

參訪名師：南宋求法日僧與江浙佛教叢林

黃啟江

美國 Hobart and William Smith Colleges

亞洲語言文化系教授

提要

本文討論日僧入宋求法與江浙佛教叢林之互動關係，提出下列觀點：求法日僧進入南宋，集中於江浙地區禪寺，參學於所謂的「五山」禪師，人數與日俱增。經過一段時間的調適與涵化，融入江浙叢林，與南宋叢林的禪師、法友形成了一法友聯誼網絡 (monastic fellowship network)。此網絡促使江浙地區產生了具有活力而獨特的地域性佛教文化。求法日僧不僅身受此文化之惠，且有參與強化之功，在宋以後江浙佛教文化及日本鎌倉後期五山文化之發展，扮演著很重要的角色。

本文分五段。第一段簡述唐以後日僧來華求法之中輟與北宋時期之再現。第二段討論南宋前期覺阿、榮西及能忍之兩位弟子等零星幾位日僧入宋參靈隱、天童、徑山禪師之求法情況，分析這些禪刹之地位日漸陞高之原因。第三段列出三十位左右求法日僧，並討論代表人物永平道元、神子榮尊、圓爾辯圓、悟空敬念、無關普門、無象靜照、南浦紹明等進入五山參學之情況，進一步說明他們意識到五山禪僧地位之特殊而選定五山為參學之地。他們因集中在五山禪僧處參學，彼此之間逐漸與江浙禪友形成一法友聯誼網絡。第四段討論所謂「五山」及「五山禪師」的形成，以癡絕道沖、石田法薰、無

準師範、虛堂智愚及偃溪廣聞爲例，說明禪師由蕞爾小寺入主育王、天童、淨慈、靈隱和徑山等大禪刹，如同官吏逐步拾階而上，位至卿相，深受聖眷，都有地方及中央官僚卿相支持。而日僧來參之日，正是他們歷主五山禪刹之時。本段並討論日僧在求法過程中，因語言障礙而難獲參悟，賴其師以書寫偈頌助其開悟，並學習以偈頌之形式表達其證悟之經驗，與禪師、法友互通聲氣，造成了江浙地區叢林之偈頌文化，有助於他們融入江浙叢林之法友聯誼網絡。

第五段總結以上觀點，強調南宋求法日僧進入江浙求法之意義，江浙五山、五山禪師與禪林法友聯誼網絡之出現，以及日僧加入禪宗偈頌之寫作等等對南宋江浙地域性佛教文化中及日本鎌倉五山文化的影響。

關鍵字：南宋、求法日僧、江浙、五山、禪宗、偈頌

**Searching for Inspiring Masters :
Japanese Pilgrims and Buddhist Monasteries
in the Jiang-Zhe Region
during the Southern Song Dynasty**

Chi-chiang Huang

Hobart and William Smith Colleges (U.S.)

Professor

Abstract :

In discussing Japanese monks' pilgrimage to Song China and pilgrims' interaction with Buddhist monasteries in the Jiang-Zhe region, this article attempts to make the following argument: Japanese pilgrims journeyed to China and congregated at the monasteries in the Jiang-Zhe region in an increasing number during the Southern Song. After studying under Chan masters of the Five Mountains and a period of adaptation and acculturation, they assimilated into Southern Song Buddhist communities. These pilgrims, their masters, and their dharma friends formed a monastic fellowship network, fostering the rise of a dynamic and unique regional Buddhist culture. While benefiting from this regional culture, pilgrims also participated in reinforcing it, playing a vital role in the developments of the regional Buddhist culture in the Jiang-Zhe region and of the *Gozan* culture in the late Kamakura Japan.

The article consists of five sections. The first section outlines the post-Tang history of Japanese monks' pilgrimage, highlighting its occurrence and discontinuity in the late Tang as well as its resurgence in the early Northern Song. The second section discusses pilgrimages of a small number of Japanese monks, including Kakua, Eisai, and two disciples of Nōnin, who enrolled under Chan masters at Lingyin, Tiantong, and Jingshan in the early period of the Southern Song. It also analyzes the reasons for the elevation of status of these masters and their presiding monasteries. The third section notes the influx of some thirty pilgrims journeying to China in the later period of the Southern Song, discussing the study experiences of Eihei Dōgen, Jinshi Eison, Enni Ben'en, Kōkū Keinen, Mukan Fumon, Muzō Jōshō, and Nanpo Jōmin. It calls attention to their intentional choice of five prominent mountains as their pilgrimage sites and to their convergence at these monasteries administered by prestigious masters, both of which facilitated the formation of a monastic fellowship network in the Jiang-Zhe region. Section four elaborates on the formations of the so-called "Five Mountains" and "Masters of the Five Mountains." Using Chijue Daochong, Shitian Faxun, Wuzhun Shifan, Xutang Zhiyu, and Yanxi Guangwen as examples, it points out the process in which these masters worked their way up from smaller temples to larger monasteries known as Yuwang, Tiantong, Jingci, Lingyin, and Jingshan, much similar to that of officials who were advanced gradually, became ranking ministers, and enjoyed unusual imperial favor because of the support of highly ranking officials in regional and central government offices. Imperial decrees made these masters abbots of the Five Mountains, boosting their reputation and enabling them to draw a large following, often including Japanese pilgrims. Also discussed in this section is the difficulties confronting pilgrims who, despite their ability to write Chinese, were often handicapped by the minimal level of their linguistic proficiency in spoken Chinese, which was required to perform Chan style dialogical exchanges. The use of written *gatha* verses as an alternative resulted in the massive production of the genre, which helped pilgrims to assimilate into the fellowship network in the Jiang-Zhe monasteries where *gatha* verses were in vogue.

The fifth section wraps up the above points, stressing the significance of Japanese pilgrims' voyage to Southern Song China, the formation of the Five Mountains in the Jiang-Zhe region, the rise of masters of the Five Mountains, the appearance of the monastic fellowship network, as well as the pilgrims' participation in the writing of *gatha* verses, all of which made a considerable impact on the Buddhist culture in Southern Song China and Kamakura Japan.

Key words:

Southern Song, Japanese pilgrims, Jiang-Zhe, Five Mountains, Chan, *gatha* verses

參訪名師：南宋求法日僧與江浙佛教叢林

黃啟江

美國 Hobart and William Smith Colleges

亞洲語言文化系教授

一、前言

日本僧侶之來華求法是中、日佛教史上的一個重要課題。自隋唐以來，日本僧侶就跟著遣隋使及遣唐使來中國求法。日本史上著名的傳法大師最澄(767-862)、弘法大師空海(774-835)、及慈覺大師圓仁(794-864)即是在奈良及平安時期(794-1192)以此種方式入唐的。圓仁之入唐，是日本遣唐使入唐的最後一次(838)，自此之後，遣唐使告停，而日僧入唐求法，則多出於自願，雖有官方所派，但為數甚少。他們或獨自杖錫東渡，或數人結伴成行，都是搭商船渡海。譬如智證大師圓珍(814-891)，在圓仁之後十五年(853)入唐，即是私自乘商船而來的。翌年(854)，慧萼(平安時期人)奉嵯峨天皇檀林太后橘氏之詔，二度入唐「聘有道尊宿」。¹懿宗咸通三年(862)，真如(生卒年不詳)和

* 送審日期：民國九十四年六月八日；接受刊登日期：民國九十四年七月四日。本文為筆者英文稿“Searching for Inspiring Masters: Japanese Pilgrims and the Buddhist Institution in the Jiang-Zhe Region during the Southern Song Dynasty”改寫而成。本文及該文并後續有關元代江浙求法日僧之論文，承北美蔣經國基金會學術研究獎金之補助，方能完成及進行，容在此向基金會致謝。

¹ 慧萼於嵯峨天皇承和年間(834-847)首度入唐，至五臺山等處遊歷，又訪鹽官齊安於杭州靈池寺。文德天皇齊衡元年(854)，再度入唐。參看《大日本佛教全書》冊 72，〈慧萼和尚

宗叡(809-884)等十五位日僧入唐，參訪各處之後，即入印度求法。²同年入唐者求法者還有能光(?-933?)，先參洞山良价，後於天復初年入蜀常住傳法，死於斯地。³真如等人與能光之入唐，代表入唐求法日僧之最後一波。此後唐代社會亂亟，兵禍、寇亂頻仍，不但遣唐使正式停派，⁴一般有意東來的日僧也裹足不前。大致上，自唐代最後四十年，至五代、宋初，近一世紀，都無日僧入華。⁵宋太宗時，中國大一統之局勢再度出現，國勢漸趨穩定，日僧東來求法之舉，方如死灰復燃。此時日本官方已無派遣類似遣唐使之「遣宋使」，所以來華日僧，仍持續搭乘商船入宋。

北宋時期，來華日僧為數甚少，僅有裔然(938-1016)、寂照(生卒年不詳)和成尋(1011-1081)等數位較為知名，他們分別於宋太宗、真宗及仁宗時入宋，既未專意尋訪名師，也無特定參學的對象。其入宋目的與旨趣，大異於神宗時期入宋求華嚴奧旨於晉水淨源(1011-1088)之高麗沙門義天(1055-1101)。⁶這種渡海遠來巡禮，而並無訪求名師之意的求法方式，到南宋時期，有了改變。

南宋遷都杭州，迅速發展海上貿易與交通，與日本、高麗及南洋各國通商，使得日本、高麗僧侶隨商船渡海而來之人數與次數日增。江浙地區之商業活動日益浸盛，皇室對佛教之鼎力支持，亦給予佛教各種機會發展與擴張。加上俗世社會團體的擁護，禪宗幹濟之才接二連三出現，使禪宗傳播日廣，名刹逐漸形成，為各方所認知。在地方大臣之監督及支持之下，許多善於經營管理的名僧，獲各方舉薦而入主知名的禪寺。他們一經徵聘出任名寺住持，便能迅速勸募修建，除舊佈新，使殿宇樓閣，煥然一新，終於造就了後來所

年譜)。檀林太后橘嘉智子為嵯峨天皇之皇后。

² 據說只有宗叡尚留在唐，未幾返日。

³ 見師蠻，《本朝高僧傳》(《大日本佛教全書》冊102)，頁272。能光於晚唐天復時期入蜀，永泰節度使陸虔辰捨宅為禪院迎之。能光遂在該處定居傳法，從之者甚眾。據說他於梁長興年間示寂，世壽163，唯此事甚為可疑。宋初有勾令玄居士曾拜其塔並寫偈頌讚之，謂深受其啟發。勾為蜀人，曾師博學多才並深於禪學之張平雲。

⁴ 「遣唐使」在宇多天皇寬平六年(894)正式停派。

⁵ 值得注意的是仍有新羅及高麗僧偶而東來。

⁶ 裔然於太宗雍熙元年(984)入宋，雍熙三年(986)返日。其弟子嘉因於端拱元年(988)隨宋僧祈乾等來宋，淳化元年(990)歸日。寂照於真宗咸平六年(1003)入宋，即留宋未歸，至仁宗景祐元年(1034)死於宋。有關義天之入宋求法，參看筆者“Üich'on's Pilgrimage and the Rising Prominence of the Korean Monastery in Hang-chou during the Sung and Yüan Periods,” in *Currents and Countercurrents: Korea's Influences on the East Asian Buddhist Traditions* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005), chapter 7, pp.242-276。及〈十一世紀高麗沙門義天入宋求法考論〉，收於筆者《北宋佛教史論稿》(臺北：商務印書館，1997)，頁201-222。

謂的「五山」。⁷徑山之興聖萬壽寺、北山之靈隱景德寺、南山之淨慈報恩光孝寺、太白山之天童景德寺和育王山之廣利寺等禪寺，不但成了學徒雲集習禪之所，也成了不少禪師樹立聲威之地。這些禪寺通常簡稱徑山、靈隱、淨慈、天童和育王，為眾所矚目，有道名禪出任其住持，領袖諸方禪寺，道價超群，往往聲名遠播異邦，為日、韓僧侶所尊仰，而不顧鯨波之險，渡海來訪。此時入宋求法日僧，往往在名禪耆宿之門，盤桓數年，然後行腳各處遊方參學。其留華時間較長，其數目也與日俱增，形成了一個求法日僧的族群與網絡，變成南宋叢林的重要構成份子，是吾人探討南宋佛教發展不可忽視的一面。

筆者認為這群入宋求法的日僧，既在江浙地區參訪名師，他們的學習經驗與他們跟江浙叢林間的互動關係如何，是很值得思考的問題。在探討這些問題之時，筆者發現這些求法日僧，在參學、適應、涵化的過程中，與南宋禪師及法門昆仲之間，形成了一種法友聯誼關係的網絡(monastic fellowship network)，有助於江浙地區獨特、地域性的佛教文化之產生。他們不僅身受此文化之惠，而且適逢其會，有參與塑造之功。他們在融入宋代叢林所作的努力，造成了以後日僧大量入華求法的長期影響，⁸對宋、元以後江浙地區佛教文化之發展，及日本鎌倉時期所形成之「五山」叢林文化，其影響是不容忽視的。⁹以下各節所論，即在證明此一觀點，並以之做為論述元代江浙叢林文化的基礎。

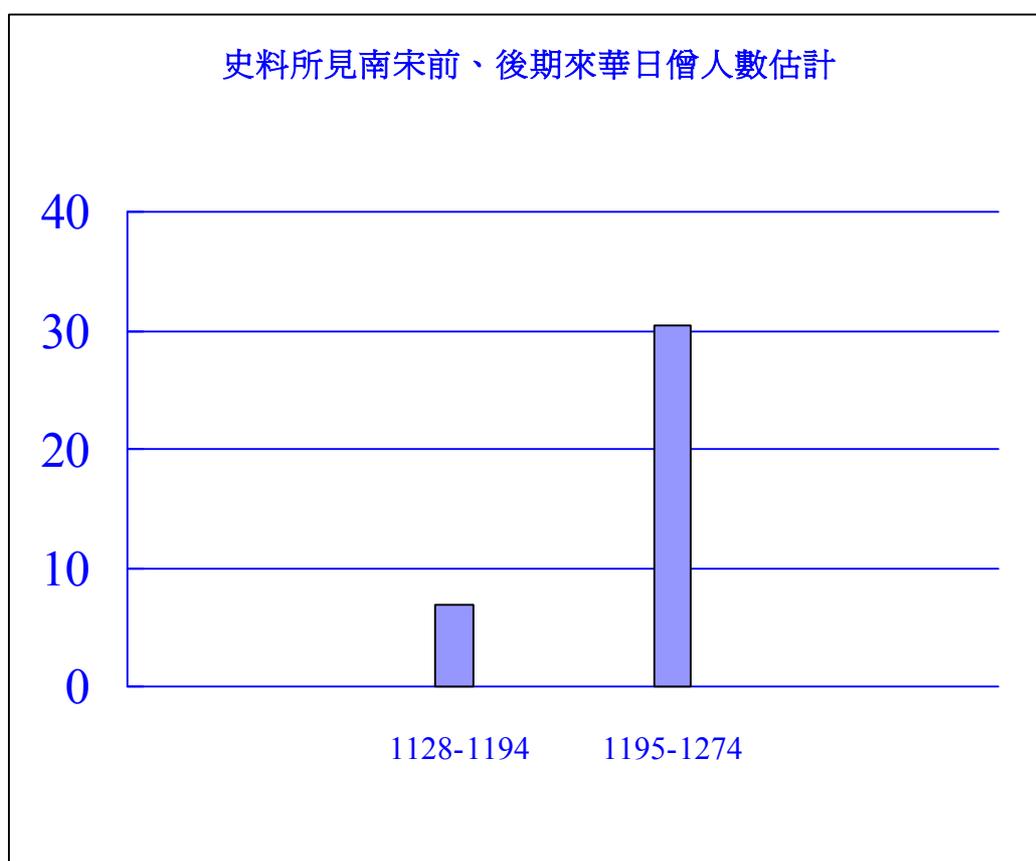
⁷ 如下文之討論，南宋的「五山十刹」之名，實為後人所加，雖然禪僧亦有認同五山或指稱其名者，但非南宋朝廷之定制。

⁸ 關於求法日僧之大量增加，當然不只是因為發現了南宋叢林之吸引力，而且也與日本佛教環境之混亂及幕府將軍如足利氏及北條氏之支持有關。此問題相當複雜，無法在本文中細論。筆者最近有討論中、日武僧與戰爭之論文一篇，談比叡山天臺僧兵的內部鬥爭，并其與不同社會階級組成的真宗「一向一揆」（農民為主）、日蓮宗僧兵（商人與城市市民及武士為主），及幕府武士（貴族）之爭戰，顯示日本天臺山門及各山寺之間因經濟、政治利益及「階級矛盾」所產生的「黷武」傾向，及幕府將軍對禪宗之青睞，可以為此問題作一註腳。詳見筆者即將發表之〈以僧侶正義為名的集體暴力：近古中、日武僧與戰爭〉。

⁹ 關於日本五山文化之討論，日本學者論述甚多，筆者之印象似多以文學上之訓詁、考證、註釋方式為之，甚少從思想史或文化史之角度立論。此似是因為五山禪師之作品，多為偈頌或詩偈，富禪宗隱喻及典故，必需先加以註疏，再求了解，欲著手思想史之創作，尚需時日。五山文化之原始資料，見於上村觀光(Kamimura Kenko)所編之《五山文學全集》及玉村竹二(Tamamura Takeji)之《五山文學新集》等書。二人在五山文學之研究，成果最豐。英文相關著作，見 Martin Collcutt 之 *Five Mountains: The Rinzai Zen Monastic Institution in Medieval Japan* (Cambridge: Harvard University Press, 1981)。該書基本上是根據日文二手資料寫成，雖現在看來，有不少問題，但為日文以外最先出現之外語著作，亦不無參考價值。

二、南宋初期來華之求法日僧與江浙叢林

南宋時來華日僧漸增，若以光宗紹熙五年(1194)為分界，將南宋分為初期、後期，可見後期來華者遠較初期為多。¹⁰下圖所示，可見一斑：



南宋初期來宋之日僧，大概都在孝宗乾道、淳熙年間入宋。他們多半參

¹⁰ 此特殊時間之選擇，完全為考量其方便。因為此年之後，繼任之寧宗與理宗在位時間非三十即四十年，較先前皇帝在位時間為長，而其在位其間，來華求法日僧人數亦較先前為多。

