

宋代對禪的文學性想像

徐 銘 謙*

摘 要

十世紀中葉，漢傳佛教所面臨的時代歷經戰亂與文風復甦，當佛教各派因典籍散佚而舉步維艱之時，原本不重視文本的禪宗，在入宋以後不論是物質或思想層面皆得到前所未有的進展。由於社會條件支持與風氣的轉變，「不立文字」到了宋代已成為禪師生產的大量文本中的書面口號。禪師們口說玄理，亦出文紀，禪學流布趨勢由口語記憶轉向文本書寫，而今日對於宋代禪宗的研究，也多以該時代製造的語錄偈頌、禪詩文集為主要對象，檢視禪師的歷史樣貌與禪學思想。但是，宋代禪宗高揚的文學性，並不是訴諸「以詩證禪」就能夠妥善說明。應當還要留意在特定的社會文化脈絡底下，新的典範確立了，禪門實踐中的書面形式與傳統的口述、行動一樣值得重視，進而改變關於禪的歷史記憶。究其內蘊，「宋代對禪的文學性想像」是需要再深入探討的問題。

關鍵詞：唐宋變革、不立文字、宋代禪宗、棒喝、文字禪

2020年7月21日收稿，2020年12月21日修訂完成，2021年7月20日通過刊登。

* 作者係銘傳大學應用中國文學系兼任助理教授。

一、前言：禪學研究中的口傳與書寫

唐宋禪風的變革，可以在文字、經教的使用上找到明顯的分際，特別是宋代禪學飽含的文學性。不過，這並不表示唐代的禪門與文學性無涉。宋代有「文學僧」；¹而在晚唐五代之時，亦有所謂的「詩僧群體」。²此中，在深究僧人詩文創作的不同面向之前，口傳與書寫的消長是必須先留意的對象。

1982 年，沃爾特·翁（Walter J. Ong）出版 *Orality and Literacy*，全面梳理口語文化與書面文化兩種概念及文化現象，有助於學者研究文本從口傳到書寫之發展歷程。³現聚焦在禪宗公案語錄文本上，域外相關的禪學研究無論在語言學、系譜學、或思想與歷史層面，可謂多有建樹。土屋太祐於 2008 年出版《北宋禪宗思想及其淵源》，⁴該書下篇討論涉及公案禪的形成，對於話頭的結集、公案的分類等多有可觀之處。其實日本的禪錄研究很早就開始奠基，在上個世紀七〇年代，石井修道已對宋代禪籍逸書序跋進行考證，雖間有少許訛誤，仍不失參考價值。⁵柳田聖山禪學研究成果更是豐碩，在 1985 年發表長篇論文〈語録の歴史〉，⁶詳盡分析禪文獻成立的始源與脈絡。此後如入矢義高、芳澤勝弘等學者針對特別的公案和禪語皆有精闢的研究。⁷

1 「文學僧」此一概念由黃啟江教授提出，專指善於詩文的南宋禪僧；作者並將這些文學僧著作以「禪文集」或「禪詩集」稱之，詳見氏著，〈導言〉，《一味禪與江湖詩——南宋文學僧與禪文化的蛻變》（臺北：臺灣商務印書館，2010），頁 2。

2 相關研究可參考王秀林，《晚唐五代詩僧群體研究》（北京：中華書局，2008），頁 128-135。

3 Walter J. Ong, *Orality and Literacy* (New York: Routledge Press, 2002).

4 (日) 土屋太祐，《北宋禪宗思想及其淵源》（成都：巴蜀書社，2008）。

5 (日) 石井修道，〈宋代禪籍逸書序跋考〉，《駒澤大學佛教學部論集》8(1977.10): 93-114。石井修道，〈宋代禪籍逸書序跋考二〉，《駒澤大學佛教學部論集》9 (1978.11): 108-125。關於其文之訛誤，如〈宋代禪籍逸書序跋考〉頁 108，將〈佛鑑大師語錄序〉作者晁補之（1053-1110）誤為同時代的毛滂（生卒年不詳），且對於該序文之句讀亦明顯有誤。

6 (日) 柳田聖山，〈語録の歴史——禪文獻の成立史的研究〉，《東方學報》57(1985.3): 211-663。

7 如(日) 入矢義高著，蔡毅、劉建譯，〈禪語散論——「乾屎橛」「麻三斤」〉，《禪籍

在西方的中國禪學相關研究中，1991年海因（Steven Heine）發表〈禪話傳統中的敘事與修辭結構〉，探討禪宗公案語錄文本中書寫形式所記錄的口傳對話，呈現一種後設言談式的反省性狀態。⁸賴特（Dale S. Wright）1992年在“Rethinking Transcendence: the Role of Language in Zen Experience.”一文中，探討禪師語言在宗教經驗的實踐中所展現出的超越性。⁹2000年海因與賴特合編 *The Kōan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*，收錄馬克瑞（John R. McRae）等人共十一篇有關公案文本的研究，彰顯出禪師對話的宗教功能與思想史上的意義；¹⁰同年馬克瑞在〈審視傳承——陳述禪宗的另一種方式〉一文中，藉由系譜模式的考察，重新檢視開悟在禪宗史上刻意被描繪的傳承輪廓與歷史起源的暗示。¹¹2004年海因與賴特再編 *The Zen Canon: Understanding the Classic Text*，收錄韋爾特（Albert Welter）等人共九篇有關唐宋禪文學、語錄，以及公案的相關研究，如馬祖道一的語錄、《祖堂集》、《無門關》，對於禪宗愈來愈重視公案語錄等書面文本的現象能有較細部的認識。¹²2006年海因與賴特又編 *Zen Classics: Formative Text in the History of Zen Buddhism*，研究禪宗經典文獻，對象囊括中、日、韓三地禪學。¹³此後西方有關重要禪師與禪籍

俗語言研究》2(1995.6): 7-13。又如（日）芳澤勝弘著，殷勤譯，〈「麻三斤」再考〉，《俗語言研究》3(1996.6): 138-151。

- 8 （美）史蒂夫·海因（Steven Heine）著，呂凱文譯，〈禪話傳統中的敘事與修辭結構〉，收入藍吉富主編，《中印佛學泛論——傅偉勳教授六十大壽祝壽論文集》（臺北：東大圖書公司，1993），頁179-202。作者自註該文首次發表於1991年11月美國宗教學會年會。
- 9 Dale S. Wright, “Rethinking Transcendence: The Role of Language In Zen Experience.” *Philosophy East and West* 42, no.1 (January 1992): 113-38.
- 10 Steven Heine and Dale S. Wright, eds., *The Kōan: Texts and Contexts in Zen Buddhism* (New York: Oxford University Press, 2000).
- 11 （美）馬克瑞（John R. McRae），〈審視傳承——陳述禪宗的另一種方式〉，《中華佛學學報》13(2000.5): 281-298。
- 12 Steven Heine and Dale S. Wright, eds., *The Zen Canon: Understanding the Classic Texts* (New York: Oxford University Press, 2004).
- 13 Steven Heine and Dale S. Wright, eds., *Zen Classics: Formative Texts in the History of Zen Buddhism* (New York: Oxford University Press, 2006).

文本的研究皆頗具代表性，如 2010 年海因與賴特所編以洞山、延壽、宗杲等多位禪師為主題的 *Zen Masters*；¹⁴ 又如 2011 年韋爾特的 *Yongming Yanshou's Conception of Chan in the Zongjing Lu: A Special Transmission Within the Scriptures*，以延壽與《宗鏡錄》為研究對象，對於延壽禪學思想與文本實踐的闡釋相當值得參考。¹⁵

現今漢語禪學研究成果與日俱增，關於禪宗語言、公案語錄文本的專門討論，極具代表性之著作如周裕鍇《禪宗語言》、¹⁶《禪宗語言研究入門》，¹⁷前者對於唐宋以後禪悟的書面化有深刻的探討；後者則是綜合性地介紹並分析現有的相關前賢研究。龔雋《禪史鉤沉：以問題為中心的思想史論述》¹⁸及葛兆光《增訂本中國禪思想史——從六世紀到十世紀》，¹⁹兩者內容雖非專門討論禪宗語言與書面文本的關係，然相關篇章涉及以文字作佛事的宋代文字禪、禪僧史傳的書寫策略，以及經教與公案文字的牽連等等，論述發人深省，皆能清楚展示出唐宋禪宗從口傳到書寫的脈絡演進。而關於書面語的發展與中國佛教的關係，美國漢學家梅維恆（Victor H. Mair）在上個世紀末已有專文討論，他在“Buddhism and the Rise of the Written Vernacular in East Asia: The Making of National Languages.”一文中較為宏觀的指出，不同於古英語和現代英語兩者之間所呈現的歷史演進，文言與白話在中國共存的情況（尤指佛教文本如敦煌變文或禪師語錄的出現），應是根據各種不同的政治與社會需求而有所發展。²⁰英國社會人類學家傑克·古迪（Jack Goody）於 2010 年出版 *Myth, Ritual and the Oral*，通過田

14 Steven Heine and Dale S. Wright, eds., *Zen Masters* (New York: Oxford University Press, 2010).

15 Albert Welter, *Yongming Yanshou's Conception of Chan in the Zongjing Lu: A Special Transmission Within the Scriptures* (New York: Oxford University Press, 2011).

16 周裕鍇，《禪宗語言》（臺北：世界宗教博物館，2002）。

17 周裕鍇，《禪宗語言研究入門》（上海：復旦大學出版社，2009）。

18 龔雋，《禪史鉤沉：以問題為中心的思想史論述》（北京：三聯書店，2006）。

19 葛兆光，《增定本中國禪思想史——從六世紀到十世紀》（上海：上海古籍出版社，2008）。

20 Victor H. Mair, “Buddhism and the Rise of the Written Vernacular in East Asia: The Making of National Languages,” *The Journal of Asian Studies* 53, no. 3 (August 1994): 707-09.

