

## 全文提要

近代以來，佛學研究者皆視隋唐佛教為宗派發展興盛的階段，但對於所謂宗派的定義及數目則未有定論，對於最早出現的宗派為何宗，也未有定論。最近更有不少學者認為所謂宗派法脈之說為後人所造，並不符合實情。

本文從諸家所立宗派定義及條件分析，認為這些說法都無法完全與隋唐僧侶的活動相符，宗派不可能出現於隋唐初期，而各宗派的祖師也沒有創建宗派的企圖心。宗派法脈之說大體是由後人所推定，而非由祖師指定何者堪繼祖統。

宗派法脈的祖統觀念實與道統相通，而宋人的道統觀念最強，討論也最激烈。宗派意識萌發於唐代中後期，但定論則在宋代。今日所見的宗派法脈祖統定稿於兩宋，而南宋末年之時定論的宗派只有六宗。

民國初年開始爭論隋唐佛教的宗派家數及定義，或爭九宗，或爭十三宗，最多者則認為有十五宗，這是把學派與宗派混為一談的關係，宗派觀念的出現及定稿是經過漫長的演變，而今人是把後人的論點反推回去，認為隋唐即是宗派佛教的開始，宋以下則是宗派佛教衰頹時期，這都與史實不符。

如今宗派佛教已是一習慣用語，透過本文的研究，期望能夠釐清這一觀念的演變過程及如何形成定論，這樣才能重新審視隋唐佛教的本質。

關鍵詞：宗派，法脈，祖統，燈統，道統。



## 致謝辭

一本論文的完成，必然得力於多人的幫助，本論文撰述中得力於中華電子佛典協會及臺大圖書館佛學數位圖書館所提供的文件資料之處甚多，在此先致謝意。論文撰述過程中，承蒙劉榮賢老師指正謬誤之處，使得個人得以把錯誤降至最少程度。又感謝諸位評審教授能在百忙之中，仔細審閱論文，並分別指出該修正之處，這些指正對於論文的完善性都是有幫助的。感謝週遭所有的親友，在我的撰述論文過程中，對於我的寬容及耐心的等待，終能完成博士之路。要感謝的人太多了，最後也只能謝天了。

## 目次

第一章 緒論	
一、研究動機及目的	1
二、研究背景	2
三、文獻評論	8
四、各章提要	10
第二章 宗派成立的內外條件之檢討	11
第一節 寺廟繼承與法嗣建立制度之間的關連性	11
一、天台宗的祖師傳承是否與寺廟的繼承有關	18
二、華嚴宗的祖師傳承是否與寺廟的繼承有關	19
第二節 判教是否與宗派的成立有關	22
第三節 對於宗派特質的探討	26
一、隋唐僧團是否有獨特的教義	26
二、隋唐僧團是否曾產生不同的教規	29
三、對於傳法世系觀念的討論	32
第四節 「宗」的概念	37
一、「宗」字用法的多義性	38
二、宋代才大量出現宗派的用法	43
第三章 唐代義學發展的趨勢	46
第一節 自由的學風	46
一、遊學各講肆而成學者	48
二、明確轉學多師者	49
三、師承不明者	53
四、有確定師承者	54
第二節 唐代的判教論爭	58
一、慈恩窺基法師的判教觀	58
二、賢首法藏法師的判教觀	60
第四章 宗派意識的出現	65
第一節 關於法脈傳承的幾部重要理論典籍	67
一、關於薩婆多部的法脈傳承說	67
二、覺賢《禪經》中的傳法系統	69
三、《付法藏因緣傳》的傳法系統	70
第二節 達摩禪系僧團	74
第三節 荆溪湛然重振天台學	81
第四節 荷澤神會－禪宗法脈的建立者	85
第五節 祖統論的建構－圭峰宗密《禪門師資承襲圖》	92
一、牛頭宗系統納入道信之下	96

	二、七佛傳承說	97
	三、首次建立的南宗禪學法脈圖	98
第五章	宗門與教門的抗衡	100
	第一節 南方禪風	101
	一、經典權威的破斥	101
	二、佛性的討論	106
	三、漸修與頓悟之爭議	108
	第二節 武宗滅法與禪教勢力的變化	112
	第三節 唐末五代的變局	115
第六章	宋代僧團的祖統之爭	120
	第一節 道統觀念高揚的時代	124
	第二節 禪宗系統的分流發展	132
	第三節 契嵩《傳法正宗記》的詮釋	138
	第四節 天台學的復興與詮釋權之爭	142
	一、天台學派復興的契機	142
	二、正統路線之爭	143
	三、天台僧傳的建立	146
	第五節 其他各家祖統的建立	152
	一、淨土宗	152
	二、密宗	154
	三、律宗	155
	四、慈恩宗	157
	五、華嚴宗	159
第七章	宗派觀念所引發的相關問題	164
	一、隋唐時代某些區域佛教的發展被忽略	164
	二、對於宗派成立條件及宗派數目的搖擺不定	165
	三、三論學派強行立宗	166
	四、宗密禪師該歸類在禪宗或華嚴宗	170
	五、對禪宗發展的猶疑不定與偽作禪史的視若無睹	171
	六、對於天台學傳承的扭曲說法	174
	七、唐無諸宗	172
	八、宗派論戰起於近代	174
第八章	結論	179
	參考資料	182

## 第一章 緒論

### 一、研究動機及目的

關於隋唐之際的佛教發展，在眾多的佛教史論著或前輩學人之論文中，大多指述此期的佛教為宗派時期，並指出此期陸續發展出如天台宗、華嚴宗、法相宗等各具特色的宗派僧團，對於宗派的數目雖有不同的看法，但大體上視隋唐時期為宗派佛教發展興盛的時代，則幾無異詞。

誠然，若以六朝佛教之發展與隋唐佛教對比的話，六朝與隋唐之殊異是顯而易見的，六朝的佛學看起來是南北異說，雖有地域性的佛學研究團體出現，在法會上彼此針鋒相對，但整體而言是論師們各自研究者居多。而隋唐時期，則是佛典的研究集中在幾部經典，研究的團體也集中在幾位宗師之下，南北雖仍各有不同的發展，但意見不出幾位宗師之下，如果以宗師為代表的話，我們自然很容易得出宗派佛教的印象，如以天台智顛（538～597）大師為首者則是天台宗，以玄奘法師（602？～664）為首者則是法相宗，以賢首法藏法師（546～629）為首者則是賢首宗，其他各宗亦如是，既有宗派的組織，則有繼承法嗣的祖師，如此一來，隋唐之佛教豈能不是為宗派佛教呢。

如果隋唐是個以宗派佛教為此期特色的時代的話，那麼隋唐之際的僧徒應有很強的宗派歸屬感，而這種宗派歸屬感理應表現在他的著作中、與其他僧徒辯論時、或至少應在其傳記或墓誌銘中加以記錄而呈現出來。然而從道宣（596～667）的《續高僧傳》所記載的這些義學論師中，並未得出僧徒有何宗派的認同的言論，在辯論時當然會根據其專長的經論來討論，但論師通常並非專師一師或只專精一家之學，也未見到僧徒自認歸屬那一宗派的言論，有的只是師承的認同與否。

此外，檢查《全唐文》有關僧徒的墓誌銘，也無法找到那位僧徒在墓誌銘明確記錄是屬於那一宗派者，甚至可說近百篇的墓誌銘中連「宗派」的名稱或語詞也未曾提出。《全唐文》中除了僧徒的墓誌銘外，與僧徒有關者尚有經幢、造像、寺廟建立的緣由、墓壙及文人所撰寫的傳記及交遊的文學記錄，在這些與僧徒有關的資料中，並未提及「宗派」或者天台宗、法相宗、華嚴宗這些語詞。

延及北宋中葉釋贊寧（919～1001）的《宋高僧傳》的記錄中，所記錄的僧徒是以繼《續高僧傳》之後為主，那就是說由唐中葉之後至北宋初年的僧徒傳記大抵可見於此書，除了禪宗這一名稱是常見之外，其他各宗的名稱也偶而一見，如果從僧傳及《全唐文》來看的話，那將得到一個印象，即唐代僧侶的宗派觀念並不明顯，而宋代所述的僧傳資料則大談宗派，這似乎與一般的說法相違，宗派的觀念是如何出現及演變？這是值得深思的。

宗派觀念的形成實需幾個要素：一、要有宗派的意識，也就是說要意識到我是某一宗派，彼為另一宗派，法會辯論時依據彼此不同的立場以進行義理上的爭衡；二、要確立代傳一人的傳承觀念，這樣才能確立傳法的權威性；三、要確立己宗的權威性及正統性，這樣才能彰顯己宗的殊勝性。因此，如欲證成隋唐之時

有所謂宗派的話，那必須考慮以下的條件是否成立：一、是否真有建立宗派的教主？二、是否有祖師指定立傳法弟子之事？三、宗派是否真有獨樹一格的儀式或教義？四、宗派如果成立的話，那宗派之間的界限緊張度如何？五、如何處理門下弟子由這一宗派轉入其他宗派之行爲？

考察隋唐僧傳的資料將發現：一者所謂各宗創立者的天台智顛法師、賢首法藏法師、玄奘法師不必然有此企圖心；二者所謂宗派的傳承看似緊嚴，實則鬆散，祖師的傳承不必然是師弟關係，隔代相承也可以，即使完全沒有師門關係者也可以，至於何人堪承法統，通常都不是當事人及身可知，甚至也有相隔百年後才被決定祖師的地位，決定的要件即是這位前輩僧徒對這一宗派的學說或勢力的貢獻度；三者，所謂的宗派祖師是要把什麼東西傳給下一任者呢？是廟產嗎？還是祕密心法呢？如果是傳承有形的廟產，顯然是著相，也不值得特地爲此立祖了。傳心法嗎？宗派祖師有何祕密心法呢？祖師的一生心得都已筆之於書，任何弟子皆可觀覽，甚至其他論敵也可觀覽後再加以駁辯，因此實際上無祕密心法可言的，除了禪學修行，尚有無法以語言文字道出的祕密心法可言，其他各家是無心法可言的，那麼祖師要傳承什麼給繼位者呢？四者，今所見宗派傳承的譜系中，祖師有權決定下位繼法者嗎？如何決定？公開或祕密？眾弟子們承認或不承認時如何處理？如果弟子不服師說或轉師其他法師時又該如何處理呢？五者，如果宗派傳承的譜系在隋唐之時已定論的話，那麼在唐人的著作或僧傳中爲何不見討論或有宗派歸屬的論辯呢？如果尚未定論，那麼所謂宗祖傳法在唐朝有何意義？最後，所謂宗派說的各宗派祖統法脈定稿於何時呢？

以現有的資料而言，明確地點出宗派祖統之說的著作爲南宋宗鑑（~1206）的《釋門正統》一書，此書正式提出天台宗、華嚴宗、律教、慈恩、禪宗、密教等名稱，明確地指出其譜系的傳承，宗鑑的見解爲志磐所接受，志磐並撰有《佛祖統紀》一書，此書更有系統地記錄各宗派的發展，《佛祖統紀》的重要性遠勝於《釋門正統》一書。但是此二人活動時代已是南宋末年之際，也就是說宗派譜系之說的定稿最早見之於南宋，但是宗鑑所述的各宗宗派譜系也不過是天台一家之言，當時其他各派僧侶未必認可。

這樣說來隋唐果真是個宗派佛教的時代嗎？或者只是後人爲隋唐佛教貼個標籤，而隋唐僧徒並不如此認爲呢？隋唐難道不是禪宗有分南宗與北宗之爭嗎？天台宗與華嚴宗、法相宗之間不是爲了佛理詮釋而爭執得很厲害嗎？禪宗在唐末五代之際，不是分出所謂的五家嗎？如果這些論釋有問題的話，那麼隋唐佛教又該如何歸類呢？還有所謂宗派佛教的觀念及名稱又是自何而起，如何而起的呢？

宗派的觀念到底是一種基於佛教史發展的描述，或者只是一種學術上理念的依歸？這涉及到佛學思想史的詮釋，這是值得重新思索的主題。

## 二、研究背景

從資料上來看，宗派中最早出現爲「禪宗」與「律宗」一詞，道宣在《續高

僧傳—習禪篇》中提及當時有不少習禪者「相命禪宗，未閑禪字。」<sup>1</sup>，然而在此所謂的「禪宗」與後來由六祖慧能禪師（638~713）以下所發展出的「禪宗」在意義上是不相同的。除此之外，「律宗」一詞在六朝也是常見的，不管指的是研究《十誦律》或《四分律》。第三個被提到的則是「華嚴宗」，據唐·智昇《開元釋教錄》卷9云賢首慧苑之學「華嚴一宗尤所精達。」<sup>2</sup>，慧苑是法藏的大弟子，但由於曾撰文評議法藏對《華嚴經》的詮釋，因此在後代是被認為不堪繼法藏之後，但顯然的這裡是指慧苑法師精通《華嚴經》一家之學，而非謂果真有「華嚴宗」這一宗教的團體。

第四個被提到的則是「天台宗」一詞，圭峰宗密禪師（780~841）在《禪源諸詮集都序》中明確提到「天台宗」一詞<sup>3</sup>，只是宗密所言之「天台宗」是否即是今之指涉的宗派的「天台宗」還是泛指天台學派，仍並非很清楚<sup>4</sup>。約略與此同時，日本僧徒圓仁法師（794~864）於838年入唐求法<sup>5</sup>，圓仁在唐朝搜得經論後，撰有《入唐新求聖教目錄》，在最後就署名為「天台宗請益傳燈法師位圓仁」。似乎天台學者是最具特色的一群研究團體，所以首先被標上宗派的標誌。不過對於此時長安中最具勢力的幾支僧團如華嚴、慈恩、律等，皆未嘗用「宗派」之名稱之<sup>6</sup>。因此不知圓仁是以日本佛教宗派的觀念來看待這些長安的僧侶，還是長安的僧團此時已出現宗派的分界了，其實是有待查證的。

唐末五代之時，禪者與論師之間曾發生數次的爭辯，在爭辯中，禪師所駁斥的是所謂的「華嚴經師」、「法華經師」、「涅槃經師」，而不是什麼「華嚴宗」、「法華宗」、「涅槃宗」等宗派之名，因此在禪師眼中，可說是有經師之稱而無宗派之名。

五代之時，永明延壽（904~975）在其《宗鏡錄》一文中，首次提到所謂「華嚴宗」、「唯識宗」及「天台教」的學者之間的論爭，但這部書是把這些相關研究的學者找來評論義理而以禪宗之心學而作裁斷，所以這所謂的「宗」是可當作學派解釋。同時延壽禪師在使用時，顯然「宗」與「教」之間的界限並不清楚，如今之常用的「天台宗」一詞，延壽則直接稱之為「天台教」，又同時也有「普賢門」一詞，但後世顯然並無「普賢宗」之學派，可見延壽禪師之時，學派與宗

<sup>1</sup> 見《續高僧傳》卷20，大正藏冊50，頁597b，道宣在此所指的「禪宗」含有諷刺的味道，所以他接著說「如斯般輩，其量甚多，致使講徒例輕此類，故世諺曰：無知之叟，義指禪師。」（同頁）

<sup>2</sup> 大正藏冊55，頁571a。智昇生卒年皆不詳，但於唐開元18年（730），於長安西崇福寺東塔院撰《開元釋教錄》二十卷，則應當是活動於開元前後的僧侶。

<sup>3</sup> 《禪源諸詮集都序》云「故天台宗依此三諦修三止三觀」見大正藏冊48，頁407a。

<sup>4</sup> 宗密在《禪源諸詮集都序》卷一之下有提到「天台宗」一詞，不過不確定是嚴謹的用法還是寬鬆的用法，因為在此卷裡，宗密又另提到「空宗」、「性宗」二詞，可卻未曾提到「華嚴宗」、「慈恩宗」之目。而所謂的「天台宗」可能是指習天台之學的僧徒之泛稱，而非狹義的「天台宗」之意。

<sup>5</sup> 圓仁法號慈覺，為比叡山最澄（767~822）法師的弟子，最澄入唐曾師事湛然弟子行滿及道邃等人，被視為日本天台宗的開山祖師。

<sup>6</sup> 入唐求法的論師中都是以天台學或真言為主的法師，其他各家倒是未見入唐求法求經論者，所以可能因此未見日本僧徒直接署名為「華嚴宗」或「禪宗」、「律宗」者。

派之間的分界並未明朗<sup>7</sup>。

而較完整的記錄者則為南宋·志磐的《佛祖統紀》一書，在卷 29〈諸宗立教志〉另提出五宗之說，即達磨禪宗、賢首宗教、瑜伽密教、南山律學、慈恩宗，而另計天台宗則只有六宗之目，瑜珈稱為密教，南山所傳稱為律學，這二家可否稱為宗派，是頗可存疑的，勢力甚大的淨土信仰則尚不稱為「宗」。這裡首次區分為「宗」與「教」，應是宗派與學派的區別。

而在這五宗的傳承譜系，志磐這麼記錄著：達磨禪宗之初祖為達磨圓覺禪師、二祖為慧可大祖禪師、三祖為僧璨鏡智禪師、四祖為道信大醫禪師、五祖為弘忍大滿禪師、六祖為慧能大鑑禪師，六祖以下不分，即不立七祖了；而賢首宗教則列終南法順法師為初祖、雲華智儼法師為二祖、賢首法藏法師為三祖、清涼澄觀法師為四祖，圭峰宗密法師為五祖，五祖以下未有繼法者，直至宋初，始由長水子濬法師、慧因淨源法師、能仁義和法師接上，宋代這些法師皆不稱之為祖；瑜伽密教則列金剛智灌頂法師（671?~741）為初祖、不空灌頂法師（705~774）為二祖、慧朗灌頂法師為三祖、另龍門無畏法師（637~735）及大慧一行法師（683~727）不立祖名，即密教中之譜系無四祖以下之譜系，又由於是密教之故而不立「宗」名吧；南山律學則列曇無德尊者為始祖、曇摩迦羅尊者為二祖、北臺法聰律師（468~559）為三祖、四祖為雲中道覆律師、五祖為大覺慧光律師（468~537）、六祖為高齊道雲律師、七祖為河北道洪律師、八祖為弘福智首律師、南山道宣律師則為九祖，九祖以下則不立祖名，亦未有傳法之律師之名者。

從這些譜系來看，譜系的祖師不必然有師承關係，也未必得及身傳承不可，如法藏與澄觀本無直接的師承，即使中斷相隔百年之久，如有繼法者興，依然可以接上法脈，長水子濬（~1038）接續圭峰宗密正是此例。又宗密在唐中葉之後及宋代的燈錄中是被認為傳荷澤神會之法嗣，而今卻以其繼澄觀的法脈，顯見這種譜系不是以歷史事實為傳承的依據。

近代學者對於宗派成立的背景及因素曾進行討論，如湯用彤（1892~1965）《隋唐佛教史稿》第四章〈隋唐之宗派〉說：

佛法演至隋唐，宗派大興。所謂宗派者，其質有三：一、教理闡明，獨闢蹊徑；二、門戶見深，入主出奴；三、時味說教，自誇承繼道統。<sup>8</sup>

其下則列九宗：三論宗、天台宗、法相宗、華嚴宗、戒律、禪宗、淨土、真言宗、三階教。此中，戒律不稱教或宗，顯然是不以律為宗，而三階教首次被考慮為宗派是因日本學者矢吹慶輝先生對此信仰的研究有成<sup>9</sup>，故在此章中補述，

<sup>7</sup> 北宋·永明延壽·《宗鏡錄》卷 35 云「唯識宗立二種觀，華嚴宗立四觀，天台教立三觀，普賢門立十觀。」大正藏冊 48，頁 621 上。卷 63 則云「今唯識宗轉益光熾」（頁 773 下）這裡所謂的唯識宗顯然不是宗派義的唯識宗，以宗派定義的唯識宗在唐中葉之後就沒落了，不可能在五代時又轉益光熾的。又《宗鏡錄》中有多處提及「華嚴宗」一詞（頁 435 下、469 下、489 上、520 下、）而這裡的「華嚴宗」則是指法藏的《華嚴經疏》之義。又普賢菩薩的信仰崇拜為密教的主神信仰，所以所謂的「普賢門」顯然就是指密教而言。

<sup>8</sup> 湯用彤《隋唐佛教史稿》，臺北：木鐸出版社，1983，頁 134。

<sup>9</sup> 矢吹慶輝著有《三階教之研究》（東京：岩波書店，1927）一書。按三階教為初唐盛行的一個派門，領導者為信行禪師（540~594），後因教法特異而受到各僧團的攻擊、排斥又受到政府的



然而不管是戒律或三階教，在湯用彤看來，實只是學派之意。

又雖列九宗之說，其實嚴格說來只得七宗而已，然而天台宗下則說「智者在世不但無自立宗派傳統之意見，而且其遺文中亟嘆無可傳法之人。」<sup>10</sup>可見是不認為智顛有創立宗派的企圖與舉動，則所謂智顛創立天台宗之說是合乎史實嗎？又法相宗下，一則云玄奘「奘師早年，雖偏於法相，而究不限於法相師之學。<sup>11</sup>」，又云「奘師印所學，雖以瑜伽為本，然絕不拘於一宗義，而有所偏執也。<sup>12</sup>」，玄奘帶回的經論各家經論皆有，所以玄奘所學是不拘一方的，而之所以列為法相宗，則是因主體所闡為法相系列經論，然而考之玄奘回國之時年已老邁，翻譯講學猶恐不及，是否有創立宗派的企圖都仍有懷疑。湯用彤一方面認為隋唐應有宗派，一方面又認為這些祖師並無創立宗派的企圖。不過湯用彤先生還是從有無創始人、有無傳授者、有無信徒、有無特有的教義、有無獨特的教規之宗教團體來界定認為六朝只能說是學派，而隋唐則是宗派了<sup>13</sup>。

呂澂《中國佛學思想概論》第八章〈宗派的興起及其發展〉中則是這樣說：

隋唐兩代是中國佛學的構成時期，這種構成是以宗派的形式出現的。依宗派成立的先後次序說，是天台宗、三論宗、慈恩宗、賢首宗和禪宗。……在南北朝時代，由於南北兩地的社會政治情況不同，所反映出來的學說面貌也各有特點。就佛學言，它跟政治結合密切，這種南北的區分，反映得尤為明顯。概括的講，南方佛學偏重於玄談，北方佛學偏重於實踐。因此，義學南方比較發達，禪法北方廣為流行。這是南北朝時代佛學的一般情況。到了這一時代的末期，兩地的社會發展相接近了，各種學說相互溝通，佛學方面南北的各家師說也逐漸有了綜合調合的趨勢，於是開始醞釀一定學派的結構。此外，當時提倡某一種學說的人，常能在一個地方固定下來，並有了經濟基礎，具備了設立門庭，傳授學徒的條件，這樣，師弟傳承絡繹不絕，因而逐漸形成宗派，就大不同於前此流動不定的各種師說了。<sup>14</sup>

這是說明六朝由各種師說逐漸會整為學派，入唐之後則成為宗派，而成為宗派的次序則是天台、三論、慈恩、賢首和禪宗，這是依據各宗派的主要論師如智

---

禁制，遂而漸漸沒落而受到誤解，直到近代敦煌經卷的出土，有關於三階教的經卷也隨之出現，三階教的重要性重新獲重視。相較於台海二地的佛學研究而言，日本學者對此議題持續保持關心，且不時有佳作出現。

<sup>10</sup> 湯用彤《隋唐佛教史稿》頁 171。按隋·灌頂，《國清百錄》卷 3〈遺書與晉王第六十五〉云「然聖法既差自審非分，欲以先師禪慧授與學人，故留滯陳都，八年弘法，諸來學者或易悟而早亡，或隨分而自益，無兼他之才，空延教化，略成斷種，自行前缺利物次虛，再負先師百金之寄，此二恨也；而年既西夕恒惜妙道，思值明時願逢外護，初蒙四事既勵朽年，師與學徒四十，餘僧三百許，日於江都行道，亦復開懷待來問者，儻逢易悟用答王恩，而不見一人求禪求慧，與物無緣頓至於此，謬當信施化導無功，此三恨也。」，大正藏冊 46，頁 809 下。這是感歎教團的勢力漸盛之後，來訪求道之人反而減少，這是令智顛感歎之事。

<sup>11</sup> 湯用彤《隋唐佛教史稿》頁 177。

<sup>12</sup> 湯用彤《隋唐佛教史稿》頁 177。

<sup>13</sup> 湯用彤《隋唐佛教史稿》頁 248。

<sup>14</sup> 呂澂，《中國佛學思想概論》，臺北：天華出版社，1982，頁 175。

顛、吉藏、玄奘、法藏及慧能等等人活動年代而自定的，依呂澂的分析，實只有五宗之說而已。

方立天先生則在〈論隋唐時代佛教宗派的形成及其特點〉一文，區分學派與宗派的不同，他說：

到南北朝時代，佛教學者轉而重視講誦佛典，轉攻不同的經論之風大盛，出現了若干知名的經師、論師，如所謂涅槃師、成實師、毘曇師等等，他們的共同特點是“提章比句”，談不上什麼發揮和創新。所以，當時也只出現基於對不同經論的講解而形成不同觀點的學派。佛教進入隋唐時代，由於社會歷史條件的發展變化，首先是寺院經濟的膨脹，由原來講習經論進而建立起各種宗派。所謂佛教宗派就是有了各自獨特的教義、不同的教規、更加強調傳法世系的不同，這又顯然是與財產的繼承權直接相關。換言之，宗派也就是不僅佛教學說不同，而且是代表不同勢力和不同利益的集團。

這裡顯然為宗派下定義說：一、獨特的教義，二、不同的教規、三、強調傳法世系的不同，而這又與財產的繼承有關。

而這所謂的歷史發展的必然性，他認為應該是與社會政治與經濟條件有關，他說：

隋唐的政治統一，也為佛教宗派的形成提供了新的歷史條件。國家的統一，促進了我國各地文化的交流，使過去南北各有所偏重的佛教信仰得以互相融合。原由魏晉南北朝時代，南北政權的對峙，佛教亦趨分化，大體北方佛教偏重於迷信儀式和宗教實踐，如修行、坐禪、造像等，南方佛教則側重於玄理的清談。而隋唐時代全國統一，南北來往非常便利，兩地僧人不斷交流，互相影響，從而又提倡修行與理論並重，所謂“破除南北，禪義均弘”說法的出現，即破除南方重理論，北方重修行的各執一端的做法，禪定和義理同樣重視，一起提倡，就標明瞭隋唐佛教統一南北的新面貌、新特徵。隋唐各派佛教雖然自立門戶，但是又都在分別地對其他教派的教義，從事統一的安排，即通過所謂“判教”來建立各自的複雜龐大的思想體系。由此可見，各宗派都要建立統一的佛教，就這方面來說，它們都有共同的要求，即強調相對統一性是主要的，彼此之間的差別反而是次要的，而且這些差別也是在統一的佛教形成過往中形成的。

在寺院經濟條件上，則說：

由於佛教寺院經濟的強大，這樣就和以往流動不定的各種師說、學派不同，提倡某一佛教學說的大師能在一個地方固定下來，有了創立宗派的實力手段。獨立的寺院經濟為大師們獨立地發展佛教理論，佛家獨特的宗教軌範制度，據有特定的勢力範圍提供了物質基礎。同時，也由於寺院經濟日益龐大，佛教僧徒迫切地需要採取宗派形式來加強本集團的組織，以維護既有的經濟權益和相應的社會地位。這就自然地發生廟產的繼承權問題，自發地形成了主持寺院的祖師去世之後，他的權力只能一代一代地傳給自

己的得意弟子，從而也就產生了如同世俗地主封建宗法制度一樣的傳法繼承關係。<sup>15</sup>

以寺院經濟的繼承為宗派形成的因素，這是由方立天先生所提出的看法，近年來大陸的學者似乎也喜以經濟的層面來看待宗派的立之因。

另藍吉富先生則對宗派問題也提出他的觀察說：

一個佛教宗派的形成，少須具足下列條件：第一，須有特屬於該宗的寺院。第二，在教義上，須有不同於一般佛教徒的獨特體系。第三，該宗徒眾及一般佛徒對該宗派持有宗派及宗祖意識。<sup>16</sup>

又說：

近代人對古代佛教宗派的理解常有暗昧不清或混淆之處。研究中國佛教者必須對箇中歧義及古代宗派史實先有一基本的理解。古人所稱的「宗」有二層意義：其一是指在佛學上的某種主張或學說。譬如東晉「六家七宗」中的「心無宗」、「本無宗」，南北朝的「涅槃宗」、「成實宗」等皆是。這一類「宗」的特色是組織不強，學說意味較濃。其二是指具有宗派規矩與與組織、信徒有宗派意識、且有特定修行方式的宗派。根據湯用彤氏的研究（〈論中國佛教無十宗〉），像第二類的宗派，中國古代有三階、天台、禪、華嚴、法相、真言、律、三論等八宗。至於近人所謂中國有十三宗、十宗諸說，是受到日本佛教史籍的誤導，並不確實。事實上，即使是上述第二類宗派，其與現代人的宗派觀念仍有相當程度的距離。<sup>17</sup>

按照藍吉富先生的理解宗派是：一、有宗派專屬的寺院，二、有宗派的規矩與組織，三、信徒有宗派意識，四、有特定的修行方式。但又說古代中國人的宗派觀念較淡，宗派的產生是慢慢產生的，若然如此，則宗派是慢到傳法的第幾代才有宗派的意識呢？

顏尚文先生則認為宗派的形成有兩項不可分離的基本要素，即宗義與師承：

在宗義師承關係發展中，又產生專宗寺院，組織制度等重要因素。而派別意識則由隱而顯地貫穿在宗派的獨立體系或教團中，並且產生宗祖、道統等強烈的爭執。因此，宗派依其發展程度之不同，可區分為兩種形式：一為學派式宗派，僅有宗義與師承關係及微細難查的派別意識之教義體系。一為教派式宗派，包含宗義、師承體系、專宗寺院、組織制度與強烈的派別、宗祖、道統意識等因素之教團。<sup>18</sup>

<sup>15</sup>文見方立天，《魏晉南北朝佛教論叢》，北京：中華書局，1982，頁241—281。方立天先生喜以經濟與政治因素來解釋隋唐宗派的必然性，所謂經濟因素即指寺廟財產權的移轉需求造成接班人的出現，而政治因素則是各宗派代表不同的政治勢力之結合，因此由六朝進入隋唐，佛教由學派轉而成宗派乃是必然的發展。見石峻、方立天，〈論隋唐佛教宗派的形成〉，《哲學研究》，8（1981·8）頁68-72。方立天，《中國佛教與傳統文化》，上海：上海人民出版社，1988，頁65。方立天，《法藏》，臺北：東大圖書公司，1991，頁5-20。

<sup>16</sup>藍吉富〈信行與三階教〉，收於藍吉富編《大正藏補編—26》，臺北：華宇出版社，1986，頁205-218。

<sup>17</sup>藍吉富，《佛教史料學》，臺北：東大出版社，1997，頁196。

<sup>18</sup>顏尚文，《隋唐佛宗派研究》，臺北：臺灣師範大學歷史研究所專刊，1980，頁9。

因此在這種界定之下，所有六朝及隋唐之時發生的學派或宗派都可納入此定義下。然而要探討的是這種構成教派式的宗派的要件，是在唐初即已發生了嗎？

我們將會發現在不同的條件定義下，宗派的數目是不同的，同時對何家學派才是首次建立宗派者，也會有不同的結論，就如一般佛教史是把天台宗稱之為最早建立的宗派，而藍吉富先生則認為三階教才是符合宗派定義的團體，至於湯用彤先生的弟子之一的李耀仙先生則持吉藏所建立的三論宗才是最早建立的宗派<sup>19</sup>，甚至也有列三階教為最早的宗派<sup>20</sup>，這幾乎是各是其是，各非其所非了。

近代也有學者質疑對唐宋佛教宗派的論述，如日本學者中村元直言「中國宗教是沒有宗派性的」、「寺院間宗派的區隔是不存在」，並點出「在中國佛教界，各寺院間不存在統制組織。<sup>21</sup>」，又葛兆光先生則直言隋唐宗派「是後來陸續被建構的。<sup>22</sup>」，S.G.Brandon 則言「宗派意識的差異、爭論，並沒有扮演重要角色。<sup>23</sup>」，陳榮捷則說「佛教既然不曾分裂為相互競爭與對立的宗派，而它現有的派別又是學術思想上的派別。<sup>24</sup>」這是連宗派的存在價值都取消了。

類似如此一邊建構隋唐的宗派歷史，一邊解構宗派的合理性，這種衝突在近代學者的論著中頻繁的出現，那麼不得不說這問題的複雜性殆被簡化了。

### 三、文獻評論

對於這一主題進行時所運用的文獻資料實為繁多，基本上分為佛教史傳文獻、近人論著及外文參考著作等。在原始佛典的資料部最重要者為《續高僧傳》及《宋高僧傳》，這二部僧傳是討論的基本文獻，對於各家學派的原典則以《景德傳燈錄》、《五燈會元》及《佛祖統紀》為主。《續高僧傳》為唐·道宣律師所

<sup>19</sup> 李耀仙，〈三論宗是中國佛教史上第一個開宗的教派〉，收於湯一介編《中國傳統文化的再詮釋》，北京：北京大學出版社，1993，頁261-267。李耀仙的論點是認為三論學派發展到吉藏之時，已是有所宗主的經典、有祖師、有敵有我、有世系法嗣傳承、有一定的政治、社會地位，而天台宗其實是灌頂之時所強調的，而非智顛有建立宗派的意圖，為此之故，李先生認為吉藏所建立的三論宗是早於灌頂藉智顛所立的天台宗。

<sup>20</sup> Kenneth K.S. Ch'en, 《Buddhism in china – a historical survey》, Princeton University, 1963, p297。

<sup>21</sup> 中村元著、林太譯，《東方民族的思維方法》第二篇〈中國〉十三章「個人主義」，台北：淑馨出版社，1990，頁222-236。如果考慮《元史·釋老志》所言：「佛宗有三，曰禪、曰教、曰律。禪尚虛寂，律嚴戒行，而教則通經釋典。」也就是說即使到了元代，國家在為佛教寺院作分類管理時，仍是以禪、律、教三分，並非以宗派而分，可見寺院中雖有以所學特性而分，但並不是以宗派的特性而分的，中村元先生的觀察應是正確的。

<sup>22</sup> 葛兆光先生認為「現在宗教史中關於佛宗派的習慣性敘述，常常是依據佛教徒自己黨同伐異的“教相判釋”而在事後追溯的結果，它總是把各種宗派的門牆劃太清，以至于後來的閱讀者總會以當時佛教徒不僅在理論上而且在派系上一開始就像漢界楚河那麼清楚，仿佛井水不犯河水，其實如果依據各種文獻重新構擬當時的情景和語境，我覺得當時佛教徒心目中，彼此之間的分別。倒不如用唐代人自己的名稱“法師”、“律師”和“禪師”來得清楚。」又說「中國的佛教各宗，從一開始只是學說宗旨略有差別，而并非一開始就是不可通約與逾越的門派，成為後一種宗教團體，並變得越來越有門戶之別，則是後來被陸續建構的。」見葛兆光《十七世紀至十九世紀中國的知識、思想與信仰》，上海：復旦大學出版社，2000，頁119。

<sup>23</sup> S.G.Brandon ed 《A Dictionary of Comparative Religion》，Weidenfeld & Nicolson, 1970, p568。

<sup>24</sup> 陳榮捷著，廖世德譯，《現代中國的宗教趨勢》，臺北：文殊出版社，1987·11，頁75。

作，道宣雖為律師，但所選之僧傳則不偏於一家，所選高僧傳記可以看出以上義學與禪僧為主流，這是符合當時的佛教發展的趨勢。宋代所撰之僧傳則已呈現學派門戶之見，如贊寧禪師的《宋高僧傳》是接續《續高僧傳》而作，但已呈現偏以禪僧傳記為主，但仍能盡量不添加主觀意見。《佛祖統紀》一書則是模擬史傳文體的僧傳通史之所，但立場顯偏向天台學派為主，這是以天台學立場來褒貶進退各宗思想。宋代禪僧撰述不少的燈錄及語錄，這些所撰寫的燈錄也都有各自學派的立場，因此在利用這些資料時，已經小心使用這些僧傳資料。

其他唐宋時期各學派的論著如天台學者、華嚴學者、唯識學者等相關作品，禪僧的語錄、公案及燈錄等，皆以大正新修大藏經（底下簡稱大正藏）及卅續修大藏經所收錄的版本為主，對於這二部藏經，目前已有電子佛典協會依原書版面格式輸入成電子檔，方便學者的檢索，本論文撰寫過程中，獲得不少的幫助。

關於本論文中相關僧侶的生卒年代，依據陳垣《釋氏疑年錄》及佛光大辭典，有些僧侶生卒年代無可查考則不注明年代，盡量使僧侶的生卒年代有所記錄。

對於唐代的相關資料，則主要參考清·董誥等編《全唐文》，主要的唐人論文大體已見於此，但這已是清嘉慶年間所編修的唐文總集，光緒年間陸心源父子續編《唐文拾遺》及《唐文續拾》也收輯不少唐人的文章。近百年來更有不少的碑誌、墓誌等新出土資料，近人周紹良主編《全唐文新編》及陳尚君編《全唐文補編》是此中集大成之作，這些都是研究隋唐佛教不可或缺的工具書。

對於唐代佛寺的分佈及沿革等，小野勝年所編《中國隋唐長安寺院史料集成》是一部重要的參考著作，其他相關著作尚有嚴耕望《魏晉南北朝佛教地理稿》、李芳民《唐五代佛寺輯考》、李映輝《唐代佛教地理研究》等，對於學派勢力的分佈提供一定的幫助。有關於唐宋佛教的制度上的認知，則諸戶立雄《中國佛教制度史の研究》對於僧官及度牒之事有詳的討論，僧侶出家的狀況則參考佐藤達玄《戒律在中國佛教的發展》、聖嚴《戒律學綱要》等，對於僧侶在寺院中的活動可以提供一定的了解。

對於通論的作品，從湯用彤先生的《隋唐佛教史稿》、呂澂《中國佛學思想概論》以下，近人則迭有佳作，如印順導師《中國禪宗史》、楊曾文《宋元禪宗史》、柳田聖山《初期禪宗史書の研究》及《語錄の歴史—禪文獻の成立史的研究》、阿部肇一《中國禪宗史の研究》是專論禪宗的發展過程的重要參考著作。鎌田茂雄《中國華嚴思想史の研究》、《華嚴學研究資料集成》、木村清孝《中國華嚴思想史》、潘桂明《中國天台宗通史》、菅野博史《中國法華思想の研究》、平井俊榮編《三論教學の研究》則提供了對各家學派發展的介紹。大陸中國佛教協會編輯四冊的《中國佛教》，從經典、論著、僧侶及學派發展來作通論的介紹，而鎌田茂雄編有《中國佛教史》1-6卷，這二部書大概是目前佛教通史之中資料收輯最完整的，這些都是重要的參考著作。

在相關的期刊資料的搜尋，位於臺灣大學的佛學數位圖書館提供了一定的幫助，本論文撰寫過程中，得益於此處所提供的資料，在此說明。

對於隋唐佛教的專著實為繁多，在閱讀及整理上則扣緊「宗派」這一主題，

期使討論的脈絡來更清楚。

#### 四、各章提要

本論文共分八章，第一章為緒論，下分四小節，說明宗派佛教這個問題為何值得討論，並列舉諸家學者為宗派佛教所下的定義及宗派數，並說明這些定義所導致的矛盾現象。

第二章下分四節，對於宗派佛教的內外條件及定義進行討論，如寺廟產權的轉移是否必然導致宗派僧團的出現、判教論爭是否與宗派的出現有關，此外討論是否有所謂的宗派特質等，論證這些說法都不足以說明隋唐時期已是宗派佛教時期了，最後論述「宗」字用法的多義性導致後人的誤解。

第三章下分二節，重點在於隋唐僧侶求學過程的分析，發現這時的僧侶都是博求師匠，轉益多師者，僧侶可以自由追隨師匠，僧侶無特定的師承關係，隋唐僧侶也無入主出奴的心態，在這種大環境下，要產生宗派佛教之嚴分學派界限的特色是不可能的。

第四章下分五節，首先討論三部跟法脈傳承有關的著作，同時認為宗派意識的確出現於中唐，主要以天台學僧及達摩禪系僧侶為主，祖統的說法也開始出現，並敘述宗派意識出現之後導致各家競逐正統的現象，這些討論開始出現在中晚唐人的著作中，這就說明了各宗派的法脈祖統為何只有天台宗及禪宗是排到兩宋。

第五章討論禪門與教門對於佛法的爭議，這種爭議實導致宗派意識的強化。關於禪門與教門的爭議，側重在禪門對教門的批評，這主因是禪門語錄留下者最多，而教門的論著則大部份毀於唐武宗的滅法事件，因此無從看到教門對禪門的批評。第四章及第五章，一從史實的發展來探討，一從思想爭議的過程，逐漸產生宗派意識，宗派意識的爭議也隨之發生。

第六章討論宗派意識大成於兩宋，大量的燈錄及持宗派立場的僧傳也出於兩宋，各宗派的法脈祖統之說在兩宋時期逐漸被建立起來，從而看出兩宋人有宗派的觀念，並推闡至隋唐佛教，這樣的論點實影響及於後人。

第七章為宗派觀念所衍生的相關問題，討論以宗派觀念來論述隋唐佛教時，所產生的不合理現象，如強行立三論宗、扭曲的史傳傳說及對僧侶不當的歸類。同時宋人所立宗派數只有六宗，而近人則廣設諸宗，並立下定義及條件之說，這樣的看法實受日本人的影響而糾纏不清，以致於用近人對於宗派佛教的認知去敘述隋唐佛教之時，雖有其方便，但總是不合史實。

第八章為結論，總合前七章的討論，作一綜合的說明，並期待能以此論文引發重新思考隋唐佛教，中日宗派論述的比究研究，進而可能進行宗教對談，這將能對宗派這議題賦以新課題。

## 第二章 宗派成立的内外条件之检讨

歸納前輩學者的意見，不外如下：一、寺廟龐大廟產的繼承問題促使各宗派的祖師們建立法嗣的制度，使得祖師們可以把思想連同廟產一起傳給接班人；二、判教的論爭促使對佛經的詮釋趨於派別化，這就由六朝的學派僧團轉而成爲宗派的僧團；而宗派佛教的特質在於有一、獨特的教義，二、不同的教規、三、強調傳法世系的不同。

這一章要討論關於佛教寺廟產權擴增是否對於繼祖傳燈人選有必然的關係？判教論爭是否定然對於宗派的產生有必然的關係，以及所謂宗派的特質是否爲隋唐佛教所顯見的特質？

### 第一節 寺廟繼承與法嗣建立制度之間的關連性

僧侶對於寺廟的控制權到底多大？寺廟中的寺主是否有權決定下一任的寺主？要了解這些問題之前應先了解隋唐佛教在政府控制下，到底還有多少的自主權。

從唐朝的宗教政策來看，基本上是右道左釋<sup>1</sup>，對佛教採取嚴密控制、壓抑的態度，唐高祖一方面下令道在釋前，同時又下令沙汰佛道<sup>2</sup>，武德五年(622)又選僧兵以抗突厥<sup>3</sup>。太宗一登基就很明確地說「至於佛教，非意所遵，雖有國之常經，固虛俗之弊術。<sup>4</sup>」，又下令「自今之後，齋供行立，至於稱謂，其道士女冠，可在僧尼之前。<sup>5</sup>」；玄宗禁止僧徒聚衆講說、又禁止百官與僧人來往、更禁止僧侶午後出外、在外過宿<sup>6</sup>，同時認爲僧侶乃是「趨末忘本，摭華棄實，假託

<sup>1</sup> 終唐一代，唐朝帝王對道教頗多回護，固然李氏之興曾假藉老君降詔，言李氏爲其後，當代隋而有天下，因此對奉老子的道教頗爲關照。然而深層來看，選擇李耳爲唐朝的祖先，主因仍爲政治，因當時隋朝之興與佛教因緣頗重，隋文帝亦屢言「我興由佛法」（《續高僧傳》卷 26，大正藏冊 50，頁 667c），李氏既取代楊氏而有天下，頗思在宗教觀念上能與前朝對抗，同時又能獲得時人信服的代表者。

<sup>2</sup> 高祖〈沙汰佛道詔〉云：「乃有猥賤之侶，規自尊高，浮情之人，苟避徭役，妄爲剃度，托號出家，嗜欲無厭，營求不息，出入閭裏，周旋闖闖，驅策畜產，聚積貨物，耕織爲生，估販成業，事同編戶，亦等齊人…京城留寺三所，觀二所，其餘天下諸州各留一所，餘悉罷之。」，清·董誥等編，《全唐文》卷 3，北京：中華書局，1983，頁 38 上。

<sup>3</sup> 《續高僧傳》卷 19〈智滿傳〉云：「武德五年，獬狁孔熾，戎車載飾，以馬邑沙門雄情果敢，烽燿屢舉，罔弗因之，太原地接武鄉，兵戎是習，乃敕選二千餘僧，充兵兩府。」，大正藏冊 50，頁 583b。又顧亭林《日知錄》有〈少林僧兵〉一則記載高祖武德三年，李世民與王世充作戰時，少林有僧兵助之一事。少林寺並有李世民〈賜寺僧教〉一碑，又裴灌〈少林寺碑〉亦載此事，足見隋唐之際，爲防禦強暴，寺宇有僧兵組織殆屬可能之事。

<sup>4</sup> 唐太宗親自下詔貶信佛甚勤的蕭瑀說：「…朕以無明于元首，期托德於股肱，思欲去僞歸真，除澆反樸。至於佛教，非意所遵，雖有國之常經，固弊俗之虛術。何則？求其道者，未驗福于將來，修其教者，翻受辜於既往，若梁武窮心於釋氏，簡文銳意於法門，傾帑藏以給僧祇，殫人力以供塔廟…朕隱忍至今，瑀尚全無悛改，宜即去茲朝闕，出牧小藩。」《全唐文》卷 8，頁 96-97。

<sup>5</sup> 太宗〈令道士在僧前詔〉云：「天下大定，亦賴無爲之功，宜有改張，闡滋元化，自今以後，齋供行立，至於稱謂，其道士女冠，可在僧尼之前。」《全唐文》卷 6，頁 73 上。

<sup>6</sup> 玄宗陸續下了〈禁百官與僧道往還制〉（《全唐文》卷 21，頁 243 上）、〈禁釋道聚衆敕〉（《全唐文拾遺》卷 3，頁 10396 上）、〈禁僧徒斂財詔〉（《全唐文》卷 30，頁 339 上），對佛教活動的防備可謂規定甚嚴。

權便之門，以為利養之府。<sup>7</sup>」因此下令澄清佛寺，不准有三十歲以下的僧尼。從資料來看，唐朝政府對於寺院人數的控管是很嚴格的。

隋唐之時，對於僧侶的出家規定與進階皆有一定的規範，正如義淨（635～713）所言「神州出家，皆由公度。<sup>8</sup>」由官方辦理剃度才能核發度牒，這才是一名合格的僧侶，出家的程序是先向官方呈狀申請，經許可之後，才被分派到某寺依附某師，編入僧籍之中，除了研習經典之外，尚需負擔寺院中的勞動工作，經過二至三年觀察合格後，始授具足戒，通過這一關，始稱為比丘或比丘尼，才能自由行腳各地，掛搭各地的寺廟，如果有心的話，就會到各地去參禪問道，充實學問，成為一名出色的法師、律師或禪師<sup>9</sup>。在僧傳對這群高僧的介紹，通常都省去了授具足戒之前的那一段歷程，因為這是共通的情形。

如果不是經過官方剃度授與度牒者，就稱之為私度，這是無法編入僧籍之中，這種遊走於法律邊緣者常遭到取締，政府常常發動刪汰僧侶的作為，其目的就是為了掃蕩私度不在僧籍之中的僧侶。俗人會用私度方式成為僧尼，目的大部份是為了規避徭役，但地方政府或官員會願意為俗人進行私度的儀式，一則固然是宗教的目的，但大部份是為了核發度牒有金錢的利益可圖<sup>10</sup>。安史之亂時，政府就曾請荷澤神會禪師到江南賣度牒以換取軍費，這已是有名的事例了。隋唐政府對於僧侶的管理是極盡用心的，上自出家剃度的規定，下至寺院的人口數量都有定額的限制，整體的趨勢已是如此。

再來則是廟產與繼承制度之間的關係，中土的僧侶自六朝以來，鮮有不與政府來往者，從《高僧傳》到《續高僧傳》中所載的這些高僧事跡來看，世族子弟之後者居多，不管是在北朝或南朝，這些高僧向來與王族之間來往密切<sup>11</sup>。

在一些有較多高僧聚集的寺廟，與貴族之間互動的頻率較高者，通常也比較容易獲得較多的賞賜，寺廟是很容易因此累積財富的。即使在六朝之際動亂的時代，寺廟都累積了大量的資產。同時由於南北朝各政權大底都是佛教的擁護者，

<sup>7</sup> 玄宗〈澄清佛寺詔〉，《全唐文》卷30，頁339下。

<sup>8</sup> 義淨《南海寄歸內法傳》卷3「十九：受戒軌則」，大正藏冊54，頁219a。

<sup>9</sup> 有關於俗人出家到受具足戒的這段歷程，在敦煌出土的幾件文物如〈歸義軍節度使牒稿〉、〈度僧尼文〉、〈受十戒文〉等皆提供了不少的佐證資料，詳細的討論可看郝春文，《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，頁6-36。諸戶立雄對於唐代之時的公度制度有詳細的討論，足供參考，見諸戶立雄，《中國佛教制度史の研究》，東京，平河出版社，1990，頁285-336。

<sup>10</sup> 如《舊唐書》卷174〈李德裕傳〉載云「王智興于所屬泗州置僧尼戒壇，自去冬于江、淮以南，所在懸榜招置，江、淮自元和二年後，不敢私度，自聞泗州有壇，戶有三丁，必令一丁落髮，意在規避王徭，影庇資產，自正月已來，落髮者無算，臣今于蒜山渡點其過者，一日一百餘人，勘問惟十四人是舊日沙彌，餘是蘇、常百姓，亦無本州文憑，尋已勒還本籍，訪聞泗州置壇次第，凡僧徒到者，人納二緡，給牒即回，別無法事。」劉昫等編·《舊唐書》，北京，中華書局，1975，頁4514。

<sup>11</sup> 蒲慕州〈神仙與高僧—魏晉南北朝宗教心態試探〉一文中分析說在《高僧傳》其背景身份確知來自上層者有二人，確知來自平民或貧苦家庭者有十人，其他雖出身不明，但從高僧傳的敘述大底也出自中上層者多。這些出身中上層者大都為士族之後，與貴族之間的互動本來就很頻繁了。蒲先生一文收於〈漢學研究〉第8卷2期，頁149-176。討論到六朝之期的環境，能從事義學研究者本身的學術素養本就不差，而這也反應到世家貴族出身的僧侶走上義學這條路是比較容易的，因此義學僧侶會與貴族之間一向互動良好。



寺廟相對地獲得不少經營上的特權，寺廟常可經營典當、碾穀、旅館、放貸等業務，這些都可為寺廟累積資財。有不少的僧侶即是以善於理財而聞名一時。<sup>12</sup>

南北各地寺廟累積資產的方法不一，一種是靠貴族的饋贈佈施，一種是靠政府的賜賚，一種是靠寺廟本身的經營。發展到六朝末年之時，各地寺廟累積的資財已達可觀的地步，同時寺廟享受的特權也令人不得不注意其對國家財政的影響。寺廟產權之大固然令人注目，那麼寺廟的經營權到底是控制在誰人手上？是屬於官方或寺廟的寺主呢？

東晉之時已有貴族捨家宅為寺的例子，當貴族成為特定僧侶或僧團的護法後，這種例子就愈加頻繁了<sup>13</sup>，六朝末年之時，連帝王也為特定支援的僧侶建立寺廟，宗師級的僧侶大多有藉助帝王而建立寺廟的例子，但這些寺廟的控制權是屬於這些僧團的共有物，而非屬於寺主的私有物<sup>14</sup>。

隋·法琳法師（572～640）在《辯正論》卷3之中曾記錄了南北朝公私所立寺廟的數字，文章很長，今引簡表如下<sup>15</sup>：

朝代	合寺	備註
西晉	一百八十所	晉惠帝於洛下造興聖寺 晉愍帝於長安造通靈寺、 白馬寺
東晉	一千七百六十八所	晉元帝造瓦官寺、龍宮寺 晉明帝造皇興寺、道場寺 晉成帝造中興寺、鹿野寺 晉簡文帝造長幹寺 晉孝武帝造皇泰寺、本起

<sup>12</sup>如《續高僧傳—興福篇》卷13〈慧胄傳〉「後住京邑清禪寺，草創基構，並用相委，四十餘年初不告倦，故使九級浮空，重廊遠攝，堂殿院宇，眾事圓成，所以竹樹森繁，園圃周遶，水陸莊田，倉廩碾磑，庫藏盈滿，莫匪由焉，京師殷有無過此寺。」大正藏冊50，頁697c。以一個禪誦的僧侶而能使所建構的寺宇成為京師首富，這番理財功力非比尋常。又《續高僧傳—興福篇》卷13〈道積傳〉云「其寺蒲阪之陽，高爽華博，東臨州裏南望河山，像設三層，巖廊四合，上坊下院，赫奕相臨，園磑田蔬周環俯就，小而成大，咸積之功，搗空樹有，皆積之力。」大正藏冊50，頁697c。從這段看來，僧人理財的手腕之長不下於俗人商賈，而像慧胄、道積這樣的例子卻並非少見，在三部僧傳的「興福篇」中都記載了不少這群桑門猗頓的言行。

<sup>13</sup>例如《高僧傳》卷3「景平元年，平陸令許桑捨宅建刹，因名平陸寺，後道場慧觀以跋摩道行純備，請住此寺，崇其供養以表厥德，跋摩共觀加塔三層，今之奉誠是也。」(342b)、卷5「晉長沙太守騰舍，於江陵捨宅為寺，告安求一僧為綱領，安謂翼曰，荆楚土庶始欲師宗，成其化者非爾而誰，翼遂杖錫南征締構寺宇，即長沙寺是也。」(355c)、卷13「太始六年倭長生捨宅為寺，名曰正勝，請願居之，齊高親事幼主，恒有不測之憂，每以諮願。」(416c)捨宅為寺，有時是為了祈佛祐，有時是為了避禍，有時則是為了減低賦稅，這種例子在僧傳中並不少見。

<sup>14</sup>根據不同律藏所言，僧侶對於財物是不可直接處理或經營的，這是不淨物，而透過合理手段所獲得的田地、莊園等物，所獲得的利益是回歸全體僧侶，基本上僧侶對於私人財物可區別為可分物及不可分物，或者是重物及輕物，而田宅、邸店甚至臥具都是不能分割的，甚至一些日常用具也是由四方僧共用，寺主對於寺宇等公共財並無太多的著墨的地方，因為這都不能算是僧侶的私有物，因此那能私自決定由何人為下任的寺主呢？關於僧侶能私自擁有何物，在唐·道宣《四分律刪繁補闕行事鈔》卷6、卷10、卷11，《四分律行事鈔資持記》卷3、卷8、卷13，唐·定賓《四分比丘戒本疏》卷下都有很好的討論。

<sup>15</sup>以下的表格是自法琳《辯正論》卷3〈十代奉佛上篇第三〉整理而得，見大正藏冊52，頁502-509。

		寺 晉安帝造大石寺
劉宋	一千九百一十三所	宋武帝造靈根寺、法王寺 宋明帝造弘普中寺 宋文帝造禪云寺
蕭齊	二千一十五所	齊高祖造陟岵寺、正觀寺 齊武帝造招賢寺、遊玄寺 齊高宗造歸依寺
梁	二千八百四十六所	梁武帝造同泰寺、光宅寺 梁簡文帝造資敬寺、報恩寺 梁孝元帝造天居寺、天宮寺 梁孝明帝於荊州造天皇寺、陟岵寺、大明寺、寶光寺
陳	一千二百三十二所	國家新寺十七所 百官造寺六十八所 郭內大寺三百餘所
北魏		國家大寺四十七所 王公貴室五等諸侯寺八百三十九所 百姓造寺三萬餘所
高齊	國家造四十三所	
北周	合寺九百三十一所	
隋	三千九百八十五所	

這裡既有以國家財力所建之寺，也有帝王發心所建之寺，也有百官、貴族因個人因素所建之寺，這些寺宇的控制權仍然掌握在在貴族手中。由百姓所造之寺可能意謂著在地方上由百姓捐資所造之寺，這種寺宇的經營權及控制權才能由僧侶控制。學派僧團要獲得良好的發展，最好是在由官方或貴族所立之寺中弘法，這樣貴族或官方自然就是護法檀越，這是有利於發展的，而在地方百姓捐資所建的寺宇中傳法，就少了這一層方便了<sup>16</sup>。

從六朝至隋唐之間，僧侶與寺廟之間的關係通常是僧侶附屬於寺廟，對於寺廟的掌控權並不大，但六朝末年之時，出現了由著名的論師僧侶挾其對貴族或王室的

<sup>16</sup> 六朝的僧侶弘法地點大多集中在大城市中，最好的場所自然是帝畿所在的大寺，入唐之後，猶然如此，如玄奘、法藏、窺基、神秀、普寂、宗密皆與帝室貴族保持良好的關係，而駐錫之寺宇也都是帝畿所在的大寺，風氣使然，至於在五代時期興盛的禪宗系統，這些禪師所弘法的地點大都在南方的山野之地，初期都經過很艱辛的開墾過程，與在帝畿之地者不可同日而語。

影響力，主動興建寺廟，變成是特定僧團的廟產，這些僧侶對所建寺廟理應有一定的控制權。寺廟累積了龐大的資產，自然會有廟產轉移及繼承的問題，那麼是否由這種繼承的關係而造成宗派的興起，以致透過廟產的轉移而能控制寺廟繼承人選的產而達到宗派的穩定性呢？

歷來對於僧侶的繼承權方面的記載並不多，除了地方上私人所立的寺廟之外，不管是由貴族所立的家廟或官方所立的官廟，從現存的資料看，並無法得出寺廟的寺主對於繼承權是否有指定接班人的任命權，反而在諸多資料中顯示寺主是可以被更替的<sup>17</sup>。不論是官方或貴族雖捨宅為寺，同時也當寺方的保護人，但仍有掌控權來決定寺主的人選，並不是由寺主一手可以控制的。

寺主雖有掌控寺廟經營的權利，但這是歸共有財，不是寺主的私有財，況且寺主很可能在中途就被邀請到另一間寺廟當寺主，或者中途被換下來，因此寺主是無多大的權利指定這間寺廟由何人接續經營，或許建議權是有的，但並無絕對的任命權，因此所謂要把寺廟的財產交給接班人，這是不大可能的事，更何況無形的思想如何透過接班人而傳給下一任寺主呢？更何況寺廟的學派性在於僧侶的學術專長，而非寺主的學派歸屬。<sup>18</sup>

此外必須考慮到一點，不管是六朝或隋唐之時，官方的態度總是想把寺院納入控制之內，對於大小寺院僧侶的人數都納入控管，甚至連僧侶的日常活動都加以明文的規定。在這種情形下，寺院要累積到一定的同質性高的僧侶以發揮影響力，或發展出指揮其他寺院的力量，這都是官方的大忌，通常都會引起官方的干涉。例如北魏太武帝與北周武帝的滅法雖有崇道反佛的心理因素，但對於佛教勢力坐大的反感也是原因之一<sup>19</sup>，南方也多次進行刪汰僧侶的動作，梁武帝更想自己當僧正以管制江南的僧侶<sup>20</sup>，入唐之後，自高祖到玄宗則更直接地多次下達詔令限制寺院僧侶的行動<sup>21</sup>，中央的態度是如此，地方上雖稍有鬆馳，但仍有收放

<sup>17</sup> 例如《高僧傳》卷7〈慧義傳〉說范泰建立祇洹寺，由於欣賞慧義的才德，而邀請慧義為祇洹寺寺主，後來：「及泰薨，第三子晏謂義，昔承厥父之險，說求園地，追以為憾，遂奪而不與，義秉泰遺疏，紛糾紆紆，彰於視聽，義迺移止烏衣，與慧叡同住。」大正藏冊50，頁368c。以范泰與慧義的交情，竟然在范泰死後，被范泰的兒子范晏追討所施捨田園，最後的結局是慧義離開祇洹寺。

<sup>18</sup> 這種特性可以荊州玉泉寺為例，這間寺宇是由智顛禪師所立，這樣說來應屬天台學的大本營才是，但是後來的大通神秀禪師也曾駐錫過此寺，而荷澤神會禪師也入主過，這二位禪匠分屬禪之南北宗，而皆可駐錫玉泉寺，可見學派立場是彈性而自由的，又北方的五臺山一向是以華嚴學為盛，但據日本僧圓仁《入唐求法巡禮行記》所見，此處的法華學研究也是很盛的，尤其智顛的學派在此處也有一定的勢力，這都可看寺廟是無法專屬於某一學派所獨有的。

<sup>19</sup> 《廣弘明集》卷8云魏太武帝「既至長安，有沙門，種麥於寺中，御驢牧馬，帝入觀馬從官入，其便室見有弓矢，出以奏聞，帝怒曰，此非沙門所用，當與蓋吳通謀規害人耳，命有司案誅一寺，閱其財產及州郡牧守富人所寄藏物蓋以萬計。」（大正藏冊49，頁135b）這才啓帝滅佛之心。

<sup>20</sup> 《續高僧傳》卷5〈智藏傳〉載說「帝曰：比見僧尼多未誦習，白衣僧正不解科條，俗法治之傷於過重，弟子暇日欲自為白衣僧正亦依律立法，此雖是法師之事，然佛亦復付囑國王，向來與諸僧共論，咸言不異，法師意旨如何。」大正藏冊50，頁466c。但後來梁武帝又藉光宅法雲法師之手下達〈斷酒肉文〉及〈僧規〉等，打算以帝王之尊親自當最高位的僧正，以達政教合一的企圖是很明顯的。相關的討論尚可參見梁尚文先生《梁武帝》一書。

<sup>21</sup> 例如唐高祖武德四年初平王世充後，下令洛陽只留僧尼卅人，餘令返俗，武德八年下令定三教先後，釋為最後；太宗貞觀元年就開始檢肅非濫僧尼，有私度者處以極刑，貞觀三年又括隋朝

的權力。官方是不可能給予寺院太多自由的。<sup>22</sup>

再者，隋唐之時，寺院中的制度下，寺主的地位及權力到底如何呢？《舊唐書·志第二十三·職官二》說

凡天下寺有定數，每寺立三綱，以行業高者充。（諸州寺總五千三百五十八所，三千三百三十五所僧，二千一百二十二所尼，每寺上座一人，寺主一人，都維那一人）凡僧簿籍，三年一造。<sup>23</sup>

又同書〈志第二十四〉說

凡天下寺觀三綱，及京都大德，皆取其道德高妙，眾所推者補充。<sup>24</sup>

可見除了私立的寺觀之外，唐朝是把所有的寺觀都造冊、僧尼設簿籍來加以管理，而且是由官方的鴻臚寺來統合寺觀中三綱的人選，一有缺額則是由推選產生，這種制度是著於法令，通行於朝野的<sup>25</sup>。而寺主只是三綱之一，並無絕對權力來決定未來寺主的人選，在唐朝，寺主並無想像中擁有絕對主宰的權力。<sup>26</sup>

入宋之後，寺主之名換為院主或監寺，成一寺的領導人物，權力大增，但其實際負責的工作是什麼呢？日本僧無著道忠（1653～1744）《禪林象器箋》第七類〈職位門—監院〉云：

《禪苑清規》云，監院一職總領院門諸事，如官中應副及參辭謝賀，僧集行香，相看施主，吉凶慶弔，借貸往還，院門歲計，錢穀有無，支收出入，準備逐年受用齋料，米麥等，及時收買并造醬醋，須依時節。<sup>27</sup>

宋代監院一職即是唐代的寺主，簡言之，寺主是負責統領寺院所有的行政工作，而傳法者則另有他人<sup>28</sup>，因此只有推薦之權力而無決定何人必然為寺主的權力

---

私度者，不出來自首者斬，貞觀十三又沙汰僧尼；玄宗開元二年又沙汰僧尼一萬二千多人，並令百官不得私造寺，開元十三年，下令禁斷信行禪師的《三階集錄》，十五年令天下村坊小佛堂都拆除，大者封閉之，十七年下令京師度僧尼時，須御史一人加以督導，又下令把天下僧尼都造冊入籍，由祠部管理，從此由國家正式掌控各地僧尼的人數及寺廟的多寡。這些國君當然也有些看似尊寵佛教的行為，其實目的都是要由政府控管僧尼道士的行為，寺廟的活動是受監督的。

<sup>22</sup> 《全唐文》卷 30 就連續記錄了唐玄宗對佛教的管制政策如：〈禁僧徒斂財詔〉、〈澄清佛寺詔〉、〈禁僧俗往還詔〉，卷 31 有〈嚴禁左道詔〉，這裡的左道是指妄談休咎的僧侶，可見管制之深。

<sup>23</sup> 《舊唐書·志第二十三·職官二》卷 43，頁 1831。

<sup>24</sup> 《舊唐書》，頁 1884。

<sup>25</sup> 《唐律疏議》卷 6 第 57 條說「寺有上座、寺主、都維那，是為三綱。」《大唐六典》卷 4〈祠部〉也說「每寺上座一人，寺主一人，都維那一人，共管眾事。」上座掌管講經說法之事，寺主掌管寺中的行政事務，而都維那掌管僧侶儀行的監察事務，這種制度是著之於律令，而目前所見敦煌文書中《教團制規—寺綱維行法第十四》也說「凡置上坐、寺主、維那之法，必集僧及檀越，議論合同，推舉律師、禪師、法師堪弁僧業，眾所樂者，立為三綱。」可見到此地區寺觀中寺主的產生，往往是由寺院中的上座及都維那聯同其他僧尼舉薦後，再呈報地方官批准才算完成手續，可見這種制度是通行朝野的。有關僧規的制度等制度，參考諸戶立雄，《中國佛教制度史的研究》，東京，平河出版社，1990，頁 53-107。

<sup>26</sup> 對於寺院的經濟活動討論者不少，以最近所看到的而言，法·謝和耐《中國 5-10 世紀的寺院經濟》（上海，上海古籍出版社，2004）第三章〈財富的累積〉，張契弓《漢傳佛教與中古社會》（臺北：五南圖書公司，2005）第一章〈中古佛寺群系與寺院常住經濟〉皆有詳細的說明，但仍無法找到寺院中的住持有控制寺院經濟活動的權力者。

<sup>27</sup> 收於頁藍吉富編，《大藏經補編》冊 19，臺北：華宇出版社，1984，頁 252。

<sup>28</sup> 寺院中負責傳法教導工作者，在教門中即是法師、律師等，有時禪師也負責傳法的工作，但在懷海創設清規之後，禪寺獨立出來，因此禪門中的傳法者稱之為住持，這些僧侶才是寺院的主

<sup>29</sup>，寺院未來由何人來繼承，寺主沒有絕對的權力。

再來說最現實的問題是出家後的僧侶到底能掌控的私人物質有那些呢？根據僧律所言，與僧侶寺廟有關的財物可區分為輕物或重物二類，基本上而言，輕物即屬僧侶私人之物，而重物則屬於公共財，這是不可分割的，《十誦律》說：

僧伽藍地、房舍地、僧伽藍房舍、床臥具，是名不可分；輕物者，可分物，是故名輕物，重物者，不可分物，是故名重物。<sup>30</sup>

是即關於僧伽藍地及房舍、臥具等公共財是不可分割的，這些公共財並不是寺主的私有物，寺主何得有權指定繼承人呢？這在制度上是說不通的。更重要的是由僧傳資料來看，知名的法師是輾轉駐錫多處寺廟，這種情形下，寺廟並不是他們的囊中物，寺主或者說宗師級的僧侶皆不涉入廟產的問題，要由寺廟財產的傳承論及祖師要把思想及祖產一起傳給繼承人，這是說不通的<sup>31</sup>。

由以上的討論所得可知寺廟中的寺主並無對寺廟的專斷權，更無獨斷決定下任寺主的權力。隋唐之時雖有華嚴寺或法華寺之類的寺宇，但這是基於對《華嚴經》及《法華經》的崇拜信仰所致，並不能成為專宗的寺宇<sup>32</sup>。同時從宮廷抄寫佛經的例子也可看出，僧侶是會標明出自那間寺宇，但不會標明歸屬於何種宗派—如果有宗派存在的話，這種例子在敦煌石窟所出現的寫經卷的資料中<sup>33</sup>，足可證明這是一種常態，也就是說寺宇與宗派無法連在一起。

何況從現實而論，如果寺廟繼承權的傳承制度與宗派嗣法制度有關，那麼我們將面對的不是八宗或十三派的爭議，恐怕至少有上百個宗派呢，而這是與事實不符合的。

既然是談到宗派的法嗣制度的建立與寺廟繼承權之間的關係，試以傳法體系較嚴整的天台、華嚴二家為例，不妨就這些宗派祖師的傳承關係來看這假設能否

---

體，而所謂的寺主、維那、監寺等皆是負責行政工作者。

<sup>29</sup> 南宋·淨善，《禪林寶訓》卷3有好幾條談到主寺的職責與重要性，如「草堂曰：寺主無他，要在審察人情，周知上下。」（大正藏冊48，頁1030中）、「住持無他，要在戒謹。」（1030下）、卷4「寺主之體有四焉，一道德，二言行，三仁義，四禮法。」（1034下），寺主是承擔著叢林興衰的重責了，即使如此，同書卷2又載「佛鑑懃和尚自太平遷智海，郡守曾公元禮問孰可繼住持，佛鑒舉曷首座。」（頁1025中）可見寺主之職是在各寺間遷移的，寺主只有推薦之責，但不可能獨斷決定下任人選。

<sup>30</sup> 佛若多羅（Punyatara）譯《十誦律》卷56，大正藏冊23，頁413c。

<sup>31</sup> 寺主或院主是一種行政職稱，而負責傳法者則稱為住持，唐代中葉之後的禪門規矩應是如此，行政職是可以輪換的，並無法一做到底，行政工作的輪換要與思想的交班結合在一起，這在現實上是不可能的。這樣的例子並不少見，如《天聖廣燈錄》卷12〈興化存獎禪師〉條云「師後到大覺為院主，依前恁麼道，一日，大覺喚：院主，我聞爾道，向南方行脚一市，拄杖不曾撥著一箇會佛法底人，爾具箇什麼眼，便恁麼道。師便喝，大覺拈棒，師擬議，大覺便打，師又喝，覺又打，兩家便休。」（大正藏冊78，頁476c）存獎（830~925）後來也是一代禪匠，他是到各處參禪，都必須做行政工做，所以行政職是可以輪換的，不可能一做到底，具有專斷的權力。

<sup>32</sup> 方立天在《法藏》一書中舉例唐中宗曾下令法藏在兩京吳越五台山設立五座華嚴寺，以資說明華嚴宗與專宗寺宇的關係，但這些寺宇都屬於官方所有，不是法藏所能主導，任何僧侶都可以被配發到這些官寺弘法的，開講內容也不限於《華嚴經》，例如普寂禪師也曾入主華嚴寺，這能說此寺是北京弘法專宗嗎？方立天的意見見其所撰《法藏》，臺北：東大圖書公司，1991，頁29。

<sup>33</sup> 這方面的討論參考藤枝晃〈敦煌出土の長安宮廷寫經〉，收於塚本博士頌壽紀念會編，《塚本博士頌壽紀念佛教史學論集》，京都，1961，頁647-667。此書並未記錄出版公司。

成立。

### 一、天台宗的祖师传承是否与寺庙的继承有关

天台宗的谱系由北齐慧文传慧思（515~577），慧思传天台智顛（538~597）禅师。智顛以下的谱系则是章安灌顶（561~632）法师、晋云智威法师、天宫慧威（634-713）法师、左溪玄朗（673~754）法师、荆溪湛然（711~782）法师。且不说慧思不过是曾向慧文请教过禅学的问题，二人之间并无直接的师承关系，当然也无寺庙的传承关系，慧思与智顛有直接的师承固不用言，但彼时南北动乱，慧思是无什寺庙可传与智顛的，也就是说自智顛以上的谱系与寺庙继承制度无关。

智顛在陈、隋之际，与南北的皇室贵族之间的关系很好，藉此也建立了不少有名的寺庙，如台州国清寺、荆州玉泉寺等，但智顛去世之后，首先接掌智顛的是其大弟子智越禅师，而非灌顶。从僧传资料来看，智越禅师才是领导山门的重要人物，如《续高僧传》卷17〈智越传〉云智顛门下：

学徒虽众，其最居称首，有临海露山精舍，梵僧所造，巨有灵异，智者每临，命越令影响之，晦迹已后，台岭山众一焉是囑，二十年间询问善诱无违遗寄，便为二众依止四部归崇。<sup>34</sup>

从智者「晦迹已后，台岭山众一焉是囑。」足见智者圆寂后，领袖山门的是智越而非灌顶。又智顛遇到问题时，讨论的对像也是智越禅师，如《续高僧传》卷17〈智顛传〉云：

又建七夜方等懺法，王晝则理治，夜便习观，顛谓门人智越，吾欲劝王更修福攘祸可乎？越对云：府僚无恙，必应寒热。顛曰：息世譏嫌，亦复为善。俄而王因出猎，堕马将绝，时乃悟意，躬自率众作观音懺法。<sup>35</sup>

这是说明智顛已预先看到晋王杨广将有灾难，想劝杨广作观音懺法来攘除灾难，智越劝智顛勿多此一举以免启人疑心，智顛也认为智越的建议是对的。从灌顶所撰《国清百录》中也可看出智顛之后，代表国清寺回应晋王的仍是智越而非灌顶<sup>36</sup>，那么智顛所建立的寺宇会首先由灌顶继承么？

虽然灌顶整理记录了智顛的说法记录，对天台学的发扬很重要，但论其辈份并非排在前面，智顛未有指定灌顶为其法嗣继法者的记录，更未把寺庙的管理权传与灌顶<sup>37</sup>。因此从慧文至灌顶之间似乎并不存在所谓寺宇传与嗣法弟子的现

<sup>34</sup> 大正藏册 50，页 570c。

<sup>35</sup> 大正藏册 50，页 565b。

<sup>36</sup> 《国清百录》卷3及卷4有多封天台山的谢众启，具名者皆为智越而非灌顶，可知智顛之后，领导山门的是智越而非灌顶。

<sup>37</sup> 不仅智者卒后，掌国清寺的是智越而非灌顶，甚至另一处重要的基地玉泉寺，也未见智者生前死后，灌顶曾当过寺主的记录，也就是说寺主国清寺与玉泉寺者，灌顶皆非首选。有关玉泉寺方面的问题，参考徐文明〈唐以前的玉泉高僧〉，收于吴言生编，《中国禅》第3卷，北京：中华书局，2004，页 375-416。

象。

縉雲智威與天宮慧威法師並未見於《續高僧傳》的資料中，即使在唐人梁肅的文章中偶有提到，但也未有詳細的傳記資料，一直到了《宋高僧傳》卷 6 才有簡單的資料：

釋智威，姓蔣氏，縉雲人也，穎脫塵蒙，心遊物表，少事師於軒轅氏鍊丹山。聞天台宗教盛，遂負笈往沃洲石城寺，親灌頂禪師求請心要，既而得一融道，體二居宗，定慧方均，寂照相半，雖云自了，急在利他，天與多能，富有辭藻，著〈桃巖寺碑〉與〈頭陀寺碑〉，氣度相表，後以法眼付授慧威焉。時傳威是徐陵後身，其利智雄才斷可知矣。又釋慧威，姓留氏，東陽人也，總角之年露其舊習，抉開愛網，徑入空門，不滯一方，仍參三益。聞縉雲大威禪師盛行禪法，裹足造焉，刻志忘勞，睹威牆奧，一日千里，罔不推稱，至有成業，時謂小威。<sup>38</sup>

這是說明縉雲智威本從事修道之學，後來才追隨灌頂，這時灌頂還在沃洲石城寺，兩人相從的時間及情形也不清楚，而天宮慧威隨智威修禪法之後，二人是同時代闡弘天台之學，這之間的相從情形也不清楚，因此二人合傳，且二人同時傳化，所以又稱大威與小威。縉雲威與天宮威也只是在山林辟野處傳道，事實上也沒有什麼寺廟財產可以傳給接班人的，至於左溪玄朗與荆溪湛然是分別在不同地區傳講，在玄朗去世之後，才由玄朗的弟子迎請到玄朗之處講授<sup>39</sup>。

也就是說就今之所謂天台宗一脈的傳法而言，是全然不見祖師要把寺廟繼承與法嗣制度建立的情形。從寺宇的財產權的轉移來解釋天台宗派的形成是不合理的。

## 二、華嚴宗的祖師傳承是否與寺廟的繼承有關

華嚴宗的例子更是清楚，以今所傳的華嚴宗譜系來看，是由杜順（557～640）傳智儼（602～668），智儼傳賢首法藏，法藏傳清涼澄觀（738～839），澄觀傳法圭峰宗密。但是杜順的弘法地位並不清楚，而智儼的弟子群中未必有指定法藏為繼承人之事<sup>40</sup>，法藏之所以獲得如此崇高的地位，除了本身的學養之外，再加上對於唐中宗的復位有襄贊之功，擴大華嚴學的勢力，所以一向被列為華嚴宗的真正開創者<sup>41</sup>，由杜順至法藏皆在官寺之中發展，而這些官寺寺主選並不是可以

<sup>38</sup> 大正藏冊 50，頁 739b。

<sup>39</sup> 《宋高僧傳》卷 6 云湛然「於吳郡開元寺敷行止觀，無何，朗師捐代，擊密藏獨運於東南。」頁 739b，是知湛然本在吳郡的開元寺說法，直等到玄朗去世之後，才回去台州國清寺的。

<sup>40</sup> 《續高僧傳》卷 25 載有〈法順〉的傳記，而智儼則只是簡短地附在法順之後，《續高僧傳》並未特為智儼作傳，這上下之間並未有特別地傳法嗣的現象，智儼的弟子群中按理不傳法於法藏，因為法藏本是胡人，這是不太合適的。又智儼去世之時，法藏尚未正式出家，還得智儼的弟子推薦才得以剃度出家，因此法藏受到重視則是自己奮鬥的結果。

<sup>41</sup> 杜順原作法順，以俗家杜姓，故又名杜順，杜順雖然被推為華嚴宗的初祖，但在《續高僧傳》卷 25 中並不言其對華嚴學有何研究，雖日本僧永超《東域傳燈錄》載杜順撰有《華嚴經》〈十玄章〉一卷、〈五教分記〉一卷、〈會諸宗別見頌〉一卷、但這些書目未見於《開元釋教錄》等書中，所以這些書是否為杜順所撰，一向是有疑義的。即使智儼在《續高僧傳》中只附於杜順之後，且

由寺主指定人選的。又賢首法藏法師與清涼澄觀之間並無直接的師承，同時澄觀是在法藏去世之後才出生，這不知道法藏如何把他的思想連同寺廟財產一起傳給澄觀呢？

澄觀與宗密之間的關係也值得考慮，按照僧傳所言，宗密先隨遂州道圓法師出家，繼參益州淨眾寺的南印禪師，再參洛陽報國寺的神照法師，最後才是參澄觀法師，澄觀年歲很老時，宗密已成為一代宗師了，宗密所弘法的地點是終南山的草堂寺，宗密也不是澄觀的直傳弟子，澄觀如何把思想同寺廟傳給宗密呢？同時，澄觀當時是在大薦福寺，這是武則天為唐高宗追福所建的官寺<sup>42</sup>，澄觀當然也是無支配權，宗密也不須要澄觀把寺廟傳給他的，同時根據宗密所作的〈禪門師資承襲圖〉，宗密並言其系統為荷澤神會一系，對澄觀的思想則保持敬重之心，所以宗密與澄觀二者之間，也無思想與廟產的傳承關係。所以就今之所謂華嚴宗一系的法脈傳承而言，思想與廟產之間全然無任何關係。

從以上二家學派來分析，宗派的成立與寺廟龐大財產的繼承問題是全然不具任何關係的。以體系最嚴緊的天台宗而言，就可了解祖譜的建立與寺廟的授受是無關係的，何論華嚴宗之中還有些根本無師承的關係。

再以其他各家為論，禪宗之中的前三祖皆是行頭陀行，化跡不定，後面四祖都是在不同的地點傳法，也與寺宇的傳承無關，而律宗的這些祖師爺全然無必然的師承關係，連行跡都是不定呢。而所謂的法相宗則因為大慈恩寺本就是唐皇室所建的寺廟，決定權並不是玄奘。

