

散圣：两宋禅门制造的边缘圣徒

戚昊

【摘要】 禅宗在自身的法脉谱系中，建构起了“世尊如来→西天诸圣→东土祖师”的传嗣序列，以确立本宗合法性。但在此表达框架中，存在着“散圣”这一游离于正统之外、又被囊括进序列边缘的独特圣徒。这些“散圣”多行事放诞，不遵戒律，兼怀神通，常情难测，具有浓厚的民间色彩，本质上是民间文化的产物。宋代禅门将其完全纳入谱系边缘，这主要是基于笼络民间信徒的目的。但并非所有的民间“散圣”都能升格成功，须经由“民间推举→士人认可→高僧勘辨”的三段步骤，才能最终登堂入室，在正统谱系中叨陪末座。自区域上看，其出生或游化之地，大多为江浙一带。江浙民间佛教的兴盛，直接促成了“散圣”的生成与升格。至南宋时期，禅门“散圣”走向昌盛及凝定。“散圣”一词，甚至漫溢到艺术评论领域，并远播朝、日两国，发生本土化变异，显示出其在文化上的辐射力。

【关键词】 散圣 两宋 禅门

众所周知，禅宗创立后，为了将自身的传法谱系上溯至世尊如来，在各类著述中，逐步建构起了西天二十八祖、东土六祖、一花五叶等代际传承，制造了一套清晰严密的祖师序列。在胡适根据敦煌文献对禅宗的法脉表述提出质疑后，学界基本将这一嗣法序列视为“宗教徒的建构”，而非历史真实，是禅宗为了确立自身存在的合法性，占据话语权，以与其它宗派进行竞争，而半真半假地炮制出的“创派神话”。可以说，这正是禅宗僧人热衷于建构本宗法脉的根本动机。

然而，在这一清晰明瞭的法脉谱系中，存在着一类独特的禅僧群体，他们在行为习惯、风貌格调等方面，皆与一般祖师面目迥异，禅宗将其统称为“散圣”。这些“散圣”之所以被编织进禅门谱系，显然不是出于梳理承传以增强宗派合法性的目的。即便将他们从法脉谱系中统统删去，亦对宗派合法性的建构毫无妨害。因此，禅宗创立“散圣”一类，其目的动机、流程步骤、意义影响，无疑值得进一步探讨。这既与禅史相关，同时也关系着话语权力之间的争衡与融汇，以及江浙地域文化、民间佛教、以禅喻诗、禅宗的海外传播等诸多问题。

学界虽早已注意到禅门“散圣”的存在，但相关研究却极少，尚未充分抉发其研究价值。除美术学、艺术学对“散圣”“散圣图”介绍式的零星研究外，似只有黄敬家对宋代禅门“散圣”进行过专门的考证与阐发。¹

一、“散圣”的历史流变

“散圣”一词，可以确定为禅宗独创，诸部佛经皆无此词，佛教其它宗派的典籍中亦鲜见之。考索其始，在现存文献中，《宣和画谱》提供了最早的一则信息，其云：

陆晃，嘉禾人也。善人物，多画道释、星辰、神仙等……今御府所藏五十有二：《玉皇大帝像》一、《太上像》一、《天官像》一、《星官像》一、《散圣图》一、《列曜图》二、《道释像》一、《孔圣像》一……²

《五代名画补遗》载：“陆晃，嘉禾人。性疏逸，不修人事……时伪南唐李璟常闻晃名，欲召之，会侍者谮之，以谓晃好把酒歌舞，无臣子之体，璟由是疏远之。”³可知陆晃为五代南唐人，擅长宗教人物画，北宋宫中尚藏其诸多画作，其中便有一幅《散圣图》。

此外，赞宁《宋高僧传》云：

释普化，不知何许人也。秉性殊常，且多真率，作为简放，言语不拘。躬事盘山积禅师，密密指教深入堂奥，诫令保任，而发狂悖。尝与临济玄公相见，乃对之以之驴鸣，旁侍无不哂笑。直时歌舞或即悲号，人或接之，千变万态，略无恒度。一日，擎挟棺木，巡街徇户告辞云：“普化明日死去。”时视之知不可譬。赵人相率随送出城东门，而扬言曰：“今日葬不合青乌。”经二日出南门，人亦随送，又曰：“明日方吉。”如是西门、北门出而还返，人烦意怠。一旦坐于郊野，如入禅定焉。禅宗有著述者，以其发言先觉，排普化为散圣科目中，言非正员也矣。⁴

普化为晚唐异僧，赞宁将其列入《感通篇》。所谓“感通”，即“逆于常理，感而遂通。化于世间，观之难测。”⁵在此明确指出乃禅宗人士将普化列为“散圣”，却并未指出见于何人何书。《宋高僧传》付梓于端拱元年(988年)，则可知赞宁所言之“禅宗有著述者”，当在晚唐五代至宋初时。再结合《宣和画谱》中的记载，基本可以确定，将某些异僧纳入谱系，并冠以“散圣”之名的做法，最早出现于晚唐五代之际。但在现存最早的灯录五代南唐的《祖堂集》中，却未有关于“散圣”的记载，可见将“散圣”纳入禅宗谱系，于此时只是个别禅僧的偶然行为，尚未通行于整个丛林。

同时，“言非正员”，并非说普化在法脉上属于旁支，不是正统。《祖堂集》等灯录皆有记载，普化之师盘山宝积，为马祖道一之弟子，则普化可谓嫡传正宗。⁶因此，将普化列为“散圣”，是由于其“发言先觉”，即对于自己坐化日期的神通预言。而以“散圣”称之，一方面承认其确为宗门圣贤，并非附佛外道，另一方面又点明其行事作风有别主流的特点。换言之，即“禅门圣贤之边缘典范”⁷。

时至两宋，禅门“散圣”的名单不断增加，并最终走向凝定。《建中靖国续灯录》中收录宋初大道谷泉禅师的《巴鼻颂》，其云：

禅师巴鼻，有利无利，碧岳崔嵬，龙行虎势。

衲僧巴鼻，坐具尺二，休问短长，风高云起。

座主巴鼻，悬河无滞，地涌金莲，手擎如意。

大道巴鼻，问着瞌睡，背负葫芦，狂歌游戏。

山童巴鼻，煮茶鼎沸，客问如何，远来不易。

散圣巴鼻，逢场作戏，东涌西没，南州北地。⁸

此颂总结概括禅修者的行事风格。“巴鼻”者，根据、来由之意。其中的“大道”与“散圣”，一个游戏狂诞，一个神秘莫测、应机化人，但两者皆为“散圣”之风貌特征。“大道”者，当为大道谷泉之自称。有趣的是，之后被列入“散圣”名单的“泉大道”，便是这位禅师。他的《巴鼻颂》说明在宋初之际，禅门已对“散圣”的内涵及风格有了较为清晰的把握，并认识到其相对于宗门其他群体而言的独立价值。

