

宗密所述北宗及洪州宗教說的探討

黃繹勳

法光學壇第二期

1998 年

法光佛教文化研究所

頁 75-92

頁 75

提 要:

本篇論文主要是籍由新的學術資料及研究成果，重新探討圭峰宗密禪師在《中華傳心地禪門師資承襲圖》中對於北宗及洪州宗教說的分析及批評。宗密在文中評述了北宗、洪州宗、牛頭宗及荷澤宗四家的教說，由於宗密對唐代中晚期佛學的貢獻備受現代學者肯定，宗密的此篇著作常被學者引為了解禪宗這四家的重要資料。本文毛先在導言中敘述宗密應裴休居士之請而寫作《中華傳心地禪門師資承襲圖》的緣起，之後，限於篇幅，本文只探討了北宗和洪洲宗，作者依北宗和洪洲宗的教說分為兩節，在章節中作者先陳述宗密對這二宗教說的理解及評判，使讀者明白宗密的看法，然後作者再引用這二宗禪師的論著或語錄，來審查宗密的理解是否正確及評判是否中肯。結論是宗密由於其本身身為荷澤宗宗徒的緣故，除了會斷章取義的誤解他家教說之外，在評斷優劣時也不免有偏頗荷澤宗之嫌。因此作者希望藉此論文提醒學者在引用宗密的資料以了解唐代禪宗各家思想時，應有此警覺，並且能以直接閱讀及運用各家的論著和語錄的方式來探求，冀以能窺得其較正確的原貌。

頁 76

A Study on the Teachings of the Northern
School and the Hongzhou School as Described by Zongmi
by yi-shun huang (Abstract)

This paper is a re-appraisal on Chan Master Gueifeng Zongmi's (圭峰宗密) analysis and critique of two Chan schools in the Chart of the Master-Disciple Succession of the Chan Teaching that Transmits the Mind Ground in China (中華傳心地禪門師資承襲圖, referred to hereafter as Chan Chart). The Chan Chart was written by Zongmi in response to the Buddhist layman Pei Xiu's 裴休 request to clarify the doctrines of four Chan schools -the Northern School (Beizong 北宗) and the Hongzhou 洪州, Niutou 牛頭 and Heze 荷澤 lineages of the Southern School and explain the relative successes and failures of their teachings of sudden and gradual enlightenment. This text is considered an important reference for understanding the doctrines of the four schools in the Tang dynasty. Modern scholars often quote Zongmi's descriptions to present the doctrines of these four schools without any critical appraisal. Only Jiang Weiqiao says that he has doubts about the fairness of Zongmi's critique. Furthermore, John R. McRae strongly disagrees with Zongmi's critique of the "Northern School" which he argues is an imaginary school created by Shenhui's 神會 polemical writings and the Platform Sutra. Due to the limit of space in this paper, with the treatises written by the masters in their own words and encounter dialogues (語錄) of the masters, I will only examine Zongmi's analysis and critique on the Northern and Hongzhou Schools. Negation of Zongmi's contribution on Buddhist studies or making a conclusion that Zongmi tried to distort the facts are not the aim of this paper. Instead, this is an attempt to explore some of Zongmi's biases due to his position as a

representative of the Heze School, and thus by doing so it is hoped that present scholars will make an effort to understand these different schools through their own texts and words.

頁 77

導言

中國禪法傳演至唐朝中、晚期時，由於習禪者眾，因而興盛蓬勃，大行於天下，但是由於各個宗徒教說相違，甚至「互相詆訾，莫肯會同」(註 1)的現象，卻也是令當時的習禪者感到非常困擾的事實。因此身為唐朝重臣且潛心佛學的裴休居士(註 2)，便延請與他「於法為昆仲，於義為交友，於恩為善知識，於教為內外護」(註 3)的圭峰宗密禪師為他分析禪宗各家教說的淺深、頓漸及得失。由此因緣，宗密寫成了《中華傳心地禪門師資承襲圖》(以下略稱為《承襲圖》)(註 4)以應其所求，關於本書成書之年代，由於《承襲圖》原名為《裴休拾遺問》(註 5)，所以應是在裴休官任「拾遺」(註 6)(827-830)之時。

宗密在原文中自述說他之所以得知禪宗其他各家教旨的理由，是因為他自己「性好勸會」(註 7)，曾一一參訪及搜集各宗的旨趣，所以得知各家教說，但是當他將這些結論徵信於他們時，他們或許忌於聽者常常墮於文字和執著於教說，宗密說他們往往「問有答空，徵空認有，或言俱非，或言皆不可得，修不修等」(註 8)，都不肯承認這些便是他們的宗門教法，因而宗密強調他只對有心歸學的人細說教授，讓他們能自己多觀照，多熟悉各家行解，而且每一家都有自己的方便法門，是只用來誘導自己的門徒的，所以他不可能完全說盡。這段話宗密主要是表明自己敘述各家宗旨的根據和立場，雖然宗密以「彼意者常恐墮於文字，常礙於所得」(註 9)而不肯招承為理由，來為他自己的看法作後盾，但我們也可以從而得知當時各家宗徒並不贊同他對於他們的教法的歸納。

