

禪宗第七祖之爭的文獻研究

冉雲華

McMaster University

禪宗的祖師之爭與正統之爭，是佛教在東亞的發展歷史上的一件大事，對後來禪宗的盛衰，更有關鍵性的作用。因為從唐代中葉以後，南宗一派在祖師之爭與正統之爭中取得勝利。慧能(638-713)成為大家所接受的禪宗第六祖，以後東亞的禪宗人士均以慧能法裔自居，成為歷史定論。在盛唐時期，雖然對誰是禪宗六祖的問題，有過激烈的爭論，而其實第七祖的榮號才是爭論的真正和主要動機。六祖之爭經過胡適(1891-1962)、柳田聖山等人的持續研究，真象輪廓已經浮現；而七祖之爭的舊文獻卻還未受到學者們更廣泛和深入的研究，新出土的材料更翻新學者的懷疑和推論。可惜這類史料和研究零星發表，散見各處，讀來不易。不但一般人感覺眼花繚亂，即使治佛教史者也深覺問題複雜，難以遽爾論定。本文的目的是想把已知的有關文獻資料，作一次總結性的清理，並且對近代的學術研究成果加以介紹和討論。以下將文獻資料編年記敘，以顯示歷史發展之過程。

中國近代學者對禪宗第七祖之爭首先加以注意者，可以沈曾植(1850-1922)為代表，他在《海日樓札叢》卷五中說：「曹溪止於六祖，而北宗以神秀為六祖，普寂為七祖。荷澤宗則慧能第六，神會第七。宗止七，而無八九。蓋德宗貞元中奉勅楷定，當時幾定於一尊，裴公休圭峯碑文可證也。」¹ 沈氏此處所據文獻為圭峯〈師資承襲圖〉及〈圭峯碑〉，他又以唐人著作校正後世禪書如《景德傳燈錄》等，功力可觀。書中所用資料，本文將在後面再加討論。

沈氏的治學方法還是傳統式的考據。以現代學術研究方法處理禪宗史學者，還要從胡適開始。遠在1929年胡氏撰寫〈荷澤大師神會傳〉時，他就引用了宗密所著《圓覺經大疏鈔》和〈禪門師資承襲圖〉，確定「立荷澤大師為第七祖」的記載，但卻認為「稍可疑」。² 和以前的研究者相比，胡氏在研究的方法、資料的引用以及問題的提出上，

¹ 錢仲聯(輯)：《海日樓札叢》(上海：中華書局，1962年)，頁211。十餘年前，澳洲柳存仁教授介紹此書，特此補誌謝意。

² 《神會和尚遺集》(以下稱此書為《遺集》)(臺北：胡適紀念館，1970年)，〈荷澤大師神會傳〉，頁71。

都有新的發展，開了風氣之先。利用敦煌卷子、金石拓本、文學與史學資料，尤其是疑古與求證精神等，都對現代學術研究產生典範作用。胡適的研究課題，雖然涉及的範圍很廣，但對禪宗史的研究，相當持久，不斷加工。這一事實可以從他的出版物中看出，特別是他晚年所作的研究及《手稿》第七卷，都可作證明。³ 儘管胡氏對禪宗的研究，前後持續了三、四十年，但是在禪宗七祖的問題上，仍然堅持他早期的判斷，認為宗密的記事「可疑」；並且更進一步指責宗密所言神會為禪宗七祖一事是攀龍附鳳，存心詐欺。因此不但宗密自己的作品，在禪宗史上「不免有存心作偽的成分」，就連其友人裴休所撰的〈圭峯碑〉，也「不能算作可以信賴的禪宗史料或中國佛教史料了」。⁴

另一位當代中國研究禪宗的重要學者印順，雖然在討論神會的生平及著作時，接受了胡適的一部分說法，但在神會是否曾為禪宗第七祖這一問題上，仍然接受宗密所記的禪史，認為「立神會為第七祖」是歷史紀錄，與胡氏所見不同。⁵

日本學者對禪宗七祖問題的討論，論著頗多，可以舉三位學者為代表，以見他們對此一論爭所用的研究方法及其成果。早期的代表當推宇井伯壽(1882-1963)，他所寫的〈荷澤宗的盛衰〉一文，⁶ 收集佛教史籍中有關荷澤宗的師資傳統，先後七代，共七十一人。這篇著作到目前為止，還是討論荷澤一系禪宗史最全面的論文。凡是研究這一問題的學者，包括胡適在內，多數以此文為出發點。在七祖誰屬的問題上，宇井根據宗密《圓覺經大疏鈔》中所作的紀錄，並參考〈禪門師資承襲圖〉及《宋高僧傳·圓紹》等相關資料，證明神會為禪宗七祖，確是歷史事實。⁷

宇井以後，研究禪宗史的代表人物，應推關口真大(1907-1986)。他在研究達摩、牛頭、天台等方面，都有獨特的見解；在討論神會問題上，也採用了胡適研究的成果。⁸ 但是在另一方面，他較著重於宗派的形成，這成為他研究工作的特點。關口將禪宗的歷史發展階段，分別以楞伽宗、東山宗、達磨宗、禪宗等標題分期，以早期禪史未使用「禪宗」一名的事實，作為他的根據。按照他的說法，達磨宗的發生，源於神秀、慧能、法持三系的門人普寂、神會、玄素及其法裔的爭論。依照傳統的說法，此宗包括

³ 同上注，頁223-500。胡適《手稿》(臺北：胡適紀念館，1970年)第七集中，收有他所作的遺稿、筆記和箋注，是研究胡適禪學案的一手資料。

⁴ 胡適：〈跋裴休的唐故圭峯定慧禪師傳法碑〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第三十四本(1962年)，上冊，頁5-26；又見胡適：《手稿》第七集，中冊，頁275-349；後再收入柳田聖山(編)：《胡適禪學案》(臺北：正中書局，1975年)，頁395-421。與胡氏意見相反者有冉雲華：〈宗密傳法世系的再檢討〉，《中華佛學學報》第一期(1985年)；後收入冉雲華：《宗密》(臺北：東大圖書公司，1988年)，頁287-303。

⁵ 印順：《中國禪宗史》(臺北：慧日講堂，1971年)，頁299。

⁶ 載宇井伯壽：《禪宗史研究》(東京：岩波書店，昭和十年[1935])，頁195-268。

⁷ 同上注，頁235-38。

⁸ 關口真大：《禪宗思想史》(東京：山喜房佛書林，昭和三十九年[1964])，頁175-87。

北宗、南宗、牛頭宗三家。禪宗祖統論的發生及展開，由此而生。⁹但是在討論七祖問題時，他只對北宗七祖的建立及神會的反對加以敘述，未作更進一步的討論。

二十世紀後半期的日本禪學學者最受世人注目者，自然是柳田聖山。他的主要著作如《初期禪宗史書の研究》及《語錄の歴史》，在日本國內和國際學術界，都引起專家的讚譽。他對《祖堂集》、《臨濟錄》及早期禪宗歷史的整理、校讀、注釋、索引與研究，都超過以前學者的成就。¹⁰禪宗七祖的問題，是屬於禪宗的早期歷史。柳田在研究這個問題時，不只對有關史料如《楞伽師資記》、《傳法寶記》、《歷代法寶記》作了充分研究；就是唐末以來的有關禪宗的史籍，也多加以充分利用。除此而外，他對有關的金石資料及唐代詩文的引證，也超過胡適等人的研究。例如在七祖問題上，他引用了杜甫(712-770)、劉禹錫(772-843)等人的詩句，以及錢謙益(1582-1664)、浦起龍等人的箋注，這都是以前學者未加注意的資料。¹¹又如在金石資料方面，他所校定的《荊州玉泉寺大通禪師碑銘並序》，就以《唐文粹》、拓本、《文苑英華》、《張燕公集》、《全唐文》、《興隆佛教編年通論》、《佛祖歷代通載》等七種版本校讀，亦為前人未有之事。¹²

