

## 〈永嘉證道歌〉原作者溯源併歌文比較

陳盛港

澳洲國立昆士蘭大學  
亞洲語言文化博士班研究

### 提要

〈永嘉證道歌〉被中國佛教徒經常誦唸與引述來了解佛法的真諦，依照傳統的說法，該歌的作者歸為永嘉玄覺；但是歌文中所提下列事項形成時間諸如(1)西天廿八祖傳承的形成時間；(2)中國禪宗六代祖師的形成年代；(3)使用「曹溪」一語來代表惠能的記載等等，似乎都是發生在玄覺寂滅後二、三十年，與他的寂滅日相當的不一致；本文除了質疑永嘉玄覺非該歌之原作者外，亦藉歌文比較並推測惠能的討北弟子神會和尚具相當高的可能性是〈證道歌〉的原作者，同時該歌有可能在他遭貶逐時期（753~755年間）或之後完成。

**關鍵詞：**1. 〈永嘉證道歌〉 2. 神會 3. 玄覺

## 前言

一千多年以來，有一首相當知名的禪歌〈永嘉證道歌〉，<sup>1</sup> 被中國佛教徒經常誦唸與引述，其目的是藉此來了解佛法的真諦與支持某種立論；雖依照傳統的說法，該歌的作者歸為永嘉玄覺（665～713），<sup>2</sup> 但是歌文中所提下列事項形成時間與玄覺生寂日有相當的不一致，諸如(1)西天（印度）廿八祖傳承說法的形成時間；(2)中國禪宗六代祖師傳承的形成年代；(3)使用「曹溪」一語來代表惠能的記載等等，似乎都是發生在玄覺禪師寂滅後二、三十年的事情；以上矛盾，本文質疑永嘉玄覺為該歌之原作者。

除了依據《全唐文》的碑銘對以上三點在時間上依序整理外，本文亦藉《宋高僧傳》粗略之記載，<sup>3</sup> 將玄覺禪師和另外一位有可能是原作者的神會和尚，從他們的學習背景及參與宗教的歷史事件來比較，找出誰比較有可能是〈證道歌〉的真正作者；同時也將兩者所遺留下來的文章、語錄，譬如玄覺的《永嘉禪宗集》<sup>4</sup> 和敦煌文獻中有關神會和尚在「立南北宗」時期所留下的記錄如《菩提達摩南宗定是非論》、《頓教解脫禪門直了性壇語》<sup>5</sup> 與《神會語錄》<sup>6</sup> 等為觀點，與〈證道歌〉中作者的見解作比對，諸如(1)作歌者以「傳衣」來確認正統傳承之說；(2)作歌者的頓教理論；(3)作歌者「立宗旨」的意志；(4)作歌者肯定惠能的教法；(5)作歌者的修行指標——般若波羅蜜；(6)作歌者以為了達真理的唯一途徑——知見力；(7)作歌者強調「覺」的重要；(8)作歌者修行方式以自然輕鬆為本；(9)作歌者雲遊的修學過程與嚮往文靜的山居

<sup>1</sup> 《大正藏》冊 48，頁 395。

<sup>2</sup> 永嘉玄覺禪師之生寂年依《宋高僧傳》記載為準，收錄於《大正藏》冊 50，頁 758。

<sup>3</sup> 《大正藏》冊 50，頁 709～901。

<sup>4</sup> 《大正藏》冊 48，頁 387～395。

<sup>5</sup> 此二文獻可見於胡適著，〈新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種〉一文，載於《現代佛教學術叢刊》（1980），冊 12，頁 63～95 與頁 45～60。

<sup>6</sup> 見胡適，《神會和尚遺集》，（臺北：胡適紀念館，1982）。

生活等等一一分析；推測神會和尚具相當高的可能性是〈證道歌〉的原作者，同時該歌有可能在他遭貶逐時期（753～755 年間）或之後完成，除上述的討論外，本文亦對於在《大正藏》第 48 冊收錄之〈永嘉證道歌〉提出非唐朝版本之看法。

## 一、對作者永嘉玄覺的質疑——從傳燈史的演進開始

唐朝在 775 年安祿山叛亂後，<sup>7</sup> 政治及文化等開始由高峰期走下坡，皇家支持佛教的力量也逐漸削減，終於在會昌 5 年 5 月，唐武宗接受道士趙歸真「剷除異（佛）教」的建議，消滅寺廟近 4,600 間，令僧尼還俗約 260,500 人，<sup>8</sup> 此即佛教史上的第三次法難；雖然該次法難歷經不過十個多月，但是在「書於紙素者，投諸火」的政治命令下，十分依賴佛教典籍來傳遞教意的佛教宗派如法相、三論、天台、華嚴等受到相當的重創而幾乎奄奄一息；所幸武宗死後，繼位之宣宗立即恢復佛教舊觀，尤其在重新抄寫佛教文獻方面；但是在蒐錄謄寫過程中諸多錯誤難免可能發生，<sup>9</sup> 這也許是法難之後，有關文獻常發現錯冠作者或抄錄上之錯誤；又如果不幸在法難前，文獻本身的正確性就不甚可靠的話，那真偽問題的考證就更加困難；〈永嘉證道歌〉也許即是錯冠作者的例子。

當一個宗派逐漸形成，而且成為所有教派的佼佼者時，或許就須面臨其他競爭教派對其教源的質疑；然而距佛教創始者——釋迦摩尼佛圓寂後的時間愈長，即使宗派內的人士對自己教源，有時也無法拿出充份有力的證據來作說明，禪宗的處境也不例外；因此在禪師們的語錄裡被問及該宗是否源自佛教的創始者時，總得要交待其宗派的傳承，此亦包括在印度傳承的部分。〈證道歌〉的作者即是如此，歌中的第 206 行

---

<sup>7</sup> 若無特別註明，阿拉伯數字年代均表公元。

<sup>8</sup> 見志磐著，《佛祖統紀》，《大正藏》冊 49，頁 386。

<sup>9</sup> 畢昇發明活版印刷術約在北宋中期（1041～1048），最早的手刻版《金剛經》發現在西元 883 年，也就是在此之前，文獻之翻印多以手刻板或手謄寫方式進行。

「廿八代西天記」就是述說其宗派在印度的起源。<sup>10</sup> 但是西天廿八祖的說法究竟何時開始；一般而言，近代的研究指出「西天諸祖」的傳說大致依循下列經典：《達摩多羅禪經》序、<sup>11</sup> 《付法藏傳》<sup>12</sup> 與《出三藏記集》；<sup>13</sup> 而荷澤神會和尚在他「立南北宗」的無遮大會上被質詢到有關其宗派根源時的應答，也許是個首例。他依據《禪經》序的傳燈史，以「西國八代」來回答號稱「山東遠」的崇遠法師對其宗派在印度傳承的質疑；<sup>14</sup> 隨著時間之經過，緊接著也有廿五代、廿八代、廿九代甚至五十一代的說法不一而出；問題是廿八代的說法，至少是在 730 年以後才有的事，<sup>15</sup> 而玄覺在 713 年就已圓寂，如果他是〈證道歌〉的作者，怎有可能將西天廿八祖的說法放入他的禪歌裡？與其說「廿八代西天記」這一句係後人添加，不如說該歌之完成時間有可能晚於玄覺之圓寂日為佳；再者，中國六代「祖師」的傳承，也可能是在 753 年後才逐漸被廣為引用；玄覺禪師又怎可能在該歌寫出「菩提達磨為初祖」的詩句來？同時，最早使用「曹溪」一語來代表「惠能」的記載，大約也在 744~749 年間或以後才被使用等。<sup>16</sup> 以上疑點，雖早在志磐著《佛祖統紀》時（1269）就因文意不同而起疑，<sup>17</sup> 及民初宗門大老月溪禪師對永嘉玄覺作此歌亦採十分保留的態度外；<sup>18</sup> 現今

<sup>10</sup> 〈證道歌〉是以三字或七字為一句排列，本文計算方式採一句接一句依序編號，如以「廿八代西天記」為例，它位於整首歌的 206 行。

<sup>11</sup> 《大正藏》冊 15，頁 300~324。

<sup>12</sup> 《大正藏》冊 50，頁 297~321。

<sup>13</sup> 《大正藏》冊 55，頁 1~114。

<sup>14</sup> 同上注 5，頁 82，第 2 行。

<sup>15</sup> 見印順著《中國禪宗史》，頁 255。

<sup>16</sup> 參閱 MCRAE, John R. 作, "Shen-hui and the Teaching of Sudden Enlightenment" 一文，載於 *Sudden and Gradual Approaches to Enlightenment in Chinese Thought* 一書，頁 234。

<sup>17</sup> 見志磐著《佛祖統紀》，《大正藏》冊 49，頁 202b，第 19 行。

<sup>18</sup> 民初知名禪師月溪法師認為《永嘉禪宗集》係老子道德經之思想，其內容與〈證道歌〉理念完全不同，他因擁有宋版〈荷澤大師證道歌〉而質疑〈永嘉證道歌〉非永嘉所為，或有其道理存在；見月溪著《荷澤大師證道歌顯宗記朔源》序文，（臺北縣：菩提印經會 1992）。

學界中有楊鴻飛之〈永嘉證道歌について西天諸祖說考の一節〉一文簡潔的重點提示該歌被質疑的部分<sup>19</sup> 與最近楊曾文著《唐五代禪宗史》一書亦有提到此點，但主要採宇井伯壽《禪宗史研究》之結論等，<sup>20</sup> 以上雖都觸及此疑問但尚未有廣泛的討論；因此本文先試就《全唐文》收錄的碑銘為參考主體，針對歌中提及有關西天廿八祖傳承的探討、中國禪宗六代「祖師」之稱呼、使用「曹溪」表惠能之記載等，三方面來觀察並延伸上述前人之質疑。

### （一）廿八代西天記的探討

〈證道歌〉中第 206 句提到「廿八代西天記」，<sup>21</sup> 此說明該歌作者已知道其宗派於印度的傳承史，也就是說中國禪宗的「第一代祖師」菩提達摩是印度傳承下來的第廿八代祖。茲將整體前後文，從第 205 到 209 句引述如下：

第一迦葉首傳燈（205 句）  
二十八代西天記（206 句）  
法東流（207 句）  
入此土（208 句）  
菩提達磨為初祖（209 句）

依據胡適對禪宗傳燈史傳說之研究有以下結論：<sup>22</sup> (1)神會和尚依《禪經》序的「西國八代」說；(2)依據《付法藏傳》的廿五與廿六代說；(3)採輯《付法藏傳》的廿四代或廿五代，加上《禪經》序的四代成

