

從“法統”到“祖統” ——唐代禪宗“祖統”觀念的形成*

聖凱
清華大學

摘 要：“祖統”觀念是指以單一線性師承關係為中心的正統性觀念，是隋唐佛教宗派觀念的核心要素。代傳一人的“祖統”與枝繁葉茂的“法統”有明顯差別，前者是差序結構的正統觀念，後者是平等結構的真理觀念。禪宗的樹狀式世系祖統說融合了“代傳一人”與“平等傳燈”，既有唯一的正統性建構，又能回避因追求正統而排斥其他支派的情況。唐末五代，隨着叢林、禪院的興盛，寺院成為正統傳承的中心與派系的“祖庭”，寺院方丈取得“正法”與“一人”合一的地位，“家系祖統”觀念由此出現。

關鍵詞：宗派、法統、祖統、世系祖統、家系祖統

對於佛教中國化進程中南北朝與隋唐的分野，學術史上一般依“學派佛教”與“宗派佛教”加以說明。“學派”與“宗派”觀念作為學術史的建構，既受到日本佛教宗派的影響，亦包含深入研究後的反思與批判。近百年的中國佛教史研究中，研究者借助“學派”與“宗派”範式取得了輝煌的學術成果。但是，關於作為宗派觀念之核心要素的“祖統”說，也即以單一線性師承關係為中心的正統性觀念，現有研究仍較為薄弱。

一、“法統”與“祖統”

隨着經典翻譯的增多，經典的註疏解釋成為南北朝佛教僧侶的頭等大事，大批佛教精英投入義學研究的行列。義學的興盛導致南北各大寺院大開講堂，如《續高僧傳·靖嵩傳》記載：“屬高齊之盛，佛教中興，都下大寺，略計四千；見住僧尼，僅將八萬；講席相距，二百有餘；在衆常聽，出過一萬。”¹而且，僧侶自由地遊歷講堂，遍聽各大法師講經，如慧弼“天嘉元年，遊諸講肆，旁求俊烈”²；慧淨“遊聽講肆，諮質碩疑，徵究幽微，每臻玄極，聽《大智度》及餘經部”³；曇遷“歸鄴下，歷諸講肆，棄小專大，不以經句涉懷”⁴。義學僧遊學各大講肆，無疑開拓了視野。

* 本文為2017年度國家社會科學基金重大項目“漢傳佛教僧衆社會生活史”(17ZDA233)階段性成果、清華大學自主科研計劃資助成果。

¹ 《續高僧傳》卷十，《大正藏》第2060號，第50冊，第501頁中。

² 《續高僧傳》卷九，《大正藏》第2060號，第50冊，第495頁上。

³ 《續高僧傳》卷三，《大正藏》第2060號，第50冊，第442頁上。

⁴ 《續高僧傳》卷十八，《大正藏》第2060號，第50冊，第571頁下。

同時，講肆之間的競爭非常激烈，談宗論義帶動了不同思想之間的論爭，促進了佛教學派的興起。“學無常師”與義學論爭的興盛是南北朝佛教學派的主要特徵。陳代傅綽《明道論》評論當時佛教界的紛爭：

頃代澆薄，時無曠士，苟習小學，以化蒙心，漸染成俗，遂迷正路。唯競穿鑿，各肆營造，枝葉徒繁，本源日翳。一師解釋，復異一師，更改舊宗，各立新意。同學之中，取寤復別，如是展轉，添糅倍多。總而用之，心無的准⁵。

在南北朝佛教義學的發展過程中，由於不同思想體系之間的紛爭，義學僧各是其所是，各非其所非。

在“學無常師”的自由學風中，南北朝佛教學派仍然有“師資相承”的現象。《續高僧傳·警韶傳》說：“大弘法化，傳燈不絕，即莊嚴旻公之遺緒也。……臨終遺令傳法，韶遵崇餘烈，即坐演之，受業之賓，有逾師保。”⁶警韶是典型的成實師，受學於莊嚴寺僧旻、龍光寺僧綽，開講《大品般若經》。所謂“傳法”“傳燈”，就是講授經論、傳播法義，所有論師、法師皆為傳法者、傳燈者，這是一種整體性的枝繁葉茂的傳播狀態，我們稱之為“法統”。

