臺大佛學研究．第三十八期
民 108 年 12 月，臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心
頁 119-166
DOI: 10.6727/TJBS.201912_(38).0003

龍濟禪寺開山祖傳奇
——〈聽經猿記〉的文本策略*

司徒秀英**

摘　要

〈聽經猿記〉是《剪燈餘話》第一卷第二篇文言小說，一個李昌祺（1376-1452 ）用家鄉廬陵龍濟禪寺為敘述中心的傳奇。小說主要講述龍濟禪寺於南唐創建時期和南宋末年復修時發生的神異故事，用跨越二百年的開山和重開山因緣兼構一個老猿聽經悟道的傳說。小說雖然用老猿聽經為名，但內在意涵實超過名字所表達的。〈聽經猿記〉中紹修禪師和宗鑒禪師真有其人，分別是龍濟禪寺的開山祖師和重開山祖師，他們的證道因緣皆寫入僧傳。〈聽經猿記〉虛實並茂、真幻相呼、旁涉豐富，文本的敘事策略和祖師形象之建構值得研究。本文第一部分將〈聽經猿記〉文本分為十二段落，用敘事結構方法探討每一段構件的題材來源、互涉意義以及跟整篇小說主題的關係。第二部分以苦修、神通和學問三種修道者理想類型的特質為基要，試論李昌祺在〈聽經猿記〉如何建構「開山祖師」形象。

關鍵詞：龍濟禪寺、紹修禪師、宗鑒禪師、開山祖師、《剪燈餘話．聽經猿記》

2019.07.17 收稿，2019.12.20 通過刊登。

* 本文承蒙兩位匿名審查學者用心審閱，多所賜教，俾使全文論述層次更加分明，謹致謝忱。

** 作者係香港嶺南大學中文系副教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

壹、前言

李昌祺（1376-1452）文言小說集《剪燈餘話》中的〈聽經猿記〉是有關江西龍濟山禪院開山和禪師度化眾生的故事。龍濟禪院又稱龍濟禪寺，由南唐時期的紹修禪師創建。紹修禪師在《景德傳燈錄》和《五燈會元》有傳。[1]《景德傳燈錄》稱紹修禪師為修山主，即小說中的修禪師。小說另一人物宗鑒禪師亦實有其人，於《南宋元明禪林僧寶傳》和《五燈嚴統》有傳。[2] 兩位高僧禪師先後在南唐和南宋被尊為開山祖師和復興龍濟寺的重開山祖師。〈聽經猿記〉講述兩位祖師在龍濟山禪修時的奇傳和所遇到的異事。宗鑒禪師為何選擇在龍濟山大轉法輪，重建龍濟祖庭，小說敘述者試圖在講述過程中臆測因緣，因此在兩位禪師故事中加入老山猿聽經得道、轉世為人的奇異故事。老猿轉世使二百年因果成熟。小說用老猿聽經部分命名，但其內涵遠超過畜生道聽經悟道。從人物形象建構角度說來，〈聽經猿記〉是一個用述異志怪形式寫成的開山祖師和重開山祖師傳奇。從禪師和超自然的主題來說，這是一個表達禪修和自然（包括超自然）關係的故事。從內容說來，則是一個涵蓋天道、人道、畜道，甚至神道的作品。從中國文言小說發展角度說來，這篇具有佛教文學性質和意義的作品，具有一定的典範意義。這個揉合高僧禪修語錄和實況，兼採地方誌異以及傳統中國小說誌怪特色的傳奇，對中國傳奇小說研究和佛教文學研究兩方面應有一定啟發意義。本文參

---

1 宋．釋道原，《景德傳燈錄》卷二十四，CBETA, T51, no. 2076, p. 400, c9-p. 401, a25；宋．釋普濟，《五燈會元》卷八，詳見 CBETA, X80, no.1565, p.181, a5-c2。

2 清．自融撰，性磊補輯，《南宋元明禪林僧寶傳》卷六，「龍濟鑒禪師」條，詳見 CBETA, X79, no. 1562, p. 611, a21-b2。明．釋通容集，《五燈嚴統》卷二十二，「吉安府龍濟山友雲宗鑒禪師」條，詳見 CBETA, X81, no. 1568, p. 274, b1-16。

臺灣大學學術期刊資訊網

詳近三十年來有關《剪燈餘話》之研究，實在未見有將〈聽經猿記〉放進佛教文學框架中闡釋其義之討論。[3] 因此，本文希望透過對李昌祺書寫〈聽經猿記〉的策略，探討出中國小說如何在傳奇和燈傳的架構下兼寫出佛家的慈悲智慧和藝術創作的奇思妙想。中國文言傳奇在小說發展史和佛教文學發展史上的重要性，或可以得到重新的審視。此外敘述者李昌祺虛實並現，旁採高僧傳，兼融傳統詩歌意象，帶領讀者走進一個異類共生、二百年一瞬的奇妙旅程的書寫策略，最是值得研究。本論文將先探討〈聽經猿記〉的敘事結構，深入分析結構段落的題材來源、運用方法及其中宗教文學意涵，之後討論開山祖師形象之建構，以求探討出〈聽經猿記〉在佛教文學和中國傳奇小說的特色和意義。

貳、禪師龍濟開山之德和李昌祺盧陵之情關係述微

〈聽經猿記〉的故事背景龍濟山位於吉安盧陵，盧陵是敘述者李昌祺的家鄉。〈聽經猿記〉首先交代後唐天成年間一位修禪師在江西吉水縣的東山結庵參禪。禪師居於絕嶺，遠離人煙，只有深入高山的樵夫偶然看到他的身影。禪師山中習禪，功德日積，感化山靈群獸，漸漸受人注意和敬重。當地人於是合力為禪師建造大蘭若。禪院建成，禪師為報檀越建院之德，向大眾講

[3] 自 1990 年以來有關《剪燈餘話》之討論以單篇論文佔絕大多數，其中討論《剪燈餘話》與宗教關係的文章不多，今見有賴利明，〈宗教文化對《剪燈餘話》的影響〉，《北京教育學院學報》1999 年第 2 期，頁 23-26、蕭相愷，〈試論李昌祺《剪燈餘話》的創作思想——兼與瞿佑《剪燈新話》比較〉《南京師大學報》（社會科學版）2002 年第 5 期（2002 年 9 月），頁 132-139、喬光輝，〈試論「剪燈二種」之不同及原因〉，《明清小說研究》1999 年第 4 期，頁 131-140、金建鋒、饒有昌，〈論李昌祺與佛教之關係〉，《樂山師範學院學報》第 27 卷第 4 期（2012 年第 4 期），頁 22-25。學位論文方面，謝名宜的《李昌祺《剪燈餘話》研究》（雲林：國立雲林科技大學漢學資料整理研究所碩士論文，2009 年）整理出來的文獻回顧，亦具參考價值。

臺灣大學學術期刊論文

經。由於說法精妙，完畢時諸天雨花，堂下出現五口井，分別湧出米、麵、油、鹽和菜，分量剛好飯眾。禪師解釋這是五方龍王獻供濟人，故命山名為龍濟山。小說進而敘述每當禪師在庵前石上誦經，有一老猿隱身樹間偷看和潛聽。一次老猿趁禪師下山，拿起袈裟來穿和捧起佛經來讀。禪師回來，遠遠望見老猿行為，心中明白牠悟得佛理。不久一名自稱峽州姓袁的秀才拜見禪師，訴說命途坎坷，經歷過生離死別和求不得的痛苦，願皈依佛門，望禪師收為弟子，好讓他找到生命的究竟意義。禪師答應袁秀才留在寺院當一名行童，沒有馬上替他剃度。袁秀才在寺院學習坐禪，經常流露愛耍的習氣。一天禪師急喚升堂，特意向秀才開示。秀才聞偈後當下大悟，同日端坐而化，身體復回猿的原形。修禪師此時始向僧眾說出猿化身秀才來龍去脈，並且按著老猿的頭頂授記說：二百年後還你受用。二百年後即南宋末年，廬陵東山一名懷孕民婦，臨產時夢見一隻猿猴走進居室，後來誕下一名貌似猿猴的男孩。男孩長大後在龍濟寺出家，法號宗鑒。宗鑒禪師重建祖庭，大轉法輪。除了度化眾生外，還做了許多利益地方的事，如築橋、修庵。宗鑒禪師因有神通，道價很高。生前虎侍猿隨，圓寂後老虎繞塔守護，十方尊稱他為「肉身菩薩」，奉為龍濟山「重開山祖師」。

〈聽經猿記〉收錄在《剪燈餘話》第一卷。《剪燈餘話》是李昌祺仿效瞿佑的《剪燈新話》而作，風格和傳統短篇志怪小說一脈相承，寫法效法唐代傳奇小說。〈聽經猿記〉用龍濟寺開山祖師紹修禪師和宗鑒禪師為題材，加入民間老猿化人故事為構件，呈現佛教特別是山林禪宗在某一地區發展時，與當地自然和人文互動的情況和對當地自然和人文生態的影響。李昌祺用地方掌故和導遊的姿態向人敘述發生在吉安府治廬陵的與禪修有關的

臺灣大學學術期刊資料庫

神異故事。從地方傳奇角度看，昌祺主要宣揚故鄉廬陵受到佛法「護持」。他以龍濟山三件神異奇蹟，證明廬陵的靈傑。第一是紹修禪師遠來開山，山靈護法的奇蹟，第二是一頭白猿投山修禪而且得道的神異，第三是出現「肉身菩薩」的神蹟。昌祺有意用奇蹟突顯龍濟山在佛教歷史的長度和福德的深度。

李昌祺是永樂二年進士，選翰林院庶吉士，預修《永樂大典》，後擢為禮部主客郎中，曾任廣西布政使和河南布政使，後申請致仕。退休官場後家居螺岡二十餘年。小廬閒居，斷絕與公府攀緣。他退休後所居的螺岡就在龍濟山下。龍濟山受人注意，全因紹修禪師當年選山靜修及後弘法利生。山因禪師的功德而得名。昌祺在建構祖師形象時呈現其對佛教祖師的接受和期待，可以說是一種混和史實和想像的書寫風格。[4] 此外當我們把祖師當年來到陌生山頭櫛風沐雨地禪修，為求證悟本性而刻苦忍耐的經歷，跟李氏家族從他方遠來廬陵開闢家園、建立安居的故事相提並見，看到其對照相映之處。李氏家族本來世居金陵，宋室南渡時族祖中有任職郎中者，護從隆祐太后南上，於是留居江西吉水烏江。元時從烏江移徙吉陽門，再徙螺岡。[5] 昌祺的祖父曾任元代太醫，父親李伯葵本來隨進士王紹學習毛詩，有意仕進，後因元末兵亂，留家業醫奉親。伯葵在地方有詩名，以博覽群書見稱。此外陰陽方伎皆精，晚年致力於性理之學，並且樂於為人講

4 浦安迪提出中國小說中的「歷史敘述」（historial narrative）和「虛構敘述」（fictional narrative）關係密切，本文用此說分析〈聽經猿記〉文本敘述策略的方法之一，參見浦安迪（Andrew H. Plaks），《中國敘事學》（北京：北京大學出版社，1996 年），頁 26。

5 見明．錢習禮（1373-1461），〈河南布政使司左布政使李公墓碑銘〉，見程敏政（1445-1499）編，《明文衡》卷八十二，收錄在楊家駱編，《歷代詩文總集》第 40 冊（臺北：世界書局，1967 年），頁 9-12。

臺灣大學圖書館

說。[6] 李昌祺的父祖輩經歷元末兵亂，避地螺岡，在地方享有「隱德」之譽。李時勉（1374-1450）曾應昌祺堂弟之邀為其叔李伯高撰寫墓誌銘，其中提到「其先居吉之吉水，後徙郡城，今為廬陵人，曾祖良，叔祖華道，皆有隱德」，[7] 李伯葵、伯高和與弟弟三人有「李氏三鳳」之稱。[8] 伯高被鄉人譽為「陶軒先生」。在明初江西後輩鄉人眼中，他們是談資豐富的長者，故鄉飲每邀出席。名卿大夫宦遊經過廬陵，必造門拜訪。[9] 本文認為吉水廬陵是李氏家族踏著無常世變找出來的棲身之所。從寄居心理到故鄉認同，沉澱了三代的情懷。昌祺對廬陵有一份微妙別緻的感情，廬陵的地方掌故因此對他特別有吸引力。《剪燈餘話》首三篇均與家鄉吉水縣有關，昌祺或有意表達他對「故鄉」自然和人文的關懷。此外，龍濟寺是昌祺靜修的地方，寫有〈遊龍濟寺〉詩可證。詩中有句云「三生石濕垂蘿雨，百衲衣薰煮茗煙。猛虎跑泉松戶外，馴猿投果石龕前。」[10]「三生石」、「虎跑泉」和「馴猿投果」意象反映其心中的龍濟寺。〈聽經猿記〉寫龍濟寺在南唐開山，經過興盛、衰落、廢置，然後在南宋末遇上復興因緣。箇