<sup>19</sup> 楊鴻飛一文，見《印度學佛教學研究》13：2（1965），頁 160～161。

<sup>20</sup> 宇井伯壽《禪宗史研究》之結論可參考楊曾文之《唐五代禪宗史》，（北京市：中國社會科學出版社 1999），頁 249。

<sup>21</sup> 〈證道歌〉結構採三或七字為一句，共 319 句 1813 字，本文引述歌文時，由 1 始依序到 319。

<sup>22</sup> 見胡適著，〈與柳田聖山論禪宗史書〉一文，載於《現代佛教學術叢刊》1980，冊 4，頁 368。

為廿八與廿九代說；(4)引述《出三藏記集》的五十一代說。

(1)有關「西國八代」說，係採神會和尚在 730~732 年「立南北宗」的滑台大雲寺無遮大會上，他以「西國八代」回答有關其宗派師承從印度至今的根源之質詢，但是由佛教創始者釋迦牟尼到達摩已超過近千年，八代的說法似乎難以自圓，於是他可能在 745 年作「顯宗記」時修正為廿八代（此說法尚有很多爭議處，本文不在此深入），<sup>23</sup> 隨後於 781 年相傳為神會徒弟所作的《曹溪大師別傳》也肯定沿襲廿八代的說法，神會的第四代徒弟，同時也是當時佛教界知名的學者——宗密，在其 823 年所著之《圓覺經大疏鈔》也採用廿八代的理論；依據印順法師的研究，<sup>24</sup> 神會荷澤派一直都一致地沿用廿八代之說。

(2)廿五代或廿六代之說，係出現於 829 年劉禹錫作的《牛頭山第一祖融大師新塔記》，<sup>25</sup> 它寫到達摩為第廿五代；在獨孤及 772 年的《舒州山谷寺覺寂塔隋故鏡智禪師碑銘》（三祖僧璨）文中，<sup>26</sup> 它卻指達摩為第廿六代。

(3)有關廿九代說，見於李華作《故左溪大師碑》（寂於 754 年）云：

佛以心法付大迦葉，此後相承凡廿九世至梁魏間有菩薩僧菩提達摩禪師。<sup>27</sup>

同時，於 775 年完成的《歷代法寶記》亦採廿九世說。<sup>28</sup>

(4)五十一代的說法，係依據白居易為馬祖道一的弟子——興善惟寬（寂於 796 年）所寫的《西京興善寺傳法堂碑銘》即是一個例子。<sup>29</sup>

<sup>23</sup> 見《景德傳燈錄》卷 30，《大正藏》冊 51，頁 459a，第 27 行。

<sup>24</sup> 見印順著，《中國禪宗史》，頁 257，正聞出版社 1990。

<sup>25</sup> 見《全唐文》卷 606。

<sup>26</sup> 見《全唐文》卷 390。

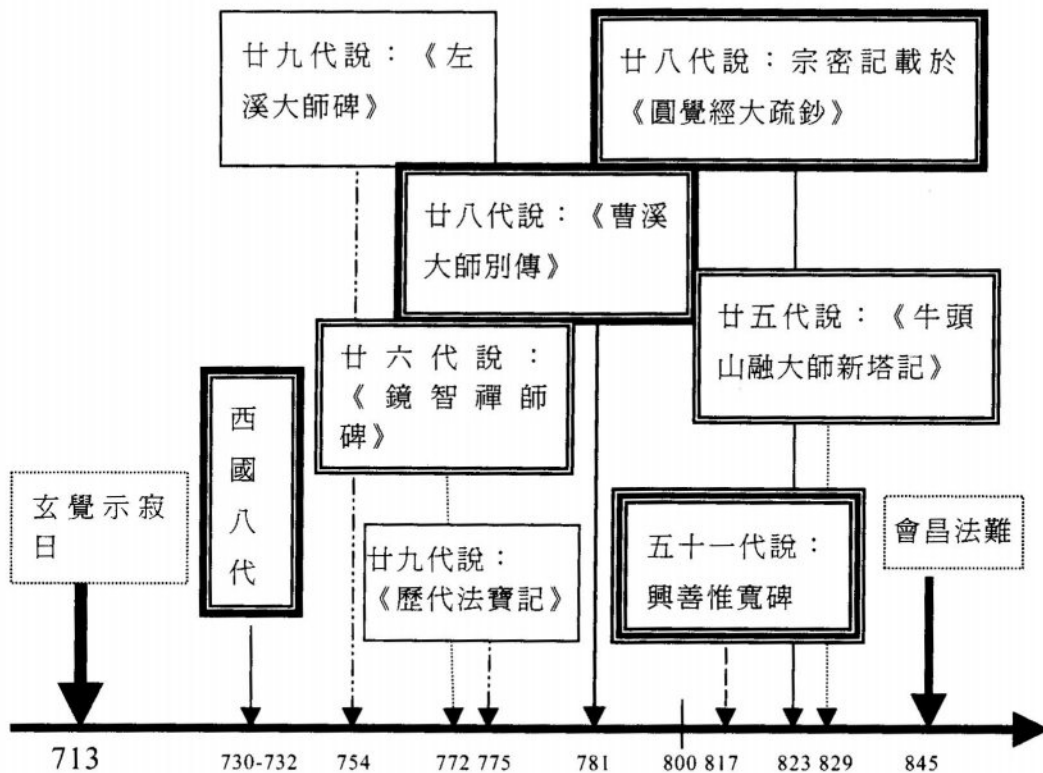
<sup>27</sup> 見《全唐文》卷 320。

<sup>28</sup> 《大正藏》冊 51，頁 180b，第 15 行。

<sup>29</sup> 見《全唐文》卷 678。

整體而言，依據印順法師之研究，廿八代說在 801 年《寶林傳》之後，較廣泛被大多數人們所引用，也就是後來文獻如《祖堂集》（952）、《景德傳燈錄》（1004）、《傳法正宗記》（1049）等可能都是沿襲《寶林傳》之說法。至於《寶林傳》是否係採用《曹溪大師別傳》的廿八代說，就不得而知；但是無論何種說法，廿八代說的產生，最起碼是在 730 年以後的事；<sup>30</sup> 同時，假若神會的「顯宗記」也可以算作一份的證據的話，那更可能的推測是 745~750 年之間或以後才有的事，因此死於 713 年（早約半個世紀）的永嘉玄覺就有可能不是這首〈證道歌〉的作者，下列圖示為該節之綜合一覽。

印度傳燈史綜合一覽圖



<sup>30</sup> 印順著《中國禪宗史》，頁 254。

## （二）中國禪宗六代祖師傳承的演進

從歌中第 209 句寫道：「菩提達摩為初祖」，很明顯可知該歌的作者也已明瞭中國禪宗六代祖師的沿襲稱號，然而當我們深入研究，在禪宗史上祖師的傳承似乎有下列的演進過程；今以下列幾項情形為例：

賈餗在 825 年為神會的徒弟——靈坦寫《楊州華林寺大悲禪師碑銘》時說：<sup>31</sup>

代襲為祖，派別為宗，故第六祖曹溪惠能始與荊州神秀分南北之號。

因此中國禪有南或北「宗」之稱呼，宗下有臨濟或曹洞或荷澤「派」，而僅惠能被冠以禪宗六「祖」之稱，達摩被尊以第一或初「祖」；我們研究較早有關祖別之稱的由來時，發現有關之文獻並非均採用「祖師」之稱號，本文以其演進的過程來作說明；譬如死於 706 年的神秀禪師，張說用相承「五光」來敘述神秀以上師承，<sup>32</sup> 同時發現於敦煌的《楞伽師資記》（淨覺於 702 年撰寫）提到弘忍以上均以「禪師」稱呼，<sup>33</sup> 神秀排行第二之徒弟義福的《大智禪師碑銘》（736 年）中亦云：

自可璨信忍至大通，遞相印屬，大通之傳付者，河東普寂與禪師二人，即東山繼德七代於茲矣。<sup>34</sup>

又，李邕於 742 年為神秀排行第一之徒弟普寂禪師（寂於 739 年）寫《大照禪師塔銘》中有云：

<sup>31</sup> 見《全唐文》卷 731。

<sup>32</sup> 見《唐玉泉寺大通禪師碑銘并序》，《全唐文》卷 231。

<sup>33</sup> 《大正藏》冊 85，頁 1283~1291。

<sup>34</sup> 見《全唐文》卷 280。



〔普寂〕誨門人曰：「吾受託先師，傳茲密印；遠自達摩菩薩，導於可，可進於璨，璨鍾於信，信傳於忍，忍授於大通，大通貽於吾，今七葉矣。」<sup>35</sup>

而死於 754 年的玄朗在其《故左溪大師碑》中，亦云：

佛以心法付大迦葉，此後相承二十九世至梁魏間，有菩薩僧菩提達摩禪師，傳楞伽法，八世至東京聖善寺宏正禪師，今北宗是也。<sup>36</sup>

以上諸多碑銘中，很明顯可以看出在 754 年以前，禪門人士在提到弘忍以上的傳承均以「光」、「葉」、「代」或「世」等稱呼，而尚無「第幾祖」的稱謂，甚至都還以「菩薩僧」、「菩薩」或「禪師」來稱呼達摩。

然而 754 年以後，對過去傳承老師的稱號，明顯由上述的「光」、「葉」、「代」等轉變為「祖」的尊稱；最開始出現也許是在 753～758 年間神會授意王維寫的《六祖能禪師碑》，<sup>37</sup> 其中明顯引用「六祖」的尊號來稱呼惠能，也提及「（弘忍）臨終遂密授以祖師袈裟」等語；巧合的是在 758 年後，似乎「六代祖師」的稱號開始流行於禪門人士的碑銘中，如逝於 752 年（立碑於 760 年）的牛頭宗第六代祖師鶴林徑山，在其《潤州鶴林寺故徑山大師碑銘》中載有：

<sup>35</sup> 見《全唐文》卷 262。

<sup>36</sup> 見《全唐文》卷 320。

<sup>37</sup> 神會貶逐約於 753 年冬到 755 年冬，隨後逝於 758 年 5 月 13 日，而王維於安祿山叛變 755 年 12 月陷東京洛陽時被俘，郭子儀於 757 年 10 月方收復東京洛陽，王維被釋放應在此時，故推斷此碑應是王維寫在 757 年 10 月以後或 755 年 12 月以前；細節可綜合並參考吳熊和修定之《唐宋詩詞評析辭典》一書頁 68～78 和吳其昱之〈荷澤神會傳研究〉頁 908。《六祖能禪師碑》見《全唐文》卷 327。

達摩祖師傳法，三世至信大師，信大師門人達者曰融大師居牛頭山得自然智慧。<sup>38</sup>

另於北宗普寂門人之法的雲（死於 765 年）的《潤州天鄉寺故大德雲禪師碑》中亦云：<sup>39</sup> 「七葉相乘謂之七祖，心法傳示為最上乘」之謂。

796 年，宗密於《中華傳心地禪門師資承襲圖》寫道：

貞元 12 年（796），敕皇太子集諸禪師，楷定禪門宗旨。遂立神會禪師為第七祖；內神龍寺敕置碑記見在。又御製七祖讚文，見行於世。<sup>40</sup>

因此神會被尊為「七祖」時，是不是意味六祖之爭已落幕，荷澤派維護惠能「六祖」之任務已告完成不得而知，但中國禪宗六代祖師相承的形成史實，在當時之各佛教宗派似無異議；此外，829 年法融之《牛頭山第一祖融大師新塔記》中，也明確指出達摩為「華人奉之為第一祖」；<sup>41</sup> 因此從上述資料推斷中國禪宗六代「祖師」之稱號大約起源於 753 年以後，此是不是意味著死於 713 年的玄覺有可能不是這首〈證道歌〉的作者，下列圖示為該節綜合一覽。

