

經典重塑——晚明顏從喬 《僧世說》成書論略*

劉家幸**

摘要

《僧世說》，一名《僧要》，明崇禎年間刊本，六冊廿四卷，現存臺北故宮博物院（故觀003663-003668），楊守敬舊藏。作者顏從喬（生卒年不詳）字若齡，明季著名文人居士。全書基於南朝宋劉義慶《世說新語》之纂輯旨趣，規模自梁慧皎《高僧傳》、唐道宣《續高僧傳》、宋贊寧《宋高僧傳》及以歷朝佛教僧史筆記之餘，重新筆削分類彙集成編；起自〈布施品〉終於〈駢麗品〉，凡廿二目。顏氏聲稱：「《世說》通乎俗，《僧要》本乎真；本乎真為體，通乎俗為用。又《僧要》為宗，《世說》為趣，猶諸修多羅具數名也。」明確指出欲以文字為般若、筆硯做佛事之著述心跡。

惟《僧世說》雖曾授予剞劂，疑因流傳未廣、保存情況不佳等緣故，早在清初黃虞稷《千頃堂書目·釋家類》中已注錄「闕卷」；而民國魯迅《中國小說史略》中雖曾言及此書，卻誤指該書為清代《世說》仿作一流，恐怕未見原著。是以歷來研究者幾乎不曾親睹其書，以為散佚，遑論迄今相關研究付之闕如。緣於此，本文擬以《僧世說》為個案進行討論，一者站在推介新出文獻的立場上，略陳是書作者生平及其體裁與

2024年9月26日收稿，2025年3月4日修訂完成，2025年8月8日通過刊登。

* 本文為國科會年輕學者養成計畫（愛因斯坦培植計畫）「東亞佛教視域下的《世說》學：以明清和江戶為主的考察」（計畫編號：MOST112-2636-H-006-002-）之部分研究成果。承蒙二位匿名審查者惠賜卓見，謹致謝忱。

** 作者係國立成功大學全校不分系合聘中國文學系副教授。

內容之梗概；二者從文本敘事的角度，嘗試探究顏氏如何以「《世說》為趣」重新規模佛教僧傳之書寫範式，以傳遞其審美經驗與信仰價值。

關鍵詞：顏從喬、僧世說、世說體、僧傳、居士佛教

一、前言：從中國《世說》學與佛教的交會談起

《世說新語》對佛教中國化、中國佛教化的研究皆有其獨特價值，學界向來不乏論述，佛教書寫儼然成為《世說新語》的一個重要標誌。令人惋惜的是，排除《世說新語》的研究外，學界對於歷代續書研究實未能給予更多的注目，遑論與之相關的佛教探論也流於瑣碎浮淺，迄今仍難從中拼湊出完整的《世說》學接受史的整體概念。《世說》續書是否可以佛教立場解讀？或者更明確的說法是，《世說新語》中的佛教書寫是否形成一種著述傳統，抑或只是《世說新語》特殊的文學現象，恰好反映一代的佛教文化現象而已？有待我們深入釐清。

關於編者劉義慶（403-444），《南史》載其「性簡素，寡嗜欲，愛好文義，文辭雖不多，足為宗室之表。歷任無浮淫之過，唯晚節奉沙門，頗致費損。」¹晚年對佛教崇信彌篤，廣泛結交浮屠予以奉養，並致力於佛教文學的創作。他是六朝時期以小說作為宣揚佛教因果思想的始作俑者，唐釋法琳（572-640）稱：「宋世諸王，並懷文藻，大習佛經。每月六齋，自持八戒。篤習文雅，義慶最優，炙輠不窮，霞明日朗，懸河無竭，雨散煙飛。閤內夫娘，並令修戒；麾下將士，咸使誦經。著《宣驗記》，讚述三寶。」²對於當時荊州地區的佛教發展，可謂貢獻良多。至如《世說新語》一書，儘管在現存的通行本中，其所涉及之佛教術語和事物條目 80 餘條、孝標注約 60 餘條，³僅占全書比例 7-8% 而已，然而迄今學界欲究明

1 唐·李延壽，《南史》（北京：中華書局，1997），卷 13〈列傳第三·宋宗室及諸王上〉，頁 107。

2 唐·釋法琳，《辨正論》，卷 3，收入（日）高楠順次郎等編，《大正新脩大藏經》第 52 冊（東京：大正一切經刊行會，1924-1934），頁 504。

3 戴麗琴，〈劉義慶的佛教傾向與《世說新語》的佛教書寫〉，《《世說新語》與佛教》（新北：花木蘭文化出版社，2013），頁 2。

魏晉時期佛教文化在中土發展的歷史，但凡略過此書幾乎難以談論。

北宋時代受到佛教思想的儒學化、世俗化傾向所致，士大夫對於佛教方面的興趣尤其濃厚，加以當時坊刻技術趨於臻備，為《世說新語》的傳播提供有利條件。《世說敘錄》的作者汪藻（1079-1154），是臨濟宗楊岐派第五代傳人、看話禪始祖大慧宗杲（1089-1163）門下在家弟子，「摳衣與列，佩服法言」，⁴屢與禪師談學論道；而當時收藏《世說新語》諸多藏書家中，如晁迥（951-1034）是一名「性耽禪悅，喜究心內典」的居士，晚年閉門潛心修佛，嘗掇拾宗門語錄編纂筆記著作《法藏碎金錄》，書名曰碎金，乃取《世說新語》中謝安碎金之故事；⁵如江西詩派領袖黃魯直（1045-1105）篤信佛教，是黃龍祖心禪師（1025-1100）夙負盛名的在家嗣法弟子，佛教史書《五燈會元》曾將其名載入方冊；⁶遑論董弁（生卒年不詳）、晏殊（991-1055）、錢惟演（977-1034）、王欽臣（1034-1101）等人，若非世家崇佛，便曾周旋於地方寺院並與縉流往來密切，從現存若干與佛教相關的碑文題記與詩文雜錄等記載，或可一窺全豹。

宋元之交，兵連禍結、戰亂頻仍，論者每謂兩宋以前善本盡亡於斯，《世說新語》固未能倖免於難，幸賴坊肆刻本之通行得以保存其實——雖至明清流傳未廣，亦非無跡可尋。⁷一般來說，《世說新語》第二次閱讀高峰要逮明代中後期方才發生。儘管稍前的嘉靖十四年（1535），袁褧（生卒年不詳）重雕南宋陸游本《世說新語》，出乎意料之外並未即刻獲得士林反響，直至十五年後（1550）何良俊（1506-1573）出版當朝首部世說體續書《何氏語林》，經由復古派後七子領袖之一的王世貞（1526-

4 宋·祖詠編，《大慧普覺禪師年譜》（《明嘉興大藏經》第1冊，臺北：新文豐出版公司，1987），頁807。

5 宋·晁迥，《法藏碎金錄》（《文津閣四庫全書》子部釋家類第350冊，北京：商務印書館，2005）。明代朱時恩《居士分燈錄》卷1：「宋以後，出自宰官，居士為多，如晁文元、李文靖、杜祁公、張文定。輩雖師承印證，考據無從，然皆見地高明，履踐真確，有古尊宿遺風。」收入（日）河村照孝等編，《卅新纂大日本續藏經》第86冊（東京：國書刊行會，1975-1989），頁591。

6 宋·普濟集，《五燈會元》，收入（日）河村照孝等編，《卅新纂大日本續藏經》第80冊（東京：國書刊行會，1975-1989），卷17，頁362。

7 相關元刻本之著錄與傳世情形，參酌潘建國，〈《世說新語》元代刻本考：兼論「劉辰翁」評點實係元代坊肆偽托〉，《文學遺產》2009.6(2009.12): 65-77。

1590) 刪定、刊行而為《世說新語補》，及以吳中文士集團的鼓吹標榜，⁸終使沉寂文壇四百年之久的《世說新語》閱讀及創作風潮再次復甦。時曹徵庸(1569-?)嘆美云：「獨怪夫嘉、隆以前，學者知有所謂《世說》者絕少。自王元美《世說補》出，而始知有所謂《世說》。」⁹稍後，閩儒鄧原岳(1555-1604)在重刊《世說新語》的題序中亦言如是：「瑯琊王氏兄弟表章《世說》，於是人挾一編，即三尺之童，無不知有晉。」¹⁰說明《世說新語》所以能興於彼時，王世貞扮演著舉足輕重的中介角色。

明清以來，文人對於《世說新語》的箋注、點評或考據多不勝數，質量遠邁前代，可以說為近世東亞《世說》學的發展奠下良機。伴隨《世說新語》閱讀熱潮的發生，相關續仿著述宛若雨後春筍般大量湧現。近人謝國禎(1901-1982)甚至指出：「自《世說新語》以後，繼之者雖不乏人，而《語林》編實為傑作……非僅撮集殘叢，供人涉獵，而清寂澄汰，時有創見，足以益人之智慧。」¹¹而在《語林》和《世說補》問世後，有明一代的李贄(1527-1602)《初潭集》，焦竑(1540-1620)《焦氏類林》、《玉堂叢語》，曹臣(1583-1647)《舌華錄》，林茂桂(1554-?)《南北朝新語》，李紹文(生卒年不詳)《皇明世說新語》，鄭仲夔(?-1636?)《蘭畹居清言》，顏從喬(生卒年不詳)《僧世說》等；有清一代的梁維樞(1587-1662)《玉劍尊聞》、汪琬(1624-1691)《說鈴》、吳肅公(1626-1699)《明語林》、王晫(1636-?)《今世說》等諸書魚貫而出，莫非一時選云，各見著家慧心巧思。及清末民初，踵武其後者如有易宗夔(1874-1925)《新世說》、夏敬觀(1875-1953)《清世說新語》等，或纂時事、或掇新聞，力圖為舊時代文學注入新鮮活力，堪稱早期傳統經典的現代化詮釋殆不為過。

8 相關參酌金貞淑，「十六世紀明代吳中文士與《世說新語》之交涉」(臺北：國立臺灣大學中國文學系博士論文，2014)。

9 明·鄭仲夔，《蘭畹居清言》(《四庫全書存目叢書》子部第244冊，臺南：莊嚴文化公司，1995)，頁323。

10 明·鄧原岳，《西樓全書》(合肥：黃山書社，2009)，頁108。

11 謝國禎，《江浙訪書記》(北京：三聯書局，1985)，頁294-295。

值得注意的是：在上述列舉若干續書中，以作家身分審度之，或有僧侶、有在家居士，有深受三教思潮薰陶的儒者。如何良俊、王世貞二人皆奉佛，平生遊歷所及往往出入寺院，結交不少比丘與居士，他們的詩文集中留下諸多深富禪意的吟詠篇什。何良俊雖為一介布衣儒者，卻肯定釋教裨益於世：「王者之刑賞以治其外，佛者之禍福以治其內，則與世教豈小補哉！而儒者嘗欲合而軋之，是真何理哉？」¹² 通過《語林》甚至可見其對歷代僧尼、居士軼事的大量汲取和刻意營構，遠遠超出《世說新語》對佛教書寫的篇幅。而王世貞早年雖積極入世、服膺孔氏家法，不免也深究內典，尤其醉心於《金剛經》和《心經》；晚年好佛，又試圖融通三教之學，主張援儒道入釋以佛教心性論統攝三教，一改當時三教歸儒的思想理徑，不僅對明代文壇產生深遠的影響，並且給予同為《世說新語》閱讀的愛好者如屠龍、胡應麟、陳繼儒、王世懋等人莫大啟示。¹³ 再如號稱明季心學思潮高峰期之見證者的李贄，原出身泉州的穆斯林家族，在撰寫《初潭集》之際一度薙髮為僧，自陳：「夫卓吾子之落髮也有故，故雖落髮為僧而實儒也。是以首纂儒書焉，首續儒書而復以德行冠其首。」¹⁴ 因不滿晚明流於形式、僵化的儒家禮教遂逃之方外，並懷抱強烈的濟世之志；其感嘆之不足，復又提筆撰文直抒胸臆，以黜斥假道學為己任，更稱是集為「儒書」。此背後反映的，更多是晚明諸宗教間彼此競逐的文化話語聲量，耐人尋味。