我們如果把這些宗師弘法的重鎮，按僧傳所言給予一個表格，這當中的關係其實就很清楚了。

---

甚為簡略，一點都沒有華嚴宗二祖應有的氣勢，不過智儼卻是專研《華嚴經》、《攝大乘論》，真正啟發法藏的應是智儼。

<sup>42</sup> 大薦福寺本為隋煬帝舊宅，高宗時改名為大獻福寺，高宗崩後，武則天改名為大薦福寺，這是唐朝之時有名的官寺，相關資料見小野勝年，《中國隋唐長安寺院史料集成》，京都：法藏館，1989，頁3。



第二章 宗派成立的内外条件之检讨

宗派	天台宗	華嚴宗	禪宗	法相宗	律宗
初祖	智顛：天台山國清寺	杜順：終南山	達摩：	玄奘：長安大慈恩寺	法正尊者
二祖	灌頂：天台山國清寺	智儼：終南山至相寺	慧可：	窺基：京兆大慈恩寺	法時尊者
三祖	智威：處州法華寺	法藏：洛陽佛授記寺	僧璨：		法聰：五臺山北臺
四祖	慧威：東陽天宮寺	澄觀：五台山清涼寺	道信：蘄州雙峰山		道覆
五祖	玄朗：東陽清泰寺	宗密：終南山草堂寺	弘忍：蘄州東山		慧光：大覺寺
六祖	湛然：台州國清寺		慧能韶州南華寺：		道雲
七祖					道照
八祖					智首：長安弘福寺
九祖					道宣：長安西寺

綜合以上所論，以寺廟產權的傳承來解釋宗派發生的原因，這是解釋不通而且也不合常理的。

## 第二節 判教是否與宗派的成立有關

要討論判教與宗派的興起是否有關，則必須把判教這一議題的源由解釋清楚，方能做出正確的判斷，絕不是因判教論議中有「宗」或「教」的議題，就直接地說判教之爭與宗派的興起有關。

佛教在佛陀涅槃後經過數百年之久，由對教義詮釋上的差異，教團之間逐漸有了爭議，並因而分裂為數個教團。在教團的爭議中，觀念的差異逐漸加巨，著重自我解脫的原始佛教與著重度他的大乘菩薩思想於焉展開不同的風姿，這種由原始佛教轉變到大乘菩薩思想的過程在歷史的發展脈絡上是很明顯的，並因地域的不同而對教義有不同的堅持。

印度本土本就有詮釋的不同而產生的派別，並各有其系統，這之中爭議之激烈甚而互訛對方為魔說、非佛所說，即使如此，但並未產生如同中國的宗派觀念，也無所謂祖師譜系的問題。

佛教傳進中國已是佛陀涅槃約略五百年後之事了，這五百多年間，佛教義理在天竺因論師們詮釋之異而導致數次的分裂，產生近二十個部派<sup>43</sup>，這些不同的部派間的思想最後卻在極短時間內透過西域僧侶傳進中國，然則佛教傳進中國時已非原貌殆屬自然之事，不過當時中國僧侶並未能區分這些傳進來的經論間的差異，釋道安認為「經無巨細出自佛口」較能受到一致的肯定<sup>44</sup>。因此僧侶們嘗試著調和、彌縫經論教義的歧異之處，這種現象一方面是當時的經典數量不夠，因此無法加以區分，不過這與中土學者喜歡混融的思想而不喜歡質疑聖人之言的治學性格也大有關係吧，這是中土佛學發展史在表現上異於西域之處。

佛教自傳入中國之後，僧侶們為了方便了解佛教的教義，最初是嘗試著以老莊或儒家的哲學意涵來融攝佛學義理，這稱之為格義佛學，這是僧侶對外傳揚佛教的方法之一。除此之外，隨著經典的大量傳譯進來，佛學的教理越來越清晰，然而佛教界本身卻面臨了經典間教義說法不一的困擾，為了解釋佛陀所說的教誨在不同的經典間卻有高低淺深不同層次意境的講解，僧侶們嘗試著為眾多的經典中按經義宗旨的不同加以作適當的分類，並解釋說明佛陀一生的教誨歷程是如何

<sup>43</sup>關於部派佛學分裂的原因及派數，在不同部派中有不同的傳說，北傳的佛教認為分裂為廿部派，如玄奘《大唐西域記》卷2〈佛教〉下云：「如來理教，隨類得解，去聖悠遠，正法醇醞，任其見解之心，俱獲聞知之悟，部執峰峙，諍論波騰，異學專門，殊途同致，十有八部，各擅鋒銳，大小二乘，居止區別…」見大正藏冊51，頁877a。而南傳的《島史》(巴利語Dīpavamsa)則說分裂為十八部派，如義淨(635~713)《南海寄歸內法傳》說「部執所傳，多有同異，且依現事，言其十八…其間離分出沒，部別名字，事非一致。」(大正藏冊54，頁205b)，國人大抵依《異部宗輪論》或《部執異論》來分類，日人塚本啓祥《初期佛教教團史之研究》則對分派原因的異說析分為十八說，國人對部派佛教討論較詳細者，當為印順法師《初期大乘佛教之起源與開展》第六章〈部派分化與大乘〉一章，可供參考。

<sup>44</sup>釋道安〈十二門經序〉，大正藏冊55，頁45c。是否六朝之際所有的僧侶都如是思維，我們無法知道，但可確定的是有好幾位佛教宗師是如此認可的，這包括釋道安、羅什、智顛、吉藏、淨影寺慧遠、玄奘、賢首法藏諸宗師，這應可代表大部份僧侶的共同意見才是。

進行的，那一部經典按經義的淺深應歸類在佛陀說法的那一階段中，這個活動過程稱之為「判教」。

以印度佛教的發展過程而言，初則為原始佛教，繼之為部派佛時期，由對部派佛教詮釋的不滿足，繼而發展出大乘佛教，小乘與大乘佛教的發展是前後關係而先後共存，大乘佛教也不是一直線的發展，而是在印度各地區不同論師而由不同的詮釋，正因是不同地區大乘論師的詮釋，當然所欲詮釋的主旨角度因之不同，所以大乘佛學有不同的體系是很自然的事了。同時大乘經典的完成也不是一時完成，而是歷經不同時期不斷地補充修正，所以同一系列的經典會有繁簡的不同，甚至同一部經書中，有時也會有前後不同的意見，這主要都是非一時一地一人所造的緣故。

中土論師並未體認到佛教經典是歷經數百年在天竺不同時間、地點逐漸發展起來的，反而認為所有經典都是佛陀四十多年間所說，在教法上為了對應不同根機的眾生而有不同的講法，這就是大乘與小乘經典在教義上有淺深的區隔之故，原本是不同體系的大乘教義，因為要擠壓在同一時空之下，所以才將所有大乘經典重新定位其前後關係。

這些中國僧侶在出家前大抵已受過基本的文學素養，對於中國傳統儒家注疏的傳統也有一定程度的認知，有些甚至可堪為國學大師。由於這種特別的背景之故，這些僧侶在詮釋講解佛經時，初時尚可亦步亦趨地遵守原典教義，疑則闕疑，對於紛爭之處，尚不敢多作解詞。但到了經典數量逐漸豐富，比較能掌握經義時，在詮釋時較能展現自信心，常作引申義的推論，當然這種推論是基於中國人本身的人生觀的，僧侶在對俗眾詮釋時，自然常引用中國人慣用的語詞，同時在選擇經典時，自然會以與中國人的觀念較接近的為主，這就是為什麼經論注疏會很集中之故了。

最初著文討論這一議題的是劉宋之時慧觀法師所提的「五時判教論」，吉藏《三論玄義》曾記錄說：

言五時者，昔涅槃初度江左，宋道場寺沙門慧觀仍製經序，略判佛教凡有二科，一者頓教，即華嚴之流，但為菩薩具足顯理，二者始從鹿苑終竟鵝林，自淺至深，謂之漸教。於漸教內開為五時：一者三乘別教，為聲聞人說於四諦，為辟支佛演說十二因緣，為大乘人明於六度，行因各別得果不同，謂三乘別教；二者《般若》通化三機，謂三乘通教；三者《淨名》、《思益》，讚揚菩薩，抑挫聲聞，謂抑揚教；四者《法華》會彼三乘同歸一極，謂同歸教；五者《涅槃》名常住教，自五時已後，雖復改易，屬在其間<sup>45</sup>。

亦即慧觀把佛陀一代演法所說的經典分成三類，一為頓教，專指《華嚴經》，二為漸教，對應五時說法而有五類的經教，即所謂的三乘別教、三乘通教、抑揚教、同歸教、常住教。這裡所謂的「教」皆是對不同經典的宗旨而言。而在《勝鬘經》傳入中土之後，對於裡面的思想無法以頓漸來分，慧觀又立「不定教」一詞，也

<sup>45</sup> 大正藏冊 45，頁 5b。

就是說總類分為頓、漸、不定教，漸教之下再細分五時教。

慧觀的判教論影響後來深遠，後來盛行的成論師所立的判教論就在五時之中而增減經典數。北方的論師也受五時判教論的影響，但在進行判教時，少有以「教」而言者，大都立「宗」，如智顛《法華玄義》卷 10 上云：

學士光統，所辨四宗判教，一因緣宗，指毘曇六因四緣；二假名宗，指成論三假；三誑相宗，指大品、三論；四常宗，指涅槃、華嚴等常住佛性本有湛然也。<sup>46</sup>

學士光統即當時的僧統慧光律師，這是繼釋道安之後的北方一代高僧，而其所立判教論是以「宗」，這「宗」也是以經論的宗旨而立。自慧光之後，北方僧侶大抵以「宗」來進行判教論爭，或立四宗，或立五宗、六宗，而本質上實受五時判教論的影響。

六朝僧侶在進行判教詮釋時，是不同經論教義的特性，依其由淺而深而安排之，認為這樣比較符合佛陀在不同階段說法時情形，習慣上，南方僧侶喜用「教」的判教模式，而北方喜用「宗」的判教模式，南北朝判教之紛爭是彼的一大課題，所提出來的判教模式不下二十餘種，如果依天台智者大師在《法華玄義》中書所歸納的約有「南三北七」十種不同的判教論點，智顛《法華玄義》卷 10 上云：

南北地通用三種教相，一頓二漸三不定。華嚴為化菩薩，如日照高山名為頓教，三藏為化小乘，先教半字，故名有相教，十二年後為大乘人，說五時般若乃至常住，名無相教，此等俱為漸教也，別有一經非頓漸攝，而明佛性常住，勝鬘光明等是也，此名偏方不定教。此之三意通途共用也，一者虎丘山岌師，述頓與不定不殊前舊，漸更為三十二年前，明三藏見有得道，名有相教，十二年後齊至法華，明見空得道名無相教，最後雙林明一切眾生佛性，闡提作佛，明常住教也；二者宗愛法師，頓與不定同前，就漸更判四時教，即莊嚴旻師所用三時不異前，更於無相後常住之前，指法華會三歸一，萬善悉向菩提，名同歸教也；三者定林柔、次二師，及道場觀法師，明頓與不定同前，更判漸為五時教，即開善光宅所用也，四時不異前，更約無相之後同歸之前，指淨名思益諸方等經，為褒貶抑揚教；四者北地師亦作五時教，而取提謂波利為人天教，合淨名般若為無相教，餘三不異南方；五者菩提流支明半滿教，十二年前皆是半字教，十二年後皆是滿字教；六者佛馱三藏，學士光統，所辨四宗判教，一因緣宗，指毘曇六因四緣，二假名宗，指成論三假，三誑相宗，指大品三論，四常宗，指涅槃華嚴等常住佛性本有湛然也；七者有師開五宗教，四義不異前，更指華嚴為法界宗，即護身自軌大乘所用也；八者有人稱光統云，四宗有所不收，更開六宗，指法華萬善同歸，諸佛法久後要當說真實，名為真宗，大集染淨俱融，法界圓普名為圓宗，餘四宗如前，即是耆闍凜師所用；九者北地禪師，明二種大乘教，一有相大乘，二無相大乘，有相者，如華嚴瓔珞大品等，說階級十地功德行相也，無相者，如楞伽思益真法師，非四宗

<sup>46</sup>大正藏冊 33，頁 801b。

五宗六宗二相半滿等教，但一佛乘無二亦無三，一音說法隨類異解諸佛常行一乘眾生見三，但是一音教也。<sup>47</sup>

這段話的意思是說總結南北朝各論師在進行教相判釋時，雖然說立論不同，但較大多數人的看法是可分為頓教、漸教、不定教三種基本判釋法，所謂頓教意謂頓教菩薩根器者，只有菩薩才能瞭解的教義，而中小根器者則是如醉如盲，全然無法受益，據說這是佛陀悟道之後，初次說法即解說最深最圓之教義，對應的經典即是《華嚴經》。但佛陀瞭解眾生根器不一，專講最深而圓融的教義，根器淺薄者無法受益，所以才展開方便說法，由淺入深，讓弟子由淺而入，逐漸地在宣講深入的經教，最後再講最深圓的教義。《華嚴經》曾以「日照高山」來作比喻，如同太陽一出來必是先照到最高的山，隨著時間而逐次從山谷、山坡，最後返照山頭，這樣不同根器者皆能受益，這是方便權宜的教誨<sup>48</sup>。

雖然各家立論不一，但卻有一份共識，即以教法而言分頓、漸、不定三種經教，頓教特指《華嚴經》這一部經，不定則指《金光明經》及《楞伽經》、《維摩經》等對於菩薩乘褒貶不定的經典，漸教則指由淺入深漸至涅槃圓融的過程，在這過程中或分為四時或分五時，一般以分五時最為常見。在五時漸教中，又以《涅槃經》為釋尊登涅槃前所宣講者，最後所說，理當為最深最圓融者，所以諸家把《涅槃經》置放於五時教中的最後，而諸家所爭議者即為初時至四時之間該置入那些經典，為這議題竟至有廿餘家的判教論。

判教的目的是在於為眾多經論進行高低淺深的分類，各家進行判教時採取融通而不專斷的態度，判教的分類是可以隨宜調整的，因此以宗派觀念專宗自家經典的態度，這在六朝僧侶之間並沒有出現。不管如何進行判教論爭，所討論者皆是經典宗旨的淺深前後主從，從六朝末年至隋唐初之時，已出現如律宗、禪宗、法華宗、三論宗之稱，這都是指稱經論的宗旨，而非藉此開宗立派。

<sup>47</sup> 大正藏冊 33，頁 801a。

<sup>48</sup> 大乘經中有多處強調釋尊方便說法的比喻，如《法華經》有三車喻、窮子喻，《涅槃經》有五味喻、《解深密經》有三時轉法輪之說，《優婆塞戒經》也有三獸渡河喻，這都是描述釋尊教法的由淺入深，不同根器者皆得領悟佛法。有關於這方面的討論見藍日昌《六朝判教論的發展與演變》〈經典譬喻的運用〉，臺北：文津出版社，2003·04，頁 51-65。

### 第三節 對於宗派特質的探討

對於宗派成立的原因雖然尚有待考察，宗派數目的多寡也未有定論，但對於何以隋唐之時稱之為宗派，而六朝之時只能稱之為學派，自然需作一區隔。湯用彤先生定義宗派的特質為：一、獨特的教義，二、不同的教規、三、強調傳法世系的不同，單舉湯用彤先生之定義為例，是因為這是大多數學者共同可接受的定義<sup>49</sup>，然則隋唐這些宗派在這三項中的差別性又是如何呢？

#### 一、隋唐僧團是否有獨特的教義

經教的爭論應看作是判教之爭的延伸，早在判教之爭初始之時，就已對《法華經》、《涅槃經》、《般若經》之間的優劣產生爭論，不僅如此，在鳩摩羅什來華之後，開始分判大小乘佛學的歧異及優劣時，不同僧團對大小乘佛學的詮釋不同，還導致有些論師攻擊這些大乘論典為魔說<sup>50</sup>。

天台智顛判釋《法華經》視為漸圓之教，而《華嚴經》為頓圓之教，《法華經》有為三乘而開方便說法，《華嚴經》則是為最上乘的菩薩所說法，言下之意是《法華經》優於《華嚴經》，因此《法華經》就被視為智顛一系所開創的獨特教義。

入唐之後，賢首法藏法師把《華嚴經》視為頓圓之教，其地位在《法華經》的漸圓之上，在窺基的看法上，《法華經》與《華嚴經》是有爭議的經典，當然都是不圓滿的，不管是智顛或法藏或窺基，這些論師都是博通眾典，而對經典的判釋都有其特定的看法，唐朝之時，這些經典的爭論，其實都是判教活動的延伸。

所謂獨特的教義應指天台宗以《法華經》為最高最深的圓教，而以《摩訶止觀》為其禪修的心法。華嚴宗則是以《華嚴經》為頓圓之教，以《法華經》為漸圓之教，因此《華嚴經》深於《法華經》，法相宗則以為《解深密經》才是無諍之教誨，而不管《法華經》或《華嚴經》都是未圓有諍議之經教，而禪宗則是先是奉《楞伽經》，惠能之後則以《金剛經》為心法依據，這些宗派所奉持的經典固定，其對佛教教義的詮釋有其特定的看法，所以這稱之為獨特的教義。

宗派的成立必有對經典獨特的詮釋，但隋唐之時這些論師對經典的見解是否已構成宗派成立的要件卻是要小心處理的。以《法華經》與《華嚴經》的爭議而

<sup>49</sup> 藍吉富先生雖然加上有特定專屬的寺院這一要件，但衡諸史實，寺院只是容納僧侶的一個空間，寺院會因眾多僧侶的專長屬性而作改變，並不是寺院會限制某一特性的僧侶，所以要尋找一特定的寺院來做為某一宗派專屬的寺院，衡諸隋唐之際，這是沒有的例子。

<sup>50</sup> 長安觀法師有〈喻疑〉一文即敘述到當時羅什翻譯經典之後，就有慧導、曇樂等人批評《般若經》、《法華經》等大乘經典不合佛說，〈喻疑〉一文見僧祐《出三藏記集》卷5，大正藏冊55，頁41b-42c。有關〈喻疑〉的討論見藍日昌《六朝判教論的發展與演變》第三章〈判教論的肇始—長安觀法師喻疑一文的探討〉，臺北：文津出版社，2003·04，頁66-92。

言，其實是延續六朝的判教之爭，六朝的判教論爭之中，不管各人的判釋標準差異如何，基本上是視《華嚴經》為頓教，其地位與《涅槃經》的常住教是相等的，而《法華經》則被視為雖是大乘卻是因果未臻圓滿的經教，通常被列為《涅槃經》之下，這意思是《華嚴經》勝於《法華經》的。基本上而言，不管是《華嚴經》或《法華經》都是盛行當時的經典，雖然對這二部經典的宗旨的詮釋角度不同，但也逐漸形各自發展成系統<sup>51</sup>。

《法華經》在江南的發展到了光宅法雲（467～529）法師之時已達高峰，法雲的《法華經》學已是累積數代的傳統了，法雲對《法華經》闡釋之妙為其博得「作幻法師」之名<sup>52</sup>，法雲也著作《法華義疏》一書，這已是智顛之前最好的註疏本。

智顛由北方到南方弘法時，便遇到了一群江南義學論師的論辯，智顛以其辯才折服了這群論師<sup>53</sup>，才奠定了他在江南的地位，智顛在經論的探討方面本就偏於《法華經》，但江南義學論師對《法華經》的研探本就盛行，更何況法雲的《法華義疏》本就是當時的權威之作，智顛必須突破法雲的意見。以今日的觀點來看，雖然智顛在《法華玄義》中時常以法雲為對手，不時駁斥法雲的見解，但如實說來，《法華玄義》一書是站在《法華義疏》之上而加以超克的。

光宅法雲的《法華義疏》中雖已是當時權威之作，但仍視《法華經》為因果未圓的經教<sup>54</sup>，即仍淺於《涅槃經》或《華嚴經》，而這也是六朝時人較共通的看法，而智顛的《法華玄義》中則論述《法華經》為圓教，且是與《涅槃經》同為醍醐味的最高最圓的經教，如果與《華嚴經》相比的話，《華嚴經》固然是頓圓之教，但卻沒有權宜方便的圓教，而《法華經》就不同了，《法華經》屬於漸教中的圓教，所以是有權宜方便的圓教，按智顛的看法，《法華經》與《涅槃經》、《華嚴經》都是了義之圓教，但《法華經》更增加了方便融通之道。

入唐之後，不管是窺基法師或法藏法師，皆對《法華經》有深入的研究，且對《法華經》有經疏的著作，除此之外，同屬南方的吉藏法師對《法華經》也有深入的研究，據說吉藏一生講《法華經》三百多遍，並有五部對《法華經》註疏

<sup>51</sup> 吉藏《法華玄論》卷2即說到當時談論《法華經》宗旨不同者計有十三家，而皆盛行於時，而當時是以光宅法雲法師之說最享盛名。文見大正藏冊34，頁379b。

<sup>52</sup> 《續高僧傳》卷5〈法雲傳〉云：「初於妙音寺開法華淨名二經，序正條源群分名類，學徒海濤四眾盈堂，僉謂理因紛縷，機辯若疾風，應變如行雨，當其鋒者罕不心務，賓主咨嗟，朋僚胥悅，時人呼為作幻法師矣。」見大正藏冊50，頁464a。

<sup>53</sup> 《續高僧傳》卷17〈智顛傳〉說明這一段過程「思既遊南岳，顛便詣金陵，與法喜等三十餘人在瓦官寺，創弘禪法，僕射徐陵、尚書毛喜等，明時貴望，學統釋儒，並稟禪慧，俱傳香法，欣重頂戴，時所榮仰，長干寺大德智辯，延入宋熙，天宮寺僧晃，請居佛窟，斯由道弘行感，故為時彥齊迎，顛任機便動，即而開悟，白馬警詔、奉誠、智文、禪眾慧命，及梁代宿德大忍法師等，一代高流，江表聲望，皆捨其先講，欲啟禪門，率其學徒，問津取濟，禹穴慧榮住莊嚴寺，道跨吳會，世稱義窟，辯號懸流，聞顛講法，故來設問，數關徵覈，莫非深隱，輕誕自矜，揚眉舞扇，扇便墮地，顛應對事理，渙然清遣，榮曰：禪定之力不可難也。」大正藏冊50，頁564c。

<sup>54</sup> 寶亮（444～509）《大般涅槃經集解》說：「昔法華所辨乘果，由是無常，即是果乘不備也，因中既無解常之智，故因乘不滿也」大正藏冊37，頁424c。按寶亮為梁武帝敬重的家僧，也是莊嚴僧旻、光宅法雲之師，奉梁武帝之命撰《大般涅槃經集解》，在《集解》中曾就《涅槃經》與《法華經》作一比較，因此他《法華經》的評語足以代表一般共同的想法。

詮釋之著作<sup>55</sup>，這三位論師對《法華經》的研究不可說不深入，但這三位論師都未把《法華經》視為最深圓的經教。

如此的解析，只是要說明經典教的研討是日益加深的，是否能把《法華經》視為天台宗獨特重視的經典，其實尚可爭論，因為就後來的展來看，於唐一朝，天台後學並未有對《法華經》更深的研究著作出現，同時也沒有看到天台後人對《法華經》有更加強的探討<sup>56</sup>，到了吉藏、法藏、窺基相繼而出，對於《法華經》的重視反是過於天台後人，如吉藏一生講《法華經》三百餘遍<sup>57</sup>，窺基號稱「百部疏主」，對《法華經》也有相當多的註疏本，那麼要把《法華經》視為天台的獨特教義經典嗎，可能大有疑義，同時唐代天台後學對《法華經》或《法華玄義》也未必重視，在章安灌頂至湛然之間，不見天台後學對《法華經》有何註疏出現，這使得荆溪湛然禪師需為《法華玄義》再作《法華玄義釋籤》以通智顛著作之意。唐武宗滅法之後，《法華玄義》竟然會消失於中土，直至百年後還得從日本傳回<sup>58</sup>，這當中又未曾看過天台後人對《法華經》有深入的探討，也未曾看過天台後人對《法華玄義》或《輔行傳》討論過，或表視任何看法。也就是說，智顛固然對《法華經》有獨特的見解，他的看法也的確影響後來的論師，但天台後人對《法華經》或《法華玄義》的重視或研討卻未必強於別的論師，在這種情形下，要視《法華經》為天台獨有的教義所在，至少在唐代是很難成立的。

同時另一種現象也須加以考慮的，這些論師的著作不可能密而不宣，在著作完成之後，是所有的論師都有機會閱覽的，因此智顛固然是站在法雲諸人對《法華經》研究的成果上而加以超越，而法藏與窺基等不同的論敵也可能閱讀過智顛的著作而加以批判的，而正如智顛也有受到法雲諸人的影響，法藏等人相同的也會受到智顛的影響。也就是說論師與論師間、學派與學派之間都會互相交融影響，要說某部經典就是某一學派獨特的教義，那是很牽強的，更何況學派之間互相交流之下，堅持經典的教義而不敢變化，在唐朝是未見這種例子的。

<sup>55</sup> 吉藏對於《法華經》的注疏現存者有五部，一為《法華玄論》十卷，二為《法華義疏》十二卷，三為《法華遊意》二卷，四為《法華論疏》三卷，五為《法華統略》六卷，前三部書為在江南所著，後二部則為在長安所著。

<sup>56</sup> 例如章安灌頂除了整理智顛的著作外，章安大師本身的著作卻是《涅槃經玄義》及《涅槃經疏》、《仁王經疏》等，對《法華經》未有加深的詮釋，如果說章安大師費盡心力整理智顛之著作，故未有心力發揮《法華經》之學，此尚有可說，接下來直到湛然之前的天台後學也未見有何著作出現。到了湛然之時，雖著作不少，但對於《法華經》之學卻是補充發揮智顛之說，未見特別之著述，湛然以下更不用說了，所以說於唐一代，天台後人對於《法華經》的發揚並不甚著力。

<sup>57</sup> 《續高僧傳》卷 11〈吉藏傳〉云「講三論一百餘遍，法華三百餘遍，大品智論華嚴維摩等各數十遍，並著玄疏盛流於世。」大正藏冊 50，頁 514c。同時吉藏有五部對《法華經》的注疏本，晚年又寫了二千部的《法華經》，可見吉藏對《法華經》的重視不在法雲、智顛諸人之下。

<sup>58</sup> 《宋高僧傳》卷 7〈義寂傳〉云「先是智者教跡遠則安史兵殘，近則會昌焚毀，零編斷簡本折枝摧，傳者何憑，端正甚學，寂思鳩集也，適金華古藏中得淨名疏而已，後款告韶禪師，囑人泛舟於日本國購獲僅足，由是博聞多識，微寂此宗學者幾握半珠為家寶歟，遂於佛隴道場國清寺相繼講訓。」大正藏冊 50，頁 752b。又《佛祖歷代通載》卷 18 云「有傳天台教義寂者，屢懇于師曰，智者之教年祀浸遠慮多散落，今新羅國其本甚備，自非和尚慈力，其孰能致之乎，師於是聞于忠懿王，王遣使及齋師書往彼繕寫備足而回，迄今盛行於江南。」大正藏冊 49，頁 657a。



## 二、隋唐僧团是否曾产生不同的教规

教规这一项特质的界定是很奇怪的，先假设认定真的有宗派好了，教规要规定什么呢？规定求师的仪式么？在弘法时，弟子不遵守师父经典的诠释时要怎么处理呢？弟子如果转投他师时要惩戒么？还是对于传法讲道时有什么仪式的规定呢？天台宗有立下什么教规呢？其他如华严宗、法相宗、禅宗是否也有特殊的教规呢？

中土佛教的发展，自来对僧侣的限制一向颇为松散，僧团之间的约束力是很薄弱的，约束力之松散到僧侣破戒吃肉喝酒、不守清规后，同寺院的僧团都不见得能加以制裁呢<sup>59</sup>？

而僧侣的求师问学一向就很自由，博求多师是一种常态，从来没有见到有何僧侣另投法师之后，曾受到何种惩戒，同时弟子也未必就非得依师父的著作讲疏讲道不可，反而是学生们自有主见者居多，也未曾见到这样会受到如何的惩戒。这种情形是贯通于所有佛教僧团的，自由问学才是中国佛教的特色，除了戒律或国家法律所限制之外，看不到有何教规的设定<sup>60</sup>。

如果要说中土僧侣有制定过独特的教规为后人所奉行的话，勉强说来有三件，一为释道安法师，二为智顛禅师，三为百丈怀海禅师吧。

释道安之时的政治因南北分裂而争战不休，不同体系的佛教经典正大量传译入中土，却因南北的争战而无法进法统合的工作，关于戒律的规范、法会进行时的仪轨、僧侣出家时的法名取名原则等，皆莫衷一是，而各行其道，释道安在北方时，思统一僧尼的轨范，《高僧传》卷5〈道安传〉云：

制《僧尼轨范》、《佛法宪章》，条为三例，一曰行香定座上讲经上讲之法，二曰常日六时行道饮食唱时法，三曰布萨差使悔过等法，天下寺舍遂则而从之。<sup>61</sup>

道安所制定的《僧尼轨范》为当时的僧寺所共同遵守，这是针对所有僧尼所定的轨范，并不是单独对某一学派的，其背景是当时的律藏既未传入中土，而对于戒律的施行也未有一定的准则，同时僧侣出家之后，取名不定<sup>62</sup>，这些准则不定，滋生困扰颇多，所以释道安为此制下《僧尼轨范》及《佛法宪章》，这是共通的

<sup>59</sup> 佛教戒律固然禁止饮酒吃肉等行，但违犯戒律的僧侣并不少见，如《续高僧传》卷25〈感通篇〉云「释僧远，不知何人，住梁州薛寺，为性疎诞不修细行，好追随流荡，欢醺为任。」（大正藏册50，页694b）、《宋高僧传》卷18〈感通篇〉云「释檀特师者，一名慧丰，不知何许人也，身虽剃染，率略无检制，饮酒啖肉，语默无常，逆论来事，后必如言，居于武威，肆意狂逸。」（大正藏册50，页820b）等，梁武帝甚至下达「禁酒肉文」，愿自身充当僧正以端正僧纲。可见这问题之严重，但从未见僧团以“教规”或“僧规”来规范僧侣，还得劳动政府以俗法来正本清源。

<sup>60</sup> 对于佛教而言，出家人分为五种，即沙弥、沙弥尼、式叉摩尼、比丘、比丘尼等五种，各自应守的戒律有多寡的不同，隋唐之时所奉行的以西域传来的《四分律》为主，但符合中国民情的戒律应自宋代以后才完备，有關於这方面的讨论参考圣严《戒律学纲要》，台北：佛光出版社，1997、佐藤达玄著，释见愍译《戒律在中国佛教的发展》，嘉義：香光书乡出版社，1997。

<sup>61</sup> 《国清百录》卷1，大正藏册50，页353b。

<sup>62</sup> 《高僧传》卷5〈道安传〉云「初魏晋沙门依师为姓，故姓各不同，安以为大师之本莫尊释迦，乃以释命氏，后获增一阿含，果称四河入海无复河名，四姓为沙门皆称释种，既悬与经符，遂为永式。」大正藏册50，页353a

準則，頗為方便，所以很快就通行南北僧團了，道安所制定的當然不是宗派的教規。

另外據說廬山慧遠（334～416）法師為其廬山的僧團單獨制定《法社節度》、《外寺僧節度》、《比丘尼節度》等，而東晉支道林（314～366）也為其僧團制定《般若臺眾僧集議節度》<sup>63</sup>，梁光宅寺法雲奉梁武帝（464～549）之命而作《僧團清規》<sup>64</sup>，又北魏孝文帝（467-499）則是頒行四十七條的《僧制》等，這些都是以共通的規定以達到方便管理的目的，其意並不在於建立一套專為學派或宗派的僧規。

又南朝末年時，智顛禪師與南北的陳、隋政權皆交好，時當亂世，南北僧侶互往很密切，對於四明國清寺這一座知名的僧寺而言，常有南北僧侶來往，為利於管理，天台國清寺也曾制定十條僧規，而這些規定的內容是有明確地記錄在章安灌頂禪師所編的《國清百錄》<sup>65</sup>。這裡的僧規顯然仍是對國清寺院內僧侶的言行的共通的規範，因此如果要從這裡得出有所謂天台宗獨特的教規的話，恐怕是過度推量了。

即使入唐之後，仍有律學之爭<sup>66</sup>，除了一些共通約制之外，僧團對僧侶的約制力實為鬆散，共通的僧規猶為如此，何況是鬆散的學派或教派呢。

所有教團所奉行的僧規都是統一的，除了戒律方面還有不同部派的考量外，大體而言，僧尼規範是共通的，如果要說有特立獨行之處的話，恐怕就是禪行者的活動自一般團體之間獨立出來，當中最有名的人當屬百丈懷海禪師設立《百丈清規》一事。

懷海禪之時的唐代僧界，已是禪學盛行，禪師所作的禪修活動與一般的法師或律師是不一樣的，而禪師作為一種獨立的僧侶名稱也是多時了，但是禪師在寺廟中卻無獨立的修行場所，通常只是附屬在寺廟中，這種不便的情形直至懷海才思加以改革。《宋高僧傳》卷10〈懷海傳〉云：

初自達磨傳法至六祖已來，得道眼者號長老，同西域道高臘長者呼須菩提也，然多居律寺中，唯別院異耳。又令不論高下，盡入僧堂，堂中設長連床，施椀架挂搭道具，臥必斜枕床脅，謂之帶刀睡，為其坐禪既久，略偃亞而已。朝參夕聚，飲食隨宜，示節儉也，行普請法，示上下均力也。長老居方丈，同維摩之一室也。不立佛殿，唯樹法堂，表法超言象也。其諸制度與毘尼師一倍相翻，天下禪宗如風偃草，禪門獨行由海之始也。<sup>67</sup>

<sup>63</sup> 這些節度的文本皆已不存，徒存篇目而已，篇目名稱見《出三藏記集》卷12，大正藏冊55，頁84a。

<sup>64</sup> 《續高僧傳》卷5〈法雲傳〉云梁武帝「尋又下詔禮為家僧，資給優厚，敕為光宅寺主，創立《僧制》雅為後則。」見大正藏冊50，頁464b。所立《僧制》未見於後，應是梁武帝曾作〈斷酒肉文〉以戒南朝僧侶不奉戒律，不斷葷食的現象，法雲作《僧制》應是配合這件事。關於此議題的討論，顏尚文先生《梁武帝》（臺北：東大圖書，1999）一書有詳瞻的討論。

<sup>65</sup> 這十條僧規見大正藏冊46，頁793c。

<sup>66</sup> 自南北朝始，傳入中國的律學相繼有曇無德部的《四分律》、大眾部之《摩訶僧祇律》、彌沙塞部之《五分律》等，不過入唐之後唯《四分律》最盛，即使如此，詮釋《四分律》之不同，尚可分出南山、相部、東塔三宗，最後是以屬於南山宗的道宣系統最盛。

<sup>67</sup> 大正藏冊50，頁770c。百丈創設禪院的故事，現代學者也有不同的看法，如T.Griffith Foulk

懷海所創之《清規》象徵著禪師已自法師、律師等僧團中獨立出來，修行的方式不同，自須有一獨立的合適的修行場所，所謂的設「長連床」、「帶刀睡」、「朝參夕聚」、「行普請法」、「法堂」，並以得道者稱為長老，再也不稱為法師或律師者，這種規制是為了禪修團體已佔了僧團中的一部分，自須獨立出來，以方便修行，這套法則有其方便而能獲得不同僧團的支援，這對禪僧的自我意識的提昇是有幫助的。

此中所涉及的是從此禪院的修行場所佔寺廟的一席之地，不用再附屬於一般的寺廟之中，又定得道者為長老，不再以法師稱之，這是禪修者獨立的完成，而這套制度又是通行於所有的禪寺，也不是僅限於某一教派所有，以上所述的變化都是一種共通的約制，全然未提到弟轉師或背離師門的懲戒，也就是施加於全體僧侶的通則，而非加諸個人。

也就是說自釋道安以下至隋唐之際，所制定的僧規，不管是地區性或全國性也罷，皆是尋求共通性的制約，以期能一體施行，並未有私屬學派的僧規出現，因此以特有的教規來界定宗派，這在隋唐史上是不曾出現過的<sup>68</sup>。

如果要說有符合宗派定義的教規的話，有的，但是出現在北宋而非隋唐之時，北宋四明知禮禪師（960~1028）撰〈延慶寺二師立十方住持傳天台教觀戒誓〉這麼說：

昭烈山家教門，既遂攸敘，懼壽不我永，乃囑院于後賢，惟善繼者居焉，永永相授，非錫于子孫，遂作戒誓，使無反誨言，乃顧于手度弟子(立誠、又玄、本慈、本常、尚閑、德才、曇慧、曇覺、本淳)作戒誓，於是我等小子，咸載拜受命。

這篇戒誓辭有明確的對象，非天台山家弟子則不適用，不僅有戒辭，且有誓辭，昭告弟子不得背誓。又告誡天台弟們說：

一曰，舊學天台，勿事兼講；二曰，研精覃思，遠於浮偽；三曰，戒德有聞，正己待物；四曰，克遠榮譽，不屈吾道；五曰，辭辯兼美，敏於將導。

戒辭有五條，主要是說除了天台之學之外，不得兼講其他學派的經論，遠離天台山外、禪門之浮偽之學，這是排外思想的發揚了。

誓辭則頗為有趣，這誓辭不是對內，而是對外的咒誓，文章頗長，重點如下：

將欲占據我傳法處，動心則應時狂迷，動口則失音不語，動身手者，或

---

認為這件事是宋代禪僧編造的，沒有證據可證明唐代中葉之後的寺院有如此結構者，宋代的禪院結構並不來自唐代。見T.Griffith Foulk〈Myth, ritual, and monastic practice in Sung Ch'an Buddhism〉, ed by Patricia Buckley Ebrey and Peter N. Gregory《Religion and society in T'ang and Sung China》, Hawaii University, 1993, pp14-7-208。而謝重光〈百丈懷海大師佛教改革論略〉則持肯定的看法，這是比較傳統的看法，見佛光山文教基金會編，《1992年佛學研究論文集—中國歷史上的佛教問題》，臺北：佛光文化事業，1998，頁373-392。據目前資料所見，在唐末之前，禪院是屬於寺院中的一部份，並未出現獨立的禪院組織。

<sup>68</sup> 目前所見對於唐宋之時政府對僧群管制相當嚴格，不管是僧制僧統僧官或道僧格等，皆是以控制僧群的活動為目的，並未能發現有所謂宗派之意的僧規等資料，宗派的僧規是一種想當然耳的推論，並不存在於唐宋之時的僧群團體中，關於這方面的討論可見諸戶立雄《中國仏教制度史の研究》第一章〈道僧格の研究〉，東京：平河出版社，1990。

被風孽，或遭火爛，毒蛇蝮蝎，一切侵害，惡瘡膿血，盲聾瘖啞，肢體闕壞，牢獄怨賊，枷杻刀杖，惡鬼霹靂，毒藥橫災，一切諸難，令其備受，所有眷屬，病惱鬥諍，悉亦離散。<sup>69</sup>

意思如果有人或地方官破壞、佔據天台傳教的法堂的話，將會遭至如上的惡報，甚至「命終當墮阿鼻地獄，成壞轉寄，永無出期」。從誠誓辭來看，這是完全站在天台一家的立場，非常具有宗派的精神<sup>70</sup>。

然而這種教規是出現在北宋派閥勢力意識高漲的時代，四明知禮曾經發動一場天台的正統之爭，這在佛教史上稱為山家山外之爭，結果由四明知禮這一派取得正統的地位，戒誓辭就在這種時空背景下成立的。但這種激烈的教規言辭從未曾出現在隋唐的僧侶的觀念或言辭中，即使宋代禪僧僧團也未見如此激烈的言論。綜合以上所言，隋唐之時實無法得出所謂的獨特教規這一項議題。

### 三、對於傳法世系觀念的討論

佛教的義學自六朝發展以來，也經過了數百年，優秀的論師譯匠輩出，中國人一向重視師承，到也出現了專門經典傳授上的世系了，在法會上辯論時，學有師承是很重要的，這就是為何六朝時僧侶固然不乏自學成名或遊學各地的講肆而成學的，但更多的是投在知名論師之下聽講、作講義筆記，學成之後尚可出去開講肆，可以說這時的佛學研究猶如漢儒一樣重視師承的。

在六朝末年之時，一些義學論師的巨匠分佈於各地，舉例來說，《成實論》的研究重鎮分佈於江南，智藏（458~522）、僧旻（467~527）、法雲、道猛、寶瓊（504~584）是其中的主要論師，《法華經》的研究則以法雲一系為較突出，而攝山棲霞寺的僧詮則是三論學的巨匠，北方則以地論與華嚴經為主，集中在道憑（488~559）、惠光這二系之下，在進行法會、講肆的討論經義時，理論的依據有無師說是很重要的。例如例如智顛建立其四教義的判教理論體系時，就碰到其他僧侶的質疑說：

問曰：立四教名義，若無經論明文，豈可承用？答曰：古來諸師講說，何必盡有經論明文。如開善光宅五時明義，莊嚴四時判教，地論四宗、五宗、六宗，攝山單、複、中假，興皇四假並無明文，皆是隨情所立助揚佛化，其有緣者莫不承習，信解弘宣。<sup>71</sup>

智顛法師在進行判教時，立四教義，所謂四教義即藏、通、別、圓四教，以此四教分所大小乘經論，這種立論方式確是智顛所獨創，但又與南北習見之五時判教不同，所以才引起時人的討論有無師說。可見有無師說的傳承對於一位義學論師的出身已是重要的判斷了，這即是強調師說的重要性。南朝佛學已走逐漸走向注重師法、家法的義學系統了。

<sup>69</sup> 以上的戒誓辭出自《四明知禮教行錄》卷 6，大正藏冊 46，頁 907c-909a。

<sup>70</sup> 我們必須考慮到的一點是，宋代之時，官佔寺產的情形相當嚴重，所以一些較有勢力的山門對這一事是警戒在心的，所以天台的戒誓辭其用意在此，這事實上也必須在寺院一方有共同的群體意識之後，才有這樣的言辭。

<sup>71</sup> 《四教義》卷 1，見大正藏冊 46，頁 723b。

師承與傳法世系的觀念是不一樣的，師承是類比於宗族關係，重點在於上下之間的親近感，而傳法的觀念則是自覺從師承的關係中接受了「道」，亦即法脈之傳承或道統的繼承，其間的重點在於「道」的上下之間的授與與闡揚的責任。這種「道」的傳承在佛教來說是以「傳燈」來比喻。

六朝及隋唐之時，其實已有了傳燈的觀念，但這種傳燈的觀念是闡揚佛法之意，與紹承祖風的傳法觀念是不同的。傳燈這一詞語的用法首見於經論中，《大般若經》卷 406 云：

諸佛弟子依所說法，精勤修學，證法實性，由是為他有所宣說，皆與法性能不相違，故佛所言，**如燈傳照**。<sup>72</sup>

這是把佛法、佛之思想喻如燈火之相續，傳燈即意謂著把佛法傳承下去永不中輟意。

六朝及初唐時僧侶也常用這詞語來比喻佛法的相承不斷，如《續高僧傳》卷 13〈慧因傳〉云：

造長幹干法師，稟學三論，窮實相之微言，弘滿字之幽旨，寫水一器，青更逾藍，辯後歸靜山林，便以學徒相委，受業弟子五百餘人，**踵武傳燈**將三十載。<sup>73</sup>

這裡所謂的「踵武傳燈」顯然是指辯法師把講三論的責任交付慧因法師，這是指師弟之間的弘揚佛法而言，與後代所謂的繼祖傳燈的用法不同。

又道世（？～683）〈諸經要集序〉云：

於顯慶年中，讀一切經，隨情逐要，人堪行者，善惡業報，錄出一千，述篇三十，勒成兩帙，冀道俗依行，**傳燈有據**。<sup>74</sup>

所謂「傳燈有據」是指藉由編輯這部書，將可使僧侶傳法時，在理論與語句上有所依據之語，這都是開放的用法。

其後，這詞語的用法觀念稍有轉變，有時表示師徒之間拜師之禮，如：

《續高僧傳》卷 15〈義褒傳〉云：

褒敬竭義筵縱思披擇，諸方後銳將事別輪，曠亦勸褒行**傳燈禮**，乃從之<sup>75</sup>。

所謂的「傳燈禮」已是指師收弟子之時的禮儀了，只是不知這是獨立於僧規之外？或是一種地區性特定儀式呢？這裡尚未可知。

不過最常用的可能是表達師弟之間學說或法筵的相傳上，如《續高僧傳》卷 33〈慧嵩傳〉云：

承苞山明法師興皇遺屬，世稱郢匠，通國瞻仰，因往從之，諮奉無倦，備清遐道，遂得廣流，部帙恢裕興焉，年方登立，即昇法座，談撝一指，眾侶誼譁，**受業傳燈**，分風徙化。<sup>76</sup>

所謂的「受業傳燈」當然是慧嵩受法明法師之教導而受其指令上法座開講，所以

<sup>72</sup> 大正藏冊 7，頁 29a。

<sup>73</sup> 大正藏冊 50，頁 522a。

<sup>74</sup> 大正藏冊 54，頁 1a。

<sup>75</sup> 大正藏冊 50，頁 547b。

<sup>76</sup> 大正藏冊 50，頁 482c。

是傳揚道明法師的三論之學。

又《續高僧傳》卷9〈慧弼傳〉云：

以開皇十九年正月，忽抱氣疾便覺彌留，至三月半午時從化，春秋六十有三，窆於華陽之山，學士慧方陪隨歲久，義解鉤深，**堪任傳燈**，咸以付囑。<sup>77</sup>

此處所謂的「堪任傳燈」是指慧弼臨終之前，把講壇開講的任務指定慧方，因其追隨已久，對於義解之學已有把握了。

《續高僧傳》卷9〈智脫傳〉云：

及高座云亡，三千咸在，爰命門徒，以相付囑，乃續敷義席，常轉法輪，莊嚴之部於斯榮盛，既揖論主之知人，又歎**傳燈之弘教**，故彫琢門侶無輟於時，眾侶百餘一期俊乂，成其器者九十許人。<sup>78</sup>

這是指接續法師的講席而言。又《續高僧傳》卷18〈曇遷傳〉云：

眾以《攝論》初闢，投誠請祈，即為敷弘，受業千數，沙門慧遠，領袖法門，躬處坐端，橫經稟義，自是**傳燈不絕**。<sup>79</sup>

這是指真諦三藏（Paramartha，499～569）來華之後，《攝論》新開，曇遷（542～607）開講此論，眾義學法師都來旁聽，連當時的僧門領袖靜影寺慧遠法師都來聽講新的經論論，這叫做「傳燈不絕」。即使如此，聽講之後，也不須遵從曇遷的詮釋不可，穿鑿出新，甚至異端之說叢出，也未曾見有被指斥的言論，可見教義的講授是很自由的。

傳承的觀念有時也用實質的物品來表達，有時是用講經的塵尾，有時則用老師講授的經疏或經解來代表，如《續高僧傳》卷14〈法恭傳〉云：

事武丘聚法師為弟子也，受具之後，聽餘杭寵公《成實》、岷公《毘曇》，逮寵將亡，**乃以塵尾付囑**，凡斯先達皆人傑也，恭既受法寄相續弘持，三吳九派之流，爭趨問道，而勞謙終日應對不疲。<sup>80</sup>

又《續高僧傳》卷14「慧顛傳」

講《法華》、《涅槃》，文軸纔竟疲役增勞，即以塵尾付囑學士智奘曰：強學待問無憚惠風，師逸功倍不慚屢照，誓言既止怡然冥目。<sup>81</sup>

塵尾是自六朝以下僧俗間常用的拂塵之物，而此處慧顛以塵尾付囑智奘之後隨即去世，憑添幾分傳奇性，只是這裡並未說明所謂付囑是指交代後事的處理，亦或是把講學的法席交付給智奘呢？又也以香爐代表者，如清晝〈唐杭州靈隱山天竺

<sup>77</sup>大正藏冊50，頁494c。

<sup>78</sup>大正藏冊50，頁498c。

<sup>79</sup>大正藏冊50，頁413b。

<sup>80</sup>大正藏冊50，頁535c。《世說新語》中記載了不少當時人清談時執塵尾的例子，如〈文學第四〉第16條云「客問樂令〈旨不至〉者，樂亦不復剖析文句，直以塵尾柄確幾曰：「至不？」客曰：「至。」樂因又舉塵尾曰：「若至者，那得去？」於是客乃悟服。樂辭約而旨達，皆此類。」又第22條云「殷中軍為庾公長史，下都，王丞相為之集，桓公、王長史、王藍田、謝鎮西並在。丞相自起解帳帶塵尾，語殷曰：「身今日當與君共談析理。」既共清言，遂達三更。丞相與殷共相往反，其餘諸賢略無所關。既彼我相盡，丞相乃歎曰：「向來語，乃竟未知理源所歸。至於辭喻不相負，正始之音，正當爾耳。」

<sup>81</sup>大正藏50，頁535b。

寺大德誦法師塔銘並序〉：

受業比丘大初，付以香爐談柄，知其意有歸，深於吾道者，則有尋陽正覺會、會稽神秀，亦猶儒氏之有游、夏、荀、孟。<sup>82</sup>

這是指大初法師把香爐談柄付給誦法師，雖不明言，但暗中寓有傳法之意，不過這篇傳記已是唐中世之後的碑文，已受到禪宗之爭的影響了。

《續高僧傳》卷 12〈智琚傳〉

及坦將逝，以五部大經，一時付屬，既蒙遺累，即而演之，聲價載隆，玄素攸仰。<sup>83</sup>

這篇傳記中則明言智琚先隨坦師，再追隨其他的論師，因為當時這些法師都是只通一部分的經論，所以智琚就隨學多師，以廣經論，而其師也未阻止過，最後在其第一位老師去世之前，把講席指定傳給智琚，智琚才據此講師而開講所學，這裡所謂的付法即指講席上的講演之權。

《續高僧傳》卷 12〈慧隆傳〉云：

及梁運蕩覆，避世順時，雖屬彫荒，學功靡棄，彭城寺內，引化如流。陳氏禦曆，重闡玄蹤。僧正暉公，道門德望，於茲寺內，結肆開筵，義侶玄徒四方云萃。隆當入室，獨冠群英，既解慧超挺，命令敷述。及暉將化遺旨，法筵是繼，誠當嘉旨。<sup>84</sup>

這篇傳記旨是說慧隆在暉公之下由於見解超群，所以博得暉公的信任，使其敷述暉公的講義，以致於在暉公去世之前，已指定由慧隆接替暉公的法席開講。

此外，也有指定繼承人以接替自己的法筵的例子，這最接近後來宗派法脈相續之意，如《續高僧傳》卷 15〈法敏傳〉云：

入茅山，聽明法師三論，明即興皇之遺屬也。初朗公將化，通召門人，言在後事，令自舉處，皆不衷意，以所舉者並門學有聲，言令自屬，朗曰：如吾所舉乃明公乎！徒侶將千，名明非一，皆曰：義旨所擬，未知何者明耶？朗曰：吾坐之東柱下明也。明居此席不移八載，口無談述，身無妄涉，眾目癡明，既有此告，莫不迴惑，私議法師他力扶矣。朗曰：吾舉明公，必駭眾意，法教無私，不容瑕隱，命就法座，對眾敘之，明性謙退，泣涕固讓，朗曰：明公來，吾意決矣，為靜眾口，聊舉其致，命少年捧就傳座，告曰：大眾聽，今問論中，十科深義，初未曾言，而明已解，可一一敘之，既敘之後，大眾恆伏，皆慚謝於輕蔑矣。即日辭朗，領門人入茅山終身不出，常弘此論，故興皇之宗或舉山門之致者是也。<sup>85</sup>

這一篇傳記有一部份在講道明法師受興皇法朗器重之意，然而道明一講伏眾之後，隨即辭法朗而入山去了，後人以吉藏接法朗之法脈，觀之，這時其實尚無接續老師法脈的觀念，或者說法朗所重視者為道明法師，而非吉藏法師。

《續高僧傳》卷 9〈靈裕傳〉云：

<sup>82</sup> 《全唐文》卷 918，頁 9564。

<sup>83</sup> 大正藏冊 50，頁 521a。

<sup>84</sup> 大正藏冊 50，頁 515b。

<sup>85</sup> 大正藏冊 50，頁 538b。

又凡授法意專行用，有返斯趣者，告曰，原聖人垂教教被行人，人既不行，還同不學，有違者驅出，斯又重法成人者也，觀裕安民，陶神二論，**意在傳燈**，惠流民品，篤識高行此焉攸屬。<sup>86</sup>

此處所言的「意在傳燈」是指成爲法師之後弘揚佛法，以惠流民品，又是指成爲義學論師而言。

《續高僧傳》卷 15〈僧辯傳〉云：

四時講解以爲恒任，大業之始，榮唱轉高，爰下敕旨入大禪定，相尋講肆，成濟極多，唐運初興，遐邇清晏，四遠投造，增倍於前，**每席傳燈**，播揚非一。<sup>87</sup>

這裡所說的「每席傳燈」當然是指開講之時詮釋義解之學而言，這是明確地以講經說法爲傳佛之法燈。

《續高僧傳》卷 18〈僧淵傳〉云：

因循兩載，備探幽致，又詣衛州淋落泉詢禪師所，朝授夕悟，經歷歲餘，於詢所得略貫終始，禪侶三百嗟詠聲馳，詢摩其頂，**堪傳燈法**，令往山西，啟諸未悟。<sup>88</sup>

這裡所謂的「堪傳燈法」明顯是指僧淵的學問已成，所以才堪任講座傳佛法燈之意。

《續高僧傳》卷 22〈慧旻傳〉云：

然光初稟定宗，後師法律軌儀，大聖徽猷具焉，所以世美斯人，行解相冠，誠有徒矣，有雲、暉、願三宗律師，躡踵傳燈，各題聲教。<sup>89</sup>

所謂的「躡踵傳燈」顯指相繼講學之意。

《續高僧傳》卷 11〈吉藏傳〉云：

隋定百越遂東遊秦望，止泊嘉祥，如常敷引，禹穴成市，問道千餘，**志存傳燈**，法輪相繼。<sup>90</sup>

這裡的「志存傳燈」是指志在傳揚佛法而言，並未特意指明是要傳揚其師興皇法朗三論之學而言。

從以上的資料來看，唐代中葉之前，僧侶對於傳燈的觀念在於弘揚佛法，張揚佛教的勢力，而佛法是屬於共同的理念，這之中並未有專門闡揚某一特定僧侶思想之意，所以僧侶透過學習及疏抄，期能介紹佛法予世俗之人，重點在於佛法本身，而非祖師個人的特定思想。

就義學論師的成長過程而言，論師是多方廣博學習，學門之間是來去自由的，在這種風潮下，是很難以某位知名論師而凝聚成一宗派的團體，遑論所謂特定的教規及特定的儀式呢？

<sup>86</sup>大正藏冊 50，頁 495b。

<sup>87</sup>大正藏冊 50，頁 540b。

<sup>88</sup>大正藏冊 50，頁 574b。

<sup>89</sup>大正藏冊 50，頁 619c。

<sup>90</sup>大正藏冊 50，頁 514a。



## 第四節 「宗」的概念

由六朝進至隋唐之時，的確在政治及社會條件上皆有了明顯的改變，佛教團體的確也獲得絕大的利益，一些所謂的高僧與政治的關係也是得密切的，但這些都無法證實與宗派的發生有必然的關係，

宗派的發生其重點在於祖統的建立與意識型態的對立，而這些都是陸續發生在唐中葉之後的事，而祖統的建立甚至是已到了唐代末期已後。

對於「宗」字的用法而言，在佛經中已有所謂的「宗」的用法，然而這是指對經典經義的詮釋而言的「宗」，在六朝甚或隋唐的判教中，「宗」的使用也是很頻繁的，然而這種「宗」的定義是一些相同論點的經典，將其歸納為某一「宗」，這仍是就經論要旨而言，與後世所謂的「宗派」之義是相當不同的，有無可能從判教定義下的「宗」發展成為宗派之「宗」呢？這在前面數章的討論中應可說明，判教下的「宗」與後世所謂宗派的「宗」是不相同的。

在佛典中自有教說與宗說這二個名詞，教說指的是佛、菩薩所說的教誨，而宗說是指佛經之宗旨，這二個用法的定義對六朝與隋唐僧侶而言是很清楚的，因此在六朝所進行的判教中，便以「宗」來歸納經論的要義，這即是所謂的「因緣宗」、「假名宗」、「法界宗」、「真宗」等名目，這是泛指體系相近的經論。而在隋唐之時便出現了所謂的「華嚴宗」、「法華宗」、「律宗」等，這是指《華嚴經》之宗要、《法華經》之宗要、《四分律》之宗要，另也出現了「禪宗」、「三論宗」等，這是指奉《禪法要》為修行之要的僧侶與討論三論宗要者，這個用法，對隋唐僧侶而言也是很清楚的。

淨影寺慧遠(523-592)對「宗」字始有明確地界定，云：「所言宗者，釋有兩義，一對法辨宗，法門無量，宗要在斯，故說為宗，二對教辨宗，教別雖眾，宗歸顯於世界等，故名為宗。<sup>91</sup>」又窺基(632-682)在其著作《大乘法苑義林章》中，亦云：「夫論宗者，崇尊主義，聖教所崇所尊所主名為宗故，且如外道內道小乘大乘，崇尊主法，各各有異，說為宗別。<sup>92</sup>」隋唐的論師皆熟悉這種用法的區別。

日本學者中村元認為「宗」字的定義化代表著所屬教派的獨一無二性，本宗的教學系統可含攝其他各宗派的教學，這即是由教派進至宗派的過程<sup>93</sup>。但即使慧遠或窺基把「宗」字用法定義化，這仍是僅限於判教所用之「宗」，進行判教時是把各類相同宗旨的經論歸於同一「宗」下，並進而得出高下淺深的排列，當然各家會以自己所學的經論為最高圓的經教，但並無企圖去含攝其他平等高圓的經教，反而是以包容其他各家為主，這在隋唐的判教即已呈現這種現象了。

那麼這個用法何時轉為學派之意呢，恐怕最快也在北宋中葉之後的事了，因

<sup>91</sup>大正藏冊 44，509c。

<sup>92</sup>大正藏冊 45，249c。

<sup>93</sup> 中村元著，余萬居譯，《中國佛教發展史》上冊，臺北：天華出版社，1984，頁 247。

為從五代至北宋初之時，宗說與教說的討論還常常出現在禪僧的燈錄中，但在禪宗盛行之後，因門庭提倡之風的不同，而出現了所謂的「五家七宗」，學派之間常有互相攻擊之事，這裡，宗之用法始成為學派之意。

### 一、「宗」字用法的多義性

「宗」字的用法本就有多義性，或指佛陀的教誨，或指經論之奧義，或指學派所崇奉之根本道理，作為宗派意的「宗」則是更後來發展出來的用法<sup>94</sup>，宗字既有多此豐富的用法，單憑隋唐之時看到判教之宗與學派之宗，就認定隋唐為宗派佛教時期，這是很危險的。

按劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷3云：

佛告大慧，一切聲聞、緣覺、菩薩有二種通相，謂宗通及說通，大慧，宗通者，謂緣自得勝進相，遠離言說文字妄想，趣無漏界自覺地自相，遠離一切虛妄覺想，降伏一切外道眾魔，緣自覺趣光明暉發，是名宗通相，云何說通相，謂說九部種種教法，離異不異有無等相，以巧方便隨順眾生，如應說法令得度脫，是名說通相，大慧，汝及餘菩薩應當修學。<sup>95</sup>

所謂的宗通及說通即通宗及教說之意，通宗意謂著了解大乘奧旨之菩薩道，而教通即指善言方便巧說令眾生得度，宗通及教說的用法唐宋僧侶是很清楚的。又《中阿含經》云：

拘薩羅王波斯匿語末利皇后曰：聞師宗說，弟子必同，沙門瞿曇是汝師，故作如是說，汝是彼弟子，故作如是說。<sup>96</sup>

是宗說即佛所說的大乘教義。

宗有學派說法之義，如《阿毘達磨俱舍論》卷2云：

如世尊說，方域言詞不應堅執，世俗名想不應固求，然迦濕彌羅國毘婆沙宗說眼能見、耳能聞、鼻能嗅、舌能嘗、身能覺、意能了。<sup>97</sup>

毘婆沙宗即是說一切有部，為部派佛教之一，可見宗字亦指學派或學說而言。

《蘇婆呼童子請問經》卷中云：

復次蘇婆呼童子，餘外宗說，有十種法真言得成，所謂行人、真言、伴侶，所成就物，精勤、處所淨地、時節、本尊、財物，具此十法真言得成，又

<sup>94</sup>川田熊太郎，《仏教と哲學》，京都：平樂寺，1957，頁25-68。對宗與教的意義及其結合過程有詳細的說明。

<sup>95</sup>大正藏冊16，頁199b。

<sup>96</sup>大正藏冊1，頁801a。

<sup>97</sup>大正藏冊29，頁11b。

餘宗說，具三種法，真言得成，謂真言行人伴侶。<sup>98</sup>

所謂的毘婆沙宗或餘宗所說，皆指當時在印度的各種學派而言，既有佛教派下的學派或六師外道等皆可稱為宗。

宗又為玄言談論之義，六朝之時，盛言玄言清談，般若之學與清談相結合，以致於談論般若空義者有所謂的六家七宗之說，唐·元康《肇論疏》云：

宋莊嚴寺釋曇濟，作六家七宗論，論有六家，分成七宗，第一本無宗，第二本無異宗，第三即色宗，第四識含宗，第五幻化宗，第六心無宗，第七緣會宗，本有六家，第一家分為二宗，故成七宗也。<sup>99</sup>

七宗之說是對般若空義的詮釋不同所致，又《高僧傳》卷8云「時汝南周顒又作三宗論」<sup>100</sup>，三宗則是指三論之學，因此這裡所謂的宗皆指一種理論或學說而言，並不是所謂的宗派之義。

判教時所使用的「宗」是融攝體系相近的經論，逐漸地也出現專指某一部經論思想的使用法，如僧傳中所見的律宗、法華宗、賢首宗等亦皆如此。

《高僧傳》卷7〈慧觀傳〉云：

時人稱之曰，通情則生融上首，精難則觀肇第一，迺著〈法華宗要序〉以簡什。<sup>101</sup>

〈法華宗要序〉顯然是指一篇文章之名<sup>102</sup>，且是對於《法華經》的宗旨作一簡要的論述，這並非指宗派之意。又《高僧傳》卷8〈僧印〉云：

後進往廬山，從慧龍諮受《法華》，龍亦當世著名，播於法華宗旨。<sup>103</sup>

這裡的法華宗旨都是指《法華經》的要旨而言，從未指稱宗派之意者，而且對於僧傳中舉稱「法華宗」者，皆與後世所謂的「法華宗」的法脈表者無關。

除了法華宗一詞是如此用法之外，另有對於其他名稱者，如《續高僧傳》卷20〈世瑜傳〉云：

夢有四龍來入心眼，既覺大悟三論宗旨，遂往靈睿法師講下。<sup>104</sup>

此處之三論宗是顯指三論之宗要而言，非指宗派的三論宗。又吉藏《大乘玄論》云：

第二辨三論宗旨有異，若是中論以智諦為宗，百論以諦智為旨，十二門大望同於中論也，中論以二諦為宗者，發初即唱不生不滅不常不斷，即是二

<sup>98</sup> 大正藏冊 18，頁 725c。

<sup>99</sup> 大正藏冊 45，163a。

<sup>100</sup> 大正藏冊 50，頁 376a。

<sup>101</sup> 大正藏冊 50，頁 386b。

<sup>102</sup> 這篇文章收於僧祐《出三藏記集》卷8。

<sup>103</sup> 大正藏冊 50，頁 380b。

<sup>104</sup> 大正藏冊 50，頁 595a。

諦。<sup>105</sup>

吉藏被後人列為三論宗的祖師之一，其地位之重要性自不言可喻，但其著作中所提到的三論宗，顯然是指《中論》、《百論》、《十二門論》等三論的宗要而言，並非指宗派意的三論宗<sup>106</sup>。

在唐初，在宗的用法上，我們是可以找到與後世宗派之「宗」的相同的名詞，例如律宗、禪宗等，這些名詞雖與宗派之宗相同，但其用法卻與後世所謂的宗派不同，只是由於名稱的相同，遂使人認為這就是宗派出現在唐初了。

以律宗這一詞的出現而言，恐怕是最早的，例如：《續高僧傳》卷 21〈曇隱傳〉云：

時有持律沙門道樂者，行解相兼，物望同美，氣調宏逸，或擬連衡，故鄴中語曰：律宗明略，唯有隱、樂，其為世重如此。<sup>107</sup>

曇隱是北魏時候之人，年代是與梁武帝時期相近，不管怎麼說，這仍是六朝時期，照一般的佛教史而言，仍未進入宗派佛教時期，但在這裡已出現「律宗」一詞了。

又在六朝之時已使用律宗這個用法在曇隱傳而言並不是孤例，《續高僧傳》卷 21〈道成傳〉云：

以戒律旁義有會他部者，乃重聽《大論》、《毘曇》，開沃津奧，又以心使未靜，就諸禪林學調順法，年踰十臘，方歸律宗，四遠望風，堂盈千計，時為榮大也。<sup>108</sup>

又《續高僧傳》卷 21〈智首傳〉云：

智首律師德光榮問於京者，寔資成贊能扇芳風，自見令達，罕能推挹如此人矣，故使唐運搜舉，歲拔賢良，多是律宗，實由琬之篤課也。<sup>109</sup>

這是唐太宗時之僧侶，也使用到了律宗一詞。

又《續高僧傳》卷 22〈慧進傳〉云：

隨師南北，或山或世，遊採經論，用禪律宗，略計前後，四分一宗百二十遍，并覆尋讀，強三百遍，自有同塵，專志累功，罕儔其匹。<sup>110</sup>

<sup>105</sup>大正藏冊 45，頁 70b。

<sup>106</sup>這種用法在唐人著作隨處可見，如隋碩法師《三論遊意義》云「第二明三論宗教不同者，若是中論以二諦為宗，若是百論以二智為宗，十二門論前後兩出，一云中論以二諦為宗，又云以境智為宗也，中論以二諦為宗者，諸佛說法常依二諦，但龍樹與外人，同學佛二諦有其得失，外人學佛二諦，成斷常生滅來出一異也，龍樹了佛二諦不生不滅乃至無來無去，所以捨初章即牒八不，八不即是二諦，是故以二諦為宗，若是百論面折外道，使故九十六種理屈辭窮故，歎此二智有閑邪顯正之功故，以二智為宗百論宗也」（大正藏冊 45，頁 117c）意見及用法大同於吉藏。

<sup>107</sup>大正藏冊 50，頁 608c。

<sup>108</sup>大正藏冊 50，頁 611b。

<sup>109</sup>大正藏冊 50，頁 617c。

<sup>110</sup>大正藏冊 50，頁 619a。

這是隋唐之際，專業律學者，而所學乃在「用禪律宗」，這並不是宗派之義。又同卷〈道亮傳〉云：

歸依慧瓚，念定為務，旁慕律宗，有嚴律師者，德範可歸，便從受業，因居無量壽寺焉，即嚴之所住也，自爾專攻四分無忘日夕。<sup>111</sup>

這是禪、律同修者，而顯然是從禪修之業又旁修律學，而這裡的律學則稱之為律宗，可見律宗一詞是律學的通稱而非宗派之義。

又《續高僧傳》卷 20〈曇榮傳〉云：

因靈裕法師講《華嚴經》，試往聽之，便悟宏範，略其詮致，乃投裕焉，裕神厲氣清，觀榮勤攝，遂即度之，及受具後，專業律宗，經餘六載。<sup>112</sup>

專業「律宗」當然是專業律學而言。又《續高僧傳》卷 15〈惠光傳〉云：

光初學律宗，晚通理教，郁郁兼美，能振其芳。<sup>113</sup>

對於惠光（慧光）律師的「初學律宗」即是學習《四分律》而言。以上這是由唐代的道宣律師所記的闡揚律宗的律師，這用法並無宗派之意，而是律學，道宣已被後人稱之律宗之祖，這律宗即是宗派之意，但可見的是在道宣此時並未有宗派之意的律宗出現，否則其用法當得明確。

再來看在宋代之時寫的僧傳，如何介紹道宣之後的律學呢？

《宋高僧傳卷》卷 14〈道宣傳〉云：

至懿宗咸通十年，左右街僧令霄玄暢等上表乞追贈，其年十月敕諡曰澄照，塔曰淨光，先所居久在終南，故號南山律宗焉。<sup>114</sup>

這裡所謂的「南山律宗」是依宋人的觀念及用法，這是宗派之意。又同上第 16〈允文〉云：

是夏即就中京攻相部律宗，并《中觀論》，補衣分衛，寒燠四周，既扣義門，必入師室，玄樞律範，尤見精微。<sup>115</sup>

又同書卷 15〈懷素傳〉云：

撰開《四分律宗記》十卷，宗依根本一切有部《大毘婆沙》、《俱舍》等論。

<sup>116</sup>

又卷 15〈靈澈傳〉云：

<sup>111</sup>大正藏冊 50，頁 619b。

<sup>112</sup>大正藏冊 50，頁 589a。

<sup>113</sup>大正藏冊 50，頁 548c。

<sup>114</sup>大正藏冊 50，頁 791b。

<sup>115</sup>大正藏冊 50，頁 808c。

<sup>116</sup>大正藏冊 50，頁 804c。

復著《律宗引源》二十一卷，為緇流所歸。<sup>117</sup>

從《續高僧傳》與《宋高僧傳》中對「律宗」一詞的用法之不同，可以看出唐宋對這一詞語的定義是不同的，在《續高僧傳》中對「律宗」一詞僅指律學研究而言，即對「律」之宗義的探討，為此之故，道宣對在六朝之時的律學即已使用「律宗」這一詞語了。而《宋高僧傳》對「律宗」一詞的用法則很明確地專指宗派之定義，從這裡可以看出，宗派義的「律宗」一詞是出現在宋朝。而所謂律宗的九祖傳承也是到了北宋釋道詢時始作〈南山律宗祖承圖錄〉<sup>118</sup>，因此宗派意義律宗是到了北宋才成立的，這也是由後往上追溯的。

另一個詞組則是「禪宗」，「禪宗」這一詞語最先出現在什麼時候呢？《續高僧傳》卷 20 云：

向若纔割世網，始預法門，博聽論經，明閑慧戒，然後歸神攝慮，憑准聖言，動則隨戒策，修靜則不忘前智，固當人法兩鏡，真俗四依，達智未知，寧存妄識，如斯習定，非智不禪，則衡嶺台崖扇其風也。復有相迷同好，聚結山門，持犯蒙然，動掛形網，運斤運刃，無避種生，炊爨飲噉，寧慚宿觸。或有立性剛猛，志尚下流，善友莫尋，正經罕讀，瞥聞一句，即謂司南，唱言五住久傾，十地將滿，法性早見，佛智已明，此並約境住心，妄言澄靜，還緣心住，附相轉心，不覺心移，故懷虛託，生心念淨，豈得會真。故經陳心相，飄鼓不停，蛇舌燈焰，住山流水，念念生滅，變變常新，不識亂念，翻懷見網，**相命禪宗，未閑禪字**，如斯般輩，其量甚多。致使講徒例輕此類，故世諺曰，**無知之叟，義指禪師**。<sup>119</sup>

這裡敘述到二種不同的禪修僧侶的行為，一種是由衡嶺台崖所推行定慧雙修的作法，所謂衡嶺台崖即是指天台智顛所推行的修行之法，另一種則是由少數同好聚集山嶺，自行種植，自行炊爨營生的修行者，這些人自稱為「禪宗」對於這一批的修行者，道宣顯然是評價不高，主要是這些人對於經典甚少著力，因此被稱之為「無知之叟」，指的就是這批禪師。

在《續高僧傳》卷 11〈保恭傳〉云：

陳至德初，攝山慧布，北鄴初還，欲開禪府，苦相邀請，建立清徒，恭揖布慧聲，便之此任，樹立綱位，引接**禪宗**，故得栖霞一寺，道風不墜，至今稱之，詠歌不絕。<sup>120</sup>

攝山慧布（518～587）法師為攝山僧詮弟子<sup>121</sup>，在當時有極高的聲望，而且是以

<sup>117</sup>大正藏冊 50，頁 802b。

<sup>118</sup> 這個圖收於道詢《芝園遺編》卷下，卅字續藏經第 105 冊。

<sup>119</sup> 大正藏冊 20，頁 597b。

<sup>120</sup> 大正藏冊 50，頁 521c。

<sup>121</sup> 僧詮籍貫生卒不詳，在梁武帝天監年間於攝山止觀寺闡弘三論及止觀之學，弟子有法朗、慧布、智辯、慧勇四僧，號僧詮四友，法朗即嘉祥吉藏之師，於南朝末年之時，僧詮門下的三論之學興盛一時。

三論學著名，但看開他開禪府，保恭協助慧布而接引禪宗，禪宗一詞的用法顯然是指習禪者而言。

即使在道宣之後，在相關的文人敘述中雖有談到達摩一系的發展，但尚未直接用「禪宗」這一詞組是在唐代的一般用法，「禪宗」一詞通常是指習禪者，而這是通稱，尚未專指宗派而言。

又華嚴宗的用法亦復如是，如法藏《華嚴策林》卷1云：

夫華嚴宗旨，其義不一，究其了說，總明因果二門，因即普賢行願，果即舍那業用，此諸界為體，緣起為用，體用全收，圓通一際。<sup>122</sup>

這種用法在北宋之時的義學僧侶仍如此使用，例如北宋·長水子璿法師《起信論疏筆削記》卷3云：

義中可尊、可重、可崇尚者，故名為宗，歸嚮往詣故名為趣，當部等者，如法華宗一乘，涅槃宗佛性，華嚴宗法界，維摩宗不思議解脫等，然宗有多種，若約立敵相對，以明宗者，即語之所表曰宗，此則但取一期所論之義，如言聲是有法定無常為宗等，若約修習行人以明宗者，即心之所尚曰宗，如各隨所習經律論等。今明一部所崇尚者，為尊為主，目之為宗。<sup>123</sup>

這即是說《法華經》以一乘為宗，《華嚴經》以法界為宗，而《維摩經》則是以不思議解脫為宗，這種用法仍未脫六朝判教是以經論宗要歸納經論之意。既不與宗派有關，皆是指稱經論宗要之意，這種用法直至北宋之時仍是慣用者。

## 二、宋代才大量出現宗派的用法

隋唐時期的各種「宗」的用法到了宋代明確轉為宗派之意，如「禪宗」就專指達摩一系的宗派了。如《宋高僧傳》卷第6〈惟慤傳〉云：

嗜學服勤，必無倦色，乃辭涓陽，尋師隸業。或經筵首席，或論集前驅，或參問禪宗，或附麗律匠，其志淵曠欲皆吞納之。<sup>124</sup>

惟慤並不以禪修為專業，但其所參訪的學人中，已有禪宗這一科目了，這裡的禪宗並不是泛指以禪定為業的禪和尚，而是確指慧能所衍的宗派了。

在釋贊寧的《宋高僧傳》中對於宗的用法全稱為宗派之意，再也不使用經論宗要之意了，這實是一種轉變的契機吧。如《宋高僧傳》卷8〈法持傳〉云：

時黃梅謝緣去世，謂弟子玄曠曰：後傳吾法者可有十人，金陵法持即其一也。是知兩處禪宗重代相襲，後以法眼付門人智威。<sup>125</sup>

<sup>122</sup>大正藏，冊45，頁597a。

<sup>123</sup>大正藏冊44，頁312a。

<sup>124</sup>大正藏冊50，頁738b。

<sup>125</sup>大正藏冊50，頁757c。

法持即牛頭宗一系的禪僧，這句話是以黃梅弘忍之後，慧能與法持分別在兩地傳法，所以說是「兩處禪宗」。又《宋高僧傳》卷8〈神秀傳〉云：

昔魏末有天竺沙門達磨者，得禪宗妙法，自釋迦佛相傳授，以衣鉢為記，世相傳付，航海而來，梁武帝問以有為之事，達磨貴傳逕門心要，機教相乖若水投石，乃之魏隱於嵩丘少林寺，尋卒，其年魏使宋云於蔥嶺見之，門徒發其塚，但有衣履而已，以法付慧可，可付粲，粲付道信，信付忍，忍與信俱住東山，故謂其法為東山法門。<sup>126</sup>

同書卷10〈道一傳〉云：

以鍾陵之壤巨鎮奧區，政有易柱之絃，人同湊轂，禪宗戾止降祥則多順而無違。<sup>127</sup>

同書卷10〈道悟傳〉云：

裴公理冥意會投誠歸命既見仁者我心則降，如熱得濯，躁憤冰散，自是禪宗之盛無如此者。<sup>128</sup>

同書卷10〈懷海傳〉云：

天下禪宗如風偃草，禪門獨行由海之始也。<sup>129</sup>

這都是顯著的例子。

最早使用天台宗作為宗派之意的恐怕是日本入唐僧，因為圓仁大師入唐之時，即自稱為入唐天台宗僧，而圓仁則是最澄的後輩，最澄當初入唐之時，即從荆溪湛然弟子道邃法師之處得益頗多，也從台州國清寺請去大量的智顛及湛然的著疏，這是唐高宗時代的事，最澄回日本之後才建立起日本的天台宗這一派別，因此圓仁在會昌法難之前入唐，其自稱即是日本天台宗僧，而比這稍早的圭峰宗密禪師在稱述天台之學時，只使用「天台教」這一語詞。

入宋之後，天台宗這一專指宗派的用法就大量出現，而其用法即特指智顛至湛然這一法脈而言。而其常用法有天台宗學或天台宗教等語詞，如《宋高僧傳》卷6〈智威傳〉云：

釋智威，姓蔣氏縉雲人也，穎脫塵蒙心遊物表，少事師于軒轅氏鍊丹山，聞天台宗教盛，遂負笈往沃洲石城寺，親灌頂禪師求請心要。<sup>130</sup>

同書卷27〈含光傳〉則說

時天台宗學湛然，解了禪觀，深得智者膏腴，嘗與江淮僧四十餘人入清涼

<sup>126</sup>大正藏冊50，756a。

<sup>127</sup>大正藏冊50，頁766b。

<sup>128</sup>大正藏冊50，頁769c。

<sup>129</sup>大正藏冊50，頁771a。

<sup>130</sup>大正藏冊50，頁739a。



境界，湛然與光相見，問西域傳法之事。<sup>131</sup>

一則說天台宗教，一則說天台宗學，這樣的用法有時專指宗派義，有時則泛指天台學說之意，然而宗派意則自五代始起。<sup>132</sup>

再以華嚴宗一名為例，最早使用華嚴宗一詞的為清涼澄觀法師，但也是指華嚴學的要旨而言，並不是指宗派之意。

我們之所以視隋唐為宗派佛教時期，大抵為這些名詞所混淆，而隋唐之時的義學探討的確也集中在幾位知名的宗師之下，經義的探討也集中在幾部特定的學門，如華嚴經、法華經及唯識系列的經典，至於六朝之時盛行一時的般若經、涅槃經及成實論等，雖非無人研究，但已非隋唐之時，這些宗師詮釋經義的重點所在。這是長達三百多年的吸收印度佛教的結果，從形式上來看，似乎有宗派的影子，但是隋唐之時的僧侶在使用諸如律宗、禪宗、密宗時，其用法及指涉的對象，與宗派佛教是不同的。

由上的分析看來，宗字的用法本具多義性，在不同的時空下所指涉的對象是不同的，並慢慢地添加新的含義，而界定為宗派之義的「宗」卻是直至宋代以後才出現，我們可以看與宗派名稱相同的名詞固然已出現在隋唐之時，但彼時皆作經典宗旨之意，與宗派之稱是無關的。因之，用後人對宗派的理解來討論隋唐佛教，既已不合史實，所下的論斷也常糾葛不清。

<sup>131</sup>大正藏冊 50，頁 879b。

<sup>132</sup>有關於天台宗一詞的出現，使用得最頻繁的是《宋高僧傳》，而在《續高僧傳》中卻是無此用法的，除了以上所舉之例外，再舉《宋高僧傳》一例，卷 29〈唐越州大禹寺神迴傳〉云「釋神迴，未詳何許人也，幼入法流齊莊自任，節高行峭不惡而嚴，晚年慕稱心寺大義律師，同習三觀於天台宗，得旨於左溪禪師，即寶應年中也，加以辭筆宏瞻華藻紛紜，為朗師真影讚法華經文句序，冠絕于時為世所貴，不詳厥終焉。」大正藏冊 50，頁 890C。

