

第一等偷懶沙門¹

——雪嶠圓信與明末清初的禪宗

廖肇亨*

提 要

雪嶠圓信是明末清初著名的詩僧，同時也是臨濟宗的重鎮。可惜除了當年陳垣《清初僧諍記》之外，幾乎已完全淡出於研究者的記憶之外，本文意在經由破碎凌亂的史料之重新拼湊，嘗試構築雪嶠圓信的歷史圖像與相關的文化脈絡。

雪嶠圓信的詩作甚受當時批評家的青睞，復為當時臨濟宗耆

* 中央研究院文哲所助研究員

¹ (清)雪嶠圓信，〈自贊〉，(清)弘珠等編，《雪嶠禪師語錄》，卷4，
《明版嘉興大藏經》(台北：新文豐出版社，1987)，以下簡稱《嘉興藏》，冊25，頁477。

宿龍池幻有之付法弟子，與當時震動一時的密雲圓悟為同門，然而兩人之間頗有齟齬，至死未休。明清之際的禪林，由於密雲圓悟門下勢焰極盛，是以雪嶠圓信終身亦多不遂，反與曹洞宗（特別是覺浪道盛）建立緊密的友誼。另外他為了與密雲圓悟節頡頏，特別標榜雲門宗旨，一度想依此開宗立派，由於種種主客觀條件的限制，雪嶠圓信最終未能如願，而選擇了回歸臨濟宗的傳統之下，以興復臨濟宗綱自任。

本文側重於歷史層面的討論，然而雪嶠圓信牽涉的文化問題極為廣泛。例如：（一）叢林好尚文藝之風（二）門庭爭鬪角力之狀（三）傳統經典的詮解與認識（四）面對價值衝突時，個人選擇過程之際心理衝突的起滅。經由雪嶠圓信此一歷史圖像的構築，期能對當時的禪林事相與文化心態提供更多理解與認識的門徑。

關鍵詞

雪嶠圓信、密雲圓悟、明末清初、禪宗、詩僧

第一等偷懶沙門

——雪嶠圓信與明末清初的禪宗

一、前言

佛法不離世間，佛教叢林的樣相也必然反映出世局的變動與發展，明末清初的佛教其實也映照出當時「天崩地解」的時代趨勢。佛教的發展與當時的文化潮流的發展息息相關，國變之初，大量的士人剃髮出家，而禪門中人也大談「以忠孝作佛事」²。另一方面，詩僧畫僧在叢林與文壇蔚然成風，廣受縑素一致尊仰，其中雪嶠圓信（1571—1647）係一時翹楚，禪法亦自成一格，聲名震及京畿，天子亦示尊禮。言及明清之際叢林論詩風尚，雪嶠圓信實為不容忽視之重鎮，其亦當時臨濟宗巨擘，於當時宗門紛爭涉入極深，禪法亦廣受各方注目，行事風格亦頗殊異，可惜資料零散無次，遂漸淡出於學界與禪門的歷史記憶之外。本文以雪嶠圓信為主要研究對象，就相關資料勾勒生平傳略，嘗試尋找雪嶠圓信在明末清初的佛教界適當的定位，並論究其詩作與思想之特色。本文除為雪嶠圓信發幽闡微之外，希冀拼構一幅為人遺忘的歷史圖像，並藉之以探視當時禪宗的歷史與文化的發展動向以外，期盼經由雪嶠圓信此一歷史人物圖像的重新構築，揭示相關

² 明末清初的時局與佛教之交涉，詳參廖肇亨，《明末清初遺民逃禪之風研究》（台北：台灣大學中研所碩士論文，1994）

的文化脈絡，例如：叢林好詩之風、門庭爭鬪角力之狀、傳統經典的詮解與認識、乃至於面對價值衝突的選擇過程之際心理衝突的起滅。

二、「雪老原來舊不空」 ——從顓愚觀衡和尚的回憶談起

顓愚觀衡（1579—1646），俗姓趙，係憨山德清（1546—1623）門下高足，憨山德清圓寂之後，廣受四方崇仰³，其文集當中所收致雪嶠圓信之書簡，頗足發人深省，其文曰：

衡昔居靜天台華頂峰，有頭陀號不空者，常來投齋共宿，行坐喃喃，句多不落古人聲調，予時癖淨，忽而不察，今乃知嶠公即向之不空，聲高海內，深愧昔時當面錯過，偶成兩絕，書呈法壇併政。

四十餘年音未通，諸方共暮（似當作「慕」）雪嶠翁。今知名異人無異，雪老原來舊不空。

又

³ 正印述顓愚觀衡之為人曰：「（顓愚觀衡）惟遵古制，不徇時宜，尙樸實，厭奢華。身不衣帛，手不握金。食不擇精粗，心不存好惡。不動舌尖而稱揚佛祖，不下禪床而接待宰官。（中略）威儀整肅，動止端莊，見之者互相恭敬。觀師德化，真末世慈航、人天龜鑒。」見（清）正印，〈（顓愚觀衡）行狀〉，收錄於《紫竹林顓愚觀衡和尚語錄》，《嘉興藏》，冊 28，〈附錄〉，頁 772。另外（清）譚貞默，〈語風道行碑〉也說：「有靜主顓愚者，憨山國師第一高足也」，收錄於《雪嶠禪師語錄》，卷 6，《嘉興藏》，冊 25，頁 498。

當年華頂同兒聚，今日猶聞襖襦聲，自是異人無軌
轍，風來雨去若無情。⁴

從這段文字來看，其既與雪嶠圓信分離四十餘年不通音問，雖曾雲水相逢，亦難謂之莫逆。顓愚觀衡何以必知雪嶠圓信即四十年前之不空？必有兩人共通之師友爲之介紹說明，顓愚觀衡方得領悟⁵；另外一種可能是：顓愚觀衡從雪嶠圓信之著作中見及數十年前熟悉之舊作，遂知雪嶠圓信即舊日不空頭陀。但從其「深愧昔時當面錯過」一句來看，可見二人雖然對彼此的修爲境界都印象深刻，但似乎並未真能針芥無間⁶，當時雪嶠圓信既已譽滿叢林，論者必多，顓愚觀衡必曾耳聞，藉他人之言語，拼湊散落的昔日生活模糊圖像。

顓愚觀衡持戒精嚴頗有稱於當時，從「予時癖淨，忽而不察」一句來看，可知少年之顓愚觀衡戮力修行，頗不以不空頭陀致意吟詠一事爲然，兩人當日論學必有不合（雖然兩者仍然可能相互欣賞），雪嶠圓信既然「聲高海內」、「諸方共慕」，且於當日叢林之中詩僧之名日高，顓愚觀衡或於僧人習詩之風亦別有體會⁷，從

⁴（清）顓愚觀衡，〈寄懷雪嶠和尚有引〉，《紫竹林顓愚衡和尚語錄》，卷 20，《嘉興藏》，冊 28，頁 765。

⁵ 顓愚觀衡和尚的消息來源當然不止一端，但其中一個重要的管道應該就是其師憨山德清。憨山德清對雪嶠圓信青眼有加，曾作「六妙銘」贈雪嶠圓信，收於（明）憨山德清，《憨山老人夢遊集》（台北：新文豐出版社，1983），卷 36，頁 1960—1963。譚貞默曰：「雪師固峭聳特立，與世無偶；憨山雖門庭廣大，亦鮮所許可，獨與雪師盤桓契合。」語見氏著，〈語風道行碑〉，《雪嶠禪師語錄》，卷 6，《嘉興藏》，冊 25，頁 500。

⁶ 譚貞默記兩人之交往之軼事亦可供參考，文曰：「有靜主（指習教者）顓愚觀衡者，憨山國師第一高足也，識師非常人，留之室中調理（時圓信罹傷寒），顓見座頭切菜，師曰：『刀刀見底』，師曰：『何不道一刀見底？』」此事譚貞默當聞之雪嶠圓信，即圓信亦對顓愚觀衡印象深刻。見（清）譚貞默，〈語風道行碑〉，《雪嶠禪師語錄》，卷 6，《嘉興藏》，冊 25，頁 498。