再以撰述內容審度之，或有深受佛典僧傳之啟迪從而影響創作體例的作品，如《舌華錄》居士。此書雖倣《世說新語》卻不以人物品第高下而以言語為宗，四庫館臣以為此書之命名乃「取佛經舌本蓮花之意」。¹⁵ 蓋舌華之義，係出《妙法蓮華經》，以「佛現神力，出廣長舌，上至梵世，

12 明·何良俊，《四友齋叢說》，卷21（《筆記小說大觀（十五編）》第7冊，臺北：新興書局，1978），頁193。

13 魏宏遠，〈三教合一思想〉，《王世貞文學與文獻研究》（上海：上海古籍出版社，2017），頁92-144。

14 明·李贄，〈初潭集序〉，《初潭集》（北京：中華書局，2012），頁1。

15 明·曹臣、清·吳肅公，陸林校點，《舌華錄·明語林》（合肥：黃山書社，1996），頁152。

無數寶樹，同時發光，然後還攝舌相，一時警欬，俱共彈指」，故名；而「舌根於心，言發為華。以吾心入人之心，非從耳食；以吾心華開眾心華，非因色顯，故所由錄」。¹⁶ 作者將慧語列為諸品之冠，頗有標舉佛教戒定慧三無漏學中的慧學之意，通過人物妙語如珠之言談彰顯「空有不二，真俗圓融」的般若智慧。

此外，尚有專主採擷佛教人物事蹟為務的作品，如《僧世說》，其著書體例概念則更近似於《高僧傳》的品目編次方式。作者顏從喬署名楞嚴居士，書首開宗明義指陳纂輯宗旨：「此編有二名，一名《僧世說》，一名《僧要》。《世說》通乎俗，《僧要》本乎真。本乎真為體，通乎俗為用。又《僧要》為宗，《世說》為趣，猶諸修多羅具數名也。」¹⁷ 明確指出欲以文字為般若、筆硯做佛事之著述心跡。惜《僧世說》雖曾授予剞劂，疑因流傳未廣、保存情況不佳等緣故，早在清初黃虞稷《千頃堂書目》〈釋家類〉中，已注錄「闕卷」；而民國魯迅《中國小說史略》中雖曾言及此書，卻誤指該書為清代《世說》仿作一流，恐怕未見原著。

是以歷來研究者幾乎不曾寓目《僧世說》，以為散佚，遑論迄今相關研究亦付之闕如。筆者多年前有幸於臺北故宮一睹此書風采，以為如能發明該書價值，將能補闕海內外相關《世說》學研究的空白之處。緣此，本文首先擬以《僧世說》為個案進行討論，一者站在推介新出文獻的立場，略陳是書作者生平及其體裁與內容之梗概；二者從文本敘事的角度，嘗試探究顏氏如何以「《世說》為趣」重新規模佛教僧傳之書寫範式，以傳遞其審美經驗與信仰價值。

二、作者傳略與著述動機

作者顏從喬字若齡，皖城懷寧人（今安徽安慶市），明末文人居士。關於其生平與家世，現存資料並不多，除少數地方志、族譜的記載外，惟明代《進士登科錄》中收錄一筆其父顏素的官方紀錄相對完整，可供推敲：

16 明·曹臣、清·吳肅公，陸林校點，《舌華錄·明語林》，頁 1。

17 明·皖居士顏從喬若齡造，《僧世說》第 1 冊（皖城明崇禎年間刊本，國立故宮博物院藏），封面。

顏素 貫直隸安慶府懷寧縣，軍籍。縣學增廣生，治《易經》。字質卿，行一，年二十八，二月二十四日生。曾祖聰，祖偉。父恂，貢士。母王氏。具慶下。兄綉，省祭官；綺。弟綵；紓，省祭官；綱；緬；綢；績。娶馬氏。應天府鄉試第七十六名，會試第六十三名。¹⁸

顏素生卒紀年諸書未見，僅知他是萬曆二年（1574）第三甲第三名的進士，按家狀指陳其登第時「年二十八」，或知生於嘉靖二十六年（1547）二月二十四日。祖籍安慶府懷寧縣，世代為軍籍。若齡之高祖顏聰，曾祖顏偉，祖父顏恂，父顏素。¹⁹按文，素之從兄弟中尚有顏綉、顏紓二人在地為官。祖父恂亦曾取貢士，併列地方著名鄉紳，此後三代紀事見諸官修懷寧縣志。清康熙二十五年（1686）敕修《懷寧縣志》卷二七〈貤封〉所錄傳文云：

顏恂字廷實，號在川，京兆素其長子也。為諸生苦志下帷，鄉長老及他郡咸慕其名，率子弟日就學，所成就達材者甚多。隆慶庚午舉鄉貢；是年，子素亦舉於鄉，遂絕意不仕，惟以著述為業。御族人子弟嚴而有恩，貧難者月有賑，貿易者月有貸，讀書者月有課，故子弟惟知讀書安分，無敢亂家政者。所著有《大易解微》、《毛詩旁訓》、《通鑑總斷》、《性理註》及詩賦百餘首，手錄付次子舒曰：「汝子孫當有繼者，受用此足矣。」因總號曰《陋巷傳燈》。受封後優游林下者二十二年，享年七十有五。²⁰

18 龔延明主編，毛曉陽點校，《天一閣藏明代科舉錄選刊·登科錄點校本（下）》（寧波：寧波出版社，2016），「萬曆二年進士登科錄」條下，頁491。

19 又，今顏氏後代編纂之《顏氏宗譜》亦據清修諸本《懷寧縣志》紀錄為憑，卷四「正公支下長房恂公派系」有云：「（第六派）素公行一，字質卿，號與樸，邑庠生。隆慶庚午（1570）科舉人，南京直隸州鄉試，萬曆甲戌（1574）科會試進士，初授中書舍人。」其下復記：「（第七派）從先公行一，字□□（闕文），南京大理寺公署。生于隆慶五年辛卯（誤，當作辛未，1571）八月初八日辰時，配馮妣。」再次第八派，闕錄。參酌懷寧忠恕堂，《顏氏宗譜》，「安慶家譜網」網站，2018.11.26，<http://www.aqjiapu.com/index.php?m=content&c=index&a=show&catid=47&id=864>（2024.2.28上網檢索）。

20 清·劉樸等修，《安徽省懷寧縣志》第3冊（《中國方志叢書·華中地方》第730號，臺北：成文出版社，1985，據清康熙二十五年〔1686〕刊本影印），卷27〈貤封〉，頁1077-1078。

通過上述引文可知有四：其一，前揭顏素擢拔「應天府鄉試第七十六名」，乃隆慶四年（1570），時年二十四歲。其二，縱然不知顏恂具體生卒年者何，但與其子同年舉貢來看，至少已屆不惑之齡，謂之「晚成」當不為過。又，「子素亦舉於鄉，遂絕意不仕」，或知彼時顏恂大約無心戀棧仕宦，之所以身後名載史冊，蓋以子爵貤封故。其三，顏恂擠身貢生之列前，辦學於鄉里，不僅授徒講經且時日甚長，為鄉郡長老及諸生崇慕不已，「成就達材者甚多」。復「以著述為業」，治經史、賦詩文，因自號總集曰《陋巷傳燈》。「陋巷」一詞典出《論語》，頗有自翊顏回安貧樂道、淡然處世之意；「傳燈」為釋教用語，以明燈代指佛法照盡世界冥暗，故視傳燈為傳法。合而觀之，則所謂「以著述為業」一語，實意在以文傳道、以道齊家也，守成用心呼之欲出。其四，顏恂不僅治家嚴謹有方，陳訓規矩，復能以身作則勸勉族中子弟克己修身，令後輩「惟知讀書安分，無敢亂家政者」。如是家風，不意對其子顏素早年自宦場慨然求退、其孫從喬終生息隱山林之抉擇產生潛移默化之影響。

顏素雖自萬曆二年中舉始供職於朝廷，看似年少得志、前途無量，旋因遭逢母喪而以此為契機解職返鄉，一待即是二十年。《懷寧縣志》卷十九〈儒林〉有傳曰：

顏素，字質卿，號與樸，性耽簡寂，非性道之書不貯胸臆。天台耿楚侗，性命真儒，振興絕學，奇其文而賞之。素結知有道益，毅然曰：「聖人可學而至也。」體道益力。萬歷甲戌（1574）成進士，授中書舍人。尋丁內艱，居喪哀毀，鄰人罷社。再補原官，草疏納告身乞歸，當事強留不得，竟移疾去。結廬石門豹嶺之間，窮究古今，尤邃於《易》，四方學者日眾，二十年不造郡邑之庭。再起南大理，歷尚寶卿，日與袁伯修、焦漪園、周海門、潘雪松諸人相切劘。仕至應天府丞，卒於官。²¹

心喪了畢，遂順勢稱疾求罷、乞休不就，開始長達「二十年不造郡邑之庭」的致仕生活。倘與前〈顏恂傳〉記載其父「受封後優游林下者二十二

21 朱之英等纂修，《安徽省懷寧縣志》第 5 冊（《中國方志叢書·華中地方》第 732 號，據民國 5 年鉛印本影印），卷 19 〈儒林〉，頁 1780。

年」二事互見，是知顏素當在顏恂歿後方才再起官職，終至應天府丞為止。歸隱期間，所擇居之石門豹嶺（今懷寧縣涼亭鄉以南）位安慶府往西一百四十里，史載其幽景絕塵，環山皆松，昔為隱者居山遠市的不二聖地。²²他克紹箕裘，執教授徒，並以《易》學著名於世。清道光五年（1825）重修《懷寧縣志》傳云：「自少講求性道……素之學易簡直截，以見性為宗，後皖之言理學者，大都出於素也。素邃於《易》，著有《易研》六卷。」²³可以為證。爾後，復職南京大理寺又與海內著名之文人學者，如袁宗道（1560-1600）、焦竑（1540-1620）、周汝登（1547-1629）、潘士藻（1537-1600）諸家以文會相交，往來從密。²⁴可以說，懷寧顏氏自顏素進爵起，家族顯達、聲名鵲起，甚至有好事者為之攀緣附會，頗有吹捧造勢之態：

暘明庵在冶塘西，明內翰顏素、給諫宣國柱皆嘗讀書於此。顏極貧，暑月不能具帳，常露宿。僧離夜聞鬼語其一曰：「憊矣，汝當代。」其一曰：「我輩為彼驅蚊，他日貴未必以一盃相酬也。」其一曰：「為一舍人，庵主呵護之如此，亦甚炎涼。」其一曰：「揮扇毋使蚊啣膚，受庵主責。」僧離竊以與其師，師知顏非常人，供給甚至。既顏貴，酬之有加焉。今此庵歷世相承，猶秉遺訓，凡讀書其地者，未嘗不待以殊禮也。²⁵

暘明庵坐落冶塘西側，距安慶府以西僅三十里之遙，就地理位置而言屬城鄉交界地帶。早年顏素、宣國柱未發跡前皆曾寓此讀書。文中提供兩個訊

22 清·陳夢雷等纂修，《欽定古今圖書集成·方輿彙編·職方典》（北京：中華書局，民國二十三年〔1934〕影印），卷773〈安慶府山川考一〉，頁12下。

23 清·王毓芳等纂修，《安徽省懷寧縣志》第4冊（《中國方志叢書·華中地方》第731號，臺北：成文出版社，1985，據清道光五年〔1825〕刊本影印），卷20〈儒林文苑〉，頁1172-1173。