學派的“師資相承”是以學問能力為評價標準，而非以師資的正統性與唯一性為標準。如《續高僧傳》強調，靈裕繼承法上是“資學有承”⁷。又如《續高僧傳·靈潤傳》中，道宣記載了智衍對靈潤學

⁵ 《陳書》卷三十，北京：中華書局，1972年，第401頁。

⁶ 《續高僧傳》卷七，《大正藏》第2060號，第50冊，第479頁上-480頁上。

⁷ 《續高僧傳》卷八，《大正藏》第2060號，第50冊，第486頁上。

問體系的繼承與弘揚：

沙門智衍，即潤之猶子也，幼攜入道，勛以教宗，承明詞義，深有會擊。講《攝論》《涅槃》，近住藍田之法池寺。統津成匠，亟動時譽。然有法以來，師資傳道，其宗罕接，唯潤之緒，繼美前修，亞迹安、遠。斯塵難濟，見於今日矣⁸。

智衍是靈潤的學生，師徒關係親如父子；在對《攝大乘論》和《大般涅槃經》的理解與弘揚上，智衍能夠達到靈潤的造詣。南北朝佛教以“學無常師”和“師資相承”為脈絡，形成了以經典學問為中心的“學派佛教”。

相較於南北朝佛教學派的“法統”觀念，隋唐“宗派”的特色在於“祖統”觀念。南北朝時期，譯自印度的三部典籍都記載了單一線性的法脈傳承觀念：一、《薩婆多部記》所載天竺薩婆多部的傳法說，二、《達摩多羅禪經》的禪法傳承說，三、曇曜在北魏太武帝滅法後所譯《傳法藏因緣傳》的佛祖付法傳說⁹。《傳法藏因緣傳》所載的譜系影響甚大，隋唐之際，地論宗、天台宗、三論宗皆以之為基礎建立法系的傳承¹⁰。三部典籍的共同特徵是單一線性的法脈傳承，這是西北印度佛教的普遍觀念。北魏菩提流支繼承當時北印度的瑜伽行派學說。他曾自述師承譜系，也是單一線性的法脈傳承：彌勒→無障礙比丘→世親→金剛仙→無盡意→聖濟→菩提流支¹¹。

⁸ 《續高僧傳》卷十五，《大正藏》第2060號，第50冊，第547頁上。

⁹ 藍日昌《佛教宗派觀念發展的研究》，臺北：新文豐出版公司，2010年，第126-138頁。

¹⁰ 馮國棟《〈景德傳燈錄〉研究》，北京：中華書局，2014年，第57頁。

¹¹ 《金剛仙論》卷十，《大正藏》第1512號，第25冊，第874頁下。

這種“代傳一人”的觀念得到地論師繼承，出現在貞觀六年（632）海雲《大法師行記》碑中：

夫聖生西域，影示現於東川；教被當□，波流蓋於萬代。故如來滅後千年之中，廿有四聖人法師傳法也。千年之後次有凡夫法師亦傳法也。暨大魏太和廿二年，中天竺優迦城有大法師，名勒那摩提，□云寶意；兼□□乘，備照五明。求道精勤，聖賢未簡。而悲矜苦海，志存傳化。遂從彼中□持《十地論》，振斯東夏，授此土沙□□（門慧）光。禪師其□□□□□，教授如瓶寫水，不失一滴。其光律師俗姓楊，盧奴□□□□，弟子名振齊、魏，十有餘人。謂：□□□□□詢□□□□□師。此等十德，若大乘筌，深會取捨之方。秘教隨機，洞照卷□□□有，其唯道憑法師之一人也；□□□□□□□□□□人也。□成弟子廿餘人。若《十地秘論》，固本垂綱。而傳燈人□□□□□□法師之一人也。蓋明法師□□□□□□□□□□□□中□當千年之後之上首也。又是光律師之孫、憑法師之息，□□□□□□□矣¹²。

靈裕弟子海雲在《大法師行記》中使用“傳法”和“傳燈”兩個名詞，並稱《十地經論》為“秘論”，反映出靈裕一系強烈的正統性意欲。《大法師行記》說佛滅後千年內二十四聖人法師傳法，千年之後凡夫法師開始傳法。而且，《大法師行記》中出現單一線性的傳承

