

明末清初叢林論詩風尚探析**

廖 肇 亨*

關鍵詞：明末清初 詩僧 雪浪洪恩 覺浪道盛 德洪覺範

一、前 言

宋代以後，在傳統中國文學理論的領域當中，詩禪論述^①始終佔據著醒目的位置。有趣的是：詩論獲得長足進步的時代往往也是佛教大盛的年代，六朝如是，唐末五代、宋代如是，明末清初亦復如是，晚清佛教與文學思潮有類似

* 本所助研究員。

** 本文曾於2000年11月26日，在日本早稻田大學所舉行的「中國社會文化學會」十一月例會—「明代的文學與宗教」學術討論會中，以日文進行專題報告，感謝各方與會學者的批評與建議，特別是早大的森由利亞教授。又曾於2001年5月31日於文哲所以中文進行專題報告，會中感謝戴璉璋教授、王靖宇教授、李豐楙教授、華瑋博士、劉苑如博士、胡曉真博士、江日新等師友的發言與建議。本文寫作過程中也得到哈佛大學博士候選人宋家復先生以及東京大學的大木康教授的寶貴意見，在此謹申謝悃。同時也感謝兩位匿名審查人的評論，文中明顯的疏失與闕漏，本人已盡量進行修改。若有未諦審當之處，文責皆在作者。

① 筆者所謂的詩禪論述有廣狹兩義，狹義主要指「以禪喻詩」、「詩禪一致」一類的論述；廣義則泛指一切文藝與佛教交涉有關的論述。本文主要以前者為討論對象。

的傾向^②。中國文藝思潮與佛教之間的互動關係實係一饒富深意的課題。以明代為例，從蘇州文苑的祝允明（1460–1526）、文徵明（1470–1559）、唐宋派的唐順之（1507–1560）、另外還有王世貞（1526–1590）為首的後七子、公安派、竟陵派、清初錢謙益（1582–1664）領導的虞山派、或如金聖歎（1608–1661）等人，幾乎重要的理論家都與佛教或多或少有所交涉^③。雖然「一部明代文學史，殆全是文人分門立戶標榜攻擊的歷史」^④，各個不同陣營之間儘管彼此攻訐批判，然其主「詩禪一致」或「以禪喻詩」的立場往往並無二致。中國文化史上，文人與僧侶之間的緊密頻繁的互動一直不乏其例，但如晚明文人一般，如此大量取法於當時佛教發展，從中汲取豐富靈感的例子，仍然是一個十分奇特的景觀。例如湯顯祖（1550–1616）與紫柏真可（1543–1603）^⑤、錢

② 這個只是一個大致的觀察，當然不是否認也有完全未受佛教影響的理論家。但筆者要強調的是：若我們仔細回溯中國文學批評史大致的發展，六朝以後的中國詩論史，具有關鍵性發展地位的著作，如劉勰《文心雕龍》、王昌齡《詩格》、嚴羽《滄浪詩話》皆與佛教關係密切，幾乎已成爲文學批評史的常識。另外，明末清初如神韻、格調、性靈諸家幾乎無一不談「以禪喻詩」。若著眼於清代詩學發展的話，例如王夫之，即使並非承繼嚴羽的前提與論證方式，但也用「現量」、「獨頭意識」等唯識學的詞語說詩。清代詩學在王漁洋以前，大致紹承晚明遺緒，漁洋本人正大談「妙悟」、「以禪喻詩」者。自翁方綱肌理說之後，乃有以經學說詩之傾向，之後則詩禪論述罕見流行，但時至晚清，當時影響最大的詩人首推龔自珍（1792–1841），其傾心天臺也是衆所周知的事實。大體說來，傳統中國詩學中詩禪論述經常（當然也有例外）扮演著革命性的角色，對當時流行的詩學主張提出新的反省的角度與視界。但不同時代與不同的流派有不同的問題意識與論述方式，仍須詳加辨析，不可一概而論。

③ 雖然從晚明到清初這段時期的詩學以詩禪論述爲主流，但各家各派的體會與重點亦頗有異同，詳參廖肇亨：《明末清初的文藝思潮と佛教》（東京：東京大學大學院人文社會系研究科博士論文，2001年），第三章〈晚明の文學流派と佛教〉及第四章〈清初の文學思想における佛教の果した役割〉。

④ 郭紹虞：〈明代文學批評的特徵〉，《郭紹虞古典文學論集》（上海：上海古籍出版社，1983年），頁337。

⑤ 湯顯祖與紫柏真可之間的交往，參見鄭培凱：《湯顯祖與晚明文化》（臺北：允晨出版社，1995年），頁357–444；鄒元江：《湯顯祖的情與夢》（南京：南京出版社，1998年），頁231–243；樓宇烈：〈湯顯祖哲學思想初探〉，收入《湯顯祖研究論文集》（北京：人民戲劇出版社，1988年），頁152–173。

謙益與雪浪洪恩（1545–1608）一脈^⑥、方以智（1611–1671）與覺浪道盛（1592–1659）^⑦之間的思想傳承，從此數例便可窺知明清之際的佛教對當時文藝思潮影響之大。可惜的是：儘管明清叢林留下豐富的論著，而且其影響極為深遠^⑧，相關研究依然為數不多。另一方面，相對於六朝、隋唐的佛教研究，明清佛教顯然仍然並未充分獲得研究者的重視^⑨，因而研究者論及明清佛教

- ⑥ 吉川幸次郎曾經統計錢謙益文集的書簡，發現錢氏與雪浪洪恩一脈往來最為密切。見吉川幸次郎著：〈居士としての錢謙益〉，收入《吉川幸次郎全集》（東京：竺摩書房，1968年），第16冊，頁36–54。近來的研究者如連瑞枝：〈錢謙益的佛教生涯與理念〉，《中華佛學學報》第7期（1994年7月），頁315–371；孫之梅：《錢謙益與明末清初文學》（濟南：齊魯書社，1996年），雖然也都注意到錢謙益與雪浪洪恩來往甚密，但對此種往來對錢謙益的文學見解或學術主張所發生的影響，並未觸及。
- ⑦ 方以智與覺浪道盛思想的傳承，詳參荒木見悟：《憂國烈火禪》（東京：研文出版，2000年），第十一章〈道盛より方以智へ〉。
- ⑧ 文學以外，晚明佛教影響的痕跡至今依然可見，例如目前寺院流傳甚廣的香讚此一儀式，即起源於明末，詳參福井文雅：〈中國傳統宗教的轉折點〉，收入黃俊傑編：《東亞文化的探索》（臺北：正中書局，1996年），頁423–434。
- ⑨ 筆者嘗約略整理近年所出關於明末清初佛教相關研究的中英日文書目（論文不在此列），約得以下數種。晚明佛教相關研究有：
江燦騰：《晚明佛教叢林改革與佛學諍辯之研究》（臺北：新文豐出版社，1990年）、《人間淨土的追尋》（臺北：稻鄉出版社，1989年）；周群：《儒道釋與晚明文學思潮》（上海：上海書店，2000年）；邱敏捷：《參禪與念佛—晚明袁宏道的佛教思想》（臺北：商鼎文化出版社，1993年）；長谷部幽蹊：《明清佛教史研究序說》（臺北：新文豐出版，1976年）、《明代佛教教團史の研究》（東京：同朋舍，1993年）；荒木見悟：《雲棲株宏の研究》（東京：大藏出版，1985年）、《明代宗教思想研究》（東京：創文社，1979年）、《佛教と陽明學》（東京：第三文明社，1979年）；郭朋：《明清佛教》（福州：福建人民出版社，1982年）；陳垣：《明季滇黔佛教考》（臺北：彙文堂出版社，1987年）；張志強：《唯識思想與晚明唯識學》（高雄：佛光山文教基金會，2001年）；陳永革：《晚明佛學的復興與困境》（高雄：佛光山文教基金會，2001年）；黃卓越：《佛教與晚明文學思潮》（北京：東方出版社，1997年）；釋見一：《漢月法藏禪法分析》（臺北：東初出版社，2000年）；釋果祥：《紫柏大師研究》（臺北：東初出版社，1987年）；范佳玲：《紫柏大師生平及其思想研究》（臺北：法鼓文化，2001年）；釋聖嚴：《明末中國佛教之研究》（臺北：學生書局，1988年）、《明末佛教研究》（臺北：東初出版社，1987年）；野澤佳美：《明代大藏經史

之際，謬誤在所難免^⑩。探究明末清初佛教叢林的詩論，不僅對理解當時文壇有所助益，對理解當時的佛教發展，也是不容忽視的重要環節。

二、明末清初叢林論詩風習壇變

明代叢林論詩之風非一夕而起，憨山德清（1546–1623）曾對明代叢林論

的研究》（東京：汲古書院，1998年）；Edward T. Chien, *Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming* (New York: Columbia University Press, 1986); Hsu Sung-Peng, *A Buddhist Leader in Ming China* (University Park; London: The Pennsylvania State University, 1979); Timothy Brook, *Praying for Power: Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late-Ming China* (Cambridge: Harvard University Press, 1993); Yu Chun-Fang, *The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and the Late Ming Synthesis* (New York: Columbia University Press, 1981)。

清初的部分則有：

荒木見悟：《憂國烈火禪》；陳垣著，野口善敬譯注：《清初僧諍記》（福岡：中國書店，1995年）；蔡鴻生：《清初嶺南佛門事略》（廣州：廣東高等教育出版社，1997年）；姜伯勤：《石濂大汕與澳門禪史》（上海：學林出版社，1999年）；汪宗衍：《明季天然和尚年譜》（臺北：臺灣商務印書館，1986年）；汪宗衍：《明季剩人和尚年譜》（臺北：臺灣商務印書館，1986年）；吳天任：《澹歸禪師年譜》（香港：志蓮精舍，1991年）；高橋竹迷：《隱元·木庵·即非》（東京：國書刊行會，初版1906年，1978年重印）；平久保重：《隱元》（東京：吉川弘文館，1962年）；能仁晃道編著：《隱元禪師年譜》（京都：禪文化研究所，2000年）。

以上臚列的書目看似豐富，實則與六朝、隋、唐的佛教研究，相去不可以道里計。而且除荒木見悟先生以外，主要仍然集中在史實的考述。真正能從思想進路闡發當時佛教奧義的研究，依然少見。

- ⑩ 類似的情形不勝枚舉，試舉一例以窺其端，例如趙園曾對王夫之著《相宗絡索》（收入傅雲龍，吳可主編：《船山遺書》〔北京：北京出版社，1999年〕，第七卷）一事說道：「其撰《相宗絡索》一書，就有關唯識宗的二十九類範疇進行詮釋，在明代唯識宗式微的情況下不能不引人注目。」其言見趙園著：《明清之際士大夫研究》（北京：北京大學出版社，1999年），頁298。明末號稱「慈恩中興」，唯識宗盛極一時，因而王夫之著《相宗絡索》實非孤明先發，而係時代潮流之產物。關於明末唯識宗復興一事，可參見釋聖嚴：〈明末的唯識學者及其思想〉，《明末佛教研究》，頁187–236；張志強：《唯識思想與晚明唯識學》。