24 明·袁宗道〈飲顏質卿齋頭限韻賦同潘去華〉其一云：「同調復同官，幽齋會二難。交情投芥合，禮法解衣寬。坐久爐將燼，言多杯屢寒。明窗披《易》注，直作《太玄》看。」氏撰，阿英校點，《白蘇齋類集》（上海：上海雜誌，1935），卷5〈今體〉，頁40。

25 清·王毓芳等纂修，《安徽省懷寧縣志》第4冊（《中國方志叢書·華中地方》第731號），卷之末〈雜記〉，頁1598-1599。

息：一是顏氏歷代世襲軍籍，然迄至明季家族實際參與軍役者可能不多，取而代之的是從事經商貿易與讀書求仕二路以廣開生計。雖說顏恂對族人施行「貧難者月有賑，貿易者月有貸，讀書者月有課」的管理辦法，然充其量不過是貧不至於約而已，從「顏（素）極貧，暑月不能具帳，常露宿」一事，可略窺一斑。二是通過上述的鄉野異聞，復知陽明庵因一朝出進士，遂名於當地；無論庵主是出於對顏氏子弟經年業儒而懷抱敬意，抑或是對顏素之才華非凡而青眼相看，故「供給甚至」；無論庵中諸鬼之抱大足桿、揮扇驅蚊的莞爾行徑是否有放的放矢，總之，顏素中舉後產生的名人效應發揮極大作用，寺庵甚至出現「歷世相承，猶秉遺訓，凡讀書其地者，未嘗不待以殊禮也」的禮賢傳統。可以想見：一生棲身躡足豹嶺的顏從喬，在父祖與家族的庇護下，不僅得以「率其偏介之性，以遂獨往之概」，²⁶從心所欲、獨立遺世，猶能以區區一介布衣廣交四方文人名士。

關於著者顏從喬，方志雖將其列入〈隱逸〉並為立傳，然著墨不多：

顏從喬，字若齡，府丞素子。性恬淡，愛豹嶺林泉之勝，遂終身焉。嘗作隱士詩自況，一云：「太璞既彫鑿，時風寧再淳。逶迤共馳逐，一失莫能援。達人秉元鑒，動微機已分。翻然歛修翮，林麓返吾真。出隨灌園子，閒依壟畝民。軒義固云邈，元漠豈無存。」同時有倪爾嘲、方應賓亦嗜古，深於詩，隱冶塘山中，與從喬為世外交。從喬著《種秫齋詩集》，又耽內典，有《僧世說》若干卷。²⁷

其生性恬淡曠達，雖不慕世利，亦與父祖唯務修身明經、羽翼聖道的立身處世原則不同。他一生耽溺佛典、超然物外而與政治絕緣；時所交游者如倪爾嘲、方應賓，皆「明季高士」，²⁸如竹林堂阮氏阮大鍼（1587-1646）、冶塘吳氏三傑之吳應鐘、吳應鑑和吳應鉉兄弟，更是懷寧首屈一指的名門詩家，在文壇享有盛譽。就中，顏從喬與阮大鍼的塵外情誼尤其深厚，通過阮大鍼《詠懷堂詩集》收錄若干與其往來酬唱之篇什，一者側面反映二

26 清·王毓芳等纂修，《安徽省懷寧縣志》第4冊（《中國方志叢書·華中地方》第731號），卷22〈隱逸〉，頁1283。

27 同上註，頁1284。

28 清·王士禎，《居易錄》（《筆記小說大觀（十五編）》第8冊，臺北：新興書局，1978），卷20，頁5376。

人交往情形，二者可見阮氏眼中顏從喬作為高蹈遠舉的隱士形象何如。
〈讀顏若齡《種秫齋詩》〉云：

若齡玄對人，霞上結修軌。道開巖壑昌，跡謝簪纓滓。
其身即貞松，清飈言下是。詩書肆愉悅，意至亦秉耜。
任運趣彌超，觀生吉所止。秋嶺綿鮮雲，春湖散芳芷。
開樽吐長謠，思君應若爾。²⁹

如果說，顏氏〈隱士詩〉中「翻然斂修翮，林麓返吾真」意在表明自身對回歸天然本性的追求與渴望；那麼，阮詩筆下所描繪的便是其以絕跡修行、躬耕讀書的履踐方式順應自然之道。詩中，「詩書肆愉悅，意至亦秉耜」一句與〈隱士詩〉中「出隨灌園子，閒依壟畝民」彼此呼應，而「閒」字點明詩人歸居田園的快意自適。「秋嶺綿鮮雲，春湖散芳芷」，既摹寫山水景色之清幽可愛，亦投射隱者心靈上的平淡美好。毫無疑問，此一精神上的富足飽滿與物質條件不虞匱乏息息相關。阮氏〈問顏若齡病〉中曾如是極筆敘寫顏氏的日常生活空間：

維摩丈室幾花飛，門對鍾山畫掩扉。蠲患可無春兔藥，交貧何以策牛衣。
荒廚臘近糟將熟，野圃霜晴菜正肥。小閣梅花供繡佛，閒來共話法王機。³⁰

既無如陶潛歸去廬山「居蕭然之草屋」、「耕荒田於南野」的貧困潦倒，亦難與其父當年掛單寺庵寒窗苦讀，「暑月不能具帳，常露宿」的窘迫情景同日而語。顏氏息隱山林、潛心修道，一方面秉持「自晦以樂其道，違人以潔身」之初衷；³¹ 另一方面，亦大有將釋道崇尚的「任趣」、「返真」貫徹於對日常生活的品位格調之用心，反映晚明獨樹一幟的隱逸文化特徵。鄭二陽（?-?）歎美其「風尚高簡」，³² 阮大鍼盛讚其「挺英王謝，紹軌宗

29 清·阮大鍼撰，胡金望、汪長林校點，《詠懷堂詩集》（合肥：黃山書社，2014），頁28。

30 同上註，頁488。

31 清·王毓芳等纂修，《安徽省懷寧縣志》第4冊（《中國方志叢書·華中地方》第731號），卷22〈隱逸〉，頁1283。

32 明·中州潛庵學者鄭二陽題，〈僧要序〉，《僧世說》第1冊，鄭序葉3下。

雷，帶索行吟，讀書埋炤，簡遠高尚，大江南北茹蘆一人而已。」³³ 凡此，皆可謂是對顏氏隱居方式與生存範式的推崇及嚮往。

《僧世說》是顏從喬棲身豹嶺時期所完成的佛教筆記著作，是書脫稿後鄭二陽、阮大鍼、馬士英（1596-1647）等人都曾為之撰序。馬氏稱「《僧要》之作，若齡氏憂世之書」；³⁴ 阮氏謂斯作「洵以品題為棒喝，寧直龍象之董狐哉！」³⁵ 而鄭氏尤視為「王化指歸，陰翊而不相悖者」的勸善教化著述，與其所撰《檀特正傳》、《居士禪學》二錄旨意「不相甚遠」，³⁶ 可謂聲氣相通。至於顏氏自撰之序文雖長，然頗富討論價值，次不厭其詳全文錄之：

佛法之歷中國凡二千年，正像權實興衰變易備矣。然未有橫潰頽靡如今日者，姦偷屠販，租傭優乞，淫坊酒肆，詭形怪募，交武周行，恬若應化。上者為名高，次者為厚利。其踞高座、盛徒眾，則當路倚為捷徑，朋黨恃為要津。嗚呼！豈惟僧之非僧，即佛之為佛，亦有所不厭矣。異哉！此無他，無真誠之行故也。當時固不足有所景慕，而在昔又不足以備見聞，其不妄言肆行、舞經斥戒不已也。夫息心之士，枯株巖穴，觀想雲林，當心珠未瑩之時，若養龍養虎，探情思於視聽之表，揆變動於惚恍之中。攫撓甫易，生死攸分，非絕後再蘇，固未已也。然自外觀之，方嘆其傲岸泉石，玩愒松桂，翛然若無能繫縛者。苦功密行，雖貫金石、洞古今，亦復誰能知之，知之亦何預人事？復誰傳之而又紀錄之？斯人能守心城若此，豈為名聞利養？固無事世諦，萬一當義激、遭事變，必捐糜急難，有在古名節之上者。而諸庸淺，必以為非僧事而諱之。蓋自昔以來若此者，何限而又何可勝慨也。蓋每讀《五燈》、《傳燈》諸書，為之三太息而不止。後者勿論其為教魁、為宗首，計其誠實之行、卓絕之操，宜輝映當世，典型後昆，而篇中又何其寥寥也。寂音鑒此，乃為傳《僧寶》，雖班班（斑斑）稍見，然其數，亦為九九而止。惟三《高僧傳》略語言而詳事實，存十一於千百。有足為苾芻楷模者，而又文字蕪陋，不足啟仰止尚論之思，抑

33 明·石巢社弟阮大鍼撰，〈序〉，《僧世說》第1冊，阮序葉1下-2上。

34 明·馬士英具草，〈序〉，《僧世說》第1冊，馬序葉4下。

35 明·石巢社弟阮大鍼撰，〈序〉，《僧世說》第1冊，阮序葉1下。

36 明·中州潛庵學者鄭二陽題，〈僧要序〉，《僧世說》第1冊，鄭序葉2上-4下。

且見斥宗徒，謂之講師、座主例泛，擯以自大。一厄於筆，再厄於排，其不灰飛烟滅者，意諸尊宿之聲光，或亦有護持者矣。夫代所宗仰者，跡不可以概見；其可為衡鑑者，又以為屈辱而恥譚（談），則吾更有何事？攘機緣為已證，假掃除以自脫，含哺而熙，擁衲而臥，而吾更有何事？夫千七百古德，豈必皆一超直入者哉！則安、遠之垂則，願、旻之勁正，以至嚴之律遷之義，定林遠之高。諸師有大人相則已，不則見其追隨彼岸、把臂淨國，蹈芳躅而有未逮也，又未可為名實眩也。余既慨僧史之湮鬱，五宗之寥寂，乃取傳文，刪其猥瑣，撮其精粹，體《世說》而綿蘊之，目為《僧要》。使叢林之士，知如是為行業，如是為功用，又知如是功行，猶有排斥而不數。則當時握祖印、瞪雲漢者，固不可以想見乎。雖然，予猶有疑焉。佛法至盛於齊梁，諦信之極則蔽，故有愚經泥教，焚身剖腹者；遂有大聖西來，一掃支離，歸之性海，而後五宗勃興洞然矣。夫蔽則塞而洞則通，通固因於塞也，故寧蔽。蔽而猶知信受奉行，研經疏論也，故寧蔽。至蔽而大通之期近矣。如丸激而走坂則疾，水阻而歸壑則駛，故寧蔽。然則今之時，蔽耶？通耶？竝（並）似諸方，施一轉語。崇禎己卯（1639）九月。首楞嚴居士顏從喬自書於江上之讀書臺。³⁷

〈自序〉涉及層面極廣，舉凡《僧世說》的命名、語源、內容體例、寫作動機，均有明確交代。首先就寫作動機而言，大別為三方面：其一，是針對叢林內部弊端橫流現象進行指摘。認為教法「橫潰頽靡如今日者」，在於僧徒好名逐利、欺惑貪邪而少有「真誠之行」。復以「當時固不足有所景慕，而在昔又不足以備見聞」，暗示留下記錄或享譽當朝的名僧禪德中，輒不乏濫竽充數的二三流輩，或猶待商榷者。如此一來，縱有教法殘存世間，仍難以正知正見觀其實義。其二，是對世人不察「息心之士」的隱逸之實，遂「輕其隱」；而重於苦行實修的高僧隱者卻憂慮佛道衰敝、僧行稠雜，寧可韜光斂瑞也不欲外露真相，終至隱沒無聞，作者不免「為之三太息而不止」。其三，儘管三高僧傳行之久遠，然迄今猶臨兩大厄難：一者厄於舊史多「略語言而詳事實」、「文字蕪陋不足啟」，不堪卒讀；再者厄於「宗徒、講師、座主例泛，擯以自大」，諸宗派之間往往黨己為是、

