

唐宋佛教史傳中的禪師想像 —比較僧傳與燈錄有關禪師傳的書寫—

龔 雋

廣州中山大學哲學系教授

提要

該文主要分析了唐宋不同類型僧傳文獻中有關禪師傳的問題，特別比較了由律師所撰「高僧傳」的傳統與禪宗內部「燈錄」有關禪師傳的不同理想和書寫，認為這些禪師傳的資料所展示的，不單是有關禪師行迹的歷史敘述，其背後還隱含了不同宗派有關聖人傳的不同理想圖式。本文共分為三部分。第一部分，從研究方法上批判地反思近代以胡適、柳田聖山等為代表的中、日禪學史研究中有關禪師傳資料處理的問題，指出了其研究方法上面的局限。第二部分，主要提出可以參考「聖徒傳」(hagiography)的分析方法，來討論不同類型禪師傳書寫的複雜性，並對中國僧傳的書寫與儒家正史傳統中的「列傳」之間的關係，進行了詳密的分析討論。第三部分，分別從禪師傳與傳法譜系，禪師與神通，禪師對經教知識的態度，以及禪師與戒相等關係，討論禪宗「燈錄」與律師「僧傳」中的禪師傳是如何地進行了不同的「想像」，以說明不同類型的禪師傳都充滿了歷史與宗教修辭的交錯，不能夠單純地以歷史文本來對待和解讀這些文獻。

關鍵詞：僧傳、燈錄、聖徒傳、禪師、律師

**The Conceptions of Chan Masters in the
Buddhist Biographies of Tang-Song Dynasty
—On the Different Writings between the Monks’
Biographies and the Lamp Records—**

Jun Gong

Sun Yat-Sen University in Guangzhou, P.R.China

Department of Philosophy Professor

Abstract :

This article is mainly to analyze the questions about biography of different types of Chan masters in literatures of Buddhist Monks' biographies in Tang and Song dynasty, especially compare the different ideals and writing styles of Chan master's biography between the tradition of "the Buddhist hagiography" written by 律師(vinaya masters) and “燈錄”(Lamp Records) in Chan sect. By the analysis, the researcher indicates the literatures of these biographies do not only reveal the historical narration on the master's life ,but also the different images of ideal saints implicit in these different strands. This article is divided into three parts; the first to reflect critically on the methodology in researches of Chan's history represented by Hu Shih and Yanagida Seizan, indicating their limitation in the method. The second, the researcher suggests methods of analysis referred to hagiography, to discuss the complication of writings among different Chan master's biographies and to analyze in details the relation between writings of Buddhist Monks' biographies in China and "列傳"(Biographies) in the tradition of Confucian

official history. The third, by investigating Chan master's biographies in "燈錄" and "the Buddhist hagiography" by 律師, including their different imagination from the viewpoint of Chan's transmission genealogy, Chan master and thaumaturgy, Chan master's attitude toward knowledge of classical literature, and relation between Chan master and vinaya master, etc., this article explains that all of those different biographies of Chan master are fully intertwined with historical and religious rhetoric, which can't be treated and interpreted simply as historical text.

Key words:

Buddhist Monks' Biographies, the Lamp Record, Hagiography,
Chan Master, Vinaya Master

唐宋佛教史傳中的禪師想像 ——比較僧傳與燈錄有關禪師傳的書寫——

龔 雋

廣州中山大學哲學系教授

一、虛實之間：禪史研究方法上的一點批判

我們對於禪宗歷史的研究隨著不同文本的出現而不斷進行著修正。學者們對於禪者的認識，多是根據分散在不同史傳資料中有關禪師事迹的斷簡殘篇予以拼湊整合，而重新構造出來的。這一研究方法傾向於依靠佛教歷史文本所提供的信息，而通常忽略這些文本本身所具有的敘事風格和內在修辭，從而很容易未經批判地接受某種宗派暗藏在文本中的詮釋策略。

敦煌文書發現以前，人們基本是在十一世紀出現的禪宗傳統內部的燈史（燈錄）敘述中，去想像和書寫禪的歷史和人物。隨著敦煌文書和新的早期燈史，如《祖堂集》的發現，禪史學者們開始意識到，禪宗所提供給我們的歷史圖景和人物行事不少都充滿了杜撰和虛構的敘事。於是，過去建立在宋代燈史基礎上的禪史敘述被要求重寫。禪史學者試圖應用新的史料發現去恢復被虛構歷史背後的真實故事。胡適開風氣地引導了近代禪學研究的這種新方向。當胡適在面對大量事實與杜撰，神話與歷史之間的交錯資料時，他採取的方式非常明確，當然也非常簡單，這就是依據真、假二元的歷史學觀念去區分「禪宗史的真歷史與假歷史」。¹他的禪史研究建立在這樣一種基本的

* 送審日期：民國九十四年四月十一日；接受刊登日期：民國九十四年七月二十一日。

¹ 胡適在〈禪宗史的真歷史與假歷史〉一文中，就基本把五代以後禪宗內部的燈史都看作假史料，而應用早期《僧傳》或敦煌發現的文書等其他資料來加以比對說明。詳見《胡適學

信念之上，即史料的時間性與真實性是等值的，越早的資料總是越真實的，如他在〈《神會和尚遺集》序〉中就說：

今日所存的禪宗材料，至少有百分之八九十是北宋和尚道原、贊寧、契嵩以後的材料，往往經過了種種妄改和偽造的手續，故不可深信。我們若要作一部禪宗的信史，必須先搜求唐朝的原料，必不可輕信五代以後改造過的材料。²

這一觀念在日本近來的禪學研究中獲得了更為深入的相應。現代最有影響力的禪史學者柳田聖山就通過嚴格的批判文獻學方法來分析和重構禪學的歷史，特別是初期的禪史。他強烈地感受到禪宗內部史料運作中所具有的「宗教言談」，³並對禪宗歷史所虛構出的祖師形象進行了深刻的懷疑和批判的研究。他的《初期禪宗史書之研究》就是這一方法下的典範之作。不過，細緻的分析會發現，柳田並沒有在他的禪史寫作中澈底貫徹歷史批判的方式。這表現在他一面懷疑禪宗燈史文獻多是虛構所成，一面又信靠禪宗系統之外的其他僧傳材料來比對和斷定燈史說法的真實性，而沒有意識到這些禪宗體系外的佛教文本同樣是「宗教的文獻」(religious literature)，而並不是「真實的歷史故事」。⁴如他認為像《續高僧傳》和《宋高僧傳》中的記事就遠比禪宗的燈史可信，故他對燈史中祖師傳的批判，很多就是依靠《僧傳》〈習禪篇〉中的說法為標準的。⁵

正如佛雷(Bernard Faure)所指出的，每一種方法都製造了它自己的研究對象，因而必須反過來接受進一步的質疑——不僅是其方法論的基礎，還包括其詮釋和認識論的基礎。⁶主宰中日禪史研究中的這種歷史學觀念，以時間的

術文集·中國佛學史》，北京：中華書局，1997年版。

² 《胡適學術文集·中國佛學史》，第363頁。

³ Bernard Faure, "Bodhidharma as Textual and Religious Paradigm", *History of Religions*, Vol.25, No.3, 1986.

⁴ 參考柯嘉豪(John Kieschnick), "On the Evaluation of Sources in Chinese Buddhist Historiography" (打印稿), p29. 該文於2004年12月發表於臺灣中央研究院文哲所主辦的「聖傳與詩禪——中國文學與宗教國際學術研討會」。

⁵ 柳田聖山，《初期禪宗史書の研究——中国初期禪宗史料の成立に関する一考察》，禪文化研究所，昭和41年版，第12頁。又如，柳田聖山在考察達磨傳的變化時，也認為只有《續高僧傳》的記錄是可靠的，而自《傳法寶紀》以來的達磨形象都是虛構的。見同書，第432頁。

⁶ 參考拙文，〈歐美現代禪學的寫作——從方法論的立場分析〉，《中國禪學》，第三卷，

先後次序，或以文本敘述的不同類型來決定文獻的使用價值，並藉此來恢復歷史的真實，忽略了一切「史書」都具有懷特(Hayden White)所說的「對事實圖式的虛構」(the fictions of factual representation)和「對實在的文字想像」(a verbal image of reality)這樣的性質，⁷而不單是一種對過去的敘述。歷史的敘述並不是一種「自然的言談」(natural discourse)，其中也充滿了不同權力和意識形態的運作，並通常以自己的邏輯（而不是自然的邏輯），借助於歷史的存在物去表達特定的社會結構中某些想像、神話和觀念。⁸如果簡單地以時間在先的資料去否定後出史料的意義，或是以僧傳的歷史敘述取代燈錄的歷史價值，這難免會變成另一類型的虛構歷史。⁹不同類型僧傳之間的敘述衝突，未必可以不作分析地還原為真假的對立，而更可能是有關不同聖人理想之間的「想像的戰爭」(image-war)。¹⁰所以，禪思想史的研究也不能夠簡單以真偽二元的觀念去決定宗門外的資料就一定都比宗門內部的燈史更可靠，對這類文獻，同樣有必要進行系譜學意義上的知識考古。如已經有很多證據表明，道宣之作《續僧傳》的動機之一就是為了於宮廷中廣播佛教，故其寫作的背後含有深刻的宗派權力和政治意識。¹¹契嵩就批評過道宣、贊寧「二古之短」，謂道宣於達摩禪「降之已甚」，又不列其師法傳承，故而「患其不公」；而於贊寧，則批評其「所斷浮泛，是非不明，終不能深推大經大論而驗實佛意」。¹²如果我們把這一條批評僅僅看作是「禪律相攻」的話，¹³那麼，現代史家陳垣先生對《宋高僧傳》之批評，却不能不說有幾分深意在焉。陳垣一面稱贊

中華書局，2004年版。

⁷ Hayden White, "the Fictions of Factual Representation", *the Houses of History: A Critical Reader in Twentieth-Century History and Theory*, Selected and Introduced by Anna Green, Kathleen Troup, Manchester University Press, 1999, P214.

⁸ Sheldon Hsiao-Peng Lu, *From Historicity to Fictionality: the Chinese Poetics of Narrative*, Standord: Stanford University Press, 1994, p6.

⁹ 歷史文獻的時間早晚並不能夠代表真實性的程度，如慧皎在《高僧傳》卷14中就有評價早期各類僧傳都多有不實之處。他這樣評論：「然或褒贊之下，過相揄揚；或敘事之中，空列辭費，求之實理，無的可稱。」見《高僧傳》，湯用彤校注本，中華書局，1992年版，第524頁。

¹⁰ John Kieschnick, *the Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*, Honolulu: University of Hawai's Press, 1997, p143.

¹¹ 關於道宣的《續高僧傳》與權力關係的論述，可以參考瓦格納（Robin Wagner）對這一問題探討的博士論文：*Buddhism, Biography and Power: A Study of Daoxuan's Continued Lives of Eminent Monks*, Ph.D. dissertation, Harvard University, 1995.

