

宗派與燈統
——論隋唐佛教宗派觀念的發展
Buddhism's Faction and Pedigree——the Development
of Buddhism Faction Idea in Sui and Tang Dynasties

藍日昌*

Lan Jih Chang

摘要

一般在介紹隋唐之時的佛教發展特色時，總是以宗派的林立為此期的特色，至於到底可分為幾個宗派，則未曾有個定論，不過肯認隋唐為宗派佛教時期則不曾有疑義。至於宗派的定義則不外是：對經義的詮釋有特定的見解、有不同的儀式、有祖師的傳承。

然而宗派之說始自何時呢？唐人已有宗派的觀念呢？還是後人強加於唐人之上呢？考慮在唐以前的僧傳中從無提及宗派一詞者，唐人僧徒中所強調者為師承的淵源而尚無宗派的觀念，況且今之所傳的祖師傳承表，全然是後人所立，而且師承關係似嚴實鬆。宗派之說實不出於唐人。

個人認為宗派之說為後人所立，其觀念正與宋儒道統觀念有關，而宗派之正名則始自五代與宋初，而形成則到南宋之時，因此宗派之說是出自於宋人，而正是與道統之說有關，本文則是想證明此論點。

關鍵詞：宗派、道統、宗派佛教、繼祖傳燈、傳燈

* 弘光科技大學通識中心副教授。

Abstract

Commonly Sui-Tan-Dynasty has been regarded sects of Buddhism's period although how many sects couldn't be compartmentalized . . Sect-Buddhism is defined by special explanations to Buddhism-Texts , different ceremonies and the inheritances of teachings from master to disciples .

When does the theory of Sect-Buddhism start ? Do Tan-Dynasty or others obtrude to Tan-Dynasty's monks ? I have discovered that the biography of Tan-Dynasty's monks never allude a word of sect . Tan-Dynasty's monks emphasized the succession of teachings from master to disciples , .and they didn't have the notion of religious sects . I believe the concept of religious sects relate to daunhtuung of Suhng-Dynasty, it began from Five-Dynasty and formed at South-Suhng-Dynasty .

This essay wants to authenticate this concept .

Key words : Buddhism faction, Pedigree, Tan-Dynasty Buddhism, Dharma lantern disseminator, Dharma lantern dissemination

前 言

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，皆指述此期的佛教為宗派時期，並指出此期陸續發展出如天臺宗、華嚴宗、法相宗等，對於宗派的數目雖有不同，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，各師已見，雖有地域性的佛學研究團體出現，在法會上雖也彼此針鋒相對，但整體而言是論師們各自研究者居多；但隋唐看來則是佛典的研究集中了，研究的團體也集中在幾位宗師之下，南北雖仍各有特色，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，如以天臺智顛（538～597）大師為首者則是天臺宗，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。

然而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，但論師並非得專師一師或專精一家之學不可，當然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。

這種與印象矛盾的情形也呈現在《全唐文》的僧傳資料中，經檢查《全唐文》上百篇的僧徒的墓誌銘，就是無法找到那位僧徒在墓誌銘明確記錄是屬於那一宗派者，甚至可說上百篇的墓誌銘中連「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，全然未提及「宗派」這一語詞。

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，那麼有無僧徒自認歸屬那一宗派的或提到宗派的資料呢？

沒有！有者只是師承的認同而已，而師承的認同終與宗派傳承是不同的。¹

如實說來，宗派觀念的形成實有幾個要素：一、要有群己的意識，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、宗派是有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？如何處理門下弟子由這一宗派轉入其他宗派之行爲？

然而考察隋唐僧傳的傳記將發現：一者所謂各宗創立者的天臺智顛法師、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；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，也不值得特地為此立祖了。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斥，因此實際上無祕密心法可言的，除了禪學是靠修行，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，繼祖者常非是大弟子，也非是寺廟的繼承者，那麼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為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，所謂宗派說定稿於何時呢？

約略在南宋末年日本僧徒凝然（1240～1321）撰有《八宗綱要》一書，正式點出三論、法相、華嚴、律、成實、俱舍、天臺、真言八宗之說，不過這裡

¹ 湯用彤先生提到「宗」字有「宗派」及「學派」兩種意義，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。」，見湯用彤著《隋唐佛教史稿》〈第十節：綜論各宗〉臺北：木鐸出版社，1983·9 頁248。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。又釋贊寧《宋高僧傳》卷二中把隋唐的佛教分為顯教、密教、心教三類，並說顯教為各經律論的探討，這以攝摩騰為初祖，密教則是以瑜伽灌頂等為主，以金剛智為始祖，心教即禪法，是以菩提達摩為始祖，可備一說。意見見大藏經冊50，頁724b。

的八宗是指述日本佛教的發展，是否適用於論述唐朝的佛教發展，則一向有爭議的²，但是中國人的著作中正式點出宗派首推那部著作呢？目前所見也只有南宋宗鑑（~1206）的《釋門正統》一書，此書正式提出天臺宗、華嚴宗、律教、慈恩、禪宗、密等名稱，明確地指出其譜系的傳承，但是此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，但是宗鑑所述各宗宗派譜系也不過是天臺一家觀察之言，當時人未必認可，那麼反推回去，隋唐果真有宗派觀念嗎？或則只是宋人之說，而我們完全接宋人的看法呢？

若以今之所謂宗派譜系來揣摸想像隋唐的佛教發展是有問題的，一則這種譜系的架構似嚴實散，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，甚而也有事隔百年後才被決定的，決定的要件即是這位前輩僧徒對這一宗派的學說供獻度。

然則，我們要追問，隋唐果真是個宗派佛教的時代嗎？或則只是後人為隋唐佛教貼個標籤，而隋唐僧徒並不如此認為呢？隋唐難道不是禪宗有分南宗與北宗之爭嗎？天臺宗與華嚴宗、法相宗之間不是為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七宗嗎？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？

宗派之說其實有幾個特點，一、宗派是一種群己之分之概念分界，而唐人僧徒的群己分界的觀念並不強，有之，勉強起之於中唐，而宋人在道統上的正偽之分、群己之別的概念是最強的時代；二、明確地討論宗派說的提出乃出自於宋人，而在唐中葉雖已漸興對各家傳承的譜系開始予以注意及討，論但唐人著述中並未見明確的如今日所見宗派的討論，因此是宋人有宗派觀，而唐人未必有宗派觀；三、所有宗派譜系的宗祖並非由師指定，而是由後人所認定該由何人接續，且譜系之繼承不必然有直接的師承關係；四、譜系可中斷，只要後人可再接續，這時間的中斷可達百年之久也無妨³；五、一宗派的興盛與否與學

² 凝然另撰有《三國佛法流通緣起》明言中國有十三宗之說，但湯用彤先生認為這是凝然自造，中國的宗派數目無如此之多，湯用彤的意見見其〈論中國佛教無十宗〉，文收於張曼濤編《中國佛教的特質與宗派》臺北：大乘文化 1988 頁 217-235。

³ 如附表一所見華嚴宗的傳承中年代上有中斷之處。日本學者山內晉卿〈趙宋以後的佛教宗派〉一文歸納出譜系的傳承有三種形態：一為師資直接相承而甚系譜自然成立者，二為在立宗之後，然後上溯宗而尋其自家法門的淵源以敘系譜，三為宗祖以後，

派的盛衰無必然關係，以宗派與學派的觀念對比而言，如法相宗雖傳之不久，但在北方對唯識學的研究仍盛不替，至少北宋初年，北方對唯識經論的研究仍有一定的勢力⁴，又天臺宗於唐代雖不盛，但對《法華經》的探討則是當時顯學，甚至天臺止觀之學也影響到賢首法藏法師；六、宗派說中有「代傳一人」的觀念，這全然不符唐朝的師弟關係，代傳一人的說法首創於荷澤神會神師，而這只是荷澤神會為提升自己學派的優越性的地位而提出意見而已，並不是當時共通的觀念。

宗派之說不出於唐人而興於宋人，實因宗派觀念實為道統說的翻版，宋人道統說乃嚴分群己之文化意識，用以區分儒之佛、道之不同，也施之於歷史論之嚴華夷之不同，宋人僧徒乃藉以區分佛教團體之異耳。

壹、對宗派興盛之因與分類的幾種看法

雖然在六朝及唐初已有「傳燈」一詞的用法，但這裡的「傳燈」是很籠統地指稱佛之法脈而言，即弘揚佛法而言⁵，而賈餗則首先提及「代襲為祖，派別為宗」之說⁶，這似乎很接近宗派的觀念了，而賈餗的年代已近唐代中葉之事了。從資料上看，最早出現宗派一詞者為「禪宗」一詞，道宣在《續高僧傳一習

