

再論獨孤沛之〈菩提達摩南宗定是非論〉

澳洲昆士蘭大學語言文化學院 陳盛港

佛學研究中心學報

第七期 (2002.07)

頁 115-146

©2002 國立臺灣大學文學院佛學研究中心
臺北市

頁 115 再論獨孤沛之〈菩提達摩南宗定是非論〉 佛學研究中心學報第七期 (2002.07)

提要

有關獨孤沛于 745 年左右修定之〈菩提達摩南宗定是非論〉，在敦煌文獻中被保存下來，其內容主要是記載六祖慧能之徒弟－荷澤神會，於開元廿載(732)假滑臺大雲寺，召開無遮大會時的一些問答記錄與當時大會召開的過程；這些資料提供了研究唐禪史的學者一個重要歷史素材；然而各方研究的重點多半集中於對神會角色的定位以及他發動反北運動對唐禪史所帶來的衝擊等等，本文則擬藉由獨孤沛所修定有關該大會的「第一手」紀錄資料，針對若干被忽略的部分諸如對問難者崇遠法師之描述、有關神會對北宗的控訴及其對「知見」的定義，甚至神會的姓氏和有關滑臺會的時間、地點、人數與衝擊以及修論者對神會教法之看法等等加以探討，並藉此分析神會發動反北爭辯事件的合理性。

關鍵詞：獨孤沛、神會、滑臺、南宗定是非論、敦煌文獻

頁 再論獨孤沛之〈菩提達摩南宗定是非論〉 佛學研究中心學報第七期 (2002.07)

一、前言

一九五八年，胡適在研究有關敦煌文獻的報告〈新校定的燉煌寫本神會和尚遺著兩種〉一文，^[1]藉由Pelliot3047、3488、2045 三件敦煌寫本，成功的恢復了獨孤沛修定的〈菩提達摩南宗定是非論〉(以下簡稱〈南宗定是非論〉)；該論主要是記載慧能之徒弟荷澤神會於開元廿載(732)假滑臺大雲寺召開的辯論大會中，公開評擊「北宗」法如、神秀－普寂等一系有關「師承是傍，法門是漸」之錯誤的一些問答記錄與當時大會召開的過程；而胡適此項研究的貢獻，由該論至今依舊是研究神會之「立宗旨、定南北」運動的主要素材可知，^[2]由於神會「立南北宗」事件影響著禪宗思想甚深，各方學者研究論著很多，然而重點多半集中在給神會的角色如何定位及其反北運動在唐禪史上帶來多少衝擊，較少針對該論所記載有關滑臺會召開過程及後續影響的

* 送審日期：民國九十年十一月六日；接受刊登日期：民國九十一年一月二十六日。

1. 胡適〈新校定的燉煌寫本神會和尚遺著兩種〉，《神會和尚遺集》(台北：胡適紀念館，1982)，頁 258-319。
2. 諸如柳田聖山《初期禪宗史書の研究》(京都：法藏館，1967)，頁 50, 114, 123, 187, 238, 279, 387, 465, 469, 594。宇井伯壽《禪宗史研究》(東京：岩波書店，昭和 41 年)，頁 10,200,212。印順《中國禪宗史》(台北：正聞出版社，1971)，頁 302-309。

頁
118 再論獨孤沛之〈菩提達摩南宗定是非論〉 佛學研究中心學報第七期(2002.07)

諸多細節予以分析與解讀。

同時，既然滑臺會是一場辯論會，在時間短促之限制下，答辯雙方都得機動性的即席回答，於是不管所問的問題或所回答的答案應該都會有衝口而出的情況發生，是相當直接又具挑戰的，這可以從「崇遠自知過甚，對眾茫然，良久，欲重言，和上言：脊梁著地，何須重起？」的對話為例，神會似乎就沒有給崇遠多餘之思索空間；也因為雙方問答間沒有太多思考轉寰餘地，衝口而出的言論多半是當事人所知的最直接之陳述；亦即因該論難能可貴的保留了當時辯論會的臨場記

錄，使得後學者無論是在研究中國早期禪宗史上或者是在研究神會甚至慧能的思想，該論無疑的都提供了「第一手」的寶貴資料。本文主要是嘗試由〈南宗定是非論〉的內容，探討其中若干議題所可能承載的意義，並藉此分析神會發動反北爭辯事件的合理性。

二、修論者背景及可能修論的時間

〈南宗定是非論〉修論者獨孤沛之身分，依論文「弟子於會和上法席下見」以及「某乙叨陪學侶，濫預門徒，不揆庸虛，敢申愚拙」等語來看，他應是神會的一位在家徒弟。雖然在史料上獨孤沛的經歷不明，但他在各方面之程度可由下列文句略知：

(一)、從「言此法門，息求而得。約無住之理，理上住義宛然」之評語來看：他以如此簡要的詞句道出其師神會教法之重點，可見其在學識、經驗上理應非泛泛之輩；^[3]在後讚的「本元清淨，非關積習」一語，更說明他在佛法的見地。

(二)、從「迷樂之日，樂中之苦昔時。悟苦之時，苦中之樂今日！每恨不逢激勵，更叨讚揚，謹錄所聞。藏之篋笥」來看：他坦白地簡敘自己在神會座下修學的過程中，由昔日的迷樂之苦至今日的悟苦之樂；除了上述修學的心路歷程之外，也更從「每恨不逢激勵」一語，知悉他在神會門下是相當努力用功的一位。

(三)、從「大乘大論，流行四方。法幢再建，慧日重光」來解析：可知其修此論之目的是希望「法幢再建，慧日重光」，這似乎說明了修論者對當時

³ 胡適認為：「這位『修論』的人，文理很不清楚，見解也很不高明」，見〈新校定的燉煌寫本神會和尚遺著兩種〉，頁 339。

佛教的學習環境不夠滿意，期望神會之教法可以廣為流通（或說宣傳），並希望能被當時北方之佛教界所接受；再由「見有如此不思議事，甚為奇矚。君王有感，

異瑞來祥。正法重興，人將識本。所以修論」來看，他對神會之教法有極高之期許。

(四)、從「所以脩論，聊欲指南，使大道洽於蒼生，正法流於天下」可見：獨孤沛修論之動機是想將神會之教法提供給當時佛教人士，以作為「如何修學禪法」之指標或參考。

總之，獨孤沛如此大力推薦神會之教法的企圖心，以致被認為是神會派下負責文宣的一位徒弟不是沒有原因的。

至於有關本論修訂之時間，依《中國禪宗史》之意見是約在 760 年或至少係在神會 755 年遭貶逐後之事，^[4]但日本學界則以為該論修於神會入東都洛陽不久的 745 年左右較為準確；^[5]本文依下列資料之顯示，也傾向日本學界之推論：

(一)、從「今取廿載一本為定」之「載」字：胡適以為至少是 744 年以後所修，原因是唐朝從天寶三年(744)正月後，年代之撰寫一律改「年」為「載」。^[6]

(二)、本論從未提及「洛陽荷澤寺亦定宗旨」一事：有關神會「定宗旨」的記載，大多文獻均提及洛陽部分而不提滑臺會之情況下，推斷洛陽定宗旨的「份量」超過滑臺之會係屬合理；^[7]於是在本論支字未提洛陽亦定宗旨之事下，據此推斷本論應修於天寶八載 (749) 洛陽荷澤寺定宗旨之前。

(三)、有關「陵(凌)遲」一事：此論文中提到三次，即「我和上屬正法陵遲之日」、「遺言我法，六後陵遲」和「比日陵遲，今年法立」；由於凌遲乃最嚴重之處分、迫害或極刑如陵遲至死等，但神會在 753 年冬遭貶逐並無想

4. 印順認為：「屬於荷澤宗的，如『菩提達摩南宗定是非論』，獨孤沛撰，現存本為神會晚年（七六〇頃）的改定本」，見《中國禪宗史》，自序。

5. 有關日本學界之推論，於此不再重複詳加引述，細節請參考 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), 註解 31。

6. 胡適《神會和尚遺集》，頁 370。

7. 《曆代法寶記》有「天寶八載中，洛州荷澤寺亦定宗旨」的記載，見《大正藏》第 51 冊 2075 號 185 頁中第 22。葛兆光寫道：「在〈神會塔銘〉、《祖堂集》、《宋高僧傳》及各種碑銘文獻中，滑台大會卻從未見提及，倒是天寶四年在洛陽的弘法之事卻屢見記載」，見〈荷澤宗考〉，《新史學》第五卷第四期 1994，頁 55。

像中之嚴重來看，[8]有關「凌遲」一語，應指向神會於滑臺會後，在 732-739 年間受到所謂「三度幾死，商旅縲服，曾易服執秤負歸」之迫害較為合理。

(四)、再從「德超河洛，芳流京邑」來看：修論者希望荷澤一法將會於洛陽京師一帶流行，似乎也相對暗示修論時間是接近神會在天寶四載(745)接受兵部侍郎宋鼎請入東都洛陽荷澤寺之後不久。

最後，再考量獨孤沛有關「法幢再建，慧日重光」的希望時(可見神會一派在修論時尚未站穩起來)，該論修訂時間就更傾向於 745 年左右或之後不久的推論。

三、本論之結構

這部論的結構大致可分為「前序與讚」、「主論」、「後序與結讚」三部分，其中「前序與讚」與「後序與結讚」係修論者獨孤沛所寫，「主論」則是記錄神會當時於滑臺會辯論的經過與問答內容。

「前序與讚」部分：從「弟子於會和上法席下」到「人將識本。所以修論」止共約六百七十一字，其中包括〈歸敬三寶讚〉的四十個字，主旨在說明修此論之動機與目的，並指出此論依何材料修訂，序文中「從開元十八、十九、廿年，其論本並不定，為修未成，言論不同」說明了獨孤沛已警覺到論本不定的問題，故他特別申明「今取廿載一本為定」；又依據前段的結論，本論係在滑臺會後經過了十多年才修定完成之情況下，修論者對其中的內容斟酌添加，造成「頭上安頭，腳下添腳，身內有身」的情形是很可能的。[9]

「主論」部分：共約七千六百七十字，主要記載神會和崇遠之問答，其中除了後半段，例外的穿插了一段似乎不太可能會在辯論會上宣讀的「解釋般若波羅蜜法之重要」外，[10]問答主題多半圍繞在師承或教法之歷史背景上

