

錢謙益僧詩史觀的再省思

——從《列朝詩集》選評詩僧談起*

廖肇亨**

摘要

本文考察晚明清初江南士大夫錢謙益的僧詩史觀。牧齋所撰《列朝詩集》及小傳已受到學界注目，然學者多以「因詩存史」視之。然若將考察的範圍擴大至牧齋其他的詩文，以及與其交往的僧俗，對此議題應能有更全面的掌握。本文的主要發現有：一、《列朝詩集》對僧詩的去取明顯透露牧齋「揚教抑禪」的態度，當時並不以文學見長的教家僧侶有不少皆被牧齋所輯錄，對賢首宗僧人尤其如此。二、晚明確實叢林詩風大起，然詩僧型態也可說百花齊放。本文透過牧齋的選詩與詩文再反省其心中的詩僧範型。憨山德清、紫柏真可、雪山法杲等同時身兼詩僧領袖（詩藝）與法門義虎（修行）的僧人深受牧齋青睞。但也由於其揚教抑禪的態度，刻意忽略了當時不少以詩聞名的禪僧。三、明清易代後，牧齋出於砥礪明遺民的情懷，對禪門有了新的認識，對寄身禪林的遺民儒者產生共鳴。由本文的考察可知，錢牧齋選《列朝詩集》中的僧詩，既有繼承也有新創，實為一變動發展過程，無論對佛教史或文學史都具有不容抹煞的意義。

關鍵詞：明代佛教、詩僧、錢謙益、《列朝詩集》、賢首宗

2019年3月25日收稿，2019年8月4日修訂完成，2019年10月8日通過刊登。

* 本文為科技部研究計畫「近世初期日本僧詩中的自我與世界」（編號：MOST107-2410-H-001-094-MY3）部分研究成果，特此謹申謝悃。

** 作者係中央研究院中國文哲研究所研究員。

一、前言：問題之所在

晚明清初江南地方奉佛之風浸透知識階層，錢謙益（1582-1664）亦不例外，錢謙益自幼即隨先人出入各大寺院道場，事佛甚謹。於各地修築寺院、註釋《楞嚴》、《金剛經》等經典，編纂憨山德清（1546-1623）、¹紫柏真可（1543-1603）²文集，凡此種種，不難看出牧齋與佛教叢林的密切關係。吉川幸次郎（1904-1980）曾經就錢謙益與叢林的關係詳加分疏，特別標舉以雪浪洪恩（1545-1608）³為首的賢首宗南方系一脈。⁴錢謙益終身以澄印（憨山德清）弟子高自標置，恰好，憨山德清及其法門昆仲雪浪洪恩二人同時也是晚明叢林尚詩之風最重要的開創者，憨山德清源出南

- 1 憨山德清，全椒人，生於明嘉靖二十四年（1545）。年十二，入南京報恩寺，依西林永寧（1483-1565）出家，十九祝髮受具戒，與雪浪洪恩交誼甚厚。二十六歲離寺北游，三十歲於五臺山悟道。踰五十，被誣入獄，流放於嶺南，大振曹溪之鐸。七十二歲，營法雲寺於廬山五乳峰下；居數歲，復如曹溪。卒於天啟二年（1622），世壽七十八，僧臘六十。
- 2 紫柏真可，法名達觀，江蘇人，生於嘉靖二十一年。年十七，從明覺歸虎丘出家，二十歲受具足戒，行腳遍歷四方。萬曆七年，與陸光祖等人發願刊刻《大藏經》，並致力興復寺院。十四年，與憨山德清結為知交。三十一年，因妖書案牽連，坐化獄中，世壽六十一，僧臘四十一。
- 3 雪浪洪恩，字三懷，俗姓黃，生於明嘉靖二十四年。年十二，於南京大報恩寺出家。年二十一，始習世俗文字，所出聲詩，三吳人士以為瑰寶。及登講座，盡掃訓詁，單提本文，自此說法三十年，門風鼎盛，無有比者。晚年因得罪當道，遭逐出大報恩寺，流於吳之望亭，萬曆三十六年（1608）於當地圓寂，年六十四，僧臘五十一。生平詳見明·憨山德清，〈雪浪法師恩公中興法道傳〉，《憨山大師夢遊全集》（《嘉興藏》第 22 冊，臺北：新文豐出版公司，1987），卷 16，頁 552a-553c。關於雪浪洪恩進一步的研究，詳參廖肇亨，〈雪浪洪恩初探——兼題東京內閣文庫所藏《谷響錄》〉，《中邊·詩禪·夢戲——明末清初佛教文化論述的呈現與開展》（臺北：允晨文化公司，2008），頁 201-238。
- 4 吉川幸次郎曾經統計錢謙益文集書簡中的書簡，發現錢氏與雪浪洪恩一脈往來最為密切。見（日）吉川幸次郎著，〈居士としての錢謙益〉，收入《吉川幸次郎全集》第 16 冊（東京：筑摩書房，1968），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》7(1994.12): 315-371；孫之梅，〈錢謙益與明末清初文學〉（濟南：齊魯書社，1996），頁 242-256。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。

京大報恩寺，與雪浪洪恩友於兄弟，而雪浪洪恩及其弟子，在錢謙益《列朝詩集》也占有重要的一席之地。⁵ 錢謙益內學湛深，註解《楞嚴》、《金剛經》等經籍，自非尋常口頭野狐狂禪文人可堪比肩，但其見解，與世扞格處所在多有，故其論僧詩，亦自成一家之言，殊不同於徒事摭章摘句者。明清佛教文獻近年大量問世，或可與牧齋所言僧詩與佛門相互發明。牧齋僧詩史觀，部分具現於《列朝詩集》僧詩部分的選錄與〈小傳〉部分的撰寫，當持此與其文集中其他文字相互比對發明，庶幾可窺一斑。牧齋選僧詩，多尚存史之意，前賢多已發之，是以前選僧詩，非徒藝事優劣而已，藉此保存佛門史料之用心昭然若揭。關於錢謙益《列朝詩集》選錄僧詩的文獻來源、選詩旨趣、文獻價值等等，李舜臣已有專文討論，⁶ 茲不贅及。然而《列朝詩集》固然相當程度體現了牧齋的僧詩史觀，不過錢謙益著作宏富，只取《列朝詩集》一部，多有不足之處則自不待言，錢謙益論僧詩一事，似仍多有餘蘊未發。筆者不揣淺陋，盼以此文就正於方家。本文約略分為（一）錢謙益的佛學立場（二）錢謙益眼中的詩僧類型（三）國變滄桑的節義操守等三個不同的層次，希冀就錢謙益僧詩史觀所反映的佛教認識與歷史脈絡加以闡發。

二、《春秋》黜僭王之法：從《列朝詩集》選錄僧詩看 錢謙益「揚教抑禪」的基本立場

傳統佛教史喜謂牧齋「重教抑禪」，其論僧詩亦然。《列朝詩集》中憨山德清之前的詩僧多屬禪宗，蓋當時教家不振，「詩禪不二」、「文字禪」本為禪門家法之一，故詩僧多屬禪宗一路，即便如此，錢謙益仍然刻意多選入教家；而《列朝詩集》在憨山德清之後，多記講家詩僧，特別是賢首宗南方系雪浪洪恩一脈。前者若魯庵普泰（生卒年不詳，傳記詳後）、月

5 廖肇亨，〈雪浪洪恩初探——兼題東京內閣文庫所藏《谷響錄》〉，《中邊·詩禪·夢戲——明清初佛教文化論述的呈現與開展》，頁 201-238。

6 李舜臣，〈錢謙益《列朝詩集》編選釋氏詩歌考論〉，《文學遺產》2015.3: 114-124。

川鎮澄（1547-1617）⁷皆然，後者若則藉藉無名之輩若宗乘、海岱等，亦有幸遭一代詩學領袖題識，幸莫埋沒於天壤之間。錢謙益曾就此言道：

二老（憨山、紫柏）既歿，法幢日倒，魔民師子，妄稱臨濟兒孫，互相尊奉，果如憨老之云。余竊取《春秋》黜僭王之法，一筆抹殺，庶不負吾海印老人暨記莝之意，亦庸以上報佛恩云爾。⁸

錢謙益不只將「臨濟兒孫」一筆抹殺，連曹洞宗門下也一概視若無睹。當時禪門中以詩鳴世者亦不在少，但既然錢謙益明言藉著一筆抹殺「臨濟兒孫」，用以反對其相互標榜的風氣，但將禪僧刻意排除的結果就是：《列朝詩集》勢必有所殘缺，《列朝詩集》有所缺漏成為必然的宿命。從上述這段話來看，《列朝詩集》在「因詩存史」、「因詩存人」的同時，不免也有「因人廢詩」的傾向，故而有所為而作的《列朝詩集》詩僧部分也某種體現了錢謙益的佛教主張，但作為晚明僧詩文獻代表性顯有不足則是不能否認的事實。

錢謙益藉著《列朝詩集》的僧詩選輯，標榜個人的佛學主張。除了「揚教抑禪」的基本立場之外，也暗寓個人的好惡於其中。例如晚明提倡淨土法門的雲棲株宏。錢謙益如是形容雲棲株宏（1535-1615）曰：

（雲棲株宏）首倡毗尼，以立基本，單提念佛，以攝禪淨，人稱雲棲布薩精嚴，傑出諸方，念佛專勤，遠追蓮社，而不知其砥狂禪、措末法，深心密慮，人固未易測也。⁹

7 明·月川鎮澄，明代華嚴宗僧。河北宛平人，俗姓李。字空印。幼聰慧，十五歲投西山廣應寺引公為沙彌，後赴講肆，學性相及華嚴十餘載，復從小山、笑巖究西來密意，妙契心印。萬曆十年（1582），其與憨山德清在五臺山建無遮法會，後於紫霞蘭若壁觀三年，大悟。二十四年，撰《清涼山志》十卷。與友人雪峰創師子窟，建萬佛琉璃塔為叢林，講《華嚴經》，數千學者聚集，慈聖太后聞師之道譽，特賜大藏經。月川鎮澄曾奉太后之命，在北京千佛寺講自撰《楞嚴正觀》，又於慈因寺講諸經，世壽七十一。憨山德清為其撰《塔銘》。著有《金剛經正眼》一卷、《般若照真論》及因明、起信、攝論、永嘉集諸解等各若干卷。

8 清·錢謙益輯，〈紫柏大師可公〉，《閩集第三》（《列朝詩集》第 12 冊，上海：上海古籍出版社，2007），頁 6362。

9 清·錢謙益輯，〈蓮池律師宏公〉，《閩集第三》（《列朝詩集》第 12 冊），頁 6366。

這段話雖然是形容雲棲株宏，但視為錢謙益某種程度的夫子自道，亦無不可。然後在本則結尾曰：「師所著述，多發揮戒淨法門，不事詞藻。止錄其詩一首」，¹⁰ 錢謙益選錄之詩為〈跛法師歌〉（一題作〈跛腳法師歌自嘲〉¹¹），其詩雖未必稱佳，但亦可見其懺罪思想之一般，大抵符合其所謂「布薩精嚴」之旨。

萬曆三高僧加上賢首宗（特別是南方系雪浪洪恩一門），大抵為錢謙益心中當時理想的佛門範型。雪浪洪恩開創晚明叢林尚詩之風，門下特多詩僧本在意料之中。雲棲株宏曾言：「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。」¹² 對僧人為詩風尚略表不以為然之意，門下亦未聞有傑出詩僧，與雪浪洪恩一門大相徑庭。儘管如此，錢謙益仍然刻意選入聞谷廣印（1567-1637）、月潭廣德（1570-1639）二人之詩。與其說「因詩存史」，不如說「因人存詩」似乎更為妥切。雲棲株宏之後，錢謙益又特別標舉雲棲高弟聞谷廣印。

