



從《神會語錄》的對話中探討修學佛法的 幾個關鍵性議題

陳盛港

澳洲國立昆士蘭大學亞洲語言文化學系（已退休）

摘要

在曹溪惠能的弟子中，最具影響力與富爭議性的人物首推荷澤神會（684-758），他所發動的反北宗運動可說是唐代禪史上的一件大事。有關他在敦煌石洞被發現的語錄，其原始名稱爲《南陽和上問答雜徵義》而被現今通稱爲《神會語錄》；總體而言，此語錄乃神會針對當時學佛人士在修學佛法之過程中，所提出的問題予以作答之記錄；但由於這些請教人士的議題所涵蓋之範圍相當廣泛，其所提的問題正好可作爲研究唐代學佛人士修學情況的基本材料。基於這樣的理由，本文依據《神會語錄》中的對話，摘要出七項當時學人所提的幾個關鍵性之問題。同時，我們也可以從神會的作答裡，一窺其所謂「曹溪教旨」的理念爲何。

關鍵詞：神會、南陽和上、敦煌文獻、神會語錄、問答雜徵義



一、前言

在曹溪惠能的弟子中，最具影響力與爭議性的人物當推荷澤神會（684-758），他所發動的反北宗運動可以說是唐代禪史上的一件大事。有關他在敦煌被發現的語錄，其原始名稱應為《南陽和上問答雜徵義》而現今通稱之為《神會語錄》，¹此乃神會針對當時學佛人士在修學佛法之過程中，所提出的問題予以作答之記錄。較早研究有關《神會語錄》的文獻資料中，以胡適的《神會和尚遺集》討論的最多，其次屬印順的《中國禪宗史》與柳田聖山之《初期禪宗史書之研究》等論著。²至於現今引述《神會語錄》中有關的文句與探討神會的思想如「見性」、「頓悟」與「無念」等部份，也可由冉雲華、楊惠南、楊曾文、葛兆光、John R. McRae 等人士的文章或書籍裡，³得到許多的啓發與引導。基於上述之研究成果，本文主要探討

¹ 在敦煌的諸多文獻裡，有關荷澤神會（684-758）的語錄（現今通稱的《神會語錄》）有下列三種版本：即劉澄編集的《南陽和上問答雜徵義》（以下簡稱劉澄本）、石井光雄所藏的燉煌寫本題為《燉煌出土神會錄》（以下簡稱石井本）以及民國 19 年（1930）胡適將巴黎國家圖書館所藏 Pelliot 3047 號第一件欠標題的燉煌寫本作《神會語錄》而刊出（以下簡稱胡適本），其中由於石井本與胡適本被發現與研究的時間較早，但均因欠標題而暫以《神會語錄》發表稱之。現今之石井本與胡適本均有收於古田紹欽編修，《鈴木大拙全集》，1968，頁 236-289。由於該《全集》除了在印刷排版清晰外，它也將石井本與胡適本以比對方式印行，相當方便讀者研究並比較其差異處，因此本文以下引述《神會語錄》（胡適本）的語句時，就直接採用《鈴木大拙全集》收錄之胡適本而非採用胡適的《神會和尚遺集》（1982）。另外，於此附帶一提有關近來研究校正神會諸多文獻的「敦博本（77 號）」，其中並無任何《神會語錄》手寫本，見楊曾文 1996，頁 8。

² 參見胡適 1982，頁 91-158；柳田聖山 1967，頁 114、148、255、267、409、452、467、471、594；印順 1971，頁 300-322。

³ 冉雲華 1995，頁 59-73；楊惠南 1983，頁 103-123；楊曾文 1999，頁 183-227 以及 1996，頁 200-231；葛兆光 1994，頁 51-78 以及 McRae 1987a，頁 227-278 和 1987b。但基本上柳田聖山、胡適、McRae 等學者較側重於禪門歷史文獻之考據而少討論禪法之經驗與傳承。



之重點則在於藉助語錄裏的對話，來瞭解唐代學人在修學佛法上究竟提出了怎樣的問題，相對地在神會這方面，藉由《神會語錄》分析推論其所謂的「曹溪教旨」又是如何答覆這些問題。⁴

二、《神會語錄》裡的幾個關鍵性議題

依《神會語錄》的記載，向神會請教問題之人士大概可分為四種類型：(1) 王公或朝廷命官如嗣道王李煉、王趙公據、張燕公說、苗侍郎晉卿等；(2) 知名法師如山東崇遠、魏州幹光、牛頭袁禪師等；(3) 外來僧侶如康智圓；(4) 門下弟子無行、蔡鎬等（詳見附錄）。由於請教人士之背景所涵蓋之範圍相當廣泛，因此語錄裡的對話問答就自然具有某種程度之代表意義，也就是說由這些人士所提出的問題裏，我們可以瞭解當時學佛人士的修學情況。若更進一步來討論，我們也可以從神會的角度，適度地瞭解他是如何回應當時的學佛人士所提之問題進而探究他的「曹溪教法」到底是如何等等議題；本文整理以下七項議題來加以探討。

（一）從「無情成佛」到「無情說法」之辯

依《中國禪宗史》的意見，印度傳來的達摩禪蛻變為中華禪最

⁴ 所謂「曹溪教旨」係引用宗密的《中華傳心地禪門師資承襲圖》裡提到神會的教旨時說：「荷澤宗者，全是曹溪之法，無別教旨」，見《卍續藏經》，第 110 冊，頁 867 上第 15 行。但是 McRae 認為老安的教法也可能轉嫁（或傳授）給神會，如寫道：“It maybe this tendency to one-upmanship in Lao-an that was translated into a spirit of factional competitiveness in Shen-hui”；見 McRae 1987a，頁 253。又，McRae 將老安列為北宗之一員，除了在邏輯上自我衝突外，這也明顯違背神會之原意，參見 McRae 1987a，頁 251 以及 1987b，頁 93-94。然而筆者以為老安雖有明顯支持神會反對北宗漸法之實，但對於老安是否有指導神會則持保留意見；原因是老安一派之接引特色乃「機鋒對話（encounter dialogue）」，而惠能到神會的擅長則以「顯說」為主，兩邊教導方式有明顯的不同。至於有關「曹溪教旨」的進一步討論，亦參見陳盛港 2002b，頁 171。



徹底地不是曹溪禪，而是法融所創之牛頭禪；⁵也許由於牛頭禪與江東玄學（或云道學）有相當親近之關係，因此它和達摩派下的曹溪禪在思想發展上有些不同，其中典型的一個例子就是有關「無情成佛」與「無情有性」的議題。一般而言，曹溪派下從荷澤到洪州都是一致反對「無情可以成佛」的說法，⁶今引述《神會語錄》中有關神會回答牛頭山袁禪師之一問，來說明曹溪和牛頭二宗的相異處：

牛頭山袁禪師問：「佛性遍一切有情，不遍一切無情。聞先輩大德言：『青青翠竹，儘是法身；鬱鬱黃花，無非般若。』今何故言遍一切有情，不遍一切無情？」

（神會）答：「豈將青青翠竹，同功德法身；鬱鬱黃花，等般若之智。若言青竹黃花法身般若，如來于何經中，為青竹黃花授菩提記；若將青竹黃花同法身般若者，此即外道說。何以故？為《涅槃經》云：『無佛性者，所為無情物是。』」

7

從上述袁禪師以「今何故言」的問話語氣來看，除了顯示其個人早已聽說過神會倡言「佛性遍一切有情，不遍一切無情」的看法

⁵ 印順 1971，頁 128。

⁶ 現以《六祖大師法寶壇經》為例，如寫道：「有情即解動，無情即不動，若修不動行，同無情不動，若覓真不動，動上有不動，不動是不動，無情無佛種。」《大正藏》，第 48 冊，頁 361 上，第 3-6 行。文中「無情無佛種」明顯說明惠能是反對「無情可以成佛」的看法，其理由是因為無情沒有「佛種」，但對「無情能不能說法」的議題並沒有提及。道一的徒弟慧海和神會之看法相同，如他曾云：「迷人不知法身無象，應物現形，遂喚青青翠竹總是法身，鬱鬱黃花無非般若。黃華若是般若，般若即同無情；翠竹若是法身，法身即同草木；如人吃筍，應總吃法身也；如此之言，寧堪齒錄（錄）？」見《諸方門人參問語錄》。《巳新纂續藏經》，第 63 冊，頁 25 中，第 20-23 行。

