

論禪門詩偈選集之流變

——以《禪宗雜毒海》為例*

賴霽澄

臺灣大學中國文學系博士候選人

摘要

《禪宗雜毒海》是一本以禪門詩偈為主的選集，有別於一般詩選集以詩人或體裁為單位進行編次，該集乃是以主題分類且專收禪門詩偈，自成其獨特面貌。本文以《禪宗雜毒海》為研究對象，分別就內容風格與體裁演變兩方面考察。

首先，此選集從明初至清初至少經過三次編輯，經過比對類目可知，《禪宗雜毒海》選詩以禪門日用之詩偈為主，來源多為祖師語錄中的詩句。然到清代的選本，除了保留上述叢林功能性的詩歌外，涉及宗教修行與禪境體悟的詩歌也匯聚成不同類目，反映了元代至清初叢林詩風的變化。

其次，本文也考察了《禪宗雜毒海》所代表的分類集成選詩體裁之流變，由燈錄、頌古集、偈頌集、僧人詩文別集等不同禪籍形式的演變中，

* 收稿日期：2019.02.18，通過審查日期：2019.06.11。

本文曾以「《禪宗雜毒海》選詩試析——禪籍體裁流變的一個側面」為題，發表於 2018 年法鼓山中華佛學研究所舉辦之第二屆「漢傳佛教青年學者論壇」，並承蒙會議主持人暨評論人蕭麗華教授、與會廖肇亨教授等人諸多建議，在此一併致謝。

可以發現原本與語錄或機緣相連的詩偈，有部分開始獨立成冊；同時，古德語錄浩繁與宗派內部需求等不同驅力下，分類以成懿範的現象也在元代以後出現。可以說，詩偈獨行與分列門類兩種編輯原則形成了今日所見的《禪宗雜毒海》，在種類紛呈的禪籍中成為一特色鮮明的選集。

關鍵詞：禪宗、選集、分類集成、語錄、僧詩

【目次】

- 一、前言
- 二、《禪宗雜毒海》版本
- 三、祖闡版至性音版的演變軌跡
 - （一）編選架構與各卷主題
 - （二）從小佛事到節臘詩
 - （三）十牛頌與示耕詩
- 四、「分類成集」的體裁流變
 - （一）北宋燈錄與頌古集
 - （二）南宋《古尊宿語要》、《禪門諸祖師偈頌》
 - （三）元《禪林類聚》、日本《諸偈類要》
- 五、結論

一、前言

標舉「不立文字」的禪宗，由唐至宋留下了不計其數的文字與禪籍，光是問一句「祖師西來意」，隨著宗派不同、問答者不同、問答情境不同，其答案與答案呈現的樣態便有上百種，或許便是在這言語無法道斷的傳統中，禪宗文字不停地孳乳寢多，宋以後許多禪門中人相信，藉由這些禪文字能捕捉祖師之精神。故而，見月之指依舊是重要的，唐以來禪師遺留越多機語問答，後代禪者越需要重新編纂，彙整成可供依循的教科書，語錄、公案、拈頌就此逐漸成形，無論是臨濟之《碧巖錄》或曹洞之《從容錄》皆不外此。¹

從禪籍文獻的發展來看，椎名宏雄指出北宋之後，由於木板印刷出現，禪籍也開始由寫本走向木刻本，這意味著禪籍的整理與校訂漸次展開；此外，整理大量的前代祖師機語、偈頌、拈古、頌古，依不同需求而編纂的書籍形式也推陳出新，例如將各語錄匯集而成的《景德傳燈錄》、《宗門統要集》等燈史與公案集，或機緣配以偈頌的《無門關》、《禪宗頌古聯珠通集》等等。隨著禪門宗派發展不斷演進，這些禪籍也不得不隨之增補或改訂，通常是用續集、別集的形式出現。進而衍生出另一個現象：新的版本後出轉精，使得後代的流行本與最初成立的本子之間的變遷過程往往晦暗不明。² 本文著眼於一本禪門詩偈選集《禪宗雜毒海》，其書經過數次編纂過程，所幸數個版本陸續被發現、整理，然過去學界僅作

¹ 參考阿部肇一著，關世謙譯，《中國禪宗史》第三篇；周裕鍇，《禪宗語言》第一篇；岡部和雄、田中良昭編，辛如意譯，《中國佛教研究入門》，頁 446-453。

² 椎名宏雄，〈『禪門諸祖師偈頌』の文献的考察〉，《田中良昭博士古稀記念論集——禪学研究の諸相》，頁 221-242。一個最有名的例子是《祖堂集》，《祖堂集》被發現後，日本學者小川隆等人，透過對比重複出現於《祖堂集》與《碧巖錄》中的公案，發現即使是同一個禪問答原型，在不同形式禪籍中所教示的禪理與叢林文化相距不可以道理計。故椎名宏雄此處所說的禪籍發展軌跡之重要，可見一斑。（參小川隆著，何燕生譯，《語錄的思想史——解析中國禪》）

為對校、輯佚之用，並未就上述禪籍文獻形式之變化、不同版本之間發展流衍作過相關研究，故本文以此為切入點，以就正方家。³

《禪宗雜毒海》在中國禪宗歷史上實分指兩部書，其一是宋代大慧宗杲禪師（1089-1163）之《普覺宗杲禪師語錄》二卷，⁴由於此書在宋版的版心上寫有「雜毒」二字，又《卍續藏》版本版心題寫「大慧禪師禪宗雜毒海」，故也被人稱為《禪宗雜毒海》。這本由宗杲弟子所紀錄編輯的宗杲語錄，內容包含「大慧宗杲所講述的歷代祖師機緣」、「其他居士替大慧所寫之讚」、「大慧所寫之佛讚、祖師讚、畫像讚」等，內容較為混雜。⁵另一本則是禪詩偈頌的總集《禪宗雜毒海》，易見版本為《卍續藏》所收清代迦陵性音（1671-1726）重編之《禪宗雜毒海》八卷（以下簡稱《雜毒海》）。⁶此書在性音之前便已經過數次重編，然從目前可見

3 目前還未有以《禪宗雜毒海》為題的專著，期刊論文亦僅有兩篇，一是飯塚大展、堀川貴司將明初版本《禪宗雜毒海》全文及書誌訊息發表於《駒沢大学禅研究所年報》。（參考飯塚大展、堀川貴司，〈禪籍研究翻刻駒沢大学図書館蔵『禪宗雜毒海』〉（上），《駒沢大学禅研究所年報》28，頁139-163；飯塚大展、堀川貴司，〈禪籍研究翻刻駒沢大学図書館蔵『禪宗雜毒海』〉（下），《駒沢大学禅研究所年報》29，頁161-183）其次，金程宇、蘇航〈《禪宗雜毒海》的版本及其相關問題〉一文從版本學、文獻學角度就此書各版本做了詳細考察。（《佛光學報》新5.1，頁193-228）此外，學界在僧詩的對校上，已有用《禪宗雜毒海》的例子，如：祁偉，〈宋代禪宗山居詩的寫作型態〉，《宗風寶訓——宋代禪宗寫作傳統研究》，頁38-73。

4 大慧宗杲，《普覺宗杲禪師語錄》，《卍續藏經》冊121，頁24-51。

5 參許淑雅，〈大慧宗杲的著作情況與分類論析〉，《中華佛學研究》15，頁57-60。

6 釋性音，字迦陵，夢菴超格法嗣，住大千佛寺、理安寺、柏林寺。清世宗曾受法於性音，並評其為「深悟圓通」，並於性音示寂後，追諡其為國師，《新續高僧傳》有傳。又參野口善敬著，辛如意譯，〈附論清初佛教〉，《中國文化中的佛教》宋元明清卷，頁151-153；釋性音重編，《禪宗雜毒海》，《卍續藏經》冊114，頁53-100。據金程宇、蘇航考證性音所編的《禪宗雜毒海》至少有大千佛寺本、柏林寺本、大覺寺本三種，《卍續藏》所收乃柏林寺編本。

的版本可知，此一系統的《禪宗雜毒海》內容全是禪詩偈頌的選集，本文所欲探討的《禪宗雜毒海》即是第二種由明、清僧人所編之詩偈選集。

上述兩類《禪宗雜毒海》同一書名並非巧合，在性音所編之《雜毒海》收有明初恕中無愠（1309-1386）的〈序〉，指出「昔妙喜老祖居洋嶼菴，凡有所唱說，侍僧宏首座者皆錄之，而名之曰《雜毒海》，蓋取老祖所謂『參禪不得，多是雜毒入心』之語也。是故後之學者，凡遇宿師碩德偈頌佛事等語，手錄成帙，亦以雜毒海目之，其來久矣。」⁷ 根據無愠的說法，以「雜毒」指稱佛教偈頌，就是源於大慧宗杲的語錄取名為《雜毒海》，且這個比喻源自大慧自身的開示。