这些“散圣”人物，既有宋代的“当代散圣”，亦包括一些蜚声已久的先代异僧。为行文清晰，方便呈现，故根据宋代佛禅典籍及笔记、文集，将这些“散圣”列表汇总于下：

宋代禅门载录的“散圣”⁹一览表

名号	所处时代	游化区域	法脉所自	驻锡寺院	最早明确列为“散圣”	特异之处
维摩	古印度	毗舍离城	不详	无	南宋中期《大藏一览》	金粟化身、俗世居士
佛图澄	两晋	西域、北中国	不详	不详	北宋中期《天圣广灯录》	神通预言
宝公	北魏	北中国	不详	不详	北宋后期《证道歌注》	神通预言
南岳慧思	北魏	河南	释慧文	净居寺	北宋初期《景德传灯录》	佛法精深、天台三祖
宝志	南朝齐梁	江苏	不详	龙光寺、净名寺	北宋初期《景德传灯录》	观音化身、混迹市井、神通预言
傅大士/善慧大士	南朝梁	浙江	达摩	双林寺	北宋初期《景德传灯录》	弥勒化身、俗世居士
嵩头陀	南朝梁	浙江	不详	香山寺	北宋后期《证道歌注》	神通持咒
天台智顗	隋代	浙江	南岳慧思	国清寺	北宋初期《景德传灯录》	佛法精深、天台四祖
释万回	盛唐	河南	不详	不详	北宋初期《景德传灯录》	菩萨化身、神通预言
泗州僧伽	盛唐	安徽	不详	普照王寺	北宋初期《景德传灯录》	观音化身、神通预言
丰干	中唐	浙江	不详	国清寺	北宋初期《景德传灯录》	弥陀化身、放迹山林、潇洒自得
寒山	中唐	浙江	不详	国清寺	北宋初期《景德传灯录》	文殊化身、放迹山林、潇洒自得
拾得	中唐	浙江	不详	国清寺	北宋初期《景德传灯录》	普贤化身、放迹山林、潇洒自得
释无著	中晚唐	浙江	释澄光	华严寺	南宋中期《大藏一览》	虔心修行、得到文殊点化
释善道	中晚唐	湖南	长髯旷	不详	南宋初期画僧梵隆所绘《散圣图》	禅法精深、得到文殊点化
船子和尚	中晚唐	浙江	药山惟严	无	南宋中期《希叟绍昙禅师广录》	禅法精深、放迹山水、潇洒自如
释普化	晚唐	河北	盘山宝积	无	北宋初期	狂诞无拘、预言神通

布袋和尚/长汀子	晚唐五代	浙江	不详	雪窦寺	北宋初期《景德传灯录》	弥勒化身、混迹市井、潇洒自如、神通预言
蜆子和尚/虾子和尚	晚唐五代	福建、四川	不详	无	南宋初期画僧梵隆所绘《散圣图》	狂诞无拘、不守戒律、混迹民间、潇洒自如
猪头和尚/金华圣者/定光如来	唐末宋初	浙江	不详	天圣寺	北宋中期《清献集》	狂诞无拘、不守戒律、混迹民间、潇洒自如
潞潭怀澄/潞潭灵澄/澄散圣	宋初	江西	巴陵颢鉴	不详	北宋后期《碧岩录》	狂诞无拘、潇洒自如
泉大道/大道谷泉	北宋初期	湖南	汾阳善昭	灵峰寺	南宋初期画僧梵隆所绘《散圣图》	狂诞无拘、潇洒自如
郁山主/茶陵郁	北宋中期	湖南	不详	不详	南宋中期《希叟绍昙禅师广录》	狂诞无拘、潇洒自如
政黄牛/释惟政	北宋中期	浙江	释惟素	净土院	北宋后期《禅林僧宝传》	狂诞无拘、潇洒自如
言法华/言风子/释志言	北宋中期	河南	不详	景德寺	北宋中期《天圣广灯录》	狂诞无拘、潇洒自如
端狮子/吴山净端	北宋后期	浙江	龙华齐岳	西余山	北宋后期《禅林僧宝传》	狂诞无拘、不守戒律、潇洒自如
总计 26 人，其中宋前散圣 19 人，两宋散圣 7 人						

相关文献表明，虽然参佛修禅者早有异人，他们神通莫测、预言休祲，并被认为是佛、菩萨之化身，但将其正式冠以“散圣”之名，完全纳入禅宗谱系，却是在宋代完成的。这说明两宋禅门为这些异端修行者，给予了相对前代而言更高的包容性与接纳度，即所谓的“禅门广大，岂不容一颠僧耶”¹⁰？

在宋代之后，元明清三朝的佛禅文献中，几乎没有再记录新的禅门“散圣”，只有极偶然的套路化称赞，云某某人有“散圣”风范，仅此而已。¹¹则两宋为制造“散圣”这一群体的核心时代，反映了当时禅门的独特发展动向。而禅门“散圣”何以在宋代之后走向衰微，限于学力，此中缘由尚不确悉。

上表所列的诸位“散圣”，虽具体特点仍有迥异，但可以看出他们的诸多内在相似性。从表中梳理可知：(1)从北宋初期，直到南宋中期，禅宗一直在不断地制造“散圣”；(2)以所处时代而言，中晚唐至五代 9 人、宋代 7 人、魏晋南北朝 6 人、盛唐 2 人、隋代 1 人、古印度 1 人；(3)其游化之地，多为江浙及其周边；(4)驻锡寺院多有不明，或是由于“散圣”皆喜好四处游化、混迹市井所致；(5)承袭法脉多不详，但并非皆是如此，亦有一些“散圣”法脉清晰；(6)这些“散圣”大多举止奇异、放诞不羁，又兼有神通预言，混迹尘俗，且许多人被认为是佛、菩萨之化身。但若仔细考察，又可知魏晋南北朝直至盛唐，其“散圣”多侧重神异的一面；中晚唐之“散圣”，多侧重禅法精深、潇洒自得；而晚唐直至宋代的“散圣”，则更加强调狂诞自由、混迹市井。一言蔽之，即“神通→潇洒→狂诞”的三段式风格变化。¹²

虽然这些“散圣”都是在宋代被禅门正式接纳，但宋前的这些“散圣”，基本已在佛教史上久著声名。宋代禅门将他们纳入

谱系，自然亦考虑到他们自身的影响力，不能任意塑造，故在相当程度上，仍保留了这些“散圣”自身的时代特质。如魏晋南北朝高僧的“多怀神通”、中晚唐高僧的“山林之趣”等等。

