

## 宋代禪僧道號及道號頌論略\*

中国復旦大学出版社副編審 王 汝娟

【摘要】自北宋後期開始，禪林興起了立道號之風，常見的是庵堂道號、由法名或地名引申、以禪僧個性或行爲特徵命名等，並有一些戲謔性的道號。此風在後世流布蔓延，以致氾濫爲一些禪僧自我標榜的工具。道號多爲自己或有聲望的老禪師、士大夫所命名，使用時一般遵循「道號+法名」或「道號+法名殊名」的規則。宋代禪僧好立道號之習，是士大夫文化影響以及「文字禪」風潮下的產物。與道號相伴隨，產生了「道號頌(偈)」這一發達的禪門特有文體，對禪林「文學圈」的形成與穩固起到了重要的紐結作用。

【關鍵詞】禪僧道號 源流 儒釋互滲 道號頌

周裕鍇先生「談名道字——中國古人名字中的語言文化現象考察」一文對僧人的法名與表字進行了細緻深入的解說<sup>(1)</sup>，予人諸多啟發。今筆者不揣譾陋，圍繞禪僧的另一種稱呼——「道號」以及由此而創作的「道號頌」的相關問題，略作粗淺考察。

### 一. 禪僧道號源流略考

首先有必要對禪僧道號之源流略作梳理。就整個佛門而言，道號的起源或可追溯到梁武帝普通四年(523)。據『釋氏通鑿』記載，是年「制中外母斥法師惠約名，別號智者。沙門別號，自是而始」<sup>(2)</sup>。而從僧史、燈錄、語錄等記載來看，從唐代到北宋中後期，禪宗僧人絕大多數並無專門的道號，人們多以其所居之地名、山名或寺名尊稱之，禪僧自己亦往往以此自稱，如青原(行思)、南嶽(懷讓)、百丈(懷海)、首山(省念)、雪竇(重顯)、黃龍(慧南)、靈雲(志勤)等。<sup>(3)</sup>不唯禪宗，佛門其他宗派亦是如此，例如天台(智顛)、慈恩(窺基)、荊溪(湛然)、圭峰(宗密)等。同一地、一山、一寺，高僧

大德代代更迭，於是自然會產生「稱呼共享」的現象，譬如「黃龍」可能指慧南，也可能指祖心，等等，需要根據具體的語境來判別。因此從理論上來說，以地名、山名或寺名作為禪僧的稱呼，並不具有「特指」的意義；但實際上，在大部分情況下並不會引起混淆，譬如上舉的青原、南嶽、百丈、首山等，人們通常只會認為是行思、懷讓、懷海、省念等，而基本不會有歧見。這種具有普泛意義、使用較廣的稱呼方式，在相當大的程度上具有了「定指」的功能，因此我們可以將其視為後來廣泛使用的真正意義上的「道號」的前身。

禪僧中較早擁有明確的道號的，可能是道林（734～833）、馬祖道一（709～788）的弟子慧海以及會昌間（841～846）的溫州禪僧無繹。『宋高僧傳』卷一一載：

（道林）見秦望山峻極之勢，有長松枝繁結蓋，遂棲止於松巔。時感鵲覆巢於橫枝，物我都忘，羽族馴狎，由茲不下，近四十秋。每一太守到任，則就瞻仰，號「鳥窠禪師」焉。<sup>(4)</sup>

『景德傳燈錄』卷六載：

越州大珠慧海禪師者，建州人也，姓朱氏。……自撰『頓悟入道要門論』一卷，被法門師侄玄晏竊出江外，呈馬祖。祖覽訖，告眾云：「越州有大珠，圓明光透，自在無遮障處也。」眾中有知師姓朱者，迭相推識結契，來越上尋訪依附。時號「大珠和尚」者，因馬祖示出也。<sup>(5)</sup>

『永寧編』載：

溫州瑞安本寂禪院僧無繹，因武宗會昌沙汰，隱於東北谷，結庵禪定，閱十年，藤蘿纏繞，儼然不動，人號之「藤蘿尊者」。<sup>(6)</sup>

由此可以看出，道林由於棲於樹巔鳥窠四十載，故人以「鳥窠禪師」稱之；馬祖取珠「圓明光透，自在無遮障處」之義隱晦地褒賞慧海，同時「珠」又諧音慧海之俗姓「朱」，因而眾人敬稱慧海為「大珠和尚」；無繹則因久隱於山谷，身體被藤蘿纏繞，故有人稱「藤蘿尊者」。總之，此三位禪僧無論是自己還是他人，皆非有意要立道號，只是被偶然地附會了一個「號」，並流

