

中華佛學學報第 12 期 (pp.219-235) : (民國 88 年),  
臺北：中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>  
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 12, (1999)  
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies  
ISSN: 1017-7132

# 唐代宗密及其禪教會通論

楊曾文

中國社會科學院世界宗教研究所教授

## 提要

宗密（780~841 年）是華嚴宗五祖，又是禪僧。他的會通禪、教的著作和理論在中國禪宗史上佔有重要地位。著有《圓覺經大疏抄》、《注華嚴法界觀門》、《原人論》等發揮華嚴宗教理，又應裴休之請著《中華傳心地禪門師資承襲圖》，大約在太和 7 年（833 年）以後，集編《禪源諸詮集》，撰《禪源諸詮集都序》。

宗密所處的時代，禪宗與其它教派以及禪宗內部諸派之間已產生不少分歧乃至爭論。宗密為此憂慮，決定出來會通禪、教。他會通禪教的理論有兩個層次：

一、在以荷澤宗為正統的前提下，會通禪宗內部諸宗。他雖奉荷澤宗為正統，但並不主張廢棄其它各宗，認為它們仍可以適應不同根基人們的需要而發揮作用。

二、禪教會通論。宗密的禪教會通論在結構上可分為兩個層次，一是禪教同源論，二是禪教會通論。宗密按照自己的見解，把禪宗諸派分為從低至高的三宗，又把佛教經論也按層次高低分為三教，認為上述三宗與三教是相應的，指明它們的一致之處，加以會通。會通的方法是先用三教的教理來印證禪宗三宗，證明它們彼此相應，使人消除對禪與教、此宗與彼宗的分別意識，達到與「無念」相契合的心境：「禪教雙忘，心佛俱寂」。到達如此境地，從內心世界來說，念念無非是佛心；從應機傳法來說，則句句皆是禪教。教與禪相通，禪門三宗彼此補充，皆為引導眾生成佛之妙法。這樣，也就沒有北宗與南宗、荷澤與江西之爭了。如果不站在會通的立場，而局限執守於一教一宗，那麼任何教法不僅對教化無利，反而有害。

**關鍵詞：**1.宗密 2.《禪源諸詮集》 3.禪藏 4.禪宗 5.禪教會通

宗密是唐代著名的華嚴宗學僧，被華嚴宗奉為繼杜順、智儼、法藏、澄觀之後的五祖。然而他同時信奉禪宗，並且主張神會的荷澤宗為禪宗正統，以直承荷澤宗自許。他既著書發揮自法藏以來的華嚴宗教理，又撰專著闡述禪宗史論。他的會通禪、教的著作和理論在中國禪宗史上佔有重要地位。

## 一、宗密與裴休

宗密（780~841年），俗姓何，果州西充（在今四川）人。幼年學習儒學經書，進入青年時期開始接觸佛教經論，年二十三入遂州（今四川遂寧）義學院專攻儒學，二年後從道圓禪師出家。<sup>[1]</sup> 在他為沙彌時，曾隨眾到府吏任灌家赴齋，受贈《圓覺經》，讀後有悟，決心弘揚此經。受具足戒後，至益州（今成都）拜謁南印（惟忠）禪師，此後至洛陽會見南印另一位弟子神照禪師。

據宗密《中華傳心地禪門師資承襲圖》、《圓覺經略疏鈔》卷4及《圭峰碑銘》，荷澤神會的門下有一支是：磁州法觀寺智如（俗姓王）——成都聖壽寺唯（或作「惟」）忠（俗姓張，亦稱「荊南張」、「南印」）——遂州大雲寺道圓（俗姓程，長慶2年〔822年〕後被成都信徒迎歸聖壽寺）和洛陽神照，宗密是道圓的弟子。《景德傳燈錄》卷13也有這種記載，但其中有明顯錯訛之處。

胡適曾撰《跋裴休的唐故圭峰定慧禪師傳法碑》（後有補充和修定未完稿，原意未變），認為宗密「存心詐欺，存心攀龍附鳳」，偽造自己上承荷澤神會的受法世系。說上述繼承荷澤神會的智如和尚當是「宗密捏造出來的」，後來雖看到日本宇井伯壽《禪宗史研究（第二）》第五章〈荷澤宗的盛衰〉，查到《宋高僧傳》卷29〈道齊傳〉所附的〈法如傳〉，但仍懷疑他的真實性；胡適又據《宋高僧傳》卷11〈自在傳〉所附〈南印傳〉，謂南印是成都淨眾寺神會（俗姓石）的弟子，淨眾神會應上承弘忍——智詵——處寂——無相的法系，而與南宗慧能——荷澤神會沒有直接的傳承關係，斷定「宗密故意把成都淨眾寺的神會認作東京荷澤寺的神會」。<sup>[2]</sup> 胡適的這種說法仍缺乏充足的證據。

在《宋高僧傳》〈南印傳〉中明明記載南印在師事淨眾寺神會之前已經「得曹溪深旨，無以為證」，才拜謁淨眾神會，後成為其弟子。那麼，南印是從誰受「曹溪深旨」呢？應當認為他即是宗密的禪宗著述中的「磁州智如」。此人也就是《宋高僧傳》〈道齊傳〉附傳的法如（在《景德傳燈錄》作「磁州法如」，約722~810年），俗姓韓，慈州（磁州舊稱）人，在東京出家，「往嵩少間，游於洛邑，遇神會祖師授其心訣」，後到太行山的馬頭峰下結庵居住傳法，此地後建成寺，當即宗密所說的磁州法觀寺。磁州地處太行山分布區域，法觀寺未必如胡適理解的非置於磁州治所城內不可。宗密雖將他的俗姓

誤作姓王，並稱之為「智如」，但僅據這些不足以否定宗密所說自己承繼荷澤神會法系的真實性。 [3]