學於江浙主要道場。這些道場，如徑山萬壽寺、杭州靈隱寺、南屏山淨慈寺、四明天童景德寺及阿育王廣利寺等，深受孝宗及朝廷之重視，多任命名禪大德出任住持。雖尚未有「五山十刹」之名，但地位之特出已頗為明顯，日僧聯袂造訪其地，實非偶然。譬如，宋孝宗乾道三年(1167)，日僧重源(生卒年不詳)入宋，在明州盤桓。四年(1168)，日僧明庵榮西(1141-1215)乘商船來宋，在明州遇重源。二人結伴至天台、育王等地參拜巡禮，未及半載，同返日本。乾道七年(1171)，日僧覺阿(1143-1182)、全慶(生卒年不詳)亦乘商船入宋，至臨安靈隱寺尋佛海慧遠(1103-1176)求法。孝宗淳熙十四年(1187)，榮西再度入宋，先到天台萬年寺，學於虛庵懷敞(生卒年不詳)。兩年後(1189)，懷敞住持天童寺，榮西隨侍左右，至光宗紹熙二年(1191)學成而歸日，計在宋停留四年半。¹¹宋孝宗淳熙十六年(1189)，值日本鎌倉時期，日僧大日房能忍(生卒年不詳)因未受到宋禪師嗣法的承認，自創達摩宗，遭受批評，遂遣弟子練中(生卒年不詳)、勝辨(生卒年不詳)入宋，謁見正在四明阿育王廣利寺養老之禪宗耆宿佛照德光(1121-1203)，¹²呈上其偈頌，獲德光之印可。¹³

重源、覺阿、榮西、及能忍之兩位弟子，都是南宋早期較為吾人所知的來華日僧。雖然他們在宋的時間都不到五年，但他們來宋似有特定之目的地或參學的對象，即是赴著名禪刹巡禮，並求教於該禪寺的禪門耆宿大德。他們所遇到的三位名師佛海慧遠、虛庵懷敞和佛照德光等人，原都是較小寺院之住持，因聲名日噪而分別受命掌靈隱、育王、天童和徑山等主要禪刹。這些禪師自然都非叢林等閒之輩，在某種意義上，他們實為其所主持寺院之導航舵手，為創新其禪刹的靈魂人物。日僧聞風而來求法，固非偶然。

此三位名師的住山經歷，或與過去名禪大德大同小異，但因為他們都住持五山中之要刹，能夠吸引日僧渡海來參學，在南宋前期叢林的發展過程中，具有特殊之意義。觀察他們的作為，可以對日僧入南宋叢林之態勢有一較清楚的認識。此三位禪師，分屬臨濟楊岐系的圓悟克勤(1063-1135)法嗣與黃龍系的雪庵從瑾(1117-1200)法嗣。他們由小寺逐步攀升而入主重要禪刹，除了

¹¹ Martin Collcutt (1981)，頁 36，亦略談其事。不過，他所謂在萬年山參學於懷敞三年以上，顯然有誤。

¹² 佛照德光為徑山第 28 代住持，見《徑山志》(臺北：明文書局，影印 1624 年刊本)，卷 2，頁 173。

¹³ 能忍之偈頌，究竟為何，史無詳書。Martin Collcutt (1981)，頁 39，刻劃覺阿與能忍之禪為「積極性純正禪(aggressive purism)」恐怕有誤導之嫌。如下文所述，能忍之「達摩禪」實不能視為純粹臨濟禪。

因本身之修養、條件足夠之外，也是獲益親王大臣甚至皇帝支持之故。譬如，佛海慧遠習法於金山龍遊寺之圓悟克勤，為克勤晚年之弟子，受到其師兄大慧宗杲(1089-1163)之延譽，頗為時所重。他出世後不久，即由淮南之龍蟠寺遷瑯琊寺，再由婺州之普濟遷衢州定業及光孝二寺。紹興期間(1131-1162)，他在衢州光孝寺時，安定郡王超然居士趙令衿(表之，?-1158)與之為方外交，時時參問。禮部侍郎內翰曾開(字天遊，1103年進士)也從其參扣，亦深有所得。後來移居南嶽南臺及天臺之護國、國清、鴻福三寺。乾道三年(1167)，兵部尚書沈介(字德和，紹興八年進士)守平江(即今蘇州)，力邀慧遠出任虎丘道場住持。¹⁴常州通判葛郊(字謙問，?-1181)時至劍池從游其門，對其加禮不已。¹⁵慧遠顯然號召力甚強，在虎丘「適丁荒欠」而「齋粥不繼」的情況下，仍能吸引信眾，至「戶外之履常滿」，曹溪之道日彰，故不久即奉詔入主靈隱。宋孝宗留心空宗，常詔慧遠入對選德殿。乾道七年(1171)二月，覺阿入宋之前，慧遠奉詔入對，孝宗與之酬酢，其道益尊。¹⁶次年(1172)正月，孝宗車駕幸靈隱，賜賚有加。八月，又詔慧遠、天竺若訥(1110-1191)、徑山寶印(1109-1190)及三教之士集於內觀堂賜齋。¹⁷又請慧遠獨對東閣，賜坐進茶，因喜其妙對，賜號佛海禪師。¹⁸慧遠嘗以偈頌自述陛見皇帝之事，略云：「鉢盂走馬向天庭，慣踏天街馬不驚；回首飛來峰上望，白雲包盡帝都春。」¹⁹言下頗為自豪。

覺阿入宋之日，慧遠正住持靈隱寺，是受聖眷最隆之時。據《續傳燈錄》

¹⁴ 按：此為沈介第二次出守平江府，見李之亮，《宋兩浙路郡守年表》(成都：巴蜀書社，2001)，頁116-117。沈介似善天臺之說，曾修天臺僧淨覺仁岳之塔，對山家、山內之爭採調和之態度。參看居簡，《北磻集》(臺北：商務印書館，影印文淵閣《四庫全書》本)，卷7，〈跋沈大卿德和修淨覺塔記〉，頁5下。

¹⁵ 《嘉泰普燈錄》，(臺北：新文豐出版社，《卍續藏經》冊137)，卷15，頁232下；卷23，頁327上；《南宋元明僧寶傳》(臺北：新文豐出版社，《卍續藏經》冊137)，卷4，662上-664上；《續傳燈錄》(臺北：新文豐出版社，《卍續藏經》冊142)，卷28，頁624上-625上；卷31，頁667上-668下。按：葛郊為紹興時吏部侍郎葛立方之子。曾任常州通判，可能就近與慧遠往來。依燈錄之說，葛郊於淳熙六年(1179)守臨川，而於淳熙八年(1181)卒於任上。但說他曾守蘇州則有誤。

¹⁶ 《嘉泰普燈錄》，卷15，頁232下-233上。按：覺阿於是年七月來宋。

¹⁷ 《佛祖統紀》(臺北：新文豐出版社，《大正藏》冊49)，卷47，頁428上中。

¹⁸ 按：《補續高僧傳》(臺北：新文豐出版社，《卍續藏經》冊134)，慧遠傳，頁175下，略謂孝宗召慧遠「入對選德殿，或入內觀堂見，必延坐進茶，稱師而不名，禮數視諸師有加。」考若訥及寶印之傳，知二僧皆頗受孝宗禮遇，所謂「延坐進茶，稱師而不名，」當是孝宗待僧之一般禮數，不能因此而說對慧遠有殊遇也。見《釋門正統》(臺北：新文豐出版社，《卍續藏經》冊130)，卷7，頁885上-886下；《嘉泰普燈錄》，卷19，頁281下。

¹⁹ 《續傳燈錄》，卷28，頁625下；《補續高僧傳》，卷10，頁175下。

的編者玄極說，覺阿通天台教，頗工書法，又通諸國語言，故初來謁慧遠之時，銳氣十足。但慧遠「徐以禪宗曉之。居三年，頓有所得，作投機五頌而去。」²⁰但玄極又說，覺阿見慧遠時，慧遠問其所從來，覺阿並未直接回話，而是「輒書而對」。也就是說，他是用筆談的方式與慧遠溝通，而且所書之詞有云：「某等仰服聖朝遠公禪師之名，特詣丈室禮拜，願傳心印，以度迷津。」²¹玄極對覺阿之描述當是根據雷庵正受(1146-1208)在《嘉泰普燈錄》對覺阿的描述而來。²²不過，正受並未說覺阿能通諸國語言，只說他：「少親文墨，善諸國書。至此未數載，徑躋祖域，其於華語能自通。」²³這是指他入宋之後不過幾年，便能自學華語而通，並非入宋之時即以能說華語。不過他入宋時年方 29 歲，對於已經 69 歲的慧遠，從來只聞其名，未見其人，又恃其通天台學之能，對慧遠或許有些傲氣之表現，亦不無可能，故兩人在筆談時，覺阿書問：「無明因何而有？」慧遠便打，而覺阿「即命[佛]海陞座決疑」，這或許是玄極所指的氣銳之處。不過覺阿畢竟年輕，歷練不足，無法領會慧遠棒喝之用心。故於次年辭慧遠而遊金陵，在長蘆江岸聞鼓聲，忽然大悟，「始知佛海垂手旨趣，旋[歸]靈隱」，作五首偈頌敘其證悟之經驗，獲慧遠之印可而辭師東歸。²⁴

虛庵懷倣是天童雪庵從瑾(1117-1200)的法嗣，屬臨濟黃龍系。他的生平事迹因文獻甚缺，我們所知有限。²⁵不過，我們知道他原住持天台萬年寺，

²⁰ 《續傳燈錄》，卷 28，頁 625 下-26 下。

²¹ 《續傳燈錄》，卷 28，頁 667 上。玄極傳述覺阿所書之詞，與正受在《嘉泰普燈錄》所述完全一樣。

²² 見《嘉泰普燈錄》，卷 21，頁 287 上下。玄極之說亦與虎關師鍊之說合。虎關師鍊在《元亨釋書》(《大日本佛教全書》冊 101)中說：「風聞德義，特謁函丈，願傳心印，以度迷津。」見《元亨釋書》，卷 6，頁 75。

²³ 見《嘉泰普燈錄》，卷 21，頁 287 下。上引《元亨釋書》亦說慧遠問他日本風俗時，「[覺]阿未通語音，便書曰....。」

²⁴ 此記載見於《元亨釋書》，亦見於高泉性激之《扶桑禪林僧寶傳》(《大日本佛教全書》冊 109)，卷 1，頁 205 下-206 上。不過，二書未述及覺阿見慧遠之態度，只說他入慧遠之室祈開示，慧遠先問「眾生虛妄見，見佛？見世界？」覺阿未答，反問：「無明因何而有？」慧遠便打。關於覺阿所寫之五首偈頌，見下文討論。

²⁵ 因為僧傳、燈錄等皆乏記載，所以日僧無等以倫(生卒年不詳)在序其師龍山德見(1284-1358)所輯的《黃龍十世錄》時便說：「自黃龍南禪師至萬年賁禪師六世，則燈錄之所載也。其次天童雪庵瑾、虛庵倣，則所不記也。」按：龍山德見於元代入華求法，編有《黃龍十世錄》，為日本禪林所重視。元僧大用以禮(生卒年不詳)也說：「虛庵倣禪師，黃龍直下尊宿，方授受雪庵一縷千鈞重寄，慨法道衰微，無人荷負，化行海國，得千光禪師傳持其道。終歸太白，韜名晦德。其後黃龍法道，源流演迤，宏肆於異方遐域。而此土獨樓大參(天童五鳳樓記)，僅載其一二，餘皆諸方所不聞。」見玉村竹二，《五山文學新集》第三卷，《黃

後遷住天童，繼密庵咸傑(1118-1186)出掌天童景德寺。²⁶此寺自從建炎三年(1129)宏智正覺(1091-1157)出任住持之後，經過約三十年的經營，變成了浙江地區的重要禪刹之一，也成為曹洞宗大本營。²⁷密庵咸傑出身臨濟宗，卻曾受邀至此寺分座說法。他又歷主衢州之烏巨、祥符，金陵之蔣山、無錫之華藏，杭州之徑山、靈隱等寺，聲名上達天聽。孝宗曾於淳熙四年(1177)召對選德殿，又嘗遺書請教《圓覺經》義，恩遇甚隆。咸傑於淳熙十一年(1184)祈請歸老天童，兩年後示寂。²⁸朝廷未找曹洞禪師接任住持，而於淳熙十六年(1189)，派臨濟宗的懷敏主持這個重要的禪刹。雖然他並未如佛海慧遠出入孝宗皇帝內殿，亦可見朝廷對他的重視。榮西來宋時，懷敏正在浙江天臺的萬年寺傳法，兩人晤面之後，懷敏問及其所聽聞的日本密教宗趣，認為「與吾宗無異」，自是機語相投，傾心傳授。後來懷敏受命主天童時，榮西亦隨行，兩年之間，盡得懷敏所傳之學而歸國。²⁹

佛照德光是江西臨江人，大慧宗杲之法嗣，從大慧於明州阿育王山。出世後，為台州守李浩(1116-1176)延請入台州主鴻福、光孝等寺。³⁰淳熙三年(1176)，奉旨住靈隱。孝宗詔入選德殿中間佛法大意，答對稱旨，自是獲詔入覲無虛歲，「至留內觀堂，五宿而出，恩遇異常。」其間，孝宗常乘小輦過堂，與「促席而坐，或曳袂而行，歡如平生。」所賜「金玉器用繒綵，計緡三萬餘，及王臣、長者所施，悉以治育王瞻眾之田。」³¹紹熙改元(1190)，孝宗退位至重華宮稱壽皇，命德光主徑山，欲頻見其面，德光力辭而未能。寧

龍十世錄》，頁 195、207。按：《黃龍十世錄》有數種版本，《五山文學新集》所收之《黃龍十世錄》底本為大東急紀念文庫五山本，似較他本為佳。筆者對此書原無所知，蒙京都大學人文科學研究所金文京教授告以京都建仁寺兩足院有藏本，方知其書，特在此向金教授致謝。

²⁶ 密庵咸傑為徑山第 25 代住持。

²⁷ 參看筆者《北宋佛教史論稿》，頁 282-283。

²⁸ 見《密庵和尚語錄》，葛邲撰塔銘，(臺北：新文豐出版社，《大正藏》冊 47)，頁 982 下-983 上。

²⁹ 《續群書類從》(東京：續群書類從完成會，1928-1934)，卷 225，〈洛城東山建仁禪寺開山始祖明庵希公禪師塔銘〉，頁 275 上-278 上。按：此塔銘為明錢塘上天竺沙門加蘭所撰。Collcutt (1981)亦稍談及榮西在京都傳法事，但他似乎將京都的「達摩宗」和榮西所代表之禪混為一談，而說榮西在京都傳宋禪，「引起延曆寺支持者之反對，其人遂於 1194 年籲請朝廷禁止眾所周知的『達摩宗』。」見其書頁 37。

³⁰ 《補續高僧傳》，卷 10，頁 191 上。按：李之亮，《宋兩浙路郡守年表》，頁 419，李浩在乾道二年(1166)至四年(1168)守台州，故德光應於此時來台州。

³¹ 《補續高僧傳》，卷 10，頁 191 下。按此買田事亦見於陸游，《陸放翁全集》(北京：中國書店，1986)，《渭南文集》，卷 19，〈明州育王山買田記〉，頁 108-109。按：陸游之文謂：「乃盡以所賜，及大臣、長者、居士脩供之物買田，歲入穀五千石。」

宗慶元初(1195)，德光請歸育王養老。日本僧史既謂練中、勝辨來育王見德光，當是德光歸老育王之時，但其時已是二人入宋六年之後，毋寧有誤？經詳細查證，二人謁見德光，當在靈隱或徑山而非育王。³²即令如此，南宋朝廷對靈隱、徑山、育王等寺之重視，必選擇叢林最負盛名者出任住持，已很明顯。這些禪寺，後來成爲爲「五山」，可謂其來有自。而能忍遣徒遠來求德光之印可，亦可見日僧已認識「五山」禪師地位之不凡了。

初期來宋之日僧，覺阿歸日後因退隱而居，未能開宗立派，傳授佛海慧遠的禪法。練中、勝辨則代其師能忍獲宋禪師之認同，促使其所倡的達摩宗在日本取得一席之地，使達摩宗變成日本臨濟宗中的一個主要流派，而威脅到後來道元的曹洞宗聲勢。³³榮西於在宋期間及歸日之後，表現更爲特出。他在天台萬年寺與天童數年，除了跟懷敏習禪之外，也做了不少事情。在萬年寺時，曾應州郡之請禱雨，據說天雨大澍而榮西身發千光，故後以千光爲號，稱千光禪師。他又捐芝券三百萬，爲萬年寺建三門、兩廡，又修觀音院智者塔院。³⁴在天童時又獻金整修宏智正覺在天童所建的千佛閣，對維修他曾居留的禪寺，頗爲盡心。³⁵懷敏因而視之爲足以肩負法門之傳於域外，故在他束裝返國之前，贈語送行。其語略謂：「釋迦老子將示滅時，以涅槃妙心、正法眼藏付囑大迦葉，二十八傳而至達摩，六傳而至曹溪，又六傳至臨濟，八傳至黃龍，又八傳而至予。今以付汝，汝當護持，佩此祖印，歸國布化，開示眾生，繼正法命，故傳衣以爲法信，汝當爲東國之祖。」³⁶榮西歸國後又「致百圍之木以來，」「大木果至而閣成。」³⁷表現他對天童祖山真誠不渝

³² 《本朝高僧傳》(冊 102)，誤爲育王。楊曾文教授之《日本佛教史》亦襲其誤，見其書頁 291。

³³ 見道元，《正法眼藏》，(臺北：新文豐出版社，《大正藏》冊 82)，頁 69 下。

³⁴ 見《黃龍十世錄》，頁 210-211；《續群書類從》，卷 225，〈洛城東山建仁禪寺開山始祖明庵希公禪師塔銘〉，頁 275 上-278 上。「芝券」究係何所指，尙未查出。按：密教僧侶多以善於禱雨知名。榮西原在比叡山延曆寺習天臺及密教，故被視爲有禱雨之能。

³⁵ 參看樓鑰，《攻媿集》，卷 57，〈天童山千佛閣記〉，頁 5 下。《天童寺志》(臺北：明文書局，影印 1811 年刊本)，頁 89。

³⁶ 見《續群書類從》，卷 225，〈洛城東山建仁禪寺開山始祖明庵希公禪師塔銘〉，頁 275 上-278 上；《黃龍十世錄》，頁 211。按：《黃龍十世錄》之文與加蘭塔銘之文類似，唯「繼正法命」一語之後，有謂「達摩始傳衣而來，以爲法信，至六祖止不傳。汝爲外國人，故我授此衣爲法信，則乃祖耳。」

³⁷ 見《延祐四明志》(臺北：國泰文化事業有限公司，影印 1854 年刊本)，卷 17，頁 5760；《續群書類從》，卷 225，南宋寶慶元年臨安虞樗撰〈日本國千光法師祠堂記〉，頁 274 上。按：虞樗生平事迹不詳。

的護持之心。榮西在日傳臨濟禪法，成爲日本臨濟宗千光一派之祖，不負懷敵之厚望。³⁸而他的門下，出了許多名僧，其中不乏渡海來宋者，尤以下文討論的道元(1200-1253)爲最著名。