真正体现宋代禅门发展倾向的，还是宋代的“当代散圣”。上表所罗列的7位宋代“散圣”，是已然经过禅门认可，得到“正式编制”的成员。但那些始终未得到承认，甚至被否定、驱逐的“在野散圣”，在数量上应更多。通过分析这些“在野散圣”升格失败的案例材料，并与升格成功的“正规散圣”进行比照，可以进一步洞见宋代“散圣制造运动”的运转流程，及其背后潜藏的权力话语之争。

二、民间、高僧与士人：三方权力话语的争衡融汇

对于两宋禅门而言，先代“散圣”的树立是相对容易的。无论是维摩诘、佛图澄、傅大士，还是天台智顗、寒山、拾得，在佛教的长期发展中，已经以各自的独特成就，得到了佛教僧俗界的一致推崇与认可。宋代禅门只需要从过去的神异高僧中选取一些人物，在灯录、僧传、语录、笔记中加以记述，于“散圣图”“散圣赞”中将其描绘出来便可。¹³换言之，佛教自身在历史上所处的内外在语境，在千淘百漉之后，已为宋代禅门拟出了一份基本的“候选名单”。这份“候选名单”中的人物，已经由多方权力话语共同塑造，在俗世信徒、佛门僧侣、士人群体中皆获得肯定与赞赏。

然而，并非所有的先代异僧，都能在宋代禅门中获封“散圣”。这些得到“散圣”名号的先代异僧，大多与禅宗关系密切，如维摩诘、傅大士、宝志，以及天台智顗等，皆是如此。可见宋代禅门对先代异僧，是有选择地进行封赠，其目的是为了进一步恢廓禅门畛域，以扩大宗教上的影响力。

与先代异僧的获封不同，宋代“当代散圣”的建构，是没有历史认知作为依托的。究竟谁才有资格被称为“散圣”，谁又会被否定驱逐，其中的标准为何？同时，掌握这一评断资格的人又是谁？其具体的升格流程又是怎样的？这构成了一系列颇有趣却又几乎至今无人关注的问题。

惠洪《林间录》中，记录了一位民间“散圣”升格失败的过程，其云：

杭州上天竺辩才法师元净悟法华三昧，有至行，弘天台教，号称第一，东吴讲者宗向之。时秀州有狂人号回头，左道以鼓流俗，宣言当建窣堵波，为吴人福田施者云，委然憊入杭境，以辩才不可欺故也。不得已，先以钱十万诣上天竺饭僧，且遣使访问，曰：“今以修造钱若干，愿供僧一堂。”净答其书曰：“道风远来，山川增胜。诲言先至，喜慰可量。承以营建净檀，为饭僧之用。窃闻教有明文，不许互用，圣者既遗明诲，不知白佛当以何辞？伫闻报章，即令撰疏文也。”狂人大惊惭，见其徒然。净之门弟子亦劝且礼之以化俗，净厉语曰：“出家儿须具眼始得，彼诚圣者，吾敢不恭？如其诞妄，知而同之，是失正念。吾闻圣者具他心通，今夕当与尔曹处。请于明日就此山与十方诸佛同斋，即如法严敬，跪读疏文楚之。”明日，率众出迎，而所谓狂人者竟不至，学者皆服。¹⁴

这位秀州的“回头和尚”，亦以狂僧著称，在民间颇有影响力。但他却没有勇气直面辩才元净，担忧在当面勘辨之时露怯，便用巨款买通寺院僧人，告知元净自己愿捐资供僧的意图。不料元净并不买账，且以教义中的细节规定来质疑此举的合理性，坚持不予礼遇。最终，这位民间推举出的“散圣”，没有得到高僧的认可，只能敛迹而退。同时，“净之门弟子亦劝且礼之以化俗”的记载，直接表明对民间异僧的接纳，已是当时禅门的一种惯常行为，目的是为了笼络民间信徒，以教化俗世。

《禅林僧宝传》亦载：

端师子者，吴兴人也……有狂僧号回头和尚，以左道鼓动流俗，士大夫亦安其妄。方对丹阳守吕公肉食，端竟至指曰：“正当与么时，如何是佛？”回头不能遽对，端捶其头，推倒乃行。又有妖人号不托，掘秀州城外地，有佛像，建塔其上，倾城信敬。

端见堪住曰：“如何是佛？”不托拟议，端趯之而去。¹⁵

回头和尚在干谒辩才失败后，并未放弃自己的“散圣”事业，而是继续致力于扩大影响，此时不仅取得民间话语的支持，并且也得到了士人话语的承认，只是依然在高僧手中栽了跟头。吴山净端自身即是得到民间、士人及高僧三方话语共同认可的正规“散圣”，于是也拥有了勘验他人的话语权。回头和尚因对不上净端的发问，便被其捶殴推倒，再次失去了高僧话语的支持。惠洪在此，又续有“不托”这位“妖人”，无疑将这位升格失败的“回头和尚”，亦一同视为妖妄之徒，现存文献中，遂无人列其为“散圣”。但详其行事作风，似与许多纳入谱系的“散圣”无大区别，只是被高僧“一票否决”而已。

这位“回头和尚”为北宋后期人，南宋中期亦有一位企图升格“散圣”，终归失败的僧人。

《两朝纲目备要》载：

庆元四年……夏五月……

是月，禁女冠毋入大内及三宫。

先是，江州僧道隆者，自言能知人休咎，往往或中，豪民贵戚竞施之，号风和尚。道隆饮酒食肉，多蓄美妇，俗又以“散圣”目之。庆元中往来都下，有倡妇马换师，寿康宫幕士詹恩妻也，号马部头。既入寿康宫，以病归外舍，道隆因之，使求赐金于北内，以为建塔费。陈淑妃亦使其母往拜之，安康郡主适罗氏者馆诸其家，予金钱以万计。府尹赵师璘闻之，执以属吏，录其橐，得金钱三万缗有奇。狱成，有旨杖黥，隶英德府土牢收管，仍以狱词遍示诸路。是岁四月壬申也，道隆既斥，故有是诏。其后兴国军有女巫，又以符水出入贵势之家，所谓九宫山是也。¹⁶

《宋史·宗室四》载：

师璘，伯骥之子也……

光宗初，擢太府少卿、知秀州，改淮南运判……累迁司农卿、知临安府。有僧号散圣者，以妖术惑众，师璘捕治黥之。¹⁷

僧道隆与回头和尚一样，得到民间推举，成为“候选散圣”。然而，他的升格之路，比回头和尚失败得还要早。仅仅通过民间话语的认可，尚未得到高僧的勘验，便由于沟通大内，而被官员下狱流放，结局颇为凄惨。

