

出世悲時事，忘情念友生： 吳梅村與臨濟宗三峰禪僧 交遊詩文映現的心靈圖景

張俐盈

提 要

吳梅村臨終之際，遺言“斂以僧裝”一事格外引人注目。一般認為此乃梅村仕清後，無顏以前朝冠服入殮的自解之道，然而此說實削弱他的佛教因緣與主觀意願。過去研究吳梅村與佛禪關係，較少梳理其倫理困境，及對佛門僧諍之省思。本文擬補足這兩點，以與吳梅村交往最熱絡的臨濟宗三峰派之交遊詩文為討論核心。首先，梳理梅村與晦山戒顯相約入山卻辜負，映現的家國承擔與心理衝突；其次，推翻袁枚“梅村贈答方外詩俱無佳處”之說法，指出吳梅村雖與三峰派漢月法藏不曾往來，但與其法嗣剖石弘璧、繼起弘儲、具德弘禮等之贈答酬作，在在透顯對漢月的尊崇，以及與三峰禪僧亦師亦友的深刻情誼。最後，本文發現吳梅村與遺民僧繼起弘儲、槩蒼正志之往來詩作，一方面傳達從廟堂荒顏到禪門論諍，梅村的感慨與省思。同時在詮釋法門戈矛的過程中，梅村有意強化出世必能安身的傾向，雖過於一廂情願，卻又襯托他遺囑以僧衣入殮，是洞悉一切後的選擇。

關鍵詞：吳梅村 晦山戒顯 臨濟宗 三峰派 交遊詩

一、前 言

黃宗羲(1610—1695)嘗言：“桑海之交，士之不得志於時者，往往逃之二氏。”¹ 明清鼎革之際的知識分子，面對新朝統治，為表志節，逃禪遁入空門者為數甚多，² 然而內在動機與實踐方式卻因人而異。廖肇亨先生曾將逃禪遺民細分為五類，吳梅村屬於第五類：“欲出家而未出家”者。³

吳偉業(1609—1671)，字駿公，號梅村，江蘇太倉人。吳梅村《與子暉疏》云：“吾一生遭際，萬事憂危，無一刻不歷艱難，無一境不嘗辛苦。”⁴ 臨終時遺言：“吾死後，斂以僧裝，葬吾於鄧尉、靈巖相近，墓前立一圓石，題曰‘詩人吳梅村之墓’。勿作祠堂，勿乞銘於人。”⁵ 這段話值得注意的訊息有二：一是“斂以僧裝”，二是“詩人”，兩者皆關乎吳梅村的自我定位。梅村“詩人”之定位，陳瑚(1613—1675)曾以杜甫、韓愈擬之，⁶ 在世時已享譽盛名，近代學者研究亦多著重於此。⁷ 至於“斂以僧裝”之寓意，論者普遍認為這是梅村短暫仕清後，無顏再以前朝冠服入殮的自解之道。⁸ 然而，此一說法不僅忽略吳梅村與佛門之

1 黃宗羲：《鄧起西墓誌銘》，《南雷詩文集》，收入沈善洪主編：《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，2005年），冊10，卷二，頁428。

2 據學者研究，逃禪遺民人數在當時多達一百六十餘人以上。廖肇亨：《導論》，《忠義菩提：晚明清初空門遺民及其節義論述探析》（臺北：“中研院”中國文哲研究所，2013年），頁5。

3 分別為（一）終身出家而且嗣位為住持；（二）終身出家，但並未開堂付法者；（三）出家之後，亦維持僧人之本分，然並未僧服以終；（四）表面上出家，實則不以此為然者；（五）欲出家而未出家者。此乃根據明遺民高宇泰（生卒年不詳）的分類進一步細分，同上，頁15—16。

4 吳偉業著，李學穎集評標校：《吳梅村全集》（上海：上海古籍出版社，2007年），卷五十七，頁1133。

5 顧湄《吳梅村先生行狀》，《吳梅村全集》，附錄一，頁1406。

6 陳瑚《梅村集序》：“往歲戊戌，梅村先生年五十，瑚嘗頌之以詩，而竊擬先生於子美、退之，時人聞之，皆以瑚為知言。”《吳梅村全集》，附錄三，頁1490。

7 如孫康宜引用這段話時解釋：“彌留之際，梅村所未能釋於懷抱者，是詩。耿耿胸中熱血，知我罪我，是詩。其寄託如此。梅村是無忝於詩人之名的。”見孫康宜著，嚴志雄譯：《隱情與“面具”——吳梅村詩試說》，載於《中國文化》1994年第10期，頁151。