8. 印順著《中國禪宗史》寫道：「『比日陵遲，今年法立』，顯然是由於神會的被貶逐，大法一時衰落，到今年才重行建立起來」，頁 302。然而McRae則認為神會之貶逐四處的地點如弋陽、

武當等以及到最後之荊州，從上述諸郡均是佛教重鎮來看，此次貶逐並無想像中之嚴重，見McRae(1987), 頁 235；本文也贊同 McRae 的看法。

9. 《中國禪宗史》認為：「現存的論本，不是當時大會的忠實記錄。分析全論的內容，可見曾一再的附加，所以有頭上安頭，腳下添腳，身內有身的現象」，頁 302。作者按：《中國禪宗史》認為現存的論本，可能不是當時大會的忠實記錄的看法，是說明作者獨孤沛有可能在不同時段增改本論，並非說作者有造假之嫌。

10. 胡適《神會和尚遺集》，頁 297-309。筆者以為多達 2835 字有關解釋般若波羅蜜法之重要的宣答，不太可能是辯論會現場的問答紀錄。

頁
121 再論獨孤沛之〈菩提達摩南宗定是非論〉 佛學研究中心學報第七期（2002.07）

為主；另外，對當時辯論雙方情緒上的描述，如崇遠的「揚眉亢聲，一欲戰勝」、「提和上手而訶曰」與神會之「道俗總聽！」等用詞也是相當傳神與值得加以分析之資訊。

「後序與結讚」部分：共約一千零七十七九個字，係由「後序」之八百三十七字和「結讚」的二百四十字組成；「後序」除了讚美神會如「和上禪池慧水，引長潤於心源。戒藏慈燈，照圓明於身域。指授不思議法，為無所為；稱讚離相法門，說無所說」外，修論者也在此說明自己和神會之關係以及對神會教法之評論；「結讚」的部份則透露不少珍貴之歷史訊息，如前引述之「比日陵遲，今年法立」、「德超河洛，芳流京邑」等似乎暗示著神會的處境與地位已經有了截然不同的改變。

整體而言，除了「主論」為本文主要研究目標外，佔整個論約二成的「主論外」議題如「前、後序與讚」也都是分析之參考資料。

四、有關主論的若干議題分析

〈南宗定是非論〉的主論在研究神會的南北爭議與禪門教法部分，早為禪史學者多方引述與討論，於此無須多加贅述；現僅依下列三點議題再作探討與延伸：
(一)、神會滑臺會中的主要問難者崇遠，由於其生平無史料可尋，因此在研究本論時，其背景多被略過不提，今依主論試解析文中對崇遠法師之描述；(二)、神

會所列舉北宗的迫害，有被認定為自編造假之嫌，[\[11\]](#)因此本文嘗試探討有關神會對北宗的控訴有無「太過」矛盾之處；(三)、由於神會是不是個知解宗徒，[\[12\]](#)各方看法不一，因此神會的「知見」義有再申論之必要。

(一)、對問難者崇遠法師之描述的解析

從獨孤沛於前序開宗明義的說：

[11](#). 胡適認為：「此點禪史學者亦有不同意見；磨換碑文之說，大概全是捏造的話。慧能死後未必有碑誌」，見《神會和尚遺集》，頁 37。

[12](#). 郭朋認為：「他[神會]基本上是個知解宗徒」，見〈神會思想簡論〉，《世界宗教研究》第一期，1989，頁 30。

頁
122 再論獨孤沛之〈菩提達摩南宗定是非論〉 佛學研究中心學報第七期（2002.07）

弟子於會和上法席下見[和上]與崇遠法師諸論義，便修。

可知「提婆之後，時人號之山東遠」的崇遠是神會在滑臺會中的主要論辯對手；雖其生平無史料可尋，但從下句接續為「先兩京名播，海外知聞」之「先」字來看，他顯然是在兩京長安、洛陽地區先知名，後來名更遠播；既然是名播兩京，無疑是說崇遠法師是兩京佛教界人士所熟稔之人物，此就意味當時於京城受到王公貴戚大力歡迎的普寂一定也就認識崇遠才是；於是從崇遠對「禪門者相傳付囑之歷史」、「為何普寂禪師不許充為第七代」、「普寂禪師名字蓋國，何故苦相非斥」等等有關禪門師承歷史的議題表示極度關心的角度來看，[\[13\]](#)推斷他和北宗普寂一系有所接觸應屬合理；然而也在「解義聰明，講大乘經論更無過者」之「法師」畢竟是不屬於北宗禪門成員的考量下，與其說崇遠負有代表北宗的任務而專程參加滑臺辯論會，倒不如說他可能為了瞭解辯論會之內容而有參與該會之意願。[\[14\]](#)至於他會不會是「神會和尚請來的一位有訓練的配角」？[\[15\]](#)本文以為無此可能，原因是當時會場上不贊成神會意見的人士還有許多，諸如乾光法師與「眾人」等等，而支持神會的人士則多來自洛陽福先寺與荷澤寺為主。[\[16\]](#)

另外，以崇遠對神會「提和上手而訶曰」如此似長輩對晚輩的動作來看，其年紀似應超過當時年約四十九歲的神會，但從他「揚眉亢聲，一欲戰勝」的情緒來評

斷，可能也不至於超過太多；又由他稱呼神會為「禪師」，意味雙方並不很熟識；同時也在辯論過程中發現有「乾光法師亦師僧中[之]一」，

13. 參見附錄〈南宗定是非論〉對話內容大略分類表。

14. 印順說：「崇遠是一位講經法師，不是禪師，並沒有代表北宗。即使崇遠的論辯失敗，也並不等於北宗的失敗」，參考《中國禪宗史》，頁 307。潘桂明則認為崇遠為「神秀一系」，參考《中國禪宗思想歷程》，(北京：今日中國出版社，1992)，頁 156。

15. 胡適認為：「崇遠有可能是神會和尚請來的一位有訓練的配角」，參考《神會和尚遺集》，頁 369。

16. 當時滑臺會上還有許多人士不贊同神會之意見，如：「于時有同學相曰：『嵩山寂和上，一佛出世，帝王之師，天下仰德，四海歸依。何人敢是？何人敢非？』又同學中有一長老答曰：『止。如此之事非汝所知。如此之事非汝能及。汝但知貴耳賤目，重古輕今！信識涓流，寧知巨海！我和上承六代之後，付囑分明。又所立宗體與諸家不等。』眾人彈指，皆言『善哉！有何差別？』，見《神會和尚遺集》，頁 315-316。又從「于時有府福先寺師，荷澤寺法師。及餘方法師數十人，齊聲請禪師坐，咸言：『禪師就坐。今日正是禪師辨邪正定是非日。此間有四十餘箇大德法師論師為禪師作證義在。』」的紀錄，可知福先寺、荷澤寺等出家人士是支持神會的一派；見《神會和尚遺集》，頁 269。

頁
123 再論獨孤沛之〈菩提達摩南宗定是非論〉 佛學研究中心學報第七期（2002.07）

見遠論屈，意擬相挾，乃命是人令置床机」的記載，本文倒認為崇遠和魏州(現今河北省大名縣)來的乾光法師可能有相當程度之認識，甚至還有一同前往參加滑臺會的可能；[17]雖然乾光法師也曾請教過神會一些問題，但都是有關佛教經義之問答。[18]

（二）、有關神會對北宗的控訴

基於北宗的迫害是神會滑臺會的主要課題，因此本文依下列幾點意見探討：1、神會所謂「北宗」的定義；2、神會與北宗之接觸；3、神會所述有關北宗的迫害行為。

1. 神會所謂「北宗」的定義

在唐禪史上會有「如此清楚」的南與北之區別，不能不說係因神會所主導的「立南北」運動所致，此點大多禪史學者少有異議；然而考量「立南北」運動並沒有涵蓋整個禪門系統的情況下，為了避免混淆，本文以為在討論南、北二宗時，其二宗之定義應以神會「立南北」時期所指明之「對象」及其「修行法門不同」兩點，來區別南、北宗較妥；[\[19\]](#)所以法如、神秀以下如普寂、義福、降魔藏等一系屬北宗，其修行方法是「漸」；而慧能一系以下屬南宗，其修行方法是「頓」。雖然禪史學者對於神會如此定義是否涉及「過度主觀」以及「頓、漸」的真正涵義為何？還有不同看法，但史料上顯示神會是如此定義的。

於是研究中採用歷史或南北地域等角度來定義「南、北」時，也許「客觀」但恐非史實，[\[20\]](#)就以活動範圍大多在北方及二京的慧(老)安為例，他應是

[17.](#) 也許由於地緣的關係，「山東」崇遠在往返兩京時，可能都要經過魏州，因此他和乾光熟識是很有可能的事。有關乾光來自魏州的紀錄，分見於胡適〈神會語錄第一殘卷〉，《神會和尚遺集》，頁 124、127。至於魏州對山東的重要，可從唐末向當局分析局勢的杜牧之〈罪言〉一文云：「故河南山東之輕重常懸在魏，明自可知也；非魏強大，能致如此，乃地形使然也」可知，見《新唐書》卷一百六十六列傳第九十一，頁 5093，(台北：中華書局，1966)。

[18.](#) 乾光法師請示神會之問答，見胡適〈神會語錄第一殘卷〉，《神會和尚遺集》，頁 124、127。

[19.](#) 神會以指明之對象來區分南北，如云：「遠法師問：何故不許普寂禪師稱為南宗？和上答：為秀和上在日，天下學道者號此二大師為「南能」，「北秀」，天下知聞。因此號，遂有南北兩宗。普寂禪師實是玉泉學徒，實不到韶州，今口妄稱南宗，所以不許」，見胡適《神會和尚遺集》，頁 288。他也以修行法門不同來區分南北，云如：「遠法師問：未審能禪師與秀禪師是同學不？答：是。又問：既是同學，教人同不同？答言：不同。又問：既是同學，何故不同？答：今言不同者，為秀禪師教人凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證。緣此不同」；頁 285。

[20.](#) "Please note that I use the term "Northern school" in a different manner than did Shen-hui: for him, the term was polemical, an intentionally critical epithet applied to men who he felt were not privy to the spirit of Bodhidharma's teachings and hence should not be allowed to appropriate the term "Southern school." In my usage, on the other hand, the term "Northern school" refers to the informally organized group of masters and disciples who enunciated and disseminated the new message of Ch'an in the two capitals of Lo-yang and Ch'ang-an during the early decades of the eighth century." 見McRae(1987), p.251.