以上两者为失败案例，成功升格为“散圣”者亦有之。林希逸《慧通大师真身阁记》云：

金华大师名志蒙，生金华徐氏……景德丙午，始居衢之吉祥院，即今天宁也，衢人尊信之……清献赵公尝为之赞，以散圣目之，信矣。元符己卯，饬赐“慧通大师”，实曹守公辅所请……方师之存疑，信已半矣……今天宁主僧如玉寓书于余，曰：“大师灵迹著久矣……”¹⁸

这位“金华大师”，即金华圣者、猪头和尚，乃宋代禅门集体认可的正规“散圣”。相传其为定光如来之化身，北宋赵忞《光孝禅院真身定光如来赞》云：“散圣初来似狂走，盘飧一日一毙首。逆行坐脱世始知，古佛之光化希有。教言能伏灾风火，大士同慈喧众口。为霖救旱享克诚，响应未尝渝所守。衢人知恩思报恩，广殿深堂宜不朽。”¹⁹南宋袁甫亦有《衢州圣者阁记》叙其事。

金华圣者为北宋初年人，由上所引，可知其本为衢州的民间信仰。经由赵忞等士人官员的宣扬推举，最终影响力逐渐增大，

乃至被朝廷赐予法号，得到主流官方的认可。同时，禅门内部也将其接纳，为其书写下众多的“散圣赞”。

同样的例子还有端师子与政黄牛。《禅林僧宝传》载：

端师子者，吴兴人也。始见弄师子者，发明心要，则以彩帛像其皮，时时著之，因以为号……钱穆父赴官浙东，见之约明日饭。端黎明独往，避雨入道旁人家，幼妇出迎，俄其夫至，诟逐，竟为逻卒所收。穆父吏速客，见之问故，曰：“烦寄声钱公，本来赴斋中，涂奸情事发，请自饭。”穆父闻之惊，且笑顾客曰：“此僧胸中无一点疑事。”……能诵《法华经》，湖人争延之，必得钱五百乃开秩。目诵数句，即持钱地坐去，缺薄者易之而去……子厚留饭，端嗔说偈曰：“章惇章惇，请我看坟。我却吃素，汝却吃荤。”子厚为大笑。时吕太尉吉甫亦留丹阳，三人者日过从。吉甫诵禅定功德，诸般若中第一，曰：“惠卿修之十年。”子厚独称：“锻可忘忧，稽康得仙，竟作剑解。”端说偈曰：“章公好学仙，吕公好坐禅。徐六喻担板，各自见一边。”闻者传以为笑乐。元祐初，圆照禅师自京师慧林退归姑苏，见端于甘露，曰：“汝非端师子乎？”曰：“是。”圆照戏之曰：“村里师子耳。”端应声曰：“村里师子村里弄，眉毛与眼一齐动。开却口，肚里直笼统，不爱人取奉。直饶弄到帝王宫，也是一场干打哄。”圆照粹美，不悟其讥也……高邮秦观少游闻其高道，请升座于广慧，端以手自指曰：“天上无双月，人间只一僧。一堂风冷淡，千古意分明。”少游首肯之……五更遂化，阅世七十二，东吴祠之，以为散圣。²⁰

这则材料中，详细记录了吴山净端如何在三方话语中左右逢源、如鱼得水，在俗、士、僧三个群体中都获得高度评价。因行为神异莫测，善诵《法华经》，而“湖人争延之”；因举止洒脱、巧言善谑，而被钱勰、章惇、吕惠卿、秦观等高官士人所推崇；又机锋玄远、能言善辩，得到僧界的肯定。

《禅林僧宝传》将政黄牛与净端归于一卷，云：

政黄牛者，钱塘人，住余杭功臣山。幼孤为童子，有卓识，词语皆出人意表……其居功臣山，尝跨一黄犊，蒋侍郎堂出守杭州，与政为方外友，每来谒，必巾持挂角上，市人争观之，政自若也……秦少游见政字画，必收畜之……九峰鉴韶禅师尝客政，韶坦率不事事，每窃笑之。一夕将卧，政使人呼，韶不得已，颦颔而至。政曰：“月色如此，劳生扰扰，对之者能几人。”韶唯唯而已，呼童子使熟炙。韶方饥意作药石，久之，乃橘皮汤一。韶匿笑去，曰：“无乃太清乎？”政风调高，老益清臞……²¹

与吴山净端的“成圣”之路如出一辙，政黄牛亦是得到了民间、士人、高僧三方的共同认可，方跻身“散圣”之列。

总体来看，要成为宋代的“当代散圣”，除了自身风格卓异、耸动视听，令人感觉神秘莫测之外，还必须完成“民间推举→士人认可→高僧勘辨”的三段式流程，全部顺利通过之后，才能以“散圣”之名，进入禅宗谱系的边缘。以端师子与政黄牛为例，一位正规的“散圣”，必须是个多面手。既通禅门机锋，以展示禅法上的修养精深；还要风采潇洒，能诗善书，以表现个性及文艺方面的才华；还须善于教化流俗，以获得民间舆论的宣扬支持。²²其“成圣”之路，可谓曲折艰辛，丝毫不亚于成为正统高僧，甚至尤有过之。正因如此，两宋时期虽是制造“散圣”的黄金年代，但真正能够成为“当代散圣”的僧人，依然是凤毛麟角、屈指可数。

福柯的权力话语理论，认为“话语即权力，权力即话语”，即“在任何社会里，话语一旦产生，即刻受到若干程序的控制、筛选、组织和再分配，这‘若干程序’就是权力的形式”²³。所有的话语，只要能够传播扩散，背后便一定有相关的权力在支持，否则根本不成话语；而权力的施展，又需要相应的话语来给予支撑，否则难以奏功。二者互相交织，相辅相成，良有以也。福柯的理论，几乎与宋代“散圣”话语的制造若合符契。

宋代的禅宗，在禅史上来讲，基本属于士人禅、高僧禅，已经与禅宗初期的农禅品格相去甚远。一言蔽之，即“禅宗的精英化”，这在“文字禅”的广泛流行上尤其得到印证。“散圣”群体的出现，背后其实是两宋民间话语的表达。而所谓“狂僧”，本质是对于佛教主流体制的反叛与不满，以“游戏三昧”的姿态，来消解掉种种虚伪与教条。对于广大的民间信徒而言，禅宗高僧

