

维摩方丈与随身丛林——宋僧庵堂道号的符号学阐释

周裕锴

古人起室名别号之风，由来已久。在以室名为别号的古人中，有个特殊的僧人群体，其庵堂之名是禅僧自称或他人所称的别号，统称为“庵堂道号”。周裕锴先生此文，以宋代禅僧的庵堂道号为对象，从历史、宗教、哲学多个角度阐释其作为符号的意义，而尤致力于其空间形象的纵向演变及其文化内涵的横向融通。

一、从山林到居室：唐宋禅僧别称的演变

阅读或浏览过宋代禅宗典籍的学者多少会注意到一个现象，即同一个禅师在不同的禅籍里可能有多种称呼。例如北宋克文禅师，《建中靖国续灯录》称其为“洪州泐潭山宝峰禅院真净禅师”，《联灯会要》称其为“洪州宝峰克文禅师”，《嘉泰普灯录》称其为“隆兴府泐潭真净云庵克文禅师”，《五灯会元》称其为“隆兴府宝峰克文云庵真净禅师”，《禅林僧宝传》称其为“泐潭真净文禅师”，《石门文字禅》称其为“云庵和尚”。诸多名称中，洪州（隆兴府）是地名，泐潭是山名，宝峰是寺名，真净是赐号，云庵是庵堂道号，克文是法名。

各种名号虽然复杂，但一般说来，从唐到宋，从北宋到南宋，禅僧习惯性的称呼发生了较大的变化。众所周知，在禅宗的话语系统里，唐代禅师的别称大多是取其所居之山名，如称行思为“青原”，称怀让为“南岳”，称怀海为“百丈”，称惟俨为“药山”，等等。这种以山名称呼禅师的传统一直延续到北宋，如称省念为“首山”，称重显为“雪窦”，称慧南为“黄龙”，称方会为“杨岐”，称守端为“白云”，等等。

然而，到了北宋后期，禅林开始出现以庵堂之名代称禅师的状况。如惠洪《石门文字禅》中的诗文称其老师克文为“云庵”，称其师兄文准为“湛堂”。在一些禅林笔记里，这种庵堂称呼更为普遍。宋释道融《丛林盛事》曾指出这种现象的起源：

庵堂道号，前辈例无，但以所居处呼之，如南岳、青原、百丈、黄檗是也。庵堂者，始自宝觉心禅师谢事黄龙，退居晦堂，人因以称之。自后灵源、死心、草堂皆其高弟，故递相法之。真净与晦堂同出黄龙之门，故亦以云庵号之。觉范乃云庵之子，故以寂音、甘露灭自标。

在惠洪的《石门文字禅》卷二〇里，一共收录了圆同庵、觉庵、如庵、朴庵、梦庵、痴庵、懒庵、堕庵、破尘庵、报慈庵、明极堂、昭昭堂、一麟室、宜独室、藏六轩、俱清轩、解空阁等十七篇为禅僧而作的室铭。此外，在同书卷二一、二二里，又有为画浪轩、无证庵、菖蒲斋、一击轩、寄老庵等庵堂而作的记，在同书卷二三、二四里，还有为堕斋、薈卜轩、待月堂等庵堂而作的序。其中多数室名不仅是方丈建筑之名，而且也是僧人的道号，此外还有完全与建筑无关的庵堂道号。这个现象告诉我们一个事实，在惠洪生活的北宋后期，禅林中以庵堂为道号已成为流行一时的风尚。

曰聚語

藏六軒銘

并序

端首座從吾姦苴兄遊有年方埋光彩禪林而學者已相仍矣開軒於室之後乞名於余余爲名曰藏六且以飄後學事虛名爲實効者耳銘曰

寡欲養心以直養氣抱其德全龜以蟬蛻情緣峰嶸欲犬怒吠端方藏六攫搏無地學者關門佇思擬議如大火聚不觸致納我觀此老非愚非慧人超所乎師取其棄

俱清軒銘

惠洪《藏六軒銘》《俱清軒銘》，《石门文字禅》卷二〇，明径山寺刻本

以庵堂为道号起源于祖心禅师，其后临济宗黄龙派诸僧竞相仿效。而自北宋末至整个南宋，这种风气在临济宗杨岐派中更大行其道，禅僧几乎人人有庵堂道号，而且多以庵堂闻名当世。云门宗、曹洞宗也受此风气影响，以庵堂为道号者大有人在。如云门宗的月堂道昌、照堂了一、寂室慧光、已庵光孝，曹洞宗的闻庵嗣宗、石窗法恭、了堂思彻、微庵道勤等。