⁷ 《神會語錄》（胡適本），頁 269。（北涼）曇無讖譯《大般涅槃經》云：「非佛性者所謂一切牆壁瓦石無情之物，離如是等無情之物，是名佛性。」見《大正藏》，第 12 冊，頁 828 中，第 27-28 行。



之外，也已表示了牛頭山系統是不認可神會的論調，他甚至更以「先輩大德」所言來支持其「無情成佛」之說法。然而神會認為「無情成佛」乃「外道說」，並引用「佛所說」的《涅槃經》來反駁並修正袁禪師所謂「先輩大德言」之錯誤；他這種「以佛解佛」的方式，可說是在試圖扭轉當時唐人習慣「以道解佛」的風氣。

值得留意的一點是，在現今諸多研究報告中，每當提到「無情成佛」的主題時，往往也一併將「無情說法」納入同一個議題來討論，⁸ 本文以為「無情成佛」和「無情說法」是需要分開來討論。首先，我們可以理解到「無情成佛」的成立條件往往不需要有第三者存在的必要（亦即無需旁觀者）；⁹但「無情說法」的意境卻暗示著有第三者存在所衍生的問題。¹⁰

由於「無情說法」很明顯是需要有聽法的第三者才能產生意義，所以無情之能夠「說法」完全是取決於聽者的「肯定」，也就是我們可以說聽者在認為「無情」好像在「說法」一樣；這也許就是後來當洞山良价「過水睹影」時，而反過來理解到他早先初參雲巖曇晟曾提到：「也大奇！也大奇！」的原因。¹¹換言之，此時「睹者」無關「影」是否真的能夠說法與否？也就是並非當時之「水」與「影」有異於平常，而是「睹者」有著不同以往的感受，宛如俗話所說：「色不迷人自迷」的寫照。反之，由於「無情成佛」的

⁸ 參見印順 1971，頁 409-410。

⁹ 本文所謂「無情成佛」的「無情」是第一者，所成的「佛」是第二者。

¹⁰ 這裡「無情說法」的「無情」是第一者，所說的「法」是第二者，聽「法」者是第三者；誠如洞山良价問雲巖曇晟有關「無情說法，什麼人得聞？」的意味。

¹¹ 當洞山良价初見雲巖曇晟時，雲巖就清楚的告之所謂「無情雖能說法，但無人可得聞」的義理，因此良价反應大為驚嘆云：「也大奇！也大奇！無情解說不思議」，所以良价「也大奇」的原因就是「無情竟然可以說法」；然而似乎後來等到他「過水睹影」時，方才真正徹底的了解到雲巖的意思。參見《景德傳燈錄》，《大正藏》，第 51 冊，頁 321 下，第 19 行。



「成」是不一定要涉及到任何第三者的「同意」，所以它在觀念上和「無情說法」的比喻理應有所區隔才是。因此當研究報告顯示石頭、洞山一系認可「無情說法」的議題時，¹²並不表示該系就接受「無情可以成佛」的看法。同理，當曹溪宗下一致反對「無情成佛」的說法時，也不一定意味著該宗不能接受「無情說法」的意見，因此本文以為若僅依據石頭、洞山一系可以接受「無情說法」之事，而加以推論該宗也認同「無情成佛」的理念甚至認為是受到牛頭一派「無情成佛」的影響，¹³如此結論可能仍有再研究的必要。

（二）頓修或漸修之議——神會倡「唯求頓悟而不假修習」

在盛唐時期有關禪宗頓漸的討論，大致上而言，似乎有下列諸多看法：（1）漸修頓悟；（2）頓修漸悟；（3）漸修漸悟；（4）頓悟漸修；（5）頓悟頓修；（6）法無頓漸。¹⁴然而促成「南頓北漸」的主要關鍵人物——神會是站立在上述何種意見，本文於此進一步探討。

首先以在《菩提達摩南宗定是非論》的開示為例子來說明，譬如神會說：

¹² 石頭希遷曾有這樣的對話如：「問如何是禪？師曰碌磚。又問如何是道？師曰木頭。」見《景德傳燈錄》，頁 309 下，第 5-6 行。同理，如前註，當洞山良价曾向雲岩曇晟討教的對話，如云：「既到雲岩，問：『無情說法，什麼人得聞？』雲岩曰：『無情說法，無情得聞。』師曰：『和尚聞否？』雲岩曰：『我若聞，汝即不得聞吾說法也。』曰：『若憑麼即良价不聞和尚說法也？』雲岩曰：『我說法汝尚不聞，何況無情說法也。』師乃述偈呈雲岩曰：『也大奇！也大奇！無情解說不思議；若將耳聽聲不現，眼處聞聲方可知。』」見《景德傳燈錄》，頁 321 下，第 4-11 行。又，本文以為上述二例似乎在描述無情也可以說法的同時；並非有任何意思指出無情可以如同有情一樣是為主體似的「說法」，這一點由「無情說法，什麼人得聞？」便知，同時對話中也看不出有任何認同無情可以成佛的意思。

¹³ 方立天 1995，頁 411。

¹⁴ 此六種看法乃參考冉雲華教授論文所引用之材料，因篇幅關係，本文謹引述於此而不再作任何進一步申論；參見冉雲華 1980，頁 142。



我六代大師，一一皆言，單刀直入，直了見性，不言階漸。夫學道者，須頓見佛性，漸修因緣，不離是生，而得解脫；譬如母頓生子，與乳漸漸養育，其子智慧自然增長；頓悟見佛性者，亦復如是。¹⁵

文中神會「頓見佛性」之意旨我們不難理解，倒是有關「頓修還是漸修」之議題，在諸研究報告裡，認為神會在「頓修或漸修」這方面並未有明確的說明。¹⁶然而若依神會在語錄中回應各方的問答記錄，本文以為他對「頓修或漸修」已提出相當強烈的看法，亦即他認為「頓見佛性」是學人的第一要務，也就是先要「見佛性」之後，再來提及所謂的「修」才有實質的意義（亦即「漸修因緣，不離是生」的涵義）；因為真理無關乎「修」或「不修」，也就是真理不會因為有無「修」而存在與否。換言之，「見佛性」之後，「頓」、「漸」、「修」、「不修」都是相對性的概念，就是有所謂「修」也是隨自然「因緣」以便祛除習氣而已。¹⁷所以「漸修因緣」乃指後接的「漸漸養育」且會「自然增長」而非解讀成神會贊成「漸修」的意思，¹⁸更不是真有任何目標需要靠漸漸來「修」成的；此好比小孩學走路，當時間到了自己「自然」便會走，父母從旁頂多扶持一把而已，亦誠如《證道歌》所謂「學人不了用修行，深成認賊將為子」

¹⁵（唐）獨孤沛之《南宗定是非論》，見楊曾文 1996，頁 30。又，聖嚴法師之引文有誤，如寫道：「我六代大師……皆言，單刀直入，直了見性，不言階漸。夫學道者，須頓悟漸修（？）。」見聖嚴 2000，頁 184。

¹⁶ 冉雲華 1995，頁 374。

¹⁷ 馮山靈佑認為「祛除習氣」便是「修」的意思，如云：「若真悟得本，他自知時，修與不修，是兩頭語……無始曠劫習氣，未能頓淨，須教渠淨除現業流識，即是修也，不可別有法教渠修。」見《潭州馮山靈祐禪師語錄》，《大正藏》，第 47 冊，頁 577 下，第 3-6 行。

¹⁸ 「漸修因緣」一語被解讀成神會贊成「漸修」的意思，參見洪修平 1999，頁 260。反過來說，假若神會贊成「漸修」的話，那他又何必大力評擊神秀北宗一派所謂「師承是傍，法門是漸」；參見印順 1971，頁 308-311，以及陳盛港 2002，頁 169。