宗密離開洛陽來至襄漢（此指襄陽，今湖北襄樊），在恢覺寺遇到病重的靈峰和尚。靈峰是華嚴宗四祖澄觀（738~839年）的弟子，把自己珍藏的澄觀所著《華嚴經疏》、《華嚴經演義鈔》贈給宗密。自此之後，宗密遙尊澄觀為師，潛心研讀澄觀的華嚴章疏，並向門下眾僧講述。宗密後來曾到長安禮謁澄觀，在其身邊師事數年，深究華嚴宗教理。

在元和 11 年（816 年）宗密住終南山的智炬寺，撰《圓覺經科文》、《圓覺經纂要》。此後連續住在山中三年研讀大藏經。在元和 14 年（819 年）先後住長安興福、保壽等寺，撰《金剛纂要疏》、《唯識疏》等。從長慶元年至長慶 3 年（821~823 年），退居地處圭峰之下的草堂寺（在今戶縣），有時住終南山豐德寺，先後撰《華嚴綸貫》、《四分律疏》、《圓覺經大疏》、《圓覺經大疏鈔》、《圓覺經略疏》、《圓覺經略疏鈔》、《圓覺經道場修證儀》等。此外還撰有《華嚴經行願品別行疏鈔》、《華嚴原人論》、《注華嚴法界觀門》，對《大涅槃經》、《大乘起信論》、《盂蘭盆經》等也著有注疏。

唐文宗太和 2 年（828 年）慶成節（文宗生日，10 月 10 日），宗密應詔入京城內殿說法，受賜紫袈裟，敕號「大德」。前後住京城三年，太和 4 年（830 年）底回到草堂寺。 [4] 在此前後，他應裴休之請著《中華傳心地禪門師資承襲圖》，大約在太和 7 年（833 年）

p. 222

以後，集編《禪源諸詮集》，撰《禪源諸詮集都序》。 [5] （以上主要據裴休《圭峰禪師碑銘並序》，載《全唐文》卷 734 與《金石萃編》卷 104，及《宋高僧傳》卷 6、《景德傳燈錄》卷 13 本傳、清續法《法界宗五祖略記》）

宗密於會昌元年（841 年）正月於長安興福寺去世，被遷至圭峰茶毗（火化），年六十二。宣宗大中 7 年（853 年）追謚「定慧禪師」之號，賜塔額「青蓮」。戶部尚書同中書門下平章事（宰相）裴休撰《圭峰禪師碑銘並序》（或作《圭峰定慧禪師傳法碑》），大中 9 年（855 年）建碑。

宗密在京期間，與朝中蕭俛、溫造、白居易、劉禹錫、裴休等人有密切交往。這裏僅簡單介紹他與裴休的交往。

裴休（約 791~864 年），河內濟源（在今河南省）人，出身官宦之家。家世奉佛，對佛教義理深有研究。唐文宗太和年間（827~836 年）官至監察御史、右補闕、史館撰修、中書舍人等職。唐武宗會昌元年（841 年）出任洪州刺史、江西觀察使；會昌 3 年（843 年）以後改任潭州刺史、湖南觀察使，曾向懷海另一弟子瀋山靈祐諮問禪法；唐宣宗大中 2 年（848 年）遷宣州刺史、宣歙觀察使。從大中 4 年（850 年）回京歷任禮部尚書、戶部侍郎、鹽鐵轉運使、兵部侍郎、禮部尚書，大中 6 年（852 年）任同中書門下平章事（宰相），在相位五年。 [6]

裴休與宗密交往是在他出任外職之前。他為宗密所作《圓覺經大疏》、《華嚴原人論》、《注華嚴法界觀門》以及《禪源諸詮集都序》等作序。很可能在宗密回到草堂寺之後，裴休寫信請宗密教示禪宗南、北宗及南宗中主要流派荷澤宗、洪州宗及牛頭宗情況，請「具言其淺深、頓漸、得失之要，便為終身龜鑒也」。宗密應請寫出《中華傳心地禪門師資承襲圖》。當時裴休尚未任國相，今本文前的〈裴休相國問〉自然是後人改加的。他為宗密的《禪源諸詮集都序》寫序時，已經出任外職，宗密已去世。他在書中稱宗密為「吾師」。裴休在此期間及出任宣歙觀察使時，正式禮黃檗希運為師，

p. 223

希運是馬祖弟子百丈懷海的弟子，而在任湖南觀察使時又向懷海的另一弟子瀉山靈祐咨問禪法。這樣他在南宗內部便取得與宗密為同一輩份的身份，即：宗密是繼慧能——荷澤神會——智如（或作法如）——惟忠——道圓之後的第六代，而裴休是繼慧能——懷讓——馬祖——懷海——希運之後的第六代。因此在裴休於大中7年（853年）擔任國相時寫的《圭峰碑銘》中改而說：

休與大師於法為昆仲，於義為交友，於恩為善知識，於教為內外護。

他在碑中引述當時已經定型的南宗傳法祖統說，提到弘忍傳神秀為北宗；慧能傳神會為荷澤宗，「荷澤於宗為七祖」；慧能傳懷讓，懷讓傳馬祖為江西宗（洪州宗）。對於荷澤至宗密的一支也有介紹，其中說：「大師於荷澤為五世，於達摩為十一世，於迦葉為三十八世。」裴休自認為已經上承馬祖法系，在法系上與宗密為昆仲（兄弟）。雖洪州宗與荷澤宗互相敵視，但他對於荷澤法系的以神會為「七祖」，以荷澤為正統的說法並未提出異議，也未迴避。

## 二、宗密的禪宗著作

宗密關於禪宗的著作有《中華傳心地禪門師資承襲圖》、《禪源諸詮集都序》。

### （一）、《中華傳心地禪門師資承襲圖》

《中華傳心地禪門師資承襲圖》不是原書名。《宋史》卷205〈藝文志〉稱《裴休拾遺問》，一卷。原書於國內久佚。日本學者1979年於名古屋真福寺發現13世紀據宋刊本的寫本。題目下的右側有小字附題：「釋蕭相公見解、答史山人十問、答溫造尚書所問（按，「所問」二字原本缺）。」在「答山南溫尚書所問」之後，有尾題：《裴休十遺問》。在史山人的第十問之後，題曰：「長慶4年5月日，史制誠謹問」。可見，「史山人」名史制誠，是在長慶4年（824年）向宗密詢問禪法的。<sup>[7]</sup> 宋慧洪《林間錄》卷上稱此書為《圭峰答裴相國宗趣狀》或《草堂禪師簽要》。在真福寺本發現之前，近代從日本日蓮宗妙顯寺所發現一本僅有答裴休所問部分，校訂後收在《續藏經》第一輯第

