師承是傍，

法門是漸」之錯誤；而在滑台會後，他隨及遭到「三度幾死」之迫害（宗密認為此乃「達摩懸絲之記」）；[註 104]又當七四五年有幸被兵部侍郎宋鼎迎入東都洛陽荷澤寺廣播頓教，也正當其一生的「最高峰」時，卻又受到「聚眾謀反」之彈劾而遭貶逐四處。

當神會最終於唐室動盪的天寶亂中圓寂（七五八年），從他的塔銘都用他人使用過的石塊來刻的這一點來看，[註 105]他的一生實在談不上有任何榮耀之處；換言之，神會能在「曹溪頓旨沉廢於荆吳，嵩嶽漸門熾盛於秦洛」之大環境下，[註 106]不惜性命地北上弘揚惠能「頓旨」；整體而言，神會個人若不是實際受惠於曹溪的教法，絕不致於有如此的作為。

(二)惠能也是「立言說」之宗師，其影響不可忽視

一般而言，在傳記文獻中對惠能的描述多為「不識文字、務農為生」的形象，[註 107]而從「不識文字」的印象似乎也被推到「沉默不語，默默耕耘」；然而實際從資料上顯示而論，五祖弘忍的徒弟中以老安才是「深有道行」的一位，而此深有道行或許才可以說是有「沉默寡言」的傾向，[註 108]而對於惠能的形象理應是突顯在「上根機利」的特質上，其理由從下列情形可略知：

1.由惠能初見五祖弘忍的對話來看 當惠能（時年僅二十四）初見弘忍時就提到「惟求作佛，不求餘物」，但反被弘忍責備曰：「汝是嶺南人，又是獠獠，若為堪作佛？」當時他隨即反駁曰：「人即有南北，佛性即無南北，獠獠身與和尚不同，佛性有何差別？」[註 109]從弘忍不發一言並使其隨眾作務之反應來看，雖然不難看出他的愛才舉動，但這也顯示出惠能絕「非沉默寡言」之人。

2.由惠能也要求呈詩句以回應神秀的廊下書偈來看 當神秀不敢直接呈遞偈語給弘忍，而將其個人見地書於迴廊壁上時，惠能是十大弟子中，[註 110]唯一請他人代筆，回應神秀詩偈未臻完美境地之人，這種直接、不避諱地表達個人看法的行為，雖得到弘忍內心的印可；但從弘忍以「鞋」擦掉其偈語的動作（不用手或遣他人擦拭）來看，似乎表明了他意途掩護這位「能說意見」的徒弟。

3.由惠能經過多年隱遯後，初見印宗講《涅槃經》的景況評估 從惠能問「旛動？風動？或者仁者心動」一直接續到對印宗做「惟論見性」、「佛法不二之法」、「佛性非常非無常」、「佛性非善非不善」、「無二之性即是佛性」之一連串的開示來看，[註 111]暫且不論該故事記載是否完全屬實，但能做如此開示的人，似乎也足以說明了惠能是一位「善於表達」的人。

4.由惠能對其弟子的開示來看 勤於誦《法華經》的法達，在請示惠能有關經中義理後，下了一個結論說：「經誦三千部，曹溪一句亡。」[註 112]其中的「曹溪一句」就已經充分的展現出惠能的影響力；假若再進一步分析《六祖壇經》中所有有關惠能對請法弟子的開示，

我們也都不難發現到類似法達「曹溪一句亡」的情形，[註 113]而此等情形也說明了惠能的言傳是相當地有震撼力和權威性的。

從以上大略摘要的說明，我們已不難看出惠能具有「能說意見」、「善於表達」以及「權威性」的特質，絕非是「沉默寡言」之士；所以惠能也許不識文字，但推論他具有相當流暢「立言說」的能力是不為過的；換句話說，惠能的「言說」對他的弟子們的影響力是相當大的，既然說有相當大的影響力，那麼學生傳襲老師之教法或言說也就是理所當然的了（神會自然也不例外）！[註 114]

(三)當時禪門人士對神會教法上之認定

近代研究報告顯示，距神會逝去不遠的圭峰宗密（七八〇—八四一）對有關神會的資料記載都具有相當的準確性；[註 115]因此當他應裴休之請，寫《中華傳心地禪門師資承襲圖》提到神會的教旨時說：「荷澤宗者，全是曹溪之法，無別教旨。」[註 116]與其說他是在讚歎神會得到曹溪之真傳，不如說是在說明荷澤神會個人並無「添加」或「首創」任何新的教法，甚至可以說神會的教法就是曹溪之教法。而且即使說「神會乃得到曹溪之真傳」或「荷澤宗係曹溪之正統」這些論點，在當時洪州道一（七〇九—七八八）的系統裡似乎也無異議，譬如代表洪州系統的〈興福寺大義禪師碑銘〉寫道：「洛者曰會，得總持之印，獨曜瑩珠」時，相對也就是認同神會係得曹溪「總持之印」的徒弟，[註 117]換言之，「神會是惠能之代表」乃當時南宗禪各派所共同認可的事實。

