臺大佛學研究．第四十六期
民 112 年 12 月，臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心
頁 51-106
DOI: 10.6727/TJBS.202312_(46).0003

北宋禪宗勃興的文學因素
——聚焦於雲門宗的討論*

黃庭碩**

摘　要

在晚近的禪宗史研究中，北宋禪宗受到中外學人相當高度的矚目，許多學者注意到，在南宋初期迅速衰微的雲門宗，實際上在北宋時期曾有一段輝煌榮光，與臨濟二宗共同構成推動禪宗發展的最重要動力。本文立足在前賢基礎上，進一步論證雲門宗的善文禪僧在此過程中發揮的關鍵作用。基於對北宋前期禪門諸宗的地理分佈調查，筆者發現在十一世紀初期以兩湖作為大本營的雲門一脈，在 1020 年以降開始大肆向江西、浙江禪寺移轉，有鑑宋代禪寺住持委命多屬官派的「十方制」，不妨將此理解為雲門一脈開始大舉贏得江西、浙江地方官長青睞的反映。從有關材料看來，這個發展極可能與其時雲門宗匠日漸掌握和士人官僚往來的訣竅有關——特別是對文學技藝的嫻熟。作為雲門東進先鋒的雪竇重顯（980-1052）即為最早代表；踵其後者有以一手好古文享譽江浙文壇的明教契嵩（1007-1072）。雲門善文高僧在東南區域的活躍，或引起對禪宗懷有好奇的仁宗措意，遂於 1049

2023.06.28 收稿，2023.12.20 通過刊登。

* 本文初稿曾發表於中央研究院「東亞文化意象的博物書寫與物質文化」主題計畫、歷史語言研究所「文物圖像研究室」合辦的「第六屆東亞文獻與文學中的佛教世界」學術研討會（臺北，2021 年 11 月 26-27 日），會中獲得諸多師長學友提點，投稿期間又蒙匿名審查人和期刊編輯的悉心斧正，讓本文得以進一步完善，謹致謝忱。

** 作者係輔仁大學宗教學系專案助理教授。

年將另位雲門高僧大覺懷璉（1010-1092）詔入京城，而懷璉也很快通過其獨特的宣教方式及出彩的文學表現，迅速打進京城知識圈。至此，北宋禪宗總算成功在京城紮根，並邁向鼎盛。

關鍵詞：北宋禪宗、雲門宗、雪竇重顯、明教契嵩、大覺懷璉

臺大學術期刊資料庫

在晚近的禪宗史研究中，北宋禪宗是個頗受矚目的課題，有關研究迭出，大幅推進了學界對唐宋禪史發展的認識。中外學人不約而同發現，北宋禪宗的一個重要面向是，深刻體認到語言文字在宣教上的重要性，是以不僅編纂了大量的宗門燈史、語錄，更積極通過頌古、拈古，乃至世俗詩文創製，展現自己的禪學體悟，遂出現自早期禪宗「不立文字」理想，一變而為「以筆硯為佛事」的「文字禪」傾向。[1] 在此過程裡，學人也開始注意到，曾在北宋盛極一時的雲門宗，實乃「文字轉向」的重要推手。對雲門宗發展曾有深研的黃啟江即注意到，北宋雲門僧人甚為積極地著書立說，在「以文字弘法或護法」方面的表現相當突出，可說是「最不離文字的」禪宗宗派；[2] 日本學者土屋太祐則指出，雲門宗開祖文偃（864-949）思想裡本就有講究語言的「活句」思想，並為其部分入宋法裔承繼，其中最重要的就是雲門三世孫、被號為「雲門中興」的雪竇重顯（980-1052），他不僅能詩善文，還能巧妙地鎔鑄禪理，因此開創出嶄新的宗門文字，而後重顯子孫又進一步發揚此風，遂令文字禪隨著雲門之擴張，漸成為

---

1 對「文字禪」做過最詳整界定的周裕鍇，主張此概念有廣、狹之分，廣義泛指「一切以文字為媒介、為手段或為對象的參禪學佛活動」，狹義則為「一切禪僧所做的忘情或未忘的詩歌以及士大夫所作含帶佛理禪機的詩歌」，見氏著《文字禪與宋代詩學》（北京：高等教育出版社，1998 年），頁 25-42。關於宋代叢林詩歌創作風尚的最新研究，見 Jason Protass, *The Poetry Demon: Song-Dynasty Monks on Verse and the Way* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2021)。值得一提的是，該書作者指出當前學者習用的「文字禪」概念，與宋代用例不完全相符，反更近於晚明禪者的想法，提醒學人應更仔細辨析（見 pp. 121-157）。筆者同意其說，也鑒於本文所欲聚焦重點，和周裕鍇界定的廣狹二說都不全然吻合，因此後文將盡可能減少「文字禪」一辭的使用。

2 黃啟江，〈雲門宗與北宋叢林之發展〉，收於氏著，《北宋佛教史論稿》（臺北：臺灣商務，1997 年），頁 255-263。另可參考 Jason Protass, "A Geographic History of Song-Dynasty Chan Buddhism: The Decline of the Yunmen Lineage," *Asia Major* 32, no. 1 (2019): 113-160。

臺大圖書館數位資源庫

北宋禪宗一大特色。[3]

值得注意的是，儘管學人已越來越留心雲門宗對北宋禪宗的推波之功，但似乎還不大有人明確指出，雲門宗很可能是真正促成禪宗深入北宋知識界核心的關鍵。事實上，有兩則宋代史料為此重要事實提供了關鍵線索。首先是蘇軾（1037-1101）的〈宸奎閣碑〉，文中有言：

> 皇祐中，有詔廬山僧懷璉住京師十方淨因禪院，召對化成殿，問佛法大意，奏對稱旨，賜號「大覺禪師」。是時北方之為佛者，皆留於名相，囿於因果，以故士之聰明超軼者皆鄙其言，詆為蠻夷下俚之說。璉獨指其妙與孔、老合者，其言文而真，其行峻而通，故一時士大夫喜從之遊。[4]

這位在皇祐年間（1049-1054）奉詔入京住持十方淨因禪院的「廬山僧」懷璉（1010-1091）[5]，就是其時聲名甚著的一位雲門禪僧，而據蘇軾所言，在懷璉往赴京城前，「北方之為佛者」多採義學（名相）或果報（因果）方式宣教，顯無太多標榜自悟自證的禪宗蹤跡；至懷璉入京，方通過其文雅真切又契合孔老的言說，引起諸多士人官僚興趣，從而讓禪門宗旨漸被京城知識圈。

關於懷璉入京前的北方佛教界情況，在南宋末期修成的《佛祖統紀》中有更為詳盡的概括：

---

3 土屋太祐，《北宋禪宗思想及其淵源》（成都：巴蜀書社，2008 年），頁 120-128。雪竇重顯的成就，見趙德坤，《指月與話禪：雪竇重顯研究》（北京：中國社會科學出版社，2014 年）。

4 宋．蘇軾著，孔凡禮點校，《蘇軾文集》（北京：中華書局，1986 年），卷 17，〈宸奎閣碑〉，頁 501。

5 懷璉卒年多作 1090 年，然宋．慧洪，《禪林僧寶傳》（鄭州：中州古籍出版社，2014 年）卷 18 稱其「年八十二」（頁 126），是以易為 1091 年。此點感謝土屋太祐先生提示。

臺大學術期刊資料庫

> 自周朝毀寺，建隆興復，京師兩街，唯南山律部、賢首、慈恩義學而已。士夫聰明超軼者，皆厭聞名相之談。而天台止觀、達磨禪宗未之能行。淳化（990-994）以來，四明、天竺行道東南，觀心宗眼照映天下，楊億、晁迥有以發之。真宗嘉獎，錫以法智、慈雲之號，雖一時朝野為之景慕，而終未能行其說於京邑。至是（指皇祐元年），內侍李允寧奏以汴京第宅創興禪席，因賜額為「十方淨因」，上方留意空宗，詔求有道者居之。歐陽修等請以圓通居訥應命，訥以疾辭，因舉懷璉以為代。[6]

《佛祖統紀》編者為南宋晚期的天台僧人志磐，是以其纂輯時常懷有濃厚的天台本位，[7] 但在這段追述裡，他卻把天台和其主要對手禪宗並舉並談。他首先說到，宋初京城佛教基本上以「南山律部」和「賢首、慈恩」等義學為主體，天台、禪宗「未之能行」；大約要至十、十一世紀之交，天台、禪宗才漸為京城所知：前者因四明知禮（960-1028）及天竺遵式（964-1032）兩位祖師的東南活動，及若干熱心官僚為之奔走延譽，而讓兩人在 1020、1021 年分獲真宗賜與「法智」與「慈雲」師號；[8] 後者

---

6 宋．志磐著，釋道法校注，《佛祖統紀校注》（上海：上海古籍出版社，2012 年），卷 46，頁 1079-1080。引文斷句略有調整，最大差別在於「四明、天竺行道東南，觀心宗眼照映天下」句，校注本斷為「四明、天竺行道，東南觀心宗眼，照映天下」。筆者作此調整的原因在於，明人編纂的《禪林寶訓音義》亦書有類似段落，惟其作「四明尊者、天台懺主遵式行道東南，止觀心宗慧眼照映天下」，可與《佛祖統紀》互參。參見明．釋大建，《禪林寶訓音義》，《卍續藏經》冊 113（臺北：新文豐，1994 年），頁 249 下 16-17。

7 關於《佛祖統紀》的撰作因由，可參考陳垣，《中國佛教史籍概論》（上海：上海書店出版社，2001 年），頁 103-109；宋．志磐著，釋道法校注，《佛祖統紀校注》，〈校注說明〉，頁 3-5、13-15。

8 兩人生平可見宋．志磐著，釋道法校注，《佛祖統紀校注》，卷 8，頁 208-216；卷 10，頁 265-272。

臺大圖書館期刊資料庫

當因法眼系禪師道原於 1004 年進獻《景德傳燈錄》，並得真宗命楊億（974-1020）等著名文士為之刊定入藏，令「觀心宗眼」始得「照映天下」。但即便如此，志磐仍認為以上發展僅讓朝野「景慕」一時，沒能真正令二宗「行其說於京邑」。一直要到皇祐元年（1049），「留意空宗」的仁宗（1010-1063，1022-1063 在位）創立「十方淨因」禪院，詔入雲門僧人懷璉後，局勢才為之一變——雖然引文沒有明言，但從整個文脈判斷，志磐無疑認為北宋禪宗至此才開始真正邁向興旺。

簡單比對兩段引文用語，可以發現《佛祖統紀》中的「士夫聰明超軼者」，和〈宸奎閣碑〉的「士之聰明超軼者」雷同，又同樣提到北宋前期京城佛教重「名相」的特色，可推斷志磐的這段綜述必然參考了包含〈宸奎閣碑〉在內的有關北宋文獻。換言之，儘管《佛祖統紀》乃南宋文本，卻蘊藏著北宋時人理解。以上兩段引文顯示，宋人早已留意禪宗所以在本朝大興，實與雲門禪僧懷璉的入京關係甚密，惜注意到兩條史料的學者有限，迄今仍少有據以發微者。[9] 而本篇文章，正是以前述兩條材料為起點所鋪展而成的結果。有點意外的是，筆者在探索過程中發現，若想更徹底地把握雲門僧懷璉入京的背景，乃至此事所以能夠促成禪宗在北宋時期的勃興，實有必要將雲門宗師的傑出文學表現——這裡特指其備受當時文化精英讚譽的文字創作——積極納入考慮才行。以下即對這個猶未受到充分認識的北宋禪宗發展篇章展開論證。

---

9 事實上，日本學者境野哲（號黃洋，1871-1933）早在出版於 1907 年的《支那佛教史綱》中轉寫過《佛祖統紀》這條材料，只是未註記出處；近年，中國學者楊曾文也在其《宋元禪宗史》裡，用白話方式重新書寫了志磐的綜述，分見境野哲，《支那佛教史綱》（東京：森江書店，1907 年），頁 386；楊曾文，《宋元禪宗史》（北京：中國社會科學出版社，2006 年），頁 6。惟兩人都沒有特別談到雲門宗的重要性。

壹、北宋前中期的禪宗地域發展

在根據前面所引兩條文獻展開深掘前，有必要先來檢驗其說的有效性，畢竟當代史學早已嚴正提醒，歷史當事人的觀察未必總是準確，[10] 因此應設法利用更多的環境證據加以檢視；確認可信後，才好以此為立基。是以本文首節擬先查證北宋前中期的禪宗是否真如蘇軾與志磐所言，直至懷璉被徵入京的十一世紀中葉，仍未在京城教界擁有太高的存在感。

那麼，要如何檢驗入宋禪宗的京城發展狀況呢？對此，佛教地理研究提供了足資參照的啟發。在較具代表性的佛教地理論著中，研究者通常會先設法整理出一份目標群體名單，再一個個地提取出住錫資訊，並按時序加以排列，如此就能通過計量辦法，歷時地觀察考察對象的地域發展變化。[11] 運用此法對唐宋禪宗進行研究者，歷來頗有一些，[12] 涉及北宋時段者可舉李潔華，她曾利用南宋編成的《五燈會元》，系統梳理近世禪宗兩大支脈「南嶽－馬祖」和「青原－石頭」自中唐至南宋的地理分佈演變，[13] 可惜的是，該文基本按照溈仰、臨濟、曹洞、雲門、法眼等五家

---

[10] 經典的史學討論可見 Natalie Z. Davis, *Fiction in the Archives: Pardon and Their Tellers in Sixteenth-Century France* (Stanford: Stanford University Press, 1987)。中譯本為楊逸鴻譯，《檔案中的虛構：十六世紀法國司法檔案中的赦罪故事及故事的敘事者》（臺北：麥田，2001 年）。

[11] 如山崎宏對隋唐佛教的教線變化討論，嚴耕望對唐代佛教各宗的地理分佈變化等，分見山崎宏，《支那中世佛教の展開》（東京：清水書店，1947 年），頁 355-470；嚴耕望，〈唐代佛教之地理分佈〉，收入《中國佛教史論集二．隋唐五代篇》（臺北：大乘文化，1977 年），頁 83-90。

[12] 前註提到的嚴耕望〈唐代佛教之地理分佈〉，就有部分涉及唐代禪宗的地理分佈，其後還有顏尚文、吳洲等學者，惟多以唐末五代為界，沒有再往後溯，分見顏尚文，《隋唐佛教宗派研究》（臺北：新文豐，1980 年）；吳洲，《中晚唐禪宗地理考釋》（北京：宗教文化出版社，2012 年）。

[13] 李潔華，〈唐宋禪宗之地理分佈〉，《新亞學報》第 13 卷（1977 年 6 月），頁 211-362。

架構分述，是以讀者雖能個別掌握五家發展軌跡，卻較難從中獲知禪宗在特定時點的總體分佈；更緊要的是，《五燈會元》實際上是《景德傳燈錄》（1004 年撰成）、《天聖廣燈錄》（1036 年撰成）、《建中靖國續燈錄》（1101 年撰成）、《聯燈會要》（1183 年撰成）、《嘉泰普燈錄》（十三世紀初撰成）五部燈錄的節錄本，資料遠稱不上全面，據此重建的圖景自也稍有缺憾。

有鑑於此，筆者晚近重新以編成於北宋中前期的《景德傳燈錄》、《天聖廣燈錄》、《建中靖國續燈錄》三部燈錄為核心，佐以其他增補資訊，對北宋前中期的禪宗僧人住錫情況進行了通盤性梳理，更進一步以三十年作為統計間距（約莫等同一個世代長），依次整理出 970 至 1000 年、1001 至 1030 年、1031 至 1060 年，及 1061 至 1090 年四個時段的禪宗諸系分佈，嘗試為北宋中前期的禪宗地域發展變動提供一個較李著更為詳密的觀察——重要的是，筆者的統計結果，相當程度證成了前述兩條資料的可靠性。[14] 以下即依次列出這四個時間區段的禪宗諸系分佈統計：