二編第一五函。據新發現的《裴休拾遺問》，《中華傳心地禪門師資承襲圖》之題目是借用原書之中的從達摩至荷澤宗法系歷代祖師傳承圖譜的名稱。朝鮮禪僧知訥在 1209 年曾抄錄此書所述諸宗禪法及論證諸宗禪法淺深部分，

p. 224

又引述其他著作，並加入自己的見解，撰成《法集別行錄節要並入私記》，[8]《續藏經》的《禪門師資承襲圖》即用此校補後面所缺部分。真福寺本的後面答蕭俛、史山人、溫造的三部分，在《景德傳燈錄》〈宗密傳〉幾乎全部載錄，《祖堂集》〈草堂和尚傳〉載有答史山人的十問。

## (二)、《禪源諸詮集都序》

也簡稱《禪源諸詮》，二卷，或分為四卷。《宋史》卷 205〈藝文志〉載：僧宗密《禪源諸詮》二卷。從《都序》有關內容來看，此為宗密對所纂集的《禪源諸詮集》（亦名《禪那理行諸詮集》、《禪藏》）所作的總序。

關於宗密有無纂集《禪源諸詮集》，現有正反兩種說法。筆者細讀《都序》有關文字，認為宗密確實寫過《禪源諸詮集》。《都序》中的諸如：

禪源諸詮集者，寫錄諸家所述，詮表禪門根源道理文字句偈，集為一藏，以貽後代；

教也者，諸佛菩薩所留經論也；禪也者，諸善知識所述句偈也。但佛經開張，羅大千八部之眾；禪偈撮略，就此方一類之機。羅眾則奔蕩難依，就機即指的易用。今之纂集，意在斯焉。

問：……今覽所集諸家禪述，多是隨問反質，旋立旋破，無斯綸緒……

問：既重得意，不貴專文，即何必纂集此諸句偈？

今集所述，殆且百家，宗義別者，猶將十室。

緣達摩一宗是佛法通體，諸家所述又各不同，今集為一藏，都成理事具足。[9]

其中所說「寫錄」、「集」、「纂集」和「今覽所集」等都表明宗密確實已經將《禪源諸詮集》或《禪藏》之類的禪教資料匯編完成。他在《都序》中甚至把自己對此書的編錄結構層次的想法都合盤托出，最後確定的編錄程序是：

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，自然心無所住（……）。悟修之道既備，解行於是圓通。次傍覽諸家，以廣聞見。然後捧讀聖教，

p. 225

以印始終。[\[10\]](#)

參照前面所說，全書編錄結構和內容是：一、達摩宗，即禪宗，從傳說的迦葉……到菩提達摩……慧能以來的歷代祖師及他們的嗣法弟子，按照傳承正、旁和前後輩數，既有略傳，也收錄他們的禪法語錄、偈頌，內容或主頓，或主漸，或講禪理，或講修行，大概重點是北宗、南宗、荷澤宗、洪州宗、牛頭宗等；二、諸家雜述，收錄求那跋陀羅、慧稠（僧稠）、臥輪、志公（寶志）、傅大士（傅翕）、王梵志、廬山慧遠等的禪理著述；三、聖教，指佛教經論，僅選能與禪法密切印證者，約十餘卷。

關於《禪源諸詮集》的卷數，《祖堂集》〈草堂和尚傳〉謂：「制數本大乘經論疏鈔、《禪詮》百卷、禮懺等」，這個「百卷」未必單指《禪詮》。《景德傳燈錄》〈宗密傳〉小注曰：「或云一百卷」，表明作者並沒有看到此書；《新唐書》卷 59〈藝文志〉載：宗密《禪源諸詮集》一〇一卷。裴休《圭峰禪師碑銘》在諸傳記資料中最為可信，其中說宗密著《圓覺經》等佛教經論的「疏鈔」及「法義類例……纂略」、「又集諸宗禪言為《禪藏》，總而敘之，並酬答書偈議論等，凡九十餘卷」。是說全部著述有九十多卷。在宗密《禪源諸詮集都序》中有曰：「問：上來所敘三種教、三宗禪……何必更讀藏經及集諸禪偈，數過百卷？」這裏的「百卷」是包括讀經與集禪偈的總數，不是單指《禪藏》。那麼，到底有多少卷呢？如宗密所說，禪宗句（語錄）、偈（偈頌）是「撮略」的，數量不會太大。從本世紀敦煌發現的禪籍來看，這一說法是正確的。禪宗如此，「諸家雜述」的數量也不會很大，所選錄的「聖教」經論才十多卷。參照中國譯經史，歷代翻譯的通行的「禪經」加在一起也不過五六十卷，所謂《禪藏》或《禪源諸詮集》估計在二三十卷以內。

《禪源諸詮集都序》現存很多不同的版本。據鎌田茂雄《禪的語錄 9——禪源諸詮集都序》的〈解說〉，現在中國、日本、朝鮮有多種版本，其中最具有特色的是明代朝鮮弘治 6 年（1493 年）刊本和萬曆 4 年（1576 年）刊本。前一刊本在柳田聖山所編《禪學叢書》之二有載，後一刊本在日本東洋文庫發現，鎌田茂雄的校譯本即以此本為底本。兩本在書後都載有宋代雕印《禪源諸詮集都序》的〈後記〉，謂源於唐大中 11 年裴休的「親筆寫本」。[\[11\]](#) 明代《嘉興藏》本也有代表性，此源於元代大德 7 年（1303 年）雪堂普仁的刊本，《大正藏》的《禪源諸詮集都序》即以此本為底本校印的。