總合上述所言，神會之法既然出自於惠能，那麼當學者在研究《六祖壇經》與《神會語錄》時，發現它們的記載內容十分相近，與其爭論《六祖壇經》到底是否出自神會或其門下所為，不如平心的說神會的思想其實就是惠能思想的延伸，他們是一脈相承的；甚至也可以說，學者若要研究惠能的思想，除了《六祖壇經》之外，神會的《壇語》或《神會語錄》等資料，何嘗不是可以用來做參考的呢？

結論

第一、依本《壇語》的內容來觀察，神會對「頓教法」的指示大致可以整合為有「迅速悟入」、「不言階漸」與「直了見性」的意思。

第二、神會機鋒對話的普說方式，係針對當時北方禪林普遍存在的「隱而不說」、「偷說」、「私說」等現象，所產生的一種反應與修正，此種教學方式很顯然是繼承了黃梅、曹溪的家風。

第三、禪門中人經常引用「唯指佛心，即心是佛」的口頭語以及靈活運用三學的定義如：「諸惡莫作是戒，諸善奉行是慧，自淨其意是定」等語，可能都是神會首開先河。

第四、「《六祖壇經》是否為神會或其門下所作」是一個老問題，但本文認為神會的教法即是「曹溪之教法」理應無疑。換言之，若要研究惠能的思想，除了《六祖壇經》外，不妨也可參考神會的《壇語》或《神會語錄》等資料。

【註釋】

[註 1] 柳田聖山，《初期禪宗史書の研究》（京都：法藏館，一九六七年）第一一四、一四八、二五五、二六七、四〇九、四五二、四六七、四七一、五九四頁。印順，《中國禪宗史》，（台北：正聞出版社，一九七一年）第三〇〇—三〇二頁。

[註 2] 見冉雲華，〈禪宗見性思想的發展與定型〉，《中華佛學學報》第八期（一九九五年）第五十九—七十三頁。楊惠南之〈南禪「頓悟」說的理論基礎……以「眾生本來是佛」為中心〉，《台大哲學評論》六（一九八三年）第一〇三—一二三頁。葛兆光，〈荷澤宗考〉，《新史學》（一九九四年四月十二日）第五十一—七十八頁。楊曾文，《唐五代禪宗史》（北京：中國社會科學出版社，一九九九年）第一八三—二二七頁。

[註 3] McRae 的看法不少是採用日本學界的意見，譬如他說："The SKSC says very tersely that after Hui-neng's death Shen-hui 'wandered about to famous sites.' In 720 he took up residence at the Lung-hsing ssu in Nan-yang, which was only a short distance north of Hsiang-yang, his native place, and not very far from the eastern capital of Lo-yang. Shen-hui apparently began to focus his attentions on Lo-yang during this period;...Shen-hui's Platform Sermon probably also dates from this period, although the dating is uncertain." John R. McRae, "Shen-hui and the Teaching of Sudden Enlightenment" in *Sudden and Gradual Approaches to Enlightenment in Chinese Thought* (Peter N. Gregory ed.), (Honolulu: University of Hawaii Press, 1987) p.234。又，柳田聖山，《初期禪宗史書の研究》，第一四八頁。

[註 4] 印順認為：「〔神會〕後來在洛陽，『每月作壇場』開法。《圓覺經大疏鈔》說：『便有難起，開法不得。』可見洛陽『開法』，主要是天寶亂後的事。」見《中國禪宗史》（台北：正聞出版社，一九七一年）第三〇一—三〇二頁。

[註 5] 若從宗密《圓覺經大疏鈔》如：「讓和上是六祖弟子，本不開法，但山居修道」等紀錄，顯示懷讓並未開法傳禪為例，所謂惠能徒弟「無有一人敢濫開禪驗」之事可能屬實，語見《卍續藏》第十四冊（台北：新文豐出版公司，一九七七年）第五五七頁上，第三—四行。

[註 6] 引言見胡適，〈新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種〉，《神會和尚遺集》（台北：胡適紀念館，一九八二年）第二二九頁。胡適也說：「此卷原題『南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語』，其內容思想都可

以和《神會語錄》的主要思想印證，故可以定為神會在南陽時期的講演錄。」第三八八頁；從上文可知，胡適論證神會該《壇語》寫成時間在南陽時期乃基於標題的「南陽和上」而已。