⁷ 當日叢林習詩之風，見廖肇亨，〈明末清初叢林論詩風尙探析〉，《中國文哲研究集刊》，第 20 期（2002 年 3 月），頁 263—302。

「猶聞襖袂聲」一句來看，顓愚觀衡必亦見及雪嶠圓信刊行之詩，往日回憶遂亦浮現眼前。

從顓愚觀衡這段話來看，不難想見當時雪嶠圓信當時聲名之盛。顓愚觀衡一方面說當時「忽而不察」，如何又能記得雪嶠圓信之詩能「不落古人聲調」？兩者實相矛盾，然而從顓愚觀這段自我矛盾的說明可以看出：雪嶠圓信能詩一事乃其「聲高海內」、「諸方共慕」的原因之一。在明末清初才藻競逞的詩僧團隊當中，雪嶠圓信那巨大的身影與響亮的梵音格外突出，等待有心人的深入研析與精心構築。

三、「紙上山河曾厭殺，翻將海底見青天」⁸ ——雪嶠圓信之文藝及其評價分析

當時士人對雪嶠圓信詩作十分推崇，例如劉獻廷（1648—1695）曾說：「近代尊宿之能詩者，無踰老人，恐無可、齊己不是過也。」⁹、李鄴嗣（1622—1680）亦曰：「吾鄉雪嶠老人，高風絕塵，離離在雲氣之表，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。」¹⁰黃宗羲（1610—1695）雖然有所批評，但仍然頗為肯定。曰：「雪嶠之詩在語風，得之無意，開先不能繼也」¹¹、朱彝尊（1629—1709）則曰：「瀟灑有致」¹²。

⁸（清）木陳道忞題，〈雲門雪嶠信老人〉，《布水臺集》，卷19，《嘉興藏》，冊26，頁380。

⁹（清）劉獻廷，《廣陽雜記》（北京：中華書局，1997），卷4，頁202。

¹⁰見（清）李鄴嗣選評，《甬上高僧詩》（《四明叢書》本），卷下，《叢書集成續編》（上海：上海書店，1994），《集部》，冊148，頁604。

¹¹（清）黃宗羲，〈天嶽禪師詩集序〉，《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍，1993），冊10，頁64。

¹²（清）朱彝尊，《靜志居詩話》，收於《明詩綜》（台北：世界書局，1989），頁671。

時代稍後的查為仁（1693—1749）亦論其詩風曰：「出筆奇峭，無蔬筍氣」。¹³

從這些批評不難想見雪嶠圓信詩藝造境騰譽士林景況之盛。可惜的是：雪嶠圓信完整的詩集今日似難寓目，只能從其語錄及《甬上高僧詩》¹⁴等各種相關的材料中鉤沈輯逸，或尚得管窺其風雅全豹於一斑。李鄴嗣為著名詩人，其既著賞於雪嶠圓信之〈題畫〉、〈山居〉諸作，想其或亦有過人之處，試舉一例觀之。其〈山居〉詩曰：

傲骨生如鐵更堅，行行竹杖撥秋煙；草萊自謂根無力，
花木原知香在先。山豎半空霜著頂，水寒千頃月來天；
沈沈五夜鄰家火，活煮桑麻汲野泉。¹⁵

〈山居〉詩其實是當時僧人之間流行的體裁之一，主要在藉由山林景物以刻劃凸顯主體存在作用的獨特性，同時也帶有開悟證道偈語之性質¹⁶。雪嶠圓信信道之堅與修行之誠頗見乎此詩，草萊根既無力，不足為尚，欲如巨木參天，尚須修本固元，如此道成花果，自然香騰世間。此詩雖亦寫山林隱居之逸趣，然強烈的主體關懷可謂全詩基調。查為仁所謂的「蔬筍氣」意指詩僧作品之中

¹³ （清）查為仁，《蓮坡詩話》，收於《清詩話》（台北：西南書局，1979），頁426。考《蓮坡詩話》行世共有一卷與三卷兩種版本，然各種版本於此段文字並無出入。另外查為仁稱雪嶠圓信號為「雪獅子」，不知所據為何？筆者曾考索相關文獻，雪嶠圓信〈自贊〉曰：「青毛獅子隨身，擬似文殊菩薩」，足見雪嶠圓信號青獅翁，典出文殊菩薩。並未見及其稱為雪獅子之記錄。〈自贊〉收錄於《雪嶠禪師語錄》，卷4，《嘉興藏》，冊26，頁478。

¹⁴ （清）李鄴嗣編，《甬上高僧詩》，卷下，頁603—611。

¹⁵ （清）李鄴嗣編，《甬上高僧詩》，卷下，頁608。

¹⁶ 筆者現正就〈山居詩〉此種禪林文學體製、淵源與特質，展開系列的研究，初步的研究成果見：廖肇亨，〈晚明僧人山居詩研究〉，上海復旦大學古代文學研究中心、南京師範大學合辦「明代文學國際學術研討會」會議論文，（南京：南京師範大學，2002）

一種隱逸清冷的趨尚，宋代以來，一直是詩學的一個重要命題¹⁷，雪嶠圓信的詩作除了清寂空靈的情調以外，亦能自出手眼，別作一格。另一首題作〈山居〉如是曰：

簾捲春風啼曉鴉，閒情無過是吾家；青山箇箇伸頭看，
看我庵中喫苦茶¹⁸。

青山有情，看我喫茶。青山與我合一，我在青山當中怡然自適，塵世喧囂不到青山，亦不到我。此詩雖然平淡，然其與天地宇宙合一的襟抱自然流露，兼之出以略加諧謔之語調，確係別有天地，非「疏筍氣」一路可以籠絡。其詩思既不落俗套，骨性剛強亦可見矣。不尚用典，語出天然，亦其詩之特色。劉獻廷曾對雪嶠圓信詩作所表現出的意境賞嘆曰：「非人力所能到」¹⁹，譚貞默說：「絕不襲人牙後慧一字，而衝口而出，無非西來大意，亦無非超格好詩」²⁰。李鄴嗣對雪嶠圓信的詩作如是曰：

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²¹。

李氏之言可謂推崇備至，同時也看出李氏對雪嶠圓信的稱揚仍然相當程度地基於其禪悟境界。事實上，雪嶠圓信之所以異於當時

¹⁷ 關於僧詩中的「疏筍氣」，見周裕鍇，《中國禪宗與詩歌》（上海：上海人民出版社，1992）頁 45—53。簡單說，「疏筍氣」指的是詩歌過於清空隱逸，以致缺乏血肉活潑的生機。

¹⁸ （清）譚貞默，〈語風道行碑〉，收錄於《雪嶠禪師語錄》，卷 6，《嘉興藏》，冊 25，頁 499。

¹⁹ 同註 9，頁 96。

²⁰ 同註 18，頁 501。

²¹ （清）李鄴嗣，《甬上高僧詩》，卷下，頁 604。

其他著名的詩僧如智舷（生卒年不詳，約與錢謙益同）等人者，仍在於其禪法能別開生面，不徒止於秀言麗句而已，關於這點，下面會有較詳細的討論。

詩作以外，雪嶠圓信的書法與繪畫亦有稱於當世。木陳道忞（1596—1674）奉詔北上後，曾與順治帝有一段問答，論及雪嶠圓信與密雲圓悟二者書法之比較。其言曰：

上一日問師（木陳道忞）：「先老和尚與雪嶠大師書法二老孰優？」師曰：「先師學力既到而天分不如，雪大師天資極高而學力稍欠，故雪師少結構而先師乏生動，互有短長也²²。」

明清之際的僧人由於與士人往來密切，詩書畫的造詣亦成爲外界評價僧人的標準之一，是以僧人往往兼通詩書。作爲密雲圓悟座下弟子木陳道忞之言顯係高估密雲圓悟書法之流品。圓悟當時雖然不可一世，然就藝文一道而言，圓悟實非圓信儔亞，當時文人賞重圓信手蹟之情，於晦山戒顯²³以下數語可略窺一端。其言曰：

老人手墨及晚年畫意，余藏蓄頗多，浪遊方外，皆散去矣。此卷實老人真筆，不衫不履，自有真趣，若拘拘於丹青家死法繩之，俗氣反未除矣。樹王一賦，亦隨筆寫成，不斤斤繩尺，而趣與畫等。存至今日，所謂吉光片羽，魯靈光、廣陵散也²⁴。

