

## 《宗鏡錄》與輯佚 ——以典籍之校補、補闕為中心——

王翠玲\*

### 摘 要

中國自古天災、人禍頻仍，兼以水火無情，典籍的散失極為嚴重，舉其犖犖大者即有所謂「五厄」、「十厄」之說，傳統的四部典章之遭遇如是，屢屢被儒家者流視為異端的釋家之典籍自然更是無可倖免於難。筆者在探究永明延壽（904-975）的思想時，也深深有感於其著作嚴重佚失，因而對全面理解延壽的思想造成一定的影響，於是開始關心輯佚，並透過搜尋《宗鏡錄》百卷（所引用書籍多達三百部），而發現其中引用了為數不少的已佚失之內外典籍。然而對這一部分內容的關心、注意，向來雖有人稍稍涉及，但僅點到為止，而未能闡發在「輯佚」層面上的意義及重要性，於是筆者著手此文，試圖進一步突顯《宗鏡錄》在佛教教理之外的另一種價值——保存佚失文獻的資料性價值及其概況。

關鍵字：永明延壽 《宗鏡錄》 輯佚 才命論 六行法

---

\* 國立成功大學中文系助理教授

# The Collection of Missing Passages Found in Zong-Jing Lu - Focus on the Supplementary of Classical Texts -

Wang Tsui-ling

Assistant Professor, Department of Chinese Literature,  
National Cheng Kung University

## Abstract

It is a common serious problem in Chinese classical materials that old books and texts could not be preserved properly and often missed part or some of them due to the natural disasters as well as human mistakes. For instance, the notorious Five Disasters and Ten Disasters occurred before and destroyed four famous Confucian classical texts. (四部典章). It is inevitable to think that texts and resources regarding Buddhism could have been missed a lot too.

In pursuing the thought of Jun Ming Yen So, I found that the issue of missing classical texts became even more serious which could profoundly have affected those researches worked by young scholars. Therefore, I began to collect 100 volumes of Zong-Jing Lu (宗鏡錄) referring to more than 300 different books and found many missing classical texts (內外典籍) cited in this book. In the past, not many scholars were interested in those classical texts. However, it is significant for scholars to make more efforts on collecting and explaining the meaning as well as the importance of those missing classical texts or passages from the aspect of primary materials in addition to the gospel of Buddhism out of it. This is the main purpose of my research.

**Keywords: Jun Min Yin So, Zong-Jing Lu, Liu Xing Fa, Tsai Min Luen, Collection of missing texts**

# 《宗鏡錄》與輯佚<sup>1</sup>

## ——以典籍之校補、補闕為中心——

王翠玲

### 一、前言

中國自古天災、人禍頻仍，兼以水火無情，典籍的散失極為嚴重，舉其犖犖大者即有所謂「五厄」、「十厄」<sup>2</sup>之說，傳統的四部典章之遭遇如是，屢屢被儒家者流視為異端的釋家之典籍自然更是無可倖免於難。筆者在探究永明延壽（904—975）的思想時，也深深有感於其著作嚴重佚失，因而對全面理解延壽的思想造成一定的影響，於是開始關心輯佚，並透過綿密的搜尋《宗鏡錄》百卷（引用書籍多達三百部）<sup>3</sup>，而發現其中引用了為數不少的已佚失之內外典籍。然而對這一部分內容的關心、注意，向來雖有人稍稍涉及，但僅點到為止，而未能闡發在「輯佚」層面上的意義及重要性，於是筆者著手此文，試圖進一步突顯《宗鏡錄》在佛教教理之外的另一種價值——保存佚失文獻的資料性價值及其概況。

### 二、輯佚與中國佛教

所謂「輯佚」，在本稿中乃指「歷史上確曾存在而後來又亡失不傳或已不見獨立流傳的單位文獻」<sup>4</sup>，因此，它是透過匯編、注釋、校勘等方法，蒐集佚失文獻，而使之恢復原貌或漸趨完善的一種整理古籍的方式。

就輯佚之學與中國佛教的關係來看，事實上，歷代以來注意到輯存已佚佛家典籍的學者寥寥可數，具體成果僅有清·嚴可均（1762—1843）的《大悲咒石刻考異》一卷<sup>5</sup>、清·黃奭（1809—1853）所輯的陳沙門智匠撰《古今樂錄》<sup>6</sup>、清·

<sup>1</sup> 本文係國科會專題研究計畫（計畫編號：92-2411-H-006-026）成果之一。

<sup>2</sup> 所謂「五厄」說係隋朝牛弘之說，詳見《隋書》牛弘傳；「十厄」之說則為元代胡元瑞的見解，參見明·胡應麟《少室山房筆叢》卷1。

<sup>3</sup> 延壽在《宗鏡錄》卷94中自云：「前雖問答決疑，猶慮難信。今重為信力未深，纖疑不斷者，更引大乘經一百二十本，諸祖語一百二十本，賢聖集六十本，都三百本云云。」（《大正藏》48，頁924上）。

<sup>4</sup> 此一定義係採自曹書杰著《中國古籍輯佚書論稿》中，對「亡佚文獻」的定義（頁1-2，長春：東北師範大學出版社，1998年一版一刷）。

<sup>5</sup> 據洪煥椿著《浙江文獻叢考》頁239-240，長春：浙江人民出版社，1983年。

<sup>6</sup> 收錄於黃右原先生編《黃氏逸書考》第三冊（京都：中文出版社影民國14年王鑒據懷荃室藏版修補本）。

陳運溶（光緒、宣統年間在世）所輯的晉·釋道安撰《西域志》一卷<sup>7</sup>，清·馬國翰（1794—1857）所輯劉宋·慧琳之《論語琳公說》一卷<sup>8</sup>、唐·釋一行之《易纂》一卷<sup>9</sup>、唐·釋神珙之《四聲五音九弄反紐圖》一卷<sup>10</sup>等等。而另一方面，注意到借助於佛家典籍以輯佚者更是不可多見，少數可見者如唐圭璋（1901—）在編輯《全宋詞》時，曾注意取用宋·釋宗曉所編《樂邦文類》的資料（「《全宋詞》編訂說明」），此外，倖受青睞者僅有字書類的唐·慧琳《一切經音義》一百卷（807撰）<sup>11</sup>等少之又少的書籍而已。凡此種種，皆可知佛家載籍向來其實未受正視。

佛典東傳漢土，除了印度原有的經、律、論三藏之類型內容外，也另增添了中國祖師大德各類著述<sup>12</sup>，其中亦有近似於類書<sup>13</sup>、百科全書之類的典籍，如《法苑珠林》（668撰）《宗鏡錄》（通說960年成書）等。前者的《法苑珠林》有被視為類書並運用於輯佚的情況<sup>14</sup>。至於後者的《宗鏡錄》一書（收錄於《大正藏》第48卷，頁415上-957中。以下僅列出其卷數、頁數），則被視為探討佛教「三界唯心，萬法唯識」之說中的主角——「心」——的百科全書，書中為了解釋「心」之本體、相狀及作用，編輯者不惜以三類、百卷之陣容層層剖析，同時也並不拘泥於佛典、外典之別而多方引證、論述，因此《宗鏡錄》除了歷來備受重視的佛教教理方面的價值之外，它在資料層面上的價值也值得相關領域的學者正視。

