

法眼文益悟道歷程及其史傳文獻意義考

黃繹勳*

摘要

法眼文益（885-958）的生平記載，由於《宋高僧傳》（988）首記文益先參長慶慧稜（854-932），再參羅漢桂琛（867-928），因此，文益的傳記中有關其求道與開悟的歷程，是後期各史傳和燈錄中描述最分歧的部分。本文中，筆者將文益的史傳資料依其成立年代順序，比較《宋高僧傳》、《景德傳燈錄》（1004）、《禪林僧寶傳》（1119）和《聯燈會要》（1183）的內容，以分析每一部史傳之歧異及其意義。

本文之重點不在於評斷何種文獻資料是正確的，因為這些文獻的內容資料也已經是歷史的一部分。這些文獻資料的價值在於，如果我們能夠藉由進一步探索這些文獻內容，便能思考如何詮釋它們所表達的意義。筆者認為以如此角度與方法，才能擺脫判斷史傳文獻真偽的思維標準，並且見到不同時期之禪宗史傳學家筆下，所希望呈現的法眼文益禪師之樣貌。

關鍵字：法眼文益、長慶慧稜、羅漢桂琛、悟道歷程、燈錄

2012.1.30 收稿，2012.12.5 通過刊登。

* 作者係佛光大學佛教學系副教授。

一、前言

法眼文益（885-958）被尊為法眼宗第一位祖師，其求道與開悟歷程應該是文益史傳中特別重要的內容，但是，由於成書於988年的《宋高僧傳》首記文益先參長慶慧稜（854-932），再參羅漢桂琛（867-928），文益生平此段的轉折卻是後期各史傳和燈錄中描述最分歧的部分。

記載文益生平的史傳和燈錄，各有其成書於不同時代的內容與特色，從內容來說，最晚成書於明朝的《金陵清涼院文益禪師語錄》（1628-1644年），看似最完整和文句最流暢，但是，若以此資料來呈現文益生平的話，則一來忽略了運用佛教文獻史料應有的嚴謹態度，二來亦無法呈現文益生平文獻的發展過程，現代西方禪學者也注意到多位唐代和五代禪師之生平資料皆有此問題。¹不過，目前的學術研究成果都尚未將文益的傳記，依成書於不同時代的史傳和燈錄先後順序，仔細探討文益生平記載的歧異與發展。²

因此，筆者於本文中依收錄文益生平的史傳和燈錄成書之

¹ 如參 Mario Poceski, “*Mazu yulu and the Creation of the Chan Records of Sayings*,” in *The Zen Canon* (New York: Oxford University Press, 2004), pp. 53-79 和 Urs App, “Facets of the Life and Teaching of Chan Master Yunmen Wenyan (864-949)” (Ph.D. dissertation, Temple University, 1989), pp. 1-17.

² 到目前為止，現代學術中對法眼文益以專文或專書進行研究的，最早首推鄧克銘所著《法眼文益禪師之研究》（臺北：東初出版社，1987年），該書對於文益思想背景與重要思想有全面之解說，但是，並未對文益之生平資料進行細節分析。此外，最新之研究為張云江所撰《法眼文益禪師》（廈門：廈門大學出版社，2010年）。該書第三章和第四章雖以文益之生平為主題，但是，其論述方式是將文益之生平分期，雜揉各種佛教和歷史文獻資料討論，內容雖然豐富，但是，旁雜了許多佛教基礎訊息和其他禪師生平之描述，內容令人時有歧路亡羊之感，除了無法看出文益生平文獻各個時期不同的發展意義之外，對於各史傳和燈錄中，文益求道與開悟歷程之分歧，作者也未深入探討其意義。

年代順序，特別探討法眼文益先參長慶，再參羅漢之求道歷程。法眼文益之生平可見於下列主要文獻中，依其成書年代先後次序排列為：贊寧（919-1001）之《宋高僧傳》、道原之《景德傳燈錄》（成書於1004年）、覺範惠洪（1071-1128）之《禪林僧寶傳》（成書於1124年）和南宋晦翁悟明《聯燈會要》（1183）。最後，成書於明朝之《金陵清涼院文益禪師語錄》則主要依《聯燈會要》之文益傳記，略加修改文字，形成文益最晚期且完整之傳記內容。

其中，《宋高僧傳》奠定了有關文益早年俗家姓氏、出家和受具足戒等敘述之基礎，後期傳記於此皆無大歧異。但是，文益學律之後，轉向習禪，先參長慶慧稜，再參羅漢桂琛，在唐代和五代時期，禪師此種行腳參學多位禪師的情況，原本是常見的，如洞山良价（807-869）亦先後行腳參學南泉普願（748-834）、澗山靈祐（771-853）和雲巖曇晟（782-841）。³

但是，在《景德傳燈錄》中，由於道原編撰《景德傳燈錄》的目的是為了次序禪宗傳承之源流，因此，文益先後在長慶慧稜和羅漢桂琛門下參禪，究竟歸屬誰的法嗣就是必要解決之問題。所以，從《景德傳燈錄》開始，文益各傳記中自習禪之後的記載，文句各自分歧發展，都是為了圓滿解釋文益法嗣歸屬的問題，筆者將於下文中就各文獻史料內容分別探討。

二、《宋高僧傳》之內容

文益去世時，《宋高僧傳》之作者贊寧約為39歲，三十年後，贊寧完成了《宋高僧傳》之編撰，並將文益的傳記收於〈習

³ 參 William Powell, *The Record of Tung-shan* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986), pp. 1-20.

禪篇〉中，題名為「周金陵清涼文益傳」，此傳為目前文益現存最早的傳記。由於贊寧所取用的史傳原始材料，是來自不同的根源，贊寧於文益傳記的末尾說明，此文益傳記的材料來源為「韓熙載撰塔銘」。⁴韓熙載（902-970）為五代十國南唐時期著名之官吏，比文益年輕約 17 歲，但可惜目前無進一步資料可推證二人是否為舊識。⁵

《宋高僧傳》中記載文益姓魯，為餘杭人，七歲依新定智通院全偉禪伯（生卒年不詳）出家，二十歲於越州（今浙江省）開元寺得「形俱無作法」。文中「無作法」一詞，後期之史傳皆詮釋為得受具足戒，這可能是由於道宣（596-667）稱戒體是無作法而來。⁶之後，文益追隨律匠希覺法師（生卒年不詳）學律，希覺盛化於明州（今浙江省）鄞山育王寺，《宋高僧傳》形容文益「甚得持犯之趣，又遊文雅之場」，被希覺稱譽為猶如佛門之子游和子夏。⁷

文益在希覺律師門下習律，甚得「持犯之趣」後，《宋高僧傳》語鋒一轉說文益「尋則玄機一發，雜務俱損，振錫南遊，

⁴ 贊寧於《宋高僧傳》中自述其資料之來源為：「或案誅銘，或徵志記，或問輶軒之使者，或詢耆舊之先民。研磨將經論，略同讎校，與史書懸合，勒成三帙。」（《大正藏》冊 50，頁 788 中 16）並參 John Kieschnick, *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1997), p. 13。

