



# 宋代禪僧詩

朱剛  
陳珏  
著

復旦大學出版社



本书由复旦大学出版基金资助出版

# 宋代禪僧詩輯考

 復旦大學出版社

圖書在版編目(CIP)數據

宋代禪僧詩輯考/朱剛,陳珏著. —上海:復旦大學出版社,2012.3  
ISBN 978-7-309-08321-7

I. 宋… II. ①朱…②陳… III. 宋詩-詩歌研究 IV. I207.22

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2011)第 152872 號

宋代禪僧詩輯考

朱剛 陳珏 著

責任編輯/宋文濤

復旦大學出版社有限公司出版發行

上海市國權路 579 號 郵編:200433

網址:fupnet@fudanpress.com <http://www.fudanpress.com>

門市零售:86-21-65642857 團體訂購:86-21-65118853

外埠郵購:86-21-65109143

浙江新華數碼印務有限公司

開本 787×960 1/16 印張 48.25 字數 748 千

2012 年 3 月第 1 版第 1 次印刷

ISBN 978-7-309-08321-7/I·630

定價: 88.00 圓

---

如有印裝質量問題,請向復旦大學出版社有限公司發行部調換。  
版權所有 侵權必究

## 前 言

在現代人的印象中，禪宗史研究是 20 世紀初新闢的學術領域之一。其實，自宋初至清末，禪家清理傳法譜系，編撰燈錄、僧傳，以及各大寺院修訂寺誌的活動，未嘗停滯，其成果亦並非一無可取。20 世紀初的研究之所以讓人感覺面貌一新，除了敦煌資料的發現對傳統燈錄所載傳法譜系的衝擊外，更重要的是“中國哲學史”觀念的成立，改變了人們處理史料的方法。不過時至今日，若認真反思，則將禪宗，特別是六祖慧能所開創的南宗禪，當作中國歷史上的一派哲學理論來研究，原本也有許多勉強之處。實際上，慧能以下的禪宗僧人提出來的幾乎所有稍具理論性的命題，從佛學或者哲學史的角度看，都是早有先例的簡單常識，絕少新創；而且，這些命題本來分屬於各種不同的理論體系，禪宗僧人利用它們，是採取了隨機抽用的方式，並不考慮前後矛盾或望文生義的誤解。比如慧能在初見五祖弘忍時有一番關於“佛性”的問答，成為禪宗史上著名的公案，但若考究其理論內涵，則“一切衆生皆有佛性”的說法，原本了無新意。而且，慧能的繼承者在另外的場合，有的斷言“狗子無佛性”，有的又說除了“衆生”外，墻壁瓦礫也有“佛性”，有的還刁鑽地發問：一條蚯蚓被截成兩段，兩段都活，它的佛性在哪一頭？無論怎麼理解，至少誰也不理會這些說法之間是否衝突。所以，南宗禪的許多問題，顯然不宜在“中國哲學史”的框架內處理的。

相比於學問高深的佛學家，大字不識的慧能天然地擺脫了從理論到理論的抽象演繹，而單刀直入地宣稱他獲得了頓悟成佛的真實體驗，而這種體驗又不能用語語表述，只能“如人飲水，冷暖自知”。用比喻來說，成佛就好像生病，患者能獲得生病的切身體驗，而研究佛學理論的高僧卻如醫生那樣一味探究病理，自己不去生病。探究病理與親身生病，當然不是一回事。因此，學佛為僧，關鍵在於你能否獲得並護持這真實體驗，從而於世情無執著，於人生無疑惑，於死亡無恐懼，來去自在。用禪家的話說，這纔是“真個會底”。若於此根本處無所領會，那不管你譯了多少佛經、寫了多少佛學著作，都是“拭瘡疥紙”，沒有用

的。雖然禪僧們也不免要“說法”，有一些理論表述，但這都是“真個會”了後，再“入泥入水”，隨機教化世人而已。根據這些表述來判斷其理論傾向，有效性將十分有限。按“哲學史”的方法去研究的結果，說是空宗也好，說是有宗也好，說是中國特色的佛教也好，印度原色的佛教也好，乃至於說其理論來源不是佛教，而是老莊或別的什麼也好，反正禪僧對於這些，其實全無所謂。——這樣說，當然並不意味著筆者主張取消對禪宗的“哲學史”研究，只是想提醒一點：若忽視禪宗的此種基本態度，勢必令研究者自己鑽入困境，面對大量自相矛盾的資料而無從措手。