表 1　970 至 1000 年新增禪宗駐點的分區、分系分佈

區／系	北區					中區						南區								總計
	河南	陝西	山西	河北	小計	湖北	川渝	皖中	豫南	蘇中	小計	浙江	江西	湖南	蘇南	福建	兩廣	皖南	小計	
法眼	3	—	2	—	5	3	—	2	—	1	6	62	36	3	19	10	2	2	134	145
雲門	1	2	1	1	5	20	10	3	3	—	36	2	4	18	2	—	12	—	38	79

[14] 具體統計詳見黃庭碩，〈禪運與世緣：唐宋世變下的禪宗及其開展（740-1100）〉（臺北：國立臺灣大學歷史學系博士論文，2021 年），第四、五章。

臺大佛教數位資料庫

區／系	北區					中區						南區								總計
	河南	陝西	山西	河北	小計	湖北	川渝	皖中	豫南	蘇中	小計	浙江	江西	湖南	蘇南	福建	兩廣	皖南	小計	
其他	—	—	1	1	2	7	4	—	1	—	12	8	5	5	4	7	1	—	30	44
曹洞	2	3	—	1	6	9	4	1	—	—	14	—	—	5	—	—	—	—	5	25
溈仰	—	—	—	—	—	11	3	—	—	—	14	—	1	—	—	—	2	—	3	17
臨濟	2	1	1	—	4	—	—	—	—	—	0	—	—	1	—	—	—	—	1	5
合計	8	6	5	3	22	50	21	6	4	1	82	72	46	32	25	17	17	2	211	315

970 至 1000 年這個時段，是趙宋政權逐漸吞併南方諸國，最終重建一統帝國的三十年，可以大抵視作宋初情況。在此階段，聲勢最盛的禪宗支系是以東南區域作為核心的法眼宗。這並不讓人意外，因為法眼深獲東南強權南唐、吳越統治者的崇敬與支持；[15] 而從現有記錄看來，趙宋政權在接收南土之後，並沒有太積極地介入新有地的宗教生態，遂使法眼宗得在新一統帝國中繼續維持其優勢——這當是入宋第一本燈史《景德傳燈錄》所以出自法眼僧人之手的原因。本文主角雲門宗則是次於法眼的宋初第二大系，但規模顯有落差。雲門發跡自嶺南的南漢政權，然在開祖文偃於 949 年示寂前後，即有不少雲門法裔轉入兩湖發展；及至十世紀末三十年，兩湖已取代嶺南成為雲門的最主要根據地。在分佈上與雲門頗為近似的是曹洞宗，不過其聲勢又要再低落不少，這主要是因為曹洞大本營本在江西，卻在南唐時期受到統治當局扶植的法眼宗排擠，不得不移轉至兩湖，[16] 或因如此，其移

[15] 關於南唐、吳越對法眼系的扶植，可見 Benjamin Brose, *Patrons and Patriarchs: Regional Rulers and Chan Monks during the Five Dynasties and Ten Kingdoms* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2015), ch. 4-5, 71-113。

[16] 黃庭碩，〈也說唐宋之際的曹洞宗興衰——葛洲子先生文章讀後〉，《早期

臺大醫學期刊資料庫

轉成果就不像主動進軍的雲門那樣顯著。和曹洞規模相去不遠的，是五家中最早立宗的溈仰宗，惟溈仰在宋初已高度限縮在湖北，能見度不及前述三家。至於後世甚盛的臨濟系，在本期實處於低谷，和其他未被後世命名、且多在十一世紀初即中絕傳承的五家以外禪系地位相當，稱不上有太高重要性。

總的來看，宋初禪宗的地理分佈帶有明顯的南重北輕傾向。若以表中劃分的北、中、南三區進行住錫點百分比統計，可得到 7：26：67 的數字，足見北方中國確實不是宋初禪宗的主要經營區。尤有甚者，北區的住錫點裡還頗有短暫停留者，如在 978 年隨同吳越末代國主錢弘俶入汴覲見，而獲宋廷賜紫、賜號，並被延攬駐京的法眼僧人普門希辯（921-997）和光慶遇安（？-992），以及自吉州為太宗召入宮闕、「舘於北御園舍中」的雲門僧人西峰豁（生卒年不詳），均在滯留一段時日後提出返鄉之請，[17] 合理推斷他們應當沒能在新的政治文化中心留下太深刻的影響。就此而言，《佛祖統紀》稱禪宗在宋初京師「未之能行」，當頗有依據。

再來看北宋禪宗在下個三十年的分佈情況：

中國史研究》第 13 卷（2021 年 12 月），頁 335-415。

17 希辯、遇安例，見宋．道原撰，尚之煜點校，《景德傳燈錄》（北京：中華書局，2022 年），卷 26，頁 1061-1064，兩人分別在端拱年間（988-989）及淳化初（990）從京城返回故里蘇州及杭州；西峰豁例，見宋．慧洪，《禪林僧寶傳》，卷 8，頁 59。附帶一提，編於南宋末的《佛祖統紀》將西峰豁的入京時間繫於真宗太中祥符三年（1010），筆者不取，見宋．志磐著，釋道法校注，《佛祖統紀校注》，卷 45，頁 1054。

表 2　1001 至 1030 年新增禪宗駐點的分區、分系分佈

區／系	北區					中區						南區								總計
	河南	山東	山西	河北	小計	湖北	川渝	皖中	蘇中	豫南	小計	浙江	湖南	江西	蘇南	福建	兩廣	皖南	小計	
法眼	—	—	—	—	0	4	2	2	2	1	11	51	7	29	8	8	—	—	103	114
雲門	1	—	—	—	1	23	8	5	2	—	38	13	22	14	6	6	2	2	65	104
臨濟	4	—	2	—	6	6	3	1	—	2	12	2	5	1	1	—	1	1	11	29
曹洞	—	—	—	—	0	12	1	1	—	1	15	—	11	—	—	—	1		12	27
其他	—	—	—	1	1	5	1	—	—	—	6	—	4	4	—	—	—	—	8	15
溈仰	—	—	—	—	0	—	1	—	—	—	1	—	—	—	1	—	—	—	1	2
合計	5	0	2	1	8	50	16	9	4	4	83	66	49	48	16	14	4	3	200	291

和前一階段相較，本期禪門宗系發展出現了三大變化：其一，溈仰系與其他外於五家之禪系的住錫點數驟減，僅剩本期總數的 6% 左右。這個邊緣化對這些禪系來講極為致命，因為這是最後能夠發現他們蹤影的時段，及至下個三十年，這些禪系就徹底自文獻絕跡，很可能不復傳承。其二，在宋初僅存一息的臨濟，其住錫點數在本期迎來了可觀成長——從上期的 5 點增加至本期的 29 點，漲幅接近 500%——分佈重心也從原來的北區移向中南區，特別是兩湖一帶；上述變化主要仰賴上期宗師首山省念（926-993）所培育出的一群傑出弟子，在他們的積極活動下，臨濟宗風不僅重新復振，更吸引楊億等知名文士的留意，大有助於臨濟的後續發展。[18] 本期臨濟與士夫的往來，下文會再論及，

[18] 關於省念弟子重興北宋臨濟的討論，可見楊曾文，《宋元禪宗史》，頁 233-292；鄭夙雯，《宋初期臨済宗の研究》（東京：山喜房佛書林，2006 年），頁 71-103。

臺大圖書館數位資料庫

這裡先指出第三個變化，即雲門的直追法眼和東向進軍。從上表住錫點數可以看到，雲門在十一世紀初雖仍居第二，但已大幅拉近與首位法眼的距離；尤為重要的是，本期雲門儘管仍以兩湖做為發展核心，但也開始朝著法眼的東南大本營滲入。本文開頭提到為時人公推具有中興雲門之功的雪竇重顯，就是在本期末十年先後進駐蘇州翠峰山及明州雪竇山，進而以兩地為基地大倡雲門宗風。[19]

惟若將觀察距離拉遠，會發現十一世紀的禪宗不僅依然維持著南重北輕的總體分佈格局，且南北落差似乎還持續增大——本期的三區分佈百分比為 2.8：28.5：68.7，較諸上期的 7：26：67，中、南區皆有微升，僅北區下降。要特別說明，本時段也正是《景德傳燈錄》獲敕入藏，且奉命纂修的知名文士楊億開始積極與臨濟禪僧往來的年代，因此有研究者將十一世紀早期斷定為禪宗躍升為北宋禪宗主流的年代。[20] 然而，儘管我們確實可從文獻發現若干禪風肇現京城的蹤跡，比方在楊億影響下，尊其為師的太宗駙馬李遵勗（988-1038）開始以京城為中心舉行若干禪悅活動；[21] 朝廷亦在 1026 年決定將另位已故太宗駙馬吳元扆（962-1011）宅第改建為京師第一所禪寺「慈孝寺」；[22] 隔年（1027）復

19 重顯生平，見宋．呂夏卿，〈雪竇山資聖寺明覺大師碑〉，收入宋．張津等纂修，《乾道四明圖經》（北京：中華書局，1990 年影印清咸豐四年宋元四明六志本），收入《宋元方志叢刊》冊 5，卷 2，頁 4967-4970；宋．慧洪，《禪林僧寶傳》，卷 11，頁 80-82。亦可參考黃繹勳，〈雪竇重顯禪師生平與雪竇七集之考辨〉，《臺大佛學研究》第 14 期（2007 年 12 月），頁 77-118。

20 如 Albert Welter, *Monks, Rulers, and Literati: The Political Ascendancy of Chan Buddhism* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 172-191。

21 李遵勗曾在自己宅第中的「沁園」構置齋房，例行邀請禪門高僧及三五同好共組「禪會」、暢談禪理，見宋．文瑩撰，鄭世剛、楊立揚點校，《湘山野錄》（北京：中華書局，1984 年），卷下，頁 49-50。

22 宋．李遵勗編，《天聖廣燈錄》卷 29，《卍續藏經》冊 135，頁 888 上

有「欣慕禪學」的「故崇儀使、文州刺史」岑守忠於汴京城東買地建造永興華嚴禪院等，[23] 但以上大抵也是本期所能見到的所有京城禪宗活動，距離所謂「主流」仍有不小距離，遑論慈孝寺從未聽聞有任何知名禪宗僧人進駐。[24] 因此顯然不宜高估這些事例的意義。

足以作為禪宗在十一世紀初猶未達到發展轉捩點的旁證是，及至十一世紀中葉，禪宗的北區據點依舊處於低迷。以下是 1031 至 1060 年的禪宗住錫點統計：

表 3　1031 至 1060 年禪宗駐點的分區、分系分佈

區 / 系	北區				中區						南區								總計
	河南	山西	蘇北	小計	湖北	川渝	皖中	蘇中	豫南	小計	浙江	湖南	江西	蘇南	福建	兩廣	皖南	小計	
雲門	1	—	1	2	26	12	10	5	1	54	85	48	54	22	17	17	4	247	303
臨濟	9	2	—	11	13	6	8	1	3	31	29	29	17	18	16	2	1	112	154
法眼	—	—	—	0	1	—	—	1	—	2	32	3	4	5	—	—	—	44	46
曹洞	—	—	—	0	10	2	—	—	—	12	3	4	—	—	—	2	—	9	21
合計	10	2	1	13	50	20	18	7	4	99	149	84	75	45	33	21	5	412	524

根據上表，本期北、中、南三區的住錫點分佈比為 2.5：18.9：

3-5。

[23] 事見宋．余靖，《武溪集》，收入《景印摛藻堂四庫全書薈要》冊 369（臺北：世界書局，1986 年據國立故宮博物院藏清乾隆四十三年鈔本影印），卷 9，頁 1-3。

[24] 事實上慈孝寺初創時，朝廷本欲徵召法眼僧人文勝充任首位住持，然他行至楚州就染病圓寂，而後朝廷又曾請在天聖四年（1026）受李遵勗之邀駐京的臨濟禪僧蘊聰出掌，然事未果蘊聰即離世，後再沒聽聞哪位知名禪宗僧人與慈孝寺有關，二事分見宋．李遵勗編，《天聖廣燈錄》卷 17，《卍續藏經》冊 135，頁 757 上 12-3；卷 29，《卍續藏經》冊 135，頁 888 上 3-6。

78.6，和前一階段的 2.8：28.5：68.7 相較，北區所佔大抵持平，反映禪宗並沒有因為十一世紀初的京城活動帶來明顯的地域發展突破，這也相當程度印證了《佛祖統紀》所云：「雖一時朝野為之景慕，而終未能行其說於京邑」。但這絕不是說禪宗在上一時段的京城活動全無影響，事實上，在 1050 年將懷璉召入汴京的仁宗，很可能就是受到皇族長輩李遵勗的好禪活動影響，對禪宗興起好奇，[25] 進而在 1040 年代逐步深入禪宗世界——文獻顯示他約在 1042 年主動接觸時為京城華嚴禪寺住持的臨濟禪僧道隆，並在後者引導下開始閱讀並「御書偈頌提綱語句」；[26] 後又在 1048 年將住錫在大相國寺西經藏院的另位臨濟僧人德章詔入宮中論道。[27] 也正是在仁宗於 1040 年代愈加「留意空宗」的大背景下，內侍李允寧「奏以汴京第宅創興禪席」，促成十方淨因禪院的成立，仁宗也才得以此為契機，將雲門禪僧懷璉詔入京城充任該院首任住持。[28]

在此有必要嘗試回答一費解疑問：為何仁宗不是選擇已有接觸、且在北方也相對具有能見度的臨濟禪僧（見上表），反要千里迢迢地徵召懷璉這位本在廬山的雲門僧人呢？對於這個問

---

25 現存仁宗與禪宗互動的最早二事咸與李遵勗有關：一是他在 1036 年應李遵勗之請，為其編纂並進獻朝廷的《天聖廣燈錄》撰寫御序，事見宋．李燾著，上海師大古籍所、華東師大古籍所點校，《續資治通鑑長編》（北京：中華書局，2004 年），卷 119，仁宗景祐三年十月條，頁 2809；文見宋．李遵勗編，《天聖廣燈錄》，〈御製天聖廣燈錄序〉，《卍續藏經》冊 135，頁 606 下 03- 頁 607 上 16。二是他在 1038 年特地為李遵勗在過世前招來京城話別的臨濟禪僧石霜楚圓（986-1039）備置南歸船隻，見宋．慧洪，《禪林僧寶傳》，卷 21，頁 145。

26 宋．余靖，《武溪集》，卷 9，頁 1-3。

27 宋．普濟著，蘇淵雷點校，《五燈會元》（北京：中華書局，1984 年），卷 12，頁 737。

28 引文俱出自宋．志磐著，釋道法校注，《佛祖統紀校注》，卷 46，頁 1079-1080。

臺大學術期刊資料庫

題，《佛祖統紀》並未提供任何背景說明，僅告知讀者仁宗本欲徵召歐陽修（1007-1072）推薦的廬山圓通寺住持居訥（1010-1071），惟居訥辭以眼疾，改薦書記懷璉自代，方成就此事。[29] 且不論這段記事的可疑之處，[30] 即便能夠肯定居訥真是仁宗的徵召首選，他實際上也是位身處南方的雲門禪僧，換言之，我們至多僅能據此確認，徵入雲門禪僧並非仁宗的妥協結果，而是其初始目標。那麼，仁宗作出此決定的背後因由究竟為何呢？筆者以為，理解此問題的線索，很可能就隱藏在本期的禪宗住錫點統計之中。