似乎已距自己很远，不易接近，难以唤起自己的熟悉与崇信。而“散圣”则游化市井、不修边幅、神秘莫测，似乎这样的僧人，才是基层百姓更为心悦诚服的典范。否则，回头和尚与道隆又岂能敛财巨万。同时这也说明，他们的信徒更多的是城市市民阶层，很难相信普通百姓能够有此财力。俗世市民的推崇，背后隐藏的是他们的话语权力，希望拥有属于本阶层的“散圣”，能够体现自己的宗教倾向与思维认知。

但民间话语权力虽然可以制造出本阶层的“散圣”，却未必能够得到士人及高僧这两个更高阶话语权力的承认。在士人与高僧群体看来，那些推举“假散圣”的民间群体，不过是一批“愚民”而已。其所崇仰的“散圣”，必须经过士人与高僧的亲自审查，才能真正被称为“散圣”。如南宋释彦珙《证道歌注》中所言：“无修无证者，乃诸散圣助佛扬化，已于往昔证道，不复更证。譬如出矿黄金，无复为矿，即宝公、万回、寒山、拾得、嵩头陀、傅大士等是也。即有所证，须求师印可，方自得名为证。自威音王佛已前即可，自威音王佛已后，无师自悟尽属天然外道。”²⁴这背后其实是高僧与士人群体对自身话语权力的捍卫，以及对民间话语的压制与规训。

但另一方面来讲，高僧与士人群体完全可以不参与“散圣”的制造，将所有民间“散圣”一概视为“附佛外道”，岂不更加方便？而之所以仍有选择性地，将一些民间“散圣”纳入谱系，进行书写，一方面自然是为了笼络基层信徒，故迁就他们所推举的圣徒；另一方面，民间、士人、高僧三个群体，也并非断然决裂，而是在争衡中又有融汇，互相影响。

因此，正统禅门既将“散圣”列入宗谱，予以认可，同时又一再强调他们的边缘身份，称其只是一时的应机化人，具有相当的特殊性，倡议众佛子不得向他们学习。如永明延寿云：“夫酒仙蚬子，皆散圣中人，应时而出，以救一期之病，非传佛心宗者所宜效颦也。”²⁵一赞一抑，褒贬兼呈，其原因便是三方权力话语的争衡与融汇。

同时，自地域上来讲，“散圣”多产于江浙及其周边，这应该不是偶然，而是代表着两宋江浙民间话语的兴起。江浙在宋代以前，便一直是佛教昌盛之区，到了宋代，更是佛寺众多、高僧辈出。丰干、寒山、拾得、天台智顗，皆出自国清寺，其他的散圣也多与江浙寺院渊源颇深。可以说，在“散圣”的制造过程中，江浙地区的俗世市民阶层，对此起到了基础性的作用。在这个意义上讲，禅门“散圣”，又可称为江浙民间文化的体现。

三、艺术批评及域外变异：“散圣”话语的辐射漫溢

在民间、士人与高僧的三方权力话语塑造中，宋代禅门最终将“散圣”归入堂庑，并通过各类文字与绘画，将其影响力进一步扩大。于是，直到五代时期，都尚未形成气候的“散圣”，在宋代以后，基本成为禅客们惯有认知中的一部分。并漫溢至艺术评论领域，成为众多文人墨客用以评诗论文、鉴书赏画的特殊术语。

如黄庭坚云：

西园草书如散圣说禅，人不易识，若逢本分，钳锤百杂碎。²⁶

余尝论近世三家书云：王著如小僧缚律，李建中如讲僧参禅，杨凝式如散僧入圣，当以右军父子为标准，观予此言，乃知远近。²⁷

周紫芝云：

读晁无咎之文与诗，浩浩然犹河汉之无极也，想其胸中何止有八九云梦而已。今观此数帖，如散圣出尘，不缚禅律，自然近道，岂可付俗人论工拙哉！²⁸

敖陶孙云：

因暇日与弟侄辈评古今诸名人诗，魏武帝如幽燕老将，气韵沉雄……本朝苏东坡如屈注天潢，倒连沧海……吕居仁如散圣安禅，自能奇逸。²⁹

刘克庄云：

天台刘君澜诗四卷，短篇如新戒缚律，大篇如散圣安禅，诗之体制略备。³⁰

岂余老古锥如新戒缚律，君大自在如散圣安禅。³¹

林希逸云：

诗法如书法，临摹恐未真。宁为禅散圣，莫作婢夫人。³²

方回《瀛奎律髓》评杜牧《齐山》诗云：

此以尘世对菊花，开阖抑扬，殊无斧凿痕，又变体之俊者。后人得其法，则诗如禅家散圣矣。³³

可见在宋代，“散圣”一词便已渗透进艺术评论，为文人的批评话语增添了一柄别样的工具，并延续至明清。袁宏道云：“文长喜作书，笔意奔放如其诗，苍劲中姿媚跃出，在王雅宜、文征明之上。不论书法而论书神，诚八法之散圣，字林之侠客也。”³⁴陈继儒评怀素书帖：“素师此帖，宜勒石行之人间，奇纵中有规检，正如散圣作宣律师。”³⁵汪砢玉云：“其上苑朱梅昌州香海棠乎，真散圣安禅，自能奇逸。”³⁶徐倬云：“近时画观之……一为李长蘅，如散圣安禅，放诞之中，别有绳检……”³⁷

这样的例子不胜枚举，可见“散圣”话语对艺术评论的长久影响力。要而言之，是撷取了“散圣”既纵横狂放、出人意表，同时又不越矩矱、不入邪妄的双重属性，以此来阐明艺术创作中“自由”与“法度”的辩证关系。即苏轼所言之“出新意于法度之中，寄妙理于豪放之外”。因而，艺术评论中的“散圣”，也往往用来称赞那些颇有奇气的作者及作品，如怀素之草书，杜牧、吕本中之诗歌等。“散圣”一词，也就成为那些不倚傍他人门篱、不为他人奴婢的杰出独创者之专有美誉。

虽然“散圣”在艺术评论中，大多是被作为正面积极的词汇来使用的。但仍有一些评论家，将其消极的一面提取出来，用以评论诗文。如王夫之评杜诗云：

杜于歌行自是散圣、庵主家风，不登宗乘，于他本色处拣别可知。³⁸

“宗乘”者，指“一宗之极致”。王夫之认为杜甫的歌行等同于禅门“散圣”，只是边缘圣徒，并未臻于上乘正宗。言下之意，自是否定。

朱用纯云：

古人推崇少陵，几为诗家孔、孟。学诗而不以少陵为归，亦犹学道而不以孔、孟为归，终为小成散圣。³⁹

这里同样借用“散圣”一词，以评价杜诗，观点却与王夫之恰恰相反，认为不以杜甫为学诗之圭臬准绳，则必沦为小有成就的“散圣”而已。朱、王二人持论迥异，却都将“散圣”视为不入主流、不登正殿的小成阶位，对其持否定态度。

