

# 書 評

## Reviews

《元代《易》學類型研究》，楊自平著。臺北：臺大出版中心，二〇二一年。五一四頁。

陳睿宏，政治大學中國文學系教授

### 一、引言

陳垣評論元代的百年國祚，百年時間對比歷朝之儒學、宗教與文化等之發展，「則漢、唐、清學術之盛，豈過元時」<sup>1</sup>！元代作為一外族統治的短期朝代，其時代學術成就，往往因一般人的刻板認識與偏見所輕視，然實際考察有關的學術內容風貌，多有卓識之俊才，成其粲然可觀之論著。經學《易》說之發展亦然，既延續宋學之法，並多見創發之猷作。雒竹筠《元史藝文志輯本》根據錢大昕《元史藝文志》等諸典籍目錄之記載，考定序列經部《易》類一百五十五家二百一十八部論著，記今存四十六部<sup>2</sup>。黃沛榮考索統計元代二百四十餘種《易》學文獻，就現存的五十餘種，概括其整體之特色，並對有關《易》學成就，作出極高之評價<sup>3</sup>。短暫興廢之王朝，單就《易》家《易》著之量，確實不能輕視此一時代的學術成就。

<sup>1</sup> 陳垣：《元西域人華化考》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁133。

<sup>2</sup> 雒竹筠遺稿，李新乾編補：《元史藝文志輯本》（北京：北京燕山出版社，1999年），頁1-21。

<sup>3</sup> 黃沛榮：〈元代《易》學平議〉，收入於楊晉龍主編：《元代經學國際研討會論文集》（臺北：中研院中國文哲研究所籌備處，2000年），上冊，頁159-194。

探討一個時代《易》學之發展，所涉歷史性之意義，包括歷時性與共時性的理解視域，並含學術流變的學術史與時代專家《易》說的認識範疇，建立一個完整的時代《易》學史，著實不易。晚近有關元代《易》學之研究成果，其較早之重要者，如潘雨廷《讀易提要》，選擇元代十五家進行提要概說<sup>4</sup>。徐芹庭《易學源流》，取歷傳典籍目錄與提要進行分類述，強調程、朱《易》學為主流，並區分理學派、圖書象數派、集解派，以及其他含老莊古《易》襍祥史學等著述，廣蒐元代《易》家評論作另類「提要」之簡介<sup>5</sup>。朱伯崑《易學哲學史》，將元代《易》學專主於象數之學立說，並揀選雷思齊、俞琰、張理、蕭漢中等四家進行探述<sup>6</sup>。又如徐志銳《宋明易學概論》，取張理、黃澤、胡一桂、吳澄、俞琰、王申子等六家進行討論<sup>7</sup>。又如林忠軍《象數易學發展史》，從象數與圖說觀點切入，選擇俞琰、丁易東、雷思齊、胡一桂、吳澄、張理等六家為研究對象<sup>8</sup>。又如鄭萬耕《易學源流》，概括歷代《易》學發展，元代所關注者，定位於《易》圖學方面，所述者僅吳澄與張理二家。另外，高懷民《宋元明易學史》，雖標立含元代《易》學之名，卻少有著墨於元代之說者，似乎元代《易》說不具學術史上的重要性<sup>9</sup>。

晚近有關之研究，內容更為豐富，即選擇較多專家《易》說進行詳述，本文書評對象楊自平《元代《易》學類型研究》，即以十六家《易》說進行分類。楊書著成之前，謝輝博士論文《元代易學對朱子易學的傳承與革新》，並改寫為《元代朱子易學研究史》，該著強調科舉應試對朱子《易》學發展之推動，涉及義理、象數與圖書之範疇，包括二十餘家《易》說與朱子之聯繫<sup>10</sup>。王冉冉博士

<sup>4</sup> 潘雨廷選擇元代十五家二十部論著進行提要簡介。參見潘雨廷：《讀易提要》（上海：上海古籍出版社，2006年），頁257-302。

<sup>5</sup> 徐芹庭：《易學源流》（臺北：國立編譯館，1987年），頁785-848。

<sup>6</sup> 朱伯崑：《易學哲學史》（北京：華夏出版社，1995年），頁11-77。

<sup>7</sup> 徐志銳：《宋明易學概論》（瀋陽：遼寧古籍出版社，1997年）。

<sup>8</sup> 林忠軍：《象數易學發展史》（濟南：齊魯書社，1998年），第二卷，頁396-548。

<sup>9</sup> 參見高懷民：《宋元明易學史》（桂林：廣西師範大學出版社，2007年）。

<sup>10</sup> 見謝輝：《元代易學對朱子易學的傳承與革新》（北京：北京師範大學歷史文獻學博士論文，2011年）。據此改寫撰著新名，見謝輝：《元代朱子易學研究史》（北京：人民出版社，2020年）。所涉之面向，包括對朱子之學的保守認識到開放思想之轉變者；朱學的注釋與闡發乃至擴大為不同思路者；朱子象數與圖書之學理解態度與具體方法之異同；折衷程、朱《易》學者；理解朱子重要哲學命題與《易》書性質等之重要《易》家。包括胡方平、胡一桂、熊良輔、熊禾、趙采、梁寅、董真卿、蕭漢中、張清子、胡炳文、曾貫、丁易東、張理、俞琰、郝經、雷思齊、胡一中、錢義方、吳澄、李簡、王申子、趙汭、黃超然等。楊自平所列諸家，多數為謝輝所述，其為楊氏所無者，計不少於十家。

論文《元代易學思想研究》，以思想內涵之闡說為主體，區分三個不同時期，針對十餘位《易》家進行思想之簡述<sup>11</sup>。又，與楊氏同時成書者，李秋麗《元代易學史》，從不同範疇背景區分明代之《易》學，包括理學家《易》學、隱士《易》學、朱子後學《易》學、明官方《易》學之先聲、少數民族《易》學、圖書《易》學、道教《易》學等七種不同類型的二十家<sup>12</sup>。其他有關之單篇期刊論文，乃至專家《易》說之研究成果，尤為龐富，不作贅列。可見元代《易》學，或雖如皮錫瑞所云的經學積衰時代，「株守宋儒之書，而注疏所得甚淺」的少有成就之狀<sup>13</sup>。然時代《易》家仍多有可觀者，絕非僅是株守粗淺的謏陋相襲者，故晚近學者群起關注，並累積已如上述與未及羅列的豐富成果。

楊自平《元代《易》學類型研究》，以類型分類方式，選取元代十六家《易》說進行討論，類似李秋麗採取的不同分類，而整體的《易》學觀，強調延續、折衷並後有創發於程、朱，尤其以朱子為宗，作為研究討論的重要脈絡，接近於謝輝之大方向的理解，只不過謝輝更明確立基於朱子之說。本文特就楊氏之著，進行詳細研讀後之書評。

## 二、論著之內容與架構

該著選擇元代十六家《易》說，進行類型群分之研究論述，其中十二家之研究，為既已發表之單篇論文之改寫，另四家為新增之成果。主要內容著力於十六家《易》學研究，建立在區分之七種類型，作為全書之架構，亦即概括元代《易》學的發展實況，以七種類型進行牢籠：

第一種類型為「綜論性」的《易》著，包括許衡、黃澤與蕭漢中三家，篇名作〈許衡《讀易私言》統論六位大義〉、〈黃澤《易學濫觴》之治《易》主張〉、〈蕭漢中《讀易考原》論上、下經分篇及序卦原則〉。

第二種類型為「奪胎朱子成一家之言」的《易》著，包括吳澄、俞琰二家，篇名為〈吳澄《易纂言》與《易纂言外翼》之治《易》特色〉、〈俞琰《周易集

<sup>11</sup> 王冉冉：《元代易學思想研究》（北京：北京師範大學中國易學文化研究院，2012年）。

<sup>12</sup> 見李秋麗：《元代易學史》（濟南：齊魯書社，2020年）。李氏所選多楊氏四家，其中劉因、丁易東、胡方平、熊禾、耶律楚材、保巴、錢義方、陳應潤、郝大通、雷思齊等十家，為楊自平論著所未選入者。楊氏所選，並為李氏論著所沒有者，包括蕭漢中、趙采、李簡、胡震、龍仁夫、梁寅等六家。

<sup>13</sup> [清]皮錫瑞：《經學歷史》（臺北：藝文印書館，1996年），頁310。

說》、《讀易舉要》之治《易》特色）。

第三種類型為「羽翼《本義》之纂注體」的《易》著，包括胡一桂、胡炳文、熊良輔三家，篇名為〈胡一桂《周易本義附錄纂註》與《易學啓蒙翼傳》之治《易》特色〉、〈胡炳文建立《易》學學統及以《本義》會通衆說〉、〈熊良輔《周易本義集成》之治《易》特色〉。

第四種類型為「折中程、朱之纂注體」的《易》著，包括董真卿、趙采二家，篇名為〈董真卿《周易會通》之治《易》特色及重要性〉、〈趙采《周易程朱傳義折衷》折中程、朱《易》及治《易》特色〉。

第五種類型為「義理派宗程之纂注體」的《易》著，包括李簡、胡震二家，篇名為〈李簡《學易記》之治《易》特色〉、〈胡震《周易衍義》之宗程治《易》立場〉。

第六類型為「以己意融會衆說」的《易》著，包括龍仁夫、梁寅二家，篇名為〈龍仁夫《周易集傳》之治《易》特色〉、〈梁寅《周易參義》之治《易》特色〉。

第七類型為「圖書《易》著」，包括張理、王申子二家，篇名為〈張理《易象圖說》對宋代《易》圖學的承繼與開展〉、〈王申子《大易緝說》對宋代《易》圖學的承繼與開展〉。

除了第一類型從三家內容的重要取向，第七類型從圖學的承繼與開展的發展流行之視域進行申論鉤稽外，餘五種類型之各家《易》說，主要針對於其《易》學特色進行討論。

### 三、論著之主要重點

（一）確立程、朱《易》學對宋代以後《易》學發展，有其極為重要之地位。過去學者對元代《易》學理解與評價，著重於關注朱子的影響，然深入瞭解元代《易》學的實況，伊川《易》說的浸染亦深，其說於元代得以進一步開展。故大體而言，從義理的範疇取向觀之，非朱熹一家所能獨專，但朱子之學仍屬大宗。

（二）元代《易》學整體上關注的六大重要議題：其一，對朱子《易》注的反省與開展；其二，程、朱《易》的會通；其三，以通例釋《易》；其四，圖書之學的反省與開展；其五，解釋上、下經分篇；其六，重視卦序及對〈序卦傳〉

的本義探討。作者列說此六者，似乎說明此六者並為元代《易》學發展的主要傾向與特色。

(三) 許衡之《易》說：其一，其要旨在於論六位大義，承繼《繫辭傳》與王弼之主張，建立六十四卦六位之通例。其二，主要之作法，結合上、下三畫八卦之卦德，與就爻性、中正與相應與否作考察，歸納六爻之特點，並進行比較。其三，上、下卦卦德與三卦畫間之關係，影響各該爻之吉凶。其四，有關論點之限制，未能強調卦時之優先性，宜先掌握卦時，再論卦位。其五，許衡為第一位針對六位進行全面深入考察者，影響後世《易》家甚鉅。

(四) 黃澤《易》說，主要討論之內容：其一，謹慎看待治經與傳經之學術態度，引導後學治《易》法門。其二，反省前賢《易》學與占筮之法，破非顯正，以明古《易》。其三，明象得意，正視《易》象出意之道，特別重視藉《序卦傳》的用象之法，探求「象外之象」，藉以貫通經傳大義。

(五) 蕭漢中《易》說，主要之討論重點：其一，評析上、下經分篇之說，二篇之分，六十四卦序列，定於孔子之先，至孔子《序卦傳》承名二篇與卦序。分篇原則，先八卦相重而成六十四卦，八卦本於三畫之〈乾〉、〈坤〉，乾、坤二體，化生為八卦為六十四卦。上經先主〈乾〉、〈坤〉、〈坎〉、〈離〉之合體，後則〈震〉、〈巽〉、〈艮〉、〈兌〉，下經則反之。其二，上、下經合卦，上經〈乾卦〉與〈坤卦〉各十二體、〈坎卦〉八體、〈離卦〉六體、〈震卦〉與〈艮卦〉各七體、〈巽卦〉與〈兌卦〉各四體；下經〈兌卦〉與〈巽卦〉各十二體、〈震卦〉與〈艮卦〉各九體、〈離卦〉十體、〈坎卦〉八體、〈乾卦〉與〈坤卦〉各四體。上經陽體為主，下經陰體為主。其三，申言六十四卦序卦原則，肯定孔穎達與朱熹得伏羲序卦之理，即「非覆即變」與邵雍先天圖說之法。

(六) 吳澄治《易》之特色，其一，肯定邵雍、程頤、朱熹、項安世、朱震之說，而歸宗於朱熹，強調四聖之傳衍、經傳相分之古《易》。其二，建立「象例」、「占例」與「辭例」之法。其三，卦、爻辭義，取卦變、卦主之說。卦變區分六子卦變與消息卦變之說；卦主分別小成之卦與大成之卦的卦主說。其四，藉《序卦傳》與《雜卦傳》所述，以「卦統說」說明《周易》分上、下經之由，以「卦對說」分析六十四卦反對之原理。其五，闡明宋代以降圖書之說，尤其主於《河圖》、《洛書》與「先天圖」，並由「先天圖」確立六十四卦的互體關係，構說「互體圖」。

(七) 俞琰《易》說之特色，其一，綜評歷代《易》學，肯定漢儒象數之法與邵雍重占之貢獻，認同程頤義理之言，批判王弼以老莊思想詮《易》，讚頌朱熹補邵、程之未備，象數與義理兼重。其二，述明經傳相分之體例，確立《易傳》諸篇之序列。重要《易》學觀近於朱熹，惟將朱子四聖作《易》改為三聖之說；又，作《易》者有憂患之心，然《易》本無思無為，聖人致之；又，上、下經各歸十八卦；又，大衍五十，其一不用為太極之體，四十九兼體用；又，反對「河洛」的九與十之用數，以《河圖》為玉，《洛書》為白石。其三，即象求意，廣論經傳之象、卦象、卦畫之象、卦爻辭取象等，尤其強調互體取象之用。其四，主張反對卦與卦主之用，反對消息卦變之說，認為反對卦根植於兩卦之相比，不拘於先後，並認為凡卦皆有主爻。其五，即象言理的釋經實踐，卦畫與卦爻辭並觀。

(八) 胡一桂《易》說之特色，其一，取朱熹與眾說，列置「附錄」，採程頤與諸說，列置「纂註」，整體《易》學主張，以承繼朱熹為主。版本上本於朱熹採呂祖謙之經傳區分。其二，建立釋《易》通例，確立卦爻辭之象占的重出釋列，特以反對卦、主爻釋說者。採取「以例解經」之方式。其三，區分取象之法，為六畫全體之象與部分之象。其中部分之象分為變體、互體、似體、應體、反體、伏體等。又有就爻性、爻與爻之關係取象者。其四，區分卦變為三類，即卦變、對卦及消息卦變。其五，強調占義一體，扣緊辭象占以言義理。其六，以《河圖》、《洛書》為「天地自然之易」，並強調「日月為易」。

(九) 胡炳文《易》說之核心內容，其一，確立羲、文、周、孔，至邵雍、程頤、朱熹的《易》學學統。其二，專於朱熹《周易本義》之疏解，述明《本義》詮釋之重點與理由，並將《本義》與諸家說法進行比較。有關朱熹之說，尤凸顯於闡發「交易」與「變易」之說。又，以「互體圖」增補論《雜卦》之不足。其三，正視《易》之辭重出，並明確建立有關之通例，以及正例與變例之別。其四，釋象與釋義兼重。