---

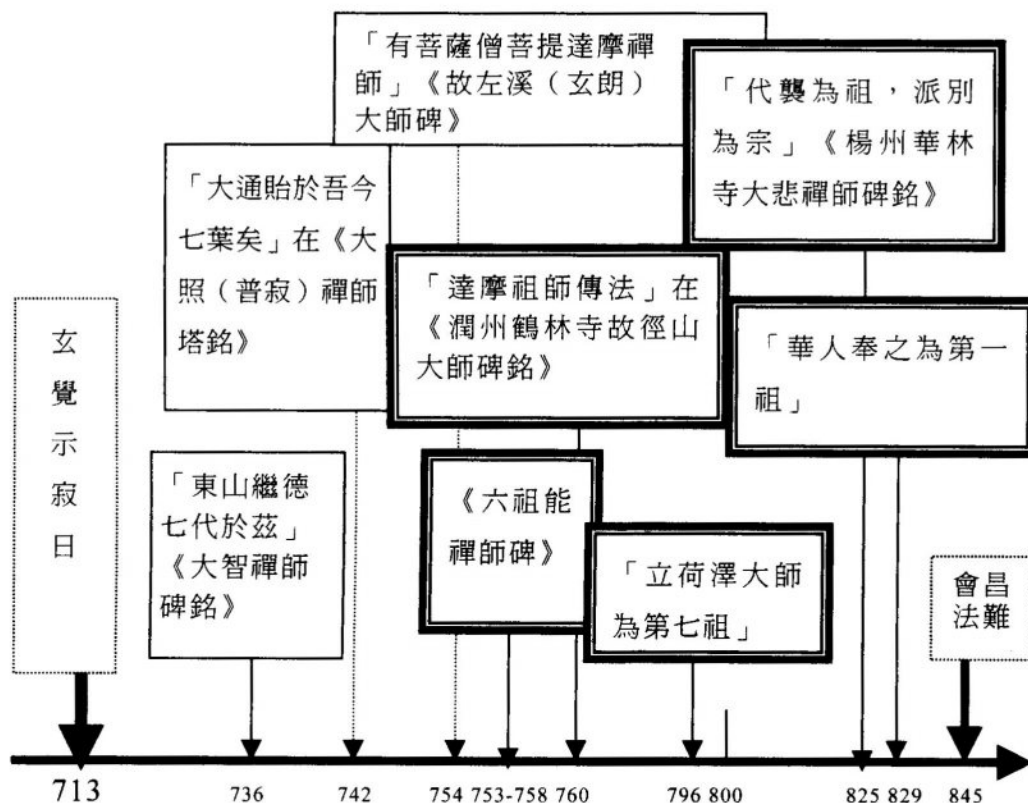
<sup>38</sup> 見《全唐文》卷 320。

<sup>39</sup> 見《全唐文》卷 320。

<sup>40</sup> 見宗密著，〈中華傳心地禪門師資承襲圖〉，收錄於《續藏經》冊 110，頁 867c，第 13 行。

<sup>41</sup> 見《全唐文》卷 606。

中國禪宗六代祖師傳承史綜合一覽圖



### (三) 「曹溪」二字代表惠能之記載

依《曹溪大師別傳》知悉「曹溪」是惠能在南方傳法之依止處；作歌者於第 92、93 與 204 句寫著：

自從認得曹溪路，了知生死不相關；

以及：

明明佛敕曹溪是；

以上的文意，明顯可知作者對「曹溪」惠能的教法是十足肯定與護衛，

尤其「曹溪」二字即是惠能的代名詞；依據《楞伽師資記》的記載，當它提到弘忍門下有十人時，其中之一人寫道是「韶州惠能」而非「曹溪惠能」；<sup>42</sup> 在獨孤及所記載有關神會和尚立南北宗時期（730～732年）的文件如《菩提達摩南宗定是非論》中也有如下敘述：

唐朝忍禪師在東山將袈裟付囑與能禪師，經今六代。內傳法契，以印心詆證。外傳袈裟，以定宗旨。從上相傳，一一皆與達摩袈裟為信。其袈裟今見在韶州，更不與人。<sup>43</sup>

同時，神會在回答崇遠質問有關「何故不早出來（向北宗）較量，定其宗旨」一事時，他回答如下：

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，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？<sup>44</sup>

從以上引述，可以看出神會在提到他的老師惠能時，都以「韶州」而非「曹溪」二字代稱，其次數高達六次之多（按：韶州係唐代在南方的一個地方行政單位）；另外，依鑑真和尚徒弟元開所寫的《唐大和上東征傳》（779年）裡亦有如下記錄：

乘江七百餘里，至韶州禪居寺，留住三日，韶州官人又引入法泉

<sup>42</sup> 《大正藏》冊 85，頁 1289c，第 14 行。

<sup>43</sup> 同上注 5，頁 75，第 5 行。

<sup>44</sup> 同上注 5，頁 79，第 9 行。

寺，乃是則天爲惠能禪師造寺也，禪師影像今現在。<sup>45</sup>

鑑真於 754 年抵日本之前，他拜訪過韶州一次，也看到「禪師」的影像，而鑑真以「傳戒」見聞，非禪門中人，隱約以「韶州」的「禪師」稱惠能，此應足以說明在當時佛教界是以「韶州的禪師」來稱呼惠能的。

然而，我們在獨孤沛所寫的《菩提達摩南宗定是非論》後跋中，偶然發現「曹溪」二字，它如下寫著：

論云：「今日設無遮大會，非爲功德、爲天下學者定是非，爲天下用心者辨邪正。」是非邪正，具載明文。並序本宗，傳之後代。雖寂和上（普寂）在世口濟群生，爲與曹溪不同，所以南中敘論。<sup>46</sup>

獨孤沛在 744~749 年間記錄所寫的後跋，<sup>47</sup> 也許是「曹溪」一詞首度較早的記載；而 749 年以後，「曹溪」二字來代表惠能似乎纔逐漸被廣泛使用在各種文件或碑銘中，如 753 年後之《六祖能禪師碑》「其惟我曹溪禪師乎」，772 年《舒州山谷寺覺寂塔隋故鏡智禪師碑銘》的「能公退而老曹溪」，780 年清晝為佛川慧明寫的《唐湖州佛川寺故大師塔銘》中有「第六祖曹溪能公」（見《全唐文》卷 907）與 781 年的《曹溪大師別傳》等都很明顯的用「曹溪」二字來代稱惠能；以上說明著實難以想到和惠能同年過世被認為是該歌作者的玄覺（晚惠能二個月過世），會遠在 713 年以前就用「曹溪路」與「曹溪是」二詞在他的歌

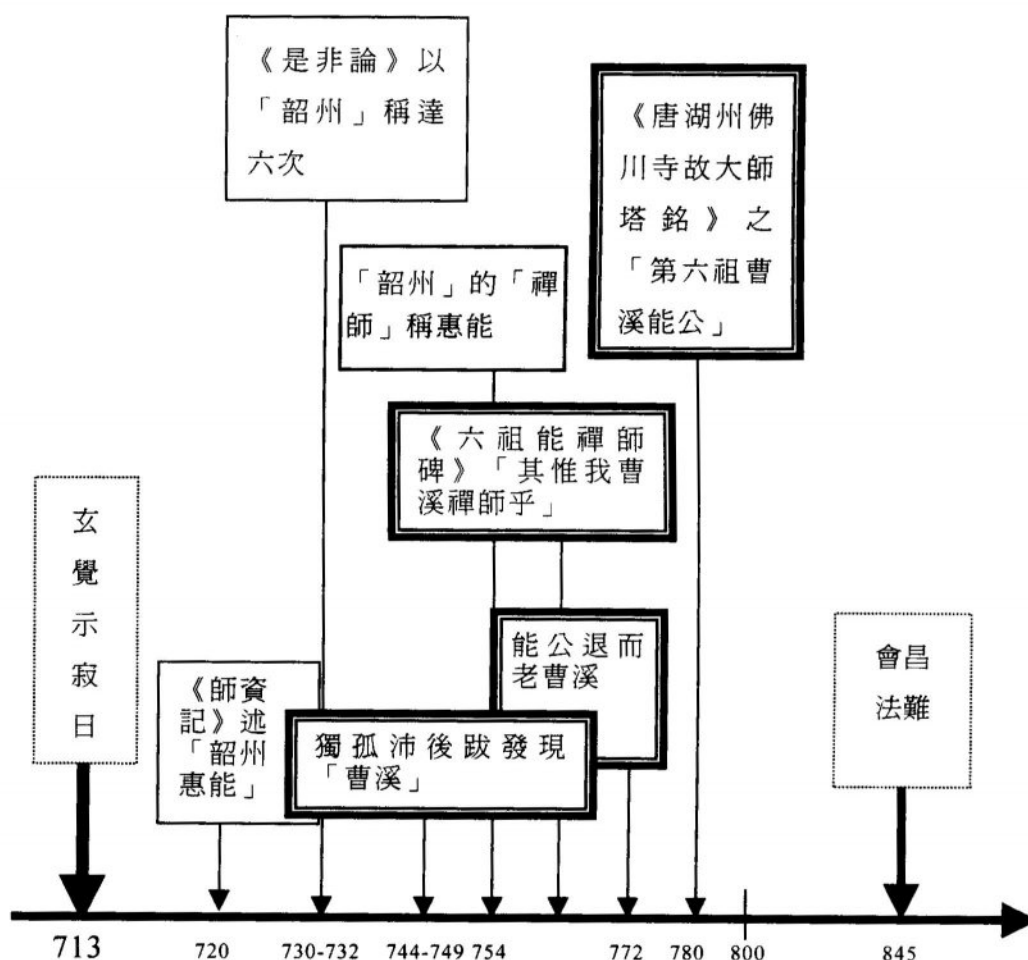
<sup>45</sup> 《大正藏》冊 51，頁 988。

<sup>46</sup> 同上注 5，頁 93，第 13 行。

<sup>47</sup> 參閱 MCRAE, John R. 作, "Shen-hui and the Teaching of Sudden Enlightenment" 一文，載於 *Sudden and Gradual Approaches to Enlightenment in Chinese Thought* 一書，頁 234；胡適也認為獨孤沛此論應在 744 年以後寫的，因改「年」為「載」是玄宗天寶 3 年（744）以後之事，而獨孤沛採「廿載一本」正好暗示此寫論時間；亦可參考注 5，頁 123，第 9 行。

