

早期禪宗秘傳觀念研究

白照傑

上海社會科學院哲學研究所助理研究員

法鼓佛學學報第 23 期 頁 69-97 (民國 107 年) · 新北市：法鼓文理學院

Dharma Drum Journal of Buddhist Studies, no. 23, pp. 69-97 (2018)

New Taipei City: Dharma Drum Institute of Liberal Arts

ISSN: 1996-8000

摘要

唐宋時期，禪宗對自身早期歷史的敘述充斥著「秘傳」的氛圍（如袈裟傳法、拈花微笑等事例），但禪宗的弘傳性格使其本身不需強調密契主義。禪宗歷史敘述中所凸顯的秘傳意識，並非對歷史情況的真實表述，而主要是為滿足彼時現實需要的書寫策略。圍繞秘傳意識建構起的早期歷史，有助於唐宋禪宗解決教團內外有關歷史淵源、教派地位、法脈正庶等問題的質疑和紛爭。

目次

一、前言

二、禪宗秘傳意識的產生——擇人與受迫

三、唐宋禪宗秘傳意識的進一步展開——西天祖統與袈裟、傳法
偈

四、結論

關鍵詞

禪宗、秘傳、歷史撰述

一、前言

近百年來，在敦煌禪籍和碑銘材料獲得廣泛使用的基礎上，胡適、柳田聖山、佛爾（Bernard Faure）、馬克瑞（John R. McRae）等中外學者已對早期禪宗的歷史譜系進行了深度批判，¹ 有關禪宗祖統、拈花微笑、達摩西來、袈裟傳法、不立文字、以心傳心等涉及禪宗歷史和思想脈絡的具體問題均獲得大量討論。以求實為旨趣的研究已使唐宋禪宗內部建構的歷史線索在學術領域解體，遠離真相的禪宗內史常常被歸結為目的明確的謊言。這樣的選題和論證是史學範式的必然抉擇，有其重要意義，但卻多少錯過一些觸碰「假歷史」所蘊含的「真思想」的機會。對早期禪宗歷史建構目的的探討自然是爬梳真思想的一種嘗試。² 除此之外，禪宗建構自身歷史時所秉持的原則或觀念也頗值得關注，對相關問題的發掘和討論，有助於深化和具體化有關禪宗歷史敘述形成理路的理解。不難發現，在早期禪宗內史的敘事中，「秘傳」的觀念和意識佔據著顯要地位。

在唐宋禪宗建構的歷史譜系裡（師承密付、袈裟秘傳等），充滿著秘傳意識的身影。以秘傳觀念解釋不見於書籍文字、未獲教內外廣泛接受的歷史，是禪宗連綴歷史斷裂的重要方式。但秘

* 收稿日期：2018/04/15；通過審核日期：2018/09/26。

¹ 對相關研究的學術史討論，參龔雋，《禪史鉤沉：以問題為中心的思想史論述》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006年，頁1-41。本文所謂的「早期禪宗」指「七祖」以前的禪宗歷史。

² 這方面的成果非常豐富，胡適有關楞伽宗、禪宗的研究，幾乎都圍繞這一問題展開，見柳田聖山編，《胡適禪學案》，臺北：正中書局，1975年；胡適，《胡適禪宗研究文集》，貴陽：貴州大學出版社，2013年。近年佛爾的「三大批判」和馬克瑞對北宗禪的研究也是討論相關問題炙手可熱的著作，有關二人研究成果的介紹和分析，見參龔雋，《禪史鉤沉：以問題為中心的思想史論述》，頁391-426。此外，Wendi L. Adamek 近來有關《歷代法寶記》的研究，對無住一派建構的譜系進行了討論，見其 *The Mystique of Transmission: On an Early Chan History and Its Contexts*, New York: Columbia University Press, 2007。

傳作為隱沒歷史的解釋，本身極易陷入備受質疑的不利境地。於是，如何證明秘傳的真實性，如何解釋秘傳的必要性，成為禪宗內部被迫繼續思考的問題。對學禪者根器的選擇之說，傳法偈、傳法袈裟、拈花故事等傳說的產生，甚至「不立文字，以心傳心」口號的提出，既豐富了秘傳歷史的內容，同時又解釋了秘傳意識的正當性。由此，禪宗內史的建構意識與建構結果之間進行著不斷的循環論證，彼此印可，形成自我說明的內洽系統。以下對唐宋禪宗歷史敘述中的秘傳觀念進行檢討。

二、禪宗秘傳意識的產生——擇人與受迫

雖然此前已有人意識到早期禪宗歷史中存在某種秘密傳承的「現象」，³ 但似乎只有 Charles W. Swain 對這一問題真正提起重視。然而 Charles Swain 的觀點有些誤入歧途，他認為禪宗是大乘佛教中的秘傳宗派，禪宗師徒間非語言秘傳具備現實來源——彼時中國佛教希望超越道教內丹等修煉，早期禪宗保存了坐禪修行法門的秘傳特性。⁴ 不可否認，佛教的觀想、禪定都是需要師承指導的實踐，但將唐宋禪宗內史中的秘傳與之直接掛鉤，不免過度化約了中國禪宗發展歷程的複雜性。雖然達摩弟子曇琳（活躍於 538-543）《略辨大乘入道四行序》中提到達摩修習「凝住壁觀」，⁵ 《續高僧傳》也將「大乘壁觀」歸屬於達摩，⁶ 但如果說東山法門

3 當前有關禪宗秘傳的討論，將研究物件限定在師徒傳承的方式上，不少人相信這種秘密傳承是真實現象。石明的一篇文章指出，甚至有人認為《壇經》中弘忍令慧能「三鼓入室」，「以袈裟遮圍，不令人見」，是在給慧能秘傳某種身體修煉的「命功」。見石明，〈關於禪宗的「教外別傳」〉，《法音》1，1998年，頁21。

4 Charles W. Swain, "The Emergence of Ch'an Buddhism: A Revisionist Perspective," *Journal of Chinese Buddhist Studies* 2, 1988, pp. 391-397.

5 曇琳，《略辨大乘入道四行序》，《卮續藏經》冊63，第1217號，頁1上。

6 道宣撰，郭紹林點校，《續高僧傳》卷21，北京：中華書局，2014年，頁811。

的興起，⁷ 甚至「六祖革命」才真正標誌著禪宗的成立，⁸ 而正式成立後的禪宗的修行重點不但不在於「禪」的字面意義，更是對包括坐禪在內的舊覺悟之道有所批判，那麼以達摩及更早的禪觀實踐傳承原則來直接對應禪宗歷史撰述中的秘傳意識和現象，便很可能成為望文生義的語境錯位。因此我們有必要對禪宗秘傳歷史意識的來源進行重新考察。

在禪宗的教學理念中似乎能發現某種類似秘傳的因素。禪宗「以心傳心」的教學方法確實容易讓人理解為「密意傳授」。洪修平認為禪宗密意傳授是受四卷本《楞伽經》的影響，此經將佛性等同人性，佛法不在言說文字，而在行者本心，故需開導弟子體悟心證，而不當執著言象的表層意涵。⁹ 這裡的「密意」所強調的是與經教言說相對的傳授方式，與「不令人知」的秘傳有所不同。有關於此，圭峰宗密（780-841）已做出清晰解釋。當宗密面對「未審今時化人說密語否」的疑問時，他回答稱，禪宗的傳法「畢竟不與他先言知字，直待自悟方驗，實是親證其體。然後印之，令絕餘疑。故云：『默傳心印』。所言默者，唯默知字，非總不言。」¹⁰ 宗密明確指出有關禪宗的印心傳授，並不是迴避旁人的秘傳，所謂密語或默語其實是勘破文字障的工具。但禪門的特異教學方式會對不明就裡之人造成理解障礙，¹¹ 在實際意義上可以發揮秘傳的功能。《大般涅槃經》中釋迦與迦葉的一段對答

