

OXFORD

賈晉華

古典禪研究

中唐至五代禪宗發展新探

古典禪研究

中唐至五代禪宗發展新探

賈晉華

OXFORD
UNIVERSITY PRESS

OXFORD

UNIVERSITY PRESS

Oxford University Press is a department of the University of Oxford.
It furthers the University's objective of excellence in research, scholarship,
and education by publishing worldwide in

Oxford New York

Auckland Cape Town Dar es Salaam Hong Kong Karachi
Kuala Lumpur Madrid Melbourne Mexico City Nairobi
New Delhi Shanghai Taipei Toronto

With offices in

Argentina Austria Brazil Chile Czech Republic France Greece
Guatemala Hungary Italy Japan South Korea Poland Portugal
Singapore Switzerland Thailand Turkey Ukraine Vietnam

Oxford is a registered trade mark of Oxford University Press

© Oxford University Press 2010

First published 2010

This impression (lowest digit)

1 3 5 7 9 10 8 6 4 2

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced,
stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means,
without the prior permission in writing of Oxford University Press,
or as expressly permitted by Law, or under terms agreed with the appropriate
reprographics rights organization. Enquiries concerning reproduction
outside the scope of the above should be sent to the Rights Department,
Oxford University Press, at the address below

You must not circulate this book in any other binding or cover
and you must impose the same condition on any acquirer

古典禪研究
中唐至五代禪宗發展新探

賈晉華

ISBN 978-0-19-396606-2

Printed in Hong Kong
Published by Oxford University Press (China) Ltd
18th Floor, Warwick House East, Taikoo Place, 979 King's Road, Quarry Bay,
Hong Kong

目 錄

1	導 論	1
2	馬祖道一的傳教歷程和時代背景	29
	一、出家蜀中	31
	二、遊學湖北湖南	35
	三、傳教福建江西	39
	四、大化洪州	44
3	馬祖弟子疑案辨析	51
	一、天皇和天王	52
	二、丹霞迷案	65
	三、藥山碑諍記	71
	四、馬祖弟子名單考述	76
4	機緣問答的出現和成熟	89
	一、禪宗語錄的構成和原始文本的形態	89
	二、機緣問答的產生、發展和成熟	94
5	歸屬於馬祖道一及其弟子的文獻考辨	111
	一、歸屬於馬祖的語錄考辨	111
	二、歸屬於馬祖弟子的語錄及其他類型文本考辨	142

6	古典禪教義及實踐	153
	一、平常心與佛性	154
	二、本覺與無修	166
	三、性在作用	171
	四、即心是佛，無心是道	176
	五、古典禪的宗教實踐	184
7	通向正統之路	195
	一、《寶林傳》和禪宗祖統：正統的雙重宣稱	195
	二、樹立權威：歸屬於寶誌和永嘉玄覺的禪偈考辨	208
8	洪州宗的崛起	225
	一、建設基地：禪院及寺規的創立	225
	二、傳播和崛起	248
9	融合與分化：古典禪在晚唐五代的成立	255
	一、有關洪州禪教義的兩大爭論和古典禪的成立	257
	二、融合與分化：解構禪宗傳統兩系圖	260
	三、「師唱誰家曲」：解構禪宗傳統五宗圖	267
10	晚唐五代禪宗重要家系門風辨析	279
	一、潯仰門風	281
	二、曹洞門風	289
	三、德山門風	299
	四、臨濟門風	301
	五、石霜門風	307
	六、雪峰門風	308

七、雲門門風	318
八、法眼門風	322
附錄一 馬祖語錄校注	331
附錄二 晚唐五代禪寺考	347
1. 廣東	347
2. 江西	349
3. 湖南	355
4. 福建	358
5. 浙江	363
6. 江蘇	372
7. 安徽	375
8. 湖北	376
10. 河南	380
11. 河北	382
12. 陝西	382
13. 甘肅	383
14. 山西	383
附錄三 傳世《寒山詩集》中禪詩作者考辨	385
一、《寒山詩集》中禪詩與非禪詩之區別及矛盾	385
二、曹山本寂：《寒山詩集》中禪詩之真正作者	401
三、附考：閩丘胤序及拾得、豐干詩之真正作者	406
參考書目	413

