

敦煌本《曆代法寶記》中禪宗諸祖師 的傳記敘述與神異傳說之考源^{*}

楊明璋^{**}

提 要

本文以保唐宗（淨眾宗）燈史《曆代法寶記》中禪宗初祖至六祖的傳記敘述為中心，與北宗燈史《傳法寶紀》、《楞伽師資記》及南宗語錄《南陽和尚問答雜徵義》比較，發現後出的《曆代法寶記》與三部典籍均有近同之處，尤其是《南陽和尚問答雜徵義》。這意味《南陽和尚問答雜徵義》是《曆代法寶記》撰述禪宗諸祖師傳記時甚為依賴的參考文本或二書有更早的共同參考文本。進一步考究《曆代法寶記》禪宗諸祖師傳記中的神異敘述，知其部分有更早的張本，如來自《續高僧傳》、〈六祖能禪師碑銘〉、《佛本行集經》、《付法藏經》。且謂達摩食毒後吐蛇一斗、惠可斷臂與受戮均流白乳的神異敘述，在釋教中均有象徵意義：流白乳象徵忍辱苦行，蛇則是瞋恨與妒嫉。

關鍵詞：敦煌文獻、傳記、神異傳說、《曆代法寶記》、禪宗祖師、保唐宗

* 收稿日期：2021 年 8 月 20 日，通過刊登日期：2021 年 10 月 27 日。

** 國立政治大學中國文學系教授

一、前言

約成書於 774 年由保唐無住（714-774）弟子編撰的《曆代法寶記》，¹ 主要記載四川劍南保唐宗（淨衆宗）的師徒傳承法系史傳與禪法，目前僅見於敦煌文獻，凡有：S.516、S.1611、S.1776V、S.5916、S.11014（僅存題目）、P.2125、P.3717、P.3727、Φ 261、天津藝術博物館藏津藝 103V、津藝 304V、日本石井光雄積翠軒文庫藏本十二個漢文寫本，另有吐魯番出土的德國柏林藏 Ch.3934r 一個漢文寫本，² 以及 P.t.116、P.t.121、P.t.813 三個藏文寫本，³ 可見當時其在中土西北流傳之盛。此書尚有其他異稱，S.516、P.2125 二寫本於原題名下，即以雙行小字注云：「亦名《師資血脈傳》，亦名《定是非摧邪顯正破壞一切心傳》，亦名《最上乘頓悟法門》。」⁴ 文中對北宗神秀（605-706）弟子淨覺（生卒年不詳）所造《楞伽師資血脈記》以求那跋陀（394-?）為達摩祖師（?-536）之師、為禪宗第一祖，大加撻伐，並重新敘述他們認定的師資血脈，從梁朝第一祖——達摩祖師開始，⁵ 北齊朝第二祖——惠可禪師（487-593）、隋朝第三祖——璨禪師（?-606）、唐朝第四祖——信禪師（487-593）、唐朝第五祖——弘忍禪師（602-675）、唐朝第六祖——能禪師（638-713），以及之後的智詵（609-702）、處寂（648-734）、無相（684-762）、無住（714-774）等人。《曆代法寶記》在交代師徒傳承法系之餘，也

1 「曆」與「歷」於古書雖多通用，但目前可見抄寫《曆代法寶記》且有題名的敦煌文獻，包括 S.516、P.2125 二寫本的首、尾題，P.3717 的尾題，它們均作《曆代法寶記》，故今此書之題名仍據原寫本作「曆代」。而《曆代法寶記》的編撰時間，張廣達、沖本克己均以為寫成於無住圓寂（774）以後。參張廣達，〈唐代禪宗的傳入吐蕃及有關的敦煌文書〉，收入中華書局編輯部編，《學林漫錄·三集》（北京：中華書局，1981），頁 36-58；沖本克己著，李德龍譯，〈敦煌出土的藏文禪宗文獻的內容〉，收入王堯編，《國外藏學研究譯文集·第 8 輯》（拉薩：西藏人民出版社，1992），頁 198-231。

2 參見榮新江，〈唐代禪宗的西域流傳〉，《絲綢之路與東西文化交流》（北京：北京大學出版社，2015），頁 173-184。

3 沖本克己著，李德龍譯，〈敦煌出土的藏文禪宗文獻的內容〉，頁 198-231。

4 注釋文字參見郝春文主編，《英藏敦煌社會歷史文獻釋錄·第二卷》（北京：社會科學出版社，2003），頁 467。

5 《曆代法寶記》稱東土第一祖「菩提達摩多羅」，另也稱「達摩祖師」、「達摩多羅」。胡適指出達摩多羅和菩提達摩是不同的二人，達摩多羅活動於「晉中興之世」，和佛大先合著有《禪經》（按：即《達摩多羅禪經》），晉代義熙（405-419）時為佛陀跋陀羅譯出，早於菩提達摩。而印順法師也以為二者是不同的，是傳說中的混亂糅合，將達摩多羅和菩提達摩綜合而稱。他們都認為《曆代法寶記》的「菩提達摩多羅」指的就菩提達摩。另外，檢視《曆代法寶記》敘述的達摩事跡，大多為菩提達摩之事，僅陳述《禪經》小段一段，屬達摩多羅，故本文從二先生之見。參胡適，〈荷澤大師神會傳〉，收入（唐）釋神會撰，胡適校，《神會和尚遺集》（臺北：胡適紀念館，1968），頁 1-90；印順，《中國禪宗史》（新竹：正聞出版社，2016），頁 2。

記述了祖師們的生平事跡，且初祖至六祖的傳記之末，還以雙行小字說明何人曾爲之撰碑文，依序爲：「蕭梁武帝造碑文」、「釋法琳造碑文」、「薛道衡撰碑文」、「中書令杜正倫撰碑文」、「學士閻丘均撰碑文」、「太常寺承（丞）韋據造碑文」，至唐開元七年（713-714），被人磨改刻別造碑，近代報修，侍郎宋鼎撰碑文」，此既爲諸祖師的事跡提供其他可資參考的素材，應也爲強化自身敘述的可信度。唐代劉澄（生卒年不詳）集《南陽和尚問答雜徵義》的石井光雄藏本中，在敘述禪宗第一至六祖的事跡時，也同樣於各傳記末有這一類的交代，甚至有部分的說法——包括梁武帝、杜正倫、閻丘均，皆是一樣的。

由此可知，《曆代法寶記》是部追溯學派譜系的燈史類著作，其中也有諸祖師生平事跡一類的傳記敘述，而過去已有研究者針對這部書中敘述的禪宗東土諸祖師事跡，考究其根據。像陳士強就認爲《曆代法寶記》主要是從「《荷澤神會禪師語錄》的最後幾章爲張本，敷演而成的」；⁶而楊富學則考究《曆代法寶記》中弘忍傳記的張本，推論整部書是「在吸收《楞伽師資記》和《傳法寶紀》兩部書史料的基礎上用保唐禪派的觀點撰成的」。⁷綜言之，《曆代法寶記》中禪宗東土諸祖師的傳記敘述，除了受《荷澤神會禪師語錄》影響外，應也參酌過《傳法寶紀》、《楞伽師資記》。

這三部釋教典籍正好都僅見於敦煌文獻，按時代先後，依序爲：一、成書於唐玄宗初年（713 年左右）的杜朮（生卒年不詳）《傳法寶紀》，有 P.2634、P.3559、P.3858、S.10484 四個寫本，它記載的是北宗燈史。⁸二、稍遲於《傳法寶紀》成書的淨覺《楞伽師資記》，有 S.2054、P.3294、P.3436、Dx.1728 + P.3537 + S.4272、P.3703、P.4564，⁹以及 Dx5464、BD9933V、BD9934V、BD10428、

6 陳士強，〈《歷代法寶記》考原〉，《法音》，1989 年 9 期，頁 28-30。

7 楊富學，〈敦煌本《歷代法寶記·弘忍傳》考論〉，《佛學研究中心學報》，6 期（2001.7），頁 139-149。

8 參榮新江，〈《敦煌學十八講》〉（北京：北京大學出版社，2001），頁 224。按：楊曾文以爲《傳法寶紀》的成書年代，應是在唐開元四年至二十年（716-732）之間。見楊曾文，〈唐五代禪宗史〉（北京：中國社會科學出版社，1999），頁 141-142。

9 此爲榮新江之見，楊曾文則以爲《楞伽師資記》的成書年代爲唐先天元年至開元四年（712-716）。參榮新江，〈《敦煌學十八講》〉，頁 224-225；楊曾文，〈唐五代禪宗史〉，頁 136。

BD12294、BD13654，¹⁰ BD11884V、Π x5464+Π x5466、Π x8300+Π x18947¹¹ 十五個漢文寫本，而 S.t.710 則為藏文寫本，¹² 它記載的也是北宗燈史。三、《荷澤神會禪師語錄》，即是劉澄的《南陽和尚問答雜徵義》，學界又稱之為《神會語錄》或《神會錄》，應是在唐開元二十年（732）神會（684-758）於滑臺與北宗僧論辯之後結集的，¹³ 有 S.6557、P.3047、石井光雄藏本、Π x4530、MT.b.001 五個寫本，¹⁴ 是神會在南陽龍興寺與士大夫、僧俗信徒交往，回應他們提問的問答記錄。¹⁵ 而 S.6557、P.3047、石井光雄藏本三個主要的寫本，彼此間存有不少差異，故胡適以為它們代表的應是不同時期所結集的，S.6557 最早，P.3047 其次，石井光雄藏本最晚。¹⁶ 而最晚結集的石井本，較其他二個本子增入不少材料，胡氏指出應是神會死後（758）的增訂本，其有第一至第六代祖師傳記，胡氏云：

（B）神會晚年的修訂本：這個本子大致近于胡適本，……據《定是非論》的獨孤沛序，《定是非論》有開元十八、十九、二十年幾種「不定」的本子，「後有《師資血脈傳》，亦在世流行」。……（C）神會死後的增訂本：這個本子的全部大概近于石井本的全部，……第四十九章以下敘「六代大德」的兩千五六百字，可能是從神會的《師資血脈傳》鈔來的。《師資血脈傳》原是單行的，這個增訂本好像把他鈔作語錄的一部分了。¹⁷

10 以上卷號據《大正藏·敦煌出土佛典對照目錄（暫定第3版）》補。見國際弘教學大学院大學附屬圖書館編，《大正藏·敦煌出土佛典對照目錄（暫定第3版）》（東京：國際弘教學大学院大學附屬圖書館，2015），頁259-260、318。

