

遙觀與細究—— 法眼宗在北宋的式微與意義新探

黃庭碩*

法眼系在入宋後如何盛極而衰，是禪宗史研究中的一樁公案。儘管歷來研究者早已注意到此現象，然不僅對其衰落時點的論斷未有共識，在促成原因方面亦多語焉不詳。本文嘗試借鏡已有一定積累的佛教地理研究視角，並導入新發展的「地理資訊系統」(GIS)，一方面追蹤法眼宗在入宋以降的分佈變化，另方面觀察其與其他系之間可能的競合關係。基於考察結果，筆者主張法眼宗在北宋式微的時間點，應當出現在十一世紀中葉，而促成其式微的主因，在於以雲門宗為首的勢力，於此時期倚仗著握有十方寺院住持任免權的地方官僚支持，大舉向法眼宗的大本營東南區域(即兩浙、蘇南、江西)進軍，不僅大幅瓜分法眼宗的經營空間，甚至還陸續襲奪法眼宗的長期據點。在既有重鎮頻頻失守、又沒能獲得相應補償的情況下，北宋法眼宗只能莫可奈何地在十一世紀後半沒落，終至絕跡。文章也在最末部分嘗試指出，法眼宗的式微不僅造就了禪宗版圖大洗牌，於宋代禪宗發展還有更為深遠的意義。

關鍵詞：北宗禪宗、法眼宗、雲門宗、佛教地理、GIS

*中央研究院歷史語言研究所助研究員

一、問題所在

對禪宗史稍有涉獵的人都知道，法眼宗是所謂「禪宗五家」——自九世紀晚期逐步壟斷禪宗傳承的南宗禪五支代表性法系：沩仰、臨濟、曹洞、雲門、法眼——中最晚成立的一家，曾在五代宋初盛極一時，並為後世禪宗、乃至整個佛教界留下許多重要遺產。法眼宗係由活躍於五代(908-960)後期的著名禪師法眼文益(885-958)於其時雄踞蘇南、淮南、江西的南唐政權(937-975)扶植下所創，不久復由文益弟子傳入控有兩浙的吳越國(907-978)，在 940 年代成功贏得吳越統治集團青睞。正因為有政治力的大加護持，法眼宗遂得在短時間內於禪林網絡中崛起，躍升為五代後期東南區域聲勢最盛的佛教勢力。¹

與教團勢力急速發展相呼應的，是五代法眼高僧的輩出及對佛教界的巨大影響。開祖文益自不用說，其與南唐執政的密切關係，不僅為法眼宗的擴張與壯大奠定基礎，其融通禪教之主張，及對師祖玄沙師備(835-908)「妙明真心」說的發揚，也在在確立起法眼思想有別他宗的獨特性。²文益最傑出的弟子、對法眼宗於吳越之光大居功厥偉的天台德韶(891-972)，則承襲其師兼重禪教之路線，積極為其時陷於消沉的當地教家代表天台宗奔走。在他努力下，許多久佚中土的天台教典紛紛為吳越國自海外請回，舊天台道場也被紛紛重興，³

¹ 較系統的討論，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), 71-113.

² 參見土屋太祐，〈万象明明として理事無し：法眼文益による華嚴思想の援用とその意義〉，《中国：社会と文化》，37(東京，2022)，頁 5-20。

³ 釋道原，《景德傳燈錄》(收入《大正藏》，第 2076 號，東京：大藏出版株式會社，1988)，卷 25，頁 407；釋贊寧撰，范祥雍點校，《宋高僧傳》(北京：中華書局，2006)，卷 7、13，頁 162、317；釋志磐著，釋道法校

遂讓天台宗在宋初的復興成為可能。德韶還培養出五代時期著述最豐的禪師永明延壽(905-976)，其撰著的《宗鏡錄》、《萬善同歸集》、《觀心玄樞》等作品，不僅在後世引起程度不一的迴響，迄今都還完整保留，延壽也因此成為最受當代學者矚目的五代禪師。⁴

值得玩味的是，儘管法眼宗曾在五代後期光輝一時，卻在接下來的北宋時期盛極而衰，及至十二世紀初，我們已再難於文獻中找到法眼禪僧身影。歷來的禪史研究者當然也注意到這個現象，只是截至目前，學者對此過程究竟始於何時、又是由哪些因素所促成，仍處在語焉不詳或莫衷一是的狀態。這很大程度是由於至今的禪宗史研究高度偏重在九世紀以前，⁵少數及於北宋禪宗者又往往以最具當世影響力暨思想創發性的禪師，及其傳承禪系作為考察中心，⁶較

注，《佛祖統紀校注》(上海：上海古籍出版社，2012)，卷8，頁204-205。

⁴ 關於延壽的研究極多，較新的專著成果見柳幹康，《永明延壽と『宗鏡錄』の研究：一心による中国仏教の再編》(京都：法藏館，2015)。

⁵ 此傾向深受胡適在二十世紀初奠定的禪宗史研究典範影響。眾所周知，胡適在1930年憑藉著自敦煌文獻中找到的久佚神會禪籍資料，徹底改寫了人們對初期禪宗史的認識，從而讓敦煌文獻成為此後禪宗研究的大熱點。這股熱潮固然於禪史研究的推進有極大功勞，但一個負面影響是：由於藏於敦煌的漢文禪宗文獻基本集中在敦煌被吐蕃占領的唐貞元二年(786)以前，遂使有關研究無可避免地要以八世紀末作為下限。相關的反省可見賈晉華，《古典禪研究：中唐至五代禪宗發展新探(修訂版)》(上海：上海人民出版社，2013)，頁1-3。

⁶ 其中有不少屬禪宗通史類著作，至於對北宋禪宗整體著墨較多的專著可舉：周裕楷，《文字禪與宋代詩學》(北京：高等教育出版社，1998)；楊曾文，《宋元禪宗史》(北京：中國社會科學出版社，2006)；Albert Welter, *Monks, Rulers, and Literati: The Political Ascendancy of Chan Buddhism* (Oxford: Oxford University Press, 2006)；Albert Welter, *The "Linji lu" and the Creation of Chan Orthodoxy* (New York: Oxford University Press, 2008)、土屋太祐，《北宋禪宗思想及其淵源》(成都：巴蜀書社，2008)。

少深究其他禪系的沉寂主因。又以特定個人或宗系作為聚焦重點的作法，也較易讓觀察視界限縮在相對微觀的範圍，不利將禪系盛衰問題聯繫到更大的環境背景中考慮。

有鑒於此，本文擬借助罕為北宋禪宗史研究者採用的佛教地理發展研究方法，同時結合晚近快速發展的數位工具與資源，更為全面地重探這則禪史之謎，並嘗試在提供新說之餘，指出法眼宗在北宋的式微，對於禪宗發展實蘊含重大意義。以下，筆者擬先扼要回顧並檢討涉及此課題的舊有諸說，進而提出本文的重探辦法。

二、研究視角與方法轉向

(一) 研究回顧

關於北宋法眼宗的式微，歷來不乏論著指出，然不僅對其衰微時點的論斷頗不一致，且於衰落原因亦無明顯共識。管見所及，既有主張法眼在入宋不久旋即轉衰的先進，⁷亦有認為法眼衰勢要至十一世紀初方顯的學人，⁸惟他們均未具體討論其成因。與此形成顯著對照的是撰有《法眼宗研究》的黃誠，他於北宋法眼宗式微的始點並沒有明確表示，卻分別就外緣與內因兩方面，提供了促成法眼衰弱的各種可能原因。前者計有宋代統治者支持力道的減弱、儒家復興及三教合一思潮的興起；後者則聚焦在法眼宗漸向教家、淨土思想靠攏，以致再

⁷ 如杜繼文、魏道儒，《中國禪宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，1993），頁384；孫昌武，《禪思與詩情（增訂本）》（北京：中華書局，2006），頁408-444；賴永海主編，《中國佛教通史》（高雄：佛光文化，2014），第9冊，頁419。

⁸ 如楊曾文，《宋元禪宗史》，頁7；伊吹敦，《禪の歴史》（京都：法藏館，2001），頁86-87。

難維持自身宗風，從而在禪系競爭中漸落下風。⁹這些說法個別來看都有道理，但當我們將其置於整個宋代禪林觀察時，就會發現黃誠列舉諸因，絕大部分都是宋代諸禪系的共同處境與發展——外緣因素全為此類，就內因言，親近教典、共習淨土亦非法眼專有¹⁰——是以要想解釋宋世法眼之衰，恐不宜從此類通論入手，而得找尋更確切的原因。

對此問題，漢學家魏雅博(Albert Welter)可能是目前提出最為完整論述的學者。在其幾部論著裡，魏雅博主張北宋法眼之沒落，與作為禪宗主要支持者的士大夫意向有關。他認為，法眼力求打通禪教、無所不包的融貫式學風(syncretism)——以永明延壽的《宗鏡錄》作為代表——並不符合北宋士大夫的脾性與品味。是以法眼宗雖在入宋之初曾有一段榮光，但當更強調自己有別教家、可經直解通達證悟的臨濟禪在士大夫圈引起風潮，乃至促使士大夫透過政治力將其樹立為禪門正統(Orthodoxy)後，法眼就只能莫可奈何地讓位於臨濟。¹¹其說論據，大致建基在宋初文壇祭酒楊億(974-1020)為《景德傳燈錄》(後簡稱《景錄》)及該書前身《佛祖同參集》所撰二序，和師從楊億的太宗駙馬李遵勗(988-1038)以臨濟信徒之姿編纂《天聖廣燈錄》(後簡稱《天錄》)一事上。簡言之，魏雅博將

⁹ 黃誠，《法眼宗研究》(成都：巴蜀書社，2012)，頁 317-379。所謂「教家」指的是立足於經典主義，強調研讀教典對於開發佛慧擁有絕對必要性者，諸如天台、華嚴、唯識均屬之。相對的，「禪宗」被認為帶有較強的實踐性格，更重視個人禪修體悟，因此不認為需將教典文句奉為主臬，乃至皓首窮經，更重要的是從中擷取有助修行的部分，亦即所謂「藉教悟宗」。是以漸向教宗的發展，常被理解為失卻禪宗本色。

¹⁰ 參見津津宜英，〈華嚴教学の与えた宋代禪宗への影響〉，收入鈴木哲雄編，《宋代禪宗の社会的影響》(東京：山喜房仏書林，2002)，頁 289-328；周裕鐸，《禪宗語言》(上海：復旦大學出版社，2017)，頁 161-177；伊吹敦，《禪の歴史》，頁 106。

¹¹ Albert Welter, *Monks, Rulers, and Literati*, 158-160, 172-207; Albert Welter, *The "Linji lu" and the Creation of Chan Orthodoxy*, 27-43.

兩人視為北宋士大夫禪宗偏好之風向標，認為楊億所撰二序已暗藏士大夫自法眼倒向臨濟之線索，帶有明顯臨濟本位的《天錄》則是此發展的結果；至於《天錄》在李遵勗的祈請下於 1036 年被編入官方藏經，則代表臨濟宗在士人群體的積極奧援下，被宋廷認可為新的禪門正宗。¹²

不過，學界對魏雅博的解讀並非全無異議。比如另位漢學家本博澤(Benjamin Brose)就曾從幾個角度反駁其說。首先，他指出現存材料實看不太到宋初法眼、臨濟二宗的衝突或競爭，甚至可以發現諸如法眼文益、天台德韶等法眼宗師留下的禪機話語，常為宋初他系禪師正面引用，反映法眼在當時的禪門仍具有頗高接受度。其次，在目前可見的北宋著名禪僧裡——包含臨濟宗——精擅經教、文辭者所在多有，可證魏雅博歸納的不立文字、不假經教、強調直觀等臨濟禪特色，未必就是宋禪主流。基於以上論點，本博澤主張不應從思想或學理角度去探求法眼、臨濟之嬗代，而應從五代末初的權力改換著手。具體的說，他認為成就上述變化的，主要在於重新一統中國的趙宋政權，不欲過去盛行敵境的法眼宗在入宋後延續其勢力，因此刻意扶植立足北方、且早對其表示效忠的臨濟系統。換言之，北宋法眼之衰，關鍵實在其固有的政治庇護特權被新政府取消，而與學說教義無甚關聯。¹³

筆者認為本博澤的批評頗有見地，但對其沿用魏雅博提出的「臨濟、法眼嬗代」架構，仍抱持一定程度的疑慮。關鍵在於，《天錄》

¹² 《天錄》入藏事，見李燾撰，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），卷 119，景祐三年十月辛酉，頁 2809。

¹³ Benjamin Brose, *Patrons and Patriarchs*, 129-132. 馮國棟也有不同於魏雅博的看法，見馮國棟，《《景德傳燈錄》研究》（北京：中華書局，2014），頁 127。

入藏一事能否證成臨濟宗就此成為宋廷肯認的禪宗正脈，猶不好說。一個顯著反例是，緊接在《天錄》之後的第三本人藏燈錄《建中靖國續燈錄》(以下簡稱《建錄》)——進呈於宋徽宗(1082-1135, 1101-1125 在位)即位之初的建中靖國元年(1101)——即是由其時擔任汴京法雲禪寺住持的雲門宗僧人佛國惟白所纂，且在徽宗所賜御序中，更明確提到，其時「雲門、臨濟二宗」乃「獨盛於天下」的兩大禪系，併為朝廷所尊，足證及至北宋晚期，臨濟仍未享有凌駕諸宗的「正統」地位。¹⁴更甚者，晚近研究還指出，禪宗一直要到《天錄》入藏數十年後，才真正在士人群體中掀起風潮，且領軍人物多屬雲門，而非魏雅博標舉的臨濟。¹⁵這些跡象在在提醒，即便入宋後法眼的式微確實是禪系競合下的結果，仍不應將臨濟宗的興起當成唯一的促成因素，而應嘗試將其他禪系活動一併納入觀察和考慮。

那麼，是否有合適方法，可就入宋禪宗之宗系消長進行更全面的觀察呢？筆者以為，過去業已累積一定成果的「全景式佛教地理」研究，足以充作有效解方。

(二) 重探方法

所謂「全景式佛教地理」研究，大抵是以中國本部為範圍，透過一些代表性指標，統整佛教整體或個別宗派在特定時段中的歷時分佈變化，以求蠡測其發展進退。此法奠基者當推日本學人山崎宏，他在

¹⁴ 釋惟白編，《建中靖國續燈錄》(收入《卅續藏經》，第136冊，臺北：新文豐，1994)，〈御製建中靖國續燈錄序〉，頁38。

¹⁵ 周裕楷，《文字禪與宋代詩學》，頁13-17；黃啟江，〈雲門宗與北宋叢林之發展〉，收入黃啟江著，《北宋佛教史論稿》(臺北：臺灣商務，1997)，頁247-254；土屋太祐，《北宋禪宗思想及其淵源》，頁118-128、141-148。

1947年出版的《支那中世佛教の展開》中，即巧妙利用《高僧傳》、《續高僧傳》及《宋高僧傳》中分屬不同時段的高僧住錫資訊，就南北朝、隋唐佛教的「教線」推展及宗派消長作出極具開創性的討論。¹⁶他敏銳地指出，八世紀是南北朝隋唐佛教的一大發展當口，自此時起，長江沿線以南諸區開始出現為數甚夥的高僧，讓中國佛教「教線」得以大幅向南方推移，深入八世紀以前鮮少涉足的區域；在這些高僧中，尤以隸屬南宗禪者為最大宗，顯示相較其他宗派的僧人，中晚唐禪僧可說是佛教南移的最主要推手。¹⁷山崎宏之後，復有滋野井恬採此進路，考察唐以降的佛教教線盈縮，而他的一大貢獻在於，將僧人出生地納為參照指標，擴充了學人的觀察廣度。¹⁸

中文學界則要至 1977 年才由嚴耕望開啟對這塊領域的探索。嚴氏在此年發表〈唐代佛教之地理分佈〉一文，旨在通過有唐一代的佛教地理分佈變化，證明唐代文化中心存在著由北向南推移之趨勢。是文亦以兩《高僧傳》之僧人住錫地作為分段統計材料，並主張就住錫點的數量分布看來，唐代前期佛教中心落在北方區域，至大曆以降的後期(766-907)則逐步向南移轉；與此同時，嚴氏也利用兩《高僧傳》中的高僧宗派所屬，考察法相、天台、禪、華嚴四宗之盛衰，並指出植基南方的禪宗高僧數量在唐代中葉後凌駕諸宗，正是唐代佛教中心南移現象之體現。¹⁹此文論點鮮明，然因篇幅頗短，又未附上數據對應

16 山崎宏，《支那中世佛教の展開》（東京：清水書店，1947），頁 237-273、355-470。

17 山崎宏，《支那中世佛教の展開》，頁 355-470。

18 滋野井恬，〈十一世紀以降の中國佛教教線の概況〉，《大谷大學研究年報》，19（京都，1967），頁 255-312；滋野井恬，《唐代佛教史論》（京都：平樂寺書店，1973），頁 24-70。將高僧出生地納為觀察指標見其唐代部分研究。

19 嚴耕望，〈唐代佛教之地理分佈〉，收入張曼濤主編，《中國佛教史論集

的具體史料，是以此後陸續又有顏尚文、辛德勇、李映輝等學者就唐代佛教地理議題作出更為精詳的討論，從而為其地域發展進程，及宗派間的消長提供了更為清晰的圖景。²⁰而在唐代之外，其他時段的全景式佛教地理中文研究也在 1970 年代後漸次展開，²¹同時還出現針對特定宗派之專論，其中，涉及禪宗的成果可說最為突出。

最早針對禪宗地理進行系統性考察的學者，是師從嚴耕望的李潔華，其在 1977 年出版的〈唐宋禪宗之地理分佈〉中，以編成於南宋晚期的《五燈會元》目錄所載之禪宗傳承世次資訊為基礎，對構成宋代以降禪宗之兩大法脈「南嶽」、「青原」二系，及由此分出的「五家」，於唐宋時期的地理分布變動情形作了通盤性梳理。²²約莫同時，日本學者鈴木哲雄也開始展開對唐五代禪宗地域發展的考察。雖說他並沒有採取全景式進路，而是以分區方式，依序梳理廣東、福建、浙江、江南、江西、湖南、湖北等地的情況，然在材料運用上，鈴木氏卻同樣是以燈錄的世次資訊為骨幹，進而廣泛結合各種傳世文獻，修正遍見於燈錄的種種可疑說法，是以成果要較純依燈錄者牢靠豐富。讀者若自行按時序將其分區成果一一拼合，仍可對唐五代禪宗發展的半片全景(大南方區)有一通盤認識。²³及至本世紀，中國學人吳洲又在前人基