根據上表，我們可以輕易看到禪宗版圖在本期歷經了一場劇變，即：本期的雲門宗不僅一舉取代法眼成為最大禪系，經營重心更從此前的兩湖，整個移入法眼宗的固有中心東南區域。可以合理推斷，在 1040 年代日漸深入禪宗世界的仁宗，肯定要對此叢林重大進展有所留心；在此同時，我們也知道北宋叢林的住持委命多採官派的「十方制」，[31] 這也表示，雲門宗在東南叢林的異軍突起，背後必然存在大批官僚士夫的支持。而此新興集體偏好，當然也要隨著人員或資訊的流通，回傳中樞汴京。極可能就是在上述的雙重激發下，仁宗決意乘著京城禪院的新立，召來在南方如日中天的雲門宗人，以便親炙此新興禪風。以上就是筆者對懷璉入京背景的推斷。

---

29 宋．志磐著，釋道法校注，《佛祖統紀校注》，卷 46，頁 1079-1080。

30 據近人所編年譜，歐陽修在是年正月就被外調穎州，整年都不在汴京，是否有辦法推薦居訥予仁宗，不無可疑。年譜編者亦指出「《佛祖統紀》卷四十五載永叔與居訥交往事，多與永叔生平不合，不可為據」。見嚴杰，《歐陽修年譜》（南京：南京出版社，1993 年），頁 157-164、168-169。

31 相對於「十方制」者，則為師徒授受的「甲乙制」。有關此二制的說明，及宋代禪寺多採「十方」的討論，見高雄義堅著，陳季菁等譯，《宋代佛教史研究》（臺北縣：華宇出版社，1987 年），頁 62-66；黃敏枝，《宋代佛教社會經濟史論集》（臺北：臺灣學生書局，1989 年），頁 301-348。

倘若如此，接下來可以追問的是，仁宗的決定，究竟對入宋禪宗發展帶來怎樣的影響？且看禪宗在下一個三十年的住錫點分佈：

表 4　1061 至 1090 年新增禪宗駐點的分區、分系分佈

區／系	北區							中區						南區								總計
	河南	山東	山西	河北	陝西	皖北	小計	湖北	皖中	蘇中	川渝	豫南	小計	江西	浙江	蘇南	湖南	福建	兩廣	皖南	小計	
雲門	8	3	1	2	—	—	14	14	12	6	4	1	37	37	54	31	9	33	—	2	166	217
臨濟	5	1	4	—	—	1	11	31	29	5	6		71	60	38	25	40	13	8	5	189	271
曹洞	2	3	—	—	1	—	6	—	2	—	—	—	2	—	—	—	1	—	—	—	1	9
法眼	—	—	—	—	—	—	0	—	—	—	—	—	0	—	4	—	—	—	—	—	4	4
合計	15	7	5	2	1	1	31	45	43	11	10	1	110	97	96	56	50	46	8	7	360	501

根據上表，禪宗在本期的分區住錫比為 6.2：21.9：71.9。雖就整體比例看，大南方區占比仍為無庸置疑的大宗，然北區佔比較前期成長一倍有餘，且住錫點數還一舉來到入宋以來的最高點 30，進展不可謂不顯。還可注意，本期的北方禪宗除集中在汴京地處的河南外，尚有五區留有駐點，乃入宋以來最多；且讓人詫異的是，其中還包含入宋以來未曾有過任何禪宗駐點見錄的山東，及前一時段無累積駐點的河北、陝西、皖北等區。若由禪系角度觀之，可以認為雲門宗確是帶動本期北區住錫點數成長的最主要動力——因為此系在前期北區不過只有寥寥 2 點，至本期則驟漲至 14 點，整整成長了七倍；反觀居次的臨濟雖也留下略少於雲門的 11 點，但這個數字與上期持平，反映臨濟在本期北區並無明顯成長。至於在總住錫點數中占比甚微、卻奮力在北方留下 6 點的曹洞系，應視為雲門拓殖北方的受益者，因為這些住錫

臺大藝術期刊資料庫

點均為 1083 年過世的投子義青之法嗣所留，其時的大北方區業已在雲門開拓下，大幅提高了對禪宗的好感與接受度。

另從現有文獻看來，懷璉的入京確實大有助於拉抬本期禪宗的北區駐點。據載，懷璉是皇祐二年（1050）正月接到詔命，後動身入汴、住持前一年落成的淨因禪院；入京不久，仁宗皇帝旋安排懷璉至後苑的化成殿用齋，並在齋後請他依照「南方禪林儀範開堂演法」；應邀陞座的懷璉，也旋以其飽含睿見的機敏應答，讓仁宗留下了極佳印象，不僅當場賜其「大覺」師號，後更屢向其請益禪學、分享法喜。[32] 在皇帝的破格對待下，京城的公卿士夫也被點燃好奇，爭相與懷璉結交——蘇軾〈宸奎閣碑〉已提及此點，下文還會更仔細談到。也由於懷璉本就擁有相當的叢林聲望，是以其住持的淨因禪院也順勢成為北方新興的叢林據點，大幅提振了禪僧的北遊動力。[33] 如與懷璉同輩的廬山棲賢寺住持曉舜（治平年間逝），即在遭到與其有怨的郡吏剝奪僧籍後，短暫入北投靠懷璉；[34] 另如曉舜同門契嵩（1007-1072），選在嘉祐六年（1061）攜帶自己撰寫的《輔教編》、《傳法正宗記》等作品詣闕投獻，當也有考量到其時京城正好有懷璉這位知名同道可做奧援。[35] 在雲門之外，亦有其他宗系後學受到懷璉吸引入北，如在舒州得法的臨濟僧人道臻（1014-1093），即

---

[32] 宋．慧洪，《禪林僧寶傳》，卷 18，〈大覺璉師〉，頁 125-127。

[33] 懷璉在仁宗朝的奏請南歸，見宋．曉瑩，《羅湖野錄》，收入《叢書集成初編》（北京：中華書局，1985 年），卷 1，頁 8-9。

[34] 仁宗知悉此事後，特賜曉舜「再落髮，仍居棲賢」，見宋．慧洪，《林間錄》卷上，《卍續藏經》冊 148，頁 587 上 4-8；宋．宗杲撰，道謙編，《大慧普覺禪師宗門武庫》，《大正藏》冊 47，第 1998B 號，頁 945 中 22-29。

[35] 從契嵩離京時，懷璉特作〈白雲謠〉贈別看來，其與前者當頗有交情，應沒少提供需要的引薦和協助，見宋．契嵩著，林仲湘、邱小毛校注，《鐔津文集校注》（成都：巴蜀書社．2014 年），卷 22，頁 430。

臺大佛學研究中心佛教數位資料庫

自丹陽乘船進京、拜謁懷璉，後索性留寺擔任懷璉首座，助其弘法。[36] 以上事例顯示，懷璉駐京期間一直都有禪門中人前來造訪、依附，遂讓京城的禪宗社群得在此十餘年間維持在一定規模，穩健累積聲量。

更重要的是，在懷璉於英宗治平年間（1064-1067）乞老南返前夕，他特與寺眾共推向服眾心的首座道臻嗣席，讓淨因教團得以繼續保有凝聚僧俗的能量，[37] 以英宗為首的京城信眾也隨順安排，續尊道臻作為新的京城禪門領袖。[38] 儘管在接下來的十餘年裡，我們看不到太多京城禪宗社群的活動記錄，但從神宗（1048-1085，1067-1085 在位）妹婿張敦禮（？-1107）先在元豐之初（1078）祈請「創禪林于輦下」，[39] 隔年道臻復在神宗祖母曹太皇太后（1016-1079）[40] 過世時被邀入慶壽宮中說法祈福等事看來，[41] 京城禪宗社群的勢力在英、神二宗期間當續有增長。可能是為了回應此發展，神宗特於元豐三年（1080）乘著過度擴張的大相國寺重新整併之際，在寺中創設智海、慧林兩禪院，並命道臻推薦住持禪匠；[42] 兩年之後，神宗復應護持禪宗甚力的

---

36 宋．慧洪，《禪林僧寶傳》，卷 26，頁 176-177。

37 關於道臻繼席事，《禪林僧寶傳》稱「及璉歸吳，眾請以臻嗣焉」，轉引自《隱山集》的南宋《人天寶鑑》則云「及璉歸吳，以臻嗣席」，主詞略有不同，但或各為事實的一面，是以筆者籠統稱為「共推」，分見宋．慧洪，《禪林僧寶傳》，卷 26，頁 176；宋．曇秀輯，《人天寶鑑》，《卍續藏經》冊 148，頁 117 下 6-7。

38 英宗特於道臻開堂之日「遣中使降香」，並致贈「紫方袍徽號」，可視為其表示。見宋．慧洪，《禪林僧寶傳》，卷 26，頁 176。

39 宋．張敦禮，〈上皇帝箚子〉，收入宋．惟白編，《建中靖國續燈錄》卷 30，《卍續藏經》冊 136，頁 411 上 6-7。張敦禮於熙寧元年（1068）尚英宗三女祁國長公主（1051-1080）。見元．脫脫等編，《宋史》（臺北：鼎文書局，1980 年），卷 464，頁 13582-13583。

40 元．脫脫等編，《宋史》，卷 242，頁 8620-8622。

41 宋．慧洪，《禪林僧寶傳》，卷 26，頁 176。

42 至於二禪院之落成似乎已至 1082 年，見段玉明，《相國寺——在唐宋帝國

佛學研究資料庫

妹婿張敦禮之請，創建法雲禪寺，進一步擴充了禪宗的在京據點。[43] 在京城的引領下，北方諸區也在神宗朝漸被禪風，如在熙寧（1068）以前「未有談禪者」的洛陽，即受到喜禪舊相富弼（1004-1083）影響，興起了禪悅潮流；[44] 河北則在熙寧晚期出判大名府的外護重臣文彥博（1006-1096）召來晚懷璉一輩的雲門高僧文慧重元住持天鉢寺後，迎來「河朔宗乘」的「再振」。[45] 以上兩例，具體展示了本期北區禪宗駐點所以能夠擴大分佈的因由。

在此基礎上，汴京禪寺持續在 1080 年代迎入圓照宗本（1020-1100）、圓通法秀（1027-1090）等名震天下的雲門禪僧住持，[46] 進一步帶動了京城禪宗發展。神宗過世後，其子哲宗（1077-1100，1085-1100 在位）持續支持禪宗，[47] 遂令京城禪宗得在十一世紀末穩健地成長；及至十二世紀初，汴京已成為「天

的神聖與凡俗之間》（成都：巴蜀書社，2004 年），頁 69-72。命道臻薦僧事，見宋．慧洪，《禪林僧寶傳》，卷 26，頁 176。

43 宋．張敦禮，〈上皇帝箚子〉，收入宋．惟白編，《建中靖國續燈錄》卷 30，《卍續藏經》冊 136，頁 411 上 7-8。從其首任住持法秀於 1084 年方奉詔出掌看來，此寺可能建了兩年多才完成。

44 宋．葉夢得，《避暑録話》，收入《叢書集成初編》（北京：中華書局，1985 年），卷上，頁 44。

45 宋．惟白編，《建中靖國續燈錄》卷 10，《卍續藏經》冊 136，頁 160 下 3-6。文彥博出判大名府的時間，見宋．李燾著，上海師大古籍所、華東師大古籍所點校，《續資治通鑑長編》，卷 252，頁 6170。

46 宗本是在 1082 年蒙神宗之請出掌新落成的相國寺慧林禪院，法秀則在 1084 年為張敦禮夫婦邀往住持法雲禪寺，分見宋．慧洪，《禪林僧寶傳》，卷 14，頁 103；卷 26，頁 179。據傳世燈錄，宗本和法秀分別培養出了近兩百與五十餘名法嗣，數量居於當世禪師前茅，可證其影響力。兩人的基本法嗣名單見宋．惟白編，《建中靖國續燈錄》卷 15、16、17，其中前兩卷為宗本，後一卷為法秀。

47 在神宗登遐之日，備受其禮敬的宗本旋被召入福寧殿說法，年幼的哲宗也在長輩授意下賜其加號，以示尊崇，見宋．慧洪，《禪林僧寶傳》，卷 14，頁 104。哲宗親政後，又屢自地方徵召禪德主持京城禪寺，顯頗致力維護其父大力扶植的京城禪宗

下之襲方袍、穆禪悅者」的「雲集」之地，堪稱其時一大禪宗重鎮。[48] 根據以上綜理，可以認為入宋禪宗發展確如蘇軾〈宸奎閣碑〉與志磐《佛祖統紀》所主張，當以懷璉的赴汴作為轉折點：在此之前，禪宗在汴京所處的北區聲勢微弱，即便不至於「未之能行」，但無疑處於邊緣，一直要到懷璉在十一世紀中葉以其住持的淨因禪院為中心，建立起穩固的京城叢林據點，進而吸引大量的精英信眾後，入宋禪宗才開始逐漸步入北宋知識圈的最核心。至於懷璉所以能夠獲得入京機會，則如前文所示，應與雲門宗在十一世紀前期的急速擴張緊密相關。惟本節僅通過住錫點統計呈顯此一重要現象，自下節起，筆者擬進一步詳述其背後動力，而要首先聚焦者正是帶動雲門東進的首要先鋒雪竇重顯，本文將嘗試論證，重顯出彩的文學技藝，極可能是讓雲門宗風得以引起士夫留意、進而廣受支持的關鍵。

貳、擴大士夫關注：雪竇重顯

先簡單交待雪竇重顯生平。重顯是遂州（今四川遂寧）人，980 年生，咸平年間（998-1003）於益州出家，受具後出蜀習禪，歷參襄州的臨濟僧人蘊聰（965-1032）、廬山的法眼僧人行林（生足不詳），終在復州嗣法雲門禪僧光祚（生足不詳），成為雲門四世。其後，他在池州結識了時任知州的曾會（？-1033）[49]，並在其建議下前往後者友人法眼禪僧延珊住持的杭州名藍靈隱寺。惟重顯在靈隱寺待了三年多，卻從未透露與曾會的交情，也因此一直沒有受到延珊注意，直到曾會奉使浙西，為之延

[48] 此語見於哲宗駕崩隔年（1101 年）神宗為新編成的《建中靖國續燈錄》所撰之御序，見宋．惟白編，《建中靖國續燈錄》，《卍續藏經》冊 136，頁 38 下 4-5。

[49] 曾會的生卒年考證，見張小平，〈名相之父：曾會事跡考略〉，《宋史研究論叢》第 10 輯（保定：河北大學出版社，2009 年），頁 447-462。

臺大學術期刊資料庫

譽，江南佛教界才開始認識這位人物。1020 年前後，蘇州翠峰山出闕，重顯被舉出世，儘管他僅住錫至 1023 年，便應轉知明州的曾會之請，移席雪竇山資聖寺，不過翠峰山僧眾與檀越大概很滿意他的經營，是以其後又接連邀請數任雲門僧人出掌，使得此寺成為雲門在蘇南的一大據點。[50] 至於重顯的新住錫地明州雪竇山，則成為他生命中最重要的弘法基地。自他在 1023 年進駐開始，至其 1052 年示寂，重顯共在此待了三十年之久，期間他培育出一群為數龐大的法嗣，從而讓雲門順利成為江浙叢林的新興勢力。

值得注意的是，重顯教團很有策略地要通過文字擴大其影響，這反映在他的弟子極為積極地將重顯留下的各類話語、文字編纂流通——單在 1022 至 1049 年間，即有七種署名重顯的文本問世，即後人所謂的「雪竇七集」。[51] 從七集內容看來，重顯的教學手段多元，除了最普遍的上堂外，還常通過舉古、頌古、拈古等法，對門人進行點化與垂示，且看來成效斐然，是以據傳他在雪竇寺時，諸方衲子皆「爭集座下」，從而為其博得「雲門