覺阿與榮西等人是南宋初期率先東渡來華求法之日僧。他們入宋尋求名師，參學於其門下，獲其印可，成其法嗣，受有返國傳法之寄，雖成就有殊，但都成爲日本佛教界舉足輕重之人物。能忍因爲未能入宋尋師，雖在日本開山立派，但頗遭物議，不得不派其門徒來華，獻偈頌於德光，求其印可，而其達摩宗也因此傳佈更廣，據說還對後來道元在京都的傳法構成威脅，造成道元搬離京都而至越前另開永平寺之因。³⁹凡此直接嗣法與間接傳承，都足以證明日本國內部份僧侶對宋、日禪宗法嗣繼承關係之建立，已視爲有其必要。這種意識，啓發了南宋後期日僧聯袂來宋求法之現象。

三、南宋後期來華之求法日僧與江浙叢林

南宋後期來華求法之日僧遠較初期爲多，大概都在寧宗及理宗朝入宋。而除了湛海之外，都在江浙地區求法。此時「五山」大致已受宋朝廷與叢林之默認，故來華日僧自然歸向其處。根據史料所得，此期至少有下列日僧入宋：

³⁸ 晚近史家對過去日本學者所謂的舊佛教(天臺及密宗)之腐敗、墮落造成新佛教(禪宗)的應運而生，認爲是一種「溯及既往的謬誤」(retrospective fallacy)，是不能從平安、鎌倉時期的社會環境理解所謂「舊佛教」的本質，而使「新」、「舊」之分，充滿價值判斷，對「舊佛教」是不公平的。參看 Neil McMullin, "Historical and Historiographical Issues in the Study of Premodern Japanese Religion," *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 16, no. 1 (March, 1989), pp.3-40。Richard Payne ed., *Re-Visioning "Kamakura" Buddhism* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1998), "Introduction," pp.1-23; James Dubbins, "Envisioning Kamakura Buddhism," pp.24-42。Jacqueline Stone, *Original Enlightenment and the Transformation of Mediaeval Japanese Buddhism* (University of Hawai'i Press, 1999), pp. 55-94。

³⁹ 見 Bernard Faure, "The Daruma-Shū, Dōgen, and Sōtō Zen," in *Monumenta Nipponica*, 42 (1987), 頁 25-55，尤其是頁 30-31。

- 弘 -

入宋時間	入宋僧名	主要求法地區	主要參學對象
1199-1211	俊苾 ⁴⁰	杭州徑山 明州景福	蒙菴元聰(禪) 如菴了宏(律)
1214-1228	淨業 ⁴¹		學律
1223-1227	道元	明州天童	無際了派 長翁如淨
1223	淨業		
ca.1232-1245	天祐思順	台州、蘇州...	敬叟居簡
?	法心 ⁴²	杭州徑山	無準師範
1235-1238	神子榮尊	杭州徑山	無準師範
	湛慧	杭州徑山	無準師範
1235-1241	辨圓圓爾	杭州徑山	無準師範
1235	道祐	杭州徑山	無準師範
1243-1244	一翁院豪	杭州徑山	無準師範
Ca.1243-1246	悟空敬念	杭州徑山	無準師範
1243-1254 (1253?-56?)	寒巖義尹 (道元法嗣)	四明天童	天童如淨
1244	湛海 ⁴³	泰山	白蓮寺
1249-1254	心地覺心	普陀、徑山、育	癡絕道冲

⁴⁰ 俊苾曾入明州雪竇問禪要，又曾到北峰宗印門下學天臺教觀八年。他還參究淨土、悉曇等，並曾到杭州的下天竺寺，與諸禪師討論禪法，與史彌遠、樓鑰等名公鉅卿都有來往，是少數禪、教、律兼修的求法日僧。樓鑰曾為他所畫的律師頂相作贊，並附一段跋語稱讚他謂：「苾公恪守律嚴，究觀諸書，記得其說，欲歸以淑諸人。…歸矣！使律之一宗盛行于東海之東，于以補教化之所不及，其為利益豈有窮哉！」見樓鑰，《攻媿集》(臺北：商務印書館，影印文淵閣《四庫全書》)，卷 81，頁 7 下。俊苾攜帶中國儒釋典籍多種歸國，又兼習內典外學，為宋學傳入日本之先驅之一。他在京都泉涌寺傳法，受朝野上下重視，從其習法、受戒者多皇室貴胄及攝政大臣，頗值得注意。參看楊曾文(1995)，頁 460-61。

⁴¹ 淨業(1187-1259)號曇照，雖兩度入宋，但在宋之活動不詳。只知宋理宗曾賜以「忍律法師」之號，或曾陞見理宗。

⁴² 法心入宋後徑登徑山見無準師範，據說師範「於圓相中書丁字示之，心止席下，單提研究。性堅硬、耐禪坐，骨臀腫爛而不撓者九年。」見《元亨釋書》，卷 6，頁 76。

⁴³ 湛海是俊苾之徒弟，在宋活動情況不詳，只知入泰山蓮寺，當是繼俊苾之後學習律教。

		王、天目	荆叟如珏
1251-1262	無關普門	杭州靈隱	斷橋妙倫
1252-1265	無象靜照	杭州徑山 天台山	虛堂智愚
1255	湛海		
1255 ?	寂庵上昭		
1255	樵谷惟僊	杭州徑山	虛堂智愚 偃溪廣聞 介石智朋 別山祖智
1258-1268	山叟慧雲	杭州靈隱	斷橋妙倫
1259-1262	徹通義介	明州天童	
1259-1267	南浦紹明	杭州徑山	虛堂智愚
1259	真照		學律
1262	藏山順空	杭州徑山	虛堂智愚
1264-74	約翁德儉	杭州淨慈、徑山	偃溪廣聞、簡翁 居敬、介石智朋
1264	禪忍	杭州徑山	虛堂智愚
1266	白雲慧曉	兩浙	希叟紹曇
1264	寒巖義尹		虛堂智愚 退耕德寧

這些日僧入宋之情況可注意者有如下數點：

其一，求法日僧淨業、湛海、義尹等都兩度入宋，雖然在宋活動之情況不詳，但其敢於渡海再來，證明對巡禮南宋叢林之執著。⁴⁴其二，除了俊芘(1166-1227)、真照等少數日僧學律或他宗之外，多數入宋日僧都來學禪，而且多得以參訪數位禪師，雖原因與態度未必皆同，而收穫也異，但對他們的啓發是難以衡量的。道元即是個很典型的例子。他於嘉定十六年(1223)，與其師明全(1184-1225)及同參廓然、亮照、木下道正和嘉藤景正等乘商船入宋。

⁴⁴ 關於寒巖義尹兩度入宋之時間，說法不一，見下文註。

⁴⁵先入天童景德寺參無際了派(1149-1224)，後入台州見西堂惟一、宗月長老、月堂無象、傳藏主、萬年寺元靠(?)和尚，小翠岩卓老，再入徑山禮浙翁如琰(1151-1225)，最後再返天童參長翁如淨(1163-1228)，追隨了許多禪師。其三，不少日僧逗留在宋的時間都相當長，有六、七年者，也有十餘年者。如天祐思順於寧宗紹定五年(1232)入宋，留宋約十三年至十五年，在江浙地區隨北礪居簡習法。⁴⁶其四，少數求法日僧或因過於自負，或因難以適應，二、三年之內即失望而歸。如理宗端平二年(1235)，神子榮尊及辯圓爾聯袂來宋。榮尊赴杭州徑山參訪無準師範(1177-1249)，⁴⁷以言語不相契，三年而返日。其五，從理宗淳祐三年(1243)，至景定五年(1264)理宗朝結束之二十年間，日僧幾乎年年或隔年入宋。除湛海兩度入宋而未到江浙地區，而真照不知至何處學律外，餘皆在江浙禪寺求法，⁴⁸先後有一翁院豪、心地覺心、寒巖義尹、無關普門、無象靜照、樵谷惟僊、山叟慧雲、徹通義介、南浦紹明、藏山順空、禪忍和白雲慧曉等。他們所參學的禪師多半都是「五山」禪僧。譬如，一翁院豪入徑山參無準師範。⁴⁹道元門下寒巖義尹入天童參長翁如淨。⁵⁰心地覺心先入徑山參癡絕道冲，以不相契而入道場參荆叟如珏(生卒年不詳)，⁵¹又

⁴⁵ 《續群書類從》，卷 225，〈初祖道元禪師和尚行錄〉，頁 278 下-282 上；〈永平寺三祖行業記〉，頁 282 上-286 上。按：此兩者對道元初聞三井僧正公胤所謂「宋國有傳佛心印正宗」一事記載略異。前者謂在入建仁寺後，後者謂在入建仁寺前。

⁴⁶ 關於思順之入宋，師蠻之《延寶傳燈錄》及《本朝高僧傳》所述甚略，但云入宋隨敬叟居簡求法，歸國後在京都東山勝林寺開山。日本學者高橋秀榮 (Shūei Takahashi) 曾有短文論及其入宋之事，見氏著〈入宋僧天祐思順について〉，《印度學佛教學研究》，49:1 (Dec. 2000)，頁 226-230。惜其文未參考中國史料，於思順在何處跟隨居簡未能詳考。按：居簡於嘉熙中(1237)住台州報恩、廣孝等寺，又歷住常州顯慶、蘇州慧日、湖州道場等寺，晚年徙南屏淨慈，於淳祐六年(1246)化寂。思順於寬元三年(1245)歸日，在宋至少有 13 年之久，有可能隨居簡赴台州、蘇州、常州、湖州及杭州各地寺院。不過，他除了隨居簡外，必然也四處參學。

⁴⁷ 師範為徑山萬壽寺第 34 代住持，見《徑山志》，卷 2，頁 181。

⁴⁸ 湛海首次來宋至泰山白蓮寺求法，二次來宋則不知去何處。

⁴⁹ 《本朝高僧傳》(冊 102)，說他「寬元初(1243-1244)入宋」，見頁 304-305。

⁵⁰ 《本朝高僧傳》(冊 102)，頁 292-293。按：義尹入宋之時間，說在寶祐元年(1254)年，也是其師道元死後之一年。跟隨如淨閱四寒暑。見《續群書類從》，卷 229，〈寒巖禪師略傳〉，頁 365 上。師蠻認為他在理宗淳祐三年(1243)時首度來宋，居 11 年後返日(1254)。又於景定五年(1264)二度來宋，兩次入宋時間相距 23 年。二次入宋時年 37 歲，則初入宋時不過 14 歲。師蠻認為義尹於道元死後入宋參如淨之說法有誤，因如淨死於道元之前(1228)，實於道元歸國(1227)後一年，義尹不可能見到如淨。道元死後(1053)，義尹二度來宋(1264)，呈道元語錄《永平廣錄》於無外義遠，求義遠為作序。義尹又參虛堂智愚及退耕德寧，皆蒙贊賞。由於〈寒巖禪師略傳〉顯然弄錯義尹入宋的時間，有些勇於懷疑的西方學者，遂將他入宋之事完全抹殺，並認為師蠻之說也屬捏造。筆者覺得這是因噎廢食，矯枉過正。

⁵¹ 荆叟如珏為淨慈 41 代、徑山第 38 代住持。在其處參禪之日本求法僧有空山有、藏山順

入天台參覺庵夢真。⁵²無關普門入杭州參斷橋妙倫於靈隱寺，居宋十二年後返日，為京都南禪寺之開山。⁵³無象靜照入杭州徑山參石溪心月(?-1254)，在其處參學五年，後參虛堂智愚於育王、淨慈與徑山，遊歷於江浙間，與四十餘位禪師交遊。⁵⁴樵谷惟僊入徑山參虛堂智愚，⁵⁵又聞道於偃溪廣聞、⁵⁶介石智朋、別山祖智等人。⁵⁷山叟慧雲入杭州靈隱寺參斷橋妙倫。徹通義介為道元法嗣，他奉道元之命入天童山繪製天童寺之建築圖，以為建日本慧日永平寺之藍圖。⁵⁸南浦紹明在無象靜照、樵谷惟僊之後入徑山參虛堂智愚，成為智愚之高弟。⁵⁹藏山順空亦入徑山參虛堂智愚。⁶⁰禪忍為赴日傳法宋僧蘭溪道隆(1213-1278)之弟子，他奉道隆之命，攜其語錄至宋開版，並請虛堂智愚題辭。⁶¹其六、不少江浙禪師，因主持重要禪刹，可名之曰「五山禪師」，都是日僧參訪學習的對象。其中以癡覺道冲、無準師範、石溪心月、虛堂智愚、偃溪廣聞、西巖了慧、荆叟如玉、斷橋妙倫、簡翁居淨等人及其法嗣多人最為著名。尤其無準師範與虛堂智愚似對日僧最富吸引力。最這些禪師，主要是臨濟宗圓悟克勤(1063-1135)之弟子大慧宗杲(1089-1163)及虎丘紹隆(1077-1136)法嗣。以下分別依其生年順序排列，並以 D、H 加上數碼代表其宗派世代及輩份高低，并求法日僧之名表列如下：

空、心地覺心、無關普門，見玉村竹二，《日本禪宗史論集》，二之下，頁 154。

⁵² 他原想隨無門慧開，但參拜不遇，遂與天目虛竹返日。虛竹日後日本普化派禪宗之創始人。山，他將中國樂器「蕭」及其音樂介紹至日本。

⁵³ 《續群書類從》，卷 227，〈無關和尚塔銘〉，頁 330 上下。

⁵⁴ 師蠻，《本朝高僧傳》(《大日本佛教全書》冊 102)，頁 305-306。心月為徑山第 36 代住持。

⁵⁵ 虛堂智愚是淨慈第 46 代、徑山第 40 代住持。《徑山志》卷 2，頁 206。

⁵⁶ 淨慈第 40 代、徑山第 37 代住持。《淨慈寺志》，卷 8，頁 573。

⁵⁷ 《本朝高僧傳》(冊 102)，頁 296-297。

⁵⁸ 後為日本大乘寺之開山，見下文討論。

⁵⁹ 《本朝高僧傳》(冊 102)，頁 296-297；高泉性激，《扶桑禪林僧寶傳》，頁 22 上下。

⁶⁰ 《本朝高僧傳》(冊 102)，頁 316-317。按：《元亨釋書》並未說他參虛堂智愚之事，但說他參智愚前之徑山住持偃溪廣聞、淮海元[原]肇及荆叟如玉。見《元亨釋書》，頁 103。

⁶¹ 《虛堂智愚語錄》(臺北：新文豐出版社，《大正藏》冊 47)，〈日本建長寺隆禪師語錄跋〉，頁 1061 下。智愚跋語有云：「宋有名衲，自號蘭溪。一筇高出於岷峨，萬里南詢於吳越。陽山領旨，到頭不識無明；抬腳千鈞，肯踐松源家法。乘桴于海，大行日本國中；淵默雷聲，三董半千雄席。積之歲月，遂成簡編。忍禪久侍雪庭，遠訪四明鉞梓。言不及處，務要正脈流通，用無盡時，切忌望林止渴。」此處「忍禪」即是禪忍。

表二

禪師名號	生卒年	宗派	求法日僧
癡絕道冲	1169-1250	臨濟 H2	圓爾辨圓、心地覺心
石田法薰	1171-1254	臨濟 H2	圓爾辨圓
無準師範	1178-1249	臨濟 H2	圓爾辨圓、悟空敬念 神子榮尊、一翁院豪 道祐
大川普濟 ⁶²	1179-1253	臨濟 D7	直翁智侃
無門慧開	1183-1260		心地覺心
石溪心月	?-1254	臨濟 H3	無象靜照
虛堂智愚	1186-1270	臨濟 H3	寒巖義尹、樵谷惟僊 南浦紹明、無象靜照 約翁德儉、寂庵上昭 藏山順空
偃溪廣聞	1189-1263	臨濟 D7	樵谷惟僊、無象靜照 南浦紹明、約翁德儉 寂庵上昭、藏山順空 鐵牛景印
藏叟善珍 ⁶³	1194-1277	臨濟 D7	約翁德儉
介石智朋	(不詳)	曹洞宗	約翁德儉、樵谷惟僊
西巖了慧	1198-1262	臨濟 H3	藏山順空
虛舟普度	1199-1280	臨濟 H3	約翁德儉、桂堂瓊林 ⁶⁴
荆叟如珏	(不詳)	臨濟 18	心地覺心、無關普門 藏山順空

⁶² 大川普濟輯《五燈會元》20卷，開「五燈」全書之先例。繼其後有明僧遠門淨注之《五燈會元續略》4卷、南石文琇之《五燈會元補遺》1卷，清費隱通容之《五燈嚴統》3卷，霽崙超永有《五燈全書》120卷。

⁶³ 藏叟善珍住徑山前在育王(明州)、雪峰(福州)。有《藏叟摘稿》2卷傳世。

⁶⁴ 《本朝高僧傳》，頁323謂「文永年中入宋，參徑山虛舟度和尚。舟付傳法偈并衣，歸居草河...。」

斷橋妙倫	1201-1261	臨濟 H3	無關普門、山叟慧雲 ⁶⁵
方菴 圻	(不詳)		山叟慧雲
清虛 心	(不詳)		山叟慧雲
退耕德寧	(不詳)	臨濟 H3	藏山順空、寒巖義尹
簡翁居敬	fl.1263	臨濟 H3	樵谷惟僊、南浦紹明 無象靜照、約翁德儉 寂庵上昭
淮海元肇 ⁶⁶	(不詳)	臨濟 D7	藏山順空
寂窗有照	(不詳)	臨濟 H2	約翁德儉
石帆惟衍	(不詳)	臨濟 H3	約翁德儉
東叟仲穎	(不詳)	臨濟 D7	約翁德儉
覺庵夢真	(不詳)	臨濟 H3	約翁德儉
無外義遠	(不詳)	曹洞宗	寒巖義尹
別山祖智	1200-1260	臨濟 H3	圓爾辨圓、樵谷惟僊
物初大觀 ⁶⁷	1201-1268	臨濟 D7	樵谷惟僊
兀菴普寧	1199-1276	臨濟 H3	
環溪惟一	1202-1281	臨濟 H3	
絕岸可湘	1206-1290	臨濟 H3	
雪巖祖欽	1215-1287	臨濟 H3	中巖圓月
劍關子益	?-1267	臨濟 H3	
希叟紹曇 ⁶⁸	fl.1249-1269	臨濟 H3	白雲慧曉 ⁶⁹

⁶⁵ 《本朝高僧傳》，頁 311-312 謂慧雲(1232-1302)「時和宋新到者三百人，[妙倫]獨許雲參堂。」理宗寶祐六年(1258)，他再度入宋參斷橋妙倫，並請益於方山圻、清虛心，理宗咸淳四年(1268)歸國。