聞谷廣印，鼓山湧泉寺永覺元賢（1578-1657）曾受其記莝，聞谷廣印圓寂捨報之後，永覺元賢曾作〈祭真寂聞谷大師〉、¹³ 〈真寂聞谷大師塔銘並序〉等文追懷先師，錢謙益在鼓山元覺諸文的基礎上，另為〈聞谷禪師塔銘〉¹⁴ 一文，孺慕之情，溢於言表。其曰：

嗚呼！萬曆中，方內有三大和尚，紫柏可公、雲棲宏公、憨山清公，各樹法幢，為人天眼目，三公入滅，魔外橫行，喝棒錯互，吳越之間，人如中風狂走。當此之時，真修退藏密傳三老之一燈者，禪師一人而已。師痛夫世之盲叅瞎悟者，以狂易之病，飲塗毒之藥。窮老叅究，終不以悟自居，學者少逞知解，必深錐痛劄，期於爆斷命根而後已。師之砥柱

10 同上註。

11 明·雲棲株宏，〈跛腳法師歌自嘲〉，《山房雜錄》（《嘉興藏》第33冊），頁110。

12 明·雲棲株宏，〈僧習〉，《竹窗隨筆》（《嘉興藏》第33冊），頁30。

13 明·永覺元賢，〈祭真寂聞谷大師〉，《永覺元賢禪師廣錄》（《卍續藏經》第72冊，臺北：新文豐出版公司，1993），卷18，頁476。

14 清·錢謙益，〈聞谷禪師塔銘〉，《初學集》（《錢牧齋全集》第3冊，上海：上海古籍出版社，2003），卷68，頁1565。

末法者一也；師痛夫世之上堂登座者，以俳優之場，演沐猴之戲，堅辭僧衆，不許開堂，晚歲正告諸宰官：「孀居久矣，復肯傅粉墨求嫁耶？」師之砥柱末法者二也；師痛夫世之架大屋、養閒漢，榮名利養，市賈相求者。真寂告成之後，數年退院，七載南游，腰包杖錫，飄然於荒山野水之間，師之砥柱末法者三也。¹⁵

錢謙益舉出聞谷廣印不可及處有三：（一）不以悟自居（真修）（二）痛恨上堂搬演扮戲（三）離塵去俗的遯世情懷（退藏）。錢謙益的說法已略先見於〈壽聞谷禪師七十〉一文，此處種種莫不針對當時禪林風習而發。錢謙益又言：「紫柏、雲棲、海印（憨山德清）入滅，真修退藏，密傳三老之一燈者，印公一人而已。」¹⁶ 錢謙益雖未明言聞谷廣印在義學方面的造詣，但永覺元賢曾記聞谷廣印與當時北地華嚴大家月川鎮澄的一段往事，其曰：

教家三宗鼎立，師皆能洞晰其微，時或為眾演說，聞者靡不心服。常與三宗諸師論議，屢能屈之。師遊五臺，時月川法師出示《正量論》。師力闢其非，往返數日，川卒無以應。其化導法眾，則禪教雙舉，不局一途，然必以尸羅為之閑，學者少逞知解，師必深錐痛劄，未嘗少假，期於爆斷命根而後已。¹⁷

永覺元賢說明聞谷廣印在義學的深刻修養，月川鎮澄與憨山德清關於《物不遷正量論》的討論是明代佛教思想史上少數具有思想深度的論爭，可惜在聞谷廣印今日傳世的《真寂遺語》一書雖收有〈禮五臺〉四首，但似乎並未留下此次論爭相關的記述，但從這段話不難窺見聞谷廣印義學造詣之深。一般而言，聞谷廣印固可謂之雲棲弟子，¹⁸ 但與紫柏真可、憨山德清之間似乎並無深交，三大師之後撐持法門容或有之，但若以「密傳三老之

15 同上註。本處標點經筆者改易，與點校本略有出入。

16 清·錢謙益，〈聞谷禪師印公〉，《聞集第三》（《列朝詩集》第 12 冊），頁 6415。

17 明·永覺元賢，〈真寂聞谷大師塔銘〉，《永覺元賢禪師廣錄》（《卍續藏經》第 72 冊），卷 18，頁 488。

18 在〈物不遷論〉的論爭中，雲棲株宏也對月川鎮澄持反對的立場，就此觀之，聞谷廣印也與其師一脈相承。雲棲株宏簡要的說法收入《竹窗隨筆》，參見明·雲棲株宏，〈物不遷論駁〉，《竹窗隨筆》（《嘉興藏》第 33 冊），頁 30。

一燈」稱之，不免略有揄揚過甚之嫌。然綜上所述，聞谷廣印不失為禪教雙美，或許是錢謙益心目中理想禪師的範型，足堪為臨濟子孫借鑑。聞谷廣印雖然不以詩僧著稱，但《列朝詩集》依然選錄聞谷廣印〈登毛公壇〉、〈暮登鮑侍御園亭〉、〈石林庵〉三首詩作，則具收入今本《真寂遺語》一書當中。

聞谷廣印禪師畢竟仍是一代大家，尙有可說。然而選入月潭廣德其人其詩，則難免突兀之感。錢謙益於月潭德公下生平只說：「廣德號月潭，萬曆間僧」，似乎於生平亦不甚了了。然月潭廣德亦非無名之輩。清初編纂華嚴史料的西懷了惠就月潭廣德的生平如是曰：

法師名廣德，字月潭，桂氏，廣陵望族。七歲而孤，依叔祖居，讀書日誦千餘言，然蔑視舉子業，惟以遠舉高蹈為適意。一日閱內典，嘆曰：「功名富貴，能羈繫丈夫乎？」竟入雲棲為沙彌，服勤五載，雲棲勸其識見，命主西序，分座說法，深契教意。年二十六，辭雲棲，徧參海內諸名宿，歷吳、越、江、淮、齊、楚、燕、趙。丁酉秋（1597），受北京某處請開《華嚴》宗旨，道價日重，旋歸南京天界寺，專弘賢首教觀。崇禎己卯（1639），應講雲棲，未幾返白下，尋卒。生於隆慶庚午（1570），世壽七十，法嗣勗伊閑、貝岩寶、友竹波等。¹⁹

月潭廣德的法脈傳承來自雲棲株宏一系，並非衍自賢首宗南方系雪浪洪恩一脈，但與雪浪洪恩一脈頗為交好，門人亦多相互往來。《列朝詩集》載錄月潭廣德詩作三首，筆者尙無法考辨出處。不過甚能見其眷戀祖庭之情，其詩曰：

客途終日憶歸山，今得重來豈等閑。萬別千差俱屏卻，一輪落照夢魂間。百城煙水少司南，四十無聞又過三，卻憶蓮花池上客，松聲月色好同參。²⁰

19 清·西懷了惠，〈廿七世——兩潤法師附月潭廣德〉，《賢首宗乘》，卷6，收入清·西懷了惠、清·興宗祖旺、清·景林心露等著，簡凱廷點校，廖肇亨校訂，《明清華嚴傳承史料兩種——《賢首宗乘》與《賢首傳燈錄》》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2017），頁245。

20 明·月潭廣德，〈棄講歸雲棲修淨業二首〉，《閩集第三》（《列朝詩集》第12冊），頁6416。

這組詩作於月潭廣德中年（43 歲），這兩首詩結構頗為類似，首句皆寫客途，次句寫自身感受。末兩句則寫祖庭光景，兼攝心志，「萬別千差」寫多，「一輪落照」是一，暗寓華嚴一多相即之旨。「蓮花池上客」本是西方淨土，乃得見於人間，是於娑婆見極樂，無非師翁與同參悲心宏願所致。此詩雖有奮昂之意，卻無板硬的說教氣息。

雲棲株宏一系在《列朝詩集》此部詩選中至少選入雲棲株宏及其聞谷廣印、月潭廣德、等慈廣潤（生卒年不詳）²¹ 三人，雲棲株宏及其門人聞谷廣印、月潭廣德雖然在佛教史占有一席之地，但其詩未必能得詩家青眼，錢謙益特意選入雲棲一系亦非著意於詩藝良窳，主要仍是出自對雲棲株宏的崇拜之情，兼而稱美及門弟子堅守規矩法度，紹隆佛門家風。相形之下，選錄削髮於雲棲，且原為詩人的等慈廣潤之作品多達十七首，似乎刻意修飾雲棲一門文采仍有可觀，只是其人「來遊虞山，瞿子元延居拂水之精舍」²² 這樣的人物，自我標榜之譏或恐難免。是以錢謙益與雲棲株宏門人聞谷廣印交誼洽契，但也說明錢謙益於雲棲門下未必真能習熟，就《列朝詩集》一書而言，賢首宗南方系一脈的眾多詩僧才是最為醒目的特徵。

從吉川幸次郎開始，錢謙益與賢首宗南方系一門的交誼一直是學界關懷的目光所在。唯識學在宋代以後不絕如縷，晚明魯庵普泰傳授唯識要旨的傳說屢經敷衍，頗帶神異色彩（詳後）。魯山普泰即魯庵普泰，曾任右闡教，闡發華嚴（賢首）、唯識（慈恩）兩宗並弘的學風，數傳之後至雪浪洪恩，對晚明江南的叢林風氣產生重大影響，特別是輯八種唯識相關文獻為《相宗八要》，開啓江南叢林探究唯識學的風氣，謂之為晚明唯識學復興的起點應無不當。華嚴宗在魯庵普泰之後，至少分為四系。分別是寶通系、雲棲系、南方系、慈慧系。²³ 朱彝尊謂魯山普泰（即魯庵普泰）「詩

21 等慈廣潤，原名錢行道，字叔達少負文藻，苦吟好客，名籍甚四方。耿介重氣，與鄉曲抵牾，以誣誤，下獄論死，訟系久之始得釋，遂削髮於雲棲。來游虞山，瞿子元初延居拂水之精舍，遂老焉。臥病載餘，焚誦不輟，堅坐念佛而逝，葬於破山四高僧墓。生平見於清：錢謙益，〈等慈潤公〉，《聞集第三》（《列朝詩集》第 12 冊），頁 6417。

22 同上註。

23 關於明代華嚴學的宗派分系，參見廖肇亨主編、簡凱廷點校，〈導論：撥盡浮雲無一點，任它雪浪有千層——從《賢首宗乘》與《賢首傳燈錄》二書看明清以來賢首宗南

名籍甚，然卑卑無甚高調」，²⁴ 其言激切，然眾人非徒論詩，實重其人所以致之。清代華嚴宗傳承史料《賢首宗乘》的著作西懷了惠如是形容魯山普泰曰：

儀部楊君謙於興隆寺壁，見師詩云：「鳥棲匠氏難求木，僧住樵夫不到山。」楊公異之，及見，連日夜語之不去。自云：「三千里外得一魯菴矣。」學士王文溪、學憲李夢陽、何景明、戶部秦國聲皆納交加禮。弘治間，主法興隆寺，大闡《華嚴》、《楞嚴》、《圓覺》諸經疏鈔，四方學者皆集輪下，轟然稱云：「京師之泰也。」自明開國已來，慈恩一宗，絕其師授。師於行腳時，避雨村廬簷下，聞內有說法聲，聽之乃相宗也，亟入，見一翁為一老嫗說《唯識論》，師遂拜請，因留月餘而去，乃疑此翁非凡人也。《華嚴會玄》一書，知者甚少。永樂間，棲巖大師（1403-1425）亦寶其傳。成、正中，師乃與諸門人建壇開講，復謀板刻之以布於世。師喜讀《易》，其陰陽消長、悔吝之機，皆窮其微。著述有《八識補注》、《百法論注》，詩文有《野菴集》、《棲間集》並行於世。²⁵

