

論袁宏道的佛學思想

周 群

南京大學中國思想家研究中心教授

提要

本文以袁宏道所著《西方合論》及鮮見的萬曆刻本《珊瑚林》、《金屑編》爲主要材料，結合《袁宏道集箋校》對袁宏道的佛學思想進行系統的研究。認爲宏道習禪所獲雖然不及修淨，但是與倡導文學新論有直接的關係；修持淨土而作的《西方合論》一文，該文錯綜眾說，不拘一經，以華嚴的圓融精神，含攝五教，通貫六階，開闊了淨土的視野，受李通玄、雲棲株宏的影響而有新的發展。受到了後人的高度評價，在蓮宗具有廣泛的影響。宏道的禪淨之變，是其文學思想發生變化的先導。

關鍵詞：1.《西方合論》 2.《珊瑚林》 3.《金屑編》 4.袁宏道
5.淨土

【目次】

- | |
|---------------------|
| 一、習禪——由精猛到穩實 |
| (一)「白首龐公是我師」 |
| (二)斥默照禪而崇看話禪 |
| (三)重經教、尚義學而作《宗鏡攝錄》 |
| 二、修淨——作《西方合論》 |
| (一)攝禪歸淨 |
| (二)以《華嚴經》為構架 |
| 三、融通三教的理論路向 |
| (一)證「性命」以統佛、道 |
| (二)釋「格物」以融儒、佛 |
| 四、「詩理入禪參」——佛禪與文論的關係 |
| (一)詮「禪」以求變 |
| (二)禪趣與詩趣 |

袁宏道（1568～1610）字中郎，號石公，公安（今屬湖北）人。他是晚明文學革新思潮的主要代表，以獨抒性靈、不拘格套的詩文風格及其所倡的「性靈說」響貫文壇，同時，也是當時最著名的居士之一，讀經習禪、修持淨土是他精神生活的一部分，也是他賦詩著文、高倡性靈文學的重要思想淵源。他既以陶望齡、虞長孺、虞僧孺、王靜虛等人為禪友，又有無念、死心、不二、雪照、冷雲、寒灰等人的方外之契，同時還寫下了《西方合論》、《德山塵譚》、《珊瑚林》、《金屑編》、《六祖壇經節錄》、《宗鏡攝錄》（已佚）等佛學著作，其中，《西方合論》被明代高僧智旭列於《淨土十要》。其佛學思想的變化直接影響到了詩文風格及文學觀念。

一、習禪——由精猛到穩實

袁氏三兄弟中，宗道研習佛教較早，宗道為太史時，就以性命之學啓教宏道，其後休沐歸里，又與宏道一起朝夕商榷，研習華梵諸典。根據中道〈吏部驗封司郎中中郎先生行狀〉及〈石浦先生傳〉所載，伯仲三人雖「亡食亡寢」地「極力參究」佛典，也僅「時有所解」，直到讀過張子韶《格物論》後，才對佛意有較多的理解。萬曆 19 年，宏道聞李贄「冥會教外之旨」，¹ 造訪李贄，兩人相談甚洽，李贄以詩相贈，且留住「三月餘」。² 他們相互商證也是以佛禪為契的，李贄「誦君《金屑》句，執鞭亦忻慕。早得從君言，不當有《老苦》。」³ 宏道的佛學造詣主要在於淨土，但是，深為李贄推贊的《金屑編》就是一部禪學著作，可見其對禪學有所體悟，他在《金屑編·自敘》中自謂曾「遍參知識，博觀教乘，都無所得，後因參楊岐公案，有所發明。」於是拈出經文、語錄，而加以頌古或評倡，共 72 則，是宏道的參禪心得。在其對前代宿德的推奉之中，亦可見其對禪學的基本態度。他對

¹ 《珂雪齋集》卷 18〈吏部驗封司郎中中郎先生行狀〉。上海古籍出版社 1989 年版，頁 775。

² 《珂雪齋集》卷 18〈吏部驗封司郎中中郎先生行狀〉頁 775。

³ 《珂雪齋集》卷 18〈吏部驗封司郎中中郎先生行狀〉頁 755。

《壇經》也頗有研究，曾作《六祖壇經節錄》、《壇經節錄引》等。其倡求文學新論，也與受佛禪的濡染有關。

（一）「白首龐公是我師」

雖然袁宏道對李贄十分崇奉，以至摳衣稱弟子，但在致李贄的尺牘之中，論及佛禪的內容寥寥。值得注意的是，他對於禪門居士龐蘊曾屢屢提及。這或許與李贄有關，李贄亦推崇龐蘊，曾云：「龐公，爾楚之衡陽人也，與其婦龐婆、女靈照同師馬祖，求出世道，卒致先後化去，作出世人，為今古快事。」⁴ 因此，師習李贄與稱引龐蘊是一致的。通過宏道論龐蘊，我們可以看到其論禪的特色。

龐蘊，字道玄，唐衡陽人。「世本儒業，少悟塵勞，志求真諦。」⁵ 貞元初與石頭和尚、丹霞禪師為友。舉家入道，信佛而不剃染。隨馬祖參承二年，其後機辯迅捷，聲名遠播。《五燈會元·龐蘊居士傳》曰：「有詩偈三百餘篇傳於世」，但《全唐詩》中僅收其詩偈七首。

宏道對古代佛教中人稱引最多的當數龐蘊，且無論前期的論禪還是後期的持淨，對龐蘊都極為推崇，時間跨度達十一年之久。其中有兩點值得注意：一、十六次稱引，除一次之外⁶，都在詩中。二、直接以「龐公」稱代「禪」，如〈閒居雜題〉其二「酒障詩魔都不減，何曾參得老龐禪。」⁷ 〈述內〉：「陶潛未了乞兒緣，龐公不是治家寶。」⁸

4 《焚書》卷2〈答以女人學道為見短書〉，中華書局1975年版，頁60。

5 《五燈會元》卷3〈馬祖一禪師法嗣·龐蘊居士〉，北京：中華書局1984年10月版，頁186。

6 《袁宏道集箋校》卷43〈與友人〉，頁1260：「應世者，以世為應迹而應之者也，如周濂溪、龐道玄其人是也，應亦出也。濟世有三種：有以出為濟者，佛圖澄、陸法和、姚廣孝之類是也。有以應為濟者，張子房、狄梁公、李鄴侯等是也，辟則純綿裏鐵，不露鋒刃。又辟則擲劍揮空，空輪不虧，至矣化矣。」

7 《袁宏道集箋校》卷8，頁330。

8 《袁宏道集箋校》卷8，頁346。

〈乙巳初度口占〉：「蠻歌社酒時時醉，不學龐家獨跳禪。」⁹ 或以「龐公」自況，如〈和散木韻〉其二「禪鋒示妻子，輸我作龐公。」¹⁰ 這主要是因為：一方面，從《景德傳燈錄》及《唐詩紀事》中有關對龐蘊的記載來看，除留下了一些機敏的機鋒偈頌外，並無專門的佛學著作。這與同時的希遷有《參同契》、道一有《大寂禪師語錄》、《馬祖道一禪師廣錄》傳世不同，可論的僅是他的出、處態度，¹¹ 對其佛學思想很難詳論。因此，文中論述很少而不像對馬祖那樣列為接武先秦儒學，下啓王學的關鍵人物。另一方面，對龐蘊又是極其推崇的。這主要是因為袁宏道的立身態度、佛學觀點與龐蘊一致。首先，龐蘊傳世著作並不多，但與希遷論對問答之後，寫下了一首著名的禪偈：「日用事無別，唯吾自偶諧。頭頭非取舍，處處沒張乖。朱紫誰爲號，北山絕點埃。神通並妙用，運水及搬柴。」¹² 最後兩句幾乎成了祖師禪隨緣任運宗風的典型表述。這與馬祖所謂「平常心是道」完全同一。他將人的自然、現實的生活要求與玄妙的佛理統一起來，人的欲求被合理化、中國佛教被人化了。這對深受明代啓蒙思潮沐染，習禪而又任運，「一帙《維摩》三斗酒，孤燈寒雨亦歡欣」的袁宏道來說，不啻是隔世知音。其次，龐蘊是一居士：不剃染，¹³ 不出家，¹⁴ 袁宏道也「是釋長鬚鬚」，¹⁵ 認為「佛不舍太子乎？達磨不舍太子乎？當時便在家何妨，何必掉頭不顧，爲此偏枯不可訓之事？」¹⁶ 因此，對於袁宏道來說：

9 《袁宏道集箋校》卷 33，頁 1084。

10 《袁宏道集箋校》卷 29，頁 953。

11 如《袁宏道集箋校》卷 34〈西來僧云平倩初病瘳，今已痊復，志喜〉：「僧言真實否？吾欲讓龐公。」

12 《五燈會元》卷 3〈馬祖一禪師法嗣·龐蘊居士〉，頁 186。

13 《袁宏道集箋校》卷 47〈重九日登釣魚臺，限韻〉：「道玄唯有發」。

14 《袁宏道集箋校》卷 12〈王太古令郎有父風，即賦〉：「龐公有子識機鋒」，《袁宏道集箋校》卷 30〈偶成示衛道人，用前韻〉「龐叟隨緣示女妻」。

15 《袁宏道集箋校》卷 33〈人日自笑〉，頁 1058。

16 《袁宏道集箋校》卷 5〈曹魯川〉，頁 254。

「龐家別有一枝燈」，對其推崇備至，以師尊之：「白首龐公是我師。」再次，龐蘊詩偈雖現存不多，但宋代時還有三百餘篇，¹⁷ 明代時數量也許相當可觀。同時，從現存的七首來看，雖然不無枯燥之憾，但直白淺顯的風格與袁宏道詩作的淺露有相似之處。其中第七首寫得還不無情趣：「焰水無魚下底鈎，覓魚無處笑君愁，可憐穀隱老禪伯，被唾如何亦見羞。」¹⁸ 因此，袁宏道將龐蘊的偈頌與白居易的詩視為同類，曰：「銷心白傅詩，遣老龐公偈。」袁宏道受白居易的影響很明顯（且有摹擬之作），對龐蘊的推崇之理自可推釋。