## 第三章 唐代義學發展的趨勢

如果唐代的佛教發展果真已是以宗派為特色的話，那麼隋唐僧侶的表現應與六朝僧侶有明顯不同的地方，比如說在投師求學這一項上，隋唐僧侶應更集中在幾位大師之下，或者說在投師的過程上比較專一，這樣才能凝聚向心力，其次，僧侶對於經教的研究應與宗派的發展呈對應的關係，也就是說應集中在《華嚴經》或《法華經》之下，甚而這些僧侶應有更強的歸屬感，自認為屬某一宗派，僧團間的移動應減少才對。此外，唐朝義學流派之間也有判教的論爭，我們應很容易看出入主出奴的學派之爭—如果這的確是個宗派佛教的時代的話。

對於這些的對比理應在僧傳資料中呈現，而目前所能掌握的主要資料便是《續高僧傳》及《宋高僧傳》，此外《全唐文》也有近百多篇的僧侶傳記可供參考，以及大正藏中有關唐人的經疏等，如今就根據這些資料整理分析如下：

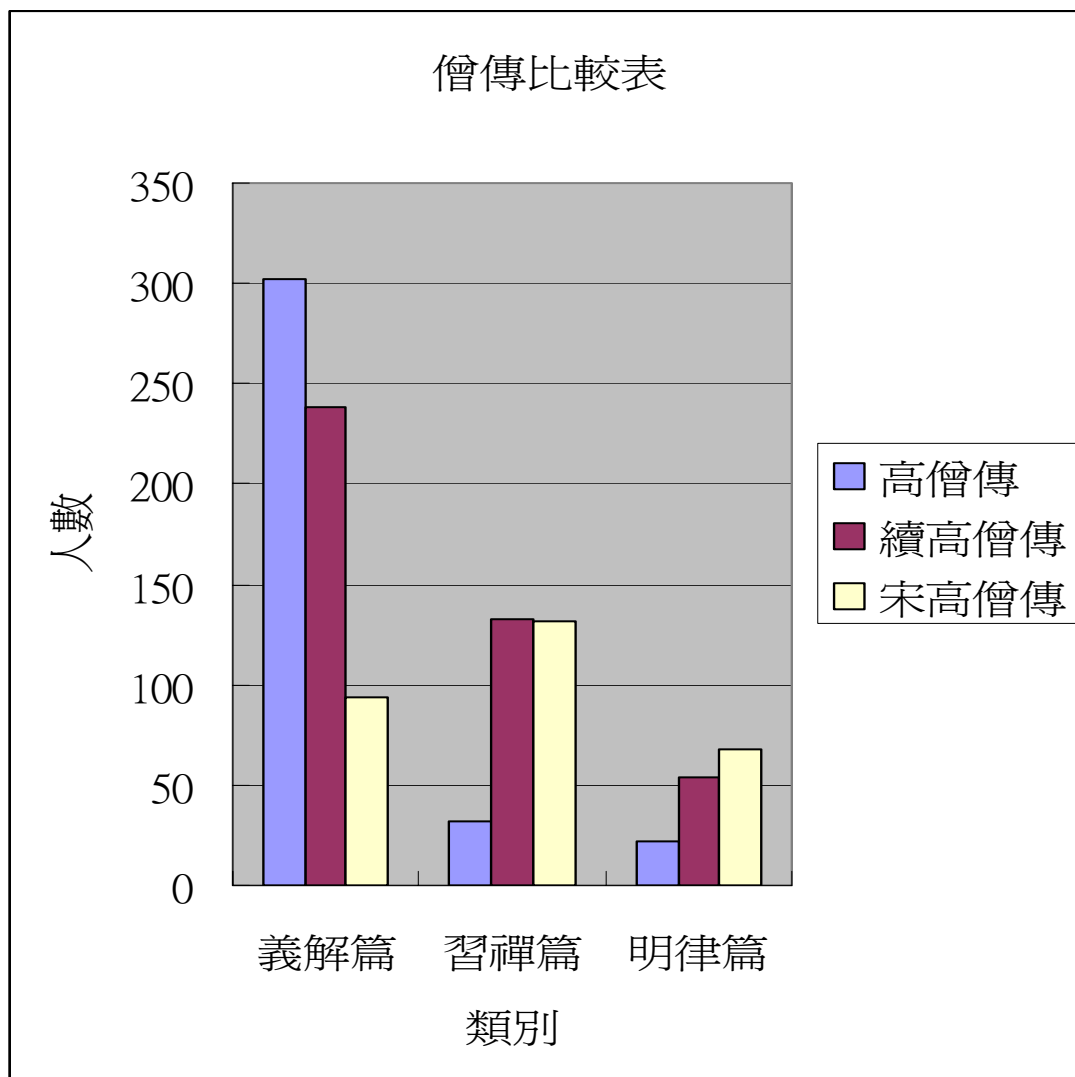
### 第一節 自由的學風

從六朝至唐代中葉之間，在僧傳的資料中是以義學論師為主，這當然有其時代背景，帝王的尊崇、法會義筵的林立，皆促使義學的研究為世所重<sup>1</sup>。如果把僧團當成一特定的團體，在這僧團中無疑以成為義學論師的成就是大部份僧侶所欲追求的。下面是以禪教律三個主要僧群的人數變化做一個簡表：

僧傳	義解篇	習禪篇	明律篇
高僧傳	302	32	22
續高僧傳	238	133	54
宋高僧傳	94	132	68

以上的人數是包括正傳及附見的總合，由上可以看出來在三部僧傳中，從事經論討論的義解論師這一是佔最主要的代表，這也符合從六朝至北宋初的佛教發展倚重的情形，而習禪這一群則可看出由六朝至隋唐之間人數的變化，代表著其在隋唐至宋之間活躍的情形。

<sup>1</sup>《續高僧傳》卷15云「梁高端拱御曆，膺奉護持，天監初年，捨邪歸正，遊心佛理，陶思幽微，於重雲殿千僧講眾，月建義筵，法化通洽，制五時論，轉四方等，注解涅槃，情用未愜，重申大品，發明奧義。當斯時也，天下無事，家國會昌，風化所覃，被于荒服，鍾山帝里，寶刹相臨。都邑名寺七百餘所，諮質文理往往而繁。」大正藏冊50，頁548b。帝王的提倡與政治相對的局面下，唯有論師才能在法會中一展長才，因而成名，這也促使僧侶往這條路發展了。



從六朝到隋唐之際的發展，中國僧侶在求師問學一事上是相當自由的，由於經論繁多，即使一些有名的義學僧侶通常也只能在其擅長的經論上發揮，因此僧侶在求學時，爲了能更了解佛學的義理，通常很少單純地從事一位師長，展轉多師是很常見的，這種情形下，很少有確定的師承關係，或者說當事人很少確認彼此的師承，更何況當新的經論盛行時，展轉相師的現象是很常見的。<sup>2</sup>

雖然從慧皎《高僧傳》開始分析僧侶求學過程是可以得到比較全面的印象，但我們既然是要以唐代宗派爲討論重點，那麼從最接近隋唐的僧傳《續高僧傳》開始應是比較合理的，而《續高僧傳》只記錄到唐高宗的年代，而接著的《宋高僧傳》則接續記到北宋初年，再加上未見於兩部僧傳中而存於《全唐文》中的僧侶，所以要討論隋唐僧侶的求學過程，參合《續高僧傳》、《宋高僧傳》、《全唐文》是比較合宜的。

<sup>2</sup> 印順法師即提到在隋唐之時並無明確的繼承制度，師資之間的法統繼承是傳說不一的，見印順《中國禪宗史》，臺北：正聞出版社，1994，頁 417。之所以傳說不一，其實是法統說是後起的觀念，隋唐之時僧侶在求師時，並未心存法統的觀念，當然是博求多師以助學問的增進，這是宋代以後的僧侶很難想像的。

統計僧傳中僧侶的求學過程，大概可以分爲幾種類型，底下依次分析。

### 一、遊學各講肆而成學者

講肆即講堂之意，提供論師開講佛經之處，講堂的地點有時在寺院中，有時在一般的街坊，從六朝開始就形成一種特殊的情形，帝室貴族可以開設講肆，延請知名的論師來開講的<sup>3</sup>，而知名的論師通常獲有貴族的支持，可以在重要的寺院中開講，開講則是公開的，不分黑白僧俗皆可旁聽<sup>4</sup>，甚至開放辯論討論，而僧侶則在底下作筆記疏抄，如果聽講的僧侶自覺有把握時，也可在外頭另立講壇開講，當然也開放辯論挑戰。從《高僧傳》的記錄看來，講肆的成立是非常自由的，只要是城市地區都有爲數不少的講肆，而南北京師地區據說在盛時講肆之多不下於萬所。

講肆之多，也造成一種特殊的現象，有僧侶即在各地的講肆中聽講成學的，不同地區的論師擅長不同的經論，所以遊聽講肆以廣聽各種經論的論師也不少，六朝義學僧侶極大多數是透過這種方式而成名的。例如《續高僧傳》卷3〈慧靜傳〉是「遊聽講肆、諮質碩疑。<sup>5</sup>」同書卷6〈僧遷傳〉是「遊談講肆、縱辯天垂。<sup>6</sup>」最後梁武帝禮爲家僧，同書卷11〈志念傳〉是「遊諸講肆，備探冲奧、務盡幽蹟。<sup>7</sup>」，這種遊講肆，博聽師匠而成名的例子比比皆是。

那麼隋唐之際，依此方法成名的僧侶到底多不多呢？《續高僧傳》卷11〈智梵傳〉云：

**遊學鄴都，師承《大論》、《十地》等文，並嘗味弘旨溫習真性，俊響遐逸，同侶歸宗。二十有三躬當師導，後策錫嶠，函通化京壤，綿歷二紀，利益弘多，結眾法筵，星羅帝里。<sup>8</sup>**

此處可以看出智梵出家後，但卻是遊學鄴都，這裡並未標出向何人問學，可見也是學無常師之例，僧傳也未指出其師承，然而在廿三歲左右就可開講經論於京師之地了。

又同書卷11〈善胄傳〉云：

**隋初，度北依遠法師，止于京邑，住淨影寺，聽徒千數，並鋒銳一期，而胄覆述豎義，神采秀發，偏師論難，妙通解語，遠制涅槃文疏，而胄意所未弘，乃命筆改張，剖成卷軸，鑿深義窟，利寶罔遺。遠聞告曰：知子**

<sup>3</sup>《高僧傳》卷8〈法瑗傳〉云「帝造湘宮新成，大開講肆，妙選英僧，勅請瑗充當法主，帝乃降蹕法筵，公卿會座，一時之盛觀者榮之。」，頁376c。

<sup>4</sup>《續高僧傳》卷8〈慧遠傳〉云「又以興善盛集，法會是繁，雖有揚化，終爲事約。乃選天門之南大街之右，東西衝要，遊聽不疲，因置寺焉，名爲淨影。」（大正藏冊50，頁491a），既云遊聽，那是任何人皆可來此聽講了。又《高僧傳》卷5〈竺法汰傳〉云「汰下都止瓦官寺，晉太宗簡文皇帝深相敬，重請講放光經，開題大會，帝親臨幸，王侯公卿莫不畢集，汰形解過人，流名四遠，開講之日，黑白觀聽，士女成群。」（大正藏冊50，頁354c）連僧俗及一般士女都可來觀看聽講，其自由度可想而知。而這種例子所在多有，在僧傳中俯拾即是。

<sup>5</sup>大正藏冊50，頁441c。

<sup>6</sup>大正藏冊50，頁475c。

<sup>7</sup>大正藏冊50，頁508b。

<sup>8</sup>大正藏冊50，頁511a。

思力無前，如何對吾改作，想更別圖可耶？胄曰：若待法師即世，方有修定，則胄之虛名終無實錄，遠乃從之。疏既究成，分宗匠世。<sup>9</sup>

善胄法師的例子更是從法會中聽講自學名，也未見其有何知名的師承，甚至可以更改淨影寺慧遠（523～592）法師的文疏，可見其學養甚佳，這可見僅依遊學聽講也可成名，未必需要投靠知名的論師。又同書卷 14〈道基傳〉傳云：

年甫十四，負帙遊于彭城，**博聽眾師，隨聞成德**，討論奧旨，則解悟言前<sup>10</sup>。

道基（？～637）也是一位博聽眾師，自學成德者，並不須依附在名師之下，自可成學。

入唐之後，這種風氣稍為減弱，這可能的解釋是義學的發展已告一段落，精通各家之學的名師集中在幾個大城市，僧侶比較不需要奔波於各講肆之間了。如梁肅（751?～793）〈越州開元寺律和尚塔銘并序〉云：

開元初，**西遊長安**，觀音亮律師見而奇之，授以毘尼之學，又依崇聖寺檀子法師學《俱舍》、《惟識》，從印度沙門善無畏受菩薩戒，探道觀奧，出類拔萃。<sup>11</sup>

梁肅已是唐中葉之人，而在敘述僧侶求學過程時，明顯可看出仍是遊學多師方能成學。又《宋高僧傳》卷 7〈恒超傳〉云：

梁乾化三年，往五臺山受木叉戒，**由是陟遐自邇，切問近思**，俄徵伐木之章，且狎或人之友，結契遠求名匠，阻兩河間，兵未罷路不通，南則梁祖，北則莊宗，抗衡於輕重之前，逐鹿在存亡之際，當是時也，超止於本州魏博并汾之間，學大小乘經律論。計七本。<sup>12</sup>

這已是五代之時了，求學之路仍是到處尋訪師友，學無常師，這即是從六朝至唐代之時，義學論師求學的實情，博求名師是一種常態。

## 二、明確轉學多師者

已上這些資料，這些高僧博求名師以求成名，而這些師匠的名字恐未能超過來求學的弟子，以致連名字也未能留下來，那麼在知名的論師之間的求學互動過程又是如何呢？底下舉幾個例子以資說明。

《續高僧傳》卷 9〈靈裕傳〉云：

投明、寶二禪師而出家焉，其人亦東川之標領也。既初染大法，敕令誦經，裕執卷而誓曰：我今將學必先要心，三藏微言定當窮旨，終無處中下之流，暨於儒釋兩教，遍須通曉也。年始弱冠，聞慧光律師英猷鄴下，即往歸稟，會已歿世纔經七日，獨嗟無遇，戒約何依？乃迴投憑師聽於《地論》，荏苒法席終于三年，二十有二方進具戒。還從明、寶二德求為

<sup>9</sup>大正藏冊 50，頁 519a。

<sup>10</sup>大正藏冊 50，頁 531a。

<sup>11</sup>《全唐文》卷 520，頁 5288。

<sup>12</sup>大正藏冊 50，頁 749b。

本師，乃皆辭曰，吾為汝緣吾非汝師，可往勝上所也。遂赴定州而受大戒，即誦《四分》《僧祇》二戒，自寫其文，八日之中書誦俱了，有定州刺史侯景，訪裕道行奏請度之，隸入公名，甚相器重。後南遊漳滏，於隱公所偏學四分，隨聞尋記五卷行之。又以《地論》初興，惠光開悟之元匠，流行弘導，道憑即光師之所親承，憑、光並有別傳。裕依憑法席，晨夜幽通，發奇剖新者，皆共推揖，有齊宣帝盛弘釋典，大統法上勢覆群英，學者望風嚮附，用津僥倖，唯裕仗節專貞，卓然不偶倫類，但慮未聞所聞，用為翹結耳。後上統深委高亮，欽而敬之，自此專業《華嚴》、《涅槃》、《地論》、律部，皆博尋舊解、穿鑿新異，唯《大集》、《般若》、《觀經》、《遺教》等疏，拔思胸襟、非師講授，又從安、遊、榮等三師聽《雜心》義，嵩、林二師學《成實論》，功將一紀、解貫二乘，綱領有存、皆備科舉，而精爽弘瞻、理相兼通。<sup>13</sup>

仔細觀看靈裕（518～605）法師的成名過程，先是投明、寶二位禪師出家，向道憑法師習《地論》之學達三年之久才授戒，雖然迴向明、寶二位禪師求為本師，不過明、寶二位禪師顯然不敢當此責任，反而是鼓勵他到處求學，又到了定州受大戒之後才隸入公名，算是一個合格的僧侶了，之後又向道憑、法上求學，又從安、遊、榮三位法師學《雜心》義，又向靖嵩、林法師二位法師學《成實論》，終於學成而成名。靈裕所從事的這幾位法師都素有才學，也就是說任一位法師都足以成為他的本師而無愧，但這些法師的法席都是任學僧來去自如，也未曾聽說要爭取弟子以求本學的發揚光大，這即是義學論師之間的互動過程吧。

我們再看另一個例子，即靈裕曾向之求學過的靖嵩法師的求學過程又是如何呢？《續高僧傳》卷十〈靖嵩傳〉云：

有大學寺融智法師，大齊國統法上之神足也，解貫眾師道光二藏，學徒五百負裘摩肩，常講《涅槃》及《地論》，嵩聞之乃投誠焉，北面從範，攻研數載，隨聞覆述，每擊奇致，於即學徒舉目相與推師。又以行要肇基，必先戒約，乃詣雲、暉二律師所，博求明誨，涉問二載，薄鏡宗條。唯有小乘未遑詳閱，遂從道猷、法誕二大論主，面受《成》、《雜》兩宗，諮諏幽奧纂習餘烈。<sup>14</sup>

看看靖嵩（537～614）成學的經過，何曾只求一師，他也是在眾多名師之間到處求學，靈裕既向靖嵩問學，也曾向法上問學，而靖嵩又曾向法上問學，這裡並未涉及何謂師門學派的問題，一位論師要成學成名，必得經過這樣的過程，何常師之有？

又《續高僧傳》卷13〈神照傳〉云：

年十二，投尉氏明智律師而出家焉，于時載揚律藏，學徒雲集，宇內初定，餼粒未充，照巡村邑，負糧周給，年經六祀，勞而無倦，供眾之暇，夜講《法華》、《勝鬘經》，雖久，人無知者，受其聽律，每發奇思，前學之流

<sup>13</sup> 大正藏冊 50，頁 495b。

<sup>14</sup> 大正藏冊 50，頁 501b。

驚其迴悟，又往鄴下休法師聽攝大乘論，一遍無遺，講散辭還，休送出寺，學門怪異，休顧曰，斯是河南一遍照也，後生領袖，爾其知之，又往許州空法師所聽《雜心論》，纔始八卷，為師疾而返，後因遂講之。<sup>15</sup>

這是一位投律師而出家者，想來其專長也是在於律學，但其卻可講解《法華經》與《勝鬘經》，這應是自修得來的，當亂平之後，又可往鄴下休法師之處聽講《攝大乘論》，也未聞其投在休法師之下，又往許州空法師之所聽講《雜心論》，雖未能聽畢，但已能開講了，可見其學在於自修聽講而得，而其所投之律師也未嘗禁止其到處聽學。

又《續高僧傳》卷13〈道傑傳〉

深自惟曰：經不云乎，寧願少聞，多解義味，**欲得通要，必俟博遊**。開皇十四年，往青州何記論師所，聽採《成實》，纔涉二年，功高四載。記顧曰，吾子形貌傀偉，請對有方，學淺而思遠，吾論其興矣，儻子存於始卒，吾當誨而不倦，無幾而記遷化。遂爾周流齊土，**時有樊寂、安、藝，並號哲人，從之受道，多識前令，又往倉冀魏、念二論師所，聽《毘曇論》，又於清河道向、汲郡洪該所，俱聽《成實》，始末四載，傾窮五聚**。<sup>16</sup>

這是一位頗有自覺的僧侶，知道「**欲得通要，必俟博遊**。」所以到處聽講，而後成爲一代義學高僧。

如果前面所舉的例子是隋唐之際的論師，或許入唐之後應有變化吧？底下就舉幾個唐代的僧侶成學的過程以資參考。

《宋高僧傳》卷5〈一行傳〉云：

因遇普寂禪師大行禪要，歸心者眾，乃悟世幻禮寂為師出家剃染，所誦經法無不精諷，寂師……**縱其遊學**，自是三學名師，罕不諮度，因往當陽，值僧真纂成《律藏序》，深達毘尼，然有陰陽讖緯之書，一皆詳究。尋訪算術，不下數千里，知名者往詢焉……又於金剛三藏學陀羅尼祕印，登前佛壇受法王寶，復同無畏三藏譯《毘盧遮那佛經》，開後佛國，其傳密藏必抵淵府也。<sup>17</sup>

按一行（683～727）禪師出身顯宦世家，家族、門第皆一時之選，投向普寂禪師，普寂禪師乃神秀禪師的高足，地位、勢力、學問皆是一方之雄，面對如此佳子弟，對普寂的聲望及勢力都有加乘的效果，但仍令一行多方參學，所參者有荊州當陽的惠貞禪師，這也是一位博才多藝的天台禪匠，又到天台學的本山國清寺學算學，又隨善無畏學新傳入的祕學，這諸位禪師、法師、論師皆是一方之雄，何曾見到師門法式的限制，所看到的反而是鼓勵弟子到處求學，這種胸襟是開放的。

再來看被推爲華嚴宗四祖的清涼澄觀法師的求學過程呢？《宋高僧傳》卷5〈澄觀傳〉云：

乾元中，依潤州棲霞寺醴律師學相部律，本州依曇一隸南山律，詣金陵玄璧法師傳關河三論，三論之盛于江表，觀之力也。大曆中，就瓦棺寺傳《起

<sup>15</sup>大正藏冊 50，頁 529a。

<sup>16</sup>大正藏冊 50，頁 529a。

<sup>17</sup>大正藏冊 50，頁 732c。

信》、《涅槃》，又於淮南法藏受海東《起信疏義》，卻復天竺說法師門，溫習《華嚴》大經，七年往剡溪，從成都慧量法師覆尋三論，十年就蘇州，從湛然法師習天台《止觀》、《法華》、《維摩》等經疏……又謁牛頭山忠師、徑山欽師、洛陽無名師，咨決南宗禪法，復見慧雲禪師了北宗玄理。<sup>18</sup>

這位被推為華嚴四祖的澄觀法師，其求學可說是極為精彩，幾乎當時的大師級的法師皆親自就學過，這些不同學派的師匠皆未曾見其有何師門派別之爭，最後澄觀決定以《華嚴經》為其弘法的重點，這些授學的師匠也未有任何意見，何嘗有何入主出奴之門派之爭呢？

對於傳揚慧能宗風的一代禪祖南嶽懷讓（677～744）禪師，其求學的過程據張正甫〈衡州般若寺觀音大師碑銘并序〉的介紹是這樣的：

以荆土律藏之微密也，大士智京在焉，攝衣從之，既進而儀法峻整，冠於等輩，以嵩嶽禪之泉海也，長安長老在焉，稽首咨之，既授記而身心自在，超出塵垢，厭離文字，思會宗元，周法界以冥搜，指曹溪而遐舉，能大師方宏法施，學者如歸，涉其藩閫者十一二焉。<sup>19</sup>

南嶽懷讓禪師與荷澤神會禪師、青原行思（？～740）禪師同一輩份，下開馬祖道一（709～788）禪師一脈，對於惠能的禪法的闡揚其功厥偉，但在成學之前也是到處求學的，《宋高僧傳》卷9〈懷讓傳〉云

詣荆南玉泉寺事恒景律師，便剃髮受，具歎曰：夫出家者為無為法，天上人間無有勝者，經之所謂出四衢道露地而坐也，時坦禪師乃勸讓往嵩丘觀安公，安啟發之，因入曹侯溪覲能公。<sup>20</sup>

是懷讓曾師事過恒景律師、嵩山道安禪師，最後才歸向惠能，這也是轉益多師之例，這裡不聞有何宗派之爭。

底下再看幾位不屬宗派的祖師，但仍是一方宗師的僧徒，其求學過程又是如何呢？裴休〈唐故左街僧錄內供奉三教談論引駕大德安國寺上座賜紫方袍大達法師元秘塔碑銘并序〉對大達（端甫）法師的介紹云：

始十歲依崇福寺道悟禪師為沙彌，十七正度為比丘，隸安國寺，具威儀於西明寺照律師，稟持犯於崇福寺昇律師，傳《唯識》大義於安國寺素法師，通《涅槃經》大旨於福林寺峯法師。<sup>21</sup>

這位高僧的頭銜很長，事實上也是當時頗受重視的僧侶，從自唐德宗之時奉召入宮始，又歷順宗、憲宗二朝，都受到朝廷的重視，連柳公權都為此文留下不朽的碑帖，而這位大達法師的求學經歷何嘗不是轉學多師而成名呢？

再來看衡山承遠（712～802）法師的求學經歷，柳宗元〈南嶽彌陀和尚碑并序〉這樣的介紹說：

公始學成都唐公，次資詵公，詵公學於東山忍公，皆有道，至荊州進學

<sup>18</sup>大正藏冊 50，頁 737a。

<sup>19</sup>《全唐文》卷 619，頁 6246。

<sup>20</sup>大正藏冊 50，頁 761a。

<sup>21</sup>《全唐文》卷 743，頁 7694。



玉泉真公，真公授公以衡山，俾為教魁。<sup>22</sup>

這位南嶽彌陀和尚即是衡山承遠法師，是先在四川學保唐無住（714～774）一系的禪法，又在荊州向玉泉寺惠真學天台學<sup>23</sup>，可說是禪教合一，不聞有何門戶體系之爭，這位禪教合一的禪師，在《佛祖統紀》之中卻被列為淨土學下的重要人物<sup>24</sup>，可見這些高僧行走不同的體系，不曾有門戶之見。

近唐末之時，禪學宗匠仰山光涌禪師的求學過程是這樣的，宋齊邱〈仰山光涌長老塔銘〉說：

遊方求師，父母器而從之，於時石亭之羶，風行四海，乃往禮之。石亭為之剃度，復就開元寺真公傳《淨名經》密旨，十九詣襄州壽山寺戴公受大戒，遂攜餅錫，**遍禮有德**，以有間斷意契無間斷心。<sup>25</sup>

仰山光涌的時代已接唐末葉之時了，這位光涌大師也是以禪學聞名，但是仍然是到處參學，最後是以禪學成名，成為仰山慧寂（807～883）禪師的弟子，這裡也是不見門派之見的。

### 三、師承不明者

並不是所有的高僧都有明確的師承關係，通常其所求學者也未必是義學見解深刻的法師，自然是不用列出師承的，這種情形之下，最大的可能就是自學成名了，這種例子不在少數，如《續高僧傳》卷 35〈法聰傳〉：

**周游法席**，參詣隨聞雖曉，然未本意，意在息言，然言為理證，事須博覽，不著為本無得虛延，如灰除垢，灰亦須淨，後往金陵攝山栖霞寺，觀顧泉石，僧眾清嚴，一見發心，思從解髮，**時遇善友**，依言度脫，遂誦《大品》，不久便通，又往會稽，聽一音慧敏法師講，得自於心，蕩然無累。<sup>26</sup>

法聰也是一位到處遊學聽講的僧侶，而聽講的法席應該也是普通的法席，所以是無足記錄，但憑著自我的學習仍能成學的。

又《續高僧傳》卷 10〈法彥傳〉云：

早歲出家，志隆大法，而聰明振響，冠遠儕倫，雖三藏並通，偏以《大論》馳美，**遊涉法會**，莫敢抗言。<sup>27</sup>

這是一位自修成學的僧侶，法彥（？～607）並無足以記錄的師承，即使如此，遊涉法會之時仍能令人不敢抗言。

又《續高僧傳》卷 13〈神迴傳〉云：

**問道海西，包括幽奧，博采三藏，研尋百氏**，年未及冠，鬱為鴻彩，雖廣

<sup>22</sup>《全唐文》卷 587，5934。

<sup>23</sup>李華撰有〈荊州南泉大雲寺故蘭若和尚碑〉（《全唐文》卷 319）介紹此人，這位惠真禪師師出玉泉寺一脈，也是傳揚天台止觀法，當時的名聲甚至勝過左溪玄朗，一行禪師及清涼澄觀禪師皆曾向其問學過。

<sup>24</sup>志磐《佛祖統紀》卷 26〈蓮社七祖〉正是把衡山承遠法師列為三祖，這是把承遠列入淨土宗之內了。

<sup>25</sup>《全唐文》卷 870，頁 9111。

<sup>26</sup>大正藏冊 50，頁 664c。

<sup>27</sup>大正藏冊 50，頁 505b。

融經，放浪巖阿，迄於夏首，方還京邑，漁獵子史，諷味名篇，逸調橫馳，頗以此而懷簡傲也。<sup>28</sup>

這位神迴法師更是特立獨行，連其師承都不寫了，應該也是到處問學，而所學雜通儒史，可以藉此交通公侯，自是自修成名。

又《宋高僧傳》卷6〈神清傳〉云：

年十三受學於綿州開元寺辯智法師，于時敕條嚴峻，出家者限念經千紙方許落髮，清即誦《法華》、《維摩》、《楞伽》、《佛頂》等經，有同再理，時故相喬琳為綿郡太守，驚其幼俊，躬而降禮，請削染焉，則大曆中也，至年十七聽習粗通，即講《法華》一經，歲滿，慧義寺依如律師受具戒，夏習尸羅依學新疏，尋達大宗，乃詣上都。<sup>29</sup>

這位神清法師（？～820）又號稱「北山神清」，是元和年間有名的義學僧侶，觀神清成學過程也是離開故鄉而到上京問學，傳記寫得簡單，但卻是元和年間見解不凡的僧侶，曾著有《參玄錄》、《釋氏年誌》、《法華玄箋》等書，對於三教之學皆有涉略，而其成名不靠師承。

《續高僧傳》卷13〈道岳傳〉云：

岳十五出家，依僧祭法師為弟子…後習《成論》、《雜心》於志念、智通二師，備窮根葉，辭義斯盡，有九江道尼者，創弘《攝論》海內知名，以開皇十年至自楊都來化京輦，親承真諦業寄傳芳，岳因從受法，日登深解。

30

道岳（568～636）為隋唐之間弘揚攝論的宗匠，而其首從學者為號稱「三國論師」的僧祭法師，然而仍跟隨志念及智通學習《成實論》與《雜心論》，當新的學說出現時，又跟隨九江道尼學攝論，唯學是從，何有常師。

《宋高僧傳》卷第四〈慧沼傳〉云：

少而警慧始預青衿，依于庠序，誦習該通，入法修身，不違戒範，乃被時諺沼闡梨焉，次攻堅于經論，善達翻傳，自奘三藏到京，恒窺壺奧，後親大乘基師，更加精博。<sup>31</sup>

慧沼的例子則是本身出身不名，想來並非系出名門之後，而先後在玄奘與窺基之下研讀因明之學，這當中也未見有何禁忌之處。

#### 四、有確定師承者

當然也有師承明確而專一者，但依僧傳來，似乎都是與官方較為密切的僧侶，最明顯的代表者就是與帝室關係最密切的法相學者及華嚴學者。

<sup>28</sup>大正藏冊 50，頁 526a。

<sup>29</sup>大正藏冊 50，頁 741a。

<sup>30</sup>大正藏冊 50，頁 527b。

<sup>31</sup>大正藏冊 50，頁 728c。

例如慈恩窺基法師一系就是一個很好的例子，窺基本是開國功勳尉遲氏之後，玄奘三藏回中土之後，受到太宗及皇室的尊寵，在譯經之餘，當然也希望有弟子能傳揚其所學，除了一般弟子之外，對於窺基法師也頗感興趣，就透過皇室的幫助而收了窺基為弟子，這之中的因緣難免會令人有政治企圖的聯想，但玄奘確也是傾囊相授。窺基後來也成為一代高僧，玄奘一系的弟子是未聞有轉學他師的情形，而窺基與其弟子之間的關係也是明確而專一，只是玄奘到窺基這一系統與官方的關係是很密切的<sup>32</sup>。

此外，賢首法藏師弟關係也是很單純的，由杜順傳智儼，智儼傳法藏，這個系統單純而無外學，但是這三代與隋唐的政治關係涉入頗深，法藏甚至還參與了推翻武氏政權的宮廷內爭之爭。

大致說來，接近官方者，與帝室關係密切者，其傳承關係都比較單純，一方面開始之時的確也出現宗師級的僧侶，所以不用向外求師，自也可成學，到了後來，由於與官方關係不錯，通常很快就能主持一方寺院，自也不用辛苦地向外求師成學。

例如以玄奘為基本，師從於玄奘者以單學者為多，如玄奘之弟子窺基法師、順璟法師、嘉尚法師等，這都是直傳，而切很快就獲一方寺主的地位，這是並不須向外求學的。

此外另一系的賢首法藏亦復有相同的情形，從杜順、智儼、法藏至慧苑之間，這師承關係都是很明顯的為直傳，而這幾代確也是與官方的關係頗深，都是可以很快地獲得官寺來主持，至於在後世被命為華嚴四祖的澄觀法師，則是與法藏無直接關係，而澄觀確是學無常師，在學問及知名度被認可之後，才獲得官寺主持的。

從以上僧傳的資料來分析，我們可得出唐代僧侶從師問學是相當自由的，由些每位僧侶精通專長的經論不一，所以導致僧侶必須多方問學才能學到更多更新的經疏之學，因此很多僧侶必須在各講肆之間旁聽做筆記，這種遊學的特性是從六朝貫連到唐末皆是如此，這應該是隋唐僧侶求師問學的常態。

當然也有固定從事一位老師的，這通常是這位老師的學問廣博可以滿足學生問學的需求，例如隋代慧遠法師、智顛法師及唐代玄奘法師等，但即使如此，如有學生再另尋他師以求不同的經論時，或學生撰文批評老師理論架構的不對時，也從來沒看過或聽過受到什麼懲戒的<sup>33</sup>，師門之間來去並未受到來自師長或同門

<sup>32</sup> 《宋藏遺珍》卷4載有窺基、普光、靖邁、嘉尚、彥棕、義忠等弟子皆在大慈恩寺傳法，而順璟、義湘、元曉則皆是新羅國人，是玄奘弟子皆是與貴族有關者，而其弟子弘法之處也集中在京師之地。

<sup>33</sup> 例如賢首法藏法師立五教十宗的判教論點，而其弟子慧苑法師則譏法藏有取智顛之說而未明言，然而即使如此，《宋高僧傳》卷六仍然言慧苑「然稟從賢首之門，不負庭訓之美也。」（大正藏冊50，頁739a）並未有批評慧苑背叛師門之論，又圓測法師曾偷學唯識，《宋高僧傳》卷4云「三藏奘師為慈恩基師，講新翻唯識論，測賂守門者隱聽，歸則緝綴義章，將欲罷講，測於西

的議論及限制，甚或有老師自覺所受不足，也帶著學生到京城之地聽聞最新的學問。

以今天所謂宗派的祖師們的求學過程也大都是如此的，不僅在義學論師這一僧團是如此，即使以今之所謂禪宗而言，這些禪師難道不是到處參禪問道？以求應證所學的吗？何曾聽過什麼門規法式的規戒嗎？沒有，禪門之間更是充滿著自由問學的學風，到各處叢林去參禪問道禪僧活動的常態，從來沒有見過叢林的法規之中有禁止禪和尚遊方問禪的條例。

也就是從上面來看，實在無法導出宗派之間嚴分界限或不同師門之間入主出奴的現象。也就是說學派的認同感在這群義學論師之間並不強烈，如此說來，宗派如何在這群論師之間產生呢？

如果從上文的分析來看，整個唐朝的義學發展趨勢而言是趨向於自由的，學派之間的流動性自由，論師在辯論時是根據其所學的理论而非根據某一家的說法。同時我們必需考量到一位僧侶的成長過程並不是由單一位僧侶能決定的，由於隋唐之時政府所設立僧侶出家制度的關係，俗人想成爲一名僧侶，通常必須先找一位認可的出家師父，先剃度出家爲沙彌，經過一段時間，仍必須去找一位合格的律僧施行戒律上的認可，這才是合格的僧侶。而能夠實行授戒的律師通常都是位於官寺，因此地方上出家的僧侶必須到官寺去尋找可以授戒的律師，如果是經過官方剃度授戒的僧侶，則通常會發配到特定的寺廟—大部份是官方所設的寺廟，如果非經過官方程序的，則通常會自行另尋論師受教，在學問未成之前，通常都是師承多人的，在這種情形下，論師很少會固著在一位法師之下，學得越多對將來的發展才有利<sup>34</sup>。

對唐朝僧侶而言，師弟之間的關係並不禁止門下另尋他師，以求得不同的學問，這不僅是在一般僧侶是如此，即如大宗師等級的僧侶如湛然、澄觀、一行、宗密皆是博求多師的，又在目前所見以戒律之學爲主的律僧，也有不少是博求其他之學的，也就是說這是這一時代的共通趨勢，在這種趨勢下，要形成入出奴的宗派門戶之見是很困難的。

此外，從僧侶博求多師的經歷來看，從未見過任何一位僧侶因離開師門而有受到任何的責罰或譴責的，以背叛師門來指控敵對者或以某種教規來攻擊懲罰敵對者，這種事情只有發生在宋以後，對於唐人是不適用的。

通觀六朝至隋唐的佛學發展乃是趨於整合而非分派，六朝之時雖有南北分治的現實狀況，不利於佛學的交流，但各種佛學團體仍保有交流的情形，入隋之後，

---

明寺鳴鐘召眾，稱講唯識，基慊其有奪人之心，遂讓測講訓，奘講瑜伽，還同前盜聽受之，而亦不後基也。」(大正藏冊 50，頁 727b) 這是很明顯地偷學，可是也未曾聽聞玄奘對圓測有何責難之事，可見聽講是自由的，即使例聽新的學說理論也在可容許的範圍之內。

<sup>34</sup>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，熟我業飲令入道者也；二壇頭和上，即受戒時戒和也上。」可見隋唐之時僧侶不從一師到底，是一種常態，在這種常態之下，是不可能出現入主出奴的現象。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。

隨著南北政治的統一，南北佛學的流派也趨向整合，不管是一般的義學僧侶或宗師，很少是只單學少學的經論的，通常都是盡量博通各種典籍，而各種修行的方式也趨向合流，這才是整個隋唐佛教發展的趨勢，宗派這種嚴分彼此的觀念在隋唐之時並不是主流現象。

即使唐末五代之時，這種求得博通之學的趨勢仍未衰替，底下的例子可作為參考，《宋高僧傳》卷7〈歸嶼傳〉云：

乃禮本郡開元寺道宗律師為力生焉，未及周星，念通《法華》、《仁王》二經，登于弱冠而全戒足，矜持三行，靡曠四儀，習聽新章寺通講授，後聞洛京三輔經論盛行，結侶求師，僅于十載，疏通性相，精大小乘，名數一支、因明一學，《俱舍》、《唯識》、《維摩》、《上生》，皆深藏若虛也，復往南燕就暉公重覆所學，研朱益丹，猶慨義章未為盡善，乃之今東京相國寺，遂糅新鈔講訓克勤。<sup>35</sup>

又同卷〈後唐東京相國寺貞誨傳〉云：

年十九於揚州擇名師受具足法，自爾西之伊洛北抵晉郊，凡有講筵下風求益，覈其經論窮其性相。<sup>36</sup>

又同卷〈後唐洛陽長水令謹傳〉云：

得本邑之師授淨名經，年既應法乃納戒津，大小乘教兼而學之，於名數法門染成淳粹，《彌陀》、《中觀》幹及膏腴，聲光振發莫之與京。<sup>37</sup>

同卷〈漢太原崇福寺巨岷傳〉云

大乘理趣，經論精窮，得其師門，則並部永和三學也，俾夜作晝，窓案是臨，不暇諸他，除研習義章，修六事二因也，於《大般涅槃經》兼《因明論》，末年逾切，又傳輸金論盡屏餘緣，各講十遍，仍求輔亮博覽群書，得義最精。<sup>38</sup>

這些例子都是在唐末五代之時，這些論師的求學之路仍是博求師匠。

總合僧傳資料來看，從六朝直至唐末，僧人的求學都是出入各家，講學參訪至為自由，這都不見背叛師門之說，博求多師是一件值得讚美之事，對於所謂宗派的門戶之見，則是未見於唐人論著中。

<sup>35</sup>大正藏冊 50，頁 746c。

<sup>36</sup>大正藏冊 50，頁 748a。

<sup>37</sup>大正藏冊 50，頁 747a。

<sup>38</sup>大正藏冊 50，頁 749a。

## 第二節 唐代的判教論爭

唐代的判教論爭是延續著六朝的判教論，但與六朝不同的的是：六朝的判教論幾乎是人各一說，約有廿幾種不同的判教法，而唐代的判教論爭主要集中在法相學者及華嚴學者之中。依年代先後來看的話，先是慈恩窺基法師以唯識論體系為主而提出三時八宗判教論，繼之而下就全是華嚴學者的判教論，三論學者是沈寂的，而法華學者除了後來的湛然之外，也沒有出名的判教論，這與六朝時代百家爭鳴的狀況相去不可以道里計。從表面來看，這些論師都持各自所重的經論以判定淺深高低，尤其集中在華嚴學者、法相學者、天台學者，這似乎可以認為是宗派的競爭，但是實際上彼此互有借用理論之處。

如果說天台智顛禪師持《法華經》為圓教系統，同時在《法華玄義》一書中對六朝所有的判教作一總結的話，我們可以這麼說，智顛的判教論是六朝判教論爭的總結，那麼唐朝之時的判教論便是對智顛的判教論的反動了，入唐之後，北方最有勢力的新興僧團便是以新唯識學為主的慈恩窺基的僧團與以《華嚴經》為圓教體系的法藏的法藏僧團了，這二家皆以智顛的判教論為批判的目標，以建立己方僧團優越的主張，底下一討論其特色。

### 一、慈恩窺基法師的判教觀

初唐時期的佛教界以華嚴、法相二家的勢力最雄厚，這二家之學都是位於嵩洛政教重心所在地，與帝室貴族關係淵源頗深。

慈恩窺基的判教觀植基於玄奘法師，而玄奘法師的判教觀念又深受當時印度唯識學派的影響，據賢首法藏所示，當時印度那爛陀寺的佛學以中觀學派與唯識學派為主，代表者分別為智光論師與戒賢論師，智光論師宗主般若系經典立三種教，一為小根者說小乘法之心境俱有教，二為中根者說法相大乘為境空心有教，即唯識教，三為上根說無相大乘，明心境俱空之教，此即般若之教；戒賢則宗彌勒之唯識教旨，亦立三種教，認為佛初為小根者說小乘法，二為中根者說諸法空教，此即般若之教，最後為上根者說三性三無性等唯識教，以《解深密經》為主，對於這段故事的理解並不是由玄奘所提出，而是由在譯場上與玄奘執反對立場的法藏道出<sup>39</sup>。

由這些記錄很明顯地可以看出這是在印度本土的空、有二宗之爭，所以智光以般若系經典為圓融之教，而戒賢則以唯識思想為最高之旨。玄奘法師在印度求學時，正是師承那爛陀寺的戒賢論師，所以在判教觀念上也是承襲戒賢論師的看

<sup>39</sup>見法藏《華嚴經探玄記》卷1，大正藏冊35，頁111c-112a。這段記錄不出自玄奘自述，其實是好玩味的，因為在此卷中的智光與智賢似為平等關係，但在玄奘的《大唐西域記》中曾云玄奘在印度的法會中，曾與智光論戰且擊敗之，而戒賢正是玄奘在那爛陀寺之時的老師，因此戒賢與智光的關係應是前後期才對

法，而以《解深密經》的三時轉法輪之說來判釋一代佛學<sup>40</sup>。

玄奘大師根據解深密的轉、照、持三法輪的說法，因此還是以佛陀說法時機為轉法輪時、照法輪時、持法輪時來判釋所有的經典<sup>41</sup>，而對於經典間的意見衝突之處，則認為是「聖人立教，各隨一意，不相違妨，惑者不能會通，謂為乖反，此乃失在傳人，豈關於法也。<sup>42</sup>」，意即佛陀說法須照顧根機不同者所以有不同的說法，其實是不相違反的，而讀者則須善加體會經典的精神，加以會通。比較有趣的是玄奘三法輪中並不把《華嚴經》收進來，可能三轉法輪之說主要是在判釋漸教，而《華嚴經》卻是頓教經典，故不收攝進來吧。

到了其弟子慈恩窺基的時候，面對各家學說勢力之爭，因此在學說的詮釋上有些轉變。窺基的判教方法是採用三時八宗來收攝所有的經典，採用三時是因為《解深密經》系列的經典都說佛陀一生說法為轉、照、持三法輪，因此窺基認為四時、五時判教都是浮文無典，不可信賴的。八宗則是將所有經論的宗旨歸納起來加以分類，這八宗是：一、我法俱有宗，對應的是犢子部的學說；二、有法無我宗，對應的是薩婆多部的學說；三、法無去來宗，對應的是大眾部的學說；四、現通假實宗，對應的是說假部的學說及成實論、經部的理論；五、俗妄真實宗，對應的是說出世部的學說；六、諸法但名宗，對應的是一說部的思想；七、勝義俱空宗，這是指天竺清辯論師一派的說法及持空宗思想者；八、應理圓實宗。這是指天竺護法論師一派的思想，相對應的經論包括華嚴經及解深密經等<sup>43</sup>。

由於玄奘三藏曾西行天竺，所以對於小乘佛學學派中的教理能清楚的辨析，瞭解小乘學派中的歧異，不只是專講人天因果四諦之說而已，從前的判教中一概把小乘佛學籠統地判為人天教或有相教，如今窺基卻把小乘佛學仔細地區隔開來。八宗中的前六宗皆是小乘佛學，而第七宗為《般若經》、三論等空宗佛學，第八宗則是《解深密經》、《法華經》、《華嚴經》等大乘佛學，在窺基眼光看來，天台學者所宗的《法華經》、華嚴學者所宗的《華嚴經》及法相學者所宗的《解深密經》系列皆屬大乘佛學，不用強加細分。

窺基的判教特色是很明顯的，相對於從前的判教理論是細分大乘佛學的差異而籠統地判釋小乘佛學，慈恩宗卻是簡化大乘佛學間的歧異而細分小乘佛學間的區別，對於小乘佛學的重視當屬此宗的特色，而簡化大乘佛學間的歧異，將《法華經》、《華嚴經》、《解深密經》判釋為地位齊等，調和的味道頗重。

<sup>40</sup> 《解深密經》三轉法輪的說法見大正藏冊 16，頁 697a。

<sup>41</sup> 關於玄奘立三法輪之說出也自於法藏《華嚴一乘教義分齊章》卷 1 云「唐三藏玄奘法師，依解深密經、金光明經及瑜伽論，立三種教，即三法輪是也，一轉法輪，謂於初時鹿野園中，轉四諦法輪，即小乘法，二名照法輪，謂中時於大乘內密意說言諸法空等，三名持法輪，謂於後時於大乘中顯了意說三性及真如不空理等。」見大正藏冊 45，頁 480a。然而窺基的著作中則全然未曾提及玄奘有何判教之說。

<sup>42</sup> 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷 4，大正藏冊 50，頁 244c。

<sup>43</sup> 前六宗是為小乘，後二宗方為大乘，關於這八宗的解釋見窺基《說無垢稱經疏》大正藏冊 38，頁 993b、《大乘百法名門論》卷上，大正藏冊 44，頁 46c、《阿彌陀經通贊疏序》大正藏冊 37，頁 329b 整理而出，由於原文散佈於各處，無法一一引用原文，以免佔極大的篇幅。

## 二、賢首法藏法師的判教觀

華嚴學的判教論應可追溯自北魏慧光律師判《華嚴經》為圓教開始<sup>44</sup>，這實是吸收了北方地論師的判教理論，而華嚴學本身的一門判教理論在杜順禪師及智儼禪師時即已略見眉目，不過此時師弟之間尚還未見統一的名稱，例如杜順禪師以五門五教來判釋佛陀一代教法，五門分為法有我無門、生即無生門、事理圓融門、語觀雙絕門、華嚴三昧門，此五門相對為小乘教、大乘始教、大乘終教、大乘頓教、一乘圓教；<sup>45</sup>而智儼禪師則歸納為小乘教、三乘始教、三乘終教、一乘教等<sup>46</sup>，後來的法藏禪師即是採用杜順禪師的門、教判釋原則。

昔日智顛判《法華經》優於《華嚴經》，當時雖有諸多論師質疑於智顛，但智顛的判釋卻廣為接受。法藏振興華嚴學，遂擬以《華嚴經》為主來判釋一代聖典。事實上，華嚴這一學派中真正進行判教的是賢首法藏禪師，此因法藏禪師在唐高宗、武則天時，聖眷正隆，華嚴學勢力如日中天。

法藏認為教門雖有次第不等的差異，但這是因為眾生根機不一，所以入門途徑也異，因此是「隨人定教，教逐人分，以教裁人，人依教轉。<sup>47</sup>」，雖然入教次位有殊，但目的是相同的<sup>48</sup>，不可強執教門區分高下。在此精神下，法藏展開其判釋教門的原則。

法藏的判教方法在不同的著作中雖有不同的稱呼 – 或者說弟子記錄上有不同的筆記，有時分為「門」、有時分為「教」、或分為「宗」，雖然如此，法藏判教大抵分為「教」與「宗」兩類，教是指佛陀因應眾生根器不同而方便施教，共分為小、大、終、頓、圓五教，宗則是以經典講說的重點為分類的依據，區分為十宗，合稱之為五教十宗。五教中，小、大、終、頓四教約略與以往的頓、漸二教相同，法藏特別把《華嚴經》抽出來，不在頓、漸之中，而稱之為圓教 – 意即純圓之意，這就把《華嚴經》列為最高了。這是以教法而分是如此，若以經典的

<sup>44</sup> 智顛《法華玄義》卷 10 云「學士光統，所辨四宗判教。一因緣宗：指毘曇六因四緣；二假名宗：指成論三假；三誑相宗：指大品三論；四常宗：指涅槃、華嚴等常住佛性本有湛然也。」（大正藏冊 33，頁 801b）、法藏《華嚴經探玄記》卷 1 云「後魏光統律師承習佛陀三藏立三種教，謂漸、頓、圓。光師釋意一為根未熟，先說無常後乃說常，先空後不空等，如是漸次名為漸教；二為根熟之輩，於一法門具足演說一切佛法，謂常與無常空不空等，一切具說，更無由漸故名為頓；三為於上達分階佛境之者，說於如來無礙解脫究竟果德圓極祕密自在法門故名為圓，即以此經是圓頓所攝，後光統門下遵統師等亦皆宗承同於此說。」（大正藏冊 35，頁 110c。）不過指稱慧光立《華嚴經》為圓教，只見於法藏的論述，並不見於六朝僧侶的著述，這可能是法藏依托慧光以壯大聲勢。

<sup>45</sup> 見杜順《華嚴五教止觀》云「行人修道簡邪入正止觀法門有五，一法有我無門(小乘教) 二生即無生門(大乘始教) 三事理圓融門(大乘終教) 四語觀雙絕門(大乘頓教) 五華嚴三昧門(一乘圓教)」，大正藏冊 45，頁 509a。

<sup>46</sup> 智儼《華嚴五十要問答》，大正藏冊 45，頁 519a。

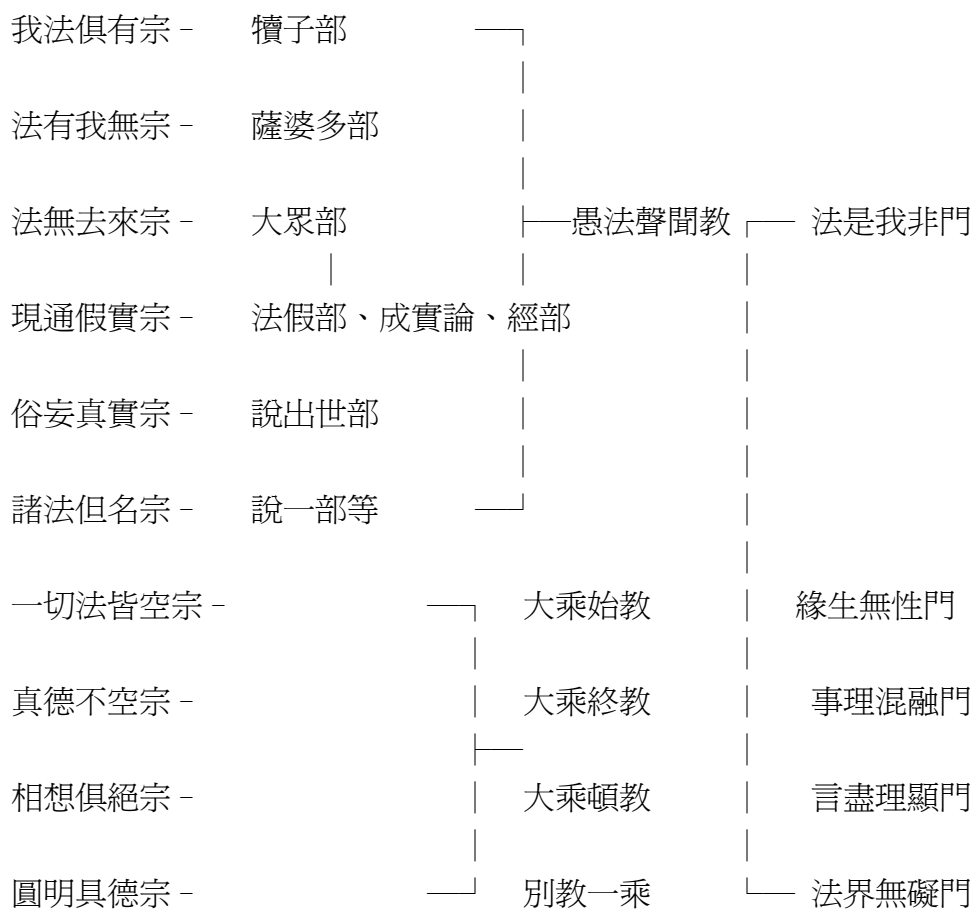
<sup>47</sup> 法藏《華嚴遊心法界記》卷 1，大正藏冊 45，頁 642c。

<sup>48</sup> 法藏《華嚴遊心法界記》卷 1，大正藏冊 45，頁 643a。

<sup>49</sup> 澄觀《大方廣佛華嚴經疏》卷 2 云「今初以義分教，教類有五，即賢首所立，廣有別章，大同天台，但加頓教…」（大正藏冊 35，頁 509b），又《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 8 云「天台四教皆有絕言，四教分之，故不立頓，賢首意云天台四教絕言，並令亡詮會旨，今欲頓論言絕之理，別為一類之機，不有此門，逗機不足…」，大正藏冊 36，頁 62b。



主旨來分，則可以十宗收教，約略來說前六宗相當於五教中的小乘教，第七宗則等於大乘始教，第八宗則相當於大乘終教，第九宗相當於頓教，第十宗相等於別教一乘，意指《華嚴經》之意，其對應關係如下。



由上看來，以五教來判教，而加上頓教一門而已，這在其後學澄觀、慧苑(673~743?)等人的著作中也不諱言這一點<sup>49</sup>，而以十宗收教，則又明顯的吸收了窺基三時八宗的判教原則，觀看法藏十宗中前六宗的名與窺基八宗收教中前六宗條目全同，即可了解窺基判教理論對法藏的影響。事實上法藏出現在智顛之後，與窺基同時，對二家的理論加以吸收乃勢之必然，不過相比於二家而言，華嚴學者的判教理論結構較為鬆散，法藏禪師的判教歸類就不統一，有時稱為「教」，有時稱為「宗」，有時稱為「門」，不僅判教名稱不統一，除了判釋為五教十宗之外，另外又判釋為四宗<sup>50</sup>，結構上較為鬆散，此其一；此外，若就五教十宗一詞，大概除了法藏與澄觀判教相同外，法藏入門弟子慧苑及新羅元曉皆不以五教十宗來判釋一代佛典，一門師弟判教理論前後不一，這在學派中，也是很特別的一點，也成為天台宗攻擊的地方<sup>51</sup>。

<sup>50</sup>法藏在《大乘法界無差別論》及《大乘起信論義記》中又立四宗之名：隨相法執宗、真空無相宗、唯識法相宗、如來藏緣起宗，這四宗之名包含了小乘、般若空宗、法相宗、如來藏思想等，歷來重視者的學者也不少。

<sup>51</sup>宋志磐《佛祖統紀》卷29云「…賢首既立五教，至起信論明觀法，則云修之次第如天台摩訶止觀，清涼既疏華嚴，則引用天台性善、性惡、三觀、三德、一念三千之文，然則教之與觀，進退兩失…賢首華嚴疏、起信鈔，圭峰圓覺疏，長水楞伽疏，所立教門，亦覺不同。」頁292c。

法藏門下不依師說者甚多，如慧苑法師依《佛性論》中如來藏思想判為四教：迷真異執教指西域外道及孔、孟、老子之說；真一分半教指小乘之學；真一分滿教指法相唯識之學；真具分滿教指法華、維摩、涅槃、華嚴之學，這是判釋天台及華嚴之學地位等同，而皆在慈恩宗之上<sup>52</sup>。而法寶法師兼習《俱舍論》，大概受其影響，判釋五教：小乘教、般若教、深密教、法華教、涅槃教，<sup>53</sup>很明顯這是以經典來判教，有趣的是卻不見其判釋《華嚴經》當歸入何教之內。又神泰法師殆受唯識學的影響，判釋採三時之說<sup>54</sup>，海東元曉（617～？）法師採四教判釋<sup>55</sup>，這些都是法藏門下判教異於師說者。

另有一位居士李通玄（635～730）雖不屬於法藏一系但也是精研華嚴學者，他立基於《華嚴經》也提出自己的判教理論，李通玄極力駁斥天台法華經教，智顛認為華嚴日照的比喻中，日光一出先照金剛山，喻《華嚴經》教，因無方便權教之故，教理雖圓而教法未滿，必須至《法華經》教中，會彼三乘以歸一佛乘，有權有實，才是理圓法滿，所以智顛認為《法華經》教優於華嚴經教。李通玄則認為日照高山、繼照幽谷、繼照平地，但眾人忘了接下來日光仍然返照金剛山，故《法華經》之會彼三乘以歸一佛乘，其實是回歸《華嚴經》教而非《法華經》教，所以李通玄判釋《法華經》教仍為權教，《華嚴經》教才是實教<sup>56</sup>。由此之故，他判釋佛陀一代教法為八時十教，佛陀教化眾生由淺入深，由最初的小乘之學純說「有」的教義，這是為了照顧一般人剛開始無法領會高深的道理，所以先講「有」來誘引眾生接近佛法，待眾生願親近佛法、信心堅定之後，再慢慢講解高深的佛法，由初時的小乘之學至最後講最高、最滿、最圓融的《華嚴經》，因此時聽眾皆是菩薩乘，再無二乘，所以佛陀可以說解最高的佛乘思想。在李通玄的判教中把《法華經》列為佛陀在第六時中說，《涅槃經》為第七時說，《華嚴經》為第八時說，這種判法也迥異於以前的判教原則，因為在李通玄之前所有的判教理論－即使是天台宗與華嚴宗的爭議中一向都判釋《華嚴經》為佛陀第一時說，就因為剛得道就講解佛陀的心得，不顧眾生的根器，所以悟解者少，因此佛陀才需重新由淺入深講說漸教的經典，這是李通玄之前的共通的看法，而李通玄卻認為《華嚴經》為第八時說，這或許說是自成一家之言吧。此外李通玄八時十教的教判中，八時與前八教相應，第九教稱為共不共教，而第十教稱之不共共教，這相當於天台宗判教中的通教，通貫三乘之意。

<sup>52</sup> 澄觀《大方廣佛華嚴經疏》云「賢首弟子宛公，依寶性論，立四種教，論云，有四種眾生，不識如來藏，如生盲人，一者凡夫，二者聲聞，三者辟支佛，四者初心菩薩，言四教者，一迷真異執教，當彼凡夫，二真一分半教，當彼二乘，三真一分滿教，當彼初心菩薩，四真具分滿教，即當彼識如來藏者。」大正藏冊 35，頁 509b。

<sup>53</sup> 凝然《五教章通路記》卷 50。

<sup>54</sup> 安然《教時諍論》。

<sup>55</sup> 這四教名稱是三乘別教，三乘通教，一乘分教，一乘滿教。見澄觀《大方廣佛華嚴經疏》頁 510a。

<sup>56</sup> 李通玄於《新華嚴經論》卷 1 之中用十門來判釋法華經與華嚴經的優劣：一、教主別，二、放光別，三、國土別，四、請法主別，五、大會莊嚴化真化別，六、序分之中列眾別，七、龍女轉身成佛別，八、龍女成佛所居國土別，九、六千之眾發心別，十、授諸聲聞遠記別。李通玄依據這十門分別判斷華嚴經為法佛所說經，法華經則是化佛所說經，所以華嚴經為法華經中所謂會彼三乘歸一佛乘的一佛乘，而法華經仍是權教三乘之經教。見大藏冊 36，頁 721a。

另一位傑出的華嚴學僧澄觀法師除了接受法藏的五教十宗判教之外，也有自己的判釋原則，澄觀認為法藏的小、大、終、頓、圓五教中，除了頓教、圓教的菩薩乘是不歷階漸外，前面的小、大、終三教都是要經歷階漸的修行，所以合併為小、漸二教即可，亦即把五教重新縮減為小、漸、頓、圓四教。又把法藏的十宗判教中的後面四宗一切法空宗、真空絕相宗、相想俱絕宗、圓明具德宗更改為三性空有宗、真空絕相宗、空有無礙宗、圓融具德宗，這不僅是更改名詞而已，在內容上把唯識學及禪學的思想也判攝進來<sup>57</sup>，這在天台智顛禪師及法藏之前皆皆對唯識學採取漠視的態度，而在澄觀之時，慈恩宗、禪宗勢力已盛，實不容許漠視這二家的存在。

由上看來，華嚴宗的判教有一特色，即前後之間皆無一致的判教名稱，這與天台宗的判教前後一致的情形相比之下顯得有些突出。

我們可以發現隋唐之時的判教或以說法時分，或以經典宗旨，或以經典所被群眾根機深淺而作頓漸之分，端看論師如何評判詮釋佛典的主旨精神，加以個人的體會詮釋來選擇經典，這之間判釋的圓融與否端看論師間的悟解之高低，因此論師們是在詮釋佛理，而非如義學僧侶般只是在講述經旨罷了，頗有六經註我的味道。正因為是六經註我，而個人的體會詮釋自然各異了，在隋唐之時尚有一些散論如印法師、敏法師、信行禪師等，最後這些議論都消失不見了。

之後雖有南山道宣律師感嘆當時釋子為判教問題而囂囂不休，頗失其本<sup>58</sup>，然而道宣律師以律宗的立場，也提出化、制二教的判教觀，他說：

顯理之教乃有多途，而可以情求大分為二。一謂化教，此則通於道俗，但汎明因果識達邪正，科其行業，沈密而難知。顯其來報明了而易述。二謂行教，唯局於內眾定其取舍，立其綱致。<sup>59</sup>

所謂化教是指佛陀教化眾生得智慧禪定之法，制教則是戒飭眾生行為的教法，在三藏法數中，化教即是經論二藏，制教則是律藏。化教中依義理淺深又分為性空教、相空教、唯識圓教三教<sup>60</sup>，制教依戒律的規範分為實法宗、假名宗、圓教宗三宗，這是律宗獨等的判教方法，不過這套判教規則卻是深受慈恩宗影響的，所以南山律師列唯識為圓教其因在此，因此南山的判教也可歸類為慈恩宗的判教之一，大體說來，南山律師的判教並不為後人所稱述，除了可歸納為慈恩宗的體係外，一般釋子也不認為律有單獨成宗派的必要，荆溪湛然禪師就直接說律不得為

<sup>57</sup>澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷8云「天台四教皆有絕言，四教分之，故不立頓，賢首意云天台四教絕言並令亡筌會旨，今欲頓詮言絕之理，別為一類之機，不有此門，逗機不足，即順禪宗者，達摩以心傳心，正是斯教，若不指一言以直說即心是佛，何由可傳，故寄無言以言，直詮絕言之理，教亦明矣，故南北禪宗不出頓教也。」，大正藏冊36，頁62。其實法藏並無判釋禪宗，乃因其時禪宗勢力未盛，禪為共修，故無需判釋，而澄觀之時，禪宗已北上挑戰教門權威，勢力不容忽視，故需加以判釋收納進來。

<sup>58</sup>唐道宣律師《四分律刪繁補闕行事鈔》卷上1云「自佛法東流幾六百載，諸師穿鑿判割、是非競封同異不可稱說，良由尋討者不識宗旨，行事者昏於本趣，故須學師必約經遠，執教必佩真文，何事被於毀譏，豈復淪乎蚩責…」，大正藏冊40，頁2b。

<sup>59</sup>道宣《四分律刪繁補闕行事鈔》卷1上，大正藏冊40，頁3a。

<sup>60</sup>道宣《四分律刪繁補闕行事鈔》卷中〈懺六聚法篇第十六〉云「然理大要不出三種，一者諸法性空無我，此理照心名為小乘；二者諸法本相是空，唯情妄見，此理照用屬小菩薩；三者諸法外塵本無，實唯有識，此理深妙，唯意緣知，是大菩薩佛果證行。」，大正藏冊40，頁96b。

一宗，在這種觀念下，律不在佛學義理討論之中，所以聲勢較弱罷。

總觀唐朝判教論的特色在於調合、包融各家之說，這與六朝判教重區分不同，其因是在唐朝之時，各家之說都有一定的勢力及詮釋特色，因此任何一家都已無法獨佔詮釋權，調合異說才是首要。

在唐朝中葉，義學人才已逐漸凋零，釋子既無學派開創者的氣魄及學養，開拓不足，只有守成罷了，最後一波的爭論是在武宗滅法之前的宗密及湛然二位禪師，此因在以往的判教中向來不判釋禪宗一派，固然唐惠能禪師之前只有禪學而無禪宗之名，禪學是共學故不須判釋，然而惠能之後，禪已成爲一種新興的宗派，相對於教門人才凋萎，禪宗門下卻是人才輩出，勢力逐漸坐大，禪、教二門之間難免產生摩擦衝突。宗密禪師身兼禪、教二門，就加以調和，遂以禪的三宗對比於教門中三教，這是禪門中首先展開判教工作者。而湛然禪師則是復振天台之學，所以對於時下盛行的賢首、法相、禪三家展開批判的工作，不過湛然禪師並無另提新的判教名相，而是重新詮釋智顛的判教。宗密在武宗滅法(845)前四年就圓寂了，當武宗滅法之後，教門殘破一空，所有的爭議剎時間都平靜下來，判教的活動在此就劃下休止符。

## 第四章 宗派意識的出現

宗派意識的特點在於對學派關係的分界要有清楚的認識，也就是說必須清楚認知彼此學派的差異性，以這點而言，雖然隋唐僧侶對於學派的歧異是瞭解的，但宗派意識是逐漸成型，這有一段漫長的演變過程。

梁·慧皎《高僧傳》中以十科來作為僧侶言行的分類<sup>1</sup>，慧皎雖以持律為主，但《高僧傳》中顯以義解論師為主，所收羅的義解論師包括正傳及附見達三百零二人，佔全書之冠，繼之唐·道宣律師《續高僧傳》中所收羅的義解論師也達二百三十八位。我們可以看出從六朝到隋唐之間，對於經典詮釋研究的僧侶是最重要的一群，這從佛教史來看也是符合史實的。因對經典的探討而形成僧團或學派，因對經典詮釋之不同而有判教的論爭，最後導致經典研究特性的集中，這就是六朝佛教史是吸收的階段，經典研究散見各講肆之間而有多方的歧異，但一入隋唐則集中在華嚴學、天台學、律學、唯識學之下，義解論師實為這一時期的主流，隋唐所謂的宗派即是以這些學派的發展而形成的。

與義學論師相對的是禪行僧團人數的劇增，在《高僧傳》中收羅的禪僧才三十二位，到了《續高僧傳》則達一百三十二位，人數增達四倍之多，人數劇增自然就產生與義學論師相抗衡的局勢。這群以禪修為特色的僧團卻發展出特有的團體意識，並自覺到他們是屬於特別的團體，修行的方式是可獨立於義學論師之外的，因為這種修行是需要禪師在旁面授指導的，無法只以書面而得其旨意，這種方式自然是與義解論師的成學之道不同的<sup>2</sup>。

禪修做為一門修行之路，在相關的理論典籍方面，早在安世高的時代就已傳入了<sup>3</sup>。羅什在東晉隆安五年（401）來華之後，應中土僧侶的要求，也編輯了一套禪經做為僧侶修行之用<sup>4</sup>，但羅什並未延用安世高的理論，在此之時，佛馱跋陀羅(359~429)在後秦弘始十年（408）也來到長安，主職禪修的傳授，這個體系又與羅什所傳者不同，以致羅什門下與佛馱跋陀羅門下產生衝突，最後的結果則是佛馱跋陀羅被擯出長安的僧團。後來，佛馱跋陀羅應廬山慧遠（334~416）之請南下譯出《禪經》一書。

此後，不管習禪者的目的是為求由定而生慧或是為了追求神通之道，習禪者的修行方式逐漸與一般僧侶有所不同，而且習禪者與義學論師的不同特質也漸趨明顯了。禪修的僧侶通常是附屬在一般的寺院之中，但禪修並不是寺院僧團活動的主體，也有一些禪僧選擇在山林中頭陀行，離群索居的結果，自然更是少為人所知，因此慧皎《高僧傳》〈習禪篇〉中所收羅的習禪僧侶人數只有三十二位。

<sup>1</sup> 這十類依次是譯經、義解、神異、習禪、明律、忘身、誦經、興福、經師、唱導等，其主體仍是義解、明律、習禪三類，其他七類表現的僧侶也都可在義解等三類之中。

<sup>2</sup> 僧叡法師〈關中出禪經序〉即言禪法「學有成準，法有成條……無師道終不成。」見僧祐《出藏記集》卷9，大正藏冊55，頁65a。僧叡〈修行地不淨觀經序〉又說「禪典要密，宜對之有宗，若漏失根源，則枝尋不全，群盲失旨，則上慢幽昏，可不懼乎？」大正藏冊55，頁66b。

<sup>3</sup> 安世高在於東漢桓帝建和二年（148），經西域諸國而至洛陽，從事翻譯工作，至靈帝建寧三年（170）共二十餘年，其間先後譯出約三十四部的經論，有關於禪修之道的經論也在此時譯出。

<sup>4</sup> 羅什在長安所譯的禪法相關典籍有「禪經、禪法要、禪要解。」（大正藏冊50），頁332b。

禪修人數增多，這時他們自稱為「禪宗」<sup>5</sup>，這是有別於法師、律師之外的另一團體，初時所謂的「禪宗」通指以禪修為業的僧侶，這樣的用法在六朝即已出現，例如《續高僧傳》卷 17〈慧思傳〉云「自江東佛法弘重義門，至於禪法，蓋蔑如也，而思慨斯南服，定慧雙開，晝談理義夜便思擇，故所發言無非致遠便驗因定發慧，此旨不虛，**南北禪宗罕不承緒**。<sup>6</sup>」這是指南北習禪者追隨慧思共同修禪行。同書卷 20〈法顯傳〉傳云「有顛禪師者，荆楚禪宗，可往師學。<sup>7</sup>」這是指智顛成為荆州一地習禪者的領導者。同書卷 2〈智首傳〉云「會隋高造寺，**遠召禪宗**，將欲廣振律誼，流暉帝壤。<sup>8</sup>」這是指梁武帝召集一批習禪者聚集起來共同修習。這些用法都在表明在道宣之時已習慣用「禪宗」一詞來指稱這些禪修的僧團。

初期的發展其實是並不清楚的，或者說是禪修與義學兼業，而大部份山栖之僧侶的傳記是很難登錄。一直到梁武帝之後，才藉帝王之力讓這些禪修之士聚集，而北方也逐漸出現偉大的禪者如僧實(476~563)、僧稠(480~560)<sup>9</sup>，南方則有天台智顛禪師、牛頭法融(594-657)禪並起，達摩系的雙峰道信禪師(580-651)及黃梅弘忍(602-675)禪師相繼而起，禪修之業逐漸成氣候，因此《續高僧傳》中所收羅的禪僧才激增四倍達一百三十二位。

《高僧傳》以十科來分類，這樣的分類原則大體為《續高僧傳》及《宋高僧傳》所接收，這些分類中以義學論師、習律者及習禪者最具學派的特性，從六朝時期的分歧現象發展到略具學派意識，進而產生宗派的分類，這是一段漫長的過程。在發展的過程中，逐漸產生傳法脈的觀念，並嘗試著建立起獨特的祖統。

<sup>5</sup>《續高僧傳》卷 11 云「復有相迷同好，聚結山門，持犯蒙然，動掛形網，運斤運刃無避種生，炊爨飲嗽，寧慚宿觸，或有立性剛猛，志尚下流，善友莫尋，正經罕讀，瞥聞一句，即謂司南，唱言五住久傾，十地將滿，法性早見，佛智已明，此並約境住，心妄言澄靜，還緣心住，附相轉心，不覺心移，故懷虛託，生心念淨，豈得會真，故經陳心相，飄鼓不停，蛇舌燈焰，住山流水，念念生滅，變變常新，不識亂念，翻懷見網，**相命禪宗**。」頁 597b。這是說明這群山居頭陀行的習禪者自稱為「禪宗」，是以禪修為宗之意。

<sup>6</sup>大正藏冊 50，頁 564a。

<sup>7</sup>大正藏冊 50，頁 599c。

<sup>8</sup>大正藏冊 50，頁 614b。

<sup>9</sup>《續高僧傳》卷 20 云「高齊河北獨盛僧稠，周氏關中尊登僧實。」大正藏冊 50，頁 596c。而僧稠更受跋陀三藏的贊美：「便詣少林寺祖師三藏。呈己所證，跋陀曰：自蔥嶺已東，禪學之最，汝其人矣。」大正藏冊 50，頁 553c。而僧實則是受另一禪匠勒那摩提的讚賞：「因遇勒那三藏，授以禪法，每處皇宮諮問禪祕，那奇之曰：自道流東夏，味靜乃斯人乎。」大正藏冊 50，頁 557c，是僧稠（480~560）、僧實（476~563）的成就早為北朝所重，而僧稠與僧實是與菩提達摩同時期的禪匠。

### 第一節 關於法脈傳承的幾部重要理論典籍

在六朝之時，有三部書籍中的記錄與法脈之說有關者，一為天竺薩婆多部的傳法說，二為《達摩多羅禪經》（以下簡稱《禪經》）所傳的禪法傳承說，三為曇曜在北魏太武帝滅法後所譯出的《付法藏傳》的佛祖付法傳說。這當中尤其是以《禪經》與《付法藏傳》對於後來隋唐所立、所爭之法脈之說關係密切，底下分別討論。

#### 一、 關於薩婆多部的法脈傳承說

薩婆多部即Sarvasti-vadin的音譯，其意譯則是根本一切有部，略稱「有部」或「有宗」，這是佛滅之後約三百年左右自上座部分出的小乘十二部之一<sup>10</sup>，創立者為迦多衍尼子，主要著作為《阿毘達磨發智論》一書，後來此派就以詮釋《阿毘達磨發智論》而衍成一著名的派別，此外，此宗也傳持《十誦律》，屬於這派的經論在六朝之時盛行於中土。

梁·僧祐（445-518）曾整理了這一派別的傳記資料名為《薩婆多部記》，當中在西域傳持《十誦律》者就多達五十餘人，因此這部書又被稱之為《薩婆多師資記》，共分四卷，唯今已不傳，但其目錄尚存於僧祐《出三藏記集》中，因此也可由此一窺梗概。

在《薩婆多師資記》第三卷與第四卷列舉了在中土傳教而以持律或對律藏翻譯有功的禪師或法師，在這二卷中，可以看出傳記中的律師或禪師，其間根本無任何師承關係，因此，有理由相信，《薩婆多師資記》中縱使並未失傳，應該也只是一本排列了有關研習《十誦律》的僧侶傳記。

茲將僧祐所列僧傳之名表列如下，以作比較，這也可看出在僧祐之時，所認知的傳承關係是如何的：

	薩婆多師資	佛馱跋陀羅師資	中土傳法師資
1	大迦葉羅漢	阿難羅漢	卑摩羅叉第一
2	阿難羅漢	末田地羅漢	鳩摩羅什第二
3	末田地羅漢	舍那婆斯羅漢	弗若多羅第三
4	舍那婆斯羅漢	優波披羅漢	曇摩流支第四
5	優波掘羅漢	迦旃延菩薩	求那跋摩第五
6	慈世子菩薩	婆須蜜菩薩	佛大跋陀第六
7	迦旃延羅漢	吉栗瑟那羅漢	業律師第一
8	婆須蜜菩薩	勒比丘羅漢	詢律師第二

<sup>10</sup> 根據唐·玄奘譯《異部宗輪論》（大正藏冊49）的說法，佛滅後約二百年左右，自大眾部逐漸分出：一說部、出世部、雞胤部、多聞部、說假部、制多山部、西山住部、北山住部等九部派，而自上座部則分出說一切有部、雪山部、犢子部、法上部、賢冑部、正量部、密林山住部、化地部、法藏部、經量部、飲光部等十一部派，合計二十部派，薩婆多部即說一切有部，其理論特點為主張三世一切法皆有實體，故名一切有部。

## 第四章 宗派意識的出現

9	吉栗瑟那羅漢	馬鳴菩薩	儼律師第三
10	長老脅羅漢	瞿沙菩薩	香律師第四
11	馬鳴菩薩	富樓那羅漢	力律師第五
12	鳩摩羅馱羅漢	達摩多羅菩薩	耀律師第六
13	韋羅羅漢	寐遮迦羅漢	璩律師第七
14	瞿沙菩薩	難提婆秀羅漢	猷律師第八
15	富樓那羅漢	巨沙	光律師第九
16	後馬鳴菩薩	般遮尸棄	遠律師第十
17	達磨多羅菩薩	達摩浮帝羅漢	具律師第十一
18	蜜遮伽羅漢	羅睺羅	類律師第十二
19	難提婆秀羅漢	沙帝貝尸利	道律師第十三
20	瞿沙羅漢	達磨巨沙	嵩律師第十四
21	般遮尸棄羅漢	師子羅漢	熙律師第十五
22	羅睺羅羅漢	達磨多羅	度律師第十六
23	彌帝麗尸利羅漢	因地羅摩那羅漢	暉律師第十七
24	達磨達羅漢	瞿羅忌利羅漢	暢律師第十八
25	師子羅漢	鳩摩羅大菩薩	獻律師第十九
26	因陀羅摩那羅漢	眾護	稱律師第二十
27	瞿羅忌梨婆羅漢	憂波羶大	
28	婆秀羅羅漢	婆婆難提	
29	僧伽羅叉菩薩	那迦難提	
30	優波羶馱羅漢	法勝菩薩	
31	婆難提羅漢	婆難提菩薩	
32	那伽難羅漢	破樓求提	
33	達磨尸梨帝羅漢	婆修跋慕	
34	龍樹菩薩	比栗瑟嵬彌多羅	
35	提婆菩薩	比樓	
36	婆羅提婆菩薩	比闍延多羅菩薩	
37	破樓提婆	摩帝戾披羅菩薩	
38	婆修跋摩	呵梨跋慕菩薩	
39	毘栗慧多羅	披秀槃頭菩薩	
40	毘樓	達磨呵帝菩薩	
41	毘闍延多羅菩薩	旃陀羅羅漢	
42	摩帝麗菩薩	勒那多羅菩薩	
43	訶梨跋暮菩薩	槃頭達多	
44	婆秀槃頭菩薩	不若多羅	
45	達磨達帝菩薩	佛大尸致利羅漢	



4 6	栴陀羅羅漢	佛駁馱悉達羅漢	
4 7	勒那多羅菩薩	不出名羅漢	
4 8	槃頭達多	婆羅多羅菩薩	
4 9	弗若蜜多羅漢	佛大先	
5 0	婆羅多羅	曇摩多羅	
5 1	不若多羅	達摩悉大	
5 2	佛馱先	羅睺羅	
5 3	達磨多羅菩薩	耶舍	
5 4		僧伽佛澄	

在這份表中，僧祐是把佛馱跋陀羅也列入薩婆多的師資中，這理由應是跋陀羅等人雖是以傳弘禪修之業為主，也有傳譯律部之功，所以這裡才把跋陀羅也列入進去，而這裡是列舉兩種傳說的，所以薩婆多部的師資中有五十三位，而跋陀羅的師資則有五十四，這當中有些出現重覆的現象，同時在年代及次序上也安排得有些不合理。又中土的這些律師有些根本不在僧傳中，由於未具全名，要追溯也很困難了，不過應都是當時僧祐律師所認知的一些律師吧。

那麼可不可以說後來的法脈法統傳承的觀念是自此而出的呢？這在僧祐心目中恐怕是無此想法。正如前面所說的，僧祐的這份名單並不精確且有重覆之處，同時把禪師的傳記放在薩婆多部的傳記之中，這本身即是有問題的。又在跋陀羅所譯的《禪經》與慧遠所作的序中只談到三、四位古老的傳承者，並不如僧祐所述者多，可見僧祐所列之僧傳，只是把可能涉及禪修之業的僧侶列入，並不是一份嚴緊的法脈或法統表。僧祐即明言：