詩之風如是言道：

明國初有楚石、見心、季潭、一初諸大老，後則無聞焉。嘉（靖）、隆（慶）之際，予爲童子時，知有錢塘玉芝一人，而詩無傳。江南則予與雪浪創起，雪浪刻意酷嗜，遍歷三吳諸名家，切磋討論無停晷，故聲動一時。^⑪

這段話點明雪浪洪恩與憨山德清是晚明叢林論詩風習的推動者，憨山德清與雪浪洪恩友于兄弟，同時出身於南京大報恩寺。憨山德清這段話雖然主要是針對叢林論詩之風而發，亦與明代佛教發展的趨勢不謀而合。明初雖然佛教亦曾盛極一時，但旋即走入沈寂的命運^⑫，迨及萬曆，遂有復興之目，而明代叢林論詩之風亦應之而起。這段話提及的關鍵人物——雪浪洪恩，字三懷，係晚明唯識宗復興的關鍵人物。根據史料，雪浪洪恩在當時「所出聲詩，無不膾炙人口，尺牘隻字，得爲珍秘」^⑬，「曾至吳、越間，士女如狂，受戒禮拜者，摩肩接踵，城郭爲之罷市」^⑭，其風靡一世之情狀不難想見^⑮。晚明叢林論詩之風起於憨山德清與雪浪洪恩，前人多有言之，例如袁中道言道：「雪浪善詩，書法澹媚，通名理，有江左支郎風韻，掃地焚香，看帖烹茶，天下開士氣息爲之一變。」^⑯錢謙益亦言曰：「萬曆中，江南開士多博通詩翰者，亦公（雪

⑪ 〔明〕憨山德清：〈夢遊詩集自序〉，福善日錄，通炯編輯：《憨山大師夢遊集》（臺北：新文豐出版公司，1983年），卷47，頁2549。

⑫ 明代佛教在萬曆三大師出世以前，叢林所遭逢的問題，詳參江燦騰：《晚明佛教叢林改革與佛學爭辯之研究》，頁1-64。

⑬ 憨山德清：〈雪浪法師恩公中興法道傳〉，《憨山大師夢遊集》，卷30，頁1580。

⑭ 〔明〕沈德符：《萬曆野獲編》（臺北：新興書局，1976年），卷27，頁693。

⑮ 關於雪浪洪恩其人及其生平傳略，詳參拙作：〈雪浪洪恩初探〉，《漢學研究》第14卷2期（1996年12月），頁35-57。

⑯ 〔明〕袁中道：《遊居柿錄》，卷3，收入《珂雪齋集》（上海：上海古籍出版社，1989年），下冊，頁1147。

浪洪恩)與憨大師爲導師也。」^{①⑦}

憨山德清與雪浪洪恩開其風氣以後，門下遂多詩僧。再傳弟子蒼雪讀徹聲名尤著，吳梅村甚且譽爲「蒼深清老，沈著痛快，當爲詩中第一，不徒僧中第一也」^{①⑧}，不旋踵之間，江南叢林遂多詩僧。鍾惺（1574-1624）所看到的景像是：

金陵吳越間，衲子多稱詩者，今遂以爲風。大要謂僧不詩，則其爲僧不清；士大夫不與詩僧遊，則其爲士大夫不雅。士大夫利與僧遊，以成其雅；而僧之爲詩者，得操其權，以要取士大夫。纔一操觚，便時時有「詩僧」二字在其鼻端、眉宇間，拂拂撩人，而僧之鼻端、眉宇，反索然無一有矣。^{①⑨}

將鍾惺這段話與憨山德清所描述萬曆以前的景況兩相對照，不難發現叢林論詩風尙在短時間之內已蔚成潮流，他指出士人與僧人的結合係此波叢林論詩之風大行其道的原因，同時也觀察到僧侶與士人的互動不僅止於切磋文字詩法而已^{②⑩}，也是一種社會活動。事實上，雪浪洪恩對詩的社會功能有清楚的認識，非徒視詩爲怡情之具，其言：「詩爲普賢萬行，可爲方便法門，利人之一端。」^{②⑪}對雪浪洪恩及其門人而言，詩作係其與士人溝通的重要工具。其門人循此與士人交好，亦其來有自。

①⑦ 〔清〕錢謙益：《列朝詩集小傳》（臺北：世界書局，1985年），〈閩集〉，頁704，「雲浪法師恩公」條。

①⑧ 〔清〕吳偉業：《梅村詩話》，收入《清詩話》（上海：上海古籍出版社，1987年），頁76。

①⑨ 〔明〕鍾惺：〈善權和尚詩序〉，《隱秀軒集》（上海：上海古籍出版社，1990年），卷17，頁251-252。

②⑩ 文徵明等人已與僧人交遊論詩，然而晚明的叢林論詩風尙之際，詩僧的詩作獲得廣泛的肯定與流傳，詩僧社會地位也大幅提高，兩者的社會條件自然不可同日而語。

②⑪ 雪浪洪恩之語轉引自于若瀛：《空華集·序》，收入《禪門逸書續編》（臺北：漢聲出版社，1987年）第2冊，頁1。

叢林論詩之風既盛，夤緣之輩亦來趨附，錢謙益說：「浪師法道烜赫，學人慕羶因熱，輒思炷香，爲榮名利養之計。」^{②②}雪浪一門聲譽日隆，門庭日盛，由此可見一斑。詩僧享有較優越的社會地位之後，品類不免日趨複雜，甚且醜態百出。雖然如此，詩僧仍然廣受社會大眾的歡迎。例如今釋澹歸（1614-1680，俗名金堡）就對自己永無止境的應酬如是說道：

寫來寫去，寫了近三二十年，今忽有好予書者，所到之處，十指爲痛，兩腳立得轉筋，又有人來盤問二王如何若何？鍾、張、顏、柳如何若何？惹得我一場面赤。^{②③}

今釋澹歸的草書名重一時^{②④}，此處雖只說明求書者絡繹不絕，然其詩作或文字應酬必不在少。清初逃禪遺民甚衆，許多人在出家前，即以詩書聞名於世。徐芳說：「今天下畸人，十九歸佛，本欲借以逃名，而名之所趨，得佛愈噪。」^{②⑤}效顰者自然日益增加，潘耒（1645-1708）在觀察明末清初之際的詩僧現象後，如是說道：

前代多高僧，亦多詩僧。詩僧不必皆高，而高僧往往能詩，詩雖小道，亦必淨洗胸襟，遺塵拔俗，而後能深造自得，非膠膠擾擾之流所能辦，

^{②②} 錢謙益：《列朝詩集小傳》，〈閩集〉，頁712，「雪山法杲」條。

^{②③} 〔清〕今釋澹歸：〈書青原長老論畫後〉，《遍行堂集》，收入《禪門逸書續編》第4冊，卷17，頁388。

^{②④} 關於今釋澹歸的研究，可參見清水茂：〈金堡の詞を論ず〉，收入慶祝饒宗頤教授七十五歲論文集編輯委員會編輯：《慶祝饒宗頤教授七十五歲論文集》（香港：中文大學出版社，1993年），頁195-212；清水茂：〈澹歸和尚と藥地和尚〉，收入大谷大學文藝學會編：《中國詩文論叢—平野顯照教授退官紀念論文集》（京都：大谷大學出版會，1994年），頁220-234；廖肇亨：〈金堡之節義觀與歷史評價探析〉，《中國文哲研究所通訊》第9卷第4期（1999年12月），頁95-116。另外蔡鴻生：《清初嶺南佛門事略》與姜伯勤：《石濂大汕與澳門禪史》亦有多處論及今釋澹歸，值得參看。

^{②⑤} 〔清〕徐芳：〈贈竹關禪兄（即方以智）〉，收入周亮工等編：《尺牘新鈔》（臺北：中華書局，1972年），第3冊，頁489。

果真能詩，則其性情解會，去高僧亦不遠。今日稍能執筆，輒開口言詩，□（缺一字）其灑然自得，去凡近者蓋稀，不特無高僧，無詩僧，可歎也。^{②⑥}

「今日稍能執筆，輒開口言詩」，指當時叢林論詩之風盛極一時的現象，歷史上著名的詩僧其佛學造詣自然未必皆高，但「高僧往往能詩」也絕非常態，恐怕是晚明以後才成為風尚所趨。「不特無高僧，并無詩僧」則是感歎當時詩僧不論造詣、學養、乃至襟抱皆無法與前代高僧雪浪洪恩、憨山德清等人相提並論。說明這波叢林論詩之風在品類參差的影響之下，已經逐漸產生質變的現象。

有趣的是：某些提倡詩道的僧團也成為吸引門徒的特色。例如「可能是中國歷史上最大的詩僧集團」^{②⑦}——廣東曹洞宗的天然函昞（1608–1685）一脈由於「雷峰雖提持祖道，然不廢詩，士之能詩者多至」^{②⑧}，詩文之道竟成為抉擇門庭的基準，不由令人稱奇。臨濟宗的牧雲通門（1599–1671）也說：「余初出俗時，見老宿作偈頌，心輒慕。每私頌寒山、石屋（禪師）語。已而遠遊，歷吳、越叢席，**值聽講、習禪之侶，皆尚乎詩，慕彌甚。**」^{②⑨}牧雲通門的話語似乎說明了：對詩僧此一特殊身分的渴慕，實為當時叢林當中一種超越宗派的普遍心態。潘耒也曾就當時禪僧耽於詩作，以致荒廢正業的嚴重性，如是說道：

惟達磨一宗不立文字，從上尊宿接一機如掣電轟雷，不留朕跡；垂一語如銀山鐵壁，無可攀援。後來宗師漸漸求工於文字，標新於語言，而祖

②⑥ 〔清〕潘耒：〈聞若上人詩題辭〉，收入《遂初堂集》（中央研究院歷史語言研究所藏康熙49年許汝霖序刊本），《別集》，卷3。

②⑦ 覃召文：《嶺南禪文化》（廣州：廣東人民出版社，1996年），頁141。

②⑧ 今釋澹歸：〈王說作詩序〉，《遍行堂集》，卷7，頁180。

②⑨ 〔清〕牧雲通門：〈警學詩說〉，《牧雲和尚懶齋別集》，收入《嘉興藏》（臺北：新文豐出版公司，1987年），第31冊，卷2，頁546。黑體為筆者所加。

道衰矣。近來乃有雕章琢句，攢花族錦，耽思宿構，如學士之詞頭，抄撮臨摹，如畫工之粉本。嗟乎！末法之弊，一至是哉！^⑩

禪宗「不立文字」之旨，雖然有種種不同的解釋，但至少可以肯定：對經典文字抱持保留（乃至於不信）的態度。是以詩僧在本質上確實多少有違禪宗原初旨趣。言「詩禪一致」猶可，若言「離詩言禪，不可以言詩，愈不可以言禪」^⑪，則似有失禪僧本分。潘耒此處所言極可能針對石濂大汕（1633-1705）而發^⑫，但無論如何，就以上的資料看來，此際叢林論詩風尚鼎盛，致使某些僧人酷嗜為詩甚至重於參禪，當時的叢林詩僧社會地位之崇隆、詩僧風氣之流行，確實遠超乎吾人想像之外。

