

中華佛學學報第 13 期 (pp.431-456)：(民國 89 年)，
臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 13, (2000)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

法眼文益的禪教思想

蔣義斌
中國文化大學史學系教授

提要

法眼宗是禪宗最晚成立的宗派，它的成立回應了禪宗所面臨的新挑戰。禪宗在五代漸成為佛教的主流，但也更加世俗化。法眼文益的師承中，玄沙師備行「頭陀行」重視清修，他並且是位「抱本參禪」的典範，玄沙師備的禪法和臨濟系的禪法，有相當的不同。

法眼文益由羅漢桂琛處，掌握到玄沙師備禪法的特色，並建立新的典範。《宗門十規論》最能彰顯法眼文益禪法中，對時代的反思。其「禪教合一」思想，明白地說：「苟未經教論難破識情」到頭來仍要「枉入輪迴」。

《宗門十規論》的論述形式，頗能反映「般若」的反思，《十規論》其實是十篇反思的文章，其中每一論均先提出禪宗的宗旨，然後分析當時禪宗的時弊。文益認為禪宗發展出的不同「宗風」各有其長處，各「宗」間的差異，並不礙於同屬禪宗血脈的事實。法眼文益用「學般若人」來稱呼參學者，是值得注意的用例，而《宗門十規論》的著述體例，也參考了華嚴宗的用例。

關鍵詞：1.法眼文益 2.玄沙師備 3.《宗門十規論》 4.禪教合一

一、前言

南宗禪「一枝開五葉」完成於五代之際，法眼宗是最晚成立的禪派，因此對禪宗已有的資源，有機會作更有效的整合。唐末五代禪宗史的主軸，是湖南石頭系禪法的興起，法眼宗即屬此系。

然而法眼宗的興起，亦有其社會背景。法眼文益的新禪風，即對當時禪學界的內部紛爭，有所感發，而禪宗在興盛的背後，世俗化的結果，也隱伏了許多問題。文益對時代的處方是「禪教一致」，本文即由文益《宗門十規論》來論述其禪教觀。

二、法眼文益的時代

法眼文益（885~958）浙江餘杭人，七歲時從新定智通院全偉禪師落髮，[1]不久即「稟具」於越州開元寺，在他的傳記資料中，說他早年對戒律頗為熱中，故從學於明州鄞山阿育王寺的律匠希覺法師，頗有心得。[2]《景德傳燈錄》說他早年除了注重於律外，並「復傍探儒典，遊文雅之場」，[3]而希覺，誇讚他是「我門之游、夏」。[4]

希覺律師（864~948），[5]以擅長南山律著稱，其師承如下：法寶（玄暢，797~875）[6]—慧則（835~948）—希覺。希覺的律學著作為《增輝錄》二十卷，史稱「浙之東西，盛行斯錄」，[7]吳越世宗（文穆王）曾造千佛伽藍，禮請希覺為寺主，而「四方學者騁驚而臻」，[8]法眼文益於受教於希覺時，所讀的儒典為何，在文益的傳記中並未明說。佛教的戒律，是僧侶的基本訓練，而早期熱中戒律的文益，在習律時並「傍探儒典」，而且得到「律匠」的稱讚，是個頗值得注意的現象。

若考察慧則、希覺的行履，對文益早期「傍探儒典」的情形，當有所助益。慧則「清苦執持，近苦（古）罕有」，不失為律師的風範。於唐懿宗咸通3年（862）於崇聖寺講《俱舍論》時，亦講喪禮，史稱他一生曾講《俱舍論》、喪儀、《論語》各數遍。慧則另一同門師兄弟元表，亦善南山律，「諸郡學人無不趨集」，史稱元表為「貞諒之士」，除了專志於律學外，又「兼勤外學，書史方術無不該覽」。[9]律師研律，與禮學相近，故慧則講喪禮，是可以理解的，但慧則多次講《論語》，元表「書史方術無不該覽」，則已說明五代時僧人的訓練已不限於佛教的經、律。

希覺為慧則律師弟子中聲名最顯者，除了擅長佛教戒律外，又「外學偏多」，尤長於《易經》，曾著《會釋記》解《易》，並「常為人敷演此經」。[10]法眼文益七歲即落髮，他的「外典」訓練應來自於希覺。若僧人在出家之前曾

習儒業，在出家後仍保有「外典」訓練，是可理解的，文益自幼即出家，則他的「外典」訓練，相反地是得自於他的佛門老師，但以律師的身分，講授「外典」，應是晚唐五代時才漸普遍的現象。自幼即出家的文益，在律師處接受「外典」的訓練，而博得「我門之游、夏」的稱譽，更彰顯出，唐末五代僧侶的訓練，已與南北朝、隋唐時有所不同。

法寶律師經歷唐武宗會昌法難（842~846），法寶曾上表諫止，[\[11\]](#)但不為武宗接受，並被迫還俗，直至武宗崩，宣宗立，法寶才恢復僧籍。[\[12\]](#)另外，與法眼文益師承有關的雪峰義存，年幼即出家，依慶玄律師，在武宗毀佛時，亦在澄汰之列，宣宗即位，義存才又恢復僧籍，然而從此，義存不再「講肆」，而「唯訪宗師」，義存所繼承的禪系是青原行思的禪系，嗣法於德山宣鑿禪師，[\[13\]](#)因義存的影響，德山至宋代禪林有「德山棒，臨濟喝」之說，德山的傳記資料說他青年時「毗尼勝藏靡不精研」，而後才參訪宗師，武宗毀佛結束後，德山禪師的「玄徒」常盈五百。[\[14\]](#)可見武宗的毀佛，對佛教的發展有關鍵性的影響。[\[15\]](#)在法眼卒前三年（即周世宗顯德2年），北方的政權又發佈毀佛之詔，這次毀佛對佛教的打擊雖不及唐武宗的毀佛，但同樣也給佛界教一定的壓力。

p. 434

會昌法難對佛教而言，是個相當沈痛的打擊。佛教在中國的傳播，如何與國家政治勢力互動，是個非常重要的課題。要得到主政者的信奉，佛教僧人的舉止言行，也是非常重要的關鍵。再者，戒律威儀亦是佛教僧侶自我整肅、獲得社會大眾尊敬的要務。若僧人假佛祖之名，行放逸之行，必遭到世俗其他勢力的反撲。[\[16\]](#)

會昌法難後的佛教，必須調整與世俗勢力的關係，通外典世學，成為必要條件，這或許可以說明，為何唐末五代佛教律師傳戒時，又多引「外典」的原因。文益的禪宗師承中多重視戒律，如德山、義存等，另外玄沙師備禪師以清修為務，義存曾稱呼他為「備頭陀」。[\[17\]](#)義存在唐末五代時，所樹立的禪者形像，頗令人耳目一新，因此，由義存門下發展出的雲門宗、法眼宗，成為當時最具特色的禪派，而法眼文益一系的禪教觀，尤其值得注意。

三、法眼文益的禪學淵源

法眼文益早年參學於希覺律師，受到希覺律師的器重。《景德傳燈錄》說文益在希覺處「玄機一發，雜務俱捐」，由佛教戒律的行履，激發出參禪印證的雄心，似是大多數雪峰系禪師所共有的經歷。[\[18\]](#)因此，文益遂南下福州至長慶慧稜處參禪。[\[19\]](#)慧稜禪師（854~932）為雪峰義存禪師之弟子，義存的禪法盛行於福州，並受到閩王王審知的禮遇，[\[20\]](#)福州成為當時禪學的重鎮之一。

《宋高僧傳》說文益參與慧稜法會後「已決疑滯」，故與道友相約至湖南參學，此處所說的「已決疑滯」應非悟道之意，而是說他已理會慧稜禪法的旨趣，然而覺得有所不足，因此與道友相約至湖南，參訪其他的禪師。途中遇到天雨，溪水上漲，故至西院暫避，因而得以參訪羅漢桂琛禪師（867~928），[21]桂琛有意接引文益，多方開導，

p. 435

文益頗有所獲，因此依止桂琛，成為桂琛的法嗣。

《宋高僧傳》記錄了桂琛接引文益的對話，其中關係到雪峰系禪法轉變的重要訊息，而為其他燈史所忽略，故引之於下：

羅漢（桂琛）素知（文）益在長慶穎脫，銳意接之。唱導之由玄沙與雪峰血脈殊異。（文）益疑山頓摧，正路斯得。欣欣然挂囊栖止。[22]

長慶慧稜、玄沙師備均為雪峰義存的嗣法弟子，[23]然而玄沙的禪法與義存之間，已有所變化。桂琛為師備的嗣法弟子，對此當然理解，故向文益介紹師備的禪法，並說明義存、師備二者間有關係，但「血脈」又有所不同的事實。