²² （清）木陳道忞，《北遊集》，卷4，《嘉興藏》，冊26，頁297。

²³ （清）晦山戒顯，本名王瀚，兩浙名士，與吳梅村等人交好，國變後，薙髮爲僧。關於晦山戒顯較詳細的研究，詳參野口善敬，〈遺民僧晦山戒顯について〉，《禪文化研究所紀要》16卷（日本愛知學院大學禪文化研究所，1990），頁251—274。

²⁴ （清）晦山戒顯，〈書雪嶠老人書畫手卷〉，《靈隱寺晦山顯和尚全集》（東京大學東洋文化研究所藏順治刊本），卷15，頁41a—41b。

此處亦強調雪嶠圓信天資與才份之高，足以凌軼法度，然若參照其老友顛愚觀衡之語，可知雪嶠圓信其實從未捨棄後天的學習與堅持，其最終雖然達到狀似擺落法度的終極境界，但其積累數十年的努力過程亦不容輕易看過。

雖然中國詩僧的傳統源遠流長，詩僧始終必須不斷為自己浸淫詩文創作的行為提出正當化的理由，面對那些質疑的聲浪，雪嶠圓信如是回答：

山中人吟哦弄管，固非本分，然亦少他不得。世上決無庸鄙聖人，故假之以消閒送日腳下西山耳。或問曰：「古人大事已明，如喪考妣，豈有閑工夫寫畫做詩，推敲韻部耶？」答曰：「汝何人也？居何國土？曾見甚麼人來？還讀書否？識幾箇字否？行腳否？苦行否？知古人作用否？既不知世出世間差別事務，應訪高人，請問細微曲折。如何是道？如何是大事？如何是究竟法？如何是世間法？如何是眾生？如何是山河大地？如何是四大五蘊？如何是菩薩行？如何是菩提心？如何是生死？如何是涅槃？如何是本來面目？如何是父母未生前事？你若向這裡一一明了、一一透過千七百則陳爛葛藤，乃至一切差別法，口似懸河，如瓶瀉水，這箇喚做無礙大悲心、大辨才三昧，如是識見，方可許你開口。你若一一不理會，莫教脫空漫說，此箇門中不是其人嗅也，不要來嗅著。難道大事已明的人，動也動不得？依你說來，六根都用不著，死眉釘眼，如三家村土地相似，纔叫做如喪考妣。你這些嚼死飯的禿兵，要如此意，驢年未夢見在，近代佛法可傷。邪師妄說，滿街滿巷，如賣小菜的相似，擔了湊人，達磨一宗掃地矣²⁵。

²⁵ (清)雪嶠圓信，〈示眾〉《雪嶠禪師語錄》，卷4，頁469。

這段問答十分精彩，說明文學創作實係生機勃發的表徵。將文學創作一方面定義為日常休閒的遊藝以外，也說明文學創作琢治當中的感知與修辭過程實有助於修禪悟道，同時禪師在開示說法時亦須熟悉語言修辭的技巧，而詩文創作實係如此種種之不二法門，是故其復言曰：「看伊俗人文章有調法、有轉句、活句，盡入文字三昧。你者些秃兵、秃賊，野狐精死入阿鼻無間，剝皮剔骨，叫苦無量，心酸難忍」²⁶，也就是說遣字用詞本身即具有普遍真理的價值，明清之際禪林尚詩之風雖然盛極一時，雪嶠圓信世俗聲名亦由於他在詩文創作取得令人欽羨的成就，但他始終並不只以詩僧自待。其曰：

住山人不必將心用壞了，有本分事在。有所謂急債寬做。詩、字、文章，海內多多，未稱尊貴。大徹悟人，光揚祖庭者實為希有。他，悟的人，轉身吐氣，別有一家風，頗見前代已了事。後說幾句閒澹話，字字印心，不說別處。如星月在天，俱發光明心地，般若亦復如是²⁷。

從這段文字不難看出：由於雪嶠圓信的詩名太盛，效顰者眾，遂有此問。雪嶠圓信以為：對禪者而言，精神心靈的修煉仍然是第一義，高超的文字技巧也是光明心地的一種反映。儘管他對那些反對文字修辭的意見不屑一顧，仍然堅持心性修煉在文學創作過程的重要性。另一方面，雪嶠圓信除了以一名優秀詩僧的身分飲譽士林以外，更重要的是：他也是當時最知名的禪林尊宿之一，時有「散聖」之目（詳後）。因此，在探討雪嶠圓信的文化與學術意涵之際，從當時禪林發展的脈絡加以考察仍是不可或缺的重要

²⁶ （清）雪嶠圓信，〈示瞿翼禪人〉，《雪嶠禪師語錄》，卷4，頁472。

²⁷ （清）雪嶠圓信，〈示卓菴禪人〉，同前註。此文亦收錄於《西天目祖山志》（台北：明文書局，1980），頁415—416。兩者文字小有出入。

步驟。

四、「威音王以前難兄難弟」 ——雪嶠圓信與密雲圓悟

明清之際席卷天下之禪門宗匠，莫過於密雲圓悟（1566—1642）²⁸，其門下木陳道忞北遊京畿之際，對順治帝喜尚雪嶠圓信一事印象深刻。其言曰：

今上好善忘勢，居然古帝之風，而嗜道求賢，不間芻蕘之賤。爰自己亥以來，徵車四出，博訪禪門耆宿，而余亦忝辱天書下逮，馳驛上京。蒙上恩遇，待以不臣，每當扣擊玄關，未嘗不虛己潔誠，勞謙選問。尤復緬懷先德，企慕前修，然獨於雪嶠老人之高風逸韻，日理於口，殊切景仰之思。及余辭闕還山，尚以道影購求是託，然今上之於老人，豈非夙緣有在者邪²⁹。

這段話其實可以作為顛愚觀衡所謂「諸方共慕」的一個有力佐證。雪嶠圓信與密雲圓悟同受法於龍池幻有，為臨濟正脈本無可疑，然圓信與圓悟之間頗有芥蒂，木陳曾編《禪燈世譜》，擯雪嶠於龍池派下，又以順治帝之推崇增入重刊，此事陳援庵敘之已詳，無勞詞費³⁰。當時密雲圓悟一門氣燄甚盛，以臨濟正脈自許，黃宗羲

²⁸ 關於（明）密雲圓悟其人其學，詳參野口善敬，〈明末における主人公論争——密雲圓悟の臨濟禪の性格を巡って〉，《哲學年報》第45卷（福岡：九州大學哲學研究會，1986），頁149—182。

²⁹ （清）木陳道忞，〈越州雲門寺興修引〉，《布水臺集》，卷24，《嘉興藏》，冊26，頁405。

³⁰ 關於當時佛門的爭訟，陳垣《明季滇黔佛教考》與《清初僧諍記》依然是最好的參考資料。

嘗就當時密雲圓悟及其門下如是曰：「紫柏、憨山，別樹法幢，過而唾之，亦受未詳法嗣之抹殺，此不附之害也。其後胡喝亂棒，聲燄隆盛，鼓動海岳，開先（即雪嶠圓信）從而厭之，既飲荆溪，而野祭無祀之鬼，開先亦遂為唐子通人³¹」。意即圓信與圓悟同門不同調。嚴格來說，圓悟雖然棒喝諸方，然付法亦嫌寬濫，圓信則反之，鑑別極嚴，是故真能入眼者，唯黃端伯（？—1645）寥寥數人而已。朱彝尊曾言一事，見圓信對圓悟不以為然之狀甚切。其言曰：

雪公造詣精微，與天童悟同為禹門法嗣。天童以巾拂付弟子一十二人，再傳登獅座者多至六百七十八人，居士不與焉。雪公終身不付一弟子，手攜帶籐杖甚希古，或見之，以為難得，雪公笑曰：「小大魔王動以柱杖拂子付人，十年之後，此物不中打狗。」謂悟公暨通容也。

32

通容指密圓弟子費隱通容，此則記載可見圓悟極盡揶揄之能事。當時雪嶠圓信與密雲圓悟不合天下皆知，如譚貞默曰：

埽道人（譚貞默號）還復自笑：一生何幸？得逢此兩大老，冷眼旁觀，一打殺天下人（密雲圓悟），一罵殺天下人（雪嶠圓信），畢竟打有棒，棒有眼，眼有筋；罵有喝，喝有舌，舌有骨。天童、徑山同出母胎，的的是威音王以前難兄難弟，歷恆沙劫，效顰不得者也³³。