以上所述主要是袁宏道前期思想與龐蘊的契合點，而後期的學術、文學思想有所變化，佛學思想以修淨為主，但仍推崇看話禪，貶斥的僅是所謂「默照邪禪」。對龐蘊的態度一仍其舊，個中原因與看話禪有關。看話禪始於宗杲，一般認為溯其源可直至趙州從諗。其實從諗之前的龐蘊則首先揭發了看話禪的端緒。《五燈會元·龐蘊居士傳》有這樣一段記載：「（龐蘊）嘗遊講肆，隨喜《金剛經》，至『無我無人』處致問曰『座主！既無我無人，是誰講誰聽？』主無對。」明代秀天端禪師主要參「誰」字，明清之際蓮池之後，淨土念佛之風大盛，清代以參「念佛是誰」為最普遍。這明顯可溯源于龐蘊。因此，推崇看話禪是袁宏道後期仍然推舉龐蘊的一個重要原因。

（二）斥默照禪而崇看話禪

萬曆 27 年以後，袁宏道對佛教以修淨為主，而反對所謂「禪學之弊」。首先反對「狂禪之濫」，萬曆 31 年前後，又轉向對「小根魔子」的否定，認為「小根之弊，有百倍於狂禪。」¹⁹ 「小根」原是指受小乘教的根性，雖然宏道云：「此等比之默照邪禪，尚隔天淵。」²⁰

¹⁷ 《五燈會元》卷 3〈馬祖一禪師法嗣·龐蘊居士〉二：「有詩偈三百餘備傳於世。」

¹⁸ 據《唐詩紀事》記載，龐蘊與谷隱禪師鬥機鋒，隨後「隱把住居士，居士驚面便唾，隱無語。」龐蘊便作此一頌。

¹⁹ 《袁宏道集箋校》卷 43〈答陶周望〉，頁 1253。

²⁰ 《袁宏道集箋校》卷 43〈答陶周望〉，頁 1253。

但據「日間挨得兩餐饑，夜間打得一回坐，便自高心肆臆。」²¹ 及「若遇杲公，豈獨唾罵呵叱而已。」²² 可知，「小根」，在袁宏道看來原本於默照禪。默照禪的倡導者正覺強調寂然靜坐，息慮靜緣，處於無思慮的直覺狀態之中。與此相對立的大慧宗杲則攻擊其為「閉眉合眼，做死模樣」，是「鬼家活計」。²³ 宗杲倡導的看話禪則要求從古德話頭中參悟，視古德話頭為「工夫」曰：「承日用不輟做工夫，工夫熟則撞發關捩子矣」²⁴ 袁宏道稱宗杲為「杲公」，稱引宗杲的次數僅次於龐蘊，且都在文中，將宗杲所論視為不刊之論：「妙喜（即大慧宗杲）與李參政書，初入門人不可不觀。書中云：『往往士大夫悟得容易，便不肯修行，久久為魔所攝。』此是士大夫一道保命符子，經論中可證者甚多。」同樣，在《珊瑚林》中也常有推崇看話禪和大慧宗杲之論，如他云：「參禪將徹時，惟守定一個話頭，便是真工夫，若舍話頭而別求路，必難透脫矣。」宏道後期于禪學尚穩實，他認為參禪需是利根人所為，鈍根人入不得，但是，聰明過人者一般少有所得，這是因為這些人稍稍有悟，便為自得，因此，他們的所得並不能滿足他們聰明的分量，而宏道認為，大慧宗杲則是不斷參悟，以滿其聰明分量的典範，他在與眾人同時穎悟以後，「大慧自以為未得，又參 30 餘年，方大徹。」²⁵ 宏道認為，這才是大慧的聰明過人處。大慧宗杲的看話禪在明末甚為流行，雲棲、紫柏、德清這些高僧或推敬、或以之作為修行方法，士林中人也多受大慧的禪法所影響，看話禪成為晚明期間的禪法主流。大慧參「僧問趙州狗子還有佛性也無」話頭，實質即是要激發疑情，對此，宏道也基本承緒了前人的參禪路徑，是一種摒除知解的一種體悟方式。他與石簣的尺牘中云：「世豈有參得明白的禪？」即是此意。他乃至這樣描述了參禪與道理的互礙：「參禪人須將從前所知所能

²¹ 《袁宏道集箋校》卷 43〈答陶周望〉，頁 1253。

²² 《袁宏道集箋校》卷 43〈答陶周望〉，頁 1253。

²³ 《大正藏》冊 47，《大慧普覺禪師語錄》卷 20〈示真如道人〉，頁 895b。

²⁴ 《大正藏》冊 47，《大慧普覺禪師語錄》卷 218〈答呂舍人〉，頁 931b-c。

²⁵ 《珊瑚林》，明萬曆刻本，北京：國家圖書館藏。

的道理及所偏重習氣、所偏執工夫，一一拋棄，略上心來，即與斬絕，如遇仇人相似！」²⁶ 當向其問及參禪三要時，云：「參禪的無別法，只是一些道理不上心來，一毫意見學問不生此，即有六七分了。」²⁷ 這些都是禪宗傳統的直覺體悟、言語道斷的宗風。禪家由達摩的「安心無爲，形隨運轉」和慧能「但行直心，不著法相」等人生態度發展成了隨緣任運的禪風，而宏道也認爲道本平常，「別無奇特，唯平常行去便是。」對當時的參禪者「或行苦行，或習靜定，或修福德」²⁸ 的求道行爲不以爲然。由此可見，宏道於禪學並無多少新見，值得注意的是，宏道自萬曆 27 年以後，基本的學術取向是禪淨合一，但他談禪時更多地透露出對前期思想的回歸，論淨時，則常常是對早期思想的悔悟。在後期論禪之時，仍可見到一個英姿卓犖的宏道，可見其前後思想的連貫與顧盼。我們在其作於萬曆 32 年的《珊瑚林》中，既可見其對道理聞見的不屑一仍其舊，即使是尚求狂狷的人格取向也在談禪之時再次表現了出來，云：

今之慕禪者其方寸潔淨，戒行精嚴，義學通解，自不乏人。我皆不取，我只要得個英靈漢擔當此事耳，夫心行根本豈不要淨？但單有此總沒幹耳。此孔子所以不取鄉愿而取狂狷也。

顯然，他得於禪學的是一種勇於擔當的精神，他那說得破、道得出，字句之中「有一段逸氣挾之而行，一種靈心托之而出」²⁹ 的作品以及詩文理論，與其對禪學的獨特體悟正相符稱，因此，他認爲禪當是利根之聰明人所爲，而敢於擔當的「膽氣」對於禪法更爲重要，云：「有聰明而無膽氣，則承當不得；有膽氣而無聰明，則透悟不得。膽勝者，只五

²⁶ 《珊瑚林》。

²⁷ 《珊瑚林》。

²⁸ 《珊瑚林》。

²⁹ 楊汝楫《新刻袁中郎全集·序》，載《袁宏道集箋校》附錄三〈序跋〉，頁1720。

分識可當十分用；膽弱者，縱有十分識只當五分用。」³⁰ 而這些後期的談禪之論，了無「穩實」、修持的痕迹。

宏道之崇尚淨土，主要表現在《西方合論》之中，而《宗鏡攝錄》、《珊瑚林》都作於《西方合論》之後，延壽的《宗鏡錄》是一部廣延天臺、賢首、慈恩教義以證明禪理深妙的著作，宏道作《宗鏡攝錄》也可見其在《西方合論》之後，又有一個向禪學復歸的過程，對此，《珊瑚林》中有這樣一段明白無誤的記述：

問：「先生往年修淨土是何見？」

答：「大凡參禪而尋別路者皆系見未穩故。」³¹

不難看出，宏道在作《西方合論》，「尋別路」而推信淨土之後，又生「見未穩」的悔悟，「往年修淨」即含有當下復歸禪學的潛臺詞。在《西方合論》之後所作的《珊瑚林》中，我們幾乎看不到他談論淨土的內容，而一以談禪為務，這一變化的原因，在萬曆 31 年給陶周望的尺牘中也有所流露，他對「狂禪之濫，偶有所排，非是妄議宗門諸老宿。」而主要是認為李贄的禪法偏重悟理，盡廢修持，不夠穩實而已，宏道對狂禪的不滿，也是以救宗門之弊的姿態出現的。而當時的「小根魔子」，則是目無古宿，「日間挨得兩餐饑，夜間打得一回坐，便自高心肆臆。」乃至大慧、中峰等人也受其疑謗，在宏道看來，這無異於背棄禪門宗風，宏道重又護衛禪學當與此不無關係。誠如他與陶周望所言：「弟學問屢變，然畢竟初入門者，更不可易。」³² 對於佛學，宏道「少志參禪，根性猛利，十年之內洞有所入」，³³ 恰恰是首先自禪門而入的。而宏道在主張持修淨土之後，又作《宗鏡攝錄》，這也足可見宏道修淨而不廢禪。《宗鏡攝錄》雖然與《西方合論》的立論基點稍