至於義存、師備間的差異為何？頗值得探討，以下先說明義存禪學思想的特色。雪峰義存（822~908）是晚唐行思系禪師中，最為突出者，行思系的禪法為湖南禪，與洪州江西禪並行，是南宗禪的兩個重要法系。然而南宗禪早期是以洪州江西禪較光顯，晚唐、五代時，湖南系禪法始日漸重要。現存重要的禪宗史料《祖堂集》，則為雪峰義存三傳門人的作品，故行思、石頭系禪師，得到相當的尊重。義存對石頭系的振興，有重要地位，並對禪宗分派起了關鍵性的影響。

《祖堂集》所述雪峰禪思想，最為突出者，為「入地獄去」的論述，「入地獄去」最能彰顯義存禪思想中「入世苦行」的宗旨。義存四十四歲時，與巖頭一同辭別德山，外出行腳，次年又與欽山相遇，三人結伴行腳，[24]途中三人各述將來志願。義存日後上堂時，追述此段往事謂：

師上堂云：「某甲共巖頭、欽山行腳時，在店裏宿次，三人各自有願。」

巖頭：「……討得一個小船子，共釣魚漢子一處座，過卻一生。」

欽山云：「……在大州內，節度使與某禮為師。……」

某云：「某甲十字路頭起院，如法供養師僧。……」自後巖頭、欽山果然不違於本願，只是老僧違於本志，住在這裏，造得地獄查滓。」

又云：「江西、湖南、東蜀、西蜀總在這裏。」當時無人出問，師教僧問，其僧出來禮拜問：「未審這裏事如何？」

p. 436

師云：「入地獄去」。（略）

問：「古人有言：欲得不招無間業，莫謗如來正法輪。如何得不謗去？」師云：「入地獄去」。

問：「如何是涅槃？」師云：「入地獄去。」[25]

義存在武宗會昌毀佛前，是依慶玄律師以「受業」，當時年僅十二歲，[26]在經歷過會昌法難後，才參訪弘照靈訓、洞山、德山禪師。禪宗原為山林佛教，中唐發展出務農自給自足的形態，因此會昌法難後，禪宗仍得以保存其法脈。義存「入地獄去」的入世苦修精神，應是禪宗入世精神的進一步發展。

悟後起用是禪宗的特色，但義存以「入地獄去」的慈悲起用，作為實踐涅槃、轉法輪的動力，是生存於亂世的義存對時代之回應。唐末有黃巢之亂，在他五十七歲時亂事由北往南擴至福建，直至六十三歲時才平定，而同參道友巖頭於他六十六歲時，死於盜賊之手。[27]

唐昭宗光化元年（898）王審知已控制福建，這年義存與師備二人共同入內為王審知說法，[28]說法的記錄在《雪峰義存語錄》、《玄沙師備禪師廣錄》均有載錄。[29]

在義存、師備的說法記錄中，義存說：「須見性方得成佛」，而此處所說的「性」是指「自本性」，所謂「見性」為「見自本性無物」，凡此是南宗禪的祖說，並無特別之處，禪宗雖屬如來藏系，但由禪宗的發展過程，其傳法的依據經典，可清楚地看出它漸向般若系經典靠近。

天祐3年（906）唐廷曾敕令于兢撰〈王審知德政碑〉，以攬絡王審知，碑文中說：王審知「奉大雄之教」，「更演毗尼之藏，而又盛興寶塔」，[30]王審知治理閩時，

p. 437

政績卓著，並興福建寺。在與義存、師備的會談中，王審知曾問：「朕今造寺修福布施度僧，諸惡莫作，眾善奉行，如此去還得佛否？」義存回答說：「不得成佛，但有作之心，皆是輪迴。」般若經典提倡經典崇拜，認為造寺供養舍利的功德，遠不及為人說法。[31] 禪宗一面繼承了《般若經》的

精神，一則由如來藏的立場，將成佛轉化為須悟了自性。義存系所傳《祖堂集》曾敘述達摩與梁武帝的對話：

（梁武帝）又問：「朕自登九五已來，度人造寺寫經造像，有何功德？」

師曰：「無功德」。

帝曰：「何以無功德？」

師曰：「此是人天小果。有漏之因，如影隨形。雖有善因，非是實相。」

武帝問：「如何是實功德？」

師曰：「淨智妙圓。」[32]

《祖堂集》造寺寫經造像無功德之論，應是義存系禪師的共見。雖然義存、師備二位禪師的開導，並未改變王審知的興福事業，但王審知對二位禪師的尊崇，有助於佛教在福建的開展。

玄沙師備（835～908）[33]在禪宗的燈史中，列為雪峰義存的法嗣，[34]但他與義存的關係，其實是介於師友之間。在林澂所撰〈宗一大師（玄沙師備）碑文〉中，稱義存為「學兄」，[35]又謂義存與師備「可謂兄恭弟睦，地久天長」，[36]《五燈會元》亦謂：「（師備）與雪峰本法門昆仲，而親近若師資」，[37]唐懿宗咸通 11 年（870）

p. 438

義存開始經營雪峰山道場，師備亦予以協助，[38]雖如此，時與義存有不同意見，故史載師備「與雪峰徵詰，亦當仁不讓」。[39]

師備為清修苦行的禪者，《五燈會元》說他受了具足戒後，平時「布衲芒屨，食才接氣」，而「常終日宴坐」。[40]林澂所撰的碑文中，「遊古洞」、「躡坐巔峰」是師備生活的常態，[41]前述義存曾稱他為「備頭陀」，可見師備苦行風格。咸通 11 年，義存經營雪峰道場時，師備另外選芙蓉東洋之洞潛修，雖仍不時上雪峰協助義存，過了段時間後才離開義存，至閩清縣寶峰山玄沙院，該院的經營，師備自己「運土木以勞形」[42]忠懿王（王審知）甚禮遇師備，師備「雖承雨露，終樂雲泉」，[43]林澂碑文說師備「抗節繁華」，是師備相當突出的風格，「超羅漢心，出菩薩行」應是師備的特色。與義存的「入地獄去」入世苦修的風格相較，雖有相似之處，但又不盡相同。師備「不憚風霜」，「凡所施為，必先於人」[44]是菩薩行，但山居石洞終日晏坐的頭陀行，更有些孤高的「羅漢」氣質。

上述雖為師備與義存行履的不同處，另外，師備一生並不注重「行腳」，有關師備的資料中，大多提到義存勸師備行腳的故事，如《五燈會元》謂：

（雪）峰召曰：「備頭陀何不遍參去？」

（師備）師曰：「達摩不來東土，二祖不往西天。」[45]

行腳參訪原本是禪師的重要訓練，然而師備除了長期與義存論道之外，和其他禪師，幾乎可以說並沒有太多的交往，他對「行腳」也並不熱心，其原因可能有以下二點：（一），當時已沒有大禪師，如師備曾告誡桂琛謂：「盡大地覓一箇會佛法底人不可得」。[\[46\]](#)（二），上引文中，師備認為佛祖師之意，不是可以用行腳而達成的，這可能是師備不務行腳的更直接原因。

p. 439

師備是個「抱本參禪」的典範，所謂「抱本參禪」是指自己以經典為師，在起心動念時，以經典來勘驗。他曾為僧人重新解釋「行腳」的意含，《玄沙師備禪師廣錄》載謂：

上堂云：「你諸人還識行腳事也未？我如今直向你道，十方諸佛與我同參，同行腳，為道伴，日夜未曾不是。」[\[47\]](#)

此處所說的「行腳」，並不是至其他禪師處參訪，而是「抱本參禪」的另一種表述。

師備「抱本參禪」的經典，應是《楞嚴經》。[\[48\]](#)魏晉時《首楞嚴經》前後有支讖、支謙、竺法護、竺叔蘭等譯本，後支愍度將這些不同譯本，合為一書，[\[49\]](#)爾後涼州張天錫支持之下於咸安3年（373年）再譯涼州本的《首楞嚴經》，[\[50\]](#)鳩摩羅什又有《新首楞嚴經》二卷。[\[51\]](#)不過，這些譯本除鳩摩羅什譯本尚存外，其他的譯本均已佚失。禪宗所用的《楞嚴經》是中唐由般刺蜜帝譯、房融筆授的《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，這部經的來源不詳，自古即有爭議，近代學者視此經為中土所造的經典。[\[52\]](#)

《五燈會元》載，師備因閱《楞嚴經》，而「發明心地」，並且「由是應機敏捷，與修多羅冥契」，[\[53\]](#)此處所說的「修多羅」，應即指其他的佛經。燈史的敘述，是值得注意的，當時的禪師視《楞嚴》為心法，與一般的「經」（修多羅）並不完全相同。

《五燈會元》中記錄了一則義存與師備討論「明鏡」的公案，也可看出，師備與義存間，確實存在著一些差異，其文如下：

雪峰上堂：「要會此事，猶如古鏡當臺，胡來胡現，漢來漢現。」

師（師備）出眾曰：「忽過明鏡來時如何？」

峰曰：「胡漢俱隱。」

p. 440

師曰：「老和尚腳跟猶未點地在。」[54]