[註 7] 以日本入矢義高，在一九五七年，發現大英博物館所藏的敦煌寫本（Stein, 6557）的〈南陽和上問答雜徵義〉為例，就被認為是七四五年以後所編集，即使標題有「南陽和上」也沒有被認定為南陽時期的作品，此點胡適亦同意；見〈神會和尚語錄的第三個敦煌寫本〉，《神會和尚遺集》，第四一六頁。

[註 8] 見吳其昱，〈荷澤神會傳研究〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》五九：四（一九八八年十二月）第九〇五頁。引言出於《圓覺經大疏鈔》卷三之下，見《卍續藏》第十四冊，第五五三頁下，第二十三—二十七行〔小註〕。

[註 9] 同 [註 8]，第九〇七頁。

[註 10] 天寶三年（七四四）苗晉卿由安康太守轉魏郡太守道經南陽與神會相見問法，見[註 8]，第九〇七頁。而依胡適本《神會語錄》裡，在七三九—七四五年間請教神會問題之官員有侍御史（七四〇—七四一）王維與侍郎（七四四）苗晉卿，其中最遲紀錄到七四四年的苗晉卿為止；見胡適，〈新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種〉，《神會和尚遺集》，第一三七、一二三頁。

[註 11] 《大正藏》第五十一冊，第一八五頁中，第十四—十六行。

[註 12] 如《壇語》云：「即如『凝心入定』，墮無記空。出定已後，起心分別一切世間有為，喚此為慧！經中名為妄心。此則慧時則無定，定時則無慧。如是解者，皆不離煩惱。『（凝心入定），住心看淨，起心外照，攝心內證』，非解脫心，亦是法縛心，不中用。」第二三九頁。

[註 13] 《宋高僧傳·神會傳》提到：「天寶中，御史盧奕阿比於寂，誣奏會聚徒，疑萌不利，玄宗召赴京，時駕幸昭應湯池，得對，言理允愜，敕移往均部（武當郡）」《大正藏》第五十冊，第七五六頁下，第二十五行；《圓覺經大疏鈔》卷三之下亦有類似記載，見《卍續藏經》第十四冊，第五五三頁下，第三十行。

[註 14] 賈餗撰〈揚州華林寺大悲（靈坦）禪師碑銘並序〉提到神會云：「吾大法弗墜矣，遂東西南北夫亦何恆！」此多少也意味著他的開法活動受到某種限制；見《全唐文》卷七三一。

[註 15] 印順認為：「壇語是神會在洛陽，開法傳禪的記錄。」見《中國禪宗史》，第三〇一頁。

[註 16] 白居易與烏窠禪師的對答如《佛祖歷代通載》云：「是年，白居易由中書舍人出為杭州刺史，聞烏窠和尚道德，枉駕見之。時烏窠因長松槃屈如蓋，遂棲止其上。居易問曰：『禪師住處甚危險。』師曰：『太守危險尤甚。』曰：『弟子位鎮江山。何險之有？』師曰：『薪火相交，識浪不停，得非險乎？』又問：『如何是佛法大意？』師曰：『諸惡莫作，眾善奉行。』居易曰：『三歲孩兒也解恁麼道。』師曰：『三歲孩兒雖說得，八十翁翁行不得。』居易欽歎而去。自是數從之問道。」《大正藏》第四十九冊，第六二六頁下，第十一十八行。

[註 17] 《壇語》，第二二八—二二九頁。四句之偈出於《大般涅槃經》：「諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教。」《大正藏》第十二冊，第六九三頁下，第十二—十三行。

[註 18] 當《六祖大師法寶壇經》批評云：「諸學道人，莫言先定發慧，先慧發定各別。作此見者，法有二相。」時，即已意指當時佛教人士有對定、慧學採分別修習之議，《大正藏》第四十八冊，第三五二頁下，第十六—十八行。

[註 19] 《壇語》，胡適《神會和尚遺集》，第二二九頁。

[註 20] 同 [註 19]，第二四三頁。

[註 21] 同 [註 19]，第二三九頁。

[註 22] 同 [註 19]，第二三八頁。神會引述《大般涅槃經》的全文應是：「善男子！十住菩薩智慧力多，三昧力少，是故不得明見佛性；聲聞緣覺三昧力多，智慧力少，以是因緣不見佛性；諸佛世尊定慧等故，明見佛性了了無礙。」《大正藏》第十二冊，第七九二頁下，第三—六行。

