

中華佛學學報第 1 期 (pp.43-57) : (民國 76 年),
臺北：中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 1, (1987)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017—7132

宗密傳法世系的再檢討

冉雲華

提要

胡適先生去世以後，他尚未完成的一篇遺作在中央研究院歷史語言研究所集刊上出版。胡氏在那篇遺著中說唐代僧人和思想家宗密所傳的傳法世系是不可靠的。根據胡氏所考，宗密應該是四川淨眾寺神會（俗姓石）一系的僧人。他又否定宗密所言他是荷澤大師神會（俗姓高）法裔的說法。並且指責宗密是「有意錯認祖師」、「捏造歷史，攀龍附鳳」，目的在抬高自己的身分。本文把胡氏的證據，再加檢討，發現胡氏的結論不能完全成立。本文考察的結果認為宗密所傳的禪法，應該是荷澤一系的傳統。宗密的祖師南印唯忠，兼承荷澤、淨眾兩家法旨，因此才造成混亂。胡氏對宗密的指責，證據不足，不能成立。

1

六十年代後期，我在學校研究所開了一門課，和研究生一起研讀中文禪學典籍，其中主要的文獻之一，就是唐代佛學家宗密（七八〇—八四一）的名著，「禪源諸詮集都序」。當時我覺得像宗密那樣有系統的思想家，在中國佛教歷史上還不多見。後來把我所收集的資料，寫了一篇英文論文，在荷蘭出版的「通報」發表[1]。在那篇論文快要付印的時候，

p.44 ↘

讀到了胡適先生（一八九一—一九六二）的遺稿——「跋裴休的唐故圭峰定慧禪師傳法碑」[2]。那篇文章對唐代以來，傳統的宗密傳法世系提出挑戰，認為傳統的世系是「不可靠的」，是宗密所「偽造」的。胡適在他的遺稿中得到了下列結論：第一，宗密原是益州淨眾寺神會一枝的禪法，與荷澤寺的神會，本不相關。但是「他故意不承認這個神會是他的祖宗，他故意承認那個遠在東京洛陽荷澤寺的神會是他的祖宗」[3]，從而造成一個「人身錯認」的問題。第二，宗密的那樣錯認禪宗，並非是無知的錯誤，而被胡氏看作是「毫無可疑的存心詐欺，存心『攀龍附鳳』。」[4]這就涉及了宗密的人格問題。這就意味著宗密為了抬高個人地位，不惜錯認祖師。第三，裴休崇敬宗密，所以「替他宣傳辯護」。胡氏研究的結論認為：

我們研究這篇「傳法碑」，也可以承認裴休不但是一個最有資格的同時證人，並且確是根據宗密自己供給的傳法世系與傳記資料。可惜宗密自己供給的材料就不免有存心作偽的成分，所以裴休這一篇很可誦讀的碑文也就不能算作可以信賴的禪宗史料或中國佛教史料了。[5]

胡氏論文發表之時，我的文章已入付印校對階段，無法把胡氏的研究成就，包括進去。可是胡對中國禪史研究，貢獻很多，影響更為深遠，不能加以忽視不管。為了補救這一點，我在英文論文中加了一條補註，記下我對胡氏論點有保留的部分[6]。那篇論文後來為黃福曜先生譯成中文，刊出於道安法師的祝壽論文集。當時我不同意胡氏的結論，共有五點：

