

從儒佛交涉的角度看嚴羽《滄浪詩話》的詩學觀念

台灣大學中文系 蕭麗華

佛學研究中心學報

第五期 (2000.07)

頁 253-273

©2000 國立臺灣大學文學院佛學研究中心
臺北市

頁 從儒佛交涉的角度看嚴羽《滄浪詩話》的
253 詩學觀念

佛學研究中心學報第五期 (2000.07)

提要

中國古典詩學起最早是環繞《詩三百》為主的儒家詩觀，到了陸機提出「緣情說」才揭開了詩學觀念的新頁。但事實上，在情志一體的角度，陸機的「緣情」說仍是在「言志」的系統下，只是突顯情感因素在詩歌中的重大意義而已。詩學觀念能放開儒家現實關懷與實用主義的視野，大步邁向唯心的超越領域，必待三教融合的文化意識在士大夫生活中高度成熟以後的唐宋階段。唐代詩人因庶族抬頭、縉素合流，作品中高度實踐了三教融合的觀念，宋代詩話則是詩學理論的圓熟反省，只有在宋人對詩體的省思中，我們才能看到三教融合之後，詩學觀念有跨越儒家思維的進步與開展。以這個角度來說，嚴羽《滄浪詩話》是極具觀察意義的。

過去研究嚴羽詩論的著作不少，一般以為嚴羽論詩的特識在「以禪喻詩」，實際上，「以禪喻詩」是唐宋間的論詩現象，現象背後的真正因由則是儒佛交涉的結果。針對嚴羽「以禪喻詩」，論者已多；針對儒佛交涉的詩觀，則尚無研究者觸及。本文即從儒佛交涉入手，希望藉儒家詩學觀為對照，映顯嚴羽詩論的特識，進一步更希望突顯儒佛交涉的問題不應只是存在於思想史上，而是中國文化史上全面存在的議題，它在詩學觀念上也能獲得驗證。

本文全文凡分六小節。第一節為前言；第二節從詩「言志」的詩學傳統說起，歸納先秦到漢代「言志」詩觀主要涵攝的知、情、意內涵；第三節分析儒佛交涉下的詩學演進，以唐人「意境論」為明顯起點，然唐人詩論仍祖

頁 從儒佛交涉的角度看嚴羽《滄浪詩話》的
254 詩學觀念

佛學研究中心學報第五期（2000.07）

述風雅，只是在「言志」主軸之外，融攝佛理，開展「取境」「穿境」之審美觀而已。至於晚唐北宋，「以禪喻詩」風氣大開，如東坡、曾幾、范溫等，成為嚴羽詩論之前導；第四節論嚴羽詩論的思想路徑，將嚴羽詩論分為(一)「妙悟說」之拈出(二)詩家宗祖之建構等兩條路徑，釐析嚴羽詩論內容之主「識」、「最上乘」、「悟入」暨以漢魏盛唐為「第一義」詩體等觀念，並觀察其「妙悟說」與大慧宗杲及臨濟禪的關係、其宗祖說所留下的歷代辯證、其論詩不提《詩三百》以別出儒家蹊徑之用心；第五節析論嚴羽詩論中的儒佛辯證，觀察嚴羽刻意大量用臨濟禪語，用妙悟說代替諷諭風化，迴避《詩三百》，應是有他力矯時弊的一番用意；第六節結語出嚴羽未嘗反對儒家「詩言志」詩觀，只是未加著墨而已，他的詩論是著力於禪喻，矯時人議論說理，使詩回歸於含蓄本色。

關鍵詞：嚴羽、滄浪詩話、儒佛交涉、宋代詩學、以禪喻詩

一、前言

中國古典詩學起自先秦儒者論詩，最早是環繞《詩三百》為主的儒家詩觀^[1]，即使是文學高度自覺的漢魏六朝時代，劉勰的《文心雕龍》與鍾嶸的《詩品》，其主要文學觀念仍未偏離「原道」、「徵聖」、「宗經」與「其源出於國風」^[2]等儒家詩學的系統。陸機〈文賦〉云：「詩緣情而綺靡」，揭開了

* 送審日期：民國八十九年五月二日；接受刊登日期：民國八十九年五月十八日。

1. 有關儒者說《詩三百》，散見於先秦典籍中，如《國語》載申叔時說詩云：「教之詩而導廣顯德，以耀明其志。」（楚語·上）又如《論語》：「誦詩三百，授之以政，不達；使於四方，不能專對。雖多，亦奚以為！」（子路篇）等等，《詩》本來就是孔門教本，因此先秦儒者自然成為最早的詩論家。有關先秦說詩之風氣可參閱屈萬里〈先秦說詩的風尚和漢儒以詩教說詩的迂曲〉一文。

2. 劉勰一生思想雖然兼融儒、道、釋，但《文心雕龍》中的崇儒思想是很明顯的。他在〈序志〉篇說：「自生人以來，未有如夫子者也。」〈原道〉篇說：「道沿聖以重文，聖因文而明道」，〈徵聖〉篇中說：「徵之周孔，則文有師矣」「徵聖立言，則文其庶矣」，他所「原」的是儒家之「道」，「徵」的是儒家之「聖」，最終也就落實「宗」儒家之「經」，即他在〈序志〉篇中所說的：「蓋文心之作也，本乎道，師乎聖，體乎經，酌乎緯，變乎騷。」有關這方面的論見可以參考蔡鍾翔、黃保真、成復旺著《中國文學理論史》一，頁 245-246，北京大學出版社 1991 年版，或郭紹虞《歷代文論選》上冊頁 264，木鐸出版社 1980 年版。至於鍾嶸的《詩品》，黃保真《中國文學理論史》認為：「詩學還處於經學附庸的發展階段，待到鍾嶸的《詩品》問世，才使詩學脫離經學而獨立。」（上開書，頁 297）雖然鍾嶸刷新了齊梁以前詩教風氣，開創了以審美鑑賞為中心的純文學詩觀，但筆者認為，鍾嶸動輒稱源「國風」「小雅」，仍未脫向《詩三百》回歸的道路。例如卷上論古詩云：「其體原出於國風」，論陳思王云：「其原出於國風」，論阮籍云：「其原出於小雅」（見陳廷傑《詩品注》頁 11-14，開明書店 1978 年版），而且只有上品，才有其原出於風雅的評論，可見風雅是鍾嶸論詩的高標。

詩學觀念的新頁。「緣情說」歷來一直被視為比儒家「言志說」更進一步的詩學觀念^[3]，但事實上，陸機之「緣情」並未悖離「言志」系統而有迴出前賢處，換言之，在情志一體的角度，陸機的「緣情」說，仍是在「言志」的系統下^[4]，只是突顯情感因素在詩歌中的重大意義而已。

詩學觀念能放開儒家現實關懷與實用主義的視野，大步邁向唯心的超越領域，必待三教融合的文化意識在士大夫生活中高度成熟以後的唐宋階段。唐代詩人因庶族抬頭、縑素合流，作品中高度實踐了三教融合的觀念，宋代詩話則是詩學理論的圓熟反省，只有在宋人對詩體的省思中，我們才能看到三教融合之後，詩學觀念有跨越儒家思維的進步與開展。以這個角度來說，嚴羽《滄浪詩話》是極具觀察意義的，尤其嚴羽詩論與歷來詩家最大的不同，是從未提及《詩三百》，這更是耐人尋味的。

