

《宝林传》著者及编撰目的考述

贾晋华

由于常盘大定(1870-1945)、柳田圣山(1922-2006)、椎名宏雄等学者的出色研究,《宝林传》(801)已被学界普遍认为是中唐时期佛教禅宗洪州系的重要著作^①。然而,此书的著者仍然是个未解之谜。传统上此书被归属于智炬^②,但是由于未有任何传世文献提及智炬,柳田圣山怀疑此仅是马祖道一(709-788)某位弟子的化名^③。本文从这一假说出发,进一步考证此位弟子应是马祖的大弟子章敬怀晖(757-816),并通过研究《宝林传》中所构造的禅宗祖统,揭示怀晖编撰此书的双重目的:一方面为禅宗在佛教传统中争正统,另一方面为洪州系在禅宗内部争正统。

一、《宝林传》著者考

权德舆(761-818)在为怀晖所撰的塔铭中称:“著《法眼师资传》一编,自

①参常盘大定:《宝林传の研究》,《支那佛教の研究》,东京:春秋社,1936-1943年,第282-285页;柳田圣山:《灯史の系谱》,《柳田圣山集》,京都:法藏馆,2001年,第1卷,第603-611页;《初期禅宗史书の研究》,《柳田圣山集》第6卷,第351-365页;椎名宏雄:《宝林传逸文の研究》,《驹泽大学佛教学部论集》,第11期(1980),第234-257页。

②在各种早期资料中,如圆仁(794-864)《日本国承和五年入唐求法目录》(839年,《大正藏》,第55册,1075a-b)、惟白《大藏经纲目指要录》(1103年,《昭和法宝总目录》,东京:大正一切经刊行会,1929-1934年,页768b)、善卿《祖庭事苑》(1108年,《续藏经》,第62册,426a)等,智炬亦记为慧炬或法炬,并称智炬与印度僧胜持三藏編集此书于曹溪宝林寺,灵彻(746-816)撰序。柳田圣山认为胜持三藏是编造出来的人物,目的为使书中有关西天诸祖的故事增添权威性,参其《初期禅宗史书の研究》,第351-352页。胡适(1891-1962)曾提出灵彻是此书的真正著者(《跋宝林传残本七卷》,收柳田圣山编:《胡适禅学案手稿》,京都:中文出版社,1981年,第423-435页),但缺乏有力的证据。

③柳田圣山:《初期禅宗史书の研究》,第360页。

鸡足山大迦叶而下,至于能、秀,论次详实。”^①《法眼师资传》的标题显然模仿北宗禅师净觉(683-750?)所编撰的《楞伽师资记》。其他禅宗文献、书目皆未曾提及《法眼师资传》,也未见有关此书流传的记载,但此书很可能以另一题目——《宝林传》保存了下来。以下对此假说展开详细论证。

首先,传世《宝林传》仅存卷一、二、三、四、五、六、八,而第八卷结束于被禅宗奉为三祖的僧璨^②,但研究者普遍认为此书的主体结构应为西天二十八祖和东土六祖的传记^③。此外,《祖庭事苑》从《宝林传》录般若多罗的谶语十一首,那连耶舍的谶语十三首,及云门重曜为其中十八首所作的注释。其中那连耶舍谶语的第八首涉及神秀(606?-706)的事迹:

艮地生玄旨,通尊媚亦尊。

比肩三九族,足下一毛分。

重曜注云:“此谶北宗神秀也。艮地,东北也,神秀于五祖下别出一枝于北京。通尊,国赐大通之号也。媚亦,秀也。三九,秀下相承,凡一十二人。足下,五祖下也。一毛分,号北宗也。”其他谶语则涉及惠能(638-713)的弟子和再传弟子数人^④。椎名宏雄从《北山录》、《义楚六贴》、《祖庭事苑》、《西溪丛语》、《景德传灯录抄注》(日本所传)、《景德传灯抄录》(日本所传)诸书中共考辑《宝林传》八十则佚文,亦说明《宝林传》卷十为惠能传,但包括有关惠能同学、弟子及再传弟子的叙述^⑤。由此可知,《宝林传》的整体结构为:

