



宗密教禪一致思想之形成

幻生

論「禪源諸詮集都序」

(續上期)

上節說明決定禪的邪正基準為經文，本節說明衡定經文的真偽為禪心（佛心）。佛說經典，有隨自意語或他意語而說，也有稱理與稱機之談，或為詮性詮相，以及其他頓漸、大小、了義不了義之說，從經文的表面看，似乎矛盾相反，其義却圓通無礙。宗密爲了說明此意，曾用十餘紙加以闡述，說明佛意的真實所在。讀大藏經，可以明白其宗旨。

(5) 量有三種，勘契同須——這是說明從因明的三量來看，則經有其重要性。禪源諸詮集都序說：

五、量有三種，勘契同須者：西域諸賢聖所解法義，皆以三量爲定。一、比量，二、現量，三、佛言量。量者，量度，如升斗量物知定也。比量者，以因由譬喻比度也。如遠見烟，知必有火。雖不見火，亦非虛妄。現量者，親自現見，不假推度，自然定也。佛言量者，以諸經爲定也。勘契同須者，若但憑佛語，不自比度證悟自心者，只是泛信，於己未益。若但取現量，自見爲定，不勘佛語，焉知邪正？外道六師親見所執之理，修之亦得功用，自謂爲正，豈知是邪？若但用比量者，既無聖教及自所見，約何比度，比度何法？故須三量勘同，方爲決定。禪宗已多有現比二量，今更以經論印之，則三量備矣！（大正，四八，四〇一，上）

宗密主張，如不具備現量、比量、佛言量三量，則真理的內容不能完備，所以經典有其重要性。宗密所說的三量解釋，與普通因明等的定義畧有若干差異。因明所說的現量，爲眼見色耳聞聲的直接知識，比量爲見烟而推知有火的推論，聖教量也稱佛言量或至教量，便是經文。宗密將因明三量的意義畧爲改變，比量

爲修行者自身的推度，現量爲直接經驗的事實，佛言量便是經文。宗密說明必須具備三量的理由：(1) 只有佛言量，沒有自己的思考，完全成了經典的權威；(2) 惟有現量，則固執自己的經驗，缺乏認知的客觀性；(3) 惟有比量，而無宗教的權威（經文），以及自己的宗教經驗，都是屬於不圓滿的。禪宗具有現量與比量，但缺少佛言量（經文）。因此，再具備經文，則三量可稱完全具足。

(6) 疑有多般，須具通決——這是宗密答復對禪宗的疑問與批難。禪源諸詮集都序說：

六、疑有多般，須具通決者：數十年中，頗有經論大德問余曰：四禪八定，皆在上界；此界無禪。凡修禪者，須依經論，引取上界禪定，而於此界修習。修習成者，皆是彼禪。諸教具明，無出此者。如何離此別說禪門？既不依經論，即是邪道。又有問曰：經云：漸修祇劫，方證菩提，禪稱頓悟，剎那便成正覺。經是佛語，禪是僧言，違佛遵僧，竊疑未可！又有問曰：禪門要旨，無是非非，塗割冤親，不瞋不喜，何以南能北秀水火之嫌，荷澤洪州參商之隙？又有問曰：六代禪宗師資，傳授禪法，皆云：內授密語，外傳信衣，衣法相資，以爲符印。曹溪已後，不聞此事。未審今時化人說密語否？不說則所傳者非達摩之法，說則聞者盡合得衣。又有禪德問曰：達摩傳心不立文字，汝何違背祖先，講論傳經？近復又問：淨名已呵宴坐，荷澤每斥凝心，曹溪見人結跏，曾自將杖打起。今問：汝每因教誡，即勸坐禪，禪菴羅列，遍於巖壑，乖宗違祖，吾竊疑焉！余雖隨時各已酬對，然疑者千萬，愍其未聞。况所難之者，情皆偏執，所執各異

