

從〈六祖能禪師碑銘〉的觀點 再論荷澤神會

陳盛港

澳洲昆士蘭大學語言文化學院

提要

在研究中國早期禪宗史有關惠能與神會的部份，除了敦煌文獻外，神會授意王維撰寫的〈六祖能禪師碑銘〉向來是一項相當重要之參考資料；然而該碑銘被引用的目的，多半集中於年代的考證或史實之對照為主，而較少討論有關惠能與神會師徒二人在人性情感的流露與教法體認之發揮；此碑銘由一位感念師恩的學生——神會，將其感性之意涵深藏於碑銘文字中，其真摯之表白有別於傳統撰碑方式的華藻文飾，為歷代佛教碑銘中少見的一個。

因此本文擬藉由該碑銘文中的敘述，如(1)師徒間之情感(2)五祖弘忍的處置(3)惠能的教法(4)順應唐室的政策(5)惠能的處境(6)神會自我的評價(7)頓漸之辯等觀點，以簡要分析，來探討神會和惠能在情感上與教法間的關係，進而得悉神會發動反北運動的基本肇因。

關鍵詞：1.神會 2.〈六祖能禪師碑銘〉 3.惠能 4.頓漸

【目次】

一、前言

二、該碑銘撰寫的方式與寫成時間之臆測

三、基本前提——神會的人格

(一)真摯的幼年與誠實的長年

(二)追求真理的特質

(三)對名利的追逐有著相對較低的期望

(四)珍重其師惠能之教法

四、碑文主體重點分析

(一)師徒間之情感始於——「弟子曰神會」

(二)五祖弘忍的處置——「密」授祖師袈裟

1. 有沒有祖師袈裟這回事？

2. 弘忍為什麼要密授？

3. 惠能為什麼需要隱遯？

4. 若要隱遯，他為什麼要遯如此之久？

(三)惠能的教法——從「教人以忍」、「常嘆曰」到「與頌見託」

1. 惠能教導人們如何得「忍」

2. 惠能建議世人用功的方法

3. 惠能託神會的頌

(四)「實助皇王之化」——順應唐室的政策？

1. 「則天太后、孝和皇帝，並敕書勸諭，徵赴京城」

2. 「禪師子牟之心，敢忘鳳闕，遠公之足，不過虎溪」

3. 「永惟浮圖之法，實助皇王之化」

(五)惠能的處境——「世人未識，猶多抱玉之悲」

(六)神會自我的評價——「雖末後供，樂最上乘」

(七)頤漸之辯——「其有不植德本，難入頤門」

五、結語

〔附錄〕六祖能禪師碑銘

一、前言

1929 年，胡適在有關研究敦煌文獻的報告《神會和尚遺集》裡，對神會之角色有「南宗的急先鋒，北宗的毀滅者，新禪學的建立者、《壇經》的作者」的評價，早期的禪學史專家如鈴木大拙（1870～1966）、宇井伯壽（1882～1953）、戴密微（P. Demieville, 1894～1979）、關口真大（1907～1986）、柳田聖山、印順、鎌田茂雄、田中良昭等人，也都對神會在唐禪史上的地位與貢獻有一定程度之肯定；有關神會的研究，除了他在立南北宗時的言論、可能是《壇經》作者、與唐朝政治人士交往關係等的主题外，有關荷澤宗思想在唐禪思想史上的份量，也由冉雲華、楊惠南，葛兆光、楊曾文等的文章或書籍裡，¹得到許多的啟發與引導。然而也許是胡適等對神會所扮演角色的「高度肯定」下，引起了另一派意見相左的學者，以不同的立論基點加以反駁；於是同中求異的結果，反而忽略了禪門師徒相繫的傳統基本精神而把惠能與神會的師徒關係拆解開來的傾向。

另外，研究中國早期禪宗史有關惠能與神會部份，〈六祖能禪師碑銘〉² 向來是除了敦煌文獻外的一項十分重要之參考資料，此由神會寂滅之後成書的《曹溪大師別傳》（781）、³ 《歷代法寶記》（775）等都大量採錄該碑銘的記錄再增入些新的事跡編集成書可知；近代如胡適的《神會和尚遺集》、柳田聖山之《初期禪宗史書の研究》、⁴ 印順之《中國禪宗史》等書的要點引用，也再度說明該碑銘

¹ 冉雲華〈禪宗見性思想的發展與定型〉，《中華佛學學報》第 8 期（1995），頁 59～73。楊惠南〈南禪「頓悟」說的理論基礎——以「眾生本來是佛」為中心〉，《臺大哲學評論》，6（1983），頁 103～123。葛兆光〈荷澤宗考〉，《新史學》4.12（1994），頁 51～78。楊曾文《唐五代禪宗史》，頁 183～227，（北京：中國社會科學出版社，1999）。

² 董誥等編修《全唐文》，卷 327，頁 1465，（上海：上海古籍出版社，1990）。以下有引述《全唐文》時，僅標卷號。

³ 《續藏經》冊 146，頁 965～976。

⁴ 胡適《神會和尚遺集》，頁 383、419，（臺北：胡適紀念館，1982）；柳田

的重要性；然而該碑銘被引用的目的，多半集中於年代的考證或史實之對照為主，而較少討論有關惠能與神會師徒二人在人性情感的流露與教法體認之發揮；譬如以「禪師遂懷寶迷邦，銷聲異域……混農商於勞侶，如此積十六載」為例，⁵ 研究有關惠能隱遯到底是十六或六年的問題之考證甚多，但由「惠能為什麼需要隱遯？」或「若要隱遯，為什麼需要遯如此之久？」的角度，來討論「如此積十六載」所蘊涵或引射的意義則較缺乏（無論是十六或六年）；因此本文試由神會授意王維撰寫的〈六祖能禪師碑銘〉文中，以人性化的角度，由神會對他的老師惠能在情感、教法上的表示，或可找出神會發動反北事件的基本肇因。

二、該碑銘撰寫的方式與寫成時間之臆測

碑銘的撰寫，約有下列三種情況：(1)由後代名望人士依手上現有被撰寫人之資料，在奉詔、受託或主動的情況下而撰寫；如大曆 7 年（772），獨孤及等上表，為三祖僧璨乞諡并塔額所撰之〈舒州山谷寺覺寂塔隋鏡智禪師碑銘并序〉與柳宗元〈賜諡大鑒禪師碑〉等皆屬此類；⁶ (2)由當代之親、友或學生提供被撰寫人資料，給奉詔或受託之名望人士撰寫，如 708 年張說撰神秀之〈荊州玉泉寺大通禪師碑銘并序〉係屬此類；⁷ (3)因撰寫人熟稔該被撰寫人之一生，在奉詔、受託或主動的情況下而撰寫；如裴休撰宗密之〈圭峰禪師碑銘并序〉等屬此；⁸ 由於〈六祖能禪師碑銘〉之惠能寂滅於 713 年時，撰碑銘的王維（699？～761）當時不過十二、三歲而已，因此在未親近過惠能的情

聖山《初期禪宗史書の研究》，頁 539～558，（京都：法藏館，1967）；同時，該書附錄「資料五」更有註釋文句引用之出處。

⁵ 以下凡本文引用〈六祖能禪師碑銘〉文句時，將不再註明出處，請參考文末〔附錄〕；同時，標點符號係作者附加，但以參考柳田氏《初期禪宗史書の研究》為主。

⁶ 前碑見《全唐文》卷 390；後碑見《大正藏》冊 48，號 2061，頁 363 中第 18 行。

⁷ 《全唐文》卷 231。

⁸ 《全唐文》卷 743。

況下，有關惠能資料自然是由徒弟神會所提供，有謂王維係由神會「授意（或受託）」的情況下撰寫該碑銘應是屬實，故該碑銘屬上述第二種方式下完成。

至於有關該碑銘完成時間之認定，一般而言，大多數禪史學者認為發生在神會的晚年，如印順《中國禪宗史》與柳田聖山《初期禪宗史書の研究》所推斷。⁹ 本文則擬依下列幾點，嘗試更進一步推論該碑銘完成之時間：

第一、從最近（1983）出土的〈荷澤大師神會塔銘〉中，已確定神會寂年為 758 年而非原先之 762 年，¹⁰ 於是上述「晚年」結論的終點，就由 762 年移前到 758 年。又，有關神會在天寶 7 載（748）「宋鼎為碑」的碑，即是由史惟則八分書立於河北道邢州的〈唐曹溪能大師碑〉，¹¹ 在神會不會同一個時間立兩個碑的情況下，從 748 到 758 年間為本文「晚年」的定義。

第二、從天寶 14 載（755 年）11 月安祿山反於范陽，12 月陷東京開始，到廣德元年（763 年）3 月賊將史朝義自縊止，唐朝均處於國事多難、百姓塗炭之際；而王維於安祿山陷長安時被俘，直到郭子儀於 757 年 10 月收復洛陽時，王維才被釋放，釋放後他還須面臨「賊平，陷賊官三等定罪」等的後續審判動作來看，¹² 有顯示此碑銘寫在 755 年 12 月以後，到神會寂滅的 758 年期間的可能性不高。（此點推翻柳