37 明·楞首嚴居士顏從喬自書，〈僧要自序〉，《僧世說》第1冊，自序葉1上-6下。

互斥攻訐。正是深知有德高僧「誠實之行、卓絕之操」裨益於「典型後昆」，爾今俱遭「僧史之湮鬱，五宗之寥寂」的窘境，於是促使作者搦筆著述，希冀通過重修現有僧傳以正本清源、撥亂反正。

其次，就內容體例來看，全書雖取事於三部僧史，以《高僧傳》為主、《續高僧傳》和《宋高僧傳》為輔，撮其精要，³⁸然其筆削規模自成格局，即「乃取傳文，刪其猥瑣，撮其精粹，體《世說》而綿絕之。」作者聲稱：

今編蓋倣《世說》、《語林》、《類林》諸書而作也。以成傳之難而佳言善行復不忍沒故，分門以列之。竊謂亦有數便焉：拔其卓犖之跡、魁奇之行，使濫僧末法類靡知倣，一也。不令古德湮抑而不顯，二也。知往事之要而原書仍不廢，存之以備考，三也。多者不覺其煩，而一言一行之超詣不能立傳者，竝（並）載而不覺其少，四也。無長篇文章，瀏覽不倦，五也。易討尋，六也。不諳釋典者，古今率多誤用，今皆有事實可指，無「初地」、「化城」墨點假借之訛，七也。不深入佛者，亦易覽而探之，八也。³⁹

不僅要存史彰德、知人論事，使「濫僧末法類靡知倣」，還要令「不諳釋典者」、「不深入佛者」之徒能深識高僧賢者的前言往行。迥異於晚明著名佛教史學家如惺的《大明高僧傳》或明河汰如（1588-1640）的《補續高僧傳》的著述意圖，《僧世說》既無意補闕斷代僧史不足，更無意效法僧傳十科編纂之例；其採世說體因類品評、言約旨遠的敘事方式重新纂輯、分類僧史舊聞，改寫自慧皎以來高僧傳系固有的文體特色和倣擬現象。蓋《世說》與《高僧傳》二書皆主張立體言事、以類相從，但誠如劉強指出：

38 〈僧世說·凡例〉：「《僧要》蓋筆削高僧傳而成之也。傳有三：梁之慧皎為《高僧傳》十四卷；唐道宣為《續高僧傳》四十卷；宋贊寧為《宋高僧傳》三十卷。其書之弊，洪禪師嘗論之而未詳也；即詳之亦未易更。僕尤甚者，雅俗不倫，冗複無序，句必四言，文必駢語；異於此者，則矯以合之，其為嘔噦且不足以資喟嘆。至若人無異稱，篇皆同法，敘事無錯綜之奇，立傳乏體裁之妙，對之亦自可忘言矣。然三書雖殊途同歸，而皎公時猶近古，資者差強，非若後之徒循碑碣也。故余所採於初者稍繁。」明·皖居士顏從喬若齡造，《僧世說》第1冊，凡例葉1上下。

39 明·楞首嚴居士顏從喬自書，〈凡例〉，《僧世說》第1冊，凡例葉2下-3上。

「《高僧傳》將歷代高僧別類分群然後分門隸之的做法，與《世說》的『分門隸事』如出一轍，其最大的區別，不過在於《世說》把列傳的材料『化整為零』，編在不同的敘事單元裡，而《高僧傳》則遵循史傳筆法『化零為整』，將分散的材料加以歸類、整合而已。」⁴⁰ 作者乃意欲就筆記與僧傳兩種體裁截長補短、進行改造：一方面在內容上承襲三部高僧傳，另一方面，在文體上則開展出原來三傳所無的敘事方式，以解決過去僧史繁複冗長之問題，成為中國佛教史籍中首部亦是當前唯一一部借鑑世說體規模三高僧傳的作品。

三、《僧世說》之現狀、體例及其特色

《僧世說》一名《僧要》，明崇禎間皖城顏氏刊本，線裝裝幀，六冊二十四卷，現存臺北故宮博物院（故觀 003663-003668，保存現況：卷十一〈徵感品〉之葉八及葉十一缺，皆補上空白葉），楊守敬（1839-1915）舊藏。依其版式，四周單欄，版心白口；中縫上記「僧要」，中記「卷次」及「篇名」，下記「葉次」。半頁八行，行十七字；間有夾註，小字雙行。首篇序文鈐除有「朱師轍（1879-1969）觀」及楊氏「飛青閣藏書記」白文方印二枚外，尚有一枚題有「敦好齋藏書印」字樣的朱文方印，係前所述及之《今世說》作者王昶所有。按全書內容結構，首扉葉，識書名「僧世說」，右牌記題云：「此篇有二名，一名《僧世說》，一名《僧要》。《世說》通乎俗，《僧要》本乎真；本乎真為體，通乎俗為用。又《僧要》為宗，《世說》為趣，猶諸修多羅具數名也。皖城顏衙梓行」，並

40 劉強，《世說學引論》（上海：上海古籍出版社，2012），頁 187。按：劉氏對於二書體制之影響關係尚有簡短推論之辭，或可聊備一說：「《世說》與《高僧傳》均因自具體例而為後世同類作品之楷模，而從篇目分類思想看，《高僧傳》之體例極有可能受到《世說》的啟發……前者開啟了『世說體』文言筆記小說一途，後者則為佛教『僧傳體』導夫先路。值得注意的是，二者均非自身領域中的源頭式作品，《世說》之前，志人小說已有《語林》、《郭子》；《高僧傳》之前，各種僧傳也是層出不窮。二者之所以自成家法，原因無它，乃在於它們都是體例完足且帶有總結性的集大成之作。」劉強，《世說學引論》，頁 185。

有朱印「顏衙藏板翻刻千里必治」。次序文包括「崇禎庚辰（1640）閏春十有二日中州潛菴學者鄭二陽題於桐之九思軒」，「石巢社弟阮大鍼」，「友弟馬士英具草」，及自序「崇禎己卯九月首楞嚴居士顏從喬自書於江上之讀書臺」，凡四篇。再次〈摘古尊宿論傳諸語〉，錄宋代德洪覺範（1071-1128）、佛日契嵩（1007-1072）二家禪師語要，凡四則。再次〈凡例〉十九條，終於〈目錄〉。作為一部高僧合傳之撮要、《世說》續書之流亞，顏從喬聲稱：

是書不能如諸書之工而有味外之味，何也？以其偏局一書而作也，今欲廣蒐而考補之，耳目既狹，收藏復寡，其一二可見者，惟神異、感通之事耳；微言精行，不可彷彿矣。故削潤之者十之九，益而證者十之一。余寧使其質而近本，不欲其華而失實。但擁腫雖除而神情未躍，亦惟存諸尊宿之芳躅而已，他非所論也。然信以傳信，疑以傳疑，固吾門之家風，寧得獨異乎！覽者詳之。⁴¹

在有限著述條件下，既難徵事於桑梓耆舊或尋蹤於前賢行跡，復以手頭又無龐大的文獻藏書足資考訂載籍，遑論前人舊作湮滅者夥多往往不復遇見，誠有「巧婦難為無米炊」之慨。儘管如此，顏從喬仍致力於陳敘「吾門之家風」，以史實為基礎，眾採歷朝佛教史籍著述乃至近人詩文筆記諸篇什，逐一考覈、補闕傳文，或損或益；更援附考、雙行箋注、居士曰、按語等撰史諸例，夾敘夾議，褒貶並見。他秉持著「信以傳信，疑以傳疑」的實證態度，哪怕是「其一二可見者，惟神異、感通之事」，亦採取客觀立場秉筆直書，對於佛教中關乎神通祕密的論述，「所以攝魔外、警凶頑，非佛法之正，頗略取之」；⁴²而對「傳中有言符瑞者」，以其涉及世俗政治的問題，同樣「非方袍所宜預，盡皆削之」。⁴³此外，注重質勝乎文的敘事原則，「寧使其質而近本，不欲其華而失實」；儘管在傳主形象塑造上，不免比高僧傳或《世說》富含文學表現之藝術張力，略為遜色，「擁腫雖除而神情未躍，亦惟存諸尊宿之芳躅而已」，然卻瑕不掩瑜，奠定《僧世說》實事求是、簡約平淡的特殊敘事風格。

41 明·楞首嚴居士顏從喬自書，〈凡例〉，《僧世說》第1冊，凡例葉3上下。

42 同上註，凡例葉6上。

43 同上註，凡例葉6下。

前已揭櫫，是書按世說體編撰精神重新規模三高僧傳人物之嘉言懿行，臚列題目廿二類，並採佛經以「品」(“varga”)為篇之概念命名，經教意圖顯而易見。其內容包括〈布施品〉、〈持戒品〉、〈忍辱品〉、〈精進品〉、〈禪定品〉、〈智慧品〉、〈翻譯品〉、〈師資品〉、〈風尚品〉、〈徵感品〉、〈誦持品〉、〈弘護品〉、〈誨悟品〉、〈義解品〉、〈撰述品〉、〈德聞品〉、〈神異品〉、〈像設品〉、〈梵轉品〉、〈唱導品〉、〈藝術品〉、〈駢麗品〉。作者目為「初集」，似有續編意圖。文首倣倣《世說》孔門四科立目精神，以六度之說總攝全書旨趣，展現對釋教尊崇；其下依聲聞、緣覺、菩薩三乘教法分門隸事、以類相從，通篇「皆因事為之品目而已」。一者欲彰顯品類內容皆「合三乘功行之數要」，二者再證「三乘功行亦不外乎此」。⁴⁴次通過與三高僧傳之分科比較，管窺《僧世說》的編纂體例與特色：

表一 四部僧傳編纂分科卷次表

梁《高僧傳》卷次	唐《續高僧傳》卷次	宋《宋高僧傳》卷次	明《僧世說》卷次
一譯經 (1-3)	一譯經 (1-4)	一譯經 (1-3)	七翻譯品 (6)
二義解 (4-8)	二義解 (5-15)	二義解 (4-7)	十四義解品 (16)
三神異 (9-10)	六通感 (26-28)	六通感 (18-22)	十徵感品 (11-12) 十七神異品 (20-21)
四習禪 (11)	三習禪 (16-21)	三習禪 (8-13)	五禪定品 (4)
五明律 (11)	四明律 (22-23)	四明律 (14-16)	一布施品 (1) 二持戒品 (2) 三忍辱品 (3) 四精進品 (3) 六智慧品 (5)
六亡身 (12)	七遺身 (29)	七遺身 (23)	-
七誦經 (12)	八讀誦 (29)	八讀誦 (24-25)	十一誦持品 (13)
八興福 (13)	九興福 (30)	九興福 (26-28)	十八設像品 (22)
九經師 (13)	十雜科聲德 (31)	十雜科聲德 (29-30)	十九梵轉品 (23)
十唱導 (13)			二十唱導品 (23)

44 明·楞首嚴居士顏從喬自書，〈凡例〉，《僧世說》第1冊，凡例葉4上下。

	五護法 (24-25)	五護法 (17)	十二弘護品 (14)
			七師資品 (7-8)
			八風尚品 (9-10)
			十三誨悟品 (15)
			十五撰述品 (17)
			十六德聞品 (18-19)
			廿一藝術品 (23)
			廿二駢麗品 (24)