(1)从大迦叶至菩提达摩之西天二十八祖。

(2)从菩提达摩至惠能之东土六祖(并包括有关神秀等人的叙述)。

①权德舆:《唐故章敬寺百岩禅师碑铭并序》,《权载之文集》(《四部丛刊》本)卷十八,14a。《唐文粹》、《全唐文》亦收此文,皆佚一“眼”字,成为《法眼师资传》。见姚铉(968-1020)编:《唐文粹》(《四部丛刊》本)卷六四,7a;董浩(1740-1818)等编:《全唐文》(中华书局,1983年)卷五〇一,11a。

②其中卷一、三、五皆有残缺,卷二久佚,北宋时以《圣胄集》(890)的相应部分补之;参椎名宏雄:《宝林传逸文的研究》,第235-237页。

③参看常盘大定:《宝林传の研究》,第282-285页;柳田圣山:《初期禅宗史书の研究》,第365-380,405-418页。

④善卿:《祖庭事苑》,426b-27b。《祖堂集》达摩传记中那连耶舍谶语,与此略同,注亦云此谶为神秀作,但注语异,当出另一人(《祖庭事苑》称仰山慧寂曾为《宝林传》谶语作注,《祖堂集》所录,或即本于仰山所注)。《祖堂集》有关西天二十八祖的传记,往往注明“具如《宝林传》”,可知这些传记应以《宝林传》为蓝本;见静、筠编,孙昌武、衣川贤次、西口芳男校点:《祖堂集》(中华书局,2007年)卷一,第27,32,36,38,34,49,55,57,59页;卷二,第74,76,82,84页。那连耶舍述谶语事,尚见于契嵩(1007-1072)《传法正宗记》(《大正藏》,第51册,775a)、惟白《大藏经纲目指要录》(770a-b)等。

⑤椎名宏雄:《宝林传逸文の研究》,第243-249页。椎名氏未注意到《祖庭事苑》所录《宝林传》谶语,本文所考可补其研究。

而《法眼师资传》的结构为“自鸡足山大伽叶而下,至六祖能、秀”,二者正相符合。

其次,《宝林传》载,释迦牟尼在进入涅槃之前,对大迦叶说:“吾有清净法眼,涅槃妙心,实相无相,微妙正法,付嘱于汝,汝善护持。”^①其后,每一代祖师在传法时,皆无一例外地传授“法眼”。最后至六祖惠能,亦对其弟子辈说:“如来以大法眼付嘱大迦叶,辗转相传,今[至]于我。今将此正法眼付嘱于汝,汝善护持,无令法眼断绝。”^②法眼为贯穿万法的洞察力,喻指微妙无相的佛智,并与佛法、佛心、觉悟同义。虽然“法眼”一词在众多佛典和早期禅文献中已出现,但《宝林传》的著者第一次以此词为中心线索,构造出一个禅宗师资以“法眼”^③ 代代相传的完整祖统。此与怀晖著作的标题《法眼师资传》刚好是完美的匹配,实际上这一标题显然比《宝林传》更为全面、贴切地表现这一传世文本的结构和内容。

其三,柳田圣山细致分析了《宝林传》,指出其中的传法偈、诸祖的法要及与传世经典不同的《四十二章经》,皆包含了洪州禅思想,而第二十七祖般若多罗的谶语则突出地肯定了怀让(677-744)——马祖一系的正统性^④。这些内容完全符合怀晖作为马祖大弟子的思想观念。

其四,智炬有可能为怀晖的字。怀晖意谓“包含日之光辉”,智炬意谓“智慧的火炬”,两者在语义上相应。许多僧人与世俗士人一样,有与其名在语义上相应的字。如诗僧皎然(720?-793?),字清昼,其名意谓“皎洁明亮”,其字意谓“清亮的白日”^⑤。

其五,为《宝林传》撰序的著名诗僧灵澈^⑥,曾于781至786年间访问洪州,其时马祖尚在世,而怀晖亦在彼处侍从其师。灵澈和怀晖皆与权德舆过从甚密^⑦,故二人应相互认识,而他们合作编撰《宝林传》也是完全有可能的。

其六,《宝林传》编成于唐德宗贞元十七年(801)^⑧,此日期与怀晖的生活经历相合。马祖于788年去世后,怀晖北上传播洪州禅法,声名迅速弘扬,至

①田中良昭:《宝林传译注》卷一,东京:内山书店,2003年,第30-31页。

②《宝林传》中的惠能传已佚,此则引自敦煌抄本《圣胄集》,后书的诸祖传记一般认为节略自前书。参田中良昭:《敦煌禅宗文献の研究》,东京:大东出版社,1983年,第582-583页。传世《宝林传》第2卷原佚,北宋时取《圣胄集》补之,已见前述。