---

6 見明．楊榮（1371-1440），〈故盤洲李處士墓誌銘〉，《文敏集》卷二十四，收錄在《景印文淵閣四庫全書》，集部別集類，第 1240 冊（臺北：臺灣商務印書館，1986 年），頁 381-383。

7 見明．李時勉，〈吉安府學司訓李先生墓誌銘〉，《古廉文集》卷十，收錄在《景印文淵閣四庫全書》，集部別集類，第 1242 冊（臺北：臺灣商務印書館，1986 年），頁 842-843。

8 見李時勉，〈吉安府學司訓李先生墓誌銘〉，頁 843。

9 見楊榮，〈故盤洲李處士墓誌銘〉，頁 382。

10 〈遊龍濟寺〉全詩云「暫息塵蹤泯世緣，且留金地禮金仙。三生石濕垂蘿雨，百衲衣薰煮茗煙。猛虎跑泉松戶外，馴猿投果石龕前。春深絕頂人稀到，花落閑窗僧自禪。」見李昌祺，《運甓漫稿》卷五，收錄在《景印文淵閣四庫全書》，集部別集類，第 1242 冊（臺北：臺灣商務印書館，1986 年），頁 493。除了〈遊龍濟寺〉，另有〈重遊龍濟寺悼無為能上人〉寫悼念龍濟山住持無為上人，由此可見交遊匪淺。見《運甓漫稿》卷六，頁 506。

臺灣大學學術期刊

中關鍵是一前一後兩位道價高重的禪師致力耕耘的成果。因此我們認為〈聽經猿記〉是一篇寓帶著李昌祺家鄉情懷的佛教傳奇文學。

參、〈聽經猿記〉敘事結構分析

從傳統志怪文學角度說，〈聽經猿記〉的母題是超自然和度越生死，[11] 主題是山居禪師和超自然的關係。[12] 李昌祺把三個不同時空，有實有虛的奇蹟故事說得有條不紊。本文依三件神異奇蹟事組織而成的三個部分：一紹修禪師開山因緣、二老猿習禪得道因緣和三宗鑒禪師復興因緣分為十二段落：

一、紹修禪師深山結庵，山中異事漸為外人所知
二、禪師警誡工匠山神利害，切勿犯戒
三、禪院落成，禪師講經，出現五井奇蹟
四、禪師誦經，老猿潛聽
五、老猿模仿禪師舉止
六、老猿化身秀才求道
七、老猿的行童生活
八、老猿得道、坐化
九、二百年後老猿在民家輪迴轉世
十、轉世小孩長大後在龍濟寺出家，法號宗鑒

---

[11] 母題是同題材相關聯的，存在於其中的一個客觀現象與情景，它既具有語義上的意義，也具有結構方面的意義。這使它區別於素材中的那種潛在的構型。主題則是對這種客觀情景與現象的一個個人闡述與發揮，換言之，是母題的個人化。參考徐岱，《小說敘事學》（北京：中國社會科學出版社，1992 年），頁 128-129。

[12] 研究者多認為在某種意義上，人類小說世界所涉及的母題迄今為止大致可歸納為三項二元組合結構：即生與死、愛與恨、美與醜，它們所對應的基本題材便是戰爭、愛情與世俗生活。參考徐岱，《小說敘事學》，頁 130。

臺灣大學圖書館提供

十一、宗鑒禪師神通廣大，禪寺復興
十二、宗鑒禪師圓寂

第一部分：紹修禪師開山因緣

在《景德傳燈錄》和《五燈會元》的紹修禪師公案內容大致相同，主要記載紹修禪師早年和法眼禪師向地藏禪師問學經過和後來在龍濟山上堂示眾的答問語錄。雖然中國禪僧傳記稱紹修禪師為「龍濟山主」，但關於紹修禪師在龍濟山修禪情況的記錄，除答問偈句外，僅有「師後居龍濟山，不務聚徒而學者奔至」，留下人間的是「師著偈頌六十餘首及諸銘、論群經略要等，並行於世」兩小節文字。[13] 傳奇色彩並不強烈。紹修禪師當日的同修法眼禪師後來受撫州刺史邀請主持崇壽禪院。南唐定都金陵時，李璟延請法眼禪師到金陵清涼寺。在保大元年（934），法眼禪師接任住持，開「法眼」一脈。紹修禪師則選擇在廬陵東面深山禪修，開山講授禪法，建立龍濟禪寺祖庭。

段落一：紹修禪師深山結庵，山中異事漸為外人所知

文本一開始點出敘述空間：廬陵東山。李昌祺在敘述中傳達樵夫機緣巧合看到的情景，包括群鳥奉果、白兔暖足、山鹿護床。敘述者用樵夫「偶然」看到的情景建構意象畫面，增加小說行文的探秘趣味。這段落主要表達紹修禪師遠離人煙，蔬食修禪，身心柔和地融入山林自然生態的生活。段落中描述修禪師與山中動物和諧共處，所用修辭，值得注意。李昌祺寫兔子為禪師暖足，用冷僻的「樸握」代兔，昌祺有注說明：「東坡詩：

[13] 見《景德傳燈錄》卷二十四，詳見 CBETA, T51, no. 2076, p. 400, c22-23; p. 401, a24-25。

臺灣大學學術期刊資料庫

『寒窗暖足來樸握』，蓋兔也。」[14] 昌祺寫山鹿為禪師護床，用「伊尼」代鹿，並且在「伊尼衛床」一句後自注說明：「黃山谷詩：『燒野得伊尼』，蓋鹿也。」[15] 寫山中獸畜不令人畏，也不畏人，馴服宛轉，階前遊戲，《高僧傳》已直接表之以白鹿、白蛇、白虎等。[16] 昌祺用代稱而煞有介事地用注解釋，可能暗示蘇軾詩的本事與段落主題有內在聯繫，邀請敘述接受者參與開啟箇中蘊含意味的遊戲。「伊尼」是梵語音譯，黃庭堅用之入詩，為應付和韻而已，和小說題旨可說了無關係。至於「樸握」，今考明初前用「樸握」入詩的，只有蘇軾的〈遊徑山〉詩[17]。〈遊徑山詩〉的主題人物是唐玄宗至代宗時期的法欽（一作道欽）法師（714-792）。法欽法師於二十八歲往京師，途經丹徒時遇見牛頭宗鶴林玄素禪師。玄素禪師見法欽神貌溫粹，他日必會大興佛教，於是勸法欽出家，證悟如來知見。法欽遂從玄素祝髮出家，學習禪法。悟道後聽從玄素禪師的指示前往「乘流而行，逢徑即止」的地方靜修。法欽走到杭州東北，天目山的分徑處，即後稱徑山的山嶺駐錫，大開禪旨。因為道價高重，時人稱為徑山長老。後尊為徑山寺開山祖師。法欽初到徑山，結茅而居，除去捕

---

[14] 見李昌祺，〈聽經猿記〉，《剪燈餘話》，收錄在劉世德、陳慶浩、石昌渝主編，《古本小說叢刊》第五輯（北京：中華書局，1990 年），頁 8。

[15] 見〈聽經猿記〉，頁 8。

[16] 見梁．慧皎，《高僧傳》，〈釋慧明傳〉，詳見 CBETA, T50, no. 2059, p. 400, b4-10。

[17] 詩云：「眾峰來自天目山，勢若駿馬奔平川，中塗勒破千里足，金鞭玉韁相回旋，人言山住水亦住，下有萬古蛟龍淵，道人天眼識王氣，結茆宴坐荒山巔，精誠貫山石為裂，天女下試顏如蓮，寒窗暖足來樸握，夜鉢呪水降蜿蜒，雪眉老人朝扣門，願為弟子長參禪，爾來廢興三百載，奔走吳會輸金錢，飛樓湧殿壓山破，朝鐘暮鼓驚龍眠，晴空偶見浮海蜃，落日下數投村鳶，有生共處覆載內，擾擾膏火同烹煎，近來愈覺世議隘，每到寬處差安便，嗟余老矣百事廢，卻尋舊學心茫然，問龍乞水歸洗眼，欲看細字銷殘年。」，注曰「龍井水洗病眼有效」。見北宋．蘇軾著、清．馮應榴輯注，《蘇軾詩集合注》（上海：上海古籍出版社，2001 年），頁 327。

物罝網。獵人看到禪師慈悲護生，又見其安坐修禪的莊嚴儀容，頓時熄滅殺獵之心。《宋高僧傳》記云「初欽在山，猛獸鷙鳥馴狎，有白兔二，跪于杖屨之間」[18]，當中白兔跪于杖屨之間的情景，是蘇軾〈遊徑山〉詩中「寒窗暖足來樸握」句的本事。李昌祺借法欽護生戒殺的慈悲心懷和感召生靈之神異，嫁接在修禪師的草廬靜修生活描述中，使敘述接受者對紹修禪師感召生露的神異想像飽滿。

段落二：禪師警誡工匠山神利害，切勿犯戒

這段落的敘述範圍轉到禪院初建時期，敘述方式改為有情節和人物的事件記述，利用禪師和工匠對話加強現場感。禪師告戒建院工匠山神利害，千萬不可在山上肉食。但其中一名工匠思肉難忍，下山了數日，回來時還偷偷帶上肉塊。建庵時兩頭猛虎跳過垣牆向工匠咆哮。禪師請工匠從實招來，工匠承認身上藏著熟牛塊。禪師把肉塊一斷為二，分給二虎，並撫摸虎首，叫山子離開。二虎遂馴伏而去。昌祺敘述禪師禁止工匠肉食的內容，並非說山獸凶猛，而是說「山神利害」。因此山虎咆哮，象徵山神發怒；山虎馴伏，象徵調解和山神的衝突。山中神靈和山虎猛獸並

[18] 《宋高僧傳》云：「（前略）年二十有八俶裝赴京師，路由丹徒，因遇鶴林素禪師，默識玄鑒，知有異操，乃謂之曰：『觀子神府溫粹，幾乎生知，若能出家，必會如來知見』，欽聞識本心，素乃躬為剃髮，謂門人法鑑曰『此子異日大興吾教，與人為師』，尋登壇納戒，鍊行安禪，領徑直之一言，越周旋之三學，自此辭素南征，素曰『汝乘流而行，逢徑即止』，後到臨安視東北之高巒，乃天目之分徑。」「初欽在山，猛獸鷙鳥馴狎，有白兔二，跪于杖屨之間。又嘗養一鷄，不食生類，隨之若影，遊他所及。其入長安，長鳴三日而絕，今鷄塚在山之椒。欽形貌魁岸，身裁七尺，骨法奇異，今塔中塑師之貌，憑几猶生焉。」見宋．贊寧等撰，《宋高僧傳》卷九，詳見CBETA, T50, no. 2061, p. 764, b19-p. 765, a7。關於法欽禪師的禪法和功德，請參見釋印順，《中國禪宗史》（臺北：正聞出版社，1990 年），頁 390-391。

臺灣大學學術期刊論文

置的敘述方式，早見《高僧傳》。如〈帛僧光傳〉云「山民咸云此中舊有猛獸之災，及山神縱暴，人跡久絕，（中略）經三日，乃夢見山神，或作虎形，或作蛇身，競來怖光。」[19]〈竺曇猷傳〉云「後移始豐赤城山石室坐禪，有猛虎數十，蹲在猷前。（中略）壯蛇競出，大十餘圍，舉頭血猷，經半日復去，後一日神現形詣猷。」[20]〈支曇蘭傳〉云「又見諸異形禽獸，來以恐蘭，見蘭恬然自得，乃屈膝禮拜。」[21]〈釋慧明傳〉云「後於定中見一女神，自稱呂姥，云常加護衛，或時有白猿、白鹿、白蛇、白虎，遊戲堦前，馴伏死轉，不令人畏。」[22] 李昌祺借用《高僧傳》山居禪師用威德攝服山神，山神或奉上居所而遠遷，或留山衛護等題材，裁剪成龍濟寺建造初期的神異插曲。這段落一方面表現紹修禪師的威神，另一方面表達本是外來者身分的禪師，一旦入山斫木、動土建寺，跟山區的原文化保持互相尊重、互不相犯的態度。

段落三：禪院落成，禪師講經，出現五井奇蹟

敘述祖庭建成後的奇蹟。禪院落成，禪師講演經義為報檀越布施之德。小說敘述「諸天雨花」，「堂下分出五井，皆滿貯米麵油鹽菜」，禪師向善信解釋「此五方龍王獻供，以濟匱乏，可名此山曰龍濟」。敘述時間由禪師的南唐跳到昌祺的時間，然後從敘述者角度加入補充，交代如今四井已湮，惟一井尚在。這段落說明龍濟山名是禪師親自命名的。佛典中《佛說灌頂經》第九卷有東晉帛尸梨蜜多羅譯的〈佛說灌頂召五方龍王攝疫毒神咒