第一章

導 論

在二十世紀八十年代以前的研究中，古典禪 (classical Chan Buddhism) 一詞經常被用來描述馬祖道一 (709-788) 等中唐禪師及其在晚唐五代的後裔的活動，大致覆蓋八世紀後期至十世紀後期約兩個世紀的時期。¹ 禪佛教發展的這一古典時期，還經常被稱為黃金時代。歸屬於這些大師們的語錄和相關故事構成傳統禪文獻的核心，成為古典的公案，為後代禪僧所反復記誦、拈舉、解說及頌揚。他們的形象被偶像化，成為禪精神的代表和特徵，為中國、朝鮮、日本、越南等禪僧所共同尊仰。

然而，從九十年代開始，出現了對於古典禪一詞的新詮釋。一些學者認為，古典禪是宋代禪僧的回溯性創造，馬祖及其他唐代禪師只是在他們自己的時代已經逝去之後才成為古典時期的代表，這時他們的特性已經被重新設計，以便適應宋代禪宗發展的需要；古典禪本身是後代編造的機緣問答文本的一種浪漫描述，禪的黃金時代不是在中唐至五代的古典時期，而是在宋代。²

1 有些學者將這一古典時期延長至宋景德元年(1004)，即《景德傳燈錄》編成的時間；這一時段可能更準確地反映《祖堂集》、《傳燈錄》等成為禪宗古典文本的過程。參看 Urs App, "The Making of a Chan Record: Reflections on the History of the Records of Yunmen 雲門廣錄,"《禪文化研究所集要》17 (1991), 注3頁2。

2 例如, Dale S. Wright, "Emancipation from What? The Concept of Freedom in Classical Ch'an Buddhism," *Asian Philosophy* 3.2 (1993): 124; "The Discourse of Awakening: Rhetorical Practice in Classical Ch'an Buddhism," *Journal of*

這種新詮釋基於近二十年來對於八至十世紀禪文獻的一股「疑古」潮流，雖然類似懷疑早在上個世紀初已經萌芽。在二十世紀二十年代，胡適（1891-1962）開始撰寫中國禪宗史稿卻又不得不停下，因為他感到：「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。」³ 於是他轉向敦煌文獻去尋找原始的禪宗史料。結果他和其他學者雖然如願以償，找到了眾多早期禪宗文本，但同時卻發現這些文本也有問題：「發現了神會的許多文件，又發現了《壇經》的三個最古本，我們還沒有發現真歷史，只發現了假歷史的製造人們，只發現了假歷史如何造成的來歷與經過。」⁴

在其後八十多年中，由於眾多學者的努力考辨，籠罩在敦煌禪宗史料上的迷霧已逐漸被撥開，而早期禪宗的發展歷史也被越來越清晰地勾劃出來。⁵ 然而，由於敦煌文獻中鮮有與中唐至五

American Academy of Religion 61.1 (1993): 23; John McRae, *Seeing through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism* (Berkeley: University of California Press, 2003), 19.

- 3 胡適，〈神會和尚遺集序〉，收黃夏年編，《胡適集》（北京：中國社會科學出版社，1995），頁40。
- 4 胡適，〈禪宗史的真歷史與假歷史〉，《胡適集》，頁322-26。
- 5 主要可參看：宇井伯壽（1882-1963），《禪宗史研究》（1939；重印，東京：岩波書店，1966）；柳田聖山，《初期禪宗史書の研究》，1967，重印收《柳田聖山集》第6卷（京都：法藏館，2000）；印順（1906-2005），《中國禪宗史》（1971，重印，上海：上海書店，1992）；筱原壽雄、田中良昭編，《敦煌佛典と禪》（東京：大東出版社，1980）；田中良昭，《敦煌禪宗文獻の研究》（東京：大東出版社，1983）；John McRae, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986)；洪修平，《禪宗思想的形成與發展》（高雄：佛光出版社，1991）；潘桂明，《中國禪宗思想歷程》（北京：今日中國出版社，1992）；杜繼文、魏道儒，《中國禪宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，1993）；Bernard