⁹ 「晚年」之推論，見印順《中國禪宗史》，頁 257，（正聞出版社 1990）；柳田聖山《初期禪宗史書の研究》，頁 97 注 1。

¹⁰ 〈荷澤大師神會塔銘〉之發現與影響，可參考吳其昱〈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 899～912；此修正係依溫玉成〈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。

¹¹ 〈宋鼎碑〉見於陳思《寶刻叢編》陸與趙明誠《金石錄》柒第一千二百九十八件，筆者以為《金石錄》之天寶 11 載可能是天寶 7 載之訛寫。

¹² 細節可綜合參考吳熊和修定之《唐宋詩詞評析辭典》頁 68～78、吳其昱〈荷澤神會傳研究〉頁 908。又《舊唐書》列傳第 140 下，頁 5055，（北京：中華書局 1975）記載：「賊平，陷賊官三等定罪。〔王〕維以凝碧詩聞于行在，肅宗嘉之。」

田聖山認為該碑銘寫在安史亂後的假設)¹³

第三、在 753 年冬，神會遭到北宗普寂派下的支持者御史盧奕以「聚眾謀反」之嫌彈劾而遭貶逐四處，¹⁴ 直到 755 年冬安祿山叛變時方結束；神會在貶逐期間，以帶有「謀反」重罪之身還能請求王維撰寫此碑，又得呈上送審通過的可能性似乎也不高，故此碑銘的撰寫時間應推前到 753 年冬彈劾案尚未執行以前。

第四、神會從天寶 4 載（745）起，受兵部侍郎宋鼎請入東都洛陽荷澤寺後，除了「每月作壇場」外，於天寶 8 載（749）再定宗旨，也有在寺中「崇樹惠能之真堂，宋鼎為碑焉」並「會序宗脈，從如來下西域諸祖外，震旦凡六祖，盡圖續其形，太尉房琯作，〈六葉圖序〉」，¹⁵ 直到 753 年冬被御史盧奕以「奏會聚徒，疑萌不利」之嫌彈劾而遭貶逐止，是其一生之最高峰，正如宗密所言之「於是曹溪了義，大播於洛陽，荷澤頓門，派流於天下」；又從「聚眾」的罪名，也暗示神會的南頓禪於洛陽時期有大受歡迎的傾向，此時期神會的心情，應無失意挫折之道理；然而從碑銘文辭帶有相當程度「咐囑交代」與「政治辭令」之語氣來看，¹⁶ 此碑銘之撰寫時間有可能已接近或知道有被放逐可能前

¹³ 柳田聖山《初期禪宗史書の研究》，頁 97 注 1。

¹⁴ 《宋高僧·神會傳》提到：「天寶中，御史盧奕阿比於寂，誣奏會聚徒，疑萌不利，敕黜弋陽郡，玄宗召赴京，時駕幸昭應湯池，得對，言理允愜，敕移往均部（武當郡）。」《大正藏》冊 50，號 2061，頁 756 下第 25 行；《圓覺經大疏鈔》卷 3 下亦有類似記載，見《續藏經》冊 14，頁 553 下第 30 行。

¹⁵ 見《宋高僧·慧能傳》，《大正藏》冊 50，號 2061，頁 755 中第 10 行。

¹⁶ 作者依據如：「弟子曰神會，遇師於晚景」、「謂余知道，以頌見託」等語有咐囑交代之意味，而「敢忘鳳闕」、「實助皇王之化」等語則係政治辭令來推測。

¹⁷ 唐玄宗時期的御史糾彈權，已因「關白」制的設立而漸無實際監察功能；亦即御史彈奏前須先關白（報告）中丞，再關白大夫，甚至也要關白中書門下而致失去保密之作用；換言之，被彈劾者有相當時間的知悉或緩衝來應變，也就是神會有較長的時間作心理準備；細節可參考陳致平《中華通史》冊 5，頁 83。

第五、此碑銘撰寫者王維於天寶初年（742）任庫部員外郎之後，曾丁母憂而辭官（約 750 年？），再加上他原係前宰相張九齡所用之人，而為當權宰相李林甫所排擠（李氏於開元 24 年（736）始任宰相職），其排擠激烈之程度可由王据（即《神會語錄》裡之王趙公）於天寶 5 載（746）被迫服毒可見一般；所幸李氏於天寶 11 載（752）底死後，王維又再度受重用于繼任之宰相楊國忠，並遷為文（吏）部郎中；¹⁸宦途此後順利，心情轉好的王維，由其詩風如《敕賜百官櫻桃》與《同崔貞外秋宵寓直》變得輕鬆活潑得知。以上從宋鼎為碑的 748 年到神會寂滅之 758 年間，王維有丁母憂辭官到再度受重用等因素，是否意味他於 752 年後較有「心情」撰寫碑銘？

因此，在上述之因素列入參考的條件下，此碑銘有可能撰寫完成在 753 年初或中，此時王維正在西京長安，而神會尚在東都洛陽。

三、基本前題——神會的人格

當崇遠法師在滑臺會上問神會，有關達摩以前的世系問題時。他回答道：「菩提達摩為第八代」以及「據禪經序中，具明西國代數。又惠可禪師親於嵩山少林寺問菩提達摩，答一如禪經序中說」。胡適研究神會交待有關「西國八代」傳承的對話時，作了如下之評語：

神會不懂梵文，又不考歷史，直把達摩多羅（Dharmatrata）認作了菩提達摩（Bodhidharma），達摩多羅生在「晉中興之世」，禪經在晉義熙時已譯出，其人遠在菩提達摩之先，神會這個錯誤是最不可恕的，他怕人懷疑，故又造出惠可親問菩提達摩的神話，前者還可說是錯誤，後者竟是有心作偽了。

上述「怕人懷疑、有心作偽」的評語，容易讓後學者不知覺的接受胡適

¹⁸ 《舊唐書》列傳第 140 下，頁 5054 提到王維曾丁母憂一事：「居母喪，柴毀骨立，殆不勝喪。服闋，拜吏部郎中。」

的引導，對神會的人格以及他的教導產生相當負面的看法，¹⁹ 雖然胡適又在三十年後的著作裡，對神會作以下修正的評論：

在三十年後，我認識神會比較更清楚了，我還承認他是一個了不起的人：「中國佛教史上最成功的革命者，印度禪的毀滅者，中國禪的建立者，袈裟傳法的偽史的製造者。西天二十八祖偽史的最早製造者。六祖壇經的早原料的作者，用假造歷史來做革命武器而有最大成功者，這是我們的神會。」²⁰

不論神會是否真的是「西天二十八祖偽史的最早製造者」等等，當讚美「他（神會）是一個了不起的人」的同時，卻又說他是「假造歷史」的人，此評語本身存在某程度之矛盾；一千二百年前的神會，在沒有現代人精準考據的訓練，由姓名誤認，以致對歷史傳承代數產生錯誤的估算十分可能；同時又在缺乏暢通資訊的情況下，對上三代祖先所流傳之「傳說」加以引用也相當可以理解（此指惠可親問菩提達摩的神話），此應無涉及個人人格的問題才是。

而有關神會生平的事蹟「不被重視」埋藏了一千多年，藉由敦煌文獻之發現與學者的鑽研，神會在早期禪宗史所扮演的角色已被世人所知；從他是惠能的第一代嫡傳弟子，也是爭取惠能「六祖」地位最用力

¹⁹ Bernard Faure, *The Will to Orthodoxy: A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism*, (Stanford: Stanford University Press, 1997), p. 5. He states: "Even if the controversy that Shenhui stirred up was more than a nasty quarrel, it is clear that ..."; see also John R. McRae's "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), p. 258. He states: "Just as Shen-hui's major effort was propagandistic, his major impact lay in the realm of rhetoric and mythopoeia. In addition to establishing a standard of rhetorical purity, he is responsible for the addition of many new anecdotes regarding Bodhidharma and the early patriarchs to the early Ch'an library."

²⁰ 胡適《神會和尚遺集》，頁424～425，（臺北：胡適紀念館，1982）。

的人，亦是積極提倡「頓教法」而形成所謂荷澤宗，更于寂滅三十多年後被敕立為「七祖」，並有接繼惠能法脈得「總持之印」的禪師來看；²¹他在早期禪宗史上理應居於相當關鍵的人物，由於對其人格部份有所懷疑的影響頗大，故須作審慎的考察。因此本文試從碑銘及有關資料中，對神會之特質作出如下幾點概略性的觀察。

（一）真摯的幼年與誠實的長年

從他六歲起「外師授五經，次尋莊老，後覽《後漢書》，知浮圖之說，由是留神釋教」，到九歲的「昔年九歲，已發弘願，我若悟解，誓當顯說」止，²²說明神會在幼年時就有真摯與好學的特質。又從他在《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》中的「過去諸佛說法，皆對八部眾說，不私說，不偷說」以及「諸家借問，隱而不說。我於此門，都不如是，多人少人，並皆普說」等語，²³也可知長年後的他，依舊保持著個人誠實的一面。

（二）追求真理的特質

在「在幼稚科，遊方訪道，所遇諸山大德，問以涅槃本寂之義，皆久不對，心甚異之」的記載裡，²⁴神會在初接觸佛法時，就對佛法的基本問題心存疑問；他在中宗景龍 2 年（708）再返曹溪親近惠能時，受到相當的「啓發」後，²⁵就一直待在曹溪直到惠能去逝，時年二十