二·隋唐五代篇》(臺北：大乘文化，1977)，頁 83-90。

²⁰ 顏尚文，《隋唐佛教宗派研究》(臺北：新文豐，1980)；辛德勇，〈唐高僧籍貫及住錫地分布〉，《唐史論叢》，4(西安，1988)，頁 287-306；李映輝，《唐代佛教地理研究》(長沙：湖南大學出版社，2004)。

²¹ 景天星，〈近百年的中國佛教地理研究〉，《宗教學研究》，2017：2(成都，2017)，頁 103-104。

²² 李潔華，〈唐宋禪宗之地理分佈〉，《新亞學報》，13(香港，1977)，頁 211-362。

²³ 鈴木哲雄，《唐五代の禪宗：湖南江西篇》(東京：大東出版社，1984)、鈴木哲雄，《唐五代禪宗史》(東京：山喜房佛書林，1985)、鈴木哲雄，《中國禪宗史論考》(東京：山喜房佛書林，1999)。

礎上，重新通過一整本專著，對中晚唐禪宗地理進行了全景式探查，從而為學界提供一個較李潔華準確、較鈴木哲雄全面的參照。²⁴

不過，儘管迄今已累積不少禪宗地理研究成果，但就本文所欲究明的北宋時段，直到幾年前仍處於乏人問津的狀態——在上舉學人中，只有李潔華文章觸及此部分，且尚留下大片可再深入探討的空間。一方面，就呈現部分言，李文雖採取全景視角，卻是按分宗分系架構，依次臚列各宗系的歷時發展變化，而未將各宗系擺在一起作共時性析論。這主要是因為，李氏係以禪門內部的傳承世次充作歷時觀察單位，但這在跨宗系比較上有其困難，因為就如世俗家族，即便均派分自同一祖宗，各支系的「世次」也往往會隨其更迭遲速，出現程度不一的落差。既然隸屬同一世次者未必就處在同一時期，逐一聚焦個別宗系情況，自是最便捷又最不易出錯的做法。惟就結果言之，讀者顯然不易從這些割裂式成果獲致有關文中所論時段的禪宗整體動向。另一方面，在材料運用上，李文僅以《五燈會元》作為統計資料，亦有不夠充分之憾。雖說《五燈會元》的北宋部分，基本是從《景錄》、《天錄》、《建錄》擷出，然只要稍加比對，就可發現《五燈會元》刪節頗多，可能影響統計結果。當然，考量到李氏當時擁有的資料與技術條件，僅用此書實無可厚非，但若想在今日重探北宋禪宗地理，自不能以此為限。

所幸，這個課題已於近年出現突破性成果，即美國學者蒲傑聖(Jason Protass)於 2019 年推出的〈宋代禪宗地理史：雲門宗的衰落〉一文。²⁵如同副標題所示，此文旨在探討曾在北宋時期風靡一時的雲門宗，如何

24 吳洲，《中晚唐禪宗地理考釋》(北京：宗教文化出版社，2012)。

25 Jason Protass, "A Geographic History of Song-Dynasty Chan Buddhism: The Decline of the Yunmen Lineage," *Asia Major* 32:1 (2019): 113-160. 中文為筆者翻譯。

在兩宋之際驟衰，而作者所採方法，正是筆者所謂的全景式地理勘查法，但與亦涉及宋代的李潔華研究有幾個重要不同：其一，此文以雲門宗為焦點，因此僅從其創發的五代追溯起，重點則擺放在兩宋。其二，擴大取材，直接利用《五燈會元》所本的《景錄》、《天錄》、《建錄》、《聯燈會要》、《嘉泰普燈錄》，再佐以 1401 年編成的《續傳燈錄》，讓立論更堅實。其三，將五代、兩宋分作四大時段(900-960、960-1035、1035-1120、1120-1210)，並按時段整理宋代四大代表宗系——即雲門、法眼、臨濟、曹洞——的僧人住錫資料，再將其匯入新數位工具「地理資訊系統」(GIS)，以共時性方式呈現各宗分布。其四，僅登錄成功培養出法嗣的祖師，並在按燈錄目錄標示其主要住錫地的同時，據其「法嗣數量」等比例地放大代表各祖師的圈點，再用不同顏色標示各宗系，如此就可一次性地觀察各宗系在不同時段的主要經營區域和法嗣養成情況，進而加以比較。

基於以上方法，蒲傑聖繪製出四幅禪宗地圖，清楚展示了前述四系在 900 至 1210 年間的分布變化與勢力消長：在第一階段(900-960)，勢力最盛的是以蘇南、江浙為根據地的法眼，發跡廣東的雲門居次，以江西、湖北為核心的曹洞緊追其後，殿末的則是零星散布在河北、河南的臨濟。至第二階段(960-1035)，則可看到雲門、臨濟聲勢大漲，不僅圈點面積紛紛超越法眼、躍升前二，還不約而同地向長江沿線輻輳，深入法眼、曹洞兩系大本營。至第三階段(1035-1120)，雲門、臨濟的規模繼續擴大，且在動向上呈現出交錯之勢——雲門持續北進，並在京城大放異彩；臨濟則轉以江西為首要重鎮——至於曹洞也以河南為中心突起，唯有法眼持續衰退，僅存江浙一隅。有意思的是，在前階段如日中天的雲門，卻在第四階段(1120-1210)驟然大衰，落至曹洞之後，反倒長期與其頹頹的臨濟持續保有規模，形成獨大之勢，至於法眼則

徹底消失在圖中，不復可見。²⁶

值得注意的是，蒲傑聖的探索並沒有止於統計與繪圖，而是基於其結果，掘發足堪玩味的變化，再深入文獻找尋能夠提供合理解釋的線索。以是文的首要目標「雲門宗的衰落」而言，第三至四階段的發展無疑最為切合，而介於此間的關鍵大事，正是宋金戰爭(1125-1141)。於是，蒲氏開始細讀史料，發現遭宋金戰爭破壞最劇的汴京、江淮，乃至江浙，正好就是雲門宗在第三階段最著重經營的區域。因此他推斷，這場戰爭對雲門宗帶來了無可挽回的打擊，以致儘管在戰後仍可見到少數雲門僧人的蹤影，但他們再無法重建起堪比前一時期的贊助網絡，只能無可奈何地步上發展盡頭。²⁷此結合計量統計與文獻探勘的方法，其實早在蒲傑聖 2016 年的文章〈禪宗空間歷史初探〉中即已提出。因為他意識到，禪宗地理研究最仰賴的燈錄常含有各種編纂上的侷限，²⁸以致統計數字常啟人疑慮。為使研究結果更為可信，蒲傑聖倡議應採取互補式方法，即一方面利用大量資料進行遙測性的「遙距閱讀」(distant reading)，並就觀測結果提出一暫時性假說；另方面針對更貼近歷史現場的傳世文獻進行地毯式的「近距閱讀」(close reading)，從中探掘可資佐證或深化假說的材料，以期建構更加細緻的解釋模型。²⁹而其雲門宗研究，正是此方法的具體展示。

26 Jason Protass. "A Geographic History of Song-Dynasty Chan Buddhism," 157-160.

27 Jason Protass. "A Geographic History of Song-Dynasty Chan Buddhism," 143-155.

28 燈錄經常受限於編纂者自身的宗派意識或視界，而在有意無意間突出己系、淡化旁系，可參考 Albert Welter 對《祖堂集》、《景德傳燈錄》、《天聖廣燈錄》這幾部燈錄的考察，見 Albert Welter, *Monks, Rulers, and Literati*, 59-207.

29 Jason Protass, "Toward a Spatial History of Chan," *Review of Religious and*

蒲傑聖的研究很大程度得益於本世紀蓬勃發展的數位資源與工具。比如他自行建置，據以作為統計基礎的「燈錄 GIS 資料庫」(the Lamp Records GIS database)，即大量利用法鼓文理學院開發的「CBETA 漢文大藏經」收錄的線上燈錄電子文本，進而借助 Excel 和 Google 等表單工具，鍵入個別禪師的駐錫地座標與法嗣數目，再按時段分批匯入 GIS 軟體進行繪圖，最後更將所據資料建庫上網，供讀者查核——這是過往計量式佛教地理研究經常欠缺的一環。³⁰結果是，蒲氏不僅較前人便捷地徵集到更全面的宋代禪師資訊，還更加有效地統整，並將其轉化成更一目了然的可視性資料。尤其可貴的是，蒲氏沒有止於此處，反將此利於處理龐大資料的嶄新技術，與擅於闡抉幽微線索的傳統文獻研析方法整合起來，提出得以兼顧二者之長的「遙距＋近距閱讀」。事實上，近年積極推動數位人文研究的學者劉苑如，亦曾倡議相似進路，³¹足見此法具有相當的適用性。

對於一直想究明北宋法眼式微問題的筆者而言，蒲傑聖的禪宗地理成果可謂是絕佳研究示範——既然其法可用來探討宋代雲門之衰，法眼宗的問題當亦可行。是以在蒲氏啟發下，筆者亦擬遵循其設計的「數據／位遙觀、文獻近觀」之雙重視角重探此課題。惟在遙觀方法上，本文將進行一些細節性調整，使之更切合課題所需。最迫切需要調整的，要屬觀察時段。如前所示，蒲氏研究僅將觀察時段區分為四，大致對應五代、北宋前期、北宋後期、南宋前中期，此就發展橫互兩

Chinese Society 3:2 (2016): 167-169. 中文篇名見其摘要。

³⁰ Jason Protass, "Toward a Spatial History of Chan," 172. 資料見"Geodata for Song Dynasty Chan Abbots with Heirs - v. 1.0," <https://doi.org/10.7910/DVN/XANKXX>, accessed January 5, 2023.

³¹ 劉苑如、羅珮瑄、邱琬淳、陳雅琳，〈魏晉南北朝筆記小說疾病文本的細讀與遠讀〉，《清華中文學報》，22(新竹，2019)，頁 49-115。

宋的雲門宗而言或許還算合適，但對北宋後期即已幾近銷聲的法眼宗顯然就不大足夠，有必要更換成尺度更為精細的框架。此外，細審蒲氏設計的遠觀指標，仍可發現些許不足。比如蒲氏大抵是用各禪師的所屬世代，去對應其所屬時段（雲門前兩代對應第一時段、下二至四世對應第二時段），但就像上文提到的，屬於同一世代者未必活動於同一時段，若不加辨析地作純機械式對應，難免會有出入；又依個別禪師的法嗣數目調整圈點大小之作法雖甚富創見，卻多少存在判斷上的問題。因為此法所繪圈點既然代表單一禪師，那麼其所在位置勢必只能對應單一住錫點，但實際上，單一禪師經常擁有複數住錫點，如何決定用哪個住錫點來標定禪師，就會取決於研究者的個人主觀。蒲氏對此亦有體認，並表示會盡可能擇選各禪師住錫最久，或培養最多弟子之地作為代表；³²不過，即便是擁有眾多法嗣的知名禪師，也未必擁有足夠資訊可供決斷。當該禪師擁有複數重要駐地時，僅擇其一，除有厚此薄彼之疑慮外，更會直接影響圖示反映的區域發展情況，³³這是筆者認為閱讀蒲氏製圖時應加留意之處。

基於前述檢討，本文決定採用過去較常見的住錫點統計法，並重新擬定觀察間距及計量原則，以對北宋法眼宗的式微問題重作檢視。為較準確計算北宋禪宗諸系在不同時段的住錫點數，筆者嘗試從北宋

³² Jason Protass, "A Geographic History of Song-Dynasty Chan Buddhism," 133.

³³ 以擁有近 200 位見錄法嗣，冠於北宋的雲門僧人圓照宗本(1020-1100)為例，他先於治平元年(1064)於蘇州瑞光寺出世，後為杭人力邀，轉駐淨慈寺；1082 年又為神宗詔入京城，住持大相國寺慧林禪院；1086 年乞老南歸，結束住持生涯。對於這則案例，蒲氏按《建錄》條目，將其主要住錫點繫為「東京大相國寺慧林禪院」，因此在其坐落的北宋後期分布圖中，雲門宗在北方有一巨大圈點。但若考量宗本在江南的實際住持時間要遠長於汴京，將此巨大圈點置於杭州，亦有其道理，而這麼一來，此期的分布圖就會與蒲氏所繪呈現出相當差異。

禪宗諸系兩大源頭馬祖道一(709-788, 南嶽系奠定者)及石頭希遷(701-791, 青原系奠定者)追溯起,再以世代作為基本間距,分段梳理禪宗在各時段中的住錫分布——至於所據材料請參見附表 1 線上總表的說明——直至法眼沒落的北宋晚期。更確切的說,筆者以馬祖、石頭作為第一代,並以接近兩人卒年的 790 年作為其活躍時段下限,以降則以最常被視為世代單位的三十年為間距,逐次搭配馬祖、石頭兩人的往後世代,循著其內部派分地向下追索,終止於《建錄》編成前的 1100 年。換言之,除去第一時段,此架構共區分出十個三十年段,及最末的十年段。至於法眼宗自興而衰的歷史,則大抵可置於後六時段(941-970、971-1000、1001-1030、1031-1060、1061-1090、1091-1100)觀察。要說明的是,儘管筆者係以世代為原則,配入各時段對應禪師,然其世代認定卻不全然依照充斥著有意無意錯誤的燈錄,而會在文獻足徵的情況下,根據個別禪師的實際活躍時間,將他(及其法裔)的所屬時段前移或後挪,以求讓統計更貼合實際發展。

由於本文統計建基於住錫資訊,若遇到擁有複數住錫點的單一禪師,即可重複計算,毋須如蒲氏那樣進行取捨;但在此同時,筆者亦想效仿蒲氏那樣藉由圈點大小,呈顯個別禪系在不同時段的主要集中地,是以決定不採逐點投影方式,而是以五代北宋時期的「州」級行政區作為各禪系的圈點單位。也就是說,單一禪系在一州中只會有一點——座落在治所上——只要該系在州內的住錫點越多,該圈點就會依比例放大。如此只要用不同顏色表示個別禪系,就可清楚看到其在各時段的分布狀況乃至變化。³⁴順帶一提,筆者使用的 GIS 繪圖軟體為 QGIS,和蒲氏使用的 ArcGIS 不同,但在效果上並無本質差異,惟

34 由於統計單位是州,因此若同位禪師住錫在單一州境內的不同寺院,仍權計為一點。

因擷取資料有別，是以展示意涵亦隨之出現一些差異。³⁵不過就如下文指出，就結果言之，本文與蒲氏的成果實具有很大程度的互補作用，合而觀之，將可更完整地掌握北宋禪宗諸系的興衰起落。接著正式進入考察。

三、分段觀察與現象探析

由於筆者設計的統計辦法略為複雜，所據材料又十分龐大，暫將有關說明與依據移至附表 1 線上總表與附表 2 線上附錄，正文逕就繪圖與基本數據進行析論。以下即按前面言及法眼宗對應的六區分時段(941-970、971-1000、1001-1030、1031-1060、1061-1090、1091-1100)，自其創宗的五代後期，逐次追溯至北宋末。惟在展開分段觀察前，有必要略加介紹法眼宗在整個禪宗傳承中的位置。

若根據成形於北宋的傳世燈錄說法，法眼宗開祖法眼文益在東土系譜中屬於第十五代(自達摩算起)；限縮到南宗禪內部系統，則屬青原下九世(從六祖慧能高足青原行思下一世算起)。就此傳承系譜觀之，法眼宗與所謂「五家」裡頭的雲門宗可說關係最近，因為法眼文益之師祖玄沙師備(835-908)，與開創雲門宗的雲門文偃(864-948)，在燈錄裡同被繫為青原下五世的雪峰義存(822-908)法嗣，是以純按燈錄，很容易將二者均視作雪峰支脈。但事實上，此源自燈錄的記載，不僅相當程度遮蔽了法眼宗與雪峰系的複雜關係，也對意圖進行禪宗地理分布研究的學者帶來一些麻煩。

事實上，「法眼」作為獨立宗名，當是入宋後許久之事，反觀在文益創宗稍晚的五代宋初之際，有關文獻皆以「玄沙正宗」稱之，反

³⁵ 本文各節住錫點圖因黑白印刷不易呈現，故附上 QR 碼供線上瀏覽。

映他明確主張自己傳承的是玄沙師備而非雪峰義存的禪法。³⁶這是個有意為之的選擇，因為師備與義存的實際關係頗不同於一般理解的師徒。³⁷據五代宋初文獻，可知同生於閩地的兩人，原先都在福州芙蓉山師從靈訓禪師(咸通中卒，³⁸南嶽下三世)，係同門昆仲；後義存出走遊方，於湖南朗州接法青原下四世禪師德山宣鑑(782-865)，並在 864 年歸返福州接掌芙蓉山道場，向教團傳授在外悟得之禪法；作為教團一員的師備亦在過程中蒙其指導，遂使本為同門的兩人復添染上師徒情分。³⁹

然應注意，師備很早就展露出相對於義存的獨立性。這首先體現在師備有別於義存的禪學見解上。宋初編成的《宋高僧傳》曾言師備「乘《楞嚴》而入道」，其學「虛通，無繫了達，逍遙勿拘，知乘急也」，頗不類於「切乎杜嘿禪坐，知戒急」的義存禪法。⁴⁰部分禪史研究者基於此斷語，佐以語錄資料，對兩人思想做了更深入的區判。⁴¹

36 土屋太祐，〈雪峰の法系と玄沙の法系〉，《中國：社會と文化》，28(東京，2013)，頁 83-85。

37 本段概括主要根據：鈴木哲雄，《唐五代禪宗史》，頁 446-502；土屋太祐，《北宋禪宗思想及其淵源》，頁 68-90；土屋太祐，〈雪峰の法系と玄沙の法系〉，頁 87-93；Benjamin Brose, *Patrons and Patriarchs*, 55-67.