⁷ 洪修平、孫亦平，〈略論楞伽師、楞伽經與中國禪宗〉，《世界宗教研究》3，1997年，頁36。

⁸ 以所謂六祖革命作為禪宗興起的真正標誌，實際接受了「南宗」的正統性建構，似有倒果為因之嫌。

⁹ 同註7，第34頁。

¹⁰ 宗密，《禪源諸詮集都序》卷1，《大正藏》冊48，第2015號，頁401上、405中。標點有所改動。

¹¹ 如古典禪時期成熟的機緣問答便可發揮某種密語的效果，見賈晉華，《古典禪研究》，香港：牛津大學出版社，2010年，頁89-110。

常能引起禪宗後人的重視。對答中，釋迦和迦葉一同主張「諸佛世尊唯有密語，無有密藏」，只是「愚人不解，謂之祕藏，智者了達，則不名藏。」¹² 佛法的傳授方式可能會因受眾理解能力不足而被誤解為「密藏」，但佛陀原旨卻不是為了在內外之際樹立屏障，事實上佛法精髓向所有人開放。於是，永明延壽（904-975）等禪門後人談及《涅槃經》此段對話時，順理成章地得出「雖無祕藏，而有密語。密語難解，唯智能知」¹³ 的觀點。根器和智慧的高下形成一種事實上的壁障，對保密環境的要求降低，公開場合下也能產生秘傳效果。故《祖堂集》稱：「最上根器，悟密旨於鋒鋦未兆之前；中下品流，省玄樞於機句已施之後。根有利鈍，法無淺深。」¹⁴ 因此，禪宗歷史書寫中的秘傳觀念確實存在一些教義思想上的根據。¹⁵

除以根器作為壁障的秘傳外，早期禪宗內史中漸漸產生一些強調封閉環境的秘傳。這樣的秘傳意識，顯然擁有其它的思想來源。無論鈴木大拙如何強調禪的超歷史性，禪宗門徒卻從沒忽視對歷史本身的關注。¹⁶ 隨著禪宗勢力壯大，組織認同形成，最晚從八世紀開始禪宗內部便展開對自身歷史譜系的建構運動。這一歷史譜系的建構更像是對外來刺激的主動回應。龔雋指出，禪宗燈錄裡不斷符號化和象徵化的祖師傳記，可以反映不同時期的禪

¹² 曇無讖譯，《大般涅槃經》卷5，《大正藏》冊12，第374號，頁390中下。

¹³ 延壽，《宗鏡錄》卷19，《大正藏》冊48，第2016號，頁520上。

¹⁴ 靜禪師、筠禪師編纂，孫昌武、衣川賢次、西口芳男點校，《祖堂集》，北京：中華書局，2007年，〈序〉，頁1。

¹⁵ 方立天等人對這種以心傳心的秘傳教學做以解釋，稱之為「心靈的內在宗教體驗，也即個體主觀對真理的體悟。這種體驗、體悟是超越日常經驗和思維活動的，也是非語言文字所能涉及和表述的。」見其〈禪宗的「不立文字」語言觀〉，《中國人民大學學報》1，2002年，頁35。

¹⁶ John C. Maraldo, "Is There Historical Consciousness within Ch'an," *Japanese Journal of Religious Studies* 12.2-3, 1985, p. 145. John Maraldo 在文中對鈴木大拙、胡適、柳田聖山、杜梅林（Dumoulin）有關禪宗歷史觀的認識做了學術史批判，見頁141-152。

宗思想訊息。¹⁷ 沿著這一思路，中唐以後禪宗內史裡達摩、慧可等祖師遭受其他僧人、教團迫害的記載，¹⁸ 實際便體現了中唐禪宗興起後遭遇經教傳統質疑時的焦慮。¹⁹ 在這樣的質疑下，如何建構禪宗教團的合法性，如何倡言禪宗法門的超越性，成為禪門子弟不得不回應的問題。在處理正統性問題時，從歷史中發掘有效資訊是一種常見手段。而當見諸文字的舊歷史無法證明自身合法性時，選擇什麼樣的敘述和解釋策略便至關重要。同時期的密教和道教在教學和傳承上對秘傳性的強調或許為禪宗提供了某種建議，以秘傳來作為禪宗在舊歷史中失位的解釋，無疑是一種可行的方法。下文即將引述的《傳法寶紀》中的一段材料將禪宗秘傳與道教煉丹之法相類比，或許正反映著這種秘傳觀念在不同宗教間的借鑒。因此，前揭 Charles Swain 對早期禪宗秘傳的分析也並非毫無洞見，其至少向我們呈現出禪宗的秘傳意識與實踐技術秘密傳承之間存在某種相似性。

根據現有的研究，我們傾向認為秘傳意識的核心目的是解釋禪宗傳承譜系的失位和斷裂，因此從禪宗祖統譜系的建構線索中有可能梳理出秘傳意識形成時間脈絡。最早的《唐玉泉寺大通禪師碑》（神龍二年，706）和《唐中嶽沙門釋法如禪師行狀碑》（永昌元年，689），僅用很簡略的語言敘述了「達摩-惠可-僧璨-道信-弘忍-神秀和法如」的傳承譜系，而未使用秘傳充當歷史解釋的工

¹⁷ 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》10，2005年，頁158、163、166-167。

¹⁸ 這一點最明顯反映在達摩六次被毒、慧可被誣陷致死的傳說中。見道元輯，朱俊紅點校，《景德傳燈錄》卷3，海口：海南出版社，2011年，頁50-55。

¹⁹ 龔雋認為宋代佛教「為了正典化的權力需要和因應儒家知識界的批判」，於是意識地、自覺地創作與儒家正統紀傳方式保持聯繫的作品。見同註17，頁163。但在禪宗秘傳意識興起的中唐前後，禪宗的「對手」似乎主要來自於佛教內部諸如天臺在內的教團。參韓煥忠，〈台禪二宗的分與合〉，《五臺山研究》1，2004年，頁17-19。

具。²⁰ 從現存時代較早的幾部禪宗經典來看，作為歷史意識的秘傳似乎是在七世紀末到八世紀初突然生發出來。

淨覺的《楞伽師資記》成書於開元四年（716），書中不少內容繼承業已亡佚的《楞伽人法志》（成書於景龍年間，707-709），但此書點明引用《人法志》的材料中並不見任何反映秘傳觀念的內容。《師資記》開篇即借「初祖」求那跋陀羅（394-468）的自我陳述對秘傳問題做了交代：

我中國有正法，秘不傳簡。有緣根熟者，路逢良賢，途中受與。若不逢良賢，父子不得。……此法超度三昧，越過十地，究竟佛果處，只可默心自知。……我法秘默，不為凡愚淺識所傳。要是福德厚人，乃能受行。²¹

類似的觀點也出現在佛陀跋陀羅（359-429）為《達摩多羅禪經》所寫的序文裡，稱禪法「非遇其人，必藏之靈府。」²² 此論顯然是在彰顯坐禪法門的超越性，認為禪法高妙，根器低下者無法理解，故需要擇人而傳，秘默而授。求那跋陀羅與中國禪宗之間存在的歷史斷裂讓我們無法將之作為禪宗人物對待。但《楞伽師資記》將此人目為初祖，並引述了他擇人秘傳的觀點。在《楞伽師資記》中，揀擇合適人選承繼祖位成為較受關注的問題，如稱僧璨隱居司空山，「秘不傳法，唯僧道信，奉事祭十二年，寫