⁶⁶ 懷海元(原)肇為淨慈第 45 代住持，徑山第 39 代住持。參徑山浙翁時，翁問泗州大聖為什麼在揚州出現，他說：「今日又在杭州撞著。」見《徑山志》卷 2，頁 201。又見《淨慈寺志》卷 8，頁 580-582。著有《淮海肇和尚語錄》、《淮海外集》、《淮海掣音》。歷主平江雙塔、壽寧萬歲禪寺、建康清涼廣慧禪寺、台州萬年報恩光孝禪寺、平江萬壽報恩光孝禪寺、溫州江心龍翔興慶禪寺、慶元府阿育王山廣利禪寺、和淨慈、靈隱、徑山等寺。

⁶⁷ 他曾重修《人天眼目》，著有《物初謄語》。

⁶⁸ 有《希叟和尚語錄》1 卷、《希叟和尚廣錄》7 卷，《五家正宗贊》4 卷。

⁶⁹ 《本朝高僧傳》(冊 102)，頁 310-311。

大致上，從菴苾、道元等人之入宋，至道元門徒義尹攜《永平廣錄》來求序之間的三十餘年，日僧大多入江浙的禪刹求法，較前期入宋日僧，似更積極。自寧宗朝(1195-1224)後期至理宗朝(1225-1264)，五山禪刹，似已漸漸出現了排階次第，而五山禪僧，顯然也已成爲叢林的領袖。聲名較著的禪師，往往受敕命出任五山住持。而一旦躋身五山，則更加聲重叢林，名聞四海，遠方異域之學子亦會聞風來歸。

以道元爲例，他在入宋之前，對南宋禪林當已有所聞。⁷⁰雖然曾於建保二年(1214)15歲時入京都建仁寺投榮西門下，但因榮西次年即死，亦未必真正親炙榮西之教。後雖隨榮西高弟明全入宋，入天童無際了派之門，亦僅有隨機問答之語，並無一見相契之緣。⁷¹

道元與無際了派之不能相契，多半是因爲道元未能接受無際的禪風與接引方式。道元來宋是因他對天臺的「本覺思想」產生疑惑，冀望求解，但入千光之室，並無所獲。據說道元自幼即誦詩書，不由師訓，而有慧解，被視爲神童。稍長閱讀經論，如同宿習，每與人問答經論文義，總表現出辯才無礙，如「懸河瓶瀉」之風度。年方13，即登比叻山延曆寺登壇受戒，習天台宗風及南天密教。15歲時即博通大小乘義理，深造顯密奧旨。⁷²在宋參學將近一年，「平昔以氣自負，諸方無嬰鋒者，」既自覺未逢足以啓發他的善知識，乃謂：「日本、大宋兩國，無如我善知識。」因而「生大驕慢，欲皈日本。」卻因遇某老璣者，勸他尋「天下第一等宗匠」的如淨和尚，因而有繼續留宋之意願。⁷³

這如淨和尚即是長翁如淨，是曹洞宗雪竇足庵智鑑(1105-1192)法嗣。歷

⁷⁰ 道元的《寶慶記》開頭便說：「後入千光之室，初聞臨濟之宗風。」見 Takashi James Kodera, *Dōgen's Formative Years in China: A Historical Study and Annotated Translation of the Hōkyō-ki* (Boulder: Prajñā Press, 1980), 頁 225 附《寶慶記》。

⁷¹ 《續群書類從》，卷 225，〈初祖道元禪師和尚行錄〉，頁 278 下-282 上；〈永平寺三祖行業記〉，頁 282 上-286 上。關於道元是否確曾見過榮西，日本佛教史家迭有爭議，見 Takashi James Kodera (1980)，頁 27。「道元研究」的專家，Taigen Dan Leighton 認爲仍是個謎。見其 *Dōgen's Extensive Record* (Boston: Wisdom Publications, 2004)，頁 3。

⁷² 《續群書類從》，卷 225，〈初祖道元禪師和尚行錄〉，頁 278 下-282 上；〈永平寺三祖行業記〉，頁 282 上-286 下。

⁷³ 以上皆見《續群書類從》，卷 225，〈初祖道元禪師和尚行錄〉，頁 278 下-282 上；〈永平寺三祖行業記〉，頁 282 上-286 下。

主建康府清涼寺、台州瑞岩寺及臨安淨慈寺。道元離天童至各處遊學時，他正在淨慈寺傳法，而道元將理歸檝離宋歸日時，其師天童景德寺無際了派化寂。他在化寂之前，曾遺書推薦如淨住持天童。寶慶元年(1225)，宋寧宗以如淨道價甚高，敕命住天童，道元既聞其名，遂振錫而依。⁷⁴

道元以後，求法日僧似對江浙的禪師多先有認知之後才毅然相投。而他們在登堂入室之後，不但在本寺與同門法侶建立起很好的關係，又多與鄰近叢林之禪眾交遊來往，變成了江浙叢林僧眾法侶聯誼網絡的組成份子，獲得本土禪師及僧眾的支持與協助。譬如理宗端平二年(1235)入宋的辯圓圓爾即是其中顯例。圓爾(1202-1280)是後期入宋求法僧中數一數二的人物，他入宋參學遊方六年，至淳祐元年(1241)年學成歸日。在這六年之間，他先後投於癡絕道沖、西巖了慧、無準師範門下。他由明州入宋後，先至明州景福律院聞月宗主說法，後至天童參癡覺道沖。⁷⁵未幾至天竺跟隨天臺耆宿柏庭善月(1149-1241)。善月是宗曉的同門，授以天臺宗派圖及其所著《首楞嚴經疏》、《楞伽經疏》、《圓覺經疏》及《金剛經義疏》。然後赴南屏山淨慈寺參訪笑翁妙堪(1177-1248)、靈隱寺參訪石田法薰。在靈隱期間，正逢無準師範法嗣退耕德寧在典賓客，與法友關係相善。⁷⁶他見圓爾志向不凡而對他說：「輦下諸名宿，子已參遍，然天下第一等宗師唯無準師範耳。子何不承顧眄乎？」⁷⁷因為寧退耕之建議，圓爾立即赴徑山尋無準師範，且立即獲其器許，侍其左右。辯圓參學相當用心，很快就變成無準最鍾愛之徒。在徑山時，他與無準師範門下的其他高徒相來往，且與靈叟源、絕岸可湘和雪巖祖欽結為金蘭，關係非一般骨肉兄弟之可比。⁷⁸他還參拜禪林尊宿如西巖了慧等，⁷⁹並與數位禪師

⁷⁴ 同前註。依《寶慶記》之說，他「隨[明]全法師，而入炎宋，航海萬里，任幻身於波濤，遂達大宋，得投和尚之法席，蓋是宿福之慶幸也。」此「和尚」即是如淨，而所以說「得投」，正是因聞如淨之名後，方再入天童之故。

⁷⁵ 癡覺道沖為徑山第35代住持。有關道沖生平，見下文詳論。

⁷⁶ 見《元亨釋書》，卷7，頁85；師蠻，《延寶傳燈錄》(《大日本佛教全書》冊108)，頁54。前者說「寧退耕典北山之賓，與爾善」，後者說「與法友善」。此「寧退耕」即是退耕德寧。《禪學大辭典》誤為元人，見頁952下。其實寧退耕是無準師範法嗣，歷主靈隱、嘉興崇聖、蘇州報恩、慧日、永天、萬壽，最後復歸靈隱。因為靈隱與淨慈南北相對，故一稱北山，一稱南山。

⁷⁷ 《元亨釋書》，卷7，頁85；《延寶傳燈錄》，頁54。後者用語與前者同，當係抄錄前者。

⁷⁸ 《扶桑禪林僧寶傳》，頁14。

⁷⁹ 他有《西巖和尚語錄》2卷，物初大觀撰行狀，淮海元肇撰序。歷主平江定慧禪寺、溫州雁山能仁禪寺、江西東林、天童景德、最後瑞巖開善禪寺。寶祐三年(1255)寫有〈日本國丞相藤原公捨經記〉一篇。

交友往來，其中有斷橋妙倫、別山祖智、環溪唯一、簡翁居敬、⁸⁰靈叟源和兀菴普寧等，都是無準師範的法嗣，也多半在五山任住持。⁸¹圓爾學成歸國後，隨即出任京都東福寺及建仁寺的開山住持，為第一位受天皇賜國師之號的日本禪師。據說，他在東福寺開山之後，在京都興福寺的道元可能感受到競爭之威脅而遷至越前另築永平寺。⁸²不管是否有此影響，顯然，圓爾之功成名就，部分是因為他南宋求法期間，廣為叢林僧眾所認可與接受之故。他們或視他為入室弟子或法門昆仲，給予許多支持與方便，使其無往不利。他在宋之參學歷程，說明南宋江浙叢林五山領袖之聲望。而徑山的無準師範，法嗣遍布，在江浙區形成了一大叢林法友聯誼的網絡，具有決定性的影響。

圓爾僅僅是受惠於這種法友聯誼網絡的求法日僧之一，他回日本後數年，弟子心地覺心(1207-1298)於淳祐九年(1249)入宋，也有類似的經歷。心地覺心從道元受戒，淳祐九年(1249)入京都謁見圓爾，圓爾勸他入宋參徑山無準師範。他隨即入宋，直趨徑山。但師範才於不久前遷化，由癡絕道沖補其席，覺心遂於道沖門下參學。但因機不相契，遂入湖州道場山尋荆叟如珏、天台山找應真。他於寶祐元年(1253)登明州大梅山，在山上遇同參日僧源心，向他打聽「明眼知識」，源心告以「杭州無門和尚一代名師，應往見焉。」兩人遂相率入杭州靈洞護國寺參無門慧開，並與之「機機相投」，歸日後創普化宗。⁸³

覺心在宋五年，於寶祐二年(1254)歸日，但在他歸日前，無關普門(1212-1291)及無象靜照先後來宋。普門是圓爾的法嗣，他於淳祐十一年(1251)入宋，顯然是受圓爾的影響。⁸⁴入宋之後，他先到會稽謁荆叟如珏，然後到杭州淨慈謁斷橋妙倫。⁸⁵在妙倫門下逾十年，至妙倫入寂(1261)前，「以袈裟、

⁸⁰ 淨慈第 44 代。於景定四年(1263)整修天童景德寺之千佛閣。

⁸¹ 見附表三。

⁸² 見 Taigen Dan Leighton and Shohaku Okumura, *Dōgen's Extensive Record* (Boston: Wisdom Publications, 2004), 頁 7。

⁸³ 《元亨釋書》(冊 101), 卷 6, 頁 77; 《本朝高僧傳》(冊 102), 頁 286-289。按：有說他原想參無門慧開但未能相遇。後與天目虛舟禪師同回日本，成為日本普化宗之開山。他將中國樂器「蕭」傳至日本。

⁸⁴ 《本朝高僧傳》(《大日本佛教全書》冊 102), 日僧椿庭海壽, 〈佛心禪師大明國師無關大和尚塔銘〉(詳名〈大日本國皇城東山之瑞龍山太平興國南禪寺開山第一世祖無關和尚塔銘〉), 頁 308-310。椿庭海壽為該寺 46 世, 塔銘撰於應永七年(1400)。

⁸⁵ 斷橋妙倫為淨慈第 42 代, 理宗時宰相賈似道(1213-1275)為其支持者, 據云「將終, 與大眾入室罷, 索筆作書辭諸山及魏國公, 公餽藥不受。」《淨慈寺志》, 卷 8, 頁 578-579。按：賈似道號秋壑, 於度宗時拜魏國公, 與叢林關係甚深, 叢林尊之為秋壑魏公而不名。斷橋妙

自贊頂相付門，表信印。」⁸⁶普門在兩浙禪林周旋約十二載後乘鄉船而歸。返日後為京都東福寺第三代住持。龜山天皇建寺於東山，拜請開山，次年即遷化。此寺在後宇多天皇時改該名為南禪寺，而普門遂為其開山第一祖。⁸⁷

無象靜照(1234-1306)則於無關來宋的次年，亦即淳祐十二年(1252)，乘商船來宋。他也是先到徑山參訪當時的新任住持石溪心月。心月要他看公案，他看了之後，自覺有所得，便呈其所見給心月，但為心月賞一巴掌。不過，靜照並未如覺阿受慧遠一擊而不自在，反而有所發悟，遂留在心月處學禪五年。之後他到育王典賓客，接著到天臺供茶水，又至天童隨虛堂智愚，並跟隨他從天童調至淨慈，再由淨慈轉至徑山。⁸⁸靜照是少數能唸誦漢語而不輕犯錯的求法日僧，同門南宋衲子頗刮目相看，多視之為法門兄弟，待他至厚。他留宋 13 年之後才歸國，顯然早已融入江浙叢林法友僧眾的團隊中。

同時學於虛堂智愚的求法日僧還有南浦紹明(1235-1308)。他在靜照之後七年(1259)入宋。立即到淨慈跟隨以嚴峻知名的虛堂智愚。據說虛堂極為嚴厲，故禪徒多不敢造其門。但其嚴厲之名，既不妨靜照於先一年至天童參訪，又隨其入淨慈，似也不足令紹明退避三舍。事實上紹明與智愚一語相契，遂為智愚接納為入室弟子，負責典賓客。雖然任務繁重，但還是參扣不懈。後智愚奉旨遷徑山，紹明與靜照隨之同行。他在徑山跟隨智愚三年，深受其愛護。一日，智愚閱其所作偈語，大為興奮，立即向寺眾宣佈道：「明知客參禪大徹了也！」寺眾為之讚嘆不已。他於景定四年(1267)載譽歸國，年紀不過 33 歲，已是名重一時的禪師。歸日後以嗣法書及提倡語寄呈智愚，智愚得之，大喜曰：「吾道東矣！」⁸⁹

值得注意的是，此時求法日僧似已成江浙叢林禪門法友聯誼網絡的組成份子。數位求法日僧先後或同時聚集在虛堂智愚門下，隨他的步步躍陞，歷住五山所屬寺院。虛堂智愚除了紹明與靜照兩位高弟外，先後在其門下參學之日僧還有寂庵上昭(1229-1316)、約翁德儉(1244-1320)與樵谷惟僊(生卒年不

倫有《斷橋和尚語錄》2卷，日本參學者正見攜回日本刊印。入淨慈前歷住天臺國清、瑞巖淨土禪寺、台州瑞峰祇園寺。

⁸⁶ 《本朝高僧傳》(冊 102)，頁 308-310。

⁸⁷ 見〈佛心禪師大明國師無關大和尚塔銘〉。

⁸⁸ 《本朝高僧傳》(冊 102)，頁 305-306。又參看玉村竹二，《五山禪僧傳記集成》(京都：思文閣，2003)，頁 640-641。

⁸⁹ 《本朝高僧傳》，頁 73；高泉性激，《扶桑禪林僧寶傳》，頁 16 下。高泉性激說他們改變對他的觀感。這似乎是說，對他悟力忽變快捷，感到佩服。

詳)等。⁹⁰雖然日本僧史稱這五位日僧曾在偃溪廣聞、簡翁居敬、介石智朋和虛堂智愚諸老下同參，但其說有問題。⁹¹不過，他們或在淨慈或在徑山，聲氣相應，與先後來宋之其他日僧形成了一個求法日僧互通聲息的網絡，為江浙叢林僧眾法友聯誼網絡之成員。譬如，約翁德儉在景定五年(1264)至咸淳十年(1274)之間入宋之後，所參禪師甚多，日本僧史說這些禪師「咸推器重」，「又一時大宗匠，晦機元熙、一山了萬、末宗本、寂庵相等，皆樂與之遊。」「咸推器重」或嫌誇張，但他結交不少禪師，應屬可信。約翁德儉在此情況下「往來吳越者八年。」⁹²他在吳越的前段時間，靜照與紹明尚未歸日，當有數年時間可相往來。

在智愚門下參學の日僧可能還有藏山順空 (1233-1308)和寒岩義尹 (1217-1300)等人。順空原在鎌倉幕府執政北條時賴(1227-1263)座下，據說頗受其偏愛，一直鼓勸他入宋遊歷。據說他入宋不久，即擬上徑山參偃溪廣聞，時在靜照入宋後三年，即宋寧宗景定三年(1262)。⁹³此時徑山住持偃溪廣聞、荆叟如珏先後謝世，由淮海元肇與虛堂智愚接任，所以順空可能都在此數禪師之下參學，也與紹明、靜照等人在智愚門下為同參。⁹⁴義尹曾於寶祐元年(1253)年入宋，次年歸國。景定五年(1264)再次入宋，參天童的無外義遠，靈

⁹⁰ 《本朝高僧傳》，〈寂庵上昭〉傳謂：「[上昭]師藏叟譽公，發明心地。後南遊入宋，與南浦、約翁、無象、樵谷同參虛堂愚、偃溪聞、介石朋、簡翁敬諸老，皆蒙優賞。」見頁296-297;333-334。

⁹¹ 由於廣聞、居敬、智朋分別為淨慈 40、41、44 代住持，而智愚為 46 代住持，則紹明與靜照隨智愚入淨慈時，廣聞等人已去位或圓寂。比較可能的清況是，上昭、德儉、惟僊已先在淨慈，參廣聞、居敬、與智朋，故智愚來主淨慈時，他們自然入智愚門下。不過，德儉入宋的時間在景定五年(1264)至咸淳十年(1274)之間，而廣聞於景定四年(1263)化寂，所以五人不可能在淨慈同參。在徑山更不可能，因廣聞與居敬各為徑山 37、38 代住持，智朋未曾主徑山，而智愚為第 40 代住持，五人全然不可能同在徑山參廣聞、居敬、智朋與智愚。

⁹² 《本朝高僧傳》，頁 335-36。德儉頗為受邀至日本發揚禪宗的蘭溪道隆所重。有《佛燈國師語錄》3 卷傳世。元至正二年(1342)，其門人某曾入上天竺請求住持我庵本無(台州黃巖人，生卒年不詳)撰塔銘一篇，題為〈佛燈國師約翁和尚無相之塔銘〉。

⁹³ 《元亨釋書》卷 8，頁 103；《本朝高僧傳》(冊 102)，頁 316-17。按：前者說「平副帥勸空游宋國」，後者說「平時賴愛其伶俐」。此「平副帥」及「平時賴」應為「北條時賴」之誤。按：北條時賴為鎌倉幕府第五代攝政，為極熱心之禪門外護。曾拜請道元，執弟子之禮。立建長寺，請蘭溪道隆開山。三請辯圓爾入承福寺任住持，待以師禮。又參兀庵普寧。他這時已出家至西明寺，而順空在建長寺參蘭溪道隆，為其所知。順空著有《藏山和尚語錄》1 卷，東福寺大機院藏，又稱《藏山錄》、《圓鑑禪師語錄》，見《大正藏》冊 80。參看楊曾文，《日本佛教史》，頁 307-326。