《圓覺經大疏鈔》、《圓覺經略疏鈔》也有部分章節記述禪宗的內容。

p. 226

### 三、宗密的禪教一致論

宗密所處的時代，禪宗與其他教派以及禪宗內部諸派之間已產生不少分歧乃至爭論。南宗與北宗的爭論，南宗內部圍繞所奉七祖的不同和禪法主張的差異，南宗禪僧對講授經論的稱做「三藏」或「上座」的批評與嘲笑，在很多禪宗語錄著作中都有反映。如宗密在《禪源諸詮集都序》中提到：

今講者偏彰漸義，禪者偏播頓宗。禪講相逢，胡越之隔。

南能北秀，水火之嫌；荷澤洪州，參商之隙。

頓漸門下，相見如仇讎；南北宗中，相敵如楚漢。[\[12\]](#)

如此下去，勢必影響佛教自身的存在與發展。宗密為此憂慮，決定出來會通禪、教。他會通禪教的理論有兩個層次：一、在以荷澤宗為正統的前提下，會通禪宗內部諸宗；二、奉禪宗荷澤宗和華嚴宗為最高佛法，會通禪、教。

#### (一)、以荷澤宗為正統的禪宗諸派會通論

宗密就《禪源諸詮集》收錄的內容說：「今集所述，殆且百家，宗義別者，猶將十室，謂江西、荷澤、北秀、南詵、牛頭、石頭、保唐、宣什及稠那、天台等，立宗傳法，互相乖違。」在《禪源諸詮集都序》中對各家禪法作了綜合論述，而在《圓覺經大疏鈔》卷3之下僅對除石頭、稠那、天台三家之外的七家作了介紹，在《中華傳心地禪門師資承襲圖》中著重對牛頭宗、北宗、南宗荷澤宗、洪州宗進行介紹。他的介紹不是平鋪直敘，而是有所比較，指出它們的淺深、優劣，雖奉荷澤宗為正統，但最後從「圓融」的觀點指出它們各有根據，皆是「諸佛之教」、達摩之宗。

所謂禪門十室，亦即禪門十家，其中有的並非屬於禪宗。「江西」是馬祖及其法系的洪州宗。「荷澤」是神會及其法系的荷澤宗。「北秀」是神秀——普寂的北宗。「南詵」是劍南智詵法系的淨眾宗。「牛頭」是牛頭法融及其法系的牛頭宗。「石頭」是希遷及其法系的石頭宗。「保唐」是劍南無相的保唐宗。「宣什」是宣什等人的南山念佛宗。「稠那」是北齊慧稠（僧稠）和求那跋陀羅的合稱，前者從北魏佛陀禪師受禪法，以善小乘禪觀著稱，後者是《楞伽經》的譯者。「天台」是天台宗。後二者皆非禪宗。

在《圓覺經大疏鈔》卷3之下，宗密首先指出禪宗上承佛——迦葉——阿難……達摩（稱「達摩多羅」）——慧可……慧能以來歷代祖師，師徒之間「以心傳心，不立文字」

，「雖因師說，而不以文句為道，須忘詮得意，得意即是傳心」。這是說，禪宗內部雖可以有各種分派，但在「傳心」這一點上是保持一致的。

宗密著重介紹了禪門七家，它們或是「正傳」或是「旁出」。這七家是：

- 1.五祖弘忍「旁出」弟子神秀——普寂的北宗，主張「拂塵看淨，方便通經」。依據五部佛經發揮所謂「總彰佛體」、「開智慧門」、「顯不思議解脫」、「明諸法正性」、「了無異自然無礙解脫」五門，主張觀心看淨，時時息滅妄念，最後達到解脫。
- 2.弘忍弟子智詵——處寂——無相（金和尚）的淨眾宗，「三句用心為戒定慧」。三句是：無憶，無念，莫忘。引導人們捨棄對往昔的憶念，亦不念未來，保持這種心態，從師受法後便致力於息念坐禪。
- 3.弘忍弟子老安（慧安）——陳楚章及無相——無住的保唐宗，「教行不拘而滅識」。不主張奉行固定的教、行，出家後不必受戒，也不必禮懺念經等，改無相「三句」中的「莫忘」為「無妄」，認為「起心即妄」，以達到不起心和「滅識」為最高境界。
- 4.六祖慧能「旁出」弟子懷讓——馬祖的洪州宗，「觸類是道而任心」。認為佛性就在人們的生活日用之中，起心動念，彈指擊咳，皆是「佛性全之用」，日用中的一切行為皆是「佛事」，「道即是心，不可將心還修於心」。
- 5.四祖道信「旁出」弟子慧融（法融）的牛頭宗，「本無事而忘情」。說「心境本空」，本無順逆苦樂等事，以「喪己忘情」為修行。
- 6.弘忍「旁出」弟子宣什、果州未和尚、閩州蘊玉、相如縣尼一乘的南山念佛宗，「藉傳香而存佛」。師集徒眾，上下之間以傳香為信，前後三番，然後由師講授「法門道理」，此後長聲一字念佛，直到無聲，念念想佛在自己心中。
- 7.慧能弟子神會的荷澤宗，「寂知指體，無念為宗」。說「萬法既空，心體本寂，寂即法身，即寂而知，知即真智，亦名菩提涅槃」，是說人生本心之體與空寂相應，與法身相即不二，此即佛智，亦就是「一切眾生本源清淨心」。因此，只要尊奉「無念」的宗旨，就可以達到與空寂心體相應的解脫境界。

宗密認為，以上各家都是「旁出」，但只有西天二十八祖、東土六祖至神會是正傳。他說：「西域初從迦葉，此方始於達摩，乃至神會，唯委囑繼嗣也。」實際是強調神會是禪門嫡系繼承人，荷澤宗是禪門正統。

宗密對以上七宗又從「揀」（否定，揚棄）和「收」（肯定、融會）兩方面加以綜合審視，認為各有長短。說北宗、淨眾宗、南山念佛宗是「滯於染淨緣相，失天真本淨性德」，大意是批評這三宗過多地注意屬於心性緣起的現象，而沒有看到心性空寂的本體的方面。洪州宗與牛頭宗、保唐宗是「缺於方便事行，而乃盡於有為」，是批評他們排斥必要的法事、

