臺大佛學研究．第四十九期
民 114 年 6 月，臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心
頁 1-60
DOI: 10.6727/TJBS.202506_(49).0001

宋元禪僧語錄之偈頌所見雲遊活動及其文化意涵 *

齊勝利 **

摘　要

禪僧的雲遊生活是漢傳佛教僧眾社會生活的重要面向之一。本文透過宋元時期禪師語錄中的雲遊詩偈，解析禪師雲遊所攜帶的具體物品及雲遊目的，揭示禪師雲遊活動的東亞文化影響。從物質層面來看，禪僧腳穿草鞋或藤屨以雲遊天下，行走間又以七尺拄杖節省體力、自我防衛，而他們隨身攜帶的拄杖、草鞋與其它生活用品能有效地協助完成行旅。在實踐意義層面，考察禪僧雲遊行為，可以發現他們主要目的為：遊方參學、禮拜祖師塔、勸募化緣三類。此外，禪宗僧才的跨域交流蔚然成風，四川、江西、福建、雲南等地禪僧輻輳浙江，促使不同禪風互相交融。外僧學有所成後，又返鄉傳播所學，從而形成了禪林衲子雲遊修學的良性循環。而從東亞視域觀察，日韓禪僧不遠萬里而來，他們師從中國禪僧尊宿，同樣參學問道、巡禮聖地、禮拜觀音菩薩、聖僧等，在歸國之際乞師作詩相贈。凡此種種，均促進了東亞禪宗文化密切深入地交流與交融，顯現出中國佛教之禪宗文化在東亞禪文化圈中的軸心地位。

2024.06.11 收稿，2025.06.10 通過刊登。
* 基金項目：本文為 2019 年度國家社會科學基金重大項目「敦煌佛教文學藝術思想綜合研究（多卷本）」（項目編號：19ZDA254）階段性研究成果。
** 作者係福建師範大學文學院中文系博士生，研究方向為佛教文化與中國文學。

臺灣大學學術期刊資料庫

關鍵詞：禪宗語錄、雲遊、偈頌、佛教僧眾社會生活、文化意涵

臺灣大學學術期刊資料庫

壹、前言

中國禪宗語錄的相關研究始終是學界研究中國佛教的關注焦點之一，依據研究的主題，李小榮先生曾將該項研究內容分為五大類，包含：文獻學研究、思想文化史研究、語言學研究、影響研究、禪宗人物形象史研究。[1] 此外，別樹一幟的禪宗（語錄）文學研究可為第六類。[2] 欣喜的是，近兩年來年學界禪宗研究成果豐碩，主要有麻天祥先生的禪宗語錄辭典編纂，葛兆光、吳疆諸君對於禪宗思想文化史的反思與研究，王潔女史對中國中古時期的石頭禪研究。此外，禪宗之於中國文化的影響，楊曾文先生的研究甚為深入。[3]

---

1 禪宗研究綜述詳情可參閱李小榮先生，《禪宗語錄文學特色綜合研究》（北京：人民出版社，2022 年），頁 1-6。

2 李舜臣等評論《禪宗語錄文學特色綜合研究》「承續已有的佛教文學研究傳統，守正出新，以六章四大模組（即第一章總論禪宗語錄文學特色的四大成因和兩大表現，第二至四章分論詞、小說、戲劇在禪宗語錄中的具體表現，第五章為典範引領和傳播接受，第六章為禪宗語錄的多維觀照），首次較為全面地爬梳了禪宗語錄的文學特色，可謂破經學之三難，具史家之三長，開禪宗語錄文學研究之新風」。李舜臣，王彥明，〈開創．洞見．引領《禪宗語錄文學特色綜合研究》書後〉，《中國俗文化研究》第 1 期（2022 年 12 月），頁 161。禪宗語錄與文學的研究成果豐碩，可分為兩個方面，一是自古至今的禪詩文集的注解，一是禪宗文化與古典詩歌的關係，前者理論性、系統性較弱；後者如孫昌武、杜松柏、吳言生、周裕鍇、張伯偉諸先生均咸有創獲，但偏重於詩禪關係，特別聚焦於禪宗文化對詩歌影響的研究層面。李氏此書直接切入禪宗文學本體，且首次涉及到詞、戲劇、小說等諸多文學體裁，所以筆者稱其創立了禪宗（語錄）文學研究。

3 麻天祥主編，《禪宗語錄鑒賞辭典》（上海：上海辭書出版社，2022 年）；葛兆光，《再增訂本中國禪宗思想史：從 6 世紀到 10 世紀》（北京：北京大學出版社，2022 年）、吳疆，孫國柱等譯，《禪悟與僧諍：17 世紀中國禪宗的重構》（上海：中西書局，2023 年）、王潔，《中唐至五代石頭禪研究》（北京：宗教文化出版社，2023 年）。近日，中國大百科全書出版社又推出禪與文明叢書三冊，即首部中國禪學思想通史：洪修平著《中國禪學思想史》、學界期待譯介二十年的禪宗史：馬克瑞著《中國禪宗史》、探索道元禪思與中日禪文化交流的精彩案例：何燕生著，《道元與中國禪思想》（北京：中國大百科全書出版社，2024）。因凡涉及禪宗之研究均與禪宗語錄不可分割，故羅列近年禪宗研究成果如上。大陸最新的禪宗文

臺灣大學學術期刊資料庫

涉及禪宗文學的研究主要關注在文學史的層面，如：從2022年到2024年北方文藝出版社出版的一系列佛教文學史，皆程度不一的涉及禪宗文學研究。[4] 而周裕鍇先生與其數位高足合撰的《宋元佛教文學史・詩歌卷》關涉到數位禪僧雲游的化緣詩詞。不得不指出的是，此書別出心裁地運用作家代表作品的文本解讀兼涉詩歌流變與文學史地位評價的新寫作方式，尤見功力。此書可謂能度金針於讀者，洵為禪宗文學研究的重要收穫。

禪宗的文獻、思想、語言、人物、文學等方面均得到中外學人的高度關注，然而學界目前有關禪僧生活的研究主要以禪宗清規文獻為主。經典案例如，王大偉利用禪宗清規文獻對古代禪僧行腳傳統從佛教教育的視角進行了深入論述，揭櫫了禪僧雲遊的修道意義，故而呈現出禪宗語錄研究的獨特面向。[5] 而專門透過禪宗語錄進一步探研禪僧的社會生活史者，尚不多見。[6]

學文獻整理成果是朱剛，陳玨，王汝娟編撰的《元代禪僧詩輯考》（上海：復旦大學出版社，2025年）。最新的禪宗文學研究成果是朱剛與李貴合著的《宋元禪宗文學研究論集》（上海：復旦大學出版社，2024年）。

4 祁偉主編，《隋唐五代佛教文學史》，收入吳光正主編，《中國宗教文學史》第三卷下冊（哈爾濱：北方文藝出版社，2023年）、周裕鍇等著，《宋元佛教文學史・詩歌卷》（上海：復旦大學出版社，2023年）、張培鋒著，《宋代佛教文學史》（哈爾濱：北方文藝出版社，2024年）、李舜臣，《遼金元佛教文學史》（哈爾濱：北方文藝出版社，2023年）及其與王彥明合著之《明代佛教文學史》（哈爾濱：北方文藝出版社，2022年），以及蕭麗華、廖肇亨主編，《中國佛教文學史》（上下冊）（高雄：佛光文化事業有限公司，2021年、2023年）皆程度不一的涉及禪宗文學研究。

5 王大偉，〈行腳與參學：中國古代禪僧的受教育模式〉，《五臺山研究》第4期（2020年11月），頁30-35。

6 學界目前有關禪僧生活的研究主要以禪宗清規為對象，重要成果如：王大偉，《宋元禪宗清規研究》（北京：宗教文化出版社，2013年）；湛如，《《禪苑清規》研究：附《禪苑清規》校釋》（北京：商務印書館，2014年）；此外僧俗互動、禪茶、畫偈、放生詩詞等研究成果亦涉及禪僧生活史研究。「佛教文化是以佛教徒為主體的生活實踐、思想理論的歷史積澱，它包含著佛教的價值觀念、哲學思想、生活制度、信仰習俗和文物史跡」，聖

臺灣大學學術期刊資訊網

目前聖凱教授主持的「漢傳佛教僧眾社會生活史」國家社科基金重大項目碩果累累，筆者受此啟發，試圖在佛教文學視域中窺察禪師語錄之偈頌折射出的宋元禪僧社會生活史之一斑——雲遊活動。[7] 又加上，禪宗偈頌處於佛教史研究者與古代文學研究者不甚關注的兩不管地帶的尷尬位置。職是之故，筆者擬以中國宋元時期語錄之偈頌為文獻基礎，考察宋元禪僧遊方生活的裝備、類型、影響諸方面情況，企圖接近此時期禪僧的尋師訪道之行旅生活，以期拋磚引玉，與海內外學人一道展開宋元禪僧雲遊生活的精彩畫卷，從而多維、深入地闡發禪宗偈頌的豐富人文意蘊。

閱讀禪宗語錄，禪師的形象或是「拄杖挑缽囊，銳志不小小」（《橫川行珙禪師語錄》〈送琦上人〉）[8]、或是「頭上笠，

凱教授此言足以說明僧眾的社會生活是佛教文化的重要部分之一，亦是佛教研究的重要對象之一。聖凱，〈中國佛教文化和中華優秀傳統文化的關係與界限〉，《佛學研究》第 2 期（2023 年 12 月），頁 1。

7 本文雲游含義為禪僧前往諸方求學問道、或為創建、修繕道場（含寺院房舍、法器等）籌集物資的一種人員流動現象。本文匿名審稿專家指出巡禮名山為雲游的一類，確為卓見。其實此處又涉及佛教名山與神聖空間的問題（陳金華、聖凱等學者曾有所論述），筆者限於時間與精力暫不論述，以俟來哲。禪僧的雲遊可歸為旅行文化的一類，學界研究古代旅行的對象主要為文人士大夫，相關成果如張聰著，《行萬里路：宋代的旅行與文化》（杭州：浙江大學出版社，2015 年）等。對僧人旅行的研究主要圍繞西行求法高僧與來華僧人展開，成果甚多，茲不贅舉。對禪僧雲遊的研究多集中於個別高僧而缺乏整體關照，如：元叟行端（李小白，〈元代江南僧人的行腳傳統——以元叟行端禪師為中心〉，《法音》第 1 期（2019 年 1 月），頁 38-39）、楚石梵琦（鮑翔麟，〈一部關於元朝大都、上都和運河的真實記錄——讀初刊元《楚石大師北遊詩》〉，《世界宗教文化》第 4 期（2008 年 12 月），頁 54-57）等。聖凱教授研究漢傳佛教僧眾社會生活史的階段性成果有：《漢傳佛教寺院與亞洲社會生活空間》（北京：商務印書館，2021 年）、《漢傳佛教與亞洲物質文明》（北京：商務印書館，2021 年）。2022 年–2024 年，聖凱教授又與加拿大英屬哥倫比亞大學亞洲研究學系陳金華教授在 *Religions* 專刊 *Social Life History of Chinese Buddhist Monks* 共匯集發表 16 篇漢傳佛教僧眾社會生活史的論文。

8 門人本光等編，《橫川行珙禪師語錄》，CBETA, X71, no. 1411, p. 405, a7-10。

臺灣大學學術期刊資料庫

腰下包，清風明月杖頭挑」（《楚石梵琦禪師語錄》〈送侍者參方〉）[9]、或是「鯨波不怕險如崖，遠涉要明西祖意」（《希叟紹曇禪師語錄》〈日本玄志禪人請語〉）。[10] 這說明禪宗語錄的編撰者有意識地透過各種具體的物象以描繪禪師的雲水僧形象，塑造其有異於其他宗派僧人的外在形象，即為其有意地與其他宗派僧侶進行區隔。

從語錄中，筆者推究禪僧雲遊傳統的成因主要有兩點：一是受到《華嚴經・法界品》善財童子五十三參求法故事的影響，如唐代洞山良价（807–869）語錄中所載「頭角纔生已不堪。擬心求佛好羞慚。迢迢空劫無人識。肯向南詢五十三」，洞山良价禪師認為禪宗的特色在於教外別傳，因此開悟者不需效法求法者的典範人物善財童子「五十三參」。而對於眾多禪林學僧來說，善財童子是值得學習的榜樣，一者可以獲得如慧可斷臂般無畏艱難之求道意志，二則可以獲得明心見性的寶貴契機；[11] 二是禪宗高僧的典範引領，如曾參見七十一位碩德耆宿的臨濟宗高僧善昭（947–1024) 在其〈山僧歌〉中，自道其遍訪各地寺院、把握機會參學禪師之勤學問道經歷：「卓犖風姿，鶴眉烏髮。曾遍歷於

9 門人祖光等編，《楚石梵琦禪師語錄》，CBETA, X71, no. 1420, p. 244, a6-7。

10 宋・侍者自悟等編，《希叟紹曇禪師語錄》，CBETA, X70, no. 1389, p. 180, b12-13。

11 可見良价禪師是批評學僧向外求佛的修行之道，主張明心見性，但此詩亦折射出唐代叢林不少學僧效法善財童子遍參諸方尊宿之風盛行。明・圓信等編，《瑞州洞山良价禪師語錄》，CBETA, T47, no. 1986B, p. 525, c21-22。元代了庵清欲禪師贈別輦真巴大師亦曾言：「童子南詢真軌在，杖頭隨處得春風（〈了庵清欲禪師語錄・送輦真巴大師再之補陀〉）」，從詩偈中「日照扶桑萬國紅」可推測輦真巴大師可能為日本僧人。參學一志等編，《了庵清欲禪師語錄》，CBETA, X71, no. 1414, p. 742, b3。善卿《祖庭事苑》「行腳」條特意拈出善財童子南詢，「行腳者，謂遠離鄉曲，腳行天下，脫情捐累，尋訪師友，求法證悟也。所以學無常師，遍歷為尚。善財南求，常啼東請」。宋・釋善卿，《祖庭事苑》，CBETA, X64, no. 1261, p. 240, a1-3。

臺灣大學學術期刊資料庫

山雲，亦廣行於海畧。普見宗師，躬身參謁。或則請問投機，或即開鋒提掇。或即大眾以同途，或即獨行而棲息」；又如雪峰慧空（1096–1158）在《雪峰空和尚外集》〈送僧行腳〉中寫出自己多次訪學的行腳經歷，因道「因記雪峰行腳時，九上洞山三投子」，[12] 顯示禪師以自己持之以恆、堅持求學問道的參學精神為例，激勵後進學僧。



圖 1　P.4074 行腳僧像 [13]

[12] 宋・釋慧空、釋惠然，《雪峰空和尚外集》，CBETA, D50, no. 8945, p. 65, a3-4。

[13] 敦煌行腳僧圖像現存約 20 幅，為敦煌學研究的熱點問題之一，松本榮一、秋山光和、韋陀、王惠民等中外學者均有相關成果問世。其中，王氏認為敦煌行腳僧圖的居士形象（即西藏繪畫中的達摩多羅）、僧人形象分別為《華嚴經論》作者李通玄、華嚴三祖法藏。敦煌行腳僧圖中的僧人（居士）形象多為頭戴草帽，左手持麈尾，右手拄杖，背負竹笈，有虎為伴，左上方有多寶如來，足下踩雲。有趣的是敦煌僧俗將行腳僧形象作為當地僧侶七七齋活動中繪製邈真的素材，如法國集美博物館藏 EO.1141 彩繪絹本〈行腳僧圖〉榜題「寶勝如來一軀，意為亡弟知球三七齋畫造，慶贊供養」。參見王惠民，《敦煌佛教圖像研究》（杭州：浙江大學出版社，2016 年），頁 93-115。較新的成果有陳文彬，〈古代「為虎拔刺」文本流傳與圖像創造——兼談敦煌行腳僧圖像表現的人物集體性〉，《敦煌研究》第 1 期（2024 年 2

