



唐代七祖之爭對禪宗系統發展的影響*

藍日昌*

摘要:

對於研究隋唐佛學而言，禪宗的興起自是一大事，而慧能與神秀是標誌著禪宗分流為南宗與北宗的關鍵人物，《壇經》一書記錄了慧能何以得五祖弘忍真傳的故實，後來的燈錄也記載了當時慧能與神秀的六祖之爭，並延及神會與普寂的七祖之爭。然而揆諸史實，唐代中葉之後，七祖之爭才是當是最激烈之舉，神會與普寂固然爭禪門七祖的法統地位，而後來的懷讓與行思也有七祖之稱，甚至仰山慧寂也曾被認為可遙繼慧能而成為七祖。一時之間七祖山、七祖寺、七祖塔之稱遠多於六祖之名，然而在宋朝的燈錄中，祖統之稱只到六祖慧能，以下只稱嗣法，而《壇經》迭經修訂，慧能的傳記也越失真實性，這之間的變化都當從七祖之爭談起，有七祖之爭而向上有六祖之爭的傳說。

關鍵字：《壇經》、七祖之爭、慧能、燈錄、神秀

* 收稿日期：2010.02.23，接受刊登：2010.07.13。

* 弘光科技大學通識學院專任副教授

電子郵件：blue69001088@yahoo.com.tw



唐代七祖之爭對禪宗系統發展的影響

藍日昌

一、六祖慧能禪師出家傳說的幾個問題

禪定作為一種共通的修習，隋唐諸僧團大都有這種習靜的技巧訓練，成為一種特有的宗派專名則是指達摩禪一系以下的發展。這一系之下逐漸發展成一種宗派，自然是發展演變的結果，一般認為唐代的六祖慧能（638～713）禪師是這演變的關鍵人物，因此對於慧能大師的研究便是瞭解這發展演變的重要綫索。¹

慧能禪師一生充滿了傳奇性，據說本來是不認識文字的文盲，但却承受五祖弘忍（602-675）禪師的器重而傳其代表佛祖法脈的袈裟及鉢，因此成為這一宗派的代表者而成為所謂的六祖。關於慧能的資料具體保存於《壇經》一書，這本書分成三部份，首先是由其弟子法海所記錄的慧能求法過程，其二則是慧能在大梵寺說法的經歷，這也是瞭解慧能思想的重要資料，第三則是慧能預言在其去世之後將要發生的事件。

除了《壇經》之外，唐代不少文學家在其文章中也談論到慧能前

¹ 對於由禪學轉而為禪宗的關鍵角色，向來有不同的說法，但慧能之時才是關鍵的年代，錢穆及方立天等學者認為慧能之前只有禪學，而慧能之後才開始出現禪宗，這也是最被大家接受的見解。錢穆意見具見於〈六祖壇經大義〉一文，收於錢穆《中國學術思想史論叢》第四冊，臺北：東大圖書公司，1983，頁 141。方立天的看法見〈禪宗精神-禪宗思想的核心、本質及特點〉，收於方立天《中國佛教教論》，北京：宗教文化出版社，2003，頁 189-198。胡適則以為神會才是禪宗真正的開創者，這段論爭已是近代已來有名的禪學論爭。又杜繼文則認為道信及弘忍才是禪宗的真正建立者，見杜繼文《中國禪宗通史》（江蘇：江蘇古籍出版社，1993，頁 70），不管如何，慧能前後是禪學轉而為禪宗的重要時段。



後的禪宗發展，如王維(701-761)〈六祖能禪師碑銘〉、柳宗元(773-819)〈曹溪大鑑禪師碑〉及劉禹錫(772-842)〈大唐曹溪第六祖大鑑禪師第二碑〉是立基於慧能這一派系之下談論到這些事，而張說(667-703)〈唐玉泉寺大通禪師碑〉及獨孤及(725-777)〈舒州山谷寺覺寂塔隋故鏡智禪師碑銘〉則是站在神秀(605~706)這方談論南北禪宗的變化。由於後來慧能這一系勢力獨盛，遂以南宗禪為正統，因此凡與南方說法不同的都只被當作是參考。唐宋之間少有人質疑《壇經》的內容的準確性，慧能的傳記也被不斷增添不少情節，到了元代宗寶禪師的通行本，²已是宛若一部傳奇了。

民國以來，由於新資料的出現及中外學者之間意見的交流，促使這個問題重新被討論，³而學者心力集中之處仍然是對南宗禪法歷史演變的討論，不管如何，慧能仍是這當中轉折的關鍵人物，但學者已不滿足於對傳統的意見照單全收，開始質疑《壇經》內容的不合理處。

《壇經》的確是瞭解慧能思想及南北禪宗轉變的重要資料，從民國初年到現在已將近百年之久，對於中國禪學的探討，不少的專書及論文仍然集中在對於《壇經》的詮釋。但通行的宗寶本《壇經》中慧能的傳記中有幾處可質疑其合理性，說法的內容到底是充分反映了慧

² 宗寶的生平不詳，但曾駐錫韶州光孝寺，這即是慧能弘法之地，在至元二十八年(1291)，以三種《壇經》異本校其同異而增加內容，輯成《六祖大師法寶壇經》，成為後來最為通行的《壇經》本。從原本的《壇經》到通行本，這之間迭經敦煌本及兩宋的版本，版本之多達十餘種，在內容上屢有增減，而最原始的《壇經》版本卻已是無法再見到了，因此我們目前所看到的都是改編本。

³ 首發難者即是胡適，胡適從敦煌所見的《神會語錄》中，重新討論神會及《壇經》的關係，而在《荷澤大師神會傳》認為神會是「南宗的急先鋒，北宗的毀滅者，新禪學的建立者，《壇經》的作者。」胡適《神會和尚遺集》，臺北：中研院胡適紀念館，1968，頁4。



能的思想亦或是架接了牛頭法融一系的禪法？記錄者果真是慧能的弟子真實的記錄嗎？或者是慧能弟子中的荷澤神會禪師有意的作假呢？⁴

據說慧能一系曾發展出以《壇經》作為彼此學派辨識的標誌，但如今《壇經》的原稿本我們卻已無法再看到了，最接近唐代的稿本是敦煌石窟出土的版本，那應該是唐末或五代時的抄本，宋以下的稿本則逐漸添加了一些情節，不免使得慧能的傳記內容逐漸豐富。

各本《壇經》中關於慧能傳記資料有一共通結構：路上聽聞過客朗讀《金剛經》而發心至弘忍禪師之處求法，在弘忍禪師之下執役數月，以詩偈證己心所體悟，所作詩偈深獲弘忍禪師的認可而把象徵佛祖心法的的衣鉢傳給慧能，并囑咐慧能到南方要沈潛數年，後來在印宗法師的法會中為印宗法師肯定慧能即五祖的傳人，并為其剃髮授戒。

⁴ 胡適先生以為《壇經》為神會禪師或神會禪師門下所撰；印順法師以為應把《壇經》分為兩部分，其主體部分為惠能禪師的說法記錄，為惠能門下所撰，另一部分包括弟子問答、臨終贈言為後人增刪而成，較不可信，然大體而言，《壇經》仍是曹溪門下之作；日本學者柳田聖山則認為《壇經》撰者法海乃是牛頭禪鶴林玄素門下，亦即《壇經》主體思想乃是牛頭禪思想，後為神會門下所盜用；小島岱山先生則從《壇經》中的無想戒與華嚴性起思想的關係，進而主張《壇經》的「原」作者為不同於南北二宗而是受到李通玄「華嚴一乘法界禪」影響的禪學者所作。小島岱山先生的見解其實也不是很突兀的，唐朝圭峰宗密禪師早已把南宗禪學類比於華嚴，傳說為三祖僧璨所作的「信心銘」中已融合了道家、華嚴思想在內。何國銓先生以為神會禪系偏重思辨、知解，與華嚴宗說不謀而合，惠能禪風則是將《般若經》與空宗的精神納於心上說，成實踐地指本心見性成佛者。事實上，這諸多意見的糾結處即在於惠能禪師與《金剛經》之間有無關連。以上諸家見解分見：柳田聖山《初期禪宗史書的研究》，京都：法藏館，2000；小島岱山〈六祖壇經與華嚴思想〉，收於佛光山編《1990年佛光山禪學會議實錄》，高雄縣：佛光山，頁501；何國銓《中國禪學思想研究—宗密禪教一致理論與判攝問題之探討》，臺北：文津出版社，1988，頁8。