- 一、「傳法碑」所根據的資料，是第八、九世紀的記錄；胡氏在關鍵性的問題上，主要是第十世紀末尾編成的「宋高僧傳」。用後世的資料去否定早期的資料，在史學上是一件危險的措施。
- 二、宗密著作中清楚指出，有關禪師俗姓不同，和「宋高僧傳」所記相異。因此他們所記的分明是不同的禪師。
- 三、在宗密到長安前後，荷澤一系並沒有當道的大和尚，宗密沒有什麼龍或鳳可高攀。

p. 45

- 四、宗密同時代的熟人，神照（八三八亡），白居易（七七二—八四六），劉禹錫（七七二—八四三），裴休乃至宗密的老師澄觀（七三八—八三

九），都是熟知禪史的人士，宗密想要欺騙他們，將不是一件容易的事。

五、閱讀宗密著作給人的印象，宗密不像如胡氏所懷疑的那麼低俗。何況宗密到長安時，已是澄觀大師的弟子。澄觀當時備受皇帝敦重，詔令垂教，「朝臣歸向」、「結交甚深」。澄觀當時的地位，非常崇高，宗密可以說就憑這一點，足以安居長安，根本沒有去冒險偽造歷史「攀龍附鳳」的必要。

上面的這數點，發表以來已有十幾年了，在這一段時間中新的資料又被發現，證實胡氏的某些考證是錯誤的；而他所據的資料，也有問題。和這種情形相反的是宗密所記禪史，卻顯示非常可靠。其中最重要而清楚的例子，就是荷澤寺神會的卒年。胡氏從二十年代起，直到晚年，對神會的研究一直沒有中斷。最後他考定神會死在公元七六二年[7]。這和宗密所記的六八四一七五八；「宋高僧傳」所記的六六八一七六〇；和「景德傳燈錄」所記的六八六一七六〇都不相同。因為胡氏治學素稱嚴謹，尤以「小心求證」著名學林，所以他所考定的神會生卒年代，早為海內外學者所接受[8]。直到一九八三年十二月，神會的塔銘原石，「大唐東都荷澤寺故第七祖國師大德於龍門寶應寺龍崗腹建身塔銘并序」，在洛陽龍門西山北側，唐代寶應寺的遺址出土，實物證明，「宋高僧傳」、「景德傳燈錄」以及胡氏一生考證所得的神會去世日期，全都錯誤；倒是認為可疑的宗密所記日期，與出土原石所載完全相合[9]。起碼在這一事例上，宗密的記載是正確無誤的；其他的記載和考證是不正確的。由於這件事實，引起了我對胡氏遺著：「跋圭峰禪師傳法碑」再加檢討的興趣。

2

使胡適感到懷疑的是宗密所記的傳法系統。宗密在「圓覺經略疏鈔」卷四，和「禪門師資承襲圖」兩書中，都一再說明，荷澤一系的禪法，在四川傳流的一支是這樣的：磁州智如（俗姓王）——成都唯忠（俗姓張，亦號南印）

p. 46

——遂州道圓（俗姓程）——果州宗密。[10]

胡適說：「其實宗密這個傳法世系大有問題的。」[11]根據胡適的說法，這一支禪法，「原是出於成都淨眾寺無相門下的神會，並不是出於東京荷澤寺的神會。」[12]胡氏的這一結論，是根據他對唯忠考證而推論出來的。因為沒有直接的證據，我們可以存而不論。

智如的情形又是如何呢？胡氏說：「此一代，現在沒有資料，我頗疑心此一代是無根據的，是宗密捏造出來的。」[13]智如的資料簡略是事實，但卻不能說是「沒有資料」。宗密在不同的著作中，都提到了智如，胡氏在文中都注意到這些記載，卻不加承認的一口咬定「沒有資料」。例如「楞伽師資記」中的玄蹟和淨覺及敬賢等，也沒有其他的記載；又如「歷代法寶記」一書被胡氏認為，「敘述保唐寺的無住和尚的思想最詳細」[14]。無住原來也和成都淨眾寺的金和尚有關，這是書中所承認的；但是和無住同時的淨眾寺領袖神會——即

「益州石」卻沒有被提到，又當如何加以解釋？無住本人也沒有在「宋高僧傳」中出現[15]。在敦煌資料未出土以前，只有宗密對無住思想作了有系統的記載，難道也因為無住不見於「宋高僧傳」，就應當被認作是宗密所捏造的嗎？胡氏有一句話講得非常好，他說「有一分證據說一分話」，但是在這篇遺作中，他自己作的卻冒過了頭。