法系一度告絕，復又繼起。文見張曼濤編《中國佛教史論集—五 大乘文化出版社 1977，10 頁 3。

⁴ 南宋·志磐《佛祖統紀》卷 45 云「周朝毀寺，建隆興復，京師兩街，唯南山律部、賢首慈恩義學而已。士夫聰明超軼者，皆厭聞名相之談，而天臺止觀、達磨禪宗未之能行。」(大藏經冊 49)，頁 412b。可見以學派而言，唯識與律法之學雖經會昌法難，仍於北方盛行不替。

⁵ 如唐·玄奘三藏〈謝太宗文皇帝製三藏聖教序表〉云「賜使翻譯，名識乖龍樹，謬忝傳燈之榮，才異馬鳴，深愧寫瓶之敏。」(大藏經冊 52)，頁 519b、隋·灌頂〈隋天臺智者大師別傳〉云「思師誠曰：吾久羨南衡，恨法無所委，汝粗得其門甚適我願，吾解不謝汝緣當相揖，今以付屬汝。汝可乘法逗緣傳燈化物，莫作最後斷種人也。」大藏經冊 50，頁 192b、宋·復禮〈十門辨惑論下〉云「貧道不涯賤質，濫齒玄門，若春露之輕滋，學慚瀉器，同秋螢之末景，業謝傳燈。」大藏經冊 52，頁 559b，傳燈的用法在六朝隋唐之間是很常用的，皆指弘揚佛法而言。

⁶ 唐·賈餗〈揚州華林寺大悲禪師碑銘並序〉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。」收於清·董皓編《全唐文》北京·中華書局，1983·11 卷 731，頁 7456。賈餗為貞元十九年(803)進士。

禪篇》中提及當時有不少習禪者「相命禪宗，未閑禪字」⁷，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，第二個被提到的則是「華嚴宗」，據智昇《開元釋教錄》卷九云慧苑之學「慧苑，京兆人，華嚴藏法師上首門人也，勤學無惰內外兼通，華嚴一宗尤所精達。」⁸但顯然的這是指慧苑法師精通華嚴經一家之學，而非謂果有有「華嚴宗」這一宗教的團體。

第三個被提到的則是「天臺宗」一詞，圭峰宗密禪師（780～841）在《禪源諸詮集都序》中明確提到「天臺宗」⁹一詞，只是宗密所言之「天臺宗」是否即是今之指涉的宗派的「天臺宗」還是泛指天臺學派，仍並非很清楚¹⁰。約略與此同時，日本僧徒圓仁法師（794～864）¹¹，入唐求法，撰有《入唐求法巡禮行記》，時間上約略是唐武宗滅法之時¹²，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「天臺宗請益傳燈法師位圓仁」。似乎天臺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¹³。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，禪師所指責的是所謂的「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，有經師而無宗派之名的。

⁷ 見《續高僧傳》卷20（大藏經冊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）

⁸ 大藏經冊55，頁571a。智昇生卒年皆不詳，但於唐開元十八年（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。

⁹ 《禪源諸詮集都序》云「故天臺宗依此三諦修三止三觀，成就三德也。」見大藏經冊48，頁407a。

¹⁰ 宗密在《禪源諸詮集都序》卷一之下有提到「天臺宗」一詞，不過不確定是嚴緊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「天臺宗」可能是指習天臺之學的僧徒之泛稱，而非狹義的「天臺宗」之意。

¹¹ 圓仁法號慈覺，為比叡山最澄法師的弟子，最澄入唐曾師事湛然弟子行滿及道邃等人，被視為日本天臺宗的開山祖師，

¹² 時間為唐武宗會昌五年（845）左右。

¹³ 入唐求法的論師中都是以天臺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。

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「天臺教」的學者，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」顯然也不是後世所謂的「宗派」之意。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「天臺宗」一詞，延壽則直接稱之為「天臺教」，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，學派與宗派之間的分界並未明朗¹⁴。

稍後於延壽有日本僧凝然（1240~1321）撰有《八宗綱要》一書，在此書中，凝然提及當時日本有所謂的南都六宗：三論、法相、華嚴、律、成實、俱舍與平安二宗：天臺、真言，雖是指示日本佛教發展的情形¹⁵，不過通常也受到中國方面的重視。

而較完整的記錄者則為南宋志磐的《佛祖統紀》一書，此書是以天臺宗的發展史為主¹⁶，在卷廿九〈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，而另計天臺宗，則南宋末年之時，依天臺宗僧徒的看法，只有六宗之目，而瑜珈稱為密教，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」。

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、

¹⁴ 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，天臺教立三觀，普賢門立十觀。」大藏經冊 48，頁 621a。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 435c、469c、489a、520c、）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。

¹⁵ 凝然(1240-1321)活動的時代約當南宋末年，並未曾到中國，所以他的觀察只時單純針對日本佛的發展而言，此時距隋唐時期佛教傳入日本也有數百年之久了。參考書籍見關世謙譯《八宗綱要》佛光出版社，1983·1。

¹⁶ 志磐的生卒年並不詳，而這種以天臺為主的僧傳，在志磐之前，據志磐所述尚有徽宗年間吳興穎師《宗元錄》、寧宗年間鎧菴吳克己（1140~1214）《釋門正統》、鎧菴遷法師《宗源錄》、理宗年間錢塘良渚宗鑑（~1206）《釋門正統》等書。宗鑑《釋門正統》一書已提及宗派的名稱，不過《佛祖統紀》一書詳細。

清涼澄觀法師爲四祖，圭峰宗密法師爲五祖，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爲祖，大概這就是稱爲「宗」、「教」的原因吧；瑜伽密教則列金剛智灌頂法師（Vajrabodhi, 671?~741）爲初祖、不空灌頂法師（Amoghavajra, 705~774）爲二祖、慧朗灌頂法師爲三祖、另龍門無畏法師（Cubhakara-simha, 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（Dharmaguptaka）爲始祖、曇摩迦羅尊者（Dharma-kala）爲二祖、北臺法聰律師（468~559）爲三祖、四祖爲雲中道覆律師、五祖爲大覺慧光律師（468~537）、六祖爲高齊道雲律師、七祖爲河北道洪律師、八祖爲弘福智首律師、南山道宣律師則爲九祖，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，澄觀與宗密之間都無直接的師承，即使中斷相隔百年之久，如有繼法者興，依然可以接上法脈，如宗密（780~841）與長水子濬（~1038）之間本無任何關係可言。又宗密在唐中葉之後及宋代的燈錄中是被認爲傳荷澤神會之法嗣，而今卻以其繼澄觀的法脈，顯見這種譜系不是以歷史事實爲傳承的依據。

而律稱爲「學」而不名「宗」是符合天臺學者的見解的，或者說在唐中葉之後已無出色的律學大德，所以不名爲宗，又後世所立之淨土宗，在《佛祖統紀》卷廿六至廿八中另立〈淨土立教志〉，但只是列述與崇信淨土經論的僧徒與世俗居士，並未立宗派與宗祖之譜系，因此在志磐眼中淨土實不當獨立爲宗，或則在志磐之時，淨土宗的宗派說尚未出現，而志磐已是南宋末年之際的僧徒了，反推之，唐朝之時，也未有淨土宗之名目了。

至於爲何成立宗派的原因，志磐並未解說，如實說來，這種譜系實只是把六朝至隋唐一些治學有成的宗師串連而已，隨順一般印象。總結來說，在志磐之時，以天臺僧徒看來，實只有五宗，即天臺宗、禪宗、賢首宗、祕教、慈恩宗，雖然在北宋時已有僧徒建立起以律學傳承爲主的祖譜¹⁷，但「律」是否可獨立稱之爲宗派實大有爭議，若加上也頂多是六宗之說，淨土信仰則尚未成爲宗

¹⁷ 北宋釋道詢集其師元照律師（1048-1116）遺文而作的《芝園遺編》卷下始提出〈南山律宗祖承圖錄〉已列出九祖說了。《芝園遺編》見卍字續藏第105冊。本條資料得自曹仕邦先生《中國佛教史學史》法鼓文化·1999·10，頁116。

派。這至少是南宋末葉天臺學者的眼光看來的情形。至於非天臺僧徒的意見如何，很可惜，我們並未看到其他學派僧徒的論點，即使當時最為興盛的禪宗，禪僧所著述的燈錄皆以禪僧為主，著述的重點在於禪宗各家學派的興衰，並未談到宗派的問題，更何況燈錄的史實可信度一向令人質疑。

南宋以後，在中土僧徒的眼光看來，隋唐有宗派是一件很正常的史實，並不須加以質疑，對於諸宗派的宗祖譜系是否合理也未曾質疑，對於宗派產生的背景原因也未曾討論過，似乎一切如此自然，隋唐理當有天臺宗、禪宗、慈恩宗、賢首宗、淨土宗、密宗等宗派。對於宗派的家數、發生的原因及背景等則是少有加以討論的。