不同的版本即是在這主要情節中加入一些更符合人情的描述，基本上使傳記資料的傳說法更為通暢完整。⁵

自從敦煌本以下的慧能傳記中有幾處結構上的不合理性，首先是以出家過程而言，唐代初期沒有這種出家的方式。自六朝開始，南北政府便對僧侶人數進行總數管制，其整體情形雖未能全部明瞭，《魏書·釋老志》中便記錄了僧侶有僧籍，而且政府設有僧官來管理僧侶的問題，有無僧籍便是合格僧侶與否的關鍵。官方除了為特定事件而允許度僧之外，通常每間寺廟每年所能度僧的數目是有限。有了度牒原則上便具備了僧侶的身份，官方會造冊列管，即便不是真的想出家成為僧侶，有了這張度牒便可減少很多徭役，所以有無度牒是很重要的一件事。這樣的制度面在執行上雖未必能確切落實，但管理的憑藉便是僧籍，既有僧籍，出家與否便有一定的判斷準則。

唐代的出家制度則更為明確了，出家之前通常需先到寺院中執勞役，這可觀察是否果真有出家的意願，如果通過觀察之後被接受了，則進入沙彌階段，在這階段接受基礎的佛教教育，在這段期間應當得到一張度牒，才具有僧侶的資格再接受完整的戒律。受戒主要分為沙彌戒及比丘戒兩種。

有資格傳授戒律的是律師僧群，授戒時要設立戒壇及一定的儀式，只有被國家允許授權的寺院及律師方可施行戒壇傳授戒律，這些寺院通常是在大城市的官方設立的寺院。每年可傳授戒律的人數有一定的限制，通過授戒儀式之後，由官方授與戒牒。經過這番程序之後才有機會到各地聽課增加對經論的瞭解，也可自由地到各處旁聽法會增加

⁵ 日本駒澤大學禪宗史研究會編的《慧能研究-慧能的傳記と資料に関する基礎的研究》一書，這本書收集了唐宋之時所流傳的各種慧能傳記資料，加以比對那些情節出自哪一篇文章，這對於了解慧能的傳記如何地被增補成今天的模樣是有幫助的。此書於1978年由東京大修館出版社發行。



見聞，也可到各地的寺院掛搭。

如果沒有度牒，則是被當作不合格的僧侶，隨時遭受被取締的命運。國家爲了控制僧侶人數，授戒的人數由政府決定，有時一些高僧受到政府的信任，可以放寬高僧可授戒律的人數，但這樣的人數還是有一定的限制。得到度牒是僧侶身份的證明，獲得戒牒則是完成比丘戒的證明。這二者涉及僧侶能從事的活動及世俗的經濟收入高低，⁶對一個真正的僧侶而言，這二項證明都是重要的。

政府有時爲了籌措軍需財務，也會由官方賣度牒於百姓，百姓願意花錢買度牒，是爲了可以規避一些徭役，並不是真的出家當和尚。總而言之，需要一張官方所發放的度牒才是合法的僧侶。由官方所核發的度牒即是公度，否則即稱爲私度，私度僧侶又稱之爲偽濫僧，隨時要面臨官方的取締。

唐·義淨（635～713）《南海寄歸內法傳》卷 3 曾記錄公度的儀式說：

神州出家，皆由公度。既蒙落髮，遂乃權依一師，師主本不問其一遮，弟子亦何曾請其十戒。未進具來恣情造罪，至受具日令入道場，律儀曾不預教，臨時詎肯調順。住持之道固不然矣，既不合銷常住，受施負債何疑，理應依教而為濟脫。**凡蒙公度者皆須預請一師**，師乃先問難事，若清淨者為受五戒，後觀落髮授縵條衣令受十戒，法式既闕，年歲又滿，欲受具戒，師乃觀其志意能奉持者，即可為辦六物并為請餘九人，或入小壇，

⁶ 沙彌及比丘在法會上所能從事的工作不同，沙彌通常担当寺院中的基本勞力工作，同時官方邀請的對象不及於沙彌，因此二者的社會地位不同，在現實的經濟收益而言也是不同的。見郝春文《唐后期五代末初敦煌僧尼的社會生活》，北京：中國社會科學出版社，1998，頁 61。



或居大界，或自然界，俱得乘法。⁷

按義淨於高宗咸亨二年(671)由廣州到印度，歸國之時，在今之斯里蘭卡停留時寫下此書，再託人帶回中土，所以書名表達了由南海寄歸中土之意，這一則記錄中土出家的制度必然是對於事實的描述。

唐代出家的標準流程，先依寺出家為沙彌，經過多年的實踐與觀察通過後，始授與度牒成為合格的僧侶，再依據需求授與沙彌戒或比丘戒。初出家時的師父與受戒時的師父不必然是同一人，但同稱為師父，一位僧侶通常是有二位師父的。⁸經過公度程序的僧侶有專隸屬的寺院，再由寺院造僧籍分送至地方政府、中央政府的鴻臚寺及祠部登記管理。⁹

另有二種成為僧侶的方法，即試經得度與特恩得度二種情形，試經得度即是沙彌經測試讀一定頁數的佛經，通過時才授與度牒，據記錄唐中宗之時才開始這種度僧制度。而特恩得度則是國君為了慶祝特定事件而特許一定人數授與與度牒，特恩的制度自六朝之時即已開始，隋唐以下也屢屢以特定事件而度僧。但這二種情形皆由官方主辦。由正式出家與得度出家這三種流程而獲得度牒者皆稱之為公度，不從公度成為合格僧侶便是非法的私度僧了。

慧能年代稍後於義淨，這時仍是唐朝的盛世，沒有變動制度的必

⁷ 大正藏冊 54，頁 219b。

⁸ 入唐留學的日僧圓珍(814~891)觀察中土的佛教界現象時說「今唐土諸僧總皆語曰：出家一人身有兩和上，一出家和上，即從童稚蒙教授，熟我業飲，令人道者也；二壇頭和上，即受戒時戒和也上。」引語見圓珍，《佛說觀普賢菩薩行法經文句合記》卷下，頁 500，收於南條文雄編，《大日本佛教全書》第 26 冊，《智證大師全集》第 2 集，東京：名著普及會，1978。

⁹ 鴻臚寺專掌外族事宜，祠部掌宮中祭祠之事，佛教既是外來宗教，而又被接受為中國化之宗教，所以分送二部造籍管理。見唐·李林甫編《唐六典》卷 4〈禮部·祠部郎中〉，北京·中華書局，1992，頁 126。



要性，因此慧能出家的程序應該與義淨所描述者差不多，但今天各本《壇經》中所敘述的慧能出家過程有哪一項與此相符呢？其所弘法的地方是官寺，以初唐之時的制度來看，慧能除了循正常管道出家為僧之外，是沒有其他途徑的。

按照《壇經》中的慧能傳記資料來看，慧能在弘忍席下執役數月，此時的身份是在寺院中打雜之流，如果連成為沙彌的資格尚未具全，也就是說連進入僧侶之門的第一關都還未通過，此時還不是僧侶，五祖弘忍禪師如何把心法傳給一個不是僧侶的人呢？離開弘忍之後，潛藏數年，也未具僧侶的身份，如何在印宗法師法會之中接受剃度後馬上授戒成為僧侶呢？這些的敘述都是不合狀況的。¹⁰弘忍禪師未曾授戒於弟子，因此慧能必需在進入弘忍之下時候就已經是一名合格的僧侶了，或則離開之後補完程序成為一名合法的僧侶的可能性最大。¹¹那

¹⁰ 以白衣身份而受法衣，這樣的現象的確是有違常理，《宋高僧傳》卷 8〈慧能傳〉後有一按語：「系曰：五祖自何而識一介白衣便付衣耶？通曰：一言知心更無疑貳，況復記心輪間如指之掌。忍師施一味法，何以在家受衣鉢乎？秀師則否？通曰：是法寧選緇白，得者則傳。周封諸侯，乃分分器，同姓異姓別也。以祖師甄別精麤，以衣為信，譬如三力士射堅洛叉，一摩健那射則中而不破，二鉢羅塞建提破而不度，三那羅延箭度而復穿餘物也。非堅洛叉有強弱，但由射勢力不同耳，南能可謂那羅延射而獲賞焉。信衣至能不傳，莫同夏禹之家天下乎？通曰：忍言：受傳衣者命若懸絲，如是忍之意也。又會也稟祖法則有餘，行化行則不足，故後致均部之流，方驗能師之先覺，不傳無私格之咎矣。故曰：知人則哲也。」（大正藏冊 50，頁 755c）可見贊寧也知道這種出家過程有違常理，故作此解釋。楊曾文先生舉興皇法朗（507～581）傳法與法明的例子，以資證明老師的識人之明，並說明弘忍識慧能的根器而傳法衣與慧能是可能的事，但興皇法朗傳法明之時，法明早已是座下僧侶多年了，這與慧能為白衣的情形又不同。楊曾文的說法見楊曾文校寫《六祖壇經》，北京：宗教文化出版社，2001，頁 249。