²⁰ 張說，〈唐玉泉寺大通禪師碑銘並序〉，收於董誥等編《全唐文》卷 231，北京：中華書局，1983 年，頁 2334 中-2336 上；〈唐中嶽沙門釋法如禪師行狀碑〉，收陸耀遹纂，《金石續編》卷 6，收於《石刻史料新編》第一輯，臺北：新文豐出版公司，1977 年，冊 4，頁 3114 上-3115 上。

²¹ 淨覺，《楞伽師資記》，收於藍吉富編《禪宗全書》，臺北：文殊出版社，1988 年，《史傳部 1》，頁 5 上、中。

²² 佛陀跋陀羅譯，《達摩多羅禪經》卷 1，《大正藏》冊 15，第 618 號，頁 301 上。

器傳燈。」²³ 擇人秘傳的觀點由此逐漸融入歷史敘事。杜朮（活躍於八世紀前期）《傳法寶紀》（成書於開元四年至二十四年之間，716-734）首先梳理出達摩到法如、大通（神秀）的傳承譜系，接著將禪宗之法與道教修煉相比較，認為禪法密奧艱深，必須師承相學：

若夫超悟相承者，既得之於心則無所容其聲矣，何言語文字措其間哉？夫不見至極者，宜指小以明大。假若世法有練真丹以白日升天者，必須得仙人身手傳練，真丹乃成，若依碧字瓊書，終潰浪茫矣。此世中一有為耳，尤在必然。況無上真宗豈系言說，故斯道微密，罕得其門。²⁴

對於杜朮而言，秘密傳承是不假言象的佛門大慧的必然選擇，語言文字無法成為佛法傳授的載體，導致禪法授受必須呈現為密意傳授的方式。與丹法修仙的對比，顯示出禪宗秘傳觀念確實與道教等重視技法秘傳的文化傳統存在聯繫。數十年後，宗密在此觀點的基礎上，將問題解釋的更清楚，他認為：

唯達摩所傳者，頓同佛體，迥異諸門。故宗習者難得其旨，得即成聖，疾證菩提；失即成邪，速入塗炭。先祖革昧防失，故且人傳一人。後代已有所憑，故任千燈千照。²⁵

宗密認為，早期禪宗之所以採取擇人秘傳的方式，是因為禪法艱深，習學不當易入魔道。祖師慈悲審慎，擇徒而傳。後世禪法漸弘，有所憑證，故可廣開山門。從以上的舉例中可以發現，

²³ 同註 21，頁 10 上、中。

²⁴ 杜朮，《傳法寶紀》，收於藍吉富編，《禪宗全書》，《史傳部 1》，頁 22 上。

²⁵ 同註 10，頁 399 中。

不論是反映「楞伽宗」認識的《師資記》，還是「北宗」立場的《傳法寶紀》，在以秘傳解釋和塑造歷史的問題上僅開了個頭。與二者相比，同時期「南宗」的一些觀點要走的更遠。

《壇經》被歸屬為慧能（638-713）的著作，如果我們相信敦煌本《壇經》大梵寺開法部分確實能夠反映慧能的想法，²⁶ 那麼大約在七世紀末到八世紀最初的幾年間，禪宗的秘傳便被坐實。

《壇經》中，慧能推崇《金剛經》，繼承根性擇人之說，稱《金剛經》「是最上乘法，為大智上根人說。小根智人若聞法，心不生信。……小根之人，聞說此頓教，猶如大地草木根性自小者，若被大雨一沃，速皆自倒，不能增長；小根之人亦復如是。」²⁷ 儘管這裡的根性門檻本身已可成為禪宗頓法秘傳的原因，但《壇經》給出的慧能秘傳受法案例中，重點卻已轉移到宗教權威的爭奪和由此而來的兇險境地上。經中慧能以「人有南北，佛性即無南北；獼獠身與和尚不同，佛性有何差別」回應責難後，弘忍便認為此子可教，「欲更共議，見左右在傍邊，大師更便不言。」²⁸ 而後，弘忍令眾作偈以傳付衣法，「見慧能偈，即知識大意。恐眾人知，五祖乃謂人曰：『此亦未得了。』」以至夜半三更，喚慧能堂內聽講《金剛經》，「慧能一聞，言下便悟。其夜受法，人盡不知，便傳頓教及衣，以為六代祖。將衣為信稟，代代相傳；法即以心傳心，當令自悟。」²⁹ 三事皆以不令人知為目的，而直到此時，弘忍才對慧能解釋秘傳的原因，稱：「慧能，自古傳法，氣如懸絲，若住此

²⁶ 禪宗的三個主要版本，敦煌本最早，可能是五代前後抄本，接近原貌，相關介紹，見楊曾文，〈《壇經》敦煌本的學術價值和關於《壇經》諸本演變、禪法思想的探討〉，收其《新版敦煌新本六祖壇經》，北京：宗教文化出版社，2001年，頁197-243。《壇經》中存在多個時間不同的場景，其中大梵寺開講應該成文最早，關於神會亡化的記述可能形成最晚。

²⁷ 楊曾文，《新版敦煌新本六祖壇經》，頁33-34。

²⁸ 同註27，頁8。

²⁹ 同註27，頁14-15。

間，有人害汝，即須速去！」³⁰ 在《壇經》記述中，有人追捕慧能、搶奪法衣的說法，使爭奪宗教權威及象徵物而對承法人造成困擾的認識得到證實。對於故事中的慧能而言，危險完全來自禪宗教團內部。對比更早的爬梳佛法傳承的《付法藏因緣傳》中，各位西天承付者的危險基本來自教團之外，這一點便顯得有些特別。《付法藏因緣傳》中的祖師代表的是「整個佛教」，其所受迫害表現的是佛教與外教在宗教權威問題上的爭執；而《壇經》中眾人所爭奪的宗教權威則僅被限定在禪宗內部，外人對之完全沒有興趣。同時，爭奪祖師權威的意識與禪宗本身發展背景存在直接關係。在禪宗所記述的初祖至五祖的歷史中，此類爭奪並不存在，這一點當與早期中國禪宗邊緣化的身份和處境有關。直到東山法門興起，禪宗具備一定影響之後，祖師權威的信仰價值和社會價值才得到彰顯，爭奪物件終於具備足夠吸引力。在此背景下，才有憑藉秘傳解釋歷史、賡續正統性來爭奪權威的必要。

曾跟從北宗神秀（606-706）學習，而後成為慧能弟子的荷澤神會（684-758），再次確認了禪宗傳承中的秘傳方式。神會在《南陽和尚問答雜徵義》（石井本）中複述了慧能的秘傳故事。在慧能回答弘忍有關獼獠有否佛性的問題後：

忍大師深奇其言，更欲共語，為諸人在左右，遂發遣，令隨眾作務。遂即為眾踏碓。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，即付囑已，便謂曰：「汝緣在嶺南，即須急去，眾人知見，必是害汝。」³¹

