

宋代禪門筆記對叢林遺聞實況的書寫與評斷[△]

黃敬家*

摘 要

宋代禪門筆記是以隨筆的方式記錄禪林遺聞的書寫型態。本文以瑣聞性質的禪門筆記為研究範疇，包括惠洪《林間錄》、道謙編《宗門武庫》，曉瑩《羅湖野錄》、《雲臥紀談》，道融《叢林盛事》、圓悟《枯崖漫錄》等，從禪門筆記的兩大書寫面向：禪僧遺聞和士僧互動，來討論其於叢林軼事和發展實況的紀錄和評斷。禪門筆記繼承野史雜錄生動活潑的書寫風格，聚焦於生活細節的描述，以體現當時禪僧的特殊品格和精神風貌，以及禪僧與文人互動的慧黠風度。作為宋代禪林實況的觀察者，作者以補史的自覺定位，揭示宗門文化風氣和處俗態度的轉變並提出警誡或針砭，顯示筆記書寫時代禪林遺聞軼事和文化現象的背後，對禪門發展的深層憂慮，具有反映宋代禪門實況和宗教潮流轉折的歷史意義與文獻價值。

關鍵詞：禪門筆記、禪門隨筆集、叢林遺聞、補史、宋代

[△] 本文為科技部專題研究計畫 MOST 109-2410-H-003 -096 -MY2 部分研究成果。

* 國立臺灣師範大學國文學系教授。

一、前言

宋代社會進入轉型期，文化潮流逐漸從中古時期貴族社會轉向近世的都市文明，經濟發展、中產階級興起、印刷技術推進等，快速推波文化的變遷，禪宗在適應新的時代潮流下，也呈現與唐代不同的發展樣貌。一方面延續唐代盛況，五家各有消長，其中相較於謹守山林傳統的曹洞宗，臨濟宗則更能順應時代環境的變化，成為宋代最具活動力和影響力的宗派。一方面進入以文字解禪的闡釋時代，對前代禪師的機緣話語進行系統性的整理和詮釋。然而，無論是燈錄的編纂，或是對公案進行拈頌評唱的詮釋活動，多是聚焦在唐五代禪門大德的悟道經歷上，收錄宋代禪僧的比重相對有限。

關於宋代禪門的史料，除了僧傳、燈錄、語錄之外，還有一種較上述書寫體裁更為隨意鬆散的禪門「筆記」¹值得關注。禪門筆記的產生，是受到文人筆記蓬勃創作的風氣浸染；加上筆記敘事重點不同於僧傳、燈錄和語錄，剛好可以彌補上述體裁的不足。在日本學者石井修道所編〈十一種宋代禪門隨筆集人名索引〉（上）（下）²中，以記錄宋代禪師遺聞軼事為主的禪門筆記，有惠洪（1071-1128）《林間錄》，大慧宗杲（1089-1163）述、道謙（生卒年不詳）編《宗門武庫》，曉瑩（1122-1209）《羅湖野錄》和《雲臥紀談》，道融（生卒年不詳）《叢林盛事》和圓悟（生卒年不詳）《枯崖漫錄》六種。³除《林間錄》

¹ 筆記屬隨筆記錄各種見聞雜感的書寫型態，因其內容駁雜而難以定位，亦有名之為隨筆、筆談、雜記、雜錄、漫錄等，本文統一名之為「筆記」。宋代書目或將「筆記」放在子部小說家、雜家或雜史中。劉葉秋《歷代筆記概述》按內容屬性將筆記分為三類：小說故事類、歷史瑣聞類和考據辨證類，其共通的特點便在於「雜」，不拘內容，隨宜記錄，也因其駁雜，包容性廣，書寫的自由度更高。（北京：北京出版社，2011），頁1-6。傅璇琮先生在上海師範大學古籍所整理的《全宋筆記》（朱易安等主編，鄭州：大象出版社，2003）序文中，肯定宋代筆記內容具有歷史瑣聞和考據辨證的價值，強調應該將筆記視為獨立文類進行研究。另可參考張暉《宋代筆記研究》（武漢：華中師範大學出版社，1993），對宋代筆記的體裁特色，兩宋筆記的發展變化及史學、文學價值，乃至宋代筆記文體的缺點等，做了系統性論述。

² 收入《駒沢大学仏教学部研究紀要》第42期（1984年3月），頁175-126；第43期（1985年3月），頁292-253。按成書先後包括：覺範惠洪作《林間錄》；大慧宗杲述、道謙編《大慧普覺禪師宗門武庫》；雪堂道行編《雪堂行和尚拾遺錄》；仲溫曉瑩作《羅湖野錄》和《雲臥紀談》；大慧宗杲、竹菴士珪（?-1146）編，東吳淨善（生卒年不詳）重集《禪林寶訓》；者庵慧彬（生卒年不詳）作《叢林公論》；古月道融作《叢林盛事》；四明曇秀（生卒年不詳）編《人天寶鑑》；枯崖圓悟編《枯崖漫錄》；恕中無愠（1309-1386）述《山菴雜錄》等。這11種禪門筆記具有相當的概括性和代表性。當然，記錄宋代禪僧的筆記並不止這11本，文人所撰筆記亦有涉及宋代禪僧的內容；而僧人所撰筆記亦有非以記錄禪僧事蹟者，如文瑩雖為僧人，其《湘山野錄》主要內容卻涉及民間生活風俗，宮闈朝臣軼聞趣事，非限於僧人生活。

³ 另有雪堂道行（1089-1151）編《雪堂行和尚拾遺錄》編錄宗旨與《宗門武庫》為同一類型，附於《武庫》一起流傳，共計37則。根據張超考察，其中有16則全部或部分與《羅湖野錄》重合；與《林間錄》、《雲臥紀談》各有一則重複；另有五則是以第三人稱記道行言行，因此推測此書並非道行所作。參考張超：〈禪林筆記與大慧派禪僧仲溫曉瑩〉，《國際禪研究》第2期（2018年10月），頁187。此書成

成立於北宋後期外，⁴其餘五本皆成立於南宋。這六種筆記作者皆屬最能與時代相呼應的臨濟宗，以隨筆的方式，或者記錄禪僧日常生活中的特定片段；或者記錄名人文士與當時禪僧參禪互動的詩偈酬對或往來軼事；或者披露禪門之諸種文化現象，有時並賦予評騭。因為形式不拘，長短自由，各篇獨立，並無整體書寫架構或編輯概念，更顯得平易質樸。⁵其文本形式的「碎片化」⁶，卻包含多面向的禪門實況和作者觀點，可視為禪宗從中古進入近世的關鍵歷史轉折期的紀錄，是深入宋代禪門史跡最直接的素材。

學界過去對禪門筆記的關注並不多，累積的研究成果相當有限，多集中於《林間錄》，其次是《羅湖野錄》，以基礎的體例、版本介紹居多，⁷只有少數進一步針對禪門筆記做主題性研究，⁸對禪門筆記整體的書寫特點和體裁價值仍有待深入探究。因此，本文將以宋代記錄禪門各種遺聞逸事的敘事性筆記為範圍，從作者意識和文本敘事雙重角度入手，討

書時間尚不確定，獨立的内容極為有限，故本文捨之不論。《山菴雜錄》成立於明代，收錄作者遊歷叢林之見聞，自南宋末年迄明代開國之初為止之叢林大老的嘉言懿行，故本文亦不納入討論。淨善重集《禪林寶訓》、慧彬作《叢林公論》、曇秀編《人天寶鑑》三書，是摘錄宋代禪師嘉言語錄或提出道德行為準則居多的雜錄論述，用以指點禪僧的生活規範，重點不在禪林軼事紀錄，反映的是南宋時期禪師對禪林風規的理想準則，故不列入討論。

⁴ 《林間錄》雜錄各時期禪師事蹟，本文僅將屬於宋代禪僧的部分納入討論。

⁵ 另外，朱剛〈人物軼事與「筆記體傳記」〉一文，統計周勛初新編《宋人軼事彙編》所收宋僧共70名，多不是燈錄、僧傳中的高僧，將之分為：能詩文書畫者，與士大夫交往密切者，能占卜、知休咎、有預言能力，或有其他特殊能力留下異跡者，善醫者，以及其他特殊形象者五類，整體呈現現代文人筆記對「軼事」選材有「獵奇」的共通傾向。收入《清華學報》新48卷第2期（2018年6月），頁229-233。不過，此書不取佛藏資料，呈現的是藏外筆記傳錄的宋僧言行，並不突出他們佛教方面的功績，正好能與禪門筆記所記宋僧形成互補對照。

⁶ 張超認為這是禪門筆記的文類特色。參見氏著：〈禪林筆記與大慧派禪僧仲溫曉瑩〉，同註3，頁180。

⁷ [日]小野玄妙編：《佛書解說大辭典》（東京：大東出版社，1933-1936年）、[日]柳田聖山編〈禪籍解題〉（[日]西谷啟治、柳田聖山編：《禪家語錄》，東京：筑摩書房，1972年，頁445-514。），對重要筆記均有基本介紹。[日]小早川浩大《〈林間錄〉の諸本について》，考察《林間錄》流傳諸版本，收入《宗學研究》第51回宗學大會紀要，第48期（2006年3月），頁217-222；《〈林間錄〉に關する一考察—その内容と問題點について》討論惠洪敘述觀點的問題，收入《駒澤大學大學院佛教研究會年報》第37期（2004年5月），頁188-169。[日]椎名宏雄〈宋元版禪籍研究（六）羅湖野錄、感山雲臥紀談〉，對二書由宋明以來乃至在日本的版本流傳有詳細的梳理，收入《印度學仏教学研究》，第31卷第1期（總61期）（1982年12月），頁286-289。中文方面，陳士強〈《林間錄》蠹測〉、〈《羅湖野錄》摭言〉、〈《叢林盛事》雜俎〉、〈《大慧普覺禪師宗門武庫》燕語〉，亦是基礎題解說明的短文，包括版本、作者、創作時間和背景、內容體例，以及書寫特色等。收入《法音》（1989年2月），頁36-38；（1989年3月），頁32-34；（1989年5月），頁30-32；（1989年12月），頁29-30。