(十) 熊良輔治《易》之特色，其一，《易》著體例，首〈綱領〉，次「附錄姓氏」，再而同《周易本義》，先圖說，再列經傳。《易》學觀大抵本於朱熹，肯定《易》為卜筮之書，並指導人們趨吉避凶之道；《易》之傳承，歷四聖而立。其二，卦爻一體與訓詁釋義，闡釋卦爻辭與《彖》、《象》異同，重視卦爻辭重出現象，關注斷句與訓詁。其三，對朱熹《易》學的承繼與開展，宗法朱學，並對其異解進行抉擇，展現朱子「理定既實，事來尚虛」的觀點。指出卦爻

辭釋說，每依占者所處情境不同而定，朱子不取《說卦傳》用象與互體之法，熊氏則取之。承繼朱子區分象、占，並強調即象、占以言理。其四，以陰陽論天道與人事、《易》為君子謀與為小人設戒之義理闡發，以及引史釋《易》之觀點。其五，《易》學圖說之重視，附朱熹《本義》既有圖說，以及諸家「集疏」，另增周敦頤、楊氏〈太極圖〉與圖說，以及自制圖式圖說。

（十一）董真卿《易》學特色與重要性，其一，「會通」之理念與作法，主要為會通程、朱而為一，並纂集歷代重要《易》說，又以胡一桂《易》圖羽翼朱子圖書之說。其二，經傳體例之會通，承呂祖謙、朱子等前賢之說，認為古、今《易》學史重要議題，著重於朱子的古《易》體系。同時，《繫辭傳》與《說卦傳》不分章，並變更《易傳》之次第，尤其將〈大象傳〉置於《彖傳》前，〈小象傳〉置於《彖傳》之後。又，將「集解」、「附錄」、「纂注」等體例進行原則性之安排。其三，重視音訓與互體釋象，發揮朱子與呂祖謙音訓之法，並取胡一桂重視互體釋象之用。

（十二）趙采《易》說折中程、朱與治《易》特色，其一，折中程、朱之重要理念，肯定邵雍闡明伏羲、文王卦畫而有功於象數《易》，而伊川本《易傳》申言義理而有功於義理《易》，至朱子區分四聖之《易》，恢復《易》之本來面目。程、朱《易》說匡正漢魏之弊，掌握聖人作《易》之旨。其二，主張象數與義理兼備，其重要者，即以九數與扶陽抑陰結合，通貫《易》圖與四聖《易》；並重視三畫與六乾畫之〈乾〉〈坤〉，所體現的體用關係；又，承繼虞翻「之正」之說，強調變化之性的重要。又，針對六十四卦的卦象及反對關係闡發義理。其三，對朱子釋象的開展，特別增補朱子論某卦爻象不可解者，提出具體說明；並重視卦變之法，承衍與開展朱子的卦變說。其四，對程、朱義理的開展，尤其表現於特定解法與開放解法的抉擇，以及對程頤名物訓詁與義理的增補與修訂。整體而言，新意之展示，包括強調剛健之人舒泰而不躁，說明君子與小人的處位與面對的態度；論及理氣方面，認為理勢雖有更迭，然調氣有盛衰往復，理恆存不息。

（十三）李簡《易》學特色，其一，成書歷程與纂集抉擇方面，《學易記》初稿完成後，刪訂並增加金元諸儒主張。纂集眾說，以宋《易》諸家為主，其盛者首為程頤而郭雍、楊萬里，朱子之說則相對極少。其二，治《易》立場與解經作法方面，宗程的治《易》立場，尤本傳統之法，將程頤之詮解統整置附於《序卦傳》，並將程《傳》有引《繫辭傳》之說者，抽置於《繫辭傳》中。在治經方

式本於程《易》，其重點在於：重視上下卦及卦與卦的關聯性，並重視象辭與占辭之通例；不廢訓詁；承繼王弼、程頤不取《說卦傳》釋卦爻辭取象之用；依卦義、卦爻辭認定各卦卦主；融會王弼、程頤對初上二爻時與位的說法。其三，宇宙與人事之理的闡發，主要反映在以形上根源之氣釋說太極；闡發中正、因時、誠信、戒慎的觀念；重視個人修身及出處進退之道；重視經國濟世之思想；承繼宋代引史釋《易》之用。其四，《易》圖與圖說方面，其重要者：對《河圖》、《洛書》的認定與朱子不同；將「先天圖」配應九數之《河圖》，「後天圖」配應十數之《洛書》；加入楊甲之〈太極圖〉；作〈重卦圖〉，不取朱子而據邵雍加一倍法作六十四卦方圖；採洪邁之圓圖，不取朱子而據邵雍加一倍法作六十四卦圓圖；增制〈先天衍河圖萬物數圖〉。

（十四）胡震宗程之治《易》立場，其重點包括：其一，纂集眾說的衍義體論著，援引漢魏以降諸家之說，不拘於門戶之見，重視義理推衍與經世致用。其二，宗程的治《易》立場，強調《易》含天地、鬼神、人事吉凶進退的修身經世之道，為聖人經世、憂世之著，體察人事的理勢變化，自覺吾心具道德之理，並能具體的實踐，肯定為明體達用之學。其三，重視道統與明體達用，主要反映於分辨正學、異端與承繼道統，補充及闡發卦義以羽翼程《易》，明體與達用相應相繫，體用不二，動靜皆本於天理。又，心性論與工夫實踐方面，大抵與程、朱一致，人稟天地之氣而生，亦稟天地之理而具五常之性，重視格致與慎獨工夫；人稟天地之氣與天地之理，故有虛靈明覺之心，有道心。又，以明體為本及守常應變的達用觀，掌握盈虛消長之理，明於自身之角色。其四，引史衍義方面，承繼伊川引史釋《易》的作法，著力於引史釋《易》的實踐。其五，改易經傳與過度演繹，尤其改易〈乾〉、〈坤〉傳文，並置於《雜卦》於《序卦》之前。義理闡發與引史衍義，有演繹過多之病，對經傳所涉制度與專業知識，亦有補充過甚之問題。

（十五）龍仁夫之治《易》特色，其一，即象詁義與因象設教，特別依據卦名、卦辭、爻辭，分別說明各自之取象，同時據象占以明聖人之義。其二，釋《易》無定法與和合經旨，釋《易》原則變動不居，強調扣應經旨與符合通例，並藉卦象釋《易》，並合於通例與經旨。又，藉「稽類」之法釋《易》，從《易》辭找尋類似觀念之象作詮解。其三，義理闡發之新意與限制方面，除了闡發前賢之觀點外，尤聯結卦象釋辭，多見新意。在釋《易》限制上，雖多有新意，但諸多說法，仍有待商榷者。



(十六) 梁寅之治《易》特色，其一，折中程、朱及重人事之理，批判漢《易》之陳義過高，流於虛言，拘泥象數，不言大義。其二，以通例及分類法釋《易》，包括重視《易》例及重出的《易》辭，本義理闡發之方式，主要有就一卦的不同角度闡發其義理；有就爻的爻位，爻性，與他爻關係解釋爻辭義理；有先解釋卦爻辭表面涵義，再指出另層深義；有先解釋卦爻辭表面涵義，再指出另層深義；有先解釋順卦、爻辭之意，進而類推至其他面向；有解釋爻辭就全體、部分分別闡發；有就人事分別其不同身分加以闡發；有分別卦、爻辭與人事運用進行闡發。其三，義理闡發與引史釋《易》方面，主要對天地及性命之理的闡發；對人事重要義理如《易》為君子謀與扶陽抑陰、君臣之道、順時變通的闡發；引史釋《易》者，關注聞善則改之重要，人臣免禍之道，為臣之分際等之引述。

(十七) 張理對宋代《易》圖學的承繼與開展，主要包括：其一，論《河圖》與《洛書》。其二，論卦畫生成。其三，論「先天圖」、「後天圖」。其四，論六十四卦變化圖。其五，關於筮法，與朱子相較，二人均主張僅於一變「挂一」，非三變皆「挂一」。二人相異者，表現在對「大衍之數五十，其用四十有九」之不同解釋；朱子主張左、右皆揲，張理主張揲左不揲右；張理不取朱子將挂一之策納入歸奇之用。

(十八) 王申子對宋代《易》圖學的承繼與開展，主要包括：其一，六《易》說與《易》圖學，以四聖之《易》為六《易》，而圖說歸成四類，即伏羲據《河圖》以畫八卦的圖式、文王據《洛書》定後天卦位的圖式、孔子《易傳》圖式、周敦頤的〈太極圖〉。其二，論成卦之主，強調「各主之以成卦」。其三，兼重辭象變占。

#### 四、論著之撰述特色與優點

(一) 透過類型分類之方式，對元代《易》學進行分類論述，除了分析選取分類代表專家《易》說之具體內涵與《易》學特色外，並勾勒出作者所理解的元代《易》學史之大致樣貌。作者採用皮錫瑞、馬宗霍、朱伯崑、廖名春等諸家之說，進行述評、梳理與釐清元代整體學術與《易》學發展流變的主要傾向，確立個人所理解的時代《易》學之客觀發展類型，並成為元代《易》學史之主軸。作者從大方向肯定「元代《易》家多歸本程、朱《易》學，或宗程《易》，或宗朱《易》，

或致力會通程、朱。即便是圖書《易》學，亦受朱子、蔡元定《易學啓蒙》影響，與朱子《易》學關係密切。足見朱子對元代《易》學的影響最鉅」（頁3）。從宏觀的視野言之，元代《易》學牢寵於以朱子爲主的程、朱《易》學，而對專家之說的分析，亦多與朱子之說緊密相繫。

（二）以《四庫》輯收之《易》家論著，作爲類型分類之選用與研究對象。作者以「類型」建構自身理解的元代《易》學史觀，強調「找出相應的《易》家及《易》著放入較合適的類型，進一步分析其特色與價值，進而歸結出元代《易》學的重要議題及治《易》特色，彰顯出元代《易》學的重要性，便是本書宗旨所在」（頁11）。作者選用相應類型的《易》家，已如前述的十六家，合十九部論著；諸家論著皆屬《四庫》所輯收者。選用《四庫》所收錄之《易》家與論著，即代表清代《四庫》館臣所篩選的學術價值之認同度較高的論著，大體爲合理信實者，也間接應合館臣的《易》學史觀<sup>14</sup>。

（三）引用前人之研究成果，不爲前人之認識所拘，能夠進行折衷之辯證與評論，彰顯個人的理解，帶有強烈的批判精神與獨到的開展性。如朱伯崑概括元代《易》學對經傳詮解的程、朱傾向，作者認爲多有待商榷者，肯定對程、朱的反省與開展之面向，乃至不局限於宋《易》者（頁6-9）。又如廖名春《周易研究史》定位俞琰《易》學兼具理學與道教《易》說之色彩，作者則認爲「不宜逕將俞琰歸類在道教《易》學，且分類類型與各《易》著的關聯仍須再斟酌」（頁9）。又如謝輝從才、位、時合一的觀點切入，討論許衡的《易》學，作者則主張不宜僅止於此觀念與隨文解釋，宜有待進一步的宏觀分析（頁17）。又如討論蕭漢中《易》學，作者把握《四庫提要》之評論，以及元、明、清學者趙沅、朱升、王樵、何楷、金居敬等家之臧否評價，進行客觀衡定之闡說（頁61-63）。又如確立胡一桂的《易》學定位，對《四庫》館臣據陳櫟之說的論斷，提出商榷與批判（頁157）。又如探討李簡之《易》學特色，把握《四庫》館臣之評論，並在謝輝、黃忠天、佚名等三家研究成果的基礎上進行闡述，並有擴大發揮與細膩之見解（頁297-299）。整體而言，作者探論十六家之說，或有前人研究成果所未及者，或有既成之論述者，大抵能夠掌握旨要，辨章有關《易》學核

<sup>14</sup> 元代之《易》學，《四庫》館臣於經部《易》類收列包括許衡、胡一桂、吳澄、保巴、趙采、胡震、黃澤、王申子、田澤、胡炳文、熊良輔、張理、李簡、龍仁夫、蕭漢中、解蒙、曾貫、董真卿、錢義方、陳應潤、梁寅、趙沅等二十二家，而俞琰、丁易東、雷思齊等跨越宋元兩代的學者，則列屬宋代。作者所列十六家，含《四庫》列屬宋《易》的俞琰一家。

心主張，具有創造性、客觀性之認識。

（四）論著所涉元代諸家《易》說，包絡象數、義理與圖書之學，從宏富多元的《易》學知識系統中，著力於爬梳《易》家之思想特色，致力於構建與凸顯《易》家的獨特性與《易》學定位。具體掌握專家《易》學內涵，聯結以程、朱為主的歷代《易》說主張的歷時性演變問題，對於複雜的思想觀念，認識成熟，概念清晰，命題構思縝密，結構與內容論述大抵合宜。

（五）專家《易》說之論述精要，理解視域與詮釋內容多有創新之意，並能總結個人認識之概括定位與心得，可供後人關注有關領域之重要參考。如對胡炳文之《易》學定位，精要之總結，強調胡氏《易》說之志，並非僅在推明朱子一家之學，而是透過建立《易》學學統，由朱子《易》學會通眾說，融會己意，掘發《易》作為卜筮之書所蘊涵的開物成務之理（頁 196）。又如就胡一桂治《易》之特色言，作者明確提出三點理解之心得：其一，不宜因胡氏纂集朱子及前賢《易》說，遂認定《纂註》僅有彙集整理文獻之功；其二，不宜因胡氏重視朱子《易》說，遂認定胡氏治《易》僅順承朱子說法而無新意；其三，不宜因胡氏重視用象，便認定胡氏為象數派（頁 156）。因此，對有關《易》家之見解，楊氏能夠明確概括的列說自身認識之重要觀點。

（六）文章行文流暢，脈絡清楚，結構通理合宜。如探討趙采《易》說折中程、朱與展現之特色，首言折衷程、朱的理念與實踐，次言象數、義理兼備的治《易》理念與實踐，再言對朱子釋象的開展，再而論對程、朱義理的開展。相關主題之論述內容，精要恰當，條理分明，簡約勾勒，重點清晰，得以明確認識趙采《易》學之主體內容，對趙氏《易》學特色與定位，有實質之參考價值（頁 265-292）。又如討論熊良輔的治《易》特色，包括體例與《易》學觀、卦爻一體、朱學承繼與開展、圖說認識等，通篇文章之結構、論述邏輯、操作方法，乃至行文之流暢度、語言之運用，大抵合宜（頁 265-292）。十六家《易》說之研究，大抵能夠凸顯此一風格與優點。

（七）專家《易》說之思想主張，《易》學源流與學術定位之探述，主要文本之原典文獻，能夠全面而精準之運用，對研究對象之掌握得宜。原典文獻之引述，切合議題之具體需要，精確掌握，提升研究要旨之論證力，並且能夠有效轉化為自身認識之概念，高度表現文獻運用之效能與文本文意的精熟，少有衍文與無意義文獻的蛇足堆疊與勉強湊合之感。

## 五、餘說與心得

楊氏《易》學知識素養扎實，根柢穩健，博學明辨，廣採鉤稽，言之成理，考證斟酌，大抵雅宜；致力於元代類型《易》說、專家《易》學特色之準確梳理，根據文本之抉發引述，實事求是之分析，具高度之系統性，為元代《易》學研究，提供具有高度學術價值之參考。總括元代之《易》學，主體上因本於程、朱之說，尤宗於朱子之法下進行開展，十六家《易》說多數並與朱子有相繫之關係，故雖立不同類型的《易》著，背後仍強烈反映出時代《易》學以朱子之學為核心之偏重，與謝輝《元代朱子易學研究史》立著旨意，有異曲同功之蘊。

《四庫》輯收元代二十二家，若加上列為宋儒的俞琰、丁易東與雷思齊三家，合二十五家。晚近學者研究元代《易》學，大抵以此《四庫》之《易》家《易》著為研究之對象，衍出之《易》家論著的研究相對極少。楊氏所論十六家併有關《易》著，亦不外於《四庫》所收者。惟《四庫》輯收之外，仍多有可研究探述者，如鮑恂《太易鉤玄》、董養性《周易訂疑》、涂潛生《周易經疑》、董中行《周易》等等，皆有研究之價值，待學者之後繼耕耘。現存元代五十餘種論著中，約半數為學者所未關注者，且多數的亡佚論著，亦可從諸典籍記載之簡介與提要中，推衍可能之內容傾向；對於一代之《易》學史，或許可以從更為宏觀與全面的視野，對元代整體《易》學發展的實況，作周延而概括性之論述，有助於學者理解元代《易》學之全貌。