屬於北或南宗？若考量慧安的一些事蹟如：(1)和慧能有互相交換學生；(2)其教導方法與南宗慧能十分雷同；(3)與神會有共同指導同一學生；(4)其一系之人馬有明顯支持神會等事實的情況下，[\[21\]](#)本文以為若依「神會之分類」，慧安自當歸屬南宗；此點也可以由宗密將最初師承從「慧安徒弟」陳楚璋而來的保唐無住系統，歸屬南宗可見一斑，[\[22\]](#)至於當時沒有涉入南、北之別的禪門其他系統，自然也就不列入南北之範圍，譬如地處東南方的牛頭與四川淨眾系統即是。

2. 神會與北宗之接觸

由於本論主答辯人神會於滑臺會的問答，有涉及「南能、北秀」的歷史與誰是東山弘忍之付囑人等事宜，因此身為「南宗」代表的神會，對北宗的瞭解有多少？針對神會接觸過北宗至少有七年時間的史實，下列兩點是支持他對北宗有相當瞭解的立論，以作為後頭文章討論時的參考資料。

(1) 普寂和神會曾經是同學

依〈大照禪師塔銘〉「將尋少林法如禪師，未臻止居，已承往化，追攀不及」的記載，普寂(651-739)在沒有見到法如(689 去世)的情況下，隨即轉往並依止正在荊州玉泉寺的神秀，而後成為其主要徒弟之一；[\[23\]](#)由於在神秀受詔進宮時普寂並無跟隨前往的考量下，普寂真正在神秀門下學習之時間應是在 689-701 共約十年的期間。無獨有偶的是，神會也在 697-700 年間從神秀學習，[\[24\]](#)於是在普寂與神會互相同學三年的情形下，神會對普寂有某種程度

[21.](#) 《宋僧傳》卷九提及：「安啟發之，因入曹候溪觀能公」，見《大正藏》第 50 冊 2061 號，頁 761 上第 21 行，顯示馬祖的老師懷讓，先是親近老安後，接受老安建議到嶺南向慧能學習；另外，〈嵩山(會善寺)故大德淨藏禪師身塔銘〉也顯示慧安示寂時，指示弟子淨藏從慧能問道，見《全唐文》第 997 卷；同時，老安在慧能逝後，有轉支持慧能弟子神會的傾向，譬如首度召開立南北無遮會的滑臺，即是老安之出沒地；老安也曾和神會共同指導一位學生叫慧光的，見敦煌文獻的《大乘開心顯性頓悟真宗論》，《大正藏》第 85 冊 2835 號，頁 1278 上第 26 行。老安的教法與慧能雷同部分，如《中國禪宗史》云：「老安以『目開合』為密作用，正是曹溪門下所傳的「性在作用」。在這一傳說中，發見了老安與慧能間的共同」，頁 131。

[22.](#) 無住亦有親近過慧能徒弟自在和尚，見《大正藏》第 51 冊 2075 號，頁 186a27。

23. 天寶元年(742)立，李邕作，見《全唐文》第 262 卷。

24. 《圓覺經大疏鈔》卷三之下云：「先事北宗秀三年。秀奉敕追入都，和上遂往嶺南」；見《續藏經》第 14 冊 553 頁下第 11-12 行[小注]。聖曆三年(700)，武后聞神秀名，召赴都；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》59:4(1988.12)，頁 905。

頁
125 再論獨孤沛之〈菩提達摩南宗定是非論〉 佛學研究中心學報第七期(2002.07)

之認識是合理的推論；值得注意的是，神會的這段三年時間也正是神秀進京的前夕，當他在滑臺會上引述有關神秀進京前的諸多對話的答辯，自然也就不是奇怪的事情。[\[25\]](#)

(2)神會曾北遊西京

曾在長安四年(704)北遊西京並受戒的神會，時年廿一歲，[\[26\]](#)他於四年後再返曹溪慧能處；在這段不算短的四年期間，他對兩京的人、事、地、物有所了解是很自然的事；因此神會在滑臺會答辯時提及有關神秀在東京時的諸多對話之可信度相對提高，[\[27\]](#)甚至他極有可能看到(或參加)神龍二年(706)神秀逝去而由天子送葬的大場面；[\[28\]](#)因此他除了有機會觀察到正在形成氣候的「北宗」之優渥處境外，也一定有和關心慧能並與為神秀主持葬禮的慧安人馬有所接觸才是。

3. 神會所述有關北宗的迫害行為

由於提到北宗迫害的行為時，神會之情緒似乎異常的激動，下列對話是他回答崇遠問到普寂「為什麼普寂擬滅南宗」的情形時：

和上答：為普寂禪師口雖稱南宗。意擬滅南宗。遠法師問：何故知意擬滅南宗？和上歎言：苦哉！苦哉！痛哉！痛哉！不可耳聞，何期眼見！[\[29\]](#)

神會此「苦哉！苦哉！痛哉！痛哉！」的「歎言」表示，強烈的說明其難言之痛，而此痛苦就是他後頭所列舉有關由北宗人士指使而不為人知之迫害

[25.](#) 當神會回答云：「久視年，則天召秀和上入內，臨發之時，所是道俗頂禮和上，借問「和上入內去後，所是門徒若為脩道？依止何處？」秀和上云：「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」即是在敘述神秀入內前的對話情景。見胡適《神會和尚遺集》，頁 291-292。

26. 吳其昱依〈神會碑銘〉之「僧臘五十四夏」，推算神會於長安四年北遊並於西京受戒；見〈荷澤神會傳研究〉，頁 905。《圓覺經大疏鈔》卷三之下亦云：「神會北遊，廣其見聞，於西京受戒。景龍年中（707-709），卻歸曹溪。大師知其純熟，遂默授密語。緣達摩懸記，六代後命如懸絲，遂不將法依出山」。見《續藏經》第 14 冊，頁 553 下第 5-7 行[小注]。

27. 神會云：「長安三年(703)，秀和上在京城內登雲花戒壇上，有網律師大儀□□於大眾中借問秀和上」即是說明神秀在東京時的情景。見胡適《神會和尚遺集》，頁 291。

28. 〈唐玉泉寺大通禪師碑銘〉云：「是日天子出龍門，法金觀，登高停，蹕目盡迴輿；自伊及江，扶道哀侯，幡花百輦，香雲千里」，見《全唐文》，第 231 卷。

29. 見胡適《神會和尚遺集》，頁 289。

頁
126 再論獨孤沛之〈菩提達摩南宗定是非論〉 佛學研究中心學報第七期（2002.07）

如：(1) 普寂嵩山豎碑與立祖堂等事；(2) 有關刺客取慧能頭的事件；(3) 慧能碑銘被磨與別造文報之事；(4) 廣濟偷所傳袈裟一事等；雖然神會上述的幾點控訴是否符合事實，禪史學者尚有許多不同的意見。然而若依神會之「不可耳聞，何期眼見！」的回答來解讀，他所列舉之迫害在當時大眾尚且無法知曉的情況下，也意味著現今要從史料上求證其真實且又能達到「各方滿意」之程度顯然不是件容易的事；但在考量神會對北宗有相當瞭解的背景以及他在辯論會中有如此激動的反應之情況下，依常理判斷，神會自編故事的成份不大。總之，現今於此方面之研究與材料已較以往完備，故本文擬再依神會所列舉之事件探索其合理性。

(1) 普寂嵩山豎碑與立祖堂等事

神會對北宗第一個指控說：

又今普寂禪師在嵩山豎碑銘，立七祖堂，修法寶紀，排七代數，不見著能禪師。
[30]

有關普寂在嵩山豎碑立祖堂一事，禪史學者多無異議；文中「修法寶紀」係指杜拙修之《傳法寶紀》，[31]「豎碑銘」乃李邕之〈嵩嶽寺碑〉，[32]而「立七祖

堂」的時間，從「又今」一語來看，應接近滑臺會的 732 年。由於神會上述「豎碑銘，立祖堂，修法寶紀」的指控和決定召開滑臺會有著因果的關係，而上述的問題出在「誰是東山弘忍真正付囑人」的議題上；基於「慧能是弘忍真正的付囑人」已有許多討論，本文則擬由普寂師父的神秀之角度來探討「付囑人」議題。

神會於滑臺會上答辯有關「誰是弘忍真正的付囑人」之議題，他引述神秀一段有關「袈裟相傳付囑」的對話，來否定神秀非弘忍付囑人的理由，他說：

長安三年(703)，秀和上在京城內登雲花戒壇上，有網律師大儀□□

[30.](#) 見胡適《神會和尚遺集》，頁 289。

[31.](#) 杜拙作《傳法寶紀》有云：「弘忍傳法如，法如及乎大通」，見《大正藏》第 85 冊 2838 號，頁 1291 中第 5 行。

[32.](#) 達摩菩薩傳法於可，可付於璨，璨受於信，信恣於忍，忍遺於秀，秀鐘於今和尚寂。《全唐文》第 263 卷。

頁
127 再論獨孤沛之〈菩提達摩南宗定是非論〉 佛學研究中心學報第七期（2002.07）

於大眾中借問秀和上：「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。[\[33\]](#)

由於神秀在東京洛陽時的諸多對話和神會北遊西京的時間相差不遠，因此神會對上述言語有所知悉的推論是合理的；雖然早期的北宗燈史《楞伽師資記》有云：「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……潞州法如，韶州慧能，揚州高麗僧智德，此並堪為人師，但一方人物」，[\[34\]](#)明白指出神秀為弘忍門下「堪為人師」的一位，但下列史料(包括北宗的)，卻也支持神會認為神秀並非弘忍付囑人之立論：

A.從無關禪史之《舊唐書》「神秀，禪門之傑，雖有禪行，得帝重之，而未嘗聚徒開堂傳法。至弟子普寂，始於都城傳教，二十餘年，人皆仰之」的記錄，[\[35\]](#)有說明神秀個人一生並無「公開」開堂傳法外，而由神秀推薦「官式」出家，並