相比於本質上隨機無準的理論性表述，禪僧們寫作的詩歌，甚至是字面上與佛理毫無關係的那些詩歌，倒與其真實體驗或精神境界有更為確實的關係。事實上，爲了不讓人誤解，禪僧們自己也越來越傾向於避免理論性表述，而創作越來越多的詩歌去暗示、象徵他的境界、心得，或者互相印證。對於研究者來說，理解這些詩歌是一件非常頭痛的事，但筆者深信，知識、語脈、理論意義上的“理解”並不是對待這些詩歌文本的唯一態度，而且也不是作者所希望的態度。大抵禪家對於一切文字，首先主張“不立文字”，如果一定離不開文字，那也須持“文字禪”的態度：文字如花禪如春，從文字去參得禪，猶如從花領悟到春。——他不是要你去理解有關花的植物學知識，只要你領受春意。所以，通常情況下，從文學角度作審美的鑒賞，與禪家對文字的態度更爲接近。

不過，如同面對任何一種藝術樣式，鑒賞者都需要提高自己的鑒賞能力一樣，我們對於禪僧詩歌的鑒賞能力，也亟待提高。以前的禪僧們在不斷的“參禪”活動中提高此種能力，我們則首先要通過大量閱讀來熟悉其表達方式，若過早地指責作者們“故弄玄虛”，只會令我們自己一無所獲。當然，《全唐詩》、《全宋詩》等一代詩歌總集的編撰，包含了禪僧詩歌文本的收集工作，但我們目前看到的《全唐詩》、《全宋詩》，特別是後者，在這方面遠未達到完善，故本書力圖在《全宋詩》的基礎上，全面搜輯宋代禪僧詩歌，從而爲研究者提供一個相對較爲完善的讀本。爲了節省篇幅，凡《全宋詩》及《全宋詩訂補》（陳新、張如安、葉石健、吳宗海等補正，大象出版社，2005年）已收錄的作品，本書只指明所在的頁碼，不再抄錄，抄出的都是《全宋詩》失收的作品，並注明原始出處。按例，筆者有責任爲這個讀本寫作“導言”，但此事遠遠超越了筆者的能力，以下所述，只是搜輯過程中獲得的局部認識，藉以說明本書編撰的體例而已。

## 一、宋代禪宗發展概況

20世紀以來對唐代禪宗史的實證性研究，使傳統燈錄所載傳法譜系接近崩潰，但就宋代禪宗史來說，依此譜系去梳理其發展概況，似乎依然有效，因為這個譜系本來就是宋僧所繪，他們自己認同之。所謂“一花開五葉”，即馮仰、曹洞、臨濟、雲門、法眼五宗的先後成立，在五代時期已是事實，所以宋代的禪宗史仍須按宗派去敘述。大體情形是：入宋以後，馮仰宗最早失去傳人，法眼宗亦數傳而止；曹洞宗雖不絕如綫，但也許因為作風內斂，而且不願與朝廷合作（如芙蓉道楷之對抗宋徽宗），一直談不上興盛；雲門宗在北宋曾相當興盛，但南渡後，則主要是臨濟宗獨盛。

從制度方面說，北宋時代已確立了通過試經獲取出家資格，以及中央和各級地方政府聘任寺院住持，適時輪換的做法。這與科舉考試錄取進士，任命為各級文官，定期轉任的制度相當類似，故從某種意義上說，僧人也可被視為一批特殊的進士文官。這不但令禪僧們與士大夫越來越親近，也令其宗派的興盛與否，離不開朝廷的掌控。自然，朝廷方面也有必要掌控禪宗這個越來越顯得巨大的文化資源。具有標誌性的事件，首先是楊億等高級士大夫參與編定《景德傳燈錄》；此後是宋神宗的新法政府在元豐六年（1083）從汴京大相國寺辟出慧林、智海兩個禪院，詔雲門宗高僧蘇州瑞光寺宗本（1020—1099）、臨濟宗高僧廬山東林寺常總（1025—1091）赴京，為第一代住持，這等於由朝廷來賜封宗教領袖。原本興盛於南方的雲門宗，以宗本應詔住持慧林為標誌，呈現了向北發展的趨勢；但臨濟宗的常總則選擇了拒詔，他一直留居廬山東林寺，與此同時，宋初綿延於北方的臨濟宗已大半南下，為該宗在南宋的興盛奠定了基礎。

臨濟宗在北宋中期出現了黃龍、楊岐兩派。黃龍派始自常總的老師黃龍慧南（1003—1069），其根據地主要在江西，該派禪僧與士大夫，特別是被新法政府所排斥的士大夫交往密切，著名的詩人蘇軾、蘇轍、黃庭堅等都被羅入法門，在士林影響甚大。楊岐派的始祖楊岐方會（992—1049）與慧南是師兄弟，起初亦在江西，但其徒子徒孫後來較多往兩淮地區發展，到宋室南渡之時，該派禪僧便顯得相當活躍。南宋初的楊岐派擁有一個偉大的禪僧——大慧宗杲（1089—1163），秦檜政府對他的迫害，反而增強了人們對宗教領袖、精神支柱的期待。大慧的出現，使南宋禪宗進入了臨濟宗獨盛的時代，更準確的說法，是