中？下圖為上述綜合性之一覽。

「曹溪」代表惠能之起源綜合一覽圖



另外，有關該〈證道歌〉之撰寫型態（樂府詩）似乎和上述時間也有某些程度上的偶合，譬如以句首「君不見」為例，粗略以《唐詩三百首》收錄的作品為觀察基準，我們發現詩中有「君不見」這個句子出現的有：李白之「將進酒」、「行路難之二」、「行路難之三」三首，杜甫之「韋諷錄事宅觀曹將軍畫馬圖」、「兵車行」二首，岑參之「走馬

川行奉送封大夫出師西征」，高適之「燕歌行」、「行路難」二首；<sup>48</sup> 很巧合的是以上的作品都集中完成於 735～754 年間。假若進一步以《全唐詩》收錄的作品為觀察，則玄覺示寂 713 年以前的作品使用「君不見」共約三首，713 年以後作品超過五十首以上，<sup>49</sup> 此種和上述時間巧合之分佈是不是意味 713 年以後（特別於唐玄宗時期）有流行使用「君不見」於樂府詩之趨勢還需研究；然而與其說玄覺禪師在 713 年以前就使用「君不見」起始而完成此龐大詩集（〈證道歌〉共有 319 句 1813 個字！），不如說 713 年甚至 735～754 年間以後，某禪師證道後以當時社會流行的詩句型態完成此歌較為合理（此處所謂「流行」係以使用數量上之多寡而言），但此種推想還有待進一步研究。

總而言之，若要含蓋上述傳說：西天（印度）廿八祖傳承說、中國禪宗六代祖師傳承的形成年代、使用「曹溪」一語來代表惠能的時間；則該歌應作於 753 年以後，此和永嘉玄覺的寂滅日期有近四十年的差距；也就是說無論以 736、753、754 年之何者來估算，死於 713 年（早約半個世紀）的永嘉玄覺都不可能在這首歌寫下上述之詩句，下表為一總結性之參考。

---

<sup>48</sup> 李白（701～762）：〈將進酒〉（736 年）共 176 字 30 句，〈行路難之二〉（744 年）共 103 字 17 句，〈行路難之三〉（744 年）共 115 字 17 句；杜甫（712～770）：〈韋諷錄事宅觀曹將軍畫馬圖〉（744 年以後）共 244 字 36 句，〈兵車行〉（744 年以後）共 223 字 39 句，岑參（715～770）：〈走馬川行奉送封大夫出師西征〉（754 年）共 121 字 19 句；高適（702～765）：〈燕歌行〉（738 年）共 197 字 29 句，〈行路難〉（735～738 年間）共 139 字 21 句。以上所列字數最多為 244 字 36 句，此和〈證道歌〉的 319 句 1813 個字在字數上有相當程度上的區別！

<sup>49</sup> 《全唐詩》收錄的作品從杜審言、王勃、宋之問、沈佺期、駱賓王、陳子昂等人為例，其中出現有「君不見」一句之作品僅見沈佺期 2 首，駱賓王 1 首，作品數量相對於 713 後有顯著之差別；如李白 20 首以上，杜甫 20 首以上，岑參 7 首，高適 8 首等人為例。

表一：傳說形成的時間與玄覺示寂日一覽表

傳說事項	可能形成的時間
永嘉玄覺示寂日	713 年
西天（印度）廿八祖傳承說法	745~781 年之間
中國禪宗六代祖師傳承說法	753 年以後
使用「曹溪」一語來代表惠能	749 年以後

## 二、可能的原作者

根據以上的推論，假若永嘉玄覺不是這首〈證道歌〉的作者；那可能會是誰呢？除前已提及的「自從認得曹溪路，了知生死不相干」與「明明佛敕曹溪是」二句，知悉作歌者對惠能的教法採十分肯定與護衛的語氣外；在七、八世紀禪門重視「師徒相承」下，弟子被師父接納為傳承徒弟的條件往往要有「體悟真理的境界」；由於作者表明認得曹溪路後，體悟到「了知生死不相干」的真諦；是不是可以推想到作歌者與曹溪惠能之關係非比尋常？再加上歌中作者的許多「失意挫折感」用語，諸如歌中第 69、70 句的「從他謗，任他非」，第 74、75 句的「觀惡言，是功德」和第 77 句的「不因訕謗起冤親」等語氣來臆測，該歌作者想必處於激烈爭論或辯解的處境；假若如此推論可被接受的話，那他應為惠能親近的弟子且又有涉入「討北」之事件（按：「立南北宗」之討北係惠能 713 年死後最激烈之宗派「相抗爭」對立事件）；同時若再加上前述得到該歌可能完成於 745 年後的結論，則該候選人至少要在 745~781 年之間還活著。

### （一）惠能弟子之研究

根據《景德傳燈錄》的記載，惠能的弟子有四十三人之多，<sup>50</sup> 但基於《傳燈錄》在惠能死後近 300 年方完成，期間資料有多少係後人增

<sup>50</sup> 《大正藏》冊 51，頁 235a，第 11 行。《景德傳燈錄》云：「第三十三祖慧能大師法嗣四十三人」。



添不得而知，因此有關惠能弟子的較早資料本文採敦煌版《六祖壇經》之記載為主，即使近代考證結論中對《六祖壇經》敦煌、惠晰、明藏、宗寶等版本間的差異尚有許多爭議之處。另外，也由於黃檗山斷際禪師之《宛陵錄》與《傳心法要》（作於 846~848 年間）均有引用〈證道歌〉之少部份文字，可惜該二文獻並無指名其出處；<sup>51</sup> 因此綜合上述討論結果，惠能弟子中在 745~854 年間尚活躍者，將是本文探討的對象。

依據胡適的研究，<sup>52</sup> 《壇經》從最古本敦煌版到明藏版的字數由約 12,000 字，添加到約 21,000 字，因此版本間記載的內容不同是可以理解，以敦煌與宗寶版對惠能弟子記錄為例，神會是「身邊弟子」中名列最後一位（依敦煌本），但宗寶本則移到第四位；<sup>53</sup> 同時「來訪弟子」也由四位增加到十位，<sup>54</sup> 耐人尋味的是神會在敦煌本的「來訪弟子」被稱「僧」，而在宗寶本則被冠以「童子」，另外傳統以為該歌作者的玄覺則被稱為「禪師」，後代認可曹洞宗鼻祖之青原行思和馬祖洪州宗的始祖南嶽懷讓（寂於 744 年）亦都被冠以「禪師」之稱號，在自己老師惠能的文獻中「尊稱」他的學生為「禪師」的記載有些異常；但無論何種角度來看，在許多位知名的弟子中，神會明顯地是出現最多的一位，這至少說明了一件事實，就是神會是惠能身邊相當醒目的徒弟；青原行思寂於唐開元 28 年（740 年），南嶽懷讓逝於唐天寶 3 年（744

---

<sup>51</sup> 《黃檗山斷際禪師傳心法要》摘錄下列語句：「絕學無為閒道人」（《大正藏》冊 48，頁 382c，第 16 行），「勢力盡、箭還墜、招得來生不如意」（頁 383c，第 1 行），「爭似無為實相門、一超直入如來地。」（頁 383c，第 2 行）「了了見、無一物、亦無人、亦無佛、大千沙界海中漚。一切聖賢如電拂。」（頁 383c，第 14~16 行）又《宛陵錄》摘錄語句有：「了了見、無一物、亦無人、亦無佛」（頁 387a，第 6 行）

<sup>52</sup> 見胡適著，〈壇經考之二記北宋的六祖壇經〉一文，載於《現代佛教學術叢刊》，冊 1，頁 22。

<sup>53</sup> 敦煌本與宗寶本《壇經》收錄於《大正藏》冊 48，頁 337~345、頁 345~365；「身邊弟子」在此係指惠能之徒弟，在他死於 713 年時，尚在身邊者。

<sup>54</sup> 在此係指惠能之徒弟，在他生時，來拜訪請益者。

年），玄策是佛川的老師，又與玄覺同門，他們都來自天台教區與各宗「和睦相處」的浙東；因此針對惠能弟子中在 745~854 年間尚存人間，知名且又處在宗派「相抗爭」的處境者大概神會是相當矚目的一位。下表為惠能弟子在兩種不同版本之比較一覽圖。（作者按：若以《景德錄》惠能弟子名單為依據，則司空山本淨（667~761）與南陽慧忠（676?~776）亦有涉入討北或明顯支持者）

表二：《壇經》敦煌版與宗寶版對惠能弟子記載的差異

版本	類別	弟子名列
《壇經》 敦煌版	身邊弟子	法海、志誠、法達、智常、志通、志徹、志道、法珍、法如、神會。
《壇經》 敦煌版	來訪弟子	志誠、法達、智常、一僧神會。
《壇經》 宗寶版	身邊弟子	法海、志誠、法達、神會、智常、志通、志徹、志道、法珍、法如。
《壇經》 宗寶版	來訪弟子	僧法海、僧法達、僧智通、僧智常、僧志道、行思禪師、懷讓禪師、永嘉玄覺禪師、禪者智隍、師弟子玄策、童子神會、志誠。

從上表的名字中，我們也發現到惠能弟子命名的方式多以「法」、「志」或「智」起頭；「神」會是例外，或許是來自北方的關係；玄策、玄覺都來自浙東和天台五祖玄朗係師兄弟，「玄」的命名大概和道家有些淵源，他們的老師天宮慧威是一個道家式的人物；另外，神會和尚也是惠能逝後，北上且積極發動「立南北宗」的徒弟，<sup>55</sup> 他是支持惠能「六祖」地位最有力的人，相對於玄覺禪師僅出現於宗寶本中「來訪弟子」之列，在該歌有如此強烈維護惠能的語氣，又表示以「明明佛教曹溪是」的口吻，在玄覺方面實在感覺不出有如此之必要性。綜合上

<sup>55</sup> 參閱 MCRAE, John R. 作, "Shen-hui and the Teaching of Sudden Enlightenment" 一文, 載於 *Sudden and Gradual Approaches to Enlightenment in Chinese Thought* 一書, 頁 232。又葛兆光認為反北之慧能徒尚有司空山本淨論爭於西京長安, 見其〈荷澤宗考〉一文, 載於《新史學》4.12 (1994), 頁 62, 注 24。

述種種討論，本文因此就集中以玄覺禪師和神會和尚二人，以他們的學習背景及參與宗教的歷史事件等來對照，試論何者較有可能為〈證道歌〉的作者。

## （二）玄覺禪師的天台背景

傳統以為該歌作者的永嘉玄覺，依據《宋高僧傳》之記載，屬「傳奇」性的人物，俗姓戴，生於 665 年永嘉郡的玄覺與被後代尊為「天台五祖」的左溪玄朗為同門，他們從「天台四祖」天宮慧威下學習，而後更成為其接法的兩大徒弟；因此宗寶版《六祖壇經》和《景德傳燈錄》都記錄玄覺精於天台止觀法門是有其依據的，此點在他的《永嘉集》裡也可瞧出一些端倪；又從該集中收錄一封回答玄朗邀請入山共修之事，由他回絕並告之以修行要件等內容來觀察，玄覺宛如扮演著玄朗的顧問或指導者的角色；從以上資料粗略顯示，推論玄覺和天台有深的淵源應是合理。有關達摩禪法和天台的修行法門似乎從相當早以來就有些不同，其不同程度有時近乎「南轅北轍」；以道宣律師在《續高僧傳》記載的一段文字為例；他評論有關早期禪法的主流——僧稠（道宣的曾師公）<sup>56</sup> 的法門和達摩禪法的說法如下：