8 尤侗(1618—1704)《祭吳祭酒文》：“吾聞先生遺命，殮以觀音兜、長領衣，殆將返其初服，逃軒冕而即韋布乎！”（《吳梅村全集》，附錄一，頁1420）鄧之誠言其“蓋悔之也”，見鄧之誠：《清詩紀事初編》（臺北：明文書局，1985年，卷3，頁393）。趙園認為吳偉業“囑以僧服殮，固因其禪悅，更為了志‘愧’志‘痛’”。見趙園：《明清之際士大夫研究》（北京：北京大學出版社，1999年），頁297。

間的因緣，遠早於仕清，也削弱了他個人的主觀意願。廖肇亨嘗指出，僧服是一種“充滿隱喻的符碼”，“吳梅村對佛教在當時社會脈絡與思想體系中所象徵的意涵有所體悟，臨終之際才会有‘僧服以斂’的願望。”⁹另一方面，靳榮藩（生卒不詳，1748年進士）《吳詩集解》卷首評《贈蒼雪》云：“集中以《贈蒼雪》起，以《病中有感》止，寄託空門、悲悼身世，全部皆當作如是觀也。”¹⁰從詩集排序中指出寄託空門之於梅村的意義，不容輕忽，適正與“斂以僧裝”之旨趣相應。換言之，無論是對佛教在當時社會脈絡中象徵意涵之理解，抑或帶有隱喻與身世之寄託，我們都不能忽略吳梅村與佛門之關係，是他選擇以詩/僧自我定位的一把關鍵鑰匙。

學界目前有關吳梅村與佛禪關係之研究，主要集中在討論他與僧人的交往，以及禪宗對其詩歌創作的影響。¹¹上述兩者雖屬不同層面，過去學者多合併討論，以致在有限的篇幅中，幾乎只著重吳梅村與願雲禪師（即晦山戒顯，1610—1672）及蒼雪讀徹（1588—1656）的交遊，且有兩點較少涉及：一是關於吳梅村的倫理困境，論者多提出梅村不出家之因，¹²而未梳理其儒釋衝突之過程。其二，與吳梅村往來密切的兩位僧人分屬不同派別，晦山戒顯為臨濟宗三峰派，蒼雪讀徹則屬賢首宗南方系。佛門派別的對立與融通，吳梅村如何看待、有何省思，也鮮少被討論。有鑑於此，本文擬在前賢研究基礎之上，補足這兩點。據

9 廖肇亨：《天崩地解與儒佛之爭：明清之際逃禪遺民精神圖像的衝突與融合》，《忠義菩提：晚明清初空門遺民及其節義論述探析》，頁73—76。

10 靳榮藩：《吳詩集解》（臺北：臺灣中華書局，1982年），卷一上，頁12。

11 共計四篇單篇論文與一本碩論：劉守安：《梅村與佛禪》，《東岳論叢》1993年第6期，頁96—100。王曉輝：《禪燈夢影的棲息——論吳梅村逃禪思想的“圓形”程式》，《學術交流》2009年第11期，頁163—165。韓升：《“道衍終為未了僧”——吳梅村與佛禪的關係及對其詩歌的影響》，《蘇州教育學院學報》，2012年第8期，頁58—61。汪文麗：《吳偉業與佛禪關係論》，《南陽理工學院學報》第8卷第5期，2016年9月，頁84—87。蔣軍政：《吳偉業詩心與佛心》（中國海洋大學中國古代文學碩士論文，2014年5月）。此外，比較特別的是李瑄：《吳梅村佚作與明清文學研究中佛教文獻的利用》，《文獻》2017年第6期，頁161—168。不僅整理五則梅村佚作，三則見於佛教寺志，二則見於《嘉興藏》，同時指出佛教文獻對明清文學研究的三方面價值：為年譜編纂提供資料、擴大文人對交遊範圍的考察，以及幫助了解文人生活與精神世界的多種側面。李文的研究不僅為本文研究奠基，也提醒我們佛教文獻的整理與運用，為明清文學研究者不容忽視之資源。

12 如汪文麗提出兩點原因：一是家庭牽絆，二是膽小懦弱，舉棋不定的性格特徵。見汪文麗：《吳偉業與佛禪關係論》，頁86—87。

學者統計,梅村現有詩文提及的僧人約十八人以上,¹³其中尤以臨濟宗三峰派的禪僧,包括晦山戒顯、具德弘禮(1600—1667)、剖石弘璧(1598—1669)、繼起弘儲(1605—1672)、檠菴正志(1599—1676)等,與吳梅村往來熱絡。故本文擬以此為範圍,探究緇流道法於其生命開顯之意義。