的比喻。¹⁹現再以志德法師所提的問題作為神會反對「漸修」的確證，如云：

禪師今教衆生唯求頓悟，何故不從小乘漸修。未有升九重之台，豈不由階漸而能登者。²⁰

由志德對神會（禪師）教人「唯求頓悟，不從小乘漸修」的這段質問裡，我們可以理解神會不會認同志德「漸修」的理論，其原因還是出在志德不了解「真理不是因『修』而得」的道理；所以對神會的「唯求頓悟」而言，志德所謂「階漸才能登九重之台」的比喻是文不對題了。另外，爲了讓我們更清楚再確定神會對「修」之認定，以下再引述中天竺國梵僧康智圓向神會提出「修道者一生得成佛道不？」的問題作討論：

中天竺國梵僧，伽羅蜜多三藏弟子康智圓問曰：「和上，多劫有緣，口口口口生死事大，念念無常，懷疑日深，不敢諮問；唯願慈悲，許申心地。」

和上答：「汝若有疑，恣意當問。」

智圓問：「一切衆生皆云修道，未審修道者一生得成佛道不？」

和上答言：「可得。」

又問：「云何可得？」

答：「如摩訶衍宗，恒沙業障，一念消除；性體無生，剎那成道，何況一生而不得耶？」

¹⁹ 見《永嘉證道歌》，《大正藏》，第48冊，頁396上，第29行。

²⁰ 《神會語錄》（胡適本），頁261。



又問：「云何剎那頃修習即得成佛？願斷此疑。」

答：「言修習即是有為諸法，計屬無常，無常者口〔不〕離生滅。」

又問：「一切諸佛，修習果滿，即成佛道。今言不假修習，云何可信？」

答：「夫所信、行修習，不離于智覺；即有智覺，即有照用，如是因果宛然；生滅本無，何假修習。」²¹

從上述神會「言修習即是有為諸法，計屬無常」到「如是因果宛然，生滅本無，何假修習」的回答，其中「不假修習」的提示似乎已說明了「頓修或漸修」是神會所否定的議題，甚至可說是他根本就不認為是需要討論的議題（亦即前引言「不言階漸」的涵義）。爲了更進一步確認這樣的結論，我們再以蘇晉「假緣起」之問來探討神會「不假修習」之禪法：

禮部侍郎蘇晉問：「假緣起？」

〔神會〕答：「不立緣起。」

問：「若不立緣起，云何得知？」

答：「本空寂體上，自有般若智慧知，故不假緣起。若立緣起，即有次第。」

問：「然則更不假修一切行耶？」

答：「若得如此見者，萬行俱備。」²²

²¹ 同上註，頁 285。

²² 同上註，頁 249。



從神會「如此見者，萬行俱備」自然「更不假修一切行」上述問答的這段話來探討，對於所謂的「修不修」甚至到底「頓修或漸修」的議題，他的「不假修習」應就是十分明確與肯定的答案。另外，從《壇經》的「若識本心，即是解脫。既得解脫，即是般若三昧」一語來看，²³神會所謂「不假修習」也和曹溪的宗旨十分吻合。

今再以曹溪的另一支派——馬祖道一（709-788）的話語來作個比較，也許就更容易明白，如道一曾說：

道不用修，但莫污染。……若欲直會其道，平常心是道。……只如今行、住、坐、臥應機接物儘是道。²⁴

道一的嗣法弟子大珠慧海也說：

性本清淨，不待修成，有證有修，即同增上慢者。²⁵

道一再傳徒弟黃檗也同樣說：

第一、唯直下頓了自心本來是佛，無一法可得，無一行可修，此是無上道，此是真如佛。²⁶

百丈徒弟開五家之始的馮山靈佑（771-853）也說：

²³ 依《六祖大師法寶壇經》全段為：「若識本心，即是解脫。既得解脫，即是般若三昧。悟般若三昧，即是無念。何名無念？無念者，見一切法不著一切法，遍一切處不著一切處。常淨自性，使六賊從六門走出，於六塵中不離不染，來去自由，即是般若三昧自在解脫，名無念行。」《大正藏》，第 48 冊，頁 351 上，第 26 行至中第 2 行。

²⁴ 道一的此說開示，僅出現在《景德傳燈錄》與《馬祖道一禪師語錄》中。見《景德傳燈錄》，《大正藏》，第 51 冊，頁 440 上，第 3-8 行；以及《馬祖道一禪師語錄》，《卍新纂續藏經》，第 69 冊，頁 3 上，第 12 行。

²⁵ 慧海，《諸方門人參問語錄》，《卍新纂續藏經》，第 63 冊，頁 26 上，第 11 行。

²⁶ （唐）裴休，《黃檗山斷際禪師傳心法要》，《大正藏》，第 48 冊，頁 381 上，第 3-4 行。



若真悟得本，他自知時，修與不修，是兩頭語。²⁷

因此由馬祖的「道不用修」、慧海之「不待修成」、黃檗斷際的「無一行可修」以及靈佑之「修與不修，是兩頭語」的開示，其立論都是雷同於神會所說的「不假修習」的意義。

至於不假修習的原因，神會則有下列的解說：

諸佛菩薩用無念，以為解脫法身。見此法身，恒沙三昧一切諸波羅蜜悉皆具足。²⁸

又說：

但莫作意，心自無物。即無物心，自性空寂。空寂體上，自有本智，謂知以為照用。²⁹

從「見此法身，悉皆具足」到「空寂體上，自有本智」的指示，我們不難理解到神會不假修習的道理很容易理解，就是當有「悉皆具足」與「自有本智」時，自然也就用不著「修習」了。因此假若我們依上述的討論作結，神會這種「唯求頓悟」而「不假修習」的意見似乎並不在前述諸多看法之內，而此也正是曹溪派下經常提到的「理念」之一。

（三）修學佛法「不應斷煩惱」的意義

早期的禪法流傳，從西元第 2 世紀的小乘禪法最先被介紹到中國後，繼之以大乘禪法的傳譯，直到 7 世紀中，禪法在中國才有了實質性的發展。同時，在早期修學禪法的主要目的是要「得到神通」以及「斷除煩惱」兩方面，³⁰亦即所謂「如是以禪定力，服智慧

²⁷ 《大正藏》，第 47 冊，頁 577 下，第 3-6 行。

²⁸ 《神會語錄》（胡適本），頁 239。

²⁹ 同上註，頁 240。

³⁰ 同時也值得注意的一點是，該文已指出中國早期禪法最後發展成四個不同



藥得其力已，還化衆生；是以四等六通，由禪而起；八除十入，藉定方成；故知禪定爲用大矣哉！」的意思。³¹然而從《神會語錄》的對話裏，針對學禪而「得到神通」的部分，神會似乎沒有表示過太多的意見；但對於學人藉由習定以「斷除煩惱」的方式而進一步用在修學佛法方面，他的態度則是相當的反對，如他說：

辟如金之與礦俱時而生，得遇金師，爐冶烹煉，金之與礦，當時各自；金則百煉百精，礦若再煉，變成灰土。
《涅槃經》：「金喻於佛性，礦者喻於煩惱。」諸大乘經論，具明煩惱爲客塵，所以不得稱之爲本；煩惱暗，如何得明。《涅槃經》云：「只言以明破暗，不言以暗破明。」若以暗破明者，即應經論共傳；經論既無，此法從何而立？³²

他以金礦經過冶煉後，分開爲金（喻佛性）與礦（喻煩惱）的比喻，來說明不含有金的「礦土」，本身即使再怎麼提煉，也只能變成灰土而不會成金的（此喻煩惱再怎麼整治也不會變成佛性），也就是說修學佛法不應從對治煩惱下手，原因是沒有以「暗破明」的道理，這正是他堅決反對「斷煩惱」的理由。神會更引用《涅槃經》來支持與說明「斷煩惱」非根本解決之道，他說：

若以煩惱爲本，不應棄本逐末；《涅槃經》云：「一切衆生，本來涅槃，無漏智性，本自具足。」又譬如木性火性，俱時而生，得燧人鑽搖，火之與木當時各自；經云：

的流派時，其中江、洛間的達摩壁觀法是「自成一派」的。見再雲華 1980，頁 66、93。

³¹ 「八除十入，藉定方成」即是以禪定方式斷除煩惱之障礙，而「八除」即是「八勝處」，也就是修習八種禪定以捨貪愛而達到祛除煩惱的目的。見慧皎，《高僧傳》，《大正藏》，第 50 冊，頁 400 中，第 22-25 行。