11 以上卷號據《敦煌禪宗文獻分類目錄》補。見田中良昭、程正，《敦煌禪宗文獻分類目錄》（東京：大東出版社，2014），頁31。

12 沖本克己著，李德龍譯，〈敦煌出土的藏文禪宗文獻的內容〉，頁198-231。

13 楊曾文編校，《神會和尚禪話錄》（北京：中華書局，1996），頁165、199。

14 田中良昭、程正，《敦煌禪宗文獻分類目錄》，頁168。按：MT.b.001是指和田城北方和田河西岸麻札塔格（Mazar-tagh）佛寺遺址發掘之殘片，見榮新江，〈唐代禪宗的西域流傳〉，頁173-184。

15 楊曾文編校，《神會和尚禪話錄》，頁200。

16 胡適，〈神會和尚語錄的第三個敦煌寫本：『南陽和尚問答雜徵義：劉澄集』〉，《神會和尚遺集》，頁415-421。

17 參胡適，〈神會和尚語錄的第三個敦煌寫本：『南陽和尚問答雜徵義：劉澄集』〉，頁417-418。按：《菩提達摩南宗定是非論》原文作：「弟子於會和上法席下見〔和上〕與崇遠法師諸論義，便修。從開元十八、十九、廿年，其論本並不定，為修未成，言論不同。今取廿載一本為定。後有《師資血脈傳》，亦在世流行。」見楊曾文編校，《神會和尚禪話錄》，頁17。

胡適引述的神會弟子獨孤沛（生卒年不詳）編撰《菩提達摩南宗定是非論》，主要是記錄神會於唐開元二十年（732）在滑臺大雲寺與北宗崇遠法師（生卒年不詳）論辯及向信徒說法，該文書敦煌文獻中有 S.7907、P.2045、P.3047、P.3488、敦煌博物館藏 77 號五個寫本，¹⁸ 而《定是非論》提及的神會《師資血脈傳》，胡氏以為增訂本的《南陽和尚問答雜徵義》（石井本）後半段的六代大德祖師傳，就是取材自該文書，並非也有「師資血脈傳」一異稱的《曆代法寶記》。

雖說《曆代法寶記》中禪宗東土諸祖師的傳記敘述，確如學者們所言，應是在北宗燈史的《傳法寶紀》、《楞伽師資記》及南宗語錄的《南陽和尚問答雜徵義》等典籍的基礎上敷演而成，但《曆代法寶記》各祖師的傳記敘述與上述這些典籍各自的具體連結、異同程度為何？又《曆代法寶記》承襲它們的那些傳記敘述，是否有更早的張本？均可再細究。又龔雋曾以《傳法寶紀》、《楞伽師資記》等燈史為主（僅略及《曆代法寶記》）與三朝高僧傳比較，指出燈史試圖將禪師人物之歷史神話予以去神化，來顛覆三朝高僧傳建立的聖人形象。¹⁹ 只是，若細究《曆代法寶記》諸祖師的傳記敘述對其他典籍的承襲，其實包括許多神異傳說，部分還有增添的情形，甚至法寶記對六祖之後的祖師——無相、無住的傳記敘述，也還是敘及不少神異傳說，²⁰ 故禪宗燈史未必皆有去神化的傾向。

換言之，本文擬以目前僅存於敦煌文獻的《曆代法寶記》中對禪宗第一至六祖生平事跡之敘述為對象，分別與成書於其前的北宗燈史《傳法寶紀》、《楞伽師資記》，以及南宗語錄《南陽和尚問答雜徵義》進行比較，探究《曆代法寶記》中禪宗諸祖師的傳記敘述對它們具體的承襲、敷演情形。進而析解《曆代法寶記》所增添故事情節，特別是其中的神異傳說之本源、意涵，也藉以檢視上述四部禪宗燈史、語錄之敘述異同成因。

18 見田中良昭、程正，《敦煌禪宗文獻分類目錄》，頁 27。

19 龔雋，〈唐宋佛教史傳中的禪師想像——比較僧傳與燈錄有關禪師傳的書寫〉，《佛學研究中心學報》，10 期（2005.7），頁 151-184。

20 此部分可參楊明璋，〈金和尚的聖化聲跡及其與敦煌行腳僧圖之關係〉，《神異感通·化利有情：敦煌高僧傳讀文獻研究》（臺北：政大出版社，2020），第六章，頁 165-185。

二、《曆代法寶記》中禪宗諸祖師的傳記敘述與北宗燈史《傳法寶紀》、《楞伽師資記》之比較

同是北宗燈史的杜朮《傳法寶紀》與淨覺《楞伽師資記》，二書的成書年代相當，只是淨覺《楞伽師資記》的敘述主要關注的是諸祖師之禪法，而有關諸祖師生平事跡的敘述並不多，故在此主要取杜朮的《傳法寶紀》與《曆代法寶記》進行比較，藉以了解《曆代法寶記》在敘述諸祖師事跡時，與北宗燈史之關係。而淨覺的《楞伽師資記》，若與《曆代法寶記》的傳記敘述確有連結時，也會加以說明。

另外要說明的，是《楞伽師資記》雖以劉宋求那跋陀羅三藏為第一祖，但它認定的第二至第六祖，與《傳法寶紀》、《曆代法寶記》的第一至第五祖是一樣的，也就是說，三本典籍對禪宗從達摩至弘忍五位祖師的看法是一致的，最大的歧異其實是第六或第七祖的認定，各有不同的看法：《傳法寶紀》於第五祖弘忍之後，敘述的是法如（638-689）與神秀，同是師從弘忍，法如先傳法，神秀在法如圓寂後始傳法，惠能則完全沒敘及；而《楞伽師資記》雖也提及法如，但卻只是將他和惠能並列，謂：「潞州法如、韶州惠能、揚州高麗僧智德，此並堪為人師，但一方人物。」²¹ 餘無所述；《曆代法寶記》則以惠能為第六祖，並借弘忍之口，謂：「吾一生教人無數，除惠能餘有十爾。神秀師、智詵師、智德師，玄頤師、老安師、法如師、惠藏師、玄約師、劉主簿。雖不離吾左右，汝各一方師也。」對法如與神秀的敘述僅此而已，以為弘忍諸弟子「唯惠能傳衣得法承後」。²² 因此，本文對《傳法寶紀》、《楞伽師資記》與《曆代法寶記》有關禪宗東土諸祖師的傳記敘述之比較，僅能就達摩至弘忍五位來進行。

在此，先就各祖師傳記的敘述文句來比較。《傳法寶紀》與《曆代法寶記》對初祖達摩及二祖惠可的敘述近同者甚少，如在敘述達摩書都謂達摩為「南天竺國

21 柳田聖山，《初期の禪史 I》（東京：筑摩書房，1985），頁 273。按：下文凡引述《楞伽師資記》，均以柳田氏此書之校錄為據，不再加註說明。

22 參郝春文主編，《英藏敦煌社會歷史文獻釋錄·第二卷》，頁 478。按：此書對《曆代法寶記》之釋文，以 S.516 為底本，並以 S.1611、S.1776V、S.5916、P.2125、P.3717、P.3727 等參校，並參考柳田聖山的相關論著，應是目前《曆代法寶記》採擇的敦煌文獻較為全面的，故本文引述之《曆代法寶記》，蓋以此書為據，不再加註說明。

王第三子」，又《傳法寶紀》作「嘗自言一百五十歲矣」，²³而《曆代法寶記》則作「每常自言，我年一百五十歲」。而對三祖僧璨、四祖道信、五祖弘忍的敘述，則有較多的雷同，今將它們羅列如下：

（一）三祖僧璨：《傳法寶紀》稱「隱居皖公山，此山先多猛獸，每損居人，自璨之來，並多出境」，《曆代法寶記》則作「隱峴公山十餘年，此山比多足猛獸，常損居人，自璨大師至，並移出境」，並無太多的歧異。

（二）四祖道信：《傳法寶紀》謂其坐化後，「石戶自開，容貌儼如生日。門人遂加漆布，更不敢閉，刊石勒碑，中書令杜正倫撰文頌德。」而《曆代法寶記》則作「葬後周年，石戶無故自開，大師容貌端嚴，無改常日。弘忍等重奉神儀，不勝感慕，乃就尊容，加以漆布，自此已後，更不敢閉。（弟子甚多，唯弘忍傳衣得法承後。中書令杜正倫撰碑文）。」《曆代法寶記》顯然是在《傳法寶紀》的基礎之上加以敷演的。

（三）五祖弘忍：《傳法寶紀》作「釋弘忍，黃梅人，俗姓周氏。童真出家，年十二事信禪師。性木訥沈厚，同學頗輕戲之，終默無所對。常勤作役，以體下人。信特器之。晝則混迹駟給，夜便坐攝至曉，未嘗懈倦。」《曆代法寶記》則作「唐朝第五祖弘忍禪師，俗姓周，黃梅人也。七歲事信大師，信年十三，入道披衣。其性木訥沈厚，同學輕戲，默然無對，常勤作務，以禮下人。晝則混跡驅給，夜便坐攝至曉，未嘗懈倦。」二段文字頗為近同，《曆代法寶記》應是移錄《傳法寶紀》的文句。

接著，我們就各祖師傳記的故事情節來比較。主要差別在於《傳法寶紀》故事情節較為簡略，《曆代法寶記》則較為詳盡，多了較形象化的描述，如下：

（一）初祖菩提達摩：主要敘述的都是忌嫉者多次毒害菩提達摩未果，以及菩提達摩遷化後宋雲於葱嶺逢大師、後發塚僅見空棺二事，前一事《傳法寶紀》姑隱下毒者之名，《曆代法寶記》則具體將人名標示出來，尤有甚者，《傳法寶紀》謂毒不能害大師，而《曆代法寶記》則更進一步為之加枝添葉，謂大師食毒後

23（唐）杜朮，《傳法寶紀》，收入柳田聖山，《初期禪宗史書の研究》（京都：法藏館，2001），頁563-569。按：下文凡引述《傳法寶紀》，均以柳田氏此書之校錄為據，不再加註說明。

「吐蛇一斗」、「毒出石裂」；而空棺一事，《曆代法寶記》增添履一隻的情節，並在宋雲於葱嶺逢大師時，即有鋪陳，謂大師「手提履一隻」。

（二）二祖惠可：主要敘述的都是惠可於菩提達摩面前斷臂以示不貪身軀，以及惠可被忌嫉者所害二事，前一事《傳法寶紀》強調惠可「顏色不異」，《曆代法寶記》則謂「乃流白乳」，《楞伽師資記》對此亦有記載，訴求和《傳法寶紀》較為接近，謂：「吾本發心時截一臂，從初夜雪中立，直至三更，不覺雪過於膝，以求無上道。」後一事《傳法寶紀》僅稱「毒不能害」，《曆代法寶記》則謂惠可受戮，「遂示形，身流白乳，肉色如常」。