過去研究嚴羽詩論的著作不少^[5]，一般以為嚴羽論詩的特識在「以禪喻詩」，實際上，「以禪喻詩」是唐宋間的論詩現象，現象背後的真正因由則是儒佛交涉的結果。針對嚴羽「以禪喻詩」，論者已多^[6]；針對儒佛交涉的詩觀，則尚無研究者觸及。其實這是觀察嚴羽在詩學觀念演進史上有迴出儒家藩籬之貢獻的重要角度。本文希望藉儒家詩學觀為對照，映顯嚴羽詩論的特識，進一步更希望突顯儒佛交涉的問題不應只是存在於思想史上，而是中國文化史上全面存在的議題，它在詩學觀念上也能獲得驗證。

3. 如裴斐《詩緣情辨》西北大學出版社 1990 年版。

4. 見拙著〈裴斐《詩緣情辨》評述〉，台大《中國文學研究》創刊號。持情志乃一體之延申的觀念者，筆者之前有廖蔚卿《六朝文論》聯經出版社 1989 年版。鄭毓瑜〈詩歌創作過程的兩種模式--「詩緣情」與「詩言情」〉中外文學 11 卷 9 期。

5. 專書有張健《滄浪詩話研究》，台大文學院 1966 年出版、黃景進《嚴羽及其詩論之研究》，文史哲 1986 年出版、郭紹虞《滄浪詩話校釋》，里仁書局 1987 年出版、陳伯海《嚴羽和滄浪詩話》萬卷樓 1993 年出版。

6. 有關嚴羽「以禪喻詩」，除註 5 專著之外，以黃景進〈嚴羽及其詩論重探〉，《中華學院》28、31 期、王夢鷗〈嚴羽「以禪喻詩」試解〉，《中華文化復興月刊》十四卷八期、王熙元〈從「以禪喻詩」論嚴羽的妙悟說〉，《中國學術月刊》17 期、黃秀琴〈「滄浪詩話」中「以禪喻詩」的觀念試析〉，《中央大學中國文學研究所論文集刊》四期等，數篇文章析論最深。

二、「詩言志」的詩學傳統

朱自清先生曾說：「詩言志」是中國歷代詩論「開山的綱領」^[7]。「言志」一詞兩見於《論語》「盍各言爾志」（公冶長篇）；子路、曾皙、冉有、公西華「各言其志」（先進篇），所言均為抒發懷抱之意。據近人王文生的考訂，「詩言志」是中國文學思想最早的綱領，產生在西周中期公元前九世紀中葉^[8]，是詩樂舞一體，神人以和階段的產物，也就是舜命夔掌樂教時期，即《詩三百》制作的時期，故《尚書·堯典》說：「詩言志，歌永言，聲依永，律和聲。」

此「志」原指懷抱、情感、意志等，是統一切精神活動（*spiritual synthesis*）之謂，如朱熹釋《論語章句集注》云：「心之所之為之志」，也如〈毛詩序〉所云：「詩者，志之所之也，在心為志，發言為詩，情動於中而形於言。」然而，由於孔子對《詩三百》的意義擴大到政教修身層面，如《論語·子路》篇云：「誦詩三百，授之以政，……」〈陽貨〉篇云：「詩可以興，可以觀，可以群，可以怨。邇之事父，遠之事君。」〈泰伯〉篇云：「興於詩，立於禮，成於樂。」〈為政〉篇云：「詩三百，一言以蔽之，曰：思無邪。」等等，使「詩言志」之「志」字含有較多道德修養與政治教化的意涵。

孔子的文學觀是求實的，因此使「詩言志」的詩觀籠上濃厚的政教色彩。

「詩」，這種源於先民人神以和的素樸文學，至此開始了人文化的「聖人」與「道德」精神。到漢代，〈毛詩序〉吸收當時經生傳詩的意見，進一步將詩歌與時代政治密切結合，產生「治世之音」「亂世之音」「亡國之音」之論，使「詩」成為人倫之正，具有「正得失，動天地，感鬼神」之功能，以之還可「經夫婦，成孝敬，厚人倫，美教化，移風俗」。因此，郭紹虞認為〈詩大序〉「可以看作是先秦儒家詩論的總結」，是「從《論語》『思無邪』、興、觀、群、怨、事父事君說發展而來」^[9]。

這種詩學觀念，形成載道詩觀，而且將一切詩體歸源於「詩三百」，這不僅大量成為漢代詩說的重心，更是貫通中國文學思想歷史，成為詩論之主流傳統。例如《禮記·樂記》云：「禮以道其志，樂以和其聲。」朱熹〈詩

7. 見朱自清《詩言志辨》序頁 4，漢京文化事業 1983 年版。
8. 王文生〈「詩言志」—中國文學思想的最早綱領〉，見《中國文哲研究集刊》第三期。
9. 有關〈毛詩序〉引文及郭紹虞論見，見《中國歷代文論選》上冊，頁 44、49、50，木鐸出版社 1980 年版。

頁 從儒佛交涉的角度看嚴羽《滄浪詩話》的
258 詩學觀念

佛學研究中心學報第五期（2000.07）

集傳序〉云：「其政雖不足行於一時，而其教實施於萬世，是則詩之所以為教其然也。」乃至清·程廷祚〈詩論〉云：「詩之切於學者二：義理也，聲歌也。」[\[10\]](#)凡此詩論，歷來之多，不勝枚舉。

「詩言志」的詩觀，基本上已成為中國詩歌的主流，它融攝著後來陸機〈文賦〉中的「詩緣情」觀，而界定著中國詩歌抒情傳統的定位。此「志」，藉王文生之說，在先秦原是知（knowledge）、情（emotion）、意（idea）的綜合，到漢人已過渡到知識系統的「意」，到六朝則過渡到感情系統的「情」，到唐孔穎達《春秋左傳正義》則直接說：「此六志，《禮記》謂之六情。在己為情，情動為志。情志一也。」[\[11\]](#)我們可以說它大抵是情志合一，是出儒佛思想系統的主流詩觀。

三、儒佛交涉下的詩學演進

儒、道、釋三教融合下，詩學觀念從六朝開始已有某種程度的演變，鍾嶸「滋味說」的提出，就代表著詩學思想向道家思想借一隻眼的交涉[\[12\]](#)。然而儒道交涉不在本文觀察之內，儒佛交涉，才是本文欲藉以度量嚴羽詩論的線索。

佛教思想影響到詩學觀念，顯然要比道家晚得多，換言之，儒佛交涉的詩觀要到六朝以降，才可能有明顯的線索。唐代詩論無疑是觀察儒佛交涉詩觀的起點。

誠如筆者在拙著〈論詩禪交涉〉一文所考：「詩禪交涉在詩歌創作上以唐代文士禪機詩和詩僧示禪詩為高峰，但在詩歌理論上，此際（唐代）方為萌芽期。」
「（唐人）詩論上開創意境說，著重空靈意境的追求等詩學觀念，都已有了起始端倪」[\[13\]](#)。

不僅筆者注意研究唐以降評論應從佛家打開視野，許多前輩學人在論及

10. 以上所引文字俱見郭紹虞《中國歷代文論選》上冊，頁 51-61。

11. 同註 8，頁 47-58。

12. 《老子》三十五章云：「道之出口，淡乎其無味。」六十三章云：「味無味」《抱朴子·尚博云》：「偏嗜酸鹹者，莫能知其味；用思有限者，不能得其神也。」這都予鍾嶸《詩品》所謂：「五言居文詞之要，是眾作之有滋味者也。」「永嘉時，責黃老，稍尚虛談，於時篇什，理過其辭，淡乎寡味。」等以「滋味」品詩，予新的視野。