### 三、《宗鏡錄》與輯佚

《宗鏡錄》一書由於它的編撰方式及編纂宗旨，使得它兼具教理與資料寶庫兩方面的價值，本段落即主要針對「資料寶庫」方面的內容加以論述，然而即便偏重於此，其實也同時運用佛教教理加以研判。至於所擬章節則如下述：（一）《宗鏡錄》的經典觀，（二）《宗鏡錄》的引用方式，（三）現有的輯佚研究成果及其不

<sup>7</sup> 此釋道安所撰《西域志》一卷乃收錄於陳氏所輯《麓山精舍叢書》第二集「釋地類」12種12卷之中。

<sup>8</sup> 宋·慧琳之《論語琳公說》一卷收輯於《玉函山房輯佚書》第三冊。

<sup>9</sup> 此《易纂》一卷輯於《玉函山房輯佚書》第一冊。

<sup>10</sup> 此神珙之書收錄於《玉函山房輯佚書》第三冊。

<sup>11</sup> 以《一切經音義》作為輯佚資料者，有清·任大椿之《小學? 沉》、清·馬國翰之《玉函山房輯佚書》等。

<sup>12</sup> 此處筆者所謂「各類著述」，旨在表述該等著作非屬闡述佛教教理或整理中國佛教教史之書籍，若以傳統的四部分類而言，經、史、子、集四類悉皆有之。

<sup>13</sup> 「類書是輯錄一類或數類資料，按照一定的方法編排，供人檢索的一種工具書。類書常以“精”、“寶”、“玉”、“珠”等字眼命名，以示內容之精，如《編珠》、《喻林》、《法苑珠林》等。」（曹之《中國古籍編撰史》頁463，頁471，武昌：武漢大學出版社，1999年11月一版一刷）

<sup>14</sup> 由於《法苑珠林》雖為佛家典籍，但書中也引用了許多外典，加以其中諸多典籍乃為今已失傳或殘佚不全者，所以頗受重視。例如周樹人輯錄的《古小說鉤沉》時，即由其中頗有所獲（台北：盤庚出版社，1978年10月一版）。

足，(四)《宗鏡錄》中的輯佚新發現及其意義：(甲)典籍之校補，(乙)典籍之補闕。

## (一)《宗鏡錄》的經典觀

若一言以蔽之，則可謂「外道經書盡諸佛之所說」<sup>15</sup>。亦即《宗鏡錄》運用典據時所重視的不復是書籍的宗教屬性，而是正確的理解心態和解讀能力。當然編撰負責人的延壽對典籍的態度，一則不免受到當代大環境的影響，而重視融合；再則，他也擁有一個人的經典觀。首先就當代大環境來看，時至五代十國，儒釋道三教的關係已由初期的論諍、排擠，而逐漸轉換為格義，甚至融合，延壽所居處的吳越國自然也承受了唐朝以降的融合氣氛，例如：重用永明延壽的吳越忠懿王錢俶（947年12月—978年5月在位）<sup>16</sup>在「宗鏡錄序」一文中說：

域中之教者三，正君臣，親父子，厚人倫：儒，吾之師也；道，儒之師也；釋，道之宗也。惟此三教，並自心修云云。（《大正藏》48，頁415中）

文中，錢俶對三教的尊崇次序由下而上是道、儒、佛，其間雖有高低之別，但總體說來，已能順應中國在三教關係上的發展大勢，而兼顧並重三教；因此，由儒入佛的該國著名僧侶永明延壽<sup>17</sup>在這般環境的影響下，自然不能自外於大環境，也無法盡棄個人之前習，而驟然完全斷絕使用非內典的外教典籍或世間俗書，所以由延壽的現存著作中，我們可以發現活用了不少非佛教的資料，例如：屬於道家的《老子》、《莊子》<sup>18</sup>、《列子》、《文子》等，屬於儒家的《尚書》、《禮記》、《周易》、《論語》、《孟子》、《荀子》等，另也引用了諸子百家的《管子》及史書類

<sup>15</sup> 關於此一經典觀，僅就《宗鏡錄》而言，即已二度出現，原文如下：(1)「是以眾生言論，悉法界之所流；外道經書，盡諸佛之所說。」（《宗鏡錄》卷99，《大正藏》48，頁947中）(2)「故本師云：一切外道經書皆是佛說，非外道說。」（《宗鏡錄》卷100，《大正藏》48，頁953下）。而此二則又都出現在《宗鏡錄》三大分類中的「引證章」，由此可知這應非延壽的一時性表達。又，這一見解或乃源自智顛《摩訶止觀》卷6上，其原文為「大經云：一切世間外道經書皆是佛說，非外道說。」（《大正藏》46，頁77上-中），然而《大涅槃經》的原文如下：「復有不聞：所謂一切外道經書四毘陀論、毘伽羅論、衛世師論、迦毘羅論，一切咒術、醫方伎藝、日月博蝕、星宿運變、圖書讖記如是等經，初未曾聞，祕密之義，今於此經而得知之。」（北本《大涅槃經》卷21，《大正藏》12冊，頁487上-中），可知延壽所採取的並非《涅槃經》之原文，而應是智顛所理解、所表達的語句。

<sup>16</sup> 吳越國忠懿王錢俶與永明延壽的關係非常密切，他不僅為延壽的主著《宗鏡錄》作序，也數度任命延壽主持吳越國的名剎，如：靈隱寺、永明寺，又曾賜錢千萬以委囑延壽負責印行「二十四應現觀音像」二萬本。

<sup>17</sup> 永明延壽出家前曾在吳越國擔任官職，關於其所任官職，或謂係「鎮將」，或謂乃負責軍需之吏，或謂「初為縣衙校」。其間詳情請參看拙著《永明延壽傳記研究》（《印度哲學佛教學研究》4，頁67-80；《法光學壇》5，頁59-82）。

<sup>18</sup> 關於永明延壽對《老子》、《莊子》的見解，可參考：木村清孝〔1976〕永明延壽的老莊觀（《大正新修大藏經會員通訊》77，頁2-4）。

《史記》、《漢書》、《魏志》、《晉書》，及實錄體的《敦煌實錄》筆記小說類的《前定錄》、《幽冥錄》等形形色色的書籍<sup>19</sup>。由此可推知，延壽所在意的，與其說是書籍的宗教屬性問題、毋寧應說他更重視的是透脫文字的表面意義而理解其內涵。

## （二）《宗鏡錄》的引用方式

如上所言，《宗鏡錄》引用的典籍既多，於是其內容也兼容並蓄、方式也多采多姿。然而延壽在運用典據之際，或明言出處，或取意而未明言，以下即粗略分為三點以作簡介：

(a) 明言出處而直接引用原典：此即延壽直接採用第一手資料的經律論三藏或祖師大德之著述。例如：「楞伽經云」、「肇法師云」等。

(b) 雖明言出處，實則為間接轉載：此即延壽間接引用祖師大德著述中所出現的佚書之說。

例如：同書卷 44 中看似引用《像法決疑經》之文，實乃引用自章安灌頂《觀心論疏》，其文如下：「若不觀心內證，法、律、禪師等各有十種過患。如《像法決疑經》云：『三師破壞佛法，略各有十過。一、法師十過者：(一)但外求文解，而不內觀修心。』」(頁 675 中)。

(c) 取意而未明言出處，所以有引文經過改動後與原文字句有別而不够明確的情況。

上述三項之中，(c) 之情況又可再予細分如下：

【1】 同書異名，載錄時未予統一，例如：有時稱其全名《大智度論》(如：《宗鏡錄》卷 1,《大正藏》48, 頁 417 中), 但也時時用其簡稱《智論》(如：同書卷 8, 頁 455 上); 又如《維摩經》(卷 1, 頁 419 上) 與其別名《淨名經》亦時時混用(卷 9, 頁 464 中)。