然而觀彼兩宗。即乘之二軌也。稠懷念處清範可崇。摩法虛宗玄旨幽蹟。可崇則情事易顯。幽蹟則理性難通。<sup>57</sup>

道宣的評語似乎說明了僧稠的修行方法有一定的模式可循，而達摩之禪法難用常理來瞭解；從僧稠遺留有《止觀》兩卷問世的情形來看，胡適臆測他係天台的遠祖；<sup>58</sup> 雖說僧稠之《止觀》兩卷未必與天台一致，

---

<sup>56</sup> 依冉雲華作〈中國早期禪法的流傳和特點〉一文，載於 1984《華岡佛學學報》冊 7，頁 81：「僧稠傳智旻，智旻傳智首（567～635），智首傳道宣的師徒關係。」

<sup>57</sup> 參閱道宣《續高僧傳》，《大正藏》冊 50，頁 596c，第 13 行。

<sup>58</sup> 見胡適著，〈楞伽宗考〉一文，收錄於《現代佛教學術叢刊》冊 4，頁 167。

但「一心三觀」與「貧僧無此閑家具」（藥山語）的教法究竟不一樣，因此達摩「虛宗」和天台「止觀」淵源不同應可肯定，此在冉雲華〈中國早期禪法的流傳和特點〉一文，也有說明達摩禪的「壁觀」與江南天台的「止觀」是各自成一派的。<sup>59</sup>

然而雖說達摩禪與天台止觀法有程度上之不同，根據《宋高僧傳》和《六祖壇經》宗寶本的記載，不可否認玄覺和惠能似乎也曾有接觸；他經由玄策的介紹拜訪惠能且留下「一宿覺」的佳話。從《唐湖州佛川寺故大師塔銘》的記載，<sup>60</sup> 明顯地述說玄策（佛川的老師）和玄覺、神會是有師兄弟之關係；因此儘管玄覺和惠能的師徒情誼相當單薄（僅有一宿而已！），但被認為惠能之弟子或是事實。玄覺於先天 2 年（713）10 月 17 日寂於龍興寺（僅晚惠能圓寂日兩個月），在《大正大藏經》中除了收錄他的〈證道歌〉外，尚有《永嘉禪宗集》問世，其中《永嘉集》是由唐慶州刺史魏靜收錄並為作序，序中提到：「大師在生，凡所宣紀，總有十篇，集為一卷。」，奇怪是「大師在生」之所有收錄並無提到玄覺有此〈證道歌〉一事。

### （三）神會和尚的背景

從最近出土的神會碑銘中，確定他的生存年代應為 684~758 年而非原先之 670~762 年，<sup>61</sup> 修正了過去許多爭議之處；根據《宋高僧傳》，他生於襄陽高姓家，童子時學五經，讀《後漢書》之後乃知有佛教，於 695 年在家鄉高昌寺成為沙彌，697 年從神秀學習；當神秀受皇命住錫東都洛陽時（700 年），神會走訪惠能；數年後，北上完成受戒（704 年），於 708 年 25 歲再度回到曹溪，據說在這段期間，神會被

<sup>59</sup> 同上注 36，頁 63：「當時的宗派、四家最為著名：中原的『念處』禪法，江洛之間的『壁觀』，江南的天台止觀和華北的頭陀行。」可知達摩禪的「壁觀」與江南的天台止觀是各成一派。

<sup>60</sup> 清畫寫，見《全唐文》卷 907。

<sup>61</sup> 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 899~912。此修正係依溫玉成之〈記新出土的荷澤大師神會塔銘〉，載於《世界宗教研究》2（1984），頁 78~79。

惠能認可體悟本源後，就一直待在曹溪直到惠能於 713 年逝去；719 年他為惠能建碑於韶州廣果寺，之後於 720 年移住南陽龍興寺，此即「南陽和上」稱號之由來；以上概略是神會前半生學習佛法的簡介。

接下來由於神會後半生牽涉到有關禪宗史上最富爭議的「立南北宗」事件和「誰是達摩禪正統傳承」的問題，本文須先約略介紹神會的老師惠能和神秀在禪法上的不同；雖然他們兩位同列於五祖弘忍東山法門門下，然而依《六祖壇經》的記載，惠能和神秀在見解上很明顯的有相當的不同，此點由上述兩位「心偈」中神秀的「時時勤拂拭」和惠能的「明鏡本清淨」（採敦煌本）就可以看出端倪，此或已埋下南北宗對立的種子，據悉惠能在表明其見解之後，隨即返回（或逃走）南方，之後有關誰是繼承者的爭議也漸趨平靜；據說神秀在弘忍 674 年示寂之前的二到三年就移居天台智顛的玉泉寺，直到 700 年受到則天女皇之迎請住進洛陽宮中，並成為所謂的「兩京法王，三帝國師」；<sup>62</sup> 反觀遠離北方政治中心處於南方蠻荒「塗身穿耳之國」的惠能，<sup>63</sup> 默默的在傳遞自己的教法；於政治主宰一切的古中國傳統下，所謂「先師所明，有類獻珠之願，世人未識，猶多抱玉之悲」，<sup>64</sup> 可以理解他的角色不是人們注意的焦點，所以有學者認為惠能在「禪宗史上之地位」係因徒弟神會的力爭方有如此突顯的原因。

隨著神秀於 706 年寂後，他的兩大弟子普寂（寂於 739 年）和義福（寂於 732 年）接續神秀留下的國師地位，繼續領導成為現今所謂的「北宗」，由於他們認為神秀是弘忍的主要傳人理應為「六祖」，<sup>65</sup> 祖別之爭於是而起；從上資料可知，神會乃惠能身邊親近的弟子之一，可以理解他不會同意普寂和義福的自封，因此他不惜性命，北上以惠能授有祖師袈裟為由，堅持惠能才是弘忍後的真正傳人，代表南宗討回公道，其間困苦如「三度幾死，商旅縲服，曾易服執秤負歸」實非常人所

---

<sup>62</sup> 見張說之《唐玉泉寺大通禪師碑銘并序》，《全唐文》卷 231。

<sup>63</sup> 見王維之《六祖能禪師碑》，《全唐文》卷 327。

<sup>64</sup> 如前注。

<sup>65</sup> 見李邕《大照禪師塔銘》，《全唐文》卷 262。

能想像（依宗密《師資圖》云），此即禪宗史上「立南北宗」事件的由來。

於是神會在 730 年到 732 年間的每年正月十五日，借滑台大雲寺設無遮大會，公開抨擊北宗神秀派下普寂、義福禪師之傳承「非正統」和教法乃「漸修」的錯誤，他說：

神會今設無遮大會，兼莊嚴道場，不為功德，為天下學道者定宗旨，為天下學道者辨是非。<sup>66</sup>

他又說：

久視年中，則天召秀和尚入內，臨發之時，所是道俗頂禮和上，借問「和上入內去後，所是門徒若為修道？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，必定不可思議，即知佛法宗旨。」<sup>67</sup>

他也說：

秀禪師在日，指第六代傳法袞在韶州，口不自稱為第六代。今普寂禪師自稱第七代，妄豎和尚為第六代，所以不許。<sup>68</sup>

韶州即惠能在南方傳教的地區，由以上的神秀禪師敘述，神會認為這已經充份的說明惠能才是真正傳承五祖弘忍的弟子。745 年神會移住洛陽荷澤寺，「顯宗記」可能就是在這一段時間完成的；由於認同他意見的群眾有愈聚愈多之趨勢，終於在 753 年普寂派下之支持者御史盧奕以

<sup>66</sup> 同上注 5，冊 12，頁 68，第 4 行。

<sup>67</sup> 同上注 5，冊 12，頁 80，第 6 行。

<sup>68</sup> 同上注 5，冊 12，頁 79，第 15 行。

「聚眾謀反」之嫌彈劾神會而遭貶逐四處，隨後因安祿山叛變盧奕被殺，神會卻因募集軍餉有功，再度回到洛陽；肅宗（756～762）為感其有恩朝廷，於757年建一「禪宇」以示尊敬，後於758年示寂於荊州開元寺；約三十年後於796年朝廷封以「第七祖」之尊號。

#### （四）有關神會的文獻

神會和尚在「立南北宗」時期所遺留並保存在敦煌的諸多文獻，如《菩提達摩南宗定是非論》、《頓教解脫禪門直了性壇語》等為法國人伯力特和英國人斯坦收集並保存在兩國的圖書館內，經胡適發覺並加以研究，他認為禪宗史上「六祖」惠能的地位可以說是神會所力爭而來，同時他也認為《六祖壇經》有可能是神會或荷澤派下所為，<sup>69</sup> 此項結論曾引起佛教界和學術界的喧然大波，然而從正面的角度而言，胡適的研究給佛教和學術界帶來一陣深入探討禪宗史實的熱潮是不可忽視的事實。

在敦煌文獻中，神會有兩首詩歌型式的文件，即「五更轉」<sup>70</sup> 和「頓悟無生般若頌」，胡適以為「般若頌」乃神會「顯宗記」之草稿；<sup>71</sup> 而「五更轉」文句排列方式採 3-7-7-7-3-3-3-3-7-7，也就是 3 個字一句後續接以 7 個字多句再接以 3 個字多句，型態上有些近似〈證道歌〉的模式。然而本文以下之分析，主要仍得依據玄覺的《永嘉集》和神會之《菩提達摩南宗定是非論》、《頓教解脫禪門直了性壇語》、《語錄》等為基本參考資料來作分析。

### 三、〈證道歌〉歌文分析比較

由以上之修學背景分析，已大致可查覺玄覺和〈證道歌〉作者所要訴說的旨趣確實存在不少差異，接著本文進一步由歌中的文意對照神會

---

<sup>69</sup> 見胡適著，〈荷澤大師神會傳〉一文，載於《現代佛教學術叢刊》1980，冊1，頁66，第1行。

<sup>70</sup> 同上注5，頁61，第10行。

<sup>71</sup> 同上注5，頁136，第4行。

和玄覺的著作，來判斷誰較可能是原始作者，以下幾點是本章節要討論的主題：(1)作歌者以「傳衣」來確認正統傳承之說，(2)作歌者的頓教理論，(3)作歌者「立宗旨」的意志，(4)作歌者肯定惠能的教法，(5)作歌者的修行指標——般若波羅蜜，(6)作歌者以為了達真理的唯一徒徑——知見力，(7)作歌者強調「覺」的重要，(8)作歌者修行方式以自然輕鬆為本，(9)作歌者雲遊的修學過程與嚮往文靜的山居生活等。