³⁰ 《袁宏道集箋校》卷 44〈德山塵譚〉，頁 1295。

³¹ 《珊瑚林》。

³² 《袁宏道集箋校》卷 42〈答陶周望〉，頁 1244。

³³ 袁宗道《西方合論·敘》，載《大正藏》冊 47，頁 387c。

有不同，一是以禪為主，一是以淨為要，但是，兩者都是因為當時「專逞聰明，惟尋見解」，「輕狂傲慢，貢高恣睢，口無擇言，身無擇行」³⁴的禪風而發的。

（三）重經教、尚義學而作《宗鏡攝錄》

袁宏道高臥柳浪期間，閑靜悠然，曾以較長的時間「于貝葉內研究至理。」³⁵ 研習永明延壽所著《宗鏡錄》，「逐句丹鉛，稍汰其繁複，攝其精髓」，³⁶ 成《宗鏡攝錄》一書。由此可見，宏道在著《西方合論》，意欲修持淨土之後，並未捨棄禪學，期間還「日課《宗鏡》數卷，暇即策蹇至二聖寺寶所禪室晏坐，率以為常。」³⁷ 同時也可見重經教、重義學，沈潛內斂是宏道這一時期基本的學術取向。這與延壽撰著《宗鏡錄》的旨趣正相契合。

延壽是法眼文益的法孫，法眼曾作頌云：「今人看古教，不免心中鬧；欲免心中鬧，但知看古教。」這是針對當時和禪師們輕視義學，落於空疏而發的。延壽也承緒了這一思想並以之作爲《宗鏡錄》的創作緣起。《宗鏡錄》卷 43 云：「近代相承，不看古教，唯專己見，不合圓詮。」³⁸ 便是對不重經教的禪風而言。宏道此時也反對遊談無根的空疏之學，他與延壽爲救宗門積弊而作《宗鏡錄》、《萬善同歸》一樣，也通過《宗鏡攝錄》求「穩實」之學。他在回答他人「看《宗鏡》便覺快活，至參話頭便冷淡，又覺費力，奈何看？」的問題時，將《宗鏡》與參禪視爲絕然不同的兩種參悟方式，云：

《宗鏡》乃順事，如放下水舟，順快無量，然未免有障悟門，若參話頭乃逆事，如百丈灘，泝流而上，其間高櫓 竿又不用，故

³⁴ 袁宗道《西方合論·敘》，載《大正藏》冊 47，頁 387a。

³⁵ 《珂雪齋集》卷 11《宗鏡攝錄·序》，頁 519。

³⁶ 《珂雪齋集》卷 11《宗鏡攝錄·序》，頁 518。

³⁷ 《珂雪齋集》卷 11《宗鏡攝錄·序》，頁 518。

³⁸ 《大正藏》冊 48，《宗鏡錄》卷 43，頁 671a。

參禪者，才隔絲毫猶屬費力，決無快活省力之理。」³⁹

不但如此，《宗鏡錄》還與參禪互礙，云：「《宗鏡錄》乃參禪之忌，祖師公案及語錄乃參禪之藥。」⁴⁰ 但袁宏道對《宗鏡錄》並不滿意，對延壽亦時有貶詞，以至認為永明延壽「見地未真」，⁴¹ 「道眼未明」，這並不是說袁宏道反對延壽救宗門之弊、標舉「一心為宗」的意旨，而只是不滿於《宗鏡錄》卷帙浩繁而「愈講愈支，愈明愈晦」⁴² 而已。《宗鏡錄》共達一百卷之多，通讀全書的人並不多見，因此，雍正時又「錄其綱骨，刊十存二」，編為《宗鏡大綱》一書以便閱讀。宏道作《攝錄》綴攝其要，以明「道眼」。該書雖然今已遺佚，但是，據《明史·藝文志》載，凡十二卷。中道在《宗鏡攝錄·序》中謂之：「詞約義該」，較之延壽原作「爪甲粗刪，血脈自如。」寒灰等人從吳中到柳浪，因愛其書，曾手抄一過攜去，可見宏道攝錄甚精，篇制不宏。由此也可見宏道作此書的意趣所在。

宏道平生共節錄過兩部經論，一部是《六祖壇經》、一部是《宗鏡錄》，所作的目的一是因懷疑有人增偽而刪削，一是因煩冗而裁汰，但是，佛教經論中可堪疑問的甚多，宏道唯獨對這兩部用功甚勤，這當然反映了他的學術所尚。而重視延壽，除了與以義學補當時空疏不實的禪風有關而外，還與禪、淨合一有關。延壽提出有名的四料簡：「有禪有淨土，猶如帶角虎，現世為人師，當來作佛祖。」繼承了慈愍的禪淨兼修之風。袁宏道推舉延壽也基於此，云：「永明既悟達磨直指之禪，又能致身于極樂上品，以此解禪者之執情，以此為末法之勸信，是真大有功於宗教者。」⁴³ 「極樂上品」即指淨土法門。他作《西方合論》，與延壽的思想正相顧盼，云：

³⁹ 《珊瑚林》。

⁴⁰ 《珊瑚林》。

⁴¹ 《袁宏道集箋校》卷6〈伯修〉，頁279。

⁴² 《袁宏道集箋校》卷6〈伯修〉，頁279。

⁴³ 《大正藏》冊47，《西方合論》卷2，頁394c。

《西方合論》一書，乃借淨土以發明宗乘，因談宗者不屑淨土，修淨者不務禪宗，故合而論之。⁴⁴

究竟宏道對禪宗自覺是否有得？這是論及宏道佛學思想時不可迴避的問題。宏道於淨業有自撰的《西方合論》。於禪宗雖然也有《金屑編》、《六祖壇經節錄》、《宗鏡攝錄》，但是，前者是「拈出古宿」⁴⁵語錄，「一一提唱，聊示鞭影」⁴⁶而已，宏道往往以一些簡括形象的文字加以評唱，如他舉「雲門因如何是祖師西來意」，曰：「日裏看山。」宏道評唱道：「垛生招箭」、「看山好，莫被白雲瞞了。平蕪盡處曉煙攢，天涯一點青山小。」如此等等，其中雖然多機敏的智趣，但並無多少系統的理論，這與《西方合論》明顯有別。而《六祖壇經節錄》、《宗鏡攝錄》則均為刪節前人的著作。關於宏道於禪宗多有所得，論者往往引用其於萬曆 25 年給張幼于信中的一段話：「僕自知詩文一字不通，唯禪宗一事，不敢多讓。當今勍敵，唯李宏甫先生一人。」⁴⁷但萬曆 24 年給曹魯川的信中卻說：「走弱冠即留意禪宗，迄今無所得。」⁴⁸兩說判若天壤，究竟何說為實？我認為，袁宏道於禪學主要是因襲了李贄的思想而已，並無多大發明，與張幼于所言，是意氣之論，而非公允的陳述，為此這裏有必要作一辨析。

張幼于，名獻翼，一名枚，字幼于。著《文起堂正續集》、《周易韻考》等，時賢王世貞對其評價甚高，曾為其作〈文起堂續集·序〉、〈文起堂新集·序〉、〈周易韻考·序〉、〈張幼于生志〉等文，謂其「藻穎絕世」，⁴⁹又云：「余讀幼于私語，遠本天道，邇證人事，上

⁴⁴ 《珊瑚林》。

⁴⁵ 袁宏道《金屑編·自敘》，北京圖書館藏明萬曆刻本。

⁴⁶ 《珂雪齋集》卷 18〈吏部驗封司郎中中郎先生行狀〉，頁 755。

⁴⁷ 《袁宏道集箋校》卷 11〈張幼于〉，頁 503。

⁴⁸ 《袁宏道集箋校》卷 5〈曹魯川〉，頁 253。

⁴⁹ 《弇州山人續稿》卷 42《文起堂續集·序》，頁 557a，載於《四庫明人文集叢刊》，上海古籍出版社 1993 年 6 月版。

標先德，下述已構，哲昆懿交，纖善畢羅。」⁵⁰ 錢謙益云：

（幼于）晚年與王百谷爭名，不能勝，頽然自放，與所厚善者張生孝資，相與點檢故籍，刺取古人越禮任誕之事，排日分類，仿而行之。或紫衣挾伎，或徒跣行乞，遨遊於通邑大都，兩人自爲儔侶，或歌或哭。⁵¹

王世貞也謂其「晚節雖小異趣」⁵²。從萬曆 24～25 年，寫這封信之前，給張幼于的信另有三通，並贈詩一首，爲張幼于詩、箴銘題識兩次。而根據袁宏道《識張幼于箴銘後》所述得知，張氏早年並非頽然自放，而是「淳謙周密，恂恂規矩」，「不失爲儒生」⁵³ 乃至「建牙握節之使，邦君大夫與縉紳逢掖之賢豪長者，多幼于所故識，即非故識而耳幼于名者，亡不延頸願結歡張先生。」⁵⁴ 與袁宏道性格並不相似。宏道認爲人各有性格，不必效顰學步，強求劃一，因此，陸雲龍謂其「真幼于知己」，可見其交誼甚篤。但從萬曆 25 年袁宏道給幼于的信，我們可以看到兩人的交誼已不復存在，由此信可知，宏道與幼于之隙主要有三：