《僧世說》所列諸品看似與三高僧傳十科標目和排序迥然二致，實則就其內涵而言多相關涉。一方面，顏從喬認為三傳距今「時代緬邈，崇替互易，則品目亦當因之而開闔」，無論門類名稱或是序列次第之易改與否都須順勢而為，不應墨守成規。譬如〈撰述品〉之陳設，即是自〈譯經〉、〈義解〉二科中另立門戶，意在推尊漢譯佛典的重要性外，並肯定前代宗匠之經論注疏和著述的學術價值，從而賦予經典新的對話可能，反映晚明獨特的經典詮釋文化風貌，其時代意義不言而喻。另一方面，復將此前《續高僧傳》、《宋高僧傳》新變《高僧傳》的用例部分，按當時情況進行調整恢復，如「轉讀、唱導當時自有此法在，宣律師時已無此例矣，姑仍其本存之」，⁴⁵ 乃將〈梵轉品〉（原屬〈經師〉）及〈唱導品〉自〈雜科聲德〉中析出。再者，一門之內凡抄撮條目「事有專屬者，自應以例從其有；可互載者，以予所偏重錄之」，⁴⁶ 分類亦隨義轉，不拘定則。如〈義解品〉第 1 條：

盤頭達多聞羅什更習大乘，不遠而至，謂什曰：「汝於大乘見何異相，而欲尚之？」答曰：「大乘深淨，明『有法皆空』，小乘偏局，多滯名相耳。」曰：「昔有狂人，令績師績綿，至細若微塵，猶恨其未至。績師怒，指空示之曰：『此細縷也，但非而目可見耳！』狂人乃喜。汝所談空，得無類是乎？」什乃連類比況，彼我苦至經月餘，始信服多。

45 明·楞首嚴居士顏從喬自書，〈凡例〉，《僧世說》第 1 冊，凡例葉 3 下 -4 上。

46 同上註，凡例葉 4 下。

乃歎曰：「師不能達，反啓其志，驗於今矣！」於是更禮什爲師，言：「和尚是我大乘師，我是和尚小乘師也。」（卷 16，頁 1 上下）

上述故事源出《高僧傳》〈譯經中〉「晉長安鳩摩羅什」傳，記述天竺僧羅什初入中土前爲其師盤頭達多說《德女問經》，以辨明大乘佛教空法義事。迥異於《高僧傳》以宏觀立場把握各個傳主在中國佛教發展史上的某一特殊貢獻，而賦予別自不同的宗教地位，如據十科次序安排，即反映慧皎分類採取的遞減價值標準，一槌定音；《僧世說》則以微觀角度重新閱讀、拆解並重構原來僧傳內容，審視某些具有多方面特質的僧人事蹟，化整爲零、片斷表述。譬如身居《高僧傳》〈譯經〉崇高地位的羅什，於《僧世說》〈翻譯品〉中固然收錄相關舊事以茲彰顯其在經典傳譯上的開創之舉，功不可沒；與此同時，復散見其他品類中，如列之〈義解品〉，說明他在佛教義理上的深研與詮釋同樣值得重視，不應輕易看過。而除義學方面的成就外，作者對羅什自身修爲可謂青眼有加，〈忍辱品〉中記述其遭受呂光嘲戲、強妻終而虧節之事，然羅什卻常持忍辱：「爲性率達不礪小檢，修行者頗共疑之，然什自得於心，未嘗介意。」（卷 3，頁 2 上）或突顯人物外在言動行止的明敏善辯之餘，其內在性格通透曠放的一面。可以說，比起以人物傳記爲中心的線性化敘事表現，藉由世說體規模傳文所撐起的碎片化人物形象，無形中造就「橫看成嶺側成峰」的空間敘事美感，既提供耳目一新經典閱讀方式，同時打破傳統僧傳對傳主的分類及刻板印象，將其在佛教史上之總體評價，委由讀者予以定奪。

其次，慧皎以〈譯經〉、〈義解〉作為《高僧傳》十科之首，申明欲傳佛法先揚慧學的必然性：「法流東土，蓋由傳譯之勳。或踰越沙險，或汎漾洪波，皆忘形徇道，委命弘法。震旦開明，一焉是賴。茲德可崇，故列之篇首。」⁴⁷ 往後復列習禪（定學）、明律（戒學）二學，從而樹立起以三無漏學爲根本的修行範式，爲道宣、贊寧所承襲。相對於此，《僧世說》就當時佛教發展之現況，在三學的基礎上進一步提出六度之說，即布施、持戒、忍辱、精進、智慧，並將其置之卷首六品，就此主張佛教修行以善

47 南朝梁·會稽嘉祥寺沙門釋慧皎撰，《高僧傳》（《大正新脩大藏經》第 50 冊，臺北：新文豐出版公司，1983），卷 14，頁 419。

護六種品德特質為要務：

布施自有財、法兩種，近俞君之論尤精，云：「布施者，割捨自心諸煩惱也。故能布施紛亂心，即為持戒；以至布施昏昧心，即為智慧。」

一布施而六度備，故用居首。予因於此品能鄙遠塵愛者，皆叢入之。⁴⁸

上座部佛教視布施（dāna）為捨，以此消弭對布施之物的執著，目的在破除個人之吝嗇、貪心與一切諸煩惱。文中，近人俞某釋義六度意涵，提出持戒的根本在乎割捨紛亂心，而智慧的朗現即是拋卻昏昧心；就中未言及的忍辱、精進，或可理解為摒除我慢、散逸心。蓋此六種修持法門皆源自布施，故云「一布施而六度備」。六度既為三學所含攝，又統攝菩薩所修一切行門，是二乘實踐之綱領；其通過清淨身口意三業以除卻貪嗔癡三毒，並在自度自利的前提下，兼具下化眾生的大乘精神。正如馬士英序文中，曾為《僧世說》發明佛教六度精神所下之一註腳：「首六度以及萬行，遂成一家書。夫要之為言，為僧而不知所要者，砭也；著六度萬行，則又為貴見地不貴踐履者，砭也。」⁴⁹ 凡此，一則表達對修道者病於「不知所要」（知之難）與「貴見地不貴踐履」（能之難）的不滿，二則揭示修行之道貴在知行合一，兩者缺一不可。

第三，緊接六品之後的是〈師資品〉，為三傳十科所無。與前六品著眼於展示人物某項特出的修道行誼不同，〈師資品〉之設立意在強調修行過程中，學者仰賴宗門師徒間的點撥教導，及以方之內外道侶法友切磋學問、慰勉砥礪的重要性。如第 5 則記：

孔徵士嘗遊山遇葛峴，因留共止，遂停三載。峴嘆曰：「緬想人外三十年矣，今乃傾蓋於茲，不覺老之將至也。」及淳之別遊，不告以姓，崇乃咏曰：「浩然之氣猶在心目，山林之士往而不反，其若人之謂乎！」竺法崇，末詳氏里，尤長《法華》。嘗遊湘州麓山，山精從受戒，因施其地。後還剡葛峴山，遂終焉。著《法華義疏》四卷。（卷 7，頁 2 上下）

48 明·楞首嚴居士顏從喬自書，〈凡例〉，《僧世說》第 1 冊，凡例葉 5 下。

49 明·馬士英具草，〈序〉，《僧世說》第 1 冊，馬序葉 1 上下。

文出《高僧傳》〈義解一〉晉剡葛峴山竺法崇傳，原作：

竺法崇，未詳何人。少入道，以戒節見稱，加又敏而好學，篤志經記而尤長《法華》一教。嘗游湘州麓山，山精化為夫人，詣崇請戒。舍所住山以為寺，崇居之少時，化洽湘土。後還剡之葛峴山，茅庵澗飲取欣禪慧，東甌學者競往湊焉。與隱士魯國孔淳之相遇，每盤遊極日，輒信宿忘歸。披衿頓契，自以為得意之交也。崇乃嘆曰：「緬想人外三十餘年，傾蓋於茲不覺老之將至。」後淳之別遊，崇詠曰：「皓然之氣猶在心目，山林之士往而不反，其若人之謂乎！」崇後卒於山中。著《法華義疏》四卷云。⁵⁰

上述二文比併觀之，可知顏從喬幾乎保留《高僧傳》完整記事內容，不過稍改原文敘事結構而已。一方面，故事擷取傳中竺法崇與魯國隱士孔淳相遇一事，繫之〈師資品〉，將其餘生平紀錄及相關軼事以雙行夾註形式附見文末，形成主次有別、涇渭分明的文本片斷。另一方面，以「孔徵士嘗遊山遇葛峴，因留共止，遂停三載」為始，一改《高僧傳》以竺法崇為中心的敘事立場，將孔淳視為故事的敘事主軸；字裡行間雖不見孔淳一語，卻通過竺法崇之口將其清峻高蹈的隱者形象，襯托得維妙維肖，精準把握人物的隱逸特質。此外，由於顏氏刻意採取主客倒置的敘事方式，巧妙填補僧傳中未曾言及孔淳佇足山林與友共陳慕志、相與同游的留白之處，既突顯孔淳擇交知己的主動性，同時也深化二人彼此意氣相投、惺惺相惜的深厚情誼，不意與僧傳形成特殊的跨文本對話關係。無獨有偶，在晚明世說體諸書中，如李卓吾《初潭集》、焦竑《玉堂叢語》均收有〈師友〉門，而稍晚於《僧世說》付梓、出自晚明清初黃檗僧家南源性派（1631-1692）之手的《鑑古錄》（1683）亦列〈師友〉一類，其下併有小序云：「景德雲法師（1088-1158）曰：『鳥之將息必擇其林，人之求學當選於師。』蓋師者，人之模範，世之儀表也。故曰：『生我者父母，成我者師友。是以君子講習以文會友，以友輔仁，品藻人物，商榷異同，如切如磋，如琢如磨。風雨急而不輟其音，霜雪零而不渝其操，斯乃賢達

50 南朝梁·會稽嘉祥寺沙門釋慧皎撰，《高僧傳》，卷4，頁350。

之素交，千秋之一遇也。』有志於道宜加尊尚，義之所在孰不從焉。」⁵¹頗似〈師資品〉立意，足見時人對擇師交友的慎重態度，正所謂不擇師無以法，不求友無以成也。⁵²

第四，〈風尚品〉專主描寫高僧名士（居士）之風骨及其時代精神及處境，與〈德聞品〉二門集中反映時人對人物品藻活動之觀視方式與品評內涵。倘以篇幅計，前者屬拾條目 137 則，為書中所錄軼事最多門類；後者收錄條目 100 則，與〈徵感品〉並居其次，共構全書最主要的篇章部分。如從〈風尚品〉內容來源看，主要集中在《高僧傳》、《續高僧傳》二書，惟零星條目見諸《出三藏記集》和《廣弘明集》。經由作者對傳中涉及人物品藻文字的裁剪、重釋，反映自東漢至唐代知識分子對僧家隱者理想人格的讚美和欣賞。包括：

（一）推崇人物之德行，涉及個人操守行誼乃至應對進退間是否合宜有度，尤其標舉清介端正之品格與恢弘氣度之雅量。如記法祖、法祚兄弟不畏張輔強權與管蕃讒構，「固志不移」，「執志堅貞，以死為誓」，寧斃於杖刑下，不欲還俗、助紂為虐。（卷 9，第 5 則、第 7 則）如記慧持、慧巖師徒二人遭逢後蜀篡亂之際，臨危猶不卑不亢、不屈從凶悖。先是慧巖對譙縱之暴行不假悲痛顏色，終而被害；爾後，慧持無懼譙恠道福率兵闖寺之佻薄行為，舉止如常，「澹然自若」。（卷 9，第 16 則、第 17 則）如記智嚴「清率寡欲，隨受隨施，少遊方，無所滯著。稟性冲退，不事表襮，故雖多美行，世無得而盡傳」。（卷 9，第 24 則）如記曇瑗恆耽溺外典，「以才華自處，時有箴之者正，即頓為改悔，繇是名重京邑」。（卷 10，第 42 則）云云。