住入嵩岳寺(701-705)的徒弟，於神秀死後十八年方在京城傳其禪教的普寂，當其〈大照禪師塔銘〉云：「但釋迦流通之分，終寄於阿難，禪師開示之門，爰資於普寂，宜令統領徒眾，宣揚教跡，俾夫輦俗感悟」時，^[36]其中「禪師(此指神秀)開示之門，爰資於普寂」就再度明說神秀並無公開開法；從禪門師徒一脈相承的角度來看，既然神秀並無公開開法的作為，自然就表示自己並非弘忍的付囑人。

B.在弘忍辭世之後，張說的〈唐玉泉寺大通禪師碑銘〉提及神秀「於是涕辭而去，退藏於密」以及杜朮作《傳法寶紀》云：「後隨遷適，潛為白衣，在荊州天居寺十所年」等語來看，從神秀「涕辭而去」的情緒反應到「潛為白衣」的行為，也傾向他不是弘忍付囑人的看法。^[37]

因此若上述指示成立，在神會認為其師慧能才是東山弘忍之付囑人的前

^{33.} 見胡適《神會和尚遺集》，頁 290。

^{34.} 引言見《楞伽師資記》，《大正藏》第 85 冊 2837 號，頁 1289 下第 9-15。

^{35.} 《舊唐書》卷一百九十一，列傳第一百四十一，頁 5114，(台北：中華書局，1966)。

^{36.} 見〈大照禪師塔銘〉，《全唐文》第 262 卷。

^{37.} 印順云：「從神秀的「涕辭而去」，「潛為白衣」來考察，這一次的付囑，不會是屬於神秀的！」與「神秀離開黃梅，應在龍朔元年(661)。龍朔元年以來，神秀「後隨遷適，潛為白衣」；又「在荊州天居寺十所(餘?)年」，行蹤不大明瞭。儀鳳中(676-678)，神秀「住當陽玉泉寺」；見《中國禪宗史》，頁 201、137。

提下，普寂的「嵩山豎碑、立祖堂」之舉，自然就會被他認為是一種強烈的「迫害」，而激起他召開滑臺會聲明立場的動機。

(2)有關刺客取慧能頭的事件

神會對北宗第二個指控是：

開[元]二年中三月內，使荊州刺客張行昌詐作僧，取能和上頭，大師靈質被害三刀。[\[38\]](#)

由於「開元二年(714)中三月內」的發生時間是在慧能寂滅之後，因此神會上述指控「靈質被害三刀」自然是指慧能逝後的漆金頸部有被割之痕跡；然而刺客的故事除了神會「荊州」刺客取能和上頭的版本外，尚有後來《六祖大師法寶壇經》所記載的「江西」刺客張行昌，他是接受北宗指使到曹溪行刺慧能，但在行刺未成後，反而接受慧能教導而出家為僧，法號「志徹」；[\[39\]](#)以及《六祖大師法寶壇經》附錄中的〈佛衣銘〉，其中也提到有關開元十年(722)汝州梁縣的「張淨滿」，是受到「新羅僧」指使取慧能頭的故事等等；[\[40\]](#)從表面上來看，神會的刺客故事與後來故事的發展存在不少的矛盾，尤其在發生時間之不一、刺客名字不同的部分，[\[41\]](#)但是「刺客取能和上頭」是所有故事之共同點；又由於本論中，神會之敘述早於《壇經》、〈佛衣銘〉甚至《曹溪大師別傳》各版本的記載至少有五十年以上，因此與其說故事後來的發展存在不少矛盾以致變得不可信，不如說神會「荊州刺客取能和上頭」之

[38.](#) 見胡適《神會和尚遺集》，頁 289。

[39.](#) 《六祖大師法寶壇經》云：「僧志徹。江西人。本姓張。名行昌。少任俠。自南北分化。二宗主雖亡彼我。而徒侶競起愛憎。時北宗門人。自立秀師為第六祖。而忌祖師傳衣為天下聞。乃囑行昌來刺師。師心通。預知其事。即置金十兩於座間。時夜暮。行昌入祖室。將欲加害。師舒頸就之。行昌揮刀者三。悉無所損。」見《大正藏》第 48 冊 2008 號，頁 359 上第 2-8 行。

[40.](#) 劉禹錫的〈佛衣銘〉云：「至開元十年壬戌八月三日。夜半忽聞塔中如拽鐵索聲。眾僧驚起見一孝子從塔中走出。尋見師頸有傷。具以賊事聞于州縣。縣令楊侃刺史柳無忝。得牒切加擒捉。五日於石角村捕得賊人。送韶州。鞠問。云姓張名淨滿。汝州梁縣人。於洪州開元寺。受新羅僧金大悲錢二十千。令取六祖大師首」；見《大正藏》第 48 冊 2008 號，頁 364 中第 14-21 行。又《曹溪大師別傳》也有提到刺客的故事，但細節不及〈佛衣銘〉來得清楚傳神；見《續藏經》第 114 冊，頁 972b1-4。

[41.](#) 六祖的頸項，以鐵葉漆布纏固，可能初有脫落可能。這是事實；或者不明鐵葉漆布護頸的原因，而有有人盜頭的傳說。在南北對抗中，容易被傳說為北宗所使了；見印順《中國禪宗史》，頁 233-234。

指控是最原始而較為可信，至於後來的故事的演變難脫有穿鑿附會之嫌！同時也因為開元二年時，神會本人尚在曹溪，所以當他描述刺客係「詐作僧」之方式才得以進入龕內取慧能頭，也就相當合理；於是在刺客事件相當可信的考量下，神會召開滑臺會的動機也就可以理解了。

(3) 慧能碑銘被磨與別造文報之事

神會對北宗第三個指控是：

〈盛續碑銘〉經磨兩遍，又使門徒武平一等磨卻〈韶州大德碑銘〉，別造文報，鑄向能禪師碑。[\[42\]](#)

〈盛續碑銘〉經磨兩遍。「盛續」指的是什麼，現今不得而知；[\[43\]](#)但由下文「又使門徒武平一等」的「又使」來看，經磨兩遍的碑和武平一等磨卻的〈韶州大德碑銘〉似乎不是同一個，有可能是指韋據造的碑；[\[44\]](#)至於武平一為何要磨卻〈韶州大德碑銘〉之原因，自然是與不滿意碑銘的內容有關；下列兩點則討論他不滿意的基本原因以及他到南方磨卻碑銘的可能性：

A. 武平一和普寂之密切關係

雖然神會於上述明說武平一係北宗「門徒」，但武平一和普寂之關係依下列資料顯示如此：

(A). 依《舊唐書》之記載，他在武則天時代，為避免涉入政治圈子而隱於嵩山學佛，[\[45\]](#)而普寂在神秀接受武則天之命入京時，因受「舉薦」也住入嵩山嵩岳寺，而嵩岳寺是嵩山的大寺院，武平一去參訪是很有可能的事。

(B). 由開元末，時任宰相的張說為懷念「老友」而寫的〈送考功武員外學士使嵩山署舍利塔〉詩中知悉，[\[46\]](#)當時任考功員外郎的武平一正在嵩山嵩

[42.](#) 見胡適《神會和尚遺集》，頁 289。

[43.](#) 印順認為：「『盛續碑文』，依圭峰說，『盛續』應為『傳授』二字的訛寫」，見《中國禪宗史》，頁 234。胡適則以為：「盛續似是撰碑文的人名」，見《神會和尚遺集》，頁 289。

44. 《歷代法寶記》云：「太常寺丞韋據造碑文，至開元七年，被人磨改，別造碑文。近代報修，侍郎宋鼎撰碑文」，見《大正藏》第51冊2075號182頁下第14行。《曹溪大師別傳》云：「開元七年磨卻韋據碑文自著」也支持上述的立論；見《續藏經》第114冊頁972b7-8。

45. 武平一名甄，以字行，潁川郡王載德子也。博學，通春秋，工文辭。武后時，畏禍不敢與事，隱嵩山脩浮圖法，屢詔不應。見《舊唐書》卷一百一十九列傳第四十四，頁4293。

46. 懷玉泉，戀仁者。寂滅真心不可見，空留影塔嵩巖下。寶王四海轉千輪，金曇百粒送分身。山中二月娑羅會，虛唄遙遙愁思人。我念過去微塵劫，與子禪門同正法。雖在神仙蘭省間，常持清淨蓮花葉。來亦好，去亦好。了觀車行馬不移，當見菩提離煩惱。見《全唐詩》第3冊86卷，(北京：中華書局，1979)，頁941。

頁
130 再論獨孤沛之〈菩提達摩南宗定是非論〉 佛學研究中心學報第七期(2002.07)

岳寺為神秀建舍利塔忙碌，因此他和神秀徒弟普寂有密切的關係，自然不在話下。

(C).神秀逝去後，在當時神秀之同門慧安、玄蹟都尚存的情況下，武平一是代表官方的身份勸請普寂出山領眾的主力人士；[47]雖然普寂在上述「長輩」尚存與政治環境並不完全有利的情況下，[48]並沒有冒然接受這樣的邀請，但武氏大力支持普寂是相當明顯的事實。

由上述幾點顯示武平一與大照普寂有相當緊密之關係，指其為普寂之「主要支持」人物並不為過，至於他是否係普寂的「門徒」則尚待斟酌。[49]

B.武平一的流放南方

〈韶州大德碑銘〉被北宗支持者武平一「磨換碑文」申報為〈唐廣果寺能大師碑〉係發生在開元七年(719)；[50]問題是在開元七年時，武平一有可能出現於遠在嶺南的廣果寺嗎？依《舊唐書》記載，「玄宗立，貶蘇州參軍」的武平一似乎在開元初期就不太受玄宗之歡迎，而向南流放到蘇州，其原因除了是玄宗極欲剷除「武氏」之勢力外，也許和當時的宰相姚崇以「佛法為異端」的政策不無關係(如前註)；姚崇死于開元九年(721)，因此從開元初到九年之間，武平一不為當政所歡迎，而一直流放在南方是相當可能的事。

然而武平一雖遭流放在蘇州，並不能說明他就一定在韶州地區出現，但若從他的老友如張說(開元末之宰相)、宋之問等均曾因流放欽州(廣東省欽縣)而經過嶺

南，且又都可能見過慧能的情形來看，[\[51\]](#)武平一因友誼之託，在廣東廣果寺出現也不是不可能的事；[\[52\]](#)因此考量他和普寂有「深交」，又並不