野調查，同樣注意到口語和書寫在宗教文本中的表現實與該文化所支持的物質條件關係匪淺。²¹ 就此而論，唐宋禪宗語言文字在使用上的異同，除了文本解讀之外，也可留意時代風氣、社會文化……等面向所帶來的影響。

藉由上述種種研究成果的啟示，將發現透過中國禪宗在特定時代背景下持續積累的書寫，不斷顯露出禪與文學的關係並非主張「不立文字」這種吾人以往所熟知的禪學印象、或相類之範疇就可以輕易概括承受，特別是在中國宋代叢林與翰林交織共構出的特殊文化氛圍之下。

二、從詩僧到文學僧

以文學創作而言，論者或謂詩僧最早可追溯至東晉，²² 至晚唐五代時期已出現詩僧群體，創作大量「以詩談禪」的文學作品，甚至還有重要的詩學理論著作傳世。²³ 僧人創作詩論，展現了高超的文學素養，同時或多或少融入宗教思維，發展「以禪喻詩」之風。²⁴ 然而，就整體時代風氣觀之，宋以

21 (英)傑克·古迪(Jack Goody)著，李源譯，《神話、儀式與口述》(北京：中國人民大學出版社，2014)，頁148-155。

22 如蕭麗華，《唐代詩歌與禪學》(臺北：東大圖書公司，2000)，頁173。又如查明昊，「轉型中的唐五代詩僧群體」(杭州：浙江大學中國古典文獻學博士論文，2005)，頁17。詩僧相關研究十分興盛，日本學者市原亨吉很早就指出，唐代宗大曆十五年(775)皎然(生卒年不詳)著詩〈酬別襄陽詩僧少微〉，是《全唐詩》中最早出現「詩僧」的用例。詳見(日)市原亨吉，〈中唐初期における江左の詩僧について〉，《東方學報》28(1958.3): 219。儘管無法據此認定皎然乃率先提出「詩僧」一詞者，但從《全唐詩》所見，可知中唐以後「詩僧」一詞便經常出現在詩作中。

23 現存者有皎然《詩式》與《詩議》、齊己(863-937)《風騷旨格》以及虛中(生卒年不詳)《流類手鑑》。詳見彭雅玲，「唐代詩僧的創作論研究——詩歌與佛教的綜合分析」(臺北：政治大學中國文學研究所博士論文，1999)，頁59。

24 張伯偉指出：「自中唐以降的詩歌創作中，也每每流露出詩禪契如的觀念。」詳見氏著，《禪與詩學(增訂版)》(北京：人民文學出版社，2008)，頁57。相關論述甚豐，特別是較具代表性的皎然與齊己。如論者謂《詩式》以禪喻詩，開後世風氣；亦有論《風騷旨格》詩禪相濟的特色。分別詳見許連軍，「皎然《詩式》研究」(上海：上海師範大學中國古代文學博士論文，2004)，頁95-98；李江峰，〈《風騷旨格》與齊己的詩歌創作——詩格與詩歌創作的個案考察之一〉，《前沿》2(2009.2): 178-179。

前的詩僧並非禪門的主要結構，在當時的佛教界中亦屬於特殊的階層。²⁵

唐代義淨（635-713）所譯《根本說一切有部毘奈耶雜事》記載佛言：「若苾芻身作歌舞及以諷詠，或復教人、或自收攝、或復現身，皆越法罪。」²⁶ 諷詠既被視為法罪，便不難想像何以當時皎然曾「欲屏息詩道」，因其「非禪者之意」。²⁷ 這一點，與他早先在《詩式》中談「詩道」若「精之於釋，則徹空王之奧」²⁸ 形成明顯的對比。儘管皎然有心抑黜筆硯，然據《宋高僧傳》記載，其後皎然又受命裨贊顏真卿（709-785）《韻海鏡源》共成二十餘卷。²⁹ 畢竟皎然乃「一代偉才」，³⁰ 富有詩名，其「詩情緣境發，法性寄筌空」，³¹ 接人「莫非始以詩句牽勸，令入佛智」。³² 可知皎然詩文所興，是以牽引學人悟道為目的。³³ 這種用心在當時並不罕見，正如學者林湘華所談，中唐以後由於禪宗心性論的影響，使得文學理論轉向留意「心」與「境」的關係，³⁴ 和皎然交往之劉禹錫（772-842）就在〈秋日過鴻舉法師寺院便送歸江陵〉前的引文提到：

自近古而降，釋子以詩聞於世者相踵焉。因定而得境，故儻然以清；

-
- 25 唐以前之詩僧尚未形成「群體」，可參考查明昊，「轉型中的唐五代詩僧群體」，頁 17。而到了唐代，有學者指出其時整體詩論面貌雖然不是以詩禪關係為主要內容，但唐代中後期確有更多詩人「遠遁江湖入於詩、禪」，進而在時代風氣影響下，禪的觀念便成為詩人修養的一部份。詳見馬奔騰，《禪境與詩境》（北京：中華書局，2010），頁 149-150。
- 26 唐·義淨譯，《根本說一切有部毘奈耶雜事》（《磧砂藏》第 323 冊，上海：影印宋版藏經會，1934），卷 4，頁 22 下。
- 27 宋·贊寧，《宋高僧傳》（《磧砂藏》第 544 冊），卷 29，頁 73 上。由其下文所述可知，此語乃是在《詩式》完成以後才發生的。
- 28 唐·皎然著，李壯鷹校注，《詩式校注》（北京：人民文學出版社，2003），頁 42。
- 29 宋·贊寧，《宋高僧傳》，卷 29，頁 73 下。
- 30 同上註。
- 31 唐·皎然，〈秋日遙和盧使君遊何山寺宿敷上人房論涅槃經義〉，清·彭定求等編，《全唐詩》第 23 冊（北京：中華書局，1979），卷 815，頁 9175。
- 32 宋·贊寧，《宋高僧傳》，卷 29，頁 73 上。
- 33 學者指出，皎然詩境論明顯體現佛禪精神，其作《詩式》主要也是為了宣傳佛禪思想的禪詩而立論。詳見馬奔騰，《禪境與詩境》，頁 158。
- 34 林湘華，《禪宗與宋代詩學理論》（臺北：文津出版社，2002），頁 47。該頁「劉禹錫講『因空而得境』」查無出處，應作「因定而得境」。

由慧而遣辭，故粹然以麗。³⁵

息慮定心，故能自在無礙而意境清明；證真生慧，故能純粹無雜而用辭瑰麗。其時僧人多詩名，所謂「因定而得境」、「由慧而遣辭」，可說明劉夢得所見釋子作詩在內容（意境）與形式（遣辭）上乃以佛教的「定」「慧」二學為本。白居易（772-846）便在〈題道宗上人十韻并序〉中論道宗（生卒年不詳）「以詩為佛事」、「為義作、為法作、為方便智作、為解脫性作，不為詩而作」；³⁶ 權德輿（759-818）評靈澈（746-816）亦謂「心冥空無而跡寄文字」。³⁷ 可以說觀察唐代詩僧著詩，能夠指出其中一個面向——宗教性先於文學性。

上述那種面向到了文風更盛、文學僧³⁸ 四起的宋代，就不這麼明確了。在「詩僧」的時代，唐僧不止於文學才能的展現，他們還必須是有宗教成就的高僧；³⁹ 而進入了「文學僧」的時代，宋僧不僅能詩，亦善為文，主要特色乃在文學領域，留下大量詩文集，形式上能夠運用各種文類創作，內容則包含了生活中參禪、閱讀、學習心得，或與官僚文士共構的文化活動……等等。⁴⁰ 而宋代的詩歌理論主要見於詩話，⁴¹ 此類作品風行於僧俗之間，僧家所作可舉北宋惠洪（1071-1128）《冷齋夜話》、《天廚禁臠》為例，⁴² 如《天

35 唐·劉禹錫，〈秋日過鴻舉法師寺院便送歸江陵并引〉，清·彭定求等編，《全唐詩》第11冊，卷357，頁4015。

36 唐·白居易，〈題道宗上人十韻并序〉，清·彭定求等編，《全唐詩》第13冊，卷444，頁4978。

37 唐·權德輿，〈送靈澈上人廬山迴歸沃洲序〉，清·董誥等編，《全唐文》第5冊（北京：中華書局，1983），卷493，頁5027。

38 註1提及學者黃啟江所論「文學僧」本專指南宋善於詩文的禪僧；但作者於別處又提及唐代到北宋有詩文傳世的名僧，亦歸屬於「文學僧」的範圍。詳見黃啟江，《一味禪與江湖詩——南宋文學僧與禪文化的蛻變》，頁118。而本文此處所稱「文學僧」，為論述方便故，乃特指兩宋善於詩文的禪僧，以與晚唐五代「詩僧」之名有所區別。

39 可參考彭雅玲，〈唐代詩僧的創作論研究——詩歌與佛教的綜合分析〉，頁57。

40 可參考黃啟江，《一味禪與江湖詩——南宋文學僧與禪文化的蛻變》，頁118。

41 羅根澤認為宋代的「詩話」是對唐代「詩格」的革命。詳見氏著，《中國文學批評史》（臺北：學海出版社，1990），頁553。唐代「詩格」內容即為詩歌理論。

42 二書收於（日）柳田聖山、（日）椎名宏雄編，《禪學典籍叢刊》第5卷（京都：臨川書店，2000）。

廚禁齋》談論詩法有所謂「含蓄法」，此中「含蓄」既是詩趣基本特質，同時也符合禪家「不說破」的意思；⁴³ 這種「不說破」、「不直言」，亦即《冷齋夜話》所謂「用事琢句，妙在言其用，不言其名耳。」⁴⁴ 俗家詩話可以南宋嚴羽（生卒年不詳）《滄浪詩話》為代表，其〈詩辯〉云：「大抵禪道惟在妙悟，詩道亦在妙悟。」⁴⁵ 深刻的結合詩禪關係，大倡「以禪喻詩」之道。當然在嚴羽之前，詩人並論詩禪的情況已不罕見，⁴⁶ 這也是時代風氣所致。

當時禪宗各派詩家輩出，多有詩文傳世。⁴⁷ 學者很早就指出，宋代詩歌理論不但承襲唐代皎然等人以禪喻詩之風，⁴⁸ 甚至更加發揚蹈厲，可是他們未必有相應的宗教成就，文學創作亦不總會優先考慮宗教性，反而展現出優秀的文學性。⁴⁹ 此外，有別於唐代的農禪語境，⁵⁰ 兩宋禪僧幼習儒

43 「含蓄法」詳見宋·惠洪，《天廚禁齋》（《禪學典籍叢刊》第 5 卷），卷上，頁 818-819，該版作「含蓄灑」。關於惠洪「含蓄法」之討論，前賢已備，詳見陳自力，《釋惠洪研究》（北京：中華書局，2005），頁 274-286。

44 詳見宋·惠洪，《冷齋夜話》（《禪學典籍叢刊》第 5 卷），卷 4，頁 782。

45 宋·嚴羽，〈詩辯〉，《滄浪詩話》，清·何文煥，《歷代詩話》（北京：中華書局，1982），頁 686。

46 關於此點，學者已揭，詳見馬奔騰，《禪境與詩境》，頁 170。

47 以詩而言，此處之詩作，依《全宋詩》所錄之範圍，除傳統意義上合於格律之詩作，亦包含偈頌與頌古。後者雖雜俗語、或形式不盡合制，然已具備詩歌之趣味。可參考朱剛、陳珏，〈前言〉，《宋代禪僧詩輯考》（上海：復旦大學出版社，2012），頁 7-9。以文而言，則包含記、序、跋、疏、贊、銘……等諸體。

48 前人所論已備。詳見張伯偉，《禪與詩學（增訂版）》，頁 58。馬奔騰亦認為在宋代以詩歌表達禪趣的風尚下，已經有愈來愈多人從理論層面上認識到「禪對於詩歌創作的巨大影響」。詳見馬奔騰，《禪境與詩境》，頁 167。

49 惠洪及其著作便為佳例，如《石門文字禪》，收於（日）柳田聖山、（日）椎名宏雄編，《禪學典籍叢刊》第 5 卷。其詩句多有脫胎自唐宋名家者，或不雜俗語、或不類偈頌、或不涉佛語。若僅僅從題材挑選與遣詞手段來觀察，實在無從區別僧俗。相關討論詳見徐銘謙，《以筆硯作佛事：北宋文字禪運動流行考》（《法藏知津》5 編第 9 冊，新北：花木蘭文化出版社，2017），頁 148。