¹² 契嵩，《傳法正宗論》卷下，《大正藏》第51卷。

¹³ 此語出自蘇東坡，見《東坡後集》16，轉引自陳垣《中國佛教史籍概論》，中華書局1962年版，第114頁。

宋傳的〈習禪篇〉極為精彩，對考察唐代禪宗史有重要價值，而同時又批評該書鄉愿媚世，不盡可信，持論「隨俗浮沉，與時俯仰」，在選擇資料上面也頗有偏執，「不敘不事王侯高尚其事之美」。¹⁴所以僧傳為代表的〈習禪篇〉所敘述的禪宗圖式也許並不帶給我們比燈史傳統更為真實的歷史記錄，而勿寧說給我們創造了不同於禪的歷史言談模式和神話想像。

另一方面，即使燈史中存在著大量虛構歷史的想像，但如果簡單否認燈史的意義，就無法瞭解所謂「假史料」中的真價值。實際上，禪宗燈史雖然不斷忙於「製造」自己的傳統和禪師行傳，却從另一面反映了禪學發展不同歷史時期的思想訊息，即不同杜撰的背後體現了相應的禪學理想和觀念，因而也可以看作是禪思想本身的發展史。如不同時期有關二祖慧可傳的變化就是很好的說明。從《續高僧傳》（七世紀）卷一中的慧可傳到八世紀北宗門下燈錄，如《傳法寶紀》和《楞伽師資記》中所記載的慧可傳付，都只是四卷《楞伽經》的法流。而九、十世紀以後陸續出現的燈錄，從《寶林傳》卷八、《祖堂集》卷二，直到十一世紀成為定說的《景德傳燈錄》卷三和《傳法正宗記》卷六中的慧可傳，凡言及可傳法於僧璨時，都不太講《楞伽》的傳宗，而變成了「是心是佛，是心是法」的付囑，這顯然是馬祖道一「即心即佛」思想的搬用，表示了九世紀以後，南宗禪的勝利，特別是洪州禪的思想流傳已經有了相當的影響力。燈錄通常「以理想為故實」，¹⁵在歷史與虛構之間去進行理想禪師或禪的觀念想像，這正是燈史傳記所開展出的另一幅禪宗思想的發展圖式。

如此看來，單純文本史的批判方法還不足以提供我們對禪宗歷史更深入廣泛的讀解，特別是有關禪僧傳的書寫，僧傳和燈錄都應用到各自不同的禪學理想去擇選人物、組織史料，並進行不同敘事的形象構造和思想評論，這在很大程度上表示了作傳者對禪師理想以及禪學傳統的詮釋。如《楞伽師資記》在寫作達摩、慧可和僧璨傳時，雖然參考了道宣《續高僧傳》的說法而補充了新的材料，但關於道信傳的書寫，却為了建立淨覺自己理想中的楞伽傳承，有意放棄了《續僧傳》中的寫法，代之以「入道安心」的新形象。¹⁶因此，作為禪學思想史的研究，除了從這些僧傳資料中去瞭解傳主的生平與教

¹⁴ 參見其著《中國佛教史籍概論》，第40-44頁。

¹⁵ 此語為陳垣先生評論宋代慧洪之《禪林僧寶傳》（見《中國佛教史籍概論》，第133頁），我以為可以用以概況整個禪宗歷史僧傳的敘述風格。

¹⁶ 柳田聖山，《初期禪宗史書の研究——中國初期禪宗史料的成立に關する一考察》，第74頁。

學活動外（即作為歷史的人物），還應該意識到問題的另外一面：這些歷史人物是如何在不同文本脈絡的書寫中被理想化或聖典化（*canonization*）的。¹⁷

二、禪僧傳與聖徒傳（*hagiography*）

這種對「僧侶的想像」（*monastic imagination*）從書寫的性質上看，非常類似於西方宗教傳統中聖徒傳（*hagiography*）。聖徒傳的編撰通常都被賦予了強烈的教化功能，是宗教社群為了規範其成員的行為方式而創造出來的「神聖性的形象」（*the sacred image*）。於是被塑造出的聖人應具有的「典範化行為」（*paradigmatic action*）決定了其敘述的方式。¹⁸也就是說，處於教化意義而書寫的聖徒傳，本質上並不單是歷史的敘事，為了宗教或道德的目的，作者並不意在處理純粹的歷史事實，而必須把人物的塑造與理想的聖人形象結合起來。作為宗教歷史重要人物的書寫，通常就是游移於事實與虛構，歷史與傳記之間的。¹⁹佛教的傳記也同樣具有「著論萬言，皆有以輔教」的特點，²⁰佛教的聖傳（*sacred biographies*）是以解脫為核心目標的，因為其所敘述的都是那些開悟者的故事，所謂「華胥傳列，非聖不據」，這些被遴選出來聖人都是作為「化道之恒規」的典範而示現的。關於這一點，道宣在其《續高僧傳》序的開宗明義，說得非常清楚：

原夫至道無言，非言何以範世。言惟引行，即行而成立言。是以布五位以擢聖賢，表四依以承人法。²¹

¹⁷ John Kieschnick, *the Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*, p3. 另外，關於聖典化與聖人形象創造之間的關係，可以參考 Andre Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*, Book 2, Part 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

¹⁸ Thomas J. Heffernan, *Sacred Biography: Saints and Their biographers in the Middle Ages*, New York: Oxford University Press, 1988, p5, 6. 又，中國禪宗編撰僧傳，就特別意識到「敘述」策略之於史傳之重要，並試圖在歷史與文學之間建立聯繫。如楊億在作《景德傳燈錄》序時，就明確提到這樣的原則：「況又事資紀實，必由於善敘；言以行遠，非可以無文。」（《大正藏》第 51 卷，196 頁。）

¹⁹ Hippolyte Delehaye, S.J., *The Legends of the Saints: An Introduction to Hagiography*, London: University of Notre Dame Press, 1907, p.10, 62.

²⁰ 念常，《佛祖歷代通載》卷 19，《大正藏》第 49 卷。

²¹ 均見道宣，《續高僧傳·序》，《大正藏》第 50 卷。

作為佛教實踐的楷模，這些聖人的故事被相信擁有引導其聽眾或讀者獲得開悟的內在力量。²²因此，對這些聖人們的思想行迹進行敘述就有了救度論，而不單是歷史記錄的意義。我們對中國佛教歷史上僧傳進行分析，就必須考慮其作為宗教文本所特有的敘述性質，敘述並不是外在於文本的一種形式，而根本就內在於文本故事的結構和書寫之中。如果放棄敘事的方式而單就文本史來作考究的話，對僧傳這樣一類帶有宗教性和文學性的作品討論來說，可能是非常不充分的。

弗雷就批評了柳田聖山等為代表的日本禪學研究在這方面的不足，指出近來主宰禪學研究中的敦煌學和文本學的模式，把「思想史」的方法建立在「文本起源」的研究之上。他稱這種「檔案館中的發掘」(grubbing in the archives)方式遮避了大量禪宗文獻中原本所具有的聖徒傳的性質，從而喧賓奪主，使文本成為歷史場景中的真正活動者。²³如他以達摩研究為例，發現歷史學家一直試圖把各種早期文本中有關達摩的不同，甚至互相矛盾的敘述整合成一歷史的，而且完全不同於後期禪宗燈錄所記錄的達摩形象，希望複製出歷史中真實的達摩。弗雷批評這種「對真實達摩的尋求」，並沒有貫徹批判歷史學的原則，而恰恰是為把禪的傳統合法化——這正是許多歷史學家所要批判的歷史的目的論觀念。弗雷認為，真實的達摩是無法根據文本本身構造出來的，這種本質主義的歷史學方式忽略了歷史上不斷出現的達摩傳都具有的「製作」或「文學的性質」，簡單地把具有文學性質的作品當作歷史傳記來閱讀。他提出，實際上在大部分情況下，達摩傳的變化過程反映了作為聖徒傳的不斷製造的歷史。²⁴

從聖徒傳的敘述方式去讀解中國佛教歷史上的僧傳，顛覆了傳統禪學史研究中單一化的論述模式，這在近來西方世界有關中國佛學研究中產生了不少有價值的研究成果。如布斯韋爾 (Robert E. Buswell) 對《宋高僧傳》中〈元

²² Serinity Young, *Dreaming in the Lotus: Buddhist Dream Narratives, Imagery, and Practice*, Boston: Wisdom Publications, 1999, p8.

²³ Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights: an Epistemological Critique of the Chan Tradition*, Princeton: Princeton University Press, 1993, p122. 中國僧傳中也存在大量文學性的因素，這一點梁啟超，陳寅恪和胡說都有注意到，參考蔡纓勳，〈《高僧傳》中的文學史料〉，《圓光佛學學報》1993年12月。

²⁴ Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights: an Epistemological Critique of the Chan Tradition*, p126-128. 德勒海依 (Hippolyte Delehay) 很早就考察了西方中世紀聖徒傳的性質，並提出這一傳記的本質就是歷史與文學的結合。見 *the Legends of the Saints: An Introduction to Hagiography*, p65, 66.

曉傳)的分析就是很好的例子。布斯韋爾發現,作為聖徒傳的編撰,〈元曉傳〉基於中印佛教的傳統觀念,對義學僧元曉進行了大量戲劇化的杜撰和非常刻板的神化構造,並通過神話的敘述方式引出《仁王經》——這一中國製造的偽經。為了完成聖傳的教化目的,該傳把元曉描述成一具有神話性質的人物,一種體現當時佛教的精神理想、文化符號和宗教成就的人格化身。因而布斯韋爾認為,該傳並不是有關歷史人物的事實記錄,而是根據不同歷史要求而「重構」的理想人物的象徵。²⁵格拉諾夫(Phyllis Granoff)與篠原亨一(Koichi Shinohara)通過對中印僧傳的個案研究,也意識到僧傳的製造過程是非常複雜的,不同的「僧侶想像」反映了特定共同體的「實際的政治和宗派」需要。如篠原亨一對天臺智顛傳形成的研究就表明,該傳的書寫與獲得官方合法性的支持,宗派譜系的建立等之間存在密切的關聯。²⁶又如柯嘉豪對《高僧傳》的研究,更詳細地分析了中世紀中國佛教僧傳書寫中的不同類型,以及不同時期聖人理想的觀念是如何進入到具體僧傳的編撰中的。²⁷作為禪僧傳的敘事研究雖然還遠不夠系統,而阿達梅克(Wendi Adamek)對《歷代法寶記》中無住禪師傳的分析,却揭示了作為無相的禪學觀念是如何在禪僧傳的敘述中加以表現的。他並發現,禪宗僧傳的製造是怎樣與理想化它的傳統譜系結合起來的。²⁸

中國佛教歷史上各類僧傳的書寫,與中國正史「列傳」之間存在很深的因緣。「傳記之書,其流已久」,其大抵源出於「春秋三家之傳」和「經禮二戴之記」。最初的「傳記」並不是獨立的對於人物事件進行敘述,而是依附於經典當中,起著對經典詮注的作用,所謂「依經起義」,「附經而行」,²⁹反映了早期不同的儒家學派對經典的各自理解。「傳」的出現也表示了一種新的敘事方式的誕生,即它以一種連續性的編年敘述的方式去解釋經典中所指示的事件。於是,儘管這類「傳」不象經典那樣可靠,而其所具有的編年式的書寫結構使之成為第二意義上的經典而受到重視。³⁰

²⁵ Robert E. Buswell, *The Formation of Ch'an Ideology in China and Korea: the Vajrasamadhi-Sutra, a Buddhist Apocryphon*, Princeton: Princeton University Press, 1989, p43-47.

²⁶ 詳見 Phyllis Granoff, Koichi Shinohara, *Speaking of Monks: Religious Biography in India and China*, Ontario: Mosaic Press, 1992.

²⁷ 參考 John Kieschnick, *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*.