[47.](#) 〈大照禪師塔銘〉：「考功員外郎武平一奉宣聖旨，慰喻敦勸」，見《全唐文》第 262 卷。

[48.](#) 《舊唐書》卷八本紀云：「姚崇上言請檢責天下僧尼，以偽濫還俗者二萬餘人」，頁 172。陳致平寫道：「開元二年，姚崇上書(時任宰相)，以為佛法為異端，有害政治」，《中華通史》(四)(台北：黎明文化出版社，1976 年)，頁 197。

[49.](#) 《曹溪大師別傳》云：「北宗俗弟子武平一」，可見荷澤一系向來都認為武平一是北宗門徒，見《續藏經》第 114 冊，頁 972b7。

[50.](#) 見吳其昱著〈荷澤神會傳研究〉一文，載於《中央研究院歷史語言研究所集刊》59:4(1988.12)，頁 906。

[51.](#) 武平一與宋之問的老友關係，由《舊唐書》卷一百九十中列傳第一百四十四中的記載可知：「先天中，賜死於徙所。[宋]之問再被竄謫，經途江、嶺，所有篇詠，傳布遠近。友人武平一為之纂集，成十卷，傳於代」，頁 5028。張說配流欽州亦見《舊唐書》卷九十七列傳第四十七云：「[張]說坐忤旨配流欽州。在嶺外歲餘。中宗即位，召拜兵部員外郎，累轉工部侍郎」，頁 3050。

[52.](#) 《宋高僧傳》有云：「朝達名公所重有若宋之問。謁能著長篇有若張燕公說。寄香十斤并詩。附武平一至。詩云。大師捐世去。空留法身在。願寄無礙香。隨心到南海」。見《大正藏》第 50 冊 2061 號，頁 755b23-b26。雖然何格恩對《宋高僧傳》之記載多有懷疑，但筆者以為《宋高僧傳》的記載，即使在年代部分多有失誤，於考量它的資料有許多來自抄錄前人文獻之下，也並非全無參考之價值；見其〈慧能傳質疑〉，《現代佛教學術叢刊》4(1980)，頁 337-358。

清楚禪門傳承歷史以及在當時慧能－神會一系尚未「天下皆知」的情況下，當碑銘內容涉及到「誰是南北正統」的議題時，他有所不認同就屬合理的反應；因此他即使不當道，但以其官場上之背景，改寫〈韶州大德碑銘〉並上呈亦非困難之事；更何況從「武平一等」一語也說明了改寫〈韶州大德碑銘〉的作為，不僅僅是武平一一個人的意見而已，從而引致神會的不滿是很可能的。

(4)廣濟偷所傳袈裟一事

神會對北宗第四個指控是：

又普寂禪師同學，西京清禪寺僧廣濟，景龍三年十一月至韶州，經十餘日，遂於夜半入和上房內，偷所傳袈裟。[\[53\]](#)

有關廣濟偷袈裟一事，值得追究的是神會怎麼知道廣濟是普寂的同學？又怎麼知道廣濟是由長安清禪寺來的？更奇怪的是，他也知道廣濟在景龍三年(709)十一月到韶州時，是待了「十餘日」方才在三更半夜入和上房內偷所傳袈裟(不是清早或正午)，後續發展還有被和上喝出等等情節；於是在崇遠的一個質詢下，神會要能在如此短促的時間中，於「道俗有一萬餘人」的滑臺會上編造一個這麼詳細的故事，[\[54\]](#)可能性理應不大；因此本文在假設神會所說，乃陳述事實發生的經過為前題，現今僅能就其故事之細節探討有無「過份」矛盾之存在。

A.廣濟可能是普寂的同學的時間

假設神會說廣濟是普寂同學的關係屬實的話，則他可能和普寂同學的時間會是何時？當神秀於701年受詔進宮時，除了義福外，所有他的主要徒弟如普寂等，都未能跟隨前往東都洛陽，說明西京的廣濟不可能在神秀進宮的這段時間(701-706)向神秀學習而成為普寂的「同學」；[\[55\]](#)換言之，在神秀門下

[53.](#) 胡適《神會和尚遺集》，頁292。

[54.](#) 廣濟曾於景龍三年十一月到韶州去偷此法衣。此時普寂尚生存，但此等事也無人可以否認，只好聽神會自由捏造了；胡適《神會和尚遺集》，頁38。

[55.](#) 內道場多以奉詔入宮行道的高僧為主……服務對象限於皇帝，宮人和宗室，具有高度的封閉性。參見李玉珍《唐代的比丘尼》，(台北：台灣學生書局, 1989)，頁205。

學習的人士，應該都是在法如死後(689)至神秀入宮前(701)的這一段時間，亦即神秀在荊州當陽山玉泉寺所收納的門生，普寂、義福、神會的情況都是如此即是證

明；[\[56\]](#)再者，普寂個人是在開元十三年(725) 方入洛陽敬愛寺以及兩年後正式移住興唐寺才廣開神秀之禪法；義福雖然於久視年間跟隨神秀入東都洛陽，但也是在開元十年(722)方受邀入長安慈恩寺，廣濟並非神秀門下的主要徒弟，名不見經傳，卻能早在景龍三年(709)之前，就住進當時最繁榮的京師大寺之一，理應有些關係而非等閑之輩；既然非等閑之輩，普寂和神會都認識廣濟也就不是不可能。

B.神會怎麼知道偷袈裟的是廣濟？

從偷袈裟的後續發展－「至和上房外，遂見廣濟師把玄悟師手，不遣作聲」的情形來看，說明神會並非現場見證人，亦即他是事後依據玄悟、惠達的描述，並臆測「偷袈裟」應是廣濟動的手腳；然而在當時慧能並沒有透露是誰想入房間拿袈裟的情況下，自然無人可以用「罪證確鑿」的方式來斷定是廣濟所為，因此所謂廣濟拿袈裟的事，只能用「可想而知」來說！然而神會對偷袈裟事件的解說，在查詢玄悟、惠達就可得到證實的情形下，也沒有必要去自行捏造；再者，偷袈裟發生在景龍三年(709)，當時神會人在曹溪，時間上也沒有衝突，他對事情的過往能夠如此清楚的描述應是自然的事。[\[57\]](#)

C.神會對廣濟來到韶州的經過十分了解

依神會之敘述來看，他不但知道廣濟到達韶州的時間，也知道廣濟到曹溪處待了約十幾天後，方才於半夜三更入慧能房偷所傳袈裟；問題是神會怎麼這麼清楚廣濟的狀況？此有二種可能：(A)如前所述，他們有同學之關係，因此神會早已認識廣濟，在廣濟到曹溪後，雙方曾互相見面並寒暄而得知其背景與到達時間；(B)神會是透過第三者才知道廣濟這個人之背景與到達時間；無論上述何種情形都支持神會的描述並非空穴來風，無中生有。

另外，值得注意的是：假設袈裟真被廣濟拿走且送到普寂處，那麼神會的滑臺會之情況會是如何呢？在少了「衣為法信」的袈裟，他光是憑「皆為頓漸不同，所以不許」的立論，採用教法之差異來否定北宗普寂的正統性，不但達不到目的，反而會惹來爭法統之嫌；因此當菩提達摩袈裟成為南北雙

[56.](#) <大智禪師碑銘>及<大照禪師塔銘>都顯示義福、普寂是在未見到法如的情況下(法如已逝)，方改依止神秀；分見《全唐文》，卷 280、262。

[57.](#)景龍年中卻歸曹溪。見《圓覺經大疏鈔》卷三之下，《續藏經》第 14 冊，頁 553 下第 5-6 行[小注]。

方爭執不下時的最後仲裁信物時，有言神會「捏造」袈裟之推論，可能也是不正確。[\[58\]](#)

（三）、有關神會的「知見」義

有關神會的「知見」定義，[\[59\]](#)在若干研究報告中，對宗密在《禪源諸詮集都序》裡敘述荷澤一宗的教義，有提及「知之一字，眾妙之門」時，都認為該宗完全側重知解；[\[60\]](#)基於「知見」是神會思想中佔有極重之份量，本文擬針對上述的曲解，依下列幾點加以探討：1.神會修學的終極目標是「見」非「知」；2.神會對「知見」的解釋；3.「知見」在佛教經論之提示。

1. 神會修學的終極目標是「見」非「知」

在本論中神會提到「見」的重要性時，除了他重申「見」以回應崇遠之詢問時說：「神會三十餘年所學功夫，唯在『見』字」外，從「遠法師問禪師見佛性不？和上答言：見」的對答來看，神會不但已明確指示「見」是他終身奉行的目標，也對個人「見」佛性與否持十分肯定的態度；有關「見」的指示，在本論尚有：

我六代大師，一一皆言，單刀直入，直了「見」性，不言階漸。

言其定者，體不可得。言其慧者，能「見」不可得體。

般若無知，無事不知，以無不知故，致使得言「見」。

今言禪者，「見」本性為禪。

以般若波羅蜜如實「見」，名為證。

放諸知識，如實「見」者，了達甚深法界，即是一行三昧。[\[61\]](#)

[58.](#) 至於神會以上之總總指控會不會是作者獨孤沛所編造？由於本論手抄發現遠在敦煌，表示當時已流傳甚廣，因此獨孤沛作假的可能不大。

[59.](#) 神會「立知見」的表示，如《曆代法寶記》記載云：「東京荷澤寺神會和上每月作壇場。為人說法。破清淨禪。立如來禪。立知見立言說」，見《大正藏》第51冊2075號，頁185中第14-17行。

[60.](#) 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」，見《大正藏》第 48 冊 2015 號，頁 405 中第 12-16 行。胡適接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」，見〈荷澤大師神會傳〉，《現代佛教學術叢刊》第 1 冊 1980，頁 53。

61. 引言分見〈南宗定是非論〉，收於胡適《神會和尚遺集》，頁 287、280、280、288、299、309、312，《神會語錄》有關「見」的強調則不再列舉。其中「以般若波羅蜜如實「見」，名為證」係出於《勝天王般若波羅蜜經》云：「佛告勝天王言。大王。以出世般若波羅蜜證後無分別智至。勝天王白佛言。世尊。證與至有何差別。佛告勝天王言。大王。以般若波羅蜜如實見名為證。以智通達名為至」，見《大正藏》第 8 冊 231 號 694 頁上第 23-27 行。

