

《東華漢學》第 23 期；101-134 頁  
東華大學中國語文學系 華文文學系  
2016 年 6 月

## 宋代禪門文獻中的散聖及其游戲形象的精神淵源

黃敬家\*

### 摘要

宋代禪門透過燈錄編纂，將佯狂瘋癲、傳承不明，又難以歸類的狂僧，另立一類以總集之，從《景德傳燈錄》別列「禪門達者」伊始，以下燈錄或名「散聖」，或名「應化聖賢」，以不使其精神湮沒。早期的燈錄所收錄多為前代的異類狂僧，南宋以來禪門語錄則出現多位本朝散聖。相較於唐代狂僧以種種佯狂神通變化，宋代語錄中的散聖則更凸顯其游戲應化、任運自在的特質。目前學界關於禪宗文獻中的狂僧研究亟待開發，因此，本文將接續六朝至唐代狂僧的歷史脈絡，考察宋代禪宗燈錄對異行狂僧的歸納定位，爬梳禪門燈錄、語錄中宋代禪門散聖的形象史料，挖掘宋代禪林散聖在禪宗中的定位及其游戲形象的精神淵源。

**關鍵詞：**散聖、狂僧、游戲、燈錄、宋代

---

\* 國立臺灣師範大學國文學系副教授

## 一、前言

從狂僧的歷史脈絡來看，南朝時期就曾出現杯渡、寶誌之流，愚智難測，行止不合戒律，卻時而顯露神通。到了唐代，不同於山林清修型的狂僧群出，打破世、出世間俗聖空間的隔礙，跳脫傳統僧院體制，藉由外顯的癡傻瘋癲、飲酒食肉，配合隱微的讖記徵驗，以種種遊戲神通內顯其證悟實質，外應有緣眾生的病徵，善巧行化於人間，呈現禪門全無倚傍的創造精神。<sup>1</sup>宋代禪門透過燈錄編纂，將這群佯狂瘋癲、幻化垂跡，卻因傳承不明，而難以歸類的異僧，另立一類以總集之，從《景德傳燈錄》別列「禪門達者」伊始，以下燈錄或名「散聖」，或名「應化聖賢」，以不使其精神湮沒。那麼，究竟有哪些人入列其中？又什麼樣的條件得以入列呢？這項別出於燈錄按不同宗系傳承排列的編排方式，又具有什麼樣的意義呢？其次，宋代早期的燈錄所收錄多為前代的異類狂僧，愈後期的燈錄中逐漸出現當朝異僧的身影，乃至南宋禪門語錄中納入多位宋代散聖。相較於唐代狂僧展現種種佯狂神通變化，宋代散聖在行動或精神上產生了甚麼樣的特質轉變？而這種發展傾向在禪宗內部又具有什麼意義呢？因此，本文將從宋代禪宗文獻中的散聖史料，探究其遊戲形象及精神淵源，以期從燈錄歸類到實存人物，挖掘宋代禪林散聖的存在軌跡。

關於禪門狂僧的研究，日本學者船本和則〈風狂の思想：禪宗成立以前の狂觀〉，和〈梁唐高僧伝における神異と狂と禪〉二文作過相關討論。<sup>2</sup>西方學界中，柯嘉豪（Kieschnick John）曾討論過三部高僧傳中

<sup>1</sup> 唐代以來即有以佯狂遊戲之姿混跡人世的狂僧群出，其形象特質顯現為瘋癲、違戒、讖言等。參見黃敬家，〈幻化之影——唐代狂僧垂跡的形象及其意涵〉，《臺大佛學研究》20（2010.12），頁66-73。文末附《宋高僧傳》所收狂僧表，頁88。

<sup>2</sup> 船本和則，〈梁唐高僧伝における神異と狂と禪〉，早稻田大學哲學會《フ

的「酒肉僧」，Bernard Faure亦曾論及佛教文獻中的「幻師」。<sup>3</sup>以上研究主要是以唐代以前的狂僧為討論對象。Shimizu Yoshiaki的博士論文 *Problems of Moku'an Rei'en*（默庵靈淵），對元代曾旅華日本畫僧默庵靈淵的「散聖圖」創作做過詳盡的整理和考訂。<sup>4</sup>嚴雅美從宋元禪宗繪畫面向，推論「潑墨仙人圖」與「豬頭和尚圖」、「蜆子和尚圖」、「普化禪師圖」等屬於同一系列的「散聖圖」。<sup>5</sup>以上宋代散聖圖的研究則偏於圖像，所以，目前學界關於宋代禪宗文獻中的異行狂僧研究亟待開發。因此，本文將接續六朝乃至唐代異行狂僧的存在脈絡，從整理宋代燈錄、語錄中的狂僧史料，考察宋代禪宗文獻對異行狂僧的歸屬和定位。其次，爬梳禪門燈錄、語錄中，宋代的禪門達者、散聖、應化聖賢的形象史料，以理解其在禪宗系譜中的形象建構及其精神淵源。

## 二、宋代燈錄中禪門異僧的歸屬<sup>6</sup>

贊寧對於《宋高僧傳·感通篇》中，收錄寒山、拾得、萬迴、僧伽之類，以異行異貌垂跡人間而莫測高深的行者，「論曰」：「若以法輪啟迪，多作沙門之形；設如異迹化成，或作老叟之貌。」<sup>7</sup>這些人的感通經驗雖然超出人情理解的範圍之外，卻異於神鬼之怪。

---

イロソフィア》（《哲學年誌》今名 *Philosophia*）第 71 冊（1983.12），頁 141-156；〈風狂の思想：禪宗成立以前の狂觀〉，《早稻田大學大學院文學研究科紀要別冊・史學編》第 6 冊（1980.3），頁 22-32。

<sup>3</sup> Kieschnick John（柯嘉豪），*The eminent monk: Buddhist ideals in medieval Chinese hagiography*, Honolulu: U. of Hawaii Press, 1997, p51-63. Bernard Faure, *The Rhetoric of Immediacy—A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, Princeton, N.J.: Princeton U. Press, 1991, p115-125.

<sup>4</sup> Shimizu, Yoshiaki. *Problems of Moku'an Rei'en*（默庵靈淵，?-1345）, Ph.D. diss., Princeton University, 1974.

<sup>5</sup> 嚴雅美，〈潑墨仙人圖研究——兼論宋元禪宗繪畫〉（臺北：法鼓文化，2000），第一章《潑墨仙人圖》的圖像，頁 39-43。

<sup>6</sup> 參見附錄：宋代禪門達者／散聖／應化聖賢文獻一覽表。

<sup>7</sup> 宋·贊寧撰，范祥雍點校，《宋高僧傳》（北京：中華書局，1993），頁

動經生劫，依法而修致，自然顯無漏果位中之運用也。知此怪正怪也，在人情則謂之怪，在諸聖則謂之通。感而遂通，故目篇也。

故《智論》云：「以禪定力，服智慧藥，得其力已，遂化眾生。」<sup>8</sup>

由禪定而得智慧，自能感而遂通，任運化導眾生。該篇中的〈唐真定府普化傳〉云：「禪宗有著述者，以其發言先覺，排普化為散聖科目中，言非正員也矣。」<sup>9</sup>將宗門內部如普化這般「發言先覺」，也就是感應預知的神通能力外現的禪僧，歸入「散聖」科目中，以別於禪宗傳承系譜上的正員。此為現有佛教文獻中首見「散聖」之名。換言之，禪僧而不以禪修悟道事蹟著稱，而是以「發言先覺」的示現為人所聞，非禪門修學傳統之正宗，而另以「散聖」科目別錄之，來凸顯其宗門另類的特質。贊寧所指禪宗「著述」應是其所根據的宗門文獻，惜未指明何書。但由此可知「散聖」科目的成立，可說是禪門內部在系譜編輯時，對禪人所做的特殊分類，而這種分判在《宋高僧傳》成書之前的禪宗著作已經出現。那麼，其劃分的標準為何？什麼樣的禪僧放在正員，而什麼樣的禪僧歸入散聖呢？

「散」表無約束之狀，相對於「正」而言，具有散漫、鬆散、隨意自在之意。「聖」即聖者，指證得聖智，而在見道位以上之人，雖權化方便示現為人，終將完成無漏之聖智。<sup>10</sup>所以散聖之「散」並非世俗所見之散漫無狀，而是以「散」之特質而入於「聖」之行列，顯示其寓含獨特的成聖模式和意義。《佛光大辭典》「散聖」條云：指雖深入悟道，

577。因為藉由修習禪定而產生神異能力，是從早期禪法所建立的特色，而僧傳是以其人最顯著的修行成就或貢獻作為歸類的準則，所以有些禪僧放在感通篇，並非錯置。參考黃敬家，《贊寧《宋高僧傳》敘事研究》（臺北：臺灣學生書局，2008），第二章中國僧傳敘事傳統的源流與發展，頁 79-80。

<sup>8</sup> 同前註，〈感通篇〉「論曰」，頁 578。

<sup>9</sup> 同前註，卷 20，頁 511。但筆者檢索，《宋高僧傳》之前完成的禪宗燈史中，《祖堂集》卷 17 有普化和尚傳，但並未提及其有散聖之名。《祖堂集》之前的禪史，包括南宗的《寶林傳》，北宗的《傳法寶紀》、《楞伽師資記》、《歷代法寶記》等，皆未見有「散聖」之名。

<sup>10</sup> 「聖人」，梵語 ārya，又稱聖者，指證得聖智而在見道位以上之人；或指佛、菩薩及權化之人；或對高僧或碩德之尊稱。慈怡，《佛光大辭典》（高雄：佛光出版社，1989），頁 5577 上。

然於當世卻鮮為人知的禪門高僧，例如寒山、拾得、布袋和尚、蛄子和尚等皆是。於印度則有帝釋天、梵天等之化現，經常遊行市井，與乞人為伍。又如持驗記等書中所記載有關觀世音菩薩等為施化益世，變現貧女身出現市井等事蹟皆是，強調散聖應化的特質。<sup>11</sup>