[50] 在此之前，曾有住持翠峰山記錄的禪宗僧人，唯有身為法眼四世的洪禪師。他是雲居道齊之徒，道齊逝世於 997 年，推測洪禪師住錫翠峰山的時間在十一世紀初，或許就是重顯前任也說不一定。翠峰洪見宋．惟白編，《建中靖國續燈錄目錄》下秩卷 26，《卍續藏經》冊 136，頁 33 上 19。然自重顯掌席後，此寺接連由他的同門覺顯、同輩慧顒，及法嗣澤禪師出掌，估計翠峰山可能至 1030 年代仍為雲門道場，分見宋．惟白編，《建中靖國續燈錄目錄》上秩卷 3，《卍續藏經》冊 136，頁 3 下 7（覺顯）、頁 3 下 15（慧顒）；卷 5，《卍續藏經》冊 136，頁 9 下 19（翠峰澤）。

[51] 七集名稱在〈明覺大師碑〉中即已出現，分別為「《洞庭語錄》、《雪竇開堂錄》、《瀑泉集》、《祖英集》、《頌古集》、《拈古集》、《雪竇後錄》」見宋．呂夏卿，〈雪竇山資聖寺明覺大師碑〉，頁 4969。據黃繹勳考證，最早編成的是《洞庭語錄》，約在 1022-1024 年間，最晚的則為 1049 年編成的《祖英集》，見氏著，《雪竇七集之研究》（臺北：法鼓文化，2015 年），頁 38、159。

中興」之名。[52] 重顯對於雲門東進的具體影響，展現在其法嗣的住錫情況上，根據燈錄資料，重顯一生共培養出 80 多名法嗣，其中就有超過 45 位在浙江、蘇南等區留下住錫點。這個數字已是雲門在 1001 至 1030 年間江浙（浙江與蘇南通計）住錫點數的兩倍多，而在此區住錫數字驟漲的 1031 至 1060 年間也要接近全部的四成，[53] 足證重顯一脈確為雲門驟起東南的重要推手。我們在上節談到，北宋叢林的住持委命大抵奉行官派的「十方制」，是以重顯一脈要想在江浙區域獲致如此大量的新增駐點，必然意味著他們甚得官僚士夫青睞。

那麼，重顯一脈究竟有何魅力呢？筆者認為，雪竇重顯的文學才能應當是一大關鍵，因為這是最容易引起官僚士夫共鳴的一項技藝。在今日尚存的七種重顯傳世作品中，《祖英集》帶有較強的別集色彩，裡頭除了收有重顯針對「先德語句」所作小部分偈頌外，絕大部分是明確載有人際往來資訊的日常「感興、懷別、貽贈之作」，計有兩百多首，是瞭解重顯交遊世界的重要材料。[54] 現有研究顯示，這些社交作品裡有約五十首是重顯與在家眾的酬答詩作，據其對關係人的稱謂看來，他們泰半可被歸為廣義的士人群體——從還在應舉的秀才，到低階的書記、監簿、推官、簽判、校書，再到中高階的秘校（秘閣校理）、端公（侍御史）、秘丞（秘書丞）、屯田、員外、學士、祠部、通判、太

52 宋．慧洪，《禪林僧寶傳》，卷 11，頁 84。

53 雪竇重顯法嗣的大體名錄，見宋．惟白編，《建中靖國續燈錄》卷 5，《卍續藏經》冊 136；明．居頂，《續傳燈錄》，《卍續藏經》冊 142，卷 6。

54 引文見宋．重顯，《慶元府雪竇明覺大師祖英集》，卷上，〈序（文政撰）〉，收於柳田聖山、椎名宏雄編，《雪竇明覺大師語錄》（京都：臨川書店，1999 年影印東洋文庫藏五山版），《禪學典籍叢刊》，第二卷，頁 75。關於本書構成，見黃繹勳，《雪竇七集之研究》，頁 157-185。

保、太傅等，[55] 涉及範圍甚廣，顯示重顯不僅對不同層級的士人都擁有吸引力，且也很願意與之往來，全然沒有刻意揀擇對象。這樣的情況，如果說不是入宋以來獨有，至少也屬罕見。饒富興味的是，在這些日常社交詩作中，重顯展現了毫不遜於官僚士夫的文學涵養，藉此與其進行各種情境的交流與往還。

通過文學作品進行情感抒發及社交酬答，本是士人群體再熟習不過的活動，重顯以禪門宗師身分行此事，自有助拉近彼此距離——這正是《祖英集》中的諸多社交詩所反映。如在酬和「曾推官」捎來其表露歸隱之意的詩篇時，重顯一面讚嘆其決定，另又在詩末補上「祇恐致君休未得，蒲輪重到薜蘿間」，幽默暗示曾公恐難徹底自絕塵事；[56] 在寄予「石秘校」和「劉秀才」的詩作裡，重顯分別寫下「欲擬相尋去，浮生已共知」及「相逢相見未期日，目斷千山插太虛」句，傳達他對故人的濃厚思念；[57] 對於相識的落第秀才，則以「倚天長劍如重戰，更有龍頭復是誰」、「應知未喪斯文也，且把新詩樂性情」等句給予鼓勵與撫慰。[58] 以上文句不僅展現重顯與各類士人的真摯情誼，也反映他對後者處境的深刻同理，這當是士人均樂與往來的一大要因。

重顯的文才並不僅展現在這種一般性的社交詩作，他甚至還藉其重鑄宗門文學——這可說是雪竇重顯最突出的貢獻。事實上，約在晚唐五代，禪門內部即已受到整個社會的「文學崇拜」現象浸染，出現相當程度的「尚文」風氣，以致其時的禪宗精英不僅越趨熱切地投入偈頌創作，更孕生出若干以「文才」著

---

[55] 其中也有若干對象所掛官銜非士人常任，暫且排除，如內侍系統的侍禁、內侍，勳官系統的班殿直、都護，及可能是監當類的監收。

[56] 宋．重顯，《慶元府雪竇明覺大師祖英集》，卷下，頁 92-93。

[57] 宋．重顯，《慶元府雪竇明覺大師祖英集》，卷上，頁 82；卷下，頁 89。

[58] 宋．重顯，《慶元府雪竇明覺大師祖英集》，卷下，頁 94；卷下，頁 96。

稱者；[59] 儘管如五代晚期的法眼宗開祖文益（885-958）在《宗門十規論》裡的批評，其時絕大部分的宗門創作或「任情直吐，多類於野談」，或「率意便成，絕肖於俗語」，不甚注重聲律、字辭的編排，而常為識者所譏，但畢竟反映創製偈頌已成為叢林常態。[60] 進入北宋後，禪門中人顯然延續了此前對偈頌的熱情，這清楚體現在《景德傳燈錄》特於最末專闢兩卷廣蒐古德先賢的此類作品一事上。惟在宋初，宗門之外的釋子亦「多務吟詠」，[61] 更出現數位備受文壇認可的詩僧——即以慧崇（約卒於十一世紀初）領銜的「九僧」，他們的詩作在《景德傳燈錄》修畢的 1004 年，由「直昭文館」陳充編纂成《九僧詩集》[62]——在此情況下，水準參差不齊、粗多於精的禪林偈頌自要相形見絀，難入詩家之眼。

如在十、十一世紀之交利用「頌古」體例撰製出百首偈頌的宋初臨濟宗匠汾陽善昭（946-1023），即被認為「仍保留了晚唐五代歌頌樸質的文風」。[63] 所謂「頌古」，指的是透過韻文式的偈頌，對古德留下之言語舉止進行讚揚或詮釋的一種禪門文類，大約創自唐末，五代、宋初相仍不絕，惟在唐宋之際，此類作品多直白粗野，說理色彩濃厚，致使文學含量有限，善昭的百首頌

59 關於唐代崇尚文學之風氣，見龔鵬程，〈論唐代的文學崇拜與文學社會〉，收入淡江大學中文系主編，《晚唐的社會與文化》（臺北：學生書局，1990 年），頁 1-86。

60 五代．文益，《宗門十規論》，《卍續藏經》冊 110，頁 881 上 8-11。

61 宋．吳處厚撰，李裕民點校，《青箱雜記》（北京：中華書局，1997 年），卷 6，頁 61。

62 關於「九僧」相關史料及其詩集流變之討論，可見吉廣興，〈宋初九僧詩集考〉，《普門學報》第 2 期（2001 年 3 月），頁 1-29。

63 周裕楷，《禪宗語言》（上海：復旦大學出版社，2017 年），頁 123；黃敬家，〈宋代禪門頌古詩的發展及語言特色〉，《師大學報》，第 61 卷第 1 期（2016 年 3 月），頁 60。

臺大佛學研究資料庫

古也不例外。隨舉其對著名話頭「南泉斬貓」所作之頌：「兩堂上座未開盲，貓兒各有我須爭，一刀兩段南泉手，草鞋留著後人行」，[64] 即可看到在短短四句頌裡．不僅全無詞性結構相同之句，且每句二、四、六字還均以「平、仄、平」次序出現，就較講究格律的近體詩言，要屬「失對」、「失黏」情況，反映善昭並沒有這麼著意於字辭或構句上的經營。當然，在善昭的百首頌古中，亦有較符合文學審美之作，只是如上偈頌仍多，難免稀釋整體價值。作為宋初禪林最知名的偈頌創作者善昭已是如此，其他禪師的創作水平也就可想而知。在此情況下，宋初叢林文學作品至多僅能吸引本就對禪學有所理解的士人參與，而難進一步向外推播。

前述情況，大抵要到雪竇重顯出世並開始積極活動的十一世紀 30、40 年代才開始改觀，其因在於，重顯將其不世出的文學長才，巧妙地帶入宗門的偈頌創作，從而凝造出一大批格外具有文學美感的作品。學人一致以為，最能反映其文學造詣的作品，乃七集中的《頌古集》，此集恰好收錄了百首偈頌，可知重顯的創製實有承襲善昭《頌古百則》之意；但不同的是，重顯運用了全然合乎士夫審美的撰作技巧，將頌古文類真正帶進文學殿堂。至於其具體手法，則如佛教文學研究名家周裕楷所指出，一面將詩歌的意象式語言大量導入頌古文類，試圖讓讀者通過情感興發而非理性思維來體會禪理，另方面則嚴守詩歌格律標準，創作出大量辭章俱佳且情韻深遠的頌文。[65] 實際閱讀重顯的頌古作品，即可發現他揚棄了善昭頌古常見的七言四句或六句式，[66] 反積極

---

[64] 宋．楚圓集，《汾陽無德禪師語錄》卷中，《大正藏》冊 47，第 1992 號，頁 610 中 6-8。

[65] 周裕楷，《禪宗語言》，頁 123-126。

[66] 據楊曾文研究，善昭的百則頌古中有 83 首為七言四句式、14 首七言六句

學術期刊資料庫

將歌行體要素融進創作，遂得巧妙利用錯落句式，營造出作品的靈動感。[67] 試看他就趙州從諗著名的示眾語「至道無難，唯嫌揀擇」所做的幾首頌古：

> 至道無難，言端語端。一有多種，二無兩般。天際日上月下，檻前山深水寒。髑髏識盡喜何立，枯木龍吟消未乾。難難，揀擇明白君自看。（其一）
>
> 似海之深，如山之固。蚊虻弄空裏猛風，螻蟻撼於鐵柱。揀兮擇兮，當軒布鼓。（其二）
>
> 水灑不著，風吹不入。虎步龍行，鬼號神泣。頭長三尺知是誰，相對無言獨足立。（其四）[68]

可以清楚看到三首句式無一重複，予人高度的新鮮感，且在多變形式中，重顯又常佐以對仗手法，營造出聲律與意象上的和諧，尤為重要的是，他不再如善昭那樣採用直接說理的方式闡揚古則意涵，而是通過文學上的象徵、擬喻、假借進行間接性點化——如三首頌古分別運用「髑髏識盡」與「枯木龍吟」、「蚊虻弄風」與「螻蟻撼柱」、「頭長三尺」與「無言足立」諸語，或正或反地詮釋「至道無難，唯嫌揀擇」之理——不僅大幅提升了閱讀趣味和探索空間，也使其進一步向士夫文人喜好的詩文作品趨同。[69]

式、2 首七言八句式、1 首五言四句式，見其〈汾陽善昭及其禪法〉，《中華佛學學報》第 15 期（2002 年 7 月），頁 227。

67 據筆者自己的統計，重顯的百首頌古裡，句式一致者僅有 43 首，其中七言四句式者最多，計 36 首，另有四言六句、八句、十二句、五言十二句、七言三句、六句、八句各 1 首。此外全為句式錯落者，單句長度從一言到九言者皆有，共有二十餘種組合方式，其中「三、七言」式最多，有 14 首，「三、四、七言」與「三、五、七言」式各有 7 首，並列次多組合。

68 關於三首頌古的相關譯註，分見入矢義高、梶谷宗忍、柳田聖山編，《雪竇頌古》（東京：筑摩書房，1981 年），頁 14-18、170-172、172-174。

69 學人將此法稱作「繞路說禪」，見趙德坤，《指月與話禪：雪竇重顯研

經重顯改造而帶有高度文學審美的頌古作品，很快隨著傳布引起廣大士夫注意。如在治平二年（1065）為示疾十來年的重顯撰寫碑誌的呂夏卿，即在文中自言業已「得其書而讀之二十餘年」，惟因「祿利所縻」，始終「無由親近」重顯，由 1065 年倒推，他顯然在 1040 年代就已讀到重顯作品。[70] 可以推斷，彼時還有不少士夫也如呂夏卿一般，係通過閱讀對重顯及其禪學萌生興趣；而從北宋後期文人對「雪竇禪」及「雪竇詩」的高度評價看來，[71] 重顯的文學化改良，當為禪門偈頌及其乘載之禪學思想得以順利跨出宗門，向宗外文化精英滲透與擴散的一大動力源。筆者認為，這部分解釋了十一世紀中葉的江浙士夫官僚，何以對重顯一脈特別感到興趣，並大量舉薦其法嗣出掌當地的寺院住持，進而帶動雲門宗的勃興。或許也因為重顯的成功，有越來越多雲門後進開始有意識地提升自己的文學技藝與涵養，以期能用更加契合士夫的語言與邏輯，對其進行事半功倍的宣教。接著，就讓我們把焦點轉移至時代略晚於重顯、卻對雲門向士夫滲透同樣擁有巨大貢獻的另位文學僧代表：明教契嵩。

參、發揚禪宗聲名：明教契嵩

明教契嵩可以說是北宋中葉最知名的文學僧，不僅能詩，[72]

究》，頁 180-191。

70 宋．呂夏卿，〈雪竇山資聖寺明覺大師碑〉，頁 4969。

71 周裕楷蒐集了許多北宋晚期文人將雪竇重顯之禪與詩視作叢林典範的例子，如蘇軾有詩云：「此生初飲廬山水，他日徒參雪竇禪」，又以「好句真傳雪竇風」稱讚友人楊傑；北宋末文人韓駒（1080-1135）亦用「詩如雪竇加奇峭」之句，贈以相熟禪僧；又如李彭（生卒不詳）自言曾在友人呂本中（1084-1145）督促下「參雪竇下禪」，見《禪宗語言》，頁 129。

72 陳起編的《聖宋高僧詩選》收有契嵩三首作品，其中〈古意〉、〈感遇〉為五言古詩，〈寄月禪師〉為五言律詩，分見宋．陳起編，《增廣聖宋高僧詩選》，收入《中華再造善本．清代編（集部）》（北京：國家圖書館，2013 年據中國國家圖書館藏清初毛氏汲古閣影宋抄本影印），後集卷中，