38 靈訓卒年多作 851 年。不過，師備碑銘稱其在咸通五年(864)「辭師(靈訓)詣鍾陵開元寺」受具，翌年歸返又續受靈訓「密加訓勗」；義存則在 864 年返閩接掌芙蓉山教團，推測靈訓更可能在咸通中示寂。分見林澂，〈唐福州安國禪院先開山宗一大師碑文并序〉，收入釋智嚴輯，《玄沙師備禪師廣錄》(收入《卅續藏經》，第 126 冊)，卷下，頁 400；黃滔，〈福州雪峰山故真覺大師碑銘〉，收入董誥等編，《全唐文》(北京：中華書局，1987)，卷 826，頁 8703。

39 釋道原，《景德傳燈錄》稱兩人「本法門昆仲，而親近若師資」，見卷 18，頁 344。

40 釋贊寧，《宋高僧傳》，卷 12，頁 288-289。

41 如土屋太祐即結合此斷語及語錄材料，就本體暨認識論角度分疏兩人歧異，主張深受《首楞嚴經》如來藏思想影響的師備，傾向將作為本體的「佛

而此分別，可能促使師備與義存漸行漸遠。據載，師備在義存於 870 年帶領教團移住新闢建的雪峰道場不久，旋歸返芙蓉山獨究玄微；兩年過後，他雖一度往赴雪峰協助義存，終決定離開自立。師備先住錫在閩清縣界的普應山，後又轉住福州城北的玄沙院，並在此累積起相當的叢林聲量，其教團也因此被冠名為「玄沙」。至此，師備可謂徹底脫出義存教團。

義存、師備兩教團的相對獨立性，隨後又在動盪的 890 年代，受到新興地方政權王閩的分頭護持進一步強化。有意思的是，兩大宗師在世時，由於兩教團所獲的資助相去不遠，大抵稱得上分庭抗禮；然當義存、師備相繼於 908 年離世，權力天秤就急速倒向雪峰方。關鍵因素在於，義存的其中一位高足鼓山神晏(天福中卒)隨後被閩王奉為「國師」，並開始利用其權勢打壓玄沙系禪師。最常為學人援引之例，即師備著名法嗣羅漢桂琛(867-928)——也就是法眼文益的嗣法師——曾不斷被神晏「以言事脅令捨玄沙嗣雪峰」，桂琛堅不肯從，因此「終為晏讒而凌轢」。⁴²受限史料，今日已難確切評估玄沙教團蒙受的壓迫程度，但從師備的見錄法孫人數惟存 16，不僅不到義存見錄法孫十分之一，更有半數出走閩地等跡象看來，此力道恐頗可觀。⁴³

就此可知，儘管玄沙師備在傳世燈錄裡均被載為雪峰義存法嗣，然兩人實際上年紀相仿，且曾為同門，即便後來確實建立起某種程度的傳授關係，師備也很快就脫離義存教團，獨立發展。因此若未仔細

性」懸置於現象界之上，從而否定基本承襲南嶽系奠定者馬祖道一開創的「三界唯心」立場，認為「佛性」得通過感知作用在現象界彰顯的義存，見土屋太祐，《北宋禪宗思想及其淵源》，頁 68-90。

⁴² 釋贊寧，《宋高僧傳》，卷 13，頁 309。

⁴³ 玄沙一脈在整個閩地僅剩僊宗契符、白龍道希兩支產出 7 名住錫閩地的法嗣。

考慮此間的複雜情況，僅就燈錄所載世代，對衍自兩人的歷代禪師進行排序，那麼玄沙系禪師——當然包含後來的法眼宗——就很容易被整整後推一個世代。如此建構出來的禪宗地域發展圖像，自然也會存在著相當的偏差。有鑑於此，本文並沒有直接採用燈錄世系，而是參酌義存與師備兩人的實際情況，將師備提前至義存這輩，一同對應 881-910 年這個時段(主要為南嶽系、青原系下四世的活躍期)。⁴⁴依此類推，身為師備徒孫的文益，自當對應下下個時段(941-970 年)。這正是本節自此溯源之因。接著來看由備受打壓的玄沙法脈所派生出的法眼宗，究竟如何在十世紀中葉敗部復活，成為五代後期勢力最盛的新興宗系。

(一) 十世紀中 (941-970)

法眼宗的崛起，可說是一部弔詭的歷史。前文談到，在義存、師備相繼離世後，雪峰教團與王閩政權締結了更緊密的連結，從而對玄沙教團展開傾軋，結果是，師備眾弟子培養的法嗣數量不只遠不及義存諸徒，還多出走閩地尋求發展。文益正是選擇離閩的師備法孫之一。他似在其師桂琛示寂的 928 年稍前，就西入時由楊吳政權統轄的江西進行弘化，並在短時間內贏得相當聲譽，遂得撫州刺史延請，住持州中的曹山崇壽寺。而據文獻，他很快就將曹山道場經營得有聲有色，以致寺中常聚有「不減千計」的求法僧人。不過，文益在曹山的經營雖引起頗為熱烈的迴響，但他並無久居一地的打算，是以大概至 930

⁴⁴ 順帶一提，義存的世代在本文中也經過調整。純就燈錄世系言，他當屬青原下五世，但這其實是因為其接法的德山宣鑑一脈世代更迭較他系更速。整體看來，這個時段的主要活躍者多為南嶽系、青原系下四世。可資佐證之例，就是義存最早師從的靈訓乃南嶽下三世，是以義存若接法靈訓，所屬世代即是南嶽系下四世。

年代，他就將曹山道場託付給亦在江西發展的同門休復(?-943)，自己則轉往楊吳其他地區活動。

文益其後動向不明，但極可能前往金陵一帶，因為彼處乃楊吳後期實際掌權者徐知誥——即稍後創建南唐並更名李昇的南唐先主(889-943，938-943 在位)——的首要據點，在該區傳法，最可能吸引政界中樞留意。而從 938 年徐知誥代吳創建南唐後，旋請文益出掌新都金陵的報恩禪院，並贈以「淨慧禪師」號一事看來，⁴⁵文益當在楊吳後期即已為徐知誥所知，甚至與其建立起一定程度的聯結。甚得新政府看重的文益，也很快發揮甫獲得的影響力，促成原代其主持曹山的同門休復緊隨其後地進駐金陵，主持新建成的清涼道場。儘管休復很快就在 943 年撒手人寰，⁴⁶然文益仍持續在南唐首都活躍，並以一己之力宣揚宗風，壯大宗勢。是以至文益離世的 958 年，南唐境內已在其耕耘下，培養出一空前龐大的玄沙系教團。

文益的偉業首先反映在其法嗣數量之眾多。單以《景錄》為例，文益弟子在全書三十卷裡，即佔有近一卷半份量(第二十五卷全卷和二十六卷前半)，人數高達 63 位，且重要的是，住錫在江西、蘇南、淮南、皖南等南唐境內者即有近 40 名，反映南唐確為文益教團的首要發展土壤。這相當程度得歸功於南唐政權的佛教政策。既有研究指出，有別其取代的楊吳政權在佛教管理上的隨順，南唐執政更主動、積極地介入轄下寺院人事，以求提高對佛教界的掌控。是以在留下較多住持資料的禪宗文獻裡，可發現不少自唐末以來皆隸屬於某一支系的寺院，在南唐時期被交付給他系禪師，從而截斷了綿延數代的傳承。而在相

45 釋贊寧，《宋高僧傳》，卷 13，頁 313。

46 休復住持、示寂，乃至文益接掌的時間，文獻記載並不一致，此據黃庭碩，〈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》，13(臺北，2021)，頁 366。

關例子中，最常見到被南唐政府委以接管任務的，就是文益教團的禪師，⁴⁷這顯然是因為他們沒有太多在地利益，較易配合調遣以換取更多政治扶植，遂成為南唐政府遂行管理的絕好中介。於是，伴隨南唐政府管理觸角的擴大，文益教團也就自然地被託付了越來越多寺院，而得在南唐境內建立起星羅棋布的據點。

約莫就在文益教團勃興於南唐之際，選擇東入吳越傳法的文益弟子也在一番努力後贏得當地統治者支持，讓法眼勢力順利拓進至吳越治下的兩浙。其中的關鍵人物就是天台德韶。德韶生於處州，在本郡出家登戒後，於同光年間(923-926)開始參遊叢林，終在撫州獲得文益印可。德韶似在其後不久即返回浙江，並選擇在著名的天台山大興「玄沙法道」，並吸引了一定規模的追隨者。⁴⁸開運四年(947)三月，素仰佛法的吳越王族錢弘俶(929-988)奉時為國主的兄長錢弘佐(928-947, 941-947 在位)之命出掌台州，到鎮後屢請德韶問道，兩人遂建立起深厚情誼。是年六月，錢弘佐驟逝，其弟弘侖(928-971, 947 在位)倉皇繼位，深具政治敏感度的德韶有感王都杭州暗潮洶湧，勸弘俶返杭俟候良機；是年末，王都果然爆發政變，弘侖廢黜，時已歸杭的弘俶被擁立，是為吳越末代國主(947-978 在位)。基於這段因緣，弘俶對德韶感念有加，是以即位後旋即將其迎至杭州，尊為國師。⁴⁹

在新國主護持下，德韶頓時躍昇為吳越佛教界的中心人物，也因此為玄沙禪風在兩浙的開拓鋪平道路。此進展充分體現在德韶同門慧明(顯德中過世)的經歷上。本為杭人的慧明，也和德韶一樣在撫州得法後

47 Benjamin Brose, *Patrons and Patriarchs*, 77-80.

48 釋贊寧，《宋高僧傳》，卷 13，頁 317。

49 范炯、林禹，《吳越備史(附補遺、世系圖、州考)》(北京：中華書局，1991，據學津討原本影印)，卷 4，頁 233；釋道原，《景德傳燈錄》，卷 25，頁 407。

歸國宣教。其時於吳越傳授禪宗法門者，多屬將玄沙勢力排擠出閩地的雪峰禪裔，是以慧明一直懷有「整而導之」的雄心。可惜他雖言辭犀利，卻因個性直白，以致其說不僅未獲廣納，還被貶為「魔說」。但前述窘境，就在德韶得勢後改觀：慧明先在錢弘俶主政稍後的乾祐年間(948-950)被延入王府問法，接著又被任命為杭州資崇院住持，而得據此都城大寺力倡「玄沙宗一大師及地藏、法眼宗旨」。之後，慧明又參與錢弘俶召開的盛大禪學辯論，並在會間大展辯才，以致「眾皆無對」——包括主持論辯的雪峰法裔翠巖令參——弘俶因此對慧明更加敬佩與重用。⁵⁰大概也以此論辯為分水嶺，吳越衲子開始迅速倒向德韶、慧明宣揚的新興「玄沙」宗風，令吳越治下的兩浙迅速發展為法眼宗的另一重鎮。⁵¹

換言之，法眼宗之所以得在十世紀中葉迅速崛起，實與其在 930、940 年代接連贏得南唐、吳越統治者的支持有關。當然，法眼宗在兩國之外仍有活動，只是重要程度遠不及。這具體展現在筆者對十世紀中葉(941-970)的禪宗住錫分布統計與繪圖，概略數據請見表 1。⁵²

統計顯示，法眼宗在十世紀中葉積累的 83 個住錫點裡，有 71 點坐落在南唐、吳越治下的江西、浙江、蘇南、皖南、蘇中與皖中，比

⁵⁰ 引文見釋贊寧，《宋高僧傳》，卷 23，頁 598；釋道原，《景德傳燈錄》，卷 25，頁 410。

⁵¹ 慧明的作用可見土屋太祐，〈雪峰の法系と玄沙の法系〉，頁 83-84。附帶一提，永明延壽即先在令參座下出家，後入天台「得韶禪師決擇所見」，成為德韶嗣法，或可作為兩系消長之旁證。見釋贊寧，《宋高僧傳》，卷 28，頁 708。

⁵² 本節所附的禪宗分布表格，大抵以現行的中國省級行政區劃作為基本統計單位，再橫向切割為北、中、南三區，三區分界大抵沿著「秦嶺—淮河」與「長江」沿線，目的在於方便觀察禪宗的大區分布。更細節性資訊請見線上附錄及線上總表。

例高達八成五；至於其他區域則以福建的 6 點最多，而這背後很可能也有兩國影響——因為原獨尊雪峰教團的王閩政權在 945 年因內亂覆滅，遺留的土地則遭南唐、吳越瓜分，閩地自然要被納入昌盛於兩國的法眼宗勢力範圍內。⁵³若然，受兩國直、間接影響的法眼駐點更要及於九成(77/83)。無論如何，法眼宗在崛起之初的高度集中性，可說徹底展現其依傍南唐、吳越二國而興的事實。

為更全面把握法眼宗在本期所處位置，還應把表中列出的其他禪系一併納入觀察。一旦這麼做，首先就會發現，此時期的禪系甚為紛雜，無法以所謂的「五家」盡數涵括。事實上，表內列出的諸禪系，多是文益自己曾言及的，在其〈宗門十規論〉中，有段述及五代後期禪林派分情狀的文字：

從[江西、石頭]二枝下，各分派列，皆鎮一方……逮其德山、林際、為仰、曹洞、雪峰、雲門等，各有門庭施設，高下品提。至於相繼子孫，護宗黨祖，不原真際，竟出多岐，矛盾相攻，緇白不辨。⁵⁴

裡頭共列舉出德山、林際(臨濟)、為仰、曹洞、雪峰、雲門等六家，再加上他開創的法眼，已達七家之譜。然若參照《景錄》所載，還會發現文益所言仍未窮盡，遠的不說，單就同樣標舉玄沙宗風的文益同門法裔，就沒辦法納入以上框架，所以筆者另在表中設立「玄沙」欄位容納之，復創「其它」欄位收攏無法納入以上諸家的系統。⁵⁵

⁵³ 本期法眼宗的 6 點福建駐點，有 3 點位在泉州、2 點在漳州、1 點在福州。其中，泉、漳兩州在王閩覆亡後落入南唐之手，福州為吳越所據。需說明的是，泉、漳被併入南唐領土不久，就在當地強人留從效(906-962)帶領下建立起半自立的清源軍，惟名義上仍隸屬南唐，當有受南唐佛教影響或滲入的可能。

⁵⁴ 釋文益，《宗門十規論》(收入《卮續藏經》，第 110 冊)，頁 878。

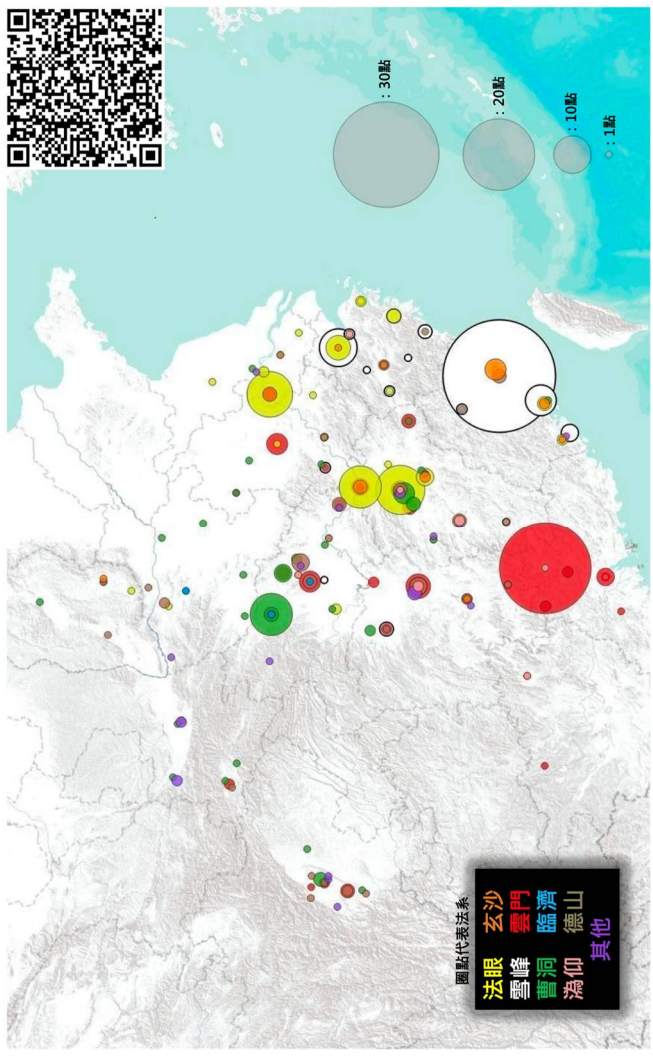
⁵⁵ 主要傳自南嶽下三世趙州從諗(?-897)、青原下四世石霜慶諸(807-888)與夾山善會(805-881)。

表 1 941-970 年禪宗諸系住錫點分布概況(與圖 1 併觀)

區系	北					小計	中						小計	南						小計	總計	
	河南	陝西	山西	北京	皖北		湖北	川渝	皖中	陝南	蘇中	豫南		江西	福建	浙江	湖南	兩廣	蘇南			皖南
法眼	1		1			2	3		1		1		5	32	6	18	1		17	2	76	83
玄沙			1			1	1						1	6	8	2	1		3		20	22
雪峰						0	4		2				6	11	46	24	9	1	3	1	95	101
雲門			1		1	2	12	7	6	2			27	13			12	36	3		64	93
曹洞	2	2	1		1	7	20	6	2	1	1	2	32	12	1		3				16	55
德山	3	1	2			6	12	6		1			19	8	4	3	8		3	1	27	52
為仰						0	1						1	3		1	2	2			8	9
臨濟	1					1	2						2								0	3
其他	1	4		2		7	4	3			1		8	6	1		4		2		13	28
合計	8	7	6	2	2	26	59	22	11	4	3	2	101	91	66	48	40	39	31	4	319	446

資料來源：附表 1

圖 1 941-970 年禪宗住錫點分布



資料來源：表 1

不過，即便崛起於禪系林立的五代後期，仰仗著政治力護持的法眼教團仍在短短幾十年內茁壯成極為醒目的勢力。這體現在本期法眼積累的 83 個住錫點數，位居所有禪系中的第三位，僅次於雪峰⁽¹⁰¹⁾、雲門⁽⁹³⁾兩系，雖說數據未必能直接轉換為教團實際規模，但據此推論法眼業已擠身十世紀中葉的前幾大禪系，應無太大疑義。回過頭來說，儘管法眼勢頭正盛，但就整個禪林版圖看來，其優勢區仍侷限在江西、浙江與蘇南三地，反觀其他禪宗熱區，則各有不同禪系領其風騷。以大南方區言，福建即是由雪峰系執首，兩廣由發跡自當地的雲門系掛帥，湖南則以雲門、雪峰、德山三家較突出；而在中部的禪宗集中地，特別是湖北、川渝，率由曹洞、雲門、德山佔優，鮮有法眼身影；至於禪宗根基最淺的北部地區，則除曹洞與德山外，包含法眼在內的諸系均屬零落。因此總的來看，不論禪系間的規模差距如何，大抵符合文益所言「各分派列，皆鎮一方」。那麼，以上概括的禪宗版圖及法眼於其中的位置，在進入終結五代分立格局的北宋時期，又出現了怎樣的發展呢？

(二) 十世紀末 (971-1000)

欲觀察法眼乃至整個禪宗在入宋後的分布變化，首先應從十世紀最後三十年看起。因為其頭十年，正是承繼北方五代的趙宋政權開始積極剿滅分立諸國——絕大部分處在南方——全力推進一統事業的關鍵時段。在過程中，向以大南方區作為主要發展地的禪宗教團，先後被納入趙宋控管，及至十世紀末，他們受宋政權統治已超過二十年。是以這個時段，最適合充作觀察入宋禪宗發展變化之起點。筆者同樣將本時段的住錫分布概況製表，以便與 GIS 圖相參照。（表 2）