隨著敦煌文獻的發現及新學術成果的發表，南、北宗的傳承及頓漸之爭的問題是最受現代學者評議的了，許多我們對於禪宗各家的認識與理解，都需要作全新的考察。近代研究宗密的學者對於宗密著作這部份的處理，蔣維喬曾對宗密的批評的公平性表示過懷疑(註 10)及美國學者 John R. McRae 也曾對宗密

分析北宗和牛頭宗的分析分別反駁過。

頁 78

(註 11)，其餘的學者只是以宗密的說法為基礎再詮釋為現代語言而已(註 12)。而作者在閱讀《承襲圖》的過程中，心中則不時對文中宗密分析和評判禪門四家：北宗、洪州宗、牛頭宗及荷澤宗教說的敘述起很大的疑惑，但是，限於篇幅，作者在本文中只對宗密的北宗和洪州宗教說的敘述作探討。作者擬先敘述宗密原本的說法之後，再引新的學術研究成果作討論。

〔一〕宗密對北宗的教說的敘述及批評

根據宗密的了解，北宗的主張是眾生本有覺性，如一面明鏡，有明性，但是這覺性被煩惱覆蓋不見，就如鏡面上的塵埃，所以只要除去這些妄念煩惱，妄念一盡除，心性就覺悟，光明的心性便可顯現出來，無所不知，就如鏡上的塵埃，塵埃拂去，鏡體光明，便可無所不照了。接著在文中宗密引用了《六祖壇經》(以下簡稱《壇經》)非常有名，神秀呈給五祖的偈以驗證他的說法(註 13)。之後，宗密批評北宗沒有理解到所謂煩惱、覺悟的染淨其實也只是一種緣起之相，因為他們沒有覺悟到「妄念本無，心性本淨」的道理，因此，以要滅除煩惱而言，宗密說北宗仍只是「反流背習之門」，是二乘人斷滅煩惱而入涅槃的想法而已(註 14)，宗密甚至還說北宗連體悟都並未徹底，修行怎能達到真的成果？

宗密為了使讀者更清楚明白他的陳述，便在後段以摩尼珠為喻來加以解釋(註 15)，他說若將明淨的摩尼珠比喻做是靈心，它本身是一切無分別，無善無惡的，但是因為它是如此明淨，因而一對照外物時，就能顯現出外物的種種相來，所以這顆摩尼珠就因此有不同的差別外相，可是它原本明淨的本質卻是不變的。比如說拿與摩尼珠最相違的黑色來舉例說明，雖然摩尼珠照的是黑色，所以通體都現出黑色，但我們都知道摩尼珠的靈明並沒有失去，黑色也並非真實存在之物，就有如凡夫在迷愚念愛之時，不知自己有靈知之心一樣，像孩童和村野人，就算已經告訴他們實情，他們也仍然不信，還罵人說是在欺騙他

們。而北宗則是相信這雖是一顆明淨的摩尼珠，但是，他們因為眼睛所見它是黑色的，所以就認為要把它加以洗淨，揩去它上面的黑暗，如此摩尼珠明淨的相貌再現之後，才能稱之為摩尼珠。

由以上宗密的敘述，我們可以知道他完全是以《壇經》的內容為基礎來分析及評判神秀所謂「北宗」一派的思想，從現代學術研究方法講求以一手資料為依據的角度來看，這樣的引用是頗危險的。有關宗密對北宗的思想的分析理解，近代學者以鎌田茂雄收集的最完整，他在《宗密教學思想史的研究》中將宗密在《集都序》、《承襲圖》和《圓覺經大疏鈔》裡所記北宗的思想集出並對照，但是，因為他是以討論宗密的禪宗史觀為目的，所以仍是以宗密的見解為基礎，並沒有加以評判，因此，若是要從不同的立場來審核宗密的陳述，我們就必須參考另一位美國學者 John R. McRae 的研究。

根據 McRae 的研究，最早討論所謂南北宗問題的文獻資料是在神會所著《菩提達摩南宗定是非論》(註 16)中，內容為：

「遠法師問，何故不許普寂禪師稱為南宗？和上答，為秀和上在日，天下學道者號此二大師為『南能』，『北秀』，天下知聞。因此號，遂有南北兩宗。普寂禪師實是玉泉學徒，實不到韶州，今口妄稱南宗，所以不許。」(註 17)

