



神會的佛學思想

一、關於「壇經」的一場爭論

神會（六八六——七六〇）唐襄陽（今屬湖北）人，俗姓高，世稱「荷澤大師」。他是南宗慧能一系取得禪宗正統地位起過重要作用的代表人物。我國流散於英國、法國、日本等處的敦煌卷子中曾發現部份關於神會思想資料，經胡適與日本學者石井光雄、鈴木大拙先後輯印為「神會和尚遺集」及「敦煌出土神會錄」等書，引起學術界的興趣，並展開一場熱烈的討論。胡適在「遺集」自序和卷首「荷澤大師神會傳」中反復說：「『壇經』是神會的傑作」，「主要部份是神會所作」，「如果不是神會作的，便是他的弟子採取他的語錄裏的材料作成的。」胡適認為「壇經」的思想，就是神會的思想，後世凡言禪，「其實皆本於荷澤」。他又說：「神會是南宗的第七祖，是南宗北伐的總司令，是新禪學的建立者，是『壇經』的作者，在中國佛教史上，沒有第二人比得上他的功助之大，影响之深。」簡直把神會捧上雲

霄，甚至否定了「壇經」是法海集記六祖慧能的語錄，抹煞了慧能創立新禪學的這段禪宗史。此後，胡適又發表了「壇經考之二」、「楞伽宗考」及在北平師範大學講的「中國禪學的發展」，竟堅持認為，慧能期禪宗史是出於神會的「捏造」。對胡適的說法首先進行公開反駁的成都華西大學錢賓四，他堅信「壇經」確是代表六祖思想，由法海輯錄。在「神會與壇經」一文中指出：「『壇經』與『神會語錄』雖非慧能與神會手筆，均有許多人纂集，但還可依稀辨出兩人當日的精神意境截然不同，豈可隨便說『壇經』是神會晚年用他的語錄拚湊而成的呢？」以後錢賓四在一九六一年冬，又於台灣「大陸雜誌」發表「讀六祖壇經」一文，就「壇經」祖本與敦煌本（即法海本）及明藏宗寶本對勘，舉析細節，證明「『壇經』祖本由神會或神會之徒所竄改者，其份量尚少，而由宗寶所竄改者，份量更多。」他還指出：「『壇經』傳本，縱有增竄，逐有改動，而大節依然。」這就是說，不要說原始「壇經」，就是它的各種傳本主體部份所反映的思想皆是慧能的，而不是神會的。

蔡惠明

不久胡適病逝。一九六九年，台北善導寺請錢賓四演講佛學，題為「六祖壇經大義——慧能真修真悟的故事」。後來發表於當年三月十三、十五日的「中央日報」副刊上，主要內容為如實地評價了六祖對中國佛教和中國文化的貢獻。但僑居日本的楊鴻飛根據胡適的創說，稱「壇經」是神會所作，不是六祖的思想。於是錢、楊兩人反復地進行爭論。台灣印順法師也寫「神會與壇經——評胡適禪宗史的一個重要問題」，另有澹思撰「慧能與壇經」，羅香林著「壇經之筆受者」等，參加討論。在這以前，日本佛教學者鈴木大拙撰「關於六祖壇經、慧能及慧能禪」，宇井伯壽也寫過「壇經考」、「荷澤宗的盛衰」，山琦宏著「荷澤神會禪師考」等進行辯論。鈴木大拙於一九三四年在北京大學與胡適會見討論「神會和尚遺集」以後，他們的立場和意見一直大相徑庭，而一九六九年的爭論中，楊鴻飛的文章只不過是重復胡適的論點，並沒有提出新的論證。但這次討論中，以印順法師與錢賓四為代表的主「壇經」為慧能所說的一方，却指出胡適在「神會傳」中引章處厚作「興福寺大義禪師碑銘」一段文字得出錯誤結論說：「章處厚明說『壇經』是神會門下『習徒』所作，可見此書出於神會一派，是當時大家知道的事實。」印順法師等指出，韋氏碑銘中所謂「壇經」傳宗，是禪宗遞相傳承的制度，敦煌本第四十七節說：

「大師言：十弟子！已後傳說，遞相教授一卷『壇經』，不失本宗。不稟授『壇經』，非我宗旨。如今得了，遞代流行。得遇『壇經』者，如見吾宗教授！」

可見「壇經」傳宗」是一種制度，不是說神會傳「壇經」。此經不只是代表慧能的禪宗，又是師弟傳授間的依約和繼承。如果不得「壇經」傳授，即使他宣說「頓教法」，也非南宗弟子。胡適確屬錯解了。這樣不但駁倒了胡適賴以立說的「證據