²¹ 韋處厚為道一門下大義禪師（死於 818）作〈興福寺大義禪師碑銘〉寫道：「洛者曰會，得總持之印，獨曜瑩珠。習徒迷真，橘枳變體，竟成壇經傳宗，優劣詳矣。」見《全唐文》卷 715。

²² 前語見《宋高僧·神會傳》，《大正藏》冊 50，號 2061，頁 756 下第 10 行。後語見石井光雄本《神會錄》，頁 61。

²³ 二語見《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》，見胡適《神會和尚遺集》，頁 251。

²⁴ 同上注 22。

²⁵ 《圓覺經大疏鈔》卷 3 下，《續藏經》冊 14，頁 553 下第 5 行與《景德傳燈錄》卷 30，《大正藏》冊 51，號 2067，頁 245 中第 1 行均記載云：「景龍年中，卻歸曹溪」。

五歲到三十歲之間，符合碑銘「聞道於中（沖）年」的自述；又，從他親近惠能經過「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，裂裳裹足，以千里爲跬步之間耳」的記載來看，²⁶ 「聞道」是神會裂裳裹足、以千里爲跬步的理想與目標，當說到：「朝聞道，夕死可矣！」時，就可了解他追求個人生命理想的精神。

（三）對名利的追逐有著相對較低的期望

依宗密之《圓覺經大疏鈔》所載，神會於萬歲通天 2 年（697）依止神秀下學習，直到聖曆 3 年（700）神秀召赴東都止；從外觀儀表而言，惠能身材五短及皮膚黝黑與神秀之「身長八尺，秀眉大耳；應王伯之象，合聖賢之度」難以媲美；²⁷ 同時，從惠能離開東山門後就「懷寶迷邦，銷聲異域」，也與神秀被皇室召赴東都洛陽的榮耀不可同日而語；照說神會可以一直依附在神秀門下，藉學習佛法的理由而沾點榮耀，大可不必遠赴嶺南邊疆去依止惠能，但神會這種「生命尚不惜，豈以名利關心」的精神，²⁸ 也許正是支持著他遠赴嶺南邊疆去向惠能學習佛法的主因。

（四）珍重其師惠能之教法

神會從 730～732 年滑台大雲寺舉辦無遮會公開批評北宗普寂一系的諸多錯誤而受到不同程度之迫害後，到 745 年兵部侍郎宋鼎迎入東都洛陽荷澤寺廣播頓教爲止，其後半生多奉獻在「立南北宗」運動上；此段也是其一生的「最高峰」時期；但正當在最頂峰時，卻又受到「聚眾謀反」之彈劾而貶逐四處，甚至最後連塔銘都使用他人用過的石塊，²⁹

²⁶ 語見《宋高僧·神會傳》，《大正藏》冊 51，號 2061，頁 756 下第 13 行。

²⁷ 《舊唐書》列傳第 141，頁 5113 表示：「神秀嘗奏則天，請追慧能赴都，慧能固辭。神秀又自作書重邀之，慧能謂使者曰：『吾形貌醜陋，北土見之，恐不敬吾法。又先師以吾南中有緣，亦不可違也』竟不度嶺而死。」後語見張說《荊州玉泉寺大通禪師碑銘》，《全唐文》卷 231。

²⁸ 語見《菩提達摩南宗定是非論》收於胡適，《神會和尚遺集》，頁 294。

²⁹ 溫玉成〈記新出土的荷澤大師神會塔銘〉記載：「該石條原來曾刻過字，經

實在談不上有任何榮耀之處，而所謂「七祖」之封號，也是他逝後三十多年後之事；³⁰ 因此對他個人而言，在一生所遭受不平的對待與迫害為多的情景下，依舊積極倡導與維護惠能的教法不畏艱難來看，與其說神會庸俗的因爭法統名位而討北，不如說他係珍重其師惠能之教法以致如此為佳。

同時，為師的惠能是否容許其第一代的入室弟子如神會出現所謂人格問題？從禪門一貫重視師徒相承以致法脈不絕的角度來看，理應不大；³¹ 否則一連串的疑問都會產生，譬如「人都不成，那來成佛！」、「神會有問題，是不是意味惠能也有問題？」、「荷澤宗的創始者人格都有問題，那禪宗還能沒問題嗎？」等等牽涉到禪宗根本價值的議題而超過本文所要探討之範圍。因此本文基於神會之立論真誠可信、也無人格問題的前題下，繼續以下之討論。

四、碑文主體重點分析

有關該碑銘的內容，由神會對惠能教法獨特之讚嘆開始，接著述說其老師一生的歷程——自幼年、成長、求法、得法、南遷、弘法、受詔、到寂滅之徵候等為主，其間穿插有神會對惠能的情感表白、敘述其師的特有處境、以及神會個人自我的評估與肯定，最後以惠能所交代之頌詞為結語。由一位感念師恩的學生，將其感性之意涵深藏於碑銘文字

磨平後加以利用。在〈神會塔銘〉上方殘存“地”字，下方殘存“祖”、“釋”二字，左方殘存“釋”及“萬珍寺”四字，殘存的七個字表明這塊石條曾經是一個和尚的墓銘。」見《世界宗教研究》2（1984），頁78。

³⁰ 《圓覺經大疏鈔》卷3下：「貞元12年丙子，敕皇太子集諸禪師，楷定禪門宗旨，遂立神會禪師為第七祖。」《續藏經》冊14，頁554上第3行。

³¹ 作者按：神會於滑台會上批判神秀所傳北宗的「師承是傍，法門是漸」，引起當時的重視，南北宗法門不同，此不多贅述；倒是師承傍正的爭議，至少表示在神會的時代，師承是禪門的一個重要課題應無異議；從印順著《中國禪宗史》之序頁中表示：「首先應該承認，禪者是重視師承的。古代禪者的共同信念，自己的體悟（禪），是從佛傳來的。重視傳承的法脈不絕，所以除中國的遞代相承，從佛到達摩的傳承，也受到重視。達摩禪越發達，傳承法統的敘列也越迫切。」亦符合師承向為禪者所重。

中，其真摯之情超越了傳統撰碑方式的華藻文飾，為該碑銘珍貴之處，亦是歷代佛教碑銘中少見的一個，本文從下列幾主要重點：(1)師徒間之情感；(2)五祖弘忍的處置；(3)惠能的教法；(4)順應唐室的政策；(5)惠能的處境；(6)神會自我的評價；(7)頓漸之辯等，作簡要之分析。

（一）師徒間之情感始於——「弟子曰神會」

學生對老師的感念，於敘述中常見的表達方式，可從收錄玄覺《永嘉集》的慶州刺史魏靜所寫的序文略知：「〔魏〕靜往因薄宦，親承接足、恨未盡於方寸，俄起京畿，自爾已來，幽冥永隔」，³² 此種「親承接足」的關係卻又「恨未盡於方寸」的遺憾、客氣的表達乃相當普遍之用語；但神會之「弟子曰神會，遇師於晚景」一語，則帶有如子慕母之情且又直接了當，有別於一般傳統碑銘的表達方式。

首先，從現有資料來看，惠能個人並無自述或留下任何記錄文獻，而《六祖壇經》又因版本、不同弟子紀錄、以及是不是有牛頭宗下弟子改寫等問題而有爭議！³³ 因此有關惠能的資料，除了參考《六祖壇經》外，大多藉助他的眾多徒弟所遺留的資料中，去推敲其一生、教法與師承等；而神會正是惠能弟子中，最明確又肯定的表白自己和惠能有師徒關係的一位，譬如當讀到碑銘之「弟子曰神會」時，似乎可明確地感受到神會在對他的老師惠能，有某種情感上的宣誓；此種指著自己的名字，明確地「向天立誓」式的寫在碑銘中，有欲讓後世人們了解某些真相的昭告，就好像現今婚禮證詞上云：「我某某某，今日以某身份如何如何……」，他這種感性地敘述著過往，為惠能其他眾多弟子中所無，大概也是歷史上佛教碑銘中少見的一個。

³² 《大正藏》冊 48，頁 387 下第 8 行。

³³ John R. McRae's "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), p. 228. He states: "The Platform Sutra, which purports to record one of Hui-neng's sermons, is now known to have been written about the year 780 by a member of an early Ch'an faction known as the Ox-head school."