禪宗的傳統中，有神秀與慧能的「明鏡」偈，這是眾所周知的常談，義存認為心如古鏡，如實地反映出現象的差別。然而在法會中，師備出來挑戰義存的說法，而另提出「明鏡」是否有印度、中土的差別？義存認為由「明鏡」的鑑照功能來說，「胡漢俱隱」無印度、中土的差別，似乎是發揮了「本來無一物，何處有塵埃」，[55]及「佛性無南北」之論。師備評論此說謂：「老和尚（義存）腳跟猶未點地在」，意即「胡漢俱隱」說，並未能立基於人確實有不同的事實。若說「胡漢俱隱」是靜，則「胡來胡現，漢來漢現」則是動，故同樣是落入兩邊。

上述的差異，可能和《楞嚴經》「動靜二相了然不生」有關，[56]日後師備對上述的公案，在一次上堂說法時，曾有所解釋，雖然其解釋相當廣泛，本文僅就《楞嚴經》「動靜二相了然不生」之旨，略引之於下，師備說：

動則起生死之本，靜則醉昏沉之鄉。動靜雙泯，即落空亡，動靜雙數，瞞頂佛性。必須對塵對境，如枯木寒灰，臨時應用，不失其宜。鏡照諸像，不亂光輝。[57]

引文中師備發揮了《楞嚴經》「動靜二相了然不生」之旨，用來論述「鏡照諸像，不亂光輝」，其中很明顯是對義存前所述的「見地」，有所保留。

若說「胡漢俱隱」固然偏於靜，然而「胡」、「漢」確實有文化、人種上的差別，若強說胡漢無別，顯然不是現象界所看到的事實，此時若說無差別，其實也是人心智活動以後的結果，雖說是靜，其實是動。「胡來胡現，漢來漢現」雖說明了現象界的差別，但這些差別，是得自於吾人自己已有的成見，而未能以般若的慧觀，照見差別只是現象，故「胡來胡現，漢來漢現」雖是動（差別），但因般若智未發動，故仍「靜」守其「胡」、「漢」的成見。若說「動靜雙泯」，則是斷滅見；若「動靜雙收」，則是含混「瞞頂」。

前引文中，師備又說「必須對塵對境，如枯木寒灰，臨時應用，不失其宜」，「枯木寒灰」是禪者自我錘鍊的功夫，塵、境的差別是現象之實情，而起用不失其宜，

p. 441

則是智慧的起用。其中「枯木寒灰」是禪者的修持，江西系臨濟禪主張「昭昭靈靈」，[58] 師備不同於此，但他也不是「枯禪」，師備曾批評「昭昭靈靈」說：

汝此「昭昭靈靈」同於龜毛兔角。仁者，真實在甚麼處，汝今欲得出他五蘊身田主宰，但識取汝秘密金剛體，古人向汝道，圓成正遍，遍周沙界。我今少分為汝，智者可以譬喻得解，汝還見南浮提日麼？世間人所作興營、養身、活命種種心行作業，莫非皆承日光成立。祇如日體，還有許多般心行麼？還有不周遍處麼？欲識金剛體，亦須如是看。[59]

「枯木寒灰」是說禪修，自我錘鍊的功夫，而「秘密金剛體」則是「心地」，「秘密金剛體」如日光遍照世界。雖說「秘密金剛體」不能以心識的活動來證得，而「秘密金剛體」又不同於「昭昭靈靈」，因為師備認為所謂的「昭昭靈靈」，亦是種心識的活動。

「動靜二相了然不生」對師備而言，是「秘密金剛體」般若智的起用，差別的萬物，既各有其特色，互相不關涉，但又不失為同體，師備說：

鐘中無鼓響，鼓中無鐘聲。鐘鼓不相交，句句無前後。正如壯士展臂，不藉他力。獅子遊行，豈求伴侶？九霄絕翳，何在穿通？一段光明，未曾昏昧，若到這裏，體寂寂，常的的，日赫燄，無邊表，圓覺空中不動搖，吞燦乾坤迴照。[60]

鐘鼓齊鳴時，鐘鼓渾然天成，合為一體，但若因此而說，分不出鐘聲、鼓聲，顯然不是實情。文中「壯士展臂」即喻「秘密金剛體」，其起用猶如「獅子遊行」，則再次表現師備禪境的孤高的一面，「秘密金剛體」不是「昭昭靈靈」的，而是「圓覺空中不動搖」。

師備的禪法既不和義存全同，和江西臨濟的宗旨，則迥然不同。因此，師備告誡弟子桂琛謂：「盡大地覓一箇會佛法底人不可得」，桂琛「愈加激勵」，[61] 桂琛為師備的嗣法弟子，師備在說法啟迪後學時，常命桂琛從旁協助。

桂琛在受戒學毘尼後，感嘆「持犯但律身而已，非真解脫也」，故遊方參學，最初參與雪峰、雲居等禪師的法會，後於玄沙師備處悟道，桂琛以沈默「不道」為家風，[62] 因此宋代禪門稱其「秘重大法，恬退自處」，一味清修，不與人爭論長短。[63] 桂琛「處眾韜晦」，

頗得師備的風範。日後更接引文益，開創法眼宗。

文益的禪學師承與江西宗風，頗不相同，而文益的師承中，義存與師備亦不全同，文益如何化解與江西禪之間的歧異，乃至於包容其師承中的差異，應是文益禪法中，所要面對的課題。

四、法眼文益所理解的禪宗血脈

法眼文益曾將南宗禪區分為江西（馬祖）禪、湖南（石頭）禪二系，然後再分派枝蔓。他對南宗禪的分派概述於下：

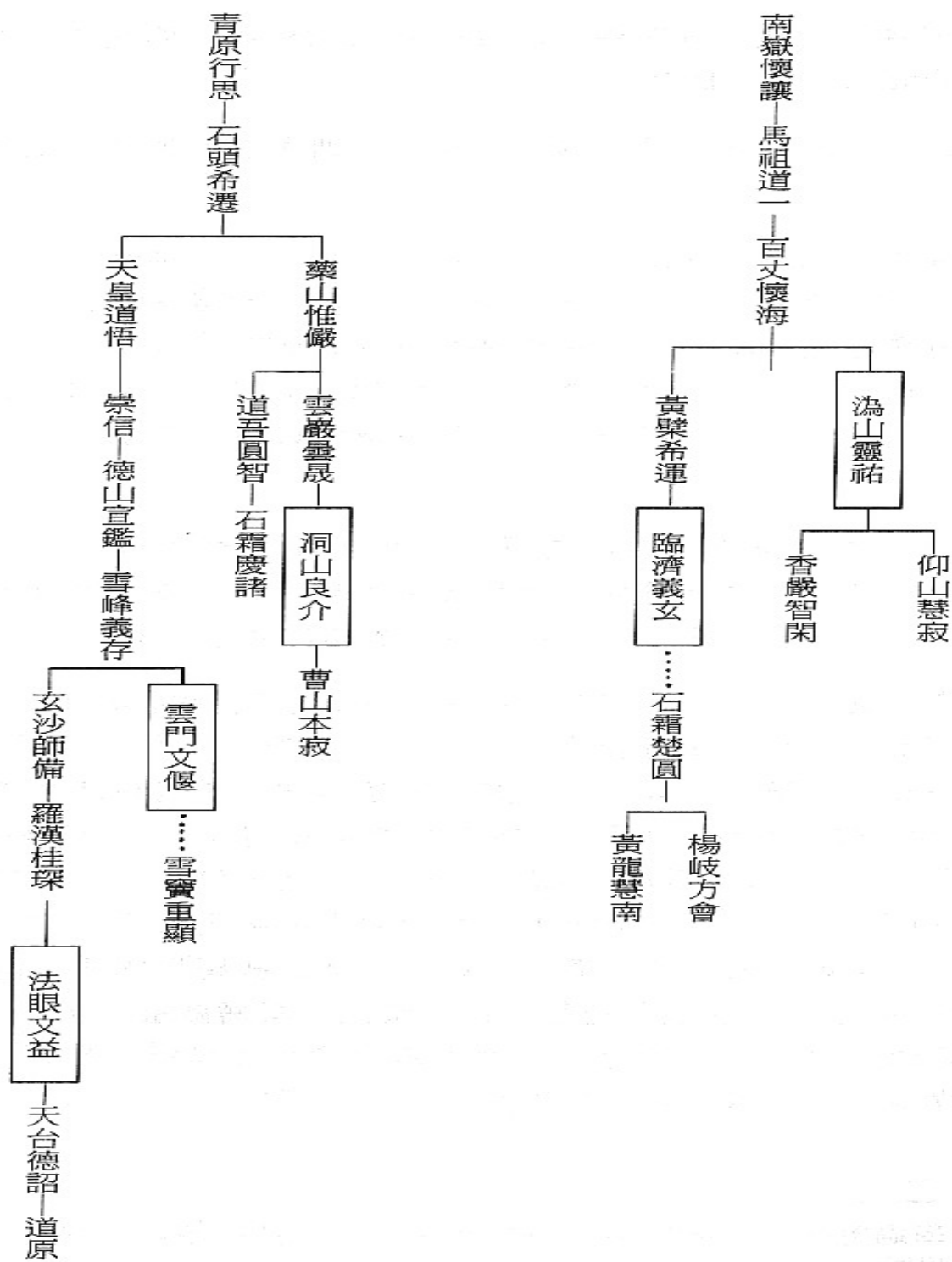
故有思、讓二師紹化，思出遷師，讓出馬祖，復有江西、石頭之號。從二枝下各分派別，皆鎮一方。源流濫觴不可殫紀。逮其德山、靈（臨）濟、為仰、曹洞、雪峰、雲門等，各有門庭施設，高下品題。
[64]