然而《景德傳燈錄》中卻未見「散聖」之名，也沒有收錄普化和尚。卷二十七收錄「禪門達者雖不出世有名於時者」十人，包含寶誌禪師、善慧大士、南嶽慧思禪師、天台智顛禪師、泗州僧伽和尚、萬迴法雲公、天台寒山、拾得和豐干，以及布袋和尚等。可見「禪門達者」與一般禪僧有別而須另立一類以歸之。「達」者，通也。佛教中的「達者」，意謂通達了悟般若之智，超越生死束縛之人。這個稱謂重在內在的修為而非以外在的形象歸類，即使隱身於山林或市井之中，卻因其善巧應化而有名於時。然而可能師承不詳，或者身分不明確，故而於諸法系之後，別出一卷以收納之。那麼，如果在《宋高僧傳》之前的禪宗著述已可見禪門「散聖」之名義和人物，何以《景德傳燈錄》未承繼此名，卻另立「禪門達者」一類，而此類人物其實都符合「發言先覺」的特質呢？由此推之，很可能當時對禪門異類狂僧並無統一的稱謂和歸類標準，也就是對於這些異僧的安置方式尚未確立。

其次，到底「散聖」與「達者」有無差別呢？《天聖廣燈錄》卷三十之末云：「達者目為散聖，如佛圖澄、寒山、拾得者也，故附於此。」<sup>12</sup>這是禪門燈錄中首見「散聖」之名，並明確將《景德傳燈錄》中的「達者」身分與「散聖」作連結，所收錄的人物亦同。

《建中靖國續燈錄》卷二十九中，南嶽芭蕉庵大道谷泉禪師（965-?）作〈巴鼻頌〉六首：

禪師巴鼻，有利無利，碧岳崔嵬，龍行虎勢。

衲僧巴鼻，坐具尺二，休問短長，風高雲起。

座主巴鼻，懸河無滯，地涌金蓮，手擎如意。

<sup>11</sup> 慈怡，《佛光大辭典》，頁4976中。

<sup>12</sup> 《卍新纂續藏經》第78冊，頁574中。CBETA, X78, no.1553, p.574, b20-21.

大道巴鼻，問著瞌瞌，背負葫蘆，狂歌遊戲。

山童巴鼻，煮茶鼎沸，客問如何，遠來不易。

散聖巴鼻，逢場作戲，東涌西沒，南州北地。<sup>13</sup>

巴鼻者，由來、根據也。曉瑩《雲臥紀譚》卷下，亦收錄泉大道〈六巴鼻頌〉，但次序略有差異。<sup>14</sup>此頌谷泉提舉六類行者，以十二字「頌」分別描繪其典型形象。山巔峰頂的禪師，戒行高深的衲僧，手持如意的首座，煮茶知客的山童，此四種較易於區分者之外，另別出大道、散聖，為禪門中獨立於禪師以外之二類。「大道」示現為背負葫蘆，狂歌遊戲的狂僧，跳脫禪僧外貌，狂歌自娛，遊戲人間，這是一種大破式的路徑，破除山林禪僧的傳統形象，直以瞌睡佯狂之姿垂跡。「散聖」則善於「逢場作戲」，自在的隨順南北東西不同方域的因緣而化現，實際理地則不受一塵。由此看來，「大道」與「散聖」示現的方式其實是非常相似的，不知谷泉何以細辨這兩者的差別？照字面看來，似乎前者背著葫蘆，在固定地方，隨因緣而度化，強調佯狂遊戲的自我展現；而後者則著重於聖者以善巧機宜，隨東西南北四處應化。

《聯燈會要》卷二十七收錄泐潭靈澄散聖（生卒不詳），其個性灑脫不羈，亦善以詩偈製作以警世人，似乎是在靈澄活躍時，即已獲得「散聖」之稱。卷二十九別立「應化賢聖」之目，收錄二十一位應化聖賢，其中大宋太宗皇帝<sup>15</sup>、洪州許式郎中<sup>16</sup>、錢塘將使<sup>17</sup>三位在家人之外，其

<sup>13</sup> 《卍新纂續藏經》第 78 冊，頁 818 下。CBETA, X78, no.1556, p.818, c14-20.

<sup>14</sup> 「大道巴鼻，問著瞌睡，背負葫蘆，狂歌逸戲。  
散聖巴鼻，逢場作戲，東湧西沒，南州北里。  
禪師巴鼻，有利無利，碧嶽崔嵬，龍行虎視。  
衲僧巴鼻，坐具尺二，休尋短長，風高雲起。  
座主巴鼻，懸河無滯，地湧金蓮，手擎如意。  
山童巴鼻，金將火試，客問山居，遠來不易。」

《卍新纂續藏經》第 86 冊，頁 672 中。CBETA, X86, no.1610, p.672, b03-08.

<sup>15</sup> 北宋太宗大力扶植佛教，包括建寺、譯經、與西域佛教交流，以及僧侶管理制度的建置等，形塑其轉輪王的形象。參考黃啟江，〈宋太宗與佛教〉，《北宋佛教史論稿》（臺北：臺灣商務印書館，1997），頁 31-57。

<sup>16</sup> 《五燈會元》卷 15「太守許式郎中」：洪州太守許式，參洞山，得正法眼。

餘為僧侶，包括：佛陀波利尊者、耶舍尊者、波羅提尊者、秦跋陀禪師、南嶽慧思禪師、天台智顛禪師、天台豐干禪師、大滄祐禪師、先淨照禪師、金陵志公和尚、明州布袋和尚尊者、婺州善慧大士、泗州大聖、無著和尚、公期和尚、紙衣道者、寒山、拾得等，皆為前代著名高僧。<sup>18</sup>「應化」聖賢，指諸佛菩薩應眾生利益而變現與眾生同類的形象，如觀世音菩薩應機而有三十三化身，自在變現，應化無方。<sup>19</sup>其中所收錄者多為《景德傳燈錄》中的達者。

到了《嘉泰普燈錄》卷二十四也有「應化聖賢」之目，共收錄十人，包括：千歲寶掌和尚、扣冰藻先古佛、酒仙遇賢和尚、南安巖自巖尊者、法華志言大士、知足智華道者、風法華、李通玄長者，乃至包含呂巖真人（呂洞賓）、張用成真人等二位道教人物。<sup>20</sup>此中所收錄的對象，除了唐代達者狂僧之外，較大的變化在於其中首次收錄了本朝狂僧。

其後《五燈會元》卷二的「西天東土應化聖賢附」，東土部分，包括那吒太子、跋陀禪師、金陵寶誌禪師、雙林善慧大士、南嶽慧思禪師、天台智者禪師、泗州僧伽大聖、天台豐干禪師、天台寒山、天台拾得、明州布袋和尚、法華志言大士、扣冰藻先古佛、千歲寶掌和尚，共十四位。<sup>21</sup>

從禪門傳承系譜而言，以上從《景德傳燈錄》到《五燈會元》，禪門達者／散聖／應化聖賢三者的內涵和所收錄的人物重疊性極高，顯示此三種稱謂在禪門文獻中的區別性並不十分明確。其人物選取和取擇定

一日，與泐潭澄上藍溥坐次，潭問：「聞郎中道，夜坐連雲石，春栽帶雨松。當時答洞山甚麼話？」公曰：「今日放衙早。」潭曰：「聞答泗州大聖在楊州出現底，是否？」公曰：「別點茶來。」潭曰：「名不虛傳。」公曰：「和尚早晚回山？」潭曰：「今日被上藍觀破。」藍便喝，潭曰：「須是你始得。」公曰：「不奈船何，打破屎斗。」頁 1005。

<sup>17</sup> 未知何許人。

<sup>18</sup> 《卍新纂續藏經》第 79 冊，頁 255 下。CBETA, X79, no.1557, p.255, c10-p.258, b10.《聯燈會要》卷 7 有收錄普化和尚，但未記有散聖之名。

<sup>19</sup> 慈怡，《佛光大辭典》，頁 6430 上。

<sup>20</sup> 《卍新纂續藏經》第 79 冊，頁 434 上。CBETA, X79, no.1559, p.434, a03-p.437, a22.

<sup>21</sup> 宋·普濟著，蘇淵雷點校，《五燈會元》（北京：中華書局，2006），頁 116-124。

義雖隨不同編纂者和時代而略有差異，但是，皆共同凸顯了宋代禪門透過燈錄中特殊門類的歸納安排，給予此等佯狂神異、應化無方的異行狂僧以正面的看待和安置，可視為對散聖在禪門的定位和對其修證位階的肯定。其後，虞集在〈佛祖歷代通載序〉中，言及元代念常撰《佛祖歷代通載》云：「乃取佛祖住世之本末，說法之因緣，譯經弘教之師，衣法嫡傳之裔，**正流旁出散聖異僧**。時君世主之所尊尚，王臣將相之所護持，論駁異同，參考訛正。」<sup>22</sup>其中「衣法嫡傳之裔」應是指正統禪師系譜的記錄，而將「正流旁出散聖異僧」另標為一類，即將有別於前類之禪僧，視之為相對於正流之旁出的一種異僧。

### 三、禪門文獻中的宋代散聖形象

宋代禪門除了為異類狂僧在燈錄中闢一獨立歸類空間，實際上亦有繼承前代狂僧精神者垂跡於世。<sup>23</sup>《宣和畫譜》卷三中，曾記五代道教畫家陸晃曾創作《散聖圖》。<sup>24</sup>北磻居簡（1164-1246）曾作〈跋老融散聖畫軸〉<sup>25</sup>，南宋初畫僧梵隆（生卒不詳），曾畫「十散聖」圖。<sup>26</sup>無準師範（1179-1249）作〈跋能凝範三人讚十二散聖〉云：「這一隊賊非常

<sup>22</sup> 《大正藏》第 49 冊，頁 477 中。CBETA, T49, no.2036, p.477, b4-6.