天童即密雲圓悟，徑山謂雪嶠圓信，「同出母胎」謂出自龍池幻有

³¹ （清）黃宗羲，〈蘇州三峰漢月藏禪師塔銘〉，《黃宗羲全集》，冊 10，頁 513。

³² （清）朱彝尊，《明詩綜》，卷 92，頁 671。

³³ 同註 18，頁 505。

門下，兩人實係代表兩種不同的人生態度。「威音王以前難兄難弟，歷恆沙劫，效顰不得者也」謂兩人齟齬之根由在於兩人性格氣質的差異。雪嶠圓信眼空四海，於叢林積弊不能無動於衷，言過激切時亦有之。雪嶠圓信如何「罵殺天下人」，觀以下諸語可以思過半矣，其曰：

今目前有一等假宗師，口說胡話，以飲食衣服為自己受用，向人前自稱悟道，魔昧人家男女，一般要上堂小參，這瞎禿驢、瞎狗、瞎野狐精，瞞預諸方。不知明眼人如見其肺肝，有時教他薄福謝而果報現，方知謗大般若如此靈驗，死後怕你不入阿鼻地獄那裡去。(中略)又有一等坐禪者，影也不知工夫怎麼樣做，亦不肯參請諸方，只管在裡許趁閑打擲，瞌瞌睡睡過了日子，已謂我是個禪者，可憐生。又有一等伶俐者，過在他尖尖滿滿，噏著一肚皮，大底大滿，小底小滿，有如是過患，所以難得其人。(中略)嗚呼，末法時，杜撰宗師轉多，痴眷屬轉盛，悲夫³⁴。

此段話語文意清晰，幾乎不用多做解釋，徵引稍長，意在見其罵倒須彌之氣慨。此處他所抨擊的三種類型：一是自命宗師之流，似暗指密雲圓悟等人；一是假坐禪者，謂朦朧倥侗之輩；一是非悟謂悟，似暗諷當時主性相合一，或以教濫禪之末流。以上三類幾乎將當時佛門中人一網打盡，同時除了「杜撰宗師」以外，眷屬信者之愚痴亦在其斥責之列，類似此等辭色俱厲的責難，時人想必習聞，雪嶠圓信善罵之名遂不脛而走。雪嶠圓信出身臨濟正脈，曾親蒙憨山德清、雲棲株宏印可，詩名亦膾炙人口，自足堪與密雲圓悟分庭抗禮，然密雲圓悟門庭鼎盛，時相援引，圓信遂難撓其鋒，故亦獨行別路。兩人之間心結極深，至死未消。其題

³⁴ (清)雪嶠圓信，〈上堂普說〉，《雪嶠禪師語錄》，卷2，頁464。

密雲圓悟像言曰：

這位老兄，三十年前在禹門同出山，歷路隨了我走，到越城，尚不肯同伊說半字。今日天童大作佛事，闡宗揚教，扭捏達磨大師鼻孔，後代兒孫，分疏不下，何如何如。橫贊豎贊，贊嘆不及天童山裡，捏神捏怪，惹得這些削禿如蜂護王，如龍護珠。我看你這箇老阿師，有多少奇特，要作臨濟兒孫，且未夢見在。³⁵

此等贊詞亦甚奇特，禪宗固然有呵佛罵祖的修辭傳統，但此處幾乎可謂極盡嘲諷之能事，其貶抑之意自是歷歷可見。甚至曰其並未真能紹承臨濟宗旨，固然當時與密雲圓悟不合者所在多有，例如門下漢月法藏，兩人爭持經年，亦佛教史一重要公案。然法藏於圓悟畢竟仍執弟子禮，言語多所保留³⁶，唯圓信與圓悟兩人行輩相當，名亦相埒，亦不以世榮為念，遂得以盡情揮灑，無所顧忌。

五、「匡山一家，無分彼此」 ——以曹洞宗覺浪道盛為中心

前已言之，圓悟與圓信兩人之不合，與其說是學理認識境界的差別，毋寧說是教學與行事風格的殊異。晚明以來，臨濟曹洞兩宗勢同水火，密雲圓悟一脈，特別是木陳道忞（1596—1674）

³⁵ （清）雪嶠圓信，〈密雲禪師〉贊，《雪嶠禪師語錄》，卷4，頁477。

³⁶ 關於（清）漢月法藏的研究可以參看連瑞枝，〈漢月法藏語晚明三峰宗派的建立〉，收錄於《中華佛學學報》第九期（台北：中華佛學研究所，1998），頁181—225；釋見一，《漢月法藏之禪法研究》（台北：法鼓文化，2000）；長谷部幽蹊，〈三峰一門的隆替〉，《愛知學院大學·一般教育研究》31：4，32:1—3，33:3—4 一系列論文。

與費隱通容（1593—1661）等人³⁷，雪嶠圓信既然不與密雲圓悟一門同道，與其他宗派人士的來往亦是值得注意的課題。

雪嶠圓信與曹洞宗人似極交好，例如湛然圓澄（1561—1626）³⁸及其弟子三宜明孟（1599—1665）³⁹，但特別值得注意的是其與覺浪道盛（1592—1659）⁴⁰之深厚交誼。雪嶠圓信曾致書覺浪道盛曰：

十七日煩公過開先設齋，大眾甚渴，感謝之至。老人即欲到圓通一談，奈近日幻軀覺有不快，諒遲遲秋涼過一晤以誅曲直，匡山一家，無分彼此矣，笑笑。⁴¹

此信係邀覺浪設齋，從「過一晤以誅曲直」一句看來，至少可以斷言的是：（一）兩人夙有交誼（二）兩人當中恐有些許誤會需要說明，後者詳情今已不能悉辨⁴²。只能就前者觀之，今考《覺浪道盛全錄》中有贈雪嶠圓信詩二首、書信兩封。信中甚且說道：「竊

³⁷ 同註 30。

³⁸ 「師過土橋，看湛然師」，語見（清）雪嶠圓信，〈問答機緣〉，《雪嶠禪師語錄》，卷 4，頁 473。

³⁹ 「到雲門顯聖（寺），請上堂，喝一喝，云：「法王法座，如此如彼。三宜上座同季超祁居士請老人登此狴座，不免登時拈出」。語見（清）雪嶠圓信，〈上堂〉，《雪嶠禪師語錄》，卷 1，頁 455。又（清）譚貞默〈語風道行碑〉：「至外雲門顯聖寺，時三宜孟公為本寺堂頭，洞上湛和尚法嗣也。迎入方丈，宜公拜延上堂，力為法門大事因緣。」見《雪嶠禪師語錄》，卷 6，頁 505。

⁴⁰ （清）覺浪道盛係明末清初傑出的曹洞宗僧人，目前關於覺浪道盛的研究，最有系統的研究應推荒木見悟著，《憂國烈火禪》（東京：研文出版，2000）一書。另外荒木見悟著、廖肇亨譯，〈覺浪道盛初探〉，收錄於《中央研究院文哲所通訊》第 9 卷 4 期（1999 年 12 月），頁 95—116，亦可參考。

⁴¹ 同註 18，頁 504。

⁴² 覺浪道盛曰：「山僧昔在圓通時，嘗與黃元公（端伯）居士論及雪嶠大師欲承嗣雲門事，曾昌言之。」見《天界覺浪禪師語錄》，卷 8，《嘉興藏》，冊 25，頁 724。圓通寺亦在廬山，兩人或曾論及此事，證據不足，姑存一說俟考。

以大師爲深知盛者，必不以爲虛衍故事」⁴³，如此看來，兩人幾乎堪稱忘年。此書雖修於圓信住持開先之際，然兩人相識實早於此，觀覺浪道盛〈寄雪庭老宿〉一詩可知，詩云：

一葉落驚天下秋，孤筇特地更誰求。廿年耳聳雙峰髻，
今日親瞻百艸頭。古徑風清非用掃，寒江月朗不須鉤。
比來未可輕相觸，恐詫山中老臥牛。⁴⁴

雪庭是雪嶠圓信早年的號，不難看出覺浪此詩做於雪嶠圓信尙於雙髻隱居之際，兩人相遇之機緣已不得而知，筆者推測與雪嶠圓信付法弟子黃端伯⁴⁵有關，然而不論如何，兩人顯然十分投契，故時相題詠唱和⁴⁶。此等因緣於雪嶠身後又多生波折，亦爲清初僧諍之一重公案，可見曹洞宗於雪嶠圓信較臨濟爲相契也。雪嶠圓信圓寂於雲門，主後事者爲木陳道忞，覺浪道盛曾欲於徑山請奉圓信爪髮舍利等，爲此修書致木陳，言曰：