50 「農禪語境」指的是禪師言談中以農務常事為對話背景或機鋒藏處，如《古尊宿語錄》記主張「一日不作、一日不食」的百丈懷海（720-814）「因普請鋤地次。有僧聞鼓聲，舉起鋤頭，大咲歸去。師（懷海）云：『俊哉，此是觀音入理之門。』」詳見宋·蹟藏主編集，蕭蓬父、呂有祥、蔡兆華點校，《古尊宿語錄》（上）（北京：中華書局，

業者眾，能穿文鑿句者不在少數，禪文學特徵具有普遍性，且其文藝與士子所出幾無二致。大致上，宋僧作詩為文或者留下語錄傳世，都是時代崇文風氣的展現。這種大立文字以為佛事的作為，還沒有在唐代禪門形成普遍的特色。⁵¹ 由此亦可見出唐宋在不同時代風氣下各自表述的宗教氛圍。

三、再論不立文字

宋代禪宗內蘊深厚的文學成分，已是今日普遍認識。若要進一步討論其發生之所由，有一個根源性的價值判斷必須先解決——亦即「描述『禪』」的合法性。以本文題目而言，如果明確一點地問，「禪」可否用「文學性」來形容呢？「文學性」常形諸語言文字，然禪門嚮有「不立文字」之說。

「不立文字」此一禪學概念，在宋以後大為流行，如劉宋譯經僧求那跋陀羅（394-468）於西元 443 年譯出的《楞伽阿跋多羅寶經》，在宋代頗受居士青睞，⁵² 其云：「諸菩薩摩訶薩依於義，不依文字。若善男子、善女人依文字者，自壞第一義，亦不能覺他。」⁵³ 所謂「不依文字」者，與「不立文字」在內涵上是相近的，惟對文字的用舍有程度上之輕重。要留意的是，無論是「不依文字」或「不立文字」，這裡所謂的「文字」乃泛指所有詮解性質的言說與文字。而這種言說文字，可以毫無文學技巧、亦可以如禪詩一般在形式上展現高超的文學手法。更遑論出自所謂詩僧、文學僧之手的詩文。這種詩文呈顯的文學造詣，即關聯於本文所論宋代對禪的文學性想像。

禪宗「不立文字」思想淵源之確切出處已難考證，如宋代普濟（1179-1253）《五燈會元》所記「拈華微笑」之著名公案：

2011），卷 1，頁 10。亦可參考卷 5，頁 79 臨濟義玄（?-867）普請鋤地之記載。

51 相關討論詳見徐銘謙，《以筆硯作佛事：北宋文字禪運動流行考》，頁 135-139。

52 蘇軾（1037-1101）及朝議大夫蔣之奇（1031-1104）為作序文，並由前者「為書而刻之板」，詳見劉宋·求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》（《中華大藏經》第 17 冊，北京：中華書局，1986），卷 1，頁 572。《楞伽經》漢譯本另有西元 513 年北魏菩提流支（生卒年不詳）之譯本，以及西元 700-704 年間唐代實叉難陀（652-710）之譯本。

53 劉宋·求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》，卷 4，頁 607。

世尊在靈山會上，拈華示眾。是時眾皆默然，唯迦葉尊者破顏微笑。世尊曰：「吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相。微妙法門，不立文字，教外別傳。」付囑摩訶迦葉。……世尊臨入涅槃，文殊大士請佛再轉法輪。世尊咄曰：「文殊！吾四十九年住世，未曾說一字。汝請吾再轉法輪，是吾曾轉法輪邪？」⁵⁴

看似可將「不立文字」淵源推向世尊之時，但同屬宋代的《人天眼目》所記同一傳說又是不同敘述，試看智昭（生卒年不詳）所記：

吾有正法眼藏，涅槃妙心，付囑與汝（摩訶迦葉）。汝當流布，勿令斷絕。又臨涅槃，告阿難言：「十二部經，汝當流通。」⁵⁵

《人天眼目》在「拈華微笑」公案後記述世尊臨涅槃之言，與《五燈會元》所錄明顯相牴觸。據《人天眼目》之記載，乃世尊令阿難流通其所說十二部經；而在《五燈會元》中，世尊則向文殊泯除了言說的勝義。蓋傳說缺乏史料支持，後世佛典公案集之成立亦各有其脈絡，畢竟難以為確證。學者早已指出，此則公案是在宋代才開始流行的，⁵⁶ 可知其歷史源頭疑慮重重。《人天眼目》記述北宋王安石（1021-1086）所見「拈花」典故出處一事：

王荊公問佛慧泉禪師云：「禪家所謂世尊拈花，出在何典？」泉云：「藏經亦不載。」公曰：「余頃在翰苑，偶見《大梵天王問佛決疑經》三卷，因閱之。經文所載甚詳……。此經多談帝王事佛請問，所以祕藏，世無聞者。」⁵⁷

若以此則引文所記為實，那麼王安石在詢問佛慧法泉（生卒年不詳）關於「世尊拈花」典故出處之前，可知此則公案業已流行。問題是，為何該公案在宋以前沒有任何禪師討論的記載？⁵⁸ 連引文中的法泉也說「藏經亦

54 宋·普濟，《五燈會元》（《嘉興藏》第 24 冊，臺北：新文豐出版公司，1987），卷 1，頁 25。

55 宋·智昭，《人天眼目》（《嘉興藏》第 23 冊），卷 2，頁 460。

56 詳見丁敏，《中國佛教文學的古典與現代：主題與敘事》（長沙：岳麓書社，2007），頁 173。

57 宋·智昭，《人天眼目》，卷 5，頁 474。

58 世尊拈花之公案，不見於唐代禪宗裡頗具代表性的《六祖壇經》；唯黃檗希運（?-850）於其語錄中有言：「達摩西來無風起浪，世尊拈花一場敗缺。」但亦未有前文所述公

不載」。若以《大梵天王問佛決疑經》多談帝王事佛請問之事，「所以秘藏，世無聞者」，那麼從唐代皇室對僧人禮遇有加這一點來說，如武則天（624-705）對神秀（605-706）親加跪禮，⁵⁹實在看不出來唐代有秘藏此經的必要。即便秘藏之說為真，《大梵天王問佛決疑經》所記「世尊拈花」又如何宋代流出？若是口耳相傳，最首要的問題也仍未解決，即——為何是從宋代以後才開始流行，而宋以前不傳？若引文中的佛慧法泉都沒有在藏經中讀過，那麼在《大梵天王問佛決疑經》未流出之前，在引文中的王安石尚未在翰苑中「偶見」該經之前，宋人如何得知此則公案的存在？就此而論，將「不立文字」淵源推向世尊的時代，是值得懷疑的。⁶⁰

印順法師（1906-2005）認為，「不立文字」的「達摩禪法」，在東山弘忍（602-675）的時代被明確提出來。⁶¹如此將「不立文字」歸之達摩（?-535）的說法，又可見於唐代圭峰宗密（780-841），其謂：「達摩受法天竺，躬至中華。見此方學人多未得法，唯以名數為解，事相為行。欲令知月不在指，法是我心。故但以心傳心，不立文字。」⁶²而其《圓覺經大疏釋義鈔》更直言：

以心傳心者，是達磨大師之言也。因可和尚諮問：「此法有何教典？」大師答云：「我法以心傳心，不立文字。」謂雖因師說，而不以文句為道。須忘詮得意，得意即是傳心。⁶³

案內容。詳見唐·裴休，《黃檗斷際禪師宛陵錄》（《中華大藏經》第77冊），頁128。

59 「弘忍以咸亨五年（674）卒，神秀乃往荊州，居於當陽山。則天聞其名，追赴都，肩輿上殿，親加跪禮，敕當陽山置度門寺以旌其德。時王公已下及京都士庶，聞風爭來謁見，望塵拜伏，日以萬數。中宗即位，尤加敬異。」詳見後晉·劉昫等著，《舊唐書》第16冊（北京：中華書局，1975），卷191，頁5110。

60 關於「拈花微笑」的考察，前人已詳，可參考（日）忽滑谷快天著，李孝本譯，〈論「大梵天王問佛決疑經」〉，收入藍吉富主編，《佛典研究（初編）》（《世界佛學名著譯叢》第27冊，臺北：華宇出版社，1986），頁251-268；以及釋惠敏，〈「正法眼藏」與「拈花微笑」公案史料再考〉，《正觀》65(2013.6): 5-60。

61 詳見釋印順，《中國禪宗史》（揚州：廣陵書社，2008），頁47-48。

62 唐·宗密，《禪源諸詮集》（《中華大藏經》第80冊），卷1，頁6。

63 唐·宗密，《圓覺經大疏釋義鈔》上冊（臺北：佛陀教育基金會，2013），卷3之下，頁407-408。

據宗密之言，非但漢傳佛教「不立文字」之思想淵源出於達摩，甚至「不立文字」一詞的歷史出處亦歸於達摩。關於這項說法，於目前所見文獻中，在達摩以後、宗密之前，六到九世紀約三百年間尚未找到相似論述，⁶⁴不知其何所本。2004 年，在華東師範大學學報哲學社會科學版的一篇研究中提及，在現存的禪籍中最早出現「不立文字」這個詞的是惠昕本《壇經》。⁶⁵惠昕（生卒年不詳）乃晚唐入宋禪僧，其撰〈六祖壇經序〉的時間被考定為宋太祖乾德五年（967）。⁶⁶若不以禪籍為限，就本文所知，隋唐時期三論宗僧嘉祥吉藏（549-623）為論述《維摩詰經》要旨，於所著之《淨名玄論》中已提及「不立文字」一詞。⁶⁷蓋《維摩詰所說經》記有文殊師利問維摩詰「何等是菩薩入不二法門？」一事：

時維摩詰默然無言。文殊師利歎曰：「善哉！善哉！乃至無有文字、語言，是真入不二法門。」⁶⁸

維摩詰這種「默然無言」的回應，即《淨名玄論》「不立文字」之所指。「不立文字」一詞在隋代已出現，⁶⁹此前漢傳佛教中《維摩結經》的流傳亦包

64 必須說明的是，元人所輯《壇經》經文錄有「不立文字」四字：「執空之人有謗經，直言不用文字。既云不用文字，人亦不合語言。只此語言，便是文字之相。又云：『直道不立文字。』即此『不立』兩字，亦是文字。」詳見元·宗寶編，《六祖大師法寶壇經》（《中華大藏經》第 76 冊），頁 845。但中唐出現的敦煌本《壇經》中則無「不立文字」四字，其相關段落如下：「謗法直言，不用文字。既云不用文字，大不合言語，言語即是文字。自性上說空，正語言本性不空。」詳見唐·法海集，《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》（《大正藏》第 48 冊，臺北：新文豐出版公司，1988），頁 343。

65 詳見陳堅，〈禪宗「不立文字」辨〉，《華東師範大學學報》，36.3(2004.5): 78。

66 詳見李國玲，《宋僧著述考》（成都：四川大學出版社，2007），頁 29-30。

67 詳見隋·吉藏，《淨名玄論》（《大正藏》第 38 冊），卷 1，頁 862。

68 姚秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》（《磧砂藏》第 133 冊），卷中，頁 20 下-21 上。