【2】 異書同名，卻未詳示作者名號，例：同名為《信心銘》者有僧燦、法融之二文，卻未每處明示作者。

【3】 僅簡單標示作者之名，而未明示書名、篇名，例如：如「什法師云」(卷 29, 頁 586 下)、「肇法師云」(卷 23, 頁 541 上)、「遠法師云」(卷 5, 頁 439 中) 等等。

【4】 著者誤認，例如：視偽托的《寶藏論》為僧肇之真作，而在《宗鏡錄》卷 5 中云：「肇法師窮起妄之由，立 本際品 云：夫本際者云云」(頁 439 上-中)，此段引文即出自《寶藏論》本際品 (《大正藏》45, 頁 148 上)。

<sup>19</sup> 關於其詳情，請參看拙稿《永明延壽的三教觀》，收錄於《木村清孝博士還曆紀念論文集》頁 191-204，東京：春秋社，2002 年。

- 【5】 使用典籍之簡稱、俗稱，例如：將澄觀《華嚴經隨疏演義鈔》簡稱為《華嚴記》（卷1，頁417下）或《華嚴演義》（卷5，頁444上—中），又將湛然《止觀輔行傳弘決》簡稱為《輔行記》（卷37，頁635上）。
- 【6】 不標示所引用典籍之卷數。此一情形瘡《宗鏡錄》百卷中無一例外者，但偶有言及某經某頌者，例如：「《楞伽經》第九頌云」（卷29，頁585中）。
- 【7】 不詳示作者名號，也未明示書名、篇名，而僅言及宗派名等，例如：「台教云」（卷9、卷11等，頁461中、頁467下）「華嚴宗云」等等（卷15，頁494上）。
- 【8】 作者名、書名、篇名、宗派名等一概未明示，例如：隨處可見「經云」（卷1，頁418下）「先德云」（卷1，頁417中）「古頌云」（卷18，頁513中）「古釋云」（卷3，頁431上）「古師云」（卷8，頁455中）「昔人云」（卷12，頁482上）「古人云」（卷25，頁560上）等等。又有「昔人詩云：海枯終見底，人死不知心」之二句詩，實乃出自唐代詩人杜荀鶴之 感寓詩<sup>20</sup>，然而卻僅標示「昔人詩云」（卷26，頁564中）<sup>21</sup>。

雖然若以現代所謂人文科學的精確要求來看待，則上述的引用方法不無可批判處，然而這並非僅是延壽的個人問題，類似的方式誠為中國古人援古證今時的共通狀況，對此等共通狀況，清代學者章學誠曾以理解而中肯的態度說：

著作之體，援引古義，襲用成文，不標所出，非為掠美，體勢有所不暇及也。（《文史通義》 說林 ）

所以與其求全責備古人，毋寧回歸當代、實事求是。

但不論延壽採行的方法是直接引用、間接轉載或是取意，《宗鏡錄》百卷中為數眾多的典據的確使得它可以提供豐富的輯佚內容。也正因為該書的資料性特色，加上採取「述成」的撰寫方式，並特設「引證章」，純以引用之法證成己說己見，故夙享盛名<sup>22</sup>。雖然如此，但時至今日，華人學者中唯有一位毓之氏在其 讀《宗鏡錄》一文中曾略微提及，其文曰：

引證章引證了大乘經一百二十種，諸祖語錄一百二十種，賢聖集六十種，

<sup>20</sup> 參見《全唐詩》卷693。

<sup>21</sup> 關於「引用」之分類，係筆者歸納《宗鏡錄》之實際引用狀況，並部分參考曹之《中國古籍編撰史》之概述（頁584—585）而綜合所得者。

<sup>22</sup> 例如宋·慧洪覺範（1071—1128）已注意此事，而於《禪林僧寶傳》卷9中嘗言：「智覺【筆者按：即指延壽】以一代時教流傳此土，不見大全，而天台、賢首、慈恩三宗又互相矛盾，乃為重閣，館三宗知法比丘，更相設難，至波險處，以心宗旨要折中之。因集方等秘經六十部，西天此土聖賢之語三百家，號《宗鏡錄》。」（《卍續藏》137，頁479上—下）

共三百種。其中保存了一些寶貴的文獻。例如南嶽懷讓和青原行思的兩段法語，都未見於《景德傳燈錄》、《古尊宿語錄》等書。此外在問答章裏所引用的《中論玄樞》<sup>23</sup>、《唯識義鏡》<sup>24</sup>等書，現在皆已失傳，幸賴《宗鏡錄》保存了一點資料，還能從而想見原書的大概。<sup>25</sup>

誠如毓之氏所言，其文中所提及的《中論玄樞》等書皆屬佚書，但遺憾的是毓之氏並未作進一步的處理、研究。至於其文中另外提及的南嶽懷讓（677—744）和青原行思（？—740）的法語等部份涉及中國禪宗的歷史問題，事實上也已受到日本的中國禪宗學者的注目，例：柳田聖山比對出青原行思所言有與馬祖道一（709—788）之語相重複處<sup>26</sup>，這意味著除了燈史傳統所重視的《景德傳燈錄》（1004年成書）之外，《宗鏡錄》（961年成書）的資料其實提供了另一種訊息<sup>27</sup>——包括文本的，以及思想傳承上的問題等等。

### （三）現有的輯佚研究成果及其不足

《宗鏡錄》資料豐富之事實，早已受到日本佛教學界的注意，例如：宇井伯壽注意其中的禪宗資料，且將其成果發表於《禪宗史研究》三冊之中<sup>28</sup>。其後，關口真大注意其中有關牛頭宗諸師的資料，而斷言：「在現存文獻之中，提供最多與牛頭禪有關的佚文資料的，就是延壽的撰述。」<sup>29</sup>當代禪宗研究的名家柳田聖山先生也注意到其中的禪宗資料，而陸續發表了有關牛頭宗、馬祖禪、禪宗祖統說的

<sup>23</sup> 《中論玄樞》一書，依筆者管見，除了《宗鏡錄》中之可見其書名及引文外，全然未見於任何經錄或任何祖師大德之著述中。因此據筆者依贊寧《宋高僧傳》「元康傳」推論，或乃指唐·釋元康《三論玄樞》中解釋《中論》之內容。其原文如下：「釋元康，不詳姓氏。貞觀中遊學京邑，有彭亨之譽。形擁腫而短，然其性情酋勇，聞少解多，群輩推許。帝聞之，喜曰：何代無其人。詔入安國寺，講此三論，遂造疏解中觀之理，別撰玄樞兩卷，總明中百門之宗旨焉。後不測其終。」（《宋高僧傳》卷4，《大正藏》50，頁727中—下。下線乃筆者所加）。

<sup>24</sup> 《唯識義鏡》一書的情況與《中論玄樞》相同，除了《宗鏡錄》中之可見其書名及引文外，全然未見於任何經錄或任何祖師大德之著述中。但透過搜索，可發掘出清素之撰述《成唯識論義鏡鈔》12卷（或6卷），此人另有其他與法相宗有關之著述，如：《成唯識論述記論記》10卷、《成唯識論疏》10卷、《法苑（指基《大乘法苑義林章》）旨趣》1卷、《因明入正理論義衡》2卷等等，推想應是法相宗人。筆者推測，此《唯識義鏡》一書極可能即為《成唯識論義鏡鈔》；若果推測無誤，則《宗鏡錄》中可見之二則《唯識義鏡》之記載，復可供輯佚。