義存系禪師所撰的《祖堂集》中，亦謂南宗禪自慧能以下有青原行思（湖南禪）、南嶽懷讓（江西禪）二系，這兩系的分法，為日後的燈史所繼。南宗禪先後成立的禪派，分別有為仰宗、臨濟宗、曹洞宗、雲門宗、法眼宗等。其中法眼宗最晚成立，茲將後世燈史所述禪脈的傳承，略見下表。（請參次頁）

若以此表所述與文益前引文相對照，將會發現並不完全相同。文益謂禪宗各派別「源流濫觴不可殫紀」是實情，不過這應是指行思系的禪派。

雪峰義存禪師的出現，對五代時期禪宗的分派，有重要意義，義存三傳門人靜、筠二禪師著《祖堂集》，不過《祖堂集》中並未述及法眼。禪宗五家系譜的完成，應是《景德傳燈錄》，該書即屬法眼宗道源所著。唐末五代禪派發生劇烈變化，文益的前引論述中，已指出德山、雪峰、雲門等石頭禪系的新發展，但後世並未視德山為一新禪派的開創者。

前表中石頭系下的天皇道悟，究竟是應屬於馬祖系？或應歸於石頭系？在南宗禪內部有不同的說法，馬祖系的禪師認為應屬於馬祖系，這個爭論，至宋代時，仍時有所聞。[65]



德山到宋代與臨濟並稱，有所謂「臨濟喝德山棒」，德山禪師的受到重視，應與雪峰義存光顯於世有關，而文益認為德山禪法也有其特色。文益的師承雖與義存有關，

但在《宗門十規論》中他並未明白地說義存禪法的特色，而論述了義存弟子雲門文偃（864~949）的禪法，[66]他說：

曹洞則敲唱為用；臨濟則互換為機；韶陽（雲門文偃）則函蓋截流；
為仰則方圓默契。[67]

其中為仰宗是最早成立的禪派，與臨濟宗同屬洪州系，曹洞宗則屬行思系，而唐末五代又新出雪峰義存、雲門文偃、法眼文益等禪師，文偃、文益分別成立了新的禪派，故唐末五代禪法的更多元化，與行思系開發出的新禪派有關。

至於新禪派的出現，是否一定會為禪宗的發展帶來榮景，答案可能並不一定是樂觀的，因為新禪派與舊禪派之間，形成競爭互相攻擊的現象，文益對此有所反省，他說：

至於相繼子孫，護宗黨祖，不原真際，竟出多歧，矛盾相攻，緇白不辨。嗚呼！殊不知大道無方，法流同味。向虛空而布彩，於鐵石以投鍼，角爭鬥為神通，騁脣舌作三昧，是非鋒起，人我山高，忿怒即是修羅見解，終成外道。[68]

會昌法難之後，禪宗獨盛行於世，《宗門十規論》對禪宗盛行的情況，作了概要式的描述，他說：「天下叢林至盛，禪社極多，聚眾不下半千」，[69]「叢林」是禪宗的廟宇，「禪社」應是禪眾的結社，其組織情形，無法詳知，不過可清楚看出禪宗已深入到民間。叢林、禪社之間也互有競爭，「護宗黨祖」互相攻擊的情形應相當普遍。

禪宗以「禪」為標榜，石室、洞窟、茅屋等山林生活，維持了禪宗清純的形象，會昌法難後，禪宗一枝獨秀，徒眾增加，禪宗的發展也導致內部產生了一些弊病，一者是宗派間互爭信徒，再者僧人也漸世俗化，迎合世俗作些應景的文章詩詞，「任情直吐，多類野談」[70]甚至「以佚濫為德行，破佛禁戒，棄僧威儀」。[71]

文益曾謂：「雲門（文偃）大師道：盡大唐國內竟一箇舉話人也難」，[72]會昌法難之後，禪宗一枝獨秀，也只是個繁榮的假相，禪師凋零，為唐末五代提供了需要創新禪法的環境。

p. 445

由法眼文益的理解，各家禪法，其實均有其特色，在當時禪家雖有多派，但總括起來，不外乎是馬祖系的江西（洪州）禪及源於希遷的湖南（石頭）禪，臨濟出自馬祖系，曹洞源自希遷，文益說：

曹洞家風則有偏有正，有明有暗；臨濟有主有賓，有體有用。[73]

江西禪、湖南禪的歧異，文益認為可以「圓融」的立場，來予以消解，但所謂的化解，並不是要讓各家禪法特色模糊，相反地還要突顯各家的「血脈」。

「圓融」來自於華嚴宗所說「理事無礙」，法界緣起雖出現種種的差異，但各種差異彼此相互影響，全體與差異個體之間相入、相即地交涉，全體與差異之間，是互相依持的。故《宗門十規論》中說：

欲其不二，貴在圓融，……（曹洞、臨濟）建化之不類，且血脈相通，無一不該，舉動皆集，……法界觀具談理事，……佛及眾生俱平等，故苟或不知其旨，妄有談論，致令觸（濁）淨不分，謔訛不辨，偏正滯於迴互，體用混於自然，謂之一法不明。[74]

「偏正」滯於「迴互」，「體用」混於「自然」，由上下文意看來，是指江西禪、湖南禪混雜，致使各家宗風均喪失。[75]

文益認為各家的宗風不但要維持，而且希望這些宗風不同的「血脈」均能發展，他認為「學般若人，不無師法」，[76]此處的「學般若人」即是指「參學人」，不過文益用「學般若人」是值得注意的用語，早在師備時即用「學般若菩薩」一詞，[77]對師備、文益而言，心地法門的開發，均須要般若的基礎，學習心地的開發即是「學般若人」。然而般若智慧的開發，須要「善知識」、朋友的護持，因此不同的禪派是必要的。

唐末五代戒學的重視，固然有重振佛教內部清規的作用，由前所述，唐末五代的戒師，有時甚至須用到儒家的倫理以為輔助。當時佛教內僧人，漸有腐化的現象，更重要的是當時大師凋零，禪宗又受到世俗的挑戰，禪師的良莠不齊，有聲望的名僧，不一定是「明眼人」。因此，如何區別是否真的是善知識，「學般若人」、「參學人」必須要有其他的訓練，以為判別的基礎。

p. 446

此判別的基礎訓練，文益認為要通經教，在《宗門十規論》序中，文益說：「苟或未經教論，難破識情」，則佛教徒的經典訓練，不但是鑑別師友的指導，亦成為僧人自我錘練的基礎訓練。他說：

門庭建化，故有多方，接物利生，其歸一揆，苟或未經教論難破識情，驅正見於邪途，汨異端於大義，誤斯後進，枉入輪迴。[78]

引文所述，他認為要有「經」、「論」的基礎，才能「破識情」，免於被邪說異端所誤導。

五、《宗門十規論》的禪教觀

《宗門十規論》的前序中，說明該論著述的原由，首先他說明禪宗在五代時盛行於南北的情形，雖然「祖派瀚漫，南方最盛於焉」，然而「達者罕得其人」，則禪宗的興盛不過是種假相，接著他說明其禪教合一的主張，他說：

然雖理在頓明，事須漸證，門庭建化，故有多方，接物利生，其歸一揆。苟或未經教論，難破識情。[79]

其中「理在頓明，事須漸證」，即出自於《楞嚴經》。文益的《宗門十規論》是「欲藥當時宗匠瘡鬱之病」，故是「不得已而為之」。^[80]由前文所述，文益的禪教觀亦是有感於當時禪宗在興盛的外表下，缺少「達者」大師的內部危機，而提出針砭時弊的方法。

文益「苟或未經教論，難破識情」之論，粗看之下，文益的主張，似乎恢復到達摩「藉教悟宗」的禪法，然而文益的主張有其時代性的需求，與達摩的精神不盡相同。以下當分析文益《宗門十規論》，以進一步理解其禪教觀。