更善屬文，不過當代學人對於他的瞭解，有相當比重來自於思想史研究，特別是錢穆於 1977 年撰成〈讀契嵩鐔津集〉一文，拈出其思想對於後世理學之啟發後，契嵩就已成為研治北宋思想學術史者無法繞開之人物。[73] 惟若想更深刻地把握契嵩的歷史影響，實有必要從禪宗發展角度對其進行定位，這也是本節所想嘗試的。同樣先從簡介契嵩生平開始。

契嵩生於 1007 年的藤州鐔津（今廣西藤縣），年方七歲即出家，十四歲得度，十九歲開始遊方問學，後在筠州（今江西高安）洞山道場獲得雲門宗師曉聰（？-1030）印可，成為禪宗法裔。[74] 就雲門世系言，契嵩屬於第五代，較雪竇重顯晚一輩，是以儘管他早在 1030 年代即因其師曉聰離世離開洞山，重新步上遊方之旅，仍較重顯晚了差不多十年出世，是以理當對這位促成「雲門中興」的前輩擁有或深或淺的瞭解。在契嵩離山遊方的 1030 年代，與其同輩的雲門禪僧似乎頗受到雪竇重顯的文學路線啟發，而出現不少擅長詩文者身影，比如重顯高足天衣義懷（993-1064），即在 1020 年代後期出世時效仿其師創作出富涵詩意的示眾語「譬如雁過長空，影沈寒水；雁無遺蹤之意，水無留影之心」，而在江淮一帶博得許多官僚士夫崇敬；[75] 似在契嵩稍後進入洞山習禪的雲門同輩海琳（約卒於慶曆年間），亦以能詩被譽為「文章僧」，後返故里韶州出掌月華寺時，大概也以

頁 4-5。

73 錢穆，〈讀契嵩鐔津集〉，《書目季刊》第 11 卷第 1 期（1977 年 6 月），頁 7-15；後收入氏著，《中國學術思想史論叢（五）》（臺北：東大，1981 年），頁 35-52。

74 基本生平見宋．陳舜俞，〈鐔津明教大師行業記〉，收入宋．契嵩著，林仲湘、邱小毛校注，《鐔津文集校注》，卷首，頁 3。

75 生平見宋．米芾，《寶晉英光集》（北京：中華書局，1985 年叢書集成初編本），卷 7，頁 56-57；宋．慧洪，《禪林僧寶傳》，卷 11，頁 83-84。

臺大佛學數位資料庫

其過人文采與士夫相接，致使造訪的「搢紳」均「人人自得而還」。[76]

至於契嵩，據傳本深習「世間經書章句」，[77] 出師時又正逢雲門以文延譽風氣的擴散，自然也就更樂得磨練其文采。根據當代學者研究，離山後的契嵩先在明道年間（1032-33）於洪、江一帶遊方，並結識士人歐陽昉、周叔智等人，並在交往過程中進一步拓寬了外學知識；寶元元年（1038），契嵩東入吳地，開始在暫居的杭州靈隱寺著書立說，不久就憑藉著一手精熟古文，在浙江知識圈闖出名堂。[78] 仁宗慶曆（1041-1048）以降，士夫群體為求改革時弊，興起一波強烈的抑佛聲浪，在整個知識界對佛教益發不友善的當下，契嵩挺筆而出，撰寫系列護教文字，力闡釋門的輔政之效。陳舜俞為其撰寫的〈行業記〉云：

> 慶曆間……天下之士學為古文，慕韓退之排佛而尊孔子，東南有章表民、黃聲隅、李泰伯，尤為雄傑，學者宗之。仲靈（契嵩）獨居，作〈原教〉、〈孝論〉十餘篇，明儒釋之道一貫，以抗其說。諸君讀之，既愛其文，又畏其理之勝而莫之能奪也，因與之游。遇士大夫之惡佛者，仲靈無不懇懇為言之，由是排者浸止。[79]

這裡的記述略有後見之明的味道，因為現有研究指出，契嵩〈原

---

[76] 宋．余靖，《武溪集》，卷 8，頁 9-10。

[77] 宋．陳舜俞，〈鐔津明教大師行業記〉，收入宋．契嵩著，林仲湘、邱小毛校注，《鐔津文集校注》，卷首，頁 3。

[78] 關於契嵩的生平經歷，參見 Chi-chiang Huang, “Experiment in Syncretism: Ch’i-sung (1007-1072) and 11th-century Chinese Buddhism” (PhD diss., University of Arizona, 1986), 141-176。

[79] 宋．陳舜俞，〈鐔津明教大師行業記〉，收入宋．契嵩著，林仲湘、邱小毛校注，《鐔津文集校注》，卷首，頁 3。

臺灣學術期刊資料庫

教〉作於皇祐二年（1050），[80] 但早在慶曆三年（1043），契嵩即以文名受到其時出監杭州茶庫的古文家章望之（字表民，生卒不詳）注意，不僅「以詩見招」，還特意前往契嵩居所「問文」，並與之分享風行京城的歐陽修、尹洙所作古文，[81] 可見他當在撰寫〈原教〉前便以古文見知。惟其時活動於東南的古文家裡，也確有如李覯（1009-1059）那般激烈主張抑佛的人物，[82] 契嵩或許因此受到激發，決定採用其亦擅長的時興古文回擊，果收得入室操戈之效。

當然，寫出符合士夫官僚文學愛好與品味的文章，還不過是引起注意的門檻，更緊要的是如何通過曉暢的文辭，傳達出足以消弭士夫官僚偏見的見解。在這個部分，契嵩採取的策略是引文言及的「明儒釋之道一貫」，亦即所謂匯通儒釋。關於契嵩匯通儒釋的努力，中外學人迄今已積累了豐碩研究，若對既有成果稍加綜理，可以認為契嵩的最大貢獻在於：以空前系統的方式對儒、釋思想進行綰合，並盡其所能地彰顯釋教對政教的裨益。[83]

---

[80] 撰於嘉祐元年（1056）的〈廣原教〉序有云，是時〈原教〉已「傳之七年」，由此回推，可知〈原教〉約作於 1050 年，宋．契嵩著，林仲湘、邱小毛校注，《鐔津文集校注》，卷 1，頁 9 注 1。

[81] 關於章望之出監杭州茶庫時間的相關考證，見宋．契嵩著，林仲湘、邱小毛校注，《鐔津文集校注》，卷 8，頁 145 注 2。望之分享歐陽修、尹洙所撰古文給契嵩事，亦見該文。又，章望之「以詩見招」，及至契嵩居所「問文」事，分見同書，卷 11，頁 212、213。

[82] 李覯的排佛意見，本章前言已有涉及。至於同樣出現在引文中的章望之與黃晞（號聱隅子，999-1057），則無史料顯示他們也同李覯一樣排佛，或只是以古文家身分被一併列出。黃晞的生卒年，筆者據李裕民，《宋人生卒行年考》（北京：中華書局，2010 年），卷 4，頁 280-281。

[83] 筆者主要參考的研究，除了前面談到的錢穆文章外，尚有：牧田諦亮，〈君主独裁社会に於ける仏教々団の立場（下）——宋僧契嵩を中心として〉，《佛教文化研究》第 4 號（1954 年 7 月），頁 77-94；Chi-chiang Huang, “Experiment in Syncretism: Ch’i-sung (1007-1072) and 11th-century Chinese Buddhism,” 275-297；何寄澎，〈論釋契嵩思想與儒學的關涉〉，《幼獅學誌》第 20 卷第 3 期（1989 年 5 月），頁 111-147；黃啟江，〈論北宋明教

臺大學術期刊資料庫

這具體反映在契嵩將其於 1050 年代撰寫的系列護教文字，統稱作《輔教編》此一決定上。[84] 在置於篇首的〈原教〉裡，契嵩開宗明義地將佛教的「五戒十善」，等同於儒家的「五常仁義」，並由此展開對儒釋思想的接榫，[85] 特別值得注意的有幾點：一、主張佛教中屬漸教、權教的「人天乘」，和儒教雖存在著外觀上的差異，其實均合乎「聖人之道」，具有「同於為善」的效果，執政若率加抑佛，不啻「損天下之一善道」，對統治有害無利；[86] 二、特撰〈孝論〉十二篇，申明佛教不僅沒有「不孝」問題，更視「孝」為行善之端、成道根本，只是在實踐上，佛教徒係採用釋門方法報答親恩，如奉「不殺」之戒以免誤害轉生父母、潔身自愛以道德榮顯雙親、藉由誦講營齋為過世先人資冥福等，然就孝心論，絕無不及儒教之處；[87] 三、突出發「心」、修「性」在履行聖人之道上的優先性，並宣稱佛教（特別是禪宗）在此事上極有心得，可助人瞭其真正「心」、「性」，復提供成套證修方法，進而提出由內到外的完整教化藍圖。[88]

契嵩的《夾註輔教編要義》〉，收入《北宋佛教史論稿》，頁 153-200；李佺，〈契嵩の儒仏一致論について〉，《東洋の思想と宗教》第 18 號（2001 年 3 月），頁 87-104；土屋太祐，〈契嵩《輔教編》中的因果報應與修證〉，《中国俗文化研究》第 10 期（2015 年 6 月），頁 57-67。

84 在〈上韓相公書〉中，契嵩提到自己「嘗竊著書曰《輔教編》者，僅三萬餘言，以推原本教白其聖人為教之意」，見宋．契嵩著，林仲湘、邱小毛校注，《鐔津文集校注》，卷 10，頁 187-189。

85 宋．契嵩著，林仲湘、邱小毛校注，《鐔津文集校注》，卷 1，〈原教〉，頁 2-3。

86 宋．契嵩著，林仲湘、邱小毛校注，《鐔津文集校注》，卷 1，頁 3；卷 2，頁 34-35、47-48。不過在價值階序上，契嵩當然還是將釋教置於較儒家更高的位階，關於其「判教」理論，見土屋太祐，〈契嵩《輔教編》中的因果報應與修證〉，頁 58-59。

87 宋．契嵩著，林仲湘、邱小毛校注，《鐔津文集校注》，卷 3，頁 49-60。

88 宋．契嵩著，林仲湘、邱小毛校注，《鐔津文集校注》，卷 2，頁 12-13、43-44；卷 3，頁 60-65、66-67。由此發展出的教化構想，見卷 4-7 的〈中庸解〉、〈論原初〉、〈論原次〉、〈論原勢〉諸篇。

臺大圖書館

契嵩辭理俱贍的長篇說明，極有助於消解橫亙在儒釋之間的隔閡與誤解，不僅如此，他還積極透過其他方式加速《輔教編》的流通，比如利用趨於成熟的印刷技術加以刊印，或者託進京的官僚友人攜帶印本分送給當朝重臣等，[89] 後更在 1061 年親自詣闕，將《輔教編》及其他護教作品一併進呈給朝廷，不僅順利獲得韓琦、歐陽修等重臣好評，[90] 更蒙仁宗恩許入藏，大有助於禪宗的京城擴張。[91] 惟在此要提醒的是，儘管契嵩無疑是促成十一世紀中葉儒釋溝通最力的禪師，但他並非孤鳴先發，實際上，早在天禧、乾興年間（1017-1023），契嵩的雲門前輩德山慧遠已在「出入大經大論」之餘，「旁及治世文書、老子莊周之說而不疑」；[92] 曾隨著其師谷隱蘊聰在 1020 年代後期入京的臨濟僧人達觀曇穎（989-1060），亦「博涉儒典」，且「於書無所不觀」，大有助於他和京城士夫的往來。[93] 而在契嵩的雲門同輩裡，類似情況更為多見，如仁宗起先徵召的居訥，據傳便能「出入百家而折衷於佛法」，顯對儒教等外學多有涉獵；[94] 為居訥所薦的懷

---

89 收在契嵩文集中的〈上張端明（方明）書〉、〈上田樞密樞（況）書〉、〈上曾參政（公亮）書〉、〈上趙內翰（槩）書〉，即是其友人崔黃臣在嘉祐三年（1058）為之入京行卷的對象，隔年他又請關景仁為其投書與宰相韓琦與富弼，因有〈上韓相公書〉與〈上富相公書〉之作，而其中好幾封信皆明確提到其所贈書乃是「印本」，分見宋．契嵩著，林仲湘、邱小毛校注，《鐔津文集校注》，卷 10，頁 187-189、頁 194-196、197-198、199-200、200-202、202-203。其中，崔公亮（999-1079）、趙槩（996-1083）在閱讀後對其大表稱許，契嵩特為此賦詩紀念，見宋．強至，《祠部集》，收入《武英殿聚珍版叢書》（臺北：藝文印書館，1969 年），第 116-118 號，卷 5，頁 7。

90 宋．慧洪著，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），卷 23，頁 1380。

91 更詳細的討論可見 Chi-chiang Huang, “Experiment in Syncretism: Ch’i-sung (1007-1072) and 11th-century Chinese Buddhism,” 147-164。

92 宋．契嵩著，林仲湘、邱小毛校注，《鐔津文集校注》，卷 12，頁 243。

93 宋．惟白編，《建中靖國續燈錄》卷 4，《卍續藏經》冊 136，頁 84 上 7；宋．慧洪，《禪林僧寶傳》，卷 27，頁 186。

94 宋．志磐著，釋道法校注，《佛祖統紀校注》，卷 46，頁 1073-1076、

璉，入京後亦屢以「與孔、老合」的教理進行宣說，反映他亦曾於外學下過功夫。[95] 這些例子一方面顯示契嵩的嘗試可能前有所承，另方面反映與其同時尚有若干禪師採取了類似的宣教策略，遂得協力降低長期遵奉儒家為正統的統治集團戒心，進而挑起其對釋教——特別是這群禪僧所屬的禪宗——之興趣。[96]

契嵩除了通過古文致力闡明「儒佛一貫」的道理外，同樣不可忽略的，還有他在內學議題的發揮。所謂「內學」，指的是探求及安頓個人心靈或生命意義的學問；與其相對的，則是嘗試為社會群體生活提供一整套規範標準的「外學」。自漢晉開始，與政治統治意識形態掛勾在一起的儒教，主要擔負的是建構人倫關係、穩定社會秩序等「外學」課題，至於「內學」部分，則無暇給予太多指引，遂給予了對此類問題懷有高度關切、且也提供具體實踐辦法的佛、道兩教快速滋長的空間與土壤，正因如此，佛、道兩教在中古以降的士人心靈世界裡始終佔有極大一塊比重。[97] 前面談到在 1030 年代隨師赴汴的曇穎，便曾有效利用此一

1080。

95 宋．慧洪撰，陳新點校，《冷齋夜話》（北京：中華書局，1988 年）稱懷璉「學外工詩」，而所謂的「外」即「外學」，見卷 6，頁 48。懷璉援引「與孔老合者」之教理，見宋．蘇軾著，孔凡禮點校，《蘇軾文集》，卷 17，頁 501。

96 於皇祐元年（1049）登第的文同（1018-1049）有詩云：「曾讀契嵩輔教編，浮屠氏有不可忽，後於京師識懷璉，彼上人者尤奇掘」，即可作為明證。見宋．文同，《丹淵集》，《四庫叢刊初編》第 185-186 號（臺北：商務，1965 年），卷 10，〈送無演歸成都〉，頁 109。附帶一提，由於契嵩等人的嘗試太過成功，十一世紀中葉以降的著名禪師大多能兼通內外，如婉拒神宗徵召的東林常總，便有「深知治體，旁達吏方」、「論道之歸與吾聖人無以異」的評價，見宋．黃裳，《演山先生文集》，收入《宋集珍本叢刊》冊 24-25（北京：線裝書局，2004 年影印清初鈔本），卷 34，〈照覺禪師行狀〉。