自從上述諸家的大作出版以來，匆匆又三、二十年了。這一期間又有新資料及研究成果出現。如洛陽神會塔銘的出土、神會弟子慧堅碑的發現，以及對敦煌文書有關七祖遺籍的研究，都為進一步澄清這個歷史糾紛提供更豐富具體而明確的資料。文獻基礎的加強，使得我們對這個學術問題，可以作出總結性的研究。

誰是禪宗七祖之爭，自然不是一個突然發生的事件，而是六祖之爭的延長。因此原因，這筆帳便要從六祖算起。這些問題涉及到許多文獻，而這些文獻皆使用唐代帝王年號，使一般讀者無法一眼看出歷史次序。因此之故，本文在考察這些文獻時，將先標西曆紀年，次舉文獻名目、製作年代。又因這些文獻，曾為學界注意並加以研究，本文將對這些學術成果，加以評論。還有一點需要說明，即本文討論的主題，是禪門宗統之爭，故對有關此一爭論的文字，特別錄出，作為根據，請予注意。

(一) 689年 〈唐中岳沙門法如禪師行狀〉

碑存嵩岳少林寺東二里許法如塔內。法如(638-689)是五祖弘忍(601-674)弟子之一，

⁹ 同上注。

¹⁰ 柳田聖山有關禪宗研究，出版甚眾，不必細列；其與禪宗七祖有關係者如下：《初期禪宗史書の研究》（以下簡稱《研究》）（京都：法藏館，昭和四十二年〔1967〕）；《禪の語錄2：楞伽師資記・傳法寶記》（東京：筑摩書房，昭和四十六年〔1971〕）；《禪の語錄3：歷代法寶記》（東京：筑摩書房，昭和五十一年〔1976〕）；《語錄の歴史——禪文獻成立史的研究》，《東方學報》（京都），卷57（昭和六十年〔1985〕），頁211-599。

¹¹ 柳田聖山：《研究》，頁96-100。

¹² 同上注，頁497-516。

生平事蹟以此碑為基本紀錄，《傳法寶紀》有傳。《宋高僧傳·道齊》所附法如，俗姓韓，與此法如無關。¹³

此碑文錄於《金石續編》卷六。拓本影印見鷲尾順敬編的《菩提達磨嵩山史蹟大觀》；柳田聖山據之製成書影，發表於《初期禪宗史書の研究》，並於書中附錄碑文，加以校注、研究。¹⁴ 中國學者注意此碑之宗教史價值者，先後有沈曾植、胡適及溫玉成等。¹⁵

碑文有關禪宗祖師的承襲，是六祖之爭的最早紀錄，原文如下：

別有宗明矣者，即南天竺三藏法師菩提達摩，紹隆此宗，武步東鄰之國。傳曰：神化幽蹟。入魏傳可，可傳粲，粲傳信，信傳忍，忍傳如。

這一段文字是現在所知祖師譜系的最早資料。文中的「傳曰：神化幽蹟」一語，出自道宣(596-667)所著《續高僧傳·習禪總論》中對菩提達摩一派禪法的評論。原文稱：「屬有菩提達摩者，神化居宗，闡導江洛，大乘壁觀功業最高。」同時又批評這種禪法「摩法虛宗，玄旨幽蹟，……幽蹟則理性難通」。¹⁶

(二) 706年〈荊州玉泉寺大通禪師碑銘並序〉

此為神龍二年神秀(?-706)逝世後張說(667-730)所撰的碑文。此文見於《唐文粹》卷六十四、《文苑英華》卷八百五十六、《張燕公集》卷十四及《全唐文》卷二百三十一。拓本影印收於常盤大定編的《支那佛教史蹟》第四輯，圖第四十二。釋氏史書亦有兩種選載此碑。合校本見柳田《研究》所附資料篇。文稱：

自菩提達磨天竺東來，以法傳惠可，惠可傳僧璨，僧璨傳道信，道信傳弘忍，繼明重跡，相承五光。……服勤六年，不捨晝夜。大師歎曰：東山之法，盡在秀矣。命之洗足，引之並坐。¹⁷

¹³ 范祥雍(點校)：《宋高僧傳》(北京：中華書局，1987年)，卷二十九，頁734。

¹⁴ 柳田聖山：《研究》，圖版1及碑文合校注釋，頁487-96。

¹⁵ 參閱沈著《海日樓札叢》，頁212-13。胡著《神會和尚遺集》(臺北：胡適紀念館，1970年)，頁343-53。溫玉成：〈碑刻資料對佛教史的幾點重要補正〉，《中原文物》(特刊，1985年)，頁206-7。

¹⁶ 柳田合校本，頁488。柳田錄文點校如次：「傳曰、神化幽蹟，……忍傳如」，依此讀法，這一段話都是《續高僧傳》所載，實誤。參閱《續高僧傳》原文，收入《大正新修大藏經》(以下簡稱《大藏經》)，冊50，頁596c。

¹⁷ 柳田聖山：《研究》，頁498。

碑文雖未明言弘忍傳神秀，但是「命之洗足，引之並坐」等語，已經暗示神秀是五祖的繼承者。正因為此處未明白指出神秀是「六祖」，成為後來南宗爭統的根據之一。此點將於後文再加討論。碑文又言：

久視年中，禪師春秋高矣。詔請而來，趺坐觀君，肩輿上殿。屈萬乘而稽首，灑九重而宴居。傳聖道者不北面，有盛德者無臣禮。遂推為兩京法主、三帝國師，……聖敬日崇，朝恩代積。¹⁸

此文有兩點值得注意：其一，神秀生前在唐王朝所受的崇敬，是後來祖師宗統之爭的導火線。在神秀未入京之前，東山法門只是荆楚地區的禪侶中心之一，領袖人物只憑本人的功力，受到宗教界的重視。神秀進京不但將東山禪法帶入兩京，也引起社會名流、帝王大臣的崇敬，這就使其弟子產生一種歷史使命感。這種使命感使他們重視嫡庶，辨別傍正，確定利益分配。其二，禪師受到皇帝諡號之榮，在歷史上，此為首次，宋僧贊寧已在《大宋僧史略》對此作過評論。¹⁹

(三) 707-712之間〈嵩岳寺碑〉李邕(678-747)撰

原石已佚，見《河南府志》卷一百十〈金石志〉，碑文收在《全唐文》，沒有撰寫日期。因碑文稱「中宗孝和皇帝詔於其頂追為大通秀禪師造十三級浮圖」，今由此可以推知碑立於神秀諡號「大通」之後。中宗在位只有五年左右，塔於何時建成不詳，然西元732年滑臺大辯論時，已有「普寂禪師在嵩山豎碑銘，立七祖堂，修《法寶紀》」等語，²⁰由此推知此碑豎立日期下限，絕對不會晚於滑臺辯論。由此也知此碑建成，當在《法寶紀》前。碑文涉及禪宗祖師，從而引起爭論的文字為：「若不以達摩菩薩傳法於可，可付於璨，璨受於信，信恣於忍，忍遺於秀，秀鍾於今和上寂。」這裏雖然沒有七代祖師的名號，但七代相傳的事實已經講得明白清楚。此寺碑之建立，上有唐中宗的詔命追褒神秀，下有著名的大官及文士李邕公開宣布「秀鍾於今和上寂」，這在當時的官場及宗教界都是引人注目的大事。此碑是引起禪宗宗統之爭的導火線之一，也是神會所攻擊的目標之一。