<sup>25</sup> 其文收載於《現代佛教學術叢刊52·禪宗思想與歷史》頁155（台北：大乘文化出版社，1978年初版）。

<sup>26</sup> 柳田聖山（1968）馬祖禪的諸問題（《印度學佛教學研究》17-1，頁39-41）。

<sup>27</sup> 若依柳田聖山氏所言，也就是「《宗鏡錄》的內容包含了與《祖堂集》、《傳燈錄》、《四家語錄》、《古尊宿語錄》等不同者，它所流傳的是早於《祖堂集》及《傳燈錄》的更早期資料。」（〔1968〕「馬祖禪的諸問題」，《印度學佛教學研究》17-1，頁39）。

<sup>28</sup> 宇井伯壽氏的《禪宗史研究》三冊，係由東京的岩波書店陸續出版（1942年—1966年）。其中可見到宇井氏極重視運用《宗鏡錄》中引用的禪宗資料，例如第一冊中的「第八 北宗殘簡」裡即活用了《宗鏡錄》第97卷、98卷。

<sup>29</sup> 參看關口真大〔1966年三版〕《禪宗思想史》，頁397，東京：山喜房。



相關論文<sup>30</sup>。其後陸續有池田魯參等人亦以《宗鏡錄》中的引用典據為主題而撰文論述<sup>31</sup>，時至今日，日本依然持續有年輕的研究者注意《宗鏡錄》之資料價值，例如近年來有佐藤厚由其中發現一本佚失已久之韓國著作——《健掣標詞一乘修行者秘密義記》<sup>32</sup>。

雖然上述諸位日本學者提供了不少的貢獻，但是他們清一色都以佛教學為研究領域，所重視的乃在於教理、教史，因此未能兼顧《宗鏡錄》在輯佚上的意義；再加上各學者多以一部典籍或一類典籍為指陳或比對的對象，而未能予以全面性的說明。故有必要以宏觀的視野注意中國古典資料並綜合活用，以引起不同領域的學者注意《宗鏡錄》所擁有的資料性特色和價值。

#### （四）《宗鏡錄》中的輯佚新發現及其意義

由於歷代大藏經中皆收錄《宗鏡錄》（唯僅延壽在世時即已開雕的宋代《開寶藏》例外），而且私家刊刻本亦中國、日本皆有，所以其版本頗多，可供相互參照；又因其卷數龐大、且所持之經典觀亦頗寬容，所以引用的內外典籍數量多達三百部，故能提供有利條件；可惜的是至今尚未能受到非佛教領域學者的重視，因此值得呼籲。但是《宗鏡錄》中所引用典籍之文字有與該典籍現行傳世者不同（例如：卷 97 內引用的《絕觀論》與敦煌文獻【伯希和 2885】所傳者截然不同等，皆可用以和現今流傳的版本作比對、研究），亦多有亡佚之書（例如：佛窟遺則《無生義》、廬山慧遠《法性論》等等之文章，或早已散佚，或近多不傳），凡此皆為捨《宗鏡錄》百卷之外旁無他求者，因而頗有賴此《宗鏡錄》一書而得稍存其梗概者。因此吾人實應深切注意《宗鏡錄》百卷在資料上的校補、補闕、解決疑問、助益中國佛教史的研究等各方面價值，但本稿僅以典籍之校補、補闕方面的價值為重點，舉例論述如下：

##### A、典籍之校補

談到《宗鏡錄》百卷在校補方面的價值，今以實例舉證如下。

首先由通稱為傳大士的傳翕（一作“傳弘”，497—569）<sup>33</sup>談起，他流傳至今的著作為宋·樓炤編於紹興 13 年（1143）之《善慧大士語錄》三卷（收錄於《卮

<sup>30</sup> 例如：柳田聖山〔1970〕《絕觀論的本文研究》（《禪與東洋思想的諸多問題》1）〔1967〕牛頭禪的思想（《印度學佛教學研究》16-1）等等。

<sup>31</sup> 例如：池田魯參〔1983〕永明延壽的天台學（《印度學佛教學研究》32-1）〔1985〕永明延壽的起信論研究（《駒澤大學佛教學部研究紀要》43）等等。

<sup>32</sup> 佐藤厚〔2002〕《健掣標詞一乘修行者秘密義記》的基礎考察（《東洋學研究》39，頁 147-177）。

<sup>33</sup> 稱傳大士的原名為“傳弘”的有釋義楚《釋氏六帖》卷 11（《現代佛學大系》第五冊，頁 228-229，台北：彌勒）。

續藏》120 冊)<sup>34</sup>，其中收錄了 心王銘、行路難、行路易、還源詩 等作品，但是《宗鏡錄》中所出現的部份內容與此有所差別。例如：《宗鏡錄》卷 22 中引用的《心王論》中之「持戒傳經」一語，在《景德傳燈錄》(1004 年成書)卷 30 中卻名之為《心王銘》，且「持戒傳經」一語也載錄成「心戒傳經」(《大正藏》51，頁 456 下)，但是宋·雍熙二年(985 年)的節鈔本《雙林善慧大士小錄並心王論》一卷之文本中，則所載錄的文章篇名及「持戒傳經」一語全同於《宗鏡錄》<sup>35</sup>。縱然如此，我們仍不能驟下判斷而論是說非。

另外，《宗鏡錄》卷 21 引用有「傳大士云：持律本為制生心，我今無心過戒律」之語句，但此語句既未收錄於樓炤所編《善慧大士語錄》三卷之中，也未見張勇氏於其專著《傳大士研究》中提及或論述。箇中現象，除了上述所謂異文、異說的可能性之外，松崎清浩氏曾略加探討，而認為這是該語錄在從陳·徐陵(507~583)所撰的碑文(573 年撰)一直到最後的樓炤編訂本(1143 年)之間的編修過程中，由於附加、加增的情形所導致的結果<sup>36</sup>。這一推論既合乎情理，也頗符合典籍流傳的實際情況<sup>37</sup>。

除了唐代當時聲勢頗盛的馬祖教團的洪州宗之外，另一支影響後世甚鉅的禪宗分枝——石頭宗，即石頭希遷與其門徒亦見載錄於《宗鏡錄》中。例如直接嗣承石頭希遷的丹霞天然(739—824)，若根據《宗鏡錄》所引用者，其所撰計有 翫珠吟、孤寂吟、般若吟、弄珠吟 等文，其中 翫珠吟 收錄於《景德傳燈錄》卷 30(共二首)，而敦煌文獻中的伯希和 3591 號<sup>38</sup>中則僅收錄其中一首，乃相當於《景德傳燈錄》所收錄之第二首。

丹霞諸作中，有 翫珠吟 之作，應無可懷疑，因為在《臨濟語錄》中有「如丹霞和尚翫珠隱顯，學人來者皆悉被罵」之語(《臨濟語錄》，《大正藏》47，頁 501 中)，由於運用了並非尋常習用語彙的「翫珠」以命名詩作，可知確實應與具中國傳統文化素養的丹霞天然有關<sup>39</sup>。

<sup>34</sup> 另外根據日本方面的記載，《善慧大士語錄》(一稱《善慧大士錄》)，尚有日本元祿五(1692)年的寫本以及元祿七(1694)年的刊本(《佛書解說大辭典》第 6 冊，頁 369-370)。