¹² 王振國、賀志軍《〈大法師行記〉碑”校稿跋》，房山石經博物館、房山石經與雲居寺文化研究中心編《石經研究》（第一輯），北京：北京燕山出版社，2006年，第159-160頁。

譜系：勒那摩提→慧光→道憑→靈裕。隋開皇九年（589）完工的寶山大住聖窟是由靈裕主持修建，石窟前壁有依《付法藏因緣傳》所刻的二十四聖師傳法線刻像，體現出宗派傳燈的意味¹³。由此可見，隋唐初期，因為靈裕一系在繼承印度佛教單一線性法脈傳承觀念的基礎上構建自身“祖統”的努力，地論學派轉化為宗派。

枝繁葉茂的“法統”是以“法”的真理為傳承中心，單一線性的“祖統”則是以“人”為中心。《毛詩正義》解釋“祖”的內涵：“祖之定名，父之父耳。但祖者始也，已所從始也，自父之父以上皆得稱焉。”¹⁴“祖”是始源的意思。東晉僧伽提婆譯《中阿含經》卷三十八提到“師及祖師”¹⁵，“祖師”是指“師之師以上”，即師祖及以上的前輩老師。“祖師”在南北朝隋唐初期的法脈傳承中，是“師之師”的意思，即“師祖”。這一觀念最早可能見於地論宗、三階教的法脈譜系。《續高僧傳·僧稠傳》提到僧稠拜訪跋陀三藏：“便詣少林寺祖師三藏，呈已所證。”¹⁶僧稠跟從跋陀的弟子道房禪師學習止觀，所以稱跋陀為“祖師”。《續高僧傳·本濟傳》記載：“有弟善智，天縱玄機，高步世表，祖師信行，服膺請業。”¹⁷三階教善智是本濟的弟子，也即信行的徒孫，對信行非常崇拜，稱信行為“祖師”¹⁸。

灌頂在《摩訶止觀》中敘述天台教法的傳承，亦曾談及“祖師”：

¹³ 聖凱《南北朝地論學派思想史》，北京：宗教文化出版社，2021年，第281頁。

¹⁴ 《十三經註疏》整理委員會《十三經註疏·毛詩正義》，北京：北京大學出版社，1999年，第1055頁。

¹⁵ 《中阿含經》卷三十八，《大正藏》第0026號，第2冊，第667頁下、668頁上。

¹⁶ 《續高僧傳》卷十六，《大正藏》第2060號，第50冊，第553頁下。

¹⁷ 《續高僧傳》卷十八，《大正藏》第2060號，第50冊，第578頁中。

¹⁸ 張總《中國三階教史：一個佛教史上湮滅的教派》，北京：社會科學文獻出版社，2013年，第148頁。

智者師事南岳，南岳德行不可思議，十年專誦，七載方等，九旬常坐，一時圓證，大小法門朗然洞發。南岳事慧文禪師，當齊高之世，獨步河淮，法門非世所知，履地戴天莫知高厚。文師用心一依《釋論》，論是龍樹所說，《付法藏》中第十三師。智者《觀心論》云：“歸命龍樹師”。驗知龍樹是高祖師也¹⁹。

龍樹是《大智度論》的作者，慧文根據《大智度論》思想闡揚“一心三觀”，使之成為天台宗的重要教義。唐代湛然《止觀輔行傳弘決》解釋說：“言高祖者，若以智者所指，應以南岳為父師，慧文為祖師，龍樹為曾祖師。故《爾雅·釋親》云：‘父之考為王父，加王者尊也；王父之考為曾祖王父，加曾者重也；曾祖王父之考為高祖王父，加高者最上也。’是則章安望於龍樹，方為高祖耳。若直以尊上為高，則可通用。”²⁰ 灌頂記述了龍樹→慧文→慧思→智顛的法脈傳承，而龍樹是《付法藏因緣傳》二十四祖的第十三祖，因而天台既是中國佛教的創造性思想體系，又得以銜接印度佛教的傳法譜系。湛然指出，灌頂是從自身出發，以智顛為“父師”，以慧思為“祖師”，以慧文為“曾祖師”，因而稱龍樹為“高祖師”。