禪僧習詩，始終必須面對如何與禪宗「不立文字」本旨調和的問題，但不屬於禪宗的雪浪洪恩一脈則無此顧慮，事實上，雪浪洪恩華嚴宗的背景之下，尚能充分開展一套容攝其「譚詩顧曲，徙倚竟日」^⑬行為的理論架構，關於這點，容後詳敘。晚明禪風鼎盛，禪僧幾遍天下，「明季禪宗蔓延天下，而教家不絕如線」^⑭，禪僧如此耽於詩作，足見論詩之風籠罩了明末清初叢林整體，即若遠在滇、黔的僧人，亦不能免俗^⑮。

晚明以來詩僧如是盛行，從某個意義上來說，實係當時叢林與士人之間彼此密切互動的體現，佛教從進入中國以來，便與文學藝術結下不解之緣，綜觀晚明以來詩僧留下的作品，便可輕易感受到明末清初文化潮流的一些面向。例如當時詩僧與文人在「詩、書、畫」結合的傾向上毫無差別，明末清初的高僧

⑩ 潘耒：〈子山禪師語錄序〉，《遂初堂集·別集》，卷3，頁1。

⑪ 〔清〕石濂大汕：《海外紀事》（北京：中華書局，1987年），卷2，頁35。

⑫ 關於兩人之爭執，《清初僧諍記》記之甚詳，見陳垣：《清初僧諍記》，頁31-32。

⑬ 錢謙益：〈跋雪浪書黃庭後〉，錢曾箋注，錢仲聯標校：《牧齋初學集》（上海：上海古籍出版社，1985年），卷69，下冊，頁1800。

⑭ 潘耒：〈逋庵法師像贊〉，《遂初堂集·別集》，卷2，頁1。

⑮ 詳見陳垣：《明季滇黔佛教考》，卷3，「僧徒之外學」部分。

也對當時流行的戲曲，給與高度的關注³⁶。由於尊宿名賢的提倡、詩僧社會地位的提高、文士與叢林密切的交流、叢林對文字經典態度的轉變等因素的配合，促成詩僧大量的出現，形成當時文壇的一種特殊景觀。當時的詩僧在文學或佛教的領域當中，如何為自己尋找適切的定位，又如何建立具有特色的理論架構，乃是下一步我們必須深思的重要課題。

三、從德洪覺範評價的轉變看明末清初 叢林詩論的發展方向

在晚明思想史上，王學後勁與禪學合流的現象，久為學界所注目。特別是大慧宗杲³⁷的禪法，格外受到晚明士人青睞，關於大慧宗杲與晚明思想的關涉，荒木見悟先生論之已詳，此處無庸詞費³⁸。在文學領域中，也有一位宋代僧人格外受到明代士人與僧人一致的標舉，此人即宋代《石門文字禪》的作者——德洪覺範（1071-1128）。

³⁶ 關於這點，詳參拙作：〈禪門說戲——一個佛教文化史觀點的嘗試〉，《漢學研究》第17卷2期（1999年12月）。頁277-298。

³⁷ 關於大慧宗杲的禪法，可參見鄧克銘：《大慧宗杲之禪法》（臺北：東初出版社，1990年）；開濟：《華嚴禪—大慧宗杲的思想特色》（臺北：文津出版社，1986年）；蔣義斌：《宋儒與佛教》（臺北：東大圖書公司，1997年），第六章〈朱子與大慧宗杲〉；林義正：〈儒理與禪法的合流—以大慧宗杲思想為中心的考察〉，《佛學研究中心學報》第4卷（1999年7月），頁147-168。另外日本學界對大慧宗杲的公案禪格外感到興趣，目前以宋代禪宗史權威石井修道教授較為知名。例如石井修道：〈虎丘紹隆と大慧宗杲〉，《佛教史學研究》25卷1號（1982年10月），頁66-91；石井修道：〈大慧宗杲の看話禪と「磨磚作鏡」の話〉，《東京：駒澤大學禪研究所年報》9卷（1998年2月），頁39-76；另外荒木見悟註譯：《大慧書》（東京：竺摩書房：1981年）之解說甚為詳實，頗具參考價值。

³⁸ 荒木見悟：《陽明學の位相》（東京：研文出版，1992年）中〈陽明學與大慧禪〉一章中關於王學後勁與大慧宗杲禪法接軌的思想經過，有精闢的分析。

德洪覺範（或作慧洪覺範、洪覺範，寂音尊者、圓明大師），宋代著名的詩僧，俗姓喻。生於熙寧四年（1071），就真淨克文而得悟。因偽度牒事件入獄，後因張商英（1043-1121）之力，改配海外，後獲釋，又因張懷素事件，坐南昌獄。宣和四年夏獲釋，賜紫衣國師。卒於高宗建元二年（1128），世壽五十八，僧臘三十九。德洪覺範與士人過從甚密，故多涉入當時政爭當中。著作甚豐，有《石門文字禪》、《禪林僧寶傳》、《智證傳》等³⁹。

就明末清初的士人或詩僧而言，德洪覺範是詩僧理想的典型，他的作品也成爲仿效的對象，例如徐波（1590-1663）就說：

空門之妙于筆札者，古不具論，宋有寂音尊者（即德洪覺範），一題一詠，與眉山、豫章並埒，最爲尊貴。⁴⁰

將德洪覺範與東坡、山谷並提，足見徐波心目中德洪覺範地位之高。類似的感懷亦見於今釋澹歸，其著作言及德洪覺範處，不知凡幾。例如：

因見宗門知識有文集者，惟明教契嵩、覺範慧洪，此外寂寂。師友相許，謂此集頗足爲後學資糧，當照藏經板刊布，使叢林中得以流通，如嵩公《鐔津集》、洪公《石門文字禪》。⁴¹

在《遍行堂集》一書的凡例中，今釋澹歸亦言曰：

予既落在筆墨行中，同道謬推，謂能作後學資糧，此集不知於《鐔津》、《石門》相去遠近。⁴²

³⁹ 關於德洪覺範的研究，可參見黃啓江：〈僧史家惠洪與其「禪教合一」觀〉，《北宋佛教史論稿》（臺北：臺灣商務印書館，1997年），頁312-358；黃啓方：〈釋惠洪五考〉，《宋代詩文縱談》（臺北：臺灣商務印書館，1997年），頁241-272；大野修作：〈慧洪《石門文字禪》の文學世界〉，《書論と中國文學》（東京：研文出版，2001年），頁203-230；阿部肇一著，關世謙譯：《中國禪宗史—南宗禪成立以後的政治社會史的考證》（臺北：東大圖書公司，1986年），頁570-620。

⁴⁰ 〔清〕徐波：〈南來堂題詞〉，收入蒼雪讀徹著，王培孫輯注：《王氏輯注南來堂詩集》（臺北：鼎文書局，1977年），〈附錄〉，卷1，頁1。

⁴¹ 今釋澹歸：〈與南雄陸太守孝山〉，《遍行堂集》，卷26，頁562。

⁴² 今釋澹歸：《遍行堂集·凡例》，頁9。

類似的話頭一再出現在今釋澹歸的著作當中，經常流露他個人對明教契嵩（1007–1072）^{④③}與德洪覺範的仰慕之情，顯然將自己與德洪覺範擺置在類似的歷史定位。約與今釋澹歸同時的大出版家毛晉（1599–1659），在《石門題跋》的跋文中，如是說道：

宋僧能工詩文者不少，……求如雷霆發聲，萬國春曉者，惟洪覺範一人而已。謝無逸稱其得自在三昧於雲峯庵老人，故能遊戲翰墨場中，呻吟謦欬，皆成文章。^{④④}

「呻吟謦欬，皆成文章」見於謝逸為《林間錄》所作的序文^{④⑤}，毛晉既然稱引，自然也贊同這樣的觀點。然德洪覺範縱使能「遊戲翰墨」，真能「雷霆發聲，萬國春曉」乎？這樣的稱頌似乎已經超乎文學修辭的標準了，顯然在當時的人看來，德洪覺範不僅在文學創作別具稟賦，作品中也具有震聳起聳的力量。這種力量的根源，盧世淮（1588–1653）言之甚詳，其言曰：

僕不知禪，不好禪，偶閱《石門文字禪》，特愛其文字耳。就中題跋一部尤可愛，乃盡錄之。異哉此僧！遂欲與東坡、山谷、放翁諸先生高揖端拜，天下事詎可以族類論耶？然每至悲涼嗚咽，慷慨激烈處，輒見其涕出淚流，肩搖骨涌，蓋尊宿中一片有心人也。不欲自私，公之於兄，竟讀之後，有所得，幸以相示。^{④⑥}

從這段引文可以看出：他之所以欽服德洪覺範的理由是「尊宿中一片有心人也」，他讀到德洪覺範的作品，印象是「悲涼嗚咽，慷慨激烈處，輒見其涕出淚流，肩搖骨涌」。彷彿德洪覺範充滿慷慨豪情，激越雄壯的詩風，讓盧世淮

④③ 關於明教契嵩的研究，參見黃啓江：〈論北宋明教契嵩的《夾註輔教編要義》〉，《北宋佛教史論稿》，頁153–200。

④④ 〔清〕毛晉編：《石門題跋》（臺北：廣文書局，1971年）書末跋文。

④⑤ 〔宋〕德洪覺範：《林間錄》，頁481。

④⑥ 〔清〕盧世淮：〈與趙仲啓〉，收入汪淇箋定，徐士俊全評：《尺牘新語》（臺北：廣文書局，1971年），頁394。

擊節再三。其自稱「不知禪，不好禪」，正是要強調：對德洪覺範的欣賞，無關乎好佛與否，而是一種普遍的文學品味。在吳之振（1640–1717）所編《宋詩鈔》當中，收錄德洪覺範作品百餘首，並且稱頌其為：「雄健振蹕，為宋僧之冠。」^{④7}綜觀以上徵引諸例，可以看出當時的文學家對德洪覺範讚譽有加，但若僅僅因為「悲涼嗚咽，慷慨激烈」或「雄健振蹕」之詩風，便足為宋僧冠冕？文學作品的風格雖然是原因之一，但恐怕不足以解釋全部的現象。賀裳（清初人）說：「僧詩之妙，無如洪覺範者，此故一名家，不當以僧論也。」^{④8}明白點出當時批評家從德洪覺範所看到的特質，不徒在於文字風格，而係其別有高於其他僧人，遂讓德洪覺範顯得夙乎上矣，而這種特質，錢謙益乃點明說：

石門，文中之佛也。放翁，文中之仙也。余為通其意曰：石門〈謁梁公〉、〈魯公廟〉、〈李愬畫像〉^{④9}諸詩，佛子之忠義鬱盤，揚眉努目，現火頭金剛形相者也。^{⑤0}

石門，即德洪覺範，因其所著《石門文字禪》故也。而從這段話可以看出：對錢謙益，乃至於當時的知識社群來說，「忠義鬱盤」恐怕才是德洪覺範真正見賞於明末清初批評家之處。心繫國事，關切時局，嚴格說來，似乎與傳統詩僧的形象不盡相符，但對明末清初之際的士人（或僧人）而言，強烈的入世情懷竟成為判斷詩僧優劣的基準，如此一來，自然對叢林論詩之風的發展方向，產