觀大慧目前所存語錄，提及「雜毒」一詞者，⁸ 其大意为佛法本無言語傳授，其後衍生出奇言妙句、古人公案乃是以差別之藥治差別之病，學禪者若執著於禪師所講解之古人公案或妙解，則為「執藥為病」，反倒障礙自身。大慧又說：「古德云：『佛是眾生藥。』有眾生病，即用；無眾生病用藥，即藥返為病，甚於有病者。前所云『雜毒不可收拾，在藏識中』，亦此之謂也。」⁹ 其後《羅湖野錄》記大慧語：「今時兄弟參禪不得，只為中毒深入骨髓。一向有可得道，只管禪將去，禪到末後，剩得一句時便歡喜。如此之輩，佛也救不得。今後上案，只得看經，不得看雜文字。如違，連案出院。」¹⁰ 這個記載更接近無愠所理解的「雜毒」，舉凡宿師碩德所說的偈頌佛事，皆為雜文字，也就是雜毒。然觀大慧原意，既非將所有禪師說法視為雜毒，也不是將公案偈頌與經文對比而視為雜毒，因為大慧自己便時常舉古碩德公案，也寫不少偈讚。他所談的是進行宗教修行（如參禪）時，參學者所抱持的錯誤迷思，一種執於體會禪境、

⁷ 釋性音重編，《禪宗雜毒海》，頁 53。

⁸ 見〈示智通居士〉，《大慧普覺禪師語錄》卷 19：「古人公案之類，此等雜毒收拾在藏識中。」（CBETA, T47, no. 1998A, pp. 892c29-893a1）又卷 21〈示鄂守熊祠部〉：「近世士大夫多欲學此道而心不純一者，病在雜毒入心。雜毒既入其心，則觸途成滯。」（CBETA, T47, no. 1998A, p. 898b19-20）

⁹ 〈示智通居士〉，《大慧普覺禪師語錄》卷 19，CBETA, T47, no. 1998A, p. 893a7-9。

¹⁰ 《羅湖野錄》卷 1，《卍續藏經》冊 142，頁 490。

執於學解的不純之心，方是雜毒。可以確定的是，《羅湖野錄》以後，禪宗內部「雜毒」一詞已用來泛指雜文字，也作為禪師詩偈之代稱。

此簡化過後的「雜毒」，仍然存在雙重的解釋，它仍被賦予某種通向解脫的功能。前述無愠序文的後半如是說：

龍山仲猷禪師，一日閱其所錄，厭其偽舛，遂刪其繁冗，摭其積要，分類成卷，始版行之。其心蓋欲不負作者之心，永永為後學之懿範也。

或謂師之用心固善，其如戾妙喜之訓何？然文字語言以不著為尚，譬如鴆毒，人飲之則死；曹瞞飲之，則無害。在學者，取捨何如耳。然則是編之行，其於法門，不為無補，故為之說。¹¹

明初仲猷禪師編選詩偈這類「雜文字」之舉動，無愠認為其意不違大慧初衷，因為從無分別心的角度而言，文字之雜毒也繫乎用者個人的心態，而持續以「雜毒海」來指稱禪師偈頌，實則充分表現出禪語譬喻的曖昧性，進一步引領讀者思考自己該如何面對眼前的詩歌。

《雜毒海》歷代編者或許便是懷著「有助法門」的心態進行補充、編輯，甚至認為編選此書可比在石壁上刻雪山半偈之功，¹² 然回歸到文本、編者、讀者的關係而言，此書的編排架構為何？數代編者所擘劃之編選主題是否能仍回應大慧、祖闡與無愠的本懷——讀之者不淪於雜毒入心，反能如醍醐洗去塵勞？抑或從禪籍體裁的發展而言，《雜毒海》的編纂形式有其更直接的功能性？本文將透過分析《雜毒海》之承接與流變，對上述問題一一梳理。

二、《禪宗雜毒海》版本

《已續藏》所收之《禪宗雜毒海》為清代釋性音於康熙年間所重編、刻印，內有康熙甲午年（1714）夏六月性音的〈序〉。這個本子（以下簡

¹¹ 釋性音重編，《禪宗雜毒海》，頁53。

¹² 釋性音，《禪宗雜毒海·序》，頁53。

稱性音本) 共錄有三篇序文，由此可一窺《雜毒海》的重編軌跡。上節引恕中無愠作於洪武十七年(1384)的序文可知龍山祖闡(生卒不詳)是此書目前最早的編者，¹³ 根據《駒澤大學禪研究所年報》所載〈翻刻駒澤大學圖書館藏《禪宗雜毒海》〉(上)、(下)，¹⁴ 明初祖闡重編《雜毒海》，無愠作序，這個版本(以下簡稱祖闡本)目前於美國柏克萊加州大學東亞圖書館藏有洪武二十八年(1395)刊本。日本學者飯塚大展、堀川貴司利用駒澤大學所藏之寬文五年(1665)和刻本與之對校，指出這兩個本子的編排架構與選詩基本上相同，僅有細部文字的差異。¹⁵ 本文所用的祖闡本《雜毒海》即是此對校後的本子。

性音本《雜毒海》中還有清初南澗行悅(1619-1684)〈序〉，¹⁶ 其言：

至洪武初，龍山闡師為之刪繁摭要，分類成集，始版行於叢林。而恕中和尚乃為之序，余觀闡師重編之意，甚與恕師所論吻合，而恕師作序之意，又與闡師刪摭心同。因效顰二師，徧採古宿遺

13 祖闡，字仲猷，別號歸菴。徑山元叟端法嗣，住持香山、天寧等寺。《五燈全書》卷 55〈明州天寧歸菴仲猷祖闡禪師〉條：「鄞縣陳氏子，從佛智匡剃染，參寂照於徑山得旨，出世廬山。遷香山，陞郡之天寧。」(CBETA, X82, no. 1571, p. 202c15-17) 此外，祖闡曾於洪武五年至八年(1372-1375)受明太祖之命東渡日本，留下墨寶。(見海老根聰郎，〈仲猷祖闡·無逸克勤の來朝とその著贊作品〉，《美術研究》287，頁 30)

14 飯塚大展、堀川貴司，〈禪籍研究翻刻駒澤大學圖書館藏『禪宗雜毒海』〉(上)，《駒澤大學禪研究所年報》28，頁 139-163；飯塚大展、堀川貴司，〈禪籍研究翻刻駒澤大學圖書館藏『禪宗雜毒海』〉(下)，《駒澤大學禪研究所年報》29，頁 161-183。

15 除了飯塚大展、堀川貴司所用的柏克萊加州大學所藏之明刻本、藤田六兵衛的和刻本外，金程宇指出建仁寺兩足院亦藏有洪武二十八年明刻本，而吉林圖書館則藏有洪武刻本在清代的重刻本。(參金程宇、蘇航，〈《禪宗雜毒海》的版本及其相關問題〉，頁 197、198)

16 釋行悅，字梅谷，號呆翁，曾參天童悟，後得南澗箬菴付囑，先後主大隱禪院、龍光寺、今陵寺，好為詩偈，曾作頌古百首。《新續高僧傳》卷 24 有傳。(CBETA, B27, no. 151, p. 204a14-b15)

珠，並蒐近代全璧，代類增入，再行叢林。原集共七百三十二首，今增八百七十有奇，至若泛採阿私，則吾豈敢？或於見聞寡陋，惟高明教之。

順治丁酉南澗行悅述¹⁷

前述洪武二十八年的祖闡本約有七百八十餘首，寬文五年的和刻本則有七百九十首，清初行悅所見的本子亦有七百三十二首，經過他的增刪，來到八百七十幾首。金程宇於天津市圖書館發現《增集禪宗雜毒海》，內有康熙壬申年（1692）釋超慧的〈跋〉，可知這個本子反映了行悅增刪後的狀況，是祖闡與性音之間的版本。超慧〈跋〉言：

《毒海》一書，自吾老人未輯《列祖提綱錄》、《臨濟正宗錄》、《歷代帝王弘教錄》，併三會等語錄，前已有成書，但未綉梓，藏之鉢囊有日矣。如大冶精金，應無變色。似走盤明珠，不撥自轉。不幸老人西歸，距今八載餘。慧雖孱力，竊願讚成。於是老人及老人輩諸尊宿偈頌百數十餘首，授之剞劂，廣為流通。不昧老人數年血心，並為後學解黏去縛，拔楔抽釘，恐字言舛錯，人名不一，尚望大方鑑之正之。