近聞雪大師示寂，雲門傳者多謬，因思彥、闇章二禪人
相次而來，審知有師為主末後大事，則此凋秋雙樹，愈
見體露金風也，可勝慰哉！某濫席徑山，續遭多故，未
克完大師祖庭公案，誠山門不幸也。適於金陵與諸護法

⁴³ (清)覺浪道盛，〈請雪嶠大師住持徑山書〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷 27，收錄於《嘉興藏》，冊 34，頁 751。

⁴⁴ (清)覺浪道盛，〈寄雪庭老宿〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷 18，頁 690—691。

⁴⁵ (明)黃端伯，建昌新城人，崇禎元年進士，歷寧波、杭州二府推官。有治聲，後殉國。黃端伯是當時著名的居士，與黃介子並稱「江上二黃」。黃端伯遍參臨濟、曹洞各宗派尊宿，特別曹洞宗無明慧經一脈。關於黃端伯的研究，詳參野口善敬，〈明末の佛教居士の黃端伯を巡って〉，《哲學年報》(福岡：九州大學哲學研究會，1984)頁 113—118。

⁴⁶ (清)覺浪道盛，〈和語風大師冬日漫興〉詩兩首，收錄於《天界覺浪盛禪師全錄》，卷 18，頁 691—692。

商確，又聞雲門諸公已有定議，此正各成其是，而公論曾不廢也。況古人塔有舍利靈骨爪髮衣鉢等分供一方，隨其親疎而奉之，總不悖于法化，茲既得師為至親，必能深原大師生平精神意志所輕重而位置之，則今日之舉措，即天下後世之光範也。某本局外，何當預此？以曾有請大師主祖庭之事，似不容忽然付之不聞，故先以法門大體始終為之議艸，必請正高明，并質諸護法，務使曲盡善美，然後彼此皆千古有光。⁴⁷

此書頗堪玩味，「雲門傳者多謬」何謂也？從「雲門諸公已有定議，此正各成其是，而公論曾不廢也」一句看來，想是木陳曾不顧「公論」，一意孤行也，想當指木陳料理雪嶠後事不盡如人意。木陳本於密雲圓悟門下最稱護法，於雪嶠圓信豈真能「深原大師生平精神意志所輕重而位置之」？此覺浪之修辭法也，言似褒美，實含諷刺。由此書可見木陳無意令雪嶠圓信分靈徑山，遂有覺浪此書。覺浪其說甚是，爪髮分供本法門尋常事耳，何足為怪，想是當時木陳正與覺浪道盛交惡，故不從其請。陳垣《清初僧諍記》曾言木陳藉雪嶠藏塔以抨具德弘禮、三目智淵師徒，雪嶠塔必為木陳所修，三目智淵毀其塔非為雪嶠，實因惡木陳故耳，觀此方知當時對木陳料理雪嶠後事不滿者所在多有⁴⁸。

同時覺浪說「曾有請大師主祖庭之事，似不容忽然付之不聞」。考《覺浪道盛全錄》收〈請雪嶠大師住持徑山書〉及〈與杭州嘉興諸護法求請雪大師公啓書〉二書，言此事本末甚詳。〈與杭州嘉興諸護法求請雪大師公啓書〉一書曰：

近日海內先輩尊宿，獨有雪大師，其住雙徑靜室已久，

⁴⁷ (清)覺浪道盛，〈寄木陳大師書〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷 27，頁 751。

⁴⁸ 陳垣著、野口善敬譯註：《清初僧諍記》（福岡：中國書店，1989）附原文，頁 66—67。

雖嘗開法於廬山長水，乃應一期之命，而非所坐道場也。徑山實天下之祖庭，偶以教律所居，與宗門相左，故有前此一變，而大師反因是離山，識者深為之惋歎焉。衲去秋適來武林，掃雲棲先太師塋，即入黃山光明寺，為藏拙計。不意諸護法過推衲之為人，特以徑山法席命主持之。衲切念祖庭有難，豈忍默視，故慨然而應，蓋欲藉此為主，庶可挽回嫌隙，及完美雪師住山三十年之高行也。前已脩書，達其必請主持之意，復書雖是固辭，然衲已先決之于心，必成其事，而使天下人以衲真實為法門，成此揖讓之風，不為欺飾，深取罪于明眼也⁴⁹。

覺浪主徑山在甲申（1644）⁵⁰，前此正是雪嶠圓信坐持徑山法席，觀此文可知覺浪主持徑山一事實係臨危受命，之前徑山遭逢非常事變，致使住持虛席。「有前此一變，而大師反因是離山，識者深為之惋歎焉」之故由，譚貞默言之甚詳，其言曰：

（甲申）二月末，師至千指（菴），參徒日眾，菴無容足處，有內監出家，名大徹者，慕師道望，到山皈依。久之，見大殿方丈主僧不足為徑山重，而潞藩以國亂，適馭武林，崇信佛法。監徹因奏請因大慧禪師被旨住持例，不由地方檀越敦請，驟破規格，大駭睹聞。八月屆期，藩使者以扁額齋供，隆禮來迎入院，而群不逞者竟入鬪爭堅固劫中，師爾時方嘯傲巖頭，無意登座，亦絕不曉聚訟來緣，一瓢下山，復來攜李⁵¹。

⁴⁹ （清）覺浪道盛，〈與杭州嘉興諸護法求請雪大師公啓書〉，同註 47。

⁵⁰ 「甲申仲冬，南浙諸大護法宰官偕餘杭邑侯諸鄉紳居士及闔山耆宿大眾，請師住持徑山。」語見《天界覺浪盛禪師全錄》，卷 3，頁 607。

⁵¹ 同註 18，頁 507。

是雪嶠圓信之下山與寺院內部的派系鬥爭有關，其間牽涉到不同的派系，由於潞王亦涉入，筆者懷疑其實是牽涉到不同政治立場之角力。由於內監企圖直接引入潞王的勢力，推翻原先由鄉紳士人主導的局面，雪嶠圓信不幸成了此一事件的犧牲，而覺浪道盛之所以答應暫主徑山，動機係希望雪嶠圓信重掌徑山。如果最後的結局係為「特為雲門大和尚（湛然圓澄）入祖堂，請雪嶠大師歸千指」⁵²，差可謂差強人意，而雪嶠圓信與覺浪道盛兩人交誼之深亦思過半矣。雪嶠圓信一再強調所謂的「臨濟兒孫」不該劃地自限，他與曹洞宗人的交往也說明他開放的心靈境界。相對於密雲圓悟門下的冷漠與仇視⁵³，反倒是曹洞宗人給與雪嶠圓信更多的肯定與關懷。

六、「掇轉船頭，順風把舵」 ——雪嶠圓信與雲門宗旨

雪嶠圓信在當時備受注目的原因除了他的詩文造詣與卓越的師友交遊以外，他希冀興復雲門宗的意圖也是當時叢林熱烈討論的話題，例如覺浪道盛就曾經與黃端伯論及此事。其曰：

山僧昔在圓通時，嘗與黃元公（端伯）居士論及雪嶠大師欲承嗣雲門事，曾昌言之。公問：「洞上臨濟二宗，今子孫皆有其人，而漚仰、雲門、法眼三宗已絕，有人

⁵²（清）劉餘謨，〈傳洞上正宗二十八世攝山棲霞覺浪大禪師塔銘〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷 17，頁 685。

⁵³ 例如關於雪嶠圓信掃龍池幻有塔一事，譚貞默曾如是說道：「是役也，岌岌乎！天童諸公（圓悟門下）借此以勘語風，語風亦借此以自勘。苟非大出手眼，擺壞鎖韁，遊行自在，幾何不墮坑塹哉？」幾乎可說步步為營，草木皆兵。語見（清）譚貞默，〈語風道行碑〉，《雪嶠禪師語錄》，卷 6，頁 505。