⁸ 例如：禪門筆記與其前後期史書的關係討論，[日]小早川浩大《〈林間錄〉の《禪林僧寶傳》への引用について》，討論《禪林僧寶傳》（1122年）對《林間錄》（1107年）的引用，收入《駒澤大學大學院佛教研究會年報》第38期（2005年5月），頁49-69；〈晩年の覺範慧洪の五家宗派觀の變化について—《林間錄》に見える記述との相違から〉，討論惠洪後期對於禪宗發展觀點與前期的《林間錄》之間的差異變化，收入《宗學研究》第五十回宗學大會紀要，第47期（2005年3月），頁245-250。祁偉〈宋代禪林筆記的憶古情結與書寫策略〉則挖掘宋代禪門筆記共通的憶古情結的生成因素，收入祁偉、周裕鍇：《宗風與寶訓：宋代禪宗寫作傳統研究》（北京：中國社會科學出版社，2017），頁117-138。張超：〈禪林筆記與大慧派禪僧仲溫曉瑩〉，聚焦於曉瑩及其《羅湖野錄》和《雲臥紀談》，來討論筆記提供的禪宗史料性質和價值。收入東洋大學東洋學研究所《國際禪研究》第2期（2018），頁179-198。

論宋代禪門筆記反映出什麼樣的叢林實況？而作者在敘述禪僧軼聞的同時，又傳遞了什麼樣的隱憂和批判？由之探究宋代禪僧的精神風貌和其中所反射的禪門時代性問題，以及作者隱約透露的史評意識，體現宋代禪林面貌，從而理解禪門筆記的書寫特色以及史料價值。

二、補史之用：禪門筆記作者的自我定位

宋代史學特別發達，禪宗經過九世紀的興盛期，到宋代則進入僧史整理的黃金時期。關於宋代禪僧的史料，僧傳囿於兼顧高僧一生首尾俱全的固定敘事模式，有時不免欠缺獨特性，尤其《宋高僧傳》非以收錄宋僧為主，所收宋代禪僧僅有 7 位，⁹《禪林僧寶傳》方有較多的宋代禪僧。燈錄屬記言體，著重於禪師的禪機對話或逗機言行，自《天聖廣燈錄》始收錄宋僧，至於禪師日常品貌，非其記錄焦點；乃至語錄則多是禪師上堂開示的話語紀錄。

這些禪史體裁中，「燈錄」是宋代新起的禪門譜錄史書，按禪門世系編輯，始自北宋道原《景德傳燈錄》，將禪師的悟道機緣進行系統性的整理，作為後學的參學材料，經楊億修訂而入藏，成為禪門第一本燈錄禪史，其後陸續有新燈錄出現，普濟將其前的五種燈錄整理刪汰成《五燈會元》，此書流傳甚廣。當時對燈錄進行再整理者可能不僅於普濟，《叢林盛事》卷下〈思鑑開傳燈錄〉，便對思鑑（生卒年不詳）所重輯開版燈錄提出批判：

傳曰：「盡信《書》則不如無《書》。」¹⁰此語均然。何也？儒家經史，例有監本證據，語意已定。吾門廣眾，鄙者常眾，識者常寡，故多以臆見改易，遂失先聖玄妙之旨。可不哀哉！如紹興間，四明再開《傳燈統要》，乃雙溪庸僧思鑑幹。緣鑑者素無學識，誠謬故尊宿問答之言甚多，此真法門大罪人也。嗚呼！此書乃本朝楊文公大年奉詔為吳僧道原校定，一旦見易於妄庸之手，可謂水潦鶴也。叢林負志之士不可不知，當以橘州、湖州之學二本為正。¹¹

⁹ 《宋高僧傳》共收宋僧 29 位。其中感通篇 5 位，習禪篇 2 位，共 7 位屬於禪宗法系。參見〔宋〕贊寧撰，范祥雍點校：《宋高僧傳》（北京：中華書局，1993），目錄。

¹⁰ 〔宋〕朱熹集注：《四書集注·孟子集注》（臺北：世界書局，1952），卷 14〈盡心章句〉下，頁 110。孟子認為孔子所整理的《尚書》尚有不可盡信之處，何況其他論著？所以，面對史料的態度當審慎明辨。

¹¹ 收入〔日〕河村照孝編集：《卍新纂大日本續藏經》（東京：株式會社國書刊行會，1975-1989 年），第 86 冊，頁 702 下。以下全文所引同此版本，簡稱《卍新纂續藏經》。

道融開宗引《孟子》所發論：「盡信《書》則不如無《書》。」蓋欲提醒宋代禪門依賴燈史公案而參究者，對記載之真偽應該多方思考，不要盲從；掌握禪門以燈史公案為悟道敲門磚的工具義，不應過度執取文字表象。為何會如此提撕讀者呢？儒家經典有官刻「監本」，經精校精審成為範本，也是各種民間傳本的依據。禪門燈史不同，並非官修史書，編撰者的禪學素養和禪悟體會，以及個人對叢林文化的識見廣度，都將影響燈錄的品質。南宋時思鑑再開版之《傳燈統要》，可能是將《景德傳燈錄》重新輯錄而成，但因禪學素養不足，以致對尊宿問答的理解錯謬甚多，所以道融藉此警悟有意輯錄燈史者，若輕易以一己認知改動或解釋先聖的遺言，很可能錯會而成法門的大罪人。就像佛陀過去所說偈：「若人生百歲，不解生滅法；不如生一日，而得解了之。」經過多年多處的傳頌，逐漸產生誤解。有一位比丘轉誦成：「若人生百歲，不見水老鶴；¹²不如生一日，而得覩見之。」¹³年邁的阿難聞而糾正之，然而比丘卻堅持此偈是其師所授，不得更改。這令阿難十分感慨，由於人們沒有完全瞭解佛陀說法偈頌的意思，經過長久的傳誦，後人居然執錯誤之偈為對，如何能體解佛陀教示之本懷呢？水潦鶴是一種白色水鳥，與生滅法毫無關係；人壽百歲不如只活一歲而得見水潦鶴，邏輯全然不通，然而因為執著，以及缺乏獨立思考，使修行人執持錯誤知見卻渾然不知。所以，燈錄之編輯，除了要能理解禪門尊宿啟發性的機緣語句，尚須對禪門發展秉持持平中立的立場，方能避免因知見偏頗而影響公案的呈現。

筆記則是在僧傳、燈錄之後，被禪門所引入的新體裁。禪門筆記主要書寫宋代禪僧特殊的軼事瑣聞、生活細節，以及互動行跡片段，著重於一些具體事件的細節或來龍去脈的描述，從而展現一位禪僧的真實生活品貌，又不用有限於禪師完整生平的交代。北宋後期黃龍派惠洪所作《林間錄》是宋代禪門筆記之先發，此書是其與林間勝士清談隨筆所得，非出於勉強刻意，內容包含尊宿高行、叢林遺訓、諸佛微旨、賢士大夫餘論等雜錄，每得一事，隨即錄之，十年間共記三百餘事。¹⁴呈現作者知見之唐宋禪林軼事遺聞，每則或百字或千字，文字優游平易，讀來生動有趣。《大慧普覺禪師宗門武庫》簡稱《宗門武庫》，是南宋楊岐派大慧宗杲（1089-1163）平日裡提及之禪林言談機鋒獨特者，以及禪師軼事等之雜錄，由弟子道謙整理而成，共 114 則。全書未立標題，無定編次，語言接近口語，未加整飭，更顯得平易質樸，當中所記禪師感應事蹟尤多。仲溫曉瑩，號雲臥庵主，是宗杲的嗣法弟子，曾遊歷叢林，晚年歸隱羅湖，所作《羅湖野錄》、《雲臥紀談》乃其佛門見

¹² 《叢林盛事》作「水潦鶴」，《付法藏因緣傳》作「水老鶴」。

¹³ 以上兩偈，引自〔元魏〕吉迦夜共曇曜譯：《付法藏因緣傳》卷 2，收入〔日〕高楠順次郎、渡邊海旭都監：《大正新脩大藏經》（東京：大正一切經刊行會，1924-1934 年），第 50 冊，頁 302 中。以下全文所引同此版本，簡稱《大正藏》。此偈頌有多種版本，在《法句經》有意思近似的句型：「若人壽百歲，……；不如生一日，……。」但沒有完全一樣的句子。

¹⁴ 參見大觀元年（1107）謝逸作〈林間錄序〉，《卮新纂續藏經》第 87 冊，頁 245 上。

聞錄，隨筆記錄諸方尊宿之遺言逸跡，以及當時禪僧與文士往來酬對的軼聞和詩偈篇什，不別門類，未立標題。其後，黃龍派道融因偶讀《羅湖野錄》，深有所感，遂以三十年間於叢林之見聞，編集成《叢林盛事》兩卷，逐條收錄，共 141 則。枯崖圓悟師從楊岐派偃溪廣聞（1189-1263），曾掌記徑山，晚年歸閩而作《枯崖漫錄》。

禪門筆記作者作為時代禪林發展的參與者和觀察者，繼承史家兼具敘事者與評論者的角色傳統，除體現宋代禪林的多重樣貌之外，也加入了個人對時代禪林弊病的針砭或批判觀點，其書寫有濃厚的「補史」用意。曉瑩在〈羅湖野錄序〉中言及撰作緣由，是受到惠洪《林間錄》啟發而作，記述方式和風格皆有承襲：

愚以倦遊，歸憩羅湖之上，杜門卻掃，不與世接。因追繹疇昔出處叢林，其所聞見前言往行，不為不多。或得於尊宿提唱、朋友談說；或得於斷碑殘碣、蠹簡陳編。歲月浸久，慮其湮墜，故不復料揀銓次，但以所得先後會粹成編，命曰《羅湖野錄》。然世殊事異，正恐傳聞謬舛，適足滓穢先德，貽誚後來，姑私藏諸，以俟審訂。脫有博達之士，操董狐筆，著僧寶史，取而補之，土苴罅漏，不為無益云爾。¹⁵