代時期禪宗發展相關的資料，研究者不得不重新回到傳統的語錄和燈史資料，從而面對方法論和闡釋學的兩難困境，表現出不同的態度和方法，可以大致概括為三種類型。其一，較早的及不少現行的研究者不加鑒別地將傳世語錄和燈史看成歷史事實，並以禪宗的傳統世系為基礎來構建出這一時期的禪史。其二，從上世紀五十年代胡適和鈴木大拙 (1870-1966) 有關禪史研究的辯論以來，⁶ 一些學者對這一時期的禪文獻採取一種較為折衷的態度，一方面承認這些語錄燈史經歷了不斷踵事增華、編造修飾的過程，另一方面又從宗教學或文學的角度，強調禪宗史料所體現的不同於現代史學的歷史意識和敘述模式，如對於正統宗系、本心啟悟的終極關懷，以及誇張渲染的宗教宣傳手段等，從而給予一定的寬容和理解。⁷ 其三，近年來不少學者採取一種較為激進的態度，認為那些歸屬於唐代禪宗大師們的文獻，特別是其中的機緣問答及相關故事，皆是宋代禪師們的追溯性創造。有的學者甚

Faure, *The Will to Orthodoxy: A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism* (Stanford: Stanford University Press, 1997); 楊曾文, 《唐五代禪宗史》(北京: 中國社會科學, 1999); 葛兆光, 《增訂本中國禪思想史: 從六世紀到十世紀》(上海: 上海古籍出版社, 2008)。

- 6 胡適強調禪只能放置在歷史背景中理解，而現代史學家應努力重構這一歷史。鈴木卻爭辯說，如果從禪中尋找歷史，那就將要點忽略了，因為禪的根本是超越時間的真理，是超越歷史和形上學的體驗。見胡適, “Ch’an/Zen Buddhism in China: Its History and Method,” *Philosophy East and West* 3.1 (1953): 3-24; 鈴木大拙 (Suzuki Daisetsu), “Zen: A Reply to Hu Shih,” *Philosophy East and West* 3.1 (1953): 25-46.
- 7 主要可參看柳田聖山, 《初期禪宗史書の研究》，頁 17-18; “The ‘Discourse Records’ Texts of Chinese Ch’an Buddhism,” in *Early Chan in China and Tibet*, ed. Whalen Lai and Levis R. Lancaster (Berkeley: Asian Humanities Press, 1983), 193-94, 198; John C. Maraldo, “Is There Historial Consciousness within Ch’an?” *Japanese Journal of Religious Studies* 12.2-3 (1985): 141-72; Heinrich Dumoulin, *Zen Buddhism: A History. Vol. 1. India and China*, trans. James W. Heisig and Paul Knitter (Rev. ed. New York: Macmillan, 1994), xvii-xxiii.

至斷言：由於「惠能以後的唐代禪師的傳記和語錄都見於後世的編集（未見有早於952年者），而且未出現在敦煌發現的或日本保存的唐代資料中」，這些文獻不過是宋代禪僧創造的宗教神話，目的是用來在宋代禪宗的領域裏發揮門派、爭論、儀式及說教等功用，因此它們只能用來研究宋代禪宗，而與唐代禪宗無關。⁸ 有的學者對這一斷言有所矯正，但又提出另一否定論斷，指出宋人所編唐代禪師語錄一般由三個部分構成，即生平簡述、示眾法要及機緣問答；前兩個部分是在唐代傳世文本的基礎上改編而成的，並非完全是宋僧的創造，但機緣問答的部分，未見於十世紀中葉前的任何文本，故這一內容只能用來研究宋代禪宗傳統。⁹ 前述關於古典禪的新定義，正是基於第三類判斷。

以上這些關於八至十世紀禪文獻的信任者、寬容者和質疑者，各有其一定理由。但問題在於，迄今為止大多數的結論是憑感覺或個別例證而得出來的，很少有人對禪宗文獻逐一展開精密的、全面的考證，清楚地甄別真偽混雜的實際情況和編造層積的時代。¹⁰ 研究和闡釋宗教歷史文獻，固然可以有不同的角度和方

8 主要見 T. Griffith Foulk, "Myth, Ritual, and Monastic Practice in Sung Ch'an Buddhism," in *Religion and Society in T'ang and Sung China*, eds. Patricia Buckley Ebrey and Peter N. Gregory (Honolulu: University of Hawaii Press, 1993), 149-50.