²⁸ Wendi Adamek, "Imagining the Portrait of a Chan Master", Bernard Faure, Ed., *Chan Buddhism in Ritual Context*, London: Routledge Curzon, 2003.

²⁹ 章學誠,《文史通義》卷三,〈內篇三〉,〈傳記〉,上海書店,1988年版。

³⁰ D.C. Twitchett, "Chinese Biographical Writing", Ed., W.G. Beasley and E.G. Pulleyblank, *Historians of China and Japan*, London: Oxford University Press, 1961.

作為獨立意義上詳載人物事件的傳記體文類，雖然產生的時間可能更早，³¹但却是經過漢代司馬遷《史記》與班固《漢書》中「列傳」體的出現，才開始興盛起來的。劉知幾在《史通》卷二「列傳」中就說：

夫記傳之興，肇於史、漢。蓋記者編年也，傳者列事也。編年者，曆帝王之歲月，猶春秋之經；列事者，錄人臣之行狀，猶春秋之傳。春秋則傳以解經，史、漢則傳以釋記。³²

這裏需要提出來注意的是，「列傳」在敘事的方式上已經與春秋之「傳」不同，即「列傳」一面獨立於「解經」的模式，而單獨地進行人物事件的描寫，如清代趙翼於《二十二史劄記》中就說「古書凡記事立論及解經者，皆謂之傳，非專記一人事迹也。其專記一人為一傳者，則自遷始」³³；同時，對人物的敘述是緊緊地聯繫在歷史結構的脈絡——主要是「編年史」的結構當中來展開的。實際上，「列傳」在這一編年史與人物描寫的關係結構中所開展的敘事，並不是單純地「記事」，而同時包含了類似於文學書寫的「虛構創作」(fiction writing)。德威切特(D.C.Twitchett)就發現，《史記》的列傳不僅創造了朝代史的書寫慣例，重要的還在於其開始了以文學性的虛構散文體來敘述人物的方式。³⁴這種於歷史傳記中運用的虛構手法，在中國唐宋時期的歷史書寫中獲得了更為豐富的發展。³⁵

「列傳」作為一種敘事的方式，是藉由人物形象和事件的書寫來點化和教育讀者，如章學誠所說，傳的作用就像經典一樣，是用於規範人倫的，「大抵為典為經，借是有德有位，綱紀人倫所製作」。³⁶於是，「傳」作為對聖賢

³¹ 章學誠就認為「若傳則本非史家所創，馬、班以前，早有其文」，他並推到《孟子》中答苑湯武的記事。見《文史通義》卷三，〈內篇三〉，〈傳記〉。

³² 劉知幾 著，浦起龍 通釋，《史通通釋》，世界書局，1936 年版。

³³ 趙翼，《二十二史劄記》卷 1，史記·漢書，「各史例目異同」，瀋陽：遼寧教育出版社，2000 年版，第 5 頁。

³⁴ D.C. Twitchett, "Chinese Biographical Writing".

³⁵ Sheldon Hsiao-Peng Lu, *From Historicity to Fictionality: the Chinese Poetics of Narrative*, p93-101. 另外，也有學者發現，到了北宋時期，「敘述的觀念」(the idea of narrative) 已經大量進入中國歷史的寫作之中，特別是歷史書寫應用了很多故事性的手法。參考 Thomas H.C.Lee, "New Directions in Northern Sung Historical Thinking(960-1126)", Ed. by Q. Edward Wang, Georg G. Iggers, *Turning Points in Historiography: A Cross-Cultural Perspective*, Rochester: the University of Rochester Press, 2002.

³⁶ 章學誠，《文史通義》卷三，〈內篇三〉，〈傳記〉。

理想人物的敘述就被附帶了一種「教化」的意義。正史列傳有時爲了理想人物的塑造，就不得不把原本嚴格的批判歷史學方法讓度給一種「功能性的方法」(functional approach)，既爲了教育的目的，傳記的人物經常是被以某種間接或隱喻式的方式與具有儒家古典意義上的完人形象建立聯繫。³⁷在這裏，我們可以看到，「列傳」中的人物與事件是如何被安立在社會關係的網絡中進行塑造的，一切與此結構有關的人物材料和傳說，才可以進入敘述的視野。對人物的想像大多是按照已經確定好的理想典範加以引導的，「個體性的事件」在中國歷史學的寫作中是很難接觸到的。³⁸可以說，具有聖傳性質的「列傳」在「傳以釋紀」的同時，也在不斷地在「製造」聖人。

中國佛教的歷史寫作很大意義上可以說是「模仿」了正史中的許多編撰原則，雖然他們有著不同的思想形態。³⁹同樣，佛教有關僧傳的書寫也吸收了正史「列傳」的經驗。如梁僧傳在風格與結構上就很少有印度聖徒傳的形式，而更多受到《史記》與《漢書》的影響。⁴⁰又，歷代《高僧傳》一般都把僧傳按類分成十科來加以區分，這一點就很可能是仿自《史記》類傳設有十的作法。⁴¹到了宋代，爲了正典化的權力需要和因應儒家知識界的批判，佛教的史傳者們更有意識和自覺地使自己的創作與儒家爲正統的「紀傳」方式保持聯繫。如贊寧奉詔而作《宋高僧傳》，就明確提出他的編傳思想源出於司馬遷，並「取法表年之史」，「實錄聊摹於陳壽」。⁴²天臺志磐的《佛祖統紀》

³⁷ D.C. Twitchett, "Chinese Biographical Writing".

³⁸ Herbert Franke, "Some Aspects of Chinese Private Historiography in the Thirteenth and Fourteenth Centuries", *Historians of China and Japan*. 普魯斯克 (Prusek) 專門討論過中國歷史學的傳記體，他發現，中國傳記人物的書寫是按照傳統所理想化的人物形象來進行選擇的，因此其並不重視對人物具體生活的描述，而是把傳記的人物放在某一特定的思想和感情模式中「創造一種擬定好的形象」。(Jaroslav Prusek, "History and Epics in China and in the west", 轉引自 Sheldon Hsiao-Peng Lu, *From Historicity to Fictionality: the Chinese Poetics of Narrative*, p81.) 另外，湯普森 (Anne B. Thompson) 也指出，在西方的聖徒傳中，也存在將個體人物單一化的傾向。此可參考其著，*Everyday Saints and the Art of Narrative in the South English Legendary*, Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2003, p13, 14.

³⁹ Herbert Franke, "Some Aspects of Chinese Private Historiography in the Thirteenth and Fourteenth Centuries".

⁴⁰ John Kieschnick, *the Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*, p4-5. 又賴特 (Arthur Wright) 通過對慧皎《高僧傳》的研究也發現，該傳的書寫與印度的僧傳傳統不同，而是深入地植根於「中國歷史書寫的傳統內部」來進行的，此意詳見 Arthur Wright, "Biography and Hagiography: Hui-chaio's Lives of Eminent Monks", *Silver Jubilee Volume of The Jimb Un Kagaku Kenkyusyo*, Kyoto University, Kyoto, 1954, p385.

⁴¹ 曹仕邦，《中國佛教史學史——東晉至五代》，法鼓文化事業股份有限公司，1999 年版，第 5 頁。

⁴² 贊寧，《宋高僧傳》〈進高僧傳表〉，中華書局，1987 年版，第 1，2 頁。另外，有關

更以沿習《史記》紀傳體的形式，分別以「本紀」、「世家」和「列傳」等來組織僧傳的系統。而禪宗編傳，也分明表示要堅持正史的路綫。最有代表性的就是惠洪，他一面批判經律師所建立的僧傳傳統並沒有嚴格恪守正史的作風，一面又這樣表示自己作為宗門的修史原則：

僧史自惠皎、道宣、贊寧而下皆略觀矣。然其書與《史記》、兩漢南北朝史唐傳大異。……依仿史傳，立以贊詞，使學者臨傳致贊語見古人妙處，不亦佳乎。⁴³

難怪有人要說「覺範（惠洪）可謂得遷（司馬遷）之矩度矣」。⁴⁴

我們把問題限制在禪僧傳的方面來進行討論。關於禪僧傳，從佛教歷史編撰的內部來觀察，大致可以分為兩類文獻。一類是經由律師之手而創作的《高僧傳》的系統，⁴⁵這主要包括從梁慧皎的《高僧傳》（519 年），唐道宣的《續高僧傳》（645 年）到宋贊寧《宋高僧傳》（988 年）中〈習禪篇〉所收錄的禪師傳記。此類傳主要是從歷史編集的觀念來敘述禪師的生平事迹；另外一類就是禪宗成立以後，其宗門內部所書寫的各類禪僧傳，這一類材料的組織比較複雜，既包括以記述日常對話和機緣語錄等為主，同時兼載禪師生平與教學的各種「語錄」，也包括以學派譜系為綫索，追述從印度的七古佛、釋迦佛直到中土歷代祖師的機緣話語和行事的「燈錄」；此外，還有像北宋惠洪所作《禪林僧寶傳》這樣的記傳體，以及各種筆記雜錄中的禪師記錄，如《林間錄》、《感山雲臥紀談》、《羅湖野錄》和《叢林盛事》等。為了敘述和比較上面的方便，本文把禪宗內部有關禪者行傳的資料暫時均約定以「燈錄」來

贊寧編撰與儒家思想以及政治權力之間關係的討論，可以參考阿部肇一的《中國禪宗史：南宗禪成立以後的政治社會史的考證》第 13 章第 1 節和第 24 章之第 2, 3 節，關世謙 譯本，臺灣東大圖書公司，1986 年版；另外，還可以參考 Albert A. Dalia, "The Political Career of the Buddhist Historian Tsan-ning", Ed. by David W. Chappell, *Buddhist and Taoist Practice in Medieval Chinese Society: Buddhist and Taoist Studies 2*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1987. 及 Albert Welter, "A Buddhist response to the Confucian Revival: Tsan-ning and the Debate over Wen in the Early Sung", Ed. By Peter N. Gregory and Daniel A. Getz, Jr., *Buddhism in the Sung*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999.