19 《高僧傳》卷十一，CBETA, T50, no. 2059, p. 395, b7-c15。
20 《高僧傳》卷十一，CBETA, T50, no. 2059, p. 396, a1-16。
21 《高僧傳》卷十一，CBETA, T50, no. 2059, p. 396, c10-24。
22 《高僧傳》卷十一，CBETA, T50, no. 2059, p. 400, b4-15。

臺灣大學圖書館數位典藏資料庫

上品經〉，[23] 勸人普慈一切，受持禁戒，行於十善，不但可得至道，而且熄滅疫毒火殃等災患。五方龍王是佛教的護法神祇，護持善信免受瘟疫和各種毒害和災患傷害，但前提是祈福的善信必須守五戒、行十善。這段以弘法場域為敘述空間、五方龍王獻供的結構，在文本解讀說來含有向大眾說戒的內在意涵。

第二部分：老猿習禪得道因緣

段落四：禪師誦經，老猿潛聽

這段落敘述老猿在樹上潛聽禪師誦經，窺看禪師舉止。敘述視角重用第一段落的遠望暗觀的方法。段落由靜態畫面構成。在靜態畫面有室外誦經參禪的僧人、老猿和巖石高樹題材。由猿、僧、山林組成的靜態畫面，可以在詩歌找到相應的題材意象。中國詩歌最早出現猿猴聽經意象應是沈佺期的〈九真山淨居寺謁無礙上人〉，[24] 其中「候禪青鴿乳，窺講白猿參」句寫九真山上的白猿窺聽無礙上人，模仿上人參禪。沈佺期在唐中宗（656-710）時流放到驩州日南郡。[25] 唐時稱被謫到邊塞之地如日南交趾為「流人」。[26] 沈佺期貶謫期間訪日南九真山無礙上人，相信為

---

[23] 〈佛說灌頂召五方龍王攝疫毒神咒上品經〉，收錄於東晉．帛尸梨蜜多羅譯，《佛說灌頂經》，詳見 CBETA, T21, no. 1331, p. 521, a9-p. 523, c14。

[24] 詩云：「大士生天竺，分身化日南。人中出煩惱，山下即伽藍。小澗香為剎，危峰石作龕。候禪青鴿乳，窺講白猿參。藤愛雲間壁，花憐石下潭。泉行幽供好，林掛浴衣堪。弟子哀無識，醫王惜未談。機疑聞不二，蒙昧即朝三。欲究因緣理，聊寬放棄慙。超然虎溪夕，雙樹下虛嵐。」見唐．沈佺期撰，連波、查洪德校，《沈佺期詩集校注》（鄭州：中州古籍出版社，1991年）卷三，頁 139。

[25] 韓愈〈送李正字歸湖南序〉：「侍禦亦被讒為民。」宋代文讜注「驩州為日南郡」，見唐．韓愈撰，宋．文讜、王儔注，《新刊經進詳註昌黎先生文》卷二十一，收錄在《宋蜀刻本唐人集叢刊》（上海：上海古籍出版社，1994年，據北京圖書館藏宋蜀刻本影印），頁 1215。

[26] 李白有「淚盡日南珠」句更寫盡貶竄南遠之地的悲傷。見李白〈見京兆韋參軍量移東陽二首〉其一云：「潮水還歸海，流人卻到吳。相逢問愁苦，淚盡

臺灣大學 圖書館 期刊資料庫

解煩惱。無礙上人原籍天竺，在驩州弘法。「窺講白猿參」句包括白猿偷看上人誦經和模仿上人兩個意象。詩人借天竺上人和白猿和諧共處，詠寫追求的身心狀態。上人和詩人同樣是日南的異鄉人，但上人主動來弘法，詩人則被貶南荒。上人的解脫自在和詩人的苦鬱心境造成詩歌基本情調。詩中老猿窺經坐禪意象產生「陌生化」藝術效果，一方面打破讀者對猿猴無時不動的慣性聯想，另一方面引導讀者思考天竺羅漢和身披白毛的安南馴猿的因緣關係。若我們借用這種陌生化效果來分析小說段落中老猿聽經的安排，可以明白敘述者有意幫助敘述接受者打破對猿猴躁動不安的的慣性聯想。接受者在理解非慣性意象的意義時，感受小說所表達的山間神秘力量。這種用陌生化效果表達禪境的「非邏輯性」和超越性，在盛唐以後的訪寺詩多有應用，王維（699-759）〈遊悟真寺〉便是顯例，[27] 詩中「愁猿學四禪」本來表現禪境，後來成為反常理的意象，後來更延伸成為鼓勵懂常情的人誠心向道的寓言。[28] 至於最接近小說南方山林氣氛的猿聽經意象，

日南珠。」見清．王琦注，《李太白全集》（北京：中華書局，1995 年）卷八，頁 472。而送別流人到遠方是非常悲傷的事，如項斯（活動時期約 836）〈寄流人〉寄給流放到日南的朋友詩函云：「青草不曾枯，長流客健無。霧開蠻市合，船散海城孤。象跡頻驚水，龍涎遠閉珠。家人秦地老，泣對日南圖。」見南宋．方回（1227-1307），《瀛奎律髓》卷四十三，遷謫類，收錄在《四庫文學總集選刊》（上海：上海古籍出版社，1993 年），頁 474。

27 〈遊悟真寺〉詩云：「聞道黃金地，仍開白玉田。擲山移巨石，呪嶺出飛泉。猛虎同三逕，愁猿學四禪。買香燃綠桂，乞火踏紅蓮。草色搖霞上，松聲泛月邊。山河窮百二，世界滿三千。梵宇聊憑視，王城遂渺然。灞陵才出樹，渭水欲連天。遠縣分朱郭，孤村起白煙。望雲思聖主，披露憶群賢。薄宦慙屍素，終身擬尚玄。誰言草庵客，曾和栢梁篇。」見唐．王維，《王摩詰文集》卷九，收錄在《宋蜀刻本唐人集叢刊》（上海：上海古籍出版社，1994 年，據北京圖書館藏宋蜀刻本影印），頁 302。清代趙殿成（1683-1743）箋注《王右丞集》在這首詩題下注「《唐詩紀事》、《唐詩品彙》俱以此詩為王縉所作。」清．趙殿成箋注，《王右丞集箋注》（上海：上海古籍出版社，1992 年）卷十二近體詩，頁 229。

28 宋．晁迥（951-1032）曾經借此鼓勵人們貴為萬物之靈，若立志修習妙道，

臺灣人權促進會 版權所有

是南宋吳錫疇（1215-1276）的〈次韻題璜原僧舍〉詩，其云：「魚鼓無聲晝閒沈，荒碑積雨古苔侵。忽飛寒雀窺齋鉢，偶有馴猿聽梵音。」[29] 這首詩詠寫徽州山水勝處璜原的一所野外僧舍。詩人是休寧（今安徽）人，理學家程若庸弟子，度宗咸淳年間南康太府知縣葉閶聘為白鹿洞書院堂長，但錫疇推辭不赴。他生性愛好恬淡，晚年山居為樂，享受隱逸。這首詩可能是中國詩歌史上第一首寫「馴猿」聽梵唄的作品。[30]「猿聽經」或模仿參禪的意象在明代之前的詩世界，已是一種呈現禪境的藝術手段，小說探身詩作取境，使小說在敘述結構中添上一支汲取詩境禪意精華的導引，藉詩世界的意境使修禪師和老猿的初逢飽滿起來。

段落五：老猿模仿禪師舉止

這段落用一個動態情節寫老猿走進寮房，老猿和禪師進一步拉近。動態情節具有時間變化和較豐富動作；包括禪師離開慣常

一定有成果。他借題發揮說：「予嘗謂明智之士，若有洞分法要，卻以息心為難，遂廢秘密之學，深可惜也。昔優波笈多宿世為獼猴，因學緣覺坐禪後，證阿羅漢果，夫輕狂不定莫若獼猴，戲學坐禪，猶能成定。故唐賢王維〈遊悟真寺〉詩云猛虎同三徑，愁猿學四禪是也。而況人為萬物之靈，氣稟五行之秀，志習妙道，豈有不成之理乎。」見北宋・晁迥，《法藏碎金錄》卷五，見 CBETA, B27, no. 153, p. 757, b8。後來清代王士禛（1634-1711）把「愁猿學四禪」鑲入題為「猿」的詩中，全詩為：「蜀道山猿樹樹懸，栗皴開處一林煙。六牕不遣獼猴靜，漫說愁猿學四禪。」見清・王士禛，〈猿〉詩，《帶經堂集》卷五十八，蠶尾續詩四，收錄在國家清史編纂委員會編，《清代詩文集彙編》第 134 冊（上海：上海古籍出版社，2009 年），頁 523。

29 南宋・吳錫疇，《蘭皐集》卷一，收錄在《景印文淵閣四庫全書》，集部別集類，第 1186 冊（臺北：臺灣商務印書館，1986 年），頁 726。

30 在吳錫疇之前，雖然北宋慶曆年間（1041-1048）蔡冠卿（活動時期 1046 年前後）〈雲門寺〉詩有「野猿」和「聽經」意象入詩，但聽經的是山鬼，野猿則是沿椽偷果。全詩為「憶昔雲門月正明，煩襟消盡覺神清。林泉自濯塵埃事，松檜靜含風雨聲。山鬼聽經藏戶牖，野猿偷果墮檐楹。幾年京洛緇塵滿，何日臨流一濯纓。」見清・陸心源（1834-1894），《宋詩紀事補遺》（太原：山西古籍出版社，1997 年）卷十一，頁 234。

打坐的巖石下山去，老猿從樹上下來，偷進寮房，穿起禪師的袈裟，捧起佛經閱讀。禪師從遠處注意老猿舉止，默識牠已解悟。此段落的題材可能借用唐傳奇〈孫恪傳〉中的惠幽法師「僧行夏臘極高，能別形骸，善出塵垢」的智慧形象。[31] 惠幽懂得識別形骸，而修禪師能夠看穿玄徒的根器。

段落六：老猿化身秀才求道

這敘述段落老猿化身為人，可以說是整個小說跟傳統志怪呼應最多的部分。首先猿化人情節來自〈孫恪傳〉，孫秀才接受朋友推薦前往南康，經過端州途中，妻子袁氏要求參訪峽山寺。〈聽經猿記〉則改〈孫恪傳〉的雌猿為雄性老猿，化身為人後自稱姓袁，名遜，峽州人士，受人推薦到端州上任。人類與猿結緣而猿傳奇術法給人的情節可以追溯《樹萱錄》、《述異記》和《吳越春秋》老猿授劍等。〈聽經猿記〉老猿變形接近人類沿用猿精故事的敘述傳統，但因老猿親近的對象是禪師而別開生面。先說這情節沿用「猿和人類結緣和傳奇術」書寫傳統的情況。在〈聽經猿記〉之前，這個寫作框架可以《樹萱錄》中王縉夜遇四猿化老叟歡談暢飲故事。[32]《述異記》中周群在岷山得到由老猿化為老人傳授占卜術故事。[33]《吳越春秋》中越女得到老猿傳授劍

---

31 〈孫恪傳〉，收錄在北宋．李昉等（925-996）編，《太平廣記》（北京：中華書局，1961 年）卷四四五，畜獸十二，第 9 冊，頁 3639-3641。

32 《樹萱錄》：「王縉嘗讀書嵩山，有四叟攜榼來相訪，自稱木巢南、林大節、孫文尉、石媚虬，高談劇飲，既醉，俱化為猿升木而去。」見清．陳元龍（1652-1736），《格致鏡原》（臺北：新興書局，1971 年）卷八十七，第 6 冊，頁 3927。

33 《拾遺記》云：「周群妙閑算術讖說，遊岷山採藥，見一白猿從絕峰而下，對群而立。群抽所佩書刀投猿。猿化為一老翁，握中有玉版長八寸，以授群。」見東晉．王嘉撰，梁．蕭綺錄，齊治平校注，《拾遺記》（北京：中華書局，1981 年）卷八，頁 195。

臺灣人博碩士論文知識加值系統

法故事作為顯例，[34] 這些故事發生在深山或遠地，〈聽經猿記〉依著這模式寫人類被動地與猿結緣，猿則帶著一定動機與人類接觸。但是〈聽經猿記〉的獨特處是：《述異記》和《吳越春秋》的老猿向人類傳授非凡知識；〈聽經猿記〉則相反，擁有超凡識見的不再是猿精，而是人類。老猿也不再高姿態的向書生、術士或劍客傳授秘笈奇術，而是以受苦者身分向禪師請求正法以解脫痛苦和得到智慧。

這段落的敘事結構亦可用「出家因緣」來分析。老猿化身落難秀才，自稱袁遜。秀才向禪師拜師，發展出與佛教有關的主題：出家修行於生命的意義。袁秀才向禪師表示因經歷生活巨變而希望出家。經歷巨變而出家，在中國僧傳中，並不普遍。大多數僧侶因宿緣而年少出家的。但是人屆中年或更晚出家的，《高僧傳》的釋法悟可說是代表。法悟法師五十歲喪妻，後「舉家鬱然慕道，父子七人，悉共出家。」[35] 另一個在出家因緣上可以和小說互相呼應的是《祥異記》中的「釋慧進」。慧進法師四十歲出家，之前是一名雄勇游俠，人到中年「忽悟非常」，出家後發願造百部法華經懺除業障。[36] 此外宋代義澄明慧大師五十八歲出家，亦是僧傳中的傳奇。[37]