彼此互違，因決申疑，復增己病。故須開三門義，評一藏經。總答前疑，無不通徹。（下，隨相當文義，一一注脚指之，答此諸難。欲見答處，須檢注文。）（大正，四八，四〇一，上——中）

西元八世紀至九世紀的中國佛教界，對禪宗有着許多質疑與批難。宗密在這段文字裏，先舉述各家的疑問，而後加以答復。最後將其結歸到教三家與禪三宗，主張教禪一致之說。

當時的學者，對宗密提出許多有關禪宗的問題：（1）經論所說的四禪八定，與今之坐禪者是否不同？（2）經文中說，不經過阿僧祇劫的長久時間，不能證悟成佛，而禪宗却主張頓悟成佛，究竟以何者所說為正確？（3）禪悟之後，無是非善惡，而南北二宗對立，荷澤宗與洪州宗意見主張不同，寧非可疑？（4）自達摩至六祖，咸以傳衣付法為信物，其後却不見相傳，怎不令人奇怪？（5）達摩主張不立文字，而今禪者講解經論，能不令人起疑？（6）維摩、慧能、荷澤，一向批難但坐禪者，如今禪者，却教誡坐禪，豈不矛盾？宗密對於這些批難問題，雖然給予不少解答，但真正的問題疑點，有些解答不見澈底，因此，他才建立禪三宗與教三家，來解決這些問題。這是有關當時禪宗思想史的重要問題。

宗密所稱『頻有經論大德』，這些大德究竟是指的那些人物？而與宗密論辯問難的，到底是講師還是經師，現在無法知道。不過，當時的教家（也受禪宗系統的），如慧義寺的神清，有『識心論』、『澄觀論』、『北山錄』等著作。此外，丹景山的知玄，也有『如來藏經會釋疏』、『般若心經』、『金剛經』等注釋，大概可能就是指的他們吧？

又，宗密所說，南能北秀有『水火之嫌』，荷澤洪州有『參商之隙』。這說明了南宗與北宗、荷澤宗與洪州宗之爭，有着明顯的對立，這是應該注意的問題。

（7）法義不同，善須辨識——這是宗密從法與義說明教禪一致的正當性。禪源諸詮集都序說：

七、法義不同，善須辨識者：凡欲明解諸法性相，先須

辨得法義。依法解義，義即分明；依義詮法，法即顯著。今且約世物明之：如真金隨工匠等緣作銀銅盃盞種種器物，金性必不變為銅鐵。金即是法，不變隨緣是義。設有人問：說何物不變？何物隨緣？只合答云：金也。以喻一藏經論之理，只是說心。心即是法，一切是義。故經云：無量義者，從一法生。然無量義統為二種：一不變，二隨緣。諸經只說此心隨迷悟緣，成垢淨、凡聖、煩惱菩提、有漏無漏等；亦只說此心垢淨等時，元來不變，常自寂滅，真實如如等。設有人問：說何法不變？何法隨緣？只合答云：心也。不變是性，隨緣是相，當知性相皆是一心上義。今性相二宗互相非者，良由不識真心。每聞心字，將謂只是八識，不知八識但是真心上隨緣之義。故馬鳴菩薩以一心為法，以真如生滅二門為義。論云：依於此心，顯示摩訶衍義。心真如是體，心生滅是相用。只說此心不虛妄故云真，不變易故云如。是以論中一一云心真如、心生滅。今時禪者多不識義，故但呼心為禪；講者多不識法，故但約名說義。隨名生執，難可會通。聞心謂淺，聞性謂深，或却以性為法，以心為義。故須約三宗經論相對照之，法義既顯，但歸一心，自然無諍。（大正，四八，四〇一，中——下）