扼要歸納一下本期資訊。就總體角度，可以看到本期北、中兩大區

住錫點數量占全體比率(分別為 7%和 27%)和五代後期相較(分別為 6%和 23%)雖略有提升,但幅度不高,顯然禪宗仍以大南方區,特別是東南區域,作為最主要的集中地。這不啻反映,趙宋政權開創的一統格局,並未為禪宗教團造就太多新發展空間。

再把觀察焦距縮小至禪宗內部諸系。統計顯示,儘管五代後期所見諸系多順利傳承至宋初,然就住錫點數看,幾乎都呈現出或多或少的衰退。倒是本文主角法眼宗逆勢成長,以 147 個住錫點數一口氣躍居本期之最,惟其分布仍有約九成坐落在南唐、吳越兩國故地,帶有鮮明的地域慣性。居次者為雲門宗,計有 82 點,主要集中兩湖、川渝諸區。第三是以兩湖作為核心、累積達 25 點的曹洞宗。至於五代後期龍頭雪峰系,本期住錫點則出現遽降的窘況,僅以慘澹的 18 點落處第四。這當源自前文所言,其依附的王閩政權在 940 年代覆亡,以致再無法享有獨佔閩地的發展優勢——最明顯的徵象是,雪峰系在大本營閩地的住錫點數竟被過去為其排擠出走的法眼系追過。雪峰之後,還有累計駐點的主要宗系依次為以湖北為中心的為仰(17)、散處於中南區域的德山(16)、與法眼系出同源的其他玄沙支脈(8),及唯一以北區作為主要經營地的臨濟(5)等系。至於其外系統,在本期僅餘 3 點見錄。

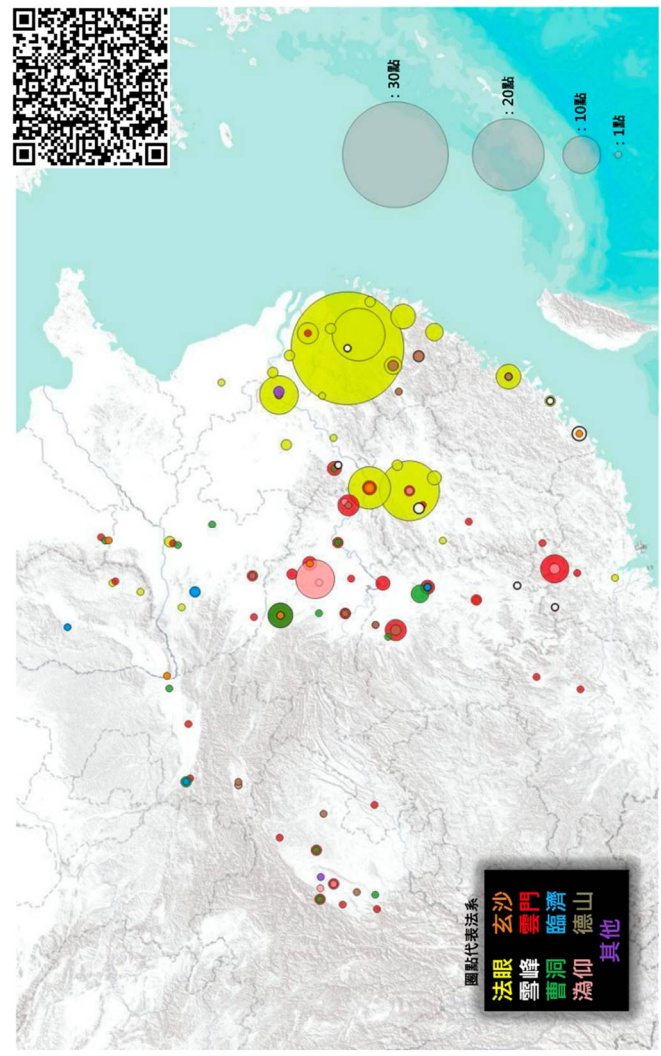
若與前期統計相較,可以發現,宋初禪宗諸系的地域分佈大抵是沿著五代後期固有框架發展。以雲門宗為例,其在本期的主要集中區兩湖、川渝,其實在上一階段就已有相當程度的積累;這兩地的發展之所以能在宋初超越發跡地嶺南,以及在五代後期亦具規模的江西,當與雲門宗的大外護南漢政權於本期覆亡,還有江西叢林於兩期之交漸為法眼宗壟斷有關。與此類似的還有曹洞宗,其本期中心湖北,在五代後期原就是分佈上的一大熱區,差別在於當時的另一曹洞重鎮江西,在十世紀中葉遭到迅速壯大的法眼宗佔領,以致入宋後幾乎再看不到曹洞蹤跡。更有意思的是為仰宗,純就分佈數字看,其重心在本

表 2 971-1000 年禪宗諸系住錫點分布概況 (與圖 2 併觀)

區系	北				小計	中					小計	南							小計	總計
	河南	陝西	山西	河北		湖北	川渝	皖中	豫南	陝南		蘇中	浙江	江西	湖南	蘇南	福建	兩廣		
法眼	3		2		5	3	2			1	6	65	35	3	19	10	2	2	136	147
玄沙			1	1	2	2					2		2		1	1			4	8
雲門	1	2	1	1	5	21	11	3	3	1	39	1	7	16	2		12		38	82
曹洞	2	3		1	6	9	3	1		1	14			5					5	25
雪峰					0	2		1			3	3	3	2	1	5	1		15	18
灣仰					0	11	2			1	14		1			2			3	17
德山					0	3	2		1	1	7	5		3		1			9	16
臨濟	2	1	1		4						0			1					1	5
其他					0		1				1				2				2	3
合計	8	6	5	3	22	51	19	7	4	4	1	86	74	48	30	25	17	17	2	321

資料來源：附表 1

圖 2 971-1000 年禪宗住錫點分布



資料來源：表 2

期發生了明顯移轉，但細究史料，就會知道本期湖北 11 點中，有高達 9 點係由上時段的唯一湖北駐點——即芭蕉慧清所在的郢州芭蕉山——培養出的禪師留下。⁵⁶換言之，這個變化一方面可說是由芭蕉慧清教團單獨促成，帶有相當程度的偶然性，另一方面，此移轉仍係從為仰宗在前一時段的分佈所孕生。以上分析反映，本期禪宗儘管已進入嶄新的一統時代，然無論是總體抑或內部，其分佈仍高度承襲五代後期框架。

何以進入一統時代的禪宗，沒有因為分立國境的打通，大舉向中、北部地區推進，反繼續恪守在五代後期格局之中呢？此事並不費解。要想大舉向中、北地區推進，前提自然是禪宗要在兩區取得可觀據點，具體來說即是寺院住持權，然而，為長達近百年分立時代所形塑的各區域佛教，早在過程中形成了自己的人事傳統，要想有規模地打進新地區，恐需透過政府有意識的導引。但現有跡象顯示，新政府對此大盛於南方的佛教勢力並沒有太高興趣，僅象徵性地將零星幾位僧人詔入京城，此外再無積極動作。⁵⁷在此情況下，禪宗就只能仰仗有些隨機性的因緣，如某寺成員在遊方時為禪宗吸引，進而將其引入；抑或某寺僧眾及檀越因聽聞某禪僧大名，特將其邀來住持等，但這些情況不大常見。在上述條件制約下，入宋禪宗自不易邁出五代框架，帶動相應於新時代的進展了。

⁵⁶ 還請參見線上總表分頁「8. 971-1000」和線上附錄表 2。

⁵⁷ 宋初朝廷與禪宗的互動只有罕見幾例，如在 978 年隨同吳越末主錢弘俶入汴的法眼僧人普門希辯(921-997)和光慶遇安(?-992)，就在此行被延攬駐京；原駐錫吉州的雲門僧人西峰豁亦在太宗朝被徵入宮闕。分見釋道原，《景德傳燈錄》，卷 26，頁 424；釋慧洪著，呂有祥點校，《禪林僧寶傳》（鄭州：中州古籍出版社，2014），卷 8，頁 59。但他們都只在京城暫留一段時間就歸鄉，朝廷也未積極挽留，反映這些舉措可能旨在展示征服政權的大度與包容。

不過，儘管均依循既有的發展框架，然相較其他禪系，法眼宗的住錫點數漲幅仍甚為突出，這並不是理所當然的發展。歷經政權鼎革的法眼教團，所以能平順地將五代後期經營延續至宋初，乃至進一步擴大，實有兩大關鍵：第一，法眼僧團的主要分布區在趙宋的統一戰爭中並未遭受太多波及。趙宋進伐南唐時，由於後者反應過慢，以致宋軍與其盟友吳越只遭遇幾場中小型規模抵抗，就順利攻下金陵，也讓南唐全境大抵完好；至於主動獻土的吳越，更直接令其臣民無須蒙受戰火荼毒，和平地將身分轉換為宋臣。正因如此，獨大於五代後期東南區域的法眼禪系，遂得在保有其大體規模的情況下進入嶄新時代。第二，單僅避免受到戰爭波及，猶不足保證法眼宗在入宋後持續昌盛，更重要的還在於新政府的意態與作為。

從存世材料看來，趙宋政府在佔有大南方區後，並未強勢地介入禪宗寺院的既有人事傳統，而僅設置經業考試去篩汰質素不足的僧人，其餘基本如故。也因如此，文獻記錄了不少於五代後期出掌東南寺院的禪宗僧人，在入宋後仍繼續住持的事例，比方在南唐覆亡及吳越獻土時分主江西九峰隆濟院及浙江天台山普聞寺的雪峰系僧道詮與法眼宗僧智勤，均在通過測驗後繼續領導本山；⁵⁸968年奉南唐後主之命領導洞山道場的雲門僧人清稟(?-1002)，和在970年代末出掌溫州瑞鹿寺的法眼僧人本先(942-1008)，亦皆未受政權移轉影響，分別在入宋後又任職了二十來年。⁵⁹這些事例顯示，新政府雖對南方教界施加了過去所無的控管，但仍很大程度保留其固有生態。這其實也是最符合

58 分見釋道原，《景德傳燈錄》，卷24，頁403；卷26，頁424。

59 清稟任期據余靖〈筠州洞山普利禪院傳法記〉推算，見余靖，《武溪集》（收入《景印摛藻堂四庫全書薈要》，第369冊，臺北：世界書局，1986，據國立故宮博物院藏清乾隆四十三年[1778]鈔本影印），卷9，頁14-15。本先之事見釋慧洪，《禪林僧寶傳》，卷7，頁53-54。

統治效益的辦法：與其耗費大量成本汰換前朝人事，不如自始即追認其合法性，既可彰顯新政府對於地方傳統的寬大，亦有更多機會贏取新領民好感。

大約基於以上原因，在五代後期東南區域擁有極大勢力的法眼禪系，遂能在朝代更迭的背景下，將其盛況延續至宋初。有意思的是，趙宋政府對南方禪宗的優容，似還不僅限於接收之初，實際上，直至十一世紀初期，我們都還可以見到此原則的落實，且看下一時段的分析。

(三) 十一世紀初(1001-1030)

和前二時段一樣，筆者同樣將本期禪宗住錫點分布概況以表格形式呈現。(表3)就總體分布看，本期禪宗在大南方區的住錫點占比仍達67.5%，較前期的66%相去無幾，顯示其在中北區猶無太多推進。但就內部版圖而言，本期禪宗出現幾個值得注意的變化。最明顯的是，在上一時段本落後法眼一段距離的雲門，在本期急起直追，成為與之並駕的領頭禪系；且在分布上，還從前期中心兩湖，開始向東拓進。另一駐點數字增幅可觀的是臨濟，其從上期區區5點成長至本期30點，不僅和曹洞共同構成第三、四大系，還開始跨出固有北方核心區，向中、南區的兩湖進軍——這或與兩湖叢林自五代以來即維持著高度開放性，而臨濟僧人又與本區佔優勢的雲門、曹洞禪師相處得宜等因素有關。⁶⁰曹洞大抵維持上期格局，惟要更向兩湖內縮。除了前四大系，

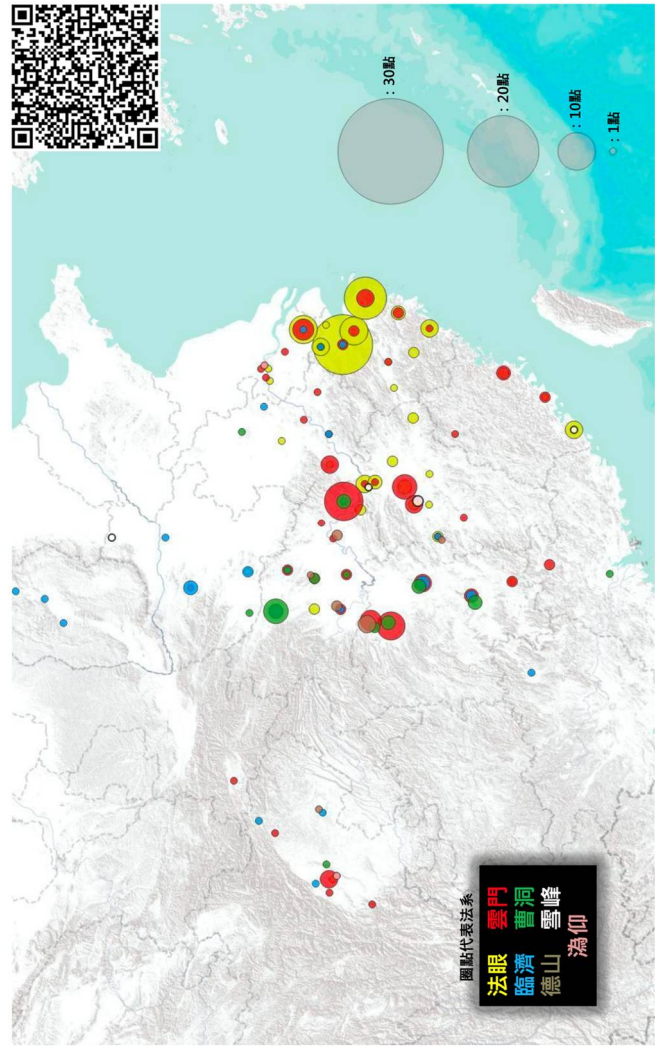
⁶⁰ 如活躍於此時的臨濟僧人蘊聰，即在山西得法後轉入湖北，先以臨濟家法「三玄三要」叩問住錫襄州的雲門二世守初，後又與住錫郢州的曹洞僧警玄(943-1027)、隋州的雲門三世師戒交換機鋒，而廣為叢林所知，後在1006年獲襄州知州之邀出掌乾明寺，讓臨濟自此得在湖北佔有一席之地，見李遵勗編，《天聖廣燈錄》(收入《卅續藏經》，第135冊)，卷17，頁752-753。

表 3 1001-1030 年禪宗諸系住錫點分布概況(與圖 3 併觀)

區系	北		小計	中						小計	南							小計	總計
	河南	山西		河北	湖北	川渝	皖中	豫南	蘇中		陝南	浙江	湖南	江西	蘇南	福建	兩廣		
雲門	1			23	7	5		2	1	38	13	21	14	6	6	2	2	64	103
法眼				4	1	2	1	1		9	50	5	22	8	7			92	101
臨濟	4	3		6	3	1	2			12	2	5	1	1		1	1	11	30
曹洞				13	1	1	1			16		11				1		12	28
德山				5	1					6		4	1					5	11
雪峰			1							0			3		1			4	5
為仰					1					1				1				1	2
合計	5	3	1	51	14	9	4	3	1	82	65	46	41	16	14	4	3	189	280

資料來源：附表 1

圖 3 1001-1030 年禪宗住錫點分布



資料來源：表 3

本期尚可見到的其他禪系惟存德山、雪峰、為仰，且住錫點數均較前期滑落，至多勉強超越兩位數。若結合三系在下一階段全數絕跡的事實來看，此動向可謂展示了三系在發展上的頹勢。

法眼宗情況和曹洞有點類似，在分布上也呈現出守成乃至有點內縮的傾向：以住錫點構成言，南唐、吳越故地所在的東南區域仍是最集中區，保持著八成五左右的占比。其中，浙江、江西、福建三區占比均屬穩定，惟蘇南衰退較顯，主因是法眼僧人金陵駐點的驟減。詳查前一時段的法眼金陵駐所，可發現多屬與南唐皇室關係緊密的清涼、奉先、報恩、報慈等寺，⁶¹帶有濃厚的政治依從色彩。而從這幾座寺院在入宋不久或旋遭變更額名，或轉由律僧掌管，或再無有關資料看來，⁶²趙宋政府在占領南唐故地後，這幾座金陵寺院的營運很可

⁶¹ 清涼、奉先、報恩三寺說明分見鈴木哲雄，《中國禪宗寺名山名辭典》（東京：山喜房佛書林，2006），頁242、378。順帶一提，此書頁400將報慈寺歸入「報恩寺」條，所據為清代《南朝佛寺志》：「報恩寺……宋元嘉二年，文帝為高祖勅建也。唐會昌中廢，楊吳太和中改造曰奉先，南唐昇元中改報慈。至宋，遂名能仁云。」然此說頗有問題，因《南朝佛寺志》稱此條資訊引自《景定建康志》，然查後書「能仁禪寺」條，就會發現其中的「報慈」實作「興慈」。因此能否將報慈等同南朝宋創建的報恩寺，及後來趙宋的能仁禪寺，猶有可疑。參見馬光祖修，周應合纂，《景定建康志》（收入《宋元方志叢刊》，第2冊，北京：中華書局，1990，據清嘉慶六年[1801]金陵孫忠愍祠刻本影印），頁2074；孫文川，《南朝佛寺志》（收入《中國佛寺志叢刊》，第28冊，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1996，據清末上元孫氏原刊本影印），卷上，頁139-140。

⁶² 據《景定建康志》，清涼寺和奉先寺分別在「太平興國五年(980)」和「太平興國中(976-984)」被易名作「清涼廣惠禪寺」和「保寧禪寺」，時間看來就在趙宋兼併南唐稍後。報恩寺在入宋之初雖未改名，但據寺僧回憶，該寺在至道年間(995-997)已轉由律僧主掌，至咸平年間(998-1003)才又獲許「更律為禪」。分見馬光祖修，周應合纂，《景定建康志》，卷46，頁2073、2074、2076-2077。至於報慈道場後續情況不詳，僅能在明人編纂的《金陵梵剎寺》的「廢剎」編中找到其條目，不知是否入宋不久即廢，見