誠如作者所言，「分類只是輔理解的方式，且任何一種分類都不易周全，只能盡力找出較好的分類方式」（頁 11）。任何分類的取捨，很難完整周全，也必然面對可能的侷限與困境，作者透過自身專業學殖的審慎考量，簡明精要的區分出七大類別，以包絡元代的《易》學概念；然而，分類的目的，在於體現一個時代《易》學史的概況，分類專家《易》說的探述前，或許可以增加十六家之外未納入討論的有關《易》家，拼湊聚合各類別可能包含的更多之家數，進行整體性的討論，否則一個類型以兩、三家作為代表，對於時代《易》學發展的分類代表性意義，是否可以反映為此一時代的主流《易》學類型？反而形成由選擇的一、二十家進行分類討論，類型之構建，似乎形成僅為所選的專家《易》說而服務，造成無法確切反映時代類型的具體實況之疑慮。又，與程、朱《易》學關涉

之類型，進行細分多類之殊別，標準之確立，恐多有紛擾難定者，是否有此必要，可以再作斟酌。

另外，專家《易》說之研究，除了以其代表性之《易》著作為研究文本之依據外，可以更為全面的擴大該《易》家的所有《易》著與有關論著，作整體的討論，才能更為全面而合理的反映專家《易》說的整體《易》學觀。如作者探討吳澄《易》學，以其《易纂言》與《易纂言外翼》二著為研究對象，實際上另有《新刊周易纂言集注》<sup>15</sup>，亦可帶入闡說，且諸經之「纂言」亦或可作為輔訓文獻。又如俞琰《易》學，作者取其《周易集說》與《讀易舉要》作為研究依據，作者定位其「奪胎朱子成一家之言」的《易》學傾向，否定與消解前人視之存在丹道特性方面，此明顯反映在文本運用上所存在的視域之別；俞琰除二著之外，尚有《易圖纂要》、《易古占法》、《易外別傳》、《讀易須知》、《大易義叢纂略》、《大易會要》、《卦爻象占分類》、《易圖合璧連珠》、《周易參同契發揮》、《周易參同契釋疑》等等諸論著，有關論著約有半數尚存，亦可作為其整體《易》學之成就與定位。其他專家《易》說，亦有類似之文獻採用之問題。不過，當就每一專家《易》說之研究，全面取用其所有論著進行詮解時，作者對諸家的類型分類，恐將重新調整，亦勢必面對更為複雜之分類定位，以及可能增衍的種種難題。因此，一部完整而周恰的時代《易》學史，宏觀的研究確立，非短時間可為；理想的《易》學史，尚待同道嚴覈細耙，努力貢獻。

《南朝清談——論辯文化與三教交涉在南朝的發展》，紀志昌著。臺北：臺大出版中心，二〇二〇年。五六八頁。

林永勝，臺灣大學中國文學系副教授

有關魏晉的研究，在民國初年的學界曾蔚為一時風尚，黃侃、劉師培等人執掌北大教席時提倡文選學，而湯用彤、魯迅、容肇祖、賀昌群、劉大杰、臺靜農等人，則紛紛對魏晉思想與文化展開研究，也取得相當豐富的成果。相較而言，南朝的思想與文化，大體上被視為是魏晉文化的延伸，因此或是在探討六朝門第文化時被連帶討論，或是在討論六朝佛教發展時被觸及，較少有獨立而系統性的

<sup>15</sup> 《新刊周易纂言集注》四卷首一卷，今存明代天順間刊本與明代嘉靖元年宗文書堂刻本。另外，錢大昕《元史藝文志》亦著錄《易敘錄》十二篇，今已亡佚。

研究。紀志昌教授繼承了臺靜農先生由北京大學攜至臺灣並繼續發展的魏晉研究傳統，並將其視角進一步延伸到南朝，其新出版的《南朝清談——論辯文化與三教交涉在南朝的發展》，是極少數集中探討南朝思想與文化的專書，其學術意義自不待言。

本書規模弘大，全書達五百餘頁，內容分爲上、下兩編及附錄，上編爲「歷史發展篇」，探討南朝清談與論辯活動的展開，此涉及的是南朝文化的面向；下編爲「學理討論篇」，探討南朝論辯所涉及的三教異同及其背後的哲學意義，此涉及的是思想的面向；書後附有「南朝清談人物一覽表」，讓讀者可以對本書出現的清談人物及其所涉及論題有概略掌握。本文即分別就此書上、下編所論的重要議題，提出自身的心得與思考，以使讀者能對此書的內容有初步認識。

## 一、清談文化的同與異

本書書名既爲《南朝清談》，正突顯出與「魏晉清談」的同與異，同者爲南朝士人對魏晉清談文化的延續，異者則是南朝終究有其不同於魏晉的歷史背景及文化特色，由此同異之交錯，遂有「南朝清談」的出現。但清談作爲魏晉文化的表徵，此文化在南朝是否仍有延續，又是如何延續，這也是學者所爭論的問題。如青木正兒、岡村繁、何啓明、唐翼明等人，都認爲南朝的清談與魏晉無法等量齊觀，而是急遽衰落的狀態；但如清人趙翼、日人板野長八、大陸學者牟潤孫、王伊同等，則認爲南朝清談之風不減前世，故仍有其時代意義。作者大體是繼承後面一派的論述，而致力從相關史料與文獻中爬梳與南朝清談有關的材料，以還原南朝清談此一文化現象。

本書第一章〈原型：傳統式的清談〉，此部分描繪的是南朝清談對魏晉的繼承處，第二章〈變形：講學談論式〉，則是勾勒出南朝新出的講論形式。原型部分，作者經由史料的徵引，凸顯出琅邪王氏、陳郡謝氏、陳郡袁氏等僑姓門第對清談的傳承與重視，或吳郡張氏、吳郡顧氏、會稽孔氏等吳姓士人所涉及的清談活動，乃至於圍繞著成爲王族的蘭陵蕭氏，如竟陵王蕭子良及其講友、梁武帝蕭衍及其子弟所參與的談論活動，讓讀者可以見到門第、名士與清談之風在南朝的延續。雖然這些名士能得到的最高評價，大概就是被稱爲正始遺音，或有竹林之風云云，並無法凸顯出這些士人有獨立於正始、竹林、中朝、中興名士的特殊之處，這也是往昔學者會認爲南朝清談已逐漸衰落的主要原因。

但若將視野放寬到一些魏晉時期尚未流行，而在南朝開始逐漸興盛的講座活動，則可以看到清談在南朝的某些變異形式。本書第二章釐析出三種南朝流行的講座活動，一是以佛教講經為中心的「談座」，二是在國子學等官方機構談論玄儒議題的「談辯」，三是由侯王或皇帝召集名士高僧於朝廷針對特定議題而展開的「講座」，而圍繞著這些講座而展開的論辯，以及這些論辯所涉及的哲學與思想意涵，應該算是本書的主軸。關於談座，這是隨著佛教僧人講經說法活動而展開的。《世說新語·文學》記載東晉時「支道林、許掾共在會稽王齋頭，支為法師，許為都講。支通一義，四座莫不厭心；許送一講，衆人莫不抃舞。但共嗟詠二家之美，不辯其理之所在」<sup>16</sup> 云云，顯示這種形式在東晉時期已經存在。但東晉的這些僧人乃遊走於貴族之門，未能定居一處傳承其學問，並由此形成講論中心；而南朝僧人隨著地位的提高，多有長期主講的寺院，如南朝梁的三大師光宅法雲、開善智藏、莊嚴僧旻，講經名動京師，座下聽講者多為王公名士，甚至因其擅長講論《法華》、《涅槃》、《成實》等經論，遂使法華學、成實宗在南朝興盛一時。或者如范縝於竟陵王座上論辯形神生滅問題，梁武帝於朝廷親自講論佛經，這些都是南朝有別於魏晉的新興講論形式。

雖然本書上篇對於南朝的清談文化已經提供了相當豐富的資料，但在閱讀之後，讀者可能還會延伸出更多的探究興趣。上篇從史籍與文獻中引出的資料，大多集中在這些人物之言行中所涉及清談或論辯的部分，但清談文化與名士文化其實多是互相重疊的，往往也是因其名士身分，使其談論更為人所推重，則這些人物之所以被視為名士，是否還有更多可以描繪之處？晉宋名士集團的延續，齊梁時期新興貴遊的興起，侯景亂後的文化景象，是否能夠在這些清談人物身上有所展現？這些尚有值得延伸之處。其次，由於朝廷位於建康，過去討論清談活動的焦點大多集中在建康或會稽等地，但荊州從東晉以來即居上流之重，人才物資豐富，侯景亂後政治中心一度移往江陵，建康所藏圖籍為王僧辯移至該處，梁元帝在江陵完成《金樓子》的撰寫，本書提到的清談名家周弘正亦隨梁元帝前往江陵任職，顯示荊州在南朝文化的發展應有其重要位置。不同地域，因為風土條件與歷史傳承因素，也常呈現為不同的文化面貌，則是否能夠以本書的研究成果為基礎，進一步擴大對南朝不同地域之清談文化的考察，也是讓人期待的部分。

再者，關於清談文化的主體，作者大致仍集中在士人的身上，如作者所言

<sup>16</sup> [南朝宋] 劉義慶撰，徐震堦箋注，《世說新語校箋》（臺北：文史哲出版社，1989年），頁123-124。

「以名士為主體所構成的門閥社會並未隨東晉的滅亡而終止，名士的精神與流風，乃至其文化活動仍延續著」（頁 4-5），故本書所討論的清談人物，大多集中在這些具門第背景的名士身上，試圖重新勾勒出南朝的名士集團及其文化活動。但作者既然認為南朝的清談，相較於魏晉已經有某種變形之處，則對南朝清談之參與主體，其視野也應該有所擴大。如本書第二章第一節論南朝談座中的「臨機論議」，言周弘正原本並不知名，奇裝打扮至開善寺聽智藏法師講經，並乘間進難，使舉座皆驚，當然周弘正此舉正是為了建立名譽，故而挑選名聲最盛的談座以為展演場所，並先進行談論的構思與準備，此處可以看到南朝中等門第力爭上游的途徑與策略運用。但作者此處的焦點就集中在周弘正這位通過論議而建立名聲的士人身上，至於開善智藏似乎就成為背景的存在。但作者既然認為因佛教的因素遂使南朝的清談有所變形，則這個變形只是場所的變形（如周弘正在佛教寺院中展現其論議能力），或是談論內容的變形（雙方談論的內容，或論議的方法，而智藏之所以被認為其經講獨步當時，也應該成為討論的焦點），這其實仍可再重新釐清與定位的。支道林為一容貌奇特的胡人，但在東晉也被視為清談文化的代表人物，則南朝梁三大師如何通過講《成實論》而建立起自身在京師的地位與聲望，活躍於金陵的興皇法朗及其弟子嘉祥吉藏，又是如何通過鑽研《百論》，建立起「四句百非」的論難形式，並藉此讓成實宗為之衰微，這些也都相當值得被列入南朝清談之列。又如出身於江陵文化圈的天台智顛，奉其師南嶽慧思之命，率同門二十七人至金陵欲建立其宗派的聲譽，並於瓦官寺講《法華經》以破光宅法雲之說，其講說各佛經皆採用四釋（因緣釋、約教釋、本跡釋、觀心釋）與五義（釋名、顯體、明宗、論用、判教）的形式，遂使體用、本跡的概念更加深入士人的思想架構。吉藏、智顛等僧人在南朝後期皆有相當高的聲望，而對其論議之形式與方法的討論，或許更可以見出南朝的論議之所以有別於魏晉的變形之處。關於這些僧人的生平、交遊、談論及對當時的影響，在僧祐《高僧傳》、道宣《續高僧傳》的「義解篇」中，大多有詳細的記載，可以提供更進一步的考掘。

## 二、南朝論題的展開及其思想意義

本書下篇「學理討論篇」，涉及的是南朝的清談內容，及這些清談論題所具有的思想意義。如同魏晉清談與玄學，是互為表裏的關係，從名士們談論的主題



與展開的論點，可以建構出魏晉士人的玄理思考。則接續魏晉而繼續發展的南朝清談，其關注的論題為何？思考有何特點？甚至在傳統思想史論述中在魏晉玄學與隋唐佛學的「之間」，可否賦予「南朝思想」一個更明晰的構圖與性格，本篇由於集中在南朝的思想議題討論，可說是建立了一個良好的基礎。

所謂論題，乃是士人（或以余英時的用語稱之為知識階層，範圍會更加清楚）所共同關注，並集中討論的議題。由於思想背景、所屬階層、關注焦點不同，使士人對同一問題展開不同的思考方向，而隨著這些論題的深化與展開，士人的視域產生融合，世界觀更形擴大，從而有新思想的發生，如晚清士人關注的中西體用問題，或民初知識分子所熱議的德、賽二先生問題等。而有關魏晉清談的論題，除了為人所熟知的「三玄」之外，還有「四本」之論。三玄要解決的是天人、本末、儒道調和以及士人立身處世之位置等問題，而四本涉及的是才性品評、人材任用、政治路線爭論乃至歷史參照等問題，這都是與士人的精神世界密切相關的議題。這些議題能夠得到釐清或較妥善的回答，則士人就能夠找到其安身立命之所，否則，就只能飄零而無依。

而從這個角度來看下篇的章節安排，正是試圖找出南朝士人所關注的論題。下篇的討論大致前七章是論題的展開，最後一章則是總結。第四章〈易學思維與玄佛交涉〉，探討士人對形上思維的理解與建構，此一論題大致就是魏晉三玄之說在南朝的延伸。第五到九章則屬於南朝新出的論題，作者選取了范縝〈神滅論〉、何承天〈達性論〉、慧琳〈白黑論〉、謝靈運〈辯宗論〉與張融〈通源〉這五篇南朝士人撰寫的論作，探討這些論作的寫作意圖，圍繞著這些論作所展開的激烈爭辯，以及這些爭辯背後所呈現的思維、實踐方式的差異，和由此差異所產生的思想推進等等。以上這七章若要論其共同性，則都是以佛教作為當時士人心中的巨大他者，佛經內容，這些內容所涉及的概念，這些概念背後呈現的梵語思維及世界觀，以及由這種世界觀而開展的對應世界方式，激烈衝擊著士人的心靈，並由此展開為玄佛、儒佛、佛道的思想衝突與理解。而南朝的思想正是在這種三教交涉，或說漢（儒學、道教、玄學）梵（佛教）文化交涉過程中而展開的，而這種思想交涉在思想史的意義，本書最後一章也有進行了大略的討論。

關於本書所揭示的南朝清談論題，第五章〈形神生滅論爭中的玄思〉、第六章〈達性論爭與儒佛交涉〉、第七章〈白黑論爭與儒佛交涉〉，這三章所涉及的論題其實是相近的。宋初慧琳撰〈白黑論〉（433年），設擬白學先生與黑學先生的論辯，以彰顯佛教與儒家思想的差異，但慧琳雖身為沙門，卻對儒家思

想抱持較大程度的認同，並提出「形謝神滅」之說，遂激起佛教徒的反擊。宗炳撰〈明佛論〉，提出「神不滅」的說法，而何承天則撰〈達性論〉呼應慧琳所論，申述「形斃神散」之說，而到了南朝齊，范縝又於竟陵王座前重揭神滅論爭（489年），並延續到梁朝。故此三章所涉及的論題，雖然時代、產生論爭的著作不同，但其所探討的都是神滅或不滅、靈魂有無、因果與輪迴是否存在等關涉佛教信仰基礎是否穩固的問題。但本書的論述順序，卻反而是先討論齊梁間的神滅論爭，次以劉宋時期的達性論爭，而始作俑者的白黑論爭則放在最後討論，而且此三個論爭之間所存在的關連性，在本書中並沒有很清楚的呈現，致使讀者在閱讀時，不容易對神滅論爭在南朝的發展，各種議題如何展開與駁斥，以及何以此一爭論會不斷重複，產生一個較明晰的視野。