此處關於魯山普泰在明代佛教史最重要的貢獻，無疑就是華嚴、慈恩兩宗並弘，其為雪浪洪恩先河殆無疑義。錢謙益《列朝詩集》選入魯山普泰十二首詩作，小傳部分，又頗補史料之闕。其曰：「普泰，字魯山，號野庵，秦人。深禪觀，嗜儒學，嘗溯淮涉江，讀書鍾山寺，授《易》鄖縣，宿留襄陽、雲夢間。還京師，住西長安之興隆寺。」²⁶ 筆者耳目所及，佛教典籍中幾乎所有與魯庵普泰相關的記述都集中在出家以後，錢謙益的說法雖然簡略，對於認識魯山普泰早年的生命歷程，具有重要的參考價值，特別是曾溯淮涉江，讀書鍾山寺，似乎已開啓晚明南北方佛教交流的契機。《明史》〈藝文志〉著錄有《野庵詩集》三卷，筆者未及寓目，《釋魯山集》

北方的發展歷程），《明清華嚴傳承史料兩種——《賢首宗乘》與《賢首傳燈錄》，頁 25-87。

24 清·朱彝尊，〈普泰〉，《明詩綜》（臺北：世界書局，1989），卷 91，頁 661。

25 清·西懷了惠，《賢首宗乘》，卷 5，收入清·西懷了惠、清·興宗祖旺、清·景林心露等著，簡凱廷點校，廖肇亨校訂，《明清華嚴傳承史料兩種——《賢首宗乘》與《賢首傳燈錄》，頁 213-214。

26 清·錢謙益，〈魯山泰公〉，《閩集第二》（《列朝詩集》第 11 冊），頁 6329。

收入《聖明百家詩》中，為一般較易見及的版本。

《列朝詩集》因詩存人的傾向，又可見於月川鎮澄。《列朝詩集》選錄月川鎮澄詩作一首，其曰：

談經人在翠微中，縹緲煙霏隔幾重。欲寄此心無可托，長隨片月掛西峰。²⁷

這首詩寫教家僧人致力弘法註經時的專注與內心的孤寂，亦見於《清涼山志》中，²⁸ 月川鎮澄固然著作等身，但似無詩文外集行世，非深明教典若牧齋者，實無由知之。²⁹ 錢謙益曾謂月川鎮澄「下視時流，耳食目學者，則天淵矣。空印為萬歷中五師之一，北方法席最盛，博引大小乘諸經論，證明《首楞》行位，破斥天台借別名圓之說，山家諸師，奮筆彈駁。要其是非，未有攸歸也。印師博通三藏。勇於持論。近代賢宗，斯為傑出者與」。³⁰ 有清一代，賢首宗寶通系一派長期主掌北京僧錄司（間有臨濟宗僧人），此派往往推尊月川鎮澄為開山祖師。在興宗祖望、景林心露編輯的寶通系傳承史料《賢首傳燈錄》一書中，編者謂月川鎮澄「師安重寡言笑，律身至嚴，御眾甚寬。說法三十餘年，處廣眾若無人。不受美食，雖天廚薦至，而粗糲自如。居恒專注理觀，安坐如山，物莫之動。度生衛法之心，至老彌篤。故出師之門者，皆凝厚之士，諸方取法焉。其講演，提綱挈要，時出新義。北方法席之盛，無出其右者」。³¹ 是以對錢謙益而言，將這樣一位「北方法席之盛，無出其右」、「近代賢宗，斯為傑出者」的代表人物月川鎮澄選入《列朝詩集》，因人存詩，或亦可澆自己胸中塊壘。

27 明·月川鎮澄，〈不二樓〉，《閩集第二》（《列朝詩集》第 12 冊），頁 6346。

28 明·月川鎮澄，〈不二樓〉，明·月川鎮澄編，《清涼山志》，收入杜潔祥編，《中國佛寺史志彙刊》第 29 冊（臺北：明文書局，1980-1985），頁 86。

29 近年關於月川鎮澄比較完整的研究，參見簡凱廷，「晚明五臺僧空印鎮澄及其思想研究」（新竹：國立清華大學中國文學研究所博士論文，2017）一書。

30 清·錢謙益，〈古今疏解品目·五臺空印法師鎮澄《正觀疏》十卷〉，《大佛頂首楞嚴經疏解蒙鈔》，（《嘉興藏》第 18 冊），卷首之一，頁 119a。

31 清·興宗祖旺、清·景林心露等著，《賢首傳燈錄》，卷上，收入清·西懷了惠、清·興宗祖旺、清·景林心露等著，簡凱廷點校，廖肇亨校訂，《明清華嚴傳承史料兩種——《賢首宗乘》與《賢首傳燈錄》》，頁 342。這段話主要是基於憨山德清所撰塔銘再略加修改。

不過魯庵(山)普泰、月川鎮澄皆為一代宗師，門庭深廣，以人存詩，尚有可說，但牧齋《列朝詩集》選入宗乘、海岱、通洽諸人，聲名隱晦無聞，錢謙益選入《列朝詩集》的基準大體為其人從學於雪浪一脈之門庭。其曰宗乘「從汰法師於華山」、海岱「參憨大師於匡廬，歸禮二楞、幽溪，通唯識、《玄談》大義，諸方皆稱之」、通洽「參雨、汰諸講席」。³²汰法師為汰如明河、二楞為一雨通潤、幽溪指天台重鎮幽溪傳燈，錢謙益立場雖然與賢首宗南方系較為接近，但論詩之際，對於寶通系以及台家等廣義的講宗教家似乎情有獨鍾，於此又可見一斑。

就詩禪交涉的歷史來看，有宋以後，禪門中人特重文字禪觀，故詩僧雖間或有天台宗僧，然多出禪門苗裔(五家七宗皆然)原不在意料之外，但晚明江南叢林尚詩風習始作俑者雪浪洪恩系出南京大報恩寺，嗣法賢首宗，被推尊為南方系祖師，根據憨山德清的說法，晚明叢林尚詩之風濫觴於憨山德清與雪浪洪恩二人之手，是以華嚴宗南方系詩僧如林，足以與禪門分庭抗禮亦其來有自。晚明叢林尚詩風習開創者之一的憨山德清曾就此說道：

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，予為童子時，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。³³

從憨山德清的觀察來看，明代叢林尚詩風習與佛教發展的態勢幾乎若合符節，明初佛門宗匠楚石梵琦(1296-1370)、³⁴見心來復(1319-1391)、³⁵季

32 清·錢謙益，〈宗乘等八人〉，《閩集第三》(《列朝詩集》第12冊)，頁6468-6469。

33 明·憨山德清，〈夢遊詩集自序〉，《憨山大師夢遊全集》，(《嘉興藏》第22冊)，頁668。

34 楚石梵琦(生卒不詳)，俗姓朱。九歲受永祚寺訥翁謨師，旋至崇恩寺從晉翁詢師，十六歲於昭慶寺受具足戒，二十二歲為道場寺侍者，典藏鑰。後隨元叟行端(1255-1341)，為大慧宗杲第五傳弟子。至正十九年(1359)隱於永祚寺，於寺西側建院舍，作《西齋淨土詩》，專淨土業。洪武間主持重建千佛閣，被詔說法。卒於洪武三年，世壽七十五，僧臘六十三。

35 見心來復，南昌人，俗姓王。至徑山寺嗣法南楚師悅。歷主寧波定水寺、天寧寺、杭

潭宗泐（1318-1390）、³⁶ 夢觀守仁（一初，?-1391）³⁷ 同時也是傑出的詩僧。憨山德清特別標舉玉芝法聚（1492-1563），³⁸ 作為明代中葉佛法凋弊時期的代表人物。從目前的資料來看，憨山德清的觀察固然不為無見，但畢竟以江南地區為主。明代中葉以前佛教界的話語權仍多在於京畿一帶，教家的魯庵普泰、禪宗的笑巖德寶（1513-1581），³⁹ 莫不聚於京城。是以憨山德清離開南京大報恩寺之後，先前往北京。萬曆以後，佛教在江南蓬勃發展，又非京畿可比。在這段話當中，憨山德清雖然聲稱自己與雪浪洪恩並開叢林為詩之風，但憨山德清久在臺山，之後又南北漂泊，並未於一地長久經營，叢林習詩成風，仍然必須歸功雪浪洪恩及其門人的經營努力。⁴⁰

關於雪浪洪恩，筆者曾多所言及，茲不贅述。⁴¹ 其弟子蘊璞如愚（生卒年不詳）曾經就雪浪洪恩刻意為詩的心態如是說道：

州靈隱寺。明洪武初，奉召入京，於蔣山法會上說法。朱元璋褒美其詩，賜金襴袈裟，授僧錄司左覺義，詔住安徽鳳陽圓通院，其與文僧宗泐齊名。因胡惟庸案，遭監禁。卒於洪武二十四年，世壽七十三。

36 季潭宗泐，字季潭，俗姓周，臨海人。笑隱大訢（1284-1344）禪師法嗣，大鑑下第二十二世。八歲從大訢受業，十四薙髮，二十具戒。後參謁徑山元叟，掌記室。初主水西寺，遷中天竺、雙徑、天界諸寺。洪武十年（1377），求法於西域。後歸朝，任僧祿司右善世。卒於洪武二十三年，世壽七十三。

37 夢觀守仁，俗姓聞，字一初，富春人。早年隨楊廉夫交遊，善歌詩，出家前，曾師事楊維禎。元朝末年在四明延慶寺出家，主靈隱寺洪武十五年（1382）徵授僧錄司左講經，後升右善世。洪武二十四年（1391）主天禧，同年示寂於寺。

38 玉芝法聚，諱法聚，字月泉，嘉禾富氏子。幼肄儒業，十四歲於資聖寺受具足戒，後參夢居禪師而悟，結菴荆山，有靈芝產於座下，人號玉芝和尚，後住武康天池。卒於嘉靖三十二年，世壽七十二，僧臘五十八。

39 笑巖德寶，字月心，俗姓吳，金臺人。二十二歲，禮廣慧院大寂能和尚出家，後參遍諸方，得法於龍泉明聰。歷住高座、牛首、圓通諸刹。卒於萬曆九年，世壽七十，僧臘四十九。

40 關於雪浪洪恩對於晚明清初賢首宗南方系的特殊意涵，詳參廖肇亨，〈雪浪洪恩初探——兼題東京內閣文庫藏《谷響錄》〉，《中邊·詩禪·夢戲——明末清初佛教文化論述的呈現與開展》，頁 201-238；廖肇亨，〈從「清涼聖境」到「金陵懷古」——從尚詩風習側探晚明清初華嚴學南方系之精神圖景〉，《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），頁 179-238。