³⁰ 同註 27，頁 15。

³¹ 神會，《南陽和尚問答雜徵義》（石井本），收楊曾文編校，《神會和尚禪話錄》，北京：中華書局，1996 年，頁 109。

神會的說法與《壇經》保持一致，均以慧能承法作為典型的秘傳案例，而各中緣由同樣落在「害汝」之上。與《壇經》不同，這裡給出了密談「三日三夜」的意見，所談自然就是秘傳的內容。將秘傳原因歸結為「擇人而傳」的意見，在神會的著作中也得到顯現。〈頓悟無生般若頌〉中，神會稱：「所（傳）秘教，意在得人。如王髻珠，終不妄與。」³²《景德傳燈錄》所引《荷澤大師顯宗記》中也出現類似話語，稱：「至於達摩屈此為初，遞代相傳，於今不絕。所傳秘教，要藉得人。如王髻珠，終不妄與。」³³可見早期禪師中擇人秘傳的意見，在神會時代已成為禪宗內部的共識。神會在秘傳問題上又有所推進的地方在於，他將東土祖師的傳承全部與秘傳掛鉤。在著名的開元十二年（724）滑台大會上，神會稱達摩傳法慧可是「開佛知見，以為密契」。³⁴在《南陽和尚問答雜徵義》（石井本）中，更是不斷重複五代祖師的「密授默語，以為法契」。³⁵至此，最初建立的禪宗祖師譜系（僅含東土祖師），均被嵌入了秘傳意識。現存神會的著作中僅涉及「東土祖師」的秘傳，但在當時的語境下其實已等同於在說「所有祖師」均承秘傳。在西天祖師的譜系得到確認後，歷史的連貫性必然會令秘傳意識向上蔓延。慧能和神會坐實秘傳的認識，是解決眼前教團權威歸屬問題的手段。換言之，儘管後文中我們會看到秘傳意識在禪宗祖統譜系中多個地方發揮巨大作用，但其產生過程中的關鍵轉捩點卻僅是為了解決慧能個人在禪宗內部的定位問題。由此而論，最初坐實秘傳的目的主要是為了回應禪宗內部的質疑聲音，與接下來討論西天祖統（尤其師子比丘）的秘傳所需

³² 神會，〈頓悟無生般若頌〉，收楊曾文編校，《神會和尚禪話錄》，頁 50。

³³ 同註 18，卷 30，頁 1064。

³⁴ 獨孤沛，〈菩提達摩南宗定是非論〉，收楊曾文編校，《神會和尚禪話錄》，頁 18。

³⁵ 同註 31，頁 104-108。

回應的問題完全不同。

無論如何，神會之後秘傳在禪宗內部及與禪宗相熟的人群中獲得廣泛接受，這一點在八世紀前期開始出現的各種禪宗銘文中便可得到確認。如開元十三年（725）所立《東間居寺元珪紀德幢》稱：「如來在昔，密授阿難」³⁶；天寶元年（742）李邕（678-747）所撰《大照禪師塔銘》中，普寂（651-739）稱：「受託先師，傳茲密印」³⁷；天寶五年（746）的《淨藏禪師身塔銘》稱：「可、絜、信、忍，宗旨密傳」³⁸；大曆四年（769）王縉（700-781）所撰《大證禪師碑銘》稱，曇真承續摩至於弘忍、神秀、普寂、廣德的傳承，「一一授香，一一摩頂。相承如嫡，密付法印。」³⁹ 類似說法，在後世禪門弟子所編燈錄中更是被發揚光大，茲不煩舉。

三、唐宋禪宗秘傳意識的進一步展開——西天祖統與袈裟、傳法偈

冉雲華指出，在六祖和七祖之爭上，北宗沒有接受神會的挑戰，也沒有改變自己的祖統譜系，但卻接受了「一一授手，一一摩頂。相承如嫡，密付法印」（《大證禪師塔銘》）、「以心法秘印、迭相傳授」（《契微和尚塔銘》）的觀念。⁴⁰ 故最晚從慧能、神會的時代開始，禪宗內部已經普遍懷有祖師一一秘傳的認識，秘傳觀念在祖統傳承中的作用得到放大。

³⁶ 李霞，〈龍門出土李元珪紀德幢、尼澄璨尊勝幢讀後〉，《敦煌研究》2，2010年，頁39。

³⁷ 李邕，〈大照禪師塔銘〉，收於董誥等編《全唐文》卷262，頁2659中。

³⁸ 闕名，〈嵩山□□□故大德淨藏禪師身塔銘〉，收於董誥等編，《全唐文》卷997，頁10339中。

³⁹ 王縉，〈東京大敬愛寺大證禪師碑銘〉，收於董誥等編《全唐文》卷370，頁3757中-3758上。

⁴⁰ 冉雲華，〈禪宗第七祖之爭的文獻研究〉，《中國文化研究所學報》6，1997年，頁434。

禪宗祖統譜系的形成和轉變是學界關注的重要問題，胡適、田中良昭、王邦維、齋藤智寬、徐文明等多位學者都已做過非常專門的研究，⁴¹ 此不必重複勾索文獻、爬梳禪宗祖統的形成過程，僅將討論集中於秘傳問題上。正如上文所述，慧能和神會以秘傳聯繫東土祖師傳承的做法，很容易導向所有祖師均經秘傳得法的結果。然而，在神會《菩提達摩南宗定是非論》中的西天八祖和敦煌本《壇經》給出的西天三十五祖（含七佛）的系統中，均未明言西方祖師也經秘傳。⁴² 但在此之後的西天祖師譜系馬上便表現出對秘傳意識的借用。《東閒居寺元珪紀德幢》是最早明說西天祖師同為秘傳的材料。此幢是二十世紀 70 年代在龍門地區徵集的一件文物，開元十三年（725）建，紀德文為傳主元珪弟子智嚴

⁴¹ 胡適，〈白居易時代的禪宗世系〉、〈楞伽宗考〉、〈跋裴休的《唐故圭峰定慧禪師傳法碑》——試考宗密和尚自述的傳法世系〉，〈《金石錄》裡的禪宗傳法史料〉，四文分別收入《胡適禪宗研究文集》，頁 42-45、182-221、334-351、355-357。田中良昭，〈禪宗祖統說考——柳田聖山先生的「禪宗祖統對照表」をめぐつ〉，《禪學研究》79，2000 年，頁 75-127；〈禪宗祖統說における七祖の問題〉，《宗學研究》14，1972 年，頁 36-41。王邦維，〈禪宗所傳祖師世系與印度佛教的付法藏系統〉，收廣東新興國恩寺編，《〈六祖壇經〉研究》冊 3，北京：中國大百科全書出版社，2003 年，頁 444-459。齋藤智寬，〈關於禪宗西天祖統說的若干問題〉，《佛學研究》1，2003 年，頁 249-259。徐文明，〈《付法藏傳》與前二十四祖〉，《中國禪學》2，2003 年，頁 60-66；〈富那夜奢與付法傳承〉，《貴州社會科學》2，2000 年，頁 56-58；〈師子比丘與後四祖〉，《貴州社會科學》2，2001 年，頁 52-55。除以上所列，與此主題相關的論文數以百計，茲不繁舉。

⁴² 同註 27，頁 71-72；同註 34，頁 33。敦煌本《壇經》給出的譜系，除去七佛，與後世禪門普遍認可的西天二十八祖大類。相比之下，神會給出的譜系顯得簡陋很多。神會作為慧能的弟子，不可能在祖統問題上背離師說，因此敦煌本《壇經》中有關祖統的敘述定然要比神會的說法晚出。西天八祖之說的來源，是佛陀跋陀羅翻譯的《達摩多羅禪經》中的記載，即說一切有部的認識。王邦維指出，《壇經》中西天二十八祖的說法，應該是把《付法藏因緣傳》和《達摩多羅禪經》中的祖師拼湊糅合的結果，其間出現一些矛盾，後世禪門史家對之有所修訂。見王邦維，〈禪宗所傳祖師世系與印度佛教的付法藏系統〉，《〈六祖壇經〉研究》冊 3，頁 447-448。