除了圍繞《易》詮釋而展開的玄佛論爭，圍繞著神滅 / 神不滅而展開的儒佛論爭，南朝的論辯還有一個重要的領域，即佛道論爭。佛教於南朝大為興盛，而道教也在此一時期有長足的發展，並試圖與佛教展開競爭，故兩者也產生非常豐富的互動與競合。佛道的論爭在南朝呈現為兩個迥異的方向：一是佛道同一之論，這部分在本書第九章〈通源論爭與佛道交涉〉有所呈現；一是佛道優劣之論，這部分的論辯在本書並沒有太多的勾勒，只有在第九章的內文中連帶被提及。此處先看前一個論述脈絡。

劉宋的吳興名士張融，撰寫《門律》一書，試圖融合佛道，其中〈通源〉一篇，則進一步析論佛道之同源，道為本而佛為跡，故張融大體是站在道教的立場以融攝佛教之說。張融的說法，引起了一些對佛教義理有所浸潤的名士之反擊，如周顒即致書張融進行論難。本書的討論，大體就是集中在張、周二氏圍繞著〈通源〉而展開的論辯，但此一佛教交涉的脈絡，其實在整個南朝還有更豐富的展開。與張融時代相近的吳興道士孟景翼，亦曾撰〈正一論〉呼應張融的道本佛跡之說，其言曰：「《寶積》云：『佛以一音廣說法』。老子云：『聖人抱一以為天下式』。一之為妙，空玄絕於有境，神化贍於無窮，為萬物而無為，處一數而無數，莫之能名，強號為一。在佛曰實相，在道曰玄牝。……司徒從事中郎張融作《門律》云：『道之與佛，逗極無二。』……」孟景翼撰此論以回應周顒的說法，雖然也同樣受到周顒的論難（「以示太子僕周顒。顒難之曰：『虛無法性，其寂雖同；位寂之方，其旨則別……』」）<sup>17</sup>，可見此一論爭並非僅限於名士，在道教處是有所展開的。筆者曾討論在南朝活躍於佛道論辯場合的道士，這

<sup>17</sup> [南朝梁] 蕭子顯：《南齊書》（北京：中華書局，1972年），頁935。

些道士因為面臨與佛教的競爭，因此大量吸收佛教的相關論述，並以相關概念改造道教經論，從而建構起道教的道體、道性、道心諸論<sup>18</sup>。這些梁陳以降開始提出道體、道性諸說的道士被歸為重玄派，而孟景翼的說法正是此一流派的先行者，他吸收了佛教的體用之說，並以有無論體用，其論述對於南朝重玄派的道體論建構深具影響，如隋代編纂的重玄派教義彙編書籍《玄門大義》，就收錄了不少孟景翼的論述，其中也包括〈正一論〉。而重玄派道士從南朝佛道論爭的土壤出發，到隋唐仍然持續蓬勃發展，甚至其說在某種程度上，對後來的理學思想也產生了影響，在思想史意義上可謂重要。只是作者的研究以往只聚焦於道士群體，對於張融這些親近道教的士人沒有太多的討論，若能彼此互相參照，則對若干佛道論題在南朝的展開的脈絡，應該可以有更廣闊的視野。

南朝佛道的爭辯始於顧歡〈夷夏論〉。顧歡為南朝宋齊間道士，受老子化胡說影響，認為佛道同出一源，但各自適合不同風土與文化，故撰〈夷夏論〉論述佛教不適合中土之處。本書作者在第九章中曾略帶討論顧歡的〈夷夏論〉，認為與張融《門律》是同性質的論述，當然這也是因為唐代道宣在《廣弘明集》中曾言「張融《門律》，意亦同歡」<sup>19</sup>。可是雖然同樣有佛道同源這樣的預設，但顧歡的焦點在「論其異」，與張融、前引孟景翼〈正一論〉乃至重玄道士等著重在「求其同」，仍是有所區別的（同時期亦有道士假託張融名義，撰寫〈三破論〉，言佛教入國破國、入家破家、入身破身，這是跟〈夷夏論〉相同的論述脈絡，反而與張融自身所撰寫的《門律》，其立場是有所差異的）。顧歡此論一出，激起大量僧人或奉佛士人的反擊，明僧紹撰〈正二教論〉，以為「佛明其宗，老全其生，守生者蔽，明宗者通」<sup>20</sup>、僧愍撰〈戎華論折顧道士夷夏論〉，言「老以自然而化，佛以緣合而生。……自然而化故宵堂莫登矣，緣合而生故尊位可昇矣」<sup>21</sup>，其他如謝鎮之撰〈與顧道士折夷夏論〉、慧通撰〈駁顧道士夷夏論〉，使「夷夏論爭」成為南朝佛道的重要論題，相關的討論在湯用彤《漢魏兩

<sup>18</sup> 參見拙作：〈二重的道論——以南朝重玄學派的道論為線索〉，《清華學報》第42卷第2期（2012年6月），頁233-260；〈道心說前史——兼論中國思想中心體義的展開〉，《臺大佛學研究》第32期（2016年12月），頁59-98；〈性與天道之間——道教道性論的建構及其意義〉，收入鍾振宇等編，《東亞哲學的終極真理》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2017年），頁81-119。

<sup>19</sup> [唐]道宣：《廣弘明集》，《大正新修大藏經》（臺北：新文豐出版社，1986年），第52冊，頁132。《大正新修大藏經》以下略稱《大藏經》。

<sup>20</sup> 蕭子顯，《南齊書》，頁934。

<sup>21</sup> [南朝梁]僧佑：《弘明集》；《大正藏》，第52冊，頁47c。

晉南北朝佛教史》、吉川忠夫《六朝精神史研究》中，皆有較詳細的討論。

關於佛道論爭，當然並非僅出現於南朝，北朝的儒道二教爲了競爭國家宗教地位，也產生許多激烈的論辯，如北周釋道安所撰〈二教論〉就是一個相當代表性的文本。北方朝廷常有經筵，由儒釋道三教進行談論，辯其優劣，而由皇帝折其衷。但釋道安的〈二教論〉指出，所謂的「教」，只有內外二教之別，而無三教之分。中國傳統的思想，不管儒家道家，內容從修身到治國，對應的是現世的問題，此係外教。佛教探討萬有的本質（本性）、本然的狀態（本體）、萬有與自我的關連性（本心內蘊衆理），並提出具體的方法超越表象、體證實相，而能得到真正的解脫，此係內教。而能體證內教者，方可稱之爲聖人，故釋道安在〈二教論〉中，也剝奪了孔子、老子的聖人地位<sup>22</sup>。而在這種內外二分的視野下，與佛教僧人處於論辯位置的道士，也開始意識到自身在內教領域的缺乏，因此通過改佛爲道的方式，製作出大量與佛教內容相近的道經<sup>23</sup>，而其中若干道經甚至是以內教爲名（如《昇玄內教經》等）。顧歡的〈夷夏論〉，是從道教角度論佛道之異，而北周甄鸞的〈笑道論〉、釋道安的〈二教論〉，則是從佛教的觀點論佛道之異，而也正是因爲差異的顯題化，使佛教徒、道教徒可以更加清楚認識自身的長處，以及需要彌補的地方。約莫南朝陳開始，三論宗、天台宗都開始提出在傳統佛教思想中不可能會出現的「無情有性」之說，這其實也正是受到中國傳統思想的影響，或說南朝梁的重玄道士所提出的草木亦有道性之說的刺激，因此必須回應無情是否亦有佛性的問題。而這種因爲佛道論爭而展開的新論題與新思想，其實更是南朝的三教交涉所具有的思想史意義。

本書書後附有「南朝清談人物一覽表」，由於南朝涉及清談的人物極伙，因此表格的整理確實可以帶給讀者很大的幫助。本書表格列舉了清談人物、談論對象、談事略跡、談題共四項，當然都相當實用，但若能增加其生卒年、郡望，甚至此人較具代表性（不見得一定與清談有關）的事跡，則讀者可以通過表格對這些清談人物有更豐富的認識。又，此表格的編排順序，不是依照姓名筆畫順序、

<sup>22</sup> [北周]釋道安：〈二教論〉：「昔商大宰問於孔丘曰：『夫子聖人歟？』對曰：『丘博識強記，非聖人也。』又問：『三王聖人歟？』對曰：『三王善用智勇，聖非丘所知。』又問：『五帝聖人歟？』對曰：『五帝善用仁信，聖非丘所知。』……大宰大駭曰：『然則孰者爲聖？』孔子動容有間曰：『西方之人，有聖者焉。不治而不亂，不言而自信，不化而自行。蕩蕩乎！民無能名焉。』」收入道宣：《廣弘明集》，頁 139b-c。

<sup>23</sup> 有關南朝的道經建構，以及改佛經爲道經的情形，可參考：吉岡義豐：《道教經典史論》（東京：道教刊行會，1955年）；鎌田茂雄：《道藏內佛教思想資料集成》（東京：東京大學東洋文化研究所，1986年）。

也不是依照清談者的時代順序，而是依照這些人物在本書中出現的順序，但這其實對於資料的翻檢、或是通過表格勾勒出南朝清談的發展脈絡，可能不見得太過有效，不過此一問題或許在修訂版中可以有更完整的增補。

即使有上述期待，本書仍為一體大思精之作。從文化與思想兩方面，通過資料爬梳以及議題析論，相當清楚地呈現出南朝清談的面貌，筆者只是站在讀者立場，從自身所學出發提出一些可以進一步發展及延伸之處。有關南朝之思想與文化，玄學、道教、佛教乃至經學的研究者，各自有所關注的問題，但這些問題其實都是南朝士人思想風貌的不同面向。本書作者大體上將這些領域及其研究成果，進行了豐富整合與開展，則各領域的學者是否能在本書所提供的基礎上，再進一步深化對於南朝思想與文化的認識，將會是接下來值得進一步展開之處。

《從「修身」到「工夫」——儒家「內聖學」的開顯與轉折》，陳立勝著。臺大出版中心，二〇二一年。四八六頁。

陳志強，臺灣大學哲學系副教授

## 一、前言

陳立勝先生新著《從「修身」到「工夫」——儒家「內聖學」的開顯與轉折》，開宗明義拓展學界對儒家修身之道的理解。誠如作者所指出，儒學說「人」，蘊涵一種從「現實」經由「轉化」從而達致「理想」的「三段結構」（頁 25、66、85）。於此，「人」被理解為有待塑造的存在，而需要每一個「自我」付出轉化自己的努力。「修身」與「工夫」，即是如此一種自我轉化 (self-transformation) 的實踐過程。

本書的貢獻，包含了哲學史與哲學兩大方面：其一、本書可說是一部儒家的「修身哲學史」。作者先從春秋戰國的軸心時期入手，指出先秦諸子開啓了人們對於德行培育的注視。再細緻闡發宋明理學的發展階段，步步分析自我反省與心靈操練等儒家內聖學的修養法門。最後將傳統歷程連結於現代命運，提示今人在民族突變與科技日新的時代重新思考修身的意義。在此意義上，筆者同意黃俊

傑先生〈序言〉所說，本書範圍涵蓋從遠古到十七世紀的悠長跨距，放在時間脈絡中考察儒家修身學的用心，可謂目光如炬（頁xiv、vii）。其二、本書加深了學人對於修身議題的哲學理解。一方面，作者扣緊了「意念」、「獨知」等概念，層層深入隱微的心靈世界抉發修養之道的樞紐所在；另一方面，更借鑑阿多(Pierre Hadot)等學人以「生活之道」來擴大對哲學的想像（頁139-140），將高度知識化的學術探討引歸生活。如是，作者可說微妙地將儒家內聖學置放於「工夫論」與「工夫」及「心靈」與「非意識」之間，表明：修身之道起自對於工夫的議論，但卻跨越思辨回到實踐；工夫發自心靈世界的自覺意識，卻又超出「腔子」而復歸日用倫常。

全書的主旨明確，而又牽涉到眾多具體而微的議題。而事實上，作者在導論部分，已經就全書共十三章的理路架構，分別作出了精要而清楚的簡介說明（頁28-41）。對於每一章具體的內容，讀者只需據其說明按圖索驥，自當一目了然，無需筆者在此畫蛇添足。本篇短文的目的，唯在針對若干關節點，提出一些讀後的疑問，以與作者交流並期待引發學界更多相應的討論。爲了評論更具焦點，筆者以下擬對照新儒家的一些相關觀點入手討論。這樣入手的原故亦其來有自，如在〈序言〉中，黃俊傑先生即指出本書探索儒家「內聖之學」的問題意識，與二十世紀當代新儒家的問題意識一脈相承（頁iii）。畢竟本書著眼儒家內聖學的理論關懷，同乎新儒家所倡導「生命的學問」。而且本書從先秦到宋明進而連繫於當代的「修身發展史」，其實亦剛好呼應著新儒家提出的「儒學三期說」<sup>24</sup>。如是，筆者以下將針對本書涉及「心靈」及潘平格定位的問題，提些疑問，以就教於作者。

## 二、「心靈」修煉的理論定位

自先秦以降，儒家內聖學向來是個身心兼顧的修煉過程<sup>25</sup>。作者獨到地以《荀子·禮論》中「禮三本」的說法，闡釋儒家言「身」的三大本源：其一是天地所代表的「生之本」，乃人宇宙與超越生命的本根；其二是先祖所代表的

<sup>24</sup> 牟宗三：《政道與治道·新版序》，《牟宗三先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，2003年），第10冊，頁6-19。

<sup>25</sup> 彭國翔即提出孔子倡導的禮儀實踐，是種身心兼顧的修煉方式。彭國翔：〈作為身心修煉的禮儀實踐——以《論語·鄉黨》篇爲例的考察〉，《東亞文明研究學刊》第6卷第1期（2009年6月），頁1-27。

「類之本」，乃個體生命的本根；其三是聖賢所代表的「治之本」，乃文化傳承的本根（頁 71）。這三大生命的本根，指明儒家的身體觀蘊涵了兩大面向：一方面，「身」有縱向、深入的維度，通過個體的自身反省，能夠對生命加工、完成、提昇，以致成就「身」自身；另一方面，「身」亦有橫向、廣博的維度，個體一己的血肉之軀之外，更連繫著所處身的歷史與社會群體，甚至整個天地萬物（頁 68-71）。

及至孔子時代，儒家進一步將修身聚焦在「敬」的自覺態度。其實在孔子之前，時人已經在宗教與政治等領域表現出虔誠、恭謹、嚴肅的態度。尤其「敬」本義作「苟」，釋為人以某種跪拜的姿態展現對上位者的崇敬。唯在作者所說的「孔子時刻」，「敬」的概念得到哲學上的昇華。孔子倡導「修己以敬」，明確教人「關心自己」、對自己的生命認真負責，並致力轉化自身成為「能敬的存在」（頁 83）。「敬」與「仁」甚至相輔相承，理想的修養涉及敬人、愛人以及自敬、自愛這內外兩面的生存態度（頁 85-89）。

現在問題是，「心靈」修煉在儒家內聖學中是否具有優先與首要的地位？畢竟作者在壓軸一章高舉潘平格，肯定其剔除理學傳統的「意識」因素，將儒家的修身焦點從「心靈」、「心性」、「意識」恢復為倫常的「德行」踐履，並從「心靈」修煉術改造成為人際中的「恕道」（頁 41）。無庸置疑，如作者指出，「敬」作為一種處世態度，除了關注內心的真誠外，還待顏色與行為舉止的莊嚴（頁 83）；可謂外表的「敬」與內心的「敬」，兩面兼修。然則作者亦說：「這種『敬』精神追溯其源頭」固源自敬天敬祖的宗教文化，但經過『憂患意識』的昇華，而下貫於人的內心（至孟子以『恭敬之心人皆有之』而盡暢其趣）。」（頁 90）本書第一部行文中其實亦一直使用種種濃厚「心靈」意味相關的話語，例如「覺醒意識」（頁 54）、「反思能力」（頁 59）、「自身反省」（頁 70）、「自覺意識」（頁 90）等，甚至引伸到第二部及第三部仍然以「反省向度」與「心靈操練」等字眼釐訂主題，似乎表示儒家內聖學根本上以「心靈」修煉為本。衡諸各種儒學經典與理論——尤其本書呼應的儒學三期——，這種理解更為流行。例如孟子以四端之心作為「自覺心」與「主體」，點明價值與工夫的根源<sup>26</sup>。《大學》強調修身之道有本末先後的次序過程，「身」之修先以「心」、「意」、「知」、「物」的心靈修煉始，後以「家」、「國」、「天下」的世界經營作終結。王陽明雖然倡議知行合一，於切實的格物