41 同上註。

近有字也不識者，亂作詞賦；舌也調不轉，便當座主。東奔西闖，結交縉紳，謂之俊流衲子，此皆某甲作罪之魁首。雖然，某甲初不欲作此惡因緣，引壞人家男女，只因初參學時，遇雪浪和尚，和尚見余可教，教余業此。余便請益曰：「詩僧與禪祖孰愈？」曰：「禪愈。」曰：「何不作禪師而作詩僧耶？」曰：「爾道詩僧有何過？」曰：「詩曷世名，禪超生死。」曰：「若為名作詩，豈招現苦，亦造未來三惡道因。但當今信佛法者少，尚詞賦者多，而能為此，亦可先以欲鉤牽，後令入佛慧。普賢萬行，可為方便行門者，利人之一端也。」曰：「詩胡可為普賢行門哉？」曰：「天下有四姓，謂士、農、工、商，惟士多聰明而少智慧。聰明多，故善為文章；智慧少，故不信佛法。而能投其所好，即不信佛法，亦肯與僧游，游則一香一華，一飲一啄，布施於僧，結喜捨緣，種佛法根，于人天道中矣，倘獲一箇半箇有氣息者回頭轉惱（「腦」），向佛法處熏習，種無上因，未可知也。是而名雖詩僧，其實禪祖有何歉焉？」余受命禮謝，諦思既作普賢行門，不可草草，遂專心六經、子、史，出入百家、九流，及小說、叢談，期欲涉獵盡而造語，語務蓋今古而後息。由是沈酣歲月，不得滿志。遂遍游海內詩作禪參，為詞人才子重，然亦往往遭假禪學、假道學、不通向上竅者下視之。及與余談，又不余勝，遂相謂余是不測人也。間或拈美一聲一律，回頭舊路，則潛然悲悼，不忍作普賢行門以利人，願為禪門祖師奴而不可得矣。……後生晚進，不知余借是遊戲縉紳，作乞食鉢盂。一切效顰技癢，盜余奇句，巧翻作拙，圖名苟利，取笑當時。哀哉此輩，剃除鬚髮，作此野狐精。諸兄弟！生死事大，無常迅速。識鑒不高，學問不廣，切不可將難得人身作無益惡業，窮年竟日，虛喪光陰，及至臨終，悔之晚矣。我已墮落不堪，慎勿再墮。急早持一經一咒，作臨命終時還家公據，故特示其來源，欲諸兄弟改圖向上，不枉相處一番。珍重！⁴²

蘊璞如愚這段話看似懺悔習詩前愆，實則以詩僧領袖自居自豪。蘊璞如愚這段話某種程度的說明了當時詩僧外學的知識結構。特別值得注意的是：即便後來與雪浪洪恩師徒反目的蘊璞如愚，也必須承認雪浪洪恩對禪林習詩風尚的拓宇之功（或許也有卸責的成分）。僧人為了習詩，多方學習世

42 明·蘊璞如愚，〈除夕小參三首〉之三，《石頭庵集》，收入明復法師主編，《禪門逸書初編》第8冊（臺北：明文書局，1981），卷4，頁25b-28a。

諦外學，最重要的目的仍是在交接士人。就蘊璞如愚此處的觀察而言，雖然叢林習詩風氣漸開，但當時諸山長老對於雪浪洪恩此等因交接士人而習詩的主張不以為然亦所在多有，例如不會禪師「坐禪切忌學詩文，雜毒難除轉不親」、⁴³ 神鼎雲外澤禪師也從禪師的立場說：「黃面老子四十九年橫說豎說，無非要你們各各識取祖宗面目，你更不肯歸家穩坐，捨父逃走，只顧貪圖義句知解、廣念文詞，弄口頭騙。嚇人道：『我是某處付法禪師善知識，我通宗通教，會作詩作文』被人問著，不是盲枷瞎棒，便是東曳西纏，將合頭語抵對或廣引教典，增長稠林，理解稍通，急忙付拂子手卷籠罩好人。」⁴⁴ 一時之間，「會作詩作文」成為僧家持之以驕人的資具。

僧人習詩風尚之是非先且不論，其與士人擁有共同的知識結構與美感價值，共營清雅風流，亦不在意料之外。憨山德曾經親聞自雪浪洪恩「華嚴五地聖人」之說，其曰：「(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？」⁴⁵ 以「涉俗利生」為目的，以「博通世諦諸家之學」，此雪浪洪恩所以提倡「華嚴五地聖人」，為詩禪論述別開生面。影響所及，正如鍾惺(1574-1624)所謂：「金陵吳越間，衲子多稱詩者，今遂以為風。大要謂僧不詩，則其為僧不清，士大夫不與詩僧遊，則為士大夫不雅，士大夫利與僧遊，以成其雅，而僧之為詩者，得操其權，以要取士大夫。才一操觚，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」。⁴⁶ 這段話屢為學界徵引，說明僧人習詩蔚然成風，文人亦介乎其中，成為形塑詩僧樣貌的重要因素。

晚明清初，「高僧往往能詩」已經成為一種值得追想的文化景致，潘耒(1645-1708)曾就此一現象說道：

43 清·不會通法，〈坐禪偈〉，《不會禪師語錄》(《嘉興藏》第 32 冊)，頁 362。

44 清·雲外行澤，《神鼎雲外澤禪師語錄》第 33 冊(臺北：新文豐出版公司，1987)，頁 275。

45 明·憨山德清，〈雪浪法師恩公中興法道傳〉，《憨山大師夢遊全集》(《嘉興藏》第 22 冊)，頁 552。

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

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，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，并無詩僧，可歎也。⁴⁷

錢謙益「高僧」、「名僧」之別承前人之說，乃判分在《列朝詩集》一書中「高僧」、「名僧」二類，⁴⁸ 潘耒所謂「高僧」、「詩僧」之別，亦有類於錢謙益「高僧」、「名僧」之別。潘耒所謂「前代」，殆指憨山德清、雪浪洪恩、雪嶠圓信等長於翰墨的叢林尊宿，潘耒或許有部分貴古賤今的想法固然不能否認，但以今視昔，清初詩僧猶然成風，但與晚明叢林談詩論曲的魁碩並峙，然潘耒所見，叢林習詩之風榮景已不復當年盛況，牧齋論僧詩似乎也反映出此種時代推移軌跡的端倪。

一般研究者喜以「揚教抑禪」綜括牧齋的思想傾向，從其對詩僧的主張亦不難窺其一端，不獨論詩，多少有藉詩存史的意味，除了原本即以詩僧名世的諸人（例如慈覺廣德、秋潭智舷、大香唵嚨等人）以外，牧齋多方選錄教家（華嚴為主，也有部分天台宗僧），擺落晚明以來盛極一時的禪門詩人，即使在《列朝詩集》一書中，也可以看出牧齋「揚教抑禪」的傾向。

三、蔬筍之氣不離本色：《列朝詩集》詩僧類型的再評價

晚明以來，僧家著作如林。細加區分的話，重燃禪門尚詩之風，紫柏真可居功最偉，雪浪洪恩影響力集中於教家（特別是華嚴一門）。然流風所及，相互浸染，空門僧眾趨之若鶩。紫柏真可推尊文字禪，又表彰慧洪覺範，刊刻種種著作，慧洪覺範亦足堪與大慧宗杲犄角互峙。「近代禪、講，集必有詩」⁴⁹ 殆為當時風氣之真實寫照。牧齋雖然老歸空門，對於

47 清·潘耒，〈聞若上人詩題辭〉，《遂初堂集》（清康熙四十九年（1710）許汝霖序刊本，臺北：中央研究院歷史語言研究所藏），《別集》，卷3。

48 關於這一點，詳參李舜臣，〈錢謙益《列朝詩集》編選釋氏詩歌考論〉一文。

49 明·石雨明方說，遠門淨柱編，〈和栴堂詩序〉，《石雨禪師法檀》（《嘉興藏》第27冊），

僧詩理想的風格，卻有十分清晰明確的圖像。錢謙益身為師壇領袖兼空門居士，卻對晚明以來僧詩過於淺易的文字風格屢致不滿，其曰：

今之縉流，多喜為詩。或排列華要，如《千佛名經》，或摭拾偈頌，如戲場科譚。每一觸及，輒為赤青滿眼。⁵⁰

晚明以來，固然詩僧輩出，然論其詩材詩藝或多未能盡如人意。牧齋所述之病大抵為不能活用經典，類似道德格言或失之詼諧。牧齋又引皎然之語云：

杼山不云乎：「隳名之人，萬慮都盡，強留詩道，以樂性情」蓋由瞥起餘塵未泯，豈有健羨於其間哉？上座能了此義，月下風前，么弦孤韻，色天清迥，花漏滴瀝，詩當益工，禪心當益妙，以此為今之縉流，藥其塵垢而療其狂易，用詩句為牽勸，故知不後於古德也。⁵¹

詩，固然並非佛法奧義，卻可以幫助人認識佛語禪心，然在追求禪心高妙的同時，也需講求文字修整的功夫。皎然語見〈撰蘇州支硎山報恩寺法華院故大和尚碑〉，⁵²原意為詩道為山林中人怡情之具，揆諸上文，「餘塵未泯」當指經典未能靈活轉換，跡痕尚存。牧齋所謂「塵垢」或者經典聞見之痕跡，「狂易」則指字句欠乏鍛鍊與修整，從詩家之眼觀之，也欠缺完整特出的體製與風格。易言之，詩道也成為擺落理障的入道之具。

傳統詩論家論僧詩，每以蔬筍氣為嫌。但牧齋不以為然，對於「蔬筍氣」的看法有異於一般詩論家。其曰：

昔人云：「僧詩忌蔬筍氣」余謂：惟不脫蔬筍氣，乃為本色。惟清惟寒，亦玄亦澹。如佛言食蜜，中邊皆甜。此真蔬筍氣，天然禪悅之味也。⁵³

「蔬筍氣」的內涵雖然眾說紛紜，但大抵指浪漫情感與豪勇血氣的付之闕如，沈溺於山林自然風味，具有強烈主張退讓不爭的消極傾向，兼有才學

頁 137c。

50 清·錢謙益，〈題山曉上座嘯堂詩〉，《有學集》（《錢牧齋全集》第 6 冊，上海：上海古籍出版，2003），卷 48，頁 1583-1584。

51 同上註。

52 唐·釋皎然，〈撰蘇州支硎山報恩寺法華院故大和尚碑〉，《杼山集》，（《文淵閣四庫全書》第 1071 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983），頁 853-855。

53 清·錢謙益，〈題介立詩〉，《有學集》（《錢牧齋全集》第 6 冊），卷 48，頁 1580-1581。

匱乏的譏訕之意存焉。⁵⁴ 以「蔬筍氣」為僧詩本色，給與積極正面評價的詩論家，首推元遺山。然而牧齋將「蔬筍氣」等同於「天然禪悅之味」，則是佛教味覺論述的開展。清、寒、玄、澹，可以說是牧齋心目中理想的僧詩風格，類似的感慨在其為石林道源的詩集所寫的序文中有詳細的說明，其曰：

世之知源師者鮮矣，盍觀其為詩？觀其詩罕目疏節，矐然而瘦硬，如其人之顴孤頤削，骨格峻嶒，轟出於條衣外也；觀其詩偏弦短韻，峭然而淒冷，如其人之琢冰嚼雪，失群啞羊而卻食仰口也；觀其詩耽思傍訊，邈然而慘澹，如其人之窮老嗜學，吞紙以實腹，而食字以飽蠹也。嘗試與子摩挲遺卷，旋目而思之，扞衣反手，巡簷覓句，篝燈撥火，抱膝孤吟。風酸雨暗，則壁蛩啁啾；月白漏殘，則梵猿呼應。彼上人者，須眉談笑，顯顯然在吾眼中，又豈待余言而後存乎？杼山、南嶽之徒不作，紅樓應制之俗習，流染於緇衣，其尤熾然者，開堂頌古，千偈瀾翻，陳羹餽飯，所在塞屋。⁵⁵

「罕目疏節，矐然而瘦硬」強調瘦硬的境界，近乎清；「偏弦短韻，峭然而淒冷」是寒，「耽思傍訊，邈然而慘澹」近乎玄、澹。這段話將石林道源詩作的風格與人格聯而屬之，贊其風格即歌頌人格。末尾在諷刺詩僧末流作品陳腔濫調「雖多，亦奚為」，且沾染「紅樓應制之俗習」——意即沈溺世情過深，舉揚之間，難免於應酬之譏，錢謙益此序文亦見收於石林道源《寄巢詩》一書中。

石林道源（生卒年不詳），賢首宗南方系僧人，師事巢松慧浸，曾箋註李義山詩，日後朱鶴齡據之增補，卻因此與錢謙益有所齟齬，此清初詩學之著名公案。陳寅恪《柳如是別傳》亦曾言及。錢謙益與石林道源頗有支許之契，觀其文集中，往來文字因緣極多不難想見，此先置之弗論。錢謙益標舉「清寒玄澹」的風格，用以稱揚石林道源，或可以其〈山居二首〉