③参郑茂煥:《宝林传における正法眼藏の意味》,《宗学研究》131期(1989),第246-251页。

④柳田圣山:《初期禅宗史书の研究》,第351-365,380-383,405-418页。

⑤参贾晋华:《皎然年谱》,厦门大学出版社,1992年,第1页。

⑥关于诗僧灵澈即为《宝林传》撰序者灵彻,参户崎哲彦:《宝林传の序者灵彻と诗僧灵澈》,《佛教史学研究》30.2期(1987),第28-55页。

⑦权德舆为怀晖撰碑文,并有《送灵澈上人庐山回归沃洲序》,《权载之文集》卷38,6b-7a。

⑧本觉:《释氏通鉴》,《续藏经》,第131册,第9506页。

808年应诏入京^①。编成于801年的《法眼师资传》或《宝林传》，很可能就是怀晖为宣扬洪州禅而做的重要准备，以获取社会和皇帝对其正统地位的认可。

以上六条证据，较有力地证明怀晖很可能为《宝林传》的真正编撰者。此外，马祖的另一大弟子兴善惟宽（755-817）在809年应诏入京，比怀晖仅迟一年。惟宽亦在京城大力宣扬禅宗祖统。根据白居易（772-846）所述，惟宽宣称从大迦叶至他本人，共有五十九世（五十一世西方之祖，九世东土之祖）^②。胡适断言此一祖统出自《出三藏集》，与《宝林传》所述大不相同^③。此断言长期以来未受质疑，直至近年徐文明指出，《宝林传》第五卷中，当李常问三藏鞞那西土共有几祖，后者回复说共有四十九祖，从大迦叶至般若多罗为二十七直系之祖，从二十四祖师子比丘的弟子达摩达至其第三代传人，共有二十二旁出之祖；而惟宽所述应基于这一祖统，另加上菩提达摩的同学佛大先为第五十祖^④。有关四十九祖的说法在《宝林传》中出现了二次^⑤，故徐文明的解释似乎较合理。依照这一解释，惟宽关于印度祖统的叙述实际上与《宝林传》大致相同。

二、《宝林传》编撰的双重目标

禅宗祖统的构建可以追溯至七世纪末，在撰写于689年的法如（638-689）行状中首次出现，其后在整个八世纪中，所有禅宗派系，包括北宗、荷泽宗、保唐宗、牛头宗等，皆积极参与了这一创造和不断完善其传奇式祖统的工程，以便建立禅宗在佛教传统中的正统地位。法如行状引惠远（334-416）为《达摩多罗禅经》所作序，列举阿难至舍好婆斯之西天三代传法世系，并首次列出一个东土六代传法世系：达摩—惠可—僧璨—道信—弘忍—法如^⑥。北宗的第一部灯史《传法宝纪》所述略同，唯于法如后接神秀为第七代^⑦。北宗的另一灯史《楞伽师资记》于达摩前加求那跋陀罗为东土第一祖，以神秀紧接弘忍，抽掉法如，并于神秀后加普寂为第八祖^⑧。张说（667-730）所撰《荆州玉泉

①权德舆：《唐故章敬寺百岩禅师碑铭并序》，13a-b。

②白居易：《传法堂碑》，朱金城编：《白居易集笺校》卷四一，上海古籍出版社，1988年，第2690-2692页。

③胡适：《白居易时代的禅宗世系》，黄夏年编：《胡适集》，中国社会科学出版社，1995，第36-39页。

④徐文明：《胡适〈白居易时代的禅宗世系〉指谬》，《原学》第6期（1995），第369-377页。

⑤田中良昭：《宝林传译注》，第299-304, 442页。参柳田圣山：《初期禅宗史书の研究》，第374-376页。

⑥佚名：《唐中岳沙门释法如禅师行状》，收陆耀遹编：《金石续编》卷六，《续修四库全书》，上海古籍出版社，1995年，第893册，5b-7b。参柳田圣山：《初期禅宗史书の研究》，第35-46页。