談到唯忠和尚這一代時，胡氏引用「宋高僧傳」第十一卷的資料，承認「成都府元和聖壽寺釋南印，姓張氏。」這和宗密所說，南印俗姓張這點相合。胡氏承認這個南印就是宗密所說的那個人；但卻指出宋僧傳不說南印名字叫作唯忠，又從同書第九卷找出了一位「黃龍山唯忠（俗姓童，成都府人），討論了一番，說明唯忠不是宗密所說的那個「荊南張」[16]。胡氏從這些資料中，列出了兩個不同的傳法系統：一個是蜀中淨眾一支，其中最後三代的人物是——

成都淨眾寺無相——淨眾寺神會——元和聖壽寺南印

p. 47

另一傳法系統是他從黃龍唯忠的傳記中推算出來的。其中最後三代是這樣的：

磁州法如
慧能——東京神會——
黃龍唯忠

從這兩個不同的傳法系譜中，胡氏寫出他的疑問：「這兩個神會和尚的兩支不相干的傳法世系怎麼會混合作一支去了呢？是誰開始造出『唯忠亦號南印』的『人身錯認』的假世系呢？」[17]胡氏提出了這兩個問題以後，沒有再寫下去，不過他的結論，早在文章的開始已講清楚了。

胡氏的遺稿後面又附上了另一段文字，列出了第三份傳法系統。他所根據的資料，是白居易（七七二—八四六）撰寫的「唐東都奉國寺禪德大師照公塔銘」。這篇銘文中說：[18]

大師號神照，姓張氏……學心法於唯忠禪師。忠一名南印，即第六祖法曾孫也。大師祖達摩、宗神會，而父事印。

從這一塔銘中，胡氏得了第三份傳法世系：[19]

能——會——印——唯忠 $\left(\begin{array}{c} \text{法曾孫} \\ \text{南 印} \end{array} \right)$ ——神照

很可惜的是胡氏雖然引用了這份重要的資料，列出了一個傳法系譜，卻沒有把這個系譜和前面的系譜合加論考；也沒有把宗密和神照之間的關係加以推敲。在筆者看來胡氏推論出的結論，正是在這個地方出了漏洞。

裴休撰寫的「定慧禪師傳法碑」中，有幾句話胡氏未加討論。裴休描寫南印、神照與宗密的關係時稱：[\[20\]](#)

道成乃謁荊南張。荊南曰：傳教人也，當盛於帝都。復謁東京照，照曰：菩薩人也，誰能識之！

這一段話也見於「宋高僧傳」、「景德傳燈錄」及「法界宗五祖略記」。宗密又在「禪門師資承襲圖」中，記載益州南印門下，

p. 48

共有四人；其中就有「東京神照和遂州道圓」。[\[21\]](#)從這些事實中，我們可以看出，宗密所記的傳法世系，正好和白居易所記的相合。胡氏上面所記的能——會——口——唯忠——神照，不是正好和宗密所記的一樣嗎？胡氏所空的那一個人，不是剛巧和智如的地方一樣嗎？胡氏的問號——是誰開始造出「唯忠亦號南印」的問題，這裏不就是旁證嗎？宗密說：「磁州門下成都府聖壽寺唯忠和尚，俗姓張，亦號南印。」白居易現在也寫稱：「忠一名南印」。不知道胡氏為什麼沒有討論這一點？

從上面引用的這兩種材料來看宗密和白居易所說的南印，是一個人應無問題，現在讓我們來看一下南印這個人的師承和經歷有什麼問題。胡氏引用「宋高僧傳」第十一卷，洛京伏牛山自在傳後，所附南印傳裏有一段話說：[\[22\]](#)