此序作於紹興 25 年（1155），書寫動機是出於對所見聞之禪林前言往行湮沒不傳，或者因時間日久可能導致傳聞錯謬的憂慮而有所記，以待來日有助於增補僧史材料之用。《四庫全書總目提要·羅湖野錄》讚其：「緇徒故實，紀述頗詳，所載士大夫投贈往來，篇什尤多，遺聞逸事多藉流傳，亦頗有資於談柄。」¹⁶其中保存了一些禪僧未傳世著作的「斷碑殘碣，蠹簡陳編」，甚具文獻價值。¹⁷晚年又作《雲臥紀談》，¹⁸亦於序文自敘撰作之由：

始予出自南閩，遠歸江表，……身閒無事，遇賓朋過訪，無可藉口，則以疇昔所見所聞公卿宿衲遺言逸跡，舉而資乎物外談笑之樂，不謂二三子剽聞而耳亦

¹⁵ 《卮新纂續藏經》第 83 冊，頁 375 上。《羅湖野錄》在《嘉興藏》、《卮新纂續藏經》皆作兩卷，《四庫全書》所錄為明代陳繼儒所輯之《寶顏堂秘笈》續集四卷本。對照二卷本與四卷本內容並無差別。

¹⁶ [清]永瑤等：《四庫全書總目提要》（臺北：臺灣商務印書館，1968），第三冊，卷 145，子部五十五釋家類，頁 1068 下。

¹⁷ 例如：卷 2 收錄慧日文雅（生卒年不詳）所作〈禪本草〉和湛堂文準（1061-1115）紹續〈禪本草〉而作〈炮灸論〉全文，此二文未見錄於其他禪門文獻。同卷，亦收錄湛堂文準所作〈十二時頌〉全文，妙喜讚曰：「湛堂老人作〈十二時頌〉，家風不減趙州，而語錄無有。」《卮新纂續藏經》第 83 冊，頁 395 中、386 上。此皆《羅湖野錄》所集之墜簡遺文，甚具史料價值。

¹⁸ 根據許紅霞〈曉瑩生平事迹初探〉一文所考，《羅湖野錄》應是曉瑩早年所作，當中記載了一些大慧宗杲早年事蹟，曉瑩晚年所作是《雲臥紀談》。《北京大學中國古文獻研究中心集刊》（北京：北京大學出版社，2005），第 5 輯，頁 29-37。〔日〕柳田聖山〈禪籍解題〉第 195 條，認為《雲臥紀談》大約作於 1178 年。收入〔日〕西谷啟治、柳田聖山編：《禪家語錄》（東京：筑摩書房，1972），頁 488。

熟矣。遂相與記諸，以《雲臥紀談》名之。然予所談，未必世之賢者以為善，令會粹成編，無乃重予之過歟。¹⁹

延續〈羅湖野錄序〉的著作緣由，並且先揭示他所選擇記述者，未必迎合世俗的價值標準。換句話說，曉瑩是有他個人潛在的是非取舍用意，以及針砭禪林現象可能招致批評的自知之明。二書從成書先後、內容體例等方面，都可看出有相承的關係，《雲臥紀談》應是《羅湖野錄》之續作，同為記錄其所聞見之尊宿和士夫的遺言逸跡。陳援庵先生在《中國佛教史籍概論》肯定二書：「皆筆記體，雖綺麗不及《林間錄》，而徵實過之，南宋以來修僧史者鮮不利用其書也。」²⁰

《叢林盛事》乃道融追憶平日「目見耳聞前輩近世可行可錄之語」。延續曉瑩《羅湖野錄》和《雲臥紀談》收錄士僧交游互動的事蹟，多記叢林名師與文士交游往來詩偈，或與弟子的應答話語，使後學知前哲入道機緣，並且於某些敘述中加上個人對當時叢林文化風氣的評騭。道融序云：

余廁身叢林僅三十年，所見當代諸大老多矣。厭世掩扇丹丘中峰之下，日與艸木俱脫，而陳習未忘。瞌睡之餘，信手抽骨董箱，得江西瑩公所著《羅湖野錄》一帙。及開卷，首乃無著師之為序引。有曰：「前哲入道機緣，禪書多不備載，其過在當時英俊失於編次，是無衛宗弘法之心而然，遂致有見賢思齊者徒增嘆息。」細味其語，誠可箴吾輩懶慢之病。因追憶平日在眾，目見耳聞前輩近世可行可錄之語，共成一編。書成，將呈鄮峰佛照老人，見而悅之，謂侍僧道權曰：「此真吾門盛事也，胡不刊木以傳後世？」因以《叢林盛事》目之，知我罪我，毋加哂焉。²¹

此序作於南宋寧宗丁巳慶元三年（1197）的仲秋日，過兩年刊行，流傳於叢林間。書名緣於佛照德光（1121-1203）讚言的靈感，但為反映一時叢林士僧互動實況，以資後學反省其於禪林發展之利弊，作為警惕。即使屬於筆記型態，逐條收錄，並無目次理序，撰作態度卻並不隨意。序末所言「知我罪我，毋加哂焉」，顯示其如同撰作史書來為叢林過往留下史跡的發心，自然懷揣著對個人識見可能不夠周全，乃至因其撰作以致暴露宋代叢林弊病而深自罪責，所以流露出與曉瑩〈雲臥紀談序〉相同的自罪感。是書刊行前，遯菴宗演（生

¹⁹ 《卮新纂續藏經》第86冊，頁659上。

²⁰ 陳援庵：《中國佛教史籍概論》（臺北：新文豐出版社，1983），頁143。

²¹ 《卮新纂續藏經》第86冊，頁685上。

卒年不詳)作跋於書末,亦肯定此書「皆命世宗師與賢士大夫酬酢更唱之語,誠可以警後學而補宗教,大率與先師《武庫》相類。」²²道融法系雖承自黃龍派,然此書序跋提及之佛照德光和遜菴宗演兩人,以及啟發他作禪門筆記的曉瑩,皆楊岐派大慧宗杲法嗣,足見南宋雖然楊岐盛傳,黃龍相對勢弱,然而兩派同源,僅盛傳勢力消長差異,並非競爭關係,仍保持實質的互動。

日本興聖寺梅峰竺信(1633-1707)因得古本《盛事》,重新校閱,折為二卷,付之刊刻,並作〈跋新鈔叢林盛事〉。此跋作於元祿辛未(1691)中秋望日,說明禪僧編輯撰作筆記對禪門的助益。

自《野錄》、《紀譚》至四明枯崖之作,哀收古佛祖潛行密機與賢士夫關於禪佛所洩於五燈者,貽之來昆。**其為法施,為俾晚進履踐,知向上入路,而非為資今日胡講談柄矣。**

蓋宋代以來禪門筆記哀收古德潛行密機,與賢士大夫參禪因緣和士僧互動逸聞,但為指給後人向上入路,非是要作為後人談笑的材料,這當中有更嚴肅的記史用心。那麼,禪門筆記的存在對禪門有何裨益呢?〈跋新鈔叢林盛事〉歸納當時禪林三種病狀:一者唯好在文字上下功夫當作參禪;二者,藉口教外,不觀半字,致使一世擔板;三者結識公侯,競名求利,這些都是宋代禪林普遍的問題。文末云:「叢林秋晚,五葉委地。八風切膚,魔毒慎胸。所到門庭,死人無數。雖然千箇萬箇中,倘得一個神醫,以此做還丹一粒,安患不回生返魂哉?應知此特起死方、續命劑也。神醫可無,靈丹不可舍,諸居士意,亦在其中。」²³可見在梅峰竺信看來,禪門筆記作者將叢林間無分正反面等諸般現象記錄下來,即是對叢林發展問題的一種反照,以便包括禪僧、士夫在內的讀者從中獲得反省,體現禪門筆記的書寫價值。

《枯崖漫錄》作者圓悟自謙是「效紀談雜錄,資談柄耳」。陳叔震序文認為他不僅僅是效前人筆記雜錄,云其:「哀集平昔所聞見宗宿入道機緣、示眾法語,及殘編短碣,名字未上于燈者,隨所筆,名曰漫錄。」²⁴採集近世諸老應機接物而為燈錄所遺漏者,或讚、或拈、或著語、或紀實,編輯成傳。圓悟之師偃溪廣聞對其相當推崇,北山紹隆(生卒年不詳)於序文勉其繼續蒐集,「俾五燈之後,復見一燈,光明燭天下,豈『漫錄』云乎哉!」

²² 《卍新纂續藏經》第86冊,頁707上。

²³ 以上兩段引文,同前註,頁707中。

²⁴ 以上兩段引文,〔宋〕陳叔震:〈枯崖和尚漫錄序〉,《卍新纂續藏經》第87冊,頁24中。

²⁵可見此書包含燈錄所缺錄禪師的機緣語句，具有補充史料之價值，實超越其所謙稱之「漫錄」之名。

由上述六種瑣聞記述類禪門筆記的序跋可以清楚看到他們有相互承襲的書寫風格和自我定位，雖然惠洪和道融屬於黃龍派，道謙、曉瑩、圓悟屬於楊岐派，從惠洪首作《林間錄》伊始，他們透過筆記書寫禪林諸相以補禪史的發心是超越宗派意識而持續傳承的；反映在筆記中所收錄的宋代禪僧，也沒有宗派的門戶藩籬。這些作者多是遊歷禪林多年，將所聞見行之筆墨，一方面可提供後人更豐富的宋代禪門見聞史料，一方面能吐露作者個人對叢林興衰的關切，令後世讀者由之警誡自省。以下分別由筆記中兩大書寫面向：禪僧遺聞和士僧互動來討論作者對所見叢林遺聞的書寫與評斷。