McRae 認為由上述內容看來，普寂並不以「北宗」自稱，但神會倒確是以「南宗」一詞稱惠能一系，因而，究竟神秀一系是如何自稱呢？《楞伽師資記》中有一段記載說神秀原居於荊州玉泉寺，大足元年時，被召入東都，身為國師，隨皇上往來於兩京，有一日，則天皇后問神秀：「所傳之法，誰家宗旨？」神秀答：「稟蘄州東山法門」(註 18)，因此，依神秀自己的敘述是說他傳承自道信和弘忍的「東山法門」，而普寂自稱自己是「南宗」，但是，神會確認為自己才是「南宗」。由於學術界一向以來的習慣稱呼，McRae 還是以「北宗」來稱神秀及其門徒，但強調並非是指宗密及《壇經》中所想像出來的神秀及其教說(註 19)，言下之意是對宗密及《壇經》所述說的神秀及其教說

非常不滿意。McRae 的研究是分別從歷史和教說二方面來考察，而針對本論文的主題，作者冀從新出的北宗資料以較完整及中立的角度，只就北宗的教說中與本論文有關的思想的部份重新作檢討。

現今若想明白北宗的思想，根據 McRae 的研究(註 20)，要從三篇作品下手，一是《觀心論》(註 21)，此論被認為是神秀居住在玉泉寺時的作品(七世紀後期)，包含了東山法門基本的思想及北宗初步的教說；二是《圓明論》(註 22)，McRae 認為此論是神秀或是另一位北宗禪師說法的內容的記載；三是《五方便門》，即《大乘無生方便門》(註 23)。因而本文作者便以這三論為基本資料，找尋與宗密所敘述的相同論題。

首先，《觀心論》中雖然確實是以分析除三毒、殺六賊、修六度、淨六根為主，強調戒行持齋，所有修行之用處皆在於能「覺外明內」，所以重點是要觀心，此外，論中舉例說世尊為弟子們說《溫室經》時曾為了使他們能受佛法的洗浴而以世間洗浴的事為比喻，不料較愚蠢鈍根的眾生竟真以為用水可以洗淨煩惱障礙，殊不知「佛性非凡性，煩惱塵埃本來無相，豈可將有礙水洗無為身？事不相應，云何可得？」(註 24)，從此處我們可以得知北宗亦是強調「煩惱塵埃本來無相」的。而煩惱塵埃是如何生起的和應如何滅除呢？

《圓明論》中說在觀外色，如山河大地，及內色，即五蘊、四大都是空後，也仍須依解起行，因為凡夫從無始以來的煩惱薰習是不可能一時頓盡的，必須要「依今解悟，常覺現前，勿令無明煩惱重起，是名因行。習氣煩惱都盡，更不得與色塵、境界重合，始名斷盡」(註 25)。這也就是說眾生的習氣煩惱是無始以來與色塵、境界重合而產生，北宗是依緣起的理論來解釋煩惱的，所以習氣煩惱仍是無常、空的，而滅除及不再產生習氣煩惱的方法就是不與色塵、境界重合。

《五方便門》更是主張要長用「淨心眼」無障礙看，才能「身心離念」，如此六根清淨，六根離障，身心不起就是真心，心色不起就是真如，而所謂佛便是如此能離念相，所謂法界一相就是如來平等法身，接著引用了一段《起信論》的文句解釋此法身說：「於此法身說

名本覺，覺心初起心無初相，遠離微細念，了見心性，性常住名究竟覺」(註 26)。因此，《五方便門》中講的是真心本覺，而要達到本覺真心的方法是要「離障」。因為論中有人問說法界一相是否就沒有法界？回答是有十八界，而根緣境生識就「隔障不通」，所以是染法界，眾生界，若心不同緣起，便是淨法界」，是佛界。

以上便是北宗對於眾生與煩惱、離障、成佛的陳述，我們在了解了之後再來看看宗密在《承襲圖》中對北宗的總評，他說北宗的教說「但是染淨緣起之相，反流背習之門，而不覺妄念本無，心性本淨。悟既未徹，修豈稱真」(註 27)，這其中「此但是染淨緣起之相」，根據北宗自己煩惱障礙是根緣境生識而起的說法，我們是可以同意宗密的批評(註 28)，但是若說北宗是「不覺妄念本無，心性本淨」，就毫無根據了，因為《五方便門》在一開始勸眾生發四弘願、懺悔十惡業及淨受菩薩戒後，就引用了《金剛經》的經文說：「凡所有相皆是虛妄」(註 29)，這當然包含了煩惱妄念。有關心的本質的問題，《五方便門》引用《起信論》的文句講本覺、真心、淨心的，所以北宗並非如宗密所說不覺「心性本淨」，只是對北宗而言，眾生是因在無始劫時，無明起，四大聚合，根觸境生起染著煩惱，所以才要用「淨心眼」觀，了解身、色的虛假空無，再如佛菩薩般的轉我們的六根為慧門，這時根、境重合不再是起染著，就能除去煩惱習氣，鎌田茂雄在其《宗密教學思想史的研究》一小節討論北宗禪系中的所見的《起信論》思想時，也是說北宗是以「真心」、「淨心」的立場用為修道「看心」的根本(註 30)。因此，從北宗也是說本覺、真心、淨心的立場上來談修行，基本上，並沒有不符合性宗的思想。