對於隋唐宗派說的討論日趨興盛還是民國初年之事，當時楊仁山（1837～1911）自日本傳回不少中土已失傳的法相系列的典籍之後，凝然《八宗綱要》一書也隨之進來，並獲得注意，對於凝然所列的八宗，楊仁山則補充作十宗¹⁸，高觀如（？～1979）則認為當時中土所傳原有十一宗，經過融攝之後，則唯存八宗而已¹⁹，不管是八宗或十宗，中土學者或贊同，或質疑，並嘗試修正，與志磐相較，則顯然多出了三論宗、涅槃宗、成實宗、淨土宗、地論宗、攝論宗之名，這些宗派名稱不僅是唐宋所無，即使明清僧徒也未見提出，這些宗派之名顯然是近人所立。

對於宗派成立的背景及因素的討論，則始於近人，如呂澂《中國佛學思想概論》第八章〈宗派的興起及其發展〉中認為宗派依次建立為天臺宗、三論宗、慈恩宗、賢首宗和禪宗，而其成立的背景則是六朝之時南北師說在政治穩定之後，逐漸有了學派的基礎，而宗師法匠在固定地點傳法時，具備一定的經濟基礎，開始設立門庭，廣收學徒，師弟傳承不斷，逐漸形成了宗派²⁰，而與之前的師說不同。

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臺、三論、慈恩、賢首和禪宗，這是依據各宗派的主要論師

¹⁸ 楊仁山據凝然《八宗綱要》而補充作十宗，這十宗是為律宗、俱舍宗、成實宗、三論宗、天臺宗、賢首宗、慈恩宗、禪宗、密宗、淨土宗。見〈十宗略說〉一文，收於洪啓嵩編《楊仁山文集》 臺北：文殊出版社，1987·8，頁1-11。

¹⁹ 高觀如認為原有十一宗：三論宗、淨土宗、禪宗、天臺宗、法相宗、律宗、華嚴宗、真言宗、涅槃宗、地論宗、攝論宗，後來攝論宗融入法相宗內，涅槃宗融入天臺宗，地論融入華嚴宗，所以唯存八宗而已。高觀如《大乘佛教概述》第五章〈大乘佛教各宗〉一文，圓明出版社，1992·10，頁293-294。

²⁰ 呂澂《中國佛學思想概論》 臺北：天華出版社，1982·7，頁175。

如智顛、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。

湯用彤（1892~1965）《隋唐佛教史稿》第四章〈隋唐之宗派〉則說：

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，自跨承繼道統。

其下則列九宗：三論宗、天臺宗、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²¹，故在此章中補述，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，然而天臺宗下則說「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。」²²可見是不認為智顛有創立宗派的企圖與舉動，若然如此，則所謂智顛創立天臺宗之說是合乎史實嗎？又法相宗下，一則雲玄奘「奘師早年，雖偏於法相，而究不限於法相師之學。」²³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。」²⁴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。這是很有趣的地方，一方面認為隋唐應有宗派，一方面又認為這些祖師共無創立

²¹ 矢吹慶輝著有《三階教之研究》（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。

²² 湯用彤 《隋唐佛教史稿》 頁 171。按隋·灌頂，《國清百錄》卷三〈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。」，大藏經冊 46，頁 809c。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。

²³ 湯用彤 《隋唐佛教史稿》，頁 177。

²⁴ 同上註，頁 177。

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六朝只能說是學派，而隋唐則是宗派了²⁵。

在最近由李霞編著的一本佛學著作《佛學文物館－宗派篇》對於隋唐宗派的形成則這樣解說著：

佛教宗派是代表不同宗教學說、政治大量和經濟利益的僧團組織。它的形成需要具備幾個條件：一是要有高度發展的寺院經濟作為它存在的物質基礎；二是要有一定政治力量的支援，作為其政治後盾；三是要有固定的傳教區域勢力範圍；四是要建立系統的教義教規；五是要擁有相對穩定的人數眾多的信仰者；六是要有嚴密的法嗣制度。²⁶

按這裡所提的重點其實是四與六，其他四項在六朝的僧團中也都有相同的條件存在，因此所謂宗派形成的要件其實就是突出第四與六點。

對於所謂的內部條件，則是在政局混一之後，佛教內部充滿綜合南北學風，理論與修行並重的趨向，這為佛教宗派的建立創造了條件。²⁷

對於所謂外在的條件則是佛教寺廟經濟的日趨龐大，而產生了廟產與法系的繼承問題，形成法嗣制度²⁸。

很顯然地李霞認為宗派的法嗣制度與關連於廟產與法系的繼承問題的。

而方立天先生也在〈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

²⁵ 同上註，頁 248。

²⁶ 李霞 《佛學文物館·宗派篇》 臺北：長圓出版社，1992·12，頁 123。

²⁷ 同上註，頁 124。

²⁸ 同上註，頁 124。

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。宗派和學派雖有相同之處，但也有相異之處。佛教由出現學派進而形成宗派，是封建社會正歷史發展的必然。

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，所謂的社會政治條件即是在南北統一之後，佛教僧團也產生了統一教理與修行的趨勢，並透過判教來消融龐大的思想體系而建立起自己獨特教理與戒儀，在相對統一性中展現差別性，在寺院經濟條件上，則說：

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。²⁹

近來大陸的學者似乎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。³⁰

不過藍吉富先生也認為現代人對古代佛教宗派的理解常是暗昧不清的，他說：

²⁹ 方立天 《魏晉南北朝佛教論叢》 北京：中華書局，1982·4，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》第 8 卷（1981·8）頁 68-72。又見方立天 《中國佛教與傳統文化》 上海人民出版社·1988，頁 65。

³⁰ 藍吉富 〈信行與三階教〉，收於藍吉富編《大藏經補編—26》 台北：華宇出版社·1984·2），頁 205-218。

一般而言，古代中國人的宗派觀念較淡。歷史上各宗派的產生，往往慢慢發展形成的，與現代之號召信徒、制定宗門規矩、向大眾宣佈成立某某宗的情形大為異趣。此外，在組織型態及運作方式上，也往往與現代人所揣想者並不全然相合。³¹

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而導致宗派的產生呢？

所謂的與現代人所揣想者並不全然相同者，是因現代人用類似禪宗傳法的觀念去揣想各家也當有傳法的觀念，再由禪宗六祖的衣鉢袈裟傳說來比附其他各家也當有類似的傳法制度才是，實則傳法衣鉢一事本為神會所設，其他各家本無指定衣鉢傳法之事，也無祕密心法可傳。

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³²，何者為是？何者為非？當有一說吧。

又對於所謂禪宗成立的過程的討論也是很有趣的，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³³；第二種則以為是佛陀扇多在嵩山少林寺開始³⁴；第三種以為慧能之後才有禪

³¹ 藍吉富 《佛教史料學》 臺北·東大出版社，1997·7，頁196。

³² 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》，北京大學出版社，1993·08，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。

³³ 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」，是又不以舊說為然。頁231。

³⁴ 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》 浙江人民出版社，1998，頁23。

宗，慧能之前則只能說是禪學³⁵；第四種則以為神會才是新禪學的建立者³⁶；第五種則折衷認為是慧能與神會共同努力結果³⁷；第六種則認為弘忍的東山法門建立時即是禪宗的開始³⁸，與相近的則以為是開始於道信而完成於弘忍。³⁹如果以禪宗這種明確的系統仍有這麼多的歧異的見解，則不得不質疑禪宗是本為歷史的發展，亦或是由後人建構禪宗的譜系以定祖譜呢？

如果再把日本學者中村元的意見考慮進來的話，中村元直指「中國宗教是沒有宗派性的」、「寺院間宗派的區派是不存在」，並點出「在中國佛教界，各寺院間不存在統制組織。」⁴⁰，又葛兆光先生則直言隋唐宗派「是後來陸續被建構的。」⁴¹，那麼不得不說這問題的複雜殆被簡化了。

- ³⁵ 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。
- ³⁶ 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》河北教育出版社，1996，頁487。
- ³⁷ 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，齊魯書社，1980，頁615。
- ³⁸ 洪修平《中國禪學思想史綱》（南京大學出版社，1994）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。」，頁75。杜繼文、魏道儒《中國禪宗通史》（江蘇古籍出版社，1993）說「應該說，中國禪宗到道信、弘忍而正式成立。」，頁70。
- ³⁹ 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，北京·中華書局，2002，頁450-473，。
- ⁴⁰ 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，1990，06，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。
- ⁴¹ 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，從一開始大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，并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》復旦大學出版社，2000，12，頁119。