同時，「碑銘」的基本功用，本身就有昭告天下的意思，神會以如此誠懇又直接的告訴周遭人們說：「我是他的徒弟，我的名子叫神會」；在當初惠能六祖地位尚未確定下，神會如此自稱弟子的表白，在北宗系統正處於政治、宗教「如日中天」的情況下，與其說他有某種意圖或「攀龍附鳳」之舉，不如說神會對惠能於情感上是「遇師於晚景，聞道於中年」的感恩，在教法上是「則知法本不生，因心起見，見無可取，法則常如，世之至人，有證於此，得無漏不盡漏，度有為非無為者，其惟我曹溪禪師乎！」的認同，並願意「三度幾死，商旅縲服，曾易服執秤負歸」般地不惜性命勇往直前；同時，若非有「因淮上祈瑞，感炭生芝草，士庶咸睹，遂建立無退屈心」的瑞兆，神會大概也無法繼續其使命；簡言之，也唯有在對其老師之感恩和其在教法上完全認同之下，神會方能如此無怨無悔的承受。

另外，神會涉入或授意撰寫有關惠能之碑銘，現今所知大概有下：

(1) 〈盛續碑銘〉：依《南宗定是非論》提到「盛續碑銘經磨兩遍」一語；³⁴ (2) 〈韶州大德碑銘〉：於開元 7 年（719）被北宗支持者武平一「磨換碑文」申報為〈唐廣果寺能大師碑〉；³⁵ (3) 〈唐曹溪能大師碑〉：侍郎宋鼎撰碑文，史惟則八分書，立於天寶 7 載（748），趙明誠《金石錄》第一千二百九十八件，即是此碑（參見前注 11）；(4) 〈六祖能禪師碑銘〉：神會授意（或託）王維撰寫於約 753 年頃；他是惠能身邊弟子中，為其師立碑數量最多的一位；雖然惠能對神會的看法如何不可全知，³⁶ 但神會對惠能的感恩與教法之認同，從上述行為再

³⁴ 《南宗定是非論》之「盛續碑文，經磨兩遍，又使門徒武平一等磨卻韶州大德碑銘，別造文報，鐫向能禪師碑。」見胡適《神會和尚遺集》，頁 298 第 4 行。在《圓覺經大疏鈔》有「傳授碑文，兩遇磨換」之記載，見《續藏經》冊 14，頁 553 下第 21 行。依《中國禪宗史》的意見，「盛續」或為「傳授」之訛寫，見印順《中國禪宗史》，頁 234，若依語意及胡適的意見，應有此〈盛續碑〉。

³⁵ 見吳其昱〈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。

³⁶ 《六祖大師法寶壇經》記載：「師云：神會小師，卻得善不善等，毀譽不

度反應出來，也就是神會與惠能的關係是十分緊密不可分。

（二）五祖弘忍的處置——「密」授祖師袈裟

依神會於碑銘的敘述，他認為其師惠能在東山門下時，有「謂得黃帝之珠，堪受法王之印」，因此才有五祖弘忍「臨終遂密授祖師袈裟」于惠能之舉；在密授祖師袈裟後，惠能似乎也遵照弘忍的指示必須「懷寶迷邦，銷聲異域」；針對上述事情，本文分下列幾個問題來討論：第一、「有沒有祖師袈裟這回事？」第二、「弘忍為什麼要密授？」第三、「惠能為什麼需要隱遯？」以及第四、「若要隱遯，他為什麼要遯如此之久？」

1. 有沒有祖師袈裟這回事？

首先，在淨覺《注般若波羅蜜多心經》李知非的〈略序〉有云：「其蹟大師所持摩訶袈裟，瓶，鉢，錫杖等，並留付囑淨覺禪師」，雖然上述之摩訶袈裟（摩訶表長者的意思）和祖師袈裟並無任何關聯，但已說明禪門「付衣」傳統在神會北上立南北宗前就已流行；³⁷ 又神會除了在此碑銘中提到祖師袈裟外，在他的《南宗定是非論》的記載裏，也有評擊北宗「師承是傍」的原因乃「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；餘物相傳者，即是謬言」以及他的《顯宗記》（745）「衣為法信，法為衣宗」之指示，³⁸ 也都一再以祖師袈裟為信物來支持惠能乃正嫡傳；再從《壇經》的記載來看（無論是敦煌本或以後之各版本），上述有關「祖衣」之說也都經常被提到達

動，哀樂不生，餘者不得。」知惠能於臨終對神會有上述之讚美；見《大正藏》冊 48，號 2008，頁 360 下第 19-20 行。

³⁷ 淨覺《注般若波羅蜜多心經》，收錄於柳田聖山《初期禪宗史書の研究》，頁 595～625（京都：法藏館，1967）；另外，印順《中國禪宗史》頁 202 亦表示：「即使是玄蹟自己的，在師資授受中附以衣鉢——『付法傳衣』，這是早在神會北上（730 頃）以前，禪門中早有的先例，早有的傳說。」

³⁸ 《南宗定是非論》語見胡適《神會和尚遺集》，頁 281。語見《顯宗記》，收錄於《景德傳燈錄》卷 30，《大正藏》冊 51，頁 459 中第 1 行。

十次以上；³⁹ 更有遠在四川的無住保唐系統之《歷代法寶記》（775）中，在提到惠能時亦云：「（忍大師）遂默喚付法，及與所傳信袈裟」，並明指出該信衣在武則天時，曾交予智詵帶到四川保管，後經處寂、無相，最後傳到自己（即無住）之手裏；⁴⁰ 且不論祖師袈裟最後流落何處，從上述資料推知，顯然在當時禪門各派都有接受「祖師袈裟表嫡傳」這件事，所以不是神會可以自由捏造的；⁴¹ 更何況，「挑起」公開辯論之神會，不可能也不會愚笨到拿一件無中生有且人們又都不知的「祖衣」來當證據，告訴其反詰者接受這種證明其師惠能係「師承是正」的說法。

再從另一角度來討論有無祖師袈裟一事，可由南海印宗法師接受惠能時「奉為挂衣，親自削髮」一語來研究；依神會在此碑銘的敘述，得悉惠能是在印宗法師座下聽講《涅槃經》時，因參與討論某些問題有「寶貴的意見」提出，才被接出弘法而不再隱遯；然而印宗法師會在何種情況下，願意以一位出家又資深法師的身份接納在家白衣為師？⁴² 難道僅僅「因問大義，質以真乘，既不能酬，翻從請益」的理由，印宗就願意如此「遂領徒屬，盡詣禪居」，有這麼容易嗎？還是除了上述的原因外，另有其他讓印宗法師可以接受的理由？假設當時的東山法門真是「名聞遐爾」的話，要回答上述之問題，大概仍得回到「衣為法信」的議題上，亦即「祖師袈裟表東山法嗣」方有眉目才是。

39 敦煌本《壇經》有云：「祖衣將為信。稟代代相傳法。」而提到該「衣」達十三次之多。以後用《壇經》時表《六祖大師法寶壇經》，見《大正藏》冊48，號2008，頁345～365。版本有別時另加版本於《壇經》前。

40 《大正藏》冊51，頁185上第4行：「吾（無相）將年邁，使工人薰璫將吾信衣及餘衣一十七事，密送與無住禪師。」

41 神會乃「袈裟傳法的偽史的製造者」。語見胡適《神會和尚遺集》，頁424～425。

42 以當時印宗法師講《涅槃經》的角度來判斷，他絕非初學比丘；又，以他為惠能親自削髮來看，惠能在聽經時應是在家人身份。

2. 弘忍為什麼要密授？

依《壇經》顯示，當從嶺南來的惠能到黃梅見弘忍時，不過是二十多歲出頭的年青人，無論家世背景、教育程度、身份地位來看，都不會有任何引人注意的地方，此由《歷代法寶記》中對弘忍十大弟子的記載可略知：

大師當在黃梅憑茂山日，廣開法門，接引群品。當此之時，學道者千萬餘人（其中親事不離忍大師左右者，唯有十人），並是昇堂入室。智詵，神秀，玄蹟，義方，智德，慧藏，法如，老安，玄約，劉主簿等，並盡是當官領袖，蓋國名僧。⁴³

其中「並盡是當官領袖，蓋國名僧」一語，說明弘忍身邊諸弟子身份的不平凡；若以地位而論，不僅僅是當官而已，還要是當官「領袖」，以身份來說，除了名僧外，其名還得是「蓋國」；以後來為「兩京法王，三帝國師」的神秀為例，由「少為諸生，遊問江表，老莊玄旨，書易大義，三乘經論，四分律義，說通訓詁，音參吳晉」的評語，即知他是一位精通道、儒、釋三家之學的出家學者，⁴⁴ 約五十歲到黃梅參禮弘忍學習六年，從其年紀、學、經歷等來看，都頗符合《壇經》所載「教授師」的資格；再說到法如（637～689），十九歲出家並受學於三論宗學者「青布明」⁴⁵，約在 660 年參禮弘忍，直到弘忍去世（675）為止「始終奉侍經十六載」；在眾弟子背景如此強勢下，很難想像弘忍會將祖師袈裟交給一位背景「不生族姓之家」既年青又新進的

⁴³ 語見《歷代法寶記》，《大正藏》冊 51，頁 183 下第 1 行。

⁴⁴ 上述引言見張說《荊州玉泉寺大通禪師碑銘》，《全唐文》卷 231。又按《舊唐書》卷 191 列傳第 141，頁 5112 有云：「僧神秀，姓李氏，汴州尉氏人。少遍覽經史，隋末出家為僧。後遇蘄州雙峰山東山寺僧弘忍。」可知神秀出家甚早。

⁴⁵ 《續僧傳》記述：「釋惠明，姓王，杭州人。少出家。遊道無定所。時越州敏法師。聚徒揚化遠近奔隨。明於法席二十五年。眾侶千僧解玄第一。持衣大布二十餘載。時共目之青布明也。」《大正藏》冊 50，號 2060，頁 606。

「白衣」居士；但若答案要合情理的話，只能說弘忍「重法」的緣故才會如此；這一點就符合《壇經》中的記載，有提到惠能是在被弘忍認可已了解佛法真諦後，方授予祖師袈裟以表徵信；而授予方式在上述的險惡情況屬實的情形下，自然會採祕「密」的方式進行；從史料上亦顯示，弘忍如此處置所付出的代價極高——解散自己的團體；⁴⁶ 因此從弘忍因「重法」而解散團體的角度來看，也支持「密授」之說。