能遭到外力介入，從而截斷與法眼宗的原先連帶，乃至十一世紀初的金陵再看不到任何法眼僧人住錫紀錄。但另一方面，我們更應留意，除了地位特殊的金陵，位處其他東南區域的諸多法眼道場，在入宋後的傳承似沒有遭遇太多困難與阻撓，而得從宋初一路延續至十一世紀初。且舉幾例說明。

先來看位在洪州的雲居山道場。雲居山自唐末以來即為曹洞的重要據點，然約在南唐時代，其主事先被易為雲門宗的智深，後又交予法眼宗的清錫。清錫為法眼文益之徒，出掌時間或在其師示寂的 958 年前後。無論確切時間為何，可確定的是自清錫開始，雲居山就牢牢為法眼宗把持。清錫之後，繼掌雲居山法席者依序是其師姪義能、義德與道齊(929-997)。⁶³其中資訊最豐的道齊是洪州當地人，嗣法自文益之徒法燈泰欽(?-974)，曾掌洪州大愚寺及雙林禪院，在宋初禪林頗享令譽。倒是其時的雲居山稍有衰落，是以在原住持義德過世後，寺眾特向道齊發出邀請，盼他能前來重加整頓。道齊旋即應允、移住雲居，就此住持達二十年，直至 997 年歸真。⁶⁴道齊之後，其弟子契瑰、慧震，及前任住持義能之弟子紹遵又先後繼掌，是以如無意外，雲居山當至 1020 年代都屬法眼道場。⁶⁵

葛寅亮撰，《金陵梵剎志》(收入《中國佛寺史志彙刊》，第 1 輯第 3-6 號，台北：明文書局，1980，據民國二十五年金山江天寺影明萬曆三十五年[1607]南京僧錄司刊天啟七年[1627]補刊序文本影印)，卷 49，頁 1442。

⁶³ 晏殊，〈雲居山重修真如禪院碑記〉，收入岑學呂編，《雲居山志》(臺北：明文書局，1980)，卷 7，頁 117。

⁶⁴ 道齊生平見釋慧洪，《禪林僧寶傳》，卷 6，頁 51-52；移住雲居山事，見岑學呂編，《雲居山志》，卷 7，頁 117。

⁶⁵ 契瑰(又作契環)、慧震見李遵勗編，《天聖廣燈錄》，卷 29，頁 886、890；紹遵據岑學呂編，《雲居山志》卷 3 羅列的住持名單補入(頁 61)。《雲居山志》又載雲居山在 1008 年獲賜「真如禪寺」寺額時，契瑰仍在任(卷 6，頁 112)，因此可以推斷慧震、紹遵兩人應要至 1010 年代才出任住持。

再如杭州靈隱寺。此寺傳為東晉古剎，然於唐武宗(814-846, 840-846在位)廢佛期間遭遇嚴重毀傷，「鞠為茂草之墟」，⁶⁶至 960 年才為吳越末主錢弘俶重加整建，並延請著名的延壽大師作為新建後的第一任住持。⁶⁷儘管延壽只待了一年左右，即移席至鄰近的永明寺，但靈隱寺與法眼宗的關係並沒有因此中止，而是綿延不絕地傳承至十一世紀。就資料所見，在延壽之後出掌靈隱寺者，計有他的三位師伯叔清聳、處先、紹光，接著是兩位同輩玄本、玄順(大中祥符年間 1008-1016 逝)，再往下則係師侄輩的文勝(?-1026)，及文勝兩位弟子延珊及蘊聰。保守估計，靈隱寺至少到 1040 年代仍為法眼宗的重要據點。⁶⁸福州支提寺可能也是如此。據晚期文獻，此寺亦為錢弘俶所造，而其開山即靈隱新寺第二任住持清聳，其後依次為清聳之徒辯隆、文翰，及法孫輩的昭愛。雖說難以確知個別任期，然從辯隆見於《景錄》、文翰見於《天錄》、昭愛見於《續傳燈錄》的情況推斷，辯隆或任至《景錄》編成稍前的 990 年代，文翰或任至《天錄》編成稍前的 1020 年代，後才轉由昭愛接掌。⁶⁹若然，法眼宗在支提寺的傳承，亦未曾間斷地從五代末

⁶⁶ 釋贊寧，《宋高僧傳》，卷 29，頁 717。

⁶⁷ 釋道原，《景德傳燈錄》，卷 26，頁 421；釋大壑輯，《永明道蹟》(收入《卍續藏經》，第 146 冊)，頁 980。

⁶⁸ 清聳、處先、紹光分見釋道原，《景德傳燈錄》卷 25、26，頁 413、419。玄本、玄順、文勝、延珊分見李遵勗編，《天聖廣燈錄》，卷 28、29、30，頁 879、880、887、889。蘊聰見釋惟白編，《建中靖國續燈錄》，卷 26，頁 358。另有資料顯示，蘊聰直到慶曆年間(1041-1048)猶在任，見釋契嵩著，林仲湘、邱小毛校注，《鐔津文集校注》(成都：巴蜀書社，2014)，卷 15，頁 296-297。

⁶⁹ 清聳見釋明河編，《補續高僧傳》(收入《卍續藏經》，第 134 冊，臺北：新文豐，1994)，卷 19，頁 306。辯隆見釋道原，《景德傳燈錄》，卷 26，頁 428。文翰見李遵勗編，《天聖廣燈錄》，卷 28，頁 880。昭愛見《續傳燈錄》，卷 11，頁 534。附帶一提，晚期史料稱第二任住持辯隆係於大

一直延續至十一世紀初。

上舉三例分別位在江西、浙江、福建，反映法眼宗在東南區域的長期延續，非一時一地的特殊現象，而具有相當的普遍性。此外，除了原有據點外，在宋初東南區域擁有龐大影響力的法眼教團，也較易為此區官長察知，是以當轄內寺院住持出闕時，法眼僧人經常受到官方的邀請與委託，出掌寺務，從而鞏固其在東南地區的教勢。比方法眼下三代的悟乘(964-1022)，即在咸平年間(998-1003)獲杭州知州所託，主持當地的龍華道場；與其同代的義海(970-1025)則在稍晚的大中祥符年間應知州刁衍(945-1013)之請，主持湖州報本禪院。⁷⁰類似例子在本時段不勝枚舉，甚至還有同一人先後受到同區不同長官或不同地區官長委任的情況。⁷¹趙宋政府所以能左右住持選任，與其寺院管理政策有關。宋代寺院可按住持選任辦法分為兩大類，一為師徒、師兄弟相傳的甲乙制，基本由寺方自行決定，然當經營不善或引發爭端時，官方仍可介入；一為人選不拘寺內的十方制，其在推選時多採集議，再交由政府

平興國元年(976)奉錢主之命繼席，雖不詳史源，仍可備一說。見謝肇淛、陳希誥修，釋照微增補，《支提寺志》(收入《中國佛寺志叢刊》，第105冊，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1996，據清同治[1862-1874]重刊本影印)，卷3，頁126。

⁷⁰ 悟乘與義海俱見李遵勗編，《天聖廣燈錄》，卷29，頁888。據學者考察，刁衍任期自大中祥符二年八月至五年正月，即1009-1012年，可據此縮小義海受邀年限，見李之亮，《宋兩浙路郡守年表》(成都：巴蜀書社，2001)，頁178。

⁷¹ 分受同區不同長官邀請者如法眼下三世有忠，他在大中祥符年間(1008-1016)及天聖年間(1023-1032)先後奉不同的杭州牧之命，主持法雨院及龍華寺。受不同地方官長邀請者如有忠的同輩志全，他先在祥符中獲信州牧所邀，於州中開堂；1022年復奉明州官長之請，任當州廣慧禪院住持，分見李遵勗編，《天聖廣燈錄》，卷29，頁889(志全)、890(有忠)。

進行最終圈選。⁷²以上辦法提供了宋代官府介入寺院人事的法源，而據真宗朝材料，可知包含諸多禪宗據點在內的江南、湖南山門，均已奉行十方制有年，⁷³這也意味上述區域的叢林發展更易受到官方意志的影響。

不過，地方官府雖有此權限，卻未必對每件選任案都擁有特定想法或判斷。因此可以想見，在實際運作上，他們很多時候都是聽從較理解教界動態的顧問建議，或挑選該寺屬意或與之關係較近者出任住持，以免徒增事端。在此情況下，十方寺的人事任命就很容易與當地主流勢力趨同。明州天童寺在宋初當即因此與法眼宗結緣。現存文獻顯示，天童寺在唐末雖曾為禪宗僧人所掌，⁷⁴卻在五代進入空白期，直至法眼文益法孫新禪師於宋初進駐，才又重新出現在禪宗文獻中。鑒於這位新禪師乃 993 年逝世的義柔法嗣，推斷其住持時點或在十世紀末；而繼新禪師接掌天童法席者，是其同門清簡(954-1014)，他大約住持到大中祥符七年過世前不久，才轉由同輩子凝繼席。子凝生卒不詳，但現仍存有他在 1023 年駐寺時的通信，⁷⁵可知天童寺直至 1020 年代

⁷² 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)，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)，頁 301-348。

⁷³ 據真宗大中祥符三年(1010)〈使帖延慶寺〉，是年獲朝廷賜額的明州延慶寺「欲依準江南、湖南道山門體式，永作十方住持」，即在住持選任上向「他寺及他郡」開放。既云「體式」，當已行之有年。文見釋宗曉編，《四明尊者教行錄》(收入《大正藏》，第 1937 號)，卷 6，頁 909-910。

⁷⁴ 分別是徑山鑒宗(793-866)之徒咸啟，及洞山良价(807-869)之徒天童義。咸啟在《景錄》出現兩次，卷 11 作鑒宗法嗣，卷 17 作良价法嗣，然《宋高僧傳》卷 12 明載鑒宗「出弟子尤者天童山咸啟」(頁 279)，當為鑒宗之徒無疑。天童義見釋道原，《景德傳燈錄》，卷 17，頁 334。

⁷⁵ 天童子凝曾寫信反駁天台僧人四明知禮(960-1028)的禪宗理解，據釋志磐，《佛祖統紀校注》，此事發生於天聖元年(1023)，見卷 8，頁 213。

仍為法眼據點。

廬山歸宗寺的情況更曲折。該寺在南唐時期與法眼宗關係頗密，但現存文獻並未言明此寺是否如多數東南叢林，亦維持著既有人事進入宋初，⁷⁶僅知太平興國九年(984)，南康知軍特自筠州九峰山迎來道詮入駐，讓此寺成為江西罕見的雪峰系道場。⁷⁷惟道詮甫至歸宗年餘，即在 985 年年末順化，而其最傑出的高足義詮又已接掌九峰山道場，再無適合人選繼席歸宗，南康知軍只好再次轉求在江西最有勢力的法眼僧人協助，文益弟子義柔(?-993)於焉出線。義柔約掌歸宗八年，於淳化四年(993)孟夏歸寂；接著被南康知軍邀來主持的，是法眼下二世的慧誠(941-1007)，他共在任十四年，至景德四年逝世。⁷⁸慧誠之後的情況儘管不是很明朗，但活動於同時期的文豪楊億，曾自述在 1014 年出知汝州前結識的諒、安二禪師，「並自廬山歸宗、雲居而來」，且「皆是法眼之流裔」，⁷⁹據此可以認為，歸宗寺應與前面談到的雲居山一樣，至十一世紀初猶為法眼道場。

以上諸例顯示，宋代官府雖有變更寺院人事之權力，但多數時候他們都對既有傳承展現出相當的尊重；真需變更時，則傾向與地方主流教團合作，藉此鞏固、強化政教間的關係。正因如此，盛行於五代

⁷⁶ 據《景德傳燈錄》，至少有四位文益弟子曾在 984 年以前住持過歸宗寺，分別是策真(?-979)、師惠、省一、夢欽。之所以如此推定，是因為 984 至 1007 年間的住持僧人都很清楚，而就世代估算，這四人應不會遲至 1007 年後才出任，是以其掌寺時間定在 984 年以前。分見釋道原，《景德傳燈錄》，卷 25、26，頁 417、418。

⁷⁷ 釋道原，《景德傳燈錄》，卷 24，頁 403。

⁷⁸ 《景德傳燈錄》載義柔為歸宗寺「第十三世住」，接在「第十二世住」道詮之後；慧誠則被載為「第十四世住」，內文也明言他在義柔過世後被請往往住持，分見卷 26，頁 420、429。

⁷⁹ 見楊億寄予李維之書信，見釋道原，《景德傳燈錄》，卷 30，頁 464。

後期東南區域的法眼宗，遂得在入宋後持續保有聲勢，直至十一世紀初猶然。但另一方面，當我們更全面評估法眼宗在本期禪林中的位置，就很難不注意到其昌盛背後的隱憂。猶如上文分析，法眼宗自入宋以來，駐點均高度集中在東南區域，顯示其自身帶有頗強烈的守成傾向，無積極向外擴張之能力。而此走向實蘊藏著相當程度的風險，畢竟，這是一個地方長官握有多數叢林住持任免權的時代，一旦出現具有高競爭力的禪系叩關法眼的東南大本營，其固有版圖就很可能產生動搖。由此角度視之，本期雲門宗向東南區域的進軍，就格外值得留意。

根據表 3，可以看到本期雲門雖持續在十世紀末的中心兩湖保有四成強的駐點(44/103)，但同時也開始東進，而在法眼宗的江西、浙江、蘇南等核心區留下高達 33 個駐點，占比超過三成，僅微幅落後兩湖，構成本期雲門的第二集中區。其中，有兩位雲門禪師的活動特別醒目。

首先，是曉聰(?-1030)在江西的經營。⁸⁰曉聰為韶州人，得度後北赴荆楚訪謁諸宿，後於朗州文殊寺的應真座下得法，成為雲門下三世。其後進入江西，先至其時仍為法眼據點的雲居山問學，並因傑出表現漸為叢林所知，接著又前往著名的洞山。前文說到，洞山在入宋之初，雖由南唐時期出任住持的雲門僧人清稟領導，但他示疾後，繼任的彥聞(1002-1004在任)、義詮(1005-1009在任)皆與雲門系無關——前者未見燈史，後者則為雪峰系的道銓之徒——曉聰抵達時，正是義詮主事時期。⁸¹義詮相當器重曉聰，不僅令其擔任首座，且當他在 1009 年應廬山棲賢寺之邀決意移錫時，還特囑寺眾與壇越務必商請州司讓曉聰繼席，曉聰遂如其願地在隔年出掌洞山，直至 1030 年過世。在此期間，曉聰

⁸⁰ 曉聰生平見釋慧洪，《禪林僧寶傳》，卷 11，頁 78-80。

⁸¹ 彥聞、義詮兩人任期見余靖，《武溪集》，卷 9，〈筠州洞山普利禪院傳法記〉，頁 14-15。義詮見釋道原，《景德傳燈錄》，卷 26，頁 421。

不僅以洞山為基地，培養出數名聲震江西的雲門新秀，⁸²還在臨終前向知州舉薦與其同輩的雲門僧人自寶(978-1054)，而讓雲門宗得以繼續保有這座著名叢林。⁸³是以經過曉聰開拓，雲門宗至 1020 年代業已成為江西叢林的重要組成。

至於雲門在蘇南、浙江等地的立足，則首賴雪竇重顯(980-1052)。⁸⁴重顯生於遂州，咸平年間(998-1003)在益州出家，受具後出蜀習禪，歷參襄州的臨濟僧人蘊聰、廬山的法眼僧人行林，終在復州嗣法光祚，成為雲門下三世。其後，他在池州結識時任知州的曾會(?-1033)，⁸⁵並在其推薦下前往杭州名藍靈隱寺。重顯在靈隱寺待了三年多，卻沒受到法眼住持延珊太多注意，直到曾會奉使浙西，為之延譽，始為江南佛教界矚目。1020 年前後，蘇州翠峰山出闕，重顯被舉出世，且表現出色，是以儘管他僅住錫至 1023 年，便應出知明州的曾會之請移席雪竇山，然翠峰山隨後又迎來數任雲門僧人出掌——想是很滿意重顯表現——遂使此地成為雲門在蘇南的一大據點。⁸⁶移駐雪竇山的重顯，也順勢

82 釋惟白，《建中靖國續燈錄》卷 5 載有六名曉聰法嗣，其中曉舜、暹禪師、堅禪師後皆住錫江西。

83 釋慧洪，《禪林僧寶傳》，卷 11，頁 79。

84 重顯生平，可參考黃釋勳，〈雪竇重顯禪師生平與雪竇七集之考辨〉，《臺大佛學研究》，14(臺北，2007)，頁 77-118。

85 曾會卒年考證，見張小平，〈名相之父：曾會事跡考略〉，收入姜錫東、李華瑞主編，《宋史研究論叢》，第 10 輯(保定：河北大学出版社，2009)，頁 447-462。

86 此前住持過翠峰山的禪宗僧人唯有法眼下三世洪禪師見錄。他是逝世於 997 年的雲居道齊之徒，推測住錫翠峰山時間當在十一世紀初，或許就是重顯前任。名見釋惟白，《建中靖國續燈錄目錄》(收入《卅續藏經》，第 136 冊)，下秩卷 26，頁 33。重顯之後，出掌此寺的有其同門覺顯、同輩慧顯，及法嗣澤禪師，分見釋惟白，《建中靖國續燈錄目錄》，上秩卷 3，頁 3；卷 5，頁 9。

將雲門宗風帶至浙東，且將在下一時期發揮巨大的影響力。

所以儘管至本時段結束為止，雲門宗向東南地帶的拓進，看起來猶不足與長期作為本區龍頭的法眼宗爭勝，卻已悄悄為該地叢林注入變動因子，及至十一世紀中葉，我們就要清楚地見到其發酵的結果。這正是接著要析論的重點。

(四) 十一世紀中葉(1031-1060)

約當十一世紀中葉的 1031 至 1060 年這段區間，可說是入宋禪林版圖變動最劇、且對法眼宗發展影響最深的時期，其分佈概況可見表 4。相較前一時段，本期禪林版圖除了僅存四支外，最重大的變化就是本文主角法眼宗的住錫點數巨幅跌落，不僅被前一時段並駕的雲門遠遠拉開，還為過去均落後一截的臨濟追過，甚至在其過往的優勢區域浙江、江西、蘇南，也可發現法眼住錫點數多已落處到雲門、臨濟兩系之後——且落後雲門猶多。前面說過，雲門與臨濟的關係本屬融洽，而從兩系進入東南區域的時間與規模，均以雲門為先、為大看來，臨濟很可能是依附在雲門羽翼滲入。若然，以上統計似在暗示，法眼宗於十一世紀中葉轉衰，極可能源自雲門宗的擠壓。