④7 〔清〕吳之振、呂留良、吳自牧選，〔清〕管庭芬、蔣光煦補編：《宋詩鈔》（北京：中華書局，1986年），第3冊，頁3008。

④8 〔清〕賀裳：《載酒園詩話》，收入郭紹虞編《清詩話續編》（臺北：木鐸書局，1983年），上册，頁439。

④9 以上所舉諸作品見《石門文字禪》，卷1。

⑤0 錢謙益著，錢曾箋注，錢仲聯標校：〈題南谿雜記〉，《牧齋有學集》（上海：上海古籍出版社，1996年），卷49，下册，頁1610。

生了決定性的影響。而德洪覺範甚且成爲僧人對抗統治當局的象徵^{⑤①}。如憨山德清說：「僧之從戎者，古今不多見。在唐末則谷泉，而宋則大慧、覺範。在明，則唯余一人而已。」^{⑤②}明顯的，將大慧宗杲與德洪覺範關懷現實，不懼危難的情操，不經意的自我投射，是憨山德清這段話的用心所在^{⑤③}。其不畏權勢，胸懷強烈正義感的崇高形象，成爲明末以來僧人理想的典型。故而紫柏真可如是說道：

我寂音尊者（德洪覺範號）方羈縻於縲絏之中，九死一生之地，而能超然自得。所謂生死憂患，莫能入其胸中。何術至此哉！^{⑤④}

對紫柏真可而言，德洪覺範顯然已經完全成爲理想的化身，不獨具有高度的文學成就，其禪法亦精深卓越。相對於文字語言，解脫生死輪迴乃爲僧侶正業，故而稱賞德洪覺範「生死憂患，莫能入其胸中」，也正是同時稱揚禪法高妙過人。事實上，明末清初之際禪宗門庭對立，紛雜吵嚷^{⑤⑤}，德洪覺範的禪法也成爲當時禪宗叢林注目的焦點。限於篇幅，此處不能詳述，容待他日，另撰一文專門就明清之際的禪門論爭中德洪覺範所扮演的角色詳加論究^{⑤⑥}。

雖然明末以來，德洪覺範的地位不斷提高，然而衡諸宋代到明初的文字記

- ⑤① 明末以來的佛教帶有一種反體制的社會意涵，關於這點，詳參拙著：《明末清初的文藝思潮と佛教》，第二章第三節〈明末清初における佛教の政治的シンボリズム〉（明末清初佛教的政治意涵）。
- ⑤② 憨山德清：〈夢遊詩集自序〉，《憨山老人夢遊集》，卷47，頁2549。
- ⑤③ 憨山德清得罪當道，流放嶺南，這點經歷與大慧宗杲類似，其事件與經過可以參見江燦騰：《晚明叢林改革與佛學諍辯之研究—以憨山德清的改革生涯爲中心》之第二篇第三章〈德清改革事業的開展與受挫諸問題—從海印寺到曹溪祖庭的改革歷程〉。
- ⑤④ 〔明〕紫柏真可：〈跋宋圓明大師（即德洪覺範）邵陽別胡強仲敘〉，《紫柏老人集》，收入《嘉興藏》，第22冊，卷8，頁272。
- ⑤⑤ 關於當時佛門的爭訟，陳垣《明季滇黔佛教考》與《清初僧諍記》依然是最好的參考資料。
- ⑤⑥ 例如漢月法藏乃閱讀德洪覺範《智證傳》而開悟，覺浪道盛亦大力提倡《禪林僧寶傳》。凡此皆足資說明德洪覺範的禪法在當時的重要性。

載，德洪覺範的形象卻頗有歧異。德洪覺範固然在宋代即已聞名當世，但當時的紀錄多集中在其詩文造詣。例如許顥說：「（德洪覺範）頗似文章鉅公，不類衲子。又善作小詞，情思婉約，似秦少游。」^{⑤⑦}胡仔則先批評他的《禪林僧寶傳》，其言曰：

《僧寶傳》，覺範所撰也。但欲馳騁其文，往往多失事實，至于作贊，又雜以詩句，此豈史法示褒貶之意乎？……但其才性巖爽，見于語言文字間，若于禪門本分事，則無之也。^{⑤⑧}

似乎從宋人的記載看來，德洪覺範固然文才洋溢，然卻未必為一稱職僧人，與明末以來一味頌揚的情狀相去甚遠。而德洪覺範作《禪林僧寶傳》，一般皆譽為對理解僧史頗有幫助，但胡仔則嫌其逞才太過，以致記事失實，這已經牽涉到其個人德行的懷疑，再從許彥周稱其詞「情思婉約」看來，德洪覺範個人的節操似乎頗受時人質疑。吳曾《能改齋漫錄》有一則記載頗資佐證。其言曰：

洪覺範有「上元宿嶽麓寺」詩，蔡元度夫人王氏，荊公女也，讀至「十分春瘦緣何事，一掬鄉心未到家」，曰：「浪子和尚耳。」^{⑤⑨}

此即著名的「浪子和尚」出典，吳曾似不喜德洪覺範，稱其「不學，故每為妄語」^{⑥⑩}，胡仔也對這首詩極表不滿，說：「忘情割愛，此瞿曇氏之所訓，慧洪身為衲子，詞句有『一枕香閨淚』及『十分春瘦』之語，豈所當然。」^{⑥⑪}足見對宋人而言，視覺範為一不守清規僧人的說法，始終不絕於耳。

詩論家之外，朱子對德洪覺範也屢致不滿之意。在《語類》中，他不但批

⑤⑦ 〔宋〕許顥：《彥周詩話》，收入《歷代詩話》（臺北：漢京文化公司，1983年），頁381-382。

⑤⑧ 〔宋〕胡仔：《苕溪漁隱叢話》（臺北：長安出版社，1978年），〈後集〉，卷37，頁296。

⑤⑨ 〔宋〕吳曾：《能改齋漫錄》，收入《筆記小說大觀》（臺北：新興書局，1974年），二十九編（4），卷10，頁3。

⑥⑩ 同前註，卷13上，頁5。

⑥⑪ 胡仔：《苕溪漁隱叢話》，〈後集〉，卷37，頁296。

評覺範「詩如何及得參寥」⁶²，又說：「山谷集中，贈覺範詩乃覺範自作。」⁶³進而說：

覺範因張天覺事，下大獄，自供曰：「本是醫人，因入醫張相公府養娘有效，遂與度牒，令某作僧。」⁶⁴

覺範是否冒用度牒一事，是僧史上著名的公案，至今尚無定論。從這段話看來，朱子似乎曾經親見當時相關文獻史料，乃有此論，朱子言覺範「本醫人」，亦當是厲鶚《宋詩記事》之所本。吳曾、胡仔、朱子等人對德洪覺範的指責或不無商榷之處⁶⁵，但可以看出宋代不滿覺範其人者所在多有，與明末清初一致頌揚的景致大不相同。

明代中葉左右，俞弁（生卒年不詳，約與祝允明同時，後文中的朱子儋亦同）尚且引朱子儋的話，說德洪覺範「論詩近於穿鑿」⁶⁶，而明末時已經成為禪法高妙的詩僧、正義的化身，其間的轉變不可謂不大，當中最重要的關鍵，當是紫柏真可。紫柏真可不但在著作中不斷稱引德洪覺範，募刻德洪覺範的著作⁶⁷，甚乃以推廣覺範之學自任。紫柏真可如是曰：

若夫圓明大師（即德洪覺範），則又出入乎性、相之樊，掉臂於禪宗之域，即出世法而融攝世法，以世法而波瀾乎出世之法。……石門之血脉幸而續之，則飲光之笑聲，或將傳於龍華會上，未可知也。⁶⁸

⁶² 〔宋〕朱熹：《朱子語類》（臺北：文津出版社，1986年），第8冊，卷82，頁3330。

⁶³ 同前註。

⁶⁴ 同前註，頁3289。

⁶⁵ 關於環繞德洪覺範種種傳說的真實性，林伯謙先生有詳實的考證。見林伯謙：〈惠洪非「浪子和尚」辨〉，《東吳大學中文學報》第5期（2000年5月），頁19-71。

⁶⁶ 〔明〕俞弁：《逸老堂詩話》，收入丁福保輯《歷代詩話續編》（臺北：木鐸出版社，1983年），下冊，頁1310。

⁶⁷ 「（紫柏真可）亟欲廣其遺書，先命密藏開公募刻《僧寶傳》已，因介如公勸鄉大夫包先生刻《智證傳》已，又因包先生，勸顧邑侯務遠刻此《（林間）錄》。」見於〈重刻林間錄跋語〉，《林間錄》後附，頁512。文中提到的介如公，未詳誰人。包先生，即包恢如，與顧務遠都是嘉興地方的士人。

⁶⁸ 紫柏真可：〈禮石門圓明禪師文〉，《紫柏老人集》，卷7，頁267。

飲光即拈花微笑之迦葉尊者 (Mahā-kāśyapa)，意指禪學 (性宗)；龍華指彌勒菩薩座下之龍華三會，比喻唯識 (相宗)，紫柏真可一生都致力於性、相二宗的融合⁶⁹，這點無疑來自德洪覺範的啓發⁷⁰。同時「即出世法而融攝世法，以世法而波瀾乎出世之法」——將出世的心情來面對世間事物，以入世的熱誠來提振出世間的胸懷，紫柏真可希望叢林關懷社會現實的情懷，而世間則能參究佛法的義蘊。同時也希望融合性、相兩宗的學術傾向；貫通經典教義與禪宗妙悟的思想體系，亦無一不與德洪覺範同調。故時人亦幾乎將紫柏真可視同為覺範再來，如馮夢禎 (1548–1605) 如是說道：

今去覺範之時又遠，宗風不絕如髮，達觀師慨然任之，欲倡明綱宗，以息魔外，今之覺範也。⁷¹

紫柏真可在當時的影響甚大，與李卓吾同時並稱「兩大教主」，他對德洪覺範的推崇，頓時不論在文人或叢林都掀起一陣推尊德洪覺範的熱潮。而且地位不斷提高，幾乎成為僧人最佳理想的典型。

鄭培凱先生曾舉出(一)對語言文字功能的重視，(二)對社會改革的熱情，作為紫柏真可推崇德洪覺範的理由⁷²。而這也正好代表了明末清初佛教的基本方向，經過紫柏真可不斷的努力，德洪覺範正好成為此種文化潮流的典型。雖然歷史上其他的詩僧，如貫休⁷³、皎然等雖也偶被提及，但如德洪覺範一般，在

⁶⁹ 紫柏融合性、相兩宗的學術傾向，可從以下這些話頭略窺端倪，例如：「性宗通而相宗不通，事終不圓；相宗通而性宗不通，理終不徹。」出處同前註。

⁷⁰ 德洪覺範的性、相融合傾向往往以「禪教合一」的樣式表現出來，關於這點，可以參看黃啓江：〈僧史家惠洪及其「禪教合一」觀〉，《北宋佛教史論稿》，頁312–358

⁷¹ 〈重刻林間錄跋語〉，《林間錄》後附，頁512。

⁷² 鄭培凱：《湯顯祖與晚明文化》，頁398。

⁷³ 例如賀貽孫 (1608–1686[?]) 曰：「士大夫平時以無父無君譏釋子，唐亡以後，滿朝皆朱梁佐命，欲再求一〈凝碧〉詩，幾不復得，豈知僧中尚有貫休，將無令士大夫入地耶！」語見《詩筏》，收入《清詩話續編》，上册，頁192–193。從賀貽孫的批評，不難看出：清初詩論家對詩僧的社會倫理觀格外重視，其欣賞貫休亦在於其節義風骨。