湛然在進一步解釋灌頂所述傳承譜系時提出，釋迦至龍樹是“金口祖承”，龍樹至慧文則是“今師祖承”。湛然說：“先明金口祖承，次明今師展轉相承。金口祖承，則人法兼舉；今師祖承，則總別重出，別中先人次法。”²¹ “金口祖承”是教法作為真理的傳承，同時包含

¹⁹ 《摩訶止觀》卷一，《大正藏》第1911號，第46冊，第1頁。

²⁰ 《止觀輔行傳弘決》卷一，《大正藏》第1912號，第46冊，第149頁。

²¹ 《止觀輔行傳弘決》卷一，《大正藏》第1912號，第46冊，第145頁。

着傳承者，所以是“人法兼舉”。“今師祖承”是以祖師為中心的傳承，所以是“先人次法”。本質上，“金口祖承”與“今師祖承”都是“祖統”說，即單一線性的法脈傳承。但是，“祖統”說的建構一般需要師資傳承的歷時性緣起。而龍樹作為“金口祖承”的十三祖、“今師祖承”的中土高祖，未曾到過中國，如何解釋龍樹至慧文的傳承？

湛然提出：“金口祖承，從前向後；今師祖承，從後向前者，為指文師以承龍樹，文便故也。”²² 他強調“金口祖承”是以釋迦牟尼佛為始源的“從前向後”的歷時性傳承，即釋迦→龍樹的教法傳承；“今師祖承”是“從後向前”的逆時性觀念回溯，即慧文→龍樹的傳承追溯。逆時性的傳承追溯畢竟是一種神聖觀念建構，缺乏歷時性傳承的現實確認。因此，八世紀中葉，天台宗流行智顛→灌頂→智威→威→慧→玄朗的“天台六祖說”，得到眾人的公認；至五代吳越王錢俶應義寂所請追謚諸祖，出現“天台九祖說”，又加上龍樹→慧文→慧思²³。

綜上所述，在地論宗、三階教、早期天台宗處，“祖師”是對“師之師”的現實稱呼。隨着“祖統”觀念的盛行，“祖師”成為單一線性法脈傳承中所有高僧的通稱。而且，通過正統性與唯一性的觀念塑造，所有“祖師”依初祖、二祖等次第相承，形成“代傳一人”、次第分明的法脈傳承。“代傳一人”的“祖統”與枝繁葉茂的“法統”具有觀念上的明顯差別，前者是差序結構的正統觀念，後者是平等結構的真理觀念，二者皆可以在佛教中找到經典傳統。因此，融

²² 《止觀輔行傳弘決》卷一，《大正藏》第1912號，第46冊，第147頁。

²³ 俞學明《湛然研究——以唐代天台宗中興問題為線索》，北京：中國社會科學出版社，2006年，第99-100頁。

合“祖統”與“法統”成為八世紀佛教內部的重要趨勢；構建出符合佛教經典傳統與歷史狀況、真理觀念與主體意識、提倡正統與融攝他者的新“祖統”，更是唐代禪宗正統之爭的中心。

二、禪宗的“世系祖統”與“家系祖統”

禪宗作為佛教中國化最典型的代表，建立了具有宗法性的“祖統”論和符合中華禮制、農耕文明的禪林生活。禪宗祖統的構建可以追溯至七世紀末的《唐中嶽沙門釋法如禪師行狀》，整個八世紀，包括北宗、荷澤宗、保唐宗、牛頭宗等在內的所有禪宗派系皆積極參與了這一工程，以建立禪宗在佛教傳統中的正統地位²⁴。《法如行狀》《傳法寶紀》、張說撰《荊州玉泉寺大通禪師碑銘並序》塑造北宗法如的正統性地位；《楞伽師資記》、李邕撰《大照禪師塔銘》塑造北宗普寂的正統性地位；神會、《歷代法寶記》則以慧能為第六祖。

禪宗“代傳一人”的“祖統”觀念始於“六祖”之爭。唐開元二十年（732），荷澤神會在河南滑臺大雲寺召開無遮大會，宣揚慧能是五祖的正統傳人。《菩提達摩南宗定是非論》說：

後魏嵩山少林寺有婆羅門僧，字菩提達摩，是祖師。達摩在嵩山將袈裟付囑與可禪師，北齊可禪師在峴山將袈裟付囑與璨禪師，隋朝璨禪在司空山將袈裟付囑與信禪師，唐朝信禪師在雙峰山將袈裟付囑與忍禪師，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；