總結前人所論，不外從經濟發展的觀點及從六朝僧團發展的過程來看，認為在隋唐之時出現宗派是極自然之事，然而對於隋唐佛教宗派數目為何會有出入的問題，通常是不大討論的，如果這是史實的話，怎能發生這種彼此不一致的現象呢。

貳：宗派成立的各條件的檢討

假設隋唐果真有宗派的話，那麼不妨來檢討成立宗派的各項條件是否足以證明成立宗派？首先是否果真有創立宗派的祖師？其次則是在宗派之下的弟子其求學的自由度如何？亦即宗派之下的弟子是否可進出其他的宗派？是否會受到宗派僧徒的排斥、攻擊或懲戒呢？其三則是經濟的繁榮發展固然可以促使僧團的集結或形成學派，但是否與代傳一人形式的宗派有關呢？

（一）各宗派的祖師是否有創立宗派的意圖？

首先就針對是否有創立宗派的祖師這一項而言，不妨就天臺宗討論吧，天臺宗一向列舉其前四祖為龍樹菩薩、慧文禪師、慧思禪師（515～577）、智顛禪師，但龍樹顯然是虛立之祖，而慧文與惠思之間並無直接的師承關係，慧思的確曾向慧文請教禪法⁴²，二人的關係僅止於此，而智顛確是慧思弟子中最有成就者，慧思與智顛之間的互動之密切也確呈現出師徒之間不凡的情感，但未聞慧思有指定智顛為其唯一傳法者之事。因此由龍樹至慧思之間的祖譜其實是很鬆散的。

四祖智顛禪師一向被認為才是創立天臺宗的祖師，但是就智顛的傳記資料而言，並無法得出其有創立宗派的企圖心或舉動。這就是為什麼湯用彤先生在其著作中雖列天臺宗一派，但也說「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。」⁴³智顛既無建立宗派的企圖心與作為，因此以智顛為天台宗的初祖或四祖的地位，這些都是後人的追認，而非智顛其當時的實情。

⁴² 《續高僧傳》卷 17 云「因讀妙勝定經，歎禪功德，便爾發心修尋定友，時禪師慧文，聚徒數百，眾法清肅道俗高尚，乃往歸依從受正法。」，大正藏冊 50，頁 562c。

⁴³ 湯用彤 《隋唐佛教史稿》，頁 171。

又就最盛行的禪宗而言，治禪宗史者而言，自是很容易瞭解禪宗六祖之說，自始祖達摩以下，相繼為惠可、僧璨、道信、弘忍、惠能，達摩雖列為初祖，但禪宗史上是以惠能為關鍵點，惠能之前只有禪學之名，惠能之後才有禪宗之名，但是達摩既無創立宗派之意，惠能也無創立宗派的企圖心，是禪宗之名是惠能之後形勢的發展所成，由後人之推崇而以達摩初祖，非是達摩果真有創立宗派之企圖心。

天臺宗與禪宗的狀況是如此，其次各宗亦復如此。

（二） 唐代是否有入主出奴的現象？

其次，假設有宗派的話，那麼宗派之間是否真有入主出奴的現象呢？也就是說門下弟子如果另尋他師會不會受到本宗派的排斥或祖師的懲戒呢？經檢查《高僧傳》、《續高僧傳》、《宋高僧傳》的僧傳資料可以確知博求名師是一共通的現象，這原因自然是佛經浩博，能遍學遍通者並不多見，所以僧徒遊學各地講肆以求博通典籍是很常見的現象，任何僧徒在成名之前，必經此歷程，為此之故，是找不到有任門派或宗派禁止或懲戒門弟子另求他師的舉動，甚至也有老師鼓勵學生另求名師的例子。這從六朝至隋唐之間成名的僧侶不論是以義學以禪修聞名者，莫不經過博求多師的階段。

此外就僧徒的養成過程來看，宗派的限制也是很難形成的，僧徒出家之前都要先投一法師為師而出家，這稱為沙彌，是為觀察期，之後須到外地尋求合格的律師以授出家戒律，通過之後才成為合格的僧徒，通常出家師與授戒師是不同的僧徒，成為正式的僧徒之後，才能到各地的法肆或法會聽講經論，以求成名。所以在這三階段中的師父很少是同一僧徒，在這種結構之下，要如何形成以宗派為主的凝聚力呢？

所有知名的法師都是經過博求名師的過程，如果有機會的話，經律論互相參學是很常見的現象⁴⁴。即使連後來的禪宗禪師亦復如此。博參各地的法匠尚是一種美談呢，因此如何形成入主出奴的門戶之見呢？

⁴⁴ 舉例而言，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〉：「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。」《全唐文》卷 743，又柳宗元〈南嶽彌陀和尚碑并序〉：「公始學成都唐公，次資誥公，誥公學於東山忍公，皆有道，至荊州進學玉泉真公，真公授公以衡山，俾為教魁。」《全唐文》卷 587。這種例子俯拾即是，博學多師是隋唐僧侶的常態。

（三）宗派的成立是否與寺廟的經濟因素有關？

再其次，是否可以用經濟因素或廟產的繼承問題來解釋宗派產生的關鍵呢？這恐怕也很難的。

隋唐繼六朝亂世之後，天下承平，經濟發展興盛，物阜民豐，整體環境是不錯的。而佛教自六朝時即已掌握了大量的土地資源，興辦不少民間的事業，如莊園、放貸、旅館及輾穀事業等，加上帝王貴族的賞賜及擁有的特權等。不少對佛教團體進行攻擊者即以佛教佔據太多資源，對於國家整體經濟有傷之故。佛教寺院僧團的財產繼承的問題當然是一嚴重的問題，既有財產必有繼承歸屬的問題，但在隋唐所見的文件資料中，在寺院的僧徒之間的紛爭，向來只有人事的問題，偶而會有一些個人私有財的爭議，但從未見為寺院財產繼承而產生爭議過。這當中的原因即在於寺廟是屬僧侶的共有財，而非主持的私人囊中物，主持是可能須隨時面臨被更換的下場，但寺廟的產權並不因主持人的更替而產權轉移的情形。

也未見寺院為繼承人的問題而發生爭吵過，也未見祖師指定何人為繼承人-不管是教義的繼承人或寺院的繼承人，同時一些著名的法師也很少是定居一寺，通常是轉駐各寺之中⁴⁵，因此寺院財產約從繼承的問題不是這些祖師們所掛心之事才是。

關於僧徒去世之後的財產繼承的問題，有些是成文的規定，有些是不成文的規定，但基本上說來，僧徒能自由支配的財物只有出家前的私人財物，出家之後所獲得的財物通常是要歸寺院所有，個人使用的衣鉢器具也可私下轉贈，但對於公共財，則所有僧徒皆無自由支配的權力。寺院的所有產業當然也是公共財，即使寺主也難得獨力作主指定繼承人⁴⁶。再者，隋唐寺院的制度下，最主要的負責人有三位，即上座、寺主、都維那，寺主的排名不定，寺主只是寺院的三綱之一，並無獨斷專行的權力⁴⁷。此外寺主一職恐怕也是流動的，因此

⁴⁵ 地方上私人所建的寺廟應可能由私人所管理，但在都市中常見的是由官方所設立的寺廟或貴族所施捨房宅而建立的寺廟為主，寺廟的主導權在官方而不在僧徒，同時由官方合法剃度出家的僧徒是由官方分配的，寺廟的主導權並不在僧徒。

⁴⁶ 《十誦律》卷 56 說：「若眾僧若三人若二人若一人不應分，何等五，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。」大正藏冊 23，頁 413c。

⁴⁷ 《唐律疏議》卷 6 說「寺有上座、寺主、都維那，是為三綱。」《大唐六典》卷 4〈祠

寺主最常見的權力是指揮權，但不是產業的自由支配權。

此外，我們假設宗派的興起果真與寺院廟產繼承權的分配有關，那麼我們也可以檢視現今流傳各宗的祖師關係來看，例如以天臺宗而言，現今的傳承譜系為智顛傳灌頂（561～632），灌頂傳智威（？～680），智威傳慧威（634～713），智威傳玄朗（673～754），玄朗傳湛然（711～782），檢視史實而言，智顛卒後，四明國清寺是由其大弟子智越禪師（543～616）繼承⁴⁸，而非灌頂掌山門，灌頂雖也居於國清寺，但也未見其掌理國清寺過，灌頂到玄朗之間，都是在山林僻壤間傳法，也無甚廟產可繼承⁴⁹，玄朗卒後，門人恭請湛然主持山門⁵⁰，這更與廟產的讓與無關，也就是說天臺宗的傳承全然與經濟問題無關。