禪法、文學、處事風格皆受到崇高推崇，在當時幾乎沒有其他的人物可以與之相提並論^⑭。而力主儒釋調和，著作等身，詩文卓絕的德洪覺範，遂成為當時詩僧寄託理想的典型。經由對德洪覺範創造性的詮釋過程，晚明以來的詩僧逐漸發展出一套有別於前代叢林陳陳相因「詩禪一致」的理論窠臼^⑮，另外開展一套具有新意的詩禪論述的風貌。

四、明末清初叢林詩論旨要歸趨

以宗派立場來看，開拓晚明叢林論詩之風代表人物之一的雪浪洪恩並非禪僧，而是華嚴宗講經主，兼傳唯識^⑯。故而其力主詩是世間技藝之一，與佛法不相衝突。關於雪浪洪恩發心為詩的經過，憨山德清如是說道：

（雪浪洪恩）常閱《華嚴大疏》，至五地聖人博通世諦諸家之學，方堪涉俗利生，公之肆力於此，豈無為乎？^⑰

所謂《華嚴大疏》係指澄觀（738-839）的《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《華嚴經》將菩薩分為十地，其中第五地為極難勝地，第五地菩薩境界為「真俗二智之相互違者，使之合而相應。」其修習次第，《華嚴經》如是描此菩薩

^⑭ 大慧宗杲、天目中峰的禪法雖然也受到時人推崇，但並不及於詩文創作，執此觀之，德洪覺範仍可謂一枝獨秀。

^⑮ 關於唐宋禪學與詩學的交涉一向是傳統詩禪論述研究的重點，相關研究不勝枚舉。晚近的研究可以參看周裕鍇：《文字禪與宋代詩學》（北京：高等教育出版社，1998年）；王樹海：《禪魂詩魂》（北京：知識出版社，2000年）。中國大陸研究史的回顧部分參見葛兆光：《中國宗教與文學論集》（北京：清華大學出版社，1998年）導言部份。

^⑯ 雖然從法藏開始，華嚴宗即已融攝唯識思想在內，但明末時，真正的唯識學幾已完全失傳，故而當時尊宿仍必須整理經典出發。而雪浪洪恩編成《相宗八要》，在當時風行一時，由是觀之，雪浪洪恩「賢首慈恩，二燈並傳」（錢謙益語）仍然具有相當獨特的時代意義。

^⑰ 憨山德清：〈雪浪法師恩公中與法道傳〉，《憨山大師夢遊集》，卷30，頁1580。

述道：

摩訶薩，為利益衆生故，世間技藝，靡不該習。所謂文字、算數、圖書、印璽、地水火風種種諸論，咸所通達。又善方藥療治諸病，顛狂、乾消、鬼魅、蠱毒、悉能除斷。文筆、讚詠、歌舞、妓樂、戲笑、談說，悉善其事。^{⑦⑧}

詩文固非佛法究竟，然「為利益衆生故，世間技藝，靡不該習」，文學藝術本來就是宗教傳布的重要方式。因而華嚴宗的背景確實較禪宗更容易兼攝詩學，故而雪浪洪恩「嘗言『不讀萬卷書，不知佛法』，博綜外典，旁及唐詩、晉字」^{⑦⑧}。顯然，以淵博通貫的學問為基礎，與一味強調妙悟有別，係雪浪洪恩一系門風所尚。

與雪浪洪恩頗有嫌隙的紫柏真可^{⑧⑩}，前已言之，係晚明提倡德洪覺範最力的代表人物，在為《石門文字禪》所作的序言當中如是說：

學禪者不務精義，學文字者不務了心。夫義不精則心了而不光大；精義而不了心，則文字終不入神。^{⑧⑩}

此處指的主要是禪家與教家各執一端的偏誤，他同時也對禪悟與文字之間的關係，提出自己的見解，其言曰：

禪如春也，文字則花也。春在於花，全花是春，花在於春，全春是花。而曰禪與文字有二乎哉？故德山、臨濟棒喝交馳，未嘗非文字也。清

⑦⑧ [唐]實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，收入《大正藏》（臺北：新文豐出版公司，1983年），第10冊，卷36，頁192。

⑦⑨ 錢謙益：《列朝詩集小傳》，〈閩集〉，頁704，「雲浪法師恩公」條。

⑧⑩ 憨山德清〈雪浪法師恩公中興法道傳〉曰：「（雪浪洪恩）天性坦夷，不修城府，不避譏嫌，以適意為樂，來去脩然，如逸鶴凌空，脫略拘忌，達觀禪師頗有嗔于公。」紫柏對雪浪洪恩不滿的根由在於認為雪浪洪恩不守戒律。這樣的看法在晚明佛教界與知識社群當中頗為流行，蕩益智旭也說：「慕雪浪之力掃葛藤，不屑學其一味輕忽。」（《靈峰宗論》，卷9之4，〈自像贊三十二首〉，收入《嘉興藏》，36冊，頁415。）但這多半出自於對雪浪洪恩的誤解，詳見拙作：〈雪浪洪恩初探〉。

⑧⑩ 紫柏真可：《石門文字禪·序》，收入《嘉興藏》，第23冊，頁577。

涼、天臺疏經造論，未嘗非禪也。而曰禪與文字有二乎哉？逮於晚近，更相咲而更相非，嚴於水火矣。^⑧

文字係禪悟以後心靈的表現，禪悟以後才有精彩的文字，經由文字的披露展現，方能對作者心靈境界有所體會。紫柏真可一再強調禪悟與文字之間互為表裏的關係，不僅在於為僧侶學書作詩的行為尋求合理化的基礎，也對當時叢林棄置經典不觀的風氣深感憂心，其言曰：

凡佛弟子，不通文字般若，即不得觀照般若，不通觀照般若，必不能契會實相般若。……今天下學佛者必欲排去文字，一超直入如來地，志則高矣，吾恐畫餅不能充饑也。^⑨

嚴格說來，這段話並非專指文學而言，而是在批判當時禪僧置經典不觀的風氣^⑩，不過對紫柏真可而言，兩者經常混為一談，皆以「文字」稱之。同樣的，明清的叢林所指稱的「文字」往往包括(一)詩文(二)經典等雙重含意，此段話大意謂缺乏語言文字的指引，則無法契會先聖前賢的心靈。文字語言本身無善惡可言，端視用者如何，故又曰：

文字語言，葛藤間具，本無死活，死活由人。活人用之，則無往不活；死人，則無往不死。所患不在語言文字葛藤，顧其所用何如耳。^⑪

善於利用文字語言的長處，則有利於參禪學道。他心目中的理想是：「王廷尉妙於文章，陸宗伯深於禪理，合之雙美，離之兩傷。」^⑫將文章與禪理做完美的結合，同樣也是當時僧人習詩的理想。憨山德清如是言道：

^⑧ 同前註。

^⑨ 紫柏真可：〈法語〉，《紫柏老人集》，卷1，頁169。

^⑩ 筆者頗疑心此段話係針對密雲圓悟一系僧人而發，證據不足，姑存此說，以俟來日詳考。

^⑪ 紫柏真可：〈法語〉，《紫柏老人集》，卷2，頁189。

^⑫ 這是董其昌轉述紫柏真可的話。見〔明〕董其昌：〈題跋〉，《容臺別集》，收入《四庫全書》（臺南：莊嚴文化公司，1997年，集部），第171冊，卷1，頁654。

或曰：「佛戒綺語，若文言已甚矣，況詩又綺語之尤者，且詩本乎情，禪乃出情之法，若然者，豈不墮於情想耶？」予曰：「不然，佛說生死涅槃，猶如昨夢，故佛祖亦夢中人，一大藏經，千七百則，無非寢語，何獨於是。」^{⑧7}

將自己的詩作與「一大藏經，千七百則（公案）」等量齊觀，亦當時師心作古風氣之反映，當得知有人質疑詩與佛法的本質有所衝突時，憨山德清只說明所有的文字著作皆等同於夢囈，而並未解決實際的問題。詩作須本乎「情」，而佛法本即離欲解脫，陷溺於詩，豈不即同於陷於情慾？然而其不經意間將「夢」與「情」二者等同視之，似與湯顯祖「夢了為覺，情了為佛」^{⑧8}的意境頗有疊合之處，晚明情論與佛教思維之間的相互關係牽涉太廣，此處不能詳論^{⑧9}。但從憨山德清的話看來，叢林詩論的合理化基礎相當程度地與當時流行的情論思維有所關連。例如錢謙益曾轉述石林道源對李商隱的看法，如是說道：

佛言衆生為有情。此世界，情世界也。欲火不燒然則不乾，愛流不飄鼓則不息。詩至于義山，慧極而流，思深而蕩，流旋蕩復，塵影落謝。則情瀾障而欲薪燼矣。春蠶到死，蠟炬成灰，香銷夢斷，霜降水涸，斯亦篋蛇樹猴之善喻也。^{⑧9}

⑧7 憨山德清：〈夢遊詩集自序〉，《憨山大師夢遊集》，卷47，頁2549。

⑧8 〔明〕湯顯祖：〈南柯夢記題詞〉，《湯顯祖集》（臺北：洪氏出版社，1975年），頁1096。

⑧9 鄭培凱先生曾以湯顯祖與紫柏真可為例，說明當時文人與佛教思維交涉的情形，值得參考。見鄭培凱：〈湯顯祖與達觀和尚——兼論湯顯祖人生態度與超越精神的發展〉，《湯顯祖與晚明文化》，頁357-444；此外亦請參考拙作：〈晚明情愛觀與佛教交涉芻議〉，「欲掩彌彰—中國歷史文化中的『私』與『情』國際學術研討會」會議論文，論文集正付梓中。

⑧9 錢謙益：〈注李義山詩集序〉，《牧齋有學集》，卷15，中冊，頁704。

篋蛇喻人身^①，樹猴喻陷溺慾望的凡夫^②。此段話語正確意旨不甚易解，但大體意謂著：若欲勘破慾望的虛妄，必須經歷享樂之後隨之而來的苦痛，以之為契機，頓悟世間如夢幻泡影的本質。此等立論固然可謂義山知音，但若置諸清苦戒律之前，亦不免破戒之譏也^③。事實上，此波叢林論詩之風之首唱者雪浪洪恩的言行便頗受時人所詬病者^④，故而當時鼓吹「老實念佛」最力的雲棲株宏（1535–1615），便極力反對僧人習詩作畫之風（詳後）。似乎並不單純只是「不務正業」而已，觀其立論，確實有毀戒壞律的嫌疑。由是，關於僧人是否適宜作詩這樣的批評，始終不絕於耳，當即非如一禪師（1616–1671）^⑤面對這樣的質疑時，他的回答是：