臨濟宗楊岐派的全盛時代。不過，從大慧早年參禪的經歷來看，他也曾受到黃龍派老宿的長期磨煉。

南渡朝廷在政治力、經濟力方面的欠缺，使之特別需要掌控文化力，來收攏人心。以大慧為代表的南渡禪林，勢必成為掌控的對象。掌控的方法，當然是繼續宋神宗詔命慧林、智海住持的做法，於是杭州的徑山、靈隱、淨慈等著名寺院逐漸成為皇帝欽定住持的國家化禪寺，象徵了宗教與國家法權的結合。後來，這三個寺院連同寧波的育王、天童二寺，正式被欽定為禪宗最高寺院，這便是著名的“五山”制度。宋初以來朝廷掌控禪宗的努力，至此獲得良好的結果。雖然南宋的史書中缺乏有關這一制度形成的確切記載，但它肯定存在，而且幾乎原汁原味地被搬到了日本。宋代禪僧對詩歌創作的愛好，也直接被日本的“五山”禪僧所繼承，從而開創了日本史上的“五山文學”時代。據說，對“五山文學”的研究，是日本文學史研究中最薄弱的環節，但相比之下，中國對南宋的“五山文學”，幾乎還沒有研究。筆者也希望本書的編撰能引起研究者對此課題的興趣。

浙江“五山”禪寺，特別是大慧曾兩度住持的杭州徑山萬壽禪寺，顯然成為南宋禪僧衆望所歸之地。對“五山”歷代住持的法系略作考察，便可發現其大半集中於楊岐派。具體來說，南宋前期以大慧宗杲及其弟子佛照德光（1121—1203）的法嗣為多，後期則有更多的住持出自大慧師兄虎丘紹隆（1077—1136）的法脈。因此，本書從南宋的楊岐派中分出大慧派、虎丘派，分別彙錄其詩歌作品。依筆者初步的印象，大慧派標誌了南宋“五山文學”的興起，而虎丘派在無準師範（1178—1249）、癡絕道沖（1169—1250）、石溪心月（？—1254）、虛堂智愚（1185—1269）、虛舟普度（1199—1280）等禪師擁有大量弟子的時代，即南宋晚期，將“五山文學”推至全盛。需要補充說明的是，宋末元初，有一些虎丘派禪僧東渡日本，直接成為日本“五山”禪寺之開山，而卒於彼邦。他們的語錄和別集，在彼邦所編《大日本佛教全書》、《五山文學全集》、《五山文學新集》中收錄了不少，但都是近人整理的排印本，其所根據的原始資料，我們過目甚少，沒有條件作出校訂，故本書暫不錄入，將來有機會再加以增補。

## 二、禪僧的法系和有關資料

禪僧以獲得頓悟成佛的真實體驗為根本大事，但此體驗又無法表諸言語，

那麼接下來的一個問題就是：如何證明一個禪僧已經進入了這樣的精神境界呢？著作、演說都是無效的，基本方法是：由更早期地進入此境界的禪僧來印可之。這也有一個比喻，叫“賊認得賊”。一個小偷混在眾人之中，大家不能識別，但同樣做小偷的人，一眼就能看出來。據此原理，到處奔波行走，以圖取得成名前輩的印可，將成為參禪活動的實際目標，而禪宗本身的傳衍方式，也就離不開一代一代衣鉢相承的“祖師”，他從上一代得到印可，同時獲取印可下一代的資格，這叫“燈燈相續”。被印可的禪僧成為印可者的“法嗣”，他們之間不是實際授業或授戒的師生關係，而是一次恍然大悟的心理體驗真實發生時的兩位當事人：啓發者和被啓發者，陳述者和肯定者，追求和給與印證者，一聲猛喝和渾身出汗者，等等。自此以後，他們之間就存在“嗣法”意義上的師生關係，經常被比喻為佛法上的父子。依這樣的方式傳衍時久，便形成宗派。按宗派的譜系彙編僧傳，就是燈錄，畫成圖表，就是傳法圖、宗派圖之類。本書就依靠這些資料來確定禪僧的法系，按宗派分卷編錄。