再者，根據宗密所述北宗修行的要法是：

「趣入禪境方便：遠離憤鬧，住閑靜處，調身調息，跏趺宴默，舌桂上顎，心注一境」(註 31)

宗密把北宗這樣宴坐調息，心專注一境的方法指稱為「反流背習之門」，意思是說北宗是二乘人斷除煩惱入涅槃的想法，作者認為這樣

的記載與評論是頗為偏頗的。因為在《五方便門》中北宗自己也解釋了與二乘的不同，論中說凡年一眼見、聽聞等等，心即動念，而菩薩雖亦有見、聞，卻不動，如娑婆世界釋迦如來以音聲為佛事，所以耳根就成了慧門，光明世界燈明如來以光明為佛事，所以眼根就成了慧門等等，因而若像二乘人一樣是以滅六識來證空寂涅槃，是所謂的邪定，因此論中主要是要開示所謂「知六根本來不動，有聲無聲，聲落謝，常聞常順，不動修行」的方便，所以並不是以一切無聞為根本，卻是「由先證離身心相為根本，知見自在不染六塵，見聞覺知為後得」（註 32），也就是先明白身、境的空無，覺悟心為根本後，以眼根、耳根等等六根為慧門，於六塵中得見聞知覺自在，因此是絕對與二乘滅六識來證空寂涅槃不同的。

北宗的思想到了近代的學術研究已經漸漸被重視，以往被歪曲的教說也慢慢得到修正，只是，或許在當時北宗因為主張要修行以滅煩惱，而被「南宗」人士所輕視，因而從中國禪宗的舞台落敗退出，或被宗密評為只是「反流背習之門」，又說北宗「悟既未徹，修豈稱真」，但是，後來宗密自己在《集都序》中都曾感慨說：「悟之名慧，修之名定，定慧通名為禪，此性是禪之本源」，禪的本源是要定、慧雙修的，然而禪宗諸家的著作都是「多談禪理，少說禪行」（註 33），而且他先前雖批評北宗的禪坐，可是後來自己也說：「坐與不坐，任逐機宜。凝心運心，各量習性」（註 34），因此，作者並不認為北宗體悟無明煩惱的緣起就不是徹悟，進而精勤晏坐修行以滅煩惱也不是「非真」。

〔二〕洪州宗的教說及批評

洪州宗是以馬祖道一禪師的教化為中心所傳演的禪宗宗派，在十世紀時非常盛行，宗密說洪州宗主要的主張是「起心動念，彈指動目，所作所為，皆是佛性，全體之用，更無別用」，宗密在《承襲圖》的原文中更詳細解釋說，也就是不管人的貪、瞋、痴，造善作

惡，受苦受樂等等一舉一動，洪州宗都認為是佛性的表現(註 35)，就如用麵團做成種種不同樣子的麵食，終歸說來都是麵做成的。用此比喻推求我們身體四大骨肉、眼耳喉舌、四肢等等，自己並不能獨立自主的有所言語或見聞動作，而且當臨命終時，全身都還沒變壞，卻口不能言、眼不能見、耳不能聽、腳不能行、手不能做了，所以說身體四肢等等是一個整體，都是佛性。

而且佛性是沒有差別相的，佛性的體是非凡非聖，非善非惡的，因而無所謂佛也無所謂眾生的差別。佛性的體是如此無分別，佛性的用更是如此，能凡能聖，能善能惡，能佛能眾生，乃至能貪，能瞋等等。但是由於佛性的體是不可見、不可證的，所以我們只能從佛性的用，也就是「舉動運為」來看，因而舉凡「揚眉動目、笑吹警效」(註 36)都是佛事，如果能悟解這樣的道理，就能知道一切都是天真自然，都是佛性作用。因而修行不需起心斷惡，也不需起心修道，因為道就是心了，何用修？惡也是心，如何斷除？所以，一個解脫的人是一個不斷不造，任運自在的人，沒有所謂的法可以拘束他，因此，也無佛可作了！就如在虛空中要如何添補任何事物？無論怎麼做，對於虛空而言，都是不增不減的，除了心性以外，無一法可得，所以宗密總結洪州宗的修行主張就是——任心。

以摩尼珠為比喻，宗密說洪州宗是把這蒙塵黑暗的明珠就說是摩尼珠，因為明珠的體性是不可得見的，我們想要認得明珠就只有從其外在的色相去看，他們這樣的說法就使得一些較愚笨的人誤以為黑色的珠子或其他顏色的珠子就是摩尼珠，結果等到真的摩尼珠在眼前時，因為它是明淨無色的，倒反而不認得了。

因此若將洪州宗與北宗的教說加以對比說，洪州宗的思想與北宗恰好相反，北宗主張「分別動作，一切是妄」，洪州宗則「分別動作，一切皆真」，兩者之間若要互相切商，意見看法是如此相違，若承認另一方是對的，就表示自己是錯的，因此，裴休才會說「宗徒各異，互相詆訾，莫肯會同」(註 37)。