有客進而請曰：「禪宗不立文字，何取於聲詩而傳歟？」曰：「詩乃心

- ① 四卷本《金光明經》卷1曰：「地水火風，合集成立，隨時增減，共相殘害，猶如四蛇，共處一篋，四大蛇，其性各異。」見〔北涼〕曇無讖譯：《金光明經》，收入《大正藏》，第16冊，頁340。
- ② 《大般涅槃經》卷25曰：「如諸獵師，純以糝膠置之案上，用捕獼猴。獼猴痴故，往手觸之，觸已粘手；欲脫手故，以腳踏之，腳復隨著；欲脫腳故，以口齧之，口復粘著，如是五處悉無得脫。於是獵師以杖貫之負還歸家。……獼猴者喻諸凡夫，獵師者喻魔波旬，糝膠者喻貪欲結。……凡夫之人五欲所縛，令魔波旬自在將去，如彼獵師糝膠捕獼猴擔負歸家。」見曇無讖譯：《大般涅槃經》（北本），收入《大正藏》，第12冊，頁517。
- ③ 錢謙益這段話的語源部分可參錢鍾書：《管錐篇》（北京：中華書局，1979年），頁955–956。另外關於這段話與與當時時代思潮與文化脈絡的關係，筆者另有較為詳細的解說，詳參拙作：〈晚明情愛觀與佛教交涉芻議〉。
- ④ 沈德符曰：「（雪浪洪恩）性佻達，不拘細行，友人輩挈之游狎邪，初不峻拒，或曲宴觀劇，亦欣然往就。時有寇四兒，名文華者，負坊曲盛名，每具伊蒲之饌，邀之屏閣，或時一赴，時議譁然，遂有摩登伽鳩摩羅什之謗。」見《萬曆野獲編》，卷27，頁693。文中提到的友人，筆者疑為屠隆，詳參拙作：〈雪浪洪恩初探〉，頁39。
- ⑤ 黃蘗宗第三代住持即非禪師為南宋林希逸的後代，其將林希逸的著作攜入扶桑，《虜齋莊子口義》遂成為日本江戶時期最流行的莊子學著作，長期影響了江戶的思想界。關於這點，可參見池田知久：〈日本における林希逸《莊子虜齋口義》の受容〉，《二松學舍大學論集》卷31（1998年3月），頁107–124。

之聲也，因感物而著形焉，形聲相感，觸目無非文字，所謂詩即文字之禪。不達乎此，禪與詩歧而為二矣；如悟明不二，則聲和響順，志同氣和，可以植而為忠為孝，為聖為賢，此聲詩有補於世教者多矣，其可不傳乎？」⁹⁶

詩係心靈受外界感發的產物，禪宗亦於身邊能近取譬，此係詩禪不二的典型論述之一，也是習詩僧人為自己的行為尋求合理化解釋最常見的理由。更值得注意的是：在論證詩禪不二的旨趣之後，他的理想竟是「為忠為孝，為聖為賢」，這當然與即非禪師身處的明清鼎革之際的時代背景不能沒有關涉，斯時「以忠孝作佛事」亦為叢林置身「天崩地解」的時代之中特殊的社會倫理觀⁹⁷。但從即非禪師的言說當中，不難發現到：當時的叢林的詩禪論述同時也帶入了某些新的特質，尤其是社會關懷的傾向。以下便以「以忠孝作佛事」的代表人物之一——覺浪道盛⁹⁸的論詩主張作為進一步考察的對象。

五、明末清初叢林詩論的特殊面向—— 以覺浪道盛為例的考察

覺浪道盛，本姓張，福建人，曹洞宗二十八代傳人。嗣法東苑元鏡，為明末清初曹洞宗代表人物之一，其門人有方以智、倪嘉慶（1589–1659）、髡殘石谿（約1612–約1692）等人。關於覺浪道盛的思想，荒木見悟先生已有專書

⁹⁶ 〔清〕即非如一：〈同聲草序〉，《即非禪師全錄》，收入《嘉興藏》，第38冊，頁736。

⁹⁷ 明末清初佛教的社會倫理觀，荒木見悟先生有精彩的分析，詳見荒木見悟：〈金正希と熊魚山〉，收入《明清思想論考》（東京：研文出版，1992年），頁129–186。

⁹⁸ 〔清〕魏禧：〈高士汪胤傳〉，《魏叔子文集》（臺北：臺灣商務印書館，1973年），卷17，頁2266曰：「愚庵僧明孟，兩浙所稱三宜和尚，與天界覺浪，靈巖繼起以忠孝名天下。」

論究，此處只以其詩論主張作為討論核心⁹⁹。

覺浪道盛論詩，亦不脫叢林「詩禪一致」之基本立場，故其曰：

唐人之詩，不言禪而可禪，以其意句俱活，不死於法，而機趣躍躍然在言外，故夫子稱詩可以興觀群怨，蓋深有味乎。性情之隱微也，而吾宗門每每引用，下語頌古，以發明別傳。是又禪不言詩而自有詩矣¹⁰⁰。

此處從詩的創作過程與參禪的共通點說明「詩禪一致」的根由，禪的偈頌在本質上與詩歌並無不同。嚴格來說，這樣的理論委實未有太多新意。但其論詩稱引孔子則可謂叢林詩論中一別開之新局。覺浪道盛對孔子的詩論再三致意。其言曰：

自古之言詩也，莫過於孔子。或言樂而不淫，哀而不傷，或言思無邪，或言可以興觀群怨，事父事君，予以「怨」之一字，尤為造化之玄樞，性命之秘藏。¹⁰¹

「怨」的禪法是覺浪道盛禪法最重要的關鍵所在，荒木見悟先生論之甚詳¹⁰²。同樣也是覺浪道盛詩論的中心，其「怨」之一字主要係指外界不合理現狀內心所興發的不平不滿，繼而冀望改進的心情。若對不合理現狀視而不見，麻木不仁者，不但無緣成為一個優秀的創作者，也無法真正體會到詩歌動人的力量。是故覺浪道盛又曰：

夫子嘗云：「詩可以怨」。怨者，天地之義氣，立己處人，有一毫不合

⁹⁹ 目前關於覺浪道盛的研究，最有系統的應推荒木見悟著：《憂國烈火禪》一書。另外荒木見悟著，廖肇亨譯：〈覺浪道盛初探〉，《中國文哲研究通訊》第9卷4期（1999年12月），頁95-116，亦可參考。

¹⁰⁰ 〔清〕覺浪道盛：〈吳二公半峰吟序〉，《天界覺浪盛禪師全錄》收入《嘉興藏》，第34冊，卷22，頁719。（以下簡稱《全錄》）

¹⁰¹ 覺浪道盛：〈僧祥（脫「旦」字）馬培元近稿序〉，《全錄》，卷22，頁722。

¹⁰² 詳參荒木見悟：《憂國烈火禪》，第五章〈怨の禪法〉。

於德義，則自怨自艾，自不容已。艾，藥也。人無恥而不自怨，則是大聖拱手，不可救藥之人也。不知怨，則不知興，并不知德矣。^⑩

關於「詩可以怨」的美學意境，張淑香教授有精闢的分析，頗可與覺浪道盛相互發明^⑪。荒木見悟先生說覺浪道盛的「怨」係「針對時弊而興的責任意識」^⑫，信然。也就是恆常熱切地注視世間，面對當時失序的社會狀況與日漸萎靡的人心，覺浪道盛不覺氣餒，經由「怨」的禪法，期待一個新的條理秩序，進而能夠在廢墟中重新開創一個全新的世紀，「怨」之為用大矣哉，覺浪道盛如是曰：

孔子言詩，雖興觀群怨竝發其秘密藏，而純歸乎一「怨」字。此怨乃能以天地人物不平之氣，保合天人性情之太和，則怨字又愈於元亨利貞貞字。元亨利貞，明天性自然流行之氣，此怨字，發人情後天之密，非到怨處，不足以興，不足以觀，不足以群，到群又不能不怨。不怨則不能歸根復命於絕後重甦，亦不能使貞下起元為可興可觀也。^⑬

「發人情後天之密」，即是作為社會當中的一個個體與社會之間的互動方式，可以看出：覺浪道盛顯然並不認為詩可以脫離社會而單純存在。這樣的主張，無疑與傳統強調「神韻」、「味外味」的詩禪論述大相逕庭矣，故其所喜的詩風亦思過半矣，覺浪道盛說道：

老杜〈新婚別〉云：「妾身未分明，何以拜姑嫜。」人俱一往看過，余謂「未分明」三字寫出新婚未成人之狀，多少艱難羞澀，一篇精神，此其頰上三毛乎。〈妾薄命〉詩云「墮地自生神」……此詩若曰：妾之薄

^⑩ 覺浪道盛：〈以德報怨章〉，《全錄》附《杖門隨集》，頁795。

^⑪ 張淑香：〈論「詩可以怨」〉，《抒情傳統的省思與探索》（臺北：長安出版社，1992年），頁3-39。

^⑫ 荒木見悟：《憂國烈火禪》，頁84。

^⑬ 覺浪道盛：〈論怨〉，《全錄》附《杖門隨集》，頁795。

命，其在父母生我呱呱下地時。若為男子，則墮地自生神矣。既為女子，擲之地，投之水，弄之瓦，妾之得此於父母懷中也，已薄命矣。如是觀之，一語深入骨髓，不可以色聲香味求也。一日登山咏云：「此境可常住，浮生自不能。」古今千態萬狀，無限陸離，而此以「自不能」三字寫之，何等真率自然，何等感慨痛恨，詩骨高貴，登臨曠懷，無踰此者。^⑩

「感慨痛恨」一類的詩歌絕非強調「含蓄蘊藉」的神韻派所喜見，覺浪道盛對描寫社會現實的詩風遠比隱逸山林更有好感。他又就老杜的「新婚別」以及晉傅玄〈苦相篇〉中的「墮地自生神」^⑪（覺浪道盛誤記為〈妾薄命〉）一句，其對當時女子的處境念茲在茲的襟抱，充分體現出大乘菩薩道的精神，衡諸古今，在詩論中展現對女子的命運充滿同情的言論亦不多見，在叢林詩禪論述中更為珍稀。而他對馬戴（生卒年不詳，晚唐詩人，會昌四年〔844〕進士）「此境可常住，浮生自不能」二句詩的體會竟然是「何等感慨痛恨」，縱觀馬戴全詩旨意，仍以閒適恬澹之心情居多^⑫，因而將「感慨痛恨」視之為覺浪道盛之夫子自述，亦可窺其論詩旨要之一端。

覺浪道盛經由對「怨」的禪法的強調，不但將關懷社會的現實的情懷融入詩論之中，也將儒學與佛教統一起來。其言曰：

儒門有一怨字，如大舜如怨如慕，太甲之自怨自艾，與《詩》之可以怨等，乃禪家所謂疑情，必欲求其故而不得也。^⑬

^⑩ 覺浪道盛：《青山小述》，收入《全錄》，卷32，頁782。

^⑪ 〔晉〕傅玄：〈苦相篇〉，收入遼欽立校注：《先秦漢魏晉南北朝詩》（北京：中華書局，1982年），頁555。

^⑫ 〔唐〕馬戴：〈寄終南真空禪師〉，收入彭定求等編：《全唐詩》（臺北：明倫出版社，1971年），第9冊，卷555，頁6429。馬戴原詩作：「閒想白雲外，了然清淨僧。松門山半寺，夜雨佛前燈。此境可常住，浮生自不能。一從林下別，瀑布幾成冰。」