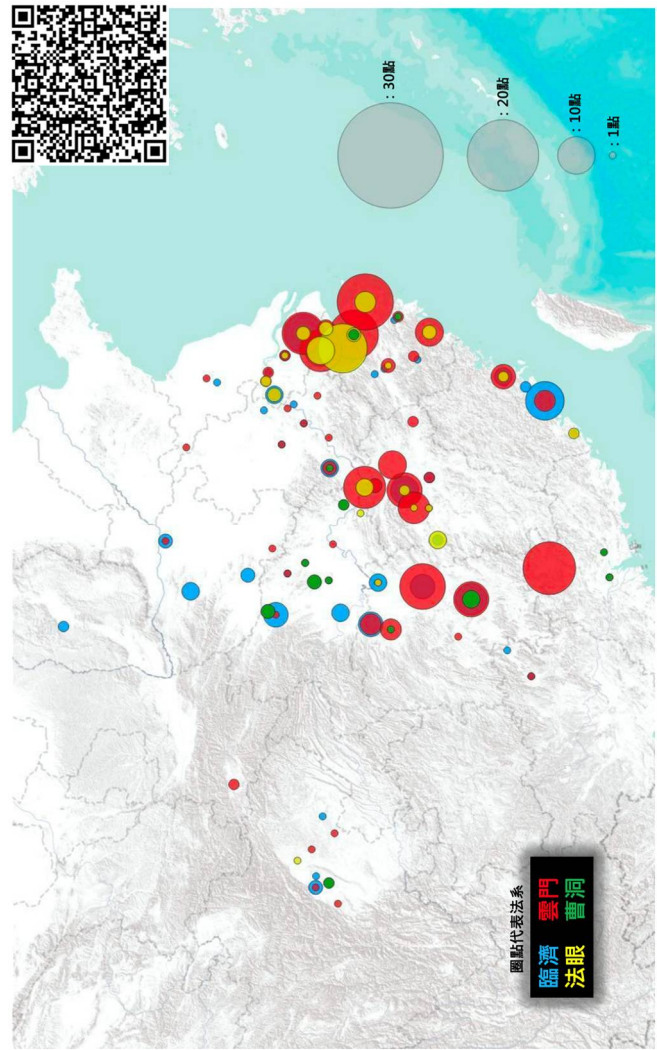
有意思的是，文獻的確提供不少法眼據點在本期轉入雲門陣營之例。就浙江而言，首先可以提到的是天童寺。上小節提到，一度消失在五代禪宗文獻中的天童寺，於十世紀末再次浮現時，即已成為法眼道場，目前可知至少有天童新、清簡(954-1014)、子凝三位法眼下二世僧人先後住持，時間當已及於 1020 年代。然子凝之後，就再見不到法眼宗與天童寺的關聯，取而代之的是一批雲門住持——就世代言，寶堅、懷清、瑞新等雲門下三世僧人很可能是緊接其後的三位住持，再

表 4 1031-1060 年禪宗諸系住錫點分布概況(與圖 4 併觀)

區 系	河 南	山 西	蘇 北	小 計	湖 北	皖 中	川 渝	蘇 中	豫 南	陝 南	小 計	浙 江	江 西	湖 南	蘇 南	福 建	兩 廣	皖 南	小 計	總 計
雲門	1		1	2	7	6	5	3	1	2	24	70	44	33	17	12	16	2	194	220
臨濟	7	2		9	12	7	5	1	3		28	27	15	25	17	16	2	1	103	140
法眼				0	2		1	2			5	35	12	3	7	4			61	66
曹洞				0	10	1	2				13	3		5			2		10	23
合計	8	2	1	11	31	14	13	6	4	2	70	135	71	66	41	32	20	3	368	449

資料來源：附表 1

圖 4 1031-1060 年禪宗住錫點分布



資料來源：表 4

來還有下四世的天童利章。⁸⁷其中，瑞新掌寺時曾與出知明州鄞縣的王安石(1022-1086)往來，⁸⁸可知與後者任期(1047-1049)重疊，反映雲門宗至1040年代業已接管天童寺一段時間。明州阿育王寺也存在類似軌跡。此寺自988年起，即由接受敕命的法眼禪僧居素主持，1008年易為十方寺後，居素仍繼續留任，至天禧五年(1021)才交由第二代住持守初。守初不見燈史，法系難知，但可確定從第三代住持開始，阿育王寺便轉入雲門僧人之手：最早接任的是常坦，其為瑞新同門，住持時間也約當王安石知鄞期間；⁸⁹其後繼掌的依序是常坦法嗣澄逸，及下面還要談到的雲門名宿大覺懷璉(1010-1091)。⁹⁰換言之，阿育王寺當也在1040年代轉為雲門據點。

江西的情況也不遑多讓。如從南唐末至北宋前期多屬法眼道場的廬山歸宗寺及洪州雲居山，似乎均在1040年代被交付給雲門宗禪師。據現存文獻，最早進駐二法眼道場的雲門禪僧，正是上文提到被雲門宗的江西開拓者曉聰舉薦繼掌洞山的自寶。自寶在1030年代因經營

87 分見釋惟白，《建中靖國續燈錄目錄》，上帙卷3，頁3；卷5，頁6。要說明的是，筆者在線上總表將寶堅、懷清的住錫時間均歸入上一時段，係因他們均無資料可供推算精確時間，只好暫據所屬世代排定，實際上有可能遲至本期才住寺。所幸這類事例不多，對整體評估影響有限。

88 瑞新主天童寺事，見王安石，《臨川先生文集》(收入王水照主編，《王安石全集》，第6冊，上海：復旦大學出版社，2016)，卷71，〈書瑞新道人壁〉，頁1279。

89 據南宋人薛叶的〈育王上塔碑記〉，常坦約在慶曆六年(1046)住山，見郭子章編纂，《明州阿育王山志》(臺北：新文豐，2013)，卷3，頁46。王安石曾贈詩予常坦，推測兩人在明州時即已結緣，見王安石，《臨川先生文集》(收入王水照主編，《王安石全集》，第5冊)，卷6，〈奉使道中寄育王山長老常坦〉，頁212。

90 入宋後的阿育王寺歷任住持資訊，見釋琬荃續補，《明州阿育王山續志》(臺北：新文豐，2013)，卷16，頁395。又，懷璉卒年多作1090年，然釋慧洪，《禪林僧寶傳》稱其「年八十二」(卷18，頁127)，是以易為1091年。

洞山有方，被其時沒落的黃檗山道場延往，並成功令其重上軌道。基於這番偉業，自寶在江西叢林聲名大噪，於是先被南康知軍祖無擇(1011-1084)招往歸宗寺，後又在慶曆年間(1041-1048)被新任知軍程師孟(1009-1086)邀往雲居山。⁹¹以自寶的進駐為嚆矢，兩座道場在此後二十來年均由雲門僧人出掌：歸宗寺在自寶移居雲居山後，曾由其下一世居訥(1010-1071)短暫住持，⁹²後自寶依從眾願、再蒞歸宗，⁹³至 1054 年過世，復交由居訥同輩守輪繼席；雲居山道場則似在自寶離去後，先交由同代的雲居慶主持，後又為下一世的曉舜(卒於治平中)、守億、文慶連番接掌。同在廬山的棲賢寺亦然。此寺從南唐末至十一世紀初的泰半時間均由法眼僧人主事，1010 至 1020 年間更在文益法孫澄謏領導下，成為法眼宗在江西的重要道場。⁹⁴惟澄謏弟子智通，已是最後一位可知的棲賢寺法眼住持。(鑒於《天錄》未收，推測其接掌時間當在 1030 年代或稍後)至十一

⁹¹ 自寶生平見余靖，《武溪集》，卷 7，〈廬山歸宗禪院妙圓大師塔銘〉，頁 16-18。其為黃檗山道場延攬事，見同書卷 9，〈筠州洞山普利禪院傳法記〉，頁 18。

⁹² 釋慧洪，《禪林僧寶傳》，卷 26，頁 175。

⁹³ 余靖，《武溪集》，卷 7，〈廬山歸宗禪院妙圓大師塔銘〉，頁 17。

⁹⁴ 南唐末至北宋初，住錫棲賢寺者計有文益三位法嗣道欽、慧圓、智筠，及法孫慧聰、道堅等，至 1009 年才由獲邀住持的雪峰系僧人義詮中斷，但時間似乎不長，因為後來成為雲門宗匠的雪竇重顯行腳至棲賢寺時，住持即已易為澄謏，後又由澄謏法嗣智通繼掌。分見釋道原，《景德傳燈錄》，卷 25，頁 411、415、417；卷 26 目錄；李遵勗編，《天聖廣燈錄》，卷 27 目錄；釋惟白，《建中靖國續燈錄目錄》，下秩卷 26，頁 34。義詮住錫棲賢寺事，見余靖，《武溪集》，卷 9，〈筠州洞山普利禪院傳法記〉，頁 17；重顯至棲賢寺參學事，見釋慧洪，《禪林僧寶傳》，卷 11，頁 81。澄謏住持時間主要是由曾向其求教的重顯和慧南(即後來臨濟黃龍派開祖)行跡推斷：重顯在 1020 年前後出世，參學自在此前；至於 1002 年生的慧南遊學時當已至 1020 年代。慧南事見釋慧洪，《林間錄》(收入《卮續藏經》，第 148 冊)，卷上，頁 586。

世紀中葉，掌寺者便徹底轉至雲門法脈：最早為曾住持過雲居山的曉舜，再來是其後輩智遷、法秀、智柔等人，再也不見法眼僧人蹤影。

以上所舉，均係法眼宗在入宋後仍長期保有巨大影響力的浙、贛道場，是以這些寺院轉歸雲門，無疑帶有重要指標意義。假若以上分析無誤，我們應當探問：本期雲門何以得在法眼大本營大展教勢，以致出現取彼代之的勢頭？筆者以為，此當歸功幾位善與士交的雲門秀異宗匠在東南叢林之弘化。

在江西，最重要的人物就是自寶，因為就時間上看，他是本期最早在江西叢林打開知名度的雲門僧人。據其塔銘，自寶除有經營長才外，在示眾方法上還很有一套，不僅極善掌握從學者心理，且總能在適當時機運用不帶艱澀術語的敏銳機鋒進行有效點化(所謂「啐喙之機，不涉名相。或縱或奪，遂至無言」)，因此連欠缺充足佛門學養者也能在其導引下獲得深刻的智識與心靈啟發。想因如此，許多「衣冠之士」「咸欲見之」，想一睹其丰采。⁹⁵自寶在士大夫間的漸高聲望，不僅有助為自己贏得官方委任出掌懸關寺院——包含若干法眼舊有大寺——之機會，也直、間接地幫其他雲門僧人在江西開闢更多空間。直接受惠於自寶的，有乘其調任他寺時繼掌道場的雲門僧人，其中有若干與自寶存在著可辨識的人際關係，可推測應是受自寶推薦；⁹⁶而伴隨自寶接連成功的經營，江西地方官很容易要對與其親近、或同屬雲門法脈的僧人興起好奇，進而邀請他們住持轄中的十方寺院，如自寶同門懷澄，可能即是因此在《天錄》編成後的 1030 年代，自蘄州三角山被延攬至洪州潞潭山寶峰院，成為本期江西一大山頭。⁹⁷總之，以自寶

95 余靖，《武溪集》，卷 7，〈廬山歸宗禪院妙圓大師塔銘〉，頁 17。

96 比方繼自寶出掌雲居山的雲居慶和曉舜，一為其同門，一師承將洞山道場交付予自寶的曉聰。

97 懷澄在《天錄》卷 23 被載為「蘄州三角山懷澄禪師」，至《建錄》則被

的活動為中介，雲門禪師在江西叢林的能見度開始顯著提升，扭轉了原本法眼獨盛的局面。

至於影響江浙叢林最劇者，首推在 1020 年代即在此區嶄露頭角的重顯。上小節談到，重顯先後在 1020 年前後、1024 年出掌蘇州翠峰山及明州雪竇山。稍加追蹤此二寺院在此之前的住持，即可發現均有或深或淺的法眼背景，⁹⁸然自重顯進駐後，卻儼然轉為雲門在江浙的傳法據點：翠峰山已如前述，雪竇山則一直由重顯領導，直到他在 1052 年逝世方止。換言之，重顯的住持經歷，已隱然體現出雲門對法眼版圖的進取。值得一提的是，在住持兩寺期間，重顯不僅活用上堂、舉古、頌古、拈古等多元教學法來導引門人，其弟子也積極將他留下的各類話語、偈頌編纂流通。單在 1022 至 1049 年間，便有七種重顯作品問世，即今天尚能看到的「雪竇七集」，遂使重顯聲名被有效傳開。⁹⁹據傳他在雪竇山時，諸方衲子皆「爭集座下」，時人因贊以「雲門中興」。¹⁰⁰更重要的是，重顯本人擁有極為出色的辭章，能巧妙地將各種文學技藝、詩歌意象鑄鑄至宗門文字中，遂令其作得以跨出叢林，贏得宗外文化精英的廣泛讚賞。¹⁰¹想係如此，江南地方官員遂開

載為「洪州泐潭山寶峰院懷澄禪師」，可知《天錄》編成時他尚未移駐洪州。

⁹⁸ 翠峰山的狀況見註 86。雪竇寺在南唐時曾為永明延壽道場，後有法眼二世雪竇清、下三世雪竇惟則、雪竇遇新的住錫紀錄。分見李遵勗編，《天聖廣燈錄》，目錄卷 30，頁 605；卷 26，頁 870。釋惟白，《建中靖國續燈錄目錄》，下帙卷 26，頁 33。

⁹⁹ 七集分別《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》。詳見黃鐸勳，《雪竇七集之研究》（臺北：法鼓文化，2015），頁 38、159。

¹⁰⁰ 釋慧洪，《禪林僧寶傳》，卷 11，頁 84。

¹⁰¹ 為重顯撰寫碑銘的文人呂夏卿（1018-1070）即是通過閱讀七集認識重顯，見呂夏卿，〈雪竇山資聖寺明覺大師碑〉，收入張津等纂修，《乾道四明圖

始對其代表的雲門法脈萌發好奇與好感，進而大量啟用以其法嗣為首的雲門僧人擔任轄下寺院住持：這具體展現在本期雲門的 87 個浙江、蘇南駐點裡，就有超過半數的 47 點來自重顯門人。¹⁰²

以上考察顯示，法眼宗所以在北宋中期轉衰，最直接的原因恐在雲門宗於其固有大本營東南區域的驟起，從而引發的替代效應，且其中關鍵，很可能與幾位秀異的雲門宗師巧妙掌握與士夫官僚互動之訣竅，從而為雲門陣營贏得更多官派住持緊密相關。尤有甚者，筆者認為雲門、法眼在北宋中葉的嬗代，就禪宗史而言尚有兩層意義，分別是：進一步帶動原與雲門相善的臨濟進展，及引起以皇帝為首的京城知識圈留意，從而鋪平了禪宗在十一世紀晚期席捲文化中心汴京的道路。而這兩者，均反映在十一世紀晚期的住錫點統計，且見下文。

(五) 十一世紀晚期(1061-1100)

由於本文處理下限為 1100 年，因此本小節的「十一世紀晚期」，共包含 1061 至 1090 年的三十年區段，及十一世紀的末十年段。先來看一下前三十年的禪宗住錫點分布概況。(表 5)

和前一時段相比，本期有幾個現象值得注意：首先，法眼宗住錫

經》(收入《宋元方志叢刊》，第 5 冊，北京：中華書局，1990，據清咸豐四年[1854]宋元四明六志本影印)，卷 2，頁 4969。另有不少北宋晚期文人將雪竇重顯之詩偈視作叢林典範，見周裕鍇，《禪宗語言》，頁 129。關於雪竇重顯如何通過文學造詣吸引宗外精英，進而擴大雲門聲勢的更詳細討論，見黃庭碩，〈北宋禪宗勃興的文學因素——聚焦於雲門宗的討論〉，《臺大佛學研究》，46 (臺北，2023)，頁 70-77。

¹⁰² 還請參見線上總表分頁「10. 1000-1031」和線上附錄表 4。重顯本人當也發揮了推波作用。據《續傳燈錄》，重顯甚欣賞從其參學的善暹，欲薦其住持「明州金鵝」，後雖因善暹聞訊出逃未果，仍反映重顯對鄰近寺院住持選任的影響，見卷 2，頁 479。

點數呈現出斷崖式下跌，從原先 66 點萎縮至 5 點，與在本期面臨嚴重續存危機的曹洞宗相去無幾，而其既有東南核心區則已全數為雲門和臨濟二宗瓜分。其次，臨濟宗的教勢大張，不僅住錫點數一舉超越雲門，中心也從前兩期的兩湖，東移至江西與皖中。最後，若就禪宗總體駐點分布看，北區駐點數字來到入宋以來的新高，且其中有過半集中在趙宋首都汴京所在的河南。

結合前一時期發展，可以更加堅信，入宋法眼宗正是在以雲門為首、臨濟為輔的衝擊下趨於式微。既是如此，臨濟何以得在十一世紀後期自附庸躍升為主流呢？這當與臨濟宗漸脫雲門羽翼的動向有關。從零星資料看來，臨濟在東進之初的確帶有幾分依從雲門的味道。舉例言之，如活躍於十一世紀前中期、於滁州瑯琊山出世的臨濟僧人慧覺，即因開法時間與雲門宗匠重顯接近，被四方衲子並舉為「二甘露門」。¹⁰³慧覺師侄文悅(997-1062)於江西嗣法後，曾至雪竇山追隨重顯，並以無礙辯才大放異彩，重顯甚「尊異之」，令其名揚江浙。¹⁰⁴慧覺另位師侄方會(992-1049，楊岐派開祖)則在獲得印可後，自湖南返回故鄉江西，託跡於重顯同門九峰勤的道場，後得袁州故里道俗邀請，欲往楊岐山開法，九峰勤特意召其宣講，聽完大表嘆服，讓方會道價大漲。¹⁰⁵方會後又繼席雲門下三世志顯的潭州雲蓋山道場，並在此印可原隨志顯學習的守端(1025-1075)，而儘管守端改嗣臨濟，然其行腳廬山時，仍獲時任圓通寺住持的雲門僧居訥激賞，不僅先將守端薦為江州承天寺住持，後更在 1052 年「讓圓通以居之」。¹⁰⁶