撰，學士陸去泰⁴³ 書。根據鄭震給出的錄文可知，元珪是法如的弟子，而法如師承弘忍。文中稱讚達摩到弘忍、法如、元珪「曆七代，皆為法主」⁴⁴。在《傳法寶紀》中，法如被認為是弘忍之後的祖師，⁴⁵ 與幢銘對法如的推崇相應。銘文又稱：「此一行三昧，天竺以意相傳，本無文教，如來在昔，密授阿難。自達摩入魏，首傳惠可。」⁴⁶ 與《壇經》和神會相關材料中以迦葉為初祖不同，這裡直承釋迦、作為初祖的是阿難。僧祐《出三藏記集》給出的〈長安城內齊公寺薩婆多部佛大跋陀羅師宗相承略傳〉，祖統譜系恰以「阿難羅漢」為第一祖。⁴⁷ 佛陀跋陀羅在所譯《達摩多羅禪經》的序言中稱，「如來泥曰未久，阿難傳其共行弟子末田地。」⁴⁸ 因此，幢銘很可能繼承了佛陀跋陀羅的薩婆多部師承之說。此說明顯與禪宗後來公認的西天初祖之說不同，當為禪宗祖統建構時期的臨時性產物。《東閒居寺元珪紀德幢》中西天祖師秘傳認識的出現似乎有些突然，同時代或稍晚的《傳法寶紀》（撰於開元四年到二十四年間，716-734）、《歷代法寶記》（成書於大曆十年至十四年間，775-779）、甚至《寶林傳》（成書於貞元十七年，801）所給出的西天祖統，均不強調秘傳。直到九世紀白居易的《傳法堂碑》才又明確提出「釋迦如來欲涅槃時，以正法密印付摩訶迦葉」，⁴⁹ 南唐的《祖堂集》給出的迦葉贊文也稱：「偉哉迦葉，

⁴³ 陸去泰正史有載，見歐陽修、宋祁撰，《新唐書》卷 200，北京：中華書局，1975 年，頁 5690。

⁴⁴ 同註 36，頁 39。

⁴⁵ 同註 24，頁 22 中。

⁴⁶ 同註 36，頁 39。

⁴⁷ 僧祐撰，蘇晉仁、蕭鍊子點校，《出三藏記集》卷 12，北京：中華書局，1995 年，頁 470-474。佛大跋陀羅即佛陀跋陀羅（Buddhabhadra）。

⁴⁸ 同註 22，卷 1，頁 301 上。

⁴⁹ 白居易，〈西京興善寺傳法堂碑銘並序〉，收於董誥等編，《全唐文》，卷 678，頁 6928 上。

密傳佛心。」⁵⁰

正如學界公認的那樣，唐後期至宋代建構起來的禪宗西天二十八祖系統大量借鑒了《付法藏因緣傳》的內容。曇曜和吉迦夜編譯的《付法藏因緣傳》成書於北魏延興二年（472），其所給出的二十四世傳承中，並未體現秘傳的觀念。曇曜和吉迦夜的正統譜系的編纂，綜合多種資料，擁有文獻依據，不需以秘傳來連綴斷裂。接受既有譜系的禪宗祖師系統也並不需要在每一位西天祖師身上均強調秘傳問題。因此，與中土六祖個個秘傳不同，西天祖師的譜系中只有幾個關鍵環節需格外強調秘傳屬性，分別是釋迦與迦葉、師子比丘與婆舍斯多、達摩與慧可。

與禪宗內史敘事的時間順序不同，以秘傳來銜接這三個環節的真實發生時間很可能恰恰相反。東土祖師譜系的建立要遠早於西天祖統的成立，達摩最初的地位僅僅是東土初祖，但當禪宗意識到有必要將祖統追溯至釋迦牟尼時，達摩便成為連結東西的關鍵環節，相關事蹟也被建構起來。從現有研究來看，從唐中期開始，達摩的形象不斷豐滿，傳說神跡越來越多，師學般若多羅，降服外道、渡海東來、會晤梁武、一葦渡江、北地弘法、九年面壁、只履西歸等「事蹟」早已婦孺皆知。⁵¹《楞伽師資記》等相對

⁵⁰ 同註 14，卷 1，頁 24。

⁵¹ 有關達摩形象和傳說演變的研究數以百計，最具系統性者松本文三郎，《達磨の研究》，東京：第一書房，1942 年；關口真大，《達磨の研究》，東京：岩波書店，1967 年；關口真大，《達摩大師の研究》，東京：春秋社，1969 年；Bernard Faure, *Le Traité de Bodhidharma: Première anthologie du bouddhisme Chan*, Aix-en-Provence: Le Mail, 1986。又見白照傑討論達摩傳說的變遷情況的系列論文，〈菩提達摩之死傳說研究〉，收學愚主編，《佛教思想與當代應用》，北京：宗教文化出版社，2017 年，頁 281-301；〈從「一葦渡江」到「一葦渡海」——菩提達摩新神化形象探研〉，《人間佛教研究》9，2018 年，頁 167-190；〈慧皎《高僧傳》對僧人亡化神異的書寫——兼談其對中土屍解信仰的借鑒〉，收學愚主編：《佛學思想與佛教文化研究》，頁 365-385；〈壁觀·內觀·胎息·內丹·心性——九到十四世紀道教視域中的達摩面壁〉，《宏德學刊》，即將出版。

較早的材料僅以平實的語言介紹慧可從達摩學法六年的經歷，⁵²殘本《傳法寶紀》稱慧可斷臂求法後，達摩「始密以方便開發。」⁵³神會《菩提達摩南宗定是非論》，已將達摩傳慧可正式視為「密契」，並「傳一領袈裟，以為法信，授予慧可。」⁵⁴被禪門奉為圭臬的《景德傳燈錄》綜合了較早有關慧可得法的傳授資料，稱達摩令弟子們展示所得，慧可不語，得達摩髓，終獲付囑，「內傳法印，以契證心。外付袈裟，以定宗旨。」⁵⁵在以上枚舉的達摩與慧可傳法敘事中，「不令人知」的秘意並不明顯，但以袈裟為證的說法卻將秘密屬性突出出來——只有外人不得而知的秘傳，才需要用信物來證明真實性。

在現有材料中，有關達摩袈裟傳法的說法，最早出現於慧能 and 神會的話語中。此觀點的依據可能是佛經中釋迦令迦葉將袈裟傳付未來佛彌勒的記載。⁵⁶而在禪宗的承法的理論裡，袈裟幾乎被塑造成傳國寶一樣的物品，代表著「天命所歸」。⁵⁷但一件袈裟為何可以證明佛法的傳承，其本身的權威性如何得到確認顯然是個前提問題。佛爾對日本曹洞宗裡傳法袈裟的象徵意義做了非常好的研究，文中爬梳的禪門僧伽有關傳法袈裟的樣式、質地的討論，便顯示出禪宗內部對袈裟西天來源的確認過程。⁵⁸信衣作為秘傳唯一外顯的證據，在滑台大會之後造成很大影響。保唐一

⁵² 同註 21，頁 8 中。

⁵³ 同註 24，頁 23 上。

⁵⁴ 同註 34，頁 18。

⁵⁵ 同註 18，卷 3，頁 49-50。

⁵⁶ 有關釋迦令迦葉不入涅槃，彌勒下生時奉上釋迦袈裟事，可見竺法護譯，《佛說彌勒下生經》，《大正藏》冊 14，第 453 號，頁 422 下。

⁵⁷ 有關復發袈裟被塑造為國之重寶的問題，索安（Anna Seidel）已做過專門討論，見其“Kokuhō: Note à propos du ter, e ‘Trésor National’ en Chine et au Japon,” *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 69, 1981, pp. 229-261.

⁵⁸ Faure Bernard, “Quand l'habit fait le moine: The Symbolism of the Kāsāya in Sōtōzen,” *Cahiers d'Extrême-Asie* 8, 1995, pp. 335-369.