⑦杜朘：《传法宝纪》，《大正藏》，第85册，1291a-c。

⑧净觉（683-750？）：《楞伽师资记》，《大正藏》，第85册，1283c-1290c。

寺大通禅师[神秀]碑铭并序》则列达摩至神秀六代^①,李邕(678-747)所撰《大照禅师[普寂]塔铭》加普寂为第七祖^②;此成为北宗的标准世系。神会则提出西天从迦叶至达摩八祖,并将东土六祖中的神秀换成惠能^③。李华(715-766)所撰《故左溪大师碑》述及一个西天二十九祖的世系(但未列出具体名字),并将牛头宗与东土第四祖道信联接起来^④。保唐宗的《历代法宝记》详列西天二十九祖的名字,并接受荷泽系以惠能为东土第六祖的说法^⑤。敦煌本《坛经》提出一个新的西天三十五祖说:释迦牟尼以上七佛和大迦叶以下二十八祖^⑥。马祖的弟子辈沿袭了前几代人的努力,进一步消除旧说中各种矛盾、不一致和容易遭人质疑的地方,将西天七佛二十八祖和东土六祖的祖统加以完善定格,并为每位祖师编造了详细的传记,使之成为完整的、终极的“版本”,为其后的无数禅宗灯史所反复转述^⑦。

这一终极“版本”呈现出一些与此前各种祖统不同的新特点和新目标。第一个新特点是师资相承的法宝被加以改换。在北宗的两部灯史《传法宝纪》和《楞伽师资记》中,师资相承的法宝是《楞伽经》;《楞伽师资记》甚至将此部经典的译者求那跋陀罗列为东土第一祖。张说为神秀所撰的碑文中,亦强调神秀对《楞伽经》的专注精通^⑧。许多学者对北宗所描述的从达摩至神秀的楞伽传统表示怀疑^⑨,是一个尚在争论的问题^⑩。然而,无论此传统是否确实存在,有两个重要的理由使得东山法门一系宣称他们属于这一传统:其一,崛起于隋及

①《唐文粹》卷六四,1b。

②独孤及:《舒州山古寺觉寂塔隋故三祖镜智禅师碑铭并序》,《唐文粹》,卷六三,1b。

③杨曾文编:《神会和尚禅话录》,中华书局,1996年,第27页。

④李华:《润州鹤林寺故径山大师碑铭并序》,《唐文粹》卷六四,5a。

⑤《历代法宝记》,《大正藏》,第51册,180a-184a。

⑥杨曾文校:《六祖坛经》,中华书局,2001年,第115页。

⑦有关这一发展过程的详细讨论,参 Philip B. Yampolsky (1920-1996), *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*, New York: Columbia University Press, 1967, pp. 1-57; 柳田圣山:《初期禅宗史书の研究》,第35-58,103-117,136-148,253-278,306-320,365-380页。

⑧张说:《荆州玉泉寺大通禅师碑铭并序》,2a。

⑨参胡适:《楞伽宗考》,《胡适集》,第174-180页;柳田圣山:《初期禅宗史书の研究》,第4-5页; John McRae, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1986, pp. 147-148, 158-159; Faure Bernard, *The Will to Orthodoxy: A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism*, Stanford: Stanford University Press, 1997, p. 28-29。

⑩参 David W. Chappell, "The Teachings of the Fourth Ch'an Patriarch Tao-hsin (580-651)," Whalen Lai and Lewis R. Lancaster, Berkeley: Asian Humanities Press, 1983, p. 95; Robert E. Buswell, *The Formation of Ch'an Ideology in China and Korea: The Vajrasamādhi-Sūtra, a Buddhist Apocryphon* Princeton: Princeton University Press, 1989, pp. 148-149。

初唐的佛教各派皆以某一部或某一组佛经作为其教义的基本依据,禅宗也必须如此做才能争取合法和正统的地位,特别是在神秀及其同学和弟子辈进入佛典翻译研习风气浓厚的京洛地区后,更不能不遵奉某部经典来高自标榜;其二,在归属于早期禅的文献中,如来藏思想占了主导地位,而如来藏思想正是《楞伽经》的中心思想之一,如同 David Chapell 所指出,禅宗在精神上和基本教义上皆与《楞伽经》相关联^①。其后,在神会语录及《坛经》中,师资相承的法信被转换为《金刚经》和达摩的袈裟^②,甚至还转变成《坛经》本身^③。以《金刚经》取代《楞伽经》,既标志了神会对北宗教义的挑战和批评,也展示了荷泽系教义从如来藏理论向般若思想的转移,虽然神会并未离开如来藏理论,而北宗教义也包含了般若思想^④。袈裟传法的故事是一种正统的宣称,因为袈裟象征西方诸祖的权威及东土祖师与他们的亲近关联。其后,在保唐系的灯史《历代法宝记》中,《金刚经》已不再是祖祖相传的法宝,只有传衣成为关注的中心,并编造出一个奇异的故事:惠能应武后之求献出达摩传下的袈裟,而武后又将之转赠惠能的同学、被尊为保唐系始祖的智琛(609-702)^⑤。