（三）三祖僧璨：主要敘述的都是皖公山多害人猛獸，僧璨來後多出境，情節描述的詳、略差異並不大，倒是《曆代法寶記》敘述僧璨示見大風疾，以及預知己將攀樹枝立化，這是《傳法寶紀》未敘述的，而《楞伽師資記》則有記載，云：「大師云：『餘人皆貴坐終，嘆為奇異。余今立化，生死自由。』言訖，遂以手攀樹枝，奄然氣盡。」《曆代法寶記》不但情節與之近同，文句也大同小異，應是承襲自《楞伽師資記》，或者它們在此一敘述有一共同的參考文本。

（四）四祖道信：主要敘述的都是群賊圍城泉水竭，道信入泉水再泛，以及預知己將遷化，葬後石龕自開，容貌無改，情節差異不大，《曆代法寶記》僅較《傳法寶紀》多出道信寧斫頭也拒入大內一情節。

（五）五祖弘忍：《傳法寶紀》大抵只是將其早年、弘法及坐化做了簡要的敘述，故事情節性不強，《曆代法寶記》則增添了狂賊圍城，弘忍化現無量金剛執杵退賊一事。

綜言之，《曆代法寶記》中禪宗諸祖師的傳記敘述確有承襲自《傳法寶紀》的情形，且以三至五祖的敘述居多。又相較於《傳法寶紀》、《楞伽師資記》，《曆代法寶記》各傳記的故事情節顯然是較為詳盡的，且也較特意突顯諸祖師的神異性，還包括三部燈史中僅《曆代法寶記》有記述的六祖惠能，法寶記亦有神異情節的敘述，如謂惠能坐化之時，「漕溪溝澗斷流，泉池枯竭，日月無光，林木變白，異香氤氳，三日不絕」，即是。

三、《曆代法寶記》中禪宗諸祖師的傳記敘述 與南宗語錄《南陽和尚問答雜徵義》之比較

無住弟子撰作的《曆代法寶記》與劉澄的《南陽和尚問答雜徵義》，對禪宗東土第一至六祖的認定是一致的，顯然法寶記更近於南宗燈史。筆者一樣先檢視二部書中各祖師傳記的敘述文句，發現《曆代法寶記》與《南陽和尚問答雜徵義》之間，較前文已討論過的與《傳法寶紀》、《楞伽師資記》近同之處更多，且從第一至六祖的敘述均如此。

綜觀二書對六位禪宗祖師近同敘述之多寡，可分為三種：

（一）對菩提達摩、惠可、僧璨三位祖師的敘述：二書間大抵有三、五句的近同，今以菩提達摩為例，二者相同的於文句下以底線標示，《南陽和尚問答雜徵義》作「菩提達摩，是南天竺國王之第三子，少小出家……授語以爲法契，便傳袈裟，以爲法信，……語慧可曰：『我與漢地緣盡，汝後亦不免此難，至第六代後，傳法者命如懸絲，汝等好住。』。』²⁴《曆代法寶記》則作「菩提達摩多羅禪師者，即南天竺國王第三子，幼而出家……遂傳一領袈裟，以爲法信，語惠可：『我緣此毒，汝亦不免此難，至第六代傳法者，命如懸絲。』。』」茲再將二書對菩提達摩、惠可、僧璨三位祖師之傳記敘述的異同，以表格呈現如表一。

（二）對道信、弘忍二位祖師的敘述：二書間有較長篇幅近同的文句，以道信為例，《南陽和尚問答雜徵義》作「遇狂賊圍城，經百餘日，井泉皆枯。信禪師從外入城，勸誘道俗，念摩訶般若波羅蜜。其時遂得狂寇退散，井泉泛溢，其城獲全，便逢度人，吉州得度。乃來至廬山峯頂上，望見蘄州黃梅破頭山上有紫雲，遂居此山，便改爲雙峯山。……信大師重開法門，接引群品，四方龍象，盡美歸依。』」《曆代法寶記》則作「信大師於是大業年，遙見吉州狂賊圍城，百日已上，泉井枯涸，大師入城，勸誘道俗，令行般若波羅蜜。狂賊自退，城中泉井再泛，學道者眾。信大師遙見蘄州黃梅破頭山有紫雲蓋，信大師遂居此山，後改爲雙峰山。……後時信大師大作佛事，廣開法門，接引群品，四方龍象，盡受歸依。』」茲再將二書對道信、弘忍二位祖師之傳記敘述的異同，以表格呈現如表二。

24 楊曾文編校，《南陽和尚問答雜徵義》，收入《神會和尚禪話錄》，頁103-111。按：下文凡引述《南陽和尚問答雜徵義》，均以楊氏此書之校錄爲據，不再加註說明。

（三）對惠能的敘述：《曆代法寶記》對禪宗諸祖師敘述的篇幅較《南陽和尚問答雜徵義》為長，但僅惠能的篇幅較《南陽和尚問答雜徵義》少，且有泰半和《南陽和尚問答雜徵義》的文句完全相同。茲再將二書對惠能之傳記敘述的異同，以表格呈現如表三。

整體來看，由於目前學界以為《南陽和尚問答雜徵義》的成書年代，不論哪一次結集都較《曆代法寶記》為早，故二書間有繁多的互文，意味著《曆代法寶記》的作者在撰作此書時，《南陽和尚問答雜徵義》應是重要的參考文本，或者二書有一共同依據參考的更早文本。

接下來，我們一樣就各祖師傳記的故事情節來比較。二書對第一至六祖的敘述，不論是哪一祖師，均有「授默語以為法契」、「傳袈裟以為法信」的情節，這呼應了二書為諸祖師作傳的主要目的——都是在建構宗派的師資血脈。而《曆代法寶記》在敘述各祖師事跡時，與《南陽和尚問答雜徵義》的相似度，大抵都較與《傳法寶紀》為高，彼此情節安排之詳、略未有太大的區隔，如在描述菩提達摩的發塚空棺一事，《曆代法寶記》有履一隻一環節，《傳法寶紀》未見，而《南陽和尚問答雜徵義》亦有之。進一步比較之下，我們也發現《南陽和尚問答雜徵義》與《曆代法寶記》二書在敘述諸祖師事跡時，雖皆對各神異傳說有較《傳法寶紀》更多的著墨，但描述的重點卻不相同。《南陽和尚問答雜徵義》偏重於諸祖師遷化之際的神異傳說，第一至六祖坐化時，無一未現神異，包括菩提達摩的空棺隻履，惠能的死一宿重活，僧璨的於樹下立化，道信的預知遷化、石龜自開及「是日大地震動，日月無光，林木萎悴」，弘忍的坐化之時「山崩地動，雲霧蔽於日月」，惠能的坐化之時「山崩地動，日月無光，風雲失色，林木變白。別有異香氤氳，經停數日。漕溪溝澗斷流，泉池枯竭，經餘三日。」葬於漕溪時，「百鳥悲鳴，蟲獸哮吼，其龍龕前，有白光出現，直上衝天，三日始前頭散」。這些大部分為《曆代法寶記》所承襲，但仍有惠可死而復生及道信、弘忍坐化時的天地異象等情節，是《曆代法寶記》及《傳法寶紀》、《楞伽師資記》所未載。研究者以為高僧遷化時出現奇瑞或靈瑞的現象，是一種宣揚高僧德行的手法，²⁵《南陽和尚

25 參駒澤大學禪宗史研究會編著《慧能研究》一書的「研究篇」第二章〈慧能傳記的研究〉第二節「慧能傳の變遷」。見駒澤大學禪宗史研究會，《慧能研究——慧能の傳記と資料に關する基礎的研究》（東京：大修館書店，1978），頁207。

問答雜徵義》、《曆代法寶記》應也是爲此而敘述的。當然，也有前一大項提過《曆代法寶記》有敘述而《傳法寶紀》未見的神異情節，如吐蛇、流白乳等，在《南陽和尚問答雜徵義》仍未得見；或《傳法寶紀》、《曆代法寶記》均有的神異敘述，如峴公山多害人猛獸、僧璨來多出境一事，而《南陽和尚問答雜徵義》卻未見。

四、《曆代法寶記》中禪宗諸祖師的神異傳說之本源與意涵

前文在進行《曆代法寶記》中禪宗東土諸祖師的傳記敘述與《傳法寶紀》、《楞伽師資記》、《南陽和尚問答雜徵義》之比較，除發現《曆代法寶記》和它們有諸多的承襲情形，同時也見到這些被《曆代法寶記》沿襲的典籍，其中不少敘述又是引述自唐代道宣（596-667）撰《續高僧傳》。如《傳法寶紀》在敘述菩提達摩時，有云：「案餘傳云被賊斫臂，蓋是一時謬傳耳」、「案餘傳有言壁觀及四行者，蓋是當時權化一隅之說，□跡之流，或所採摭，非至論者」，根據《傳法寶紀》所提及的事件與文句進行考索，知其所謂的「餘傳」，指就是《續高僧傳》，分別出自於《續高僧傳》卷十六〈習禪初·齊鄴中釋僧可傳〉和〈習禪初·齊鄴下南天竺僧菩提達磨傳〉，²⁶ 故馬克瑞（John R. McRae）才會說「《傳法寶紀》所使用的最主要的資源是《續高僧傳》」。²⁷ 而《楞伽師資記》於敘述菩提達摩時也有「餘廣如《續高僧傳》……」，敘述僧璨時則有「按《續高僧傳》曰……」。²⁸ 因此，《曆代法寶記》在敘述禪宗東土諸祖師的神異傳說時，應有承襲《續高僧傳》的情形。如《傳法寶紀》、《曆代法寶記》敘述道信時，均提及的群賊圍城泉水竭、道信入泉水再泛，以及預知己將遷化、葬後石龕自開、容貌無改二則事跡，它們應是根據《續高僧傳》卷二十一〈習禪·唐蘄州雙峰山釋道信傳〉，有云：

被賊圍城，七十餘日，城中乏水，人皆困弊，信從外入，井水還復。刺史叩頭：「賊何時散？」信曰：「但念般若。」乃令合城同時合聲。須臾，外

26 （唐）道宣撰，郭紹林點校，《續高僧傳》（北京：中華書局，2014），卷16，〈習禪初·齊鄴中釋僧可傳〉，頁568-569、566。

27 馬克瑞（John R. McRae）著，韓傳強譯，《北宗禪與早期禪宗的形成（The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism）》（上海：上海古籍出版社，2015），頁100。

28 柳田聖山，《初期の禪史I》，頁127、167。

賊見城四角大人力士威猛絕倫，思欲得見，刺史告曰：「欲見大人，可自入城。」群賊即散。²⁹

臨終語弟子弘忍：「可爲吾造塔。」命將不久，又催急成，又問「中未」，答「欲至中」。眾人曰：「和尚可不付囑耶？」曰：「生來付囑不少。」此語纔了，奄爾便絕。于時山中五百餘人，並諸州道俗，忽見天地闇冥，遶住三里，樹木葉白，房側梧桐樹曲枝向房，至今曲處皆枯。即永徽二年閏九月四日也，春秋七十有二。至三年，弟子弘忍等至塔開看，端坐如舊，即移往本處，于今若存。³⁰