<sup>23</sup> 《宋高僧傳》記北宋有點點師，不知何許人，多在鄜肆中遊走，恆時保持瘋狂姿態，卻又喜好指點人，因而得其稱號。師蘊性格率真，表面上為人滑稽癡狂，事實上，經咒「密持之不懈」。參見宋·贊寧撰，范祥雍點校，《宋高僧傳》卷 22〈大宋邛州大邑靈鷲山寺點點師傳〉，頁 571；卷 23〈宋天台山般若寺師蘊傳〉，頁 600。

<sup>24</sup> 撰人未詳，《宣和畫譜》（叢書集成簡編，臺北：臺灣商務印書館，1966），卷 3，頁 112。

<sup>25</sup> 參見宋·釋居簡，《北磻文集》卷 7，《四庫全書》第 1183 冊，頁 101 上。老融者，南宋畫僧智融，善畫牛。

<sup>26</sup> 明·李日華撰《六研齋二筆》卷 2：「梵隆十散聖，衣紋用水荇描法，氣韻古澹，其人為達磨、誌公、言法華、長汀老子、普化禪師、寒山拾得、善道和尚、泉大道、金華聖者、鰕子和尚。蓋取佛法中神通遊戲諸聖者，以配玄關十子也。」《文淵閣四庫全書》第 867 冊，頁 867-593 下。梵隆，字茂宗，號無住，師李公麟。



敗跡，有賊者五，無賊者七，已經三司明斷於中。一人受屈，屈者重加一等。唵部臨唵齒臨。急急。其餘並在不赦。」<sup>27</sup>但未知此行迹敗露的十二散聖包含哪些人。其弟子希叟紹曇（?-1297）的語錄中，卻有對包括：豬頭和尚、蜆子和尚、郁山主、政黃牛、普化、端師子、言法華、泉大道、船子、豐干、寒、拾等十二散聖的個別贊頌。

### 豬頭和尚

手把豬頭不自噎，面前背後鬼分賊。重重敗闕無人識，贏得塗糊老定光。

### 蜆子和尚

除了撈波一窖無，逢人謾說走江湖。蝦針取你性撈攏，不到得拏龍領珠。

### 郁山主

落魄茶陵少見聞，進竿頭步與誰言。明珠打得驢腰折，不信闍梨個樣村。

### 政黃牛

一生孤苦竊詩名，沉醉風煙兩眼青。黃犢不曾知稼穡，引渠吟得瘦伶俜。

### 普化

大悲院裏趁村齋，卒死無人出地理。捏怪凌空搖木鐸，春風處處露尸骸。

### 端師子

爪牙雖弄未全真，駁綠斑蝥著一身。彩好不曾哮吼得，聽聞將謂嚇村人。

### 言法華

心迷幾被法華轉，狂發羅齋走帝宮。對聖十三呼不正，無端咄咄強書空。

<sup>27</sup> 宋·宗會等編，《無準師範禪師語錄》卷5，《卍新纂續藏經》第70冊，頁273上。CBETA, X70, no.1382, p.273, a16-19.

### 泉大道

赤身跳入毒龍潭，血戰知他死幾番。諍撰出來嚏鉢酒，郴州六月火雲寒。

### 船子

心含惡毒氣炎炎，倒捉麤橈管甚天。打得夾山攬入水，趁無入見急翻舡。

豐干（坐樹下，舉指作說話勢，閻丘相對而笑，虎在邊睡。）

寒、拾（握荅帚，指月笑語。）

冷坐松陰指顧誰，說無義語放憨癡。多方引得閻丘笑，彩好斑斑睡不知。

笑裏藏刀語詐淳，握生荅帚鼓煙塵。謾將心污秋潭月，未必渠儂肯比倫。<sup>28</sup>

根據前一節所梳理出的禪門異僧歸類來看，此十二散聖中，普化、船子、豐干、寒山、拾得等為唐人，皆已見於燈錄中。今可見唐末五代得洞山印心的蜆子和尚（生卒不詳）之可靠史料是明代所編《補續高僧傳》和《神僧傳》。以下討論六位宋代散聖形象：

（一）宋代禪師中，豬頭和尚（生卒不詳）史料極簡，宋方勺《泊宅編》記江西婺州有一僧嗜豬頭，一噉數枚，俗號豬頭和尚，莫測其人。傳說他是定光古佛轉世。<sup>29</sup>

（二）郁山主、政黃牛、端師子和泉大道等，雖有收錄於燈錄，但記載詳略不同。茶陵郁山主（生卒不詳）的史料極少，《五燈會元》僅言其出家後從未行腳他方，因乘驢度橋而墮，忽然大悟，遂頌云：「我有神珠一顆，久被塵勞關鎖。今朝塵盡光生，照破山河萬朵。」<sup>30</sup>

<sup>28</sup> 宋·法澄等編，《希叟紹曇禪師廣錄》卷7，《卍新纂續藏經》第70冊，頁478上。CBETA, X70, no.1390, p.478, a01- b10.

<sup>29</sup> 宋·方勺，撰《泊宅編》（北京：中華書局，2007），卷中，頁84。

<sup>30</sup> 宋·普濟著，蘇淵雷點校，《五燈會元》卷6「茶陵郁山主」，頁355。

(三) 政黃牛 (986-1049)，幼有卓識，言語出人意表，住杭州淨土院。為人高簡，律身精嚴，多受推尊而不牽世累，雅愛跨黃犢出入，鉢盂掛牛角，世人側目觀之，淡然自若。工書，筆法勝絕。冬不擁爐，以荻花作毯；夏秋好翫月，盤膝大盆中浮池上游，自旋其盆，吟笑達旦，率以為常。有問曰：「師以禪師名，乃不談禪，何也？」師曰：「徒費言語。吾懶寧假曲折，但日夜煩萬象為敷演耳。言語有間，而此法無盡，所謂造物無盡藏也。」<sup>31</sup>率性恣意，遊戲自樂，而深契空諦。老益清臞，嘗自贊其像曰：「貌古形疎倚杖藜，分明畫出須菩提。解空不許離聲色，似聽孤猿月下啼。」<sup>32</sup>

(四) 端獅子 (1031-1104)，因見弄獅子戲而發明心要，故時披綵帛為獅子皮，而叢林雅號為「端獅子」。「天資慈祥，戒檢不違，恤饑問寒，如切諸己。」<sup>33</sup>從人乞錢，得即散饑寒者。嘗求死雞跪作祭文云：「維靈生有鷹鴉之厄，死有湯鑊之災。生時要汝報曉，死後無人收埋。奉為轉化檀施，施肚為汝作棺材。」<sup>34</sup>悼念其身為家禽生時死後所受之苦，並將雞屍施饑者，葬入餓肚中，以警策食者。時有狂僧號回頭和尚，以左道鼓動流俗，端於其肉食時，問曰：「正當與麼時，如何是佛？」回頭不能對，端乃捶其頭以警之。<sup>35</sup>

行若遊戲，自在黨蕩。好歌漁父詞，月夕必歌之達旦。每雪朝，著綵衣入城，小兒爭譁逐之，如同老頑童。其擅以詩偈為禪悅遊戲：「素不學詩，應聲成偈。天然自韻，咸有可觀。膾炙人口，多能道之，或以比寒山拾得。」<sup>36</sup>又能逆知來事，說中人意中語，若合符節，莫得致詰。

<sup>31</sup> 同前註，卷 10「淨土惟正禪師」，頁 638-640。

<sup>32</sup> 宋·惠洪，《禪林僧寶傳》卷 19〈餘杭政禪師〉，《卍新纂續藏經》第 79 冊，頁 529 中。CBETA, X79, no.1560, p.529, b19- p.530, a02.

<sup>33</sup> 宋·曉瑩集，《羅湖野錄》卷 1，《卍新纂續藏經》第 83 冊，頁 375 下。CBETA, X83, no.1577, p.375, c13-14.

<sup>34</sup> 宋·惠洪，《禪林僧寶傳》卷 19〈西余端禪師〉，《卍新纂續藏經》第 79 冊，頁 530 上。CBETA, X79, no.1560, p.530, a15-16.

<sup>35</sup> 同前註，《卍新纂續藏經》第 79 冊，頁 530 上。CBETA, X79, no.1560, p.530, a21-22.

<sup>36</sup> 劉燾，〈端禪師行業記〉，宋·師皎重編，《吳山淨端禪師語錄》卷下，

其吐語奇怪，以手自指曰：「天上無雙月，人間只一僧。一堂風冷淡，千古意分明。」<sup>37</sup>真逸人也。

因病牙久不癒，乃告眾明日遷化。留偈云：「端師子，太慵懶，未死牙齒先壞爛。二時伴眾赴堂，粥飯都趕不辦。如今得死是便宜，長眠百事皆不管。第一不著看官，第二不著喫粥飯。」<sup>38</sup>五更遂化。死後東吳祠以為「散聖」。惠洪贊曰：

予竄海外三年而還，叢林頓衰，耆年物故無餘，所至鷄道人成阡陌，皆飽食游談無根而已。喟然長想，如政黃牛、端師子輩，皆三十年前少叢林者。然高風逸韻且爾，況其傳法度生者乎。<sup>39</sup>

可知惠洪頗不滿於當時叢林禪理游談無根的風氣，更顯政黃牛和端師子自在遊戲的特質之可貴。

(五)言法華，莫知所從來，梵相古奇，因讀《雲門錄》而契悟，宿命遂通，獨言獨笑，人或呼為「言風子」。道俗視之為狂僧，達者目為散聖，如佛圖澄、寒山、拾得者也。<sup>40</sup>因誦《法華》著稱，或從屠沽，飲啖無擇。然讖禍福輒應，名播朝野。<sup>41</sup>惠洪贊曰：

如來世尊曰：我滅度後，敕諸菩薩及阿羅漢，應身生彼末法之中，作種種形，度諸輪轉。或作沙門、白衣居士。人王宰官、童男童

《卍新纂續藏經》第73冊，頁83下。CBETA, X73, no.1449, p.83, c17-20. 定隆〈湖州吳山端禪師語錄序〉：「古佛應世，順行逆行，風顛浪顛，凡四登山。普化寒山拾得之流，只要當人時時省捕，不隨八風所漂，忽然一念相應，即是到家時節。」將淨端比附普化寒山拾得之流。宋·師皎重編，《吳山淨端禪師語錄》卷上，《卍新纂續藏經》第73冊，頁71上。CBETA, X73, no.1449, p.71, a17-19.

<sup>37</sup> 宋·惠洪，《禪林僧寶傳》卷19〈西余端禪師〉，《卍新纂續藏經》第79冊，頁530中。CBETA, X79, no.1560, p.530, b19-20.

<sup>38</sup> 同前註，《卍新纂續藏經》第79冊，頁530中。CBETA, X79, no.1560, p.530, b22-24.