二、從執手到負約：梅村與晦山的 方外情與家國恨

晦山戒顯俗名王翰,字原達,婁東太倉人,明諸生,授業於太倉宿儒張采(1596—1648)。出家後法名戒顯,號晦山,字願雲。吳梅村二十歲即與之定交,以同學相稱。明崇禎十七年(順治元年,1644)三月,流寇犯京師,十九日崇禎皇帝自縊於煤山。五月消息傳到太倉,吳梅村號痛欲殉國,為家人所覺,母親朱太淑人抱持泣曰:“兒死其如老人何!”乃已。¹⁴與此同時,晦山在聽聞國變後,與梅村相約出家。彼時,逃禪成為在艱難的現實環境中安頓身心的一種方式,其中不乏子隨父出家者,¹⁵卻比不上毫無血脈相連的摯友相約入山,來的有話題性。吳梅村與晦山戒顯出世之邀,除了十多年的情誼之外,也與兩人皆好佛有關。

吳梅村與佛教之因緣,在其《炤如禪師生塔頌》中嘗詳述來自母族的濡染:

吾母朱淑人,曹乃所自出。始余六七歲,得見外王母。嘗用兜綿手,摩頂

13 韓升、蔣軍政皆統計共十八人,見韓升:《“道衍終為未了僧”——吳梅村與佛禪的關係及對其詩歌的影響》,頁 59;蔣軍政《吳偉業詩心與佛心》,頁 12。然筆者以為兩文之統計與條列有兩處可再斟酌:其一,將“僧彌”列入其中,恐為誤解。梅村《邵山人僧彌墓誌銘》提及邵彌為“山人”,“僧彌”為其字,然而僧彌之幼子邵觀,後出家為僧,則或可列入為計。其二,梅村往來之緇流數量恐應更多。可參考李瑄《吳梅村佚作與明清文學研究中佛教文獻的利用》,頁 161—168。該文從佛教文獻中找出吳梅村佚作五則,其中慧光禪師、智操禪師等未見於《吳梅村全集》。

14 顧湄:《吳梅村先生行狀》,《吳梅村全集》,附錄一,頁 1404。

15 如惲壽平(1633—1690)隨父惲日初(1601—1678)出家、葉燮(1627—1703)隨父親葉紹袁(1589—1648)出家。詳見廖肇亨:《忠義菩提:晚明清初空門遺民及其節義論述探析》,頁 27—28。

在膝前，阿甥汝當知，我父循良吏，上書忤時宰，拂袖歸田廬。理學專門家，孔釋水乳合，諸方大尊宿，推重惟魯川，教律與論藏，一一手撰述。吾母時諦聽，大發菩提心，晚受具足戒，修持二十載。名山構傑閣，虔奉修多羅。（卷五十一，頁 1046—1047）

梅村六、七歲時外祖母嘗爲述其外曾祖父曹魯川之學，“其論浮屠氏與孔子之道合。”（《炤如禪師生塔頌》，卷五十一，頁 1046）《贈炤如師序》亦云：“吾州先達如管東溟、曹魯川兩先生，研綜六經，穿穴訓詁，而又能得佛法大旨，於教律論藏皆有所參究，爲一時緇素之所諮仰。”梅村雖不及見，然“少時從母黨竊觀其書，多至百餘卷。”（卷三十五，頁 755—756）吳梅村之母朱淑人也因此“大發菩提心，晚受具足戒，修持二十載。”、“精心事佛，嘗於鄧尉山中創構傑閣，虔奉一大藏教。”（《秦母于太夫人七十序》，卷三十八，頁 815）如此家學淵源及母親的影響，梅村“好佛”¹⁶之傾向極爲鮮明，且遵循的是“孔釋水乳合”，借重佛學以擴充儒家的義理世界，維護倫理綱常。

至於晦山戒顯，文德翼（生卒不詳，1634 年進士）詳載其出家始末：

師在塾時，隔壁聞大悲咒即成誦，舅氏習天台教，閱至圓教者即心也，輒有省，雖強之婚，興念生死至切，見語風信、瑞光徹，於徹最久參承。抵天童謁悟，授大戒，起名通曉，將持水除草矣，家人跡至勒歸。無何父卒，妻亦亡，有勸其爲宗祀計者，爰作罷菴詩百四十首自誓謝絕之。猶再就試不偶，更值京師賊陷，帝后殉社稷，師大悲憤，約同學某翰林逃去，某不果，遂獨持衣冠書冊，辭拜先師文廟曰：“瀚雖不第，不爲羅昭諫，終爲饒子操耳。”走金陵華山，依昧律師圓頂受具，年三十有五矣。¹⁷