照一般的說法，每個宗派有其獨特的“門風”，這當然是我們重視禪僧法系的理由之一。不過實際上這“門風”相當微妙，鑒別極難。由於“嗣法”關係並非實際授業的師生，某個禪僧的“法嗣”很可能跟從別的老師更久，而濡染別的“門風”，故也難保“門風”的純一性。“頓悟”是一通百通的境界，從此再也無所障礙，“更不疑天下老和尚舌頭”，其發言自也不必拘守“門風”。但是，傳統燈錄的記事風格與一般傳記差別較大，其重點是摘錄禪僧的精彩發言，而不是對禪僧行履的紀年式敘述。除了社會影響甚大的人物外，絕大部分傳主都沒有記其生卒年，甚至只提供名單而已，了無生平記述。這樣，法系就成為判斷該僧活動時期的唯一參照。故本書對收錄作品的禪僧，盡量考定其法系，加以說明。說明的方法是，以開宗立派的著名禪僧為參照，繪出“嗣法”的譜系，比如北宋黃龍派的詩僧惠洪，其法系就是：黃龍慧南——真淨克文——清涼惠洪。這表明惠洪嗣法克文，而克文嗣法慧南。在排列順序上，也基本按法系，參考可知的禪僧生卒年，來適當處理。

極少數禪僧的法系是存在疑問的，本書亦隨處加以說明。但我們手頭所掌握的歷代燈錄、宗派圖等，對禪僧法系的記載顯得相當統一，這方面的情況可謂出奇地良好。所以，在說明絕大部分禪僧的法系時，本書省去了對所據資料的引用。這些資料是：宋代陸續編撰的《景德傳燈錄》、《天聖廣燈錄》、《建中靖國



續燈錄》、《聯燈會要》、《嘉泰普燈錄》和《五燈會元》，明人所編《續傳燈錄》、《增集續傳燈錄》、《續燈存稿》、《繼燈錄》，清人所編《續燈正統》、《五燈全書》（以上皆見《大正藏》和《續藏經》），以及南宋汝達所作《佛祖宗派圖》（見須山長治《汝達の〈佛祖宗派總圖〉の構成について——資料編》，《駒澤短期大學佛教論集》9，2003年）、日本東福寺所存《禪宗傳法宗派圖》（見《大日本古文書・東福寺文書之一》，東京大學出版會，1956年）、明人編《禪燈世譜》（見《續藏經》）和日本學者玉村竹二《五山禪林宗派圖》（思文閣，1985年）的“中國法源部”。這些資料中互相矛盾之處很少。當然，某些禪僧之名只見於一種資料的情況也是有的，但總體上說，絕大部分可互資印證，其編撰者在這方面顯示的認真態度，頗堪信服。

將以上這些資料比對參證，還能獲得另一種成果，就是基本上可以確認禪僧的法名、字號、所住寺院等信息。法名由兩個字組成，史料中往往只以下字稱呼之，如黃龍慧南省稱“黃龍南”，大慧宗杲省稱“徑山杲”之類，於是有一些禪僧的法名，我們只知其下字，不知上字。字號（包括表字、賜號、自號）和寺院名往往與法名連稱，常見的方式有：寺名加法名，如“慧林宗本”；賜號加法名，如“真淨克文”；法名下字加表字，如“洪覺範”（惠洪字覺範）、“可正平”（祖可字正平等）。這對於區別法名（或僅其下字）相同的禪僧，是非常有效的。《全宋詩》對禪僧的敘錄，大抵採用“釋”加法名的形式，如“釋慧南”、“釋宗杲”等，但也經常受到原始資料的影響，出現“釋真淨”那樣“釋”加賜號的方式，以及“勇禪師”、“念禪師”、“什庵主”等不太正式的名目（這當然因為原始資料只提供了法名的下字）。本書根據上述資料，盡量考出其法名，統一以“釋某某”為正式條目，在只知法名下字的情況下，也立目為“釋某”，然後說明字號等信息。書末的禪僧索引，亦以法名下字的發音為序，便於閱讀原始資料的研究者查尋本書。

以法系為序的編輯方針也可能帶來某些問題。同一宗派中，法系上屬於下一代的禪僧年長於上一代某些“叔父”的情況，偶或有之，這一點請讀者注意。另一個更嚴重的問題是，有些著名的詩僧，其法系反而無從確定，甚至不知其是否屬於禪宗，這對於編錄詩歌作品的本書來說，難免造成缺憾。依宋代禪林的制度，一個禪僧的法系，是在他出任某寺住持時，為“嗣法”之師拈香而正式交待的。也就是說，是由弟子自己來確定老師為誰。那麼，如果一個禪僧不曾出