³² 《神會語錄》（胡適本），頁 242。



「木者喻於煩惱，火者喻於佛性。」《涅槃經》云：「以智火燒煩惱薪。」經云：「智惠即佛性。」故知諸經，具有此文，明知煩惱（非）本。³³

上文他認為假若「斷煩惱為本」是正確的修學方法，那《涅槃經》就不必指示「本來涅槃」與「煩惱為客塵」的話，也更不會有「以智（佛性）火燒煩惱薪」的比喻，因此神會認為追求「智火」才是根本解決之道。同時，此根本解決之道的理由係因「佛性是常」的緣故，他如此解釋云：

又經云：「佛性者，無問（得）無生。」何以故？非色非不色，不長不短，不高不下，不生不滅（故），（以不生不滅故），得稱為常。故以常故，得（稱）為本。³⁴

然而既然「佛性是常」，為何人們不能見？他則解釋說：

如暗室中有七寶，人亦不知有，為暗故不見。有智之人，然大明燈，持往照燎，悉得見之；是人見此七寶，終不言今有，佛性亦爾，非今始有，以煩惱故不見，謂言本無。亦如盲人不見日月，得值良醫療之，即便得見，為言日月本無今有，以盲目故不見，日月本自有之。³⁵

暫且不論上述日與月的比喻「佛性」是否得當，但以盲人「因盲目故不見日月」來襯托出人們「以煩惱故不見佛性」倒是十分恰當。若再分析以上之比喻，我們也不難理解到神會認為人們欲見「室內七寶」，不應從「暗」下手，而是應想辦法如何去照「明」，也就是說修學者應將注意力放在如何燃大明燈上；至於如何燃大明

³³ 同上註，頁 243。

³⁴ （）乃出於石井本。同上註，頁 244。

³⁵ 同上註。



燈？神會則是相當重視能燃大明燈的「有智之人」，也就是說人們在修學佛法過程中，需要了解能療目盲的「良醫」所扮演之角色是非常關鍵的；他解釋此等原因如下：

如地下有水，若不施功掘鑿，終不得水。亦如摩尼之寶，若不磨治，終不明淨，故謂言非寶。《涅槃經》云：「一切衆生，不因諸佛、菩薩、真善知識方便指授，終不能得。」若言自知者，無有是處。³⁶

上述所謂「真善知識方便指授」一語，在後來中國禪門教學的發展上佔有相當重要之份量，其份量之重由他強調「若言自知者，無有是處」一語可知。同時，既然不能夠以「斷煩惱」的方式修學禪法，那是不是意味「煩惱即是涅槃」呢？神會的回答也是否定的，他說：

若指煩惱即是涅槃，不應勸衆生具修六波羅蜜。斷一切惡，修一切善。³⁷

以上種種的討論，我們可以理解到神會所強調的「真善知識之指授」，其目的完全是爲了要「明見佛性」；換句話說，從他的意見來看，也唯有「見佛性」才能讓「煩惱」不生。同時，神會這種修學佛法「不應斷煩惱」的看法，基本上與其同門師弟南陽慧忠所謂「煩惱性自離而不斷」的意見是一致的，³⁸但與早期禪法以「斷煩惱」爲用功的目標則截然不同。³⁹

³⁶ 同上註。

³⁷ 《神會語錄》（胡適本），頁 243。

³⁸ 南陽慧忠（?-775）對以「斷煩惱」爲用功亦持否定的看法，如云：「師曰：即心是佛。曰：心有煩惱否？師曰：煩惱性自離。曰：豈不斷耶？師曰：斷煩惱者即名二乘，煩惱不生名大涅槃。」《景德傳燈錄》，《大正藏》，第 51 冊，頁 244 中，第 17-19 行。

³⁹ 筆者以爲表面上神會似乎存在「佛性爲本」以及「斷煩惱非本」二種意



（四）常與無常的概念

時間是情、器世間量測生與滅現象的指標之「單位」，當人們說到追求「永恆」、「永久」、「長生不老」等概念時，其實都是想要超越（或超脫）時光之限制；在佛教術語則用「常」等來代表前述之概念，因此追求「常」也是佛教修學人士經常談到的議題，在《神會語錄》中，類似這樣的問題也收錄不少，諸如：

〔真法師〕問：「云何是常義？」

〔神會〕答：「無常是常義。」

〔真法師〕問：「今問常義，云何答無常義？」⁴⁰

很顯然地，神會試圖解開問者受限於相對之概念，所以以「無常是常」來回答學人的提問，就是這種用意。⁴¹即使在後來禪宗大德們的開示對話記錄裏，多少也仍能看到有此種「說法」。所以當人們把「無常是常」的意思詮釋為「此世界之無常現象才是常的現象」（或者說無常才是常）時，應該是一種依字解義的曲解。由神會如下的解釋就可以澄清這種曲解，他說：

因有無常，而始說常，若其無常無，常亦無常義。以是義故，得稱為常；何以故？譬如長因短生，短因長立。若其無長，短亦不立；事相因故，義亦何殊。又法性體不可得是常義，又虛空亦常義。⁴²

依上文應不難理解到神會的意思是：由於相對的緣故，一旦提

見，但其實這二種意見所談的是同一個議題。

⁴⁰ 《神會語錄》（胡適本），頁 245。

⁴¹ 展現此種意圖的對話，在《神會語錄》（胡適本）中還有如：「廬山簡法師問：何者是中道義？答：邊是。問：今問中道義，何故答邊是？答：今言中道者，要因邊義，若不因邊義，中道亦不立。」頁 248。

⁴² 《神會語錄》（胡適本），頁 245。



到「無常」的概念也就有「常」的存在；換言之，假若沒有「無常」的概念，「常」也無法「常」存的，這是神會對「常」所作的解釋。反過來說，唯有使用「無相對」的語言才有可能貼切地詮釋「絕對」的概念，所以神會才採用「無相對」的辭句去形容「法性」與「虛空」以比喻其「絕對常」義，接下的對話即知此義：

〔真法師〕問：「何故虛空是常義？」

〔神會〕答：「虛空無大小，無中邊，是故稱常義。謂法體不可得，是不有。能見不可得體，湛然常寂，是不無，是以稱〔常〕義。唯有無而論有，不有無而不無。」⁴³

我們知道上至經文下至論疏，以「虛空」說明實性之處很多，⁴⁴神會以無大小與無中邊的「虛空」作「常」喻自然是符合經義，所言之「法體」不有不無故，也是離開對待，所以他進一步深入說：

若約法體中，於無亦不無，於有亦〔不〕有。恒沙功德本具足，此是常義；又不大不小，是常義。謂虛空無大，不可言其大；虛空無小，不可言其小；今言大者，乃是小家之大；今言小者，乃是大家之小。此于未了人，以常無常而論；若約法性理，無常無無常，故得稱為常。⁴⁵

神會上述既沒有「常」也沒有「無常」才是真正「常」的表示，除了回答真法師「何謂常」的問題外，也相對修正了時下因望

⁴³ 同上註，頁 246。

⁴⁴ 以（北涼）曇無讖譯《大般涅槃經》為例，如云：「譬如世間無物名空，虛空之性亦復如是，無所有故名為虛空。善男子，衆生之性與虛空性俱無實性；何以故？如人說言，除滅有物然後作空而是虛空實不可作。何以故？無所有故。以無有故當知無空，是虛空性。若可作者則名無常，若無常者不名虛空。善男子，如世間人說言虛空無色、無礙、常、不變易，是故世稱虛空之法為第五大。」《大正藏》，第 12 冊，頁 757 中，第 3-12 行。

⁴⁵ 《神會語錄》（胡適本），頁 245-6。



文生義而對「無常是常」一詞的曲解，更讓我們明白曹溪惠能使用「三十六對法」以為應對的主要用意之所在。⁴⁶

（五）否定當時一般人對「定」的看法

如前述，早期習禪人士的目標除了在「斷除煩惱」之外，還有追求一個可以形容的特殊狀態—「定」，現今以早期禪經《佛說大安般守意經》為例來說明，如該經序文寫道：

一朽乎下，萬生乎上；彈指之間，心九百六十轉，一日一夕十三億意；意有一身，心不自知，猶彼種夫也；是以行寂系意著，息數一至十，十數不誤，意定在之；小定三日，大定七日。⁴⁷