近人注意到此碑的重要性者，只有胡適一人。他在研究神會的過程中，不止一次引用此碑；又在《手稿》等七集卷二裏面，將碑文要點抄出。²¹日本學者如柳田等，則全未提及此碑。

¹⁸ 同上注，頁499。

¹⁹ 參閱《大藏經》，冊54，頁244C。

²⁰ 《遺集》，頁284。胡氏的研究及結論，見同書頁335-70。

²¹ 胡適：《手稿》，頁407。

(四) 713年頃 《傳法寶紀》 京兆杜融撰

此書久佚，本世紀初敦煌卷子出現，才為學界重視。敦煌原卷此書共有三個卷子，編號為P2634，3858，P3559。前兩個卷子殘破不全，P3559號卷子則是首尾完備的善本。²²《大正新修大藏經》將此書收入「古遺部」，編號2838，是以P2634卷子為底本。²³柳田聖山於《研究》中，將此書作為「資料六」，校寫注釋出版；²⁴後來再進一步對此書加工，收入《禪の語錄2：初期の禪史一》。此書是中文合校，日文翻譯，是研究注釋的善本。²⁵

《傳法寶紀》中所記的祖師承襲系統，是菩提達摩、惠可、僧璨、道信、弘忍、法如、神秀。卷子的結尾，題為「傳寶紀七祖一卷」。²⁶這一部傳紀所列的禪宗祖師，惹起南宗僧俗的反感，與〈嵩岳寺碑〉的紀事，都被神會點名指責，這點本文將在下面討論。雖然此書因南宗人士的攻擊，湮沒千載，但此書對各代祖師的批評，還算相當中肯，是理解禪宗發展的可貴資料。現在摘錄數段，以窺其風格：

天竺達摩……息其言語，離其經論，……斯亦默照之端，真之純味也。然後讀諸經論，得最上勝句，則洞然照會矣。

是故惠可僧璨，理得真，行無轍迹，動無彰記。

至夫道信，雖擇地開居，營宇玄象，存沒有迹，旌榜有聞。

及忍如大通之世，則法門大啟，根機不擇，齊速念佛名，令淨心密來自呈，當理與法，猶遞為祕重，曾不昌言。²⁷

(五) 732年 《菩提達摩南宗定是非論》

此為西元732年神會在滑臺論戰的紀錄，沈淪千餘載，本世紀初在敦煌遺書中發現。胡

²² 王重民等（編）：《敦煌遺書總目索引》（北京：中華書局，1983年），頁269，296。本目頁181，P3559號，將此一禪卷誤為「佛經」。又於頁461，訂為《傳法寶記》。

²³ 《大藏經》，冊85，頁1291。

²⁴ 柳田聖山：《研究》，頁559-92。

²⁵ 見本文注10。

²⁶ 同上注，頁435；《研究》，圖版十五，原文見頁572。

²⁷ 柳田聖山：《禪の語錄2》，頁415-23。

適從1929年起直到逝世之前，一直在研究神會的遺作。在討論神會著作日期的問題上，學者多同意其晚年的考訂。²⁸

神會在此一論戰中以南宗禪門人士立場，對北宗的祖師譜系，首度作出批評和拒絕。〈南宗定是非論〉所定的「是」和「非」是這樣說的：

菩提達摩……便傳一領袈裟，以為法信，授於惠可。惠可傳僧璨。璨傳道信。道信傳弘忍。弘忍傳惠能。六代相承，連綿不絕。²⁹

唐朝忍禪師在東山將袈裟付囑於能禪師。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。³⁰

遠法師問：世人將秀禪師得道果不可思議人，今日何故不許秀禪師充為六代？和上答：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。何以故？為忍禪師無遙授記處，所以不許。

遠法師問：普寂禪師口稱第七代，復如何？和上答：今秀禪師實非的的相傳，尚不許充為第六代，何況普寂禪師是秀禪師門徒，承稟充為第七代？……普寂禪師在嵩山豎碑銘，立七祖堂，修《法寶紀》，排七代數。……為無傳授，所以不許。³¹

又今普寂禪師在嵩山豎碑銘，立七祖堂，修《法寶紀》，排七代數，不見著能禪師。□能禪師是得傳授付囑人，為〔人〕天師，蓋國知聞，即不見著。如禪師〔此是嵩山法如〕是秀禪師同學，又非是傳授付囑人，不為人天師，天下不知聞，有何承稟，充為第六代？普寂禪師為秀和上豎碑銘，立秀和上為第六代。今修《法寶紀》，又立如禪師為第六代。未審此二大德各立為第六代，誰是誰非，請普〔寂〕禪師子細自思量看！³²

²⁸ 此指胡著〈新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種〉，原刊《中央研究院歷史語言研究所集刊》第二十九本(1958年)，下冊，頁827-82。本文所用者是《遺集》所收的版本，見頁221-399。其他學者對胡氏研究神會的重視，見上引關口真大：《禪宗思想史》，頁24，155，160；柳田聖山：《研究》，頁114-17；柳田聖山：《語錄の歴史》，頁365-411；印順：《中國禪宗史》，頁281-318；H. Dumoulin, *Zen Buddhism: A History: Vol. 1. India and China* (New York: Macmillan, 1988), pp. xix, 63；田中良昭：《敦煌禪宗文獻の研究》（東京：大東出版社，1983年），頁10-12等。

²⁹ 《遺集》，頁262-63。

³⁰ 同上注，頁281-82。

³¹ 同上注，頁283。

³² 同上注，頁289-90。胡氏對此段語錄的分析，見頁335-65。

神會對禪宗祖師論的展開，有幾點值得注意：第一，不承認普寂提出的六代法統。第二，提出以惠能為六祖的新譜系。第三，道出了禪宗祖師的新標準，作為批評北宗祖師的根據。這些準則就是「內傳法契，以印證心。外傳袈裟，以定宗旨」。第四，以此標準，否定神秀是六祖，也不承認普寂為七祖。

神會指出：「從上已來六代，一代只許一人，終无有二。終有千萬學徒，只許一人承後。」³³ 神會說這些話時，六祖惠能去世已近二十年。北宗在神秀逝世以後，普寂已有承繼祖統的說法；南宗又是如何？滑臺論戰中，果然提出這一問題：「遠法師問，能禪師已後，有傳授人不？答，有。又問，傳授者是誰？和上答，已後應自知。」³⁴ 這一段對話顯示，當時南禪派系尚無七祖之說。

（六）736年 〈大智禪師碑銘並序〉 嚴挺之(673-742)撰

碑存西安碑林，拓本影印見《西安碑林書法藝術》。此文見《全唐文》卷二百八十，胡適據此抄出；又見《金石萃編》卷八十一，陳祚龍據此加以校讀，並輯其他碑傳，寫成〈義福研究資料〉。此碑是北宗禪史的重要金石證據，所有研究此一課題者，多採此碑文作證。³⁵ 義福(661-736)是神秀的門人，與普寂並為北宗禪法第七代的重要角色。《舊唐書·神秀傳》末附有〈義福傳〉；《宋高僧傳》卷九亦收有傳。