3. 惠能為什麼需要隱遯？

依照神會之說法，弘忍「密」授惠能祖師袈裟的原因是「物忌獨賢，人惡出己，吾且死矣，汝其行乎！」若以現代語來詮示，就是個人的成就容易被猜忌，甚至不被次級團體所接受而遭到排擠與迫害；今從文獻上查不出弘忍在世時之東山法門，有那些人形成所謂之次級團體；但有顯示在弘忍 675 年寂滅後，法如、神秀、玄奘的關係十分接近，⁴⁷ 老安（或慧安）則有明顯支持惠能一系列的趨勢；⁴⁸ 另外，因法嗣問題

⁴⁶ 石井本《神會錄》頁 58 有：「忍大師言曰，徒眾將散，此間山中無佛法」；又依《六祖大師法寶壇經》的記述：「五祖歸。數日不上堂。眾疑。詣問曰。和尚少病少惱否。曰病即無。衣法已南矣。問誰人傳授。曰能者得之。眾乃知焉。」《大正藏》冊 48，號 2008，頁 349 中第 15 行；上述似乎有暗示弘忍在惠能離開後，不再教授佛法。又，張說《荊州玉泉寺大通禪師碑銘》有提及「（神秀）於是涕辭而去，退藏於密」一語，從神秀涕辭而去，退藏於密的反應，也支持上述的傳說。

⁴⁷ 杜朮《傳法寶紀》有云：「弘忍傳法如，法如及乎大通。」《大正藏》冊 85，號 2838，頁 1291 中第 5 行。淨覺《楞伽師資記》有云「又語玄奘曰：汝之兼行，善自保愛。吾涅槃後，汝與神秀，當以佛日再暉，心燈重照。」《大正藏》冊 85，號 2837，頁 1289 下第 16 行。玄奘在神秀去世後，被召入京，淨覺乃玄奘弟子，上述之記載正符佛日再暉。然而與神秀同受詔進京的老安卻「禪師順退避位，推美於玉泉大通也。」見宋儋《嵩山會善寺故大德道安禪師碑銘》，《全唐文》卷 396。

⁴⁸ 《宋僧傳》卷 9 提及：「安啓發之，因入曹候溪覲能公。」《大正藏》冊 50，號 2061，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惠能學習；另外，〈嵩山（會善寺）故大德淨藏禪師身塔銘〉，《全唐文》卷 997 也顯示慧安示寂時，囑門下淨藏從慧能問道；

而有遭排擠與迫害的事，弘忍接法于道信時就曾經歷過，⁴⁹ 所以處於「避害」的情形下，弘忍建議惠能隱遯就可以理解，否則惠能在「正法永住與廣為弘揚」的考量，理應朝兩京長安、洛陽去發展才是。

4. 若要隱遯，他為什麼要遯如此之久？

如前所述，在東山門下眾弟子身份如此之強勢下，加上弘忍評估法嗣一事會有排擠與迫害的可能時，他要求惠能攜帶祖師袈裟離開東山並採「隱居」之方式；問題是有必要隱遯如此之久嗎？這不是以日或月來計算而是年或數年甚至十數年，又假若排擠與迫害之程度和隱遯時間之長短有某種正比之關係的話，則弘忍付法于惠能時之指示中：「衣為爭端，止汝勿傳，若傳此衣，命如懸絲，汝須速去，恐人害汝。」這種「恐人害汝」與「命如懸絲」的嚴重警示，⁵⁰ 就頗能理解如此長時間隱遯的原因；當然上述語句是否真正出于弘忍之口不得而知，但由隱遯如此長的時間來反推，其衝擊程度離上述警示應不遠（即惠能在東山門下所受到之衝擊）；若從其徒弟神會於立南北宗之初期，僅僅表示對師承有意見，就遭到如「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！」的迫害之角度來看，⁵¹ 惠能的情形也就不

同時，老安在惠能逝後，有轉支持惠能弟子神會的傾向，譬如首度召開立南北無遮會的滑台，即是老安之出生地；老安也曾和神會共同指導一位學生慧光，見 John R. McRae (1978), p. 253 和《大乘開心顯性頓悟真宗論》，《大正藏》冊 85，號 2835，頁 1278 上第 26 行。

⁴⁹ 《傳法寶紀》有云：「門人知將化畢，遂談究鋒起，爭希法嗣。及問將傳付？信喟然久之，曰：弘忍差可耳。」見柳田聖山《初期禪宗史書の研究》，頁 566，（京都：法藏館，1967）。

⁵⁰ 見《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》冊 48，號 2008，頁 349 中第 3 行。

⁵¹ 吳其昱〈荷澤神會傳研究〉云：「以往學者考據神會生卒年，多據《宋高僧傳》及《景德傳燈錄》。《宋高僧傳》誤乾元為上元，又誤世壽七十五為九十三。《景德傳燈錄》亦誤乾元為上元。惟宗密《圓覺經大疏鈔》精確不誤。然近世考據諸家均棄宗密正確之說，而取誤說。」見載於《中央研究院歷史語言研究所集刊》59:4（1988.12），頁 899。故現今已知宗密所收神會的資料，其可信度應最高，上引語出《圓覺經大疏鈔》卷 3 下，《續藏經》冊 14，頁 553 下第 23 行。

難想像！

（三）惠能的教法——從「教人以忍」、「常嘆曰」到「與頌見託」

在西方學者 John R. McRae 的一篇文章裡，除了提到懷疑《壇經》的可靠性之外，也對於神會是否有接續惠能的教法，產生相當的懷疑。⁵²所幸有關惠能的教法的記載，除了《壇經》外，神會在該碑銘已有提供相當完整與原始的敘述，可以作為參考。

1. 惠能教導人們如何得「忍」

乃教人以忍曰：「忍者無生方得，無我始成；於初發心，以為教首，至於定無所入，慧無所依，大身過於十方，本覺超於三世；根塵不滅，非色滅空，行願無成，即凡成聖；舉足下足，長在道場，是心是情，同歸性海；商人告倦，自息化城，窮子無疑，直開寶藏；其有不植德本，難入頓門，妄繫空花之狂，曾非慧日之咎。」

首先，要了解的是上述有關「忍」的指示，並非神會常用之教導方式，⁵³於是在神會用這麼精簡的敘述，來說明惠能的教導是值得加以分析。

⁵² John R. McRae's "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), p. 228. He states: "An epitaph for Hui-neng written by the poet Wang Wei and commissioned by Shen-hui or one of his followers contains a biographical statement but only vague allusions to his teachings. Hence it is most reasonable to assume that Shen-hui was guided only by his memory and not by any written transcript of Hui-neng's teachings, and that Shen-hui's recollections regarding Hui-neng's teachings were not sharply distinguished from Shen-hui's own teachings."

⁵³ 筆者依據學習「忍」的指示，不存在於神會的語錄如《菩提達摩南宗定是非論》、《顯宗記》等，文獻如《宋高僧傳》、《壇經》、《景德傳燈錄》等推知。

從人們如何學習得「忍」開始，到最後指出一般人們在學習佛法容易產生的錯誤為止，此段文大略可分為四個步驟來解析；它開宗明義地認為：(1)要得到惠能所謂之「忍」，必須「無生方得，無我始成」；換句話說，惠能所謂「忍」的內容雖不能全知，但他指出可以經過無生、無我的經驗而得，而惠能也強調這個無生、無我的經驗是初學者的首要功課，是學習佛法之第一要務（於初發心，以為教首）。因此初學者實不可忽視惠能所建議之修學方向，亦即須先對無生與無我有確切之體認；(2)如此持續練習，直到所謂習定之時，無所謂入與不入的程度，慧的產生並無需依靠其他條件的時候（至於定無所入，慧無所依）；其廣大的「身」（採抽象定義）之範圍有超過十方世界，本有的覺亦不受限於過去、現在和未來（大身過於十方，本覺超於三世）；同時(3)由於「根塵不滅，非色滅空」，且在行與願又都圓滿具足下，結果此凡見即是聖諦（行願無成，即凡成聖）；(4)於是動與不動，並無兩樣（舉足下足，長在道場），聖心與凡情，也是一如（是心是情，同歸性海）。

緊接，惠能也不諱言地指出一般修學者的缺失是「取近失遠」（商人告倦，自息化城），惟有窮追不捨且相信可以達到完滿目標的人，才能直接打開佛法寶藏（窮子無疑，直開寶藏）；若有不能接受此頓教法的修學者，則需檢討個人過去的福德因緣是否圓滿（其有不植德本，難入頓門），但由於人們有貪圖非實有之無知，所以不能怪怨智慧的太陽沒有一直在照射人們（妄繫空花之狂，曾非慧日之咎）。

