



永嘉玄覺的研究初稿

關於禪宗永嘉集與證道歌之作者、年代與思想之最初探討

洪啟嵩

(續上期)「二十五升」⁶⁰。

魏靜由於仕宦的關係，而與玄覺接觸。但是自從回到京城之後，直到玄覺逝去，都沒有再見面。那麼，在這裏有一個待解的問題，是魏靜何時在玄覺門下？接著他又寫道：

積翳忽喪金鉢，欲海洪濤，遇沈智機。遺文尚在，龕室寂寥，嗚呼哀哉。⁶¹大師在生，凡所宣紀，總有十篇，集十八升爲一卷⁶²。姑蘇這裏面「凡所宣紀，總有十篇，集爲一卷。」正是草菴用來懷疑「證道歌」的理由。在此，我們必須了解的是玄覺一生的作品，是否都在永嘉集中？草菴說：「答友人書，尙附其中，而不收此歌，何也？」我們了解到，玄覺與玄朗的關係，是十分特殊的。因此，玄朗到了靈山秀水，修行的好地方，就希望玄覺同往，與其同住山。而玄覺在回信中，肯切而談，而言：「若非志朋，安敢輕觸。……同友玄覺和南⁶³。」這一封信，對玄覺而言是十分合理的。並且在此信中，玄覺把自己修行與抉擇法要的態度，完全表達了：

若非解契玄宗，行符真趣者，則未可幽居抱拙，自謂一生歟。應當博問先知⁶⁴。

所以，魏靜看到此信（也許玄覺給予），而將之收入「永嘉集」中是十分合理的。而且，玄覺一生之中，總不會光寫此信吧

！其他信不收，光收此信未免於理不合。我們甚至可以進一步推斷，魏靜並沒有完全收集到玄覺的文字。他收集的，或只是玄覺對他的開示，或玄覺所公開發表的文字。玄覺入滅時，他在京城而且是有職司的人，他應該不會跑到浙江溫州的地方，收集玄覺的遺文吧！他所拿到的，應該只是以前所得到的或是公開傳布而已流傳到長安的文字。

我們如果根據「祖堂集」的說法，玄覺於唐中宗神龍元年（西元七〇五年），參禮六祖慧能。則玄覺與玄朗的信，應該早於這個時間。唐玄宗開元十六年（西元七二八年），刺史王上客屈左溪玄朗出山，暫居城下。此時，距玄覺入滅已十六年，而左溪住山已有三十餘年。左溪玄朗招玄覺入山，應爲西元六九五至六九八年前後，在玄覺信中，希望玄朗莫滯情於山，應當博問先知，多求識道。魏靜參預玄覺門下，大概亦在玄覺與六祖會面之前，「永嘉集」中魏靜序，似已透露了這個訊息。而整篇「永嘉集」亦可能爲當時作品。如果是這樣的話，則「永嘉集」中未收「證道歌」是可理解的。

「祖堂集」又有一說法：

從此，所有歌行偈頌，皆是其姊所集也⁶⁵。由來昔「證道歌」是表示玄覺參訪六祖以後，而在此之後，他有歌行偈頌的著作。而這是否表示在此之前，另有收集之人呢？由此應知，收集玄覺著作者，非止一人，「證道歌」約爲其姊所集。這麼

一個偉大禪師的著作，或許更不止這些，或許在時間的洪流中，散失湮沒了吧！

初步解釋了道因草菴的質疑。從議神智的議論，根本只是在宗派立場上，所發的宣言，並沒有提出質疑。宗鑑只是在引出草菴的質疑後，加上對證道歌中：「自從認得曹溪路，了知生死不相關」以及「建法幢、立宗旨，明明佛勅曹溪是。」這些與天台宗立場相對的話不滿。而志磐，雖然下了強烈的判斷，但依然只是草菴、神智與宗鑑的餘緒。因此，只要解決了草菴的質疑，也就幾乎把這些天台學人的質疑解決。可以明顯的看出，除了草菴的論點而外，其他的論點全是天台對禪宗的攻擊。

(三)