69 吉藏所處時代橫跨隋唐，然據其著《淨名玄論》，頁 853 所載，吉藏「陪從大尉公晉王，至長安懸芙蓉曲水日嚴精舍，……因撰所聞，著茲玄論。」「太尉公晉王」即指西元 614-618 年在位的隋煬帝楊廣（569-618），知《淨名玄論》為隋代作品。關於「太尉公晉王」之身分，參考《隋書》所記「拜晉王廣為太尉」一事，詳見唐·魏徵、令狐德棻，《隋書》（北京：中華書局，1982），卷 2，頁 32。另一個有關「不

含此一思想的傳遞。入宋以後，維摩詰居士的形象，盛行於士大夫的禪悅之風，其經文中對文字曖昧迴避的態度，於宋代「不立文字」之說的流行未始毫無影響。

即便「不立文字」於宋代之前已在禪門流布，兩宋禪人更是孜孜不倦地主張這個立場，然而宋僧在宣揚的過程中卻又刻意造就許多「不立文字」的「文字」。⁷⁰ 這些刊行的文字包括燈史、語錄、公案集，其中所錄頌古之類者，或具詩格、或具詩情，更遑論尚有文學性濃厚的禪詩文集問世。在上述這樣的脈絡中，「文學性」被用來形容禪門著述之文字，乍看是順理成章的。但進一步推敲，那些富有文學價值的禪門文字所指射、或者說隱含的底蘊若以「禪」為對象，那麼對「不立文字」的禪進行「文學性的想像」，是否也是理所當然的？在回答這個問題前，先看一段南宋臨濟宗楊岐派詩僧藏叟善珍（1194-1277）所作文章：

前輩所謂法語者，達吾胸中悟門見地，使學者知所趣入也。今之為法語者不然，如小杜賦阿房，形容秦主之雄心霸氣，盡六國之精英，可謂工矣，然想像以賦之也。又如游俠少年，晚節高冠博帶，而談道學，其剽竊先儒之言論，可謂勤矣，然矯揉以為之也。若密菴，則是高、斯輩談阿房，雖不能賦，蓋嘗侍秦二帝宴游於其間，身歷而目擊之，非得於想像也。⁷¹

「賦」作為一種文學體裁，「寫物圖貌，蔚似雕畫」、「極聲貌以窮文」，藉由想像對描述進行充分加工，其形式特徵即南朝齊梁文論家劉勰（約 465-

立文字」在隋代的例子，並不是那麼直接。見於南宋孝宗淳熙十二年（1185）一篇序文，附於隋代天台智顛（538-597）的弟子灌頂（561-632）輯錄師說所成的《國清百錄》後，謂「吾祖智者大禪師……縱辯宣揚不立文字，章安結集留逗後緣。其如解行證入之人，不知其幾千萬眾。」末署「白蓮住山戒應謹題」。詳見隋·灌頂纂，《國清百錄》（《中華大藏經》第83冊），卷4，頁233。戒應生卒年不詳；灌頂別稱「章安大師」。

70 有關兩宋公案語錄類禪籍著作，詳見徐銘謙，《以筆硯作佛事：北宋文字禪運動流衍考》，頁110-133、214-231。

71 文出於善珍所著《藏叟摘稟》，過去為流落域外之漢籍，今以旅美學者黃啟江所整理點校之版本為據，詳見氏著，《文學僧藏叟善珍與南宋末世的禪文化——《藏叟摘稟》之析論與點校》（臺北：新文豐出版公司，2010），頁205-206。

約 532) 所稱之「鋪采摛文」。⁷² 善珍以晚唐文學家杜牧 (803-852) 所作〈阿房宮賦〉之工巧比喻南宋禪門著述，雖主意在責難禪徒對於前輩典型徒事模仿雕琢，機鋒出於矯揉造作，但也很好地指出當時禪文字依託於文學技巧的情形，正所謂「想像以賦之也」。英國哲人 Thomas Hobbes (1588-1679) 在其著 *Leviathan* 中提到，人類所謂的理解，通常是透過文字或帶有意思的符號 (voluntary signes) 之激發，進而產生的「想像」。⁷³ 然而，在對象目標是禪的場合下，透過文字對之進行文學性的想像，除了展現禪人的文學能力，無論僧俗，亦很可能皆在某種程度上遮蔽禪的真實。

四、禪文字的不明確性

文學技巧中曖昧不明的氛圍營造，很早就為禪門偈頌所利用。如六祖惠能 (638-713) 兩首得法偈：

菩提本無樹，明鏡亦無臺。佛性常清淨，何處有塵埃？
心是菩提樹，身為明鏡臺。明鏡本清淨，何處染塵埃？⁷⁴

這兩首得法偈引自目前所見最早在中唐出現的敦煌本《壇經》。相傳惠能不識字，對於其何以聽聞神秀偈頌便能作出得法偈並獲得印可之問題，⁷⁵ 暫且擱置。這兩首偈頌所透顯出的禪理，在「佛性清淨本有」的層面上是一致的。問題出在兩首的前半段，一說「菩提本無樹，明鏡亦無臺」、一說「心是菩提樹，身為明鏡臺」，看似矛盾，於理不明，實則前者遮詮，後者表詮。在進一步解釋前，先看下面這個例子。

《大般涅槃經》記載師子吼菩薩與世尊談論佛性與自性之本有本無，

72 蕭梁·劉勰著，詹鍇義證，《文心雕龍義證》(上海：上海古籍出版社，1994)，頁 309、277、270。

73 Thomas Hobbes, *Leviathan* (New York: Oxford University Press, 1998), 15.

74 唐·法海集，《南宗頓教最上乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》，頁 338。這首得法偈僅見於敦煌本，暫無他本可供對校。「佛性常清淨」，《大正藏》本原作「佛姓常青淨」。

75 同上註，頁 337-338。

藉尼拘陀樹⁷⁶之種子為例，世尊以其種子本無自性，所以生樹者非有樹性，因緣生滅使然，進一步又謂見其本無樹性而生樹者，是「見」亦本無自性；師子吼則據此以論「眾生從本已來無菩提心」，從「後方有者」可知「一切眾生應無佛性」。然世尊論證「菩提心實非佛性」，心是無常，而佛性為常，從形上高度主張「一切眾生實有佛性」。⁷⁷

所謂「菩提心」即志求成佛之心，亦可說是正願的根本。從上例可知，惠能第一首中的「菩提本無樹」乃在揭示菩提心無常，而後句「明鏡亦無臺」亦可謂同一理路，即「明鏡」當能反映萬緣生滅，然緣起性空，「明鏡」所現亦為無常。惠能第二首改寫神秀原創法偈之跡更為明顯，試看下表：

神秀原偈	惠能第二首法偈
身是菩提樹，心如明鏡臺， 時時勤拂拭，莫使有塵埃。	心是菩提樹，身為明鏡臺。 明鏡本清淨，何處染塵埃？

神秀原偈後半段帶有漸修意味，惠能「佛性清淨本有」的論調自然與之有別。若留意兩首前半段的文字，可發現惠能將神秀原偈的「身」、「心」二字位置互調，這是否造成語意的變遷？學者李潤生在一篇文章中提及，惠能在此處所作的調動，意在修正神秀的失誤。蓋「菩提」屬於「識心」之活動；而偏正結構的「明鏡臺」之「臺」，屬於物質層面，應關乎「色身」。⁷⁸

可以補充的是，「菩提心」之名相常見於佛典中，如前引之《大般涅槃

76 唐代慧琳（737-820）解釋為「此樹端直無節，圓滿可愛，去地三丈餘，方有枝葉，其子微細如柳花子。」其種子微細而成樹甚偉，以喻由小因得大果。參考唐·慧琳，《一切經音義》（《中華大藏經》第 57 冊），卷 15，頁 704。

77 關於師子吼與世尊的談論，詳見北涼·曇無讖譯，《大般涅槃經》（《磧砂藏》第 124 冊），卷 28，頁 65 下-66 下。

78 詳見李潤生，〈神秀惠能佛偈辨解（三）〉，《佛門》網站，2000.9，<http://www.buddhistdoor.com/OldWeb/bdoor/0009c/sources/zentalk3.htm>（2020.12.20 上網檢索）。亦可在佛教法相學會網站「出版及文稿」中的「電子書」頁面下載李潤生教授所著〈神秀惠能佛偈辨解〉：http://www.dhalbi.org/dhalbi/html_t/publish/lee_yun_sang/01_diff_san_sau_wai_ling_kit_chung.pdf（2020.12.20 上網檢索），見於該 PDF 檔頁 17-19。

槃經》。然亦有所謂「菩提身」者，乃指菩薩十種法身之一，如《華嚴經》所記「菩提身，隨一切時成菩提故。」⁷⁹ 因此神秀「身是菩提樹」之句，未必需要修正。而不識字的惠能在作偈的當下是否確實有意從「明鏡臺」的偏正結構中認取「臺」的物質意義，這也是可以再商榷的。一般而言，「身」和「心」在佛教論述中多屬因緣變現，本與「佛性為常」的概念相對，所以在惠能法偈的脈絡下，「身」與「心」的位置調動並不妨礙其原意。⁸⁰ 神秀與惠能兩者主要的差別仍然在於一前者著重在工夫下手處，「身」與「心」皆為修成正覺之道場；後者則分明蕩相顯空，無礙於佛性本然之清淨。也可以說，神秀表達的是「邁向覺悟的行動」；而惠能展現的則純粹是「覺悟的境地」。

從上述神秀與惠能的例子可見，禪師藉由帶有詩趣的偈頌進行禪的論述，並不能清楚明白地定義禪的內涵，甚至可以說這種「不明確」也是出自禪師有意的選擇。若以教學為目的，開門見山的作法與詩趣曖昧之間如何取捨？能夠直言者何須婉轉？「禪」作為教學的目標，歷代沒有任何高僧大德能夠正面、具體地形容其實質。易言之，從側面、或是遮詮的方式著手，是禪僧不得不然的作法。不過，要特別留意的是，偈頌與禪詩至今並未相互取代。偈頌或有詩趣，畢竟與詩體有別。無論是偈頌或禪詩，皆可謂「因機致教」，然而偈頌形式不重格律工巧，重在「妙悟」；詩體則不可一字不工。⁸¹ 也就是說，詩體在形式上的要求應高於偈頌；但從內容上看，則不可強分高下、一概而論。宗教思維與文學技巧表現在不同體裁上，不見得能夠分化、改變所有受眾的閱讀習慣，或甚至使另一種體裁徹底消失。只要作為載體的文本沒有亡佚，就能持續流傳。

到了宋代，禪僧因社會背景變遷，與文士往來頻繁，文學習氣較以往更為普遍、濃厚，帶有詩趣的偈頌與禪詩不僅為印心的自然抒發，作為教學之資的情況亦為常態，又更利於流布。上堂說法的內容非但前朝古德

79 詳見晉·佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》（《磧砂藏》第 108 冊），卷 41，頁 34 上。