柳田聖山在《禪與中國》中指出，「所謂神異，本體上說，乃是神通的顯示。表現超人能力，這是屬於奇蹟般的靈感的東西，而靈感又是從冥想中獲得的。……神異是禪思想中最深邃也是最初級、通俗的東西。」³¹可知禪因以靜慮、冥想爲基礎，在這過程中常會有靈感的發生，進而有超自然的神異能力與體驗，故《續高僧傳》禪宗諸祖師的傳記往往就有神異能力與體驗的敘述。³²

其次，《曆代法寶記》在敘述禪宗諸祖師的神異傳說時，有部分是承襲文人的作品。如前文提到六祖惠能坐化的天地異象，《南陽和尚問答雜徵義》、《曆代法寶記》的敘述甚爲接近，其實，它們應都是承襲自王維（701-761）〈六祖能禪師碑銘〉，該碑銘有云：

至某載月日中，忽謂門人曰：「吾將行矣！」俄而異香滿室，白虹屬地，飯食訖而敷坐，沐浴畢而更衣。彈指不留，水流燈焰。金身永謝，薪盡火滅。山崩川竭，鳥哭猿啼。諸人唱言，人無眼目。列郡慟哭，世且空虛。³³

29（唐）道宣撰，郭紹林點校，《續高僧傳》，卷21，〈習禪·唐蘄州雙峰山釋道信傳〉，頁807。

30（唐）道宣撰，郭紹林點校，《續高僧傳》，卷21，〈習禪·唐蘄州雙峰山釋道信傳〉，頁807-808。

31 柳田聖山著，毛丹青譯，《禪與中國》（臺北：桂冠圖書，1992），頁31、36。

32 參林佩瑩，〈Anti-scholasticism in the Sixth-to-Eighth-Century China: Responses from Early Chan Communities〉，《聖嚴研究·第8輯》（臺北：法鼓文化，2016），頁159-188。

33（唐）王維撰，（清）趙殿成箋注，《王右丞集箋注》（上海：上海古籍出版社，1998），卷25，頁448。

王維撰作此文的年代應是在其晚年，³⁴ 如此一來，也間接證明胡適以爲《南陽和尚問答雜徵義》文本後半段敘述有禪宗六祖師的石井本，是神會死後（758）之增訂本的判斷是正確的。王氏的此段敘述也被約成書於唐建中二年（781）至貞元十七年（801）之間的敦煌本《六祖壇經》所繼承，³⁵ 有云：

大師滅度之日，寺內異香氤氳，經數日不散。山崩地動，林木變白，日月無光，風雲失色。八月三日滅度，至十一月，迎和尚神座於漕溪山，葬在龍龕之內。白光出現，直上衝天，三日始散。³⁶

前半段與王氏的文字相同，而後半段敘述——迎葬於漕溪山則與《南陽和尚問答雜徵義》的「其年於新州國恩寺，迎和上神座，十一月，葬於漕溪。是日，百鳥悲鳴，蟲獸哮吼。其龍龕前，有白光出現，直上衝天，三日始前頭散」近同。

此外，《曆代法寶記》還有部分的禪宗諸祖師神異情節是移植《付法藏經》的敘述。如《曆代法寶記》在敘述西國廿八代祖師即引述《付法藏經》，有云：

按《付法藏經》云：釋迦如來滅度後，法眼付囑摩訶迦葉，……師子比丘付囑舍那婆斯已。故從中天竺國來向罽賓國，王名彌多羅掘。其王不信佛法，毀塔壞寺，煞害眾生，奉事外道末曼尼及彌師訶等。時師子比丘故來化此國王。其王無道，自手持利劍口云：「若是聖人，諸師等惣須誠形。」時師子比丘示刑，身流白乳。末曼尼、彌師訶等被刑死，如凡人流血灑地。³⁷

根據唐代智昇（生卒年不詳）撰《開元釋教錄》卷六「《付法藏因緣傳》六卷」後有注：「或無『因緣』字，亦云《付法藏經》，或四卷，或云二卷，見道慧《宋

34 駒澤大學禪宗史研究會，《慧能研究——慧能の傳記と資料に關する基礎的研究》，頁 84。

35 敦煌本《六祖壇經》之成書年代，據柳田聖山（1967）考證應是介於《曹溪大師別傳》撰成的唐建中二年（781）至《寶林傳》撰成的唐貞元十七年（801）之間（見柳田聖山，《初期禪宗史書の研究》，頁 254），楊曾文則以爲敦煌本《壇經》所依據的原本應是唐開元二十一年（733）至貞元十七年（801）之間產生的，見楊曾文，《敦煌新本六祖壇經》（上海：上海古籍出版社，1993），頁 297；楊曾文，《唐五代禪宗史》，頁 147。凡有敦煌市博物館藏 077 號、BD4548、S.5475、旅順博物館藏本、BD8958 五個寫本，見林世田、楊學勇、劉波，《敦煌佛典的流通與改造》（蘭州：甘肅教育出版社，2013），頁 346。又敦博本、BD4548 應是產生於九世紀後半葉，S.5475 則應產生於十世紀，見鄧文寬、榮新江錄校，《敦博本禪籍錄校》（南京：江蘇古籍出版社，1998），〈前言〉，頁 26。

36 李申校譯，方廣錫簡注，《敦煌壇經合校譯注》（北京：中華書局，2018），頁 176。

37 郝春文主編，《英藏敦煌社會歷史文獻釋錄·第二卷》，頁 471-472。

齊錄》第三出，與宋智嚴、魏曇曜出者同本，亦見《僧祐錄》。」³⁸可見《付法藏經》即《付法藏因緣傳》，又稱《付法藏傳》。此經為北魏吉迦夜（生卒年不詳）、曇曜（生卒年不詳）所譯，該經卷六有云：

復有比丘名曰師子，於罽賓國大作佛事。時彼國王名彌羅掘，邪見熾盛，心無敬信，於罽賓國毀壞塔寺，殺害眾僧，即以利劍，用斬師子，頂中無血，唯乳流出，相付法人於是便絕。³⁹

文句和《曆代法寶記》所引述稍有不同，但故事情節是一樣的。⁴⁰可見《曆代法寶記》此段有別於其他典籍謂惠可斷臂與受戮二次流白乳的情節，應是受其前所引述的《付法藏經》師子比丘被刑流白乳的影響而黏附於惠可身上。類似的情節尚可見於其他佛典，如北齊那連提耶舍（489-589）譯《大方等大集經》卷五十〈諸惡鬼神得敬信品〉有云：

如我昔作忍辱仙人，常在林中食諸甘果。時有國王名曰迦利，支解我身而為八段。我於彼時以能善修第一義忍故，從所割處流出白乳，以是忍辱苦行因緣，成熟無量億那由他百千天、龍、夜叉、羅刹、乾闥婆、阿修羅、緊那羅、摩睺羅伽、伽樓羅、餓鬼、毘舍遮、富單、那迦吒富單那等。⁴¹

從此則忍辱仙人的故事，可知流白乳象徵著忍辱苦行，回頭檢視前述的師子比丘與惠可的遭遇，顯然也是忍辱苦行，故他們受戮同樣流了白乳。而此一具有象徵意義的情節，在後代仍時有所見，如《法苑珠林》卷九十六記載了北周武帝滅佛時，有僧靜謐「親大法淪廢，道俗無依」，自覺「無益於世，即事捨身」，而「所

38（唐）智昇，《開元釋教錄》，卷6，「《付法藏因緣傳》六卷」條（CBETA 2021. Q3, T55, no. 2154, p. 540, a8-10）。

39（北魏）吉迦夜、曇曜譯，《付法藏因緣傳》（CBETA 2021. Q4, T50, no. 2058, p. 321, c14-18）。

40 此經敦煌文獻亦可見有十九個寫本，可分為《付法藏傳》、《付法藏傳略》及《付法藏傳》別本三個系統，其中有最多寫本的《付法藏傳》一系統，凡有 S.0264V、S.0276V、S.0366V、S.1053、P.2774V、P.2775V、P.2775、P.3727、P.2680、P.2776V、P.3355V、P.4968、帝 062V（BD07262V），於「第廿四代付法藏人聖者師子比丘」即有「時彼國王彌羅掘耶見熾盛，心無敬信。于罽賓國，毀塔壞（壞）寺，煞害眾僧。即以利劍，用斬師子。師子頂中無血，唯留白乳」，而「第廿五代付法藏人聖者舍那波斯」也有「其王別無收劍之計，即斫師子比丘，節節總流白乳，更煞外道末曼尼及、彌沙師訶等，流血遍地」。參鍾書林、張磊，《敦煌文研究與校注》（武漢：武漢大學出版社，2014），頁550、573、574。

41（北齊）那連提耶舍譯，《大方等大集經》，卷50，〈諸惡鬼得敬信品〉（CBETA 2021.Q3, T13, no. 397, p. 330, b5-11）。按：《大方等大集經》為集多位譯者合成之佛典，卷46至56，為北齊那連提耶舍譯，另有別行本10卷，名為《大方等大集月藏經》。

傷餘骸，一無餘血，但見白乳滂流，凝于石上」；⁴²又宋代孔平仲（1044-1111）《談苑》記載一位正在山谷坐禪入定的和尚，為軍人所執，奪其錢財並加以殺害，流出的非鮮血而是白乳。⁴³

《曆代法寶記》敘述的東土諸祖師之神異情節，可追溯其本源者，尚有不少，如菩提達摩的發塚空棺隻履，除了如前所言，是承襲自《傳法寶紀》、《南陽和尚問答雜徵義》，其實，類似的情節在更早的慧皎（497-554）撰《高僧傳》佛圖澄等僧人傳記亦有之，甚至舊題劉向撰《列仙傳》鈎戈夫人等或葛洪撰《神仙傳》李少君等人的傳記也有，故印順法師以為菩提達摩的空棺隻履是道教化的神話。⁴⁴又如菩提達摩受毒吐蛇，更值得細究。像這樣從口中吐出蛇的情節，可在隋代闍那崛多（522-600）譯《佛本行集經》卷二十九〈魔怖菩薩品〉見到，有云：

時，彼眾中更有一鬼，生瞋恨心，將一長刀，向菩薩擲，而刀自粘彼手不脫。……或復來有在菩薩前，口吐諸蛇令螫菩薩，彼等諸蛇，至地癡住，如被呪禁，不能搖動。⁴⁵

在這裡，吐出蛇的是生瞋恨心的鬼，為的是螫害菩薩，和菩提達摩受毒害吐蛇雖有些不同，但毒害達摩者是妒嫉者，可見蛇在二文本中，是瞋恨、妒嫉的象徵。又約成書於唐久視元年（700）至長安四年（704）的懷信（生卒年不詳）撰《釋門自鏡錄》⁴⁶一書中有「唐并州石壁寺僧吐蛇改悔事」，云：