9 Mario Poceski, "Mazu yulu and the Creation of the Chan Records of Sayings," in *The Zen Canon: Understanding the Classic Texts*, ed. Steven Heine and Dales S. Wright (New York: Oxford University Press, 2004), 72-75.

10 其中有一些例外，如柳田聖山細緻地考辨了數則歸屬於百丈懷海(749-814)的機緣問答的添採編造過程，以及《鎮州臨濟慧照禪師語錄》的增補變化過程，見其《語錄の歴史：禪文獻の成立史的研究》，收《禪文獻の研究》上冊，《柳田聖山集》第2卷（京都：法藏館，2001），頁352-64；沖本克己在《臨濟錄におくる虚構と真實》（《禪學研究》73號，1995年1月，頁17-49）一文中，也指出傳世臨濟語錄真偽相雜，並考察其中幾則對話的竄改過程。其後 Albert Welter 又對《臨濟錄》的編輯過程作了詳細考述，見其

法，但辨明有關文本的年代，包括後來編造修飾部分的年代，始終應是研究的出發點，否則研究結果可能適得其反：尋求歷史真實而缺乏對於史料的批判精神和精審態度，所構建出的禪史可能偏離歷史真實；堅持懷疑和批判的健康學術態度卻不展開細緻辛勤的考證，實際上放棄了學術研究的可行性。

因此，本書採用綜合歷史考證和哲學闡釋的研究方法，以解決這一方法論和闡釋學的兩難困境。作者認為，有關中唐至五代的禪文獻真偽相混，層層累積，研究這一時期禪宗發展，首要任務是將原始的或相對可靠的、大致可繫年的禪文獻與後來修飾增補的層面逐一剝離區別開來；而在完成這樣一個具體翔實的考證之前，恐怕不能直接做出真偽的判斷。於是，我們需要對歸屬於馬祖及其後裔的文獻資料做一個徹底的考查，找出較為可靠的文本，以此為基礎進一步探討這一時期的禪思想和實踐。另一方面，如同陳寅恪 (1890-1969) 所指出，偽文本中也可能找到真史料，¹¹ 後來修飾增補的部分也可能具有歷史的和教理的價值，不能簡單地丟棄。此點在這一時期禪宗發展的研究中尤其重要，因為根據本書的考察，對於馬祖及其後裔的語錄的修飾增補並非始於宋代，而是開始於晚唐，並盛行於整個五代時期。因此，區別開來的文本資料在我們的哲學分析和歷史重構中，可以發揮不同的功用。例如，歸屬於馬祖及其直接弟子的禪文獻中，那些較為可靠的部分可以用來探討中唐時洪州禪的教義和實踐；那些增補

The Linji lu and the Creation of Chan Orthodoxy (New York: Oxford University Press, 2008), 81-163. Urs App 則詳細考述了《雲門匡真禪師廣錄》形成的三個階段，說明北宋初之前的文本僅構成全書約 27%；見其 “The Making of a Chan Record,” 1-90.

- 11 陳寅恪，〈梁譚大乘起信論偽智愷序中之真史料〉，《金明館叢書二編》（北京：三聯書店，2001），頁 147-52。

於晚唐五代的部分則可用來研究那一時期禪僧對於洪州禪思想的反應、批評和補充，機緣問答的新教學方法和宗教實踐的成熟，眾多家系的崛起分化及其原因，等等。

這樣一種歷史的、考證的方法是否可行？答案是肯定的。我們主要可以依賴於三大組相對來說較為可靠並可以大致繫年的文獻史料。第一組是傳世的或新近出土的碑文資料，大多是同時代人為唐五代禪僧或禪院而撰寫。在過往的研究中，學者們已經運用了其中一些較為常見的、眾所周知的碑銘，如為馬祖及其數位大弟子所撰寫的碑誌。然而，還有大量的石刻史料尚未被充分利用，或幾乎完全被忽略。例如，為中唐至五代禪師的新羅、高麗弟子而撰寫的許多碑文，含有關於這一時期禪宗發展的眾多寶貴信息，但是卻極少被注意到。再如，贊寧(919-1001)在《宋高僧傳序》中稱，他在編撰過程中，「或案誄銘，或征志記，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。」¹² 其中置於第一位的「誄銘」，即指墓誌塔銘一類史料。宋僧惠洪(1071-1128)和志磐亦皆謂贊寧「聚眾碣為傳」，¹³ 碣亦指碑碣銘文。此點很容易可以通過現存碑文與《宋高僧傳》傳文的比較而得到證明。例如，在楊岐甄叔本傳末，贊寧稱釋志閑撰碑文；¹⁴ 此碑石保留了下來，題為《大唐袁州萍鄉縣楊岐山故甄叔大師塔銘》，¹⁵ 另外《全唐文》也保留了此碑一個文本。¹⁶