派甚至在其《歷代法寶記》中創造出法衣歸入益州無住(648-742)的說法。⁵⁹ 儘管這一說法既無其他證據，亦未獲禪宗內部認可，但這一現象的出現卻證明禪宗秘傳觀念和法信的權威已影響很大。⁶⁰

袈裟的出現，在秘傳和顯現之間搭建了橋樑，師子比丘與婆舍斯多的秘密傳承也借鑒了這一方式。《寶林傳》是現存記載師子比丘與婆舍斯多付法傳承的最早材料，其稱師子尊者看到災難臨身的跡象後，「將此法並僧迦梨衣付囑於汝（婆舍斯多）」，「汝受此教，傳於外國，勿令斷滅，彼若生疑，當已吾衣用為法信。」⁶¹ 而後師子尊者遇難，婆舍斯多降服德勝王咒師後，王者詢問斯多上承何法，答承師子。《寶林傳》接著講到：

尊者曰：「我受其法，亦有其信，僧迦梨衣，見當在此。」王曰：「便請此衣，我欲睹見。」爾時，尊者則於囊內取僧迦梨衣，奉上大王。王雖見衣，不生信敬，即命左右，以火焚之。使人奉命，即執其炬，當於殿前，再候進旨。王曰：「便當焚蕪，何更在久！」是時，使臣即便焚蕪，其火熾盛，上下通貫。發於時，光明貫天，祥雲覆地，四花亂墜，芬馥異香。火燼衣存，不損如故。王見此已，心即敬伏。⁶²

《景德傳燈錄》在複述這個故事時，尤其突出了師子與婆舍

⁵⁹ 《歷代法寶記》，收於藍吉富編《禪宗全書》，《史傳部1》，卷2，頁70-74。王書慶和楊富學的一篇文章認為《歷代法寶記》有關袈裟去向的說法是真實的，但論據不充分。見其〈《歷代法寶記》所見達摩祖衣傳承考辨〉，《敦煌學輯刊》3，2006年，頁158-164。

⁶⁰ Wendi L. Adamek, *The Mystique of Transmission: On an Early Chan History and Its Contexts*, New York: Columbia University Press, 2007, pp. 4-6.

⁶¹ 智炬，《雙峰山曹溪侯寶林傳》，見藍吉富編，《禪宗全書》，《史傳部1》，卷5，頁277下-278上。

⁶² 同註61，卷6，頁293下。

斯多之間的秘傳，後者回答國王質疑時稱：「我師難未起時，密授我信衣、法偈，以顯師承。」⁶³ 與南宗所宣稱的弘忍與慧能之間的那次秘傳有些相似，師子的這次密付也是考慮到「難」的問題。危難背景有可能消解禪宗秘傳觀念的普遍性，而僅將之作為某種不利條件下的現實需要。然而師子比丘的例子實在太過特殊。北魏滅佛結束後，在北方佛教復興過程中編纂的《付法藏因緣傳》作為有關佛教傳法世系的權威文獻早被普遍接受。⁶⁴ 書中給出二十三代（二十四人）傳法世系，將師子比丘作為西天承佛付囑的最後一人，聲稱師子遇害後「相傳付法人於是便絕」。⁶⁵ 在禪宗需要依靠歷史譜系建立合法性和正統性時，《付法藏因緣傳》的記載顯然成為必須回應和超越的問題。如契嵩（1007-1072）便專門撰文反對《付法藏因緣傳》說法，並對唐代僧人神清《北山錄》中依據《付法藏傳》而對禪宗譜系表示的質疑做出批判，⁶⁶ 從而彰明禪宗內部公認的二十八祖系統的正确性。⁶⁷ 而在《傳法正宗定祖圖》的序言中，契嵩的情緒更加激烈，他首先稱「吾佛以正法要為一大教之宗，以密傳受為一大教之祖」，接著直斥「始亂吾宗祖，熒惑天下學者，莫若乎《付法藏傳》」。⁶⁸ 除了在理論上反對《付法藏因緣傳》有關師子的記載外，《寶林傳》開始的禪宗內史更以秘傳來銜接師子的斷裂，構造完整的禪宗傳承譜系。同慧能相似，在師子與婆舍斯多的傳承中，袈裟又一次被用來作為法信，故事中以奇蹟來驗證法衣的神性，繼而法衣所代表

⁶³ 同註 18，卷 2，頁 37。

⁶⁴ 有關《付法藏因緣傳》對禪宗祖統建構造成之影響的綜合討論，參馬格俠，〈敦煌《付法藏傳》與禪宗祖師信仰〉，《敦煌學輯刊》3，2007 年，頁 119-126。

⁶⁵ 吉迦夜、曇曜編譯，《付法藏因緣傳》卷 6，《大正藏》冊 50，第 2058 號，頁 321 下。

⁶⁶ 神清著，富世平校注，《北山錄校注》卷 6，北京：中華書局，2013 年，頁 499-500。

⁶⁷ 契嵩，《傳法正宗論》卷 1，《大正藏》冊 51，第 2080 號，頁 773 下-776 上。

⁶⁸ 契嵩，《傳法正宗定祖圖》卷 1，《大正藏》冊 51，第 2079 號，頁 769 上。

的法脈也便獲得確認。然而，在唐宋禪宗內史裡，以袈裟作為法信基本被認為是某種「非常時期」的暫時需要，只有在歷史出現明顯斷裂或祖師身份被嚴重質疑的情況下，才會以之為信。在禪宗的主流認識中，袈裟只是在某幾代人之間傳承。如神會解釋稱，唯有東土傳衣，西國不傳法衣，「西國為多是聖果者，心無狡詐，唯傳心契。漢地多是凡夫，苟求名利，是非相雜，所以傳衣定其宗旨。」⁶⁹ 因此，儘管禪宗內部存在有關達摩袈裟的多種傳說（尤其在歸屬問題上），但袈裟僅能被用來解決部分秘傳譜系的論證，而當密付被認為是所有祖師的承法方式時，便需要其他更具連續性的「證據」。真實信物的缺失使禪宗必須從其他「非物質材料」著手，付法偈終於成為某種有可能的選擇。

法偈本身蘊含佛法要旨，以簡略的語言表達複雜的理論。語言的曖昧性，使法偈本身就像是秘傳的「默語」。對禪宗祖師付法偈進行文獻爬梳後，不難發現付法偈首先出現在東土禪宗祖師那裡。敦煌本《壇經》中給出五位東土祖師的《傳衣付法頌》⁷⁰，這五首偈均以「花」為意象展開論述，其中所謂達摩「一花開五葉」更被後人認為是禪宗分派的預言。在《寶林傳》中，付法偈的使用被推廣到西天祖師身上，如伽耶舍多為鳩摩羅多付法時便說法偈：「有種有心地，因緣能發萌。於緣不能礙，當生生不生。」⁷¹ 此後禪宗內史的西天祖師傳記，均繼承付法付偈的說法。⁷² 儘管朱熹就西天祖師傳法偈的押韻問題提出質疑，指出這些傳法偈都是中國製造，⁷³ 但傳法偈作為傳承不斷的證據在禪宗內部仍得以

⁶⁹ 同註 34，頁 34。

⁷⁰ 同註 27，頁 68-69。

⁷¹ 同註 61，卷 4，頁 240 下。

⁷² 例如：同註 18，卷 1 頁 1-卷 3 頁 64；同註 68，卷 1，頁 769 中-772 上。

⁷³ 黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》卷 126，北京：中華書局，1986 年，頁 3025。