<sup>35</sup> 張勇《傳大士研究》頁 135(台北：法鼓文化，1999 年)。

<sup>36</sup> 此段中譯取意文係筆者譯自松本清浩〔1983〕傳大士與中國思想的一項考察一文(登載於《曹洞宗研究員研究生紀要》15 期，頁 157)。

<sup>37</sup> 關於古籍的流傳，曹書杰氏曾說「在古籍的流傳過程中，特別是雕版印刷術產生以前的去時已遠的古籍，沒有多少能完整保存下來的。有一些古籍似乎是完整流傳下來了，卷數也不缺，但實際上這些似乎完整流傳下來的古籍，深究起來其中仍有不少的脫佚之文。」(參見氏著《中國古籍輯佚書論稿》頁 4，長春：東北師範大學出版社，1988 年一刷)。可見得，至今屢屢可見的異文別篇，除了可能是在抄寫、刊印的過程中發生的錯誤之外，也有可能是脫佚之文。

<sup>38</sup> 伯希和 3591 作「丹遐和尚」，而非「丹霞和尚」。參考：黃永武編《敦煌寶藏》129 冊，頁 189。又見載於徐俊纂輯《敦煌詩集殘卷輯考》頁 274-275(北京：中華書局，2000 年 6 月一版一刷)。

<sup>39</sup> 丹霞天然有一著名的「選佛」傳聞，即儒士出身的丹霞在赴考途中，偶有奇夢，詢諸高人解夢，

但是 孤寂吟 之作則僅見於《宗鏡錄》，其內容為「丹霞孤寂吟云：『不迷須有不迷心，看時淺淺用時深，此箇真珠若採事，豈同樵客負黃金。黃金烹鍊轉為新，此珠含光未示人，了則毛端吞巨海，始知大地一微塵。』」（《宗鏡錄》卷 20，頁 526 上）

又關於 弄珠吟，《宗鏡錄》卷 37 以及《註心賦》卷 1 中的引用文為：「弄珠吟云：罔象無心卻得珠，能見能聞是虛偽」（《宗鏡錄》卷 37，頁 637 上。《註心賦》卷 1，《卍續藏》111，頁 27 上）。與此相同者則為《祖堂集》卷 4，亦同樣記載為「丹霞天然 弄珠吟」（《祖堂集索引》下冊，頁 1708 中，京都大學出版，1984 年），不過，其中之字句則有差異，儘管如此，其中有「罔像無心卻得珠，能見能聞是虛偽」之語句。然而在《景德傳燈錄》卷 30 中，卻是 翫珠吟 二首之第一首。有此差異，恐怕和該文中之最後一句「權時題作弄珠吟」有關吧！

另外，也有馬祖道一門下的石鞏和尚（生卒年不詳）撰述名為 弄珠吟 之詩歌，其文云：「如意珠，大圓鏡，亦有中人喚作性。分身百億我珠分，無始本淨如今淨。日用真珠是佛陀，何勞逐物浪波波。隱顯即今無二相，對面看珠識得麼？」（《宗鏡錄》卷 11，頁 477 中）<sup>40</sup>。但顯而易見，此 弄珠吟 非彼 弄珠吟，二文僅為同名之樂道詩歌。事實上，唐代禪僧中，除了馬祖道一門下之外，另一著名祖師石頭及其門下所撰的山居詩、樂道歌也自成風格，而且也部份保存於敦煌文獻中<sup>41</sup>。

其次，關於《宗鏡錄》中名為 般若吟 之數段引用，以之與《景德傳燈錄》卷 30 相較，則可知悉皆為「翫珠吟」二首中之第二首的內容。例如：

《宗鏡錄》卷 36：「般若吟云：『見月休觀指，歸家罷問程。即心心是佛，何佛更堪成？』」（頁 624 下）。而此內容也見載於《景德傳燈錄》卷 30 翫珠吟 二首其二（《大正藏》51，頁 463 下）。至於近人徐俊纂輯的《敦煌詩集殘卷輯考》<sup>42</sup> 頁 274 翫珠吟 中，雖然全文之字句有所差異，乃作「見月休看紙〔指〕，知家罷問逞〔程〕。識心心即佛，何佛更堪聽」，依然可提供我們，知道至今為止所發現的敦煌文獻中，收錄的僅有一首，其名則同於《景德》卷 30 所載—— 翫珠吟。

由於以上的資訊，可能會導致讀者驟下判斷，以為 翫珠吟 之篇名才正確。但是，《宗鏡錄》中的記載應非錯誤所致，因為在永明延壽的另一部著作《註心賦》

乃告以「選官」不如「選佛」，遂投身空門。先投馬祖道一，歷參石頭希遷、徑山國一等當代諸宗師，後亦成一代奇僧（《景德傳燈錄》卷 14）

<sup>40</sup> 石鞏慧藏「弄珠吟」未見載於《景德傳燈錄》卷 6（《大正藏》51，頁 248 中）及目前任何可見的資料。所以《宗鏡錄》所載錄的石鞏慧藏「弄珠吟」之文，實為目前獨一無二的珍貴資料。

<sup>41</sup> 此類作品尚有：洞山良价的「神劍歌」（伯希和 3591）先洞山和尚的「辭親偈」（斯坦因 2165）「龍牙和尚居遁頌」（斯坦因 4037，伯希和 2104、同 2105）等等。參見：田中良昭（1990 年二刷）「禪僧的偈頌——修道偈 1」（《敦煌佛典與禪》頁 245-262，東京：大東）。

<sup>42</sup> 徐俊著作乃北京中華書局出版，2000 年 6 月一版一刷。

卷 2 中也兩度引用了同樣名為 般若吟 的內容：「故般若吟云：悟則三身佛。逃疑萬卷經」（《卍續藏》111，頁 61 上。又同書同卷，頁 62 下 14），而該內容卻正好是《景德》30「翫珠吟」第二首的另一部份內容。由此可知，名稱的差異絕非延壽的一時性誤失，或許反而可以說是延壽保存了另一種記載、另一種傳說。

其他有關丹霞天然的，《宗鏡錄》相關載錄如下：

首先是 般若吟。《宗鏡錄》卷 39 中「般若吟云：『百骸雖潰散，一物鎮長靈』。可謂真心湛然常住矣。」（《大正藏》48，頁 650 中。《景德傳燈錄》卷 30《翫珠吟》第二首，《大正藏》51，頁 463 中）。而在《註心賦》卷 2 中亦同樣以「般若吟」之名引用，云：「故般若吟云：百骸雖潰散，一物鎮長靈」（《卍續藏》111，頁 62 下）。這兩句話似乎也成了具代表性的名句，所以宋·蹟藏主所編《古尊宿語錄》卷 13 中亦予收錄（《卍續藏》118，頁 159 右）。又「丹霞和尚云：汝等保護一靈之物。不是汝造作得！不是汝詔邈得！吾此地無佛、無涅槃，亦無道可修，無法可證。道不屬有無，更修何法？唯此餘光，在在處處則是大道。」（《宗鏡錄》卷 98，頁 944 上）此中所謂「一靈之物」，當即為「般若吟」中「一物鎮長靈」之「一物」，亦即指「心」，而此「心」之內涵，若以延壽的理解來看，則是指「真心」——而此真心乃相對於「妄心」，係湛然長存，渾然不可污染者。又，據日僧圓仁入唐時求得的書目《入唐新求聖教目錄》所載，其中有《禪性般若吟一卷》（《大正藏》55，頁 1084 中），但因未載明作者，故是否即為禪僧丹霞的「般若吟」，則有待進一步研究。