」，更重要的是弄清了禪宗「壇經」傳宗制度的歷史真相，解決了禪宗史的一個重大問題。

在胡適關於「壇經」和神會的文章中，反映出他的禪宗研究的思想方法有一個明顯的錯誤，那就是盲目性和偏激性。這盲目性和偏激性表現在他盲目地、過高地估計神會，無限地擴大神會的影響。

二、神會的佛學思想

神會的思想從總體上說，還是出於慧能的，但更有敷揚顯發，構成了心一元論體系，為佛學傳統命題提供了理論依據。在成佛途徑上，他力倡頓悟，在修行上取無作無求、隨順自然的態度。作為佛門較高層次的知識份子，他的學說敏感而曲折地體現了盛唐時代的氣息，他所創立的荷澤宗雖僅數傳即告衰歇，但他的學說的生命，却在宋明理學中得到延伸，這是值得重視的。研究神會的佛學思想，對於全面了解禪宗思想的發展、演變及影響具有一定的意義。近十多年來，神會思想的內容與源流在敦煌卷子中又陸續有所發現，神會塔銘也於近年在河南洛陽出土，這些新材料的發現，為我們實事求是地研究神會的思想提供了依據。

神會原從神秀，在荊州學禪三年，後聞韶州慧能盛揚弘忍禪法，於是到曹溪隨侍六祖多年，盡得頓悟之教。開元十八年（七三〇）至洛陽大弘慧能學說。後去滑台（今河南滑台縣東）大雲寺與北宗崇遠進行辯論。他對北宗提出批評的兩大綱領是：「傳承是傍，法門是漸，」以此為定是非的標準。當時特別提出傳承問題，是擊中要害的。因北方雖大行神秀之說，但神秀寂後，下一代中間又分出許多別支。其中嵩山普寂一系特大，嵩山又是北

方禪的基地。普寂曾有二種重要舉動：一、豎立碑銘以決定北方禪派自達摩以來的傳承，擬定神秀爲六祖，普寂本人爲七祖。二、修訂『法寶記』（敦煌卷子中爲『傳法寶記』），把他們決定的歷代傳承記於文字。但除嵩山外，尚有東岳降魔藏一系，崇遠就屬此系。神秀門下有名人物二十多人，又各有弟子合共一百餘人，都在傳禪法，傳承就顯得紊亂了。神會抓住北宗的薄弱環節，在滑台作了「傳承是傍」的檄文，使崇遠難以招架。關於「法門是漸」，因自神秀以後，北宗從方便着手教人禪法，而有「五方便」說的理論。這五方便在於體會體用，是修定的總方法。具體是「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證」十六字行法，這是屬於「漸」的方法。神會指出：「六代大師，一一皆言，單刀直入，直了見性，不言階漸」（見『菩提達摩南宗定是非論』），要求頓見佛性，不談漸教。至於「看淨」，北宗要人坐下來看，認爲有一種像虛空一樣的淨心可以看到，不過不是一下子的事。神會認爲應該「直了」，單刀直入，不需要什麼「階梯」，所以說「不言階漸」，這就是頓。神會並提出了「無念爲宗」的主張，就是無念法門。此說源於『大乘起信論』。論中說：「若能觀察知心無念，即能隨順入真如門。」這裏說的「念」是指妄念，即息妄返真。神會據此認爲要達到「直了見性」，應從「無念」入手。北宗雖也講心體離念，但只是作爲一種方便提出的。況且所謂心體離念是指不起念，而根本在消滅念。而神會主張「妄念本空，不待消滅」。這是南宗與北宗不同的一個論點。他還指出：無念是指無妄念，不是無一切念，例如正念是眞如的妙用，就不可無。如果連正念亦否定了，即墮入斷滅幻空。由此有「定慧一體，平等雙修」的說法。在他看來，由「無念」可以達到「定慧一體，平等雙修」，從而「見即是性」。直了見性的「性」，並非離見之外別有一法，性的顯露就是見，但不

是妄念。例如明鏡本來能照，照即是鏡。照與鏡是一，見與性也是一。他認爲「頓悟」就是一下子見性。雖然「見即頓悟」，但悟後還須修行。「如人生子，百體俱備，乳養漸大。」北宗只講漸修，忽畧「直了見性」，不能「單刀直入」，結果只能是漸悟。漸頓是南北宗的根本不同。