《宗門十規論》分為十條，由禪的宗旨，對當時的禪宗提出規諫。這十條也不是散漫地條列，其實這十條中，有其論述的內在規律。以下先修列其十規之綱目：

一，自己心地未明妄為人師；二，黨護門風不通議論；三，舉令提綱不知血脈；四，對答不觀時節兼無宗眼；五，理事相違不分觸（濁）淨；六，不經淘汰臆斷古今言句；七，記持露布臨時不解妙用；八，不通教典亂有引證；九，不關聲律不達理道好作歌頌；十，護己之短好爭勝負。

p. 447

這十規的論述通則，是先論述禪宗的宗旨，緊接著在每規之後，分析禪宗的時病。

其中第一規至第五規，是分析禪宗的宗旨。第一規「自己心地未明妄為人師」，其中「心地」是禪宗的宗旨，而「妄為人師」則為當時的時弊；第二規「黨護門風不通議論」，「門風」（風格）為禪宗接人的特殊手段，而「不通議論」則是時病；第三規「舉令提綱不知血脈」，「血脈」是禪者的傳承，為禪宗與其他教派不同之處，而當時的禪者，多僅知其禪風的綱要，而不知其血脈的原委；第四規「對答不觀時節兼無宗眼」，「觀時節」是禪者悟道的重要關節，而當時的禪者，只是機械地套用成法，喪失宗眼；第五規「理事相違，不分濁淨」，「理事圓融」是禪宗入世梵行的宗教情操，但理事圓融並不是不分濁、淨。

第六規至第十規則是論述參學應有的態度。第六規「不經淘汰臆斷古今言句」，眼目要能分別得了人物，能簡擇善知識，若無此能力，則只能憑己之私，來「臆斷古今言句」；第七規「記持露布臨時不解妙用」，禪宗主張日常生活起用，隨著時代的變化，而發揚師法，而不是只知墨守師說；第八規「不通教亂有引證」，禪宗雖號稱教外別傳，但不是於佛、祖之意外，另有他悟，因此，所悟之理與經典所闡述的佛理（不是語詞之理），應是相吻合的。禪者不能只專守門風，倘若不識經典「義理」，「輒妄有引證，自取譏誚」；第九規「不關聲律不達理道好作歌頌」，佛教有其自身的梵聲誦經唱贊，以聲樂彰顯佛教的「理道」，而當時禪眾迎合世俗，但又不知音律之理，故「任情直吐，多類野談」。

第十規「護己之短好爭勝負」，總結當時叢林、禪社，雖有繁茂的現象，而禪者不少是「假如來之法服，盜國王之恩威」，虛有其表，其實「心弄鬼神之事」，而僧人彼此攻訐，戒律不整，「破佛禁戒，棄僧威儀」。猶如已是「像法」的末期了，佛教有正法、像法、末法之說，然而文益認為他所處的時代，雖是「像季」，然已是「魔強法弱」之勢。

第十規所說的「法服」在禪宗有其象徵意含，禪宗早期有以衣、鉢傳法的傳說，不過此處所說的「法服」應是指袈裟。禪宗在五代時於江南盛行，的確是受到主政者的獎掖而興盛，然而禪宗日益世俗化，不少僧人「假如來之法服，盜國王之恩威」，禪宗雖沒有強烈的末法思想，但文益有強烈的危機感。

末法思想為南北朝至唐代佛教界的重要思潮，末法思想的形成，和政治迫害及僧人缺乏自律有關，但亦可發展出佛教自身的危機感，及突破危機的反思。會昌法難當然可以視為對「法」存在嚴重威脅，但禪宗山林清修的風範，渡過了這場浩劫，證明了佛教自身的嚴整，才是佛法興滅的關鍵。文益時禪宗已得到主政者普遍尊崇，然而佛教的危機，正在於自身腐化，因此，在《宗門十規論》的最後，他甘冒大不諱，提出預警，他說：

p. 448

今乃歷敘此徒，預警來者，遇般若之緣非小，擇師資之道尤難，能自保任，終成大器。強施瞑眩，甘受謗嫌，同道之人，幸宜助發。

希望佛教界能珍惜得來不易的福分，面對「達者少」，而內部不斷世俗化的局面，要謹慎選擇師資。若有經教的訓練，當然有助於達成此目標，因此，導出他的禪教合一的思想。

文益禪教合一的思想，為解決當時禪宗所面對的困境而發，為方便論述，先將《宗門十規論》的大要，製成下表：

	禪宗的主旨	文益的反思
一	心地	未真悟心法，妄為人師
二	宗風（門風）	護宗黨祖
三	血脈	不知血脈，埋沒宗旨
四	時節	宗師失據，棒喝亂施
五	理事圓融	不知宗風之異，無法圓融
六	擇善師友	不知簡別，臆斷古今
七	起用	記誦師門語，無法起用應世
八	禪教會通	不通佛教義理，引證錯誤
九	梵唱通理	野談粗俗，迎合世俗
十	叢林、禪社極盛	好爭勝，破佛禁戒

如前所述，《宗門十規論》，除了第十規是總結前九規的反思外，其他九規均是先述禪宗的主旨，然後指出當時禪宗的一些弊端。

禪宗屬如來藏系佛教思想，文益說：「心地法門者，參學之根本也」，此處所說的「心地」是指「如來大覺性」，因為「無始來，一念顛倒，認物為己」，^[81]錯誤的認識導致如來大覺性無法彰顯。如何正確的認識、發現認識的誤謬，是佛教各教派均十分關注的焦點，大乘佛教三系中，如來藏系注重佛性（成佛的根據），而唯識系、般若系均提供了一套正確認識的體系。若就禪宗的發展史來看，禪宗以「禪」為標榜，以悟為則，唯識、般若的認識論均為禪宗提供了重要資源。然而，在眾多的經教中，由「悟」的角度來看，均是方便的說法，用到語言、文字所建構的體系，均是種「戲論」，般若系教論在這方面有精彩的論述。然而參禪究竟要面對自我的心識、

p. 449

心理現象，在這方面唯識系的教論，提供了詳細的分析。

禪宗的發展，對上述三系教典均有所取，但又不盡相同。文益認為佛的教典多門，均為導人開「悟」而作，然而由般若學開導出對語言戲論的反思，而教典的本身亦是由語言所建構起的，若不能由實際的行為予以印證，只玩習文句，則落於「滯句尋言，還落常斷」，故禪宗祖師發展了各種不同於「戲論」的身體言語，來分析心理現象，導人「自悟本心」，這些不同於教典所述的禪法，即上表中的「宗風」。達摩雖被奉為祖師，但南宗禪出現後，由江西禪系、湖南禪系所發展出的禪法，與達摩的壁觀禪法，已有許多不同。

因此，文益採圓融的角度，來說明這些不同的宗風，不違於禪宗「血脈」的事實，對禪宗而言，其宗旨猶如「血脈」之於人身，周而不息，自然沒有末法的問題，然而自證的「血脈」不是可以由文字所詮解，相傳為達摩所作的《少室六門》中有〈血脈論〉，[82] 前述義存與閩王的對話中，認為興福造寺不得成佛，於〈血脈論〉中亦見。禪宗的宗旨是「明心見性」。然而禪宗的「明心見性」「血脈」，猶如醫學上的血脈周流，是活生生地，與動作、舉止相呼應，用禪宗的術語來說，即是「起用」。

達摩的如來藏禪，本來是少數人的修學，[83]在禪宗各宗派的推廣下，至五代時已成為佛教的主流，禪宗的「血脈」中，也開展出不少的宗風。文益認為各宗風，均須關注「時節因緣」，在「時節因緣」中宗師誘導參禪者，悟入禪宗的「血脈」。

文益認為這些不同的宗門並存是必須的，畢竟眾生的根性不一，禪宗也不再是達摩時少數人的修學，如何認識、維持這些不同的宗風，才是他的當務之急。文益的理事觀，既說明禪宗各派的「血脈相通」，又強調不同宗風的重要。不同的宗風，不礙其血脈之相通。

雖然文益的理事觀是受到法藏的影響，但禪宗的資源裡他應直接承自石頭希遷（700~790）的思想。希遷的閱讀範圍，相當廣泛，除了佛教的經典如《法華》、《華嚴》、《肇論》[84]外，甚至儒、道的典籍也在參考之列，他與當時牛頭禪、洪州禪（江西禪）也有深入的交往，[85]他的禪學思想，相當具有「融通」的性格，然而「融通」

p. 450

並不是混雜，其《參同契》謂：

人根有利鈍，道無南北祖。……靈源明皎洁，枝派暗流注。……

門門一切境，迴互不迴互。……回而更相涉，不爾依位住。[86]

其中「迴互」、「不迴互」，是說相涉、相入，既有差別，而又互相照映，文益曾注希遷《參同契》，天下學者「宗承之」。[87] 這應是文益「圓融」地看待各宗，且主張須保持各宗特色的直接來源。

以上所述是文益對禪宗內涵的認識，而以下則為文益認為「參學人」、「學般若人」應有的學習態度。「擇善知識」、「親朋友」、「起用」是禪者必經的過程，教典的了解，在時無大師的困境下，成為擇師友乃至於自己參學判別的重要訓練。

文益稱參學者為「學般若人」，將般若智慧起用，視為參學的目標，同時般若也是擇別真偽的基礎。般若其實是禪宗各宗派均主張的基調，不過，文益認為般若智慧，不只要能簡別各種思想、禪法的差異，而且要不混雜。各種學說、