宗密的這段文字，是依起信論而說的。起信論的根本要義之一，便是一心二門。宗密用法與義的概念，說明教禪應該融會。由法而解義，義即分明；反之，以義而詮法，法即顯著。這如工人以金為材料，製作銀銅等種種飾物，但金的性質不會變成銅與鐵。金是法，不變與隨緣是義。金所比喻的，是心，心當然也是法。因此，宗密引用『無量義經』的『無量之義，從一法生』，來證明此說。一法，就是指的法；無量，為不變與隨緣二義。不變是性，隨緣是相，所以，性與相不外一心⑬上義。性宗與相宗的互相對立，實質由於不知真心之故。宗密的這一指責，相當重要的。為了融會性宗然相宗，在兩者的基礎上，有用一心與絕對心的必要。荷澤宗的絕對知，與靈知不昧的一心，確相當於此。宗密認為，將『心』視為八識，那是最大的錯誤。宗密因受起信論

的思想影响很深，不論在任何地方，都以起信論為依歸。以起信論的眞如與生滅二門，構成他的哲學基礎。

宗密在本節文末，而慨嘆地說：今時禪者，不知義即不變與隨緣之理，只稱「心」為禪；反之，講者也不知一心，僅執着於名相。宗密的目的，便是要會通這二者所說。

(8) 心通性相，名同義別——這是宗密將佛經中所說諸心綜歸為四種來說明。禪源諸詮集都序說：

八、心通性相，名同義別者：諸經或毀心是賊，制令斷除；或讚心是佛，勸令修習。或云善心惡心，淨心垢心，貪心瞋心，慈心悲心；或云託境心生，或云心生於境，或云寂滅為心，或云緣慮為心，乃種種相違。若不以諸家相對顯示，則看經者何以辨之？為當有多種心？為復只是一般心耶？今且畧示名體。汎言心者，畧有四種，梵語各別，翻譯亦殊。一、訖利陀耶，此云肉團心，此是身中五藏心也（具如黃庭經五藏論說也）。二、緣慮心，此是八識。俱能緣慮自分境故（色是眼識境，乃至根身種子器世界是阿賴耶識之境，各緣一分，故云自分也）。此八各有心所善惡之殊。諸經之中，目諸心所，總名心也，謂善心惡心等。三、質多耶，此云集起心，唯第八識。積集種子生起現行故（黃庭經五藏論目之為神；西國外道計之為我；皆是此識）。四、乾栗陀耶，此云堅實心，亦云貞實心，此是眞心也。然第八識，無別自體。但是眞心，以不覺故，與諸妄想有和合不和合義。和合義者，能含染淨，目為藏識；不和合者，體常不變，目為眞如，都是如來藏。故楞伽云：寂滅者，名為一心。一心者，即如來藏。如來藏亦是在纏法身，如勝鬘經說。故知四種心本同一體。故密嚴經云：佛說如來藏（法身在纏之名），以為阿賴耶（藏識），惡慧不能知，藏即賴耶識（有執眞如與賴耶體別者，是惡慧也）。如來清淨藏，世間阿賴耶。如金與指環，展轉無差別（指環等喻賴耶，金喻眞如，都名如來藏）。雖然同體，眞妄義別，本末亦殊。前三是相，後一是性。依性起相，蓋有因由。會相歸性，非無所以，性相

無礙，都是一心。迷之即觸向面牆，悟之即萬法臨鏡。若空尋文句，或信胸襟，於此一心性相，如何了會？（大正，四八，四〇一，下——四〇二，上）

佛經中所說種種心，宗密將它分類為肉團心、緣慮心、集起心、堅實心四種。此四種心，從佛的立場來看，都可以統攝於一心之中。前三種心，是在凡夫現實狀態所現的心相；後一種堅實心，為佛陀悟證時在理想狀態所呈現的清淨心性。