修行，只是強調道在日用，致力有為之事。還批評保唐宗廢棄一切教行，有



「毀教之失」。前六家雖沒能「指出靈心」，但「皆是隨病對治之妙門也」。荷澤宗雖「克體直指寂知」（靈心），能適應心體以「無念為宗」，但卻忽略心體的「隨緣，作種種門」的現象方面。可見，七家各有優劣，皆有失於圓通的「局見」。宗密最後認為：

於七宗中，若統圓融為一，則七皆是；若執各一宗，不通余宗者，則七皆非。如《涅槃》說有人摸象，雖各認成非，然亦皆不離象體，但總也即是全象也。

正如瞎子摸象的寓言，說象鼻是象、象耳是象等雖皆片面，但鼻與耳等畢竟是象的組成部分，七宗雖各有局限，但皆是教化眾生的禪法。如果荷澤宗的「以寂知為本」與前六宗的「隨緣修方便」結合，達到「圓融為一」，就完美無缺了。這是用華嚴宗的法界緣起的觀點來會通禪宗諸派。

在《禪門師資承襲圖》中，宗密著重對北宗、洪州宗、牛頭宗、荷澤宗的禪法進行比較說明，指出他們的「言教淺深」。他說北宗僅看到心性緣起之相，認為一切皆妄，而對於心性空寂之體沒有充分認識，批評說：「不覺妄念本空，心性本淨，悟既未徹，修豈稱真？」洪州宗則與此相反，認為一切皆真，不修善，不斷惡，「以念念全真為悟，任心為修」。牛頭宗認為一切皆無，以「本無事為悟，忘情為修」。荷澤宗是「釋迦降世，達摩遠來之本意也」，主張心境皆空，「空寂之心，靈知不昧，即此空寂寂知，是前達摩所傳空寂心也」，因此「見諸相非相」，修行是以無念為宗，行「無修之修」。據此可概括如下：

四宗見解相異	┌—北宗	——	一切皆妄
	├—洪州宗	——	一切皆真
	├—牛頭宗	——	一切皆無
	└—荷澤宗	——	諸相非相

四宗修行相異	┌—北宗	——	伏心滅妄
	├—洪州宗	——	信任性情
	├—牛頭宗	——	休心不起
	└—荷澤宗	——	無修之修

四宗見解相異	┌—北宗	——	一切皆妄
	├—洪州宗	——	一切皆真
	├—牛頭宗	——	一切皆無
	└—荷澤宗	——	諸相非相
四宗修行相異	┌—北宗	——	伏心滅妄
	├—洪州宗	——	信任性情
	├—牛頭宗	——	休心不起
	└—荷澤宗	——	無修之修

宗密發揮華嚴宗和《大乘起信論》等著作的觀點，認為心為萬法之源，覺悟的依據，有「不變、隨緣」二義。禪宗諸派言教的優劣就在於對此有沒有全面的認識。他以明珠（摩尼珠）為喻。明珠本來明淨，無差別之相，此為其體的「不變」之義；明珠接觸光亮和外物能起種種差別的色相，顯現種種顏色，此為其相用的「隨緣」之義。

p. 229

有人見到明珠污染便不承認它是明珠，只有將它摩擦乾淨之後才認為是明珠，此如北宗。有人認為黑暗的污染相本身就是明珠，明珠的本體是永不可見的，此如洪州宗。有人認為明珠虛妄無實，徹體全空，此如牛頭宗。有人既知珠體本來圓明，又知它的一切色相皆是虛妄，認識「有無自在，明黑融通」，此如荷澤宗。此後又從遣顯二門、體用、比量現量等方面比較四宗的優劣，總的意思是荷澤宗於意為優。宗密認為荷澤宗主張先頓悟，依悟漸修的思想也超越於其他三宗之上。

儘管如此，宗密仍主張會通諸宗，說：「達摩所傳，本無二法，後隨人變，故似殊途，局（原作「局」字）之即俱非，會之即皆是。」在答釋裴休所問的最後，表示：「若約各為一類之機，善巧方便，廣開門戶，各各誘引，熏生生之習種，為世世之勝緣，則諸宗所說，亦皆是諸佛之教也。」他雖認為禪門諸宗有優劣淺深，並奉荷澤宗為正統，但並不主張廢棄其它各宗，認為它們仍可以適應不同根基人們的需要而發揮作用。

## (二)、禪教會通論

禪、教的含義有兩個層次：一、禪是禪定、禪學，教是佛教經論、教理；二、禪是禪宗，教是講述和奉行佛教經論的人、禪宗以外的宗派。實際上二者常常混同在一起。宗密的禪教會通論在結構上可分為兩個層次，一是禪教同源論，二是禪教會通論。

宗密是如何區別禪教呢：《禪源諸詮集都序》對禪教有詳細解釋。他說，禪，原音「禪那，中國譯為「思惟修」或「靜慮」，「皆定慧之通稱」，以「本覺真性」或「佛性」為本源。佛性不僅是禪的本源，也是「萬法之源」、「眾生迷悟之源」、「諸佛萬德之源」，自然是教法的本源。又說，「推窮教法從何而來者，本從世尊一真心體流出……其所說義，亦只是凡聖所依一真心體隨緣流出……」。[13] 既然禪、教皆以佛性為源，那麼禪教一致便有了基礎。當然，從佛教歷史考察，又另當別論。

按照宗密的看法，禪宗奉行的禪，不同於過去相傳之禪，是所謂「如來清淨禪」。宗密仿照《楞伽經》所載四種禪的說法，對禪作了如下分類：外道禪、凡夫禪、小乘禪、大乘禪、如來清淨禪。「達摩門下輾轉相傳者」是如來清淨禪。他說：