祐幼齡憑法，季踰知命，仰前覺之弘慈，奉先師之遺德，猥以傭淺，承業十誦，諷味講說，三紀于茲，每披聖文以凝感，望遐路以翹心，遂搜訪古今撰薩婆多記，其先傳同異，則**並錄以廣聞後賢，未絕則製傳以補闕**，摭其新舊九十餘人，使英聲與至教永被，懋實共日月惟新，此撰述之大旨也，條序餘部，則委之明勝，疾恙昏漠則辭之銓藻，儻有覽者，略文取心<sup>11</sup>。

是知此作是以廣傳聞為主，而非述法脈法統之作了。

不過此書對於後來荷澤神會以下的祖統說確是頗有影響的，禪門所謂的西天廿九祖說或廿八祖說取材於此書者頗多<sup>12</sup>。

## 二、覺賢《禪經》中的傳法系統

另一系統則是《禪經》的傳法系統，《禪經》自是介紹禪修之道的典籍，關於這一類的典籍其實很早就傳譯進中土，強調的是藉定生慧之功，不過藉定修慧

<sup>11</sup>大正藏冊 55，頁 89a。

<sup>12</sup> 參考船山徹〈梁の僧祐撰《薩婆多師資傳》と唐代佛教〉，見吉川忠夫編，《唐代の宗教》，京都：朋友書店，2000，頁 325-354。船山徹在此文中嘗試輯佚《薩婆多師資傳》的佚文，可供參考。

之道一開始就蒙上了神祕的色彩，羅什在長安之時，也為長安的僧團編了一部介紹禪修之書，而羅什本人卻不是以禪修為主業的。一直到佛馱跋陀羅（359～429）入長安之後，這才是一位專業修禪的禪師。

不過跋陀羅在長安並未待很久，主因是與長安僧團的作風不同，引起長安僧團的不滿，就藉機偶發事件而將跋陀羅驅離長安<sup>13</sup>，而跟隨跋陀羅一起禪修的慧觀法師等人就引介跋陀羅到廬山與慧遠法師相見，跋陀羅就因慧遠之請託而編譯了《禪經》這部書，在書中也稍作解釋在西域境內有關於禪法的修行者。

《禪經》卷上曾提到說：

如來泥曰未久，阿難傳其共行弟子末田地，末田地傳舍那婆斯，此三應真成乘至願，冥契于昔，功在言外，經所不辯，必闇軌元匠，孱焉無差，其後有優波崛，弱而超悟，智紹世表，才高應寡，觸理從簡，八萬法藏所存唯要，五部之分始自於此。<sup>14</sup>

在《禪經》中只敘述了阿難、末田地與舍那婆斯三人，並未大張旗鼓地介紹一群禪修者，或是引述一些西域的名僧以壯大這一禪修派別的聲音，若加優波崛，也只得四人，這是佛滅之後的傳說，至於最近的則是達摩多羅與佛大先之禪業，這部《禪經》即是出自達摩多羅與佛大先之編撰，而由跋陀羅在金陵譯出，以供南方僧團禪修有所依憑。

按照《禪經》所述而言，實無法認定這是一部有意敘述禪學法脈的著作，同時達摩多羅的禪法屬於大乘系統，而佛大先的禪法屬於小乘系統，大小乘禪法相混，這是一件奇怪之事，又此《禪經》所留者為佛大先的修行法，卻無達摩多羅的修行法，而卻冠以《達摩多羅禪經》，這也令人費解，雖是如此，達摩一系的禪者在定法脈時，深受《禪經》的影響。

### 三、《付法藏因緣傳》的傳法系統

曇曜所譯的《付法藏因緣傳》（以下簡稱《付法藏傳》）此書對後來的法脈建立的理論影響最為深遠，對於這本經典的情形有必要了解的。這件事是發生在北魏太武帝滅法之後，佛法重興之時，曇曜與吉迦夜共譯這部《付法藏傳》，《續高僧傳》卷1云：

至壬辰年，太武云崩，子文成立，即起塔寺，搜訪經典，毀法七載，三寶還興，曜慨前凌廢，欣今重複，故於北臺石窟，集諸德僧，對天竺沙門，譯付法藏傳并淨土經，流通後賢，意存無絕。<sup>15</sup>

曇曜後來做到昭玄統一職，算是僧官中的相當高的位階了<sup>16</sup>。在太武帝滅法的過程中，使得不少僧侶不由得不以為這是末法時代的來臨，因此在滅法之後，不少

<sup>13</sup> 事件的導火線在於跋陀羅的弟子中有人妄言神通猜測之事，跋陀羅不僅未加禁止，反而證成之，引起長安僧團的反感，藉機逐出長安的僧團，因此才與慧觀諸人南下廬山。事見《高僧傳》卷2〈佛馱跋陀羅傳〉。

<sup>14</sup> 大正藏冊15，頁301a。

<sup>15</sup> 大正藏冊50，頁428a。

<sup>16</sup> 北齊文宣帝於天保二年（551）設立十統之職，選碩德法師為僧統之職，是為昭玄十統，而十統中的最高者稱為昭玄統，可說是僧統中的最高領導者。

僧侶便構思如何在末法時代中保留佛法，以便能夠度過末法時期，開鑿石窟、刻石經便是在這種風潮之下的出現的，《付法藏傳》的開譯也有這種意義，指示佛法法脈的傳承，以使後人有據。

最早對《付法藏傳》記錄的是在《出三藏記集》中，當時南北交戰，佛教交流為之中斷，僧祐根據其所聽聞及所看到的本子記錄曇曜共譯有三本經典，即

《雜寶藏經》十三卷(闕)、《付法藏因緣經》六卷(闕)、《方便心論》二卷(闕)右三部。凡二十一卷，宋明帝時，西域三藏吉迦夜，於北國以偽延興二年，共僧正釋曇曜譯出，劉孝標筆受，此三經並未至京都。<sup>17</sup>

這是表明僧祐是傳聞過北魏的曇曜曾與吉迦夜共同譯出《付法藏傳》，但在僧祐之時，這三本書皆尚未流傳至金陵。到了南朝末年之時，這本書已經是通行南北了，因為天台智顛法師及嘉祥吉藏法師皆曾提及此書，並敘述了西方的佛法傳承脈絡，其所根據者即是《付法藏傳》。

然而與曇曜共譯的這位西域僧吉迦夜卻是連什麼資料都未留下，譯出這三部書之後就回西域去了，連曇曜都未留下對吉迦夜的一些敘述，因此在《續高僧傳》中連這些吉迦夜的名字都不提起。

對於《付法藏傳》的卷數及譯者，向來卻有不同的說法，在隋·彥琮（557～610）《眾經目錄》卷6云：

《付法藏傳》四卷(或七卷)(後魏世沙門吉迦共曇曜譯)<sup>18</sup>

可見其時已有四卷及七卷本的《付法藏傳》傳世，而在唐·智昇《開元釋教錄》卷15說：

《付法藏經》六卷，宋涼州沙門釋寶雲譯(第一譯)，《付法藏傳》四卷元魏昭玄統釋曇曜譯(第二譯)，右前後三譯，一存二闕<sup>19</sup>。

按照這語氣看來，寶雲（376～449）所譯者為六卷本，而曇曜所譯者為四卷本，這應該就是現存的本子，而寶雲所譯之六卷本與第三譯本則已是不存了，但今天所見的卻又是曇曜的六卷本，這又該如何解釋呢？在唐·圓照《貞元新定釋教目錄》卷23說：

《付法藏因緣傳》六卷(或無因緣字或四卷二卷)，元魏西域三藏吉迦夜共曇曜譯，第三譯(三譯二闕)<sup>20</sup>。

這裡又出現本已失傳的第三譯本，果然是六卷本，但前面本已存在的第一譯及第二譯竟然消失了，同時這六卷本竟然又云或四卷或二卷，在短短的時間內怎會變動如此激烈呢？這個曇曜的六卷本極有可能是在四卷本的基本上又補加上二卷而成，這才能使本已失傳的第三譯本又出現，只是寶雲所譯的本子竟然從此消失不見了，寶雲所譯的本子是否與曇曜的譯本相同，也無法查證了。這個問題不僅如此而已，在唐·道宣《大唐內典錄》卷9云：

<sup>17</sup>大正藏冊 55，頁 13b。

<sup>18</sup>大正藏冊 55，頁 146a。

<sup>19</sup>大正藏冊 55，頁 649c。

<sup>20</sup>大正藏冊 55，頁 956a。

《付法藏傳》(六卷或五卷七十五紙)後魏吉迦夜共曇曜於北臺譯<sup>21</sup>。

這裡又出了一個五卷本，由上看來曇曜所譯的《付法藏傳》就出現了二卷本、四卷本、五卷本及六卷本，除此之外，還出現了一個七卷本，在日本僧永超《東域傳燈目錄》卷1云：

付法藏傳七卷(梁天鑒南城沙門僧伽波羅於楊州譯)<sup>22</sup>

這個七卷本就不是曇曜所譯的了，但是這個七卷本又是如何出現的呢？在《大唐內典錄》卷9又云：

《阿育王傳》(七卷或五卷一百一紙)梁天監年僧伽婆羅於楊都譯<sup>23</sup>。

兩相對照，同為僧迦婆羅在楊州所譯的經典，卷數同為七卷，《阿育王傳》與《付法藏傳》的關係實值得細究。<sup>24</sup>

《付法藏傳》曾敘述到佛滅之後，佛法的付囑傳承的記錄，依序為迦葉、阿難一直到師子尊者共廿三位祖師，這裡最特別的是已提到付法或付囑的觀念及用法，例如卷2云：

摩訶迦葉垂涅槃時，以最勝法付囑阿難，而作是言，長老當知，昔婆伽婆以法付我，我年老朽將欲涅槃，世間勝眼今欲相付，汝可精勤守護斯法，阿難曰諾唯然受教。<sup>25</sup>

類似這樣的用法在六卷中處處可見，似乎已可見佛法單傳付法脈之舉動了。

這個表是井然有序的，但卻有些問題的存在，首先敘述的這幾位僧傳傳說，頗同於《阿育王傳》的結構，但《阿育王傳》中雖也有付囑付法之說，只是這種付法是一種共通用法，而不是指單傳法脈之付法之意<sup>26</sup>，此外，按照文章結構而言，比較不像是從梵文譯出者，倒象是從別的書中剪裁而成者。因此這本書一向被懷疑是曇曜自己所造<sup>27</sup>。

自六朝末葉始，僧團喜以《付法藏傳》中之付法傳承來敘述佛法之傳，三論學者所見者似乎又是另一個體系，碩法師《三論遊意義》云：

而傳持法藏始末為論有二十三人也，始自摩訶迦葉，終訖仰子比丘也。問：馬鳴付屬何人？乃至提婆付屬何人？答：馬鳴去世付屬比羅比丘，比羅比丘去世付屬龍樹，龍樹去世付屬提婆，提婆去世付屬羅什，如是相承乃至

<sup>21</sup>大正藏冊 55，頁 325b。

<sup>22</sup>大正藏冊 55，頁 1154b。

<sup>23</sup>大正藏冊 55，頁 325b。

<sup>24</sup>徐文明認為今傳六卷本本為四卷本，再由四卷本的最後兩卷割裂出來而成六卷本，所以才會有這般斧鑿不齊的痕跡，不過這也僅供參考，當無定論。徐氏意見見其〈付法藏傳與前二十四祖〉，吳言生編，《中國禪學》第二卷，北京：中華書局，2003，頁 60-66。

<sup>25</sup>大正藏冊 50，301a。

<sup>26</sup>西晉·法欽譯《阿育王傳》載優波崛多告訴阿育王說「佛以正法付囑於汝亦付囑我，我等當共堅固護持，復說偈言：佛所付囑我已作，種種塔廟猶山林，寶蓋幢幡已施設，各用眾寶而裝校，皆使大地極嚴淨，流布舍利滿閻浮，己身妻子及庫藏，宮殿屋舍并人民，一切大地盡用施，供養佛法比丘僧。」大正藏冊 50，頁 103a。這種付囑是廣義的而非狹義的法脈單傳付囑之義。

<sup>27</sup>《付法藏傳》卷6言及馬鳴傳法比羅，比羅傳法龍樹，呂澂先生認為比羅即是馬鳴的筆名，而且馬鳴與龍樹是不同時代的人，不可能有傳法的關係，這擺明著就是偽造之書。見呂澂《中國佛教概論》，臺北：天華出版社，1982，頁 105。

付屬師子比丘也。<sup>28</sup>

這也是接受二十三祖之說，但在提婆之後馬上接著是羅什，顯然與《付法藏傳》的系統不同，除非是碩法師所見者是另一種法脈傳說，否則則是碩法師故意錯接法脈之說，以證成自己學派之有據的了。這本書對後來各家法脈傳承的說法影響頗深。

---

<sup>28</sup>見大正藏冊 45，頁 117a。

## 第二節 達摩禪系僧團

禪宗一詞本為習禪者的共名，但在後世所謂的禪宗則專指達摩一系，由共名轉為專名，這之中實有內部意義的轉換。禪宗成為共名之時，指涉的是禪修者，在這種情形下，南北習禪者皆可名之為禪者，智顛的教學系統中也對禪修止觀之學特別重視，智顛尚且留下《摩訶止觀》一書，對後來的習禪者影響深遠。但當禪宗成為達摩一系的專名之後，指的是達摩禪系掃除經論的拘束，單提見性成佛之道，這種禪修之道專重在精神的層次，力求直指成佛之道。這樣禪宗一詞本是重視禪修的技術層面，但到了達摩禪系之時，則求精神層次的深入，這在內部義涵已有轉變了。

對於所謂禪宗成立的過程的討論也歧義頗多，到目前為止，對於禪宗何時始算成立的意見不外以下數種：第一種是傳統的看法即以達摩為此宗之祖<sup>29</sup>；第二種則以為是佛陀扇多在嵩山少林寺開始<sup>30</sup>；第三種以為慧能之後才有禪宗，慧能之前則只能說是禪學<sup>31</sup>；第四種則以為神會才是新禪學的建立者<sup>32</sup>；第五種則折衷認為是慧能與神會共同努力結果<sup>33</sup>；第六種則認為弘忍的東山法門建立時即是禪宗的開始<sup>34</sup>，與相近的則以為是開始於道信而完成於弘忍<sup>35</sup>。

雖然其初始發展的狀況雖仍蒙昧不清，但以頭陀行為主是可確定的<sup>36</sup>，這一系發展到了道信與弘忍師徒之時，則已出現定居的僧團組織，而且是作坐同修的<sup>37</sup>。至於對經論的討論方面，雖說確定以《楞伽經》為主，但未聞有關對此經的

<sup>29</sup> 傳統說法自是以達摩為禪宗的初祖，近代學者如湯用彤先生也延用這種說法，如《隋唐佛教史稿》第四章第六節〈禪宗〉云「菩提達摩於梁武帝時來華，是為中國禪宗初祖。」，頁 230，但同節又說「道宣作《續高僧傳》時並無傳法定宗之說。」，是又不以舊說為然，頁 231。

<sup>30</sup> 太虛，〈與胡適之論菩提達摩書〉，《海潮音》，1928：7，頁 7。不過太虛的意見不很確定，他也認為「達摩初創禪宗」，印永清編，《太虛學術論著》，浙江：浙江人民出版社，1998，頁 23。

<sup>31</sup> 兩岸的學者持此說者頗多，如台灣的錢穆、吳經熊等，大陸的任繼愈、方立天、石峻皆持此說。

<sup>32</sup> 胡適在《荷澤大師神會傳》云「南宗的急先鋒，北宗的毀滅者，新禪學的建立者，《壇經》的作者。」，陳平原編《中國現代學術經典—胡適卷》，河北：河北教育出版社，1996，頁 487。

<sup>33</sup> 張春波〈慧能〉云「既不能完全抹煞神會在禪宗裡的地位，也不能把他置於慧能之上，恰當的評價應該是把禪宗的建立看成是“慧能—神會”共同努力的結果。」，收於方立天、于首奎編《中國古代著名哲學家評傳》第 2 卷，山東：齊魯書社，1980，頁 615。

<sup>34</sup> 洪修平，《中國禪學思想史綱》說「中國禪宗，可說是初創於道信，基本完成於弘忍，而由弘忍的弟子神秀和惠能進一步加以發展。」，南京：南京大學出版社，1994，頁 75。杜繼文、魏道儒，《中國禪宗通史》說「應該說，中國禪宗到道信、弘忍而正式成立。」，江蘇：江蘇古籍出版社，1993，頁 70。

<sup>35</sup> 這六種說法整理自黃夏年〈禪宗研究一百年〉，收於河北禪學研究所編，中國禪學第 1 卷，頁 450-473，北京：中華書局，2002。

<sup>36</sup> 今日禪宗的法系是以僧粲禪師繼二祖僧可的法脈，粲禪師遂為三祖，但在道宣《續高僧傳》卷 16 達摩與僧可的傳記中，卻是未有僧粲此人，同時道宣也為僧可後無榮緒感到悲哀，同時在這二篇傳記中已混雜了一些野史故事在其中，並不是很明實的資料，即使在《續高僧傳》卷 26 〈道信〉的傳記中，對於道信的師承也不清楚，也未提到僧粲此人，所以說禪宗初期的歷史發展並不是很清楚的，一直到弘忍的門人才開始提出道信之師為僧粲的說法，禪宗的信史要從道信開始的。

<sup>37</sup> 在道信的傳記中，言及其在雙峰山傳法約三十年，山中同修者近五百餘人，而在傳中從未言提及地方政府有何布施過，這不靠自食其力是無法維持下去的。最近大陸學者立一新觀念為「農

注疏的著作出現<sup>38</sup>。可見這一僧團確是以禪修的修持為主的組織，在參與人數達一定比例的情形下，足以產生與教門僧團抗衡的勢力，群己意識是容易在這種狀況下形成的。

在號稱東山法門的弘忍門下<sup>39</sup>，能者輩出，據資料來看，就出現了近十位足以領袖山門的龍象<sup>40</sup>，一個僧團中同時出現這麼多的優秀弟子，看來也只有當年鳩摩羅什在長安的僧團可比，以今天的資料來看，單是弘忍之時，其弟子群的分布大抵以湖北黃梅為主，然後向外延申至湖北的安陸、隨縣、陝西華縣，延長江由荊州入四川資州，東下江蘇揚州、浙江越州，南至韶州<sup>41</sup>，弟子群人數之多可以向外擴張到各區域去，禪者的自我意識提高是可以想像的。

弘忍的弟子群初時以嵩岳為主的法如及以荊州的神秀一系為主，首先開始嘗試著建立法脈之說。

嵩洛一地自六朝已來就是僧侶集結的佛教重鎮，據說達摩祖師也曾在嵩山少林寺一帶壁關過，嵩洛一地一直是禪講並重，龍象輩出之地。在弘忍的弟子中，法如（638~689）也在嵩洛之處傳法，成就頗高，雖然法如之名被後來的神秀、慧能所掩，以致於在《續高僧傳》及《宋高僧傳》中皆未列其僧傳，但據現在出土的一些碑誌，法如一系在弘忍弟子中的重要性是不容忽視的。〈唐中岳沙門釋法如禪師行狀〉說：

南天竺三藏法師菩提達摩，紹隆此宗……入魏傳可，可傳粲，粲傳信，信傳忍，忍傳如<sup>42</sup>。

杜朮的《傳法寶紀》也說：

有菩提達摩歟，時為震旦有勝惠者而傳……唯東魏惠可以身命求之，大師傳之而去，惠可傳僧璨，僧璨傳道信，道信傳弘忍，弘忍傳法如，法如及乎大通<sup>43</sup>。

禪並作」來形容道信以下的習禪狀況。

<sup>38</sup> 《續高僧傳》卷 16 云「時有林法師，在鄴盛講《勝鬘》并制文義，每講人聚，乃選通三部經者，得七百人，預在其席，」大正藏冊 50，頁 552b。這是達摩禪系在初期發展的階段對經論講解的部份。所制者為講經時的講義，並不是注疏。

<sup>39</sup> 在弘忍之時，「東山法門」已是這個僧團的標誌了，例如淨覺《注般若密多羅心經》中有李知非〈略序〉說：「蘄州東山道信禪師，遠近咸稱東山法門」。又淨覺《楞伽師資記》：「則天曰：若論修道，更不過東山法門」大正藏冊 85・1290b。。又李華〈楊州龍興寺經律院和尚碑〉云：「天台止觀是一切經義，東山法門是一切佛乘」《全唐文》卷 320，頁 3244-3246。這些足以說明這個僧團有其清楚的標誌。

<sup>40</sup> 據淨覺《楞伽師資記》這弘忍的十位得力弟子為：神秀、智詵、惠藏、玄約、老安、法如(638~689)、惠能、智德、義方、玄蹟等，文云「又曰，如吾一生，教人無數，好者並亡，後傳吾道者，只可十耳，我與神秀，論楞伽經，玄理通快，必多利益，資州智詵，白松山劉主簿，兼有文性，華州惠藏，隨州玄約，憶不見之，嵩山老安，深有道行，潞州法如韶州惠能揚州高麗僧智德，此並堪為人師，但一方人物，越州義方，仍便講說。」大正藏冊 85，頁 1289c。但這十位弟子的名目在後來不同派別的資料中的排名卻有變化。人物、名次的變化代表各家勢力的消長，不過大抵皆以十位弟子數為準。按淨覺為玄蹟弟子，在玄蹟去世後，又入神秀門下，淨覺所見應是當時神秀勢力正盛，以致於淨覺竟置神秀於玄蹟之上。

<sup>41</sup> 參考杜繼文、魏道儒，《中國禪宗通史》，江蘇：江蘇古籍，1993，頁 81。

<sup>42</sup> 清·王昶編，《金石續編》卷 6，北京：中國書店，1985。

<sup>43</sup> 大正藏冊 85，頁 1291b。

在這裡是直接以法如接弘忍的法脈，全然不管神秀及慧能，在〈法如行狀〉中特別提到說「天竺相承，本無文字，入此門者，唯意相傳」，這是有意以法如為傳法弟子，而法如的弘法的地點就是嵩山少林寺，這是直接達摩禪師壁觀之處，其意義自不待言。《傳法寶紀》的敘述才是符合弘忍弟子群們勢力的變化的，在神秀及慧能二家的勢力未盛之前，法如才是這一學派的代表者。而「唯意相傳」的論點也被後來的荷澤神會所借用了。

繼法如之後，神秀也北上至嵩洛之地傳法，《宋高僧傳》卷 8 雖有神秀的傳記，但已是雜糅了《壇經》以後的說法，同時年代上已是相當晚了，求之於最接近神秀時代的資料，倒不如從張說的〈唐玉泉寺大通禪師碑銘〉來看出其真實的情形。張說〈唐玉泉寺大通禪師碑銘并序〉說：

自菩提達摩天竺東來，以法傳惠可，惠可傳僧璨，僧璨傳道信，道信傳宏忍，繼明重跡，相承五光…服勤六年，不捨晝夜，大師歎曰：東山法門，盡在秀矣。<sup>44</sup>

可知神秀在出家之前已是一位通儒了，而出家之時已近五十歲，這在年紀上也略晚了些，但看來不管在儀表談吐上、領悟力上皆有超人的見解，以致於弘忍要讚許地說「東山法門，盡在秀矣。」而武則天也歎說「若論修道，更不過東山法門。<sup>45</sup>」這雖是以北宗的立場發言，但神秀的地位的確是早已建立。

神秀離開弘忍之後是到了荆州的玉泉寺，神秀是先從荆州此地發展起來的。當時唐中宗（656～710）龍潛之時即是在荆州之地，所以對於荆州此地的僧侶頗有好感，當唐中宗重新登位為天子之時，為以佛教來重新建立起其在長安的地位，曾徵召一批荆州之地的高僧進入長安，神秀在此時也入長安之地<sup>46</sup>。

嵩洛之地原本是法如弘法的區域，但在法如禪師去世之後，形成群龍無首的狀態，而神秀的入長安，剛好填補了這個位置。神秀並未至長安傳法，對這些貴族也保持著某種距離，此外，神秀至嵩洛之時也年紀很大了，不到幾年就圓寂，因此神秀至嵩洛的意義在於整合了北方弘忍一系的禪者，神秀一系遂在北方嵩洛一地發展起來。

神秀門下也是人才輩出，尤以普寂（651～739）禪師與義福（658～736）禪師更是廣收門徒，恢揚擴張神秀一系的影響，如獨孤及〈舒州山谷寺覺寂塔隋故鏡智禪師碑銘并序〉云：

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，真如法味，日漸月漬，萬木之根莖枝

<sup>44</sup> 《全唐文》卷 231，頁 2334。

<sup>45</sup> 《全唐文》卷 231，頁 2334。

<sup>46</sup> 唐中宗在位年分為二階段，即 683 年-684 年、705 年-710 年，684 至 705 則被武則天貶斥在野，中宗曾被武后廢黜於荆州之地，對於荆州之地的僧侶是熟悉的，重新登基後，神龍元年曾召一批荆州之地的高僧入長安，如荆州碧澗寺道俊法師、玉泉寺恒景法師、江陵府法明法師、度門寺神秀禪師、慧安法師等，這當然有建立自己政治、宗教地位的用途，而神秀也在此時由荆州邁入長安，在嵩洛之地建立起一席之地。關於中宗之時的宗教政策，參考孫英剛〈長安與荆州之間：唐中宗與佛教〉一文，收於榮新江編《唐代宗教信仰與社會》，上海：上海辭書出版社，2003，頁 125-149。



葉，悉沐化雨，然後空王之密藏，二祖之微言，始燦然行於世間，浹於人心。當時問道於禪師者，其淺者知有為法，無非妄想，深見者見佛性於言下，如燈之照物，朝為凡夫，夕為聖賢，雙峰道信其人也，其後信公以教傳宏忍，忍公傳惠能、神秀，能公退而老曹溪，其嗣無聞焉，秀公傳普寂，寂公之門徒萬人，升堂者六十有三，得自在慧者一曰宏正，正公之廊廡龍象又倍焉，或化嵩洛，或之荆，自是心教之被於世也，與六籍侔盛。<sup>47</sup>

從「寂公之門徒萬人」、「正公之廊廡龍象又倍焉」可知神秀一系在嵩洛一地的勢力之盛，又羊偷〈嵩山會善寺故景賢身塔石記〉說：

始先祖師達摩西來，歷五葉而授大通，赫赫大通，濟濟多士，寂、成、福、藏，爛其□□門，同波派流，分景並照，亦東□□之盛也。<sup>48</sup>

從神秀法嗣之盛與「能公退而老曹溪，其嗣無聞焉。」作一對比，難怪後來荷澤神會禪師要建立曹溪一系的地位必須先攻擊神秀一系的正統不可了。<sup>49</sup>

勢力之盛如此，門徒弟子可達上萬人之眾，從六朝以後的僧團中，從未有如此之眾者，因此這是很容易出現宗派的念頭，從道信、弘忍開始，追隨著愈來愈多，到了神秀一系更是達到上萬人之眾，與帝室關係又很密切，門下弟子人才輩出，在神秀一系之下產生宗派的意識也是不意外的。

雖然神秀並未有自立為六祖的念頭，但其門下普寂、義福等人很自然地認為神秀一系才是接續弘忍思想的正統地位，如淨覺《楞伽師資記》已排出初步的法系了：(一)楞伽經之譯者求那跋陀羅，(二)菩提達摩，(三)慧可，(四)僧粲，(五)道信，(六)弘忍，(七)神秀、玄蹟、老安，(八)普寂、敬賢、義福、惠福<sup>50</sup>。為此之故，神秀弟子甚至認為他們才是南宗的正統繼承者，當然這時慧能系勢力尚未顯著，所以所謂南宗是指達摩的禪法來自南印度，所以南宗一詞的提出乃是有意地與義學系統作出區隔，隱然有禪修、義學系統並立之義。

如此，神秀就被推為六祖的地位，這樣普寂才有成為七祖的機會<sup>51</sup>，這樣的想法在普寂門下逐漸發展出來，例如：王縉〈東京大敬愛寺大證禪師碑〉：

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，信傳宏忍，忍傳大通，大通傳大照，大照傳廣德，廣德傳大師，一一授香，一一摩頂，相承如嫡，密付法印。<sup>52</sup>

這是確立法脈密傳的譜係，而且已排到第九代的位置了<sup>53</sup>。又張彥遠三祖大師碑

<sup>47</sup> 《全唐文》卷 390，頁 3973。

<sup>48</sup> 《全唐文》卷 362，頁 3676。

<sup>49</sup> 獨孤及作此文時，荷澤神會一系已在嵩洛之地發展，所以文章說惠能去世後，後嗣無名，這是不正確的，但神會也說過由於北宗禪法盛行之故，惠能的禪法卻沈寂於南方近廿年，兩相對照，初時北宗勢力之盛不是惠能一系所能及的。

<sup>50</sup> 這當然不是禪宗的法脈傳承，因為把求那跋陀羅安排在第一位之故，但在《續高僧傳》中未曾出現的僧粲，現已正式出現並成為道信的老師，因此道信一系的法脈就很完整地自達摩傳法下來。

<sup>51</sup> 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。

<sup>52</sup> 《全唐文》卷 370，頁 3758。

<sup>53</sup> 這一條法脈是由弘忍傳神秀，神秀傳普寂，普寂傳廣德，廣德傳曇真，這是曇真的弟子所樹

陰記」云：

沼行為禪宗，德為帝師…即東山第十祖也。<sup>54</sup>

慧能一系都只排到七祖而已，而神秀一系已排到十祖的譜系了，雖然神秀一系在後來的發展不如慧能一系，神秀一系的譜系並未被後來的禪僧團體接受，但也可以說明在神秀一系之下確是發展群已具群已意識的宗派觀念了。<sup>55</sup>

但是對後來禪門影響最深遠者卻不在法如或神秀一系，反而是看起來銷聲匿跡的慧能一系。

惠能在南方潛隱一段時日後，提倡頓悟法門，弟子群們亦以南方人士為主，皆為一時龍象，神會禪師（668～760）北上與神秀一系爭正統地位，逐漸掩北宗光彩，惠能禪師提倡的頓悟法門遂取代了北宗的地位，致成「天下言禪學者，言必歸曹溪。」的盛況，再經由弟子們在各地傳倡，吸納了儒、道哲學，禪學遂由傳統的印度禪一變為具中國特色的中國禪，下啓宋代儒學的興起，這些發展，惠能禪師實為居中關鍵人物<sup>56</sup>。唐代中葉後，惠能禪師取代了神秀的地位而被尊稱為六祖，其在世的說法紀錄遂尊稱為《六祖壇經》—以下簡稱《壇經》<sup>57</sup>。

然而這一本千年來被奉為惠能禪師真實記錄的《壇經》，自胡適先生提出不同的作者看法開始，引起廣大的討論，對《壇經》的認知不同，其理解方式自亦不同：或認為《壇經》成於神會之手；或認為本為牛頭禪的作品，而被挪用了；或被認為成於華嚴學者之手<sup>58</sup>。《壇經》的複雜性使得學者一方面承認它並非純然

立的碑，應是不錯的，但在宋代以下的傳記燈錄都把曇真列為普寂的弟子，廣德到底是誰反而無資料可考，就被省略掉了。

<sup>54</sup> 《全唐文》卷 790，頁 8278。這是記載高山澄沼的資料，對照前註，應是曇真的弟子，但如今已資料不詳了。

<sup>55</sup> 冉雲華先生認為這時候出現的《傳法寶記》、《楞伽師資記》皆應證了這時以神秀為正宗，正嘗試著建立起他們的法系正統的地位。見冉雲華《敦煌遺書與中國禪宗歷史研究》一文，收於冉雲華《從印度佛教到中國佛教》，臺北：東大圖書，1995，頁 105。

<sup>56</sup> 印順法師認為自會昌以下的中國禪學是達摩禪的中國化，主要是老莊化、玄學化了，然自惠能至洪州宗，仍是印度禪的特色，而終於中國化，主要是融合了牛頭禪學。印順，《中國禪宗史》序，臺北：正聞出版社，1994，第 8 版，頁 8。

<sup>57</sup> 印順法師認為《壇經》之名乃由於開法傳禪的「壇場」而來，當時的開法，是與懺悔、歸依、受戒、等相結合的傳授，這是被稱為《壇經》的原因，見《中國禪宗史》頁 245。關於《壇經》版本的演變，印順法師於其《中國禪宗史》中指出《壇經》可分為四種本子：敦煌本、古本、惠昕本、至元本。對於《壇經》的校釋則見印順《精校敦煌本壇經》有很好的論證，基本上印順導師認為敦煌本《壇經》是目前所見最古本《壇經》，但仍非《壇經》原本。《精校敦煌本壇經》見印順《法雨集》第一冊頁 407-490。

<sup>58</sup> 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

為惠能禪師的傳說記錄，非一時、一地、一人之作<sup>59</sup>，但另一方面又使用這本書來討論南北宗禪史的發展，往往導致奇特的結論<sup>60</sup>。

從《壇經》所了解惠能大師的簡略生平大致如下：惠能大師之父曾為官范陽，後因罪被貶至新州（今廣東新興縣），遂為平民，其父早死，遂由母親照料。長大以賣柴為生，據說在偶然間，於街上聞一客讀誦《金剛經》而有所體悟，得知此書為黃梅弘忍禪師所講，遂辭母往參弘忍禪師，於應答間以一句「人即有南北，佛性即無南北。」為弘忍所認可，遂置身門下作雜務。一日，弘忍命弟子下去各寫一偈以明自己心得，如令弘忍滿意則將傳其衣鉢，當時神秀禪師為弘忍座下得意高徒，因此眾弟子以神秀為馬首是瞻，心想得弘忍衣鉢的人非神秀莫屬，眾人都都不寫偈語，而等待神秀的偈語。神秀在此壓力下寫了如下心得：

身是菩提樹，心如明鏡台，時時勤拂拭，莫使惹塵埃。

據說弘忍禪師看了雖表嘉許，但仍未能滿意，要神秀禪師再思考，若能作出更好的偈語，將把衣鉢傳給神秀，因此神秀回去之後苦思很久，但遲遲未有作品。

在此情形下，惠能聽說這件事之後，也托人在壁上寫了一首偈語，其詩如下：

菩提本無樹，明鏡亦非台，佛性常清淨，何處有塵埃。

據說弘忍禪師看了心中滿意但外示不以為然，卻在半夜叫惠能至其房中，授其《金剛經》並傳其頓法及法衣，同時說明傳的人生命有很大的危險，因此要他三年內不要傳法，當夜弘忍禪師並親自送惠能至九江驛。二月後，惠能逃至嶺南，果然有弘忍弟子來奪，反受惠能感化，而消去一劫。

敦煌本《壇經》於此之後便接以在大梵寺說法的記錄，傳末以惠能於先天二年八月圓寂作結。在《壇經》中，惠能指定的十大弟子為法海、志誠、法達、智常、志通、志徹、志道、法珍、法如、神會<sup>61</sup>，並預記滅後，十人各為一方之頭，

---

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》頁 501，、小島岱山〈六祖壇經與華嚴思想〉，收於 79 年佛光山禪學國際會議論集、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》頁 8。

<sup>59</sup> 傅偉動〈壇經慧能頓悟禪教深層義蘊試探〉說：「關於壇經以及惠能頓悟禪教的研究課題，一般公認壇經並非一人一時所作，而是多人多派在不同時期編著且修改過的一部禪典籍，至於壇經中之所謂頓悟禪，恐怕也不見得能如實反映惠能獨家的思想，很可以看成集有北宗禪，牛頭禪、包括荷澤禪、洪州禪等在內的廣義曹溪禪。」收於 79 年佛光山國際禪學會議論文集頁 207。

<sup>60</sup> 何國銓先生又以為惠能禪法多天台性惡不斷、圓融相即之義，因此，惠能亦是一諳天台教觀之禪宗學者，此則有待商榷了，見何國銓，《中國禪學思想研究》，臺北：文津出版社，1987，頁 68。

<sup>61</sup> 按《景德傳燈錄》卷五所記載慧能法嗣共有四十三人，其中除神會外，餘者較著名者如青原行思、南嶽懷讓、溫州玄覺、婺州玄策皆未列名《壇經》傳法弟子中。

且預言：

滅後二十餘年，邪法撩亂，惑我宗旨，有人出來，不惜身命，定佛教是非，豎立宗旨，即是正法<sup>62</sup>。

此中除了神會後來曾於滑台大雲寺定南北宗之是非，大力倡導南宗頓門，使普寂之門寂寞外，其餘九人皆無甚發展，因此胡適先生認為敦煌本《壇經》是神會一系所造，藉以烘托神會確為惠能傳法弟子<sup>63</sup>

在傳法的過程中最主要的憑證是法衣的傳承，《壇經》述說道：

五祖夜至三更，喚惠能堂內，說金剛經，惠能一聞，言下便悟，其夜受法，人盡不知，便傳頓法及衣。<sup>64</sup>

《曹溪大師別傳》則鋪演此事，云惠能於印宗座下因風幡之爭而印宗之崇仰，然為證明惠能確為弘忍嫡傳，遂以法衣出示大眾以取信於眾人。

自此，一種標榜定慧體用不二、無念為宗、無相為體、無住為用的新禪學展開了<sup>65</sup>，這種學風與傳統的禪修逐漸有了區別，禪修是一種入定的技術過程，但慧能所開展的新禪學不只是禪修而已，更是入佛之門。

惠能大師圓寂之後，據神會禪師所述，惠能法門在南方沈寂達二十年之久，這期間以神秀一系的禪法活躍於北方，幾乎是東山宗的代表。而事實上，在這段期間，惠能的弟子在南方默默傳法，所傳法地點比較遠離城市，與神秀一系相較之下，自然是聲光黯淡的，但在默默傳法之後，弟子群逐漸顯露頭角，可以與神秀一系相頡抗，這當中尤以荷澤神會北方與普寂禪師爭法脈一事最為重要。

---

<sup>62</sup>見印順《精校敦煌本壇經》，收於《華雨集》第一冊，臺北：正聞出版社，1993，頁478。

<sup>63</sup>胡適〈壇經考〉頁134，收於郭朋《壇經校釋》。

<sup>64</sup>印順《精校敦煌本壇經》頁19。

<sup>65</sup>印順《精校敦煌本壇經》，頁427。

### 第三節 荆溪湛然重振天台學

天台一系雖自智顛去世之後，其山門似乎就聲光黯淡不少，在隋朝之時，雖仍受隋煬帝的保護，但已比不上智顛在世之時的熱誠了，今日雖然認為章安灌頂法師乃傳承智顛思想者，但揆諸史實，執掌國清寺山門的卻是智顛的大弟子智越禪師，同時隋煬帝對灌頂也未必具有熱誠。

灌頂在《摩訶止觀》的前言中提出四祖說，所謂四祖說是由智顛往上追溯慧思、慧文禪師，再追溯至龍樹論師，其說云：

智者師事南岳，南岳德行不可思議，十年專誦，七載方等，九旬常坐，一時圓證，大小法門朗然洞發。南岳事慧文禪師，當齊高之世獨步河淮，法門非世所知，履地戴天，莫知高厚。文師用心一依釋論，論是龍樹所說，《付法藏》中第十三師也。<sup>66</sup>

這是常被引用的天台宗四祖說的開始，但是這裡有個問題需先解決，首先引龍樹為天台宗初祖，這是遙尊龍樹，又慧思曾向慧文請教禪學之道，二人並無直接的師承關係，所以這裡引慧文為二祖，其實是有問題，這二個問題也常引起隋唐其他學派的質疑。又灌頂雖然列了四祖的祖統說，但灌頂是否自居智顛的傳法弟子呢？應該不可能，因為灌頂在智顛之下的輩份並不是最高的，如果灌頂自居傳法弟子之位的話，那就會造成智顛門下弟子間的衝突了。

如果依據灌頂的法系的話，那麼可以說天台學入唐之後是沒落了，因為從灌頂之後到玄朗之間，都是在南方的窮鄉僻壤之處傳法，也無法與政治勢力結合，得到有力的護法檀越，所以如果與當時的法相學派與華嚴學派相較的話，可說是勢力大為不如。

但如果查閱僧傳的話，當時的台州國清寺與荊州玉泉寺則是當時僧侶求學的熱門地區<sup>67</sup>，這二座寺廟都是智顛所創立，當然也是天台學的大本營，如果要求建立天台的法系，那麼玉泉寺或國清寺所出的天台僧侶，應當是最有資格的，但今天佛教史所承認的卻是灌頂一系，這之間的關鍵即在於灌頂一系後來出現湛然中興天台學之故。

灌頂一系一直到了荆溪湛然之時才呈中興之勢，自灌頂弟子天宮慧威至左溪玄朗為止，弘法的地區都是在較為偏僻的地區，甚至天宮慧威與縉雲慧威的傳記資料也不甚清楚，在《宋高僧傳》中還把二人做成同一篇簡短的傳記，所以可見並不是顯著的論師，到了左溪玄朗之時，與文人之間開始有了互動，也才成為略為知名的僧侶，李華(715-766)還為玄朗寫了一篇傳記，當中就推許左朗為堪繼承智顛思想的僧侶。但是玄朗之時已是面對禪宗南北分化的盛勢、北方法相唯識學

<sup>66</sup> 《摩訶止觀》卷1上，大藏經冊46，頁1b。

<sup>67</sup> 例如神秀禪師在北上洛陽之前，就曾在玉泉寺弘法，荷澤神會也在玉泉寺弘法過，與左溪玄朗同時的惠真禪師也在玉泉寺待過，一行禪師曾先後到過國清寺及玉泉寺求學，這二座寺院即是以傳揚天台止觀之學而聞名的。徐文明，〈唐以前的玉泉高僧〉，《中國禪學》，北京：中華書局，2004：3，頁375-418，則討論了一批智者的弟子而在玉泉寺弘法者，值得參考。

與華嚴學興盛的局勢，玄朗並未能把灌頂一系的天台學的勢力擴張。

與玄朗同時的尚有不少名聲顯著的天台學僧，不過如與宗派有關的話，至少有二位需舉出者，一為荊州蘭若寺的惠真禪師，一為風穴寺七祖的貞禪師。這二位皆未入《宋高僧傳》，但在當時，其地位實超過玄朗。

關於荊州的惠真禪師實為當時的知名僧侶，李華也作有《荊州蘭若寺惠真禪師碑》以記錄此事，並明言惠真禪師明天台止觀法，而梁肅(753-793)在為湛然作傳時，也明言與左溪玄朗同時時尚有真禪師也明天台止觀法，從各種資料來看，惠真實為當時闡揚天台止觀禪法的知名僧侶。

又唐朝知名的一行禪師也曾向惠真求學戒律之學，並撰成《攝調伏藏》十卷，可見惠真又以律學善長，但這段資料在一行的傳記中卻未寫出，按李華的傳記中所述大概是一行最後又投向金剛智三藏習密學，為此之故，不方便寫出一行乃從學惠真之學者。又柳宗元〈岳州聖安寺無姓和尚碑銘并序〉云

公始學成者唐公，次資詵公，詵公學於東山忍公，皆有道，至荊州進學玉泉真公，真公授公以衡山，俾為教魁。<sup>68</sup>

無姓和尚即是清涼澄觀法師之師，可見這位惠真禪師在當時的地位。

除了惠真禪師之外，在五代虞希範所撰的〈風穴七祖千峰白雲禪院記〉中，也記載了另一位在洛陽風穴寺弘法的天台僧侶貞禪師，後來被唐玄宗諡為「七祖」，文云：

開元年，有貞禪師襲衡陽三昧，行化於此，溘然寂滅，示以闡維，有崔相國、李使君名嵩，與門人等，收舍利數千粒，建塔九層，玄宗諡為七祖塔，見今存焉。<sup>69</sup>

對於「七祖」的名稱今人有不同的解讀，或解讀為天台七祖，或解為風穴寺的七祖，如果是前者，那就是說官方認可貞禪師為天台七祖，那顯然天台法脈有另一支強有力的系統，也就是說在唐朝有二支天台法脈競爭其法統性。

雖然有此二位競爭者，但天台法脈仍由灌頂一系所承繼，主因為玄朗門下出了一位宗師荆溪湛然禪師之故，湛然不僅多學博聞，同時對智顛的著作重作疏解，確能發揚智顛之學，同時也能面對法相學者與華嚴學者的挑戰，重新提出判教論點，而澄觀也曾在其門下學習過，同時與文人之間來往也頗為密切，所以與文人士大夫之間的互動良好。

我們不確定湛然是否有意建立法脈，但其俗家弟子梁肅在多篇傳記中以湛然為主而建立起天台的法脈傳承表。如梁肅〈天台止觀統例〉說：

隋開皇十七年，智者大師去世，至皇朝建中，垂二百載，斯文相傳，凡五家師，其始曰灌頂，其次曰晉雲威，又其次曰東陽小威，又其次曰左溪朗公，其五曰荆溪然公。頂於同門中慧解第一，能奉師訓，集成此書。蓋不

<sup>68</sup> 《全唐文》卷 587，頁 5934。

<sup>69</sup> 見丁明夷，《佛教新出碑志集粹》，臺北：佛光文化出版社，1998，頁 277。又首對此碑文作一考察與解釋者當為溫玉成先生，〈讀風穴七祖千峰白雲禪院碑後〉，《中原文物》（河南省博物館，1981：1 頁 35-38）。

以文辭為本故也，或失則繁，或失則野，當二威之際，緘授而已，其道不行。天寶中，左溪始弘解說，而知者蓋寡，荆溪廣以傳記數十萬言，網羅遺法，勤矣備矣。荆溪滅後，知其說者適三四人。<sup>70</sup>

又梁肅承湛然之託所作之〈天台禪林寺碑〉云：

得大師之門者千數，得深心者三十二人，纂其言行於後世者曰章安禪師灌頂，頂傳縉雲威，威傳東陽，東陽縉雲同時，時謂小威，威傳左溪玄朗禪師，自縉雲至左溪，以玄珠相付，向晦宴息而已，左溪上門人之上首，今湛然禪師...<sup>71</sup>

又梁肅《天台法門議》云：

自智者傳法五世，至今天台湛然大師中興其道，為予言之如此，故錄之以繫于篇。<sup>72</sup>

這些都在說明自智顛去世之後，其道黯然，至湛然始呈中興之勢，這當中並非沒有出色的天台學僧，但卻以湛然為中興之祖，這當中實呈現著一種學派的群己之分的概念了。如果與玉泉或國清寺的系統相較的話，很顯然地只有湛然一系企圖建起天台的法脈，而按諸史實的發展，的確在後來是以湛然一系的人才輩出，自然取得天台法統的地位了。

至於為何要以慧文為此派之初祖，這在章安灌頂到梁肅之間皆未作說明，湛然則嘗試作一說明，他說：

若准九師相承所用，第一諱明，多用七方便，恐是小乘七方便耳，自智者已前未曾有人立於圓家七方便故，第二諱最，多用融心，性融相融諸法無礙，第三諱嵩，多用本心，三世本無來去真性不動，第四諱就，多用寂心，第五諱監，多用了心，能觀一如，第六諱慧，多用踏心，內外中間心不可得，泯然清淨五處止心，第七諱文，多用覺心，重觀三昧滅盡三昧無間三昧，於一切法心無分別，第八諱思，多如隨自意安樂行，第九諱顛，用次第觀如次第禪門，用不定觀如六妙門，用圓頓觀如大止觀，以此觀之，雖云相承法門改轉，慧文已來既依大論，則知是前非所承也。<sup>73</sup>

這是說明在智顛之前闡明止觀之義約有八人，所謂明師、最師、嵩師、就師、監師、慧師、慧文、慧思，加上智顛則是九師相承了，雖是九師相承，但只有慧文、慧思、智顛皆同是以《大智度論》而了悟的，所以自慧文以下才有相承，慧文以上則不列入體系，所以天台一家之學自慧文相聯而起，而龍樹菩薩則是造論之人，自當列為第一祖的地位，這層關係如以家族的譜系來類比的話，他說：

若以智者所指，應以南岳為父師，慧文為祖師，龍樹為曾祖師，故爾雅釋親云，父之考為王父，加王者尊也，王父之考為曾祖王父，加曾者重也，曾祖王父之考為高祖王父，加高者最上也，是則章安望於龍樹方為高祖耳，若直以尊上為高則可通用，如漢、齊、隋等，並指始祖以為高祖，謂

<sup>70</sup> 見《佛祖統紀》卷 49，大正藏冊 49，頁 440a。

<sup>71</sup> 《佛祖統紀》卷 49，大正藏冊 49，頁 438c。

<sup>72</sup> 《佛祖統紀》卷 49，大正藏冊 49，頁 440c。

<sup>73</sup> 《止觀輔行傳弘決》卷 1，大正藏冊 46，頁 149b。

禪立建功德無過上諡為高耳，今家亦以龍樹為始，是故智者指為高祖。<sup>74</sup>這是藉家族譜系來說明龍樹自灌頂之間的關係，雖然龍樹與智者、灌頂之間無直接的師承，但由家族譜系而言，則有高祖、始祖之目，這都是一種尊稱，這樣為何智者天台止觀之學可以上溯至龍樹，就可以解釋得通了。

天台學的法脈初步由此建立，以湛然一系為主的天台學者其主體意識由此建立。

---

<sup>74</sup>大正藏冊 46，頁 149b。



### 第四節 荷澤神會—禪宗法脈的建立者

弘忍的弟子來自各階層，早於神秀入弘忍之門且有成就者不在少數，但顯然以神秀與慧能的影響最大，法如、玄曠、神秀的弟子群們嘗試著建立師門的譜系，從史料來看，神秀一系確是人才輩出，且深獲帝室貴族的寵信，看來是最有希望建立自己的譜系的。

以目前的資料來看，弘忍的弟子玄曠首先著作了《楞伽人法志》一書，此書雖今已不傳，但玄曠的弟子淨覺禪師則是作了《楞伽師資記》一文，在性質及體例上應是相近的，根據《楞伽師資記》的記載，共有八代傳廿四人之數，這人選計如下列：求那跋陀羅、菩提達摩、惠可及道育、粲禪師、道信、弘忍、弘忍下有十弟子為神秀、資州智詵、白松山劉主簿、荊州惠藏、隨州玄約、嵩山老安、潞州法如、韶州惠能、揚州高麗僧智德、越州義方，神秀下有普寂、義福、敬賢及惠福等人。而玄曠並不在這廿四人之中，但據文中描述，玄曠也是被弘忍認可咐囑之人，這樣說來應是八代共廿五人了<sup>75</sup>。

很難說這是一種法脈師承的說法，因為第一代的求那跋陀羅與第二代的菩提達摩並無任何關係，只是求那跋陀羅是第一位翻譯《楞伽經》者<sup>76</sup>，而菩提達摩是以《楞伽經》傳示禪法與惠可，二者的關係僅在於《楞伽經》而已<sup>77</sup>，僧粲禪師被列為第三代祖師及道信的老師，應是在《楞伽人法志》及《楞伽師資記》中做出最後的認定，因為在《續高僧傳》中僅述及惠可之後有多名禪師繼續奉行禪法，僧粲禪師只是當中的一名<sup>78</sup>，其生平並不明確，在〈道信傳〉中也並未言及其師為僧粲禪師，淨覺在道信之前的資料有參考到《續高僧傳》之處，淨覺與道宣的年代最為接近，因此可以確定僧粲禪師被楷定為三祖，如果不是在《楞伽人法志》中出現，那就是首出於《楞伽師資記》了。

<sup>75</sup> 《楞伽師資記》言弘忍授記這十人同傳弘忍之道，又神秀、玄曠、惠安先後為武后、中宗、玄宗三代國師，由這說來，雖以神秀為主，但仍不廢其他人的重要性，並不認為神秀獨傳弘忍法脈之說。

<sup>76</sup> 《高僧傳》卷3〈求那跋陀羅傳〉云「集義學諸僧譯出《雜阿含經》，東安寺出《法鼓經》，後於丹陽郡譯出《勝鬘》、《楞伽經》，徒眾七百餘人，寶雲傳譯，慧觀執筆，往復諮析妙得本旨。」大正藏冊50，頁344b。

<sup>77</sup> 《續高僧傳》卷25〈法充傳〉云法充「又遇可師親傳授者，依南天竺一乘宗講之，又得百遍，其經本是宋代求那跋陀羅三藏翻，慧觀法師筆受，故其文理克諧，行質相貫，專唯念惠，不在話言，於後達磨禪師傳之南北，忘言、忘念、無得、正觀為宗，後行中原。」大正藏冊50，頁666b。淨覺可能是根據這一段才把求跋陀羅及菩提達摩列為第一代及第二代。

<sup>78</sup> 《續高僧傳》卷25〈法充傳〉「惠可禪師創得綱紐，魏境文學多不齒之，領宗得意者時能啓悟，今以人代轉遠紕繆後學，可公別傳略以詳之，今敘師承以為承嗣，所學歷然有據，達磨禪師後，有惠可惠育二人，育師受道心行口未曾說，可禪師後，粲禪師，惠禪師，盛禪師，那老師，端禪師，長藏師，真法師玉法師（已上並口說玄理不出文記）可師後，善師（出抄四卷）豐禪師（出疏五卷）明禪師（出疏五卷）胡明師（出疏五卷）遠承可師後大聰師（出疏五卷）道蔭師（抄四卷）沖法師（疏五卷）岸法師（疏五卷）寵法師（疏八卷）大明師（疏十卷）不承可師自依攝論者，遷禪師（出疏四卷）尚德律師（出入楞伽疏十卷）那老師後，實禪師，惠禪師，曠法師，弘智師（名住京師西明身亡法絕）明禪師後，伽法師，寶瑜師，寶迎師，道瑩師（並次第傳燈于今揚化）沖公自從經術，專以楞伽命家，前後敷弘將二百遍，須便為引，曾未涉文，而通變適緣，寄勢陶誘，得意如一，隨言便異。」見大正藏冊50，頁666b。按法充傳中言及法充受惠可後人之《楞伽經》之學，法充並不以禪學見長，自是不須造作法脈譜系，法充所述應是最接近實相的。

而在弘忍之下有十名受認可的弟子，這很難認定弘忍有單傳法脈的做法，按照文中所言，弘忍既咐囑神秀，但也咐囑玄蹟，令人覺得這篇文章只是在強調神秀一脈，玄蹟恐怕是被帶出來的，神秀之後是四名弟子並秀，這是應證著神秀一脈在則天至玄宗朝其勢力之盛。

這篇文章不像是在述說禪宗的法脈，但是可以看出，達摩禪系在道信、弘忍之時已是發展到不得不轉型了，而弘忍弟子確是龍象輩出，俱為一時法匠，到了法如、神秀、玄蹟相繼在嵩洛之地弘法，在嵩洛一地已是勢力穩固，獲得帝室貴族的寵信，在這種情形之下，要發展出一種強調群之分的宗派意識可說是順理成章之事。

歷史的發展有時是很偶然的，就在神秀一系的禪法在北方發展，如日中天之際，相對地慧能的禪法已在南方沈寂近二十年了，再怎麼看，禪宗的法脈應該是北宗的天下。那裡想到，在開元二十年（732），荷澤神會禪師在河南滑臺大雲寺召開無遮大會，在會中極力攻擊北宗法脈不堪傳承禪宗五祖黃梅弘忍禪師的法脈，唯有在南方的慧能禪師的禪法才是真正傳承弘忍法脈，也唯有慧能才堪繼承五祖而成為六祖，神會的理由是禪門只許「代傳一人」，而傳法的證據則是金襴袈裟，而袈裟則在慧能之處，可見慧能才是真正得弘忍禪法之人，而由於代傳一人之故，所以只有慧能才能稱為六祖，神秀門徒普寂、義福諸人欲尊神秀為六祖，那是不合理的。

神會在南陽所開的辯論會中一共提出三件事，一為定出禪宗的法脈，這法脈自佛陀開始一直到達摩止為西天八祖說，而楷定達摩為東土禪宗的第一祖，直到慧能為六祖，體系完整而無缺，這是前人所未曾做過的事；第二為定出每代只傳一人是為祖師，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；第三則楷定心法既為祕傳，則須有證物確認，這證明之物即為金襴袈裟與鉢。關於這段問答見胡適編《神會和尚遺集》，底下摘錄與主題相關的重點如下。他說：

遠法師問：唐國菩提達摩既稱其始，菩提達摩復許誰後？又經幾代？和上答：菩提達摩西國承僧伽羅叉，僧伽羅叉承須婆蜜，須婆蜜承優婆崛，優婆崛承舍那婆斯，舍那婆斯承末田地，末田地承阿難，阿難承迦葉，迦葉承如來付，唐國以菩提達摩而為首，西國以菩提達摩為第八代，西國有般若蜜多羅承菩提達摩後，唐國有惠可禪師承菩提達摩後，自如來付西國與唐國，總經有一十三代。<sup>79</sup>

這是述及法脈的建立，在此的說法中只有十三代而已。而西天總共有八代，東土有六代，達摩祖師為跨東西之祖，所以總得只有十三代。又說：

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，弘忍傳惠能，六代相，連綿不

<sup>79</sup> 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》，臺北：中央研究院，1968，12，頁294。

絕。<sup>80</sup>

這是代傳一人之說的提出。又說：

遠法師問：禪師既口稱達摩宗旨，未審此禪門者有相傳付囑，為是得說只沒說？和上答：經今六代，遠法師□□□付囑璨禪師，隨朝□□□信禪師在雙峰山將袈裟付□與□禪師，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。<sup>81</sup>

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。十三代傳承的說法是很奇特的，因為之前大家所熟悉者不外《付法藏傳》及《禪經》的法脈傳承。而不管是《付法藏傳》或《禪經》，祖師的傳承人數絕未如此之少。

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。而神會雜揉《禪經》與《付法藏傳》的傳說建立十三代的法脈說<sup>82</sup>，就以慧能一系為主的宗派法脈遂告建立。

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<sup>83</sup>。

神會這番論調引起在場的僧侶的反駁，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。神會續撰《顯宗記》直指北宗是漸法，而慧能的南宗禪法為頓法，以「南頓北漸」作為口號，將南北禪法的特色定調。並以達摩傳法的故事為喻，認為達摩禪法本為頓法，所以北宗禪法是已偏離了達摩的正統，那自然只有慧能的頓法才是正宗禪法。

神會對於禪法的世系可能是誤引的，但其策略是成功的<sup>84</sup>，他使大家相信

<sup>80</sup>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。

<sup>81</sup>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。

<sup>82</sup>據《南宗定是非論》中所言的十三代為自如來之後，傳迦葉、阿難、末田地、舍那婆斯、優婆崛、須婆蜜、伽羅叉、菩提達摩，至於東土的傳授自然是惠可、僧粲、道信、弘忍、慧能了，

<sup>83</sup>在《壇經》中曾提及有一位惠明追惠能時，惠能把袈裟放於地上，而惠明卻無法把袈裟提起，這一段故事應是抄僧稠禪師的故事，在《續高僧傳》卷16云北齊高洋「帝謂曰，弟子未見佛之靈異，頗得睹不，稠曰，此非沙門所宜，帝強之，乃投袈裟于地，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。」大正藏冊50，頁555b。

<sup>84</sup>神會的法脈之說是結合了《付法藏傳》與《禪經》而成，但這二部書原本其成書的目的及敘述的宗旨不同，硬生結合，自然謬誤不少，但是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。事實上，神秀一系並未因神會的攻擊而勢力衰退，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，這方面的見解參考Bernier Faure 《The rhetoric of immediacy—a cultural critique of Chan/Zen buddhism》，Princeton University，1991，pp12-15。

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，同時可能編造了慧能的一些故事以資證明<sup>85</sup>，只有慧能才是獲得弘忍心法秘傳的傳人，而這些故事內容以當時的資訊取得而言，都是很難加以驗證的，同時也說明了既有衣鉢相承，為何弘忍把衣鉢傳給慧能，但慧能以下卻不再以衣鉢相傳的原因，這樣又解釋了為何神會手上沒有衣鉢證明之故。總之透過種種強力的論證證明慧能一系才是禪門正統，而如日中天的神秀一系終是旁出。

神會的說法確定造成一種風潮，或者說是一種宗派意識的萌芽，神會的說法在王維(701-761)、柳宗元(773-819)、劉禹錫(772-842)的文章中獲得回應，王維等人的文章皆在討論到底是慧能還是神秀可堪繼承弘忍的法席及衣鉢的存亡等問題。神會和尚顯然是一位懂得謀略之術的僧侶，他的策略是很成功的，因為之後的禪史或語錄中皆不斷地呼應他的說法，祖師衣鉢的傳承的觀念遂逐漸成為宗派建立的標示之一，這已成為一種共識<sup>86</sup>，這不可說不是神會成功之處。

神會雖排擠神秀一系，且因協助政府平難有功而被封為七祖<sup>87</sup>，在其卒後，其墓塔就建立在洛陽的龍首原之地，這象徵者神會一系的禪法勢力進至嵩洛一地，可與華嚴學、法相學及神秀一系的禪法勢力並起並坐了，這已是唐朝的政教中心之地了。但慧能直到憲宗元和十年(815)始獲官方詔諡大鑑禪師<sup>88</sup>，這時間點上距離神會去世已有五十五年之久，距慧能去世也有百年之久了。

神會確實對慧能一系的發展造成決定性的影響，在神會之前，對於達摩以下至弘忍的禪學系統或稱之為楞伽宗，或稱之為東山宗，在淨覺《楞伽師資記》中達摩也只是與佛馱跋陀羅同在第一代的位置，但神會之後，以達摩為主的禪系確定定名為「達磨宗」，在神會之前，禪宗只是禪學的共名，但在神會之後，禪宗一詞成為達摩一系的專名<sup>89</sup>。

目前所見到的資料中，皆呈現出在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<sup>90</sup>。神會在滑臺大會中雖揚言只有傳法衣

<sup>85</sup> 研究慧能禪法所能依據者僅有《壇經》一書，但此書在民國初自胡適首先發難質疑之後，關於此書的版本及內容編撰的過程，可說是聚訟紛紜，莫有定論，不過基本上神會對此書撰寫的過程有一定的影響力，神會藉此書以申神會為慧能楷定的繼承人，以定神會的地位，則是共通的意見。

<sup>86</sup> 衣鉢傳授的觀念不僅是佛教僧團如此使用，甚至科舉取人也受到這種觀念的影響，如宋·洪邁，《容齋四筆》卷4〈和范杜蘇四公〉云「唐故事，知貢舉者，所放進士，以己及第時名次為重，謂之傳衣鉢。」，見宋·洪邁《容齋隨筆》，上海：上海古籍書店，1998，頁655。

<sup>87</sup> 神會對於政治動向很敏感，日本學者山崎宏就認為神會的成功與王權內容部的政爭有關係，也就是說神秀一系的護法者大多是活躍玄宗朝的政治人物，而神會的護法者則大多是肅宗朝的政治人物，所以神會一系能夠成功，與王權之爭也有關係。見山崎宏〈荷澤神會禪師考〉，山崎宏編，《中國の社會と宗教》，東京：不昧堂書店，1954，頁433-452。

<sup>88</sup> 見柳宗元〈曹溪第六祖賜諡大鑒禪師碑并序〉《全唐文》卷587，頁5933a，劉禹錫〈曹溪六祖大鑒禪師第二碑并序〉《全唐文》卷610，頁6161c。

<sup>89</sup> 日本僧最澄、圓仁、圓珍相繼入唐求法之後，曾收羅大量的唐土佛書，其中就有所謂的《達磨大師付法相承師師血脈譜》、《達磨系圖》、《達磨宗系圖》等名稱，達磨宗已成為一專名了，相關討論見關口真大，《中國禪宗史》，東京：山喜房佛書林，1962，頁169-188。

<sup>90</sup> 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，但未若天台說此一部，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，故南山歎云，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，

鉢才能證明法脈之嫡庶，但也說明惠能雖得弘忍的衣鉢，但爲了阻止後人爲此造成的爭競，因此自惠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：

洗禪師因便奏請歸鄉，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，將歸故鄉永爲供養。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：將上代信袈裟奉上洗禪師，將受持供養，今別將摩納袈裟一領，及絹五百疋充乳藥供養。

又說

後至開元二十年四月，密遣家人王鏗喚海東無相禪師，付囑法及信袈裟云，此衣是達摩祖師衣，則天賜洗和上，和上與吾，吾轉付汝，善自保愛，覓好山住去。<sup>91</sup>

洗禪師即是智洗（609～702），據說曾師事弘忍禪師，《楞伽師資記》即認可智洗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，這一系自承由智洗而下傳至四眾淨眾寺的無相（684～762）禪師，無相禪師雖與無住和尚無必然的師承，但透過武后將傳法袈裟賜智洗的故實，袈裟爲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。<sup>92</sup>這都是在爭法脈的正統性。

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

唐代的文人大底與這些僧侶來往密切，透過這些文人文集中所敘述的情形，也可了解當時僧團勢力的分佈與消長，底下爲求詳細，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

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。

<sup>91</sup>大正藏冊 51，頁 184c。

<sup>92</sup>《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，並未受到後來的干擾，反而可以證明這種說法會流行於西北一帶，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》，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〉就把淨眾無相、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並列或結合在一起了。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。

樹法，授惠思大師，南嶽祖師也，思傳智者大師，天台法門是也；智者傳灌頂大師，灌頂傳縉雲威大師，縉雲傳東陽威大師，左溪是也；又宏景禪師得天台法，居荊州當陽，傳真禪師，俗謂蘭若和尚是也。<sup>93</sup>

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－宏正一系的傳承。
- 2 達摩六傳至神秀－義福－長安山北寺融禪師為北宗另一支。
- 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。

5 慧文－慧思－智者，智者底下二支較為傑出的，一為灌頂－縉雲慧威－東陽慧威－左溪玄朗，一為由宏景－惠真，至於宏景之師是由何處傳下，則李華並未說明。

而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，羣生根器，各各不同，唯最上乘，攝而歸一，涼風既至，百寶皆成，汝能總持，吾亦隨喜，由是是無上覺路，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，融授巖大師，巖授方大師，方授持大師，持授威大師，凡七世矣。<sup>94</sup>

又說「自菩提達摩降及大照禪師，七葉相乘謂之七，心法傳示為最上乘，南方以殺害為事，北方多豪右犯法，故大通在北，能公在南。<sup>95</sup>」同文中又說達摩三世至信禪師－牛頭法融－巖大師－方大師－持大師－威大師－玄素－法欽的譜系。李華以法融為信禪師門下之達者。

這二篇文章除了文字上疏略外，以李華所見，當時的禪學系統可分為達摩一系與天台一系，而達摩禪系之下又分出神秀一系、慧能一系及牛頭法融一系，而天台一系之下又分二支，一為灌頂至玄朗一系，一為宏景至惠真一系，至於這些敘述之中是否有提及何者才是正統呢？應該是沒有的，因為當時神秀一系的勢力並未消替，在長安一地的勢力仍盛，而慧能一系雖經神會的鼓吹，但尚未未凌駕於神秀一系，而且神會是由南方向北發展，但普寂的弟子中卻也有人是由北向南發展<sup>96</sup>，彼此的勢力互相交混，因此在當時要辦何者為正統，仍未有定論。又陸希聲〈仰山通智大師塋銘〉則云：

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

<sup>93</sup> 《全唐文》卷 320，頁 3241 下，

<sup>94</sup> 《全唐文》卷 320 頁 3248。

<sup>95</sup> 《全唐文》卷 320，頁 3244 上。

<sup>96</sup> 獨孤及〈舒州山谷寺覺寂塔隋故鏡智禪師碑銘并序〉這一碑文是常被引用的，在當中則說及由道信－宏忍－神秀－普寂－宏正這一系統，而宏正使禪法大行嵩洛與荆吳，這是普寂一系向南發展的證據，而獨孤及又說宏忍－惠能這一系是「其嗣無聞」的。

姓葉氏，仰承六祖，是為七葉。<sup>97</sup>

這是以仰山慧寂（807～883）為七祖的地位了，按仰山慧寂為潯山靈祐（771～853）之弟子，師弟二人開後來潯仰宗之宗派，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，但慧寂卻與慧能同為韶州人，因此從地緣來看，慧寂仰承六祖，自也可成為七祖之目。

又李朝正〈重建禪門第一祖菩提達摩大師〉碑陰之文則記錄這樣的譜系云「達摩—惠可—僧璨—道信—弘忍—惠能—南嶽惠讓—洪州道一—鵝湖大義—」按文義，雖未明言惠讓（677～744）（應作懷讓）為七祖之位，但從洪州道一禪師（709～788）以下，這一系的勢力逐漸興盛，事實上有以惠讓為傳惠能的正統的。惠讓即是懷讓禪師，相同的意見尚有歐陽熙〈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，續紹挑燈者誰，即雲蓋大師矣。<sup>98</sup>

又張正甫〈衡州般若寺觀音大師碑銘并序〉云：

師諱懷讓……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，會一音吹萬有，衍方寸，彌大千，同焉而交暢，異焉而脗合，同授祕印，目為宗師。<sup>99</sup>

這篇文章也認為懷讓有授秘印之事，如此說來，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。強調師承的重要性及法脈的傳承逐漸成為一件重要之事，鄭愚〈潭州大潯山同慶寺大圓禪師碑銘并序〉就說到：

近代言之者必有宗，宗必有師，師必有傳，然而聰明瑰宏傑達之器不能得其傳，當其傳，皆是時之鴻龐偉絕之度也。<sup>100</sup>

聰明優秀者不得師傳則不定然有成就，而有成就者必得宗師之傳，得不得師傳漸漸形成一件重要的事。

<sup>97</sup> 《全唐文》卷 813，頁 8554 下。

<sup>98</sup> 《全唐文》卷 869，頁 9102

<sup>99</sup> 《全唐文》卷 619，頁 6246。

<sup>100</sup> 《全唐文》卷 820，頁 8645。

## 第五節 祖統論的建構—圭峰宗密〈禪門師資承襲圖〉

神會禪師對於法脈傳承的正統性所提出的三條件說，到底對於當時的佛教界影響如何呢？這是很難估算的事，因為即便神會後來被唐德宗推為七祖，但當時北宗一系的勢力仍穩定地在嵩洛一地發展，甚至也傳到江南，《續高僧傳》中鈎勒出屬於神秀一系的弟子群即有普寂、義福，普寂的門徒達萬人之多<sup>101</sup>，不可謂不盛，自普寂以降，龍門山有真亮禪師、壽春有慧空，夾石山有思公，定州有石藏，都是受到帝室貴族的崇信，神秀的譜系甚至排出十一代祖的名字，並不因神會的駁斥而失去其權威性，而其他各家的宗師也同時具在，如華嚴學的賢首慧苑及清涼澄觀等，結合三論學與止觀之學的牛頭系也在杭州一帶發展，而號稱復興天台智顛之學的荆溪湛然法師也在江南傳法，智詵一系則在四川之地發展。

從唐人文集所述來看，自從神會之後，爭法統的言論逐漸頻繁起來，賈餗〈揚州華林寺大悲禪師碑銘并序〉云：

自大迦葉親承心印，二十九世傳菩提達摩，始來中土，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，曹溪既沒，其嗣法者神會、懷讓又析為二宗。初師子比邱以道遭罹大難，恐異端之學起，故傳袈裟以為信。迨曹溪凡十世，而其間增上慢者，徇名迷實，至決性命以圖之，故每授受之際，如避仇敵，及曹溪將老，神會曰衣所以傳信也，信苟在法，衣何有焉，他日請秘于師之塔廟，以熄心競，傳依繇是遂絕。師嗣法於神會大師者，上距大迦葉三十六代。<sup>102</sup>

這是在為神會一系作碑誌，在文中也敘述到懷讓的興起，勢力與神會中分，但神會與懷讓都未有袈裟傳衣作為依據，其理由則是為熄心競之故。

不僅如此，連牛頭法融一系也融入達摩禪系之中了，如劉禹錫〈牛頭山第一祖融大師新塔記〉云：

初摩訶迦葉受佛心印，得其人而傳之，至師子比邱，凡二十五葉，而達摩得焉。東來中華，華人奉之為第一祖，又三傳至雙峰信公。雙峰廣其道而歧之，一為東山宗能，秀、寂其後也；一為牛頭宗嚴，持、威、鶴林、徑山其後也。分慈氏之一支，為如來之別子，咸有祖稱，粲然貫珠。<sup>103</sup>

這已是把慧能這一系視為東山宗的正統，而與牛頭宗並稱，這是牛頭禪向曹溪禪靠攏，不過只能算是旁<sup>104</sup>。

在這種情況之下，正統或法統的追求是必要的，如王諷〈漳州三平大師碑銘并序〉：

<sup>101</sup> 近代以來，對於神秀一系有逐漸增加注意的傾向，對於這一體系之下的僧人資料，徐文明，《中土前期禪學思想史》，北京：北京師範大學出版社，2004，頁219-237，有比較多的整理可供參考。

<sup>102</sup> 《全唐文》卷731，頁7546上。賈餗為元和年間宰相，涉及李涉之事件而誅死。

<sup>103</sup> 《全唐文》卷606，頁6117下。

<sup>104</sup> 李吉甫持相同的意見，李吉甫〈杭州徑山寺大覺禪師碑銘并序〉云「如來自滅度之後，以心印相付囑，凡二十八祖至菩提達摩，紹興大教，指授後學，後之學者始以南北為二宗，又自達摩三世傳法於信禪師，信傳牛頭融禪師，融傳鶴林馬素禪師，素傳於徑山，山傳國一禪師，二宗之外，又別門也。」《全唐文》卷512，頁5206上。可見這是當時共通的看法。



得菩提一乘，嗣達摩正統，誌其修證，俾人知方，則有大師…先依百巖懷暉大師，歷奉西堂、百丈、石契，後依大顛大師。<sup>105</sup>

大顛（732-824）禪師一系在後來的發展並不盛<sup>106</sup>，但也在強調嗣達摩正統的地位，以一個地方上的禪者都須憑藉師承來強調正統的合法性，更何況是嵩洛的禪者呢。

柳宗元就談到這種情形，柳宗元〈龍安海禪師碑并序〉云：

師之言曰：由迦葉至師子，二十二世而離，離而為達摩。由達摩至忍，五世而益離，離而為秀為能。南北相訾，反戾鬪狠，其道遂隱。嗚呼，吾將合焉。且世之傳書者，皆馬鳴、龍樹道也，二師之道，其書具存，徵其書，合於志，可以恩。於是北學於惠、隱，南求於馬、素。咸黜出異，以蹈乎中，乖離而愈同，空洞而益實，作〈安禪通明論〉。<sup>107</sup>

從「南北相訾，反戾鬪狠。」可見南北法統相爭之激烈，不僅是南北二家爭競激烈，同為慧能一系者，也是互相攻擊，以爭正統的地位<sup>108</sup>，這些現象使得龍安海禪師已有加以統合的必要了。

又宋齊丘〈仰山光涌長老塔銘〉云：

佛佛相授，祖祖密傳，以茲為法，實無法也。仰山心偈，天下泳之，正為此也。然其化導大綱，祖教專用，傳襲源流，謂石亭仰山之宗，則涌公嗣其後也。<sup>109</sup>

這是敘述仰山慧寂一系的法脈，所謂佛佛相授、祖祖密傳，佛法的心傳逐漸成為共通的觀念，這在碑石中也逐漸地強調師門的傳授，獨特的「宗」的觀念也逐漸在成形中。

這些繁雜而歧異的言論，在在都在說明了當時為爭法統的意見之紛擾，而這些爭法統的理論其實都是受到了神會傳衣之說的影響，如果照此情勢發展下去，最後爭得法統代表權的僧團恐怕都與今之所設想的都不一樣了。

雖然中唐之時已出現以譜系傳承為主的著作，或有此意圖的文論。這些著作大都集中在以達摩禪系為主的僧團，此中著名者如《楞伽師資記》、《寶林傳》、《壇經》等，而另一支天台學派也嘗試著以湛然為主，企圖建立起譜系，如果再看一些零星的篇章如〈風穴七祖千峰白雲禪院記〉談到天台有七祖之爭的議題，則會了解當時的僧團企圖建立起譜系的意圖是很明顯的。

參考一下白居易為興善惟寬禪師所作的〈傳法堂碑〉云：

有問師之道屬，曰：自四祖以降，雖嗣正法，有冢嫡，而支派者，猶大宗小宗焉。以世族譬之，即師與西堂藏、甘泉賢、勒潭海、百岩暉，俱父事大寂，若兄弟然；章敬澄，若從父兄弟；徑山欽，若從祖兄弟；鶴林素、

<sup>105</sup> 《全唐文》卷 791，頁 8285。

<sup>106</sup> 大顛禪師即是後來與韓愈交往而有名的潮州之地的名禪師。

<sup>107</sup> 《全唐文》卷 587，頁 5937。

<sup>108</sup> 宗密《禪源諸詮集都序》卷 1 云「南能北秀，水火之嫌，荷澤洪州，參商之隙。」足見此際爭法統之烈。

<sup>109</sup> 《全唐文》卷 870，頁 9111。仰山棲隱寺在江西宜春，宋代改名為太平興國禪寺，是仰山慧寂一系的弘法重鎮。

華嚴寂，若伯叔然；當山忠，東京會，若伯叔祖；嵩山秀，牛頭融，若曾伯叔祖。推而序之，其道屬可知矣。<sup>110</sup>

也就是說這些紛擾的體系之爭，最後嘗試著以家族的親疏遠近的關係來說明，就如同每房家族都是有冢嫡、支派之分，又如大宗、小宗之分，不同的體系都可以納入一家之內。

此中是以懷讓為嫡嗣，由懷讓傳馬祖道一，馬祖道一再傳與興善惟寬(755-817)、西堂智藏(735-814)、甘泉志賢、勒潭海、百岩懷暉(756-815)等人，這就是嫡系，彼此則為兄弟關係；而章敬澄禪師可算是從父兄弟、徑山法欽(714-792)則是從祖兄弟；鶴林玄素(668-752)與華嚴寂則是伯叔叔輩份；南陽慧忠(?-715)、荷澤神會是伯叔祖的輩份；而神秀、牛頭法融就是曾伯叔祖的關係了。這樣不同的體系通通納入相同的系統了。

這種爭法統的現象在義學論師之間引起不少的批判，之前唐僧侶在敘述佛法傳承時，大都是引用《付法藏傳》的說法，而達摩系的禪僧則是混合了《付法傳傳》與《禪經》，這是二種不同的系統，但卻被神會混在一起，引起法脈的夾纏，同時這種法脈法統之爭也造成一種排他性，非屬於這系統的似乎就不是正統嫡系了，禪師與義學論師之間的爭議時常惹起非議。例如北山神清（？~820）法師就曾著文指責禪門傳衣之說的荒謬以及把《禪經》與《付法藏傳》混淆的法脈之說的不可信<sup>111</sup>。

然而這一切熱鬧繁複的佛教僧團之爭，被會昌法難的衝擊給打斷了，各家的發展都為之中輟，會昌法難的事件無疑是各家勢力興衰的分界點，而卒於會昌法難前二年的圭峰宗密法師無疑是對當時各家發展勢力變化的見證人，透過宗密的著作，無疑可以觀察到神會之後，佛教各家之間的勢力變化。

宗密雖被後人列為華嚴宗的五祖，但這與當時的史實是不合的，先列宗密的生平如下，《宋高僧傳》卷6〈宗密傳〉云：

元和二年偶謁遂州圓禪師，圓未與語密，欣然而慕之，乃從其削染受教。此年進具于拯律師，尋詣荊南張，張曰：汝傳教人也，當宣導於帝都。復見洛陽照禪師，照曰：菩薩人也，誰能識之。未見上都華嚴觀，觀曰：毘盧華藏能隨我遊者其唯汝乎。初在蜀因齋次受經，得《圓覺》十二章，深達義趣，誓傳是經，在漢上因病僧付《華嚴句義》，未嘗隸習，即爾講之，由是乃著《圓覺》、《華嚴》及《涅槃》、《金剛》、《起信》、《唯識》、《孟蘭

<sup>110</sup> 《白居易集》（北京中華書局，1979），卷41，頁911。

<sup>111</sup> 北山神清法師於《宋高僧傳》卷6有傳，工於經論史傳，神清著《北山錄》，其中有一條〈譏異說〉歸納出當時禪者的謬誤之處，計有：自誇達摩為傳佛心法，為其他各宗所不如；付法藏傳只有廿四人，從師子以後的四人都是各家的曲說，並不可信，又最後的達摩多羅並是來華的達摩，同是各家都有禪學，不獨禪門獨稱禪宗；舊說把跋陀當作是達摩的二弟子，又認為菩提流支及慧光律師曾陷害達摩，這都是謬說；而且傳心在於道的體悟，而不在於法衣之有無，因此弘忍傳衣於慧能，這都是荒謬的論調。詳細見《北山錄》，收於大正藏冊52。透過《北山錄》所見者實為南宗禪定型之前的南宗禪學發展的情形，有足供參考者。參考荒牧典俊〈《北山錄》の立場と「南宗禪」以前の南宗禪〉，收於吉川忠夫編，《唐代の佛教》，京都：朋友書店，2000，頁3-34。