臺灣大學學術期刊資訊網

禪人對雲遊生活的認識十分深刻，亦引以為豪，如南宋禪僧定慧超信（生卒年不詳）〈貽老僧〉寫道：「俗臘知多少，龐眉擁毳袍。看經嫌字小，問事愛聲高。暴日終無厭，登階漸覺勞。自言曾少壯，遊嶽兩三遭。」以上短短的五言詩句，卻深刻地描繪出禪僧深以自己勤奮行腳游學的經歷為榮，甚至在老年時還用來激勵後進。曉瑩（生卒年不詳）《羅湖野錄》評此詩為「品題形貌之衰憊，摸寫情思之好尚，抑可謂曲盡其妙矣」，而從定慧筆下所描述的老僧之情思，足以窺見其對經歷過的雲遊生活甚為得意。[14]

天如惟則（約 1280–1350）對禪僧遊方的重要性有充分的認知，其〈道林訓上人遊方序〉云「士有受道之器者，不可不為大方遊。遊足廣所聞，以致其道。道成矣，又足致美名厚位。推己有以公乎眾，此古今類然。不則，沒踵鄉塵，襲染庸下，既無自以聞道，能保不毀不喪，其所有器哉？以是知，遊無負於士也」。[15] 可見僧人雲遊使其可以增長見聞、獲得美名厚位等社會文化資本。尤為重要的是，學僧在雲遊旅途中能夠親近善知識，啐啄同時，得以明心見性，完成個人宗教修行上的蝶變，此即了堂惟一禪師（生卒年不詳）對四明廉長老（生卒年不詳）的殷殷囑託：

月），頁 29-37。陳氏認為敦煌行腳僧圖像為佛教高僧的集體形象，而非獨立的高僧大德形象。筆者認為敦煌行腳僧圖像中的高僧已被神格化了，如圖一所示行腳僧不僅足踩祥雲，而且其右下方有僧人跪在方毯上膜拜。

14 宋・釋曉瑩集，《羅湖野錄》，CBETA, X83, no. 1577, p. 999, a9-10。宋・釋楚圓集，〈行腳僧〉，《汾陽無德禪師語錄》也稱讚行腳天下的生活，他說「五湖四海盡曾遊，自在縱橫不繫舟。今日忽因屏上看，人人總持用機籌」（CBETA, T47, no. 1992, p. 627, b22-23）。可見行腳僧形象已成為了屏風畫的題材之一。

15 釋善遇編，《天如惟則禪師語錄》，CBETA, X70, no. 1403, p. 902, a1-5。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 佛祖門庭海樣深，出家自合遍參尋。研窮至理楔出楔，透脫玄關金博金。垂棘連城難著價，〈陽春〉、〈白雪〉罕知音。德山一見龍潭後，頓息從前種種心。[16]

禪理幽玄，悟道甚難。南宗禪強調學人發揮主觀能動性，遍參善知識，突破外境與內心的重重障礙，最終徹見心性，而非作知解宗徒，沉溺生死海中。

在學僧參學過程中，師徒心心相印甚為難得，故而尊宿吟唱著曲高和寡的〈陽春〉、〈白雪〉，卻知音難遇。禪林參學中成功案例之一便是德山宣鑑（782–855）得龍潭崇信點撥開悟：崇信禪師夜送德山時，為其遞上紙燭，忽又吹滅。德山當時頓悟，熄滅是非之心，修道境界得以升華。

正是禪林悠久雲遊傳統的影響，禪僧遊方遂蔚然成風，並成為除文人士大夫因遊學、遊宦外，具有極強流動性的社會群體之一。我們感興趣的是，禪僧雲遊，路途遙遠，跋山涉水，困難重重，他們如何得以順利進行？禪僧雲游活動的影響如何？因此，下文從禪僧雲游的主要裝備——拄仗、芒鞋，遊方參學、禮拜祖塔、勸募化緣三種類型的雲游活動、禪宗僧才跨域交流、東亞禪宗文化交流的雲游影響展開論述。

貳、禪僧雲遊的主要裝備

宋元時期的江南地區，山清水秀，經濟繁榮，文化發達。江南佛教，名山梵宮，星羅棋佈；佛門僧侶，菁英輩出；禪林茂盛，龍象蹴踏。富有佛教文化活力的江南，吸引著外來僧人絡繹

[16] 門人宗義等編，《了堂惟一禪師語錄》，CBETA, X71, no. 1417, p. 963, b1-3。

臺灣大學學術期刊資料庫

不絕前來求學問道，因此它成為宋元禪林學僧的雲遊的核心區域。[17] 一般而言，遊方僧侶隨身攜帶的生活物品為楊柳枝、淨水瓶、濾水囊等「頭陀十八物」[18]。弔詭的是，在水路交通發達的江南地區，禪僧雲遊詩偈所呈現出的旅行生活中拄杖[19]、草鞋等陸路個人出行裝備出現的頻率極高，船、舟等水路交通工具出現的頻率反而較低。

一、拄杖

原始佛教時期，僧人因年老患病才被允許使用拄杖，以便日常生活。義淨譯《根本說一切有部毗奈耶雜事》卷六述及僧人使用拄杖的緣起：

> 佛在王舍城鷲峰山中，有老比丘登山上下，腳跌倒地。佛言：『應畜拄杖。』聞佛許已，六眾即便以金銀等，並雜彩物雕飾其杖。俗侶見已，共生嫌賤。比丘白佛，佛言：『比丘有二種緣，應許拄杖，一謂老瘦無力，二謂病苦嬰身。』[20]

---

17 虛堂智愚禪師在〈元藏主遊方〉中言「吳山越水相逢著，放出蟭螟咬大蟲」，其中「蟭螟」指代禪宗高僧。宋・釋妙源編，《虛堂智愚和尚語錄》，CBETA, T47, no. 2000, p. 1037, b27-28。了堂惟一在〈示小師思齊參方〉中同樣言及「吳楚叢林知識多，晨參暮請羅萬指」，門人宗義等編，《了堂惟一禪師語錄》，CBETA, X71, no. 1417, p. 932, a16-17。

18 十八物為：常用楊枝、澡豆、三衣、餅、鉢、坐具、錫杖、香爐奩、濾水囊、手巾、刀子、火燧、鑷子、繩床、經、律、佛像。可參宋・釋與咸，《梵網菩薩戒經疏註》卷三，CBETA, X38, no. 678, p. 122。

19 關於佛教文學中的杖文化研究，主要集中在錫杖。如蘇仁和以元明僧詩為對象探討錫杖的出現時間，析論錫杖在僧詩歌中作為移動或停駐的意象、探究飛錫的表達傳統。他認為王陽明的詩作則表現出錫杖可為船筏，能渡過茫茫苦海。尤其是憨山德清以駐地為道場，以長戈為錫杖，進一步豐富了錫杖的軍事意涵。蘇仁和，〈元明僧詩中的錫杖意象〉，《中華佛學研究》第二十四期（2023 年 12 月），頁 89-114。

20 唐・釋義淨，《根本說一切有部毘奈耶雜事》，CBETA, T24, no. 1451, p.

臺灣大學學術期刊資料庫

由此經觀之，拄杖原為印度民間所用。爾後，佛陀鑒於僧侶老病無力遂允許僧尼使用，且依循崇儉戒奢的原則。由此可知，此物之為佛教僧侶使用，主要是因為其可協助行走的實用特性。

隨著佛教的發展壯大，拄杖成為僧侶們跋山涉水旅途中的得力助手。禪僧對於拄杖的使用也日益講究，據《(重雕補注) 禪苑清規》卷一記載：「拄杖之法，有枝者為觸頭，無枝者為淨頭。行時淨頭在前，右手攜之。如下笠時，在左手內。路上逢人，如略問訊，仰左手把拄杖，仰右手下笠，斂杖笠當胸。」[21] 拄杖兩端有小枝者觸地，為觸頭；無枝的一端則為淨頭，行路時握在右手中；摘斗笠和問候時，左手握杖。

禪僧使用的拄杖功能有二：一是充當教學用具，如《鎮州臨濟慧照禪師語錄》記載「麻穀到參，敷坐具，問：『十二面觀音，阿那面正？』師下繩床，一手收坐具，一手搊麻穀，云：『十二面觀音，向什麼處去也？』麻穀轉身擬坐繩床，師拈拄杖打，麻穀接卻，相捉入方丈。」[22] 可見，臨濟宗開創者義玄（787–867）在教導麻穀（生卒年不詳）時便已將拄杖作為教學用具，用以截斷學人的胡思亂想。由於禪師使用拄杖對學僧開悟具有重要作用，所以禪僧對祖師拄杖十分重視。因此，天如惟則在〈跋雪岩和尚主丈（拄杖）歌〉中寫道：

> 曾大父岩翁和尚居大仰時，嘗將主丈子鞭龍撻象。又嘗為主丈子作歌，紀其功烈。沒後三十年，松雪居士見而書

229, c8-12。

21 宋・釋宗賾，《（重雕補註）禪苑清規》，CBETA, X63, no. 1245, p. 878, a8-11。

22 唐・釋慧然集，《鎮州臨濟慧照禪師語錄》，CBETA, T47, no. 1985, p. 504, a22-25。

臺灣大學學術期刊資料庫

之，今遠山首座得而傳之。歌則任書任傳，主丈子卻是吾家舊物，不許諸人動著。[23]

雪岩和尚在仰山道場時，曾以拄杖調教學僧修道，又曾創作詩歌贊頌拄杖點撥學僧開悟的功績。大書法家趙孟頫在岩翁和尚圓寂三十年之後，為雪岩和尚拄杖題詩（據文義推測，趙孟頫為雪岩和尚拄杖所書詩歌應為雪岩所作拄杖子歌）。天如惟則禪師在詩中特別強調拄杖為僧家佛法象徵之物，嚴禁外人觸碰。足見禪僧已然將祖師鞭撻龍象的拄杖視為其禪法精髓的物質載體，具有宗教神聖性。

二是作為雲遊天下的「江山之助」，宋僧善卿（生卒年不詳）《祖庭事苑・拄杖》載：「今禪家遊山拄杖，或乘危涉險，為扶力故。以杖尾細怯，遂存小枝許，串鐵汞者是也」，但隨著禪林學風不正「行腳高士多攜粗重堅木，持以自炫，且曰『此足以禦寇防身。』往往愚俗必謂禪家流固當若是，豈不薄吾佛之遺訓乎。」[24] 可見部分禪僧拄杖的使用，違背了佛陀遺訓關於拄杖用意及律典對拄杖的形制規範。這亦恰好印證了柯嘉豪的關於佛教與物質關係的論斷：「僧律遠非對物質毫無興趣，反而往往在寺院財產一事上長篇大論，精心規定僧衣剪裁和滾邊的細節、製作僧缽的材料、行路錫杖的長度等等。這正是為了清晰地區分開僧、俗兩種物品……換言之，這些物品是用來表現僧人如何地鄙夷這個由迷戀私財的眾生組成的墮落的世界。為了更高尚的出世追求，某些物品也無妨一用，但必須對其細節一絲不苟，並且在製造和使用的過程中恪遵戒律。」[25]

---

23 釋善遇編，《天如惟則禪師語錄》，CBETA, X70, no. 1403, p. 923, a1-4。
24 宋・釋善卿，《祖庭事苑》，CBETA, X64, no. 1261, p. 241, a7-11。
25 柯嘉豪著，趙悠等譯，祝平一等校，《佛教對中國物質文化的影響》（上

臺灣大學學術期刊資料庫

問題是，禪僧雲遊使用的拄杖其製作材料、長短、大小、形狀、顏色、具體功能等詳細情況究竟如何呢？幸運的是，禪宗語錄相關偈頌對此有所描述，由此得以窺見禪僧雲遊日常生活之一斑。禪宗語錄之詩偈描述的拄杖主要有（一）竹杖、（二）烏藤杖、（三）藜杖（四）椰栗杖等種類，以下依序說明：

（一）竹杖

> 《汾陽無德禪師語錄》〈竹杖〉：一條青竹杖，操節無比樣。心空裏外通，身直圓成相。渡水作良明，登山堪倚仗。終須撥太虛，卓在高峰上。[26]
>
> 《明覺禪師語錄》〈送知久禪者〉：霜竹凝寒攜九節，銅瓶浪鎖千溪月。[27]
>
> 《虛堂和尚語錄》〈酬李新恩惠竹杖〉：一枝蒼玉寄宵人，遠勝邛州九節紋。添得老來山水興，指空敲石看飛雲。[28]

禪僧使用竹杖自有其文化蘊含，竹色常青而溫潤如玉、竹節分明而堅毅不撓，隱喻僧格高尚、獨立不遷、堅忍不拔。竹杖心空、竹子筆直圓潤，象徵修道者心中無物，境界趨於圓滿，最終能夠卓絕群倫。山水以形媚道，有竹杖作為江山之助，處於旅途中的修道者自然會領悟參羅萬象皆法身，雲翳消除、卓立於寒山之巔（寒山：唐代詩僧寒山屢屢以寒山意象指代僧人修道之旅[29]）。

海：中西書局，2015 年），頁 5。

[26] 宋・釋楚圓集，《汾陽無德禪師語錄》，CBETA, T47, no. 1992, p. 627, b2-4。

[27] 宋・釋惟蓋竺編，《明覺禪師語錄》，CBETA, T47, no. 1996, p. 701, c3。

[28] 宋・釋妙源編，《虛堂和尚語錄》，CBETA, T47, no. 2000, p. 1037, b24-25。

[29] 如寒山此詩「人問寒山道，寒山路不通。夏天冰未釋，日出霧朦朧。似我何

臺灣大學學術期刊資料庫

在竹杖中，禪僧們最鍾愛的是邛竹杖，[30] 如《白雲守端禪師廣錄》〈拄杖〉云「天產龍形迥別，肯羨筇州九節」，[31] 從反面說明邛杖甚得禪僧喜愛。

（二）烏藤杖

> 《如淨和尚語錄》〈拄杖頌寄松源和尚〉：七尺烏藤掛東壁，春風忽來生兩翼。[32]
>
> 《石霜楚圓禪師語錄》〈拄杖歌〉：撥斷藤根挑布衲，笑呵呵，劈口捶。[33]

如淨和尚叮囑松源和尚，春天草木蔥蘢之時，使用烏籐杖登山涉

由屆，與君心不同。君心若似我，還得到其中」，「寒山」便隱喻修道境界。項楚著，《寒山詩注》（北京：中華書局，2000 年），頁 40。

30 邛竹杖可簡稱邛杖，是以邛竹所制之杖。任乃強認為邛竹為「省藤（calamus rotang L.），熱帶常綠植物，屬棕櫚科。莖細而長，至數十丈。依他物而上升，而不曲繞。生時有刺。經刮制後表皮堅瑩如玉。通體強韌，高節而實心，具彈性，不折，不破，不撓……我國自海南島及雲南南部之熱帶氣候區有之，出產最多處在南洋群島與中南半島，遠自周秦世即以杖材輸銷我國……又自邛國輸入巴蜀，遠達中原。古人以其似竹，而自邛來稱為『邛竹杖』。邛、蜀實無此物栽培，隨商賈漫稱之為邛竹杖而已。張騫漢中人，早見此杖，誤為蜀物，及在大夏，又見之，遂與蜀布同認為蜀之特產。實則此杖逕自身毒輸入大夏，並不經過蜀與滇、邛、夜郎，但蜀人與滇、邛、夜郎人多有之而已」。任氏又指出「大抵唐宋元明人皆以金竹或鶴膝竹之碩壯者連頭帶根雕成動物形之竹杖為邛竹杖」（晉）常璩撰，任乃強校注，《華陽國志校補圖注》，上海：上海古籍出版社，1987 年 10 月，頁 325-328。湯洪等認為邛竹名稱繁多，可稱之為石竹、羅漢竹、布袋竹、佛肚竹等等，此品種世間並不多見，為邛崍山脈特定區域所有。湯洪、任敬文，〈邛竹杖產地再考〉，《中華文化論壇》第 6 期（2020 年 11 月），頁 136。綜上可知，蜀地無邛竹，往往將鶴膝竹、石竹製作而成的拄杖稱為邛竹杖。顯而易見，本文所論的宋元禪師所使用之邛杖應為產於蜀地的邛竹杖，而非任先生所言早期舶來之邛杖。