上文所言以數息的方法達到「小定三日，大定七日」的狀態，自然不會和平常人們「日常」的生活如吃飯、睡覺與聊天一樣的；相反地，此「三日與七日」入定的狀態有可能是不吃不喝，甚至是坐著完全不動與停止呼吸的情況；因此就外觀而言，人們難免會有所謂「出定或入定」的印象。總之，以上所述的印象就是人們對早期習禪定者的看法，這種印象即使到了唐代似乎依然是一般人的觀念，所以崔齊公問了神會下列問題：

〔崔齊公〕問：「禪師坐一定以後，得幾時出？」

〔神會〕答：「禪無方所，何有定乎。」

問：「既言無定，何名用心？」

答：「我今定尚不立，誰道用心。」

⁴⁶ 在《六祖大師法寶壇經》有言：「此三十六對法，若解用，即道；貫一切經法，入即離兩邊，自性動用，共人言語，外於相（離）相，內於空離空。」《大正藏》，第48冊，頁360中，第21-23行。

⁴⁷ 該序文乃安世高的弟子康僧會（247?-280）所寫；見安世高。《佛說大安般守意經》，《大正藏》，第15冊，頁163中，第11-14行。



問：「心定俱無，若爲是道？」

答：「只沒道，亦無若爲道。」

問：「既無若爲道，何處得只沒道？」

答：「今言只沒道，爲有若爲道；若言無若爲，只沒亦不存。」⁴⁸

對話一開始，崔齊公就問神會有關「出、入」定的問題，由此可見當時大眾對於修習「禪定」者，一般人是認爲他們會「出定與入定」，⁴⁹甚至根據其「出、入」定時間的長短，來判斷其修習禪定的功力，然而神會不但否定了該種觀念，⁵⁰甚至更以「定尚不立」，又那來「出與入」來回應。再者，若依上述的開示來加以延伸，神會所謂「定」的狀態，也可以是平常人們日常生活的吃飯與睡覺，⁵¹他的這種說法 and 當時一般人對修習「禪定」者的印象完全不同。而此種否定早期習「定」的印象，我們也可在《六祖大師法寶壇經》發現，如玄策曾對智隍的「入定」長坐加以指正，即是一例。⁵²另

⁴⁸ 《神會語錄》(胡適本)，頁 247-8。

⁴⁹ 所謂「入定」的一般印象，即使遠在四川的保唐無住也被詢問類似問題，如《歷代法寶記》云：「有雄俊法師問和上：禪師入定否？和上云：定無出入。又問：禪師入三昧否。答云：不入三昧，不住坐禪；心無得失，一切時中，總是禪。」參見《大正藏》，第 51 冊，195 頁上，第 29 行至中第 3 行。

⁵⁰ 神會反對「定」有所「出與入」，如他說：「諸學道者，心無青黃赤白，亦無出入去來及遠近前後，亦無作意，亦無不作意。如是者謂之相應也。若有出定入定及一切境界，非論善惡，皆不離妄心。有所得並是有爲，全不相應」，《神會語錄》(胡適本)，頁 264。

⁵¹ 這裡所謂的吃飯與睡覺自然非一般人之吃飯與睡覺，如《佛果園悟禪師碧岩錄》有云：「所以胸中無一事，饑來吃飯困來眠。」《大正藏》，第 48 冊，頁 205 中，第 20 行。神會曾對王維說：「今正共侍禦語時，即定惠等。」《神會語錄》(胡適本)，頁 268；亦如其《顯宗記》所云：「行住坐臥，心不動搖。」見《景德傳燈錄》，《大正藏》，第 51 冊，頁 459 上，第 24-5 行。

⁵² 如《六祖大師法寶壇經》記載云：「禪者智隍，初參五祖，自謂已得正受，庵居長坐，積二十年；師弟子玄策，遊方至河朔，聞隍之名，造庵問云：汝在此作什麼。隍曰：入定。策云：汝云入定，爲有心入耶？無心入



外，除了否定早期習禪修定者的所謂「出與入」定之外，神會對習禪定者的外表形象—「坐」也有意見，如他說：

若以坐爲是，舍利弗宴坐林間，不應被維摩詰訶。訶云：
不於三界觀（現）身意，是爲宴坐。但一切時中見無〔
念〕者，不見身相，名爲正定；不見心相，名爲正惠。⁵³

值得我們留意地是，神會上述藉由維摩詰訶責舍利弗的一段話來說明「宴坐」的意義外，他等於徹底推翻了傳統認爲「由定生慧」的學習步驟；⁵⁴誠如他所說道：

念不起，空無所有，（即）名正定。（以）能見念不起，空
無所有，（即）名爲正惠。即定之時是惠體，即惠之時是定
用；即定之時不異惠，即惠之時不異定；即定之時即是
惠，即惠之時即是定。何以故？性自如故，即是定惠等覺
（學）。⁵⁵

總而言之，神會此種「行住坐臥，心不動搖」以及「今正共侍禦語時，即定惠等」的理念是很不同於當時習「定」者的看法。⁵⁶

耶？若無心入者，一切無情草木瓦石，應合得定；若有心入者，一切有情含識之流，亦應得定。隍曰：我正入定時，不見有有無之心。策云：不見有有無之心，即是常定，何有出入？若有出入，即非大定，隍無對。」見《大正藏》，第48冊，頁357下，第19-27行。

⁵³ 見《神會語錄》（胡適本），頁265；其中（）係依石井本。

⁵⁴ 由「定生慧」的看法，係早在唐代佛教人士普遍都有的概念；現以神會請問慧澄法師有關「修何法而得見性？」爲例子，由慧澄答道：「先須學坐修定，得定以後，因定發惠，以智惠即得見性」即知；然而從神會反問：「修定之時，豈不要須作意不？」慧澄答：「是」以及他又問：「既是作意，即是識定，若爲得見？」的對話，我們不難理解到神會對由「定生慧」的概念是持反對的立場；見《神會語錄》（胡適本），頁253。

⁵⁵ 同上註，頁260-61；其中（）係依石井本。

⁵⁶ 《神會語錄》（胡適本），頁264。



(六) 從「緣起性空」到「色、空」的解釋

近代的研究報告在介紹佛教思想時，「緣起性空」是少不了要的討論主題。⁵⁷在漢譯的佛經裡，所能追溯到最早使用「緣起性空」一詞，乃出現於西晉（265-316）來自于闐國三藏無羅叉所譯之《放光般若經》裏，⁵⁸如云：

是故菩薩行般若波羅蜜說五陰性空，以十八性空，以十二緣起性空故，為衆生說法。⁵⁹

雖然上文已出現使用「緣起性空」一詞，但所指係「十二緣起性空」；然而在後秦（384-417）時來自龜茲國的鳩摩羅什，根據同一梵本所譯出的《摩訶般若波羅蜜經》，同一段經文中所翻譯出來的不僅用詞不同，意思上也有相當大的差別，⁶⁰因此我們不能確切地說該段經文譯成「緣起性空」是否恰當。另外值得留意的一點是，「緣起性空」一詞除了在《放光般若經》裡出現外，就再也沒有出現在任何中國所譯的經文裡。⁶¹

至於在論疏的部份，使用「緣起性空」一詞則最早見於《大毘盧遮那成佛經疏》的疏文裡，該疏乃唐朝傳奇人物一行（682-727）

⁵⁷ 如胡順萍云：「此無住無本所言即是『緣起性空』義」，見胡順萍 1989，頁 76；呂凱文 2002，頁 1-210；王鼎興 1999，頁 49；姚衛群 2001，頁 317-320。

⁵⁸ 無羅叉系與支謙、聶承遠、竺佛念、釋寶雲、竺叔蘭等同時代人物，無羅叉細節可參考《高僧傳》，《大正藏》，第 50 冊，頁 345 下，第 8 行。

⁵⁹ 《放光般若經》，《大正藏》，第 8 冊，頁 131 下，第 18 行。

⁶⁰ 在《摩訶般若波羅蜜經》的該段則譯為：「為衆生說性空法，是衆生實不可得，以衆生墮顛倒故，拔衆生令住不顛倒。顛倒即是無顛倒，顛倒不顛倒雖一相，而多顛倒少不顛倒。無顛倒處中則無我無衆生，乃至無知者見者；無顛倒處中亦無色無受想行識，無十二入乃至無阿耨多羅三藐三菩提，是名諸法性空。」《大正藏》，第 8 冊，頁 402 下，第 18 行至頁 403 上，第 4 行。