盆》、《法界觀行願經》等疏鈔及《法義類例》、《禮懺修證圖傳纂略》，又集諸宗禪言為《禪藏》，總而序之，并酬答、書偈、議論等，又《四分律疏》五卷、《鈔懸談》二卷，凡二百許卷，圖六面，皆本一心而貫諸法，顯真體而融事理，超群有於對待，冥物我而獨運矣。<sup>112</sup>

也就是說宗密是從遂州道圓禪師而出家，而先後問道於荆南張（惟忠）、洛陽照（神照）諸禪師，最後又證教義於清涼澄觀法師，是宗密也是問學多師者<sup>113</sup>。

宗密的著作不少，而在〈禪源諸詮集都序〉及〈禪門師資承襲圖〉中則記錄了宗密所見到各家學說勢力的代表學派，在〈禪源諸詮集都序〉中提到了教門有三家，而宗門也有三家，這大概是當時最興盛的六家學派，而在〈禪門師資承襲圖〉則是整合了禪門的各家說法嘗試建立禪門的法脈。

所謂的禪教各三家者，按〈禪源諸詮集都序〉云：

禪三宗者，一息妄修心宗；二泯絕無寄宗；三直顯心性宗。教三種者。一密意依性說相教；二密意破相顯性教；三顯示真心即性教。<sup>114</sup>

對應「息妄修心宗」這種教法的有禪門的智侏、神秀、無住、宣什等，而在教門中則以牛頭、天台、惠稠、求那等見解雖有不同，而進趣之修行方法則是大同小異<sup>115</sup>。對應「泯絕無寄宗」的為石頭、牛頭及徑山法欽皆宣示這個道理，而有一類道士、儒生、閑僧汎參禪理者，也都講說這個道理，又荷澤、江西、天台等門下亦說此理。

可注意的是在這三宗之下，宗密所對應的並不是宗派，而是較為出色的僧侶所主張者，所以可以看到舉例之中既有智侏、神秀、無住、宣什、牛頭、天台、惠稠、求那跋陀羅，同時非僧侶的道士、儒生及一般汎談禪理的人士也在對應之列，可見三宗對應三教並不是作為宗派之義，而是採用學說之宗旨來評析當時的現象。

而在〈禪門師資承襲圖〉中則提到牛頭宗、北宗、南宗、荷澤宗、洪州宗的

<sup>112</sup> 大正藏冊 50，頁 741c。

<sup>113</sup> 唐代表休撰有《傳法碑》一文以記宗密之傳云「曹溪傳荷澤，荷澤傳磁州如，如傳荆南張，張傳遂州圓，圓傳禪師，師於荷澤為五世，於迦葉為三十八世，其宗系如此。」（大正藏冊 49，頁 635b），胡適認為宗密所授者為淨眾寺神會禪師一系，而不是荷澤神會一系，因此撰〈跋裴休的唐故圭峰定慧禪師傳法碑〉討論此事，見柳田聖山編，《胡適禪學案》，台北：正中書局，1975，頁 395-421。而冉雲華先生則論證胡適的說法是錯誤的，認為宗密仍是傳荷澤神會一系，見冉雲華，〈宗密傳法世系的再檢討〉，《中華佛學學報》1：（1987：03），頁 43-57。對於宗密的生平資料整理最整齊者當為鎌田茂雄，《宗密教學の思想史的研究》第二章〈宗密の傳記と著書〉，東京：東京大學出版會，1975，頁 9-112。

<sup>114</sup> 大正藏冊 48，頁 402b。

<sup>115</sup> 牛頭當指牛頭法融禪師一系，而惠稠則指南岳慧稠禪師，《禪源諸詮集都序》卷 1 作惠稠，卷 2 則作慧稠，《法華傳記》卷 3 言慧稠是智顛門人，誦《華嚴經》六十卷，而宗鑑《釋門正統》卷 3 有南嶽慧稠，與智越同列在一起，也是智顛弟子，《南嶽總勝記》卷 2 〈華嚴禪寺〉下有惠稠禪師在此講《華嚴經》，兩相對照，惠稠與慧稠為同一人，也是智顛的弟子，這裡似乎點出天台門下分出二支，而求那即求那跋陀羅，或譯作求那跋摩，即始譯《禪經》者，這些都是以禪觀之法見長，而被列在教門中以與達摩禪系作區隔。

傳承與各宗學說的不同，這裡雖然提到五宗，但荷澤與洪州皆是南宗之下，而牛頭則一般認為是道信之旁出，所以應是北宗、南宗、牛頭三宗之別。至於同出達摩禪系之下的各家爭競關係，宗密以同出一門的家族脈絡來解釋，他說：

唯達摩宗，心是法源，何法不備，所修禪行似局一門，所傳心宗實通三學，況覆尋其始(始者迦葉阿難)親稟釋迦，代代相承，一一面授，三十七世(有云，西國已有二十八祖者，下祖傳序中，即具分析)至於吾師(緬思何幸得為釋迦三十八代嫡孫也)。故今所集之次者先錄達摩一宗，次編諸家雜述，後寫印一宗聖教，聖教居後者，如世上官司文案，曹判為先，尊官判後也(唯寫文剋的者十餘卷也)，就當宗之中，以尊卑昭穆展轉綸緒而為次第，其中頓漸相間，理行相參，遞相解縛。<sup>116</sup>

可見宗密是以達摩禪門自居的，並說到其師身是為此宗的第卅七代，言下之意自是第卅八代嫡孫了，同時並說明其分判達摩禪宗之下的各宗是以尊卑昭穆發展的次序為主，這是最明確的法脈建立的意識與理論了。

宗密在〈禪門師資承襲圖〉中提幾個觀點，即一、牛頭宗納入道信的門下，自此牛頭宗成為禪宗之一支脈；二、在傳法世系之上，再加上七佛的系統，讓禪之法系傳承看起來更加有條理；三、第一次畫出以南宗為主的傳承圖。

### 一、牛頭宗系統納入道信之下

牛頭法融禪師(594~657)為隋唐間的禪僧，《續高僧傳》中有其傳記，初始是依茅山旻法師而出家，旻法師為三論學宗匠法朗禪師弟子，所以法融的體系是與三論學者為近，貞觀十七年(643)於牛頭山幽棲寺北巖下別立禪室，聚集禪師潛心禪修，所以被稱為牛頭宗者以此。在隋唐之際，法融在禪修上的聲威享有極高的地位，又被稱為東夏的達摩，主要著作有〈達觀論〉與〈心銘〉二文。

在今天禪宗史上，一向列法融是從禪宗四祖道信禪師處而得法，因此一向列法融為道信之旁出之弟子，但在《續高僧傳》的法融傳記中卻未曾序述到這一點，因此法融自道信處得法應是後起之說，大概在法融去世百年之後，法融的系統逐漸被達摩禪系所吸收了<sup>117</sup>，李華〈潤州鶴林寺故徑山大師碑銘〉云：

初達摩祖師傳法之世，至信大師，信門人達者，曰融大師，居牛頭山，得自然之智慧，信大師就而證之，且曰：七佛教戒，諸三昧門，語有差別，義無差別，群生根器，各各不同，唯最上乘，攝而歸之，涼風即至，百實皆成，汝能總持，吾亦隨喜。<sup>118</sup>

<sup>116</sup> 〈禪源諸詮集都序〉卷4，大正藏冊48，頁413a。

<sup>117</sup> 印順導師認為從道信、法融、智巖、慧方之間在年代上都不可能相見及發生師承關係，但最後建立起牛頭宗的系統，並以法融為祖，但南北禪學相摩的結果，法融被認為是道信旁出，這代表著金陵一帶的禪學系統被道信禪學系統收攝了。見印順，《中國禪宗史》，上海：上海書店，1992，頁98-110。。。

<sup>118</sup> 《全唐文》，卷320，

這是爲道信與法融拉上線了。

又劉禹錫〈牛頭山第一祖融大師新塔記〉云：

貞觀中，雙峰過江，望牛頭，頓錫曰：此山有道氣，宜有得之者，乃東，果與大師相遇。<sup>119</sup>

當著牛頭宗的山門指著它們是從道信而得法，那表示這種說法即使是牛頭門下都不反對，這當是百年來勢力轉移的結果。而在宗密〈禪門師資承襲圖〉則云：

牛頭宗者，從四祖下傍出，根本有慧融禪師者，道性高簡，神慧聰利，先因多年窮究諸部般若之教，已悟諸法本空，迷情妄執，後遇四祖，印其所解空理，然於空處顯示不空妙性故，不俟久學，而悟解洞明，四祖語曰：此法從上只委一人，吾已付囑弟子弘忍訖，汝可別自建立，後遂於牛頭山，別建一宗，當第一祖，展轉乃至六代，此一宗都不關南北二宗，自出於五祖門下，五已前，都未有南北之稱。<sup>120</sup>

慧融即是法融之誤，不過這裡很明顯地指出法融這一系是與弘忍全無關係的，然而藉道信之口，定法脈於弘忍，而法融另開一系，透過這樣的安排，牛頭一系就加入道信一系門下，從此禪門燈錄依如此敘述，再無二言。這是宗密之定稿，對後世影響深遠之處。

## 二、七佛傳承說

從曇曜《付法藏傳》以下，敘述起傳法世系時，通常都是從迦葉爲傳法第一世，不管是廿七世或廿八世系的傳說，縱然當中祖師的名字或次序有異，基本上大體結構是相同的。佛傳中雖也有七佛的傳說<sup>121</sup>，不過那只是佛陀的本生故事，並不排入傳法世系的，這到了《壇經》或神會所述之派系皆是如此，但神會之後，又逐漸在佛祖身上再往上搭上七祖，這就讓傳法的世系更加完整而高古了，七佛的傳說到了宗密之時，正式寫入達摩禪系的法脈之中。

由七佛的傳承再談到何以南宗禪的法脈爲何只到了以神會爲主的七祖而已，亦即爲何未再立八祖或九祖，法脈持續下去呢？宗密提出解釋說：

問：既荷澤爲第七祖，何不立第八，乃至九、十？後既不立，何妨據傳衣爲憑，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，福資七，經說七佛，持念遍數，壇場物色，作法方便，禮佛遶佛，請僧之限，皆止七。過則二七，乃至七七，不止於六，不至八、九，今傳受儀式，順世生信，何所疑焉？故德宗皇帝，貞元十二年，敕皇太子，集

<sup>119</sup> 《全唐文》，卷 606，

<sup>120</sup> 大正藏冊 63，頁 31b。

<sup>121</sup> 七佛之說是指釋迦牟尼佛出世之前的本生故事，計有毘婆尸佛、尸棄佛、毘舍浮佛、拘留孫佛、拘那含牟尼佛、迦葉佛與釋迦牟尼佛，七佛之說見《長阿含大本經》、《增一阿含十不善品》中皆有述及。

諸禪師，楷定禪門宗旨，搜求傳法傍正，遂有敕下，立荷澤大師為第七祖，內神龍寺，見有銘記，又御製七代祖師讚文，見行於世。<sup>122</sup>

宗密的解釋是不合理的，關於為何禪宗無八祖以下的法脈傳承表，這是一件值得思索之事，對於神秀或慧能二者何為六祖，雖經二人弟子的競爭之後，慧能成為弘忍傳法弟子，而成為六祖，但這僅止於在文人之間的傳說，並未成為正式的定論，而若以慧能為六祖，則何者當為七祖呢？神會雖未明言，但言下之意是自居七祖之地的，這在當時文人的書信之中大概也是如此默認，但一向未曾成為公論或定論，而德宗貞元年間楷定神會為七祖的地位，這也正式承認慧能為六祖的地位，這是表示神會一系的勢力站隱嵩洛一帶。但是既然七祖的楷定是在神會卒後數十年，這也表示者神會生前也不敢公然地以七祖自居，神會既未以七祖自居，則神會弟子中自也未有八祖之名了。

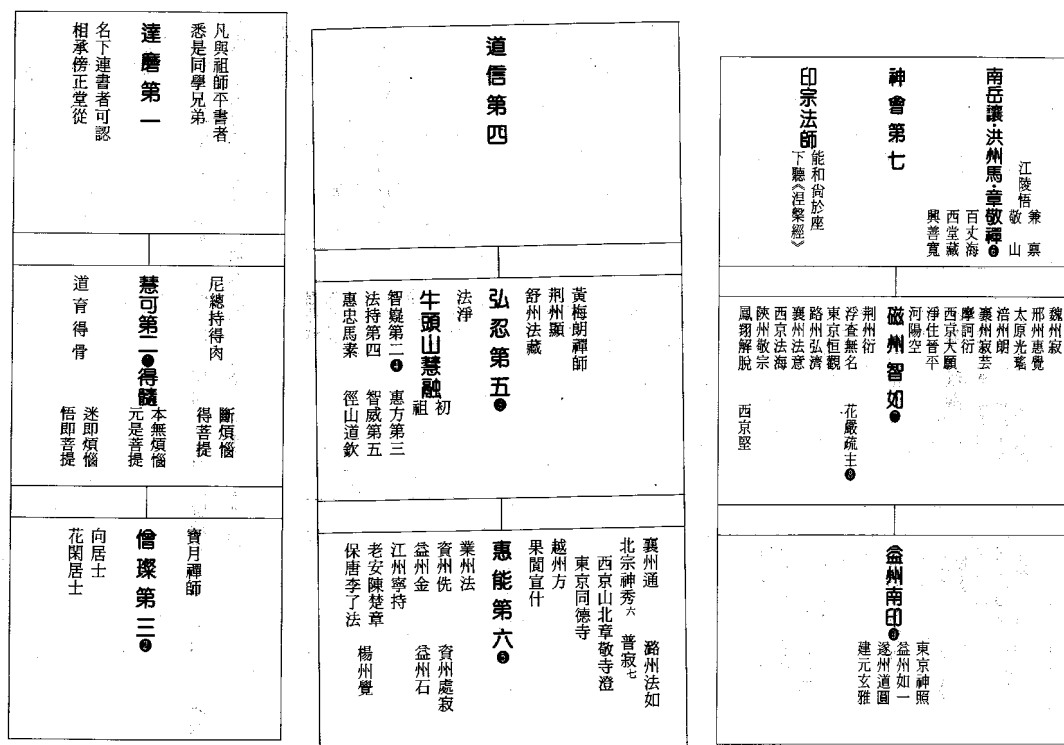
當德宗之時，慧能其他弟子也逐漸展露頭角，不敢居人先，不願居人後，而各家勢力又未必如普寂、神會一般地獲帝室之寵信，對於定祖繼法的問題就更加難以處理了，因此南宗禪的宗祖表只能寫到七祖，甚至連神會的七祖地位在五代以後都被忽視了，此所以宗密在此表中只寫到七祖，七祖之後的傳承再也寫不下去了，而宗密的解釋則是從七這個數目字來著眼，可見這個複雜的問題一直到唐代末葉乃未成為定論<sup>123</sup>。

### 三、首次建立的南宗禪學法脈圖

宗密首次把達摩禪的發展演變作成一張圖表來敘述，其圖表如下：

<sup>122</sup> 《中華傳心地禪門師資承襲圖》，見續藏經冊 63，頁 31c。

<sup>123</sup> 這個問題或許從另一個角度來看，沈亞之〈靈光寺僧靈佑塔銘〉云：「釋家之法，以弟子嗣師由子，其事死送葬，禮如父母，由籍書贊記之，常名而不姓，今通氏言釋者，必祖自佛派，分諸系於七祖，各承其師之傳以為重望。」《全唐文》卷 738，頁 7621。可見中唐以後，似乎自七祖之名成立之後，再也不立祖了。



從這個圖表來看，宗密已是首位整合之前達摩禪系的分派，建立以惠能、神會為主流的法脈，把其他相關的各家都滙合，這是會昌滅法之前的潮流趨勢。

在這圖表中，花嚴疏主即清涼澄觀也納在磁州智如這一格中，澄觀是曾向南宗禪者學習過，但可能從天台一系的荆溪湛然法師處得益更多，而在宗密的圖表中，竟然把澄觀納入禪門的師資傳襲表中，這種體系如此不同的情形，宗密不當不知，即或這一篇文章當時未必流傳出去，但接到這篇文章的法友不可能不了解這種情形，更何況宗密所活動的場所是華嚴學派勢力最大的嵩洛帝京一帶，然而當時竟然未見其學派的反對言論，這代表著在會昌滅法前夕，不管是天台或華嚴學派中皆已巨匠凋零，另一層意義可能也是當時宗派的分別觀念並不強烈。

總結來看，宗密去世之後不久即發生會昌法難的事件，而在宗密的著作中全然未提到特定的宗派名稱，雖然提到天台之名，但是未曾提到如後世所謂的華嚴、法相、淨土等宗派名稱，連專屬的禪宗之名亦未曾出現，而是把神秀、智詵、惠憊、牛頭、保唐、天台等並列，可知這時只有僧團之名而未有如後世所見的宗派。

## 第五章 宗門與教門的抗衡

習禪僧團的崛起，對以義學爲主的教門構成一種挑戰，達摩禪系的崛起代表的是一種新的學風的興起，這種新學風不強調經書的重要性、布施的功德、建塔寫經的殊勝性<sup>1</sup>，在在都呈現出與傳統義學研究不同的路線。這逐漸出現了所謂宗門與教門的對比，所謂宗門即是以達摩禪系爲代表，所謂教門則是泛指以經義討論及注疏爲主的義學僧侶，我們今天所謂的華嚴宗、天台宗、唯識宗皆被歸爲教門<sup>2</sup>。可知宗門與教門的對立，皆是以達摩禪系的特殊禪風做爲對比爲主，而達摩禪風之所以形成宗門的代表，無疑是自慧能之後發展的結果。尤其自神會之後，慧能一系逐漸成爲達摩禪師的代表，也就成爲宗門的代表。

宗派的觀念及祖統的建立始於宗門，這與時代風潮的轉變與學風的不同有關，教門之中除了對義學的討論仍有紛爭之外，但大體而言，是共趨一致的，如繁瑣的經義疏解、對外在形式的重視，如普遍重視念經、誦佛、建塔、鑄佛像、佈施的功德、對政權的依附等。而宗門則反是。

慧能禪師圓寂後，曹溪第一代弟子中除了荷澤神會禪師曾北上與神秀禪師一系爭正統地位外，其他弟子大都在南方默默傳法，一時間也未引起什麼風波，然而慧能這一系禪風的簡易直捷，迥異北方禪觀法門，終被時人所認識。

慧能禪師弟子二傳、三傳以後，雖因地域不同、宗風有別，而逐漸分成荷澤、南嶽懷讓、青原行思、馬祖道一、石頭希遷、臨濟義玄各派系，但在破斥教門之重視經典、破斥流行的他力淨土法門、追求自我證悟等觀念上，精神卻是一貫的。禪宗在傳播中，難免會因觀念上的不同而與其他宗派發生衝突，這些衝突大致表現在以下幾點：一、經典權威的破斥，二、佛性與修悟，三、漸修與頓悟之爭議。

宗門與教門之爭對教義的詮釋之爭、修行方式之辯，無疑地使教門與宗門之間的歧異越加顯著。

---

<sup>1</sup>《六祖壇經》卷1有一則描述達摩祖師見梁武帝時，梁武帝向其誇耀建立不少的寺塔，抄寫經卷等，問達摩祖師所獲得的功德有多大時，達摩祖師只是冷冷地說無功德可言。達摩祖師未必見到梁武帝，但是禪門編出這一則故事，也足以說明功德的有無不在世俗有爲的寫經卷及立寺廟等事件上，我們只要看《高僧傳》、《續高僧傳》及《宋高僧傳》皆有〈興福〉這一篇，記錄一群僧侶立寺、鑄佛像、刺血抄經等事，被認爲福報無量，可知這其實是僧群共通的觀念，而禪門自慧能系統以下，對此就展開不同的解釋了。

<sup>2</sup>宗門與教門之說都是後世所立，藉以區分禪、教不同的屬性。這裡有一點很特別的是天台之學，智顛禪師本是教、觀雙修，不管是在經疏詮釋或禪觀修行皆是並行不輟的，而智顛的禪修之法對隋唐的僧侶影響不小，但天台一家之學卻被歸類爲教門。



## 第一節 南方禪風

### 一、經典權威的破斥

慧能禪師弟子中除了神會禪師因北上爭正統而與北方教門產生爭執外，一般而言禪門與教門尚無多大爭議，經二、三傳以後，主要爭論地點是在南方，這原因除了弟子群主要都是南方人外，事實上此時傳統的律、淨、義學僧侶頗盛，禪教的激烈對揚實不言可喻。

以馬祖道一禪師（709～788）在弘法時所遇到的質疑為例，他在闡化之時，不時遇到義學僧侶來質疑，例如說：

有講僧來問曰：未審禪宗傳持何法？師卻問曰：座主傳持何法？主曰：忝講得經論二十余本，師曰：莫是師子兒否？主曰：不敢，師作噓噓聲，主曰：此是法，師曰：是什麼法？主曰：師子出窟法，師乃默然，主曰：此亦是法，師曰：是什麼法？主曰：師子在窟法，師曰：不出不入，是什麼法，主無對，遂辭出門，師召曰：座主，主回首，師曰：是什麼？主亦無對，師曰：這鈍根阿師。<sup>3</sup>

從這位講經僧來問「未審禪宗傳持何法？」來看，南方禪學已是新的內容了，若是傳統的禪學無非是禪定、禪觀之學，這經僧絕不會來問問題的，同時這種新禪學勢力頗有逐漸陵駕舊禪學之上的趨勢。這位座主能講得廿餘本經論，也算是不錯的了，但卻解不了道一禪師的提問，問題不在經論中時，講僧就不知所措了，所以才被道一罵為鈍根阿師，這裡可以看出講僧與禪僧思考與解答的徑路是不一樣的。

同時有一位經僧叫亮主的僧侶來參馬祖時：

亮主本蜀人也，頗講經論，因參馬祖，祖問曰：見說座主大講得經論是否？亮云：不敢，祖云：將什麼講？亮云：將心講，祖云：心如工伎兒，意如和伎者，爭解講得經？亮抗聲云：心既講不得，虛空莫講得麼？祖云：卻是虛空講得，亮不肯，便出將下階，祖召云：座主，亮回首，豁然大悟禮拜，祖云：遮鈍根阿師，禮拜作麼？亮歸寺告聽衆云：某甲所講經論，謂無人及得，今日被馬大師一問，平生功夫冰釋而已。乃隱西山更無消息。<sup>4</sup>

亮主回首一悟，不知是悟及何法，但觀下文云平生所講工夫冰釋而已，這種證悟乃是如人飲水、冷暖自知，此正可見經僧之依經講解與禪師之擺脫經論糾執、重視一己的體悟是兩種不同的學風的。

<sup>3</sup> 《古尊宿語錄》卷1〈馬祖大寂行狀〉，《續藏經》冊68，頁4b。

<sup>4</sup> 《景德傳燈錄》卷8〈亮主傳〉，大正藏冊51，頁260a。

又《景德傳燈錄》卷8〈汾州無業禪師傳〉云無業禪師：

二十受具戒於襄州幽律師，習四分律疏，才終便能敷演，每為眾僧講涅槃大部，冬夏無廢，後聞馬大師禪門鼎盛，特往禮瞻。馬祖睹其狀貌偉，語音如鍾，乃曰：巍巍佛堂，其中無佛，師禮跪而曰：三乘文學粗窮其旨，常聞禪門即心是佛，實未能了，馬祖曰：只未了底心即是，更無別物。<sup>5</sup>

馬祖所言「巍巍佛堂，其中無佛。」實是大違當時的觀念，其時佛教界所重視的是形式上的佈施、建塔、念誦所獲得功德，而馬祖所言「巍巍佛堂，其中無佛。」實令無業禪師大感突兀，佛堂中無佛，那麼佛在何處呢？無業禪師精通佛典，但仍然未能體悟佛的真理，因此才跪拜求法，而馬祖只向說道「只未了底心」即是佛，佛在心中而非在外在佛像、佛經啊！

這與丹霞天然（739~824）禪師藉燒木佛以諷刺一般僧侶著相的故事實有異曲同工之妙。《景德傳燈錄》卷14道：

唐元和中至洛京龍門香山，與伏牛和尚為莫逆之友，後於慧林寺遇天大寒，師取木佛焚之，人或譏之，師曰，吾燒取舍利，人曰，木頭何有，師曰，若爾者何責我乎。<sup>6</sup>

舍利不在木佛，佛性也不在木佛，執著於形相，豈不是教門的通病嗎？

據僧傳資料顯示，禪教爭議最激烈的可能是曹溪三傳弟子大珠慧海禪師在越州弘法之時了，此地一向信奉傳統的義學，尤其律師的勢力不容小視，慧海禪師在越州闡法時，面對的就是律師的質疑，例如《景德傳燈錄》卷6：

有律師法明謂師曰：禪師家多落空，師曰：卻是座主家多落空，法明大驚，曰：何得落空？師曰：經論是紙墨文字，紙墨文字者俱空，設於聲上建立名句等法，無非是空，座主執滯教體，豈不落空？法明曰：禪師落空否？師曰：不落空，曰：何卻不落空？曰：文字等皆從智慧而生，大用現前，那得落空。<sup>7</sup>

律師認為南方的禪門標榜明心見性，摒棄經教的作風，不是樸實之學，未能收效，所以認為南方禪師所學多落空了，然而慧海禪師卻認為一般僧徒執著于文字之間，文字只是空談，一個人並不能由文字而見佛，所以說反而是落空了，這一場論戰據說是律師落敗，但心猶憤然，輸得不甘願。

又：

人問：律師何故不信禪？師曰：理幽難顯，名相易持，不見性者師所不信，若見性者號為佛，識佛之人方能信入，佛不遠人而人遠佛，佛是心作，迷人向文字中求，悟人向心中而覺。迷人修因待果，悟人了心無相，

<sup>5</sup>大正藏冊 51，頁 257a。

<sup>6</sup>大正藏冊 51，頁 310c。

<sup>7</sup>大正藏冊 51，頁 267a。

迷人執物守我而已，悟人般若應用見前，愚人執空執有生滯，智人見性了相靈通。乾慧辯者口疲，大智體了心泰，菩薩觸物斯照，聲聞怕境昧心，悟者日用無生，迷人見前隔佛。<sup>8</sup>

律師非不信禪學，禪律兼修向來是南方佛學的特色，但律師眼中的禪學仍是傳統的禪觀之學，有經典教理可為依證，又能實地以禪觀來因定發慧以資驗證，這種實際的禪法是為律師所信服的。而新的禪風卻是趨向於心性的頓悟，對固守傳統的律師而言，這是違背經義的空虛玄談，甚至稱為魔說亦不為過，因此律師不相信這種禪學的。這是點明了南方新興的禪學系統與傳統持律者之間的衝突。

慧海禪師又很明確地指出持誦佛經並不能如實地瞭解佛理，他認為若未能悟知佛理而一味地持誦，不過是如鸚鵡學人語而已：

僧問：何故不許誦經喚作客語，師曰：如鸚鵡只學人言不得人意，經傳佛意，不得佛意而但誦是學語人，所以不許。曰：不可離文字言語別有意耶？師曰：汝如是說亦是學語。曰：同是語言何偏不許？師曰：汝今諦聽，經有明文，我所說者義語非文，衆生說者文語非義，得意者越於浮言，悟理者超於文字，法過語言文字，何向數句中求，是以發菩提者得意而忘言，悟理而遺教，亦猶得魚忘筌得兔忘蹄。<sup>9</sup>

由得魚忘筌的道理上而言，一切的語言文字皆不可執實地看，須能由語言去透澈佛理，否則持誦經典只是猶如鸚鵡學人，持誦雖多有何益處呢？再由這一層道理往下看，慧海禪師同時也破斥當時流行的各種靈驗傳的觀念。當時曾有人問說：

有法師問：持般若經最多德，師還信否？師曰：不無，曰：若爾靈驗傳十餘卷皆不堪信也？師曰：生人持孝自有感應，非是白骨能有感應，經是文字，紙墨性空何處有靈驗，靈驗者在持經人用心，所以神通感物，試將一卷經安著案上，無人受持自能有靈驗否？<sup>10</sup>

當時流行的有《般若經》、《法華經》、《華嚴經》、《金剛經》及淨土等經典的靈驗傳，傳播持誦、讀寫這些經典可得何種福報，不信或毀謗這些經典則會得到何種殃咎，流行之盛，甚至有僧侶刺臂以血寫經以為供養，這是佛教在民俗方面的影響力，慧海禪師則破斥這些信仰。他認為經典不過是文字而已，有否靈驗是在持經者的心，若未能領悟佛理，則不管持誦何種經典有何靈驗可言？這又是把外在的形式化的行為收攝為一心的領悟與否。

對於經典權威的破斥在禪師的語錄中所在多有，然而言詞最激烈的非臨濟義玄（？～867）禪師與德山宣鑒（782～865）禪師莫屬，臨濟義玄禪師諷刺當時一般禪僧的言行說：

有一般瞎禿子飽吃飯了便坐禪觀行，把捉念漏不放，起厭喧求靜，是外道法，祖師云你若住心看靜，舉心外照，攝心內澄，凝心入定，如是之流皆

<sup>8</sup> 《景德傳燈錄》卷 28 「越州大珠慧海和尚」，頁 442c。

<sup>9</sup> 《景德傳燈錄》卷 28 「越州大珠慧海和尚」，頁 443c。

<sup>10</sup> 《景德傳燈錄》卷 28 「越州大珠慧海和尚」，頁 442c。

是造作。<sup>11</sup>

住心看靜、舉心外照、攝心內澄、凝心入定這些方法都是傳統坐禪所用的技巧，然而在義玄禪師眼中這些都是有心的作為，皆是不自然的。甚至被指為外道法，這是很嚴重的指控了。

一般僧侶都是向經教中去瞭解佛的真諦，習禪則希望能在禪定睹見佛的真容，念佛、佈施希望將來能往生淨土之域，以祈能悟解脫之理，然而義玄禪師連這些見解通通推翻，他說道：

你若向依變國土中覓什麼物？乃至三乘十二分教皆是拭不淨故紙，佛是幻化身，祖是老比丘，你還是娘生已否？若求佛即被佛魔攝，你若求祖即被祖魔縛，你若求皆苦，不如無事，有一般秃比丘向學人道佛是究竟，于三大阿僧祇劫修行果滿方始成道，道流，你若道佛是究竟，緣什麼八十年後阿拘屍羅城雙林樹間側臥而死去，佛今何在，明知與我生死不別。<sup>12</sup>

在傳統的典籍中屢屢說佛陀是經過三大阿僧祇劫修成圓滿無漏身方始成佛，並有化、報、應三身，僧侶的修行無非想達成究竟圓滿的境界，然而義玄卻戳破這層假像，明指道佛的身軀與我們本無二異，同樣面臨生老病死的困擾，既然如此，還談什麼圓滿究竟身呢？佛既如是，祖師亦如是，與我一般無二，求佛求祖皆被纏縛，向經藏中求尋真諦直是緣木求魚，不如一切放下，求人不如求己。在這一段言論中是直接把人的地位向上提升至與佛的地位平等，談論佛性眾生性的異同皆是多事，不如放下，一切無事。並指責傳統的經論只是越擦越髒的拭紙，從這些當中是無法得到佛法的解脫之道。

臨濟義玄禪師有一次敘述他求道時的心路歷程說：

祇如山僧往日曾向毗尼中留心，亦曾於經論尋討，後方知是濟世藥表顯之說，遂乃一時拋卻，訪道參禪，後遇大善知識，方乃道眼分明，始識得天下老和尚，知其邪正，不是娘生下便會，還是體究練磨，一朝自省，道流，你欲得如法見解，但莫受人惑向裏向外，逢著便殺，逢佛殺佛，逢祖殺祖，逢羅漢殺羅漢，逢父母殺父母，逢親眷殺親眷，始得解脫<sup>13</sup>。

在經論的探討中，所得的莫非是知識，但終究不是圓滿的智慧，只有擺落一切的葛藤，一切的執著，方有證道的可能性，義玄在這裏用了最強烈的字眼說「逢佛殺佛，逢祖殺祖，逢羅漢殺羅漢，逢父母殺父母，逢親眷殺親眷。」這些言詞頗令世人震撼莫名，當然這些都是比喻的說法而已，而只有把人情中的葛藤通通放下，方有證道的可能。

另一位德山宣鑒禪師言詞之激烈與義玄禪師相較亦不遑多讓，宣鑒禪師本為講經僧，以善講《金剛經》有名于時，號稱周金剛，其對經論義理的深究可想而

<sup>11</sup> 〈臨濟慧照語錄〉，見《古尊宿語錄》卷4，頁26a。

<sup>12</sup> 《古尊宿語錄》卷4，頁26c。

<sup>13</sup> 《古尊宿語錄》卷4，頁27b。

知，因不服南方禪門宗旨而到南方與禪師們較量，反而歸向禪門，這段因緣頗為奇特<sup>14</sup>。他向弟子們宣示道：

我先祖見處即不然，這裏無祖無佛，達磨是老胡臊，釋迦老子是乾屎橛，文殊普賢是擔屎漢，等覺妙覺是破執凡夫，菩提涅槃是系驢橛，十二分教是鬼神簿，拭瘡疣紙，四果三賢初心十地是未古塚鬼，自救不了。<sup>15</sup>

所有的言論經教都是不究竟的戲論，所有的佛、菩薩、祖師都是不究竟者，本無奇特之處，禪門中無佛無祖，連求涅槃都是多餘的，言詞最激烈的莫過於此了。

在禪師們的語錄中有幾則小故事是在諷刺執著經教害道的，據說南嶽懷讓禪師在初見馬祖道一之時，道一正在禪坐，懷讓就問道一說：

大德坐禪圖什麼？一曰：圖坐佛，師乃取一磚於彼庵前石上磨，一曰：師作什麼？師曰：磨作鏡，一曰：磨磚豈得成鏡耶？師曰：坐禪豈得成佛耶？<sup>16</sup>

若未能體悟佛理，則任你坐禪到老死仍未能見佛。又洞山良价禪師（807～869）看到當時僧侶對於經傳的迷惘時作出以下的感歎說：

師曰：苦哉！苦哉！今時人例皆如此，只是認得驢前馬後，將為自己，佛法平沈，此之意也。<sup>17</sup>

意為混同驢馬而不識真相。

另外一則相同者為古靈神贊禪師在出外參道得法之後回到故師之處，其師向他問說得到什麼佛法可以教他呢？神贊禪師並不回答這個問題，因為這個問題就如如人飲水，冷暖自知，向他人說不出道不得的。有一天：

其師又一日在窗下看經，蜂子投窗紙求出，師睹之曰：世界如許廣闊不肯出，鑽他故紙，驢年去得。<sup>18</sup>

這是在諷刺經僧在故紙堆中鑽研，何有見佛、悟佛之理。

破除經典權威的傾向而重視個人的體悟在整個南方禪風是愈加突顯，石頭希遷禪師（700～790）就曾說過「寧可永劫沈淪，不慕諸聖求解脫<sup>19</sup>。」這一番話，

<sup>14</sup> 《五燈會元》卷7「德山宣鑿禪師」：「精究律藏，于性相諸經，貫通旨趣，常講金剛般若，時謂之周金剛…後聞南方禪席頗盛，師氣不平，乃曰：出家兒千劫學佛威儀，萬劫學佛細行，不得成佛，南方魔子敢言直指人心，見性成佛，我當摟其窟穴，滅其種類，以報佛恩。遂擔青龍疏鈔出蜀，至灤陽路上，見一婆子賣餅，因息肩買餅點心，婆指擔曰：這個是甚麼文字？師曰：青龍疏鈔，婆曰：講何經？師曰：金剛經，婆曰：我有一問，你若答得，施與點心，若答不得，且別處去。金剛經道：過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得，。未審上座點那個心？師無語，遂往龍潭…」續藏經冊80，頁142b。

<sup>15</sup> 續藏經冊80，頁143b。

<sup>16</sup> 《景德傳燈錄》卷5〈南嶽懷讓禪師傳〉，頁240c。

<sup>17</sup> 《景德傳燈錄》卷5，頁323a。

<sup>18</sup> 《景德傳燈錄》卷9〈福州古靈神贊禪師傳〉，頁268a。十二生肖中並無驢子，因此所謂驢年去得意指永無解脫之期。古靈神贊禪師為自懷海禪師處得法。

<sup>19</sup> 《景德傳燈錄》卷5〈吉州青原山行思禪師傳〉載石頭希遷與南嶽懷讓之間的對答：「…（希遷）便問：不慕諸聖，不重己靈時如何？讓曰：子問太高生，何不向下問？遷曰：寧可永劫沈淪，不慕諸聖求解脫。」，頁240c。

解脫是自己解脫，連佛都解救不了，擲拾祖師的語錄牙慧更不能了悟佛的真諦的，希遷禪師這一番是一種自信心的極度發揚，再也不是一般僧侶依附在傳統經書、佛像的權威下，尋求得度法門的影像了。

## 二、佛性的討論

佛性這一課題早在六朝時即已引起廣泛的討論，就僧徒而言，拋棄世俗的生活，從事苦行修行，無非是期望一朝證悟得道，脫離生死之海。雖然依道理而言，每一個人應都有佛的本質，但佛經裏卻也說明有一種惡業深重、不信佛法之人永無成佛的可能，此即俗稱的「一闍提」，初期傳譯的佛典都說明著一闍提永不能成佛，但竺道生尋繹般若佛典之後，認為既然眾生皆有成佛的可能性，那麼即使一闍提也應有成佛的可能，否則佛的教化豈非有缺憾嗎！因此竺道生主張一闍提也可成佛。這一番孤明先發的見解卻不容於當時的佛教界，因而被擯出佛教僧團，後來曇無讖傳譯的《大般涅槃經》果然有一闍提也可成佛的理論，竺道生這一事件在當時傳誦一時，一闍提也可成佛逐漸成為共識。

這一故事事實上是把這一問題淡化了，佛性這一課題從六朝至隋唐一直都是爭論的議題，因為眾生雖然都有成佛的可能性，但何謂佛性？佛性的本質？如何才算是證悟佛性？這些問題在諸經典中並未有明確的答案，即以《涅槃經》為例，有時說連一闍提也可成佛，有時又說一闍提永斷善根故不能成佛，前後意見並不一致。六朝各論師為解釋佛性的意義各獻己見，據嘉祥吉藏法師所言，單是討論佛性就有十一種不同的見解，吉藏法師再提出自己的意見，那就成為十二種不同的意見了<sup>20</sup>，然而對「佛性」一詞還未有一定的意見。隋唐之時的天台、華嚴相繼又提出不同的意見。

到了天台荆溪湛然的時候，甚至討論到地獄眾生在極惡的壞境下，永遠不可能受佛法的教誨，是否仍有成佛的可能性？又佛雖具圓滿法身，已臻極善之域，但仍有思意業的作用，是否有為佛惡性的可能？有關佛性的討論到了荆溪之時，討論之細密可說無以復加了。這一切終究只是理論上的討論而已，對於解脫悟道終無助益，南方禪學從另一個角度－把佛視為人來看這個問題。

自慧能一開始便強調眾生本來面目的重要性，《壇經》記錄說慧能自弘忍處得法，便歸向南方，有一位道明禪師追及慧能，向他詢問慧能所得之法，慧能向他說：「不思善，不思惡，正恁麼時，阿那個是上座本來面目？」據說道明當下得悟。這個本來面目便是人證悟成佛的本質，亦即本具之佛性，慧能要人頓悟的也即是

<sup>20</sup>吉藏《大乘玄論》中即提出六朝以來對佛性的定義總共有十一種，若連吉藏所提新的解釋則成十二種，荆溪湛然禪師《金剛錍》（大正藏冊46）中則提及當時人對佛性義的疑問說：佛性之名從因從果？佛性之名常無常耶？佛性之名共耶別耶？佛性之名大小教耶？佛性之名有權實耶？對體辯異其何耶？等各種疑問，足見此時對佛性定義之紛歧，實使僧侶有無所適從之感。

這本質，頓悟自己本具佛性，不假外求，這才是疾證成佛之道。

曹溪之後，所有禪師都依據這個教誨而行，例如馬祖道一曾言：

所以聲聞悟迷，凡夫迷悟，聲聞不知聖心本無地位、因果、階級，心量妄想修因證果，住其空定八萬劫、二萬劫，雖即已悟，卻迷諸菩薩觀如地獄苦，沈空滯寂，不見佛性，若是上根衆生忽遇善知識指示，言下領會，更不曆於階級，地位，頓悟本性。<sup>21</sup>

頓見佛性在於悟道而不在於修，一般人從經教中去討論或想修因證果，結果是住定滯寂，永無見性之期。因為佛性本具于人，何假外修？若能一朝頓悟自證，則可不曆階漸、地位，疾得佛果。懷海禪師也說：

自古自今，佛只是人，人只是佛，亦是三昧定，不用將定入定，不用將禪想禪，不用將佛覓佛。<sup>22</sup>

這意即悟即佛，迷即凡夫，佛性本具於人，入定、禪想、向外覓佛都是都餘的。

然而討論佛性仍然只是言語而已，事實上馬祖一方面說「即心是佛」、但一方面又說「非心非佛」：

問：和尚爲什麼說即心即佛，師曰：爲止小兒啼，曰：啼止時如何？

曰：非心非佛。<sup>23</sup>

說心說佛都是方便之談而已，說即心是佛也好，說非心非佛也未嘗不可，重點不在言語，而在能否真實領悟佛理罷了。相同的懷海禪師也說：

師以菩提樹下四十九日默然思惟，智慧冥朦難說，無可比喻，說衆生有佛性，亦謗佛法僧；說衆生無佛性，亦謗佛法僧，若言有佛性則執著謗；若言佛性無則損減謗；說衆生亦有亦無則相違謗，說衆生非有非無則戲謗。<sup>24</sup>

討論衆生有佛性、無佛生、亦有亦無佛性、非有非無佛性都是一種執著、戲論，對於證悟都無所幫助的，因為證悟解脫在於行而非語言的討論。

對於所謂的無情是否有佛性的質疑，懷海禪師也提出不同的看法，他說：

問：如何是有情無佛性，無情有佛性？師云：從人至佛是聖情執，從人至地獄是凡情執，祇如今但於凡聖二境及一切有無諸法都無取捨心，亦無取捨知解，是名無情有佛性，祇是無其情系，故名無情，不同木石太虛黃華翠竹之無情，將爲有佛性，若言有者，何故經中不見受記而得成者，祇如今鑒覺但不被有情改變，喻如翠竹無不應機，無知時，喻如黃華，又云若踏佛階梯，無情有佛性，若未踏佛階梯，有情無佛性。<sup>25</sup>

按天台、華嚴所指無情是指草木、瓦石而言，然對懷海禪師而，討論草木、瓦石有無佛性對一己的解悟有何用處？不過是一場戲論而已，。因此他把無情解釋作

<sup>21</sup> 《古尊宿語錄》卷1〈馬祖大寂行狀〉，頁2。

<sup>22</sup> 《古尊宿語錄》卷1〈馬祖大寂行狀〉，頁8b。

<sup>23</sup> 《古尊宿語錄》卷1〈馬祖大寂行狀〉，頁4a。

<sup>24</sup> 《古尊宿語錄》卷1〈百丈懷海語錄〉，頁7c。

<sup>25</sup> 《古尊宿語錄》卷1〈百丈懷海語錄〉，頁9b。

無有情系執著，所謂黃華、瓦石不過是比喻而已。若能悟證佛理，說無情有佛性也可，若未能契證佛理，有情亦無佛性可言，遑論佛性之有無呢？

對於禪宗而言，佛性既然與衆生性無別，那麼關鍵在於能否悟道而非討論佛性的本質了，所以禪門後來連佛性也不討論，視之爲方便說而已，黃蘗禪師云：

問：佛性與衆生性爲同爲別？師云：性無同異，若約三乘教即說有佛性有衆生，遂有三乘因果，即有同異，若約佛乘及祖師相傳即不說如是事，唯指一心非同非異非因非果，所以云唯此一乘道無二亦無三，除佛方便說。<sup>26</sup>

佛性與衆生性只是隨俗方便說而已，若就禪門相傳宗旨則不言佛性與衆生性，單刀直入見性成佛之道，不多事余談。

然而不談佛性也罷了，禪門後續發展便連佛性的存在意義也不承認，這才更使僧侶惶恐難安，神照禪師門下曾有這一問答：

時僧遂問劫火洞然，大千俱壞，未審此個性壞不壞，師云壞，進云恁麼則隨他去也，師云隨他去也，僧無語，時會中三百餘僧盡皆不肯，皆云從上已來祇說不壞之性，和尚何故卻云壞邪，衆各惶然，時有一僧上堂頭白師云：適來僧問和尚話，和尚答他，其僧似不肯和尚答底語，師云只有此一僧不肯，爲如便有人不肯邪？僧云只是一僧，師云直得三千大千世界人總不肯，老僧猶較些子，非但這一僧。<sup>27</sup>

按僧侶問話的意思是說在世界毀壞時，佛性或佛法是否仍在呢？依《涅槃經》言佛性是常的，故僧侶有此一問，然而神照禪師的回答卻說世界毀壞時，連佛性（佛）亦不存在，這就引起僧侶的惶恐，因爲如此一來，衆生修道向佛的存在意義何在？人生一切豈非顯得毫無意義可言嗎？

禪門事實上到後來很少談論佛性的本質，取而代之的是人性的頓悟，從佛性論到人性論，其中重要的分界在佛從超凡入聖的地位降至佛與衆生本無差別，唐中葉之後，禪門甚至呵佛罵祖，因此不是對佛性不予討論，即是對佛性是什麼不作肯定的回答，在這種情形下，佛性是什麼已不是那麼重要了，而轉移的話題是探討每個人的本來面目。對於祖師禪的討論逐漸多於如來禪一詞，這實是代表著人自我修行的地位及重要性因而提昇，不再是經教的附庸。

### 三、漸修與頓悟之爭議

判教爭議中有頓教與漸教二項，這是指釋尊爲對根器不同者而展開不同的教學法，頓教特對根器最佳的大乘菩薩而施，而爲對根器較弱的衆生而有由淺入深的教法，這稱之爲漸教。而自達摩禪系興起之後，也有所謂的頓漸之爭，這是指僧侶悟入佛道或藉漸修，或根器利者可以一超直入佛道。

<sup>26</sup> 《古尊宿語錄》卷3〈黃蘗斷際宛陵錄〉，頁17a。

<sup>27</sup> 《古尊宿語錄》卷35〈大隨神照語錄〉，頁231c。



傳統的禪修者大抵透過經教以修禪，雖根器不同而悟有遲疾，但修行定然是漸的，所以雖然天台及華嚴各家皆標榜自己為頓教法門，那是指經教的詮釋而言，而修行則是漸修，諸家殆無疑義<sup>28</sup>。達摩禪系一開始即已掃落經典的羈絆為人所知，道宣就稱達摩禪的教法及理論為「虛宗」<sup>29</sup>，但是否特別提倡頓悟法門，則並未可知。自慧能禪師以後，修悟的頓漸逐漸在教門與禪門中產生爭論。

慧能禪師所提倡的是要求「自悟」，並說此法門：

不假外修，但於自心，令自性常起正見，煩惱塵勞衆生，當時盡悟，猶如大海，納於衆流，小水大水，合為一體，即是見性，內外不住，來去自由，能除執心，通達無礙，能修此行，即與《般若波羅密經》本無差別。<sup>30</sup>

在這種觀念下，修與不修都非當務之急，重點在於能否悟達佛性而已，就悟的剎那觸發、靈光一閃而言，自是頓而非漸，頓悟之後仍須修行與否才是爭論的重點。然而就慧能禪師而言，既然已經悟達佛之知見了，當下澈悟，與佛同體，來此自如，無執無礙，即具般若之智，則修與不修已是多餘的爭論了。所以他一則說：「教即無頓漸，迷悟有遲疾，若學頓教，愚人不可悉（一作迷）。<sup>31</sup>」，又說「迷來經累劫，悟則剎那間。<sup>32</sup>」因此在慧能禪師之時，所重視的乃為能否自我自悟，若不能自悟，則累劫修行都是空費時日而已。

在荷澤神會禪師北上與神秀一系爭正統地位時，頓漸觀念上的衝突才激烈起來，在神會《南宗定是非論》中有如下的記載：

志遠法師問：禪師今教衆生，唯求頓悟，何故不從小乘漸修？未有升九重之台，豈不由階漸而能登者？答：恐畏所登者，不是九層之台，恐畏登墁土胡塚。若實是九層之台，此是頓性（悟）義，念於頓中而如登九層之台，要藉階漸，（終）不向（漸）中而立漸義。理智兼憚，謂之頓悟。不由階漸而解，自然故。<sup>33</sup>

按此段文意指頓悟佛理後即是入大乘道中，所修所行皆是大乘正途，故不妨有階漸之修，而一般藉經教而行不管是頓漸也好，都屬漸修之意，若再立漸修義，是于漸中立漸，若一步入邪途，不管如何修行，終無悟道之時。這頗有類于宋儒之尊德性為先亦或道問學為首爭論的味道。

我們從慧能與神會禪師的語錄中可以瞭解，禪宗之提倡頓教法門，本不妨漸

<sup>28</sup> 對於判教中的頓漸及禪門的頓漸，其意義的不同，參考屈大成《中國佛教思想中的頓漸》，臺北：文津出版社，2000·01。

<sup>29</sup> 《續高僧傳》卷20云「屬有菩提達摩者，神化居宗，闡導江洛。大乘壁觀，功業最高，在世學流，歸仰如市，然而誦語難窮，厲精蓋少。審其慕則，遺蕩之志存焉，觀其立言，則罪福之宗兩捨。詳夫真俗雙翼，空有二輪，帝網之所不拘，愛見莫之能引，靜慮籌此，故絕言乎。然而觀彼兩宗，即乘之二軌也，稠懷念處，清範可崇，摩法虛宗，玄旨幽曠。可崇則情事易顯，幽曠則理性難通。」大正藏冊50，頁596c。這是說明達摩禪的教學法與僧稠等人傳統教法已有顯著的不同了。

<sup>30</sup> 印順《精校燉煌本壇經》，收於《華雨集》第一冊，頁443。

<sup>31</sup> 印順《精校燉煌本壇經》，頁456。

<sup>32</sup> 印順《精校燉煌本壇經》，頁457。

<sup>33</sup> 收于胡適校敦煌唐寫本《神會和尚遺集》頁130。

修之意，而所爭者為悟後之修亦或藉教而修之先後罷了，由於重視自悟，故禪理之啓發便優先於禪行了。然而重禪理輕禪行與傳統重禪行輕禪理的禪學剛好相反，禪教之間觀念的衝突便由此發生。這種衝突自神會之後遂表面化，對於修悟的頓漸便產生不同的解釋。這些見解大抵見於圭峰宗密禪師的《禪源諸詮集都序》中，歸納起來有六種不同的看法，然而不過是頓、漸、悟、修的先後主從關係罷了<sup>34</sup>。

宗密此處是採調和的論調，他雖認為荷澤的頓悟頓修為最上乘法門，但也認為悟有解悟與修悟之分，根器利者悟後而修即是解悟，根器鈍者修後也可悟，此為證悟，不管根器利鈍，若就悟後境界而言，殊無二致。同時根器利鈍皆就今生而論，若論三生的話，所有的人都是累劫修行而一朝發悟，則同屬漸而非頓了。若就此義而言，頓漸本無爭執的必要，宗密作此調和論調本有其用意，當時禪門與教門為了頓漸孰為優先而爭議不休，同時為頓悟之後是否仍須漸修而困擾不已，因此宗密一面肯定頓悟法門的優越性，同時又認為今生頓悟實是過去諸生中漸修的結果，如此一來，不管根器利者重視頓悟也好，根器鈍者則傾漸修也好，都各有其有意義，無須爭議了。況且了悟不了悟在於見解深淺不同，而非在於調心不調心的禪觀，禪、教執著於外表實無必要<sup>35</sup>。

曹溪二傳以後的弟子大都先在經教學習一陣子後，深知教門不以足以明心之要，才轉向禪門中，深知頓漸之爭對僧侶所造成的困惑，因此大都明確地表示頓悟之後仍須漸修的功夫，潯山靈佑禪師便明白地表示道：

頓悟之人更有修否？師云：若真悟得本，他自知時，修與不修，是兩頭語，如今初心雖從緣得，一念頓悟自理，猶有無始曠劫習氣未能頓淨，須教渠淨除現業流識，即是修也。<sup>36</sup>

若能自悟之時，修與不修都是執著之語，但雖初心頓悟，仍有習氣未除，欲去除此習氣，所做的功夫即是修，如此一來頓悟仍須漸修始得。頓悟漸修已是中唐以後禪教之間的調和論，庶不致于引起僧侶間的困擾。

曹溪門下雖極力破斥經典的權威，但並不是反對經典文字的教誨，甚至很多禪師原本就在經學上鑽研頗深，而猶感不是究極的道理，才轉向禪門參禪問道。因為本來就出入義學，所以對傳統義學之弊才知之甚深。經過努力地發揚曹溪禪學的精神之後，北方仍以傳統的義學－或經或律或淨土為主，禪門叢林則遍佈南

<sup>34</sup> 這六種關係組合為一、漸修頓悟，二、頓修漸悟，三、漸修漸悟，四、頓悟漸悟，五、頓悟頓修，六、法無頓漸，頓漸在機。宗密《禪源諸詮集序卷下一》，頁 407b。

<sup>35</sup> 宗密嘗作調合論云：「達摩以壁觀教人安心，外止諸緣，內心無喘。心如牆壁，可以入道，豈不正坐禪之法？又廬山遠公，與佛陀耶舍二梵僧，所譯達摩禪經兩卷，具明坐禪門戶漸次方便，與天台及旻秀門下意趣無殊。故四祖數十年中，脅不至席。即知了與不了之宗，各由見解深淺，不以調與不調之行，而定法義偏圓。但自隨病對治，不須贊此毀彼。」見《禪源諸詮集都序》卷 1，頁 403。

<sup>36</sup> 《景德傳燈錄》卷 9〈潭州潯山靈佑禪師〉，頁 264c。

方，形成南北學風相抗的現像，新的禪學也從附屬的地位轉向獨立分宗，身為禪師才自覺與法師、律師的地位並列而不遜色。例如大珠慧海禪師在南方時有人問道：

時有人問云：弟子未知律師、法師、禪師何者最勝？願和尚慈悲指示。師曰：夫律師者，啓毘尼之法藏，傳壽命之遺風，洞持犯而達開遮，秉威儀而行軌範，牒三番羯摩作四果初因，若非宿德白眉焉敢造次；夫法師者，踞獅子之座瀉懸河之辯，對稠人廣衆啓鑿玄關，開般若妙門等三輪空施，若非龍象蹴蹋安敢當斯；夫禪師者，撮其樞要，直了心源，出沒卷舒縱橫應物，咸均事理，頓見如來，拔生死深根獲見前三昧，若不安禪，倒遮裏總須茫然。隨機授法，三學雖殊，得意忘言，一乘何異<sup>37</sup>。

透過這段話可以瞭解禪師已自覺禪僧在教化衆生的功能上有其特出的地位，禪門勢力的發展至武宗滅法之前，已經達到嶺南有禪宗、長安以華嚴、法相二宗為主，三宗並立的局面了<sup>38</sup>。

新禪風雖然一掃經教的拘滯，然而也引起世人的惶惑，甚至有給予禪師們都是不讀經論的印象，例如白居易就曾疑惑地問惟寬禪師說：

既曰禪師，何以說法，師曰：無上菩提者，被於身為律，說於口為法，行於心為禪，應用者三，其致一也。譬如江河淮漢在處立名，名雖不一，水性無二，律即是法，法不離禪，云何於中妄起分別。<sup>39</sup>

在白居易等人的觀念中，既名為禪師，就應靜坐禪寂，默證心要才是，何能象法師一般四處說法呢，如此一來豈非與法師無別？如果說連白居易這般親近佛教的人都有這樣的印象的話，那更不用說一般民衆對禪宗的誤解了。事實上圭峰宗密禪師指出一般僧侶誤解禪宗頓悟法門的意思，而流於狂禪的現象。

禪法宗旨是為根器利者而發，雖不拘於經典的讀誦、戒律細行的護持，但要突破頓悟心佛無二這一關，也不是輕易即可達成。因此禪宗固然一掃經籍的拘礙，但禪僧們也並非全是根器利者，所以難免形成參禪問道過程中另一種形式化的弊端，這種情形不僅遭到教門中的責難，甚至禪師們也指責這種現像的不是。

禪行作為一種僧侶的標誌，同時標示著與傳統持律、義學並列的地位，是起慧能一系的發展，當徒眾、師匠既多，且各有其特色。「禪宗」一詞原本是禪修僧團的共通稱呼，逐漸地變成達摩禪系的專稱，這實是一種新佛教運動興起，門派的意識逐漸在此萌生了<sup>40</sup>。

<sup>37</sup> 《景德傳燈錄》卷 28〈越州大珠慧海禪師〉，頁 441a。

<sup>38</sup> 宋·志磐《佛祖統紀》卷 7：「…而自唐以來，傳衣鉢者起於庾嶺，談法界、闡名相者盛于長安。是三者皆…侈大其學，自名一家，然而宗經弘論，判釋無歸，講華嚴者唯尊我佛，讀唯識者不許他經，至於教外別傳，但任胸臆而已。」，大正藏冊 49，188c。

<sup>39</sup> 《景德傳燈錄》，頁 255a。

<sup>40</sup> 石井修道宣說禪宗的發展實是中國佛教歷史中的新宗教運動，這是特指達摩禪系而言，而其他的禪修僧團就被排除在外了。見石井修道，《宋代禪宗史の研究》，東京：大東出版社，1987，頁 5。

## 第二節 武宗滅法與禪教勢力的變化

禪教爭議中，後來達到一個平衡點，禪門固然提供一種新的悟解佛理的途徑，以供傳統的經師反省的空間，但激烈的呵佛罵祖的禪風卻也引起經師及世俗人士的疑慮與困惑，禪與教原本是應衆生根器而施設的方便法門，結果演變到後來似乎反成了二種不同的教門一樣。當時由教門轉往宗門之僧徒雖然很多，但由宗門轉向教門的僧侶，由資料上來看亦不乏其人，故而兩方面勢力其實是平衡的。北方仍以經疏之學爲主，南方禪學雖呈新興之勢，但以偏侷南方爲主，比較難以與政權搭上關係。有力的護法檀越並不多，大環境之下，仍是以義學論師及習律律師較佔優勢。

打破這均勢的殆爲武宗滅法事件，這件事情嚴重打擊了北方傳統的經疏之學，僧尼還俗、寺廟被毀、更嚴重的是經典的離散，使得以經典爲主的經疏之學爲之不振。法相學派面臨斷絕的厄運，天台學派、華嚴學逐漸沒落。天台學派更面臨無經疏可讀的窘境。華嚴學派一向與政治圈來往密切，自宗密禪師之後，再也後繼無人。北方只剩基本的律學及淨土之學，然淨土重視的是念佛的行法，而非經疏教理的發揮，律則是一基本之學，義學研究呈現凋零的趨勢。

武宗滅法的導火線是道士趙歸真事件。在文宗登基那一年（827），趙歸真因涉及敬宗暴薨的事故，被僧人惟貞指爲疑衆挾邪，被貶嶺南。趙歸真因此恨佛教入骨。武宗會昌元年，召趙歸真等八十一位道士入京，親受法籙，授趙歸真爲道門教授先生，此爲滅佛的張本。而此時佛教教門也極爲腐敗，當時士子屢爲論抨擊，武宗本人誦道虔誠，意志果敢。宰相李德裕本人通道，對佛教在政治、經濟上的破壞極爲痛惡。加上趙歸真深恨佛教，於是，滅佛事件就在會昌五年發生了。

會昌五年七月，先是中書門下有〈勒令僧人還俗奏〉云：

僧尼不合隸祠部，請隸鴻臚寺，其大秦穆護等祠，釋教既已厘革，邪法不可獨存，其人並勒還俗，遞迴本貫充稅戶，如外國人，送還本處收管<sup>41</sup>。

繼之中書門下又諫議〈毀佛像奏〉：

天下廢寺銅像、鍾、磬，委鹽鐵使鑄錢，其鐵像委本州鑄爲農器，金銀鍮石等像，銷付度支，衣冠士庶之家，所有金銀銅鐵之像，敕出後限一月納官。<sup>42</sup>

武宗隨即下令〈毀佛寺勒僧尼還俗制〉

泊于九州山原，兩京城闕，僧徒日廣，佛寺日崇。勞人力於土木之功，奪人利於金寶之飾，遺君親於師資之際，違配偶于戒律之間。壞法害人，無逾此道。且一夫不田，有受其饑者，一婦不蠶，有受其寒者。今天下僧尼，不可勝數，皆待農而食，待蠶而衣。寺宇招提，莫知紀極，皆云構藻

<sup>41</sup> 《全唐文》卷 67，頁 10045 上。

<sup>42</sup> 《全唐文》卷 967，頁 10045 上。

飾，潛擬宮殿。晉、宋、齊、梁，物力凋瘵，風俗澆詐，莫不由是而致也。況我高祖，太宗以武定禍亂，以文理華夏，執此二柄，足以經邦，豈可以區區西方之教，與我抗衡哉！…其天下所拆寺四千六百餘所，還俗僧尼二十六萬五百人，收充兩稅戶，拆招提蘭若四萬餘所，收膏腴上田數千萬頃，收奴婢為兩稅戶十五萬人，隸僧尼屬主客，顯明外國之教，勒大秦戶護被二十千餘人還俗，不雜中華之風。<sup>43</sup>

武宗雖於會昌六年即薨逝，但這次對佛教勢力的破壞極為嚴重。中土固不必說，遠至敦煌也被波及，寺存僅二；東南天台宗本寺也不存。所有經幢、佛像、經籍被毀一空，直到宋朝仍有被挖出會昌年間被毀的經幢石柱等<sup>44</sup>，可知此事激烈之一斑。當時只有河北等節度使向來不奉中央命令，因此只有河北之地倖免於難<sup>45</sup>。

宣宗在野時曾為僧徒，因此即位之後，一反武宗政策，復度僧尼，大中元年四月敕復所廢寺宇：

會昌季年，並省寺宇，雖云異方之教，無損致理之源，中國之人，久行其道，厘革過當，事體未宏，其靈山勝境，天下州府，應會昌五年四月所廢寺宇，有宿舊名僧，複能修創，一任住持，所司不得禁止。<sup>46</sup>

雖然宣宗之後的懿宗、僖宗對佛教皆採懷柔政策，但北方佛教經此一擊之後，已疲弱乏力，佛學中心轉到南方了。

我們若探討唐朝歷代君王對宗教的態度來看，大體而言是尊道貶佛的，唐史上曾有數次的佛道辯論，雖是道教徒理虧，但唐朝帝王仍加以曲容，對佛教徒則屢有申禁，這種態度自高祖以下皆是如此。然而滅佛之禍不發生于高祖、太宗之時，而發生于唐末之武宗，而其禍難乃甚于魏武、周武之時，其因何在呢？與其

<sup>43</sup> 《全唐文》卷 76，頁 802 上。

<sup>44</sup> 崔倬〈石幢序〉：「會昌中，有詔大除佛寺，凡鎔塑繪刻、堂閣殿宇，關於佛祠者，焚滅銷破，一無遺餘，遺御史覆視之，州縣震畏，至於碑幢銘鏤贊述之類，亦皆毀拆藏之。」《全唐文》卷 759，頁 7880 下。

李節〈錢潭州疏言禪師詣太原求藏經詩序〉：「會昌季年，武宗大翦釋氏，巾其徒且數萬之民，隸具其居，容貌于土木者沈諸水，言詞於紙素者烈諸火，分命禦史，乘驛走天下，察敢隱匿者罪之，由是天下名祠珍字，毀撤如掃」，《全唐文》卷 788，頁 8250 上。

葉昌熾《語石》卷 9：「新唐書武宗本紀，會昌五年八月壬午，火毀佛寺，得僧尼為民。王圻續通考：上惡僧尼耗蠹，敕上都東都各留二寺，天下節鎮各留一寺，凡天下所毀寺四千六百餘區，其時官吏奉行，至於碑幢銘贊之類，無不鑿毀，或坎地而瘞之，其見於石刻者，如魯公“八關齋報德記”後有刺史崔倬書石幢事云。會昌中，詔大除佛寺，凡鎔塑象刻，堂閣室宇，焚滅銷破，一無遺餘，分遣禦史覆視之。此州開元寺有顏魯公八關齋會鑄記大幢，刺史邑宰以不可折，遂鑿鑿缺口以仆之，又大中八年，牟璠方山證明功德記，會昌五年，毀去額寺五千餘所，蘭若三萬餘所，麗名僧尼廿六萬七百餘人，所奉蕘除，略無孑遺，又大云寺殘幢，後有題記云，此幢五年□月，奉敕毀寺，其幢隨○○○至大中四年庚午，溧水尉劉臯等，同再建立。蓋驅除未幾，至大中初而尋復矣。然元魏以後造象所毀當已不少，經幢尤多殃及，余所藏唐幢往往有大中重建題字。五代宋初，尚有發地得之，而再立者，皆因會昌之劫也。」臺北：商務印書館，1946，頁 302。

<sup>45</sup> 日僧圓仁（794～864）《入唐求法巡禮行記》卷 4 云：「三四年已來，天下州縣准敕條疏僧尼，還俗已盡，又天下毀拆佛堂蘭若寺舍已盡…又天下焚燒經僧服罄盡，又天下打碎鋼鐵佛，稱斤兩收檢訖，天下州縣收納寺家錢物莊園，收家人奴婢已訖，唯黃河已北鎮、幽、魏、路等四節度，元來敬重佛法，不毀拆佛寺，不條疏僧尼，佛法之事一切不動之。頻有敕使勘罰，云：天子自來毀拆焚燒即可然矣，臣等不能作此事也。」，上海：上海古籍出版社，1986，頁 209。

<sup>46</sup> 《全唐文》卷 81，頁 844 上。

從外在的因素來討論，不如從佛教本身來看更清楚些。此時北方佛教圈有何危機呢？最大的危機莫若人才的斷層吧！周武滅法之時，僧人曾激烈地反抗，並敢於編撰故事來加以嘲諷<sup>47</sup>，隋文帝興，敬重佛教，佛教為之復興，而隋之經濟亦足以支援復興佛教所需之經費<sup>48</sup>，而此期佛教界高僧輩出，例如天台智顛、慈恩玄奘、華嚴法藏、三論吉藏。律則有道宣律師，淨土則有道綽、善導等，三階教宗則有創無盡藏之信行禪師，禪則道信、弘忍禪師相繼發煌。法將則有法琳抗顏于高祖、太宗，密教則有金剛智、不空等。是在天寶之前，佛教正是人才輩出，各自發展其教理，因此在此期雖帝王偏於道教，但對佛教也不敢如何。然而安史之亂前，北方各教派已無傑出高僧，殆守成而已。安史之亂對北方的經濟、政治是一大破壞，肅宗雖掃平安史餘黨，但朝廷威勢已不如前，依附政治發展的北方佛教徒然膨脹其經濟、政治的勢力，而無人加以反省。以教門中最盛的天台、華嚴、律而言：天台自荆溪湛然之後，終唐一代無什優秀人才。華嚴一宗自圭峰宗密禪師之後再無傑出人才；律宗則守成有餘，開創不足；淨土則民衆性格強，較少擠身入政治圈中。各家的情形既然如此，當武宗滅佛之後，北方再也無人撐起局面了。而南方則禪學人才輩出，逐漸發展成五家，南北勢力的消長已是很明顯的現象了。

<sup>47</sup> 宋、李昉《太平廣記》卷 102〈趙文昌〉條云：「隋開皇十一年大府寺丞趙文昌忽暴卒…文昌從南門出，至門首見周武帝在門側房內，著三重鉗鎖，喚昌云汝是我本國人，暫來至此，要與汝語，文昌即拜之，帝曰：汝識我否？文昌答云：臣昔宿衛陛下，武帝云：卿即是我舊臣，今還家為吾向隋皇帝說吾諸罪並欲辯了，唯滅佛法罪重未可得免，望與吾營少功德，冀茲福佑得離地獄…昌至家得活，遂以其事上奏，帝令天下出口錢為周武帝轉金剛般若經，設大供三日，仍錄事狀入于隋史。」，頁 547 下。隋唐之際的僧群對於北周武帝的滅法是痛絕於心，並不惜撰故事以毀謗周武帝，使其於地獄受苦。

<sup>48</sup> 隋文帝與佛教因緣頗重，常自言「我興由佛法。」《續高僧傳》卷 26，頁 667c。故大力培植佛教，隋煬帝即位後，立即造像寫經建寺，凡周武帝滅法所毀，一切皆復之。

### 第三節 唐末五代的變局

然而宗門與教門之間在佛理的的詮釋雖然有別，但不妨看作是應病施藥，有相輔之功，因此二者融合的契機也自相諍始。慧能禪師之時，天台門下永嘉玄覺（665～713）禪師曾至慧能禪師處印證心得，由於只待一宿即便離去，所以又稱「一宿覺」，玄覺禪師應算慧能門下亦或天台門下，頗令人困惑。但由於禪宗盛行天下之故，玄覺禪師就被歸類為慧能門下了<sup>49</sup>。天台門下唯一正面排斥禪門者當為荆溪湛然禪師，惜後來遇會昌法難，天台遭劫，寺宇被毀，經籍殘缺，直至五代時，方藉禪宗之力向海外尋回經籍，天台一宗方始復興。在這抗爭的過程中，天台門下固然被禪門所吸引，然而也有禪門為天台思想所吸引的<sup>50</sup>。

禪與華嚴的融合是透過圭峰宗密禪師之手，宗密一方繼承華嚴清涼澄觀的思想，同時又自認承繼荷澤神會的宗風，認為宗門之荷澤，教門之華嚴皆為極詣之理，同時透過《大乘起信論》把華嚴與禪融合起來<sup>51</sup>。禪門的發展雖不以荷澤為主，對宗密之依附政治也頗有微詞，但華嚴的理事圓融思想卻極受禪僧們的推崇，禪僧兼修華嚴一經的不乏其人<sup>52</sup>，北宋永明延壽禪師甚至推崇華嚴的教理為最高圓融之理<sup>53</sup>。在資料中屢見禪師對講華嚴經僧作出批評，但融合得最好的反而是這二家，五代以後之禪教雙修，其實即是禪與華嚴合一的思想。

但自會昌法難之後，只有禪與淨土二家獨盛。禪理的高超固然吸引上層知識份子，但對於一般民衆而言卻又不可親近了；唯有淨土注重行願，不拘根器，在世局動亂下反較能吸引更多數人的信奉。這由當時的經幢造像不外彌陀、彌勒、觀音、勢至即可看出<sup>54</sup>。在這種情形下，二家結合則能對治上下根器的民衆，對於教化衆生收效更廣，所以自五代以後，事實上是走向禪淨雙修的路子了。

唐末五代的佛教已轉為禪教雙修或禪淨雙修，似有走向傳統禪學的趨勢，這

<sup>49</sup> 《宋高僧傳》卷八〈玄覺傳〉云：「與東陽策禪師肩隨遊方詢道，謁韶陽能禪師而得旨焉，或曰覺振錫遶庵答對，語在別錄，至若神秀門庭遐征問法，然終得心于曹溪耳，既決所疑，能留一宿，號曰一宿覺。」頁 758a。玄覺禪師該歸類於天台、神秀亦或惠能禪師門下，當時就有人疑問了，最後以曹溪禪風通行之故，後歸類為惠能門下。

<sup>50</sup> 《宋高僧傳》卷七〈志遠傳〉云：「歸依荷澤宗風，晤解幽旨，…雖博瞻兩宗，情猶系滯，聞天台一枝，該通妙理，定慧雙融，解進於行，十乘境觀起自一家，修性三德，清涼盛因，命同輩追遊五峰。」，頁 745b

<sup>51</sup> 參考宗密《禪源諸詮集都序敘》、《中華傳心地禪門師資承襲圖》。

<sup>52</sup> 《宋高僧傳》卷 17〈惟勁傳〉：「初參雪峰，便探淵府，幹化中入嶽往報慈東藏，亦號三生藏，中見法藏禪師鑿燈，頓了如是廣大法界重重帝網之門，因歎曰：先達聖人具此不思議智慧方便非小智之所能。」，頁 818b

<sup>53</sup> 宋·永明延壽《宗鏡錄》卷 1：「杜順和尚依華嚴經立自性清淨圓明體，此即是如來藏中法之性之體…即一切衆生自心之體，靈知不昧，寂照無遺，非但華嚴之宗，亦是一切教體。」大正藏冊 48，頁 417c，又云：「若仿教是華嚴，即是一心廣大之文，若依宗即達摩，直顯衆生心性之旨。」大正藏冊 48，頁 614a

<sup>54</sup> 葉昌熾《語石》卷 5 云：「蓋自典午之初，中原板蕩，繼分十六國，沿及南北朝魏齊周隋，以逮唐初，稍見平定，旋經天寶安史之亂，干戈擾擾，民生其閑，蕩析離居，迄無寧宇，幾有尙寐無訛，不如無生之歎，而釋氏以往生西方極樂淨土，上升兜率天宮之說誘之，故愚夫愚婦相率造象以冀佛佑，百餘年來，寢成風俗，釋氏謂彌陀為西方教主，觀音勢至又能率念佛人歸於淨土，而釋迦先說此經，彌勒則當來次補佛處，故造象率不外此。」臺北：商務印書館，1956，頁 156。

種趨勢是不難理解的，因為唐中葉以後的禪師大都先在經教中研究之後，再轉向禪門。禪師們要僧侶不要受經籍的拘限，要尋求自己的體悟，然而禪師們並不是要廢掉經教，不閱讀經籍是過激的行為，並不為當時人所可取的<sup>55</sup>。武宗滅法後，教門殘破，典籍流散，整合禪教的工作便由禪師們承擔下來，事實上禪教的爭議只是應病施藥觀念上的不同，本質上並非有絕對的差異，故在抗爭中即蘊含融合的契機。會昌法難後，法相一宗形同斷絕，華嚴有學無宗，名存實亡，融入禪學洪流中，天台後繼無人，也融入禪學中，淨土一宗則主動融入禪學中，禪教雙修亦或禪淨雙修是五代之後的普遍趨勢了。

對於這幾百年來，禪學的前後發展及與教門之間由相即而相離，既而又結合的過程，宋·釋贊寧略作一評論道：

禪那之學始萌，佛陀什秦擯而來，般若多晉朝而至，時遠公也密傳坐法，深幹玄機，漸染施行，依違祖述，吳之僧會亦示有緣，俱未分明，肆多隱密，及乎慧文大士，肇尋龍樹之宗，思大禪翁繼傳三觀之妙，天台智者引而伸之，化導陳隋，名題止觀。粵有中天達摩，哀我群生，知梵夾之雖傳為名相之所溺，認指忘月，得魚執筌，但矜誦念以為功，不信己躬之是佛，是以倡言曰：吾宜指人心見性成佛，不立文字也，此乃乘方便波羅密，徑直而度，免無量之迂回焉。嗟乎！經有屈指，屈指則漸修也，見性作佛者，頓悟自心本來清淨元無煩惱，無漏智性本自具足，此心即佛，畢了無異，如此修證，是最上乘禪也。不立文字者，經云：不著文字，不離文字。能如是修不見修相也。又達摩立法要唯二種，謂理也行也，然則直而不迂，不速而疾，云不立文字，乃反權合道也。<sup>56</sup>

藉教悟宗也好，教外別傳也好，無非是對病施藥，反權合道，若單執一方，皆是迷執。

會昌法難對唐代佛教發展的影響造成禪門與教門勢力的消長更形加劇，原本禪門的發展不過是對佛教的傳揚多了一種法門，這對教門而言頂多是造成另一種競爭力，但仍未能撼動教門的勢力，在僧侶的分類上不過是在法師、律師外再加上禪師。但會昌法難事件改變了這個發展的趨勢，寺廟大量被破壞，經典遭焚毀，這都造成教門勢力漸衰。相對地，禪門漸漸與律師或持淨土修行者趨於結合，這都是比較不需倚靠經典教義的詮釋，因此禪門勢力漸盛，這種發展趨勢可從《續高僧傳》與《宋高僧傳》當中對於禪師入傳人數的大量增加以及在僧傳中比例的攀昇看出這種局勢的變化。

<sup>55</sup> 《景德傳燈錄》卷 24〈廬山歸宗詮禪師〉：「尋屬江南國絕，僧徒例試經業，師之徒眾並習禪觀，乃述一偈聞於州牧曰：比擬忘言合太虛，免教和氣有親疏，詮知道德全無用，今日為僧貴識書。時州牧閱之，與僚佐議曰：旃檀林中必無雜樹，唯師一院特奏免試經。」頁 403b。

又同書卷 24〈台州天台山紫凝普聞寺智勤禪師〉：「太平興國四年，例試僧經業，山門老宿各寫法名，唯師不閑書劄，時通判李輓問禪師：世尊還解書也無？師曰：天下人知。」頁 424a。像這二個例子只是比較奇特吧了，事實上，佛門的教學仍然重視經籍的傳授，參禪只是其中一個法門而已。

<sup>56</sup> 《宋高僧傳》卷 13〈德韶傳〉，頁 789b。



從會昌法難(845)之後到五代之間，對於佛教僧團的勢力而言，正是一大變革期，如果列表來看的話：宗密卒於武宗會昌元年(841)，黃檗希運(?-850)卒於宣宗大中四年(850)、滄山靈祐(771-853)卒於宣宗大中七年(853)、德山宣鑑卒於懿宗咸通六年(865)、臨濟義玄卒於懿宗咸通七年(866)、洞山良价卒於懿宗咸通十年(869)、仰山慧寂卒於昭宗大順二年(891)、觀音從諗卒於昭宗乾寧四年(897)、雲居道膺卒於昭宗光化二年(899)、曹山本寂卒於昭宗光化三年(900)<sup>57</sup>。這是以禪門而言，許多宗師輩人物相繼凋零，而其後嗣卻愈加壯盛；相對而言，在這段期間，天台一系的荆溪湛然禪師卒於782年，距會昌法難尚有六十三年，湛然弟子道邃生卒年不詳，螺溪義寂復興天台之學已是百年後之事。而華嚴學系統，則澄觀卒於839年，距法難尚有六年，宗密卒於841年，距法難只有四年，下一個中興華嚴學的長水子濬尚在一百五十年之後，也就是說以整個形勢而言，教門無人矣，遠無無傑出人才以繫山門。有關於會昌滅法前後佛教人才的興替，請看附錄1的僧侶生卒年表即可看出這之間的變化。

這種禪門與教門之間勢力的變化也可從大量的律師或法師轉入禪師的行列看出這個趨勢，例如唐汾州開元寺無業禪師：

依止本郡開元寺志本禪師，乃授與《金剛》、《法華》、《維摩》、《思益》、《華嚴》等經，五行俱下一誦無遺，年十二得從剃落，凡參講肆，聊聞即解，同學有所未曉，隨為剖析皆造玄關，至年二十受具足戒於襄州幽律師，其《四分律疏》一夏肄習便能敷演，兼為僧眾講《涅槃經》，法筵長開，冬夏無倦，可謂生、筆不泯，琳、遠復興，後聞洪州大寂，禪門之上首，特往瞻禮。<sup>58</sup>

這是博經律的論師，最後是投在馬祖道一禪師門下。

又南泉普願(748~834)的例子是：

乃投密縣大隈山大慧禪師受業，苦節篤勵，胼胝黥瘡，不敢為身主，其師異之，大曆十二年願春秋三十矣，詣嵩山會善寺嵩律師受具，習相部舊章，究毘尼篇聚之學，後遊講肆，上楞伽頂、入華嚴海會，抉中、百、門、觀之關鑰，領玄機於疏論之外，當其鋒者皆旗靡轍亂。<sup>59</sup>

可見南泉普願先是泛覽諸家之學，遊諸講肆，最後是投在道一禪師門下成為一代大禪師。而普願的弟子趙州從諗禪師(778~897)則是：

尋往嵩山琉璃壇納戒，師勉之聽習於經律，但染指而已，聞池陽願禪師道化翕如，諗執心定志，鑽仰忘疲，南泉密付授之。<sup>60</sup>

最後成為一代大禪師，

杭州鹽官海昌院齊安禪師(?~842)：

<sup>57</sup> 參考阿部肇一著、關世謙譯，《中國禪宗史》(臺北：東大圖書公司，1986)，頁143。

<sup>58</sup> 《宋高僧傳》卷11〈無業傳〉，大正藏冊50，頁772b。

<sup>59</sup> 《宋高僧傳》卷11〈普願傳〉，頁775a。

<sup>60</sup> 《宋高僧傳》卷11〈從諗傳〉，頁775c。

年滿登具，乃詣南嶽智嚴律師，外檢律儀，內照實相，後聞南康龔公山大寂禪師隨化度人，慈緣幽感，裹足振錫，一日造焉，大寂欣其相依，論持不倦，及其蛻去，安盡力送終。<sup>61</sup>