宗密對洪州宗教說的批評是說真心本體有二種用：自性用與隨緣應用，而洪州宗指示語言動作一切皆真的理解，只具備隨緣用，缺少自性用。(註 38)宗密解釋說心常寂是自性體，就如摩尼珠的明淨不變；心常知是自性用，如摩尼珠能反映種種相。因此由於洪州宗認為摩尼珠之體是不可見的，只能從種種相去認知，就如只得見其佛性隨緣用的外在語言行動，卻無法見其自性體。

這便是宗密所理解的洪州宗思想了，從宗密《承襲圖》和《集都序》所述的內容上說來，宗密所指的洪州宗思想應就是指馬祖道一的思想，但是有一點非常值得我們留意的是在《承襲圖》中宗密所列的法系圖裡馬祖一系列出了「南嶽讓·洪州馬·章敬暉」之後並列「百丈海、西堂藏、興善寬」，其中「南嶽讓·洪州馬·章敬暉」字體同是大字，而「百丈海、西堂藏、興善寬」則是小字，宗密在這法系圖裡一向只有是一宗派的開山祖師時才會以大字表示，在這裡他卻將章敬懷暉也以大字列出，使人不禁要對與宗密同時代的章敬懷暉(757-818)(註 39)另眼相看，根據《宋僧傳》中懷暉傳的記載他在憲宗元和三年時奉詔主持章敬寺，倍受朝野敬崇，後又被詔入麟德殿賜齋及推為上座(註 40)，如此聲勢必定帶給宗密不小的震撼，尤其是在宗密的時代洪州宗雖是一新興宗派卻總是被人與荷澤宗相提並論的比較，宗密自己在《承襲圖》中也大費筆墨的特別分析洪州宗與荷澤宗相異之處，所以，章敬懷暉的思想必然也會影響宗密對洪州宗的看法，因此，在此我們除了以馬祖道一的思想為主要討論對象以外，章敬懷暉的思想也需要加以注意。

馬祖的思想現今可以從其《馬祖道一禪師廣錄》(註 41)(以下簡稱《馬祖語錄》)中見到，《祖堂集》卷十四、《傳燈錄》卷二十八、《四家語錄》卷首和《古尊宿語錄》卷一也都有收錄，但是除了諸弟子的問答機緣有少許不同以外大多相同(註 42)，此外，延壽的《宗鏡錄》中也有五處引用馬祖的話語的地方，都是可以參考的資料。章敬懷暉的傳記則可見於《景德傳燈錄》卷七、《宋僧傳》卷十、《祖堂集》卷十

初次奉詔入章敬寺時，上堂開示門徒的一段話是研究章敬懷暉的思想不可缺的資料。

首先就宗密所說洪州宗認為「起心動念，彈指動目，所作所為，皆是佛性」而言，在《馬祖語錄》中我們是可以見到這樣的思想，但是又不全然如宗密所言。《馬祖語錄》一開始是馬祖的傳記，之後便是他開示眾人的內容，而馬祖第一句話便說：「汝等諸人，各信自心是佛，此心即佛」(註 43)，其所論證的基礎是因為三界唯心，念念不可得，法法無自性，見色時，就要深知色由心生，所以其實是空的，是不生的，在這樣了解了這個意思之後，便可隨時在「著衣喫飯，長養聖胎，任運過時」(註 44)，所以他才說：

「若上根眾生忽爾遇善知識指示，言下領會，更不歷階級地位，頓悟本性。故經云，凡夫有反覆心，而聲聞無也。對迷說悟，本既無迷，悟亦不立。一切眾生，從無量劫來，不出法性三昧，在法性三昧中，著衣喫飯，言談社對，六根運用，一切施為，盡是法性」

因此，雖說眾生都本具佛性，但是也必須是上根人懂得這三界唯心，諸法虛妄的道理的，以此體悟為先，為基礎，才可能是「著衣喫飯，言談社對，六根運用，一切施為，盡是法性」，並非泛指一切人等都能有這般表現的，本文作者認為這是宗密對馬祖的思想最根本的誤解，若不是如此的話，一切眾生的「起心動念，彈指動目，所作所為」都應該是佛心生才對，可是《馬祖語錄》中卻說一般凡夫不懂得這個道理，以一念妄心於三界生死，「隨名逐相」，執迷妄起，造種種業(註 46)，因而必須是在了解「萬法皆從心生，心為萬法之根本」，可以「一念返照全體聖心」的人才能真正明白：

「一切法皆是佛法，諸法即是解脫，解脫者即是真如，諸法不出於真如，行住坐臥悉是不思議用，不待時節」(註 47)