16 語出吳梅村《周子俶東岡稿序》，卷三十一，頁 707。

17 文德翼：《晦山大師塔銘》，《求是堂文集》，卷十八，《四庫禁燬書叢刊》（北京：北京出版社，2000 年），集部冊 141，頁 713—715。

這段文字透露幾點訊息：其一，晦山少時便一心向佛，儘管已成家、入州庠，仍關切生死。嘗師從語風圓信（即雪嶠圓信，1571—1647）、弘徹頂目（1588—1648），並往謁密雲圓悟（1566—1642），欲落髮為僧，為家人所阻。其二，明朝滅亡是晦山出家的轉捩點，在此之前因不忍辜負長輩而浸淫科場，一朝國變而痛悔醒悟。嘗作《恭謝聖廟入山詩》二首，更見其心跡。詩曰：

忝列諸生踐極年，義應君父死生連。薄言草莽無官責，敢卸衣冠哭聖前。
讀罷捲堂羞國士，身同左袒幸敷天。孤蹤願謝宮牆餼，甘作山農種石田。
（其一）

素心多載想虛能，獨繫高堂久未曾。國事一朝淪沸鼎，浮名何惜付層冰。
聊將毀服存吾義，從此棲禪學老僧。拭取青山無累眼，好看清世理傳燈。
（其二）¹⁸

第一首表明即使無官責，曾為太學生員的身分，受惠於朝廷君父，也義當同生共死，絕不接受新朝的“宮牆餼”。第二首則直言好佛之宿心，初因尊長年邁力貧而不曾動念，終因國變而悟功名如浮雲，於是毀棄儒生冠服，“存吾義”而棲山學禪。

相對於晦山戒顯拜告、焚書、毀服，一連串毅然決然告別過去舉措，吳梅村顯得矛盾、寡斷。其《贈願雲詩并序》云：“願雲二十而與予游。甲申聞變，嘗相約入山，予牽帥不果，而師已悟道，受法於雲門具和尚。”（卷一，頁16）徐增曾比較二人表示：

嗟乎！和尚與梅村同一諸生也，一以諸生而為祭酒，一以諸生而為法王。一在水天，玉振金聲；一在法窟，孤松峭壁。梅村或有並馳，和尚永無第二。和尚較梅村止少廷對一策，梅村較和尚失卻法語一大帙矣。然二公道義水乳，始終無間，不啻如道林、玄度、遠公、柴桑、永叔、明教、子瞻、佛印而已也。¹⁹

18 王昶等纂修：《直隸太倉州志》，《續修四庫全書·史部》（上海：上海古籍出版社，1995年），冊698，卷六十，頁206。

19 徐增：《晦山和尚詩文集序》，收入孫治輯，徐增重修，釋戒顯校訂：《武林靈隱寺志》（清光緒十四年錢唐嘉惠堂丁氏重刊本），卷七，頁21—26。

徐增之文乃依晦山戒顯之請，爲其詩文集作序，溢美之詞在所難免。然而身處新舊朝代興廢之際，時局瞬息萬變，文人安身立命之法，又豈止“水天”與“法窟”之二元？逃禪者尚且有還俗之可能，²⁰梅村雖好佛而沒能出世，背後代表的價值抉擇與文化衝突，複雜程度自不亞於逃禪者。今觀吳梅村與晦山戒顯的贈答詩，雖不若其“梅村體”之哀感頑艷，激楚蒼涼，卻隱藏梅村難以言說的矛盾與心理轉折，以下依兩人交遊時間先後述之。

（一）執手生退卻

過去探論吳梅村未遁跡空門之因，家庭羈絆與性格猶疑幾成定論。²¹立論的基點緣於梅村自述：

末運初迍邐，達人先大覺。勸吾非不早，執手生退却。流連白社期，慚負青山約。君親既有媿，身世將安託？（《贈願雲詩并序》，頁16）

梅村將晦山喻爲大夢覺醒之人，在處境艱險的迍邐之世，清醒地爲他指點一條明路。梅村先是“執手”後又“退卻”，“想”而“不能”，矛盾緣由在於“愧對君親”。必須說明的是，晦山戒顯並非對此無憾，其《甲申除夕自責文》：