其一，張幼于認爲袁宏道詩似唐人，袁宏道雖說「此言極是」，實則對其所論大爲不滿，云：

幼于所取者，皆僕似唐之詩，非僕得意詩也。夫其似唐者見取，則其不取者斷斷乎非唐詩可知。既非唐詩，安得不謂宏道自有之

⁵⁰ 《弇州山人續稿》卷 190〈張幼于生志〉，頁 549a，載《四庫明人文集叢刊》，上海古籍出版社 1993 年 6 月版。

⁵¹ 錢謙益《列朝詩集小傳》丁集上〈張太學獻翼〉，頁 453，中華書局上海編輯所 1961 年版。

⁵² 《弇州山人續稿》卷 190〈張幼于生志〉，頁 548a。

⁵³ 朱彝尊《靜志居詩話》卷 13〈張獻翼〉，頁 380，人民文學出版社 1998 年版。

⁵⁴ 《弇州山人續稿》卷 190〈張幼于生志〉，頁 548a。

詩，又安得以幼于之不取，保宏道之不自得意耶？僕求自得而已，他則何敢知。近日湖上諸作，尤覺穢雜，去唐愈遠，然愈自得意。昨已爲長洲公覓去發刊，然僕逆知幼于之一抹到底，決無一句入眼也。⁵⁵

由於宏道是以獨抒性靈、不慕古法而譽著文壇的，因此，幼于取宏道似唐之詩，而摒棄其自得之作，這是宏道與幼于的根本分歧。

其二、萬曆 24 年，袁宏道曾贈張幼于詩一首，云：

家貧因任俠，譽起爲顛狂，盛事追求點，高標屬李王。
鹿皮充臥具，鵲尾薦經床。不復呼名字，彌天說小張。⁵⁶

宏道尚狂狷而惡鄉愿，因此，袁本意是讚譽張，不意張對此頗爲不滿，於是袁在此信中對「顛狂」進行了詳細辯解，云：「狂爲仲尼所思，狂無論矣。」對「顛」則以普化、周顛、米顛爲例，但普化等人都是智者佯顛而已，很顯然「譽起爲顛狂」本是恭贊之語。而「夫僕非真知幼于之顛狂」一句，足可說明袁宏道對張幼于已甚爲不恭了。

其三，關於「吳儂不解語」一事，宏道在致王百谷的信中曾言及在吳與諸名士在一起「以吳儂不解語」而不能論禪爲恨。張幼于則認爲指的是自己，因此，袁宏道解釋此事「尤與幼于無交涉」，並毫不客氣地說吳中無談性命名理之人，幼于也不例外，曰：

幼于自負能談名理，所名者果何理耶？他書無論，即如《敝篋》諸誦，幼于能一一解得不？如何是「下三點」，如何是「扇子跳悖上三十三天」，如何是「一口汲盡西江水」？幼于雖通身是口，到此只恐亡鋒結舌去。⁵⁷

⁵⁵ 《袁宏道集箋校》卷 11〈張幼于〉，頁 502。

⁵⁶ 《袁宏道集箋校》卷 3〈張幼于〉，頁 145～146。

⁵⁷ 《袁宏道集箋校》卷 11〈張幼于〉，頁 503。

緊接著便是袁宏道對禪宗十分自負的這段話，由這樣的語言環境可以看出，這段話是負氣炫耀之言，並非平心之論。據錢謙益《列朝詩集小傳》載：「萬曆甲辰，年七十餘，攜妓居荒園中，盜逾垣殺之。」⁵⁸萬曆甲辰即萬曆 32 年，即宏道寫此信之後七年，張幼于才被擊殺身亡，這其間再無一次通信，與以前形成了鮮明的對比，足見此信是袁、張反目的標誌。因此，袁宏道前期於禪學主要是師習李贄的「狂禪」，其後雖然對狂禪、「默照邪禪」、「小根魔子」有所批難，但是，其禪學意趣仍是傳統的看話禪、楊岐公案的內容。

二、修淨——作《西方合論》

袁宏道在萬曆 27 年前後，對習禪無所獲而感到苦惱，表示要皈依淨土。在〈答無念〉中說：

若生與公，全不修行，我慢貢高，其為泥犁種子無疑，此時但當慟哭懺悔而已。……公如退步知非，發大猛勇，願與公同結淨侶；若依前只是舊時人，願公一字亦莫相寄，徒添戲論，無益矣。⁵⁹

無念是麻城龍湖芝佛院住持，服膺李贄的佛禪思想，執弟子之禮。由此可見，袁宏道與李贄的佛禪思想發生了分歧，而次年在給李贄的尺牘中也表示了依歸淨業之願，云：「白業之本，戒為津梁。」企盼李贄以語言三昧，發明持戒因緣，弘揚淨土是「救世之良藥，利生之首事」。⁶⁰在這一尺牘中，宏道竭誠為淨土辯解，引述孔子「下學而上達」、及棗柏大士「其知彌高，其行彌下」以說明修行持戒，即是向上事。與其相對立的則是：「彼言性性心，言玄言妙者，皆虛見惑人，所謂驢橛馬樁者也。」這無異於是對卓吾禪的直接論難。

⁵⁸ 《列朝詩集小傳》丁集上〈張太學獻翼〉，頁 453。

⁵⁹ 《袁宏道集箋校》卷 22〈答無念〉頁 778。

⁶⁰ 《袁宏道集箋校》卷 22〈李龍湖〉，頁 792。

宏道由禪入淨，除了與其有感於禪學「尚欠穩實」，及晚明淨土稱盛的因素之外，還與禪淨固有的理論聯繫有關。淨土的思想雖淵源於佛陀時代的念佛與升天的思想，但由於在原始佛教與部派佛教時代是出家僧團領導整個佛教，而偏於在家眾信仰的淨土自然隱沒無光，直到《般若經》出現後，淨土的處境才稍有改觀。因為《般若經》的諸願之中有與淨土相應的思想，而禪宗五祖以下諸禪師傳心法的正本就出於《大般若經》中的第九會，因此，禪、淨本身就具有聯繫。同時，淨土的實相念，即是入第一義心，觀佛法身實相，所得三昧，是真如三昧，這一法門，本屬於禪。所以禪淨可以相即相入、互攝互融。再者，淨土宗在唐代有三大流派，即慧遠派、善導派和慈愍派。其中的慈愍派主張禪淨雙修、念佛往生。而明代高僧祿宏、智旭都遙承慈愍派的宗風，這也是晚明禪淨合流之風特盛的重要原因。袁宏道的禪、淨之變就是形成於這樣一種歷史背景之下。這時，他認為最富宗教精神、最具宗教情懷者還是淨土。袁宏道前期所習主要是李贄「狂禪」，而李贄認為「率性而行，不拘小節，方是成佛作祖的根基。」⁶¹ 因此，袁宏道認為淨土稱名念佛是「穩實」的工夫，「淨土如築土禦水，厚則不潰」。⁶² 而禪則「不可行不可知」。

宏道的《西方合論》作於萬曆 27 年，其創作緣起，在《西方合論·引》中有這樣明確的表述：

永明為破狂慧之徒，言萬善之總是。滅火者水，水過即有沈溺之災，生物者日，日盛翻為枯焦之本。如來教法，亦復如是。五葉以來，單傳斯盛，迨於今日，狂濫遂極，謬引惟心，同無為之外道，執言皆是，趨五欲之魔城。

宏道自謂十年學道也墮此狂病，後觸機省發，而遂簡塵勞，歸心淨土，由此而撰成《西方合論》。

⁶¹ 《評忠義水滸》第五回總評。

⁶² 《袁宏道集箋校》卷 54〈題寶公冊〉，頁 1578。

宏道歸心淨土，與被奉為蓮宗第八祖的雲棲株宏不無關係。如前所述，株宏是晚明四大高僧之一，他早年也曾有過「屢冠諸生」的習儒經歷，32歲出家為僧，經歷了一段時間的禪僧生活，但對當時禪宗空疏窳敗的情形深致不滿，形成了會合禪淨的思想特色，他曾自謂道：「大都主之以淨土，而冬專坐禪，餘兼講誦。日有程，月有稽，歲有表，凜凜乎使無賴者不得參乎其間！」⁶³ 株宏不但在叢林之中有廣泛的影響，以至於被譽為「法門之周孔」，⁶⁴ 很多縉紳先生也紛紛及門問道。袁宏道在由禪入淨之前，也曾與株宏有過往還，萬曆25年，袁宏道與陶望齡一起作東南之遊時，曾與雲棲同遊，並且到五雲山下的雲棲法寺，其後在杭州所作的〈雲棲〉一文中，對株宏的佛學思想作了這樣的論述：

蓮池戒律精嚴，於道雖不大徹，然不為無所見者。至於單提念佛一門，則尤為直捷簡要，六個字中，旋天轉地，何勞捏目更趨狂解，然則雖謂蓮池一無所悟可也。一無所悟，是真阿彌，請急著眼。⁶⁵

對株宏單提念佛的淨土法門的讚美，已可見其禪淨之變的端倪。在《西方合論》中最後綜論淨土經論時，特別對雲棲株宏推敬之至：

近則雲棲和尚，所著小本疏鈔，條分類析，精宏淵博，真照夜途之第炬，截苦海之輕舟。⁶⁶

雲棲的《阿彌陀經疏鈔》以《起信論》的真如一心，及《華嚴經》的清

⁶³ 株宏《雲棲法彙·手著·山房雜錄·重修雲棲禪院記》，福建莆田廣化寺影印《蓮池大師全集》，頁1065b。

⁶⁴ 德清〈古杭雲棲蓮池大師塔銘〉，載《蓮池大師全集》，頁1283a。

⁶⁵ 《袁宏道集箋校》卷10〈雲棲〉，頁437。

⁶⁶ 《大正藏》冊47，《西方合論》卷10，頁417a。

淨唯心，作為其「一心不亂」說的思想基礎，而宏道欲除「毛道所談之禪」，也是從龍樹《智度論》、馬鳴《起信論》等得到理論沾溉的。⁶⁷當然宏道有得於雲棲最為顯著的便是以華嚴論淨土。