保存。

與前二者相比，拈花微笑可以被認為是專為表現禪宗秘傳場景而創造的公案故事。釋迦與迦葉之間的傳承是佛教界公認的事實，其間不存在斷裂性，因此拈花公案的產生並不是為了應對現實中的傳承譜系上的緊張，而僅是為了表現禪宗傳付的特殊性。《大梵天王問佛決疑經》中記載了這則公案：

爾時，世尊即拈奉獻□色婆羅華，瞬目揚眉，示諸大眾。是時大眾，默然毋措。□□有迦葉□□，破顏微笑。世尊言：「我有正法眼藏，涅槃妙心，即付囑於汝。汝能護持，相續不斷。」⁷⁴

儘管宋代以來禪門內部樂此不疲地讚頌拈花微笑的大智大慧，但青龍虎法、石井修道、釋惠敏等人的研究都確鑿指出這則傳說並不具備現實基礎，純然是宋代禪門信徒的創造。⁷⁵ 拈花本身不可能反映任何以理可查的佛法，但正是超越理解和解釋能力的現象，才能夠最極致地表現秘傳的形式。當此公案為宋代禪宗接受成為歷史事實不斷重複時，⁷⁶ 禪宗的秘傳意識一次次得到強化。意識創造故事，故事返回頭強化意識，彼此循環論證。

⁷⁴ 《大梵天王問佛決疑經》卷1，《續藏經》冊1，第26號，頁418下。此經還有另一個本子，其中有關拈花公案的表述大類，茲不贅引，見其卷1，收《續藏經》冊1，第27號，頁442上。

⁷⁵ 青龍虎法，〈拈華微笑相承說的歷史的展開〉，《駒澤大學學報》11，1941年，頁45-86；石井修道，〈拈華微笑の話の成立をめぐって〉，《三論教學と佛教諸思想：平井俊榮博士古稀紀念論文集》，東京：春秋社，2000年，頁411-430；釋惠敏，〈「正法眼藏」與「拈花微笑」公案史料再考〉，《正觀雜誌》65，2013年，頁5-60。

⁷⁶ 重複此公案的禪宗典籍很多，例如：普濟著，蘇淵雷點校，《五燈會元》卷1，北京：中華書局，1984年，頁10；慧開，《無門關》，《大正藏》，冊48，第2005號，頁293下。

四、結論

《宋高僧傳》的作者贊寧（919-1001）將佛教分為三種類型，一者顯教，二者密教，三者心教。心教者，即「直指人心，見性成佛，禪法也。」⁷⁷ 然而正如前引契嵩的那句禪宗「以密傳受為一大教之祖」⁷⁸，在禪宗對自我歷史的撰述中，常常呈現出秘傳意識。禪宗的秘傳意識存在禪學理論上的根源，其最初很可能僅是在表述一種特殊的、不依靠語言文字表層意涵的傳授方式。對更早淨法傳承實踐中所謂的「擇人而傳」的解釋的繼承，既顯示出禪與禪宗之間的文化傳統承繼關係，又體現出禪宗對自家法門是最上乘佛法、超越其他宗派的自信。隨著禪宗六祖、七祖之爭的展開，秘傳逐漸被視作東土祖師傳承中的「真實」現象。隨著禪宗門徒對西天祖統的連綴，迦葉、師子等西天祖師也被塑造為秘傳的典型示例。我們似乎可以感受到，禪宗既將秘傳作為一種普遍的傳承觀念，又在慧能、師子等具體案例中將此傳承方式視作危難背景下的被迫選擇，而宋代出現的拈花公案無疑是在強調前者。從現有文獻來看，禪宗門徒從來沒有區別兩種目的性的意圖，而是將之含混為同一個秘傳傳統。

唐宋禪宗內史以秘傳作為連綴祖師的鎖環，將秘傳意識彌漫於禪宗法門的傳承中。但禪宗作為弘傳宗教，卻在自身歷史的書寫中強調秘契性，不免顯得有些吊詭。與同時期的密教和道教稍作對比，禪宗秘傳的內在緊張便會呈現出來。中國中古時期的道教和密教傳習，存在大量規制嚴苛的實踐技術，憑藉技術本身可

⁷⁷ 贊寧著，範祥雍點校，《宋高僧傳》卷3，北京：中華書局，1987年，頁56。

⁷⁸ 同註68。

以形成宗教權威，故需憑藉秘傳方式維持團體權威不喪失。⁷⁹ 杜光庭（850-933）在《道教靈驗記·天師劍驗》中給出一則張道陵的誓言，稱：「我一世有子一人，傳我印、劍及都功籙，唯此非子孫不傳世。」⁸⁰ 這裡張道陵的話與禪宗所謂的「一代一人」、「外傳袈裟，以定宗旨」所表述的核心意思完全一致。然而，禪宗所關注的主要是智慧之學，不具備需要遵從嚴格指導的修行技術，缺少秘傳的必要。因此將作為傳承形式（而非佛法理念）的秘傳視作六祖或更早時代禪宗的現實情況，是不甚恰當。秘傳意識在禪宗內部和教派之間的正統性和權力爭奪方面的功能和意義，提醒我們至少有必要將秘傳意識分為前後兩期對待：前期強調東土祖師的秘傳主要處理禪宗內部的質疑，後期對西天祖師秘傳的塑造則是為了應對來自禪宗之外的批評。

將秘傳作為歷史斷裂的解釋，繼而再圍繞秘傳創造新的歷史事件，是非常危險的策略。這樣的歷史解釋和歷史撰述系統可以形成表面自治，但在歷史成立的前提方面卻異常脆弱。宗教的隱秘只有在成為顯現的聖跡時，才會被最終接受。於是，傳法袈裟和付法偈的出現便從某種程度上消解了秘傳意識造成的解釋緊張。然而法衣和付法偈的權威性本身也需要證明。有關法衣的證明，或憑藉火焚不壞的神跡（師子袈裟）、或憑藉對物質特徵的分辨（達摩袈裟）來得到確認。而使用更廣泛的付法偈卻似乎難以自證其說。不過，隨著禪宗逐漸在中國社會紮穩腳跟、取得文化信任，有關其歷史的曖昧問題，終於被對智慧的追求所掩蓋。

⁷⁹ 程樂松對道教神秘主義的內涵和表現做了非常精到的描述，其中一點即道教技術在傳授中的封閉性。內外封閉使道士獲得神秘身份，從而把持宗教權威。程樂松的論述，見其《身體、不死與神秘主義：道教信仰的觀念史視角》，北京：北京大學出版社，2017年，頁104-127，尤其頁105。

⁸⁰ 杜光庭，《道教靈驗記》卷13，收於《道藏》，北京：文物出版社、上海：上海書店、天津：天津古籍出版社，1988年，冊10，頁847上。

引用書目

藏經原典或古籍

《大正新脩大藏經》（簡稱《大正藏》），東京：大正一切經刊行會，1922-1934；《卍新纂大日本續藏經》（簡稱《卍新纂續藏》），東京：國書刊行會，1975-1989。