康熙壬申夏至後一日如泉舍桴比丘超慧謹跋¹⁸

行悅雖刪增了《雜毒海》，但未能付梓，其徒超慧補充了百餘首當時的僧眾所作的偈頌，由此可知天津市圖所藏的本子是性音之前，由行悅、超慧重編的版本。再過二十餘年，性音重編此書，〈序〉中說明：

是集從恕中、梅谷二和尚增訂之後，較龍山所作尤成大觀。但南中之板流通不廣，北方學者恒少見焉。因重為刊出，其間補入一二，亦援梅和尚之例，併如梅和尚之言，非敢阿好也。昔世尊自

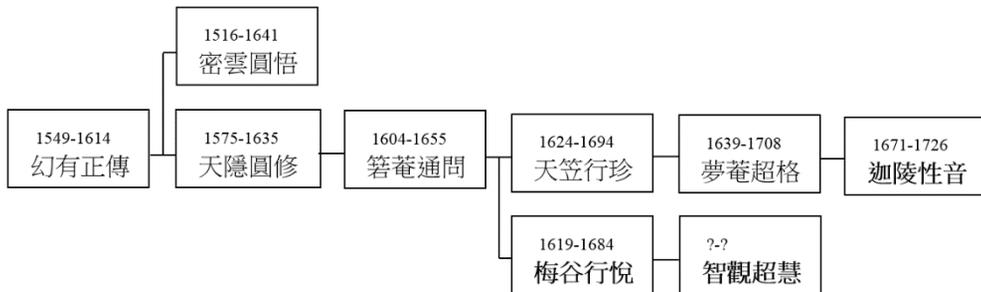
17 釋性音重編，《禪宗雜毒海》，頁 53、54。

18 引自金程宇、蘇航，〈《禪宗雜毒海》的版本及其相關問題〉，頁 201。

述在因時求得半偈，乃遍書於林葉、石壁間，以傳示國人；予今補刻之役，非與前人爭工，聊代書葉、書壁之勞爾。

康熙甲午夏六月古柏林寺沙門性音敘¹⁹

事實上恕中無慍謹替祖闡本寫〈序〉，並無資料顯示他參與編選。而清初的三位編者行悅、超慧、性音，實為臨濟下幻有正傳一脈，關係如下：



行悅、超慧與性音皆表明自己承繼前編者的理念、分類，補入當代的詩偈，因此雖然《雜毒海》一書經過至少三次重編（共四人經手），每一次重編其所收錄之詩，內容差異不可謂不大，然整本書的體制與架構，可以說從祖闡重編以後便定下基調，行悅、超慧與性音乃循此基礎而作增刪，故若欲了解這些「雜毒」如何成為助道之醍醐，亦需從祖闡本所訂立之架構分析起。

三、祖闡版至性音版的演變軌跡

（一）編選架構與各卷主題

前揭已明《雜毒海》乃仲猷祖闡觀前代僧眾錄碩德語錄詩偈，因「厭其偽舛，遂刪其繁冗，摭其積要，分類成卷，始版行之。其心蓋欲不負作

¹⁹ 釋性音重編，《禪宗雜毒海》，頁 53。

者之心，永永為後學之懿範也。」²⁰ 後行悅效仿其旨，「徧採古宿遺珠，並蒐近代全璧，代類增入，再行叢林」。²¹ 因此，要掌握《雜毒海》一書之架構，首先需要明白祖闡之「分類」，行悅、性音等人之「代類」究竟為何。以下根據駒澤大學所對校之祖闡本，以及《叢續藏》所錄之性音本，依卷次將各類列出：

表 1²²

祖闡本		性音本	
卷一	佛誕、成道、出山、涅槃、 觀音、維摩、草衣文殊	卷一	佛誕、成道、出山、涅槃、 彌陀、文殊、觀音、維摩、 善財、城東老姥、廣額屠 兒、羅漢……自贊 12 首
卷二	布袋、達摩、二祖、三祖、 四祖、五祖、六祖		
卷三	眾讚（懶融、破竈、百 丈……等）		
卷四	眾塔、示徒、悟道	卷二	禮祖像、禮祖塔、示徒、贈 別
卷五	贈送	卷三	投機、留贈（含悼、弔類）
卷六	寄別、抄化	卷四	鈔化、題詠
卷七	雜題	卷五	雜偈
卷八	雜詠	卷六	<u>雜偈（詠物）</u>
卷九	道號	卷七	題號（道號）、山居
卷十	山居雜言、 <u>小佛事（山門、 佛殿、指座、據室、鎖龕、 起龕、秉炬、入塔）</u>	卷八	山居、普明、廓庵牧牛十 頌、節臘

20 釋性音重編，《禪宗雜毒海》，頁 53。

21 釋性音重編，《禪宗雜毒海》，頁 53。

22 由於天津圖書館所藏行悅增集本筆者未曾寓目，故以下討論與製表暫不納入討論。然根據金程宇、蘇航論文所示，行悅本除增添〈序〉、後〈跋〉，分卷所收之目錄編排近於祖闡本。（參〈《禪宗雜毒海》的版本及其相關問題〉，頁 226）

由此表可知祖闡本十卷與性音本八卷，在分類與卷次上實則相應，差別僅在祖闡本佛讚、祖師讚與眾讚分為三卷，而性音本收為一卷，故總卷次少了兩卷，而為八卷。此外，全書的主題依次為：

表 2：

1. 佛讚、祖師讚、眾讚	佛讚再細分出世、成道、涅槃等階段。眾讚末皆為自讚。
2. 禮像、禮塔	祖闡本僅有「眾塔」一類，性音本則細分「禮祖像」、「禮祖塔」。
3. 示徒、悟道、贈送、寄別、投機	這一類包含禪師與問道者開示時所舉的詩偈、贈別酬答，以及證悟契機之詩偈。
4. 鈔化	包含蓋殿、鑄鐘、寫經、化緣等主題之詩偈。
5. 題詠	題畫、題寺、遊歷、詠物等。
6. 題號	闡明道號由來之詩偈。
7. 山居	祖闡本收 34 首山居詩。性音本收 125 首，含山居、水居、船居。 ²³

整體而言，《雜毒海》觸及了禪僧日常生活中可能面對的各種人、事、物，由對佛、菩薩、祖師，乃至名山大剎之禮讚，再至師徒之間的問答，或與方內、方外之間的留贈寄別，擴及僧眾與居士的興福事業、日常遊歷，乃至道號由來，最後歸結至其山居歲月。如此架構下，經過幾次重編，不斷替換上新的詩偈，讓這本詩偈選集如同相簿一般，留下當時僧眾生活的側影。例如虛堂這首詠〈拂子〉之詩：「馬祖高懸機漏泄，趙州馳獻意何深。見他毛病拈他底，豈有絲毫錯到今。」²⁴ 此詩舉出馬祖透過舉拂教示後學、趙州捨報前贈拂子予趙王，並囑「此是老僧一生用不盡底」的公案，將拂子於禪僧隨機示教時所扮演的角色托出，後二句則暗示

²³ 行悅本卷十已區分山居、水居，仍保留佛事，同前註。

²⁴ 釋性音重編，《禪宗雜毒海》，頁 85。

拂子的形象與作用在能點破問道者的迷思，拈出禪理。又〈香爐〉詩：「規模脫得已周圓，古廟埋藏知幾年。拈起一星火種子，寒灰發焰氣冲天。」²⁵ 描寫重起一只古廟深藏的香爐，鏽駁的外觀帶出一絲佛門興衰無常之感慨，然後二句遽然迸發沖天之志，原來是借香爐言明禪門義虎之壯志。杜松柏曾指出禪門詩偈於下句用字時，不能直接道破禪境，故巧用比興，「是用可感覺可表顯的，以表達不可感覺，不可表顯的，因為是以形而下者，以明形而上者，而又不直言道破，卻託物以興，故詩的本質猶存。」²⁶

行悅〈序〉中曾言：

恕中和尚曰：「吾宗所謂偈頌者，借事顯理，曉人心地。使事理混融，純一無雜，如醍醐之味、蘿蔔之香，使人鼻舌略經觸受，莫不通乎心，暢乎體，灑然消爽者也。」又曰：「宋季咸淳間，諸尊宿凡寓興贈別，及呻詠字號之類，皆有偈頌，以四句為準。其作至精，假使減去名目，而其義自昭顯。自非契證深密。傍通墳典，取之左右逢原，用之頭頭合轍，而託此以吟暢元旨者不能也。」予每謂門人曰：「此作頌偈不易之定論，開人眼目之金鍼也。」²⁷