97 陳弱水先生的研究顯示，中古士人心靈普遍存在著「外儒內佛／道」的思想結構，他稱之為「二元世界觀」，並指出大抵要到北宋中後期道學興起後，佛、道思想才漸落到「輔助與旁支」的作用，論見氏著，《唐代文士與中國

臺大圖仰哲學資料庫

情勢，就士夫群體普遍感到好奇、疑惑的內學問題，提出具有禪宗特色的洞見。如見於《林間錄》裡的以下這件軼事：

> 李留後端愿問達觀（曇穎）禪師曰：「人死，識當何所歸。」答曰：「未知生，焉知死。」對曰：「生則端愿已知。」曰：「生從何來。」李留後擬議。達觀揕其胸曰：「只在這裏，思量箇什麼。」……又問：「地獄畢竟是有是無。」答曰：「諸佛向無中說有，眼見空華；太尉就有中覓無，手摝水月。……殊不知欣怖在心，善惡成境，太尉但了自心，自然無惑。」進曰：「心如何了。」答曰：「善惡都莫思量。」又問：「不思量後，心歸何所。」達觀曰：「且請太尉歸宅。」[98]

李端愿即李遵勗之子，也是曇穎在京城結識的權貴代表，從引文可以看到，他接連向曇穎提出「死後識何所歸」和「地獄是否存在」二問，有意思的是，曇穎對此沒有援用任何佛教名相作解說，而是不斷要他歸返自心（歸宅），究明其本性並「不假思量」地順其作用生活，如此方有可能超脫善惡、死生等分別，達到「自然無惑」的至境。

回歸本心、發掘潛藏其中的本有佛性，進而倚之作為最高行為準則，乃禪宗的根本主張，但有意思的是，北宋前期士人圈剛好迎來一波《易》與《中庸》的復興，[99]，在此情況下，他們格

思想的轉型（增訂本）》（臺北：臺大出版中心，2016 年），頁 3-4、71-105、113-123、198-203、298-311。

98 宋．慧洪，《林間錄》卷下，《卍續藏經》冊 148，頁 628 上 6-15。

99 契嵩在〈原教〉中即談到，當時有士夫以為「佛止言性，性則《易》與《中庸》云矣，而無用佛為」。見宋．契嵩著，林仲湘、邱小毛校注，《鐔津文集校注》，卷 1，頁 7。關於《易》與《中庸》在北宋前期興起的討論，可見王鐵，《宋代易學》（上海：上海古籍出版社，2005 年），頁 1-8；夏長

外容易將禪宗所言之「性」，與儒家經典所言之「性」混作一談，這就迫使意圖發揮內學之長的禪門宗匠，不得不更進一步去辨析其中差異，以凸顯禪家「性論」的優越。比如曇穎即撰有〈性辨〉一文，倡言過去「言性者」雖多，卻沒人能充分解釋如何「盡性」此一問題，在他看來，「性」誠為天地萬物所共有，然人之「性」卻是「就中最靈者」，因為人之「性」會衍生出「情」、「意」、「識」等作用，當「性」為後者過度牽引時，即會迷失、下沉至「愚」人之境，而釋教正是要授人以「不被外惑，不為情牽」的「盡性」法門，讓人們能夠循序向「聖人」的「正覺」境界提升。[100]

無獨有偶，契嵩亦在 1061 年呈給仁宗的萬言書裡，談到儒經對「性」的討論猶有未盡，「若有待佛經而發明之」，如他指出，《中庸》所言的「惟天下至誠，能盡其性。能盡其性，則能盡人之性。盡人之性，則盡物之性」句，雖與釋教「萬物同一真性」主張相似，卻沒能「發其所以同」，契嵩遂導入禪宗義旨，主張此「同」指的是「萬物其本皆一清淨」，卻因煩惱、妄染的有無多寡，而有成聖、成人、成物之區別，明此異同，執政即可設計相應設施，導民「復本」。[101] 值得注意的是，契嵩其實非常重視「中庸」，認為此概念相當於釋教所言不為「情」牽的盡「性」狀態，是以特撰五篇〈中庸解〉發揚其旨，並據以建構理

樸，〈論《中庸》興起與宋代儒學發展的關係〉，《中國經學》第 2 輯（桂林：廣西師範大學出版社出版，2007 年），頁 131-187。

[100] 全文見宋．曉瑩，《雲臥紀譚》卷下，《卍續藏經》冊 148，頁 41 上 2-18。又，是文《雲臥》原題作「性辯」，曾棗莊、劉琳主編，《全宋文》（上海：上海辭書出版社，2006 年）校改為「性辨」，更貼合文義，因此據以改之，見卷 392，頁 97。

[101] 宋．契嵩著，林仲湘、邱小毛校注，《鐔津文集校注》，卷 9，頁 175-176。

臺大學術期刊資料庫

想的人倫秩序；[102] 但他也同時意識到儒經對「性」之本體根源，及如何得以「盡性」的討論有所不足，才會利用禪門見解加以擴充。此法不僅和曇穎所為異曲同工，更巧妙地將個人生命之安頓與集體秩序的維持加以串接。余英時先生認為，契嵩的以上嘗試不僅成功將禪門的「性命之說」，嫁接到儒家經典中的「道」、「本」諸概念，更建構出一個相當於「外王」根本的「內聖」領域，為懷抱治平抱負的士夫群體提供了牢固的精神基底，因而大大受到士夫官僚歡迎，至於反對者則不得不沿其「內聖外王」式的論述結構，發展得與抗衡的學說——在余氏看來，所謂的「道學」即是在此探索「內聖」的語境中所生成。[103] 倘若此說成立，則契嵩實可說是奠定此後思想發展走向的關鍵。

以上扼要地對契嵩的成就進行了綜理，所想強調的重點在於，契嵩的作為和思考，實應置於整個北宋前期禪宗的發展脈絡中理解——不論其匯通儒釋及闡揚性命的努力，均可在稍前與同時看到其他禪宗僧人也在作類似嘗試——而在方法上，若無雪竇重顯在 1030 年代開創文學宣教路線作其先導，契嵩能否在 1040 年代全無後顧之憂地投入文字撰作，猶未可知。另外，筆者還想提醒，在契嵩活動的時代，我們亦可看到不少善於文學的禪僧蹤跡，儘管相較契嵩，他們留下的文字要零星許多，但其對於禪宗教勢的推進，卻可能擁有不亞於契嵩的貢獻，其中，最值得深入認識與評估的，就是在 1050 年奉詔入京的懷璉。

肆、禪宗風靡京城：大覺懷璉

前文反覆提及的大覺懷璉，生於 1010 年的漳州，據傳其母

[102] 宋．契嵩著，林仲湘、邱小毛校注，《鐔津文集校注》，卷 4，頁 74-80。
[103] 詳見余英時，《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》（北京：三聯書店，2004 年），頁 77-82。

臺大佛學期刊資料庫

因致禱於泗州大聖僧伽像前而得孕，遂以泗州為其小名。或許因為自幼即有佛緣，懷璉在成年後決定出家，曾因喜愛衡山之形勝，在其中隱居多年，後於洪州石門寺嗣法渺潭懷澄，成為雲門第五代。他在懷澄身旁隨侍十餘年，至 1040 年代才至廬山圓通寺拜謁時任住持的同輩居訥，受其邀請，遂留於該寺充任書記。其後就如前言，居訥在 1049 年接獲朝廷徵召，辭以眼疾，改薦懷璉自代；朝廷應允，懷璉也欣然接受，遂在 1050 年年初前往京城。是年二月十九日，仁宗將其詔至化成殿，請他按「南方禪林儀範開堂演法」，懷璉旋陞座開法，過程不僅盡顯禪機，且舉止得宜，讓仁宗「皇情大悅」，此後便與之展開密切來往。[104]

關於兩人互動，傳世文獻留下不少記錄，除了提到仁宗曾「數召璉入內問道」，[105] 最頻繁且也最為人稱道者當屬文字交換。以下略舉幾例。據《羅湖野錄》，仁宗曾在閱覽《投子語錄》時忽然有省，一連寫下十四首〈釋典頌〉賜予懷璉，以傳達其感悟，首篇作「若問主人公，真寂合太空；三頭并六臂，臘月正春風」，反映其大抵把握到「主人公＝佛性」的「空」、「寂」本質，並以為只要能持守其性，無論外在情勢如何迫切，內心都能如「臘月春風」般詳和；接到御製的懷璉旋製頌和云：「若問主人公，澄澄類碧空。雲雷時鼓動，天地盡和風。」內容基本扣緊仁宗體悟而發，大大鼓舞仁宗作更進一步的探究。[106]

---

104 參宋．慧洪，《禪林僧寶傳》，卷 18，頁 125-126；宋．慧洪，《林間錄》卷下，《卍續藏經》冊 148，頁 615 上 3-13。要說明的是，二書對懷璉於化成殿演法的時間記載有所不同，載為二月的是《僧寶傳》，《林間錄》則載為十二月，由於二書皆為慧洪所作，應有一份是後世傳鈔致誤。考慮到懷璉於正月接到詔命後不久即動身，當很有機會在二月面見仁宗，十二月則似與奉詔時間相隔太久，是以筆者決定採用二月之說。

105 宋．宗杲撰，道謙編，《大慧普覺禪師宗門武庫》，《大正藏》冊 47，第 1998B 號，頁 945 中 25。

106 宋．曉瑩，《羅湖野錄》，卷上，頁 8。

臺灣藝術期刊資料庫

兩人偶爾也會交換帶有遊戲性質的文字。《雲臥紀譚》記載仁宗曾於皇祐四年（1052）年末某日清晨遣中使至淨因寺慰問，並特地向懷璉傳達了「才去豎拂，人立難當」二句話，正與寺眾晨食的懷璉，在餐後即作頌回曰：「有節非干竹，三星繞月宮。一人居日下，弗與眾人同」。這一來一往的話語就字面看殊為費解，此因以上數句本就是無實質句義的「字謎」。仁宗寄予懷璉的「才去豎拂，人立難當」，欲表達的正是一「佛」字；懷璉的和頌則依序代表「即、心、是、佛」。換言之，懷璉不僅足夠機敏地解讀出御賜真意，還在短時間內設計出得以呼應謎底的新字謎，莫怪接到懷璉回覆的仁宗「皇情大悅」，立馬製頌褒揚，懷璉也復以此頌為底再次進和。[107] 類似事例還有一些，茲不贅舉。[108] 從活動於十一、十二世紀之交的臨濟僧人慧洪，猶能讀到許多「和宸詞句」看來，[109] 兩人的文字交換不僅頻繁，還在其時的叢林及知識圈廣傳。以上諸例清楚顯示懷璉不僅擅長操弄文字技藝，還常藉此對仁宗進行不同層次的鼓勵和點撥。

在仁宗的熱情引領下，京城知識圈很快點燃對懷璉的好奇，開始積極與之接觸。管見所及，在懷璉住錫淨因禪寺期間，至少就有蘇洵（1009-1066）父子、韓維（1017-1098）、文同（1018-

[107] 仁宗頌云：「最好坐禪僧，忘機念不生。無心焰已息，珍重往來今。」懷璉和曰：「最好坐禪僧，無念亦無生。空潭明月現，誰說古兼今。」見宋．曉瑩，《雲臥紀譚》卷上，《卍續藏經》冊 148，頁 4 下 13-15。

[108] 另如《羅湖野錄》記載懷璉在仁宗朝欲乞歸山時，也先製頌上呈，文曰：「六載皇都唱祖機，兩曾金殿奉天威。青山隱去欣何得，滿篋唯將御頌歸。」仁宗則製頌慰留：「佛祖明明了上機，機前薦得始全威。青山般若如如體，御頌收將甚處歸。」見宋．曉瑩，《羅湖野錄》，卷上，頁 8-9。另外，仁宗得閒時還會親書頌詩贈之，前後達一十七篇，懷璉極為珍視，特於晚年住持的阿育王寺造「宸奎閣」貯之，並邀請當代文豪蘇軾撰碑紀念，即〈宸奎閣碑〉，參見宋．蘇軾著，孔凡禮點校，《蘇軾文集》，卷 17，頁 501。

[109] 宋．慧洪，《林間錄》卷上，《卍續藏經》冊 148，頁 609 上 5。

臺大學術期刊資料庫

1079）、王安石（1022-1086）、沈遘（1025-1067）、孫覺（1028-1090）等士人留下與其往來史料。其中，在懷璉入京前一年（1049）甫登第的沈遘，於其〈訪淨因璉上人〉詩裡寫下「春風才得馬蹄乾，便向城西學問禪」二句，顯示這位新科進士約在懷璉入京不久便聽聞其名，特至淨因寺參謁，具體展現了懷璉的當紅吸引力。[110] 與沈遘同年中舉的文同，以及貴為仁宗朝參知政事韓億（972-1044）之子的韓維，大概也在同時或稍晚前去拜訪懷璉，就此締結長期情誼。[111] 留下較多訊息的是嘉祐二年（1057）帶著二子赴京應舉的蘇洵。蘇洵本就好佛，慶曆年間遊歷廬山時又曾與舉薦懷璉的居訥交好，[112] 或因如此，他與懷璉格外投緣。現存的蘇軾作品裡，清楚記下其父與懷璉的好交情，如〈次韻水官詩〉即是蘇軾在 1061 年奉收到懷璉所贈「閻立本畫水官」圖的蘇洵之命所製，藉以表達蘇家的誠摯謝意；撰於 1072 年的〈與大覺禪師璉公〉文裡，蘇軾表示由於「先君所與厚善者莫如公（懷璉）」，是以打算將亡父鍾愛的貫休「羅漢圖」捐給懷璉住持的明州阿育王寺。[113] 也因蘇洵之故，二蘇兄弟不僅亦與懷璉

---

[110] 宋．沈遘，《西溪文集》，收入《沈氏三先生文集》，《四部叢刊三編．集部》（上海：上海商務，1936 年上海涵芬樓借印浙江省立圖書館藏明覆宋本），卷 2，頁 27。

[111] 文同提及懷璉的詩在註 96 已提及；至於韓維詩的題名為〈同象之、方叔過淨因璉上人〉，其中「方叔」生平事蹟不詳，僅知姓楊；「象之」則為崔公孺（1014-1071）的字，其父為任至工部侍郎的崔立（979-1043），和韓維都屬於權貴子弟。而此詩中有「它日重來訪道真」句，可知他們與懷璉早有往來。見宋．韓維，《南陽集》，《景印文淵閣四庫全書．集部》（臺北：臺灣商務印書館，1986 年），第 72 號，卷 9，頁 1。

[112] 蘇轍曾回憶：「轍幼侍先君，聞嘗游廬山，過圓通，見（居）訥禪師，留連久之。元豐五年（1082），以譴居高安，景福順公不遠百里惠然來訪，自言昔從訥於圓通，逮與先君游，歲月遷謝，今三十六年矣。」由此回推，蘇洵當是在慶曆六年（1046）前後結識居訥，見宋．蘇轍著，曾棗莊、馬德富校點，《欒城集》（上海：上海古籍，2009 年），卷 11，頁 265。

[113] 分見宋．蘇軾著，清．馮應榴輯注，黃任軻、朱懷春校點，《蘇軾詩集合注》（上海：上海古籍出版社，2001 年），卷 2，頁 85-87；宋．蘇軾著，

臺大圖書館期刊資料庫

親善，也由此開啟兩人對禪學的長期興趣。[114]