13. 見拙著《唐代詩歌與禪學》頁 25，東大圖書 1997 年版。

頁 從儒佛交涉的角度看嚴羽《滄浪詩話》的
259 詩學觀念

佛學研究中心學報第五期（2000.07）

唐代詩學時，也早已向佛家借用某些視野，譬如王夢鷗、黃景進等先生。近代學人也多承認唐人「意境論」受佛教「境界說」的影響。

王夢鷗在論〈王昌齡生平及其詩論〉時，指出：「（王昌齡）其作品中頗多方外之交，如廉上人、振上人……。論文意篇中好用『了見』『自性』『一向』『本宗』等禪語，恰與其詩語相應，使得這篇詩論更似禪家語錄。」^[14]王先生在十幾年前考索唐人詩論時已注意到王昌齡留存在空海《文鏡秘府論》中的論詩文字，其流傳與保存頗受江南禪僧如法振、清江、護國、靈徹、皎然、靈一等人的助力，而這些詩僧們大力留存王昌齡詩論之因，無非是王昌齡詩格精神中尤重「意格」，擺落「外典」塵濁，能以率真、純任自然為事。黃景進〈唐代意境論初探〉一文則直接從佛典驗證，唐人意境說與佛教之關涉^[15]。此後，詩論研究紛紛注意到唐人「意境」論在詩學觀念上的開展，同時也注意到它與佛教思想的關係，周裕鍇《中國禪宗與詩歌》說：「唐人意境理論的形成也主要得力於禪宗，無論是王昌齡的《詩格》、皎然的《詩式》等著作，還是司空圖的《廿四詩品》，都閃現著禪宗思維方式的影子。」^[16]

從儒佛交涉的角度來看，唐人意境論其實展現著傳統「言志」詩觀轉化的痕跡，但與佛教的關涉卻存在著吸收與辯證間的矛盾處，主要因為意境詩觀仍植基於「言志」的本質，即「在心為志，發言為詩」的基礎，絕不能如禪宗之「不立文字」，也不能如唯識之不染「境」「象」。我們可以說唐人意境論是在「詩言

志」的主流傳統下增補了詩家對「境界」的關注。即陳良運所云：「王昌齡等以境論詩，實際上是將佛家境界轉化成詩家境界。」^[17]由於有佛家之視野，王昌齡《詩格》提出了「物境」「情境」「意境」之三境說^[18]；

^{14.} 見王夢鷗《古典文學論探索》頁 287，正中書局 1984 年版。

^{15.} 黃景進〈唐代意境論初探〉於 1990 年已揭示：「王昌齡將設『境』作為『思』的對象，顯然是應用佛家認識論的觀念，且將詩境歸納為物境、情境、意境等三境，亦似佛家所謂六境。」黃先生或進一步從《俱舍論記》、《成唯識論》等佛典比論。見淡江大學《文學與美學》第二集，頁 158。

^{16.} 見周裕鍇《中國禪宗與詩歌》，頁 128，上海人民出版社 1992 年版。其他如李焘《禪宗與中國古代詩歌藝術》，頁 179，麗文出版社 1993 年版、吳紅英〈王昌齡的詩歌意境理論初探〉，《重慶師院學報》1993 年 1 月、謝思煒《禪宗與中國文學》，頁 226，中國社科院 1993 年版等等，都持此見。

^{17.} 陳良運《中國詩學體系論》，頁 249-272，北京中國社科院出版社 1992 年版。

^{18.} 舊題王昌齡《詩格》卷中有「詩有三境」條，本文據張伯偉《全唐五代詩格校考》，頁 149，陝西人民教育出版社 1996 年版。

頁 從儒佛交涉的角度看嚴羽《滄浪詩話》的
260 詩學觀念

佛學研究中心學報第五期（2000.07）

皎然《詩式》提出「取境」說^[19]；權德輿〈左武衛胄曹許君集序〉提出了「意與境會」的觀念^[20]；劉禹錫〈董氏武陵集紀〉提出「境生於象外」之說^[21]。這些意境論，基本上只藉用到佛教思想「心」「境」之觀照方法與名相語言^[22]，其詩論思想核心仍保留儒家「言志」傳統的主體觀念。例如：王昌齡《詩格》仍述「六義」，其「論文意」云：「以名教為宗，則文章起於皇道，興乎〈國風〉耳。」皎然《詩式》仍兼取「三教」，其「重意詩例」條云：「兩重意以上，皆文外之旨，……但見情性，不睹文字。蓋詩道之極也。向使此道尊之於儒，則冠六經之首。貴之於道，則居眾妙之門。精之於釋，則徹空王之奧」等等。

許多唐人的詩格中仍祖述風雅，情兼美刺，如白居易《金鍼詩格》云：「詩有五理，一曰有美，二曰有刺。……」「詩有三體，紀帝德曰頌，干王道曰雅，

諷上曰風。」賈島《二南密旨》云：「歌事曰風，布義曰賦，……正事曰雅，善德曰頌」[\[23\]](#)。

綜言之，唐人論詩，原於儒家之情志主體仍然不變，但融攝佛理後，已開始了「凝心穿境」「因定而得境」[\[24\]](#)的創作論，也已融入以取境高下作為分辨詩體高下的審美觀[\[25\]](#)，漸漸開展了「以禪喻詩」的道路。

從唐入宋，「以禪喻詩」風氣大開。王昌齡本身已多用禪語，如「不看向背，不立意宗」、「以此見象，心中了見」、「如此之人，終不長進，為無自性」等[\[26\]](#)，其後皎然以教下眼光看詩，常以「徹空王之奧」「得非空王之助耶」[\[27\]](#)

[19.](#) 皎然《詩式》「辯體有一十九字」條。見張伯偉《全唐五代詩格校考》頁 219。

[20.](#) 見《全唐文》卷 490，北京中華書局 1983 年版，頁 5002。

[21.](#) 見《劉賓客文集》卷 19，上海古籍出版社 1989 年版，頁 517。

[22.](#) 以唐代佛教思想流傳的情形來看，《大乘起信論》云：「當知唯心，無外境界。」《成唯識論》云：「識唯內有，境亦通外。」窺基《成唯識論述記》云：「現覺了時所取之境，既如夢境，何故覺時於自色境不知唯識。」宗密《禪源諸詮集都序》云：「心不孤起，託境方生。」智顓《摩訶止觀》云：「所言『境』者，謂六塵境。」（以上文字散見石峻等編《中國佛教思想資料選編》頁 97、73、103、434、98）等等，可知不論是唯識、禪宗或天台論著，都有境相與心識說，成為文士與詩家借取之法。

[23.](#) 以上引文見張伯偉《全唐五代詩格校考》頁 136、137、210、328、329、347。

[24.](#) 王昌齡《詩格》云：「夫置意作詩，即須凝心，目擊其物，便以心擊之，身穿其境。」劉禹錫《秋日過鴻舉法師寺院便送歸江陵·引》云：「因定而得境。」

[25.](#) 皎然《詩式》「辯體有一十九字」提出：「取境偏高，則一首舉體便高。取境偏逸，則一首舉體便逸。」

[26.](#) 同註 23，頁 139、140、141。

[27.](#) 同上，頁 206、210。

掛在嘴上。唐末詩人如戴叔倫〈送道度遊方〉云：「律儀通外學，詩思入禪關。」齊己〈寄鄭谷郎中〉云：「詩心何以傳？所證自同禪」。徐寅〈雅道機要〉云：「詩者，儒中之禪也。一言契道，萬古咸之。」（《吟甯雜錄》卷十六）入北宋以後，蘇軾說：「暫借好詩消永夜，每逢佳處輒參禪」；李之儀說「得句如得仙，悟筆如悟禪」；曾幾說：「學詩如參禪，慎勿參死句」；葛天民說：「參禪學詩無兩法，死蛇解弄活鱗鱗」；吳可說：「學詩渾似學參禪，要保心傳與耳傳」；戴復古說：「欲參詩律以參禪，妙趣不由文字傳」……，凡此，可知宋人「以禪喻詩」以成為當時的口頭禪[28]。