誠如恕中、行悅所言，《雜毒海》中所收之詩，圍繞著僧人的日常起居、行住坐臥、師徒對機，即使是集眾人之詩，仍呈現出一貫的風格；猶如醍醐之味、蘿蔔之香，流淌出樸實的韻味。同時，這些詩作又不僅只是生活側寫，而是被寄予借事顯理的厚望。恕中認為「自非契證深密，傍通墳典」而不能作，其實對《雜毒海》讀者的要求何嘗不是如此？這些看似平淡的詩偈中，佛教掌故——曹溪滴水、維摩一默、二祖覓心等——俯拾皆是，卻又借日常之事物以喻之，故不只寫詩的禪師需要通透內外典，讀詩的禪師也需要沉浸於同樣的文化環境當中，方能嚼出詩中韻味與義理。原

25 釋性音重編，《禪宗雜毒海》，頁 84。

26 杜松柏，《禪詩牧牛圖頌彙編》，頁 4、5。

27 釋性音重編，《禪宗雜毒海》，頁 53、54。

本，《雜毒海》便是擷取自過去的語錄、公案記載而編成，它的預期受眾也是禪門中的修行者，故在這幾大類看似生活題材的架構下，實則這部書的編纂有其宗教上的追求。

（二）從小佛事到節臘詩

雖說性音本在架構上並無踰越祖闡本所設下的分類，僅作內容的刪增，除了予以增補外，祖闡版《雜毒海》有許多內容至性音版時已不復見；有幾處較大的更動值得留意，可看作隨著時代演進，禪師們關懷的重心亦有所轉變。

「表 1」畫底線處是兩版《雜毒海》有明顯出入之處，如祖闡版卷十〈山居〉詩之後是一系列「小佛事」詩偈作結，這部分在性音版已全部移除。「小佛事」下還細分成山門、佛殿、指座、據室、鎖龕、起龕、秉炬、入塔等，²⁸ 根據禪門的儀軌如《百丈清規·住持章》，這些佛事主要說明禪師或新住持如何受請入殿、陞座，新舊住持交接時如何退院、遷化後直至入塔前的種種儀式。²⁹《雜毒海》側寫禪僧生活的種種事物，在全書最末以進山門至入塔作結，是符合該書調性的。唯一令人不解的是，這部分關於佛事的內容，有許多並非詩偈卻被收入，例如「山門」底下寓庵「入徑山」條僅六字「彈指一下便入」；³⁰ 又如「佛殿」下石林條：「燒香、展坐具云，若能如是，諸佛常現前。」³¹「起龕」下西巖「為訥

²⁸ 根據飯塚大展、堀川貴司校對，洪武本內容僅至秉炬為止，入塔為寬文版和刻本所收。參飯塚大展、堀川貴司，〈禪籍研究翻刻駒澤大学図書館藏『禪宗雜毒海』〉（下），頁 182。

²⁹ 東陽德輝編，《勅修百丈清規》，《大正藏》冊 48，第 2025 號，頁 1119-1136。

³⁰ 飯塚大展、堀川貴司，〈禪籍研究翻刻駒澤大学図書館藏『禪宗雜毒海』〉（下），頁 179。

³¹ 飯塚大展、堀川貴司，〈禪籍研究翻刻駒澤大学図書館藏『禪宗雜毒海』〉（下），頁 179。

侍者」條：「連呼訥侍者三聲，乃云：『三喚不應，果然是訥，頂門放出遼天鶻。』」³²

「不合體例」應是小佛事相關內容被刪去的主要原因。若參照性音本，刪除祖闡本「小佛事」後，取而代之的一系列關於節臘的詩偈：元旦、立春、元宵、春日、寒食、結夏、端午、中秋、重陽等等，禪師們於重要節氣時上堂說法，³³ 往往會吟誦應景詩偈，這些詩偈被性音本《雜毒海》收集作為全書的收尾。例如恕中〈元宵〉：「曠大劫來燈一椀，照天照地幾人知？要看不盡傳持處，兜率宮中夢覺時。」³⁴ 又，密雲圓悟〈立春〉：「無影枝頭一點春，可憐大地盡埋塵。陳年宿債昨宵盡，錯謂今朝又是新。」³⁵ 這些節氣時所頌之詩偈不僅符合《雜毒海》體例，又往往能寓禪機於其中，即使不是禪門中人讀起來也十分新奇。

清初行悅除了重編《雜毒海》之外，曾耗時二十餘年編了另一本《列祖提綱錄》，這是一本以禪林清規的事項為架構的類書，內容涵蓋叢林日用諸事，「自上堂、小參、示眾、普說，以至隨機拈示，各有科條」。³⁶ 這部《提綱錄》是為了讓禪門的章法條陳有規矩可循，故於分類後編輯過去祖師們的言行，其中若遇偈頌也會收錄，可以說是將燈錄內容重新依類別編纂而成。而這部行悅所編的禪門類書，也同時包含了祖闡版所列的小佛事項目（如佛殿、據室、鎖龕、秉炬、入塔等），以及節臘項目（如卷三十八起「月份須知」：立春、元宵、寒食、端午等），可以說就行悅的立場，這些都是與僧人切身相關的重要行事，然不可否認，佛事的分類下，幾乎皆是祖師的機緣言行紀錄，而不見偈頌，顯然並不符合《雜毒海》體例；相反，節臘分類底下有相當多的偈頌，如卷三十九「元旦提

³² 飯塚大展、堀川貴司，〈禪籍研究翻刻駒澤大学図書館蔵『禪宗雜毒海』〉（下），頁 179。

³³ 根據永井政之《中国禅宗教団と民衆》研究，中國禪師除了五參上堂（每月一日、五日、十日、十五日、二十日、二十五日）外，還有四節上堂、元宵、立春、寒食、清明、端午、中秋、重陽、冬至、除夜上堂。（參永井政之，〈中国の年中行事と禅宗の上堂〉，頁 279-390）

³⁴ 釋性音重編，《禪宗雜毒海》，頁 99。

³⁵ 釋性音重編，《禪宗雜毒海》，頁 99。

³⁶ 釋戒顯，〈列祖提綱錄敘〉，《頻伽大藏經》冊 164，頁 115。

綱」下第一條：「師子端禪師新歲上堂。『新歲新春雪又濃，森羅萬象盡皆同。相逢莫認者般事，筋斗全拋示祖風。』遂打筋斗下座。」³⁷ 這條包含首句禪師上堂的敘述，中間一首禪師所唱的偈頌，末句禪師下座的動作，中間那首四句偈恰好也是性音版《雜毒海》〈元旦〉偈的第一首，「元旦」條目下共四首，除費隱通容的偈之外，其餘三首偈皆收錄於《列祖提綱錄》當中，僅敘事部分詳略有異。行悅同時身為《雜毒海》的重編者與《列祖提綱錄》的編者，此二書雖屬不同型態的禪集，但其中相似的分類與重複的詩偈，讓《雜毒海》一書更添了叢林日用的功能性色彩。

（三）十牛頌與示耕詩

祖闡版與性音版《雜毒海》另一顯著差異在於：〈牧牛〉十頌。性音版在卷十山居詩後、節臘詩前，分別收錄了普明〈牧牛〉十頌、梁山〈牧牛〉十頌。性音版在普明每一頌後分別又錄了兩首後人的和作，郭庵（即梁山）每一頌後也附了一至二首和作。以下筆者將從「牧牛圖頌」的詮釋史及《雜毒海》自身編纂架構兩個層面來探討這兩組〈牧牛〉頌出現於此的意義。本文並不專論「牧牛圖頌」，但為了說明上述兩個關注層面，有必要略為回顧學界對「牧牛圖頌」的研究。

「牧牛圖頌」原型乃燈錄中的牧牛公案，自唐末以來，於禪宗內部自成一脈詩歌傳統，³⁸ 其中又以普明、郭庵兩人的牧牛頌和者眾多，兩者經常被拿來對比。主要原因在於兩組牧牛詩的架構及其思想關懷不同。普明〈牧牛〉十頌的題目分別是「未牧、初調、受制、回首、馴伏、無礙、任運、相忘、獨照、雙泯」；³⁹ 而郭庵〈牧牛〉十頌為「尋牛、見跡、見牛、得牛、牧牛、騎牛、忘牛存人、人牛俱忘、返本還源、入廬垂