### （一）作歌者以「傳衣」來確認正統傳承之說

由〈證道歌〉歌中第 210 和 211 句提及：「六代傳衣天下聞，後人得道何窮數」，此二句間接在說「傳衣」一事係「天下皆知之事」，此有意味作歌者正面對著某種強烈爭論的場合中，而須拿出某些證物來支持自己之立場呢？我們觀察身處東南方江南一帶之玄覺，在當時此地域內的佛教宗派如天台、牛頭等甚至與道家間似乎相處和諧，尤其在西元 713 年以前，實在看不出有任何理由有需要玄覺拿「傳衣」來肯定自己教法的正統性，從《永嘉集》內也找不到有隻字提到「傳衣」之事；然而反觀在北方政教重心的東西二京城中，佛教團體正醞釀著一股「反動的勢力」（對於北宗神秀系統而言），南北二宗的對峙在惠能死後（713 年）廿年後日趨明顯；根據《是非論》記載，神會指責北宗的兩點錯誤：即「非正統之師承」和「漸修教法的錯誤」；其中神會指的所謂正統師承是以祖師袈裟為證物，他更說明一代只傳一人，亦即他的老師惠能才是五祖弘忍唯一「襲祖位」的人，他回答崇遠法師有關為什麼神秀不可被尊以「第六祖」之理由時說：

為忍禪師無傳授付囑在秀禪師處，縱使後得道果，亦不許充為第六代。<sup>72</sup>

同時，他也回答有關達摩袈裟代表性的意義時，有如下解釋：

---

<sup>72</sup> 同上注 5，頁 76，第 4 行。



法雖不在衣上，表代代相承，以傳衣為信，令弘法者得有稟承，學道者得知宗旨不錯謬故。昔釋迦如來金蘭袈裟見在雞足山，迦葉今見持此袈裟，待彌勒出世，分付此衣，表釋迦如來傳衣為信。我六代祖師亦復如是。<sup>73</sup>

神會的答案，明示「傳衣」乃正統教法與師承緊密相依的信物，「顯宗記」亦有雷同的敘述：

衣為法信，法為衣宗，唯指衣法相傳，更無別法，內傳心印，印契本心，外傳袈裟，將表宗旨，非衣不傳於法，非法不受於衣，衣是法信之衣，法是無生之法。

更訝異的是，他指出代僅相承一人的說法，他說：

譬如一國唯一王，言有二者，無有是處。<sup>74</sup>

神會是以「傳衣表法信」為支柱，攻擊北宗非正統的傳承，十分符合歌中作者「六代傳衣天下聞」所表達之意味。

## （二）作歌者的頓教理論

如前述，除了攻擊北宗神秀派下普寂、義福等人冒稱第七祖之謬外，神會也嚴厲批評北宗「漸法」的不是；他指出過去歷代祖師均未如此的教授，暫且不論神會之「過去歷代祖師均未如此的教授」的解釋是否仍須考究，本文僅就神會本人記載在《是非論》裡回答有關惠能和神秀係是同學何以教法不同，有如下之敘述：

今言不同者，為秀禪師教人凝心入定，住心看淨，起心外照，攝

---

<sup>73</sup> 同上注 5，頁 76，第 14 行。

<sup>74</sup> 同上注 5，頁 75，第 9 行。

心內證，緣此不同。<sup>75</sup>

而神會認為六代以來均採頓教，他也解釋不認同漸教的原因如下：

皆為頓漸不同，所以不許。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，智慧自然漸漸增長。所以不許。<sup>76</sup>

頓教的理論是神會和尚在其「定宗旨」時期除了「傳衣」之外的另一章，他嚴厲的批判北宗漸教之非，更以「生子」為例來比喻其「頓見佛性」符合自然法則，而漸修乃隨「因緣」而行。現今後人研究以為神會暢言「頓悟漸修」之說似乎仍有待商榷，否則神會不必如此的強調：「直了見性，不言階漸」。既然「階漸」都「不言」，何來所謂既說「頓悟」後，又提倡「漸修」之議；再者，此若僅是先後秩序的問題，神會又何必須如此嚴格的挑剔北宗「漸修」之錯誤呢？從他清楚的指出：「今既不言五乘，唯言入佛知見，約斯經義，只顯頓門。唯存一念相應，實更非由階漸」的一再宣示，<sup>77</sup> 應足以表示出他的教法中應「只言」直了見性而「不言」階漸的，頓悟後是否修行乃隨勢或因環境而行如「其子智慧自然增長」，甚至應說無所謂修或不修的相對語。

而神會對「頓教」如此的強調似乎也反應在〈證道歌〉中：

在歌中第 15 和 16 句，它寫道：「頓覺了，如來禪」

在第 73 句，它寫道：「銷融頓入不思議」

在第 104 句，它寫道：「自從頓悟了無生」

<sup>75</sup> 同上注 5，頁 77，第 4 行。

<sup>76</sup> 同上注 5，頁 77，第 14 行。

<sup>77</sup> 見胡適，《神會和尚遺集》（臺北：胡適紀念館，1982），頁 131，第 10 行。

在第 227 句，它寫道：「聞說如來頓教門」

在歌中第 244 和 245 句，它寫道：「圓頓教，勿人情」

在第 252 句，它寫道：「是則龍女頓成佛」

在第 264 句，它寫道：「不達如來圓頓制」

在第 289 句，它寫道：「維摩大士頓除疑」

從上述如此一再的使用「頓覺」、「頓入」、「頓悟」、「頓教」、「頓除」等之頓義與神會的理念相當接近。再者，神會的《壇語錄》也說：

各各至心，令知識得頓悟解脫。<sup>78</sup>

他又說：

從生滅門頓入真如門，更無前照後照，遠看近看，都無此心。<sup>79</sup>

他也一再指責時下所謂「禪師」其排斥頓教之錯誤，他說：

見諸教禪者，不許頓悟，要須隨方便始悟，此是大下品之見。<sup>80</sup>

在「五更轉」歌中，他也寫道：

頓與眾生開佛眼，皆令見性免沈淪。<sup>81</sup>

另外，〈證道歌〉的作者除了力倡「頓」的教法外，他也表示

---

<sup>78</sup> 同上注 5，頁 54，第 12 行。

<sup>79</sup> 同上注 5，頁 57，第 8 行。

<sup>80</sup> 同上注 5，頁 60，第 4 行。

<sup>81</sup> 同上注 5，頁 62，第 10 行。

「頓」有某些意想不到之效果；譬如「銷融頓入不思議」與「不思議，解脫力」的力量。神會在他的語錄裡也相同提到其不思議之處如：

世間有不思議，出世間亦有不思議。世間不思議者，若有布衣頓登九五，即是世間不思議。出世間不思議者，十信初發心，一念相應，便成正覺，於理相應，有何可怪？此明頓悟不思議。<sup>82</sup>

在世間法上，他舉平民「頓成」皇帝來比喻，更以史實如周太公、傳說的「一竿釣、一板築」為例來說明其不思議之處：

如周太公、傳說皆竿釣板築，（簡）在帝心，起自匹夫，位頓登臺輔，豈不是世間不思議事？出世不思議者，眾生心中具貪愛無明宛然者，遇真善知識，一念相應，便成正覺，豈不是出世間不思議事？<sup>83</sup>

在出世間佛法修學部份，他以學習者若遇善知識有「一念相應」時，其不可思議處是「便成正覺」，更引述《法華經》之「此女於須臾頃便成正覺」的龍女成佛故事以支持其論述，也重申說：「眾生見性成佛道，又龍女須臾發菩提心，便成正覺。」<sup>84</sup>

因此從上述討論，可以清楚的知悉：在八世紀中，惠能弟子中最積極提倡「頓悟」教法的神會和〈證道歌〉作者的理念有相當明顯的一致。

### （三）作歌者「立宗旨」的意志

在歌中 202 和 203 句提及「建法幢，立宗旨」六字，表達了作歌者

<sup>82</sup> 見胡適，《神會和尚遺集》（臺北：胡適紀念館，1982），頁 100，第 7 行。

<sup>83</sup> 同上，頁 131，第 4 行。

<sup>84</sup> 語見鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》〈提婆達多品第十二〉；神會語見上注 5，頁 51，第 5 行。

「立宗旨」的意志；此意思應可分二方面來探討：(一)為什麼作歌者須要重「建」法幢？新「立」宗旨？有此必要嗎？週遭環境逼迫他須如此做嗎？(二)依作歌者的期望，他想要重「建」什麼樣的法幢？新「立」什麼樣的宗旨？

總觀八世紀唐中、末期來看，佛家依舊面臨被道、儒二家排擠之現象，雖釋門有後來居上的趨勢，然地位亦不甚穩定（此可由 845 年依舊發生會昌法難可知）；<sup>85</sup> 在自家的地位不甚穩定的情況下，此建法幢與立宗旨的訴求應指對內同一宗派之重新檢討才是；然而於各宗派間內部發生強烈對立到要重新建立法幢與宗旨的情況，大概只有 730～758 年間神會發起禪宗「立南北」之爭莫屬。至於建什麼樣的法幢、宗旨，可由接下之文句可知：

建法幢，立宗旨，明明佛敕曹溪是；第一迦葉首傳燈，二十八代西天記；法東流，入此土，菩提達磨為初祖。

作歌者係指曹溪之「宗旨」與達磨的「法幢」。

而「立宗旨」正好也是神會「討北」的主要動機，在《是非論》裡，他說：

菩提達摩南宗一門，天下更無人解。若有解者，我終不說，今日說者，為天下學道者辨其是非，為天下學道者定其宗旨。<sup>86</sup>

可見「為天下學道者辨其是非，為天下學道者定其宗旨」乃其「今日說者」的原因；除了滑臺「定宗旨」外，據《歷代法寶記》所記：

---

<sup>85</sup> 參考阿部肇一《中國禪宗史》（關世謙譯），（臺北：東大圖書公司，1999），頁 22～23。

<sup>86</sup> 同上注 5，頁 68，第 4 行；此論點在楊鴻飛之〈永嘉證道歌について西天諸祖說考の一節〉也有充分說明。

東京荷澤寺神會和上每月作壇場，爲人說法，破清淨禪，立如來禪…開元中，滑臺寺爲天下學道者定其宗旨…天寶八載中，洛州荷澤寺亦定宗旨。<sup>87</sup>

可知神會在洛陽時「定宗旨」的活動亦相當的積極，他如此「修此論者，生命尚不惜，豈以名利關心」的挑戰當權於「長安、洛陽」二京地區北宗神秀派下普寂、義福二位國師級之漸教，顯見「為天下學道者定宗旨」的意志相當堅決，此和歌中第 202-203 句所言也有吻合。

#### （四）作歌者肯定惠能的教法

從作歌者「遊江海，涉山川，尋師訪道為參禪」艱苦求學過程，到最後終於「自從認得曹溪路，了知生死不相關」達到了體悟佛法真諦之目的；如前述，作歌者對其老師必然有一定程度之肯定與認同，此種肯定與認同於「明明佛敕曹溪是」一語表露無遺，而「明明佛敕」一語難掩作者「攻擊和衛道」之態勢；江南的玄覺，並無面臨此種需要護衛他老師教法的處境；反觀在神會討北時期，有關在無遮會上攻擊北宗派下普寂等禪師漸教之謬誤，於此不再重複，僅簡介如《是非論》裡的記載：