¹¹ 以賢首法藏（643～712）為例，法藏雖曾跟智儼（602～668）學習，但在智儼去世之後，才由智儼弟子舉薦出家，唐高宗上元元年（674）始正式授具足



只能透過官方公度的方式了，但這又與《壇經》的記錄不同。

其次，在慧能的傳說中有弘忍禪師把衣鉢傳與慧能之後，親自送至九江驛，送其上船再返回東山，這更是跡近傳奇的情節了。九江驛是靠近九江旁的驛站，但九江驛之名不見於史傳，唐人詩文中也僅一見這間驛所之名，到宋人詩文中也少見到九江驛之名，因此估計這間驛所應是成於安史亂後而未甚出名的小驛站，¹²但是從蘄州至九江驛不可能在當夜往返，更不用說在船中相贈的一段對話，這段情節應是宋人所加進去。這些情節都只有增加閱讀的樂趣，而不可能是事實。

至於在山中被弘忍弟子蒙山慧明追上，遂把袈裟置於地上，而慧明竟然無法拾起，這說明了法衣的重要性不可以人爭，這段的記錄很有故事性，可是相同的情節已見於北齊僧稠（480～560）禪師中，《續高僧傳》卷 19〈僧稠傳〉云

帝謂曰：弟子未見佛之靈異，頗得覩不？稠曰：此非沙門所宜。帝強之，乃投袈裟於地，帝使數十人舉之不能動，稠命沙彌取之，初無重焉，因爾篤信兼常。¹³

這裏即是套用僧稠的資料而編出這段故事，這些都是有閱讀的樂趣，但並無真實性。

戒成為合格的僧侶，這都是要補完官方程序之後才是合格的僧侶，像慧能傳記所言得法衣後潛藏多年再到嶺南授具足戒的例子絕無僅有。

¹² 唐·歐陽詹《歐陽行周文集》（四庫叢刊本）卷 7 有〈弔九江驛碑材文并序〉，同文又見宋·朱長文《墨池編》卷 4、宋·姚鉉《唐文粹》卷 33 下、清·謝旻《江西通志》卷 144，這個九江驛的確在長沙九江之地，宋·董嗣杲《廬山集》卷 3 有〈九江驛紀夢歌〉，同書卷 5 有〈宿九江驛〉。但唐宋現存文集中僅此三見，可見這是一所很小的驛站，以致於經過的文人或官員無法將之與慧能的故事連結起來。《廬山集》收於影印文淵閣四庫全書集部 231 冊，臺北：商務印書館，1986。

¹³ 大正藏冊 50，頁 555b。



事實上，《壇經》一書在唐代就已被更動了內容，南陽慧忠（？～775）就曾感慨說慧能後人「把他《壇經》改換，添糝鄙譚，削除聖意，惑亂後徒，豈成言教？苦哉，吾宗喪矣。」¹⁴如果這說法可靠的話，那麼可證明《壇經》自完成不久就遭「添糝鄙譚，削除聖意。」了。自敦煌本《壇經》以下，在內容上已添加了不少情節，因此自然虛實參半，要以這樣的資料來討論慧能思想對禪宗的影響，就要非常小心了。我們看到學者們雜用各種不同時代的版本交互應證慧能的思想，自然會得出不同的結論。

如此說來，我們更要問的是這種傳記傳奇化的現象為何會出現，慧能是一位重要的僧侶，連北宗的僧侶也沒質疑其地位，慧能顯然也不是傳奇的理想題材，但為何會使其傳記趨向於傳奇化？最接近慧能時期的傳記資料已不可見，但敦煌本《壇經》逐漸傳奇化，¹⁵那麼這當中的轉變應當在這時期對於南禪宗有重大的事件發生了，那究竟是何事件呢？這恐怕必需從七祖地位的爭衡來看了。

慧能雖然被稱之為六祖，但慧能與神秀之間并無多大的激烈衝突，¹⁶真正的勢力之爭出自於二者的弟子群，這當中尤以神秀弟子普寂

¹⁴ 見《景德傳燈錄》卷 28，大正藏冊 51，頁 437c。按慧忠曾親炙慧能，活躍於玄宗、肅宗及代宗三朝，年代與慧能及神會相接，而據慧忠所言，則是《壇經》完成不久之後即遭到增刪內容了。

¹⁵ 在敦煌文獻中除了有《壇經》的寫本外，也有不少的《五更轉》的通俗歌曲，這是一種藉由俗曲作為傳道之用，而這些《五更轉》的作者剛好署名為神會，足可見從神會以下的弘道方式逐漸趨向通俗化，慧能傳記的故事化可能與此有相關。

¹⁶ 《壇經》中雖載神秀與慧能的傳法偈之爭，這件事已經陳寅恪先生證明是邏輯、語意皆不通順的句子，是襲自前人而加以改編者，神秀與慧能當時即使有傳法偈留下，也絕不是如今本《壇經》所見者，如敦煌本《壇經》載慧能的偈語為「菩提本無樹，明鏡亦非臺，佛性常清淨，何處有塵埃。」而今



(651~739) 禪師與慧能弟子荷澤神會禪師為代表。當二者爭七祖地位時，何者為六祖顯然就是關鍵了，若神秀為六祖，神秀一系則據有代表性，則普寂順勢為七祖，荷澤神會為爭代表性，則必需以慧能為六祖。六祖之爭是不曾發生的事，反而是七祖之爭才是當時勢力之爭最激烈的表現。¹⁷

二、普寂與神會的七祖之爭

在慧能一系尚未成為代表之前，普寂一系是在北方最具代表性的僧團，普寂成為七祖是當時默認的，¹⁸而這一系在後來的譜系都排到

本《壇經》把後面兩句置換為「本來無一物，何處惹塵埃。」陳寅恪文見〈禪宗六祖傳法偈之分析〉，收於《陳寅恪先生文集》下冊，臺北：里仁書局，1979，頁 1337-1341。

¹⁷ 傳統見解認為七祖之爭是六祖之爭的延續，如冉雲華先生〈禪宗第七祖之爭的文獻研究〉，但從史實來看，六祖之爭不曾出現，是七祖之爭才導致六祖之爭傳說的出現。冉雲華文見《中國文化研究所學報》：6，1997·01，頁 417-437。

¹⁸ 敦煌卷子 S2512 號就有這樣的文字說「七祖光乎皇運，我七祖三朝國師大照和尚。」這是確認知普寂曾有七祖之號，這卷子經田中良昭先生標題為〈第七祖大照和尚寂滅日齋讚文〉。見田中良昭，《敦煌禪宗文獻研究》，東京：大東出版社，1985，頁 555。又杜甫〈秋日夔府詠懷奉寄鄭監李賓客一百韻〉有「身許雙峰寺，門求七祖禪。」這裡的七祖一般解釋即是指普寂。關於杜詩中的七祖向來有三種解釋，一指普寂，這是最常見的解釋，如錢謙益（1582-1664）、楊倫及柳田聖山等；一指神會，郭沫若〈李白與杜甫〉持此說，但考杜甫與神會之間從無交集，所以此說信者不多；一指懷讓，浦起龍（1679-1762）《讀杜心解》持此說，張培峰〈杜甫身許雙峰寺，門求七祖禪—兼論唐代禪宗七祖之爭〉論證這個雙峰寺為潭州雙峰寺，即懷讓傳法之地，因此認為這個七祖理當指懷讓。但是雙峰寺不僅潭州有此寺，其他地方也有這個寺廟，雙峰已是一種標誌了，雙峰寺就如同法華寺、華嚴寺一樣，到處皆可有的寺廟之名，又懷讓傳法之地從未見雙峰寺之地，張氏之文則是從五代以後的資料反推論證懷讓應該有在潭州的雙峰寺傳法，所以這位七祖