31 宋・釋處凝等編、海譚錄，《白雲守端禪師廣錄》，CBETA, X69, no. 1352, p. 431, b3。

32 宋・釋文素編，《如淨和尚語錄》，CBETA, T48, no. 2002A, p. 132, b18。

33 釋慧南重編，《石霜楚圓禪師語錄》，CBETA, X69, no. 1338, p. 185, b3-4。

臺灣大學學術期刊資料庫

水，如身生雙翼，可盡興遊玩，體悟大道。石霜楚圓則寫道，烏籐杖不僅可用來挑擔衲袋，還可以逗機施教。

（三）藜杖（按：藜為一年生草本植物，莖可作杖）

> 《劍關子益禪師語錄》〈祖典座往南嶽〉：杖藜七十二峯去，點破蒲湘水底天。[34]

劍關子益禪師送別祖典座前往南嶽衡山遊方參學時，勉勵其手持藜杖遊遍七十二峰，窮幽極險，隱喻其在遍參尊宿中能達到窮幽極微之境界。在此過程中，藜杖既是旅途跋涉的江山之助，又是棒喝往來的教學用具。

（四）楖栗杖

> 〈師一日攜拄杖行次。俗人問：「手裏是什麼？」師云：「大不知時。」云：「弟子罪過。」師云：「不打爾。」因茲有歌〉：一條楖栗手中拄，戳地撐天無價數。[35]

汾陽無德禪師告誡俗家弟子破除分別心，擺脫執著，須要領悟即色即空之理。汾陽無德禪師歌唱自己手中的楖栗杖曾發揮了棒喝功用，勘驗過大量學僧，其中不少人被色相法相所束縛。需指出的是，楖栗杖的價格如《西游記》中觀音菩薩贈予玄奘的錦鑭袈裟與九環錫杖的價格，隱喻著佛法貴在踐履。

綜上所述，禪僧所使用的拄杖樣式，可見有黑色、綠色之竹杖、烏藤杖、藜杖、楖栗杖等類。

---

[34] 釋善珙等編，《劍關子益禪師語錄》，CBETA, X70, no. 1387, p. 94, b14-15。

[35] 宋・釋楚圓集，《汾陽無德禪師語錄》，CBETA, T47, no. 1992, p. 623, b4-7。

臺灣大學學術期刊資料庫

禪僧雲遊所持竹杖的尺寸多為七尺長，便於禪僧行腳：如以下禪宗詩偈所言：

> 《天目明本禪師雜錄》〈贈僧行腳〉：七尺烏藤生鐵鑄，等閒拈起留不住。[36]
>
> 《古林清茂禪師拾遺偈頌》〈送泉西堂〉：雲門腳折不解走，七尺烏藤攜在手。[37]
>
> 《平石如砥禪師語錄》〈江西源上人歸廬阜〉：主（拄）丈七尺長，草鞋六個耳。[38]

《雪峰空和尚外集》〈拄杖銘〉對拄杖形狀描述頗詳：「黑似漆，清而腹。龍無角，蛇有須。契得之，不自扶，空老矣。乃用渠，穿天台，挑衡廬，涵瀛渤，吞江湖。山水具，默然無。突然出，擬則迂。點須彌，為丘墟。指牆壁，為文殊。快薦取，勿躊躇。是之外，乃無餘」。[39] 於此可知，禪師使用的拄杖形狀彎曲，形似龍蛇。關於禪僧雲遊所用拄杖可參圖 2 所示日本重源上人（1121–1206）的拄杖。

---

[36] 作者不詳，《天目明本禪師雜錄》，BETA, X70, no. 1402, p. 745, a14。

[37] 日本・釋海壽編次，《古林清茂禪師拾遺偈頌》，CBETA, X71, no. 1413, p. 548, b13-14。

[38] 門人文才等編，《平石如砥禪師語錄》，CBETA, X70, no. 1393, p. 392, b13-14 。

[39] 宋・釋慧空、釋惠然，《雪峰空和尚外集》，CBETA, D50, no. 8945, p. 55, b10-p.56, a4。

臺灣大學學術期刊資料庫



圖 2　奈良時代 東大寺 自然木杖 [40]



圖 3　南宋 李嵩畫拄杖羅漢圖 [41]

[40] 拄杖實物如日本東大寺藏鎌倉時代重源上人木杖（圖 2），長 111 釐米、表面塗漆。重源原為醍醐寺真言宗僧，曾入宋求法。參見劉明杉，〈唐宋時期行腳僧隨身物之考辯〉，收入《禪茶》編委會編，《禪茶》第一輯（北京：中國文史出版社， 2019 年），頁 135。劉氏考證尚未涉及禪僧拄杖的種類、功能以及相關文學作品。

[41] 旃檀精舍，〈南宋李嵩畫拄杖羅漢圖〉，收於微信公眾號「旃檀精舍」，2025 年 1 月 5 日，https://mp.weixin.qq.com/s/kVPGs8VBJxH4HBhtXokWXw，

臺灣大學學術期刊資料庫

禪僧雲遊所攜拄杖的具體功用除節省體力外還有以下幾點：其一，指示方向，即「示同袍，指行路（〈師一日攜拄杖行次。俗人問：『手裏是什麼？』師云：『大不知時。』云：『弟子罪過。』師云：『不打爾。』因茲有歌〉）」；其二，挑擔衣物瓶缽，「肩上挑衣大辛苦。瓶缽都來些子多，千千萬萬擔將去。如今舉動總隨身，不過茅刀自看取（按：出處同上）」；[42] 其三，遇到虎、蛇等動物，打草驚蛇，以護衛自身安全，如《白雲守端禪師廣錄》〈拄杖〉中云：「有時撥草閑行。驚得蛇鑽不徹。」；[43] 其四，探水，《古林清茂禪師拾遺偈頌》〈送敬上人參方〉曰：「探水烏藤好牢把，莫同趙老到茱萸」。[44] 無著道忠在《禪林象器箋》卷二十八對拄杖探水操作有詳細記錄：「拄杖下頭可二尺，別存小枝，撓纏繞本幹向下，名為探水。蓋路行過水，則先下杖驗之，水到小枝上下而量其深淺，然後敢渡，故名探水」。[45] 僧人在參學途中涉水時，不知深淺，需要用拄杖測量水位，拄杖小枝則為判斷的依據。從上可知，禪僧跋山涉水的雲遊生活中，拄杖具有多重功用，有效保障了旅途順利。正因如此，禪宗語錄文學中湧現出一批〈拄杖歌〉，如汾陽善昭、石霜楚圓（986–1039）、橫川行珙（1222–1289）等禪門大德皆曾過創作〈拄杖歌〉。

檢索日期：2025 年 1 月 7 日。

42 宋・釋楚圓集，《汾陽無德禪師語錄》，CBETA, T47, no. 1992, p. 623, b4-17。

43 宋・釋處凝等編、海譚錄，《白雲守端禪師廣錄》，CBETA, X69, no. 1352, p. 431, b3-4。按：僧侶的錫杖亦具有驅趕毒蛇惡獸的護衛功用。詳參蘇仁和，〈元明僧詩中的錫杖意象〉，頁 91-93。

44 日本・釋海壽編次，《古林清茂禪師拾遺偈頌》，CBETA, X71, no. 1413, p. 557, b6-7。

45 無著道忠，《禪林象器箋》卷 28，收入藍吉富主編，《大藏經補編》冊 19 第 103 號（臺北：華宇出版社，1985 年），頁 790 中 7-9。

臺灣大學學術期刊資料庫

二、芒鞋

鞋子是僧人生活中的重要物品，對僧人行腳而言更是不可或缺。《央掘魔羅經》卷四載「文殊師利白佛言：『今此城中有一皮師能作革屣，有人買施，是展轉來，佛當受不？復次，世尊！若自死牛，牛主從旃陀羅取皮，持付皮師使作革屣，施持戒人，此展（輾）轉來可習近不？』佛告文殊師利：『若自死牛，牛主持皮用作革屣，施持戒人，為應受不？若不受者是比丘法，若受者非悲，然不破戒』」。[46] 文殊師利請教佛陀能否接受施主供養的用自然死亡牛的皮製作的革屣，佛陀回答，比丘出於慈悲的考量不應接受，但接受革屣卻不違犯戒律。據此可知，佛陀在世時，僧人不僅可以穿鞋，甚至可以穿皮鞋。《禪林象器箋》解釋印度僧侶著皮鞋的原因為「天竺國中，地多濕熱，以革為屣，制令服之」，[47] 此書又據馬縞增益西晉崔豹的《古今注》追溯麻鞋起源於伊尹，而對於禪僧雲遊所著之鞋缺乏詳細描述。

由禪宗語錄詩偈可知，禪僧雲遊所著之鞋多為草鞋（亦稱芒鞋，如〈禮大陽明安塔道中得句〉云：「佳處軫遊念，芒鞋笻杖俱」）、藤屨兩類。涉及草鞋的詩句如《天目明本禪師雜錄》〈行腳歌〉「一雙草鞋元沒底，況是龜毛穿兩耳」；[48]《平石如砥禪師語錄》〈江西源上人歸廬阜〉「主丈七尺長，草鞋六個耳」。[49] 可見一只草鞋織有六個鞋耳，需要用麻繩繫住。草鞋多由麻皮織成，故草鞋又稱麻鞋，「江東西，湖南北，一條古路如弦直。出門綠水繞青山，腳下麻鞋生兩翼（《楚石梵琦禪師語

[46] 劉宋．求那跋陀羅，《央掘魔羅經》，CBETA, T02, no. 120, p. 541, a4-11。
[47] 無著道忠，《禪林象器箋》卷 26，頁 715 上 2-3。
[48] 作者不詳，《天目明本禪師雜錄》，CBETA, X70, no. 1402, p. 748, a11-12。
[49] 門人文才等編，《平石如砥禪師語錄》，CBETA, X70, no. 1393, p. 392, b14。

臺灣大學學術期刊資料庫

錄》〈送一禪人〉）」。[50] 關於藤屨的詩偈較少，《明覺禪師語錄》〈送元安禪者〉中提及「群峰杳藹留不住，遠道依依只藤屨」。[51] 禪僧雲遊時所著之鞋來處主要有以下三點。

一是僧侶自己織作，如有被傳為叢林佳話的陳尊宿道明（780–877）織蒲供母；[52] 二是他人施捨，如《吳山淨端禪師語錄》〈道婆送鞋求頌〉寫道「已知道婆能好手，雙履野人焉敢受。著卻踏到趙州關，免教赤腳林下走」；[53] 三是自己購買，「忍禪少年心踴躍，買雙草鞋穿兩腳（《雪峰空和尚外集》〈送忍禪遊方〉）」[54]，「南有天台北五臺，分明記取莫疑猜。話頭打失不知處，乞我三文買草鞋。（《大川普濟禪師語錄》〈送人遊方〉）」[55] 可窺測，草鞋價格可能每雙三文錢。

道在日用，故而禪僧不乏〈草鞋歌〉之作，如南宋臨濟宗禪師率庵梵宗（生卒年不詳）〈草鞋歌〉云：

> 村裏人，有意知，就手織成最容易。長短大小在目前，密用工夫多快利。草窠裏面跳出來，結卻繩頭有巴鼻。牢束跟，緊在耳。擲地作金聲，舉步離泥水。著入千山與萬山，把定腳頭並腳尾。趙州盡力戴不起，玄沙吃絆趯著

[50] 門人祖光等編，《楚石梵琦禪師語錄》，CBETA, X71, no. 1420, p. 231, b10-11。
[51] 宋・釋惟蓋竺編，《明覺禪師語錄》，CBETA, T47, no. 1996, p. 709, a15。
[52] 宋・賾藏主集，《古尊宿語錄》卷六載：「織蒲鞋鬻養母親，時人號為陳蒲鞋」（CBETA, X68, no. 1315, p. 235, b13-14）。
[53] 法孫師皎重編，《吳山淨端禪師語錄》，CBETA, X73, no. 1449, p. 505, a17-18。
[54] 宋・釋慧空、釋惠然，《雪峰空和尚外集》，CBETA, D50, no. 8945, p. 62, a9-10。
[55] 門人元愷編，《大川普濟禪師語錄》，CBETA, X69, no. 1369, p. 342, b8-9。

臺灣大學學術期刊資料庫

指。拖來拖去底頭穿，輕輕颺在糞堆裏。[56]

似乎率庵梵宗禪師所穿的草鞋乃由手藝高超的村民織成，並言及織作草鞋的關鍵是「牢束跟，緊在耳」。草鞋的使用確保前往天南地北參學僧侶的行旅安全，防止泥水浸濕、染汙雙足，即避免雙腳因受涼、受濕而導致的疾病。作者之所以會將草鞋扔掉，是因為他「踏破草鞋無覓處」，體悟到佛法大意就在現前，所以目擊道存，不必再腳穿草鞋向外馳求，即禪林所傳祖師元來不出門之意。

古代社會交通、通訊不便，旅店、客棧不多，生活條件有限，因此禪僧雲遊天下並非易事，出行時出攜帶拄杖、草鞋外，還需不少日用品，如〈示小師行腳並序（擬）〉所言：

> 前輩打包，意在省緣。無冗細，無玩好，如德山挾複子到大潙是也。今人打包，即不恁麼。鉢盂以梅花衲作袋，祠部用古蜀錦為囊。淨瓶、交枕，總要光鮮。拄杖、戒刀，莫非濟楚。笠頂上，閑文潑字，須及數斤線。貼裏韄樣針筒，將看一擔。只要別人道好，忘卻自己辛勤。若是脫灑衲僧，必不如是。草草地，挈個包子。卓卓地，做個道人。直似野鶴孤雲，切忌無繩自縛。汝等更聽一偈：古人只蓄兩枚針，夏葛冬裘逐旋尋。汝輩盛年腳力健，好攜複子歷叢林。[57]

據宋代雲門宗慈受禪師（1077–1132）送小師行腳詩偈及序

[56] 小師了見等編，《率庵梵宗禪師語錄》，CBETA, X69, no. 1364, p. 125, b18-p. 126, a4。

[57] 侍者善卿等編，《慈受懷深禪師廣錄》，CBETA, X73, no. 1451, p. 578, b1-9。

臺灣大學學術期刊資料庫

可知，當時叢林學僧雲遊時所攜帶的物品不僅種類繁多，而且頗為精緻：缽盂、梅花衲袋、度牒、古蜀錦囊、淨水瓶、枕頭、拄杖、戒刀、織有文字的斗笠、線、針筒等，「將看一擔」。雖然慈受禪師主張出行從簡的原則，但考慮到雲水僧遊方路途遙遠，生活不便，他們攜帶大量生活必需品也可以同情理解，但一味攀比則為不必。綜而論之，就物質層面而言，雲遊僧人的出行裝備是他們行腳天下：遊方參學、禮拜祖塔、化緣乞討的重要物質保障。

參、禪僧雲遊活動類型

在宗教實踐層面，按照禪僧雲遊行動，可將禪僧雲遊分為遊方參學、禮拜祖塔、化緣乞討三種類型。按禪僧國籍，又可將雲遊範圍分為國內與域外兩種類型。鑒於域外來華僧人的雲遊目的與國內禪僧並無區別，故此處析論僅以雲遊目的為劃分標準。