<sup>39</sup> 同前註，《卍新纂續藏經》第79冊，頁530下。CBETA, X79, no.1560, p.530, c02-06.

<sup>40</sup> 宋·李遵勗編，《天聖廣燈錄》卷30「東京景德寺僧志言」，《卍新纂續藏經》第78冊，頁574中。CBETA, X78, no.1553, p.574, b12、b20.

<sup>41</sup> 宋·正受編，《嘉泰普燈錄》卷24「法華志言大士」，《卍新纂續藏經》第79冊，頁435上。CBETA, X79, no.1559, p.435, a21-b02.

女，如是乃至姪女寡婦、奸偷屠販，與其同事。稱讚佛乘，令其身心，入三摩地，終不自言：我真菩薩、真阿羅漢，泄佛密因，輕言末學。唯除命終，陰有遺付。言法華臨終乃曰：我從無量劫來，成就逝多國土，分身揚化是也。<sup>42</sup>

所以言法華作為再來人，隨眾生需要以種種方便，示現種種應化之身。其刻意違犯戒律，裝瘋賣傻，或許可以視為是對戒律本身的一種反諷式的「戲擬」<sup>43</sup>，帶有戲謔、調侃的性質；或許是對個別修行人的警誡；或許是對整個教內看待戒律角度的反省。透過其瘋癲行徑將聖與俗之二元對立，完全融合於狂僧一身，從生活日用中引發警悟世俗的意味。

另外，《嘉泰普燈錄》卷二十四「應化聖賢」中，除法華志言大士，另收錄「風法華」，但他處未見。此人亦因誦《法華經》不輟，亦多預知識言之事蹟流傳，又居無定所，世乃以「風法華」稱之。<sup>44</sup>

（六）南嶽芭蕉庵大道谷泉禪師，「少聰敏，性耐垢汙，大言不遜，流俗憎之。去為沙門，撥置戒律，任心而行，眼蓋衲子。所至叢林輒刪去，泉不以介意。」<sup>45</sup>世乃呼為「泉大道」。密受法於汾陽善昭（946-1023）後，南歸放浪湘中，往參慈明，作偈贈之曰：「相別而今又半年，不知誰共對談禪。一般秀色湘山裏，汝自匡徒我自眠。」<sup>46</sup>明覽而笑。慈明同黃龍慧南往參，泉自言知音難得，慧南譏其坦率，谷泉即戲酬偈曰：「飲光論劫坐禪，布袋經年落魄。疥狗不願生天，卻笑雲中白鶴。」<sup>47</sup>可見其言語機智。

<sup>42</sup> 宋·惠洪，《禪林僧寶傳》卷 20〈言法華〉，《卍新纂續藏經》第 79 冊，頁 531 上。CBETA, X79, no.1560, p.531, a12-18.

<sup>43</sup> 「戲擬」（Parody），參見劉康，《對話的喧聲——巴赫汀文化理論述評》（臺北：麥田出版社，2005），頁 229-231。

<sup>44</sup> 宋·正受編，《嘉泰普燈錄》卷 24「風法華」，《卍新纂續藏經》第 79 冊，頁 435 下。CBETA, X 79, no.1559, p.435, c12.

<sup>45</sup> 宋·惠洪，《禪林僧寶傳》卷 15〈衡嶽泉禪師〉，《卍新纂續藏經》第 79 冊，頁 522 中。CBETA, X79, no.1560, p.522, b18-20.

<sup>46</sup> 同前註，頁 523 上。CBETA, X79n1560\_p0523a03-04. 亦見於宋·普濟，《五燈會元》卷 12，芭蕉谷泉禪師，頁 712。

<sup>47</sup> 宋·惠洪，《禪林僧寶傳》卷 15〈衡嶽泉禪師〉，《卍新纂續藏經》第 79

他自命為「狂僧」，常拈偈頌，作〈落魄歌〉<sup>48</sup>自數其狂奇的性格，擺落戒律，任心而行，也不理會世俗的異樣眼光，卻獨與天台三聖精神相呼應。曾登衡嶽之頂，住巖殘巖。居險絕之祝融峰下，遇松妖變現之大蟒盤繞，谷泉以衣帶縛之腰，蟒中夜不見。又曾飲酒裝啞作可憐態，對屠夫指肉又指口，騙得一鉢肉。〈大道歌〉可說是他獨樹一格的修道生活的現身說法。

狂僧性本落魄，到處隨緣棲泊。都來些子行裝，棹下誰能管著。曲竹杖、凹木杓，獨行獨坐還獨酌。時人不會狂僧意，將謂狂僧虛造作。布直裰、紙衲帔，破綻誰能管得伊。禪客相逢皆哂笑，律師遇著大不喜。迎風坐、向日睡，也勝時人蓋錦被。騰騰兀兀且延時，落落魄魄長如醉。面懶洗、頭懶剃，行住更無些濟濟。不但千峰與萬峰，恣意縱橫去還止。或姪妨、或酒肆，拍手高歌更無慮。人人咄罵遮狂顛，莫怪顛狂祇如是。遊方廣、入聖寺，半千小兒皆罔措。祇解觀空臥白雲，爭似狂僧豁神思。時人更問有也無，低頭拈箇山棗子。頌曰：

落落魄魄，居山居郭。莽莽鹵鹵，是今是古。拍手大奇，顏回彭祖。<sup>49</sup>谷泉行事異端，獨行獨笑，癡狂不修邊幅，視淫坊酒肆與高廣聖寺無所分別，刻意違戒，卻偶現神異。曉瑩《雲臥紀譚》卷下評云：「其言雖似放，旨則有歸。既自以為適，亦足照映叢林矣。」<sup>50</sup>惠洪亦贊曰：

生者人之所貴，死者人之所畏，耻者人之所避，而泉不貴其貴，不畏其畏，不避其避。此其所以如是，吾不知其真，吾不知其偽，

冊，頁 523 上。CBETA, X79, no.1560, p.523, a10-11.

<sup>48</sup> 宋·惟白輯，《建中靖國續燈錄》卷 29，南岳谷泉大道禪師〈落魄歌〉：「狂僧性且無拘束，落魄縱橫隨處宿。有時狂歌歌一場，驀地起來舞一曲。禪子云：甚奇特！到了依前六十六。阿呵呵，為君述。豐干老漢騎虎出，路逢拾得笑哈哈，卻被寒山咄咄咄。」《卍新纂續藏經》第 78 冊，頁 818 下。CBETA, X78, no.1556, p.818, c09-13.

<sup>49</sup> 同前註，頁 818 中。CBETA, X78, no.1556, p.818, b18-c08.

<sup>50</sup> 《卍新纂續藏經》第 86 冊，頁 672 中。CBETA, X86, no.1610, p.672, b12-13.

將質之於天地。方是時，叢林以肅嚴相尚，沙門以修潔相高，一有指目，重為媿耻，故泉有以矯之耳。其號泉大道，若非苟然。<sup>51</sup>他為人行事作風不貴生、不畏死、不避卑恥，混真假於一爐。當時叢林趨向崇尚高名，谷泉能不畏人言，特立獨行，反其道而行，作為叢林時弊的一面鏡子，其胸次涵養可謂如「大道」之號。他的癡狂行徑可說是對既定的社會禮法，或者佛教內部戒律規範下，次第明確位階嚴正的寺院倫理的一種反動或顛覆，藉此向佛教僧團共修系統模式可能日漸僵化的危機提出警誡，使個體超越既定的教條規範之外，嘗試另一種進路的修道方式。《雲臥紀談》卷上，記徑山首座無住叟（悟本，宗杲法嗣，生卒不詳）之偈可相印證：「修禪入定元非佛，垢污佯狂不是魔。一句脫然如道得，同廬江上逆翻波。」<sup>52</sup>

谷泉遊戲瘋癲的外貌行動之原動力從何而來呢？或許源自內在本然清明智慧的發用，而能直心不假，無須理會或配合世俗價值演出，在不受群體大眾關注的邊緣處，忠於自性內在對生命本質的求索，甚至提供瘋言瘋語式的智慧針砭。或者可能他是刻意以佯狂姿態展現其反叛傳統的主體自覺，作為超越理性疆界的一種策略，挑戰佛教既有的權威和秩序。而〈大道歌〉之末，將自身與「顏回、彭祖」並列，顯示其視禪、儒、道三教無別共存的觀念。

以上六位是南宋時期被納入散聖行列的異僧，另外，《五燈會元》和《聯燈會要》均收錄〈泐潭靈澄散聖〉，他是唯一一位被收錄在燈錄系譜時，即被尊以「散聖」之稱者。靈澄散聖是巴陵顯鑒禪師（生卒不詳）法嗣，曾作〈西來意頌〉云：

因僧問我西來意，我話居山七八年。草履祇栽三箇耳，麻衣曾補兩番肩。

<sup>51</sup> 宋·惠洪，《禪林僧寶傳》卷15〈衡嶽泉禪師〉，《卍新纂續藏經》第79冊，頁524上。CBETA, CBETA, X79, no.1560, p.524, a16-21.

<sup>52</sup> 《卍新纂續藏經》第86冊，頁669上。CBETA, X86, no.1610, p.669, a02-03.