⁵ 韓熙載於《宋史·列傳》第 257 中有簡短生平傳記，韓熙載字叔言，濰州北海人。後唐同光中，舉進士，名聞京、洛。五代十國時期南唐李璟（916-961）即位時，遷吏部員外郎，拜中書舍人。但是，其他史料中並無韓熙載為文益撰塔銘的記載。韓熙載最為人所知的生平事蹟為南唐畫家顧闳中所繪著名的《韓熙載夜宴圖》，描繪韓熙載晚年為躲避拜相而縱情聲色的情況。

⁶ 道宣於其《四分律刪繁補闕行事鈔》中稱戒體為「無作」，只能約境明相，《大正藏》冊 40，頁 48 下 9。

⁷ 《宋高僧傳》，《大正藏》冊 50，頁 788 上 18-25。

止長慶禪師法會。」⁸ 在五代時期，此情況實頗為常見，《宋高僧傳》記載了多位法師受完具足戒後，皆有一段時間專心學習戒律，之後，才開始轉往追求精神之修行，這應就是《宋高僧傳》所說「玄機一發，雜務俱損」之意。⁹

文益於明州（今浙江省）鄞山育王寺向希覺學律後，《宋高僧傳》說文益繼續「振錫南遊，止長慶禪師法會，已決疑滯。」¹⁰ 長慶慧稜為雪峯義存（822-908）法嗣，當時住錫於長樂府（今福州）長慶院，因此，文益是從浙江「南遊」至福建。¹¹ 而有關文益向慧稜學禪的時間與過程，《宋高僧傳》並無著墨，只是很含糊地說文益「已決疑滯」，這是指文益之領悟到何種境界呢？《宋高僧傳》有幾例禪師之傳記中，亦出現此詞語，可提供我們參考。

首先，《宋高僧傳·習禪篇》記有司空山本淨（667-761）禪師，文中說他「少入空門，高其節操。遊方見曹溪六祖，決了疑滯。」¹² 言下之意，應是指本淨在從六祖惠能（638-713）習禪之後，達到開悟之境界。第二例有關天皇寺道悟（738-819）的

⁸ 《宋高僧傳》，《大正藏》冊 50，頁 788 上 18-26。

⁹ 《宋高僧傳》，《大正藏》冊 50，頁 788 上 25。有關五代時期僧人學律之情況，參 Yi-hsun Huang, "A Study of Yongming Yanshou's *The Profound Pivot of Contemplation of Mind*" (Ph.D. dissertation, University of Virginia, 2001), pp. 44-47。張云江於其《法眼文益禪師》中，依「五夏以前，專精戒律。五夏以後，方乃聽教參禪」之說法，推判文益是在學戒五年之後，才開始行腳習禪，頁 42。筆者認為這推判雖不無可能，但是，「五夏以前，專精戒律。五夏以後，方乃聽教參禪」之說法，據目前現存文獻考察，多出現於明清禪師之著作中，如明代雲棲株宏（1532-1612）《梵網菩薩戒經義疏發隱》，《續藏經》冊 38，頁 221 上 9-10。如此引述明朝之說，以推判五代人行止的作法，在文獻史料使用方法上，考慮有欠周詳。

¹⁰ 《宋高僧傳·周金陵清涼文益傳》，《大正藏》冊 50，頁 788 上 26。

¹¹ 《宋高僧傳·後唐福州長慶院慧稜傳》，《大正藏》冊 50，頁 787 上 12。

¹² 《宋高僧傳》，《大正藏》冊 50，頁 758 下 12-14。

用詞更為清楚，《宋高僧傳·習禪篇》中記天皇道悟投徑山國一道欽（714-792）禪師，密受宗要之後，「身心豁然，真妄皆遣；斷諸疑滯，無畏自在，直見佛性中無緇磷。」¹³ 這些文句皆是指道悟在開悟之後，能斷除所有疑滯的描述。最後，《宋高僧傳·習禪篇》中唐洪州洞山良价（807-869）傳則說：「（洞山良价）遊方見南泉禪師，深領玄契；續造雲巖，疑滯頓寢。」¹⁴ 洞山良价先參南泉普願（748-834），並且「深領玄契」，但是，再參訪雲巖曇晟（782-841）才「疑滯頓寢」，之後，禪宗燈錄皆以洞山良价嗣法雲巖曇晟記之。

從上述三位禪師之資料來看，《宋高僧傳·習禪篇》以斷決「疑滯」來形容禪師之領悟，都是開悟的境界，而這便是造成文益後期傳記發展矛盾之起點：文益既然在長慶慧稜處「已決疑滯」，為何需要再參羅漢桂琛？我們可以推測的是如果贊寧真是以韓熙載所撰塔銘為文益傳記的基礎，韓熙載未必能對修禪境界有精準之表達，而贊寧身為三十卷《宋高僧傳》的編撰者，也未必對所有取用的史傳原始材料的細節皆能面面兼顧，如宋代惠洪即評論說：「贊寧博於學，然其識暗……又聚眾碣之文為傳，故其書非一體。」¹⁵ 但是，對於後期接續編撰文益傳記的道原和惠洪二位禪師而言，文益「止長慶禪師法會，已決疑滯」一句，卻是個文理不銜接，且不得不修正的細節。

《宋高僧傳》繼續描述文益在長慶慧稜處「已決疑滯」後，又約伴往西，要到湖湘（今湖南省）去，但是，卻在途中遇暴雨無法前進，於是暫時於望西院借宿，以避溪漲之患。這時，宣法

¹³ 《宋高僧傳》，《大正藏》冊 50，頁 769 上 24-27。

¹⁴ 《大正藏》冊 50，頁 779 下 29-780 上 4。

¹⁵ 惠洪，《石門文字禪》，《嘉興藏》冊 23，頁 705 上 8-10。

大師羅漢桂琛正住於望西院，桂琛為玄沙師備（835-908）之法嗣，桂琛先後住錫過地藏院和羅漢院，禪宗文獻慣以地藏或羅漢桂琛稱之。《宋高僧傳》記載羅漢桂琛接引文益之過程如下：

羅漢素知益在長慶穎脫，銳意接之，唱導之。由玄沙與雪峯血脈殊異，益疑山頓摧，正路斯得，欣欣然挂囊栖止，變塗迴軌，確乎不拔。¹⁶

上文之重點首先為羅漢已知文益在長慶處有脫穎之表現，因此非常用心地接引他，但是，其他內容細節則不見於《宋高僧傳》中。其次，由於桂琛為玄沙法嗣，而長慶為雪峯法嗣，贊寧說這二派血脈教法殊異，而且經羅漢之接引，文益這時才真正「疑山頓摧，正路斯得」，而且是「確乎不拔」。

但是，若細讀《宋高僧傳》，玄沙與雪峯之間卻又非一句「血脈殊異」，就可說清楚二人的關係。贊寧於《宋高僧傳·梁福州玄沙院師備傳》中稱：「備同學法兄則雪峯存師也。」¹⁷亦即雪峯義存和玄沙師備是亦師亦師兄的關係，二人年僅差 13 歲。又，贊寧在《宋高僧傳·唐福州雪峯廣福院義存傳》之後的「系」文中表示，雪峯之道「恢廓乎，駿奔四海學人」，而玄沙則是乘《楞嚴經》入道，而「識見天殊」。¹⁸贊寧比較二人之成就後認為玄沙是「青成藍，藍謝青」，有玄沙勝過於其師雪峯之