三、從記錄禪僧遺聞到揭露宗門風氣的轉變

（一）宋代禪僧的瑣聞逸跡

禪門筆記每則篇幅短小，往往透過單一事件的描述，便能使禪僧的形象和性格躍然紙上。例如《林間錄》卷上記黃龍慧南（1002-1069）面對惡火意外的態度：「南禪師住廬山歸宗，火一夕而燼。大眾譁譟動山谷，而黃龍安坐如平時。弟子洪準（生卒年不詳）欲掖之而走，顧見叱之。準曰：『和尚縱厭世間，慈明法道何所賴耶？』因徐整衣起，而火已及座榻矣。」由此可想見慧南日常處理意外事件之定力安然，不隨外境而起伏，「蓋其不動如山類如此」。²⁶一個日常事件的例子就能讓禪僧的性格形象自然展現。《林間錄》卷下記慧南之門弟子報本慧元（1038-1092）性情孤硬，風度甚高，威儀端重，危坐終日。「師道化東吳，人歸之者如雲。嘗自乞食，舟載而還，夜有盜舟人絕叫，白刃交錯於前，師安坐自若。徐曰：『所有盡以奉施，人命不可害也。』盜既去。隔日達旦，人來視舟，意師死矣，而貌和神凝如他日。其臨生死禍福，能脫然無累如此。」²⁷慧元之處世定力真得其師之真傳。惠洪最末一句「不動如山」、「脫然無累」，已展現對人物的評價。

《林間錄》卷上記杭州興教小壽禪師（944-1022）：²⁸

²⁵ [宋]北山紹隆：〈枯崖和尚漫錄序〉，《卮新纂續藏經》第87冊，頁24上。

²⁶ 《卮新纂續藏經》第87冊，頁252中。

²⁷ 同前註，頁274下。

²⁸ 興教洪壽與永明延壽（905-976）同嗣法於天台德韶（891-972），為區分故，時人呼其「小壽」禪師。

初隨天台韶國師普請，聞墮薪而悟，作偈曰：「撲落非他物，縱橫不是塵。山河及大地，全露法王身。」國師領之而已。及開法，衲子爭師尊之。御史中丞王公隨出鎮錢塘，往候壽，至河上，卻驕從，獨步登寢室。壽方負暄毳衣自若，忽見之，問曰：「官人何姓？」王公曰：「隨姓王。」即拜之。壽推蒲團，藉地而坐，語笑終日而去。門人見壽，讓之曰：「彼王臣來，奈何不為禮？此一眾所係，非細事也。」壽唯唯。他日，王公復至，寺眾橫撞大鐘，萬指出迎，而壽前趨，立于松下。王公望見，出與握其手曰：「何不如前日相見，而遽為此禮數耶？」壽顧左右，且行且言曰：「中丞即得，奈知事嗔何。」其天資粹美如此，真本色住山人也。²⁹

本則記御史中丞王隨（973-1039）兩次至杭州興教寺參訪小壽禪師的變化，第一次王隨去拜見時，小壽禪師蓋著羽製僧服自在地曬著日光，可以想見其怡然的性情本色。他將王隨視為一般人，推來蒲團鋪地同坐，兩人語笑終日，何其自然愜意，門人卻責怪他未以大禮迎接貴臣，所以在王隨第二度造訪時，便改以扣鐘出迎，反而讓王隨感到如此禮數周到，倒不如前次會面的相談甚歡。而小壽禪師還左右察看，邊走邊向王隨解釋，彷彿在說你我既能交契，也應隨順寺中的要求，兩全其美，都無罣礙。此則亦被明代明河撰《補續高僧傳》直接抄入卷 23〈杭州興教小壽禪師傳〉中。³⁰

筆記有時對人物細節的描述猶如小說般細膩詳盡，例如：《宗門武庫》記北宋葉縣歸省和尚（生卒年不詳）嚴冷枯淡，衲子敬畏，遠近馳名。浮山法遠（991-1067）、天衣義懷（993-1064）往參扣時，正值雪寒，歸省和尚先是訶罵驅逐，甚至將水潑旦過，³¹使他倆衣服皆濕。其他僧皆怒而去，惟法遠、義懷併疊敷具整衣，復坐於旦過中。歸省訶曰：「爾更不去，我打爾。」法遠近前云：「某二人數千里，特來參和尚禪，豈以一杓水潑之便去。若打殺也不去。」歸省於是笑著叫他倆去挂搭，讓法遠充典座。一日歸省出莊，法遠私取油麵作五味粥供眾，粥熟時，省忽返，乃令法遠以所值衣鉢抵還麵錢，打三十拄杖趕出院。且不允法遠託道友代還，亦不允其隨眾入室。某天，歸省出街次，見法遠獨於旅邸前立，乃云：「此是院門房廊，爾在此住許多時，曾還租錢否？」令計所欠追取。遠無難色，持鉢於市化錢還之。省又一日出街見法遠持鉢化緣，乃歸為眾曰：「遠真有意參禪。」遂呼其歸。³²天衣義懷是雪竇重顯（980-1052）的法嗣，在親近重顯之前曾從歸省參學；

²⁹ 《卍新纂續藏經》第 87 冊，頁 245 中。

³⁰ 《卍新纂續藏經》第 77 冊，頁 517 上。

³¹ 旦過，指禪門行腳僧之泊宿處，以其夕來而宿，過旦即去，故稱之。

³² [宋]道謙編：《大慧普覺禪師宗門武庫》，收入〔日〕高楠順次郎、〔日〕渡邊海旭都監：《大正新脩大藏經》，第 47 冊，頁 944 上。

而法遠歷經歸省嚴苛的考驗磨練之後，方得從其參禪，後成其法嗣。從歸省一再試煉法遠參禪決心的過程描述，更能理解燈錄中能與禪師對應禪機的弟子，此前所經歷的身心淬煉歷程。

《宗門武庫》所記頗多涉及禪僧的應感事蹟。例如：首山省念（926-993）有一弟子慈照蘊聰（965-1032）於咸平中住襄州石門，一日，太守以私意笞辱之。蘊聰暨歸，眾僧迎於道左，首座趨前問訊曰：「太守無辜屈辱和尚如此。」蘊聰以手指地云：「平地起骨堆。」隨指即湧起一堆土。太守聞之，令人削去土堆，卻復湧如初，後太守全家竟死於襄州。本則末云：「此皆妙喜（宗杲）親見無盡居士（張商英）說。」³³加強所記事件之可信度。從蘊聰所感得預知後事之能力，顯示其修行有得。

禪門筆記中也記錄許多禪僧於處俗與超俗之間的選擇分寸和內在氣節，蓋宋代以來禪林士僧往來密切，透過筆記舉揚禪僧德行操守的典範，作為教正禪林的例證。《枯崖漫錄》之〈興化軍瑞香烈庵主〉（生卒年不詳），號幻住叟，妙年奇逸，飽叢林，久參等庵，後得東庵發明心要。歸鄉居虎丘巖十餘年，確守其志，不肯應世，想見其高風逸韻！³⁴《叢林盛事》卷下〈常樂和山主〉，亦堅持禪僧山間水上，木石草衣的素樸生活風貌。常樂和山主（生卒年不詳）嗣法於密菴咸傑（1118-1186），一生辛苦，自知福尠，諸郡以名山招之，俱不赴，終其一生堅持不住山頭，隱居躬耕以自樂。暮年，與居士汪公父子卜築於龜嶺之南，火種刀耕，³⁵恬然自樂。³⁶同書卷上〈瓊首座〉，記瓊首座（生卒年不詳）曾遍參叢林諸老後，留在福建雪峰山四十年不出山，侍奉鐵菴禪師（生卒年不詳），唯占禪悅寮的板頭位，冬夏一衲，人莫能親踈之。閩帥趙汝愚（1140-1196）仰其風，多次虛大刹之位，請出為住持，瓊首座堅臥不應。趙公愈加敬重，乃以詩送歸山，云：「萬仞峰頭雪作堆，一枝寒木倚巖隈。青青不改四時操，任待春風吹不回。」在宋代諸多禪僧倚賴權臣高門的推薦來抬高自己身價以尋求住持地位之時，仍然存在不為名位所動者，更為世俗所欽仰。道融於文末評云：「與夫今之持書覓院住者，不可同日語之也。」³⁷隱然可見對今昔禪僧的高下評判。

然而，也有像卷上〈二靈菴主〉所記，二靈菴主知和（?-1125）原與天童普交（1048-1124）同誓不出世，後來普交爽其盟，出尸太白，知和遂與之絕交，長居中峰，其山秀絕，凡有他山之命，和乃鉏斷山骨。末後竟因待制陳公「以詩誘出」，住持二靈菴。不一二年，

³³ 同前註，頁 945 上。

³⁴ 《卮新纂續藏經》第 87 冊，頁 25 上。

³⁵ 「火種刀耕」是一種自給的農耕方式，即以刀斧砍伐地面上的草木，再以火燒使土地鬆軟，草木灰則做為自然肥料，以利播下種子。一期種植之後，大地營養耗失，便休耕改種他處。這種原始輪耕的種植方式，現在看來非常具有環保意義，既利用土地長養糧食，又能尊重土地休養生息。

³⁶ 《卮新纂續藏經》第 86 冊，頁 703 中。

³⁷ 以上兩段引文，同前註，頁 693 中。

禪衲麀至，名聞九天，卻屢詔不起，不為上詔所動。³⁸知和雖避皇權，卻有好詩雅興，並因詩而能請，其風雅任性可以想見。此見筆記非如僧傳多專注於形塑「高」僧形象，而展現多面向的禪僧樣貌細節描述，令讀者具體而微地理解禪僧個人不為人知的性情癖好。

宋代禪門鼎盛，各種人才皆有，當然存在不同性格特質的禪僧，不會單只有僧格高尚者。《宗門武庫》記圓通法秀（1027-1090）因下雪云：「雪下有三種僧，上等底僧堂中坐禪，中等磨墨點筆作雪詩，下等圍爐說食。」凸顯宗門內禪僧對修行生活的態度差異，或有真為參究生死者；或有流於拾人牙慧，附庸風雅者；乃至如同俗人只知聊些衣食雜瑣者。後來，宗杲在虎丘「親見此三等僧，不覺失笑，乃知前輩語不虛耳。」³⁹這是對宋代各種層次禪僧的書寫，而作者在敘述中不無冷筆自呈評斷的意味。對照於惠洪《石門文字禪》卷30〈泐潭準禪師行狀〉所云：「方是時，禪林以飲食為宗，以軟暖為嗜好，以機緣為戲論，師悲歎之。」⁴⁰可見有些宋代禪僧的修行態度和生活目標已經產生轉變。