任住持,也就沒有機會正式交待他的法系。故燈錄所載法系明確的禪僧,絕大部分曾出任住持。擅長寫作的詩僧,容易在寺院獲得“書記”之職,擔任往來文書的起草和為住持和尚代筆的工作,也有較多機會與士大夫交往唱和,但不一定都能升任住持。實際上,均衡地分配榮譽的大眾心理,使創作上具有聲譽的詩僧在“禪”的造詣上獲得肯定的途程更艱難一些,其被燈錄、宗派圖所遺漏的可能性相對較大。若推測宋代禪林詩歌創作的原貌,各寺院的“書記”肯定是一支最重要的作者隊伍,但我們能掌握其確鑿信息的作者,大抵是住持。當然,成功地升任住持的“書記”絕不少見。

### 三、禪僧詩的種類和輯佚用書

接下來要說明本書的輯錄範圍了。首先,什麼樣的作品被我們視為“禪僧詩”?簡單的回答是:可以確定其身份為禪宗僧人的作者所寫的詩。但是,什麼是詩?這就不是容易回答的問題了。

中國在六朝時期,已確立起一個“文體”分類的系統,以見於《文選》、《文心雕龍》的分類方案為代表。後世的別集也大多分類編纂,類目有增有減,但有一點非常明確:押韻的作品,甚至押韻而且齊言(每句字數相同)的作品,並不都是詩。頌、讚、銘等韻文(它們經常是齊言的)就屬於文而不屬於詩。這個情況,使某些形式上完全一致的作品僅僅因為題目不同而歸入各自的類別,但如果作者有別集傳世,或者原始資料已經區分了類別,現在也就只好尊重之。由於大多數作者接受並遵循這樣的分類方案,所以一般情況下也不難於處理。然而,僧人的作品則經常與此分類系統產生衝突。這可能因為佛教經典所顯示的印度的文體分類沒有那麼複雜,一般只分散文體(sutra,修多羅,長行)和詩體(gatha,伽陀,偈頌;geya,祇夜,重頌),也就是說,沒有與詩相別的“韻文”。那麼,僧人就很容易把詩與韻文等量齊觀,恰恰詩體的法語又被漢譯為“頌”,因此,在“頌”這個文體類別上,早在六朝時期就已經出現僧俗差別:俗人寫的“頌”是文,而僧人寫的“頌”可能是詩。這個情況當然會蔓延到別的韻文類別,可想而知,僧俗之間亦難免相互影響,到了宋代,就顯得非常因人而異:有些人嚴格區別詩與韻文,甚至把詩與偈頌也區別開來,有些人則毫無區別的觀念。

《全宋詩》在收錄禪僧詩歌作品時,標準較鬆,幾乎凡有韻的文字皆在網羅的範圍。我們也基本上繼承這個做法。當然,有別集傳世者則尊重其文體分

類。這樣，所謂“禪僧詩”大抵可分為以下幾個種類。

第一類與士大夫所作之“詩”無別，如唱酬之作，以及山居詩、樂道歌等。總體上說，宋代禪僧的文化水平越來越高，不光是那些著名的詩僧，多數禪僧都能詩。而且，除少數破戒狂僧外，基本上還是注意其僧人身份，發言得體的，故僧詩在表達上頗受限制，相同的生活狀態使作品風格上的趨同性比較明顯。由於此種趨同的風格曾流行於晚唐時期，故文學史上稱之為“晚唐體”。但宋代文學史敘述此“晚唐體”大致局於北宋初期和南宋後期兩個時段，如果把全部禪僧詩考慮在內，則也可以說“晚唐體”在兩宋三百年間從未絕跡。由於唐代馬祖道一和石頭希遷分別在江西、湖南傳道，故禪林素有一種代稱，就是“江湖”。南宋末的詩壇有所謂“江湖體”，實際上就是“晚唐體”。禪僧詩有聯結這些文學史現象的意義，值得關注。

第二類是偈頌。由於禪僧們區別詩與偈頌的觀念各不相同，故這一類與第一類在實際區分上是非常困難的，但還是有一些現象值得指出。自佛經開始被翻譯以來，其偈頌部分經常是用五、七言詩體去對譯的，但不一定用韻。所以佛教徒有時候會模仿翻譯文體，作無韻的偈頌。這與我們對“詩”的要求差距甚遠，但只要原始資料聲明是“偈”或“頌”的，我們都姑且收入。雖然宋代禪僧的偈頌越來越與詩（第一類）混同，但以寒山、王梵志為代表的唐代淺俗白話偈頌（也可稱為白話詩）的創作風氣，也不乏繼承者。實際上，在宋代禪僧詩中，白話詩的數量相當大，這方面遠遠超越唐代。論宋詩的總體特徵時，這一點常被忽略，是令人遺憾的。日本學者內藤湖南的中國史分期法，近年常被學界討論，按他的判斷，唐代是“中世”的結束，而宋代是“近世”的開始。在文學史領域，所謂“近世”是以通俗性、世俗化為特徵的，禪僧們的大量白話詩就體現了這個趨向。