其次復有 孤寂吟 一文。《宗鏡錄》卷 20 載錄「如丹霞 孤寂吟 云：『不迷須有不迷心，看時淺淺用時深，此箇真珠若採事，豈同樵客負黃金。黃金烹鍊轉為新，此珠含光未示人，了則毛端吞巨海，始知大地一微塵。』」（頁 526 上）。又同書卷 31 中也有未明言作者的 孤寂吟，其原文如下：「如 孤寂吟 云：舉一例諸足可知，何用喃喃說引詞。只見餓夫來取飽，不聞漿逐渴人飛。」（頁 599 上）。此二者篇名雖同而內容迥異，暫時頗難驟下斷語，因此謹以「多聞闕疑」的態度載錄於此，以備一考。

此外尚有 忘己吟 之作，係收錄於延壽的《註心賦》卷 1 中，文云：「丹霞和尚 忘己吟 云：『青山不用白雲朝，白雲不用青山管。雲常在山山在雲，青山自閑雲自緩。』」（《卍續藏》111，頁 37 下-38 上）。此作雖非載錄於《宗鏡錄》者，但一則因與延壽有關，再因也可供輯佚，故一併提及。

另外，《宗鏡錄》卷 1 中又記載「丹霞和尚云：相逢不擊出，舉意便知有」（頁 419 中），而這兩句是否為詩作或偈語，不得而知。但《景德傳燈錄》卷 15 洞山

良价 以及同書卷 18 長慶慧稜 中悉皆明示為丹霞所言<sup>43</sup>。

上述實例正可突顯出《宗鏡錄》在輯佚方面的「校補」性功能。其他可見者，尚有如五涼 劉昺撰《敦煌實錄》「宋質直」<sup>44</sup>（589 上 13）、《魏略》<sup>45</sup>等等，都在《宗鏡錄》中也各有一則記事文，正可運用為校對、補充之用，各皆值得矚目。由此可知，延壽的《宗鏡錄》除了在中國佛教教理史上有其重要地位之外，也另有其資料上、輯佚上的意義。

## B、典籍之補闕：

關於《宗鏡錄》百卷在「補闕」（彌補闕佚）方面的價值，今以《才命論》為實際例證，說明如下。

此《才命論》一書，在《宗鏡錄》百卷中僅於卷 10 載錄一則，內容如下：「《才命論》云：心徹寶鏡。注云：夫心以鑒物，庶品不遺，洞徹幽明，同乎寶鏡。」（頁 473 中）亦即乃述明「心」之作用的內容。至於《才命論》的作者及其成書年代，若僅據五代周時義楚《釋氏六帖》（954 年上呈）<sup>46</sup>卷 7 九流文藝 所載，即：

「？明幽顯 《弘明集》云：隋文帝？秀才儒林郎侯白撰《旌異傳》20 卷，敘感應事。祭酒徐周卿撰《才命論》2 卷，明三世因果。」<sup>47</sup>

可知當為隋文帝時期在晉王楊廣（後來的煬帝）府中擔任祭酒一職的徐周卿所撰。但實際查閱、檢索《弘明集》或《廣弘明集》甚至《大正藏》的結果，並了無「徐周卿」和《才命論》2 卷（《宗鏡錄》中的載錄是唯一的）的相關記事，然而《大正藏》中卻有「徐同卿」和他撰述的《通命論》2 卷的相關記事<sup>48</sup>，其相關資料載

<sup>43</sup> 相關記載的原文如下：「僧問：承古有言：『相逢不擊出。舉意便知有』時如何？」（《大正藏》47，頁 511 下）又《景德傳燈錄》卷 15「洞山良价」所載，同上（《大正藏》51，頁 322 中），「問古人有言：『相逢不擊出，舉意便知有』時如何？師【筆者案：乃指長慶慧稜】曰：知有也未（僧將前語問保福。福云：此是誰語？僧云：丹霞語。福云：去！莫妨我打睡。）」（《景德傳燈錄》卷 18 長慶慧稜，《大正藏》51，頁 348 上）

<sup>44</sup> 《敦煌實錄》是五涼時期著名學者劉昺（約 370—440）的著作，佚失已久，幸好唐宋時代的類書、注疏中偶見引用，所以清代章宗源（1752—1800）《隋書經籍志考證》卷 4「《敦煌實錄》條」中集錄其 16 則佚文。以此為契機，之後續有張澍（1781—1847）、李鼎文、湯球（1804—1881）等人競相從事蒐集。而延壽《宗鏡錄》中所載錄的「宋質直」其人其事已可見載於章宗源之集錄（參考：汪受寬〔1996〕「實錄史體起源於《敦煌實錄》說」，《史學史研究》1996 年第三期，頁 38-42）。

<sup>45</sup> 《魏略》是三國時魏·魚豢所撰，其書久已亡佚，據近人孫殿起《販書偶記》所載，有民國 13 年印行的陝西富平人張鵬一所輯《魏略輯本》25 卷。又據《中國古籍善本書目（叢部）》所載，在清·王仁俊編《玉函山房輯佚書續編·補編》的稿本《玉函山房輯佚書補編》之中，列有「魏略一卷 魏魚豢撰」（頁 557，上海古籍出版社，1998 年二刷）。

<sup>46</sup> 「世宗顯德元年，齊州開元寺義楚法師進所撰《釋氏六帖》，敕付史館頒行。賜紫方袍。」（《佛祖統紀》卷 42，頁 392 中）又同上書卷 42 復云：「周世宗，沙門義楚進《釋氏六帖》，敕付史館。賜紫衣、繡幣。」（頁 454 下）。

<sup>47</sup> 收錄於《現代佛學大系》第 5 冊，頁 121（台北：彌勒，1982 年 7 月初版）。

<sup>48</sup> 關於徐同卿的其他撰述，僅在道宣《續高僧傳》卷 2 中可見到他曾為「摩笈多」撰述傳記（《大

錄如下：

- 1、《佛祖統紀》卷 12：「《通命論》兩卷：右一部二卷，晉王府祭酒徐同卿撰。同卿以為儒教亦有三世因果之義。但以文言隱密，理致幽微，先賢由來，未所辯立。卿今備引經史正文，會通運命，歸於因果。意欲發顯儒教旨宗，助佛宣揚，導達群品，咸奔一趣。斯蓋博識，能洞此玄云。」（《大正藏》49，頁 106 下-107 上）
- 2、《佛祖統紀》卷 15：「《通命論》兩卷：晉王府祭酒徐同卿，一部（二卷論） 《開皇三寶錄》卷第十三（大乘錄入藏目）五百五十一部、一千五百八十六卷。」（同上，頁 125 中）
- 3、道宣《續高僧傳》卷 2：「又有晉府祭酒徐同卿，撰《通命論》兩卷。卿以文學之富，鏡達玄儒等教，亦明三世因果，但文言隱密，先賢之所未辯，故引經史正文，會通運命，歸於因果。意在顯發儒宗，助佛宣教，導達群品，咸奔一趣。蓋卿博識有據，故能洞此幽求。」（《大正藏》50，頁 436 上。又【筆者案：道宣《大唐內典錄》卷 5「隋朝傳譯佛經錄」，《大正藏》55，頁 279 中所載錄之文字雖稍有差異，大意則同】）
- 4、道世《法苑珠林》卷百：「《通命論》二卷、右此一部兩卷，隋朝晉王府祭酒徐同卿撰。」（《大正藏》53，頁 1023 上）
- 5、道宣《大唐內典錄》卷 5：「晉府祭酒徐同卿（一部二卷論）。」（頁 274 下）
- 6、道宣《大唐內典錄》卷 10：「隋朝晉王府祭酒徐同卿撰《通命論》兩卷。」（頁 332 中）