傳開來了而已。然而與上述以地名、山名、寺名為號者的一個本質區別是：這些地名、山名、寺名之號都是客觀的、中性的，不帶有任何情感、道德意義；而「鳥窠禪師」、「大珠和尚」、「藤蘿尊者」這類稱號，則或多或少地包含了某些主觀的、正面的情感、道德上的評判，被賦予了或隱或顯的「意義」，儘管這種「意義」尚不如北宋後期以後的道號那麼明顯。

自北宋後期開始，立道號之風在禪林悄然興起，常見的是以庵堂為道號，例如晦堂（祖心）、湛堂（文准）、長靈（守卓），等等。<sup>(7)</sup>除了常見的庵堂道號以外，也有一些其他的命名道號的方式，譬如由法名、地名關聯引申，《禪林象器箋》中即對此有舉例：

『明極俊禪師語要』曰：「……崇福胤公藏主，問號於予。予曰：夫胤者，繼也，嗣也，受經所稟師訓，名既曰胤，宜以『嗣宗』二字號其道。」

忠曰：『語要』所言，道號字義自炳然。

虎關煉和尚曰：「聖一在中華時，需道號於無準。準曰：汝鄉里名何？一曰：駿河州久能。準云：不可別求，但『久能』為號，可也。」<sup>(8)</sup>

還有以禪僧個性或行為特徵命名的，例如：

賦性絕雕飾，機語皆質直，故有「百拙」之號。<sup>(9)</sup>

告眾曰：「適來有個漢，牙如劍樹，口似血盆。手把一條垂條，如鐵鞭相似，老僧親遭一下。汝等諸人，切須照顧。」自此號曰「鐵鞭」。

<sup>(10)</sup>等等。除了正式的道號以外，還有一種帶有戲謔意味的特殊道號，宋代的幾部禪門筆記裏面即有不少記載：

白頭因。因事立號，叢林素有之。因以少年頭白，故得是名。如嘯頭副、赤頭璨、鐮頭通、安鐵胡、覺鐵嘴、劉鐵磨、清八路、米七師、忽雷澄、踢天太、鑿多口、不語通、黑令初、明半面、一宿覺、折床會、岑大虫、獨眼龍、銜師叔、周金剛、簡浙客、陳蒲鞋、泰布衲、備頭陀、大禪佛、王老師、瀏陽叟，皆禪林之白眉。聞其名者，莫不慕其所以為道也。<sup>(11)</sup>

龜山光和尚……喜（大慧宗杲）見之，曰：「此正是禪中狀元也。」因號為「光狀元」。<sup>(12)</sup>

如無明，三衢人。參雲蓋智，悟汾陽十智同真話，凡說禪，便說十智同真，叢林號爲「如十智」。<sup>(13)</sup>

中際可遵禪師，號野軒。早於江湖以詩頌暴所長，故叢林目之爲「遵大言」。<sup>(14)</sup>

蔣山佛慧禪師，叢林號「泉萬卷」者，有「北邙行」曰：……<sup>(15)</sup>

端往參禮，機緣相契，不覺奮迅翻身作狻猊狀，嶽因可之。自是叢林雅號爲「端獅子」。<sup>(16)</sup>

台州護國元禪師，叢林雅號爲「元布袋」。<sup>(17)</sup>

別峰遍身有長毫，時號「珍獅子」。<sup>(18)</sup>

從上舉數例來看，這些帶有戲謔意味的道號多是「因事」而立。與正式道號多爲二字不同，它們基本是三字，或彰禪師修爲，或表禪師文采，或述禪師性情，或狀禪師形貌，等等，生動而貼切，饒有趣味。

對於道號的種種命名緣由，『叢林盛事』有如下概括和總結：

大抵道號有因名而召之者，有以生緣出處而號之者，有因做工夫有所契而立之者，有因所住道行而揚之者，前後皆有所據，豈苟云乎哉？

<sup>(19)</sup>

這段話指出了道號命名皆有所依據，而非隨意爲之，常見的依據是「名」、「生緣出處」、「做工夫有所契」、「所住道行」等；同時其中也透露出一個信息：道號具有彰顯修爲、道行的作用。正因爲如此，道號成爲一些禪僧自我標榜、自我炫耀的工具。『叢林盛事』中接著說道：

今之兄弟，纔入眾來，未曾夢見向上一著子，早已各立道號，殊不原其本故。<sup>(20)</sup>

由此可以看出，擁有道號對於禪僧而言是一件較有榮光的事，道號成爲這些急功近利的禪僧們裝點門面、顯示自己悟道之深的一個招牌。這種風氣代代相承，以致道號愈來愈淪爲附庸風雅之具，流毒不小。明代笑話書『解慍編』中即記載了一則與此相關的笑話：

党太尉性愚駭，友人致書云：「偶有他往，敢借駿足一行。」太尉驚曰：「我只有雙足，若借與他，我將何物行路？」左右告曰：「來書欲借馬，因致敬，乃稱駿足。」太尉大笑曰：「如今世界不同，原來這樣畜生也有一個道號。」<sup>21</sup>