54 關於「蔬筍氣」的討論很多，主要涵意包括「識量小」、「詩料少」、「篇幅狹仄」、「意境清苦」，參周裕鐸，《中國禪宗與詩歌》（上海：上海人民出版社，1992）。然而元好問、錢謙益對「蔬筍氣」的肯定主要在於拒絕世俗的名聞利養，追求隱居山林的情懷、高澹清遠的語言風格。

55 清·錢謙益，〈寄巢詩序〉，《有學集》（《錢牧齋全集》第6冊），卷21，頁883。

為例，略窺其理想僧詩風格。其詩云：

世情曾不入，欣已住山林。會境猶非靜，安居始覺深。
怪松多古意，寒澗有清音。一片峰頭白，雲閒自在心。(其一)
何必學休糧，松花飯自香。衣裳縫糞掃，注疏讀清涼。
怪樹留癩古，春藤引蔓長。門前樵牧過，曾不費迎將。(其二)⁵⁶

第一首寫山林的自然景物，寓情於景；第二首寫僧人自身的生活景況。松花飯，仙飯；糞掃衣，使用他人丟棄之穢布洗淨後所縫製之衣，稱為糞掃衣。此處說明衣食簡約，特別是「注疏讀清涼」一句寫其學佛宗趨，賢首宗南方系特別推崇清涼澄觀，熟習祖師家法，不與世諧，內心亦感覺無比豐足飽滿。此詩語言平易，意境幽遠，清遠玄澹的風格似足當之。

石林道源未選入《列朝詩集》一書當中，就《列朝詩集》觀之，錢謙益心目中的詩僧範行除了明初的楚石梵琦、萬曆以後的憨山德清、紫柏真可等叢林尊宿冠冕之外，《列朝詩集》一書當中，稱雪山法杲為錢謙益最為青睞的詩僧或不為過。錢謙益曾就此言道：

(雪山法杲)師與巢、雨矢志執侍(雪浪洪恩)，金陵之華山、京口之焦山，江山高秀，雲水孤清，往來棲息，歷十餘夏，相依如形影，憨老聞而嘆曰：「好學人吾兄一網打盡矣」師深究大乘，高操獨行，見世衰法微，深自保護，雪浪遷化，師亦繼之。而雨、巢之法席始盛，讀師贈巢、雨二章，知其為法門義虎，橫絕眾流者也。詩集八卷為潤公所輯，王百穀極稱之，以詩言之，亦當為近代詩僧領袖。巢、雨輩遠不逮也。⁵⁷

《列朝詩集》選錄雪山法杲詩作高達 57 首，牧齋對其人其詩評價之高不難想見。明顯將雪山法杲作為憨山德清、雪浪洪恩之後的詩僧典範。嚴格來說，稱雪山法杲為「詩僧領袖」尚可，稱為「法門義虎」不免過譽，雪浪洪恩之後，一身兼「詩僧領袖」與「法門義虎」兩者，唯蒼雪讀徹足以當之無愧。浙東文人李鄴嗣(1622-1680)亦對雪山法杲之詩稱之不去口，謂：

56 清·石林道源，〈山居二首〉，《寄巢詩》上冊(清順治十八年(1661)毛表、陸貽典刻本，北京：中國國家圖書館藏)，頁 45b，「中華古籍資料庫」，<http://mylib.nlc.cn/web/guest/shanbenjiaojuan> (2019.11.19 上網)。

57 清·錢謙益，〈雪山法師杲公〉，《閩集第三》(《列朝詩集》第 12 冊)，頁 6395。

「老氣橫厲」，⁵⁸ 足見其乃士林公論，非牧齋一人之私議。從牧齋來看，雪山法杲固然詩藝超群，然此實由其遠離名聞利養，並深入一門修行所以致之。普可正勉敘其生平事蹟較《列朝詩集》為詳，其曰：「字雪山，姑蘇人。以舞象之年入雲隱庵。修瑜伽法，及長，悲悔遂棄去，修出世法，深有趨操，可謂教中之傑出者，不啻是也。且能養父，父老不能自給，僦屋以養，躬任薪水之勞，歷二十年如一日，以是人皆稱孝，士君子無不望風慕焉。後見世衰法微，深自保護，竟不獲展所抱，而終有《雪山草》行世。」⁵⁹

不論為人或詩格，雪山法杲都是牧齋心目中的理想類型。綜觀雪山法杲詩作中之題材與典律，固然多沿襲傳統詩僧一路，但文字風格卻更為多元，且老練流暢。是以錢謙益、李鄴嗣等大家讚譽有加。雖然錢謙益特別標舉雪山法杲「高操獨行」，但也說其詩藝「巢、雨輩遠不及也」，從其選錄作品數量之多，不難想見錢謙益推賞之狀。其記巢松慧浸（生卒年不詳）登臺說法之狀頗得神韻，其詩云：

毗耶老人誰匹儔，懸河倒峽融為喉。獨榻橫陳據一室，殆將伏枕為生由。一切如來贊不起，十大弟子凝其眸。不知胸中倚何理，翻青攪白說不休。一蓋雲出一切蓋，一漚雲攝一切漚。或從虛空鼓溟渤，或從平陸生高丘。或從魔天亂螢日，或從佛界興鴻溝。或從曼殊借前箸，或從舍利開窮蒐。或從空鈎設奇餌，或從奇餌張空鈎。鶴短鳧長盡描畫，指鹿為馬無可不。聽者若聾視若瞽，行者不駐坐者流。小根驚其拂空慧，凡夫眩乃無真修。不知老人最平坦，無堂無構無危樓。正如家翁語家事，一件一項非楚咻。喚醬作鹽了無故，話甜為辣寧愁浮。當家之人恬不訝，挨簷靠壁徒驚愁。我兄高唱天人際，卻從此方旁注

58 清·李鄴嗣，〈直木堂詩序〉，《杲堂文續鈔》，卷 1，收入《杲堂詩文集》（杭州：浙江古籍出版社，1988），頁 580-581。

59 明·普可正勉，〈法杲〉，《詩僧履歷略節》，收入《古今禪藻集》（萬曆刊本，上海：上海圖書館藏），頁 29b-30a。《古今禪藻集》雖然見收於《四庫全書》，但《詩僧履歷略節》此部分全遭四庫館臣刪去，故四庫本《古今禪藻集》無此部分；《賢首宗乘》亦有雪山法杲傳記，可以參看。見清·西懷了惠，〈第二十七世一雨潤法師下附雪山慧杲法師〉，《賢首宗乘》，卷 6，收入清·西懷了惠、清·興宗祖旺、清·景林心露等著，簡凱廷點校，廖肇亨校訂，《明清華嚴傳承史料兩種——《賢首宗乘》與《賢首傳燈錄》，頁 237-238。

記。錘碎鶴樓非等閑，踢翻鸚洲此何意。非言之中痛著言，非譬之中強生譬。立遣條風喚萎芽，旋擊轟雷破沉鬱。與杖奪杖那無因，有佛沒佛不許住。不過裂其鄙肺腸，不過矯其陳習氣。不過誘其能曲通，不過曉其善迴避。不過用楔而出楔，不過以味而奪味。不過閃其鈍眉目，不過掉其膠手臂。百千法事傀儡棚，無量言音蚊蚋器。逗遛唾霧者神通，勘破靈源者兒戲。何門名為不二門，何地名為解脫地。莫將綺語誇毗耶，吾亦從今進吾技。⁶⁰

此詩寫巢松慧浸講經說法的高妙景致，雪浪洪恩「盡掃訓詁」的說法風格曾經震撼吳下都門一帶。其門下諸子，巢松慧浸長於講經，一雨通潤善於註疏，一時有巢口兩手之目。雪山法杲此詩寫人頗見性情，遣字用典又能不落俗套，此詩是賢首宗南方系祖師講經說法的重要見證，可作當日叢林盛事史料觀之，末尾有同起奮進之意，錢謙益刻意選入《列朝詩集》，正是所謂「因詩存史」。

相對於錢謙益對於石林道源、雪山法杲的一味稱仰，錢謙益對於厭惡的詩僧則不假辭色。例如其謂西吾道衡「中年率意應酬，殊失本色」，⁶¹又謂孤松慧秀（1558-1612?）「上人富於辭藻，採擷六朝，多所沾丐，小賦駢語，時足獻酬，而意象凡近，殊非衲子本色。昔人言：僧詩忌蔬筍氣。如秀道人者，正惜其少蔬筍氣耳」⁶²云云。當時的筆記小說也有孤松慧秀的身影，沈德符曾記其事曰：

義興僧孤松，名慧秀，能詩，有俊調，其人亦瀟灑不俗，為吳徹如（正志）比部所厚，築庵居之。予壬子游陽羨，吳館余於庵，與同朝夕。每謂余：欲返初服，以詩行人間。初猶勸止，繼見其意不回，余亦北上，不及再阻。未幾，吳轉江右兵使，出山。慧秀遂棄瓢笠，稱山人，茹葷娶婦。余歸家後，不復通聞問，忽聞其病亡，固已訝之。未幾，徹如長君允執名洪亮者試南宮，歸未久，亦暴疾早世，其初得疾時，

60 明·釋法杲，〈巢松浸兄講《維摩經》因贈〉，〈雪山法師杲公〉，《閩集第三》（《列朝詩集》第 12 冊），頁 6399-6400；此詩亦見於明·雪山法杲，《雪山草》，釋明復主編，《禪門逸書續編》第 3 冊（臺北：漢聲出版社，1987，景印臺灣大學藏明萬曆三十八年（1610）刊本），頁 31b-33a，總頁 40-41。

61 清·錢謙益輯，《閩集第三》（《列朝詩集》第 12 冊），頁 6465-6466。

62 同上註，頁 6459。

夢慧秀被桎梏至，詞旨酸楚，且云：「我不合為僧不了，犯如來戒得罪，將入重獄，始不勝拷掠，已引公曾相勸誘為解，冀得輕比。不意冥司彌怒。並將逮公讞決，今期至矣。」吳驚悸汗流，醒而沉劇，以至不起。⁶³

這則軼事強調沈德符與慧秀的私人交誼，但後半則轉述自他人之口，而敘事模式頗類因果錄或應驗記的敘事模式，錢謙益雖說：「（孤松慧秀）歸老虞山、陽羨之間」，但並未特別言及還俗娶婦之事，雖然沈德符雖自言其與慧秀有故交，但此事乃由他人轉述，是否全然可信仍有待進一步核實。

慧秀，字孤松，常熟蔣氏子，白雀寺僧人。明代各種資料，幾乎都強調孤松慧秀前後判然兩分的生命經歷。連《詩源變體》也說：「釋慧秀詩初年稍見藻麗，晚歲遂墮庸劣，正是識見不足故也」。⁶⁴ 然而普可正勉記述其生平曰：「字孤松，姓蔣氏，常熟人。幼入虞山之白雀寺，高朗其性，淵博其思，丘索之壺奧，風雅之逕庭，齊探並歷，故其摘藻之際，超超玄著，可謂法門之文學、藝苑之禪宗耳，著作有《巖棲集》」⁶⁵ 從「法門之文學、藝苑之禪宗」的評價來看，當日孤松慧秀聲價不同凡響，蓋其曾經王世貞（1526-1590）、鄒迪光（1550-1626）等當世名流品題，鄒曾贈文云：「稟戒五臺，摧魔伏牛，受法宿德，具有慧力，歷諸苦行，中歲悟道，斷絕綺語」，⁶⁶ 錢謙益認為孤松慧秀，其作意境淺俗，且與傳統僧詩風格有隔。然孤松慧秀既然受知於王世貞、鄒迪光等人，詩作沾染格調色彩本無足深訝。但孤松慧秀獨立於禪門與賢首宗南方系之外，亦當日詩僧雄傑。錢謙益《列朝詩集》選錄其〈仙巖山居〉組詩，亦曾選入《古今禪藻集》，於當日或有一定程度的代表性，其中一首如是云：