成都府元和聖壽寺釋南印，姓張氏。明寤之性、受益無厭。得曹溪深旨，無以為證。見淨眾寺會師。所謂落機之錦，濯以增妍；銜燭之龍，行而破暗。

就是由於這一份材料，胡適才下結論說：「據『宋僧傳』，南印是淨眾寺的神會和尚門下的第一代，並不是第二代。」[\[23\]](#)根據這一結論，他又進一步推論說：「宗密是出於成都府淨眾寺無相和尚門下的神會和尚的一支。」[\[24\]](#)

南印與淨眾神會有關係一點，「宋高僧傳」所記，應當是有根據的。但是南印傳中有兩點，胡氏的論文沒有加以討論。而這兩點卻正與本文的主題有關。第一，「宋高僧傳」說，南印是先「得曹溪深旨，無以為證」才改投淨眾寺神會的門下。換句話說，南印未到淨眾寺以前，學的是曹溪禪法。胡適已經指出，當時所謂「曹溪」，「其實只是『皆本於荷澤神會』。」[\[25\]](#)這麼一來就證明南印先學的是「曹溪深旨」，應當也就是神會所傳的南宗禪法了。第二，令人吃驚的是胡氏談到宗密與南印的關係時，曾堅決指出，南印是淨眾寺一派的禪法，與荷澤寺的神會完全沒有關係；但是在談到神照的碑文時，

p. 49

卻毫不遲疑的承認，神照的師父「唯忠禪師。忠一名南印，即六祖之法曾孫也。」[\[26\]](#)

換句話說，胡氏沒有討論南印投到淨眾以前，曾學過南宗禪法一點。在討論南印和宗密的關係時，也不承認南印和荷澤禪有任何關係；但在談到南印和神照的關係時，卻說南印曾學過荷澤一系的禪法。為什麼從同一份材料中，竟然找出了兩種不同的結論呢？為什麼又對南印，神照及宗密之間的人事關係避而不談呢？

根據上面的討論，我認為胡適說宗密所傳的傳法譜系，是故意「人身錯誤」、「存心詐欺」一點，是不能自圓其說，也缺乏有力的證據，來支持他的見解。如果人們仔細分析一下他的證據，就會發現他沒有充份分析那些材料，而且在同一資料的運用上，自相矛盾；南印在宗密傳記中，被胡氏看作是「淨眾寺」一派的禪法；到了神照的傳記中，又成為荷澤神會的法孫了。

據上面分析的結果，南印唯忠先學荷澤禪法於智如，「得其深旨，無以為證」；後來才到益州淨眾寺投靠石和上（即益州神會）。他雖然從淨眾神會得到「增妍破暗」的好處，但卻仍然沒有放棄「曹溪深旨」。這一點可以從他弟子神照和再傳弟子宗密的資料中，得到充分的證明。胡適對宗密所傳的師資承傳的懷疑和攻擊，顯然沒有可信的證據。神照在成都從南印學禪法，事在貞元十一年（七九五），然後於公元八〇八年到達洛陽[27]。宗密是在八〇八至八〇九之間，拜會了南印，這位祖師認為宗密是「傳教人也！當盛於帝都。」大約是南印的鼓勵和指點，宗密才離開四川，到當時的東都洛陽，去另求發展。他到洛陽的主要目的，一是「暫往東都、禮祖師塔」[28]，二是參晤師叔神照和尚，找尋發展的機會。

3

為了證明他對宗密傳法系統的懷疑，胡氏在他的文中還列舉了一些其他的理由。本文在上一節中，已經證明胡氏說宗密是淨眾寺一派的法裔，

p. 50

是證據不足；而他對那些材料的評價，也是自相矛盾。因而胡氏說宗密不是荷澤法裔一點，是無法成立的。現在讓我們再檢討一下胡氏所舉的其他理由。

胡氏認為宗密之所以「人身錯認」，目的在於「攀龍附鳳」。他說：[29]