又大慈寰中禪師（780~862）的例子：

徑往北京童子寺出家，二稔未周，諸經皆覽，明年往嵩嶽登戒，肄習律部，於茲博通忽慕上乘，決往百丈山深得玄旨。<sup>62</sup>

這是先習律部再追隨百丈懷海禪師而成爲宗匠的。雲居道膺禪師（？~902）：

范陽延壽寺受具足戒，乃令習聲聞律儀，膺歎曰，大丈夫可爲桎梏所拘邪，由是擁線衲、振錫環，萃翠微山問道，三載宴居，忽覩二使者，冠服頗異，勉膺曰，胡弗南方參知識邪，未幾有僧自豫章至，盛稱洞上禪師言要，膺感動神機遂專造焉。<sup>63</sup>

羅漢桂琛禪師（867~928）：

事本府萬歲寺無相大師矣，初登戒地例學毘尼，爲眾升臺宣戒本畢，將知志大安拘之於小道乎，乃自誨曰，持犯束身非解脫也，依文作解豈發聖乎，於是誓訪南宗程僅萬里，初謁雲居後詣雪峯、玄沙兩會，參訊勤恪，良以嗣緣有在，得旨於宗一大師。<sup>64</sup>

而桂琛的弟子清涼文益禪師（885~958）也是習律出身的：

屬律匠希覺師盛化其徒于鄖山育王寺，甚得持犯之趣，又遊文雅之場，覺師許命爲我門之游夏也，尋則玄機一發，雜務俱損，振錫南遊止長慶禪師法會，已決疑滯，更約伴西出湖湘，爾日暴雨不進，暫望西院，寄度信宿，避溪漲之患耳，遂參宣法大師，曾住漳浦羅漢，閩人止呼羅漢，羅漢素知益在長慶穎脫，銳意接之，唱導之由，玄沙與雪峯血脈殊異，益疑山頓摧，正路斯得，欣欣然挂囊栖止，變塗迴軌確乎不拔。<sup>65</sup>

像這樣由習律轉向宗門之途的，從唐末開始的案例逐漸增多。

唐末五代之際，中原殘破，相對而言，南方政權呈穩定發展，這些新興的政權的建立者本身的文化水準並不高，而禪門是最適合這些政權的建立者，因此禪門也是很快就在南方獲得立足之地<sup>66</sup>，相對而言，教門之內並未出現出色的法師來支撐道場，也未有出色的注疏，這相較而下，都烘托出禪門興盛的事實。由唐末至宋，宗派觀念之興，與禪門獨盛，派系繁多，對於宗法祖譜的爭議正是對於派

<sup>61</sup> 《宋高僧傳》卷 12〈寰中傳〉，頁 778a。

<sup>62</sup> 《宋高僧傳》卷 11〈齊安傳〉，頁 776c。

<sup>63</sup> 《宋高僧傳》卷 12〈道膺傳〉，頁 781b。

<sup>64</sup> 《宋高僧傳》卷 13〈桂琛傳〉，頁 781b。

<sup>65</sup> 《宋高僧傳》卷 13〈文益傳〉，頁 788a。

<sup>66</sup> 處於動亂的局勢，尋求有力的檀越的保護恐怕也是必需之舉，知機的僧者也有主動結交未來對未來發展有利者，《宋高僧傳》卷 12 云杭州徑山洪譚禪師「初譚有先見之明，武肅王家居石鑑山，及就戍應募爲軍，譚一見握手，屏左右而謂之曰，好自愛他日貴極當與佛法爲主，後累立戰功爲杭牧，故奏署譚師號，見必拜跪，檀施豐厚異於常數，終時執喪禮念微時之言矣。」（781b）即是最佳的例子。

門的正統地位之爭有關。

唐末之時，由洪州宗法系智炬所編的《寶林傳》，正式楷定西天廿八祖之說，並排定其次序及諸禪祖的生卒年代，神會的廿八祖說的次序就被修正了，此後的燈錄皆採用《寶林傳》的次序，而非神會的說法，五代時所編的《古尊宿語錄》以南嶽懷讓及青原行思的法系爲主，神會一系完全被排擠在外。

南嶽與青原二系在從五代至宋代開出所謂的五家七宗，臨濟義玄（？～867）禪師以駐錫地臨濟寺而被稱爲臨濟宗，滄山靈祐（771～853）禪師與仰山慧寂（807～883）禪師師徒則被稱之爲滄仰宗，這二支都屬於南嶽懷讓一系，而洞山良价（807～869）禪師與曹山本寂（840～901）禪師則被稱之爲曹洞宗，雲門文偃（864～949）禪師被稱之爲雲門宗，清涼文益禪師則被稱之爲法眼宗，這三支皆屬於青原行思一系，以上這五支分別從唐末至五代之間，師匠輩出，宗風逐漸盛行於江南，合稱爲五宗，入宋之後，臨濟宗之下又出現楊岐方會（996～1049）禪師及黃龍慧南（1002～1069）禪師，分別稱之爲楊岐派及黃龍派，與前面五宗又稱之爲五家七宗。各學派皆擁徒上千，王公貴族檀越不少，爭取法統的正統性顯然是很重要的事了，在門庭廣盛之下，宗派之爭就從南嶽與青原二系的法嗣開始。

## 第六章 宋代僧團的祖統之爭

由五代入宋，呈現著與唐世不同的氣象，在五代時，北方由於長年戰亂之故，政局動亂不定，而江南之地卻呈現著偏安的局面，北方經濟呈頹壞之勢，南方卻是盛興之勢，因此佛教的發展也是呈現南盛於北的局勢，這就給了南宗禪與天台學復興的好機會。

就南宗禪學而言，雖藉神會之力，而能在嵩洛一地建立起傳法的基地，藉政治力的協助，神會一系曾是當時盛極一時的南宗禪學的代表，但自從宗密去世之後，神會一系的人才就中斷了，又碰到了唐武宗會昌五年的滅法事件，在北方的佛教同受打擊，神會一系的影響力就沒落了<sup>1</sup>。在會昌法難之後，北方的佛教勢力尚存一線生機，但代表南宗禪法的神會一系卻退出了舞臺。

但是南宗禪的其他法系原本就在南方傳法，大部份是在多農民的區域，早就培養出自力更生的態度，百丈懷海禪師曾謂「一日不作，一日不食。」正是他們的生活寫照<sup>2</sup>。會昌法難對南宗禪而言，並未造成多大的傷害；相反的，五代時，南方呈現經濟繁榮的局面，卻給了南宗禪發展的良機。南宗禪法與南方的政治力結合，展現了未曾有過的生氣，禪師龍象輩出，這些各別禪學僧團與政治相結合，弟子眾多，又受地方政府的護持，勢力爭衡下，自然形成法脈建立的需求，對於慧能底下各弟子的發展各自安排其合理的地位就，就導出了立祖或立宗的問題了。

按照官方的說法，唐德宗是認可神會為慧能嗣法弟子，並親自封諡神會為七祖，但在五代之時，神會一系已無影響力，且後繼無人，由這裡是無法傳承宗譜的，五代時期所編的《古尊宿語錄》就完全未提及神會法系的語錄及傳記<sup>3</sup>，相對的，慧能其他弟子如南嶽懷讓、青原行思諸位禪師的後輩卻是逐漸發展漸盛，而後輩之中青出於藍者不乏其人，由誰來傳承繼祖都是很麻煩的事，雖然如此，

<sup>1</sup> 神會一系的勢力在代宗(761-779)、德宗(779-805)二朝達到最高峰，例如代宗寶應二年(763)為神會建身塔於洛陽龍門寶應寺，大曆五年(770)賜祖堂額，大曆七年(772)確定神會七祖的地位，德宗貞元十二年(796)楷定禪門宗旨，再定神會七祖的地位，看起來是不錯的，但是寶應二年所建的塔銘，卻是利用舊有的墓碑磨平再刻，刻工潦草，字有舛誤，敘述簡略，連及身弟子也未能糾誤，這與其當時的地位不成比例，唯一的解釋只能說是盛衰之機已兆於此了。關於這塊碑文的情形，參看葉萬松、商志禪，〈洛陽龍門出土神會塔銘考辨〉，《世界宗教研究》，1984：2，頁76-79。

<sup>2</sup> 在《宋高僧傳》對於懷海的傳記並未述及這一句話，但在宋代之時的各種資料，在述及懷海創立《百丈清規》時，皆曾言及懷海對於農禪並作的態度，而這是比較符合當時的實情的。這樣的資料如《佛祖歷代通載》卷15云「師往新吳百丈山居，未期月而玄學之徒四方輻湊，師雖臘高，凡作息必與眾同均，嘗謂一日不作則一日不食。」(大正藏冊49，頁618b)又元·德輝《敕修百丈清規：住持章第五》也說「佛教入中國四百年而達磨至，又八傳而至百丈，唯以道相授受，或岩居穴處，或寄律寺，未有住持之名，百丈以禪宗寢盛，上而君相王公，下而儒老百姓，皆嚮風問道，有徒實蕃，非崇其位則師法不嚴，始奉其師為住持，而尊之曰長老，如天竺之稱舍利弗須菩提，以齒德俱尊也，作廣堂以居其眾，設兩序以分其職，而制度粲然矣，至於作務，猶與眾均其勞，常曰，一日不作，一日不食，烏有庾廩之富與僕之安哉。」(大正藏冊48，頁1119a)，可見這項傳說是有其依據的。

<sup>3</sup> 此書共48卷，主以南嶽懷讓一系為主，又以臨濟門下所收語錄最多，而青原行思一系下則收雲門文偃為主，至於神會一系則全部闕如。

南宗禪學的法脈從五代以後也逐漸建立起來，對於傳法世系紛擾不定之處也須界定詮釋，南方的政經發展趨於繁盛，無疑給了南宗禪學很好的機會。

另外，對天台學派而言，五代入宋之際，機會來了，原本自智顛禪師去世之後，天台學派的發展局限在南方一隅，北方並無重要的法師出現<sup>4</sup>，即使到了湛然法師振興智顛之學，其發展的地方仍在南方，如果與其他學派如法相與華嚴學派相比的話，其聲光黯淡是很難想像的，尤其會昌法難之後，天台學派受到重創，連國清寺的山門都被毀壞，甚至智顛、灌頂的著作都被焚毀不存，據說湛然的弟子們只能靠著《摩訶止觀》這本習禪的教典當作傳承的依據，其勢力之衰頹就可想而知了<sup>5</sup>。

在五代之際，天台學派在南方紮根已久，人才逐漸出現，螺溪義寂法師（919～987）就是當中的關鍵人物，義寂與南方政權的關係不錯，與德韶禪師也有一定的交情，藉由德韶禪師的協助，終於透過政府從日本那裡又把天台的典籍傳回中土，藉由這些傳回的典籍，智顛、湛然之學終能復振於江南。

這又產生了一個問題，隨著教門勢力的逐漸恢復，宗門與教門之間的紛爭隨之又起，永明延壽法師（904～975）就曾撰寫《宗鏡錄》以統合諸家之說，此外，禪門各家勢力逐漸興起，為爭正統性的地位，法脈、祖師嗣位的建立是當務之急。

以目前資料來看，對於法脈建立的需求最殷切者，集中在禪學的五家七宗與天台門下。兩宋佛教僧團嘗試著建立法脈，這又與兩宋之時道統觀念的張揚息息相關。兩宋之時，儒學的復興對於道統學脈的建立不遺餘力。而由於南北政治的對立，南方政統的合理性也需建立一套論述的架構，瀰漫於史學論述中者厥為正統、偽統、王統與霸統之辯，這種風潮是通貫於兩宋的，兩宋的佛教既要外與儒道對抗，內部則有各門派的對抗，宗派意識在兩宋之時逐漸強化，佛教各家僧團方面在此時興起對法脈祖統的建立，也是與整個時代風潮相呼應。<sup>6</sup>

此外還有更現實的因素在內，從六朝至五代之間，僧寺不論大小，其地位是平等的，寺院之間不存在著主從關係，因此僧侶固然希望在城市的寺院中學習，但從僧傳來，也有不少僧徒是在地方上的寺院學習成名的，也就是說寺院的地位並未存在統轄的關係。

<sup>4</sup> 在北方習天台學而出名者其實尚有弘景禪師、貞禪師、楚金禪師、飛錫禪師等，但很難說這些禪師是純粹以天台學為主，因為這些禪師主要以禪律並重，或以修福為事，在天台學思想的發揮上並未見出色的作品，對於天台學的教義貢獻並不多。相關討論可參考徐文明〈唐中期至五代時期的天台宗兩京支系略考〉，收於《宗教研究》，北京：中國人民大學出版社，2003：01，頁 103-122。

<sup>5</sup> 《佛祖統紀》卷 8 就這麼說「十祖興道尊者道邃，不知何許人，唐大歷中(代宗)來依荆溪於佛隴，洞悟幽玄無所凝滯，荆溪嘉之曰，吾子其能嗣興吾道矣，遂授以止觀輔行。」大正藏冊 49，頁 190a、又「十二祖正定尊者物外，姓楊氏，閩之侯官人，久從修師傳止觀，且說且行。」190b、「十三祖妙說尊者元琇(音秀玉石)天台人，依國清外法師學止觀，盡其旨，妙於講說。」(190b)、「十四祖高論尊者清竦，天台人，依琇法師精思止觀，且夜不懈，及繼主國清，說行兼至。」(190c)、「十五祖淨光尊者義寂…年十九(晉高祖天福二年)祝髮具戒，詣會稽學律深達持犯，乃造天台，學止觀於竦法師。」(190c)，這裡的天台學宗師所學所講者皆是《摩訶止觀》，而不聞智顛或湛然的其他著作。而這是以禪修止觀之學為主，並不是注重經論旨義的討論，欠缺祖師的著作，是這一學派停滯不前的主因。

<sup>6</sup> 參考小川貫式〈宋本覺《歷代編年釋氏通鑑》の地位〉，收於《塚本博士頌壽記念-佛教史學論集》，頁 148-162。

唐武宗的滅法雖為時不長，但對於北方的寺院卻造成嚴重的破壞，依附在寺院經濟活動下的教門也連帶受到影響。唐末及五代之時，北方以長安為中心，連續受到百年的戰火破壞，這又是一大浩劫，後周武宗對於佛教僧團又進行滅法，使得北方的寺院經濟活動受到摧毀殆盡。入宋之後雖稍獲喘息的機會，但整個經濟重心已往江南移動，僧團的活動也往南移，寺院數目也急遽地擴張，甚至超越盛唐之時的數目，但這些寺院大多偏於南方江浙之地，南宋之時，這種現象就更加明顯了，佛教的復興，僧團組織的增加，寺院的偏聚江南，這都造成了一種緊張性。江鄰幾《雜誌》云：「景德中，天下二萬五千寺，今三萬九千寺，陳襄判祠部云。<sup>7</sup>」這裡的所說的單是仁宗嘉祐年間就有三萬九千所寺院之多，這是祠部登記可查的，至於未登記的，則不在此內。

北宋雖也禁止私人建寺，但後來還是放寬，宋真宗時已對未登記的寺院，只要在三十間以上，有僧徒居住者，則加以放行存留，朝廷並時常進行賜額的動作，讓這些寺院成為合法而入祠部的管理。可見宋代的寺院並未出現像唐代的大規模組織，但數量變多了，且集中分佈在江浙之地，寺院或從律院或教院被敕令轉為禪院，有時禪院被敕令轉為教院，寺院之間迭有爭競，自然形成一種緊張的競爭關係<sup>8</sup>。

宋朝政府了方便控制，將禪寺分等級為五山及十寺，最高者為五山，其次者則為十寺，如此一來，禪僧的出身及進階就有一定的規則，由十寺往五山發展，代表者禪僧的成就的證明，而教院看了之後，也模仿形成教院的五山十寺，這就形成了競爭及排擠的作用。如明·宋濂《宋學士文集》卷 40〈住持淨慈禪寺孤峰德公塔銘〉：

古者住持各據席說法以利益有情，未曾有崇痺之位焉，逮乎宋季，史衛王奏立五山十刹，如世之所謂官署，其服勞於其間者必出世小院，俟其聲華彰著，然後使之拾級而升，其得至於五名山殆猶仕宦而至將相，無復有所增加。<sup>9</sup>

寺院集中在江浙二地，寺院之間的競爭性可想而知，兩宋之時的寺院已分為禪、教、律三種各修其業的寺院，而這三種專業的寺院往往因地方官的好惡與奪而變更寺院的屬性<sup>10</sup>，這就更增加了寺院之間的競爭性。

為此之故，法統正傳與否對於宋代的僧團是重要的，兩宋的禪門推其根由不

<sup>7</sup> 《說郛》卷 2，上海：古籍出版社，1988。

<sup>8</sup> 寺院活動過於集中的關係，自然造成競爭的壓力，以兩宋而言，禪者與天台學僧的爭論未休，如契嵩禪師與吳興天台僧子昉之間的問題，四明知禮禪師與天童子凝禪師之間的論辯即是例子。

<sup>9</sup> 又同書卷 20〈天界善世禪寺第四代覺原禪師遺衣塔銘序〉云「南渡後，始定江南為五山十刹，使其拾級而升。」明·宋濂，《宋學士文集》收於涵芬樓本《四部叢刊》初編，上海：商務印書館，1922。

<sup>10</sup> 宋·曉瑩《雲臥紀談》卷下〈無著道閑〉下即載郡守將萬年律居變更為禪寺，請道閑來主持此寺院，而萬年寺位在四明天台附近，這是屬於天台宗的勢力所在，依然可以將之變革的。見續藏經冊 86，頁 680a。

外南嶽懷讓及青原行思之後，因此懷讓及行思在宋代皆有七祖之稱<sup>11</sup>，由此而衍出的五家七宗皆有勢力之爭的壓力。

在這種情勢之下，寺院之間逐漸發展出世系的觀念，編輯寺志，強調寺院山門的住世第幾代，並延及血脈傳承的認知，這是宋僧侶發展出來的獨特作法，這種想法表之於各種燈錄，從《景德傳燈錄》起即以世系的觀念將所有禪者的活動聯繫起來，我們今日所見的各种譜系表即以此方式表之而出<sup>12</sup>。

兩宋之時特重法統及正統地位，禪門發展出五家七宗之爭，天台也有山家山外之爭，華嚴教院也特地編出祖統譜系，這些都是在學術的競爭外，另有其現實的寺院競爭因素。

---

<sup>11</sup> 宋·周必大《文忠集》卷 166 云「丙寅遊青原山靖居寺，七祖大師行思道場也。」、宋·趙蕃《乾道稿》卷 16〈雨游青原山二首〉云「松竹青原剎，香燈七祖籤。」、《龔齋文集》卷 22「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。」、元·虞集《道園學古錄》卷 47「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，而讓之後為滄仰、為臨濟，數百年來衍迤盛大，多濟子孫，他宗莫及也。」、明·楊士《東里集》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。」、清·施潤章《學餘堂文集》卷 17〈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，而青原其手關地也，自唐以來興替世相嬗。」、清·厲鶚《宋詩記事》卷 28〈青原塔〉「一派青原出少林，信衣到此只傳心，尋常示眾無人會，盡向廬陵米價尋。」這說明在兩宋之時，懷讓及行思都曾被認為是繼慧能之後為七祖。

<sup>12</sup> 鈴木哲雄《唐五代禪宗史》中述及自會昌法難之後至宋代逐漸發展出山門世代的觀念，並進而產生宗派的意識，而這些是不見於唐代僧侶的觀念中的。見鈴木哲雄，《唐五代禪宗史》，東京：山喜房佛書林，1997，頁 389-414。

## 第一節 道統觀念高揚的時代

時代的風潮決定唐宋時代性格的表現，而這種文化上的對比也呈現在唐宋僧侶的性格上，或者應該說僧團或僧俗本來就受時代風潮的制約。

如果簡單地為唐宋僧侶作一對比的話，隋唐的僧侶開濶的心胸，遊方參禪講學，而宋代的僧侶特重門庭的維護；唐人未見宗派的討論，而宗派一詞卻是盛於宋人筆下；唐人對於僧侶的師承關係比擬於親族的昭穆，著重於調和彼此的歧異，並未特別注重家法的傳承，融異派於一爐是此時發展的趨勢。而自五代以下，門派的爭競趨於激烈，明分學派之不同，門庭的興衰視為重大之事，於這個時代對於歷史興衰特別有感觸，對於道統的討論盛於一時，而反應在僧團者則是宗派觀念的出現，黨同伐異的門派觀念特盛於此時，不僅如此，還表現在僧傳的撰寫上。

宗派之說重視法脈、心傳實與儒家道統之說相通，雖然唐人亦有討論道統或政治上王霸之分，但從未如宋人一般，特重道統的乃是這一時代的風潮。道統本身是一種文化精神傳承的理念，時代盛衰不定，文化精神有潛有浮，但不妨礙文化精神的自存。按韓愈〈原道〉一文則更明確地點出道統的傳承精義云：

斯道亦何道也，曰：斯吾所謂道也，非向所謂老與佛之道也，堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文、武、周公，文、武、周公以是傳之孔子，孔子以是傳之孟軻，軻之死，不得其傳也。<sup>13</sup>

所謂堯傳舜、舜傳禹，直到孟軻，這種傳承當然不是就歷史發展來看，而是就文化的理念而言，只要有聖人出，這條文化的理念自然就可接續上去，而不問彼此之間是否有必然的傳承關係。韓愈〈原道〉篇的提出自然是有感於佛老興盛對於儒家思想的影響。韓愈的見解對宋人而言則倍感親切，這自然是唐宋的時代風格迥異之故。道統之說雖非發自韓愈，但顯然以韓愈的意見最受後人所重視。

韓愈自文化自覺上要與佛相抗衡，因此從文化上來嚴分華夷，這種理論頗契合宋人的需求，宋代正是處於儒學文化的復興，而在政治勢力上則是先後受到遼、金的威脅，偏安一隅，民族的自尊是很難堪的，因此，道統的觀念及嚴分華夷的思想一直瀰漫於兩宋，這種思潮影響到兩宋的史學論作或評論，而經學的討論更是強調華夷之分的分殊關係。

經學家之間的嚴分華夷之分，主張春秋大一統思想者不乏其人，石介曾這麼說：

道大壞，由一人存之，天下國家大亂，由一人扶之，周室衰，諸侯畔，道大壞也，孔子存之，孔子歿，楊墨作，道大壞也，孟子存之，戰國盛，儀秦起，道大壞也，荀況存之，漢祚微，王莽篡，道大壞也，楊雄存之，七國弊，王綱圯，道大壞也，文中子存之，齊梁來，佛老熾，道大壞也，吏

<sup>13</sup> 《昌黎先生集》卷 11，台北：新興書局，1967·09，頁 196。。



部存之…故道卒不壞，天下國家亂卒止。<sup>14</sup>

所謂的「道大壞，由一人存之，天下國家大亂，由一人扶之。」這裡點出傳道統的人為孔子、孟子、荀子、楊雄、王通及韓愈，有學說相反者如孟子與荀子，有事跡不明者如王通，有委身新莽者如楊雄，但都不妨礙其接續法統之正當性，正顯示法脈道統的存滅在於有無人接續，而這種接續不必然是及身而見的，只要有賢者出現，不論時空如何，道統法脈將不會斷絕，在這種觀念下，時間不是重點，有無賢者出來接續才是法脈興衰的關鍵。

北宋之時，儒學復興，對於道統的論述實繁，相同的論述不斷出現在理學家的文章中，如程伊川《明道先生墓表》云：

周公沒，聖人之道不行，孟軻死，聖人之學不傳，道不行，百世無善治，學不傳，千載無真儒。無善治，士猶得以明夫善治之道，以淑諸人，以傳諸后。無真儒，天下貿貿焉莫知所之，人欲肆而天理滅矣，先生生千四百年之後，得不傳之學於遺經，志將以斯道覺斯民，天不憚遺，哲人早世，鄉人士大夫相與議曰：道之不明也久矣，先生出，倡聖學以示人，辨異端，辟邪說，開歷古之沈迷，聖人之道得先生而後明，為功大矣。<sup>15</sup>

所謂的道不行、學不傳、無善治的世界竟然一盪至於千年之久，始有明道先生起而復之，這時間也夠久了，但仍不妨礙道之傳，因為重點在於道統的承續。道統的傳承在於有無賢人可以承續，這一篇墓表則很明確地點出程頤正是當時足以承擔這重責大任者，這種自信也唯有宋人才有。

相同的言論也出現在朱熹的論議，如：

孔子傳之孟軻，軻之死，不得其傳，此非深知所傳者何事，則未易言也，夫孟子之所傳者何哉，曰：仁義而已矣，孟子之所謂仁義者何哉，曰：仁，人心也，義，人路也，曰：惻隱之心，仁之端也，羞惡之心，義之端也，如斯而已矣，然則所謂仁義者，又豈乎此心哉？堯舜之所以為堯舜，以其盡此心之體而已，禹湯文武周公孔子傳之，以至于孟子，其間相望，有或數百年者，非得口傳耳授密相付屬也，特此心之體，隱乎百姓日用之間，賢者其大，不賢者識其小，而體其全且盡，則為得其傳耳，雖窮天地，亘萬世，而其心之所同然，若合符節。<sup>16</sup>

朱夫子把道統的觀念解釋得更明白了，聖賢相望，其間或相隔數百年，如若不知聖賢所傳何事，這也無法口傳密相付屬的，只有體得聖賢所欲傳之道，雖隔數百年，仍若合符節，這即是道統的精義。

對於道統存續的討論密集地出現在兩宋儒者的論述中，顯示對道統存續之因

<sup>14</sup> 北宋·石介，《徂徠石先生全集》卷8〈救說〉，北京：書目文獻出版社，1988，頁677。

<sup>15</sup> 《二程集》，臺北：漢京文化，1983，頁640。又宋·俞文豹，《吹劍錄外集》云「伊川、晦菴二先生，言為世法，行為世師，道非不宏，學非不粹，而動輒得咎，以道統自任，以師嚴自居，別白是非。」江蘇：廣陵古籍刻印社，第4冊，頁639。

<sup>16</sup> 《晦庵先生朱文公文集》卷73〈李公常語上〉，臺北：大化書局，1985，頁1341。又《宋史》卷429云朱子「其為學大抵窮理以致其知，反躬以踐其實，而以居敬為主，嘗謂聖賢道統之傳，散在方冊，聖經之不明而道統之始晦，於是竭其精力以研窮聖賢之經訓。」北京：中華書局，1977，頁12769。這是朱子繼承道統的地位受到肯定。

的討論是兩宋儒家的主要課題了。

經學的討論特重道統的傳承，而在史論方面也是注重王霸之辨、正統與僞統之分。宋代史傳也特別強歷史法統的觀念，最著名的便是由歐陽修(1007—1072)首發的七篇〈正統論〉，首先他說：

傳曰：君子大居正，又曰：王者大一統，正者，所以正天下之不正也，統者，所以合天下之不一也，由不正與不一，然後正統之論作。· · ·由不正與不一，然後正統之論興者也，其德不足以道矣，推其跡而論之，庶幾不為無據云。<sup>17</sup>

又〈論魏〉一文云

新與魏皆取於漢，新輒敗亡，魏遂傳數世而為晉。不幸東漢無賢子孫，而魏為不討之仇。今方黜新而進魏，疑者以謂與奸而進惡，此不可以不論也……夫得正統者，漢也；得漢者，魏也；得魏者，晉也。晉嘗統天下矣，推其本末而言之，則魏進而正之，不疑。<sup>18</sup>

這樣的意見是在討論五代史之時，面對五代時期的政治紛亂，弑逆橫行、君臣道喪的時代，在編修史書之時，到底該以何者為紀年的依據時，須要加以定位，否則宋朝到底是繼承何者？五代之時朝代的建立依序是梁、唐、晉、漢、周，北宋是從周接下政權，但如果這樣說的話，是否該認可後梁是接續李唐的政權，然而後梁朱溫是由篡弑而得政權的，理論上是不被承認為正統的政權，然者北宋該從那裡接正統呢？這都是有爭議的。因此不得不討論歷史承續的問題。而在三國史部份則是以魏為繼漢之正統，晉則是繼魏之統。

歐陽修的主張並不是所有史家都能接受，因為正統或道統之說都含有文化的理想，但歷史的發展並不純然照理想走，對於一些以霸術取得天下者，或者雖是文化素養差，但又明顯統治一個時期者，總不能視而不見，因此接下來兩宋的史學論述中不乏談論正統之辨者，蘇軾(1037—1101)也加入這場爭辯，如蘇軾云：

正統之論起於歐陽子，霸統之說起於章子，吾與歐陽子，故不得不與章子辨，以全歐陽子之說。<sup>19</sup>

所謂的章子即是歐陽修的門人章望之，章望之曾作〈明統論〉批評歐陽的〈正統論〉<sup>20</sup>，亦即章子望並不認同歐陽修以魏、晉為正統的地位。蘇軾又說：

余今分統為二名：曰正統，霸統，以功德而得天下者，其得者，正統也，堯、舜、夏、商、周、漢、唐、我宋其君也；得天下而無功德者，強而已矣，其得者霸統也，秦、晉、隋其君也。<sup>21</sup>

<sup>17</sup>歐陽修〈正統論〉，見《居士集》卷16，收於《歐陽修全集》，臺北：世界書局，1971，頁116。  
〈正統論〉原七首，今存三篇及或問一篇。

<sup>18</sup>歐陽修《居士外集》卷9，收於《歐陽修全集》，頁417。

<sup>19</sup>北宋·蘇軾，《經進東坡文集事略》卷11〈正統辨論中〉，收於涵芬樓本《四部叢刊》初編集部，上海：商務印書館再版影印，1922。

<sup>20</sup>章望之於《宋史》卷443，列傳203有其小傳。

<sup>21</sup>同註18。

這是不得不承認各朝代有其延續性，不管史家的個人好惡如何，各朝代皆有其不可磨滅的歷史，因此結合了歐陽修與章子望之說，立正統及霸統二分法以解決這個撰史時的困擾。

司馬光在編修《資治通鑑》時也碰到這個問題，為解決這樣尷尬的問題，司馬光又創造了「正閏」這樣的一個名詞，他在《資治通鑑》卷 69《魏紀一文帝黃初二年》中說：

漢室傾覆，三國鼎峙，晉氏失馭，五胡雲擾……然天下離析之際，不可無歲、時、月、日以識其事之先後。據漢傳於魏而晉受之，晉傳於宋以至陳而隋取之，唐傳於梁以至於周而大宋承之，故不得不取魏、宋、齊、梁、陳、後梁、後唐、後晉、後漢、後周年號，以紀諸國之事，非尊此而卑彼，有正閏之辨也。<sup>22</sup>

亦即在編撰史書時，總得有一個朝代當作紀年的標準，而自三國至唐朝建立，唐末五代之時都是混亂的局勢，政權紛立，國祚不永，不論選那個朝代當正統，都是有爭議的，司馬光為撰史的需要，就主張立正統與閏統之位，這樣比較方便處理朝代紀年的問題。

這種歷史地位上到底何者為正統？何者為閏位的討論，充斥於兩宋的史學中，因為這會影響到了宋朝到底是承繼自那個朝代的歷史定位問題？如以定都洛陽、長安為標準，難道南宋之時反要以遼金為正統嗎？這顯然無法為宋人所接受，要全以文化為主嗎？而宋又卻是自北周取得朝權，北周卻也是胡人血統的政權，不論從那個角度都是有爭論的，因此這種爭道統、文化地位的討論，不絕於史論中。<sup>23</sup>

朱熹在編撰《綱目》之時，也為作《綱目》的精神定義說：

問《綱目》主義，曰：主在正統，問何以主在正統，曰：三國當以蜀漢為正，而溫公乃云：某年某月，諸葛亮入寇，是冠履倒置，何以示訓，緣此遂欲起意成書，推此意修正處極多。<sup>24</sup>

可見作史書已摻雜了作者的文化理想性，即是道統觀念的發揮。這是一件很難處理的事，朱子的說法曾引起其朋友陳亮的反對，朱子與陳亮對於王霸之辯一直是思想史上有名之事。

除了這些可能算是文人的史觀爭辯之外，事實上在史學論著中，討論歷史發展的理想性與實際情形不吻合的現象，這種正為之爭或王霸之辯是充斥於宋人的著作中的。<sup>25</sup>

<sup>22</sup>臺北：洪氏出版社，1974，頁 2186。

<sup>23</sup>南宋·李心傳·《建炎以來繫年要錄》後跋「竊謂大駕初南駐廣陵者年餘，天步方艱，晨食不暇，乃於斯時開經筵，召楊時，臨軒策士，汲汲惟恐後，其緝熙聖學，扶持道統，通天下言路，以迓續我宋無疆大歷，服實始於此。」北京：中華書局，1956。

<sup>24</sup>宋·黎德靖編，《朱子語類》卷 105，臺北：漢京文化，1980，頁 1048。

<sup>25</sup>宋·陳振孫《直齋書錄解題》云「《紀年通譜》十二卷，丞相宋庠公序撰，自漢文後元有年號之後，以甲子貫之，曰正、曰閏、曰僞、曰賊、曰蠻夷，以正為主。」，宋·王欽若《冊府元龜》在帝王部有創業、繼統二門，又有閏位部、僭偽部。宋人對於歷史上的正統之辨計有：歐陽修著〈正統論〉七篇，後刪為三篇、蘇軾有〈後正統論〉三篇，一著於至和二年，章望之著〈明統論〉、畢仲游著〈正統議〉、陳師道著〈正統論〉、章棗著〈編年通載序〉、司馬通鑑卷 60 有〈論

兩宋近四百年的時代格局中，正統與僞統或僭閏的對立意識是很清楚的，這種意識也呈現在兩宋的史學著作中，在經學上則特強調華夷之分，這在經學家的著作中不時地出現這種意識，在文學上則不時出現流派之爭，並彼此抑揚。整體的風潮既是如此，宋代的僧侶是不可能自外於這種風潮的，宋代僧侶特重門派，並強調法脈法統之爭，與整個時代風潮相呼應，這種意識既呈現在宋代僧侶的文論、語錄之中，同禪僧所編撰的各種《語錄》也就隨著不同門派勢力的興衰而有所進退，隨之而出現的，則是以史家筆法來撰寫通史式的僧傳，當然既是以史家筆法，必是寓以春秋褒貶之意來進行各家派別的正僞、嫡庶、主旁之分了。<sup>26</sup>

我們需了解宋代僧侶的性格是非常貼近宋儒的，不管是在稱謂、行爲風格上都是非常貼近世俗的<sup>27</sup>，對於國家屢敗於外族的情緒之痛，僧侶並不亞於儒者，大慧宗杲禪師就曾發出如下的言論：

菩提心則忠義心也，名異而體同，但此心與義相遇，則世出世間，一網打就，無少無剩矣，予雖學佛者，然愛君憂國之心，與忠義士大夫等。<sup>28</sup>

僧侶的愛國之心與儒者是無差別的，禪者之秀者甚至有禪狀元之稱，因此僧侶與政權的關係是臣服而非抗衡<sup>29</sup>，了解這一點，將能理解為何兩宋道統之爭的風潮對宗派說的影響。

我們試看底下幾段的言論：

尊莫尊乎道，美莫美乎德，道德之所存，雖匹夫非窮也，道德之所不存，雖王天下非通也，伯夷叔齊昔之餓夫也，今以其人而方之而人樂，桀、紂幽厲昔之人主也，今以其人而比之而人怒，是故大人患道德之不充其身，不患勢位之不在己。<sup>30</sup>

又

太史公讀孟子，至梁惠王問何以利吾國，不覺置卷長嘆，嗟乎，利誠亂之始也，故夫子罕言利，常防其原也，原者始也，尊崇貧賤，好利之弊，何

正閏)一文，卷 66 有〈記歷年圖後〉，《溫國司馬公集》卷 61 有〈答郭純長官書〉一文、劉恕有〈通鑑問疑〉一文、廖行之《省齋集》有〈問正統策〉一文、張栻有〈經世紀年序〉、李燾有〈帝王曆紀譜跋〉《蜀文輯存》卷 53、朱熹有〈資治通鑑綱目序例〉(《朱文公文集》卷 75)、葉適《水心先生文集》卷 12〈紀年備遺序〉、黃裳〈帝王紹運圖〉(《宋代蜀文輯存》卷 71)、周密《癸辛雜識》後集〈論正閏〉、鄭思肖《心史》〈古今正統大論〉。以上資料參考自饒宗頤《國史上之正統論》一書，收於《饒宗頤二十世學術文集》第八冊。

<sup>26</sup> 陳芳明明確點出宋代以前只有正統之爭，但到了宋代才對正統的觀念加以討論，史家的解釋與其歷史的背景是無法分開的，而北宋的正統論以歐陽修為中心，南宋的正統論則是朱熹為中心，這與歷史背景有關，見陳芳明〈宋代正統的形成背景及其內容〉，宋晞編，《宋史研究集第八輯》，臺北：國立編譯館，1976，頁 29-54。

<sup>27</sup> 宋代禪僧在法會開講時，例須先為天子皇后及百官臣僚祝壽，在《古尊宿語錄》中這種例子比比皆是，禪僧既是如此，其他講僧應也不例外，這種貼近世俗的作法與隋唐之時僧侶的作風是絕不相同的。

<sup>28</sup> 宋·蘊閑編，《大慧普覺禪師語錄》卷 24，大正藏冊 47，頁 912c。

<sup>29</sup> 兩宋的僧侶介入政治者不在少數，對於和戰的討論，禪匠主戰者亦不乏其人，例如圓悟克勤(1063~1135)禪師及其弟子大慧宗杲(1089~1163)禪師就是相當積極介入政治及主戰的例子，這方面的討論見楊惠南，〈看話禪與南宋主戰派之間的交涉〉，《中華佛學學報》7：(1994，07)，頁 192-211。

<sup>30</sup> 《鐔津集》卷 7，大正藏冊 52，頁 680c。

以別焉，夫在公者，取利不公則法亂，在私者以欺取利則事亂，事亂則人爭不平，法亂則民怨不伏，其悖戾鬪諍，不顧死亡者，自此發矣，是不亦利誠亂之始也，且聖賢深戒去利尊先仁義，而後世尚有恃利相欺，傷風敗教者何限，況復公然張其征利之道而行之，欲天下風俗正而不澆不薄，其可得乎。<sup>31</sup>

又

**聖賢之學**，固非一日之具，日不足繼之以夜，積之歲月，自然可成，故曰，學以聚之，問以辨之，斯言學非辨問無由發明，今學者所至罕有發一言問辨於人者，不知將何以裨助性地，成日新之益乎。<sup>32</sup>

討論道德、義利之辨、聖學之學，這是那位宋儒的論述呢？不是的，這正是明教大師契嵩的言論。再看底下之語：

妙道之理，聖人嘗寓之於易，至周衰先王之法壞禮義亡，然後奇言異術，間出而亂俗，逮我釋迦入中土，醇以第一義示人，而始末設為慈悲，以化群生，亦所以趨於時也，自生民以來，淳朴未散，則三皇之教簡而素，春也，及情竇日鑿，五帝之教詳而文，夏也，時與世異，情隨日遷，故三王之教密而嚴，秋也，昔商周之誥誓，後世學者，故有不能曉，比當時之民，聽之而不違，則俗與今如何也，及其弊而為秦漢也，則無所不至矣，故天下有不忍願聞者，**於是我佛如來，一推之以性命之理**，冬也，天有四時循環，以生成萬物，聖人設教迭相扶持，以化成天下，亦由是而已矣，然至其極也，皆不能無弊，弊者迹也，要當有聖賢者世起而救之，自秦漢以來千有餘載，風俗靡靡愈薄，聖人之教，列而鼎立，互相詆訾，大道寥寥莫之返，良可嘆也。<sup>33</sup>

這是大覺懷璉禪師（1009～1090）與孫莘老的對話，雖是雜揉佛儒之語，但把推闡性命之理歸之於佛，這就很有意思了。

再看底下的話語：

白雲謂無為子曰，可言不可行，不若勿言，可行不可言，不若勿行，發言必慮其所終，立行必稽其所蔽，於是先哲謹於言擇於行，發言非苟顯其理，將啟學者之未悟，立行非獨善其身，將訓學者之未成，所以發言有類立行有禮，遂能言不集禍行不招辱，言則為經，行則為法，故曰，**言行乃君子之樞機治身之大本，動天地感鬼神，得不敬乎**。<sup>34</sup>

白雲即是北宋僧五祖法演禪師（？～1104），而無為子即是楊傑<sup>35</sup>，觀二人的對話何其儒家之態，何嘗有半點釋氏之語？

又：

<sup>31</sup>《禪林寶訓》卷1，大正藏冊48，頁1016c。

大正藏冊48，頁1016c。

<sup>33</sup>大正藏冊48，頁1017b。

<sup>34</sup>大正藏冊48，頁1019c。

<sup>35</sup>楊傑於《宋史》卷443，列傳202，《文苑傳5》有其傳記，本身為無為人，故號無為子。

黃龍謂隱士潘延之曰，聖賢之學非造次可成，須在積累，積累之要惟專與勤，屏絕嗜好行之勿倦，然後擴而充之，可盡天下之妙。

其次

潘延之聞黃龍法道嚴密，因問其要，黃龍曰，父嚴則子敬，今日之規訓，後日之模範也，譬治諸地，隆者下之，窪者平之，彼將登于千仞之山，吾亦與之俱，困而極於九淵之下，吾亦與之俱，伎之窮妄之盡，彼則自休也，又曰，姁之嫗之，春夏所以生育也，霜之雪之，秋冬所以成熟也，吾欲無言可乎。<sup>36</sup>

黃龍即慧南禪師，為禪門黃龍派之創立者，但是在這裡看他如何解釋佛法呢？裡面的用法與儒家之言有何兩樣？如果遮去黃龍二字，這段話置於宋儒語錄也未嘗不可。

此外，兩宋僧侶的著作中，常常涉及三教之學，例如《駁春秋繁露》、《論語懸解》、《論語陳述》、《難王充論衡》、《斥顏師古匡謬正俗》，這是那位儒者的著作呢？這是《宋高僧傳》作者贊寧禪師的作品，又天台門下的孤山智圓（976～1022）法師自號「中庸子」，詩文集有五十一卷之多，這與一般儒者的作為幾無差別，契嵩作《中庸解》，泛論天命之說，立論幾乎與一般儒者無二。我們幾乎只要把釋者的名字摭掩住，往往可以發現儒釋的言論不分的情形。

此外，南宋·陳淳曾提到當時陸象山之學時說：

頗覺兩浙間，年來象山之學甚旺，由其門人有楊、袁貴顯據要津，唱之不讀書、不窮理，專做打坐工夫，求形體之運動知覺者以為妙訣，大抵全用禪家宗旨而外面却又假託聖人之言，牽就釋意以文蓋之，實與孔、孟殊宗，與周、程立敵，慈湖纔見伊川語便怒形於色，朋徒至私相尊號其祖師以為真有得堯舜孔子千載不傳之正統。<sup>37</sup>

象山之學固然有近於禪者之處，但以祖師稱之則可玩味了，不僅象山之學有近於禪者，宋儒之中進出釋者之門者也不在少數，宋儒講學之地與釋者弘法之地迭有重疊者。

《天童寺志》記載宋高宗紹興二十六年之時，大慧宗杲禪師與天童宏智禪師在天童寺相會，在旁的張安國見到二人相會的禮讓之時，下一個論斷說「三代禮樂今歸釋氏矣。<sup>38</sup>」，將儒家最重視的三代禮樂歸之於釋門，儒釋之間的分際其實已淡薄了，這樣的言論不獨見之於此，元·德暉《敕修百丈清規》卷8云「程明道先生一日過定寺，偶見齋堂儀，喟然嘆曰，三代禮樂盡在是矣。<sup>39</sup>」，又《佛祖統記》卷45載司馬光「暇日遊洛陽諸寺，廊廡寂寂，忽聲鐘伐鼓至

<sup>36</sup> 《禪林寶訓》卷1，大正藏冊48，頁1021a。

<sup>37</sup> 陳淳〈與陳寺丞師復一〉，《北溪大全集》卷23，臺北：商務印書館影印文淵閣四庫全書珍本。

<sup>38</sup> 清·聞性道、釋德介撰，《天童寺志》卷2，杜潔祥編，《中國佛寺史志彙刊》第一輯第13冊《大童寺志》，臺北：明文書局，1980，頁86。

<sup>39</sup> 大正藏冊48，頁1159a。

齋堂，見沙門端坐默默方進箸，光欣然謂左右曰：不謂三代禮樂在緇衣中。<sup>40</sup>」。三代禮樂竟然一歸於釋子，這樣說來，釋門與儒門的界限何在呢？

兩宋僧侶的活動，是無法自外於整個宋代的風潮。例如歐陽修撰述〈正統論〉之時，就把華夷的觀念施之於《新唐書》，對於佛教有利的言詞一概去除<sup>41</sup>，而南宋天台僧侶與禪僧在撰述僧傳時，就指春秋筆法施之於撰述中，以進退各家<sup>42</sup>，這種若合符節的做法，只能說這是一種共通的風潮，不分僧俗都浸染在這種風氣之中而不知。

---

<sup>40</sup> 大正藏冊 49，頁 412c。

<sup>41</sup> 對比《舊唐書》與《新唐書》的〈方伎傳〉，《舊唐書》收羅了玄奘、神秀、慧能、普寂、義福、一行、僧泓等七位僧侶，《新唐書》則只收僧泓，其他六位都不見了，《舊唐書》〈隱逸傳〉收入一些對佛教頗懷善意的隱士，到了《新唐書》〈隱逸傳〉，這些有利的言詞都被刪除了，歐陽修華夷之辨的觀念是很強烈的。參考藤井京美〈新舊唐書における佛教記述について—方伎傳と隱逸傳を中心に〉，收於吉川忠夫編，《唐代の佛教》，京都：朋友書店，2000，頁 381-406。

<sup>42</sup> 例如南宋之時，大慧宗杲禪師弟子龍門祖琇禪師相繼編撰《佛運統紀》、《隆興佛教編年通論》，其次金華德修撰《釋氏通紀》，南宋末括山一菴本覺禪師撰《歷代編年釋氏通鑑》，這都是仿《資治通鑑》史法之例，相對於禪者的僧傳，天台僧如吳興元穎撰《天台宗元錄》、鑑菴居士吳克己撰《釋門正統》、良渚宗鑑撰《釋門正統》、志磐撰《佛祖統紀》也都是仿史書筆法之例。

## 第二節 禪宗系統的分流發展

達摩禪系禪學的發展自神秀與惠能而後便歧然二分，各自在南北發展，自會昌滅法之後，神秀一系雖未斷絕，仍在嵩洛之地傳化不輟，但隨著接下來的亂局，北方的政治與經濟局面逐漸走向殘破的局面，政治、經濟的重心南移，神秀一系的影響力慢慢淡化，禪學的代表不得不讓予惠能一系<sup>43</sup>。

惠能弟子雖然不少，而對後來發展有影響的卻是荷澤神會、南嶽懷讓、青原行思三家，一開始的時候雖是荷澤一系奪得先機，但因與貴族過於密切之故，在會昌法難之後，終與北方教門同趨勢微。而懷讓與行思二系卻是在農禪並作的狀況下度過會昌法難。而逐漸發展出所謂的「五家七宗」等門派。

所謂的五家七宗皆是自青原行思及南嶽懷讓二家派分而出，如果按照時間先後的話，首先是滄山靈祐與仰山慧寂師弟所開出的滄仰宗，其次則是臨濟義玄所開出的臨濟宗，這二者都屬於懷讓一系；另外青原一系開出五家，首先是洞山良价與曹山本寂師徒的曹洞宗，五代之時，雪峰義存之下的雲門文偃開出雲門宗，法眼文益開出法眼宗，五代之前只有這五家而已。入宋之後，臨濟之下又開出黃龍慧南禪師一系的黃龍派及楊岐方會禪師的楊岐派，與前面的五家合稱五家七宗。

五家七宗的派別是從五代開始，逐漸有了派門意識之後，慢慢整合出來的，至於定型化恐怕也在北宋末葉之時了<sup>44</sup>，在整併過程中，合併與排斥同時進行者，世系表逐漸排出來，這對於何者據有嗣法正統的地位，對於門派學風的興衰是很重要的，雖是五家七宗，也只是在教學方法上的差異，並非思想上有極大的區別<sup>45</sup>。

神會雖有官方認可的七祖地位，但其後嗣不廣，而懷讓及行思門下則漸門庭轉盛，致其後人紛紛予以懷讓及行思的七祖地位，這下子禪門之下就有三位七祖

<sup>43</sup>我們如果對比一下《舊唐書·方伎傳》，其中皆有描述到神秀與惠能二人，而態度是不同的，「弘忍姓周氏，黃梅人。初，弘忍與道信並住東山寺，故謂其法為東山法門。神秀既師事弘忍，弘忍深器異之，謂曰：“吾度人多矣，至於懸解圓照，無先汝者。”中書舍人張說嘗問道，執弟子之禮，退謂人曰：“禪師身長八尺，龐眉秀耳，威德巍巍，王霸之器也。”」《舊唐書》〈方伎傳〉列了神秀、普寂、義福三人，而慧能只是順帶過去，這當中的態度不言可喻，以《舊唐書》的立場而言實代表了北方佛教僧團的看法，仍以北方居正統之地位，但自宋以下，並不以《舊唐書》的意見為然，神秀一系的代表性自宋之後就由惠能一系所取代了。

<sup>44</sup>最早提及五宗之說的當為清涼文益禪師在《宗門十規論》所提及的德山、林際（臨濟）、滄仰、曹洞、雪峰門下，但稍後的楊億（974-1020）在《汾陽無德禪師語錄序》中則提到江西、石頭、南泉、趙州、洞山、仰山、雪峰、雲門諸家，顯然五宗之說在北宋初尚未定型，到了金山曇穎（989-1060）禪師撰《五家宗派》一書，五宗之說始告定型，後來的諸禪師語錄皆依此書成定說。關於這方面的討論，可參考鈴木哲雄，《唐五代禪宗史》，東京：山喜房佛書林，2003，頁428-445。

<sup>45</sup>宋·佛國惟白《建中靖國續燈錄》序云「自南嶽、清原而下，分為五宗，各擅家風，應機訓對，雖建立不同，而會歸則一，莫不箭鋒相拄，鞭影齊施，接物利生，啓悟多矣，源派演迤，枝葉扶疎，而雲門、臨濟二宗，遂獨盛於天下。」大正藏冊78，頁640c。又《長靈守卓禪師語錄》卷1云「上堂，僧問，如何是滄仰宗，答有賓有主，如何是臨濟宗，答一棒一條痕，如何是雲門宗，答東山水上行，如何是曹洞宗，答烏鷄頭帶雪，如何是法眼宗，問取修山主，因而有頌。」續藏經冊69，頁268a。



了，這當然不是神會、懷讓及行思的本意，也不是當時的史實，然而因為派別增多，弟子群不少，各有勢力上的興衰之勢。宋代禪籍語錄中常見「師唱誰家曲？宗風嗣阿誰？」，家曲宗風之間正代表者門派勢力的爭競，因此何家為法脈上的正統，便有表張門風的必要，攻擊其他派門以彰顯己家的正統，已是這時的趨勢。

法眼文益《宗門十規論》〈黨護門風不通議論第二〉即言道：

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。<sup>46</sup>

這說明了自慧能之後，南方叢林隨著門庭大盛、弟子漸增，到了兩宋之時，出現了重視本師、師訓等師承系統觀念<sup>47</sup>，隨著門派之間門庭施設的不同，爭辯彼此的高下，門庭的興衰就形成一件重要的事了，嗣法及追嗣的觀念也逐漸興起，宋·葉夢得（1077-1148）的《避暑錄話》卷上曾提到五宗的興衰：

傳禪者以雲門、臨濟、為仰、洞山、法眼為家宗派，自為仰而下，其取人甚嚴，得之者亦甚少，故為仰、法眼先絕。洞山至大陽警延，所存一人而已。延僅得法遠一人，其徒號遠公錄者，將終，以教付之，而遠言：吾自有師，蓋葉縣省。延聞，拊膺大慟。遠止之曰：公無憂，凡公之道，吾盡得之，顧吾初所從入者不在是，不敢自昧耳，將求一可傳公道者與受之，使追以嗣公，可乎？許之，果得清華嚴，傳道楷。<sup>48</sup>

這實在有些戲劇性，但可證門派的興衰是宋代僧侶所關心的，因此有無嗣法傳道弟子便成爲一件重要之事，甚至連追嗣也不反對了。進一步即是透過編撰燈錄以進退門派，這都是隋唐之時未見的現象。

與隋唐禪僧不同的是，兩宋的禪僧競興燈錄的編撰，這是專以禪僧的言行記錄、門派的機鋒爲特點的僧錄，這是一種新的僧傳體裁。

入宋之後，時代一統，穩定的政局，經濟的繁榮，這是一個新世局，統一而確定的祖譜不得不建立，此所以雖有五家七宗的不同，但仍須有一共同的譜系。

由六朝至隋唐之間，僧侶對於僧傳的撰述表現著異常的興趣，我們如果分析一下各類僧傳的話，既有統觀全局的僧傳，如《高僧傳》、《續高僧傳》等，有以

<sup>46</sup>大正藏冊 63，頁 37b。

<sup>47</sup>宋·謝深甫，《慶元條法事類》卷 51 即云「諸僧道不請本師文記而出離寺觀，及因過或違犯師訓，而私出者，雖師死，不得師。」這是由法律明文規定者，背離師訓或未得師長同意而出離山門者，即被逐出師門，永不得回歸本師，這條法規通於僧道，《慶元條法事類》頒行於宋寧宗 3 年（1203），宋代法令彙編也唯有這一書傳世，而這已是南宋末年成書，可知這已是定論，由志可知兩宋之時的宗教實現象是異於隋唐的。《慶元條法事類》收於續修四庫全書編纂委員會編，《續修四庫全書》冊 861，上海：古籍出版社，1995，頁 554。

<sup>48</sup>又宋·慧洪《林間錄》卷 1 云「古塔主去雲門之世，無慮百年，而稱其嗣，青華嚴未始識大陽，特以浮山遠公之語故，嗣之不疑。」續藏經冊 87，頁 254c。古塔主即薦福承古禪師，《禪林僧寶傳》卷 12 有其傳，青華嚴即投子義青（1032~1083）禪師，大陽即鄂州大陽山警玄（943~1027）禪師，是這幾位年代都不相及，但一言得道，即可追嗣之，這種觀念實爲宋代才有。有關於這方面的討論見張伯偉〈對立與融合：宋代禪宗史上一個問題研究—以《臨濟錄》爲中心〉，收於佛光山文教基金會編《1992 年佛學研究論文集—中國歷史上的佛教問題》，臺北：佛光山文化事業，1998，頁 179-204。

個人為撰寫對象的，如智顛、玄奘、法藏的傳記，有以特定門派標的如《國清百錄》，有以地域性活動的僧傳如《廬山十八高僧傳》等，有以專以特定團體為對象的如淨土團體的僧傳，有以對經典研究為共同目標的僧傳，如《法華經》、《華嚴經》的僧傳，有以西行求法的僧傳如玄奘的《大唐西域記》、義淨的《南海寄歸內法傳》，也有以西入中土求法的僧傳，如圓仁的《入唐求法巡禮行記》，有以旅途記行的僧傳如《佛國記》，有以僧侶特殊行跡為主的僧傳，如鑑真大師的《東征記》，有特以新興僧團的傳記，如《寶林傳》、《歷代法寶記》、《曹溪大師傳》，有以僧團活動記錄的僧傳如《壇經》等，可說是種類繁多，皆具特色，唐宋之間的過渡時期—五代，僅有一本禪學著作傳世<sup>49</sup>，即南唐之時的靜、筠二位禪師所編的《祖堂集》，這部書上起七佛之傳，下迄青原行思禪師下七世、南嶽懷讓禪師下六世，可知行思與懷讓這二系的發展已取代了神會一系的地位了。

但是入宋之後，除了《宋高僧傳》是綜合性的僧傳之外，只剩下以禪師為主的僧傳與以天台學者為主的僧傳了，南宋之後的《佛祖統紀》之類的僧傳，雖是標榜仿史傳的僧傳，卻是以天台為主而進退各家之學，是知兩宋的僧傳乃藉編修僧傳作為區別彼我之用，有其特殊功用在，與六朝隋唐之僧傳特性不同，底下先述燈錄的系統。

這些燈錄在編排僧傳次序之時，也暗含宗派的觀念。依其成書代先後，舉其重要者如下：

#### 一、景德元年（1004），承天道原編《景德傳燈錄》

書共 30 卷，在第一卷有附〈西來年表〉一文，雖然這份年表明顯受到契嵩《傳法正宗記》一文的影響，但這是目前燈錄傳記中最早看到有年表記錄，同時也是首次嘗試把唐宋禪僧的傳記以世系的關係串連起來<sup>50</sup>，這本書首先按照五家的分類為諸家立說，而以法眼文益一系為主。

有關於這本書的成立過程，在書前有楊億（974-1020）的序，頗可說明此書的取材方向，楊億〈景德傳燈錄序〉云：

有東吳僧道原者，冥心禪悅，索隱空宗，披弈世之祖圖，采諸方之語錄，次序其源派，錯綜其辭句，由七佛以至大法眼之嗣，凡五十二世，一千七百一人，成三十卷，目之曰景德傳燈錄。<sup>51</sup>

可見此書在惠能之後的世系，逐漸以法眼文益這一系的傳承為主。我們只知道道原是天台德韶禪師的弟子<sup>52</sup>，至於詳細的傳記資料則是闕如。又關於這本書的作者也有另一種說法，在書後鄭昂的跋云：

右景德傳燈錄本，住湖州鐵觀音院僧拱辰所撰，書成將游京師投進途中與

<sup>49</sup>元·寶岸撰，《釋氏稽古略》卷 3 載五代時有惟勁禪師撰《續寶林傳》四卷，然已佚。

<sup>50</sup> 參考鈴木哲雄〈景德傳燈錄に内在する史的な流れ〉一文，收於鈴木哲雄，《唐五代禪宗史》，東京：山喜房佛書林，2003，頁 415-427。椎名宏雄，《宋元版禪籍の研究》，東京：大東出版社，1993，頁 174-175。

<sup>51</sup>大正藏冊 51，頁 196c。

<sup>52</sup>宋·李遵勗編《天聖廣燈錄》卷 27 及宋·契嵩《傳法正宗記》卷 8 皆列道原為天台德韶禪師的法嗣，因此道原當為德韶之後，這是屬於法眼一系，所以《景德傳燈錄》對於這一系的傳承特為清楚，其來有自。

一僧同舟，因出示之，一夕其僧負之而走，及至都則道原者已進而被賞矣，此事與郭象竊向秀莊子註同，拱辰謂，吾之意欲明佛祖之道耳，夫既已行矣，在彼在此同，吾其為名利乎，絕不復言，拱辰之用心如此，與吾孔子人亡弓人得之之意同，其取予必無容私，又得楊文公具擇法眼以為之剛定，此其書所以可信，與夫續燈錄遣僧採事而受金廁名，以亂真者間矣。

53

紹興距景德也有百年之久了，不知鄭樂是從何得知這消息的？不過這件事已被證明是虛構的<sup>54</sup>，因此此書的作者一般認為還是道原所作。

後來明·居頂（？～1404）禪師作《續傳燈錄》36卷，自《景德傳燈錄》後再補上至宋元之間的禪師傳記。

## 二、景祐元年(1034)，王隨編《傳燈玉英集》

這本書是刪減《景德傳燈錄》成15卷之作，如今收藏於《宋藏遺珍》，這是由居士身份所編的燈錄，象徵宋代居士佛教的興起，不過與禪僧的法統之爭無關。

自從《景德傳燈錄》出現之後，對於掌握隋唐禪僧言行記錄有其一定的公信力，所以宋代文人不少閱讀之後，進行節錄者<sup>55</sup>，《傳燈玉英集》是當中較出名者，這也襯托出宋代居士佛教的盛行。

## 三、仁宗景祐三年（1036），李遵勗（988～1038）編《天聖廣燈錄》

這是李遵勗所編<sup>56</sup>，並宋仁宗天聖七年(1029)呈上，故名《天聖廣燈錄》，這本書並不述說在佛陀之前的七佛傳說，因此在佛陀之後，接著述說天竺二八祖的傳記，第二十八祖即是達摩，同是也是中土初祖。

這本燈錄比較詳於記錄南嶽懷讓與青原行思以下的世系，尤其對於懷讓以下的馬祖道一的世系及禪師的語錄幾乎全部收錄，這樣的燈錄看似偏頗，但這也符合宋代禪門的趨勢。

## 四、佛國惟白編《建中靖國續燈錄》

這本書完成於徽宗建中靖國元年（1101），故名，主要是繼《天聖廣燈錄》後再補上至徽宗之時的僧傳語錄，前有序云：

（臣）定外竊觀 真宗皇帝踐祚，改元景德，吳中僧道原集禪門宗師心要語句三十卷進上，蒙 詔翰林學士楊億為序，是曰《景德傳燈錄》， 仁宗皇帝踐祚，改元天聖，駙馬都尉李遵勗亦集禪門宗師心要語句三十卷進上，蒙御製序文，是曰《天聖廣燈錄》，皆 敕隨大藏，傳布天下，開悟機器者，數如河沙，然妙道雖不以言，須假言而顯於妙道也，自天聖至今，將八十年，未有集錄者，（臣）今遇陛下踐祚改元，謹集禪門宗師心

<sup>53</sup>大正藏冊 51，頁 465c。

<sup>54</sup>陳垣先生認為拱辰著有《祖源通要》30卷，體製與《景德傳燈錄》相似，這件事情應似傳聞之誤，見陳垣，《中國佛教史籍概論》，上海：上海書店出版社，2001，頁 77-83。

<sup>55</sup>最早進行抄錄者為晁迥的《三藏碎金錄》，此後王隨編《傳燈玉英集》，蘇轍節抄一卷，曾隨編集《類書》，其中第 25 卷即抄自《景德傳燈錄》，對於此議題，參考馮國棟，〈王隨及其傳燈玉英集〉，《宗教學研究》，頁 1-7。

<sup>56</sup>李遵勗於《宋史》卷 464 有傳，於宋真宗時，娶太宗之女萬壽公主之女為妻。

要語句三十卷，目為建中靖國續燈錄。<sup>57</sup>

這本書以語錄、頌古、機鋒等禪師的教學為主，而尤詳於臨濟、雲門一系。

#### 五、紹興三年（1133）宗永編《宗門統要》十卷

著作年代不詳，紹興3年為此書重刻之年，因此應該是北宋中葉之時的的作品，這本書以輯錄禪師的頌古、拈古語句為主，元·清茂禪師增補12卷，今之所見者為《宗門統要續集》22卷，即宗永及清茂的合輯本。

#### 六、淳熙十年（1183），晦翁悟明編《宗門聯燈會要》

晦翁悟明的生平不詳，書前有序云：

近年已來，據師位者，不本宗由，枝詞蔓說，對句押韻，簇錦攢花，謾人自謾，不知其幾，學者不辨邪正，遞相沿襲，與之俱化，從上不傳之旨，絕無聞矣。余淳熙癸卯，坐夏永嘉之中川，因閱《傳燈》、《廣燈》，前輩當代諸大老錄，採摭其具徹向上巴鼻，可以關鑿人天眼目者，六百餘家，提唱機緣，問答語句，拈提古今，得其要妙者，各逐本人章次收錄，離為三十卷，命曰《聯燈會要》，唯臨濟、雲門二宗，自汾陽昭、雪竇顯而下，罕得其錄，今所編者，十之二三，續燈所載，似無取焉，當伺同志，集而補之，庶幾後學，得見前輩典刑存焉爾。<sup>58</sup>

顧名思義，這本書對於禪門五宗的法系皆加以記錄，所以稱為聯燈。

#### 七、嘉泰二年（1202），雷庵正受編《嘉泰普燈錄》

一旦，指《續燈》喟歎曰：佛祖之道，潛通廣被，曾何僧俗之間，是書獨取於比丘而於王侯、士庶、尼師皆遺而不錄，燈雖曰續，如照之不普，何爾？盍為掇所闕遺，抉具宗眼者備成之，普燈之作遂權輿矣...成普燈三十卷，歲十七遷而絕編。<sup>59</sup>

這本書的特色是把公卿、王侯及尼師的參禪機緣皆加以記錄，尤其對於聖君賢臣的語錄也加以收錄進去成二卷。

#### 八、淳祐十二年（1252），慧明編《五燈會元》

最後一本的匯編本即是《五燈會元》，恰好完成於南宋滅亡前夕，正映照著一個時代的交替，在書中的序云：

宋景德間，吳僧道原作傳燈錄，真宗詔翰林學士楊億裁正而敘之，天聖中，駙馬都尉李遵勗為廣燈錄，仁宗御製敘，建中靖國元年，佛國白禪師成績燈錄，徽宗作序；淳熙十年，淨慈晦翁明禪師作聯燈會要，淡齋李泳序之；嘉泰中，雷庵受禪師作普燈錄，陸游敘。斯五燈之所由始與藏典並傳，宋季靈隱大川禪師濟公以五燈為書浩博，學者罕能通究乃集學徒作五燈會元，以惠後學思至渥也。<sup>60</sup>

<sup>57</sup> 《卍新纂續藏經》冊78，頁827a。

<sup>58</sup> 《卍新纂續藏經》冊79，頁11c。

<sup>59</sup> 《卍新纂續藏經》冊79，頁269b。

<sup>60</sup> 《卍新纂續藏經》冊80，頁1c。

而 1279 年宋滅亡，關於兩宋所編的燈錄系統的禪傳就告一段落。明清以下續有燈錄之作，而其意義已不如兩宋之門庭壁壘分明了。<sup>61</sup>

所有的燈錄皆有明確的學派立場，而在為諸禪師立傳記語錄時，自然就把立場態度置入其中了。不同體系的燈錄及門派的去取，正代表著兩宋之時，禪宗分流發展使禪宗法統的建立更形重要了。這樣的觀念及作法影響所及，明清時代有關於燈錄的補充述作實為繁多，今作一表以作為說日，參考附錄 5 譜系著作表。

---

<sup>61</sup>有關於燈錄系統方面的研究，近人實取得不錯的成績，如石井修道 2003，《宋代禪宗の特色－宋代の燈史の系譜をてかかりとして》，東洋文化：83，153-185。柳田聖山《語錄の歴史－禪文獻の成立史的研究》。

### 第三節 契嵩《傳法正宗記》的詮釋

契嵩（1007～1072）禪師在十三歲剃度後，十九歲就到處遊方問道，據說頭上頂載著一尊觀音像，每日誦觀音佛號十萬聲以上<sup>62</sup>，最後是在洞山法聰禪師門下得法的，在禪法脈上屬於雲門法眼一系。

大體而言，契嵩是第一位從理論上站出來反對排佛論的僧侶，排佛的論調自六朝以下從未停止過，而僧侶大抵選擇低調以對，並不是沒有僧侶站出來抗拒過，然而很少從理論上抗爭過。隋唐之時，雖有三教講論之舉，不過大多流於形式。入宋之後，號稱儒學的復興，儒者的自我意識比起唐朝來要強得多，儒者也撰寫了不少的文章批評佛教，不管從民族的尊嚴、文化的導向、對社會的影響、對經濟的影響，皆撰文批評。

契嵩面對儒者的責難，一方面著文強調儒釋的基本精神並無二致，同時譏諷這些反佛的儒者，其言行並不一致，口頭上反佛反道，在行為上卻又與釋道接近。契嵩從根本上來探討三教的精神的相通之處，佛教對於社會教化的助益之處。契嵩本身遍通內外典之學，對於宗密的教禪一致的理論甚感興趣，曾反覆加以探討。對於自韓愈以來這些儒者反佛的言論甚為反感，曾著文《原教》、《孝論》加以嚴駁，後來又撰寫了《傳法正宗定祖圖》、《傳法正宗記》等書以討論禪宗法脈定祖之說，又把他的作品上書宋仁宗，獲得帝室及在朝文人的推崇，仁宗下令把他的著作入藏。

此外，契嵩又對歷來爭論不休的禪宗譜系之說找尋合理詮釋之道，對於前人爭議之處試著加以定位說明。

自來禪者討論傳法祖脈時，所依據的不外是《禪經》或者是《付法藏傳》，而《禪經》是佛馱跋陀羅應廬山慧遠法師之邀所作，《禪經》並不是為了介紹傳法紹祖之事而編修者，只是剛好講到西域關於禪法的傳修的幾個關鍵人物而已，而《付法藏傳》則是在北魏法難之後，恐佛法墮而不知，所以由曇曜編譯的書籍，以介紹佛法的傳承。這原本就是為不同的目的所編譯的書籍，所以對於佛法傳承的介紹自然是不一樣的，但六朝以後的僧侶在介紹佛法傳承時，或依《付法藏傳》，或依《禪經》。

神會定南北宗之異時，特別地提到西天廿五祖、東土六祖，並把這一套傳承表固定一下來，而這套系統是整合了《禪經》與《付法藏傳》之說，這之間就產生了祖師年代不相及的困擾。以後的論述則是依違在這《禪經》與《付法藏傳》之間，或者試著做加以修正，然而這些都給予其他教門攻擊的機會。

這種情形入宋之後依然如此，四明知禮一系的天台學僧對於禪門的定祖說就甚不以為然，因此與其依違在《禪經》與《付法藏傳》之間，契嵩則是直接採用《禪經》的傳承表，對於《付法藏傳》則批評其謬誤不可信之處，接著就以《禪經》的系統直接定位祖譜宗派表了。

<sup>62</sup> 《傳法正宗記》卷1前言介紹契嵩的為人時說：「冬夏唯一衲，常坐不臥，日止一食，夜頂戴觀音像行道，誦菩薩號十萬聲以為常。」大正藏冊51，頁716b。

契嵩討論法脈的專論共有《傳法正宗記》9卷、《傳法正宗定祖圖》1卷、《傳法正宗論》2卷，定祖的部份在《傳法正宗記》、《傳法正宗定祖圖》，而論述的部份則在於《傳法正宗論》。《傳法正宗論》直接否定《付法藏傳》的價值，他說：

隋唐來，達磨之宗大勸，而義學者疑之，頗執《付法藏傳》以相發難，謂傳所列但二十四世，至師子祖而已矣，以達磨所承者非正出於師子尊者，其所謂二十八祖者，蓋後之人曲說，禪者或引《寶林傳》證之，然《寶林》亦禪者之書，而難家益不取，如此呶呶，雖累世無以驗正，吾嘗病之，因探二傳，竊欲質其是非，及觀所謂《付法藏傳》者，蓋作於後魏，出乎真君毀佛之後，梵僧吉迦夜所譯，視其各傳品目而祖代若有次第，及考其文，則師資授受，與其所出國土姓氏，殊無本末，其稍詳者，乃其旋採於三藏諸部，非其素爾也。<sup>63</sup>

這問題的關鍵在於《禪經》只提到了大迦葉、阿難、末田地、舍那婆斯、婆須密、僧伽羅叉、達摩多羅、不若密多羅這幾位西域出名的禪修者，而《付法藏傳》則提出摩訶迦葉、阿難尊者、商那和修、優婆鞠多、提多迦、彌遮迦、佛陀難提、伏馱密多、脅尊者、富那耶舍、馬鳴大士、迦毘摩羅、龍樹大士、那提婆、羅睺羅多、僧伽難提、伽耶舍多、鳩摩羅多、闍夜多、婆修盤多、摩拏羅、鶴勒那、師子尊者等二十三位傳法祖師，這本是二種不相統屬的系統，但是當年荷澤神會禪師在提出的系統中，把《禪經》的達摩多羅當作是菩提達摩，又把《付法藏傳》的傳法世系拉進來，形成所謂西天廿三祖，及東土六祖之說，把菩提達摩當作東西祖師的分界線。

這個系統當然是有問題的，早在神會之時，即已有義學論師提出質疑，但在會昌法難之後，固然教門受傷嚴重，而禪門中重視經論者也日漸趨少，偏偏禪門勢力越發興盛，而禪者越發執持神會所述的系統。這就引起教門的詰難。以子之矛，攻子盾，禪門既然以《禪經》的達摩多羅為菩提達摩，教門就援引《付法藏傳》中最後一位為師子尊者，而師子尊者之下未聞達摩多羅或菩提達摩為其嗣法者，因此認為菩提達摩並不是師子尊者的法脈傳承者，而禪者則又依據《法寶記》或《寶林傳》之類的資料來支援論點，偏偏這些資料又是禪者自編的，難免予人循環論證之疑。這個問題就一直爭論到宋初，仍未獲得合理的解釋。契嵩則直接論說《付法藏傳》乃是從佛經中雜抄而出者，所以這部系統是不可信的，所以契嵩要把《付法藏傳》中所述的法脈定祖之說去掉。

至於為何《付法藏傳》不可信，契嵩引用了《景德傳燈錄》說：

《傳燈錄》曰：昔唐河南尹李常者，嘗得三祖璨師舍利，一日飯沙門落之，因問西域三藏僧捷那曰：天竺禪門祖師幾何？捷那曰：自大迦葉至乎般若多羅，凡有二十七祖。若敘師子尊者傍出，達磨達之四世自二十二人，總有四十九祖。若自七佛至此璨大師，不括橫枝，凡三十七世。常復問席間耆德曰：余嘗視《祖圖》，或引五十餘祖，至於支派差殊宗族不定，或但

<sup>63</sup> 《傳法正宗論》卷上，大正藏冊51，頁773c。

空有其名者，此何以驗之？適有六祖弟子號智本禪師者，對曰：此因後魏毀教，其時有僧曇曜，於倉黃中單錄乎諸祖名目，持之亡於山野，會文帝復教，前後更三十年。當孝文帝之世，曇曜遂進為僧統，乃出其所錄，諸沙門因之為書，命曰《付法藏傳》。<sup>64</sup>

這段典故估計也是編撰出來的，但即使是編撰的，也代表了禪僧之中並不是沒有人警覺到《付法藏傳》對禪宗法脈的影響，但這些人提出的策略是擴大祖師的數目，文中提到之《祖圖》一事，可見當時有各種不同版本的祖圖流傳於後世，這樣的話，有關禪宗祖師法脈有些疏略之處，是可以瞭解。

契嵩體認到《禪經》與《付法藏傳》是二套不同的系統，這二者之間一定有一個是有問題的，契嵩認為《付法藏傳》不管是譯者吉迦夜或使這本書留傳於世的曇曜都是有問題的，一者出書的時間在北魏滅法事件之後，二者吉迦夜譯書之後即離開北魏，來歷不詳，三者曇曜的身世也不詳，四者，這本書的傳授源流不詳。契嵩認為這是一本有問題的書籍，契嵩認為《付法藏傳》中所述的廿三祖的傳承是從藏經中割裂而出者，根據《付法藏傳》來述說東西祖的法脈本就錯了。禪者不該根據《付法藏傳》，而應該據《禪經》的系統才是。至此，有關於禪宗法脈的傳承就將《付法藏傳》與《傳經》的關係一刀切開，再也不會夾纏不清了。

契嵩認為從前把西天二十七祖與東夏六祖切分開來是不當的，又把達摩或慧能獨尊為禪門之祖是不當的，既是祖脈相傳，則不分西天或東天，皆是一脈相傳，都是祖統之傳續，不當分東西的，他說：

古者命吾禪門謂之宗門，而尊於教跡之外殊是也，然此禪要既是吾一佛教之宗則其傳法要者，三十三祖，自大迦葉至乎曹溪，乃皆一釋教之祖也，而淺識者妄分達磨、曹溪，獨為禪門之祖，不亦甚謬乎。<sup>65</sup>

所以祖門傳承應該一脈到底，不分東西，這樣才能避免論述上的不周延。

此外，自神會以來，禪門每標榜以心印心、傳法袈裟衣鉢之說以為傳法的依據，袈裟之事，在劉禹錫之時已說明自六祖之後為息紛爭，故早就不傳了，但禪門每依託佛以心印心，為傳法之標印。但很明顯的自六祖之後，這種作法也已不傳了。自六祖之後，禪門已不立祖師了，如此說來，連傳佛心印之說都是空說的。契嵩解釋這種現象時說：

曰子謂必世傳受心印，永以為標正印驗，何古之相承者，至乎曹溪而其祖遂絕耶？曰：祖豈果絕乎，但正宗入正旦，至曹溪歷年已久，其人習知此法，其機緣純熟者眾，正宗得以而普傳，雖其枝派益分，而累累相承，亦各為其祖，以法而遞相標正印驗，何嘗闕然，亦猶世俗百氏得姓各為其家，而子孫相承繼為祖禰，則未始無也。但此承法雖有支祖，而不如其正祖之盛也，曰吾以教而亦能見道，何必爾宗所傳，乃以為至乎。曰：子必以教而見道，是見說也非見道也，夫真見道者，所謂窮理者也，窮則能變，

<sup>64</sup>《傳法正宗論》卷上，大正藏冊 51，頁 774a。這個資料是引用自《景德傳燈錄》卷 3，頁 222a，這件事的導火線是由李常與神會相遇問起三祖的墓塔之地引起。

<sup>65</sup>《傳法正宗論》卷下，頁 777c。



變則能通，善為變通乃為見道也，夫變而通之者，其始發於吾之正宗耳，佛子苟能變通，即預乎吾宗矣，何謂何必爾宗乃為至耶。<sup>66</sup>

這段話倒是透露一種狀況，即是曹溪之禪發展到後來，已是枝派益分，各自相承，各為其祖的時代了，然而契嵩認為雖是各為其祖，但是其根源脈絡仍是清楚的，在這種情形下，自曹溪之後已不須有傳祖定宗的作爲了。不過這裡仍未能說明為何禪門只傳到六祖慧能，慧能之後為何未立祖名？

在契嵩之前，曾經嘗試著把西天及中土的祖師譜定出來的計有《寶林傳》及《景德傳燈錄》，這二部書是以編修祖師的傳記語錄為主，而對於傳法祖譜的歷史考證並非其所長，所以對於傳承只是列譜，而不作說明，《寶林傳》對法統說是提出西天廿八祖說，而契嵩則嘗試加以整合，當然也說明其理由何在。

契嵩所定的宗祖次序為：第一祖摩訶迦葉、第二祖阿難、第三祖商那和修、第四祖優波鞠多、第五祖提多迦、第六祖彌遮迦、第七祖婆須蜜、第八祖佛陀難提、第九祖伏馱蜜多、第十祖脅尊者、第十一祖富那夜奢、第十二祖馬鳴、第十三祖迦毘摩羅、第十四祖龍樹、第十五祖迦那提婆、第十六祖羅睺羅多、第十七祖僧伽難提、第十八祖伽耶舍多、第十九祖鳩摩羅多、第二十祖闍夜多、第二十一祖婆修槃頭、第二十二祖摩拏羅、第二十三祖鶴勒那、第二十四祖師子比丘、第二十五祖婆舍斯多、第二十六祖不如蜜多、第二十七祖般若多羅、第二十八祖菩提達磨(其名稱呼不同。如達磨多羅之類。凡三四說)、第二十九祖慧可、第三十祖僧璨、第三十一祖道信、第三十二祖弘忍、第三十三祖慧能。

可知契嵩並不分東土祖師與西土祖師，而是把所有的祖師全都劃成一條線，這樣才不會產解釋上的困擾。

雖然以今天的觀點來看，《禪經》與禪者的系統也不一樣，禪宗的祖譜自神會之後本就後續建構者多，但至少是為後人定一標準，契嵩的定祖之說雖不是創見，在割裂史傳資料上也是謬誤不少<sup>67</sup>，但整齊舊說，使其看起來合理宋仁宗接授契嵩的建議正式把契嵩的著作入藏，往後的燈錄敘述祖統就依契嵩所定的七葉廿八祖說了。

<sup>66</sup>《傳法正宗論》卷下，頁 782a。

<sup>67</sup>兩宋之時，攻擊禪宗法統說最激烈的為天台學者，《佛祖統紀》卷 21 載天台學僧子昉對契嵩的批評說：「嵩明教據《禪經》作《定祖圖》，以付法藏斥為可焚，師作祖說以救之，又三年，嵩知《禪經》有不通，輒云傳寫有誤，師復作止訛以折之，其略有曰，契嵩，立二十八祖，妄據《禪經》，熒惑天下，斥《付法藏》為謬書，此由唐智炬作《寶林傳》，因《禪經》有九人，其第八名達摩多羅，第九名般若密多羅，故智炬見達摩兩字語音相近，遂改為達磨，而增菩提二字移居於般若多羅之後，又取他處二名婆舍斯多不如密多以繼二十四人，總之為二十八，炬妄陳於前，嵩繆附於後，瀆亂正教瑕玷禪宗，余嘗面折之，而嵩莫知媿，又據僧祐三藏記傳律祖承五十三人，最後名達摩多羅，而智炬取為梁朝達磨，殊不知僧祐所記，乃載小乘弘律之人，炬嵩既尊禪為大乘，何得反用小乘律人為之祖耶，況禪經且無二十八祖之名，與三藏記並明聲聞小乘禪耳。」(大正藏冊 49，頁 242a)