「如今世界不同，原來這樣畜生也有一個道號」，巧妙地諷刺了道號氾濫、失去其原有典型意義的現象。

在宋代禪林這股熱衷於立道號的風潮中，長翁如淨（1163～1228）較為特殊，雖然時人以「淨長」之道號稱之，但他不願以此自稱。其遠法孫面山瑞方在如淨行錄中專門談及此事：

祖師諱如淨，在世不自稱道號。其爲人也頹然豪爽，是故當時叢林號曰「淨長」，用茲後來爲傳者，亦隨呼長翁也。<sup>22</sup>

由這段記述可知，如淨拒絕自稱道號乃是有意爲之，似乎具有一種對抗世俗的意味。這也從一個側面反映出當時道號甚爲普遍和流行，以致於被個別矯然不群的禪僧視作一種流俗劣跡而厭惡排斥。而如淨之法嗣、日本曹洞宗開創者永平道元（1200～1253），亦是日本禪僧中罕見的無道號者，或許與其師之影響不無關係。

## 二. 道號的命名、使用及其文化背景

禪僧出家後捨棄俗名，改稱法名，同時也可以有表字、道號。道號除了上舉的戲謔性質的以外，一般來說其取得主要有如下幾種途徑。一是自號，如庵堂道號多爲禪僧自己命名，再如「雪巢一和尚，自號村僧」<sup>23</sup>、「徑山本首座，自號無住叟」<sup>24</sup>、「白雲海會守從禪師……自號竹靈叟」<sup>25</sup>、「蜀僧普首座，自號性空庵主」<sup>26</sup>、「歸里居梅巖十餘年，自號雲山耕叟」<sup>27</sup>，等等。二是由德高望重的尊宿所擬，如「師請道號，惠以無著號之」<sup>28</sup>、「庵主名志清，欲求別號，號之曰碧潭」<sup>29</sup>、「自是如癡似兀而度日，準書『兀庵』二大字遺之，因以爲號焉」<sup>30</sup>、「親見死心，對曰：『死心非真，真非死心。虛空無狀，妙有無形。絕後再穌，親見死心。』於是死心笑而已。靈源禪師遂以空室道人號之」<sup>31</sup>，等等。此外還有個別由禪僧所交好的士大夫所命名，例如北宋著名詩僧道潛，「以詩見知於蘇文忠公，號其爲參寥子」<sup>32</sup>。

從現有文獻來看，自北宋後期道號興起之後，表字、道號的地位或謂普及程度並非對等，相對而言，道號的使用更為常見和普遍。以南宋禪僧為例，我們根據其語錄、行狀、塔銘以及燈錄、筆記等相關資料，可確定或大致認為有字的，僅曉瑩（字仲溫）、居簡（字敬叟）、廣聞（字偃溪）、元肇（字聖徒）、普巖（字少瞻）、行鞏（字石林）、如珙（字子璞）、夢真（字友愚）、祖元（字子元）、紹嵩（字亞愚）等寥寥十餘人；然而，據現有文獻來看，南宋禪僧基本上都有道號，有些禪僧的道號還不止一個。表字與道號普及程度的巨大差異，是極為顯見的。

在對宋代禪僧的稱呼上，與表字一樣，道號也必須採用全稱，而不採用簡稱；道號與法名一起連用時，則大多採用「道號 + 法名」<sup>33</sup>四字連稱或「道號 + 法名殊名」三字連稱的形式，道號在前、法名在後，跟表字與法名連用時通常的法名在前、表字在後的習慣有所不同。以『大藏經』、『卍續藏』所收宋代禪僧語錄為例，語錄名之全稱多採用「道號 + 法名 + 禪師語錄」的形式，簡稱則多用「道號 + 和尚 / 禪師語錄」的形式，如『北磻居簡禪師語錄』、『虛堂和尚語錄』等；再例如『禪宗頌古聯珠通集』，在標示北宋後期以及南宋禪僧作者時，亦大多採用「道號 + 法名殊名」的形式，如「瞎堂遠」（瞎堂慧遠）、「野軒遵」（中際可遵）、「懶庵需」（懶庵鼎需）等。這除了反映出道號的普及程度之高外，也從一個側面透露出道號如同士大夫之字一樣，具有「表德」這種功能，以道號稱呼禪僧，帶有尊敬和美化的意味。從這個意義上來說，禪僧道號與士大夫表字之性質、功能較為相似。

值得注意的是，在禪宗的話語系統裏，「道號」與「法號」並非一回事。從用例來看，「法號」多指僧人法名。例如：

區簷山曉了禪師者，傳記不載。唯北宋門人忽雷澄撰塔碑，盛行於世。略曰，師住區簷山，法號曉了，六祖之嫡嗣也。<sup>34</sup>

便往江西再謁馬師。未參禮，便入僧堂內，騎聖僧頸而坐。時大眾驚愕，遽報馬師。馬射入堂視之曰：「我子天然。」師即下地禮拜曰：「謝師賜法號。」因名天然。<sup>35</sup>