与此相对应的是，自北宋末起，禅宗典籍尤其是禅林笔记的书写，更倾向于以禅僧的室名代替其所在山名。如祖心禅师，除了传灯录一类的著作在目录上仍仿照传统惯例称其为“黄龙”祖心禅师外，一般的文本叙述大抵称其为“晦堂”。南宋禅师更是如此，称庵堂即知其人。如果全面梳理现存禅籍的记载，可非常明显地看出，从唐代祖师到宋代（尤其是南宋）禅僧，人名别号已发生由山林符号到居室符号的演变，而其中的意义颇耐人寻味。

二、从客观指称到自我认同：宋代室名取代山名的空间含义

就禅宗而言，无论是唐代的地名代人名，还是宋代的室名代人名，其实都属于空间形象的符号。前者属于自然地理空间，是以“所居处”的物理环境称之；后者属于人文建筑空间，是以“道之所据”的宗教观念称之。这两种方式，与唐宋文人的别号取名大致相同，如少陵、香山、樊川、东坡、山谷、后山、柯山之类，就是以地理空间代称人名；至如简斋、容斋、诚斋、晦庵、稼轩、澹轩、默堂之类，则是以建筑空间代称人名。

进一步而言，唐代祖师的“居处”，不仅是自然地理空间，同时也是开放性的公共空间。比如“百丈”，本是洪州奉新县百丈山，是禅僧聚居的一处“丛林”，既属于怀海，也属于历代住持者。

宋代禅师的庵堂，则不仅是一种封闭的建筑空间，同时也是自足自处的私人空间。比如，“黄龙”，本是洪州分宁县黄龙山，为先后住持过的禅师慧南、祖心、元肃、悟新、惟清、智明、善清、德逢、道震等所共有，以“黄龙”称慧南以外的禅师，很易引起误会。而“晦堂”则

只属于祖心，“死心室”只属于悟新，“昭默堂”只属于惟清，“草堂”只属于善清。换言之，庵堂只属于禅师个人，是私人参禅学道的宗教场所，作为人名符号有其意义指向的规定性。正因为庵堂是一种自足自处的私人空间，故而庵堂的命名便与纯粹的自然山水称呼截然不同，较鲜明地体现出庵堂主人的宗教人文意识。