51 明·福唐沙門性派南源輯，《鑑古錄》（出版地不詳：石田茂兵衛，天和三年〔1683〕刊本），卷 10，葉 1 上。

52 值得一提的是，諸書對師友關係的重視和討論，或與晚明叢林普遍存在師徒之誼不治的現象有關，誠如湛然圓澄（1561-1627）指出：「前輩師資之間，親於父子。今也動輒譏呵，自行不端，學者疑憚。」（頁 721）又：「今為師徒者，一語呵及，則終身不近矣。」（頁 741）此外，生徒、道友之間出言不遜乃至凌辱彼此者，亦時有可聞：「或師範誠訓過嚴，或道友議論不合，便欲殺身以報之也。或造揭帖，或捏匿名，遍遞鄉紳檀越，誘彼不生敬信，破滅三寶。」（頁 738-739）或見一斑。相關參酌明·無名叟著，《慨古錄》，收入（日）河村照孝等編，《已新纂大日本續藏經》第 65 冊。

(二) 注重呈現人物特出之才能與秉性，如言曇影「性虛靜，寡交遊，安貧志學，雖過似淹遲，而神氣駿捷」。(卷 9，第 22 則) 言法常博通經論，善談佛理，「為時匠所憚，而性甚剛梗，不偶流俗」。(卷 9，第 50 則) 以及彰顯人物率性自然、曠達疏放之風流本色，時而流露出脫俗高遠之情致，與獨立遺世的生活狀態和精神面貌。如稱耆域「倜儻神奇，任性乎俗，跡行亦不恒，時人莫之測」。(卷 9，第 31 則) 稱慧開「情疎率不事形骸，衣衲塵滓，曾未舉意浣濯。同侶有不堪者，皆代其解溺。寒則披絮待成，夏則隱席至燥」。(卷 10，第 30 則) 稱慧峰「衣粗敝，無長物，攝靜松林，日唯一食，然顧步鏘鏘，殊有風韻」。(卷 10，第 48 則) 凡此種種，不一而足。

相對於此，〈德聞品〉則更側重對人物品題鑑賞的結果，多數文字直接出自觀視者當下的言談活動，偶有藉第三人稱的敘事觀點進行轉述者。雖與《世說》專主記述魏晉名士清談風流之事，各有偏重，但就時人相互品評稱揚以傳遞人物才性風神這點來說，無論在審美情趣或是語言與敘事風格上，都可謂一脈相承。譬如：

藍田（按：釋道恆）九歲戲于道，隱士張忠見而嘆曰：「此兒有出人之相，在俗必能輔政，處道亦當顯法，恨吾老不能見耳！」（卷 18，第 40 則）

戴安道年十餘歲，在瓦官寺畫。王長史（按：王濛）見之曰：「此童非徒能畫，亦終當致名。恨吾老，不見其盛時耳！」（《世說》〈識鑒〉第 17 則）

不僅如此，對於人物外在容貌姿態的摹寫，同樣刻畫入木三分。如言及支謙之形貌，乃「細長黑瘦，眼多白而睛黃，時人為之語曰：『支郎眼中黃，形軀雖細是智囊。』」（卷 18，第 3 則）不過寥寥數語，一胡僧智者的形象躍然紙上。如言慧朗之膚白宛如凝雪，「肌貌霜潔，時人目為白朗」，（卷 19，第 37 則）頗有幾分傅粉何郎的美姿儀。乃至觸及內在精神氣質，尤精於把握人物之形神關係，追求瞻形得神、神超形越的敘事美感，其神情態度堪與劉義慶筆下的名士群像比肩，氣韻生動自然。如僧淵「風姿宏偉，腰帶十圍，神氣清遠，含吐灑落」（卷 19，第 23 則）；如僧旻「美言

笑，善舉止，吐納膏腴，自生顧盼，風颭滿室」（卷 19，第 45 則）；如周顒目慧隆禪師神氣高遠，「蕭散森疎，若霜下之松竹」（卷 19，第 27 則），云云。

第五，《僧世說》於全卷之末更立〈藝術品〉與〈駢麗品〉，特意就僧傳中鉤稽若干詩文論著、書畫藝術和方技數術等文字內容，分別繫諸二門。就中，〈藝術品〉得《世說》〈術解〉、〈巧藝〉二門面貌，專記人物精湛的百工技藝之術；而〈駢麗品〉則近似讀書札記體，著意抄撮《高僧傳》十科總論序文之要，和其它箴言詩文與傳記等篇什。作者聲稱，「〈藝術〉殊不一，以皆非本分事故耳」；又謂「〈駢麗〉本不當採，以其可以為文用，雖為此書之蠹，亦作者苦心，故錄之。中有事實非覽莫知者，如序言所摭諸書與〈梵轉〉、〈唱導〉之自皆不可缺，竝存之以備參考。」⁵³雖不以〈藝術〉、〈駢麗〉作為學者修行辦道的「本分事」，倒也同意「文用」之必要性，表達「雖小道，必有可觀者焉；致遠恐泥，是以君子不為也」的態度。此一觀點，固與明代知識分子普遍熱衷追求遊藝與技藝的時代氛圍有關，亦與晚明叢林崇尚文藝風氣密不可分。誠如廖肇亨指出：「佛教在晚明呈現一片欣欣向榮的盛況，不僅擁有廣大的群眾基礎，在教義與文化形態上也表現出迥異於前代的樣態。最明顯的差異集中表現於（一）強烈的入世傾向，並且與社會脈絡互動頻繁。（二）詩僧畫僧大量出現，在文學藝術的表現上具有高度的成就。（三）經典注疏、語錄也同時大量出現等獨特的文化風尚，而且重新展現經典在現實生活的影響力。」⁵⁴

綜觀後世諸部《世說》仿作屢為批評家目為效顰之流亞，僅得形似而罕能企及其神韻。《僧世說》之所以能做到「《僧要》為宗，《世說》為趣」，兼收傳記與筆記文體之長，客觀來說，首先是緣於取材範圍咸以唐前逸聞軼事為主，距漢魏兩晉年代既未遠，亦鮮有「世易時移」的感受；同時，也由於顏從喬對於人物的理解並非盲目模擬、徒有膚淺艷羨之嘆，而是基於嚴謹的史實考據發而為言，擲地有聲。因此，哪怕作為一部述而

53 明·楞首嚴居士顏從喬自書，〈凡例〉，《僧世說》第 1 冊，凡例葉 6 上下。

54 廖肇亨，《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 108。

不作的輯錄彙編，《僧世說》亦能在作者披沙揀金、刪繁就簡的筆削之間，盡如《世說》面貌，沖澹雋永，雅趣橫生，從而開啟晚明世說體作為佛教文化論述載體的另一種敘事模式。

四、顏從喬的復古情結與敘事策略

從佛教文學發展的脈絡來看，自北宋惠洪《林間錄》奠下禪林筆記的寫作傳統開始，教界掀起一波具時代集體特性的「憶古」浪潮。祁偉、周裕鍇指出，「宋代禪林筆記從一開始就沉浸在對先賢古德的讚頌和回憶中，惠洪的《林間錄》是為證明。此後，宗杲的《宗門武庫》、曉瑩的《雲臥紀談》和《羅湖野錄》、淨善的《禪林寶訓》、道融的《叢林盛事》、曇秀的《人天寶鑒》、圓悟的《枯涯漫錄》等，無一逃脫回憶的羅網。」它們之中，「最常見的一種憶古形式是古今對比，即先憶前輩宗師之德行，後責今日學者之缺失，在頌古呵今的過程中直接指出當下禪林的問題所在。從這最露骨的批評中我們可以直觀宋代禪林的『不圓滿』，並由此尋找憶古情緒滋生的源頭。」⁵⁵此一禪林筆記體發展至南宋趨於臻備，至少延續至明仍歷久不歇，並與《禪林僧寶傳》和《石門文字禪》二書共為惠洪在晚明最受矚目的經典著作，益引起廣大反響。如果說，紫柏真可（1543-1603）之於惠洪等待五百年邂逅的因緣，是肇自對《智證傳》中禪門綱宗的啟迪；而惠洪在明代法門地位的驟然走高，是濫觴於紫柏對其人格理想之建構，甚至達到「惠洪覺範其人其學的歷史真相已經不是晚明叢林關懷的重心了，而是透過惠洪覺範面貌的形塑，投射出晚明叢林理想的文化形態」⁵⁶的地步。那麼，顏從喬對惠洪史觀思想的接受與衍異，則可說是懷揣著與紫柏相同的心情。

先是，《僧世說》於諸家〈序〉文之後、〈凡例〉之前收錄〈摘古尊宿論傳諸語〉一篇，三則分別出自惠洪《石門文字禪》書中〈題修僧史〉、

55 祁偉、周裕鍇主編，《宗風與寶訓：宋代禪宗寫作傳統研究》（北京：中國社會科學出版社，2017），頁117。

56 廖肇亨，《中邊·詩禪·夢戲：明末清初佛教文化論述的呈現與開展》，頁143。

〈題佛鑑僧寶傳〉和〈題珣上人僧寶傳〉之段落；一則摘自契嵩《傳法正宗記》中的〈震旦第二十九祖慧可尊者傳〉。二人均是宋代著名的佛教史家，顏氏開宗明義引用諸篇以闡明僧家撰史之立場與原則，大有樹立典範、規模今著的意味，包括：（一）承襲「依倣史傳，立以贊辭」的論贊筆法；（二）打破「婚戶鬥訟按檢」的破碎敘事，突顯禪門精神之品格；（三）秉持「前修未密，後出轉精」的著史態度，藉由惠洪駁斥《宋高僧傳》重義學、輕禪學，對傳主分科歸類未能意識到其在禪林中的重要意義，甚至遺漏重要人物，契嵩批評《續高僧傳》失之詳覈史料諸事，以為自警。

爾後，當惠洪對先輩宗師之史傳、語錄進行回憶、追述與歷史重構時，顏從喬有意通過閱讀惠洪的作品，喚醒屬於明人特有的慕古心緒。絕大多數的佛教史學家相信：宋元以降的近世中國，特別是明清階段，佛教迎來一段漫長的黑暗時期。一方面出於對現實情況的考量，如以教理思想深受理學制約而不再有明顯進展，遂認為它在總體上呈現倒退趨勢；⁵⁷或試圖從世俗化的社會信仰、宗教政策與叢林亂象來批判它的沉淪與墮落。⁵⁸另一方面，基於佛教正像末三時說（或有持二時說）指認當今為末世的眼光亦不在話下，自北齊天台僧慧思（515-577）首次系統性提出末法論，天竺僧那連提耶舍譯佛典《大方等大集月藏經》——集正、像二法與佛法滅盡說的集大成著述以來，歷代相關論述不絕於耳。⁵⁹一般來說，論及末法世之開端，大抵以初唐為始，如道宣即持正法、像法各千年、末法萬年之說，並視當世為末法時：「初千年為正法也，即謂會正成聖，機悟不殊。第二千年依教修學，情投漸鈍，會理叵階，攝靜住持，微通性旨；然於慧釋未甚修明，相似道流，為象（像）法也。第三千年後末法初基乃至萬年，定慧道離，但弘世戒，威儀攝護，相等禪蹤，而心用浮動，全乖正受，故並目之為末法也。」⁶⁰如作是觀，身處北宋末年的惠洪距像法