《西方合論》是晚明期間的一部重要淨土宗的著作，聖嚴謂之：「氣勢澎勃，涵蓋廣大，乃明末淨土諸書中，最具氣魄的一種。」⁶⁸本書中作者所使用的名相，與一般的淨土教迥異其趣，這主要是因為宏道錯綜眾說，不拘一經，以華嚴的圓融精神，含攝五教，通貫六階，開闊了淨土的視野。因此，《西方合論》是晚明佛學內部融通合流的產物。融會眾說，是《西方合論》的根本特徵。如，文中有關稱性而行的論述，宏道認為法性無邊，行海叵量，故一剎那之中，能滿足三祇行，將大乘諸行總入一行，以信心行、止觀行、六度行、悲願行、稱法行等五行分而論之，這是融攝了華嚴、天臺諸宗的妙行，即一行一切行的思想。但是，歸趣還在於淨土，正如文中的一篇偈頌所云：「……一心念阿彌，蓮花念念生。此是常寂光，非報非方便。作是觀為正，勿妄生分別。禪教律三乘，同歸淨土海。」⁶⁹由此可見，《西方合論》既兼容諸宗之說，又以淨土一門為旨歸。宏道在該書中兼綜博取，誠如其自述：「取龍樹、天臺、長者、永明等論。細心披讀。」⁷⁰而對蓮宗大德也廣泛汲取、稱引，他稱頌「天親、智者、海東、越溪等，皆抉發幽微，舉揚宗趣。」⁷¹他披讀往哲的著述，如「貧兒得伏藏中金，喜不自釋。」最終「述古德要語，附以已見，勒成一書。」⁷²因此，《西方合論》最根本的特色，即在於以淨土為旨歸而融攝眾說，其特點如下文所述。

⁶⁷ 見《袁宏道集箋校》卷 22〈答陶石簣〉，頁 790。

⁶⁸ 聖嚴《明末佛教研究》第二章「明末淨土教人物及其思想」，臺灣：東初出版社 1987 年版，頁 121。

⁶⁹ 《大正藏》冊 47，《西方合論》卷 3，頁 398c。

⁷⁰ 〈西方合論引〉，載《大正藏》冊 47，頁 388b。

⁷¹ 《大正藏》冊 47，《西方合論》卷 10，頁 417a。

⁷² 〈西方合論引〉，載《大正藏》冊 47，頁 388b。

（一）攝禪歸淨

如前所述，禪淨合流的思想端緒，早在五代時的永明延壽即已提出，迄至晚明，這種風氣更加盛行於叢林、士人之中，但是，嚴格說來，在這合流的思潮之中，又有參究念佛與消禪歸淨、攝教歸淨種種不同，雲棲法師認為「念佛不惟不礙參禪，實有益於參禪也。」⁷³ 他雖然極力弘讚淨土法門，但是並沒有摒落禪宗，無盡傳燈則基於天臺宗法界互具法門，闡釋了淨土往生而無生的思想，體現了攝教歸淨的傾向。被稱為蓮宗第九祖的智旭，認為念佛在佛教中居於圓攝一切的地位，當然，對智旭的思想定位問題，學界也有不同的看法，佛教叢林之中，天臺宗將其視為天臺宗的人物，淨宗則將其視為淨宗九祖。但臺灣聖嚴法師，在《明末中國佛教之研究》中，提出智旭的思想根源於《楞嚴經》，是屬於如來禪的禪者。不管何說近實，智旭融攝眾說則是不爭的事實。袁宏道生活的年代大約與株宏、傳燈同時，早於智旭，就其禪淨關係而言與其後的蓮宗九祖頗為接近，這也是《西方合論》其後被智旭編入《淨土十要》的一個重要原因。智旭在〈評點西方合論序〉中說：將《西方合論》「重謀付梓」的目的，就是「使法界有情，從此諦信念佛法門至圓至頓，高超一切禪教律，統攝一切禪教律。不復有泣歧之歎。」確立淨土統攝一切的地位。

袁宏道詳分淨土為十，以攝受十方一切有情不可思議淨土為最勝。其劃分淨土的形式主要以唐代李通玄的方法為主。李通玄把淨土分為十種。⁷⁴ 宏道所列淨土十門中的一至七門，與李通玄所列四至十種相對應，但除了第五、第六次序相同外，其他則正相反，（如宏道第七依他淨土對李通玄第四《梵網經》的淨土）。但李通玄論述淨土分「權」、「實」，體現了華嚴宗人的判教特色，而袁宏道則以淨土為圓極教，吸收了唐釋懷感的觀點，以「攝受十方一切有情不可思議淨土」為最勝。

⁷³ 雲棲《竹窗二筆·念佛不礙參禪》，福建：莆田廣化寺影印《蓮池大師全集》，頁 966a。

⁷⁴ 詳見《大正藏》冊 36，李通玄《新華嚴經論》卷 6。

他在《西方合論·引》中說：

今之學者，貪瞋邪見，熾然如火，而欲爲人解縛，何其惑也。余十年學道墜此狂病，後因觸機。薄有省發，遂簡塵勞，歸心淨土。……如貧兒得伏藏中金，喜不自釋。⁷⁵

可見其棲心淨土的旨歸。當然，袁宏道也表示出融攝是《西方合論》的根本特色。他在《珊瑚林》中云：

《西方合論》一書，乃借淨土以發明宗乘，因談宗者，不屑淨土，修淨土者，不務禪宗，故合而論之。

意欲沿著「永明爲破狂慧之徒，言萬善之總是」⁷⁶ 的路徑，師法永明「既悟達磨直指之禪，又能致身於極樂上品」⁷⁷ 的佛學思想。但是，在一部《西方合論》中，我們體味到的多是其對禪學的訾議。如他作《西方合論》而「庶使觀者知淨土法門，攝一代時教，毋爲僂侗禪宗，輕狂義虎所誑惑云爾。」⁷⁸ 將淨土經論分爲經中之經，經中之緯，緯中之經，緯中之緯四類，列入了《華嚴經》等，但並沒有將禪宗經典列入其中。所述的也多是諸如「念佛一門，頻形讚歎，如高巒之峙平原躍空而出，類金星之晃沙磧映日即明。故知，法門殊勝，未有逾此一門者也。」⁷⁹ 「禪宗密修不離淨土。初心頓悟，未出童真，入此門者，方爲堅固不退之門。」⁸⁰ 之類的對淨土的讚美之辭。當然，這還只是問題的一個方面，正如宏道在文論中多有矯激之辭一樣，他在《西方合論》中對禪宗的訾議並不是從根本上否定禪宗，他反對的主要是所謂的

⁷⁵ 載《大正藏》冊 47，頁 388b。

⁷⁶ 《西方合論·引》，載《大正藏》冊 47，頁 388a。

⁷⁷ 《大正藏》冊 47，《西方合論》卷 2，頁 394c。

⁷⁸ 《大正藏》冊 47，《西方合論》卷 4，頁 398c。

⁷⁹ 《大正藏》冊 47，《西方合論》卷 3，頁 395b。

⁸⁰ 《大正藏》冊 47，《西方合論》卷 2，頁 395a。

狂禪之屬。因此，其兄袁宗道在《西方合論·敘》中對之有肯綮之論：

既生佛土，生平所悟所解，皆不唐捐。……縱使志在參禪，不妨兼以念佛。世間作官作家，猶云不礙，況早晚禮拜念誦乎？且借念佛之警切，可以提醒參禪之心；借參門之洞澈，可以金固淨土之信。適兩相資，最為穩實。⁸¹

袁宏道自己也說：「悟是迷途導師」、「悟是淨國圖引」。他在其後的《珊瑚林》之中甚至這樣來解釋其創作意旨：「《西方合論》一書，乃借淨土以發明宗乘，因談宗者，不屑淨土，修淨土者，不務禪宗，故合而論之。」當然，這一合論的基本路向是以淨攝禪。

（二）以《華嚴經》為構架

《西方合論》的主體結構，是由李通玄的《新華嚴經論》發展而來的，而李氏是唐代華嚴宗的著名學者，李氏的《新華嚴經論》在其死後的四、五年，由僧人廣超等人傳寫弘傳，其後又經志寧、思研等人的整理，成《華嚴經合論》一書，流傳十分廣泛，明代關於合論的提要之書，就有李贄的《華嚴經合論簡要》四卷，方澤作的《華嚴經合論纂要》三卷等，宏道的《西方合論》中有李通玄思想的影子，也許與李贄的影響不無關係，雖然對卓吾的狂禪之論這時已頗多微辭，但是，他由禪入淨是求「穩實」，因此，在淨土思想中引入華嚴，與其後期的佛學思想注重經教，反對空疏的取向完全一致。宏道在《西方合論》中，列論有關西方淨土的經典時，雖然對禪宗、天臺等宗派的經典並未列出，但還是將《華嚴經》視為「緯中之經」，也是「言西方大事」的重要的經典之一，他也是以華嚴的境量和架構結構本書的。他分為十章，每章儘可能列出十目，以示十十無盡，也是顯示了華嚴的圓融周遍的內容。宏道敬奉《華嚴》也是後期論佛的一個重要特點，他論及《華嚴經》

⁸¹ 載《大正藏》冊47，頁387c。

云：「《華嚴經》熱鬧到底，他經便都有冷漠寂寞處。」⁸² 他還對《楞嚴》與《法華》、《華嚴》進行比較，云：

《楞嚴》文奧而義淺，《法華》、《華嚴》文淺而義深，故《楞嚴》可講，《法華》、《華嚴》不可講，《楞嚴》說工夫，說次第，非了義之教。若《法華》、《華嚴》則處處皆真，方爲了義。⁸³