涉及祖師承襲的記載，原文有這樣的一段：

禪師法輪，始自天竺達摩。大教東流，三百餘年，獨稱東山學門也。自可、璨、信、忍，至大通，遞相印囑。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。³⁶

（七）742年 〈大照禪師塔銘〉 李邕撰

文收於《全唐文》卷二百六十二，胡適據之鈔出，並加標點分段；又見《李北海集》卷二（《湖北先正遺書·集部》），陳祚龍據此整理出普寂的生平資料。大照禪師是普寂(651-739)的諡號。寂為神秀的繼承人、北宗的領袖，門人尊為「七祖」。生平史傳，尚有《舊唐書》卷一百九十一〈神秀傳〉末所附之寂傳及《宋高僧傳》卷九所收〈普寂

³³ 同上注，頁282。

³⁴ 同上注，頁286。

³⁵ 參閱陝西省博物館李域錚等（編）：《西安碑林書法藝術》，增訂本（西安：陝西人民美術出版社，1992年），頁182-85，304；胡適：《手稿》，第七集，頁415-18；陳祚龍：《中華佛教文化史散策初集》（臺北：新文豐出版公司，1978年），頁167-77。

³⁶ 同上注，胡書，頁418；陳著，頁171。

香港中文大學
中國文化研究所
未經批准 不得翻印

傳)。近人研究的重要著作，當推田中良昭著的《大照普寂と禪宗傳燈說》。³⁷

碑文中有關禪宗祖師的記載如下：

四海大君者，我開元聖文神武皇帝之謂也。入佛之智，赫為萬法宗主者，我禪門七葉大照和尚之謂也。

神龍中，孝和皇帝詔曰：大通禪師降迹閩浮，情存汲引。……然而示彼同凡，奄隨運往。形隨已謝，教乃恒傳。其弟子僧普寂，夙參梵侶，早筮法筵。得彼髻珠，獲茲心寶。……宜令統領徒眾，宣揚教迹，俾夫聾俗，咸悟法音。³⁸

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。³⁹

值得注意的一點，即上述的這一段話，是出於普寂自己的口中，這在禪宗歷史上，自認是「七葉」還屬初次。

(八) 735-754年之間 〈第七祖大照和尚寂滅日齋讚文〉(擬)

此文作者姓名及書寫日期均缺，文字保存於敦煌文書，藏於大英博物館，編號斯2512號。本卷包含三篇文書，其第二篇就是這一讚文。原卷無題，《敦煌遺書總目索引》編者根據文字內容，擬補此篇名。⁴⁰ 田中良昭《大照普寂と禪宗傳燈說》一文將此讚文抄出發表，加以討論，引起治禪宗史者的重視。文中有關禪宗祖統的部分如下：

惟天為大，唯堯則之。惟佛為聖，唯禪嗣之。故西天付囑，五日照於曩辰；東夏傳燈，七祖光乎皇運。我第七祖三朝國師大照和尚，出二邊境，越諸地心，得如來慈，入佛知見。乘最上乘，來成正覺，坐金剛座，稱天人師。⁴¹

在此文之前，普寂已被尊為「萬法宗主」、「禪門七葉」等。今此讚文正式以「七祖」尊之，七祖名號之建立至此正式展開。

(九) 754年前後 〈故左溪大師碑〉 李肇(715-766)撰

「左溪大師」即天台宗第八祖玄朗(673-754)。碑文收於《全唐文》卷三百二十及《文

³⁷ 同上注，胡書，頁408；陳著，頁414。田中良昭對普寂之研究，收於其著書：《敦煌禪宗文獻の研究》（東京：大東出版社，1983年），頁549-68。

³⁸ 同上注，陳著，頁177，179-80；胡書，頁408，410-11。

³⁹ 同上注，陳著，頁177-81；胡書，頁408-18。

⁴⁰ 《敦煌遺書總目索引》，頁159，第2512(2)號。

⁴¹ 田中良昭：《敦煌禪宗文獻の研究》，頁555。

苑英華》卷八百六十一。碑文記敘天台宗的祖師及教理為主，但亦涉及當時中國佛教大勢。其有關禪宗部分者如下：

至梁魏間有菩薩僧菩提達摩禪師，傳楞伽法。八世至東京聖善寺弘正禪師，今北宗是也。又達摩六世至大通禪師，大通又授大智禪師，大智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，璨又受能禪師，今南宗是也。又達摩四世至信禪師，信又受融禪師，住牛頭山，今徑山禪師承其後也。⁴²

這一段文字雖然顯得混亂，但仍有數點值得注意：一、碑言弘正禪師是北宗之第八世。宇井伯壽認為此一弘正，就是契微（見後）之師宏正。⁴³ 由此可見北宗禪在受神會批擊之後，並未垮臺。二、「達摩五世至璨禪師，璨又受能禪師」是明顯的錯誤——璨應為忍。錯誤原因待作進一步研究。三、牛頭宗已被認為是禪門中的一支了。

（十）765年〈大唐東都荷澤寺殞故第七祖國師大德龍門寶應寺龍崗腹建身塔銘並序〉
「門人比丘」慧空撰

法璘書丹，永泰元年十一月十五日豎碑。此碑1983年12月於洛陽龍門西山唐代寶應寺遺址出土，是有關禪宗歷史及神會和尚的重要史料。碑文記載神會的生卒年代，確如宗密所記的日期684-758，世壽七十五。此碑的出土足以訂正《宋高僧傳·神會》所記神會生卒年代之誤，以及呂澂、陳垣所據之不確，亦推翻胡適所考訂神會的生卒日期。⁴⁴ 原碑存於洛陽市文物工作隊，溫玉成爲文介紹，並將碑文刊布。碑文開首的名稱，就以「七祖國師大德」，明言神會的七祖身分，碑文也記禪門祖師系譜如下：

粵自佛法東流，傳乎達摩，達摩傳可，可傳璨，璨傳道信，信傳弘忍，忍傳惠能，能傳神會。□傳七葉，永播千秋。……唯佛與佛，正法可流，宗承七葉，劫石長休。⁴⁵

溫玉成推測，碑文撰人慧空即《宋高僧傳》所載的慧空，原爲普寂弟子，後來投入荷澤門下。此無別證，暫存疑。

⁴² 《文苑英華》（臺北：文華書局，1965年），頁5417。

⁴³ 宇井伯壽：《禪宗史研究》，頁309-10。

⁴⁴ 參閱呂澂：《中國佛學源流略講》（北京：中華書局，1979年），頁371；陳垣（編）：《釋氏疑年錄》（北京：中華書局，1964年），頁120；《遺集》，頁370-76。

⁴⁵ 溫玉成：〈記新出土的荷澤大師神會塔銘〉，《世界宗教研究》1982年第2期（1982年5月），頁78-79；溫氏又於〈碑刻資料對佛教史的幾點重要補正〉文中，對此碑作了訂正（見注15）。慧空生涯參考宇井伯壽：《禪宗史研究》，頁301-2。