⁴³ 惠洪，《石門文字禪》卷 25，〈題修僧史〉，上海古籍出版社影印《四庫全書》本，第 1116 冊。

⁴⁴ 戴良，〈重刊禪林僧寶傳序〉，《佛光大藏經禪藏》〈史傳部〉，《禪林僧寶傳》1994 年版，第 148 頁。

⁴⁵ 中國僧傳多由律學僧侶所撰，關於於這方面研究參考曹仕邦，〈中國佛教史傳與目錄源出律學沙門之探討〉，上，中篇，《新亞學報》六卷一期，1964 年；七卷一期，1965 年。

概稱，以區別於僧傳的系統。

從形式上說，僧傳中的習禪傳只是其十科分類中的一類，似乎並沒有表現特別宗派的立場，甚至對於禪宗內部的鬥爭之迹，也不爲之諱。⁴⁶這類傳記對禪師行事的敘述也重在一般的生平教學和師資傳承上，傳中並不展示禪師的話語和不同作略的機鋒；而且禪傳之後載有總「論」，以總結特定時期禪學源流、特點、分派，以及作傳者的禪學思想和對禪者理想的闡述。不同時期僧傳所收禪師傳的內容，〈習禪篇〉在整體僧傳中的排序地位和數量，也都因時代不同有些變化，這些也多少折射了禪學發展的歷史和作者的思想傾向。如梁《高僧傳》所收習禪傳主要反映了禪宗成立以前中國最早期的禪學發展狀況，其共收二十一人；到了道宣的時代，習禪人大增，故《續高僧傳》不僅花了七卷的篇幅，爲九十五位禪師（另外還有附入傳文的三十八位）作傳，而且「習禪」篇也由原本《高僧傳》的第四門而提前到第三門，表示了對於禪師的重視。值得注意的是，道宣的禪傳除了通過禪僧的行事和教學，詳述和評論了七世紀以前中國禪學各派의思想和法流，還是現存最古的有關初期禪宗學派的人物傳記（從達摩到道信的傳）。⁴⁷從《續高僧傳》到《宋高僧傳》之間的三百多年，正值弘忍東山法門廣開禪法以來，中國禪宗形成發展史上最重要的一段時期，所以《宋高僧傳》的〈習禪篇〉是記錄這段禪宗歷史上禪師形象的重要文獻，該書除了雲門初祖文偃沒有立傳外，於禪宗各系重要人物都有專傳，可以比較系統地表現禪宗自五祖以下至五家分派以後的基本面貌，所以陳垣認爲，《宋僧傳》最精彩的就是〈習禪篇〉的部分。⁴⁸

禪門內部的燈錄傳統對禪師傳的書寫有自己的筆法和史眼，甚至有意識地表示了與僧傳〈習禪篇〉的對抗。⁴⁹可以說，燈錄對禪師傳的寫作，不僅旨在建立自宗傳承的歷史圖式和合法性，還用以展示不同於律師筆下的對於理想禪師的想像。如《景德傳燈錄》序中就批評「僧史」禪傳「但述感應之

⁴⁶ 陳垣，《中國佛教史籍概論》，第41頁。

⁴⁷ 冉雲華先生有關《高僧傳》、《續高僧傳》〈習禪篇〉的研究，是華語世界有關早期禪學研究中最值得重視的成果之一，可以參考他的論文，〈中國早期禪法的流傳和特點—慧皎、道宣所著習禪篇研究〉，《華崗佛學學報》第7期。

⁴⁸ 《中國佛教史籍概論》，第40頁。

⁴⁹ 柳田聖山，《初期禪宗史書の研究——中国初期禪宗史料の成立に關する一考察》，第419頁。柯嘉豪也認爲，宋以前的僧傳傳統雖然也意識到語言對佛法來說是不得已的方便，但從來沒有挑戰過經典的意義，因此經師在僧傳系統中有很高的地位。只是到了宋代，禪、講之間的對立才明顯起來，並表現在不同的僧傳類型當中。見 John Kieschnick, *the Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*, p131.

徵符，事敘參游之轍迹」，從而不能夠「啓投針之玄趣」，把握禪師的精神，而只有像燈史那樣「馳激電之迅機，開示妙明之真心，祖述苦空之深理」，「施刮膜之功」，才是「以資傳信」的理想禪史。顯然，「燈錄」對具有聖徒傳性質的歷史記傳如何「善敘」地表達「傳信」，有不同於僧傳的原則和理想。這方面惠洪也有明確的意識，他作《禪林僧寶傳》，「因編五宗之訓言，諸老之行事爲之傳」，就主張禪傳的敘事必須按照「知宗而用妙」的原則，並不是簡單的記錄參游之迹就可以了事，⁵⁰爲此，他多次批評過僧傳關於禪師的書寫方式，如他曾經這樣說：

禪者精於道，身世兩忘，未曾從事於翰墨。故唐宋僧史皆出於講師之筆。道宣精於律而文詞非其所長，作禪者傳如戶婚按檢；贊寧博於學，然其識暗，以永明爲興福，岩頭爲施身，又聚衆碣之文爲傳，故其書非一體。⁵¹

從現有的史料看，燈錄的出現雖然比僧傳晚，但禪宗內部不同系統對燈錄所進行的發揮和創造，使燈錄在數量和類型上都比僧傳更爲複雜。八世紀初，北宗門下完成了《傳法寶紀》（713年？）和《楞伽師資記》（727年？），不久，與此相對立的姿態而出現的神會，又從南宗的立場製造了《菩提達摩南宗定是非論》（732年），接著代表保唐系的《歷代法寶記》（775年），洪州馬祖系的《寶林傳》（801年），荷澤系圭峰宗密的《中華傳心地禪門師資承襲圖》等陸續出現。南宗馬祖、石頭兩系勝利以後，五代時期有《祖堂集》（952年），直到北宋《景德傳燈錄》（1004年）的完成，燈史的體例才算基本定格。⁵²有關燈錄發展的歷史，近代中日禪學者已經有了詳密的研究，特別是柳田聖山對初期禪宗各類史書的研究，獲得了重要的成果，不用在這裏重複。

聖傳都程度不同地在進行各自禪師理想的製造。我所關心的問題重點，

⁵⁰ 惠洪，《石門文字禪》卷26，〈題隆道人僧寶傳〉。

⁵¹ 《石門文字禪》卷26，〈題佛鑒僧寶傳〉。惠洪還指出過《宋高僧傳》在選材方面的偏見，如他批評贊寧作僧史不收雲門，乃是由於贊寧以雲門宗風不事「講學」，與自己理想中的禪師形象不合，故刪去不錄。見〈題佛鑒僧寶傳〉。此外，他在《林間錄》中還批評過道宣《續高僧傳》對慧可「遇賊斫臂」的說法「暗於辨是非」，「厚誣先聖」。見《佛光大藏經禪藏》〈史傳部〉，《林間錄》卷下，1994年版，第112頁。

⁵² 柳田聖山，《初期禪宗史書の研究——中國初期禪宗史料の成立に關する一考察》，第28頁。

在於不同的理想和禪學背景是如何影響到作者對於僧傳的敘述，就是說，禪師傳的變化與不同宗系的學僧對禪師想像與禪學觀念之間，甚至與學派權力和意識形態等之間的互動關係。⁵³如各類僧傳的習禪傳中都附有作者「論述」，這些「論」不單是對一定時期禪學狀況的歷史敘述，而同時表示了各自不同的禪學理想或對理想禪師形象的期望。

《高僧傳》以「禪用為顯，屬在神通」為禪學之理想；⁵⁴而《續高僧傳》和《宋高僧傳》作禪僧傳，皆以禪教律不二作為禪師之理想，道宣之禪「論」中就提出一位理想的禪師應該是「博聽論經，明閑慧戒，然後歸神攝慮」；贊寧之禪論也這樣表示：

殊不知禪有理焉，禪有行焉。脫或戒乘俱急，目足更資，行不廢而理逾明，法無偏而功兼濟。然後始可與言禪已矣。⁵⁵

這些對於禪的理想看法在僧傳的敘述中並不只是停留在抽象的論議上，而是具體貫徹在對不同禪師人物資料的選擇、形象塑造之中。如道宣於禪學思想上主張「非智不禪」的定慧不二說，他的禪師理想也就是「定慧雙開，晝談義理，夜便思擇」的慧思和智顛，而對於「誦語難窮，厲精蓋少」和「玄旨幽蹟」的達摩禪風却多有微詞，亦「甚複不列其承法師宗者」。⁵⁶不同禪學立場對於禪師傳的影響，在下文的展開討論中，我們將就可以看得更清楚。

更有意味的是，《續高僧傳》與《宋高僧傳》所收錄的禪傳，特別是禪宗祖師傳，與各種燈錄系統所收的人物有不少重疊的地方。若對此進行比較研究，不僅可以就他們所依靠的資料來源進行更深入的分析，更可以發現同一禪師傳在不同系統（律師與禪師）的想像和製作中發生了怎樣的變化。如〈達摩傳〉的不斷變化就是非常有名的例證。⁵⁷這類「祖師傳的變貌」表示了傳

⁵³ 從系譜學的觀點看，還可以從僧傳編撰與社會政治權力的角度去進行分析。如柳田聖山就注意到《祖堂集》與《景德傳燈錄》之間的區別，認為前者比後者更接近歷史，是因為《燈錄》由官方欽定而帶有更強烈的國家意志的影響。此見柳田在美國的演講稿，"Passion for Zen: Two Talks at the San Francisco Zen Center", *The Eastern Buddhism*, 2001, No. 2.

⁵⁴ 《高僧傳》卷 11，中華書局本，第 427 頁。

⁵⁵ 贊寧，《宋高僧傳》卷 13，中華書局本，第 319 頁。

⁵⁶ 分別見道宣，《續高僧傳》卷 17〈慧思傳〉，卷 20〈論〉；契嵩，《傳法正宗論》卷下。

⁵⁷ 關於達摩傳的變化，關口真大有專門研究，參考其《達摩大師の研究》，春秋社，昭和 44 年版。另外，柳田聖山在《初期禪宗史書の研究——中国初期禪宗史料の成立に關する一考察》第六章，第一節的〈祖師傳之變貌〉中，也就歷史上不同達摩傳的變化形成，以及

記作者爲了宗派意識形態的修辭而不斷抽空傳記的歷史性，並製造或虛構出新的「史實」予以置換，禪師的形象經由歷史人物而逐漸符號化和象徵化了。

三、律師與禪師的不同想像

書寫離不開文字，而同屬於佛教傳統的禪宗學僧與經律學僧對經教文字的看法還是有原則的不同。禪僧也經常有意識地把自己對「宗門語」的使用與「厄於講徒」的文字僧們區分開來，⁵⁸並批評玄解之徒無法真正瞭解禪師行迹的深義。宋代著名的禪僧汾陽善昭就這樣說：

夫參玄大士，與義學不同，頓開一性之門，直出萬機之路。

又謂：

幾多玄解客，失却本來心。⁵⁹

這種禪師與律學者相嫉，「相與造說以非之」的情形，⁶⁰也程度不同地造成了禪宗「史書」中的僧傳書寫與律學師的僧傳寫作間的分歧。這裏不可能全面討論兩類史傳的不同，而只是提出幾個問題作爲案例，來簡要分析僧傳中的習禪傳與燈錄禪傳的不同敘述策略。

（一）系統性的系譜構造

僧傳一般分爲十科來網羅各不同類型的理想僧人，並不是專述禪門一系。不同僧傳的〈習禪篇〉對禪法傳承的師資相授有過簡單的記載，如道宣

禪宗燈史如何虛構故事等進行了深入細密的探討。

⁵⁸ 惠洪，《石門文字禪》卷二十五，〈題宗鏡錄〉。

⁵⁹ 《汾陽無德禪師語錄》卷上，卷下，《大正藏》47卷。

⁶⁰ 惠洪，《禪林僧寶傳》卷27，〈明教高禪師〉。

的《續高僧傳》習禪傳的部分，對晋代以來的禪法傳承大略分爲三類，一是以僧稠、僧實爲中心的，盛傳於中原一帶的禪法；二是達摩所傳的壁觀禪，「闡導江洛」；最後還有慧思、智者爲代表，「於中原定苑，剖開綱領」的天臺禪系。雖然道宣在他的禪論中出現過「接踵傳燈，流化靡歇」這樣的文句，但遠不是禪宗燈錄譜系那樣嚴格和完整的體系，而且他的僧傳所涉及到達摩、慧可、道信等禪傳，而於此各傳之間的安排，也沒有照傳法譜系來建立。像《續高僧傳》卷十六的慧可傳中，只是簡單提到達摩付授四卷《楞伽經》與可，並沒有講到傳承的來源和法系問題。對比作爲燈錄系統的《寶林傳》就不同了，其卷第八的達摩傳裏，達摩傳付與慧可的就不只是四卷《楞伽》，而附加了從如來、迦葉以來「默傳心燈」的說法。⁶¹這一隱喻著合法性的譜系觀念爲後來燈錄所沿用。贊寧的《宋高僧傳》也大抵與《續僧傳》的敘述方式類同，其禪論中雖然也提到從達摩到惠能之間「若諸侯付子孫」的傳衣，以及六祖以後的「輾轉垂枝」，分燈接續，但這也是非常簡單的一個說明，也並沒有以此來結構禪傳的敘述。