第三類是禪家特有的創作體制，即針對前代某一公案發表見解、體會，撰成一詩（以七言絕句為多，亦不避白話），名曰“頌古”。它也許可以被視為“頌”的一種，但語錄、燈錄中都有此專名，而且還有專門收錄“頌古”的總集（詳見下文）。這一類詩歌的特殊性在於，讀者須同時閱讀其所針對的公案，纔能索解。《全宋詩》輯錄“頌古”作品時，大抵也將有關公案的文字抄出。不過這樣一來，相同的文字將反復出現在各作者名下收錄的作品中，所以本書捨去公案文字，只以“頌古”為此類作品之標題，注明出處，請讀者自己尋檢原書。

第四類就是通常所說的“韻文”，如“讚”、“銘”之類。除非作者有傳世的別集把它們編在“文”類，否則我們就同“頌”一樣收入。實際上，即便被作者的別集編在“文”類的作品，也有可能被他人所編的總集當作詩歌收錄。

第五類是與嚴格的“詩歌創作”距離最遠的，幾乎不能視為“作品”的文本，姑且稱為“有韻法語”。語錄、燈錄中所見禪僧上堂說法，常用押韻的語句，這可能是他有意為之，也有可能是編輯者修飾而成，現在也無從甄別。後人編纂僧詩總集時，經常把這種押韻的段落當詩輯出。為了尊重此一傳統，也為了與《全宋詩》的輯錄標準保持統一，我們也收錄“有韻法語”。但這樣一來，由於已經出版的權威標點本的禪籍非常少，許多文本的取捨、分割就完全決定於我們自己的閱讀習慣。如果禪僧的某一次發言全部用韻，那當然可以看作一首詩，毋庸爭議，問題是只有部分用韻，或者基本用韻但夾雜某些散句的情況，就頗難處理。大體上，我們盡量捨棄散句，而把押韻的語句分割出來，四句以上的當作一首詩，不滿四句的一律捨棄。需要說明的是，一般詩歌總集的編纂，除了完整的作品外，還要輯錄殘句，故《全宋詩》有時把禪僧的一句或兩句樣式像詩的語句當作殘句輯出。我們認為，殘句應該是已經失傳的詩作的斷章零句，也就是說，原來應當有一首完整的詩，但禪僧說法或對答時所用的一句兩句詩語，極大部分原本只有一句兩句，與殘句的性質不同，故我們不予輯錄。實際上，也不可能做到全部輯錄，因為語錄中所載對禪僧發問的語句，也經常是詩句，而發問者大多無名，輯出來將無法收拾。至於四句以上的“有韻法語”，輯出來以後冠以何種標題，也頗令我們躊躇。為簡便起見，除了原始資料說明了特定標題的以外，無論是“有韻法語”還是被各種史料引用的失題詩作、偈頌等，本書都統一以“偈頌”為標題。

以上五種類型的文本，我們視為“禪僧詩”而輯錄於本書。因為只抄出《全宋詩》失收的作品，所以讀者也不妨把本書看作《全宋詩》的一個補編，但實際上，由於《全宋詩》編者對世俗文獻的利用相對比較充分，故我們抄錄的作品，基本上來自佛教典籍中與禪宗有關的部分。也就是說，我們的輯佚用書，主要限於“禪籍”，即《大正藏》和《續藏經》所收的禪僧語錄（包括個人的語錄如《黃龍慧南禪師語錄》，語錄總集如《古尊宿語錄》、《續古尊宿語要》）、燈錄（如《建中靖國續燈錄》）、傳記（如《禪林僧寶傳》）、禪僧詩歌別集（如蔣山法泉《證道歌頌》）、總集（如《禪門諸祖師偈頌》）、筆記（如《林間錄》）、雜著（如《人天眼

目》)等。需要特別說明的,是以下幾個專門收錄禪僧詩的總集。

一是宋僧法應編、元僧普會續編的《禪宗頌古聯珠通集》四十卷。此書幾乎囊括了宋代禪僧的“頌古”作品,但由於標示作者的方式是“洞山聰”(洞山曉聰)、“泉大道”(芭蕉谷泉)、“野軒遵”(中際可遵)、“佛印元”(佛印了元)這樣的簡稱,故《全宋詩》對此書雖已利用,但很不充分。現在我們對照燈錄和宗派圖,絕大部分作者可以得到確認。至於版本,我們用了《中華大藏經》影印的徑山藏本,與《續藏經》所收者同為四十卷本。實際上《中華大藏經》還影印了更早的《永樂南藏》本,為二十一卷本。但目前我們對這個版本的研究還不夠充分,故暫不使用。