80 「如」與「為」僅「明喻」與「暗喻」之別，不作討論。

81 以上所述，可參考彭雅玲，「唐代詩僧的創作論研究——詩歌與佛教的綜合分析」，頁 58。

公案，宋僧以之而成的頌古詩偈更在傳燈過程中不斷進行再生產，而後出的詩偈即使不能徹底取代唐代的典範，也在師徒傳法間占有一席之地。如北宋中期臨濟宗瑯琊慧覺（生卒年不詳）有《滁州瑯琊山（慧）覺和尚語錄》傳世，載其上堂舉古遍及唐代大禪師如馬祖道一（709-788）、德山宣鑑（782-865）、雪峰義存（822-908）、三聖慧然（生卒年不詳）……等，⁸²又舉其先師汾陽善昭（947-1024）法語，如：

上堂，舉汾陽先師頌云：「三玄三要事難分，得旨忘言道易親。一句分明該萬象，重陽九日菊花新。」師乃喝一喝，云：「是第幾玄？」良久，云：「你也沒量罪過，我也沒量罪過。」卓拄杖，便下座。⁸³

善昭此頌所指出自臨濟宗開山祖義玄（767-866）的話頭：「夫一句語須具三玄門，一玄門須具三要。」⁸⁴不過義玄並未對此加以腳注，至善昭亦屬難分之事，方謂得旨還須忘言。其續云「一句分明該萬象」，帶有「三界唯心」、「萬法唯識」的思想內涵，⁸⁵若得參透一句禪門話頭，即知一切現象皆由心所變現。末句「重陽九日菊花新」便是指向了悟的話頭。從形式上看，此頌帶韻，且近七言古體詩；在內容理解上，則無法具體明言「重陽九日菊花新」所指為何。就連慧覺上堂舉畢而相詢弟子其喝聲「是第幾玄」亦難以理解。這是禪學基調中的不可言說性，不僅不可明確解釋，甚至對此無能為力。無論接受者能否同情，「禪悟」都可以抒發、表達，但「禪」卻無法藉由任何形式的課程實質傳授，亦沒有經典能夠達到按圖索驥的功效。因此慧覺的「喝一喝」已是無量罪過；而從後所述推測，弟子良久未有回應，可能陷於沉思，竟把慧覺的「喝聲」作為參悟的對象，不過是將善昭的頌古取而代之罷了，故亦為慧覺口中的「沒量罪過」。

善昭此頌在當時已見流傳，北宋中、晚期的禪僧曾有相關討論或傳述，除慧覺外，善昭另一弟子石霜楚圓（986-1039）所集《汾陽無德禪

82 見宋·贖藏主編集，蕭蘆父、呂有祥、蔡兆華點校，《古尊宿語錄（下）》，卷 46，頁 901-902，904-905。

83 同上註，頁 903。

84 宋·道原，《景德傳燈錄》（《磧砂藏》第 512 冊），卷 12，頁 14 下。

85 土屋太祐對此已有討論，詳見氏著，《北宋禪宗思想及其淵源》，頁 98-102。

師語錄》中也載有此頌，⁸⁶而臨濟宗黃龍派清涼惠洪（1071-1128）所撰之〈臨濟宗旨〉亦必然會提到此頌。⁸⁷在臨濟宗以外，尚有雲門宗薦福承古（970-1045）試圖以「玄中玄」、「體中玄」、「句中玄」等概念為之作註解。⁸⁸如上所述，善昭歷太祖（960-976）、太宗（976-997）、真宗（997-1022）、仁宗（1022-1063）四朝，是北宋初期到中期的人物，其弟子慧覺於善昭示寂後二年（1026）開法瑯琊山，⁸⁹所結語錄已將善昭頌古納於其中，以為教學之資。此後經北宋晚期、南宋以後，善昭「重陽九日菊花新」一頌流傳更廣，成為宋、明、清歷代禪人語錄或公案集的話頭，⁹⁰像這樣的情況在兩宋以後禪林中不勝枚舉。可以說，頌古以詩的文學形式呈現，除了利於記誦傳布，禪師對難以明言的「禪」之理解也正好透過如此的文學性想像以非正面的方式表述出來。

五、禪不能定義，只能描述

前文藉由六祖得法偈與善昭頌古之例說明禪師利用文學形式進行禪悟交流、傳遞的情況，但歷來禪師所藉文學形式並不限於「以詩證禪」、

86 詳見宋·楚圓集，《汾陽無德禪師語錄》（《大正藏》第 47 冊），卷上，頁 597。

87 詳見宋·惠洪，〈臨濟宗旨〉（《禪學典籍叢刊》第 5 卷），頁 87。

88 承古將善昭「三玄三要事難分」視為三玄之總頌，而其餘三句則依次分別視為「玄中玄」、「體中玄」、「句中玄」，詳見宋·惠洪，《禪林僧寶傳》（《禪學典籍叢刊》第 5 卷），卷 12，頁 36-38。相關討論又可參考（日）土屋太祐，《北宋禪宗思想及其淵源》，頁 96-117。

89 詳見明·朱時恩，《佛祖綱目》（《嘉興藏》第 21 冊），卷 36，頁 285。

90 此例甚多，如南宋臨濟宗楊岐派虎丘系下虛堂智愚（1185-1269）之語錄，詳見宋·智愚撰，妙源編，《虛堂和尚語錄》（《域外漢籍珍本文庫》第 3 輯第 14 冊，重慶：西南師範大學出版社，2012），卷上，頁 112。在明代成書的《補續高僧傳》則錄有兩宋之際淨眾于璨上堂提及「重陽九日菊花新」，詳見明·明河，《補續高僧傳》（《佛藏輯要》第 28 冊，成都：巴蜀書社，1993），卷 10，頁 713。在明清時期結集的禪僧語錄更為常見，如明代永覺元賢（1578-1657）之語錄收有〈三玄考〉一文，主要即討論臨濟三玄及善昭此頌。詳見明·元賢說，道需重編，《鼓山永覺和尚廣錄》（《嘉興藏》第 27 冊），卷 16，頁 662-664。又如清代嵩山壑竹（1623-？）之語錄記云：「僧問：『如何是三玄的旨？』師云：『重陽九日菊花新。』」詳見清·福慧說，宗宏錄，宗上、宗堅編，《嵩山壑竹禪師錄》（《嘉興藏》第 29 冊），卷 5，頁 114。

「以詩明禪」之類，⁹¹ 還包括文章的形式，如禪師示徒之書狀，多為教學、勉勵參禪之用，臨濟宗楊岐派圓悟克勤（1063-1135）示其徒虎丘紹隆（1077-1136）之印可狀可謂著名者，通篇多文言，間雜俗語，試看其書：

逮曹溪大鑑，詳示說通、宗通。歷涉既久，具正眼大解脫。宗師變革通塗，俾不滯名相、不墮理性言說，放出活卓卓地脫灑自由，妙機遂見。⁹²

「宗通」乃通達玄旨奧義之謂；「說通」則專指藉由說法達到開示教化之目的而言，克勤此狀正是藉「法語以表道契」也。再如紹隆下四世法孫石田法薰（1171-1245）〈示李制幹法語〉謂：

佛法不離日用，日用百發百中。飲食起居、折旋俯仰，總在裡許。……內不見有四大五蘊，外不見有山河大地。空蕩蕩地，轉向那邊、更那邊，看是什麼道理。⁹³

這種散文形式明顯較為白話通俗，⁹⁴ 然與上舉印可狀之例，以及善昭頌古，皆屬宋代文學性高揚的文字禪文本。黃啟江研究南宋禪文化的蛻變曾描述當時禪僧的數種特徵，其中一項即「善用文字，寓禪於詩文」。⁹⁵ 克勤、法薰二例之文白夾雜或白話通俗，僅是表面的、初步的形式之分；若專就

91 所謂「以詩證禪」及其相類敘述之概念，理應含括頌古詩偈，這一點從上文提過的《全宋詩》與《宋代禪僧詩輯考》亦收錄禪僧頌古便可說明之。此處要留意的是，「以詩證禪」的作者當不止於僧人禪詩，亦包括文人禪詩。以宋代的情況而言，在以禪為對象創作詩歌的情況下，禪僧與文人之作不管在形式或內容上皆幾無二致，在學理上區分禪僧「以詩證禪」與文人「以禪入詩」之不同，並沒有太大實益。相關論述可參考徐銘謙，《以筆硯作佛事：北宋文字禪運動流衍考》，頁 146-147。

92 宋·克勤說，紹隆等編，《圓悟佛果禪師語錄》（《嘉興藏》第 1 冊），卷 14，頁 640。

93 宋·了覺、師坦等編，《石田法薰禪師語錄》（《卍續藏》第 70 冊，臺北：新文豐出版公司，1989），卷 3，頁 345。

94 必須說明的是，法薰實長於詞章駢麗，南宋名僧物初大觀（1201-1268）便曾作如此評論：「而師（法薰）出於遊戲，至詞章駢儷。叢林所需者，雖不從事乎此，或有所為，操筆立就，敷腴調暢。非凡淺者所能到也。」詳見宋·了覺、師坦等編，《石田法薰禪師語錄》，卷 4，頁 356。

95 黃啟江，《無文印的迷思與解讀——南宋僧無文道璨的文學禪》（臺北：臺灣商務印書館，2010），頁 7。

文學體裁而言，榜疏、書符、題跋、序、記、塔銘、四六……等，各式多備於宋代禪文集中，⁹⁶ 禪僧不單吟詠風雅，亦長於文章，不棄言說，藉翰墨作禪事，這就是宋代禪僧的主要特色，也是宋代禪風最大的特徵。

若與詩體相較，文章（特別是散文）的形式在作者刻意委曲的要求上便略為匱乏。雖然諸如「譬喻」、「象徵」在駢散中亦是常見的文學技巧，就文體而言也有抒情文這樣的類別存在，但總體就形式上來看，文章較之詩歌更適合作為議論、解說之用。不過，即便是「寓禪於文」，禪仍無法在論述之中得到定義的總結。上舉克勤書狀「不滯名相、不墮理性言說」，這還是從反面所進行的論述，「妙機遂見」之前，並沒有明言何謂「妙機」、又實指為何。而法薰所謂「佛法不離日用」，反過來說也就是佛法即在飲食起居、日用之中，但是它的內容道理是什麼呢？法薰說：「空蕩蕩地，轉向那邊、更那邊，看是什麼道理。」除非心有戚戚焉，否則顯然在一般的理解下無法藉由這樣的言句明白所指為何。

即使作者是以詞章擅場、能夠舞文弄墨的兩宋禪僧，長於論述、說理的散文形式在禪文學的運用中仍難以妥切、具體地決定禪的輪廓。此應非可全然歸責於創作構思或作者本身，而是禪本來就無法定義。當然像這樣「禪無法定義」之類的遮詮，並不屬於本文所指具體的定義，對「門外漢」⁹⁷ 而言甚至不能提供足夠的訊息以對禪作初步的勾勒，此處的遮詮只是不得不然的作法。⁹⁸ 禪既無法以語言文字定義，早期禪師接徒自然考量