---

34 《吳越春秋》卷九〈勾踐陰謀外傳〉「勾踐十三年」條下記：「處女將北見於王，道逢一翁，自稱曰袁公。問於處女：『吾聞子善劍，願一見之。』女曰：『妾不敢有所隱，惟公試之。』於是袁公即拔箠箊竹，竹枝上枯槁，末折墮地，女即捷末。袁公操其本而刺處女。處女應即入之，三入，因舉杖擊袁公。袁公則飛上樹，變為白猿。遂別去。」見東漢．趙曄撰，苗麓點校，《吳越春秋》（江蘇：江蘇古籍出版社，1986 年）卷九，頁 126。

35 《高僧傳》卷十一，詳見 CBETA, T50, no. 2059, p. 399, c8-9。

36 見《太平廣記》卷一百九，報應八，第 3 冊，頁 741。

37 見明．李賢（1408-1466），《明一統志》卷四十一，傳云：「義澄富陽人，俗姓孫，投新定龍門僧德詮出家，周顯德中，年已五十八，始祝髮訪道四方，宋咸平中住信州王山洞巖，縣令章得象異之，以聞真宗，召至闕，賜號明慧大師，後還錢唐，因微疾作偈曰：『本來無質，豈有去住，要識真

臺灣大學圖書館版權所有

段落七：老猿的行童生活

這段用畫面連接的敘述方法交代化身為人的老猿，以秀才身分擔任寺院行童的生活。袁秀才當上行童初期，「猿」愛玩的習氣未除，經常流露本色。他走進廚房假扮灶君情節，可能受到魏元忠（? -707）看管廚火的典故，[38] 和元代汪銖的〈夜宿白雲寺〉詩啟發。[39] 老猿「愛玩」的習氣在山中自然和人文景觀濡染下逐漸轉化，終於潛心禪修。文本中一首題詠詩〈方丈巢燕辭〉有句云「白門辭王謝，出入傍禪關。鐘梵定長廊，清晝靜遠近」[40]，寫袁秀才侍候禪師出入禪關，當禪罄一響，整座寺院和山頭頓然安靜。「定」和「靜」不但直寫環境，而且旁襯袁秀才心境。〈方丈巢燕辭〉最後兩句「秋去春復來，永伴山僧老」吐露終生留在寺院的決定。前第五段敘述老猿偷穿袈裟，在此第七段袁秀才確定以禪師的侍者終身追隨禪師學禪。上文我們談到王維詠寫猿猴學習四禪，這一意象的內涵在這段落有進一步發揮。唐宋詩歌的「猿嘯」、「猿啼」、「猿低嘯」甚至「猿無嘯」意象繼沈佺期和王維以非常則角度打破對猿的習慣書寫，除產生陌生化藝術趣味外，更突顯山林人、物共生的禪境。如宋代陳起（活動時期約

歸，南來北去。』端坐而逝，時年百二十八歲矣。收錄在《景印文淵閣四庫全書》，史部地理類，第 472 冊（臺北：臺灣商務印書館，1986 年），頁 1018。

38 見《太平廣記》，卷四百四十四「魏元忠」條，其開首云：「唐魏元忠，本名真宰，素強正，有幹識。其未達時，家貧，獨有一婢，廚中方爨，出汲水，還，乃見老猿為其看火，婢驚白之。元忠徐曰：『猿愍我無人力，為我執爨，甚善乎』。」詳見《太平廣記》，第 9 冊，頁 3633。

39 詩云：「撥雲攀絕磴，窈窕入禪局。瀑布飛來白，煙巒濕處青。齋廚猿掌爨，磬室虎聽經。更有清心處，幽花發素馨。」見元．汪澤民（1273-1355）、張師愚（活動時期不詳）同編，《宛陵群英集》卷五，收錄在《景印文淵閣四庫全書》，集部總集類，第 1366 冊（臺北：臺灣商務印書館，1986 年），頁 1007。

40 〈聽經猿記〉，頁 13。

臺灣大學學術期刊資料庫

1200 年前後）的〈寄鶴林智福上人〉[41] 用猿在佛燈嘯意象寫山中萬物充滿靈性。此外舒亶（1041-1103）〈和樓試可遊育王〉用猿改變慣性來呈現禪林氣氛，是為「猿無嘯」之顯例。[42]

段落八：老猿得道、坐化

這段敘述紹修禪師一天跟袁遜說日子到了。禪師隨即為袁遜升堂說法開示，袁遜當下開悟，證得佛法。文本寫猿猴終成正果，是用紹修禪師的公案暗托的。從紹修禪師的開示偈和語錄看到他對習氣和成就的關係很感興趣。紹修禪師的開示除了見《龍濟和尚語要》外，[43]《景德傳燈錄》第二十七卷亦記載一則紹修禪師和翠巖澄源禪師之間有關迦葉起舞的答問，其云：

> 龍濟修山主問翠巖曰：『四乾闥婆王奏樂供養世尊，直得須彌振動，大海騰波。迦葉起舞，菩薩得忍。不動聲聞頗我，只如迦葉作舞，意旨如何？』對曰：『迦葉過去生中曾作樂人來，習氣未斷。』山主曰：『須彌大海莫是習氣

41 詩云：「深山高頂寺，黃鶴舊曾留。鶴去無蹤跡，山僧幾白頭。鳥閒齋鼓靜，猿嘯佛燈幽。宿約何時踐，題詩向瀑流。」見南宋．陳起，《江湖後集》卷一，收錄在《景印文淵閣四庫全書》，集部總集類，第 1357 冊（臺北：臺灣商務印書館，1986 年），頁 726。又如〈天育道中〉詩云：「除將吟卷外，琴與鶴相隨。問寺路猶遠，入山僧未知。鳥靈巢佛塔，猿飲掛藤枝。陵穀幾遷變，道傍橫古碑。」見南宋．陳起，《江湖小集》卷五十五，收錄在《景印文淵閣四庫全書》，集部總集類，第 1357 冊（臺北：臺灣商務印書館，1986 年），頁 406。

42 詩云：「參天松栢綠陰陰，古佛巖前一路深。猿鳥不驚如有舊，雲山相對自無心。數泓寒水雲藏雨，十里輕沙地布金。杖屨更知非世境，上方日日海潮音。」見舒亶，〈和樓試可遊育王〉，收錄在清．釋畹荃（活動時期約 1759 前後），《明州阿育王山續志》卷十一，詳見 CBETA, GA012, no. 11, p. 64, a9。

43 《龍濟和尚語要》，分別見錄如下典籍：《崇文總目》卷十，見北宋．王堯臣（1003-1058）等編次，《崇文總目》（長沙：商務印書館，1939 年）卷第十，頁 18 上；又見於南宋．鄭樵（1104-1162）撰，《通志》（北京：中華書局，1935 年）卷六十七藝文略第五，頁 47 下。

臺灣大學 版權所有 翻印必究

未斷否？』翠巖無對。法眼代云：『正是習氣』。[44]

紹修禪師問翠巖法師迦葉尊者身為菩薩行者，為何聞樂起舞。乾闥婆王向世尊獻樂事見《撰集百緣經》卷二〈報應受供養品〉[45]，迦葉聞樂起舞見於《五燈會元》和《指月錄》，《五燈會元》第一卷云：

> 時五方天王悉皆悟通。世尊因乾闥婆王獻樂，其時山河大地盡作琴聲。迦葉起作舞，王問：「迦葉豈不是阿羅漢，諸漏已盡，何更有餘習？」佛曰：「實無餘習，莫謗法也。」王又撫琴三遍，迦葉亦三度作舞。王曰：「迦葉作舞，豈不是？」佛曰：『實不曾作舞。』[46]

迦葉尊者聞樂手舞足蹈除了過去生命曾是樂人，更重要的是他曾經投生猿猴。在佛教十二部經中本生經有一則關於迦葉尊者過去曾生為獼猴的故事，《大方等大集經》卷第十一云：

> 善男子！過去世有一師子王，住深山窟常作是念：『我是一切獸中之王，力能視護一切諸獸。』時彼山中有二獼猴共生二子。時獼猴向師子王作如是言：『王若能護一切獸者，我今二子以相委付，我欲餘行求覓飲食。』時師子王即便許可，時彼獼猴留其二子，付彼獸王即捨而行。是時，山中有一鷲王名利見，師子王眠，即便搏取獼猴二子處嶮而住。（中略）善男子！時師子王，即我身是；雄獼

---

44 《景德傳燈錄》卷第二十七，詳見 CBETA, T51, no. 2076, p. 435, a17-22。

45 《撰集百緣經》卷二〈報應受供養品〉云：「佛在舍衛國祇樹給孤獨園，時彼城中，有五百乾闥婆，善巧彈琴，作樂歌舞，供養如來，晝夜不離，名聞遠徹，達於四方。」吳．月支優婆塞支謙譯，《撰集百緣經》卷二，詳見 CBETA, T04, no. 200, p. 211, a23-p. 212, a2。

46 《五燈會元》卷第一，詳見 CBETA, X80, no. 1565, p. 29, c1-8。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

> 猴者，即迦葉是；雌獼猴者，善護比丘尼是；二獼猴子，即今阿難、羅睺羅是；時鷲王者，即舍利弗是。善男子！菩薩為護是依止者不惜身命。[47]

《法苑珠林》亦記述云：

> 爾時鷲王復說偈言：「若為他故捨身命，是人即受無上樂；我今施汝獼猴子，願大法王莫自害。」善男子，師子王者，即我身是。雄獼猴者，即迦葉是。雌獼猴者，善護比丘尼是。二獼猴子者，即今阿難、羅睺羅是。時鷲王者，即舍利弗是。是故為護依止者，不惜身命。[48]

連迦葉尊者也經歷猿猴之身，寓意惡道遇上修道因緣，一樣可以轉化自己，證悟覺性。紹修禪師用迦葉尊者聞樂起舞事提問，表示他對「習氣」和證果沒必然關係的理悟，明白證悟靠的是心性。由此可見文本寫禪師收猿為徒，引導牠逐步除習氣、修本性、脫離惡道的敘述結構隱用公案和佛經故事。

第三部分：宗鑒禪師復興因緣

〈聽經猿記〉第三部分記述宗鑒禪師重開龍濟山，復興紹修禪師祖庭龍濟寺。有關宗鑒禪師（1208-1287）的生平傳記，見錄於《南宋元明禪林僧寶傳》和《五燈嚴統》。宗鑒禪師屬於臨濟宗，南嶽下十八世，在《五燈嚴統》第二十二卷有「吉安府龍濟山友雲宗鑒禪師」記，云：

---

47 北涼．曇無讖譯，《大方等大集經》卷第十一，詳見 CBETA, T13, no. 397, p70, a23-b19。

48 唐．釋道世撰，《法苑珠林》卷第六十四，詳見 CBETA, T53, no. 2122, p. 778, a27-b5。

臺灣大學學術期刊資料庫

廬陵王氏子，年十九，薙髮受具。聞妙峯闡化靈隱，往依之。一日峯上堂。拈拄杖曰：『釋迦老子來也，諸人還見麼？微妙淨法身，具相三十二。』放下拄杖曰：『你諸人不會，入涅槃去也。』師於言下豁然，未幾辭歸。得修山主古寺基。木食澗飲，或雪寒無宿火，啖菖歜數寸度日。口占自遣曰：『山僧有分住煙蘿，無米無錢莫管他，水似瑠璃山似玉，眼前儘有許來多。』嗣是化風稍行，不數載成大叢席。因襲舊名，榜曰龍濟清涼寺。甞書門曰：『除卻眼耳鼻舌身意，那個是汝自己。若也道得，許你親見龍濟。其或未然，且居門外。』僧問：『和尚曾接得幾人？』師曰。『山僧從來不會按牛頭喫草。』問：『臘月三十日到來時如何。』師曰：『門前無索債人。』示疾集眾，囑後事。彈指一聲曰：『只此是別眾語也。』眾請留偈。索筆書曰：『一燈在望，更無言說，大地平沉，虛空迸裂。』泊然而寂。住世八十，塔全身於峯巔。[49]