東菴每見西菴雪，下澗長流上澗泉。半夜白雲消散後，一輪明月到床前。<sup>53</sup>

除紹曇分別贊頌十二散聖之外，元代笑隱大訢（1284-1344，嗣法於晦機元熙）《蒲室集》卷十三〈題殷濟川畫〉云：

吾友遜敏中得殷濟川畫達摩、寶公而下禪宗散聖者凡二十八人，併取其平日機用模寫之。然而南泉斬貓、雪峰毬球，蓋其一時示人，如石火電光，不可湊泊；心思路絕，語默俱喪，況可以筆墨形容哉？<sup>54</sup>

可見「散聖圖」是南宋以來相當普遍的繪畫主題，雖然禪畫筆墨無法與前賢禪德以電光石火、直截了當的動作或語言直示禪機相比擬，不過殷濟川（生卒不詳）所繪禪門散聖圖的人數，從達摩、寶公而下，已達二十八人，較前之各家燈錄所錄達者／散聖／應化聖賢為多，並各按其人特殊機用而有相應的形象畫作存在，可見散聖圖在宗門內所受到的注目，可惜並未詳列其名。

由於散聖以一種揚棄理性的特殊行動，來敲擊當機眾的心靈，所以瘋癲行徑是非常人的，其癲狂只是表象，內在理地則難以測知，所以是「佯」狂而非真狂。若是真正的瘋癲，將與現實社會人群產生無法溝通的裂痕。而散聖並非如此，其表演常常帶有相當的遊戲成份，站在旁觀者的立場，用戲謔、戲擬或嘲諷的方式點化他人，屬於旁觀的智者，以超越常態的方式示現化度，和沒有思考能力的瘋子截然不同。<sup>55</sup>

綜上觀之，這些禪門正宗系譜之外的宋代散聖具有三方面的特質：一是佯狂遊戲，不拘戒檢，他們多不住寺院等清淨聖地，而混跡於市井；二

<sup>53</sup> 宋·普濟，《五燈會元》卷15，泐潭靈澄散聖，頁972。

<sup>54</sup> 元·釋大訢，《蒲室集》（京都：中文出版社，1985），卷13，頁2551。

<sup>55</sup> 巴赫金（M.M. Bakhtin, 1895-1975）注意到藉由瘋癲母題，可以使人擺脫現世，用未被眾所公認的觀念和評價遮蔽的眼光來看世界；瘋癲也可以視為是對官方片面嚴肅的真理的一種戲擬和顛覆。參考巴赫金（M.M. Bakhtin, 1895-1975）著，李兆林、夏忠憲等譯，《巴赫金全集》（石家莊：河北教育，1998），卷6《弗朗索瓦·拉伯雷的創作與中世紀和文藝復興時期的民間文化》，第一章〈談諧史上的拉伯雷〉，頁69-164。



是師承不詳，卻具備一定的悟道層次，隨機讖言吉凶以點化眾生；三是應眾生根基和得度因緣，作種種分身示現，以利益世人。<sup>56</sup>從萬法本質的空性來看，瘋癲也是眾生相中的一種，相對於正常性的概念，它只不過是異於多數他者的一種形貌的展現。所以，散聖以應化之名混跡世俗，從佛教的解脫道而言，非正統而是一種歧出；他們以奇特的言行和遊戲讖言，顛覆高僧既定的聖化形象，突破理性思維的模式，自然任運地隨所在因緣環境，以超越世俗常軌的言行舉措而施化，從而展現心靈高度自由的任運變化，提供吾人對證道者另外一種想像。當然，遊戲瘋癲的展現，須奠基於深厚的禪定三昧，否則只是徒有外表的佯狂光景以欺世流蕩而已。

#### 四、宋代散聖遊戲形象的精神淵源

從以上宋代燈錄用以納入狂僧的歸類名稱，包括禪門散聖、達者、應化聖賢等稱號用詞，便可見出其與中土文化環境的儒道淵源關係。燈錄將禪門中不合僧侶矩度，自成一格，游化民間的異行狂僧，安放於一個借自中國儒道系統的「散聖」身分，而轉化為自由不羈的聖者。<sup>57</sup>從詞彙的意義屬性而言，「達」者，通也，指達至道通為一之人。「達者」一詞亦見於儒道之說。《莊子·齊物論》：「凡物无成與毀，復通為一。唯『達者』知通為一，為是不用而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也；

<sup>56</sup> 嚴雅美在其《潑墨仙人圖研究》，第一章《潑墨仙人圖》的圖像，亦曾歸納散聖性格有四：一特殊而充滿機鋒的言行舉止，有時甚至違反戒律；二具有超自然能力；三佛菩薩轉世；四不屬於正宗傳法祖師之法脈。頁 39。

<sup>57</sup> 宋代以來禪門有一股放逸的價值取向，嚴雅美研究指出散聖的行為作風與逸品畫家創作時旁若無人的佯狂行徑類似。禪宗繪畫在明代以後日趨式微，明代浙派畫風中的仙人造型，大量運用寒山拾得等禪宗散聖造型融入道教環境中，使一般人對道教仙人的印象與散聖形象產生重疊，於是散聖身份為散仙取代。參考嚴雅美，《潑墨仙人圖研究——兼論宋元禪宗繪畫》，頁 115-6。唐代草書狂僧如懷素、高閑等，其草書風格和創作時的表演模式，與張旭、賀知章等道教淵源深厚的逸品書家亦淵源頗深。可見道家與南宗複雜的互動關係。參考盧慧紋，〈從神機到人文：盛唐到北宋的草書之變〉，《故宮學術季刊》第 28 卷第 4 期（2011 年夏季號），頁 15。

通也者，得也，適得而幾矣。因是已，已而不知其然，謂之道。」<sup>58</sup>孔子曾言「下學而上達」<sup>59</sup>，曹植〈與吳季重書〉中亦有：「古之達者謂之通而蔽。」<sup>60</sup>而佛教中的「達者」，意謂通達聖道，超越生死者。「聖賢」在儒家修養的品德位份上，由士、君子、賢、聖拾級而上，指品德高尚，才華卓越之人。而佛教中的應化聖賢，實指應眾生之需而化現的形象。如《大智度論》卷九十四所云：

菩薩於眾生中：或為父，或為子，或為師，或為弟子，或為主，或為奴，或為象馬，或為乘象馬者，或時富貴力勢，或時貧賤，於此諸事，亦不為染污。譬如佛所化人，作一切事，不染苦樂。一切事者，如先作種種阿僧祇身度眾生。苦樂不染者，樂中不生愛，苦中不生瞋，不如生死眾生隨處起煩惱。菩薩應如是遊戲神通，成就眾生，淨佛國土。<sup>61</sup>

《嘉泰普燈錄》卷二十四將道教中的張用成（987-1082）真人放入「應化聖賢」，因其「先以神仙命術誘其修鍊，次以諸佛妙用廣其神通，後以真如空性遣其幻妄，而歸於究竟空寂之本源矣。」<sup>62</sup>張用成是道教內丹派的創始者，〈悟真篇序〉云：「老釋以性命學開方便門，教人修種以逃生死。釋氏以空寂為宗，若頓悟圓通，則直超彼岸。如其習漏未盡，則尚徇於有生。老氏以煉養為真，若得其要樞，則立躋聖位；如其未明本性，則猶滯於幻形。」<sup>63</sup>他認為儒家以寄言之法，罕直言性命之道，佛、道性命之道均有偏廢，故以「性命雙修」之修鍊為其內丹思想

<sup>58</sup> 清·郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（臺北：萬卷樓出版社，1993），卷1下，頁70。

<sup>59</sup> 宋·朱熹，《四書集註·論語集註》（臺北：文津出版社，1985），卷七，憲問第十四，頁362。

<sup>60</sup> 魏·曹植，清·丁晏編，《曹子建集評注·曹集金全評》（臺北：世界書局，1998），卷八，頁148。

<sup>61</sup> 《大正藏》第25冊，頁717中。CBETA, T25, no.1509, p.717, b29- p.717, c08.

<sup>62</sup> 《卮新纂續藏經》第79冊，頁437上。CBETA, X79, no.1559, p.437, a19-21.

<sup>63</sup> 宋·張伯端著，周全彬、盛克琦編校，《悟真訣要：道教經典《悟真篇》注解集成》（北京：宗教文化出版社，2010），頁2。

基礎，並由此會通三教，強調「丹禪合一」。宋代金丹派南宗的特色是以心性修煉為三教共同核心，吸收禪宗明心見性，儒家養氣窒欲的觀念，使修煉重心由原本傾向服食的外丹修煉轉向內丹，這種轉向使內丹學有了形上的哲學基礎而趨於成熟。<sup>64</sup>或許就是因為張伯端吸納禪宗心性修養的觀念，在宋代三教合一的時代思潮中，使禪門燈錄亦將其納入。

張氏《悟真篇》完成之後，自覺其中惟談養命固形之術，而於本源真覺之性有所未究，乃借禪宗修性之法以補當時道教性功之不足，強調從心地下工夫，遂翫佛書及《傳燈錄》而有所體悟，並將其體悟化為三十二首禪宗歌頌，附於《悟真篇》之末。《佛祖統紀》卷四十六，亦記載張伯端「讀雪竇《祖英集》，頓明心地，作歌偈以申其旨。且言獨修金丹而不悟佛理者，即同楞嚴十仙，散入諸趣之報。」<sup>65</sup>

散聖瘋癲形象的精神來源，除了來自禪門遊戲應化，亦有取自道家的虛而游心自在者。《說文解字》釋「游」：「旌旗之流也。」<sup>66</sup>「游」的精神體現於中國社會文化的各種層面和領域當中，包含遊戲、游旅、游藝、游心、游觀、游學、游仙等活動，承載了豐富的文化意蘊和精神傾向。禪宗遊戲任運的修行態度，所謂「竿木隨身，逢場作戲」<sup>67</sup>，往往令人聯想到道家逍遙任運的自由精神。《莊子》中有〈逍遙遊〉、〈知北遊〉等，〈列禦寇〉：「巧者勞而知者憂，无能者无所求，飽食而敖遊，汎若不繫

<sup>64</sup> 參考段致成，《道教丹道易學研究——以《周易參同契》與《悟真篇》為核心的開展》（臺北：臺灣師範大學國文所博士論文，2005），第七章張伯端的丹道易學思想，第二節張伯端內丹理論與「禪宗」的關係，頁226。

<sup>65</sup> 《大正藏》第49冊，頁417上。CBETA, T49, no.2035, p.417, a11-14.

<sup>66</sup> 清·段玉裁注，《說文解字注》（臺北：黎明文化公司，1984），頁314上。無論是「游」或「遊」，的造字出文「旂」，都取象於旗幟飄動，从「水」時，取義於水中浮行的流動感，自由而不拘；从「辵」時，著重於足履所經的空間移動。參考劉苑如主編，《遊觀：作為身體技藝的中古文學與宗教》（臺北：中央研究院中國文哲所，2009），導論：從外遊、內觀到遊觀，頁7-8。

<sup>67</sup> 宋·道原纂，《景德傳燈錄》卷6「江西道一禪師」：鄧隱峰欲辭別馬祖，往參石頭，師云：「什麼處去？」對云：「石頭去。」師云：「石頭路滑。」對云：「竿木隨身，逢場作戲。」便去。《大正藏》第51冊，頁246中。CBETA, T51, no.2076, p.246, b08-10.