#### 第四節 天台學的復興與詮釋權之爭

隋唐以後，出現不少以研究《法華經》為職志的僧侶，這稱之為「法華師」，也有不少寺院以法華為名的「法華寺」，這都標誌著《法華經》之盛行，但以學派而言的天台學，自湛然而後，又復聲光黯寂，湛然而後，其弟子群中究竟以何人為優，竟連為湛然作傳立碑的梁肅也語焉不清，唯一堪稱大事者，即是湛然弟子道邃禪師將天台學透過日本僧最澄（767～822）禪師傳往日本<sup>68</sup>，然而不久即碰上會昌法難的事件，這件事對天台學派而言堪稱致命性的打擊，不僅智顛及湛然的經論全遭摧毀，連山門台州國清寺都被摧毀殆盡。

會昌法難之後，天台學僧竟然發生無書可讀的窘境，唯有藉《摩訶止觀》一書作為天台傳承的標誌。五代時，也發生傳承系統變亂的情形<sup>69</sup>，從道邃以下的天台學僧的傳記資料都是不大清楚的。這與禪學相比之下，甚為聲光闇寂，

不僅如此，隨著宗密的著作在江南的流行，宗密在《禪源諸詮集》中提到的達摩與三位弟子討論得法高下的故事，當中的道育僅得其皮毛，南方的禪者就用這個故事詆斥天台之學僅當道育的境界，意思即是說天台學層次甚低。面對這樣的嘲諷，天台學僧卻是苦於無力對抗，因為連基本的天台典籍都無存留，在學理上無法與禪僧辯駁，這種局面一直到螺溪義寂自日本、高麗傳回智顛、灌頂、湛然的著作之後，在學理上才得以充實。到了義寂的第二代知禮法師之時，對於義學研究精博，不僅發揮天台之學，對於禪宗的詆斥終於有能力加以反駁了。兩宋時代，天台學僧最有群己意識以與禪宗相抗，建立法脈祖統的理念也是最強的。

##### 一、天台學派復興的契機

入宋之後，中興天台學的功臣當屬螺溪義寂禪師（919～987），義寂禪師本跟隨清竦禪師學天台止觀之學，也只能學止觀之學而已，其他本屬此教門的經典如智顛與湛然的著作，一概缺如，因此義寂也只能教弟子止觀之學，後來聽聞日本國藏有智顛與湛然的經疏，因此透過天台德韶禪師（891～972）向錢鏐請求向日本尋回天台古籍，由於這樣的因緣，義寂總算尋獲了天台的典籍。研讀之後，可說是第一位全方位把握天台學說的僧侶<sup>70</sup>，對於天台學有興趣的僧侶全部集中

<sup>68</sup> 按《宋高僧傳》卷29〈唐天台山國清寺道邃傳〉云「貞元二十一年，日本國沙門最澄者，亦東夷卉服中剛決明敏僧也，泛溟滄達江東，慕天台之法門，求顛師之禪決，屬邃講訓委曲指教，澄得旨矣，乃盡繕寫一行教法東歸，慮其或問從何而聞得誰所印俾防疑誤，乃造邦伯作援證焉，時台州刺史陸淳判云，最澄闍梨形雖異域性實同源，特稟生知觸類玄解，遠傳天台教旨，又遇龍象邃公，總萬行於一心，了殊塗於三觀，親承祕理絕名言，猶慮他方學徒未能信受所請印記，安可不任為憑云。」（大正藏冊50，891a）這是很有的事件，最澄透過道邃收集了不少有關天台論師的著作到日本，並有《傳教大師將來台州錄》一書，紀載所收集的經論。

<sup>69</sup> 梁肅為荆溪湛然禪師作傳記，並未明言湛然的弟子之名，可能這批弟子表現並非很突出吧，而《宋高僧傳》卷29〈唐台州國清寺湛然傳〉則言其入室弟子為元皓禪師云「入室弟子吳門元皓，可謂邇其人近其室矣。」（739b），而《天台九祖傳》則是以道邃繼湛然，元皓之名遂被排擠了。

<sup>70</sup> 《宋高僧傳》卷7〈宋天台山螺溪傳教院義寂傳〉云「先是智顛教迹遠則安史兵殘，近則會昌焚毀，零編斷簡本折枝摧，傳者何憑，端正甚學，寂思鳩集也，適金華古藏中得淨名疏而已，後歛告韶禪師，囑人泛舟於日本國購獲僅足，由是博聞多識，微寂此宗學者幾握半珠為家寶歟，遂

在義寂禪師門下，天台學的中興自義寂禪師而開，清竦的弟子雖有不少，但卻是師以弟為貴，由於義寂擁有這些天台的原典，詮釋權因此由義寂掌握，天台的正統無形中也落在義寂一脈，

天台學的大盛卻是自四明知禮禪師而起，知禮的師承是寶雲義通禪師（927～988）<sup>71</sup>，這是一位高麗的僧侶，本來是學《華嚴經》、唯識學。在五代時來中土，進入螺溪義寂之下學天台教觀之學。本來就要打道回國了，後來被宋朝政府留下來，就留在錢塘一地傳天台教觀之學。這位外國僧侶最出名的弟子便是四明知禮與慈雲遵式（964～1032）。

知禮雖是一位學行高超的僧侶，但使其出名的是他進行一場天台學正統之爭的辯論，在歷史上，稱之為山家山外之爭。

## 二、正統路線之爭

宋代天台學復興不久之後，發生所謂的山家與山外之爭的事件。所謂的山家派是指位於天台山或四明山這種山中寺院的天台學僧；而不在山中寺院傳教的則稱山外派。由於北宋曾發生嚴重的天台學論爭，山家山外各有代表的人物，因此山家派特指四明知禮法師這一系統，而山外派則指在錢塘一地的慈光晤恩這一系統。

這事件的發生的導火線在於對智顛《金光明經玄義》廣略本的解釋所引起。原本經會昌法難之後，天台典籍散殆盡，經義寂自高麗、日本求回智顛、灌頂、湛然的典籍時，《金光明經玄義》這一本卻有廣略二種版本，所謂廣本即包含〈觀心釋〉一文，而略本則無此文，山外派認為〈觀心釋〉非智顛所作，所以這一派在詮釋時專解略本，山外派陸續寫了不少專論來討論這個問題，當這些論文傳到知禮時，知禮便作文反駁，爭論的都是〈觀心釋〉之心境為妄心觀或真心觀之境<sup>72</sup>，山家派持妄心觀，而山外派持真心觀，這場論爭前後延續了四十年，關於山家派與山外派之爭的見解最後編修在知禮所撰的《四明十義書》及繼忠（1012～1082）所編的《四明仁嶽異說叢書》，

這場的論爭前後歷經三次的論爭始成定局，第一次的論戰始自宋真宗咸平三年(1000)至真宗景德三年(1006)始結束，論戰的文集收在《釋難扶宗記》中，討論的重點在於《金光明經玄義》的廣略本之爭；第二次則是對於山外派的源清《法華十妙不二門示珠指》、宗昱《注法華本迹十不二門》的觀點提出批評，知禮在景德元年作了《十不二門指要抄》繼續發揮《釋難扶宗記》的論點，同時對上述觀點作了批評，當然這又引起山外派的反擊；第三次就有趣了，與知禮論戰的對象是其弟子仁岳淨覺法師（992～1064），仁岳在前二次的論戰站在知禮這一方，

---

於佛隴道場國清寺相繼講訓。」（大正藏冊 50，頁 752b），這說明了有典籍才能掌握復興祖學之業。

<sup>71</sup> 寶雲義通禪師在《宋高僧傳》中並無其傳記資料，直到《鐔津文集》及《佛祖統紀》中始有關於寶雲義通禪師的禪師，這也是師因弟顯之例吧。

<sup>72</sup> 主張心為心識之本體，為一真如之心者為真心觀，主張心為凡夫妄識所作用之無記心者則為妄心觀，真心觀是比較接近於華嚴或禪的系統，這亦可說明天台學的發展在唐末五代時是受到華嚴學或禪學的影響。

也參與了論戰，但這是這一次是仁岳與尚賢爭論《妙宗抄》的詮釋有了分歧<sup>73</sup>，遂展開師弟之間的論戰，仁岳後來被稱為「後山外派」，意思是與老師的論點不同，就從山家被貶到山外派去了，

這場論爭最後由知禮勝出，也由知禮這一系取得了對天台學詮釋的權利，而後的天台後學也認可知禮一系為天台的法脈正統<sup>74</sup>，所以由湛然以下的譜系就由湛然至知禮接續起來，所謂的天台十四祖說才定位下來。若無知禮，九祖至十四祖之間由何人接續法脈是不定的<sup>75</sup>。

### (一)、扶宗立說

在對山外派長達四十年的論辯中，知禮這一系很明顯的是要「扶宗」，扶持天台宗於不墜，扶持天台教義之醇而不雜，除此外，有一篇有趣的戒誓辭也可表現這一系嚴格的宗派之分，《四明尊者行教錄》卷6〈延慶寺二師立十方住持傳天台教觀戒誓辭〉云：

但吾宗大德，備五者無擇邇遐，吾將授以居之，後後之謀鹹然，一曰，**舊學天台，勿事兼講**；二曰，**研精覃思，遠於浮偽**；三曰，**戒德有聞，正己待物**；四曰，**克遠榮譽，不屈吾道**；五曰，**辭辯兼美，敏於將導**。何哉，兼講則叛吾所囑，浮偽則誤於有傳，戒德則光其化道，遠譽則固其至業，然後辯以暢義，導以得人，五者寧使有加，設若不及去辯矣。<sup>76</sup>

在這條戒辭中要天台宗人記得五要項，即只能講天台學，而不可兼講其他的學說如華嚴、法相之學等，因為兼講其他的學說是一種背叛同黨的行為；也不可陷於浮偽之學，所謂浮偽之學指的是禪學，禪修之學是可以的，但是如五代以來所傳的呵佛罵祖之類禪匠之學是不行的。另外三點則是對僧侶的個人要求，在這篇戒辭中要求入門的學子務必做到，否則就是叛黨的行為了。這類的入門要求在其他的學派中從未見過，即使天台一系從智顛到湛然之時也未見此類對問學僧侶的要求，這倒是在四明知禮系才有這樣的要求。

### (二)、對禪宗的詰難

<sup>73</sup> 《妙宗鈔》又稱《觀無量壽經疏妙宗鈔》、《觀經疏妙宗鈔》、《觀經妙宗鈔》，為知禮發揮智顛觀點所作。

<sup>74</sup> 山家山外之爭的勝負很難簡單說明，因為在知禮去世之後，其弟子仁岳則轉向山外的觀點，同時甚為活躍，著書大肆攻擊知禮的論點，這也未見山家派有明確的態度來反抗，因此山家山外的論點很難簡單說明何者全勝，但是在兩宋之時，知禮確是最負盛名，知禮的論點也被後來的天台學者所接受，因此知禮一系自然就取得正統的代表權了，關於這部份的看法，參考安藤俊雄著，蘇榮焜譯，《天台學—根本思想及其展開》，臺北：慧炬出版社，1998，第15章〈知禮歿後之天台宗〉，頁423-440。

<sup>75</sup> 《佛祖統紀》卷1云「自北齊始開龍樹之道，至於天台大弘法華，章安集為論疏，荆溪製記申明，稟承教觀，實居震旦，是謂今師祖承，作東土九祖紀二卷，自邃法師嗣荆溪之業，師師相承，歷晚唐五代，暨我本朝，教法散而復合，仰惟四明法智，用能中興天台一家教觀之道，同功列祖。」大正藏冊49，頁130a。知禮中興天台一家之學之功業甚大，堪列為祖師，這條法脈才接起來。

<sup>76</sup> 大正藏冊46，頁909a。

在此項議題下，知禮對三件事駁斥最力，一為達摩祖師的傳說為偽造之事，二為對禪宗法脈說提出質疑，三為對百丈懷海禪師將禪院制度獨立出傳統寺院制度之事加以撻伐，

知禮與禪宗的衝突導因於達摩藉著與三位弟子的對談，評定三位弟子的境界高低的公案，《景德傳燈錄》云：

乃命門人曰：時將至矣，汝等盍各言所得乎！時門人道副對曰：如我所見，不執文字不離文字而為道用，師曰：汝得吾皮；尼總持曰：我今所解如慶喜見阿闍佛國，一見更不再見，師曰：汝得吾肉；道育曰：四大本空，五陰非有，而我見處，無一法可得，師曰：汝得吾骨；最後慧可禮拜後，依位而立，師曰：汝得吾髓。<sup>77</sup>

這個傳說可能是宗密所創，早在宗密的《禪門師資承襲圖》中即已列出三人得法高低，但尚未見文字的說明，有可能是失傳的《禪源諸詮集》中有記載，此書目前只存一篇序言，但在五代時應是一本流通相當廣的書籍，《景德傳燈錄》才加以編錄進去，這也成為禪者的口實，

知禮則在《十不二門指要抄》中批評山外派之說，順帶批評這個說法：

問相傳云：達磨門下三人得法而有淺深，尼總持云：斷煩惱證菩提，師云：得吾皮；道育云：迷即煩惱悟即菩提，師云：得吾肉；慧可云：本無煩惱元是菩提，師云：得吾髓。今煩惱即菩提等，稍同皮肉之見，那云圓頓無過？答：當宗學者因此語故迷名失旨，用彼格此，陷墜本宗，良由不窮即字之義故也。<sup>78</sup>

又《四明尊者行教錄》卷4〈四明法師復天童凝禪師第一書〉云：

其中所引，達磨門下三人得法淺深不同，尼總持云：斷煩惱證菩提，師云：得吾皮；道育云：迷即煩惱，悟即菩提，師云：得吾肉；慧可云：本無煩惱，元是菩提，師云：得吾髓。來書云：此語不契《祖堂》及《傳燈錄》，謂是道聽途說，採乎鄙俚之談，而不知此出《圭峰後集》，裴相國(休)問禪法宗徒源流淺深，密禪師因為答釋，廣敘諸宗，直出傍傳，源同派別。首云：達磨直出慧可，傍傳道育及尼總持，乃示三人見解親疏，故有斯語。此之後集，印本見存，南北相傳，流行不絕，曾逢點授，因是得聞。而況有唐圭峰禪師，帝王問道，相國親承，和會諸宗，集成《禪藏》，製《禪源詮都序》兩卷，及茲《後集》，為世所貴，何為鄙俚之談，豈是道聽途說，此乃禪門自生矛盾，固非講士，敢此譏呵，只如《祖堂》亦是人師集錄，誰是誰非，言何容易。<sup>79</sup>

這樣的問答共有廿餘番，不過在《四明尊者行教錄》卷4則只存錄五封來往的書信而已。知禮以子之矛攻子之盾，質疑禪師的說法本自矛盾。

<sup>77</sup> 大正藏冊 51，頁 219c。

<sup>78</sup> 大正藏冊 46，頁 707b。

<sup>79</sup> 大正藏冊 46，頁 895a。

### 三、天台僧傳的建立

在這種風潮之下，對擁有強烈宗派意識的天台學僧而言，建立法脈祖譜是很重要的事。在唐代自湛然之後，天台之學就隱晦沈寂，相關的傳記也付之缺如。但在兩宋之時，天台之學復振，相較於禪宗競立法脈祖譜，天台之學自也有此必要，但是自湛然之後，法脈要如何接續呢？兩宋之世自然是以四明知禮這系為正統，但這仍是到了南宋之後，才建立起來的法脈，北宋時代仍未確立。

天台學僧撰述僧傳從北宋末開始，集中在南宋，而他們作法很特別，即是仿效史記筆法作僧傳，以進退褒貶各家，這種企圖從來未隱藏起來，同時也藉此以定法脈祖譜，成爲一家公議。道統及正統的觀念正式入於僧傳撰述中。

#### (一)、道統觀念入僧傳

志磐《佛祖統紀》序言中一開始即道出佛法的傳續與儒家道統的觀念是相通的：

佛道本常，有時而厄者，世人之業感耳，以故大小三災業感之大，三武滅僧，業感之小，然每當滅則必有聖賢者出。<sup>80</sup>

佛法的傳續過程自然會有災難，但這是業的感應而已，不管業感大小，必有聖者持續佛法使之傳續不斷，這即是佛道一佛的道統觀。所以天台學僧的僧傳編撰直接以正統、道統標目。《佛祖統紀》卷1云：

徽宗政和間，吳興穎師，始撰《宗元錄》，述天台一宗授受之事，自北齊至本朝元祐，為之圖以繫道統，於是教門宗祖始粲然有所考矣，寧宗慶元中，鎧菴吳克己，因穎錄增廣之，名曰《釋門正統》，未及行而亡，嘉定間，鏡菴遷法師，復取穎本及鎧菴新圖，重加詮次，增立新傳六十餘人，名《宗源錄》，理宗嘉熙初，錢唐良渚鑑法師，取吳本，放史法，為本紀，世家，列傳，載記，諸志，仍舊名曰《釋門正統》，然鏡菴則有不立體統之失，良渚則有名位顛錯之繆，至於文繁語鄙事緩義乖，則皆有之，而題稱釋門，尤為疏闊，要之草創，討論，修飾，潤色，非可以求備於一人也。

81

又云：

良渚之著《正統》，雖粗立體法，而義乖文蕪，鏡菴之撰《宗源》，但列文傳，而辭陋事疏，至於遺逸而不收者，則舉皆此失，於是並取二家，且刪且補，依放史法，用成一家之書，斷自釋迦大聖訖於法智，一佛二十九祖，並稱本紀，所以明化事而繫道統也，至若諸祖旁出為世家，廣智以下為列傳，名言懿行，皆入此宗，而表志之述，非一門義，具在通

<sup>80</sup>《佛祖統紀》卷38，大正藏冊49，頁358c。有關於《佛祖統紀》一書的編實融入道統的觀念，參考蔣義斌〈佛祖統紀中的本迹觀〉，見宋晞編，《宋史研究集》第三十輯（臺北：國立編譯館，1990）頁159-186。

<sup>81</sup>大正藏冊59，頁131a。

例，可以類知，既又用編年法起周昭王，至我本朝，別為〈法運通塞志〉，儒、釋、道之立法，禪、教、律之開宗，統而會之，莫不畢錄，目之曰《佛祖統紀》，凡之為五十四卷，紀傳世家，法太史公，通塞志，法司馬公。<sup>82</sup>

〈修書旁引〉下又云：

祖琇，隆興初，居龍門，撰《佛運統紀》，放左氏，寓褒貶法，兼述篡弑反叛災異之事，永嘉薛洽，敘釋迦譜云，琇師統紀，多附小機所見，學最上乘者，尚深病之。<sup>83</sup>

又：

德修，淳熙間，居金華，撰《釋氏通紀》，其紀釋迦，則附以慈恩三時之教，一代化事，最為疎略，又以五運圖，石柱銘，三寶錄，言佛生皆不同，糅雜於佛紀正文，甚失撰述之體，其敘時事，與琇本互有出入，而徒取乎冗長之辭也。<sup>84</sup>

綜合以上所言，由於具備宗派的精神，並具春秋史筆褒貶之義，所以對於背宗者叛祖者一律列入僧傳加以排擠、口誅筆伐、貶斥撻伐，並延及隋唐之時出入各家之僧侶，如永嘉玄覺禪師參慧能之事，這在其他各家皆未見如此嚴苛者。由宗派的意識，則「背宗破祖」這樣強烈的情緒語詞也出現了。

《佛祖統紀》卷1云：

自四明諸嗣最顯著者十餘師，子孫有繼者唯廣智、神照、南屏、三家為光，盛守家法，禦外侮，人能弘道，作諸師列傳十一卷。<sup>85</sup>

所謂「守家法，禦外侮。」是廣智尚賢、神照本如(981-1050)、南屏梵臻這三家被列入傳記的原由，這當然是這些僧侶當年參與了山家山外之爭，對山家的論說有堅強的立論而不移之故，至於原先站在知禮這一邊，後來卻不守家法的，則是被列入「背宗破祖」傳記中，這當中的主觀宗派意識是很強的。隋唐之時從未見與師不同說者遭何種責難的。

對於思想不一者，則認為是思想不醇正，對於這些既非背離師說，但顯然猶疑不定者，則列為〈諸師雜傳〉云：

雜傳之作，將以錄諸師之未醇正者，故淨覺以背宗錄，神智以破祖錄，草菴以失緒錄。或曰：法智之世，先後為異說者有之矣，豈當盡以雜傳處之乎，然昭圓之於四明，無師資世系之相攝，後人概以山外指之，亦足懲之

<sup>82</sup>大正藏冊 49，頁 129b。

<sup>83</sup>大正藏冊 49，頁 132b。

<sup>84</sup>大正藏冊 49，頁 132b。

<sup>85</sup>大正藏冊 49，頁 130b。

矣。至若法智子孫時為逆路之說者，未若淨覺神智之為甚也，彼祝之而不類。<sup>86</sup>

這是把淨覺放在〈背宗錄〉、神智放於〈破祖錄〉、草菴則列於〈失緒錄〉，這些原本屬於四明一系，但思想不定，至被列為山外，這已是一種懲戒了。可見被列為山家或山外這有主觀的情緒在內。至於還有情節更加嚴重的法智，則是同室操戈，背宗叛祖兼而有之，又云：

法智之記《觀經》、《光明》也，當時同宗之輩，親炙之徒，如孤山淨覺，飾辭抗辯，卒莫能勝，謂之陽擠陰助，猶可為說。至於假名以天資之高，德業之美，為四明四世孫，當教觀中興後，不思光贊乃祖之功，而反事筆削，忍為淨業護國之記，白晝操戈，背宗破祖，自墮山外之侶，可悲也。

<sup>87</sup>

一部僧傳即是用於褒貶進退與己宗不同意見者，措辭之苛，即使禪宗燈錄亦未見如此立場。

像這種把同路線之爭比喻為戰爭之殺伐，而同門內之不同意見者，喻為背宗叛祖，這種黨同伐異的宗派性格在四明門下可謂是明確的，這種性格在其他各學派中是未曾見到的，這種爭法統法脈的性格確實立於兩宋，而唐人未與焉。

## (二)、楷定天台祖統

天台一家的法脈祖譜的定稿應該到了南宋以後，這是由於四明知禮的地位已告確立，《佛祖統紀》卷8云

自荊溪而來，九世二百年矣，弘法傳道何世無之，備眾體而集大成，闢異端而隆正統者，唯法智一師耳，是宜陪位列祖稱為中興，用見後學歸宗之意，今浙河東西(浙浙江也，又音制，見莊子)號為教鬻者(音橫，學舍)莫不一遵四明之道，回視山外諸師，固已無嚼類矣(嚼才笑反，齧也，漢書項羽攻城，所過無嚼類，謂屠殺皆盡，無嚼食之遺種也)然則法運無窮之繫，其有在於是乎。<sup>88</sup>

是見江浙之地的天台學皆尊知禮的系統，因此知禮的地位被尊為祖統的代表，循著知禮往上追溯，從湛然至知禮的法脈才告確立。如此一來，由龍樹至智顛，由智顛至湛然，由湛然至知禮，歷時數百年的發展，天台宗的法脈至南宋始告確定。

這樣的推論是合理的，據北宋雲間沙門士衡所編的《天台九祖傳》的序言說：

吾宗九世祖師，示生東西兩土，前後出興，相去賒遠，故感應垂跡之事，散在經傳，儻非博覽，則不可得而詳也。以山家傳習者，而於祖師功德，罕測厥由。於乎！先儒有言，其先祖無美而稱之，是誣也，有善而弗知，不明也，知而弗傳，不仁也。此三者君子之所恥也，而況於學教之人乎！

<sup>86</sup>大正藏冊 49，頁 241a。

<sup>87</sup>大正藏冊 49，229b。

<sup>88</sup>大正藏冊 49，頁 194a。



愚忝末裔，姑欲逃其弗傳之責，謹搜羅載籍，備錄於右，以貽後賢。顓弘贊無窮，思齊有地，而不為無補矣。時嘉定改元臘月望日，寓竺峰凝翠軒序：高祖龍樹菩薩、二祖北齊尊者、三祖南嶽尊者、四祖天台教主智顓大師、五祖章安尊者、六祖法華尊者、七祖天宮尊者、八祖左谿尊者、九祖荊溪尊者。<sup>89</sup>

士衡為北宋之時的釋子，然而在立天台的祖師傳記時仍只立九祖而已，如果此時湛然之後的法脈有定論的法，則應當繼續排下去了才合理。

至於湛然之後該由誰來傳承法脈呢，這一點，即使為湛然作傳的梁肅都未言明，但梁肅是唐代人，如今到了北宋，總該定出來了吧，然而在北宋之時我們仍可找到湛然之後傳承者的不同論點，例如《宋高僧傳》卷 26〈玄朗傳〉云：

付法弟子衢州龍丘寺道賓，淨安寺慧從，越州法華寺法源神邕，常州福業寺守真，蘇州報恩寺道遵，明州大寶寺道原，婺州開元寺清辯，齠年慕道志意求師，不踰三年思過半矣，行其道者號左溪焉，第其傳法號五祖矣，禹山沙門神迴著乎真讚矣。<sup>90</sup>

注意這文中雖以玄朗為五祖，但並不以湛然為其得法弟子，贊寧是根據不同的資料作此立言，或是另有所指？這都值得探究。

湛然之後的法脈，如今都是以道邃接續湛然，但宋·晁說之〈明智法師碑論〉云：

自迦葉十三傳曰龍樹，著《大智度論》，譯傳震旦，則有北齊文禪師，一覽斯文即悟中觀之旨，以傳南嶽。嶽傳之天台，天台悟法華三昧，始開拓義門，定而三止，慧而三觀，曰具，曰即，曰一念三千，其所歸宗曰《法華》，則《華嚴》、《阿含》、《方等》、《般若》，攝六度融萬行，開而顯之無非《法華》佛慧之道。暨傳之章安、縉雲、東陽、左溪，至於荊溪。於是智顓之教悉載於書，而一歸於正矣。荊溪傳滿，滿傳脩（當云荊溪傳邃、邃傳脩）脩傳外，外傳琇，琇傳竦，竦傳寂，寂傳通，通傳禮，是為四明。於時此教特盛，異同亦多。<sup>91</sup>

關於晁說之，志磐的介紹是這樣的：

常往南湖，訪明智，聞三千境觀之說，欣然願通其學，晚年日誦法華，自號天台教僧，或曰消上老法華，明智沒，為撰碑而論之，時稱高作。<sup>92</sup>

也就是說以晁說之親天台的立場，以及其對佛學的造詣，連天台學僧都很尊重的，而晁說之所看到的資料讓他下判斷荊溪湛然傳行滿，而行滿傳廣脩（771～843），但如此一來道邃就被擠掉了，所以才有括弧內的注文。這都與南宋以後的祖譜說法不同，然而從這裡可以看出來，至少在北宋之時，湛然以下的法脈仍未定。

至南宋之時，天台學僧正式把祖譜的傳承與道統的觀念結合，如《佛祖統紀》

<sup>89</sup> 大正藏冊 51，頁 97a。

<sup>90</sup> 大正藏冊 50，875b。

<sup>91</sup> 《佛祖統紀》卷 50，大正藏冊 49，444c。

<sup>92</sup> 《佛祖統紀》卷 15，大正藏冊 49，98a。

卷 6 云：

高祖龍樹尊者(本紀在西土第十三祖中)入楞伽經云，善逝涅槃後，未來世當有南天竺比丘，厥號為龍樹，能破有無宗，顯我大乘法，得初歡喜地，往生安養國贊曰，章安有言，智顛觀心論云，歸命龍樹師，驗知龍樹是高祖師也，輔行釋之曰，智顛應稱龍樹為曾祖師，若以尊上為，則如漢齊諸君，並指始祖為高，所謂功德無上，諡為高耳，今家亦以龍樹為始祖，故智顛指為高祖也，夫傳佛心宗，**紹隆道統，後人尊之通稱為祖**，故金口祖承二十四聖，皆以祖為稱也，下至此土，九祖相繼亦此義焉，是知今言高者，誠如荊溪功德無上之義，非同俗間曾高之稱也。<sup>93</sup>

所謂的祖師即是能紹隆道統者，這裡是把傳佛心宗等同佛之道統了，因之道統的傳揚遠比學派勢力強弱為重要，能紹隆道統者方有為祖的資格，至於能把從佛祖至知禮之間祖譜傳承的意義敘述清楚者，《佛祖統紀》卷 24 云：

今家欲尊四明為正祖，則當自龍樹已下，通為十七代，以並尊其位。或謂興道至高，論功德稍微者。**夫時有通塞，則道有污隆，然於道何傷焉**，不有其父，焉得其子，茲但取傳教之迹耳。<sup>94</sup>

也就是說至南宋之時始正式尊四明知禮為祖，因此由龍樹至四明知禮為十七代祖的祖統說始告確立。

而以功業高下論繼祖業之例，有如下之所為者：

法師契能，永嘉人，神悟謙公之師，得教旨於昱法師，主天台常寧，講道不倦，自智顛而來，以鑪拂傳授為信，至師嫡承為十四代，晚年以授扶宗忠師，扶宗曰，吾得法廣智矣，敢辭，師乃藏之天台道場，遂不復傳。<sup>95</sup>

又

述曰：螺溪門弟子以百數，而本傳指寶雲為高弟，不載昱師名，疑昱師見螺溪在最先，故早傳鑪拂，寶雲後至，而其道大振，故傳中推為上首。以此言之，**在道不在鑪拂也**。夫鑪拂，祖師之信，器傳之久，不能無弊，或以情得，或以力取，於道何預焉。能師欲傳之扶宗，而辭不受，固也。藏之祖師行道之場而去，宜也。向使扶宗妄受復妄傳，適足以起後人之紛爭，於道何在焉。<sup>96</sup>

昱師即宗昱法師，師事義寂在寶雲之前。寶雲是高麗人，以宋代重視道統的時代，為何天台的祖統竟由外人接續，這是很奇怪的。其因正在於寶雲有佳弟子四明知禮法師光大天台學統，知明之功堪繼祖位，因此只能由寶雲繼義寂之祖位了，最後連鑪拂這種傳法的依據都可以不算。這種以功業論祖業正是天台宗法脈的原則。為此之故，以功業高下而論，天台祖譜遂以知禮而上溯。因此南宋末年志磐的〈宗門尊祖議〉一文云：

<sup>93</sup> 《佛祖統紀》卷 6，大正藏冊 49，178a。

<sup>94</sup> 大正藏冊 49，頁 250c。

<sup>95</sup> 《佛祖統紀》卷 10，大正藏冊 49，206c。

<sup>96</sup> 《佛祖統紀》卷 10，大正藏冊 49，207a。

如來聖人，以開權顯實、開跡顯本之道，化天下後世者謂之佛，佛弟子以次傳道，為世宗主者，謂之祖，其實一道爾。故如來之將息化也，以無上大法付之飲光，飲光任持二十年，以付慶喜，慶喜持法宣化亦二十年，以付商那。下而至於十三世曰龍樹，始以文字般若著所證三觀之道，曰《中觀論》。暨譯傳東夏，於是北齊以宿悟已證，立為觀法，以授南嶽。南嶽承其旨，悟《法華》、淨六根，以授天台。天台始立五時，張八教，用明《法華》開顯之妙，而大暢乎境觀之旨。時則有章安，執筆載為疏論，其道遂大明。法華、天宮繼世講演，嗣其法者唯左溪。左溪門學，獨荆溪能承**正統**。述諸記以贊祖謨，則清涼異議為之寢息，以文字廣第一義諦，則莫若茲時之盛。以故世之學者取龍樹至例為九祖以奉清祀，其有由矣。自荆溪以來，用此道以傳授者，則有興道（邃師）至行（修師）講道不絕。會昌多難，教卷散亡。正定、妙說、高論（外琇、竦二法師）三世，唯傳止觀之論。迨乎螺溪，法運將泰，（寂師）天假吳越（錢忠懿王）求遺書於海東，於是教籍復還。寶雲嗣興，敷揚二紀，而四明法智，以佛所生子，垂跡海隅，一家教部，毘陵師未記者，悉記之，四種三昧人所難行者，悉行之，斯慈雲之極言也。當是時有為異說者，如昭、圓諸師，世方指為山外，而**法智獨擅中興教觀之名**。自興道訖四明凡八世，所以**紹隆正統**而顯揚大教者，有在於是。是宜等而上之，用陪位於九祖，以尊大其道為可爾。然則今之宗門列刹，凡所以講天台四明之道者，有能起龍樹至法智，通祀為十七祖，以並為之位，誠有見於後學尊祖重道之心也，謹議。<sup>97</sup>

志磐的活動時代跨宋元二朝，此書一出，不管其他的教門有何看法，其實各家勢力皆呈中衰之勢，再也無相爭之心，也推不出其他的意見了，因此志磐此議已是定稿了。

最後，這種以功業高下論斷何者堪為祖師的天台宗派論，便隨著《佛祖統紀》一書的定稿而成為後世傳燈繼祖的判斷法則，《佛祖歷代通載》卷 22〈至大二年內翰趙孟頫奉敕撰臨濟正宗之碑〉云

自能後禪分為五，唯師所傳號為正宗，一傳為興化獎，再傳為南院顓，三傳為風穴沼，四傳為首山念，又五傳為五祖演。演傳天目齊，齊傳懶牛和，和傳竹林寶，寶傳竹林安，安傳海西堂容菴，容菴傳中和璋，璋傳海雲大宗師簡公，海雲性與道合，心與法冥，細無不入，大無不包，師住臨濟院，能系祖傳以正道統，佛法蓋至此而中興焉。<sup>98</sup>

這是連禪宗傳法都與道統的觀念有關，是知道統及祖統之說相通，既有道統的觀念，自然需要建立起祖統，以標榜自己才是佛法正宗嫡傳，後人的宗派觀大抵是順著這個觀念而發的。

<sup>97</sup>《佛祖統紀》卷 50，大正藏冊 49，頁 449c。

<sup>98</sup>大正藏冊 49，頁 727a。

## 第五節 其他各家祖統的建立

除了這二家明顯有建立法統的企圖及行動之外，其他各家呢？通常我們會以為其他各家在會昌滅法之後，損傷嚴重，以致於讓禪宗趁機興起，因此在其他各宗的祖譜皆只排到隋唐的祖師而已，例如律宗排到道宣律師、華嚴宗排到宗密禪師、密宗排到不空禪師，唯識宗最慘，只有排到二代的窺基法師而已。

然而如果兩宋之時，果然諸家不振，無法面對禪與天台的挑戰，也無傑出的論師與之相抗衡，這猶有話說，但是兩宋之時，真的是諸家不振，唯有禪宗與天台最興盛嗎？

事實不然，與一般印象相反，北宋初，以在北方的佛教僧團勢力而言，禪與天台二支並不是最興盛的，這些被認為積弱不振的華嚴學或近於絕學的唯識學仍盛於北方。《佛祖統紀》卷 45 云：

自周朝毀寺，建隆興復，京師兩街，唯南山律部，賢首、慈恩義而已。士夫聰明超軼者，皆厭聞名相之談。而天台止觀、達磨禪宗未之能行。淳化以來，四明、天竺行道，東南觀心宗眼，照映天下，楊億、晁迥有以發之。真宗嘉獎錫以法智、慈雲之號。雖一時朝野為之景慕，而終未能行其說於京邑。<sup>99</sup>

北方佛教在唐武宗滅法事件之後，就已元氣大衰，而在五代時，又再經歷周武宗的滅法，事後雖也再度復興佛教，但京洛之地只剩律學、法相唯識學及華嚴學而已，雖然禪學與天台學盛行東南，但直到宋真宗之時仍未能在京洛之地佔一席之地，這是北宋初年的狀況。

如果律學、華嚴學、法相學這些學派迄北宋初仍盛行於北方的話，而法脈祖譜卻仍只排至唐代，這就不合常理了，唯一的解釋是這些學派迄至北宋初仍未建立法脈祖譜，而其法脈祖譜的建立事實上是更後期的事了，底下嘗試著盡量找出最早建立祖譜的資料。

### 一、淨土宗

淨土的思想信仰在中國佛教中是一大流派，可是究實而言，這是一種共通於各家的信仰，也就是說不管是持律者、論法者、習禪者皆可心嚮往阿彌陀佛的淨土世界或彌勒佛的淨土世界，所以說這是共通的信仰，能否獨立成爲一種宗派呢？又求向淨土世界之佛皆非五濁世界的釋尊，所以這種信仰無法如其他各家尙可依傍佛金口所傳，以致於這種信仰的信眾雖蔚爲大宗，可是卻是無法成一體系。在隋唐之時的論師對淨土往生的種類及限制皆有不同的解釋，但就是無法形成一種定制或常規，何況是定其法脈祖統出來？

兩宋之時，雖然闡揚淨土的書籍越出越多，但仍未有標榜成爲一種派別者，

<sup>99</sup> 大正藏冊 49，頁 412a。

直至南宋末年的天台學僧四明石芝宗曉法師（1151～1214）才開始選取異代同修淨業的法師編為淨土六祖的傳記。南宋·石芝宗曉《樂邦文類》卷3〈蓮社始祖廬山遠法師傳〉云

時教雖本佛說，然而洪時教者，必以天台為始祖。律藏雖本佛制，然而張律藏者，必以南山為始祖。禪宗雖本佛心，然而傳佛心者，必以達磨為始祖，勸生淨土，固出大覺慈尊，然而使此方之人知有念佛三昧者，應以遠公法師為始祖焉。<sup>100</sup>

又〈蓮社繼祖五大法師傳〉云

蓮社之立，既以遠公為始祖，自師歸寂，抵今大宋慶元五年己未，凡八百年矣。中間繼此道者乃有五師，一曰善導師，二曰法照師，三曰少康師，四曰省常師，五曰宗蹟師。是五師者，莫不仰體佛慈，大啟度門，異世同轍，皆眾良導。傳記所載，誠不可掩，以故錄之，為繼祖焉。<sup>101</sup>

廬山慧遠法師之所以被編入淨土宗之祖位，乃是唐中葉之時有一本《東林十八高賢傳》敘述慧遠曾聚集十八位祈求往生淨土者，成立蓮社的組織，所以慧遠就被尊崇為淨土念佛之行的初祖了<sup>102</sup>。按照宗曉的編法是廬山慧遠法師、善導、法照、少康、省常及宗蹟法師，宗曉也清楚地說這之間並無師承關係，只是異代同修。至於異代同修淨業的人不少，為何只選這六位？理由應是名列高僧，德業共仰，傳記所傳，人所目睹的關係吧！這裡有意思的是把這些不相關的人列為淨土之祖，足可說明宗派祖譜的建立是南宋之時的趨勢了。

四明石芝宗曉是屬於天台學的僧侶，也就是說列習淨業者為一宗派的是始於天台學僧，但是這樣的祖譜並未令人滿意，因此同時代稍後的天台學僧志磐在編《佛祖統紀》時，為淨土宗列出底下的祖譜：

始祖廬山辯覺正覺圓悟法師（慧遠，師道安法師）、二祖長安光明法師（善導云是彌陀化身）、三祖南岳般舟法師（承遠）、四祖長安五會法師（法照善導後身，師承遠師）、五祖新定臺岩法師（少康）、六祖永明智覺法師（永壽）、七祖昭慶圓淨法師（省常）<sup>103</sup>

這樣的編排仍有問題，如六祖永明延壽禪師本身為天台德韶禪師弟子，屬法眼文益一脈，這樣說來都是屬於禪宗一脈的。到了這裡，竟然被編為淨土宗六祖，一人掛二宗派，可見淨土宗的宗派祖譜並無嚴謹。但是整體而言，為習淨業者列一宗派之名是出自天台學僧之手，而年代已近南宋末年了。

<sup>100</sup>大正藏冊 47，頁 192b。

<sup>101</sup>大正藏冊 47，頁 192c。

<sup>102</sup> 舊傳慧遠著有《廬山集》，十八位高賢中有數位已見於《廬山集》中，但當年慧遠所撰的《廬山集》只載錄了一些序文及雜記，未聞有著錄人物傳記之事，因此《廬山集》應已受後人修改過，又唐末之時有《匡山集》20卷，匡山即廬山，可見卷數增加不少，大抵這類的故事都是出於後人所掇拾而成，有關於方面的討論，參考松本文三郎〈東林十八高賢傳の研究〉，收於松本文三郎《佛教史雜考》，大阪：創元社，1944，頁 41-72。

<sup>103</sup>《佛祖統紀》卷 26，頁 260c。

## 二、密宗

密教的經典集中在真言陀羅尼呪語等，這方面的經典始自東晉帛尸梨蜜多羅譯《大灌頂經》、《孔雀王經》，三國之時吳之支謙譯有《八吉祥神咒經》、《無量門微密持經》、《華積陀羅尼神咒經》、《持句神咒經》、《摩訶般若波羅蜜咒經》、《七佛神咒經》。東晉竺曇無蘭，譯有《陀鄰咒經》、《摩尼羅宣神咒經》，這些都重視呪語神通之術，《高僧傳》就列〈神異〉一類來敘述這些神通之術的僧侶。入唐之後也迭有所譯，但把這些經典整合起來成爲體系完整的則屬盛唐之時的金剛智（671?~741）、善無畏（637~735）及不空（705~774）等三位高僧。後世所謂的密宗即以這三位大士的系統爲主。

但是唐人如何看待密教的師承關係呢？在唐·海雲的《兩部大法相承師資付法記》曾記錄密教的傳承，不過他是把兩部經典分開，所謂的兩部大法即指《金剛界大教王經》與《大毘盧遮那成佛神變加持經》。《金剛界大教王經》的傳法是由龍猛（龍樹）傳龍智，龍智傳金剛智，金剛智與善無畏同在玄宗朝爲國師，善無畏通《大毘盧遮那成佛神變加持經》，於是二人互通師資，兩部大法同時傳與後人，金剛智傳不空，不空傳含光、大興善寺惠朗、青龍寺曇貞、保壽寺覺超、青龍寺東塔院惠果；惠果傳大興善寺惠應及惠則、成都府惟尙、汴淋、辨弘、新羅惠日、日本空海、青龍寺義滿、義明、義超、義照、義愍、義政、義一，青龍寺東塔院義超傳同院的同學法潤、義貞、義舟、義圓、景公寺深達、淨住寺海雲、崇福寺大遇、醴泉寺僧從賀、文苑、會昌寺新羅僧均亮、常堅、玄法寺智深、法全、弟子僧文祕，這是金剛界的傳法系統。

至於《大毘盧遮那成佛神變加持經》的傳法系統則是由達磨掬多傳善無畏，善無畏傳金剛智與一行、新羅玄超，金剛智傳不空，玄超傳惠果，惠果傳成都府惟尙、汴州辨弘、新羅惠日、悟真、日本空海，當院義滿、義明、義證、義照、義操、義愍、法潤，義超傳同院的同學義貞、景公寺深達、淨住寺海雲、崇福寺大遇、醴泉寺僧文苑，法潤傳淨法寺道昇、玄法寺法全。

最後海雲說「海雲忝承佛蔭，得遇至教，親承法眼，傳於大毘盧遮那蘇悉地從上相承至今七葉，粗述宗旨，隨所見聞，略記次第。<sup>104</sup>」也就是說以密教傳法而言，是互爲師資的。這當中既有互爲師資者，也有同院互相學習者，也有同學互傳者，學習是互通的，以海雲的記錄來看，這之中並無法脈祖譜的問題。

唐中葉至兩宋之間，中土僧侶並不特重注重真言陀羅尼的密教之學。宋初雖也譯出一些密教的典籍，但大體而言，並未獲得重視。因此當時所認知的密教系統也就是只到唐代而已。而《佛祖統紀》卷 29 對密教的傳承法脈是這樣記錄的：瑜珈密教，初祖金剛智灌頂國師、二祖不空灌頂國師、三祖慧朗灌頂法師、龍門

<sup>104</sup>大正藏冊 51，頁 787。

無畏法師、大慧一行法師<sup>105</sup>，這裡就完全混淆了密教二部經典的傳承，同時對於這密教的盛行也全然了解不清，又編了祖譜，這是全然混淆史實。密教的祖統的最早是出現在《佛祖統紀》。

### 三、律宗

律宗一詞於六朝即有之，但彼時用法專指律學宗旨而言，後世所謂的律宗當即以《四分律》的傳習而言，但成為宗派用法則是到了南宋之時。

律學初開時實以《十誦律》為主流。六朝之時，《十誦律》首先譯出，師匠輩出，最有名者實為僧祐法師，僧祐編撰《薩婆多部師資記》，這即是以十誦律為主的僧傳，而《四分律》此時仍默然無聞。

四分律的傳承中，北魏法聰律師與道覆律師是首開章句講疏的，但對於義學方面就未聞有何成就。四分律的大盛是在慧光律師之時，繼之道雲、道暉、法願三位律師相繼有著疏傳世。雲中道雲的律疏最受時人推崇，智首律師即是根據道雲的律疏來講授。除了這些律師之外，尚其他的律師也努力傳揚，方能使四分律大盛於時。而道宣即是曾習律於智首律師。

六朝之時實以十誦律為主流，直至初唐習者仍不斷，以今日資料來看，若以宗派而言，實不能只以四分律定律之宗派。

從道宣的記錄看來，道宣是認為四分律的闡弘是一群律匠努力的功勞，這當中有幾位也為四分疏撰章句科儀，使後人方便講授，在這裡，道宣並未嘗試建立起所謂的祖譜法脈之說。

律學在隋唐之時的確也形成一定的勢力，不僅人數多，同時持律者與其他僧群相比，更是容易獲得尊重，但是律學終究是軌範儀式的持守，這跟思想義理的探討是不一樣的，因此荆溪湛然禪師就明言「律部非宗」<sup>106</sup>，也就是說律儀是一種對僧尼的軌範要求，這是一種共學，而非思想的探討，因此律學不在義學體系之內，這是不成為一種義學派系的。

律學的祖譜法脈被編出來，最早應是在北宋之時，而元照（1048～1116）《芝園遺編》卷下云

第一評古得失，普寧律師（法明），始立五祖，一波離，二法正，三覺明，四智首，五南山；霽溪法師（仁岳）。次立十祖，一波離，二法正，三覺明，

<sup>105</sup>大正藏冊 49，頁 295b。

<sup>106</sup>大正藏卷 46，《止觀輔行傳弘決》卷 4，頁 252c。

四法聰，五道覆，六慧光，七道雲，八道洪，九智首，十南山。又云：若取苗裔，須立十師，若取功德，應立七祖。除光、雲、洪三師；靈源法師（守仁），次立七祖，一波離，二法正，三覺明，四法聰，五智首，六南山，七增輝記主。天台律師（允堪），亦立七祖，一波離，二法正，三曇諦，四覺明，五法聰，六智首，七南山（已上引列諸家，自下歷考得失）。霽溪·靈源、本經論之師，既非學宗，後絕遵奉，唯普寧、天台二家抗行于世，嘗考諸說，俱所未安。<sup>107</sup>

按這段話是說在北宋之時，有數家編列律學的祖譜，普寧法明律師立七祖說，霽溪仁岳法師立十祖說<sup>108</sup>，靈源守仁法師立七祖說，天台允堪律師也立七祖說，這裡就有三家說法與天台學僧有關，也可以說排列律部祖統的仍是以天台學僧的意見最見，而這種祖譜顯然是觀隋唐以下持律者的修行或取其傳承而有七祖或十祖不同的祖譜，而顯然地在當時有普寧法明律師與天台學僧的二種祖譜說法傳於當世。

又這種祖譜中是把波離及法正列為初祖及二祖，與其他各家上推釋尊或龍樹者不同，波離即優波離（Upali），為釋尊涅槃後，在王舍城結集時誦出律者，為《八十誦律》之始，法正即曇無德（Dharmaguptaka）之意譯，為優波離第六傳弟子，從《八十誦律》中再採集為《四分律》，此即《四分律》之始。而覺明即是佛陀耶舍（Buddhayacas）的意譯，佛陀耶舍於姚秦弘始十年（408）入長安，協助鳩摩羅什譯出《四分律》，這三個人是以上諸家立說共通之處，至於在中土的律師何人當入祖譜則是有不同的意見。

以上諸家的意見紛歧，顯然彼此有疑義。例如優波離固然是律部之始祖，但中土這時流行的是《四分律》，這是由曇無德所建立，曇無德本身即曇無德部（法藏部）之祖，是否由曇無德下推較合理？靈源守仁法師所立的第七祖為增輝記主，此僧侶即是希覺律師，據資料所示寫過《增輝記》這本書，兩宋的律學著作中不乏引用其文者，守仁法師列其為七祖，理由即是如此。天台允堪律師立曇諦為第三祖，但是曇諦即支曇諦（347～411）為康居國人，不聞有傳授律學之事，這樣立其為三祖顯然是有問題的。

天台允堪律師的弟子元照則修正前說立九祖說，同時立傳說明。《芝園遺編》卷下〈南山律宗祖承圖錄〉云：

<sup>107</sup>續藏經冊 59，頁 647a。這本書是由元照的弟子道詢所編輯的。

<sup>108</sup>霽溪仁岳即四明知禮的弟子淨覺仁岳法師，這可能是最早見到為律學立宗派說者。



始祖曇無德尊者、二祖曇摩迦羅尊者、三祖北臺法聰律師、四祖雲中道覆律師、五祖大覺慧光律師、六祖高齊道雲律師、七祖河北道洪律師、八祖弘福智首律師、九祖南山澄照律師<sup>109</sup>。

這個說法應是受到契嵩《傳法正宗定祖圖》一文的影響，而元照的說法應是被認可，因為志磐的《佛祖統紀》就是採用元照的祖譜，這個祖譜也通行至今，因此可以說明律之成爲宗派乃出自北宋中葉，而非隋唐之時果真有所謂的律宗的存在。而律宗成爲宗派之名，仍是與宋代天台學僧有關。

#### 四、慈恩宗

慈恩宗專指唯識學的傳承。若論唯識學，那是一門自六朝末就很興盛的學派，但若指慈恩宗，則專指玄奘與窺基而言。這尤以窺基是在大慈恩寺傳教而得名。這一派別很特別，論祖譜只到窺基而已，玄奘並無創建宗派的企圖，則窺基當是創建者，這很有意思，既是實質的創建者，又列爲三祖，而這一宗派又在窺基手上及門而斬，有這種的宗派麼？

慈恩宗又稱法相宗或唯識法相宗，這二個名詞倒是常見於隋唐論師之論著，只是這仍是專指唯識學的宗旨而言，非指窺基一脈的宗派觀。如賢首法藏禪師師《入楞伽心玄義》卷1云：

若依此經宗及通諸教種類相收，或四或五，今且辨四，一有相宗，二無相宗，三法相宗，四實相宗。<sup>110</sup>

又法藏《大乘起信論義記》卷1云：

宗途有四，一隨相法執宗，即小乘諸部是也，二真空無相宗，即般若等經，中觀等論所說是也，三唯識法相宗，即解深密等經，瑜伽等論所說是也，四如來藏緣起宗，即楞伽密嚴等經，起信寶性等論所說是也。<sup>111</sup>

<sup>109</sup>續藏經冊59，頁646c。元照顯然是與其師持不同的立場，據《佛祖統紀》卷29云「律師允堪，錫號智圓，慶歷間主錢唐西湖菩提寺，撰會正記，以釋南山之鈔，厥後照律師出，因爭論邊佛左右衣制短長，遂別撰資持記，於是會正資持，遂分二家。」(大正藏冊49，頁297b)又《佛祖歷代通載》卷19云「錢塘靈芝寺律師，元照字湛然，餘杭唐氏子，少依祥符東藏惠鑑師學毘尼，及見神悟謙公，講天台教觀，博究群宗以律爲本，又從廣慈授菩薩戒，戒光發現，頓漸律儀罔不兼備，南山一宗蔚然大振，常披布伽黎，杖錫持鉢，乞食于市，楊無爲贊之曰，持鉢出持鉢歸，佛言長在四威儀，初入廬時人不識，虛空當有鬼神知，四主郡席，晚居靈芝三十年，眾常數百，嘗言化當世莫若講說，垂將來莫若著書，撰資持濟、緣行宗、應法、住法、報恩諸記，十六觀、小彌陀義疏，及刪定律儀本、芝園集若干卷。」(大正藏冊49，頁681a)，元照是當時頗具影響力的律僧。

<sup>110</sup>大正藏冊39，頁426b。

可見法藏所言之「法相宗」或「唯識法相宗」皆指《解深密經》及《瑜伽師地論》等唯識學的經典宗旨而言，這是在判教的分類上，絕不指宗派之意。

這種用法也見之於天台學僧，如湛然《法華玄義釋籤》卷 19 云：

近代相傳以天台義指為南宗者非也，自是山門一家相承，是故難則南北俱破，取則南北俱存，今時言北宗者，謂俱舍、唯識。南方近代，亦無偏弘，其中諸師所用義意，若憑三論，則應判為南宗，若今師所用，毘曇成實，及三論等，大小諸經，隨義引用不偏南北，若法相宗徒，多依大論，觀門網格，正用瓔絡，融通諸法，則依大品，及諸部圓文，故知今家不偏朋黨，護身寺自軌法師，大乘是人為立號，以重其所習，故美之稱為大乘。<sup>112</sup>

這是湛然以一位天台學僧的立場來說明當時南北學風的差異，北宗特指《俱舍論》及《唯識論》之學，而所謂的法相宗徒即是以《瑜伽師地論》、《菩薩瓔珞本業經》及《大品般若經》為講經的依據，這種法相宗徒是治學者的泛稱，並非指學派而言，這種分別是很清楚的。

法相宗一詞一向不當作宗派用法，到北宋之時仍是清楚的，例如長水子璿（965～1038）《金剛經纂要刊定記》卷 7 云：

然佛一代教門，就大乘中宗塗有三，一法相宗，謂解深密等經，瑜珈、唯識等論，二破相宗，謂般若等經，中、百、門等論，三法性宗，謂法華、涅槃等經，起信、寶性等論。<sup>113</sup>

長水子璿法師號稱中興華嚴學有功高僧，這已是北宋中葉之時了，仍未見宗派意義之法相宗出現，只是到了南宋末年天台沙門志磐編《佛祖統紀》時，始正式以宗派之名目出現，《佛祖統紀》卷 29「慈恩宗教」下云「初祖西天戒賢法師、二祖三藏玄奘法師、三祖慈恩窺基法師<sup>114</sup>」，又云：

賢師三時之教，立義疏闊，豈足以收一代之經，慈恩玄贊之作，觀心虧闕，豈足以通一實之典。恕之者則曰：此別為一機也。當天台之興，南三北七為之掃迹矣，豈容慈恩崛起於四海永清之後，是不得不議也，撰慈恩宗教志。

115

言下之意對玄奘、窺基之學是頗有異議的，但也為他們立了一篇宗派的傳記。法相宗之所以成為一宗派之名，乃出自天台學僧之手，非法相宗徒編次成祖譜法

<sup>111</sup>大正藏冊 44，頁 242a。

<sup>112</sup>大正藏冊 33，頁 951b。

<sup>113</sup>大正藏冊 33，頁 222c。

<sup>114</sup>大正藏冊 49，頁 294b。

<sup>115</sup>大正藏冊 49，頁 294b。

脈，而這也是南宋末年之事了。只是很奇怪的是法相宗只編了兩代，這就唯識學的盛行於唐代的現象不相符合。

即使在五代至北宋之間，通唯識學的義學論師仍佔一定的地位，如宋·慧洪（1071～1128）《林間錄》卷2云：

永明和尚以賢首、慈恩、天台三宗互相冰炭，不達大全，館其徒之精法義者，於兩閣博閱義海，更相質難，和尚則以心宗之衡準平之。<sup>116</sup>

這是指永明延壽禪師撰述《宗鏡錄》一事乃在會合慈恩、賢首、天台三家之學，此時天台固已成一家之學，但賢首與慈恩仍未定為一宗，所以所謂的慈恩宗即指唯識學而言，是在五代之時，通唯識學的講師仍可與天台及華嚴之學相拮抗，勢力當不小。

而〈慈恩宗教〉應是南宋後的慣用語，因為在元朝之時，就有僧侶自號為慈恩宗教講經僧人的，例如在元朝時有些僧侶在校刊《大方廣佛華嚴經》時，這些校刊者就有署名如下者「六和塔開化教寺住持傳**慈恩宗教**講經論沙門妙用校勘論藏」、「六和塔開化教寺前住持傳**慈恩宗教**講經論沙門正嚴校勘論藏」、「六和塔開化教寺前住持傳**慈恩宗教**大乘檀主講經論慧悟大師宗靖校勘論藏」<sup>117</sup>，可見宗派意識的慈恩宗或法相宗在南宋之後才出現。

## 五、華嚴宗

以今日的資料來看，不管是智儼或法藏都未存有宗派的意識，當然所謂的華嚴初祖的杜順禪師更未有宗派的意識或創立宗派的企圖心。所謂的華嚴宗的宗法祖統之說都是後人所安設，並非史實的陳述。<sup>118</sup>

按對應華嚴宗的用法有二種，一為華嚴宗，一為賢首宗教，而這二種用法在唐人註疏已出現，但皆是指《華嚴經》的經義宗旨而言，從來非指學派而言，這種用法甚至連禪僧都是如此使用，這是唐人的慣用語，如賢首法藏《華嚴策林》卷1云

夫華嚴宗旨，其義不一，究其了說，總明因果二門，因即普賢行願，果即

<sup>116</sup> 續藏經冊 87，頁 275b。

<sup>117</sup> 大正藏冊 10，頁 849c。

<sup>118</sup> 鎌田茂雄認為杜順至法藏之時都未存有宗派意識，大量使用華嚴宗一詞者反而是清涼澄觀法師之時了，見鎌田茂雄，《中國華嚴思想史の研究》，東京：東大出版社，1965，頁 51。這樣的見解同見沖本克己〈初期禪宗史の一視點〉，收於鎌田茂雄博士還曆記念論集刊行會編，《中國の仏教と文化》，東京：大藏出版社，1988，頁 187-204。

舍那業用，此諸界為體，緣起為用，體用全收，圓通一際，語其所以，不出緣起。<sup>119</sup>

這應是目前所見最早使用「華嚴宗旨」者，顯然這是指《華嚴經》的意旨而言，並非指宗派之意。

而清涼澄觀則已是大量使用「華嚴宗」一詞，如《大方廣佛華嚴經疏》卷4云「若華嚴宗無障礙法界曰如」、卷49云「非華嚴宗無有斯理」，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷7「順華嚴宗，由行布圓融二互相攝故。」、卷22「以性融相，為華嚴宗之界力也。」、卷38「若華嚴宗，一切法趣無常無常。」，只是這裡的用法仍是「華嚴宗旨」之義，澄觀的年代已近唐朝中葉，在號稱華嚴四祖的澄觀的著作中，絕未見宗派之意的華嚴宗，全部都是用指涉《華嚴經》經旨之義。

120

圭峰宗密禪師之時雖未見宗派意義的華嚴宗，但已有三祖之說的法脈，宗密《註華嚴法界觀門》卷1云：

京終南山釋杜順集，姓杜，名法順，唐初時行化，神異極多，傳中有證，驗知是文殊菩薩應現身也，是華嚴新舊二疎初之祖師，儼尊者為二祖，康藏國師為三祖。<sup>121</sup>

依宗密所述，此時只有杜順、智儼、法藏三者堪為祖師，而這三者相承為師弟，這種法脈表可說是較合理的。然而從這也可看出，澄觀並未被立為四祖，這也合乎史實，因為澄觀與法藏之間並無師承關係，同時年代不相及，不被立為華嚴學之祖，是合乎現實的敘述，澄觀既然不是四祖，宗密自不可能是五祖，也就是說在唐中葉至五代之間，我們無法歸納出華嚴學的祖譜，若有也是杜順至法藏三代而已。可以這麼說，至少在八世紀之前，宗派意義的華嚴宗尚未出現。<sup>122</sup>

華嚴學在五代之時曾消寂頗久，這主因是時局動亂之故。到了北宋之時雖有長水子璿禪師復振華嚴學，可是從其著作中很難斷定是否把華嚴宗當作是一個宗派來看，也未見其提及法脈祖統之說。但是長水子璿的弟子晉水淨源（1011～

<sup>119</sup> 大正藏冊45，頁597a。

<sup>120</sup> 我們今天習慣上是把杜順稱為華嚴宗的初祖，可是對於所謂初祖之人有指應從杜順弟子智儼開始，有認為應從智儼弟子賢首法藏開始，但是大量使用「華嚴宗」一詞卻是從清涼澄觀開始，雖然這時的「華嚴宗」一詞並非指宗派之意。相關的討論見Francis H. Cook, *Hua-yen Buddhism*, The Pennsylvania State University, 1977, p24。

<sup>121</sup> 大正藏冊45，頁684c。

<sup>122</sup> Robert M. Gimello, 〈Early Hua-yen, Meditation, and Early Ch'an: Some Preliminary Considerations〉, 收於Whalen Lai 及Lewis R. Lancaster 合編《Early Ch'an in China and Tibet》, Universty California, 1983, pp.149-164。大正藏冊72收有不知撰者《華嚴宗所立五教十宗大意略抄》列華嚴宗祖師順序為杜順、智儼、法藏、元曉，這是韓國的華嚴宗祖統說，但元曉年代在法藏之前，為了表彰正統性，反而把元曉列在法藏之後，雖是年代錯亂，但可見當時並未把澄觀列入法藏之下，即宗密所見所述是正確的，當時的華嚴宗師承只有杜順、智儼、法藏而已。參考吉津宜英，《華嚴一乘思想の研究》，東京：岩野文世，1991，頁531-562。

1088) 禪師首先把華嚴宗這一詞語換成賢首教<sup>123</sup>，並立五祖之說，著《七祖圖》，這就明顯地是宗派之意了，明·李翥所編的《玉岑山慧因高麗寺志》卷6〈杭州慧因教院華嚴閣記〉云：

賢首教者，世傳華嚴經之學，始於帝心杜順，次尊者智儼，次賢首國師法藏，次清涼國師澄觀，次圭峰禪師宗密，帝心有法界觀，尊者有搜玄記，賢首有探玄記，皆釋晉經而已，至清涼為唐經作疏，而證聖正元之譯始備，圭峰復為清涼作講義，源師因以五師為華嚴五祖，以其判教自賢首始故，謂之賢首教。<sup>124</sup>

這五人堪立為祖之故，皆是對《華嚴經》作註疏，對華嚴學的發揚頗見功用，因此立為五祖，這裡可見是淨源首先把澄觀及宗密拉進賢首教的法脈祖統之內，這有壯大聲勢的作用，但不管如何，作為宗派意義的華嚴宗是始自此時才建立的，澄觀與法藏、宗密與澄觀之間的法脈關係也在此時才建立起來。

淨源除了立五祖說之外，後來又著《七祖圖》，再把馬鳴、龍樹置於杜順之上，這就變成七祖說了，日僧湛睿(1271-1346)《起信論義記教理抄》卷8云：

晉水淨源意，華嚴宗諸祖，以馬鳴為立教之初祖，以今論為五教之依馮。……故淨源《七祖圖》云……。<sup>125</sup>

不僅著《七祖圖》，同時還增列七祖像，《玉岑山慧因高麗寺志》卷8〈宋杭州南山慧因山教院晉水法師碑〉云：

近世總持者罕能該徧，講《雜華》者則曰清涼教，講《圓覺》者則曰圭峰教，宗途離析，未有統紀，法師於是推原其本，則教宗雖始於賢首，法義實出於起信，乃馬鳴大士為始祖，龍樹、帝心、雲華、賢首、清涼、圭峰，以次列之，七祖既立，由是賢首宗裔皆出一本。<sup>126</sup>

又同書卷6有陸增祥〈慧因院教藏記〉云：

大宋杭州慧因院賢首教藏，資政殿學士大中大夫蒲公鎮錢塘之明年，政成民樂，春正月，請晉水淨源閣黎住持南山慧因道場，又施金立賢首華梵七祖之像，設帳座而祠焉。<sup>127</sup>

<sup>123</sup>淨源在後世所受的重視似乎不如長水子璿，但在宋朝真正把華嚴學發揚光大的恐怕是淨源之功，按宋·元敬《武林西湖高僧事略》卷1云「師名淨源，字伯常，姓楊氏，生而敏慧，依東京報慈寺海達大師得度，奮志參尋，初見華嚴承遷，次見橫海明覃，後見長水子璿，盡得華嚴奧旨，聲譽籍甚。住泉之清涼，蘇之觀音，杭之祥符，湖之寶閣，秀之善住。左丞蒲公守杭，尊其道，以慧因院易禪為教，命師居之，所至，縉素景慕，師筆力適勁，合《華嚴證聖》《正元》二疏為一，以便觀覽，製《華嚴》《楞嚴》《圓覺》三懺法，及作《法華集義通要》十四卷，又疏解《仁王般若》等經。」續藏經冊77，頁586c。

<sup>124</sup>見杜潔祥編，《中國佛寺史志彙刊》，第一輯第20冊《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》，臺北：明文書局，1980，頁66。

<sup>125</sup>《日本佛教全書》冊94，東京：名著普及會，1978，頁225上。

<sup>126</sup>同註129，頁148。

<sup>127</sup>同註129，頁78。

此寺又設七祖堂，同書卷 5〈宮宇—七祖堂〉下云：

七祖堂，晉水法師建，以奉馬鳴大士及龍樹、帝心、雲華、賢首、清涼、圭峰，七祖相傳，在伽藍堂之東北。<sup>128</sup>

是知華嚴宗成爲一宗派之目及祖統的建立，端依淨源的努力<sup>129</sup>，而這已是北宋之時了。是知華嚴宗的祖統說不是由上傳下，而是由下逆推。這時間遲至北宋，並非隋唐之時就出現華嚴宗這一宗派之僧團，而澄觀與宗密被推爲華嚴之祖師也是受淨源之說的影響，從此，宗密就由荷澤神會的宗系轉爲華嚴宗祖了。

最後，南宋末年志磐的《佛祖統紀》卷 29 有「賢首宗教」這一條目，底下述這宗派的祖統法脈云：

初祖終南法順法師、二祖雲華智儼法師、三祖賢首法藏法師、四祖清涼澄觀法師、五祖圭峯宗密法師，長水子璿法師、慧因淨源法師、能仁義和法師。<sup>130</sup>

華嚴宗的法脈祖統就此成爲定稿，自此以下，皆依此說。

由前面的敘述看來，禪宗與天台宗之祖統法脈是至北宋才成立的，而淨土、律宗之稱且是出自天台學僧之手，華嚴宗的出現則是華嚴學僧表明爲爭衡勢力之故而立七祖之統。故而宗派之說是出自宋代，其祖統的判斷依據不在祖師的下傳弟子，而是祖師對這一學派的功業而定，這是一種由下上溯的系統，並不是祖師心法的直接下傳。

在南宋末年之時被稱述的派門有那些呢？志磐曾親撰《法界聖凡水陸勝會修齋儀軌》卷 2 云：

一心奉請十方法界傳持教法、禪律諸宗諸祖師僧并諸眷屬。

- 西天傳教迦葉龍樹師子尊者等二十三祖。
- 北齊尊者、南嶽禪師、天台智者大禪師。
- 章安尊者、荊溪尊者等九祖、四明法智大師。
- 禪宗達磨圓覺禪師、下及六祖等諸大禪師。
- 臨濟、潯山、洞山、雲門、法眼五宗諸大禪師。
- 廬山蓮社圓悟法師、歷代往生淨土諸法師。
- 賢首教主國一法師、清涼圭峯諸大法師。

<sup>128</sup>同註 129，頁 66。

<sup>129</sup>淨源不僅立五祖說，作《七祖圖》，慧因寺本爲禪院，也因淨源之故改爲教院，又透過弟子高麗義天禪師從高麗送回《華嚴經》經疏三百餘部，畢生致力恢宏賢首教，其對華嚴學的復興之功實過長水子璿禪師。

<sup>130</sup>大正藏冊 49，頁 292c。

- 慈恩教主大乘法師、瑜伽密教灌頂國師。
- 律宗十祖、南山澄照律師、記主大智律師。
- 譯經摩騰竺法蘭、求法奘三藏等諸法師。<sup>131</sup>

在齋儀中奉請先人大德共沾法雨。。這雖是一場民俗的活動，但透過所奉請的對象，這即是南宋末年之時，僧侶所認知的宗派代表。我們看到什麼呢？禪律及天台是諸宗的代表，慈恩宗以窺基法師為首，稱賢首教而不稱華嚴宗，圭峰宗密禪師正式被列入賢首教之下，無淨土宗之稱，也無三論宗，只有六宗，無十宗、十三宗之名。對宋明以下的僧俗而言，這就是定稿了。

---

<sup>131</sup> 續藏經冊 74，頁 791a。

## 第七章 宗派觀念所引發的相關問題

隋唐近三百年的發展中，在宗教這部份尤其波瀾壯闊，不僅佛教漸漸中國化，各地僧團的勢力逐漸形成，外來的宗教如景教、摩尼教、回教等也相繼在華落腳生根，而一些共通性的宗教活動如彌勒信仰、彌陀信俗等也非常興盛，在地區上也有各自特色的地方宗教，這種複雜的宗教活動，是無法以幾個宗派的活動交代過去的。

再者隋唐時期的佛教是趨向互融而非壁壘分明的宗派。所謂互融意即唯識學者、華嚴學者、法華學者、禪者及修淨土者彼此之間無一定的分界，通常這幾類的學者都可互跨各門，僧徒之間來往交通甚是密切，不僅僧侶之間如此，僧俗之學的界線也逐漸模糊，僧人之學受儒學及道家影響者不在少數，以致於言談舉止也有儒化或道化的現象，這在唐末的禪學者尤甚明顯，諸如此類都不是宗派佛教一詞所能含括的。

### 一、 隋唐時代某些區域佛教的發展被忽略

宗派的觀念是一種後續建構的，因此是把各地區相同的佛學研究者佛教的特色都融進去了，看起來是體系完整，但其實是泯除了地區的特色，同時對每一位論師的特色也未能精確地描述。

各地區皆有其發展的特色，這本來就很容易理解的。例如早在六朝之時，就已有北方重視禪學而南方重視義學之說，各種學派分別在在南北各地弘法，透過法會講肆辯論的活動，逐漸形成區域性的僧團組織。即使入唐之後，地區的特色仍是很明顯的，例如北方以法相學或華嚴學為主，而南方則以三論之學及法華之學為主，禪、律則貫通南北各家之學。在大趨勢之下，各地區的僧團仍有獨特發展的特色，隋唐一代的佛學的發展是無法用宗派佛教一詞來概括的。

從僧傳的資料看來，從六朝至隋唐之間，這些義學法師分佈在各地發展，且各自發展出自己的特色，這是全方面性地發展。因此在各地都有專長經論的法師，而法師也常到各地義肆去聽講，這都是一種常態發展。僧團或學派的形成即是在多方交融下而逐漸發展，這種發展過程是多元的，將多元發展化為單一根源，這雖然在敘述時有其方便性，但卻不合史實

宗派之說是一種重視單線法統傳承的敘述，這絕非隋唐佛教的特色所在。以宗派佛教來敘述隋唐佛教的發展，將會泯滅地區的特色，同時各宗派的祖統無形中都以唐宋政權下的僧侶為主，這對五代以後的遼金統治下的北方佛教視若無物，更何況對於河西之地的佛教完全無法概括進來。<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>日本學者山崎宏在《支那中世佛教的展開》一書中，並不以宗派來敘述隋唐佛教的發展，反而用地區來作分別：北支那幹線、太行山麓線、五台汾河線、中支那幹線、江南地方群、北中支那連線、四川地方群、廣東地方，如果按照他所統計的資料看，北中國嵩洛沿線仍是隋唐之時的最



又敦煌地區的佛教團體也無法以宗派一詞帶過，敦煌之地雖仍以佛教為主，但身處中西交界之處，又受吐番多年的統治，這裡的佛教發展是無法以中國內地標準來衡量的，而在隋唐之時中土論師也少有討論此地區佛教發展者，當然宋明以下對此地的佛教發展，就更少注意了。因此討論宗派佛教者也甚少關注此地的佛教。而隨著敦煌石窟資料的出土，此地的佛教僧團的特色才為人所知。我們能說這不在中土僧團主流之內，所以不用以宗派來判斷嗎？

另外需注意者為閩越地區在唐代中葉之後的發展，這一地區在隋唐之前一向在文化中心主流之外，而此區的人才也確是較少。但在安史亂後，這一地區的佛教發展卻有越來越盛的趨勢，而一些禪師也勇於前往此區傳法。自五代以後，這一地區的佛教龍象輩出，尤其以南禪一系為然，這一地區的佛教發展在宋明之後已蘊為主幹之一，而在宗派佛教的討論之中，甚少涉及此區者，即使宋代的宗派論，也少有討論到閩越之地的佛教，這對隋唐佛教發展的認識絕對是不足的。

此外，宗派觀念由於是由北宋以後所建立的，所以這條線在五代之後，即由宋所接續，對於在遼金所統治下的佛教發展就視若無睹般地不見了，也就是說在北宋時仍可顧及關中以下的佛教發展，但對於燕雲十六州之地的北部，這些曾在唐朝統治的區域內的佛教是未嘗述及的。等到南宋之後，只能述及江南的佛教，對於關中的佛教則無法顧及，因此由兩宋所建立的佛教史是有文化偏見的。例如以唯識學而言，由宋之僧傳言之，似乎已是中斷之學，但其實這一門學問一直在北部關中一地流傳不替，至少在遼金之時，北方仍有對唯識學鑽研頗深的僧侶<sup>2</sup>，而這些僧侶的傳記及著作並未流傳南方，因此從兩宋所建立的僧史看來，這似乎是一門絕學了。這都是一種不正確的見解。

## 二、對於宗派成立的條件及宗派數目的搖擺不定

以宗派的角度來看隋唐的佛教，我們還會碰到一個很棘手的問題，宗派的定義是什麼？從學派發展至宗派的關鍵是什麼？隋唐到底可分成幾個宗派？關於前輩學者之中對於宗派所下的定義，在第二及第三章中皆已論證這些定義的不可信。此外到底可分成幾個宗派呢？這也是聚訟紛紜之處。

按南宋末年志磐的《佛祖統紀》只列六宗，稍晚的日僧凝然《八宗綱要》則明確列八宗，年代直下跳到民初，則有十三宗之說，這是連攝論、地論、涅槃、

---

主要地區，其次則是荊州、杭州到天台等地區，其次則是四川地區，這與唐宋的政經發展相同，總是政治中心地區及經濟發展熱絡的地區，佛教僧團的發展也最蓬勃，而南禪的發源地的廣東地區，卻反而是人數最少的。用這種角度來看隋唐的佛教發展，要比以用宗派佛教的角度來得全體而真實得多，山崎宏，《支那中世佛教的展開》，京都：法藏館，1971，頁237-261。與此相類似足供參考者尚有李映輝，《唐代佛教地理研究》，長沙：湖南大學出版社，2004、嚴耕望，《魏晉南北朝佛教地理稿》，臺北：中研院史語所，2005。但對地區佛教發展研究得最仔細的，應當是鈴木哲雄，《唐五代禪宗史》，東京：山喜房佛書林，2003。及《唐五代之禪宗—江西湖南篇》，東京：大東出版社，1982。此二書詳細地檢討了各地區的禪宗宗派的發展。

<sup>2</sup> 竺沙雅章對於遼代的唯識學及金元時代的慈恩宗多所研究，這是唐末之後，仍在北方傳法不斷的唯一識學系統，又遼代華嚴學仍在發展之中，但這些北方的佛學系統是不入於宋人的撰述。見竺沙雅章，《宋元佛教文化史研究》，東京：汲古書院，2000。

成實、三論之學都列為宗派呢。這些宗派很明顯與宗派的定義不合，只好又調整為八宗或十宗，可見宗派數目是可以隨意調整的，何嘗有確定的定論。

這種定義及數目不定的狀況一直困擾著佛學史的撰著者，因此我們看到最近的佛教史的著作則直接把這些應該是學派的攝論、地論等，皆直接稱之為宗，將學派與宗派雜揉在一起，這樣或許覺得比較省事吧，但這都不符合史實。

### 三、三論學派強行立宗

三論宗這一宗派的出現及祖統的建立是頗饒興味之事，因為唐宋以下皆未提及三論宗這一宗派之名，即使明清之時，也未提及三論宗這一宗派之名，但在民國之後，則盛談這一宗派的歷史，並定出其祖統傳承譜系，那麼到底有無這一宗派的存在呢？

從六朝至隋唐之間對於三論之學的發展情形是很清楚的，三論之學即是以龍樹（Nagarjuna）的《中論》、《十二門論》及提婆（Kana-deva）的《百論》為主，這幾部書都在鳩摩羅什（Kumarajiva, 344~413）在長安時陸續翻譯出來<sup>3</sup>，羅什及其門下眾弟子都頗為重視這幾部書，例如長安僧叡法師有〈中論序〉、〈百論序〉及〈十二門論序〉，僧叡法師〈中論序一〉云：

《百論》治外以閑邪，斯文祛內以流滯，《大智》釋論之淵博，《十二門》

觀之情詣，尋斯四者，真若日月入懷，無不朗然鑒徹矣。<sup>4</sup>

這是將三論之學提至很高的評價。羅什師徒等人都非常重視這些經論，極力想推動大乘佛學。羅什的弟子中又有曇影法師撰〈中論序〉，僧肇（384~414）法師也有〈百論序〉一文，而僧導（362~457）據說曾作《三論義疏》<sup>5</sup>，這可能是最早為三論作註疏者，但在羅什去世之後，可能因時局動亂之故，三論之學在當時並未受到僧團應有的重視，反而是僧導以《成實論》名家，逐漸形成當時的顯學。

三論之學於中土逐漸形成一種學派的勢力則始於法度（437~500）的弟子僧朗法師<sup>6</sup>，僧朗本為高麗人，入關師事法度，以破小乘之學為事，在梁武帝之時頗得信任<sup>7</sup>，但是在此時南方盛行《成實論》之學，三論之學仍未能行，僧朗傳攝山僧詮，僧詮傳興皇法朗（507~581）、僧辨、慧勇（515~583）、慧布（518

<sup>3</sup>關於諸論譯出的時間，有不同的記錄，但約略是在姚秦弘始6年至10年之間，在長安的大寺及逍遙園之間譯出。

<sup>4</sup>僧祐《出三藏記集》卷11〈目錄部〉，大正藏冊55，頁77a。

<sup>5</sup>曇影及僧肇的文章內容見梁·僧祐《出三藏記集》卷2，大正藏冊55，頁76b。又《高僧傳》卷7〈釋僧導〉云「導既素有風神，又值關中盛集，於是謀猷眾典，博採真俗，迺著成實、三論義疏及空有二諦論等。」大正藏冊50頁371。

<sup>6</sup>湯用彤考證出認為六朝時有三位法度者，一為何園寺的法度，《高僧傳》卷9〈慧隆傳〉有其資料，一為北魏法度，《續高僧傳》的〈道登傳〉有其資料，一為攝山法度，即僧朗之師，但這位法度並不聞以三論之學擅長，見湯用彤，〈攝山之三論宗史略考〉，收於張曼濤編，《三論宗之發展及其思想》，臺北：大乘文化出版社，1978，頁77-90。

<sup>7</sup>《高僧傳》卷8〈法度傳〉云「度有弟子僧朗，繼踵先師復綱山寺，朗本遼東人，為性廣學思力該普，凡厥經律皆能講說，華嚴、三論最所命家，今上深見器重，勅諸義士受業于山。」見大正藏冊50，頁380c。

～587)，三論之學其勢漸張，法朗傳嘉祥吉藏（549～623）法師，爲此學派最盛之時。

吉藏法師在隋唐之際，江南紛亂，寺院殘破，吉藏就到處收輯各地論師的註疏及詩文集等，得以看過相當多當時論師的論著，因此在當時號稱目學第一，隨後吉藏法師北上長安舌戰群僧，這是當時的一大盛事，可說是繼天台智顛法師之後，南人揚名於北的第一人。吉藏不僅精研三論之學，對《法華經》之學亦加以深入研究，平生開講《法華經》達三百次之多，對於法華經的專門研究也相繼出了五本專著<sup>8</sup>。對法華經研究之深，在智顛之後不作第二人想，一身之學結合了三論與法華之學。

可是很奇特的是，吉藏之後並無出色的弟子，數傳之後竟然找不到優秀的後輩傳其法脈者<sup>9</sup>，這就造成一種論斷上的困擾，三論之學雖可上推至羅什及其弟子們，但真正把三論之學發揚光大的應數吉藏法師。因此如果有三論宗，那麼三論宗的初祖應爲吉藏法師，但如果以吉藏爲初祖，在吉藏之後並無出色人物接續法脈，可說是及身而斬，有那種宗派是初創便斬而仍可成爲宗派的呢？邏輯上似乎不通，但如果沒有三論宗，隋唐之時三論學的探討研究仍極爲盛行，連荆溪湛然禪師都以三論之學爲南宗的代表<sup>10</sup>，這應該怎麼解釋這種現象呢？