（二）對宗門風氣變化的警誡

禪門筆記除了蒐羅禪僧的瑣聞逸跡，撰作者更繼承史家賦予個人評判的寫作模式，有時會對所記言行事跡或當時叢林現象加上幾句褒貶或評述，有些放在每則之末，夾帶一點褒貶或評述傾向；有些雖不見文末評語形式，但於敘述之行文始末，隱隱然流露筆記作者的個人識見或批評；有些甚至全篇皆是作者主觀的論述或批評，並帶出具有勸諫和省思的結語。其中《叢林盛事》有不少全篇皆在議論禪門發展之積弊。

宋代禪門文化風氣和互動關係的轉變有跡可循，以禪僧的稱號變化為例，道融對宋代禪僧熱衷自立庵堂道號的風氣頗有意見，《叢林盛事》卷下〈菴堂道號〉：

菴堂道號，前輩例無，但以所居處呼之，如南嶽、青原、百丈、黃檗是也。菴堂者，始自寶覺心禪師謝事黃龍，退居晦堂，人因以稱之。自後靈源、死心、艸堂皆其高弟，故遞相法之。真淨與晦堂同出黃龍之門，故亦以雲菴號之。覺範乃雲菴之子，故以寂音、甘露滅自標。大抵道號有因名而召之者，有以生緣出處而號之者，有因做工夫有所契而立之者，有因所住道行而揚之者。前後皆

³⁸ 同前註，頁 696 中。

³⁹ [宋]道謙編：《大慧普覺禪師宗門武庫》，同註 32，頁 956 中。

⁴⁰ [宋]釋惠洪著，[日]釋廓門貫徹注，張伯偉等點校：《注石門文字禪》（北京：中華書局，2012），下冊，卷 30 行狀，頁 1691。

有所據，豈苟云乎哉？今之兄弟，纔入眾來，未曾夢見向上一著子，早已各立道號，殊不原其本故。⁴¹

唐代禪師法名前冠以其住錫山頭、地名或寺名為別稱，如「南嶽」懷讓、「青原」行思、「百丈」懷海、「黃檗」希運等，這是禪師聲名遠揚逐漸形成的名號，或因禪師個人之特殊因緣，非刻意立號以自顯揚。北宋前期沿襲唐僧之例，法名前冠以山頭或寺名，如「雪竇」重顯、「黃龍」慧南、「楊岐」方會等。到了北宋後期禪師之稱名逐漸有所改變，為自己所居庵堂立名，以其庵堂為道號，始自黃龍祖心（1025-1100），人多以「晦堂」稱之，或冠法名之前為「晦堂祖心」；祖心之同門克文（1025-1102）晚年退居「雲庵」，亦以之為道號，與法名合稱為「雲庵克文」。據學者研究，從北宋後期以來，禪僧自取庵堂道號蔚為風氣，至南宋楊岐門下已人人有庵堂道號為慣例。⁴²

一般來說，僧人有法名，法名上字為出家行輩之「共名」，下字為僧人個別之「殊名」。南宋僧人普遍有表字，慣將表字或庵堂與法名連稱，法名僅簡稱下字。⁴³道融感嘆過去道號須是在禪門有一定的聲名影響力，或特殊因緣，或者因其悟道工夫方能取得，乃至以其道行宏化等因緣而有道號傳揚。現今禪師多尚未悟道或學有所得，即已自我標舉，先自立道號，以「號」綴於「名」前，行走於禪林間，以求建立聲名，這種作法已失古風。

宋代庵堂道號的名聲，猶如行走叢林的通關密語，揭示其人背後法系、名寺等背景。若非名門法系出身，與其他宗門法系之間的互動又是如何呢？《叢林盛事》卷下〈蔣山元〉，透露宋代叢林的門戶之見：

蔣山元嗣慈明，元後得雪竇雅，雅得慈覺印，混融然實嗣之。乾道間，然住金陵天禧，時妙癡禪住保寧，明大禪住蔣山，明薄然，以其流派非黃龍、楊岐直下也。嘗與廷諍，然口辯捷，明頗遭所困，竟得癡禪解之。然器量過人，但出

⁴¹ 《卍新纂續藏經》第86冊，頁702上。

⁴² 參考祁偉、周裕鍇：〈從山林到居室：宋代禪林的庵堂道號〉，《宗風與實訓：宋代禪宗寫作傳統研究》，頁185-189。

⁴³ 祁偉、周裕鍇〈宋僧法名與表字稱呼慣例〉一文，謂宋代僧人稱呼循三條慣例：一、法名可簡稱；二、表字須全稱；三、法名與表字連稱時，名取簡稱，字取全稱，名前字後為慣例。祁偉、周裕鍇：《宗風與實訓：宋代禪宗寫作傳統研究》，頁179-184。驗諸宋代禪門文獻，第三條須加修正，法名與表字或庵堂連稱時，若是全稱，一般是表字或庵堂在前、法名在後，例如覺範惠洪、歸雲如本等。但若是法名簡稱時，並不一定「名前字後」，實則名和字位置可以互換，重點是只有法名可簡稱，字皆全稱。例如《叢林盛事》中，洪覺範、曇橘洲、崇野堂、本歸雲，是法名簡稱在前；宏智覺、雲居舒、慈覺印、雪竇雅，是法名簡稱在後。

世太早，不歷諸方門戶，宗眼混淆，故叢林多以此薄之。後住南華，減於五羊，臨行脫灑，邦人積沉香以茶毗之。⁴⁴

宋代禪門延續唐代鼎盛勢力，除為仰宗傳承已中斷之外，法眼宗在北宋逐漸湮沒，雲門宗傳承至南宋轉衰，謹守山林傳統的曹洞宗尚能保持穩定的傳承，獨有能與時推移的臨濟宗法門隆盛，幾乎一枝獨秀。臨濟宗慈明楚圓弟子眾多，其中兩個重要法嗣黃龍慧南（1002-1069）、楊岐方會（992-1049）分別發展出黃龍、楊岐二支派，影響整個宋代禪門發展趨向，勢力之大，無可匹敵。蔣山贊元（？-1086）亦楚圓的法嗣之一，贊元弟子雪竇法雅（生卒年不詳）再傳慈覺普印（生卒年不詳），混融本然（生卒年不詳）為普印法嗣。⁴⁵然而也許傳承支脈名聲無法與黃龍、楊岐二支並比，以致出身當時聲名隆盛之大慧宗杲的弟子大禪了明（？-1165）⁴⁶輕視本然。不過，本然口才便捷勝過師出名門的了明，了明幸得元妙（1111-1164）之助方得解圍。據《叢林盛事》卷下〈癡禪妙〉⁴⁷所記，元妙秉性疎逸無檢，在隆興乾道年間，其道盛行，與宗杲分庭抗禮，他能出手解救宗杲弟子了明，足見胸懷廣矣！

另一方面，混融本然雖器量過人，因非出身當時禪門主流法系門下，以致為叢林所輕視。雖然我們從宋代禪門史料可以看到，當時宗門支派之間並非壁壘分明，而是保持頻繁互動。⁴⁸然而，宋代禪林重視傳承法系血統，看重禪僧是否高門出身，似乎已經超過對其悟境的檢視，而禪人從學叢林知名禪德的資歷累積形同法系背景的支持，無此背景而欲在叢林間立足便顯得困難重重。混融本然後往南至廣州住於曹溪祖庭南華寺，臨終灑脫。淳熙年間朝廷施行差役法，幸得本然弟子大驥（生卒年不詳）奔走，帶領江浙僧尼道士與朝廷力爭方得免除，天下僧道由此獲安。道融曾與本然有同住因緣，惜未能相識，因感念其師徒二人而將此事記下，可算是另一種致敬。

另一方面，宋代遊方行腳風氣興盛，透過參訪名師以助其證法悟道，也成為禪僧累積名聲資歷的一種方式。《祖庭事苑》卷八：「行腳者，謂遠離鄉曲，腳行天下。脫情捐累，尋訪師友，求法證悟也。所以學無常師，徧歷為尚。善財南求，常啼東請，蓋先聖之求法

⁴⁴ 《卍新纂續藏經》第86冊，頁701上。

⁴⁵ 《續傳燈錄》卷24目錄，有列普印禪師法嗣一人：東林本然禪師，惜無傳文。

⁴⁶ 參見《增集續傳燈錄》卷6《五燈會元補遺》，〈杭州徑山大禪了明禪師〉，《卍新纂續藏經》第83冊，頁350上。

⁴⁷ 《卍新纂續藏經》第86冊，頁703上。亦見錄於《嘉泰普燈錄》卷17〈臨安府中天竺癡禪元妙禪師〉，嗣法於寂室慧光（生卒年不詳），曾參學於西禪守淨（生卒年不詳），亡後舌睛齒顛不化，舍利璨然。

⁴⁸ 例如大慧宗杲屬南宋時勢頭正盛的臨濟楊岐派一支，其師事圓悟克勤之前，原是先從黃龍派真淨克文弟子湛堂文準座下學禪，文準往生之前叮囑其轉往克勤處參學，方成就宗杲與克勤之間的師徒緣分。參見〔宋〕普濟著，蘇淵雷點校：《五燈會元》（北京：中華書局，2018年重印），卷19〈徑山宗杲禪師〉，頁1272。