了十祖。¹⁹荷澤神會則以幫助政府籌措軍費平定安史之亂有功，被政府承認其七祖的地位，這在近年出現的荷澤神會的墓志銘可以證明這一點。²⁰青原行思與南岳懷讓初時雖然未參與七祖之爭，但普寂與神會二系都寂寥之後，唐末葉的禪宗勢力却以這二系為盛，行思與懷讓分別被弟子們拱為七祖，這樣的稱呼延續至宋朝，普寂與神會的七祖之稱反而不被認可了。此外被後代稱之為為仰宗的仰山慧寂禪師（807～883），在唐代末葉之時也被陸希聲拱為遙繼慧能而成為七祖。從被尊稱為七祖之僧何其多，而宋以後竟然都未有七祖的記錄，這之間變化之快，可以理解當時七祖之爭的激烈。

如果從《壇經》的記錄來看，似乎神秀與慧能在競爭何者當得弘忍的法嗣，但核諸實情則不是如此，唐·淨覺《楞伽師資記》中記載得弘忍之法者有十大弟子，這弟子群中有僧有俗，雖然有些人的傳記資料今已不傳，但可知得意者不限僧俗，因此從北宗的觀點來看，弘忍本無秘密心法可言，也未單傳一人指定為繼承人。

從弘忍一系的發展來看，雖然以神秀與慧能二系為主，但從現存

理當指懷讓，這樣的論證恐怕還不夠有力。張氏之文見《文學遺產》：2，2006·04，頁 46-54。

¹⁹ 唐·張彥遠〈三祖大師碑陰記〉云：「沼行為禪宗，德為帝師…即東山第十祖也」。這是張彥遠敘述僧祭的碑記，順道提及嵩山澄沼禪師，並明言澄沼即是北宗的第十祖。見清·董誥編《全唐文》卷 790，北京：中華書局，1983，頁 8278。

²⁰ 見神會弟子慧空撰〈大唐東都荷澤寺歿故第七祖國師大德龍門寶應寺龍崗腹建身塔銘並序〉，此文撰於德宗永泰元年，此碑於近代才出土，相關的討論首見溫玉成〈記新出土的荷澤大師神會塔銘〉，《世界宗教研究》1982：2（1982 年 5 月），頁 78-79。又《宋高僧傳》卷 13「唐東京封禪寺圓紹傳」云紹即「七祖荷澤神會禪師五葉法孫」（大正藏冊 50，頁 784b），贊寧在記錄僧傳時很多是根據碑文直接抄錄上去，這篇傳記也足可補充在唐中葉之後神會被認可為七祖的地位。



資料可以證明在二人之前尚有法如一系為二人的前驅。法如(638~689)是弘忍弟子中最先進入嵩洛地區發展，嵩洛之地既是唐朝政治重心所在地，又是禪學者的重要據點，法如進入嵩洛地區發展，代表著弘忍的禪修僧團勢力從地區性正式進入中央地區，此時的神秀還在荊州玉泉寺中修行，慧能僻居嶺南，二者聲勢皆不張。

法如留下的資料不多，如今單只有〈法如禪師行狀〉一篇碑誌來見證當年的努力，²¹彼時北方僧團如法相及華嚴學僧侶勢力正盛，法如能在北方立足是相當不簡單的事，玄頤《楞伽人法志》及其弟子淨覺(683~750?)《楞伽師資記》首先記錄了這一段的發展過程。只是法如在嵩洛弘法的時間并不長，因為他在武后垂拱二年(686)於嵩山弘法，開法三年就圓寂了，去世之後，誰來接續這個位置也是一件很麻煩的事，神秀在此時的因緣際會之下來到了嵩洛之地。

法如卒於武后永昌元年(689)，神秀則在武后大足元年(701)始受武后的召請入京，這場的拜會也只是形式上的尊重而已，武后常藉這種行為來拉攏宗教界的高僧，並在荊州置度門寺表示尊重神秀之意。唐中宗被武后貶謫時到荊州之地，當中宗又重掌政權時，為了建立自己的勢力，曾徵召一批荊州之地的高僧，對於神秀也特別加以尊崇。²²法如已去世多年，其他的同們師兄弟中無人可擔負起重任者，神秀是唯一的人選了，神秀其實選擇了隱忍的動作，神秀很少進入京城傳法，也避開與貴族們過於接近，這樣可以避開政治的紛擾。中宗神龍二年

²¹ 原碑文作〈唐中岳沙門釋法如禪師行狀〉，載於清·陸耀遹《金石續編》卷6，原書附於王昶《金石萃編》，北京·中國書店，1985。對於法如弘法事跡參考印順《中國禪宗史》第二章〈雙峰與東山法門〉，臺北：正聞出版社，1994，頁39-84。

²² 見孫英剛〈長安與荊州之間：唐中宗與佛教〉，收於榮新江主編《唐代宗教信仰與社會》，上海：上海辭書出版社，2003，頁125-150。



(706)正是長安政治圈風雨欲來的時刻，神秀在此年畫下句點，當張說為神秀一系寫下碑誌時，還提到慧能之道在嶺南寂寞了，慧能卒於先天二年(713)，這時神秀與慧能不可能爭六祖的地位。

關於這時期禪宗的勢力變化，最值得參考的文章即是淨覺的《楞伽師資記》：淨覺在神秀入嵩洛之後，淨覺從神秀為師。神秀去世之後，又從玄頤為師，玄頤寫過《楞伽人法志》以記錄達摩一系的演變，但此書已不傳，淨覺《楞伽師資記》當有取於此書，二書的寫法應該是差不多的，我們可以透過這本書來觀察這時禪宗勢力的演變。

這本書稍有傳法授記的概念，但是在最前頭安上了《楞伽經》的譯者劉宋·求那跋陀羅，接下來才是達摩、慧可、僧粲、道信、弘忍，而受弘忍授記的有十大弟子，依序是荊州神秀、安州玄頤及洛州道安，這三人并列在一起主因是前後為武后、中宗及玄宗時的國師，其次則是資州智詵、白松山劉主簿、莘州惠藏、隋州玄約、潞州法如、韶州慧能及高麗僧智德。這當中有些人的傳記資料今已不見或殘佚，但從俗人如劉主簿及外國僧智德，皆可列入授記之列，這之間呈現出法脈觀念尚未成形。法如僧團勢力已消逝，慧能與高麗僧同列，從《楞伽師資記》來看，這裏只有師承的次序及勢力的分布，但並無立祖繼統的觀念，所以沒有五祖之說，當然也不需要六祖之爭了。²³

²³ 《楞伽師資記》撰述的目的是介紹《楞伽經》的傳承，所以神秀、玄頤及道安同列，這三人皆為同學且皆為國師之故，但學者之間很容易把此書視為禪宗祖統之書，這樣就會把普寂視為八祖，如張子開〈是“集”“撰”還是“述”唐五代禪宗的著作觀念—以敦煌本《楞伽師資記》為考察中心〉，見鄭炳林編《敦煌佛教與禪宗學術討論會文集》，西安：三秦出版社，2007，335-361。又小野勝年《中國隋唐長安寺院史料集成-解說篇》，京都：法藏館，1989，頁78。亦以普寂為禪宗第八祖，這樣的用法是把翻譯《楞伽經》的求那跋陀羅視為禪宗的第一祖，但唐宋之時從未有僧侶視求那跋陀羅為禪門第一祖，普寂當然也不可能是第八祖了。



相較於神秀的小心謹慎不介入政治活動，也不聚眾說法，普寂則開始進入都城弘法，并與帝室貴族保持良好的關係，普寂廣納弟子，對於朝臣之間的交往也不避諱，據說弟子多達上萬人。與神秀同輩份者如資州智詵、韶州慧能皆已去世，而這些僧侶的第二代則尚未顯現頭角，或僻居鄉野，在這種情勢之下，弘忍一系的代表者即是普寂。

普寂的地位獲得嵩洛僧俗的認可，如果神秀成爲六祖，那麼普寂就順勢成爲七祖，成爲東山法門的代表。普寂的弟子們的確是視普寂爲七祖，張說及獨孤及的文章都在呈述這樣的看法，直到後來的荷澤神會出來才挑戰普寂的僧團勢力。

神會在開元二十年（732）在河南滑臺大雲寺發動無遮大會，在會中駁斥神秀一系是旁支，法門是漸。這時離慧能去世已二十餘年了，兩京之地正是普寂勢力的天下，也不曾聽聞神秀與慧能門下有交惡或抗爭的事件，因此神會的舉動是很突兀的。