在《宝林传》中,达摩将《楞伽经》传授惠可的传统情节保留了下来,但只是随意提及;达摩至惠能的传衣故事亦保留了下来,但在文本的其他地方则暗示此种传授只在特殊情况下才运用:释迦牟尼将袈裟授予大迦叶,要求他转授未来佛弥勒,于是大迦叶在将心法传授阿难之后,就带了袈裟到鸡足山下去等待弥勒的出生;另外,第二十四祖师子比丘也曾将其袈裟传授二十五祖婆舍斯多,但他强调此衣只能被用来应付信仰危机,因为后者即将到国外去传法,故婆舍斯多在危机过去后,就中止了传衣;当达摩将袈裟传给慧可,他也叮嘱说

①David W. Chappell, "The Teachings of the Fourth Ch'an Patriarch Tao-hsin," p. 95.

②杨曾文编:《神会和尚禅话录》,第73页;杨曾文编:《敦煌新本六祖坛经》,中华书局,1996年,第15页。

③杨曾文编:《敦煌新本六祖坛经》,第78-79页。韦处厚(773-829)在为鹅湖大义(746-818)所撰碑文中亦称,神会后裔“竟成《檀经》传宗”。

④唐玄宗于开元十九年(731年;一说开元二十三年,735年)颁布其御注《金刚经》,也可能是神会强调此经的一个重要因素。参杨曾文:《敦煌新本六祖坛经》,第292页。

⑤有关神会语录、《坛经》及《历代法宝记》中的传衣故事及其象征意义的详细讨论,参看 Wendi L. Adamek, "Robes Purple and Gold: Transmission of the Robe in the *Lidai fabao ji*," *History of Religions* 40.1 (2000): 58-81.

这只是用来作为自己来自外国的证据^①。从西方佛祖至东土祖师,自始至终师资相传的只有法眼——诸佛祖师的智慧和觉悟。由于每一代祖师编造了自己的传法偈,以代表他自己的觉悟,所以实际上并没有任何佛法教义被传授下来^②。怀晖曰:“喻如虚空,以无相为相,以无为为用。禅传者亦然,以无传为传,故传而不传也。”^③这种“无传之传”包含了一种论辩观念:禅宗是佛心/觉悟的特殊传授,不依赖于任何经典;禅的宗旨是“无相”,与以经典传授的其他教义不同;禅宗传授的是佛教的精髓——佛智佛心本身,而其他宗派却受拘束于文字的理解和阐释。由于每一代祖师都代表了佛心/觉悟,《宝林传》中还突出地高扬了“祖”的概念,假借菩提达摩之语而称赞禅宗祖师为“行解相应”、“无迷无悟”、“达大道”、“通佛心”、超越凡圣^④。

固然,从早期禅开始,禅宗已经提出不重文字,以便与其他注重经典传承的教派相区别。《法如行状》中已经说:“天竺相承本无文字,入此门者唯意相传。”^⑤神会语录、《坛经》及《曹溪大师别传》皆提出六代祖师皆“以心传心”^⑥。但是,由于北宗仍标榜以《楞伽经》为传承,荷泽系则处处强调《金刚经》、《坛经》、袈裟

①田中良昭编:《宝林传译注》,第73,80,291,350,381页。关于释迦牟尼请大迦叶将袈裟转授弥勒佛的故事,还有各种不同的说法,《宝林传》所述出自玄奘(602-664)《大唐西域记》。参看 Jonathan Silk, “The Origins and Early History of the Mahāratnakūṭa Tradition of Mahāyāna Buddhism with a Study of the Ratnarūṣisūtra and Related Materials” (Ph.D. diss., University of Michigan, 1994), p. 61; Wendi Adamek, “Robes Purple and Gold,” p. 74.