¹⁶ 《宋高僧傳》，《大正藏》冊 50，頁 788 上 26-中 3

¹⁷ 《宋高僧傳》，《大正藏》冊 50，頁 785 下 18-26。

¹⁸ 日本禪學者鈴木哲雄例舉《玄沙師備禪師廣錄》中玄沙上堂云：「大地虛空皆是妙明真心。」便是引用自《首楞嚴經》中佛所說：「汝身汝心皆是妙明真精妙心中所現物。」見其〈玄沙師備と福建の禪宗〉，《宗教研究》224 期（1975 年 7 月），頁 25-48；《玄沙師備禪師廣錄》，《續藏經》冊 73，頁 2 上 9；《首楞嚴經》，《大正藏》冊 19，頁 110 下 23。

說，因此，江表多尚玄沙之學。¹⁹ 所以，綜合贊寧言下之意，文益雖然初學於雪峯的弟子慧陵，卻是再經玄沙的弟子羅漢接引之後，才真正開悟，是有玄沙之學勝過於其師雪峯的遠因。

總而言之，《宋高僧傳》中文益傳記的來源為韓熙載所撰之塔銘，記載了文益早年俗家姓氏、出家和受具足戒等基礎敘述，但是，卻也引發諸多問題，如文益既然在長慶慧稜處「已決疑滯」，為何需要再參羅漢桂琛？又，羅漢桂琛是如何接引文益，才使文益「疑山頓摧，正路斯得」？這些有疑問或不完整的細節都有待後期史傳家再加以修訂、釐清或繼續開展。

三、《景德傳燈錄》之內容

道原為法眼宗門下，其編撰《景德傳燈錄》之主要目的，如楊億（1011年歿）於其序中便說，《景德傳燈錄》將禪宗傳承從七佛起，到大法眼之嗣，代代列出，共五十二世。²⁰ 因此，確立文益的師承是道原的當務之急，道原首列文益於「前漳州羅漢桂琛禪師法嗣」之下，所以，為了圓滿解釋此歸屬判斷的理由，道原就必須對文益先在長慶會下之後的成果，呈現出不同的描述。道原將文句修改潤飾為文益在長慶門下習禪成果是「雖緣心未息，而海眾推之」，此說法非常有別於《宋高僧傳》的「已決疑滯」描述。²¹

此「緣心未息」句之意，在佛教典籍中釋文最清楚的是隋代淨影寺慧遠（523-592）所撰《大乘義章》，慧遠於「金剛三

¹⁹ 《宋高僧傳》，《大正藏》冊 50，頁 782 下 9-17。

²⁰ 《景德傳燈錄》，《大正藏》冊 51，頁 196 下 1-5；增永靈鳳，〈《景德傳燈錄》之研究〉，《佛光學報》6期（1981年5月），頁 187-195。

²¹ 《景德傳燈錄》，《大正藏》冊 51，頁 398 中 8。

味義五門分別」文中解釋佛與菩薩之差別說明，菩薩之心是妄識攀緣之心，因「緣心未息」之故，儘管是十地菩薩，其德仍劣於佛。²² 依此解「緣心未息」的話，即為妄識攀緣之心未息，而且是未開悟成佛的境界。

因此，依《宋高僧傳》所言，文益先在長慶慧稜處「已決疑滯」，是已達開悟的境界，但是，由於道原在《景德傳燈錄》中將文益歸屬羅漢桂琛法嗣，如此一來，即會出現前後文理不通的問題，所以，道原將文益在長慶門下習禪後之結果，改為「緣心未息」，是未開悟成佛的境界，藉以延續文理，銜接和成立文益仍需行腳至他處求道的理由，這是道原在《景德傳燈錄》中第一段更改的文句。

接著，道原在《景德傳燈錄》中進一步提供有關文益因避溪流暴漲，而有機會參問羅漢桂琛之細節，這一段是不見於《宋高僧傳》的記載：

暫寓城西地藏院，因參琛和尚。

琛問曰：「上座何往？」

師曰：「邈迤行腳。」

云曰：「行腳事作麼生？」

師曰：「不知。」

曰：「不知最親切。」

師豁然開悟，與同行進山主等四人，因投誠咨決，悉皆契會。²³

²² 《大乘義章》，《大正藏》冊 44，頁 640 中 18-25。

²³ 經筆者將《大正藏》版《景德傳燈錄》，《大正藏》冊 51，頁 398 中 1-16，與六本校勘之《景德傳燈錄》本（臺北市：真善美出版社，1967 年），頁 479，加以比對後，確定二者內容相同。

上文便是文益史傳中「不知最親切」一段記載最早之來源，並且是道原判斷文益真正開悟之時刻，作為將文益列為羅漢桂琛法嗣之緣由依據，《景德傳燈錄》另記當時與文益同行參學的共有四人。²⁴

而有關文益因為「不知最親切」一句而豁然開悟的內容，筆者擬以「長慶稜和尚偈」為引子來展開討論，這是由於道原在《景德傳燈錄》中，亦記載文益上堂說法數則，其中有一位名為子方上座的僧人剛好自長慶處而來，文益因而特別舉「長慶稜和尚偈」之句以接引之，正好提供了我們理解長慶慧稜與羅漢桂琛教法差異之線索，並且解答了二者相較之下，文益為何與羅漢桂琛家風較相契的疑問。

完整之「長慶稜和尚偈」可見於《景德傳燈錄》福州長慶慧稜禪師傳中，是長慶慧稜參拜雪峯開悟後，以頌陳述其悟境的內容：

萬象之中獨露身 唯人自肯乃方親
昔時謬向途中覓 今日看如火裏冰²⁵

此偈所含之深意，筆者認為佛果圓悟（1063-1135）於其《佛果圓悟禪師碧巖錄》中的詮釋最為貼切。圓悟認為這是一種「上不見有諸佛，下不見有眾生，外不見有山河大地，內不見有見聞覺知」的境界，直得「上下四維，無有等匹，森羅萬象，草芥人畜，著著全彰自己家風。」²⁶ 因此，長慶慧稜才以「萬象之中獨

²⁴ 與文益同行其他三人之名，參張云江於《法眼文益禪師》之詳細討論，頁 73-74。

²⁵ 《景德傳燈錄》，《大正藏》冊 51，頁 347 中 24-28。

²⁶ 《佛果圓悟禪師碧巖錄》，《大正藏》冊 48，頁 146 下 8-14。

露身」說明自己的悟境。

但是，桂琛卻對長慶此悟境持有不同之看法。《景德傳燈錄》中記載當時與文益同行參學桂琛者共四人，其中一位是「撫州龍濟山主紹修禪師」，紹修曾參問桂琛有關此「萬象之中獨露身」句之意旨，桂琛先反問他說：「汝道古人撥萬象不撥萬象？」筆者在此將「撥」作「除去」解，意為「去不去除萬象（的概念）？」²⁷於是，紹修回答：「不撥。」桂琛便回應說：「兩箇也。」意即這仍是兩種對立的思維。因此，紹修駭然沈思之後，便反問：「未審古人撥萬象不撥萬象？」結果，桂琛回答說：「汝喚什麼作萬象？」如此，桂琛一來打破了「萬象」的概念，並且一併消除了「萬象」與「己身」對立的思維，紹修因而洞然省悟。²⁸由此可見，桂琛對「長慶稜和尚偈」有其獨特之見解。