爲雨只見四方爭出山 翠巖真

父子相逢臭味同。龍泉寶劍再磨礱。要明馬祖當年

喝。大地山河盡耳聾。慈受深

迅雷吼破澄潭月。當下曾經三日聾。去却膏肓必死

疾。叢林從此有家風。虎丘隆

一喝非唯三日聾。龍威虎勢也潛蹤。從前汗馬無人

識。只要重論蓋代功。訥堂思

父子相將草裏遊。人前拈弄幾包羞。返雷一震驚天

地。直得滄溟絕點流。懶菴需

頂門一擊塗毒鼓。生殺全機振古今。雪後始知松柏

操事難。方見丈夫心。尼無著總

馬駒蹴踏非驢事。要使兒孫脚下行。三日耳聾猶可

怪。謾勞灼卜聽虛聲。牧菴忠

喝聲絕處怒雷收。喪盡家風一不留。總是戰爭收拾

得。却因歌舞破除休。石菴詔

精金無變色。因甚聾三日。一字入公門。九牛車不出

肯堂充

風雲會合又相期。覲面難明第一機。霹靂一聲天地

迫西河師子却生兒 龍牙言

世路風波不見君。愁腸暗寫共誰論。迅雷纔震清鷗

起。白日一天星斗分。 木菴永

匹馬單鎗與麼來。鐵連之陣勢難開。忽然一棒鑼聲

響。不動干戈得勝回。 野雲南

一喝當頭雷電奔。人間說亦暗銷魂。看來豈止壘三

日。直至如今海嶽昏。 雪菴瑾

啐啄之機類不同。飛星撒火觸骸空。偷心死盡難爲

語。忽見金烏出海東。 虛堂愚

獨漚山問仰山百丈再參馬祖豎拂因緣此二尊

宿意旨如何。仰曰。此是顯大機之用。漚曰。馬祖

出八十四人。善知識幾人得大機。幾人得大用。

仰曰。百丈得大機。黃蘗得大用。餘者盡是唱導。

之師。漚曰。如是如是。 頌曰

家肥生孝子。國霸有謀臣。拳頭劈口槌。未到無兒孫

龍門遠

百丈侍馬祖遊山。次見野鴨飛過祖。曰。是甚麼。

師曰。野鴨子曰。甚麼處去也。師曰。飛過去也。祖

《禪宗頌古聯珠通集》中，宋僧好以庵堂為道號的風氣也顯而易見（《已續藏》第115

冊）

道融《叢林盛事》在比較了唐宋禪師稱呼的區別之後，還特意討論了庵堂道號命名的原

因和理由：

大抵道號有因名而召之者，有以生緣出處而號之者，有因做工夫有所契而立之者，有因

所住道行而揚之者。前後皆有所據，豈苟云乎哉！

他認為，庵堂道號的命名皆有自覺的宗教意識，或為自身的生緣出處，或為做工夫時的

體悟，或為所追求的禪學境界，都有其內在依據。

总而言之，从唐代祖师的以“所居处呼之”，到北宋晚期以后禅僧以庵堂为道号，可明显看出禅门别称空间形象的演变，这就是从禅院所在的山林转向禅僧所在的居室，由朴野的自然空间转向优雅的人文空间，由外在的公共空间转向内在的私人空间，由具象的物理空间转向抽象的精神空间。这种人名符号的变化，在很大程度上意味着宋代禅林从农禅向士大夫禅的转型，即由“把茅盖头”的山林生活，上下均力的“普请”劳动，日益转向禅房静室的寂默自省、焚香默坐、读经参禅，甚至吟诗作画。

三、维摩方丈：庵堂与书斋的异质同构

当禅僧日益将庵堂作为生活空间与精神空间之时，其功能便与士人的书斋有了某种相通之处。如果我们横向比较一下宋代禅僧庵堂道号与士人室名别号的符号学意义，便可看出二者之间有不少的共性。



维摩诘（敦煌壁画）

关于宋代士人书斋的意趣，已有学者作过详尽的论述。我在这里特别要强调的是，维摩方丈的意象，很有可能是连通禅僧庵堂与士人书斋异质同构的桥梁。张海沙教授论及宋代士人生活的典型环境“维摩方丈”时，引用《维摩诘经》所描写毗耶离大城中维摩诘之室，并指出：“正是这样一个维摩方丈，它将外形的简陋迫窄与内在精神世界的广博丰富结合了起来，它将精神世界的与尘世隔离和在现实生活中的和尘同光统一了起来。”（《曹溪禅学与诗学》，中国社会科学出版社2009年版）在此，我再补充如下三点：

首先，宋人诗文中所言及的“维摩方丈”，不仅是居士参禅的处所，也是其读书的居室，兼具庵堂和书斋的功能。比如，欧阳修之子欧阳棐（字叔弼）新建了一所小斋，题名“息斋”。苏轼为此息斋作诗，有句曰：“羡君开此堂，容膝真有余。拊床琴动摇，弄笔窗明虚。”（《与赵陈同过欧阳叔弼新治小斋戏作》）摇琴弄笔，自然是书斋的趣味。而陈师道唱和苏诗则曰：“丈室八尺床，称子闭门居。”（《次韵苏公题欧阳叔弼息斋》）任渊注引《维摩经》云：“即以神力，空其室内，惟置一床，以疾而卧。”强调其作为佛教居士的生活场景。同一“息斋”，同一丈室，或为书斋，或为禅房，书与禅合二为一。

其次，在宋代，不仅号称参禅学佛的居士，而且那些看似纯正的儒家道学先生，心目中都有一個“维摩方丈”的理想空间。儒家先圣先贤虽有“曲肱而卧”、“陋巷而居”的故事，但尚未提供一个与宋人书斋类似的私人空间的典型，因而“维摩方丈”正好弥补了这一心理缺失。丈室的意义当然不止是卧病的处所，同时也是修道的、沉默的处所。例如，杨时的学生陈渊“榜所居之室曰‘默堂’”（《默堂先生文集》卷首沈度序）。