若頓悟自心本來清淨，元無煩惱，無漏智性本自具足，此心即佛，畢竟無異。依此而修者，是最上乘禪，亦名如來清淨禪，亦名一行三昧，亦名真如三昧。此是一切三昧根本。若能念念修習，自然漸得百千三昧。[14]

p. 230

要點是自心本來清淨，此心是佛。禪宗諸派的禪法儘管有種種差異，但在這一點上是基本一致的。後世雖另有所謂「祖師禪」的稱法，但並未提出實質性的新內容，只不過是如來清淨禪的不同說法而已。

宗密認為，即使是達摩所傳的禪宗也是與「教」一致的。針對當時佛教界禪、教對立，所謂「禪教相逢，胡越之隔」[15]的現象，宗密強調禪教一致論。他說，禪宗雖有諸宗，但「諸宗始祖即是釋迦。經是佛語，禪是佛意。諸佛心口，必不相違。諸祖相承，根本是佛。」他按照禪宗內部的傳說和自己的禪宗史觀，對此舉例說明，謂西天二十八祖中有不少人就是弘傳經論的，如從迦葉至優婆鞠多皆兼傳三藏，提多迦之後盛傳戒律，馬鳴、龍樹著述很多論書，只是因為達摩來華看到人們「以名數為解，事相為行」，才特地強調心法，「但以心傳心，不立文字」，然而也不是「離文字說解脫」。達摩提倡《金剛經》、《楞伽經》，說此二經「是我心要」。宗密批評當時的「修心者（按，禪宗僧）以經論為別宗，講說者以禪門為別法。聞談因果修證，便推屬經論之家，不知修證正是禪門之本事；聞說即心即佛，便推屬胸襟之禪，不知心佛正是經論本意」。[16]是說禪宗本應以修證（修善因，證善果，最後成佛）為本份，不應將此看作是「教」家而予以排斥；講經論者本應理解經論的本意是開示即心是佛，而不應將此看作是禪宗的專有而捨棄之。

宗密認為，對於禪教之間，禪宗諸宗之間存在的各是其是，各非其非的現象只有通過會通的方法才能解決，這對各方都有利。他說：「至道歸一，精義無二，不應兩存；至道非邊，了義不偏，不應單取，故必須會之為一，令皆圓妙」；「俱存其法，俱遣其病，即皆妙也」；「局之則皆非，會之則皆是，若不以佛語各示其意，各收其長，統為三宗，對於三教，則何以會為一代善巧，俱成要妙法門，各忘其情，同歸智海？」是說佛教所奉的根本真理是統一和圓滿的，佛教各種派別所奉之法各有其局限性和片面性，應當對照佛教統一的教理（至道）加以會通，各自克服自己的不足，達到共同的提高。

宗密按照自己的見解，把禪宗諸派分為從低至高的三宗，把佛教經論也按層次高低分為三教，然後以三宗對照三教，指明它們的一致之處，加以會通。禪宗三宗是：

1. 息妄修心宗，包括神秀的北宗、劍南智詵、保唐宗（無住）、宣什（南山念

佛宗)等的門下。主張眾生本有佛性，因無明覆蓋才致使流轉生死，應「背景觀心，息滅妄念。念盡即覺，無所不知。如鏡昏塵，須勤勤拂拭，塵盡明現，即無不照」。息滅妄念的修行方法是在靜處坐禪，「調心調息，跏趺宴默，舌拄上腭，心注一境」，

p. 231

循序漸進。牛頭宗、天台宗、北齊慧稠、劉宋求那跋陀羅在主張的修行方法上雖與此大同，但見解有別。

2.泯絕無寄宗，包括石頭希遷、牛頭慧融及其法系的徑山道欽等皆屬此宗。認為一切凡聖諸法，「皆如夢幻，都無所有，本來空寂，非今始無」，即使涅槃亦是夢幻。「無法可拘，無佛可作」，體悟「本來無事，心無所寄」，即可達到解脫。此宗直承般若空論，以無所得為智。荷澤神會、江西馬祖、天台宗的門下雖也有這種見解，但非所宗。

3.直顯心性宗，雖未明指誰奉此宗，但參照《圓覺經大疏鈔》和《禪門師資承襲圖》的有關介紹可以確定是神會的荷澤宗與江西馬祖法系所奉之宗。認為世界一切事物，「若有若空，皆唯真性」。從真性本體來說，雖「無相無為」，無有善惡因果，也無凡無聖，但「即體之用」，能造作種種事物現象。江西馬祖及其法系認為人的「語言動作，貪瞋慈忍，造善惡，受苦樂等，即汝佛性。即此本來是佛，除此無別佛也」。眾生當下即佛。不必修道修心，說「任運自在，方名解脫」。稱此為真悟真修真證。荷澤宗認為：「妄念本寂，塵境本空，空寂之心，靈知不昧。即此空寂之知，是汝真性。任迷任悟，心本自知，不借緣生，不因境起。知之一字，眾妙之門。」真性（佛性）之體空寂，卻又具有知的妙用，如果體認世界本空，修行以無念為宗，領悟與空寂相應的「無念知見」，就可斷除煩惱，達到佛的境界。

宗密認為上述三宗與以下三教是相應的。這裏所說三教與其《華嚴原人論》中講的五教是完全一致的，只不過組合不同，這裏的第一「密意依性說相教」包括《華嚴原人論》中的前三教。下面僅極簡略介紹。

1.密意依性說相教，包括人天因果教（只講善惡報應、輪迴）、說斷惑滅苦樂教（小乘）、將識破境教（大乘法相教）。將識破境教即法相唯識宗，依據《解深密經》和《瑜伽師地論》及《成唯識論》等，提出八識理論，認為一切是唯識所變，通過修唯識觀，轉識成智，達到解脫。宗密說息妄修心宗與此教相應，「息妄者，息我法之妄；修心者，修唯識之心」。

2.密意破相顯性教（大乘破相教），據諸種《般若經》和《中論》等大乘中觀學派理論，說心境俱空。三論宗屬此教。宗密認為禪門的泯絕無寄宗與此全同。他指出，主張漸教的禪僧和講習經論的學僧，聽到此說便批評是「撥無因果」（否定因果），是沒有根據的。