思想，各有其長，理事圓融，並不是不知各種教法的差別。知道差別，也不是要去是非高下其心，教法的差別，並不妨礙「血脈」之相通。

《宗門十規論》雖未明言要閱讀何經典，但前序中說「理在頓明，事須漸證」，即引自《楞嚴經》，[88]《楞嚴經》應是他主張閱讀的經典之一。另外，他的語錄中，經常引用《華嚴經》及華嚴宗法藏的論著，如：

上堂。大眾久立，乃云：「祇怎麼便散去，還有佛法道理也無？試說看。若無，又來這裏作麼？若有，大市裏人叢處亦有，何須到這裏？諸人，各曾看《還源觀》、《百門義海》、《華嚴論》、《涅槃經》諸多策子，阿那箇教中，有這箇時節？若有，試舉看。莫是怎麼經裏，有怎麼語，是此時節麼，有甚麼交涉。所以道，微言滯於心首，常為緣慮之場，實際居於目前，翻為多相之境，又作麼生得翻去，若也翻去，又作麼生得正法，還會麼，莫祇怎麼念策子，有甚麼用處。[89]

p. 451

《（修華嚴奧旨妄盡）還源觀》、《華嚴經義海百門》為法藏的著作，由上文可見文益鼓勵弟子讀前賢的著作。然而讀經、論的本身，並不是目的，讀經論要能在「時節」中「起用」，若無法起用，讀經論「有甚麼用處」。因此文益雖鼓勵弟子讀經，並不妨礙禪宗「明心見性」、「觸目是道」的宗旨。

文益認為詩頌，須是明理顯道之作。他與南唐後主論道，而後同觀牡丹花，王命他作賦，[90]另外，文益又頌〈三界唯心〉及〈華嚴六相義〉，其〈華嚴六相義〉謂：

同中還有異，異若異於同，全非諸佛義，諸佛意總別，何曾有同異。[91]

「何曾有同異」若用在禪宗各派的理解，應是指禪宗的心地「血脈」，而「同中還有異」則是禪宗必須保持，各宗風之異。

「六相」是華嚴宗，說明法界存有、諸法互涉互入的重要觀念。在《人天眼目》錄文益的〈論華嚴六相義〉謂：

六相者，一總、二別、三同、四異、五成、六壞。總相者，譬如一舍是總相；椽等是別相。椽等諸緣和合作舍，各不相違，非作餘物，故名同相；椽等諸緣遞相互望，一一不同，名異相。椽等諸緣一多相成，名成相；椽等諸緣各住自法本不作，故名壞相。[92]

房舍是一整體（總、同、成），但其樑柱、磚瓦等異，並不妨礙房舍的成立，相反地必須要有這些別異，才能建構起房舍。另外，須補充說明，文益〈論華嚴六相義〉，是沿用法藏《華嚴一乘教義分齊章》的舍、椽例子。[93]

華嚴宗在論述時，常用「十句」式，通常第一句是「總」、「同」、「成」；其餘九句是「別」、「異」、「壞」，[94]《宗門十規論》其實也參用此一論述型式，第一規是「總」，而其他九規則是別、異，然而又不完全相同，由前表所列結構，可看出文益在每一規之後，均有批評反思，這應和般若反思有關。

六、結言

原本禪宗興起於山林，與城市佛教之受到國家保障，有所不同。禪師以絕卓的清修，感召信徒。當禪宗由山林走向城市，並受到執政者禮遇，禪宗也面臨世俗化的挑戰。會昌法難後，禪宗擁有眾多的信徒，而當時的政府又給予獎渥，禪宗是否能面對世俗的挑戰，而維持清修的面貌？當禪宗的外在形勢，一片大好時，禪宗內部大師凋零殆盡，後繼無人，文益曾分析當時禪宗僧人「自己心地未明妄為人師」，他說：

近代之人，多所慢易，叢林雖入，懶慕參求，縱或留心，不擇宗匠，邪師過謬，……但知急務住持，濫稱知識，且貴虛名在世。[95]

當時禪宗僧人不以清修為務，原本禪宗僧人，行腳、游方參訪有道之士，是僧人非常重要的訓練，一則因當時有道禪師不多，再者僧人「但知急務住持」，可以掌控寺中的龐大資源，追求虛名，而實不堪任師資。

禪宗重傳承，然而不少住持之成名，是出自於「邪師過謬」，有其名無其實。「望風承嗣，竊位住持」者，卻自以為「已得最上乘」，為爭取信徒及政府獎助，而「護己之短，毀人之長」。[96]由禪宗史中，在禪宗尚沒有取得政府獎勵及信眾支持時，其內部便不斷出現彼此攻訐的情形，然而五代時禪宗已取得主流的地位，內部的紛爭、僧人的訓練不周全，使得彼此攻擊更加劇烈，這個問題的解決，似乎須回歸到禪宗「師資」的培養、及參學人彼此息爭止紛，才能有所改善。

行腳游方擇「師資」，原本是佛教僧人的基礎訓練，但如何判別師資的真偽，修行人如何自我檢驗，文益認為必須回到經論的訓練，故說：「苟未經教論難破識情」。文益的師承，出自石頭希遷系，希遷原本即重視會通，文益繼承石頭系禪法的精神，

發揮石頭理事回互的道理，對華嚴宗法藏的作品，也予以援引。

文益弟子天台德詔（891～972），曾說服吳越忠懿王，由新羅抄寫會昌法難已毀的天台宗典籍，[97]德詔曾說：「如來一大藏經卷卷皆說佛理，句句盡言佛心」，[98]他認為佛心與經論契合，即是承自文益的宗風。北宋法眼宗禪師永明延壽（904～975）作《宗鏡錄》，是法眼宗的巨作，延壽由史實說明禪宗，並非「一向不許看教」，如藥山一生看《大涅槃經》，禪門不少大師「博通經論，圓悟自心」，均是明顯的例子，他並引宗密之語說：「經是佛語，禪是佛意」，[99]即認為禪師的證悟，與佛經所述並無差別。

法眼文益所開展出的宗風，世稱「法眼宗」，朱熹對臨濟宗頗有批評，但對法眼宗則有所褒辭，如說：

因舉佛氏之學與吾儒有甚似處？如云：有物先天地無形，本寂寥能為萬象主，不逐四時凋。又曰：若人識得心大地無寸土，看他是甚麼樣見識。今區區小儒怎生出得他手，宜其為他揮下也。此是法眼禪師一派宗旨如此，如今之禪家，皆破其說之為有理路落窠臼，有礙正當知見。今之禪家多是麻三斤、乾屎橛之。[100]

其中「麻三斤」、「乾屎橛」等話頭，是朱熹時禪宗流行的禪法，朱熹對禪宗諸家中，多有批評，但獨對法眼宗有較多好評。前引文中，朱熹誇讚法眼宗有理路，而有理路正是法眼宗禪教合一的結果。另外，法眼系的禪法，強調理事圓融，肯定「差別」的重要，和朱熹「理一分殊」的思路亦較接近，這或許是朱熹要誇讚法眼文益的原因吧！

南宗禪派中，最早成立的是為仰宗，最晚成立的是法眼宗，而這兩個宗派，均甚重視戒規。為山靈祐《為山警策》謂：

佛先制律，啟創發蒙，軌則威儀，淨如冰雪。止持作犯，束斂初心，微細條章，革諸猥弊。毗尼法席，曾未叨陪，了義上乘，豈能甄別。[101]

至明代時，《為山警策》仍是叢林必讀的作品，元、明時期，《為山警策》與《四十二章經》、

p. 454

《遺教經》，合稱「佛祖三經」，[102]清朝時，《為山警策》仍列入《禪門日誦》中。[103]

《為山警策》與《宗門十規論》相較，《宗門十規論》更重視對禪宗內部的反思，且有許多負面的批評，《宗門十規論》也許因此而未被收於《禪門日誦》。《為山警策》以戒律作為「甄別」了義的基礎，而文益則以讀經「識義理」，作為擇師友的「熏修」。[104]經教與參禪，在法眼文益的禪學裏，得到合理的解決。

To Unify the Zen and Sutra Discourse in Fayan Wenyi's Thought

Chiang I-Pin

Professor, Dept. of History, Chinese Culture University

Summary

Fayan School is the latest Zen school that emerged in response to the new challenges facing Zen Buddhism. In Buddhism and became gradually secularized at the same time. Among the lineage masters of th Fayan Wenyi, Xuansha Shibe(玄沙師備) put great emphasis on ascetic dhuta practices (頭陀行) and celibacy(清修), and was a prime example of "meditation with Dharma texts in embrace" (抱本參禪). There are considerable differences between his Zen methods and those of the Rinzai school.

Fayan Wenyi inherited Xuansha's unique Zen lineage through the Guichen (桂琛), and established a new model on this basis. Among the Zen treatises of Fayan Wenyi, the Zongmen Shigui Lun(《宗門十規論》) probably provides the best reflections on the spirit of the times. Its "union of Zen and Doctrine" concept makes it clear: "If one has not studied the doctrine and commentaries, it will be difficult to see through the emotions," and when the time comes, one will still have to "fall into the cycle of birth and death."