<sup>26</sup> 勞思光：《新編中國哲學史》（桂林：廣西師範大學出版社，2005年），卷1，頁120-122。

過程中致良知，但始終強調端本澄源——以「良知」作為為學「頭腦」處；其作為心學的大宗師，亦一貫主張「心」外無理、「心」外無事、「心」外無物。乃至新儒家共同倡議〈為中國文化敬告世界人士宣言〉，標明中國「心性」之學的意義<sup>27</sup>。牟宗三同樣直言宋明儒學乃「心性之學」，重點落在道德的本心與道德創造的性能<sup>28</sup>；並謂理學家說「敬」直通本心性體，因而得曰「敬體」<sup>29</sup>。誠然，儒家向來有破除空描想像本心的「光景」，以求回歸日用倫常的踐履。其實王陽明的致良知強調「良知」的本體與「致」的工夫密不可分，本已蘊涵著這樣的理論面向。泰州王門的羅近溪提倡拆除「光景」、「日用皆是性」，更是以此為學問標宗處。只是泰州王門又恰好成為了王學發展史中弔詭的公案，強調拆除「光景」回歸實踐，鐘擺擺到另一端，又啓人「情識而肆」蕩越的質疑。及至牟宗三眼中宋明理學的殿軍劉蕺山，即提出「意根」、「獨體」等概念，重新肯認作為道德主體性的本心，進而從內部糾正王學可能的蕩越<sup>30</sup>。無可否認，正如作者所說，儒家修身學發展到極致，必如潘平格一般，融攝如龍溪「四無」說之中的「自然」等義（頁450）。然而莫忘陽明其實嘗告誡：「汝中所見，我久欲發，恐人信不及，徒增躡等之病，故含蓄到今。」<sup>31</sup>為學切忌逾越次序的躡等之病；更矯正湛甘泉勿忘勿助的自然工夫，提醒人從良知的頭腦上「時時去用必有事的工夫」<sup>32</sup>。於此，筆者無意反對本書的結論，儒家言修身必須見在「日用」而避免「空慧」，道中庸而極高明。

然則個中的關鍵是：其一、「心靈」、「心性」與「意識」、「腔子」的概念，似乎可以作出更為細緻的釐清與區分。正如龍溪所說：「只從良知上樸實致將去，不以意識攙和其間。」<sup>33</sup>泥於意識見解，方才使人背離真正如如的本體（「泥於意識，始乖始離」）；拆除意識以致恢復本體，正是儒門修身的終

<sup>27</sup> 唐君毅：〈為中國文化敬告世界人士宣言〉，《唐君毅全集》第九卷（北京：九州出版社，2016年），頁17-22。

<sup>28</sup> 牟宗三：《心體與性體》，《牟宗三先生全集》，第5冊，頁6。

<sup>29</sup> 同前註，頁71。

<sup>30</sup> 鄭宗義：《明清儒學轉型探析：從劉蕺山到戴東原》（香港：香港中文大學出版社，2009年），頁41-67。

<sup>31</sup> 〔明〕王畿撰，吳震編校整理：《天泉證道紀》，《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007年），卷1，頁2。

<sup>32</sup> 〔明〕王陽明撰，吳光等編校：《傳習錄中》，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，2006年），上冊，頁82-84。

<sup>33</sup> 王畿撰，吳震編校整理：《三山麗澤錄》，《王畿集》，卷1，頁13。



極目標（「空其意識，不遠之復也」）<sup>34</sup>。也在這個意義上，作者提到潘平格批評陽明一系「良知當體本空」、「無知而知，知而無知」等說法攪混「智」、「識」，真可謂一場誤會；陽明學者以「空」、「無」說良知本體，正好符合作者與潘平格破除「意識」、「腔子」的用心（下文詳論）。其二、雖然在理論歸宿處，良知必須一體平鋪體現於生活日常；但在言教 (teaching) 層面，點明心靈的覺醒 (enlightenment) 似乎仍有優先的意義。在牟宗三看來，逆覺體證作為道德踐履最重要的關鍵，在乎的是對於本心「必先有見」；至於拆除「光景」，則只屬第二義、工夫熟不熟的問題，其曰：「『必先有見』固不必即能純熟；其所見者或許只在抽象之階段，尚未達具體之體現；未達具體之體現，即不得為真實，也許是光景；牢執之，也許是幻念；入而不出，也許是鬼窟；抽離遠置，不能消化於生命中以清澈自己之生命，亦可能是意見，亦可能『適足為自私自利之資』；然此皆工夫過程中純熟不純熟之問題。」<sup>35</sup>此所以陽明晚年嘗說：「近年信得致良知三字，真聖門正法眼藏。往年尚疑未盡，今自多事以來，只此良知無不具足。」<sup>36</sup>以「致良知」立教，首重的始終是扣緊良知本體以作必有事焉的工夫；將「致良知」切實純熟進行到底，本來即無妄思量、閒雜意識的容身之地。陽明所說：「太陽一出，而魍魎潛消也。」<sup>37</sup>牟宗三則曰：「致良知工夫，到純熟境地，無一毫渣滓留滯，將自家生命徹底從隱曲迴護中翻出來，一切如如本常，隨時光明自在，便是何思何慮境界。」<sup>38</sup>反之，將破除「光景」這終極的一關提早說破，並以之為工夫入手處，恐怕易啓蕩越之病。作者說潘平格的「調適上遂」處在於融攝龍溪「四無」說之中的「自然」、「率真」等精神（頁 450），但莫忘陽明於此告誡龍溪勿以終極的理境立教，而曰：「汝中見得此意，只好默默自修，不可執以接人。」<sup>39</sup>禪說：「見山是山，見山不是山，見山還是山」，固然是以「見山還是山」作為修養最終的圓境。然而不從「見山不是山」、「不順感性的現實滾下去而逆回來以體證本心」這關鍵的逆覺一步入手<sup>40</sup>，則「見山還是山」恐怕易於滑落混同「見山是山」原始的一層。

<sup>34</sup> 王畿撰，吳震編校整理：〈意識解〉，同前註，卷 8，頁 192。

<sup>35</sup> 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，《牟宗三先生全集》，第 8 冊，頁 112-113。

<sup>36</sup> 王守仁撰，吳光等編校：〈年譜二〉，《王陽明全集》，下冊，頁 1278。

<sup>37</sup> 王守仁撰，吳光等編校：〈示弟立志說（乙亥）〉，同前註，上冊，頁 260。

<sup>38</sup> 牟宗三：《王陽明致良知教》，《牟宗三先生全集》，第 8 冊，頁 84。

<sup>39</sup> 王守仁撰，吳光等編校：〈年譜三〉，《王陽明全集》，下冊，頁 1306。

<sup>40</sup> 牟宗三：《宋明儒學的問題與發展》（臺北：聯經出版事業公司，2009 年），頁 202。

### 三、潘平格思想史定位再議

順乎此，作者高舉潘平格在儒家內聖學中的理論角色，乃有仍可斟酌的可能。眾所周知，牟宗三以劉蕺山為宋明理學的「殿軍」，並謂以其為限，「內聖之學、成德之教之全譜至此遂徹底窮源而完備」<sup>41</sup>。現在作者將潘平格形容為宋明理學尤其心學一系的「終結者」、「完成者」（頁 445），甚有為哲學史翻案的意味。關鍵是劉蕺山誠意慎獨教始終肯認「意根」、「獨體」等與本體相關的概念，在作者看來，盡皆是有待推翻的「腔子」話語。作者明言，潘平格剝除工夫論中「意識」向度的意義，在於重新將工夫的重點框定在日用倫常的德行向度；將「無是無非」、「無善無惡」等虛無乃至混同佛門空慧的話語，重新調整為「實有」的論述（頁 449）。

然當知道，「實有」與「空無」在儒家內聖學中，是個辯證的統合。在嚴灘追問中，陽明便肯定龍溪對本體／工夫、有／無關係的說明：「有心俱是實，無心俱是幻，是本體上說工夫。無心俱是實，有心俱是幻，是工夫上說本體。」<sup>42</sup>於本體上說工夫，著眼的是本體之為「有」；在工夫上說本體，則凸顯出工夫之為「無」。陽明曰：「吾輩用功只求日減，不求日增。減得一分人欲，便是復得一分天理」<sup>43</sup>、「既去惡念，便是善念，便復心之本體矣」<sup>44</sup>，表明用功之道在於「日減」、「去惡念」。甚至進一步將工夫之「無」，聯繫於本體「無」的面向；說明「無欲」與「天理」，在本質上其實是一體兩面，互相涵攝的概念。如：「此心無私欲之蔽，即是天理，不須外面添一分」<sup>45</sup>、「去得人欲，便識天理」<sup>46</sup>、「聖人無善無惡，只是無有作好，無有作惡，不動於氣。然遵王之道，會其有極，便自一循天理，便有個裁成輔相」<sup>47</sup>。「天理」概念別無他意，而就恰好展現於心靈「無私欲之蔽」、「無有作好，無有作惡」的狀態。也在此意義上，雖則陽明時以極具佛老精神的「鏡」喻說明良知的本質，如：「聖人致知之功至誠無息，其良知之體皎如明鏡，略無纖翳。妍媸之來，隨物見形，而明

<sup>41</sup> 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁 437。

<sup>42</sup> 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄下》，《王陽明全集》，上冊，頁 124。

<sup>43</sup> 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄上》，同前註，頁 28。

<sup>44</sup> 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄下》，頁 99。

<sup>45</sup> 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄上》，頁 2。

<sup>46</sup> 同前註，頁 23。

<sup>47</sup> 同前註，頁 29。

鏡曾無留染。所謂情順萬事而無情也。無所住而生其心，佛氏曾有是言，未為非也。」<sup>48</sup> 然而「無欲」之際同時存在「天理」的面向，使得儒家「空無」的本體並不只是被動地應跡，而更是主動地根據「實有」的天理，即物來順應、以道理範圍萬物。這種本體上無／有、動／靜互涵不二的特質，剛好闡明了儒佛毫釐的差異：「那三更時分空空靜靜的，只是存天理，即是如今應事接物的心。如今應事接物的心，亦是循此天理，便是那三更時分空空靜靜的心。故動靜只是一個，分別不得。知得動靜合一，釋氏毫釐差處亦自莫掩矣。」<sup>49</sup> 潘平格質疑陸王一系「無」的話語混同佛老，應屬誤解。甚至「無善無惡」的論述，恰好弔詭地從理論上防範了潘平格深恐的「腔子」問題。所謂：「心體上著不得一念留滯」<sup>50</sup>，私念及塵沙、好的念頭與金玉屑，些子的「有」，即足以構成私意與「光景」；唯有通過「無」的工夫，回復「無善無惡」的本體，方能達致「理之靜」，也恰好便是「至善」之所在。此即：「無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動。不動於氣，即無善無惡，是謂至善。」<sup>51</sup>

又陽明學內部其實已經充滿極為豐富的理論資源，避免「光景」並且回歸實踐。例如陽明自己說：「心無體，以天地萬物感應之是非為體」<sup>52</sup>、「天地鬼神萬物離去我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了。我的靈明離卻天地鬼神萬物，亦沒有我的靈明。如此，便是一氣流通的，如何與他間隔得。」<sup>53</sup> 表明本體從一開始就不容框定在「腔子」當中，而只能體現在與天地萬物的感應與互動之上。當陽明揭「致良知」三字為真聖門正法眼藏，以之為定教，亦已經一再強調良知必須每一個實踐者在百死千難中各自用功，各自體悟，從而避免「學者得之容易，把作一種光景玩弄」的問題<sup>54</sup>。有學生在禪定經驗中湊泊本體，陽明亦非常形象化地提醒「不可以燭上為光」；舉凡舟中、舟外，光明遍布無處不在<sup>55</sup>。及至王學後來的發展，泰州王門以打破光景、日常用功標宗已是不待多言。筆者過去亦有研究，指出江右學者的一個主要問題意識，在於警惕修養淪為圍繞本體的「知見」與「空言」；其中羅念菴的理論貢獻，更在撥正修養儒家之道的「學者」回

<sup>48</sup> 王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄中〉，頁 70。

<sup>49</sup> 王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄下〉，頁 98。

<sup>50</sup> 同前註，頁 124。

<sup>51</sup> 王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄上〉，頁 29。

<sup>52</sup> 王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄下〉，頁 108。

<sup>53</sup> 同前註，頁 124。

<sup>54</sup> 王守仁撰，吳光等編校：〈年譜二〉，頁 1279。

<sup>55</sup> 王守仁撰，吳光等編校：〈年譜三〉，頁 1308-1309。

歸真切自得的實修工夫<sup>56</sup>。出於對「盤桓於腔子」的高度警惕，潘平格提倡「思量」不是意識活動之經營（頁 429-430）。此義其實陽明學者亦早已闡明，如陽明說：「所思所慮只是一個天理，更無別思別慮耳。」<sup>57</sup> 龍溪更言：「夫良知之與知識，差若毫釐，究實千里。」<sup>58</sup> 在筆者看來，潘平格破除玄虛、警惕意見、回歸實修的理論關注，更像是在陽明學內部的潮流中參一腳，是否在思想史上有獨立獨特的理論創見，仍有疑問。

更重要的是，潘平格作為作者所謂宋明理學工夫論的「解構者」，在倒掉洗澡水的同時，如何避免把寶貴的嬰孩，作為理學核心的本體概念也一起倒掉？畢竟如上文提及陽明所說：「有心俱是實，無心俱是幻」，本心的實有性是否在潘平格哲學中仍有地位？是怎樣的地位？又如何論述？這些問題，似乎都仍待作者進一步補充與說明。陽明學者在意識到「光景」問題的同時，辯證地在不同意義上既去除意識同時又肯定心靈概念；似乎未有如作者認為潘平格的「只有全盤推翻『腔子』話語，才能一勞永逸地解決『光景』問題」（頁 446）。不僅如上所論，潘平格以為宋明理學的「體」淪為佛老化的心性之體，以致工夫偏於「內」與「靜」，實屬誤解——畢竟陽明學者說「體」從來「動靜只是一個」，理論上嚴守儒佛之辨；而以為宋明理學的「理氣」架構將「性」凌虛為「理」而與「情」、「才」裂為兩截，亦甚可疑（頁 417-418）。陽明即說：「七情順其自然之流行，皆是良知之用，不可分別善惡，但不可有所著。」<sup>59</sup>「七情」在自然流行的狀態，本來即是「良知」的作用。劉蕺山也指出，「心」之妙正展露於喜怒哀樂四端之「情」的相生不已<sup>60</sup>。陽明學發展到劉蕺山為止，從來都嚴守本心本體的實有義與超越義。也在這個意義上，劉蕺山才得以成為整個宋明理學傳統中守尾門的一員。是則現在卻反過來使人疑問：「全盤推翻」腔子話語的潘平格，有否在什麼意義上安立超越義的本心概念？一往強調日常的實踐，如何避免情識而肆的蕩越問題？缺乏相關的論述，潘平格哲學便更像是越出了宋明理學的傳統，趨向清儒從道德形上學轉往達情遂欲的學風，而殊難說成為宋明理學內部「調適上遂」的「終結者」、「完成者」（頁 409）。