若依《景德傳燈錄》世系的排列，道原將玄沙師備與長慶慧稜同屬雪峯義存的法嗣，如此算來，長慶慧稜是桂琛之師叔。²⁹而延續《宋高僧傳》所言，玄沙之識已勝過於其師雪峯來看，我們就不難理解桂琛對慧稜的悟境持有不同之異見，這種看法一直延續到文益這一代。

《景德傳燈錄》所記文益上堂中，舉「長慶稜和尚偈」之句以接引子方上座的內容，與桂琛和紹修之對話頗有異曲同工之妙。

²⁷ 筆者之詮釋依據參《新版禪學大辭典》，頁 2028。如《無門關》云：「撥草參玄，只圖見性。」此句中，「草」譬喻為妄想。《大正藏》冊 48，頁 298 下 21-22。雷漢卿《禪籍方俗詞研究》中亦將「擺撥」解為「撇開、丟開」之意（四川：巴蜀書社，2010 年），頁 344。

²⁸ 《景德傳燈錄》，《大正藏》冊 51，頁 400 下 9-20。

²⁹ 《景德傳燈錄》，《大正藏》冊 51，頁 343 下 12-13。

子方上座自長慶來，

師舉先長慶稜和尚偈而問曰：「作麼生是萬象之中獨露身？」

子方舉拂子。

師曰：「恁麼會又爭得？」

曰：「和尚尊意如何？」

師曰：「喚什麼作萬象？」

曰：「古人不撥萬象。」

師曰：「萬象之中獨露身，說什麼撥不撥？」

子方豁然悟解述偈投誠。³⁰

上文中，文益首先亦是以「喚什麼作萬象？」打破了「萬象」的概念，接著再以「說什麼撥不撥？」突顯出「萬象」既無，何必再妄執「撥不撥？」因此，在《景德傳燈錄》紹修禪師傳中，道原特別加上「法眼語意與地藏（桂琛）開示，前後如一」之評語。³¹

因此，在《景德傳燈錄》中，道原將文益列於玄沙師備和羅漢（地藏）桂琛法脈之下，從思想之源流和承續而言，玄沙以「現成」之語為其主要特色之一，日本學者新野光亮歸納《玄沙廣錄》中，「現成」一詞共出現七次，表達出眾生究竟具足現成如來智慧德相的主張。³² 在上述機緣中，桂琛亦以「喚什麼作萬象？」質疑意識分別的妄執，並以「不知最親切」一句點醒文益，不妄作意識分別的「不知」的境界最親切自在，所以，筆者

³⁰ 《景德傳燈錄》，《大正藏》冊 51，頁 398 下 23-29。

³¹ 《景德傳燈錄》，《大正藏》冊 51，頁 400 下 22。

³² 新野光亮，〈玄沙廣錄の「現成」について〉，《宗教研究》230 期（1976 年 12 月），頁 166-168。

認為道原首列文益於羅漢桂琛法嗣之下，從玄沙師備、羅漢桂琛到法眼文益三代禪法思想之傳承和一致性應是其主要的考量。³³

不過，根據下文《禪林僧寶傳》之作者惠洪所記，文益在聽聞「不知最親切」一句時，仍未能開悟，惠洪後續對文益於桂琛門下開悟之描述，比起《景德傳燈錄》更加周折，也是不見於《宋高僧傳》和《景德傳燈錄》的內容，但也讓我們對此派禪門宗風之特色有更進一步的了解。

四、《禪林僧寶傳》之內容

《禪林僧寶傳》為惠洪所撰唐末至宋代禪宗僧人之史傳，但是，《禪林僧寶傳》歷來亦有不少負面評價，如宋代晁公武（1105-1180）認為《禪林僧寶傳》「多誇誕，人莫信之云」，極貶抑其內容之可信度；³⁴ 現代學者陳援庵（1880-1971）亦引南宋胡仔（1095？-1170）所編《苕溪漁隱叢話》批評惠洪於《禪林僧寶傳》中，「但欲馳騁其文，往往多失事實」。³⁵ 不過，亦有現代學者對《禪林僧寶傳》持肯定之態度。

例如，禪學者楊曾文簡介《禪林僧寶傳》為「在舊有燈錄之外別，撰記載禪門五宗著名禪師『前言往行』的新型禪宗史書」，提供了前代叢林說法參禪的事例和公案語錄，而且記載了

³³ 筆者此語主要在於回應劉澤亮於其〈一門二宗：雪峰禪法思想與雲門、法眼宗風〉一文中表示，或許「佛教人才之爭或勢力範圍之爭」是禪法以外，可以真正解答為何文益改投桂琛的原因，但是，劉澤亮文中並未提出具體論述以支持其人才或勢力範圍之爭的主張，《雪峰義存與中國禪宗文化》（北京：中國社會科學出版社，2010年），頁142-143。

³⁴ 晁公武，《郡齋讀書志》（《文淵閣四庫全書電子版》，香港：迪志文化出版有限公司，1999年）；陳自力，〈釋惠洪研究〉（四川大學博士學位論文，2003年），頁2。

³⁵ 陳援庵，《中國佛教史籍概論》（臺北：新文豐出版公司，1983年），頁136；楊曾文，〈北宋惠洪及其《禪林僧寶傳》〉，頁29。

很多著名禪僧的傳記及事跡，是極為珍貴的歷史資料。³⁶ 此外，另有黃啟江和陳自力二人將《禪林僧寶傳》中數位僧人史傳與碑文、塔銘或《景德傳燈錄》之內容比對後，皆認為惠洪的撰文非虛構，並「無誇張不實」之處。³⁷ 可惜二人均未選擇文益之傳記加以比對分析，留予筆者撰寫本文的機會，一來可多明白惠洪撰寫《禪林僧寶傳》的情況，二來亦可以更深入了解文益傳記之發展。

惠洪《禪林僧寶傳》的成書年代眾說紛紜，陳自力仔細綜合古今之說後，總結為惠洪早年遊方時便開始收集撰寫資料，宣和元年（1119）完成初稿，最後定稿則完成於宣和三年（1121）或宣和四年初（1122）。若以初稿完成年代來算，距文益之卒年約161年，陳自力並統整《禪林僧寶傳》的五種史料來源：傳主自撰書稿誌銘、後人所撰碑文、後人為傳主所編語錄、前輩口述故實和惠洪與傳主交往之親見聞，對文益之傳記而言，後二者皆屬不可能。³⁸ 因此，惠洪編撰文益資料時，所仰賴的應是書寫資料。

而惠洪撰寫《禪林僧寶傳》的目的之一，在於補充如《景德傳燈錄》偏重「記言」，多載錄禪僧機緣語句的缺點，因為惠洪認為「諸老之行事」亦是不可缺，「聽言以事觀」才能更清楚他們的「入道之由」，既然「書其所言，固當兼錄其行事。」³⁹ 因此，陳自力總結《禪林僧寶傳》是以述事為主，兼記言行，惠洪