頁
134 再論獨孤沛之〈菩提達摩南宗定是非論〉 佛學研究中心學報第七期（2002.07）

甚至以「見」為雙方對佛法教義辯論的檢驗點：

[崇遠問]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」！

神會最後更連續用了七次「見」字來強調它的重要，他說：

「見」無念者，六根無染。「見」無念者，得向佛知見。「見」無念者，名為實相。「見」無念者，中道第一義諦。「見」無念者，恆沙功德一時等備。「見」無念者，能生一切法。「見」無念者，能攝一切法。[\[62\]](#)

至於神會「見」的內容為何？除了《中國禪宗史》所述的見佛性外，[\[63\]](#)冉雲華的〈論唐代禪宗的「見性」思想〉一文，也澈底討論神會「見性」思想的歷史背景，並進一步表明「見」性思想成為中國禪的主題之一是由神會開始的，[\[64\]](#)因此神會修學的終極目標是「見」非「知」乃相當明確的。

2. 神會對「知見」的解釋

從上述神會修學的終極目標是「見」非「知」的結論，已可依稀發現神會對於「知見」二字是分開解釋的；他的此種解釋在《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》有更清楚的說明：

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。此名為「知」，

62. 見胡適《神會和尚遺集》，頁 309。

63. 印順談到：「但在有關神會的作品中，見性是以「見佛性」為主的」，《中國禪宗史》，頁 361。

64. 如該文中談到：「荷澤的這一概念曾在唐代的禪思想中，餘波盪漾，達百餘年之久。『見性』成為中國禪思想的主題之一，是由神會開始的」，見《佛教思想的傳承與發展--印順導師九秩華誕祝壽文集》4 (1995)，頁 369。

頁
135 再論獨孤沛之〈菩提達摩南宗定是非論〉 佛學研究中心學報第七期（2002.07）

不名為「見」。若行到宅中，見如上所說之物，即名為「見」不名為「知」。今所覺者，具依他說「知」身中有佛性，未能了了「見」。[\[65\]](#)

因此他的「知」顯然是指「知有佛性」而且要達到「更不生疑」才行，他的「見」指「見到佛性」就無須再加討論；換言之，他的「知」由於更不生疑而產生信心，有了信心後自然會想要「行到宅中，見如上所說之物」。所以即使是「知」並不等於「見」，但是要有「知」後才會想「見」。

另外，神會雖有明示「知」不是他的最後的目標，但對於「知」的定位他並不忽視，他說：

未得修行，但得知解。以知解久薰習故，一切攀緣妄想，所有重者，自漸輕微。[\[66\]](#)

他更引用經文來支持上述之立論說：

神會見經文所說，光明王，……帝釋梵王等，具五欲樂甚於今日百千萬億諸王等，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。[\[67\]](#)

從「將解心呈問佛」到「便證正位地菩薩」已清楚「知」的角色在神會之教法的定位，更何況「知」與「見」之關係到了最終時是圓滿的「畢竟『見』不離『知』，『知』不離『見』」。[68]

3. 「知見」在佛教經論之提示

除了前述提到神會所謂「見」是見「性」或「佛性」外，其內容還有「佛知見」、「實相」、「中道第一義諦」、「空寂」、「戒定慧學等」、「如來知見」、「無念」等等的意思(參見前七次「見」的引言)，然而神會如此的重視「佛知見」是否和佛教經論的意見一致？本文摘要下列經論以供參考：

首先在《妙法蓮華經》記載云：

65. 見胡適《神會和尚遺集》，頁 246。

66. 見胡適《神會和尚遺集》，頁 101。

67. 見胡適《神會和尚遺集》，頁 102。

68. 《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》，收於《神會和尚遺集》，頁 246。

頁 136 再論獨孤沛之〈菩提達摩南宗定是非論〉 佛學研究中心學報第七期(2002.07)

諸佛世尊。唯以一大事因緣故出現於世。舍利弗。云何名諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世。諸佛世尊。欲令眾生開佛知見使得清淨故出現於世。欲示眾生佛之知見故出現於世。欲令眾生悟佛知見故出現於世。欲令眾生入佛知見道故出現於世。[69]

《法華經》上述世尊唯一的大事因緣是「欲令眾生開、悟、入佛知見」的記載，也見於《六祖大師法寶壇經》之提示：

縱說多種譬喻。亦無越於此。何者因緣。經云。諸佛世尊。唯以一大事因緣出現於世。一大事者。佛之知見也。[70]

敦煌本《六祖壇經》也有對法達開示說：

一念心開。出現於世。心開何物。開佛知見。[71]

再者，《維摩詰所說經》也有云：

佛身者即法身也。從無量功德智慧生。從戒定慧解脫解脫知見生。[72]

又《摩訶般若波羅蜜經》也云：

爾時釋提桓因問須菩提。云何菩薩摩訶薩行般若波羅蜜。知見諸法如夢如焰如影如響如幻如化。諸菩薩摩訶薩如所知見故。不念夢不念是夢。不念用夢不念我夢。焰影響幻化亦如是。[73]

以及：

69. 見《大正藏》第9冊262號，頁7a21-27。

70. 見《大正藏》第48冊2008號，頁355c1-3。

71. 見《大正藏》第48冊2007號，頁342c20-21。

72. 見《大正藏》第14冊475號，頁539c1-2。

73. 見《大正藏》第8冊223號，頁309c17-21。

大王。所言如者名為不異。無變不生無諍真實。以無諍故說名如如。如實知見諸法不生。諸法雖生如如不動。[74]

《思益梵天所問經》亦云：

菩薩以何行知見清淨。答言。於諸行中能淨我見。又問。若得我實性。即得實知見耶。答言然。若見我實性。即是實知見。[75]

所以神會「入佛知見」的「知見」立論，[\[76\]](#)並無別於經典的指示；同時，也從最後期勉「夫學道者須頓見佛性」來看，他強調的「見」是採「頓」見的。[\[77\]](#)綜合上述的論點，以禪門教法一貫相承的角度評析，可以確定身為禪宗六祖的慧能，是不會也不可能在他的晚年訓練出一個「知」解宗徒。

五、主論外的一些議題

除了記錄神會當時於滑臺會辯論的經過與問答內容外，獨孤沛也將其個人的意見、當時大會的過程與聽眾之反應等等表達於主論外的「前、後序與讚」裡；本文則擬針對下列四點議題加以討論：(一) 有關滑臺會的時間、地點、人數與衝擊；(二) 有關神會之姓氏；(三) 當時禪門混亂的情況；(四) 修論者對神會教法之看法。

(一)、有關滑臺會的時間、地點、人數與衝擊

由於滑臺會所召開的時間、地點之選擇以及與會人數等都不可能是在臨時起意的情況下發生以及其會後造成某種程度之衝擊，本文由以下四點探討其原因：

[74.](#) 見《大正藏》第 8 冊 231 號，頁 701c11-13。

[75.](#) 見《大正藏》第 15 冊 586 號，頁 49b17-20。

[76.](#) 石井本《神會語錄》云：「今既不言五乘，唯言『入佛知見』，約斯經義，只顯頓門」。見古田紹欽《鈴木大拙全集》第三卷，(東京：岩波，昭和 43 年[1968])，頁 263。

[77.](#) 神會「頓」的進一步討論，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〉，《台大哲學論評》第六期(1983)，頁 105-108。

1. 大會召開時間的選擇

依宗密的記載，神會決定在開元十八(730)、十九、廿載這段時間召開滑臺會，係鑒於慧能死後的二十年間之「曹溪頓旨沉廢於荆吳，嵩嶽漸門熾盛於秦洛」；[\[78\]](#)此「嵩嶽漸門熾盛」之時間顯然指向普寂於開元十五年(727)入洛陽興唐寺並廣為開法授徒以後的事，而其受歡迎之程度如其碑裡所云：「自南自北，若天若人，或宿將重臣，或賢王愛主，或地連金屋，或家蓄銅山，皆穀擊肩摩，陸聚水咽，花蓋拂日，玉帛盈庭」的盛況，[\[79\]](#)此顯示普寂人馬在首善之區的東都洛陽在得到政商界的大力支持下，有儼然自成一派的趨勢；於是在支持者增多與推動下，團體的領導人物敘述自己師承而立祖堂之舉乃相當自然；但當嵩山「豎碑」與立「七祖堂」的動作等於公開表明自己的團體係禪門正統，相對也就排除了東山門下其他支派的正統，當然也包括排除現今所謂「六祖」慧能之事；因此依神會在此論中表示「又今普寂禪師在嵩山豎碑銘，立七祖堂，修法寶紀，排七代數，不見著能禪師」時，就可知普寂的豎碑、立堂之舉正是激起神會於 730-732 年間召開滑臺會的導火線。

2. 選擇大會地點在滑臺的可能原因

至於神會為什麼會選擇滑臺（今河南滑縣東）的大雲寺為召開辯論會之地點，一般認為可能和慧(老)安一系人馬的支持有相當程度之關係；[\[80\]](#)依各方資料顯示，慧安係東山弘忍門下最資深的弟子，他和神秀同時奉詔入洛陽，但「順退避位，推美於玉泉大通」而離開；[\[81\]](#)同時他也是弘忍十大弟子中最支持慧能的一位並和神會有特殊之情感；[\[82\]](#)依《宋高僧傳》之記載，慧安曾在滑臺以草寮方式待過一陣，皇室還因此為他建了一間招提寺院供安居；[\[83\]](#)在武則天時代，當周(唐)室努力將各地寺院普遍變更以「大雲」為名時，此「招提」是否為「大雲」的前身，還得進一步研究；[\[84\]](#)但由福先寺來參加滑臺會

[78.](#) 《圓覺經大疏鈔》卷三之下，《續藏經》第 14 冊 553 頁下第 17-18 行[小注]。

[79.](#) 見〈大照禪師塔銘〉，《全唐文》第 262 卷。

[80.](#) “It maybe this tendency to one-upmanship in Lao-an that was translated into a spirit of factional competitiveness in Shen-hui”老安較[神秀]的技高一籌能力，也許轉嫁給神會；見 McRae(1987), p.253。