并州石壁寺有僧，失其姓名，妬忌善人，多行詭道。寺僧明寂者，戒行貞肅，誠在住持，每欲與眾共修禪慧，此僧動為勵惡，壓絕正法，視寂如怨，萬途毀謗，不勝患毒，操刀擬之。僧有尊師，業理高素，對眾訶責，罰令恭立，雖從師命，忿意彌堅，少長開諫，確然不拔。立經二日，寂及

42（唐）道世撰，周叔迦、蘇晉仁校注，《法苑珠林》（北京：中華書局，2019），卷96，〈捨身篇·感應緣〉，頁2776-2777。

43（宋）孔平仲《談苑》卷1云：「有一僧在山谷中，漢軍執之，此僧曰：『吾有銀與汝，勿殺我也。』漢軍受其銀，斬其首，白乳涌出。」見（宋）孔平仲撰，王根林點校，《談苑》，收入上海古籍出版社編，《宋元筆記小說大觀》第二冊（上海：上海古籍出版社，2001），頁2241。

44 以上分參白照杰，《聖僧的多元創造：菩提達摩傳說及其他》（上海：上海社會科學院出版社，2018），頁149-165、192-201；印順，《中國禪宗史》，頁5-6。

45（隋）闍那崛多譯，《佛本行集經》，卷29，〈魔怖菩薩品〉（CBETA 2021. Q3, T03, no. 190, p. 788, a1-10）。

46 邵穎濤，《唐代敘事文學與冥界書寫研究》（北京：中國社會科學出版社，2014），頁76。

諸僧，反從悔謝，但瞋目忿氣，姿容轉惡，暨三日，房中僵臥而死。寂乃其師僧眾等，慨怪哀痛，恨不識物情，就其屍邊，悔過自責，復為鑄像轉經，代其懺洗。至暮，目閉氣續，乃吐一蛇長尺餘，走出戶外，俄便蘇活，於是追悔前愆，奉行慈忍，敬寂如師，遂成勝士。⁴⁷

這則故事主要的情節是一位善妒的僧人，想方設法地破壞僧眾修行，其間曾一度氣絕，並從口中吐出一蛇，後甦醒復活，性格大變，成為慈忍勝士，在這則故事中，蛇也是妒嫉的象徵。而唐代道世（?-683）在《法苑珠林》卷六闡釋六道中的「畜生」道時，正好就提到「蛇蝮懷瞋」⁴⁸。

又據稱南朝梁諸大法師集撰的《慈悲道場懺法》書前有〈慈悲道場懺法傳〉，此慈悲懺法即俗稱的梁皇懺，⁴⁹而該傳交代了懺法的由來，指出梁武帝皇后郗氏（468-499）生前善妬，死後正好就化為蟒蛇，侵擾宮殿，後來還為人語向梁武帝說道：

蟒則昔之郗氏也。妾以生存，嫉妬六宮，其性慘毒，怒一發則火熾矢射，損物害人死，以是罪謫為蟒耳。無飲食可實口，無窟穴可庇身，飢窘困迫，力不自勝。又一鱗甲則有多虫咬噬，肌肉痛苦，其劇若加錐刀為。蟒非常蛇，亦復變化而至，不以皇居深重為阻耳。感帝平昔眷妾之厚，故託醜形骸陳露於帝，祈一功德以見拯拔也。⁵⁰

在這段郗氏懺悔的話語中，交代了變化為蟒是因生性嫉妬，也說明了在佛教中蟒確為嫉妬的象徵。有意思的是，此事在唐代李延壽（生卒年不詳）撰《南史》、韋述（?-757）撰《兩京記》也有記載，只是郗后是化為龍，記載如下：

47（唐）懷信，《釋門自鏡錄》（CBETA 2021. Q3, T51, no. 2083, p. 807, a17-29）。

48（唐）道世撰，周叔迦、蘇晉仁校注，《法苑珠林》，卷6，〈六道篇·畜生部·述意部〉，頁203。

49（元）覺岸編，《釋氏稽古略》，卷2，「慈悲懺法」條，記載梁武帝天監二年，「梁帝初為雍州刺史時，夫人郗氏性酷妬，既亡，至是，化為巨蟒，入後宮。通夢於帝求拯拔，帝聞佛經為製慈悲道場懺法十卷，請僧懺禮。夫人化為天人，空中謝帝而去。其懺法行於世，曰梁皇懺。」（CBETA 2021. Q3, T49, no. 2037, p. 794, c23-27）。

50 這樣的內容，也被宋代張敦頤（1097-?）所撰的《六朝事迹編類》引述，可見容或《慈悲道場懺法》的撰作者與年代是有疑問的，但郗后因妬化為蟒蛇之說，至少在張敦頤撰作《六朝事迹編類》之前已有之。以上分參（梁）諸大法師集撰，《慈悲道場懺法》（CBETA 2021. Q3, T45, no. 1909, p. 922, b19-c17）；（宋）張敦頤撰，張忱石點校，《六朝事迹編類》（北京：中華書局，2012），卷9，頁126-127。

后（梁武德郗皇后）酷妬忌，及終，化爲龍入于後宮井，通夢於帝。或見形，光彩照灼。帝體將不安，龍輒激水騰涌。於露井上爲殿，衣服委積，常置銀鹿盧，金瓶灌百味以祀之。（《南史·后妃傳下》）⁵¹

梁武郗皇后性妬忌，武帝初立，未及冊命，因忿怒，忽投殿庭井中，眾趨井救之，后已化爲毒龍，煙焰衝天，人莫敢近，帝悲歎久之，因冊爲龍天王，便於井上立祠。（《太平廣記·龍一·梁武后》引唐代韋述撰《兩京記》）⁵²

從這些記載可以發現，郗后因妬或變爲蟒蛇，或變爲龍，與文獻的性質相關，若爲佛教相關文獻，謂化爲蟒蛇，若非佛教相關的，則謂化爲龍。這再次說明了蛇在當時的佛教思維裡，確實是嫉妬的象徵。

五、結論

透過前文以《曆代法寶記》中第一至第六祖之傳記敘述爲中心，與北宗燈史《傳法寶紀》、《楞伽師資記》及南宗語錄《南陽和尚問答雜徵義》進行比較，發現後出的《曆代法寶記》與南、北宗的三部典籍均有明顯且具體的近同之處，尤其是與南宗語錄《南陽和尚問答雜徵義》一書。而就各祖師傳記敘述的故事情節來比較，《曆代法寶記》也和《南陽和尚問答雜徵義》較爲接近，二書大抵均採較詳述的路數，而《傳法寶紀》、《楞伽師資記》則較爲簡略。又禪宗諸祖師傳記敘述的神異性，也是以《南陽和尚問答雜徵義》、《曆代法寶記》二書較爲顯著。這些都意味著屬保唐宗（淨衆宗）燈史的《曆代法寶記》在撰作時，南宗語錄的《南陽和尚問答雜徵義》應是編撰者甚爲依賴的重要參考文本，又或者二書有一共同依據參考的更早文本。

進一步考究《曆代法寶記》中禪宗東土諸祖師傳記中的神異敘述，可發現承襲自《傳法寶紀》、《楞伽師資記》、《南陽和尚問答雜徵義》者，部分其實有更早的張本，如：有部分承襲自《續高僧傳》，像《傳法寶紀》、《曆代法寶記》敘述道信時，均提及的群賊圍城泉水竭、道信入泉水再泛，以及預知己將遷化、葬後石

51（唐）李延壽，《南史》（臺北：鼎文書局，1981），卷12，〈后妃傳下〉，頁339。

52（宋）李昉等編，《太平廣記》（北京：中華書局，2003），卷418，〈龍一·梁武后〉，頁3406。

龕自開、容貌無改等情節即是；部分承襲自文人作品，像六祖惠能坐化的天地異象一情節，《南陽和尚問答雜徵義》、《曆代法寶記》的敘述，應是承襲王維〈六祖能禪師碑銘〉；部分受《付法藏經》影響，像謂惠可斷臂與受戮二次流白乳，應是將《付法藏經》師子比丘流白乳黏附於惠可。當然也有包括南、北宗三部典籍，乃至於《續高僧傳》均未見的神異敘述，像《曆代法寶記》謂初祖達摩食毒後「吐蛇一斗」、「毒出石裂」即是。雖然流白乳與吐蛇二情節，在《曆代法寶記》之前與諸祖師相關的記載均未可見，但皆可在佛典裡找到相關的線索，推衍出各自的意義：流白乳是忍辱苦行因緣的象徵，蛇則是瞋恨、妒嫉的象徵。

至於目前僅存於敦煌文獻中的四部禪宗燈史、語錄，之所以對諸祖師的神異敘述有屬南宗的《南陽和尚問答雜徵義》、保唐宗（淨衆宗）的《曆代法寶記》較多，北宗的《傳法寶紀》、《楞伽師資記》較少之別，與其說是各宗派對神異的認知與受容有別，倒不如說是各別著作的書寫重點，以及成書時代先後有別所造成的。也就是說，北宗燈史的《傳法寶紀》，誠如杜朏在《傳法寶紀·序》提及，本以為「法不依人，義不依語，而真善知識，何可觀止。今此至人無引，未易能名」，但為「以後之發蒙，或因景慕，是故今修略紀」，而淨覺的《楞伽師資記》則以《楞伽經》的禪法傳授為訴求，其他無涉的事跡往往被省略，故各祖師傳記敘述的神異情節自然也會有簡省的情形；至於南宗語錄的《南陽和尚問答雜徵義》和保唐宗燈史的《曆代法寶記》對禪宗諸祖師的傳記敘述，則是為「敘傳授所由」（《南陽和尚問答雜徵義》），並以為「承上相傳付囑，自有文記分明」（《曆代法寶記》），故整體的傳記敘述也就較為詳盡，神異情節於是較多些。又北宗燈史的《傳法寶紀》、《楞伽師資記》編撰的年代為八世紀初，早於同是成書於八世紀中、末葉南宗語錄的《南陽和尚問答雜徵義》及保唐宗燈史的《曆代法寶記》，後出者增添了一些故事、神異情節，這也是符合神話傳說的發展脈絡。誠如印順法師正好也從《傳法寶紀》、《楞伽師資記》、《南陽和尚問答雜徵義》、《曆代法寶記》等禪宗燈史、語錄中諸祖師的傳記敘述，耙梳菩提達摩、惠可的事跡，發現它們有隨著二位祖師的發達日漸增多、日益神化的情形。⁵³