無量難捨，捨而出家，背棄宗親，傾頹門戶，高堂抱痛，三黨無依，決志披緇，所爲何事？若不精勤道業，猛利修行，斷滅苦輪，開張聖法，津梁三有，度脫四生，流浪法門，竟何利益？從今以往，與爾死盟，如始發心，重加痛勵，佛祖良訓，師友好言，虛恭聽受，斷除習氣，檢束身心。²²

20 如李正、紀青、屈大均等，詳參廖肇亨：《忠義菩提：晚明清初空門遺民及其節義論述探析》，頁23—25。

21 汪文麗：《吳偉業與佛禪關係論》，頁86—87。

22 晦山戒顯：《靈隱晦山和尚全集》（日本京都大學東洋文化研究所藏清初刻本），卷十四，頁3a。

對於高堂之痛，晦山採取的是“小孝養親，大孝度親”之思維，²³他主張“儒家的骨，反在宗門”，²⁴以宗教信仰之大覺，超越儒家人倫之須臾。²⁵ 儒佛彙通於明清之際的遺民，是相當重要的課題，叢林多稱引宋代大慧宗杲(1089—1163)“菩提心則忠義心”，²⁶或標舉“以忠孝作佛事”，²⁷並未置身時局之外。²⁸ 吳梅村最終選擇以僧裝入殮，正是理解在當時“僧裝”所代表的政治意涵。然而，他何以將時間推遲至臨命終了?“君親既有媿，身世將安託”，顯然前述的叢林觀念，無法說服並排遣梅村心中的“愧”。事實上，明遺民的遭遇各異，本就無法一以概之。單以吳梅村與晦山戒顯在明朝的際遇為例，梅村二十三歲舉會試第一，殿試一甲第二名，授翰林院編修，又得崇禎帝御批其卷：“正大博雅，足式詭靡”，後欽賜歸娶，光華滿路，天下榮之，海內爭慕其風采。誠如徐增所言：“和尚較梅村止少廷對一策”，僅此“廷對一策”，通籍的身分便使梅村對家國的心理承擔，與晦山“薄言草莽無官責”，差之千里。

再者，相對於“大孝度親”，梅村傾向“孔釋水乳合”(《炤如禪師生塔頌》)，將佛家報恩思想與儒家倫理結合，更重視“養親”，乃至“顯親”。嘗云：“佛說大報恩，左肩嘗負母，經歷千餘年，恩深難報故。以是作思維，母上更有母，乃至其親黨，恩愛總不殊。”(《炤如禪師生塔頌》，卷五十一，頁1046)母親及曾撫育自己的親黨，都恩深難報。王崇簡(1602—1678)《吳母張太孺人墓誌銘》提到：

23 見《青錢禪德禪孝集序》，《靈隱晦山和尚全集》，卷十三，頁4b。此處參考李瑄之研究，該文表示：“此前漢月法藏(參《弘戒法儀》)、三昧寂光(參《梵網經直解》)已有類似說法。”見李瑄：《建功利生：清初遺民僧匯通佛儒的一種途徑——以晦山戒顯為代表》，《中山大學學報(社會科學版)》2016年第3期，頁137。

24 晦山戒顯：《毛尊素居士書義全提序》，《靈隱晦山和尚全集》，卷十二，頁3a。

25 晦山戒顯：《書潘漢甫居士結緣報親冊》：“世間孝終不如出世間孝者。以祖先父母在世日短而去世日長，縱榮名利養黼黻其親而石火電光，受用幾何時日。”見晦山戒顯：《靈隱晦山和尚全集》，卷十五，頁5a。

26 大慧宗杲：《示成機宜》，《大慧普覺禪師語錄》，《明版嘉興大藏經》，冊1(臺北：新文豐出版公司，1988年)，卷二十四，頁752。

27 徐枋：《退翁老人南嶽和尚哀辭》：“惟吾師一以忠孝作佛事，使天下後世洞然明白，不特知佛道之無礙於忠孝，且以知忠孝自寔佛性中出，是使佛之道若日之晦而復明也，若月之缺而復圓也，若天地之混沌而復開闢也。”見徐枋著，黃曙輝、印曉峰點校：《居易堂集》(上海：華東師範大學出版社，2009年)，卷十九，頁463。