②《坛经》已经出现传法偈,但仅传授于东土六祖之间。由于《坛经》对《金刚经》和传衣的强调,这些传法偈并不显得如同《宝林传》中的传法偈那样突出重要。

③麻谷宝彻的新罗弟子无染(800-888)引述此段话于其《无舌土论》中,天頌编:《禅门宝藏录》卷一,《续藏经》,第113册,990b。无染此论已不存,《禅门宝藏录》则编于1293年;另有片断见于《祖堂集》卷十七,第762-763页。

④《宝林传译注》卷八,第382页。

⑤《唐中岳沙门释法如禅师行状》,5b。

⑥《神会和尚禅话录》,第7页;《敦煌新本六祖坛经》,第15页;《曹溪大师别传》,《续藏经》,第86册,50a。后书编撰于781年,“别”字,未见于此文原来的题目,而是发现于日本所存的一些版本和书目;参柳田圣山:《初期禅宗史书の研究》,第219页。宋代姚宽《西溪丛语》卷一称“唐李舟作《能大师传》”,并略述其内容,中华书局,1993年卷一,第49页,与《曹溪大师别传》大致相合。按李舟(约740-约787)字公受,十六岁以黄老学登第,历任多职;建中二年(781)张镒辟为汴滑节度从事,但张未赴任而使罢,李舟退耕瀋洛之间;起授峡州刺史,约于贞元二年至三年间(786-787)任虔州刺史,师事马祖弟子西堂智藏(738-817);约卒于贞元三年,年四十八。详见梁肃:《(处)[虔]州刺史李公墓志铭》,《全唐文》卷五二一,1a-2b;唐枝:《大觉禅师[智藏]塔铭》,《赣县志》卷五〇,2b;参郁贤皓:《唐刺史考新编》卷一六一,第2329页。《曹溪大师别传》中有“至唐建中二年,计当七十一”句,一般认为撰于此年;传中述神会事,一般认为表现荷泽系观念。而李舟是年居瀋洛之间,正是神会弟子辈活跃的地区,可能受其托付而编撰此传。

之传法,他们对不立文字、不依经典的提倡,显然没有《宝林传》彻底。

《宝林传》的“无传之传”和对祖师的推尊,其后由马祖的第二代弟子进一步加以阐发。无染称教门(佛典义理之学)为“舌土”,称禅宗的传授为“无舌土”;“无舌土”代表无相、不可言传的佛心。他争论说,教门是为低等的人设立的方便,而禅门的传心才是真正的解脱了悟;换句话说,教门是对真理的权宜阐释,而禅则是真理本身^①。马祖的另一位第二代弟子黄檗希运(卒于855年)在《传心法要》中,亦将《宝林传》中的传法世系解释为“自如来付法迦叶以来,以心印心,心心不异”^②。禅宗所传授的是对于觉悟的相互印证,祖师和传法弟子的心心相印由于各自的觉悟而和谐一致。裴休为《传心法要》所撰序亦曰:“独佩最上乘离文字之印,唯传一心,更无别法。”^③这就明确地陈述禅宗只传一心,不包括任何经典和教法。根据西堂智藏(738-817)的新罗弟子道义(卒于825)所述,其时已出现“祖师禅”一词^④,而盐官齐安(752?-842)的新罗弟子梵日(810-889)已经使用“教外别传”一词^⑤。如果这些海东文献可靠,这些词语和观念应代表了马祖第二代弟子对《宝林传》祖统的理解和阐释,以及祖师禅观念的成立。

自相矛盾的是,当马祖上堂宣讲达摩将“一心之法”传入东土时,他实际上引用了《楞伽经》来证成其说:“达磨大师从南天竺国来,唯传大乘一心之法,以《楞伽经》印众生心,恐不信此一心之法。《楞伽经》云:佛语心为宗,无门为法门。”^⑥马祖的其他示众语也皆大量引用佛经。因此,准确地说,《宝林传》以法眼、心偈相传主要是作为论辩的需要,用来证明禅宗高于其他遵奉经典的宗派,而不是教义的提倡和实际的实践。然而,马祖第一代弟子在《宝林传》中的论辩态度和虚构叙述,其后为马祖第二代弟子重新阐释为禅宗的重要宗旨。到了晚唐五代,这种阐释被洪州系的后裔所普遍接受和实践,成为激进猛烈的机缘问答的理论框架。

《宝林传》所描述的禅宗祖统的另一新特点,是凸显惠能——怀让——马

①无染:《无舌土论》卷一,990a-b。参 Robert E. Buswell, *The Korean Approach to Zen: The Collected Works of Chinul*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1983, p. 14.