玄覺不是一位烏有先生，在前面已說得十分清楚。在這裏，胡適先生留下了幾個問題，須要討論。首先是關於六代傳衣與二十八代（祖）的傳說。因為，胡先生以「證道歌」內有「六代傳衣天下聞」與「二十八代西天記」。而以唐人作和尚碑誌，直到九世紀初年，還亂說「二十三代」「二十五代」。所以「證道歌」為六祖時代的作品是值得懷疑的：

如果證道歌是真的，那麼，慧能（六祖）在日，不但那「六代傳衣」之說已成了「天下聞」的傳說，並且那時早已有「二十八代」的傳說了，何以唐人作和尚碑誌，直到九世紀初年，還亂說「二十三代」「二十五代」呢？⁶⁶

這個懷疑，是沒有什麼力量的。祖承的傳說，本身是經過不斷的評論才確立的。而二十八祖說的確立，應是古來已有，經過許多人的傳揚、確認，而後變成通說。他不會憑空冒出來的。如果，大家都在亂立祖承，而突然某一個人說出二十八祖的傳承，結果大家就用二十八祖傳承，這是如何也講不通的。因此，當大家在亂立祖承時，也應該有人傳揚二十八祖的說法。怎能把二十八祖的著作，都推到後代所謂「二十八祖確立的時代」呢？這種歷史見解未免獨斷而不精確。而且，另一種解說可為，著作本身，也會在歷史中有所增添改換的。例如南陽慧忠說過：「把他（六祖）壇經改換，添糅鄙譚，削除聖意⁶⁷。」可見得在當時或有

可能，將禪者原著修改的。而我們亦不能說壇經是二十八代祖承確立以後才出現的作品，而應知，已有原型，加以添改而已。

雖說，有上面的解釋，可認為胡適的懷疑，並沒有充分證據，推翻「證道歌」。但是，在此依然提出正面的理由，來看「證道歌」的說法並無不妥。

二十八祖說的流傳，依據目前的資料有：七八一年成立的「曹溪大師別傳」，這是荷澤門下的傳說。八〇一年成立寶林傳，其中亦出現了二十八祖說法。八〇四年成立之傳教大師（日本）內證佛法相承血脉譜，亦有二十八祖的傳說⁶⁸。八二三年成立之「圓覺經大疏鈔」（圭峰宗密所造），也是採用二十八祖的傳承。在「曹溪大師別傳」中，二十八祖的傳承上，有一個錯誤：

輾轉相傳西國經二十八祖至於達磨多羅大師⁶⁹。

作者誤以達磨多羅為菩提達磨，但並不影響二十八祖的說法。而李吉甫（一八一四年）所撰的杭州徑山寺大覺禪師（西元七九二年）碑銘并序中，開頭就有：

如來自滅度之後，以心印相，付囑凡二十八祖至菩提達磨。⁷⁰

而這碑銘大概為唐德宗貞元中期所撰吧。

提出這些二十八祖說的年代是要比胡適先生所以為的早（晚唐、五代）。事實上，「證道歌」的原文，是否經過修改、或如何修改，則是很難知曉，但在以下會另作探討。不過，不管有無經過修改，事實上，都不影響「證道歌」的成立。

再來，所要研討的是「招覺大師一宿覺」到底是誰，與「永嘉證道歌」的原題是什麼？

從西元九五二年所成立的「祖堂集」，到九八八年成立的「宋高僧傳」，一〇〇四年成立的「景德傳燈錄」，以及楊億（西元九六三—一〇二一）的「無相大師行狀」，都共同認定永嘉玄覺為「一宿覺」。而事實上，我們在歷史資料中，除了胡適先生所尋找到的孤證資料「招覺大師一宿覺」之外，沒有看到另外一個「一宿覺」。當然，在胡適先生之先，已有人對「一宿覺」這個稱號不滿。那就是我們前面所提到的道因草菴，他引述六祖與

玄覺的對話，而說：

祖曰：「善哉，善哉。」少留一宿，時謂「一宿覺」。據此問答，乃是勘辨之辭。問閉，具儀設禮，亦是比丘相見常儀。少留一宿，自是曲從主意，錄者却謂「一宿覺」，抑又誣牧⁷¹。