57 潘桂明，《中國居士佛教史（下冊）》（北京：中國社會科學出版社，2000），頁 709。

58 相關參酌江燦騰著，《晚明佛教改革史》（桂林：廣西師範大學出版社，2006），第 1 篇〈導論：明代佛教社會長期發展的歷史環境〉，頁 1-66。

59 參酌宋道發，《佛教史觀研究》（北京：宗教文化出版社，2009），頁 226-250。

60 唐·西明寺沙門釋道宣撰，《續高僧傳》（《大正新脩大藏經》第 50 冊），卷 20〈習禪五〉，頁 596。

世之尾聲約五百年，而晚明顏從喬距之像法世莫約一千年。是時，顏氏因目睹晚明佛門怪狀種種，持論釋之：「佛法之歷中國凡二千年，正像權實興衰變易備矣。然未有橫潰頹靡如今日者，姦偷屠販，租傭優乞，淫坊酒肆，詭形怪募，交武周行，恬若應化。」⁶¹阮大鍼亦稱：「慨末法陵夷，門庭湫隘，方袍圓頂輒曰化人，甚藉口、逆行駕、言綺語，諸方魚龍豈可問耶！」⁶²蓋二人語中盡顯對末法時期戒律衰頹、僧風濁亂的惶恐與不安，宛如《經》中所云：「末法苾芻無戒德，不樂深山寂靜居，常處王城聚落中，唯務是非及鬭諍，反為王法所禁制，叱訶驅擯受慚恥。諸佛法教功德海，因此破戒悉枯竭。譬如寶海水清淨，或被淤泥而渾濁；亦如蓮花滿池開，或被狂風而摧壞；如是末法破戒人，損滅佛教亦如是。」⁶³無不昭示當下佛法處於轉復微末、純味漸失的階段。與此同時，彼時的居士佛教也開始歷經它的反省期。無論是通過萬曆三高僧、明末四高僧的文化形象乃至意象之建構，或是對名震朝野的護法居士如明初宋濂（1310-1381）、姚廣孝（1335-1418），如明中後期之李贄、三袁及其他陽明心學家等人的時代觀看和標舉，皆能清楚看見：當時部分掌握宗教及知識話語權的比丘與上層居士們，在對歷史進行深刻的反省之餘，其所懷抱對現世法運危機的憂患意識與積極改革的決心。⁶⁴

儘管從書寫目的看，顏從喬《僧世說》與惠洪《林間錄》均是出於對當代叢林風氣衰陵、曲違先聖法制的憂慮，發而為言、鑑古推今，具有強烈的復古、復興意識，然而也正是兩者間存在五百年的時空差異，從而見出顏從喬對末世的焦慮和對盛世的追憶情結，遠比惠洪的時代來得更加複雜。顏從喬既選擇以三高僧傳為主要輯錄之材料來源，而非如惠洪以禪宗人物為中心的撰述立場，反映的是晚明佛教整體衰微的發展勢態，已不再僅止於禪門內部的混亂失序，更是整個時代面臨佛世已遠、正法淡薄乃

61 明·楞首嚴居士顏從喬自書，〈僧要自序〉，《僧世說》第1冊，自序葉1上。

62 明·石巢社弟阮大鍼撰，〈序〉，《僧世說》冊1，阮序葉1上下。

63 宋·西天譯經三藏朝散大夫試鴻臚卿傳法大師臣施護奉詔譯，《佛說護國尊者所問大乘經》，卷2，收入（日）高楠順次郎等編，《大正新脩大藏經》第12冊，頁7。

64 相關人物生平事蹟參酌清·菩薩戒弟子彭際清述，《居士傳》，收入（日）河村照孝等編，《卍新纂大日本續藏經》第88冊。又，相關研究另可參酌聖嚴法師，〈明末的居士佛教〉，《華崗佛學學報》5(1981.12): 7-36。

至眾生行儀非法的困境。打從伊始，他便沒有追隨《林間錄》採取古今對比的敘事策略——一邊以前言往行追憶先賢古德，一邊借此喻彼側重揭露禪門之現實弊端，而是專心致志建構一個嚴持戒律、廣行善法、不行非法的僧伽形象，一個能令正法常住不滅的現實世界。首先，《僧世說》中幾乎不分品類都著意對富含學識、言行兼備之比丘和居士的推崇與書寫，如〈布施品〉中言安世高「雖處俗而奉戒精峻」，出家後復「博曉經藏，尤精阿毗曇學，諷持禪經，備盡其妙」。（卷 1，第 2 則）如〈禪定品〉中言及慧嵬禪師「戒行澄潔」，隱山修禪不為魔障所迷惑，天女見之，猶歎美「海水可竭，須彌可傾，彼上人者，秉志堅貞矣」。（卷 4，第 8 則）如〈誦持品〉中言弘明法師「貞苦有戒節」，恆「誦《法華》習禪定，精勤禮懺，六時不輟」，竟收「每旦瓶水自滿」之靈感事蹟。（卷 13，第 23 則）如〈義解品〉言居士曹毘於義理之學造詣非凡，早年「受諦師《攝論》，於他部亦著績。晚居江都，於白塔諸寺開演羣論，座下皆是名士」，乃至叢林諸僧如禪定、僧榮、日嚴、法侃等，皆「資其學」云云（卷 16，第 59 則），蓋以佛、法二寶唯賴僧伽弘傳故也。

其次，書中亦罕有對狂僧形象的詳細描述，縱有記載，不過是「不事形骸，昏酣臥道」；「酣醉扶輿，登坐笑語」（卷 14，第 38 則）而已，絕非同普化、濟顛那般喝祖罵佛、戲笑怒罵幾近瘋癲的佯狂姿態。儘管他們行止非常，實出於「對既有的佛教制式體系和當時社會文化的一種反動或顛覆，藉此行為方式向佛教僧團共修系統的模式可能日漸固定或僵化的偏鋒提出警誡，以瓦解宗教生活教條式的理性運作日益僵化的趨勢」，⁶⁵具有一定的醒世意義；但顯然對顏從喬來說，面對明季「佛日將沉，僧寶殆滅」，「叢林之規矩掃地盡矣」的嚴峻挑戰，如何實踐改革以恢復佛教在世俗社會既有的威望與秩序乃是當務之急。從而，其筆下提及更多的，是擁有護持三寶決心的「大義」僧：

周武惑道減法，謫大師詣闕理訴。引見，乃援引經論子史傳記，敷弘大義，證據顯允。從旦至午，抗對如流，梗詞厲色，毅然不撓。百僚

65 黃敬家，《贊寧《宋高僧傳》敘事研究》（臺北：臺灣學生書局，2008），頁 337。

為之戰慄，藹益神氣泊如，既久不見遣，復進曰：「佛老邪正，可以事求，請置油鑊，取兩宗人法烹而驗之。」帝憚其言，令引出。及教圯，藹縊麻潛於太乙山錫谷，以無力毗贊，告弟子曰：「吾無益於世，正當即事捨身。」後獨據別巖，令侍者出山，明發當來。弟子心動通夜失眠，旦移至，見藹面西跌坐盤石，身自剗割布諸石上，引腸掛于松枝，五臟筋肉，手足頭面，鬻析都盡，唯餘白骨，以手捧心而化，白乳滂沱，凝於石上，乃就而累石以封之。（卷 14，第 40 則）

上述故事見〈弘護品〉，原文出自《續高僧傳》〈護法上〉中「周終南山避世峯釋靜藹傳」條下，講述北周武帝廢佛之際，靜藹大師憑藉一己力量與世教相抗，最終為法捐軀之事。全文敘事詳略有度、層次分明，一方面生動交代大師如何在王權威迫下從廟堂之上逐步退向山林方外；另一方面，復因自認護法不利而決意捨身衛道之舉措，隨著權力中心的移往邊陲益發勇猛激烈。先是，其面抗上旨「敷弘大義」，「抗對如流，梗詞厲色，毅然不撓」，使在場一眾「為之戰慄」；爾後，見大法淪廢，獨木難支，毅然「即事捨身」，欲以此以喚醒同道信心。尤其，文中對靜藹自割其肉、開腸剖肚，致使五體散落，「唯餘白骨，以手捧心」一段極筆描寫，宛若虔誠的道者獻身一場莊嚴神聖的淨化儀式，義無反顧，令人動容。作者聲稱：「此以法弛欲見神變，以化服異同耳，是以死為住持也。」誠然。

值得注意的是，三高僧傳中皆立〈亡身〉（〈遺身〉）一科，對於遺身的思考別自不同：慧皎雖從性空的角度肯定捨身利生果報非凡，但從戒律的角度來看卻也難以否認其中有「殘毀形骸，壞福田相」、傷及蟲命的可能，可謂「得在忘身，失在違戒」；而道宣以為斷除苦果當滅集因，如一心仰賴遺身求解脫，無疑「倒本更繁，徒行苦聚」，不如「持經一句，勝捨多身」，於捨身一事抱持利弊相與、有得有失之態度；至於贊寧對於遺身之行則語多肯定，甚至不以「小乘教以自殺犯重戒」為是，從大乘立場讚嘆其乃「發一大心，百年閻室一燈能破」，具有大利益。⁶⁶迥異於三傳的著述態度，《僧世說》雖逕自刪除〈亡身〉，大有表明不以燃指燒身為

66 相關三傳作者對遺身行為的表述立場和時代爭論之議題，參酌黃敬家，《贊寧《宋高僧傳》敘事研究》，頁 348-368。

修行要務的看法，或許當中尚包含著對違反戒律的疑慮和考量。但無論如何，通過上述故事至少證明二點：第一，顏從喬仍舊未徹底棄去比丘遺身之貢獻，而是將相關軼事繫諸〈徵感品〉、〈弘護品〉、〈誨悟品〉等門類中，且各事之後皆有考論批評文字，用以表達對出於各種目的而進行毀身之舉的嚴肅態度。第二，比起去除我執獲得金剛法身的「小我」行止，為護教弘法而成就「大我」的遺身行為，值得敬佩與推崇。一如法祖、法祚兄弟展現僧家「執志堅貞，以死為誓」，以忠孝做佛事的剛健氣節，作者同將為法捐軀的靜藹等量齊觀，視為佛門忠肝義膽一烈士。

從上述可知，顏從喬於《僧世說》中所流露的復古情緒極為複雜，並深刻影響文本的敘事策略與最終樣貌。一方面，隨順當時的叢林風氣，通過對北宋惠洪及其禪學思想（包含文字禪與僧史觀）的接受，以及對傳統佛教末法史觀的理解，顏氏歸結一套服膺於時代需求的歷史敘事標準，它不僅體現在消解狂僧的特殊文化現象，同時對亡身產生迥異於三高僧傳的道德性詮釋方式。另一方面，出於對明季佛門現狀的認識，他並沒有依循惠洪禪林筆記所開創憶古寫今的敘事策略，取而代之的，是通過考索、重釋經典化的三高僧傳來尋回失落的「典型」與僧家本色，經由一系列稽古（蒐集與考證）、崇古（揀擇與剪裁）與存古（書寫與詮釋）的閱讀和創作過程，試圖以「圓滿」（盛世）消解「不圓滿」（末世）的現實焦慮。準此，《僧世說》著意建構一群嚴持戒律、言行兼俱且富學養的高僧、居士樣貌，而其強調人格上精神至善無瑕的一面，最終也與《世說》好尚人物自然性格缺陷的美感經驗呈現截然不同的品賞範式。

五、結 論

出自民國著名文學家魯迅（1881-1936）之手的《中國小說史略》，不僅是中國文學史上首部針對古典小說家及其作品進行系統化整理、分類與論述的專著；同時它以史料為方法，基於時代社會的文化情境，通過對整體的、演進的歷史觀念之反省，總結中國小說歷史變遷的兩個特殊現象：「一種是新的來了好久之後而舊的又回復過來，即是反復；一種是新

的來了好久之後而舊的並不廢去，即是羈雜。」⁶⁷一定程度上修正傳統進化史觀的線性論述方式。他在〈《世說新語》與其前後〉一文中，乃援此觀點對歷代的世說體仿作現象進行批評：

至於《世說》一流，仿者尤眾……唐有王方慶《續世說新書》，宋有王讜《唐語林》，孔平仲《續世說》，明有何良俊《何氏語林》，李紹文《明世說新語》，焦竑《類林》及《玉堂叢話》，張壘《廿一史識餘》，鄭仲夔《清言》等。然纂舊聞則別無穎異，述時事則傷於矯揉，而世人猶復為之不已。至於清，又有梁維樞作《玉劍尊聞》，吳肅公作《明語林》，章撫功作《漢世說》，李清作《女世說》，顏從喬作《僧世說》，王暉作《今世說》，汪琬作《說鈴》而惠棟為之補註。⁶⁸