---

[49] 《五燈嚴統》卷二十二，「吉安府龍濟山友雲宗鑒禪師」條，詳見 CBETA, X81, no. 1568, p.274, b1-b16。《繼燈錄》卷二亦傳錄，文字稍略異於《五燈嚴統》，茲錄如右：「廬陵王氏子，初依妙峰。一日峰上堂拈拄杖曰：『釋迦老子來也，諸人還見麼？微妙淨法身，具相三十二。』放下拄杖曰：『你諸人不會，入涅槃去也。』師於言下豁然。後登吉水之佛頂峰，得修山主古寺以居焉。木食澗飲、夙夜危坐，或雪寒無宿火，啖菖獨數寸度日。甞口占以自遣曰：『山僧有分住煙蘿，無米無錢莫管他。水似琉璃山似玉，眼前儘有許來多。』妙峰寄法衣、竹篦并其肖像以付師，峰自題其像曰：『妙峰孤頂草離離，橫按竹篦三尺鐵。只許佛頂龍濟知，父子不傳真秘訣。』師甞書門以示來參曰：『除卻眼耳鼻舌身意，那個是你自己。若也道得，許你親見龍濟來。其或未然，且居門外。雪巖和尚見而問曰：『曾接得幾人？』師曰：『山僧從來不會按牛頭喫草。』僧問：『臘月三十日到來時如何。』師曰：『門前無索債人。』忽示疾，集眾囑後事。復彈指一聲曰：『只此是別眾語也。』侍僧請留頌，不答。至夜分遽索筆書曰：『一燈在望，更無言說，大地平沉，虛空迸裂。』遂坐逝。」見明．釋元賢輯，《繼燈錄》卷二，詳見 CBETA, X86, no. 1605, p. 510, c16-p. 511, a8。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

宗鑒禪師圓寂後全身安塔於峰頂，四十年後惟則（1286-1354）禪師受宗鑒禪師法孫之請，為宗鑒禪師塔寫銘文。[50] 天如禪師和宗鑒禪師同是江西吉安縣人，亦是臨濟宗禪師。塔銘所記，最重要的首先點出宗鑒禪師獨傳妙峰禪師的禪法，而且刻苦厲行，其云：「獨友雲鑒禪師密領妙峰之旨，退而韜晦于荒寂之濵，刻苦以厲行。」[51] 然後補充《五燈嚴統》和《南宋元明禪林僧寶傳》內容。首先補入禪師二十二歲開始參訪四方，夏天坐青原山，冬天坐袁州集雲山，繼後從江西廬阜到淮揚和浙江訪師求法，最後在杭州靈隱寺妙峰禪師座下開悟。其次增補開悟後妙峰禪師囑咐他往深山結茅庵修道。宗鑒聽從吩咐，在東山找到紹修禪師的古寺基，清理好野寺荒跡後住下來。值得注意的是，銘文有「掃虎狼狐兔之跡」和「疏泉墾荒為田」句，可見禪師開墾泉田和重修荒寺之功。又有「久則為法而問學者至焉，頑慢闡提之服其化者至焉」句，由此可見禪師感化頑慢之德。「闡提」即「一闡提」，《大般涅槃經》說：「無信之人，名一闡提，一闡提者，名不可治。」[52] 又云：「一闡提者，斷滅一切諸善根本，心不攀緣一切善法。」[53]「闡提」雖斷滅善根，但在大乘佛教的佛性觀說來，「闡提」亦有佛性。六祖慧能（638-713）認為人的佛性無差異，[54] 慧能禪宗發展南宗禪，法嗣中以南嶽懷讓、青原行思、南陽慧忠、永嘉玄覺及荷澤神會最為著名。南嶽之下的臨濟宗再

---

50 〈龍濟禪寺友雲禪師塔銘〉收錄在元．小師善遇編，《天如惟則禪師語錄》卷六，詳見 CBETA, X70, no. 1403, p. 812, a23-p. 813, a13。

51 〈龍濟禪寺友雲禪師塔銘〉，詳見 CBETA, X70, no. 1403, p. 812, b3-4。

52 北涼．曇無讖譯，《大般涅槃經》卷五，詳見 CBETA, T12, no. 374, p. 391, c25-26。

53 《大般涅槃經》卷五，詳見 CBETA, T12, no. 374, p. 393, b14-15。

54 見釋宗寶編，《六祖大師法寶壇經》，其中云：「慧能曰：『人雖有南北，佛性本無南北；獦獠身與和尚不同，佛性有何差別？』」見《六祖大師法寶壇經》，詳見 CBETA, T48, no. 2008, p. 348, a18-19。

臺灣大學圖書館 版權所有

分黃龍和楊岐兩派，雖分枝而發，但都秉承慧能禪師「眾生皆有佛性」的思想。宗鑒禪師是「臨濟正脈」，傳承度化眾生、感化頑慢，甚至幫忙無善根有佛性的「闡提」。宗鑒禪師的菩薩精神可見一斑。

段落九：二百年後老猿在山下民家輪迴轉世

這段的敘述空間轉移到山下民家。時間往前跳躍二百年。敘事時間速度的突然加快，製造開山和重開山二事之間並存的幻化時間和人間時間。[55] 讓人回頭審視時間和歷史的效果。文本敘述在宋南渡末年有一民家婦將產時夢見一頭猿入室，繼而誕下男嬰，樣貌肖似猿猴。敘述者沒有明確說這頭在懷孕民婦夢中出現的猿就是二百年前悟道的猿。但上文敘述修禪師預言猿會轉世，下文出現宗鑒禪師出生故事，敘述接受者容易順著語境作「二度創作」，填補空白。讀者在接受敘述而作補白的重要文本訊息是孕婦夢見猿入室，產兒貌似猿。

懷孕婦女夢見異象而誕下名人才子奇士，常見於筆記小說，是民間書寫和口頭文學的話題。高僧傳記亦見有關高僧母親夢見「入胎」異象的記錄。如《高僧傳》「釋玄高」條記玄高法師的母親在懷孕初期夢見一名梵僧在其室散花。[56]《宋高僧傳》「釋晤恩」和「釋無作」傳記述兩位法師的母親均夢見異僧入室。[57]

---

[55] 關於幻化時間和人間時間，參考楊義，《中國敘事學》，《楊義文存》（北京：人民出版社，1988 年）第一卷，頁 157。

[56] 《高僧傳》記云：「釋玄高姓魏，本名靈育，馮翊萬年人也。母寇氏本信外道，始適魏氏，首孕一女，即高之長姊，生便信佛，乃為母祈願，願門無異見得奉大法。母以偽秦弘始三年夢見梵僧散華滿室，覺便懷胎，至四年二月八日生男，家內忽有異香，光明照壁。（下略）」見《高僧傳》卷十一，詳 CBETA, T50, no. 2059, p. 397, a7-9。

[57] 《宋高僧傳》「釋晤恩」記云「釋晤恩字修己，姑蘇常熟人也，姓路。母張氏，嘗夢梵僧入其家而妊焉。（下略）」見《宋高僧傳》卷七，詳見

臺灣大學圖書館期刊資料庫

《佛祖統紀》亦在慧詢法師傳中記其出生前，其母夢異僧至門求化。[58] 宋代釋惠洪編的《禪林僧寶傳》有兩則較膾炙人口的高僧入婦女的夢報達轉世的事，一是麥積山僧人轉世為法秀禪師傳說，[59] 另一則是五祖戒禪師轉生為蘇東坡傳說。[60] 麥積山僧人轉生為法秀禪師，為的是完成跟隨魯和尚走遍名山的心願，而轉世相認的記號是微笑。雖然是僧傳，但主題和唐傳奇〈圓澤〉極為相似。蘇東坡是五祖戒禪師轉世附記於佛印禪師的傳記中。以上所舉的例子，除了五祖戒禪師轉生為蘇東坡外，其他的皆是僧人再來，又作僧侶的。在此我們還應注意元末明初宋濂（1310-1381）自言由高僧轉世一事。宋濂是明初政治舞台上一位舉足輕重，而且與佛教和道教關係密切的人物。宋濂在〈血書華嚴經贊序〉記述他的母親懷孕時夢見一名異僧手持《華嚴經》，自報永明延壽，希望借一室以終《華嚴經》卷。宋濂自言因為看到善繼法師血書《華嚴經》使他憶起母親夢見延壽法師的前事。[61] 從唐

CBETA, T50, no. 2061, p. 751, c21-22；《宋高僧傳》「釋無作」云「釋無作字不用，姓司馬氏，姑蘇人也，父陳宛丘縣尉，母戴氏始妊時夢異沙門稱姓徐住持流水寺，欲寄此安居，言訖跏趺而坐。（下略）」見《宋高僧傳》卷三十，詳見 CBETA, T50, no. 2061, p.896,c7-9。

58 《佛祖統紀》「釋慧詢」記云：「法師慧詢，字謀道，號月堂，其先永嘉陳氏，寓居四明昌國之朐山，母夢異僧至門求化，既而妊娠。（下略）」見宋・釋志磐編，《佛祖統紀》卷十六，詳見 CBETA, T49, no. 2035, p. 235, a16-18。

59 《禪林僧寶傳》「法雲圓通秀禪師青原十一世」條，記云：「禪師名法秀，秦州隴城人。生辛氏母夢有僧癭甚，鬚髮盡白，託宿曰我麥積山僧也。覺而有娠。（下略）」見宋・釋惠洪編，《禪林僧寶傳》卷二十六，詳見 CBETA, X79, no. 1560, p. 543, b11-16。

60 《禪林僧寶傳》「雲居佛印元禪師青原十一世」條，其中記云：「東坡曰，軾十餘歲時時夢身是僧，往來陝西，又問戒狀，奚若曰戒失一目。東坡曰，先妣方娠夢僧至門，瘠而眇，又問戒終何所，曰高安大愚，今五十年，而東坡時年四十九。（下略）」見《禪林僧寶傳》卷二十九，詳見 CBETA, X79, no. 1560, p. 551, a5-10。

61 見明・宋濂，〈血書華嚴經贊有序〉，《宋景濂未刻集》卷下，收錄在《景印文淵閣四庫全書》，集部總集類，第 1224 冊（臺北：臺灣商務印書館，

臺灣人文及社會科學期刊資料庫

宋時期到明初宋濂的自道，我們推想名僧轉世故事的書寫，既有純粹述異的功能，也是宣傳形象的作用。〈聽經猿記〉雖然敘述民婦夢見猿入室而產子，但猿悟道坐化，故是猿非猿，應視之為得道者。這得道者帶著「授記」投胎，敘述者不但引導接受者參與宗鑒禪師宿世使命的想像，而且把宗鑒禪師的來歷與梵僧、異僧、高僧的轉世經驗連接起來。

段落十：轉世小孩長大後在龍濟寺出家，法號宗鑒

這段敘述空間依然以山下民家為中心，由猿轉世的男孩子長大了，不樂婚娶，決意出家。父母順其意送到龍濟寺，少年出家，法號宗鑒。這段提到「父母」和「婚娶」，是傳統家庭倫理的基本構建，維持社會長久以來賴以存續的體系。父母對子女的婚嫁要求，代表以儒家倫理思想為準則的社會意志。如果宗鑒禪師長大後按著人的自然的色欲本能，依照父母的婚娶安排，那他的先驗宿世意志將沒入以宗法制度為主流的傳統社會意志之中。但是宗鑒法師沒有這樣做，他到了知「色欲」的年齡拒絕了父母的婚姻安排。宗鑒法師要求出家，一方面表示他個人意志的覺醒，另一方面亦表示超越人的自然的盲目的「色欲」本能。他這種超越能力是先天的，從佛教思想概念說來，是其業力所賦與的能力。正如僧傳記述高僧自少蔬食厭葷，隱喻僧人先天具有超越盲目滿足「食欲」本性的能力一樣，既寫實又帶藝術聯想效果。值得注意的是，禪師的父母順從兒子的意志，送他到龍濟寺。文本寫龍濟寺是宗鑒禪師父母為他選擇的，這表示在禪師的出家因緣中，其父母是極善的增上緣。

再看《南宋元明禪林僧寶傳》本來記載宗鑒禪師自己選擇龍

1986 年），頁 609-610。

臺灣大學學術期刊資料庫

濟寺故址息心禪修，[62] 而小說改為父母送他到寺，由此細讀出家庭許可和支持是出家助緣的文本意蘊。

段落十一：宗鑒禪師神通廣大，禪寺復興

這段用直述方法說宗鑒禪師「虎侍猿隨，變幻神奇，不可勝述，世稱為肉身菩薩」，直接點出龍濟山禪師和超自然關係的主題。虎侍猿隨的情景呼應前第三段和第二部分的四個段落。敘述者可能認為再用神異事件舉證宗鑒禪師的神通，未免囉嗦，故用「肉身菩薩」一語概括禪師上文「變幻神奇」的能力和下文饒益眾生的功德。小說在「世稱肉身菩薩」一句後記述禪師重修龍濟寺，大轉法輪外，還在吉安縣螺山興建利便四方善信和民眾的接待庵和永寧橋。寺院、庵堂和橋樑建設採用記實方法來寫。本文考查宗鑒禪師的記傳和碑銘，並未見禪師被稱「肉身菩薩」的痕跡。李昌祺用「世稱」二字乃修辭策略，用以增加禪師修行境界的可信性和影響力。就行文的表述策略說來，昌祺在「世稱肉身菩薩」句前說禪師「虎侍猿隨，變化神奇」，後說「重修梵宇」，「螺山接待庵、永寧橋皆其所建」，有心透過形相實體的功德來佐證超越形相的神通高度。