《西方合論》中到處可見華嚴的影子。他開篇便說：

諸佛化現亦異，或權或實，或偏或圓，或暫或常，或漸或頓，一月千江。波波具涵淨月，萬燈一室，光光各顯全燈。理即一諦，相有千差。

這顯然是華嚴一多相即、理事無礙的思想。他在駁論李通玄的觀點之前就陳說道：

一一華藏世界，皆滿虛空，互相徹入，淨穢總含，重重無盡，如法而論，一草一木，一毛一塵，各各皆具此無盡法界。佛及眾生，無二無別。⁸⁴

宏道將西方起教分爲十義，其中的第四義是所謂「依因性」，他說：「一切眾生，皆有如是淨性，譬一精金，冶爲釵釧及溺器等，金性是一。」⁸⁵ 雖然袁宏道的目的是要說明博地凡夫，因爲稟此淨性，都十念即可往生。但其論說的方法則是華嚴理事無礙的原理。在卷5的「理

⁸² 《珊瑚林》。

⁸³ 《珊瑚林》。

⁸⁴ 《大正藏》冊47，《西方合論》卷1，頁390a。

⁸⁵ 《大正藏》冊47，《西方合論》卷2，頁393a。

諦門」之中，他首先申論了這樣觀點：「即性即相，非有非空。理事之門不礙，遮表之詮互用。」這同樣是華嚴的意趣。可見宏道與李通玄一樣都敬奉《華嚴》。當然，袁宏道的《西方合論》與李通玄的《華嚴經合論》有明顯的區別，李氏在智儼、法藏之外，別樹一幟，他所立的十宗、十教的教判理論與法藏五教十宗迥然不同，但所述的仍然不出華嚴法界圓融的義旨，他在《華嚴經合論》中，認為阿彌陀淨土是為不明法空實理的「凡夫」所設的權法，而華藏世界才是實報莊嚴的「實教」，他是一位華嚴學者。而宏道則是站在淨土的立場上，以淨攝教，融攝華嚴，因此，李氏的這一觀點理所當然地受到了袁宏道的駁詰，他說：

圓實墮者，謂華藏世界，一刹一塵，具含無量國土，本無淨穢，焉有往來，故長者（李通玄）言，西方淨土，是權非實，以情存取捨，非法界如如之體故。⁸⁶

認為李通玄將華嚴與淨土分為權實的理論，是站在華嚴的立場上，以「情存取捨」而已，因此，他在《西方合論》的第一卷，就設兩個或問，對李通玄提出發難，指出：「若言權言方便，即有不遍，有不遍者，毘盧之義不成。」⁸⁷ 在卷3「部類門」中，稱念佛法門：「如高巒之峙平原躍空而出，類金星之晃沙磧映日即明。」⁸⁸ 雖然將諸經中「言西方大事者，一概收入」，但是按其分成高下不同的四類：一、經中之經，二、經中之緯，三、緯中之經，四、緯中之緯。列於第一類的是：《無量平等清淨覺經》、《無量壽經》、《阿彌陀經》等，列於第二類的是《鼓音聲王經》，列於第三類，即緯中之經的才是《華嚴經》。淨土才是圓融一切的圓極教。要言之，《西方合論》是華嚴的方法、淨土的立場。

宏道博采諸論，發以已見而總其成。但是，他並不是對以往的古德

⁸⁶ 《大正藏》冊47，《西方合論》卷8，頁413b-c。

⁸⁷ 《大正藏》冊47，《西方合論》卷1，頁390b。

⁸⁸ 《大正藏》冊47，《西方合論》卷3，頁395b。

宿語的簡單重覆。正如他對李通玄多有汲取而並不相同一樣，他對雲棲也推崇甚至，但是，他與雲棲的思想又並不完全同一。宏道對雲棲的《阿彌陀經疏鈔》讚歎有加，主要是因為《疏鈔》也以華嚴的教判方式，判《阿彌陀經》屬大乘頓教，與禪宗一樣兼帶終教，但雲棲則運用華嚴方式論解淨土而立足於禪，宏道的《西方合論》：「以不思議第一義為宗，以悟為導，以十二時中持佛名號，一心不亂念念相續為行持。」⁸⁹ 也有會合禪淨的目的，但將《阿彌陀經》舉為圓極教，實質是以淨攝禪，在《西方合論》中，我們時常看到他的揚淨抑禪之論，他對禪宗的一些貶義前已述及，而對淨土則竭盡張皇之事，綜論細釋，對於阿彌陀佛西方淨土，即他所說的「攝受十方一切有情不可思議淨土」，更是極寫其宏大無邊、包容萬有、不可言喻：

其中所有大功德海，大悲智海，大願力海。若具說者，假使盡十方世界諸佛菩薩，聲聞辟支，天人鬼畜，下至蜎飛蠕動，及一切無情草木瓦礫，鄰虛微塵之類，一一具無量口，口中一一具無量舌，舌中一一出無量音聲，常說倍說，熾然說，無間說，經百億萬塵沙阿僧祇劫，亦不能盡。⁹⁰

這些都與雲棲不同。宏道在《西方合論》中也曾隱約對雲棲之說提出異議，他在卷4「教相門」中云：

近有老宿，以華嚴配此經（《阿彌陀經》），謂圓全攝此，此分攝圓，得圓少分，分屬圓故。據經判義，甚有旨趣。但圓極義者，無全無分，如月在川，川川皆有全月，乃至瓶池寸水，亦是全月，無分月故，如風在樹，樹樹皆有全風，乃至片葉莖草，亦是全風，無分風故。⁹¹

⁸⁹ 袁宗道《西方合論·敘》，載《大正藏》冊47，頁388a。

⁹⁰ 《大正藏》冊47，《西方合論》卷1，頁391c。

⁹¹ 《大正藏》冊47，《西方合論》卷4，頁400a—b。

這裏的「老宿」顯然是指雲棲，雲棲論淨土之《阿彌陀經》「攝於頓教，少分屬圓」⁹²。宏道認為，雲棲還未將《阿彌陀經》視為「無全無分」的圓極教，還是圓中有分，或分中非全，而「若圓中有分者，圓即有段。若分中非全者，圓即不遍，分全雙乖圓義不成。」將《阿彌陀經》列為圓極教是自宏道始。

《西方合論》受到了蓮宗學者的高度推讚。智旭在《淨土十要》卷10所寫的〈評點西方合論序〉中云：

袁中郎少年穎悟，坐斷一時禪宿舌頭，不知者，以為慧業文人也。後復入法界，歸心極樂，述而《西方合論》十卷，字字從真實悟門流出，絕無一字蹈襲。又無一字杜撰。雖台宗堂奧，尚未詣極，而透徹禪機，融貫方山、清涼教理無餘矣。或疑佛祖宗教，名衲老宿未易遍通，何少年科第，五欲未除，乃克臻此，不知多生熏習非偶然也，使聞三袁是宋三蘇後身，噫！中郎果是東坡，佛法乃大進矣。

智旭對宏道除了「台宗堂奧，尚未詣極」稍有缺憾之外，對其服膺推舉幾至極致。而智旭所認為的缺憾主要是因為他是一位傾向於天臺的僧人，因此，他對宏道以華嚴的而不是以天臺的「五時八教」的判教方式，自然有所不能完全認同。智旭在選《淨土十要》時，將其列入，是《十要》中唯一的居士所作，《十要》甄選甚嚴，即使連在淨土看來影響甚巨的智顗的《觀經疏》及四明知禮的《妙宗鈔》乃至雲棲的《彌陀疏鈔》尚未列入，僅此，也可見該書在淨土法門中的地位和影響。

三、融通三教的理論路向

宏道在佛教內部融攝禪、淨、教，學凡數變，不拘一說。於「外道」亦然，他會合三教道：

⁹² 《佛說阿彌陀經疏鈔》卷1，頁882a，福建：莆田廣化寺印本。

一切人皆具三教，饑則餐，倦則眠，炎則風，寒則衣，此仙之攝生也。小民往復，亦有揖讓，尊尊親親，截然不紊，此儒之禮教也。喚著即應，引著即行，此禪之無住也。觸類而通，三教之學，盡在我矣。奚必遠有所慕哉？⁹³

在他看來，三教融通已深深地融入了百姓日用之中，是毋庸辯說的事實，無需遠慕，不假外求、自然而然。晚明期間雖然三教融通之論甚多，但不落理礙，即身而自得，莫過於宏道。這是因為在他看來，三教本出一源，他作詩云：「堂堂三聖人，同宗偶異胤。刻影求飛鴻，霧眼自生暈。白水湧冰輪，千江同一印。」⁹⁴ 他作《廣莊》，但「語有禪鋒」，⁹⁵ 因此，陸雲龍歎其「直為三教之治。」⁹⁶ 而對於佛道、儒佛之間的融通關係，宏道則分別從性命雙修和借詮解「格物」等不同的途徑進行了論證。

（一）證「性命」以統佛、道

禪宗論性，以見性成佛；仙道講命，祈求長生。性命雙修在佛教徒看來，是因為仙道旁附佛教的空觀默照而產生的，以顯示其以佛攝道，超然於道教之上，但其實這是佛、道融合的結果。道教借禪宗明心見性的教理，認為性即光，回光觀照能清淨其心，所以他們認為煉心是成仙的一半功夫。就佛教方面看，《壇經》中就已吸收了道家重視現實人生的思想特色，道一所開創的洪州禪的根本特點是「觸類是道而任心」，都體現了佛教與道家思想的結合。佛禪與道教修煉結合的始作俑者，則是倡導內丹修煉術的關鍵人物呂洞賓。《五燈會元》卷 8〈黃龍機禪師法嗣·呂岩洞真人傳〉有如下記載：