²⁴ 賈晉華《古典禪研究：中唐至五代禪宗發展新探》（修訂版），上海：上海人民出版社，2013年，第173頁。

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。縱有千萬學徒，亦只許一人承後²⁵。

神會確認了禪宗南宗“祖統”說的三大要素：一、“代傳一人”的祖統傳承，佛陀至菩提達摩為西天八祖、菩提達摩為東土禪宗第一祖、慧能是“六祖”，傳承體系清晰完整；二、傳法印心，“傳法”是以心傳心的秘傳，這也是曹溪禪風的根本精神；三、傳法信物為袈裟，使法脈的正統傳承獲得現實的物質證據。

神會以“一國唯一王”和“一世界唯一佛出世”²⁶的唯一性來強調“代傳一人”的必要性。“王”代表政權的正統性，“佛”代表教化的正統性，祖師則呈現了此時此地緣起中教化的正統性，所以祖師具有與“王”“佛”類似的正統地位。通過唯一性與正統性的確認，祖師的位格上升到聖者，即擁有了與諸佛菩薩相同的聖格。然而在師資相承的意義上，枝繁葉茂的傳法與得法是禪門中真實的現象。對此，神會解釋說：

從秀禪師已下出。將有二十餘人說禪教人，並無傳授付囑，得說只沒說；從二十餘人已下，近有數百餘人說禪教人，並無大小，無師資情，共爭名利，元無稟承，亂於正法，惑諸學道者。此滅佛相也。能禪師是的的相傳付囑人，已下門徒道俗，近有數萬餘人，無有一個敢濫開禪門。縱

²⁵ 楊曾文編校《神會和尚禪語錄》，北京：中華書局，1996年，第27頁。

²⁶ 楊曾文編校《神會和尚禪語錄》，第27-28頁。

有一人得付囑者，至今未說²⁷。

神會宣稱慧能得到唯一性的“付囑”，繼承了佛陀至菩提達摩以來的正統性。“付囑”是指在師資相承的現實因緣中，“祖師”將佛法的證悟與傳承托付給下一代傳人。這種自內證的心性相契，必須有外在的表相即“外傳袈裟”作為證明，才能將超驗的證悟、師徒間的心性相契呈現為現實的唯一性與權威性。

神會強調慧能獲得達摩袈裟，北宗禪則以授香、摩頂作為傳承的表相。如唐代王縉撰《東京大敬愛寺大證禪師碑》：

夫修行之有宗旨，如水木之有本源。始自達摩，傳付慧可，可傳僧璨，璨傳道信，信傳宏忍，忍傳大通，大通傳大照，大照傳廣德，廣德傳大師。一一授香，一一摩頂，相承如嫡，密付法印，惟聖智所證，非思議能測也²⁸。

這是曇真弟子所立的碑，宣揚普寂→廣德→曇真的單一線性法脈傳承，自內證的“法印”通過授香、摩頂的儀式表徵，形成與嫡長子繼承制度相似的效力。從南宗與北宗各自的塑造來看，“代傳一人”的正統性之爭，會引發中心與邊緣的視角互換，卻非邊緣人物之“邊界焦慮”²⁹的產物。

“代傳一人”的敘事，無法兼顧神秀、慧能作為“同學”的現實因緣，也無法呈現禪宗在弘忍之後的繁榮，勢必引起佛教界乃至文人的

²⁷ 楊曾文編校《神會和尚禪語錄》，第28頁。

²⁸ (清)董誥等編《全唐文》卷三百七十，北京：中華書局，1983年，第3757-3758頁。

²⁹ (法)伯蘭特·佛爾著，蔣海怒譯《正統性的意欲：北宗禪之批判系譜》，上海：上海古籍出版社，2010年，第11頁。

批判。於是，解釋正統之爭、統攝“代傳一人”的祖統說與“平等傳燈”的法統說，成為禪宗的現實需求。白居易為馬祖道一的弟子興善惟寬（卒於817年）作《西京興善寺傳法堂碑並序》，代表了洪州門下當時的意見³⁰。《傳法堂碑》記載：