上述文字至少提供三點訊息值得討論：（一）魯迅對於世說體著作的歷史演化過程，同時注意到歷時的連續性與共時的方向性兩重現象觀看，儘管臚列諸書於今所見十不過一二，但肯定可以從一個斷代的角度，發明《世說》續仿作品的共相（普世性）與殊相（特殊性），儘管最終僅僅是將彼類著作定調為「纂舊聞則別無穎異，述時事則傷於矯揉，而世人猶復為之不已」的一種流行產物。（二）魯迅將顏從喬《僧世說》列於清代，然經由本文可知是書已於崇禎年間脫稿，說明其在撰寫《史略》的過程中，極有可能僅見該書之名於目錄或它書中，而未曾寓目是書。⁶⁹果真如此，或許該重新考慮「纂舊聞則別無穎異，述時事則傷於矯揉」對於個別續仿著作評價的合理性。

（三）關於《世說》一流的仿作現象，雖然更趨近某一類型的創作中斷後，復又盛行的變遷過程——特別是明中葉以後伴隨著《世說》的重雕與王世貞《世說新語補》的閱讀擴散效應，使世說體的續仿創作風潮再次

67 魯迅，《中國小說史略》，《魯迅全集》（北京：人民文學出版社，2005），第9卷，頁306。

68 同上註，頁68-69。

69 按：林憲亮認為《中國小說史略》中關於《世說新語》仿作之論述，主要依據清初王士禎所撰《居易錄》，然果否如此，作者未更進一步說明，此或聊備一說。相關參酌氏著，〈《僧世說》年代考——魯迅《中國小說史略》辨誤一則〉，《圖書館雜誌》33.10(2014.10): 95-97。

吹向「好事者」的隊伍。值得注意的是，有明一代開展出多元特殊的佛教文化思潮，對於世說體的創作同樣帶來不容小覷的影響。如本文探討的《僧世說》，一方面固有承襲自《世說》敘事風格的部分，另一方面在創作精神上，作者復又深受晚明佛教文化之浸淫與啟迪，展現在對《世說》、僧傳與禪林筆記文類進行融通與化用的嘗試，不僅改寫長久以來佛教史傳文類的敘事模式，同時也為世說體開啟一種嶄新書寫範式，反映顏氏之於該書所包含「通乎俗」、「為用」、「為趣」的創作用心。筆者以為，這是晚明佛教思潮乃至居士群體對於《世說》仿作現象所帶來的一種新的影響與變異，一種文化羶雜的結果。

引用書目

一、傳統文獻

- 南朝梁·會稽嘉祥寺沙門釋慧皎撰，《高僧傳》，《大正新脩大藏經》第 50 冊，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 唐·西明寺沙門釋道宣撰，《續高僧傳》，《大正新脩大藏經》第 50 冊，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 唐·李延壽，《南史》，北京：中華書局，1997。
- 唐·釋法琳，《辨正論》，收入（日）高楠順次郎等編，《大正新脩大藏經》第 52 冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1934。
- 宋·西天譯經三藏朝散大夫試鴻臚卿傳法大師臣施護奉詔譯，《佛說護國尊者所問大乘經》，收入（日）高楠順次郎等編，《大正新脩大藏經》第 12 冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1934。
- 宋·祖詠編，《大慧普覺禪師年譜》，《明嘉興大藏經》第 1 冊，臺北：新文豐出版公司，1987。
- 宋·晁迥，《法藏碎金錄》，《文津閣四庫全書》子部釋家類第 350 冊，北京：商務印書館，2005。
- 宋·普濟集，《五燈會元》，收入（日）河村照孝等編，《卅新纂大日本續藏經》第 80 冊，東京：國書刊行會，1975-1989。
- 明·朱時恩，《居士分燈錄》，收入（日）河村照孝等編，《卅新纂大日本續藏經》第 86 冊，東京：國書刊行會，1975-1989。

明·李贄，《初潭集》，北京：中華書局，2012。

明·何良俊，《四友齋叢說》，《筆記小說大觀（十五編）》第7冊，臺北：新興書局，1978。

明·袁宗道撰、阿英校點，《白蘇齋類集》，上海：上海雜誌，1935。

明·曹臣、清·吳肅公，陸林校點，《舌華錄·明語林》，合肥：黃山書社，1996。

明·福唐沙門性派南源輯，《鑑古錄》，出版地不詳：石田茂兵衛，天和三年（1683）刊本。

明·鄭仲夔，《蘭畹居清言》（《四庫全書存目叢書》子部第244冊，臺南：莊嚴文化公司，1995。

明·鄧原岳，《西樓全書》，合肥：黃山書社，2009。

明·顏從喬，《僧世說》，皖城顏衡梓行，明崇禎年間刊本，臺北：國立故宮博物院館藏。

明·無名叟著，《慨古錄》，收入（日）河村照孝等編，《卅新纂大日本續藏經》第65冊，東京：國書刊行會，1975-1989。

清·王士禎，《居易錄》，《筆記小說大觀（十五編）》第8冊，臺北：新興書局，1978。

清·王毓芳等纂修，《安徽省懷寧縣志》第4冊，《中國方志叢書·華中地方》第731號，臺北：成文出版社，1985，據清道光五年（1825）刊本影印。

清·阮大鍼撰，胡金望、汪長林校點，《詠懷堂詩集》，合肥：黃山書社，2014。

清·陳夢雷等纂修，《欽定古今圖書集成·方輿彙編·職方典》，北京：中華書局，民國二十三年（1934）影印。

清·菩薩戒弟子彭際清述，《居士傳》，收入（日）河村照孝等編，《卅新纂大日本續藏經》第88冊，東京：國書刊行會，1975-1989。

清·劉樞等修，《安徽省懷寧縣志》第3冊，《中國方志叢書·華中地方》第730號，臺北：成文出版社，1985，據清康熙二十五年（1686）刊本影印。

朱之英等纂修，《安徽省懷寧縣志》第5冊，《中國方志叢書·華中地方》第732號，臺北：成文出版社，1985，據民國5年鉛印本影印。

二、近人論著

江燦騰 2006 《晚明佛教改革史》，桂林：廣西師範大學出版社。

宋道發 2009 《佛教史觀研究》，北京：宗教文化出版社。

祁偉、周裕鍇主編 2017 《宗風與寶訓：宋代禪宗寫作傳統研究》，北京：中國社會科學出版社。

- 林憲亮 2014 〈《僧世說》年代考——魯迅《中國小說史略》辨誤一則〉，《圖書館雜誌》33.10(2014.10): 95-97。
- 金貞淑 2014 「十六世紀明代吳中文士與《世說新語》之交涉」，臺北：國立臺灣大學中國文學系博士論文。
- 黃敬家 2008 《贊寧《宋高僧傳》敘事研究》，臺北：臺灣學生書局。
- 廖肇亨 2008 《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。
- 魯迅 2005 《中國小說史略》，《魯迅全集》第 9 卷，北京：人民文學出版社。
- 劉強 2012 《世說學引論》，上海：上海古籍出版社。
- 潘桂明 2000 《中國居士佛教史（下冊）》，北京：中國社會科學出版社。
- 潘建國 2009 〈《世說新語》元代刻本考：兼論「劉辰翁」評點實係元代坊肆偽托〉，《文學遺產》2009.6(2009.12): 65-77。
- 戴麗琴 2013 《《世說新語》與佛教》，新北：花木蘭文化出版社。
- 謝國禎 1985 《江浙訪書記》，北京：三聯書局。
- 魏宏遠 2017 《王世貞文學與文獻研究》，上海：上海古籍出版社。
- 懷寧忠恕堂 2018 《顏氏宗譜》，「安慶家譜網」網站，<http://www.aqjiapu.com/index.php?m=content&c=index&a=show&catid=47&id=864>（2024.2.28 上網檢索）。
- 釋聖嚴 1981 〈明末的居士佛教〉，《華崗佛學學報》5(1981.12): 7-36。
- 龔延明主編，毛曉陽點校 2016 《天一閣藏明代科舉錄選刊·登科錄點校本（下）》，寧波：寧波出版社。

Reconstructing Classics: Yan Congqiao's *Seng Shishuo* from the Late Ming Dynasty

Liu Chia-hsin*

Abstract

Seng shishuo 僧世說 (*Tales of the World of Monks*), also titled *Seng yao* 僧要, was published during the reign of the Chongzhen Emperor (r. 1627-1644) of the Ming dynasty. The work, consisting of twenty-four chapters across six volumes, was a part of Yang Shoujing's 楊守敬 (1839-1915) collection and is currently preserved at the National Palace Museum in Taipei (nos. Gu Guan 003663-003668). The author, Yan Congqiao 顏從喬 (courtesy name Ruoling 若齡, ?-?), was a renowned literatus and lay Buddhist of the late Ming period. *Seng shishuo* draws inspiration from Liu Yiqing's 劉義慶 (403-444) *Shishuo xinyu* 世說新語 (*A New Account of the Tales of the World*), compiled during the Liu-Song of the Southern Dynasties, as well as re-edits and classifies material from earlier sources, including Hui Jiao's 慧皎 (497-554) *Gao seng zhuan* 高僧傳 (*Biographies of Eminent Monks*) of the Liang dynasty; Daoxuan's 道宣 (596-667) *Xu gao seng zhuan* 續高僧傳 (*Continued Biographies of Eminent Monks*) of the Tang dynasty; Zan Ning's 贊寧 (919-1001) *Song gao seng zhuan* 宋高僧傳 (*Biographies of Song Eminent Monks*) of the Song dynasty; and other Buddhist biographical records from previous dynasties. The book begins with the chapter "Almsgiving" 布施品 and concludes with "Parallel Prose" 駢麗品, covering twenty-two topics in total. Yan claimed, "Understanding of *Shishuo* is based on convention, while the root of *Seng yao* is based on truth; root based on truth as essence, understanding based on convention as function. *Seng yao* is for doctrine, and *Shishuo* is for amusement, just as various sutras have many different names." It clearly indicates his desire to express wisdom, namely prajna, through words and to practice Buddhist faith through writing.

* Liu Chia-hsin, Associate Professor, Cross College Elite Program and the Chinese Literature Department, National Cheng Kung University.

Despite being published, *Seng shishuo* was not widely circulated nor well preserved, and Huang Yujing 黃虞稷 (1629-1691) in the early Qing dynasty had thus already noted that the work had been missing volumes in his *Qianqing tang shumu: Shijia lei* 千頃堂書目·釋家類 (*Catalogue of Qianqing Hall: Buddhist Category*). In the Republican era, Lu Xun 魯迅 (1881-1936) mentioned it in his *Zhongguo xiaoshuo shilüe* 中國小說史略 (*A Brief History of Chinese Fiction*), but mistook it as an imitation of *Shishuo xinyu*, likely because he had never seen the original text. Therefore, scholars throughout history have rarely seen this book firsthand and have largely considered it lost, let alone conducted any in-depth studies. Based on this, the present article intends to discuss *Seng shishuo* as a case study to explore the reconstruction of classical texts. First, from the perspective of newly discovered documents, a brief introduction to the author's life, the literary style, and the contents of the work are provided; second, from the perspective of narrative and of cultural transmission, this article explores the influence and transformation of *Seng shishuo* among Buddhist ideological trends and layperson communities in the late Ming dynasty, as Yan Congqiao attempted to imitate and reinterpret the form of Buddhist biographies by maintaining “*Shishuo* [*xinyu*] is for amusement.”

Keywords: Yang Shoujing, *Seng shishuo*, *Tales of the World of Monks*, *Shishuo* genre, biographies of Buddhist monks, laity