¹⁰³ 釋惟白，《建中靖國續燈錄》，卷 4，頁 78。

¹⁰⁴ 釋慧洪，《林間錄》，卷下，頁 638；釋慧洪，《禪林僧寶傳》，卷 22，頁 152。

¹⁰⁵ 釋慧洪，《林間錄》，卷下，頁 640；釋慧洪，《禪林僧寶傳》，卷 28，頁 193-194。

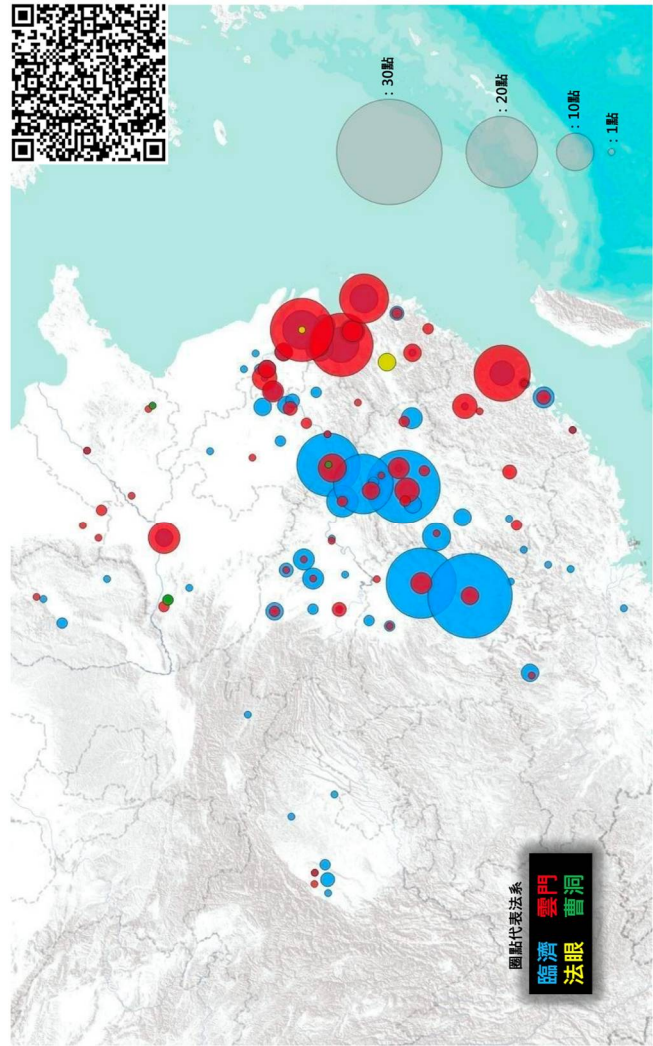
¹⁰⁶ 釋慧洪，《禪林僧寶傳》，卷 28，頁 195。

表 5 1061-1090 年禪宗諸系住錫點分布概況(與圖 5 併觀)

區 系	河 南	山 西	山 東	河 北	皖 北	小 計	皖 中	湖 北	川 渝	蘇 中	陝 南	小 計	浙 江	江 西	湖 南	蘇 南	福 建	兩 廣	皖 南	小 計	總 計
臨濟	5	4	1		1	11	27	30	9	5	1	72	38	61	47	22	15	8	6	197	280
雲門	10	1	3	4		18	13	11	2	6		32	51	25	11	30	30	1	2	150	200
法眼						0						0	4			1				5	5
曹洞	2		1			3	1					1								0	4
合計	17	5	5	4	1	32	41	41	11	11	1	105	93	86	58	53	45	9	8	352	489

資料來源：附表 1

圖 5 1061-1090 年禪宗住錫點分布



資料來源：表 5

以上諸例透露，臨濟受惠於與雲門的親近性，遂得在十一世紀中葉附從其動向，同向東南區域席捲。但在達成共同目標後，肩負各自傳承與宗風的雲門與臨濟，就在十一世紀晚期遂漸分道。這既有思想上的緣由，亦有現實發展上的速差：就前者言，主要在於雲門宗經過善文宗匠雪竇重顯「中興」後，固以其超邁前人的文字風彩吸引更多宗外精英興趣，卻也在宗門內部帶起一股愈加重視語言、文字的風氣。因此，約在重顯示寂的 1050 年代，叢林就開始出現針對此趨勢的反思與批判，其中，以黃龍慧南(1002-1069)為首的一群活躍湘、贛之臨濟禪師即發揮了重要作用——此乃本期臨繼所以得在江西、湖南兩區一舉取代雲門成為首要叢林勢力之因；¹⁰⁷至於後者，則源自雲門宗於十一世紀後半率先贏得朝廷及京城知識圈的矚目，並在帶領禪門進軍政治中心的過程裡攫獲較多的贊助，而與保留較多地方、在野色彩的臨濟宗產生了區別。而後一部分，就涉及前面提到雲門席捲京城的第二

¹⁰⁷ 黃龍慧南是臨濟黃龍派的開祖，師承石霜楚圓(986-1039)，不過在承嗣臨濟法脈前，慧南其實長期追隨江西雲門宗匠泐潭懷澄，還得到懷澄高度器重，一度令他分座說法，儼然視其為接班人。然慧南後受臨濟僧雲峰文悅(997-1062)建議，前往湖南參謁楚圓，並在其點撥下痛感雲門禪法過於憑依語言之弊端，決定就此改宗臨濟。由於慧南此前已具有相當的叢林聲望，所以這個決定對叢林造成相當震撼，許多年輕衲子因此轉入臨濟門下學習，包含慧南的幾位高足東林常總(1025-1091)、真淨克文(1025-1102)等。而在慧南以臨濟新星之姿崛起江西的同時，他的幾位臨濟同門如楊岐方會、翠巖可真(?-1064)，同輩如雲峰文悅，也各秉持著強烈的批判意態唱道湘贛，遂讓臨濟在十一世紀中葉的江西、湖南叢林凝聚起巨大能量。及至 1050、60 年代後，以上幾位臨濟宗師的門人先後出世，並在其師弘化的湘、贛取得許多駐錫機會，遂得取代雲門成為兩區龍頭。有關討論請見西口芳男，〈黃龍慧南の臨濟宗転向と泐潭懷澄〉，《禪文化研究所紀要》，通号 16 (京都，1990)，頁 223-250；土屋太祐，〈北宋禪宗思想及其淵源〉，頁 118-143；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研究所博士論文，2021)，頁 336-339。

層意義。

這個問題近來已有專文詳探，¹⁰⁸於此僅簡單結合本文統計資料略加說明。從前面諸表整理的禪宗分布可知，截至十一世紀中葉，禪宗在趙宋首都汴京所在的大北方區一直沒有太多勢力；但這絕不是說京城對禪宗一無所知，最明顯的例子就是法眼僧人道原在 1004 年進獻其編纂的《景德傳燈錄》予朝廷，朝廷也立即指派楊億等人加以編修，後更納入官方藏經；以此為契機，京城也出現一小群以楊億及向其習文的太宗駙馬李遵勗為中心的好禪群體，他們不僅積極與立足北地的臨濟禪師往來，似也啟發了成長於其時的仁宗(1010-1063, 1022-1063 在位)對禪宗之好奇。就現存史料看來，1040 年代起開始出現仁宗主動與禪宗僧人互動的紀錄，¹⁰⁹顯示其對禪宗興趣漸高。可能是為投合皇帝的心理，內侍李允寧在皇祐元年(1049)奏請將自己的京城宅第改建為十方淨因禪院，仁宗旋即應允，並特詔禪宗高僧出掌此寺。

有趣的是，儘管仁宗此前接觸者均為較活躍於北方的臨濟僧人，但此次徵召卻自始即瞄準大南方區的雲門宗匠：他起先徵求住持廬山名藍圓通寺的居訥，惟居訥辭以目疾，轉薦寺中書記懷璉，遂改由懷璉出掌。關於仁宗何以會捨近求遠地詔入雲門僧人，南宋佛教史書《佛祖統紀》認為是出於歐陽修(1007-1072)力薦，但此事疑點頗多。¹¹⁰不過，透過好禪士人官僚的中介卻不無可能，畢竟十一世紀中葉正好是南方地方官員大舉啟用雲門僧人出掌寺院的時段，很容易就可經由情報流

¹⁰⁸ 黃庭碩，〈北宋禪宗勃興的文學因素〉，頁 51-106。

¹⁰⁹ 仁宗先在 1042 年將自己親製的《重陽頌》賜予華嚴禪寺的臨濟住持道隆，又在 1048 年詔入臨濟僧德章問道，分見余靖，《武溪集》，卷 9，〈東京左街永興華嚴禪院記〉，頁 1-3；釋普濟著，蘇淵雷點校，《五燈會元》(北京：中華書局，1984)，卷 12，頁 737。

¹¹⁰ 釋志磐，《佛祖統紀校注》，卷 46，頁 1073-1076、1080。相關辯證見嚴杰，〈歐陽修與佛老〉，《學術月刊》，1997：2(上海，1997)，頁 88。

通，將雲門大興的消息傳至京城。事實上早在 1038 年，身為京城禪宗外護代表的李遵勗就已聽聞聲揚浙贛的雲門高僧重顯與自寶之名，而先後為兩人向皇帝奏請「紫方袍」。¹¹¹這不啻顯示，至晚在 1030 年代末，京城知識圈已有人意識到雲門一脈正以驚人速度在東南區域崛起。鑒於此點，當可推斷仁宗知曉此禪林動態，進而決定自南方招入雲門高僧，以便就近接觸。

入北的懷璉也果為京城颳起一陣旋風。不僅仁宗在聽其演法後「皇情大悅」，屢將其召入問道，¹¹²京城士人圈也在接觸後發覺，這位南方禪僧極善運用文雅真切的語言，發揚與儒、道相合的佛教意旨，與多「留於名相，囿於因果」的北地僧人大不相同，是以特「喜從之遊」。¹¹³在懷璉活動下，汴京終於開始形成一個以淨因禪寺為中心，規模較顯，且上達皇室的禪宗社群。儘管懷璉在英宗治平年間(1064-1067)即告老南歸，但其空缺馬上就由從其問學且素服眾心的臨濟僧人道臻(1014-1093)補上——此例再次顯示兩系的親近性——遂讓淨因教團得在 1060、70 年代繼續保有能量。¹¹⁴1067 年繼位的神宗(1048-1085，1067-1085 在位)亦對禪宗甚懷好感，後更在元豐三年(1080)乘著過度擴張的大相國寺重新整併之際，於寺中創設了慧林、智海兩座禪院，¹¹⁵並從南方徵召著名禪宗高僧住持，進一步提升了京城的禪宗發展。

111 張津等纂修，《乾道四明圖經》，卷 2，頁 4968；余靖，《武溪集》，〈廬山歸宗禪院妙圓大師塔銘〉，卷 7，頁 18。

112 參釋慧洪，《禪林僧寶傳》，卷 18，頁 125-126；釋慧洪，《林間錄》，卷下，頁 615。

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

114 釋慧洪，《禪林僧寶傳》，卷 26，頁 176。

115 二院落成似已至 1082 年，見段玉明，《相國寺——在唐宋帝國的神聖與凡俗之間》(成都：巴蜀書社，2004)，第三章，頁 69-72。

其中，慧林禪院鎖定的是已在京城享有高名的江浙雲門大德圓照宗本(1020-1100)，¹¹⁶智海禪院則瞄準臨濟僧人東林常總(1025-1091)，然後者以「山野老病」固辭，¹¹⁷迫使朝廷轉招時掌饒州薦福寺的另位雲門僧人正覺本逸，兩座京城新建禪寺因而同時成為雲門道場。¹¹⁸兩人至京後，神宗分別賜以師號，且均在開法日遣使降香，讓「朝中搢紳益欽道望」；¹¹⁹聲望本隆的宗本，開法時更引來「萬眾拜瞻」，並以其莊嚴的威儀、平實的宣講風靡京城士庶。¹²⁰在宗本引領下，1080年代的京城旋興起一股雲門熱。隨後，宗本同門法秀(1027-1090)也在1084年為神宗妹婿張敦禮(?-1107)攬至京城，住持其在1084年祈請創建的法雲禪寺。¹²¹據傳法秀講法時「常有眾千數百」，成為宗本之外又一席捲京師的雲門宗師。¹²²此番景象，讓躬逢其盛的蘇軾(1037-1101)逕將「京師禪學之盛」，歸因於「[宗]本、[法]秀二公」之倡發。¹²³

在京城知識圈的帶頭鼓動下，北方諸區也漸被禪風，如熙寧(1068-1077)前猶「未有談禪者」的洛陽，就受到皈依宗本之徒證悟脩顯的好禪舊相富弼(1004-1083)影響，興起禪悅潮流；¹²⁴河北亦在熙寧晚期由出

¹¹⁶ 釋慧洪，《禪林僧寶傳》，卷14，頁103。

¹¹⁷ 釋慧洪，《禪林僧寶傳》，卷24，頁165。

¹¹⁸ 釋惟白，《建中靖國續燈錄》，卷6，頁109。

¹¹⁹ 釋惟白，《建中靖國續燈錄》，卷6，頁109；卷9，頁142-143。

¹²⁰ 釋慧洪，《禪林僧寶傳》，卷14，頁103-104。

¹²¹ 釋惟白，《建中靖國續燈錄》，卷30，頁411；釋慧洪，《禪林僧寶傳》，卷26，頁179。

¹²² 釋慧洪，《禪林僧寶傳》，卷26，頁179；黃庭堅著，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)，正集卷32，〈法安大師塔銘〉，頁857-858。

¹²³ 蘇軾，《蘇軾文集》，卷62，〈請淨慈法涌禪師入都疏〉，頁1908。

¹²⁴ 葉夢得，《避暑錄話》(收入《叢書集成初編》，北京：中華書局，1985)，卷上，頁44。

判大名府的外護重臣文彥博(1006-1096)召來雲門高僧文慧重元住持天鉢寺後，迎來「河朔宗乘」的「再振」。¹²⁵正因如此，本期的大北方區住錫點遂得創下入宋以來最多、遍佈範圍最廣的佳績。而從以上論及事例多與雲門禪僧有關看來，雲門宗當是帶動本期北區駐點成長的最主要動力。這也確實反映在北區駐點的諸系構成變動上：雲門宗在上期北區不過只有寥寥 2 點，至本期則漲至 18 點，整整成長九倍，且有 10 點坐落在汴京所在的河南，顯示其為最受京城歡迎的禪系；¹²⁶反觀居次的臨濟雖也留下 11 點，但相較前期的 9 點成長並不多，反倒重心有更加南偏的情況，與雲門呈現出相當程度的交錯——這正是二者分道揚鑣的發展背景。至於本時段的法眼宗則因聲勢大消，全然沒有在這波禪宗北進的動向裡發揮任何貢獻。這樣的狀況，也一直延續至十一世紀最末十年。(表 6)

以上統計，正是《建錄》序裡提到其時禪宗「源派演迤，枝葉扶疎，而雲門、臨濟二宗遂獨盛於天下」的最好寫照。¹²⁷發展至此，法眼宗幾已命懸一線，且與政治文化中心懸隔的分布，又使其無法如曹洞宗那般在十一世紀末引起朝廷的注意，進而迎來重興。¹²⁸是以邁入十二世紀後，這條法脈很快就在禪宗傳承中趨於沉寂，再不復見於燈史記載。

¹²⁵ 釋惟白，《建中靖國續燈錄》，卷 10，頁 160。文彥博出判時間見《續資治通鑑長編》，卷 252，熙寧七年四月丙戌，頁 6170。

¹²⁶ 可提醒的是，儘管純就駐點數看，雲門的北區數字仍遠不及南方，但由於其赴京住持者多為名震當世的雲門高僧，所以實際影響力實非普通駐點所能比。就此部分言，蒲傑聖據個別禪師法嗣數量繪製圈點大小的作法，更能彰顯此時雲門禪師在北方地區的影響力——這也是筆者認為本文可與蒲傑聖成果發揮互補作用的其中一大原因。

¹²⁷ 釋惟白編，《建中靖國續燈錄》，〈御製建中靖國續燈錄序〉，頁 38。

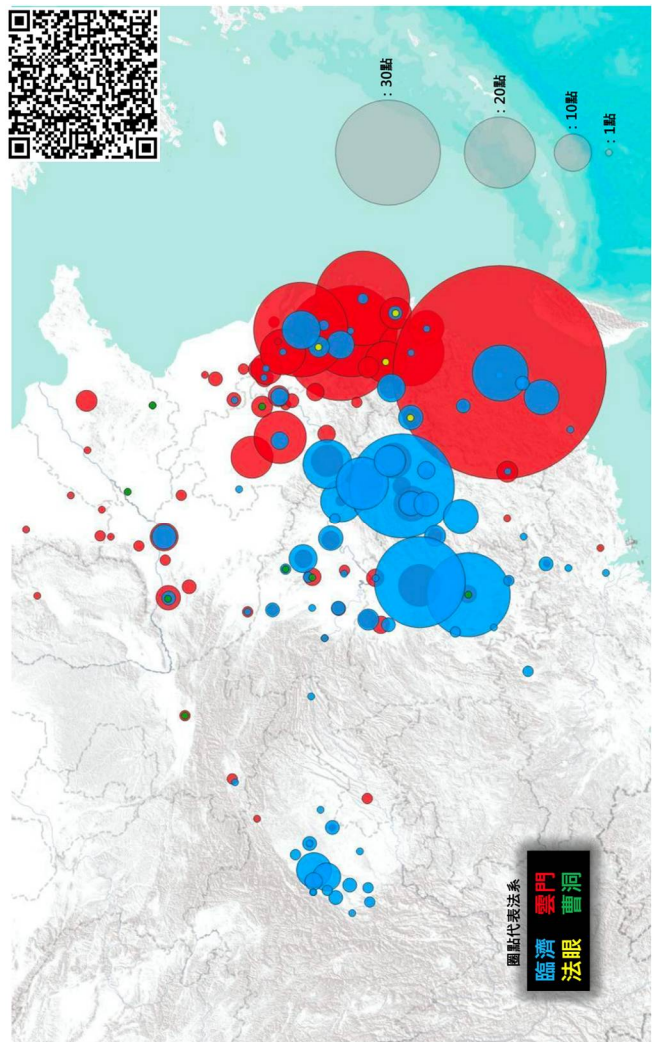
¹²⁸ 曹洞在北宋末之重振，可參石井修道，《宋代禪宗史の研究：中国曹洞宗と道元禪》（東京：大東出版社，1987），頁 234-280。

表 6 1091-1100 年禪宗諸系住錫點分布概況(與圖 6 併觀)