燈錄參考過僧傳中的資料，⁶²但在敘述的方式結構上之所以不採用僧傳的形式，而代之以新的師資授受譜系，這絕不只是爲了形式上的標新立異，而表示了一種新的聖傳類型的成立。⁶³燈錄不僅是專敘禪門一家的聖傳，而且每位僧傳都被安排在從印度祖師，經由中國祖師，而直至五家七宗的單綫式和不中斷的譜系之中。原本僧傳中所重點講述的禪師生平記事，已經逐漸讓位於師徒間的禪法授受和機緣語錄。在燈錄中，禪師的生平只是被簡略地帶過，而重心是該禪師於整個傳承譜系中所處的位置，一位禪師的合法性或重要程度也只有在那種傳承的系譜中才能够獲得確認。所以楊億在《景德傳燈錄》序中就說道原編傳的方式是「披弈世之祖圖，採諸方之語錄，次序其源流，錯綜其辭句」。

作爲一種宗門內的聖徒傳，燈錄寫作禪師傳，並不只是爲了單純地記錄

⁶¹ 《寶林傳》卷 8，《宋藏遺珍》本，北京：全國圖書館文獻縮印複製中心，2002 年版，第 5164，5165 頁。

⁶² 如《楞伽師資記》的僧璨傳中，就明確引述《續高僧傳》中的說法，「按《續高僧傳》曰，可後璨禪師」。見柳田聖山，《禪的語錄 2:初期の禪史 1——《楞伽師資記》·《傳法寶紀》》，築摩書房，昭和 54 年版，第 167 頁。

⁶³ 石井修道從禪宗在宋代發展的歷史，討論了以《宋高僧傳》爲代表的僧傳十科體系瓦解的原因，在於不能適應當時禪宗發展的情況，故爲燈史傳統所批判。（參考其著，《宋代禪宗史の研究——中国曹洞宗と道元禪》第一章，第一節，大東出版社，昭和 62 年版。）而本文主要從僧傳書寫的理想來分析兩種不同僧傳類型的對立。

過去禪師的行迹，其最重要的功能就是要為禪宗重構歷史的正統性與合法性。就是說，燈錄並不是完整的歷史記錄，而旨在表達或塑造一種新的自我想像和對禪宗傳統的看法。禪法傳承的譜系在這一意義上，才能够取得「徵信於人」的道統性。關於此，陳寅恪先生有深刻的洞見，他說：

華夏學術最重傳授淵源，蓋非此不足以徵信於人，觀兩漢經學傳授之記載，即可知也。南北朝之舊禪學已採用阿育王經傳等書，偽作付法藏因緣傳，已證明其學說之傳授。至唐代之新禪宗，特標教外別傳之旨，以自矜異，故尤不得不建立一新道統，證明其淵源之所來，以壓倒同時之舊學派，此點關係吾國之佛教史，……。⁶⁴

於是，禪宗譜系就逐漸成爲一種「傳達真理的語言」(genealogy as a language of representing truth)，⁶⁵宰制了整個燈錄體中禪師傳的書寫。有見於此，我們才可以瞭解，爲什麼契嵩在完成了《傳法正宗記》，還要寫作《傳法正宗論》，以幾乎所有篇幅來爲禪宗燈錄的譜系進行專門辯護。

禪宗傳承譜系不過是一種「對起源的虛構式追述」(fictional remembering of origins)，⁶⁶它的形成是一個不斷被「製造」和精細化的歷史過程，敦煌文書所發現的八世紀初的北宗史書（《傳法寶紀》和《楞伽師資記》）中，就已經有了中國早期祖師傳承的基本圖式，接著又陸續出現了神會的《菩提達摩南宗定是非論》，以及聯繫到西天祖師譜系的諸種傳說。⁶⁷而隨著《寶林傳》等初期燈史的出現，主宰以後禪宗傳法譜系的基本圖式已經基本形成，經過《祖堂集》，到了十一世紀《景德傳燈錄》和《傳法正宗記》的完成，則從古佛以來，單綫相傳的宗派譜系已經獲得了一種精緻化的神學圖式，好像「變成」了一種「歷史的事實」和「正統」思想。⁶⁸有關燈錄譜系的變化和形成

⁶⁴ 陳寅恪，〈論韓愈〉，《金明館叢稿初編》，北京：三聯書店，2001年版，第319頁。

⁶⁵ Thomas A. Wilson, *Genealogy of the Way: the Construction and Uses of the Confucian Tradition in Late Imperial China*, Stanford: Stanford University Press, 1995, p143.

⁶⁶ Bernard Faure, *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, Princeton: Princeton University Press, 1991, p28.

⁶⁷ 有關西天祖師傳承的成立，參考柳田聖山《初期禪宗史書の研究——中国初期禪宗史料の成立に関する一考察》第三章，第五節的“西天二十九祖說的出現”。

⁶⁸ Morten Schlutter, *Chan Buddhism in Song-Dynasty(960-1279): the Rise of The Caodong Tradition and the Formation of the Chan School*, (Ph.D. dissertation, Yale University, 1998, p19)；柳田聖山，《初期禪宗史書の研究——中国初期禪宗史料の成立に関する一考察》，第101，102頁。

歷史，中日禪學界已經做了大量深入的研究，不勞我在這裏重複。需要補充說明的是，這些不同傳承的譜系背後，存在著宗教和社會政治權力的建構。可以說，宗教「正統性」地位的建立通常都含有政治性的意味，正是一種「詮釋讀解的政治成功」，才使某一宗教觀念獲得正統性。⁶⁹如神會寫作《菩提達摩南宗定是非論》，反對北宗燈史的譜系圖式，更多的並不是表達一種禪學思想觀念的分歧，⁷⁰而毋寧說是意在解除當時北宗所擁有的政治地位。《宋高僧傳》卷八的「神會傳」中就說，神會於洛陽「大行禪法，聲彩發揮」之前，北宗深獲皇權認可，「兩京之間皆宗神秀」。於是，神會便在《菩提達摩南宗定是非論》中策略性地「製造」出達摩以下歷代祖師「無有一人為帝師者」的傳說，來否定以「兩京法主，三帝門師」為理由而建立起的北宗法統。⁷¹這裏透露出神會歷史解釋中的政治和權力用意。而到了宋代各種燈錄的編撰，更明顯地表示出了燈錄與國家政權的關係正在「逐步得到強化」。⁷²

另外一個有趣的議題是，禪宗「道統」或「正統」觀念與儒家歷史觀念的關係。陳寅恪曾經以韓愈為例，認為唐代道統說乃儒家從新禪宗的譜系思想中「摩襲得來」。⁷³實際上，近來很多研究都表明，所謂以「教外別傳」為宗旨的南宗譜系，主要是到了北宋時期才完成定型的，而「教外別傳」的口號雖然早已經提出，却是到《天聖廣燈錄》（1036年）中，才開始成為禪宗身份認同的標誌性觀念。⁷⁴因此，韓愈道統說的思想來源與禪宗的關係可能還要作更具體的研究，唐代儒、禪道統說的關係還有待作更深密的討論。值得注意的是，在宋代正史編撰的觀念中，已經有了非常鮮明的正統論思想貫徹其中，這與當時禪宗燈錄的興盛可能有相當的關係，可資探討。我們僅以

⁶⁹ Jacques Berlinerblau, "Toward a Sociology of Heresy, Orthodoxy and Doxa", *History of Religion*, Vol.40, No.3, 2001.

⁷⁰ 如神會所標舉的南頓北漸的思想對立，近來為許多日本和西方的禪學研究表明，是神會有意識地捏造出來，用於掩飾其權力爭奪的「修辭」。實際上，神會的禪學思想不僅不是與北宗對立的，甚至是從北宗頓教思想中「抄襲」過來的。詳見拙文〈禪門中的頓/漸新論〉，《學術思想評論》，第十輯，長春：吉林人民出版社，2003年版。

⁷¹ 楊曾文編，《神會和尚禪話錄》，北京：中華書局，1996年版，第29頁。

⁷² 關於此，可參考石井修道著，程正譯，〈宋代禪宗史的特色——以宋代燈史的系譜為綫索〉，《中國禪學》第3卷，中華書局，2004年。另外，有關贊寧修史與惠洪編傳與政治權力之間的關係，也可以參考阿部肇一的《中國禪宗史：南宗禪成立以後的政治社會史的考證》第13、14章。

⁷³ 陳寅恪，《論韓愈》，《金明館叢稿初編》，第320頁。

⁷⁴ Albert Welter, "Mahakasyapa's Smile: Silent Transmission and the Kung-an(Koan) Tradition", Ed. by Steven Heine, Dale S. Wright, *The Koan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

歐陽修（1007-1072）為例。歐陽修曾經主持和參加過多種修史的工作，他於修史中帶有很深入的「正統」觀念。他曾經討論過儒學「正統」在中國歷史上的「三繼三絕」，以昭示上自堯舜以來的法統才是歷史發展的正脉。⁷⁵歐陽修自稱以續韓愈之道為己任，也有人在孔、孟、荀、揚雄、韓愈到歐陽修之間建立新的道統譜系，⁷⁶但作為有反佛傾向的歐陽修與韓愈能夠達成默契相應的，很可能就是要重建儒家歷史的法統，來對抗宋以後禪宗燈錄的傳法譜系不斷被正典化、官方權力化所帶來的衝擊。⁷⁷

（二）從神迹到日常生活

神通在佛教歷史中所扮演的角色是一個複雜的話題，佛陀本人對神通就有不同的說法。初期佛教中雖然存在以哲學的方式來批判神通，但是超自然的因素並不只是作為一種「自然中的比喻」，而是內在於佛教的宇宙觀之中，並成為當時佛教的主流。到了大乘佛教，對這類神奇異術一面講菩薩可以得神通自在，同時又以「空」的思想加以否定，在不同語境裏表現出不同的論述。⁷⁸不過，在印度佛教中，習禪與神異總是結合在一起，如柳田聖山所發現的，神通成為印度佛教禪定的主要內容。這一點，在中國佛教早期僧傳中已經有了具體的表現。慧皎和道宣，以及道宣之後的歷史學家，都對佛教中的奇蹟有著強烈的信仰。柳田認為，這表示了他們對印度佛教的深刻瞭解。⁷⁹有趣的是，這一代表印度習禪觀念中重要的神迹思想，却在自稱法傳於印度，由古佛單綫相傳的禪宗燈史中被逐步解消掉了。燈錄對理想禪師的構造，正是要顛覆高僧傳的系統所建立起來的聖人形象，試圖把經由神迹而書寫的禪師人物之「歷史神話予以去神化」。⁸⁰如《曆代法寶記》於惠能傳後之短論中，

⁷⁵ 歐陽修，《居士集》卷16，〈正統論下〉，《歐陽修全集》，上卷，中國書店1986年版。

⁷⁶ 歐陽修以師韓愈之道為任，見其《居士外集》卷23，〈記舊本韓文後〉，《歐陽修全集》，上卷；又從孔孟到歐陽新統說，見王偁，《東都事略》卷72，「歐陽修傳·臣偁曰」，四庫全書本。

⁷⁷ 如歐陽修對佛教修史的贊寧就屢示不滿，此詳見陳垣《中國佛教史籍概論》一書中所引證的材料。見該書第43，44頁。

⁷⁸ Bernard Faure, *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, P102-104.