又就華嚴宗而言，今日的譜系為杜順（557～640）傳智儼（602～668），智儼傳法藏（643～712），法藏傳澄觀（738～839），澄觀傳宗密（780～841），智儼（602～668）與法藏之間固然有直屬的師承，但未有寺廟繼承的關係，而且澄觀並非法藏弟子，也未及見法藏，當然更無繼承權的問題，又宗密也非澄觀弟子，宗密只是抒其心得與澄觀，澄觀認其見，所以才被後人納入澄觀的體系⁵¹，也就是說以華嚴宗而言，這種宗祖的傳承根本與廟產生的繼承無關。

部）也說「每寺上座一人，寺主一人，都維那一人，共管眾事。」可見這種制度是著之於律令，而目前所見敦煌文書中也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。

⁴⁸ 智越於道宣《續高僧傳》卷 17 有傳，為智顛首徒，也是智顛得力助手，道宣把智越置與智顛同卷，是尤可見智越的地位之重要。

⁴⁹ 元·念常《佛祖歷代通載》卷 13 云「初南嶽惠文禪師，悟法華宗旨以授惠思禪師，思授天臺智顛，顛授章安灌頂，頂授縉云智威，威授東陽惠威，朗奉事東陽盡傳其道，重山深林怖畏之地，獨處岩穴凡三十年，宴坐左溪，因以為號，每曰：泉石可以洗昏蒙，云松可以遺身世，吾以此始亦以此終，建立精舍約而不陋，」大藏經冊 49，頁 597a，從這段的說明也可看出譜系祖統並不在寺廟的繼承。

⁵⁰ 《宋高僧傳》云「天寶初年解逢掖而登僧籍，遂往越州曇一律師法集，廣尋持犯開制之律範焉，復於吳郡開元寺敷行止觀，無何朗師捐代，擊密藏獨運於東南，謂門人曰，道之難行也我知之矣，古先至人，靜以觀其本，動以應乎物，二俱不住，乃蹈於大方，今之人或蕩於空或膠於有，自病病他道用不振，將欲取正捨予誰歸，於是大啓上法旁羅萬行。」大藏經冊 50，頁 739b。

⁵¹ 《宋高僧傳》卷 6 云「釋宗密，姓何氏，果州西充人也，家本豪盛少通儒書，欲幹世以活生靈，負俊才而隨計吏，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，此年進具於拯律師，尋詢荆南張，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。」大藏經冊 50，頁 741c。是可見宗密所從學者多矣。如果

此外，達磨禪法一系如何呢，自達磨至僧璨之間大抵居無定所，以頭陀行為止，這之間自然無所謂廟產的繼承的問題，達磨禪法傳至雙峰道信禪師與以東山法門著稱的黃梅弘忍法師（602~675）之際始定居下來，門徒眾多，有一定的影響力，弘忍則是另闢山門，並未自其師道信禪師（580~651）獲得廟產⁵²，弘忍的弟子來自不同的地方與不同的階層，據說有十位表現出色的弟子，而這些弟子皆未與寺廟的繼承有何關係，包括後來極有盛名的大通神秀禪師與大鑑慧能禪師，前者在洛陽、長安一地弘法，後者在嶺南弘法，這二位也並未自弘忍之處得到廟產，而禪學轉為禪宗，是自這二者發揚光大之後的事，也就是自達磨至慧能之間，宗祖派系的傳承全然與經濟的問題無關。

即使號稱東夏達磨的牛頭法融一系的禪法傳承也是如此，自牛頭初祖法融（594~657）傳法與二祖智嚴禪師，智嚴傳與慧方禪師（629~695），慧方傳與法持禪師（635~702），法持傳與智威禪師（646~722），智威傳與慧忠禪師（682~769），如果根據《景德傳燈錄》所言，都是生前付法之後，做老師的把山門傳與弟子，自己離開至他處⁵³，這是唯一所發現似與廟產繼承有關者，但都是生前付與，而非死後的繼承。

其他各宗的關係也可如此檢視，將會發現，如果要把廟產的繼承納入考慮的話，那麼宗派祖師的傳承絕非如今現傳的譜系，如果要承認現今相傳的譜系是正確的話，只能說這種譜系呈現的是理念的認同，而與廟產無關。

參：以宗派論隋唐佛學的不當

以宗派論隋唐佛教，將會混淆史實的真相，如果以宗派發展的觀點來看隋唐的佛教的話，那麼我們將會很自然地順著譜系表來介紹各宗派，看起來這是很簡便的方式，但卻容易與史實的真相相左。

我們仍以然以華嚴宗與天臺宗為例，在華嚴宗的譜系中，法藏接下來就是澄觀，而澄觀接下來則是宗密，這三位之間並無直接的師承關係，更甚者，法

以今天宗派的觀點來看，宗密是從學過荷澤一系的禪宗、律宗、天臺宗、華嚴宗之學的，而當時的人或禪中是把宗密列入神會之譜系下，非如令人列其為華嚴宗之下。

⁵² 道信禪師在舒州皖公山集眾禪修，弟子有「山中五百餘人」（大藏經冊 50，頁 606 中），弘忍在黃梅雙峰山東山寺弘法，「入其趣者號東山法門歟」（大藏經冊 50，頁 754b）。

⁵³ 宋·道原《景德傳燈錄》卷 4，大藏經冊 51，頁 221-230 敘述法融的傳承，不過認真說來，這僅是宋代的記聞，在道宣的僧傳中並未見法融世系有如此的傳承記錄。

藏有位得意的大弟子慧苑禪師(673~743?)，慧苑在當時是公認的一代宗師⁵⁴，然而慧苑曾著書諷刺法藏的判教論中有取天臺智顛禪師論點之處，同時其學風後來也與法藏有異，但不管如何，若依法藏一系的法脈而言，法藏之後，當接著討論慧苑之學才對，然而由於是以澄觀承繼法藏之法脈，所以就把慧苑去除，又由於澄觀也曾攻擊慧苑背離師說，加上澄觀確也是一代宗師，且為帝王師，在政治界與宗教界的影響力遠甚於慧苑，所以逐漸地為華嚴後學就不談慧苑之學，或把慧苑視為異端而不談。

即使把澄觀接續法藏之法脈，但澄觀在生之時未必有此意圖，因為澄觀在求學過程中曾師事各家之學⁵⁵，當中甚至曾師事天臺宗的湛然法師，後來在五台山之時才以華嚴經為其治學的志向，湛然後來到五臺山禮佛時，澄觀還熱誠地迎接，這在當時還傳為美談，那麼澄觀是否認肯接續法藏的法脈，則尚有疑義呢。所以若以澄觀傳承法藏之學，那是不符史實的，除非這種法脈的傳承並非建立在史實上，而是植根於法統的觀念上。

又宗密不僅非澄觀的直接弟子，宗密之學實與荷澤神會一系的禪法接近，宗密也不諱談這一點，不僅如此，宗密一生還以會合華嚴之學與荷澤禪法為己志，那麼宗密是該列入荷澤法脈呢，還是澄觀的法脈，當事人恐怕都未有確定的意願呢。

所以以華嚴一系的宗派傳承表而言，自法藏至宗密之間的傳承是不合史實的，此外在澄觀之際，另有一位研究《華嚴經》而享盛名的李通玄(635~730)，不僅著作等身，且對《華嚴經》的詮釋獨樹一格，但由於此人不在華嚴宗的宗派內，所以在陳述華嚴教學史時，通常也疏忽了此人。此外，唐人法藏也編了一本《華嚴經傳記》，其中列舉了不少研究《華嚴經》而有成就者，如今這些僧徒皆未能列名華嚴宗的譜系中，因此若以宗派而論華嚴學，不僅非史實，同時也將掛一漏萬了。

⁵⁴ 《宋高僧傳》卷6云「釋慧苑，京兆人也，少而秀異蔚有茂才，厭彼塵寰投於淨域，禮華嚴法藏為師，陶神練性，未幾深達法義，號上首門人也，有勤無惰內外該通，華嚴一宗尤成精博。」大藏經冊50，頁739a。

⁵⁵ 統計一下澄觀所學眾師之多者：依潤州棲霞寺醴律師學相部律、曇一律師習南山律、詣金陵玄瑩法師傳關河三論，並使三論之學復盛於江南、就瓦棺寺傳起信涅槃、於淮南法藏受海東起信疏義、杭州天竺寺詵法師門下溫習華嚴大經、從成都慧量法師覆尋三論、就蘇州。從湛然法師習天台止觀法華維摩等經疏、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。可見其博學不拘一格。

又就天臺之學而言，如果根據現傳的譜系來看，荆溪湛然法師當然是位為天臺的第九位祖師，如果以從灌頂至湛然為主的發展來看，我們不得不承認就梁肅所言的，天臺之學是若存若亡的，梁肅〈天臺止觀統例〉說：