王夢鷗先生在論王昌齡詩論時曾結論出「禪語」的運用與「高格」率真、不以「用事」為意等合於僧人所好之論詩方向[29]。黃景進總論「宋代以禪喻詩」云以禪喻詩的特色有三：（1）指出詩禪的共通性質（2）以參禪之法學詩（3）以禪宗家派比喻詩派[30]。近人簡恩定則泛論佛教對論詩方向的影響有四：（1）從比喻到象徵（2）從寫形到寫意（3）從倫理教化功能到個人心靈表現（4）從積學到妙悟[31]。這些歸納都能提示儒佛交涉下，詩學觀念是如何從「詩言志」本位游離轉化出其他視野。

唐代詩家如果僅只是以「禪語」喻詩，並無助於詩觀的開拓，而是在使用禪語之外，也注入了禪思，形成妙悟心體的創作論與審美觀，這才是儒佛交涉後，與詩學上長足的進步。

范溫《潛溪詩眼》是嚴羽提出妙悟、心識說之前極重要的詩論家，他說：「學者先以識為主，禪家所謂正法眼，直須具此眼目，方可入道。」又說：「識文章者，當如禪家有悟門，夫法門百千差別，要須自一轉語悟入。」[32]范溫用到「識」、「悟」法門論詩，正是嚴羽論詩入手處。

在唐宋詩家的倡導下，「以禪喻詩」「以禪論詩」的內涵由「境」「心」「識」「悟」「學」「用事」等多元角度增補了詩學視野，才使得此一儒佛交涉的詩論到嚴羽身上得以大放異彩。

28. 以上詩例掇拾轉引自郭紹虞《中國文學批評史》，頁 64-66，盤庚出版社 1978 年版。

29. 同註 14。

30. 見黃景進《嚴羽及其詩論之研究》頁 143-147，文史哲出版社 1986 年版。

31. 見簡恩定〈「詩言志」功能的解放—佛教與中國詩歌內涵的轉化〉一文，香港浸會大學中文系「第二屆文學與宗教國際學術研討會」，1997年3月24-26日。

32. 見郭紹虞《宋詩話輯佚》「學詩貴識」條，頁317，北京中華書局1980年版。

頁 從儒佛交涉的角度看嚴羽《滄浪詩話》的
262 詩學觀念

佛學研究中心學報第五期（2000.07）

四、嚴羽論詩的思想路徑

嚴羽（約1197-1241）^[33]字儀卿，一字丹丘，自號滄浪逋客，福建邵武人。主要詩論見於《滄浪詩話》及〈答出繼叔臨安吳景仙書〉一文。

在宋人詩話中，《滄浪詩話》是大量「以禪喻詩」，且具思想體系的一部。其意義，不僅是總結前代儒禪交涉下詩學成果，更是開啟明清格調、性靈、神韻諸說之源。由於嚴羽勇於揭示佛家詩觀，自來引起不少「以禪喻詩」之得失論爭，其中包涵儒佛觀論爭、嚴羽不知禪之譏，也牽涉宋代禪宗本身臨濟、曹洞高下之爭。為了釐清種種誤解，兼為了觀察儒佛交涉之詩觀，茲先將嚴羽詩論重心條述如下。

（一）「妙悟說」之拈出

「妙悟」是嚴羽綜合創作與鑑賞不同角度的論詩核心。首先他在〈詩辨〉中揭櫫：

- 夫學詩者以識為主：入門須正，立志須高；以漢魏盛唐為詩，不作開元天寶以下人物。若自退屈，即有下劣詩魔入其肺腑之間。
- 工夫須從上做下，不可從下做上。…此乃是從頂上上做來，謂之向上一路，謂之直截根源，謂之頓門，謂之單刀直入也。
- 禪家者流，乘有大小，宗有南北，道有邪正；學者須從最上乘，具正法眼，悟第一義。
- 大抵禪道惟在妙悟，詩道亦在妙悟。且孟襄陽學力下韓退之遠甚，而其詩獨出退之之上者，一味妙悟而已。

● 惟悟乃為當行，乃為本色。然悟有淺深，有分限，有透徹之悟，有但得一知半解之悟。

其次，他在〈詩法〉中又論：

33. 據李銳清《滄浪詩話的詩歌理論研究》所考。李氏曾綜考郭紹虞、陳一琴、朱東潤、陳伯海、王士博、陳定玉等人之見，而定以己說。頁 3-6，香港中文大學 1992 年版。

頁 從儒佛交涉的角度看嚴羽《滄浪詩話》的
263 詩學觀念

佛學研究中心學報第五期（2000.07）

● 看詩須著金剛眼睛，庶不眩于旁門小法。[\[34\]](#)

嚴羽認為不論學詩創作或鑒別，須以「識」為主。識門正，從師高，即「向上一路」，也就是「頓門」、「最上乘」、「第一義」，學者參悟此道，即為「妙悟」。此悟需著「金剛眼」，方「識」得「最上乘」，方有「透徹之悟」。

在此思維系統下，嚴羽全用語宗語言來比論。語言與思惟近似禪宗偈詩、語錄，如〈永嘉玄覺證道歌〉云：「夫欲修道，先須立志及事師。」《傳燈錄》卷十五云：「諸人不肯承當，自生退屈。」卷十八：「踏著釋迦頂。」卷三十：「直截根源佛所印。」卷九：「單刀趣入，則凡聖情盡。」「禪門本無南北，昔如來以正法眼付大迦葉。」卷二十五：「唯有金剛眼睛憑助汝發明真心。」…等等。嚴羽不僅以種種禪語為喻，且以禪宗頓門妙法的向上路徑來比論詩道。這條門路以漢魏盛唐為師，「學」其高格，卻非關書理，他說：「詩有別材，非關書也；詩有別趣，非關理也。」「不涉理路，不落言筌」如「羚羊掛角，無跡可求」「透徹玲瓏，不可湊泊」，如「空中之音，相中之色，水中之月，鏡中之象」。因此嚴羽說詩之「妙處」，只可會意，不落言筌，只有以熟參、悟入去會解。

詩禪共通處在「悟」，這是宋人普遍接受的觀念[\[35\]](#)，在嚴羽之前，也有范仲溫、韓駒者。《詩人玉屑》引仲溫《詩眼》云：「識文章者，當如禪家有悟門。夫法門百千差別，要須自一轉語悟入，如古人文章，有須先悟得一處，乃可遍通其他妙處。」又韓駒有〈贈趙伯魚〉詩云：「學詩當如初學禪，未妙且遍參諸方，一朝悟罷正法眼，信手拈出皆成章。」[\[36\]](#)看來嚴羽引為自豪的妙悟說及以禪喻詩，都是宋人既有的識見。但宋人言「悟入」、言「妙處」，卻未有「妙悟」二

字合用而成系統詩觀者。因此，「妙悟」說也可以說是嚴羽於詩學上別立蹊徑的建樹。嚴羽是在宋人禪喻說詩既有的風氣與視野下，加上自己私炙大慧宗杲以「妙悟」說禪的影響^[37]，而有此更上一層之見。