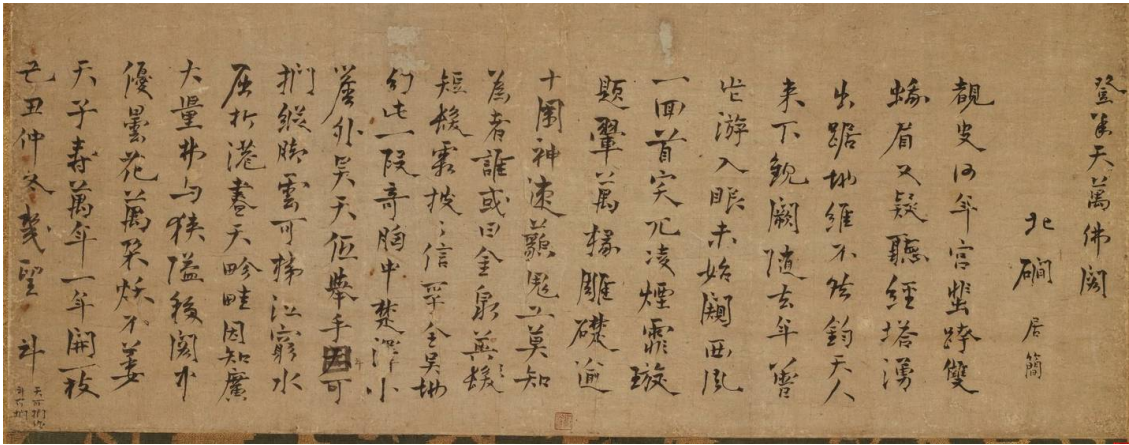
再次，“维摩方丈”不仅是宋代士人生活的典型环境，而且也是宋代禅僧津津乐道的栖心之处。比如惠洪为南岳法轮寺景齐禅师新建“雪堂”题诗曰：“面壁高风知独振，苍花细雨为谁深。”（《南岳法轮寺与西林比居长老齐公筑堂于丈室之西名曰雪堂作此寄之》）苍花，苍卜花之略称，即梔子花，色白而六出，故以喻雪花，以扣雪堂之名；同时也暗示雪堂如维摩方丈。

正是基于对宋代禅僧和士人皆以维摩方丈喻私人居室的观察，我们进一步发现，这两个不同群体的室名别号之间存在着一个颇有趣的“意义共享”现象，即同一个汉字既是禅僧庵堂也是士人书斋的冠名。比如“了”字，禅僧有“了庵”（景暈）、了堂（思彻），士人有“了斋”（陈瓘），皆取其了彻、了悟之义。除了室名所冠字义相同外，更有不少室名为禅僧和士人所共有，如一庵、月庵、石庵、此庵、在庵、竹庵、足庵、拙庵、息庵、草堂、退庵、晦庵、雪堂、复庵、云庵、独庵、默堂、觉庵等等，皆分属僧人和士人。朱熹的“晦庵”恰似禅门的道号，李邴的“云庵”同于克文的庵堂，而景齐、道行禅师的“雪堂”则合于苏轼的居室。这种道号室名的同一性，当然不是一种偶然的巧合，而具有其深刻的文化内涵。

其一，这反映了北宋中叶以后儒释交流与融合的时代精神。大儒朱熹之所以号“晦庵”，固然与他字符晦有关，另一个禅林背景也不容忽视。朱熹自述年少时精熟《大慧语录》。而大慧宗杲字昙晦，因此朱熹的自号很可能受此影响。“晦”有含蓄深微之义，《左传·成公十四年》：“春秋之称，微而显，志而晦，婉而成章。”又有韬晦隐迹之义，《周易·明夷》：“利艰贞，晦其明也。”“晦”之义本出自儒家，而僧人反而以之名庵堂在前。不过另一方面，据《僧宝正续传》宗杲本传，张商英称誉宗杲：“为名庵，曰‘妙喜’，字以‘昙晦’。”而“昙晦”

二字，正是释儒观念的相加。佛禅与儒家的互动，通过庵堂书斋的相互借鉴而表现出来。特别在南宋，“晦庵”这一室名的释儒共享，显示了禅学与理学在部分程度上的殊途同归。

其二，这体现了北宋中叶以后禅林和儒门共同的心性内向自足的转型。所谓心性内向自足，一是指庵堂书斋本身作为个体修心养性空间所具有的内向性，不是面向自然和社会的开拓，而是回到自我心灵的反省；二是指庵堂和书斋命名时的意义取向，多为逃避回避外在世界的概念。在追求内心世界的自我完善方面，禅学与儒学并无二致。



南宋著名诗僧北磻居简墨迹，现藏东京国立博物馆

四、随身丛林：作为移动空间的人名符号

作为唐代祖师代称的“居处”是一种静态固化的空间，而宋代禅师的庵堂道号则是一种可移动变化的空间。比如惠洪的明白庵，最初结庵于抚州临川北景德寺，后来又重建于潭州长沙水西南台寺，寺院已变而庵堂名不改。

最初以庵堂为道号者，大抵都实有一庵一堂居住，如祖心退居晦堂，克文退居云庵，惟清退居昭默堂，都是如此。而到后来，新参禅的和尚也东施效颦，才当几天学徒，根本不懂禅理，不明道号的来历，本人并没有单人房间，尚在禅房里木板上睡通铺，便自号某庵某堂。

《丛林盛事》记载了一个笑话：

今之兄弟，才入众来，未曾梦见向上一着子，早已各立道号，殊不原其本故。瞎堂远禅师因结制次，问知事云：“今夏俵扇多少？”知事曰：“五百来柄。”远曰：“又造五百所庵也。”盖禅和庵，才得柄扇子，便写个庵名定也。闻者罔不大笑。