The arguments contained in the ten chapters of Zongmen Shigui Lun can well reflect a critique of prajñā. Each of the chapters begin with the primary objective of the Zen school and then goes on to analyze the failings of the contemporary Zen schools. The treatise puts forth the view that the different styles of the various Zen schools have their own merits, and do not negate the reality that they all belong to the Zen

p. 456

lineage. The treatise's use of the term "Prajprajñā Student" (學般若人) to describe practitioners is especially noteworthy. In its usage, the treatise also takes references from the Huayan school.

Keywords : 1.Fayan Wenyi 2.Xuansha Shibe 3.Zongmen Shigui Lun 4.union of Zen and Doctrine

[1] 《金陵清涼院文益禪師語錄》（以下簡稱《法眼文益語錄》），收於《大正藏》冊 47，頁 588a。

[2] 宋《宋高僧傳》、《法眼文益語錄》、《五燈會元》等書，均有此說。如《宋高僧傳》卷 13，〈金陵清涼文益傳〉謂：「屬律匠希覺師盛化其徒于鄮山育王寺，甚得持犯之趣。」《大正藏》冊 50，頁 788a。

[3] 道原《景德傳燈錄》卷 24，〈金陵清涼文益禪師傳〉，《大正藏》冊 51，頁 398a。《五燈會元》亦同，但《宋高僧傳》則只說「又遊文雅之場」。

[4] 關於這點，有關資料多有此記載。

[5] 其生卒年月之考證，參見陳垣《釋氏疑年錄》，收於《現代佛學大系》，頁 176。臺北：彌勒出版社。

[6] 玄暢律師於唐懿宗時賜號「法寶」，在贊寧《宋高僧傳》列入護法篇，見該書卷 17。《大正藏》冊 50，頁 818。

[7] 《宋高僧傳》卷 16，〈明律篇〉〈希覺傳〉，頁 810c。

[8] 《宋高僧傳》卷 16，〈希覺傳〉，頁 810c。

[9] 《宋高僧傳》卷 16，〈慧則傳〉，頁 809a~b。

[10] 《宋高僧傳》卷 16，〈希覺傳〉，頁 810c。

[11] 志磐《佛祖統紀》卷 42 謂：「會昌 3 年玄暢上《三寶五運圖》」。《大正藏》冊 49，頁 385c。

[12] 《宋高僧傳》卷 17，〈（法寶）玄暢傳〉，頁 818b。

[13] 釋靜、釋筠《祖堂集》卷 7，〈雪峰義存傳〉，頁 168。湖南：岳嶽出版社，1996 年。

[14] 《祖堂集》卷 5，〈德山宣鑒傳〉，頁 129。

[15] 會昌法難佛寺、典籍均遭到破壞，因此，唐代盛行的教派，失去憑藉，漸趨式微。唯有禪宗及淨土宗有深厚的社會基礎，故於法難後，很快地恢復舊觀，並有所發展。會昌法難所毀的佛寺，黃運喜《會昌法難研究——以佛教為中心》，（中國文化大學史研所，民國 76 年碩士論文），由方志等史料中，將被毀的寺廟勾輯出，頗值參考。

[16] 會昌法難並非某一單獨因素所導致的，諸如國家財政困難、思想宗教的衝突，可能都是原因，但不可否認中唐以後，佛教擁有大量社會資源，但僧侶腐敗，戒律不整，而遭致世俗勢力反擊。

[17] 《祖堂集》卷 10，〈玄沙師備傳〉，頁 217。該傳謂：「（玄沙）於鍾陵開元寺道玄律師受戒，卻歸山門。凡所施為，必先於人，不憚風霜，豈倦寒暑。衣唯布納，道在精專，語默有規，不參時倫。雪峰見師器質粹容，亦多相接，乃稱師為備頭陀。」

[18] 除前文所述的例子外，另外雲門文偃禪師，「年登己卯，得具尸羅，習四分於南山，聽三車於中道」，以上見《祖堂集》卷 11，頁 243。文益的嗣法師父羅漢桂琛禪師，「一日為眾升臺宣戒本布薩已，乃曰：持犯但律身而已，非真解脫也。」見《景德傳燈錄》卷 21，〈羅漢桂琛傳〉，頁 371a。

[19] 道原《景德傳燈錄》卷 24，《大正藏》冊 51，頁 398b。

[20] 《祖堂集》卷 7，〈雪峰義存傳〉，頁 171。

[21] 關於法眼離開長慶慧稜，與羅漢桂琛會晤的經過，《法眼文益語錄》的記載與《宋高僧傳》不同，《語錄》不但記錄了同行的道友為紹修、法進，並說是因雪下得太大，而暫至桂琛主持的地藏院避雪。見《法眼文益語錄》，頁 588b。《景德傳燈錄》〈法眼文益傳〉則與《法眼文益語錄》所述相同。

[22] 《宋高僧傳》卷 13，〈法眼文益傳〉，頁 788b。

[23] 義存的主要弟子有玄沙師備、洞巖可休、鵝湖智孚、長慶慧稜、鼓山神晏，均獲錫紫袈裟，參見黃滔，〈福州雪峰山故真覺大師碑銘〉，《黃御史集》卷 5，頁 35a。玄沙師備與雪峰義存，如下文所述實介於師友之間。

[24] 義存辭別德山行腳的時間，見《雪峰義存年譜》，收於《雪峰義存禪師語錄》。《卍續藏經》冊 119，頁 488b。

[25] 《祖堂集》卷 7，〈雪峰義存傳〉，頁 169~170。

[26] 參《雪峰義存年譜》，頁 487d；《祖堂集》卷 7，頁 163。

[27] 《雪峰義存年譜》，頁 489b。並參諸葛計、銀玉珍《閩國史事編年》，頁 36，福建人民出版社，1997 年。

[28] 《雪峰義存年譜》，頁 490a。

[29] 雖然《雪峰義存語錄》、《玄沙師備禪師廣錄》所載二位禪師與王審知的說法內容相對照，仍有少許文字的出入。

[30] 〈王審知德政碑〉為了解其施政功績的重要資料，該碑文收入《金石萃編》卷 118，《石刻史料新編》，一般類第三冊，頁 23a，臺北：新文豐出版社。

黃滔，〈大唐福州報恩定光多寶塔碑記〉載王審知於唐末天祐元年建報恩定光多寶塔於福州，天祐 2 年藏佛經于壽山，凡五百四十一函，總五千四十八卷，見《黃御史集》卷 5，《四庫全書》，頁 8b，臺灣商務印書館。

天祐 3 年鑄金銅佛像，高丈有六尺，鑄菩薩像二，高丈有三尺，參黃滔，《黃御史集》〈大唐福州報恩定光多寶塔碑記〉，卷 5，頁 17a~b。

以上所述，即〈王審知德政碑〉文所說：「奉大雄之教，崇上善之因，虹梁雕栱，重新切利之宮，鈿軸牙籤，更演毗尼之藏，盛興寶塔，多捨淨財。」

[31] 鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷 9，〈大明品〉，《大正藏》冊 8，頁 285a。釋迦問釋提桓因謂：「佛般涅槃後，為供養佛故，作七寶塔，高一由旬，……橋尸迦！於汝意云何？是善男子善女人，從是因緣，得福多不？」釋提桓因答：「世尊！甚多，甚多。」佛言：「不如是善男子善女人聞是般若波羅蜜，書寫受持親近正憶念。」釋提桓因為三十三天之天主，為佛教的護法，佛與釋提桓因的對話，是告誡帝釋要以弘揚經典為務，其功德要大過興廟造塔。禪宗很明顯繼承了般若經典的精神，而以智慧開發「本心」為成佛的條件。

[32] 《祖堂集》卷 2，頁 45。

[33] 玄沙師備與其師雪峰義存卒於同年。

[34] 如《祖堂集》卷 10，〈玄沙師備傳〉中，完全看不出，師備與義存是師友的關係，而視師備為義存的弟子。

[35] 見林澂〈唐福州安國禪院先開山宗一大師碑文〉，收於《玄沙師備禪師廣錄》。《卍續藏經》冊 126，頁 200c。

[36] 〈唐福州安國禪院先開山宗一大師碑文〉，《卍續藏經》冊 126，頁 201b。

[37] 普濟《五燈會元》卷 7，〈玄沙師備傳〉。收於《中國佛教典籍選刊》，頁 391，北京：中華書局。

[38] 雪峰道場的經營，義存亦得力於行實的鼓勵獻策，見黃滔〈福州雪峰山故真覺大師碑銘〉，《黃御史集》卷 5，頁 32b~33a。

[39] 《五燈會元》卷 7，〈玄沙師備傳〉，頁 392。

[40] 《五燈會元》卷 7，〈玄沙師備傳〉，頁 391。

[41] 林澂〈唐福州安國禪院先開山宗一大師碑文〉，收於《玄沙師備禪師廣錄》。《卍續藏經》冊 126，頁 200b。

[42] 同前注引書，頁 200d。

[43] 林澂〈唐福州安國禪院先開山宗一大師碑文〉，收於《玄沙師備禪師廣錄》。《卍續藏經》冊 126，頁 201a。

[44] 《祖堂集》卷 10，〈玄沙師備傳〉，頁 217。

[45] 《五燈會元》卷 7，〈玄沙師備傳〉，頁 392。《祖堂集》卷 10，〈玄沙師備傳〉，所載與此不盡相同，雪峰強命師備行腳，師備整理行李出發，初上路，便踢著石頭，忽然大悟，謂：「達磨不過來，二祖不傳持。」便回轉義存處，義存深異其器。