(十一) 766年 〈東京大敬愛寺大證禪師碑〉 王縉(700-781)撰

碑文收於《全唐文》卷三百七十及《文苑英華》卷八百六十二。縉為王維之弟，佛教家庭，兄弟均有著作，記敘其宗教生涯。大證禪師即曇真和尚，俗姓邊，是普寂的法孫，生卒年代為704-763年。⁴⁶ 碑文所記傳法系譜如次：

夫修行之有宗旨，如水木之有本源。始自達摩，傳付慧可，可傳僧璨，璨傳道信，信傳弘忍，忍傳大通，大通傳大照，大照傳廣德，廣德傳大師。一一授手，一一摩頂。相承如嫡，密付法印。⁴⁷

王縉又在碑文中自敘說：「縉嘗官登封，因學於大照，又與廣德素為知友。」⁴⁸

(十二) 766年 〈秋日夔府詠懷奉寄鄭監(審)李賓客(之芳)一百韻〉 杜甫(712-770)撰

詩云：「身許雙峯寺，門求七祖禪。落帆追宿昔，衣褐向真詮。」⁴⁹ 此為唐詩中言及禪宗第七祖師最早詩句。歷代注杜詩者對此詩的詮釋，正誤交雜，相當混亂。要澄清此種混亂狀況，先要考訂詩中所提及的兩個關鍵詞。此二詞一為「雙峯寺」，一為「七祖禪」。

《分門集註杜工部詩》注「雙峯寺」云：「田曰：『《釋氏要覽》云，曹溪在韶州雙峯寺下，昔晉武帝曹叔良宅也。』」意謂雙峯寺在韶州。然《大明一統志》卷七十九云，該寺係由竟欽(910-977)開山，事在杜公去世百餘年後，與詩中所言的雙峯寺，實無關係。竟欽見《景德傳燈錄》卷二十二；《禪林僧寶傳》卷十亦有傳，可作證明。⁵⁰ 杜詩所言之雙峯，應是禪宗四祖道信及五祖弘忍，先後在湖北破頭山及憑茂山所創禪苑之合稱。《傳法寶紀》稱此二祖師均為「唐雙峯山東山寺釋」，正與杜詩相合。⁵¹

「七祖禪」一詞中的「七祖」，《集註》所說頗為混淆。錢謙益(1582-1664)對此有較廣泛的注釋。蔣超伯以為七祖是荷澤，浦起龍認為所指者馬祖(道一，709-788)，柳田聖山謂七祖應為大照禪師普寂。柳田更舉杜詩「余亦師絜可，身猶縛

⁴⁶ 宇井伯壽：《禪宗史研究》，頁304。

⁴⁷ 《文苑英華》，頁5425。

⁴⁸ 同上注。

⁴⁹ 《分門集註杜工部詩》，《四部叢刊初編縮本》，卷十八，頁319。

⁵⁰ 《大藏經》，冊51，頁285b。參閱慧洪：《禪林僧寶傳》卷十，收入《續藏經》，冊137，頁242d。

⁵¹ 見《禪の語錄2》，頁353-55。

禪寂」，以證杜甫所親近的禪法，應是北宗。⁵² 現在看來，「雙峯寺」、「七祖禪」皆與北宗歷史有關，不必再作進一步猜測。杜公在關洛活動的時代，正值北宗盛時。到荷澤宗尊神會為七祖並得到唐王朝承認時，杜甫已經流落巴楚，根本沒有向荷澤門求禪法的可能了。

(十三) 766年項 〈潤州天鄉寺故大德雲禪師碑〉 李肇撰

碑中的主人翁法雲和尚(?-766)，是普寂的弟子之一，曾將大照之宗播至江南。⁵³ 碑言：「自菩提達摩降及大照禪師，七葉相乘，謂之七祖。心法傳示，為最上乘。」⁵⁴ 此碑文收於《文苑英華》卷八百六十一及《全唐文》卷三百二十。

(十四) 773年 〈舒州山谷寺覺寂塔隋故鏡智禪師碑銘並序〉 獨孤及(725-777)撰

禪宗三祖僧璨(?-606)本來不知何許人，及盛唐時期禪宗榮昌，水漲船高，大曆八年(773)追謚僧璨為「鏡智」，塔曰「覺寂」。獨孤及之碑，即記此事。此文收於《文苑英華》卷八百六十四及《全唐文》卷三百九十。此文撰於僧璨死後一百六十年，所記的內容於早期禪史而言，固非一手史料；然對中唐禪史而論，是可貴金石參考之一。例如在祖統譜系問題上，碑言：

至菩提達摩大師，始示人以諸佛心要，人疑而未思。惠可大師，傳而持之，人思而未修。迨禪師三葉，其風浸廣。……其後信公，以教傳弘忍。忍公傳惠能神秀。能公退而老曹溪，其嗣無聞焉。秀公傳普寂，公之門徒萬，升堂者六十有三。得自在惠者，一曰弘正；正公之廊廡，龍象又倍；或化嵩洛，或之荆吳。自是心教之被于世也，與六籍侔盛焉。⁵⁵

(十五) 780年項 〈二宗禪師讚〉 釋皎然撰

此文收於《文苑英華》卷七百八十二、《皎然集》卷八及《全唐文》卷九百一十七。皎然以詩馳名，亦熟知禪義。集中除本讚以外，尚有天台和尚、能、秀二祖、誌公、達摩大師、大通和尚及鶴林和尚諸家「法門義讚」。其中與七祖有關的讚偈如下：

⁵² 見《分門集註杜工部詩》所引各家注集。錢氏《錢注杜詩》卷十五、蔣著《通齋詩話》卷下及浦著《讀杜心解》等，並見柳田聖山：《研究》，頁99-100。討論及評語見頁96-97。

⁵³ 宇井伯壽：《禪宗史研究》，頁298-99。

⁵⁴ 《文苑英華》，頁5419。

⁵⁵ 同上注，頁5436。

裁玉爲璧，一體殊稱。二聖淵淵，異名同證。安讚天后，寂佐玄宗。……邈邈安公，行越常致。高天無言，九有咸庇。大海無心，百川同味。曠曠大照，有跡可覩。不異六宗，無慚七祖。禪岡一傾，人天何估。⁵⁶

這一偈讚中有兩點值得留心：第一，讚文所言二宗或「二聖」指安公和大照。安公應是慧安(582-709)，與神秀同爲五祖弘忍的弟子；大照指普寂。第二，「不異六宗，無慚七祖」一語，出現於普寂讚文，由此可見皎然所知之七祖就是北宗的稱呼。皎然在禪宗分裂問題上所持的態度，是反對分裂：「三乘同軌，萬法斯一。南北分宗，亦言之失。」⁵⁷

(十六) 781年 〈唐故東京安國寺契微和尚塔銘並序〉 權德輿(759-818)撰

此碑銘文收於《文苑英華》卷七百八十六、《全唐文》卷五百一及《權載之文集》卷二十八。契微(720-781)是普寂的法孫，故對禪宗七祖有一段記載：

自菩提達摩，七葉至大照祖師，皆以心法祕印，迭相授受。故戒生定，定生惠，得第一義者沖而詣之。嗚呼今其詣之矣，桑門紀述多不分系緒，今備書者亦所以無忘先德。⁵⁸

(十七) 806年 〈唐故招聖寺慧堅禪師碑銘並序〉 徐岱撰

碑存西安碑林。碑中所記的慧堅禪師(719-792)，是荷澤大師神會的弟子。在此碑出土以前，史傳並無記錄，只有宗密所述的禪門師資中，荷澤門下附有「西京堅」三字列於弟子名單之內，然無詳情。慧堅先居洛陽，後來曾在長安活動。碑中所記之事，對荷澤禪在神會逝世之後的發展，非常重要。詳情參閱冉雲華〈唐故招聖寺慧堅禪師碑考〉一文。⁵⁹ 碑文中有關禪宗祖師的部分，作如此說：