此外，在小說語境中出現的「肉身菩薩」所蘊涵的內容究竟如何，也值得我們注意。因為這是引領敘述接受者聯想宗鑒禪師

62 《南宋元明禪林僧寶傳》記述禪師在靈隱寺妙峰禪師座下修行數年後，獨自回到家鄉江西，走上龍濟山的佛頂峰靜修。在佛頂峰下發現廢棄的龍濟古寺，雖然故址虎狼甚多，但禪師還是決定住下來，僧傳云：「（前略）道由佛頂峯下。倦行憩山莊磐石，愛其山林蓊蔚。指問莊叟，叟告曰：『內有龍濟古寺，先係修山主故址，今廢。』鑒曰：『居之可乎？』莊叟曰：『彼中狼虎甚多，師能居之，何不可。』鑒竟剪棘縛茅以居，木食澗飲，或雪寒無宿火，日啖菖歜數寸而已。」《南宋元明禪林僧寶傳》卷六，「龍濟鑒禪師」條，詳見 CBETA, X79, no. 1562, p. 611, a21-b2。

臺灣大學佛學研究中心

非凡境界的關鍵詞。在《大智度論》，肉身菩薩指「能說般若波羅蜜及其正義」的「次佛者」，[63] 又稱做「生死肉身菩薩」，與「法性生身菩薩」成為能說般若正義的兩種菩薩。[64]《大智度論》說肉身菩薩是「大福德人」，在《續高僧傳》「釋僧達」傳記述寶誌禪師告訴梁武帝僧達禪師是「大福德人」。梁武帝由是敬重僧達禪師，尊稱為肉身菩薩，並且常向北方向身處該地的僧達禪師遙禮。[65] 肉身菩薩也出現在《壇經》，語境是惠能禪師請張別駕幫他在壁上書偈。眾僧一看四句偈，驚嘆不已，連說「何得多時，使他肉身菩薩」，[66] 肉身菩薩即悟得「般若波羅蜜多」、證得大智慧的人。又釋道原撰《傳燈錄》為惠能禪師寫〈第三十三祖惠能大師記〉提到法性寺印宗法師指尚是居士身的惠能禪師為肉身菩薩。[67] 宋代延壽智明法師因復興祖庭而尊稱為肉身菩薩，[68]

---

63 見《大智度論》卷五十八云：「諸天於佛前自誓言：『行者若聞、受般若波羅蜜，乃至正憶念，我等常當守護！所以者何？我等視是人如佛，若次佛。』『如佛』者，法性身，住阿鞞跋致，得無生法忍，乃至十地。『次佛』者，肉身菩薩能說般若波羅蜜及其正義。爾時，帝釋以先世因緣所集功德智慧，讚是菩薩；此中更說讚歎因緣。『諸佛一切種智應從般若中求』者，菩薩行般若波羅蜜具足故，得佛時，般若變成一切種智，故言『一切種智當從般若中求』。佛能說般若波羅蜜，故言『般若波羅蜜當從一切智中求』。（下略）」見後秦．鳩摩羅什譯，《大智度論》卷五十八，詳見 CBETA, T25, no. 1509, p. 471, a29-b10。

64 見《大智度論》卷六十，正文云：「（前略）答曰：說般若正義有二種，一者生死肉身菩薩，二者出三界不生不死法性生身菩薩，是菩薩但說過阿鞞跋致菩薩事（後略）」見《大智度論》卷六十，CBETA, T25, no. 1509, p. 485, c18-c21。

65 見唐．釋道宣，《續高僧傳》卷十六，詳見 CBETA, T50, no. 2060, p.553, b10-13。

66 見《六祖大師法寶壇經》，詳見 CBETA, T48, no. 2008, p. 349, a10。

67 《景德傳燈錄》記云：「其戒壇即宋朝求那跋陀三藏之所置也。《三藏記》云『後當有肉身菩薩，在此壇受戒』，又梁末眞諦三藏於壇之側手植二菩提樹，謂眾曰：『卻後一百二十年，有大開士於此樹下，演無上乘，度無量眾』，師具戒已於此樹下，開東山法門宛如宿契。（下略）」見《景德傳燈錄》卷第五，CBETA, T51, no. 2076, p. 235, c14-c17。

68 見北宋．晁說之，〈宋故明州延慶明智法師碑銘〉，《嵩山文集》卷二十，

由此看肉身菩薩在宋代指已經證悟而且道價超群的行者。故從明初以前僧傳稱高僧為肉身菩薩的內涵看文本對宗鑒禪師修行階位的暗示，已到達證得大智慧、傳法續燈的地位。

段落十二：宗鑒禪師圓寂

小說最後段落以敘述者的「今時」為記事時間。宗鑒禪師於至元丁亥二十四年（1287）圓寂，距離李昌祺寫作時間約一百三十至一百四十年。在這百多年間，禪師一直被龍濟奉為重開山祖師，他的建樹一如當年紹修禪師所預言。在文本結束前敘述者還用事件證人增加宗鑒禪師的精神感召尚存龍濟山的說服力。策略是表述神異。禪師平生有虎侍猿隨的超自然景象，圓寂後仍出現每逢忌日群虎繞塔的異象。「繞塔」在佛教信仰的意義最初是禮敬佛陀，漸漸成為一種修道的儀式行為。根據佛經，繞行佛塔有使諸眾生免於墮惡趣中的利益。此外還能開啟瞭解佛性的智慧。繞塔一圈可以淨化墮入八熱地獄的惡業；繞塔三圈，可以累積無量功德，淨化由貪、嗔、癡所造的惡業。[69] 繞塔有免墮惡趣的功德，而〈聽經猿記〉最後記述墮入惡趣的山虎，在禪師忌日連群繞塔。這種將自然界獸類的行為想像為追懷禪師情感，一方面突出禪師馴化惡道的神通，另一方面形象地呈現禪師淨化山間惡業，幫助惡道脫苦的菩薩精神尚存山中。

肆、開山祖師形象建構分析

〈聽經猿記〉是一篇小說，李昌祺的藝術創作。昌祺從高

收錄在王雲五編，《四部叢刊續編景舊鈔本》（上海：上海書局，1985年，據商務印書館 1934 年版重印），頁 27 下 - 頁 36 上。

[69] 見唐．實叉難陀譯，《右繞佛塔功德經》，詳見 CBETA, T16, no. 700, p. 801, b26-p. 802, b29。

臺灣大學學術期刊資料庫

僧傳記、傳統詩歌意象和佛經故事提鍊素材，寫成疑幻疑真、充滿地方傳奇色彩和超自然趣味的文學小品。上文從敘事結構、題材來源和運用手法討論了小說的寫作策略。小說的題材人物二實一虛，紹修禪師和宗鑒禪師是真實，老猿是虛構的。從小說內容說，老猿聽經學法，得靠禪師導化；禪師饒益有情、利樂眾生，還需虎猿響應。小說的禪師一先一後受當地尊稱為開山祖師和重開山祖師，昌祺借兩位祖師事蹟突出故鄉廬陵的超凡靈秀。他在小說中虛構祖師和老猿的關係，令超自然主題飽滿地表達出來。跟高僧傳等傳記不同，小說不用受書寫僧侶形象的制約，而能用生花妙筆創作人物面貌。關係高僧形象，柯嘉豪（John Kieschnick）認為中國三部重要高僧傳記：《高僧傳》、《續高僧傳》和《宋高僧傳》的編纂目的是佛教教團建立理想僧侶形象，作為比丘修行的典範。[70] 柯嘉豪基於三套修行形態：苦行（asceticism），奇術（thaumaturgy）和學術（scholarship）分出修行者理想類型有苦行者，感通者和學問僧。〈聽經猿記〉雖然寫祖師故事，但它不是僧傳，目的並非柯嘉豪所謂的「形象之戰」（image-war）。[71] 但上文分析到小說借用高僧傳題材建構兩位禪師在龍濟山開山和重開山故事，的確寫到蔬食宿茅的苦行和感通山獸的神異，那麼小說利用理想形象的內涵，要達到什麼寫作目的？本文認為李昌祺透過明代以前在佛教教團建立起來的理想高僧形象來建構祖師形象。修道本懷和功績之間的因緣成為建構形象的重要關係。我們可以這樣說，佛教的開山祖師是高僧大德，但高僧大德不一定成為開山祖師。〈聽經猿記〉的「祖師」

---

[70] John Kieschnick, *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1997), 141-145.

[71] John Kieschnick, *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*, 143.

臺灣大學學術期刊典藏

形象是從高僧建構出來。因此以下將以苦行、感通和學問三種中世紀高僧的理想特質，討論明初〈聽經猿記〉建構開山祖師的策略。

一、苦行精神為因，與山有緣，結開山之果

（一）堅毅守絕，與山林結善緣

到深山修行，居於石洞或草廬，甚至宿於樹下，靠山果維生，日中一食，是山林禪師的生活形式。《高僧傳》「習禪」類的僧侶大多過著這種清苦生活，故山林禪修可以說最接近印度佛教的頭陀「苦行」。〈聽經猿記〉寫修禪師到龍濟山的目的，純粹為清修，並不是為做祖師。小說憑僧傳題材構想修禪師的靜修生活：

> 結草庵于山絕之處，樹木蒙密，路徑崎嶇，曠歲彌年，人迹罕至，惟樵夫深入時，見師坐松下。輒有群鳥，銜果集于師前。一一取食，食訖，飛去。[72]

小說用隔絕的空間和持久的時間寫出禪師摒絕外緣、一心向上的決心。山嶺絕地、深黑樹林和崎嶇路徑寫空間，曠歲彌年寫時間，表達的是堅毅刻苦的精神。小說從一宿一食書寫禪師們如何跟山林交換資源而廣結善緣。小說描寫一個群鳥銜果供養修禪師的畫面，建構出禪師隨緣受供，與山林生靈歡喜共生的情懷。小說寄意禪師的修行雖然清苦，卻歡喜自在。有這種與山林共生的溫厚慈悲情愫，自在歡喜的心懷，才能夠打開進山之門。而這份情愫和心懷，必須經過苦行的時間考驗。祖師是以山中習禪的求道精神為因，與山林建立善緣關係為緣，才能夠結出日後開山成

72 〈聽經猿記〉，頁 8。

臺灣大學學術期刊資料庫

祖的果。

（二）戒行澄潔，以律與人為約

苦行的重要內涵是嚴守戒律。三無漏學戒、定、慧；定以戒為本，所謂戒能生定，定能生慧。上文分析敘事結構的段落二禪師警誡工匠山神利害，切勿犯戒，表現小說對祖師「以戒為師」和戒行澄潔的建構。當修禪師的道風和山林關係被人發現，禪師便得與人結緣。小說在告誡建寺工匠勿肉食的情節裡，表達對祖師堅守戒律的讚嘆。修禪師雖然心地寬厚、境界超凡，但要四方入山之民為戒律為山約。此見小說對山主嚴正一面的認同和期許。

二、以禪定智慧為因，威神為緣，得山主之果

（一）馴服民間信仰的地域性神祇，弘揚正法

小說中所說「山神利害」的山神是民間信仰的神祇，《高僧傳》「習禪」卷有多個關於山神受禪師馴服或山神敬服禪師威神而自動他遷的故事，上文討論敘事結構段落已有舉證，茲不贅述。

（二）虎侍猿隨，超度惡道，還化眾生

老猿跟隨開山祖師學習禪修是建構「祖師形象」最主要組件。重開山祖師秉承山主神通，重興禪寺後虎侍猿隨。《高僧傳》編纂者道安法師認為「禪也者，妙萬物而為言，故能無法不緣，無境不察」，在禪定甚深境界可以獲得「神通」，但此他引《大智度論》「如是以禪定力，服智慧藥，得其力已，還化眾生」指出禪師的「神通」是一種「內踰喜樂，外折妖祥」的能

臺灣大學學術期刊資料庫

力。[73] 而禪修者得到神通後，要用來「還化眾生」。小說寫祖師「還化眾生」有佛經的譬喻根據，《維摩詰經》第十卷云：

> 彼諸菩薩問維摩詰：「今世尊釋迦牟尼以何說法？」維摩詰言：「此土眾生剛強難化，故佛為說剛強之語以調伏之。（中略）以難化之人，心如猨猴，故以若干種法，制御其心，乃可調伏。（中略）如是剛強難化眾生，故以一切苦切之言，乃可入律。[74]

經中說「此土眾生剛強難化，故佛為說剛強之語以調伏之」；其意與《地藏菩薩本願經》中佛陀說「吾於五濁惡世，教化如是剛強眾生，令心調伏，舍邪歸正」互通。[75] 佛教認為娑婆世界的眾生皆剛強難化，而人類難化的原因是人心受貪、嗔、癡三種根本煩惱控制著，而且盲目攀緣。黃蘗希運（?-850）禪師曾在開示中借用《維摩詰經》說「難化之人，心如獼猴」說明悟道必須「無貪瞋、無憎愛、無勝負」[76]。中國文學借用猿猴喻不易調伏的