也。永嘉所謂游江海，涉山川，尋師訪道為參禪，豈不然邪？」⁴⁹此言「行腳」有幾種可能：或為明徹大事，隨緣行腳；或已事未明，尋師訪友；或機緣不對，另參知識。⁵⁰由行腳便衍生出寺院挂搭的問題，《叢林盛事》卷下〈雲居舒〉，⁵¹記有一老僧抵吳門萬壽寺，時寺主不肯讓他挂搭，云：「你老矣，何不小院裡去？若你，只是種一根樹。」老僧對云：「你當初若時緣不偶，不出住院，也須到處種樹始得。」主慙無以對。其僧乃書偈而去。曰：「江湖幾度氣吞牛，年老方知總是愁。奉勸後生宜勉勵，看看種樹在前頭。」雲居舒和尚（生卒年不詳）因此作〈垂誡文〉傳布叢林，反省當時禪門挂搭排斥老僧的問題：「專警諸方主法者，安存老病，不應揀擇。少年挂搭，大傷風化，所謂枯樹、老僧，山門景致也。」當時太守王公佐（1126-1191）聞已，便下令禪林諸山：「挂搭僧人不得揀擇，所謂斷佛種子也。」⁵²可見當時禪門也許為了勞動力考量，加之僧人老病會需要照料，故而只歡迎年輕有力氣的僧侶挂搭，年老僧人欲挂搭往往碰壁。以致行走禪林多時的禪僧，即使曾經風雲氣盛，若未能及時於寺裏領得固定職位或棲身之所，一旦年老尚在行腳，乃至被排擠到小院落裡種樹都還未必能被接納。由此亦反映出某些禪寺作風務實性的一面。

以上由筆記揭露宗門內部文化風氣的轉變跡象，禪僧自取庵堂為道號來提高自身地位的風潮興起，導致重視禪僧法系出身而忽略其人悟道品質；禪寺管理趨向務實主義而拒絕老邁僧人行腳掛單。在《禪林寶訓》卷四亦有相同感慨：「學者日鄙，叢林日廢，綱紀日墜，以至陵夷顛沛，殆不可救。」⁵³從筆記作者對上述禪林發展所浮現的種種問題的揭露和針砭，可以窺見其具備史家敏銳的洞察力和從史事反省積弊以指點後人的書寫使命。

四、從書寫士僧互動到憂慮禪僧俗化的轉變

（一）禪僧與士人談禪的慧黠風度

⁴⁹ 《卍新纂續藏經》第 64 冊，頁 432 下。

⁵⁰ 參考蔣義斌：〈中國僧侶遊方傳統的建立及其演變〉，《中國文哲研究通訊》第 16 卷第 4 期（2006 年 12 月），頁 204-205。

⁵¹ 《叢林盛事》的「綱目」作「雲堂舒」，字誤，當為「雲居舒」。卷下正文為「雲居舒」和尚。另，《嘉泰普燈錄》卷 20〈通州狼山蘿庵慧溫禪師〉，曾從學於「雲居舒」。《卍新纂續藏經》第 79 冊，頁 410 下。

⁵² 《卍新纂續藏經》第 86 冊，頁 703 下。

⁵³ 〔宋〕淨善重集：《禪林寶訓》，收入〔日〕高楠順次郎、〔日〕渡邊海旭都監：《大正新脩大藏經》第 48 冊，頁 1034 下。

北宋時黃龍派禪法興盛，宗門禪師不僅活躍於叢林，並與當時社會文士菁英密切往來，如王安石（1021-1086）禮請真淨克文為報寧寺住持；蘇軾（1037-1101）與諸多禪僧如參寥子（1043-？）、佛印了元（1032-1098）、東林常總（1025-1091）都有往來；黃庭堅（1045-1105）嗣法於晦堂祖心，與死心悟新（1043-1115）、靈源惟清（？-1117）為方外契交；張商英（1044-1122）學法於克文弟子兜率從悅（1044-1091）。南北宋之際，圓悟克勤（1063-1135）廣受士大夫崇奉，曾與張商英論禪而聲名卓著。南宋時楊岐派法門隆盛，發展勢態逐漸超越黃龍，文士與禪僧互動愈加緊密，朝中重臣如呂本中（1084-1145）、李邴（1085-1146）、張九成（1092-1159）等皆親近妙喜老人，他們彼此熟識，形成一個方外道友圈。⁵⁴這些社稷重臣經由禪師指點而悟道的範例，在禪林間成為流傳佳話，推波文士的參禪風潮，士僧關係更加緊密。

在禪門筆記的書寫內容中，佔比最多也最生動有趣的便是士僧互動談禪的軼聞趣事，以及他們之間的詩偈贈答，尤其以《叢林盛事》收錄最多，這也反映了宋代禪僧與文士交流往來頻繁的事實，禪僧從容慧點的應機風度，是其深受文士青睞的主要原因。

禪僧本無意於詩，僅依個人超卓的慧解，應機拈來偈頌卻饒富寓意，自然受到士人青睞。《叢林盛事》卷上〈仕宦題焦山〉，記紹興間，有一仕宦至焦山，題風月亭曰：「風來松頂清難立，月到波心淡欲沈。會得松風元物外，始知江月似吾心。」前後觀者莫不稱賞。唯月菴善果（1079-1152）行脚到此，觀之曰：「詩好則好，只是無眼目。」遂改兩字，即見眼目，曰：「會得松風『非』物外，始知江月『即』吾心。」坐者大服。⁵⁵「眼目」指詩句意義的關鍵，善果平昔不曾習詩，緣於個人真實悟境而能隨手拈來點染詩句，將「元」改為「非」；「似」改為「即」，化平凡詩句為妙聯，印證佛教無心外之物，萬象皆一心之影現的觀點。這種點化功力，印證禪僧靈動超俗的思惟智慧，豈能不令當時文士傾心。

《叢林盛事》卷上〈芙蓉答楊次公韓魏公〉：

楊次公提刑一日問芙蓉楷禪師曰：「某與師相別幾年？」楷曰：「七年。」楊云：「者七年參禪耶？學道耶？」楷曰：「不打者鼓笛。」楊曰：「與麼則空遊山水，百無所成？」楷曰：「相別未久，善能高鑑。」楊呵呵大咲。韓魏公夏日來訪，楷出接，韓遂曰：「禁足不出，因甚破戒？」楷曰：「官不容針，私通車馬。」韓大喜之。⁵⁶

⁵⁴ 參考楊曾文：《宋元禪宗史》（北京：中國社會科學出版社，2006），第五章臨濟宗大慧派和虎丘派，第二節第二目宗杲與士大夫的交往及其三教一致思想，頁447-448。

⁵⁵ 《卮新纂續藏經》第86冊，頁690上。

⁵⁶ 同前註，頁686下。

此則記芙蓉道楷（1043-1118）兩件事，一則回應楊傑（生卒年不詳）這七年既不參禪、也不學道，如此廝混無成，豈不是有違一介禪人本分？道楷答得坦然，還讚對方善能明察，兩造自在往來，毫無虛飾。二則道楷為迎接乘車馬來訪的韓琦（1008-1075）這官人而破禁忌之戒，乃從容舉前代話頭：「官不容針，私通車馬」來回應。蓋指第一義諦不容言說擬議，連如細針般的差馳都不能容；然而，在世俗諦則容有權巧方便之道，廣可通行車馬，無須罣礙，而禪人如何運用權宜之便則屬個人智慧善巧。道楷能機智舉古回應又帶雙關意味，既不拘拘於形式之戒，究竟與方便自在通融以接機；善能通乎人情，拉高看待戒法的心理層次，使得韓琦聞後大為讚賞。

有些士僧互動細節充滿禪的暗示性，美的像一首詩。例如《羅湖野錄》卷一記黃庭堅於元祐年間因丁憂，與晦堂祖心交游。祖心舉孔子謂弟子：「以我為隱乎，吾無隱乎爾。吾無行而不與二三子者，是丘也。」⁵⁷請山谷加以詮釋，卻因祖心不然其說而怒形於色，沈默久之。時當暑退涼生，秋香滿院，祖心乃曰：「聞木犀香乎？」公曰：「聞。」祖心曰：「吾無隱乎爾。」山谷方欣然領解。⁵⁸毫無保留、毫無隱瞞，全然向對方開啟自性，引發學生反觀，將心鬆開，是孔子對待學生的態度，也是祖心對待山谷的態度。因言語無法傳達整全的禪機，所以祖心在自然環境所飄散的木犀香烘托下，以只可意會不可言傳的方式來點化山谷。

有的禪師指點文士的對話充滿禪機暗示，令其領悟後大為折服。《叢林盛事》卷上〈典牛牧牛頌〉中，記湛堂文準法嗣典牛天游（生卒年不詳）嘗和忠道者（生卒年不詳）〈牧牛頌〉曰：「兩角指天，四蹄蹈地。拽斷鼻圈，牧甚屎屁。」宋代禪門開始出現以「牧牛」圖頌來喻示修行次第，以牧人喻修行者，以牛喻心，牧人馴牛的過程即是調服心念的修證歷程。天游此頌言兩角朝天，四腳踏地，是牛原始質樸的天性，如同人心原本清淨，但順性引導，即能歸復本性。若是調心時使勁過度，缺乏善巧，引發牛習氣的反抗，拽斷鼻圈，反而易弄巧成拙而調心不成。張無盡過去認為天游為人過於坦率直白，對他並不看重，呼為「顛游」。後來妙喜持頌獻之，無盡看後撫几稱賞，妙喜曰：「相公且道者頌是甚麼人做？」無盡曰：「此非彌勒大士安能發此言。」妙喜曰：「此乃前日顛游所作。」無盡讚曰：「奇哉！奇哉！湛堂乃有此兒耶！臨濟一宗其在此矣。但將去質庫中典，也典得一百貫。商英肉眼不別，幾乎蹉過此人。」遂燒香向在雲巖的天游悔過。張無盡「質庫典牛」一喻，源自於天游退居雲巖前，過廬山棲賢，長老見其堅老又有川氣，不肯讓他挂搭。云：「老老大大，正是質庫裡典牛耶？」諷刺天游的固執川氣如當舖中最難解典的一頭牛。天游於是述偈而去，曰：「質庫何曾解典牛，只緣價重實難酬。想君本領無多子，爭解能容

⁵⁷ 引自〔宋〕朱熹集注：《四書集注·論語集注》，同註10，卷4〈述而第七〉，頁30。

⁵⁸ 《卮新纂續藏經》第83冊，頁376上。

者一頭。」諷刺對方缺乏法眼不識貨。此偈質樸而寓意明瞭，全無文人修飾氣，在宋代禪僧詩偈雅化的趨向中更顯獨樹一格。天游當時雖已出世遊歷，能識其珍寶者不多，以致叢林挂搭都難容，最後遷住武寧庵，四十年終身不出。此則最末道融云：「塗毒見之，已九十三矣。」⁵⁹塗毒智策是道融的老師，文末交代此事源自智策親見，道融應是從其師處得知，特加此句，以示真實。