欲續之，可乎？」山僧曰：「但續之，貴在當時有真正明眼師友為之印授則可，不則是篡禍也，何取義於傳燈乎？」⁵⁴」

覺浪道盛以為需要有「明眼師友」為之印授方可別創新宗，但問題是：明眼師友從何得之？據筆者管見，雪嶠圓信儘管於雲門法旨深有悟入，然因性情孤高，亦不屑接交時流，其既於臨濟尊宿龍池幻有門下開悟，另立門戶終難脫背叛師門之譏刺，衡諸密雲圓悟一脈當時之勢焰，圓信徒倚一己之力，斷非其儔。圓信又深藏行止，別開新局如何可能？就此數點觀之，雪嶠圓信開宗立派的努力似乎已經註定失敗的命運。

雪嶠圓信之所以深契雲門宗旨，主要發軔於一次偶然的邂逅，譚貞默曾就其契機如是說道：

（雪嶠圓信）將行返天台尋人印證，未得；忽抬頭見「古雲門」三字，乃大悟，發願弘雲門宗。途中作偈云：「一上天台雲更深，腳跟踏斷草鞋繩。比丘五百無蹤影，見得他時打斷筋。」遂就人索紙筆，自題云：「雲門石頭得正句」，又作偈云：「昨日樵夫手，今朝文筆峰。借君一張紙，流水寫東風。」前此盲然於識字作書者，向後手腕憑空，脫胎換骨，如獅子擺落鎖韁，揮灑縱橫，一往吟山寫水，得大自在，成無師智。統自見「古雲門」三字始⁵⁵。

此事十分奇特，幾乎可視之為神祕經驗。雪嶠圓信在此之前不過一介因貧出家的凡俗僧人，此後大有省悟，已非昔日可比。雪嶠圓信此一特殊的神祕經驗成為型塑、引導他個人生命的發展方

⁵⁴ （清）覺浪道盛，〈普說〉，《天界覺浪盛禪師語錄》，卷 8，收錄於《嘉興藏》，冊 25，頁 724。

⁵⁵ 同註 18，頁 498。

向，甚至成爲其內在衝突與矛盾的根源。嚴格來說，此等經驗與雲門宗旨的契證實不相干。也因此可以看出雪嶠圓信對雲門宗禪法的認識與宣揚並非來自於客觀涉獵後理性比較選擇後的結果，背後的心態委實值得玩味。

本文最初援引顛愚觀衡的回憶，以見其四十年來吟詩寫字不輟，亦未盡如譚氏所言，天才縱逸——「手腕憑空，脫胎換骨，如獅子擺落鎖韁，揮灑縱橫」。此等話語最易誤導讀者，以爲雪嶠圓信從此天縱逸才，一切自自心流出。然而從顛愚觀衡之語可以證明雪嶠圓信沒有忽略推敲與琢磨的工夫。雖然雪嶠圓信的神思與靈感獲得充分的發揮，亦不能無所約制。同樣地，雪嶠圓信雖然從「古雲門」的匾額獲得啓發，他雖以興復雲門禪法自任，卻也受限於各種主客觀條件的限制，恐怕不能盡如其願。事實上，雪嶠圓信雖然提倡雲門禪法，在公開場合倒是十分謹慎，未曾公開標宗立派。崇禎十三年（庚辰），年七十，在南京靜明寺其與弟子有過一番問答。

石布衲出，禮拜云：「（中略）今大師拈的是雲門香，據俗眼觀來，盡道是「雲門一宗滅了也」千年桃核忽抽枝，自解開花還結子。何不即今成褫一夥雲門兒孫，得以接續將來？」師舉拂子，提唱：「雲門來歷千言，末後云：「五宗各自有師承」不見古人只下得一語，祥菴主便合掌云：『雲門兒孫猶在，豈徒然哉！』」衲云：「即今雲門宗，那個是光前絕後的人？」師曰：「恰遇老僧拄杖不在」衲云：「大師拄杖分付何人？」師曰：「有瞎漢在」衲云：「不可教後人斷絕去也」師曰：「何不領話？」衲便禮拜，歸眾。有一僧擬出，伸問次，師曰：「去！去！西天路迢迢十萬餘。」便下座⁵⁶。

⁵⁶ 同註 18，頁 502。

石布衲（生平不詳）的疑問恐怕具有相當程度的普遍性，也可以得知雪嶠圓信其實並未公開宣言重立雲門宗，方有石氏勸進之舉。但雪嶠圓信也未拒絕，顯然這裡只斥責石氏之間時地不宜，未言此問荒謬不經。「西天路迢迢十萬餘」實乃言此事之難，非三日可躋，實未直接拒絕。譚貞默如是解讀雪嶠圓信的言行曰：

埽道人（譚貞默號）所見大師平昔拈提雲門宗旨，特特向靜明會上和盤托出，試取《語錄》全篇，備詳顛末。語句謂：雲門宗旨，足蓋五宗師承。未嘗以「雲門宗」三字作師承實法會。抹煞龍池，并抹煞雲棲。使前言後句自作矛盾也，就此不許石布衲成褫雲門兒孫，一時早已落葉歸根矣⁵⁷。

就譚貞默的意見來看，雪嶠圓信雖然於雲門宗旨深有契入，並有闡明雲門宗旨之專門著作，但並未以此標榜開宗立派。譚貞默為雪嶠圓信定調為臨濟正脈之心委實過於急切，何以故？觀雪嶠圓信三年後的言行可知：是否開宗立派一事其實仍然一直不斷困擾著雪嶠圓信。三年以後，崇禎十六年，他到雲門顯聖寺時，住持三宜明孟請其上堂說法時，他說道：

老僧昔拈靈樹（即雲門文偃禪師），不為無繇，蓋主法者不嚴，聊見此以見志。況先年三登禹門（龍池幻有），機緣歷歷可考，此乃沿流不止，嫡親嫡故，無敢違者。若也竟拈靈樹，則辜負禹門；若也竟拈禹門，則辜負靈樹。今日人天眾前，掇轉船頭，順風把舵去也⁵⁸。

這段話說明他提倡雲門禪法其實意在對抗密雲圓悟，就此觀之，

⁵⁷ 同前註。

⁵⁸ （清）雪嶠圓信，〈上堂〉《雪嶠禪師語錄》，卷1，頁455。

是否開宗立派並非首要的考量。雲門禪法在五家七宗禪法當中最稱嚴峻孤高，夙有號稱「雲門如王」⁵⁹。觀此可知：他提倡雲門禪法原來用意之一在規戒密雲圓悟，須以付法寬濫為戒。另外，這段話也說明他內心長久以來的衝突，直到最後，方才「掇轉船頭，順風把舵」——不再三心兩意，以臨濟正脈自期，猶如浪子歷經種種引誘與磨難，終究回歸故土。續云：

遂拈香云：「即此供養直隸嘗州府宜興縣荆溪禹門幻有先師大和尚，從此不敢辜負。」就座。乃云：「去聖時遙，宗門紊亂。必須洞達心宗，庶不虛生浪死。若也不悟自心，終日尋行數墨，了沒交涉。於今目前，依草附木者，豈達磨一宗，乃糟粕耳！假我衣裳，名是比丘，豈千聖不傳之旨如此容易者哉？」⁶⁰

「不敢辜負」一語最堪玩味，「辜負」一事所指為何？依筆者管見，此即指另外開宗立派一事，足見此念不時在雪嶠圓信胸中翻攪，雖然他最後選擇回歸臨濟一脈，末尾仍然抨擊密雲圓悟一脈，三宜孟於當時稱洞上尊宿，可以想見：雪嶠圓信此一舉措必然招致木陳等人的不滿，雪嶠圓信雖為龍池幻有付法弟子，於曹洞宗門庭如此供養臨濟尊宿亦覺唐突，此舉或亦有意提醒三宜孟等人：雲門禪法的興復臨濟之功亦不得草草看過。

由於現存文獻的限制，我們無法確知雪嶠圓信所提倡的雲門禪法具體的內容。但從他對某些雲門禪法的題辭可以窺知他對雲門禪師的觀感。例如他曾對雲門禪法「顧、鑒、嘆」如是說道：