宗密是出於成都府淨眾寺無相和尚門下的神會和尚的一支。他從蜀中出來，到了帝都長安，於元和十一年（八一六）在終南山智炬寺讀經著作，長慶元年（八二一）又在終南山草堂寺著圓覺經疏，他的才氣與學力漸漸受到帝王大臣的敬信。他要依附一個有地位的佛教宗派或禪門派系作為自己的立足根據……。

因為荷澤神會的思想是當時最風行的禪宗思想，所以宗密就說他自己出於「荷澤宗」在蜀中傳承下來的一支。……

從這一段引文中，我們可以看出胡氏的理由和推測，是宗密到長安以後，才叫出他是荷澤一系的法裔。如果我們再檢查一下資料，事實上並非像胡氏所說的

那樣。宗密在沒有到達長安以前，已經拜會了被胡氏肯定為荷澤一系的神照。他又寫信給他未來的老師澄觀說，他去洛陽的目的正是「禮祖師塔」。[\[30\]](#)

我曾在本文開首就已指出，宗密到達長安的時候，荷澤一系的禪法，並沒有什麼著名人物當道。那麼宗密有什麼龍鳳可攀呢？

本文開首也曾指出，當時禪宗派系的「傳法旁正」，是一件熱門的題目，許多人都熟知能道，例如宗密的師叔神照當時正住在洛陽，他自然是荷澤一系的在京人物。又如澄觀自己曾從「洛陽無名師咨決南宗禪法，復見慧雲禪師了北宗玄理。」[\[31\]](#)這位無名正是荷澤神會的弟子之一，與宗密的祖師智如同屬一輩。再如白居易當時正在長安，他後來親為神照撰寫碑銘[\[32\]](#)。宗密最有力的支持者裴休，也曾在撰寫「圭峰禪師碑」之前，受法於懷讓一系的希運禪師（死於八八五年）[\[33\]](#)。宗密沒有「攀龍附鳳」的必要，更不會到那些與他熟識而又熟知禪宗歷史諸人的面前，

p. 51

去冒險「人身錯認」。

宗密在「禪門師資承襲圖」中，指出慧能是南宗的第六祖，荷澤神會是第七祖。[\[34\]](#)胡氏對宗密這一說法，也不能相信。他的理由是這樣的：[\[35\]](#)

我們既然不想信宗密自己宣傳的世系，也不相信裴休碑文轉述的傳法世系，所以我也就不敢輕信裴休碑文裏說的「能傳會為荷澤宗，荷澤於宗為七祖」的一句話了。

在同篇文章的另一處地方，胡氏還說宗密所記：「立神會禪師為第七祖」一事，「不見於他書」[\[36\]](#)。志磐在「佛祖統記」中，雖然提到貞元十二年（公元七九六）十二月，「敕皇太子於內殿集諸禪師，詳定傳法旁正」[\[37\]](#)的記載，但是志磐並沒設說「敕立神會為第七祖的事」[\[38\]](#)。

真的沒有立神會為七祖的說法嗎？自然是有的。本文第一節中所引才出土的神會碑銘，正不是稱神會為「大唐東都荷澤寺故第七祖國師大德」嗎？這塊碑銘造於「永泰元年歲次乙巳十一月戊子十五日壬申」[\[39\]](#)，相當公元七六五年十二月三十一日——比宗密出生還早十五年——這是物證。這塊塔銘中已有「達摩傳可、可傳璨、璨傳道信、信傳弘忍、忍傳惠能、能傳神會，口承七葉，永播千秋」的說法了。[\[40\]](#)

再看文獻。「劉夢得集」卷七，有一首詩題作：「送宗密上人歸南山草堂寺因詣河南尹白侍郎」，全詩如下：[\[41\]](#)