心有惡心、善心、淨心、垢心、貪心、瞋心、慈心、悲心等種種不同之心；又有所說，心是佛，心生於境，寂滅為心，緣慮為心等種種不同之說。究竟心是有多種之心，還是只有一般所說之心？這一點必須明白。因此，宗密將心分為四種：（1）訖利陀耶（*Hidaya*）^⑭，名肉團心，亦稱身中五藏之心。宗密並舉「黃庭經」^⑮的五藏論說明。（2）緣慮心，就是八識。八識各緣其自己境界，故稱緣慮心。此八識，各各有其相應的善惡等心所。（3）質多耶（*Cita*）^⑯，名集起心，唯指第八阿賴耶識（*Alaya Viñāna*）。因為阿賴耶識積集種子生起現行，所以名為集起心。道家的黃庭經，並視此識為「神」（精神）之義。（4）乾栗陀耶（*Hidaya*）^⑰，名堅實心，亦稱眞實心。第八識有和合與不和合之義，其與染淨和合之時，名為藏識，其不和合之時——即體常不變，乃為眞如，俱名如來藏。宗密並引用楞伽經、勝鬘經、密嚴經等文，以證此說。

此四種心，宗密在其「圓覺經大疏」卷上之四，亦有論及：「汎言心者，總有四種。梵語各異，翻譯亦殊。一、訖栗陀，謂肉團心。二、緣慮名心，謂八識俱能緣慮自分境故（或名為意，等無間故；或名為識，能了別故）。三、質多，謂集起心。即第八識，集諸種子，起現行故（故楞伽云，藏識說名心也）。四、乾栗陀，謂堅實心。堅實心者，即此所辨，雖凡聖同依，唯佛圓證故。」（**正續**，一四，一三八，**B**）此外，宗密在「圓覺經大疏鈔」卷一，及「圓覺經畧疏鈔」卷一等，也有論及。

關於心的問題，天台智顛在「摩訶止觀」第一說：「質多者，天竺音，此方言心，即慮知之心也。天竺又稱汚栗駄，此方稱

是草木之心也。又稱矣栗馱，此方是積聚精要者爲心也。』（大正，四六，四，上）比觀宗密與智顛對心的分類，則宗密的分類最爲精緻。尤以智者將汚栗馱，解釋爲草木之心，此與梵語原意，似有問題，不免流於誤解。這是另一問題，此處不加申論。四種心中最深之堅實心是性，其他三心是相。攝相歸性，總爲一心。迷此一心，則『觸向面牆』，到處碰壁，八方爲障。

（9）悟修頓漸，似反而符——這是宗密說明頓與漸不相矛盾的。禪源諸詮集都序說：

九、悟修頓漸，似反而符者：謂諸經論及諸禪門，或云先因漸修成功，豁然頓悟；或云先因頓悟，方可漸修；或云由頓修故漸悟；或云悟修皆漸；或云皆頓；或云法無頓漸，頓漸在機。如上等說，各有意義。言似反者，謂既悟即成佛，本無煩惱，名爲頓者，即不應修斷，何得復云漸修？漸修即是煩惱未盡，因行未圓，果德未滿，何名爲頓？頓即非漸，漸即非頓，故云相反。如下對會，即頓漸非，唯不相乖，反而乃互相資也。（大正，四八，四〇二，上）

依據宗密所說，不論在經論或是禪門，對於頓漸之說，有許多不同主張，如：漸修頓悟、頓悟漸修、頓修漸悟、漸修漸悟、頓修頓悟等，這些都各有其意義。同時，對頓悟與漸修的解釋，也有種種不同的說明。初初一見，似乎相反，然其實質並不如此。毋寧說頓悟與漸修，互相相資，始能圓滿達成修行任務。

就頓漸問題，宗密在禪源諸詮集都序中，尚提出種種解決說明。他說：

此上頓漸，皆就佛約教而說。若就機約悟修說者，意又不同。如前所叙諸家，有云先因漸修成功，而豁然頓悟（猶如伐木，片片漸砍，一時頓倒。亦如遠詣都城，步步漸行，一日頓到也）；有云因頓修而漸悟（如人學射，頓者箭箭直注意在中的，漸者久久方始漸親漸中。此說運心頓修，不言功行頓畢也）；有云因漸修而漸悟（如登九層之臺，足履漸高，所見漸遠。故有人云：欲窮千里目，更上一層樓）等者，皆說證悟也。有云先須頓悟，方可漸修者，此約解悟也（