⁹⁴ 參看玉村竹二，《五山禪僧傳記集成》，頁 391。不過玉村未說他曾在智愚之下參學。

隱的退耕德寧，與徑山的虛堂智愚。⁹⁵他於三年後歸國，按南宋叢林的建築式樣建大慈寺於肥後國(今九州熊本)，成為曹洞寒巖派的創始者。

日僧入宋尋師求法，當然不只是為了攀附名禪繼其法嗣，他們也盡力融入叢林社會中，熱心學習，汲取南宋文化的精髓，並將所學帶回日本。譬如榮西再度來宋歸國時，帶去中國茶種植於筑前背振山及博多聖福寺，還寫了《喫茶養生記》一書2卷，大讚茶為「養生之仙藥」、「延齡之妙術」。⁹⁶南浦紹明在徑山智愚門下時，還學習飲茶方法。歸國時，把茶臺子、茶道具一式帶回日本，又帶回茶典七部，含《茶道清規》一書3卷，推行茶道，開了日本茶道之先聲。⁹⁷道元之弟子徹通義介(1219-1309)於宋理宗開慶元年(1259)來華，景定三年(1262)歸日。前後四年之間，應其師兄孤雲懷奘(1198-1280)之命參「諸方叢林」、學「宋朝風俗」、並傳「天童山規矩及大刹叢林現規記錄」以興永平寺而報先師道元。⁹⁸雖然他參學的對象不明，但在江浙地區盤桓，見過「一時名衲」。他先到徑山，後入天童。在天童時繪製了天童景德寺之建築圖。他歸日之後，果然重建山門法堂，樹立禮儀法式，繼懷奘而主永平法席，創造就了所謂「永平中興」。所繪景德寺建築圖就成了創新道元所建慧日永平寺之藍圖，為日本禪刹仿宋規制興建的基礎。⁹⁹值得注意的是，義介原是達摩宗的門徒，雖然隨其師懷鑒(?-1251?)投道元之曹洞陣容，仍接受達摩宗之密教及地方信仰，被永平寺僧認為違背師說，竟被迫離永平寺而另於加賀的大乘寺傳法。他的法嗣瑩山紹瑾(1268-1325)繼他為第二任住持，繼續擴大禪密結合之曹洞宗，使大乘寺曹洞宗步向達摩宗的路徑，成為日本曹洞宗的大本營，取代了永平寺的地位。¹⁰⁰

⁹⁵ 《本朝高僧傳》(冊102)，頁292-293。

⁹⁶ 見榮西，《喫茶養生記》，收於《群書類從》，頁899-901。

⁹⁷ 《本朝高僧傳》(冊102)，頁74。

⁹⁸ 《續群書類從》，卷225，〈永平三祖行業記·介禪師傳〉，頁290。

⁹⁹ 《本朝高僧傳》未說明他參訪誰，只說：「正元元年遂入諸夏，一時名衲見聞，圖寫叢林禮樂而歸永平。丕募化緣，竭力經營，凡禪刹所有始備焉。」見《本朝高僧傳》(冊102)，〈徹通義介〉傳，頁306-07。

¹⁰⁰ 參看 Bernard Faure, *Visions of Power* (Princeton: Princeton University Press, 1996), pp. 47-48; p.55-57; Kazuaki Tanahashi., *The Essential Teachings of Zen Master Dōgen* (Boston & London: Shambhala Publications, Inc., 1999), pp. xxiii-xxiv。按：懷鑒繼承能忍於越前的波著寺傳達摩宗，他於1241年，攜其弟子義介等入道元之永平寺，但死後未能成為道元法嗣，只能傳達摩宗之法嗣予義介。故義介之成為道元法嗣，實由懷奘之故。又參看楊曾文，《日本佛教史》，頁406-07。按：楊氏指出日本學術界對義介之被迫離永平寺係因「永平三代爭論」。而其爭論之原因雖有三，但仍以義介禪法之不純正為較合理。其他嗣法或內部派閥之鬥爭二問題，似非主因。

四、江浙五山、五山禪僧與江浙佛教文化

一般雖認為中國五山十刹制度肇始於南宋寧宗時期，由史彌遠發其端，但這說法或是根據明人郎瑛所謂「餘杭徑山、錢塘靈隱、淨慈，寧波天童、育王等為禪院五山。…」和宋濂(1310-1318)所說「古者住持各據席說法，以利益有情，未嘗有重卑之位焉。逮乎宋季，史衛王奏立五山十刹，如世之所謂官署。」¹⁰¹並無宋代或元代的史料可資印證。換句話說，宋或元的史書及佛教典籍都沒有相關記載，可具體證明五山十刹之形成一種叢林制度。所以熟諳南宋叢林掌故的日僧虎關師鍊就說：「唐土五山起於大慧已後，當時靈隱寺兄弟會于指堂議定五山，非朝廷制矣。」¹⁰²不過從以上所述日僧求法的路徑與對象看來，五山甚至十刹之形成應是無問題的。如果再觀察名禪大德在江浙叢林住持禪刹的經歷，更可確認五山禪刹已為南宋叢林所公認。不僅如此，這些禪刹的位階次也相當明顯。以下就以前文所舉的幾位著名禪師之經歷，來觀察江浙五山及五山禪僧的形成。¹⁰³

表三

禪師名號	本貫	入江浙後住持禪刹經歷
------	----	------------

¹⁰¹ 見郎瑛，《七修類稿》(臺北市：世界書局，1963)，〈五山十刹〉條；宋濂，《宋文憲公護法錄》(京都：中文出版社，影印 1666 年刊本)，〈住持淨慈禪寺孤峰德公塔銘〉，頁 3107。關於南宋「五山十刹」之著作，近來有張十慶的《五山十刹與南宋江南禪寺》(南京：東南大學出版，2000)，是從建築史的角度研究日本五山與中國之傳承關係。其所引用有關中國五山之中、日文資料，也都是明、清以後所編寫。

¹⁰² 見無著道忠，《禪林象器箋》(京都：中文出版社，1990)，頁 39。

¹⁰³ 為討論方便且避免過於瑣碎，本文只論五山，不談十刹。不過，鄙意以為，有關南宋的「五山十刹」，日本禪史家言之鑿鑿，咸認為是一種官寺制度，固有可能，但是既為官寺制度，宋元之史書及佛教史籍何以諱而不言？此外，日本學者最常引證的資料是江戶中期所編的《扶桑五山記》5 卷中，卷 1 的〈大宋國諸寺位次〉。該書因作者不知何人，難以驗其可靠性。在真正可靠的宋元料出現以前，暫不斷言其為宋朝廷之定制。

癡絕道 沖	蜀武信	報恩(1219)→蔣山→雪峰→天童、育王(1239)→靈隱 (1244)法華→徑山(1249) ¹⁰⁴
石田法 薰	蜀眉山	高峰(1214)→楓橋(1215)→鍾山(1223)→淨慈(1225)→靈 隱(1235) ¹⁰⁵
無準師 範	蜀梓潼	清涼(1220)→焦山(1223)→雪竇(1225)→育王(1229)→徑 山(1232) ¹⁰⁶
大川普 濟	明州奉 化	妙勝(1220)→寶陀→岳林→報恩→大慈→天章→淨慈→ 靈隱 ¹⁰⁷
石溪心 月	蜀眉州	報恩→能仁→蔣山→虎丘→靈隱(1246)→徑山 ¹⁰⁸
虛堂智 愚	四明	興聖(1229)→光孝→顯孝→延福→寶林→育王(1258)→ 柏巖→天童→淨慈(1264)→徑山(1267) ¹⁰⁹
偃溪廣 聞	閩侯官	小淨慈(1228)→香山→萬壽→雪竇→育王→靈隱→徑山 110
藏叟善 珍	泉州	思溪→圓覺→雪峰→育王→徑山 ¹¹¹
西巖了	蜀蓬州	定慧→能仁→東林→天童 ¹¹²

¹⁰⁴ 見趙若瑀,〈徑山癡絕禪師行狀〉,在《癡絕道沖禪師語錄》(臺北:新文豐出版社,《卍續藏經》冊121),頁563下-566上;《續傳燈錄》(臺北:新文豐出版社,《卍續藏經》冊142),卷36,頁716上下。《增集續傳燈錄》(臺北:新文豐出版社,《卍續藏經》冊142),卷3,頁788下-89上。按:報恩在嘉興府,蔣山在建康,雪峰在福州,法華在平江府覺城山。

¹⁰⁵ 見比丘大觀撰石田法師〈行狀〉,在《石田法薰禪師語錄》(臺北:新文豐出版社,《卍續藏經》,第121冊),頁76b-78b。又見《續傳燈錄》,卷35,頁715下;《增集續傳燈錄》,卷3,頁787下。按:高峰、楓橋都在蘇州。

¹⁰⁶ 《增集續傳燈錄》,卷3,頁786上-787下。按:清涼禪寺、雪竇山資聖禪寺、阿育王山廣利寺在慶元府(明州),焦山普濟寺在鎮江(江蘇),徑山興聖萬壽寺在臨安府(杭州)。

¹⁰⁷ 見〈靈隱大川禪師行狀〉於《大川普濟禪師語錄》(臺北:新文豐出版社,《卍續藏經》冊121),頁345下-347上。按:妙勝、寶陀、岳林、大慈名山都在慶元府(明州),報恩在嘉興府,天章在紹興府(越州)。

¹⁰⁸ 《石溪心月語錄》(臺北:新文豐出版社,《卍續藏經》冊123),頁44上-87下。按:報恩、能仁在建康府,虎丘在平江府,靈隱、徑山在臨安府。

¹⁰⁹ 《增集續傳燈錄》,卷4,頁805上下。按:興聖、光孝都在嘉禾。顯孝、延福、瑞巖和柏巖都在慶元府,寶林在婺州。

¹¹⁰ 《增集續傳燈錄》,卷2,頁774下。按:小淨慈至育王各寺都在明州。

¹¹¹ 《增集續傳燈錄》,卷2,頁772下。按:思溪、圓覺都在湖州,雪峰在福州。

¹¹² 《增集續傳燈錄》,卷4,頁811下。《西巖了慧語錄》(臺北:新文豐出版社,《卍續藏經》冊122),頁331上-354上。按:定慧在平江府,能仁在溫州雁山,東林在江洲。

慧		
虛舟普度	維揚江都	半山→金山→鹿苑→疏山→承天→中天竺(1260s)→靈隱(1265)→徑山(1277) ¹¹³
荆叟如珏	婺州	育王→徑山(1234-36)
斷橋妙倫	台州	祇園(1240)→瑞巖(1243)→國清(1252)→淨慈(1256) ¹¹⁴
方菴圻	不詳	不詳
清虛心	不詳	不詳
無門慧開	錢塘	報因(1218)→天寧→黃龍→靈巖→翠巖→黃龍→焦山→開元→保寧→護國(1247) ¹¹⁵
退耕德寧	杭州(?)	崇聖→報恩→承天→慧日→萬壽→靈隱 ¹¹⁶
簡翁居敬	成都	東巖→護聖→徑山
淮海元肇	通州靜海	報恩(1233)→雙塔→清涼→萬年→萬壽→江心→育王→淨慈→靈隱→徑山 ¹¹⁷

¹¹³ 《增集續傳燈錄》卷4，頁806下。又虛舟普度禪師〈行狀〉在《虛舟普度語錄》(臺北：新文豐出版社，《卍續藏經》冊123)，頁187下-189上。〈行狀〉作者元叟行端並謂：「...潤之金山、潭之鹿苑、撫之疏山、蘇之承天，繇此階級而升。」但誤靈隱之升為景定六年，因景定無六年，應作咸淳元年(1265)。

¹¹⁴ 《增集續傳燈錄》，卷4，頁810下。〈斷橋妙倫禪師行狀〉，在《斷橋妙倫禪師語錄》(臺北：新文豐出版社，《卍續藏經》冊122)，頁443下-446上。祇園不詳何處。瑞巖、國清都在台州。

¹¹⁵ 《無門慧開禪師語錄》(臺北：新文豐出版社，《卍續藏經》冊120)，頁354上-515上。按：報因寺在湖州，天寧、黃龍、翠巖在隆興府，靈巖、開元在平江府，焦山在鎮江府，保寧在建康府，護國能仁不詳。《西天目山志》(杭州：浙江人民出版社，1991)，說他「初住持天目蓮華峰，後棲保寧寺。」見頁196。

¹¹⁶ 《增集續傳燈錄》，卷4，頁812上。按：崇聖在嘉興，報恩、承天、慧日、萬壽都在蘇州。

¹¹⁷ 《增集續傳燈錄》，卷2，頁775上。《淮海肇和尚語錄》(臺北：新文豐出版社，《卍續藏經》冊121)，頁348上-368下。按：報恩光孝在通州，雙塔在平江，清涼在金陵，萬年在天臺，萬壽在平江，江心在溫州。

寂窗有照	閩福州	黃檗→江心→玉几 ¹¹⁸
石帆惟衍	不詳	不詳
東叟仲穎	不詳	淨慈
覺庵夢真	宣州	永慶→連雲→何山→承天 ¹¹⁹
無外義遠	不詳	瑞巖
別山祖智	蜀順慶	天王(1238)→西余→蔣山→天童(1256) ¹²⁰
物初大觀	鄞縣	法相(1241)→顯慈→興教→智門→大慈名山→育王(1263)→淨慈 ¹²¹
兀菴普寧	蜀人	靈巖→徑山→靈隱→南禪→日本聖福、東福(1260)→雙林→江心 ¹²²
環溪惟一	成都	瑞巖→蓮峰→惠力→寶峰→黃龍→疎山→資聖→黃檗→感山→仰山→雪峰→天童 ¹²³
絕岸可湘	台州	雪峰→雪竇
雪巖祖欽	婺州	龍興→道林→佛日→護聖→光孝→仰山 ¹²⁴

¹¹⁸ 《增集續傳燈錄》，卷3，頁790上。疑三地都在福州。

¹¹⁹ 《增集續傳燈錄》，卷4，頁807下。永慶、連雲、何山不詳在何處，承天在蘇州。

¹²⁰ 《南宋元明禪林僧寶傳》(臺北：新文豐出版社，《卍續藏經》冊142)，卷7，683下。
按：天王在洞庭，西余不詳何處。

¹²¹ 《物初大觀禪師語錄》(臺北：新文豐出版社，《卍續藏經》冊121)，頁169上-199下。
按：法相在臨安，顯慈在安吉州(即湖州)，興教在紹興，智門、大慈名山都在明州。

¹²² 《兀菴寧和尚語錄》(臺北：新文豐出版社，《卍續藏經》冊121)。靈巖在慶元府，南禪在天童山。雙林在明州，江心龍祥寺在溫州。

¹²³ 見〈環溪惟一禪師行狀〉，在《環溪惟一禪師語錄》(臺北：新文豐出版社，《卍續藏經》冊122)，頁155下-158上。

¹²⁴ 《增集續傳燈錄》，卷4，頁810上。按：龍興在潭州，道林在湘西，佛日在處州，護聖在台州，光孝在湖州，仰山在袁州(今安徽省)。

劍關子 益	蜀劍州	興化(1239)→雲巖→壽寧→西禪(1265) ¹²⁵
希叟紹 曇	蜀人	佛隴(1249)→法華(1260)→雪竇(1264)→瑞巖(1268) ¹²⁶

此表大致顯示南宋較負盛名的禪師，都是由小寺逐步高陞至名剎，最後奉旨入育王、天童、淨慈、靈隱和徑山等五山之一、二，或歷主五山。無怪元代大禪師元叟行端(1255-1341)在述虛舟普度行狀時說：「...潤之金山、潭之鹿苑、撫之疎山、蘇之承天，繇此階級而升。」證明其由小寺至大剎，步步高陞，而終至出掌靈隱、徑山。¹²⁷宋濂也在述史衛王(彌遠)奏立五山之後說：「其服勞於其間者，必出小院，候其聲華彰著，然後使之拾級而升。其得至於五名山，殆猶仕宦而至將相，為人情之至榮，無復有所增加。」¹²⁸不過，細考他們所以能夠如此，除因有相當程度的機智及魅力之外，也多半因為有不凡的領袖、經營能力，善於結納富家居士及高級官僚，募緣興復。能夠把荊棘叢中的簡陋寺院有效地興建為樓閣寶坊，因此而吸引信士，名動公卿，獲賞識推薦，而入主五山，名揚海外。求法日僧風聞其名，自然競奔於其門下，故稱之為五山禪師，以表其傑出。因篇幅所限，本文無意詳述五山禪師之經歷，僅舉表中幾位為例說明，以見一斑。

根據現存史料，癡絕道沖自寶慶乙酉(1225) 在嘉禾光孝寺請嗣於曹源道生(生卒年不詳)後，受到同輩法友推薦於朝，為「忠獻衛王」以堂帖派任蔣山住持。此後，由蔣山入閩之雪峰，又先後遷主天童，兼領育王，然後入主靈隱。當他初入蔣山之時，遭遇與經歷如下：

蔣山田多，依山瀕水，旱潦不常，歲租不足以供眾。師攻苦食淡，相安於寂寞，十四年，始終如一日。時參樞抑齋陳公，開閩金陵，素敬

¹²⁵ 《劍關子益語錄》(臺北：新文豐出版社，《卍續藏經》冊122)，頁80下-85上。按：興化、雲巖、壽寧都在隆興府(洪洲)。西禪長慶寺在福州。

¹²⁶ 佛隴、雪竇山資聖寺及瑞巖山開善崇慶寺都在慶元府(浙江明州)，法華在平江(蘇州)。日僧白雲慧曉來參時，他正在瑞巖。見《扶桑禪林僧寶傳》，卷3，頁25下。

¹²⁷ 《虛舟普度語錄》〈行狀〉，頁187下-189上。

¹²⁸ 宋濂，《宋文憲公護法錄》，〈住持淨慈禪寺孤峰德公塔銘〉，頁3107-3108。

師操行孤高，舉似於閩帥東叟曹公。會鼓山虛席，即命師主之。未行，遷雪峰。嘉熙戊戌(1238)入院。甫半載，有旨住太白名山。適育王住持未得人，因師之至，又強之兼領。師往來兩山間，四方學者從之如歸市，聲聞京師。淳祐甲辰(1244)，詔移靈隱，說法飛來峰下。¹²⁹