[81.](#) 見宋儋撰〈嵩山會善寺故大德道安禪師碑銘〉，《全唐文》第 396 卷。

[82.](#) 參見前註 21。

83.永淳二年至滑臺草亭居止。中坐繩床四方坦露。敕造寺以處之。號招提是也。見《大正藏》第50冊2061號，頁823b24-26。

84.天授元年壬申，敕兩京諸州各置大雲寺一區，藏大雲經，使僧升高座講解。見《資治通鑑》唐紀二十，第204卷，頁6469。

頁
139 再論獨孤沛之〈菩提達摩南宗定是非論〉 佛學研究中心學報第七期（2002.07）

之人士，大力支持神會的情況來看，慧安一系人馬涉入滑臺會的可能很高；[85]因此考量滑臺是慧安熟稔之地方、甚至是其出生地的可能，加上該系人馬支助的情況下，[86]神會避開在東都洛陽的正面衝擊，而選定河南道的滑臺為其首次反北的地點，自然不無道理。

3. 會場參加人數

從此論之記錄裡與依崇遠的估計來看，參加滑臺會的人數多達約一萬餘人，[87]與會的人士有由福先寺、荷澤寺、及「各方」來的大德、法師、論師等，此不能不說是一場「極大的」盛會；然而在這麼多人集結的會場，其中有關飲食(水)、交通照料(如馬匹與車輛)與人員盥洗地方(如廁所)等勤務，都必須有詳細規劃，再由「主辦單位」似乎很有經驗的角度來看，也相對地支持本論係記錄廿載(732年)的那次辯論會為主。(按：神會在開元十八、十九、廿載每年正月十五日連續三年假大雲寺舉行的無遮會)

另外，在考量該次滑臺會並非由皇室或官員「具名」主持，而參加人數就達到一萬多人的情況下，[88]神會約於廿年後，在東都洛陽終遭到御史中丞盧奕以「奏會聚徒，疑萌不利」之嫌彈劾而貶逐一事，也就不難想像；至於滑臺會給當時「挾帶皇室支持優勢」的北宗禪門有多大的衝擊不得而知，但在參加人數如此之多的情況下，以為滑臺對當時北方的佛教界完全沒有影響，也與史實不符。[89]

4. 滑臺會的衝擊

到底滑臺會對當時的北宗禪門有多大的衝擊，史料並無明顯的記載；但是若從宗密依「祖傳」之下列敘述，北宗人士之反應是相當激烈的：[90]

85. 《景德傳燈錄》記載洛陽福先寺仁儉禪師為慧安國師法嗣之一即知，《大正藏》第 51 冊 2076 號，頁 232c14-15。

86. McRae(1987), p.253。

87. 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。會可無有一人解者？見胡適《神會和尚遺集》，頁 312。

88. 依獨孤沛的前序，看不出有任何皇室成員或官員主持該會的紀錄。

89. 滑臺會和後來之洛陽「再定宗旨」到底孰為輕為重，難以定論；葛氏以為洛陽之「再定宗旨」為重；見葛兆光〈荷澤宗考〉，頁 55。胡適則認為「滑臺之會是北宗消滅的先聲，也是中國佛教史上的一大革命」；見〈荷澤大師神會傳〉，《現代佛教學術叢刊》第 1 冊 1980，頁 39。

90. 葛兆光對滑台大會後並無任何衝擊之觀察，可能仍有商榷餘地，如他云：「從神會滑台大會之後風平浪靜而洛陽爭辯之後屢遭迫害等蛛絲馬跡中，就可以知道這一次在北宗老巢、政治中心長達八年的面對面抗衡實在比前後幾次在地方寺院的背對背論爭要重要、也激烈得多」。見〈荷澤宗考〉，《新史學》第五卷第四期 1994，頁 56。

頁
140 再論獨孤沛之〈菩提達摩南宗定是非論〉 佛學研究中心學報第七期（2002.07）

俠客沙灘五臺之事，縣官白馬、衛南，盧、鄭二令文事，三度幾死，商旅縲服，曾易服執秤負歸。百種艱難，具如祖傳。達摩懸絲之記，驗於此矣！因淮上祈瑞，感炭生芝草，士庶咸睹，乃盡今（命？）建立無退屈心。[\[91\]](#)

上述北宗對神會個人迫害之敘述，文字上雖然十分簡略，以致不能完全明瞭當時的情形；但仍有某些部份可以分析出一些端倪。

(1) 迫害發生的時間與影響的層面

一般而言，禪史學者認為神會個人遭到迫害的事件係發生在滑臺會後以及他人洛陽以前，亦即 732-745 年間；[\[92\]](#)本文依下列資料以為該迫害應發生在滑臺會後不久，並一直持續到 739 年才停止，其滑臺會的影響層面以佛教界(尤其是北方)為主，此應與政治「角力」無關：[\[93\]](#)

A.從宗密上述記載之後，接著的文句是「又因南陽答王趙公三車義，名漸聞於名賢」來看：神會回答王琚(當時為鄧州刺史)的「三車」問題，時間在 739 年，[\[94\]](#)在考量「名漸聞於名賢」後應不會有此迫害的情況下，此迫害發生的時間理應在 739 年以前。又由於「名漸聞於名賢」並非因滑臺會而開始的情形下，顯示該會的影響層面應侷限在佛教界為主而無關乎當時之政治界。

B.再從「及滑臺演兩宗真偽……便有難起，開法不得」來看：似乎神會於滑臺會後「便有難起」，由於滑臺會是「難起」的前因，所以「難起」發生在 732 年的滑臺會之後。而所謂「開法不得」也意味上述影響層面僅在佛教界的立論。

C.有關「縣官」白馬、衛南，盧、鄭二令文事：依唐朝地方官制分州(郡)官與縣官，刺史(太守)為州官之長，而縣令為一縣之長；白馬、衛南二縣正好都在滑州，[\[95\]](#)而滑臺更在白馬縣內，假若盧、鄭二縣令是造成神會「三度

[91.](#) 《圓覺經大疏鈔》卷三之下，《續藏經》第 14 冊 553 頁下第 23-27 行[小注]。

[92.](#) 印順《中國禪宗史》，頁 296。

[93.](#) 阿部肇一認為：「所謂滑臺大雲會寺法會上排斥北宗禪的情事，實際上就是王琚一派的權力政治鬥爭」。見《中國禪宗史》(關世謙譯)，(台北：東大圖書公司，1999)，頁 75-76。

[94.](#) 吳其昱著《荷澤神會傳研究》，頁 907。

[95.](#) 《舊唐書》卷三十八，志第十八：「武德元年，改為滑州，以城有古滑臺也。二年，陷賊。及平王世充，復置，領白馬、衛南、韋城、匡城、靈昌、長垣七縣」，頁 1434。

幾死」與「百種艱難」的主要關係人，在滑臺為此二縣令的管轄範圍的情形來看，則神會個人遭到迫害的事件應離 732 年滑臺會後不久；至於盧、鄭二縣令為何會涉入這些迫害的事，會不會與為普寂寫〈大照禪師塔銘〉的作者與當時任滑州刺史的李邕(678-747)有所牽連，不得而知；[\[96\]](#)但上述的結果卻暗示前述有關滑臺會無法由皇室或官員具名主持是有其道理存在。

D.俠客沙灘五臺之事：俠客、沙灘、五臺三者到底有何關聯，不容易明瞭；但假若沙灘和「沙漠」有關係的話，五臺可能就是當時代州的五臺縣！唐初當薛延陀以同羅、僕骨、迴紇之眾度[沙]漠襲代州時，兵部尚書李勣曾出兵迎戰，他也同時擊退想要在五臺縣集結的突厥部隊；[\[97\]](#)至於為何神會會避禍保命而「遠走」代州五臺？這也許和盧、鄭二令文的通緝有關，從神會最後以「商旅縲服，曾易服執耜負歸」的歸來，亦支持代州五臺縣之遠行的推論；「感炭生芝草」的「芝草」意味他受到相當的重創而有性命之危，[\[98\]](#)而「俠客」自然是出手解圍之人。

(2) 北宗以政治手段迫害之強度 - 「三度幾死」

上述之迫害對神會似乎有相當大之衝擊，要不是「因淮上祈瑞，感炭生芝草」而建立起無退屈心，他大概無法再堅持下去！至於北宗人士以政治手段迫害神會之強度 - 是要取其性命而不是入獄了事；「三度幾死」更表示北宗曾有多次嘗試剷除神會的行動，「百種艱難」也說明他遭到非常多次的阻撓，而「達摩懸絲之記」又再度強調了神會「幾死」的處境，本論中神會云：「生命尚不惜，豈以名利關心」以及「我今為弘揚大乘，建立正法，令一切眾生知聞，豈惜身命！」的表白，顯示他已有心理上的準備；[\[99\]](#)總之，神會的處境於滑臺會後的 732-739 年間是十分艱難，似乎要到「答王趙公三車義」時，方才逐漸脫離這些困境。

(二)、有關神會之姓氏 - 「布網於高山」

學界介紹神會的生平時大多引述《宋高僧、神會傳》之記載如「釋神會，姓高，襄陽人也」[\[100\]](#)，在宗密答裴休問禪門源流之《禪門師資承襲圖》中亦

[96.](#) 柳田聖山《初期禪宗史書の研究》，頁 114 之註 3。

[97.](#) 見《舊唐書》本紀卷三，頁 53。

[98.](#) 仙家以為芝草類，服之長生。見《本草備要》。

[99.](#) 見胡適《神會和尚遺集》，頁 293、294。

[100.](#) 《大正藏》第 50 冊 2061 號，頁 756 下第 8 行。

有如謎語之暗示云：

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。」又問課人。答云，「若欲知者，大庾嶺上，以網取之。」
[101]

接著後文之小注也有依「祖傳」寫下：

相[祖]傳云，嶺上者，高也，荷澤姓高，故密示耳。[102]

同時也在宗密的另一著作《圓覺經大疏鈔》裡卻記載：「有襄州神會，姓嵩年十四，往[謂]因答無位為本」，接下之小注又有云：「時人皆云荷澤和上，和上姓萬，頂異凡相」，[103]或許因抄錄上之失誤，加上時間一久，同一個人便有三個姓氏。然而早於宗密的「若欲知者，大庾嶺上，以網取之」之記載有半個世紀以上的本論中的前序，對神會姓氏之暗示卻是：

四輩學徒，空遊嵩嶺。可謂魚遊於水，布網於高山。[104]