約斷障說：如日頓出，霜露漸消；約成德說，如孩子生，即頓具四肢六根，長即漸成志氣功用也。故華嚴說，初發心時即成正覺，然後三賢十聖，次第修證。若未悟而修，非真修也（良以非真流之行，無以稱真，何有修真之行不從真起？故彼經說，若未聞說此法，多劫修六度行，畢竟不能證真也）。有云頓悟頓修者，此說上上智根性，樂欲俱勝（根勝故悟，欲勝故修）。一聞千悟，得大總持；一念不生，前後際斷（斷障如斬一絛絲，萬條頓斷；修德如染一絛絲，萬條頓色也。荷澤云：見無念體不逐物生。又云：一念與本性相應，便具河沙功德，八萬四千波羅密門，一時齊用也）。此人三業，唯獨自明了，餘人所不見（金剛三昧經云：空心不動，具六波羅密。法華亦說：父母所生眼耳，徹見三千界等也）。且就事跡而言之，如牛頭融大師之類也。此門有二意：若因悟而修，即是解悟；若因修而悟，即是證悟。然上皆只約今生而論。若遠推宿世，則唯漸無頓。今頓見者，已是多生漸熏而發現也。有云法無頓漸，頓漸在機者，誠哉此理，固不在言。本只論機，誰言法體？頓漸意義，有此多門，門門有意，非強生穿鑿。况楞伽四漸四頓（義與漸修頓悟相類），此猶不敢繁云。比見時輩論者，但有頓漸之言，都不分析：就教有化儀之頓漸，應機之頓漸；就人有教授方便之頓漸，根性悟入之頓漸，發意修行之頓漸。於中唯云先頓悟後漸修，似違反也。欲絕疑者，豈不見日光頓出，霜露漸消，孩子頓生（四肢六根即具），志氣漸立（肌膚八物業藝，皆漸成也）；猛風頓息，波浪漸停；明良頓成，禮樂漸學（如高貴子孫，於小時亂，沒落爲奴，生來自不知貴，時父母訪得，當日全身是貴人，而行跡去就，不可頓改，故須漸學也）。是知頓漸之義甚爲要矣。（大正，四八，四〇七，下）

——四〇八，上）

關於頓漸問題，宗密就各家的見解，舉出四種，最後他主張頓悟漸修之說最爲正確。其四種之說，畧述如下：

1. 漸修頓悟。先由漸修次第用功，最後豁然頓悟。如伐木時

，必須一斧一斧慢慢砍伐切進，最後樹木頓倒。又如去京城，必須一步一步前進，最後才能到達。

2. 頓修漸悟。所謂頓修，乃說明用心之法，集注力強勝，並非說一切修業，頓時立即完成之意。如人學習射箭，頓者發箭，特別集中心力，旨在一發中的。漸者發箭，則從容不迫，期能久久逐漸中的，非急於一地一時。澄觀，「大方廣佛華嚴經疏疏演義鈔」卷二十一說：「二者頓修漸悟，即如磨鏡，一時遍磨，明淨有漸。萬行頓修，悟則漸勝。此約證悟。」（大正，三六，一六四，下）

3. 漸修漸悟。宗密舉比喻說：如登九層臺閣，爬得越高，則所見越遠。如欲見千里之遠，則必須更努力登高。這就證悟說。神會的「壇語」，在答志德法師問中，有否定次第登九層之臺的漸悟之意（見胡適「神會和尚遺集」一三〇頁），澄觀「大方廣佛華嚴經疏疏演義鈔」卷二十一說：「漸修漸悟，猶如斬竹，節節不同。此今非用。」（大正，三六，一六四，下）

4. 頓悟漸修。宗密舉華嚴經為證說：初發心時即成正覺，其後次第修證。這是以經說為根據的。比如朝日頓出，霜露漸漸消失。又如小孩誕生，具六根四肢，雖然同時具足，但其從幼及長，受教作事，個人的德行培養，無一不是次第完成。澄觀「華嚴疏鈔」也說：「頓悟漸修，如見九層之臺，則可頓見，要須躡階而後得昇。今亦如是，頓了心性，即心即佛，無法不具，而須積功遍修萬行。此約解悟。」（大正，三六，一六四，下）