草菴以爲玄覺不是在六祖門下開悟，因此「一宿覺」的稱謂不好用錯了，但是他依然認爲「一宿覺」是玄覺的稱謂，只是他認爲沒道理而已。

那麼胡適先生對「一宿覺」的懷疑，似乎是首次出現。而其

資料來源就是太平興國五年（西元九八〇年）的「禪門秘要決」：招覺大師「一宿覺」這個在巴黎發現的卷子。我們十分疑惑，如何憑空冒出一個稱爲「一宿覺」的招覺，而其作品「禪門秘要決」與「證道歌」又是同一作品。但是，我們了解到敦煌出土的手鈔古寫本，是十分粗陋的。其中錯字、別字、脫字十分的多。因此，對這份約與「宋高僧傳」同期出現的作品，我認爲是玄覺的作品；而「招覺」是抄寫人的誤植。這其中的理由是（一）招覺從來未曾出現在這個時代裏。（二）「一宿覺」的稱號，早已爲天下共知，如何會突然出現另一個。而且，這個資料出現的時間，是夾雜在稱呼玄覺爲「一宿覺」的資料中，更顯得突兀。（三）招覺的禪門秘要決與玄覺的「證道歌」爲同一作品。而這個時代已廣泛的流傳「證道歌」爲玄覺所作，更無餘人。（四）敦煌寫本，錯脫甚多，不是十分嚴謹的抄寫。我認爲其中有抄寫錯誤的可能。

因此，我判斷是抄寫這個寫本的人將「玄（真）覺大師一宿覺」誤寫成「招覺大師一宿覺」。玄（或真）覺抄成招覺。因此，造成了胡適先生的疑惑。而另一個看法，來自日本的鈴木中正先生，他以爲可能是當時的寫字生或寫字的商賈，因爲在資料上的誤會，而寫成「招覺大師」。他舉「宋高僧傳」中玄覺傳的初覺與左溪朗公爲道契。朗貽書「招」覺山棲，覺由是。

而判斷也許這份「禪門秘要決」的抄寫者，與宋高僧傳的作

者運用同樣的資料，而誤以爲永嘉覺原名「招覺」⁷²。胡適先生，另一個說法是這一篇作品，原題不叫「證道歌」

，本來叫做「禪門秘要決」。這個說法還是有問題的。
因爲早在西元八四七年，圓仁所編著的「入唐新求聖教目錄」即有：

曹溪大師證道歌一卷，真覺述⁷³。

這個目錄，我想，這個就像「永嘉集」一般，有人稱之爲「永嘉覺大師集」。但是有人，以其文中特殊的意義，加以稱名，而不必原名是「禪門秘要決」吧！我認爲這篇文字流傳最廣，比較原始的名稱，還是「證道歌」。

（四）

楊紅飛先生的新作「永嘉證道歌的年代及其作者」，費了極大的心力，想證明敦煌寫本「禪門秘要決」中「招覺大師」是「招賢大師」之誤。而在此文中，我感覺到有幾個地方，需要提出來，向楊先生請教。

首先，在此文的第一節中，他說覺範慧洪：

根據宋志盤佛祖統記，則指摘……之作者覺範慧（惠）洪，亦即……被譏諷的「浪子和尚（一〇七一—一二一八）」，會捏造將此證道歌，傳於印度梵僧，歸之天竺，衆皆欽仰，稱之爲東土大乘經⁷⁴。

事實上，根據志盤的意思，並沒有說洪覺範捏造這個故事。原文如下：

洪覺範曰：「梵僧覺稱謂：『西竺目此歌爲東土大乘經』。」若以義天跋別傳議例之，此歌特未遭有識者焚之耳⁷⁵。志磐只是說，「證道歌的內容不妥，所以此歌被稱爲『東土大乘經』是不對而已，並沒有清楚的說慧洪覺範撒謊。我們若要仔細了解志磐，此說的背景；應該參考志磐此說的資料來源——「釋門正統」。「釋門正統」引述：