章敬懷暉則說「自性元非塵境」，但因眾生不了解，所以如眼裡妄起空花，卻誤以為真，徒勞經歷無盡輪迴之中，所以懷暉也是說一

頁 86

定要「返照」，才能識得實相(註 48)。如此看來宗密批評洪州宗是「分別動作，一切皆真」的說法似乎有斷章取義之嫌。

由此看宗密的摩尼珠之喻也是有問題的，他認為洪州宗「分別動作，一切皆真」的說法會另愚人誤認為他所看到的黑色、青色或琥珀、石英等等的珠子都以為是摩尼珠，先前作者已經討論過宗密的見解有誤，所以可知這個比喻也不是正確的，而且恰好延壽《宗鏡錄》卷十四所引用馬祖的話語中正好也有一段摩尼珠的比喻，馬祖說：

「如隨色摩尼珠觸青，觸黃即黃，體非一切色，如指不自觸，如刀不自割，如鏡不自照，隨緣所見其處各得其名，此心與虛空齊壽，乃至輪迴六道受種種形，即此心未曾有生未曾有滅，為眾生不識自心，迷情妄起諸業受報，迷其本性，妄執世間風息四大之身，見有生滅」(註 49)

因此馬祖亦是說摩尼珠之體是不變的，如人的自性不失，因妄執而輪迴造業，受六道之報，可是若以不變的自性來說這些六道輪迴受報的變化其實都是虛幻、無生滅的，馬祖這樣的比喻說來是很正確的，並沒有什麼錯誤。

有關修道方面，宗密說洪州宗是「以念念全真為悟，任心為修」，但若我們直接參考《馬祖語錄》馬祖他告訴眾人的修行方法則是：

「道不用修，但莫污染，何為污染？但有生死心，造作趨向，皆是污染。若欲直會其中道，平常心是道。何謂平常心？無造作、無是非、無取捨、無斷常、無凡無聖」

所以，「道不用修」雖不用修，但卻「莫污染」；而且「道不用修」的基礎點是因為自心是佛，而非「念念全真」，「平常心」也不是「任心為修」，馬祖所謂的「平常心」是除去生死、有無的執著後，所達到的一種無造作、無是非、無取捨、無斷常、無凡無聖、無分別的自在，因而作者認為馬祖所講的平常心的深度絕不等同於宗密所言粗淺的任心、率性而為而已，所以在《宗密》一書冉雲華冉公看到宗

密說洪州宗把貪、瞋、癡，造善造惡，受樂受苦都說是佛性時，不禁認為洪州宗這個想法真是一種大膽的說法(註 51)，可是，想必如今大家都能明瞭這只是宗密斷章取義的引申而已。

此外，洪州宗主張「覺智」，因此被宗密評為不通於一切眾生，因為「迷者不覺，愚者不智」(註 52)。作者認為正因宗密的這項批評可以證明宗密對洪州宗的理解是錯誤的。因為洪州宗若因講「覺智」所以不通於一切眾生，這表示洪州宗絕不是膚淺的主張念念全真，起心動念、舉手投足皆是佛性，馬祖是說：

「聲聞聞見佛性，菩薩眼見佛性，了達無二，名平等性，性無有異，用則不同，在迷為識，在悟為智」

所以，依馬祖的說法，對於眾生、聲聞和菩薩而言，佛性是平等無二的，差別只在於用，眾生迷時所表顯得是分別虛妄的識，對已了悟的菩薩而言，卻是洞徹自在的智慧。因此，主張「覺智」才的確符合洪州宗的理念，而且馬祖主張眾生與菩薩佛性的無異，只差在於一「迷」一「智」，這是否更符合佛教修行的意義呢？

總歸說來，洪州宗馬祖道一的思想應是以念念不可得，法法無自性為體悟的基礎後，且時時返照，如此，在六根運作、言行舉止、著衣喫飯之間便不再有執著，能以無造作、無取無得的平常心任運自在。因此，宗密對於洪州宗的思想不論是在教說和修道論上可以說完全都沒有掌握到，而且基於當時的情勢他還特別比較了洪州宗與荷澤宗的優劣，可是，儘管宗密已經如此的努力了，仍然擋不住十世紀洪州宗在華中和東南的蓬勃發展，這必然是因為當時人見到了宗密所不見的洪州宗教說的優越之處吧！

結論

宗密在佛學上的貢獻曾被馮友蘭譽為「上為以前佛學，作一結算，下為以後道學，立一先聲」(註 54)，冉雲華也說宗密對「禪門的主要派別，作出系統的分析，指出其哲學的依據，修道的的方法；並且對那