⁶¹ 此處「經文」係以《大正藏》所收錄為基準。



所記錄，其內容如下：

諸苦、樂等，皆從情、塵和合生；從緣無性，即是受本不生也。次句陽炎者，如春月、地氣，日光望之如水，迷渴者生企求心，奔趣徒勤，去之彌遠；衆生亦爾，不知緣起性空；有法想生，若悟實相，即想本不生也。⁶²

上文從「從緣無性」到「不知緣起性空」的文意，我們可以理解疏文所指的「緣起性空」乃是「緣起無自性」之意思，同時「緣起」和「性空」兩詞是合起來使用而且有前後的關係，亦即「因『緣起』故而致『性空』」。⁶³然而問題發生在究竟「緣起性空」的「空」是不是等同於《心經》裡所謂「色不異空，空不異色」的「空」？⁶⁴在《神會語錄》中的對話剛好也有提到這一點可作為參考，該對話乃是神會的一位出家弟子名叫無行所提出的疑問而由神會予以作答：

〔弟子比丘無行〕問：「無行見襄陽俊法師及諸法師等在和尚堂，共論色不異空，空不異色，色即是空，空即是色及龍女剎那發心，便成正覺；如是等義，無行於此有疑。」

⁶² 《大毘盧遮那成佛經疏》，《大正藏》，第 39 冊，頁 601 中，第 29 行至下第 2 行。

⁶³ 本文以為印順法師在《中觀今論》寫道：「觀空性是不能離開緣起而別觀的，要於緣起而觀察性空的。同時，性空也是不壞緣起的，這即有而空，空不礙有的中道觀，」即是符合這樣的意見；見印順 1981，頁 235。同時亦如姚衛群寫道：「把『空』解釋為事物的緣起，或解釋為事物本身就不實在，或解釋為事物不是一成不變的。這種解釋大致符合歷史上占主導地位或影響較大的佛教派別的觀念。它主要是當代社會中一些對佛教理論較有素養的研究者或佛教僧侶的理解。」見姚衛群 2001，頁 320。另外，以「緣起性空」來解讀龍樹的《中觀》之看法，見王鼎興 1999，頁 49。

⁶⁴ 《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》，第 8 冊，頁 223 上，第 13 行。



〔神會〕和上言：「汝見諸法師作何問答？」

〔無行〕白曰：「見嚴法師（問）俊法師等，何者是色不異空，空不異色？俊法師（答）借法師身（相），可明此義。何者是法師？復不是法師？乃至耳鼻等等（一一）檢責，皆不是法師。但有假名，法師身，終不可得；不可得即空，假緣有故即色。無行今所疑者，（見）俊法師作如是解，伏願和上，示其要旨。」⁶⁵

雖然上文俊法師並沒有明白引用「緣起性空」一詞來解說「空」的概念，但從「假緣有故即色，不可得即空」的表示，已很符合「緣起性空」一詞的本意。但無行對於岩、俊二法師採用「逐層剖析」的方式來說明「色不異空，空不異色」之「空」覺得很有疑問，他似乎不認同從萬法「緣起」以致性「空」的道理和經文中所云「色不異空，空不異色」的「空」是同樣的意思，而神會則有如下的回答：

〔俊〕法師所論，自作一家道理，若尋經意，即未相應。謂俊法師說，乃析物以明空。（即）不知心鏡高於須彌。汝今諦聽，為汝略示。⁶⁶

他的上述回答，很顯然是不同意俊法師採用「析物」來明白「空」的看法，神會以為「析物明空」乃一家之言而非經文原有的意思。同時為了慎重起見，他還要求無行需要「諦聽」，神會的看法是：

（是）心起故即色，（色）不可得故即空。又云：「法性妙有故即色，色妙無故即空。」（所以）經云：「色不異空，

⁶⁵ 《神會語錄》（胡適本），頁 273-4；其中（）係依石井本。

⁶⁶ 同上註，頁 274。



空不異色，其義如是。」又云：「見即色，見無可見即空。」（是以）經云：「色即是空，空即是色。受想行識，亦復如是。」⁶⁷

上文所謂「法性妙有故即色，色妙無故即空」以及「見即色，見無可見即空」二句就是神會描述「色」與「空」的概念，他認為這樣的定義才符合經文裡所謂「色不異空」與「色即是空」的意思。然而現今人們從解讀「緣起無自性」開始，並接續推演到「緣起性空」（俗諦），最後再演繹到詮釋佛法裡所謂「空」的概念時，是否有和神會所闡述的「是心起故即色，色不可得故即空」（第一義諦）產生混淆的情形不得而知，⁶⁸但是唐代學人的疑問，直至今日依然存在，則是一個值得深思的問題。

（七）有關無念法的具體實行內容

「無念」的概念並非始於中國，然而它為中國禪宗修學者所重視之原因，除了《六祖壇經》的開導外，神會的大力提倡可能是主因之一；⁶⁹從《神會語錄》中，張說（667-730）的請問即是一明顯之例子：

張燕公問：「禪師常說無念法，勸人修學，未審無念法有無？」〔神會〕答：「無念（法）不言有，不言無。（若）言其有者，即（不）同世有，言其無者，即（不）同世

⁶⁷ 同上註。

⁶⁸ 誠如《中論》所說：「若人不能如實分別二諦，則於甚深佛法，不知實義。」見《大正藏》，第30冊，頁32下，第23-25行。另外，筆者以為研究顯示從「緣起無自性」的概念開始，進而推演到「緣起性空」，甚至最後再演繹到佛法的核心—「空」之邏輯，是否就是聖者如釋迦花了六年枯坐在菩提樹下後方才得知的道理，這一點是值得我們再進一步去深究的。

⁶⁹ Jan Yun-Hua 1989，頁51。另外，以《六祖壇經》為主體來討論「無念法」的議題，參見馮煥珍2002，頁263-297。



無。是以無念不同有無。」⁷⁰

張說係天寶末年的宰相，他和北宗的普寂禪師以及北宗支持者武平一與一行等人過從甚密；從張說開頭以「禪師常說」一語，除了知道當時的神會是真有大力提倡「無念法」外，我們也可以了解即使素有飽學美譽的張說似乎不能瞭解神會所謂「無念法」的具體內容，因此張說才有接下來問道「到底有沒有無念法？」同時，張說的此一質問，我們也知道和北宗關係較密切的他，對神會的教旨多少是採比較「質疑」的態度，也許他的此種態度，遭致神會的作答也相對地「抽象」起來，⁷¹此由接下之對話可以看出：

〔張說〕問：「喚作是（沒）物？」〔神會〕答：「不喚作是物。」問：「作勿生是？」答：「亦不作勿生，是以無念不可說。今言說者，為對問故；若不對問，終無言說。譬如明鏡，若不對像，鏡中終不現像。今言現像者，為對物故，所以現像。」問：「（若）不對像照（不照）？」答：「今言照者，不言對與不對，俱常照。」問：「既言無形像，復無言說，一切有無皆不可立。今言照者，復是何照？」答：「今言照者，以鏡明故有此性；以衆生心淨故，（自）然有大智惠光，照無餘世界。」問：「作沒生得見無物？見無物喚作是物？」答：「不喚作是物。」問：「既不喚作是物，（何名為見？）」答：「見不見無物是真見常見（見無物即是真見常見）。」⁷²

⁷⁰ 《神會語錄》（胡適本），頁 250；其中（）係依石井本。

⁷¹ 「無念法」抽象之描述，亦如《顯宗記》云：「夫真如無念，非想念而能知；實相無生，豈色心而能見。無念念者即念真如，無生生者即生實相。」見《景德傳燈錄》，頁 458 上，第 26-28 行。