神會還把「無念法門」與「一行三昧」聯繫起來。「一行三昧」是依南朝梁代曼陀羅仙所譯『文殊般若經』提出的。經中說的「一行」，是一種行相，即指法界一相。因爲法界歸於無差別，所以成爲一相。三昧舊稱三摩地，譯爲定、正受。「大智度論」卷五說：「善心一處住不動，是名三昧。」卷二十三又說：「一切禪定攝心，皆名三摩地。」以一相爲三昧境界，即以法界爲所緣，繫念法界成了「一行三昧」。這是東山法門的一個重要內容，但在解釋上神會與神秀不同，神會是用『金剛經』來講的，此經最後總結的一個偈：「一切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」在偈前，秦譯本說：「云何爲人演說，不取於相，如如不動。」神會認爲「如如」就是「不取相」、「無念」，「無念」即般若，從「無念般若」入手就可達到「一行三昧」。他又用『金剛經』來解釋「無念」，說「一行三昧」是以法界作所緣的境，而法界的異門就是「如如」，從而把兩者統一。可見神會繼承慧能的以『金剛經』爲本，並有所發展。

神會一系的禪法，自達摩以來就是以心傳心。但究竟傳的是什麼心呢？從『壇經』看，慧能雖然對心作了一些說明，但他所用的方法是「遮」，亦即負的方法，至於心的本質，沒有直接點明。這就使以後學人對於心的理解各有不同，禪宗發展出衆多流派，可說與此有關。神會明確地以空寂能知來解心。被尊爲華嚴

宗五祖的宗密在他所著「禪源諸詮集都序」、「禪門師資承襲圖」等書中都將荷澤的禪法看作是最究竟的，超過了當時的北宗、牛頭、洪州等。宗密認為荷澤禪要點是：「寂知指體，無念爲宗」。「寂知指體」是說空寂上的知是心體。例如濕是水體，水即以濕爲體。知是淨心之體，淨心即以知爲體。這種空寂之知謂之靈知，即心靈而不昧，它是與佛智相等的知，心本來就具有此知，雖然不自覺它的存在，但它還是客觀存在的。由於明確了心體，便易於了解以心傳心的實際含義。宗密認爲，神會發展了慧能關於心的學說，這是他了不起的成就。因此可以說「知之一字，家妙之門。」神會議論空寂能知之心時，提出它既是涅槃境界，又是達到這一境界的智慧，同時還是種種妄念煩惱的總根源。

首先，當空寂能知之心處於未加運用的本來狀況時，它就是清淨涅槃。在「頓悟無生般若頌」中，神會認爲心體既然空寂，那麼能知之心的這種本來狀況，亦可稱作「真空」，因此心在未加運用時，只是一個無內容的存在。由此他直接指出：「真空即涅槃」。涅槃境界是指對生死諸苦，及種種煩惱的徹底斷滅。他說：「煩惱不生，乃名涅槃，」而心體的本來狀況既是空寂、真空、寂然無爲，自然也就無所謂生死煩惱可言，因此空寂能知之心本身也就是涅槃境界。

其次，當將空寂能知的特性運用於內去體認清淨涅槃時，它又是達到這一境界所應有的智慧。神會在「壇語」中指出，能知之心的一個重要特性，就是能夠體認自身，體認自身的這種知，即「本智」、「般若之智」或「慧」。在「神會語錄」中他說：「自性空寂，空寂體上自有本智謂知，以爲照用；」又說：「本

空寂體上，自有般若智能知。」在「壇語」中，他說：「無住是寂靜，寂靜體即名爲定。從體上有自然智，能知本寂靜體，名爲慧。」這裏講的「本智」、「般若之智」、「慧」，即得以成佛的認識能力，唯有它才能把握諸法實相，體認清淨涅槃。由於他以空寂之心爲涅槃，而空寂之心本身又具有般若之智，因此兩者之間乃是體用如一的關係。他把空寂之心具有般若之智稱爲「妙有」，說：「真空爲體，妙有爲用」，「妙有則摩訶般若，真空即清淨涅槃」，又說：「涅槃般若，我異體同，隨義立名，法無定相。」（以上引自「頓悟無生般若頌」）。另有「神會語錄」中，他又提出：「一切衆生本來涅槃，無漏性智本自具足；」「衆生心即是佛心，佛心即是衆生心。」