又，在二十五史的相關記載中，有三則與《才命論》相關，而與「徐同卿」或「徐周卿」、《通命論》有關者卻一則也沒有。其中與《才命論》有關的三則如下：

- 1、《新唐書》藝文志 集部別集類載：「《才命論》一卷，張鷟撰，郗昂述。一作張說撰，潘詢注。」
- 2、《宋史》藝文志 子類雜家載：「張說《才命論》一卷。」
- 3、《宋史》藝文志 集類別集類載：「潘詢注《才命論》一卷。」

由此可知正史類中的記載有二說，一說乃記載為張鷟（約 660 約 740）<sup>49</sup>所撰，

正藏》50，頁 432 上）。

<sup>49</sup> 張鷟，字文成，籍貫陸澤，撰述《朝野僉載》、《耳目記》等。

另一說則記述為張說（667—730）<sup>50</sup>所撰。然而在同為唐代人趙璘<sup>51</sup>的《因話錄》卷4中卻記載云：「元和中，僧鑿虛，本為不知肉味；作僧，素無道行，及有罪伏誅，後人遂作鑿虛煮肉法，大行於世。不妨他僧為之，置於鑿虛耳。亦猶《才命論》稱張燕公【筆者案：即張說】、《革華傳》稱韓文公、《老牛歌》稱白樂天、《佛骨詩》稱鄭司徒，皆後人所誣也，故其辭多鄙淺。」<sup>52</sup>由此可知趙璘認為《才命論》為張說所撰之說法殊不可信。又若將二十五史、《因話錄》之相關記載，與上述《大正藏》、《釋氏六帖》相比較，可知二類記載所言應為同名之異書，故卷數、作者悉皆不同。

然而《宗鏡錄》中既有《才命論》之原文，復有其注，若就現有資訊而言，極可能就是「張說撰，潘詢注」之一卷本《才命論》。但是一則由於趙璘認為「其辭多鄙淺」所以並不認同《才命論》為張說所撰之說，再則由於《宗鏡錄》之引用文僅有「心徹寶鏡」四字，因而即使此四句之語似乎與主旨乃在「顯發儒宗，助佛宣教」的徐同卿（或徐周卿）所撰之《才命論》二卷的內容有所差異，也頗難驟下判斷。但姑且不論究竟為何人之作，此則《才命論》原文及注文的引用，仍無可懷疑地可視為《宗鏡錄》保存佚書、佚文的實例之一，而且若依筆者管見所及，此《才命論》至今尚未受到輯佚家們的青睞，因此即使僅有簡短的一則，亦不妨其供輯佚「補闕」之用。

其次復舉一例——《六行法》。此書在《宗鏡錄》中三度引用。據《宗鏡錄》所載，除了引文之外，僅可知其作者名為智整禪師，但生存時代則未載。經查索《大正藏》的結果，可知「六行」在佛教中原本未見，而在中國，係由天台智顛（538—597）發展為修初禪時所暫時運用的禪觀法門，見載於其著作《次第法門》中（《大正藏》46，頁513上）。雖然如此，卻未見採用、載述於同為其著作的禪觀大成鉅作《摩訶止觀》中，而後直到荊溪湛然（711—782），才又在《止觀輔行傳弘決》中再度出現（《大正藏》46，頁224中、276下、330上）<sup>53</sup>。以上是將「六行法」視為修行法門而未視為成型著作的解說。但若據《宗鏡錄》卷2、卷21和卷86的三則引文來看，則應是著作之名。雖然此著作在著名的《佛書解說大辭典》

<sup>50</sup> 張說，字道濟，籍貫洛陽，武后時期曾參與編撰大型類書《三教珠英》1300卷，後在唐玄宗開元年間曾主持集賢院、重視圖書編撰，監修《封禪儀注》及國史等書，封燕國公（故有“張燕公”之稱），其傳記見《舊唐書》卷97、《新唐書》卷125。又據《南陽和尚問答雜徵義》所載，張說曾向神會請問南宗禪中的修行法門——「無念法」（參見：楊曾文編校《神會和尚禪話錄》頁68-70，北京：中華書局，1996年一版一刷），可見其人似乎頗為關心佛教。

<sup>51</sup> 趙璘在唐宣宗時任職祠部員外郎，曾負責採訪、編撰進士登科記13卷，相關記事請參看：宋代王讜《唐語林》卷4。

<sup>52</sup> 趙璘《因話錄》收錄於《筆記小說大觀》第一冊（頁96下，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1983年一版一刷）。

<sup>53</sup> 例如《止觀輔行傳弘決》載云：「佛弟子暫用六行，以修初禪。用禪以為實相方便，或為諸教方便。並名正法。」（《大正藏》46，頁276下）

中未見載述，而在諸經錄及類書中亦僅見唐代釋道世（生卒年不詳）《法苑珠林》及唐代釋道宣（596—664）《大唐內典錄》中共有三次記載，其內容如下：

- 1、「凡聖六行法二十卷（亦有十卷、七卷、五卷、三卷、一卷成者）：右此一部凡四十六卷。滄州逸沙門釋道正撰。」（道世《法苑珠林》卷100，《大正藏》53，頁1022下）
- 2、「凡聖六行法（二十卷 十卷 七卷 五卷 三卷 一卷）：右六部凡四十餘卷，滄州逸沙門釋道正所撰。正頭陀為業，不隸名貫，悼時俗聲說，故撰茲行門，廣採群典，布列名目。開皇中入京，僕射高穎【筆者案：穎當為頴之誤】<sup>54</sup>重之，為建法筵，談述行體。名德患其切教，不許流布。正遂逃越人世，埋名塵俗，不測其終。後收其遺文，恨相知之遠矣。」（《大唐內典錄》卷5，《大正藏》55，頁278下）
- 3、「隋朝滄州逸沙門釋道正撰凡聖行法六部、五十許卷：凡聖六行一部（二十卷） 六行法一部（十卷） 六行門一部（七卷） 六行要一部（五卷） 六行略一部（三卷） 六行錄一部一卷（謂罪行、福行、小乘人行、小菩薩行、大菩薩行、佛果證行）。」《大唐內典錄》卷10，同上，頁332中）

依3、《大唐內典錄》卷10所載「凡聖行法六部」一語，可知2之「凡聖六行法」並不是著作之名，而是六部著作之總稱；至於六部著作各各之詳細書名則當依卷10所載，亦即所謂《凡聖六行》一部（二十卷）、《六行法》一部（十卷）、《六行門》一部（七卷）等具體的六部著作名稱及卷數，而《宗鏡錄》所引用者可能就是此處所言十卷本的《六行法》。

關於「六行法」的作者問題，在道宣《續高僧傳》卷16中載錄有「釋道正傳」，其內容如下：

釋道正，滄州渤海人。稟質高亮，言志清遠。居無常處，學非師授。樂習禪行，宗蘭若法。 綜述憲法，流之於世，名為六行，凡聖修法也。包舉一化，融接萬衢。初曰凡夫罪行，二曰凡夫福行，三小乘人行，四小菩薩行，五大菩薩行，六佛果證行，都合六部，極略一卷，廣二十卷。前半序分，後半行體。言非文質，字爽詞費。開皇七年齋來謁帝，意以東夏釋種多沈名教，歸宗罕附，流滯忘返，普欲捨筌檢理，抱一知宗，守道行禪，通濟神爽。（《大正藏》50，頁558下-559上）