<sup>56</sup> 陳志強：《晚明王學原惡論》（臺北：臺大出版中心，2018年），頁 155-187。

<sup>57</sup> 王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄中〉，頁 58。

<sup>58</sup> 王畿撰，吳震編校整理：〈書婺源同志會約〉，《王畿集》，卷 2，頁 39。

<sup>59</sup> 王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄下〉，頁 111。

<sup>60</sup> [明]劉蕺山撰，戴璉璋、吳光等編：〈學言中〉，《劉宗周全集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年），第 2 冊，頁 487。

#### 四、餘論

總括而言，筆者相信上文的評論，與作者的觀點總體上其實共識大於分歧。例如作者在行文中，亦承認潘平格認可陽明心學本體與工夫緊扣的一元論思惟（維）架構（頁 432），同意陽明「頭腦」與「節目」、「良知」與「見聞之知」之辨（頁 432-433），贊成陸王思想崇尚實行（頁 433），亦契合羅近溪打破光景；劉戡山警惕意念以至回歸日用的為學精神（頁 445-446）。或許經過語言表述上的澄清，能夠對以上的若干問題釋疑。惟若果不以辭害義，追究文字表達背後的理論問題，筆者仍然懷疑潘平格對陸王一系甚至宋明理學抱有一些誤解，而其學問用心其實都已完整地蘊涵在王學內部的發展與糾正之中。反過來說，潘平格「全盤推翻」腔子話語，質疑宋明理學理氣二分（說穿了其實是「不離不雜」）的主張之下，又如何肯定超越的心體義，以防範情識而肆的理論問題？本心的覺識，在修身學上是否有入手次序上的優先性？潘平格是否有超過劉戡山的理論創見，足以取而代之在修身學上擔當理學的殿軍？雖然作者曾在行文中觸及部分相關的議題（頁 432、439），但相信讀者會期待作者更多的說明。

事實上，陳立勝先生的著述向來啓我良多。尤其本書論及「夢」及「潛意識」對修養的意義（頁 180-202）、「情感」的道德維度（頁 139-177）等，筆者都深有同感。筆者最近的研究成果，正好涉及從道德心理學 (moral psychology) 的角度，闡發朱子與劉戡山等對於人性與罪惡的獨特見解；而「夢」、「潛意識」、「情感」等概念，恰巧即是個中關鍵詞。在儒家向來強調「意識」、「理性」的學術傳統之下，筆者深信相關討論可為儒學研究開拓嶄新的義理世界。

作者在導論部分之中，曾經提到儒家修身之道的四大階段：一是春秋時代德行培育的起源；二是宋明以降心靈操練的發展；三是清末民初民族政治的覺醒；四是二十一世紀科技爆炸的挑戰。本書的用心與貢獻，更多是落在前二階段，如黃俊傑先生〈序言〉所說：「從遠古『樞軸突破』的時代到 17 世紀」（頁 xiv）。至於論述相對較少的後二階段，在政治與科技的脈絡下，思考修身學的意義以教人在亂世中安身立命，委實不僅是當代學者的時代課題，更是今人殷切渴望的思想需求。新儒家先賢演了致力於反本開新的時代角色，在儒家道統以外創發政統與學統。期待作者接續新儒家的未竟之業，進一步在政治甚至科技議題上，闡發儒家內聖學在當代的理論與實踐意義。在奠基過去之餘，更多回應現

代、想像未來的研究成果，相信能夠進一步啓惠學界與今人。

*The Poetry Demon: Song-Dynasty Monks on Verse and the Way.* By Jason Protass. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2021. Pp. 334.

黃庭碩，中央研究院歷史語言研究所博士後學者

## 一、背景資訊

「僧詩」是甚受近年中國古典文學研究者矚目的一個焦點，不僅有關專著、論文迭出，以其為對象的文獻整理也日趨熱烈，研究前景看好。值此之際，任教於美國布朗大學宗教系的蒲傑聖 (Jason Protass) 教授，於二〇二一年七月推出 *The Poetry Demon: Song-Dynasty Monks on Verse and the Way* (暫譯《詩魔：宋代僧人的詩與道》；以下簡稱《詩魔》) 一書，具體展示了僧詩研究蘊藏的豐厚可能。

本書之重要性，從僧詩研究發展脈絡觀之，格外清晰。僧詩是中國傳統詩歌中的重要組成，至晚在十、十一世紀之交即已被獨立標目<sup>61</sup>，成為前現代文化菁英鑑賞、品評的對象；及至二十世紀初，隨著傳統學術因現代化洗禮而逐步朝著「學科化」轉型，僧詩作品也開始被賦予了新的文史研究意義。民初史學大家陳垣 (1880-1971) 在出版於一九四〇年的名著《明季滇黔佛教考》裏，即徵引了豐富的僧詩材料，重構明末清初雲南、貴州一帶僧人社群的文化涵養及生活樣態，復在隔年撰成的《清初僧諍記》中，利用若干僧詩來考訂史事<sup>62</sup>；又如最早將西方文學批評方法導入中國文學研究的錢鍾書 (1910-1998)，亦曾在其少作《談藝錄》 (1948 年出版) 裏特別述及閱讀唐宋僧詩的心得<sup>63</sup>。凡此均可見僧詩很早就隨著近代學術的建立，進入文史學者的視野，並被納為研究或討論的素材。

---

<sup>61</sup> 目前較早可以確定冠以「僧詩」之名的著作，首推宋初陳充 (944-1013) 編纂的《九僧詩集》，相關研究參見吉廣興：〈宋初九僧詩集考述〉，《普門學報》第 2 期 (2001 年 3 月)，頁 1-29。

<sup>62</sup> 陳垣：《明季滇黔佛教考》卷三：《清初僧諍記》引晦山戒顯、繼起弘儲、具德弘禮、木陳道忞諸僧詩偈，均收入陳垣著：《陳援菴先生全集》 (臺北：新文豐出版公司，1993 年)，第 9 冊，頁 281-286、528、545、571、573-574。

<sup>63</sup> 錢鍾書：《談藝錄》 (上海：開明書店，1948 年)，頁 267-269，「釋氏詩」條。

不過，儘管近代初期學術確實存在若干援引僧詩的研究例證，但卻為數有限，且未將僧詩當成獨立研究課題<sup>64</sup>，大抵要到一九六〇、七〇年代，僧詩的自身價值才日漸引起學人措意。如最早針對中國佛教文學進行系統考察的日本學者加地哲定，就在一九六五年出版的《中國佛教文學研究》中特將「禪門詩偈」標舉為中國佛教文學的一大特點；入矢義高亦在稍晚出版的《講座禪》套書《禪と文化》分卷(1968)，撰寫專文綜述中國的詩禪關係，從而帶起日本學界的後續追索<sup>65</sup>。至於中文學界，則當以巴壺天散論詩禪關係的論文集《藝海微瀾（一名禪與詩）》(1971)為嚆矢，繼之有其學生杜松柏的《禪學與唐宋詩學》(1976)，以降風氣漸開，有關專著屢現<sup>66</sup>。惟至一九九〇年代，涉及僧詩的學者仍多由「詩禪交涉」視角出發，以致研究重點主要集中在詩、禪觀念的互動與影響。

所幸至世紀之交，有學者開始步出前述框架，轉從更寬廣的角度，探索僧詩的豐富意涵。具有開先之功者首推廖肇亨先生，他自二十世紀末起即藉助大量的明清僧詩，深入勾勒晚明清初叢林文藝與外在世變的萬縷關係<sup>67</sup>。爾後，關注僧詩材料者愈多，且遍及各個研究時段<sup>68</sup>，瑩瑩大者有黃啓江先生，他在本世紀初

<sup>64</sup> 廖肇亨先生認為僧詩所以長期為學界冷落的原因至少有兩個脈絡：一就佛教史言，僧詩多被歸於非核心的「外學」，較少有學者認真研析；二就文學史言，僧詩較少涉及二十世紀以降的文學研究最關注的浪漫主義與國族主義課題，以致研究者沒有適合的理論工具對其進行研究，見廖肇亨：《倒吹無孔笛：明清佛教文化研究論集》（臺北：法鼓文化，2018年），頁271。

<sup>65</sup> 加地哲定：《中國佛教文學研究》（和歌山：高野山大學文學部中國哲學研究室，1965年）；入矢義高：〈中國の禪と詩〉，收入西谷啓治編：《講座禪5：禪と文化》（東京：筑摩書房，1968年），頁48-61。

<sup>66</sup> 較具代表的論著如周裕鐸：《中國禪宗與詩歌》（上海：上海人民出版社，1992年）、孫昌武：《詩與禪》（臺北：東大圖書公司，1994年）、蕭麗華：《唐代詩歌與禪學》（臺北：東大圖書公司，1997年）。從僧詩作者「詩僧」群體入手考察者有覃召文：《禪月詩魂：中國詩僧縱橫談》（北京：三聯書店，1994年）。

<sup>67</sup> 廖肇亨先生自一九九六年發表〈雪浪洪恩初探〉一文，以雪浪詩探討其文藝觀開始，僧詩就成為其研究中的核心材料，有關成果散見廖肇亨著：《中邊·詩禪·夢戲：明清禪林文化論述的呈現與開展》（臺北：允晨文化實業公司，2008年）、《忠義菩提：晚明清初空門遺民及其節義論述探析》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2013年）、《倒吹無孔笛：明清佛教文化研究論集》。

<sup>68</sup> 由於論著眾多，於此僅按探討時代列出有關回顧或綜論，如胡克夫：〈魏晉南北朝僧詩的歷史文化價值〉，《河北學刊》2007年第5期，頁128-132；張倩、龔一卓：〈近四十年唐代僧詩研究的回顧與反思〉，《聊城大學學報》（社會科學版）2021年第1期，頁26-32；劉達科：〈遼金詩僧與僧詩〉，《江蘇大學學報》（社會科學版）2012年第1期，頁45-51；韋德強：〈近二十年元代僧詩研究綜述〉，《百色學院學報》2014年第6期，頁137-140；李聖華：〈從方外到方內，味趨大全——明初僧詩述論〉，《貴州社會科

積極利用中土久佚的日藏宋僧別集，系統重構了多位南宋「詩僧／文學僧」的生平行止和詩文成就，有效推進學界對南宋佛教文化的認識<sup>69</sup>。在愈趨興旺的研究風潮下，僧詩材料的整理也隨之而起<sup>70</sup>，為有關研究提供了更為堅實的根基。而本文所要介紹的《詩魔》一書，正是在此研究積累下孕生出來的作品，足可作為僧詩研究截至目前的集大成。

作者蒲傑聖教授為史丹佛大學博士，師從 John Kieschnick、Carl Bielefeldt 等中外佛教研究名家，二〇一六年取得學位後，旋被布朗大學宗教系延攬，迄今已出版近十篇論文和一本專著，是產能可觀的青壯輩中國佛教學者。他的成果主要集中在宋代中國，貢獻大抵有三：(1) 透過「宗教地理」研究視角，追索特定禪宗支系在宋代的興衰發展<sup>71</sup>；(2) 利用各種珍稀文獻（如黑水城文書、日藏墨跡、日藏宋籍等）掘發宋代佛教的各種社會、文化活動<sup>72</sup>；(3) 全面且深入地剖

---

學》2012年第2期，頁40-47；吳光正、黨曉龍：〈明末清初僧詩研究綜述〉，《貴州社會科學》2018年第1期，頁38-44。

<sup>69</sup> 黃啓江先生的相關成果均已用專著形式發表，分見黃啓江：《一味禪與江湖詩：南宋文學僧與禪文化的蛻變》（臺北：臺灣商務印書館，2010年）、《文學僧藏叟善珍與南宋末世的禪文化：〈藏叟摘粟〉之析論與點校》（臺北：新文豐出版公司，2010年）、《無文印的迷思與解讀：南宋僧無文道璨的文學禪》（臺北：臺灣商務印書館，2010年）、《靜倚晴窗笑此生：南宋僧淮海元肇的詩禪世界》（臺北：臺灣商務印書館，2013年）、《南宋六文學僧紀年錄》（臺北：臺灣學生書局，2014年）。近來黃先生更將觸角下探到明代，已出版的有《孤明獨照無盡燈：幽溪傳燈遺詩校箋》（臺北：新文豐出版公司，2020年）。

<sup>70</sup> 二〇一二年以前的僧詩文獻整理情況，見李舜臣：〈20世紀以來僧詩文獻研究綜述〉，《文學遺產》2013年第5期。近十年的重要著作有許紅霞輯著：《珍本宋集五種：日藏宋僧詩文集整理研究》（北京：北京大學出版社，2013年）、楊鐮主編：《中國歷代僧詩總集》（揚州：廣陵書社，2018年）。此外，李舜臣教授也正在著手編纂《歷代釋家別集敘錄》，說見李舜臣：〈《歷代釋家別集敘錄》編撰的初步構想〉，收入陳榮慶、楊永俊主編：《江西宗教文化研究叢編》（南昌：江西人民出版社，2017年），頁255-269。

<sup>71</sup> 相關成果有“Toward a Spatial History of Chan: Lineages, Networks, and the Lamp Records,” *Review of Religion and Chinese Society* 3.2 (2016): 164-188；“A Geographic History of Song-Dynasty Chan Buddhism: The Decline of the Yunmen Lineage,” *Asia Major* 32.1 (2019): 113-160。

<sup>72</sup> 分見蒲傑聖：〈析論長蘆宗蹟〈坐禪儀〉、〈戒酒肉文〉及《勸化集》兼其對居士的教化〉，《聖嚴研究》第十四輯（臺北：法鼓文化，2021年），頁297-333；〈禪偈創作史初探——日藏墨蹟與刊本宋元語錄之比較〉，收入賈晉華、白照傑編：《中國宗教研究新視野：新語文學的啓示》（北京：宗教文化出版社，2020年），頁229-250；“Returning Empty-Handed: Reading the *Yifanfeng* Corpus as Buddhist Parting Poetry,” *Journal of Chinese Literature and Culture* 4.2 (2017): 383-419。



析宋代僧人的文學文化——這正是其博士論文《佛教僧人與中國詩歌：宋代寺院的文學文化》(Buddhist Monks and Chinese Poems: Song Dynasty Monastic Literary Culture)的主題<sup>73</sup>。二〇二一年出版的專著《詩魔》，乃以其博論為基底，補充新近成果修改而成。以下就按章次介紹全書內容，再據以進行延伸討論。

## 二、分章介紹

《詩魔》全書除去〈導論〉與〈結語〉，共有六章，其中每兩章為一課題緊密的獨立單元。〈導論〉首先通過宋代僧詩的龐大數量，闡明其潛在研究價值：在現存二十四萬首宋詩中，僧詩即占三萬首，不僅超過全數十分之一，甚至及於《全唐詩》所收詩歌總數（約四萬九千首）的六成，是以純就材料論，宋代僧詩理當足以支撐起一個研究子領域。然現實卻是，宋代僧詩迄今猶未受到足以匹配其數量的關注。這主要是因為僧詩無論在中國文學或佛教傳統中，都被視為次要的，以致研究價值也連帶受到下意識貶抑，而難進入學人之眼。不過，若單從上述統計考慮，實不容否認僧詩乃宋代文學的重要組成。既然如此，對其進行詳密的探研，無疑大有助於推進對宋代文學的理解——特別是佛教文學領域。

基於不同時地的佛教傳統各有其看待詩歌的立場，作者認為詩歌材料可以作為研究者把握某時地「佛教文學」特性之窗口，惟他認為有必要對材料本身做更明確的界定。其作法是，揚棄涵蓋寬泛、內涵模糊的「佛教詩」(Buddhist poetry)，轉由「僧詩」(monks' poetry)著手——因為此類作品最能反映特定時地的佛教僧人，究竟處在怎樣的寺院規範下進行文學創作——以期探明宋代的「寺院文學文化」(monastic literary culture)。在宋代，佛教寺院是教育與文學實踐的中心，詩歌因而是僧人生活中的有機成分。當然，宋代僧人對詩歌的理解和掌握擁有很大的個體差異，為避免落入極端，作者決定繞開個案，轉從「文類」(genre)角度切入，藉以考察文學／佛教理念與僧人詩歌實踐間的互動與張力；特別的是，作者沒有逕將後世提煉的「文類」範疇套用到考察材料上，而是據宋代僧詩的功能進行分類，以求呈顯他們自己理解和實踐的「文類」。