宗密除了在「禪源諸詮集都序」中論到頓漸問題，此外，他在「禪門師資承襲圖」，與「圓覺經大疏」「大疏鈔」「略疏」及「畧疏鈔」中，也論及到頓漸問題。綜觀宗密所論，無疑地，他是主張頓悟漸修之說，這也是承繼荷澤系的主張而來的。

（10）師資傳授，須識藥病——這是宗密說明師資的傳授，必須認識對象與其所施用的方法才成。真正的禪，應該具備頓悟與漸悟的二面。禪源諸詮集都序說：

十、師資傳授，須識藥病者：謂承上傳授方便，皆先開示本性，方令依性修禪。性不易悟，多由執相。故欲顯性，先須破執。破執方便，須凡聖俱泯，功過齊祛。戒即無犯無

持，禪即無定無亂，三十二相，都是空花，三十七品，皆為夢幻。意使心無所著，方可修禪。後學淺識，便但只執此言為究竟道。又以修習之門，人多放逸，故復廣說欣厭，毀責貪瞋，讚歎勤儉，調身調息，麤細次第。後人聞此，又迷本覺之用，便一向執相，唯根利志堅者，始終事師，方得悟修之旨；其有性浮淺者，纔聞一意，即謂已足，仍恃小慧，便為人師，未窮本末，多成偏執。故頓漸門下，相見如仇讎；南北宗中，相敵如楚漢。洗足之誨，摸象之喻，驗於此矣！今之所述，豈欲別為一本集而會之？務在伊圓三點。三點各別，既不成伊。三宗若乖，焉能作佛？故知欲識傳授藥病，須見三宗不乖，須解三種佛教（前叙有人難云：禪師何得講說？余今總以十意答也。故初已叙西域祖師皆弘經論也）。（大正，四八，四〇二，上——中）

依宗密所說，禪宗的傳授方便，首先都是開示本性，依性而修禪。悟性必須破除執着。因此，三十二相都是空花，三十七道品盡如夢幻。這雖然是修禪的方法，但是後學之輩，往往便取此言為究竟道。利根者，當然能夠真正理解悟與修的本旨，浮淺者，聽聞一義，得少為足，濫為人師，不窮本末，流於偏執。宗密對此情形，不得不慨嘆說：「頓漸門下，相見如仇讎；南北宗中，相敵如楚漢。」恰如「伊」的三點，三點各別，則不能成「伊」。同樣地，三宗如若互乖，豈能真正作佛？須知禪的三宗不乖，必須明解教之三教。

宗密舉出以上十種理由，論及禪與教，其真正的目的，乃在主張禪三宗與教三教結合，建立其教禪一致的思想體系。

註釋

⑬ 一心，乃絕對心義，亦即華嚴經十地品「三界虛妄，但是一心作」（菩提流支譯）之一心。將梵文（Citta）譯為一心的，始於菩提流支。淨影寺慧遠解釋此一心說：「唯一真心之所作也」（見大乘義章卷三），將一心分為理心與真心來理解。法藏將心以十重唯識義說明，從華嚴事事無礙立場論述；