28 廖肇亨先生對此嘗充分論述。詳見氏著：《以忠孝作佛事：明末清初佛門節義觀論析》，《忠義菩提：晚明清初空門遺民及其節義論述探析》，頁97—139。

“先生(梅村)始生時，朱太孺人尚育三歲子。太孺人(按：指梅村伯母張氏)念其勞瘁，從襁褓中乳字先生，及夫顧覆醫禱，恩義真切，此朱太孺人每以無忘撫育恩詔先生也。”²⁹母親的叮嚀，梅村無時或忘。³⁰ 文集中也數次回憶自己年少多病，親長之護惜，《秦母于太夫人七十序》：“余自少多病，由衣服飲食，保抱提攜，唯祖母之力是賴。”(卷三十八，頁 815)《與子璟疏》：“吾少多疾病，兩親護惜，十五、六不知門外事。”(卷五十七，頁 1131)對於“養親”，他主張：“夫人子事親，身則思其所安，性則思其所嗜，牲牢酒醴之奉，珠玉纂組之華，雖吾力所不能致而親好焉，計猶且圖之也。”對此，梅村自認有愧：

若二母(按：指母朱淑人與于太夫人)之清淨澹漠，擺落穢濁，其所需者固已少矣，而余之貧，至使吾母伊蒲之供，出於損衣節食之所存，乃太夫人獨可以充然而無憾。迄今兩山之間，鐘魚浩浩，皆誦太夫人之福德，而又能以其餘力覽橋梁、賑燹獨，留仙父子竭其力以悅親心者至矣，而余則不能，其能無愧色矣乎！(《秦母于太夫人七十序》，頁 815)

母親精心事佛，所求不多，然而透過與友人秦留仙之對比，梅村仍慚愧自己貧困，致使母親供佛佈施，還需縮衣節食。家貧的陰影，自梅村幼年時期便一再聽長輩提起，祖父曾述及家產中落實況，³¹ 父親困頓場屋，也是家貧無以為養的主因：

嗚呼！吾父亦窮諸生也。吾母之事大王父、王母以孝，而教三子以成立，其仁勤莊儉之德，實有類於安人；而偉業之事其母，有媿楚先固已多矣。自古賢母，未有不願其夫若子之富貴，而富貴之無媿者尤難當。吾父之有聲場屋，屢試不收，而祖母湯淑人已老，家貧無以為養，吾母為余言之

29 王崇簡《青箱堂文集》，《四庫全書存目叢書》，集部冊 203，卷八，頁 470。

30 順治十三年，吳梅村上疏乞過繼伯父母為嗣子，且乞假以奉嗣母之喪。見馮其庸、葉君遠：《吳梅村年譜》，(南京：江蘇古籍出版社，1990年)，頁 338、頁 355。

31 詳見吳梅村《先伯祖玉田公墓表》，卷五十，頁 1032—1033。

而泣。余幸弋一第，竊喜有以慰母，而終有憾於吾父之不遇也。（《王母周太安人墓誌銘》，頁 1016）

父親屢試不中以致家貧，使得梅村體認“養親”與“顯親”之間的關係緊密連結。“偉業”之名，正寄託了父母對梅村的期許。科舉及第之“慰母”，成為孝親的具體實踐。然則，國變鼎革之際，功名的意義被消解，顯親又當如何實踐？其《吳母徐太夫人七十序》云：

人子之顯其親者，其大端有二：曰富貴，曰名節。此二者，雖甚賢智，未可得而兼也。其幸而遇極盛之世，忠於事君，孝於事親，可以無憾；即其間稍有齟齬，身退而名立，位卑而行尊，不足為父母憂也。其不幸而遭衰亂之季，外之干戈日尋，內之禍難日結，賢人君子既出身為國，不得復顧父母，其父母亦以大義勉之，如漢、唐之末，史傳所書者，十無一二得全，幸而全，則一時之人必為之咨嗟慶幸，以為此門戶之福，雖處極亂，終能保其身以事其親，凡皆天為之也。故家庭之際，可以觀世變焉。（卷三十八，頁 805—806）

文中提出富貴與名節，為人子“顯親”之要。同時也當隨著政局盛衰，因時制宜。在這樣的思維下，甲申國變後，梅村一度“出身為國”，接受了弘光朝（1644—1645）的徵召，赴南京任詹事府少詹事。數月間目睹朝政腐敗，又與馬士英（1596—1647）、阮大鍼（1587—1646）不合，於是上《乞假省親疏》，意欲“身退而名立”，然而國事益棘，南京眼看失守，大亂將起，想在亂世中“保其身以事親”，談何容易？由此推知，“君親既有媿，身世將安託”，不僅不是託辭，實是為了無愧於己而必須完成的具體任務。

（二）十年踐前諾

順治七年（1650），晦山戒顯從靈隱寺返太倉，住錫城西太平庵，後將遠游廬山，貽書梅村告別，再次以出世相規。梅村作《贈願雲師》，序云：“（晦山）今

夏從靈隱來，止城西之太平菴，云將遠游廬嶽，貽書別予，以兩人年踰不惑，衰老漸至，世法夢幻，惟出世大事，乃為真實，學道一著，不可不勉。予感其言，因作此詩贈之，并識予媿也。”詩曰：