宿習修來得慧根，多聞第一卻忘言。

自從七祖傳心印，不要三乘入便門。

東泛滄海尋古蹟，西歸紫閣出塵喧。

河南白尹大檀越，好把真經相對翻。

p. 52

神會是七祖的說法，當時許多人都知道這點，是不容懷疑的。劉夢得是劉禹錫（七七二—八四三）的字，是宗密的友人之一；詩中的「河南尹白侍郎」，指的是白居易。白於八二九年，以太子賓客分司東都；劉氏於太和五年（八三一）除蘇州刺史，由長安上任時路經洛陽；宗密當時名馳帝京，聲望達於極峰。劉詩當寫於那一年。由此可見，七祖的說法，是兩京圈內人士所熟知的事。怎麼能說是這件事是「不見於他書」呢？

胡氏在討論宗密所記的傳法世系時，把宗密著作的資料，全都畫上問號，認宗密「自己傳出的『法宗之系』是大有問題的，是很可懷疑的。」[42]他所引用的宗密資料，有「禪源諸詮集都序」，「圓覺經略疏鈔」，和「禪門師資承襲圖」。對於後者，胡氏頗有懷疑。他雖然承認書中的問題是由裴休提出，但卻加了幾句話：[43]

這問題很可能是裴休提出的，但是不應該題作「裴相國問」。宗密死在會昌元年（八四一）；裴休作宰相是在大中六至十年（八五二—八五六），宗密久已死了。

胡氏的話是不錯的，但他卻不知「禪門師資承襲圖」一書不見於最早的宗密著作目錄：「圭大師所纂集著經律論疏鈔集注解文義及圖等」。這一目錄是五代後周廣順二年（九五二）抄寫的，其中根本沒有「禪門師資承襲圖」這一書。我曾在一篇論文中推測，此書原來應當是「道俗酬答文集」十卷中的一卷，後來才被人抄出另成一書，加上現在的書題——「中華傳心地禪門師資承襲圖」。[44]「裴相國問」之類的用語，自然是後人加的。

前幾年在日本真福寺文庫，發現了一個日本仁治二年（公元一二四一）的寫本，題為「裴休拾遺問」的書，已經由日本學者石井修道研究，認為是「禪門師資承襲圖」的「異本」[45]。據「舊唐書·裴休傳」稱，裴氏於「大和初，歷諸藩辟召，入為監察御史，右補闕、史館撰修。」[46]按照唐代的制度，拾遺是諫官的稱號，武則天時設置，分屬門下、中書兩省，職務和左右補闕相同。左補闕屬門下省，右補闕屬中書省。日本發現的寫本，應當從唐代入日的卷子裏重抄出來的。看來裴休作過右拾遺，被「舊唐書」誤作「右補闕」。這一官銜是否錯亂是另外一個問題；現在要講的是「禪門師資承襲圖」

p. 53

一書的著作日期，是在「大和初」，相當公元八二七—八三〇前後，當時熟知禪宗傳法系統的人士如澄觀、白居易、劉禹錫、神照等人，都在長安或洛陽，宗密豈能在這些行家圍繞的情況下，膽敢像胡先生猜想的那樣去「錯認人身」？

4

從上面的再檢討中，本文得到了下列數點結論：

胡適先生懷疑宗密所傳的傳法系統，是故意存心騙人的說法，是沒有任何有力的證據的。胡氏只看到那位南印——即「荊南張」——是淨眾寺神會的弟子，卻對南印未入蜀以前，曾「得曹溪深旨」一事避而不談。胡氏在討論宗密所傳的法系時，堅持南印是淨眾寺一系的禪法；但在同一篇文章中，討論神照一系的傳法歷史時，卻又說南印是荷澤一系的禪法，因而他就陷於自我矛盾，無法自圓其說。

胡文認為宗密是在到達長安之後，才假造歷史背景，錯認人身，故意把兩個不同的人——荷澤神會和淨眾寺神會——加以錯認。本文考出早在宗密未到長安之前，他已經寫信給澄觀說，他到洛陽的目的，就是「禮祖師塔」；並非是像胡氏的推想——是宗密到長安以後，才故意捏造出了一個輝煌的法系。