之舟，虛而敖遊者也。」<sup>68</sup>以「遊」作為人最自在無拘的一種存在方式，沒有目的，而能遊心於天地萬物中，可說是道家之遊的理想境界。<sup>69</sup>

南宋悟明編《聯燈會要》卷6「趙州觀音從諗禪師」（778-897）：

師（趙州）與文遠論義，鬥劣不鬥勝，勝者輸胡餅。遠云：「請和尚立義。」師云：「我是一頭驢。」遠云：「某甲是驢胃。」師云：「我是驢糞。」遠云：「某甲是糞中蟲。」師云：「爾在彼作甚麼？」遠云：「在彼過夏。」師云：「把將胡餅來。」<sup>70</sup>

自比為驢糞中蟲，待在糞中過夏，如是毫無侷限的處境想像，更襯出禪者心靈的自由度。禪師對話的語言常牛頭不對馬嘴，乃至以道在屎溺、乾屎橛等粗言俗語，來回應弟子對「佛法大意」這類終極性的提問，周裕鍇認為禪師這種戲謔的語言，正是為了突出語言的遊戲性質，暗示「佛法大意」非語言所可及。<sup>71</sup>其次，如同石頭希遷（701-791）所言「觸目會道」<sup>72</sup>，揚棄二元存在的對立性，則道無所不在，即所在皆得本體之法性，萬物之與道，相即而真。

趙州論義的故事很難不聯想到《莊子·知北遊》中的莊子論道：

東郭子問於莊子曰：「所謂道，惡乎在？」莊子曰：「无所不在。」東郭子曰：「期而後可。」莊子曰：「在螻蟻。」曰：「何其下耶？」曰：「在稊稗。」曰：「何其愈下邪？」曰：「在瓦甓。」曰：「何其愈甚邪？」曰：「在屎溺。」東郭子不應。<sup>73</sup>

<sup>68</sup> 清·郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，卷10上，頁1040。

<sup>69</sup> 徐復觀先生亦認為莊子之「遊」即指「遊戲」之意。參見氏著，《中國藝術精神》（臺北：臺灣學生書局，1966），第二章「中國藝術精神主體之呈現——莊子再發現」，頁62。

<sup>70</sup> 《卍新纂續藏經》第79冊，頁58中。CBETA, X79, no.1557, p.58, b21-24.

<sup>71</sup> 周裕鍇，《文字禪與宋代詩學》（北京：高等教育出版社，1998），第四章語言藝術：禪語機鋒與詩歌句法，頁151。

<sup>72</sup> 唐·石頭希遷〈南嶽石頭和尚參同契〉：「觸目不會道，運足焉知路。」宋·道原纂，《景德傳燈錄》卷30，《大正藏》第51冊，頁459中，CBETA, T51, no.2076, p.459, b19.

<sup>73</sup> 清·郭慶藩邊，王孝魚整理，《莊子集釋》，卷七下，知北遊第22，頁749-750。

道，無所不在，隨時映現於萬物中，本體存在於萬物之中，萬物皆是本體之一分體現。因此，分殊萬象中即見本來面目，如同鬱鬱黃花無非般若，青青翠竹盡是法身。此即黃蘗希運（?-850）所云：「虛空與法身無異相，佛與眾生無異相，生死與涅槃無異相，煩惱與菩提無異相。離一切相即是佛。凡夫取境，道人取心。心境雙忘，乃是真法。」<sup>74</sup>去除二元對境的分別，同於莊子忘卻外在是非之別，一即一切，一切即一，心、佛、道無所不在。如同莊子「忘適」而無所不適，不避生死煩惱與世俗處，而能在牛糞中安然渡夏。徐小躍認為由此可見出老莊思想對後期禪宗產生更強的滲透力。<sup>75</sup>

南泉普願（748-835）幼慕空宗，從研律、聽經及諸論，精練玄義，直至扣大寂（馬祖，709-788）之室，「頓然忘筌，得遊戲三昧。」<sup>76</sup>其斬貓看似不合常理，然而悟得萬法如幻，則斬與被斬和著衣吃飯，都是同一層次的影頭示現，但為止小兒啼的方便線索而已。普願與同門西堂智藏（735-814）、百丈懷海（720-814）隨其師馬祖賞月，馬祖因機測試其悟境：

一夕，西堂、百丈、南泉隨侍翫月次。師問：「正恁麼時如何？」  
 堂曰：「正好供養。」丈曰：「正好修行。」泉拂袖便行。師曰：  
 「經入藏，禪歸海，唯有普願，獨超物外。」<sup>77</sup>

這個故事甚能呼應《景德傳燈錄》中所言普願「頓然忘筌」的境界，超越一切言說行動。悟境為在俗凡夫追求聖化的標竿，西堂、百丈的回應是有為法，南泉拂袖而行乃超越有修層次，心不附物，無所對待，達至無罣無礙的境界。其情節宛如達摩問門人各言所得，慧可無有言對，禮

<sup>74</sup> 唐·裴休集，《黃蘗山斷際禪師傳心法要》，《大正藏》第48冊，頁381上。CBETA, T48, no.2012A, p.381, a18-20.

<sup>75</sup> 徐小躍，《禪與老莊》（臺北：揚智文化出版社，1994），〈老莊的天人合一之道境與後期禪宗的我佛一體之禪境〉，頁365。

<sup>76</sup> 宋·道原纂，《景德傳燈錄》卷8「池州南泉普願禪師」，頁257中。《大正藏》第51冊，頁257中。CBETA, T51, no.2076, p.257, b22-23.

<sup>77</sup> 宋·普濟，蘇淵雷點校，《五燈會元》卷3「江西馬祖道一禪師」，頁129。

拜後依位而立。這種表現帶有對傳統解、行兩面依次累進的修行次第的背反，以一種無功用行的方式，打破聖俗二元的對立，自在不二，隨機幻化，展現游戲三昧的任運自如。所以，禪的游戲是不斷煩惱而入涅槃，這不是空間上的遺世遠行，而更引向日常生活的方便中，即事而真，在最平凡的著衣吃飯中，即見至道。

佯狂瘋癲的行為在佛典所記載的佛陀、阿羅漢弟子及諸大菩薩的行為模式中都不曾見，比較近似的行動概念是「游戲」。宋代禪師經常引「游戲三昧」一語，游戲性亦是宋代散聖所展現的共通特質傾向。柳田聖山《禪與中國》認為中國禪的游戲特質，源自印度原始佛教中的「樂道」觀念，因樂道而展現禪悅自在的生活態度。將游戲的態度導入修行生活，是中國禪宗特殊的創發，特別是慧能（638-713）以下的南宗禪，《六祖大師法寶壇經·頓漸品》：「見性之人，立亦得，不立亦得，去來自由，無滯無礙，應用隨作，應語隨答，普見化身，不離自性，即得自在神通，**游戲三昧，是名見性。**」<sup>78</sup>所以，禪者的心靈本質是活潑動進的，能隨日常生活起不取不捨的妙用。

禪門對「游戲三昧」觀念的運用，以禪宗無相、無住、無念為根基，既具游戲般的活潑趣味，又具有禪的凝定純化，融入散聖的生命型態中。《大智度論》卷七分別對「三昧」、「游戲」作詳盡的解釋：

諸菩薩禪定心調，清淨智慧方便力故，能生種種諸三昧。何等為三昧？善心一處住不動，是名「三昧」。

問曰：諸菩薩何以故出生遊戲是百千種三昧？答曰：眾生無量，心行不同，有利有鈍；於諸結使，有厚有薄；是故菩薩行百千種三昧，斷其塵勞。譬如：為諸貧人，欲令大富，當備種種財物，一切備具，然後乃能濟諸貧者。又復如人，欲廣治諸病，當備種種眾藥，然後能治。菩薩亦如是，欲廣度眾生故，行種種百千三昧。問曰：但當出生此三昧，何以故復遊戲其中？答曰：菩薩心

<sup>78</sup> 《大正藏》第48冊，頁358下。CBETA, T48, no.2008, p.358, c22-25.

生諸三昧，欣樂出入自在，名之為「戲」，非結愛戲也。「戲」名自在，如師子在鹿中自在無畏故，名為「戲」。是諸菩薩於諸三昧有自在力，能出能入，亦能如是。<sup>79</sup>

「三昧」，是梵文samadhi的音譯，其義為定、正受、等持，即心專注於一境的狀態。諸佛菩薩於諸三昧，能出入施化，無礙自在，而為遊戲。吳汝鈞認為「遊戲三昧」，是指禪者以三昧為基礎，在世間自在無礙地進行種種教化、點化、轉化的工夫，對於不同情境、不同眾生，都能以適切的方便，使他們獲得覺悟的利益。所以，遊戲是在世間自在無礙的點化活動，三昧則是遊戲的基礎，以貞定遊戲，不使之氾濫，二者不能截然分開，必須結合在一起，才是整全的禪實踐的表現。<sup>80</sup>

禪宗以現量直指的方式傳示般若之智，因為心無定執，出入施化，無礙自在，如同遊戲，乃能任運地示現種種神通境界。在南宗禪法盛行的唐代，出現眾多修行之跡難測，應跡化俗之方異於常情的佯狂高僧。他們多具有一定程度的神異感通能力，行為模式與寶誌之流近似，可說是印度佛教神通施化與中國禪宗「遊戲三昧」精神的融合。包括各種情境的癡傻瘋癲、滑稽突梯的表演，其不合常規邏輯的舉措，帶領周遭的人或後世的讀者，將執現象世界為實存的認知加以顛覆、點化，從而對比出相對世界的荒謬。

另一方面，禪門佯狂異僧以各種活潑嬉戲的舉措以凸顯垂跡示現的警策深意，這個層面的意義和福科（Michel Foucault）從西方文化傳統，將瘋癲與理性視為對立的兩種精神狀態，而作為人往往在理性／非理性的拉鋸中產生文化斷裂感的看法是截然不同的。<sup>81</sup>從瘋癲所能產生的效

<sup>79</sup> 以上兩段引文，引自《大正藏》第25冊，頁110中。CBETA, T25, no.1509, p.110, b23-24; p.110, b29- p.110, c12.