②《传心法要》,《大正藏》,第48册,382a。

③《传心法要》,379b。

④《禅门宝藏录》卷二引《海东七代录》,997a。

⑤《禅门宝藏录》卷一引《海东七代录》,991a。中国文献中,此语最早见于《临济语录》卷一所收临济义玄传,称弟子延昭作(《大正藏》,第47册,506c)。由于《临济语录》编成于宋代,此语尚难确定是否后来的增饰。

⑥延寿:《宗镜录》卷一,《大正藏》,第48册,418b。传世马祖语录中,大部分机锋问答短语皆不可靠,但几则长篇上堂示众语与宗密(780-841)对洪州禅思想的总结和批评相一致,较为可靠。参柳田圣山:《语录の历史:禅文献の成立史的研究》,《东方学报》57期(1985),第290-320页。

祖一系在禅宗内部的正统地位。般若多罗和那连耶舍的谶语及其他新发现的《宝林传》佚文,尤其突出地宣称此点。例如:

震旦虽阔无别路,要假儿孙脚下行。

金鸡解衔一粒米,供养十方罗汉僧。

重曜注云:“此谶马大师得法于让和上之缘。无别路,其道一也,故马大师名道一。儿孙,嗣子也。脚下行,所谓一马驹子踏杀天下人也。金鸡衔米,以让和上金州人,鸡知时而鸣,以觉未寤。罗汉僧,马祖生汉州之什仿县,受让师法食之供。”^①类似宣称也明显地出现于惟宽有关禅宗世系的叙述:

自四祖以降,虽嗣正法,有冢嫡,有支派者,犹大宗小宗焉。以世族譬之,即师与西堂藏、甘泉贤、渤潭海、百岩晖,具父事大寂,若兄弟然;章敬澄,若从父兄弟;径山钦,若从祖兄弟;鹤林素、华严寂,若伯叔然;当山忠、东京会,若伯叔祖;嵩山秀、牛头融,若曾伯叔祖。推而序之,可知矣。^②

惟宽运用世俗宗法的术语,将禅宗派系区分为嫡系(大宗)和支派(小宗)。他将同门西堂智藏、甘泉志贤、百丈怀海、章敬怀晖及自己描述成嫡传的正宗家庭中之兄弟,而牛头、荷泽、北宗、华严的大师们则成为旁支的曾伯叔、伯叔、兄弟^③。马祖其他弟子也纷纷为本系争正统,如南泉普愿的新罗弟子道允(780-868)和怀晖的新罗弟子玄昱(787-868)皆宣称南岳怀让为惠能的“嫡子”^④,此观念当传自其师。

综上所述,《宝林传》很可能出自马祖弟子怀晖之手,被用来完成禅门长达一世纪左右的构造其祖统世系的工程。这一新祖统包含了双重论辩性宣称:一方面,禅门是“教外别传”,直接传授印证法眼/佛心/觉悟,超出其他各种遵奉经典的宗派,是佛教传统中的正统宗派;另一方面,洪州系是禅门中的正统宗系,而其他各系皆为旁支。其后,这一双重论辩被马祖的第二代弟子重新阐释为洪州禅的宗旨,并为晚唐至五代间的洪州后裔所普遍实践。

作者工作单位:澳门大学社会科学及人文学院

①善卿:《祖庭事苑》,426b。另参椎名宏雄:《宝林传逸文の研究》,第248-249页;柳田圣山:《初期禅宗史书の研究》,第415-416页;及第一节所考。

②白居易:《传法堂碑》,《白居易集》卷四一,第2690-2691页。

③关于禅宗祖统世系的构造受到中国传统祖先崇拜和礼制的直接影响,参 John Jorgensen, “The ‘Imperial’ Lineage of Ch’an Buddhism: The Role of Confucian Ritual and Ancestor Worship in Ch’an’s Search for Legitimation in the Mid-T’ang Dynasty,” *Papers on Far Eastern History* 35 (1987): 89-133.

④见崔彦搆:《有唐新罗国师[子]山[兴宁禅院]教谥澄晓大师宝印之塔碑铭并序》,朝鲜总督府编《朝鲜金石总览》,汉城:亚细亚文化社,1976年,第1册,第157-162页;朴升英:《有唐新罗国故国师谥真镜大师宝月凌空之塔碑铭并序》,收刘喜海编:《海东金石苑》卷二,《石刻史料丛书》甲编(台北艺文印书馆,1966),31b-32a。