二是《續藏經》中的《禪宗雜毒海》八卷。這是禪僧詩歌的一個分類編纂本,可以說是宋元以來禪門偈頌的集大成之著,但其標示作者的方式與《禪宗頌古聯珠通集》相似,故也須對照燈錄和宗派圖,一邊確認作者,一邊輯錄,並且去除宋代以後禪僧的作品。

三是收錄在《大日本佛教全書》中的《新撰貞和分類古今尊宿偈頌集》三卷和《重刊貞和類聚祖苑聯芳集》十卷。編者是日本五山禪僧義堂周信(1325—1388),乃宋末渡日禪師無學祖元的三傳弟子。他曾搜集宋元禪僧和一些日本僧人的詩歌,分類編訂,前者據說是一個盜印本,後者纔是周信晚年重新修定的。比較之下,後者確實更為精當詳備,但仍有不少作品只見於前者,故作為輯佚用書,前者也無法捨棄,只是兩者之間發生差異時,優先使用後者而已。在宋元易代之際,中國本土的文獻資料照例大量散佚,但被日本人宋僧和東渡宋僧帶去的禪林資料,則較多被彼邦各寺院珍藏。所以,有關南宋禪僧,特別是宋元之交禪僧及其作品的資料,義堂周信所掌握的很大一部分在我們的聞見之外,值得重視。這兩部總集標示作者的方式,也多為簡稱,但有時候會注明其嗣法何人,給我們確認作者帶來方便。當然,我們從中輯出的僅僅是目前可以確認為宋僧的作者的的作品。

情況相似的,還有宋人所編的兩部僧詩選集,在中國本土早已失傳,而一直風行於日本禪林,即《中興禪林風月集》和《江湖風月集》;另外我們還偶然見到宋末中日禪僧的兩個唱和詩軸,一名《無象照公夢遊天台石橋頌軸》,一名《一帆風》,都包含了數十首宋僧作品。

《一帆風》已由陳捷女史輯錄,見《中國典籍與文化論叢》第九輯。另三種

資料，我們根據搜集到的文本，略作校訂，作為本書的附錄。相對來說，日本學界對《江湖風月集》的研究較為深入，故我們吸收其考證成果，利用此書輯佚；而其他資料，因有待研究之處尚多，暫不作為輯佚用書。具體情況詳見附錄。

以上交待了我們對宋代禪僧詩的粗淺認識和本書的編撰體例。最後必須提及的是，在我們進行考證、輯錄工作的過程中，曾得到不少人的指教和幫助。四川大學周裕鍇教授有關宋代禪林的深入研究，一直對我們起到指路作用，實際上，筆者也享有一段在異國他鄉從學於周老師的美好回憶，對禪籍的了解閱讀，就始於彼時。最近又惠賜大著《宋僧惠洪行履著述編年總案》（高等教育出版社，2010年），涉及大量黃龍派禪僧的生平和著作，考證精確詳明，筆者在本書編成之前獲讀此一巨帙，得以參考和採入他的成果，真是莫大之幸。由於筆者必須使用日本收藏和出版的不少資料，故數次求助於早稻田大學的內山精也教授、大阪大學的淺見洋二教授，他們都用最快的速度滿足了我們的願望。在淺見教授的引介下，花園大學的芳澤勝弘教授欣然允許我們使用他校訂的《江湖風月集》文本，也令我們感激有加。必須感謝的還有復旦大學的陳尚君教授，他不但幾度敦促我們出版本書，還以其補輯《全唐詩》的豐富經驗提示我們怎樣考慮體例。王水照老師和汪湧豪教授的推薦，使本書獲得復旦大學學術著作出版基金的資助，這一資助的獲得令我們在編撰本書的最後階段歡欣鼓舞，而李棟、王汝娟同學協助尋檢和核對資料文本，也提高了完成此書的速度。復旦大學出版社的宋文濤博士，業務工作極其繁忙，而對本書的編輯和出版盡責盡力，令人感佩。至於本書內容的錯誤和缺漏，必然大量存在，由行家看去，或許瘡痍滿目。不過即便如此，也請讀者不要厭惡，而給予指教。

# 目 錄

## 前言 / 1

### 卷一 五代入宋各宗派禪僧詩輯考 / 1

禪宗發展至五代時，漚仰、曹洞、臨濟、雲門、法眼五宗俱開，入北宋後，漚仰宗幾已不傳，法眼宗亦數傳而止，故本卷敍錄此二宗入宋（卒年在 960 年後）禪僧詩，及曹洞、臨濟、雲門三宗入宋第一代禪僧詩。另有德山宣鑒、雪峰義存派下不屬雲門、法眼宗之入宋禪僧詩，亦一併敍錄。