[註 23] 同 [註 19]，第二三七頁。

[註 24] 同 [註 19]。

[註 25] 同 [註 19]，第二四〇頁。

[註 26] 此點《妙雲集》也有相似之看法，譬如其《寶積經講記》：「菩薩的修行，六度、四攝等都是。依遍通三乘行來說，宗要是戒定慧——三增上學。在三學中，本經是特重於戒慧的。這也許是繼承佛陀根本教學的風格吧！……假使不重戒慧而偏重禪定，不但有落入邪定、味定的可能；即使是正定，也會傾向於隱遁獨善。」《妙雲集》上編之二，第九—十頁。又如《妙雲集》上編之七《大乘起信論講記》云：「對淨法而名為染法，對染法而名為淨法：如說離瞋起慈，離癡起慧等。又如因戒生定，因定發慧；因貪起瞋，因癡起邪見等。這都是染淨自類相生，也是相待的。」第三〇〇—三〇一頁。

[註 27] 同 [註 19]，第二三九頁。

[註 28] 《大乘起信論》有云：「無分別心與體相應。」《大正藏》第三十二冊，第五七九頁上，第三行。

[註 29] 同 [註 19]，第二四一—二四二頁。

[註 30] 同 [註 25]。

[註 31] 同 [註 19]，第二四一頁。

[註 32] 如冉雲華，〈論唐代禪宗的「見性」思想〉，《佛教思想的傳承與發展——印順導師九秩華誕祝壽文集》（一九九五年四月）第三七六—三七八頁；或楊曾文，〈唐代宗密及其禪教會通論〉，《中華佛學學報》，一九九九年七月，第二二七—二三〇頁。

[註 33] 同 [註 31]。

[註 34] 〈妙莊嚴王品〉，見《大正藏》第九冊，第六十頁下，第九—十行。

[註 35] 同 [註 19]，第二二五—二二六頁。

[註 36] 同 [註 19]，第二三〇頁。

[註 37] 同 [註 19]，第二三三頁。敦煌本《六祖壇經》也有類似的指示：「須求大善知識，示道見性。」，《大正藏》第四十八冊，第三三八頁中，第六行。

[註 38] 同 [註 36] 。

[註 39] 同 [註 19] ，第二三一頁。

[註 40] 同 [註 19] ，第二三二頁。筆者按：不知神會此引言出於《涅槃經》何處？

[註 41] 同 [註 19] ，第二二六頁。

[註 42] 同 [註 40] 。

[註 43] 《六祖大師法寶壇經》云：「師示眾云：善知識，何名坐禪？此法門中，無障無礙。外於一切善惡境界，心念不起，名為坐；內見自性不動，名為禪。善知識，何名禪定？外離相為禪，內不亂為定。外若著相，內心即亂；外若離相，心即不亂。」《大正藏》第四十八冊，第三五三頁中，第十八—二十二行。

[註 44] 《壇語》，第二三四—二三五頁。神會於此引《般若經》係指《金剛般若波羅蜜經》，如云：「是諸眾生，若心取相，則為著我、人、眾生壽者；若取法相即著我、人、眾生壽者。何以故？若取非法相，即著我人眾生壽者。是故不應取法，不應取非法。」《大正藏》第八冊，第七四九頁中，第六—十行。而《維摩經》係指《維摩詰所說經》，如云：「其病而不除法，為斷病本而教導之。何謂病本？謂有攀緣，從有攀緣則為病本。何所攀緣謂之三界？云何斷攀緣以無所得？」《大正藏》第十四冊，第五四五頁上，第十七—二十行。

[註 45] 《壇語》，第二四九—二五〇頁。引言出於《維摩詰所說經》云：「問：無住孰為本？答曰：無住則無本。文殊師利，從無住本立一切法。」《大正藏》第十四冊，第五四七頁下，第二十一—二十二行。

[註 46] 引言見〈大乘頓教頌并序〉，石井光雄本《敦煌出土神會錄》，第六十一頁以及〈六祖能禪師碑銘〉，《全唐文》卷三二七（上海：上海古籍出版社，一九九〇年）第一四八五頁。

[註 47] 按宗密描寫荷澤一宗時談到：「至荷澤時，他宗競播，欲求默契，不遇機緣。又思惟達摩懸絲之記（達摩云：我法第六代後，命如懸絲），恐宗旨滅絕。遂明言知之一字，眾妙之門。任學者悟之淺深。且務圖宗教不斷，亦是此國大法運數所至。」《大正藏》第四十八冊，第四〇五頁中，第十二—十六行。胡適著對荷澤一宗的評語也說：「神會雖說無念，然宗密屢說荷澤主張『知之一字，眾妙之門』，可見此宗最重知見解脫。當日南北二宗之爭，根本之點只是北宗重行，而南宗重知。」〈荷澤大師神會傳〉，《現代佛教學術叢刊》第一冊（台北：大乘文化出版社，一九七七年）第五十三頁。郭朋認為：「他〔神會〕基本上是一個知解宗徒。」見〈神會思想簡論〉，《世界宗教研究》第一期（一九八九年）第三十一頁。