既然作為「寺院文學文化」之體現，宋代僧人的文學實踐自要深受其所在寺院影響，具體而言，所處寺院的宗派意識強弱、隸屬「甲乙制」或「十方

<sup>73</sup> 除博論外，涉及此課題的成果還有“The Flavors of Monks’ Poetry: On a Witty Disparagement and Its Influences,” *Journal of the American Oriental Society* 141.1 (2021): 125-150。

制」<sup>74</sup>，都會深刻影響其寫作內容。惟在個別性差異下，作者仍鑒於宋代寺院多奉行內容近似的「清規」，主張其時的佛教界共享著一超越宗派的主流寺院主義 (mainstream monasticism)，從而構成了宋代僧詩的共相。在前述設計下，全書析論主軸遂集中在以下幾方面：宋代僧人的文學觀如何受到主流寺院主義形塑？具體進行詩歌創作時，又出現怎樣的依違情況？由此創製出來的僧詩，具有哪些有別世俗的特徵？本書的三大單元：(1)「偈頌」概念與實踐；(2)僧詩與佛道；(3)僧詩的社交性，即分別從不同角度，對上述問題進行了深入追索。

第一章〈前宋與宋代脈絡中的偈頌〉 (*Gāthā in Pre-Song and Song Context*) 首先指出，儘管今日研究者常用「僧詩」一辭概括僧人的詩歌作品，但在宋代，實有相當數量的僧人——特別是禪宗法裔——傾向用「偈頌」來指稱其作，並明確在觀念及實踐上與「詩」相區別。這裏的「詩」，係指作為文類、具有特定形式要求的「詩」，比如古詩或近體詩等<sup>75</sup>；與其相比，「偈頌」的規範相對鬆散，但的確存在全然符合「詩」標準的「偈」，顯見形式並非分別二者的關鍵。另一方面，僧人有時也會明確宣稱作品為「詩」，表明並非所有僧詩都屬「偈頌」。那麼，二者到底有何差異？質言之，可說繫於作品本身的功能與目的，不妨權以「詩」是「世俗」導向，「偈頌」是「宗教」導向加以理解。

事實上，「偈頌」一詞本身就帶有濃厚的宗教意涵，因為它譯自佛典中的一種韻文體 *gāthā*。此概念約在二世紀隨著佛教進入漢地，後經各種翻譯，終由「偈」、「頌」，及二者的複合詞「偈頌」勝出。有意思的是，「偈頌」在佛典裏原被尊為「佛語」 (*buddhavacana*)，卻自八世紀開始被漢地僧人拿來代稱其詩歌創作。究其原因，當是因為所謂的「佛語」，本就具有指涉「符合佛陀教理之話語」的廣義用法，在此脈絡下，僧人之詩只要符合教旨，就有被稱作「偈頌」的空間；而在中國，此廣義解在八世紀末復通過其時擁有巨大影響力的禪門宗匠馬祖道一 (709-788) 揭櫫的「佛語心為宗」一語益發普及，因為此語宣稱，只要一個人的「心」達到「佛語心=覺悟心」的高度，他說出的話就無異於「佛語」，其詩當然也連帶蘊含「偈頌」之效。以上是僧詩所以得被名為「偈頌」的

<sup>74</sup> 宋代寺院按住持選任辦法可分作兩大類，一為人選不拘寺內，且由政府進行最終圈選的「十方」寺；另一為師徒兄弟相傳的「甲乙」寺。有關討論見高雄義堅著，陳季菁等譯：《宋代佛教史研究》（臺北：華宇出版社，1987年），頁62-66；黃敏枝：《宋代佛教社會經濟史論集》（臺北：臺灣學生書局，1989年），頁301-348。

<sup>75</sup> 本書採表音的 *shi* 翻譯作為文體之「詩」，另用 *poetry* 或 *verse* 表示廣義的詩歌。由於二者在中文皆可作詩，因此筆者暫用引號加以區別：無引號者為廣義，有引號者為狹義。

理據。

與此同時，作者還嘗試從「偈頌」的宋代說明和實際構成，觀察其顯性與隱性面的定義。顯性部分主要借助經注及辭典等規範性文本，比方在宋代編成的禪宗類書《祖庭事苑》，就分別在言及 *gāthā* 之通用漢譯「偈頌」（卷一）和音譯「伽陀」（卷六）時，稱其旨在「說法」和「舉揚宗旨」，若「非心地開明達佛知見」者「莫能為」，遠較「世間詩章」為難，明確將「偈頌」置於「詩」之上。隱性部分則詳細梳理了五部宋代語錄——即最完整收錄單一僧人所作「偈頌」，因而最能體現其內涵的文本——的「偈頌」組成，結果發現，「社交性偈頌」<sup>76</sup> 和頌揚性的「讚」是為數最多的兩類，再次是教學用的「示」和葬儀用的「佛事」，可證宋僧實際撰作的「偈頌」，要比規範類文本所示更加多元。基於以上，本章最後依據形式和功能，對宋代偈頌作出五種分類：(1) 儀式性偈頌；(2) 教化類的歌、銘、箴；(3) 讚；(4) 社交性偈頌；(5) 說法類偈頌。

第二章〈實踐中的偈頌〉(*Jisong in Practice*) 轉從「實踐」角度，追蹤「偈頌」的製作與流通。本章前半先檢視了宋元僧人親書的「偈頌」寫本，這些寫本目前主要見於日藏墨跡，多由十二世紀晚期的入華日僧攜回，書寫者多為其時活動於江浙的臨濟僧人，雖未必能夠代表中國各地的狀況，卻提供了許多偈頌創製細節。比如現存的部分「偈頌」寫本留有標題或題記等「副文本」(paratext)，清楚載明其創製場合和贈送對象，而其內容多在鼓勵受贈者精進，反映創製者明確將其定位為宗教性作品；還有不少創製者會在「偈頌」寫本上留下姓名，以俾受贈者持此打進與其相關的人際網絡；現存寫本還顯示，禪師有時會在不同場合贈送同首偈頌，或在不同作品中使用同個句子，反映他們並不總是隨機創製全新作品，而是經常備有一些現成語句，再對其重新組裝。

不過現存可見的「偈頌」，往往不是以寫本樣態個別呈現，而多是被集中到作者的語錄中，以刊本型態傳世。語錄在收錄「偈頌」作品時，大抵有兩種編排法，一是設置「偈頌」一門，然後把形式、功能各異的偈頌都放入；另一則是則把「偈頌」當成較狹義的類別，與「讚」、「佛事」等並列。但無論採取何種編錄方式，兩宋語錄均不收「詩」。當然，兩宋僧人仍會作「詩」，只是這些作品常被另外收成獨立詩集，作為作者的「外學」傳世。除了通過語錄編纂，將個別

<sup>76</sup> 原文為 *occasional poems*，直譯當為「社交詩」，但作者在本章旨在分疏「偈頌」和狹義「詩」的區別，逕翻作「社交詩」恐致讀者混淆；遂基於頁七十九的 *occasional poems as jisong*，權譯為「社交性偈頌」。

詩作歸入「偈頌」大類外，兩宋語錄的編者也常在序文部分刻意突出偈頌的宗教指導特徵：對俗眾言，他們強調這些作品具有不同世俗詩作的質性，需從宗教修行的角度閱讀；對僧眾言，他們主張這些作品或可做為通向開悟的津筏。這可說是宋代僧人設想的理想「佛教詩」——或更廣義的「佛教文學」——樣貌。

然在兩宋，佛教與文學的關係並不總是如此水乳交融地被理解，因此在接下來兩章，作者又進一步拉大視域，更細緻地查考兩宋僧人對詩與佛道關係之思索，藉以呈現常存其間的張力。

第三章〈詩非佛道〉(Poetry Is Not the Way) 檢討了近來佛教文學研究者經常提起並視作宋代叢林特色的「文字禪」概念。當前使用「文字禪」的學者多主張，宋代叢林的一個重要動向是，開始將文字視為開悟的重要媒介，從而打通了佛道與文字間的關係，且他們傾向將這波轉向的推手，歸諸撰有《石門文字禪》的著名北宋禪僧覺範慧洪(1071-1128)。然作者在檢視完慧洪的「文字禪」用例後，卻發現其最主要的兩種用法——指涉僧人的世俗文學作品，及用來謙稱自己的「不忘情」詩作——均與學界主張的「文字禪」概念頗有距離，是以認為若不加以辨析地泛泛使用，反會把原內含於宋代叢林文學論述中的宗教與世俗張力消抹掉，不利把握其實際看法。

在作者看來，慧洪的文學觀更接近所謂的「以筆硯做佛事」，這具體展現在他回應禪門前輩靈源惟清(?-1117)對其的批評上：後者聽聞慧洪不僅認真研讀《楞嚴經》，甚至為其作注，特意寫信提醒他文字易使人「依他作解，塞自悟門」；對此，慧洪則舉龍樹、馬鳴等著作為例，力主文字於道，疑不相妨，可用以傳遞「佛祖之意」。在實踐上，慧洪似也用「偈頌」與「詩」這組概念來區別自己的作品——這可從其《石門文字禪》分卷編排兩類作品看出。就此論之，被他視為具有「不忘情」色彩的「文字禪」，顯要更偏向於「詩」。若然，慧洪的文學觀當要較學者評估保守，很難宣稱在其帶領下，宋代叢林出現了打通文字與佛道的「文字禪」運動；更切實的說法恐怕是，他們雖未將文字屏除於佛道之外，卻多將其視作接引眾生的一項方便工具，而無法保證必然通向佛道。

文字既與佛道存在著一定的張力，那麼宋代寺院文化究竟怎樣看待包含詩歌在內的文字創作？這些看法與規範，又如何影響僧人實踐？這是第四章〈作為外學的詩：詩魔〉(Poetry as Outer Learning: The Poetry Demon) 所欲闡明者。一般說來，漢傳佛教大抵將文學創作歸於指涉世俗技藝的「外學」範疇，在價值階序上，其被視為「內學=佛學」之從屬。對開悟者言，外學可被用作傳教時的

「方便」(upāya)，但未悟者若過於涉入，很可能會轉為求道之阻礙或「煩惱」(kleśa)。這種兩面刃特色，不僅泛見於佛教的「外學」論述，也反映在僧人的具體實踐上。例如僧傳即明載許多僧人是在作完佛事的暇餘，才敢進行文學方面的學習與創作，顯示他們將其界定為次於佛事的活動；另有些以詩揚名的僧人，則在懷抱著耽誤修行的罪惡感，及相信詩亦可作為闡揚佛道之「方便」二極端間擺盪。

上述事例反映，宋代僧人明確意識到包含詩的文學必須附庸佛學，才能獲得正當性。而這樣的看法，在若干律典、大乘經典暨注疏裏多可找到依據，最常被宋代僧人引為行動綱領的，即「佛許一時外學」以利僧人能藉此摧折外道之說法。至於宋代寺院的課程安排，是否存在著對詩文學習、創作的規範，囿於資料難以詳知，但從各種寺院清規、蒙訓、佛教類書的片段資料看來，習文確為僧人教育中的一環，惟這些文本同時也強調佛學的優先性。有趣的是，宋僧詩作也常透露出此緊張，其中尤以兩項套語 (topoi) 最具代表性：一為強調創作乃「禪餘」或「禪外」之產物，表明作者絕沒因此耽誤佛事；二是將難以調伏的作詩渴求與衝動，比喻成有礙修行的「詩魔」——鑒於這一種魔 (māra) 從未見於佛教經典，作者認為最足以體現漢地佛教與文學的特殊關係，從而將其拈為本書標題。

儘管宋僧創作時普遍懷有此矛盾心理，他們仍舊寫出了巨量詩歌。那麼，他們是否在具體實踐時，透過某些特定策略來舒緩其張力呢？全書第三部分「僧詩的社交性」，刻意挑選在主題上最貼近社交詩，以致乍看與佛理最衝突的兩類作品——送別詩和悼亡詩——作為觀察切口。此二類作品是中國詩學中的恆常主題，且作用頗為近似，即皆用以抒發人際關係變動所觸發的失落情感。然作為此類詩歌基底的「情」，卻是被佛教認為無益，甚或有害悟道的東西。因此僧人在創製此類詩作時，要如何處理作中應有之「情」，就成了值得留意的問題。

第五章〈送別詩〉(Parting Poetry) 指出，傳統詩學的送別詩，除為受贈者祈求旅途平安外，往往還因即將到來的別離，飽含著感懷、哀傷、渴求再會等元素。大興於宋代的規範詩學文本「詩話」，則將符合上述設想的送別詩確立為典範，並在許多文人手中獲得落實。宋代僧人對此當然知之甚明，但他們卻通過截然不同的書寫策略，呈現出有別預期的詩學效果。比如僧人常會在此類詩中，以佛家特有的「無常」觀來看待離別，進而提點人們，無常既為世間的恆常真理，似也無需執著於特定狀態或關係，以免在面臨變動時陷入劇烈的情感波動，是所

謂「無著」、「無戀」。通過佛門教誨，僧人相當程度沖淡了原被期待理當充斥  
在詩作中的臨別傷感。作者進一步指出，這樣的示教色彩，應與僧人送別詩多是在  
儀式脈絡中被創製有關。

纂成於北宋末的《禪苑清規》明載，當僧團中有人要至各方托鉢化緣時，住  
持不僅要「陞座餞送」，還要「以偈頌激發道心」（卷五）；當寺中長老應命赴  
任住持時，僧團也得在法堂舉辦道別儀式，作偈相贈；此外，往返各地參學的行  
腳僧在離去時，也多會向該處大德求取臨別偈，以茲紀念。由於這些場合反覆且  
頻繁地出現，遂使宋僧創製出為數龐大的送別詩作。作者最後利用南宋僧人的送  
別詩集《一帆風》，詳盡地分析僧人送別詩的寫作策略。《一帆風》收錄的，乃  
入宋日僧南浦紹明(1235-1308)歸國前，與其交好的眾僧人個別贈予他的送別詩  
作，檢視內容，可以發現裏頭最常見的典故為「善財遍參」，這一方面用以類比  
紹明所欲追尋者恰如善財所求那般遍在人心，另一方面則暗喻求法終點就像善財的  
回參文殊般就處在起點。基於此用典，其中頗有調侃南浦入宋無異一場白忙的詩  
作，惟此調侃絕非真懷貶抑，反係通過禪宗式的特有幽默，體現與受贈者的親密  
性。

以上言及的創制脈絡與策略，皆不見於既有的文學傳統，十足展現了宋僧送  
別詩的獨有特色，類似情況亦見於與佛家教誨衝突性更強的悼亡詩，亦即第六章  
〈私人哀悼與葬儀輓偈〉(Personal Lamentations and Funerary Verse) 主題。

對於這批作品，作者同樣率先考慮其創製脈絡，並將其分為兩大類：一是用  
於佛教喪葬儀式中的輓偈，另一為私人性的哀悼詩。被歸為第一類的作品實際上  
並非獨立自足的文學文本，而是佛教喪葬儀式（所謂「佛事」）中的一項要素，  
和其他儀節一同被實踐。根據清規，宋代禪寺多會在「荼毗」（即火化）逝者  
前，由住持主持表達悼念的「舉哀」之禮，而其中的一個環節，就是在眾人面前  
唸誦輓偈。應注意的是，「舉哀」所以被確立為佛教葬儀，很大程度是受到常情  
與風俗影響，在教義上並非全無爭議，因此執行時的一個要點，在於將參與者  
的傷感控制在可容許的範圍內。在此前提下，輓詞自不能如世俗詩作那般以抒情  
為導向，必得融入佛教教義，以將喪禮轉化為機會教育，助參與者勘破生死之理。

相較儀式性輓詞，宋僧所作的私人性哀悼詩具有更強的抒情性，然和一般認  
知的悼亡詩相比，僧人之作仍多存在程度不一的情、法張力，惟處理方式人人有  
別。就契嵩、道潛等著名詩僧言，儘管他們往往意識到其間衝突，仍偏向借助  
主流詩學傳統來抒發傷感；禪宗大德除採用儀式性輓偈常見的說教策略外，還傾