⁹³ 《袁宏道集箋校》卷 44〈德山塵譚〉，頁 1290。

⁹⁴ 《袁宏道集箋校》卷 47〈三教堂詩為杜總戎日章〉，頁 1391。

⁹⁵ 陸雲龍《廣莊》評語，轉引自《袁宏道集箋校》，頁 800。

⁹⁶ 《廣莊》評語，轉引自《袁宏道集箋校》，頁 800。

……呂（洞賓）毅然出，問：「一粒粟中藏世界，半升鐺內煮山川。且道此意如何？」（黃）龍指曰：「這守屍鬼。」呂曰：「爭奈囊有長生不死藥。」龍曰：「饒經八萬劫，終是落空亡。」呂薄訝，飛劍脅之，劍不能入，遂再拜，求指歸。龍詰曰：「半升鐺內煮山川即不問，如何是一粒粟中藏世界？」呂於言下頓契。作偈曰：「棄卻瓢囊擻碎琴，如今不戀水中金。自從一見黃龍後，始覺從前錯用心。」⁹⁷

佛教燈錄中的呂洞賓已棄道入禪了，因此《五燈會元》破例為真人立傳。其後不乏性命雙修的踐履者，但理論闡述者並不多見。

袁宏道於萬曆 25 年見過吳觀我所論性命的文字後，遂作〈與仙人論性書〉一篇，系統地論述了性命雙修的問題。但這一論述與黃龍從禪、華嚴的角度啟發呂洞賓不同，而是體現了融攝眾說的特質。

性命雙修，在佛教內部看，首先要解決對「性」及「我」問題的認識。袁宏道以空、性二宗的觀點論述之。空、性二宗自宗密《原人論》將大乘分為三教（一為大乘法相教，即有宗；二為大乘破相教，即空宗；三為一乘顯性教，即性宗）之後，延壽在《宗鏡錄》（卷 43）中又列舉了二宗之十異。主要體現在真俗、心性、遮表、有我無我等方面的區別。袁宏道則兼及二宗的理論而論性命雙修。首先，心、性同用而又加區別，這與宏道通常所持的禪宗心性無別的觀點不同。空、性二宗的區別之一便是空宗視諸法的本源為性，性宗視諸法的本源為心。心、性在〈與仙人論性書〉中具有不同的含義，在他看來，「心者萬物之影也，形者幻心之托也」⁹⁸，都是虛幻不實的，而「一靈真性，亙古亙今」。就「性」是諸法本源來看，這是空宗的觀點，但就「性」的內涵來看，宏道又兼及性宗。因為空宗（大乘佛教中的三論宗）的核心理論是諸法性空的中道實相論，《宗鏡錄》卷 34 謂之以「諸法無性為性」，而性宗（大乘佛教中主要是天臺宗）的核心理論是諸法實相論，

⁹⁷ 《五燈會元》卷 8，頁 498。

⁹⁸ 《袁宏道集箋校》卷 11〈與仙人論性書〉，頁 489。

智顗的「圓融三諦」，及「一念三千」即是此義。同時，所謂「毛孔骨節，無處非佛，是謂形妙；貪瞋慈妨，無念非佛，是謂神妙。」⁹⁹ 這也明顯是性宗諸法實相的內容。其次，有我無我之論。這與佛教和婆羅門教的對立有關，婆羅門教主張有不滅的精神主體——「神我」作為主宰。因此，佛教以有我為外道。但「無我」與「輪迴」說有內在的矛盾，即無自體之「我」何以輪迴？因此，又提出「補特伽羅」等名相為補救。但在佛教看來，這只是五蘊和合之假我。《大智度論》卷1曰：「佛弟子輩等，雖知無我隨俗法說我，非實我也。」但佛教中國化及中國佛教產生後，這一問題得到了根本的解決。就空、性二宗而論，空宗則較多地體現了原始佛教的影響，仍以有我為妄，無我為真。而性宗則明顯地體現了中國佛教的特色：以無我為妄，有我為真。袁宏道雖然平時深受禪宗「自心」、「自性」的影響，但這裏又依違於空、性二宗有我、無我的兩難之間：一方面引出道家「神」（識）的概念，認為：

從上大仙，皆是此識為本命元辰，所以個個墮落有為趣中，多少豪傑，被其沒溺，可不懼哉？¹⁰⁰

流露出「無我」的傾向；另一方面，又認為：

然除卻箕（肉體之意）。除卻形、除卻心、除卻神，畢竟何物為本命元辰？弟子至此，亦眼橫鼻豎，未免借注腳於燈檠筆架去也。¹⁰¹

對「無我」又提出了質疑。

袁宏道認為「變化莫測，寂照自由」¹⁰² 之「神」，是「心形煉極所現之象」，有時又將「神」與「性」並提，「真神真性」是天地所不

⁹⁹ 《袁宏道集箋校》卷11〈與仙人論性書〉，頁489。

¹⁰⁰ 《袁宏道集箋校》卷11〈與仙人論性書〉，頁489。

¹⁰¹ 《袁宏道集箋校》卷11〈與仙人論性書〉，頁489。

¹⁰² 《袁宏道集箋校》卷11〈與仙人論性書〉，頁489。

載，淨穢所不能遺，萬念所不能緣，智識所不能入的本體。也認為一靈真性「所不足者，非長生也。」¹⁰³ 承認了道教修煉養生的意義，但是，他的最終目的是以佛攝道，以修性為本，「神」亦與「身」、「心」一樣，「皆如鏡中之影，水上之沫。」¹⁰⁴ 而這一切都是因為「見性未真，誤以神識為性。」¹⁰⁵ 因此不必為有形之「身」、無形之「神」而計度長久，重要的是識見真性。由此可見，袁宏道雖屢有神仙道教之論，但立足點乃是佛教。

在《珊瑚林》中，宏道也多有類似的綜彙佛道的內容，他將莊學與唯識比附，同樣是以佛教為歸趣，云：

自然而然，此老莊所證的，乃第七識事。若夫豎窮三際，橫互十方空空洞洞，達自然也，沒有此則第八識事。今參學人所執自然的所執空洞，遍十方的，又非七、八二識，乃第六識緣，想一個自然空洞的光景耳。¹⁰⁶

（二）釋「格物」以融儒、佛

對於儒、佛之間的關係，他以佛學詮解《大學》，詮解「格物」，云：

下學工夫只在格物，格者窮究也，物即意念也。意不能空起，必有所寄託，故意之所在即物也。窮究這意念從何起，從何滅，是因緣生，是自然生，是真的是假的，是主人是奴僕，如此窮究，便名格物，此格物即禪家之參禪也，到得悟了時，便名致知，物即是知，叫做誠意，知即是物，叫做正心，故一格物而《大學》之工夫盡矣。¹⁰⁷

¹⁰³ 《袁宏道集箋校》卷 11〈與仙人論性書〉，頁 489。

¹⁰⁴ 《袁宏道集箋校》卷 11〈與仙人論性書〉頁 489～490。

¹⁰⁵ 《袁宏道集箋校》卷 11〈與仙人論性書〉頁 490。

¹⁰⁶ 《珊瑚林》。

¹⁰⁷ 《珊瑚林》。

當問及《中庸》首章與禪家宗旨是否符合時，宏道云：「了此一章，別無禪宗可學。」¹⁰⁸ 《大學》、《中庸》與禪學是互該互攝的關係，格物致知與參禪頓悟完全同一，儒、佛之間了無區別。但論及宏道儒、釋互詮的思想，自然會遇到這樣的問題，即如何對宏道如下表述作出合理的解釋，他說：

始則陽明以儒而濫禪，既則豁渠諸人以禪而濫儒。禪者見諸儒汨沒世情之中，以爲不礙，而禪遂爲撥因果之禪。儒家借禪家一切圓融之見，以爲發前賢所未發，而儒遂爲無忌憚之儒。不惟禪不成禪，而儒亦不成儒矣。¹⁰⁹

宏道這一尺牘作於萬曆 27 年，收入於《瓶花齋集》之中。這時，其學術思想開始由矯激而穩實的轉變，尤其是對狂禪多有批難，而「狂禪」又是以「似儒非儒，似禪非禪」¹¹⁰ 爲特徵的，因此，宏道才有這樣的意氣之論。而宏道「學問屢變」，當其認識到對妄議禪門諸宿的「小根魔子」流弊有「百倍於狂禪」¹¹¹ 之時，他的思想又發生了改變，轉而視「陽明、近溪，真脈絡也。」¹¹² 因此，我們並不能以此作爲宏道一生中的主要的理論取向，對於儒、佛互詮，宏道在此前與此後都曾論及，而對陽明之學更是服膺殊甚。如，他說：

至近代王文成、羅盱江輩出，始能挾古聖精髓，入孔氏堂，揭唐、虞竿，擊文、武鐸，以號叫一時之聾聵。……余嘗謂唐宋以來，孔氏之學脈絕，而其脈遂在馬大師諸人。及于近代，宗門之嫡脈絕，而其脈乃在諸儒。¹¹³

¹⁰⁸ 《珊瑚林》。

¹⁰⁹ 《袁宏道集箋校》卷 22〈答陶石簣〉，頁 790～791。

¹¹⁰ 嵇文甫《晚明思想史論》第三章「所謂狂禪派」，北京：東方出版社 1996 年版，頁 50。

¹¹¹ 《袁宏道集箋校》卷 43〈答陶周望〉，頁 1253。

¹¹² 《袁宏道集箋校》卷 43〈答陶周望〉，頁 1253。

¹¹³ 《袁宏道集箋校》卷 41〈爲寒灰書冊寄鄖陽陳玄朗〉，頁 1226。

宏道混儒、佛於一統，「以儒濫禪」可謂無人出其右，他對「寒灰子儒心而緇服，明教禪心而儒服」深為激賞。認為儒宗在於「天地位，萬物育」，而禪宗則「絕心意識學」，「一人發真，十方皆殞」，但是兩者正相補益，「不殞則不位，不位則不殞，殞與位似反而實相成也。」¹¹⁴因此，儒佛互詮互補，是宏道一生基本的學術取向。