⁷² 為減少篇幅，不跳行。《神會語錄》（胡適本），頁 251-252；其中（）係依石井本。



從神會的上述回話，似乎又依稀看到曹溪「三十六對法」的影子，因此雖然對其無念法有一個大致的概念，但是如何修學的「具體實行內容」依舊不很清楚。由於在現今研究報告中，對神會「無念法」的討論已有許多，⁷³為避免重複，本文如下僅針對神會無念法如何具體實行的部分加以申論。

從神會諸多文件中，有關其「無念法」的具體修學內容，首先可見於《菩提達摩南宗定是非論》之開示，如云：

諸善知識，若在學地者，心若有念起，即便覺照；起心既滅，覺照自亡，即是無念。⁷⁴

次之，在《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》，神會也有說：

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。⁷⁵

從以上二引述，我們可以知道神會在介紹和分享他的修學經驗。同時，他這樣的介紹很容易就讓初學者捉摸到所謂的「無念法」是應該如何來實行的。首先，他要人們練習「心若有念起，即便覺照」的功夫，接著藉由如此不斷練習一直到「起心既滅，覺照自亡」的景況時，那個時候就是「無念」；甚至如此不斷練習到達了「有無雙遣，境智俱亡」時，其所謂的「本性無住心」、「自性菩提」以及「無念」都不再是一些佛學名詞而已，反倒是一個真真實實呈現在眼前的「那個」。然而如何識得「那個」景況？我們可以在《神會語錄》裏收錄到神足法師所問的「真如之體以是本心，復無

⁷³ 參見印順 1971，頁 300-423；楊曾文 1999，頁 183-227 以及 1996，頁 200-231；聖嚴 2000，頁 29-32；Jan Yun-Hua 1989，頁 37-58；張國一 2002a，頁 49-79。

⁷⁴ 參見胡適 1982，頁 308-309。

⁷⁵ 同上註，頁 249-250。



青黃之相，如何得識？」之議題上得到答案，其記載如下：

〔神足師〕問：「真如之體以是本心，復無青黃之相，如何得識？」〔神會〕答：「我心本空寂，不覺妄念起。若覺妄念者，覺妄自俱滅，此則（即）識心者（也）。」

問：「雖有覺照，還同生滅，今說何法，得不生滅？」

答：「（只由）心起故遂有生滅，（若也起）心既（滅即生滅）自除，無相可（得）假說（覺照），覺照已滅，（生滅自無），自無即不生滅。」⁷⁶

上述唯有「若覺妄念者，覺妄自俱滅」之時，神會認為「那個」就是「識得心」的人才能識得；但如此之回答似乎還並不能夠滿足神足，於是他進一步追問到「雖有覺照，還同生滅」，於是神會回應以「心起故遂有生滅」，他更接著提到「心既自除，無相可假說。覺照已滅，自無即不生滅」來圓滿神足的此一追問，其中「心既『自』除，『無』相可假說」裡頭的「自、無」二字也正是神會所謂「不生滅」的原因。討論到此為止，神會如此簡要的解說，我們已可以逐漸勾畫出他所謂「無念法」的具體修學內容。同時，從上述的應答裡，我們不難看出神會的教法有其一定的修學經驗為依據，因此當後人研究指稱神會乃「知解宗徒」時，⁷⁷本文以為如此評語並不完全符合事實。

另外，神會也不斷提醒學人在修學「無念法」時，會有下列一

⁷⁶ 同上註，頁 254；其中（）係依石井本。

⁷⁷ 譬如胡適對荷澤一宗的評語曾說道：「神會雖說無念，然宗密屢說荷澤主張「知之一字，衆妙之門」，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。」見胡適 1982，頁 51。郭朋認為：「他〔神會〕基本上是個知解宗徒。」見郭朋 1989，頁 30。另外，一般研究報告在解讀神會的「知見」義時，多半側重於「知」的討論而忽略「見」的解釋。參見陳盛港 2002a，頁 133-137。



些狀況，譬如他說：

或有起覺滅妄，妄滅住覺爲究竟；或有起心（觀心）而同（取）於空，或覺妄俱滅，不了本性，住無記空，如此之輩，不可具說；本性虛無之理，時人不了，隨念即成，是以不同。非論凡夫，如來說無爲一法，一切賢聖而有差別，何況今日一切諸學者，若爲得同？⁷⁸

以上他舉出學人可能犯的錯誤，諸如「有起覺滅妄」、以「妄滅住覺爲究竟」、「起心而同於空」以及「覺妄俱滅，不了本性，住無記空」等等，都再度肯定神會若非有實際經驗爲後盾，他是不可能隨意指出人們會犯下何種的錯誤，這也再一次說明他並非只有「知解」而已。然而當神會覺察到「本性虛無」之理不是很容易被人們瞭解時，爲了讓自己的立論容易於被理解，他就引用經文補充如下的說道：

故經云：「滅覺道成。」又云：「若見遍，即覺照亦不立。」今存覺照者，爲見聞遍及。若斷清淨體，何所覺？何所照？⁷⁹

總結以上種種討論，從「若在學地者，心若有念起，即便覺照」的實行方法開始一直到達此「若見遍，即覺照亦不立」的時候，神會的「無念法」就算大功告成而圓滿抵達目的地。至於神會畢身修學「無念法」的最終目標如何，他則有如下的描述：

無念即是一念，一念即是一切智，一切智者即是甚深般若波羅蜜，甚深般若波羅蜜即是如來禪。是故經云：「善男子，（汝以）何等觀如來平等。」《維摩經》云：「如自觀

⁷⁸ 《神會語錄》（胡適本），頁 258；其中（）係依石井本。

⁷⁹ 同上註，頁 272。又神會的「故經云」應是引用《維摩詰所說經》所說：「始在佛樹力降魔，得甘露滅覺道成。」見《大正藏》，第 14 冊，頁 537 下，第 14 行。



身實相，觀佛亦然。」然我觀如來，前際不來，後際不去，今則無住。以無住故，則（即）如來禪，即第一義空。若菩薩摩訶薩，如是思惟觀察，上下（上）昇進自覺聖智。⁸⁰

從「無念」即是「一念」，也是「一切智」，也就是「甚深般若波羅蜜」，自然也是「如來禪」，亦是「第一義空」，當然就是「實相」等等之圓滿境地，到此時文字所能形容的也就非常有限了。因此當研究顯示，「無念法」之所以會成爲中國禪宗修學者所重視的課題之一，乃因神會的大力提倡使然；⁸¹就上述整體而言，該項結論是可以肯定的。

綜合以上從（一）到（七）的幾點討論，我們可以發現神會推翻許多前人在修學佛法過程中「習以爲常」之觀念，正如獨孤沛於《菩提達摩南宗定是非論》的後序寫道：「審詳其論，不可思議。聞者皆言昔者未聞，見者皆言昔者未見」，⁸²其中「昔者未聞」與「昔者未見」都說明了神會的禪法，在當時是屬於較新穎而不同於傳統的定義或解釋。

三、結論

依據圭峰宗密的觀察，荷澤神會之教法全都來自於六祖惠能的啟發與指導，即所謂「荷澤宗者，全是曹溪之法，無別教旨。」因此藉由《神會語錄》所記錄下來的諸多問答裡，我們可以認識到

⁸⁰ 本節錄原係針對門人蔡鎬問「中道義」一條作回答，由於適用於其「無念法」的解說而引用以佐參考，見《神會語錄》（胡適本），頁 280。

⁸¹ 見 Jan Yun-Hua 1989，頁 51。又，除了神會之外，在早期文獻裡，談到「無念法」最多又延伸最廣的當屬四川保唐派無住和尚的《曆代法寶記》；同時，依《曆代法寶記》的記載，無住和尚也是爲此「無念法」而跋涉千里到四川請教金無相和尚的；參見《大正藏》，第 51 冊，頁 179-196。關於保唐無住的思想，見張國一 2002b，頁 11-17。