³⁷ 釋行悅集，《列祖提綱錄》，《頻伽大藏經》冊 164，頁 686。

³⁸ 牧牛圖頌的相關研究非常多，本文主要參考杜松柏，《禪詩牧牛圖頌彙編》。（吳汝均，〈十牛圖頌所展示的禪的實踐與終極關懷〉，頁 313-339；李志夫，〈關於禪宗牧牛圖的兩個問題〉，頁 47-71；蔡榮婷，〈宋代禪宗牧牛詩組初探〉，頁 83-113；林琇亭，《禪宗牧牛主題研究》第 4、5 章，頁數 160-518）

³⁹ 釋性音重編，《禪宗雜毒海》，頁 97-98。

手」。⁴⁰ 普明的架構以馴服牛為調伏內心之隱喻，最後人、牛雙泯則是以人、法俱空為究竟。郭庵的組詩雖也有人、牛俱忘的階段，但進而指向「入廛垂手」的利他圓實。⁴¹ 論者指出組詩結尾的差異反映創作者不同的修行觀念，在牧牛圖頌的研究中，經常透過分類、解析組詩所呈現的修行觀，當作某位禪師、某派法脈，甚或某個時期之修行判教旁證，例如蔡榮婷比較北宋以前的牧牛圖頌，指出「北宋中期以前的牧牛詩組，其對於終極關懷認識，以人我俱泯為究竟，但是北宋晚期開始轉為以入廛垂手的悟後入世的悲憫，為真正的究竟解脫。」⁴² 該文將臚列北宋以前十餘篇組詩，指出前期以普明之「人我俱泯」為代表，到北宋末則出現數篇以「入世度化」作結的作品。⁴³ 然而，李志夫指出「是宋代之禪家終極關懷在於行菩薩道，完成其終極關懷；而明以後之禪家則以純修證為終極關懷。」⁴⁴ 他以宋至明末牧牛圖頌的作品中普明類型的和作明顯多於郭庵為例證，作出上述論述。牧牛圖頌的和作數量是否能論證一個時期的禪修究竟境界仍有討論空間，然回到明末清初的時空環境，當時的僧人確實已有普明、郭庵兩組牧牛組詩類型相對的概念，而《雜毒海》對舉這兩組詩及和作，也須放在明末清初的語境下方見意義。

明萬曆年間雲棲株宏（1535-1615）認為牧牛圖頌「其為圖也，象顯而意深。其為頌也，言近而旨遠。學人持為左券，因之審德稽業，俯察其已臻，仰希其所未到。」⁴⁵ 因而重編刊行。從〈序〉中可知他以普明的組詩為主，附錄了郭庵的圖，其言「外更有尋牛以至入廛，亦為圖者十。與今大同小異，俱附末簡以便參考」。⁴⁶ 然此作法受到清初夢菴超格

40 釋性音重編，《禪宗雜毒海》，頁 98；又參杜松柏，《禪詩牧牛圖頌彙編》，頁 11-29。

41 吳汝均，〈十牛圖頌所展示的禪的實踐與終極關懷〉，頁 323-330。

42 蔡榮婷，〈宋代禪宗牧牛詩組初探〉，頁 110。

43 蔡榮婷，〈宋代禪宗牧牛詩組初探〉，頁 107-108 所製統計表。

44 李志夫，〈關於禪宗牧牛圖的兩個問題〉，頁 71。

45 雲棲株宏，〈牧牛圖頌原序〉，《牧牛圖頌》，《嘉興大藏經》冊 23，頁 357。

46 雲棲株宏，〈牧牛圖頌原序〉，《牧牛圖頌》，《嘉興大藏經》冊 23，頁 357。

(1639-1708)的批評，他以為「普明原唱從而和之者固多」，但「梁山原唱既妙，附和代不乏人」，⁴⁷因而分別將普明、郭庵別為兩類，下方各自附上和詩，從超格的〈序〉可知，雲棲當時殆僅見郭庵的十圖而不見詩，又明末清初普遍流傳普明的圖頌，即便超格聲稱郭庵的圖頌代不乏人，但其弟子性音〈跋〉言：「梁山遠原唱，吾師夢老人覓之四十載，未獲一見。主南澗日始得于幻舟和尚所，喜不自勝。」⁴⁸可見流傳並不廣。超格重編牧牛圖頌，普明原唱後繫以七人和作，郭庵原唱後繫以三人。普明版本的和作者分別為：磬山修（天隱圓修）、箬菴通問、山茨通際、玉林通琇、牧雲通門、聞谷廣印、巖轆轤居士。七人之中天隱圓修師徒即佔五人，而巖轆轤居士乃費隱通容弟子，通容與通問、通際等人為法門昆仲，故轆轤居士也屬此脈，編者超格既是箬菴通問的法孫，則可以說他所重編的牧牛圖頌中，普明一系的和作幾乎全為明末臨濟天隱圓修一脈的作品。縱使如此，超格仍對郭庵版「入廬垂手」的牧牛圖頌情有獨鍾，除了郭庵原唱外，輯錄了宋、元、明時期的靈隱希彝、千巖元長、楚石梵琦三位的和作。相比之下對郭庵的和作不僅數量少，時代也早得多。性音重輯時將自己老師超格對普明與郭庵的和作也分別附上去，殆有一償夙願之意味。

普明版牧牛頌和者與《雜毒海》重編者高度相關，夢菴超格為迦陵性音之師，性音又同時身兼《雜毒海》與夢菴格禪師所輯《牧牛圖頌》的重編者，《雜毒海》中出現普明、郭庵兩組牧牛詩及其和詩便順理成章了。然，由上述的討論可知，明末清初普明版的牧牛圖頌應該遠較郭庵版流行，⁴⁹只是夢菴超格對郭庵版情有獨鍾，在重編時明確分出普明、郭庵

47 夢菴超格，〈牧牛圖頌序〉，《牧牛圖頌》，《嘉興大藏經》冊 23，頁 357。

48 迦陵性音，〈牧牛圖頌跋〉，《牧牛圖頌》，CBETA, J23, no. B129, p. 365a2-4。

49 《卍續藏》中另收一版本《普明禪詩牧牛圖頌》，僅收普明版牧牛圖頌，及和詩十三組，未見郭庵版，見杜松柏〈考證〉，《禪詩牧牛圖頌彙編》，頁 37-41。這點也與日本學者的觀察吻合，柳田聖山指出中國跟朝鮮都是普明的版本比較流行，而日本則自宋版的郭庵〈牧牛頌〉傳入後就註釋與和詩不斷。他認為這應該是室町時代日本對宋代禪宗臨濟宗楊岐派的受容影響所

兩種類型。由此背景來看《雜毒海》選編的牧牛組詩，頗有值得玩味之處。首先，從數量來看普明版錄二十九首，郭庵版二十五首，這樣些微的差別其實不能反映清初這兩組牧牛詩真正的受容狀況。其次，夢菴超格雖然對普明與郭庵牧牛詩皆有和作，但在《雜毒海》中僅錄了超格對郭庵的和作一首，在普明處則一首不見。在《雜毒海》對普明、郭庵二人之原唱整組全錄，但和作部分則為雜錄的情況下，這唯一的超格〈入廬垂手〉和詩，應該可以視為性音對其師鍾愛郭庵版牧牛圖頌的追念吧！

從明初祖闡版《雜毒海》至清初性音版《雜毒海》，牧牛圖頌組詩的加入，也不該輕輕看過。牧牛圖頌組詩自身的流佈與和作，不斷被重新彙編、刊行，並受到討論自然是原因之一，就《雜毒海》的選詩而言，看重禪修實踐與詩偈等「雜文字」結合的傾向愈趨明顯。特別牧牛頌是以具體的形象呈現次第漸進的修行過程，無論最終是人、法俱空，還是入廬度世，從明確的未修至修得究竟之歷程，完整地保留在此選集中。在祖闡版中，僅在首卷佛讚、菩薩讚處有同題和作，其餘的詩作只依類編纂，而佛讚的成道、出山、涅槃，雖然也有歷時性的發展，然這乃脫胎自佛傳故事的傳統，同時所讚者無疑是世尊生平經歷的美頌，無涉修行者反觀自省，其敘事的成分遠大於對心性實修的象徵，可以說是佛讚故事與佛偈頌的遺留，與性音版所收的牧牛圖頌自是大相逕庭。故牧牛頌這類「以組詩暗喻心性修行經歷」的作品，實是《雜毒海》作為詩偈選集宗教性不斷增強的例證。從祖闡版圍繞在僧眾的日常生活之佛事、器物、交誼，轉而有部分作品是指向修證歷程本身。