---

[73] 《高僧傳》，詳見 CBETA, T50, no. 2059, p. 400, b22-28。

[74] 後秦．鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》，詳見 CBETA, T14, no. 475, p. 552, c21-26。

[75] 《地藏菩薩本願經》「分身集會品第二」其中云「爾時世尊舒金色臂，摩百千萬億不可思、不可議、不可量、不可說無量阿僧祇世界諸分身地藏菩薩摩訶薩頂，而作是言：『吾於五濁惡世，教化如是剛強眾生，令心調伏，舍邪歸正。十有一二，尚惡習在。吾亦分身千百億，廣設方便。或有利根，聞即信受。或有善果，勤勸成就。或有暗鈍，久化方歸。或有業重，不生敬仰。如是等輩眾生，各各差別，分身度脫。或現男子身，或現女人身，或現天龍身，或現神鬼身，或現山林川原，河池泉井，利及於人，悉皆度脫。或現天帝身，或現梵王身，或現轉輪王身，或現居士身，或現國王身，或現宰輔身，或現官屬身，或現比丘、比丘尼，優婆塞、優婆夷身，乃至聲聞、羅漢、辟支佛、菩薩等身，而以化度，非但佛身獨現其前，汝觀吾累劫勤苦，度脫如是等難化剛強罪苦眾生，其有未調伏者，隨業報應。若墮惡趣，受大苦時，汝當憶念，吾在忉利天宮慇懃付囑，令娑婆世界至彌勒出世以來眾生，悉使解脫，永離諸苦，遇佛授記。』」見唐．實叉難陀譯，《地藏菩薩本願經》卷第一，詳見 CBETA, T13, no. 412, p. 779, b1-c11。

[76] 見《指月錄》引錄云：「故祖師云：『真性心地藏，無頭亦無尾。應緣而化

臺灣人文電子資料庫

心，屢見不鮮。如庾信（513-581）有「身雖繫馬，心避騰猿」句表達對人心的了解。[77] 李昌祺編寫開山祖師馴化老猿，一方面反映祖師本身達到自性清淨、無貪瞋、無憎愛、無勝負的境界，一方面呈現他心通「難化之人」，救度他們轉惡為善的神通。

此外，老猿「坐化」更是使「祖師形象」飽滿的重要構件。老猿化身為人進入禪寺修行，禪師憑慧眼早識真相。袁秀才的人身是假身，但在禪師眼裏，萬物一如，平等以待。老猿以假修真，最終證悟，在禪師堂下坐化。老猿坐化死亡蘊涵兩個意義，一是畜獸軀體歷程的結束，二是從惡道轉入善道的開始。佛教三惡道指三種有情眾生的生處，即欲界的畜生道、餓鬼道和地獄道。《雜阿含經》第四卷云：

> 若善男子不習近善知識，不數聞法，不正思惟，身行惡行，口行惡行，意行惡行。行惡因緣故，身壞命終，墮惡趣泥梨中。[78]

物，方便呼為智。』若不應緣之時，不可言其有無。正應之時亦無蹤跡。既知如此，如今但向無中棲泊，即是行諸佛路。經云：『應無所住而生其心。』一切眾生輪迴生死者，意緣走作，心於六道不停，致使受種種苦。《淨名》云：『難化之人，心如猿猴。故以若干種法，制禦其心，然後調伏。』所以心生，種種法生；心滅，種種法滅。故知一切諸法皆由心造，乃至人天地獄六道修羅，盡由心造。如今但學無心，頓息諸緣，莫生妄想分別，無人、無我、無貪瞋、無憎愛、無勝負，但除應如許多種妄想，性自本來清淨，即是修行菩提法佛等。若不會此意，縱你廣學勤苦修行，木食草衣，不識自心，皆名邪行。盡作天魔外道水陸諸神，如此修行，當復何益。」見明．瞿汝稷（1548-1610）輯，《指月錄》卷十，詳見 CBETA, X83, no. 1578, p. 511, a22。

77 庾信〈陝州弘農郡五張寺經藏碑〉有「身雖繫馬，心避騰猿」句，見梁．庾信撰，清．倪璠注，許逸民校，《庾子山集注》（北京：中華書局，1980年）卷十三，頁 721。

78 劉宋．求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷四，詳見 CBETA, T02, no. 99, p. 25, c15-18。

臺灣大學學術期刊資料庫

墮入畜生道皆因強大的惡業所致，因畜生愚昧無知，故此道是癡報，如《法苑珠林》「畜生部」引用《佛為首迦長者說業報差別經》云：「夫論畜生，癡報聽惑，種類既多，條緒非一。」[79] 又云：

> 依《業報差別經》中說，具造十業得畜生報，一身行惡，二口行惡，三意行惡，四從貪煩惱起諸惡業，五從瞋煩惱起諸惡業，六從癡煩惱起諸惡業，七毀罵眾生，八惱害眾生，九施不淨物，十行於邪婬。若依《正法念經》說，畜生種類各各差別，業因得報亦各不同。備如經說，不可具述。若依《地持》，具造十惡，一一能令眾生墮於地獄畜生餓鬼中，後得人身猶有習報具如餘篇中說。[80]

至於畜生趣也有好醜即受人類喜愛或討厭的，猿猴是屬於「醜陋」一類，如李時珍在《本草綱目》說蜀山老猴強奪婦人與交合，猿猴是令人厭惡的傍生由此可見。[81]《佛為首迦長者說業報差別經》看墮入醜陋的猿猴身的原因，是招感過去偷盜和貪欲的業力而受的癡報。[82]〈聽經猿記〉中，尚未聽經的老猿受貪愛束縛和頑強難化。但在樹上聽經後了解「竊以生一拳夢幻之身，蓋由惡業」。[83] 故立志向祖師求法、皈依佛門。但轉入人身後，時善時惡，覺悟到必須轉化整個存在體內在精神才是真正解脫，於是出

---

79 《法苑珠林》卷六，詳見 CBETA, T53, no. 2122, p.315, a15。

80 《法苑珠林》卷六，詳見 CBETA, T53, no. 2122, p.318, a27-b7。

81 明代李時珍（1518-1593）《本草綱目》卷五十一下「獼猴」條附「玃」亦引用相似的描述：「玃，老猴也。生蜀西徼外山中，似猴而大，色蒼黑，能人行，善攫持人物。又善顧盼，故謂之玃。純牡無牝，故又名玃父，亦曰猳。玃善攝人婦女為偶，生子。」見明．李時珍，《本草綱目》（香港：商務書局，1967 年）卷五十一，頁 76。

82 隋．瞿曇法智，《佛為首迦長者說業報差別經》，詳見 CBETA, T01, no. 80, p. 893, a13-18。

83 〈聽經猿記〉，頁 10。

臺灣大學學術期刊資料庫

現老猿「坐化」奇蹟。而要徹底從惡轉善，使清淨本性復現，必須繼續修習正道，故轉生為禪師，延續慧命。

至於宗鑒禪師「虎侍猿隨」，「虎繞塔」的神通，一方面表達對重開山祖師驅除虎患的現實表示，另一方面是祖師感化有情眾生的藝術形象。

三、以知見為因，講經立說為緣，成祖師之果

（一）講經開示精妙，神祇護持寺院

段落三敘述禪院落成，禪師為報各方布施之恩，向大眾講經說法，由於精妙，堂下出現五井奇蹟。禪師親自說此乃五方龍王來濟。小說補充如今（明初）尚見一口井。相信這足夠使李昌祺想像開山祖師除了深詣禪法、通達經義外，還懂得適時給大眾演釋經義的功德。李昌祺藉護法龍天絲毫不差的獻供和護持，暗示祖師開示恰到好處。中世紀高僧理想形象的塑造往往有活水湧現的情節。如麥積山開山祖師釋玄高「忠誠冥感，多有靈異」，其高徒玄紹青出於藍，不但「學究詣禪，神力自在」，還能夠「手指出水，供高洗漱」。[84] 大慈山開山祖師寰中性空法師在唐代元和年間來到杭州大慈山白鶴峰，雖然風景優美，但水源不足，決定離開。[85] 然而山神挽留禪師，遣二虎刨地，引南岳童子泉的泉水來到白鶴峰。再說名山禪寺每有龍池、龍湖、龍泉、龍井等傳奇故事，究其象徵意象，多與解決水源問題有關。高僧開山，不但開墾山地，還疏導水流，減少山洪暴發或天旱焦土帶來的傷害。同時高僧講經開示，甘露法雨，亦多感動神祇。[86] 龍濟山開

---

84 《高僧傳》卷十一，CBETA, T50, no. 2059, p. 318, b13-14。

85 《宋高僧傳》卷十二，CBETA, T50, no. 2061, p. 778, a8-29。

86 如明初再編的《神僧傳》記無漏法師為巨蛇授三歸五戒，見《神僧傳》，

臺灣人文數位資料庫

山祖師的說法功德，一為山嶺開發水源，二為大眾開啟智慧。由此可說祖師形象的建構，一從現實，二從理想高僧的經師形象建構出來。

（二）立說應合時宜

〈聽經猿記〉記宗鑒禪師「有語錄十卷，文集四卷。其〈蛇穢說〉，尤行四方。迨今龍濟奉為重開山祖師。」[87] 重開山祖師的十卷語錄和四卷文集至今未見，收錄情況尚待考實。〈蛇穢說〉則見錄在明代成化六年（1469）重刊的《緇門警訓》第八卷。[88] 釋景隆在重刊序說《緇門警訓》輯錄歷代禪師的法語、小參和示眾內容，也有居士的警策、訓誡和箴銘。[89]〈蛇穢說〉全名〈吉州能濟山友雲鑒和尚蛇穢說〉（按：能應是龍之誤），內容精簡，修辭淺近，其云：

> 世間最毒者無甚於蛇虺，至穢者莫過乎便利。蓋蛇虺之毒能害人之性命，便利之穢能穢人之形服。所以欲保其性命也，必遠於毒害。欲潔其形服也必除其穢惡。如世之人夢蛇虺，則欣其有財；夢便利則悅其獲利。何寤寐愛惡之不同哉。苟知惺有所忌，寤有所懼，又何必見財斯喜，見利斯悅者乎。況財之毒尤甚於蛇虺，利之穢更過乎便利。且古之人以財害乎性命，不止於一。以利污乎形服者，亦由其眾。而不悟者愛之而不已，貪之而不止，是亦可悲也。

CBETA, T50, no. 2064, p. 1000, c23-27。又記靈坦法師為山中惡獸和幽靈受戒懺悔，並遏禦山妖木怪，見《神僧傳》，CBETA, T50, no. 2064, p. 1002, c21-p.1003, a12。

87 〈聽經猿記〉，頁 15。

88 元．釋永中補，《緇門警訓》，CBETA, T48, no. 2023, p. 1084, b17-c7。

89 〈重刊緇門警訓序〉，《緇門警訓》，CBETA, T48, no. 2023, p. 1041, a2-4。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 且夫貧也富也，人之分定也。能安其分雖貧亦樂，不安其分縱富常憂。能知分之可安貧之可樂，則性命可以保而生，形服可以潔而存。是知貪財者是養於蛇虺，好利者必污乎形服。吾非好貧也，是遠毒害也。吾非惡富也，是除穢惡也。如有遠財如遠蛇虺，去利如去便利者。吾保此人漸可以為達人矣。不然生生之厚貪愛無休。必將見傷其性命而污其形服矣。世人其訓之。[90]

宗鑒禪師〈蛇穢說〉以毒蛇比喻貪財，污穢的排泄物比喻貪利，警戒前者令人喪命，後者污染人格。禪師勸勉人安分守己，遠財去利；如此可以平安過性命全保、品格高潔的生活。我們從內容推想這篇警訓的開示對象應是大眾而且切合時宜和人心需要。李昌祺說這篇訓言「尤行四方」。由此可以看出昌祺透過本身認識或閱讀經驗，建構其對重開山祖師立說適時而且行之廣遠的盼望。換言之，這亦表達他寄望龍濟山祖師的影響真正「尤行四方」。

伍、結論

〈聽經猿記〉內容講一頭老猿在龍濟寺感召學禪，接受開山祖師度化，從畜生道解脫出來，轉世為人。由猿托世的僧人後來回到龍濟寺，復修舊院，大轉法輪，饒益四方眾生，功德持續到明代永樂年間。本文用敘事結構研究方法，分析〈聽經猿記〉講述故事的題材構件和視角，有以下發現。