刚出家的和尚们都各立庵堂道号，而实际上并无私人别室。所以瞎堂慧远禅师与寺里知事戏言，分发五百来柄扇子，就相当于又造五百所庵。这是因为五百个禅僧得了柄扇子后，自然会在扇子上书写自己的庵名。瞎堂慧远活动于北宋末南宋初，这个笑话也表明，以庵堂为道号的现象，在南宋初的丛林里几乎泛滥成灾。

事实上，《石门文字禅》中惠洪为之作铭、记、序的诸多庵堂，其中有些庵堂就未必实有其建筑，不过是禅僧为自己命名的道号而已。如《觉庵铭》曰：“道人闻公以四威仪为庵，而以觉名之，随身丛林之别名也。”四威仪指僧人的行住坐卧，“以四威仪为庵”就是以行住坐卧的主体即身体为庵。所谓“随身丛林”，意思是说此身体走到何处，何处就是修禅的丛林，也就是自己的庵堂。

当庵堂脱离建筑而成为纯粹的道号之时，便不仅是伴随禅僧移动的抽象空间符号，而且也是栖居“妙圆密海”心性的人体小宇宙的符号。“随身丛林”的庵堂道号，进一步将狭窄丈室

的私人空间浓缩为随身携带的心灵空间。由此而来，“方丈小世界，世界大方丈”就有了进一步演化为“吾心即是宇宙，宇宙即是吾心”的倾向。惠洪在《无证庵记》里问无证禅师“庵所在”，无证笑曰：“以太虚为顶，以大地为基，以万象为床榻，以天魔外道为侍者，举足下足，皆是妙圆密海。”惠洪心知其戏，曰：“子岂所谓随身丛林者乎？”“无证庵”本是个子虚乌有的东西，自不待言，值得注意的是无证禅师的回答，将太虚、大地、万象、天魔外道皆纳入心性的妙圆密海，而以随身的无证庵将“宇宙”与“吾心”包容在同一空间。

这种“随身丛林”现象不只存在于庵堂道号中，士人的室名别号也有相同的情况。根据陈乃乾编《室名别号索引》一书所收室名别号来看，其中“室名”其实可能包含三种情况：一种仅指某室主所拥有的房屋，具有物质层面的建筑形态，室名乃是对建筑的命名，无关乎别号；另一种则以室名的形式作为室主的别号，以之自称或为他人所称，其室实有建筑形态，为室主居住的书斋或方丈；还有一种则是虚设的室名，并无建筑形态，仅借室名以自称，相当于“随身丛林”。比如，据《室名别号索引》所载，南宋张镃有千岁庵、天镜亭、文光轩、水北书院、玉照堂、亦庵、安闲堂、把菊亭、味空亭、宜雨亭、尚有轩、芳草亭、长不昧轩、恬虚庵、界华精舍、约斋、美芝亭、俯巢轩、宴颐轩、书叶轩、泰定轩、真如轩、清夏堂、现乐堂等等数十种室名，然而其中以之为别号者，则仅有“约斋”这一室名。从另一个角度说，张镃自号约斋，无论他处于何种空间，处于何种亭轩庵堂之中，他人皆可以“约斋”呼之。至于前举“觉庵”、“无证庵”之类，则并无建筑形态之庵堂与之对应。概而言之，所谓“古人起室名别号之风”乃可分为三种：第一种是室名非别号，建筑符号独立存在，与人名符号无关；第二种是室名即别号，建筑符号与人名符号相统一；第三种是室名非居室，人名符号脱离建筑独立存在。这是三种意义不尽相同的符号，不可混为一谈。

结语

宋代禅林庵堂道号的出现和流行，归根到底是唐宋文化转型的产物之一。一方面，禅僧别号由室名取代山名成为主流，显示出唐代以“普请”（上下均力的劳动）为特点的农禅逐渐演变为“以笔砚为佛事”的士大夫禅，这由庵堂与书斋命名的若干共性可得到证明。另一方面，由山林到居室再到随身的别号变化，显示出禅林与儒林退避世界、由外界返回自心的内省化倾向，这与整个宋代文化的内向化同步。此后，元明清僧人和士人的室名别号大抵沿着此条轨迹而变本加厉。而庵堂道号这一具有宋型文化的人名符号，也随着禅宗的东传，在日本五山禅林文化中得到继承和发扬。

周裕锴《维摩方丈与随身丛林——宋僧庵堂道号的符号学阐释》，刊于王水照、朱刚主编《新宋学》（第五辑），复旦大学出版社 2016 年