戲劇研究　第23期
Journal of Theater Studies
2019年1月　頁1-34
DOI: 10.6257/JOTS.201901_(23).001

結緣・度化・證悟：元雜劇《龍濟山野猿聽經》的佛教意蘊*

司徒秀英
香港嶺南大學中文系副教授

前言

《龍濟山野猿聽經》（下略稱《猿聽經》）是一部元代佛教劇，戲中人物修公禪師攝受靈猿皈依，度化牠覺悟自性，使牠脫離惡道。修公禪師實有其人，原型是後唐時期在江西開山創立龍濟寺的紹修禪師。雜劇四折的分場背景寸步不離龍濟山，除了最後關目寫聖僧羅漢在西天接引開悟的靈猿外，其餘一律發生在修公的禪庵禪堂。山林在得道僧侶看來，處處都是道場。修公的清淨本性和與時間環境構成的關係象徵「常」，靈猿在山頭攀緣生活，千變萬化，雜染的心性和與環境構成的關係象徵「無常」。禪師和靈猿的結緣關係，在內容結構上形成對等平衡效果，在佛教思想看兩者在自覺、覺他的互相薰染下功德圓滿。我們看到在情節發展上，猿通過禪師的禪法引導，由「野」變「定」而「開悟」。本文將先從「弘法度世、證悟自性」和「倡演禪宗」角度探討此劇的主題、結構和語言特色。其次通過僧和猿角色的結緣共修意涵延伸到中國文學有關僧猿的題材，嘗試由相關的文學書寫探討《猿聽經》的文化意蘊。最後本文考證《猿聽經》的本事來源可能有二：一是《佛說師子月佛本生經》婆須蜜多尊者過去生是獼猴的故事，二是《阿育王經》中優波毬多的本生故事，從而進一步說明《猿聽經》的佛

* 本論文部份受（香港）大學撥款委員會研資局之資助研究項目（2015-2017）「清代十種教化劇研究」資助，特此鳴謝。

臺灣大學學術期刊資料庫

教意蘊。

一、「佛教度化劇」和《猿聽經》研究概述

《猿聽經》是一部「佛教度化劇」。立此名稱，因度化二字比「度脫」還貼近佛教精神，而且具備修行者自覺覺他、共修互利的本旨，同時不失「度脫劇」點出度人者和度脫者的相互關係。羅錦堂在〈元人雜劇之分類〉把道教劇和佛教劇合稱爲「道釋劇」，並且指出道教劇和釋教劇在主題和內容的顯要分別在於前者「神仙顯示、度脫凡人」，後者釋教劇演說「弘法度世、因果輪迴」。羅錦堂認同青木正兒（1887-1964）在《元人雜劇序說》稱道教劇爲「度脫劇」之餘，[1]還將佛教劇按主題分爲兩類：「弘法度世」和「因果輪迴」。[2]自青木正兒和羅錦堂提出分類方向後，近年研究者亦從「度脫劇」意涵對道教和佛教劇進一步討論。趙幼民認爲「度脫劇」只限於道教劇。[3]容世誠從「儀式」探討度脫劇的結構提出兩種模式：「超凡入聖類型」和「謫仙返本類型」，討論的劇本兼顧道教劇和佛教劇。[4]李惠綿綜合元代宗教劇分類和度脫類型進一步把「佛教度脫劇」分爲三個類型：「他力謫仙返本類型」、「自力超凡入聖類型」和「點化皈依類型」。《猿聽經》列入「自力超凡入聖類型」。[5]

---

1 羅錦堂：《錦堂論曲》（臺北：聯經出版事業公司，1977年），頁94；青木正兒：《元人雜劇序說》（上海：開明書局，1941年），頁32。

2 「弘法度世」有五本：《西遊記》、《花間四友東坡夢》、《布袋和尚忍字記》、《月和尚度柳翠》、《龍濟山野猿聽經》；「因果輪迴」有三本：《龐居士誤放來生債》、《崔府君斷冤家債主》和《看錢奴買冤家債主》。參見《錦堂論曲》，上揭，頁95。

3 趙幼民於〈元雜劇中的度脫劇〉的討論劇目爲《太和正音譜》「神仙道化」科以及羅錦堂「道釋劇」中的一部份，當中有十三種都是道教劇，而《度柳翠》和《忍字記》外在爲佛教故事，實質內容上爲道教思想。他解釋「度」「脫」二字爲：「度者超度，脫者解脫，謂超度解脫生與死的苦厄」，又指出：「本文所謂的『度脫劇』，都是專指仙佛度人成仙成佛，以解脫人世間苦痛的雜劇，而所說的人，都是與佛道有緣的人。」見趙幼民：〈元雜劇中的度脫劇（上）〉，《文學評論》第5集（1978年6月），頁153-195；〈元雜劇中的度脫劇（下）〉，《文學評論》第6集（1980年5月），頁169-217。

4 「超凡入聖類型」用《黃粱夢》討論，「謫仙返本類型」用《金童玉女》、《度柳翠》討論，見容世誠：〈度脫劇的原型分析——啓悟理論的運用〉，《戲曲人類學初探》（臺北：麥田出版社，1997年），頁228-230。

5 李惠綿〈從「度」與「解脫」概念詮釋元代佛教度脫劇〉一文討論劉君錫《龐居士誤放來生債》、無名氏《龍濟山野猿聽經》、鄭廷玉《布袋和尚忍字記》、李壽卿《月明和尚度柳翠》四部元雜劇中的度脫劇。文中把「度脫劇」定義爲以四折雜劇演出「捨離——啓

臺灣大學學術期刊資料庫

有關《猿聽經》雜劇的獨立研究很少。我們主要看到此劇在以下兩類研究課題作支線論述：一在《西遊記》的相關研究，二在元代雜劇與宗教的相關研究。

首先是《西遊記》的相關研究。因祁彪佳《遠山堂劇品》著錄兩種元代「西遊戲」，其中之一是《猿聽經》，所以研究《西遊記》創作淵源時，大部分學者皆認爲孫悟空的形象濫觴於《猿聽經》的玄猿。如陳應祥〈孫悟空形象的系統思考〉整理古典文化中的猴符號系統，提及《猿聽經》的野猿結合了與佛教有關的「佛猴系統」和「智識猴系統」。[6]竺洪波在〈《西遊記》雜劇對《西遊記》小說影響的再認識〉將《猿聽經》劃爲「西遊戲」十種之一。[7]薛克翹〈中印猿猴故事散論〉其中一章闡釋印度猿猴故事通過佛教傳入中土後對中國文學產生的影響，並且認爲《猿聽經》與古印度認爲人類和獸類平等思想有關。[8]王平〈「西遊戲」與《西遊記》的傳播〉認爲《猿聽經》曲詞寫猿偷桃，與《西遊記》第一折孫悟空的身世有關。[9]伏滌修〈西遊戲曲主要分支系統本事來源考述〉提及劇中野猿同時具有「道家修練猿」和「佛家聽經猿」的特點。[10]袁志勇〈《猿聽經》與《西遊記》〉一文分析《猿聽經》的藝術成就，袁氏分析了劇作家塑造野猿形象所運用的不同技巧，包括誇張法、靜態描寫、動作刻劃以及心理刻劃。此外袁志勇〈《猿聽經》與《西遊記》〉討論以猿喻人所蘊含的元代文人的社會處境以及視佛門爲仕途歸依的心理。[11]總言之，與《西遊記》有關的研究皆肯定《猿聽經》對《西遊記》創作的影響。

其次在元代雜劇與宗教的相關研究中論及《猿聽經》的，較早有慶振軒〈元代釋、道劇初探〉。此文把元雜劇分爲四類：佛教劇、道教劇、正一道雜劇和全眞教雜劇，《猿聽經》屬於佛教劇，亦屬於「度脫劇」。[12]劉淑麗的〈元雜劇

悟——回歸」或「啓悟——回歸」之模式，被度者和自度者都歷經一番啓悟歷程而回歸佛界。《猿聽經》的猿主要是以自力成佛升天的「自度者」，稱爲「自力超凡入聖類型」。詳見李惠綿：《戲曲新視野》（臺北：國家出版社，2008年），頁170。

6 陳應祥：〈孫悟空形象的系統思考〉，《明清小說研究》1988年3期，頁56-68。

7 竺洪波：〈《西遊記》雜劇對《西遊記》小說影響的再認識〉，《南京師範大學文學院學報》2005年1期，頁150-156。

8 薛克翹：〈中印猿猴故事散論〉，《南亞研究》2005年1期，頁66-69。

9 王平：〈「西遊戲」與《西遊記》的傳播〉，《明清小說研究》2006年2期，頁73-84。

10 伏滌修：〈西遊戲曲主要分支系統本事來源考述〉，《戲曲藝術》2011年1期，頁1-5。

11 袁志勇：〈《猿聽經》與《西遊記》〉，《文學界（理論版）》2012年12期，頁227-228。

12 慶振軒：〈元代釋、道劇初探〉，《蘭州大學學報》1990年1期，頁107-113。

臺灣大學學術期刊資料庫

宗教精神的闡釋與消解〉先按朱權（1378-1448）《太和正音譜》分類，再論宗教精神，認爲《猿聽經》是「度脫入佛」一例。[13]張婷婷、王寧邦〈元代雜劇藝術與禪宗文化精神〉探討與禪宗有關的元雜劇，認爲《猿聽經》受禪宗「機鋒話語」影響，同時配合雜劇的通俗面向，在對答中加入戲謔性語言，因此產生「戲言而近莊」之語言效果。[14]較近的有慶振軒在〈元代雜劇中「說參請」的源流與影響〉從《猿聽經》的題目正名推想該劇與宋代的「請參說」淵源密切。[15]除了以上論文，以專題形式研究《猿聽經》的有錢怡〈以猿喻人，寄意遙深——《龍濟山野猿聽經》探析〉，該文探討野猿三次變換身份所反映的生命經歷，可能是劇作家寄寓的文化思想內容。[16]此外較深入探討《猿聽經》與佛教關係的有李惠綿〈論析元代佛教度脫劇——以佛教「度」與「解脫」概念爲詮釋觀點〉。[17]

總覽近年對元雜劇宗教劇的類型分類和分析後，本文認爲佛教度化劇的內涵更貼近佛教精神，兼具「度脫劇」點出度人者和度脫者的相互關係。換言之一方面具有李惠綿提出的「自力超凡入聖類型」的特色，另一方面顧及度化者弘法利生的主題特色。

二、《猿聽經》的弘法證悟主題與結構的關係

佛教度化劇的主題是「弘法度世」，主題人物一方是弘法的僧侶，如《忍字記》的布袋和尚、《度柳翠》的月明和尚和《猿聽經》的修公禪師，另一方是開悟的衆生。佛教主張自覺、覺他。時間向度可以先後，也可並時。「度」包括自度、他度和度他，意涵跟道教劇「神仙顯示，度脫凡人」較單方面由神仙度凡人是不一樣的。因此羅錦堂分出的弘法度世類佛教劇不能完全用「度脫劇」取

13 劉淑麗：〈元雜劇宗教精神的闡釋與消解〉，《藝術百家》2001年3期，頁35-37。

14 張婷婷、王寧邦：〈元代雜劇藝術與禪宗文化精神〉，《佛教文化》2005年6期，頁78-81。

15 慶振軒：〈元代雜劇中「說參請」的源流與影響〉，《甘肅社會科學》2012年2期，頁138-141。

16 第一諷刺官場中「沐猴而冠」的官吏，第二反映破除肉身色相，重視觀心的內在意義，第三宣揚佛在心中的觀念。見錢怡：〈以猿喻人，寄意遙深——《龍濟山野猿聽經》探析〉，《福建論壇（人文社會科學版）》2011年專刊，頁69-70。

17 李惠綿：〈論析元代佛教度脫劇——以佛教「度」與「解脫」概念爲詮釋觀點〉，《佛學研究中心學報》第6期（2001年7月），頁271-316。

臺灣大學學術期刊資料庫

代。[18]《猿聽經》自有屬於佛教劇「弘法度世」的思想內容和依「自性開悟」而展開的結構格局。故本文重新把《猿聽經》回歸「佛教劇」，從「弘法度世、證悟自性」和「倡演禪宗」角度說其主題，並展開討論其結構和語言內涵。