2. 惠能建議世人用功的方法

惠能對人們不知如何下手學習佛法，有如下慨歎：

常歎曰：「七寶布施等恆河沙，億劫修行盡大地墨，不如無為之運，無礙之慈，宏濟四生，大庇三有。」⁵⁴

⁵⁴ 胡適在此部份之斷句稍嫌失誤，如：「常歎曰：『七寶布施，等恆河沙億劫修行，盡大地墨，不如無為之運。』」見《神會和尚遺集》，頁 383，（臺

此意指即使人們拿著七項珍寶去作布施救濟之行爲，其次數累積如恆河沙粒之多；同時，若也有人們努力修行而其時間長達億劫，即使如此長修行所累積之次數多達到可涵蓋大地，惠能認爲都比不上修學「無爲法」和俱有無礙之慈悲來廣泛救濟胎、卵、濕、化四生與欲、色、無色三界的眾生；惠能的評價，毫無疑問是對無爲法的強調與無邊界救濟之重要，而其無爲法部份於第一點已有說明。

3. 惠能託神會的頌

謂余知道，以頌見託；偈曰：「五蘊本空，六塵非有，眾生倒計，不知正受；蓮花承足，楊枝生肘，苟離身心，孰爲休咎；至人達觀，與佛齊功，無心捨有，何處依空；不著三界，徒勞八風，以茲利智，遂與宗通；愍彼偏方，不聞正法，俯同惡類，將興善業；教忍斷嗔，修悲捨獵，世界一花，祖宗六葉；大開寶藏，明示衣珠，本源常在，妄轍遂殊；動不動，離俱不俱，吾道如是，道豈在吾；道遍四生，常依六趣，有漏聖智，無義章句；六十二種，一百八喻，悉無所得，應如是住。」

在上述長達一百六十字惠能託神會的頌詞中，大部份在主體碑文都有雷同的說明；值得一提的是「道遍四生，常依六趣」二句，旨意相當吻合

北：胡適紀念館，1982）。《無量壽經》上就述說「七寶」：「金、銀、琉璃、玻璃、珊瑚、瑪瑙、磲磬」。「大地墨」一語可參考《妙法蓮華經》〈化城喻品第七〉：「諸比丘。彼佛滅度已來甚大久遠。譬如三千大千世界所有地種。假使有人磨以爲墨。過於東方千國土乃下一點。大如微塵。過千國土復下一點。如是展轉盡地種墨。於汝等意云何。是諸國土。若算師若算師弟子。能得邊際知其數不。」見《大正藏》冊 9，號 262，頁 22 頁上第 23-28 行。「無爲之運」的「運」應指運心而言，可參考《蘇悉地羯羅經》〈供養次第法品第十八〉：「有四供養。遍通諸部。一切處用。一謂合掌。二以闍伽。三用真言及慕捺囉。四但運心。此善品中隨方應作。或復長時供養中。最無過運心。」《大正藏》冊 9，號 893，頁 615 下第 4-7 行。

敦煌本《六祖壇經》「勿離世間上，外求出世間」與流通本之「佛法在世間，不離世間覺；離世覓菩提，恰如求兔角」；⁵⁵ 而禪門之不立文字的傳統，也在「無義章句，六十二種，一百八喻，悉無所得，應如是住」的文詞上反應出來。

以上從惠能教導人們如何得忍、建議世人用功的方法、到託神會的頌詞為總結，應足夠反應其教法之重點，再多敘述大概又是「無義章句」了！至於從「教人以忍」、「常歎曰」到「以頌見託」是否是神會一個字都不改的情況下，記錄惠能的交代不得而知；但若由徒弟神會依老師惠能的交代，在意義不改變的情況下，予以轉述成碑銘文句之形式則相當有可能，最起碼神會已有非常明確的表示，上述係惠能所說而非自己所言；此可回應神會從未引述過惠能教導之臆測，更排除了惠能是否真有指導過神會的疑慮？⁵⁶

（四）「實助皇王之化」——順應唐室的政策？

唐室自開國以來，對佛教界之出家制度採沿襲隋朝之度牒制——即百姓出家得經政府機構之同意與寺廟隸屬有關機構之管轄下來看，⁵⁷

⁵⁵ 上二引句分見《大正藏》冊 48，號 2007，頁 342 上第 10 行；號 2008，頁 351 下第 10 行。

⁵⁶ John R. McRae's "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), p. 227. He states: "The rather extensive works of Hui-neng's most active disciple Shen-hui' (684~758) never quote his master's sayings. Since Shenhui could have bolstered the legitimacy of his doctrinal claims by quoting Hui-neng, we may infer that Shen-hui did not possess any record of Hui-neng's teachings."

⁵⁷ 《通典》卷 23 禮部記載：「延載元年 5 月制，天下僧尼隸祠部，不須屬司賓。開元 10 年正月，制僧尼隸祠部。」又，《唐會要》卷 49 僧尼所隸記載：「開元 24 年 7 月 28 日。中書門下奏。臣等商量。緣老子至流沙。化胡成佛。本西方興教。使同客禮。割屬鴻臚。自爾已久。因循積久。聖心以元元本係。移就宗正。誠如天旨。非愚慮所及。伏望過元日後。承春令便宜。其道僧等既緣改革。亦望此時同處分。從之。至 25 年 7 月 7 日制。道

宗教和政治之間會有一定程度之互動乃屬正常；因此，出家人士在身居寺廟的同時，依舊得遵行國家政策或對皇室表示敬重也是理所當然；神會在此碑銘中有提及下列和當朝政治有關之事情：

1. 「則天太后、孝和皇帝，並敕書勸諭，徵赴京城」

「敕書勸諭」是否真有其事？禪史學者有不同意見，⁵⁸ 然僅就碑銘均得呈上審查的角度來看，⁵⁹ 在文字使用不當都可罹罪的情況下，若非真有其事，神會授意造假並擅用前皇帝及太后之敕為由，表徵其師惠能有此榮耀之可能性不大；以撰此碑銘的王維為例，他於安祿山叛變，長安陷落時被俘；757 年釋放後，有謂因其被囚於菩提寺時曾作〈凝碧池〉詩一首，由於詩意有表達百姓對國破家亡之傷與百官不能朝拜天子之悲，方得倖免於通敵丟官之罪；⁶⁰ 可知在當時帝制環境下，文字使用之恰當與否都已攸關個人身家性命，惶論任意擅用皇室之名。

士女冠。宜隸宗正寺。僧尼令祠部檢校。至天寶 2 載 3 月 13 日制。僧尼隸祠部。道士宜令司封檢校。不須隸宗正寺。」細節參考山崎宏〈唐代に於ける僧尼所隸の問題〉一文，載於 *Shina bukkyō shigaku* 3.1 (1939)，頁 1～27。

- ⁵⁸ 雖有：「朕請安秀二師，宮中供養。萬幾之暇，每究一乘。二師並推讓云：南方有能禪師，密受忍大師衣法」的記載，但有學者亦不採納此記錄的；參見〈召曹溪慧能入京御札〉，《全唐文》卷 17。
- ⁵⁹ 《舊唐書》本紀第 17 上，頁 519 記載：「丙辰，右金吾衛大將軍高霞寓卒。丙寅，先是王廷湊請於當道立聖德碑，是日，內出碑文賜廷湊。」又，「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。」語見《菩提達摩南宗定是非論》，收於胡適《神會和尚遺集》頁 289 等，可知立碑不論上賜或下呈都要經過朝廷機構核準。
- ⁶⁰ 《舊唐書》列傳第 140 下，頁 5055 記載：「祿山宴其徒於凝碧宮，其樂工皆梨園弟子、教坊工人。〔王〕維聞之悲惻，潛為詩曰：『萬戶傷心生野煙，百官何日再朝天？秋槐花落空宮裏，凝碧池頭奏管絃。』賊平，陷賊官三等定罪。〔王〕維以凝碧詩聞于行在，肅宗嘉之。」

2. 「禪師子牟之心，敢忘鳳闕，遠公之足，不過虎溪」

神會敘述其師惠能沒有奉詔進京的理由是「足不過虎溪」，但依《壇經》辭退的理由則是「老疾」，⁶¹ 無論如何，他終究沒有奉詔北上進京並「非敢忘記聖上」原因，則頗俱政治辭令；此與神秀以九十三歲高齡「足不但過虎溪又老疾」進京的情景剛好相反，所以當神會被詢及帝師地位與「師承傍正」是否有關時，他持完全否定的態度是可以理解；⁶² 同時，北宗系統自從神秀進京逝去後不到三十年的光景，其派系就開始進入腐化時期，敗壞之程度可由神會之「並無大小，無師資情，共爭名利」評語可見。⁶³ 反之，惠能南宗一系卻綿延不斷達千年之久，當初的進不進京卻決定了兩派之壽命，結果令人訝異！

3. 「永惟浮圖之法，實助皇王之化」

從神會之敘述來看，六祖惠能不僅僅是在邊疆嶺南地區傳遞佛法而已，似乎也有在進行移風換俗的工作；其「多絕羶腥，效桑門之食，悉棄罟網，襲稻田之衣」的勸化，等於是為當地作移風換俗的工作——轉漁、獵之野蠻到農、工之文明；不論其功效是否真有助唐室安外之化，但神會這種讓執政者瞭解其師在嶺南所作，對唐室亦有貢獻之意圖則十分明顯（以現代話來說係「符合國家利益」）；從另外一個角度來看，與其說神會使用政治文辭找台階，不如說惠能在嶺南之所作對當地百姓有所幫助；同時也可知，惠能之弘法方式不但超越宮庭皇室、上流社會之圈子，亦未被寺宇廟堂之範疇所限制，此奠定中國禪「平民化」的傳統特色，亦凸顯出惠能在早期禪宗史部份的特殊貢獻。