有問師之傳授，曰：“釋迦如來欲涅槃時，以正法密印付摩訶迦葉，傳至馬鳴；又十二葉，傳至師子比丘；及二十四葉，傳至佛馱先那；先那傳圓覺達摩，達摩傳大宏可，可傳鏡智璨，璨傳大醫信，信傳大滿忍，忍傳大鑒能，是為六祖。能傳南岳讓，讓傳洪州道一，一謚曰大寂，寂即師之師，貫而次之，其傳授可知矣。”

有問師之道屬，曰：“自四祖以降，雖嗣正法，有家嫡而支派者，猶大宗小宗焉。以世族譬之，即師與西堂藏、甘泉賢、勒潭海、百巖暉，俱父事大寂，若兄弟然；章敬澄若從父兄弟，徑山欽若從祖兄弟；鶴林素、華嚴寂，若伯叔然；當山忠、東京會，若伯叔祖；嵩山秀、牛頭融，若曾伯叔祖。推而序之，其道屬可知矣³¹。

惟寬依據宗法制將禪宗的傳承分為嫡系（大宗）和支派（小宗），嫡系是“代傳一人”的譜系，即六祖→南岳懷讓→馬祖道一→惟寬的“祖統”脈絡，惟寬與西堂智藏、甘泉智賢、百丈懷海、章敬懷暉是嫡傳正宗家庭中的兄弟；支派是“平等傳燈”的旁支譜系，牛頭法融、荷澤神會乃至北宗等即旁支人物³²。

³⁰ 印順《中國禪宗史》，北京：中華書局，2010年，第303頁。

³¹ （清）董誥等編《全唐文》卷六百七十八，第6928頁。

³² 賈晉華《古典禪研究：中唐至五代禪宗發展新探》（修訂版），第177頁。

這種師承關係的世系表達，類似於分支開葉的樹狀結構³³。樹狀式世系祖統說融合了“代傳一人”與“平等傳燈”，既有唯一的正統性建構，又能回避因追求正統而排斥其他支派的情況，兼顧了禪宗正統觀念的“一”與現實弘化的“多”，成為後來禪宗燈史的主要敘事方法，即所謂“多線敘述方式”³⁴。賈餗《揚州華林寺大悲禪師碑銘》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³⁵。

賈餗將“代傳一人”的人物稱為“祖”，將“平等傳燈”的派別稱為“宗”，這是用儒家宗法的“祖宗”解釋樹狀式的新祖統。宗密依旁正關係解釋新祖統，《中華傳心地禪門師資承襲圖》說：“若要辨諸宗師承，須知有傍有正。今且敘師資傍正，然後述言教淺深，自然見達磨之心流至荷澤矣。”³⁶類似的表述，還可見於密宗的師資傳承說。《大唐故大德贈司空大辨正廣智不空三藏行狀》云：“金剛智傳今之大師，雖源一流派分，蓋數十人而已。家嫡相繼，我師承其六焉。”³⁷這裏既有正統嫡傳的“源一”，亦有旁出分支的“流派”。

³³ 劉因燦《論中國佛教宗派的系譜要素與功能要素》，《世界宗教文化》2021年第2期，第163頁。

³⁴ 馮國棟《〈景德傳燈錄〉研究》，第95頁。

³⁵ (清)董誥等編《全唐文》卷七百三十一，第7546頁。

³⁶ 《中華傳心地禪門師資承襲圖》卷一，《卍新纂續藏經》第1225號，第63冊，第31頁。

³⁷ 《大唐故大德贈司空大辨正廣智不空三藏行狀》卷一，《大正藏》第2056號，第50冊，第292頁。

“法統”是基於佛法傳播史的“多元弘化”“平等傳燈”敘述，強調佛法在意義上的連貫而非時間上的前後相繼，是大乘佛教的傳承模式。“祖統”則是“代傳一人”的正統性敘述，是印度部派佛教的師資相承模式，而且被地論宗、天台宗、早期禪宗所宣揚。在中日佛教史上，皆出現以“法統”解釋“祖統”的現象，即以“法統”的相續來解釋“祖統”歷時性過程中的斷裂。近代虛雲將中斷已久的五家法脈集於一身，日本淨土宗法然通過“二祖會面”的夢境宣稱自己繼承了善導的法脈與教導。