《猿聽經》雜劇題目是「大惠堂修公設講」，正名「龍濟山野猿聽經」。明代趙琦美（1563-1624）鈔校《脈望館鈔校本古今雜劇》收錄，[19]《遠山堂劇品》和《八千卷樓書目》均著錄。[20]今刊本見隋樹森編入《元曲選外編》第三冊。[21]《猿聽經》是末本，共四折。第一折演修公禪師（沖末）在龍濟山結廬修行。儒生余舜夫（正末）採樵維生，但儒生本質喜歡讀書。他一天入龍濟山，遇修公禪師，二人同賞山水。第二折演龍濟山號稱「道妙靈仙」的野猿（正末），修道千年而長生。一日牠趁佛殿無人，潛入禪堂遊戲。修公禪師爲點醒牠，命山神顯現景頭，假稱懲以死罪。靈猿痛改前非，決定藏身深洞，專心修行。第三折演一名命途坎坷的儒官袁遜（正末）在萬念俱灰下路過山寺，忽有歸山之興。原來他之前受朋友推薦到端州任巡官，到任後不足一年，不幸妻妾子女盡亡。修公禪師知道袁遜和余舜夫皆爲靈猿所變，又知靈猿善根將熟，接引度化。第四折演修公禪師設講開示。袁遜參透禪偈而開悟，坐化歸空，登西方極樂世界。

《猿聽經》中修公禪師爲弘揚佛法、度化衆生而說法，野猿因聞法而開悟。禪師和靈猿在內容結構上對等平衡。兩者在自覺、覺他的互相薰染下功德圓滿。永明延壽（904-975）《宗鏡錄》云：

> 涅槃經云：「闡提之人，佛性力故還生善根。」彼言佛性力者，即此本覺內熏之力耳。良以一識含此二義，更互相熏遍生染淨也。此中佛者，是覺性者，是本，故名本覺。[22]

---

18 林智莉《現存元人宗教劇研究》（國立臺灣大學中國文學系碩士論文，1999年，頁48-67、72-79）用「度脫劇」取代佛教劇弘法度世類作品。

19 《古本戲曲叢刊四集》收錄《脈望館鈔校本古今雜劇》，頁1上第1折右欄有手書「太和正音譜未收」，眉上書「淘眞類」。見古本戲曲叢刊編輯委員會：《古本戲曲叢刊第四集》（上海：商務印書館，1958年）。

20 見《遠山堂劇品》著錄並評云：「微有致趣，但於禪宗尚未透徹，故頓悟處未覺快心。」祁彪佳著，黃裳校錄：《遠山堂明曲品劇品校錄》（上海：上海出版公司，1955年），頁166；《八千卷樓書目》著錄云：「龍濟山野猿聽經，一卷，不著撰人名氏，明刊本」，見丁仁（1879-1949）：《八千卷樓書目》，卷二十集部，民國本。

21 本文用隋樹森：《元曲選外編》（北京：中華書局，1959年），頁949-960。

22 〔五代〕釋延壽：《宗鏡錄》，收入大正新修大藏經刊行會編：《大正新脩大藏經》（東京：大藏出版株式會社，1988年），第48冊。見CBETA，T48，No.2016，p701，a02。

臺灣大學學術期刊資料庫

又：

> 佛種全自熏成，初學之人，爭不仗於聞法之力，且眾生雖有正因性，須假緣因發起。如大智度論云：「如經中說。二因緣。發起正見。一者外聞正法。二者內有正念。又如草木內有種子。外有雨澤。然後得生。若無菩薩。眾生雖有業因緣。無由發起。」然欲弘揚佛法，剖析圓宗，應須性相雙明，總別俱辯。故法華經偈云：「如是大果報。種種性相義。我及十方佛。乃能知是事。」今宗鏡本意，要理事分明，方顯一心體用具足。[23]

《宗鏡錄》認爲成佛種子必須備有正念和外聞正法兩種因緣。衆生縱有業因，缺少說法的聖賢爲其開示，種子也無由發起。得道羅漢或菩薩是衆生「外聞正法」的緣，衆生是菩薩「弘揚正法」的因。《猿聽經》的四折結構建立在「弘正法」及「聞正法」的因緣關係中。修公禪師不但是「羅漢」，而且具有「上求佛道、下化衆生」的菩提心。「上求佛道、下化衆生」由隋代智顗大師（538-597）在《摩訶止觀》和《妙法蓮華經玄義》提出。[24]《妙法蓮華經玄義》卷四云：

> 菩薩雖入初地，初地不應住，以有所得故。修上十地慧，十重發眞修慧，由理成行，名爲天行。天行即智慧莊嚴。上求佛道故，有聖行、天行；下化眾生故，有梵行、病行、嬰兒行也。四嬰兒行者，若福慧轉增，實相彌顯。雖不作意利益眾生，任運能有冥、顯兩益。天行力有冥益，梵行力有顯益。眾生雖有小善之機，無菩薩開發，不得生長。慈善根力，如磁石吸鐵，和光利行，能令眾生得見菩薩，同其始學。漸修五戒、十善，人天果報楊葉之行。又示二百五十戒，觀、練、熏、修，四諦、十二因緣、三十七品，同二乘嬰兒行。又示同習六度三阿僧祇，百劫種相好，柔伏煩惱，六度菩薩小善之行。又示同即色是空，無生無滅，通教小善之行。又示同別教歷別次第，相似中道，小善之行。皆是慈心之力，俯同群小，提引成就，從慈心與樂，起嬰兒行。《大經》云：「能說大字，所謂婆和」，此即六度小行而求作佛，故言大字。[25]

23　同前註。見CBETA，T48，No.2016，p701，c12。

24　〔隋〕釋智顗：《摩訶止觀》的卷一上和卷九下均見「上求佛道、下化眾生」之說明。《大正新脩大藏經》，第46冊。見CBETA，T46，No.1911，p5，b13；p130，b10。

25　釋智顗：《妙法蓮華經玄義》，卷四上，《大正新脩大藏經》，第33冊。見CBETA，T33，No.1716，p724，b10-b17。

臺灣大學學術期刊資料庫

智顗大師是天台宗始創人，[26]天台宗以《法華經》爲主，以《大智度論》解釋一宗之法門，以《涅槃經》扶持《法華》，依《大品般若》立三觀法，並以其他經論補助宗意。[27]《法華玄義》中「上求佛道」、「下化衆生」是修大乘菩薩道的根本法門，更是菩薩的本心。菩薩開發衆生小善之機，幫助其善根生長。菩薩向衆生教示漸修、五戒、十善、人天果報，又示二百五十戒，同時指導修習四諦、十二因緣、三十七品，若對象是菩薩根器，則與之同修六度波羅蜜。以上簡述漢傳大乘佛教菩薩與衆生的關係，旨在指出《猿聽經》是一部獨特的佛教劇。一本雜劇四折的空間統一在龍濟山，時間不出三四天，處所定限於佛殿禪堂；度人的禪師既是得道羅漢也行菩薩道，他所象徵的「常」像磁石吸引有善根的靈猿，使思想行爲「無常」的猿猴由「野」變得安定下來。兩人的境地的逐漸契合建立起整部劇的結構。跟其他佛教劇比較，我們可以清楚看出《猿聽經》四折空間統一的特色，請見表列：

	《野猿聽經》	《忍字記》	《度柳翠》	《來生債》	《東坡夢》
楔子	龍濟山法堂	解典庫一	柳家、蒿亭山顯孝寺	李孝先家中	
第一折	龍濟山山庵	解典庫、後花園草庵	柳家	龐蘊家中、後園、磨面工家中	廬山東林寺
第二折	龍濟山佛殿	後花園草庵、臥房	長街上、茶房、地府	龐蘊家中馬槽	廬山東林寺、玉春堂
第三折	龍濟山法堂	嶽林寺	柳家、渡船上	東海船上、龍宮	（夢中會四友）玉春堂
第四折	龍濟山禪堂、西方極樂世界	祖墳	顯孝寺	鹿門山、兜率宮	禪堂

從列表看，和《猿聽經》的時空設佈局較接近的是《東坡夢》。但《東坡夢》的四折雖然都在東林寺，然而第二和第三折演東坡入夢，虛實並用，與《猿聽經》統一一處又顯不同。由此我們說在《猿聽經》中，修公禪師角色象徵是相對的「常」，第一折出場的余舜夫、第二折出場的道妙靈仙、第三折出場的袁遜和第四折的袁舜夫象徵是相對的「無常」。我們看到在整個劇本中，修公禪師的

[26] 智顗創天台宗，立空假中之三諦說，於有空二部之外，成立自宗，融合空有之中道教。見蔣維喬（1873-1958）：《佛教概論》（上海：上海中華書局，1940年），第一論，頁19。

[27] 同前註，第三編，頁38。

臺灣大學學術期刊資料庫

面貌始終如一，這跟道教度脫劇的神仙多次變形變相，以達度脫凡人的形式不同。相反，在《猿聽經》多次變形變相的是尋求上昇和解脫，受聖僧羅漢／禪師度化的被度者。《猿聽經》的戲劇結構內涵非常值得討論。以下簡列出第四折的時空和人物佈局：

第一折地點龍濟山間，人物修公禪師和儒生（樵夫）余舜夫。

第二折地點龍濟山佛殿，人物修公禪師和修行十年的妙道靈猿。

第三折地點龍濟山法堂，人物修公禪師和矢志歸隱的袁遜。

第四折地點龍濟山禪堂，人物修公禪師和已經在佛寺安居的袁遜。

劇本一開始寫修公禪師遊訪天下名山，最終選擇並且走進龍濟山結廬棲身。山和僧的關係相對恆常。在禪師看來，整個龍濟山是他的道場。劇本每一折皆鋪墊著一重由山和僧織出的象徵「常」「靜」的「法」網，隨緣接引眾生。

第一折走入這「常」「靜」結構的是一名年青樵夫余舜夫。他身兼兩個身份：儒生和樵夫；苦讀之餘，爲生計不得不打柴。他上龍濟山，全因四山野的柴薪都給打盡，剩下來的龍濟山樹木是他唯一生路，因此與禪師結緣。

修公禪師用平常心接待這名誤闖「道場」的樵夫，爲他提供一杯禪茶，與他共賞一番景致。禪師從樵夫的言談看得出他是一名儒人君子。余舜夫正業之志和高尚品格在出場自述中清楚交代：「經綸濟世」、（望）「身居臺省、智輔皇宗、治平國政、廣播儒風」。[28]禪師明白，山水和禪林對一心嚮往經世致用的儒士來說，只是暫時養性之所。因此修公從容的聽儒生讚美山水，自在的送他下山。

繼儒生之後走進禪師「常」「淨」道場的是一頭靈猴。他神通廣大（第二折【南呂一枝花】【梁州第七】、【四塊玉】【隔尾】曲）[29]，長生不老，在山中修仙千年，從曲文語境看來，牠的修練接近道教，但劇本說牠同時喜歡聽經聞法，推悟玄宗。從《猿聽經》的時空結構說來，牠比修公禪師更早在龍濟山修行。相對說來，修公是外來者，一如佛教傳入前，道家和儒家已在中土發展。修公山間習禪，靈猴山中修仙，儒生山居讀書；本來一座山，佛、道、儒各自修行。有趣的是，靈猴對佛教禪宗產生好奇。牠不但在門外窺探，還偷入堂室「窺如來經典，穿佛祖袈裟」。禪師從旁觀察靈猴的一舉一動，但沒有現身覷破。這

28　《野猿聽經》，第一折，出場自述，【混江龍】曲，頁949。

29　《野猿聽經》，第二折，【南呂一枝花】【梁州第七】【四塊玉】【隔尾】曲，頁952。

臺灣大學學術期刊資料庫

一方面顯示僧人慈悲，還製造出兩重戲劇意境：靈猴窺佛，禪師看猿。本來各得其所的兩段時空結構，在靈猿生起「著衣聽法，獲福無量，必生忉利天宮」念頭時發生變化，兩個結構開始交融。禪師因此決定度猿：「此猿雖有善緣，來居人類，難以超昇。此猿恐怕他扯碎了經文，毀傷了佛像，我著他見個景頭，必然大悟也。」[30]靈猿經過山神裝戲警戒，痛改習氣，決心藏身深洞靜修般若。