區 系	河 南	山 東	河 北	陝 西	山 西	小 計	湖 北	皖 中	川 渝	蘇 中	陝 南	豫 南	小 計	浙 江	江 西	福 建	湖 南	蘇 南	皖 南	兩 廣	小 計	總 計
雲門	23	7	7	2	1	40	22	41	6	21	2	2	94	159	45	66	28	52	14	2	366	500
臨濟	9					9	39	18	48	2	1	1	109	29	90	32	61	16		7	235	353
曹洞	3	2		1		6	2	1					3				1				1	10
法眼						0							0	3	1						4	4
合計	35	9	7	3	1	55	63	60	54	23	3	3	206	191	136	98	90	68	14	9	606	867

資料來源：附表 1

圖 6 1091-1100 年禪宗住錫點分布



資料來源：表 6

四、結論

析論至此，已可對此番重探作一扼要總結。針對曾在五代宋初盛極一時的法眼宗，究竟如何在北宋時期急速式微此一禪宗史上的費解難題，筆者首先梳理了截至目前的有關說法，指出就完整度而言，漢學家魏雅博所提出的「法眼、臨濟嬗代」假說要屬當前最突出者。魏氏以為，法眼宗所以在入宋後為臨濟宗取代，主要在於其「教禪合一」主張，在禪學思想上不若強調「禪優於教」的後者直截、簡練，因此無法有效贏得作為禪宗主要贊助者的士大夫群體支持，遂在臨濟逐步正統化的過程中，無奈地趨於消沉。儘管此內在理路式的詮釋，其後遭到另位漢學家本博澤批評，呼籲應更加重視易代之際權力變化對禪系消長之影響，然此「法眼、臨濟嬗代」架構依然未變，從而留下一關鍵問題，即：此假說全無近來越來越受到學者矚目，且崛起時間要更早於臨濟的雲門宗身影。

這也讓筆者意識到，要想充分解決北宋法眼的式微問題，恐怕不能只鎖定在特定支系，而得更全面地考察北宋各禪系間的互動關係。在這個問題上，業已累積豐碩成果的「全景式佛教地理」研究提供了極為合適的觀察工具，是以筆者在充分評估有關討論之利弊後，決定採用此類研究最常見的住錫點統計法，並以派生出宋代諸宗的南嶽、青原兩大系為經，禪師世代為緯地切割出前後相續的數個考察時區，再循序統計各區段中的諸系住錫分布情況，從而獲得能夠兼顧時空及內部變化的禪宗分布數據。在此同時，筆者還師法目前於此法思索得最深刻、運用得最靈活——且關懷課題還與本文高度相關——的蒲傑聖，一方面將所得數據匯入 GIS 中，使之以更加直觀的可識性資料呈顯，另方面則在建基於數據及繪圖分析的假說成形後，嘗試從文獻之

海中打撈出足供佐證之資料。

通過此「數據／位遙觀、文獻近觀」的雙重方法，本文重新梳理了法眼宗自興轉衰之歷程，撮述如下：法眼宗乃發源於閩地的玄沙禪系分支，由於禪系間的競爭出走，不意卻在 930、940 年代接連贏得南唐、吳越政權的鼎力支持，就此邁向大興，成為五代後期昌盛東南的新興禪系。入宋之後，儘管分立的國境均被掃平，然就分布看來，法眼宗並沒能有效將其教勢推進至過往的核心區外，相當程度顯示了新政府對此佛教勢力的淡漠；但另一方面，可能出於行政成本考量，趙宋政府不僅沒有太介入新有地的佛教人事，還頗為主動地與其合作，遂讓法眼宗得在入宋後的頗長一段時間裡保有其大致規模。但這個情況，在十一世紀初開始改變。從這時起，我們看到以雲門為首、臨濟為輔的勢力，漸漸地滲入法眼固有的東南核心區，並在十一世紀中葉成功反超。

十一世紀中葉，也正好是計量顯示法眼住錫點大降的時段，讓人懷疑其轉衰，是受到驟興於東南叢林的雲門勢力排擠所致。而從文獻，我們確實可以找到許多入宋以來的長期法眼據點，在此期間轉入雲門之手的事例，大幅強化了基於計量的假說。及至十一世紀晚期，法眼的固有版圖不僅已大抵為雲門、臨濟兩宗瓜分，有關資訊更急速驟減，在在預示著其即將凋落的未來。而雲門宗所以得大量襲奪法眼據點，很可能與幾位善與士交的秀逸僧人活動有關——特別是極富文彩的雪竇重顯。南宋有禪師言：「雪竇以辯博之才，美意變弄，求新琢巧……籠絡當世學者，宗風由此一變矣。」¹²⁹也正由於「當世學者」裏頭，有許多都是握有寺院住持任免權的官僚士人，以重顯一脈為首的雲門系禪師，遂得在東南區域迅速取得大量據點。

¹²⁹ 釋淨善輯，《禪林寶訓》（收入《大正藏》，第 2022 號），卷 4，頁 1036。

雲門、法眼在十一世紀中葉的嬗遞，於禪宗史上還有更深遠的意涵，一是帶動了原與雲門相善的臨濟發展，二是引起以皇帝為首的京城知識圈留意，從而為禪宗的席捲京城鋪平道路。總之，本文主張，北宋法眼宗之衰，似與前賢推定的主因——臨濟一脈的正統化——無關，更關鍵的原因，當是受到崛起於十一世紀中葉的雲門宗衝擊所致。這個結論，不僅可與蒲傑聖對宋代雲門宗的研究成果相互發揮，相信也有助於推進學界對於北宋禪宗發展的認知。

(本文於 2023 年 1 月 18 日收稿；2024 年 9 月 2 日通過刊登)

*本文係以筆者博士論文部分內容為基礎，重加組織並大幅改寫而成。投稿過程承蒙匿名審查人提供寶貴修改意見，得以進一步完善內容；期刊編輯細心修整文句與格式，指出原稿中的若干錯誤，讓本文能在刊出前獲得修正，謹此一併致謝。

附表 1 禪宗住錫點線上總表



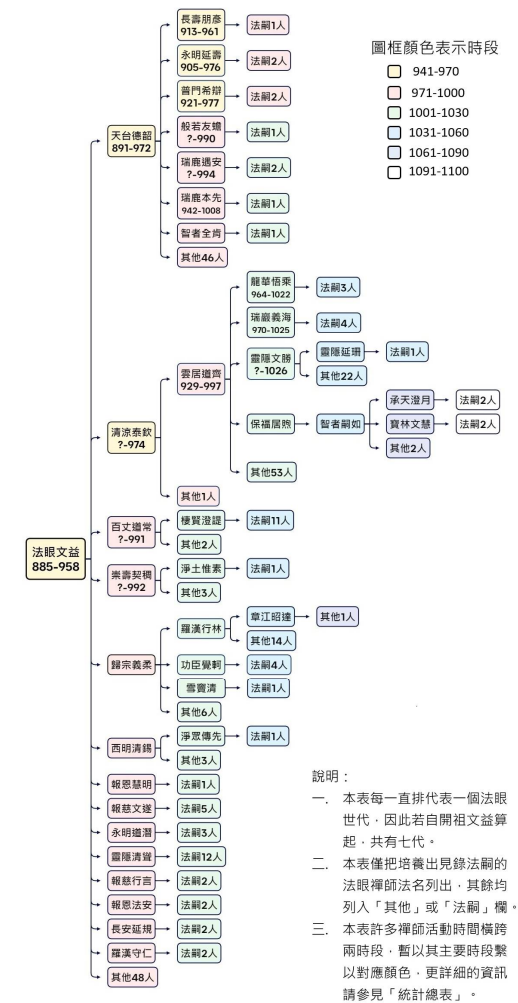
網址：<https://reurl.cc/1bNrDp>

附表 2 線上附錄：941-1100 年禪宗住錫點分布表(按師從地區、法系、對象區分)



網址：<https://reurl.cc/g6XLLp>

附圖 1 法眼宗傳承圖



徵引書目

一、史料文獻

- 王安石著，王水照主編，《王安石全集》，上海：復旦大學出版社，2016。
- 余靖，《武溪集》，收入《景印摛藻堂四庫全書薈要》，第369冊，臺北：世界書局，1986，據國立故宮博物院藏清乾隆四十三年(1778)鈔本影印。
- 岑學呂編，《雲居山志》，臺北：明文書局，1980。
- 李遵勗編，《天聖廣燈錄》，收入《已續藏經》，第135冊，臺北：新文豐，1994。
- 李燾撰，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。
- 范垕、林禹，《吳越備史(附補遺、世系圖、州考)》，北京：中華書局，1991，據學津討原本影印。
- 孫文川，《南朝佛寺志》，收入《中國佛寺志叢刊》，第28冊，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1996，據清末上元孫氏原刊本影印。
- 馬光祖修，周應合纂，《景定建康志》，收入《宋元方志叢刊》，第2冊，北京：中華書局，1990，據清嘉慶六年(1801)金陵孫忠愍祠刻本影印。
- 張津等纂修，《乾道四明圖經》，收入《宋元方志叢刊》，第5冊，北京：中華書局，1990，據清咸豐四年(1854)宋元四明六志本影印。
- 郭子章編纂，《明州阿育王山志》，臺北：新文豐，2013。
- 黃庭堅著，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。
- 葉夢得，《避暑錄話》，收入《叢書集成初編》，北京：中華書局，1985。
- 葛寅亮撰，《金陵梵刹志》，收入《中國佛寺史志彙刊》，第1輯第3-6號，臺北：明文書局，1980，據民國二十五年金山江天寺影明萬曆三十五年(1607)南京僧錄司刊天啟七年(1627)補刊序文本影印。
- 董誥等編，《全唐文》，北京：中華書局，1987。
- 謝肇淛、陳希孫修，釋照微增補，《支提寺志》，收入《中國佛寺志叢刊》，第105冊，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1996，據清同治(1862-1874)重刊本影印。
- 蘇軾著，孔凡禮點校，《蘇軾文集》，北京：中華書局，1986。
- 釋大鑿輯，《永明道蹟》，收入《已續藏經》，第146冊，臺北：新文豐，1994。

- 釋文益，《宗門十規論》，收入《卍續藏經》，第 110 冊，臺北：新文豐，1994。
- 釋志磐著；釋道法校注，《佛祖統紀校注》，上海：上海古籍出版社，2012。
- 釋宗曉編，《四明尊者教行錄》，收入《大正藏》，第 1937 號，東京：大藏出版株式會社，1988。
- 釋明河編，《補續高僧傳》，收入《卍續藏經》，第 134 冊，臺北：新文豐，1994。
- 釋契嵩著，林仲湘、邱小毛校注，《鐔津文集校注》，成都：巴蜀書社，2014。
- 釋惟白，《建中靖國續燈錄目錄》，收入《卍續藏經》，第 136 冊，臺北：新文豐，1994。
- 釋惟白編，《建中靖國續燈錄》，收入《卍續藏經》，第 136 冊，臺北：新文豐，1994。
- 釋淨善輯，《禪林寶訓》，收入《大正藏》，第 2022 號，東京：大藏出版株式會社，1988。
- 釋普濟著，蘇淵雷點校，《五燈會元》，北京：中華書局，1984。
- 釋智嚴輯，《玄沙師備禪師廣錄》，收入《卍續藏經》，第 126 冊，臺北：新文豐，1994。
- 釋晚荃續補，《明州阿育王山續志》，臺北：新文豐，2013。
- 釋道原，《景德傳燈錄》，收入《大正藏》，第 2076 號，東京：大藏出版株式會社，1988。
- 釋慧洪，《林間錄》，收入《卍續藏經》，第 148 冊，臺北：新文豐，1994。
- 釋慧洪著，呂有祥點校，《禪林僧寶傳》，鄭州：中州古籍出版社，2014。
- 釋贊寧撰，范祥雍點校，《宋高僧傳》，北京：中華書局，2006。

二、近人論著

- 吳洲，《中晚唐禪宗地理考釋》，北京：宗教文化出版社，2012。
- 李之亮，《宋兩浙路郡守年表》，成都：巴蜀書社，2001。
- 李映暉，《唐代佛教地理研究》，長沙：湖南大學出版社，2004。
- 李潔華，〈唐宋禪宗之地理分佈〉，《新亞學報》，13(香港，1977)，頁 211-362。
- 杜繼文、魏道儒，《中國禪宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，1993。
- 辛德勇，〈唐高僧籍貫及住錫地分布〉，《唐史論叢》，4(西安，1988)，頁 287-306。
- 周裕楷，《文字禪與宋代詩學》，北京：高等教育出版社，1998。
- 周裕楷，《禪宗語言》，上海：復旦大學出版社，2017。
- 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。
- 孫昌武，《禪思與詩情(增訂本)》，北京：中華書局，2006。
- 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。
- 張小平，〈名相之父：曾會事跡考略〉，收入姜錫東、李華瑞主編，《宋史研究論叢》，

- 第 10 輯，保定：河北大学出版社，2009，頁 447-462。
- 景天星，〈近百年的中國佛教地理研究〉，《宗教學研究》，2017：2(成都，2017)，頁 101-109。
- 馮國棟，《〈景德傳燈錄〉研究》，北京：中華書局，2014。
- 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研究所博士論文，2021。
- 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》，13(臺北，2021)，頁 335-415。
- 黃庭碩，〈北宋禪宗勃興的文學因素——聚焦於雲門宗的討論〉，《臺大佛學研究》，46(臺北，2023)，頁 51-106。
- 黃啟江，〈雲門宗與北宋叢林之發展〉，收入黃啟江著，《北宋佛教史論稿》，臺北：臺灣商務，1997，頁 223-274。
- 黃敏枝，《宋代佛教社會經濟史論集》，臺北：臺灣學生書局，1989。
- 黃誠，《法眼宗研究》，成都：巴蜀書社，2012。
- 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》，14(臺北，2007)，頁 77-118。
- 黃繹勳，《雪竇七集之研究》，臺北：法鼓文化，2015。
- 楊曾文，《宋元禪宗史》，北京：中國社會科學出版社，2006。
- 賈晉華，《古典禪研究：中唐至五代禪宗發展新探(修訂版)》，上海：上海人民出版社，2013。
- 劉苑如、羅珮瑄、邱琬淳、陳雅琳，〈魏晉南北朝筆記小說疾病文本的細讀與遠讀〉，《清華中文學報》，22(新竹，2019)，頁 49-115。
- 賴永海主編，《中國佛教通史》，高雄：佛光文化，2014。
- 顏尚文，《隋唐佛教宗派研究》，臺北：新文豐，1980。
- 嚴杰，〈歐陽修與佛老〉，《學術月刊》，1997：2(上海，1997)，頁 85-91。
- 嚴耕望，〈唐代佛教之地理分佈〉，收入張曼濤主編，《中國佛教史論集二·隋唐五代篇》，臺北：大乘文化，1977，頁 83-90。
- 伊吹敦，《禪の歴史》，京都：法藏館，2001。
- 吉津宜英，〈華嚴教學の与えた宋代禪宗への影響〉，收於鈴木哲雄編，《宋代禪宗の社会的影響》，東京：山喜房叢書林，2002。
- 山崎宏，《支那中世佛教の展開》，東京：清水書店，1947。

- 滋野井恬，〈十一世紀以降の中國佛教教線の概況〉，《大谷大學研究年報》，19(京都，1967)，頁 255-312
- 滋野井恬，《唐代佛教史論》，京都：平樂寺書店，1973。
- 西口芳男，〈黃龍慧南の臨濟宗轉向と泐潭懷澄〉，《禪文化研究所紀要》，通号 16(京都，1990)，頁 223-250
- 石井修道，《宋代禪宗史の研究：中國曹洞宗と道元禪》，東京：大東出版社，1987。
- 土屋太祐，〈雪峰の法系と玄沙の法系〉，《中國：社會と文化》，28，東京，2013，頁 83-85。
- 土屋太祐，〈万象明明として理事無し：法眼文益による華嚴思想の援用とその意義〉，《中國：社會と文化》，37(東京，2022)，頁 5-20。
- 土屋太祐，《北宋禪宗思想及其淵源》，成都：巴蜀書社，2008。
- 柳幹康，《永明延壽と『宗鏡錄』の研究：一心による中國仏教の再編》，京都：法藏館，2015。
- 鈴木哲雄，《中國禪宗寺名山名辭典》，東京：山喜房佛書林，2006。
- 鈴木哲雄，《中國禪宗史論考》，東京：山喜房佛書林，1999。
- 鈴木哲雄，《唐五代之禪宗：湖南江西篇》，東京：大東出版社，1984。
- 鈴木哲雄，《唐五代禪宗史》，東京：山喜房佛書林，1985。
- Welter, Albert. *The “Linji lu” and the Creation of Chan Orthodoxy*. New York: Oxford University Press, 2008.
- Welter, Albert. *Monks, Rulers, and Literati: The Political Ascendancy of Chan Buddhism*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Brose, Benjamin. *Patrons and Patriarchs: Regional Rulers and Chan Monks during the Five Dynasties and Ten Kingdoms*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2015.
- Protass, Jason. “A Geographic History of Song-Dynasty Chan Buddhism: The Decline of the Yunmen Lineage.” *Asia Major* 32:1 (2019): 113-160.
- Protass, Jason. “Toward a Spatial History of Chan,” *Review of Religious and Chinese Society* 3:2 (2016): 167-169.
- Protass, Jason. “Geodata for Song Dynasty Chan Abbots with Heirs - v. 1.0.” <https://doi.org/10.7910/DVN/XANKXX>. Accessed January 5, 2023.

A New Exploration of the Decline of the Fayan Lineage and its Significance

Ting-shuo Huang

Assistant Research Fellow, Institute of History and Philology, Academia Sinica

The decline of the Fayan lineage in the Northern Song dynasty presents a challenging question in the study of Chan history. While scholars have long observed this phenomenon, there is no consensus on the exact timing of its decline, nor is there a clear understanding of the causes. This paper, utilizing the tools of Geographic Information Systems (GIS), attempts to trace the changes in the spatial distribution of the Fayan lineage from its entry into the Song Dynasty. Additionally, it explores the potential competition between the Fayan lineage and other Chan lineages through the lens of Buddhistical geography. This paper argues that the decline of the Fayan lineage occurred in the middle of the eleventh century. The primary factor was the expansion of forces led by the Yunmen lineage, backed by local bureaucrats who held the power to appoint abbots to public monasteries. These forces invaded the southeastern region, the main stronghold of the Fayan lineage, and took control of many of its long-established monasteries. With the loss of its territory and the lack of compensation, the Fayan lineage dramatically declined in the second half of the eleventh century, eventually disappearing by the twelfth century. The article concluded by emphasizing that the decline of the Fayan lineage not only contributed to a reorganization of Chan landscape, but also had a deeper significance for Song Dynasty Chan Buddhism.

Keywords: Song Dynasty Chan Buddhism, the Fayen lineage, the Yunmen lineage, Buddhistical geography, GIS