再次，當運用空寂之心能知的本性去向外分別時，它又是一切妄念煩惱的總根源。在「壇語」中，神會說：「本體空寂，從空寂體上起知，善分別青黃赤白是慧。」這種向外的分別能力，亦即世俗的認識能力，他肯定爲「善」與「慧」。但問題在於，人們往往不是停留在「分別」上，而是由分別進而有取捨，有取捨隨之有煩惱，這種取捨之心就是「妄心」；取捨的內容則是「妄念」。爲什麼稱之爲「妄」呢？他在「神會語錄」中說：「心起故即色，色不可得故即空；」又說：「只猶心起故，遂有生滅。」這就是說，萬事萬境，實際上是由心體自身所顯現，並非真實存在。對並非真實存在的事物去加以分別，把它作爲假有，是可以的。但對於並非真實存在的事物去加以取捨、追求，則是錯誤的，也即是「妄」。由於衆生不知境由心起，便執外境以爲實有，於是妄加取捨，妄加追求，而造生死之業，陷於無窮無盡的煩惱之中不得解脫。所以神會說：「衆生雖有自然佛性，爲迷

故不覺，被煩惱所覆，流浪生死，不得成佛。」這與「壇經」所說：「人性本淨，爲妄念故，蓋覆眞如，離妄念，本性淨。」又說：「不識本心，學法無益，識心見性，即悟大意。」要求人們「自識本心，自見本性」的總精神是一致的。六祖指出：「佛是自性作，莫向身外求。自性迷，佛即衆生；自性悟，衆生即佛。」明確闡述，佛即在自性中，求佛不能向外求，只有向自心中求。由此可見神會的思想繼承了慧能的根本精神而有所發展，亦不全是他獨創的。

當然，禪宗思想的變化是與接受「大乘起信論」有關的。「起信論」的根本思想就是「眞如緣起論」，以本覺作爲心體，所以用「知」來解釋本覺較爲合適。宗密特別提出「知之一字，衆妙之門」，不外乎說明神會的思想來源於「起信論」。因爲禪宗思想對於以後宋明理學與儒道心學都有影響，而影響的重點就在於這個以知爲心體上。

神會的思想雖經宗密的闡揚曾經活躍一時，但不久還是沉寂了，因爲宗密畢竟是華嚴宗人，不可能專門弘傳禪宗。而南宗禪除神會一系外，還有青原行思和南岳懷讓兩大系，而且神秀的北宗禪還繼續存在，從史料上看，神會系後來已無可考證，而神秀系的傳承仍有記載可查，直到唐末才衰落。

三、神會學說的意義和影響

神會是慧能的晚年弟子，在十大門人中沒有他的席位。他的一生也是極其坎坷的。爲了給南宗爭正統，他不惜身命與當時正處盛勢的神秀一系展開辯論，爲此幾乎被害。天寶四年（七四五）他重返洛陽，弘傳頓門學說，不久被誣陷在洛陽聚衆滋事，圖

謀不軌，而驅逐出京城。安史之亂時，應朝廷之請，設壇度僧收「香火錢」以供軍餉，有功於皇室，終於恢復了他在佛教中的地位。神會的學說雖多引經據典，不如慧能質樸，但能融通各家，說理透徹而受歡迎。有兩點值得注意：

一、神會學說能幫助我們對盛唐精神風貌的理解。例如傳統佛學視現實如苦海，強調對彼岸世界的追求。神會雖說：「是心起故卽色，色不可得故卽空，」但他任運無爲的修行方法及視善分別色、聲、香、味、觸、法爲「慧」的理論，實際上表達了對盛唐現實社會和世俗生活的肯定。在他看來，如果着意離開現實生活，就難以得到解脫，應當貫徹六祖的著名偈言：「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如覓兔角。」至於他頓悟成佛的教說，則反映當時普通知識份子要求，進一步擺脫等級的束縛去建功立業，有所成就的思想願望。

二、神會的學說雖傳承不甚久遠，但對宋明理學却產生十分重要的影響。神會學派衰落的原因是多方面的，除了宗密寂後五年發生「會昌毀佛」直接影響外，神會學說重於直截說教，與南方各家後來發展出的「棒喝」、「機鋒」一類，多少帶有神秘色彩的教人方法不一樣。這樣就不免失去吸引力。但神會學說對「心」的本質作了深刻分析，對理學影響很深，如王陽明的「心外無物」、「心外無理」及晚年提出的良知說就是從「知之一字，衆妙之門」中得到啓發。總的來說，神會不愧爲頗有建樹的佛學理論家，他對南宗在唐以後成爲中國佛教的主流，有一定的功勞，而他的學說敏感而曲折地體現了盛唐的時代氣息，雖然荷澤宗數傳卽衰，但他的學說的生命，却在宋明理學中得到延伸。