第三折寫一名厭倦功名，決心退隱的儒官袁遜主動向禪師求法。袁遜本來有志功名，不幸遇上皇帝年老昏庸，以致仕途沉滯多年。後來朋友薦他爲端州巡官，上任未及一年妻妾子女客死異鄉。袁遜心灰意冷、絕意名場。他放棄名聞利養，甘願退隱；一如靈猴放下習氣、潛心修行。袁遜和靈猴從習慣性思想行爲突破自己，同樣通過追求虛假——挫敗——驚悟——復求眞實的發展模式。

後來修公禪師向我們道破袁遜乃靈猴所變，那我們不免要問：袁遜有否身歷他所描述的崎嶇仕途、人生苦境？在經歷人類的五蘊苦時他知道自己是猿的幻身嗎？我們從這個戲中有戲、幻中有幻的時空結構，得到一些哲學趣味；沉思甚麼是眞境，甚麼是幻境，甚至思索戲場的兩重虛幻所能反映的人生眞實，劇場所能暗示在法界結構中的種種現象。

第四折寫禪師升堂說法，袁遜聽偈開悟。這一折劇力的強弱全看袁遜頓見本性時，時空結構轟然落謝的劇場力。「開悟」是「度化」主題的焦點，袁遜還滅到無明而悟出「大圓明」，情識與聖者的精神領域同質，兩者的生命結構一致。

第四折最後兩支曲子【折桂令】和【殿前歡】寫禪師以「聖者羅漢」身份在西方極樂世界接引「袁生」，具體地呈現「度化」的結果。靈猿在聖位修行者引渡下，開悟自性，解脫輪迴六道之苦，這一幕點出主題內容，度化雙方在佛教的修行結構中互相靠近一大步。

三、《猿聽經》倡演禪宗主題與語言的關係

《猿聽經》的語言內涵跟其倡演宗風的主題思想關係密切。修公禪師即龍濟寺祖庭山主紹修禪師，他是潭州羅漢珪琛禪師（867-928）的法嗣，吉州青原山行思禪師（671-740）第八世，事蹟見《景德傳燈錄》卷第二十四[31]、《五燈會

30 《野猿聽經》，第二折，【牧羊關】白，頁953。

31 〔北宋〕釋道原：《景德傳燈錄》，第二十四卷，《大正新脩大藏經》，第51冊。見

臺灣大學學術期刊資料庫

元》第八卷[32]和《指月錄》第二十二卷[33]。《景德傳燈錄》第二十四卷「吉州青原山行思禪師第八世，前漳州羅漢桂琛禪師法嗣」條，標題「撫州龍濟山主紹修禪師」。行思禪師在六祖慧能禪師（638-713）曹溪會中被稱爲上座，是一位年齡較長的弟子。[34]紹修禪師和法眼禪師一起同參地藏禪師的公案故事在《五燈會元》見載。[35]公案亦記錄在元代釋行秀的《從容庵錄》的第五卷「第七十則進山問性」。[36]《從容庵錄》是行秀法師開示時的語錄，他稱紹修禪師爲「修公」，故我們肯定《猿聽經》「修公禪師」即紹修禪師。紹修禪師在中國禪宗發展史上的貢獻備受肯定，如《西江詩話》卷九「李元鼎」條云：

> 吉水縣龍濟寺踞東山第一峰，後唐修禪師把茅手闢。宋明以來，宗風甚盛，崇禎之季，梵宇傾圮，邑人李少司馬元鼎倡募修復，延僧住持，作詩云：「一肩交與頭陀去，莫負南唐舊祖庭」。[37]

《西江詩話》記述李元鼎復修龍濟寺時提到龍濟寺在元明時期興隆一時。由此推測《猿聽經》雜劇寫於龍濟寺宗風昌盛時期。我們推想雜劇有意借戲曲來讚嘆禪師度化衆生和倡演禪宗的宗風。在雜劇曲文和念白中表揚紹修禪師和倡說宗風的文詞可說俯拾皆是，如修公禪師出場的定場詩云：

CBETA，T51，No.2071，p400，c09。

32 〔南宋〕釋普濟：《五燈會元》，第八卷，收入河村照孝編集：《新編卍續藏經》（東京：株式會社國書刊行會，1975-1989年），第80冊。見CBETA，X80，No.1565，p181，a05。

33 見〔明〕瞿汝稷（1548-1610）：《指月錄》，第二十二卷，《新編卍續藏經》，第83冊。見CBETA，X83，No.1578，p640，a23-c03。

34 在六祖慧能禪師（638-713）曹溪會下，行思禪師被稱爲上座，是一位年齡較長的弟子，慧能在世時行思已經離開曹溪到故鄉青原山靜居寺。其後石頭希遷禪師（700-790）到青原山依止行思禪師。希遷禪師是廣東高要人，曾在曹溪會下做沙彌。慧能圓寂時，希遷只有十四歲，他曾「上下羅浮，往來三峽」，到處參訪。依止行思禪師後成爲一代禪師。後來雲門宗、法眼宗、曹洞宗，傳說都是從石頭門系統出來的。石頭和洪門，傳授方法同樣以上堂開示和個別問答爲主，但風格各異。洪門宗的主流傳統較粗暴；用打、踢、喝來截斷弟子的意識，引發悟入。石頭風格則親切綿密，平和溫順。石頭系的大禪師大都出生於長江流域的南方人。見釋印順（1906-2005）：《中國禪宗史》（臺北：正聞出版社，1994年），頁320、412。

35 《五燈會元》載「撫州龍濟紹修禪師初與法眼同參地藏」，寫法與《景德傳燈錄》稍有不同。見釋普濟：《五燈會元》，第八卷。

36 〔元〕釋行秀：《萬松老人評唱天童覺和尚頌古從容庵錄》，卷五，《大正新脩大藏經》，第48冊。見CBETA，T48，No.2004，p269，c13。

37 〔清〕裘君弘（1670-1740）：《西江詩話》（臺北：廣文出版社，1973年），卷九，葉28上，頁778。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 佛祖流傳一盞燈，至今無滅亦無增，燈燈朗耀傳千古，法法皆如貫古今。[38]

此外在第四折演修公禪師升堂開示後總結云：

> 今日法筵大眾善會，人天共同相聽，切以禪分五派，教演三乘，中分五葉以流芳，世尊法演於西天，達摩心傳於東土，人人悟偈，個個皈依，咸生頓悟之心宗，共入華嚴之法藏。[39]

戲中修公禪師按靈猿化身作人的不同背景、心態和志趣逐步引導牠認識自性。禪師跟躊躇滿志的儒生樵夫、落魄失魂的儒官和一心歸佛的行者袁遜的對話內容，都不一樣，表現禪者因機施教的語言方式。現實中紹修禪師的禪風屬石頭一系。石頭系採用溫和方式引導學者體驗「以心爲本」的存在事實，從而體悟「眞性」。石頭門下最是秉承慧能直指當前一念本來解脫自在（「無住」）的修持理念。晚唐至五代期間，石頭系統的曹洞宗在江西建立祖庭。[40]江西在宋代可說是禪學重地。紹修禪師悟道後在江西吉水的東山住下來，成爲修山主。他有偈云：「風動心搖樹，雲生性起塵；若明今日事，昧卻本來人。」又云：「萬法是心光，諸緣唯性境；本無迷悟人，只要今日了。」他選擇登上龍濟山的頂峰靜修，初時了無聚衆之意，只一心與山間鳥獸爲伴。他持如來藏法門，眼前一切有情皆有佛性，皆可轉化。雜劇的修公禪師角色可說盡心表現眞實人物的禪境和魅力。《猿聽經》中禪師角色用語莊重，見禪者「本色」。曲文和念白使用不少意境幽深的詩句和禪偈。戲中修公禪師的形象大異於其他道釋劇的「和尚」角色。在元雜劇「佛教劇」通常安排一場禪師登堂開示的說經戲，《猿聽經》的一場比其地作品寫得謹愼和莊嚴，問答間倡演禪宗之意甚是明顯。爲清楚起見以表列第四折升堂答問如下：

38 《野猿聽經》，第一折，出場詩，頁949。

39 《野猿聽經》，第四折，頁959。

40 中國禪宗史有五家七宗，即南岳懷濮之下開創臨濟宗和溈仰宗，青原行思之下開雲門、法眼和曹洞三宗。曹洞宗是由洞山良價禪師（807-869）於江西宜春縣的洞山創未，弟子本取禪師在宜黃去水的曹山寺得授禪法。

臺灣大學學術期刊資料庫

問	答	出處
如何是春	門前楊柳如煙綠，檻外桃花向日紅。	韋莊：《丙辰年鄜州遇寒食城外醉吟五首》「滿街楊柳綠絲煙」 《丹霞子淳禪師語錄》：「檻外桃花春蝶舞。門前楊柳曉鶯吟。」丹霞子淳（1064-1117），北宋曹洞宗僧。
如何是夏	流水帶花穿巷陌，夕陽將樹入簾櫳。	韋莊《貴公子》：「流水帶花穿巷陌，夕陽和樹入簾櫳。」
如何是秋	秋色入林紅黯淡，水光穿竹林下來。	蘇舜欽《滄浪亭懷貫之》：「秋色入林紅黯淡，日光穿竹翠玲瓏。」
如何是冬	雲裡高山頭白早，海中仙果子生遲。	劉禹錫《蘇州白舍人寄新詩，有歎早白無兒之句，因以贈之》：「雪裡高山頭白早，海中仙果子生遲」
如何是西來意	九年空冷坐，千古意分明。	「九年空冷坐」：出自《五燈會元》漢州三聖繼昌禪師：「面壁九年空冷坐。金佛不度爐。」 「千古意分明」出自《古宿尊語錄》卷四十二寶峰雲庵眞淨禪師住筠州聖壽語錄一：「一堂風冷淡，千古意分明。」又《古宿尊語錄》卷四十四寶峰雲庵眞淨禪師住金陵報寧語錄三：「一堂風冷淡，千古意分明。」又《青州百問》：「一言道斷處，千古意分明。」又《禪林類聚》卷第六〈示衆〉：「一堂風冷淡，千古意分明。」又釋虛中：「一堂風冷淡，千古意分明。」
如何是法身	野塘秋水漫，花塢夕陽遲。	嚴維《酬劉員外見寄》：「柳塘春水漫，花塢夕陽遲。」 又《五燈會元》明州蓬萊卿禪師：「一曲兩曲無人會，雨過夜塘秋水深」 又呂誠《重陽日有感寄子英袁先生時庚午歲也》：「風高木葉林煙薄，雨過野塘秋水深」

臺灣大學學術期刊資料庫

如何是祖意	三世諸法不能全，六代祖師提不起。	《了菴和尚語錄》卷第三：「三世諸佛，只可自知。六代祖師，全提不起。」又《五燈會元》福州鼓山神晏興聖國師：「三世諸佛不能唱，十二分教載不起。」又《五燈會元》常德府文殊心道禪師：「三世諸佛不能知，狸奴白牯却知有。」又《聯燈會要》：明州雪竇重顯禪師：「三世諸佛，不能自宣。六代祖師，全提不起。」
如何是曹洞宗	不萌草解藏香象，無底籃能提活龍。	《莞絕老人天奇直註天童覺和尚頌古》：「不萌草解藏香象（不存一法能含大用）。無底籃能著活蛇蛇（不受一塵故曰無底。能顯全機故曰活蛇）。」又萬松行秀評唱《天童覺和尚頌古從容庵錄》：「不萌草解藏香象（佛眼覷不見），無底籃能提活龍（一般拈弄與君殊）。」
如何是臨濟宗	機如閃電，活似轟雷。	《費隱禪師語錄》卷第十三〈自贊（穎正端上座乞）〉：「機如閃電超方見，用似雷轟截衆疑。」
如何是雲門宗	三句可辨，一鏃遼空。	《人天眼目》卷六〈圓悟五家宗要〉：「北斗藏身。金風體露。三句可辨。一鏃遼空（雲門）。」 又《宗門拈古彙集》卷第三十六：「昭覺勤云，雲門善巧方便，可謂即事即理，即隱即顯，三句可辨，一鏃遼空。」
如何是法眼宗	言中有響，句裡藏鋒。	《人天眼目》卷六〈圓悟五家宗要〉：「聞聲悟道。見色明心。句裏藏鋒。言中有響（法眼）。」 又《禪林僧寶傳》卷第二韶州雲門大慈雲弘明禪師：「不敢望汝言中有響，句裡藏鋒。」
如何是溈仰宗	明暗交加，語默不露。	《人天眼目》卷六〈圓悟五家宗要〉：「師資唱和。父子一家。明暗交馳。語默不露（溈仰）」