問僧：「甚處來？」曰：「九華山控石庵。」師曰：「庵主是甚麼人？」曰：「馬祖下尊宿。」師曰：「名甚麼？」曰：「不委他法號。」<sup>36</sup>

大師法號義存，姓曾氏，泉州南安邑人也。<sup>37</sup>

因而，我們有必要區分「道號」與「法號」，不可將兩者混同。

那麼，北宋後期以來的禪僧們為何熱衷於立道號、使用道號呢？單從禪僧群體的內部看，似乎很難找到這個問題的答案；但若把觀察視野擴大到士大夫群體，則不難發現其與士大夫有著某種共同的趨向。周裕鍇「維摩方丈與隨身叢林——宋僧庵堂道號的符號學闡釋」中指出：「當禪僧日益將庵堂作為生活空間與精神空間之時，其功能便與士人的書齋有了某種相通之處。如果我們橫向比較一下宋代禪僧庵堂道號與士人室名別號的符號學意義，便可看出二者之間有不少的共性。」如果把道號這種「符號」的「意義」進一步往前追溯到「起源」，那麼這一共性也同樣存在。楊慎『升庵集』卷五〇「別號」條云：

幼名，冠字，長而伯仲，沒則稱諡，古之道也。未聞有所謂別號也。杜甫李白倡和，互相稱名；張仲吉甫雅什，但聞舉字。近世士夫，多稱別號，厥名與字，懵然莫知。傳刻詩文，但云張子李子，或云某庵某齋，當時尚不諳其誰何，後此安能辨其甲乙。……又近日民風漓猥，白衣市井，亦輒稱號。永昌有鍛工戴東坡巾，屠宰號一峰子。一善謔者見二人並行，遙謂之曰：「吾讀書甚久，閱人固多，不知蘇學士善鍛鐵，羅狀元能省牲，信多能哉！」相傳以為笑。<sup>38</sup>

趙翼『陔餘叢考』卷三八「別號」條則更進一步追溯號的源流：

未必上古之人如後世於字、名外，別立一號，以自標榜也。別號當自戰國時始。……然其人類多隱逸者流，欲自諱其姓名而為此，非如後人反借此以自標異也。兩漢之時尚少。……至達官貴人，則自以官位相呼，不聞別署一號以托高致也。達官貴人之有別號，蓋始於宋之士大夫，亦謂之道號。如長樂老、六一、老泉、半山、東坡之類，相習成風，遂至販夫牙儈，亦莫不各有一號。宋人小說載某官拿獲一盜，責其行劫，盜輒曰：「守愚不敢。」詰之，則「守愚」者，其別號也。盜賊亦有別號，更何論其他矣。近有人譏別號詩曰：「孟子名軻字未傳，如今道號卻紛紛。子規本是能言鳥，又要人稱作杜鵑。」可為一笑也。<sup>39</sup>

趙翼指出，在宋代以前，有別號（道號）的多是隱逸者之流，目的在於隱藏

真實姓名；自宋代開始，則士大夫群體中也風行起了道號；士大夫對於道號的熱衷，又輻射到了其周邊群體及庶民階層，使之紛紛效仿。而禪僧既然出家，本已捨棄俗姓、俗名，統一姓「釋」，另立法名，已無以別號來隱藏姓名之需要；但自北宋後期開始，道號卻在這個群體中日漸流行，以至到了南宋幾乎各禪僧皆有道號，則顯然如楊慎、趙翼所云，是士大夫取別號之習強大輻射下的產物——「民風漓猾，白衣市井，亦輒稱號」、「相習成風，遂至販夫牙儈，亦莫不各有一號」，與禪宗的士大夫化不無關係。宋代尤其是南宋禪僧與士大夫之間空前密切的交流互動，使得禪僧們踵武士大夫之風雅，以道號標榜趣味性情；同時士大夫們也往往以「居士」或上引楊慎文中所謂的「某庵」為號，如東坡居士（蘇軾）、淮海居士（秦觀）、後山居士（陳師道）、石湖居士（范成大）、無盡居士（張商英）、無垢居士（張九成）、一庵（蔡沆）、月庵（劉思恭）、草庵（胡安國）、復庵（李直方）、晦庵（朱熹）、雲庵（李邴），等等，不遑枚舉。這種「禪」與「儒」相互的、雙向的交融滲透的潮流，其蔓延的極致便是禪僧道號與士大夫之號「意義共享」或者趣味趨同的現象，譬如僧人的庵堂道號與士人書齋號的「意義共享」（如了庵、了堂—了齋，山堂—山齋，可庵—可齋、可軒，等等）現象就極為明顯。