12 贊寧，《宋高僧傳》(北京：中華書局，1987)，頁2。

13 志磐，《佛祖統紀》，《大正藏》，第49冊，卷43頁400a。

14 《宋高僧傳》，卷10頁236。

15 周紹良、趙超等編，《唐代墓誌彙編續集》(上海：上海古籍出版社，2001)，頁913。

16 董誥(1740-1818)等編，《全唐文》(北京：中華書局，1983)，卷919頁10b-11a。

將三個文本相對照，可知贊寧的傳文幾乎逐字抄寫碑文。再如，《宋高僧傳》中之雪峰義存傳，亦幾乎全部抄自黃滔（840？-？）所撰《福州雪峰山故真覺大師碑銘》；¹⁷ 同書慧明傳末云「俾晝公為塔銘焉」，晝公為皎然（720？-793？），字清晝，而此傳正照抄皎然〈唐湖州佛川寺故大師塔銘並序〉而有所節略（原碑文非常長）；¹⁸ 同書子瑀傳則照抄皎然〈唐湖州大雲寺故禪師瑀公碑銘並序〉而有所節略；¹⁹ 同書道遵傳照抄皎然〈蘇州支硎山報恩寺法華院故大和尚碑並序〉而有所節略。²⁰ 類似例子尚有許多，茲不一一繁舉。此外，雖然贊寧在某些傳中雜採多於一種原始資料，但正如周一良（1913-2001）已經指出，唐代文人（或富於文才的詩僧）所撰碑銘在語言風格上十分華瞻，與其他類型的記載（或後來禪僧的編造），很容易可以區別開來。例如，《宋高僧傳》善無畏傳，生平部分幾乎不加改動地從李華（715-766）的〈東都聖善寺無畏三藏碑〉移用，²¹ 而傳說部分以《酉陽雜俎》的記載為基礎，兩部分風格迥異。²²

因此，如果熟悉唐代各類文體風格，也可以輔助判斷傳文是否沿襲原始碑銘。另外，《唐代墓誌彙編》、《唐代墓誌彙編續集》、《歷代石刻史料彙編》、《全唐文》和《全唐文補編》中