臺灣大學學術期刊資料庫

如何是不二法門	無法可說	《金剛經》：「若人言：如來有所說法，即爲謗佛，不能解我所說故。須菩提。說法者，無法可說，是名說法。」 《月磵和尚語錄》卷上：「諸佛無法可說，諸祖無法可得。」 《虎丘隆和尚語錄》：「無法可說，是名說法。所以佛法，無有剩語。」
如何是妙法	合著口	《古宿尊語錄》卷第十三趙州眞際禪師語錄并行狀卷上：「問，時人以珍寶爲貴。沙門以何爲貴？師云，急合取口。學云，合口還得也無。師云，口若不合，爭能辨得。」 《五燈會元》卷十八〈福州東禪祖鑑從密禪師〉：「開口不是禪，合口不是道。」
如何是如來法	四十九年三百餘會	《五燈會元》卷第十四〈明州天童宏智正覺禪師》：「四十九年，三百餘會。」又卷二十〈常州華藏湛堂智深禪師〉：「四十九年，播土揚塵。三百餘會，納盡敗缺。」
如何是祖師法	九年不語，聲振五天。	《五燈會元》卷第六〈本嵩律師〉：「祖師九年面壁。」又卷第七〈隨州雙泉山梁家庵永禪師〉：「達磨九年面壁。」
如何是道中人	萬緣都不染，一念自澄清	「一念」見《六祖壇經》〈自序品第一〉：「汝既爲法而來，可屏息諸緣，勿生一念，吾爲汝說。」又〈懺悔品第六〉：「若不思萬法性本如空，一念思量，名爲變化。……自性起一念惡，滅萬劫善因；自性起一念善，得恆沙惡盡，直至無上菩提。念念自見，不失本念，名爲報身。」

臺灣大學學術期刊資料庫

如何是正法	萬法千門總是空，莫思嘲月更吟風。這番打出翻斛斗，跳入毗盧覺海中。泉石煙霞水木中，皮毛雖異性靈通，勞師爲說無生偈，悟到無生總是空。	毗盧覺海見《華嚴經》卷七：「所說無邊衆刹海，毗盧遮那悉嚴淨，世尊境界不思議，智慧神通力如是。」

我們看出這場「開示戲」的語言編寫經過一番深思熟慮。前四個啓借四時春夏秋冬問法相，禪師主要化用詩句來暗喻法相常、變互動的關係，同時隱示「有我」和「無我」的意境。當提問到有關禪宗祖師和六祖之後禪宗開展「五宗」的發展特色，禪師均據禪家語錄或文獻回答。語言「禪風化」可說十分濃厚，我們相信這種語言特色和雜劇有意倡演禪宗的寫作目的和主題有關。

四、戲中猿僧在江西結緣的文學和文化意蘊

《猿聽經》演的是一個山猿聽禪師開示說法的故事，戲中修公禪師和猿一起觀賞山色，及後一起過寺院生活，修公對猿由始至終態度親和。我們現在先探索中國敘事文學和抒情文學的僧猿題材和他們的結緣方式，然後就此分析《猿聽經》的文學和文化內涵。在中國文學中，最先記敘猿和僧侶結緣的是天竺僧和山猿故事。在南朝宋代釋贊寧（919-1001）撰寫的《宋高僧傳》中有「雜科聲德編第十之一〈南宋錢塘靈隱寺智一傳〉」是最早記及僧猿共處的文獻記錄。[41]智一和尚被時人稱「猿父」，其故事後來衍生出天竺籍慧理禪師蓄養二猿的故事。後來宋代施諤（活動時期約1255年前後）撰《（淳祐）臨安志》卷八山川有「呼猿洞」一條，引用唐代名士陸羽（733-804）和宋代僧人遵式（964-1032）詩文，記及慧理禪師云：

陸羽云宋僧智一善嘯，有哀松之韻，養猿於山間，臨澗長嘯，眾猿畢集，

41 《宋高僧傳》有關內容如下：「釋智一者，不詳何人也。居靈隱寺之半峰，精守戒範，而善長嘯。嘯終，乃牽曳其聲，杳入雲際，如吹笳葉，若揭遊絲，徐舉徐揚，載哀載咽，颼颼淒切，聽者悲涼，謂之哀松之梵。頗生物善，或在像前贊詠流靡。於靈山澗邊，養一白猿，有時騰山逾澗，久而不還。一乃吮吻張喉作梵呼之，則猿至矣。時人謂之『白猿梵召』，一公爲猿父，猶狙公也。其後澗邊群狙聚焉。每至眾僧齋訖，斂生飯送猿臺所，後令山童呼二三聲，則群猿競至。洎乎唐武宗廢教，伊寺毀除焉，鞠爲茂草之墟，飯猿於臺事皆湮滅。一師不詳所終。」見〔北宋〕贊寧輯：《宋高僧傳》（北京：中華書局，1987年），卷二十九，頁717。

臺灣大學學術期刊資料庫

謂之猿父。又遵式白猿峰詩序云「西天僧慧理蓄白猿於靈隱寺」，詩云「引水穿廊走，呼猿遶檻跳」，澗側有飯猿臺，寺僧舊施食於此。[42]

雖然慧理禪師和飛來峰、靈鷲峰和靈隱寺傳奇早在唐代北宋杭州膾炙人口，但要晚至南宋才入地方志。[43]除了方志，南宋的《佛祖統紀》卷三十三亦記載。[44]唐代貫休（832-912）善畫羅漢，栩栩如生，亦曾在其《禪月集》中記述印度或西域僧侶與山猿生活的意趣。[45]宋代詩人梅詢（964-1041）曾想像杭州府飛來峰的猿鳥當年隨山飛來，[46]提供僧猿結緣是一種文化移植的有趣訊息。我們注意到張岱（1597-1679）《西湖夢尋》記述「呼猿洞」典故時加入陳洪綬（1599-1652）的〈呼猿洞詩〉。陳洪綬詩云：「慧理是同鄉，白猿供使令，以此後來人，十呼十不應。」[47]由此可見天竺僧人和山猿同是外來客的思想根深於文學和藝術的意念世界中。

在中國抒情文學中，僧人與山猿題材常見於詩。唐代顏眞卿（709-784）有

---

42 《（淳祐）臨安志》和後來增補的咸淳臨安志所引釋遵式的詩，詩題爲〈五峰合澗詩〉之〈白猿峰〉，乃詠寫天竺寺地理環境。見〔南宋〕施諤：《（淳祐）臨安志》，志八山川，葉14上，收錄在中國方志叢書據清光緒七年刊武林掌故叢編本（臺北：成文出版社，1983年）第513號，頁4913。

43 〔北宋〕晏殊（991-1055）《輿地志》今已失傳，南宋地方志多徵用其載，（咸淳）臨安志「飛來峰」條云：「晏元獻公《輿地志》云晉咸和元年西天僧慧理登茲山，嘆曰此是中天竺國靈鷲山之小嶺，不知何年飛來。」見〔南宋〕潛說友（1216-1277）《（咸淳）臨安志》，收入《景印文淵閣四庫全書》（臺北：商務印書館，1984年），史部地理類。

44 見〔南宋〕釋志磐（活動時期約1269年前後）：《佛祖統紀》卷33，《大正新脩大藏經》，第49冊。見CBETA，T49，No.2035，p339，b05-08。關於釋遵式在天竺寺住持十八年事蹟和天竺寺與慧理開山因緣，可參考釋果鏡：〈慈雲遵式與天竺寺〉，《法鼓佛學學報》第1期，頁103-175。

45 貫休〈憶在中山詩〉云：「憶在山中時，丹桂花葳蕤。紅泉浸瑤草，白日生華滋。箬屋開地爐，翠牆掛藤衣。看經竹窗邊，白猿三兩枝。東峰有老人，眼碧頭骨奇。種薤煮白石，旨趣如嬰兒。月上來打門，月落方始歸。授我微妙訣，恬澹無所爲。別來六七年，只恐白日飛。」見〔唐〕貫休：《禪月集》，卷第二（上海：商務印書館，1919年），不分頁碼。上海涵芬樓借江夏徐氏藏影印宋寫本。

46 見〔明〕李賢（1408-1466）等撰：《大明一統志》引宋代梅詢詩，詩云：「竺慧指此峰，飛來自靈鷲，猿鳥曾未知，煙嵐尚依舊。興亡謾千古；天地豈關紐，祇恐舟壑移，他年卻西走。」見《大明統一志》（西安：三秦出版社，1990年），卷三十八，葉7下，頁663。

47 見〔明末清初〕張岱撰，孫家遂校注：《西湖夢尋》（杭州：浙江文藝出版社，1984年），頁101-102。

臺灣大學學術期刊資料庫

〈題杼山癸亭得暮字〉詩中有「山僧狎猨狖，巢鳥來枳棋。」[48]可知唐代山僧蓄養山猿，也愛惜山猿；如貫休〈再遊東林寺五首〉其二云：「桓玄舊輦殘雲濕，耶舍孤墳照落遲，有箇山僧倚松睡，恐人來取白猿兒。」[49]宋詩不少詠寫僧和山猿的詩歌。宋代李綱（1083-1140）在〈禪庵巖〉詩寫月色滿山的峻巖上，猿呼其嘯，僧坐其禪，兩者相即相離，互爲意趣；[50]宋代詩詞中亦每見禪師、猿啼和落花意象來寫境界。如陸文圭（活動時期約1320年前後）的〈雅宜山在城西五十里有德慶庵在其下穹窿山福順寺長老紹堯翁作詩，取以雅宜爲號求詩〉有句云「花落猿吟總是機，舉似山僧盡成句」[51]。元代王惲（1227-1304）〈遊霖落山雜詩〉其二云「老猿叫月蒼煙去，曾伴山僧夜半歸」[52]，又權德輿（759-818）詩云「山僧半在中峰住，共佔清猿與白雲。」[53]又如元代孫蕡（1337-1393）〈峽山寺〉詩有云「雲生佛殿飛來處，猿嘯山僧出定時。」[54]又如《剪燈餘話》作者李昌祺（1376-1452）的〈宿正覺寺僧房〉詩云「露鶴寒猿永夜清，山僧入定泯群情，幽人獨向堦前坐，爲惜千峰好月明。」[55]又謝肇淛（1567-1624）〈支提寺〉詩有句云「山僧定後諸天寂，惟有猿啼說法臺。」[56]。除了山僧和野猿共生一境以增詩意外，更有用「定猿」來比喻山僧，如「山僧似定猿，吏人偶馴鹿」

48 見〔唐〕顏眞卿：《顏魯公文集》卷十五，《四部叢刊初編》（上海：上海商務印書館，1936年），集部，頁82下。

49 見貫休：《禪月集》，上揭，卷二十一，不分頁碼。

50 〔南宋〕李綱〈禪庵巖〉詩云「虎嘯猿啼月滿天，山僧宴坐正安禪，不知隻履歸何處，尚有庵巖名字傳」，見李綱：《梁溪集》，卷六，葉13下，收入《景印文淵閣四庫全書》，集部別集類，第1125冊（臺北：臺灣商務印書館，1985年），頁544。