胡文認為宗密所傳的的一些事實，如「惟忠一名南印」，或「立神會為第七祖」等，都不見於別的文獻，因此證明宗密所言，「是有問題的」。本文舉出白居易所撰的神照碑銘，就有唯忠「一名南印」之語；荷澤寺神會的塔銘（第八世紀撰寫的），就已稱神會為「第七祖」；劉夢得贈宗密和白居易的詩中，也有「自從七祖傳心印」的說法。這怎麼能說宗密所傳，當時再無別證呢？

胡文特別對宗密所著，「禪門師資承襲圖」一書，所記的傳法系統，感到可疑。他說宗密死於公元八四一年，裴休作相是在八五二—八六五年。現在書中有「裴相國問」的字句，所以很有問題。言下之意，使人感到不但材料不可靠，

p. 54

而也是「死無對證」的傳說。本文根據日本的鈔本說明，「禪門師資承襲圖」的異本，名叫「裴休拾遺問」；又從「拾遺」這一官銜，推測「承襲圖」的文字部份，大約寫於公元八二七至八三〇之間。當時熟知禪史的人多是宗密的好友，並非是他去世以後才留下來「死無對證」的資料。

禪宗的早期和中期歷史，並非完全可靠；也不是全部是故意捏造的假記錄。研究的學者應當根據所有的資料，加以分析，小心求證，去探求歷史的真象。在討論宗密所傳的禪法承襲一點上，胡先生所持的否定態度，缺乏歷史證據，所以他的那幾項結論也無法成立。法律上有句職業性套語說：在沒有證明犯罪以前，被告是無罪的。歷史學也應當是如此。在沒有證實事實以前，也不應當對流傳下來的記錄，遽然就下結論，無論是肯定還是否定性的。

一九八五，二月下旬病後稿

[1] 見 Jan Yun-hua, " Tsung-mi, His Analysis of Ch'an Buddhism", T'oung Pao, vol. LVIII (1973), 頁一—五四。

[2] 原文刊於「中央研究院歷史語言研究所集刊」第三十四卷，第一分冊（一九六二），頁五—二十六。這篇文章的原稿，收在「胡適手稿」第七集，中冊，頁二七五—三四九。又被編入「胡適禪學案」（柳田聖山編，台北：正中書局，民六十四年本），頁三九五—四二一。以下簡稱「學案」。

[3] 「學案」，第四〇一頁。

[4] 同上。

[5] 同上，第四〇八頁。

[6] 見註一所引英文論文，第九至十頁。中文譯本見「道安法師七十歲紀念論文集」（台北：大乘文化出版社，民六十五年排印本），第一〇九—一三一頁。有關對胡氏研究的批評，見於第一二六—一二七頁。

[7] 見胡著「神會和尚遺集」（台北：胡適紀念館，民五十九年再版本），三七〇—三七六頁。

[8] 例如鎌田茂雄著：「宗密教學の思想史的研究」（東京：東京大學東洋文化研究所，一九七五年排印本），第六頁；柳田聖山著，吳汝均譯：「中國禪思想史」（台灣商務印書館「人人文庫」本），第八十八頁。外文著作以胡氏所考神會生卒年代的也很多，例如：Keoneth K.S. Ch'en, *Buddhism in China* (princeton, 1964), pp.353 f; Lancaster and Lai, ed. *Early Ch'an in China and Tibet* (Berkeley, 1983), pp.11, 16. 又見印順著：「中國禪宗史」（台北：慧日講堂，民六十年排印本），第二八二頁。