一、遊方參學

對於禪僧而言，遊方參學是他們修行悟道的關鍵階段，在遍參諸方尊宿時，學僧極有可能獲得禪師的印可，明心見性，實現頓悟。對禪文化積澱不足、禪宗高僧乏人的域外僧侶而言更是如此。此故，「苦身心，歷山水，白眉作伴為參禮。冒雪沖霜不避寒，渡水穿雲伏龍鬼。鐵錫飛，銅瓶滿，不問世間長與短（〈行腳歌〉）」[58] 求學衲子不憚自然環境之險惡，無懼內心之魔障，他們沐風櫛雨、冒雪冲霜，為追求真理而矢志不渝。他們成為了禪林學僧們辛苦求學的集體群象。同時，不少高僧大德創作〈行腳歌〉勉勵學僧遊方參學。如臨濟宗汾陽善昭〈行腳歌〉

[58] 宋．釋楚圓集，《汾陽無德禪師語錄》，CBETA, T47, no. 1992, p. 619, b28-c2。

臺灣大學學術期刊資料庫

云：「發志辭親，意欲何能？投佛出家，異俗專心。慕法為僧，既得屍羅具備，又能法服沾身。父母不供甘旨，王侯不侍不臣。潔白修持，如冰似玉；不名不利，去垢去塵。受人天之瞻敬，承釋梵之恭勤。忖德業，量來處，降何報答為門戶？專精何行即能消？唯有參尋別無路。」[59] 僧人出家，學習律儀，不能日日孝養父母，不能盡忠報國，而反省自身有何福德消受接受人天禮敬？汾陽善昭在此從出家動機、報國恩與父母恩、個人修持等多個角度為學僧闡明：參尋善知識、勇猛精進修道，是實現學僧自我價值、報答父母、國家的不二法門。

行腳參學的僧人多為尚未開悟的青年僧侶，他們一般在寺院擔任侍者、維那等職務，職滿後，得師父允許方可遊方參學，茲舉例如下：

> 數年林下養雛兒，今日和雲物外飛。高立老松山頂上，清唳一聲天下知。（《吳山淨端禪師語錄》〈徒弟常度遊方〉）[60]
>
> 出家入道非小緣，當紹先宗明自己。汝年十五事參尋，臨行囑汝無他語。（《了堂惟一禪師語錄》〈示小師思齊參方〉）[61]
>
> 汝自象山來，問吾求旨訣。置之禡務中，擾擾經歲月。
> 拋卻土木場，使就維那職。職滿要參方，須依善知識。
> 西川復東浙，畢竟承誰力。（《楚石梵琦禪師語錄》〈送

[59] 宋・釋楚圓集，《汾陽無德禪師語錄》，CBETA, T47, no. 1992, p. 619, b23-c2。

[60] 法孫師皎重編，《吳山淨端禪師語錄》，CBETA, X73, no. 1449, p. 507, a4-5。

[61] 門人宗義等編，《了堂惟一禪師語錄》，CBETA, X71, no. 1417, p. 932, a14-15。

臺灣大學學術期刊資料庫

默維那〉）[62]

侍者參得禪，我未敢相許。職滿說遊方，臨行求贈語。（《楚石梵琦禪師語錄》〈送成侍者參方〉）[63]

由上可見，宋元禪林已經形成學僧遊方參學時求師作詩的傳統，字裏行間顯示出吳山淨端（1132–1103）、了堂惟一（生卒年不詳）、楚石梵琦（1296–1370）等禪師對學僧發自內心的鞭策、關愛以及「雛鳳清於老鳳聲」的衷心期望。

禪師在送別中外學僧遊方參學時特別強調學人具備「參方眼」，遊山玩水、亦步亦趨、不知時刻提撕的行腳只是虛生浪死而已。何為參方眼？斷雲智徹（1330–？）之《禪宗決疑集》中載某古德觀點：「學道之人不具法眼，須具參方眼。又仲尼云：『視其所以，觀其所由，察其所安。』是以吾輩行腳，須具參方正眼耳。」[64] 從古德名言可知，所謂「參方眼」與孔子所強調觀察人的善惡方法相通，即先觀看對象的種種行為，次分析其動機，最後洞察行為主體行事後的心理狀態，次第深入判斷人物善惡。這可作為學僧遊方參學時選擇老師、道友的標準，從而達到禪宗師徒教學相長、同學相互砥礪的境界。

現拈出數例禪師強調「參方眼」詩句，「參方須具參方眼，法戰須諳法戰機（《古林清茂禪師拾遺偈頌》〈送敬上人〉）」；[65]「眼正龍蛇元易辨，氣高佛祖可平吞（《了堂惟一禪

[62] 門人祖光等編，《楚石梵琦禪師語錄》，CBETA, X71, no. 1420, p. 247, b10。

[63] 門人祖光等編，《楚石梵琦禪師語錄》，CBETA, X71, no. 1420, p. 252, a14。

[64] 元・釋智徹，《禪宗決疑集》，CBETA, T48, no. 2021, p. 1012, a10-13。

[65] 日本・釋海壽編次，《古林清茂禪師拾遺偈頌》，CBETA, X71, no. 1413, p. 557, b6。

臺灣大學學術期刊資料庫

師語錄》〈次韻贈日本敬藏主〉）」；[66]「參方帶眼不帶眼，是處法堂青草深（《楚石梵琦禪師語錄》〈送一禪人〉）」。[67] 古林清茂、了堂惟一、楚石梵琦在送別中外禪人遊方參學均強調「參方眼」，因為惟有學人「眼正」才能領會禪師的棒喝機鋒，最終方能見自本性，識自本心，吟唱出屬於自家宗教意義上的還鄉曲。[68] 否則，魚龍混雜、魚目混珠，賓主難以契合，學僧便難開悟。

擇師與擇友對學人亦甚為重要，禪師們往往勸告學人遍參名師，結交良友。天如惟則禪師曾勸勉德藏主（生卒年不詳）遍參諸方言「又患不得其所師，得師矣，或未至所詣而中道相失，則必轉而他求。他求而未至，則又轉轉而他求焉。是以古之人無常師，無定方，不至乎道不已。今夫困一隅而局於一師之所得者，可謂求道哉？（《天如惟則禪師語錄》〈送德藏主序〉）」。[69] 禪林中人認識到：學僧參學成功與否，在於遇見良師。禪客不必局限於一隅，而是雲遊四海，輾轉求師，以期印可。是故，禪師

---

66 門人宗義等編，《了堂惟一禪師語錄》，CBETA, X71, no. 1417, p. 942, a13-14。

67 門人祖光等編，《楚石梵琦禪師語錄》，CBETA, X71, no. 1420, p. 231, b12。

68 禪僧的精神家鄉為體認到自我心性的具足，且又不執著的「無念」境界，例如本如禪師開悟偈曰「處處逢歸路，頭頭達故鄉。本來現成事，何必待思量」，宋．釋正受《嘉泰普燈錄》，CBETA, X79, no. 1559, p. 339, a11-12。對淨土宗僧人來說，家鄉則為西方極樂世界，如 P.2066《歸西方讚一部》寫道「至心歸命禮，西方阿彌陀佛（注：此為和聲辭）。歸去來，誰能惡道受輪回？曠劫已來流浪久，今日相將歸去來。借問家鄉何處是？極樂池中七寶臺。願共諸眾生，往生安樂國（注：和聲辭）」。參見《歸西方讚一部》，善本書號：Pelliot chinois 2066，敦煌寫本，現藏法國國家圖書館手稿部，數字影像收錄於中國國家數字圖書館「中華古籍資源庫」（以下簡稱 P. 2066），頁 26，http://read.nlc.cn/allSearch/searchDetail?searchType=10022&showType=1&indexName=data_892&fid=BNF02971，檢索日期：2025 年 9 月 9 日。

69 釋善遇編，《天如惟則禪師語錄》，CBETA, X70, no. 1403, p. 905, b13-16。

臺灣大學學術期刊資料庫

往往叮囑學僧參訪禪林白眉，期望得其禪髓。如宋代雲門宗雪竇重顯（980–1052）云：「深思彼伐木丁丁之聲，照古照今兮宜善求友。（《明覺禪師語錄》〈送小師元楚〉）。」[70]

總而言之，禪僧對遊方參學相當重視，甚至會為徒弟學成歸來而接風洗塵、設齋慶贊。如了堂惟一禪師在送別思齊行腳求學時道「他日歸來似古靈，我亦致齋慶贊汝《了堂惟一禪師語錄》〈示小師思齊參方〉）」。[71]

二、禮拜祖塔

塔，梵語 stūpa，巴利語 thūpa，音譯作窣睹婆、窣堵婆等，略譯為塔婆、浮屠等，意譯為墳陵、塔廟等，是佛教信仰的重要物質載體之一。[72] 佛陀時代，須達長者便以佛陀髮、爪建立髮塔、爪塔。在印度早期的佛塔信仰中，比丘尼及商人對佛塔信仰頗為熱情。此後，隨著女神（Yakkh、Yakkhizi、Devatq）在佛塔浮雕中出現，使得佛塔信仰為印度普羅大眾接受。大乘佛教興起後，佛塔信仰流傳更廣。[73] 據《佛祖統紀》「建寺造塔」記載「漢，明帝始造白馬寺，洛陽京城內外十寺，白馬寺東造佛舍利塔」，[74] 嗣後，塔成為我國重要的古典建築之種類一。禪林流行祖塔與普同塔兩種，禪僧雲遊禮拜者為祖塔，是為禪宗開山祖

---

70 宋・釋惟蓋竺編，《明覺禪師語錄》，CBETA, T47, no. 1996, p. 700, a22-23。

71 門人宗義等編，《了堂惟一禪師語錄》，CBETA, X71, no. 1417, p. 932, a18-b1。

72 起先內有舍利者稱為塔婆，無則為支提，後世逐漸混同。參隋・吉藏，《法華論疏》，CBETA, T40, no. 1818。

73 關於印度早期佛塔信仰的情況可參湛如，丁薇，〈印度早期佛教的佛塔信仰形態〉，《世界宗教研究》第 4 期（2003 年 12 月），頁 28-38。

74 宋・釋志磐撰，釋道法校注，《佛祖統紀校注》，上海：上海古籍出版社，2012 年 11 月，頁 1262。

臺灣大學學術期刊資料庫

師、中興祖師或於常住大有功者所造。[75]

在禪林喪葬文化制度的影響下，禪僧雲遊四方創作禮拜祖塔之詩偈便在情理之中。宋代提倡默照禪的曹洞宗禪師宏智正覺（1091–1157）便曾作〈禮大陽明安塔，道中得句〉、〈出康廬，渡江，淮山拜諸祖塔道中作〉、〈禮明安塔二偈〉、〈禮三祖智鑒禪師塔〉、〈禮四祖大鑒禪師塔〉、〈禮五祖大滿禪師塔〉、〈禮投子義青禪師塔〉、〈禮真歇塔〉等九首禮塔詩，大陽明安即大陽警玄（948–1027）[76]；智鑒即僧璨（約 510–606）；大醫即道信（580–651）；大滿即黃梅弘忍（602–675）；投子義青（1032–1083），為曹洞宗中興之祖芙蓉道楷（1043–1118）之師；真歇為真歇清了（1089–1151），丹霞子淳弟子（1064–1117），乃宏智正覺同門。在〈禮大陽明安塔，道中得句〉詩中，作者繞塔三匝向大陽警玄傾訴知音難覓，「此心亮誰語，三繞石浮屠」。[77]〈禮真歇塔〉「兒孫相接命如絲」[78] 句，指大陽警玄逝世時無法找到理想的傳法弟子，遂將象徵禪法的頂相、法袍、衲履交給臨濟宗浮山法遠，讓其為自己物色法嗣。爾後，遙嗣大陽者為投子義青禪師。[79]

---

[75] 原則上，禪宗一般住持及普通僧人圓寂後入葬普同塔，參見周裕鍇，〈老僧已死成新塔——略論禪林僧塔之體制及其喪葬文化觀念〉，《夢幻與真如：佛教與中國文學論集》（北京：中國社會科學出版社，2016 年），頁 16。

[76] 「作為扭轉曹洞危機的人傑，大陽警玄不僅全面標舉宗風宗乘，確定了兩宋後曹洞宗的路線和方向。而且在法嗣的選擇上煞費苦心，表現了對本宗命運的極端關心」。毛忠賢，《中國曹洞宗通史》（廣州：花城出版社，2015 年），頁 228。

[77] 宋・集成等編，《宏智禪師廣錄》，CBETA, T48, no. 2001, p. 86, c2-3。

[78] 宋・集成等編，《宏智禪師廣錄》，CBETA, T48, no. 2001, p. 133, a4。

[79] 遙嗣的傳法方式源於禪宗以心傳心的傳統，17 世紀臨濟宗雪嶠圓信亦遙嗣雲門宗雲門文偃。吳疆，孫國柱等譯，《禪悟與僧諍：17 世紀中國禪宗的重構》，頁 35。

臺灣大學學術期刊資料庫

同樣，臨濟宗禪師禮拜祖塔之詩偈在語錄中處處可見。如洪州宗僧人前往江西瞻禮祖師馬祖道一（709–788）塔者代不乏人，宋代禪師虛堂智愚（1185–1269）寫有〈禮祖塔・寶峰馬大師〉「舌貫鼻端，牛行虎視。祇者形模，轉增聾戾。萬丈寒潭兮，泐水無波。千仞寶山兮，浮圖鎖翠。八十四人兮，猶居學地」。[80] 元代禪師即休契了（1269–1351）〈有上人禮塔〉云：「蘇州有兮常州有，知有非親用要親。八十四人草窠裏，杖頭敲出玉麒麟」。[81] 浙江僧人虛堂智愚、江蘇僧人有上人（生卒年不詳）皆不遠萬里前往南昌禮拜祖塔，可見其信仰之虔誠。上引虛堂智愚與即休契了詩中同時提及的「八十四人」是指馬祖門下龍象蹴踏，出色弟子約有八十多人，如百丈懷海、西堂智藏、南泉普願等等。

禮拜祖師塔亦為禪僧個人修持的重要法門，即休契了〈送璞上人禮祖塔〉詩云：「抱璞投師貴琢磨，未能成器又如何。不妨撥草扣諸祖，青塔累累鎖綠蘿」，[82] 即修契了勸告璞上人，學僧修道，譬如攻玉，需要萬般切磋琢磨。若學僧在師父門下修行無成時，可在瞻禮祖塔時領悟不住於相的佛法真諦。[83] 除禮拜祖

---

80 宋・釋妙源等編，《虛堂和尚語錄》，CBETA, T47, no. 2000, p. 1033, b7-9。

81 日本・及藏主集錄，《即休契了禪師拾遺集》，CBETA, X71, no. 1408, p. 193, b2-3。

82 日本・及藏主集錄，《即休契了禪師拾遺集》，CBETA, X71, no. 1408, p. 191, b16-17。

83 佛塔也能令人生起信心，如 P.3093《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經講經文》記載「問：『彼時天人，爭解造塔？』答：『亦是佛曾有教，意要利益未來。末世眾生不信佛法者，忽因塔及見舍利，便發信心，願求佛果，所以造塔，令人禮敬』」。參見《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經講經文》，善本書號：Pelliot chinois 3093，敦煌寫本，現藏法國國家圖書館手稿部，數字影像收錄於中國國家數字圖書館「中華古籍資源庫」（簡稱 P. 3093《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經講經文》），頁 4，http://read.nlc.cn/allSearch/searchDetail?searchType=10022&showType=1&indexName=data_892&fid=B

臺灣大學學術期刊資料庫

塔外，禪僧也偶爾禮拜普同塔[84]，如虛堂智愚曾寫有〈石霜千僧塚〉。簡言之，禮拜祖塔、緬懷祖師是宋元禪僧雲遊生活的一項重要內容，對禪僧的個人修行、禪宗的祖統觀念強化均與此密切相關。[85]