另一組例子是性音版《雜毒海》卷六出現的「示耕詩」。這十首作品署名是呆翁悅（即行悅），輯錄者可能是超慧或者性音。其詩題分別為：開荒、清種、雨穀、栽禾、耘草、颺花、車溉、垂實、刈穫、炊嘗。⁵⁰這組詩置於卷六「雜偈類」，前後多為詠物詩，然性質同於牧牛組詩，乃寓修行歷程於田牧生活，且看〈開荒〉：「莫愁荒穢草根深，要在當人著

致，日本所流行之郭庵作品也可被視為這一脈看話禪之影響。（參柳田聖山著，〈十牛圖頌解題〉，頁 458、459）

⁵⁰ 釋性音重編，《禪宗雜毒海》，頁 87、88。

意真。扶起犁鋤能用力，石頭土塊也翻身。」⁵¹ 在禪宗的語言中，拂塵、刈草往往借指對自我習氣的修克，因此這組示耕詩以開荒除去雜草為首，即是勉人不畏心田雜草荒蕪，及早立定志向修行。再如〈颺花〉：「禾秀蓬蓬花異常，祖翁田地盡馨香。諸禪且謾生歡喜，風雨須防早晚狂。」⁵² 抽穗揚花自是好收成的預兆，也顯示前一階段辛勤耕耘有了初步成果，然末兩句也提醒學人切勿樂得忘乎所以，如同收成前須慎防風雨般，對於隨時可能現前之魔障，亦不可輕忽。

這組詩在《雜毒海》中並未如牧牛組詩一般獨立成一子題，也沒有「示耕」組詩的名稱。可是除了從詩題與內容可判斷這是一組借農事喻修行的詩外，在明代以農事為主題的僧詩亦已成型，如介菴悟進（1612-1673），就分別有〈示耕十頌〉、〈示耕即事〉十二章傳世。⁵³ 介菴〈示耕十頌〉的詩題與行悅不全相同，為「未耕、開荒、下種、灌水、耘草、刈實、登場、篩颺、上倉、賑濟」，相對於行悅組詩以收成後炊甑飽嚼飯香作結，介菴以〈上倉〉、〈賑濟〉二詩收尾，頗似普明、郭庵「自度」與「度他」之別。不過示耕詩畢竟不像牧牛詩發展成熟，形成一鮮明的詩歌傳統。從介菴〈示耕即事序〉可知他在躬耕數載之間，對「村居之興」偶有心得，自然成頌，「非為騷人捧腹，特以舉似耕耨，不孤道行云爾」，⁵⁴ 故而這樣的組詩比較近似山居詩，乃在生活行止間寓托禪境，⁵⁵ 而非同牧牛詩之和者，心中已存前作之型，依韻和詩。不過，饒是如此，示耕詩以其暗喻修行歷程的特性仍與其他詩人田園農事詩作大不相同。

⁵¹ 釋性音重編，《禪宗雜毒海》，頁 87、88。

⁵² 釋性音重編，《禪宗雜毒海》，頁 88。

⁵³ 介菴悟進，〈示耕十頌〉見《介菴進禪師語錄》卷 9，《嘉興大藏經》冊 29，頁 362。〈示耕即事〉十二章見《介菴進禪師語錄》卷 8，《嘉興大藏經》冊 29，頁 357。

⁵⁴ 《介菴進禪師語錄》卷 8，《嘉興大藏經》冊 29，頁 357。

⁵⁵ 廖肇亨先生研究山居詩指出，山居詩不只是棲居山林的僧人對日常生活的描寫，更是其歷史觀、時空觀念之總和，既有對田園山水的留戀之情，也表現求道、信道之決心。（參廖肇亨，〈晚明僧人〈山居詩〉論析——以漢月法藏為中心〉，頁 299-230）

總體而論，從祖闡版至性音版的整體基調變動不大，全書圍繞在僧眾生活日用之人事物。《雜毒海》所收詩偈與一般文人詩集著重情志感發不同，帶有濃厚的功能性色彩；若考量到這些詩偈的來源大量取自禪師語錄公案，當不難理解。除此之外，全書的性質由原本收錄與僧眾相關的外在事物，更深化至與修行歷程相關，指向心境體悟的詩作，如牧牛十頌、示耕詩等，再再顯現出詩偈「藉事顯理」的宗教刻印。宋以降，禪宗詩偈日趨生活化，禪師們往往藉著雲水遊歷、歲時節日或尋常器物觀機逗教，⁵⁶因此才能留下這些既屬日用又富宗教啟迪作用的詩歌。不僅如此，以《雜毒海》而言，至明末僧人詩偈還有著大量與文人酬唱寄贈的作品；同時，〈山居詩〉、〈牧牛頌〉等子題也漸趨發展出各自詩歌傳統，後代的僧人居士和作、傳唱，綿延不斷。

四、「分類成集」的體裁流變

《雜毒海》的架構與內容已於上節說明，然這種分門別類的詩偈總集是從何而來？本節欲就《雜毒海》之體裁流變作一梳理。

（一）北宋燈錄與頌古集

首先，《雜毒海》分類詩偈的方式與來源明顯與一般的詩選集不同，唐、宋以來佛教僧侶的詩偈多半保留在僧人個別的語錄當中，也有仿照文人詩文集存世，如惠洪《石門文字禪》。詩選集方面，有的依照人物編次，如《增廣聖宋高僧詩選》、《唐僧弘秀集》等；或依年代編次，如《古今禪藻集》。《雜毒海》分門別類，依據不同主題而選詩，與上述的僧詩集顯有一徑之隔。《禪宗雜毒海》既專選禪門詩偈，與禪宗特有之語錄體關係密切。田中良昭指出，從《祖堂集》開始禪僧們不斷對前代祖師之禪問答進行評著，這些「著語」部分留在《景德傳燈錄》這類燈史著作中，其中也包含詩偈，如《景德傳燈錄》之「讚頌偈詩」、「銘記箴歌」；《建中靖國續燈錄》之「偈頌門」、「頌古門」。其後，依據著語的形式不同，部分演變成《宗門統要集》等拈古集；「詩偈」則歷經汾陽

⁵⁶ 見蔡榮婷，〈北宋時期禪宗詩偈的風貌〉，頁 221。

善昭、雪竇重顯，乃至圓悟克勤，形成頌古附帶評唱形式的《碧巖錄》，奠定了頌古這一類韻文集的基本型態。此後，禪宗各分支多在燈史、頌古、拈古等禪籍型態下發展自身的典籍。⁵⁷

需指出的是，此時禪門詩偈的各題材已逐漸成形，無論是對歷代祖師的讚頌、尋求印可的開悟偈等，這些類別與《雜毒海》中的分類多有重疊，可謂是《雜毒海》分類之雛形。然而，不同的是，在燈錄、頌古集中出現的詩偈，十之八九都與某段禪問答、機語或公案相連，此乃反映北宋以來公案禪之特色。《雜毒海》僅從這燈錄或頌古集中擷取詩偈部分，而捨棄前面的機緣，在呈現方式上有明顯差異。此外，燈錄與頌古集是從佛、諸菩薩、西天與中土祖師，由古至今排列，這種以人作單位歷時性的排列，僅能說與祖闡版《雜毒海》前三卷（或性音版第一卷）相似。⁵⁸

（二）南宋《古尊宿語要》、《禪門諸祖師偈頌》

南宋淳熙五年（1187）鼓山蹟藏主刊行《古尊宿語要》，收二十二位祖師機語跟示眾詩偈，其後又有增補後的《續刊古尊宿語要》六卷。然明代《古尊宿語錄》四十八卷收錄了三十五家語錄、行狀與詩偈後，《古尊宿語要》在中國便逐漸看不到了。⁵⁹ 這部書是語錄選集，也收了許多詩偈，然與前述的燈錄一樣，都雜有機語、行狀，並非純粹的詩偈選集。此外，約莫同時池州所編《禪宗頌古聯珠通集》，乃是法應（生卒不詳）耗三十餘年時間選錄一百二十二位祖師三百餘則機緣、兩千一百餘首頌古，元代釋普會續輯。這本頌古集所收的祖師更多，同樣包含機緣與頌古。⁶⁰

形式上與《禪宗雜毒海》更接近的是宋子昇（生卒不詳）、如祐（生卒不詳）編及道永（生卒不詳）增補的《禪門諸祖師偈頌》，收入《卍續藏》。此書共收有八十四種詩文，包含有名的僧璨〈信心銘〉、洞山〈五