然而，由於「萬」和「大庾嶺上，以網取之」似乎一點關係都沒有之情況下，因此「萬」字頗可能是「嵩」或「高」之訛寫(依字型論，「萬」較接近「嵩」之訛寫)；但是考量無論是空遊「嵩」嶺或布網於「高山」或大庾「嶺」上等字都和山有關以及「高」字本身並無強烈意味「山」的情況下，神會姓「嵩」的可能性超過姓「高」許多。

(三)、當時禪門混亂的情況

《續高僧傳》作者道宣在論述有關唐初達摩禪在北方的發展時，他指出從「在世學流，歸仰如市」的盛況到「褊淺之識隳惰之流，朝入禪門夕弘其

[101]. 見《續藏經》第 110 冊，頁 867 上第 10 行。

[102]. 見《禪門師資承襲圖》，《續藏經》第 110 冊，頁 867 上第 13 行。

[103]. 前後引述分別見《圓覺經大疏鈔》卷三之下，《續藏經》第 14 冊 553 頁下第 3 及 10 行[小注]。

[104]. 語見胡適《神會和尚遺集》，頁 315。

術」之混亂情形；[\[105\]](#)而此種混亂的情形在本論作者獨孤沛的後序部分亦有相似的看法，他說：

況今天下教禪者無數，學禪者全稀。並無稟承，憑何立教！徒以雞鳳相誑，蒲脯成欺，飾魚目以充珍，將夜光而為寶。[\[106\]](#)

又，神會在回應崇遠問到「諸人可否以禪教化」時也同樣說：

有數百餘人說禪教人，並無大小，無師資情，共爭名利。元無稟承，亂於正法。惑諸學道者。此滅佛法相也。[\[107\]](#)

於是當獨孤沛寫下「法幢再建，慧日重光」的希望時，就不難理解他的感受；總體而言，上述從「朝入禪門夕弘其術」到「況今天下教禪者無數，學禪者全稀」與「無師資情，共爭名利」的訊息都說明了達摩禪從唐初到天寶間，共約百年時間(645-730)的發展，充其量只是表面上的榮景；而此種榮景的假象在北宗有《傳法寶紀》作者杜拙的慨歎！[\[108\]](#)在南宗則大概要到慧能-神會之後，才算有實際上根深蒂固的傳遞。

(四)、修論者對神會教法之看法

除了主論中，神會個人特別強調與提倡頓教是其過去六代老師所教導外，他的徒弟獨孤沛之看法又如何呢？首先，他對北宗普寂一系的敘述有：

知摸珠者非珠，空尋水月。見學道者非道，徒向寶山。誠弄影而勞形，

[105](#)引言分見《大正藏》第50冊2060號頁596c9、c20。道宣對達摩禪的嚴詞尚有：「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」等等，參見頁597b10-b16。

[106](#). 胡適《神會和尚遺集》，頁314。

107. 胡適《神會和尚遺集》，頁 283。

108. 杜肅云：「今之學者，將[念佛名與令淨心]為委巷之談。……悲夫！豈悟念性本空，焉有念處！淨性已寂，夫何淨心！念淨都忘，自然滿照。於戲！僧可有言曰：四世之後，變成名相，信矣！……今大通[神秀]門人，法棟無撓，伏膺何遠？裹足宜行，勉哉學流，光陰不棄也」，見柳田聖山《初期禪宗史書の研究》，(京都：法藏館，1967)，頁 571，。

頁

144

再論獨孤沛之〈菩提達摩南宗定是非論〉

佛學研究中心學報第七期(2002.07)

實揚聲而心[止?]響。[\[109\]](#)

從「空尋水月」與「徒向寶山」的評語來看，獨孤沛對北宗漸法是持著否定的意見；反之，從此論前、後序的讚裡提到「唯傳頓教法，出世破邪宗」、「禪門頓教，諸家不同」、「彼岸坐登，禪門頓入」與「斯乃宅中寶藏忽爾自開，苦海津梁不期而至矣」來看，親見滑臺會之獨孤沛是完全認同神會「唯傳」頓教法的指導方式，而且神會的「頓教法」可能也是當時相當新穎的禪法；[\[110\]](#)至於神會教法的具體方式如何？獨孤沛也簡要提出「言此法門，息求而得。約無住之理，理上住義宛然」的說明，[\[111\]](#)其中「息求而得」、「理上住義宛然」是不是荷澤宗指導學習者如何修習禪法的基本原則？還得進一步考究；但他用「邪宗」二字來批判普寂一系之北宗，似乎過於激烈的主觀，此也許和上述北宗以政治手段迫害神會後，隨之激起其徒弟的一種情緒反彈有關，這也意味著神會一系於 745 年入洛陽後(依本論約修訂於入洛陽時)，對北宗的批判已較以往更為強烈；而這種「邪、正」的強烈批判不但引起當時佛教、社會人士很大的注意，[\[112\]](#)往後更演變到需要朝廷出面邀請有關長老討論與調和此事之局面。[\[113\]](#)

再者，南北分宗後衍生的「禪宗七祖之爭」與「佛法邪正之辯」的課題，前者在荷澤一系爭取到皇室對神會「七祖」之認可後平息，後者的調和結果，明顯使得荷澤後代逐漸失去對「唯傳頓教法」的堅持；[\[114\]](#)因此有關荷澤宗失

109. 胡適《神會和尚遺集》，頁 314。

110. 獨孤沛後序云：「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」即表示神會之禪法是較新穎的，見《神會和尚遺集》，頁 315。胡適於此點有更強調的解說云：「總之，神會的教義在當日只是一種革命的武器，用頓悟來打倒漸修，用無念來打

倒一切住心入定求佛作聖等等妄念，用智慧來解除種種無明的束縛。在那個漸教大行，煩瑣學風彌漫全國的時代，這種革命的思想自然有絕大的解放作用」，頁 56。

111. 語見胡適《神會和尚遺集》，頁 313。

112. 神會於 753 年冬被御史盧奕以「奏會聚徒，疑萌不利」之嫌彈劾而遭貶逐，從「聚眾」的罪名，顯示神會的頓法於洛陽時期有大受歡迎的趨勢。

113. 宗密在《禪門師資承襲圖》中，曾稱：「德宗皇帝貞元十二年，敕皇太子集諸禪師，楷定禪門宗旨，搜求傳法傍正」；見《續藏經》，第 110 冊，頁 867b11。〈唐故招聖寺大德慧堅禪師碑〉中云：「又奉詔與諸長老，辯佛法邪正、定南北兩宗」，見冉雲華〈唐故招聖寺大德慧堅禪師碑考〉，《中華佛學學報》7(1994)，頁 110。此顯示 792 年前後，皇室不得不涉入調和「佛法邪正」、「傳法傍正」之爭執。

114. 神會徒弟的乘廣曾表示：「機有深淺，法無高下，分三宗者，眾生存頓漸之見，說三乘者，如來開方便之門，名自外得，故生分別，道由內證，則無異同」，參考葛兆光〈荷澤宗考〉，頁 75。慧堅亦云：「禪師以為：開示之時，頓受非漸。修行之地，漸淨非頓。知法空則法無邪正，悟宗通則宗無南北。孰為分別而假名哉。其智慧高朗，謂若此也。」；見冉雲華〈唐故招聖寺大德慧堅禪師碑考〉，頁 110。宗密亦云：「於七宗中，若統圓融為一，則七皆是；若執各一宗，不通餘宗者，則七皆非」。《圓覺經大疏鈔》卷三之下，《續藏經》第 14 冊，頁 559a6。顯示荷澤的後代已不如神會對頓教法採十分堅持之態度。

頁 145 再論獨孤沛之〈菩提達摩南宗定是非論〉 佛學研究中心學報第七期（2002.07）

傳的探討，本文以為除了外在政治環境的變動以及內部宗派間擠壓因素外，神會後代鬆弛「曹溪頓旨」的基調，可能才是致命的主因。

六、結論

第一、神會所列舉有關北宗人士指使而不欲人知之迫害事件，係真實的描述並無「過份」矛盾之處，而這些迫害事件乃間接促成其滑臺會「立南北宗」運動之肇因。

第二、滑臺會後北宗對神會個人人身之迫害，顯示普寂一系對滑臺會的反應是十分激烈；獨孤沛以「邪宗」對北宗的評語，也暗示荷澤一系入洛陽後的反擊。

第三、達摩袈裟的存在與否一向為禪史學者所討論，然而從「衣為法信」是滑臺會辯論問答的最後仲裁信物來看，其扮演之角色是不能忽略的。

第四、部分研究報告中，對荷澤一宗的教義都認為他們側重「知」解；然而從本論辯論問答記載得知神會修學的終極的目標是「見」佛性而非「知」解。

第五、神會姓「嵩」非姓「高」的研究與修論者對神會「唯傳頓教法」之支持，係討論滑臺辯論會問答外的議題。

頁

146

再論獨孤沛之〈菩提達摩南宗定是非論〉

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

附錄

〈南宗定是非論〉對話內容大略分類表

(分類的主文係採胡適的《神會和尚遺集》裡之 258-319 頁為主)

崇遠問神會答 有關教法	崇遠問神會答 有關歷史	神會反問	神會重申或 自述	其他
問神會境界	問「唐朝相傳付囑」 之歷史	有關《法華經》 「已成佛」義	設無遮會之 原由	前序(修 論因緣)
問「定見」義	問有關一代只許一 人的原因	不知定慧等學	重申「見」之 重要	敘述會場 情形
問「般若與見」之 關係	問「為何秀禪師不 許充為第六代？」	《涅槃經》生滅 義	解說現今禪 門之亂象	崇遠挑戰 「莊嚴」 義
問「諸人可否以禪 教化」	問「為何普寂禪師 不許充為第七 代？」		解釋般若波 羅蜜法之重 要	眾請神會 再申論
問「能、秀禪師是 同學，何故教人不 同？」	問「兩京法主，三 帝門師亦不許充為 第六代？」		神會宣誓	後序

問「既是佛法，何故不許」之原因	問衣與法之關係			
問「坐禪」義	問能禪師後之傳授者			
問如何修法事宜	問何故不許普寂禪師稱為南宗			
	問普寂禪師擬滅南宗之原因			
	問何故不早較量與定其宗旨			
	問「寂禪師名字蓋國，何故苦相非斥？」			
	問修此論者是否有關名利			
	問西國代數之事			
	問西國是否傳衣事宜			