96 如前文提過的惠洪《石門文字禪》、善珍《藏叟摘藁》、以及無文道璨（1213-1271）《無文印》等皆可為代表。

97 禪家用語，指未探堂奧之徒，今習指「外行人」，如雷漢卿，《禪籍方俗詞研究》（成都：巴蜀書社，2010），頁 468。然「外行人」與「未探堂奧之徒」在語義仍有些許區別，後者不見得不在「行內」，以禪家而言即尚未心領神會者，但已具有一定程度之道行。

98 這種進退兩難的窘境似乎令人費解，但卻不是日用之中罕見的難題。例如西德公法學者 Ernst Forsthoff（1902-1974）的名言：「行政只能加以描述，而無法予以定義。」Ernst. Forsthoff, *Allgemeiner Teil*, vol. 1, *Lehrbuch des Verwaltungsrechts* (Munich and Berlin: C. H. Beck, 1973), S.1. 轉引自翁岳生編，《行政法（上）》（北京：中國法制出版社，2002），頁 7。「行政」在行住坐臥之日用中發生，如執照之吊銷或交通號誌對人民之規範，此固為行政處分；又若獎學金發放之核準或學位之授予亦屬行政處分。對於行政法有一定程度瞭解者，即能辨識之。「禪」也在行住坐臥之日用中發生，

言說以外的方式。

宋以前，「棒、喝」為禪師上堂傳法常見的行動，著名者如「德山棒、臨濟喝」。⁹⁹ 北宋《景德傳燈錄》記德山宣鑑「尋常遇僧到參，多以拄杖打」，其上堂傳法亦曾曰：「今夜不得問話，問話者三十拄杖。」¹⁰⁰ 在拒絕言說之外，輔以杖擊教徒。南宋《五燈會元》則記臨濟義玄「應機，多用喝。」其禪徒多仿此舉，令義玄只得作出這樣的指示：「後不得學老僧喝！」¹⁰¹ 事實上義玄接徒除了喝聲之外有時也用棒打，如其語錄所記：「僧擬議，師（義玄）便喝，隨後打。」¹⁰² 棒打本非宣鑑所獨創，義玄之師亦曾用此接徒，如《景德傳燈錄》云：「我（義玄）於黃檗先師處，三度問佛法的大意，三度蒙他賜棒。」¹⁰³ 「黃檗和尚」即其業師黃檗希運（?-850）。¹⁰⁴

到了宋代，禪門棒喝仍不為罕見，如臨濟宗楊岐派無門慧開（1183-1260）所云：「我臨濟兒孫以棒喝為佛事。」¹⁰⁵ 更早的臨濟宗楊岐派禪僧克勤，這樣的文字禪大師也接受過棒打的啟發，其曰：

棒喝機關直是費盡工夫，終無箇休歇去處。及到海會遇見箇老和尚，

如飲食起居中的「喫茶」在一般情形下對常人而言並不具備特殊含意，但是對「禪」有所體悟者便認為「禪」在其中矣。著名公案「趙州喫茶去」可以為例，詳見宋·普濟，《五燈會元》，卷4，頁75。此處舉「行政」為例之目的在輔助說明關於「禪」不得不然的遮詮，非暗示兩者有顯著之牽涉。

99 「德山棒、臨濟喝」乃是古典禪時期之典範，德山宣鑑以棒打接徒；臨濟義玄則以「喝聲」接徒，前文所引臨濟宗瑯琊慧覺的「喝一喝」便如是。

100 以上兩條引文見於宋·道原，《景德傳燈錄》，卷15，頁49下。

101 以上兩條引文見於宋·普濟，《五燈會元》，卷11，頁179。

102 詳見唐·慧然集，《臨濟錄》（《中國禪宗典籍叢刊》第3冊，鄭州：中州古籍出版社，2018），頁7。又如《古尊宿語錄》所記：「三日後，普化却上問訊，云：『和尚前日道甚麼？』師（義玄）拈棒便打下。」詳見蹟藏主編集，蕭蓬父、呂有祥、蔡兆華點校，《古尊宿語錄》（上），卷5，頁79。

103 宋·道原，《景德傳燈錄》，卷12，頁14上。義玄語錄中亦曾言：「我二十年在黃檗先師處，三度問佛法的大意，三度蒙他賜杖，如蒿枝拂著相似。如今更思得一頓棒吃，誰人為我行得？」詳見唐·慧然集，《臨濟錄》，頁9。

104 「檗」為「藥」之本字，以「黃檗希運」較為常見。

105 宋·普敬、普通等錄，《無門慧開禪師語錄》（《已續藏》第69冊），卷2，頁362。

被他腦後一槌，從此喪却目前機，去却胸中物。¹⁰⁶

棒喝的使用儼然成為一種禪門傳統。從克勤的論述看來，棒喝若不得其法，亦是「費盡工夫，終無箇休歇去處」。因為觸發禪悟的棒喝並非僅止於形式上的敲打與喝聲，還須如文中老和尚之道行，方能應機而發，使受者「喪却目前機，去却胸中物」。再看克勤之徒大慧宗杲（1089-1163）上堂事：

拈拄杖卓一下，喝一喝云：「德山棒、臨濟喝，今日為君重拈掇。天何高？地何闊？休向糞掃堆上更添搨擻。」¹⁰⁷

宗杲執杖而喝，先舉德山、臨濟棒喝之典範，次敘禪機有如天地之高闊，若一味強調棒喝，亦不過是「糞掃堆上更添穢物」、徒增形式罷了。宗杲在此反省了禪門中誤用棒喝的情形。正如其師所指，不具應機、流於模仿的棒喝，無益於參禪。克勤所謂「棒喝機關直是費盡工夫」的這種想法，在宋代早已時有所聞。南宋曉瑩（生卒年不詳）《羅湖野錄》所載北宋士大夫趙抃（1008-1084）〈答富鄭公書〉中提到：

抃復思西方聖人教外別傳之法，不為中、下根機之所設也。上智則頓悟而入，一得永得；愚者則迷而不復，千差萬別。唯佛與祖以心傳心，其利生接物而不得已者，遂有棒喝拳指、揚眉瞬目、拈椎豎拂、語言文字種種方便，去聖逾遠。諸方學徒忘本逐末，棄源隨波，滔滔皆是，斯所謂可憐憫者矣。¹⁰⁸

棒喝拳指等，和語言文字都是教化方便之手段。從趙抃指出「諸方學徒忘本逐末，棄源隨波，滔滔皆是」來看，可知棒喝在北宋禪學脈絡中，一方面是流行的；另一方面，雖然棒喝乃是禪門古老的傳統，其評價卻並不總是正面可取的。

106 宋·克勤說，紹隆等編，《圓悟佛果禪師語錄》，卷 7，頁 611。

107 宋·宗杲說，蘊聞上進，《大慧普覺禪師語錄》（《嘉興藏》第 1 冊），卷 2，頁 675。

「搨擻」，讀若「餓雜」，即「糞」也。詳見宋·陳彭年等著，《新校宋本廣韻》（臺北：洪葉文化，2001），頁 536。

108 宋·曉瑩集，《羅湖野錄》（《嘉興藏》第 24 冊），卷上，頁 729。

再如北宋臨濟僧吳山淨端（1030-1103）對當時禪徒所作的批評：「入到知識門下，先看古老因緣。長廊下胡喝亂喝，僧堂內聚話誼誼。料想曹谿路上，應無如許多般。」¹⁰⁹克勤亦曾云：「何必棒喝交馳，方論照用。」¹¹⁰後來明代曹洞僧永覺元賢（1578-1657）也對克勤作如此評論：「棒喝之行，五宗皆有，而德山臨濟為盛。此如千鈞之弩，豈可妄發！怎奈無知之輩相習成風。……後圓悟老人，一生不行棒喝，豈不是臨濟宗師乎！」¹¹¹棒喝雖為臨濟宗風，然克勤不為之，亦能成就禪門師範。

法國學者梅洛-龐蒂（1908-1961）在《知覺現象學》中指出：「動作的意義不是呈現出的」，而是透過旁觀者的行為重新理解與把握。對於這種「理解行為」與「動作呈現」之間的關係，他認為：

困難在於想像這種行為，而不是把這種行為與認識活動混同起來。動作的溝通或理解是通過我的意向和他人的動作、我的動作和在他人行為中顯現的意向的相互關係實現的。¹¹²

棒喝作為傳遞禪悟的媒介，對於唐代禪師而言，如此截斷當下執迷的思惟，乃是一種激起禪人透過接受這樣的動作而從自身發顯出理解的行為，進而達到心心相印的目的。惟此理解之行為超越於常理邏輯之上，在禪的脈絡中可以是動作、不動作，言語、不言語。棒喝不過就是一種對禪的描述，其本身不代表禪悟，故其描述之功能並非直接透過動作者應機而發動，尚有待於接受者在想像中所進行的理解行為契機，令兩者在棒喝的經

109 宋·淨端說，師皎重編，《湖州吳山端禪師語錄》（《嘉興藏》第24冊），卷上，頁718。

110 宋·克勤說，紹隆等編，《圓悟佛果禪師語錄》，卷3，頁594。

111 明·元賢說，道霈重編，《鼓山永覺和尚廣錄》，卷30，頁738。同段續讀：「（克勤）其子大慧，住徑山日，下喝者罰錢罰齋，蓋深知其弊，故痛懲而力挽之也。」今查宗杲著述，與元賢所謂「下喝者罰錢罰齋」有關者，乃宗杲上堂舉北宋臨濟宗黃龍派真淨克文（1025-1102）之偈頌：「丈夫當斷不自斷，興化為人徹底漢。已後從他眼自開，棒了罰錢趁出院。」詳見宋·宗杲撰，道謙編，《大慧普覺禪師宗門武庫》（《嘉興藏》第1冊），頁777。

112（法）梅洛-龐蒂（Maurice Merleau-Ponty）著，姜志輝譯，《知覺現象學》（北京：商務印書館，2005），頁241。

驗中達到共識，也就是「心心相印」。更進一步說，接受者的頓悟，其實是不假外求的，棒喝只是一種手段、方便。然而，在宋代禪宗的場合底下，除了透過棒喝的實質動作呈現，禪師透過與棒喝相關之公案語錄文字來追述此一傳統，也是很常見的。

北宋石霜楚圓有頌云：「報汝通玄士，棒喝要臨時。若明親的旨，半夜太陽暉。」¹¹³ 這是舉揚棒喝用機之臨時，正如暗夜現日暉。楚圓之徒黃龍慧南（1002-1069）則示眾云：「說妙談玄，乃太平之姦賊；行棒行喝，為亂世之英雄。英雄姦賊、棒喝玄妙，皆為長物，黃檗門下總用不著。」¹¹⁴ 慧南曾住黃檗山寺，¹¹⁵「黃檗門下總用不著」即自稱其門風不說妙談玄，亦不行棒喝。「棒喝」於慧南門下不再作為行動的教法，而代之以言語上的回顧。慧南弟子黃檗惟勝（生卒年不詳）上堂便如是云：「臨濟喝，德山棒，留與禪人作模範。……若是黃檗即不然，也無喝、也無棒。」¹¹⁶ 惟勝先指出了棒喝是古德留下的楷模，然其自身卻不採用。