[9] 溫玉成論文—「記新出土的荷澤大師神會塔銘」，刊於「世界宗教研究」，一九八四年第二號（總第十六期），第七十八至七十九頁。

[10] 「圓覺經略疏鈔」第四卷。「續藏經」第十五套，第一三一頁。「禪門師資承襲圖」，鎌田茂雄譯著「禪の語錄」第九冊，頁二九〇。

[11] 「學案」，第三九六頁。

[12] 同上。

[13] 同上，第三九七頁。

[14] 同上，第四〇四頁。

[15] 參看柳田聖山整理、日譯本—「禪の語錄」第三冊，第一二四頁以下。

- [16] 「宋高僧傳」第十一卷，附於「伏牛山自在」傳後，「大正新修大藏經」本，第五十卷，第七七二頁下。
- [17] 「學案」，第四一九頁。
- [18] 「白氏長慶集」，第七十卷，「四部叢刊初編縮印本」第三九一頁，上欄。
- [19] 「學案」，第四二〇頁。
- [20] 「金石萃編」，第一百十四卷，第六頁左。
- [21] 見前引「禪の語錄」第九冊（見註一〇），第二九〇頁。
- [22] 「大正新修大藏經」，第五十卷，第七二二頁中欄。（妍字原作「研」，今從胡氏論文校正）。
- [23] 「學案」，第三九八頁。
- [24] 同上，第四〇〇頁。
- [25] 同上。
- [26] 同上，第四一九頁，胡氏引用白居易作寫的「照公塔銘」，見上註一八。
- [27] 同上，胡氏註八所附的後記，頁四二一。
- [28] 宗密自敘，見其「遙稟清涼國師書」，「大正新修大藏經」，第三十九卷，第五七七頁，中欄。參閱作者論文—「宗密著『道俗酬答論文集的研究』，刊於本學報第四期，第一三二頁—一六五。特別是第一四四—一五三頁所載的「資料一」的那一部份。
- [29] 「學案」，第四〇〇頁。
- [30] 參閱本文註解第二八。
- [31] 「宋高僧傳，澄觀傳」，「大正新修大藏經」，第五十卷，第七三七頁，上欄。
- [32] 見本文前註第一八。
- [33] 見裴著「筠州黃蘗斷際禪師傳心法要序」，「大正新修大藏經」，第四十八卷，第三七九頁，中、下欄。參閱入矢義高整理及日譯本，「禪の語錄 8」，第三—六頁；及同書第一六八頁，柳田聖山所著「解說」。
- [34] 見前引鎌田整理本，「禪の語錄 9」，第二八九—二九〇頁。

[35] 「學案」，第四〇二頁。

[36] 同上書，同頁。

[37] 「佛祖統記」，卷四十一，「大正新修大藏經」，第四十九卷，第三八〇頁，上欄。

[38] 「學案」，第四〇二頁。

[39] 見前註九，引溫玉成文，第七十九頁。

[40] 同上，荷澤一派的說法，是針對北宗所傳的七祖之說。參閱本文著者論文：「敦煌卷子中的兩份北宗禪書」，刊於「敦煌學」第八輯，第三—五頁。

[41] 「四部叢刊初編縮印本，第一五六冊，第五十五頁上欄。

[42] 「學案」，第四一二頁。

[43] 同上。

[44] 參閱本文註二八所引作者論文，刊於本學報第四期，第一三四—四〇。

[45] 黑板勝美編，「真福寺善本目錄續輯」內載：「裴休拾遺問」，一帖。縱七寸五分，橫五寸二分。仁治二（一二四一）年寫本。粘葉裝，紙數卅枚。」

參閱石井論文：「洪州宗について—真福寺文庫所藏の『裴休拾遺問』と『六祖壇經』の介紹因んで」，見「印度學佛教學研究」，第二十八卷第一期，第三七七—三八一頁。日本學者對此書的名字，尚有爭論。參閱椎名宏權著：「宋元代の書目における禪籍資料(一)(二)」，刊於「曹洞宗研究員研究生研究紀要」，第七、八號。

[46] 「舊唐書」卷一七七（香港中華書局，標點符號本），第四五九三頁。