17 《唐黃御史公集》（《四部叢刊》本），卷 5 頁 32b-37b。

18 《宋高僧傳》，卷 26 頁 664-65；皎然，〈唐湖州佛川寺故大師塔銘並序〉，《晝上人集》，《四部叢刊》本，卷 8 頁 51b-53a。

19 《宋高僧傳》，卷 26 頁 665-66；皎然，〈唐湖州大雲寺故禪師瑀公碑銘並序〉，卷 9 頁 58b-60a。

20 《宋高僧傳》，卷 26 頁 677-78；皎然，〈蘇州支硎山報恩寺法華院故大和尚碑並序〉，卷 9 頁 57a-58b。

21 《全唐文》，卷 319 頁 14b-19b。

22 Chou, Yi-liang, "Tantrism in China." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 8.3-4 (1945): 248-51.

的碑文等，也都含有大量有用的資料，還遠未被充分發掘利用。

有些學者以《全唐文》晚出為由而籠統地懷疑其中所收碑文的可靠性。²³ 但是，此編所收有關中唐至五代禪僧的碑文大多或見錄於宋代的金石志和方志，或收於唐人別集和宋代總集諸如《文苑英華》、《唐文粹》等，或在內容上與其他相關史料互文呼應，故絕大多數是可靠的。例如，收於晚唐文人陸希聲名下的〈仰山通智大師塔銘〉，記述仰山慧寂(807-883)先後住持袁州仰山、洪州石亭及韶州東平山，及陸希聲本人在這些地方任鄭愚節府從事時與仰山交往的經歷。這些記載與其他唐宋碑文如公乘億〈魏州故禪大德獎公塔銘〉、宋齊邱(887-959)〈仰山光湧長老塔銘記〉、余靖(1000-1064)〈韶州重建東平山正覺寺記〉等所記相關內容，新舊《唐書》所載陸希聲和鄭愚的事蹟，禪宗文獻如《祖堂集》等所載仰山的事蹟，地方誌所載有關這些寺院的建設等，皆一一吻合，而且宋代的金石志《寶刻類編》早已著錄陸希聲此碑。²⁴ 有的學者以此文僅見於《全唐文》及未見陸希聲對禪宗感興趣的其他記載為由，就懷疑此碑不可靠，²⁵ 恐怕缺乏必要的證據和考論。為祛除類似的疑惑，本書於參考書目的碑銘部分詳細列出金石著錄及各種集本的收錄情況。

在運用有關禪僧的碑銘時，真正需要特別加以留意的是其中所包含的傳記(biography)和聖傳(hagiography)兩種成份的性質和矛盾。傳記是對傳主的生平經歷和思想傾向的真實描述(description)，而聖傳則是對宗教聖者作為精神典範的程式化表

23 見 Timothy H. Barrett, "Review," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 20.2 (2007): 437-38.

24 詳細考證參本書錄目二，「晚唐禪寺考」。

25 見 Barrett, "Review," 437-38.

達 (prescription)，一般體現神異、誇張、虛構等色彩。陳金華指出，在宗教史上，人物傳記中往往包含有聖傳的成份，而聖傳中又往往呈現傳記的描述，兩者總是相互混淆和糾纏在一起，使後來的研究者陷入困境。在其有關法藏 (643-712) 的研究著作中，陳金華提出解決這一兩難困境的方法並成功地付予實踐，通過全面精細地考查歷史資料，將涉及法藏的大量史料中所混雜的傳記和聖傳成份清楚地區別開來，從而向讀者展示了法藏的生活和形象的複雜多姿。²⁶ 這對於有關禪僧的碑文傳記的研究和使用是重要的啟示，本書的研究也注意這一方法的運用。例如，權德輿 (761-818) 為馬祖道一所撰塔銘見於宋代金石著錄及各類集本，其可靠性雖然不容置疑，但文中描繪馬祖不同尋常的外貌：「舌廣長以覆準，足文理而成字。」佛陀的三十二相中有廣長舌、足輪等，故碑文的描繪顯然是高僧聖傳的慣例，不能看成是馬祖的實際容貌。碑文中又稱馬祖「嘗以為九流六學，不足經慮；局然理世之具，豈資出世之方。唯度門正覺，為上智宅心之域耳。」有的學者據此而推斷馬祖應出自上層家庭，受過傳統的經典教育。²⁷ 然而，權德輿此段話又是高僧聖傳的陳套，如果未有其他證據的支持，不能直接當成事實。相反，根據馬祖在僻遠的蜀地幼年出家的經歷，他更可能出自一個下層貧窮家庭，未有機會學習「九流六學」。後來宋代的《圓悟心要》和《五家正宗贊》甚至編出一個馬祖的父親被稱為「馬簸箕」的故事，雖然這一故事不可靠，但可見宋人認為馬祖出身貧寒。²⁸

26 Jinhua Chen, *Philosopher, Practitioner, Politician: The Many Lives of Fazang (643-712)* (Leiden: Brill, 2007), 1-12.

27 Mario Poceski, *Ordinary Mind as the Way: The Hongzhou School and the Growth of Chan Buddhism* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 22.