禪門筆記所記當時士僧往來談禪論道的遺聞軼事，不是燈錄那種已經經過文字簡化梳理，以達到最佳暗示或啟發效果的公案，而是將文士與禪僧饒富禪意的對話過程都做了詳細的描述，以彰顯生活中的禪機。其中關於蘇軾與禪僧對機的趣聞有多則，例如《叢林盛事》卷上〈佛印解東坡玉帶〉：

佛印一日入室次，忽東坡至。印云：「此間無榻座，不及奉陪居士」。坡云：「暫借和尚四大為榻座。」印曰：「山僧有一問，居士若道得即請坐；若道不得，即輸却玉帶。」坡欣然曰：「便請。」印曰：「居士適來道，借山僧四大為榻座，只如山僧四大本空，五陰非有，居士向什麼處坐？」坡擬議，不能加答，遂解玉帶，大咲而出。印却以雲山衲衣贈之。

蘇軾與佛印往來逸聞頗多，此則所記兩人之間的言語逗機，隱然有一種默契，東坡欲借佛印四大為坐，本是虛言；佛印回以四大本空，讓東坡往何處覓坐？彼此都知道究竟理地卻故意抬槓，東坡輸後解下玉帶大笑，而佛印回贈以雲山衲衣，是佛印對蘇軾悟力的肯定，頗有相知相惜的意味。接著，東坡贈偈三首，其一云：「病骨難堪玉帶圍，鈍根仍落箭鋒機。會當乞食歌姬院，換得雲山舊衲衣。」調侃自己因鈍根輸卻玉帶，卻用戲謔口吻說將到十字街頭的歌樓酒肆中再磨練，若能視歌樓與清境不二，達自在無染之境，方能收得下佛印所贈雲山衲衣，實則暗裡讚許佛印悟境高深。佛印以二偈謝之，其一：「石霜奪得裴休笏，三百年來眾口誇。爭似蘇公留玉帶，長和明月共無瑕。」⁶⁰裴休曾參訪石霜慶諸（807-888），慶諸拈起裴笏問：「在天子手中為珪，在官人手中為笏，在老僧手中且道喚作甚麼？」裴公默然無對，慶諸就請裴公留下其笏。⁶¹佛印藉此贊蘇公留下玉帶，是悟得自性原無瑕染的表現，蓋胸次體會相當者方能有此泰然愉悅的禪機交手。

佛印善以慧黠語言指點禪機，《雲臥紀談》卷下〈佛印謁王荊公〉也記佛印與王荊公於金陵定林寺會面一事。王荊公請佛印為雙林傅大士像作讚，佛印掇筆書曰：「道冠儒履

⁵⁹ 《卮新纂續藏經》第86冊，頁688上。

⁶⁰ 以上三段引文，同前註，頁686中。

⁶¹ [宋]普濟著，蘇淵雷點校：《五燈會元》，同註48，卷5〈石霜慶諸禪師〉，頁286。

佛袈裟，和會三家作一家。忘却率陀天上路，雙林癡坐待龍華。」⁶²讚傳大士以居士身分創建雙林寺，倡導三教合一，宣揚彌勒信仰，被視為彌勒菩薩的化身，詩中戲言傳大士忘記自己的身分由來，竟在雙林等著自身。王荊公深服佛印之詞理至到，充分展現佛印的幽默、機趣和才學。

由上諸例以見禪門筆記中禪僧與士人談禪逗機，方式多樣，不落窠臼，往往令文人獲得前所未有的啟發經驗。這些內容或不見載於其他禪史或文人雜錄，可視為瞭解宋代禪僧或文人日常生活彌足珍貴的補充史料。

（二）對禪僧處俗態度的針砭

宋代士僧密切交流，為禪門帶來外護勢力和發展榮景，然而這種熱絡的互動關係，在禪門內部已出現質疑的聲音，筆記作者對此也提出個人評論。例如：《叢林盛事》卷下〈崇野堂〉，記野堂普崇（生卒年不詳）久依曹洞宗天童宏智（1091-1157），以大事不決，改往江西見黃龍派草堂善清（1057-1142）。未幾，果有所得，住育王寺，成為善清法嗣。可見當時禪僧參學未受法系拘限，可自由地到不同法系禪寺參學。普崇幼年多攻詩，嘗題廬山三峽橋詩曰：「蕭蕭石徑蟠蒼松，山腰忽斷來悲風。坐寒欲作暮天雪，人靜似發山林鐘。落崖千古流寒玉，眩眼百丈飛長虹。倚欄深省十年夢，坐看雲吞五老峰。」安國按部見之，大加稱賞，遂撤去諸家詩牌，唯留此詩。此後，普崇道譽不甚四馳，唯有詩名廣流于世。道融於文末評云：「後進當以崇為戒，所謂齊己、貫休名重地也。」⁶³顯然對於禪僧非以禪修得名，卻以詩聞名當時，深不以為然。

《羅湖野錄》卷上記天甯則禪師（生卒年不詳）因早學儒業，詞章婉縟，出家後作〈牧牛詞〉，寄以〈滿庭芳〉調流傳於世。時眾讚其「以禪語為詞，意句圓美，無出此右。」然而，亦有「譏其徒以不正之聲，混傷宗教。」曉瑩則對禪僧擅於詩詞文字，提出較為圓融的思考意見：「然有樂於嘔吟，則因而見道，亦不失為善巧方便，隨機設化之一端耳。」

64

禪僧密切從游於當代高官文人對禪門所產生的效應，是筆記作者甚為關注的問題。《叢林盛事》〈本歸雲叢林佞篇〉，收錄歸雲如本（生卒年不詳）所作〈叢林辨佞篇〉全文。如本嗣法於瞎堂慧遠（1103-1176），對於禪僧藉由與文士交游以獲得聲名而漸失風骨的現

⁶² 《卮新纂續藏經》第86冊，頁672下。

⁶³ 以上兩段引文，《卮新纂續藏經》第86冊，頁703下。

⁶⁴ 《卮新纂續藏經》第83冊，頁381中。

況感慨良深，遂於淳熙丁酉（1177）作〈叢林辨佞篇〉一文：「以日近見聞，事多矯偽，古風彫落，吾言不足為之重輕，聊書以自警云。」⁶⁵此文直指當世禪僧搖尾乞憐、諂曲求進於士夫之媚態，可見《叢林盛事》雖多錄禪僧與文士往來論禪雅事，作者於此現象卻是充滿憂慮的。此文正好足千言，可說是對宋代禪林發展的綜合性檢討文。全文重點約可分為三個層次：首先，概觀北宋黃龍派禪法興盛，宗門禪師不僅活躍於叢林，與當時顯貴菁英為契交之例，如翰林學士楊億（974-1020）與汾陽善昭（947-1024）、慈明楚圓（986-1039）往來密切；駙馬都尉李遵勗（?-1038）師從石門蘊聰（965-1032），又與楚圓為知交；神宗時丞相富弼（1004-1083）被封為鄭國公，在投子修顛（生卒年不詳）門下獲得印證。

其次，對比今昔禪僧之差異：

然士君子相求於空閑寂寞之濱，擬棲心禪寂，發揮本有而已。後世不見先德楷模，專事諛媚，曲求進顯。凡以住持薦名為長老者，往往書刺以稱門僧，奉前人為恩府。取招提之物，苞苴獻佞，識者憫笑，而恬不知耻。⁶⁶

如本對於叢林結托權貴的現象毫無保留提出嚴正的批判，過去禪僧多棲心禪寂，現在禪僧則專事諛媚，致使宗風衰微至此。道融面對宋代禪僧的入世態度，怎能不生起今昔對比之嘆！曉瑩《羅湖野錄》卷上也曾以元布袋（1094-1146）「鑿彩埋光，不求聞達」以饒益群生為念，對比於當時「珉中玉表，急於求售」的禪僧。⁶⁷如同《禪林寶訓》卷一記五祖法演（1018-1104）和尚云：「今時叢林學道之士，聲名不揚，匪為人之所信者，蓋為梵行不清白，為人不諦當。輒或苟求名聞利養，乃廣銜其華飾，遂被識者所譏。」⁶⁸反映當時叢林或有禪僧無法禪寂自持，如俗人追求名聞，以致失去世俗社會對他們作為超俗修道者的崇敬。

最末，提出理想的禪僧處世原則，以古德高風為典範，即使天子遠迎仍不動遠避，如鍾山僧遠（414-484）鑾輿及門仍牀坐而不迎；虎溪慧遠（334-416）天子臨潯陽仍詔不出。期許禪僧應該效法上述古德，堅持不與世交，保持與世俗的距離，以維護禪僧山林悟道的傳統。

圓極彥岑（生卒年不詳）於淳熙壬寅（1182）為此文作跋云：

⁶⁵ 同前註，頁 694 下。

⁶⁶ 《卮新纂續藏經》第 86 冊，頁 694 中。

⁶⁷ 以上兩段引文，《卮新纂續藏經》83 冊，頁 380 上。

⁶⁸ [宋]淨善重集：《禪林寶訓》，同註 53，頁 1018 中。

佛世之遠，正宗淡薄，澆漓風行，無所不至。前輩彫謝，後世無聞，叢林典刑，幾至掃地。縱有扶救之者，返以為蠻子也。余觀疎山本禪師〈辨佞〉，詞遠而意廣，深切著明，極能箴其病。第為妄庸輩知識暗短，醉心於邪佞之域，必以醍醐為毒藥也。⁶⁹

彥岑性格「抱節孤高，近世罕及」，⁷⁰加上嗣法於雲居法如（1080-1146），故於叢林有極高的聲望，其跋是對如本所言表達強烈的贊同。然而，若當時禪師未與時推移，何能有入宋之後近乎一枝獨秀的榮景！可見擴展禪門勢力和堅守山林兩端的進退分寸，是宗門發展如何面對世俗社會變遷的抉擇難題。