³⁶ 楊曾文，〈北宋惠洪及其《禪林僧寶傳》〉，《江西師範大學學報（哲學社會科學版）》37卷1期（2004年1月），頁26。

³⁷ 黃啟江，〈僧史家惠洪與其「禪教合一」觀〉，《北宋佛教史論稿》（臺北：臺灣商務，1997年），頁318-328；陳自力，〈釋惠洪研究〉，頁242。

³⁸ 陳自力，〈釋惠洪研究〉，頁94和頁240。

³⁹ 《禪林僧寶傳》，《續藏經》冊79，頁490上18-20；楊曾文，〈北宋惠洪及其《禪林僧寶傳》〉，頁28。

對於傳主的「性格刻劃和細節描寫，人物形象栩栩如生，躍然紙上。」⁴⁰此項特色於文益之傳記中畢露無遺，與《宋高僧傳》和《景德傳燈錄》中文益的傳記相較，《禪林僧寶傳》不僅增添總計三段問答，並且情節曲折生動。⁴¹

首先，有關文益初謁長慶慧稜的結果，惠洪於《禪林僧寶傳》中直述文益是「無所契悟」，這與《宋高僧傳》的「已決疑滯」是相去千里，甚至與《景德傳燈錄》的「緣心未息」都境界差距甚大。⁴²但是，惠洪此「無所契悟」一語卻明白表達並確認文益需繼續行腳訪師的必要性。因此，惠洪描述文益與善脩和洪進三人自漳州出發，卻遇雨無法越溪河前行。⁴³此時見城隅有座古寺，三人解下包袱於寺門下休息，但是大雨仍不歇止，便進入堂中，見有一老僧坐在就地挖砌的火爐旁，文益與老僧二人之對答如下。

有老僧坐地鑪，見益而曰：「此行何之？」

曰：「行腳去。」

又問：「如何是行腳事？」

對曰：「不知。」

曰：「不知最親。」

益疑之。⁴⁴

⁴⁰ 陳自力，〈釋惠洪研究〉，頁 253。

⁴¹ 經筆者將《續藏經》本《禪林僧寶傳》，《續藏經》冊 79，頁 500c9-11，與宋寶慶丁亥年（1227）重刊本《禪林僧寶傳》卷 4（臺北：新文豐出版社，1973 年），頁 7，加以比對後，確定二者內容相同。

⁴² 《禪林僧寶傳》，《續藏經》冊 79，頁 500c7。

⁴³ 有關與文益同行之人姓名，參張云江於《法眼文益禪師》之詳細討論，頁 73-74。

⁴⁴ 《禪林僧寶傳》，《續藏經》冊 79，頁 500c9-11。

此對答前段與《景德傳燈錄》之文相似，唯當老僧說：「不知最親」後，《景德傳燈錄》中文益已「豁然開悟」，《禪林僧寶傳》中文益卻仍「疑之」。

此處「益疑之」句亦是惠洪為了鋪陳後續內容而埋下的伏筆，尤其是《禪林僧寶傳》接下來的內容，全然不見於《宋高僧傳》和《景德傳燈錄》中，因為文益若至此已悟，前期行腳便已告一段落，無需再述。但是，惠洪卻不知從何處獲得更多的資料，描述文益是再三與桂琛問答之後，並且從其學習一段時日才開悟，二人第二段問答如下。

三人者附火，舉肇公語，至「天地與我同根處」。

老僧又曰：「山河大地與自己，是同是別？」

益曰：「同。」

琛豎兩指，熟視曰：「兩箇。」即起去。

益大驚，周行廊廡，讀字額曰：石山地藏。

願語脩輩曰：「此老琛禪師也。」⁴⁵

此問答中，老僧所提舉僧肇（384-414）之語，出自《肇論》中〈涅槃無名論〉：「玄道在於妙悟，妙悟在於即真，即真即有、無齊觀，齊觀即彼己莫二。所以天地與我同根，萬物與我一體。」⁴⁶ 僧肇於此論首〈表上秦主姚興〉中，表示涅槃無生死，與虛空合其德，因此，何容有名？僧肇並以「九折十演」闡釋涅槃無名之意。⁴⁷

⁴⁵ 《禪林僧寶傳》，《續藏經》冊 79，頁 500 下 11-14。

⁴⁶ 《肇論》，《大正藏》冊 45，頁 159 中 26-29。

⁴⁷ 《肇論》，《大正藏》冊 45，頁 157 上 13-中 27。有關僧肇作〈涅槃無名論〉之真偽問題，李潤生於其書《僧肇》（臺北：東大圖書股份有限公司，1999 年），針對中、日和西方學者之爭辯，有詳細之討論，參其書第二章，頁 39-62。

上述引文出自其中的「妙存第七」，僧肇因強調涅槃雖「無名無說，無說無聞」，但眾人若能「無心而受，無聽而聽」，僧肇便當能以「無言言之」，因此涅槃雖然「不出不在」，但是卻「道存乎其間」，有如此妙悟，便能「有、無齊觀，彼、己莫二」，體會到「天地與我同根，萬物與我一體」，而這種「彼、此寂滅，物、我冥一」的境界，便是所謂的「涅槃」。⁴⁸

《禪林僧寶傳》中的老僧便是以此文問文益：「山河大地與自己，是同是別？」文益的回答為：「同。」此時老僧深視著文益並豎起兩指說：「兩箇。」隨即站起離去。筆者之理解為若依《肇論》所言「彼己莫二」和「萬物與我一體」的思想，文益的回答「山河大地與自己是『同』」是符合邏輯推判的。但是，從禪宗超越邏輯思維的角度，這種體悟仍是在先分別「物、我」，再了解「物、我同一」的層次，尚未至「無我、無他」的境界，所以，老僧豎起兩指說：「兩箇。」文益一聽大驚後，看見廊廡字額此寺為「石山地藏」，才明白此老僧為地藏桂琛禪師。

當時，三人便想留止此處向桂琛參學，但尚未決定之時，桂琛老禪師又轉回堂中，這時因雨已止，只好準備成行。桂琛便為三人送行，因而展開第三段問答，此段「石在心內？在心外？」的問答是禪宗史上頗為著名的公案故事。

琛送之問曰：「上座尋常說：『三界唯心。』」

乃指庭下石曰：「此石在心內？在心外？」

益曰：「在心內。」

琛笑曰：「行腳人著甚來由，安塊石在心頭耶？」

⁴⁸ 《肇論》，《大正藏》冊 45，頁 159 中 19- 下 11；李潤生，《僧肇》，頁 196-198。

益無以對之，乃俱求決擇，尋皆出世。⁴⁹

桂琛的問題為：若三界唯心，那麼庭下的石頭是在心內？在心外？此問題是一個語言陷阱，以佛教唯識或唯心的理論而言，三界之中的事物或現象皆是透過人的意識所認識的，因而桂琛所問「庭下的石頭」，以三界唯心的思想而言，應是指在心內庭下的石頭之「影像」，而非「庭下的石頭」。