三、勸募化緣

勸募化緣是中外僧人雲遊的動力之一，是佛教僧眾生活的重要事項，由來久矣。如《金剛般若波羅蜜經》便記載佛陀入舍衛城乞食。由於禪僧募化，距離或遠或近，且籍此修行悟道，故亦可視為禪僧雲游之一類。佛教傳入中國，佛教募化的宗教行為亦隨之而來。文學源於生活，因此佛教化緣文學作品日漸增多，詩文具有，如梁簡文帝〈為人作造寺疏〉、敦煌本〈秋吟〉〈贊普滿塔偈〉。禪宗雖有普請制度，通過實踐農禪，以求自給自足，但有時供給不足，則需募化。因此，禪宗寺院亦設立街坊化主之職以募化物資。不過，宋元禪宗語錄涉及的化緣乞討詩偈文獻似乎尚未引起學界關注。為直觀瞭解禪僧雲遊募化的物資情況，特製表如下：

作者	詩題	品類（事項）	編號
大慧宗杲（1089–1163）	〈送法輪思藏主化鐘〉	鐘	1
大慧宗杲	〈蒙禪人乞麥求頌〉	麥	2
東山慧空（1096–1158）	〈送茶化士四首〉	茶	3

NF04342，檢索日期：2025 年 9 月 9 日。

84 可參王大偉，〈漢傳佛教普同塔研究〉，《宗教學研究》第 4 期（2012 年 12 月），頁 151-156。

85 關於祖統觀念可參聖凱，〈隋唐佛教宗派的「祖統」觀念〉，《五臺山研究》第 1 期（2022 年 3 月），頁 3-8。

臺灣大學學術期刊資料庫

作者	詩題	品類（事項）	編號
東山慧空	〈津禪人出化盞橐乞頌〉	盞橐	4
宏智正覺	〈一知殿化佛殿、僧堂中燈油求頌〉	燈油	5
宏智正覺	〈暉禪人丐鹽求頌〉	鹽	6
宏智正覺	〈虛禪人發心丐田〉	田	7
宏智正覺	〈禪人發心丐席求頌〉	席	8
丹霞子淳	〈送俊化主回鄉丐簟〉	簟	9
超宗慧方（1073–1129）	〈送禪人化緣轉藏〉	轉藏	10
古林清茂（1262–1329）	〈火後，送僧化藏經〉	藏經	11
劍關子益（生卒年不詳）	〈化夏供〉	夏供	12
石田法薰（生卒年不詳）	〈化砌灶〉	砌灶灶材料或費用	13
石田法薰	〈化柴〉	柴	14
了堂惟一	〈贈的維那〉	米	15
了堂惟一	〈贈的維那〉	炭	16

上表反映出禪僧募化物品（事項）範圍甚廣，柴米油鹽均有涉及。其中鹽與茶為化主們募化的重要物品。禪、茶關係的研究學界成果累累，此處能補充的是禪寺茶葉獲得渠道之一為募化。

佛教求出世，但卻無法「置身世外」。有鹽為證——導致原始佛教分裂為部派佛教的「十事非法」其中就有「角鹽淨」。中國禪林不僅有「有鹽曰鹹，無鹽曰淡」、「索鹽奉馬」[86]的俗語，亦盛傳著「自從胡亂後，三十年不曾少鹽醬」的公案話頭。宏智正覺一人就有六首詩偈送禪僧乞鹽，另外，他在〈還南麓舊

[86] 前者折射的是禪宗「即事為真」、「觸類是道」的宗教精神，後者比喻「誤辨來機，應機錯誤」。徐琳，《唐宋禪籍俗語研究》（成都：四川大學出版社，2020 年），頁 82、211。

臺灣大學學術期刊資訊庫

居〉中寫道「午飯無鹽甘軟蔬」，可見部分寺院食鹽匱乏，四方募化則為主要獲得渠道。[87]

宏智正覺所作乞鹽頌描寫細緻且佛理與文彩兼備，現拈出三首以饗讀者：

> 〈一禪人化鹽求頌〉：泥沙淘洗浪煎乾，一片照人冰雪寒。意得試蓮浮鹵力，默知隨筋入蔬盤。萬家婉婉能相助，眾口調和信不難。無像有神聊勘過，圓通眼在舌頭端。
>
> 〈靈上人丐鹽求頌〉：熬煉渠經幾度難，炎炎爐韝裏頭看。可中皓色從來瑩，直下滄溟吸得乾。力展家風排淡薄，妙將滋味破辛酸。道人意滿期歸也，雪擁茅簷不覺寒。
>
> 〈傳上人丐鹽求頌〉：瀕海人居不事田，生涯清白是家傳。雷鳴山麓潮橫雪，津出泥沙鹵泛蓮。冰玉色承殺煉力，蕨薇滋藉合和緣。舌頭妙有圓通眼，坐斷叢林五味禪。[88]

作者既生動書寫了瀕海民眾以爐韝鼓風熬鹽、靠鹽謀生的社會生活史，又利用《楞嚴經》「六根互用」的思想啟迪化主品味「五味禪」。更以熬煉食鹽的複雜過程，隱喻修道需要經過重重磨練方能獲得頓悟的契機，而終有所成。

禪僧雲遊募化在物質層面上為禪寺正常運作及弘傳佛法提

---

[87] 宋・集成等編，《宏智禪師廣錄》，CBETA, T48, no. 2001, p. 89, c26；圓悟克勤亦曾為鹽憂愁，「韶華二月半，漏逗渾莫算。米少食無鹽，釘菜崖空飯」（宋・釋紹隆等編，《圓悟佛果禪師語錄》，CBETA, T47, no. 1997, p. 723, a11-12）。

[88] 宋・集成等編，《宏智禪師廣錄》，CBETA, T48, no. 2001, p. 90, c14-17。

臺灣大學學術期刊資料庫

供生活保障，即「但得堂中鹽米辦，吉山佛法自興隆（東山慧空〈送茶頭並化士〉）」。[89] 在文學層面，宋元禪僧募化乞頌的傳統中誕生的化緣詩偈，與其它同類作品的應用性、表演性不同，它更講究因機設教，以詩味道。[90] 就禪僧個人的宗教踐履層面而言，雲遊化緣可以達到大乘佛教自度度人的修行目的，即煉得「塵中眼」與「善傳心印向人間」。[91] 對禪僧雲遊化緣的宗教意義闡發的最為詳盡者，莫過於被譽為「江南古佛」的中峰明本禪師（1263–1323）所作的恣肆縱橫且琅琅上口之〈托缽歌〉。故不避辭繁，徵引如下：

> 道人家真快活，萬戶千門持一缽。不是叢林無飯餐，不是自家無出豁。卻緣折伏我慢幢，要把眾生貪愛割。古佛曾離萬乘尊，日向七家垂濟拔。或受罵，或見喝，或遭醉象當頭踏。盡是莊嚴功德身，自利利他稱菩薩。三世十方諸聖賢，靡不由斯獲通達。我持缽，腳頭腳尾乾坤闊。極目無非祖父田，誰管一升並一撮，或與多，出門拍手笑呵呵。或與少，但得慳囊破便了。或言無，善巧方便著功夫。使得傾倉都舍與，翻轉缽盂渾不取。本來只要破

[89] 宋・釋慧空、釋惠然，《雪峰空和尚外集》，CBETA, D50, no. 8945, p. 44, a2-3。

[90] 周裕鍇等曾指出丹霞子淳的〈漁夫子送齊、明二化主〉為〈漁歌子〉的變體，其將化緣僧比喻為垂釣人，「這種比喻，可以說為送別詩詞開拓了新境界」。周裕鍇著，《宋元佛教文學史・詩歌卷》，頁 74-75。關於佛教化緣主題文學研究成果還有魯立智，〈論佛教募緣疏的文學性〉，《三峽論壇》第 2 期，（2015 年 3 月），頁 56；武紹衛，〈敦煌本 P.4980《秋吟》新探〉，《文史》第 3 期（2022 年 8 月），頁 279-287；張曦文，〈募化緣起：松江名士陳繼儒佛教募緣疏的創作〉，《宏德學刊》第 17 輯（北京：商務印書館，2024 年），頁 175-191。就佛教化緣主題文學而言，尚待系統研究。

[91] 介諶編，〈送諸方行化〉，《長靈守卓禪師語錄》，CBETA, X69, no. 1347, p. 333, a8-b7；慧辯錄，〈送照化主〉，《慧林宗本禪師別錄》，CBETA, X73, no. 1450, p. 527, a2。

臺灣大學學術期刊資料庫

慳貪，不是養身充化主。遊人間，遍聚落，不為幻聲虛色縛。入短巷，穿長街，坦蕩身心任去來。逢村莊，遇山店，閑把缽盂持一遍。謾說天台與五臺，管你甚茅茨與官院。渾侖一個黑缽盂，信手拈來無少欠。無少欠，絕承當，托缽歸來萬事忘。一日二時需粥飯，只向缽盂中取辦。第一不愁檀佃頑，又喜官司無打勘。朝托出，暮托歸，裏許有無惟自知。半世生涯只麼去，眼上何愁不帶眉？慳囊破，慢幢摧，缽盂內外生光輝。兩手從空俱放下，茅庵四壁清風吹。兀坐蒲團無伴侶，閑將一年十二月從頭舉。正月一，缽盂不用從人覓。二月春風吹大地，缽盂上下千花綴。靈雲悟道三月春，缽盂也解笑翻身。四月叢林齊禁足，缽盂不受人拘束。光陰瞥爾交重五，黑漆缽盂街上舞。六月六，缽盂裏許無三伏。七月秋，萬象森羅一缽收。人間八月中秋節，錯認缽盂是明月。十月十一日，缽盂兩度濕。月建子，無底缽盂提不起。數到年窮並臘盡，缽盂不用重安柄。人間光影急如流，明日新正又起頭。說甚麼，德山用棒，投子提油，香嚴上樹，雪峰輥球。任你祖師西來十萬里，光吞赤縣，道播神州。爭似儂家持一缽，一切時中得自由。[92]

此詩在語言層面三言、七言交替使用，靈活多變，語言淺近通俗，適於口頭吟唱。內容層面，首先揭櫫僧侶化緣的根本目的，在於「折伏我慢幢」、斷除貪愛心，我慢山高則我執障道，貪愛心重則如青提夫人般沉淪。其次，追溯雲遊行化淵源有自，運用《增一阿含經》醉象踏佛等典故如水中著鹽。復次，吟唱化緣所

[92] 作者不詳，《天目明本禪師雜錄》，CBETA, X70, no. 1402, p. 747, a15-p. 748, a08。

臺灣大學學術期刊資料庫

得多與少、無與有皆於心無礙[93]，貴在化導眾生；勸化之所，村莊山店、茅茨官院平等無二。最後，仿照《詩經・豳風》之〈七月〉鋪排僧侶一年化緣生活，並卒章顯志「一切時中得自由」。總而言之，此詩通俗流暢，頗有理趣。尤其是將宗教實踐與文學創作合一，寓教於樂，故篇幅雖長而不使人生厭，實為佛教詩歌中的上乘之作。

學僧學有所成，雲遊生活自然結束，但禪宗語錄詩偈提供了雲遊中斷或結束的特殊情況。約言之，為省侍、奔喪、起塔。僧人因省親奔喪而中斷或結束雲遊生活與文人旅行情況相近，不同之處僅在於僧侶的行事對象是父母、師父。如元代禪僧笑隱大訢（1284–1344）、了堂惟一、楚石梵琦、古林清茂等曾分別寫有〈恩知客省親〉、〈行者福嚴歸葬父母〉、〈送大藏主歸里奔喪〉、〈送篤藏主與師造塔〉。[94] 這裏孝道與佛道貌似產生了裂痕，但善於逗機施教的禪師往往能通過闡發佛教生死觀，而將學僧省親奔喪與學佛悟道統合為一。

禪林僧侶遊方參學、禮拜祖塔、化緣乞討的雲遊活動是漢傳佛教僧眾社會生活史的重要內容。它既推動了國內禪宗的區域互動，又促進了東亞禪宗文化的深入交流。

---

93 反面例子如 S.6631《維摩十二時》〈其五〉吟唱迦葉頭陀、須菩提二人懷差別心，一從貧、一從富的化緣的行為，「食時辰，食時辰，迦葉頭陀偏乞食。須菩提持缽見居士，舍貧從富被呵嗔。一從富，一從貧，兩皆住著心不勻。但知取食無高下，自然即是法真身」。

94 關於宋代僧人省親可參張培鋒，〈宋代僧人省親作品的佛學觀念初探〉，《世界宗教研究》第 1 期，（2007 年 3 月），頁 35-40。又見氏，《宋代佛教文學史》之「送僧歸省詩及其反映的儒佛統合觀念」。

臺灣大學學術期刊資料庫

肆、禪僧雲遊的影響

禪僧行腳天下的雲遊生活具有多重影響，對國內禪宗而言，它極大地促進了不同區域禪宗僧才的跨域交流，使當時的禪宗煥發出生機與活力。對域外禪宗文化來說，東亞禪僧相互往來既推動了不同國家以禪文化為代表的文明交流，亦在中外僧侶間建立了深厚友誼。此外，禪宗的雲遊活動對僧侶個人修行實踐的作用以及對中國古代文學的影響學界研究成果頗豐，故此處不再贅述。[95]

一、禪宗僧才跨域交流

宋元禪林僧侶的雲遊生活有力推動了國內禪僧的跨域交流，四方僧侶輻輳浙江（尤其是從南宋至元），杭州甚至成為了禪宗文學的「共和國」，天台山由於獨特的佛教文化成為他們巡禮浙江聖地不二之選。[96] 總體而言，國內入浙禪僧，多來自四川、江西、福建等地，他們學有所成後或返回家鄉、或留住浙江，使得宋元禪林活力四射。

與文人入蜀傳統不同，川僧南詢在宋元時期蔚然成風。大

---

[95] 前者如筆者曾對元代僧人楚石梵琦北遊大都、上都的雲遊生活與其成長為一代高僧的關係做過探討，如齊勝利，《佛教文學視域中的楚石梵琦詩歌研究》（新北：花木蘭文化事業有限公司，2024 年），頁 43-78。後者如禪僧遊方參學的「遍參」、「飽參」的宗教語言對文人創作詩歌產生過影響，甚至轉化為古代詩歌批評理論的術語。詳見周裕鍇，《文字禪與宋代詩學》（上海：復旦大學出版社，2017 年），頁 114-115。

[96] 北宋僧人雲遊多往湖北黃梅五祖山，可參向世山，〈黃梅禪法影響四川禪宗「臆測」〉，收入黃夏年主編，《黃梅禪研究：第二屆黃梅禪宗文化高端論壇論文集》下冊（鄭州：中州古籍出版社，2012 年），頁 558。李小榮先生曾借鑒德國學者帕斯卡爾・卡薩諾瓦提出的「文學共和國」概念，認為「就兩宋佛教文學和禪宗文學而言，杭州也有類似『共和國』的功能和作用」。李小榮，《禪宗語錄文學特色綜合研究》，頁 382。元代禪僧雖不乏雲遊大都、上都者，但數量遠不及前往浙江者。