除了受士大夫的影響之外，宋代禪僧好立道號之習或許也是「文字禪」風潮下的產物。道號本質上是一種人為設置的「符號」，以佛家的立場來看，屬於「相」的範疇，而「凡有所相，皆是虛妄」（『金剛經』），宗門「第一義」是不需要也沒有辦法用言語來表達的。『壇經·頓漸品』中就記載：

一日，師告眾曰：「吾有一物，無頭無尾，無名無字，無背無面。諸人還識否？」神會出曰：「是諸佛之本源，神會之佛性。」師曰：「向汝道『無名無字』，汝便喚作本源佛性。汝向去有把茅蓋頭，也只成個知解宗徒。」

在慧能看來，最高的「本源佛性」是「無名無字」、不能用語言道出的，否則便只是「知解宗徒」而已。慧能還在一首偈中說「妄立虛假名，何為真實義」，也是同樣的意思。禪宗又主張「無分別心」，即從「佛性」的角度而言，無論是人獸，還是草木，抑或牆壁瓦礫，都是有「佛性」的，故而平等無差別。「為你眾生界中見解偏枯，有種種差別，故立此差別名號，令汝於差別處識取此無差別底心」<sup>40</sup>，立種種人人有殊的「名號」不過是為開導無明眾生的權宜



之舉而已。而從中唐到北宋，隨著禪宗從「不立文字」逐漸走向「不離文字」，與「文字」關係極為密切的道號也開始大行其道，無疑是一種文飾的體現：

道號之稱，雖起於末世，然義各有取，或因性急，而以韋自勉；或因性緩，而以弦自厲。有思親而號望雲，有隱江湖而號散人，紛然不同。然皆士流則有之。今也不然。而胥吏之徒，往往而有以號者眾也。恒慮其相同，崇尚新奇，有名木者號曰半林，有姓管名簫者號曰四竹，穿鑿亦甚矣，於義何居，且習以成俗，而稱謂之間，有不諳大義者。或責其友曰：「我長於汝也，曷不以號稱而字我邪？」嗟夫！孔子祖也，子思孫也，嘗稱仲尼；明道兄也，伊川弟也，嘗稱伯淳。蓋字之者，乃所以尊之也，何獨取於號乎？古者相語名之，質也；周人尚之以字，文矣；末世別以號稱，彌文也哉？<sup>(41)</sup>

這段話中所謂的「道號」雖並非專指僧人道號，也包括士大夫甚至胥吏等在家人之號，但其實質是一樣的：從古至今，從稱名、到稱字、再到稱號，是一個從「質」、到「文」、再到「彌文」的過程，號是「末世」的產物。關於此，郎瑛『七修類稿』卷五一「道號」條、褚人獲『堅瓠集』十集卷一「別號」條等亦皆有論及，茲不贅述。

### 三、道號頌的興盛及其文學、文化意義

道號在宋代禪林的風行，並非一個孤立的文化現象，也給禪門文學帶來了較大的影響。概言之，主要有兩個方面：一是「道號頌（偈）」這一禪門特有文體的發達；二是對禪林「文學圈」的形成與穩固所起的重要紐結作用。

前文已經談到，禪僧道號與士大夫表字具有很強的相似性。在士大夫群體中，起源於中唐、興盛於兩宋的「字說（序）」是一個重要的文類。<sup>(42)</sup>此風亦波及禪林，例如惠洪『石門文字禪』中就收錄了9篇為僧人所作的「字序」。<sup>(43)</sup>道號風行後，道號頌亦隨之誕生，並且後來居上，聲勢日隆，在數量上、影響上都遠遠超越了禪僧所作的字說（序）。一個顯著的體現是南宋宗杲集、清代性音重集的『禪宗雜毒海』（八卷）中「道號頌」佔據了整整一卷（卷七），共收作品百餘首，其諸位作者中，生平可考或可略知者，皆生活於兩宋或宋元之際，其中較早的是參寥（道潛，1043～1106）、靈源叟（惟清，？～1117）、志芝庵主（嗣法黃龍慧南）等。除此之外，道號頌亦時時可

見於一些禪僧語錄、詩文集、筆記等文獻中，譬如『希叟紹曇禪師語錄』卷六收錄了「漩翁」、「黑山」等 27 首道號頌，『石溪心月禪師語錄』卷三收錄了「損翁」、「溪翁」等 20 首道號頌，等等，不勝枚舉。較之惠洪『石門文字禪』中的 9 篇字序，北宋後期至整個南宋，道號頌在數量上的直觀性優勢，是非常顯著的。

道號頌一般直接以所頌道號為標題，形式上大多為七言絕句，亦偶有四言、五言或六句、八句、十句者；內容上，則主要是圍繞著道號的文字，闡述字義或進一步申發出「理」（佛道禪理），這一點與字說（序）較為相似。例如：