亦有持中而论，介于褒贬之间的使用。如王应奎《柳南续笔》载：“吾邑冯钝吟之学，以熟精文选理为主……其相传则以韩昌黎为大宗之支子、禅家之散圣，至于欧阳永叔，则直以空疏不读书诮之矣。”⁴⁰称韩愈为“散圣”，一方面对其文章成就予以部分肯定，同时又强调其非正宗，不过支脉而已。这一褒贬兼融的评论，无疑是由“散圣”自身既为圣徒、又处边缘的特殊身份生发出来的。

明代的屠隆，则不仅以“散圣”评诗，更是将佛禅领域中的所有位阶一网打尽，用来概括诗歌发展的宏观面貌，显得饶有趣味。其云：“以禅喻诗，三百篇是如来祖师，十九首是大乘菩萨，曹、刘、三谢是大阿罗汉，颜、鲍、沈、宋、高、岑是有道高僧，陶、韦、王、孟是深山野衲，杜少陵是如来总持弟子，李太白是散圣，李长吉是幻师，郊、岛是苦行头陀，《玉台》《香奁》是绮语破戒僧，温、李、二罗是野狐禅。”⁴¹可谓别出心裁，豁人眼目。

古代评论家，基于对“散圣”这一禅门群体的身份、风格把握，或取其守正出奇的一面，颂扬艺术领域中的自出机杼、戛戛独造；或取其虽入谱系却不登上乘的一面，批评那些旁逸斜出、有失中正的艺术创作；或兼取两端，既褒且贬，用来评论那些虽有可取但终究不够醇正的作家作品。但整体而言，主要是将“散圣”作为艺术中的“上等逸品”，来加以赞颂的。否定及批评的话语居于次要，并且全部集中于诗文评论中，书画评论中没有任何的负面语调。这或是由于诗文受到的观念束缚更多，倡导文以载道、风雅雍容，因而对“散圣”话语的接受度也受到限制。而书法与绘画则相对宽松自由，作为两门审美艺术，更能用来驰骋意趣、发挥天巧。

“散圣”话语，除了漫溢到艺术评论领域以外，还漂洋过海，随着禅宗的东传，散播到了朝鲜与日本。在新的土壤上移植之后，“散圣”的内涵概念亦因之发生变异，显示出文化沟通交流中的“承袭”与“改造”。

乾隆二十九年(1736)，即李朝英祖时期，朝鲜禅僧狮嵩采永为叙本土法脉源流，编撰《佛祖源流》一书。其序云：

狮嵩采永，清虚禅师之八世法孙也，刊行海东《佛祖源流》。其后跋曰：“猗欤盛哉！释教之兴，始于西方，普照万邦，其来也弥且久矣……其受授心法，详载于道原之《传灯》、念常之《通载》、达磨之别录，历历可考。至于我东，则一切祖师传法渊源上接达磨，而尚无显刻，使末学后禅不知某祖之为某师之祖，某师之为某祖之孙，兹岂非吾家之一大欠事，而窃有所叹惜者也耶……而起于太古，至于玩虚松云……其间祖师之不可泯没而无嗣可接者，则以散圣载录，而附于卷端，合成一部册子，名曰《佛祖源流》，始克刊行……”⁴²

采永编此灯录，是有感于朝鲜本土禅门的法脉零乱，故列而叙之，这显然继承了中国传统。但值得注意的是，中国的“散圣”，一直是作为“边缘圣徒”而存在的，在宗门谱系中是一个特殊的位阶，专指一些经过认证的奇行异僧。“散”者，指行事萧散、有别正统而言。但在这里，采永无疑对其进行了有意或无意的语义转换，将“散”径直理解成“散落”“零散”。于是，“散圣”也就变为了“祖师之不可泯没而无嗣可接者”，即有所成就但无法嗣承续的僧人。这里体现了朝鲜禅宗在建构本土法脉时的努力，为了尽可能将此谱系“本土化”，强调本土的高僧大德，以建立本民族的宗教话语与自信，便不遗余力地网罗放佚，以增加本土僧人在法脉中的数量。故借用中国的“散圣”一词，改换其内涵概念，以达成其编撰灯录的宗教目的。

相对朝鲜禅宗的这种做法，日本禅门则在“散圣”话语的引入与改造上，显得更加精致有趣，颇具匠心。

日本“五山文学”，大致处于中国的南宋至明中叶，其脱胎于中国的五山禅林，继承了中国禅宗的许多书写传统，其中就包括了宋僧常作的“祖师赞”。这一文体往往以“佛、菩萨、罗汉→东土祖师→禅门散圣”的书写序列来展开，具有建构、梳理谱系的文体功用。日本的五山禅僧，基本对中国“祖师赞”中的人物都有书写，显示出极大的继承性。值得注意的是，日本禅僧们进一步将“散圣”本土化，创造出了本民族的“散圣”人物，这就是菅原道真。

菅原道真在日本被誉为“学问之神”，是平安时代中期的著名学者、公卿。他因受到藤原一族的忌惮，被流放至九州太宰府，

死后封为“北野天神”，成为日本天神信仰的一部分，影响很大。在五山禅僧的“散圣赞”中，亦出现了菅原道真的身影。如愚仲周及《草余集》中的《北野天神赞》：

大悲誓愿中，令一切满愿。梵音海潮音，救世悉安宁。从本垂迹，则立天满大自在天神号。梅兮万里飞宰府，松兮一夜生北野。维本维迹虽异，利生利物是一。良哉观世音，十一面圆通大士，和其光谓之天神，阴阳实是不可测，梅飞万里早回春。⁴³

认为菅原道真是观音之化身，同时也是北野天神，两者合而为一。

景徐周麟的《翰林葫芦集》中，亦为菅原道真作“散圣赞”，其云：

传得金襴在半肩，龙子龙孙出龙渊。夜深月下动鳞甲，一朵飞梅九五天。

径屋往敲方丈扉，梅花心印铁牛机。南宗系在南枝上，夜半袈裟担取归。

梅花细雨祖师关，夜入双峰画大山。燕寝清香神降此，一枝春信喜君颜。⁴⁴

此三首赞后注曰：“此乃北野天神逾大洋，登径山，参佛鉴师，受僧伽梨以归者。吾观禅林先辈名缙之所赞，是本乎师之所自梦感，其装束如此，果信然欤？迺来天下绘以传之……”⁴⁵