神會在南陽所開的辯論會中一共提出三件事，一爲定出禪宗的法脈，這法脈自佛陀開始一直到達摩止爲西天八祖說，而楷定達摩爲東土禪宗的第一祖，直到慧能爲六祖，體系完整而無缺，這是前人所未曾做過的事；第二爲定出每代只傳一人是爲祖師，心法或是祕傳或是指定，但能傳法脈者確定只有一人，再無第二人；第三則楷定心法既爲祕傳，則須有證物確認，這證明之物即爲金襴袈裟與鉢。神會在會中定下三條原則：一、弘忍已祕傳心法與慧能，袈裟是證據；二、神秀的法門是漸，屬於弘忍的旁支，慧能的心法是頓，爲弘忍直傳；三、雖然神秀一門勢力正盛，終屬旁支，就好像庶子雖盛，終不得奪嫡子之位，慧能一系雖處弱勢，終是正宗。²⁴

²⁴ 神會〈菩提達摩南宗定是非論〉下卷，收於胡適編《神會和尚遺集》，頁294。



關於袈裟緣由則說：

達摩遂開佛知見，以為密契，便傳一領袈裟，以為法信，授與惠可，惠可傳僧璨，璨傳道信，道信傳弘忍，弘忍傳慧能，六代相承，連綿不絕。²⁵

這是代傳一人之說的提出。又說：

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，以印證心，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，餘物相傳者，即是謬言。又從上已來六代，一代只許一人，終無有二，終有千萬學徒，只許一人承後。²⁶

這是以內傳法契為證心之法，而以衣鉢為傳法的依據，同時說明如今在外面自承師傳者，皆是浪言無據。

有這二物才是指定法脈繼承人，無此二物，任憑勢力多大，只能算是旁出，非是嫡傳。當然這言語中所欲攻擊的對象是神秀一系，因為勢力如日中天的只有神秀一系，攻擊的手法則是以傳法衣鉢作為付囑的依據，而且每代只傳一人，所以勢力強弱與否不是重點，衣鉢才是傳法脈的憑證。

法脈傳承法則建立之後，從法脈相傳的法則也可看出是代代單傳，所以每代只傳一祖的原則也告確立，就如同帝王世系一般，唯傳一人，餘則不管勢力與賢愚只能稱之為旁出，而傳法的依據就是佛衣與鉢了，所以有佛衣與鉢才能證明的確是獲得祖師心法祕傳，若無衣鉢，任憑勢力與賢愚，也只能算是旁出。神會這番論調引起在場的僧侶的反駁，

²⁵ 神會〈菩提達摩南宗定是非論〉下卷，收於胡適編《神會和尚遺集》，頁 263。

²⁶ 神會〈菩提達摩南宗定是非論〉下卷，收於胡適《神會和尚遺集》，頁 281。



並進行連續的辯論，神會並沒有在這場大會中獲得好處，反而惹得親近神秀一派的士紳官員的反感並攻擊。

這些論述塑造慧能一系才是嫡子正宗的印象，因為心法秘傳并無證據，而唯一可以當作佐證的袈裟則又說是慧能爲了斷絕爭競而毀掉了。神會的目的不是爲了證明有無佛衣袈裟，只是要塑造神秀一系是旁宗，東山正宗法門乃在嶺南慧能一系，這樣一來，神秀一系數十年來所營造的勢力不知不覺間逐漸向南迴轉。

神會對於禪法的世系可能是誤引的，但其策略是成功的，在當時的資訊不足之下，在座辯論的僧侶一時也很難發現問題所在。神會攻擊神秀一系的目的在於張揚自己，在這一點上他是成功的，²⁷他使大家相信果然有衣鉢傳承這回事，同時也認定代代單傳的憑據就是衣鉢的有無，而這些事故都是很難加以驗證的，同時也說明了既有衣鉢相承，爲何弘忍把衣鉢傳給慧能，但慧能以下却不再以衣鉢相傳的原因，這樣又解釋了爲何神會手上沒有衣鉢證明之故。

普寂在這件事的六年後就去世了，這件事並沒有這樣就落幕了，唐玄宗天寶四年（745），神會又撰寫了〈顯宗記〉一文，區分神秀與慧能實爲頓漸之分。這篇文章顯然引起不少人的注意，因爲這時教門之中的天臺學、華嚴學及法相學之間也有頓漸之分，天臺學僧主張《華嚴經》是頓教中的圓教，其他經典則是漸教，而《法華經》是漸教中的圓教；華嚴學僧則主張《華嚴經》是頓教，而其他經典則是漸教，法相學僧則主張唯識學之類的經論才是佛祖最後最圓的經教。教門之中的頓漸之爭是延續自六朝以來的判教之爭，禪門向來只有大小乘禪之分，但是從來未曾見過連禪修之法也有頓漸之爭，因此神會的言論

²⁷ 這方面的見解參考 Berner Faure “*The rhetoric of immediacy-a cultural critique of Chan/Zen Buddhism*”, New Jersey: Princeton University, 1991, pp12-15.



逐漸引起嵩洛人士的注意。

普寂已去世多年了，弘忍當年如何決定繼承人也無人可以解釋清楚，尤其神會所說的衣鉢之說逐漸獲得相信，普寂一系也無法解釋清楚，這就對普寂一系的正統性構成威脅。刺史盧奕攻擊神會妖言惑眾，²⁸神會因而被驅逐出嵩洛，最後被貶到荊州的開元寺，神會對普寂系的威脅總算暫時獲得控制了，如果沒有安史之亂，事情就到此結束了。

天寶十四年（755）安史之亂發生後，玄宗於天寶十五年（756）逃至四川，肅宗即位於靈武，平定內亂需要各地將領的支持，而這同時也需要籌措軍餉，華北既已陷入戰亂，軍餉則從江南著手了。被貶至荊州的神會在此際表現支持肅宗政權的動作，在江南各地賣度牒籌措軍餉，對於肅宗政權的幫助不可謂不大。肅宗平定安史之亂之後，對於神會也加以支持，神會的勢力即進入嵩洛之地，政府也正式冊封神會為七祖之名，此時連慧能都還沒被正式封為六祖，但神會既為七祖，²⁹慧能不言可喻即為六祖了。神會還透過王維為慧能作碑文，宣

²⁸ 關於這件事，首見於《宋高僧傳》的〈神會傳〉中，唐人文集中並未談論到此事，一般認為是盧奕阿比於普寂而誣奏神會，但以盧奕的立場來看，的確也有立場認為神會真是妖言惑眾，盧奕的出身不凡，在《舊唐書》中列在〈忠義傳下〉，死於安史之亂，而史傳對其評語「剛毅樸忠，直方而清，勵精吏事，所居可紀。」、「天寶十四載，洛陽陷沒，於時東京人士，狼狽鹿駭，猛虎磨牙而爭其肉，居位者皆欲保命而全妻子。或先策高足，爭脫羿彀。或不耻苟活，甘飲盜泉。奕獨正身守位義不去，以死全節誓不辱。」史書對盧奕的評價不低。

²⁹ 在安史亂後，神會成為七祖的代表者已是當時的共通意見，在唐詩文集中所指的七祖大部份是指神會而言，如《全唐詩》卷 359 載劉禹錫〈送宗密上人歸南山草堂寺因謁河南尹白侍郎〉云「自從七祖傳心印，不要三乘入便門。」卷 819 載皎然〈送如獻上人遊長安〉云「關中四子教猶存，見說新經待爾翻。為法應過七祖寺，忘名不到五侯門。」卷 858 呂巖〈與潭州智度寺慧覺詩〉云「請師開說西來意，七祖如今未有人。」這些的七祖之目都是指神會而言。



揚了弘忍密傳心法及衣鉢傳承之說，這樣的說法逐漸獲得接受，慧能一系取代神秀一系成爲弘忍法統的代表者。

神會與普寂二系的七祖之爭在武宗會昌滅法之後迅速結束而告一段落，會昌滅法對於當時北方佛教造成嚴重的摧殘，教門既是如是，而在北方發展的二支禪門如普寂與神會僧團同樣深受打擊。這次的滅法事件雖然很快就結束了，但對於佛教中各派門的勢力造成改變，對於禪宗而言，就是代表北宗的普寂一系加速凋零，北宗的法脈傳承之說如《楞伽人法志》及《楞伽師資記》等散離而殘缺，代表南宗的神會一系則後繼無人而宣告中斷其發展，神會七祖的地位再也無人提及了。³⁰