#### 滅堂

瞎驢一喝驚天地，臨濟家風始大張。累及兒孫成話櫛，無門無戶可承當。（浙翁琰）

#### 無礙

三家村裏謳歌去，十字街頭爛醉來。紅粉佳人歸宿處，伽黎倒搭舞三台。（大川濟）

#### 月航

平如鏡面曲如鉤，落在波心攪不浮。索性一篙都搥碎，冬冬擂鼓轉船頭。（參寥）<sup>44</sup>

「滅堂」緊扣「滅」字，首句本於臨濟義玄「誰知吾正法眼藏，向這瞎驢邊滅卻」之語，之後對其繼續申發。「無礙」化用了多個禪宗典故，用四個並列性句子，從四個方面描述了事事「無礙」的景況。「月航」前兩句寫「月」，後兩句寫「航」，表達了佛性的普遍與永恆，但人又不必拘執於佛法的見解。它們既是在闡述作道號頌者對於佛道禪理的見解，同時又是對受頌者的讚揚；不僅具有理趣，也具有較強的文學性、形象性，含蓄蘊藉，恰到好處地運用典故而又最終落實到「本地風光」，而並非枯燥單調的機械式說理。因而無論是從數量上還是文學價值上，道號頌都理應在禪門文學中佔有一席之地。

從道號頌寫作者的身份來看，多為當時較有名望的高僧或詩僧，禪僧往往以得到他們的一首道號頌為榮，甚至直接求其為自己立道號。如此，則必定有多番書割、人際往來或詩文唱酬。例如『叢林盛事』中就記載了了演與道融為同一禪僧的前後兩個道號作道號頌之事：

疎空谷者，餘杭人，在象田演座下充維那。爲人清苦貧甚，冬則蘆華當絮，自非本色叢林，斷不放複。故演爲頌其道號曰：「谷空空谷空空，空谷全超萬象中。流水落華渾不見，清風明月卻相容。」後在天童沿流縛屋，號曰「吊古」。多有兄弟陪其勝遊。余時在玉几拙庵老人會中，以頌寄之曰：「聞君縛屋傍山阿，遠吊龍湫諾詎羅。未必將身潛碧嶂，且圖躡足向清波。韻傳空谷人難到，門掩山華雪不過。我待秋風洗巖壑，杖藜相與傲煙蘿。」<sup>(45)</sup>

這段記述，一則透露出道號頌在維持禪林人際關係中的重要作用，二則也顯示出當時禪林文學風氣之濃、文學交流之盛。不難推測，這位禪僧也應當會致以答謝書劄或詩文之類。

除了個別寫作的道號頌外，還有多名禪僧圍繞同一個道號爲之作頌的「同題創作」，如「無傳」就是一例：

鍾山正知客，忽起故山之思，往別北磻於常熟慧日。磻喜其爲正傳室中真子，乃以「無傳」號之。山中勝集，皆有出山句。橫推豎推，無非以祖祖相傳，傳而無傳，不是無傳，而曰無傳。蓋無傳即正傳，正傳即正無傳也。噓，無傳之旨，果如是耶？若言以心傳心，卻喚什麼作心？即世諦則瀉求之，可乎？離世諦則偽求之，可乎？或曰，到處見成親受用，不從蔥嶺帶將來。皆非吾所能知也。要識無傳之旨，當從正無傳問之。

<sup>(46)</sup>

很顯然，此次雅集的一項主要活動即是爲無傳作道號頌，並且事後這些作品被彙集爲一編，石溪心月爲之寫下了這篇跋文。此類由道號頌編集而成的頌軸（或頌編、偈編）在南宋甚爲流行，成爲當時禪林文學的一道引人注目的風景。<sup>(47)</sup>——南宋禪僧們在參禪修道之餘，不僅個人沉迷於舞文弄墨，還舉行詩文雅集、圍繞同一主題進行創作，足可見文字禪之風的浸染之深，更足見士大夫文化在禪門的滲透之深。

正如前文所述，道號具有彰顯修爲、道行的作用，因此常常含有印可、褒賞之意，故道號以及道號頌還往往被寫成書法作品贈予弟子或參學者，如此它在維繫禪林「文化圈」、「文學圈」之豐富與穩固上所起的作用就顯然更