[註 48] 《壇語》，第二四六頁。

[註 49] 同 [註 48] 。

[註 50] 本文用「知解之知」乃採自《神會語錄》中云：「侍郎云：『今是凡夫為官，若為學得？』」諮侍郎：「今日許侍郎學解，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。」神會見經文所說：「光明王、月光王、頂生王、轉輪聖王、帝釋梵王等，具五欲樂，甚於百千萬億諸王等。於般若波羅蜜，唯則學解，將解心呈問佛，佛即領受印可。得佛印可，即可捨五欲樂心，便證正位地菩薩。」見古田紹欽（編），《鈴木大拙全集》第三冊（東京：岩波書局，一九六八年）第二三九—二四〇頁。又，神會於此用「知解」的回答，顯然是針對侍郎之問。

- [註 51] 葛兆光，〈荷澤宗考〉，《新史學》第五卷第四期（一九九四年十二月）第五十一—七十七頁。印順，《中國禪宗史》，第三三二—三三八頁。郭朋，〈神會思想簡論〉，《世界宗教研究》第一期（一九八九年），第四十頁。
- [註 52] 印順認為：「神會所說的知解，約教義說，是（大乘了義）『聞所成慧』；天台家稱之為『開圓解』，神會是以知解為方便的。」見《中國禪宗史》，第三三四頁。筆者按：神會針對侍郎的問題「今是凡夫為官，若為學得？」而回答如：「今日許侍郎學解，未得修行，但得知解」等即是一種方便，見上[註 39]。
- [註 53] 《壇語》，第二三七頁。筆者按：神會引用「寂上起照」未知出自何經？「寂照」二字亦不常見於經文，僅有《仁王護國般若波羅蜜多經》如云：「寂照無為真解脫。」但中國自產的論疏提及「寂照」倒是許多。
- [註 54] 《壇語》，第二三八頁。該引言出於《金剛般若波羅蜜經》云：「是故須菩提，菩薩應離一切相發阿耨多羅三藐三菩提心，不應住色生心，不應住聲香味觸法生心，應生無所住心。」《大正藏》第八冊，第七五〇頁中，第二十一—二十三行。
- [註 55] 《壇語》，第二四五頁。引言出於《維摩詰所說經》云：「等觀如來乎！維摩詰言：如自觀身實相，觀佛亦然。我觀如來，前際不來，後際不去，今則不住。」《大正藏》第十四冊，第五五四頁下，第二十九行—第五五五頁上，第二行。該引言亦見於《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》云：「復次，舍利弗！汝問云何名佛？云何觀佛者？不生不滅不來不去，非名非相，是名為佛。如自觀身實相，觀佛亦然。唯有智者乃能知耳，是名觀佛。」《大正藏》第八冊，第七二八頁上，第二十六—二十九行。
- [註 56] 《壇語》，第二三八頁。
- [註 57] 同 [註 56]，第二三九頁。
- [註 58] 同 [註 56]，第二四〇頁。
- [註 59] 同 [註 56]，第二四五頁。該引言出於《勝天王般若波羅蜜經》云：「勝天王白佛：『世尊！何等為法界？』佛告勝天王言：『大王！即是如實。』『世尊！云何如實？』『大王！即不變異。』『世尊！云何不異？』『大王！所謂如如。』『世尊！云何如如？』『大王！此可智知，非言能說。』『何以故？』『過諸文字，離語境界、口境界故。無諸戲論，無此無彼，離相無相，遠離思量，過覺觀境，無想無相。』」《大正藏》第八冊，第六九四頁上，第八—十四行。
- [註 60] 引言分見《卍續藏》第十四冊，第五五八頁下，第一行以及第五五七頁上，第二行。
- [註 61] 同 [註 56]，第二三三—二三四頁。
- [註 62] 《諸方門人參問》，《卍續藏》第一一〇冊，第八五九頁上，第五行。
- [註 63] 《卍續藏》第十四冊，第五五七頁下，第二—五行。
- [註 64] 參見《大正藏》第四十八冊，第四〇二頁下，第十五行—四〇三頁上，第十一行。
- [註 65] 參見楊惠南，〈南禪「頓悟」說的理論基礎——以「眾生本來是佛」為中心〉，《哲學論評》第六期（一九八三年）第一〇九頁註二十。