臺灣大學學術期刊資料庫

詩人陸游曾敘述這一現象為「然蜀僧出關，必走江浙。回者又已（以）自謂有得，不復參扣。故語云：『下江者疾走如煙，上江者鼻孔撩天。徒勞他二佛打供，了不見一僧坐禪』」。[97] 陸遊記載的俗語，通過描寫僧人出川之疾速與返鄉之得意，生動地反映出川僧南遊的積極心態。南詢禪僧返鄉后熱衷於供養，而禪宗實踐傳統的坐禪修持已不被人重視。元明之際的文學家危素也寫道「宋自南遷，都虎林，大刹相望。其說法居尊席者，多蜀之大浮屠師，若無准範公、北澗簡公輩，聲光震耀，號為極盛。國朝既混一宇內，蜀土寧謐，學佛之士遊觀東南者，何其未數數然也（〈有元阿育王山廣利禪寺住持兼住天童景德寺佛日圓明普濟禪師光公塔銘〉）」。[98] 宋室南遷，禪師亦然，無準師範、北澗居簡等禪門大德由蜀入浙。直至元代統一，仍舊有大量蜀僧在浙江弘法佈道。可見宋元川僧入浙已成傳統，塔主雪窗悟光亦為預流者之一。據燈錄、僧傳統計，僅有宋一代川僧南詢者便有九十三人。[99] 職是之故，南詢遊浙成為川僧社會生活的重要內容。

川僧入浙促進了兩地禪宗文化的交流互動，主要表現在以下方面：一是川浙禪宗學風、僧才的流動。川僧入浙為浙江禪宗注入新鮮血液，即帶來重視經論的新風氣（蜀僧南遊前大多在成都大慈寺修習《圓覺經》、《大乘起信論》等佛教經論[100]）與輸入僧才（如真歇清了、瞎堂慧遠、石橋可宣等十二位川僧在宋代曾

97 蔣方撰，《陸游《入蜀記》校注》（武漢：湖北人民出版社，2004 年），頁 150。

98 元・危素，〈有元阿育王山廣利禪寺住持兼住天童景德寺佛日圓明普濟禪師光公塔銘〉，收入李修生主編，《全元文》第 48 冊（南京：鳳凰出版社，2004 年），頁 523。

99 馮國棟，〈川僧南遊考論——宋代佛教地理流動研究之一〉，收入龔延明主編，《宋學研究》第一輯（杭州：浙江大學出版社，2017 年），頁 284-290。

100 馮國棟，〈川僧南遊考論——宋代佛教地理流動研究之一〉，頁 290-291。

臺灣大學學術期刊資料庫

任徑山寺、靈隱寺、淨慈寺等名剎住持，圭士庵等曾在淨慈寺擔任首座[101]）；由川僧「參遍百城知識了，南詢奪得錦標回（〈送英禪人歸蜀〉）」[102]的現象可以推論，大量學有所成的川僧必然能夠帶動當地佛教發展。二是川浙禪宗文學互動，川僧「膽大好豔好奇」、「滑稽善嘲，風趣詼諧」、「不忘蜀語，語言觀念通達」的風格與語言觀念影響到浙僧；浙僧重視書寫山水清音的傳統亦影響川僧創作。[103]

此外，川僧入浙，為浙江禪宗文學提供了贈別蜀僧的新題材，豐富了浙僧的社會文化知識，尤其促進了浙僧對四川的認知，如楚石梵琦禪師所寫〈送僧入蜀四首〉便提及了成都的昭覺寺、峨眉山的普賢菩薩及樂山大佛。

江西禪僧亦頻頻雲遊浙江，如南昌僧道璨曾在杭州任笑翁妙堪（1177–1248）、無准師範（1179–1249）、癡絕道沖（1169–1250）三位禪師的書記，南昌僧笑隱大訢曾住持湖州鳥回寺、杭州大報國寺等，吉安僧天如惟則曾在天目山求法於中峰明本。

道璨（1212–1271）又寫開上人（生卒年不詳）「道人家住

---

[101] 唐希鵬、向世山，〈南宋川僧冠絕大宋國探源〉，《社會科學研究》第 6 期，2012 年 11 月，頁 140-141。唐、向二人的研究時段為南宋，故靈隱寺川籍住持雪竇重顯（亦曾為明州雪竇寺住持）、破庵祖先未列入內。元代川僧入浙仍舊較多，但任名剎住持的情況很少見，因為元代浙江叢林大德輩出，如中峰明本、元叟行端、古林清茂、無見先睹等等儼然成為浙江禪林的主導力量，如元末叢林「中華法道尚盛於吳浙間，知識輩出，各踞雄席，交振化聲。時無見睹公告遁天台華頂，四十年影不出山；中峰本公庵居天目，諸方爭請而不應。道風並峻，夐古鮮儔。以故天下指為二甘露門，湖海玄學之士，向風趨慕，只恐其後」。門人智度等編，《無見先覩禪師語錄》，CBETA, X70, no. 1396, p. 486, a7-11。

[102] 門人居簡等編，《月江正印禪師語錄》，CBETA, X71, no. 1409, p. 294, b17-18。

[103] 李小榮，《禪宗語錄文學特色綜合研究》，頁 382。

臺灣大學學術期刊資料庫

廬山寺，信腳東遊二千里。三年飽吃浙西飯，不曾咬著浙西米（〈送開上人〉）」，[104] 可見江西僧人遊浙人數不少。饒有餘趣的是，古林清茂〈次韻送連維那遊洞庭〉詩中不僅寫到洞庭山水、廬山遠公，還寫及江西物產「人家門前種梨橘，梨多橘熟歲不憂」。[105]

閩僧入浙亦不乏其人，如松源崇嶽寫有〈送琉書記還長樂三首〉、平石如砥〈瑩上人還鄉〉（「七閩山水秀天南」）[106] 等等。同時，也有僧人從浙江出發入閩禮祖，如平石如砥（1268–1357）又寫〈送長蘆然維那入閩禮祖〉。

值得注意的是，在漢傳佛教、藏傳佛教、南傳上座部佛教皆有分佈的雲南，在元代亦有僧人入浙求法。其中最著名者莫過於中峰明本禪師眾弟子中的玄鑒（1276–1313）、定林（生卒年不詳）、圓護（生卒年不詳）、普通（生卒年不詳）、智福（生卒年不詳）、道元（生卒年不詳）六人，他們遊浙參學將其師以禪攝教、看話禪、無念等禪宗思想傳回當地，促進了雲南禪宗的發展。[107]

宋元時期為何四方禪僧入浙雲遊？馮國棟先生曾援引元代文人袁桷（1266–1327）為東岩淨日禪師（即平石如砥）所撰塔銘，「紹定辛卯（1231 年）蜀破，士大夫蔽江東下。成都大慈寺主華嚴教僧之秀朗，率棄舊業，以教外傳遊東南。若癡絕沖、

[104] 小師惟康編，《無文道璨禪師語錄》，CBETA, X69, no. 1372, p. 1027, b6-7。
[105] 日本・釋海壽編次，《古林清茂禪師拾遺偈頌》，CBETA, X71, no. 1413, p. 538, a2-3。
[106] 門人文才等編，《平石如砥禪師語錄》，CBETA, X70, no. 1393, p. 393, b4。
[107] 紀華傳，《江南古佛：中峰明本與元代禪宗》（北京：中國社會科學出版社，2006 年），頁 186-201。

臺灣大學學術期刊資料庫

無准範，導達後進，表表名世者，皆其門人」說明戰爭因素對川僧南詢的影響。[108]

嗣後，李小榮先生從政治與經濟方面指出浙江（尤其是杭州）自五代以來佛教甚為發達，杭州又為南宋的政治和經濟中心，故以杭州為代表的浙僧群展現了禪宗的最高水準。[109] 除以上原因外，筆者以為天台山的散聖與羅漢信仰、普陀山的觀音信仰對「外僧」遊浙的影響亦不容忽視。

唐代產生的以寒山（生卒年不詳）為代表的天台三聖（豐干、拾得，按：二人生卒年亦不詳）的詩歌、傳說在當時便被廣泛傳播。特別是宋代，隨著寒山進入禪宗譜系，三聖的禪門散聖形象漸趨定型，此後老虎加入，「四睡圖」、「四睡詩」成為宋元禪畫、禪詩的重要題材。擬作、庚和三聖詩、引三聖詩證禪，諸如此類，在宋元禪林乃至後世，史不絕書。[110] 曾全篇庚和三聖詩的楚石梵琦，意味深長地叮囑衲子，雲遊天台山時務必領悟「豐干拍手寒拾笑，誰似渠儂得自由（〈送瓊禪人之天台〉）」[111] 的散聖精神。天台散聖的心無掛礙、灑脫自在精神與禪宗所強調的自立自信、呵佛罵祖之精神境界相符契。由此觀之，天台散聖精神成為「外僧」，特別是禪僧遊浙的原因之一。

---

[108] 馮國棟，〈川僧南遊考論——宋代佛教地理流動研究之一〉，頁 282。

[109] 李先生又認為南宋確立的「五山十刹」，「五山」全在浙江，「十刹」中七刹在浙江，此類官寺又多位於風光秀麗處，因此「外僧」受此影響創作出不少佛教山水詩。亦可見出浙江山水清秀、名刹林立對「外僧」入浙頗有吸引力。李小榮，《禪宗語錄文學特色綜合研究》，頁 382、頁 379-380。

[110] 可參閱黃敬家，《寒山詩在宋元禪林的傳播研究》（臺北：臺灣學生書局有限公司，2016 年）、齊勝利，《佛教文學視域中的楚石梵琦詩歌研究》，第三、四章。

[111] 門人祖光等編，《楚石梵琦禪師語錄》，CBETA, X71, no. 1420, p. 282, a3-4。散聖的製作程式可參戚昊，〈散聖：兩宋禪門製造的邊緣聖徒〉，《浙江學刊》第 2 期（2022 年 3 月），頁 169-180。

臺灣大學學術期刊資料庫

順便需要提及的是，劉淑芬先生據《宋高僧傳》認為「至於唐初在天台山國清寺活動的豐干、寒山、拾得三位僧人的傳奇似和天台山羅漢信仰沒有關涉」。[112] 而《五燈會元》〈天台寒山〉記載「因趙州遊天台，路次相逢。山見牛跡，問州曰：『上座還識牛麼？』州曰：『不識。』山指牛跡曰：『此是五百羅漢遊山。』」[113] 依此處所載，寒山受到了天台山羅漢信仰的影響。

又，羅漢信仰屬於聖僧信仰之一種，而拾得「復於聖僧前云：『小果之位。』喃喃呵俚，而言傷哉」，[114] 此故，拾得對於聖僧信仰並不陌生。劉先生又曾提及「大曆四年（769），不空奏請唐代宗『伏望自今已後，令天下食堂中於賓頭盧上，特置文殊師利形像，以為上座』。可知其時寺院中食堂供奉的聖僧是賓頭盧」。[115] 故而可知，拾得責備的聖僧便是羅漢之一賓頭盧。

此外，筆者還認為寒山與拾得的結局受到了天台山羅漢信仰的影響。從《高僧傳》習禪類之〈曇猷傳〉便可窺見其中消息。〈曇猷傳〉記載敦煌高僧竺曇猷「每恨不得度石橋，後潔齋累日，復欲更往，見橫石洞開。度橋少許，睹精舍神僧……於是而返，顧看橫石，還合如初」，[116] 竺曇猷遺憾自己不得度過天台山石橋，便虔誠持齋數日，爾後度橋，巨石洞開，度橋後又目睹神僧精舍，返回之後，巨石復合。

---

112 劉淑芬，《中古的社邑與信仰》（上海：上海古籍出版社，2023 年），頁 571。

113 宋・普濟撰，蘇淵雷點校，《五燈會元》（北京：中華書局，1984 年），頁 121。

114 項楚著，《寒山詩注》，頁 934。

115 劉淑芬，《中古的社邑與信仰》，頁 513。

116 梁・釋慧皎著，湯用彤校注，《高僧傳》（北京：中華書局，1992 年），頁 404。劉淑芬先生認為「天台山是羅漢住處之說，系從東晉僧人竺曇猷渡過石橋、見到聖寺神僧的故事發展而來」，見氏，《中古的社邑與信仰》，上海：上海古籍出版社，2023 年 8 月，頁 546。

臺灣大學學術期刊資訊網

慧皎所敘竺曇猷的神跡，是其獲得神足通的體現。寒山的退場是「退入岩穴……入穴而去，其穴自合」，[117] 關於拾得的結局是「後因國清僧登南峰採薪，遇一僧似梵儀，持錫入岩，挑鎖子骨而去，乃謂僧曰：『取拾得舍利』」。[118] 可以發現東晉僧曇猷見神僧（即後世的羅漢）時的神異事件——石壁開合，與寒山、拾得的結局高度相似。因此，可以推測天台山羅漢信仰及羅漢神足通對寒、拾二人的神異敘事產生過影響。

羅漢信仰自唐代誕生後，便流播四方，如四川文人蘇軾（1037–1101）寫有〈十八大阿羅漢頌〉，江西的著名金石家洪適（1117–1184）撰〈南華齋羅漢疏並序〉，雲門宗禪師契嵩（1007–1072）所寫〈漳州崇福禪院千佛記〉中有五百應真。又因隨著東晉敦煌籍高僧竺曇猷（生卒年不詳）渡過天台山石橋見到神僧聖寺的傳說持續影響，天台山遂成為羅漢住處，各地禪僧雲遊供養者絡繹不絕。[119]

具體而言，宋元禪僧巡禮天台山主要目的為供奉、目睹羅漢竺曇猷、諾距羅等五百羅漢。如古林清茂禪師的〈送川僧遊天台〉寫道「道人遠自西川來，卷衣又說歸天台。天台西川翠千里，朝遊莫到誠悠哉。神通妙用有如此，豐干拾得真堪陪。高歌數曲崖石裂，短舞一笑山花開。山花開時滿岩谷，誰道上人遊不足。石橋南畔老曇猷，相見定邀方廣宿」。[120] 在古林清茂禪師為西川學僧提供的天台山遊覽詩圖中，便有石橋南畔的竺曇猷。

---

[117] 項楚著，《寒山詩注》，頁 932。
[118] 項楚著，《寒山詩注》，頁 935。
[119] 劉淑芬，《中古的社邑與信仰》，頁 545-571。
[120] 日本．釋海壽編次，《古林清茂禪師拾遺偈頌》，CBETA, X71, no. 1413, p. 534, b15-p. 535, a1。

臺灣大學學術期刊資料庫

他又在〈送璉維那遊台雁〉中同樣寫道「道人遊天台，亦復登雁宕。凌晨看瀑布，遇夜宿方廣。空潭蟄蛟龍，細路蟠巨蟒。曇猷但宴坐，詎羅亦來往。神通乃小見，佛法豈可罔。足下煙雲生，太虛日月朗。萬象圍繞時，青天須吃棒。此行真壯哉，百歲未為枉。他日再相逢，眉毛應策上」[121]，同樣重點書寫了神通廣大的羅漢竺曇猷、諾距羅。

與世俗之人禮拜羅漢祈禱國家太平、求福禳災重視現世福德不同，禪僧在禮拜儀式中更重視瀟灑不羈的自我超越和對心性圓滿具足的認知。古林清茂便運用竺曇猷禪定時猛虎、巨蛇圍繞而鎮定自若的典故，勉勵璉維那衝破一切束縛，棒打青天。



圖 4　天台石橋上的竺曇猷[122]

[121] 日本・釋海壽編次，《古林清茂禪師拾遺偈頌》，CBETA, X71, no. 1413, p. 536, a14-18。

[122] 劉淑芬，〈竹林、飛瀑與岩窟——「大德寺五百羅漢圖」中的聖寺與羅漢洞〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 93 期（2022 年 12 月），頁 789。

臺灣大學學術期刊資料庫

天台山羅漢居住的聖寺在石橋的另一端，而石橋陡峭濕滑，鮮有通過者。來華日僧成尋（1011–1081）在《參天台五臺山記》中寫道：

> 次參石橋，路阪造廊廿餘間。過廊至石橋頭亭子，五間大屋也，公家每年供養五百羅漢舍也。先向山禮拜燒香，供養五百羅漢。次至橋頭燒香禮拜，橋色皆青白，長七丈許。東頭闊二尺，西頭闊七尺。龍形龜背，似互虹梁。兩澗合流，從橋下過，泄為瀑布，西流出剡縣界。從下仰觀，若晴虹之飲澗。橋勢險峯，瀧聲如雷。橋西頭二丈計，岩高一丈。自非得通人，敢不可過。近代之人，至橋中半，稱渡石橋，最奇怪也。[123]