隋開皇十七年大師去世，皇朝建中垂二百載，以斯文相傳，凡五家師，其始曰灌頂，其次曰縉雲威，又其次曰東陽威，又其次曰左溪朗公，其五曰荆溪然公，頂公於同門中慧解第一，能奉師訓集成此書蓋不以文辭為本故也，或失則繁，或得則野，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。⁵⁶

又梁肅〈天臺禪林寺碑〉又說：

得大師之門者千數，得深心者三十有二人，纂其言行於後世者，曰章安禪師灌頂，頂傳縉雲威，威傳東陽，東陽縉雲同號，時謂小威威傳左溪朗禪師，自縉雲至左溪，以玄珠相付，向晦宴息而已。⁵⁷

所謂二威之時「其道不行」、玄朗之時「知者蓋寡」、湛然之後「知其說者適三四人」，足以說明以宗派論，此派是聲光闇淡、若存若亡的。而所謂得智顛心法者有三十二人之多，但在今天，除了灌頂、智越諸人外，大部份弟的僧傳皆已失傳，這樣看來，天臺之學的發展在唐代之時可說是活力相當衰頹的一支學派。

然而如果就僧傳來看，不少高僧慕當年智顛之名，專程前往天臺國清寺學習禪法，這個所謂不少高僧是包括精通各家之學的僧徒，甚至後來列為禪宗北宗六祖的神秀（605～706）也駐錫過荊州玉泉寺⁵⁸，這玉泉寺即是當年智顛所立的寺院之一，後來在河南滑台大雲寺發動無遮大會以攻擊神秀的荷澤神會（668～760）也曾入主過玉泉寺，後來列為密宗祖師之一的一行禪師（683～727）也親至到國清寺學習，四明國清寺與荊州玉泉寺是當時活動頻繁的重要地點，進出者皆是慕智顛禪法而來，如不以宗派來看的話，荊州一地的天臺之學是很盛行的，基本上幾乎已成為南方佛教學派的代表，絕非如梁肅所言如此衰頹。

⁵⁶ 《佛祖統紀》卷 49，大藏經冊 49，頁 439c。

⁵⁷ 同上註，頁 438c。

⁵⁸ 《宋高僧傳》卷 8〈唐荊州當陽山度門寺神秀傳〉云「秀既事忍，忍默識之，深加器重，謂曰，吾度人多矣，至於懸解圓照無先汝者，忍於上元中卒，秀乃往江陵當陽山居焉。」大藏經冊 50，頁 756a。

此外，據傳聞，尚有一位在荊州當陽寺傳法的惠真禪師，是以研究天臺禪法有成，而甚為活躍者⁵⁹，又汝州風穴寺有位貞禪師也是弘揚天臺禪法，據說曾被玄宗封為天臺七祖⁶⁰，而洛陽有位開元寺的貞和尚也是傳揚衡陽三昧之法⁶¹，由這些事屬實看來，天臺之學甚為活躍，為當時的顯學呢，在湛然之際，還被稱為南宗呢⁶²。只是從宗派的觀點來看，這些現象都被掩蓋過去了，我們也接受梁肅的論點，以為天臺之學果真是衰頹的。因此以學派的觀點而言，天台學是當時的顯學⁶³，而若以宗派的觀點來看，則不得不說天台宗於有唐一朝是聲光闐淡的。

隋唐僧徒的活動面是很複雜的，單以宗派系統來詮釋，將會見樹不見林之憾。

肆：燈統為道統觀念的延申

我們如果進一步分析各宗派的宗傳承表的話，實可發現所謂各宗的燈統實即道統觀念的延續⁶⁴，我們仍然以禪宗建立法脈的過程來作分析，這是因為禪宗的成立史是大家比較熟悉的，同時也因為禪宗是最早嘗試建立法脈者。

⁵⁹ 李華撰有《荊州南泉大雲寺故蘭若和尚碑》（《全唐文》卷 319），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。

⁶⁰ 後漢·虞希範《風穴七祖千峰白雲禪院記》云「風穴禪院，汝乳之北，嵩少之南，路廣由旬，地安窳堵，後魏，山前為香積寺，屬當兵大，像毀寺焚，有鄉人衛大丑，收以材石，構成佛堂於此山之西北，鎮壓風穴，即今之院基是也，至隋，又為千峰寺，大業中，釋教中否，緇侶流離，只為阿蘭若耳。開元年，有貞禪師襲衡陽三昧，行化於此，溘然寂滅，示以闍維。有崔相國，李使君名嵩，與門人等，收舍利數千粒，建塔九層，玄宗謚為七祖塔，見今存焉。」變收於丁明夷《佛教新出碑志集粹》佛光文化，1998，頁 277-293。

⁶¹ 沈興宗《大唐開元寺故禪師貞和上塔銘》記錄此事，收於王昶《金石粹編》，北京：新華書店，1991，卷 83，頁 1。

⁶² 湛然《法華玄義釋籤》卷第十九云「近代相傳以天臺義指為南宗」，收於大藏經冊 33，頁 951a。

⁶³ 從另一個角度來看，天台學在北方嵩洛之地其實勢力也不小，除了汝州風穴寺有所謂玄宗謚貞禪師為天台七祖的傳聞之外，另一處佛教聖地—五台山，一向被認為是以華嚴經研究為盛的地區，但據圓仁《入唐求法巡禮行記》卷三所載，在五台山的和尚也有不少是以天台止觀法及法華經為主，甚至說「實可謂五臺山大花嚴寺是天台之流也」上海古籍，1986·8，頁 118。可見其盛行一般。

⁶⁴ 湯用彤云〈佛教宗派之為教派，其標誌之一，即自以為是傳法之道統，而道統之爭當與南北朝時道教與佛教之爭有關。〉見《隋唐佛教史稿》頁 263，這是指《付法藏因緣傳》一書的成因過程而言，實則南北朝時的佛道論爭主因在於宗教、政治勢力及教義高下之爭，並不因道統而爭。

隋唐之際，實際上是禪教諸家並立的時代，宗師輩出，如靜影寺慧遠、天台智顛、嘉祥吉藏相繼在南北弘法，繼之玄奘、法藏、窺基、道信、弘忍龍象輩出，但並未有建立法脈的企圖，當時雖也有根據《付法藏因緣藏》一書來介紹西天法脈傳承者，⁶⁵但也僅止於介紹而已，並未據此建立各自的法脈。

但是到了唐玄朝之際，以達摩禪系為主的僧團逐漸嘗試建立其法脈，此中首發於弘忍弟子神秀一系，據說弘忍有十大弟子，⁶⁶不過在當時顯然以北方嵩嶽為中心的神秀一系最具勢力，也最能獲得唐朝王室的信認，當時已有資料肯定神秀為六祖的地位⁶⁷，法脈的建立即成為此系的迫切之事，淨覺（683~750?）的《楞伽師資記》即以神秀為主而建立起法脈。⁶⁸

與神秀一系相比，南方慧能一系可說是發展比較閤淡的，而慧能弟子荷澤神會禪師在河南滑台大雲寺舉行一場無遮大會，力爭慧能與神秀何者才是傳承弘忍的法脈者，對於這一段故實，治佛學史者當都能清楚，神會在這一場辯論中提出法脈旁正判斷的三要件：一為每一代只傳一人，二為傳法依據為傳法衣鉢在何人手上，三為指出明確的傳法世系表。⁶⁹也就是說神會建立了一個觀念，法脈的旁正之別不在於派系勢力的強弱，而在於法統的傳承，法統為正為嫡，則不管勢力如何卑微，依然為法脈之所依，而法統為旁為庶，則不管勢力如何興盛，依然為旁為庶，庶不可奪嫡，旁不可凌正，這正是法統精神之所出，神

⁶⁵ 元魏吉迦夜、曇曜共譯，共六卷，中有述及西天傳法廿三世之事，為後來各家述傳法世系之張本。智顛可能是最先談到此傳法世系之事者。

⁶⁶ 據淨覺《楞伽師資記》這弘忍的十位得力弟子為：即神秀、智詵、惠藏、玄約、老安、法如、惠能、智德、義方、玄蹟等。

⁶⁷ 張說〈唐玉泉寺大通禪碑銘並序〉則說「東山法門盡在神秀」，這是當時人首肯定神秀為六祖者。文收於清·董皓·《全唐文》北平·中華書局，1983·11，卷913，頁9512。

⁶⁸ 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)菩提達磨，(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，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磨傳法下來。

⁶⁹ 神會在法會上宣告說「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」文收於胡適·《神會和尚遺集》中研院胡適紀念館·1970·12，頁281。