^{34.} 以上引文採自郭紹虞《滄浪詩話校釋》，東昇出版事業公司 1980 年版。本文以下引滄浪文字處，均取自郭本。

^{35.} 此語借自黃景進《嚴羽及其詩論之研究》頁 167。

^{36.} 以上范韓二公文字，見朱東潤〈滄浪詩話參證〉所引，朱氏以嚴羽「假禪論詩，其說出韓駒；歸於妙悟，其說出范仲溫、呂本中。」《中國文學批評家與文學批評》（二）頁 93，學生書局 1971 年版。

^{37.} 嚴羽〈答出繼叔臨安吳景仙書〉云：「妙喜自謂參禪精子，僕亦自謂參禪精子。」〈詩辨〉又說：「禪道惟在妙悟，詩道亦在妙悟。」可見他以「妙悟」禪道之法論詩，是受「妙喜」的影響。妙喜即徑山名師大慧宗杲。這種詩禪師承襲的關係，多位嚴羽論者也都曾加著墨。例如黃景進《嚴羽及其詩論研究》頁 167、179-188。王夢鷗《古典文學論探索》頁 383-391。張伯偉《禪與詩學》頁 62-66。

頁 從儒佛交涉的角度看嚴羽《滄浪詩話》的
264 詩學觀念

佛學研究中心學報第五期（2000.07）

大慧宗杲（1089--1163）是南北宋之際臨濟宗楊歧派下代表人物。一生關心時代，議論朝政，「積極投入普說，開示僧俗，革除禪弊」，「晚年得到孝宗皇帝賜號『大慧禪師』」，「是一位極有主見、積極，富於批判的禪師」，也是一位力主「妙悟」，融通儒佛思想的禪師^[38]。嚴羽《滄浪詩話》後附文〈答出繼叔臨安吳景仙書〉云：

妙喜（自注：徑山名僧宗杲也）自謂參禪精子，僕亦自謂參禪精子。在此嚴羽明示自己說詩路徑如宗杲禪師。據張伯偉《禪與詩學》所考，在嚴羽之前，葉夢得稍後，臨濟宗和曹洞宗各出了一位大師即宗杲和正覺。就二人的教化範疇而言，正覺在江淮、吳越一帶，而宗杲則以浙江、福建為主，而曹洞之前有雲門在東南一帶興盛。^[39]張氏因此更進一步指出，宋代葉夢得《石林詩話》與嚴羽《滄浪詩話》各自是受到雲門宗與臨濟宗的影響^[40]。這種以「五家七宗」興衰

歷史及其流布地域來觀察詩話的方法，確實為詩禪交涉之時代性提出具體而有力的證據。嚴羽出生在《大慧普覺禪師語路錄》刊行二十年後[41]的福建邵武。此地自來有「小鄒魯」之稱[42]，學術興盛。大慧宗杲之後又有九名弟子在此弘法，嚴羽沾染宗杲禪風應是很深的。此外，黃景進先生也從黃公紹〈滄浪吟卷序〉及劉克莊〈南成包生行卷〉考嚴羽問學包生，而包生歸義「杲佛日光拙庵」（即宗杲），從生平交遊，間接考察出顏羽與大慧宗杲的關係。[43]

筆者認為嚴羽受宗杲影響應有三方面，一在妙悟；二在祈向臨濟，對臨濟的肯定高於曹洞；三在儒禪融通的觀念。這些都見諸《滄浪詩話》中。尤其是「妙悟」與「儒禪融通」正是大慧宗杲的主張。在此，我們先說宗杲

38. 見林義正〈儒理與禪法的合流—以大慧思想為中心的考察〉一文所考。華梵大學《第三次儒佛會通學術研討會論文集》，1998年12月。

39. 張伯偉《禪與詩學》頁62，浙江人民出版社1992年版。

40. 張伯偉〈宋代禪學與詩話二題〉一文，見《中國文化》第6期1992年9月。

41. 同註39頁63。據張伯偉所考，《大慧普覺禪師語錄》乃據宗杲在浙江臨安、明州、福建、泉州等地的上堂法語所輯，刊行於乾道八年（1172）。又《五燈會元》卷二十載宗杲法嗣三十三人，其中有九名多在福建弘法。

42. 見李銳清《滄浪詩話的詩歌理論研究》頁2，香港中文大學出版社1992年版。

43. 見黃景進《嚴羽及其詩論之研究》頁179-180，文史哲出版社1986年版。

頁 從儒佛交涉的角度看嚴羽《滄浪詩話》的
265 詩學觀念

佛學研究中心學報第五期（2000.07）

之「妙悟」。

南北宋之間，臨濟宗大慧禪師之「參話頭」「妙悟」是與曹洞正覺禪師之「默照禪」別立宗風的兩大法系脈，在大慧禪師眼中，默照禪無異是邪禪邪途，因此反覆以「妙悟」提撕。《大慧普覺禪師語錄》卷二十六云：

近年以來，有一種邪師，說默照禪，教人十二時中世事莫管，休去歇去。-----士大夫為聰明利根所使者，多是厭惡鬧處，乍被邪師輩指令靜坐，卻見省力，便以為是，更不求妙悟，只以默照為極則，某不惜口業，力救此弊。（〈答陳少卿〉，中華《大藏經》第四十七冊，頁 923）

卷三十又云：

……如此等輩，不求妙悟，以悟為落在第二頭。（〈答張舍人狀元〉，同上頁 941）

在宗杲看來，參禪除卻「妙悟」別無正途，默照只是磨磚，不得正果。所以嚴羽說：「禪道性在妙悟，詩道亦在妙悟。」（〈詩辨〉）明顯是臨濟宗下大慧宗杲禪師的思惟路數。嚴羽不僅方法與宗杲同轍，辯詩的態度也如同宗杲辨禪一般，以正法自居。宗杲說：「不惜口業，力救此弊。」（《大慧普覺禪師語錄》卷 26，頁 923）「不惜身命，欲扶持之。」（《大慧普覺禪師語錄》卷 29，頁 936），嚴羽輒說：「嗟乎！正法眼之無傳久矣。……故予不自量度，輒定詩之宗旨。……雖獲罪于世之君子，不辭也。」（〈詩辨〉）嚴羽以這種精神氣度力排江西尚理之詩病，正如宗杲力摒曹洞默照之禪病一般^[44]。在妙悟的路徑下，宗杲吸收唯識學說，結合般若空觀，以「參話頭」（「看話禪」）^[45]作為方便接引，嚴羽也主「識」，以「參詩」為入門樞機；宗杲最常用的話頭（公案）是趙州「無」字公案^[46]，嚴羽主張熟參的詩作則屬楚辭漢魏及盛唐名家，他說「學漢魏晉與盛唐詩者臨濟下也」「取漢魏之詩而熟參之」（〈詩辨〉）。凡此種種，嚴羽「妙悟說」詩論，直是宗杲門風移植入詩學之中。

⁴⁴. 以上參酌張伯偉之見。同註 40，頁 66。

⁴⁵. 見魏道儒《宋代禪宗文化》，頁 109-122。中州古籍出版社 1993 年版。

⁴⁶. 據林義正〈儒理與禪法的合流—以大慧思想為中心的考察〉一文所考。同註 38 林氏還依日人市川白弦《大慧》一書，得大慧禪師提示弟子的話頭凡 20 個。

「妙悟」說在詩學上的意義，歷代說者各有會心，黃景進先生曾就近代學者諸說加以歸納，凡五種解釋。(1)以「形象思維」即「妙悟」，如郭紹虞、王達津等人的解釋。(2)「妙悟」即領悟到詩歌藝術的特殊規律，如張少康、敏澤、胡明等解釋。(3)「妙悟」指創作上「運用自如，豁然無礙」的境地，如王應奎、郁沅、皮朝綱等說。(4)「妙悟」指詩境的醞釀，如張健之研究。(5)「妙悟」即直覺。如陳伯海、施惟達等研究。[\[47\]](#)