3.顯示真心即性教（一乘顯性教），據《華嚴經》、《密嚴經》、《圓覺經》、《大佛頂首楞嚴經》、《勝鬘經》、《法華經》、《大涅槃經》及《寶性論》、《佛性論》、《大乘起信論》等，說一切眾生皆有「空寂真心，無始以來性自清淨，明明不昧，了了常知」，此名佛性或如來藏、心地，只是因為被「妄想」（無明煩惱）覆蓋，

p. 232

才使眾生流轉生死，如能體悟自性，斷除妄想煩惱，就可達到解脫。華嚴宗、天台宗即屬此教。宗密說此教「全同禪門第三直顯心性之宗」。既然：

馬鳴標心為本源（按，此指《大乘起信論》所說「一心二門」），文殊揀知為真體（按，此指《華嚴經》〈問明品〉中文殊菩薩對「云何佛境界知」的回答，以本有真心為「知」），如何破相之黨，但云寂滅，不許真知？

是說禪門的泯滅無寄宗與破相顯性教對說佛性、真心、知的理論進行批評是沒有根據的。此教對全部教法可「全揀全收」，即：站在真心「靈知」本體的立場，可以說一切「虛妄」皆空，此為「全揀」，在這種場合它可統攝第二破相教；但以真心緣起的角度，又可以說「染淨諸法，無不是心」，此為「全收」，在這種場合它又可統攝第一說相教。[17]

雖然各教各宗存在明顯的差別，但從會通的角度來看，它們都是佛法，是彼此印證，互相契合，並且是相輔相成的。他的結論是：

雖分教相，亦勿滯情。三教三宗是一味法。故須先約三種佛教，證三宗禪心，然後禪教雙忘，心佛俱寂。俱寂即念念皆佛，無一念而非佛心；雙忘即句句皆禪，無一句而非禪教。如此則自然聞泯絕無寄之說，知是破我執情；聞息妄修心之言，知是斷我習氣。執情破而真性顯，即泯絕是顯性之宗；習氣盡而佛道成，即修心是成佛之行。頓漸空有，既無所乖，荷澤、江西、秀、能，豈不相契？若能如此通達，則為他人說，無非妙方；聞他人說，無非妙藥。藥之與病，只在執之與通。故先德云：執則字字瘡疣，通則文文妙藥。通者，了三宗不相違也。[18]

大意是說，雖然有教有宗，但歸根到底它們都是佛法，是完全可以會通的。會通的方法是先用三教的教理來印證禪宗三宗，證明它們彼此相應，使人消除對禪與教、此宗與彼宗的分別意識，達到與「無念」相契合的心境：「禪教雙忘，心佛俱寂」。到達如此境地，從內心世界來說，念念無非是佛心；從應機傳法來說，則句句皆是禪教。教與禪相通，禪門三宗彼此補充，皆為引導眾生成佛之妙法。這樣也就沒有北宗與南宗，荷澤與江西之爭了。如果不站在會

通的立場，而局限執守於一教一宗，那麼任何教法不僅對教化無利，反而有害。

宗密會通禪、教，強調禪門諸宗一致，禪、教一致，到底在現實生活中發生了什麼實際影響，

p. 233

是難以估價的。不難看出，他對禪門諸宗、對三教，絕不是等同看待的。他禪奉荷澤，以荷澤宗為正統、禪法最妙；教奉華嚴，認為華嚴教理最高。他會通禪教，在最高層次上自然是會通荷澤宗與華嚴宗。在這一場合，將「顯示心性」的思想作為二者會通的基礎，將荷澤宗的「空寂之心」、「知」與華嚴宗的「真心」、「一真」以及《圓覺經》的「圓覺妙心」等彼此溝通，以「佛性」或「真心」為最高概念。他認為，在最高層次上實現會通，自然促成乃至包容其它較低層次禪教的會通。他說：「深必該淺，淺不至深，深者直顯出真心之體，方於中揀一切，收一切也。如是收揀自在，性相無礙，方能於一切法悉無所住，唯此名了義。」<sup>[19]</sup> 由此也理解宗密對自己會通禪教是充滿自信的。

p. 234

# The T'ang Monk Tsung-mi and His Concept of Harmonization of Meditation and Doctrine

Yang Zengwen

Professor, Institute for Research on World Religions,  
Chinese Academy of Social Sciences

## Summary

Tsung-mi (780~841) is the fifth patriarch of the Hua-yan / Avatamsaka School, also he is a Chan master of Buddhism. He took a very important position in the history of Chinese Chan Buddhism. In his works such as Yuan Jie Da Shu Cao (the Great Commentary to the Sublime Bodhi Scripture), Zhu Hua Yuan Fa Jie Guang Men (the Commentary to the Perception of Dharma-Dhuda Door of Avatamsaka Sūtra) and Yuan Ren Lun (On Human Being), etc., Tsung-mi elucidated the teachings of the Avatamsaka school. In answering to the request of Pei-xiu (797-870), he wrote Zhong Hua Chuan Xin Di Chan Men Shi Zi Cheng Xi Tu (the Chart of the Lineage of Teaching Masters of Mind School of China). About the seventh year of Tai-he (833) of the T'ang Dynasty or later, Tsung-mi collected and edited Chan Yuan Zhu Quan Ji (the Collection of Original Teachings of Chan Buddhism) with a important summarizing preface called Chan Yuan Zhu Quan Ji Du Xu.

At Tsung-mi times, there were many different views and debates among the Chan school and between Chan Buddhism and other Buddhist schools which made Tsung-mi worried, thus he formulated a theoretical frame with double levels to integrate Chan (meditation techniques or ways) and Jiao (Buddhist doctrine or teachings).