菅原道真所处的时代，大致为中国晚唐时期。佛鉴禅师，即南宋高僧无准师范，两者在时间上相差约三百余年。这位北野天神为求禅法，入于门庭，竟然梯山航海，不顾险阻，来到杭州径山寺，拜倒在禅师门下。这一中日文化交流背景下所产生的宗教神话，令人既惊且异。

岐阳方秀《不二遗稿》云：“菅丞相薨为天满神，事见释书《神仙传》。世谓径山圆照梦天神，深衣大带，手携红梅一朵，而来进执弟子礼，誓为护法神，因此好事者绘以祀之。”⁴⁶方秀大致处于中国明初，可见在此时，日本禅林逐渐兴起了这一神异传说。无准师范梦菅原道真事，自然是宗教徒的编撰，不载于任何中国典籍。而日本禅僧之所以要杜撰这样的一个神话，自然是为了调和宗教关系，将本土天神信仰中的菅原道真，纳入到禅宗谱系中去，以实现与本土文化的融合共处。

同时，日本五山禅僧大多为临济宗杨歧派虎丘绍隆一脉，而无准师范便是杨歧派高僧，为虎丘绍隆之四传弟子。因此，便让菅原道真投身在无准师范门下，并成为护法神，而非入于其他禅师之门庭，以此来提高虎丘一系的宗教地位，确实用心深密。

世传菅原道真贬谪九州后，其于京都手植的梅花忠心眷恋之，故连夜飞向九州，立于其旁。五山禅僧将这一传说加以利用，言其手执梅花，对无准师范持弟子礼，无疑将其与禅宗“拈花微笑”之事联系起来。本用来赞颂菅原道真风雅神异的梅花，被置换为“悟道之梅”，从而实现了文化上的沟通嫁接。

日本五山禅僧借用“散圣”的内涵，将本土信仰中的神灵纳入其中，既缓和了宗教矛盾，加强了与异域文化间的融通汇流，同时又充实了本宗派的话语实力。在隐含话语中，又将天神信仰置于禅宗之下，以“散圣”的位阶来安置菅原道真，宣扬的同时，寓贬于褒。能够灵活自如地运用中国禅宗的话语策略，对颇有势力的其它信仰、非正统信仰主动进行“招安”“收编”，五山禅僧可谓玲珑聪慧，得其三昧。于此亦可概见中国“散圣”话语的文化辐射力。

注释：

1 黄敬家：《宋代禅门文献中的散圣及其游戏形象的精神渊源》，《东华汉学》2016年第23期。其依据宋代的灯录文献，对

“散圣”这一群体进行了梳理考证,并指出宋代的“散圣”相对于前代而言,神异色彩相对稀薄,显得更加随缘任运、潇洒自在。

2 赵佶敕撰,王群栗点校:《宣和画谱》卷三《道释三》,浙江人民美术出版社,2019年,第36页。此处所谓的“散圣图”,虽未特别指出所绘之具体人物,但儒家、道教基本不用“散圣”一词。因此,必然指佛教禅宗之“散圣”,当无疑义。此外,以笼统的总称“散圣”,来命名绘画,或为群像之故。又将“散圣像”与“道释像”分为二目,可见“散圣”的特殊性在此已得到确认。

3 刘道醇:《五代名画补遗》,《古逸丛书三编》第15册,中华书局,1985年,第156页。

4 释赞宁撰,范祥雍点校:《宋高僧传(下)》,上海古籍出版社,2014年,第465-466页。

5 释赞宁撰,范祥雍点校:《宋高僧传(上)》,上海古籍出版社,2014年,第2页。

6 静、筠二僧撰,孙昌武、衣川贤次、西口芳男点校:《祖堂集(下)》,中华书局,2008年,第759页。其云:“普化和尚嗣盘山,在镇州。”

7 一些研究者将“散圣”定义为法系不明、游化俗世的异僧,这是不恰当的。只能说一部分“散圣”是法脉传承不明的,而亦有相当一部分“散圣”不仅嗣法明确,并且属于宗门正脉。因此,“散圣”的核心内涵并非就法脉而言,而是指其风貌特征别于主流。

8 释惟白编,朱俊红点校:《建中靖国续灯录(下)》,海南出版社,2011年,第798页。

9 黄敬家认为,“散圣”在禅宗另有“禅门达者”(《景德传灯录》)、“应化圣贤”(《嘉泰普灯录》《五灯会元》《宗门统要》)等称呼。这三个概念比较接近,有时径直混用(如杨亿等人在《大中祥符法宝录》里,便将《景德传灯录》原文中的“禅门达者”替换为“散圣”),但实质所指又有些许差异。基本上“散圣”多为游化俗世、狂诞莫测、神通预言之异僧,而“禅门达者”则指“禅门达者虽不世出,有名于时者”(《景德传灯录》),即通达禅理,未出世担任住持,却名重一时的僧人。“应化圣贤”则指“佛、菩萨应众生之利益而变现与众生同类之形像”(《佛学大词典》),即佛与菩萨化身为众生形象,以渡化俗子。换言之,三种概念皆指禅门“异僧”,但具体所异之处却各有侧重。故为精准起见,此表格仅就“散圣”一词而言。此外,宋代禅僧语录集中常有“佛祖赞”一类书写,除去佛、菩萨、罗汉,以及前代祖师之外,往往续有一些民间化色彩较浓的“特殊人物”。其中既包括了许多“散圣”在内,也有一些未被明确指为“散圣”的其他人物,如马郎妇、灵照女、谢三郎等。笔者认为,在广义上来讲,这些人物应当亦属于“散圣”,否则不会被铺列法脉的“佛祖赞”纳入书写范围。但在现存的宋代文献中,又确实没有文字直言其为“散圣”,原因可能是由于他们属于“非典型散圣”,故仅书写赞文,而不冠以称呼。因此,在此表中将其略之不论。

10 释自融撰,释性磊补辑:《南宋元明禅林僧宝传》卷四,《续藏经》第137册,新文丰出版公司,1993年,第664页。

11 在明清小说中被塑造、神化的著名异僧“济颠”,在宋代却未获“散圣”之名,元、明、清的佛禅文献中,也几乎没有有这样的称誉。明代的《净慈寺志》中,收录前代所未录的两篇文章,即济颠同门在其亡故后,为其所作的下火文与起骨文,其中明确呼济颠为“散圣”。但这两篇文章实出自《济颠道济禅师语录》——这一最早刊刻于明隆庆年间的话本小说,难以凭信,故排除在外。