53 印順，《中國禪宗史》，頁 5-6、26。

表一 《南陽和尚問答雜徵義》、《曆代法寶記》對初祖至三祖之傳記敘述異同

	《南陽和尚問答雜徵義》	《曆代法寶記》
達摩	第一代後魏嵩山少林寺，有婆羅門僧，字菩提達摩，是<u>南天竺國王之第三子，少小出家</u>，悟最上乘，於諸三昧，證如來禪。附船泛海，遠涉潮來至漢地，便遇慧可。慧可即隨達摩至嵩山少林寺，奉侍左右，於達摩堂前立。其夜雪下，至慧可腰，慧可立不移處。大師見之，言曰：「汝為何事在雪中立？」慧可白大師曰：「和上西方遠來至此，意欲說法濟度於人。慧可不憚損軀，志求勝法。伏願和上，大慈大悲，開佛知見，救眾生之苦，拔眾生之難，即是所望也。」達摩大師言曰：「我見求法之人，咸不如此。」慧可自取刀，自斷左臂，置達摩前。達摩可慧可為求勝法，棄命損軀，喻若雪山捨身以求半偈。便言：「汝可。」在前先字神光，因此立名，遂稱慧可。達摩大師，乃依《金剛般若經》，說如來知見，授與慧可。授語以為法契：<u>便傳袈裟，以為法信</u>，如佛授婆竭龍王女記。大師云：「《金剛經》一卷，直了成佛，汝等後人，依般若觀門修學，不為一法，便是涅槃，不動身心，成無上道。」達摩大師接引道俗經于六年，時有難起，六度被藥，五度食訖，皆掘地擲出。語慧可曰：「我與漢地緣盡，<u>汝後亦不免此難，至第六代後，傳法者命如懸絲</u>。汝等好住。」言畢遂遷化，葬在嵩山。于時有聘國使宋雲於蔥嶺上，逢一胡僧，一腳著履，一腳跣足，語使宋雲曰：「汝漢家天子，今日無常。」宋雲聞之，深大驚愕，于時具記日月。宋雲遂問達摩大師：「在漢地行化，有信受者不？」達摩大師云：「我後四十年外，有漢地人，當弘我法。」宋雲歸至朝廷見帝，帝早已崩。遂取所逢胡僧記日月驗之，更無差別。宋雲乃向朝廷諸百官說。于時朝廷亦有達摩門徒數十人，相謂曰：「豈不是我和上不？」遂相共發墓開棺，不見法身，唯見棺中一隻履在。舉國始知是聖人。其履今見在少林寺供養。梁武帝造碑文，見在少林寺。	梁朝第一祖 菩提達摩多羅禪師者，即<u>南天竺國王第三子，幼而出家</u>，早稟師氏，於言下悟，闡化南天，大作佛事。是時觀見漢地眾生，有大禪性。乃遣弟子佛陀、耶舍二人往秦地，說頓教悟法。秦中大德，乍聞孤疑，都無信受，被擯出。遂於廬山東林寺，時有法師遠公問曰：「大德將何教來，乃被擯也？」於是二婆羅門申手告遠公曰：「手作拳，拳作手，是事疾否？」遠公答曰：「甚疾。」二婆羅門言：「此未為疾，煩惱即菩提，即為疾。」遠公深達，方知菩提煩惱本不異。即問曰：「此法彼國復從誰學？」二婆羅門答曰：「我師達摩多羅也。」遠公既深信已，還譯出《禪門經》一卷，具明大小乘禪法。西國所傳法者，亦具引《禪〔門〕經》序上。二婆羅門譯經畢，同日滅度，葬于廬山，塔廟見在。達摩多羅聞二弟子漢地弘化，無人信受，乃泛海而來。至，梁朝武帝出城躬迎。昇殿問和上曰：「從彼國將何教法，來化眾生？」達摩大師答：「不將一字教來。」帝又問：「朕造寺度人，寫經鑄像，有何功德？」大師答曰：「並無功德。」答曰：「此乃有為之善，非真實功德。」武帝凡情不曉，乃辭出國。北望有大乘氣。大師來至魏朝，居嵩高山，接引群品六年，學如雲奔，如雨眾，如稻麻竹葦。唯可大師得其髓。時魏有菩提流支三藏、光統律師，於食中著毒餉大師，食訖，索槃（盤）吐蛇一斗。又食著毒再餉，大師取食訖，於大磐石上座（坐），毒出石裂。前後六度毒，大師告諸弟子：「我來本為傳法，今既得人〔厭〕，久住何益？」<u>遂傳一領袈裟，以為法信</u>，語惠可：「我緣此毒，<u>汝亦不免此難。至第六代傳法者，命如懸絲</u>。」言畢遂因毒而終。每常自言，我年一百五十歲，實不知年幾也。大師云：「唐國有三人得我法，一人得我髓，一人得我骨，一人得我肉。得我髓者惠可，得我骨者道育，得我肉者尼惣持也。」葬于洛州熊耳山。時魏聘國使宋雲，於蔥嶺逢大師，手提履一隻，雲問：「大師何處去？」答曰：「我歸本國，汝國王今日亡。」雲即書記之。雲又問大師：「大師去後，佛法付囑誰人？」答：「我去後卅年，有一漢道人可是也。」宋雲歸朝，舊帝果崩，新帝已立。雲告諸朝臣說，大師手提一隻履，歸西國。言：「汝舊國王〔今〕〔日〕亡。」實如所言。諸朝臣不信，遂發大師墓，唯有履一隻。（蕭梁武帝造碑文。西國弟子般若蜜多羅，唐國三人，道育、尼惣持等，唯惠可承衣得法。）

	《南陽和尚問答雜微義》	《曆代法寶記》
惠可	第二代北齊可禪師，承達摩大師後。俗姓周，武牢人也。時年四十，奉事達摩。經于九年，聞說《金剛般若波羅經》，言下證「如來實無有法即佛，菩提離一切法，是名諸佛」。得授記已，值周武帝滅佛法。遂隱居舒州峴山。達摩滅後，經四十年外，重開法門，接引群品。于時璨禪師奉事，首末經六年。師依金剛經說如來知見，言下便悟：「受持讀誦此經，即為如來知見」。密授默語，以為法契；便傳袈裟，以為法信，即如文殊師利授善財記。可大師謂璨曰：「吾歸鄴都還債。」遂從峴山至鄴都說法，或於市肆街巷，不恒其所。道俗歸仰，不可勝數。經一十年，時有災難，競起扇亂，遞相誹謗，為妖邪壞亂佛法。遂經成安縣令翟仲侶，其人不委所由，乃打煞慧可。死經一宿重活，又被毒藥而終。揚楞伽《鄴都故事》，第十卷具說。	北齊朝第二祖 惠可禪師，俗姓姬，武牢人也。時年卅，奉事大師六年。先名神光，初事大師，夜於大師前立，其夜大雪至腰不移。大師曰：「夫求法者不貪軀命。」遂截一臂，乃流白乳。大師默傳心契，付袈裟一領。大師云：「我緣此毒，汝亦不免，善自保愛。」可大師問和上：「此法本國承上所傳囑付法者，請為再說。」具如《禪〔門〕經》序上說。又問大師：「西國誰人承後，亦傳信袈裟否？」大師答：「西國人信敬，無有矯詐。承後者，是般若波羅蜜多羅，承後不傳衣。唐國眾生有大乘性，詐言得道得果，遂傳袈裟，以為法信。譬如轉輪王子，灌其頂者，得七真寶，紹隆王位；得其衣者，以表法正相承。」可大師得付囑以後，卅年隱峴山洛相二州，後接引群品，道俗歸依，不可勝數。經廿年開化，時有難起，又被菩提流支三藏、光統律師徒黨，欲損可大師。師付囑僧璨法已，入司空山隱。可大師後佯狂，於四衢城市說法，人眾甚多。菩提流支徒黨告可大師云：「妖異。」奏，敕令所司推問可大師。大師答：「承實妖。」所司知眾疾，令可大師審。大師確答：「我實妖。」敕令城安縣令翟冲侶依法處刑。可大師告眾人曰：「我法至第四祖，化為名相。」語已悲淚，遂示形，身流白乳，肉色如常。所司奏，帝聞悔過：「此真菩薩。」舉朝發心，佛法再興。大師時年一百七歲。其墓葬在相州城安縣子陌河北五里，東柳溝古墓一百步，西南十五里，吳兒曹口是。《楞伽鄴都故事》具載。（弟子承後傳衣得法僧璨，後釋法琳造碑文。）
僧璨	第三代隨朝璨禪師，承可大師後。不得姓名，亦不知何許人也。得師授記。避難故，佯狂市肆，託疾山林，乃隱居舒州司空山。于時信禪師年十三，奉事經九年。師依《金剛經》，說如來知見。言下便證「實無有眾生得滅度者」。授默語以為法契；便傳袈裟，以為法信，如明月寶珠出於大海。璨大師與寶月禪師及定公同往羅浮山。于時信禪師亦欲隨璨大師。璨大師言曰：「汝不須去，後當大有弘益。」璨大師至羅浮山，三年卻歸至峴山。所經住處，唱言：「汝等諸人，施我齋糧。」道俗咸盡歸依，無不施者。安置齋，人食訖，於齋場中有一大樹，其時於樹下立，合掌而終。葬在山谷寺後。寺內有碑銘形像，今見供養。	隨（隋）朝第三祖 璨禪師，不知何處人。初遇可大師，璨示見大風疾，於眾中見。大師問：「從何處來，今有何事？」僧璨對曰：「故投和上。」可大師語曰：「汝大風患人，見我何益？」璨對曰：「身雖有患，患人心與和上心無有別處。」可大師知璨是非常人，便付囑法及信袈裟與僧璨。可大師曰：「汝善自保愛，吾有難，汝須避之。」璨大師亦佯狂市肆，後隱舒州司空山。道周武帝滅佛法，隱峴公山十餘年。此山比多足猛獸，常損居人，自璨大師至，並移出境。付法並袈裟與道信後，時有峴禪師、月禪師、定禪師、巖禪師來至璨大師所云：「達摩祖師付囑後，此璨公真神璨也。定惠（慧）齊用，深不思議也。」璨大師遂共諸禪師往隱羅浮山，〔隱〕三年。後至大會齋，出告眾人曰：「吾今欲食。」諸弟子奉飲食。大師食畢，告眾人言：「諸人歎言，坐終為奇，唯吾生死自由。」語已，一手攀會中樹枝，掩然立化，亦不知年幾。塔廟在峴山寺側。（弟子甚多，唯道信大師傳衣得法承後。薛道衡撰牌文。）