以上五種解釋，其實並非互不相涉，只是從思惟型態、審美觀、創作論或詩境等不同角度切入而出以不同的解釋語言而已，其實形象思惟側重在「意象」，意象也是詩境高下的某種規律，意象融塑以「直覺」方式，妙悟無機，也是一種「運用自如，豁然無礙」的境地。這正是嚴羽的「別材、別趣」，是「無意」、「直尋」的「興趣」，其酣暢淋漓全在「不涉思惟，不涉理路，不落言詮」。

嚴羽的「妙悟」說，在思惟方法上已全然採禪宗化，其意義不僅只是「以禪喻詩」，用禪宗語言比論而已。妙悟直尋的思惟理論，是借鑑禪學思想數路，增益了原來言志傳統所沒有的美感境界，這也是中國詩學堂府開闊的重要一步。

(二) 詩家宗祖之建構

在妙悟說的主張下，嚴羽 揭示了參「第一義」詩的路徑。也就是藉禪家大小乘、南北宗之喻，建立起第一義詩體。因此〈詩辨〉說：

- 漢魏晉為盛唐之詩，則第一義也。大曆以還之詩，則小乘禪也，已落第二義矣。晚唐之詩，則聲聞辟支果也。學漢魏晉與盛唐詩者，臨濟下也。學大曆以還之詩者，曹洞下也。
- 漢魏尚矣，不假悟也。謝靈運至盛唐諸公之悟，透徹之悟，他雖有悟者，皆非第一義也。
- 風雅頌既亡，一變而為離騷，再變而為西漢五言，三變而為歌行雜體，四變而為沈宋律詩。

嚴羽藉佛家宗派果乘喻詩，將漢魏晉與盛唐定為第一義詩，學漢魏晉與盛唐

[47](#). 同註 43，頁 167~176。

即如臨濟禪，大曆以還均非本色。這是嚴羽的「上學說」[48]。張健先生曾依其妙悟次第，表列如下：

- 第一義 漢魏：不假悟
謝靈運至盛唐：透徹之悟（一味妙悟）
第二義 大曆以還之詩
第三義 晚唐之詩 上：一知半解之悟[49]

嚴羽建構此詩體譜系圖，在此系統下，嚴羽對個別作品總集及詩人，凡拈出《楚辭》5次、「古詩十九首」6次、漢樂府1次、蘇李曹劉等漢魏詩5次、陶謝5次、沈宋等初唐詩人2次、孟浩然2次、李杜15次[50]。嚴羽雖然未像江西詩派一般建立起「一祖三宗」的明確宗祖，但從他拈出的詩人與作品中，可知李杜是他師法盛唐的首位。至於盛唐以上，楚騷、古詩外，陶謝似乎是他另一著重的重心，特別是謝靈運。

嚴羽的詩家宗祖說顯然給後人留下許多詩體高下與禪門宗派高下等認知上的疑問，如（1）臨濟與曹洞高下之喻（2）小乘與聲聞辟支果之喻（3）宗李杜未宗王孟之惑（4）上學不及《詩三百》等。

以「臨濟與曹洞高下之辨」來說。明清駁議者，如明李維楨云：「嚴滄浪曰：『學漢魏晉與盛唐，臨濟下也；學大曆以還詩，曹洞下也。』論詩則是，論禪則非。臨濟、曹洞有何高下？」陳繼儒云：「此老以禪論詩，瞠目霄外，不知臨濟、曹洞有何高下？而乃剿其門庭影響之語，抑勒詩法，可謂杜撰禪。」清錢謙益云：「嚴氏以禪喻詩，無知妄論。……不知臨濟、曹洞初無勝劣也。」馮班〈嚴氏糾謬〉則專著駁斥云：「滄浪雖云宗有南北，詳其下文，都不指喻何事，卻云臨濟、曹洞。按臨濟玄禪師、曹山寂禪師，洞山价禪師，三人併出南宗，豈滄浪誤以為二宗為南北乎？…臨濟、曹洞機用不同，俱是最上一乘。今滄浪云大曆以還之詩，小乘禪也，又云學大曆以還之詩，曹洞下也。則以曹洞為小乘矣。……此最是易知者，尚倒謬如此，引

48. 前引嚴羽〈詩辨〉以知嚴強學「工夫需從上作下」、「從頂上作來」、「向上一路」。張健《滄浪詩話研究》給這種方法論定名為「上學說」。見氏著頁1，台大文史叢刊21號，1966年版。

49. 上表為張健先生所列，同註48，頁21。

50. 以上為筆者據郭紹虞《滄浪詩話校釋》本，嚴羽論詩各篇文字之統計。

頁 從儒佛交涉的角度看嚴羽《滄浪詩話》的
268 詩學觀念

佛學研究中心學報第五期（2000.07）

以為喻，自謂親切，不已妄乎？」[51]

嚴羽「以禪喻詩」正是植基在對大慧宗杲臨濟禪的體認與推崇上，如果連臨濟、曹洞之說都如前人所駁斥之錯謬，則嚴羽其他詩說又有何可觀？這恐怕是前賢失察妄責或站在儒學正統上對以禪喻詩的否定。

近代學人中，王夢鷗先生最早提出持平之見，他不但證明「臨濟下」「曹洞下」之「下」字為宗門用語，更從宋人禪宗宗門紛爭證明，宋代「一般讀書人所專熟的臨濟」，與曹洞之間確有優劣存在於士子分派中。[52]王達津也認為「南宋臨濟宗地位高，而曹洞已經衰落」。[53]周裕鍇則認為前人種種謬責「一是不瞭解嚴羽所處的闡釋學語境」「二是不瞭解嚴羽的禪學立場」。[54]在南宋，宗杲的「看話禪」和正覺的「默照禪」隱然出現南北宗之爭，嚴羽既然獨推宗杲妙悟說禪，其南北高下分派，自然是以臨濟為基本立場，實無疑義。

以「小乘聲聞辟支果喻」來說。承上引陳繼儒、錢謙益、馮班等人的看法，嚴羽以「乘」喻詩也成了眾矢之的，直到近代學人都不斷翻檢舊案，譏諷嚴羽「不知禪」。如郭紹虞云：「他雖以禪喻詩，然而對禪學並沒有弄清楚。...殊不知乘只有大小之別，聲聞辟支果即在小乘之中。」[55]朱東潤云：「文人談禪，不求深入，但摭拾一二字而以自滿。...做玄妙恍惚語乎！」[56]關於這些迷說，王夢鷗先生也曾提出有力的破解。最早宋人魏慶之所見之《滄浪詩話》抄錄在《詩人玉屑》卷之一，王夢鷗據以比對今本《滄浪詩話》，發現原「小乘禪」「小乘禪也」二語本作者行文自注，今本衍出，版本走樣，造成文字妙悟不通，非嚴羽不知禪也。[57]

以「崇李杜未崇王孟」來說。一般認為嚴羽說詩「興象」、「境界」，近「優游不迫」「蘊藉含蓄」一類，正是王孟詩風，不尊王孟，反倒特別推崇李杜令人懷疑。黃宗羲云：「滄浪論唐，雖歸宗李杜，乃其禪喻...，亦是王