On the first level, Tsung-mi regarded the sect of He-ze (Master Shen Hui) as orthodox, and he integrated the Chan and Jiao traditions by the way of holding all other thinking trends in Chan Buddhism subordinated to the sect of He-ze. He put emphasis upon that all sects of Chan school were complementary and reciprocal. They were adaptable to different people with differentiated insights.

p. 235

On the second level, his theory of integrating Chan and Jiao divided into two directions: one was the homogeneity of Chan and Jiao, the other was the inter-permeation into each other of the two. According to his interpretation, Tsung-mi classified Chan Buddhism into three Zongs (adhering lines) from low to high levels, and different Buddhist saying into three Jiao (teaching traditions) at various levels. He held that Zong and Jiao should be complementary and harmonious. So they can be identical at the last. Tsung-mi verified the identity of the three sects of Chan Buddhism with the different teachings at the three levels and come to eliminate any artificial distinctions about Zong (sects) and Jiao (teachings).

Once a cultivator disregards intuitively difference between Zong and Jiao, and identifies all sects, he, thus, achieves the mental state agreeing with Wu-nian (no ideas): forgetting both Chan and Jiao, stilling mind and Buddha. At this state, every idea from the inner world tallies with the Buddha's mind. In practical level of preaching Buddhism, every word enjoys harmony with both Chan and Jiao. Chan and Jiao come to become a sublime whole, and the three sects melt into each other. Thereby, the best way leading to the Buddha's state is exposed to all living beings, where there is neither northern and southern sects, nor rivalry between the sects of He-ze and Jiang-xi. If anyone deviates the standpoint and confines himself in a narrow viewpoint of a certain sect or doctrine, he will find it harmful and not beneficial to learn about any teaching to enlightenment.

**Keywords :** 1.Tsung-mi 2.Chan Yuan Zhu Quan Ji 3.Ch'an piṭṣka 4.Ch'an school 5.5. harmonization of Meditation and Doctrine

[1] 宗密《圓覺經大疏鈔》卷 1 下記述他從學出家經歷，曰：「即七歲乃至十六為儒學，十八九、二十一二之間，素服莊居，聽習經論，二十三又卻全功專於儒學，乃至二十五歲，過禪門，方出家矣。」又：「宗密家貫果州，因遂州有義學院，大闡儒宗，遂投詣進業，經二年後，和尚從西川游化至此州，遂得相遇，問法契心，如針芥相投也。」對於道圓的禪法，稱是：「和尚所傳，是嶺南曹溪能和尚宗旨也。」裴休《圭峰禪師碑銘》曰：「大師本豪家，少通儒書，欲於世以活生靈，偶遇遂州，遂州未與語，退游徒中。見其儼然若思而無念，朗然若照而無覺，欣然慕之，遂削染受教。」

[2] 胡適《跋裴休的唐故圭峰定慧禪師傳法碑》，原載臺灣中央研究院歷史語言研究所集刊第三十四本，此據日本柳田聖山編，中文出版社 1981 年再版《胡適禪學案》所載，附後記及未修改完本。

[3] 參考本書第六章第一節有關部分。南印傳，見《大正藏》冊 50，頁 772 中；法如傳，見頁 893 下。

[4] 宗密歸圭峰草堂寺時間，正值白居易剛任河南尹之時。劉禹錫《送宗密上人歸南山草堂寺——因詣河南尹白侍郎》載《劉夢得文集》卷 7，白侍郎即白居易。據《舊唐書》卷 17〈文宗紀〉，白居易太和 2 年（828 年）為刑部侍郎，4 年（830 年）12 月除河南尹。劉禹錫在長安尚能見到他，說明他尚未赴任。宗密大概在年底歸山。

[5] 關於編錄《禪源諸詮集》和寫《禪源諸詮集都序》的時間，《禪源諸詮集都序》載：「捨眾入山，習定均慧，前後息慮相繼十年」，自注：「云先後者，中間被敕追入內，住城三年，方卻表請歸山也。」（《大正藏》冊 48，頁 399 下）此後才著手編書和寫《都序》。據宗密《圓覺經大疏鈔》卷 1 之下，宗密於長慶元年（821 年）退至南山草堂寺，「絕迹息緣，養神煉智」。此即所謂「捨眾入山」。此後在太和 2 年至太和 4 年（828~830 年）應敕入京。從長慶



元年至太和 7 年（821~833 年）除去在京三年，約十年是在草堂寺度過的。故他編《禪源諸詮集》與寫《禪源諸詮集都序》應在太和 7 年以後。參考鎌田茂雄著，東京大學出版會 1975 年出版《宗密教學的思想史研究》第二章頁 68。但鎌田據朝鮮本《禪源諸詮集都序》，將宗密「住城三年」作「二年」。

[6] 裴休，《舊唐書》卷 177、《新唐書》卷 128 有傳，另參見《舊唐書》的〈武宗紀〉、〈宣宗紀〉。日本吉川忠夫《裴休傳》（載日本京都大學人文科學研究所 1992 年《東方學報》冊 64），對裴休生平及與宗密、希運、靈祐的關係作了詳細考察，可以參考。

[7] 石井修道《真福寺文庫所藏〈六祖壇經〉的介紹》，載 1979 年 11 月《駒澤大學佛教學部論集》第 10 號；《真福寺所藏〈裴休拾遺問〉的翻刻》，載 1981 年 10 月《花園大學禪學研究》第 60 號；石井修道編譯，中央公論社 1992 年出版《大乘佛典——中國、日本篇 12〈禪語錄〉》內所收《裴休拾遺問》及譯注、解題。

[8] 柳田聖山主編，日本中文出版社 1974 年出版《禪學叢書》之二收有此書的影印本。

[9] 《大正藏》卷 48，頁 399 上下、頁 400、頁 408 上。

[10] 《大正藏》冊 48，頁 413 上。

[11] 鎌田茂雄《宗密教學的思想史研究》第四章附節《關於萬曆四年刊〈禪源諸詮集都序〉》。

[12] 《大正藏》冊 48，頁 399 下、頁 401 中、頁 408 上、頁 402 中。

[13] 《大正藏》冊 48，頁 399 上、中。

[14] 《大正藏》冊 48，頁 399 中。

[15] 《大正藏》冊 48，頁 399 下。

[16] 《大正藏》冊 48，頁 400 中。

[17] 以上見《大正藏》冊 48，頁 402~頁 405。

[18] 《大正藏》冊 48，頁 407 中。

[19] 《大正藏》冊 48，頁 405 下。