63 明·沈德符，《萬曆野獲編》（北京：中華書局書局，2004），卷 27，頁 694-695。

64 明·許學夷著，杜維沫校點，《詩源辯體》（北京：人民文學出版社，1998），卷 34，頁 318。

65 明·普可正勉，〈法泉〉，《詩僧履歷略節》，收入《古今禪藻集》（明萬曆刊本，上海：上海圖書館藏），頁 29b。

66 明·鄒迪光，〈沙門慧秀刺血寫《華嚴》《楞嚴》《圓覺》《法華經》序〉，《鬱儀樓集》，（《四庫全書存目叢書》集部第 158 冊，臺南：莊嚴出版社，1997），卷 32，頁 10a-13b，總頁 686-687。

日出蒼煙盡，千山入望新。風流臨水樹，雲逆過橋人。
花竹殊無恙，茅茨未有鄰。頽然自終古，不是學逃秦。⁶⁷

此詩雖然帶有田園山林風味，也化用某些禪門典故，例如「臨水樹」、「過橋人」，但總體而言，僧家色彩不濃，而是帶有某種遁世高隱的傾向。相對於其他傑出的詩僧，歸寂佛門的專一心志似乎較為薄弱，錢謙益所謂「惜其少蔬筍氣」或可思過半矣。

前已言之，錢謙益論僧詩，仍然相當程度採取「風格即人格」的方式，是以欲求僧詩佳處，與其探其詩法，毋寧深探何以為僧之初心悲願，是故牧齋曰：

吾謂世之為僧者知所以為僧，而後知所以為詩。為詩僧者，知所以為詩之僧，而後知所以為僧之詩。劉夢得曰：「沙門，華言離欲也，離欲則方寸地虛而萬景入，入必有所泄，乃形乎詞而遺乎聲律。」然則為沙門者，固未有不能離欲而能工詩者也。三毒柴其中，五蓋纏其外，浮根淺智，螢光熠耀，用以邀聲譽，聚徒黨。鄉令中宵後夜，香銷燭（揄），星河易轉，夜氣乍回，彈指而歎，撫心而語，有不心毛俱豎，怖淚交零，茫然喪其所懷來者乎？有能聞余言而思，思而悔，悔而求其所以為僧為詩者，向所謂蔬筍之氣不離本色者，其應病之藥乎？⁶⁸

以沙門離欲、蔬筍氣作為應病之藥，其病在於「慕羶因熱」、「為榮名利養之計」，詩僧人氣旺極一時不難想見。名聞利養之欲橫藏在心，自然根浮智淺。「蔬筍氣」成為僧人本色的自然流露，同時也成為對治詩僧追求世俗名利的絕佳妙藥。

雖然錢謙益雖然對孤松慧秀、西吾道衡有所批評，但在《列朝詩集》一書中抨擊最力者，當為雪浪洪恩弟子蘊璞如愚（生卒年不詳），錢謙益甚且斥為獅子蟲，為晚明詩僧史上一重公案，關於蘊璞如愚其人其事，錢謙益如是說道：

67 明·孤松慧秀，〈仙巖山居〉，《閩集第三》（《列朝詩集》第 12 冊），頁 6459；明·孤松慧秀，〈仙巖山居〉十九首之第五首，《秀野軒集》（《中國歷代僧詩總集》明代第 45 冊，揚州：廣陵書社，2018），頁 825b。（此處據《中國歷代僧詩總集》說明）

68 清·錢謙益，〈普福昌上人詩序〉，《有學集》（《錢牧齋全集》第 6 冊），卷 21，頁 888。

自負才藻，剃染後，使性重氣，時時作舉子業，思冠巾入俗，與時人角逐，已而復罷。為雪浪受法弟子，思篡其講席，譖於郭祭酒，使之噪而逐之。雪浪之門人，相與鳴鼓而攻之，不使仞其師門。諸方咸惡之，以為法門之師（獅）子蟲也。後入燕京，居七指庵，邁惡疾，舌根、眼根及手足皆爛壞，號呼狼狽而死。愚為人，才辨縱橫，筆舌掉厲，以詩遊宰官族姓，搖筆數千百言，觀者爭吐舌相告。⁶⁹

牧齋此言甚為激憤，李舜臣先生就內文所舉事項細加考證，發現疑點甚多，未可全為典據。⁷⁰ 蘊璞如愚與雪浪洪恩反目失和，固為事實，但其人其詩似未可全盤抹殺。牧齋之言顯然過激，連賢首宗一脈後學亦不以為然。華嚴宗南方系傳承史料《賢首宗乘》的編者西懷了惠對蘊璞如愚有不同的評價，其曰：

法師名如愚，字蘊璞，楚之江夏人也。父楊方，嘉靖辛酉孝廉。母袁氏夢一僧謂曰：「我說法人也，偶來此地暫寓一宿。」母難之，驚覺，忽有娠。師生而穎異，七歲入學，讀書百行，十二歲五經皆遍。與群兒戲，共呼為借居和尚。師問之母，告其故，師忻然曰：「吾可以返本還源矣。」即求出家，遂依大覺寺智宏為弟子。久之，父母俱亡，乃飄然遠游。至金陵，受業於雪浪大師座下，大師去世，朱太宰蘭嵎選碧峰寺左，築石頭庵，延師鼓揚法道。萬曆四十七年（1619），北京勅建金剛寺成，沈相國銘鎮來請主法都城，於是春冬講論，日繞數千指，公卿問道。未下座，而方丈之集已滿矣。師年六十二，示寂於金剛方丈。⁷¹

《賢首宗乘》雖然成書較晚，但記事當不無所本。錢謙益刻意詆毀蘊璞如愚，成功塑造其「獅子蟲」的形象，甚至謂其臨終之前惡疾纏身，以見因果不爽。關於雪浪洪恩與蘊璞如愚師徒二人交惡一事，在此之前已有

69 清·錢謙益，〈石頭如愚〉，《閩集第三》（《列朝詩集》第12冊），頁6412。

70 李舜臣，〈晚明詩文僧蘊璞如愚考論〉，《石河子大學學報（哲學社會科學版）》3.3(2016.6): 106-112。

71 清·西懷了惠，《賢首宗乘》，卷6，收入清·西懷了惠、清·興宗祖旺、清·景林心露等著，簡凱廷點校，廖肇亨校訂，《明清華嚴傳承史料兩種——《賢首宗乘》與《賢首傳燈錄》，頁240。

專文觸及，無庸辭費。⁷² 然觀《賢首宗乘》可知牧齋之言實未可盡從。首先，蘊璞如愚與雪浪洪恩交惡之後，部分金陵士人（例如朱之蕃）仍然護持不輟。其次蘊璞如愚入京並非在與其交惡之後，而是在萬曆四十七年（1619），受當時內閣大學士沈淮請託，住持金剛寺（般若庵），此事亦略見於《帝京景物略》，⁷³ 且當時公卿問道不絕，聲勢不難想見，與牧齋所記大相徑庭。特別值得注意的是：邀請蘊璞如愚主法都城者為沈淮，其與閹黨關係至為密切，聲名狼藉，並涉入與牧齋對立的政爭當中，牧齋本不喜蘊璞如愚其人，如此種種，更增嫌惡也未可知。

錢謙益因詩存史的意圖，往往體現於《列朝詩集》當中。然而僧詩部分，因應錢謙益個人的好惡，故晚明以後多選入教家詩僧（特別是賢首宗南方系），刻意排除禪僧的聲音。錢謙益《列朝詩集》僧詩部分還有一個注意的特徵：就是對選錄詩僧多所駁議，就一般詩選來說，其實並不多見。因此，除了錢謙益心之所向的詩僧以外，也保留了錢謙益對其人其詩的批評。特別是對詩學傳統中備受批評的「蔬筍氣」一詞，在錢謙益手上成為具有積極正面意義的概念，也算是錢謙益對於僧詩傳統一種創造性的詮釋。

四、留得此一點血性：國變滄桑之後的詩僧

前已言之，《列朝詩集》於憨山德清之後，於禪僧「一筆抹殺」。約莫同時，禪門最受推崇的詩僧或當推雪嶠圓信。⁷⁴ 牧齋既然對禪僧「一筆抹

72 廖肇亨系列論著可以參考，包括氏著，〈雪浪洪恩初探〉、〈從「清涼聖境」到「金陵懷古」——從尚詩風習側探晚明清初華嚴學南方系之精神圖景〉，《忠義菩提——晚明清初空門遺民及其節義論述探析》，頁 179-238；〈慧業通來不礙塵——從蒼雪讀徹《南來堂詩集》看晚明清初賢首宗南方系的發展歷程〉，《倒吹無孔笛——明清佛教文化研究論集》（臺北：法鼓文化，2018），頁 337-386。

73 明·劉侗、明·于奕正著，孫小力校注，〈金剛寺〉，《帝京景物略》（上海：上海古籍出版社，2001），卷 1，頁 46。

74 關於雪嶠圓信其人及其思想，參見廖肇亨，〈第一等偷懶沙門——雪嶠圓信與明末清初的禪宗〉，《中邊·詩禪·夢戲——明末清初佛教文化論述的呈現與開展》，頁 239-272。另外陳垣也曾注意到順治帝對於雪嶠圓信情有獨鍾，詳參陳垣，《清初僧靜

殺」，雪嶠圓信（1571-1647）擯而不論亦不在意料之外，但清初浙東詩人李鄴嗣曾對雪嶠圓信的詩藝如是說道：

吾鄉雪嶠老人，高風絕塵，离离在雲氣之表，人與詩俱極似中峰。時稱其山居、題畫諸詩，空青遙碧，淡不可收，如氣之秋，如月之曙，即在詩人口中，亦是王維、常建極佳處。宋人論詩，謂能從妙悟入，乃為上乘。然余讀一時宗門諸公詩，翻多黏滯，近小乘人語意，余未嘗一滿，至讀老人詩，始可謂妙悟，始可謂得第一義者也。詩家每言方外詩，不宜逗出本色，若老人全以清淨妙心轉作文句，正其天然本色，獨妙古今矣。⁷⁵

捨禪宗而論明清詩僧，缺漏之譏或恐難免。滄桑以後，錢謙益於為僧為詩一道又別有會心，特別是對禪門的認識與期待，進入一種全新的特殊視野。固然其「揚教抑禪」的傾向歷歷可見，但就僧詩一門觀之，錢謙益對禪門中人感到親切，主要是當時號稱叢林遺民的禪門尊宿覺浪道盛（1593-1659）、靈巖繼起（1605-1672）、木陳道忞（1596-1674 後轉事新朝，於此先姑且不論）等人。

牧齋晚年與覺浪道盛、靈巖繼起及其門下往來無間，謂覺浪道盛「吾幸於暮年得見浪老，相與敲空作響，無舌而談。善財童子登妙峰頂，不見德雲比丘，及見德雲，乃在別峰之上。蓋余與浪老，所謂『千里遙相見』者如是」、⁷⁶ 靈巖繼起「生平潦倒，儒風梵行，一往決撒，惟是一點血心，遠依佛祖，近對祖宗。今得和尚徹底證明，千生萬劫，仗此良導，豈獨如虞仲翔謂當世有一人知己不恨哉」⁷⁷ 彼此之間似乎心靈十分契合。雖然錢謙益與覺浪道盛、靈巖繼起諸人往來，主要是建立共同砥礪明遺民的志節心性，但也影響到錢謙益對詩文的思考。例如錢氏著名的「香觀說」，⁷⁸ 靈