- [註 66] 惠能派下的徒弟都是提倡頓教法，此點由從未見過神會的保唐無住之《曆代法寶記》記載可知，如云：「天寶年間，忽聞范陽到次山有明和上，東京有神會和上，大原府有自在和上，並是第六祖師弟子，說頓教法。」參見《大正藏》第五十一冊，第一八六頁上，第二十五—二十七行。
- [註 67] 有關神會教法中的頓悟，乃指「不須要方便」或「不言階漸」，參見楊惠南，〈南禪「頓悟」說的理論基礎——以「眾生本來是佛」為中心〉，《哲學論評》第六期（一九八三年）第一〇八頁。有關神會教法中的「見性」即是「頓悟見佛性」，參見冉雲華，〈論唐代禪宗的「見性」思想〉，《佛教思想的傳承與發展——印順導師九秩華誕祝壽文集》（一九九五年四月）第三七四頁。
- [註 68] 同 [註 56]，第二四一頁。
- [註 69] 同 [註 56]，第二五二頁。
- [註 70] 同 [註 56]，第二三二頁。
- [註 71] 「迅速悟入」一詞引自於楊惠南，〈南禪「頓悟」說的理論基礎——以「眾生本來是佛」為中心〉，《哲學論評》第六期（一九八三年），第一一七頁註四十八。
- [註 72] 同 [註 56]，第二四七頁。
- [註 73] 神會以前的文獻不見有此言句之記載，之後的文獻如《黃檗山斷際禪師傳心法要》中云：「終不得菩提，為著相故。唯此一心更無微塵許法可得，即心是佛。」《大正藏》第四十八冊，第三八〇頁上，第十三—十四行。宗密的《禪源諸詮集都序》云：「忽遇良醫（大善知識），知其命在（見凡夫人即心是佛）。」《大正藏》第四十八冊第四一〇頁下，第十二行。《馬祖道一禪師語錄》云：「大梅山法常禪師，初參祖。問：『如何是佛？』祖云：『即心是佛。』常即大悟。後居大梅山。」《卍續藏》第一一九冊，第八一四頁上，第十三—十四行；然而到了宋時之文獻，已開始由「即心是佛」變更到「即心即佛」，如《佛果圓悟禪師碧巖錄》中云：「即心即佛即不問，如何是非心非佛？」
- [註 74] 佛說之引言如《楞伽阿跋多羅寶經》云：「一切修多羅所說諸法，為令愚夫發歡喜故，非實聖智在於言說。是故當依於義，莫著言說。」《大正藏》第十六冊，第四八九頁上，第十七行。餘引言分見《高僧傳》，《大正藏》第五十冊，第三四八頁中，第十六行、第三六六頁下第十四—十五行；《中觀論疏》，《大正藏》第四十二冊，第七頁下，第九—十行；《續高僧傳》，《大正藏》第五十冊，第五五二頁上，第九—十二行。
- [註 75] 道宣對達摩禪的嚴詞全文是：「此並約境住心妄言澄靜，還緣心住附相轉心。不覺心移故懷虛託。生心念淨，豈得會真？故經陳心相飄鼓不停，蛇舌燈焰住山流水。念念生滅變變常新，不識亂念翻懷見網。相命禪宗未閑禪字，如斯般輩其量甚多。致使講徒例輕此類，故世諺曰：『無知之叟，義指禪師。』」等，參見《大正藏》第五十冊，第五九七頁中，第十一—十六行。
- [註 76] 引言見《禪源諸詮集都序》，《大正藏》第四十八冊，第四〇〇頁中，第十一行。雖然宗密也有說「繩墨非巧，工巧者必以繩墨為憑；經論非禪，傳禪者必以經論為準」等語對禪與教關係之澄清，但整體而言，筆者認為他的解釋有時亦稍嫌模糊。
- [註 77] 印順，《中國禪宗史》，第二十頁。
- [註 78] 《壇語》，第二五二頁。

[註 79] 同 [註 78] 。

[註 80] 同 [註 78] 。

[註 81] 同 [註 78] ，第二五一頁。

[註 82] 同 [註 78] ，第二三二頁。

[註 83] 這一點成中英在〈禪的詭論和邏輯〉說得更清楚：「禪宗祖師常常引用莊子所謂『得魚忘筌』的典故來說明此一意義。正如用網罟來捕魚一樣，推理、語言及智性作用在引發、證驗當下「覺悟」這一方面自有其功用。可是當我們僅注意工具而竟忽略了所追求的最終真理，或則是把工具當成即是最終目的，則各種困難與混淆隨之而生。」《中華佛學學報》第三期（一九九〇年四月）第一八九頁。

[註 84] 「不立文字，教外別傳」似乎最早的出處是來自一部疑偽經《大梵天王問佛決疑經》；參見楊惠南，〈論禪宗公案中的矛盾與不可說〉，《哲學論評》第九期（一九八六年一月）第一四一頁；然而敦煌本《六祖壇經》卻有批評此類「不立（用）文字」的說法如云：「著相惟邪見謗法，直言不用文字；既云不用文字，大不合言語，言語即是文字。」它也可能是相當早有關於「不立（用）文字」的記載，見《大正藏》第四十八冊，第三四三頁下，第五一七行。接著《禪源諸詮集都序》的記載，如云：「故但以心傳心，不立文字；顯宗破執，故有斯言。」《大正藏》第四十八冊，第四〇〇頁中，第二十行。