會依此證成當時雖處南方較為虛弱的慧能一系為正統，而位居嵩岳興盛的神秀一系反居旁出。

神會的法脈理論一出，不禁引起各家紛紛建立各自的法脈，有趣的是四川保唐寺一系即藉神會傳法衣鉢之說，把衣鉢轉到智詵（609~702）手上，以證明智詵才是慧能之後的正統法脈，因此保唐寺才是禪門正統⁷⁰，而神會並無有衣鉢以資證明，所以神會反而退居旁系了，這些內部的紛爭可參考《曆代法寶記》一書。

又神會曾在安史之亂時，藉賣渡牒幫政府籌措軍費，因而對唐朝政權平定安史之亂有功，在亂事平定之後，神會頗受寵眷，勢力也伸進洛陽之地，甚至在其去世後，由唐朝政府曾正式封諡神會為禪宗七祖⁷¹，如此一來，而慧能自然取得六祖的地位，因此慧能與神會一系就取得官方的認可，終取代了神秀與普寂的地位。

有趣的是，這些都是透過公權力的介入而取得法理的地位，但在後來的僧傳中，顯然並不認可神會為七祖的地位，而只承認法脈到六祖慧能為止，慧能之後採取分派而不再立祖了。又慧能雖然在後世獲得六祖的地位，但在《舊唐書》中仍然認為神秀的地位要比慧能重要。⁷²

這些現象都在告訴我們法脈法統之爭都是後人所為，非當事人有此用意，同時也在告訴我們法統的旁正之爭與勢力大小無關，即使官方公權力介入也未必為後人所接受。

禪宗建立法脈的過程是如此，天臺宗的法脈由灌頂繼承而非由智顓的大弟子智越禪師繼承或由玉泉寺、國清寺一脈傳承，其理由亦復如此，⁷³其他各宗更不用說了。

⁷⁰ 《曆代法寶記》云「詵禪師因便奏請歸鄉，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，將歸故鄉永為供養。」見大藏經冊 51，頁 184b。

⁷¹ 1983 年 12 月在洛陽龍門的西山北段的唐寶應寺遺址，挖出神會之墓，墓中同時藏有「大唐東都荷澤寺歿故第七祖國師大德於龍門寶應寺龍腹建身塔銘並序」，這是最直接的傳記，傳記明載神會初唐政府正式封諡為禪門七祖。此文現收於丁明夷·《佛教新出碑誌集粹》 臺北·佛光出版社，1998·2。）頁 189-198。

⁷² 後晉·劉昫·《舊唐書》（北京：中華書局，1975）列傳一四一「方伎」有敘述到神秀與惠能分為南北二宗之事，但在文中所述重點為神秀一系，至於惠能一系如神會、懷讓者全然未提及，要注意的是，在宋初，其實是以惠能一系為主流，至於神秀一系早就淡出了，但是《舊唐書》在敘述時顯然仍以神秀為東山法門的正統。

⁷³ 例如在灌頂之時始提出四祖說，而到了荆溪湛然法師之時，始由其弟子梁肅以湛然為主，而提出九祖說，到了南宋之時，始再以四明知禮為法脈之正統而提出十三祖說，這些都是法統之爭，絕非基於歷史的敘述。

由上可知，對於這代傳一祖的法脈現像：

- 一、非當事所知，亦即種法脈並不是由上指定傳下的，而是由後人認可何者堪繼為祖。
- 二、法脈的建立與公權力無關，亦即政府的追認與否並不被後人所承認，何人堪繼為祖，是由後人對其表現所追認。
- 三、代傳一祖，即使中斷或無師承亦可，只要後繼有人，自能追繼上去。
- 四、法脈的建立除了禪與天臺二家是在唐中葉首開其端之外，其他各家皆是在宋代之後才展的。
- 五、法脈、法統之爭是依其理想性而論斷何者當可繼祖傳燈，這絕非依據歷史事實勢力的興衰而作論斷的。

伍、結論

所謂視隋唐佛教為宗派時期，全然不是歷史的呈述，而是後人想當然爾的投射，因為不是歷史的呈述，所以各家學者在作分類時總會有彼此出入的地方，如附表（一）之宗派所見，因此以後人所立「宗派」的定義去套隋唐宗派的家數時，總會覺得格格不入，以致於一面以宗派的觀念來描述隋唐佛教發展的特色，另一方面又會說唐人的宗派意識其實很薄弱或很鬆散，一方面認為理當有創立宗派的祖師，另一方面又會覺得這些祖師並無創立宗派的企圖，或則爭論當分為五宗、七宗、十宗或十三宗較合理，意見紛歧而無定解，這些看起來言之成理又互相矛盾的言論，其實就是把真實的歷史的發展與後人理想性的投射混淆所致。

如實說來，以宗派來描述隋唐佛教的發展雖可得其方便，但卻是一種狹隘的觀點，隋唐各家發展是如何的波瀾壯闊，這種複雜交錯的發展，僅只以宗派的界定是不足以呈現全貌的，宗派只能見到各家發展的一條線，而無法全面地認識，同時宗派佛教本身帶有排斥性，那更是狹隘的陳述，例如宋代的各種禪宗燈錄及天臺宗的僧傳如《釋門正統》及《佛祖統紀》等⁷⁴，雖名為僧傳，其實

⁷⁴ 北宋宗鑑撰《釋門正統》，南宋志磐撰《佛祖統紀》皆仿效史記筆法撰僧傳，開宗明義即言視天臺宗為佛法正統地位，而其他諸家則列入旁出，這是明顯帶有門派色彩的僧傳，不僅對其他各家立場有偏，即使同為天臺學者，非灌頂、湛然一系者也列為旁出，更甚者則視而不見。關於這二本書的探討，曹仕邦先生〈論釋門正統對紀傳體的運用〉有詳細的討論，文收於杜維運編《中國史學史論文選集》台北：華世出

都帶有門戶之見，湯用彤先生所謂宗派有「入主出奴」門戶之見，這只能用在宋代的釋子，唐人僧徒之中這種狹隘的心思幾乎是看不見的。

瞭解宗派其實是宋人的觀念，這才能瞭解為何禪宗只定位到六祖，如果代傳一人的祖祖傳承這個說法是真的話，不管是把神秀或惠能定位為六祖，那麼理當有七祖或八祖一路傳下去，但是不管那一家燈錄皆只能定位到六祖就傳不下去了。不僅禪門如此，其他各家亦復到宋朝之時祖祖相傳之表始定位，這當中甚至包括無師承關係者、年代不相及者甚或僧傳不明者也加入宗派祖祖相承者，如附表（二）所現，這些現象都要從這方向解釋才能通達，否則就會如附表（一）所見各家學者對宗派數目皆定位不同。

宗派產生的產生自是一複雜的過程，不過如果藉著志磐對於為何要撰寫《佛祖統紀》一書時的態度時的描述，可能可以更清楚宗派的觀念與道統之間的關係，他說：

徽宗政和間，吳興穎師，始撰宗元錄，述天臺一宗授受之事，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。明今述今之所述，蓋是用宗源錄、釋門正統，參對文義，且刪且補，而復取大藏經典，教門疏記，儒宗史籍，諸家傳錄之辭，及琇師隆興統紀，修師釋氏通紀，用助援引，依史氏法，為四佛紀，四祖紀，二世家，十一列傳，一雜傳，一未詳承嗣傳，二表，三十志，成一家之全書。⁷⁵

所謂「為之圖以繫道統」、「釋門正統」、「宗源錄」、「依史氏法」，皆是證成一家宗派之說的形成，其目的正在於繫一家之「道統」、「正統」於不墜也，這是唐人僧徒未有的觀念，有之自北宋正統論始。

我們如果觀察自北宋以下幾部有部的僧傳著作，其北景皆與教派的爭衡有

版社、1980.10，頁 416-479。

⁷⁵ 大藏經冊 49，頁 130c。

關，如景德元年（1004）由承天道原禪師所編的《景德傳燈錄》，這是一本以法眼宗爲主的燈史，景祐三年（1036）由李遵勗所編的《天聖廣燈錄》則是以臨濟宗爲主的燈史，建中靖國元年（1101）由佛國惟白禪師編的《建中靖國續燈錄》，這是一本以雲門宗爲主的燈史，淳熙十年（1183）由晦翁悟明禪師（1912~）編的《宗門聯燈會要》則是屬於大慧宗杲禪師（1089~1163）一派爲主的燈史，嘉泰二年（1202）由雷庵正受禪師所編的《嘉泰普燈錄》則是以雲門宗立場爲主的燈史，而淳祐十二年（1252）由大川普濟禪師（1179~1253）主編的《五燈會元》雖是整合諸家之作⁷⁶，但距離宋滅之年（1279）已沒幾年了。