爲重大。例如，南宋虎丘派僧人普寧（1199～1276），嗣法無準師範，「自是如癡似兀而度日，準書『兀庵』二大字遺之，因以爲號焉」<sup>48</sup>；日本東京的常盤山文庫藏有斷溪妙用贈入宋日僧白雲慧曉（嗣法圓爾辨圓）道號頌之墨跡，落款爲「右爲日本曉禪翁題白雲雅號。咸淳己巳，住越東山斷溪老樵妙用拜手」，鈐「越關妙用」、「東山老樵」二印；同年，溪西廣澤亦有贈白雲慧曉道號頌墨跡（大阪藤田美術館藏），落款爲「日本曉上人以白雲爲號，佛日溪西廣澤證以二十八字，咸淳己巳上元後二日書」，鈐「廣澤」、「溪西」二印；京都長福寺藏有宋末元初禪僧古林清茂爲弟子月林道皎所題道號及道號頌墨跡，卷首書「月林」二大字，中爲四句頌，落款爲「皎藏主號，爲書，仍賦云。時泰定四年三月望日，金陵鳳臺清茂」，鈐「休居叟」、「金剛幢」二印。顯而易見，在宋元時代，道號頌已超越了文體、文學本身，而成爲禪僧之間交流思想、維繫情誼、禮節往還等的一種重要媒介。

在文學史上來看，道號頌固有其地位與價值；但如果將其置於思想史上來看，則不免違背了禪宗「不立文字」的本旨，執著拘泥於語言文字，在語言文字上苦心孤詣、盡逞機巧，失去了早期禪宗那種質樸活潑的機鋒、「直指人心」的力量，確爲禪道「爛熟」乃至「衰落」<sup>49</sup>時代的一個明證。對此辯證關係，元初的渡日禪僧竺僊梵僊有很深刻的體認：

至於景定、咸淳之間，所謂大道衰，變風變雅之作，於是雕蟲篆刻競之，仿效晚唐詩人，小巧聲韻，思惟煉磨，而成二十八字，曰「道號頌」。時輩相尚，迨今莫遏。於中雖有深知其非，而深欲絕去之者，然以久弊，不能頓除，勉隨其時，曲就其機，亦復不拒來命。時或秉筆，觀面信手賦塞所需，聊爲方便接引之意也。然以其音律諧和，與夫事理句意俱到，而活脫者，使或哦之，誠亦可人。然譬如食蜜，中邊皆甜，宜乎人其愛之。若夫欲濟饑餒，不可得也。<sup>50</sup>

他肯定了道號頌的文學價值，也痛心其氾濫之狀，最後更一針見血地指出「若夫欲濟饑餒，不可得也」，譬如蜂蜜，甜則甜矣，卻不得濟饑——終究非禪人學「道」之正途。這個評價，置於思想史上而言，是較爲全面和公允的。

【注脚】

\*【基金項目】中國國家社科基金後期資助一般項目「南宋『五山文學』研究」

(19FZWB057)

- (1)周裕鐸：「談名道字——中國古人名字中的語言文化現象考察」，《四川大學學報》（哲學社會科學版）2008年第1期，第10—18頁。
- (2)釋本覺：『釋氏通鑿』卷五，『卍續藏』第76冊，第51頁。
- (3)參周裕鐸：「維摩方丈與隨身叢林——宋僧庵堂道號的符號學闡釋」，《新宋學》第5輯，上海：復旦大學出版社，2016年，第6—22頁。
- (4)釋贊寧：『宋高僧傳』卷一一，北京：中華書局，1987年，第255頁。
- (5)釋道原：『景德傳燈錄』卷六，『大正藏』第51冊，第246頁。
- (6)釋覺岸：『釋氏稽古略』卷三引，『大正藏』第49冊，第840頁。
- (7)詳參周裕鐸：「維摩方丈與隨身叢林——宋僧庵堂道號的符號學闡釋」，《新宋學》第5輯，上海：復旦大學出版社，2016年，第6—22頁。
- (8)無著道忠：『禪林象器箋』，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，1979年，第203頁。
- (9)釋圓悟：『枯崖漫錄』卷一「衢州報恩百拙登禪師」條，『卍續藏』第87冊，第28頁。
- (10)釋圓悟：『枯崖漫錄』卷一「鐵鞭韶禪師」條，『卍續藏』第87冊，第25頁。
- (11)釋善卿：『祖庭事苑』卷二，『卍續藏』第64冊，第329頁。
- (12)釋道融：『叢林盛事』卷上「龜山光」條，『卍續藏』第86冊，第691頁。
- (13)釋道融：『叢林盛事』卷上「如無明」條，『卍續藏』第86冊，第692頁。
- (14)釋曉瑩：『雲臥紀譚』卷下「野軒詩頌」條，『卍續藏』第86冊，第678頁。
- (15)釋曉瑩：『雲臥紀譚』卷下「泉大道頌」條，『卍續藏』第86冊，第680頁。
- (16)釋曉瑩：『羅湖野錄』卷上，『卍續藏』第83冊，第375頁。
- (17)釋曉瑩：『羅湖野錄』卷上，『卍續藏』第83冊，第375頁。
- (18)釋圓悟：『枯崖漫錄』卷三「介石朋禪師」條，『卍續藏』第87冊，第44頁。
- (19)釋道融：『叢林盛事』卷下「庵堂道號」條，『卍續藏』第86冊，第702頁。
- (20)釋道融：『叢林盛事』卷下「庵堂道號」條，『卍續藏』第86冊，第702頁。
- (21)樂天大笑生纂輯：『解慍編』卷九「道號非人」條，明道遙道人刻本。
- (22)面山瑞方編：『天童如淨禪師行錄並序』，寶曆二年（1752）刊本。
- (23)釋道融：『叢林盛事』卷下，『卍續藏』第86冊，第700頁。
- (24)釋曉瑩：『雲臥紀譚』卷上「徑山本首座」條，『卍續藏』第86冊，第669頁。
- (25)釋曉瑩：『雲臥紀譚』卷上「海會守從」條，『卍續藏』第86冊，第670頁。
- (26)釋曉瑩：『羅湖野錄』卷上，『卍續藏』第83冊，第379頁。
- (27)釋圓悟：『枯崖漫錄』卷三「福州越山法深禪師」條，『卍續藏』第87冊，第45頁。
- (28)釋念常：『佛祖歷代通載』卷二〇，『大正藏』第49冊，第700頁。