<sup>80</sup> 吳汝鈞，《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》（臺北：臺灣學生書局，1993），頁164-5。龔雋亦認為遊戲是「中國禪師們用於表示他們樂道和悟後禪悅自在的一種方式。」參見氏著，《禪史鉤沉——以問題為中心的思想史論述》（北京：三聯書店，2006），第二章「尊戒與慢戒——略論禪風中的「遊戲三昧」與內外法度」，頁73。

<sup>81</sup> 福科（Foucault, Michel, 1926-1984）著，劉北成等譯，《瘋癲與文明：理性

用或目的來看，作為入廬垂首的一種方便，唐代狂僧趨向由表面的瘋癲破戒，到內在的定慧等持所展現的預言神通，以似傻非傻、似瘋非瘋的樣貌混跡人世，以超乎常理的生活模式示現神蹟。透過強化狂僧違反常態而證道位階難測，來顛覆吾人對聖與俗的認知界線。佯狂是遊戲態度的一種外現的相，藉由嬉鬧式的眼光來顛覆現實世界，達到從二元對立的現象世界超越的目的。所以，狂僧的遊戲僅是一種表演，藉其扮演瘋子的眼光，將荒謬的世俗世界「顛倒」過來，這是其內在智慧的一種自主選擇，以便戳破對現實世界真實性存在的幻覺。透過外表的遊戲瘋癲，作為顛覆聖與俗界線的溝通橋樑，將看似對立的聖、俗兩界，完全消解於一身。

宋代散聖較少著墨神異的展現，而更凸顯其遊戲性格。此時神聖與遊戲看似兩組截然對反的概念，在散聖的行動中，已經將二者的差別渾化為一，則散聖的遊戲被賦予向更高的精神領域延伸意義的趨向。宋代禪師承繼「平常心是道」、「運水搬柴無非妙道」的觀念，重在與生活面向穿衣吃飯結合的當機提點，作為至道的具體體現。故經常引「遊戲三昧」一語，宏智正覺（1091-1157）謂禪人透過默照禪法的靜坐默究和般若觀照的工夫，悟得自性之後，泯除二元對立，便能於諸世間自在無礙地展現遊戲三昧，「能如是也，入諸塵世，真契遊戲三昧，斯可謂至游矣。」<sup>82</sup>從佛典中的「遊戲神通」進而發展為中國禪宗強調的「遊戲三昧」，神通的成分逐漸被淡化，而更重視主體自性的覺悟。<sup>83</sup>龔雋認為就禪法的特質而言，中國禪宗強調的「遊戲三昧」，刻意淡化神通的成分，強調主體自性的覺悟。<sup>84</sup>弗雷考察中國禪風中的瘋狂行為特質，

---

時代的瘋癲史》（北京：三聯書店，1999），頁 1-12。

<sup>82</sup> 宋·集成等編，《宏智禪師廣錄》卷 8〈至游庵銘〉，《大正藏》第 48 冊，頁 98 下。CBETA, T48, no.2001, p.98, c16.

<sup>83</sup> 龔雋認為神通或感應易使焦點從內在自覺落到外在的奇蹟現象上，因此禪師是不喜歡運用神通，並非不能。參見氏著，《禪史鉤沉——以問題為中心的思想史論述》，第二章「尊戒與慢戒——略論禪風中的「遊戲三昧」與內外法度」，頁 82-3。

<sup>84</sup> 同前註，頁 73-91。



進一步提出禪者的瘋狂不只是一種方便，它是佛性的一種自發性表達和對於虛假教條的反叛。中國禪宗之所以從神通轉向「去魅化」的趨向，是為了與道教和本土方術區隔，並向儒家理性思維的中國化意識型態靠近的結果。<sup>85</sup>彥琪（生卒不詳）《證道歌註》卷一云：「無修無證者，乃諸**散聖**助佛揚化，已於往昔證道，不復更證。譬如出礦黃金，無復為礦。」<sup>86</sup>從唐代狂僧以種種佯狂神通變化，到宋代的散聖降低神通面向而轉向凸顯遊戲的特質，透過不同化身，遊戲自在、應用隨方，並能自由出入遊戲內外，使禪門系譜中的宋代散聖呈現自性天真，不假造作，任運自適而蔑視權威的化外真人形象。

## 五、結語

本文爬梳宋代禪門燈錄、語錄，以及偈頌中關於禪門達者、散聖、應化聖賢的史料，考察其在禪宗燈錄中的定位及其形象的精神特質。若從狂僧作為聖僧群體中的邊緣人物的視角，回頭審視主流禪僧的生命型態，自能形成相互對照。自《宋高僧傳》始見「散聖」一詞伊始，《景德傳燈錄》以下燈錄，以「達者」、「散聖」、「應化聖賢」等名目，將禪門中特殊應化的異僧列入其中，等於是對這些非禪門正宗之禪人的存在的一種肯定。

<sup>85</sup> Bernard Faure, *The Rhetoric of Immediacy—A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, 1991, p123, p115-6。

<sup>86</sup> 《卍新纂續藏經》第 63 冊，頁 260 下。CBETA, X63, no.1241, p.260, c21-24. 清 紀蔭編，《宗統編年》卷 9，第三世祖：「夫酒仙蜆子，皆散聖中人，應時而出，以救一期之病。非傳佛心宗者所宜效顰也。」《卍新纂續藏經》第 86 冊，頁 133 下。CBETA, X86, no.1600, p133, c03-04. 本嵩（生卒不詳）《註華嚴經題法界觀門頌》卷下亦云：「豐干、萬迴、寒山、拾得散聖人等，了卻那邊實際理地，卻來建化門頭示現形儀，接物利生，弘揚聖道。」《大正藏》第 45 冊，頁 706 下。CBETA, T45, no.1885, p.706, c28- p.707, a01.

這些以特殊歸類列入燈錄的異僧中，從南宋的燈錄、語錄，漸次出現本朝的散聖人物，宋代散聖雖亦展現游戲瘋癲的姿態，然而較之唐代的狂僧時而顯露神異事跡，更多地將世俗與聖智融於一身，不拘高僧形貌，帶有濃厚的游戲自在的色彩，拆解程序化或公式化了的修行系統法則，回到自性的解悟來。若將游戲的態度提升到與人本質的神聖的精神領域等而視之，便會發現散聖外顯的任誕不經與內在純粹的精神主體之間不曾割裂，而隨所遇境自在調適和隨機應化。清代紀蔭所編禪門編年史《宗統編年》卷九，第三世祖云：「夫酒仙蜚子，皆散聖中人，應時而出，以救一期之病。非傳佛心宗者所宜效顰也。」<sup>87</sup>亦強調散聖的出現，乃應其時代之病而生，非後代正行禪者所宜仿效。另一方面，散聖的出現，也顯示禪門高僧逐漸剝去作為實踐三無漏學典範的形象，而走向世俗的一面，尤其從「達者」、「散聖」、「應化聖賢」等名目中的儒道意蘊，將道教人物編入散聖系譜，延續平常心是道的宗門實踐旨要，禪門散聖作風的游戲性質，皆可見出南宋以來禪林文化加速走向世俗化的民間性格。

<sup>87</sup> 《卍新纂續藏經》第86冊，頁133下。CBETA, X86, no.1600, p133, c03-04.

## 主要徵引書目

### 一、傳統文獻

- 龍樹菩薩造，後秦·鳩摩羅什，《大智度論》，《大正新脩大藏經》，東京：大藏經刊行會出版，臺北：新文豐出版社影印，1983，第25冊。（以下簡稱《大正藏》）
- 〔魏〕曹植撰，〔清〕丁晏編，《曹子建集評注》，臺北：世界書局，1998。
- 〔唐〕慧能，《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》第48冊。
- 〔唐〕裴休集，《黃檗山斷際禪師傳心法要》，《大正藏》第48冊。
- 〔宋〕贊寧撰，范祥雍點校，《宋高僧傳》，北京：中華書局，1993。
- 〔宋〕本嵩，《註華嚴經題法界觀門頌》，《大正藏》第45冊。
- 〔宋〕朱熹，《四書集註》，臺北：文津出版社，1985。
- 〔宋〕集成等編，《宏智禪師廣錄》，《大正藏》第48冊。
- 〔宋〕志磐撰，《佛祖統紀》，《大正藏》第49冊。
- 〔宋〕道原纂，《景德傳燈錄》，《大正藏》第51冊。
- 〔宋〕彥琪，《證道歌註》，《卍新纂大日本續藏經》，東京：國書刊行會出版，臺北：白馬精舍印經會影印，1989，第63冊。（以下簡稱《卍新纂續藏經》）
- 〔宋〕宗會等編，《無準師範禪師語錄》，《卍新纂續藏經》第70冊。
- 〔宋〕法澄等編，《希叟紹曇禪師廣錄》，《卍新纂續藏經》第70冊。
- 〔宋〕師皎重編，《吳山淨端禪師語錄》，《卍新纂續藏經》第73冊。
- 〔宋〕李遵勗編，《天聖廣燈錄》，《卍新纂續藏經》第78冊。
- 〔宋〕惟白輯，《建中靖國續燈錄》，《卍新纂續藏經》第78冊。
- 〔宋〕正受編，《嘉泰普燈錄》，《卍新纂續藏經》第79冊。
- 〔宋〕悟明編，《聯燈會要》，《卍新纂續藏經》第79冊。
- 〔宋〕惠洪，《禪林僧寶傳》，《卍新纂續藏經》第79冊。

- 〔宋〕曉瑩集，《羅湖野錄》，《卍新纂續藏經》第83冊。
- 〔宋〕曉瑩，《雲臥紀譚》，《卍新纂續藏經》第86冊。
- 〔宋〕普濟著，蘇淵雷點校，《五燈會元》，北京：中華書局，2006。
- 〔宋〕釋居簡，《北磻文集》，《四庫全書》第1183冊。
- 〔宋〕張伯端著，周全彬、盛克琦編校，《悟真訣要：道教經典《悟真篇》注解集成》，北京：宗教文化出版社，2010。
- 〔宋〕方勺，《泊宅編》，北京：中華書局，2007。
- 〔元〕念常撰，《佛祖歷代通載》，《大正藏》第49冊。
- 〔元〕釋大訢，《蒲室集》，京都：中文出版社，1985。
- 〔明〕李日華撰，《六研齋二筆》，《文淵閣四庫全書》第867冊。
- 〔清〕紀蔭編，《宗統編年》，《卍新纂續藏經》第86冊。
- 〔清〕段玉裁，《說文解字》，臺北：黎明文化公司，1984。
- 〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，臺北：萬卷樓出版社，1993。