曉雨西山來，松風滿溪閣。忽得吾師書，別予訪廬嶽。分攜出苦語，殷勤謂同學。兄弟四十餘，衰遲已非昨。寄身蒼崖巔，危苦愁失脚。萬化皆虛空，大事惟一著。再拜誦其言，心顏抑何忤。末運初迍邐，達人先大覺。勸吾非不早，執手生退却。流連白社期，慚負青山約。君親既有媿，身世將安託？今觀吾師行，四海一芒屨。大道本面前，即是真極樂。他年跌深巖，白雲養寂寞。一偈出千山，下界鐘磬作。故人叩松關，匡床坐酬酢。不負吾師言，十年踐前諾。（頁 16—17）

詩中採“今一昔一今”的交錯手法，“昔”的部分已如前述，此不贅言。“今”的前後兩大段，則出現明顯的情感衝突。前半段連用兩個“苦”：“分攜出苦語”、“危苦愁失脚”，掩蓋了“忽得”老友書信的驚喜。再對照後半段的晦山形象，芒鞋走四海，展現體道大覺的真極“樂”。老友與自己，樂與苦的兩極，正凸顯“世法夢幻，惟出世大事，乃為真實”，猶如《華嚴經》：“佛觀世法如光影”。梅村深知“大事惟一著”、“學道一著，不可不勉”。聞法信受，再拜再誦，卻又矛盾地將安託身世的“大事”向後推遲，“不負吾師言，十年踐前諾”。

值得注意的是，此時梅村四十二歲，自順治二年（1645）弘光朝覆滅，六年多來已遠離政治核心、避居鄉里多年，所謂“寄身蒼崖巔，危苦愁失脚”，所指為何？顧湄（生卒不詳）《吳梅村先生行狀》：“易世後，（先生）杜門不通請謁。每東南獄起，常懼收者在門。如是者十年。本朝世祖章皇帝素聞其名，會薦剡交上，有司敦逼，先生抗辭再四……乃伏病入都。”³²此事發生於順治十年（1653），吳梅村不可能未卜先知，然“不通請謁”、“常懼收者在門”，也一定程度解釋了梅村內在的不安。尤其，差不多這時候，吳梅村的雜劇《通天臺》已完

³² 顧湄：《吳梅村先生行狀》，《吳梅村全集》，頁 1405。

成，³³劇中以南朝梁之滅亡寄託興亡之感，主角沈炯一度差點因文采而為漢武帝起用，卻涕泗橫流，堅決不事二朝。³⁴梅村唯恐崖巔失腳的愁苦，或由此可覘。然而，再進一步檢視梅村寫《贈願雲師并序》之前後相近時間的作品，亦可梳理出更多意涵。順治七年(1650)元旦，梅村作《庚寅元旦試筆》，詩前有序：“己丑除夕，夢杏花盛開，桃李數株，次第欲放。予登小閣，臨曲池，有人索杏花詩，仿佛禁中應制。醒來追思陳事，去予登第之歲已二十年矣。”詩曰：

二十年前供奉官，而今白髮老江干。青樽酒盡貪孤夢，紅杏花開滿禁闌。
西苑樓臺遺事在，北門詞賦舊遊難。高涼橋畔春如許，贏得兒童走馬看。
(卷六，頁156)

比起晦山“達人先大覺”，梅村仍不時被二十年前登科及第，榮動一時的美夢牽纏。明知是“貪孤夢”，卻無法不追思，就像明知紅杏終將零落，卻無法不愛憐滿園春盛之景。而夢中供奉當職的自己，象徵的不僅是一人榮耀，亦是“人子之顯其親者”的孝悌，更是渴望孝忠的勝國舊朝。

前此一年，梅村為抗清義士黃淳耀(1605—1645)遺文作序，盛稱其學問與“忠孝大節”，文曰：“陶庵為諸生二十年，與其弟偉恭，其徒侯幾道雲俱晝夜講性命之學，晚而後遇，不肯就官，城破之日，師友兄弟同日併命。今其書雖不全，使讀之者愾然想見其為人，益足以徵於今而信於後無疑矣。”(《黃陶庵文集序》，卷二十七，頁653)即使忠孝之士與家國不在，綴輯散亡，表彰氣節，使後人知所習嚮，亦功不唐捐。職是，回思梅村《贈願雲師》：“萬化皆虛空，大事惟一