洎菩提達摩，捨天竺之王位，紹釋門之法胤，遠詣中夏，大闡上乘。……乃以心印，密傳惠可。四葉相授至弘忍大師，奉菩提之記，當次補之位。至乃荷忍大師之付囑，承本師之緒業，則能大師，居漕溪。……厥後奉漕溪之統紀，爲道俗之

⁵⁶ 同上注，頁4935；《皎然集》，《四部叢刊初編縮本》，頁55。

⁵⁷ 同上注。「亦言之失」，集作「工言之失」。慧安《宋高僧傳》卷十八有傳，見《大藏經》，冊50，頁823b-c。

⁵⁸ 《文苑英華》，頁4959。參閱宇井伯壽：《禪宗史研究》，頁325。

⁵⁹ 此文及拓本攝影，刊於《中華佛學學報》第七期(1994年)，頁97-120。亦收入冉雲華：《從印度佛教到中國佛教》(臺北：東大圖書公司，1995年)，頁145-73。

歸依，則荷澤大師諱神會，謂之七祖。升神會之堂室，持玄關之管鍵。……則慧堅禪師乎！⁶⁰

碑文又言唐大曆中(766-779)，唐代宗因「聞禪師僧臘之高，法門之秀，特降詔命，移居招聖，俾領學者，且為宗師，遂命造觀音堂，並續七祖遺像」。

碑文還提到禪宗歷史上另一件祖師之爭的大事，南北兩宗的「正邪」之辯：

又奉詔與諸長老，辯佛法邪正，定南北兩宗。禪師以為：開示之時，頓受非漸；修行之地，漸淨非頓。知法空，則法無邪正；悟宗通，則宗無南北。

專自達摩，默傳秘藏。繼續相授，至于禪師。丕承七葉，大拯羣疑。⁶¹

(十八) 824-827年 《圓覺經大疏鈔》 宗密(780-841)著

書中的禪門祖師承傳系譜如下：

西域二十八祖，此方七祖，相承傳法，如一燈照百千燈，冥者皆明，明終無盡。……達磨至北〔此〕方當其第一。慧可第二，僧璨第三，道信第四，弘忍第五……慧能第六，神會第七。⁶²

宗密常在每一祖師後面，用小字夾注，加以說明。其中對神會的夾注，文字最長，達六、七千字，是現存最早的荷澤傳記。其中所記的神會生卒年代及身後哀榮，皆為最近發現石刻資料所證實無誤。宗密又有《圓覺經小疏鈔》六卷，其中所記禪宗七祖大事，與《大疏》相同，只有數字之異。本文所引用者是《大疏鈔》的文字。《大疏鈔》稱：

貞元十二年敕皇太子集諸禪師，楷定禪門宗旨，遂立神會禪師為第七祖。內神龍寺敕置碑記現在。又御製七祖讚文，見行於世。⁶³

此段記事，亦見宗密另一部書，將於下文相併討論。

⁶⁰ 同上注，文，頁115；書，頁170。

⁶¹ 同上注，文，頁116；書，頁172。

⁶² 引自《大藏新纂卍續藏經》，第十卷，頁531b-32c。有關此書的編纂年代，參閱鎌田茂雄：《宗密教學の思想史的研究》（東京：東京大學，1975年），頁91；冉雲華：《宗密》，頁25-26。

⁶³ 《大藏新纂卍續藏經》，第十卷，頁532c。

(十九) 830年 《裴休拾遺問》 宗密著

有關此書的版本、流傳及與裴休的關係，我曾有專文討論，⁶⁴ 茲不再贅。現在只鈔出與七祖問題有直接關係的文字，並加討論。宗密在此書中所記如下：

問：荷澤為第七祖，何不立第八、九、十？後既不立，何妨據傳衣為憑，但止第六？

答：若據真諦，本絕名數，一猶不存，何言六七？今約俗諦，師資相傳，順世之法，有所表。如國立七廟，七月而葬，喪服七代。……今傳授儀式，順世生信，何所疑焉！故德宗皇帝，貞元十二年，敕皇太子，齊諸禪師，楷定禪門宗旨，搜求傳法者傍正，遂有敕下，立荷澤大師為第七祖。內神龍寺，見有名記。又御製七代祖師讚文，見行於世。⁶⁵

此書附有諸宗師承傍正圖，其所記之正傳師資七代為：「達摩一，惠可二，僧璨三，道信四，弘忍五，惠能六，神會七，磁州八，荆南九，遂州圓十。」⁶⁶ 在「相承是傍」的燈譜中，記有北宗牛頭二宗：「北宗神秀六，普寂七。」「牛頭融，智嚴，惠方三，法持四，智威五，慧忠六」。⁶⁷ 《續藏經》本〈禪門師資承襲圖〉中，北宗禪師不注代數，牛頭山系統則列：「慧融初祖，智巖第二，惠方第三，法持第四，智威第五。」⁶⁸ 其後諸禪師亦未注明代數。

(二十) 〈送宗密上人歸南山草堂寺因詣河南尹白侍郎〉 劉夢得(772-846)撰

詩云：「宿習修來得慧根，多聞第一卻忘言。自從七祖傳心印，不要三乘入便門。」⁶⁹ 此詩寫於831年。

⁶⁴ 冉雲華：〈黑水城殘卷《承襲圖》研究〉，載《潘石禪先生九秩華誕敦煌學特刊》（臺北：文津出版社，1996年），頁75-87。

⁶⁵ 引自石井修道：〈真福寺文庫所藏の《裴休拾遺問》の翻刻〉，《禪學研究》60號（昭和五十六年〔1981〕），頁80。

⁶⁶ 同上注，頁81-82。

⁶⁷ 同上注，頁83。

⁶⁸ 《續藏經》（臺北：中華佛教會，1971年），冊111，頁435。參閱胡適對宗密所記禪師的評論，見《遺集》，頁69-72，370-76；及鎌田茂雄：《宗密教學の思想史的研究》，頁293-432。

⁶⁹ 引自《劉夢德集》，《四部叢刊初編縮本》，卷七，頁55。有關此詩的寫作背景及日期，參考冉雲華：《宗密》，頁299-300。

(二十一) 〈答史山人十問〉 宗密撰

第九問的對答稱：

問：又佛滅後付法於迦葉，以心傳心，乃至此方七祖，每代只傳一人。既云於一切眾生，皆一子之地，何以傳授不普？⁷⁰

文中「乃至此方七祖」一語，說明「七祖」用語，流通於當時。史山人名史制誠，後來出家。〈答史山人十問〉，見於《裴休拾遺問》、《祖堂集》卷六及《景德傳燈錄》卷十三。⁷¹

(二十二) 853年 〈唐故圭峯定慧禪師傳法碑〉 裴休(797-870)撰文

碑存陝西鄠縣草堂寺中，由裴相撰文並書丹，柳公權篆蓋，是唐碑中的名品。碑文收於《全唐文》卷七百四十三、《金石萃編》卷一百一十四、鎌田茂雄編《宗密教學の思想史的研究》(頁49-52)及陳景富著《草堂寺》(頁181-85)。此碑所記的傳法系統是這樣的：