若教人坐，凝心入定，住心者淨，起心外照，攝心內證者，此是障菩提。今言坐者，念不起為坐。今言禪者，見本性為禪。所以不教人坐身住心入定。若指彼教門為是者，維摩詰不應訶舍利弗宴坐。<sup>88</sup>

他採用維摩詰居士批評舍利弗宴坐的例子，來指斥北宗教法的不當，相對地彰顯曹溪教法的正確。反觀《永嘉集》內並無提到曹溪或惠

<sup>87</sup> 見《歷代法寶記》，頁 66，第 13 行。

<sup>88</sup> 見胡適作，〈新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種〉一文，收錄於《現代佛教學術叢刊》，冊 12，頁 78，第 5 行。

能之名字，遑論是他的教法了。

### （五）作歌者的修行指標——般若波羅蜜

「般若」在佛教用語係「圓滿智慧」的意思，它是大乘佛教的核心主題，作歌者在第 196 和 197 句的「有人問我解何宗，報道摩訶般若力」詩句中，明確又直接地道出他修行的指標，此和神會的理念也有雷同；依《是非論》的記載，當崇遠法師在滑台大雲寺的無遮大會上詰問神會有關他的修行方法時，神會回答說：

修般若波羅蜜法，行般若波羅蜜行。<sup>89</sup>

崇遠又問何以他不修餘法，不行餘行，惟獨修般若波羅蜜法等？他回答如下：

修學般若波羅蜜法，能攝一切法。行般若波羅蜜行，是一切行之根本。<sup>90</sup>

他亦在《壇語錄》裡，將其「般若行」的概念再更進一步延伸如下：

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。<sup>91</sup>

上述引言，可知神會般若行的最終目標，就是要讓學道者「頓入」真如門，當然他也不忘再次指責北宗「看心」法門的不是，同時也提到

---

<sup>89</sup> 同上注 5，頁 82，第 15 行。

<sup>90</sup> 同上注 5，頁 83，第 1 行。

<sup>91</sup> 同上注 5，頁 57，第 8 行。

「知識，若學般若波羅密，須廣讀大乘經典」，<sup>92</sup> 並以「明鏡可鑑容」來說明其重要性，此或可修正時下以為禪門人士學禪無須經典的錯誤概念。（作者案：神會係惠能的第一代嫡傳弟子，神會的理念對「惠能的教法」應有其代表性才是）。

另外，作歌者在第 163、164 和 165 句有歌頌般若之意，認為它有摧毀許多邪惡思想的力量，他寫道：

般若鋒兮金剛燄，非但空摧外道心，早曾落卻天魔膽。

在神會的《是非論》中，光是提到「般若波羅密多」一語就相對高達五十次之多，此再度證明神會認為「般若波羅密多」法門為修行通往真理正確道路的第一要務，他似乎也不時地加以提倡並介紹給當時的佛教界人士。反觀玄覺的《永嘉集》中，在描述其修行宗旨時，卻找不到有如神會和尚與作歌者雷同的訴求；如《永嘉集》在說明修行綱要時，明顯地訂有許多次序：慕道志儀後、戒僑奢意和淨修三業等階段，它的第五、六、七章更顯示雷同於天台之「止」「觀」「平等」的三部曲，儘管他用力地將止和觀溶成一體之「平等」法，但「相對」的文字總難免有技窮的限制，譬如《永嘉集》寫道：

物不能愚，功由於慧。煩不能亂，功由於定。定慧更資於靜明，愚亂相纏於暗動；動而能靜者，即亂而定也；暗而能明者，即愚而慧也；如是則暗動之本無差；靜明由茲合道。<sup>93</sup>

「功」由於慧或由於定，都一再說明「人為力量」的運用。事實上，總觀其《永嘉集》中，玄覺修學的「觀心」法若隱若現；尤其在敘述修行方法時，實不同於歌中所言：「有人問我解何宗，報道摩訶般若力」，那麼的簡潔扼要。

<sup>92</sup> 同上注 5，頁 60，第 4 行。

<sup>93</sup> 《大正藏》冊 48，頁 391a，第 29 行。



### （六）作歌者以爲了達真理的唯一徒徑——知見力

從《是非論》中，我們可以察覺到「知見」二字在神會的諸多文獻中亦佔有極重要的份量，譬如當神會談論有關個人之修行經驗時，表示其「三十餘年所學功夫，惟在見字。」<sup>94</sup>，此「入佛知見」可見於：

眾生見性成佛道，又龍女須臾發菩提心，便成正覺。又欲令眾生入佛知見，不許頓悟，如來即合遍說五乘。今既不言五乘，唯言入佛知見。<sup>95</sup>

神會荷澤派第四代徒弟宗密（780～841年）亦在他的《禪源諸詮集都序》中明言神會修行之要點如下：

諸法如夢，諸聖同說。故妄念本寂，塵境本空。空寂之心，靈知不昧。即此空寂之知是汝真性。任迷任悟，心本自知，不藉緣生，不因境起。知之一字，眾妙之門。

宗密明白的說出他的「曾師祖」神會和尚的修行重點在「知」之一字，甚至更指出此「知」是眾妙之門。「知見」二字也出現在歌中兩次，即第160和278句之：「頓入無生知見力」和「在欲行禪知見力」。此吻合神會在「立南北宗」時期的言論，說明此二者的修行見地有明顯之一致。反觀玄覺的《永嘉集》，雖也不時的用到「知」或「見」二字，但是理念卻不同，譬如：

夫以知知物，物在知亦在。若以知知知，知知則離物。物離猶知

<sup>94</sup> 同上注5，頁73，第6行。

<sup>95</sup> 見胡適作，〈荷澤大師神會傳〉一文，收錄於《現代佛教學術叢刊》1980，冊1，頁51，第5行。

在，起知知於知。後知若生時，前無早已滅。<sup>96</sup>

此種分為「前知」、「後知」的「知」似乎較接近於「知道」或知識性的「知」，和神會絕對性的「知」、「見」有些不同，所以玄覺所談的「知」不符神會與〈證道歌〉作者的「知見力」。

### （七）作歌者強調「覺」的重要

除了「知見」外，作者在歌中也有提到「覺」字，其出現次數（見第 6、15、19、34、111、184 句）僅次於「頓」，此可了解「覺」的運用也是歌中作者的修行重點之一，他說：

覺即了，不施功；（第 111、112 句）  
學人不了用修行。（第 154 句）

除了從《神會語錄》中，可發現雷同之敘述如「覺了者即佛性，不覺了即無明。」（同：覺即了）與「修習即是有為諸法，生滅本無，何假修習？」（同：不施功）等外，上述語意的「覺」和「知見」也有某種程度之前後性，此可說「覺」是因，「見」是果。同時，作歌者以為學習者若不認清楚「覺」重要性，就好比嚴重錯誤到「深成認賊將為子」。他進一步解釋「覺」的目標，他寫道：

法身覺了無一物（第 6 句）  
頓覺了，如來禪（第 15、16 句）

所以「法身」是「覺」的目標，自然也是作者修學佛法最關心的目的，依佛學字典的定義：法身即佛性，所以「法身」、「佛性」和「如來」是同義語。

同時「法身覺了」即是禪門常用之「見本性」、「如來禪」，此可

---

<sup>96</sup> 《大正藏》冊 48，頁 389c，第 7 行。

見《神會語錄》之描述：

相應義者，謂見無念者，謂了自性者，謂無所得。以無所得，即如來禪。<sup>97</sup>

其重要性亦可見於《唐故招聖寺大德慧堅禪師碑》的記載，在有關神會的嫡傳弟子慧堅禪師回答德宗皇帝請教其「禪門要旨」時，他答以：

性者體也，見其用乎？體寂則不生，性空則無見。<sup>98</sup>

「見性」一詞，自然也是神會文獻和南宗禪常提的用語，譬如《神會語錄》中提到：

只爲未見性，是以說空。若見本性，空亦不有。如此見者，是名歸依。<sup>99</sup>

神會在《是非論》也說「直了見性，不言漸階」是他六代老師所教導的方法，顯見從「覺」到如何「見性」是神會修學過程中極重要的一環。

反觀《永嘉集》中，對於「法身」一語之用法與意義和上述有很大的不同；以「法身」一詞為例，玄覺寫道：

圓中三應須具一、法身不癡即般若，般若無著即解脫，解脫寂滅即法身。<sup>100</sup>

---

<sup>97</sup> 見胡適作，〈荷澤大師神會傳〉，冊1，頁51，第7行。

<sup>98</sup> 見冉雲華作，〈《唐故招聖寺大德慧堅禪師碑》考〉一文，刊載於《中華佛學學報》7（1994），頁109。

<sup>99</sup> 同上注。

<sup>100</sup> 《大正藏》冊48，頁390a，第8行。

上述的「法身」似乎指的是修行過程而非最後極至之目標，因此玄覺之「法身是有癡的，要不癡才是般若」的定義和歌中作者「法身覺了無一物」所說的法身，有些不一樣。

另外，雖然玄覺也用到不少「覺」字，但是義理之涵意完全不同，玄覺的「覺」應較接近於「知識性」或「感官性」；例如他寫到：

唯覺無所得，即覺無覺，無覺之覺，異乎木石。<sup>101</sup>

此種唯有「覺」到無所得時，才是「即覺無覺」；於是玄覺上述的文字描寫，反而說不清楚到底「覺」字是不是他達到真理的方法，此不如作歌者之「法身覺了無一物」來得直接了當。

#### （八）作歌者修行方式以自然輕鬆為本

在神會之「五更轉」寫道：

法身體性不勞看，看則住心便作意，作竟還同妄想團。放四體，莫攢玩。任本性，自公官。善惡不思即無念，無念無思是涅槃。<sup>102</sup>

相當吻合歌中第 30、31 和 32 句之「放四大，莫把捉」和「寂滅性中隨飲啄」。

然而，此自然輕鬆之修習和《永嘉集》裡的「許多規定」與「指導方針」，諸如「慕道第一，戒憍奢第二，淨修三業第三」等最後以「發願文第十」結尾的按步就班、循序漸進方式完全異趣。

#### （九）作歌者雲遊的修學過程與嚮往文靜的山居生活

依淨覺之《楞伽師資記》之記載，它早期禪者隱居式的生活有如下描述：

<sup>101</sup> 同上，冊 48，頁 389c，第 15 行。

<sup>102</sup> 同上注 5，頁 62，第 7 行。

學道何故不向城邑聚落，要在山居？答曰：大廈之材，本出幽谷，不向人間有也，以遠離人故，不被刀斧損斫，一一長成大物後乃堪為棟梁之用。故知棲神幽谷，遠避囂塵，養性山中，長辭俗事，目前無物，心自安寧，從此道樹花開，禪林果出也。<sup>103</sup>