些哲學及方法的長處和缺點，清楚加以說明」(註 55)，由此可見宗密的見解對後代學者在認識唐代佛教的重要影響，不過，在經過本論文以新發現的學術成果重新檢討宗密的分析後，我們不得不說宗密對於各家的教說的記載方面，常因為他本身獨尊荷澤宗的宗派立場所致，往往有斷章取義，偏頗的理解出現，宗密在《承襲圖》的序言中就直言說雖然達摩所傳並無二法，經幾代師徒傳述後，已經各有殊途，但是若論起所謂傍、正，「自然見達摩之心流至荷澤矣」(註 56)因此，後學者實不應再囿於古人之權威，不經審思就全盤接受宗密的說法。希望經由本論文的探討證實宗密對禪宗各家教說的記載確實需要修正後，能引起一連串的研究，使對此論題也有興趣的學者能藉由新發現的文獻資料，跳出以往宗密所設下的固有的限制，好好重新認識和展現這些宗派的原本面貌(註 57)。

參考書籍

古代典籍（依筆畫順序）

- 《大乘起信論》，《大正》32。
- 《中華傳心地禪門師資承襲圖》，《續藏經》110 及鎌田茂雄《禪語錄》9，《禪源諸詮集都序》，（東京，竺摩書房，昭和 54 年 11 月二刷）。
- 《五方便門》，《大正》85。
- 《宋高僧傳》，《大正》50。
- 《宗鏡錄》，《大正》48。
- 《馬祖道一禪師廣緣》，《續藏》119。
- 《景德傳燈錄》，《大正》51。
- 《楞伽師資記》，《大正》85。
- 《圓明論》，於 McRae R. John 所著 *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism. Studies in East Asian Buddhism. no.3*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1986 中。
- 《觀心論》，《大正》85。

中文書籍（依筆畫順序）

- 冉雲華「裴休宗教生活研究」，《故國新知》（北京：北京大學出版社，1993）。
- ……《宗密》，（台北，東大圖書公司，民國 77 年 5 月初版）。
- 胡適《敦煌唐寫本神會和尚遺集》，（台北，胡適紀念館，民國 57 年 12 月）。
- 徐連達《中國歷代官制詞典》，（安徽，安徽教育出版社，1991）。
- 馮友蘭《中國哲學史》，（台北出版，大專用書，但出版社及出版日期不詳）。
- 蔣維喬《中國佛教史》，（台北，國史研究室編印，民國 63 年 2 月二版）。

日文書籍

- 入矢義高編《唐代禪者生卒表》《馬祖語錄》，（京都，禪文化研究所，昭和 59 年 10 月 10 日）。
- 石井修道〈真福寺文庫所藏《裴休拾遺問》¹⁴ 翻刻〉《禪學研究》60，1981。
- 柳田聖山〈馬祖禪¹⁴ 諸問題〉《印度學佛學研究》17.1，昭和 43 年 12 月。
- 鎌田茂雄《宗密教學¹⁴ 思想史研究》，（東京，財團法人東京大學出版會，1975 年 5 月 31 日發行）。
- ……《禪¹⁴ 語錄》9，《禪源諸詮集都序》，（東京，竺摩書房，昭和 54 年 11 月二刷）。

英文書籍

- Gregory, Peter N. *Tsung-mi and the Signification of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- McRae, R. John. *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*. Studies in East Asian Buddhism. no.3, Honolulu: University of Hawaii Press, 1986.
- ……“The Ox-head School of Chinese Ch'an Buddhism: From Early Ch'an to the Golden Age” in *Studies in Ch'an and Hua-Yen*, ed. by Robert M. Gimello & Peter N. Gregory, Honolulu: Uni. of Hawaii Press, 1983.

註釋：

- (01)「裴休相國問」，參宗密，《中華傳心地禪門師資承襲圖》，267頁。
- (02)有關裴休的生平，請參考冉雲華著「裴休宗教生活研究」，《故國新知》。
- (03)裴休，《唐故圭峰定慧禪師傳法碑》，見於胡適，《胡適禪學案》，395頁。
- (04)《承襲圖》可見於《續藏經》110.443c-438b。但是，鎌田茂雄的《禪語錄》第九冊《禪源諸詮集都序》（以下略稱為《集都序》）中有更完整且加註解的全文。
- (05)《裴休拾遺問》之書名本來只見於宋代史料中但不見原文，直到石井修道於日本真福寺發現《裴休拾遺問》之文，且經比對與《承襲圖》之文相同，才知《裴休拾遺問》與《承襲圖》為同文異名之作。參石井修道〈真福寺文庫所藏《裴休拾遺問》翻刻〉《禪學研究》60(1981),71-104及Peter Gregory, *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism*, 15頁。
- (06)拾遺為諫官，職掌供奉諷諫。參徐連達編《中國歷代官制詞典》，715頁。
- (07)鎌田茂雄《禪語錄》9，《集都序》，315頁。
- (08)鎌田茂雄《禪語錄》9，《集都序》，315頁。
- (09)鎌田茂雄《禪語錄》9，《集都序》，315頁。
- (10)蔣維喬，《中國佛教史》，120頁。
- (11)John R. McRae 可謂是現代學者中對宗密的禪宗史觀和思想最不滿的一位，參其著作 *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, *Studies in East Asian Buddhism*; no.3 (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986)和 *The Ox-head School of Chinese Ch'an Buddhism: From Early Ch'an to the Golden Age*, *Studies in Ch'an and Hua-Yen*，由Robert M. Gimello & Peter N. Gregory 編訂。
- (12)如冉雲華，《宗密》，120-139頁及Peter N. Gregory, *Tsung-mi and the Signification of Buddhism*, 130-154頁。
- (13)鎌田茂雄《禪語錄》9，《集都序》，298頁。
- (14)鎌田茂雄《禪語錄》9，《集都序》，300頁。