[註 85] 譬如《佛果圓悟禪師碧巖錄》有云：「達磨遙觀此土有大乘根器，遂泛海得得而來，單傳心印，開示迷塗，不立文字，直指人心，見性成佛。」《大正藏》第四十八冊，第一四〇頁上，第二十八行—中第二行。筆者按：《碧巖錄》既云不立文字，然而本身不但立了許多文字，還進一步解析公案，有其矛盾之議，因此神會「離文字故」應較「不立文字」的敘述精準。

[註 86] 宗密云：「荷澤宗者，全是曹溪之法，無別教旨。」見《中華傳心地禪門師資承襲圖》，《卍續藏》第一一〇冊，第八六七頁上，第十五行。印順也認為：「不用文字，也就該不用語言，這是人所不可能的。以『知解』為方便的荷澤禪，與惠能的禪風，是契合的。」《中國禪宗史》，第三四三頁。

[註 87] 《卍續藏》第一一〇冊，第八七一頁下第五一八行。

[註 88] 同 [註 87] ，第九一十行。。

[註 89] 胡適，《神會和尚遺集》（台北：胡適紀念館，一九八二年）第二九〇頁。有關普寂的形象，《宋高僧傳》有如下之描述云：「開元二十三年，敕普寂於都城居止，時王公大人競來禮謁，寂嚴重少言，來者難見其和悅之容，遠近尤以此重之。」其弟子一行對普寂更有如下的敘述：「天師一行和尚至，行入頗匆切之狀禮寂之足，附耳密語，其貌愈恭。寂但頷曰：『無不可者。』語訖又禮，禮語者三。寂唯言『是，是，無不可者。』行語訖，降階入南室，自閉其戶。」上引言分見《大正藏》第五十冊，第七六〇頁下，第十七—十九行與第七三三頁下，第十二—十七行。

[註 90] 《壇語》，第二五一頁。

[註 91] 同 [註 90] 。引言出於《維摩詰所說經》云：「佛以一音演說法，眾生隨類各得解。」《大正藏》第十四冊，第五三八頁上，第二行。

[註 92] 印順也認為：「神會重於普說。他批評『偷說』、『私說』，顯然是繼承黃梅家風的。」《中國禪宗史》，第三二八頁。又，若以《六祖壇經》的記錄為曹溪的普說方式，則神會顯然也是繼承曹溪家風的。

[註 93] 同 [註 90]，第二四九頁。

[註 94] 另一種上根人也許應如成中英說到：「論及語言的實際運用，吾人首先必須注意：這一些公案都是發生在非常獨特的情況之下，而參與該對話的人要不是有深刻的禪之經驗，就是急切渴求此等經驗的人；他們不是禪師就是禪師的弟子或是將成為其弟子之人，而一般說這一些人都具有佛教或道家概念暨情感的背景。」見〈禪的詭論和邏輯〉，《中華佛學學報》第三期（一九九〇年四月）第一八七頁。

[註 95] 同 [註 90]，第二三七頁。另一個類似的例子如：「經云，當如法說：口說菩提，心無住處。口說涅槃，心唯寂滅。口說解脫，心無繫縛。向來指知識無住心，知不知？答，知。」見《壇語》第二四七頁。（筆者按：不知神會此「經云」引言出於何經？）

[註 96] 《神會和尚遺集》，第三一二頁。

[註 97] 在屬北宗文獻的《大乘無生方便門》雖也有類似譏諷對話之教授記載，但兩者所要指引的目標與討論的內容則有天壤之別，如云：「淨心地，莫卷縮身心、舒展身心。放曠遠看，平等盡虛空看；和〔上〕問言：『見何物？』子云：『一物不見。』和〔上〕：『看淨細細看，即用淨心眼無邊無涯除遠看。』和〔上〕言：『問無障礙看。』和〔上〕問：『見何物？』答：『一物不見。』和〔上〕：『向前遠看，向後遠看，四維上下一時平等看，盡虛空看。長用淨心眼看，莫間斷，亦不限多少看，使得者然身心調用無障礙。』和〔上〕言：『三六是何？』子云：『是佛身心得離念。』《大正藏》第八十五冊，第一二七三頁下，第五一十三行。

[註 98] 獨孤沛於〈菩提達摩南宗定是非論〉之後序有云：「審詳其論，不可思議。聞者皆言昔者未聞，見者皆言昔者未見。」其中「昔者未聞」即表示神會之禪法屬新穎的，內容也從未聽過；《神會和尚遺集》，第三一五頁。