記》（北京：中華書局，1962），頁 64-68。

75 清·李鄴嗣，〈雪嶠老人〉，《甬上高僧詩》卷下（《叢書集成續編》第 148 冊，上海：上海書店，1994），頁 604。

76 清·錢謙益，〈覺浪和尚天界初錄題語〉，《有學集》（《錢牧齋全集》第 6 冊），卷 50，頁 1624。

77 清·錢謙益，〈復靈巖老和尚書〉，《有學集》（《錢牧齋全集》第 6 冊），卷 40，頁 1394。

78 錢謙益「香觀說」，日本學者青木正兒率先言之，遂成為後人清代詩學的一個重要概

巖繼起也曾經參與其中的討論。曾經被「一筆抹殺」的臨濟宗僧人，又得到錢謙益的青睞。臨濟宗如此，曹洞宗又何獨不然，牧齋曾序遺民僧大育頭陀（生卒年不詳）之詩曰：

頭陀之詩，世不乏鍾子期。老眼無花，益沾沾自喜也。頭陀詩《山居》二十首最佳，鮮妍清切，駸駸得劍南句法，衰望巢居，老囑家祭，亦有放翁之遺忠焉。少好清律，晚而歸心西方，取雲棲〈淨土文〉，譜為琴曲，浪杖人每為傾耳，如迦葉聞那羅奏樂，誕散不能自持。無幾何，坐脫以去。頭陀語余，於外調好彈《離騷》，每一動操，牢騷哀怨，噴湧發作於十指中。燈靜月白，鬼神來聽，有風肅然，如聞歎噫。成連移情於子春，鮑靚通靈於叔夜，非寓言也。⁷⁹

大育頭陀的詩風傾向陸游清新明白一路，且有忠義憤鬱，積盤在胸的情懷。大育頭陀取〈淨土文〉譜成琴曲，乃兼修淨土之跡。當時曹洞宗壽昌派健將覺浪道盛主南京天界寺，時兼領大報恩寺，更重要的應該是遺民志向的應和。此處雖然是說琴音，然箇中情緒的哀怨噴湧卻與文字無有異也，甚且猶有過之。反而是在國變之後，牧齋對牢騷哀怨的情緒若有共鳴。在為木陳道忞文集所做的序文中，錢謙益如是說道：

三世諸佛，是三世中有血性男子。不忠不義之人，埋沒此一點血性，謂之焚燒善根、斷滅佛性、披毛戴角、刀途血路，相習以為固然，是可以為人乎？如是而為文，巧言綺語，譚玄說妙，如刻人龔作栴檀形，是可以為文乎？公同體大悲，惻然憐憫，以為今世之所崇尚者，士大夫也，故現忠義士大夫身而為說法。士大夫所崇尚者，文字也，故又現聲名文句身而為說法。有人於一言半句汗下毛豎，留得此一點血性在人世間，即是不斷佛種，斯即公出世為人，全提正令之綱宗也。於乎！公欲廣度河沙眾生盡皆作佛，而汲汲然磨牙礪齒，先教之以所以為人。夫焉有不能為人而能為佛者乎？⁸⁰

這段話的重點是「留得此一點血性在人世間，即是不斷佛種」，不外大慧

念。參見（日）青木正兒著，陳淑女譯，《清代文學評論史》（臺北：臺灣開明書店，1969），頁 12。

79 清·錢謙益，〈大育頭陀詩序〉，《有學集》（《錢牧齋全集》第 6 冊），卷 21，頁 893。

80 清·錢謙益，〈山翁禪師文集序〉，《有學集》（《錢牧齋全集》第 6 冊），卷 21，頁 877。

宗杲「菩提心，則忠義心也」的說法，不外是救亡圖存的節義精神。牧齋此文甚為激烈，似乎是有所為而發。「焉有不能為人而能為佛者」的說法，是將佛教的實踐與世俗倫理（特別是儒家）相結合，後日又本此意，在為屈大均（1630-1696）的文集製序時說：「以是詩句舉揚妙喜，忠君憂國，一點熱血，使百千萬劫忠臣義士種性不斷，即是佛種不斷。則種師之筆管與屠兒之屠刀說法熾然有何差別。」⁸¹ 妙喜老人，即大慧宗杲（1089-1163），可以說是明清遺民僧最重要的精神範型。此際牧齋期待於詩僧發揮的作用是「舉揚妙喜忠君愛國一點熱血」，甚至是「所謂忠義士大夫，迢然不可再見，猶有一禪者孤撐單出，流連涕泗於陸沉滄海之餘」⁸² 禪者，儼然成為神州陸沉時期的精神堡壘與價值典型，又非徒限於山林退藏而已。僧人，不僅在佛教內部發生作用，還能激起廣大儒生士人的忠義之情。亦儒亦禪，非常時期，引導人心，重拾心光，錢謙益的理想類型是李卓吾（1527-1602）。其曰：

今世多詩人，裨販數十聯排偶，設壇立壇，作大詞宗；又多禪人，剽掠數十則公案，鋪眉苫眼，號善知識。松師遇此二人，便可如無厭足王以如幻解脫，一切割截焚煮，而為說法。若其離奇輪困，神頭鬼面，欲歌欲哭，可笑可罵，雜然迸溢於心口而不自知者，余之讀之，宛然昔年讀禿翁書，盱衡擊節，流涎滿口而已，而亦烏知其所以然哉！⁸³

歌哭笑罵，淋漓激越見於松影和尚的詩風當中，遠非傳統「蔬筍氣」一路詩歌所堪比擬。一時之間，遺民僧同時成為儒林禪林人望之所歸。曾經喧騰一時，那關於李卓吾的記憶彷彿竟被喚醒。除了牧齋以外，浙東的李鄴嗣（1622-1680）也有類似的看法。其曰：

鐵崖先生敘夢觀法師有曰：「能以宗乘與吾聖典合為一，載諸行事，以俟昭代太平，斯其學術何如耶？正使諸公猶在，余方將灑掃相迎，

81 清·錢謙益，〈羅浮種上人集序〉，《有學集》（《錢牧齋全集》第6冊），卷21，頁886。「種上人」，即後日的嶺南詩人屈大均。

82 清·錢謙益，〈山翁禪師文集序〉，《有學集》（《錢牧齋全集》第6冊），卷21，頁877。

83 清·錢謙益，〈松影和尚報恩詩草序〉，《有學集》（《錢牧齋全集》第6冊），卷21，頁877。

蒲蘭作供，與之通彼此之懷，盡獻酬之妙，解帶披襟，不煩騎驛」康樂所云：「愜恨不早」謝傳以當千載一日，應亦同之。今雖淵匠既傾，緒言未墜，若竟置諸品外，任其別傳，徒企支公之虛懷，不見東林之栖影，將使交讓之瀆，割若鴻溝，同岑之苔，別為異草，其可乎？其可乎？然則如集中諸公，余雖臚諸先賢，奉為模楷，固未過也。⁸⁴

雖然這段話是站在儒者的立場發言，嘗試包納佛門中人。引述楊維禎的文字，目的在強調儒佛不二的境界，不應先拘限於儒釋界分，而應視其學行高下，若學行之高，則亦應引為同道。江浙一帶，正是遺民出家風氣鼎盛的地區，眾多出家儒生，也影響了儒者對佛門的評價。例如徐增曾就清初遺民僧晦山戒顯（1610-1672）之出家一事如是說道：

吾見今之出家者，何止萬萬。其始也，或因患難、或因貧困、或以怨憤，種種不如意事，或出父母之命。然豈無自己發心、童真悟道者，而要無如晦山和尚之出家，仁義兼至、節孝善全、光明俊偉、超拔絕倫者也。⁸⁵

晦山戒顯，本名王瀚，兩浙名士，與吳梅村、方以智等人交好，國變後，薙髮為僧，嗣法杭州靈隱寺具德弘禮，為臨濟宗三峰派健將，著有《禪門鍛鍊說》等。⁸⁶ 徐增以「仁義兼至、節孝善全、光明俊偉、超拔絕倫」形容晦山戒顯的出家，雖然不免有揶揄過甚之嫌，但國變之初，遺民僧在佛門儒林確實望重一時，高宇泰（生卒年不詳）⁸⁷ 曾就此事說道：

84 清·李鄴嗣，〈甬上高僧詩序〉，《甬上高僧詩》卷上（《叢書集成續編》第 148 冊），頁 571。

85 明·徐增，〈晦山和尚詩文集序〉，清·周亮工輯，《賴古堂尺牘新鈔》第 3 冊（臺北：中華書局，1972），頁 440。

86 關於晦山戒顯較詳細的研究，詳參（日）野口善敬，〈遺民僧晦山戒顯について〉，《禪文化研究所紀要》16(1990): 251-274。

87 高宇泰，字元發，少負才名，性尤忠篤。乙酉（1645），偕錢肅樂起兵於鄞，時（父）斗樞猶未歸也。魯監國手諭獎之，以為不愧浙東喬木，授兵部武選司員外郎。丙戌（1646）冬，蠟書自海至，為邏者所得，首被捕。戊子（1648），翻城事洩，再隨斗樞囚繫。壬寅（1662），復以海上事被逮。……所著有《雪交亭集》，取張肯堂舟山寓亭以名也。諸父斗權，字辰四；斗魁，字旦中，皆遺民之苦節者，並斗樞父子，時人稱為「四高公」云。生平參見·徐鼎，《小腆紀傳》（北京：中華書局，1958），卷 57，頁 625。

自國難之後，凡遺臣世胄逃之乾竺氏者，蓋多有之。余所得游其間者有五人焉：瑞安法幢（林增志）、姚江道嚴（張客卿）、龍泉（郭）西炤、新安（金）可立及同里（周）囊雲，皆不忍降辱，一時潔身淨土，嶢然不欺其志。然亦各有異焉：法幢，先子同年也，丁卯計偕之役，與先子同舟時，已殫心宗乘，深有悟入；道嚴當未為吾邑廣文時，已皈依密老（密雲圓悟），皆於佛有夙根，一旦棄絕人間，寄其孤憤，而適以了其素志。西炤，郭公維經子、可立，金公聲子，皆痛其先人為國碎身，計不旋踵，斬然一往。而余與遊時，已嗒然兀然，壹意放倒剎竿矣。囊雲自捷南宮，宰名城，初無定慧淨業之緣，既已為僧，又無付囑開堂之想。⁸⁸

關於明清鼎革之際遺民出家的類型、淵源、精神取向，筆者已有專書處理，於此無庸詞費。⁸⁹ 從錢謙益的佛教立場來說，叢林中之遺民固然也有石林道源（1586-1657）、蒼雪讀徹（1588-1657）等教家尊宿，但出家遺民卻多入禪宗門庭，例如臨濟宗金粟派的木陳道忞、三峰派的靈巖繼起、曹洞宗壽昌派則有南京天界派的覺浪道盛、廣東的宗寶道獨（1600-1661）、天然函昱（1608-1685）等人，禪門成為陸沉滄桑之際士人身心寄託的居所。錢謙益雖然揚教抑禪的傾向十分強烈，但對於禪林在世風蕭颯之際收拾人心，貞下起元的一點靈明也頗有共鳴，甚至某種程度參與理論建構（特別是一再援引發揮大慧宗杲的說法）的過程。遺民僧雖然不是傳統定義下的詩僧，卻讓錢謙益重新認識到詩禪關係其他的可能性。

五、結 語

詩僧雖然發凡濫觴甚早，但晚明以來，詩僧之風大行於世，就目前存世的明清詩僧著作來看，不論作者或著作，質量皆遠邁前代，作品的風格與題材，也呈現璀璨多元的豐富樣貌，批評家也無法視而不見，或許也應