⁶¹ 依《六祖大師法寶壇經》惠能沒有奉詔北上進京的理由係「師辭老疾，為朕修道」；見《大正藏》冊 48，號 2008，頁 360 上第 17 行。

⁶² 遠法師問：「秀禪師為兩京法王，三帝門師，何故不許充為六代？」和上答：「從達摩已下，至能和上，六代大師，無有一人為帝師者。」語見《菩提達摩南宗定是非論》，收於胡適《神會和尚遺集》，（臺北：胡適紀念館，1982），頁 284。

⁶³ 語見《菩提達摩南宗定是非論》，收於胡適《神會和尚遺集》頁 283。

（五）惠能的處境——「世人未識，猶多抱玉之悲」

當惠能離開五祖東山法門隻身前往蠻荒南方後，就一直「隱居」於通常為官吏貶逐與流放罪犯的嶺南，直到逝去為止都未再北上；即使前述之「則天太后、孝和皇帝，並敕書勸諭，徵赴京城」似乎都無法打動他？難道負有延續東山法脈重責的惠能，願意讓「正法」只停留在這麼蠻荒的邊疆嗎？惠能除了有前述會遭到排擠、迫害的顧忌或身材短小等因素外，其內心作如何考量，現今史料不得而知；本文僅就神會於碑銘中，提及有關他的老師惠能在當時「佛教界」之處境是「世人未識，猶多抱玉之悲！」一語，加以解析與瞭解。

「抱玉之悲」係引用《韓非子》卷4第十三篇和氏典故，它敘述有一楚人和氏欲獻玉於王，卻被誤為石而犯上刖雙足，最後抱其璞而哭於楚山下，三日夜，泣盡而繼之以血的人間慘劇；其師惠能是東山弘忍「謂得黃帝之珠，堪受法王之印」之傑出門下，於嶺南邊疆隱晦到逝去，在神會眼中與楚人和氏空懷璞玉並無多大不同；但是和氏玉所奉獻之對象係皇帝，而惠能奉獻之對象則是一般世人，顯然前者獻與皇帝，若被接受還有賞賜可期，後者獻與世人大概無可指望什麼「實質」的回報？因此當神會認為惠能有明白「龍女獻珠頓成佛」的道理（先師所明，有類獻珠之願），卻又不得不限於嶺南一角時，其處境自然「猶多」抱玉之悲！

假設前述「神會的人格」一節，有關神會真摯、誠實個性屬實，則當他比較受邀進京成為「三帝國師」的神秀系統與隱於南蠻有「抱玉之悲」境況的法王惠能，在雙方處境如此懸殊時，會有如何感想？加上「大師靈質被害三刀」、「碑文磨換」、「廣濟偷袈裟」等的事件發生；⁶⁴ 於是從針對其師遭此不平開始，接著所述碑文又被磨換，更過份的是惠能的頭被動手腳後；神會終於在不能接受「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」情勢下，決定

⁶⁴ 上述事件可參見《菩提達摩南宗定是非論》，收於胡適《神會和尚遺集》，頁289、292。

在開元 18～20 年間（730～732）於滑台（今河南滑縣東）大雲寺舉辦公開辯論無遮大會，宣示「爲天下學道者辨其是非，爲天下學道者定其宗旨」下，正式挑戰法如－神秀－普寂一系所謂「師承是傍，法門是漸」之北宗，也是理所當然的結果。

（六）神會自我的評價——「雖末後供，樂最上乘」

在碑銘中，除了大部份是對惠能的描述之外，神會也對自己有「廣量出於凡心，利智踰於宿學」的自述；以現代話來說，他覺得自己有心胸開闊（廣量）與反應快之特質（利智）；同時，他認爲自己的心胸開闊乃由自然產生而非造作而來（出於凡心），也覺得自己對佛法真諦之瞭解並非靠讀書累積大量知識使然（踰於宿學）；敦煌出土文獻也有類似之記載：

我荷澤和上，天性而智者，德與道合，願將并年；在幼稚科，遊方訪道，所遇諸山大德，問以涅槃本寂之義，皆久不對，心甚異之。詣嶺南，復遇漕溪尊者，作禮未訖，已悟師言，無住之本，自茲而得。⁶⁵

上述「天性而智者」的描述剛好吻合「廣量出於凡心，利智踰於宿學」，即「天性」對應「廣量」，而「智者」多俱「利智」；從他在初學時（在幼稚科），就經常到處請益（遊方訪道，所遇諸山大德），請教有關「涅槃本寂」的意思來看，他對佛法的基本問題常存懷疑；雖然這個問題在請教各方都沒有得到滿意答案（皆久不對，心甚異之），但由於他窮追不捨的結果，最後在拜訪惠能後，方解決了他的疑惑（已悟師言）。

神會如此之自我評價，從他到處遊方訪道以請教高明的行爲來看，應是自信的表白而非自傲的標榜自己，因此當他表明在惠能門下資格雖淺（雖末後供），卻喜悅地接受至高的指導時（樂最上乘），可說是

⁶⁵ 石井本《神會錄》頁 61～63。

「已悟師言」後的自信流露。神會由此種自信，進而產生對惠能最上乘教法的護持與弘揚之責任，也是自然發展的趨勢。因此除了前述為其師惠能之遭遇抱不平之理由外，對最上乘教法護持與弘揚，也是他立南北宗運動一項主因。

（七）頓漸之辯——「其有不植德本，難入頓門」

前述惠能教人以忍的指示之後半段有提到「其有不植德本，難入頓門」一語，有明白凸顯頓教法的重要傾向；有關頓、漸之辯論，由於諸多報告都有大力討論，此不再贅述；然而本文擬在《壇經》尚有原作者之爭議以及有被改寫的疑慮下，經由惠能具代表性的弟子——神會之角度，來對頓、漸二法再加補充。

約略說，當神會在立南北宗時抨擊北宗的「法門是漸」時，他除了明指漸法非其過去六代老師所提倡外，從下引言亦知他也不同意北宗漸法的教授：⁶⁶

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。

⁶⁶ 語見胡適《神會和尚遺集》，頁 287，（臺北：胡適紀念館，1982）。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，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。

然而神會的「皆爲頓漸不同，所以不許」與「直了見性，不言階漸」的強調，似乎並沒有平息現今學人對頓、漸二教學法上意見的分歧；舉例來說，有對頓、漸採時間因素來衡量，以說明其間之差別，諸如漸者有逐步漸進以了達真諦而頓者在時間上乃迅速、立即達到此目的，此種詮釋會產生漸法的修習時間長或較適合對初學者的教導，以及頓法的時間短而比較適合對利根、久學人士的說法；然而神會在評擊北宗「看心是漸」的方法時，並無太著重二者在時間長、短的差別之比較，而係指其教學藝術上之差異；尤其不能忽略的是，神會認為漸法的教授並不能讓學習者達到體悟佛法真諦的目的，⁶⁷ 史料證明他的言論給當時佛教界帶來相當的震撼，其結果也奠定了南禪發展的基礎。⁶⁸

另外，除了在教學方法上有不同外，頓、漸二法對於相同目標——悟（了達真諦）也有層次上的互異，此由 Peter N. Gregory 《中國思想的頓悟與漸悟》（*Sudden and Gradual Approaches to Enlightenment in*

⁶⁷ 當時有位志德法師向神會提出了頓漸悟修的問題：「禪師今教眾生，唯令頓悟，何故不從小乘而引漸修？未有登九層之臺，不由階漸而登者也！」神會答：「只恐畏所登者，不是九層之台，恐畏漫登著□土胡塚。若實是九層之臺，此即頓悟義也。今於頓中而立其漸者，即如登九層之臺也要藉階漸。終不向頓中而立漸義。事須理智兼釋，謂之頓悟。並不由階漸，自然是頓悟義。自心從本已來空寂者，是頓悟。即心無所得者是頓悟。」從「禪師今教眾生，唯令頓悟」一語來看，神會對頓悟係十分堅持，從「只恐畏所登者，不是九層之台」，可知神會不認為漸法的教授可以讓學習者達到體悟佛法真諦的目的地；詳見冉雲華〈唐故招聖寺大德慧堅禪師碑考〉，《中華佛學學報》第7期（1994），頁111。

⁶⁸ 《菩提達摩南宗定是非論》有云：「去開元20年正月15日共遠法師論議。心地略開，動支陵雲，發言驚眾。道俗相謂達摩後身！所是對問宏詞，因即編之爲論。」可知神會的看法有震驚現場聽眾之語；見胡適《神會和尚遺集》，頁316。又《歷代法寶記》記載：「天寶年間，忽聞范陽到次山有明和上，東京有神會和上，太原有自在和上，並是第六祖師弟子，說頓教法。」《大正藏》冊51，頁186上第1行；以及《圓覺經大疏鈔》卷3下語：「天寶4載，兵部侍郎宋鼎，請入東都。然正道易申，謬理難固。於是曹溪了義，大播於洛陽；荷澤頓門，派流於天下。」《續藏經》冊14，頁553下第28行，神會都有申正道、破謬理，震驚聽眾的味道。