⁷⁹ 柳田聖山 著，毛丹青 譯，《禪與中國》，北京：三聯書店，1988年版，第41，42頁。

⁸⁰ 史帝夫·海因 著，呂凱文 譯，〈禪話傳統中的敘事與修辭結構〉，藍吉富 主編，《中

就以般若空的思想專門批判了因禪而現各種神迹的傳說，像「飛騰虛空，變為自在」等，呵斥為「皆是自心顛倒，繫著磨網，於空寂滅見如是事，即虛妄」。⁸¹

我們可以通過僧傳〈習禪篇〉與燈錄有關禪師敘述的比較來討論這一對立。慧皎《高僧傳》就明確把禪的修習與神通聯繫起來，這成為其習禪論的主旨：

禪也者妙萬物而為言。故能無法不緣，無境不察。……是以四等六通，由禪而起；八除十入，藉定方成。故知禪定，為用大矣哉。⁸²

根據這一原則，其僧傳中的習禪者大都是「學究諸禪，神力自在」，「忠誠冥感，多有靈異」的神僧。⁸³如有馴伏猛獸的，見竺曇適、支曇蘭、玄高、曇超、慧明等禪師傳；有宿命通的普恆；亦有「時行神咒」的道法等。可以直接進行比較的是，《高僧傳》卷三之〈求那跋摩傳〉與後來禪宗北宗燈錄《楞伽師資記》所記初祖求那跋陀羅三藏系同一人，而僧傳與燈錄所製造出的同一禪師形象，則存在很大的不同。在僧傳中，主人公是「靈異無方」，「感德歸化」的人物，他「或冒雨不沾，或履泥不濕」，充滿神迹；而在《楞伽師資記》中，這位充滿神迹的人物却變成了頗有北宗門風的「閑居淨坐，守本歸真」的禪師，而且傳中還特別批判了如墮禁術法、役使鬼神，他心通等神迹為「鬼神邪魅法」，有違於聖道的「坐禪觀行」。⁸⁴

神迹也成為道宣創造人物傳的主要特徵之一。⁸⁵他在〈習禪篇〉的「論」中就說，禪之顯化就在其「所以托靜栖心，群籍皆傳其靈異；處喧攝慮，今古未章其感通」。道宣所錄禪僧傳遠比《高僧傳》多，而從他最為推重的僧稠、僧實和天臺禪系的人物敘述來看，其中也頗論其感通異事。如《續高僧傳》

印佛學泛論——傅偉助教授六十大壽祝壽論文集》，臺北：東大圖書公司，1993年版，196頁。

⁸¹ 《歷代法寶記》，《大正藏》第51卷。

⁸² 《高僧傳》卷11，中華書局本，第426頁。另外，篠原亨一也專門討論慧皎對神通的熱情及其與《高僧傳》的書寫關係。見其論文“the Function of the Holy in Medieval Chinese Buddhism,”《中華佛學學報》第7期，1994年7月。

⁸³ 見《高僧傳》卷11，〈玄高傳〉。

⁸⁴ 柳田聖山，《禪的語錄 2-初期の禪史 1——〈楞伽師資記〉·〈傳法寶紀〉》，第93頁。

⁸⁵ Koichi Shinohara, "Two Sources of Chinese Buddhist Biographies: Stupa Inscription and Miracle Stories", Ed. by Phyllis Granoff and Koichi Shinohara, *Monks and Magicians: Religious Biographies in Asia*, New York: Mosaic Press, 1988.

卷十六之〈僧稠傳〉就多載其靈異故事，贊歎僧稠可以「其感致幽」；卷十六之〈僧實傳〉，亦記其神料江南某寺之將火災，並誦觀世音名以救其厄；卷十七之〈慧思傳〉，也多錄其「神異難測」之事，並謂思禪師「傳事驗如合契」。

最能說明問題的是《續高僧傳》卷二十之道信傳，該傳的敘述雖然非常短簡，却特別說到信禪師有降服野獸，並為其授歸戒一事。案：《祖堂集》卷二之道信傳無此載；《楞伽師資記》雖然多參考續傳，而於道信章中詳述其安心禪法，絕無言其神異之事。此外，《傳法寶紀》道信章和《景德傳燈錄》卷三之道信傳，均採用了續傳中道信率眾念般若退敵一事，這大抵暗示道信禪法與般若思想的關聯，而唯獨不載其為獸授戒之說。這分明表示了他們於聖人理想上的分歧。

再簡單比照一下《宋高僧傳》中習禪者的敘述。宋傳於禪論中雖未言及神異之意，但絕不是說神迹要在僧傳中銷聲匿迹，而是這一觀念在慧皎、道宣所創立的僧傳傳統中已經成爲一種普遍性的本質，並不需要重新聲明。贊寧於聖人理想的神迹雖無說明，却不是反對的。宋傳所載禪師多有與燈錄重合者，略作比對，就可以發現兩者理想和書寫的差異。如關於北宗禪師普寂，其傳最早出現在《楞伽師資記》中，該傳中的普寂是「豁然自證，禪珠獨照」的風貌，⁸⁶而宋傳卷九中的普寂却演化成「神異頗多」的禪師形象；又，五祖門下的慧安禪師，宋傳未入禪傳，却列入〈感通篇〉加以敘述，故該傳通篇都是記其神異之事。⁸⁷案：《景德傳燈錄》卷四之慧安傳，把他列於五祖門下旁出弟子之中，傳中所記爲一充滿禪機的人物，完全沒有神通感應之相。⁸⁸此外，宋傳卷十的馬祖道一傳中，渲染了道一入南康、龔公二山後如何馴化山鬼之事，說是經過道一的點化，「自爾猛鷲毒螫，變心馴擾」。對比《祖堂集》卷十四和《景德傳燈錄》卷六的道一傳所述，可以發現很多不同。如，略晚於宋傳的《景德錄》，也記錄道一入南康、龔公二山，然全無神異之說；早於宋傳的《祖堂集》更是塑造了道一對神通變化的鄙視：

進問：和尚是凡人，作摩生受他辟支弗禮？師曰：神通變化則得，若是說一句佛法，他不如老僧。⁸⁹

⁸⁶ 柳田聖山，《禪的語錄 2-初期の禪史 1——〈楞伽師資記〉·〈傳法寶紀〉》，第 320 頁。

⁸⁷ 詳見《宋高僧傳》卷 18，〈慧安傳〉。

⁸⁸ 如參考該傳所載安與坦然、懷讓二人有關「祖師西來意」的對機。

⁸⁹ 釋靜，釋筠 編撰，吳福祥，顧之山 點校，《祖堂集》卷 14，長沙：岳麓書社，1996 年版，第 306 頁。

可以肯定，燈錄在創造理想禪師的形象時，是有意識地消解掉僧傳系統中神化性的色彩，把祖師和佛的形象人間化。燈錄理想的禪師並不是那種可以呼風喚雨，廣施神迹的靈異之士，相反，這些傳統僧傳所製造出的聖人形象恰恰是燈史所要破除的。如從五代時期到北宋燈錄中一再重複出現的黃檗希運禪師呵斥顯化神通的故事，⁹⁰就表示禪師的理想是要在日常生活的灑掃應對和平凡語言的接機開示中去示教幽深。正如印順法師於慧能禪中所發現的那樣，「佛不再是高遠的理想，而是直下可以體現的。聖人，從難思議的信仰中，成為現實人間的，平常的聖人。」⁹¹於是在燈錄的書寫中，中國的祖師形象大都不以神通的手法進行刻畫，而是轉用到日常生活的每一具體事件中去肯定其平凡而單純的面貌，表現出「一種從所有形上學中心的固著中，跳脫開來的無邊開放性……(藉著)文本的能指而澈底決裂地自由遊戲……」⁹²最明顯的例證就是僧傳中求那跋陀羅、達摩、慧可和神秀的神秘形象，在《楞伽師資記》和《傳法寶紀》的敘述中轉成為「就事而徵」(《楞伽師資記·求那跋陀羅》章)，「指事問義」(《楞伽師資記·達摩》章)和「隨機化導」，「觸物指明」(《傳法寶記·惠可》章)等，專向一切日常事物上面去作領會的平常禪師。⁹³禪師的理想是「同步性」(simultaneity)地於當下的事物和生命中去經驗的，日常生活成為「善的生活的真正核心」。⁹⁴

(三) 禪師的有知與無知

僧傳把禪師的理想與對經教的知識結合在一起，以為理想的聖人必須是行禪的時而「學通經律」的。這一點在《續高僧傳》和《宋高僧傳·習禪

⁹⁰ 關於黃檗批判神通的故事，初見於《祖堂集》卷16之黃檗傳，其大致是說黃檗曾經與一僧游天臺山，中途遇溪漲水，黃檗故止，而僧顯神迹「躡波而渡」，被黃檗斥為「這賊漢，悔不預知。若知，則變打折脚」。於是其僧嘆曰：「大乘器者哉，吾輩不及也。」這一故事，後在《景德錄》卷9和惠洪《林間錄》卷下的黃檗傳中，都基本重複出現，幾乎成為燈錄禪傳所提倡的反神通的「典範」。

⁹¹ 印順，《中國禪宗史：從印度禪到中華禪》，南昌：江西人民出版社，1990年版，第317頁。

⁹² 史帝夫·海因，〈禪話傳統中的敘事與修辭結構〉，200頁。

⁹³ 印順，《中國禪宗史：從印度禪到中華禪》，第144，145頁。

⁹⁴ Anne B. Thompson, *Everyday Saints and the Art of Narrative in the South English Legendary*, p18.