但澄觀解釋三界唯心，分法性宗與法相宗的立場。法性宗，第一義真如，是隨緣而存在的。如來藏一心，為一切存在之能作，心境等主體與客體為所作。法相宗，沒有成為能作根本的絕對心，只由三能變說明識的轉變。澄觀又說心有二種：『一相應心，所謂一切煩惱結使受想行等，皆心相應。以是故言，心意與識，及了別等義，一名異故。二不相應心，所謂第一義諦常住不變，自性清淨心故。』（大正，三六，五二五，中）宗密所說一心，相當澄觀的不相應心。從華嚴五教判教立場來論一心，澄觀在其「華嚴經疏鈔玄談」卷一中，有：『今依五教，畧明一心：初小乘教中，實有外境，假立一心。由心造業，所感異故。二大乘始教中，以異熟賴耶為一心，遮無外境。三終教以如來藏性，具諸功德，故說一心。四頓教以泯絕無寄，故說一心。五圓教中總該萬有，事事無礙，故說一心。』（**記**續，九，一七三，C）法藏與澄觀，立於同一見解。又澄觀以起信論說，以唯一真心為一心，故其於華嚴經疏卷四十，說明一心有三義：『云何一心而作三界？畧有三義：一，二乘之人，謂有前境，不了唯心。縱聞一心，但謂真諦之一。或謂由心轉變，非皆是心。二，異熟賴耶名為一心。揀無外境，故說一心。三，如來藏性，清淨一心，理無二體，故說一心。』（大正，三五，八〇六，中）這是說明以如來藏性清淨一心，為一心最高最深的意義。宗密是以澄觀的第三義——如來藏性自性清淨心為一心。

14 紇利陀耶，為梵語 *Hidaya* 音譯。其與第四乾栗陀耶，為同一梵語的音譯。「翻譯名義集」卷六說：『紇利陀耶，此云肉團心，即意根之所託也。』即指吾人之心臟。「瑜伽倫記」卷一說：『阿賴耶識初受生時，最初託處即名肉心。若識捨肉心，即名為死。』（大正，四二，三二二，上）阿賴耶識最初託生，即名肉心。宗密將紇利陀耶，不僅限定於心臟，他用「黃庭經」說「身中五藏心」作釋。道教所說五臟（心、肝、脾、肺、腎）六腑，各各有其神主（「雲笈七籤」三

15 洞經教部，黃庭甲緣身經）。宗密受道教說影響，將「神主」稱之為「心」——「身中五藏心」，認為五臟各各都是心。關於四種心之說，他在「圓覺經大疏」、「大疏鈔」、「畧疏鈔」所說，都可以參照。

「黃庭經」為道教經典之一，共有六種：黃庭內景玉經、黃庭外景經、黃庭中景經、黃庭遁甲緣身經、黃庭五藏六府真人玉軸經、黃庭養神經。五藏論為黃庭經的一部分，還是獨立之書？不明。在上海版道藏中，未將其收錄為獨立的書，屬於金丹道的經典。宗密早年讀金丹道的道典。興趣很深，他在圓覺經大疏鈔卷一引用說：『黃帝內景云：殊途一會，歸要於一。又云：五行相推大歸一。又云：一之所起有一而未形。』（**記**續，一四，二〇九，A）

16 質多耶，為梵語 *Citta* 之音譯。「圓覺經大疏」卷上，及「畧疏」卷一，均無「耶」字，只有「質多」。質多，雖是諸識之通名，但法相宗，以質多心為第八識之別名。世親的「成業論」（大正，三一，七八四，下）說，心有二種，舉集起心與種種心，以集起心為第八識。慧沼的「金光明最勝王經疏」（**記**續，三一，四七八，B），將心分類為真實心、緣慮心、積集心、積聚最勝心，以質多配屬於緣慮心。「摩訶止觀」卷一說：『質多者，天竺音，此方言心，即慮知之心也。天竺又稱汚栗駄，此方稱是草木之心也。又稱矣栗駄，此方是積聚精要者為心也。』（大正，四六，四，上）「翻譯名義集」卷六說：『質多耶，或名質帝，或名波荼，此方翻心。黃庭經五藏論，目之為神。西域外道，計之為我。此土佛教，翻緣慮心，此通八識。』（大正，五四，一一五二，下）翻譯名義集引用黃庭經五藏論，與宗密同。宗密與世親同以集起心限於第八阿賴耶識。

17 乾栗陀耶，為梵語 *Hidaya* 之音譯，為絕對不變之心。「金光明最勝王經疏」卷三，將真實心、真如，稱為理心；肉團心、緣慮心、集起心，稱為事心。