表二 《南陽和尚問答雜徵義》、《曆代法寶記》對四、五祖之傳記敘述異同

	《南陽和尚問答雜徵義》	《曆代法寶記》
僧璨	第三代隨朝璨禪師，承可大師後。不得姓名，亦不知何許人也。得師授記。避難故，佯狂市肆，託疾山林，乃隱居舒州司空山。于時信禪師年十三，奉事經九年。師依《金剛經》，說如來知見。言下便證「實無有眾生得滅度者」。授默語以為法契；便傳袈裟，以為法信，如明月寶珠出於大海。璨大師與寶月禪師及定公同往羅浮山。于時信禪師亦欲隨璨大師。璨大師言曰：「汝不須去，後當大有弘益。」璨大師至羅浮山，三年卻歸至峴山。所經住處，唱言：「汝等諸人，施我齋糧。」道俗咸盡歸依，無不施者。安置齋，人食訖，於齋場中有一大樹，其時於樹下立，合掌而終。葬在山谷寺後。寺內有碑銘形像，今見供養。	隨(隋)朝第三祖 璨禪師，不知何處人。初遇可大師，璨示見大風疾，於眾中見。大師問：「從何處來，今有何事？」僧璨對曰：「故投和上。」可大師語曰：「汝大風患人，見我何益？」璨對曰：「身雖有患，患人心與和上心無有別處。」可大師知璨是非常人，便付囑法及信袈裟與僧璨。可大師曰：「汝善自保愛，吾有難，汝須避之。」璨大師亦佯狂市肆，後隱舒州司空山。遭周武帝滅佛法，隱峴公山十餘年。此山比多足猛獸，常損居人，自璨大師至，並移出境。付法並袈裟與道信後，時有峴禪師、月禪師、定禪師、巖禪師來至璨大師所云：「達摩祖師付囑後，此璨公真神璨也。定惠(慧)齊用，深不思議也。」璨大師遂共諸禪師往隱羅浮山，[隱]三年。後至大會齋，出告眾人曰：「吾今欲食。」諸弟子奉飲食。大師食畢，告眾人言：「諸人歎言，坐終為奇，唯吾生死自由。」語已，一手攀會中樹枝，掩然立化，亦不知年幾。塔廟在峴山寺側。(弟子甚多，唯道信大師傳衣得法承後。薛道衡撰牌文。)
道信	第四代唐朝信禪師，承璨大師後。俗姓司馬，河內人也。得囑已，遂往吉州，遇狂賊圍城，經百餘日，井泉皆枯。信禪師從外入城，勸誘道俗，念摩訶般若波羅蜜。其時遂得狂寇退散，井泉泛溢，其城獲全。便達度人，吉州得度。乃來至廬山峯頂上，望見廬州黃梅破頭山上有紫雲，遂居此山，便改為雙峯山。于時忍禪師，年七歲奉事，經餘三十年。依《金剛經》說如來知見。言下便證最上乘法，悟寂滅。忍默受語，以為法契；便傳袈裟，以為法信，如雪山童子得全如意珠。信大師重開法門，接引群品，四方龍象，盡美歸依。經餘三十年，至永徽二年八月，忽命弟子元一，遣於山側造龕一所，至閏九月四日，問龕成未，報已成訖。遂至龕所，看見成就，歸至房，奄然遷化。大師春秋七十有二。是日大地震動，日月無光，林木萎悴。葬經半年，龕無故自開，至今不開。杜正倫造碑文，其碑見在山中。	唐朝第四祖 信禪師，俗姓司馬，河內人也。少小出家，承事璨大師。璨大師知為特器，晝夜常坐不臥，六十餘年，脅不至席，神威奇特。日常不視，若欲視人，見者驚悚。信大師於是大業年，遙見吉州狂賊圍城，百日已上，泉井枯涸，大師入城，勸誘道俗，令行般若波羅蜜。狂賊自退，城中泉井再泛，學道者眾。信大師遙見廬州黃梅破頭山有紫雲蓋，信大師遂居此山，後改為雙峰山。貞觀十七年，文武皇帝 敕使於雙峰山，請信禪師入內。信禪師辭老不去。 敕使 迴見帝奏云：「信禪師辭老不來。」 敕又遣[使]再請。使至信禪師處，使云：「奏 敕遣請禪師。」禪師苦辭老不去。語使云：「若欲得我頭，任斬將，我終不去。」使迴見帝奏云：「須頭任斬將去，心終不去。」 敕又遣使封刀來取禪師頭。 敕云：「莫損和上。」使至和上處云：「奉 敕取和上頭，禪師去不去？」和上云：「我終不去。」使云：「奉 勅云，若禪師不來，斬頭將來。」信大師引頭云：「斫取。」使反刀乙項。信大師唱言：「何為不斫，更待何時？」使云：「奉 敕不許損和上。」信禪師大笑曰：「教汝知有人處。」後時信大師大作佛事，廣開法門，接引群品，四方龍象，盡受歸依。經卅餘年，唯弘忍事之得意。付囑法及袈裟與弘忍訖，命弟子元一師，與吾山側造龍龕一所，即須早成。後問：「龍龕成否？」元一師答：「功畢。」永徽二年閏九月廿四日，大師素無病疾，奄然坐化。大師時年七十有二。葬後周年，石戶無故自開。大師容貌端嚴，無改常日。弘忍等重奉神儀，不勝感慕，乃就尊容，加以染(漆)布，自此已後，更不敢開。(弟子甚多，唯弘忍傳衣得法承後。中書令杜正倫撰碑文。)

	《南陽和尚問答雜徵義》	《曆代法寶記》
弘忍	第五代唐朝忍禪師，承信大師後。俗姓周，黃梅人也。得師授記已，遂居馮墓山。<u>在雙峯山東，時人號「東山法門」是也。</u>于時能禪師。奉事經八箇月。師依《金剛經》，說如來知見，言下便證「若此心有住，則為非住」。密授默語，以為法契；便傳袈裟，以為法信，猶如釋迦牟尼授彌勒記。忍大師開法經三十年，<u>接引道俗，四方歸仰，奔湊如雲，至上元年，大師春秋七十有四。其年二月十一日，奄然坐化。</u>是日，山崩地動，雲霧蔽於日月。<u>閻丘均造碑文，其碑見在黃梅。</u>	唐朝第五祖 弘忍禪師，俗姓周，黃梅人也。七歲事信大師，信年十三，入道披衣。其性木訥沈厚，同學輕戲，默然無對，常勤作務，以禮下人。晝則混跡驅給，夜便坐攝至曉，未常（嘗）懈倦，卅年不離信大師左右。身長八尺，容貌與常人絕殊。得付法，居馮茂山。<u>在雙峯山東，相去不遠，時人號為東山法門，</u>即馮茂山也，非嵩山是也。時有狂賊可達寒奴戮等，圍繞州城數匝，無有路入，飛鳥不通。大師遙見，來彼城，群賊退散，遞相言：「無量金剛執杵趁我，怒目切齒，我遂奔散。」忍大師卻歸馮茂山。顯慶五年，大帝 勅使黃梅馮茂山，請忍大師，大師不赴所請，又勅使再請，不來。賜衣藥，就馮茂山供養，後卅餘年，<u>接引道俗，四方龍象，歸依奔湊。</u>大師付囑惠能法及袈裟，後至咸亨（亨）五年，命弟子玄頤師，與吾起塔。至二月十四日，問：「塔成否？」答：「功畢。」大師云：「不可同佛二月十五日入般涅槃。」又云：「吾一生教人無數，除惠能餘有十爾。神秀師、智詵師、智德師，玄頤師、老安師、法如師、惠藏師、玄約師、劉主簿。雖不離吾左右，汝各一方師也。」後至<u>上元二年二月十一日，奄然坐化，忍大師時年七十四也。</u>（弟子唯惠能傳衣得法承後，學士閻丘均撰碑文。）