因此，《禪林僧寶傳》中當桂琛問文益：為何將「庭下的石頭」安在心頭行腳耶？文益無以對之的情況，正是表示他並非了解「三界唯心」之真意。此段「石在心內？在心外？」的問答首見於惠洪之《禪林僧寶傳》中，我們雖無從推判惠洪從何獲得此問答內容，但是，從第一段修改文字為文益仍「疑之」，到將此段添加於文益行腳參問的末尾，惠洪一路鋪陳的用心顯而易見。

而《禪林僧寶傳》中，文益傳記最見惠洪斧鑿之痕的段落，當屬文益與僧人子方的問答。上文中，筆者已提及《景德傳燈錄》中記有子方上座自長慶來，文益舉長慶慧稜和尚偈而問曰：「作麼生是萬象之中獨露身？」的機緣問答。惠洪卻添加了二句說，這是由於子方問文益「久親長慶，乃嗣地藏」是什麼緣故？文益便答曰：「以不解長慶說，萬象之中獨露身故。」⁵⁰亦即惠洪將此段機緣問答解釋為文益是因為不解長慶「萬象之中獨露身」的教法，才離開長慶，改嗣地藏的理由。但是，惠洪此擅自增添的二句，使得文益傳記中此段問答前後文意完全不通。

整體來看《禪林僧寶傳》對文益傳記的貢獻是，惠洪增加

⁴⁹ 《禪林僧寶傳》，《續藏經》冊 79，頁 500 下 15-18。

⁵⁰ 《禪林僧寶傳》，《續藏經》冊 79，頁 500 下 18-23；《景德傳燈錄》，《大正藏》冊 51，頁 398 中 23-29。

了許多後續豐富的內容，並且努力消弭前代傳記文句矛盾之處，誠如陳援庵所言，惠洪所撰《禪林僧寶傳》是「鎔化眾說，陶鑄以成文」；⁵¹ 黃啟江則說惠洪《禪林僧寶傳》的特色是先蒐集塔銘和碑記，再加以「整理及改寫」。⁵² 但是，經過親自仔細比對《禪林僧寶傳》與前代傳記之內容後，筆者亦可明白前人為何對惠洪所增添資料的真實性和文筆的「誇誕」有不少負面批評了。

惠洪於《禪林僧寶傳》中行文至此，以「益無以對之，乃俱求決擇，尋皆出世」作為文益參禪開悟之結語，文益和同行之人皆請求桂琛決擇教導，不久之後都得證悟。但是，《聯燈會要》卻又增添了第四段文益的開悟問答，令人讀來宛若欲罷不能的歷史連載小說，十分精彩。

五、《聯燈會要》之內容

《聯燈會要》為南宋晦翁悟明所編，悟明於《聯燈會要》中附有一序，自述成書於淳熙十年癸卯（1183），約於惠洪書成《禪林僧寶傳》64年之後。⁵³ 《聯燈會要》中文益的傳記前段文句，除了悟明將文益參長慶的結果修改成「不大發明」有些微差異之外，其餘地藏桂琛所云「不知最親切」、「山河大地與自己是同是別」和「庭下片石在心內在心外」三段問答，皆與惠洪的《禪林僧寶傳》相似。⁵⁴

但是，最特別的是《聯燈會要》又增添了一段前代三篇文益史傳所沒有的內容。如前所述，桂琛問了文益：「行腳人著甚來

⁵¹ 陳援庵，《中國佛教史籍概論》，頁135。

⁵² 黃啟江，〈僧史家惠洪與其「禪教合一」觀〉，頁328。

⁵³ 《聯燈會要》，《續藏經》冊79，頁11下12-24。

⁵⁴ 《聯燈會要》，《續藏經》冊79，頁231下11-20。

由安片石在心頭耶？」文益窘無以對，隨即放包袱，依於桂琛席下求決擇之後，《聯燈會要》所記載的第四段問答如下。

近一月餘，日呈見解說道理。

藏語之曰：「佛法不恁麼。」

師云：「某甲詞窮理絕也。」

藏云：「若論佛法，一切見成。」

師於言下大悟。⁵⁵

文益在依於桂琛席下一個月餘間，每日將自己所領悟的道理呈現給桂琛判斷他的悟境，但是，桂琛卻總回答：「佛法不是這樣的」⁵⁶，直到文益承認詞窮理絕了，桂琛便告訴他「若論佛法，一切見成。」文益因為此句而言下大悟的結果，也為他曲折求道的歷程畫下圓滿的句點。⁵⁷

《聯燈會要》所增添的這第四段有關「現成」之語問答，其根源不明，而且是在文益去世 225 年之後才出現的內容，而此「現成」之語是《玄沙廣錄》中非常重要的思想，表達出眾生究竟具足現成如來智慧德相的主張，《聯燈會要》中桂琛又用以接引文益開悟，此段問答的確將玄沙、桂琛和文益三代巧妙地串聯起來。⁵⁸

此外，上文所述文益與子方的問答一段，《聯燈會要》亦受

⁵⁵ 《聯燈會要》，《續藏經》冊 79，頁 231 下 20-23。

⁵⁶ 「恁麼」一詞的討論，參黃繹勳，《宋代禪宗辭書《祖庭事苑》之研究》（高雄：佛光出版社，2011 年），頁 44-46。

⁵⁷ 成書於明朝的《金陵清凉院文益禪師語錄》中文益的傳記，經筆者比對發現僅是傳抄《聯燈會要》的內容而已。

⁵⁸ 新野光亮，〈玄沙廣錄の「現成」について〉，頁 166-168。文益之弟子天台德韶（891-972）於《景德傳燈錄》中，亦見其在上堂示眾語有：「佛法現成，一切具足」的記載，《大正藏》冊 51，頁 409 上 17-18。

到《禪林僧寶傳》的影響，將子方修改為「子昭首座」，而且說子昭原來與文益同參於長慶門下，特率眾前來責問文益為何辜負長慶先師，改嗣地藏桂琛，文益以不會長慶「萬象之中獨露身」因緣答其問。⁵⁹ 但是，整體而言，《聯燈會要》將文益與子方的問答內容，在文句與文意上都比《禪林僧寶傳》修改得通暢許多，由此可看出從《宋高僧傳》之後文益史傳的作者，都一直希望能為文益改弦易幟承繼玄沙和桂琛一系的原因，提出合理的解釋理由。

六、總結

在禪宗歷史中，禪師未開悟前行腳遍訪善知識，原本是一種普遍現象，但是，在參問的過程中，最後是因何人而開悟，因此在燈錄中應列於何人門下，傳承何人血脈卻是必需有明確的決定與判斷。文益的傳記在本文上述四部史傳與燈錄中，由於文益先參長慶慧稜，因此，其參長慶慧稜的結果，從《宋高僧傳》的「已決疑滯」，一路修改成《景德傳燈錄》的「緣心未息」、《禪林僧寶傳》的「無所契悟」到《聯燈會要》的「不大發明」，都只是為了圓滿解釋文益再參羅漢桂琛的原因。