由上述諸例可知，筆記非僅止於記錄宋代禪門士僧交流點滴，作者對於禪僧處俗態度以及宗門風氣的轉變對禪門發展的負面影響充滿憂慮。

五、結語

禪門筆記是在僧傳、燈錄之外以禪僧的遺聞軼事為主的書寫型態，包括惠洪《林間錄》、道謙編《宗門武庫》、曉瑩《羅湖野錄》和《雲臥紀談》、道融《叢林盛事》和圓悟《枯崖漫錄》等，作者以補史的自我定位，書寫所見聞禪僧的特殊遺言逸跡片段，呈現不同於僧傳和燈錄的敘述模式，具體反映宋代禪僧的生活實況和當時叢林中流傳的士僧談禪趣聞，更能立體地堆疊出宋代禪僧的性格特徵和精神風貌，特別具有集中敘述來彰顯人物風神的優點。撰作者繼承野史雜記生動活潑的書寫風格，所記既可彌補正史的不足，又賦予一定的個人評判，具體體現宋代禪林文化的多重面貌。

當然，筆記作者並非僅止於拾掇遺聞，作為禪僧軼事的記錄者，他們懷揣如史家透過對禪林文化現象的揭露，進而提出警誡或針砭的用意，或在敘事之末，或專門針對禪門的特殊文化現象加以批判。包括對禪僧面對達官顯貴提拔以獲得名寺高位的迎拒態度之變化；對宗門出身的看重而引發法系間微妙的互動歧見；以及對禪僧自抬身價或跟風行事，逐漸喪失禪行者獨立品格的轉變，提出嚴肅的針砭。這種書寫模式和特色，顯示筆記作者作為宋代禪林實況的觀察者，有其隱隱然承繼史家筆削任務的自我定位，在拿捏整體敘事與隱微評論的分寸之間，看似隨筆而無整體架構，實則抱持對未來讀者可能或知我或罪我的不確定評價都概括承受的心態進行書寫，顯露筆記作者記錄時代禪林實況背後對未來禪

⁶⁹ 《卮新纂續藏經》第86冊，頁694下。

⁷⁰ 參見《叢林盛事》卷1〈圓極岑〉，《卮新纂續藏經》第86冊，頁690中。

林發展方向更深層的憂慮和關懷。即使禪門筆記作者本身可能發生記憶或書寫的落差或錯誤，個人詮釋視野或好惡的主觀性侷限，敘述中有意無意夾帶的批判意識，乃至可能帶有宗派觀點的偏向等問題，都無法否認這些作者眼見耳聞所蒐集書寫的禪林遺聞軼事和文化現象，並非無中生有的想像，能夠具體反映宋代禪林實況，不僅是理解宋代禪門發展的重要史料，更具有呈現宋代文化、宗教潮流轉折的歷史意義與文獻價值。

引用書目

一、傳統文獻

- 〔元魏〕吉迦夜共曇曜譯：《付法藏因緣傳》，收入〔日〕高楠順次郎、〔日〕渡邊海旭都監：《大正新脩大藏經》，東京：大正一切經刊行會，1924-1934年，第50冊。以下同此版本，簡稱《大正藏》。
- 〔宋〕朱熹集注：《四書集注》，臺北：世界書局，1952年。
- 〔宋〕道謙編：《大慧普覺禪師宗門武庫》，《大正藏》第47冊。
- 〔宋〕淨善重集：《禪林寶訓》，《大正藏》第48冊。
- 〔宋〕善卿編：《祖庭事苑》，收入〔日〕河村照孝編集：《卍新纂大日本續藏經》，東京：株式會社國書刊行會，1975-1989年，第64冊。以下同此版本，簡稱《卍新纂續藏經》。
- 〔宋〕惠彬：《叢林公論》，《卍新纂續藏經》第64冊。
- 〔宋〕惠洪：《禪林僧寶傳》，《卍新纂續藏經》第79冊。
- 〔宋〕曉瑩：《羅湖野錄》，《卍新纂續藏經》第83冊。
- 〔宋〕道行編：《雪堂行和尚拾遺錄》，《卍新纂續藏經》第83冊。
- 〔宋〕曉瑩：《雲臥紀談》，《卍新纂續藏經》第86冊。
- 〔宋〕道融：《叢林盛事》，《卍新纂續藏經》第86冊。
- 〔宋〕圓悟：《枯崖漫錄》，《卍新纂續藏經》第87冊。
- 〔宋〕惠洪：《林間錄》，《卍新纂續藏經》第87冊。
- 〔宋〕曇秀：《人天寶鑑》，《卍新纂續藏經》第87冊。
- 〔宋〕贊寧撰，范祥雍點校：《宋高僧傳》，北京：中華書局，1993年。
- 〔宋〕普濟著，蘇淵雷點校：《五燈會元》，北京：中華書局，2018年。
- 〔宋〕釋惠洪著，日·釋廓門貫徹注，張伯偉等點校：《注石門文字禪》，北京：中華書局，2012年。
- 〔明〕明河：《補續高僧傳》，《卍新纂續藏經》第77冊。
- 〔明〕無愠錄：《山菴雜錄》，《卍新纂續藏經》第87冊。
- 〔清〕永瑢等：《四庫全書總目提要》，臺北：臺灣商務印書館，1968年。

二、近人論著

- 上海師範大學古籍整理研究所編：《全宋筆記》，鄭州：大象出版社，2003年。

- 朱剛：〈人物軼事與「筆記體傳記」〉，《清華學報》新 48 卷第 2 期，2018 年。
- 祁偉、周裕鍇：《宗風與寶訓：宋代禪宗寫作傳統研究》，北京：中國社會科學出版社，2017 年。
- 張超：〈禪林筆記與大慧派禪僧仲溫曉瑩〉，《國際禪研究》第 2 期，2018 年
- 張暉：《宋代筆記研究》，武漢：華中師範大學出版社，1993 年。
- 許紅霞：〈曉瑩生平事迹初探〉，《北京大學中國古文獻研究中心集刊》，北京：北京大學出版社，2005 年。
- 陳士強：〈《大慧普覺禪師宗門武庫》燕語〉，禪籍導讀之十一《法音》1989 年。
- ：〈《林間錄》蠡測〉，禪籍導讀之二《法音》1989 年。
- ：〈《叢林盛事》雜俎〉，禪籍導讀之四《法音》1989 年。
- ：〈《羅湖野錄》摭言〉，禪籍導讀之三《法音》1989 年。
- 陳援庵：《中國佛教史籍概論》，臺北：新文豐出版社，1983 年。
- 楊曾文：《宋元禪宗史》，北京：中國社會科學出版社，2006 年。
- 劉葉秋：《歷代筆記概述》，北京：北京出版社，2011 年。
- 蔣義斌：〈中國僧侶遊方傳統的建立及其演變〉，《中國文哲研究通訊》第 16 卷第 4 期，2006 年。
- 〔日〕小早川浩大：〈晩年の覺範慧洪の五家宗派觀の變化について--《林間錄》に見える記述との相違から〉，《宗學研究》第五十回宗學大會紀要，第 47 期，2005 年。
- ：〈《林間錄》に關する一考察—その内容と問題點について〉，《駒澤大學大學院佛教研究會年報》第 37 期，2004 年。
- ：〈《林間錄》の《禪林僧寶傳》への引用について〉，《駒澤大學大學院佛教研究會年報》第 38 期，2005 年。
- ：〈《林間錄》の諸本について〉，《宗學研究》第五十一回宗學大會紀要，第 48 期，2006 年。
- 〔日〕小野玄妙編：《佛書解說大辭典》，東京：大東出版社，1933-1936 年。
- 〔日〕石井修道：〈十一種宋代禪門隨筆集人名索引（上）〉，《駒沢大学仏教学部研究紀要》第 42 期，1984 年。
- ：〈十一種宋代禪門隨筆集人名索引（下）〉，《駒沢大学仏教学部研究紀要》第 43 期，1985 年。
- 〔日〕西谷啟治、柳田聖山編：《禪家語錄》，東京：筑摩書房，1972 年。
- 〔日〕椎名宏雄：〈宋元版禪籍研究（六）《羅湖野錄》、《雲臥紀談》〉，《印度学仏教学研究》，第 31 卷第 1 期（總 61 期），1982 年。

Record and Comment of Anecdotes and Historical Fact of Buddhist Temples in Zen Sketches during the Song Dynasty

Huang Jing-jia*

Abstract

Zen sketches in the Song Dynasty are the essay writing which records the situations of Buddhist temple in Song Dynasty. This paper focuses on narrative Zen sketches of Zen monks in the Song Dynasty, including “Lin Jian Lu” by Hui Hung, “Zong Men Wu Ku” by Tao Qian Bian, “Lo Hu Yeh Lu” by Xiao Ying, “Yun Wo Ji Tan”, “Cong Lin Sheng Shih” by Tao Rong and “Ku Ai Men Lu” by Huan Wu. It observes the writing and criticism on the anecdotes of Buddhist temples in the Song Dynasty in Zen sketches. Zen sketches are based on the lively writing style of unofficial history and records. They lack structures and each story is independent. The writing focuses on the details of one event to show the unique personality and spirit of Zen monks, and highlights the characters by focused description. The stories of the interaction among Zen monks reveal their wisdom in the discussion of Zen. The writers of the sketches as the observers of the situations of Buddhist temples in the Song Dynasty, they positioned themselves as historians. The Record contains personal criticism including warning or comment on the change of Zen monks towards the world, schools and experiences of Zen monks, and change of cultural climate of Buddhist temples. Between narration and criticism, it shows the writers’ in-depth concerns for future Zen development by recording the situations of Buddhist temples at the time. The anecdotes and cultural phenomenon of Buddhist temples collected by the writers are the important historical materials to approach the development of Zen Buddhism in the Song Dynasty.

Keywords: Zen sketches, Zen essays, Anecdote of Zen, Make up the History, Song Dynasty

* Professor, Department of Chinese, National Taiwan Normal University.