表三 《南陽和尚問答雜徵義》、《曆代法寶記》對六祖之傳記敘述異同

	《南陽和尚問答雜徵義》	《曆代法寶記》
惠能	第六代唐朝能禪師，承忍大師後。<u>俗姓盧，先祖范陽人也。因父官嶺外，便居新州。年廿二，東山禮拜忍大師。</u>忍大師謂曰：「汝是何處人也，何故禮拜我？擬欲求何物？」能禪師答曰：「弟子從嶺南新山，故來頂禮，唯求作佛，更不求餘物。」忍大師謂曰：「汝是嶺南獼猴，若爲堪作佛？」能禪師言：「獼猴佛性，與和上佛性，有何差別？」忍大師深奇其言，更欲共語，爲諸人在左右，遂發遣，令隨眾作務。遂即爲眾踏碓。經八箇月，忍大師於眾中尋覓，至碓上見共語，見知真了見性，遂至夜間，密喚來房內，三日三夜共語，了知證如來知見，更無疑滯，既付囑已，便謂曰：「汝緣在嶺南，即須急去，眾人知見，必是害汝。」能禪師曰：「和上，若爲得去？」忍大師謂曰：「我自送汝。」其夜遂至九江驛，當時得船渡江。大師看過江，當夜卻歸至本山，眾人並不知覺。去後經三日，忍大失言曰：「徒眾將散，此間山中無佛法。佛法流過嶺南訖。」眾人見大師此言，咸共驚愕不已，兩兩相顧無色。乃相謂曰：「嶺南有誰？」遽相借問。眾中有潯州法如云言：「此少慧能在此。」各遂尋赴。眾有一四品將軍捨官入道，俗姓陳，字慧明，久久在大師下，不能契悟。即大師此言，當即曉夜倍程奔赴，至大庾嶺上相見。能禪師怕急，恐畏身命不存，所將袈裟過與慧明。慧明禪師謂曰：「我本不爲袈裟來。大師發遣之日，有命言教，願爲我解說。」能禪師具說正法。明禪師聞說心法已，合掌頂禮，遂達急過嶺。以後大有人來相赴。能禪師過嶺至韶州居漕溪，來住四七年，依《金剛經》重開如來知見。四方道俗，雲奔雨至。猶如月輪，處於虛空，頓照一切色像；亦如秋十五夜月，一切眾生，莫不瞻覩。至景雲二年，忽命弟子玄楷、智本，遣於新州龍山故宅，建塔一所。至先天元年九月，從漕溪歸至新州。<u>至先天二年八月三日，忽告門徒曰：「吾當大行矣。」</u>弟子僧法海問曰：「和上以後有相承者否？有此衣，何故不傳？」和上謂曰：「汝今莫問，以後難起極盛，我緣此袈裟，幾失身命。汝欲得知時，我滅度後四十年外，豎立宗者即是。」其夜奄然坐化。大師春秋七十有六。是日山崩地動，日月無光，風雲失色，林木變白。別有異香氤氳，經停數日。漕溪溝澗斷流，泉池枯竭，經餘三日。其年於新州國恩寺，迎和上神座，十一月，葬於漕溪。是日，百鳥悲鳴，蟲獸哮吼。其龍龕前，有白光出現，直上衝天，三日始前頭散。殿中丞韋據造碑文。至開元七年，被人磨改，別造文報鐫，略敘六代師資相授及傳袈裟所由。其碑今見在漕溪。門徒問曰：「未審法在衣上，即以將衣以爲傳法？」大師謂曰：「法雖不在衣上，以表代代相承，以傳衣爲信。令佛法者，得有稟承。學道者，得知宗旨，不錯不謬故。況釋迦如來金蘭袈裟，見在鷄足山。迦葉今見持著此袈裟，專待彌勒出世，分付此衣。是以表釋迦如來傳衣爲信。我六代祖師，亦復如是。我今能了如來性，如來今在我身中。我與如來無差別，如來即是我真如。」	唐朝第六祖 韶州漕溪能禪師，俗姓盧，范陽人也。隨父官嶺外，居新州，年二十二，來至馮茂山，禮忍大師，初見，大師問：「汝從何來？」答：「從新州來，唯求作佛。」忍大師曰：「汝新州是獼猴，若爲作佛？」惠能答曰：「獼猴佛性與和上佛性，豈異別否？」大師深知其能，再欲共語，爲眾人在左右。令能隨眾踏碓八個月，碓聲相似不異，忍大師就碓上，密說直了見性。於夜間潛喚入房，三日三夜共語了，付囑法及袈裟，汝爲此世界大師，即令急去，大師自送過九江驛，看渡大江已，却迴歸。諸門徒並不知付法及袈裟與惠能。去三日，大師告諸門徒：「汝等散去，吾此間無有佛法，佛法流過嶺南。」眾人咸驚，遽相問，嶺南有誰。潯州法如師對曰：「慧能在彼。」眾皆奔湊，眾中有一四品官將軍，捨官入道，字惠明，久在大師左右，不能契悟。聞大師此言，即當曉夜倍程（程）奔赴，至大庾嶺上見能，禪師怕急，恐性命不存，乃將所傳衣袈裟過與惠明禪師。惠明禪師曰：「我本不爲袈裟來，忍大師發遣之日，有何言教，願爲我說。」能禪師具說心法直了見性。惠明師聞法已，合掌頂禮，發遣能禪師，急過嶺去。在後大有人來相赴，其惠明禪師，後居象山，所出弟子亦只看淨。能禪師至韶州漕溪，卅餘年開化，道俗雲奔。後至景雲二年，命弟子立楷，令新州龍山造塔。至先天元年，問：「塔成否？」答：「已成。」其年九月，從漕溪歸鄉，至新州，漕溪僧立楷、智海等問和上：「已後誰人得法承後傳信袈裟？」和上答：「汝莫問，已後難起極盛，我緣此袈裟，幾度合失身命。在信大師處三度被偷，在忍大師處三度被偷，乃至吾處六度被偷，竟無人偷得。我此袈裟，女子將去也，更莫問我，汝若欲知得我法者，我滅度後，廿年外，豎我宗旨者，即是得法人也。」至先天二年，忽告門徒：「吾當大行矣。」八月三日夜，奄然坐化。大師春秋七十有六，漕溪溝澗斷流，泉池枯竭，日月無光，林木變白，異香氤氳，三日不絕。其年於新州國恩寺迎和上神座，至十一月葬於漕溪。（太常寺承（丞）韋據造碑文。至開元七年，被人磨改刻別造碑。近代報修，侍郎宋鼎撰碑文。）

引用書目

傳統文獻

- (北魏) 吉迦夜、曇曜譯,《付法藏因緣傳》(CBETA 2021. Q3, T50, no. 2058)。
- (北齊) 那連提耶舍譯,《大方等大集經》(CBETA 2021. Q3, T13, no. 397)。
- (梁) 諸大法師集撰,《慈悲道場懺法》(CBETA 2021. Q3, T45, no. 1909)。
- (隋) 闍那崛多譯,《佛本行集經》(CBETA 2021. Q3, T03, no. 190)。
- (唐) 王維撰, (清) 趙殿成箋注,《王右丞集箋注》, 上海: 上海古籍出版社, 1998, 據文淵閣本《四庫全書》影印。
- (唐) 杜朏,《傳法寶紀》, 收入柳田聖山,《初期禪宗史書の研究》, 京都: 法藏館, 2001, 頁 563-569。
- (唐) 李延壽,《南史》, 臺北: 鼎文書局, 1981。
- (唐) 智昇,《開元釋教錄》(CBETA 2021. Q3, T55, no. 2154)。
- (唐) 道世撰, 周叔迦、蘇晉仁校注,《法苑珠林》, 北京: 中華書局, 2003。
- (唐) 道宣撰, 郭紹林點校,《續高僧傳》, 北京: 中華書局, 2014。
- (唐) 懷信,《釋門自鏡錄》(CBETA 2021. Q3, T51, no. 2083)。
- (唐) 釋神會撰, 胡適校,《神會和尚遺集》, 臺北: 胡適紀念館, 1968。
- (宋) 孔平仲撰, 王根林點校,《談苑》, 收入上海古籍出版社編,《宋元筆記小說大觀》第二冊, 上海: 上海古籍出版社, 2001。
- (宋) 李昉等編,《太平廣記》, 北京: 中華書局, 2003。
- (宋) 張敦頤撰, 張忱石點校,《六朝事迹編類》, 北京: 中華書局, 2012。
- (元) 覺岸編,《釋氏稽古略》(CBETA 2021. Q3, T49, no. 2037)。

近代論著

- 白照杰,《聖僧的多元創造: 菩提達摩傳說及其他》, 上海: 上海社會科學院出版社, 2018。
- 印順,《中國禪宗史》, 新竹: 正聞出版社, 2016。
- 李申校譯, 方廣錫簡注,《敦煌壇經合校譯注》, 北京: 中華書局, 2018。
- 沖本克己著, 李德龍譯,〈敦煌出土的藏文禪宗文獻的內容〉, 收入王堯編,《國外藏學研究譯文集·第8輯》, 拉薩: 西藏人民出版社, 1992, 頁 198-231。
- 林世田、楊學勇、劉波,《敦煌佛典的流通與改造》, 蘭州: 甘肅教育出版社, 2013。
- 邵穎濤,《唐代敘事文學與冥界書寫研究》, 北京: 中國社會科學出版社, 2014。
- 郝春文主編,《英藏敦煌社會歷史文獻釋錄·第二卷》, 北京: 社會科學出版社, 2003。

馬克瑞（John R. McRae）著，韓傳強譯，《北宗禪與早期禪宗的形成（The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism）》，上海：上海古籍出版社，2015。

張廣達，〈唐代禪宗的傳入吐蕃及有關的敦煌文書〉，收入中華書局編輯部編，《學林漫錄·三集》，北京：中華書局，1981，頁 36-58。

陳士強，〈《歷代法寶記》考原〉，《法音》，1989 年 9 期，頁 28-30。

楊明璋，《神異感通·化利有情：敦煌高僧傳讚文獻研究》，臺北：政大出版社，2020。

楊富學，〈敦煌本《歷代法寶記·弘忍傳》考論〉，《佛學研究中心學報》，6 期，2001 年 7 月，頁 139-149。

楊曾文，《唐五代禪宗史》，北京：中國社會科學出版社，1999。

楊曾文，《敦煌新本六祖壇經》，上海：上海古籍出版社，1993。

楊曾文編校，《神會和尚禪話錄》，北京：中華書局，1996。

榮新江，〈唐代禪宗的西域流傳〉，收入氏著，《絲綢之路與東西文化交流》，北京：北京大學出版社，2015，頁 173-184。

榮新江，《敦煌學十八講》，北京：北京大學出版社，2001。

鄧文寬、榮新江錄校，《敦煌本禪籍錄校》，南京：江蘇古籍出版社，1998。

鍾書林、張磊，《敦煌文研究與校注》，武漢：武漢大學出版社，2014。

龔雋，〈唐宋佛教史傳中的禪師想像——比較僧傳與燈錄有關禪師傳的書寫〉，《佛學研究中心學報》，10 期，2005 年 7 月，頁 151-184。

田中良昭、程正，《敦煌禪宗文獻分類目錄》，東京：大東出版社，2014。

柳田聖山，《初期の禪史 I》，東京：筑摩書房，1985。

柳田聖山，《初期禪宗史書の研究》，京都：法藏館，2001。

柳田聖山著，毛丹青譯，《禪與中國》，臺北：桂冠圖書，1992。

國際仏教学大学院大学附属図書館編，《大正蔵・敦煌出土仏典対照目録（暫定第 3 版）》，東京：国際仏教学大学院大学附属図書館，2015。

駒澤大學禪宗史研究會，《慧能研究——慧能の傳記と資料に關する基礎的研究》，東京：大修館書店，1978。

林佩瑩，〈Anti-scholasticism in the Sixth-to-Eighth-Century China: Responses from Early Chan Communities〉，《聖嚴研究·第 8 輯》，臺北：法鼓文化，2016，頁 159-188。

The Origins of Biographic Narratives of Chan School Patriarchs and Miraculous Legends in the Dunhuang Version of *Lidai fabao ji**

Yang, Ming-chang**

Abstract

This study focuses on biographic narratives of the first to sixth patriarchs of the Chan School in *Lidai fabao ji* which is the “lamp history” of the Baotang School (Jingzhong School) and compares them with the Northern School “lamp history,” *Chuan fabao ji* and *Lengqie shizi ji*, as well as the Southern School quotations, *Nanyang heshang wenda zazhengyi*. In doing so, it is discovered that the later *Lidai fabao ji* has similarities to these three texts, especially *Nanyang heshang wenda zazhengyi*. This suggests that in narrating the biographies of Chan School patriarchs recorded in *Lidai fabao ji*, *Nanyang heshang wenda zazhengyi* was considerably relied upon as a reference text or the two texts shared an even earlier common text. Further study of the miraculous legends recorded about Chan School patriarchs in *Lidai fabao ji* indeed shows evidence of even earlier sources, such as from *Xu Gaoseng zhuan*, “Liuzu neng chanshi beiming,” *Fo benxing jijing* (*Abhiniskramana Sutra*), and *Fufazang jing*. In addition, such miraculous narratives as Bodhidharma spitting out a snake after drinking poison, Huike cutting off his arm, and the flow of milk after slaughter all have auspicious significance in Buddhism. The flow of white milk, for example, symbolizes forbearance and ascetic practice, while the snake is a symbol of anger and jealousy.

Keywords: Dunhuang manuscript, biography, miraculous legend, *Lidai fabao ji*, Chan School patriarch, Baotang School

(Translated by Donald E. Brix)

* Received: 20 August 2021; Accepted: 27 October 2021

** Professor, Department of Chinese Literature, National Chengchi University