篇》的禪論中就有明確的開示。道宣理想中的禪是「禪智相尊，念慧攸發」的，不過，他對「智」進行了知識主義的解釋，成為某種對於經教的知識。所以他對所謂「相命禪宗，未閑禪字」一類禪師（主要指達摩所傳一系）的批判，也就主要落實在知識主義的標準上面。他批評那種不學習經典，「正經罕讀」的禪師是「無知之叟」和「亂識之夫」，主張理想的禪師應該像僧稠或天臺禪師那樣融通定慧之學，「見惑慧明之業」。⁹⁵續傳卷十六〈僧稠傳〉就說僧稠於禪定之余，「時揚講誦」，並製造了僧稠諫王不廢講論的故事。又如道宣理想中的天臺慧思禪師，在他的筆下也成為「大乘經論鎮長講悟」和「晝談理義，夜便思擇」，並廣造章疏，禪講兼習的聖人。⁹⁶《宋高僧傳》基本接受了道宣的禪學理想，故贊寧於中唐以來發揚光大的「不立文字」之禪，頗有微詞，並引述宗密禪教不二的思想來破斥當時主流禪的慢教作風，說那類「寡學少知」的禪師即「與煩惱相應」。⁹⁷《宋傳》〈習禪篇〉的禪論中就指出「禪有理焉」，認為禪智相扶如「目足相資」。可以圈點的是，贊寧對「不立文字」進行了意味深長且帶有知識主義修辭的扶正：

不立文字者，經云「不著文字，不離文字」。非無文字，能如是修，不見修相也。⁹⁸

雖然禪門內部也存在過尊教與慢教的不同法流，而於傾向上說，禪者重於內證，不免於輕教，從而發展出「不立言說」，「教外別傳」。⁹⁹這明顯地影響到燈錄對於禪師傳的構造。有學者從十世紀創造的《祖堂集》中去尋找燈錄傳統中反知識主義的聖人理想，¹⁰⁰實際上，這一思想傾向早在八世紀宗門燈錄中就已經明確地表示出來。

《傳法寶紀》和《楞伽師資記》就明確表示其禪學的理想是「證者之自知，不由三乘之所說」。如淨覺在其「記」序中說「大分深義，究竟是空，至道無言，言則乖至」。杜朏於「寶紀」後禪論中，更明確化了禪宗離言以行義

⁹⁵ 均見《續高僧傳》卷20，習禪篇後之〈論〉。

⁹⁶ 《續高僧傳》卷17，〈慧思傳〉。

⁹⁷ 《宋高僧傳》卷6，〈宗密傳〉後〈繫詞〉。

⁹⁸ 《宋高僧傳》卷13，中華書局本，第318頁。

⁹⁹ 印順，《中國禪宗史：從印度禪到中華禪》，第293頁。

¹⁰⁰ John Kieschnick, *the Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*, p133. 在本書中，柯嘉豪認為，《祖堂集》塑造的禪師突出了對經教的批判嘲諷，試圖以新的禪師形象去顛覆了傳統聖人的理想模式。

的傾向，表示從達摩以來所傳承的，正是「息其言語，離其經論」的法流。¹⁰¹代表保唐一系的《曆代法寶記》序中，專門揀別禪師與經師之異，公開化禪師理想不同於經教論師，所謂「譯經三藏不是禪師」。並於惠能傳後，詳論「達摩祖師宗旨」的離言之義。¹⁰²

可以說，到了《祖堂集》，由於洪州宗的盛傳，燈錄中這類反知識主義的傾向貫徹得更為澈底。從該書所敘述的禪師傳來，到處都充滿了對經教的呵毀。如卷三中「空門有路不知處，頭白齒黃猶念經」的鳥窠；同卷中「無事本無事，何須讀文字」的懶瓚；卷四中不主講經，「不許人看經」的藥山；卷十中不作經師論師，主張「承言者喪，滯句者迷」和「淨名杜口」的鼓山；卷十四中呵責講經「渾不識如來」的大珠；同卷中批判「讀經看教」「是只成增上慢，却是謗佛，不是修行」的百丈，等等，都明確把經論師書寫成理想禪師形象的對立面。¹⁰³如此才可以瞭解，為何北宋契嵩作《傳法正宗論》，總結禪門燈史的原則時，要一再把「言教之外，其別傳正法」的觀念融通在禪宗合法性的譜系論證中。¹⁰⁴

有關達摩傳的變化就是解釋這一主題的最好案例。¹⁰⁵《續高僧傳》卷十六中的達摩傳是有關其行事的最古記錄。道宣雖然對達摩「玄旨幽蹟」，「理性難通」的作風略有不滿，所以他於該傳的書寫中，儘量傾向於不把達摩塑造為離經叛教的禪師。這主要表示在續傳中的達摩成為《楞伽經》的護持者，其行禪的理想則具體表現為「二入四行」。而「理入」的中心意思，以道宣的解釋來看，就是「藉教悟宗」。顯然，道宣筆下的達摩多少有幾分經師的想像。《宋高僧傳》沒有立專門的達摩傳，而贊寧則明確接續了道宣對達摩的理想構造。如他於習禪篇之「論」中就說「達摩立法，要為二種，謂理也，行也」。

¹⁰¹ 均見柳田聖山，《禪的語錄 2·初期の禪史 1——〈楞伽師資記〉·〈傳法寶記〉》，第 82，76，415 頁。

¹⁰² 《曆代法寶記》，《大正藏》第 51 卷。

¹⁰³ 均見吳福祥，顧之山 點校之《祖堂集》。又，該書卷 14 馬祖傳中所表示慢教的意趣最為鮮明，該傳中敘述的幾個故事，大都與貶斥經論之師的形象有關，文繁不具引。按：對照《宋高僧傳》卷十道一傳，有關道一破教的方面，只以「以為法離文字」一句帶過，而其他所敘都是與此無關的道一活動的行迹，甚至神異之事。可能贊寧與洪州宗風不契，故書寫的傾向上表現為如此的。

¹⁰⁴ 契嵩，《傳法正宗論》卷下。

¹⁰⁵ 達磨形象的變化，關口真大與柳田聖山都有過卓越的研究，如柳田氏就討論了「二入四行」論從《續高僧傳》到不同時期燈錄中的演變，（見柳田聖山《初期禪宗史書の研究——中国初期禪宗史料の成立に關する一考察》第六章，第一節）但此文所展開的方式、視角以及對材料的分析都有所不同。

又於卷六宗密傳的「繫」詞中，把達摩也解釋成不廢講教的一流，「今禪宗有不達而譏密不宜講諸教典者，則吾對曰：達摩可不云乎，吾法合了義教」。¹⁰⁶

這一多少有些經師之風的達摩形象在燈錄的書寫中是如何被逐漸解構的呢？就是說，達摩如何在燈錄的書寫中成爲一具有反知識主義的理想禪師？除《楞伽師資記》爲了建立起北宗一系以《楞伽》傳宗——這一目的論的歷史書寫——而有意識地接受道宣以來有關達摩傳承《楞伽經》和「二入四行」的論述，¹⁰⁷幾乎所有燈錄都於「二入四行」的說法有程度不同地批判。如《傳法寶紀》所樹立的達摩形象是「密以方便開發，頓令其心直入法界」的，故其達摩章對「二入」之說雖未否定，¹⁰⁸却貶之爲「權化一隅之說」，「非至論也」。從《寶林傳》以下的燈錄基本都刪去了達摩思想中「二入四行」的書寫，達摩被不斷塑造成「內傳法印以契證心，外付袈裟以定宗旨」的禪師形象。¹⁰⁹於是，對「二入四行」的批判，到了契嵩作《傳法正宗記》的時候，就獲得了一種明確系統地論述。¹¹⁰

此外，關於達摩傳授四卷《楞伽》的事件，燈錄也有不同說法。如《曆代法寶記》達摩章不僅刪除了達摩以《楞伽》傳宗的說法，而且還有意把作爲禪師形象的達摩與作爲經論師形象的《楞伽》譯者求那跋陀區分開來，提出譯經三藏乃是「小乘學人」，「不是禪師」，其「所傳文字教法」，絕不是達摩禪的宗旨。「達摩祖師宗徒禪法不將一字教來，默傳心印」。值得注意的是，《曆代法寶記》在惠能章後論述達摩宗旨的「不立文字」中，還特別廣引四卷《楞伽》中那些主張離言自證方面的文句來從經教的內部瓦解經教，似乎暗示了達摩禪是不需要借用《楞伽》來作爲付法印可的。這一書寫的策略對僧傳所建立的達摩形象，是非常有毀滅性的。

我們在《祖堂集》卷十八仰山和尚的傳裏面，找到了譏諷達摩傳付《楞

¹⁰⁶ 分別見《宋高僧傳》，中華書局本，第318，127頁。

¹⁰⁷ 略晚於《楞伽師資記》而出現的《曆代法寶記》就專門批判了《楞伽師資記》以《楞伽經》傳宗的說法有違禪的本意，又揭露其以求那跋陀爲中國初祖之虛造。見《曆代法寶記》禪論部分。

¹⁰⁸ 椎名宏雄認爲《傳法寶紀》對達摩「二入四行」採取否定的姿態，表示了與《續高僧傳》對立的立場。見其〈北宗燈史之成立〉一文，田中良昭與篠原壽雄合編《敦煌仏典と禪》，大東出版社，昭和55年，第63頁。

¹⁰⁹ 《景德傳燈錄》卷3，〈達磨傳〉。

¹¹⁰ 詳見《傳法正宗記》卷5〈達磨傳〉後的「評曰」。契嵩認爲傳「二入四行」爲達磨之道，乃「出於流俗之語」，應該從惠可、道育等思想中去看達磨禪的真實意義。歷史上根據曇琳序來判斷達磨禪有「二入四行」，這是不太可靠的。因爲曇琳不是禪師，即使達磨傳給他這樣的思想，那也不過是「隨其機而方便云耳」，不能夠代表達磨的真傳。

伽》一事的更有故事性的敘述。當仰山被問及達摩是否真的帶《楞伽》來中國時，仰答曰：「虛」。接著他編造了一堆並不是歷史的歷史敘說，諷刺這些傳說都是「閑暇語話」，「妄說宗教中事」，於是又這樣的結論：

今時說道，達摩祖師將經來，此是謾糊達摩，帶累祖宗，合吃其鐵棒。只如佛法到此土三百餘年，前王后帝，翻譯經論，可少作摩？達摩特來，為汝諸人貪著三乘五性教義，汨沒在諸義海中？所以達摩和尚救汝諸人迷情，初到此土時，唯有梁朝寶志禪師一人識。梁帝問寶志曰：「此是何人？」寶志答曰：「此是傳佛心印大師」。觀音聖人乎？不云傳《楞伽經》聖人也。¹¹¹

《寶林傳》和《景德傳燈錄》雖然保留了達摩傳授《楞伽》的說法，但基本作了反知識主義方向上的解釋。如《寶林傳》卷八達摩傳說其付囑《楞伽》是「用明佛性」；《景德錄》卷三的本傳中也主張以經「印眾生心地」，而把重點放在「心地要門」的開示方面。《景德錄》並於這一傳說下特作解釋說，按道宣之《續僧傳》，達摩以《楞伽》傳慧可，是在可未得心傳之前。這一暗示是頗耐人尋味的。可以肯定，燈錄所傳的達摩已經不再有道宣所說「藉教悟宗」意趣上的傳付經教了。

(四) 戒與聽戒

由律師的觀念為主導而編撰的僧傳，一般都主張對禪行的扶翼從兩個方面來開展。一是以教扶禪，提倡禪教不二，為禪行的實踐注入知識方面的教化；另外一個方面，就是以戒資定，以作入道之基。所以僧傳中的理想禪師大都有「專精禪律」，「頭陀山澤」和「戒乘俱急」的作風。¹¹² 禪師對於戒相有不同的看法，特別是南宗禪的發展，重視對道的體會在自心，而不是身體上面的磨練，並認為過於執著在戒本上的規定，難免流於形式。如《祖堂

¹¹¹ 吳福祥，顧之山 點校，《祖堂集》本，第 410 頁。（此引文標點略與吳氏點校不同。）

¹¹² 分別見《高僧傳》卷 11，〈玄高傳〉，〈法悟傳〉，中華書局本，第 417，422 頁；《宋高僧傳》卷 13，禪論，中華書局本，第 319 頁。石井修道也注意到《續高僧傳》、《宋高僧傳》與《景德傳燈錄》之間的不同性格，認為僧傳於價值觀上，比較重視戒律的意義。見其著《宋代禪宗史の研究——中国曹洞宗と道元禪》，第 6 頁。