接著，文益再參羅漢桂琛的歷程，歷經了 225 年間多位史傳家持續編寫，從《宋高僧傳》的毫無細節描述，到之後每一部傳記都較前一部多增添出至少一段文句，文益的傳記在《聯燈會要》中定案為最完整的版本。仔細思維文益各個傳記在這 225 年間的演變和發展，筆者實無法獲悉與判斷這些史傳家陸續所獲得的新訊息是從何而來？其真確性如何？然而本文之重點不在於評斷何種文獻資料是正確的，因為這些文獻的內容資料也已經是

⁵⁹ 《聯燈會要》，《續藏經》冊 79，頁 231 下 24-232 上 12。

歷史的一部分。

此觀點早於禪學者 Heinrich Dumoulin 在處理菩提達摩的史傳資料時，便援引用日本禪學者柳田聖山之主張有關 historicity（歷史性）與 historical value（歷史價值）的差別，提醒我們：史傳中許多描述的歷史性雖不可考，但是，這些文獻資料的價值在於，如果我們能夠藉由進一步探索這些文獻內容，便能進一步思考如何詮釋它們所表達的意義。⁶⁰

因此，若參考美國禪學者 John McRae 在累積了數十年的禪學研究經驗後，在其書 *Seeing Through Zen* 中曾提及他從事禪學研究的四點原則，其中第一點和第二點為：「正因為此事非史實，因此，它是更重要的」和「正因一些法嗣傳承的主張是不正確的，因此，它們是有力的聲明。」⁶¹ 由此切入思考文益傳記的演變和發展的意義，便可提醒我們下列幾個重點。⁶²

首先，文益傳記非常相似於禪學者 Mario Poceski 所研究馬祖道一（709-788）生平的情況，亦即由於《宋高僧傳》所使用的資料多撰寫於唐代和五代，因此，唐代和五代資料所顯示的馬祖言行對答等描述多頗為傳統與平常，但是，再經過宋人修改潤飾之後，則演變成多含玄機參問的機鋒對答，這種文字內容的潤

⁶⁰ Heinrich Dumoulin, "The Early Period," in *Zen Buddhism: A History, India and China* (New York: World Wisdom, 2005), p. 105.

⁶¹ McRae 之原文為："It's not true, and therefore it's more important." 和 "Lineage assertions are as wrong as they are strong." *Seeing Through Zen* (California: University of California Press, 2003), p. xix.

⁶² 除了本文所討論的重點之外，筆者在此感謝本文二位審查者另提供了許多非常有啟發性的建議，例如從文益之史傳為起點，思考玄沙和桂琛對宋代臨濟宗的意義，或是從現代文化理論思考禪宗史籍中祖師形象的書寫策略等等，這些都是筆者將來可以進一步探索的議題。

飾轉變常使得唐代和五代的禪僧渲染上宋代僧人的色彩。⁶³

以文益的例子而言，這種轉變顯而易見是始於道原的《景德傳燈錄》。文益去世於周顯德五年（958），諡號大法眼，因此，「法眼宗」是禪宗五家最晚成立之一派。⁶⁴ 此種情況甚至反映在法眼宗第二代永明延壽（904-975）的著作中，學者已指出從延壽的著作來看，延壽並無將「法眼宗」視為一獨立禪家宗派的文句或思想。⁶⁵ 因此，漢傳佛教史學家 Stanley Weinstein 強調漢傳佛教是從宋朝開始，各宗史傳編集者才立基於其宗派立場，將唐代和五代僧人分宗別派，這種作法大都誠屬後代之追溯。⁶⁶

所以，到了北宋道原的時代，其編纂《景德傳燈錄》最重要的目的就為了要將禪宗傳承從七佛起，到大法眼之嗣，共五十二世代代列出時，道原身為法眼宗傳人又肩負宋代燈錄史傳家的責任，於是釐清法眼宗傳法的世系便是道原當務之急，而桂琛和文益對「撥萬象」一語的回應，道原認為「法眼語意與地藏（桂琛）開示，前後如一」⁶⁷，應是道原從而判定文益為桂琛法嗣的確

⁶³ 參其“Mazu yulu and the Creation of the Chan Records of Sayings,” pp. 53-79. 另外相似之例還有永嘉玄覺（665-713）和永明延壽之生平（904-975），分別參 Yi-hsun Huang, “A Study of the Development of Yongjia Xuanjue’s Biographies” *Chung-Hwa Buddhist Journal*, n. 23 (2010,6), pp. 117-130 和 Albert Welter, *The Meaning of Myriad Good Deeds: A Study of Yung-ming Yanshou and the Wan-shan t’ung-kuei chi* (New York: Peter Lang, 1993).

⁶⁴ 《宋高僧傳》，《大正藏》冊 50，頁 788 中 7-11。

⁶⁵ 參 Yi-hsun Huang, *Integrating Chinese Buddhism: A Study of Yongming Yanshou’s Guanxin Xuanshu* (Taipei: Dharma Drum, 2005), pp. 9-10; Albert Welter, *Yongming Yanshou’s Conception of Chan in the Zongjing lu: A Special Transmission within the Scriptures* (New York: Oxford University Press, 2011), pp. 129-130.

⁶⁶ 有關漢傳佛教宗派概念的發展和意義，請參 Stanley Weinstein, “Buddhism, Schools of: Chinese Buddhism,” in *The Encyclopedia of Religion*, v. 2, edited by Mircea Eliade (New York: MacMillan Publishing Company, 1987), pp. 482-487.

⁶⁷ 《景德傳燈錄》，《大正藏》冊 51，頁 400 下 22。

認佐證，這是筆者所見《景德傳燈錄》中文益史傳所傳達的意義。

接著，有關文益與桂琛機緣問答的內容發展，從道原《景德傳燈錄》的「不知最親切」、惠洪《禪林僧寶傳》的「山河大地與自己，是同是別？」、庭下之石「在心內？在心外？」到悟明《聯燈會要》的「若論佛法，一切見成」，禪宗史傳學家以此「佛法現成」的思想，終於將玄沙、桂琛和文益三代傳承巧妙地串聯起來，為文益參學悟道歷程畫下最終圓滿的結語。

本文中筆者藉由探討文益參學悟道歷程的記載，重新思考禪宗史傳文獻研究方法的意義。有別於將最晚期的史傳全盤接受為最完整的資料，或是將後期發展資料都視為偽造的二個極端態度，基於美國禪學者 John McRae 的啟發，筆者將文益的史傳資料依其成立年代順序，比較觀察每一史傳文獻的內容和意義，擺脫判斷真偽的思維標準，筆者認為唯有以如此角度與方法，才能見到不同時期之禪宗史傳學家筆下所希望呈現的禪師樣貌。⁶⁸