⁵⁷ 田中良昭，《禪學研究入門》，頁 141、142。

⁵⁸ 除了燈錄與頌古集外，其他禪籍如宋僧曉瑩的筆記《羅湖野錄》，亦在僧人行止中雜錄詩偈，其中也有部分詩作被選入《雜毒海》中。

⁵⁹ 《古尊宿語要》，據京都花園大學藏本影印，《禪學叢書》；《古尊宿語錄》，《中國佛教叢書·禪宗篇》冊 7。

⁶⁰ 《禪宗頌古聯珠通集》，《卍續藏經》冊 115。

位頌〉、趙州〈十二時歌〉、永嘉〈證道歌〉等，現存五山版《禪門諸祖師偈頌》存一跋語：

開口不在舌頭邊，至理何嘗滯語言？
會得箇中無諸談，何妨鋟木為流傳？
諸祖偈刊行舊矣，永公首座拾遺補後，為叢林指標。欲余看語，
因贅書矣。

歲淳祐丁未中夏住鼓山比丘宗信敬題⁶¹

此跋寫於道永增補之後，且五山版的目錄尚存「原錄」、「續錄」字樣，椎名宏雄據此指出舊刊《禪門諸祖師偈頌》早於淳祐七年（1247）。更重要的是，現存的《禪門諸祖師偈頌》有詩有文，但五山版所標著原錄的三十七種作品幾乎全部都是詩偈（唯一例外為〈通明因緣〉是四則機緣），這表示了在道永重編之前舊刊《禪門諸祖師偈頌》是一部「以收錄詩偈作品為主」的選集。⁶² 雖不似《雜毒海》將分類清楚劃分出來，《禪門諸祖師偈頌》所收的詩偈已頗有之後《雜毒海》的影子，如第一種「佛祖偈」底下四十二首讚佛偈、祖師偈，便如同《雜毒海》卷一。貫休（832-912）二十四首〈山居〉詩、道詮（生卒不詳）二十二首〈山居〉詩自是呼應《雜毒海》「山居」一類。廓庵（生卒不詳）〈十牛頌〉亦收入續錄之中。

（三）元《禪林類聚》、日本《諸偈類要》

如同類書一般的分門別類，是《雜毒海》體例上的特色，但又與《法苑珠林》這種早期的佛教類書不同，《雜毒海》專以禪宗祖師之生活行止相關。以禪宗為題材又有類書式分類的禪籍是元代道泰、智境所編《禪林類聚》。此書二十卷，元大德十一年（1307）年初刊於揚州，後收入《叕

⁶¹ 此〈跋〉未存於《叕續藏》，此處轉引自椎名宏雄，〈『禪門諸祖師偈頌』の文献的考察〉，頁 229。

⁶² 椎名宏雄，〈『禪門諸祖師偈頌』の文献的考察〉，頁 229-234。

續藏》。元刊本僅存於日本，此版本非但有妙坦敘、善俊跋，且保存了刻工與捐資訊息，甚有價值。⁶³ 時任揚州天寧禪寺住持善俊（生卒不詳）〈跋〉云：

善俊濫居城寺四十年矣。每念佛祖機緣拈頌，散載諸家廣語中，部秩既多，卒難尋檢，意欲類而綜之，以便叢林。……（道泰、智境）于是披檢《五燈》及諸祖師語錄，采集機緣，隨得隨收。故不以前後次第為拘托，事標門列，成一百二類，目之曰《禪林類聚》。⁶⁴

此書分一百零二類，每類之下收錄機緣與頌古，內容廣博，與《雜毒海》的類目多有重疊，如佛祖、佛像、塔廟、示眾、姓名、庵居、遷化、歲時、法器。這些項目雖相似但範疇不全相同，如《雜毒海》禮祖像、禮祖塔為一組，《禪林類聚》則佛祖、法身、佛像一組，塔廟則與其他佛寺建物伽藍、丈室同卷。此跡象或可說是兩書編者都朝向用類書的分類方式，但所使用的類別卻不盡相同，《雜毒海》的編者分類時應未受《禪林類聚》過多影響。且《禪林類聚》最特別之處在於卷一並非從佛、菩薩開始，而是帝王、宰臣、儒士。然而，就編纂這種類書式禪籍的初衷而言，他們是相似的，妙坦《禪林類聚·序》言：

佛祖之道，本無言說，雖曰不可以言傳，非言而莫顯。說而嘿，嘿而說，其來尚矣。畢鉢窟中之結集，秀林紙襖之記錄，無非皆貫道之具。今來峰和尚悟胸中之師，得言外之道，于惟揚雍熙，應酬暇日，以《五燈》、諸祖廣語及近代老師宿德提倡振耀叢林者，勾其玄，摭其實，十數萬言，分列門類，版行天下，目曰《禪林類聚》。使後學坐進此道，無執指為月之迷，有得免忘蹄

⁶³ 釋道泰、釋智境編纂，《禪林類聚》，《日本宮內廳書陵部藏宋元版漢籍選刊》。

⁶⁴ 釋道泰、釋智境編纂，《禪林類聚》，頁2。

之妙。⁶⁵

分門別類是為了便於檢索，利於使用，從依年代編次的語錄、燈錄走到這一步尚可理解，然抽繹出詩偈，並捨棄詩體的區分、年代的先後，而成為如《禪宗雜毒海》這樣的詩選集，在中國並不多見。

《禪林類聚》傳到日本，貞治六年（1367）由臨川寺日僧東岡希杲刊行，⁶⁶ 希杲也是另一部著作《諸偈類要》的編纂者，這部《諸偈類要》便如同《雜毒海》分了十四類，類目主要依據禪門的日常作息，如睡時、入堂、坐禪等，將這些時候會用到的偈頌分類收集，也是實用性極強的詩偈選。⁶⁷ 有趣的是，《雜毒海》編者祖闡，曾於洪武五年至八年（1372-1375）受命至日本，他在洪武六年替這本《諸偈類要》寫了跋文，今仍附於建仁寺兩足院藏《諸偈類要》後。⁶⁸ 一本禪門類書（《禪林類聚》）、兩本類書式的詩偈集（《諸偈類要》、《雜毒海》）在同一時期被刊行與編纂應非巧合，若考量到稍晚日僧義堂周信所編《新撰貞和分類古今尊宿偈頌集》、《重刊貞和類聚祖苑聯芳集》，⁶⁹ 範圍更較《諸偈類要》擴大，也包含節序、禮塔、送行、遊覽、酬答等類目，和《雜毒海》相似性更高，這種收集禪林僧眾日常儀軌所用之詩偈，並與機緣評唱分離的現象，至元末明初已流行於中國與日本兩地。

五、結論

典籍的流通如同替禪門宗派注入血液，流通愈廣者，必然愈加壯大。傳說中燒毀《碧巖錄》的大慧宗杲，留下了三十卷的語錄，殆可視為一註

⁶⁵ 釋道泰、釋智境編纂，《禪林類聚》，頁1。

⁶⁶ 川瀨一馬，《五山版の研究》（上），頁406。

⁶⁷ 《諸偈類要》藏於日本建仁寺兩足院，筆者尚未能寓目。此處參考川瀨一馬，《五山版の研究》（上），頁393、394；《五山版の研究》（下），頁84、85。

⁶⁸ 海老根聰郎，〈仲猷祖闡・無逸克勤の来朝とその著賛作品〉，頁30、31；川瀨一馬，《五山版の研究》（上），頁393、394。

⁶⁹ 川瀨一馬，《五山版の研究》（上），頁391、398。

腳。弟子們需如何看待這些雜文字，宗杲留下「雜毒」之說為線索，卻意外成為《禪宗雜毒海》這部禪門詩偈集的命名緣由。時至近代，禪文字與雜毒之間的辯證關係，依舊是閱讀禪門詩偈的讀者所津津樂道的話題，上海圖書所藏的性音版大千佛寺《禪宗雜毒海》抄錄本，封面上題了一段贈書序：

以文字為禪者，謂之雜毒攻心。然識得者不為冤，知其為雜毒則非雜毒，非雜毒則謂之為醍醐亦可。藥本無所毒，不對症乃毒，此無上妙藥也。而以「雜毒海」名，其用意深矣。知此意者，可以服此藥。 狄觀止⁷⁰