洪覺範云：「梵僧覺稱謂，本國目爲東土大乘經。」若以義天跋別傳議例之，此歌特未遭有識者毀耳。必若含光所遇，則可謂具語梵僧也⁷⁶。

宗鑑亦沒有說慧洪覺範撒謊。只是批判「證道歌」有問題，並隱指覺範「崇洋」而已。而所謂「義天跋別傳義」，是高麗僧

統義天（西元一〇〇九—一〇一年）爲飛山戒珠所寫的「飛山別傳議」作跋。在其中批判禪宗教外別傳的說法。而引遼國的政府命令作證：

近者遼國詔有司，令義學沙門詮曉再定經錄。世所謂六祖壇經、寶林傳等皆與焚棄。而此中國禪宗章句多涉異端，此所以海東人師，疑華夏爲無人^⑦。

所以宗鑑以「證道歌」有問題，只是未遭有識者依義天跋別傳議中所說加以毀去而已，沒什麼了不起。而志磐也認爲這樣子這裏面，應沒有以爲慧洪覺範捏造「東土大乘經」的消息。

楊先生亦談及魏靜之序：

又魏靜序，亦無謁六祖慧能之言。從而得「一宿覺」綽號之事，自屬烏有^⑧。

楊先生在此似乎以爲魏靜序言中，沒有玄覺參訪六祖之事，那麼玄覺與六祖就沒有關係，那麼「一宿覺」的綽號就輪不到玄覺頭上了。但這到底怎麼講都說不通的。難道序言中，沒有記載的事，就沒有發生嗎？其中亦無玄覺與玄朗的交遊記載，亦無其拜師記載，難道他就沒有拜師，沒有玄朗這個朋友嗎？再仔細透視序言，除了交待：「大師俗姓戴氏，永嘉人也。」以及與魏靜的交往過程之外，絕大多數都是對玄覺的讚揚。在序文當中，除了玄覺只談到他——魏靜自己。所以憑這一篇序文，楊先生想排除玄覺與六祖的關係，是不可能的。

楊先生又說：

讀永嘉集全文，似別無作用；故玄覺玄朗爲同門，實爲天

台宗人，並非烏有先生。然此意即係與「禪門秘要決」作者「招覺大師一宿覺」完全無關，各爲別人^⑨。

我不知楊先生這些話從何說起？楊先生是以玄覺答玄朗招山

樓書作引而寫出這段話。但是玄覺與玄朗是否爲同門，本身即爲一大問題。在玄覺的師承與得法中已討論過。而各不可能推出「完全無關，各爲別人」的結論。但作者至少肯定了玄覺的存在。

楊先生另一重要論點爲「建法幢，暨宗旨，明明佛勅曹溪

是。」是一種口角論諍的口吻和筆調，要不是參戰神會的攻擊北宗，大概是不會產生的。他又引「圓頓教，沒人情，有疑不決直須爭。」作爲佐證。

但是，我認爲，這種筆調與口吻，却正是玄覺所特有。玄覺對真理的追求，有特別的熱心。而對於他認爲不合理的，就毫不遲疑的提出他的看法。例如玄朗邀他入山；玄朗是他的好友，邀他入山亦是好意。但他以爲，當時不是入山之際，就老老實實的把玄朗訓了一頓。他以真假自有分寸，是不能以人情扭曲的。他在答玄朗書中說道：

然而正道寂寥，雖有修而難會。「邪徒」喧擾，乃無習有易親。若非解契玄宗，行符真趣者，則未可幽居抱拙。……夫欲採妙探玄，實非容易；抉擇之次，如履輕冰^⑩。

（未完待續）

註^⑥ 同註^⑪。

註^⑦ 同註^①勸友人書第九「大師答朗禪師書」。

註^⑧ 同註^③。

註^⑨ 同註^⑧。

景德傳燈錄卷二十八南陽慧忠國師語。

註^⑩ 參閱宇井伯壽「第二禪宗史研究」第三版（東京岩波書局，昭和四

十一年五月）頁二八〇。

「曹溪大師別傳」（正續二乙一九一五）。

李吉甫「杭州徑山寺大覺禪師碑銘并序」全唐文卷五百十二。

同註^⑪。

同註^⑭。

同註^⑯。

楊鴻飛「永嘉證道歌的年代及其作者」（佛光學報第五期，民國六

十九年十月）頁八十一。

同註^⑫。

佛祖統紀卷十四，僧統義天。

同註^⑬頁八三。

同前註。

同註^⑯。