12 此外,禅门“散圣”与道教“散仙”颇有相似之处,都属于各自修行序列中的较低位阶,且都呈现出潇洒自由、无拘无束的风格样态。但两者在本质内涵、细节体现等方面,仍有明显的差异性。要而言之,道教“散仙”是修行有成后,暂居仙岛、初列仙籍的仙人,此后更须修证,方能以次升阶;禅门“散圣”则纯为一个特殊位阶,拥有其独立的内涵价值,永居其位,不可继续升阶。同时,道教“散仙”虽与禅门“散圣”一样,洒落自如,但相对而言,道教“散仙”多为远离尘嚣、居处山林的高蹈形象,而禅门“散圣”则多为和光同尘、与俗俯仰的游戏面貌。

13 宋代禅门会专门绘制各种“散圣图”，张挂于寺院之中。如郑舜卿《修永福寺记》云：“凡自文佛以下九……饰金碧丹彩，立六祖、弥陀、无量寿佛凡三，绘画菩萨八、散圣十，与四周窗墙悉已周密。”（曾枣庄、刘琳等编：《全宋文》第276册，卷六二六三，上海辞书出版社，第428页）这一方面是“散圣”影响力逐渐扩大的表现，同时无疑又助长了“散圣”的推广与传播。此外，宋代禅僧又依托“散圣图”，致力于“散圣赞”的创作，数量不少。如南宋释普度《猪头和尚赞》云：“金华圣者无人识，相逢便讨猪头吃。回首还从旧路归，春风一阵香狼藉。”

14 释惠洪：《林间录》卷下，《景印文渊阁四库全书》子部第358册，台北商务印书馆，1986年，第843页。明释广宾的《杭州上天竺讲寺志》云：“第三代辩才元净法师嘉祐七年，第四代法昭用文法师元丰四年”。则辩才元净住持上天竺寺，在嘉祐七年（1062）至元丰三年（1080）间，故《林间录》所载此事，当在此期间。

15 释惠洪：《禅林僧宝传》卷十九，《景印文渊阁四库全书》子部第358册，第726页。此则材料前有“钱穆父（钱勰）赴官浙东”，后有“章丞相子厚（章惇）请升座”之语。钱勰出知越州、章惇拜相，分别在元祐三年（1088）、元祐八年（1093），则知《禅林僧宝传》所载此事，当在辩才之事后。

16 佚名：《两朝纲目备要》卷五《宁宗》，《景印文渊阁四库全书》史部第87册，台北商务印书馆，1984年，第766-767页。

17 脱脱等：《宋史》第25册，中华书局，1977年，第8748-8749页。

18 林希逸：《竹溪鬳斋十一稿续集》卷十，《景印文渊阁四库全书》集部第124册，台北商务印书馆，1984年，第662-663页。

19 赵忞：《清献集》卷十，《景印文渊阁四库全书》集部第33册，台北商务印书馆，1987年，第899页。

20 释惠洪：《禅林僧宝传》卷十九，《景印文渊阁四库全书》子部第358册，第726-727页。

21 释惠洪：《禅林僧宝传》卷十九，《景印文渊阁四库全书》子部第358册，第725页。

22 此为禅门“散圣”的基本风貌特征，在各类禅籍中都有描述。同时，天台宗的统系撰著，在为禅门“散圣”作传时，显示出与禅门不同的倾向性与表达角度。如南宋天台宗僧人编撰的《释门正统》《法华经显应录》二书，在书写“吴山净端”时，便不像禅籍一样，细致铺叙其出人意表的狂诞奇行，而是着墨于其修行精深、熟谙《法华经》的一面。此可视为禅、教双方在“散圣”话语上的不同理解与表达。

23 艾莉森·利·布朗：《福柯》，聂保平译，中华书局，2002年，第59页。

24 释彦珙：《证道歌注》，《续藏经》第111册，新文丰出版公司，1993年，第358页。

25 释纪荫编：《宗统编年》卷九，《续藏经》第147册，新文丰出版公司，1993年，第143页。

26 黄庭坚：《豫章黄先生文集》卷三十《跋西园草书》，上海远东出版社，2011年，第146页。

27 黄庭坚：《豫章黄先生文集》卷二十八《跋法帖》，第95页。

28 周紫芝：《太仓稊米集》卷六十六《书晁无咎帖后》，《景印文渊阁四库全书》集部第80册，台北商务印书馆，1987年，第473页。

29 魏庆之编：《诗人玉屑》卷二《臞翁诗评》，上海古籍出版社，1959 年，第 19 页。

30 刘克庄：《后村先生大全集》卷一百九《刘澜诗集》，《四部丛刊初编》，中央编译出版社，2015 年，第 12 页。

31 刘克庄：《后村先生大全集》卷九十八《二林诗后》，第 100 页。

32 陈思编：《两宋名贤小集》卷三百二《题宋德清诗稿》，《景印文渊阁四库全书》集部第 1364 册，台北商务印书馆，1988 年，第 414 页。

33 方回撰，李庆甲点校：《瀛奎律髓》卷二十六《变体类》，上海古籍出版社，1986 年，第 1139 页。

34 倪涛：《六艺之一录》卷三百七十，《景印文渊阁四库全书》子部第 143 册，台北商务印书馆，1986 年，第 838 页。

35 陈继儒：《陈眉公全集》（下册），上海中央书店，1936 年，第 196 页。

36 汪柯玉：《珊瑚网》卷三十二《名画题跋八》，《景印文渊阁四库全书》子部第 124 册，台北商务印书馆，1986 年，第 602 页。

37 徐倬：《修吉堂文稿》卷四《瓶花斋看画记》，《清代诗文集汇编》第 86 册，上海古籍出版社，2010 年，第 605 页。

38 王夫之撰，王学太点校：《唐诗评选》，文化艺术出版社，1997 年，第 27 页。

39 朱用纯：《愧讷集》卷二《与唐履吉》，《清代诗文集汇编》第 104 册，上海古籍出版社，2010 年，第 28-29 页。

40 王应奎：《柳南续笔》卷二《冯氏之学》，《丛书集成初编》第 2962 册，商务印书馆，1935 年，第 139 页。

41 屠隆撰、汪超宏编：《屠隆集》第 8 册《论诗文》，浙江古籍出版社，2012 年，第 444 页。

42 李能和：《朝鲜佛教通史》下编《采永氏刊〈佛祖源流〉》，《大藏经补编》第 31 册，文物出版社，2013 年，第 869-870 页。

43 上村观光编：《五山文学全集》第三卷，思文阁出版社，1905 年，第 2317 页。

44 上村观光编：《五山文学全集》第四卷，第 475-476 页。

45 上村观光编：《五山文学全集》第四卷，第 476 页。

46 上村观光编：《五山文学全集》第三卷，第 2906 页。