三、七祖之爭的餘波

會昌滅法之後，從唐末到五代之間，南宗禪在江西及湖南這二地發展最爲興盛，懷讓弟子道一禪師在湖南一地行道，開洪州宗一派，行思弟子希遷禪師在江西傳道，江西及湖南自唐中葉至五代是經濟重心所在，道一與希遷的弟子互有來往，也有互相介紹弟子至彼此之處參禪問道，二家得地利之便蔚爲大宗。³¹至於慧能所在的嶺南反而是人才不多，而神秀一系所在的嵩洛之地也是黯然不彰。湖南及江西這二地即是懷讓與行思二系的弟子群發展的地方，各擁學派以爭法統性也是自然發生之事了。

唐·李朝正〈重建禪門第一祖菩提達摩大師〉碑陰之文記錄這樣的譜系云「達摩—惠可—僧璨—道信—弘忍—慧能—南岳惠讓—洪州

³⁰ 《宋高僧傳》卷8〈神會傳〉下載有一總評，對於神會為申己法而強破北宗之說，導致兩敗俱傷的結局甚不以為然，這應是宋代禪僧的總評了。

³¹ 對於這二地的討論可見鈴木哲雄《唐五代禪宗—湖南江西篇》，東京：大東出版社，1984、《唐五代禪宗史》，東京：山喜房佛書林，2003。



道——鵝湖大義——」³²，按文義，雖未明言惠讓為七祖之位，但從達摩以下歷數下來，事實上有以惠讓為傳慧能的正統的。惠讓即是懷讓禪師，相同的意見尚有唐·歐陽熙〈洪州雲蓋山龍壽院光化大師寶錄碑銘〉：

曹溪六祖付法讓大師，讓大師授馬祖，馬祖傳百丈，百丈分黃蘗，黃蘗之林際，得林際密旨者，惟灌溪焉，入灌溪室，續繚挑燈者誰，即雲蓋大師矣。³³

這是明言付法傳與懷讓之說。又唐·張正甫〈衡州般若寺觀音大師碑銘并序〉云：

能大師方宏法施，學者如歸，涉其藩閫者十一二焉，躋其室堂者又十一焉，師以後學弱齡，分為末席，虛中而若無所受，善閉而惟恐有聞，能公異焉，置之座右……。³⁴

這篇文章也認為懷讓有授秘印之事。既是同授秘印，自可以說明法統地位不單是神會一系獨有，這一碑文透露法統競爭的激烈。

神會提出傳法的觀念之後，不少僧團受此影響也各自提出對己方有利的傳法世系。³⁵神會在滑臺大會中雖揚言只有傳法衣鉢才能證明

³² 《全唐文》卷 998。原文長而散亂，故整理其意而得此譜。

³³ 《全唐文》卷 869，頁 9102。

³⁴ 《全唐文》卷 619，頁 6246。

³⁵ 例如湛然《止觀輔行傳弘決》卷一之一云「自漢明夜夢泊乎陳朝，凡著述當代盛行者溢目，預廁禪門，衣鉢傳授者盈耳，豈有不聞止觀二字，但未若天臺說此一部，定慧兼美，義觀雙明，撮一代教門，攢法華經旨，成不思議十乘十境，待絕滅絕，寂照之行，前代未聞，斯言有在，故南山嘆云：唯衡岳台崖，雙弘禪慧，豈南山諂附而虛授哉，智者二字即是教主。」大正藏冊 46，頁 142b。湛然是位飽學的義學禪師，豈不知六朝本無衣鉢傳授之事，但也依附此說，以闡明天台學的深奧，湛然實是在各僧團勢力競爭之下而作此言論。



法脈之嫡庶，但也說明慧能雖得弘忍的衣鉢，但爲了阻止後人爲此造成的爭競，因此自慧能之後就再也沒有衣鉢這事。四川的保唐寺一系的禪僧則就藉此說明法衣就在保唐寺中，因此保唐寺才是堪繼慧能法脈者，《曆代法寶記》說：

詵禪師因便奏請歸鄉，敕賜新翻《花嚴經》一部，彌勒繡像及幡花等，及將達摩祖師信袈裟。則天云：能禪師不來，此代袈裟亦奉上和上，將歸故鄉永為供養。則天至景龍元年十一月，又使內侍將軍薛簡至曹溪能禪師所，宣口敕云：將上代信袈裟奉上詵禪師，將受持供養，今別將摩訶袈裟一領，及絹五百疋充乳藥供養。

這說明了傳法袈裟為何在智詵禪師的原因，原文又說：

後至開元二十年四月，密遣家人王鎰喚海東無相禪師，付囑法及信袈裟云，此衣是達摩祖師衣，則天賜詵和上，和上與吾，吾轉付汝，善自保愛，覓好山住去。³⁶

詵禪師即是智詵（609～702），曾師事弘忍禪師，《楞伽師資記》即認可智詵爲弘忍十大弟子之一，四川保唐寺一系即由保唐無住（714～774）和尚開宗，這一系自承由智詵而下傳至四川淨衆寺的無相（684～762）禪師，無相禪師雖與無住和尚無直接的師承，但透過武后將傳法袈裟賜智詵的故實，袈裟為何輾轉傳到保唐無住和尚之手，因此保唐寺一脈才是達摩祖師的正傳了。³⁷這都是在爭法脈的正統性。

³⁶ 大正藏冊 51，頁 184c。

³⁷ 《曆代法寶記》一書在當時並未見引用，但此書被發現於敦煌石窟之中，并未受到後來的干擾，反而可以證明這種說法曾流行於西北一帶，代表保唐一系曾爭奪達摩禪系的法脈，相關討論參考 Yanagida Seizan 著 Carl Bielefeldt 譯“*The Li-Tai Fa-Pao Chi And The Ch'an Doctrine of Sudden Awakening*”，收於 Whalen Lai & Lewis R. Lancaster ed *Early Ch'an in China and Tibet*, Berkeley:



也就是說自唐代中葉之後，法理的正統性開始成為大部份僧團擴張勢力的考慮重點。這當然有些人成功，成功的論述就成為後來宗派發展的基礎；也有些失敗，不為後人所接受，這自然就不成為宗派了。

唐代的文人大抵與這些僧侶來往密切，透過這些文人文集中所敘述的情形，也可瞭解當時僧團勢力的分布與消長，底下為求詳細，因此將一一描述這些言論。

李華〈故左溪大師碑銘〉敘述了當時幾個法系：

佛以心法付大迦葉，此後相承凡二十九世，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；又達摩六世至大通禪師，大通又授大智禪師，降及長安山北寺融禪師，蓋北宗之一源也；又達摩五世至璨禪師，璨又授能禪師，今南宗是也；又達摩四世至信禪師，信又傳融禪師，住牛頭山，今徑山禪師承其後也；至梁間有慧文禪師學龍樹法，授惠思大師，南岳祖師也，思傳智者大師，天臺法門是也；智者傳灌頂大師，灌頂傳緡雲威大師，緡雲傳東陽威大師，左溪是也；又宏景禪師得天臺法，居荊州當陽，傳真禪師，俗謂蘭若和尚是也。³⁸

按照以上所言，茲把李華所述當時有關禪學方面的各家發展整理如下：

1 達摩八世至東京聖善寺宏正禪師為北宗，這是神秀－普寂－宏正一

California University, 1983, pp13-50.又這樣的作法在當時顯然有一定的效果，如李商隱在大中祥符七年所撰〈唐梓州慧義精舍南禪院四證堂碑銘并序〉就把淨衆無相、保唐無住、洪州道一、西堂智藏放在一起，隱約之間，保唐一系就與馬祖一系并列或結合在一起了。對這一問題可參考深澤一幸〈李商隱と佛教〉，收於吉川忠夫編《唐代の佛教》，京都：朋友書店，2000，頁 63-102。

³⁸ 《全唐文》卷 320，頁 3241。



系的傳承。

- 2 達摩六傳至神秀—義福（658～736）—長安山北寺融禪師為北宗另一支。³⁹
- 3 達摩五世至璨禪師—能禪師為南宗。這裡應說是由璨禪師傳道信禪師，再傳弘忍，弘忍傳慧能才是。
- 4 達摩四世至道信禪師—牛頭法融禪師—徑山法欽禪師。⁴⁰
- 5 慧文—慧思（515～577）—智者（538～597），智者底下二支較為傑出的，一為章安灌頂（561～632）—縉雲慧威—東陽慧威（634～713）—左溪玄朗（673～754），一為由宏景—惠真，至於宏景之師是由何處傳下，則李華并未說明。⁴¹同文中又說達摩三世至信禪師—牛頭法融（594～657）—岩（智儼）大師—方（慧方）大師—持（法持）大師—威（智威）大師—玄素（668～752）—法欽的譜系。特別點出傳承了七代之意，而這也是著重於七祖之名。