向站在教法立場觀照悲傷，以求讓二者達到一種動態平衡；至如天台僧人孤山智圓，則基於天台宗看待情感的特有觀點——「憂苦無非法界」——而無太多介懷地在詩中使用「哭」、「悼」等語。但無論採取何種表達策略，上述呈現都展示了宋僧有別傳統的情感處置，從而為悼亡詩類注入新的表現方式與維度。

結束分章探索後，作者再次於最末的〈結語〉重申從「文類」視角閱讀僧詩題材的研究潛能，並呼籲有志者不妨嘗試採此進路，探索本書未及的若干文類（如頌古、淨土詩），以及元、明以降的僧詩發展。

### 三、內容評述

介紹完分章內容後，筆者接著想扼要評述本書的幾大特點。先要提到的是貫串全書的「文類」視角。如同前言，既有的僧詩研究多採「僧詩」一詞去統括僧人的所有詩歌作品，即便有進階分類，泰半也是依其主題（比如淨土詩、山居詩等），較少從功能與目的角度，對其內涵作辨析。與此相對的，本書作者敏銳地觀察到，有為數甚夥的宋代僧人選擇譯自梵文 *gāthā* 的「偈頌」，來指涉自己的部分詩歌作品，且有意識地利用 *gāthā* 蘊含的強烈宗教意涵，將其與主流傳統之「詩」相區隔，宣稱前者的最主要功能，在於發揮破俗拯迷，導凡成聖的宗教救贖效果，本質上與基於世俗之情的「詩」迥然有別。此觀念的最好體現，即在宋僧僅將「偈頌」收錄於語錄之中，而將「詩」排除其外的這一舉措。顯然在宋僧眼裏，其所製詩歌至少存在著性質和作用都很不同的「偈頌」與「詩」兩大類。

本書分析並未止於觀念，而是進一步追蹤至實踐層次，進而帶出隱含在「佛教—文學」關係背後的「本—末」、「內—外」、「聖—俗」張力。雖說宋僧看似判然地將作品劃分為「偈頌」與「詩」，然由於他們的學習與創作，一直都是以主流的詩學傳統作為參照和典範，因此若直接閱讀宋代僧詩，就會發現其無論在形式、用語，乃至主題各方面，均帶有程度不一的主流詩歌印染——以「詩」為名的作品固不待言，及連「偈頌」都很難擺脫其影響。比如有不少偈頌的格律及用韻全然遵守近體詩規範，顯有向其靠攏之意；在內容方面，亦可看到宋代偈頌包含高比例近似社交詩的作品。這遂使得宋僧的「偈頌」與「詩」，總是存在一定程度的疊合。實際上，作者也注意到早在宋代，就有僧人的「偈頌」作品被收入當時的「詩選集」中（頁 100），可見在呈現上，二者並沒有確切的分際。

既然如此，無論僧人如何宣稱自己的詩歌，都可能被貶為不務「正業＝佛

學」，在此情況下，要想繼續從事創作，勢必得對其進行說明與辯護——無論是自正面或反面。以「偈頌」來定位自己的詩歌作品，並設法在其中鑄鑄更多的教理元素，即是正面立說的一種方法；另如援引經典中的「佛許一時外學」之說、聲稱這些作品為無礙佛事的「禪餘」、「禪外」產物，也都具有正當化作用；更根本的則如天台僧人智圓那樣，以「憂苦無非法界」之超越見解為理據。然無論找到何種理由，喜好作詩的宋僧仍會時不時地憂心自己是否會有過度耽溺的危險，而開始利用「不忘情」、「詩魔」等自省式字眼，指稱其作詩衝動，同時期許發揮自我警惕、解嘲或解套的效果。以上現象，在在透顯出宋僧在創製詩歌時，為教法與文學拉扯的複雜心理。

作者對此集體創作心理暨實踐所做出的多層次刻畫，不僅成功達到其想藉僧詩打通佛教史與文學史的期許（頁 12），還連帶涉及許多社會文化史所關心的議題——這尤其集中在情、法張力最強的「送別詩」與「哀輓詩」這兩類社交性作品上。前已談到，這兩類詩均用在抒發源自人際關係變動時產生的失落情感，因此本就內含著「社會性」(sociality)，但站在佛教立場，所以會有失落之情，實是因為無法認清「無常」真理，錯誤期待人際關係能恆常穩定，才會在生變時陷入情感牢籠，不啻是執著的表現、煩惱的根源，因此當僧人進行此類作品的撰作時，就不可能如世俗詩歌那般盡情宣洩，而得設法守住佛教立場，為自己展露於作品中的情感波動，予以或批判，或調和，或自嘲，或肯定的解釋。而這種種對情感調控的思考與呈現，正是晚近時興的「情感史」最關懷的課題<sup>77</sup>。

在此同時，也應留意宋僧的這兩類作品，有很大比例是在寺院排定的儀式性活動中被創製，是以相較世俗詩歌側重的私人情感抒發，往往帶有更濃厚的群眾指導性與調節性。也因如此，研究者往往可從此類作品的創製情境、場合與脈絡，獲知大量有關宋代佛教社群的互動與連結線索，亟有助重構其時的寺院文化與叢林社交樣貌。一個精彩例子是第五章的核心材料《一帆風》，前面介紹時未提到的是，本集作者羣是以南浦紹明之中國導師虛堂智愚(1185-1269)為首的一群江浙禪宗僧人——其中有許多是智愚法嗣——可推測他們屬於同一社群，而得與紹明結緣交好。有意思的是，當這些作品被編纂成集時，原屬無形的關係，也

<sup>77</sup> 關於情感史的中文介紹，見王晴佳：〈拓展歷史學的新領域：情感史的興盛及其三大特點〉，《北京大學學報》（哲學社會科學版）2019年第4期，頁87-95；黃克武：〈情感史研究的一些想法〉，《史學月刊》2018年第4期，頁10-14；孫一萍：〈情感表達：情感史的主要研究面向〉，《史學月刊》2018年第4期，頁20-24。



就通過文字媒介幸運地被保藏下來，後人也得以藉此一窺廣被於此南宋禪宗社群的詩歌創制風氣。

既然談到《一帆風》，就不得不讚嘆作者的史料取材眼界——這是本書的又一特點。因為《一帆風》這本詩集，原就是在日本江戶時代編成，從不曾在中國刊行；而在日本，該書雖被納入「五山文學」而有一定知名度，但以其為題的研究仍很有限。要到近十五年，此集才在中國掀起的「域外漢籍」搜索熱潮下，以其鮮明的交流史成果漸為學界關注<sup>78</sup>。本書作者也是較早針對此文本展開探索的學人，且相較旨在進行文獻學考察的絕大多數研究，作者更進一步帶進詩學分析視野，從而彰顯了此集在文學研究上的價值。除《一帆風》外，本書還在分析宋元僧詩的主要細類時，徵引了日僧義堂周信(1325-1388)所編的《貞和類聚祖苑聯芳集》、中土久佚的《中興禪林風月集》、《江湖風月集》等日藏漢籍（頁63-64），儘管未及析論《一帆風》時詳密，仍足證作者對這批新興材料之熟稔。最難得的是，他的目光還從刊印文獻，進一步擴大到僧詩的最原初型態「墨跡」。

目前所存的宋僧墨跡，絕大部分亦藏於日本，現多收入《禪林墨跡》、《續禪林墨跡》、《禪林墨跡拾遺》等書中，極方便利用，惟將其納為文學研究探研對象者尚不多見，充分反映作者在史料開發上的敏銳。就文學研究言，墨跡的主要價值首先在於提供了第一手的副文本資訊（標題、題記等），讓研究者得循線還原特定僧詩的創製場合和定位；再者，則可以個別的墨跡原貌為基準，觀察其被編入書籍，及至刊印的過程中，究竟歷經怎樣的調整和標定，使之最終得以「偈頌」或「詩」的樣態傳世。上述流程之重建，不僅大幅推進了對僧詩生產的認識，還有效縮合寫本文化與印刷文化的分析進路。也由於關注「墨跡」，其作為「物」之屬性就自然地進入作者視野，基於對墨跡本身和同期文獻的交叉考察，作者主張承載僧詩的墨跡，多帶有「信物」或「憑證」意涵，受贈者既得藉此證明其與書寫者的關係，還可利用書寫者名氣，打進原本陌生的網絡。在這層意義上，「墨跡」就成為一具有社會資本的物件。這個觀察提示我們，未來或可繼續採取「物質文化」視角，對僧詩的承載物展開更深入的考索。

<sup>78</sup> 陳捷：〈日本入宋僧南浦紹明與宋僧詩集《一帆風》〉，《中國典籍與文化論叢》第九輯（北京：北京大學出版社，2007年），頁85-99；衣川賢次著、金程宇譯：〈南宋送別詩集《一帆風》成書考〉，收入張伯偉編：《域外漢籍研究集刊》第十一輯（北京：中華書局，2015年），頁254-266。

以上論及 (1) 從「文類」視角還原宋僧自己的詩歌觀念、(2) 從實踐角度呈顯隱含於宋代僧詩中的佛教與文學張力、(3) 掘發宋代僧詩的社會面及文化面意涵，以及 (4) 致力擴充材料以豐富對宋代僧詩生產脈絡之認識，大抵就是筆者印象最深的幾大特點，當足夠顯示，儘管本書係以宋代僧詩作為考論主題，卻未自囿於文學研究藩籬，反透過精良的設計、細膩的分析、廣泛的取材，盡可能地為讀者展示出這批材料所蘊藏的巨大研究潛能。就此而言，若稱這本新著為當前的僧詩研究樹立起一嶄新標竿，應不為過。當然，作為一本前沿性專著，某些部分的界定或處理，難免存在可再深入或完善的空間，以下且提兩點。

第一點，本書作者在劃定「偈頌」範圍時，特將「頌古」一類排除其外，主張後者旨在通過詩歌讚詠、發揚禪門尊宿的言行，乃禪門特有的一種註解方式，和用途廣泛的「偈頌」有別。而其依據在於，不少禪宗文本會將「偈頌」與「頌古」分開編纂。例如成書於一一〇一年的《建中靖國續燈錄》，即分別把「頌古」（卷二十八）和「偈頌」（卷二十九、三十）別立為二門，並以「先德淵奧，頌以發揮，詞意有規，宗旨無忒」界定前者，「古今知識，內外兼明，唱道篇章，錄為龜鑒」闡釋後者。作者復根據此定義，認定「頌古」欠缺「偈頌」欲以「外學＝文學」發揚「內學＝佛學」之企圖，是以宜在析論「僧詩」時，將後者懸置（頁 63-64）。不過筆者以為，這樣的區分雖有一定道理，卻未必適用所有的宋代用例，僅就書中所引，我們至少就可找到不同於作者定義的兩種「偈頌」。

一是如《法昌倚遇禪師語錄》，將各種韻文類詩偈——包含「頌古」類作品——全都置於此子目下者（頁 95-96）；二則是如《佛鑑禪師語錄》，將形式最近於狹義「詩」者標為「偈頌」，並將其與「頌古」、「讚佛祖」、「自讚」、「小佛事」等作品並置於同一卷次內（頁 97）。若與本書第一章列舉的「偈頌」分類相比，第一種界定明顯較寬，第二種較窄，但無論何者，「頌古」的位階都與被作者歸入「偈頌」的「讚」、「佛事」相同，可證「頌古」有被納入「偈頌」的空間。其實，純就漢語用法言，「偈頌」中之「頌」，本就能包攝「頌古」，是以即便《建中靖國續燈錄》真有分判二者的意圖，也難阻止旁人融通二者。退一步說，闡揚禪門之理的「頌古」，其宗教救贖意涵仍濃，和作者的「偈頌」定義未有隔閡；更重要的是，論宋代僧詩卻不及「頌古」，實在有點可惜，畢竟被視為宋代禪林文學典範的《碧巖錄》，正是以《雪竇頌古》為核心所發展出來的作品！

猶待推進的第二點，是本書提出的重要假定：寺院文學文化在十一至十四世紀（約即宋元時期）存在著明顯的延續性，直到入明後才進入另一嶄新時段。其論據大抵有二，一是自宋大興且成爲主流寺院規範的清規文本，在元代影響力不減反增，因而可以推斷，宋元僧人大抵處在同樣的寺院文化環境，既然如此，作爲其組成的寺院文學文化，亦當呈現出近似特色（頁 17-18）。二是從現有資料看來，明代佛教——特別是晚明——確實出現許多有別宋代的文學觀念與實踐，比如開始模糊「偈頌」與「詩」的分野，是以不僅把「詩」納入語錄之中，甚至創造出「詩偈」此一新類目（頁 19、頁 280-281）；此外還發展出徹底匯通佛教與文學的「詩禪一致」觀點，並據此詮釋慧洪的「文字禪」（頁 151-156）。倘若上述假定可以成立，無疑可對當前的僧詩研究提供一套新的認識框架。

惟本書終究聚焦在宋代僧詩，是以言及宋元之間的延續性時，實未能提供太充足的元代材料；同樣的，談到明代變化時，所引也多集中在晚明，至於明初和明中葉，究竟更偏向此前或其後，尙無太多說明。就常理推想，變化雖有緩變或劇變之別，但都不是一刀切式地逕從一類型切換到另一類型，而必定存在著過渡期，因此假使兩宋與晚明的確具有如此明顯的差異，那麼接下來要做的，應該就是更全面、仔細地梳理元至明中葉的僧詩材料，以重建其變化歷程。其實，作者在〈結語〉部分即已指出元代大宗師中峰明本（1263-1323）的《天目中峰廣錄》亦收有詩與散文，懷疑某些變化或已在元代發軔（頁 280）。筆者於此可以再補充一例，即明本之徒天如惟則（1286-1354）的語錄。

現存最常見的天如惟則語錄，是收於《卍大日本續藏經》中的江戶刊本《天如惟則禪師語錄》，該語錄和《天目中峰廣錄》一樣，除收有偈頌、佛事、讚等宗教性詩歌外，卷五收有詩，卷六以降則收有序、說、記等文章。據卷首所收的四篇至正九年（1349）序文，可知此書最早由惟則弟子善遇「錄爲七卷」，不久俗家信徒李祁又將其過往「應酬詩文書翰別錄一編」，與語錄並行。這個作法雖然乍看和宋代慣例近似，卻有一關鍵不同，即此詩文集被名爲《別錄》，換言之，其定位乃是《語錄》的增補，而非被排除在外的集成，因此可以認爲其編排要更近《天目中峰廣錄》。有意思的是，爲《別錄》撰序的翰林待詔遠者圖，在文中特別提到，明本語錄雖因旨賜而得「并其詩文刊板入藏並行于世」，然「觀者頗有所疑」，反映將詩文納入語錄的作法在當時頗受質疑，《別錄》自也無法倖免。對此，遠者圖則力主這些大禪師的詩文作品「皆足以發明直指之道」——即具有顯著的宗教救贖功能——和「世之所謂詩與文」不可同日而語，合當編入

語錄。

遠者圖的辯詞，很容易讓人聯想到宋僧對「偈頌」的界定，不過他已不再嘗試通過名稱，將宗教本位作品劃歸為一類，而是讓部分的「詩」承擔此功能。這樣的主張，既為「詩」打開了進入語錄之門，也使其與「偈頌」的界線愈形模糊，可以想見，當此觀念逐步壯大、普及，就很自然地要孕育出明代的「詩偈」類目，乃至晚明的「詩禪一致」論了。也就是說，天如惟則語錄這個例子進一步坐實了元明之際在寺院文學文化發展中的承先啓後位置，值得通過更系統的研究加以探明。以上所舉兩點，是個人讀完覺得稍有未盡之處，稱不上是問題，反更像是開啓後續研究的起點。總括來說，筆者認為本書稱得上是近年僧詩研究上乘之作，若能借鏡其視角與進路，定能大大拓展此領域的成果，同時讓更多文史學者體認到僧詩材料的可貴價值！