Chinese Thought) 一書的簡介中，以下列問題來摘要過去到現在頓、漸二法爭論之焦點可知：⁶⁹

第一、「悟」的本質。它是可以分層次達到或不可分割的？可以透過一連續逐步接近以到最後圓滿，還是僅僅可以瞬間的全体認知〔展現〕？

第二、虛妄的本質。它根本就是感官上的一種錯誤或是遍及整個人格 (the whole fabric of the personality)？所以「悟」是像打開眼睛還是克服了一個壞習慣？

第三、倫理、宗教上修習的用意。它是不是必須在有意識和篤實的耕耘下為「悟」的先決條件，亦或它僅要由悟的經驗本身之瞬間又自然的流露，故無需特別注意來引導？

第四、宗教語言的特色。悟是說不出的還是可以用某種有意義的用語來說明？假設「悟」是說不出的，那麼它可以藉由文字語言去修學嗎？假設文字語言僅可用在否定非「悟」的境界，那要如何去指導學習者步入正軌呢？

第五、方便法 (expediency) 的用意。方便法是否有扮演了達真諦之必要角色，或者它須要被完全摒棄以利直觀真諦 (a direct intuition of ultimate truth) 之法？

要準確地回答這些問題，似乎有超過學術研究領域的範圍；譬如第一問有關悟的本質是可以分層次達到或不可分割的？頓悟者認為是不可分割的，而漸悟者則以為可以分層次達到，那何者是正確的呢？若依古人云：「如人飲水，冷暖自知」的角度來看，最後似乎得憑修學經驗主觀來判斷；現從神會的「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。」指示裡之「唯存一念相應，實更非由階漸」來看，他是支持「悟的本質」是不可分割的，而由「約斯經義，只顯頓門」來說，他也回答了第五問之問題，亦即否定方便法有扮演了達真諦之必要角色（但頓法是否即直觀真諦之法則不得知！）

⁶⁹ Peter N. Gregory (ed.), *Sudden and Gradual Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*. (Honolulu: University of Hawaii Press, 1987), p. 5~6.

再從他的「三十餘年所學功夫，惟在見字」一語，⁷⁰ 第二問也有清楚的答案；第四問之「假設文字語言僅可用在否定非「悟」的境界，那要如何去指導學習者步入正軌呢？」從獨孤沛評荷澤宗教導之「言此法門，息求而得。約無住之理，理上住義宛然」一語來看，「息求而得」正是荷澤宗指導學習者如何步入正軌的方法；⁷¹ 然而上述的結論可以如此肯定，與其說依荷澤神會的個人主張，不如說神會從其師惠能學習後，靠他的修學經驗來解答為佳！

五、結語

第一、基於〈六祖能禪師碑銘〉撰寫人王維（699～761）本人從未親近過惠能的情況下，有關惠能資料自然是由神會所提供，因此所謂神會授意（或託）王維撰寫該碑銘之推論應屬恰當；同時，本文推測該碑銘可能寫在 753 年初或中，此時王維在西京長安，而神會仍在東都洛陽。

第二、此碑銘有相當重的份量，是由惠能主要徒弟神會在描述其師六祖之教法與一生的歷程——自幼年、成長、求法、得法、南遷、弘法、受詔、到寂滅之徵候等，對後人研究惠能，除了《壇經》外，另一個不可忽略的資料，同時，它感性的部份也為歷代佛教碑銘中少見。

第三、在研究有關惠能與神會在早期禪宗史部份；不少的議題隨著敦煌文獻之研究，除了重估對神會和尚之貢獻外，大多集中在年代考據、禪門思想有無矛盾為主體；本文則試從碑銘文詞間接、感性之表達方式的角度，尋找神會為何要力辯「師承傍正，法門漸頓」的「人性化」原因。

第四、研究早期禪宗史有關惠能神會部份，不是站在惠能之立場，就是強調神會之重要性；同中求異的研究結果，有把禪門師徒相承的傳統拆解開來的傾向，然而從上述碑銘及其他相關資料顯示，神會係因聞道於惠能而再造；反之，依史料來看，惠能的「六祖」地位可說亦因神會冒生命爭取而來；其一者教導，另一者弘揚，二者實一體，理無分高下。

⁷⁰ 語見胡適《神會和尚遺集》，頁 277。

⁷¹ 語見胡適《神會和尚遺集》，頁 313。

【附錄】六祖能禪師碑銘

（標點符號係作者附加，但以參考柳田氏《初期禪宗史書の研究》為主）

無有可捨，是達有源；無空可住，是知空本；離寂非動，乘化用常，在百法而無得，周萬物而不殆；鼓枻海師，不知菩提之行，散花天女，能變聲聞之身；則知法本不生，因心起見，見無可取，法則常如；世之至人，有證於此，得無漏不盡漏，度有爲非無爲者，其惟我曹溪禪師乎！

禪師俗姓盧氏，某郡某縣人也；名是虛假，不生族姓之家，法無中邊，不居華夏之地；善習表於兒戲，利根發於童心，不私其身，臭味於耕桑之侶，苟適其道，羶行於蠻貊之鄉；年若干，事黃梅忍大師，願竭其力，即安於井臼，素剗其心，獲悟於稊稗；每大師登座，學眾盈庭，中有三乘之根，共聽一音之法；禪師默然受教，曾不起予，退省其私，迴超無我；其有猶懷渴鹿之想，尙求飛鳥之跡，香飯未消，弊衣仍覆；皆曰升堂入室，測海窺天，謂得黃帝之珠，堪受法王之印；大師心知獨得，謙而不鳴，天何言哉，聖與仁豈敢，子曰賜也，吾與汝弗如；臨終遂密授以祖師袈裟而謂之曰：「物忌獨賢，人惡出己，吾且死矣，汝其行乎！」禪師遂懷寶迷邦，銷聲異域；眾生爲淨土，雜居止於編人，世事是度門，混農商於勞侶；如此積十六載，南海有印宗法師，講涅槃經；禪師聽於座下，因問大義，質以真乘；既不能酬，翻從請益，乃歎曰：「化身菩薩，在此色身，肉眼凡夫，願開慧眼。」遂領徒屬，盡詣禪居，奉爲挂衣，親自削髮；於是大興法雨，普灑客塵；乃教人以忍曰：「忍者無生方得，無我始成；於初發心，以爲教首；至於定無所入，慧無所依，大身過於十方，本覺超於三世；根塵不滅，非色滅空，行願無成，即凡成聖；舉足下足，長在道場，是心是情，同歸性海；商人告倦，自息化城，窮子無疑，直開寶藏；其有不植德本，難入頓門，妄繫空花之狂，曾非慧日之咎。」常歎曰：「七寶布施等恆河沙，億劫修行盡大地墨，不如無爲之運，無礙之慈，宏濟四生，大庇三有。」既而道德遍覆，名聲普聞；泉館卉服之人，去聖歷劫，塗身穿耳之國，航海窮年，皆願拭目於龍象之姿，忘身於鯨鯢之口；駢立於戶外，趺坐於

床前；林是栴檀，更無雜樹，花惟薝蔔，不嗅餘香；皆以實歸，多離妄執；九重延想，萬里馳誠；思布髮以奉迎，願叉手而作禮；則天太后、孝和皇帝，並敕書勸諭，徵赴京城；禪師子牟之心，敢忘鳳闕，遠公之足，不過虎溪；固以此辭，竟不奉詔；遂送百衲袈裟，及錢帛等供養；天王厚禮，獻玉衣於幻人，女后宿因，施金錢於化佛；尚德貴物，異代同符；至某載月日，忽謂門人曰：「吾將行矣！」俄而異香滿室，白虹屬地；飯食訖而敷坐，沐浴畢而更衣；彈指不留，水流燈焰；金身永謝，薪盡火滅，山崩川竭，鳥哭猿啼；諸人唱言，人無眼目，列郡慟哭，世且空虛；某月日遷神於曹溪，安座於某所；擇吉祥之地，不待青鳥；變功德之林，皆成白鶴；嗚呼大師，至性淳一，天姿貞素，百福成相，眾妙會心，經行宴息，皆在正受，譚笑語言，曾無戲論；故能五天重跡，百越稽首，修蛇雄虺，毒螫之氣銷，跳豸彎弓，猜悍之風變；畋漁悉罷，蟲豸知非；多絕羶腥，效桑門之食，悉棄罟網，襲稻田之衣；永惟浮圖之法，實助皇王之化；弟子曰神會，遇師於晚景，聞道於中年；廣量出於凡心，利智踰於宿學；雖末後供，樂最上乘；先師所明，有類獻珠之顧；世人未識，猶多抱玉之悲；謂余知道，以頌見託；偈曰：

五蘊本空，六塵非有，眾生倒計，不知正受，蓮花承足，楊枝生肘，苟離身心，孰爲休咎；

至人達觀，與佛齊功，無心捨有，何處依空，不著三界，徒勞八風，以茲利智，遂與宗通；

愍彼偏方，不聞正法，俯同惡類，將興善業，教忍斷嗔，修悲捨獵，世界一花，祖宗六葉；

大開寶藏，明示衣珠，本源常在，妄轍遂殊，過動不動，離俱不俱，吾道如是，道豈在吾；

道遍四生，常依六趣，有漏聖智，無義章句，六十二種，一百八喻，悉無所得，應如是住。