集》卷三就借懷讓的口說「廣學威儀而嚴有表，欲思真理而難契焉」，¹¹³好象以戒律身和了契真理是全不相同的兩件事。實際上，禪師們對戒有更深刻的看法，他們試圖從自性的意義上來銷融一切形式主義的禮法。¹¹⁴這影響到燈錄，特別是南宗門下的燈錄書寫。¹¹⁵我們在燈錄的禪僧傳中發現，那些作者經常有意識地把持律看作是「屑屑事細，行於布巾」，¹¹⁶從而刻意把那些偉大的禪師塑造成「不拘小節」，「不用聽律」和「不用念戒」的風範，¹¹⁷甚至以持律為「小乘之學」，「有為事耳」。¹¹⁸這一形象的書寫，表示出燈錄對律師僧傳中所建立起來的苦行和持戒形象的破斥和嘲諷。

僧傳的以律行禪，這在不同時期《高僧傳》所創作的習禪篇裏可以找到大量的文證。如作為梁《高僧傳》作者的慧皎即是「博訓經律」的，¹¹⁹故他每以苦修戒行為高節，並主張「入道即以戒律為本」，「戒定慧品義次第」。為此，他還專門批評了那種「得意便行，曾莫拘礙」（這些恰恰成為後來禪宗祖師的作風）等操行失柄的狂僧。¹²⁰從《高僧傳》卷十一的習禪篇所描述的禪僧行儀來看，如竺僧顯之「貞苦善戒節，蔬食誦經」和「頭陀人外」；竺曇逾之「乞食坐禪」；慧嵬之「戒行澄潔，多栖處山谷」；賢護之「禪定為業」和「善於律行，纖毫無犯」；法緒之「德行清謹，蔬食修禪」等等，¹²¹都非常

¹¹³ 吳福祥，顧之山 點校，《祖堂集》本，第 87 頁。

¹¹⁴ 參考拙作，〈尊戒與慢戒：略論禪風中的「遊戲三昧」與內外法度〉，《哲學研究》，2003 年第九期。弗雷也注意到禪宗把佛教的實踐內在化，而批判空洞的形式主義。見 Bernard Faure, *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, P287, 289.

¹¹⁵ 這裏需要注意的是，北宗燈錄，如 8 世紀的《楞伽師資記》和《傳法寶紀》並沒有發展出對持戒的批評，相反，他們多少沿襲了僧傳對於戒法的重視。如《楞伽師資記》作者淨覺禪師就是「律儀細行，周密護持」，「戒生忍草，定長禪枝」。（《全唐文》卷三百二十七，王維，〈大唐大安國寺故大德淨覺師塔銘〉）所以“記”中在道信、神秀、普寂等傳的書寫中，都有特別提到他們對戒的行持。（分別見柳田聖山，《禪的語錄 2·初期の禪史 1——〈楞伽師資記〉·〈傳法寶紀〉》，第 186, 302, 320 頁。）《傳法寶紀》神秀章，也說秀「銳志律儀」。（柳田聖山，《禪的語錄 2·初期の禪史 1——〈楞伽師資記〉·〈傳法寶紀〉》，第 396 頁。）按，代表南宗傾向的《景德錄》卷 4〈神秀傳〉中，則完全刪除了神修持律的描述。

¹¹⁶ 《祖堂集》卷 4，〈藥山傳〉，吳福祥，顧之山 點校本，第 103 頁。（標點略與吳氏點校本不同。）

¹¹⁷ 《祖堂集》卷 4，〈石頭傳〉，吳福祥，顧之山 點校本，第 89, 90 頁。

¹¹⁸ 分別見惠洪，《石門文字禪》卷 26，〈題隆道人僧寶傳〉；《林間錄》卷下，“193”節。

¹¹⁹ 《續高僧傳》卷 6，〈慧皎傳〉。

¹²⁰ 《高僧傳》卷 11，中華書局本，第 443 頁。

¹²¹ 均見《高僧傳》卷 11 之相關傳中。

鮮明地表示了慧皎理想中的禪師形象。

被奉為「興發毗尼，唯師一人」的道宣，¹²²在他《續高僧傳》習禪篇的總論裏也表達了相同的理想。他認為，禪者只有先「明閑慧戒」，而後才可能「歸神攝慮」，於是主張習禪者必須「動則隨戒」。¹²³續傳對禪師的苦行戒德就賦予了很高的評價。像道宣最推重的天臺慧思法師，就具有「奉持守素，梵行清慎」和「戒珠圓淨」，「獨靜頭陀」的形象。¹²⁴在道宣的寫作中，早期禪宗祖師達摩和慧可也成為「教護譏嫌」，「逢苦不憂」和「苦樂無滯」，「兼奉頭陀」的苦行禪僧。¹²⁵案：讀燈錄有關達摩、慧可傳，都沒有刻意表現他們這一方面的行迹。最有意味的是，續傳於慧可傳後所附「慧滿傳」中，所敘述的慧滿完全是「專務無著，一衣一食，但蓄二針，冬則乞補，夏便通舍覆赤而已」和「常行乞食」的頭陀僧。而《景得傳燈錄》卷三於慧可弟子「僧那傳」中也提到這位慧滿禪師，說滿曾經是那的弟子，那也曾「奉頭陀行」，但是，當他於慧可學法後曾經對慧滿發表了這樣一番有關苦行的開示：

祖師心印非專苦行，但助道耳。若契本心，發隨意真光之用，則苦行如握土成金。若唯務苦行而不明本心，為憎愛所縛，則苦行如黑月夜屢行於險道。汝欲明本心者，當審諦推察。¹²⁶

在這裏，苦行不僅被看作是方便而已的助道，而且若執之過甚，還有障於道行。這於律師僧傳的書寫中是完全不可想像的。

又，惠洪也對僧傳〈習禪篇〉中偏於頭陀作風的理想頗致不滿，並專門批判道宣之為史不察，以達摩面壁為習禪苦行，而與習禪篇中那些「枯木死灰之徒為伍」。在惠洪看來，僧傳的習禪篇已經把禪的實踐與苦行融合在一起，行禪幾乎成為苦行的同義詞，所以他要重新樹立不同於頭陀行的，具有快樂主義傾向的達摩形象：

菩提達摩初自梁之魏，經行於嵩山之下，倚仗於少林，面壁燕坐而已，非習禪也。久之，人莫測其故，因以達摩為習禪。夫禪，諸行之一耳，

¹²² 《宋高僧傳》卷 14，〈道宣傳〉，中華書局本，第 329 頁。

¹²³ 《續高僧傳》卷 20，禪論。

¹²⁴ 《續高僧傳》卷 17，〈慧思傳〉。

¹²⁵ 分別見《續高僧傳》卷 16 的〈達摩傳〉和〈慧可傳〉。

¹²⁶ 《景得傳燈錄》卷三，〈僧那傳〉，《大正藏》第 51 卷。

何足以盡聖人？而當時之人以之爲史者，又從而傳於習禪之列，使與枯木死灰之徒爲伍。雖然，聖人非止於禪那，而亦不違於禪那，如易出乎陰陽，而亦不違乎陰陽。¹²⁷

再看《宋高僧傳》。贊寧有感於禪宗，尤其是南宗禪中的慢戒作風，也有意於扶律談禪。他以爲「戒律是佛之家法」，「度世之檢括」，其功無比，於是作爲理想的僧人就不能把持律一概斥爲細行小節，而恰恰應該是行合軌則，「有威儀」，「有細行」的。¹²⁸他在習禪篇的禪論中對禪宗的微詞，主要也就是關於教、戒兩方面的。他批評說「毗尼一學，軌範千途。授形俱築釋子之基，唱隨行淨沙門之業，擬捐三事，何駕一乘？」這一原則是貫徹在他禪師傳的書寫中的。

不妨對照一下《宋高僧傳》卷十〈百丈傳〉與燈錄的不同。《宋傳》宋傳〈百丈傳〉的篇幅非常短，對百丈的行事敘述也很簡單。但全傳的主題都是圍繞著百丈「不循律制，別立禪居」而展開的解釋和評論，可以想見，贊寧對於禪師戒相方面的持犯問題相當的留意。百丈之創立清規，別居於律寺之外的舉動，多少含有對傳統佛制的革命意味，所以當時就有人質疑百丈爲何不依「大乘戒律」。贊寧一面不得不把百丈這樣一位有影響力的禪師入傳，同時作爲一名傳統的律師，他又必須謹慎地論述百丈清規於律制上的革命是否合法。爲此，他還專門在百丈這樣一個小傳的後面附著了「繫」辭，對「百丈立制」加以點評，以示重視。他把百丈清規的合理性解釋爲「矯枉從端」。有趣的是，他在暗示性地批評清規只是「意用方便」和「雖非佛制」的同時，馬上又辯護說，若能以此檢束，還是利多於弊，「益多而損少」，甚至把這一改制仍然看作是屬於傳統規制之內的「頭陀之流」。¹²⁹在這些似乎有些游移不定的曖昧說辭裏，我們不難意識到贊寧在理想與歷史交錯的情景下，處理這一問題時所感受到的棘手和緊張。他既要對作爲禪師的百丈能夠重視律制的建設表示某種程度的肯定，同時他又必須從律僧的立場對這一不嚴循舊制的做法，略述幾分遺憾。

在燈錄的〈百丈傳〉裏，我們完全看不到這種緊張。燈錄對百丈改制的事件大都是輕描淡寫地打發過去。參看《祖堂集》卷十四和《景德傳燈錄》

¹²⁷ 《佛光大藏經禪藏》〈史傳部〉，《林間錄》卷上，第19頁。

¹²⁸ 《宋高僧傳》卷16，〈明律篇〉之〈論〉。

¹²⁹ 《宋高僧傳》卷10，〈百丈山懷海傳〉。

卷六所收〈百丈傳〉基本都是這樣，而且傳中所描述百丈對於持戒與解脫關係的開示，有意識地放大了律法與解脫之間的距離，明顯地表現出揚禪以抑戒的意味。這與律師所制僧傳的理想很不相投。我們姑引「燈錄」中的記錄來作說明：

問：如今受戒，身、口、意清淨已，具諸善，得解脫否？答：少分解脫，未得心解脫，未得一切解脫。問云：何是心解脫？答：不求佛不求知解，垢淨情盡亦不守此無求為，是亦不住盡處。亦不畏地獄，不愛天樂，一切法不拘，始名為解脫無礙，即身心及一切皆名解脫。汝莫言有少分戒善將為便了，有河沙無漏戒定慧門，都未涉一毫在。¹³⁰

持戒與頭陀式的禁欲主義理想，在律師僧傳的書寫中正是溝通凡聖之間的必要橋梁，這一點，贊寧說得很清楚，「毗尼防閑三業，三業皆淨，六塵自祛，聖賢踐修，何莫由斯道也」。¹³¹於是，這種「淨化的形式」就成為詹姆斯（William James）所說的那種「並非是自殘，而恰恰是高度樂觀主義的宗教情懷」，成為理想聖人的基本條件，僧侶身分認同與想象的關鍵。¹³²而禪師燈錄對這一想像的顛覆，再一次表明，僧傳與燈錄所構造出的不同禪師形象，並不能夠簡單還原為真假是非的衝突，更合理的理解，應該看作是兩種不同的理想聖人圖式和典範之間的對峙。

¹³⁰ 《景德傳燈錄》卷六，〈百丈山懷海傳〉。

¹³¹ 《宋高僧傳》卷16，〈明律篇〉之〈論〉。

¹³² John Kieschnick, *the Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*, 65,66.