石橋既高又險，瀑布飛濺，濕滑難行，故世人只能行至中間瞻仰羅漢。天台山石橋險峻難行，這在關於唐代禪僧行腳的記載中早有反映。《祖堂集》載「師共雙峰行腳，遊天台，過石橋。雙峰造偈：『學道修行力未充，莫將此身險中行。自從過得石橋後，即此浮生是再生。』師和：『學道修行力未充，須將此身險中行。自從過得石橋後，即此浮生不再生』」，[124] 從雙峰的偈頌可見，唐代天台石橋已然成為遊方學僧難以度過的險關，而雪峰和尚與雙峰主張學僧道行不高者，不用以身犯險，而是使用禪宗翻案法，勉勵學人迎難而上，砥礪修道，以期達到無生無滅之境界。

宋元時期，石橋依舊為行腳僧修行道路上的重要「禪關」。

---

[123] 成尋，《參天台五臺山記》，收入藍吉富主編，《大藏經補編》32 冊第 174 號（臺北：華宇出版社，1985 年），頁 347 下 14-22。

[124] 靜、筠二禪師編撰，孫昌武、伊川賢次、西口芳男點校，《祖堂集》（北京：中華書局，2007 年），頁 351。

臺灣大學學術期刊資料庫

平石如砥禪師〈南上人禮補陀、遊天台〉詩云「踏斷石橋心路絕，腳頭何處不圓通」，[125] 禪師則將石橋等同心路，開示禪僧須歇卻外緣，即「踏斷石橋」，看見本地風光，方臻圓通境界。

浙江普陀山為觀音菩薩的道場，故而亦吸引大批雲水僧入浙巡禮。其中元代的觀上人對普陀山觀音信仰的態度最為典型，如惟則禪師寫他「補陀岩畔去何求，不見觀音誓不休（〈觀上人禮補陀〉）」。[126] 與羅漢、石橋的禪化相同，禪師也將觀音進行了禪化，如平石如砥禪師勸告堅上人「誰家屋裏沒觀音，底事區區向外尋。迢遞海山行一轉，落花芳草又春深（〈堅上人禮補陀〉）」，[127] 此處的觀音顯然成為如來藏清淨心性的象徵，家家戶戶都有觀世音。言下之意是，人人皆有佛性。只需證得自心自性，便能體悟即凡即聖，實現自我升華。學人若不能覓得摩尼寶珠，蹉跎歲月，終將花開花落又一年。

綜上所述，宋元禪師的雲游區域雖集中在四川－浙江，但禪宗語錄之偈頌同時也反映出四川、江西、福建等地禪僧雲遊四海。他們與川僧一樣也輻輳浙江，浙僧也前往福建、江西等地。禪僧這一流動性特徵表明國內禪林向來有著不畏艱險、追求「真知」、積極交流的優良修學傳統。浙江禪宗通過外來禪僧的刺激，自身不斷革新，又通過「外僧」輻射四方，從而形成了國內禪宗發展的良性循環。

---

[125] 門人文才等編，《平石如砥禪師語錄》，CBETA, X70, no. 1393, p. 396, b2-3。

[126] 釋善遇編，《天如惟則禪師語錄》，CBETA, X70, no. 1403, p. 880, b6。

[127] 門人文才等編，《平石如砥禪師語錄》，CBETA, X70, no. 1393, p. 395, a11-12。

臺灣大學學術期刊資料庫

二、東亞禪宗文化交流

考察宋元時期禪宗語錄中關涉僧侶雲遊生活的偈頌，可以發現其產生的另一影響是促進了東亞禪宗文化的密切交流，具體表現為日韓禪僧親近中國禪門尊宿學得禪法、遊覽中國佛教聖地、禪宗詩歌中大量湧現贈別日韓僧侶的詩歌題材。

宋元時期大量日韓僧人來華學習禪法，宋僧希叟紹曇（生卒年不詳）的詩偈便生動刻畫了一位來華求法的日本青年僧人「上人幼負凌雲志，十五為僧今廿二。鯨波不怕險如崖，遠涉要明西祖意。老松陰下扣煙扉，未透慈溪劈箭機。滿口鄉談學唐語，帝都丁喚那斯祁。粗拳便欲堅攔胸，又恐傍觀分背觸。快歸省問老傳衣，古磵寒泉休瞪目（〈日本玄志禪人請語〉）」，[128] 作者通過書寫玄志（生卒年不詳）的志向、動作、語言等敘事要素，一幅青年日僧求法圖便浮現腦海。

元代禪師對來華僧不遠萬里、乘風破浪的求法精神亦十分欽佩，其中元代臨濟宗大德楚石梵琦的態度堪為代表，他寫道：

> 日本師僧皆可喜，不憚鯨波千萬里。捐軀為法到南方，如此出家今有幾。的禪的是禪家流，密證潛符更奇偉。從來佛祖是生冤，肯認山河為自己。五千餘卷紙上語，卻笑癡蠅鑽未已。自家寶藏無一物，盡大地人提不起。提得起歸去來，東風入律梅花開。（〈送的藏主歸里〉）[129]

在肯定入華僧捐軀求法精神的同時，中國禪師們也苦口婆心地向

[128] 宋・侍者自悟等編，《希叟紹曇禪師語錄》，CBETA, X70, no. 1403, p. 880, b6。

[129] 門人祖光等編，《楚石梵琦禪師語錄》，CBETA, X71, no. 1420, p. 234, b9-13。

臺灣大學學術期刊資料庫

來華僧傳授知識、點撥啟發、甚至為其「私通車馬」，促使開悟。如笑隱大訢禪師教導三韓悟上人修禪貴在安心：

> 荷笠出三韓，南詢敢避難。不隨諸境轉，貴要自心安。杜順法身句，雲門一字關。門庭俱歷過，掉臂可東還。（〈送悟上人〉）[130]

當學僧面對禪師以「雲門一字關」、「黃龍三關」等種種手段勘驗時，需要自己體悟剿絕情識、擺脫窠臼的禪理，然後掉臂直行，但笑隱大訢卻為其透漏了禪學秘密。

如上文所述，宋元時期天台山散聖、羅漢信仰、普陀山觀音信仰在國內禪林的傳播蔚為大觀。日韓僧侶受此影響者頗多，如楚石梵琦之〈送日本東藏主遊台雁〉寫道「台山之東雁山西，有一句子無人提。忽然蹉口道得著，五百尊者俱掀眉。　下水流，峰頭雲起。青松瑟瑟，白石齒齒。賓頭盧或往或來，諾詎那乍彼乍此。直饒回向如來乘，也是陳年爛葛藤。教外別傳重舉似，千尋海底剔金燈」，[131] 楚石梵琦亦寫有〈送高麗禪人禮補陀〉。古林清茂禪師曾寫及梵僧（生卒年不詳，未知是印度或西域僧）瞻禮補陀「流沙過了過黃河，又向南方禮補陀。腳下波濤千萬丈，觀音見了又如何（〈送梵僧禮補陀〉）」。[132] 可以看出，雲遊天台山、普陀山已經成為宋元時期各國來華僧人重要的宗教生活內容之一。

---

[130] 門人延俊等編，《笑隱大訢禪師語錄》，CBETA, X69, no. 1367, p. 234, a14-15。

[131] 門人祖光等編，《楚石梵琦禪師語錄》，CBETA, X71, no. 1420, p. 282, a3-4。

[132] 日本・釋海壽編次，《古林清茂禪師拾遺偈頌》，CBETA, X71, no. 1413, p. 565, b11-12。

臺灣大學學術期刊資料庫

來華僧歸國時有懇求中國禪師書寫詩偈的傳統，如希叟紹曇寫有〈日本國光禪人旋鄉求語〉、〈日本慈源禪人歸國請偈〉等。在以送別入華僧為創作題材的贈別詩偈中能夠發現，中國禪師讚歎不少日僧學有所成並期望他們回國後能大力弘揚佛法。

如《五燈會元》的作者大川普濟禪師（生卒年不詳）寫一位日本僧人初入華夏時「頂門眼未開」，經過學習後獲得正法眼，甚至堪任傳法弘道之重任，「大舶浮空駕浪來，頂門有眼未曾開。南山虎口翻身出，日本生成一禍胎（〈送日本國僧二首．其二〉）」[133]。「南山虎口翻身出」形容日僧禪學造詣精深，「日本生成一禍胎」是正話反說，意為這位日僧將以法雨滋潤日本。

笑隱大訢禪師的〈送昕上人〉「知識門庭別，寧辭萬里遊。身心無少懈，智願得兼修。普化搖鈴鐸，三交駕鐵牛。海邦弘正令，大法讖東流」[134] 也記錄了一位勤勉不懈的日本學僧學有所得。與此同時，笑隱大訢禪師預言昕上人在日本弘法將必有所成，流露出其「望子成龍」真情實感。

翻檢閱讀宋元禪師語錄之偈頌也可窺見，日韓僧人來華雲遊使得中國佛教典籍在東亞文化圈內廣為流通，為東亞佛教文化交流有所貢獻。如宋僧虛堂智愚《虛堂和尚語錄．法語》有《高麗國淑法師印藏經》，寫淑法師（生卒年不詳）「遠志一身，願滿十藏」。[135] 元僧愚庵智及（1311–1378）的〈友禪人請藏經歸日本次韻〉讚揚益堂上人（生卒年不詳），「益堂遠自扶桑來，鯨

[133] 門人元愷編，《大川普濟禪師語錄》，CBETA, X69, no. 1369, p. 342, b17-18。

[134] 門人延俊等編，《笑隱大訢禪師語錄》，CBETA, X69, no. 1367, p. 234, a17-18。

[135] 宋．釋妙源等編，《虛堂和尚語錄》，CBETA, T47, no. 2000, p. 1061, a13-14。

臺灣大學學術期刊資料庫

濤直度無縈回。順風五日到中國，喜見海山萬朵青崔嵬。購得藏典五千四十有八卷，豈憚山長並水遠」。[136] 也有入華僧為報師恩而刊印師父語錄者，如《希叟紹曇禪師語錄》附錄載日本東福大禪寺白雲曉禪師（生卒年不詳）因曾於希叟紹曇禪師法席上開悟而在歸國之際舍施錢財刊印乃師語錄。希叟紹曇另一徒弟聽聞同門白雲曉禪師圓寂後，內心傷痛，作偈頌二首以示悼念。[137] 於此可見，入華禪僧雲遊行腳時，不僅促進了東亞禪宗文化的密切交流，還同中國禪僧建立了深情厚誼。

伍、結語

宋元時期的禪宗語錄具有宗教與文學的雙重價值，中外學

---

[136] 門人觀通等編，《愚庵智及禪師語錄》，CBETA, X71, no. 1421, p. 357, b18-p. 358。

[137] 宋・釋紹曇，《希叟紹曇禪師語錄》附錄載：

> 佈施令刊先師希叟和尚語一冊。相寄便速，不及多印。守先師友雲塔所（原注：居涇）拜呈東福寺諸位法兄禪師。日本國東福大禪寺白雲曉禪師於先師希叟和尚會中，見徹佛祖根源。相聚既久，知心亦多。聞於丁酉歲臘月二十六日說偈示寂，遠隔天涯，不勝悲戀。因蒙兄過訪，細知其詳。謹以拙偈二首，一悼一寄，以見真情。伏乞尊覽，守希叟和尚友雲塔所小師（原注：居徑），拜呈日本國栗棘庵諸位尊屬禪師：
>
> 一片白雲歸海東，普施法雨化魚龍。毗嵐驀地忽吹散，大地難尋渠影蹤。
>
> 佛法初無彼此分，大唐日本一乾坤。先師拄杖如山重，擔荷欣聞有子孫。
>
> 大德三年己亥中夏（原注：居涇），謹書。曾寄白雲佈施刊行先師語錄一冊並頌，恐不到，會蒙兄再寫此奉寄。

可見宋元時期域外參學僧侶促進中國禪宗文化的國際傳播方法多元，刊刻中國禪師語錄成為重要途徑。可知，域外僧侶為中國禪籍的傳播做出過積極貢獻。日僧白雲曉禪師曾在希叟紹曇禪師法筵上頓悟佛法，回國後又教授門徒傳播所學。白雲曉禪師的同門師弟（居涇 / 徑？）悼念日本師兄的來華經歷，這一事件生動形象地展現出東亞禪宗文化交流的實況。對於漢傳佛教僧眾社會生活史的研究具有彌足珍貴的史料價值，亦是佛教文學史書寫不可或缺的一個向度。宋・侍者自悟等編，《希叟紹曇禪師語錄》，CBETA, X70, no. 1389, p. 184, b14-p. 185, a14。

臺灣大學學術期刊資料庫

人於此皆有創獲。本文以前賢時彥的研究為基礎，在漢傳佛教僧眾社會生活史的視域中，擷取宋元時期中國禪師語錄中向來被關注不足且闡釋困難的詩偈作為研究的文獻基礎，探討當時禪僧的雲遊生活風貌。先考察了禪僧雲遊所需的裝備：拄杖、芒鞋等物品的材料、形制、功能、顏色等詳情，以求走近歷史場景；次據禪僧雲遊目的，將禪林雲遊生活分為遊方參學、禮拜祖塔、勸募化緣三種類型並分析其文化意涵；最後則析論禪僧雲遊生活的雙重文化意涵，具體涉及國內禪宗僧才跨域流動與東亞禪宗文化的交流，其中特別著力梳理了四川、福建、江西、雲南等地禪僧，輻輳浙江的現象並分析其成因。由上觀之，禪宗語錄是研究漢傳佛教僧眾社會生活史的重要文獻資料。此外，由對禪宗雲遊活動的探討，我們可以發現佛教化緣主題文學、浙江禪宗（佛教）文學、東亞禪宗文學互動研究等課題，皆有待學界今後進行深入且系統地全面研究。[138]

[138] 佛教化緣主題文學研究情況前文注釋已有提及，至於浙江佛教文學研究的可行性，拈出一例便可明曉，如：僅王連勝主編的《普陀山詩詞全集》一書就收錄詩詞贊偈達 1500 餘首，詳見王連勝主編，《普陀山詩詞全集》（上海：上海辭書出版社，2008 年）。東亞禪宗互動研究的已有成果如黃啟江，〈參訪名師：南宋求法日僧與江浙佛教叢林〉，《佛學研究中心學報》第 10 期（2005 年 7 月），頁 185-233。贈別日僧的詩歌作品，近來頗受關注的有《一帆風》，該集收入了南宋四十四位僧人送別日僧南普紹明的詩偈。相關研究如衣川賢次，〈送別詩集『一帆風』の成立過程〉，《駒澤大学禅研究所年報》第 25 期（2013 年 12 月），頁 149-162；Jason Protass, “Returning Empty-Handed: Reading the Yifanfeng Corpus as Buddhist Parting Poetry ,” *Journal of Chinese Literature and Culture* 4, no.2 (2017): 383–419 等等。值得注意的是，王莉與其他學者致力於鑽研此集的版本、體例、內容不同，王氏獨具匠心地闡發了其藝術特質。見於王莉，〈佛禪語境下日藏宋僧送別詩集《一帆風》探析〉，《宗教研究》第 1 期（2021 年 8 月），頁 192-207。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、電子佛典與古籍