達摩傳可，可傳際，際傳信，信傳忍為五祖，又傳融為牛頭宗。忍傳能為六祖，又傳秀為北宗。能傳會為荷澤宗，荷澤於宗為七祖；又傳讓，讓傳馬，馬於其法為江西宗。荷澤傳磁州如，如傳荆南張，張傳遂州圓，又傳東京照。圓傳大師。大師於荷澤為五世，於達摩為十一世，於迦葉為三十八世，其法宗之系也如此。⁷²

此碑是研究宗密和上的基本資料，《宋高僧傳·宗密》大半採用此碑的文字。近人研究禪史者皆重視此碑，多數相信碑文是記實之作，唯一的例外就是胡適。胡氏在去世前有一篇未完稿的論文：〈跋裴休的唐故圭峯定慧禪師傳法碑〉。此文對碑文所記的傳法世系，作了極嚴峻的批評，更對宗密的人格有直接攻擊。本文作者撰有論文〈宗密傳法世系的再檢討〉，對胡氏在論文中所選擇的史料及研究的方法，提出不同的看法。⁷³ 當

⁷⁰ 引自石井修道：〈真福寺文庫所藏の《裴休拾遺問》の翻刻〉，頁100。

⁷¹ 參閱《祖堂集》(臺北：廣文書局，1972年)，頁114-16；《大藏經》，冊51，頁307b-c。並見冉雲華：〈宗密著《道俗酬答文集》的研究〉，載冉雲華：《中國佛教文化研究論集》(臺北：東初，1990年)，頁143-49。

⁷² 參閱《金石萃編》，卷一百一十四，頁6b-7c；鎌田茂雄：《宗密教學の思想史的研究》，頁50；陳景富：《草堂寺》，頁182。參閱冉雲華：〈裴休佛教生活的研究〉，載湯一介(編)：《國故新知：中國傳統文化的再詮釋》(北京：北京大學，1993年)，頁299-312。

⁷³ 見上文注4；參閱江燦騰：〈胡適禪學研究公案〉，《當代》(臺北)第101期(1994年9月)，頁112-23；第102期(1994年10月)，頁110-19。

上述的論文發表時，有些文獻如前（十七）、（十八）等，尚未被學術界所知曉，現在將這些新舊材料，會合通論再作檢討，更可以看清楚盛唐和晚唐時代中國禪宗的歷史真象。

（二十三）988年 《宗高僧傳·圓紹》 贊寧等編撰

依歷史年代而論，禪宗七祖之爭發生在西元第八至第九世紀時期，這一期間記載佛教史的書籍，以《宋高僧傳》最受重視。可惜當此書編纂時，唐末五代之際的混亂時期仍未結束，書中的材料不全，錯訛遺漏不少。以七祖之爭一事而論，只有〈圓紹傳〉一處記此事如下：

紹即七祖荷澤神會禪師五葉法孫也。演其無念，示以真心，了達摩之密傳，極南能之深趣。時參學之眾，擁從且繁。⁷⁴

圓紹(811-895)是荷澤禪的第六代，弟子惠羈等是第七代，荷澤一系的人物，此後無聞。⁷⁵

上面所列的二十三件文獻，自然不能說是包括所有的七祖的文獻紀錄，但與七祖有關的重要參考及近人對此問題的討論，大多羅列在內。從這些資料繫年及諸家所論中，我們對禪宗七祖之爭，得到下列的數點結論：

第一，禪宗六祖及七祖的傳統，是由北宗禪門人士首創其說的。神秀禪師將「東山法門」由荆楚地區，帶入長安和洛陽兩京，受到武則天等人的崇敬，成為「兩京法主、三帝國師」，逝世以後更得到諡號及國葬式的榮譽，這在習禪者的歷史上，都是空前未有的光榮。這些禪門之光的來源，是以神秀本人的地位及教理為中心。神秀去世以後，弟子承繼了他所造成的局面，更憑藉他的聲名和弟子本身的才華，以維持由神秀所贏得的既得利益。六葉祖師的思想，於是正式被提出，作為維繫教團的標誌。

第二，從歷史發展的先後層次而論，「七祖」之論以712年編成的《傳法寶紀》為最早，但在那部書中的六、七兩祖是法如第六、神秀第七；這一法系與較早的〈嵩岳寺碑〉所記不同。〈碑〉中的名單未列入法如，而以神秀繼弘忍，普寂承神秀。從這兩種同屬北宗文獻而祖統紀錄不同的事實可以看出，早期北宗六祖之說尚未定型。這種法如與神秀的不確定狀態，可能是普寂造成的。普寂也許想要在神秀以外，擡出他的另一老師法如，把他列入祖師譜中，以加重普寂自己的分量，表示他比神秀的其他門人，更多

⁷⁴ 《宋高僧傳》，頁301-2。對此書之評價，參考陳垣：《中國佛教史籍概論》（北京：科學出版社，1955年），頁34-43。

⁷⁵ 參閱宇井伯壽：《禪宗史研究》，頁262-68。按《草堂寺》載有元碑〈棲禪寺宗派圖〉，圖中所記宗密法裔尚有四代之多，超過圓紹一支。見陳景富：《草堂寺》，頁142後插圖。

一重關係。他的這一努力卻無法使法如得到官方的認可，後來更被神會732年在滑臺定是非論中，將此一矛盾提出，加以譏笑和抨擊。從此而後，北宗的七祖論，以普寂為中心，一直維持到第八世紀末年。⁷⁶

神會在滑臺會中，主要的是爭取惠能為禪宗六祖，對七祖是誰的問題一直不作正面答覆。當遠法師追問「能禪傳授者是誰」時，神會只能以「已後應自知」一語避開。神會的努力固然將惠能推上南宗六祖的法座，但是對七祖是誰的問題上，並沒有馬上產生重大的變化，遂由普寂門下獨尊其師為七祖。直到754年左右，李華在〈左溪碑〉中，才正式提出禪宗分為北宗兩支、南宗及牛頭宗，各宗祖師代數不一，而以北宗為盛，當時已至第八弘正禪師。從此而後，禪宗是諸家並起，各有師承。荷澤禪師神會被尊為七祖，首見於765年的〈身塔碑〉，繼見於806年的〈慧堅碑〉。以後，第九世紀的碑傳問答，七祖之事全是荷澤一系。由此可見，禪宗七祖爭論的發展，是由北宗建統開始，引起南宗的挑戰，導致南、北、牛頭三家爭雄的局勢。直到792年，唐德宗命太子敕諸禪德，楷定禪宗宗旨，定荷澤大師為七祖。自茲而後，再未有公開的爭論發生。唐末戰亂頻起，兩京遭到破壞，荷澤禪的基地毀滅，後來的禪宗主流，盡屬南宗門下南嶽及青原二支。荷澤一支的命運沒落，在《祖堂集》、《景德傳燈錄》及《傳法正宗記》等「新歷史」的紀錄中，七祖之事，塵封網蔽，隨之淹沒。