王安石亦在 1050 年代與懷璉展開深交。生於奉佛家庭的王安石，[115] 從青年時代就留下不少與僧人往還的記錄，僅就禪宗言，至少可以確認他在出知明州鄞縣時（1047-1049）即曾與雲門僧人育王常坦、金山瑞鮮過從，顯對禪宗已有所知，因此當他在 1050 年代兩次自地方被詔入京城供職期間，[116] 他都沒有放過接觸懷璉的機會。今存王安石作品裡有三首酬和「淨因長老」之詩，其中，〈送契丹使還次韻答淨因老〉的撰作年分被繫於嘉祐五年（1060），[117] 其時的淨因住持正是懷璉，當即詩題的「淨因老」所指。[118] 既然兩人在 1060 年即有詩文唱和，他們自當在此前便已熟識。那麼另外兩首年份難明的和「淨因長老」詩，是否也是與懷璉的唱酬作品呢？筆者認為極有可能，因為懷璉頗有「工詩」之譽，此外還有傳聞王安石曾持懷璉詩作給歐陽修觀覽，並

孔凡禮點校，《蘇軾文集》，卷 61，頁 1879-1880。相關繫年見朱剛，《蘇軾蘇轍研究》（上海：復旦大學出版社，2019 年），頁 90-121。

114 蘇轍亦留有〈遊淨因院寄璉禪師〉，見宋．蘇轍著，曾棗莊、馬德富校點，《欒城集》，卷 3，頁 59。至於兩人與禪宗的因緣，研究頗豐，專門論著有達亮，《蘇東坡與佛教》（臺北：文津，2010 年）、達亮，《蘇轍與佛教》（臺北：文津，2014 年），其餘單篇茲不一一列舉。

115 參見東一夫，《王安石新法の研究》（東京：風間書房，1970 年），頁 1018-1020。

116 王安石先在 1054 至 1057 年擔任群牧判官及提點開封府界諸縣鎮公事，後又在 1059 年被徵為三司度支判官，參鄧廣銘，《北宋政治改革家王安石》（石家莊：河北教育出版社，2000 年），頁 32、45-46

117 另兩首分別為〈酬淨因長老樓上翫月見懷有疑君魂夢在清都之句〉、〈和淨因有作〉，三首詩分見王水照主編，《王安石全集》（上海：復旦大學出版社，2016 年），冊五，《臨川先生文集》，卷 15，頁 358；卷 22，頁 471；卷 34，頁 674。

118 是年初，王安石曾伴契丹使臣至北境，並於二月中返京。參見李德身，《王安石詩文繫年》（西安：陝西人民出版社，1987 年），頁 138-139。惟李德身據《釋氏稽古略》將「淨因老」解為淨因道臻，顯然沒注意到道臻接任淨因住持已要遲至英宗朝。

得到後者「是中無一點菜氣」的佳評，[119] 顯示懷璉與王安石的詩文交流在當時頗為人知。惜囿於史料，今日已見不到懷璉的任何詩作，但他既懷「工詩」之藝，反映當有不少時人讀過他的作品，如前面談到晚懷璉兩代左右的臨濟僧慧洪，即在其「和宸辭句」外，讀到不少他的「平日所作」，且認為相較過於「蹤迹上語」以致無太多「新奇宏妙之言」的前類作品，懷璉的日常創作反常有「驚絕之句」，似乎顯示在沒有導引至尊的包袱下，懷璉得以更加無拘地馳騁其文學技藝、發揮其應有水平，這當是他得與諸多京城士子交好的一大助緣。[120]

以文學長才為基礎，懷璉也進一步結合了其他宣教策略，比如特別突出釋教在輔政和內學上的作用——就像上節討論契嵩時所談到的。比方他在答覆年輕文臣孫覺探問「宗教」之義的信裡，曾用「四季」比喻由古迄今的政治景況，主張秦漢以降人心不古，業已進入人類歷史的寒冬，在此階段，無論三皇的「簡」「素」之教、五帝的「詳」「文」之教，抑或三王的「密」「嚴」之教都愛莫能助，唯有倚賴授以「性命之理」和「慈悲之行」的禪「宗」之「教」，才足以整頓時弊、「化成天下」。[121] 以上說法，與契嵩奠基於佛性展開的政治社會建構遙相呼應，當也說服了若干京城士夫。[122] 更重要的是，懷璉的行為操

---

[119] 宋．慧洪撰，陳新點校，《冷齋夜話》，卷 6，頁 48。

[120] 慧洪認為懷璉所以在酬對仁宗時表現一般，主要是為了應機點化「不得不爾」，見宋．慧洪，《林間錄》卷上，《卍續藏經》冊 148，頁 609 上 5-12。事實上，與懷璉同時在京的臨濟僧人華嚴道隆即曾批評上段言及的〈即心是佛頌〉乃無甚意義的「虛空釘橛」，而記下此事的曉瑩亦以為懷璉乃「仰醻御問，應機而然」，不應過於苛責，見宋．曉瑩，《雲臥紀譚》卷上，《卍續藏經》冊 148，頁 4 下 15-16。

[121] 宋．慧洪，《林間錄》卷上，《卍續藏經》冊 148，頁 610 上 2-13；宋．慧洪，《禪林僧寶傳》，卷 18，頁 126。

[122] 據傳王安石就曾說過：「夫春起於冬，而以冬為終。終天下之道術者，其釋

中央研究院圖書資料庫

守還具有很強的精神感召能量。如他全然沒有利用仁宗的禮敬，去換取優厚的物質及位望待遇，反「持律嚴甚」，致力過著簡樸生活，遂得「以道德為仁廟（仁宗）所敬，天下想望風采」。[123] 在懷璉以才、以智、以德的多方導引下，1050 年代的京城掀起一股禪宗熱，乃至出現蘇軾〈宸奎閣碑〉所云「一時士大夫喜從之遊」的盛況。[124] 自視甚高的王安石即其中代表，他在〈漣水軍淳化院經藏記〉裡毫不吝惜地給予懷璉高度評價，認為後者「既以其所學自脫於世之淫濁」，又具「聰明辯智之才」，實為「今之為佛而超然」者，是以他不僅樂與其遊，且還常遊至「忘日月之多」，[125] 具體展現懷璉的非凡魅力。

不過總的來看，時人對於懷璉的文字能力顯然留下更深印象，是以在涉及他的材料中多有提及，反映這當是懷璉所以能夠風靡以仁宗為首的京城知識圈，進而在此培植出一空前壯大的京城禪宗社群之要因。前文曾經說過，懷璉在京城宣教的成功，可能是讓契嵩決定在 1060 年代初入京的前提，而據本節的討論，甚至還可進一步推論，若無懷璉率先為之鋪路，契嵩的著作恐未必得在這麼短的時間內就引起京城士夫的留意。而除了靠特出的文字宣教能力引來絕大迴響外，懷璉對於京城禪宗發展的另一絕大貢獻，即他在英宗朝乞老南返前，已先將其長養出的京城禪宗

氏乎？」和懷璉的見解甚合，假若屬實，當有懷璉影響，見宋．慧洪，《林間錄》卷上，《卍續藏經》冊 148，頁 610 下 5-6。

123 慧洪稱懷璉「居處服玩可以化寶坊也，而皆不為，獨於都城之西為精舍，容百許人而已」；又云仁宗曾賜其「龍腦缽」，懷璉卻以「吾法以壞色衣，以瓦鐵食，此缽非法」為由，當場將此缽焚毀，分見宋．慧洪，《林間錄》卷上，《卍續藏經》冊 148，頁 587 上 2-4；宋．慧洪，《禪林僧寶傳》卷 18，頁 126。

124 宋．蘇軾著，孔凡禮點校，《蘇軾文集》，卷 17，頁 501。

125 王水照主編，《王安石全集》冊七，《臨川先生文集》，卷 83，頁 1473-1474。

臺大數位典藏資料庫

社群，託付給甚孚眾望的首座道臻領導，遂使得其京城經營得以在其離京後有效地延續——筆者在第一節業已指出此事的重要性，以下再費點篇幅，通過一些具體事例展現懷璉的京城遺澤。

先來看看懷璉的繼承人道臻。較諸懷璉，關於道臻的資料相對有限，最集中的要屬《禪林僧寶傳》，裡頭提到他「為人渠渠靜退，似不能言」，然登座開講時，又能「恣人問答」，以至「左右上下，得未曾有」的境地，平時則「奉身至約，一布裙二十年不易」，因此深受朝廷及京城信眾禮敬。[126] 值得注意的是，儘管道臻不若懷璉享有備受士夫注意的文名，但他顯然承繼了懷璉建立起的知識圈人脈，這反映在許多與懷璉交好的士人，在道臻繼掌淨因後也持續與其保持密切往來。如《僧寶傳》提到他曾「雪方丈之西壁，請文與可掃墨竹」，以便讓「遊人見之，心目清涼」。「文與可」即前面談到留有拜謁懷璉詩作的文同，他在當時以善繪墨竹聞名，道臻既能請他為淨因禪寺增光，顯示兩人匪淺的交情。而文同的從表弟正是蘇軾，他不僅特為此事作記，還曾專門為道臻撰寫贊文，可見與後者亦過從甚密；[127] 另如蘇軾之弟蘇轍、友人黃庭堅（1045-1105）也均有留下關於道臻的詩文。[128] 以上事例顯示，道臻雖在懷璉離去後成功地維繫京城禪宗

[126] 宋．慧洪，《禪林僧寶傳》，卷 26，頁 176-177。

[127] 分見〈淨因院畫記〉、〈淨因淨照臻老真贊〉，收於宋．蘇軾著，孔凡禮點校，《蘇軾文集》，卷 11，頁 367；卷 22，頁 636。前文述及在文同為淨因禪寺作畫以前，道臻即已「畫兩竹梢、一枯木於其東齋」，可知道臻自己亦雅好此道，顯示他似也頗受文人文化濡染，只不過是在繪畫方面。

[128] 分見宋．蘇轍著，曾棗莊、馬德富校點，《欒城集》，卷 6，頁 147；宋．黃庭堅，劉琳、李勇先、王蓉貴校點，《黃庭堅全集》（成都：四川大學出版社，2001 年），正集卷 25，頁 643-644。要特別說明的是，在正集卷 15 另有篇題為〈道臻師畫墨竹序〉之文（頁 416），然文中明言此道臻乃「嘉州石洞講師」，與淨因寺的道臻並非同人，昌彼得等編，《宋人傳記資料索引》（臺北：鼎文書局，2001 年）誤將兩人混同，於此稍作辯證，見頁 4459-4460。

社群於不墜，但該社群的規模基本係由懷璉所奠定。

就在道臻接手領導京城禪宗不久，正值壯年的英宗於 1067 年驟逝，其年甫二十的長子被推上皇位，是為神宗。神宗對於北宋歷史走勢的重要性自不待言，但較少人留意的是，他對北宋禪宗發展亦具不容小覷的影響。從現有材料看來，神宗亦是位虔誠的禪宗信徒，儘管我們已無可知曉其皈信的確切年分，然從其出生時點（1048）看來，他大抵成長於懷璉在京城大倡禪風的時段，可能由於身旁的皇親族戚及潛邸侍從多有敬事懷璉之人，[129] 使他很早就對禪宗懷有耳濡目染的好感或信仰；至其主政後，神宗最景仰且倚重的王安石，也如前言給予懷璉極高評價，當又進一步堅定了神宗對禪宗的信心，證據在於，神宗曾在熙寧九年（1076）的一個議政場合裡，用「禪」來說明「道」、「法」關係：

> 道必有法，有妙道斯有妙法，如釋氏所談妙道也，則禪者其妙法也。妙道不可以智知，不可以識識，然尚有法可以詮之，則道之粗者固宜有法也。[130]

這段文字顯示，神宗將「禪」視為企近佛教至「道」的最妙之「法」，推崇之意溢於言表。就此觀之，神宗所以願意在 1080 年代的汴京陸續興造慧林、智海、法雲等禪寺，除為回應日漸擴大的京城禪宗社群所需外，很可能也有滿足個人信仰渴求的考量。而放回整個京城禪宗發展的軸線上看，不得不說背後仍有懷

---

[129] 單就皇親言，即有前文提及的神宗祖父仁宗、父親英宗、姑媽周國陳國大長公主、妹妹祁國長公主、妹婿張端禮等；在東宮潛邸內，則有與懷璉交好的韓維。

[130] 宋．李燾著，上海師大古籍所、華東師大古籍所點校，《續資治通鑑長編》，卷 275，頁 6732。余英時在《朱熹的歷史世界》中數拈此條說明神宗與王安石在政治思想結構上的近似，見頁 12、50。

臺大佛學研究資料庫

璉若隱若現的影響。

基於本節分析，我們不僅可以肯定懷璉確如蘇軾和志磐所言，乃入宋禪宗真正得以深入並紮根京城的關鍵，且從有限資料看來，他所以能順利讓禪風浸透京城知識圈，除了善於用士夫官僚習慣的語言、知識進行宣教外，其對文字創作的嫻熟，當也是讓京城知識圈備感親切的一項要因。至於懷璉的這項特點，似乎不僅限於其個人，而更像是雲門新興的文學宣教潮流之體現。這正是本文認為在重探北宋禪宗崛起議題時，應給予更多留意的環節。

伍、結語

本文從蘇軾〈宸奎閣碑〉和志磐《佛祖統紀》中的兩條記載出發，試圖論證在北宋時期曾盛極一時、且近來備受學者關注的雲門宗，實際上對於北宋禪宗的大興，可能具有比現存認知更加巨大的影響。根據這兩條宋代材料，禪宗在入宋後的很長一段時間裡，似乎都沒有真正打進新一統帝國立基的北方中國，一直要到 1050 年，才因為雲門僧人懷璉被仁宗徵入京城，並以其出掌的十方淨因禪院為中心大倡禪風，才真正讓禪宗滲入全國知識圈的最核心。惟當代史學提醒，歷史當事人的觀察未必能夠逕視作實錄，要想據以展開析論，有必要先行利用與其有關的環境材料進行檢證才行。是以在首節，筆者首先基於自己對北宋中前期禪宗諸系住錫分佈變化的統計成果，指出若從地理發展角度審視，入宋禪宗確實直到十一世紀中葉都沒有在大北方區留下太多蹤影，然就在懷璉入京後的數十年，其北方據點呈現了顯著成長，且主要帶動者也正是懷璉所屬的雲門宗。

臺大學術期刊資料庫

據此，我們確有理由相信兩份宋代史料所作的論斷，不過

這又進一步觸發了第二個問題：何以仁宗會在 1050 年召入在此前大北方區都沒有太多蹤跡的雲門禪師？對此，筆者認為首節的地理分佈研究提供了一條重要線索。若拿懷璉入京前後的禪宗版圖，與前一時段相比，即可發現十一世紀中葉的叢林版圖曾經出現一場劇變，即此前向以兩湖作為主要經營基地的雲門宗，不僅在其時迅速壯大，以致取代入宋以來的龍頭法眼宗，晉升為叢林最大勢力，還大舉向法眼的固有大本營東南區域進軍，大量攫取該區的住錫機會。如所周知，宋代的禪宗寺院大抵採取官派的「十方制」，這也不啻暗示，雲門宗的向東移轉，背後必然得到許多士人官僚的支持；而此重大的禪林消息，必然也要通過各種渠道，傳入在 1040 年代日漸「留意空宗」的仁宗耳裡。這當是雲門僧人懷璉所以被召入的背景。接下來可以追問的是，雲門宗何以能夠在十一世紀前期忽然對士人官僚帶來空前的吸引力？筆者主張，這很可能與其時的雲門宗接連出現數位具有文學寫作長才的禪師，遂得借助士人官僚熟悉且愛好的詩文創作，有效地向其進行宣教有關——這正是本文所欲強調的「文學因素」。