（一）電子佛典

宋・釋慧空、釋惠然，《雪峰空和尚外集》，CBETA, D50, no. 8945。

劉宋・求那跋陀羅譯，《央掘魔羅經》，CBETA, T2, no. 120。

唐・釋義淨，《根本說一切有部毘奈耶雜事》，CBETA, T24, no. 1451。

隋・吉藏，《法華論疏》，CBETA, T40, no. 1818。

唐・釋慧然集，《鎮州臨濟慧照禪師語錄》，CBETA, T47, no. 1985。

明・釋圓信等編，《瑞州洞山良价禪師語錄》，CBETA, T47, no. 1986B。

宋・釋楚圓集，《汾陽無德禪師語錄》，CBETA, T47, no. 1992。

宋・釋惟蓋竺編，《明覺禪師語錄》，CBETA, T47, no. 1996。

宋・釋紹隆等編，《圓悟佛果禪師語錄》，CBETA, T47, no. 1997。

宋・釋妙源編，《虛堂智愚和尚語錄》，CBETA, T47, no. 2000。

宋・釋集成等編，《宏智禪師廣錄》，CBETA, T48, no. 2001。

宋・釋文素編，《如淨和尚語錄》，CBETA, T48, no. 2002A。

元・釋智徹，《禪宗決疑集》，CBETA, T48, no. 2001。

宋・釋與咸，《梵網菩薩戒經疏註》卷三，CBETA, X38, no. 678。

宋・釋宗賾，《（重雕補註）禪苑清規》，CBETA, X63, no. 1245。

臺灣大學學術期刊資料庫

宋・釋善卿，《祖庭事苑》，CBETA, X64, no. 1261。
宋・賾藏主集，《古尊宿語錄》，CBETA, X68, no. 1315。
宋・釋慧南重編，《石霜楚圓禪師語錄》，CBETA, X69, no. 1338。
介諶編，《長靈守卓禪師語錄》，CBETA, X69, no. 1347。
宋・釋處凝等編、海譚錄，《白雲守端禪師廣錄》，CBETA, X69, no. 1352。
小師了見等編，《率庵梵宗禪師語錄》，CBETA, X69, no. 1364。
門人延俊等編，《笑隱大訢禪師語錄》，CBETA, X69, no. 1367。
門人元愷編，《大川普濟禪師語錄》，CBETA, X69, no. 1369。
小師惟康編，《無文道璨禪師語錄》，CBETA, X69, no. 1372。
釋善珙等編，《劍關子益禪師語錄》，CBETA, X70, no. 1387。
宋・侍者自悟等編，《希叟紹曇禪師語錄》，CBETA, X70, no. 1389。
門人文才等編，《平石如砥禪師語錄》，CBETA, X70, no. 1393。
門人智度等編，《無見先覩禪師語錄》，CBETA, X70, no. 1396。
作者不詳，《天目明本禪師雜錄》，CBETA, X70, no. 1402。
釋善遇編，《天如惟則禪師語錄》，CBETA, X70, no. 1403。
日本・及藏主集錄，《即休契了禪師拾遺集》，CBETA, X71, no. 1408。
門人居簡等編，《月江正印禪師語錄》，CBETA, X71, no. 1409。
門人本光等編，《橫川行珙禪師語錄》，CBETA, X71, no. 1411。
日本・釋海壽編次，《古林清茂禪師拾遺偈頌》，CBETA, X71, no. 1413。
參學一志等編，《了庵清欲禪師語錄》，CBETA, X71, no. 1414。
門人宗義等編，《了堂惟一禪師語錄》，CBETA, X71, no. 1417。
門人祖光等編，《楚石梵琦禪師語錄》，CBETA, X71, no. 1420。

臺灣大學學術期刊資料庫

門人觀通等編，《愚庵智及禪師語錄》，CBETA, X71, no. 1421。
法孫師皎重編，《吳山淨端禪師語錄》，CBETA, X73, no. 1449。
慧辯錄，《慧林宗本禪師別錄》，CBETA, X73, no. 1450。
侍者善卿等編，《慈受懷深禪師廣錄》，CBETA, X73, no. 1451。
宋・釋正受，《嘉泰普燈錄》，CBETA, X79, no. 1559。
宋・釋曉瑩集，《羅湖野錄》，CBETA, X83, no. 1577。

（二）古籍

梁・釋慧皎著，湯用彤校注，《高僧傳》，北京：中華書局，1992 年。
南唐・靜、筠二禪師編撰，孫昌武、伊川賢次、西口芳男點校，《祖堂集》，北京：中華書局，2007 年。
宋・普濟撰，蘇淵雷點校，《五燈會元》，北京：中華書局，1984 年。
宋・釋志磐撰，釋道法校注，《佛祖統紀校注》，上海：上海古籍出版社，2012 年。
成尋，《參天台五臺山記》，收入藍吉富主編，《大藏經補編》32 冊第 174 號，臺北：華宇出版社，1985 年。
無著道忠，《禪林象器箋》卷 28，收入藍吉富主編，《大藏經補編》冊 19 第 103 號，臺北：華宇出版社，1985 年。
元・危素，〈有元阿育王山廣利禪寺住持兼住天童景德寺佛日圓明普濟禪師光公塔銘〉，收入李修生主編，《全元文》第 48 冊，南京：鳳凰出版社，2004 年，頁 523-525。
《歸西方讚一部》，善本書號：Pelliot chinois 2066，敦煌寫本，現藏法國國家圖書館手稿部（Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits），數字影像收錄於中國國家數字圖書館「中華古籍資源庫」（簡稱 P. 2066）。

臺灣大學學術期刊資料庫

http://read.nlc.cn/allSearch/searchDetail?searchType=10022&showType=1&indexName=data_892&fid=BNF02971，檢索日期：2025 年 9 月 9 日。

《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經講經文》，善本書號：Pelliot chinois 3093，敦煌寫本，現藏法國國家圖書館手稿部，數字影像收錄於中國國家數字圖書館「中華古籍資源庫」（簡稱 P. 3093）。http://read.nlc.cn/allSearch/searchDetail?searchType=10022&showType=1&indexName=data_892&fid=BNF04342，檢索日期：2025 年 9 月 9 日。

（三）今人整理和詮釋的古籍著作

朱剛、陳玨、王汝娟編撰，《元代禪僧詩輯考》，上海：復旦大學出版社，2025 年。

項楚著，《寒山詩注》，北京：中華書局，2000 年。

蔣方撰，《陸游《入蜀記》校注》，武漢：湖北人民出版社，2004 年。

二、現代專書與論文

（一）現代專書

王大偉，《宋元禪宗清規研究》，北京：宗教文化出版社，2013 年。

王惠民，《敦煌佛教圖像研究》，杭州：浙江大學出版社，2016 年。

王潔，《中唐至五代石頭禪研究》，北京：宗教文化出版社，2023 年。

王連勝主編，《普陀山詩詞全集》，上海：上海辭書出版社，

臺灣大學學術期刊資料庫

2008 年。
毛忠賢，《中國曹洞宗通史》，廣州：花城出版社，2015 年。
吳疆著，孫國柱等譯，《禪悟與僧諍：17 世紀中國禪宗的重構》，上海：中西書局，2023 年。
祁偉主編，《隋唐五代佛教文學史》，收入吳光正主編，《中國宗教文學史》第三卷下冊，哈爾濱：北方文藝出版社，2023 年。
李小榮，《禪宗語錄文學特色綜合研究》，北京：人民出版社，2022 年。
李舜臣，《遼金元佛教文學史》，哈爾濱：北方文藝出版社，2023 年。
李舜臣、王彥明，《明代佛教文學史》，哈爾濱：北方文藝出版社，2022 年。
何燕生，《道元與中國禪思想》，北京：中國大百科全書出版社，2024 年。
周裕鍇，《文字禪與宋代詩學》，上海：復旦大學出版社，2017 年。
——，《宋元佛教文學史．詩歌卷》，上海：復旦大學出版社，2023 年。
紀華傳，《江南古佛：中峰明本與元代禪宗》，北京：中國社會科學出版社，2006 年。
柯嘉豪著，趙悠等譯，祝平一等校，《佛教對中國物質文化的影響》，上海：中西書局，2015 年。
張聰著，《行萬里路：宋代的旅行與文化》，杭州：浙江大學出版社，2015 年。
張培鋒著，《宋代佛教文學史》，哈爾濱：北方文藝出版社，2024 年。

臺灣大學學術期刊資料庫

麻天祥主編，《禪宗語錄鑒賞辭典》，上海：上海辭書出版社，2022 年。

黃敬家，《寒山詩在宋元禪林的傳播研究》，臺北：臺灣學生書局有限公司，2016 年。

劉淑芬，《中古的社邑與信仰》，上海：上海古籍出版社，2023 年。

聖凱、惟嚴，《漢傳佛教寺院與亞洲社會生活空間》，北京：商務印書館，2021 年。

——，《漢傳佛教與亞洲物質文明》，北京：商務印書館，2021 年。

湛如，《《禪苑清規》研究：附《禪苑清規》校釋》，北京：商務印書館，2014 年。

廖肇亨主編，《中國佛教文學史》（下冊），高雄：佛光文化事業有限公司，2023 年。

齊勝利，《佛教文學視域中的楚石梵琦詩歌研究》，新北：花木蘭文化事業有限公司，2024 年。

蕭麗華主編，《中國佛教文學史》（上冊），高雄：佛光文化事業有限公司，2021 年。

徐琳，《唐宋禪籍俗語研究》，成都：四川大學出版社，2020 年。

葛兆光，《再增訂本中國禪宗思想史：從 6 世紀到 10 世紀》，北京：北京大學出版社，2022 年。

旃檀精舍，〈南宋李嵩畫拄杖羅漢圖〉，收於微信公眾號「旃檀精舍」，2025 年 1 月 5 日。https://mp.weixin.qq.com/s/kVPGs8VBJxH4HBhtXokWXw，檢索日期：2025 年 1 月 7 日。

臺灣大學學術期刊資料庫

（二）論文

王大偉，〈漢傳佛教普同塔研究〉，《宗教學研究》第 4 期，2012 年 12 月，頁 151-156。

——，〈行腳與參學：中國古代禪僧的受教育模式〉，《五臺山研究》第 4 期，2020 年 11 月，頁 30-35。

王莉，〈佛禪語境下日藏宋僧送別詩集《一帆風》探析〉，《宗教研究》第 1 期，2021 年 8 月，頁 192-207。

衣川賢次，〈送別詩集『一帆風』の成立過程〉，《駒澤大学禅研究所年報》第 25 期，2013 年 12 月，頁 149-162。

李小白，〈元代江南僧人的行腳傳統——以元叟行端禪師為中心〉，《法音》第 1 期，2019 年 1 月，頁 38-39。

向世山，〈黃梅禪法影響四川禪宗「臆測」〉，收入黃夏年主編，《黃梅禪研究：第二屆黃梅禪宗文化高端論壇論文集》下冊，鄭州：中州古籍出版社，2012 年，頁 556-565。

李舜臣、王彥明，〈開創・洞見・引領《禪宗語錄文學特色綜合研究》書後〉，《中國俗文化研究》第 1 期，2022 年 12 月，頁 161-167。

武紹衛，〈敦煌本 P.4980《秋吟》新探〉，《文史》第 3 期，2022 年 8 月，頁 279-287

周裕鍇，〈老僧已死成新塔——略論禪林僧塔之體制及其喪葬文化觀念〉，《夢幻與真如：佛教與中國文學論集》，北京：中國社會科學出版社，2016 年，頁 99-103。

戚昊，〈散聖：兩宋禪門製造的邊緣聖徒〉，《浙江學刊》第 2 期，2022 年 3 月，頁 169-180。

馮國棟，〈川僧南遊考論——宋代佛教地理流動研究之一〉，收入龔延明主編，《宋學研究》第一輯，杭州：浙江大學出版

臺灣大學學術期刊資料庫

社，2017 年，頁 290-291。
唐希鵬、向世山，〈南宋川僧冠絕大宋國探源〉，《社會科學研究》第 6 期，2012 年 11 月，頁 139-143。
陳文彬，〈古代「為虎拔刺」文本流傳與圖像創造——兼談敦煌行腳僧圖像表現的人物集體性〉，《敦煌研究》第 1 期，2024 年 2 月，頁 29-37。
張曦文，〈募化緣起：松江名士陳繼儒佛教募緣疏的創作〉，《宏德學刊》第 17 輯，北京：商務印書館，2024 年，頁 175-191。
聖凱，〈隋唐佛教宗派的「祖統」觀念〉，《五臺山研究》第 1 期，2022 年 3 月，頁 3-8。
湯洪、任敬文，〈邛竹杖產地再考〉，《中華文化論壇》第 6 期，2020 年 11 月，頁 129-134。
劉明杉，〈唐宋時期行腳僧隨身物之考辯〉，收入《禪茶》編委會編，《禪茶》第一輯，北京：中國文史出版社，2019 年，頁 124-153。
劉淑芬，〈竹林、飛瀑與岩窟——「大德寺五百羅漢圖」中的聖寺與羅漢洞〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第 93 期，2022 年 12 月，頁 761-877。
黃啟江，〈參訪名師：南宋求法日僧與江浙佛教叢林〉，《佛學研究中心學報》第 10 期，2005 年 7 月，頁 185-233。
魯立智，〈論佛教募緣疏的文學性〉，《三峽論壇》第 2 期，2015 年 3 月，頁 56-59。
湛如、丁薇，〈印度早期佛教的佛塔信仰形態〉，《世界宗教研究》第 4 期，2003 年 12 月，頁 28-38。
——，〈中國佛教文化和中華優秀傳統文化的關係與界限〉，《佛學研究》第 2 期，2023 年 12 月，頁 1-9。

臺灣大學學術期刊資料庫

蘇仁和，〈元明僧詩中的錫杖意象〉，《中華佛學研究》第二十四期，2023 年 12 月，頁 89-114。

鮑翔麟，〈一部關於元朝大都、上都和運河的真實記錄——讀初刊元《楚石大師北遊詩》〉，《世界宗教文化》第 4 期，2008 年 12 月，頁 54-57。

Jason Protass, “Returning Empty-Handed: Reading the *Yifanfeng* Corpus as Buddhist Parting Poetry.” *Journal of Chinese Literature and Culture* 4, no. 2 (2017): 383–419.

臺灣大學學術期刊資料庫

Traveling Activities and Their Cultural Implications as Seen in the Madhyamaka's Quotations of Chan Monks of the Song and Yuan Dynasties

Shengli Qi *

Abstract

Chan monks' traveling life was an important aspect of the social life of the monks of Chinese Buddhism, as can be seen in the Chan poetry and Chan verse on traveling in the discourses of the Chinese Chan masters of the Song and Yuan dynasties. In material aspect, Chan monks wore straw or rattan sandals and used seven-foot-long green or black crutches to save energy and defend themselves. The crutch straw shoes and other items they carried could effectively ensure a smooth travel for Chan monks. In religious practice aspects, it can be found that there are mainly three activities in their travel, to study, to worship the patriarch's pagoda and to beg for food and money. In interaction aspect, domestic Chan monks from Sichuan, Jiangxi, Fujian and Yunnan province, etc. converged in Zhejiang province, which brought occasions for different Chan Style to intermingle with each other. Besides, foreign monks learned and then returned home to spread their learning. Thus, a virtuous cycle of Chan monks' traveling and improving study is formed. East Asia, Japan and South Korea Zen

* PhD Student, Fujian Normal University.

臺灣大學學術期刊資料庫

monks from thousands of miles away came to learn to practice the Tao, participate in the tour to the holy land of Mount Tiantai, Mount Putuo and worship the Goddess of Mercy, the Holy Monk, the Sage. Once returning to their own country, they also ask for Chan verse from their Chan professor. All these religious and cultural interactions have greatly contributed to the close and in-depth exchange of Chan culture in East Asia, and also reveal the axial position of Chinese Buddhist Chan culture in East Asia Chan culture circle.

Keywords: Chan discourses, Wander, Gatha, social life of Buddhist monks, Cultural connotations

臺灣大學學術期刊資料庫