28 詳細考述參看本書第二章。

第二組資料是佛藏中那些可以確認為比較可靠的、可以大致繫年的文獻資料，諸如法藏、澄觀 (738-839) 及圭峰宗密 (780-841) 的著作，黃蘗希運 (?-855) 的《傳心法要》，日本眾多訪唐僧的書目和著作，等等。雖然宗密偏向於其所屬的荷澤宗而對洪州宗的教義多所批評，但現代學者普遍認為，他的作品提供了對於中唐禪宗各系的基本上準確可靠的當代記載，從而對於宋代禪僧所描述的一邊倒的禪史起了一定的矯正作用，具有十分重要的參考價值。²⁹ 在考古學中，學者們將一些已經繫年的青銅器作為「標準器」，用來決定其他器皿的時代。由於宗密是馬祖直接弟子的較年輕的同代人，他的著作正好可以作為「標準文本」，用來判斷歸屬於馬祖及其弟子的文本的日期和可靠性。例如，由於馬祖上堂語的要旨甚至某些表述方式見於宗密對洪州禪的總結和批評，我們可以大致確定這些上堂語代表了馬祖的思想，雖然它們也可能經過馬祖弟子的修飾增補。³⁰ 黃蘗的《傳心法要》由裴休 (787?-860) 編成於857年，也同樣可以作為「標準文本」，用來協助判斷歸屬於中晚唐之際的各種禪文獻和觀念，雖然裴休和黃蘗的弟子也有可能對這一文本做過某種程度的修補。³¹ 日本訪

29 例如，Yün-hua Jan, "Tsong-mi: His Analysis of Ch'an Buddhism," *T'oung Pao* 8 (1972): 2-3; 呂澂，《中國佛學源流略講》(北京：中華書局，1979)，頁236-37；Maraldo, "Is There Historical Consciousness within Ch'an," 156-58; Peter Gregory, *Tsong-mi and the Sinification of Buddhism* (Princeton: Princeton University Press, 1991), 15-16; Jeffrey Lyle Broughton, *Zongmi on Chan* (New York: Columbia University, 2009), 9-39.

30 有關此方面的詳細討論和考證，參看本書第五章和附錄一。

31 參 Dales Wright, *Philosophical Meditations on Zen Buddhism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 1-19. 另一個記錄黃蘗語錄的文本《宛陵錄》(《大正藏》，第48冊)，亦署裴休編。但是，裴休在〈傳心法要序〉中已明確地說此集包括了黃蘗在洪州和宛陵兩地的法要(《大正藏》，第48冊，頁379b-c)。此外，《宛陵錄》包含了一些晚唐後才出現的成熟機緣問答，與《傳心法要》的對話風格不類。柳田聖山認為此錄應為黃蘗弟子所

唐僧諸如最澄 (767-822)、圓仁 (794-864)、惠運、圓珍 (814-891) 等的書目和著作，也都是可以繫年的「標準文本」。

第三組相對可靠的、可以大致繫年的資料包括敦煌發現的手抄本，唐代至宋初文人的詩文作品，各種正史和筆記，以及年代較早的方志等，這些文獻中也可找到大量涉及中唐至五代禪宗發展史實的重要記載。

通過對這三組資料的調查考證，我們剔除了大量宋代以降禪僧添加於中唐至五代禪文獻的東西，但也確認了一些較為可靠的歸屬於馬祖及其後裔的文本，從中可以考察這一時期的禪思想發展。我們發現，機緣問答確實出現於中唐並成熟於晚唐五代，並挖掘出一些早於《祖堂集》和《景德傳燈錄》的機緣對話錄文。我們還找到一些記載，涉及中唐時禪宗各系的興衰存亡、晚唐時洪州系的分化和石頭系的興起、五代時眾多家系的遍地開花等。這些發現說明古典禪並不完全是宋僧創造的神話，而是一個存在於歷史上的、充滿活力的傳統。因此，我們認為仍然可以用古典禪來概括這一時期禪宗的教義發展、實踐活動及寺院建設等。

除了古典禪的概念外，關於中唐至五代禪宗發展，另有三個相互聯繫的概念「宗」(school)、「家系」(lineage) 及「正統」(orthodoxy)，也需要加以澄清。宗字本義為宗廟，後來衍伸出各種意義，如祖宗、宗族、宗系、宗主、宗旨、正宗等。³² 湯用彤 (1893-1964) 最早注意到宗字在中國佛教典籍中的不同含義，

編(《語錄の歴史》，頁 373)，但也可能有黃蘗直接弟子之後的增補。

32 許慎(58?-147?)，《說文解字》(北京：中華書局，1963)，頁 151；于省吾、姚孝遂等編，《甲骨文字詁林》(北京：中華書局，1996)，第 2041 號。參 Albert Welter, "The Problem with Orthodoxy in Zen Buddhism: Yongming Yanshou's Notion of *zong* in the *Zongjing lu* (Records of the Source Mirror)," *Studies in Religion* 31.1 (2002): 7-8.