到了南宋，黃龍派後人慈航了朴（生卒年不詳）將「臨濟喝」與「德山棒」作為上堂開示禪徒的話頭：

上堂：「德山入門便棒，臨濟入門便喝。臨濟喝處，德山棒頭耳聾；德山棒時，臨濟喝下眼瞎。雖然一搨一擡，就中全生全殺。」遂喝一喝，卓拄杖一下，云：「敢問諸人是生是殺？」良久，云：「君子可入。」¹¹⁷

禪門中的德山棒、臨濟喝，看似有如壓抑（一搨）與扛擡（一擡）兩種截然不同的教法，其實都是禪師接徒的手段。從應機而發的角度來說，「棒」與「喝」沒有不同，也不該執著於此。禪徒契機則悟（全生），反之則迷（全

113 宋·慧南重編，《石霜楚圓禪師語錄》（《卍續藏》第 69 冊），頁 195。

114 宋·惠泉集，《黃龍慧南禪師語錄》（《大正藏》第 47 冊），頁 637。關於「英雄姦賊、棒喝玄妙，皆為長物」，在《嘉泰普燈錄》中作為「英雄姦賊、棒喝玄妙，皆為剩物」。詳見宋·正受編，《嘉泰普燈錄》（《中華大藏經》第 75 冊），卷 3，頁 302。「剩物」較之「長物」而言，似乎更表現了對「棒喝」行動的排抑。

115 慧南「初住同安，次擢歸宗、黃檗、黃龍」。詳見宋·正受編，《嘉泰普燈錄》，卷 3，頁 22。

116 宋·普濟，《五燈會元》，卷 17，頁 287。

117 同上註，卷 18，頁 311。

殺)。了朴語畢便喝聲擊杖，其用意推測在啟發學人莫被眼前形式蒙蔽，不要追究棒喝生殺，無論言語還是棒喝之行為，都不會是參禪的對象。然而從文末了朴之語來看，「君子可入」可能隱諷「請君入甕」之意。堂下禪徒沉思良久，或未勘破和尚用心，反倒陷入執迷。

禪師使用棒喝接引學人的形式不止於行動，棒喝在上堂說法中也成為禪文學裡的一種素材，或入法偈、或為上堂舉古，儘管這樣愈發興隆的文字敘述早已失卻了唐代農禪本色，宋代禪師卻仍不時透過對棒喝的文字描繪來接引學人。正如美國漢學家宇文所安（Stephen Owen）在 *Remembrances: The Experience of Past in Classical Chinese Literature* 提到：「當我們閱讀一段記憶的文字紀錄，很容易會忘記我們讀的並不是那記憶本身，而是經過書寫的轉型。」¹¹⁸ 因為宋僧所接受的棒喝經常是透過文字傳遞的，無論記述者對棒喝的態度贊賞與否，部分讀者所被引發的對禪的想像，總是出自於文學性的體會，離開了唐禪風貌，進而肇定宋代禪宗的轉型。這同時也對當時的參禪定下條件限制——即識字的程度、或者說文學素養的高低，決定了參禪門檻局限。不過必須要分辨的是，「棒喝」傳統並未在宋以後消失，如明代臨濟宗僧密雲圓悟（1566-1642）其接人便是「棒喝交馳，學者無開口處」；¹¹⁹ 隱元隆琦（1592-1673）亦承「臨濟家風，喝去棒來」。¹²⁰ 明清之際又如圓悟弟子雪竇石奇（1594-1663）與木陳道忞（1596-1674）接人亦或打或喝，¹²¹ 可知棒喝在明清時期仍見於叢林，¹²² 即如禪堂僧眾坐

118 Stephen Owen, *Remembrances: The Experience of Past in Classical Chinese Literature* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986), 114.

119 語出圓悟弟子黃端伯（1585-1645）〈密雲禪師語錄序〉，詳見明·圓悟說，如瑩等編，《密雲禪師語錄》（《嘉興藏》第10冊），頁1。其語錄中亦多記其行事或打或喝。

120 語出明人蔡聯璧（生卒年不詳）〈隱元禪師全錄序〉，詳見清·隆琦說，海寧等編，《隱元禪師語錄》（《嘉興藏》第27冊），頁224。其語錄中亦多記其行事或打或喝。

121 石奇、道忞接人事蹟可分別參考清·通雲說，行正等編，《雪竇石奇禪師語錄》（《嘉興藏》第26冊），頁483-540；清·道忞說，真樸編，《天童弘覺忞禪師北遊集》（《嘉興藏》第26冊），頁287-307。

122 明清之際顯愚觀衡（1579-1646）之語錄記載有僧問「諸方善知識棒喝交馳，和尚為什麼不用？」清代一覺永（生卒年不詳）上堂云「諸方示人……或棒喝交馳」。可知其時尚行棒喝。以上雲居顯愚語錄詳見清·正印編，《紫竹林顯愚衡和尚語錄》（臺北：

禪所行之警策¹²³也行於今日。因此，儘管宋代禪僧語錄充斥著以文字談論棒喝的話頭，但其從未完全取代行動意義上的棒喝。

六、結 論

綜上所述，禪既無法被給予明確、正面之定義，那麼禪師運用看似曖昧的手段試圖呈現禪的內容，這也是可想而知的。借用現象學家胡塞爾（Edmund Husserl, 1859-1938）的一段話，他認為意義並不處在詞語之外，而是於說話的當下，就正在不斷呈現意義的內在動作（an internal act of meaning）。這種內在動作與文字融合在一起，並且在一定程度上，也活化了那些詞語、賦予它們力量。¹²⁴ 起初唐代禪師在教學過程中採取的棒喝、不著邊際的答問，在當下的場合是飽含生機的；到了宋代，禪師更願意透過文學語言表達個人對禪的體認，無論詩歌、偈頌。這個轉變自然有其社會背景不同之因素，若進一步聚焦在禪師本身的行動，則可發現「禪」在宋代的描述增添了更多文學成分。

如此一來，不得不考慮到英國歷史學家彼得·柏克（Peter Burke）討論「社會記憶傳承」所衍生的問題——根據傳播媒介的不同，記憶也會隨之受其影響。¹²⁵ 柏克在 *Varieties of Cultural History* 中談的不只是口述傳統與文字記錄之間的變化，重點在記憶的接受者，他們可能在有意或無意之間按照自己的方式接受並改變那些被傳承下來的觀念。¹²⁶ 必須說明的是，柏克在此處以「文化遙譯」（cultural translation）來描述中國禪被遙譯為日本禪的現象；而本文觀察的則是中國禪宗在經歷唐宋變革後，宋代的接受者遙譯唐代流行下來的禪，並且在這一過程中，記憶的接受者也成為了新的傳播者。

佛陀教育基金會，2019），卷 10，頁 213。一覺永語錄詳見清·超永，《五燈全書》下冊（北京：中華全國圖書館文獻縮微複製中心，1996），頁 329。

123 用以警醒、鞭策坐禪者而以木板施打。

124 Edmund Husserl, *Formal and Transcendental Logic*, trans. Dorion Cairns (The Hague: Martinus Nijhoff, 1969), 22.

125 Peter Burke, *Varieties of Cultural History* (New York: Cornell University Press, 1997), 47-8.

126 Ibid., 196.

引用書目

一、傳統文獻

- 姚秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》，《磧砂藏》第 133 冊，上海：影印宋版藏經會，1933。
- 晉·佛跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，《磧砂藏》第 108 冊，上海：影印宋版藏經會，1933。
- 北涼·曇無讖譯，《大般涅槃經》，《磧砂藏》第 124 冊，上海：影印宋版藏經會，1933。
- 劉宋·求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》，《中華大藏經》第 17 冊，北京：中華書局，1986。
- 蕭梁·劉勰著，詹鏜義證，《文心雕龍義證》，上海：上海古籍出版社，1994。
- 隋·吉藏，《淨名玄論》，《大正藏》第 38 冊，臺北：新文豐出版公司，1988。
- 隋·灌頂纂，《國清百錄》，《中華大藏經》第 83 冊，北京：中華書局，1994。
- 唐·宗密，《禪源諸詮集》，《中華大藏經》第 80 冊，北京：中華書局，1994。
- 唐·宗密，《圓覺經大疏釋義鈔》，臺北：佛陀教育基金會，2013。
- 唐·法海集，《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》，《大正藏》第 48 冊，臺北：新文豐出版公司，1988。
- 唐·皎然著，李壯鷹校注，《詩式校注》，北京：人民文學出版社，2003。
- 唐·義淨譯，《根本說一切有部毘奈耶雜事》，《磧砂藏》第 323 冊，上海：影印宋版藏經會，1934。
- 唐·裴休集，《黃檗斷際禪師宛陵錄》，《中華大藏經》第 77 冊，北京：中華書局，1994。
- 唐·慧琳，《一切經音義》，《中華大藏經》第 57 冊，北京：中華書局，1993。
- 唐·慧然集，《臨濟錄》，《中國禪宗典籍叢刊》第 3 冊，鄭州：中州古籍出版社，2018。
- 唐·魏徵、令狐德棻，《隋書》，北京：中華書局，1982。
- 後晉·劉昫等著，《舊唐書》，北京：中華書局，1975。
- 宋·了覺、師坦等編，《石田法薰禪師語錄》，《卍續藏》第 70 冊，臺北：新文豐出版公司，1989。

- 宋·正受編，《嘉泰普燈錄》，《中華大藏經》第 75 冊，北京：中華書局，1994。
- 宋·克勤說，紹隆等編，《圓悟佛果禪師語錄》，《嘉興藏》第 1 冊，臺北：新文豐出版公司，1987。
- 宋·宗杲說，蘊聞上進，《大慧普覺禪師語錄》，《嘉興藏》第 1 冊，臺北：新文豐出版公司，1987。
- 宋·宗杲撰，道謙編，《大慧普覺禪師宗門武庫》，《嘉興藏》第 1 冊，臺北：新文豐出版公司，1987。
- 宋·陳彭年等著，《新校宋本廣韻》，臺北：洪葉文化，2001。
- 宋·淨端說，師皎重編，《湖州吳山端禪師語錄》，《嘉興藏》第 24 冊，臺北：新文豐出版公司，1987。
- 宋·惠泉集，《黃龍慧南禪師語錄》，《大正藏》第 47 冊，臺北：新文豐出版公司，1988。
- 宋·惠洪，《天廚禁臠》，收入（日）柳田聖山、（日）椎名宏雄編，《禪學典籍叢刊》第 5 卷，京都：臨川書店，2000。
- 宋·惠洪，《冷齋夜話》，收入（日）柳田聖山、（日）椎名宏雄編，《禪學典籍叢刊》第 5 卷，京都：臨川書店，2000。
- 宋·惠洪，《禪林僧寶傳》，收入（日）柳田聖山、（日）椎名宏雄編，《禪學典籍叢刊》第 5 卷，京都：臨川書店，2000。
- 宋·惠洪，《臨濟宗旨》，收入（日）柳田聖山、（日）椎名宏雄編，《禪學典籍叢刊》第 5 卷，京都：臨川書店，2000。
- 宋·智昭，《人天眼目》，《嘉興藏》第 23 冊，臺北：新文豐出版公司，1987。
- 宋·智愚撰，妙源編，《虛堂和尚語錄》，《域外漢籍珍本文庫》第 3 輯第 14 冊，重慶：西南師範大學出版社，2012。
- 宋·普敬、普通等錄，《無門慧開禪師語錄》，《卍續藏》第 69 冊，臺北：新文豐出版公司，1989。
- 宋·普濟，《五燈會元》，《嘉興藏》第 24 冊，臺北：新文豐出版公司，1987。
- 宋·道原，《景德傳燈錄》，《磧砂藏》第 512 冊，上海：影印宋版藏經會，1935。
- 宋·楚圓集，《汾陽無德禪師語錄》，《大正藏》第 47 冊，臺北：新文豐出版公司，1988。
- 宋·慧南重編，《石霜楚圓禪師語錄》，《卍續藏》第 69 冊，臺北：新文豐出版公司，1989。