歸去來兮秋水深，故居猶在雲煙裡。蜻蜓戀戀白蓼香，
蝴蝶翩翩若夢已。雲門老，嘆而去。閃爍紅旗埋沒主，

⁵⁹ 雲門禪法簡單的介紹，參見忽滑谷快天著、朱謙之譯，《中國禪學思想史》（上海：上海古籍出版社，1994），頁336—344。

⁶⁰ 同註58。

今朝幸是可憐生，一脈蕭蕭竟如斯⁶¹。

前四句寫雲門若存若絕，「紅旗閃爍」是法演禪師對雲門禪法的批評，意謂顯露隱微。⁶²雪嶠圓信顯然不贊成這樣的看法，認為這是對雲門禪法的誤解，也可以看出他以發揚雲門宗旨為己任的雄心壯志。他在別處也說「顧、鑒、唵」是「六六三十六，有米便煮飯，沒米便煮粥。得得得，養家方，子須明白。⁶³」也就是說：對雪嶠圓信而言，這是雲門禪法的眼目。關於「顧、鑒、唵」，《人天眼目》如是解釋曰：

雲門偈和尚，凡見僧參，便以目顧之，曰「鑒」；僧擬酬之，即曰「唵」；率以為常，而門弟子錄為《顧鑒唵》。德山密刪去顧字，但以「鑒唵」二字，作頌通之。故叢林目為：「抽顧」⁶⁴。

觀此可知：「顧」與「鑒」實為一事，德山密禪師所為是也。「顧」、「鑒」實為品鑑人物，所倚在目力；「唵」為語言發端，乃言語機鋒所在。目力精審，言詞捷敏，亦禪師弘化諸方之必要條件，此亦雪嶠圓信之自我期許。

弘揚雲門宗旨是雪嶠圓信一生學問最重要的眼目，我們可以看出此事甚至成為他終身焦慮的來源，同時也是他資之以與密雲圓悟對峙的理論依據。譚貞默言：「雲門，故得道地，師每睠懷及之⁶⁵。」除了雪嶠圓信於此地開悟的特殊意義以外，可以看出雲門禪法實為其胸中縈懷不去之旋律，此事也是當時叢林熱烈討論的

⁶¹ (清)雪嶠圓信，〈顧鑒唵〉，《雪嶠禪師語錄》，卷4，頁478。

⁶² 仁峴增集、巴壺天、林義正校補，〈五宗問答〉，見仁峴增集、巴壺天、林義正校補，《校補增集人天眼目》(台北：明文書局，1982)，頁265。

⁶³ (清)雪嶠圓信，〈拈古頌古〉，《雪嶠禪師語錄》，卷5，頁493。

⁶⁴ 同前註，頁242。

⁶⁵ 同註18，頁508。

話題，然而眾人關心的焦點恐怕還在其如何與密雲圓悟對抗一事⁶⁶。

七、不是無錢買草鞋，平生自愛赤腳走」⁶⁷ ——雪嶠圓信的歷史定位

雪嶠圓信畢竟沒有另行別路，當他放棄開宗立派的意念時，他到其師龍池幻有的藏塔之前掃塔時說道：

臨濟一宗沿流不止，至我笑巖師翁。師翁付先師幻有和尚，今日塔前唯有徑山一人是師嫡子。特具薄供，分付主山神、主地神、主林神、主空神等護持我先師全身法塔，如今大明國內愚癡者甚多，見性者少，惟願先師嘗寂光中加披眾生，遠紹教外別傳之旨，不負達磨大師、笑巖師翁，以此敬為人天供養。⁶⁸

時禹門住持為萬如通微（1594—1657），為密雲圓悟付法弟子之一，雪嶠圓信完全視若無睹，且甘冒大不諱，公開宣稱自己是龍池幻有唯一傳人。是時，雪嶠圓信已年過七旬，又無常住祖庭以為依據，弟子又寥寥可數，開宗立派條件無一可成，故其還入臨濟門內，以臨濟正宗自居，至於「大明國內愚癡者甚多」之始作

⁶⁶ 覺浪道盛與湛然圓澄曾如是月旦天下人物。言曰：「『聞公判斷雪庭信公燒庵語，有是乎？』門（湛然圓澄）曰：『公斷雪庭，代感恩不淺』。（中略）予復問：『江外還有人否？』門曰：『若先輩不必論矣，適見三峰漢月，有可與者，此公雖近嗣金粟（即密雲圓悟），然猶未曾住腳。』」舉法藏以擬圓信似覺失當，蓋兩人年輩不相當。然著眼於對抗密雲圓悟一事則甚妥適也。同註 54，頁 723。

⁶⁷ 同註 1，頁 476。

⁶⁸ （清）雪嶠圓信，〈佛事〉，《雪嶠禪師語錄》，卷 4，頁 479。

備者自是密雲圓悟，可知雪嶠圓信自此反以振作臨濟宗綱自命。不過可想而知：密雲圓悟一脈恐未必作如是想，且時時與雪嶠圓信針鋒相對。

雪嶠圓信在學術思想，踵武雲門宗旨。而其出處形跡，則規摹斷崖了義禪師。譚貞默曾說：「是時天童梵設方弘，師遂攢眉而去，正如高峰位下斷崖義公，時畜其用，以推揖于中峰本公也⁶⁹。」是擬圓悟於中峰明本、圓信於斷崖了義禪師。中峰明本（1263—1323）⁷⁰、斷崖了義（1263—1334）為高峰原妙（1238—1295）⁷¹禪師座下兩大弟子，後中峰明本弘化諸方，斷崖了義禪師遂隱晦不出。《續指月錄》敘其生平傳略曰：

（開悟後），乃奉母武康、上柏、結茅以居，人見其混俗，周測其意。（高峰原）妙曰：「有人見你拖泥帶水」師曰：「兩眼對兩眼」。遂為蘿落，改名了義，妙既示疾，師益韜晦，頽然居下版。四眾累請，勉居師子正宗禪寺⁷²。

⁶⁹ 同註 18，頁 500。

⁷⁰ （元）中峰明本，（1263—1323）元代臨濟宗僧。杭州錢塘（浙江杭縣）人，俗姓孫。又稱智覺禪師、普應國師。幼於天目山參謁高峰原妙。二十四歲從高峰出家，其後並嗣其法。自此居無定所，或泊船中，或止菴室，自稱幻住道人，僧俗瞻禮之，世譽為江南古佛。仁宗曾招請入內殿，師固辭不受，僅受金襴袈裟及「佛慈圓照廣慧禪師」之號，元英宗且歸依之。後於至治三年八月示寂，世壽六十一。遺有廣錄三十卷，其墨跡亦著稱於世。生平詳參（元）虞集，〈智覺禪師法雲塔銘〉，收錄於《天目中峰廣錄》，《大藏經補編》（台北：華宇出版社，1986），頁 977—978。

⁷¹ （元）高峰原妙，元代禪師，遍參尊宿，後於雪巖欽下開悟，入天童，立死關於獅子巖三十餘載，影不出山，弘悟普度，名冠元世。著有《高峰語錄》，生平傳略參見：喻謙編，《新續高僧傳》，〈四集〉，卷 17，收錄於《高僧傳合集》，（上海：上海古籍出版社，1995），頁 833。

⁷² 聶先編，《續指月錄》（台北：文殊出版社，1988），卷 7，頁 520—521。

可知斷崖了義禪師亦韜晦形跡一流，且避中峰明本之鋒，兩人確實多所相似，無怪乎斷崖了義深獲圓信之心，故雪嶠圓信如是贊斷崖義禪師曰：

高峰之徒，中峰之兄，卓然天目，若影若空，遠續臨濟之風。眼空四海，佛祖不容。千巖坐斷，粉碎鴻濛。身心宇宙，鼻舌俱通。了無所了，宗無所宗。證何三昧，有神化工。諸祖莫及，雲深難窮。斷崖斷崖，吾謂汝從⁷³。

不難看出此處對斷崖禪師的禮讚其實是夫子自道。「遠續臨濟之風」——成爲雪嶠圓信重要的關懷。「千巖坐斷」、「雲深難窮」一方面指隱遁肥遯之狀，一方面也指修證境界之高，非尋常可到也。

經由對雲門宗旨與斷崖形跡出處的自我投射，雪嶠圓信顯然尋獲了立穩腳跟的心靈力量，撫慰其於密雲圓悟針芒相對以後的不安與孤寥。從他所提倡的雲門禪法、斷崖了義禪師觀之，率皆屬於孤高芒邈之類，雖然引起當時尊宿與信眾的讚嘆，但真能理解、共鳴、乃至於步式的人畢竟不多，由此看來，雪嶠圓信門庭不廣除去性格的主觀因素之外，也是其學術格局註定的命運。是故覺浪道盛對雪嶠圓信如是評價曰：