三論宗成爲一宗派的論述最令人困擾的地方在於其祖譜法脈之不定。目前對於所謂三論宗的祖譜表就有幾種不同的論述，而最早討論三論宗祖譜傳承的反而是日本僧侶。首見於凝然（1240～1321）《八宗綱要鈔》及《三國佛法傳通緣起》二書，《八宗綱要鈔》一書在介紹三論宗這一宗派時說「祖師血脈，三國相承，師師繼踵，此宗實明。」<sup>11</sup>所謂的三國相承意即此宗由印度而中國而日本，脈絡清楚，相承不斷。按凝然所述三論宗在三個國家之間先後的祖師傳承是如下所言：

印度的系統爲：文殊利菩薩→馬鳴菩薩→龍樹菩薩→龍智菩薩及提婆菩薩，龍智→清辯菩薩→智光論師→師子光菩薩；提婆→羅睺羅→沙車王子→鳩摩羅什

中土系統：羅什→道生、僧肇、法融、僧叡、曇影、慧觀、道恒、曇濟；曇濟→道朗→僧詮→法朗→吉藏→高麗僧慧灌

<sup>8</sup>這五部著作爲《法華玄論》10卷、《法華義疏》12卷、《法華遊意》1卷、《法華論疏》3卷、《法華統略》6卷，以當時前後來看，對《法華經》研究之深之專不下於光宅法雲法師及天台智顛法師了。

<sup>9</sup>所謂有無優秀傑出的弟子，這實是一種主觀的判斷，按《續高僧傳》卷11〈釋吉藏〉的介紹，處理吉藏後事的是其弟子慧遠，傳云「慧遠依承侍奉俊悟當時，敷傳法化光嗣餘景，未投迹于藍田之悟真寺，時講京邑亟動衆心，人世即目故不廣敘。」（515a）依道宣的看法，慧遠的講學也是不錯的，但後人談到宗派時，通常並不把慧遠列入三論宗的法脈中，這主因恐怕是慧遠並無甚著作傳世，我們對其認知也不多吧。

<sup>10</sup>湛然《法華玄義釋籤》卷19云「詮有學士四人入室，時人語曰：興皇伏虎朗、栖霞得意布、長干領語辯、禪眾文章勇，故知南宗初弘成實，後尚三論，近代相傳以天台義指爲南宗者非也，自是山門一家相承，是故難則南北俱破，取則南北俱存；今時言北宗者，謂俱舍、唯識，南方近代，亦無偏弘，其中諸師所用義意，若憑三論，則應判爲南宗。」大正藏冊31，頁591b。

<sup>11</sup>凝然著、關世謙譯，《八宗綱要》，高雄：佛光出版社，1985，頁216。

日本系統：慧灌→福亮→智藏→道慈→善議→勤操→安澄

這裏所謂的「師師繼踵，此宗實明。」只有日本的系統可如此說，而印度與中國的系統都有些混淆的問題。<sup>12</sup>以印度的傳法系統而言，根本是雜揉傳說與北魏·曇曜《付法藏傳》而成，這之中除了鳩摩羅什曾向莎車王子習大乘法是有明載之外<sup>13</sup>，其他則是印度的傳說，並不是很明確的。

在中國的譜系方面，固然羅什是首位把三論翻譯出者，而且羅什門下弟子確也是人才輩出，但不管是羅什或道生、僧肇等人皆不是專以三論名家，只因有研讀過且發表議論，就把羅什封為中土初祖，這都有追封的意味。況且曇濟（411～475）本非羅什弟子，以曇濟繼羅什，此中的謬誤自不待言<sup>14</sup>。又曇濟後接河西道朗<sup>15</sup>，這又是謬誤了。曇濟與道朗之間並無師承關係，況且道朗尚在曇濟之前，這在時空上皆錯置了。三論學的開興是在高麗僧朗之時，而僧朗之師是法度，法度是否以弘揚三論之學為主並不可知，道朗的三論學並不從法度而得，當然更不可能從曇濟而得。

從僧朗至吉藏之間的傳承的確是比較清楚了。僧朗傳僧詮，僧詮傳法朗。而三論之學確是自法朗之後逐漸興盛。但如實而言，把這一門之學發揚光大的確是在吉藏之時，所以凝然以羅什為中土三論學之初祖，但又以吉藏為此宗的「大祖」。中土的譜系就記錄在吉藏為止。而慧灌傳三論於日本這一譜系，高麗僧慧灌先在吉藏處學習，後來到了日本，由慧灌至安澄，安澄以上是福亮及智藏的譜系，但福亮是智藏的父親，父子列為二祖及三祖，這在中土是很難想像的。

凝然的敘述顯然不盡合理，而前輩學者大底依凝然的論述而作修正，鎌田茂雄(1927-2001)修正為羅什→僧嵩→僧淵→法度→僧朗→僧詮→法朗→吉藏，<sup>16</sup>僧嵩與僧淵應是僧叡與僧肇的筆誤，因為鎌田茂雄先生在介紹羅什弟子時正是以僧叡與僧肇等人為主，如果不是筆誤的話，那麼從羅什至僧嵩，由僧嵩至僧淵的確是師承相連，但僧嵩及僧淵是以《成實論》為主的論師，未聞善三論之學，這樣由羅什至僧淵的三論學系統就很奇怪了。<sup>17</sup>

<sup>12</sup> 三論宗的傳承祖譜出自日本，本非中國的說法，湯用彤先生且直指今日三論宗的傳授說絕不可信，見湯用彤，《隋唐佛教史稿》，臺北：木鐸出版社，1983，頁137。

<sup>13</sup> 《高僧傳》卷2云「時有莎車王子、參軍王子兄弟二人，委國請從而為沙門，兄字須利耶跋陀，弟字須耶利蘇摩，蘇摩才伎絕倫，專以大乘為化，其兄及諸學者皆共師焉，什亦宗而奉之。」大正藏冊50，頁330c。按照文義應是向參軍王子蘇摩學大乘法才對。

<sup>14</sup> 唐宋之時中土的僧侶皆不曾把曇濟視為羅什的弟子，把曇濟列為羅什弟子，實出於凝然的看法，在凝然所著的《八宗綱要》、《內典露塵章》、《三國佛法傳通緣起》皆執這個看法，所以這個錯誤的意見實首出於凝然。

<sup>15</sup> 前田慧雲認為道朗即是河西道朗，並引吉藏《三論玄義》為證，不過如果以河西道朗繼曇濟之後，時空皆不對，這在湯用彤的著作中已證論過了。關於前田慧雲的意見參考前田慧雲著、朱元善編，《三論宗綱要》，臺北：廣文書局，1992，頁30。

<sup>16</sup> 鎌田茂雄，《中國佛教史》，東京：東京大學出版會，1999，頁535。

<sup>17</sup> 《高僧傳》卷8〈僧淵傳〉云「初遊徐邦止白塔寺，從僧嵩受成實論、毘曇。」大正藏冊50，頁375a，是僧嵩及僧淵皆以《成實論》名家，而誤以僧嵩善三論，恐怕是誤中興寺僧嵩之傳吧，《高僧傳》卷7〈道溫傳〉云「時中興寺復有僧慶、慧定、僧嵩，並以義學顯譽，慶善三論為時

而法度之學統並不清楚，與僧叡僧肇等人亦無關係，且法度之學是以華嚴學與三論學為主，並不專主三論學，所以這條修正的系統也是含混不清的。

關於這部份，韓廷傑先生著有《三論宗通論》一書，對於這系統也加以修正，在印度系統方面同於《八宗綱要鈔》所說，而中土系系則是羅什→僧肇→僧朗→僧詮→法朗→吉藏，這即是中土的初祖至六祖。但是同書又認為吉藏才是三論宗的開創者<sup>18</sup>。僧肇與僧朗之間無任何關係，但卻列入先後祖譜中。而初祖羅什竟然不是此宗的創建者，直到六祖吉藏之時始建立此宗，這先後的邏輯是很突兀的。

既然以吉藏為六祖或所謂的三論宗真正的建立者，我們又碰到很弔詭的情形，吉藏之後並無出色的弟子可堪被稱為祖師者。如果吉藏真的是三論宗真正的建立者，那這個宗派可說是自吉藏之後就及身而斬了，這比起法相宗至少還有玄奘與窺基兩代還短，這真是很特別的宗派。為了解釋這種現象，各種意見就出現了。例如有以為吉藏雖是三論宗的宗師，但在晚年卻受到天台宗的影響而偏離了三論宗。<sup>19</sup>可是以當時吉藏的活躍及著作等身而言，究竟是天台宗影響了吉藏，還是吉藏影響了後來的天台學，恐怕一時都很难釐清呢<sup>20</sup>？或以吉藏的思想方法過於嚴格，太注重分析法及批評法，以致於入唐即成絕學<sup>21</sup>。這些似乎都不太能充分解釋清楚。

不僅如此，三論宗還有四種古新三論宗之分，而皆出自日本學者之說<sup>22</sup>，如日本學者前田慧雲（1857～1930）認為羅什至吉藏的系統稱為古三論宗，而日照（613～687，Divakara）三藏在唐高宗儀鳳年間（676～678）時來華，傳來智光（Jbana-prabha）及清辯（Bhavaviveka）論師的三論學，這種新的三論學就由日照三藏傳至賢首法藏及新羅元曉（617～？）法師，這系統又稱之為新三論宗<sup>23</sup>。

---

學所宗，定善涅槃及毘曇，亦數當元匠，嵩亦兼明數論，末年僻執謂佛不應常住，臨終之日舌本先爛焉。」，頁 373a。然而這裡的中興寺僧嵩也不是以三論名，恐怕又是衍僧慶之誤。

<sup>18</sup> 見韓廷傑，《三論宗通論》，臺北·文津出版社，1997，頁 1-65。

<sup>19</sup> 如楊惠南先生說「吉藏的哲學雖說乃是三論宗的集大成，但由於他個人的學養，以及當時佛學界的流風所及，使得他（在五十歲左右以後）並沒有完全忠實於《三論》的思想……他是中國三論宗的集大成者也是關門者，因為在他之後即沒有重要的三論宗師。」見楊惠南，《吉藏》，臺北·東大圖書公司，1989，頁 273。

<sup>20</sup> 智顛在生時只講說而不著述，智顛的學說是透過章安灌頂法師的筆記整理的，智顛並未親眼看見自己的著作，灌頂的整理工作費時頗久，平井俊榮比對過現存的智顛及吉藏的著作，發現所謂的法華三大部之中時常與出現與吉藏相同的意見，或則是以吉藏為假想的論敵，所以這到底是智顛影響了吉藏，還是吉藏的見解滲入灌頂的整理之中，實值得進一步探討。關於平井俊榮的看法見平井俊榮，《法華文句の成立に關する研究》，東京：春秋社，1986、《中國般若思想史研究—吉藏と三論學派》，東京：春秋社，1976、《法華玄論の註釋的研究》，東京：春秋社，1988。

<sup>21</sup> 方東美〈從分析哲學觀點評述三論宗與康德哲學、天台宗、華嚴宗之異同〉，《華崗佛學學報》：5，1981，頁 113-143。

<sup>22</sup> 古新三論宗之分共有四種說法，而皆首出日本學者，古新之分的界線：一為羅什以下為古傳三論，而唐之日照三藏以下為新三論，二以吉藏作為新古三論的界線，三為僧詮為新古三論之分界，四以僧朗為新古三論的分界，關於這種說法的討論見平井俊榮，《中國般若思想史研究—吉藏と三論學派》，東京：春秋社，1976，頁 231-240。

<sup>23</sup> 前田慧雲著、朱元善譯，《三論宗綱要》，臺北·廣文書局，1977，頁 24。按這種說法的根據是賢首法藏在《十二門論宗致義記》中所言，但日照傳三論學可能是法藏虛構的，因為日照三藏在唐所譯的經論偏向於密教及法相之學，全無中觀系統的經論。這個意見參考平井俊榮，《中國

另外則是以吉藏之前為古三論學，又稱之為北地三論，吉藏之後則是新三論，又稱之為南地三論，這實是有趣的論點<sup>24</sup>。看來新舊之分不在於古人的看法，而出之於近人的意見了。

三論宗真是令後人難以將之定位，不只脈祖譜說法不定，宗派有新舊之分，學術傳承不定，連後人為之修正者都各是其所說，就是未有一定論。湯用彤先生則斷然宣稱直至吉藏之時都尚未有定祖之說<sup>25</sup>，如果在吉藏之時都未定祖的史實，那麼不禁令人發問這真的是一種宗派嗎？

這個祖譜既然令學者論述猶疑不定，顯然是有問題的。如果三論宗是個很明確的宗派，那麼已經經過一千多年的時光，任何爭議也該告一段落了。但是顯然不是如此，那麼要如何解釋這現象呢？這全然是受到凝然《八宗綱要》的影響，胸中橫置宗派之名，強行在隋唐建立起這一宗派。

綜觀吉藏一生學問，應是由三論學結合了《法華經》學，這也是為何入唐之後，南方的三論之學漸歇，而《法華經》學逐漸成為一代顯學，與其創立一個不存在的三論宗，倒不如注意吉藏對《法華經》研究的貢獻呢。<sup>26</sup>

#### 四、宗密禪師該歸類在禪宗或華嚴宗？

圭峰宗密禪師這位中唐禪教兼弘的宗匠，籠跨禪與華嚴二家之學，本身著作不少，是武宗滅佛前之北方最後一位禪教兼弘的法匠。宗密自承繼荷澤神會一系，宗密的和會禪教二家之學皆對五代以後的禪教影響深遠。然而入宋之後，他的地位及重要性卻似乎被忽視了。

入宋之後，在《景德傳燈錄》中仍把宗密列為禪門中人，但在慧因淨源法師為壯大華嚴學派的勢力，始將宗密列為華嚴五祖。雖被轉列為華嚴宗的五祖，但他的著作卻未被收入宋人所編的大藏經。除了語錄稍有記錄一些言談之外，宋以後的僧侶已是少談到宗密了，如果有所談論也是把他當作華嚴五祖來看待。由禪門轉列華嚴學系統，這恐怕就是宋以後所編禪門燈錄之時，一致將其排除的緣故，而這種忽視是不合理的。

華嚴宗的祖譜本就是後出之物，關於宗密的門派屬性尚可談論，但在宗密自己的著作中，可以看得出來是把自己當作是神會的嫡系來看待。這樣說來，再怎麼說都屬於禪的一支，而後人不察卻把他置入華嚴學的體系中。

對於宗密出身於神會一系卻入桃澄觀之列，今人胡適的解釋卻是宗密倚向勢

---

般若思想史研究－吉藏と三論學派》，頁 235-238。

<sup>24</sup>收於黃儼華，《佛教各宗大意》，臺北：文津出版社，1977，第二輯第二種〈三論宗大意〉。按這種說法可能首出於日本僧人宜然房明道的《三論玄義玄談》，此書只剩殘卷了。

<sup>25</sup>湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，臺北：鼎文書局，1985，247。

<sup>26</sup>近代日本學者對於吉藏的研究已從三論宗的視野轉向注意到吉藏對於《法華經》的研究，如丸山孝雄，《法華教學研究序說－吉藏における受容と展開》，京都：平樂寺書店，1958。菅野博史，《中國法華思想の研究》，東京：春秋社，1994。皆專注於吉藏的《法華經》學。

力強大的澄觀一脈，殊不知五代之前，從來沒有把宗密視為禪繼澄觀之後者，當然也不可能成為華嚴宗的五祖。這在宗密本身的文獻即可不證自明的事，宗密之成為華嚴五祖是出自北宋淨源禪師有意的拉攏，全因宗派佛教一詞橫置胸臆中之故<sup>27</sup>。

### 五、對禪宗發展的猶疑不定與偽作禪史的視若無睹

而以達摩禪師一系代表的禪宗，這一流派的發展理當是最清楚的，不僅由於法匠輩出，對後來的影響深遠，而且有不少的語錄、燈錄以記錄這群禪僧的言行，照理而言，這一門派的系統應該很清楚才是。但是禪宗系統的燈史由於黨同伐異之故，在史實方面是相當不可靠的<sup>28</sup>。

然而從達摩到道信之間，仍充滿了很多的傳聞，例如達摩到中土的時間？究竟有無達摩此人？僧可與達摩相遇的傳說虛實為例？究竟有無僧粲此人？道信果真自僧粲而得法嗎？在道信之前的歷史仍是夾雜史實與傳聞，混淆不清。道信、弘忍與牛頭法融之間的傳法關係更是夾雜了太多的傳說與臆測。

道信之後的歷史就很清楚了嗎？恐怕也未必然，達摩一系的發揚應自道信、弘忍師徒開始，而自弘忍之後的禪史開始陷入派系的紛爭了。這情況如前章所述。我們即使承認惠能一系代表禪宗的正統，仍對於惠能其人其事仍只能靠《壇經》來認識，但至今天對《壇經》的作者、思想來源、流傳版本的變化，仍未能充分的認知，單是對《壇經》的討論，就可成為一個專題研究<sup>29</sup>。

即使惠能弟子群的不同發展也獲得不對等的評價：比如說神會對惠能這一系統的貢獻就受到後人的冷漠以對。宗密明顯自認歸屬於神會這一系，但卻被掃到華嚴學系統去了。相對於慧能這一系統在南方的發展，在北方嵩洛地區發展的神秀一系也受到漠視，無視神秀一系在武宗滅法後仍在北方活躍發展的事實，這都是心中橫置宗派法脈嫡庶之分的意見之故。

我們須知所謂的達摩禪、道信禪、牛頭禪、南宗、北宗等禪學系統皆無法用

<sup>27</sup> 澄觀與宗密的系統接近於禪學，把這二位僧侶與法藏接在一起，實是混淆了華嚴與禪的宗統觀念，因此造成詮釋上糾纏的現象，參考陳兵、鄧子美合著《二十世紀中國佛學》第十章〈天台華嚴南山律宗的傳續〉對此有深入的敘述，見陳著，臺北：現代禪出版社，2003，441-472。

<sup>28</sup> T. Griffith Foulk對比於敦煌所藏佛教資料及日本佛教文獻之後，認為惠能的故事是由後人所編造的，禪宗之祖統說只有宗教上的意義，但並不具歷史價值，即使《景德傳燈錄》所載禪僧的記錄恐怕也是偽造者多。見T.Griffith Foulk 〈*Myth, ritual, and monastic practice in Sung Ch'an Buddhism*〉, ed by Patricia buckley Ebrey and Peter N. Gregory《*Religion and society in T'ang and Sung China*》, Hawaii University, 1993, pp14-7-208。

<sup>29</sup> 自從民國初年胡適與鈴木大拙對於禪宗發展的過程展開論戰已來，對於《壇經》的討論已可成為一專題了，對於《壇經》的版本演變，如今是已有清楚的概念了，但對於《壇經》的作者問題，至今仍未有一定的結論，學者之間也迭有新見，但就是未能形成定論，足見此問題之複雜，柳田聖山主編《六祖壇經諸本集成》（東京：中文出版社，1974）及駒沢大學禪宗史研究會編《慧能研究》（東京：大修館書店，1976），收集資料較為齊全，有足供參考者。田中良昭〈壇經研究考一特に最近のテキスト研究を中心として〉則提供了最近的有關版本的研究動態，見鎌田茂雄博士還曆記念論集刊行會編，《中國の仏教と文化》，東京：大藏出版社，1988，頁291-313。

單一根源來串連<sup>30</sup>，而如今卻用一種相同的根源來把這些禪學系統連繫起來，這對禪學發展並無法達到廓清的效果，到如今，連由禪學到禪宗的關鍵時期，仍有不同的解讀呢！

## 六、對於天台學傳承的扭曲說法

以宗派的觀念橫置於胸臆之中，固然對隋唐佛教發展認知有所偏差，即使對一些較具規模的僧團，往往在介紹時也有見林不見樹之憾，例如以天台學派而言，本是發展興盛的一支具特色的僧團組織，不僅有知名的論師法匠到台州國清寺去問學，北方的嵩洛一地也有不少受天台學影響的論師，甚至五台山一地也有專以弘揚天台法華教義的寺廟。

但以天台宗而論，我們只看到由智顛到湛然這一條線，由湛然至四明知禮這單線僧團，在這一法系之外的其他出色僧眾，由於不是屬於這一脈之故，他們的僧傳資料慢慢地就湮沒無聞了。而所消失的僧傳資料並不少，例如智顛的弟子散佈於江漢者近三千餘人，重要的弟子除了灌頂之外，當屬首席弟子智越禪師，而這一脈不傳，另有傳說在玄宗時被謚為天台七祖的貞禪師，這當屬北方嵩洛一系，也不傳，荊州玉泉寺一系也不傳，五台山附近的一系也不傳，而傳者僅屬於灌頂至玄朗、湛然一系，散失者多，存於世者少，這當由於法脈嫡庶之分橫於胸臆，因此非屬於這一系者，後人就未多加注意，因而加速資料的散佚。

體系完整的天台學派祖師傳承表自龍樹至四明知禮，共有十七世祖，這個體系是很完整的。歷來學者前輩在介紹天台學時，通常也是依此表而述，但關於這個系統是如何導出的，就有六種不同的解釋，如一、《摩訶止觀》依《付法藏傳》說這是廿三祖金口相承的系統，二、自龍樹至智顛則是今師相承；三、日本天台最澄法師則提出自多寶塔中的牟尼尊至智顛靈山直授的系統，四、另外最澄也提出由羅什譯出法華經的相承系統，五、又荆溪湛然自己所提出九師相承系統，前五種說法是先由日本學者島地大在《天台教學史》中整理而出<sup>31</sup>，第六種看法則是近代演培法師在〈天台唯心說的探索〉一文則提出說一切有部可能是天台教觀思想的來源。在這眾多的說法中，就是不曾說明天台宗的祖師系譜是不是符合歷史的傳承。

## 七、唐無諸宗

在唐朝末年之時，曾經到唐朝遊學的日本僧人圓珍（814~891）法師，在858年回日本之後，曾比較中日當時的佛教，做出這樣的評論說

<sup>30</sup> 參考龔濟，《禪史鈎沈—以問題為中心的思想論述》，北京：三聯書店，2006，頁32。亦見Berner Faure 《The rhetoric of immediacy—a cultural critique of Chan/Zen buddhism》，Princeton University，1991，pp12-15。

<sup>31</sup> 島地大，《天台教學史》，東京：明治書院，1929，頁5-18。



天竺以東，日本以西，一切佛子悉皆判入邪見之徒，若不改途，爭消篤信，若學慙愧，如常不輕，著法之眾勉哉勉哉！於己於他，隨緣所學，勿生執見，切可怖畏，傷佛慧命，自是非他，渴飲鹹水，惡毒之本，莫過於斯。相見怒心，結曠劫於中，甚著不如日域，**唐無諸宗**，絕惡執論，若同得理即止，我國論議自是毀他，更無比類。<sup>32</sup>

這句話的意思是說當時的日本有諸宗派，為爭執宗派勢力之故，在論議之時，不惜做出毀謗他宗之事，而當時的唐朝卻無宗派的爭執，論辯之時，得理即止。圓珍感慨唐朝沒有宗派之爭遠勝於日本的宗派爭執。

圓珍法師與慈覺圓仁法師屬於同門，圓仁曾到唐朝留學，其所作遊記《入唐求法巡禮行記》剛好記錄了武宗滅佛時的狀況，是一本重要的文獻，圓仁回到日本後，圓珍也鼓起勇氣到中土求法，於 853 年時到中土，遊學五年之後，攜去經論一千多卷，著作甚多，除了收輯大量的經論之外，也寫下了《行歷鈔》、《在唐時記》等遊記，在日本被歸類為天台宗。對於日本的天台宗發展而言，是一位很重要的僧侶。圓珍後來偏向密教之學，這在當時都引起宗派之間的爭論。所以圓珍對於所謂宗派之爭的感觸，在觀察比較中日佛教，由感而發地下的結論「**唐無諸宗**」。

圓珍《諸家教相同異略集》又說：

問：常途所云我大日本國摠有八宗，其八宗者何？答：南京有六宗，上都有二宗，是為八宗也。南京六宗者，一華嚴，二律宗，三法相宗，四三論宗，五成實宗，六俱舍宗也，上都二宗者，一天台法華宗，二真言秘密宗也。問：此之八宗並其高祖是為誰耶？答：華嚴宗以元曉、法藏兩大德為其高祖也。律宗有兩家，一疏家，二鈔家，今此間律宗恐以鈔家為高祖耳。三論宗性家以羅什、吉藏而為高祖也。唯識法相宗以慈恩玄奘三藏、洪道法師為高祖也。成實宗攝入三論家，俱舍宗攝入於法相家也，天台宗以南岳、天台兩大師而為高祖也，真言以善無畏三藏、金剛智三藏、不空三藏三大藏而為高祖也。<sup>33</sup>

這是敘述流行於日本的八個宗派，而這是明確的宗派佛教的概念，這裡每個宗派的祖師都有兩位，秘宗的祖師則三位同時並立，這裡尚未見到祖統的概念，一些原則與後世的宗派佛教的定義也不全然相同，但目前所見到最完整且最早的宗派概念是出自日本僧人圓珍的著作，圓珍的活動年剛好是會昌法難之後。透過這裡可以了解的是日本確是在唐中葉之時已有明確的宗派佛教，而這種宗派佛教並有宗派的專屬弘法寺院，自然也形成宗派的爭競，日本僧侶很清楚彼此的宗派

<sup>32</sup> 圓珍，《佛說觀普賢菩薩行法經文句合記》卷下，頁 478，收於南條文雄編，《大日本佛教全書》（東京：名著普及會，1978）第 26 冊，《智證大師全集》第二集。

<sup>33</sup> 收於《智證大師全集》第二集，頁 583。這篇文章在日本其他的書錄中曾被為疑為偽錄，因此這中如此整齊的八宗是否果真出自圓珍之說，可能稍存疑，但是當年日本天台宗的開宗祖師最澄法師確曾留下《師資血脈圖》，以資證明確是出自中國天台宗的正統，爾後，圓仁、圓珍在中土留學及收輯經籍時，都要求唐朝官方出證明以公證其的確是傳自中國天台宗的正統，從這些動作，足見彼時日本宗派爭競之激烈。

歸屬，<sup>34</sup>所以常見到的現象就是以宗派名冠於僧侶名稱之前，符合今天對宗派的定義。我們要對圓珍的觀察視而不見嗎！

## 八、宗派論戰起於近代

最早對宗派之說加以記錄的是南宋志磐的《佛祖統紀》，對於《佛祖統紀》的祖譜世系是否就是定論，其實也未有討論的機會，因為《佛祖統紀》完稿後不久即是宋元交際，這又是一戰爭的局面。元朝所重視的是屬於藏密的佛教，中土的佛教僧團除了禪宗之外，其他諸學派都積弱不振，宗派或學派之爭已非此時中土僧團的重點了。此時日本僧凝然則撰有《三國佛法傳通緣起》、《八宗綱要》二書，以敘述日本佛教宗派的傳承由來，志磐與凝然互不相知，但前後同時撰述宗派之書，《佛祖統紀》完成後不久，南宋即被元朝所滅，對於書中宗派的觀點也未有進行討論，而元朝曾進攻日本，雖是失敗，卻也造成日本閉關與中國來往中斷，所以元明之時，日本不知有《佛祖統紀》一書，而中土也不知日本有《八宗綱要》一書。

明清之時曾一度有宗派觀念的自覺，但這是以禪宗為主的自覺。禪門僧團先後編撰燈錄，把自《五燈會元》以後的譜系都填補進去。種類之多不在兩宋所撰燈錄之下，並自覺地把世系填補進去，這是很特殊的時代<sup>35</sup>。但不可諱言的，明清的佛教一方面走上狂禪的路線，一方面則是世俗化。所以《佛祖統紀》的觀點並未受到元明佛教僧俗的討論，反而是順理成章地被接受了，元明以下對於宗派祖統的看法甚至是順著《佛祖統紀》的說法。但雖有各宗，但其實也只禪與天台較為大宗，其他各宗也只是具名而已。

清末之時，楊仁山、歐陽竟無諸位先生立志振興衰頹的佛教，楊仁山並自日本攜回流傳於日本的佛典，佛教呈現重興之勢<sup>36</sup>。日僧凝然的著作也傳進中國，凝然的著作雖多，但對於宗派的討論則以《八宗綱要》一書因有明確的論述，對當時學者影響甚大。

凝然為日本鎌倉時代的僧侶，《八宗綱要》為其二十九歲時的作品，《八宗綱要》一書明確提到日本的八個佛教宗派。這八個宗派依次是俱舍宗、成實宗、律

<sup>34</sup> 這種宗派的歸屬感甚至已鑄入一般人的生活領域中，日本人的冠婚葬祭等活動，都還有所謂的「家宗教」或「家宗派」等名稱，這種宗派的歸屬感遠非中土所能比擬的，見青田英策，〈仏教を思い、そして學ぶ—お経、宗派、自我を中心に〉，駒澤大學仏教經濟研究所：《仏教經濟研究》32（2003：03），頁221-246。

<sup>35</sup> 明清之際所撰的燈錄實為繁多，如明·居頂《續傳燈錄》36卷、明·瞿汝稷《指月錄》32卷、明·文琇《增集續傳燈錄》6卷、明·元賢《繼燈錄》6卷、明通容《五燈嚴統》25卷、明·通問《續燈存》12卷、明·黎眉《教外別傳》16卷、清·聶先《續指月錄》20卷、清·淨符《祖燈大統》100卷、清·超永《五燈全書》136卷、清·性統《續燈正統》43卷、清·心圓居士《黑豆集》9卷、清·雪通《錦江禪燈》21卷、清·如純《黔南會燈錄》8卷。以上資料參考《佛光大辭典》〈燈錄〉。

<sup>36</sup> 楊仁山對現代佛教振興之功實不可沒，參考Holems Welch〈*The beginnings of the revival: Yang Wen-Hui—modern education for monks*〉，見其著《*The Buddhist revival in China*》，Harvard University, 1968, pp.1-22。陳兵、鄧子美合著《二十世紀中國佛教》，臺北：現代禪出版社，2003，頁99-138。

宗、法相宗、三論宗、天台宗、華嚴宗、真言宗，另有附說禪宗及淨土宗，所以嚴格說來應為十宗。日本奈良時代（710—794）所傳入者為俱舍宗、成實宗、律宗、法相宗、三論宗等，又稱為南都六宗，在平安時代（794—1190）所傳入者為天台宗及真言宗，又稱為平安二宗。在鎌倉時代（1190—1333），法然及親鸞（1173～1262）大師在日本開創淨土宗，榮西（1141～1215）開創臨濟宗，道元（1200～1253）禪師開創曹洞宗，這些新佛教在當時還引起與傳統佛教宗派之間的爭議，所以禪宗與淨土宗附於最後。此書敘述諸宗源流至隋唐之時的論師，這樣看起來是貫通中日二國的佛法傳通源流了。凝然所述者為日本的佛教宗派現象，距離隋唐之時已有近五百年之久，中日之間已有數百年未再有大規模的交流，對於南宋末年《佛祖統紀》所述的宗派譜系也未必見過，所以《八宗綱要》中所述及的中土宗派的譜系並不是很精確，但這並不妨礙此書的重要性，直至現代的日本學者仍依據《八宗綱要》來介紹佛教宗派。

楊仁山諸人對宋明之間的宗派譜系論述未必清楚，但對於《八宗綱要》中整齊的宗派譜系卻是很感興趣的，日本既然有八個宗派且都源於隋唐佛教，那麼中土在隋唐之時的佛教到底有幾個宗派呢？宗派的論述之爭由此再起。

我們須了解宗派佛教對於日本的佛教發展而言是相當具體的，日本的佛教僧團在奈良時代首先由法相宗傳入後，就有了宗派的意識，往下至平安時代、鎌倉時代，各宗派分裂愈盛，僧尼各自有固定的寺廟做為弘法的場所，這種寺廟的產權是可以直接由本宗弟子繼承的，而僧侶基本上是屬於特定的宗派及弘法寺院。這種不同宗派之間的區別性是很清楚的，僧尼各據專宗的經論而非難攻擊其他的派門<sup>37</sup>。所以凝然所述的八個宗派符合日本佛教的史實，凝然在署名時即名為「華嚴宗沙門」。

到今天，日本的寺院仍可清楚地辨示出屬於何種宗派，例如東大寺屬於三論宗，興福寺、藥師寺及京都的清水寺為法相宗，奈良的西大寺及唐招提寺屬於律宗，東大寺也有華嚴宗的傳統，比叡山的延曆寺及園城寺則是天台宗，高野山的金剛寺、京都東寺、仁和寺及泉湧寺都屬於真言宗的系統<sup>38</sup>，也就是說對日本佛教而言，宗派與寺院的屬性是緊密結合在一起的，而派下的僧侶也自覺地屬於何種山門<sup>39</sup>，對於這種現象，太虛（1889～1947）法師在民初至日本觀察之後說：

日本佛教各宗都有一個嚴密系統的組織，一宗有一宗的宗務院，管理全宗的行政，寺院分成大小等級，某種事應該是某種人去辦理，都有人盡其材去分配工作。各宗同樣辦有佛教教育，小學、中學是普的，大學則專屬某

<sup>37</sup>由平岡定海所編的《日本佛教基礎講座》（東京：雄山閣出版社，1978）叢書，列舉了現存的日本寺廟，詳細列舉了各宗的制度、法燈傳承、儀禮及相關附屬寺院，可以說對於宗派的定義最適用於日本的佛教。布施浩岳也指稱出隋唐的佛教特性與日本的宗派有很大的不同之處，見布施浩岳，〈中國佛教の展展〉，頁9-15，收於結城令聞編，《中國の佛教》，東京：大藏出版社，1979，第4版。

<sup>38</sup>參考鎌田茂雄日譯、關世謙中譯《八宗綱要》，高雄：佛光出版社，1985.01，頁6-7。

<sup>39</sup>日本佛教僧團的派別歸屬性至今仍然很強，本宗與末寺之間至今仍存在支配關係，有些僧寺甚至發展出類似「家」的嗣法制度，這些都是中土僧團所未見的，見森岡清美，《真宗教團と「家」制度》，東京：創文社，1962，頁521-598。

宗，是某宗所辦，社會的文化慈善等事業，皆有多方活動。<sup>40</sup>也就是說以日本的佛教發展而言，自隋唐以下很自然就形成宗派，

但是中土佛教的發展中，僧侶與寺院或學派之間的關聯性本就自由而鬆散，即使在《佛祖統紀》中已敘及各宗派的祖統譜系，但這仍是虛含的，本就不具強制性。在這種結構下，祖師可以分掛在不同的宗派下，或則可以出入各宗之門，或者以相融各宗於一身為光榮之事，這也就不足為奇了。

近代以來，對於宗派問題首先加以討論者當為楊仁山的〈十宗略說〉一文。〈十宗略說〉云「頃見日本凝然上人所著《八宗綱要》，引證詳明，而非初學所能領會，因不揣固陋，重作十宗略說。<sup>41</sup>」。其弟子太虛法師將所謂的十宗發展的過程解釋說：

最早在印度有小乘十八派或二十派之別，嗣後大乘復興，遂有大小乘對立，大乘復分法性、法相之空有兩宗，繼之又有真言宗興起，故宗派對峙，不獨在中國為然也。至中國性、相、律、密各宗，為承傳印度之宗派，台、賢、禪、淨等宗，則為創立之宗派。日本承中國，復有日蓮宗、淨土真宗等之開創。各宗至今皆有傳承之人，系統甚嚴，而各自弘揚其本宗之教義。<sup>42</sup>

又太虛〈震旦佛教衰落之原因論〉云：

震旦古稱十三宗，實則地論歸於華嚴，攝論歸於唯識，而涅槃雖不同法華部，天台之後亦專治者，故實祇大乘八宗為止。所述小乘二宗，曰俱舍、曰成實。之十宗，則皆全成隋唐之世者也。後代唯曹溪、淨土二宗，頗能恢擴，小乘二宗全絕。<sup>43</sup>

中日的佛教發展，其各自的環境背景是不同的，因此在受到《八宗綱要》的敘述結構影響之下的清末民初學者，在為隋唐佛教做判斷時，就會發生論述之間彼此矛盾的情形。

太虛法師又在《整理僧伽制度論》一文中提出對宗派的看法，但他使用的名稱則是清涼宗、天台宗、嘉祥宗、慈恩宗、廬山宗、開元宗、少室宗、南山宗等八宗，清涼宗即華嚴宗，嘉祥宗即三論宗，廬山宗即淨土宗，開元宗即密宗，少室宗即禪宗，南山宗即律宗，這些名稱可能是隨意提出的，但從宗派名稱及次序可以隨意安排，宗派數目可以隨意增減，這反應了宗派的問題在民國初年仍未定論。

在民國初之後，日本學者對於隋唐佛教宗派的看法也常被引用著，如宇井伯壽《支那佛教史》一書敘述從六朝至隋唐的佛教，他就用了毗曇宗、成實宗、涅槃宗、地論宗、攝論宗於六朝的發展，而隋唐之時，一開始就先敘述了三論宗，

<sup>40</sup>見太虛〈我的佛教改進運動略史〉，收於洪啓嵩編，《太虛文集》，臺北：文殊出版社，1987，頁 1-50。

<sup>41</sup>收於洪啓嵩編，《楊仁山文集》，臺北：文殊出版社，1987，頁 1-10。

<sup>42</sup>見太虛〈本人在佛法中之意趣〉，《太虛文集》，頁 261-264。

<sup>43</sup>《太虛文集》，頁 63-77。

繼之天台宗、華嚴宗、法相宗、律宗、淨土宗、禪宗、真言宗，總計十三宗<sup>44</sup>。隋唐宗派議題遂引起一連串的討論，附錄 6 是民國以來中日學者所列的宗派名稱及數目表。

由於是以宗派的觀點來論斷隋唐佛教的發展，我們不時可以看到學者之間矛盾的意見，例如湯用彤先生雖然論述了天台宗、法相宗、三論宗等傳承法脈，並以為天台宗乃是中國人最早建立的宗派，但湯用彤也說明天台宗的智顛禪師無創立宗派的企圖，也說明今之三論宗的法脈乃出自日人之說而絕不可信，這在先後的邏輯是不通的；而其弟子李耀仙反而以為三論宗才是中國人最早建的宗派，這又該如何定論了？而羅香林先生則直接論述道不管是禪宗或天台宗、三論宗的傳法歷史都是偽托的<sup>45</sup>。藍吉富先生則認為由信行禪師所倡導的三階教最符合宗派的定義，言下之意是認為其他習見的宗派其實反而不符合宗派的觀念。也有學者則把三階教及攝論學皆列為宗派，且排在天台宗之前<sup>46</sup>。我們發現學者之間意見互有衝突，然而我們仍然以宗派的觀點來論述隋唐佛教，如果隋唐果真是宗派佛教時期的話，唐宋而下，不是早該意見底定了嗎？為何至今仍無一定的意見呢？從定義、宗派數不定、祖譜大多只編到盛唐之時為主，實可瞭解這種宗派譜系並不是循著史實而記錄的，即是出於後人的擬推，因此才出現千年來仍未定論的狀況。

湯用彤為「宗」下結論說「宗」包含「宗派」與「學派」二義，並言「隋唐以前中國佛教主要表現學派之分歧，隋唐以後，各派爭道統之風漸盛，乃有各種教派之競起。<sup>47</sup>」學派中強調的是師承的系統，而宗派則強調祖譜法脈的傳承，這是二種不同的觀念。如此一來就能把唐宋之間的佛教現象都概括進去了，這固然不失聰明的論點，同時也被後來的學者所接受並延用，但這仍是屬於後人的推論，到底與隋唐的佛教發展史實不合<sup>48</sup>。

然而到了今天，宗派這一名稱已成為慣用語了，我們已經很習慣用宗派佛教這一名詞來做為隋唐三百年佛教的總稱，這種宗派概念其實是很鬆散的，因此八宗、十宗、十三宗、或列十四宗<sup>49</sup>，似乎都無不可，雖然有一些佛教發展史的專

<sup>44</sup>見宇井伯壽，《支那佛教史》，東京：岩波書店，1936。

<sup>45</sup>羅香林〈舊唐書僧神秀傳疏證〉云「按佛教諸宗，唯三論宗、天台宗、禪宗最喜偽託傳法歷史，禪宗之起，遠在六朝，實先於三論，然其偽託傳法歷史，則反後於三論」，見張曼濤編，《禪宗史實考辨》，臺北：大乘文化出版社，1977，p267。持明確的意見者實不乏其人，如季羨林就直言禪宗的付法故事及傳說都是捏造居多，沒有多少歷史價值。見季羨林，《季羨林學術精粹》，山東：友誼出版社，2003，頁 61。

<sup>46</sup>參考Kenneth K.S. Ch'en,《Buddhism in China-a historical survey》, Princeton University, 1963, pp.297-337。

<sup>47</sup>見湯用彤《隋唐佛教史稿》，臺北：木鐸出版社，1983，頁 248。

<sup>48</sup>布施浩岳布論述中國的佛教時，也是用學派的佛教來指稱六朝佛教，而用宗派佛教來指稱隋唐佛教，是日本學者也傾向這種用法，見布施浩岳，〈中國佛教展望〉，頁 26-47。顏尚文先生《隋唐佛教宗派研究》一書即延用這種論點，並得出結論認為隋唐是宗派的興盛期，宋代則是宗派解體，禪宗獨盛的時代，但這與史實相反，宋代才是各種宗派祖統建立的時代，宋代也非獨禪宗一支獨盛而已。

<sup>49</sup>十四宗是相當少見的說法，但劉果宗先生則列毘曇宗、俱舍宗、成實宗、攝論宗、法相宗、地論宗、華嚴宗、律宗、三論宗、天台宗、涅槃宗、淨土宗、密宗、三階宗共十四宗，這是把學派

書，也了解隋唐的宗派祖師其實並無創教的企圖，而所謂的各宗祖統譜系其實也都是有問題的，但已很難避開這一用法，宗派佛教一詞已成爲習慣用法了，只是必需了解這是後人的擬推，與隋唐之時的佛教發展史實並不相符的。

---

及宗派的區別全然泯除了，又這裡並未舉禪宗，依作者序言所言，禪宗當另外再談，因此如果加禪宗，則是十五宗了，這是目前所見宗派數目最多者。見劉果宗，《中國佛教各宗史略》，臺北：文津出版社，2001。

## 第八章 結論

學術史本身就是一種不斷被詮釋的過程，詮釋者的立場及時空條件不同，所得到的答案自然不同，因此我們針對唐宋佛教宗派觀念意義的變遷，將持著兩種態度，一者其本來的歷史為何？二者它如何以及為何被如此地詮釋？

從第一個觀點來說，經過前七章的討論，個人得到以下幾點結論：

一、隋唐時期，這些宗派的祖師並沒有創建宗派的企圖心，在其論著中也未曾留下創立宗派的言論，當然更不可能指定由那位弟子接續其位，這種宗派的法脈是在後代完成，由後人認定何者堪為祖師。

二、從六朝到隋唐，僧侶的求學過程大體是博求多師，遊諸講肆以成學，僧侶很難有明確的師承關係，自然無法形成宗派觀念。

三、宗派觀念初時由天台學及達摩禪二系萌發，時代上大概在唐高宗及玄宗之後，宗派觀念逐漸為學派所重，追求學派的正統地位逐漸成為重要之事。

四、宗派祖統的觀念實與道統相通，以今日資料所見，各宗派的祖統譜系逐漸在兩宋被建立起來，其標準為在這學派或信仰之下，知名的僧侶或對學派的思想闡揚、勢力推展有功的僧侶。宋元之交的志磐《佛祖統紀》記錄了當時所認定的宗派，其數目只有六宗。

五、清末民初，佛教復振，佛學的研究也興盛起來，中日佛學研究者開始交流，對於隋唐的佛學研究為彼時的主流，中日之間對於隋唐佛教的宗派有不同的看法，因此對於宗派發生的條件、宗派的定義及數目開始進行探討，這些討論至今仍無定論。

這是盡量還其本來面貌，我們發現在各宗派中除了禪宗及天台宗的祖統都排到了宋代，但其他各宗派則只排到盛唐，最特別的是唯識宗只排玄奘及窺基二代而已，這很顯然與隋唐佛教興盛的活躍力是不相符的，這種祖統排列法必然不是基於歷史。這種祖統的觀念細察之下其實與儒家道統觀念相近，而隋唐之時並不是道統觀念盛行的時代，反而是兩宋之時道統的觀念最為昂揚。再觀天台宗及禪宗皆排到宋代，禪宗的各種語錄及燈錄大量出現在宋代，天台宗也有不少的僧傳著作傳世，因此法脈祖統的觀念必然與這二家有關。從第三章至第七章即是討論宗派觀念如何成形、演變，最後論證宗派觀念是成型於宋代，並由宋代僧侶往前追溯隋唐佛教，並為之確定除了天台宗及禪宗之外其他各宗宗的祖統，這總共有六宗派。元明以下則是接受宋人的見解，民國以來的學者則是在宋人的宗派觀之外再追增其他宗派，或是九宗、十宗、十三宗，甚至有十四宗派之說。宋人的觀點不必然符合隋唐佛教的史實，現代學者立基於宋人的看法又怎能符合史實呢？

由此，我們應當了解用後起的宗派觀念來解釋隋唐佛教，永遠無法詮釋清楚，雖然在介紹隋唐佛教時有其方便性，但這種方便性是植基於與史實不符的敘述，這無法對隋唐佛教有整體的了解。

但就第二個觀點而言，宗派法脈傳承與道統的觀念相結合，這樣的見解在宋·志磐《佛祖統紀》中就很明確地表達出來了。道統的觀念一向重在文化的傳

承，宋代佛教的各學派需要藉由這種論述來闡明各自學派上的優越性，正如宋代史書不斷藉由正統與偽統的論辯來加強宋代在歷史傳承上的優越性及正統性，由於是時空背景不同之故。我們不會用道統的觀念來敘述宋明理學的發展，因為這不符合史實，但我們卻不自覺地用道統的觀念來敘述唐宋佛教史，自然無法獲得正確的理解。

宗派的觀念必有其發生的原因、流變及最後定型，這都有一段漫長的時間演變，如果混淆了這種演變的過程，自然所有推論會跟史實有所衝突，只好不斷修正，或設定各種條件了。在第一章中就以諸家學者所提對於宗派的定義及條件來看，似乎是人各一說，但就是沒有決定性的看法。在第二章中則以隋唐僧侶活動的特性來論證這些定義及條件說是否合理，結果發現這些定義及條件無法清楚地解釋隋唐僧侶的特性。因此如果要討論「宗派」佛教的觀念是如何定型及被接受，應該從其他角度來思考。

再從另一個角度來看，「宗派」這個觀念及其意涵本身就是不斷地被詮釋，以宗派來敘述唐宋佛教的發展，固然有其失真之處，但是宗派之所以被提出來，難道不是因為有其存在的價值嗎？以宗派來敘述唐宋佛教史，好處是取得化繁為簡的效果。自六朝佛教發展到唐宋佛教，這當中牽涉的問題極其複雜，但是透過宗派的觀念則可把六朝至唐宋的佛教發展史尋出幾個關鍵的學派，以這幾個學派的發展過程，可以找出中國佛教史的發展脈絡，這樣在敘述唐宋佛教時才不會泛然無章，因此唐人不必有宗派，但宋人不得不理出宗派的家數。

宋人的宗派觀是結合了道統的觀念，這是有其時代意義的。而明清之後的僧侶未必有明確的道統觀念，因此再用宗派來敘述唐宋佛教，就會倍覺奇怪了。這就是為什麼宋代只有五部燈錄，而明清時所續燈錄不下十部，但學者所重視者仍是宋代的燈錄系統，對於明清的燈錄反而視若無睹，這是因為時空背景不同之故。因此宋人只見到六個宗派，但今人不妨立八宗、十宗或十四宗等，雖然同樣是立宗派，但是宋人所見與今人所要求者其目的不同，這是因為時空變異，立場不同使然。

基於這樣的認知，我們可以從這樣的觀點再展開宗派的比較研究，例如中國與日本的佛教史都有宗派論述。雖然日本佛教受到唐朝佛教的影響頗為深遠，日本的佛教是一開始就出現對立性的宗派問題，對日本而言，宗派是歷史發展過程所產生的實際狀況。但對於中國佛教而言，唐宋的宗派其實仍是理念或學術上的認同，而且宗派的論述是到了宋朝才成型，這是與日本佛教不同之處。以比較性來說，中國的宗派論述是一種理念性、學術性的認同，因此不妨礙僧侶的進出各宗派，或一人身兼數家學派，因為這是虛含的關係。但是日本的宗派卻是一開始就是學派勢力的爭衡，僧侶與派系的關係是明確的，這是實際的宗派，因此所謂教義、教規、儀式等定義，對日本宗派是實用的，日本僧侶在轉換其宗派認同時通常都遭遇到極大的責難，這對中國佛教僧侶而言是很難想像的。

日本佛教源自唐宋的佛教傳入，但卻形成如此不同的宗派佛教，因此透過宗派的比較才能使中日佛教的宗派對比研究成爲一種有意義的新課題。例如中國早



期的三論學及法相學已經被其他學派所吸收，但是日本至今仍有有專弘法相學的宗派及寺院，而在唐朝就已興盛成熟的禪宗，一直到宋朝之時才傳入日本。中日同樣都有宗派的論述，但其內容卻是不一樣的，我們可以藉由宗派的對等關係，進行比較研究的課題，這對目前的中日佛研究而言都是有其重要性。

透過宗派的論述，也可進行宗教學上的對話，任何宗教在發展過程中通常會產生因詮釋不同而對立的團體，例如羅馬的天主教，在宗教革命之後，也因對聖經的詮釋不同、修行方式不同而造成各種教會，這些教會雖然名稱不同、信仰上帝的方式不同，但都不妨礙其來自同一根源，這樣的教會派系的模式與中國佛教的宗派觀比較接近，但是中國佛教有祖師傳承的理念，而西方教會的派系卻是不立代代相傳的祖師，這樣的對比其實就是宗教對話。

不同宗教間的對話，比較其異同之處，這已經是現代研究者的新課題了。不管是中日佛教的對話，亦或中西宗教的對話，以宗派來進行討論是比較方便的作法。因此唐宋的宗派觀雖不合史實，但在今日而言，卻可產生新的詮釋，這仍有時代上的意義。

本論文期望這樣的論述能釐清宗派觀念的演變過程，對於詮釋隋唐佛教的發展能有明確的幫助。

在本論文撰述過程中也碰到一些困難，唐宋佛教的發展何等複雜，這裡每一個主題拉出去都可成為獨立研究的專題，因此只能選擇以「宗派」這個觀念的演變為主軸，試圖去了解各宗派發展的脈絡，不足之處仍須未來繼續研究。再者，當我們在討論唐宋佛教發展時，基本上是把遼、金這二個朝代的佛教捨去了，遼、金二代的佛教都是延續唐朝時期的北方佛教系統，而自五代之後，北方的佛教發展現象似乎就被宋人捨去不談，這個狀況到了南宋時更加嚴重。當我們在敘述唐宋佛教時，理論上是該遼金二代的佛教加進來才對，但有於史料缺乏的關係，唐宋佛教發展史是缺乏這一時期的資料，在論述時就已不全了，只能等待他日資料豐富時，再來處理這問題。

參考資料

原典

- 西晉·法欽譯，《阿育王傳》，大正藏冊 50。  
北魏·楊衒之，《洛陽伽藍記》，大正藏冊 51。  
梁·寶亮，《大般涅槃經集解》，大正藏冊 37。  
陳·真諦譯，《部執異論》，大正藏冊 49。  
隋·智顛，《法華玄義》，大正藏冊 33。  
隋·智顛，《四教義》，大正藏冊 46。  
隋·彥琮，《眾經目錄》，大正藏冊 55。  
唐·道宣，《續高僧傳》，大正藏冊 50。  
唐·道宣，《大唐內典錄》，大正藏冊 55。  
唐·道宣，《四分律刪繁補闕行事鈔》，大正藏冊 40。  
唐·玄奘譯，《解深密經》，大正藏冊 16。  
唐·玄奘譯，《異部宗輪論》，大正藏冊 49。  
唐·玄覺，《永嘉證道歌》，大正藏冊 48。  
唐·法藏，《華嚴經探玄記》，大正藏冊 35。  
唐·法藏，《華嚴遊心法界記》，大正藏冊 45。  
唐·法藏，《華嚴遊心法界記》，大正藏冊 45。  
唐·法藏《華嚴一乘教義分齊章》，大正藏冊 45。  
唐·法藏，《大乘法界無差別論》，大正藏冊 31。  
唐·法藏，《大乘起信論義記》，大正藏冊 44。  
唐·智昇，《開元釋教錄》，大正藏冊 55。  
唐·灌頂，《國清百錄》，大正藏冊 46。  
唐·淨覺，《楞伽師資記》，大正藏冊 85。  
唐·窺基，《說無垢稱經疏》，大正藏冊 38。  
唐·窺基，《大乘百法明門論》，大正藏冊 44。  
唐·圓照，《貞元新定釋教目錄》，大正藏冊 55。  
唐·吉藏，《三論玄義》，大正藏冊 45。  
唐·吉藏，《法華義疏》，大正藏冊 34。  
唐·吉藏，《大乘玄論》，大正藏冊 45。  
唐·李通玄，《新華嚴經論》，大正藏冊 36。  
唐·杜順，《華嚴五教止觀》，大正藏冊 45。  
唐·杜朮，《傳法寶紀》，大正藏冊 85。  
唐·宗密，《禪源諸詮集都序》，大正藏冊 48I。  
唐·宗密，《禪門師資承襲圖》，卍續藏第冊 110。  
唐·澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》，大正藏冊 35。  
唐·澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，大正藏冊 36。

參考資料

- 唐·湛然，《止觀輔行傳弘決》，大正藏冊 46。
- 唐·湛然，《金剛錍》，大正藏冊 46。
- 唐·神清，《北山錄》，大正藏冊 52。
- 唐·彥琮，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，大正藏冊 50。
- 唐·義淨，《南海寄歸內法傳》，大正藏冊 54。
- 唐·日僧最澄，《傳教大師將來台州錄》，大正藏冊 55。
- 唐·玄奘，《大唐西域記》，大正藏冊 51。
- 唐·智儼《華嚴五十要問答》，大正藏冊 45。
- 五代·劉昫編，《舊唐書》，北京：中華書局，1975。
- 宋·子璿，《金剛經纂要刊定記》，大正藏冊 33。
- 宋·元敬《武林西湖高僧事略》，續藏經冊 77。
- 宋·延壽，《宗鏡錄》，大正藏冊 48。
- 宋·贊寧，《宋高僧傳》，大正藏冊 50。
- 宋·程顥等，《二程集》，臺北：漢京文化，1983，09。
- 宋·俞文豹，《吹劍錄外集》，臺北：世界書局，1963，04。
- 宋·蘇軾，《東坡文集事略》，臺北：世界書局，1960，11。
- 宋·契嵩，《鐔津集》，大正藏冊 52。
- 宋·李遵勗，《天聖廣燈錄》，卍新纂續藏經冊 78。
- 宋·王隨，《傳燈玉英集》，宋藏遺珍上集，
- 宋·元照，《芝園遺編》，卍新纂續藏經冊 105。
- 宋·道原，《景德傳燈錄》，大正藏冊 51。
- 宋·智昭，《人天眼目》，大正藏冊 48。
- 宋·宗曉編，《四明尊者教行錄》，大正藏冊 46。
- 宋·悟明，《宗門聯燈會要》，卍新纂續藏經冊 79。
- 宋·正受，《嘉泰普燈錄》，卍新纂續藏經，冊 79。
- 宋·慧明編，《五燈會元》，卍新纂續藏經冊 80。
- 宋·朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，大化書局，1985·05。
- 宋·志磐，《佛祖統紀》，大正藏冊 49。
- 宋·惟白，《建中靖國續燈錄》，卍續藏冊 136。
- 宋·淨善，《禪林寶訓》，大正藏冊 48。
- 元·覺岸，《釋氏稽古略》，大正藏冊 49。
- 元·脫脫，《宋史》，北京：中華書局，1977，06。
- 清·源諒，《律宗燈譜》大正藏補編冊 22，臺北：華宇出版社，1986。
- 清·董誥等編，《全唐文》，北京：中華書局，1987，02。

中文專書：依人名筆畫排列

- 丁明夷，《佛教新出碑志集粹》，臺北：佛光文化出版社，1998·03。
- 王永會，《中國佛教僧團發展及其管理研究》，四川：巴蜀書社，2003·10。
- 月溪，《荷澤大師證道歌顯宗記溯源》，臺北：菩提印經會，1992·01。
- 方立天，《中國佛教散論》，北京：宗教文化出版社，2004·02。
- 方立天，《中國佛教哲學要義(上下)》，北京：中國人民出版，2003·12。
- 方立天，《法藏》，臺北：東大圖書公司，1991·01。
- 尤惠貞，《天臺宗性具圓教之研究》，臺北：文津出版社，1993·01。
- 中村元著 余萬居譯，《中國佛教發展史》，臺北：天華出版社，1984·05。
- 末木文美士著 涂玉盞譯，《日本佛教史》，臺北：商周出版社，2002·12。
- 冉雲華，《從印度佛教到中國佛教》，臺北：東大圖書館公司，1995·11。
- 江燦騰，《中國近代佛教思想的諍辯與發展》，臺北：南天書局，1998·01。
- 任繼愈，《漢唐佛教思想論集》，北京：人民出版社，1998·07。
- 安藤俊雄著 蘇榮焜譯，《天台學-根本思想及其開展》，臺北：慧炬出版社，1998·01。
- 佐藤達玄著 釋見愍譯，《戒律在中國佛教的發展》，1997·05。
- 杜德明，《論儒學的宗教性》，河北：武漢大學，1997。
- 杜潔祥編，《中國佛寺史志彙刊》，臺北：明文書局，1980·01。
- 李芳民，《唐五代佛寺輯考》，北京：商務印書館，2006·07。
- 宋晞編，《宋史研究集》第八輯，臺北：國立編譯館，1976。
- 宋晞編，《宋史研究集》第三十輯，臺北：國立編譯館，1990。
- 何國銓，《中國禪學思想研究》，臺北：文津出版社，1987·01。
- 李四龍，《天臺智者研究-兼論宗派佛教的興起》，北京：北京大學出版社，2003·01。
- 李映輝，《唐代佛教地理研究》，長沙：湖南大學出版社，2004·01。
- 村上專精著楊曾文譯，《日本佛教史綱》，北京：商務印書館，1981·01。
- 吳言生編，《中國禪學》第一卷，北京：中華書局，2002。
- 吳言生編，《中國禪學》第三卷，北京：中華書局，2004·10。
- 周紹良，《敦煌本禪籍錄校》，江蘇：江蘇古籍出版社，1998。
- 周裕鍇，《禪宗語言》，浙江人民出版社，1999·12。
- 胡素馨編，《佛教物質文化-寺院財富與世界供養》，上海書畫出版社，2003·12。
- 胡適，《神會和尚遺集》，臺北：中研院胡適紀念館，1968·12。
- 柳田聖山編，《胡適禪學案》，臺北：正中書局，1975·01。
- 姜伯勤，《敦煌藝術宗教與禮樂文明》，北京：中國社科，1996·11。
- 洪修平，《中國禪學思想史綱》，南京：南京大學出版社，1994·09。
- 洪修平，《禪宗思想的形成與發展》，南京：江蘇古籍出版社，2000。
- 屈大成，《中國佛教思想中的頓漸觀念》，臺北：文津出版社，2000·01
- 前田慧雲，《三論宗綱要》，臺北：廣文書局，1992·01。

- 徐文明，《中土前期禪學思想》，北京：師範大學出版社，2004·01。
- 郝春文，《唐后期宋初敦煌僧尼的社會生活》，北京：中國社會科學院，1998·12。
- 曹仕邦，《中國佛教史學史—東晉至五代》，臺灣：法鼓文化，1999·10。
- 陳運寧，《中國佛教與宋明理學》，湖南人民出版社，2002·02。
- 陳兵、鄧子美，《二十世紀中國佛教》，臺北：現代禪出版社，2003·04。
- 陳垣，《中國佛教史籍概論》，上海：上海書店，2001·01。
- 陳榮捷著 廖世德譯，《現代中國的宗教趨勢》，臺北：文殊出版社，1987·11。
- 郭朋，《宋元佛教》，福建人民出版社，1985·01。
- 黃敏枝，《唐代寺院經濟的研究》，臺北：臺大文學院，1971·01。
- 黃敏枝，《宋代佛教社會經濟史論集》，臺北：學生書局，1989·01。
- 游彪，《宋代寺院經濟史稿》，河北大學出版社，2003·03。
- 湛如，《敦煌佛教律儀制度研究》，北京：中華書局，2003·10。
- 楊家駱編，《歐陽修全集》，臺北：世界書局，1971·10。
- 聖嚴，《戒律學綱要》，臺北：佛光出版社，1997·09。
- 張春波釋譯，《禪門師承襲圖》，臺北：佛光出版社，1996·08。
- 張國剛，《佛學與隋唐社會》，河北人民出版社，2002·08。
- 張清泉，《北宋契嵩的儒釋融會思想》，臺北：文津出版社，1998·01。
- 張弓，《漢傳佛教與中古社會》，臺北：五南圖書公司，2005·03。
- 湯用彤，《理學、佛學、玄學》，北京：北京大學出版社，1991·01。
- 湯一介編，《中國傳統文化的再詮釋》，北京：北京大學出版社，1993·08。
- 葉昌熾 1956，《語石》，臺北：商務印書館。
- 董群，《慧能與中國文化》，貴州：貴州人民出版社，2001·10。
- 董平，《天台宗研究》，上海：上海古籍出版社，2002·04。
- 楊曾文，《中國佛教史論》，北京：中國社科，2003·03。
- 楊曾文，《唐五代禪宗史》，北京：中國社會科學出版社，1999·05。
- 楊曾文，《宋元禪宗史》，北京：中國社會科學出版社，2006.10。
- 楊曾文校寫，《六祖壇經》，北京：宗教文化出版社，2001·05。
- 葛兆光，《中國禪思想史-從 6 世紀到 9 世紀》，北京：北京大學出版社，1995·01。
- 葛兆光，《禪宗與中國文化》，上海：上海人民出版社，1988·06。
- 榮新江編，《唐代宗教信仰與社會》，上海：上海辭書出版社，2003·08。
- 劉貴傑，《華嚴宗入門》，臺北：東大圖書公司，2002·05。
- 劉果宗，《中國佛教各宗史略》，臺北：文津出版社，2001·01。
- 蔡方鹿，《中華道統思想發展史》，四川：四川人民出版社，2003·06。
- 潘桂明，《中國天台宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，2001.12。
- 謝和耐著耿昇譯，《中國五-十世紀的寺院經濟》，甘肅：甘肅人民出版社，1987·01。
- 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，江蘇：江蘇古籍出版社，1998·01。

參考資料

- 顏尚文，《隋唐佛教宗派研究》，臺北：臺灣師範大學歷史研究所，1980·12。
- 顏尚文，《梁武帝》，臺北：東大圖書公司，1999·01。
- 藍吉富，《聽雨僧廬佛學雜集》，臺北：現代禪出版社，2003·01。
- 藍吉富，《隋代佛教史述論》，臺北：商務印書館，1974。
- 藍吉富，《大藏經補編》，臺北：華宇出版社，1984，10。
- 藍日昌，《六朝判教論的發展與演變》，北：文津出版社，2003·04。
- 韓廷傑，《三論宗通論》，臺北：文津出版社，1997·01。
- 饒宗頤，《選堂集林》，臺北：明文書局，1982·01。
- 饒宗頤，《國史上之正統論》，臺北：新文豐公司，2003，10。
- 嚴耀中，《江南佛教史》，上海：上海人民出版社，2000·12。
- 釋常證，《東山法門之淵源及其影響》，臺北：萬佛寺，1992·01。
- 釋弘憫，《永嘉證道歌·信心銘》，臺北：佛光文化出版社，1997·04。
- 顧偉康，《禪宗：文化交融與歷史選擇》，上海：上海知識出版社，1990·01。
- 顧偉康，《禪淨合一流略》，臺北：東大圖書，1997·01。

單篇論文：依出版年代先後排列

- 湯用彤〈中國佛教宗派問題補論〉，《北京大學學報》5：(1963)，頁 1-18。
- 陳芳明〈宋代正統的形成背景及其內容〉，《宋史研究集》第八輯，臺北：國立編譯館，1976，頁 29-54。
- 石峻、方立天〈論隋唐佛教宗派的形成〉，《哲學研究》：8(1981)，頁 68-73。
- 石峻、方立天〈論隋唐佛教宗派思想特點〉，《中國哲學史研究》：4(1982)，頁 36-46。
- 溫玉成〈記新山崖的荷澤大師神會塔銘〉，《世界宗教研究》：2(1984)，頁 78-79。
- 溫玉成〈讀風穴七祖千峰白雲禪院碑後〉，河南省博物館，《中原文物》：1(1984)。
- 郭朋〈從宋僧契嵩看佛教儒化〉，《孔子研究》1：(1986)。
- 冉雲華〈宗密傳法世系的再檢討〉，《中華佛學學報》1：(1987：03)，頁 43-57。
- 吳永猛〈壇經與祖禪畫〉，《中華佛學學報》1（1987·03），頁 137-152。
- 賴永海〈禪宗前后期思想比較研究〉，《中國社會科學院研究生院學報》：5(1987)，頁 43-49。
- 吳其昱〈荷澤神會傳研究〉，《中研院歷史語言研究所集刊》59:4(1988·12)，頁 899-912。
- 劉貴傑〈契嵩思想研究－佛教思想與儒家學說之交涉〉，《中華佛學學報》2(1988·10)，頁 213-238。
- 郭朋〈神會的行履〉，《中國哲學史研究》2：(1988)，頁 40-48。
- 郭朋〈神會思想簡論〉，《世界宗教研究》1：(1989)，頁 30-40。
- 洪修平〈禪宗的形成及其初期思想〉，《文獻》：4（1989），頁 170-181。
- 杜繼文〈中國佛教的多民族性與諸宗派的個性〉，《中國社會科學》：6（1990），頁 109-124。
- 義斌〈佛祖統紀中的本迹觀〉，宋晞編《宋史研究集》第三十輯，臺灣：國立編譯館，1990。
- 蒲慕州〈神仙與高僧－魏晉南北朝宗教心態試探〉，《漢學研究》8：2（1990·12），頁 149-176。
- 張永雋〈宋儒之道統觀及其文化意識〉，文史哲學報：38(1990)，頁 273-312。
- 黃國清〈宗密和會禪宗與會通三教之方法的比較研究〉，《圓光佛學學報》3：(1992·02)，頁 101-132。
- 張亨〈朱子的志業－建立道統意義之探討〉，臺大中文學報：5（1992），頁 31-80。
- 杜鬥城〈敦煌本《歷代法寶記》與蜀地禪宗〉，《敦煌學輯刊》1：(1993)，頁 53-63。
- 郭尙武〈契嵩生平與《輔教編》研究〉，《山西大學學報哲學社會科學版》1994。
- 楊惠南〈看話禪與南宋主戰派之間的交涉〉，《中華佛學學報》7：(1994，07)，頁 192-211。
- 萬松〈洛陽龍門出土神會塔銘考辯〉，《文物》：11(1994)，頁 76-79。
- 劉智明〈南岳禪宗七祖塔文簡論〉，《衡陽師專學報》：3(1994)，頁 72-75。
- 陳清香〈祖師傳承說的石刻例證－龍門看經寺洞羅漢群像考〉，《東方宗教研究》：4(1994·10)，頁 212-231。

- 賴鵬舉〈關河的禪法--中國大乘禪法的肇始〉，《東方宗教研究》：5(1996·10)，頁 95-112。
- 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。
- 楊曾文〈唐代宗密及其禪教會通論〉，《中華佛學學報》：12(1997)，頁 219-235。
- 楊曾文〈圓仁和日本天台宗〉，《中華佛學學報》：10(1997)，頁 267-278。
- 冉雲華〈唐故招聖寺大德慧堅禪師碑考〉，《中華佛學學報》7：(1998：07)，頁 98-118。
- 楊惠南〈道信與神秀之禪法的比較〉，《臺大哲學論評》：11(1988)，頁 206-224。
- 李富華〈佛教典籍的傳譯與中國佛教宗派〉，《中華佛學學報》12：(1999·07)，頁 97-112。
- 程恭讓〈歐陽竟無先生的生平事業及其佛教思想的特質〉，《圓光佛學學報》4 (1999·12)，頁 141-191。
- 馬克瑞〈審視傳承—陳述禪宗的另一種方式〉，《中華佛學學報》13：1 (2000·05)，頁 281-298。
- 陳盛港〈永嘉證道歌原作者溯源併歌文比較〉，《中華佛學研究》5：(2001)，頁 163-204。
- 宋道發〈試論南宋志磐的佛教史觀--以「佛祖統紀」為中心〉，《普門學報》11(2002：09)，157-198。
- 陳盛港〈從六祖能禪師碑銘的觀點再論荷澤神會〉，《中華佛學研究》6：(2002)，頁 173-204。
- 鄭夙雯〈宋代禪林における祝聖上堂の意義〉，《印度學佛教學研究》51：2(2002·03)。
- 徐文明〈付法藏傳與前二十四祖〉，《中國禪學》(河北禪學研究所編，中華書局，2003)：2，頁 60-66。
- 鄭夙雯〈十方住持制の形成過程〉，《印度學佛教學研究》53：1 (2004·12)，頁 140-145。
- 徐文明〈唐以前的玉泉高僧〉，《中國禪學》3：(2004)，頁 375-416。
- 徐文明〈唐以前的玉泉高僧〉，《中國禪學》3：(2004)：頁 375-418。
- 林伯謙〈禪宗西天祖統再探〉，《東吳中文學報》10：(2004：05)，頁 113-155。
- 張弓〈志磐「佛祖統紀」的學術特色〉，《玄奘佛學研究》(2004：07)，頁 1-20。
- 馮國棟〈王隨及其傳燈玉英集〉，《宗教學研究》4：(2005)，頁 1-7。
- 馮國棟〈景德傳燈錄版本源流考述〉，《文獻》1：(2006)，頁 1-19。
- 蔣



日文專書

- 丸山孝雄《法華教學研究序說－吉藏における受容と展開》，京都：平樂寺書店，1958・03。
- 川田熊太郎，《佛教と哲學》，京都：平樂寺，1957・01。
- 木村清孝，《中國仏教思想史》，東京：世界聖典刊行會，1979・10。
- 中井真孝，《日本古代仏教制度史の研究》，京都：法藏館，1991・06。
- 山崎宏，《隋唐佛教史の研究》，京都：法藏館，1953，09。
- 山崎宏編，《中国の社會と宗教》，東京：不昧堂書店，1954・09。
- 山崎宏，《支那中世佛教の展開》，京都：法藏館，1971。
- 石井修道，《宋代禪宗史の研究》，東京：大東出版社，1987・10。
- 平井俊榮，《中國般若思想史研究》，東京：春秋社，1976，03。
- 古田紹欽博士古稀記念會編《仏教の歴史的展開に見る諸形態》，東京：創文社，1981・05。
- 平井俊榮，《法華文句の成立に關ける研究》，東京：春秋社，1985・02。
- 平井俊榮，《法華玄論の註釋的研究》，東京：春秋社，1987・02。
- 田中良昭，《敦煌禪宗文獻研究》，東京：大東出版社，1983・02。
- 平井俊榮編，《三論教學の研究》，東京：春秋社，1990・10。
- 小野勝年，《中國隋唐長安寺院史料集成－史料篇》，東京：法藏館，1989・02。
- 永井政之，《中國禪宗教團と民衆》，東京：内山書店，2000・03。
- 吉川忠夫編，《唐代の佛教》，京都：朋友書店，2000・07。
- 吉津宜英，《華嚴一乘思想の研究》，東京：岩野文世，1991・07。
- 佐伯有清，《圓珍》，東京：吉川弘文館，1990・07。
- 竺沙雅章，《宋元佛教文化史研究》，東京：汲古書院，2000・08。
- 竺沙雅章，《中國佛教社會史研究》，京都：同朋社，1982・02。
- 松本文三郎，《佛教史雜考》，大阪，創元社，1945。
- 阿部肇一，《中國禪宗史の研究》，東京：誠信書房，1963・03。
- 牧田諦亮，《中國仏教史研究》，東京：大東出版社，1982・05。
- 長谷部幽蹊，《明清佛教教團史研究》，京都：法藏館，1993・04。
- 望月信亨編，《佛教大辭典》，臺北：地平線出版社，1977，12。
- 柳田聖山，《初期禪宗史書の研究》，京都：法藏館，1967・05。
- 高峰了州，《華嚴思想史》，京都：百華苑，1976・04。
- 塚本博士頌壽記念會編，《塚本博士頌壽記念佛教史學論集》，京都，1961・02，此書未記錄出版書局。
- 森岡清美，《真宗教團と「家」制度》，東京：創文社，1962。
- 菅野博史，《中國法華思想の研究》，東京：春秋社，1994・03。
- 黒田俊雄，《中世寺院史の研究》，東京：法藏館，1988・03。
- 圓珍，《智證大師全集》1-4冊，南條文雄編，《大日本佛教全書》25-28冊，東

參考資料

- 京：名著普及會，1978，05。
- 鈴木哲雄，《唐五代禪宗史》，東京：山喜房佛書林，2003・03。
- 鈴木哲雄，《唐五代の禪宗－湖南江西篇》，東京：大東出版社，1982・07。
- 鈴木哲雄，《中國禪宗史論考》，東京：山喜房佛書林，1999・03。
- 福井博士頌壽記念論文集刊行會編，《福井博士頌壽記念：東洋文化論集》東京：早稻田大學出版部，1969。
- 諸戶立雄，《中國佛教制度史の研究》，東京，平河出版社，1990・11。
- 島地大，《天台教學史》，東京：明治書院，1929・06。
- 鎌田茂雄，《中国仏教史》第六卷，東京：東京大學出版會，1999・01。
- 鎌田茂雄，《中國華嚴思想史の研究》，東京：東大出版社，1965・03。
- 鎌田茂雄，《宗密教學の思想史的研究》，東京：東京大學出版會，1975・03。
- 鎌田茂雄博士古稀記念會，《華嚴學論集》，東京：大藏出版社，1997。
- 鎌田茂雄博士還曆記念論集刊行會編《中國の仏教と文化》，東京：大藏出版社，1988・12。

日文單篇論文：以發表年代爲序

小川貫弑〈宋本覺《歷代編年釋氏通鑑》の地位〉，《塚本博士頌壽記念-佛教史學論集》，1961，頁148-162。

藤枝晃〈敦煌出土の長安宮廷寫經〉，塚本博士頌壽記念會編，《塚本博士頌壽記念佛教史學論集》，1961，頁647-667。

關口真大〈靈山直授と拈花微笑〉，《福井博士頌壽記念：東洋文化論集》，1969，頁577-586。

椎名宏雄、鈴木哲雄〈宋元版景德傳燈錄の書誌考察〉，愛知學院大學《禪研究所紀要》4-5合輯（1975），頁261-280。

鏡島元隆〈百丈清規の成立とその意義〉，愛知學院大學《禪研究所紀要》：6-7合輯（1976），頁113-134。

横山秀哉〈宋朝禪林と伽藍構成について〉，愛知學院大學《禪研究所紀要》6-7合輯（1976），頁135-152。

鈴木哲雄〈浙江における禪宗の推移—五代時代について〉，愛知學院大學《禪學研究所紀要》：6-7合輯（1976），頁153-188。

塚本善隆〈中国の廢仏と興仏〉，愛知學院大學《禪學研究所紀要》：8（1979），頁129-145。

塚本善隆〈中國の廢佛と興佛〉，愛知學院大學《禪研究所紀要》8（1979），頁129-145。

田中良昭〈《付法藏因緣傳》の西天祖統說〉，宗學研究：23（1981），頁182-188。

田中良昭〈禪宗傳燈說の成立と展開—東土の傳燈說を中心として〉，《古田紹欽博士古稀記念論集》，1981，頁354-370。

大島晃〈宋學における道統論について〉，中哲文學會報：6（1981），147-163。

大松博典〈《佛祖統紀》と禪宗〉，宗學研究：24（1982），頁210-215。

末岡實〈唐代「道統說」小考—韓愈を中心として〉，北海道大學文學部紀要：36-1（1988），29-54。

田中良昭〈壇經研究考—特に最近のテキスト研究を中心として〉，鎌田茂雄博士還曆記念論集刊行會編，《中國の仏教と文化》：1988，頁291-313。

沖本克己〈初期禪宗史の一視點〉，鎌田茂雄博士還曆記念論集刊行會編，《中國の仏教と文化》：1988，頁187-204。

荒木見悟〈道統論の衰退と新儒林傳の展開〉，久留米大學比較文化研究所紀要：7（1989），1-70。

田魯參〈長安佛教的の另一面—長安的天台宗〉，愛知學院大學《禪研究所紀要》20（1992），頁41-56。

鈴木哲雄〈祖堂集對照景德傳燈錄〉，愛知學院大學《禪研究所紀要》22（1994・03），頁249-500。

吉田剛〈中國華嚴の祖統說について〉，《華嚴學論集》：1997，頁485-504。

李均熙〈南宗禪の修證觀—神會の頓悟を中心に〉，《印度學佛教學研究》51：1（2001，12），頁316-314。

參考資料

- 古賀英彦〈初期禪宗の祖統説と北山録〉、佛教學セミナー：60(1994)、頁42-59。  
篠原享一〈道宣律師所感通的迦葉佛袈裟〉、中華佛學學報：13(2000)、頁299-367。  
鈴木哲雄〈北宋期の知識人の禪宗志向タイプ〉《印度學佛教學研究》51：1(2002)、頁44-50。  
石井公成〈老安碑文が示す思想的諸問題〉、《東洋文化》83(2003)、頁75-97。  
石井修道《宋代禪宗の特色－宋代の燈史の系譜をてかかりとして》、《東洋文化》：83(2003)、頁153-185。  
青田英策〈仏教を思い、そして學ぶ－お経、宗派、自我を中心に〉、《仏教經濟研究》32(2003)駒澤大學仏教經濟研究所、頁221-246。  
伊吹敦〈續高僧傳－達摩＝慧可傳の形成過程について〉、《印度學佛教學研究》53：1(2004)、頁124-130。  
柳田聖山〈《大正新修大藏經》と《曆代法寶記》およびその週辺の問題〉、《古田紹欽博士古稀記念論集》、371-387。  
椎名宏雄〈禪苑清規成立の背景〉、《印度學佛教學研究》53：1(2004)、頁149-157。  
鈴木哲雄〈禪宗史研究における中國地方志の利用法〉、《印度學佛教學研究》53：1(2004)、頁131-136。

英文專書

- Bernard Faure 1993, *Chan insights and oversights-an epistemological critique of the Chan tradition*, Princeton University ◦
- Bernard Faure 1997, *The will to ofthdoso-a critical genealogy of northern Chan Buddhism*, Stanford University ◦
- Berner Faure 1991, *The rhetoric of immediacy-a cultural critique of Chan/Zen Buddhism*, Princeton University ◦
- Francis H.Cook 1977, *Hua-yen Buddhism*, The Pennsylvania State University ◦
- John Kieschnick 1997, *The Eminent Monk –Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*, Hawaii University ◦
- John R. McRae 1986, *The Northern School and the formation of early Chan Buddhism*, Hawaii University ◦
- Holmes Welch 1968, *The Buddhist revival in China*, Harvard University ◦
- KENNETH K.S.CHEN 1964, *BUDDHISM IN CHINA –A HISTORICAL SURVERY*, Princeton University ◦
- Patricia Buckley ed 1993, *Religion And Society In Tang And Sung China*, Hawaii University ◦
- Peter N. Gregory 1987, *Sudden and gradual :approaches to enlightenment in Chinese thought*, Hawaii University ◦
- Peter N. Gregory 1991, *Tsung-mi and Signification of Buddhism*, Princeton University ◦
- Peter N.Gregory 1999, *Buddhism in the Sung*, Hawaii University ◦
- Patricia buckley Ebrey and Peter N. Gregory 1993, *Religion and society in Tang and Sung China*, Hawaii University ◦
- T.Griffith Foulk 〈Myth,ritual,and monastic practice in Sung Ch’an Buddhism〉, by Patricia buckley Ebrey and Peter N. Gregory ed 1993, 147-208 ◦
- Whalen Lai & Lewis R. Lancaster 1983, *Early Ch’an in China and Tibet*, University California ◦