此論的一大根據在於，作為雲門東進前峰、且被時人譽有「雲門中興」之功的雪竇重顯，共培養出四十多名出掌東南地區寺院的法嗣，顯示士人官僚對於重顯一脈特別感到興趣。而據現存資料，我們知道重顯具有極高的文學才能，不僅常據此與同樣深習此道的士人官僚往來互動，更藉以重鑄宗門的偈頌創作，使之成為富涵文學性的作品。在此同時，重顯的弟子群又甚為積極地通過文字宣揚重顯教說，遂令重顯禪法得以席捲東南叢林，進而成為官僚士夫擇選住持首選。重顯教團重文路線的成功，不僅樹立起當代學者所稱的「文字禪」典範，還進一步催生出更多的叢林文學後進。過去業已受到許多思想史學者關注、憑藉一手好

臺大學術期刊資料庫

古文挺身護教的明教契嵩，就是一個顯例。從有關資料看來，他的文學實踐對於雲門宗在十一世紀中葉的擴張，應也發揮不小推波效果。不過較少為學人留意的是，被仁宗徵入京城的懷璉，很大程度亦是仰仗著其精湛的文字技藝，方讓禪風得以順利在1050年代颳進京城知識圈，進而讓愈來愈多高層士人官僚對禪宗興起好奇與興趣。

要言之，筆者認為入宋禪宗所以得於十一世紀中期自大南方區打進京城，進而在十一世紀後半於全國文化中心邁向勃興，由雲門一脈所引領的文學宣教路線至為緊要，惟此環節，過去探研北宋禪宗的學者似乎猶未明確指出，是以在此拈出個人觀察，就教方家，也期望藉此討論，更進一步說明：原以「不立文字」自我標榜的禪宗，究竟如何在由唐入宋的過程裡，逐步發展成「不離文字」的模樣。

臺大學術期刊資料庫

引用書目

一、原典與古籍

宋．楚圓集，《汾陽無德禪師語錄》，《大正藏》冊 47，第 1992 號。

宋．宗杲撰，道謙編，《大慧普覺禪師宗門武庫》，《大正藏》冊 47，第 1998B 號。

五代．文益，《宗門十規論》，《卍續藏經》冊 110，臺北：新文豐，1994 年。

明．釋大建，《禪林寶訓音義》，《卍續藏經》冊 113。

宋．李遵勗編，《天聖廣燈錄》，《卍續藏經》冊 135。

宋．張敦禮，〈上皇帝箚子〉，收入宋．惟白編，《建中靖國續燈錄》卷 30，《卍續藏經》冊 136，頁頁 410 下 12- 頁 411 上 16。

宋．惟白編，《建中靖國續燈錄》，《卍續藏經》冊 136。

明．居頂，《續傳燈錄》，《卍續藏經》冊 142。

宋．慧洪，《林間錄》，《卍續藏經》冊 148。

宋．曇秀輯，《人天寶鑑》，《卍續藏經》冊 148。

宋．曉瑩，《雲臥紀譚》，《卍續藏經》冊 148。

宋．文同，《丹淵集》，《四庫叢刊初編》，第 185-186 號，臺北：商務，1965 年。

宋．文瑩撰，鄭世剛、楊立揚點校，《湘山野錄》，北京：中華書局，1984 年。

宋．米芾，《寶晉英光集》，北京：中華書局，1985 年叢書集成初編本。。

宋．余靖，《武溪集》，收入《景印摛藻堂四庫全書薈要》冊

臺大學術期刊資料庫

369，臺北：世界書局，1986 年據國立故宮博物院藏清乾隆四十三年鈔本影印。

宋．吳處厚撰，李裕民點校，《青箱雜記》，北京：中華書局，1997 年。

宋．志磐著，釋道法校注，《佛祖統紀校注》，上海：上海古籍出版社，2012 年。

宋．李燾著，上海師大古籍所、華東師大古籍所點校，《續資治通鑑長編》，北京：中華書局，2004 年。

宋．沈遘，《西溪文集》，收入《沈氏三先生文集》，《四部叢刊三編．集部》，上海：上海商務，1936 年上海涵芬樓借印浙江省立圖書館藏明覆宋本。

宋．陳舜俞，〈鐔津明教大師行業記〉，收入宋．契嵩著，林仲湘、邱小毛校注，《鐔津文集校注》，成都：巴蜀書社．2014 年，卷首，頁 3-4。

宋．契嵩著，林仲湘、邱小毛校注，《鐔津文集校注》，成都：巴蜀書社．2014 年。

宋．重顯，《慶元府雪竇明覺大師祖英集》，收入柳田聖山、椎名宏雄編，《雪竇明覺大師語錄》，收入《禪學典籍叢刊》第二卷，京都：臨川書店，1999 年影印東洋文庫藏五山版。

宋．呂夏卿，〈雪竇山資聖寺明覺大師碑〉，收入宋．張津等纂修，《乾道四明圖經》，收入《宋元方志叢刊》冊 5，北京：中華書局，1990 年影印清咸豐四年宋元四明六志本。

宋．強至，《祠部集》，收入《武英殿聚珍版叢書》，臺北：藝文印書館，1969 年。

宋．陳起編，《增廣聖宋高僧詩選》，收入《中華再造善本．清代編（集部）》，北京：國家圖書館，2013 年據中國國家圖書館藏清初毛氏汲古閣影宋抄本影印。

臺大學術期刊資料庫

宋．普濟著，蘇淵雷點校，《五燈會元》，北京：中華書局，1984 年。
宋．黃裳，《演山先生文集》，收入《宋集珍本叢刊》冊 24-25，北京：線裝書局，2004 年影印清初鈔本。
宋．黃庭堅，劉琳、李勇先、王蓉貴校點，《黃庭堅全集》，成都：四川大學出版社，2001 年。
宋．葉夢得，《避暑録話》，收入《叢書集成初編》，北京：中華書局，1985 年。
宋．道原撰，尚之煜點校，《景德傳燈錄》，北京：中華書局，2022 年。
宋．慧洪，《禪林僧寶傳》，鄭州：中州古籍出版社，2014 年。
宋．慧洪著，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。
宋．慧洪撰，陳新點校，《冷齋夜話》，北京：中華書局，1988 年。
宋．曉瑩，《羅湖野錄》，收入《叢書集成初編》，北京：中華書局，1985 年。
宋．韓維，《南陽集》，《景印文淵閣四庫全書．集部》，臺北：臺灣商務印書館，1986 年，第 72 號。
宋．蘇軾著，孔凡禮點校，《蘇軾文集》，北京：中華書局，1986 年。
宋．蘇軾著，清．馮應榴輯注，黃任軻、朱懷春校點，《蘇軾詩集合注》，上海：上海古籍出版社，2001 年。
宋．蘇轍著，曾棗莊、馬德富校點，《欒城集》，上海：上海古籍，2009 年。
元．脫脫等編，《宋史》，臺北：鼎文書局，1980 年。

臺大學術期刊資料庫

二、專書與論文

入矢義高、梶谷宗忍、柳田聖山編，《雪竇頌古》，東京：筑摩書房，1981 年。

土屋太祐，〈契嵩《輔教編》中的因果報應與修證〉，《中国俗文化研究》第 10 期，2015 年 6 月，頁 57-67。

——，《北宋禪宗思想及其淵源》，成都：巴蜀書社，2008 年。

山崎宏，《支那中世佛教の展開》，東京：清水書店，1947 年。

王水照主編，《王安石全集》，上海：復旦大學出版社，2016 年。

王鐵，《宋代易學》，上海：上海古籍出版社，2005 年。

吉廣興，〈宋初九僧詩集考〉，《普門學報》第 2 期，2001 年 3 月，頁 1-29 年。

朱剛，《蘇軾蘇轍研究》，上海：復旦大學出版社，2019 年。

何寄澎，〈論釋契嵩思想與儒學的關涉〉，《幼獅學誌》第 20 卷第 3 期，1989 年 5 月，頁 111-147。

余英時，《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，北京：三聯書店，2004 年。

吳洲，《中晚唐禪宗地理考釋》，北京：宗教文化出版社，2012 年。

李佺，〈契嵩の儒仏一致論について〉，《東洋の思想と宗教》第 18 號，2001 年 3 月，頁 87-104。

李裕民，《宋人生卒行年考》，北京：中華書局，2010 年。

李德身，《王安石詩文繫年》，西安：陝西人民出版社，1987 年。

李潔華，〈唐宋禪宗之地理分佈〉，《新亞學報》第 13 卷，1977 年 6 月，頁 211-362。

臺大學術期刊資料庫

周裕鍇，《文字禪與宋代詩學》，北京：高等教育出版社，1998年。

——，《禪宗語言》，上海：復旦大學出版社，2017年。

昌彼得等編，《宋人傳記資料索引》，臺北：鼎文書局，2001年。

東一夫，《王安石新法の研究》，東京：風間書房，1970年。

牧田諦亮，〈君主独裁社会に於ける仏教々団の立場（下）——宋僧契嵩を中心として〉，《佛教文化研究》第4號，1954年7月，頁77-94。

段玉明，《相國寺——在唐宋帝國的神聖與凡俗之間》，成都：巴蜀書社，2004年。

夏長樸，〈論《中庸》興起與宋代儒學發展的關係〉，《中國經學》第2輯，桂林：廣西師範大學出版社出版，2007年，頁131-187。

高雄義堅著，陳季菁等譯，《宋代佛教史研究》，臺北縣：華宇出版社，1987年。

張小平，〈名相之父：曾會事跡考略〉，《宋史研究論叢》第10輯，保定：河北大學出版社，2009年，頁447-462。

陳垣，《中國佛教史籍概論》，上海：上海書店出版社，2001年。

陳弱水，《唐代文士與中國思想的轉型（增訂本）》，臺北：臺大出版中心，2016年。

曾棗莊、劉琳主編，《全宋文》，上海：上海辭書出版社，2006年。

黃庭碩，〈也說唐宋之際的曹洞宗興衰——葛洲子先生文章讀後〉，《早期中國史研究》第13卷，2021年12月，頁335-415。

臺大學術期刊資料庫

——，〈禪運與世緣：唐宋世變下的禪宗及其開展（740-1100）〉，臺北：國立臺灣大學歷史學系博士論文，2021 年。
黃啟江，《北宋佛教史論稿》，臺北：臺灣商務，1997 年。
黃敏枝，《宋代佛教社會經濟史論集》，臺北：臺灣學生書局，1989 年。
黃敬家，〈宋代禪門頌古詩的發展及語言特色〉，《師大學報》第 61 卷第 1 期，2016 年 3 月，頁 55-70。
黃繹勳，〈雪竇重顯禪師生平與雪竇七集之考辨〉，《臺大佛學研究》第 14 期，2007 年 12 月，頁 77-118。
——，《雪竇七集之研究》，臺北：法鼓文化，2015 年。
楊曾文，〈汾陽善昭及其禪法〉，《中華佛學學報》第 15 期，2002 年 7 月，頁 219-253。
——，《宋元禪宗史》，北京：中國社會科學出版社，2006 年。
達亮，《蘇東坡與佛教》，臺北：文津，2010 年。
——，《蘇轍與佛教》，臺北：文津，2014 年。
境野哲，《支那佛教史綱》，東京：森江書店，1907 年。
趙德坤，《指月與話禪：雪竇重顯研究》，北京：中國社會科學出版社，2014 年。
鄧廣銘，《北宋政治改革家王安石》，石家莊：河北教育出版社，2000 年。
鄭夙雯，《宋初期臨済宗の研究》，東京：山喜房佛書林，2006 年。
錢穆，〈讀契嵩鐔津集〉，《書目季刊》第 11 卷第 1 期，1977 年 6 月，頁 7-15；後收入氏著，《中國學術思想史論叢（五）》，臺北：東大，1981 年，頁 35-52。
顏尚文，《隋唐佛教宗派研究》，臺北：新文豐，1980 年。
嚴杰，《歐陽修年譜》，南京：南京出版社，1993 年。

臺大學術期刊資料庫

嚴耕望，〈唐代佛教之地理分佈〉，收入《中國佛教史論集二．隋唐五代篇》，臺北：大乘文化，1977 年，頁 83-90。

龔鵬程，〈論唐代的文學崇拜與文學社會〉，收於淡江大學中文系主編，《晚唐的社會與文化》，臺北：學生書局，1990 年，頁 1-86。

Brose, Benjamin. *Patrons and Patriarchs: Regional Rulers and Chan Monks during the Five Dynasties and Ten Kingdoms*. Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2015.

Davis, Natalie Z. *Fiction in the Archives: Pardon and Their Tellers in Sixteenth-Century France* (Stanford: Stanford University Press, 1987.（中譯本為楊逸鴻譯，《檔案中的虛構：十六世紀法國司法檔案中的赦罪故事及故事的敘事者》，臺北：麥田，2001 年。）

Huang, Chi-chiang. “Experiment in Syncretism: Ch’i-sung (1007-1072) and 11th-century Chinese Buddhism.” PhD diss., University of Arizona, 1986.

Protass, Jason. *The Poetry Demon: Song-Dynasty Monks on Verse and the Way*. Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2021.

——. “A Geographic History of Song-Dynasty Chan Buddhism: The Decline of the Yunmen Lineage,” *Asia Major* 32, no. 1 (2019): 113-160.

Welter, Albert. *Monks, Rulers, and Literati: The Political Ascendancy of Chan Buddhism*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

臺大學術期刊資料庫

Literary Contributions to the Rise of Chan Buddhism in the Northern Song Dynasty: A Focus on the Yunmen Lineage

Tingshuo Huang

In recent studies on the history of Chan Buddhism, scholars have shown particular interest in Northern Song Chan. Many scholars have observed that the Yunmen lineage, which declined during the early Southern Song Dynasty, actually experienced a period of prominence in the Northern Song Dynasty. Alongside the Linji lineage, it played a significant role in driving the development of Chan Buddhism. This article builds upon previous research and highlights the vital contribution of literary Yunmen Chan monks in this progression. After examining the geographic distribution of Chan lineages during the Northern Song Dynasty, this study discovered that the Yunmen lineage, originally established in Hunan and Hubei in the early eleventh century, underwent a notable migration to Chan temples in Jiangxi and Zhejiang around 1020. Considering the Song Dynasty's practice of government-appointed abbots in most Chan temples, this migration can be interpreted as an indication that the Yunmen lineage began gaining favor from local officials in Jiangxi and Zhejiang. This development is likely attributed to the Yunmen monks' adeptness in interacting with scholar-bureaucrats, primarily due to their increasing mastery and refinement of literary techniques. Among the notable

* Contracted Assistant Professor, Department of Religious Studies, Fu Jen Catholic University.

臺大學術期刊資料庫

figures, Xuedu Chongxian (980-1052) emerged as a pioneer in the Yunmen lineage's expansion towards the east. Mingjiao Qisong (1007-1072), who succeeded Chongxian, garnered recognition in the literary circles of Jiangsu and Zhejiang due to his exceptional proficiency in classical prose. The activity of Yunmen monks in the southeastern region caught the attention of Emperor Renzong. In 1049, the emperor extended an invitation to another Yunmen monk, Dajue Huailian (1010-1092), to the capital. Huailian swiftly assimilated into the intellectual circle of the capital through his distinctive preaching style and remarkable literary prowess. By this time, Northern Song Chan had firmly established its presence in the capital and was entering its heyday. Consequently, the growing literary proficiency of Yunmen monks emerged as a significant driving force behind the rise of Northern Song Chan, warranting further scholarly investigation and attention.

Keywords: Northern Song Chan, Yunmen lineage, Xuedou Chongxian, Mingjiao Qisong, Dajue Huailian

臺大學術期刊資料庫