^⑬ 覺浪道盛：《青山小述》，頁782。

舜、太甲典出《孟子·萬章上》^⑪，將《孟子》、《詩經》與禪宗統括觀之，這樣的比配，是否恰當，或許仍有商榷的餘地，但也可以看出「怨」的禪法在覺浪道盛思想體系中的重要性。大體說來，如同荒木見悟的觀察，難能可貴的是：不論環境如何改變，覺浪道盛始終不曾表現出絲毫的末法意識或無力感。對身處鼎革之際的士人而言，覺浪道盛確實提供了他們心靈力量的來源，無怪乎當時士人爭相前往歸依。

正如覺浪道盛的思想非傳統佛教所能侷限一般，覺浪道盛的詩論與傳統叢林的詩禪論述不論在立足點、形式、風格或論證方式^⑫，皆與傳統的詩禪論述大不相同，他靈活地出入各家思想之中，例如他對詩的本質如是說：

詩者，志之所之也。持也，時也。莊生曰：「靈臺者，有持而不知其所持，而不可持者也。」《關尹》嘗言：「道寓」，永言言志，發其心苗，其寓與也，深矣。一闔一關，一正一變，一直一曲，一平一奇，其音自諧，其節自中，殆以法持其不可持者。以時而節宣其所之也乎。^⑬

這裏，他藉著《莊子》^⑭與《關尹子》^⑮的話語說明詩歌係個人心志受外界變化而觸發的創作活動，此等心靈力量的根源想即為「怨」者也。由於情志的曲折，詩歌也表現出起伏開闔的變化，這種怨怒經過詩法本身條件的調節，轉化

⑪ [漢]趙岐注，[宋]孫奭疏：《孟子注疏》，收入[清]阮元校勘《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1982年），頁169。

⑫ 這裏主要的對照是德洪覺範《石門文字禪》與嚴羽《滄浪詩話》。

⑬ 覺浪道盛：〈詩論〉，《全錄》，卷19，頁701。

⑭ 靈臺典出《莊子·庚桑楚》，見郭慶藩集釋：《莊子集釋》（臺北：華正書局，1991年），頁793。

⑮ 關尹子典出《關尹子·二柱篇》。原文為：「天地寓，萬物寓，我寓，道寓，苟離於寓，道亦不立。」見題尹喜著：《關尹子》（臺北：藝文印書館，1965年《子集》本），頁8。《關尹子》又名《文始真經》，收入《道藏·洞神部本文類》，《關尹子》託稱關令尹喜所造，自是偽書。余嘉錫《四庫全書總目提要辨正》考證甚詳，曰此書出自南宋文士偽託，然此書在明末清初三教論者之間頗為流傳，屢見稱引，顯然對明末清初三教論者別有深意寓焉，此處不能詳談，值得有心人進一步推敲。

成爲詩歌動人力量的根源。節，約制也；宣，發散也。節宣即收放合宜之謂也。心靈雖然變化萬端，然而創作活動時，仍須受詩歌規律的節制，面對不同的環境，自然也有不同的表現方式。這種創作活動是人類永恆的本能，故其又曰：「有形者壞，而聲氣者不壞。」（《關尹子·二柱篇》）而源自作者心靈創發的詩歌，不僅使作者情感獲得紓解，同時也是感動讀者力量的根源。覺浪道盛將這種力量稱之爲「風」，其言曰：

風力最大，隨處善入以轉人，動靜歸風，有轉之者，風教風俗，以是稱焉。故曰風力聲氣，寔傳心光。心不見心，以寓而顯。^⑩

覺浪道盛論詩實在帶有濃厚的儒家氣味，委實與傳統叢林詩論著重於安隱江湖的情懷大有出入，他始終關心著如何使失序的社會重新獲得安頓。他明顯的認識：社會的失序不在於禮儀節度的失效，而在於社會結構調整以後個人身心所遭逢的衝擊與震撼，往往經由詩歌表達。若要精確傳達這樣的心靈狀態，也必然在語言結構上表現出來。此係古今一貫之理，也是文學的基本原則。其又言：

古今之輪，轉而不已，就海洗海，聖人因之。四可者，可以興、可以觀、可以群、可以怨也，是遠近一多之貫也。惟興乃觀，惟觀乃群，惟群乃怨，或謂：「怨則何以消之？」予曰：「勿憂也，怨不得已而興，猶冬不得已而春也。貞之起元也，亢之于潛也。」^⑪

前已言之，在覺浪道盛的理論體系中，「怨」佔有重要的地位，自然不須刻意化除，而且「怨」不是結果，而是另一波天道世運循環發端的契機，詩歌正好透顯出這樣的端倪。在《詩論》一文的末尾，他引用憨山德清的話說：

憨公曰：「詩、禪一也。吾宗以之接機，山川烟雲，艸木飛躍？感物造

^⑩ 覺浪道盛：〈詩論〉，《全錄》，卷19，頁701。

^⑪ 同前註。

耑，不即不離，而叶在其中矣。區區與王、孟、李、杜磨戛聲律而已乎？」然王、孟、李、杜諸人，諧音中節，時宜正變，適其天然，亦未嘗非思無邪之陶鑄糠粃也。^⑩

引憨山德清以便將自己的主張納入叢林詩論的主流，應是覺浪道盛的本意，但憨山德清雖言「詩禪一致」，但顯然並不認為「磨戛聲律」是僧人本務。然而據上所述，覺浪道盛體會到語言文字無法單獨存在，實在是內心情思的反映，而內心的情思也必須經過陶鑄鍊化的過程，才有動人的可能。在覺浪道盛的理解當中，詩禪一致的立足點，除了語言形式的類似以外，兩者之間更重要的共通點是：必須在人世完成。強烈的入世情懷以及對語言文字修辭的肯定，可以說是覺浪道盛開創出別於過往叢林詩禪論述的特殊面向，但同時也凸顯出叢林詩論的限制^⑪。時人稱覺浪道盛「《易象》、《詩》、《書》，乃至《老》、《莊》、諸子百家，并世諦文字，偶一拈提，言言妙諦」^⑫，而臨濟宗的木陳道忞也推崇他「下筆千言，思如涌泉，但稍欠精練耳，至若持論超邁，皆發堯人之所未發」^⑬。甚至對當時流行的戲曲也有精闢的見解^⑭，覺浪道盛豐富的思想內涵，還有待進一步的發掘^⑮。

^⑩ 同前註。

^⑪ 一個最簡單的事實是：覺浪道盛論證社會倫理觀的文字全部是儒家經典。彷彿證明了佛教的文藝論述正好欠缺了支援此一層面的理論依據。

^⑫ 〔清〕劉餘謨：〈傳洞上正宗二十八世攝山棲霞覺浪大禪師塔銘〉，收入《全錄》，卷17，頁686。

^⑬ 〔清〕木陳道忞：〈奏對別記上〉，《天童弘覺忞禪師北游集》，卷3，收入《嘉興藏》，第26冊，頁296。

^⑭ 關於覺浪道盛獨特的戲曲觀，詳參拙作：〈禪門說戲——一個佛教文化史觀點的嘗試〉，《漢學研究》第17卷2期（1999年12月），頁277-298。

^⑮ 本文完稿之後，蒙東華大學謝明陽教授賜觀鴻文，在此謹表謝忱。謝教授大作將方以智與覺浪道盛詩學體系的相互關連條分縷析，甚為詳密，頗可與本文相互參看。參見謝明陽：〈明遺民覺浪道盛與方以智「怨」的詩學精神〉，《東華人文學報》第3期（2001年7月），頁433-462。

六、叢林論詩風尚之反響

如前所述，晚明以來叢林使用「語言文字」一詞，往往包含(一)文學與(二)對經典知識的態度雙重含意。大體言之，對明末士人影響較深，往來較為密切的叢林尊宿對兩者皆抱持肯定，甚至鼓勵的態度。另外雖然肯定經典，卻對文學創作之風不以爲然者，亦不乏其人。最知名的例子即爲雲棲株宏（1535–1615）。雲棲株宏代表的是當時叢林保守一派對喧騰一時的論詩風尚之反響。雲棲株宏曰：

末法僧有習書、習詩、習尺牘語，而是三者，皆士大夫所有事，士大夫捨之不習而習禪，僧顧攻其所捨，而於己分上一大事因緣置之度外，何顛倒乃爾。^⑭

另外在《自知錄》，他藉著功過格的形式來表明反對戲曲的態度^⑮。雲棲株宏係當時叢林攻擊雪浪最力者之一，此等話語極有可能係針對雪浪洪恩一系詩僧特多一事而發^⑯。雲棲株宏雖然在當時頗具聲望，然言者諄諄，聽者依然渺渺。蓋大勢已成，非一人之力可以挽回。時代略後的雍正皇帝對叢林論詩風尚如是批判道：

今其魔子魔孫，至於不坐香，不節制，甚至於飲酒食肉，毀戒破律，唯以吟詩作文，魅悅士大夫，同於娼優伎倆，豈不污濁祖庭。^⑰

^⑭ [明]雲棲株宏：《竹窗隨筆》（臺北：法爾出版社，1988年），頁27。

^⑮ 雲棲株宏：《自知錄》中寫道：「著撰脂粉詞章傳記等一篇爲一過，傳布一人爲二過，自己記誦一篇爲一過。」收入《嘉興藏》，第32冊，頁685。

^⑯ 沈德符說道：「其時雪浪洪恩，本講經法司，而風流文藻，辨博自喜，有支郎畜馬剪鶴之風。則蓮老（雲棲株宏）頗不謂然。」見沈德符：《萬曆野獲編》，卷27，頁693。

^⑰ [清]雍正帝：〈上諭〉，《揀魔辨異錄》（臺北：新文豐出版社，1988年），頁12–13。

雍正所謂的「魔子魔孫」指的是三峰法藏一系，尤其是靈巖繼起、潭吉弘忍等人。雍正對三峰一系的禪法頗多抨擊，但將「吟詩作文，魅悅士大夫」作為漢月法藏一系不可饒恕的罪狀，從他的話語不難看出：此波叢林論詩風尚的流行與士大夫難脫干係。同時也說明此波叢林論詩的熱潮從雲棲株宏至雍正帝止，雖歷經將近百年的光陰，其風潮依然未曾消歇。

叢林以詩標榜之風既成，遂亦成為紛爭之源，如雪浪洪恩亦因批評當時南京國子監祭酒郭正域（1554–1612）之詩，而遭到謫遣的命運^⑳，而當事人之一的蘊璞如愚「自負才藻，薙染後，使性重氣，時時作舉子業，思冠巾入俗，與時人角逐，已而復罷」^㉑。可見僧人亦以能詩高自標置。足見當時叢林由於論詩成風，故雖廢弛修行，若多事文翰，亦名聞利養之一途，叢林中自有人對此雕飾為文不以為然。如臨濟宗山暉行泐禪師（1621–1687）曰：

胥太平者，稱學法萬峰老伯，在雲天杜撰數篇，糾彈諸方無文學，與象、敏二公授受之言，偶見不勝悲痛，然吾道竟在文學，不須參寤邪？^㉒

太平，即燕居甲禪師，山暉與燕居皆處滇、黔，兩派之間頗有爭執^㉓。滇、黔僧人猶知以文學好尚相推，何況江南。「吾道竟在文學」恐怕是當時某些以文字為非的禪林尊宿共同的憂慮，故激切地以「毒藥」比喻追求語言文字的風尚。如臨濟宗鐵壁慧機禪師（1603–1668）便說：