51 〔元〕陸文圭：《牆東類稿》，卷十六，葉5上，收入《景印文淵閣四庫全書》，集部別集類，第1194冊（臺北：臺灣商務印書館，1985年），頁747。

52 〔元〕王惲：《秋澗集》，《秋澗先生大全文集》，卷二十五，葉27上，收入《四部四部叢刊初編》（臺北：臺灣商務印書館，1965年），集部，頁308。

53 見權德輿：〈贈天竺靈隱二寺主〉，全詩云：「石路泉流兩寺分，尋常鐘磬隔山聞，山僧半在中峰住，共佔清猿與白雲。」錄於〔明〕曹學佺（1574-1647）編：《石倉歷代詩選》，收入《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1986年），卷六十六中唐第二十，葉15上，第1388冊，頁295。

54 孫蕡：〈峽山寺〉詩，《石倉歷代詩選》，上揭，卷二百九十一，明詩初集十一。

55 〔明〕李昌祺：〈宿正覺寺僧房〉，《運覺漫稿》，卷六，錄於〔明〕王直：《抑菴文集》，收入《四庫明人文集叢刊》（上海：上海古籍出版社，1991年），據文淵閣本《欽定四庫全書》影印，第1242冊，頁506。

56 見〔明〕謝肇淛：〈支提寺〉，見其《小草齋集》，卷二十二，葉28下至29上，收入《續修四庫全書》，集部別集類，第1367冊（上海：上海古籍出版社，1995年），頁139。據福建省圖書館藏明萬曆刻本影印。

臺灣大學學術期刊資料庫

句。[57]甚至用「野猿」來形容久居深山，怕見客人的僧人，如「山僧如野猿，見客思走避」句。[58]

除了山僧和山猿，高僧與靈猿是另一組富有文化內涵的文學題材。這跟《猿聽經》的文學內涵關係最深。今考方志、高僧傳記和民間異聞談錄傳說等，富有宗教文化色彩的僧猿結緣故事主要出現在浙江的浦江和杭州，江西的龍濟山和廬山，以及廣東的峽山。在浦江與猿結緣的名僧有天台宗八祖玄朗法師（又作元朗法師，673-754）。法師傳授止觀法門，修行極高，衆生深受感化。故其傳記云：「誦經則翔禽下聽，洗缽則騰猿跪捧。」[59]，或云「猿玃來而捧缽，或飛鳥息以聽經」。[60]後來宋人編寫寶掌和尚（前414-657）傳記時，記述寶掌和尚居浦江時與玄朗禪師友善，遂有「白犬銜書至，青猿洗缽日」的美談。[61]至於杭州，則有上文所述的晉慧理禪師和智一和尚（活動時期約350年前後）與靈鷲山、飛來峰、飯猿臺和呼猿洞的故事。杭州靈隱寺是高僧與靈猿結緣重地。慧理禪師的黑白二猿，南朝智一和尚的「白猿梵」，皆膾炙人口。傳說靈隱寺高僧住持，德行高的也只能見到黑猿或白猿。南宋時，曾經在四川大慈寺學習經論的瞎堂禪師，於一一七〇年擔任靈隱寺住持並且蓄養黑猿。《增修雲林寺志》記述瞎堂禪師所蓄養的猿叫「猿行者」。禪師遷化時黑猿爲他寫辭世偈。[62]值得注意的

57 見區大相（1549-1616）：〈山中贈丁元父給諫（時諫令登峰）〉，收錄於〔明〕傅梅（1565-1642）撰：《嵩書》，卷十六韻始篇五，收入《續修四庫全書》，史部地理類，725冊（上海：上海古籍出版社，1995年）。據上海圖書館藏明萬曆刻本影印。

58 〔清〕張世進：〈遊虎跑泉〉，《著老書堂集》卷三，葉3下，收入《四庫禁燬書叢刊》，集部，168冊（北京：北京出版社，2000年），頁581。據清乾隆刻本影印。

59 〔唐〕李華（715-778）：〈故左谿大師碑銘並序〉，《李遐叔文集》，卷二，見《欽定四庫全書》，集部（上海：上海古籍出版社，1993年），頁46下。

60 〔北宋〕釋士衡（活動時期約1208年前後）編：《天臺九祖傳》，《大正新脩大藏經》，第51冊。見CBETA，T51，No.2069，p102，a12。

61 《五燈會元》卷三、《武林舊事》和《蜀中廣記》皆有記載寶掌和尚事蹟。又清代蔣超（1624-1673）撰的《峨嵋山志》第五卷「第六歷代高僧志」載云：「寶掌和尚，中印度人，周威烈王十二年丁卯生。生時掌握拳，七歲祝髮，因名寶掌。魏晉間來中國，入蜀禮普賢，留大慈。常不食，日誦般若等經十餘卷，有人詠之曰：『勞勞玉齒寒，似迸巖泉急，有時中夜生，階前神鬼泣。』後遊五臺，歷衡，參黃梅，過廬，入梁武帝，延供內延。達磨至，就而叫請，悟無生忍。遊遍兩浙，止居浦江之寶掌，與朗禪師善。每書付青猿白犬往來。住世一千七十二年。唐高宗顯慶十二年卒。」見蔣超：《峨嵋山志》，第五卷，清康熙刻本，收錄在《中國佛寺史志彙刊》第一輯第45冊（臺北：宗青圖書出版公司，1994年），頁197。

62 見〔清〕厲鶚（1692-1752）等撰：《增修雲林寺志》，卷七，收入《續修四庫全書》，

臺灣大學學術期刊資料庫

是瞎堂禪師在乾道五年（1169）奉詔到杭州住持崇先寺，翌年任靈隱寺住持。[63]江西龍濟山的名僧和猿故事就以紹修禪師和宗鑒禪師（約1208-1287）爲代表。他們兩人加上靈猿的三重關係啓發元雜劇《猿聽經》編成外，還有李禎（昌祺，1376-1452）編成《剪燈餘話》卷一的〈聽經猿記〉。[64]江西龍濟山開山祖師紹修禪師是絕棄凡塵的高僧代表。他選擇在深山禪修，心靈境界非常貼近中國士人的審美理想。高僧在山修行，改變了地方「氣質」，鳥獸也受薰陶，我們更看到中國抒情文學轉用佛經「獼猴獻蜜」而成爲中國文化特色的「虎侍猿隨」在《猿聽經》出現。這部戲曲的文化內涵從這角度看又深一層。

《猿聽經》的背景龍濟山是江西風景秀美的山林。劇中修公禪師出場時讚嘆龍濟山云：

> 貧僧遊訪天下名山，至此龍濟山中，見此座山根盤百里，作鎮萬方，秀麗清奇，望之如畫，端的是奇山覽秀，綠水托藍，眞乃是洞天之處。福地之鄉。[65]

禪師在山中「參明心地，念佛看經，一絕凡塵，數十餘年」。正是「孤山守靜心澄澈，悟徹菩提般若音」，戲文用龍濟山「綠水托藍」的環境比喻修公內心澄澈和了悟悲智的境地。用山水明亮之狀比喻禪心是中國禪詩常用的表達技巧。[66]換

史部地理類，719冊（上海：上海古籍出版社，1995年），頁176。據清光緒十四年錢塘嘉惠堂丁氏刊本影印。

63 乾道六年賜號「佛海大師」，門人是民間稱「濟公」的道濟禪師。見〔清〕釋自融（活動時期約1688年前後）：《南宋元明禪林僧寶傳》，《新編卍續藏經》，第79冊，卷四，續藏經本。晚明具德和尚（1600-1667）擔任靈隱寺住寺時，皆見黑白二猿。見CBETA，X79，No.1562，p603，a21。

64 〈聽經猿記〉講述受修公禪師超度出惡道的山猿，二百後托生爲人，長大後出家即宗鑒禪師，復興日已衰落的龍濟寺。宗鑒禪師事蹟見載於《增集續高僧傳》和《南宋元明禪林僧寶傳》卷六。見李昌祺：《剪燈餘話》，收入《古本小說集成》（上海：上海古籍出版社，1994年），卷一。此外宗鑒禪師事蹟見《增集續高僧傳》記云：「族出盧陵王氏，自幼喜學禪坐。十二從寶壽院海室淙公出家。尋薙髮受具。參妙修於靈隱，佛涅盤日峰上堂拈拄杖云：釋迦老子來也，諸人還見麼，微妙淨法身，具相三十二。放下杖云：見汝諸人不會，入涅槃去也。師於言下豁然契悟。一日辭歸，峰囑曰深山裏結箇茅菴去，師登吉水東山佛頂峰，捫蘿披棒得修山主古寺基，遂居焉。木食澗飯，夙夜危坐，或雪寒缺糧啖昌歜數寸以度日，嘗口占云：山僧有分住煙蘿，無米無錢莫管他。水似瑠璃山似玉，眼前總有許來多。久之緇白踵至，遂成叢席。（下略）」見〔明）釋文琇：《增集續傳燈錄》，《新編卍續藏經》，第83冊，卷二，續藏經本。見CBETA，X83，No.1574，p281，a24。

65 《龍濟山野猿聽經》，第一折，頁949。

66 如〔唐〕許渾（788-860）〈贈僧歸敬亭山寺〉：「十年劍中路，傳盡本師經，曉月下黔

臺灣大學學術期刊資料庫

個角度說，禪師澄澈的心境喻托出龍濟山林一片安靜怡神的氣氛。在這種氛圍中野性的獸類自覺解脫，變得有說服力。這份說服力來自江西佛教文化和與之有關的文學書寫。

首先江西境內的百丈山寺院由唐代懷海禪師（720-814）開山建寺，地方志中記載青猿聽經故事。《（萬曆）江西南昌府志》卷三「百丈山」條記云：

> 百丈山，在縣西百四十里，高百丈，周旋四十里，與寧縣接界，其高與越王等危巒疊嶂傑出西北，上厚青蒼者曰大雄峰，南有平源，坦夷深秀，四山環拱，外固中寬。唐僧大智開山創寺其下，寺南有靈境亭，西南有義石、黃狗塚，西有大智塔，北有狐岩，西北有流觴曲水，東有木人塚，南有駐驆山，又名東輪峰，又東有迦葉峰。故老相傳寺後有青猿常來聽經，講罷長嘯而去，聲振林木，故入〔按：疑爲八〕景有百丈猿聲之詠也。[67]

百丈懷海禪師（720-814）敕謚「大智禪師」。禪師升堂，吸引寺後的青猿來聽經聞法，猿嘯翠嶺成爲當地著名風景和詠寫題材。更值得注意的是地方志上記及的「狐岩」與懷海禪師度化野狐的公案有關。《五燈會元》記述懷海禪師每次升堂，山後一隻狐狸常化作老人前來聽講。一次禪師講罷，老人道出五百世墮落畜生道的原因，老狐因禪師一語警悟，超越而亡。公案云：

> 師每上堂，有一老人隨眾聽法。一日眾退，唯老人不去。師問：汝是何人。老人曰：某非人也，於過去迦葉佛時，曾住此山，因學人問「大修行人還落因果也無」。某對云：「不落因果」，遂五百生墮野狐身。今請和尚代一轉語。貴脫野狐身。師曰。汝問。老人曰。「大修行人還落因果也無」。師曰。「不昧因果」。老人於言下大悟。作禮曰：「某已脫野狐身，住在山後，敢乞依亡僧津送」。師令維那白椎告眾。食後送亡僧。大眾聚議。一眾皆安。涅槃堂又無病人。何故如是。食後師領眾至山後巖

峽，秋風歸敬亭，開門新樹綠，登閣舊山青，遙想論禪處，松陰水一瓶」，〔清〕許培榮箋註云：「公以僧之往來劍中已久，而此時東歸，故有首二句。曉月二句言去此而歸之路。開門二句寫既歸到寺之景。末二句寫此後相憶意。以境之澄澈喻其禪心之澄澈也。」見許渾撰，許培榮箋註：《丁卯集箋註》（清乾隆二十一年許鍾德等刻本），見錄於《續修四庫全書》，卷四，葉10下，第1311冊，頁535。

67 范涞（活動時期約1574）、章潢（1527-1608）：《（萬曆）江西南昌府志》卷三「百丈山」，葉6下，明萬曆十六年刻本。收錄在《日本藏中國罕見地方志叢刊》影印明萬曆十六年刻本（書目文獻出版社，1990年），頁59。