⁶⁸ 筆者僅以此文紀念 John McRae (1947-2011) 教授生平對禪學研究之貢獻。

引用書目

一、原典

唐·般刺蜜帝譯

1924 《首楞嚴經》，《大正藏》，東京：大正一切經刊行會，1924-1935年，冊19。

唐·道宣

1924 《四分律刪繁補闕行事鈔》，《大正藏》，東京：大正一切經刊行會，1924-1935年，冊40。

唐·慧遠

1924 《大乘義章》，《大正藏》，東京：大正一切經刊行會，1924-1935年，冊44。

唐·僧肇

1924 《肇論》，《大正藏》，東京：大正一切經刊行會，1924-1935年，冊45。

唐·智嚴集

1905 《玄沙師備禪師廣錄》，《續藏經》，東京：日本藏經書院，1905-1912年，冊73。

宋·贊寧

1924 《宋高僧傳》，《大正藏》，東京：大正一切經刊行會，1924-1935年，冊50。

宋·道原

1924 《景德傳燈錄》，《大正藏》，東京：大正一切經刊行會，1924-1935年，冊51。

1967 六本校勘之《景德傳燈錄》本，臺北：真善美出版社

宋·圓悟

1924 《佛果圓悟禪師碧巖錄》，《大正藏》，東京：大正一切經刊行會，1924-1935年，冊48。

宋·晦翁悟明

1905 《聯燈會要》，《續藏經》，東京：日本藏經書院，1905-1912年，冊79。

宋·惠洪

1905 《禪林僧寶傳》，《續藏經》，東京：日本藏經書院，1905-1912年，冊79。

1973 宋寶慶丁亥年（1227）《禪林僧寶傳》重刊本，臺北：新文豐出版社。

1987 《石門文字禪》，《嘉興藏》，臺北：新文豐出版社，冊23。

宋·晁公武

1999 《郡齋讀書志》，《文淵閣四庫全書電子版》，香港：迪志文化出版有限公司。

元·脫脫

1999 《宋史》，《文淵閣四庫全書電子版》，香港：迪志文化出版有限公司。

明·株宏

1905 《梵網菩薩戒經義疏發隱》，《續藏經》，東京：日本藏經書院，1905-1912年，冊38。

二、專書

李潤生

1999 《僧肇》，臺北：東大出版社。

張云江

2010 《法眼文益禪師》，廈門：廈門大學出版社。

陳援庵

1983 《中國佛教史籍概論》，臺北：新文豐出版社。

黃繹勳

2011 《宋代禪宗辭書《祖庭事苑》之研究》，高雄：佛光出版社。

雷漢卿

2010 《禪籍方俗詞研究》，四川：巴蜀書社。

鄧克銘

1987 《法眼文益禪師之研究》，臺北：東初出版社。

Dumoulin, Heinrich

2005 *Zen Buddhism: A History, India and China*, New York: World Wisdom.

Huang, Yi-hsun

2005 *Integrating Chinese Buddhism: A Study of Yongming Yanshou's Guanxin Xuanshu*, Taipei: Dharma Drum.

Kieschnick, John

1997 *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*, Honolulu: University of Hawaii Press.

McRae, John

2003 *Seeing Through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*, California: University of California Press.

Powell, William

1986 *The Record of Tung-shan*, Honolulu: University of Hawaii Press.

Welter, Albert

2011 *Yongming Yanshou's Conception of Chan in the Zongjing*

lu: A Special Transmission within the Scriptures, New York: Oxford University Press.

1993 *The Meaning of Myriad Good Deeds: A Study of Yung-ming Yen-shou and the Wan-shan t'ung-kuei chi*, New York: Peter Lang.

三、論文

陳自力

2003 《釋惠洪研究》，四川大學博士學位論文。

黃啟江

1997 〈僧史家惠洪與其「禪教合一」觀〉，《北宋佛教史論稿》，臺北：臺灣商務印書館。

楊曾文

2004 〈北宋惠洪及其《禪林僧寶傳》〉，《江西師範大學學報（哲學社會科學版）》37卷1期，2004年1月，頁26-29。

劉澤亮

2010 〈一門二宗：雪峰禪法思想與雲門、法眼宗風〉，《雪峰義存與中國禪宗文化》，北京：中國社會科學出版社。

新野光亮 Shinno, Kōryō

1976 〈玄沙広録の「現成」について〉，《宗教研究》230期，1976年12月，頁166-168。

鈴木哲雄 Suzuki, Tetsuo

1975 〈玄沙師備と福建の禪宗〉，《宗教研究》224期，1975年7月，頁25-48。

增永靈鳳 Masunaga, Reihō

- 1981 〈《景德傳燈錄》之研究〉（中譯），《佛光學報》
6期，1981年5月，頁187-195。

App, Urs

- 1989 “Facets of the Life and Teaching of Chan Master Yunmen Wenyan (864-949),” Ph.D. dissertation, Temple University.

Buswell, Robert E. Jr.

- 1987 “The ‘Short-cut’ Approach of *K’an-hua* Meditation: The Evolution of a Practical Subitism in Chinese Ch’an Buddhism,” in *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, Honolulu: University of Hawai’i Press.

Huang, Yi-hsun

- 2001 “A Study of Yongming Yanshou’s *The Profound Pivot of Contemplation of Mind*,” Ph.D. dissertation, University of Virginia.
- 2010 “A Study of the Development of Yongjia Xuanjue’s Biographies,” *Chung-Hwa Buddhist Journal*, v. 23, pp. 117-130.

Poceski, Mario

- 2004 “*Mazu yulu* and the Creation of the Chan Records of Sayings,” in *The Zen Canon*, Steven Heine and Dale S. Wright ed., New York: Oxford University Press.

Weinstein, Stanley

- 1987 “Buddhism, Schools of: Chinese Buddhism,” in *The Encyclopedia of Religion*, v. 2, Mircea Eliade ed., New York: MacMillan Publishing Company.

A Critical Examination of the Biographical Accounts of Fayan Wenyi's Enlightenment Experience

Huang, Yi-hsun^{*}

Abstract

Chan master Fayan Wenyi's 法眼文益 (885-958) biography is first found in the *Song gaoseng zhuan* 宋高僧傳 (Biographies of Eminent Monks Compiled in the Song; 988). In Fayan Wenyi's life, the accounts of his enlightenment experience vary the most among his later biographical sources. The controversy starts with the *Song gaoseng zhuan's* description that Wenyi first studied with Chan master Changqing Huiling 長慶慧稜 (854-932) and then continued to study with Luohan Guichen 羅漢桂琛 (867-928). Later biographers have to decide which lineage Wenyi belongs to, provide justification, and further elaborate upon Wenyi's enlightenment experience.

The author compares Wenyi's biographies from different periods of time, namely the *Song gaoseng zhuan*, the *Jingde chuandeng lu* 景德傳燈錄 (Jingde Record of the Transmission of the Lamp; 1004), the *Chanlin sengbao zhuan* 禪林僧寶傳 (Biographies of Samgha Treasure of the Chan School; 1124) and the *Liandeng huiyao* 聯燈會要 (A Collection of Essential Material from the Chan's Successive Records;

^{*} Associate professor, Department of Buddhist Studies, Fo Guang University. The author wishes to dedicate this article to Professor John McRae (1947-2011) in honor of his contributions to the study of Chan.

1183) in order to see the development and discrepancies exhibited in each of Wenyi's biographies. By examining Wenyi's biographies chronologically, the author does not try to argue which biographies are more accurate than the others. Rather, it is more important to understand the historical meanings behind the discrepancies of these biographical materials.

Keywords: Fayan Wenyi, Changqing Huiling, Luohan Guichen, enlightenment experience, records of the transmission of the lamp