參禪人無真實久遠之功，每每向文字語言上尋討，縱有見處似之也，遇境逢緣，自是不得他力。殊不知這文字之學是醍醐，是毒藥，若於此中求禪，猶舍堅實而取糠粃也。所以古來聰明伶俐而得禪者，百中一

^⑳ 雪浪得罪當道之始末，詳參拙作：〈雪浪洪恩初探〉。

^㉑ 錢謙益：《列朝詩集小傳》，〈閩集〉，頁714，「石頭如愚」條。

^㉒ 〔清〕山暉行泐：〈與雷水石谷禪師〉，《山暉禪師語錄》，收入《嘉興藏》，第29冊，卷12，頁83。

^㉓ 關於兩派的紛爭，見陳垣：《明季滇黔佛教考》，頁55–64

二，愚魯恒實而得禪者，十常八九，是知有學之不如無學也，明矣。^⑫
 「醍醐」喻當時叢林一味陷溺而不知其非，「毒藥」乃鐵壁慧機禪師所見實相如是。這種拒絕知識經典在參禪過程中的重要性，原係老生常談，其得失姑先不論。從此處可以看出當時叢林「向文字語言上尋討」此種風氣之熾烈，恐怕不只是單純的文學嗜好而已，而係學術風氣好尚預兆之一端。例如漢月法藏便言：

法道可憐極矣，不可不救也。可憐者何？蓋以文字禪沒溺于語言，一棒一喝沒溺于無言。無言，則顛預亂統；有言，則摘句尋章。摘句尋章但墮外而未易墮魔；顛預亂統，易墮魔又復墮外。^⑬

是以爲文字禪猶勝於濫施棒喝矣，陳垣曰：「明季心學盛而考證興，宗門昌而義學起，人皆知空言面壁，不立語文，不足以相攝，故儒釋之學，同時丕變，問學與德行並重，相反而實相成。」^⑭可爲此段話語之最佳註腳。而從雲棲株宏開始，這種「外學駁雜」的學風，與習詩作文的風尚確實有某種程度的關連。雲棲株宏曰：

今時僧有學老莊者、有學舉子業、經書者，有學《毛詩》、楚騷及古詞賦者。彼以禪爲務，但外學未絕，尚緣此累道。今恣意外學，而禪置之罔聞，不知其可也。^⑮

外學駁雜，正是佛教「文士化」的最佳表徵。此際學風轉變，有識之士頗不以盲禪狂禪爲然，而一味追求外學的風尚，亦非獨見於江、浙一帶，嶺南禪林亦深染此風，「外學駁雜」最佳的例證見於今釋澹歸對天然函昞的提案，其言

⑫ [明]鐵壁慧機：〈鞭策語〉，《慶忠鐵壁慧機禪師語錄》，收入《嘉興藏》，冊29，卷中，頁563。

⑬ [明]漢月法藏：〈答西空居士〉，《三峰藏和尚語錄》，收入《嘉興藏》，第34冊，卷14，頁193。

⑭ 陳垣：《明季滇黔佛教考》，頁86。

⑮ 雲棲株宏：《竹窗隨筆》，頁46。

曰：「吾家門風自然高妙，晉人清談，宋人理學，兼而有之，卻須更讀些先秦兩漢書，方足以補偏救弊。」^⑭如此明白標倡「外學」為其門風的清初嶺南曹洞宗之領袖人物天然函是，門人曾如是形容：

以宗門爪牙，入性相窟宅，慨義學之荒蕪，悲禪門之儻侗。……妙叶心宗，帶圓名相，不惟砥柱狂禪，兼亦激昂講席。^⑮

其用心深切值得欽佩，然而「慨義學之荒蕪，悲禪門之儻侗」的解救之道，除回歸經典一途以外，別無選擇，說明回歸經典這樣的學術趨勢在明末清初的叢林也正逐漸開展，而此與叢林論詩風尚似乎有著某種程度的連繫。

七、結 語

綜上所論，叢林論詩風尚固然是時勢所趨，但在門庭之爭勢同水火的當時，各派對於此種風氣仍有些許差異。一般說來，禪宗以外，除了雲棲株宏係此波論詩之風最堅定的反對者以外，大抵上抱持積極肯定的態度。禪宗內部態度分歧，曹洞宗顯然無異議地投入推波助瀾的行列。當時密雲圓悟與漢月法藏各擁一方，漢月法藏一系對文字語言的功能較為肯定，密雲圓悟門下則態度不一，如木陳道忞則亦喜為詩，觀其著作《布水臺集》便一目瞭然。但相對來說，臨濟宗陣營當中對叢林論詩風尚不以為然的聲浪顯然高過其他宗派。

過去明代佛教研究者往往喜歡用「庶民佛教」這樣的概念來總括明代佛教的特色^⑯。「庶民佛教」這樣的概念主要在強調經典以外的儀式、習俗、以及

^⑭ 今釋澹歸：《遍行堂集》，卷2，頁466。

^⑮ 〔清〕阿字今無：〈楞伽心印緣起〉，《楞伽阿跋多羅寶經心印》，收入《嘉興藏》，第38冊，頁3。

^⑯ 如中村元等編，余萬居譯：《中國佛教發展史》（臺北：天華出版社，1984年）中言及明清佛教的部分。

傳播行爲的特異性及其價值，但此種看法似乎未能涵括當時佛教界的全貌，更重要的是：在這樣的見解之下，將使我們容易忽略當時佛教與文化之間的密切互動關係。自嘉靖以後，明代佛教所表現出來的幾個樣貌，如(一)佛典的輯逸、刊刻^⑬、(二)與文學藝術結合的傾向、(三)強調關懷社會現實的主張，實與當時庶民趣味（例如寶卷之類^⑭）並行而不悖。而且從唐代的變文開始，佛教庶民化便是一個不斷發展的過程，並非明代所獨有，因而以「庶民佛教」一詞及其概念來涵攝當時佛教的發展，顯然是有所不足的。

以庶民佛教看待明代佛教的第二個迷思，其實來自於佛教史研究者對於明清學術的輕視。自忽滑谷快天以「禪道衰落時代」^⑮來看待明清的禪學以來，這樣的看法至今依然左右著一般研究者，似乎宋代以後的禪學以至於佛教整體皆處於停滯不前的階段，在學理上並未有更精深的表現，但這樣的看法顯然忽視了不同時代所面臨的問題並不一致^⑯。僅以宗派的出現與否作為判斷優劣的基準，實有將問題過分簡化之虞。於是以為明代經典了無足觀，於理論並未有任何深造之境，只在庶民化、普及化的層面上有所表現。近來學術界關於明末儒釋調和思潮的研究，似乎有重新評價與再檢討的趨勢。晚明以來叢林論詩風尚的流行，正展現出明清佛教另一個面向的文化成就。經由對晚明詩論的探

^⑬ 關於明代大藏經刊刻的相關問題，請參閱野澤佳美：《明代大藏經史の研究》一書。

^⑭ 寶卷的研究可以參見車錫倫：《中國寶卷總目》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1998年）、車錫倫：《中國寶卷研究論集》（臺北：學海出版社，1997年）；澤田瑞穗：《增補寶卷の研究》（東京：國書刊行會，1975年）；一個較新的研究可參看Dnaiel L. Overmyer（歐大年），*Precious Volumes: An Introduction to Chinese Sectarian Scriptures from the Sixteenth and Seventeenth Centuries*（Cambridge：Harvard University Press, 1999），Overmyer的著作承嚴志雄博士見告，謹此致謝。

^⑮ 忽滑谷快天：〈禪道變衰の代〉，《禪學思想史》（東京：玄黃社，1925年），此書有朱謙之先生的中譯本，參忽滑谷快天著，朱謙之譯：《中國禪學思想史》（上海：上海古籍出版社，1994年）

^⑯ 關於學術界對明代佛教習仍的偏見，以及究竟應該如何正確認識明代佛教的特色與價值，荒木見悟先生有精彩的論述。詳參荒木見悟：《佛教と陽明學》，頁11-15。

索，我們不僅可以理解當時文化現象與佛教互動的軌跡，對明清學術思想風氣遞移的過程有更清楚的掌握，對當時浸淫禪悅之風的文人心態，也將會有更深一層的體會。

明末清初叢林論詩風尚探析

廖 肇 亨

提 要

本文主要以明末清初的佛教對文學的態度以及論詩的基本傾向作為討論對象。試圖就晚明以來叢林盛行的論詩風尚之起因、演變、特色及其反響，描繪出一個大致的輪廓。並希望以此為基礎，認識(一)明末清初的佛教的文化態度、(二)文人與佛教的互動關係、(三)中國傳統詩論與佛教之間的相互影響、(四)明清佛教對前代經典與人物的詮釋方式。

雖然自晚唐五代以來，佛教界一直存有詩僧的傳統，但從未像明末清初（幾乎等於十七世紀）一般出現這樣大規模的隊伍。同時明末清初的僧人也標舉宋代的德洪覺範成為理想詩僧的典型，在明末清初僧人的詮解下，德洪覺範不但具有卓越的文學稟賦，而且成為充滿正義感以及強烈忠義節操的形象，這樣刻意的詮釋正好反映出當時叢林論詩主張的特殊面向，第一是強烈的關懷現實，第二則是喜好詩文的文化傾向。這樣的文化態度在當時頗具影響力的曹洞宗尊宿覺浪道盛身上，正好得到充分的展現，本文藉著覺浪道盛的例子，省察當時叢林詩論的特徵以及他對語言文字獨到的認識。最後就當時反對者的意見來看他們反對叢林論詩風尚的理由與論證。

本文要說明的是明末清初的佛教具有高度的社會關懷與文化成就，他們的

論詩風尚與主張也具體反映了當時的文化趨勢與價值體系與佛教之間的複雜對應關係。

Poetic Criticism of the Buddhist Masters of the Ming–Ch’ing Transition

LIAO Chao–heng

This article discusses the Buddhist attitudes towards literature and the key features of their poetic criticism during the Ming–Ch’ing transition. This article sketches the contours of such poetic criticism by examining their origin, evolution, progress, and character. Opposing views to theirs are discussed, too. This study provides a foundation for understanding: 1) Buddhist cultural criticism; 2) the interaction between intellectuals and the Buddhists; 3) the mutual influence between traditional Chinese poetic criticism and Buddhism; and 4) seventeenth–century Chinese Buddhist hermeneutics.

There has been a long tradition of Buddhist priests assuming literary roles since the T’ang dynasty. However, in terms of quantity and quality, the situation of seventeenth–century China is unprecedented. The eminent literary monk of Sung China, Te–hung Chüeh–fan, who created the idea of “Wen–tzu Ch’an” (Ch’an Buddhism as/in language), was considered as an ideal. He was not only known for his literary gift, but also for his uprightness and loyalty to the country. This foregrounds the principal direction of seventeenth–century Buddhist poetry, one that combines social concerns and Buddhist thought. This article focuses on the master of the Ts’ao–Tung sect, Chüeh–lang Tao–sheng, to examine the Buddhist poetic criticism and Chüeh–lang Tao–sheng’s accomplishments. Opposing views

to his are discussed, too. This article will clarify the complex relationship between Buddhism and contemporary systems of values.

Keywords: Ming-Ch'ing transition poet-monk Hsüeh-lang Hung-en
Chüeh-lang Tao-sheng Ta-hung Chüeh-fan