《大般涅槃經》，《大正藏》冊 12，第 374 號。

《佛說彌勒下生經》，《大正藏》冊 14，第 453 號。

《達摩多羅禪經》，《大正藏》冊 15，第 618 號。

《無門關》，《大正藏》冊 48，第 2005 號。

《禪源諸詮集都序》，《大正藏》冊 48，第 2015 號。

《宗鏡錄》，《大正藏》冊 48，第 2016 號。

《付法藏因緣傳》，《大正藏》冊 50，第 2058 號。

《傳法正宗定祖圖》，《大正藏》冊 51，第 2079 號。

《傳法正宗論》，《大正藏》冊 51，第 2080 號。

《大梵天王問佛決疑經》，《卍新纂續藏》冊 1，第 26 號。

《大梵天王問佛決疑經》，《卍新纂續藏》冊 1，第 27 號。

《略辨大乘入道四行序》，《卍新纂續藏》冊 63，第 1217 號。

《道教靈驗記》，《道藏》冊 10。北京：文物出版社、上海：上海書店、天津：天津古籍出版社，1988 年。

《出三藏記集》，〔南朝〕僧祐撰，蘇晉仁、蕭練子點校。北京：中華書局，1995 年。

《續高僧傳》，〔唐〕道宣撰，郭紹林點校。北京：中華書局，2014 年。

《北山錄校注》，〔唐〕神清著，富世平校注。北京：中華書局，2013 年。

《祖堂集》，〔五代〕靜禪師、筠禪師編纂，孫昌武、衣川賢次、西口芳男點校。北京：中華書局，2007 年。

《新唐書》，〔宋〕歐陽修、宋祁撰。北京：中華書局，1975 年。

《宋高僧傳》，〔宋〕贊寧著，範祥雍點校。北京：中華書局，1987 年。

《景德傳燈錄》，〔宋〕道元輯，朱俊紅點校。海口：海南出版社，2011 年。

- 《五燈會元》，〔宋〕普濟著，蘇淵雷點校。北京：中華書局，1984 年。
- 《朱子語類》，〔宋〕黎靖德編，王星賢點校。北京：中華書局，1986 年。
- 《全唐文》，〔清〕董誥等編。北京：中華書局，1983 年。
- 《禪宗全書》，藍吉富編。臺北：文殊出版社，1988 年。

中日文專書、譯著、論文或網路資源等

- 方立天（2002）。〈禪宗的「不立文字」語言觀〉，《中國人民大學學報》1，頁 34-44。
- 王邦維（2003）。〈禪宗所傳祖師世系與印度佛教的付法藏系統〉，廣東新興國恩寺編，《〈六祖壇經〉研究》冊 3。北京：中國大百科全書出版社，頁 444-459。
- 王書慶、楊富學（2006）。〈《歷代法寶記》所見達摩祖衣傳承考辨〉，《敦煌學輯刊》3，頁 158-164。
- 冉雲華（1997）。〈禪宗第七祖之爭的文獻研究〉，《中國文化研究所學報》6，頁 417-437。
- 田中良昭（1972）。〈禪宗祖統說における七祖の問題〉，《宗學研究》14，頁 36-41。
- 田中良昭（2000）。〈禪宗祖統說考——柳田聖山先生的「禪宗祖統對照表」をめぐる〉，《禪學研究》79，頁 75-127。
- 白照傑（2017a）。〈菩提達摩之死傳說研究〉，學愚主編，《佛教思想與當代應用》。北京：宗教文化出版社，頁 281-301。
- （2017b）。〈慧皎《高僧傳》對僧人亡化神異的書寫——兼談其對中土屍解信仰的借鑒〉，學愚主編，《佛學思想與佛教文化研究》。北京：社會科學文獻出版社，頁 365-385。
- （2018）。〈從「一葦渡江」到「一葦渡海」——菩提達摩新神化形象探研〉，《人間佛教研究》9，頁 167-190。
- （未定）。〈壁觀・內觀・胎息・內丹・心性——九到十四世紀道教視域中的達摩面壁〉，《宏德學刊》，即將出版。
- 石井修道（2000）。〈拈華微笑の話の成立をめぐる〉，《三論教學と佛教諸思想：平井俊榮博士古稀紀念論文集》。東京：春秋社，頁 411-430。
- 石明（1998）。〈關於禪宗的「教外別傳」〉，《法音》1，頁 21-22。

- 李霞（2010）。〈龍門出土李元珪紀德幢、尼澄璨尊勝幢讀後〉，《敦煌研究》2，頁 38-42。
- 松本文三郎（1942）。《達磨の研究》。東京：第一書房。
- 青龍虎法（1941）。《拈華微笑相承說の歴史的展開》，《駒澤大學學報》11，頁 45-86。
- 柳田聖山編（1975）。《胡適禪學案》。臺北：正中書局。
- 洪修平、孫亦平（1997）。〈略論楞伽師、楞伽經與中國禪宗〉，《世界宗教研究》3，頁 33-42。
- 胡適（2013）。《胡適禪宗研究文集》。貴陽：貴州大學出版社。
- 徐文明（2000）。〈富那夜奢與付法傳承〉，《貴州社會科學》2，頁 56-58。
- （2001）。《師子比丘與後四祖》，《貴州社會科學》2，頁 52-55。
- （2003）。〈《付法藏傳》與前二十四祖〉，《中國禪學》2，頁 60-66。
- 馬格俠（2007）。〈敦煌《付法藏傳》與禪宗祖師信仰〉，《敦煌學輯刊》3，頁 119-126。
- 程樂松（2017）。《身體、不死與神秘主義：道教信仰的觀念史視角》。北京：北京大學出版社。
- 新文豐出版公司編輯部編輯（1988）。《石刻史料新編》第一輯。臺北：新文豐出版公司。
- 楊曾文編校（1996）。《神會和尚禪話錄》。北京：中華書局。
- 編校（2001）。《新版敦煌新本六祖壇經》。北京：宗教文化出版社。
- 賈晉華（2010）。《古典禪研究》。香港：牛津大學出版社。
- 韓煥忠（2004）。〈台禪二宗的分與合〉，《五臺山研究》1，頁 17-19。
- 齋藤智寬（2003）。〈關於禪宗西天祖統說的若干問題〉，《佛學研究》1，頁 249-259。
- 關口真大（1967）。《達磨の研究》。東京：岩波書店。
- （1969）。《達摩大師の研究》。東京：春秋社。
- 釋惠敏（2013）。〈「正法眼藏」與「拈花微笑」公案史料再考〉，《正觀雜誌》65，頁 5-60。
- 龔雋（2005）。〈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，頁 151-183。

——— (2006)。《禪史鉤沉：以問題為中心的思想史論述》。北京：生活·讀書·新知三聯書店。

西文專書、譯著、論文或網路資源等

Adamek, Wendi L. 2007. *The Mystique of Transmission: On an Early Chan History and Its Contexts*. New York: Columbia University Press.

Swain, Charles W. 1988. "The Emergence of Ch'an Buddhism: A Revisionist Perspective," *Journal of Chinese Buddhist Studies* 2, pp.391-397.

Faure, Bernard. 1986. *Le Traité de Bodhidharma: Première anthologie du bouddhisme Chan*. Aix-en-Provence: Le Mail.

———. 1995. "Quand l'habit fait le moine: The Symbolism of the Kāsāya in Sōtōzen," *Cahiers d'Extrême-Asie* 8, pp. 335-369.

Maraldo, John C. 1985. "Is There Historical Consciousness within Ch'an," *Japanese Journal of Religious Studies* 12.2-3, pp. 141-172.

Seidel, Anna. 1981. "Kokuhō: Note à propos du ter, e 'Trésor National' en Chine et au Japon," *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 69, pp. 229-261.

The Concept of Secret Transmission in Early Chan Buddhism

Zhao-jie Bai

Assistant Research Fellow

Institute of Philosophy, Shanghai Academy of Social Sciences

Abstract

Descriptions of the early history of the Chan school produced during the Tang and Song Dynasties are filled with the concept of secret transmission, but Chan Buddhism, as an expanding religion, did not need to emphasize its mysticism. In fact, the use of this concept in the Chan school's own historical narratives was not the expression of a historical truth but a method to solve the doubts and controversies surrounding the historical origin, sectarian positioning, and lineage of the Chan school.

Keywords:

Chan school, secret transmission, historical narrative