臺灣大學學術期刊資料庫

下。以杖挑出一死野狐。乃依法火葬。[68]

《猿聽經》雜劇的故事結合江西百丈山青猿聽經和懷海禪師度化野狐而成。編劇者合成爲玄猿聽經得度，並把故事移植到紹修禪師身上。那我們還要思考把野狐得度改爲野猿得度跟江西地緣文化和文學書寫的關係。我們在中國詩歌裏找大量有關江西名山：廬山和猿的作品。晉代廬山諸道人的〈遊石門詩序〉有云：「乃其將登，則翔禽拂翮，鳴猿厲響。」[69]鮑照（414-466）有〈登廬山望石門〉詩，其中「雞鳴清澗中，猨嘯白雲裡」寫登廬山和石門時情狀。故知魏晉時期的山區，聚居不少猿猴。追溯江西地區的「猿」文化，不得不提唐代吳筠（活動時期約750前後）〈玄猿賦〉。其「周穆王南征，君子變爲猿鶴」一說對後世影響甚大。他在賦中講述在廬山的一段親身經歷：「筠自入廬岳，則睹斯玄猿，嘉其雨昏則無聲，景霽則長嘯。」[70]吳筠認爲廬山的猿特別有靈性，懂得「雨昏則無聲，景霽則長嘯」，甚至用「君子」來形容廬山猿的性格與別不同。江西的「君子猿」不但受到盛唐道士吳筠詠嘆，中晚唐時更得到李德裕（787-847）寫入〈白猿賦〉中。〈白猿賦〉爲李德裕任袁州（即江西宜春）刺史時所寫的。賦序云：「此郡多白猿，其性馴而仁愛，所止榛林，不瘁。果熟乃取，不與玃相狎，猴亦畏而避之。」[71]有了自兩晉以還對江西「馴猿」「靈猿」形象的塑造和讚美，我們明白《猿聽經》把本來在江西得度的野猿改爲野猿得度的原因。雜劇《猿聽經》的文學和文化意涵亦由此變得深厚。

五、戲中猿證悟突破中國文學猿的形象

《猿聽經》寫老猿由「野」變「定」甚至開悟，在中國文學「猿」主題書寫史上是一突破。高羅佩（Robert Hans Van Gulik，1910-1967）於一九六七年寫成《長臂猿考》。[72]高羅佩把中國文學及藝術世界中猿主題的發展分爲兩個階段，

---

68 《五燈會元》，卷三，上揭，p71，a09。

69 廬山諸道人：〈遊石門詩序〉，見《石倉歷代詩選》，卷四晉詩二，葉34上，上揭，第1387冊，頁70。

70 見〔唐〕吳筠：〈玄猿賦亦序〉，收錄於〔北宋〕李昉（925-996）：《文苑英華》，卷一百三十四（臺北：新文臺出版社，1949年），頁618下。

71 見李德裕（787-850）：〈白猿賦・序〉，收錄於董誥（1740-1818）等編《全唐文》（上海：上海古籍出版社，1990年），卷六百九十六，頁3169。

72 《長臂猿考》於2014年由施曄翻譯成中文，見高羅佩著，施曄譯：《長臂猿考》，上海：

臺灣大學學術期刊資料庫

以公元紀元之初爲前後分水嶺。與本文討論有關的是第二階段，高羅佩認爲在這時段出現十個主題：（1）、三峽地區的猿鳴（2）、猿猱捉月的寓言（3）、鄧藝射猿（4）、猿雉（5）、猿鹿配（6）、猿通臂（7）、猿變爲老人（8）、猿變爲女人（9）、猿變爲惡魔（10）、冬猿。[73]可惜高羅佩未及注意到「猿變爲善衆」這一重要主題。中國戲曲中南戲《陳巡檢梅嶺失妻》是「猿變爲惡魔」的顯例。中國戲曲除了元雜劇《猿聽經》寫善猿外，還有清代沈起鳳《報恩猿》。但比較兩部戲曲作品借道佛兩教來爲猿形象落墨加彩之處，更見《猿聽經》乃依照佛教修行者身心狀態塑造出來的。故說《猿聽經》是「猿變爲善衆」即猿皈依三寶的重要文本。從「變」的角度說，野猿的變兼有「形相之變」和「心性之變」兩重意義。

雜劇《猿聽經》的老猿不但絕棄色根血愛，還比孫恪傳奇中選擇「悟處還畜」的猿女思想境界更高。在孫恪故事中，袁氏女覺悟此身被情所誤，不由自主化爲人，與人類一同沈淪愛河慾海。她一旦頓悟本來面目，立即撕掉人衣，回復本來猿相而歸故山。唐代傳奇寫老猿在壁上題詩云：「剛被恩情役此心，無端變化幾煙沉，不如逐伴歸山去，長嘯一聲煙霧深。」[74]明代王思任（1572-1646）深深感嘆老猿從迷轉悟的難得，在〈遊清遠禺峽飛來寺記〉時有感說：

> 又去數百步，見獅石怪異，曾化老僧會跋陀羅三藏。惟四作詩討其一吼，亦殊快。自此以上，有五色榴花，鄺湛若所爲不可知也。望歸猿洞甚峻，不及登。而吾難其迷處爲人，悟處還畜，色根血愛，裂斷斬絕，亦人非人之錚錚者矣。[75]

但論悟之徹底，孫恪故事中的老猿不及雜劇《猿聽經》的猿。牠找到的是脫離輪迴的歸路，請見第三折靈猿的一段請求禪師攝受念詞：

> 竊以生一拳夢幻之身，蓋由惡業，熟三峽煙霞之路，亦自善緣。凡居覆載之間。悉在輪迴之內。恭惟龍濟山主修公大禪師，性融明月，目泯空花，衍術數則允過於圖澄，逞神通則端逾於杯渡。菩提本無樹，機鋒肯讓於同

中西書局， 2015年。

73 見《長臂猿考》，索引，上揭，頁173。

74 見汪辟疆（1887-1966）校錄：《唐人小說》（香港：中華書局，1985年），頁341。

75 見〔明〕王思任：〈遊清遠禺峽飛來寺記〉，《謔菴文飯小品》，卷四，葉50上下，收錄在《續修四庫全書》集部別集類，1368冊（上海：上海古籍出版社，1995年）。據北京圖書館藏清順治十五年（1658）王鼎起刻本影印。

臺灣大學學術期刊資料庫

袍，明鏡亦非臺，泡影等觀於浮世。十方瞻仰，四眾歸依。若如遜者，天地毫毛，山林蹤跡。悲來抱樹，誰憐悽惻其傷弓，窮則投林，疇暇從容於擇木。無家可返，有佛堪依。[76]

老猿皈依後在第四折證得法身，體悟眞如，故「聖僧羅漢」在「極樂世界」讚云：

今日盧陵郡龍濟山中，一個千載玄猿，常與修公禪師聽經聞法，了然大悟。就於野塘秋水漫，花塢夕陽遲；寺中坐化，正果歸空。

袁生，你聽著，只因你一念眞心，悟如來般若玄音。脫皮毛聞經聽法，改形容參訪師林，了然徹無生道妙，須明透萬法洪深，除卻了輪迴六道，免去了苦海潛津。赴西方蓮開見佛，臨極樂親到雷音。[77]

「野塘秋水漫，花塢夕陽遲」兩句呼應前一場修公禪師開示何謂法身的禪偈，整個意境象徵從禪悟空，歸於無量無際的大圓明。

六、《猿聽經》的佛教意蘊

（一）「猿穿袈裟」關目的佛教意蘊

《猿聽經》的佛教內涵，除了上文從漢傳佛教僧猿結緣的關係看到的傍生求度和禪師饒益有情外，我們更可以從猿「偷入禪堂遊戲」情節和關鍵性的「念經文」、「穿袈裟」關目探討更豐富的佛教內涵。

《佛說師子月佛本生經》記述繼彌勒佛之後來到娑婆世界的第六尊佛：師子月佛的本生故事，其中內容記及婆須蜜多尊者在過去五百生曾經爲猿猴，並且因模仿得道羅漢穿著袈裟而得「布薩」，因此脫離惡道。請先看經文節錄：

如是我聞：一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園，與千二百五十比丘百菩薩俱。爾時，眾中有一菩薩比丘，名婆須蜜多，遊竹園間緣樹上下，聲如猨猴，或捉三鈴作那羅戲。

（中略）

（頻婆娑羅王）白佛言：「世尊！此諸獼猴宿有何福身作金色？復有何罪生畜生中？尊者婆須蜜多，復宿殖何福，生長者家，信家非家出家學道？

76 《野猿聽經》，第三折，頁955。

77 《野猿聽經》，第四折，頁960。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 復有何罪，雖生人中，諸根具足，不持戒行，與諸獼猴共爲伴侶。歌語之聲，悉如獼猴，使諸外道戲笑我等？唯願天尊，慈哀我等，分別演說令得開解。」佛告大王：「諦聽，諦聽！善思念之！吾當爲汝分別解說。乃往過去無量億劫，過是之前有佛出世，名曰然燈，十號具足。彼佛滅後，有諸比丘，於山澤中修行佛法，具阿練若十二頭陀，堅持禁戒如人護眼，因是即得阿羅漢道，三明、六通、具八解脫。時空澤中有一獼猴，至羅漢所，見諸羅漢坐禪入定，即取羅漢坐具，披作袈裟，如沙門法偏袒右肩，手擎香爐繞比丘行。時諸比丘從禪定覺，見此獼猴有好善心，即爲彈指告獼猴言：『法子！汝今應發無上道心。』獼猴聞說，歡喜踊躍，五體投地，敬禮比丘，起復採花散比丘上。爾時，比丘即爲獼猴說三歸依，告言：『法子！汝今隨學三世佛法，應當求請受三歸依，及以五戒。』爾時，獼猴即起，合掌白言：『大德！憶念我今欲歸依佛、法、僧。』」
>
> （中略）
>
> 爾時，獼猴發願已竟，踊躍歡喜走上高山，緣樹舞戲，墜地而死。由阿羅漢受五戒故，破畜生業，命終即生兜率天上。值遇一生補處菩薩，菩薩爲說無上道心，即持天花下空澤中供養羅漢。
>
> （中略）
>
> 佛告大王：「彼獼猴者，雖是畜生，一見羅漢受持三歸及以五戒，緣斯功德超越千劫極重惡業，得生天上。值遇一生補處菩薩，從是以後值佛無數，淨修梵行具六波羅蜜，住首楞嚴三昧住不退地。於最後身次彌勒後，當成阿耨多羅三藐三菩提，王名寶光，國土清淨如忉利天。生彼國土諸眾生等，皆行十善具戒無缺，佛號師子月如來、應供、正遍知、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊。若有眾生聞彼佛名，生生之處，常得遠離畜生之身，除無量劫生死之罪。」佛告大王：「欲知彼國師子月佛，今此會中，婆須蜜多比丘是也。」[78]

《佛說師子月佛本生經》的本生故事分五個層次。第一層次講婆須蜜多尊者音容舉止如猿的習氣。當佛陀住王舍城的迦蘭陀竹園時，婆須蜜多行如獼猴，吸引耆闍崛山眾多獼猴來到比丘居所。婆須蜜多比丘更作種種變化令獼猴歡喜。王舍城

[78] 新爲失譯人名附三秦錄：《佛說師子月佛本生經》，《大正新脩大藏經》，第3冊。見CBETA，T03，No.176，p443-445，c22-b03。

臺灣大學學術期刊資料庫

民眾看在眼內，議論紛紛，更有人惡意批評佛陀弟子利用戲法迷惑民眾。王舍城大王頻婆沙羅大惑不解，遂向佛陀問疑。第二層次講大王在佛所看到婆須蜜多與猴眾沐浴於佛陀的金光中，大惑不解，於是提出四個有關尊者和獼猴的福德和宿業的問題：（1）、獼猴身作金色的福德（2）、獼猴墮畜生惡道的罪業（3）、尊者婆須蜜多出家學道福德（4）、尊者舉止如猴的宿業。