除了上述僧團的法脈之爭外，南宗禪的其他僧團也在爭七祖的地位。唐·陸希聲〈仰山通智大師塔銘〉則云：

³⁹ 李華在此碑文中把京兆山北寺的融禪師列入義福門下，但《景德傳燈錄》列為普寂門下，雖有不同，但唐代僧侶的師承關係本就不確定，普寂與義福是同門，因此融禪師分向二人求法也是自然之事。

⁴⁰ 李華在替牛頭禪系所作的另一碑〈潤州鶴林寺故徑山大師碑銘〉則敘述另一種法系表：「初達摩祖師傳法，三世至信大師，信門人達者曰融大師，居牛頭山，得自然智慧，信大師就而證之。且曰：七佛教戒，諸三昧門，語有差別，無差別，群生根器，各各不同，唯最上乘，攝而歸一，涼風既至，百實皆成，汝能總持，吾亦隨喜，由是無上覺路，分為此宗。融大師講法則金蓮冬敷，頓錫而靈泉滿溢，東夷西域，得神足者赴會聽焉。融授岩大師，岩授方大師，方授持大師，持授威大師，凡七世矣。」《全唐文》卷 320，頁 3248。

⁴¹ 李華撰有〈荊州南泉大雲寺故蘭若和尚碑〉記錄惠真，這是當時有名的天臺學僧，李華之文見《全唐文》卷 319。



按西域秘記，自達摩入中國，當有七葉，草除其首是也，仰山韶州人，俗姓葉氏，仰承六祖，是為七葉。⁴²

這是以仰山慧寂（807～883）為七祖的地位了，按仰山慧寂為馮山靈祐（771～853）之弟子，師弟二人開後來為仰宗之宗派。慧寂與慧能之間是不相及的，但依陸希聲之碑銘看來，仰山是雖未親聞慧能之法，也未得衣鉢之物，但慧寂最後的弘法地點卻是在韶州東平山，因此從地緣來看，慧寂仰承六祖，自也可成為七祖之目。

韶州自慧能之後，出色的禪僧並不多見，所以雖是南禪的祖廟之地，但比起江西及湖南之地的禪僧活動，卻是冷清多了。因此這裏提供了另一種見解，按慧寂到處參禪，的確也到過馮山靈祐禪師之處，此時接續發生了唐文宗大和九年（835）的甘露之變與唐武宗會昌五年（845）的會昌法難。慧寂離開靈祐，到了南方弘法，接連著在仰山弘法，但弘法最久的地點却是韶州，韶州是慧能弘法的根據地，慧寂在此寺出家，又在此石亭山弘法近三十年，難怪陸希聲要以慧寂直承慧能了。這反映了唐人并不特別看重慧寂與靈祐之間的師承關係，又《西域秘記》此書不詳，但觀其文意竟是說一花開七葉了，《壇經》有一花開五葉之說，不知是襲自《西域秘記》一書，還是《西域秘記》修改了《壇經》說，由於《壇經》的版本迭次修改，誰先誰後，竟是無法考證了，但這也反應了，禪門七祖之爭至唐末猶然未歇。

四、結語

慧能弟子中在後來發展得最好的並不是神會這一系，反而是一開始就聲光不顯的懷讓（677～744）與行思（？～740）。懷讓與行思二人分別在南方弘法，關於二人的生平資料所留不多，二人的語錄也是

⁴² 《全唐文》卷 813，頁 8554。



在宋代之後才被整理出來的。⁴³行思的傳記資料首見於《宋高僧傳》卷 9，但卻是附於義福禪師之下，義福是神秀弟子，行思則是慧能弟子，這樣的排列是不倫不類的，而且對於行思的資料所見甚少，這代表著直至當時，行思的聲名並不廣。懷讓傳記也是首見於《宋高僧傳》卷 9，但啟迪懷讓者則是嵩山道安禪師，由道安介紹至慧能之所，但對於懷讓與慧能相處的情形，連贊寧也無資料多說。

行跡不明的青原行思禪師最後也以七祖之名為宋人所知，宋·張商英〈青原山七祖塔〉云「一派青原出少林，信衣到此只傳心，尋常示衆無人會，盡向廬陵米價尋。」⁴⁴宋·周必大(1126-1204)《文忠集》卷 166 云「丙寅遊青原山靖居寺，七祖大師行思道場也。」⁴⁵、宋·趙蕃(1143-1229)《乾道稿》卷 16〈兩游青原山二首〉云「松竹青原剎，香燈七祖籤。」⁴⁶、宋·歐陽守道(1208-1273)《巽齋文集》卷 22〈跋玉笥山名賢題詠〉「天下名山不得名賢不重，青原亦吾郡佳處，好事入山者不問七祖傳曹溪法，而顏魯公、黃太史之遺迹是問。」⁴⁷如此說

⁴³ 《景德傳燈錄》卷 8〈行思〉之下載有神會參訪行思的記錄，按神會年長於行思，而二人也未談論到對方，這種記錄理當是宋人編撰出來的。

⁴⁴ 見清·厲鶚(1692-1752)《宋詩記事》卷 28，頁 720，上海：古籍出版社，1981。

⁴⁵ 見影印文淵閣四庫全書本冊 1148，頁 792，臺北：商務印書館，1986。

⁴⁶ 見影印文淵閣四庫全書本冊 1155，頁 251。

⁴⁷ 見影印文淵閣四庫全書本冊 1183，頁 688。相同的意見尚見明·楊士奇(1365-1444)《東里集·續集》卷 45〈息庵禪師像贊〉云「息庵禪師像贊，師既示寂，其徒奉遺像求贊，余素與師游，為之贊曰，此吾廬陵忠簡胡公之裔，而得法於青原七祖禪師。」(影印文淵閣四庫全書本冊 1239-286)，清·施潤章(1618-1683)《學餘堂文集》卷 13〈青原毘盧閣記〉「浮圖之言禪者本曹溪，言曹溪之宗者首青原，蓋七祖實紹曹溪，而青原其手闢地也，自唐以來興替世相嬗。」(影印文淵閣四庫全書本冊 1313，頁 163)這說明在兩宋之時，行思曾被認為是繼慧能之後為七祖。



來，自神會之後，慧能一系至少神會、懷讓、行思、智詵及慧寂五支系統爭正統的法脈地位。

由以上的敘述來看，從唐代至五代之間，七祖之爭的激烈遠勝於神秀與慧能之間的緊張關係。唐宋之間的禪門勢力之爭，以七祖之爭開始，有七祖之爭才有上推神秀與慧能的六祖之爭，最後的結果則是禪門只排到六祖慧能，這是最大的公約數，慧能之門的的各弟子只能並列為宗，七祖之稱通通取消，普寂、神會、懷讓、行思甚至慧寂的七祖之名俱皆不存，這樣後人在記錄燈錄或僧傳時，也不致於難以排序下筆了，七祖之爭就告一段落。

但從五代以下的燈錄則絕口不提七祖之號，禪宗的祖統只至慧能稱六祖為止，六祖以下統稱嗣世，不排七祖之名。對於這樣的情形自然是門派勢力激烈競爭下的妥協。

宋初的法眼文益（885～958）禪師《宗門十規論》〈黨護門風不通議論第二〉即敘述當時的狀況云：

能既往矣，故有思、讓二師紹化，思出遷師，讓出馬祖，復有江西、石頭之號，從二枝下各分派列，皆鎮一方，源流濫觴不可殫紀，逮其德山、林際、為仰、曹洞、雪峰、雲門等，各有門庭施設，高下品提，至於相繼子孫護黨祖，不原真際，道出多岐，矛盾相攻，緇白不辨。⁴⁸

而元·虞集(1272～1348)《道園學古錄》卷 47〈敕賜黃梅重建五祖禪師寺碑〉云：

臣某嘗聞諸佛學之人曰，釋迦二十八傳為達磨，入中國為初祖，祖祖相承，至忍大師而秀與能分南北宗，南宗既為六祖，弟子尤盛，可知者十餘人，而荷澤會、南岳讓、青原思最顯，思之