51. 以上駁議諸說見李維楨《大泌山房集》卷129〈讀蘇侍御詩〉、陳繼儒《偃曝談餘》卷下、錢謙益《有學集》卷15〈唐詩英華序〉、馮班《錢吟雜錄》卷五〈嚴氏糾謬〉，本文轉引自周裕鍇《文字禪與宋代詩學》頁134、135，高等教育出版社1998年版。

52. 見王夢鷗《古典文學論探索》頁382~392。正中書局1984年版。

53. 見王達津〈論《滄浪詩話》〉，文字評論叢刊第十六輯。

54. 周裕鍇《文字禪與宋代詩學》頁134、135，高等教育出版社1998年版。

55. 郭紹虞《中國文學批評史》下卷頁68，盤庚出版社1978年版。

56. 同註36，頁94。

57. 同註52，頁377~381。

頁 從儒佛交涉的角度看嚴羽《滄浪詩話》的
269 詩學觀念

佛學研究中心學報第五期(2000.07)

孟家數，於李杜之海涵地負無與。」[58]許印芳〈滄浪詩話跋〉：「名為學盛唐，準李杜，實則偏嗜王孟沖淡空靈一派。」[59]朱東潤也認為「滄浪與少陵神情不屬」於太白也只取其「率皆縱逸」之作。[60]郭紹虞則認為「滄浪興趣之說，正同於王士禎所謂神韻之義，何以標舉李杜，而不宗主王孟呢？此點似有矛盾。」[61]但郭紹虞指出「宋人學古而歸宗杜甫」是具有權威性的結論，嚴羽不可能脫得了這種風氣，但只在方法上轉了方向。宋人重杜之史事、用字，嚴羽重杜之氣象、興趣[62]。李銳清也著眼宋人宗杜之風，引《詩人玉屑》卷十四：宋人論李杜引論專章及陸游、楊萬里、朱熹、劉後村等人崇李杜言語[63]，黃景進在此除解釋之外，補充了之幾點可能的原因，如王維詩的地位在宋代本不高、一般人誤「興趣」為神韻，王士禎神韻說取宗王孟，但嚴羽「興趣」說重視氣象，推尊李杜，即因其「氣象渾厚」[64]。這或許能為嚴羽說詩的理論立穩陣腳。

以「論詩不曾提及《詩三百》」來說，這是直接涉及嚴羽詩論有別於儒家傳統的地方。也是嚴羽在當代迴出常論的地方，《詩三百》是評詩歌經典，在上學古人的各色論見中，必然會提及《詩》或風雅頌、國風等等，宋人也不例外，如宋許彥周記錄蘇軾教人做詩曰：「熟讀毛詩國風與離騷，曲折盡在是矣。」[65]黃庭堅〈大雅堂記〉說：「廣之以國風、雅、頌，深之以離騷、九歌。」[66]朱熹〈答鞏仲至第四書〉也說：「當妄欲抄取經史諸書所載韻語，下及文選、漢、

魏古詞，以盡乎郭景純、陶淵明之所作，自為一編，而附於三百篇、楚辭之後，以為詩之根本準則。」^[67]但是，嚴羽上學古詩之源，卻只言熟讀楚辭，不及三百，引起後人衛詩道者之不滿，如陳廣專云：「第一須解得三百篇、楚辭，然後能用吾情。」^[68]便是對嚴羽的修正。清人潘德輿

^{58.} 黃宗羲《南雷文定前集》卷一。

^{59.} 許印芳《詩法萃編》卷七。

^{60.} 同註 36，頁 88、89。

^{61.} 同註 50，頁 37。

^{62.} 同上。

^{63.} 見李銳清《滄浪詩話的詩歌理論研究》，頁 164~165。香港中文大學 1992 年版。

^{64.} 同註 43，頁 222~224。

^{65.} 許彥周《彥周詩話》，見《歷代詩話》頁 386。

^{66.} 見《豫章黃先生集》卷 17。

^{67.} 見《晦庵先生朱文公文集》卷 64。

^{68.} 見《霞綺集詩評》，郭紹虞《滄浪詩話校釋》，頁 4 引。

評說：「嚴羽《滄浪詩話》能於蘇黃大名之餘，破除宋詩局面，亦一時傑出之士，思挽回風氣者。第溯入門工夫，不自三百篇始，而始於離騷，恐尚非頂■[寧*頁]上作來也。」^[69]近人李銳清認為嚴羽不提《詩經》的原因，「大概《詩經》被尊為經，他不敢輕加論斷」^[70]。此說輕率，這是對嚴羽別出儒家蹊徑之用心的漠視。倒是郭紹虞分析得理，他說：「滄浪只言熟讀《楚辭》不及《三百篇》，足知其論詩宗旨，雖主師古，而與儒家詩言志之說已有出入。」又說：「蓋滄浪

論詩，只從藝術上著眼，並不顧及內容。」^[71]言志傳統重情性內容，嚴羽重「興趣」「興象」等詩法高下；言志傳統重比興，嚴羽重直尋悟入，方法論上也不同路數，嚴羽不及《詩三百》，明顯是有其旨趣。

五、嚴羽詩論中的儒佛辯證

嚴羽論詩基本上是從藝術美學的角度切入，而不論詩之內容，因此，這裡所謂「儒佛辯證」也只是詩學美典問題，而非作品內容思想。

嚴羽以禪之妙悟、禪之語言論詩，而不主儒家言志比興，引來歷代儒佛詩論觀的諍論，這種諍論起自宋人本身。劉克莊〈何秀才詩禪方丈〉說：

詩家以少陵為祖，其說曰：「語不驚人死不休」。禪家以達摩為祖，其說曰：「不立文字。」詩之不可為禪，猶禪之不可為詩也。何君合二為一，余所不曉。夫至言妙義，固不在言語、文字，然舍真實而求虛幻，厭切近而慕闊遠，久而忘返，愚恐君之禪進而詩退矣。^[72]

在嚴羽《滄浪詩話》未出前，劉克莊即有針對何秀才的一番詩禪辯證。在嚴羽理論一出，馬上遭其叔吳陵的反對，因此嚴羽〈答出繼叔臨安吳景仙書〉說：

吾叔謂：說禪非文人儒者言。本意但欲說得詩透徹，初無意於為文，

⁶⁹. 《養一齋詩話》卷1。見《清詩話續編》頁2010。

⁷⁰. 同註42頁172。

⁷¹. 同註50，頁3、4。

⁷². 見《後村先生大全集》卷99。

嚴羽認為「以禪喻詩，莫此親切」，即使「李杜復生，不易吾言矣」。是否違背了文人儒者詩論，不在他考慮之列。但後人對此詩禪糾葛至今仍無法放過。郭紹虞綜合明清詩家評嚴羽諸說，將此糾葛分為兩類，一類是「視詩與禪了不關涉」，如李重華《貞一齋詩說》云：「詩教自尼父論定，何緣墮入佛事？」潘德輿《養一齋詩話》云：「詩乃人生日用中事，禪何為者？」另一類是「視詩與禪有密切關係」，如明曾普荷〈詩禪篇〉說：「千古詩中若無禪，雅頌無顏國風死。」^[74]這兩類正反態度迥異，不是激烈反對詩墮為禪，就是積極主張無禪非詩，顯得過與不及。這之外，也有強做儒禪融通者，如王應奎《柳南續筆》卷三云：「夫妙悟非他，即儒家所謂左右逢源也，禪家所謂頭頭是道也。」黃培芳《番石詩話》卷四云：「詩貴超悟，是詩教本然之理，非禪機也。孔子謂商賜可與言詩，取其悟也。」^[75]千古詩論，見仁見智，儒佛詩觀之間的辯證，造成視野異趨的各式奇論，令人莞爾。