[46] 《五燈會元》卷 8，〈羅漢桂琛傳〉，頁 447。

[47] 《玄沙師備禪師廣錄》卷上，《卍續藏經》冊 126，頁 178。

[48] 鈴木哲雄《法眼宗 形成》，《愛知學院大學文學部紀要六》，曾詳細分析玄沙師備禪師與《楞嚴經》的關係。

[49] 僧祐，《出三藏記集》卷 7，〈合首楞嚴經記〉，《大正藏》冊 55，頁 49a。

[50] 《出三藏記集》卷 7，〈首楞嚴後記〉，頁 49b。

[51] 《出三藏記集》卷 7，〈新出首楞嚴經序〉，頁 49c。

[52] 經典的真偽，視對「偽經」的定義，而有不同。近代學者多有認為《楞嚴經》為中土人士所偽造者，張曼濤先生在主編《現代佛教學術叢刊》時，即以《大乘起信論與楞嚴經考辨》為題，收錄了學界對此真偽考訂的作品。

[53] 《五燈會元》卷 7，〈玄沙師備傳〉，頁 392。

[54] 同前注。

[55] 雖然敦煌本《六祖壇經》所載的偈子，不是如此，而本偈引自《祖堂集》卷 2，〈弘忍和尚傳〉，頁 53。《祖堂集》為義存系的燈史，故應能反映出，義存、師備對《壇經》的理解。

[56] 此旨為《楞嚴經》中觀世音菩薩，所說「圓通」之旨，見《楞嚴經》卷 6，頁 128c，謂：「初於聞中入流亡所，所入既寂，動靜二相，了然不生。如是漸增聞所聞盡，盡聞不住，覺所覺空，空覺極圓，空所空滅。」

[57] 《五燈會元》卷 7，〈玄沙師備傳〉，頁 392。

[58] 《鎮州臨濟慧照禪師語錄》，《大正藏》冊 47，頁 502b，謂：「且名句不自名句，還是爾目前昭昭靈靈鑑覺聞知照燭底。」

[59] 《五燈會元》卷 7，〈玄沙師備禪師傳〉，頁 394。

[60] 同前注引書，頁 392。

[61] 《五燈會元》卷 8，〈羅漢桂琛禪師傳〉，頁 447。

[62] 以上參《景德傳燈錄》卷 21，〈羅漢桂琛傳〉，頁 371a~b。

[63] 慧洪《林間錄》卷上，《卍續藏經》冊，頁 302b。慧洪謂：「予嘗想見其為人，城隈古寺門，如死灰，道容清深，戲禪客曰：諸方說禪活地爭，如我此間栽田博飯喫，有旨哉！」雖是慧洪的想像之詞，但亦可看出桂琛是以清修為主，不喜與人爭論。

[64] 法眼文益《宗門十規論》第二，《卍續藏經》冊 110。

[65] 關於天皇道悟應屬何法系的爭論，可參見印順《中國禪宗史》頁 419。臺北：慧日講堂，民國 64 年。若將天王道悟置於馬祖系，則雲門宗、法眼宗亦將歸屬於馬祖系。清代刊行的《禪門日誦》（臺北，國際佛教文化出版社，影天寧寺諸經），〈佛祖心燈〉即置法眼、雲門等於馬祖系下。

[66] 雲門文偃雖曾參學過雪峰，但參訪洪州禪的時間遠長於參石頭禪，在文益的敘述裡，曾將義存與文偃並題。

[67] 《宗門十規論》，第四，《卍續藏經》冊 110。

[68] 《宗門十規論》，第二。

[69] 《宗門十規論》，第十。

[70] 《宗門十規論》，第九。

[71] 《宗門十規論》，第十。

[72] 《宗門十規論》，第三。

[73] 《宗門十規論》，第五。

[74] 《宗門十規論》，第五。

[75] 至於禪宗各家的宗風，參見《人天眼目》。

[76] 《宗門十規論》，第七。

[77] 《五燈會元》卷 7，〈玄沙師備禪師傳〉，頁 394。

[78] 《宗門十規論》，前序。

[79] 同前注。

[80] 《宗門十規論》，溫恕中跋語。

[81] 《宗門十規論》，第一。

[82] 《少室六門》第六〈血脈論〉，（《大正藏》冊 48），其中有「吾本來茲土，傳法救迷情，一華開五葉，結果自然成」之句，學界頗疑此論為後世所偽。

[83] 印順《中國禪宗史》，頁 387。

[84] 《肇論》為僧肇所作，其中有〈涅槃無名論〉為希遷所常引用，但現代學者認為〈涅槃無名論〉並非出自於僧肇之手，參湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 670。臺北：國史研究室，民國 62 年。

[85] 參吳立民主編《禪宗宗派源流》，頁 158~159。北京：中國社會科學出版社，1998 年。

[86] 引自《祖堂集》卷 4，頁 92。

[87] 慧洪《林間錄》卷下，謂：「石頭大師作《參同契》其末曰：謹白參玄人，光陰莫虛度。法眼禪師注曰：住住恩大難酬。」《卍續藏經》冊 148，頁 300b。又謂：「石頭所作《參同契》……法眼為之注釋，天下學者宗承之。」頁 301b。

[88] 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 10，謂：「此五陰元重疊生起，生因識有，滅從色除，理則頓悟，乘悟併銷，事非頓除，因次第盡。」《大正藏》冊 19，頁 155a。

[89] 《金陵清涼院文益禪師語錄》，《大正藏》冊 47，頁 588c。《五燈會元》卷 10，頁 561。

[90] 賦謂：「擁毳對芳叢，由來趣不同。髮從今日白，花是去年紅。艷冶隨朝露，馨香逐晚風。何須待零落，然後始知空。」見《法眼文益語錄》，頁 590c。

另外，陶岳《五代史補》卷 5，（《四庫全書》冊 407，臺灣商務印書館），謂：「僧謙光金陵人也，素有才辯。江南國主師禮之，然無羈檢，飲酒如常，國主無以禁制。而又於諸肉中尤嗜鱉。（略）一旦因賞花，命謙光賦詩。因為所諷詩云：『擁衲為芳叢，由來事不同；鬢從今日白，花妒去年紅；艷冶隨朝露，馨香逐曉風；何須對零落，然後始知空？』」謙光的賦詩與前引文益詩，幾乎相同，因此，有學者認為「無羈檢」、「飲酒」的謙光，即是文益。不過，這種推論，過於武斷，與文益一生重視清規，並認為僧人須守禁戒的主張，完全不合。

關於法眼文益的負面誤傳，尚有法眼文益臨終時，以書信告別國主，希望國主來探視，當國主來時，文益卻不死去，因此，侍者壓以米糲乃死。慧洪的《林間錄》，對此駁之已詳。《林間錄》又敘述了當時禪林的其他一些誤傳謠言，如石頭希遷、法眼文益、玄沙師備等，其中有關玄沙師備者，更是離奇。謠傳師備想出家，但恐其父反對，故以舟載其父，然後覆舟將其父溺死。慧洪雖為臨濟系的禪師，但對這些謠傳，作了些澄清與反駁。以上的資料，參見《林間錄》卷下，頁 309a。慧洪雖沒有說出這些謠言的始作俑者，但應不難看出，這些謠言都是不利於法眼系師承的。於此亦可看出，禪宗彼此的攻擊，有時甚至是以造謠來毀謗對手。

[91] 《人天眼目》卷 4，《大正藏》冊 48，頁 324a；《五燈會元》卷 10，頁 565。

[92] 《人天眼目》卷 4，頁 324c。

[93] 法藏《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊 45，頁 507c。

[94] 參方立天《法藏》，頁 118，臺北：東大圖書公司，1991 年。

[95] 《宗門十規論》，第一。

[96] 《宗門十規論》，第十。

[97] 《景德傳燈錄》卷 25，頁 407c。

[98] 《景德傳燈錄》卷 25，頁 409c。

[99] 延壽《宗鏡錄》卷 1，《大正藏》冊 48，頁 418a~b。謂：「及南陽忠國師、鵝湖大義禪師、思空山本淨禪師，並博通經論，圓悟自心。」

[100] 黎靖德《朱子語類》卷 126，頁 9b。京都：中文出版社，1979 年。

[101] 瀋山靈祐《瀋山警策》，《卍續藏經》冊 111，頁 144a~b。

[102] 守遂注《瀋山警策注》後跋，《卍續藏經》冊 111，頁 149b。

[103] 參《禪門日誦》，頁 144。

[104] 參《宗門十規論》，第八。