一、文本的聯想意義比內容豐富。本文將〈聽經猿記〉三個部分：紹修祖師開山、老猿得道解脫和宗鑒禪師復興舊寺因緣

---

[90] 〈蛇穢說〉，《緇門警訓》，詳見 CBETA, T48, no. 2023, p. 1084, b17-c7。

臺灣大學學術期刊資料庫

分為十二個段落，依次分析敘事中心和超自然母題的關係，以及每個部分怎樣透過敘事手段表達禪法的智慧和超自然互為因果的文本主題。我們探究到文本意涵豐富的原因是書寫策略成功：首先是借用高僧傳記中相關題材的敘事畫面，切合到顯示神通和乘願再生的主題。其次是巧用傳統詩歌的佛教意象，描寫出山林禪修、眾生同體和高僧身影的情致。再者是拼合志怪傳奇的情節和佛經的譬喻故事，一新傳統志怪和佛經文學中山靈異獸的形象。此外是在文本適當處運用禪師本身公案和佛經義理。

二、小說的敘述策略是從故事說故事，以虛實相輔、內外相濟的方法表達自然（包括超自然）中並存的經驗和非經驗體系。〈聽經猿記〉禪師故事的時空較接近歷史真實和空間真實，老猿故事的時空是佛教信仰的真實。老猿悟道後從惡道跨越到善道，把兩個不同的存在形態以及所佔據的空間壓縮在坐化和再生的時間表述之中。而老猿的死亡和再生，依文本的敘述意境，發生在電光石火之間，而文本馬上提醒敘述接受者從人間時間看是二百年。小說試圖用人間經驗和經驗之外的時空體系，增加文本的佛理訊息量，使敘述接受者從個人對佛法理解之深淺建構審美層次。

三、小說敘述者試圖邀請文本接受者嘗試通過物質和精神遺產體會兩位禪師的祖師精神。敘述者在紹修禪師故事時提到龍濟寺堂前的一口井泉。依傳說內容，這口井本來跟另四口是一起出現的。保留下來的水井固然說明紹修禪師開山建寺的功德，但其餘四口奇蹟出現又神秘湮沒的井卻以意象形式存在於地方傳說之中。無形之象所表達的正是對開山祖師無量功德的懷念和想像。關於宗鑒禪師的祖師精神，除了指出象徵度人的橋樑和接引四方善信的接待庵外，更重要的是點出象徵禪師智慧的偈語、詩文和

臺灣大學圖書館

警世訓言等精神遺產尚存於世，可以作為認識重開山祖師「肉身菩薩」真正意義的憑據。

本文用學界對中世紀高僧理想類型的研究所得為切入角度，以苦行、感通和學問為平台分析出〈聽經猿記〉「開山祖師」的形象內容，發現除了具備佛教教團標示的理想條件外，還有特殊的地緣和人緣。在「開山」和地緣關係層面說來，僧人必須和「山」分外投緣，而且視山區的自然和人文環境為成就其向上一路、圓滿大乘精神的助緣。以平等心態對待山間大小型動物和原來的信仰文化，以菩薩精神感召善惡二道，轉化眾生的心，成為「山主」。在祖師和人緣關係層面說來，僧人在山區所行正法的影響力必須得到人的注意和接受。禪師選擇山居苦行證悟菩提、行菩薩道，本來毋須依靠寺院。寺院往往是當地人為禪師建造。有寺院之初建，故有「祖師」之名，祖師表述的是與人結下的善緣。本文在引論先說明李昌祺家族和廬陵結緣的歷史，其父隱居廬陵，昌祺以廬陵為鄉、龍濟山為友的事實，旨在證出敘述者對故鄉價值意義的構想和個人宗教因緣，是完成其「開山祖師」形象建構的重要精神力量。因此，〈聽經猿記〉的祖師形象可以視為明初文人藉神僧傳奇、修道者理想質素和開山禪師堅毅菩薩精神構想出來的理想人文景象的重要文本。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、佛教典籍

隋・瞿曇法智，《佛為首迦長者說業報差別經》，CBETA, T01, no. 80。
劉宋・求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 99。
吳・支謙譯，《撰集百緣經》，CBETA, T04, no. 200。
北涼・曇無讖譯，《大般涅槃經》，CBETA, T12, no. 374。
北涼・曇無讖譯，《大方等大集經》，CBETA, T13, no. 397。
唐・實叉難陀譯，《地藏菩薩本願經》，CBETA, T13, no. 412。
後秦・鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475。
唐・實叉難陀譯，《右繞佛塔功德經》，CBETA, T16, no. 700。
東晉・帛尸梨蜜多羅譯，〈佛說灌頂召五方龍王攝疫毒神咒上品經〉，《佛說灌頂經》，CBETA, T21, no. 1331。
後秦・鳩摩羅什譯，《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509。
元・釋宗寶編，《六祖大師法寶壇經》，CBETA, T48, no. 2008。
元・釋永中補，《緇門警訓》，CBETA, T48, no. 2023。
宋・釋志磐編，《佛祖統紀》，CBETA, T49, no. 2035。
明・不著撰人，《神僧傳》，CBETA, T50, no. 2064。
梁・慧皎撰，《高僧傳》，CBETA, T50, no. 2059。
唐・釋道宣，《續高僧傳》，CBETA, T50, no. 2060。
宋・贊寧等撰，《宋高僧傳》，CBETA, T50, no. 2061。
宋・釋道原纂，《景德傳燈錄》，CBETA, T51, no. 2076。
唐・釋道世撰，《法苑珠林》，CBETA, T53, no. 2122。
元・小師善遇編，《天如惟則禪師語錄》，CBETA, X70, no. 1403。

臺灣大學學術期刊資料庫

宋・釋惠洪編，《禪林僧寶傳》，CBETA, X79, no. 1560。
清・釋自融撰，性磊補輯，《南宋元明禪林僧寶傳》，CBETA, X79, no. 1562。
宋・釋普濟集，《五燈會元》，CBETA, X80, no. 1565。
明・釋通容集，《五燈嚴統》，CBETA, X81, no. 1568。
明・瞿汝稷輯，《指月錄》，CBETA, X83, no. 1578。
明・釋元賢輯，《繼燈錄》，CBETA, X86, no. 1605。
宋・晁迴，《法藏碎金錄》，CBETA, B27, no. 153。
清・釋畹荃，《明州阿育王山續志》，CBETA, GA012, no. 11。

二、傳統古籍

東晉・王嘉撰，梁・蕭綺錄，齊治平校注，《拾遺記》，北京：中華書局，1981 年。
東漢・趙曄撰，苗麓點校，《吳越春秋》，江蘇：江蘇古籍出版社，1986 年。
梁・庾信撰，清・倪璠注，許逸民校，《庾子山集注》，北京：中華書局，1980 年。
唐・王維，《王摩詰文集》，收錄在《宋蜀刻本唐人集叢刊》，上海：上海古籍出版社，1994 年，據北京圖書館藏宋蜀刻本影印。
唐・沈佺期撰，連波、查洪德校，《沈佺期詩集校注》，鄭州：中州古籍出版社，1991 年。
唐・韓愈撰，宋・文讜、王儔注，《新刊經進詳註昌黎先生文》，收錄在《宋蜀刻本唐人集叢刊》，上海：上海古籍出版社，1994 年，據北京圖書館藏宋蜀刻本影印。
北宋・王堯臣等編次，《崇文總目》，長沙，商務印書館，1939 年。

臺灣大學學術期刊資料庫

北宋．李昉等編，《太平廣記》，北京：中華書局，1961 年。
北宋．晁說之，《嵩山文集》，收錄在王雲五編，《四部叢刊續編景舊鈔本》，上海：上海書局，1985 年，據商務印書館 1934 年版重印。
北宋．蘇軾著，清．馮應榴輯注，《蘇軾詩集合注》，上海：上海古籍出版社，2001 年。
南宋．方回，《瀛奎律髓》，收錄在《四庫文學總集選刊》，上海：上海古籍出版社，1993 年，據《文淵閣四庫全書》第 1366 同影印。
南宋．吳錫疇，《蘭皋集》，收錄在《景印文淵閣四庫全書》，集部別集類，第 1186 冊，臺北：臺灣商務印書館，1986 年。
南宋．陳起，《江湖後集》，收錄在《景印文淵閣四庫全書》，集部總集類，第 1357 冊，臺北：臺灣商務印書館，1986 年。
南宋．陳起，《江湖小集》，收錄在《景印文淵閣四庫全書》，集部總集類，第 1357 冊，臺北：臺灣商務印書館，1986 年。
南宋．鄭樵撰，《通志》，北京：中華書局，1935 年。
元．汪澤民、張師愚同編，《宛陵群英集》卷五，收錄在《景印文淵閣四庫全書》，集部總集類，第 1366 冊，臺北：臺灣商務印書館，1986 年。
明．宋濂，《宋景濂未刻集》，收錄在《景印文淵閣四庫全書》，集部別集類，第 1224 冊，臺北：臺灣商務印書館，1986 年。
明．李昌祺，《剪燈餘話》，收錄在劉世德、陳慶浩、石昌渝主編，《古本小說叢刊》第五輯，北京：中華書局，1990 年。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

明・李昌祺，《運甓漫稿》，收錄在《景印文淵閣四庫全書》，集部別集類，第 1242 冊，臺北：臺灣商務印書館，1986 年。

明・李時珍，《本草綱目》，香港：商務印書館，1967 年。

明・李時勉，《古廉文集》，收錄在《景印文淵閣四庫全書》，集部別集類，第 1242 冊，臺北：臺灣商務印書館，1986 年。

明・李賢，《明一統志》，收錄在《景印文淵閣四庫全書》，史部地理類，第 472 冊，臺北：臺灣商務印書館，1986 年。

明・程敏政編，《明文衡》，收錄在楊家駱編，《歷代詩文總集》，臺北：世界書局，1967 年。

明・楊榮，《文敏集》卷二十四，收錄在《景印文淵閣四庫全書》，集部別集類，第 1240 冊，臺北：臺灣商務印書館，1986 年。

清・王士禛，《帶經堂集》，收錄在國家清史編纂委員會編，《清代詩文集彙編》第 134 冊，上海：上海古籍出版社，2009 年。

清・王琦注，《李太白全集》，北京：中華書局，1995 年。

清・陳元龍，《格致鏡原》，臺北：新興書局，1971 年，據清雍正十三年（1735）刻本影印。

清・陸心源，《宋詩紀事補遺》，太原：山西古籍出版社，1997 年。

清・趙殿成箋注，《王右丞集箋注》，上海：上海古籍出版社，1992 年。

臺灣大學學術期刊資料庫

三、專書

（一）中文

浦安迪（Andrew H. Plaks），《中國敘事學》，北京：北京大學出版社，1996 年。

徐岱，《小說敘事學》，北京：中國社會科學出版社，1992 年。

楊義，《中國敘事學》，《楊義文存》第一卷，北京：人民出版社，1988 年。

釋印順，《中國禪宗史》，臺北：正聞出版社，1990 年。

（二）英文

Kieschnick, John. *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1997.

四、論文

（一）期刊論文

金建鋒、饒有昌，〈論李昌祺與佛教之關係〉，《樂山師範學院學報》第 27 卷第 4 期（2012 年 4 月），頁 22-25。

喬光輝，〈試論「剪燈二種」之不同及原因〉，《明清小說研究》1999 年第 4 期，頁 131-140。

蕭相愷，〈試論李昌祺《剪燈餘話》的創作思想——兼與瞿佑《剪燈新話》比較〉，《南京師大學報》（社會科學版）2002 年第 5 期（2002 年 9 月），頁 132-139。

賴利明，〈宗教文化對《剪燈餘話》的影響〉，《北京教育學院學報》，1999 年第 2 期，頁 23-26。

臺灣大學學術期刊資料庫

（二）學位論文

謝名宜，《李昌祺《剪燈餘話》研究》，雲林：國立雲林科技大學漢學資料整理研究所碩士論文，2009 年。

臺灣大學學術期刊資料庫

The Legend of Founder of Longji Ch'an Temple: The Literary Strategies of "The Story of an Ape Listening to Sutra"

Si Tou, Sau Ieng *

Abstract

"The Story of An Ape Listening to Sutra" in the *Jian Deng Yu Hua* 剪燈餘話 written by Li Changqi 李昌祺 (1376-1452) is a story about the legend of Longji Ch'an Temple 龍濟禪寺 which was located in Li's hometown Luling. The story tells a fantastic tale developed during the creation of the temple in Southern Tang Dynasty and the restoration of the temple in late Southern Song Dynasty. The cause and effect of the construction and reconstruction spanning two hundred years is linked by the legend of an ape listening to sutra and attaining enlightenment. Although the narrative puts the story of an ape in the title, its content is much more than the metamorphosis of an enlightened ape. Besides the enlightened ape, the other two characters in the text －Master Shaosho 紹修禪師 and Master Zongxuan 宗鏊禪師－are historical monks. The first part of this paper will examine the story in terms of narrative structure so as to figure out the sources of subject-matter and the inter-textual relationship between the original sources and themes. The second part of this paper will analyze the construction of the image of "founder-master" 開山祖師 .

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

臺灣大學學術期刊資料庫

Keywords: Longji Ch'an Temple, Master Shaosho, Master Zongxuan, founder-master, "The Story of an Ape Listening to Sutra" in the *Jian Deng Yu Hua*

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