諸仁者！還知徑山雪嶠大師行狀麼？其生平參悟，已自希奇，出世為人，偏生怪異，以故不落諸方格套，使依門傍戶者，無能湊泊，乃目之為散聖，正是他凡聖不測處。不妨惑亂天下人，賺殺天下人，留此一種毒氣，千千百世下有人向遮（這）裏死得活得，許他與大師相見。（中略）今當大師蛻然示寂，（譚貞默）公深有感激，乃偕諸公，請山僧舉揚大師末後秘旨。諸公直須向這裏

⁷³ （清）雪嶠圓信，〈斷崖義禪師〉贊，《雪嶠禪師語錄》，卷4，頁476。

親得大解脫法，始不相孤負也。會麼？紅爐燄裏看飛雪，白刃霜前拂大旗⁷⁴。

「不落凡聖」典出《祖堂集》等禪籍⁷⁵，意謂不落俗套、自開天地，實係禪宗的最高境界之一。從雪嶠圓信的例子來看，其出格超宗殆無可疑，唯其沈潛孤絕，終究不能蔚然成風。眾人固然多所讚嘆，畢竟無處下手。「紅爐燄裏看飛雪」係化用「紅爐點雪」之典⁷⁶，此處謂其能逆反俗情，自出機杼。「白刃霜前拂大旗」一語謂：觸逆時流（當然包括密雲圓悟一門）無所忌諱，意即讚嘆雪嶠圓信秉持禪宗自我作古的基本信念，不任潮流沖擺左右。

雪嶠圓信的禪學雖然備受肯定與推崇，但幾乎沒有發揮過實際的影響，在禪學史上，雪嶠圓信的出現其實如同一場絢麗的煙火，令當時在場的觀眾嘖嘖稱奇，在他們的記憶中閃爍亮眼的模樣與光彩，後人只能憑藉這些零星的記載去追索構築其禪學的面貌。他對自己的形容是：

亂髮垂肩，日日當胸叉手。波瀾滄海龍蛇，頂戴堯天星斗。不是無錢買草鞋，平生自愛赤腳走。咄！那裡去？從容漫用株荳帚，五峰殿上好徘徊，百萬杉松隨汝後⁷⁷。

⁷⁴ （清）覺浪道盛，〈雪嶠大師示寂，訃聞金陵。譚梁生司成，同張如盤太史、錢文青兵憲、黃玉耳總戎、蔡二白職方、黃觀之解元、劉今度明經、薛更生、解在之、顧與治、姚伯右、余未也諸文學請上堂〉《天界覺浪盛禪師全錄》，卷3，頁609。

⁷⁵ 「不落凡聖」典出《祖堂集》。其曰：「僧云：『不落凡聖如何辨？』師云：『千眼不到。』」見（南唐）釋筠、釋靜編，《祖堂集》（長沙：岳麓書社，1996），頁9，頁209。

⁷⁶ 「紅爐點雪」之典故，見《五燈會元》等禪籍，其曰：「嘉州能仁默堂紹悟禪師，結夏上堂：『最初一步，十方世界現全身。末後一言，一微塵中深鎖斷。有時提起，如倚天長劍，光耀乾坤。有時放下，似紅爐點雪，虛含萬象。』」語見（宋）普濟等編，《五燈會元》（台北：文津出版社，1986），卷20，頁1326。

⁷⁷ 同註1，頁477。

五峰，即天台，以圓信曾習靜天台故也。「草鞋」比喻現成教法源流，「赤足」謂一無依傍，「苕帚」謂開悟之資。雪嶠圓信雖然拒絕穿上任何現成的草鞋，徒然憑藉一雙赤足，走遍千山萬水，飽覽風景無限。雪嶠圓信終究是一個高超的藝人，在最危峻的鋼索上赤足行走，也不須任何安全護具，然而畢竟非常人所能，密雲圓悟等人則是類似編製許多草鞋，其草鞋品質雖然不免粗濫，畢竟提供較多安全措施。然而雪嶠圓信赤足行走的景象畢竟曾是一代奇絕景象，收容無限想像，與柳敬亭的說書、柳如是的才貌同樣反覆透過隻黑的夜空，遙遙相映於屏幕之上，交織奏演明末清初絕代錦繡風華。

八、結論

雪嶠圓信已全然是個遙遠而陌生的名字，佛教史家已遺忘他與密雲圓悟爭持對立的景象，文學史家從未聽到當時批評家對他的賞嘆。他仍在深山潛隱，在典籍的縫隙當中藏匿他的身影。

筆者經由串連失序零散的資料重新構築雪嶠圓信的圖像，如同撿拾破碎的樂譜，嘗試奏演一曲曾經在明末清初叢林當中膾炙人口的旋律。這曲旋律曾經引起禪宗門庭的爭執、引起不同政治立場的對峙，它同時也相當程度再現了更為古老的主題，曾經激動當時世人的心靈與眼目。

雪嶠圓信的禪學與文學在在引起當時的禪林宗匠與文學重鎮的注目，可以說他正好體現了典律與新創之間的緊張關係，他拒絕現有的一切法度、拒絕師友的援引，雖然展演出絕妙的單人舞姿，畢竟沒有留下任何痕跡。雲門禪法，終究註定成為沈沒時光海洋當中隱沒的古城（終究還是難以逃脫註定「紅旗閃爍」的命運），雪嶠圓信的命運其實也並無二致。他從未正面向密雲圓悟挑戰，心念在開宗立派與回歸臨濟正脈之間徘徊擺盪，說明新創與

典律兩者之間的衝突與複雜，代價甚且有逾於身命者也。

雪嶠圓信無疑是堅強而獨立的，但這不意味他內心沒有衝突與掙扎，他當然天分極高，但這不意味他可以捨棄技巧的磨練與省察，當舉世都在讚嘆他的天資才份之際，老友顛愚觀衡的記憶卻不經意透露他長久努力的過程；他與密雲圓悟的相互睨視成爲當時叢林的話題之際，來自曹洞宗的關懷與友誼想必也爲他帶來一絲溫暖；當知識界關注他是否舉雲門宗旨而開宗立派之際，他其實也經歷長久矛盾與掙扎，最終仍然選擇衝突最小的方式。原來「大明國裡第一等偷懶沙門」不但意指肉體的逸惰，也說明了缺乏與傳統或客觀環境持久抗衡的毅力。以上都說明禪門宗匠也隨時面對價值判斷的爭鬥與纏扯，並非一泓靜止的古井秋潭，實乃伏流千里奔騰，高僧凝鍊心志鑄打就的慧劍，那銳利抉擇的輝光在暗夜越顯耀眼逼人。

雪嶠圓信的生平是一齣動人的戲劇，同時也是不斷面臨價值選擇的過程，其爲一代宗匠自無可疑，但不能忘記他同時也是一名卓越的詩僧。潘耒曾說：「雪嶠圓信晚年亦唯作詩作字，有問如何若何者輒怒罵，甘心絕嗣，不付一人⁷⁸。」相對於早年無所懼畏的參學過程，晚年的雪嶠圓信其實內心漾滿衝突與牽扯。「作詩作字」成爲安撫內心的不二法門。也就是說：文學，到底還是雪嶠圓信最後的歸宿，唯一的永恆。當雪嶠圓信深陷法門的爭持之際，其詩作與書法成爲時人珍藏的重寶（如晦山戒顯），卻展現了另外一種永恆價值的姿勢。詩作，當然是心地光明的呈現，但同時也是無窮盡的光源，指引開顯徘徊擺盪的魂靈一條風景繽紛的道路。對雪嶠圓信而言，禪林其實充滿荆棘與風浪；詩，不但是體現個人價值最終的依據，更是永恆的光源，穿透世間的愚暗與癡迷；形同一扇密室的門扉，接通過去與未來曲徑相連。

雪嶠圓信生命最重要的兩條主軸：一是禪學的修悟，一是詩

⁷⁸（清）潘耒，〈香水禪師詩集序〉，《遂初堂別集》，《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995），《集部》，冊1418，卷3，頁72。

文的創作。儘管他曾經諄諄告誡後人：參禪當在學詩之前，然而其生命最後的依託仍然在詩。詩，可能是，唯一的永恆，至少比禪門宗派源流的記憶永恆，在經歷種種風雨過後，晚年的雪嶠圓信常作此想。如是我聞。