雖然以上各相關記載的部數、卷數彼此並不相符，但由上述諸記載應仍可推知《六

<sup>54</sup> 高穎（？—607），隋朝名相，篤信佛教，亦極力護持三階教，後為煬帝所戮。在世期間頗與僧徒、三階教徒往來（例如：沙門真覺、尼令暉），其傳記見《隋書》卷41列傳第6。



行法》之作者當為隋朝滄州沙門道正。因此《宗鏡錄》卷 86 所載錄的「道整」或許即為「道正」之通假字<sup>55</sup>。

又若就《宗鏡錄》載錄的三則內容來看：

- 1、「《六行法》云：諸大智人欲學道者，莫問大小，皆依理教。若見權教雖是佛說，知非實語，即不依從。若見凡人說有理者，雖非佛語，亦即依行。以有智人學佛法者，善解如來教有權實，依佛實教宣說道理，則過凡愚謬執權者。是以智人若有所說，人雖是凡，法則同佛。如瓶傳水，寫置餘瓶，瓶雖有異，所寫水一。是故凡夫結雖未盡，不妨有解，能說實義。但使解理心數思量，此初觀理，則異餘凡。謂思人空則是二乘，若觀法空則是菩薩。故《攝論》云：『初修觀則是凡夫菩薩』。以此文證，初學觀者雖未斷結，即是菩薩。以能解理同大聖故，說則合理。」（《宗鏡錄》卷 2，頁 424 上）
- 2、「《六行法》云：次就戒明人心別有六不同，先明麤凡依戒起罪，謂有愚人身雖持戒，不知看心，復不護口，自謂己能，毀他破戒；由此惡說，壞人敬信，便成罪業，當生惡道。次明凡夫身口持戒，未學觀慧，唯成福行。次明二乘出世道戒，謂二乘人觀生空時，離凡我倒，則成道戒。次明大乘小菩薩觀相空慧，心淨明時，離取相罪，即名為戒。次明大乘大菩薩戒，謂觀唯心，本無外色，無色可破，相空亦無，離取相過，故名為戒。此則不同小菩薩戒雖離著有，仍著空相。此大菩薩知空亦空，無空可著，則證大空。故《智論》云：破諸法皆空，唯有空在。而取相著之。大空者，破一切法空，空亦復空。以此文證著空是過。大根離之，故名為戒。次明佛戒，謂證唯心，離念常淨，無明垢盡，即成佛戒。但佛心中，具諸功德，離過義邊，則名為戒。諸大菩薩雖具功德，無明未盡，則不同佛。故佛淨戒，與因有異。」（《宗鏡錄》卷 21，頁 530 中下）
- 3、「智整禪師《六行法》云：大乘頓悟菩薩能觀唯識無外空者，謂觀相空，唯是空解。心作空解，無外相空。是故大根知唯識者則滅空解，離諸緣觀。故《智論》云：菩薩行般若波羅蜜時，普觀諸法皆空，空亦復空。滅諸觀，得無礙般若波羅蜜。以此文證無外相空。大根觀智則證空，空謂法空。」（《宗鏡錄》卷 86，頁 888 中）

此三則引文之範圍雖未能完全明確，但藉由上下文脈之解讀，暫依筆者拙見權宜

<sup>55</sup> 筆者案：「正」與「整」二字，有通假之可能。依高亨纂著《古字通假會典》所載，《禮記·月令》、《淮南子·時則》、《左傳·莊公 24 年》、《史記·天官書》等典籍中皆有「正」作「整」或「整」作「正」之實例（頁 60，濟南：齊魯書社，1989 年 7 月一版一刷）。因此，此《宗鏡錄》之人名「道整」也可能是「道正」之通假，未必是誤字。

訂之。至於三則引文中所涉及的内容，在第一則中係主要論及「智人若有所說，人雖是凡，法則同佛」，頗似「四依」的「依了義」之原則；而第二則乃主要論及「就戒明人心別有六不同」，所謂六類不同，具體是指：麤凡（起罪行）、凡夫（起福行）、二乘（出世道戒）、大乘小菩薩（觀相空慧）、大乘大菩薩（觀唯心）、佛戒（證唯心），此六分法頗雷同於上述《續高僧傳》卷 16「釋道正傳」以及《大唐內典錄》卷 10 之二文中的「初曰凡夫罪行，二曰凡夫福行，三小乘人行，四小菩薩行，五大菩薩行，六佛果證行」之說；第三則乃涉及「唯識」，而這一内容就不是上述諸資料所言及者，儘管如此，亦非無蛛絲馬跡可尋，例如延壽的其餘現存著作《萬善同歸集》、《註心賦》等之中，雖無《六行法》之引文，卻有《六行集》之引文，其內容為：

《六行集》云：若凡夫施時，起慢心，成罪行；起敬心，成福行。若二乘施時，惟觀塵動轉。小菩薩施時，念色體空。大菩薩施時，知心妄見。若佛，謂證惟心，離念常淨。（《萬善同歸集》卷中，《大正藏》48，頁 970 下）

《六行集》引《識論》云：凡夫從本來，意言分別有兩種，一似名，二似義，名義攝一切法皆盡，此名義俱是意言分別所作，離此無別餘法。以此文證，故知凡夫妄見境界，或名或義，皆是當時意言分別。（《註心賦》卷 3，《卍續藏》111，頁 92 上-下）

上述《萬善同歸集》之說，正與第二則的《宗鏡錄》卷 21 引文所云之六分法全同，而《註心賦》卷 3 的引用唯識之說又與第三則的《宗鏡錄》卷 86 引文之說若相符合，因此筆者總結上述諸資料，認為：《六行法》，一名《六行集》，隋滄州沙門道正撰。

正因這部《六行法》一書歷代以來罕見載錄於經錄、書目，更遑論目睹、研讀、論述、引用，然而它卻在延壽的三部撰述中被引用五次之多，可見得就典籍輯佚的「補闕」功能而言，以《宗鏡錄》為首的這三部延壽的著述之意義不可謂不大。

## 四、結論

以上僅就中國典籍的校補、補闕二方面檢視《宗鏡錄》，已可發現其中尚未受到重視的亡佚之書、缺失之書、脫佚之文比比皆是，而且這些篇章（或殘什）、典籍多為歷來未受中國的輯佚學者、日本的現代佛教學者所注意者，本稿限於篇幅並未能詳盡論述。但由其中，吾人已可知道中國佛教史以及文化史的點滴資源猶待耐心發掘與運用。至於詳列「宗鏡錄中引用的佚失典籍、罕見典籍表」，並加以

彙編、注釋或勘訂之事，只能期諸他日。

又，資料性的問題雖非延壽在編撰《宗鏡錄》時所重視者，然而在時移境遷的現代，研讀古籍之際，除了確實掌握原書的精神與風貌之外，如何既能「上友古人」，並多方活用先人的文化遺產，又未嘗不是另一古典今用的新課題。更何況從文化史的全體著眼的話，除了《宗鏡錄》有上述的資料寶庫意義之外，其餘諸多祖師大德的著作中也極可能有類似的情況，尚待發掘。期待中國僧侶的著作除了提供教？同好研讀、受用法味外，亦能在中國的文化傳承上受到應有的重視。