四、「詩理入禪參」——佛禪與文論的關係

從以上分析可知，袁宏道對佛學多融通之論，無論是佛教內部的含攝五教，通貫六階，還是儒佛之間的互詮互補，都是如此，而這一寬闊的學術態度，也是其倡導不謹守格法、不拘雅俗的文論的重要思想基礎。袁宏道雖然闡論淨土較多，且論解精微，但對文學思想影響較為顯豁的還是禪宗，這是因為禪宗明心見性、直覺體悟的旨趣與詩學更易貫通，而以行者的念佛行業為內因，以彌陀的願力為外緣，往生極樂國土的淨土宗則對文學的沾溉甚少。宏道在修持淨業以後，唯一可稱的也就是得其穩實篤行之趣，因此，嚴格說來，宏道在文學方面受佛學的浸潤，也主要是前期。但禪宗也有五家七宗，北宗的安禪宴坐與南宗的活參頓悟的迥異也十分顯然。在不同的時代，禪伯僧眾們也受到不同的時風所習染，也體現出了不盡相同的禪風。禪宗經過元代以來的衰微之後，明代中後期又漸趨盛行，但這次興盛並不在於對禪理的發展，也不在於寺廟叢林的空前增多，而是與晚明個性解放的思潮交織在一起，實際成了反對正統理學的思想武器，他們雖然不像唐代禪師那樣直接呵佛罵祖，但繼承了他們離經慢教的精神，對怒罵佛祖的德山等人十分推崇。袁宏道前期文學革新思想正是在這種「狂禪」思潮的影響下產生的。宏道的文學思想以「性靈說」昭著於史冊，關於「性靈說」與佛學心性論的關係茲不贅述，這裏主要就宏道對禪法的獨特理解以及詩禪關係論述如下。

¹¹⁴ 《袁宏道集箋校》卷 41〈明教說〉，頁 1228。

（一）詮「禪」以求變

定、寂是禪宗的基本特點之一，佛教的宗旨也是求解脫而達到寂然界，所以「一切諸法是寂靜門。」¹¹⁵ 禪宗的證悟也是以心的寂靜為旨歸，袁宏道深明其意，但他論禪主要借禪而闡論其迴絕時流的文學理論。他釋「禪」不是根據梵語「禪那」的本義，而是從中國古代語源學的角度來申論自己的觀點，云：「既謂之禪，則遷流無已，變化不常，安有定轍，而學禪者，又安有定法可守哉？」¹¹⁶ 這樣詮釋除了宏道以外，尚無類似的望文生義、矯強牽合的索解，目的無非是為文學亦無「定法可守」張本。宏道當文壇塗澤字句、鈎棘篇章之風稱盛時，標舉性靈，主張文學也當因時而變。古今不同代，「代有升降，而法不相沿。」並無一成不變的詩法可循。一代有一代之文學。詩文當求自得，當「見從己出，不曾依傍半個古人。」¹¹⁷ 為了矯明代相沿已久的擬古沈痼，宏道故作駭俗之論，云：

世人喜唐，僕則曰唐無詩；世人喜秦、漢，僕則曰秦、漢無文；
世人卑宋黜元，僕則曰詩文在宋元諸大家。¹¹⁸

宏道以由禪及詩的「無定法」來駁詰擬古之論，雖然闡釋失之牽強，更不是宏道不明佛教「禪」之本意，恰恰從中我們可以尋繹出他弱冠即「留意禪宗」的初衷之一，就是借佛禪以與擬古派相頡頏的理論奧援。因為這一原因，我們對宏道於佛禪常有互相乖悖的言論與行事也就不難理解了，他一方面習禪自矜，另一方面又常「目無諸佛」¹¹⁹、「學道不學禪」¹²⁰。他一方面於佛學用功甚勤，另一方面並不信奉佛教。他

¹¹⁵ 《大正藏》冊 14，《大方廣寶篋經》卷上，頁 470c。

¹¹⁶ 《袁宏道集箋校》卷 5〈曹魯川〉，頁 253。

¹¹⁷ 《袁宏道集箋校》卷 11〈張幼于〉，頁 502。

¹¹⁸ 《袁宏道集箋校》卷 11〈張幼于〉，頁 501。

¹¹⁹ 《袁宏道集箋校》卷 10〈記藥師殿〉，頁 465。

¹²⁰ 《袁宏道集箋校》卷 9〈別石簣〉其五，頁 403。

將學得佛法，如同「不識銀子的人積了許多錫錠子，封在匣中，算計拿去買田置地，到成交開封時方知是錫。沒用！」主張「把從前所積聚的」，亦即所學的佛法，「一一拋棄始得。」¹²¹

（二）禪趣與詩趣

在佛教的諸宗諸派中，對文學的影響，禪宗可謂其最。相傳禪宗最初：

世尊在靈山會上，拈花示眾。是時眾皆默然，唯迦葉尊者破顏微笑，世尊曰：「吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門，不立文字，教外別傳，付囑摩訶迦葉。」¹²²

迦葉見釋迦拈花，微笑以應，不落言詮，以心靈默照溝通。可見禪宗自其肇始時就以「拈花微笑」、「不立文字」為特徵。禪與詩歌相比，誠如錢鍾書先生所說，是「能同所不同。」¹²³ 此之「所不同」即是禪「破除文字」，詩歌則求「詞章之美」，¹²⁴ 而就主體的「能」而言，禪宗主頓悟，同樣，文學的創作和鑒賞也是以直接的體悟為特徵的，而無論是禪趣還是詩趣，都是與言詮理障相對立的。禪宗以「教外別傳」言語道斷為特徵，詩歌也與一般的文學樣式不同而具有「別趣」，具有超乎文字之外的意蘊。因此，以清新淡遠的風格見長的詩人，往往頗得佛理禪意。宏道是古代詩人中，受佛學濡染殊甚的一位，他的詩論中也隱約拂動著禪光佛影。

詩與禪，宏道認為是兩相契合、互融不二的，云：

¹²¹ 《珊瑚林》。

¹²² 《五燈會元》卷 1〈釋迦牟尼佛〉，北京：中華書局 1984 年 10 月版，頁 10。

¹²³ 《談藝錄》補遺三，北京：中華書局 1984 年版，頁 307。

¹²⁴ 同上注。

每於詩外旨，悟得句中禪。¹²⁵

西林禪人東林弟，朝作新詩暮作偈。
將禪比詩不爭多，色裏膠青水中味。¹²⁶

茶動憑水策，詩理入禪參。¹²⁷

詩禪互證，自唐代以來，代不乏人，如戴叔倫〈送道虔上人遊方〉詩中說：「律儀通外學，詩思入禪關。」¹²⁸ 皎然《酬張明府》詩：「愛君詩思動禪心。」¹²⁹ 元好問則云：「詩爲禪客添花錦，禪是詩家切玉刀。」¹³⁰ 雖然宏道語及詩禪相得的也僅是在幾首詩中，但已涉及了詩禪相契的兩個方面。

首先，於詩旨可得禪趣：「每於詩外旨，悟得句中禪」。詩之意趣當如羚羊掛角，無迹可求。禪亦以默照自性而不言文字爲特徵，因此，以詩可悟得禪機，這是從禪伯的角度而言。

其次，以禪喻詩。這是就詩人的角度而言。以禪喻詩之論雖然頗爲經見，但是，一般都是在論詩詩中，多玄奧朦朧，難以把握，以禪喻詩的根據爲何，語焉不詳。宋人吳可點示出：「凡作詩如參禪，須有悟門」¹³¹，他不解榮天和詩中的「多謝喧喧雀，時來破寂寥」一句，而「一日於竹亭中坐，忽有群雀飛鳴而下，頓悟」¹³²。如此具體地解說

¹²⁵ 《袁宏道集箋校》卷 9〈潘庚生館同諸公得錢字〉，頁 385。

¹²⁶ 《袁宏道集箋校》卷 12〈西林庵爲從石上人題〉，頁 526。

¹²⁷ 《袁宏道集箋校》卷 25〈又次前韻〉，頁 837。

¹²⁸ 《全唐詩》頁 685a，上海古籍出版社 1986 年版。

¹²⁹ 《全唐詩》頁 2009c，上海古籍出版社 1986 年版。

¹³⁰ 《元好問全集》卷 37〈嵩和尚頌序〉，山西人民出版社 1990 年版，下冊，頁 55。

¹³¹ 《藏海詩話》，載於《宋詩話全編》冊 6，頁 5547，江蘇古籍出版社 1998 年版。

¹³² 《藏海詩話》，《宋詩話全編》冊 6，頁 5547。

詩禪之間的通契，已實屬難得。南宗禪以頓悟為要，詩家也以悟論詩。詩求妙悟，既是創作論也是鑒賞論。宏道以禪喻詩主要則是從詩歌含蓄蘊藉的審美價值方面，而不是創作或鑒賞的方式來論及的。所謂「色裏膠青水中味」是詩歌的美學追求，也是參禪與詩道相通的根據。當然，詩中禪味，亦即詩歌的美學價值是不著痕迹的，「色裏膠青水中味」、「詩外旨」，正如禪家所謂「如人飲水，冷暖自知」，憑主體的感悟而得。詩中的禪趣，是朦朧而又可感的，是非理性、非邏輯的，是跳蕩靈動、似有若無的一種境界，與宋代人較為直露地體現睿智的哲理不同。