第三層次講佛陀向大王述說婆須蜜多的本生。在燃燈佛滅後的某個時空，有一眾比丘因嚴修戒律而得阿羅漢。當時有一獼猴在羅漢坐禪入定時，取去羅漢坐具披作袈裟，模仿沙門穿衣，且擎著香爐禮繞羅漢。羅漢見獼猴有善根，故出定勸導牠發無上道心，並且爲牠作三皈依，殷勤爲牠出罪懺悔。獼猴因「布薩」而得清淨，進而發求阿耨多羅三藐三菩提之願，發願後歡喜跳躍，從高處墮地而死。死後生於兜率天，值遇彌勒菩薩。第四層次記述佛陀強調獼猴雖然是畜生，但因一見羅漢立即接受皈依，因這功德而超越了千劫極重惡業，得生天上，先遇一生補處菩薩，再遇無數佛。因具菩薩六波羅蜜而且心住不退地，將繼彌勒佛之後成佛，名師子月佛。因師子月佛與畜生特別有緣；畜生若聞其名，此後不再入畜生道。第五層次講獼猴脫離惡道生於天道，問羅漢生爲獼猴的原因。羅漢告之在寶慧佛像法時有一比丘名蓮華藏，與國王、長者、居士爲親友，但爲人邪命諂曲，而且不持戒行，死後墮阿鼻地獄。經歷諸大地獄後，經八萬四千歲身爲餓鬼，再五百身生牛身中、五百身生駱駝中、五百身生猪中、五百身生於狗、五百身生獼猴中。最後因爲在獼猴身中供養持戒，得遇羅漢，發心供養持戒，故能化生天上。因《佛說師子月佛本生經》稱蓮華藏比丘爲「放逸比丘」，故知宿業因由是身爲比丘不守戒律並且思想行爲放逸。

獼猴穿袈裟受戒、轉生爲羅漢，授記爲未來師子月佛故事，唐代《法苑珠林》收入第二十六卷「宿習部」，[79]此外宋代《佛祖統紀》第三十卷扼要記其內容云：

> 佛告頻婆娑羅曰過去燃燈佛後，有一獼猴見羅漢入定，即取坐具，披作袈裟，遶比丘行，比丘定起，爲說三歸五戒，求菩提法。獼猴依教受已，踴躍歡喜，緣樹墮死，生兜率天，值遇一生補處菩薩爲說無上道，從是以後，值佛無數，於最後身次彌勒後當成菩提，號師子月佛，今婆須蜜多是

[79] 〔唐〕釋道世：《法苑珠林》，《大正新脩大藏經》，第53冊，卷第二十六，「宿命篇」。見CBETA，T53，No.2122，p477，b09。

臺灣大學學術期刊資料庫

也。[80]

獼猴穿袈裟受戒有兩種意義：第一證明如來爲度衆生而出生的功德，第二證明衆生皆可成佛。《佛說師子月佛本生經》最後言：「獼猴聞法尚可成佛，豈況我等於未來世不成佛耶？」[81]十二經教中的本生經亦記及佛陀於過去世曾生爲猿王和猿猴。[82]在大乘佛教興起時期，佛陀在過去生中修行菩薩道的故事大爲流傳。不單止佛陀，其他尊者的本生故事亦應運而生，因此產生諸佛菩薩信仰，菩薩（bodhisattva，音譯是菩提薩陲）義爲求眞理者和求智慧者。大乘佛法思想運動主要由聲聞僧團中的比丘和在家信徒首先發起。[83]他們依據的是佛陀過去生中的修行和「本生」等傳說。印度佛教時期的本生經主角大致爲兩類：上座部以現實的佛陀爲藍本而廣及傳說中的釋尊本行菩薩，大衆部則主要以「本生」、「譬喻」中的鬼神（天）及傍生作菩薩主角。[84]

《佛說師子月佛本生經》可以說是屬於大衆部類型的。我們順時序重建從蓮華藏比丘到師子月佛的因果結構，更能透徹理解《猿聽經》雜劇的佛教內涵。寶慧佛像法時蓮華藏比丘，因放逸犯戒，墮三惡道，經歷阿鼻地獄、餓鬼、牛豬狗猴等身，過了許多劫後，在燃燈佛滅後的時空，遇上得道羅漢，因模倣羅漢穿袈裟且向羅漢恭敬作禮，羅漢攝受獼猴，爲授三皈五戒，更勸其發菩提心。獼猴懺悔後歡喜不已，踴躍而亡，死後生天，遇彌勒菩薩。之後在佛陀時期生爲婆須蜜多尊者，佛陀預言尊者將修成菩提，名師子月佛，繼彌勒佛而來。

（二）「猿知因果而證悟」的佛教意蘊

在《阿育王經》第六卷記及優波毬多過去生曾嘲笑一名得道的比丘行爲如獼猴，後來自受獼猴身。這個故事同見收錄在《經律異相》和《賢愚經》。《經律

80 〔南宋〕釋志磐：《佛祖統紀》，卷第三十，上揭， p301，a08-a12。

81 《佛說師子月佛本生經》，上揭，p446，a16。

82 釋依淳：《本生經的起源及開展》（臺北：佛光文化事業有限公司，1997年），頁126。

83 釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》（臺北：正聞出版社，1994年），第三章（本生、譬喻、因緣之流傳），第1至3節。

84 如《異部宗輪論》指示「一切菩薩入母胎中，皆不執受羯剌藍，頗部曇、閉尸、鍵南爲自體。一切菩薩入母胎時。作白象形。一切菩薩出母胎時。皆從右脇。一切菩薩不起欲想、恚想、害想。菩薩爲欲饒益有情。願生惡趣隨意能往。」見CBETA，T49，No.2031，p15，C07-C11)，見釋依淳：《本生經的起源及開展》，上揭，頁112-113。

臺灣大學學術期刊資料庫

異相》凡五十卷，梁代寶唱撰。[85]第四十七卷「獼猴爲五百仙人師三」的內容主要從《阿育王經》第六卷而來的[86]。《賢愚經》記述的優波毬多傳說，第一層次是本生，第二層次是出家和證果因緣，第三層次是降伏魔王故事。關於本生，遠的是優波毬多曾在畜生道度化衆生，又落入獼猴身；近的是他在佛世出生，長大後博學聰明，在佛陀座下皈依，智慧辯才毫不遜於舍利弗。至於有關本生爲獼猴的記載，大致與《阿育王經》相同。梁麗玲〈《賢愚經》研究〉一書對《賢愚經》的故事研究可說詳細，[87]不過在第六章「《賢愚經》與中國文學的關係」一章有關「戲劇方面」卻沒有提及元雜劇《猿聽經》，殊爲可惜。本文遂補這個研究課題之闕。《賢愚經》所載的優波毬多故事依《阿育王經》而成。有一點值得提及的是，優波毬多在中國禪宗史上被稱爲第四祖。《景德傳燈錄》云：「第四祖優波毬多者，吒利國人也，亦名優波崛多。」[88]在中國戲曲的元雜劇作品中我們發現一個寫猿猴受戒開悟後坐化生天故事，追溯本事，可能與印度佛教大乘思想運動中大衆部衆生皆可成佛的思想有關，更與「頓知因果、超越惡道」的佛經故事關係密切。有此了解，《猿聽經》的內涵亦豐富起來。

85 《經律異相》於梁天監十五年（516年）編纂成書，收入《大正藏》第五十三冊。初梁武帝命僧旻抄錄，後命寶唱主其事。此書將散見於經、律中希有異相集錄或編的，可以說是利便索覽的佛教故事集。

86 《經律異相》第四十七卷「獼猴爲五百仙人師三」云：「如來於摩偷羅國涅槃。百年後優婁漫陀山。一邊有五百緣覺。一邊有五百仙人。一邊有五百獼猴。獼猴主往緣覺間見諸緣覺。生歡喜心。取樹華果供養緣覺。作禮坐於僧末。日日如是。後諸緣覺皆入涅槃。獼猴供養如本。見諸緣覺不受。便牽衣捉足亦復不動。獼猴思惟。皆已死矣。啼泣懊惱。復至五百仙人所。皆到棘刺中。獼猴亦到。仙復到灰土上。獼猴亦到灰土上。仙人五熱炙身。獼猴亦復如是。仙手攀樹自懸獼猴。撥其手令墮地。常教化諸仙以四威儀。既教化已。於諸仙所端坐修定。語仙人言。汝等一切當如是坐。時五百仙隨其坐禪。諸仙無師說法。於三十七品助菩提法。思惟取證得緣覺道。皆作是念。我得聖道由此獼猴。即以香華飲食供養獼猴。獼猴命終以香木燒其身。佛語阿難。是獼猴者即優波笈多。於惡道中爲多衆生作饒益。我涅槃後百餘年。當有上事」。

87 參見梁麗玲：《〈賢愚經〉〉研究》（臺北：法鼓文化事業股份有限公司，2002年）。

88 見《景德傳燈錄》卷一。吒利國又稱漕矩吒國，位於阿富汗（Afghanistan）之古國。又作漕矩國、漕利國、訶達羅支國、謝〔颺-具+日〕國、社護羅薩他那國。《大唐西域記》卷十二載，漕矩吒國，周七千餘里，都城號爲鵶悉那，或定都於鵶薩羅城。花果茂盛，羅摩印度川出產興瞿草。本地氣候寒烈，霜雪繁多。其人民性輕躁，好學藝，多技術。雖祀百神，異道雜居，然多敬崇三寶，伽藍數百所，僧徒萬餘人，並皆習學大乘教法。其位置相當於今之阿富汗東南部，羅摩印度川即指今之赫耳曼得河（Helmand）。根據《大唐西域記》所描述，該地人民性格輕躁，好學藝，多技術。由此本文推想佛典記說優波笈多尊者前身爲獼猴，可能對吒利國人「性輕躁，好學藝」的關想而發展出來的隱喻。

臺灣大學學術期刊資訊庫

結語

在中國文學「猿猴主題」的研究中，從小說方向討論的多，從戲劇方向討論相對較少。在戲劇研究中，揉合道教神仙度人思想來處理宗教劇內容和思想的討論較多，用佛教角度深入地討論作品意蘊卻很少。本文稱《猿聽經》爲「佛教度化劇」，是爲突顯這部元代雜劇作品深刻的但未被發現的宗教思想，還有與佛教文化息息相關的戲劇和文學意蘊。我們若從佛教經藏、漢地佛教文獻、佛教三寶思想乃至受衆由迷轉悟等角度分析《猿聽經》，自發現其本事來源、結構方法、角色人物語言皆融會文學、戲劇和佛教的趣味和意境。

《猿聽經》的四折結構建立在「法」的傳授和接受關係上。修公禪師角色弘揚佛法，靈猿角色聽聞佛法；兩者在自度、他度和度他的關係中功德圓滿。四折戲的空間一步不離龍濟山，劃一不變的處所突顯時空結構中那份「常靜」特質，同時對照靈猿由「野」變「定」，由「定」而「見性」的心境。由於心轉化了，牠頓然開悟。《猿聽經》比其他元代道釋劇的宗教思想來得純粹，還因爲劇本的禪宗語言和倡演宗風的思想。本文從角色語言考證出修公禪師的原型即後唐紹修禪師，經詳細梳理升堂問答一場禪偈的出處以及與石頭系曹洞宗的關係，更肯定這部戲曲在佛教教化史上值得受到更多的注意。本文從禪師和猿結緣關係分析作品的文學和文化內涵時，不但發現與中國敘事和抒情傳統的僧猿書寫脈絡同源共生，而且發現作品和江西自唐代百丈懷海的禪風文化和親切溫柔的石頭禪的指導方法關係密切。

最後本文考證出《猿聽經》的本事可以追溯到《阿育王經》和《佛說師子月佛本生經》。《阿育王經》中的第四祖優波毬多和《佛說師子月佛本生經》的婆須蜜多尊者在過去生中曾爲獼猴的本生故事，亦見於漢傳佛教文獻《經律異相》、《賢愚經》、《法苑珠林》和《佛祖統紀》等。《猿聽經》「穿袈裟」等關目不單是戲曲唱念做的安排，還有更深刻的「功德」和「業報」思想。