⁸² 參見胡適 1982，頁 315。



「曹溪教旨」的許多理念與須要澄清某些有爭議性之議題，諸如：（1）曹溪一派可以接受「無情說法」的理念，卻堅決反對「無情成佛」之原因；（2）當提到「修行」二字時，觀念上應無所謂「頓或漸」之別，也就是真理不會因為有無修習而存在，所以神會提出「唯求頓悟而不假修習」的意見；（3）認為人們修學佛法，應專注於求取「真諦的了知」而非想辦法「斷除煩惱」；（4）以「常與無常」為例子，來說明「相對」與「絕對」的差別處；（5）破除學人以為「定」有所謂「入」與「出」的錯誤認知並倡導「定慧等學」的觀念；（6）反對人們試圖以解析的方式來了解佛法所謂「空」的概念；（7）對於經常提到的「無念」法，神會給予最具體的解釋。以上本文從荷澤神會的角度，試圖逐一解析他的佛法修學經驗與對學人之建議，以期後人看待「曹溪教旨」時有更清楚的一面。



附錄：《神會語錄》中請教的人士一覽表

請教的人士	稱呼或名字
王公或朝廷命官	江陵郡長史、某侍郎、戶部尚書王趙公據、崔齊公宗之、禮部侍郎蘇晉、〔潤州刺史李峻〕、 ⁸³ 張燕公說、侍郎苗〔晉卿〕、嗣道王李煉、常州司戶元忠直、潤州司馬王幼林、侍禦史王維（寇太守、張別駕、袁司馬）、 ⁸⁴ 蘇州長史唐法通、揚州長史王怡、相州別駕馬擇（別駕蘇成、長史裴溫、司馬元光紹）、〔給事中房管〕、〔峻義縣尉李冤〕、內鄉縣令張萬頃、洛陽縣令徐鏐、南陽太守王弼。
本地僧人	遠法師、真法師、廬山簡法師、同寺惠澄法師、神足師、魏州幹光法師、哲法師、志德法師、蔣山義法師、義圓法師、牛頭山寵禪師、羅浮懷迪師、牛頭山袁禪師、行律師。
外來僧人	中天竺國梵僧伽羅蜜多三藏弟子康智圓。
本地人士	鄭浚、〔齋寺主〕。
門弟子	比丘無行、門人蔡鎬。

⁸³ 〔 〕中括弧表僅有出現于石井本。

⁸⁴ （ ）小括弧表其他在場人士。



參考文獻

- (後秦)鳩摩羅什。《摩訶般若波羅蜜經》。《大正藏》，第 8 冊。
——。《維摩詰所說經》。《大正藏》，第 14 冊。
——。《中論》。《大正藏》，第 30 冊。
- (北涼)曇無讖。《大般涅槃經》。《大正藏》，第 12 冊。
- (西晉)無羅叉。《放光般若經》。《大正藏》，第 8 冊。
- (漢)安世高。《佛說大安般守意經》。《大正藏》，第 15 冊。
- (梁)慧皎。《高僧傳》。《大正藏》，第 50 冊。
- (唐)不詳。《曆代法寶記》。《大正藏》，第 51 冊。
- (唐)一行。《大毘盧遮那成佛經疏》。《大正藏》，第 39 冊。
- (唐)裴休。《黃檗山斷際禪師傳心法要》。《大正藏》，第 48 冊。
- (唐)靈祐。《潭州滄山靈祐禪師語錄》。《大正藏》，第 47 冊。
- (唐)玄覺。《永嘉證道歌》。《大正藏》，第 48 冊。
- (唐)宗密。《中華傳心地禪門師資承襲圖》。《卍新纂續藏經》，第 110 冊。
- (唐)道一。《馬祖道一禪師語錄》。《卍新纂續藏經》，第 69 冊。
- (唐)慧海。《諸方門人參問語錄》。《卍新纂續藏經》，第 63 冊。
- (宋)道源。《景德傳燈錄》。《大正藏》，第 51 冊。
- (元)宗寶。《六祖大師法寶壇經》。《大正藏》，第 48 冊。
- 方立天。1995。〈石頭宗心性論思想述評〉。《佛教思想的傳承與發展——印順導師九秩華誕祝壽文集》，頁 393-422。臺北：東大圖書公司。
- 王鼎興。1999。《牛頭法融禪學思想研究》。東吳大學中國文學系碩



士學位論文。

古田紹欽編修。1968。《鈴木大拙全集》，第 3 冊。東京：岩波書店。

冉雲華。1980。〈宗密著「道俗酬答文集」的研究〉。《華岡佛學學報》，第 4 期，頁 132-166。

——。1984。〈中國早期禪法的流傳和特點——慧皎、道宣所著「習禪篇」研究〉。《華岡佛學學報》，第 7 期，頁 63-99。

——。1995。〈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》，頁 367-392。臺北：東大圖書公司

——。1995。〈禪宗見性思想的發展與定型〉。《中華佛學學報》，第 8 期，頁 59-73。

印順。1971。《中國禪宗史》。臺北：正聞出版社。

——。1981《妙雲集》。臺北：正聞出版社。

宇井伯壽。1935。《禪宗史研究》。東京都：岩波書店。

呂凱文。2002。《初期佛教「緣起」概念析論：緣起與《雜阿含經》〈雜因誦〉諸相應概念之交涉》。輔仁大學哲學研究所博士論文。

洪修平。1999。《禪宗思想的形成與發展》。三重：佛光文化公司。

柳田聖山。1967。《初期禪宗史書之研究》。京都：法藏館。

胡適。1982。《神會和尚遺集》。臺北：胡適紀念館。

胡順萍。1989。〈六祖壇經思想之承傳與影響〉。《國立臺灣師範大學國文研究所集刊》，第 33 期，頁 1-154。

姚衛群。2001。〈佛教的「空」觀念及其在當代社會中的影響〉。《普門學報》，第 2 期，頁 313-326。



- 郭朋。1989。〈神會思想簡論〉。《世界宗教研究》，第 1 期，頁 30-40。
- 陳盛港。2002a。〈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 7 期，頁 141-185。
- 。2002b。〈從《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》論荷澤神會之教法〉。《普門學報》，第 12 期，頁 141-185。
- 馮煥珍。2002。〈說「無念為宗」〉。《中華佛學研究》，第 6 期，頁 263-297。
- 張國一。2002a。〈荷澤神會的心性思想〉。《圓光佛學學報》，第 7 期，頁 49-79。
- 。2002b。〈保唐無住的「心性」思想〉。《海潮音雜誌》，第 83 卷，第 1-2 期，頁 11-17。
- 楊曾文。1996。《神會和尚禪話錄》。北京：中華書局。
- 。1999。《唐五代禪宗史》。北京：中國社會科學出版社。
- 楊惠南。1983。〈南禪「頓悟」說的理論基礎——以「衆生本來是佛」為中心〉。《台大哲學評論》，第 6 期，頁 103-123。
- 葛兆光。1994。〈荷澤宗考〉。《新史學》，第 5 卷，第 4 期，頁 51-78。
- 聖嚴。2000。《神會禪師的悟境》。臺北：法鼓文化公司。
- Jan, Yun-Hua. 1989. "A Comparative Study of 'No-thought' (wu-nien) in Some Indian and Chinese Buddhist Texts." *Journal of Chinese Philosophy* 16, pp. 37-58.
- McRae, John R. 1987a. "Shen-hui and the Teaching of Sudden Enlightenment," pp.227-278 in Peter N. Gregory ed., *Sudden and Gradual Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*.



Honolulu: University of Hawaii.

—— 1987b. *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii.



Exploring Some Buddhist's Issues of the Tang Based on *Shenhui's Recorded Sayings*

Calvin Chen

The Department of Asia Studies in University of Queensland (retire)

Abstract

Among Caoxi Huineng's disciples, Shenhui is the most influential and controversial figure. His anti-Northern campaign was one of the most significant events in Chan history during the Tang. The discovery of *Shenhui's Recorded Sayings*, originally titled *Nanyang Heshang Miscellaneous Dialogues* (Nanyang Heshang Wen Da Zha Zheng Yi), records his dialogues with many Buddhist practitioners of the Tang regarding Buddhist concepts and teachings. Because these questioners' backgrounds cover the whole range of Buddhist communities, their questions become a valuable source in studying Buddhist concepts at that time. This paper mainly analyzes seven issues, which were proposed by many Buddhist practitioners, and studies Shenhui's replies, which convey his thoughts and meditative experience under Huineng.

Keywords: Shenhui, Nanyang Heshang, Dunhuang documents, *Shenhui's Recorded Sayings*, *Miscellaneous Dialogues*