根據胡適之研究，<sup>104</sup> 此種山中隱居的生活方式，為早期禪者所秉持；歌中作者似乎也很支持此種生活型態，從第 106～110 句可見，他寫道：

入深山，住蘭若，岑峯幽邃長松下，優遊靜坐野僧家，矜寂安居實蕭灑。

反觀《永嘉集》的玄覺並不支持此種遠離塵囂以求道的方法，他在「大師答朗禪師書」中，回絕其同門師兄玄朗邀請入山定居乙事時，他解釋如下：

忘山則道性怡神，忘道則山形眩目，是以見道忘山者，人間亦寂也，見山忘道者，山中乃喧也。<sup>105</sup>

上述的引言，暫且不論「只要有道心，山中與塵囂是一樣」的訴求是否不同早期禪門「大廈之材，本出幽谷」之生活方式，但玄覺對於住山一事持不認同的態度是肯定的，此與歌中「入深山，住蘭若」之意境不符。然而在神會語錄部分雖亦無直接之證據，顯示他有嚮往深山住蘭若之傾向，然《宋高僧·神會傳》云：「聞嶺表曹侯溪慧能禪師，盛揚法道，學者駿奔；乃效善財南方參問。裂裳裡足。以千里為跬步之聞耳」

<sup>103</sup> 《大正藏》冊 85，頁 1289b，第 14 行。

<sup>104</sup> 見胡適作，〈楞伽宗考〉一文，收錄於《現代佛教學術叢刊》冊 4，頁 176，第 14 行。

<sup>105</sup> 同上，冊 48，頁 394b，第 4 行。

的評語來看，他的修學過程乃以雲遊四海之方式進行，此和歌文中第 89~91 句之「遊江海，涉山川，尋師訪道為參禪」符合；何況雲遊的僧人理應不排斥「入深山，住蘭若」才是。

以上歌文分析比較，再度證明玄覺禪師是該歌之作者的可疑，若由神會和尚當時所面臨之處境以及從他的語錄、討北文獻裡來看，卻處處可見與〈證道歌〉作者有雷同的理念；學界中雖有云此歌有後人添加之議，然而從歌中作者對何者是禪門正確之教導、宗旨與正統的傳承等，充份表達了自己的理念與堅持來看；因此將有矛盾之歌文全歸後人添加難之立論似嫌草率，更何況歌中缺少了上述對教導、宗旨、傳承、理念的有力表示，不知該歌之原貌會變成何樣？總之，作歌者對過去師承、正確教法的訴求，十分接近神會在「立南北宗」的兩大主題；因此若侷限惠能弟子中於神會和玄覺兩位來挑選何人是最有可能寫〈證道歌〉的人，神會和尚當較玄覺禪師高出許多才是。

#### 四、〈證道歌〉完成時間之臆測

本文假定以上諸多推論合理的話，那可能的作者神會和尚會在何時間完成該歌？下列幾點可以提供參考：

第一、神會授意王維於 753~758 年間所寫的《六祖能禪師碑》中寫道：

林是栴檀，更無雜樹，花惟薝蔔，不嗅餘香。<sup>106</sup>

此和歌中第 234、235 句的「栴檀林，無雜樹」二詞句，在文字和意義幾乎完全一樣，因此該歌很接近 753 年前後。

第二、「廣讀大乘經典」在神會敦煌文獻中被提及，它是了知正法的方便，其重要性以「明鏡可以鑑容」來相比，但歌中第 257 句的「入海算沙徒自困」一句，雖不完全否定經典的重要性，但不可諱言的是「廣讀」的結果有可能造成「徒自困」情況，因此神會晚年是否因時勢

<sup>106</sup> 見《全唐文》卷 327。

之變遷，礙於人們執著「文字相」而有所變更其鼓勵「廣讀大乘經典」的主張也說不定。

以上說明，雖然並非可以支持〈證道歌〉是神會晚年在 753~758 年期間之作品，但基於歌中作者的許多「失意挫折感」之用語，如前述歌中第 69、70 句的「從他謗，任他非」，第 74、75 句的「觀惡言，是功德」和第 77 句的「不因訛謗起冤親」第 247、248 句「不是山僧逞人我，修行恐落斷常坑」等語氣來推測。此和神會在貶逐期間（於 753 年冬到 755 年冬間），對其弟子靈坦說：

吾大法弗墜矣，遂東西南北夫亦何恆時。<sup>107</sup>

有異曲同功之「失意」味道；若神會是該歌原作者之假設可以成立，那也相對暗示他完成該歌時間應在其遭貶逐期間或之後直到他逝世的 758 年以前，亦即他的晚年期間，正好處於安祿山叛變中唐政治上的不穩時期完成。

## 五、有關《大正藏》收錄之〈證道歌〉的版本問題

本研究對於在《大正藏》收錄之〈永嘉證道歌〉的版本問題，有下列意見供參考：

第一、使用「曹溪」一語來代表惠能的「溪」有兩種寫法：其一是「溪」，另一是「谿」；譬如 753~758 年的《六祖能禪師碑》、775 年的《歷代法寶記》、781 年的《曹溪大師別傳》、833 年的《禪源諸詮集都序》、857 年的《黃檗山斷際禪師傳心法要》，甚至 988 年的《宋高僧傳》等文獻，當提及惠能時均寫作曹「溪」；然而 946 年的《宗鏡錄》、1004 年的《景德傳燈錄》、1036 年的《聖青集》等文獻，明顯一致均用曹「谿」來書寫，此是否暗示著些什麼？譬如：唐朝亡於 907 年，宋朝起始於 960 年；因此約略來說，是不是有可能「曹溪」是唐朝之版本，而「曹谿」是宋版？假設如此推測是合理的話，那

<sup>107</sup> 見《全唐文》卷 731。

麼《大正藏》中收錄的〈永嘉證道歌〉用「曹谿」兩字來稱呼惠能時，是否表示其版本製作於宋朝，也就是說該〈永嘉證道歌〉非較早之唐朝版。

第二、相同的情形「禪宗初祖」也有兩種寫法：其一是「達摩」，另一是「達磨」；譬如 645 年的《續高僧傳》、720 年的《楞伽師資記》、775 年的《歷代法寶記》以及《六祖壇經》敦煌本均採用前者的寫法，而 781 年的《曹溪大師別傳》、946 年的《宗鏡錄》、1004 年的《景德傳燈錄》、1036 年的《聖胄集》等卻均採用「達磨」，此是否也暗示著在 775 年以前的文獻採用達「摩」而 775 年以後用達「磨」來稱呼禪宗的初祖。那麼《大正藏》中收錄的〈永嘉證道歌〉用「達磨」，是否也顯示其版本製作落在宋朝時期。

此種抄錄上的差異不同，<sup>108</sup> 是否顯示《大正藏》中收錄的〈永嘉證道歌〉並非最早版本或最原始版。同時，從大量引述〈證道歌〉歌文的《宗鏡錄》（永明延壽完成於 946 年）明指該歌係玄覺所作之情形來看，<sup>109</sup> 錯冠作者的情形很可能發生在 781 年以後到 946 年以前；尤其

---

<sup>108</sup> 〈永嘉證道歌〉若以《大正藏》中收錄與月溪宋版比較尚有（入，人）、（間，閑）、（蕭，瀟）、（迴，迥）、（游，遊）、（瑩，熒）等等抄錄上的差異。《大正藏》中收錄與延壽《宗鏡錄》之引述比較亦有如（竭，歇）等等的差異。

<sup>109</sup> 見延壽之《宗鏡錄》，編號 2016，《大正藏》冊 48，頁 415~957。「不離當處常湛然，覓即知君不可見」（頁 463a，第 13-14 行），「是以禪門了卻心，頓入無生慈忍力」（頁 460b，第 18-19 行），「損法財，滅功德，莫不由乎心意識」（頁 460b，第 22-23 行），「心鏡明，鑒無礙，廓然瑩徹周沙界，萬像森羅影現中，一性圓光非內外」（頁 473c，第 3-4 行），「雪山肥膩更無雜，純出醍醐我常納，一性圓通一切性，一法遍含一切法，一月普現一切水，一切水月一月攝，諸佛法身入我性，我性同共如來合，一地具足一切地，非色非心非行業，彈指圓成八萬門，剎那滅卻阿鼻業，一切數句非數句，與吾靈覺何交涉」（頁 492b，第 6-13 行），「覺即了，不施功，一切有為法不同，住相布施生天福，猶如仰箭射虛空，勢力盡，箭還墜，招得來生不如意，爭似無為實相門，一超直入如來地，但得本，莫愁末，如淨琉璃含寶月，既能解此如意珠，自利利他終不歇」（頁 496c，第 6-11 行），「法中王，最高勝，恆沙諸佛同共



是 846~946 年間是中原的小國分裂時期，所以抄錄錯誤、錯冠作者的情形，在當時交通不便、國事多難之秋、百姓塗炭之際，尤其可能。

## 六、結語

第一、本文推測神會和尚是惠能弟子中相當可能寫〈證道歌〉的人，而非傳統認為之永嘉玄覺禪師；假若推論成立，則該歌最可能的完成時間應在神會遭貶逐期間（於 753 年冬到 755 年冬間）或者之後直到他逝於 758 年以前。

第二、錯冠作者的情形可能發生在 781~946 年間；特別是 846~946 年間中國處於多國分裂時期。

第三、本文以為《大正藏》中收錄的〈永嘉證道歌〉非最早版本或最原始版。

第四、假設上述探討之結果可以確立的話，則神會和尚的教法，甚至到底什麼才是六祖惠能禪師的禪法，也許可在該歌中略窺一二而希有助將來的進一步研究。

---

證，我今解此如意珠，信受之者皆相應」（頁 522c，第 19-21 行），「嗟末法，惡時代，眾生薄福難調劑，去聖遠兮邪見深，魔強法弱多冤害，聞說如來頓教門，恨不滅除令瓦碎，作在心，殃在身，不須怨訴更尤人，欲得不招無間業，莫謗如來正法輪」（頁 652b，第 20-23 行），「淨五眼，得五力，唯證乃知難可測，鏡裡看形見不難，水中捉月爭拈得」（頁 657b，第 20-22 行），「默時說，說時默，大施門開無壅塞，有人問我解何宗，報道摩訶般若力」（頁 670a，第 11-12 行），「吾早年來積學問，亦曾討疏尋經論，分別名相不知休，入海算沙徒自困，卻被如來苦訶責，數他珍寶有何益，從來踏踏覺虛行，多年枉作風塵客，種性邪，錯知解，不達如來圓頓制，二乘精進勿道心，外道聰明無智慧，亦愚癡，亦小駭，空拳指上生實解，執指為月枉施功，根境法中虛捏怪，不見一法即如來，方得名為觀自在」（頁 918c，第 24 行~頁 919a，第 2 行），「窮釋子，口稱貧，實是身貧道不貧，貧則身常被縷褐，道則心藏無價珍，無價珍，用無盡，利物應時終不吝，三身四智體中圓，八解六通心地印」（頁 923c，第 18-21 行）共 574 字 103 句歌文。