- (29)釋了覺等編：『石田法薰禪師語錄』卷三「示清庵主」，『卍續藏』第70冊，第345頁。
- (30)虎關師煉：『元亨釋書』卷六，『大藏經補編』第32冊，第204頁。
- (31)釋曉瑩：『羅湖野錄』卷上，『卍續藏』第83冊，第376頁。
- (32)釋曉瑩：『雲臥紀譚』卷上「道潛參寥子」條，『卍續藏』第86冊，第663頁。
- (33)關於「法名殊名」，詳參周裕銘：「談名道字——中國古人名字中的語言文化現象考察」，『四川大學學報』（哲學社會科學版）2008年第1期，第10—18頁。
- (34)釋道原：『景德傳燈錄』卷五，『大正藏』第51冊，第237頁。
- (35)釋道原：『景德傳燈錄』卷一四，『大正藏』第51冊，第310頁。
- (36)釋普濟：『五燈會元』卷五「長髭曠禪師」，北京：中華書局，1984年，第266頁。
- (37)釋龍集：『雪峰義存禪師語錄敘』，『雪峰義存禪師語錄』卷末附，『卍續藏』第69冊，第90頁。
- (38)楊慎：『升庵集』卷五〇「別號」條，『文淵閣四庫全書』本。
- (39)趙翼：『陔餘叢考』卷三八，乾隆五十五年刻本。
- (40)釋宗杲：『正法眼藏』卷三，『卍續藏』第67冊，第630頁。
- (41)徐官：『古今印史』「道號」條，『寶顏堂秘笈』本。
- (42)參張海鷗：「宋代的名字說與名字文化」，『中山大學學報』（社會科學版）2013年第5期，第16-30頁；劉成國：「宋代字說考論」，『文學遺產』2013年第6期，第64-76頁。
- (43)參周裕銘：「『石門文字禪校注』的學術意義」，『光明日報』2018年8月8日第11版。
- (44)三首俱見於『禪宗雜毒海』卷七，『卍續藏』第65冊，第92、90、91頁。
- (45)釋道融：『叢林盛事』卷上「竦空谷」條，『卍續藏』第86冊，第695頁。
- (46)釋心月：「跋無傳頌」，『石溪心月禪師雜錄』，『卍續藏』第71冊，第78頁。
- (47)關於禪林頌軸（或頌編、偈編），參拙作「南宋『五山文學』研究」第八章第一節，復旦大學博士學位論文，2015年。
- (48)虎關師煉：『元亨釋書』卷六，『大藏經補編』第32冊，第204頁。
- (49)參忽滑谷快天著、朱謙之譯：『中國禪學思想史』（下），上海：上海古籍出版社，2002年。
- (50)轉引自無著道忠：『禪林象器箋』「經錄門」，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，1979年，第604頁。

### 【論文要旨】

禪僧の道號は通常地名・山名・寺名を法諱（法名・法號）に冠して用いられ、中にはまま特殊な例もあった（鳥窠道林、大珠慧海、藤蘿尊者など）が、北宋後期から個性的・諧謔的な道號を立てることが流行し始め、

禪僧は道號以外に「自號」を立てたり、著名文人が與えたりすることも行なわれ、影響は庶民にまで及んだ。これは士大夫との交流から起こったもので、士大夫が室名や居士號をもつと同じであるが、宋代禪僧の士大夫化や「文字禪」の風潮と関わりがあり、士大夫の書いた「字說」「字序」(與えたあざなの説明)に倣った禪僧の「道號頌」が多く出現した。これらは佛道禪理によって立號の由來を説き、その人を讃えるもので、高い文學性をもち、禪林内の文學交流の手段として盛行し、日本には藝術的價值の高い頌軸が多く遺存している。