88 高宇泰，〈周（齊曾）囊雲文集序〉，收入明·周齊曾，《囊雲文集》（《叢書集成續編》第187冊，臺北：新文豐出版公司，1989），頁1下-2上。

89 關於明清之際遺民出家風潮一事，詳參廖肇亨《忠義菩提——晚明清初空門遺民及其節義論述探析》一書。

視作晚明佛教文化復興的一環。晚明詩僧之風與佛教史上慣稱的晚明佛教復興幾乎若合符節。在理論上，紫柏真可重新標舉惠洪覺範的「文字禪」，對晚明的佛教與知識社群引起廣大迴響。但出身南京大報恩寺，賢首宗南方系二十六世雪浪洪恩與憨山德清開啓叢林尚詩之風，弘闡華嚴五地聖人，門下不僅龍象輩出，其弟子編纂《古今禪藻集》，可以說是首開僧詩總集的嘗試。「高僧往往能詩」一事幾乎可以說是晚明佛教最鮮明的特色之一。

在號稱中興的晚明佛教界，錢謙益是不能忘記的重要成員，其與佛教界的關係極其密切，同時對於詩僧與僧詩，心中也有一個理想範型。綜觀有明一代僧詩的發展歷程，單就《列朝詩集》而言，錢謙益以為明代僧詩真正最高峰在於初期楚石梵琦、來復見心（1319-1391）等人，這也與明代佛教發展的軌跡若合符節，從「知所以為詩之僧，而後知所以為僧之詩」這樣的說法來看，牧齋以為詩僧仍是屬於佛教修學的一環，不應單獨以詩藝良窳作為評賞的判準，即令是名著一時的詩僧，如秋潭智舷（生卒年不詳）或大香庵嘯（生卒年不詳），都有潛行密用，於佛深有契入。反之，若蘊璞如愚、孤松慧秀、西吾道衡（生卒年不詳）等人雖然也以詩僧名世，然學行難以追及聲名，故詩風亦轉趨日下。號稱「東林浪子」的錢謙益面對詩僧操守，評論卻如此嚴厲，不免略有時空錯置之感。

憨山德清之後，錢謙益對於禪門一度拒之甚峻，甚至反映到禪門詩僧的態度。然而國變以後，眾多遺民僧聚集在禪宗門庭，連帶也使錢謙益對禪宗有了不同的認識。尤其是對覺浪道盛、靈巖繼起、宗寶道讀等佛門遺民。錢謙益對詩僧的理想範型應該是退藏山林，不與世接，近乎隱逸一流，國變後，一轉成為忠義的熱血男兒，禪門成為神州陸沉之際人心向背之所繫。牧齋與禪門遺民諸山尊宿在復明心志有著共通的頻率，彼此心曲唱和無間，故亦頗有感於慷慨激越的詩風，藉此一澆塊壘，不僅是一種美學境界，更是天崩地解之秋，具體生存情境的體現。牧齋論僧詩，既有其個人的審美趣味（例如對「蔬筍氣」的詮釋），更是社會觀與人生價值的具體呈現。錢謙益對於僧詩的看法，有繼承，也有新創，也是一個不斷發展變化的動態歷程，特別是以一代詩學大家的地位，在《列朝詩集》選評僧詩，

開日後選家著眼僧詩之先河，實功不可沒。雖然詩僧未必高，但高僧往往能詩，不論是從佛教史或文學史的角度出發，都是不容一筆抹殺的重要里程碑。

引用書目

一、傳統文獻

- 唐·釋皎然，《杼山集》，《文淵閣四庫全書》第 1071 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 明·月川鎮澄編，《清涼山志》，杜潔祥編，《中國佛寺史志彙刊》第 29 冊，臺北：明文書局，1980-1985。
- 明·永覺元賢，《永覺元賢禪師廣錄》，《卍續藏經》第 72 冊，臺北：新文豐出版公司，1993。
- 明·石雨明方說，明·遠門淨柱編，《石雨禪師法壇》，《嘉興藏》第 27 冊，臺北：新文豐出版公司，1987。
- 明·沈德符，《萬曆野獲編》，北京：中華書局，2004。
- 明·周齊曾，《囊雲文集》，《叢書集成續編》第 187 冊，臺北：新文豐出版公司出版社，1989。
- 明·孤松慧秀，《秀野軒集》，楊鐮主編，《中國歷代僧詩總集》明代第 45 冊，揚州：廣陵書社，2018。
- 明·許學夷著，杜維沫校點，《詩源辯體》，北京：人民文學出版社，1998。
- 明·雪山法杲，《雪山草》，釋明復主編，《禪門逸書續編》第 3 冊，臺北：漢聲出版社，1987，景印臺灣大學藏明萬曆三十八年（1610）刊本。
- 明·普可正勉，《詩僧履歷略節》，《古今禪藻集》，明萬曆刊本，上海：上海圖書館藏。
- 明·雲棲株宏，《山房雜錄》，《嘉興藏》第 33 冊，臺北：新文豐出版公司，1987。
- 明·雲棲株宏，《竹窗隨筆》，《嘉興藏》第 33 冊，臺北：新文豐出版公司，1987。
- 明·鄒迪光，《鬱儀樓集》，《四庫全書存目叢書》集部第 158 冊，臺南：莊嚴出版社，1997。
- 明·劉侗、明·于奕正著，孫小力校注，《帝京景物略》，上海：上海古籍出版社，2001。
- 明·憨山德清，《憨山大師夢遊全集》，《嘉興藏》第 22 冊，臺北：新文豐出版公司，1987。
- 明·鍾惺，《隱秀軒集》，上海：上海古籍出版社，1990。

- 明·蘊璞如愚，《石頭庵集》，明復法師主編，《禪門逸書初編》第 8 冊，臺北：明文書局，1981。
- 清·不會通法，《不會禪師語錄》，《嘉興藏》第 32 冊，臺北：新文豐出版公司，1987。
- 清·石林道源，《寄巢詩》上冊，清順治十八年（1661）毛表、陸貽典刻本，北京：中國國家圖書館藏，「中華古籍資料庫」，<http://mylib.nlc.cn/web/guest/shanbenjiaojuan>（2019.11.19 上網）。
- 清·朱彝尊，《明詩綜》，臺北：世界書局，1989。
- 清·西懷了惠、清·興宗祖旺、清·景林心露等著，簡凱廷點校，廖肇亨校訂，《明清華嚴傳承史料兩種——《賢首宗乘》與《賢首傳燈錄》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2017。
- 清·李鄴嗣，《甬上高僧詩》，《叢書集成續編》第 148 冊，上海：上海書店，1994。
- 清·李鄴嗣，《杲堂詩文集》，杭州：浙江古籍出版社，1988。
- 清·周亮工輯，《賴古堂尺牘新鈔》第 3 冊，臺北：中華書局，1972。
- 清·徐燾，《小腆紀傳》，北京：中華書局，1958。
- 清·雲外行澤，《神鼎雲外澤禪師語錄》第 33 冊，臺北：新文豐出版公司，1987。
- 清·潘耒，《遂初堂集》，康熙四十九年（1710）許汝霖序刊本，臺北：中央研究院歷史語言研究所藏。
- 清·錢謙益，《大佛頂首楞嚴經疏解蒙鈔》，《嘉興藏》第 18 冊，臺北：新文豐出版公司，1987。
- 清·錢謙益著，清·錢曾箋注，錢仲聯標校，《錢牧齋全集》，上海：上海古籍出版社，2003。
- 清·錢謙益輯，《列朝詩集》，上海：上海古籍出版社，2007。

二、近人論著

- (日) 吉川幸次郎 1968 《吉川幸次郎全集》第 16 冊，東京：筑摩書房。
- 李舜臣 2015 〈錢謙益《列朝詩集》編選釋氏詩歌考論〉，《文學遺產》2015.3: 114-124。
- 李舜臣 2016 〈晚明詩文僧蘊璞如愚考論〉，《石河子大學學報（哲學社會科學版）》3(2016.6): 106-112。
- 周裕鍇 1992 《中國禪宗與詩歌》，上海：上海人民出版社。
- (日) 青木正兒著，陳淑女譯 1969 《清代文學評論史》，臺北：臺灣開明書店。
- 孫之梅 1996 《錢謙益與明末清初文學》，濟南：齊魯書社。
- (日) 野口善敬 1990 〈遺民僧晦山戒顯について〉，《禪文化研究所紀要》16(1990):

251-274。

- 連瑞枝 1994 〈錢謙益的佛教生涯與理念〉，《中華佛學學報》7(1994.12): 315-371。
- 陳垣 1962 〈清初僧諍記〉，北京：中華書局。
- 廖肇亨 2008 〈雪浪洪恩初探——兼題東京內閣文庫所藏《谷響錄》〉，《中邊·詩禪·夢戲——明末清初佛教文化論述的呈現與開展》，臺北：允晨文化公司，頁 201-238。
- 廖肇亨 2008 〈第一等偷懶沙門——雪嶠圓信與明末清初的禪宗〉，《中邊·詩禪·夢戲——明末清初佛教文化論述的呈現與開展》，臺北：允晨文化公司，頁 239-272。
- 廖肇亨 2013 〈從「清涼聖境」到「金陵懷古」——從尚詩風習側探晚明清初華嚴學南方系之精神圖景〉，《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，頁 179-238。
- 廖肇亨 2018 〈慧業通來不礙塵——從蒼雪讀徹《南來堂詩集》看晚明清初賢首宗南方系的發展歷程〉，《倒吹無孔笛——明清佛教文化研究論集》，臺北：法鼓文化，頁 337-386。
- 簡凱廷 2017 「晚明五臺僧空印鎮澄及其思想研究」，新竹：國立清華大學中國文學研究所博士論文。

An Introspection into Qian Qianyi's Historical View of Buddhist Masters' Poetry From *Liechao Shiji*

Liao Zhao-heng*

Abstract

This paper unravels Jiangnan scholar-official Qian Qianyi's 錢謙益 (1582-1664) historical view of Buddhist masters' poetry 僧詩, or monk poems, in the late Ming and early Qing period. Qian Qianyi's *Liechao shiji* 列朝詩集 (*An Anthology of Poetry*) as well as its companion historical biographies have been emphasized by academia on account of their unique employment of poetry to record history. After poring over Qian Qianyi's literary works and his relationships with other masters and literati, this paper presents a more comprehensive understanding of his thoughts. The selection of poems in *Liechao shiji* reveals Qian Qianyi's attitude of "yangjiao yichan" 揚教抑禪 (to appreciate doctrinal schools and disparage Zen), especially his high esteem for the Xianshou school 賢首宗. Secondly, by referring to Qian Qianyi's selections and other works, this paper reflects on his paradigm for the poet-monk. Masters who were adroit at literary writing and simultaneously devoted to religious practices, such as Hanshan Deqing 憨山德清(1546-1623), Zibo Zhenke 紫柏真可 (1543-1603), and Xueshan Fagao 雪山法杲, were highly appreciated by Qian Qianyi, but owing to his attitude of "yangjiao yichan," Qian intentionally neglected many Zen masters who were known for their poetry at that time. Thirdly, following the Ming-Qing transition, Qian Qianyi had shown considerable empathy towards adherents of the Ming dynasty who became Zen monks, and then acquired a new understanding of the Zen school. This paper elucidates Qian Qianyi's selection of monk poems, a process which incorporates a passing on of the

* Liao Zhao-heng, Research Fellow, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica.

past and an inspiring of the future, thereby illuminating his prominent role in the history of both Chinese Buddhism and Chinese literature.

Keywords: Ming dynasty Buddhism, poet-monk 詩僧, Qian Qianyi 錢謙益, *Liechao shiji* 列朝詩集, Xianshou school 賢首宗