⁴⁸ 大正藏冊 63，頁 37b。



後分雲門、洞山、法眼三宗，會之後，圭峯密推會為第七祖，而於南岳之傳，頗議其任心即修為未盡，然密不一二傳，遂不著於世。而讓之後為為仰、為臨濟，數百年來衍迤盛大，多濟子孫，他宗莫及也。⁴⁹

虞集此文中對於慧能之後各家勢力的興衰變化及地位升降有一簡要的說明，也明白地點出宗密推神會為七祖之位，只是宗密後嗣不傳，以致於神會為七祖之說為人所淡忘。

或許解釋是這樣的，普寂與神會的七祖之名自會昌滅法之後，隨著學派勢力的消寂而被淡忘，隨之而來的則是懷讓的七祖之名廣為人知，這印證了這學派勢力逐漸盛行，而行思在宋初也獲七祖之名，主因恐怕還是五代至北宋初之間，雲門、法眼及洞山這些學派自行思而下，獲有極大的勢力，所以行思因而得七祖之名。但入宋之後，這學派系又聲光漸暗，懷讓嗣系的臨濟宗卻盛行於世，如果尊懷讓為七祖，這也是一件頗費周章之事，因此二者俱不登錄七祖，從此燈錄中就不登錄七祖之名了。

七祖之名不傳，則六祖據關鍵的地位不言可喻，所有故事都往六祖慧能身上鋪排進去，以致於慧能的傳記原本是簡單的敘述，越到後來情節越多也越神奇了，到了宗寶本的《壇經》，基本上已可視為一篇傳奇了，以這樣不斷增補的傳記，當學者進行討論時，總是根據其所要的答案來做詮釋，當然會得出各種不同的詮釋方向，慧能自唐朝去世已一千多年，如果從民國初年重啟對於慧能的研究，也近百年了，這麼漫長的歲月中，對於《壇經》及慧能是否有一確切的定論呢？這一切的糾結都要從七祖的地位之爭說起了。

⁴⁹ 見上海中華書局《四部備要》本。



參考文獻

一、古籍文獻

依時代及作者姓氏筆劃排列，大正新修大藏經省稱大正藏

唐·李林甫編，《唐六典》，北京：中華書局，1992。

唐·淨覺，《楞伽師資記》，大正藏冊 85，臺北：新文豐，1975。

唐·湛然，《止觀輔行傳弘決》，大正藏冊 46。

唐·道宣，《續高僧傳》，大正藏冊 50。

唐·義淨，《南海寄歸內法傳》，大正藏冊 54。

宋·周必大，《文忠集》，收於影印文淵閣四庫全書本冊 1148，臺北：商務印書館，1986。

宋·法眼文益，《宗門十規論》，大正藏冊 63。

宋·道原，《景德傳燈錄》，大正藏冊 51。

宋·董嗣杲，《廬山集》，收於影印文淵閣四庫全書集部 231 冊。

宋·趙蕃，《乾道稿》，收於影印文淵閣四庫全書本冊 1155。

宋·歐陽守道，《巽齋文集》，收於影印文淵閣四庫全書本冊 1183。

宋·贊寧，《宋高僧傳》，大正藏冊 50。

明·楊士奇，《東里集·續集》，收於影印文淵閣四庫全書本冊 1239。

清·王昶《金石粹編》，北京·中國書店，1985。

清·施潤章，《學餘堂文集》，收於影印文淵閣四庫全書本冊 1313。

清·董誥等編，《全唐文》，北京：中華書局，1987。

清·厲鶚，《宋詩記事》，上海：古籍出版社，1981。

二、近人文獻

依作者姓氏筆畫排列



- 丁明夷，《佛教新出碑志集粹》，臺灣：佛光文化，1998。
- 小野勝年，《中國隋唐長安寺院史料集成-解說篇》，京都：法藏館，1989。
- 小島岱山，〈六祖壇經與華嚴思想〉，收於佛光山編，《1990 年佛光山禪學國際會議實錄》，高雄縣：佛光山，1990。
- 方立天，《中國佛教散論》，北京：宗教文化出版社，2003。
- 日本駒澤大學禪宗史研究會所編，《慧能研究-慧能の傳記と資料に關する基礎的研究》，東京：大東出版社，1978。
- 冉雲華，〈禪宗第七祖之爭的文獻研究〉，《中國文化研究所學報》：6，1997.01，頁 417-437。
- 田中良昭，《敦煌禪宗文獻研究》，東京：大東出版社，1985。
- 印順，《中國禪宗史》，臺北：正聞出版社，1994。
- 吉川忠夫編，《唐代の佛教》，京都：朋友書店，2000。
- 何國銓，《中國禪學思想研究-宗密禪教一致理論與判攝問題之探討》，臺北：文津出版社，1988。
- 柳田聖山，《初期禪宗史書的研究》，京都：法藏館，2000。
- 胡適編，《神會和尚遺集》，臺北：中央研究院，1968。
- 南條文雄編，《大日本佛教全書》第 26 冊，《智證大師全集》第 2 集，東京：名著普及會，1978。
- 孫英剛〈長安與荊州之間：唐中宗與佛教〉，收於榮新江主編《唐代宗教信仰與社會》，上海：上海辭書出版社，2003，頁 125-150。
- 郝春文，《唐后期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》，北京：中國社會科學出版社，1998。



深澤一幸，〈李商隱と佛教〉，收於吉川忠夫編，〈唐代の佛教〉，京都：朋友書店，2000，頁 63-102。

陳寅恪，《陳寅恪先生文集》，臺北：里仁書局，1979。

張培峰，〈杜甫身許雙峰寺，門求七祖禪—兼論唐代禪宗七祖之爭〉，《文學遺產》：2，2006·04，頁 46-54。

張子開，〈是“集”“撰”還是“述”唐五代禪宗的著作觀念—以敦煌本《楞伽師資記》為考察中心〉，收於鄭炳林編《敦煌佛教與禪宗學術討論會文集》，西安：三秦出版社，2007，頁 335-361。

鈴木哲雄，《唐五代禪宗—湖南江西篇》，東京：大東出版社，1984。

鈴木哲雄，《唐五代禪宗史》，東京：山喜房佛書林，2003。

溫玉成，〈記新出土的荷澤大師神會塔銘〉，《世界宗教研究》1982：2，頁 78-79。

鄭炳林編，《敦煌佛教與禪宗學術討論會文集》，西安：三秦出版社，2007。

楊曾文校寫，《六祖壇經》，北京：宗教文化出版社，2001。

榮新江主編，《唐代宗教信仰與社會》，上海：上海辭書出版社，2003。

諸戶立雄，《中國佛教制度史の研究》，東京：平河出版社，1990。

錢穆，《中國學術思想史論叢》第四冊，臺北：東大圖書公司，1983。

Berner Faure, *The rhetoric of immediacy—a cultural critique of Chan/Zen Buddhism*, New Jersey, Princeton University, 1991.

Yanagida Seizan 著 Carl Bielefeldt 譯“*The Li-Tai Fa-Pao Chi And The Ch’an Doctrine of Sudden Awakening*”，收於 Whalen Lai & Lewis R. Lancaster ed, *Early Ch’an in China and Tibet*, Berkeley : California University, 1983, pp13-50.



The Influence of the Debate of the Seventh Patriarch on Zen Development in Tang Dynasty

Jih-Chang Lan *

Abstract

The Zen Buddhism that emerged in Tang Dynasty was an important happening to most scholars that studied Buddhism in Sui-Tang Dynasty. Hui-neng(慧能)and Shen-hsiu(神秀) were the key masters that developed Southern and Northern Zen Buddhism. *The Platform sutra by Sixth Patriarch* recorded how Hongren(弘忍) master passed down his dharma of mind to Hui-neng and announced that Hui-neng received the status of Sixth Patriarch. From then on, other Zen masters scrambled for the position of Seventh Patriarch. However, the transmission of the lamp only kept track of six patriarchs, the other monks were only pupils that simply inherited the dharma, and there was no more patriarch mentioned. After Song Dynasty, the contention for Seventh Patriarch resulted in the various narration of the life story of Hui-neng. Those stories were distortion by Zen masters who wanted to emphasize the importance of Hui-neng.

Keywords: *Platform sutra by Sixth Patriarch*, *Platform Sutra*, seventh Patriarch, Lamp Record, Hui-neng, Shen-hsiu

* Associate Professor, College of General Education,
Hung Kuang University