可見從北宋至民國初年，閱讀禪門詩偈者，依舊是希望能從其中汲取妙藥以對症下藥，《雜毒海》的內容源自祖師語錄詩偈，有很長的一段時間與機要、評唱相連，作為禪門中人參究的素材。至明初仲猷禪師摭其積要，分類成卷，將關乎僧眾日用的人事物提挈成類目，捨棄了前面的機緣，後面的評唱。此一更動在禪籍的發展而言實為創舉，後繼者如行悅、超慧、性音亦承其志，在祖闡所擘劃的架構下更新此書的內容。

本文由目前可見最早與最後的兩個版本入手，指出祖闡本的規劃是圍繞著僧眾的日用，從禮讚佛祖誕生至僧眾圓寂入塔；其後的編者逐漸加深《雜毒海》的啟悟性質，放入證道開悟的相關詩偈，並汰除非詩偈的作品，使得全書體制劃一。其次，再考索禪籍發展之歷程，尋繹語錄、燈錄、頌古集、禪門類書，如何一步一步接近分類集成的禪門詩偈選集——《雜毒海》今日的形式。企能連接起大慧宗杲名為「雜毒海」的語錄，與祖闡本《雜毒海》的詩偈選集，這兩種名稱相似形式卻絕然不同的禪籍之間，渙漫的演變軌跡。

⁷⁰ 此版本《雜毒海》乃節錄，分上、下兩冊，下冊封面上亦有手書：「民國二十年辛未四月一日，避庵道兄寄贈。平子誌」等字樣。據金程宇考證此本乃性音版《雜毒海》最早的刊本，見金程宇、蘇航，〈《禪宗雜毒海》的版本及其相關問題〉，頁 205。

【參考書目】

一、佛教藏經

本文佛典引用主要採用「中華電子佛典協會」（Chinese Buddhist Electronic Text Association，簡稱 CBETA）的電子佛典集成光碟，2018 年。

《大慧普覺禪師語錄》，T47, no. 1998A。

《五燈全書》，X82, no. 1571。

《介菴進禪師語錄》，清·介菴悟進，《嘉興大藏經》冊 29，臺北：新文豐，1987。（明徑山藏版）

《列祖提綱錄》，清·釋行悅集，《頻伽大藏經》冊 164，北京：九洲圖書，2010 年。

《牧牛圖頌》，CBETA, J23, no. B129。

《牧牛圖頌》，明·釋普明原輯，清·釋性音續輯，《嘉興大藏經》冊 23，臺北：新文豐。

《勅修百丈清規》，元·德輝編，《大正藏》冊 48，第 2025 號，臺北：新文豐，1983 年。

《普覺宗杲禪師語錄》，南宋·大慧宗杲，《卍續藏經》冊 121，臺北：中國佛教會影印卍續藏經委員會，1968 年。

《新續高僧傳》，B27, no. 151。

《禪宗頌古聯珠通集》，南宋·釋法應集，元·釋普會續集，《卍續藏經》冊 115，臺北：中國佛教會影印卍續藏經委員會，1968 年。

《禪宗雜毒海》，清·釋性音重編，《卍續藏》冊 114，臺北：中國佛教會影印卍續藏經委員會，1968 年。

《羅湖野錄》，宋·釋曉瑩，《卍續藏經》冊 142，臺北：中國佛教會影印卍續藏經委員會，1968 年。

二、古籍

《古尊宿語要》，《禪學叢書》，京都：中文出版社，1984 年。（據京都花園大學藏本影印）

《古尊宿語錄》，《中國佛教叢書·禪宗篇》冊 7，南京：江蘇古籍出版，1993 年。

《禪林類聚》，元·釋道泰、釋智境編纂，《日本宮內廳書陵部藏宋元版漢籍選刊》，上海：上海古籍，2012年。

三、中日文專書

小川隆 2015 《語錄的思想史——解析中國禪》，何燕生譯，上海：復旦大學出版社。

川瀨一馬 1970 《五山版の研究》，東京：日本古書籍商協會（The Antiquarian Booksellers Association of Japan）。

永井政之 2000 〈中国の年中行事と禅宗の上堂〉，《中国禅宗教団と民衆》，東京：内山書店。

田中良昭 2006 《禪學研究入門》，東京：大東出版社。

杜松柏 1983 《禪詩牧牛圖頌彙編》，臺北：黎明文化。

周裕鐸 2002 《禪宗語言》，臺北：世界宗教博物館基金會出版。

岡部和雄、田中良昭編 2013 《中國佛教研究入門》，辛如意譯，臺北：法鼓文化。

林琇亭 2013 《禪宗牧牛主題研究》，臺北：文津出版社。

祁偉 2017 《宗風寶訓——宋代禪宗寫作傳統研究》，北京：中國社會科學出版社，2017年。

阿部肇一 1986 《中國禪宗史》，關世謙譯，臺北：東大圖書。

柳田聖山 2006 〈十牛圖頌解題〉，《禪文献の研究》，柳田聖山全集 3，京都：法藏館。

野口善敬 2015 《中國文化中的佛教》宋元明清卷，辛如意譯，臺北：法鼓文化。

椎名宏雄 2003 〈『禪門諸祖師偈頌』の文献的考察〉，《田中良昭博士古稀紀念論集——禅学研究の諸相》，東京：大東出版社，2003年。

廖肇亨 2008 〈晚明僧人〈山居詩〉論析——以漢月法藏為中心〉，《中邊·詩禪·夢戲——明末清初佛教文化論述的呈現與開展》，臺北：允晨文化。

四、中日文期刊論文

吳汝均 1991 〈十牛圖頌所展示的禪的實踐與終極關懷〉，《中華佛學學報》4，頁 313-339。

李志夫 2006 〈關於禪宗牧牛圖的兩個問題〉，《中華佛學學報》19，頁 47-71。

- 金程宇、蘇航 2019 〈《禪宗雜毒海》的版本及其相關問題〉，《佛光學報》新 5.1，頁 193-228。
- 許淑雅 2017 〈大慧宗杲的著作情況與分類論析〉，《中華佛學研究》15，頁 57-60。
- 蔡榮婷 2006 〈北宋時期禪宗詩偈的風貌〉，《花大中文學報》1，頁 205-226。
- 蔡榮婷 1997 〈宋代禪宗牧牛詩組初探〉，《國立中正大學學報》8.1，頁 83-113。
- 海老根聰郎 1973 〈仲猷祖闡・無逸克勤の来朝とその著賛作品〉，《美術研究》287，頁 19-31。
- 飯塚大展、堀川貴司 2016 〈禪籍研究翻刻駒澤大学図書館蔵『禪宗雜毒海』〉（上），《駒沢大学禅研究所年報》28，頁 139-163。
- 飯塚大展、堀川貴司 2017 〈禪籍研究翻刻駒澤大学図書館蔵『禪宗雜毒海』〉（下），《駒沢大学禅研究所年報》29，頁 161-183。

The Development of Collected Poetries in Chan Buddhism: A Case Study of *Chanzong Zadu hai*

Lai, Pei-Cheng

Ph.D. Candidate,

Department of Chinese Literature,
National Taiwan University

Abstract

As a collected poetry of Chan masters, *Chanzong Zadu hai* has a distinguishing feature on its classification categories based on topics of poems which is very different from other collected poetries, usually compiled in the order of chronologic poets or various subgenres. This article includes two perspectives in the research on *Chanzong Zadu hai*: its contents and subgenre changes. Firstly, the poetry has been edited for at least three times from early-Ming to early-Qing. By poring over the titles of categories, it reveals that there are considerable amount of poems concerning daily life or religious rituals in monastic communities and many of them originating from “Yulu” (masters’ recorded sayings). Nonetheless, the Qing dynasty version, besides the functional poems, also covers new categories including others works about religious practices or one’s enlightened moments which reflected the development of Chan poems from Yuan to Qing.

Secondly, this article also investigates how the classification categories used in *Chanzong Zadu hai* emerged in the history of Chan literature. In the evolution of different Chan subgenres such as “Denglu”, “Songguji”, “Jisongji” and collected tracts, some of the poems originally linked together with recorded sayings or related stories, a.k.a. “Ji yuan”, were selected into separate collections. At the same time, due to the great amount of recorded sayings and

the internal demands within different schools, some editors tended to classify these works into different model classes since Yuan dynasty.

In short, there are two compilation principles in *Chanzong Zadu hai*: 1. Poems picked-up independently from recorded sayings and 2. the classification categories. That led to the formation of *Chanzong Zadu hai* as a prominent role in the history of Chan literature.

Keywords:

Chan Buddhism, Collected poetries, Classification categories, Recorded sayings, Monastic poems