### 卷二 北宋曹洞宗禪僧詩輯考 / 24

曹洞宗入宋後，梁山緣觀一傳至大陽警玄而宗風幾息，其後臨濟宗浮山法遠禪師囑投子義青嗣大陽法脈，遂由投子而中興。投子下出芙蓉道楷、大洪報恩二派，但至南宋則芙蓉派下獨盛。本卷敍錄北宋曹洞宗禪僧詩，止投子法孫一代。

### 卷三 北宋雲門宗禪僧詩輯考 / 42

雲門宗極盛於北宋，逮南渡而衰熄。本卷敍錄北宋雲門宗禪僧詩，自雲門法孫一代始，此後漸集中於雪竇、天衣派下。最後入南宋者甚少，亦附錄之。

### 卷四 北宋臨濟宗禪僧詩輯考 / 158

宋代禪僧，泰半屬臨濟宗。自風穴延沼數傳至石霜楚圓，其門下出黃龍慧南、楊岐方會，別開二派，宜分卷帙。本卷敍錄北宋黃龍、楊岐二派以外之臨濟宗禪僧詩，卷末數僧有入南宋者，按法系附焉。

### 卷五 臨濟宗黃龍派禪僧詩輯考 / 241

黃龍慧南以“三關”接引學者，座下龍象輩出，而蘇軾、蘇轍、王韶、黃庭堅、張商英等著名士大夫亦歸入法門，故北宋中後期黃龍派特盛。本卷敍錄黃龍派禪僧詩，以北宋為主；南渡後法嗣寥寥，亦就所知錄存其詩，以觀盛衰焉。

### 卷六 臨濟宗楊岐派禪僧詩輯考 / 336

楊岐派在北宋，法席不如黃龍之盛，但該派禪師多能偈頌，至今留存甚

富。至五祖法演門下出三佛(佛鑒慧懃、佛果圓悟克勤、佛眼清遠),聲勢漸隆。南渡後,圓悟門下大慧宗杲、虎丘紹隆另開二派,宜分卷帙。本卷敍錄北宋楊岐派禪僧詩,續以南宋大慧、虎丘二派以外之楊岐派禪僧詩,直至宋末。

#### 卷七 南宋曹洞宗禪僧詩輯考 / 442

宋室南渡,芙蓉道楷法嗣鹿門自覺下有一脈續燈於華北,數傳至萬松行秀而顯於元初,華南則道楷諸法孫在焉,故南北曹洞宗皆自芙蓉出。至南宋中葉,長翁如淨得永平道元而分燈東瀛,華南則僅存明極慧祚門下一綫,較河北之盛況,相去遠甚。本卷敍錄南宋曹洞宗禪僧詩,自芙蓉法孫始。

#### 卷八 南宋臨濟宗大慧派禪僧詩輯考 / 454

大慧宗杲得北宋黃龍、楊岐派下諸老之錘煉,機鋒峻烈,南渡後電光石火照映半壁,“看話”之禪風靡一世。弟子佛照德光得南宋皇帝為護法,連住靈隱、育王、徑山,與政府建設“五山”禪林之旨相應而盛。曹洞宗長翁如淨譏德光重交遊甚於禪,然大慧派實賴德光門下浙翁、妙峰、北磻數枝綿延入元。本卷敍錄南宋大慧派禪僧詩,於以見“五山”文學之興,有中原文獻傳焉。

#### 卷九 南宋臨濟宗虎丘派禪僧詩輯考 / 553

虎丘紹隆南渡後住世日淺,應庵曇華復讓“光兄”出一頭地,故影響不及宗杲、德光。至密庵咸傑出世,連住徑山、靈隱、天童,座下又出松源、曹源、破庵三枝,傳衍益盛,遂與大慧派中分五山法席。破庵下出無準師範,曹源下出癡絕道沖,松源下再傳而出石溪心月、虛堂智愚、虛舟普度,相繼住徑山。雖國勢阽危,臨安湖山已見末照,而風雨雞鳴,虎丘法脈方興未艾也。本卷敍錄南宋虎丘派禪僧詩,姑止於密庵下第五世,推其行年,蓋皆見九州之同矣。

#### 卷十 法系待考禪僧詩輯錄 / 657

宋人所編燈錄,已有未詳法嗣者;本書用以輯佚之舊籍,如《禪宗頌古聯珠通集》等,標示作者多用字號、簡稱,全名未知,法系難辨。今將編者所見法系未明禪僧詩撮聚此卷,考證發覆,猶有待焉。



附錄一 中興禪林風月集 / 688

附錄二 江湖風月集 / 701

附錄三 無象照公夢遊天台石橋頌軸 / 727

禪僧法名下字音序索引 / 736