從九世紀初開始，禪門之內，統攝“法統”與“祖統”的“世系祖統”應運而生，依儒家宗法的大宗、小宗和祖宗、旁正等世系模式展開。“世系祖統”是佛法傳播的空間延展性和個人正統性的結合，呈現出樹狀式的譜系特點，《祖堂集》等燈錄皆使用這種譜系敘事方式。“法統”以“正法”為中心，呈現出“法顯人隱”的狀態；“祖統”以“一人”為中心，是“一人顯而法隱”的狀態；而“世系祖統”以“衆人”為中心，是一人為正統、衆人為旁支的“人顯而法隱”狀態。

唐末五代，隨着叢林、禪院的興盛，寺院成為正統傳承的中心與派系的“祖庭”，寺院方丈取得“正法”與“一人”合一的地位，於是傳法與傳位共同實現，出現了“家系祖統”的宗派觀念，這才是真正的“宗門”觀念。“家系祖統”觀念的早期代表為法眼文益《宗門十規論》：

能既往矣，故有思、讓二師紹化。思出遷師，讓出馬祖，復有江西、石頭之號。從二枝下，各分派別，皆鎮一方，源流濫觴，不可殫紀。逮其德山、林際、為仰、曹洞、雪峰、

雲門等，各有門庭施設，高下品提。至於相繼子孫，護宗黨祖，不原實際，競出多岐，矛盾相攻，緇白不辨³⁸。

五代末年的法眼文益指出，南岳、青原二系分出德山、臨濟（林際）、鴻仰、曹洞、雪峰、雲門六家，再加法眼自己，共七家。此區分主要着眼於地理因素³⁹。而所謂“門庭施設”，不僅指宗風、禪法，更包含“護宗黨祖”的“家系祖統”觀念在內。

宗風、家法、門庭的形成，主要原因在於某些寺院成為特定派系師資相承的中心。如道容於唐元和年間（806-820）在洪州雲居山創院，其弟子全慶、全誨續而住持，中和年間（881-885）洞山良价弟子道膺居此院，其後道膺弟子道簡住為第二世，道昌為第三世，懷岳為第四世，懷岳弟子德緣為第五世，懷滿為第六世，懷滿弟子智深為第七世，法眼文益弟子清錫為第八世，報慈行言弟子義能為第九世，義能弟子義德為第十世⁴⁰。經過世代相承，“世系祖統”轉化為“家系祖統”，寺院成為家系的正統中心；其禪法等教學風格，則成為“家曲”“家風”“門風”“宗風”。禪法、家風是為“法”，“祖師”是師資相承的“人”，而“寺院”不僅是“法”的傳承象徵，更是神聖譜系在歷史與修道生活層面的傳承象徵。具有鮮明中國化特徵的“祖庭文化”由此形成。

“家系祖統”觀念融攝了法統、祖統、世系祖統的觀念。如果說“世系祖統”是一種解釋性的觀念，“家系祖統”則是一種建構性、最具中國特色的觀念。“家系祖統”作為唐末五代以來佛教內部最重

³⁸ 《宗門十規論》卷一，《卍新纂續藏經》第1226號，第63冊，第37頁。

³⁹ （日）伊吹敦，張文良譯《禪的歷史》，北京：國際文化出版公司，2016年，第59頁。

⁴⁰ 賈晉華《古典禪研究：中唐至五代禪宗發展新探》（修訂版），第306頁。

要、最有行動力的觀念，廣泛流行並影響至今。

三、結語

南北朝佛教“學派”與隋唐佛教“宗派”的一個關鍵差異，在於傳承過程中秉持以“法”為中心的“法統”觀念還是以“人”為中心的“祖統”觀念。因為靈裕一系在繼承印度佛教單一線性法脈傳承觀念的基礎上構建自身“祖統”的努力，北朝地論學派在隋唐初期實現了由學派向宗派的轉化，成為地論宗。在地論宗、三階教和早期天台宗處，“祖師”已經用於指稱“師祖”，並隨之成為單一線性之“祖統”中所有高僧的通稱。中國佛教諸宗派之中，對“祖統”觀念貢獻最大的無疑是禪宗。禪宗面對統攝“代傳一人”與“平等傳燈”的現實需求，以中國固有的宗法觀念為依據，建起了樹狀式的“世系祖統”，更在進一步的發展中建構起以寺院為中心的“家系祖統”。