道冲先由「忠獻衛王」之任命入主蔣山，然後由「參樞抑齋陳公」的推薦給閩帥「東叟曹公」，再步步升遷至五山中的天童、育王與靈隱，經過「忠獻衛王」、「抑齋陳公」、「閩帥東叟曹公」之推薦與提拔。此數位支持者是宰相史彌遠(1164-1233)、參知政事陳韓(1180-1261)及福州知府曹豳(1170-1249)。史彌遠因對叢林甚為關心，任命了不少聲華卓著的禪僧住持主要禪刹。陳韓是侯官人，字子華，號抑齋，是主張功利主義經世致用之學的永嘉學派學者葉適(1150-1223)的學生，以定盜亂而起於閩中，曾以寶謨閣學士出為沿江制置使兼之建康府，故〈行狀〉說「參樞抑齋陳公，開閩金陵」。曹豳號東叟，故稱「東叟曹公」。他於嘉熙四年(1240)任福州知府。¹³⁰由於他的安排，道冲得以入雪峰，領事半年，即獲天童、育王之任，扶搖直上，再入靈隱。他在靈隱時，因為鄰峰僧侶所嫉，伐鼓退隱金陵。丞相游似(1221 進士)、侍郎程公許(1211 進士)、京尹趙崇度(1175-1230)再三力請出山，終不為所動，最後因朝廷下敕牒命住徑山，才勉強應命。他住山前後三十年，歷任五山中四山之住持，聲著叢林，為士大夫所樂交。¹³¹據說他：

所至以激揚宗風為己任，以道法未得其傳為己憂。平居簡淡沉默，若不能言。及坐籌室，勘驗衲子，機鋒一觸，猶雷奔電掣，海立江翻，皆茫然莫知湊泊。誓不輕以詞色假人，重誤來學。晚年無他好，多留意字法。於小楷最得三昧，往往端嚴凝重類其人，僧俗歸敬，求法語、偈、贊無虛日。雖祁寒盛暑，揮染不倦。士大夫多樂從之游，而尤為

¹²⁹ 《癡絕道冲語錄》，趙若瑀，〈徑山癡絕禪師行狀〉，頁 564 上下。史彌遠卒後追封衛王，叢林以史衛王稱之。

¹³⁰ 以上見《續傳燈錄》，卷 35，頁 716 下。曹豳任福州知府兩年。見李之亮，《宋福建路郡守年表》(成都：巴蜀書社，2001)，頁 33。

¹³¹ 《癡絕道冲語錄》，〈行狀〉，頁 565 下。三位支持他的卿相即〈行狀〉所說之丞相弘毅游公、侍郎滄洲程公、京兆節齋趙公。按《宋史》，卷 415，頁 12458，程公許曾任禮部侍郎，並以寶章閣待制知建寧府，可能因此得識退隱金陵的道冲。

名公鉅卿所推重，以至聲名喧傳海外，有具書禮、犯鯨波而來問法者。其道德有以服人，一至於此。¹³²

此說根據趙若琚(生卒年不詳)所寫〈行狀〉而來，趙是與道沖相交往的士大夫之一，端平三年(1236)與道沖識於獨龍岡下，「一見傾蓋如故」，對道沖之描寫或不無誇張之處，但所謂「聲名喧傳海外，有具書禮、犯鯨波而來問法者，」則無疑義。¹³³

與道沖同輩禪師的石田法薰和無準師範，也是五山禪師。如同道沖，他們拾階而上，由小刹入主五山，表現也很傑出。兩人都是破庵祖先(1136-1211)的法嗣，但際遇不甚相似。法薰較無士大夫為奧援，而師範則厚交一時公卿，聲名尤著。法薰出世後，先住蘇州之高峰。據說「高峰蕞爾刹，勞苦戡縮，[師]以身率之，未三年為改觀。」¹³⁴他在高峰的「治績」使他遷往楓橋，再由楓橋遷鍾山，但似都未因特殊關係。入鍾山，係由「廟堂精選擇，乃以師補處。」而由鍾山遷主淨慈，再由淨慈入主靈隱，似乎也都是朝廷選任，未經特殊官員舉薦，至少亦無史料可徵。上文所說的滄州程公許，為理宗朝之直臣，由進士積官至權刑部尚書，可能是少數與他來往的公卿士大夫。¹³⁵他曾為法薰的五會語錄寫序，序中說「五處法會，雲集展鉢。隨其福力，各使屬厭。至若談笑起癡支傾，莫非遊戲如幻三昧。世緣欲辨，退藏於密，...」¹³⁶略可概括法薰說法與處世的風格。《續傳燈錄》說他「五遷望刹，閱三十有二年，擗節而足用，審量而計功，雖有大興建，一毫不以干人，...而土木金碧在處成就云，」¹³⁷「一毫不以干人」當是只請託權貴而言，可見行事與其他禪師不甚相同。他領淨慈、靈隱各十年，日僧時有來參者，圓爾即是其一。

法薰之同門無準師範，經歷與法薰大不相同。據說其師祖先化寂之後，他即四處遊歷，與石溪心月同游至台州瑞巖。住持雲巢領寺事，留他分座。某夜他忽夢見有衣冠甚偉之人，持茅見授。而次日，明州清涼寺專使至，迎

¹³² 同前註。

¹³³ 按：趙於淳祐十二年(1252)六月為道沖寫〈行狀〉，略謂「丙申之春，識師於獨龍岡下」，「今回首，十七年矣。」可見在端平三年(1236)相識。見《癡絕道沖語錄》，頁 566 上。

¹³⁴ 《石田法薰語錄》(臺北：新文豐出版社，《卍續藏經》冊 122)，大觀，〈行狀〉，頁 77 下；《續傳燈錄》，卷 35，頁 715 下。按：雖說「未三年為改觀」，但《語錄》顯示法薰入高峰未及一年即遷楓橋。是否他遷至楓橋時仍在興建？

¹³⁵ 程公許之生平與事迹見《宋史》本傳，卷 415，頁 12454-12459。

¹³⁶ 《石田法薰語錄》，程公許撰序，頁 1 上。

¹³⁷ 《續傳燈錄》，卷 35，頁 716 下。

他住持清涼。〈行狀〉說他以倦游爲由，力拒其請。適逢數僧來訪，都言清涼寺幽邃深靖，古稱小天童。寺之護法者姓茅，又頗靈異。師範回想夢中持茅見授之人，知事非尋常，遂易書受請。入清涼寺後，見寺內伽藍神，衣冠人物與夢中所見無異，於是開堂說法。¹³⁸此事若屬實，則師範起先不願入清涼寺，雖表面理由是「倦游」，也有可能是因清涼寺太小之故。他住持清涼寺三年，就調遷至雪竇，然後連連奉旨入育王、徑山。徑山之命，實是丞相史彌遠促成。所以他入徑山萬壽寺之前，先抵京師見史彌遠，史彌遠對他說：「徑山住持，他日皆老宿，無力葺理。眾屋弊甚，今挽吾師，不獨主法，更張蓋第一義也。」言下欲師範重葺徑山禪寺，因爲他年方 55 歲，算是較年輕的住持。¹³⁹師範當然也不負所託，「居徑山二十年，儲峙豐積，有眾如海。雖丙丁火厄，而旋復舊觀，號法席全盛。」¹⁴⁰這二十年之間的有效經營，正顯示師範才具之特出。他的受重視，據說是在入徑山次年，禪寺遭回祿之災，而他在事發之時，能「不動容變色，安眾行道。如無事時。」也就是能處變不驚，安撫僧眾，維持寺院之安定與正常運作。¹⁴¹所以宋理宗(r.1225-1264)聽聞其事，召他入宮說法，賜贈金銀、縑帛、珠寶等甚厚，還賜他佛鑿禪師之號。此外，又賜予寺內僧眾銀絹財寶，所賜之豐，爲前代所未有。因有這些賜予，無準師範得以在三年之內將徑山萬壽寺重建完成。故南宋名儒兼詞人吳泳(嘉定二年進士)說他以：「以精進心轉不退輪，以勇健力搥無畏鼓，披榛塞、竅高深、度材於山，視昔所封植可以爲榱、爲梁、爲杗、爲桷者，適飽厥用，則鳩工聚糧，命幹方之僧相其役，一念纔起，諸天響合。」¹⁴²結果在皇帝「頒

¹³⁸ 《無準師範語錄》(臺北：新文豐出版社，《卍續藏經》冊 121)，榮無文撰〈行狀〉，頁 968 上。按：自唐以來，禪宗叢林即設有伽藍神，爲禪寺守護神。《景德傳燈錄》載有「捨得呵神」之故事，說僧廚供神之物，都爲鳥所食，捨得遂以杖擊伽藍神像曰：「汝食不能護，安能護伽藍乎？」見《景德傳燈錄》(臺北：新文豐出版社，《大正藏》冊 51)，頁 343 上。「捨得呵神」一詞，見《禪苑蒙求》(臺北：新文豐出版社，《卍續藏經》冊 148)，頁 208 下。又禪院因有各種護法及伽藍神之設，奉祀神祇，被視爲禪宗內在的「多神論價值」(polytheism of values)的表現，違背其理論上應是不可知論(agnosticism)或無神論(atheism)的反傳統、反偶像主義。參看 Bernard Faure, *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism* (Princeton: Princeton University Press, 1991)，頁 254-266。Bernard Faure 也引用「捨得呵神」之例來說明，但他把寺僧夢見伽藍神後「一寺紛然，牒申州縣」，誤譯成「函報甲州之屬縣」。當係誤「申」爲「甲」之故。

¹³⁹ 《無準師範語錄》，〈行狀〉，頁 968 下。

¹⁴⁰ 《增集續傳燈錄》，卷 3，頁 786 下。

¹⁴¹ 《無準師範語錄》，〈行狀〉，頁 968 下。

¹⁴² 見吳泳，《鶴林集》(臺北：商務印書館，影印文淵閣《四庫全書》)，卷 36，〈徑山寺記〉，頁 18 下-20 下。有趣的是，吳泳也提及師範夢神人之事，有所謂「二十一龍珠」，暗示火之

賚甚渥」、公卿大夫士「樂施舍」、及「南國之好善者不祈而獻力」之下三年告成。¹⁴³

此時師範之名，如日中天，聲聞海內外，有「天下第一宗師」之號，故日僧渡海來宋，或慕名至其處參學，或被推薦謁見，如圓爾、榮尊者，不乏其人。在他住持下，徑山迅速隆盛，雖然淳祐二年(1242)，寺又遇火而焚，但公卿士大夫、善信男女，供獻不斷，遂立即復原。大力支持重建者有大居士南宋名將孟珙(1195-1246)，¹⁴⁴當時任荆湖經置制使，獻重金幫助整修。其他居士外護，包括海外日本之信士貴族，都慷慨解囊，熱心協助葺修。連已歸國之日僧圓爾及在日華裔施主謝國明，都供獻木板千片協助補修。¹⁴⁵所以幾年之內，徑山又恢復舊觀，而「寺宇崇成，飛樓湧殿，如畫圖中物矣。」¹⁴⁶ 粲無文在其〈行狀〉表示，他雖聲名鼎盛，但平易近人，有教無類，待下甚寬，「不錄過、不沒善、不受譖愬、不執法厲眾，是以天下之士歸之如市。融火煽虐，萬瓦灰飛，雖露坐簷宿，不忍舍去，故其得人，視同時諸老為最盛，」此雖為一人之評價，或亦為其門弟子及同時人之觀感。¹⁴⁷

不過禪師未必須法師範之風格方能得人，至少為日僧所仰慕之虛堂智愚即與師範之風格迥異。智愚是湖州運庵普巖法嗣，他出世之後，即四處參遊，受一時名禪所重。遊至浙江時，笑翁妙堪禪師住靈隱，以他為虎丘舊識，請他掌藏事，並推舉他住杭之廣覺寺。智愚雖力辭不赴，但自此之後，他的禪林生涯便不斷有公卿大夫之相助，其〈行狀〉作者四明清涼寺禪師法雲(生卒年不詳)說：

忠獻史衛王秉鈞軸，嘉禾天寧別浦以師名聞之，出主興聖，實紹定二年也。復遷報恩，開府存耕趙公，以明之顯孝，力請開山。復遷瑞巖，

來，與粲無文在行狀所說的「夢有烈丈夫授以明珠二十一顆」，而逆知火之欲來類似。見上引〈行狀〉。

¹⁴³ 同前註。吳泳還說其殿堂樓閣之壯觀美麗，配上「宸奎麗畫，寶鎮此山」，實振古所未有。

¹⁴⁴ 孟珙號無菴居士，曾為《無門關》撰跋。

¹⁴⁵ 見福嶋俊翁，《佛鑑禪師小傳》(京都：大本山東福寺，1950)，頁20-32。

¹⁴⁶ 見〈行狀〉。劉克莊在其〈徑山佛鑑禪師塔銘〉也說第一次遭火後，師範「以朝廷錫賚，公卿士庶檀信之資，悉力拮据，不三年寺還舊觀。」而第二次遭火後，「尚方密賚大椽喜捨，海外日本遣使資助，不數年而寺再成。」又說「宸翰書庵扁曰圓照」，可見皇室、公卿、檀越對他的熱心支持。見《後村先生大全集》，卷162，頁6上-9上。

¹⁴⁷ 《無準師範語錄》，〈行狀〉，頁968b。按：粲無文即是無文道燦(?-1271)，笑翁妙堪法嗣。善作詩偈，有詩文集《無文印》20卷及《無文和尚語錄》1卷傳世。

二年丐退。掩關啟霞，萃成頌古代別。延福虛席，侍郎黃公堅請主之。繼遷婺之寶林。五年嬰強寇之難，歸松源塔下。東谷和尚主冷泉，欲舉立僧，恐不俯就。衲子再三禮請，師從之。開室普說，垂三轉語，罔有湊泊。寶祐戊午。育王虛席，禪衲毅然陳乞。有司節齋尚書陳公，嘉其公議[義?]，特與敷奏。是年四月領寺事。三年吳制相信讒懷隙，辱師欲損其德。師怡然自若，始終拒抗，略無變色。聖旨宣諭釋放，作偈奉謝云：「去時曉露消祥暑，歸日秋聲滿夕陽。恩渥重重何以報？望無雲處祝天長。」古愚余尚書典鄉郡，特以金文延之，迫於晚景，退閉明覺塔下，作終焉計。景定甲子，有旨詔住淨慈。衲子奔集，堂單無以容，半居堂外。上徹宸聽，賜絹百疋、造帳米伍佰碩、楮券十萬貫。是年秋，又賜田參阡餘畝，即今天錫莊是也。十月帝崩，召師入內，對靈普說，兩宮宣賚優渥。丁卯秋，遷徑山。¹⁴⁸

此段描素，顯示智愚之步步晉陞，實為獲下列諸公卿支持之故：史衛王、開府存耕趙公、侍郎黃公及節齋尚書陳公。此數人之中，史衛王為史彌遠已如上述，他首先推舉智愚入主嘉禾興聖寺。其餘數人則不詳為誰。但「開府」位至三公，地位甚高，可能是號稱「趙佛子」趙與權(1214年進士)，是皇親國戚。¹⁴⁹不管如何，智愚聲望甚隆，上達天聽，故地方官得奏請派為育王住持，復奉旨入淨慈。據說他還應高麗王之請，「於彼國說法，八載還山，問法弟子常隨千指。」¹⁵⁰不過其說頗有問題，應予存疑。智愚顯然口才出眾，善於講說，所謂「垂三轉語，罔有湊泊」，即是此意。¹⁵¹故學者都湧入淨慈聽法，至於堂室無法容納，而半數都需住於其外。理宗皇帝聞說此事，賜予絲絹、

¹⁴⁸ 《虛堂智愚語錄》，頁1064上中。

¹⁴⁹ 趙與權字悅道，曾於寶祐元年(1253)以皇兄安德軍節度使開府儀同三司萬壽觀使，故稱「開府」。他三為府尹，盡心民事，人稱「趙佛子」。見《寶慶四明志》(臺北：國泰文化事業有限公司影印本)，頁5090下；《宋史》，卷413，趙與權本傳，頁12405-6。

¹⁵⁰ 見《徑山志》，卷2，頁206。按：智愚入高麗之說只見於《徑山志》，而其《語錄》、〈行狀〉及僧史皆無記載。韓國佛教史上似亦未聞此事，甚為可疑。

¹⁵¹ 按：「湊泊」一詞，為禪林用語，有多重意義。有「聚集停滯」之意，如圓悟克勤偈云：「大道本來無向背，擬心湊泊已差池。吒呀卓朔能哮吼，即是金毛師子兒。」虛堂智愚說：「我者裏任爾三頭六臂，盡其來機，也無爾湊泊處。」又有「會心自得」之意，如圓悟克勤說：「若是通方作者，舉著知歸。後進初機，如何湊泊？」大慧宗杲說：「懵懂之流如何商量？如何湊泊？」見《圓悟佛果禪師語錄》(《大正藏》冊47)，頁750下、752中；《大慧普覺禪師語錄》，頁914下-915上、《虛堂和尚語錄》，頁994下。此處所謂「罔無湊泊」，應指其口若懸河，無凝滯之處。參看無著道忠，《葛藤語箋》(京都：中文出版社，1990再版)，頁953。

米、金銀使其寺僧衣飯具足。理宗駕崩，他也奉詔入殿「普說」，兩宮厚加賞賜。度宗咸淳三年(1267)，他獲陞徑山住持。智愚以嚴厲著名當時，〈行狀〉作者說他：「平生性不通方，與時寡合，臨事無所寬假，言才脫口，則釋然無間。以是學者畏而仰之。」¹⁵²此種性格之刻劃，中、日佛教史一致，可以說與無準師範大異其趣，學者畏而仰之，不難想見。雖然如此，並不影響到他在當時的聲望及對禪徒之吸引力，仍有不少日僧往來跟隨。南浦紹明和無象靜照即是其例。

智愚是淨慈第四十六代住持，徑山第四十代住持。在他之前，荆叟如玉珏任淨慈四十一代、徑山三十八代住持，偃溪廣聞任淨慈四十代、徑山三十七代住持，兩人躋身五山禪刹都在智愚之先。荆叟如玉珏之生平事迹現存資料有限，無法細論。偃溪廣聞是日僧參學的主要對象之一，值得我們注意。他是浙翁如琰高弟，方一出世，即由四明制閩胡榘(生卒年不詳)，請至小淨慈任住持。他雖然欲辭而不赴，因宰相鄭清之(1176-1251)強留而止。¹⁵³此後即不斷受卿相大夫推舉，短期之內即先後住持四明的萬壽、雪竇、育王，而最後入杭州的淨慈、靈隱與徑山。這中間，除了制置使胡榘、宰相鄭清之支持他外，許多貴卿名士，都相與從遊。鄭清之還經常參問，每至忘歸。另一四明制置使顏頤仲(1188-1262)奏聞其名，皇帝遂以救命主持雪竇，再以救命遷至淨慈、靈隱與徑山。¹⁵⁴他在徑山之時，銳意修繕，南宋叢林名人林希逸(1235年進士)說：