從這些以禪宗各家立場爲主的燈錄、燈史，其實都蘊含了各自的道統或法統誰屬的觀念，而天台學者所編寫的僧史則直接冠上正統、統紀之名，在文中也不諱言地爭道統、正統之也位，這些觀念及加入太多立場的僧傳，是不曾出現於唐人的著作。

爭道統乃宋人的想法，也因道統之爭，宗派之區別才愈形重要，而這些都是宋人的觀念，宗派的觀念是由後人向上追溯的，初始於中唐，而大成於宋代，也因如此，所宗派及宗祖代傳一人的傳承觀念是道統觀念的架構，非歷史性的構成，執著於以宗派來解析隋唐佛教的發展，是不可能正確理解的。

⁷⁶ 宋刊本作慧明禪師。

參考書目

一、古人著作

- 梁·慧皎 《高僧傳》大藏經冊 50
隋·灌頂 《天臺智者大師別傳》 大藏經冊 50
隋·灌頂 《國清百錄》 大藏經冊 50
唐·道宣 《續高僧傳》 大藏經冊 50
唐·宗密 《禪源諸詮集都序》大藏經冊 48
唐·不詳 《曆代法寶記》大藏經冊 51
後晉·劉昫 《舊唐書》 北京：中華書局 1975
宋·延壽 《宗鏡錄》大藏經冊 48
宋·道原 《景德傳燈錄》大藏經冊 51
宋·復禮 《十門辨惑論》大藏經冊 52
宋·贊寧 《宋高僧傳》大藏經冊 50
宋·道詢編 《芝園遺編》卅字續藏第 105 冊
宋·志盤 《佛祖統紀》大藏經冊 49
元·念常 《佛祖歷代通載》大藏經冊 49
日·圓仁 《入唐求法巡禮行記》 上海古籍出版社 1986
日·凝然 《三國佛法流通緣起》大藏經補編冊 32
日·凝然 《八宗綱要》大藏經補編冊 32
清·董皓編 《全唐文》 北京：中華書局 1983
清·王昶編 《金石粹編》 北京：新華書店 1991

二、近人著作

- 丁明夷 《佛教新出碑志集粹》 佛光文化 1998
方立天 《魏晉南北朝佛教論叢》 北京：中華書局 1982
方立天 《中國佛教與傳統文化》 上海：上海人民出版社 1988
方立天編《中國古代著名哲學評傳—第二卷》 齊魯書社 1980
李霞 《佛學文物館—宗派篇》 台北：長圓出版社 1992

- 杜維運編 《中國史學史論文選集》 台北：華世出版社 1980
- 杜繼文、魏道儒 《中國禪宗通史》 江蘇古籍出版社 1993
- 呂澂 《中國佛教思想概論》 台北：天華出版社 1982
- 印永清編 《太虛學術論著》 浙江人民出版社 1998
- 洪修平 《中國禪學思想史綱》 南京大學出版社 1994
- 洪啓嵩編 《楊仁山文集》 台北：文殊出版社 1987
- 高觀如 《大佛教概述》 台北：圓明出版社 1992
- 曹仕邦 《中國佛教史學史》 台北：法鼓文化 1999
- 陳平原編 《中國現代學術經典－胡適卷》 河北教育出版社 1996
- 葛兆光 《十七世紀至十九世紀中國的知識、思想與信仰》 復旦大學出版社
2000
- 張曼濤編 《中國佛教的特質與宗派》 台北：大乘文化出版社 1989
- 張曼濤編 《中國佛教史論集－五》 台北：大乘文化出版社 1977
- 湯用彤 《隋唐佛教史稿》 台北：木鐸出版社 1983
- 湯一介編 《中國傳統文化的再詮釋》 北京：上京大學出版社 1993
- 藍吉富編 《大藏經補編》 台北：華宇出版社 1984
- 藍吉富 《佛教史料學》 台北：東大出版社 1997
- 中村元著、林太譯 《東方民族的思維方法－第二篇：中國》 台北：淑馨出
版社 1990
- 矢吹慶輝 《三階教之研究》 日本：岩波書店 1927

附錄一

宗派分類表

	釋門正統	佛祖統記	楊仁山	高觀如	湯用彤	凝然：八宗綱要	鎌田茂雄：中國仏教史第六卷
天台宗	○	○	○	○	○	○	○
華嚴宗	○	○	○	○	○	○	○
法相宗	○	○	○	○	○	○	○
三論宗			○	○	○	○	○
律宗	○	○	○	○	○	○	○
禪宗	○	○	○	○	○		○
祕宗	○	○	○				○
淨土宗			○	○	○		○
攝論宗				○			
成實宗			○			○	
涅槃宗				○			
三階教					○		○
俱舍宗			○			○	
真言宗				○	○	○	
地論宗				○			

附錄 二

傳法世系表

附法藏 因緣傳	達摩多 羅禪經	神會	楞伽師 資記	壇經	曆代法 寶記	摩訶止 觀		景德傳 燈錄	契嵩： 傳法正 宗記		
佛陀	佛陀	佛陀	求那跋 陀羅	佛陀	佛陀	佛陀		佛陀	佛陀		
摩訶迦 葉	大迦葉	迦葉	菩提達 摩	迦葉	摩訶迦 葉	摩訶迦 葉		摩訶迦 葉	摩訶迦 葉		
阿難尊 者	阿難	阿難	惠可	阿難	阿難	阿難尊 者		阿難	阿難尊 者		
商那和 修	末田地	末田地	僧璨	末田地	末田地	商那和 修		商那和 修	商那和 修		
優婆鞠 多	舍那婆 斯	舍那婆 斯	道信	商那和 修	商那和 修	優婆鞠 多		優波鞠 多	優婆鞠 多		
提多迦	優波崛	優波崛	弘忍	優婆鞠 多	優婆鞠 多	提多迦		提多迦	提多迦		
彌遮迦 佛陀難 提	婆須蜜 僧伽羅 叉	須婆蜜 僧伽羅 叉	神秀	提多迦 佛陀難 提	提多迦 彌遮迦	彌遮迦 佛陀難 提		彌遮迦 婆須蜜	彌遮迦 佛陀難 提		
伏駄蜜 多	達摩多 羅	菩提達 摩		佛陀蜜 多	佛陀難 提	伏駄蜜 多		佛陀難 提	伏駄蜜 多		
脅尊者	不若蜜 多羅	惠可		脇比丘	佛陀蜜 多	脅比丘		伏駄蜜 多	脅尊者		
富那耶 舍				富那舍	脇比丘	富那奢		脇尊者	富那夜 舍		
馬鳴大 士				馬鳴	富那耶 舍	馬鳴		富那夜 舍	馬鳴大 士		
迦毘摩 羅				毘羅長 老	馬鳴	毘羅		馬鳴	迦毘摩 羅		
龍樹大 士				龍樹	毘羅長 老	龍樹		迦毘摩 羅	龍樹大 士		
那提婆				迦那提 婆	龍樹	提婆		龍樹大 士	迦那提 婆		
羅睺羅 多				羅侯羅	迦那提 婆	羅睺羅		迦那提 婆	羅睺羅 多		
僧伽難 提				僧伽那 提	羅侯羅	僧伽難 提		羅睺羅 多	僧伽難 提		
伽耶舍 多				僧伽那 舍	僧伽那 提	僧伽耶 奢		僧伽難 提	伽耶舍 多		
鳩摩羅 多				鳩摩羅 駄	僧伽耶 舍	鳩摩羅 駄		伽耶舍 多	鳩摩羅 多		
闍夜多				闍夜多	鳩摩羅 駄	闍夜那		鳩摩羅 多	闍夜多		
婆修盤 多				婆修盤 多	闍夜多	盤駄		闍夜多	婆修盤 頭		
摩拏羅				摩拏羅	婆修槃 陀	摩奴羅		婆修盤 頭	摩拏羅		
鶴勒那				鶴勒那	摩拏羅	鶴勒夜 那		摩拏羅	鶴勒那		
師子尊 者				師子比 丘	鶴勒那	師子		鶴勒那	師子尊 者		

				舍那婆斯	師子比丘			師子尊者	婆舍斯多		
				優婆堀	舍那婆斯			婆舍斯多	不如密多		
				僧伽羅	優婆堀			不如密多	般若多羅		
				須婆蜜多	須婆蜜多			般若多羅	菩提達摩		
				南天竹國王子	僧伽羅叉			菩提達摩	慧可		
				菩提達摩	菩提達摩				僧璨		
				惠可	惠可				道信		
				僧璨	僧璨				弘忍		
				道信	道信				慧能		
				弘忍	弘忍						
				惠能	智誥						
					處寂						
					無相						
					無住						