郭紹虞認為嚴羽論詩「借助於禪，畢竟不是好辦法」，因為「禪家機鋒，令人有不可捉摸之感，儘管說得高超，其實空無所有」，且「禪家方法本重在自己去思想，自己去領悟」，「而滄浪卻以第一義教人，則是嚼飯喂人，不能算是禪」，「禪家靠悟，而詩人則於悟外更有事在」，嚴羽這樣論詩「似與社會人生不生干涉」，「偏於禪趣而忽於理趣，近於釋而不近於儒」^[76]。錢鍾書《談藝錄》雖然覺得嚴羽透徹玲瓏之說「幾同無字天書」，但對他假禪宗參活句之理則頗為認同，他說：「有曰詩無達詁者，有曰文外獨絕者，有曰含不盡之意見於言外者，不脫而亦不黏，與禪家之參活句，何嘗無相類處。」^[77]

詩與禪，儒與佛，真是一千古難斷的公案。如果說言語道斷，禪道非關文字，筆者寧認同王夢鷗先生所云：「詩人的慧業，毋寧是屬於形用以內的悟，距禪者的慧業尚隔一層。」^[78]因為詩終是語言文字之事。但如果從宋人

^{73.} 見郭校本《滄浪詩話校釋》附錄。同註 50，頁 234。

^{74.} 同上頁 15、16。

^{75.} 同上頁 19、20。

^{76.} 同上頁 20、21、35、36。

^{77.} 錢鍾書《新編談藝錄》，頁 98~100。北京中華書局 1983 年版。

^{78.} 周註 52，頁 374。

文字禪^[79]的角度出發，則嚴羽以禪論詩，並不悖禪道，因此詩禪自有相通處。甚者，如果我們能從儒佛交涉的角度針對嚴羽詩論加以觀察，更可看出傳統詩法得自於禪的擴充，這正是嚴羽在詩學上的貢獻，也是評斷嚴羽詩論的「金剛法眼」，不解者徒以玄虛杳渺或矛盾齟齬譏之，終無益於詩道。

筆者認為嚴羽《滄浪詩話》中的儒佛交涉詩論受大慧宗杲影響之處不可忽視。大慧宗杲依循其師圓悟克勤，甚至是楊岐方會以來的傳統，不管在法會升座的儀軌和會儒佛或用佛理釋儒家經典或對新儒家的調和等等，都可以看出他在儒佛會通上不二之態度^[80]。嚴羽承此態度論詩顯現出兩種層次，（1）儒佛語言的融通。如〈詩辨〉第一條云：「以李杜二集枕藉觀之，如今人之治經」，同條又說「此乃是從頂上做來，謂之向上一路，謂之直截根源，謂之頓門，謂之單刀直入也。」這樣的語言會通，在嚴羽並非有意為之，《滄浪詩話》中也極少見。（2）儒佛詩觀的融通。這方面正是嚴羽著意嘗試的。〈詩辨〉第五條針對宋人以文字為詩，以才學為詩，以議論為詩，嚴羽認為「蓋於一唱三歎之音，有所歉焉」，「叫噪怒張，殊乖忠厚之風。」可見嚴羽論詩仍主儒家詩教中，「溫柔敦厚詩之教也」一系，同時也看出他以詩經「一唱三歎」，反覆諷詠為詩道的主流。對於詩的基本意義，他說：「詩者，吟詠情性也。」（〈詩辨〉）這與「言志」系統的詩觀，基本上是一致的。但嚴羽刻意大量用臨濟禪語，用妙悟說代替諷諭風化，迴避《詩三百》，應是有他力矯時弊的一番用意。^[81]嚴羽未嘗反對儒家「詩言志」詩觀，只是未加著墨而已，他的詩論是著力於禪喻，矯時人議論說理，有失溫柔諷詠之詩，使回歸於含蓄高亢，或優游不迫，或沈著痛快（〈詩辨〉）之本色。至如《福建通志》云：「自羽以妙遠言詩，掃除美刺，獨任性靈。」^[82]成復旺《中國文學理論史》說：「嚴羽的詩論同儒家詩論具有更強的對抗性」^[83]，這恐怕有武

⁷⁹ 周裕鍇論「文字禪：禪宗語言與文化整合」，認為：「早期禪師的典型句式是：佛教雖有文字，但佛性之理，非關文字。而宋代禪者的典型句式是：佛性之理，雖非關文字，但參禪學道，卻離不開文字。」故宋人出現大量以儒家語言觀來整理禪籍的實例，同時也重視追求文字之粹美機鋒。見氏著《禪宗語言》頁 153~162。浙江人民出版社 1999 年版。

⁸⁰ 據林義正〈儒理與禪法的合流—以大慧思想為中心的考察〉一文所考。華梵大學《第三次儒佛會通學術研討會論文集》，1998 年 12 月。

81. 郭校本《滄浪詩話校釋》頁 234。見嚴羽〈答出繼叔臨安吳景仙書〉云：「僕之〈詩辨〉，乃斷千百年公案……其間說江西詩病，真取心肝劊子手。」

82. 同上，頁 236，郭紹虞註「吳景仙」所引。

83. 見成復旺《中國文學理論史》，頁 502。北京出版社 1987 年版。

頁 從儒佛交涉的角度看嚴羽《滄浪詩話》的
273 詩學觀念

佛學研究中心學報第五期（2000.07）

斷之嫌。嚴羽並未悖離主情性的「言志」本質，只是將詩之審美觀擴大，在教化功能與六義比興之外，強調出不著文字、「言有盡而義無窮」的藝術本色。

六、結論

「以禪喻詩」，誠有難以會解處。後人駁議嚴羽，斥其禪說，主要因為時代遷移，與嚴羽當時的詩壇風尚、禪學背景等「語境」，有很大的扞格，加上版本漫汗淹佚，會解猶難。然而有些詩家一味墨守尼父詩教，率爾評責，恐怕有為淵驅魚，為叢驅雀之嫌。

站在儒佛會通與詩學內涵擴充的意義上，嚴羽《滄浪詩話》在理論上有多方面的建樹，他的「妙悟說」「興趣說」對古代詩歌的發展系統，尤其是唐詩和宋詩美感風格的深入探討，觸及藝術形象思維的粹煉與體悟，使詩歌回歸含蓄不盡的韻味，基本上這是回歸言志傳統而增加神韻美學的詩學擴展，也是儒佛詩觀融合的成果。而嚴羽宗唐理論對明清「詩必盛唐」詩論也有很深的啟發，在中國詩歌美學承先啟後的意義上功不可沒。

明代李東陽很看重《滄浪詩話》，他說：「唐人不言詩法，詩法多出宋；而宋人於詩無所得。……而卑者坐于黏皮帶骨，至於『江西詩派』極矣。惟嚴羽滄浪詩話超離塵俗。」^[84]胡應麟更把他的「以禪喻詩」說，譬喻為達摩「西來一葦」「明代聲詩，上追唐、漢，實有賴焉。」（《詩藪·雜篇》卷 5）入清以後，王士禎還利用嚴羽「透徹之悟」的理論，創立「神韻說」。^[85]由此可見，嚴羽得自禪學的特識的確增補了傳統詩歌美學很大的視域。

84. 《懷麓堂詩話》。見《歷代詩話續編》，頁 1371。

85. 王漁洋《分甘餘話》卷2云：「嚴滄浪論詩，特拈『妙悟』二字，及所云『不涉理路，不落言詮』，又『鏡中之象』、『水中之月』，『羚羊掛角，無跡可尋』云云：皆發前人所未發之秘。」