昔寺更兩燼而復，始務速成，傾漏相仍，日費苴補。師始至，歲仍儉輟衣盂以贍來者。廚堂忽敗，撤而新，獨雄於一寺。其有為之功，不苟類此。…

師雖於世泊然，而所居利興弊革，不可盡書。¹⁵⁵

¹⁵² 《虛堂智愚語錄》，頁 1064 中。

¹⁵³ 《偃溪廣聞語錄》(臺北：新文豐出版社，《卍續藏經》冊 121)，林希逸，〈塔銘〉，頁 310 上。按：塔銘中所謂「四明制閩胡公」應是胡榘，他在寶慶二年(1226)以「兵部尚書除煥章閣學士通議大夫知兼沿海制置使。紹定元年(1228)十二月轉授通奉大夫紹定二年正月十一日除顯謨閣學士充沿海制置使兼知慶元府」。見《寶慶四明志》，卷 1，頁 37 下。「時安晚當國」之「安晚」為宰相鄭清之之號。

¹⁵⁴ 按：〈塔銘〉所說「制閩顏公」，當是顏頤仲。他於淳祐五年「以朝請大夫右文殿修撰知慶元府兼沿海制置副使」，七年，又以「職事修舉除寶章閣待制再任陞制置使」，見《寶慶四明志》，卷 1，頁 39 下。

¹⁵⁵ 《偃溪廣聞語錄》，林希逸，〈塔銘〉，頁 310 上中。按鄭清之曾作〈偃溪序〉，謂「壬戌

所謂「昔寺更兩燼而復」，即發生於上述第三十四代徑山住持無準師範之時。師範之後，徑山更換癡絕道沖、石溪心月兩任住持，出現「傾漏相仍，日費苴補」之現象。廣聞雖於世泊然，但對徑山寺之維修，不曾稍忽。他顯然善於勸募，故能多方興利，致力修葺，對徑山之貢獻甚大。林希逸說他「連住八山，幾四十年。誘納其徒，證悟者眾，海東夷相叩請書沓至」，可謂實錄。¹⁵⁶他在遷化之前，上呈理宗的遺表有謂：

臣僧(廣聞)一介草野，出自遠方，幸際明時，復遭聖世。然五山救命，臣領其四。迺者伏蒙陛下，念臣衰老，錫以徽號。憐臣食眾，蠲免和糴。臣之榮遇，可謂無涯矣。雖歷百千萬億劫，不足以酬陛下之洪恩；演八萬四千偈，不足以盡微臣之懇切。¹⁵⁷

因為深受理宗所重，廣聞獲贈佛智禪師之號，而徑山也獲蠲免賦稅。據說廣聞「襟量素宏，與人和易，至緇徒雲集敬慕之。沒齒無疾聲遽色，遇事雖劇，處之如如，不逼而成，隨願必應，他人不可學也。」¹⁵⁸他所謂「五山救命，臣領其四」，也是道沖以下其他不少禪師的際遇。這些禪師，稱為「五山禪師」，誰曰不宜？

求法日僧聞風來附五山禪師，固然是人情之常，不過他們雖進入同門，卻遭遇各殊。其中蒙中國禪師「優賞」而遍參老宿名利者，雖不在少數，然與所參拜的中國禪師未能機語相契，至罷參而歸者，亦不乏其人。譬如，神子榮尊於理宗端平二年(1235)入宋，欲「訪求靈蹤，遍參知識。」後至徑山參無準師範。據說因言語不通而「機語不相契」，遂求助於同時在師範座下侍茶奉湯之辯圓圓爾。不過他在宋三載，未如所願，不免失望而歸。¹⁵⁹其後圓

(1262)還朝，始見於京，疎眉秀目，哆口豐頤，道貌粹然，出語有味，益敬之。」按：壬戌(1262)之次年，廣聞化寂，可見鄭清之認識他時，已74歲，而鄭年方51歲，自然敬仰之。

¹⁵⁶ 《偃溪廣聞語錄》，林希逸，〈塔銘〉，頁309上。

¹⁵⁷ 同前註。

¹⁵⁸ 同前書，頁310下。

¹⁵⁹ 《本朝高僧傳》，頁295-96；《續群書類從》，卷226，〈神子禪師行實〉，頁294上下。按：〈神子禪師行實〉說他「在宋一年，居無何，艤巨舶歸本國，」與師蠻之說略有出入。根據其〈年譜〉，他是端平二年(1235)41歲時與圓爾辯圓由明州入宋，隨即與圓爾分手，歷參諸名藍。圓爾先參徑山，而他先扣江南禪關，後參徑山，於理宗嘉熙二年(1238)44歲時辭徑山返日，前後在宋三年，並不見有與師範言語不契之事。見《續群書類從》，卷226，〈神

爾在京都東福寺開山時所授的門徒悟空敬念(生卒年不詳)於理宗淳祐三年至六年間(1243-1246)入宋，同樣至徑山參無準師範，也久而不契。正巧當時另一日僧道祐也在師範座下參學，敬念遂兄事道祐以求助。一日問道祐曰：「某參方雖久，實未有入頭處，望公慈悲方便。」豈料道祐厲聲對曰：「即今在傍！」日本僧史家乃說敬念「言下契悟」，遂「罷參東歸」。他的「契悟」，據自己之說是「疑滯頓釋」，故有「罷參東歸」之舉，可見他在參學過程中遭遇困難，因獲得鄉人協助而有省悟。雖然如此，畢竟有不夠圓滿具足之感覺。¹⁶⁰所以他東歸之後，聞鎌倉西明寺遣使請來宋僧蘭溪道隆，請住持新建之建長寺以大傳禪法，即前往見之，當是欲彌補在宋參學的未竟之業吧。¹⁶¹又如，直翁智侃(1245-1322)，原投建長寺的蘭溪道隆，頗受器重，遂「侍[蘭溪]左右，著精彩。久之，有南詢之志，附舶入宋，面謁諸老，知法無別致，歸省蘭溪。」所謂「法無別致」，或許是僧傳的一種說法，但此種覺悟似乎也意味著他渡海求法卻未獲知遇賞識，而不無敗興而歸之憾。¹⁶²

南宋後期，日僧入宋求法已形成風氣，許多日僧甘冒鯨波之險，渡海來宋尋師，而且有一再乘風而來者。不過，因為海上安全堪虞，不少日僧或因父母反對或其師阻止而未能如願而來。其能平安入宋又學成返國者，雖不少能開山立派，成爲一代宗師，但也有許多平庸之輩，無功而返。著名的日本僧史家虎關師鍊(1278-1346)就曾說：「今時此方庸流，奔波入宋，是遍遺國恥也。我其南遊，令彼知國有人。」¹⁶³師鍊自己遍參名師，曾「依規菴圓公於南禪，參桃溪悟公於圓覺，踰年歸洛，謁名緇碩儒，差別奧義，竭其條貫，又參無隱、一山、約翁，是皆命世宗師，不輕許人，咸以傑出憚之，」¹⁶⁴故相當有抱負。因為他所參謁名師有不少南宋大宗匠之高足，故對那些泛泛之輩，視爲「庸流」、「國恥」，有力挽狂瀾之志。可惜他於「正安元年將浮海，

子禪師榮尊大和尚年譜》，頁 299 下-300 上。

¹⁶⁰ 《本朝高僧傳》，頁 294-95；《續群書類從》，卷 226，〈東巖菴禪師行實〉，頁 306 上下。

¹⁶¹ 《續群書類從》，卷 226，〈東巖菴禪師行實〉，頁 307 下-308 上。按：此西名寺即是前文所說之北條時賴所主持。

¹⁶² 《本朝高僧傳》，頁 339；《續群書類從》，卷 229，〈直翁和尚塔銘〉，頁 394 上下。

¹⁶³ 《本朝高僧傳》，頁 374。按：規菴圓公、桃溪悟公分別爲規菴祖圓與桃溪德悟。又參看今泉淑夫及早苗憲生編著，《本覺國師虎關師鍊禪師》(京都：禪文化研究所，1995)，頁 44-54。

¹⁶⁴ 《本朝高僧傳》，頁 374。按：無隱、一山、德儉分別是無隱圓範、一山一寧及約翁德儉。無隱圓範及約翁德儉爲入宋歸來日僧。一山一寧爲元僧，於元成宗大德三年(1299)出使日本，同時兼主鎌倉建長寺及圓覺寺。見《本覺國師虎關師鍊禪師》，頁 66。

母氏強止之，」遂不能成行。¹⁶⁵

求法日僧欲在南宋參學有成，除了需熟習宋人語言、禪門機鋒及臨濟看話禪或公案禪的家數之外，還要能夠以禪門詩偈或偈頌來表達其慧識及證悟之功。大致來說，日僧既赴江浙求法，對江浙區所說的吳語，因蘇、杭、明州商船之傳播，當有些認識。不過，如表三所示，江浙名禪，除出身江浙諸州者外，亦不乏遠從西蜀、閩南東裝而來者。他們所操的濃厚鄉音，即使江浙本地人都未必能聽得真切，何況初來乍到之日僧？也部份是因為語言不通，而有前述機語未能相契之例，固不難理解的。但若對禪門機鋒與臨濟看話禪的家數全然不熟，初次遇上臨濟禪師，自難機語相投。前述神子榮尊等人與出身西蜀的無準師範語不投機，恐怕不僅僅是語言上的溝通問題，也是因他們難以適應臨濟禪師的接引垂示方法之故。即令卓然有成的永平道元，初見出身福建建安而屬於臨濟系的天童無際了派，也似乎與他機語難契而離天童而去。¹⁶⁶後來他雖回天童而遇上他眼中的曹洞宗「真師」，亦即四明鄞縣人長翁如淨，但他很可能也把如淨用寧波方言所說「心塵脫落」一語誤聽為「身心脫落」。¹⁶⁷雖然道元或能夠因此失誤而創發了曹洞新說，而建立日本曹洞宗的「只管打坐」的傳統，但此種類似天授之慧悟並非人人都能，多半的求法日僧還是需要不斷在語言、禪機方面下工夫。¹⁶⁸

此外，用詩偈或偈頌來傳達禪人的內心思維與證悟工夫早就是禪宗傳統

¹⁶⁵ 《本朝高僧傳》，頁 374。

¹⁶⁶ 無際了派的本貫，不見於燈錄，而見於《枯崖和尚漫錄》(臺北：新文豐出版社，《卍續藏經》冊 148)，卷上，頁 153a。

¹⁶⁷ 最先提出道元誤聽如淨之語一看法者，可能是日本學者高崎直道(Takasaki Jikidō)和梅源猛(Umehara Takeshi)。見他們所著之《佛教の思想 II：古佛のまねび〈道元〉》(東京：角川書店，1969)，頁 43-52。又參看石井修道，《宋代禪宗史の研究》(東京：大東出版社，1987)，〈宏智錄と道元禪〉一節；大久保道舟，《道元禪師傳の研究》(東京：筑摩書房，1966)，頁 151-155；Steven Heine, *Dōgen and the Kōan Tradition* (New York: State University of New York press, 1994), pp. 130-131；Steven Heine, "Dogen Casts off 'What': An Analysis of Shinjin Datsuraku," *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 9:1 (1986), pp. 53-70.

¹⁶⁸ 不少「道元研究」的學者認為道元有意或故意誤傳如淨之教。甚至認為他藉語言之聯想技巧達到創造性的「身心脫落」的慧悟。參看 Hee-jin Kim, "The Reason of Words and Letters": Dōgen and Kōan Language," 在 William LaFleur ed., *Dōgen Studies* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1985)，頁 55-82。筆者認為這些看法都忽略了一個最基本的問題：道元的漢語聽力問題。或許道元確有超凡天分與原創力，可藉「有意的犯錯」(intentional fallacy)來舉一反三，悟出新的禪法，使他成為無可比擬的偉大宗教哲學家(incomparable philosopher)，但這種看法很有可能是 Bernard Faure 所說的「過度解讀」(excess of meaning)的結果。參看 Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1993), pp. 138-139.

之一部份。主張會通禪教的唐代名僧宗密(780-841)在辨別「教」與「禪」的時候就說：「教也者，諸佛菩薩所留經論也。禪也者，諸善知識所述句偈也。」他所謂「句偈」應含「偈頌」之意。宗密又進一步說：「佛經開張，羅大千八部之眾；禪偈撮略，就此方一類之機。羅眾，則溔蕩難依；就機，即指的易用。」¹⁶⁹可見宗密認為「禪偈」文簡而義周，可以直指心源，對機證悟，發揮禪宗教學的作用與精神，故一直為禪師所使用。經過南宋江浙禪人的推廣，詩偈的使用更加尋常也更為普及。禪師一方面常以偈頌接引禪徒，一方面也以之對禪徒之悟道給予印可，使偈頌兼具有取代法衣、嗣書的功能。就禪徒而言，能夠以偈頌來表達其內心思維與證悟的工夫，引起禪師的認同，是他們通向被印可而承法嗣的一條有效途徑。尤其是來華求法的日僧，因為口語溝通的能力不足而生挫折感，可以獲益於書寫偈頌之能力，稍稍彌補無法從禪師口授心傳的「直指」效用中悟道的嚴重缺憾。¹⁷⁰

偈頌之值得重視，一方面是因為它與傳法衣被視為初期禪宗祖師傳法立嗣的基本要件。而禪史家尋其根源，咸認為「二十八祖有傳法偈」。¹⁷¹另一方面，它成了開悟、「心傳」的一種要領，是禪師用簡單的詩句成就「心傳」的方法之一。與宋以來需以口語操作之「公案」與「對機」有異曲同工之妙。其所異之處，在於「偈頌」可先以書寫表達，不需專賴口語為之。而「公案」與「對機」之進行，都需依賴口語。如果禪宗師徒間無法以口語來進行對話，就難以達到開悟與印心的效用。¹⁷²故日僧夢窗疎石(1275-1351)入鎌倉之建長及圓覺二寺參學於元代入日僧一山一寧(1247-1317)時，因與台州臨海縣出身之一寧「語言不通，不能仔細講問」，自覺參學困難，不能「得決所疑」，遂離一寧而他去。¹⁷³而虎關師鍊雖亦學於一寧，且遇上同樣困難，但他「隻字片句，朝諮暮詢」，終於克服障礙。¹⁷⁴明末入日本傳法並成為日本黃檗禪的創

¹⁶⁹ 見宗密，〈禪源諸詮集都序〉（臺北：新文豐出版社，《大正藏》冊48），頁399下。按：《大正藏》將「佛經開張，羅大千八部之眾」誤讀為「佛經開張羅，大千八部之眾」。此種讀法，與下句「羅眾，則溔蕩難依」相呼應。

¹⁷⁰ 關於此點，筆者在未來討論元代求法日僧之文會有進一步的說明。

¹⁷¹ 無著道忠，《禪林象器箋》，頁607。

¹⁷² 禪宗之教學非語言無法操作，Bernard Faure 頗力辯之，見 Faure (1993), pp.195-204。道元主張同時行「默照禪」與「看話禪」正是說明他非常在乎語言之使用。參看 Kim (1985), pp. 56-57。

¹⁷³ 《續群書類從》，卷233，春屋妙葩，〈夢窗國師年譜〉，頁500上-501上。

¹⁷⁴ 《續群書類從》，卷229，虎關師鍊，〈一山國師妙慈弘濟大師行記〉，頁391上。關於夢窗疎石與虎關師鍊參學於一山一寧而結果不同之事，David Pollack 在其著作 *The Fracture of Meaning* (Princeton: Princeton University Press, 1986)，頁121-124，曾加以說明。不過，Pollack

始人隱元隆琦(1592-1673)禪師，對其不諳日語，無法以口語傳授心法之妙，屢發無奈之感歎。¹⁷⁵不過一寧、隱元畢竟是在日傳法，不以日語傳授禪門心法，難以奏效。南宋的禪師，在國內傳法，自不覺得有藉日語來傳授求法日僧之需要。不過，他們既知日僧雖口語較差，但多熟習漢文，若以口語對話困難，以詩偈表意，並檢驗他們證悟之功，亦不失為可行之「方便」。譬如來參斷橋妙倫的求法日僧不少，「一日忽有三衲子到，口不能語，手卻會書，乃知來自日本國。因有頌語，求予決死生話。」¹⁷⁶「口不能語」固為缺憾，會造成禪師與求法日僧之間溝通啓悟之困難。但「手卻會書」，則未嘗不是一種替代之方。禪師們不能以口語教之，當然只有用手書言簡意賅的句偈以示其意。也就是以文人詩的形式與精神寫成詩偈，作為接引、開悟、迎送、互通聲息的媒介。他們也同時鼓舞其法友、門徒以同樣的詩偈唱和，數量愈多、作用愈廣，終成了江浙佛教文化的特色之一。如《江湖風月集》一類的偈頌合集的產生，正是此一特色的明證，因為多數的偈頌作者都是江浙出生或在江浙傳法的禪僧，他們之間的唱和，凝聚了江浙叢林法友聯繫的網絡，不容我們忽視。¹⁷⁷元代江浙禪僧竺仙梵僊(1292-1348)曾感歎景定、咸淳之間(1260-1274)，偈頌中之「頌古」一類，步入了「變風變雅、雕蟲篆刻」之境，失去其原來淳樸之精神。其說語雖針對偈頌之流於矯飾而發，也反映了偈頌之廣泛流行。¹⁷⁸故無著道忠說偈頌「降倡於趙宋，而熾於胡元」，可謂所言不

對師鍊在一山一寧「行記」中描寫其師「孤坐一榻，不須通謁。新到遠來，出入無間...」一段之譯釋有誤。尤其譯「不須通謁」為「不準讓人參謁」，「語言不通」為「禪師日文口語太差」等，實是望文生義，完全誤解師鍊之意。《本覺國師虎關師鍊》之解釋較為正確，見頁96-98。

¹⁷⁵ 見平久保章(Hirakubo Akira)，《新纂校訂隱元全集》(東京：開明書院，1979)，第5冊所錄隱元書信，多表示此不諳日語的遺憾。又參看 Helen Baroni, *Obaku Zen: The Emergence of the Third Sect of Zen in Tokugawa Japan* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2000), pp. 99, 155-156。

¹⁷⁶ 《斷橋妙倫語錄》，頁437a。

¹⁷⁷ 此書為南宋末年松坡藏主所編，是偈頌之選集，內容詳見下文。柳田聖山及東陽英朝自筆本《新編江湖風月集略註》都認為「江湖」指的是「江西」(馬祖道一)與「湖南」(石頭希遷)。我認為沒必要如此咬文嚼字。江湖者，江上湖邊，乃禪僧所遊之地。東坡云「江上清風」、「山間明月」，即此之謂。