撰人未詳，《宣和畫譜》，叢書集成簡編，臺北：臺灣商務印書館，1966。

## 二、近人論著

- 巴赫金(M.M. Bakhtin, 1895-1975)著，李兆林、夏忠憲等譯，《巴赫金全集》，石家莊：河北教育出版社，1998。
- 周裕鍇，《文字禪與宋代詩學》，北京：高等教育出版社，1998。
- 阿部肇一著，關世謙譯，《中國禪宗史——南宗禪成立以後的政治社會史的考證》，臺北：東大圖書公司，1988。
- 吳汝鈞，《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》，臺北：臺灣學生書局，1993。
- 段致成，《道教丹道易學研究——以《周易參同契》與《悟真篇》為核心的開展》，臺灣師範大學國文所博士論文，2005。
- 胡伊青加(Johan Huizinga)，成窮譯，《遊戲人：對文化中遊戲因素的研究》，臺北：康德出版社，2013。

- 徐復觀，《中國藝術精神》，臺北：臺灣學生書局，1966。
- 徐小躍，《禪與老莊》，臺北：揚智文化出版社，1994。
- 黃啟江，《北宋佛教史論稿》，臺北：臺灣商務印書館，1997。
- 黃敬家，《贊寧《宋高僧傳》敘事研究》，臺北：臺灣學生書局，2008。
- 慈怡，《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社，1989。
- 福科（Foucault, Michel, 1926-1984）著，劉北成等譯，《瘋癲與文明：理性時代的瘋癲史》，北京：三聯書店，1999。
- 劉苑如主編，《遊觀：作為身體技藝的中古文學與宗教》，臺北：中研院文哲所，2009。
- 劉康，《對話的喧聲——巴赫汀文化理論述評》，臺北：麥田出版社，2005。
- 嚴雅美，《潑墨仙人圖研究——兼論宋元禪宗繪畫》，臺北：法鼓文化公司，2000。
- 龔雋，《禪史鉤沉——以問題為中心的思想史論述》，北京：三聯書店，2006。
- 馬克瑞，〈審視傳承——陳述禪宗的另一種方式〉，《中華佛學學報》第13期（2000），頁281-298。
- 黃敬家，〈幻化之影：唐代狂僧垂跡的形象及其意涵〉，《臺大佛學研究》第20期（99.12），頁55-90。
- 盧慧紋，〈從神機到人文：盛唐到北宋的草書之變〉，《故宮學術季刊》第28卷第4期（2011夏季號），頁1-58。
- 船本和則，〈梁唐高僧伝における神異と狂と禪〉，早稻田大學哲學會《フィロソフィア》（《哲學年誌》今名Philosophia）第71冊（1983.12），頁141-156。
- 船本和則，〈風狂の思想：禪宗成立以前の狂觀〉，《早稻田大學大學院文學研究科紀要別冊・史學編》第6冊（1980.3），頁22-32。
- Bernard Faure, *The Rhetoric of Immediacy—A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, Princeton, N.J.: Princeton U. Press, 1991.

---

Kieschnick John (柯嘉豪), *The eminent monk: Buddhist ideals in medieval Chinese hagiography*, Honolulu:U. of Hawaii Press, 1997.

Shimizu, Yoshiaki, 1974.

*Problems of Moku'an Rei'en 默庵靈淵 (?-1323-1345)*, Ph.D. diss., Princeton University.

中華電子佛典協會：<http://www.cbeta.org/index.htm>

## Selected Bibliography

- Bernard Faure, *The Rhetoric of Immediacy—A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, Princeton, N.J.: Princeton U. Press, 1991.
- Chinese Buddhist Electronic Text Association (CBETA): <http://www.cbeta.org/index.htm>
- Funamoto, Kazunori, “Ryou tou kousou den ni o ke ru shini to kyou to zen: kuang”, *philosophia*, 71, 1983, pp.141-156.
- Funamoto, Kazunori, “The Thought of Fukyou: the Sense of Kuang Before the Formation of Zen Sect,” *Waseda Daigaku Daigakuin Bungaku kenkyuka kiyō. Bessatsu. Tetsugaku shigaku hen*, 6, 1980, pp.22-32.
- Gong, Jun, *Chan shi gou chen: yi wen ti wei zhong xin de si xiang shi lun shu*, Beijing: San Lian Shu Dian, 2006.
- Huang, Jing-Jia, “The Image and Meaning of the Mad Monks in Tang dynasty” *Journal of the NTU Buddhist Studies*, 20, 2010, pp.59-98.
- Kieschnick John, *The eminent monk: Buddhist ideals in medieval Chinese hagiography*, Honolulu: U. of Hawaii Press, 1997.
- Shimizu, Yoshiaki, *Problems of Moku’an Rei’en (?-1323-1345)*, Ph.D. diss., Princeton University, 1974.
- Shi, Ci-Yi (ed.), *Fo guang da ci dian*, Kaohsiung: Fo Guang, 1989.
- Wu, Ru-Jun, *You xi san mei: chan di shi jian yu zhong ji guan huai*, Taipei: Taiwan Xue Sheng Shu Ju, 1993.

## 附錄：宋代禪門達者／散聖／應化聖賢文獻一覽表

序號	書名	篇章	包含人物
1	《宋高僧傳·感通篇》卷二十	唐真定府普化傳	禪宗有著述者，以其發言先覺，排普化為散聖科目中，言非正員也矣。
2	《景德傳燈錄》卷二十七	禪門達者雖不出世有名於時者十人	寶誌禪師、善慧大士、南嶽慧思禪師、天台智顛禪師、泗州僧伽和尚、萬迴法雲公、天台寒山、拾得和豐干、布袋和尚。
3	《天聖廣燈錄》卷三十	東京景德寺僧志言	達者目為散聖，如佛圖澄、寒山、拾得者也。故附於此。
4	《建中靖國續燈錄》卷二十九	南嶽芭蕉菴大道谷泉禪師〈巴鼻頌〉六首	禪師巴鼻，衲僧巴鼻，座主巴鼻，大道巴鼻，山童巴鼻，散聖巴鼻。
5	《聯燈會要》卷二十七	泐潭靈澄散聖	收錄泐潭靈澄散聖
6	《聯燈會要》卷二十九	別立「應化賢聖」之目，收錄二十一位應化聖賢	大宋太宗皇帝、洪州許式郎中、錢塘將使、佛陀波利尊者、耶舍尊者、波羅提尊者、秦跋陀禪師、南嶽慧思禪師、天台智顛禪師、天台豐干禪師、大瀉祐禪師、先淨照禪師、金陵志公和尚、明州布袋和尚尊者、婺州善慧大士、泗州大聖、無著和尚、公期和尚、紙衣道者、寒山、拾得。
7	《嘉泰普燈錄》卷二十四	別立「應化聖賢」之目，收錄十人	千歲寶掌和尚、扣冰藻先古佛、酒仙遇賢和尚、南安巖自嚴尊者、法華志言大士、知足智華道者、風法華、李通玄長者，以及呂巖真人（呂洞賓）、張用成真人。



8	《五燈會元》 卷二	「西天東土應化 聖賢附」	那吒太子、跋陀禪師、金陵寶誌禪師、雙林善慧大士、南嶽慧思禪師、天台智者禪師、泗州僧伽大聖、天台豐干禪師、天台寒山、天台拾得、明州布袋和尚、法華志言大士、扣冰澡先古佛、千歲寶掌和尚。
9	彥琪 《證道歌註》		無修無證者，乃諸散聖助佛揚化，已於往昔證道，不復更證。譬如出礦黃金無復為礦，即寶公、萬回、寒山、拾得、嵩頭陀、傅大士等是也。
10	《無準師範 禪師語錄》卷五	〈跋能凝範三人 讚十二散聖〉	無
11	《希叟和尚 廣錄》卷七		豬頭和尚、蜆子和尚、郁山主、政黃牛、普化、端師子、言法華、泉大道、船子、豐干、寒、拾等十二散聖贊。
12	《蒲室集》	笑隱大訢〈題殷 濟川畫〉	達磨寶公而下禪宗散聖者凡二十八人
13	李日華 《六研齋二筆》	梵隆十散聖	達磨、誌公、言法華、長汀老子、普化禪師、寒山拾得、善道和尚、泉大道、金華聖者、鰕子和尚。

---

## Sages and Their Madness Image in Literature of Zen Buddhism in the Song Dynasty

Jing-Jia Huang\*

### Abstract

With the compilation of Lamp Record by Zen Buddhism in the Song Dynasty, Mad Monks with madness and unknown inheritance who were difficult to be classified was classified into a separate category. Ever since mad monks were separately classified into “monks specializing in Zen Buddhism” in “Jingde Lamp Record,” they are called “sages” or “saints” in Lamp Records to extend their spirit. Lamp Records in early days mainly collected mad monks of former dynasty, while those in Southern Song Dynasty mainly collected sages of Song Dynasty. There is an urgent need to develop the studies on context of mad monks in literature of Zen Buddhism in academia. Therefore, this study intends to follow the historical context of mad monks from the Six Dynasties to the Tang Dynasty, and extend the inspection on genealogy construction of mad monks with weird behaviors in the Song Dynasty. In addition, this study also intends to investigate Lamp Records of Zen Buddhism and the historical materials of image of sages of Zen Buddhism in the Song Dynasty in Lamp Records, in order to unravel the historical status of sages of Zen Buddhism in Zen Buddhism genealogy in the Song Dynasty and the spiritual origin of their madness image from Lamp Records genealogy to actually existing figures.

Keywords: Sages, Mad Monks, Madness, Lamp Record, Song Dynasty

---

\* Associate Professor, Department of Chinese, National Taiwan Normal University