臺灣大學學術期刊資料庫

結緣・度化・證悟：元雜劇《龍濟山野猿聽經》的佛教意蘊

司徒秀英

香港嶺南大學中文系副教授

本文考察元雜劇《龍濟山野猿聽經》的佛教意蘊。戲中人物修公禪師攝受靈猿皈依，度化牠覺悟自性，使牠脫離惡道。修公禪師實有其人，原型是後唐時期在江西開山創立龍濟寺的紹修禪師。雜劇通過四折一層層向觀眾展示猿在禪師循循善誘下，由「野」變「定」而「開悟」。靈猿收拾習性，一心在禪堂修行，最後得到證悟並在淨土中重生的情節安排下，引導觀眾感知禪宗堅實穩定的結構。修公清淨的本性和與時間環境構成的關係象徵「常」，靈猿在山頭攀緣生活，千變萬化，雜染的心性和與環境構成的關係象徵「無常」。隨著禪師和猿結緣之次第漸進，「變幻」和「恆常」的矛盾和對立亦逐漸消融。禪師和猿兩個角色在內容結構上產生對等平衡效果，從佛教思想看兩者在自覺、覺他的互相薰染下功德圓滿。本文將分三個主要部份，首先從「弘法度世、證悟自性」和「倡演禪宗」佛教思想角度探討此劇的主題、結構和語言特色。其次通過僧和猿角色的結緣共修意涵延伸到中國文學有關僧猿結緣的題材，嘗試由相關的文學書寫探討《猿聽經》的文化意蘊。最後考證《猿聽經》的本事來源可能有二，一是《佛說師子月佛本生經》婆須蜜多尊者過去生是獼猴的故事，二是《阿育王經》中優波毬多的本生故事，從而進一步說明《猿聽經》的佛教意蘊。

關鍵字：佛教意蘊　僧猿結緣　度化　證悟　佛教度化劇

臺灣大學學術期刊資料庫

Affiliation, Release from Evil and Enlightenment: The Import of Buddhism in Yuan Zaju "An Ape Listens to the Sutra in the Longji Mountain"

Sau-ieng SI TOU

Associate Professor, Department of Chinese, Lingnan University, Hong Kong

This paper examines the import of Buddhism in Yuan Zaju "An Ape Listens to the Sutra in the Long-ji Mountain ". This play tells the story of a domesticated ape listening to the sacred sutra and in due time becoming a Chan convert. The Ape is finally enlightened and released from evil ways. He is then born in the pure-land through the agency of Chan master Xiugong. The prototype of Chan master Xiu-gong in the zaju is the Chan master Shaoxiu of the late Tang dynasty, founder of the Longji Temple in Jiangxi. The four acts of the play are located at a meditation hall, guiding readers and audiences to perceive the solid and stable structure of Chan Practice. The enlightened mind and perfect heart of understanding of Chan master Xiugong and the nature of mountains symbolize "constancy" while the restless mind of the ape and its changing roles symbolize "vicissitude". The plot introduces the transformation of the mind of the ape by affiliation with the Chan Master. The extent of including practitioners and the power of releasing others from suffering by the Chan master deepens with the development of the story. This paper illustrates the themes, structure and usage of language from two Buddhist ideas: release from suffering and self-enlightenment as well as advocacy of Chan Buddhism. This paper also explores the cultural implications of the affiliation of monk and ape in the play through relevant literature. Finally this paper will focus on *textual analysis* in order to show the sources of the play that come from sutras.

Keywords: Buddhist implication　Affiliation of monk and ape
Release from suffering and evil　Enlightenment
Buddhist Enlightenment Drama

臺灣大學學術期刊資料庫

徵引書目

丁仁：《八千卷樓書目》，卷二十集部，民國本。

王平：〈「西遊戲」與《西遊記》的傳播〉，《明清小說研究》2006年2期，頁73-84。

王直：《抑菴文集》，收入《四庫明人文集叢刊》，上海：上海古籍出版社，1991年。據文淵閣本《欽定四庫全書》影印。

王思任：《謔菴文飯小品》，收入《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，1995年。據北京圖書館藏清順治十五年（1658）王鼎起刻本影印。

王惲：《秋澗先生大全文集》，收入《四部四部叢刊初編》，臺北：臺灣商務印書館，1965年。

伏滌修：〈西遊戲曲主要分支系統本事來源考述〉，《戲曲藝術》2011年1期，頁1-5。

古本戲曲叢刊編輯委員會：《古本戲曲叢刊四集》，上海：商務印書館，1958年。

吳筠：〈玄猿賦亦序〉，收入李昉：《文苑英華》，臺北：新文臺出版社，1949年。

李昌祺：《剪燈餘話》，收入《古本小說集成》，上海：上海古籍出版社，1994年。

李惠綿：〈論析元代佛教度脫劇——以佛教「度」與「解脫」概念爲詮釋觀點〉，《佛學研究中心學報》第6期，2001年7月，頁271-316。

_____：《戲曲新視野》，臺北：國家出版社，2008年。

李華：〈故左谿大師碑銘並序〉，《李遐叔文集》，收入《欽定四庫全書》，上海：上海古籍出版社，1993年。

李綱：《梁溪集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1985年。

李賢等：《大明一統志》，西安：三秦出版社，1990年。

李德裕：〈白猿賦・序〉，收入董誥等編：《全唐文》，上海：上海古籍出版社，1990年。

祁彪佳著，黃裳校錄：《遠山堂明曲品劇品校錄》，上海：上海出版公司，1955年。

汪辟疆校錄：《唐人小說》，香港：中華書局，1985年。

佚名：《佛說師子月佛本生經》，收入大正新修大藏經刊行會編：《大正新脩大藏經》第3冊，東京：大藏出版株式會社，1988年。見CBETA。

青木正兒：《元人雜劇序說》，上海：開明書局，1941年。

竺洪波：〈《西遊記》雜劇對《西遊記》小說影響的再認識〉，《南京師範大學文學院學報》2005年1期，頁150-156。

林智莉：《現存元人宗教劇研究》，國立臺灣大學中國文學系碩士論文，1999年。

施諤：《（淳祐）臨安志》，收入《中國方志叢書》第513號，臺北：成文出版社，1983年。據清光緒七年刊武林掌故叢編本影印。

范淶、章潢：《江西南昌府志》，收入《日本藏中國罕見地方志叢刊》，書目文獻出版社，1990年。影印明萬曆十六年刻本。

容世誠：〈度脫劇的原型分析——啓悟理論的運用〉，收入《戲曲人類學初探》，臺北：麥田出版社，1997年。

陳應祥：〈孫悟空形象的系統思考〉，《明清小說研究》1988年3期，頁56-68。

臺灣大學學術期刊資料庫

袁志勇：〈《猿聽經》與《西遊記》〉，《文學界（理論版）》2012年12期，頁227-228。

高羅佩著，施曄譯：《長臂猿考》，上海：中西書局，2015年。

張世進：《著老書堂集》，收入《四庫禁燬書叢刊》，北京：北京出版社，2000年。據清乾隆刻本影印。

張岱撰，孫家遂校注：《西湖夢尋》，杭州：浙江文藝出版社，1984年。

張婷婷、王寧邦：〈元代雜劇藝術與禪宗文化精神〉，《佛教文化》2005年6期，頁78-81。

隋樹森：《元曲選外編》，北京：中華書局，1959年。

貫休：《禪月集》，上海：商務印書館，1919年。上海涵芬樓借江夏徐氏藏影印宋寫本。

陸文圭：《牆東類稿》，收入《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1985年。

曹學佺編：《石倉歷代詩選》，收入《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。

許渾撰，許培榮箋註：《丁卯集箋註》，收入《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，1995年。據清乾隆二十一年許鍾德等刻本影印。

梁麗玲：《〈賢愚經〉研究》，臺北：法鼓文化事業股份有限公司，2002年。

傅梅：《嵩書》，收入《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，1995年。據上海圖書館藏明萬曆刻本影印。

裘君弘：《西江詩話》，臺北：廣文出版社，1973年。據康熙四十三年本影印。

趙幼民：〈元雜劇中的度脫劇（上）〉，《文學評論》第5集，1978年6月，頁153-195。

_____：〈元雜劇中的度脫劇（下）〉，《文學評論》第6集，1980年5月，頁169-217。

慶振軒：〈元代釋、道劇初探〉，《蘭州大學學報》1990年1期，頁107-113。

_____：〈元代雜劇中「說參請」的源流與影響〉，《甘肅社會科學》2012年2期，頁138-141。

劉淑麗：〈元雜劇宗教精神的闡釋與消解〉，《藝術百家》2001年3期，頁35-37。

蔣超：《峨嵋山志》，收入《中國佛寺史志彙刊》第一輯，臺北：宗青圖書出版公司，1994年。據民國二十三年排印本影印。

蔣維喬：《佛教概論》，上海：上海中華書局，1940年。

潛說友：《（咸淳）臨安志》，收入《景印文淵閣四庫全書》，臺北：商務印書館，1984年。據清道光十年錢塘汪氏振綺堂刊本影印。

厲鶚：《增修雲林寺志》，收入《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，1995年。據清光緒十四年錢塘嘉惠堂丁氏刊本影印。

錢怡：〈以猿喻人，寄意遙深——《龍濟山野猿聽經》探析〉，《福建論壇（人文社會科學版）》2011年專刊，頁69-70。

薛克翹：〈中印猿猴故事散論〉，《南亞研究》2005年1期，頁66-69。

謝肇淛：《小草齋集》，收入《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，1995年。據福建省圖書館藏明萬曆刻本影印。

瞿汝稷：《指月錄》，收入河村照孝編集：《新編卍續藏經》第83冊，東京：株式會社國書刊行會，1975-1989年。見CBETA。

臺灣大學學術期刊資料庫

顏眞卿：《顏魯公文集》，收入《四部叢刊初編》，上海：上海商務印書館，1936年。

羅錦堂：《錦堂論曲》，臺北：聯經出版事業公司，1977年。

贊寧：《宋高僧傳》，北京：中華書局，1987年。

釋士衡：《天臺九祖傳》，收入大正新修大藏經刊行會編：《大正新脩大藏經》第51冊，東京：大藏出版株式會社，1988年。見CBETA。

釋文琇：《增集續傳燈錄》，收入河村照孝編集：《新編卍續藏經》第83冊，東京：株式會社國書刊行會，1975-1989年。見CBETA。

釋印順：《中國禪宗史》，臺北：正聞出版社，1994年。

_____：《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北：正聞出版社，1994年。

釋行秀：《萬松老人評唱天童覺和尚頌古從容庵錄》，《大正新脩大藏經》，第48冊。見CBETA。

釋自融：《南宋元明禪林僧寶傳》，收入河村照孝編集：《新編卍續藏經》第79冊，東京：株式會社國書刊行會，1975-1989年。見CBETA。

釋志磐：《佛祖統紀》，收入大正新修大藏經刊行會編：《大正新脩大藏經》第49冊，東京：大藏出版株式會社，1988年。見CBETA。

釋延壽：《宗鏡錄》，收入大正新修大藏經刊行會編：《大正新脩大藏經》第48冊，東京：大藏出版株式會社，1988年。見CBETA。

釋果鏡：〈慈雲遵式與天竺寺〉，《法鼓佛學學報》第1期，頁103-175。

釋依淳：《本生經的起源及開展》，臺北：佛光文化事業有限公司，1997年。

釋智顗：《妙法蓮華經玄義》，收入大正新修大藏經刊行會編：《大正新脩大藏經》第33冊，東京：大藏出版株式會社，1988年。。CBETA。

_____：《摩訶止觀》，收入大正新修大藏經刊行會編：《大正新脩大藏經》第46冊，東京：大藏出版株式會社，1988年。見CBETA。

釋普濟：《五燈會元》，收入河村照孝編集：《新編卍續藏經》第80冊，東京：株式會社國書刊行會，1975-1989年。見CBETA。

釋道世：《法苑珠林》，收入大正新修大藏經刊行會編：《大正新脩大藏經》第53冊，東京：大藏出版株式會社，1988年。見CBETA。

釋道原：《景德傳燈錄》，收入大正新修大藏經刊行會編：《大正新脩大藏經》第51冊，東京：大藏出版株式會社，1988年。見CBETA。

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