柳田聖山根據《全唐詩》卷二百七十六所收盧綸詩〈送靜居法師〉中，有「九天論道當宸眷，七祖傳心合聖蹤」之句，進而推論靜居法師不是人名，而與江西靜居寺有關。他又舉出顏真卿〈靖居寺題名〉，證明此寺與行思有關，故盧詩的「七祖」，應指青原大師。⁷⁷以本文中所收的文獻證據而論，盧詩中的七祖，與皇帝的討論有關，「九天」、「宸眷」二詞可作證明。而晚唐的七祖之爭，只有792年前後數次，見於〈慧堅碑〉、《圓覺經大疏鈔》及《裴休拾遺問》，亦見於《佛祖統記》。在封建制度下，皇帝決定的事才算數，別人怎敢逆天。神會既然是皇帝所承認的七祖，別人不贊同也只能沈默，最多只是不唱讚歌而已。何況靜居是人名抑為寺名，靜居與靖居是否相同等等，都值得作進一步的探討。

第三，從思想史的角度看，禪宗人士的祖統爭論中，對祖師的概念、傳承、條件等，提出了許多前所未見的新題目。在這一方面神會的創造最多，是他提出「內傳法契，以印證心；外傳袈裟，以定宗旨」。神會也是第一個提出禪宗傳法「一代只許一人」。法契、印心、傳衣、定宗旨的具體內容如何，神會語錄中並未作進一步的解釋。這些問題因篇幅所限，以後另行討論。現在只談兩點，一點是傳衣之說，據羅香林考證

⁷⁶ 參閱上文第（十六）。

⁷⁷ 柳田聖山：《研究》，頁414-15；並見《全唐詩》（臺北：文史哲出版社，1978年），冊五，頁3136。

是另有來源的；⁷⁸ 另外一點就北宗人士沒有接納神會的挑戰，也沒有改變他們所尊重的祖統，但是他們無疑的受到神會祖師論的影響。因為這些影響尚未受到學術界的注意，現在舉出數證加以說明。776年〈大證禪師碑〉中所記的北宗傳燈，文中有「一一授手，一一摩頂。相承如嫡，密付法印」的話。781年所撰的〈契微和尚塔銘並序〉中，也有「菩提達磨，七葉至大照祖師，皆以心法秘印，迭相傳授」等語。這種思想和文字在早期的北宗文字中，都是看不到的。

第四，由七祖之爭，導致嫡庶傍正之別，這牽涉禪宗所言之「宗」其義指何？神會在南宗定是非的爭論中，曾有「外傳袈裟，以定宗旨。從上相傳，一一皆與達摩袈裟為信」。由此可見以袈裟所定的「宗旨」不是教義，而是信物。這「宗旨」也可以與〈大證禪師碑〉中「相承如嫡，密付法印」之義相合。由此可見禪宗人士所說的「宗」義非「學派」或「要義」，而是中華倫理中的「祖宗」概念。這一點唐人早已熟知，如白居易(772-846)就曾說過：「雖嗣正法有冢嫡，而支派者猶大宗小宗焉。以世族譬之。」又如賈餗(?-835)也說：「代襲為祖，派別為宗。」⁷⁹ 禪宗人士喜歡用「血脈」二字形容傳燈師資之間的關係，確是很傳神的用語。陳寅恪曾經指出，禪宗的祖師譜系思想，可能啟發韓愈「道統」論的建立。⁸⁰ 此說如果成立，也許可以更進一步看出禪宗宗統之爭，已超過佛教文化的範圍，使傳統祖宗概念的變化，擴大到儒家乃至宋明道教的宗派論。這一思想的轉折過程關鍵，乃是禪宗採用中國傳統的祖宗概念，改變而成為師承關係，建立了傳法系統，由世俗關係轉為僧侶關係。新儒家由此得到啟發，建立道統譜系，使中國倫理在家族譜系之外，另有學術譜系。道教則亦建立他們的祖師體系，以達到嫡傳正統的地位。由此可見禪宗祖師之爭，對整個中國文化都有影響。

1997年3月於加拿大安處齋中

版權為香港中文大學
中國文化研究所所有
未經批准 不得翻印

⁷⁸ 羅香林：《唐代文化史》（臺北：臺灣商務印書館，1955年），頁122-36。

⁷⁹ 白、賈二氏所撰碑文，見胡適：《手稿》，第七集，頁269-71。

⁸⁰ 陳寅恪：〈論韓愈〉，載陳寅恪：《金明館叢稿初編》（上海：上海古籍出版社，1980年），頁285-86。

版權為香港中文大學
中國文化研究所所有
未經批准 不得翻印

版權為香港中文大學
中國文化研究所所有
未經批准 不得翻印

The Dispute of the Seventh Patriarchship of Chan Buddhism: A Re-Examination of Epigraphical and Literary Sources

(A Summary)

Yün-hua Jan

When Shenxiu (605–706), the master of Chan Buddhism, was summoned by Empress Wu of the Tang dynasty, the master and his disciples were treated with great honours and privileges at court. After the master's death more honours were bestowed, unprecedented in the history of the Chan monks. His followers felt deeply and made new attempts to consolidate their gains. One of the attempts was to glorify the late master as the sixth patriarch of Chan Buddhism, but this claim of patriarchship enraged other branches of the tradition. They denounced and made counter claims, thus they split the Chan School into the Southern and the Northern branches, making their teacher Huineng (638–713) the legitimate sixth patriarch. The struggle for the sixth patriarch is well known, but the rivalry did not stop at that point, and continued into the following century. This struggle for the seventh patriarch has not yet been fully discussed by scholars.

This paper collects related materials from twenty-three sources (i.e., twelve epigraphical, six historical and five literary), including some recent discoveries, and re-examines them in the light of recent scholarship. The following conclusions are made:

(1) The dispute of the seventh patriarchship is a logical and historical continuation of the early dispute on the sixth patriarchship.

(2) The controversy of the seventh patriarch began with the claim of Puji (651–739) and it was denounced by Shenhui (684–758), but the denunciation failed to stop the claim at once. It was not until the mid-eighth century A.D. did the Heze and Niutou branches of Chan begin openly to make counter-claims of the seventh patriarch. It was towards the end of the eighth century that Shenhui has finally declared by the imperial court as the seventh patriarch. Thereafter, all the sources dated in the ninth century unanimously recorded that the patriarch is Shenhui. However, as the Heze branch of Chan declined after the fall of the Tang empire, the historical disputes in the Chan School no longer attract scholars' attention.

(3) The dispute produced a number of new ideas or qualifications for the transmission of religious leadership, and these were new development in Buddhist as well as in Chinese history.

(4) The idea of patriarchship in Chan Buddhism did not come from the Indian Buddhist tradition, but was an adaptation and transformation of the ancient Chinese way in recording family lineage. The word *zong* originally did not have the meaning of "school" nor "sect"; but referred to "ancestor(s)." The Chan monks borrowed this secular Chinese usage of family lineage and transformed it into a sacred lineage of religious transmission, thus a teacher-disciple relationship replaced the father-son lineage. The blood connection was hence

版權為香港中文大學
中國文化研究所所有
未經批准 不得翻印

transformed into a holy/truth connection. This transformation returned to the Chinese tradition again when the Neo-Confucian orthodoxy and the Daoist school adopted the usage in recording their religious lineage, hence the Chan idea of patriarchship had a larger sphere of influence on Chinese culture.

版權為香港中文大學
中國文化研究所所有
未經批准 不得翻印

版權為香港中文大學
中國文化研究所所有
未經批准 不得翻印

版權為香港中文大學
中國文化研究所所有
未經批准 不得翻印