¹⁷⁸ 見《禪林象器箋》，頁610。其實對偈頌之捨渾淳而走向雕琢，卍庵道顏(1094-1164)在南宋前期就表示不滿。他曾說：「其頌始自汾陽，暨雪竇宏其音、顯其旨，汪洋乎不可涯。後之作者，馳騁雪竇而為之，不顧道德之奚若，務以文彩煥爛相鮮為美。使後生晚進不克見古人渾淳大全之旨。烏乎！予遊叢林，及見前輩，非古人語錄不看，非百丈號令不行，豈特好古？蓋今之人不足法也。望通人達士，知我於言外可矣。」見《禪林寶訓》(臺北：新文豐出版社，《大正藏》冊48)，頁1033中。道顏所說的「汾陽」，即是汾陽善昭(生卒年不詳)，

虛。¹⁷⁹

竺仙梵僊之所見，專指各種「頌古」。但「偈頌」之作，不拘一格，未必盡是徒見形式，而乏骨髓之作。尤其求法日僧與南宋禪師之間，透過偈頌傳達心印，表明證悟之經驗與工夫，意到筆隨，自然渾成，仍是有其積極意義的。本文先列舉數例，以見一斑。詳盡析論，有待他日。

上文曾說日僧覺阿獻所寫詩偈五首於其師慧遠，慧遠欣悅而予認可。可見覺阿自認為其偈頌足以適切表達其證悟之力。此五首偈頌如下：

(其一)

航海來探教外傳，要離知見脫蹄筌，諸方參遍草鞋破，水在澄潭月在天。

(其二)

掃盡葛藤與知見，信手拈來全體現，腦後圓光徹太虛，千機萬機一時轉。

(其三)

妙處如何說向人，倒地便起自分明，驀然踏著故田地，倒裹幘頭孤路行。

(其四)

求真滅妄元非妙，即妄明真都是錯，堪笑靈山老古錐，當陽拋下破木杓。

(其五)

豎拳下喝少賣弄，說是說非入泥水，截斷千差休指注，一聲歸笛囉羅哩。¹⁸⁰

此五首偈頌，專意於掃盡「葛藤」與「知見」，從語言之意外去求見道之真。同時還表達作者求真滅妄之意圖與看法，取徑於「拋下破木杓」一類似「身心脫落」式的體悟，而否定「豎拳下喝」一類徒具形式，賣弄知見，

為宋初名僧。一般都認為他開了宋代偈頌之先河。

¹⁷⁹ 《禪林象器箋》，頁 607。

¹⁸⁰ 《續傳燈錄》，卷 31，頁 667b。按：「老古錐」為禪語可敬之老宿之意，「破木杓」象徵「身心脫落」之禪定工夫。「囉羅哩」為笛聲，為俗曲聲調，禪宗有還鄉典故。《虛堂智愚語錄》卷 1，頁 985a，有舉楊岐方會示眾語曰：「年來力氣衰，寒風凋敗葉，尤喜故人歸，囉囉哩....」

說理辦事的工夫。充分表現禪宗精神，甚合其師慧遠之意，故慧遠「稱善，書偈贈行，」表示印可。慧遠也為詩偈唱和如下：

參透西來鼻祖禪，乘時東去廣流傳。鑊湯鑪炭隨緣入，劍樹刀山自在攀。教海義天休更問，龍宮寶藏豈能詮。翻身師子通塗妙，活捉魔王鼻孔穿。¹⁸¹

這首偈頌鼓勵覺阿歸日之後，不計艱難險迫，戮力傳授其所學獲的祖師禪。提醒他記得禪宗之離教與離文字之精神，勿為經教、義學所規繩，而求獅子翻身攫獲魔王式的頓悟之功。

道祐入徑山參無準師範後，以「大唐國裡也無[禪]」一語答師範所問之「日本國裡有禪也無」，為師範首肯，遂為入室弟子，混處眾中，為同參所佩服。返國時，曾寫畫師範頂相求讚，師範乃題詩偈曰：¹⁸²

從來震旦本無禪，少室單傳亦妄傳。
卻被道祐等閑覷破，便知老僧鼻孔不在口邊。
漫把虛空強描邈，好兒終不使爺錢。¹⁸³

此詩偈即是對「大唐國裡也無[禪]」一語而發，似隱指道祐能於禪史一類典籍看出知見之偽妄，而不受當時禪宗傳統中之理論與實踐方法所束縛，不為文字塑成之形式與表相所左右，而達到不專守師說的超越性領悟。¹⁸⁴

¹⁸¹ 《瞎堂慧遠語錄》(台北：新文豐出版社，《叢續藏經》冊120)，頁964下。

¹⁸² 南宋求法日僧常有畫其師頂相求讚而回國供養者，藝術史家多因此認為頂相具有與嗣書和法衣一樣的「傳法」意義。筆者所見之中日佛教史料並無法證明此說。十幾年前，美國學者 T. Griffith Foulk 與 Robert Sharf 曾合寫了一篇長文，也力斥其說，見 T. Griffith Foulk and Robert Sharf, "On the Ritual Use of Ch'an Portraiture in Medieval China," in *Cahiers d'Extrême-Asie*, vol. 7 (1993-94), pp. 149-219。

¹⁸³ 《本朝高僧傳》，頁278-279。《續群書類從》，卷226，頁306上。

¹⁸⁴ 按：師範所謂「少室單傳亦妄傳」或許只是一種禪宗說辭 (rhetoric)，但卻可以用來歸納近二十年來日本及西方對初期禪宗史研究所獲之心得。此類研究強調宋代禪僧的「創構傳統」(invented tradition)及虛造「一串珠」似的達摩單傳法系及宗譜，從而推翻鈴木大拙以來對公案之非邏輯性及非日本人不能懂的主觀甚至文化沙文主義的觀點。主要代表作含本文所引用的 Bernad Faure 的著作，及 John McRae 的 *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986)及他最近的 *Seeing through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism* (Berkeley: University of California Press, 2004)，還有 Steven Heine 的 *Dōgen and the Kōan Tradition: A Tale of Two*

心地覺心見無門慧開時，慧開聞其名後，立即示以偈曰：「心即是佛，佛即是心。心佛如如，亙古亙今。」隨後又徵問數次，即予印可。臨別時，授覺心以偈曰：

心即是佛佛即心，心佛原同亙古今。覺悟古今心是佛，不須向外別追尋。¹⁸⁵

慧開用覺心之名提醒他「心即是佛」，而「心佛如一」，故既名「覺心」，當知「覺佛」，蓋佛即是心，不假外求也。慧開所授，實大乘之精髓，禪宗之要領！

無象靜照在宋十四年之間，頗受南宋禪師青睞，寫有許多詩偈與其法友唱和。據說他「與大休念、子元元等聚首酬唱。...景定壬戌(1262)秋，躋天臺石橋，供茶湯於五百羅漢，感靈洞聞梵鐘，作偈...。一時名衲如珙橫川，度虛舟等四十二人，賡韻和之。...」¹⁸⁶此處所稱的禪師即是大休正念(1215-1289)、無學祖元(1226-1286)、橫川如珙(1222-1289)和虛舟普度(1199-1280)，都是南宋禪林法友團網絡的活躍份子，為日僧來往參學的對象。正念與祖元甚至為日僧所請，東渡日本傳法，對鎌倉地區之禪法傳播大有功勞。¹⁸⁷靜照在虛堂智愚處參學多年，雖受智愚所重，但自覺所獲不大，於咸淳元年(1265)辭去，有詩偈送其師曰：

十載從師幾話舉，到頭一法不曾傳。有無勾當家私盡，萬里空歸東海船。¹⁸⁸

Shōbōgenzo Texts (New York: State University of New York Press, 1994) 及他最近的 *Opening a Mountain: Kōan of the Zen Masters* (Oxford: Oxford University Press, 2002)。

¹⁸⁵ 《元亨釋書》，卷 6，頁 77。

¹⁸⁶ 《本朝高僧傳》，頁 305-306。靜照於咸淳元年乙丑(1265)與鄉僧圓海同船而歸。歸後寫《興禪記》，師蠻贊曰：「文永末，台徒奏朝將破吾宗，照公作《興禪記》入都上進，於是橫議自寢。」

¹⁸⁷ 正念，溫州人，為石溪心月法嗣，咸淳五年(1269)入日，為鎌倉淨智寺開山。有《大休和尚語錄》六卷。祖元，鄞縣人，為無準師範法嗣，元世祖至正十七年(1280)應鎌倉建長寺之請入日，為鎌倉圓覺寺開山。有《佛光國師語錄》10 卷。

¹⁸⁸ 《續群書類從》，卷 228，〈法海禪師行狀記〉，頁 368 下。

這似乎是對常被「當頭棒喝」的抗議及迷失於「心傳直指」所表示的遺憾。雖然如此，他畢竟不是空手而返，而是自信滿滿，學成而歸。所以當與他交情不薄的無學祖元於他歸國後五年(1265)送他法衣和偈頌時，他毫不猶疑的以此偈頌答之：

學翁托寄個牛皮，面熱汗流且受之。今古大湯消息在，浮山不負鶻來時。¹⁸⁹

欲了解靜照此詩偈的涵義，需看祖元所贈之偈頌如下：

南岳峰頭話別時，惟憂此道日衰微。
不辭萬里風波惡，痛惜千年糞掃衣。
炯炯兩將憐我光，迢迢屢劫會君稀。
長老、長老，祖翁一髮千鈞寄，
為覓翻身上樹機。¹⁹⁰

祖元偈頌用意甚明，無非是託付靜照代尋嗣法傳人，以「寄一法於千鈞」，對靜照寄予厚望。靜照之偈則用大陽警延(943-1027)託浮山法遠(991-1067)代尋嗣法傳人之典故，而以無學祖元為大陽警延，而自比於浮山慧遠，表示必不辜負所託，故有「浮山不負鶻來時」之語。¹⁹¹靜照能援禪宗掌故入其所寫詩偈，其在宋十餘年之參學，可謂不無成效。雖然不能證明他的證道之功，也可已看出他已經全然熟悉禪門詩偈的作法了。

禪門詩偈在五山禪僧的發揚之下蔚然成風，儼然形成了不可輕忽的偈頌

¹⁸⁹ 《續群書類從》，卷 228，〈法海禪師行狀記〉，頁 369 下。按：「大湯」當為「大陽」之誤。見下文註。

¹⁹⁰ 同前註。按：「糞掃衣」即「衲衣」，見無著道忠，《禪林象器箋》，頁 700-01。

¹⁹¹ 同前註。按：「大湯」當為「大陽」之誤。浮山法遠替大陽警延付衣傳法之故事如下：大陽警延歎無人繼其法席，而以洞上宗旨及其所著直裰皮履交付浮山法遠，使為求法器。法遠後退居會聖岩，夢得俊鷹畜之，夢覺時適投子義青(1032-1083)來投，以為吉徵，加意延禮以授其法。傳授三年，知為法器，遂以直裰皮履付之，並囑以代傳洞上宗風。「鶻」又稱「隼」，是小型的鷹，指的是法遠夢中所獲之鷹，蓋自比浮山法遠也。此故事見《禪林僧寶傳》(臺北：新文豐出版社，《卅續藏經》冊 137)，卷 13，頁 496 上；卷 17，頁 510 上、511 下。在後期的禪宗傳統裡，此故事被稱為「青續大陽」。見《禪苑蒙求》，頁 261 上下。據說大陽還書傳法偈一首，要法遠得人之時出示此偈為證。偈曰：「楊廣山前草，憑君待價焯。異苗翻茂處，深密固靈根。」

文化。即令視詩偈為「閑長語言，無些子彈」的虛堂智愚都不能不寫，¹⁹²而成了偈頌的高手。上文所說的《江湖風月集》，收錄了七十六位禪師所寫的二百七十餘首偈頌，其中不乏五山禪師之作品，而智愚所寫，佔了十一首，較多半的禪師為多。¹⁹³其〈聽雪〉一首曰：

寒夜無風竹有聲，疏疏密密透窗櫺。耳聞不似心聞好，歇卻燈前半卷經。¹⁹⁴

聽雪不用耳而用心，正如不需用眼看經而宜用心觀想，實是禪門定慧矩矱，足為參學者所效法及體驗。《楞嚴經》所謂：「我用『心聞』分別眾生所有知見」一意思，¹⁹⁵盡在智愚的短短詩偈中，豈是「閑長語言」所能比？可見智愚頗長於偈頌。故南浦紹明返日之時，他曾贈詩偈以壯行色，略曰：

敲磕門庭細揣摩，路頭盡處再經過。明明說與虛堂叟，東海兒孫日轉多。¹⁹⁶

此偈似謂證悟之境不易契及，需賴不斷努力磨練之功，而紹明已達其目標，歸國後當可傳佈其法。智愚希望紹明法子、法孫遍佈之時，定要知會於他。在此偈之後，智愚還寫有跋語謂：

明知客自發明後，欲告歸日本，尋照知客、通首座、源長老，聚頭說龍峰會裏家私，袖紙求法語。老僧今年八十三，無力思索，作一偈以贖行色。萬里水程，以道珍衛。咸淳丁卯秋。住大唐徑山(智愚)書于

¹⁹² 見《續群書類從》，卷 227，〈佛光禪師塔銘〉，頁 339 下。

¹⁹³ 參看芳澤勝弘編注《江湖風月集譯注》(京都：禪文化研究所，2003)，頁 VII-XV。此書為南宋末年松坡藏主所編。錄有五山禪師大川普濟八首、介石智朋六首、西巖了慧八首、偃溪廣聞五首、石溪心月二首等等，不一而足。

¹⁹⁴ 同前書，頁 76。

¹⁹⁵ 見《首楞嚴經》(臺北：新文豐出版社，《大正藏》冊 19)，頁 126 下。又依長水子璿，《首楞嚴經疏注》(臺北：新文豐出版社，《大正藏》冊 37)，頁 898 下，「心聞」即耳識發明也。子璿說：「從於耳識，得真圓通，入法界理。生滅、識滅、寂滅現前，境智相冥，一體無二。還於『心聞』起用，分別眾生知見，可發明者，即現其身...。」

¹⁹⁶ 《虛堂智愚語錄》，頁 1063 上。〈圓通大應國師塔銘〉，頁 399 上-400 上。

不動軒。」¹⁹⁷

這裡所說的照知客與通首座，當是日僧靜照、徹通。源長老亦當是日僧。他們「聚頭說龍峰會裏家私」正是前述求法日僧法友間互通聲氣、互相聯誼的具體表現。南浦紹明是這個法友聯誼網絡相當活躍並深受敬重的成員之一，他也是以寫偈頌的方式獲虛堂智愚之印可。他的偈頌如下：

忽然心境共忘時，大地山河透脫機。法王法身全體現，時人對面不相知。¹⁹⁸

此偈頌表達了紹明個人的證悟經驗，顯示他相信透過超越時空的禪定工夫是可能達到頓悟的。不過，他認為一般禪友受執於知見與紛擾之俗事，未能看透法王與法身之共為一體，故雖能悟但卻都不知如何去悟。

五、結語

本文討論日僧入南宋求法，旨在說明他們與南宋叢林之互動關係，並指出求法日僧多在南宋後期來華，多半入江浙五山禪師處參學。本文並分析求法日僧於南宋末期為數漸多，就中國叢林之發展情況來看，是因為江浙五山之逐漸形成。尤其在日僧千光榮西入宋之後，南宋叢林之盛為日本佛教界所知，求法日僧便接二連三渡海而來。

由本文所列的附表及相關討論來看，初期日僧來南宋求法，多半無特殊求法目的地及所欲參學的對象。但因為五山的逐漸形成及五山禪師的名望遠播，求法日僧遂逐漸走依這些名禪大德。除了少數例外，他們都齊聚於臨濟宗的大慧宗杲及虎丘紹隆法嗣所領導的禪寺。這些禪寺，如明州的育王、天童及杭州的靈隱、淨慈及徑山，先後經無準師範及虛堂智愚等禪師的有效住持、管理與經營，也就成了求法日僧問道參禪之中心。它們的成長與擴張成

¹⁹⁷ 同前書。按：「驢」《虛堂智愚語錄》似作「費」，難以辨識。此處依《續群書類從》，卷229，〈圓通大應國師塔銘〉判讀而補之，見400上。

¹⁹⁸ 《續群書類從》，卷229，〈圓通大應國師塔銘〉，頁399上-400上。

規模盛大的禪刹，可歸功於這些傑出的禪師。由於這些禪師在人品及禪法實踐與教學上表現出相當號召力，使他們贏得公卿及皇帝之支持，因而步步高陞而登五山禪寺。在他們的領導之下，這些禪寺聲名遠播，吸引日僧遠來求法並求繼承法嗣。經過數年之訓練與努力，求法日僧達成其目標，獲傳法嗣而歸。返國之後，他們得以在日本京都、鎌倉等地開山建刹，領導叢林，並建立與南宋五山之間之緊密關聯。

當然日僧來南宋之實際數量必然較僧史之記載為多，而其中如虎關師鍊所說的「庸流」也必不在少。這些日僧，與其他在南宋禪師語錄中所見的身份不明之日僧，多來江浙名刹求法參學，無形中與當地禪僧师徒形成了江浙地區的禪僧法友聯誼網路。他們藉行腳、參遊及詩偈之作，融入江浙叢林社區，對江浙五山聲勢之推廣，及江浙叢林特殊文化的形成起了很大的作用。

不少求法日僧因為語言文化之障礙與隔閡，遭遇相當挫折而無法達成其求法之目標。其他求法僧則能克服困難，超越語言文化之藩籬而學會適應及書寫詩偈之能力。他們以寫作詩偈表達他們證悟之工夫並贏得其師之認可，同時也以此技巧與叢林法友聯誼網的本土成員建立起宗門兄弟之關係。如此不但彌補他們在口語能力不足所遇之迷失、挫折等缺憾，也可以促成他們與本土禪師法友間之理解、和諧與凝聚。偈頌之興，及求法僧與五山禪師間以偈頌相唱和風氣，雖被視為變風變雅，違背傳統偈頌之淳樸風貌，但對江浙地區宗教文化之活潑化有推波助瀾之效。

本文特別關注南宋江浙叢林間所流行之偈頌，並指出五山及附近江浙禪師多為偈頌能手。他們的前輩雖已有偈頌之作，但他們更樂此不疲，使偈頌具有文人以詩會友之功，不但可增進師友關係，而且成為表達個人悟道之媒介。偈頌還被用於替代法衣與嗣書，將「繞路說禪」似的法語，藉簡要的詩句來表達。江浙地區禪師之普遍使用詩偈，形成了此地域的獨特佛教文化。求法日僧遊走參學於其間，也學會了以書寫偈頌來表現他們的洞見解、機智及悟道之心。他們的使用偈頌，種下了日本鎌倉後期五山文化、文學的根苗，是任何研究中日文化互動與交流一課題所不容忽視的。在某種意義上，本文也點出此運動複雜發展過程之端倪，已出現於南宋後期之叢林。