- 宋·曉瑩集，《羅湖野錄》，《嘉興藏》第 24 冊，臺北：新文豐出版公司，1987。
- 宋·蹟藏主編集，蕭蕙父、呂有祥、蔡兆華點校，《古尊宿語錄》，北京：中華書局，2011。
- 宋·贊寧，《宋高僧傳》，《磧砂藏》第 544 冊，上海：影印宋版藏經會，1935。
- 元·宗寶編，《六祖大師法寶壇經》，《中華大藏經》第 76 冊，北京：中華書局，1994。
- 明·元賢說，道需重編，《鼓山永覺和尚廣錄》，《嘉興藏》第 27 冊，臺北：新文豐出版公司，1987。
- 明·朱時恩，《佛祖綱目》，《嘉興藏》第 21 冊，臺北：新文豐出版公司，1987。
- 明·明河，《補續高僧傳》，《佛藏輯要》第 28 冊，成都：巴蜀書社，1993。
- 明·圓悟說，如瑩等編，《密雲禪師語錄》，《嘉興藏》第 10 冊，臺北：新文豐出版公司，1987。
- 清·正印編，《紫竹林顛愚衡和尚語錄》，臺北：佛陀教育基金會，2019。
- 清·何文煥編，《歷代詩話》，北京：中華書局，1982。
- 清·通雲說，行正等編，《雪竇石奇禪師語錄》，《嘉興藏》第 26 冊，臺北：新文豐出版公司，1987。
- 清·隆琦說，海寧等編，《隱元禪師語錄》，《嘉興藏》第 27 冊，臺北：新文豐出版公司，1987。
- 清·超永，《五燈全書》，北京：中華全國圖書館文獻縮微複製中心，1996。
- 清·彭定求等編，《全唐詩》，北京：中華書局，1979。
- 清·董誥等編，《全唐文》，北京：中華書局，1983。
- 清·道忞說，真樸編，《天童弘覺忞禪師北遊集》，《嘉興藏》第 26 冊，臺北：新文豐出版公司，1987。
- 清·福慧說，宗宏錄，宗上、宗堅編，《嵩山欒竹禪師錄》，《嘉興藏》第 29 冊，臺北：新文豐出版公司，1987。

二、近人文獻

- 丁 敏 2007 《中國佛教文學的古典與現代：主題與敘事》，長沙：岳麓書社。
- (日) 入矢義高著，蔡毅、劉建譯 1995 〈禪語散論——「乾屎橛」「麻三斤」〉，《禪籍俗語言研究》2(1995.6): 7-13。
- (日) 土屋太祐 2008 《北宋禪宗思想及其淵源》，成都：巴蜀書社。

- 王秀林 2008 《晚唐五代詩僧群體研究》，北京：中華書局。
- (日) 石井修道 1977 〈宋代禪籍逸書序跋考〉，《駒澤大學佛教學部論集》8(1977.10): 93-114。
- (日) 石井修道 1978 〈宋代禪籍逸書序跋考二〉，《駒澤大學佛教學部論集》9(1978.11): 108-125。
- (美) 史蒂夫·海因 (Steven Heine) 著，呂凱文譯 1993 〈禪話傳統中的敘事與修辭結構〉，收入藍吉富主編，《中印佛學泛論——傅偉勳教授六十大壽祝壽論文集》，臺北：東大圖書公司，頁 179-202。
- (日) 市原亨吉 1958 〈中唐初期における江左の詩僧について〉，《東方學報》28(1958.3): 219-248。
- 朱 剛、陳珏 2012 《宋代禪僧詩輯考》，上海：復旦大學出版社。
- 李江峰 2009 〈《風騷旨格》與齊己的詩歌創作——詩格與詩歌創作的個案考察之一〉，《前沿》2(2009.2): 176-179。
- 李國玲 2007 《宋僧著述考》，成都：四川大學出版社。
- 李潤生 2000 〈神秀惠能佛偈辨解 (三)〉，《佛門》網站，2000.9，<http://www.buddhistdoor.com/OldWeb/bdoor/0009c/sources/zentalk3.htm> (2020.12.20 上網檢索)。
- 林湘華 2002 《禪宗與宋代詩學理論》，臺北：文津出版社。
- 周裕鐸 2002 《禪宗語言》，臺北：世界宗教博物館。
- 周裕鐸 2009 《禪宗語言研究入門》，上海：復旦大學出版社。
- (日) 忽滑谷快天著，李孝本譯 1986 〈論「大梵天王問佛決疑經」〉，載於藍吉富主編，《佛典研究 (初編)》，《世界佛學名著譯叢》第 27 冊，臺北：華宇出版社，頁 251-268。
- (日) 芳澤勝弘著，殷勤譯 1996 〈「麻三斤」再考〉，《俗語言研究》3(1996.6): 138-151。
- 查明昊 2005 「轉型中的唐五代詩僧群體」，杭州：浙江大學中國古典文獻學博士論文。
- (日) 柳田聖山 1985 〈語錄の歴史——禪文獻の成立史的研究〉，《東方學報》57(1985.3): 211-663。
- (美) 馬克瑞 (John R. McRae) 2000 〈審視傳承——陳述禪宗的另一種方式〉，《中

《華佛學學報》13(2000.5): 281-298。

馬奔騰 2010 《禪境與詩境》，北京：中華書局。

徐銘謙 2017 《以筆硯作佛事：北宋文字禪運動流衍考》，《法藏知津》5編第9冊，新北：花木蘭文化出版社。

翁岳生編 2002 《行政法（上）》，北京：中國法制出版社。

陳自力 2005 《釋惠洪研究》，北京：中華書局，2005。

陳堅 2004 〈禪宗「不立文字」辨〉，《華東師範大學學報》36.3(2004.5): 76-81。
(法)梅洛-龐蒂 (Maurice Merleau-Ponty) 著，姜志輝譯 2005 《知覺現象學》，北京：商務印書館。

許連軍 2004 「皎然《詩式》研究」，上海：上海師範大學中國古代文學博士論文。

張伯偉 2008 《禪與詩學（增訂版）》，北京：人民文學出版社。

彭雅玲 1999 「唐代詩僧的創作論研究——詩歌與佛教的綜合分析」，臺北：政治大學中國文學研究所博士論文。

黃啟江 2010a 《一味禪與江湖詩——南宋文學僧與禪文化的蛻變》，臺北：臺灣商務印書館。

黃啟江 2010b 《文學僧藏叟善珍與南宋末世的禪文化——《藏叟摘藁》之析論與點校》，臺北：新文豐出版公司。

黃啟江 2010c 《無文印的迷思與解讀——南宋僧無文道璨的文學禪》，臺北：臺灣商務印書館。

葛兆光 2008 《增定本中國禪思想史——從六世紀到十世紀》，上海：上海古籍出版社。

(英)傑克·古迪 (Jack Goody) 著，李源譯 2014 《神話、儀式與口述》，北京：中國人民大學。

雷漢卿 2010 《禪籍方俗詞研究》，成都：巴蜀書社。

蕭麗華 2000 《唐代詩歌與禪學》，臺北：東大圖書公司。

羅根澤 1990 《中國文學批評史》，臺北：學海出版社。

釋印順 2008 《中國禪宗史》，揚州：廣陵書社。

釋惠敏 2013 〈「正法眼藏」與「拈花微笑」公案史料再考〉，《正觀》65(2013.6): 5-60。

龔雋 2006 《禪史鉤沉：以問題為中心的思想史論述》，北京：三聯書店。

- Burke, Peter. *Varieties of Cultural History*. New York: Cornell University Press, 1997.
- Heine, Steven, and Dale S. Wright, eds. *The Kōan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Heine, Steven, and Dale S. Wright, eds. *The Zen Canon: Understanding the Classic Texts*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Heine, Steven, and Dale S. Wright, eds. *Zen Classics: Formative Texts in the History of Zen Buddhism*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Heine, Steven, and Dale S. Wright, eds. *Zen Masters*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Husserl, Edmund. *Formal and Transcendental Logic*, Translated by Dorion Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff, 1969.
- Mair, Victor H. "Buddhism and the Rise of the Written Vernacular in East Asia: The Making of National Languages." *The Journal of Asian Studies* 53, no. 3 (August 1994): 707-51.
- Ong, Walter J. *Orality and Literacy*. New York: Routledge Press, 2002.
- Owen, Stephen. *Remembrances: The Experience of Past in Classical Chinese Literature*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986.
- Welter, Albert. *Yongming Yanshou's Conception of Chan in the Zongjing Lu: A Special Transmission Within the Scriptures*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Wright, Dale S. "Rethinking Transcendence: The Role of Language in Zen Experience." *Philosophy East and West* 42, no. 1 (January 1992): 113-38.

The Literary Imagination of Chan Buddhism in the Song Dynasty

Hsu Ming-chien*

Abstract

In the middle of the 10th century, a large number of Chinese Buddhist texts were lost due to war and conflict. After entering the Song dynasty—a time when literary education was highly emphasized—Chan Buddhist tradition, which had generally disregarded written texts, made significant progress on both a material and ideological level. Owing to shifts in social conditions, one of the central teachings of “not establishing the written word” 不立文字 merely became a written slogan within literary works. The profound and esoteric theories of Chan Buddhists were recorded in these texts, changing the dissemination of Chan away from oral memory towards the written word. Presently, research on Chan tradition during the Song dynasty is primarily based on recorded sayings, verses, and poems to examine the lives and thoughts of Chan masters. However, the highly developed literary nature of Chan cannot be regarded as the fundamental answer to the “verification of Chan through poems” 以詩證禪. It should instead be noted that a new paradigm had been established under specific social contexts, and the written form of Chan teachings is as important as its past orality and workings, thereby altering the historical memory of Chan tradition. Regarding these issues, a further discussion concerning the “literary imagination” of Chan Buddhism in the Song dynasty is thus needed.

Keywords: Tang-Song transformation, not establishing the written word, *bu li wenzhi* 不立文字, Chan Buddhist tradition in the Song dynasty, sticks and shouting, written Chan

* Hsu Ming-chien, Adjunct Assistant Professor, Department of Applied Chinese Literature, Ming Chuan University.