[註 99] 見《現代佛教學術叢刊》第一冊（台北：大乘文化出版社，一九七七年）。

[註 100] 見胡適，〈荷澤大師神會傳〉，第六十七—七十四頁。

[註 101] 語見石井光雄本《敦煌出土神會錄》，第六十一頁。

[註 102] 諸如(1)〈盛續碑銘〉：依〈南宗定是非論〉提到「盛續碑銘經磨兩遍」一語；(2)〈韶州大德碑銘〉：於開元七年（七一九）被北宗支持者武平一「磨換碑文」申報為〈唐廣果寺能大師碑〉；(3)〈唐曹溪能大師碑〉：侍郎宋鼎撰碑文，史惟則八分書，立於天寶七載（七四八），趙明誠《金石錄》第一千二百九十八件；(4)〈六祖能禪師碑銘〉：神會授意（或託）王維撰寫於約七五三年頃。

[註 103] 七七二年北宗信徒獨孤及撰〈舒州山谷寺覺寂塔隋故鏡智禪師碑銘并序〉（《全唐文》卷三九〇）說：「能公退而老曹溪，其嗣無聞焉」，儘管並非全符事實，但「六祖」惠能之名在當時中國禪宗各派並非完全被認同則是實情，更別說是在七五三年神會授意王維撰寫〈六祖能禪師碑銘〉的時候。

[註 104] 引言出於《圓覺經大疏鈔》卷三之下，見《卍續藏經》第十四冊，第五五三頁下，第二十三—二十七行〔小註〕。

- [註 105] 溫玉成〈記新出土的荷澤大師神會塔銘〉記載：「該石條原來曾刻過字，經磨平後加以利用。在〈神會塔銘〉上方殘存『地』字，下方殘存『祖』、『釋』二字，左方殘存『釋』及『萬珍寺』四字，殘存的七個字表明這塊石條曾經是一個和尚的墓銘。」《世界宗教研究》(二)(一九八四年)，第七十八頁。
- [註 106] 《圓覺經大疏鈔》卷三之下，《卍續藏》第十四冊，第五五三頁下，第十七—十八行〔小註〕。
- [註 107] 如敦煌本《六祖壇經》云：「吾一生已來不識文字。汝將《法華經》來對。」《大正藏》第四十八冊，第三四二頁下，第八—九行。雖然惠能不識文字，但支持「用文字」，參考[註 83]。
- [註 108] 《楞伽師資記》記載：「嵩山老安，深有道行。」《大正藏》第八十五冊，第一二八九頁下，第十三行。
- [註 109] 敦煌本《六祖壇經》，《大正藏》第四十八冊，第三三七頁上，第二十七行到中第六行；《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》第四十八冊，第三四八頁上，第十四—二十行。
- [註 110] 所謂十大弟子的記載，係依據《楞伽師資記》如云：「如吾一生教人無數，好者並亡，後傳吾道者，只可十耳。我與神秀論《楞伽經》，玄理通快，必多利益。資州智詵，白松山劉主簿，兼有文性。莘州慧藏，隨州玄約……。」《大正藏》第八十五冊，第一二八九頁下，第九行。
- [註 111] 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》第四十八冊，第三四九頁下，第十一—二十八行。
- [註 112] 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》第四十八冊，第三五六頁上，第二十行。
- [註 113] 諸如法海的「言下大悟」、智通的「頓悟性智」、智常的「心意豁然」、志道的「聞偈大悟。踊躍作禮而退」等等，見《六祖大師法寶壇經》，第三五五頁中，第五行—三五七頁中，第十一行。
- [註 114] 又從惠能云：「心中不修此行，恰似凡人自稱國王，終不可得，非吾弟子」中，所謂「非吾弟子」的語氣來看，除了對於「不認真」學習的徒弟是有一定的壓力外，不可否認的是他也暗示其學生須遵其指示而行。參見《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》第四十八冊，第三五〇頁中，第十四—十五行。
- [註 115] 吳其昱寫道：「以往學者考據神會生卒年，多據《宋高僧傳》及《景德傳燈錄》。《宋高僧傳》誤乾元為上元，又誤世壽七十五為九十三。《景德傳燈錄》亦誤乾元為上元。惟宗密《圓覺經大疏鈔》精確不誤。然近世考據諸家均棄宗密正確之說，而取誤說。」參見〈荷澤神會傳研究〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第五十九卷第四期(一九八八年十二月)第八九九頁。
- [註 116] 《卍續藏》第一一〇冊，第八六七頁上，第十五行。
- [註 117] 見《全唐文》卷七一五。