- (15) 鎌田茂雄《禪¹⁴語錄》9，《集都序》，322頁。
- (16) John R. McRae, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, 8頁。
- (17) 胡適校《敦煌唐寫本神會和尚遺集》，288頁。
- (18) John R. McRae, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, 9頁及《楞伽師資記》，《大正》85, 1290頁上——頁中。
- (19) John R. McRae, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, 9頁。
- (20) John R. McRae, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, 148-149頁。
- (21) 《大正》85, 1270頁下——1273頁中。
- (22) 此份資料原存於敦煌殘卷中，如今可於 John R. McRae 所著 *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*，的附錄中可見到已整理過的本子。
- (23) 《大正》85, 1273頁中——1278頁上。
- (24) 《大正》85, 1272頁下——1273頁上。
- (25) John R. McRae, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*，附錄的39頁。
- (26) 《起信論》中說：「覺心初起心無初相，以遠離微細念故，得見心性，心即常住名究竟覺」，《大正》32, 576頁中。
- (27) 鎌田茂雄《禪¹⁴語錄》9，《集都序》，298頁。
- (28) 鎌田茂雄在《宗密教學¹⁴思想史研究》中也曾提及《大乘五方便門》中說：「法界一相者，意知是法界，是十八界，眼見意知，念起多想生，隔障不通。即是染法界，是眾生界。眼見意知，離念即隔障，即是淨法界，是佛界，一相無相，無一二相，即是實相。實相即是法界一相」，所以宗密指出北宗確實是有染、淨法界的分別，請參鎌田茂雄《宗密教學¹⁴思想史研究》，（東京，財團法人¹⁴東京大學出版會），326頁。
- (29) 《大正》85, 1273頁中——1273頁下。因而 McRae 在他書中的結語表示我們應該要揚棄頓對漸、南對北和《金剛經》對《楞伽經》這樣刻版的想法，John R. McRae, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, 251頁。
- (30) 鎌田茂雄《宗密教學¹⁴思想研究》，462頁。
- (31) 鎌田茂雄《禪¹⁴語錄》9，《集都序》，87頁。
- (32) 《大正》85, 1275頁上——頁中。

- (33) 鎌田茂雄《禪¹⁴語錄》9，《集都序》，13頁。
- (34) 鎌田茂雄《禪¹⁴語錄》9，《集都序》，116頁，此外，有關宗密對禪坐的看法請參冉雲華，《宗密》，123頁。
- (35) 鎌田茂雄《禪¹⁴語錄》9，《集都序》，307-308頁。
- (36) 鎌田茂雄《禪¹⁴語錄》9，《集都序》，308頁。
- (37) 「裴休相國問」，參宗密，《承襲圖》，267頁。
- (38) 鎌田茂雄《禪¹⁴語錄》9，《集都序》，336頁。
- (39) 此處章敬懷暉的生卒年代見於入矢義高編《唐代禪者生卒表》《馬祖語錄》，（京都，禪文化研究所），昭和59年10月10日，但是，鈴木哲雄所編的《中國禪宗人名索引》則注說章敬懷暉的生卒年代為756，754-815，不過這年代上些微的差異並不會有影響。
- (40) 《大正》50，767頁下——768頁上。
- (41) 《馬祖道一禪師廣緣》見《續藏》119，405c-408a.
- (42) 柳田聖山〈馬祖禪¹⁴諸問題〉《印度學佛教學研究》17.1，39頁。
- (43) 《馬祖語錄》，《續藏》119，405d.
- (44) 《馬祖語錄》，《續藏》119，406a.
- (45) 《馬祖語錄》，《續藏》119，406b.
- (46) 《馬祖語錄》，《續藏》119，406b.
- (47) 《馬祖語錄》，《續藏》119，406d.
- (48) 《傳燈錄》，《大正》51，767頁下——768頁上。
- (49) 《大正》48，492頁上。
- (50) 《馬祖語錄》，《續藏》119，406c.
- (51) 冉雲華，《宗密》，131頁。
- (52) 鎌田茂雄《禪¹⁴語錄》9，《集都序》，336頁。
- (53) 《馬祖語錄》，《續藏》119，406d.
- (54) 馮友蘭《中國哲學史》，799頁。
- (55) 冉雲華《宗密》，263頁。
- (56) 鎌田茂雄《禪¹⁴語錄》9，《集都序》，267頁。
- (57) 如 John R. Mcrea 的著作 The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism，就是一個很好的例子。