³³ 葉君遠認為不晚於順治六年(1649)，見《吳梅村年譜》，頁182。

³⁴ 《通天臺》劇中梁尚書左丞沈炯自梁亡後，“萬里思家，青袍布襪。西風乍，落木寒鴉，一道哀湍下。”偶至漢武帝通天臺遺跡觀之，產生古今興亡之感，乃執筆做一道表文奉武帝之靈。醉眠夢際，武帝讀上奏文，愛其才，欲起而用之。遂有如下對話：“(生)沈炯國破家亡，蒙恩不死，為幸多矣。陛下縱憐而爵我，我獨不愧於心乎？如必不得已，情願效死，勿頸於前。”“(從官)臣等苦言勸勉，他涕泗橫流，以死自誓，執意不從。”“(外，武帝)這個也不要怪他，受遇兩朝，違鄉萬里，悲愁侘際，分固宜然。”(卷四十六，頁1397)清人楊恩壽(1835—1891)認為《通天臺》一劇是吳偉業：“借沈初明流落窮邊，傷今弔古，以自寫其身世。”見氏著：《詞餘叢話》(臺北：鼎文書局，1974年)，頁266。

著。再拜誦其言，心顏抑何忤”、“君親既有媿，身世將安託？”萬化皆空，梅村既贊成又不贊成，面對殘山剩水與失衡的社會秩序，此時兩親尚在，又有女無子，³⁵要不愧對君親，儒者的承擔仍優位於禪門。然而，必須說明的是，梅村一直都清楚安頓身世最清簡的方式，在與晦山定下十年盟約的這一年，他應王時敏(1592—1680)之邀到西田別墅作客，有詩曰：“到此身世寬，息心事樵牧”、“此地足臥游，不負幽人室。願以求長生，芝草堪采食。”(《西田招隱詩》四首其二、其四，卷一，頁18、19)王時敏的卜隱，與晦山戒顯遁入空門，都在梅村心裏掀起漣漪，然佛儒衝突仍翻攪不定，難以調和。

(三) 辜負十年盟

晦山戒顯赴廬山之後，兩人仍保持書信往來，梅村《得廬山願雲師書(小注：願師婁人，予同學友也)》：“絕頂誅茅處，蒼崖怪瀑風。書來飛鳥上，僧出亂流中。世事千峯斷，鄉心半榻空。卻將兄弟夢，煙雨問江東。”(卷四，頁130)頸聯的“世事”與“鄉心”，對晦山而言，於千峰之上、法門之中，如斷如空，於梅村卻是仍不願醒覺的江南夢。近代學者李瑄在佛教文獻中發掘吳梅村的佚作，得尺牘一篇《復雲居晦山和尚》，³⁶推測當作於此時。文曰：

《五老峰歌》奇哉，高于五老矣。道兄于道力禪理，所不必言，惟此事當放弟出一頭。今睹此作，無文士氣，并無高僧氣，乃知心地光明，洞徹了當。俯視一世，直以為螻蛄鳴蒼蠅聲耳。雲霞吐納，豈亦得山川之助耶？□□□□道法履甚悉。聞已得天上雲居古道場，開宗設教，甚善。吳中法席，比因歲荒，機緣落落。吾兩人連床讀書忽忽二十年，老兄跳出塵網，在萬山之上。而弟獨守其腐鼠，雲山渺默，相見何期？臨紙三嘆。³⁷

³⁵ 吳梅村自言：“吾五十無子”，況此時未滿五十。見《與子暉疏》，卷57，頁1131。

³⁶ 李瑄：《吳梅村佚作與明清文學研究中佛教文獻的利用》，頁164。

³⁷ 岑學呂編：《雲居山志》卷十三，收入杜潔祥主編：《中國佛寺史志彙刊》，輯2冊15(臺北：明文書局，1980年)，頁176。

短箋中爲了吹捧晦山之匡廬詩，梅村不惜以最自矜的詩才求饒，同時也爲晦山安頓雲居、遠離塵俗紛擾的新生涯感到欣慰，友于兄弟之情一覽無遺。而梅村引《莊子》腐鼠之典，³⁸將自己比喻爲熱衷相位的惠施，雖是謙詞，亦隱隱暗示他於儒釋道思想中的傾斜。清人劉聲木(1876—1959)《菴楚齋隨筆》曰：“人生有一繫念，必不能以節烈稱。祭酒所繫念有四：官也、母也、妻也、子也。”³⁹雖過於嚴苛，卻不無根據。

晦山戒顯卜居匡廬雲居山十載，漸以《禪門鍛鍊說》聞名。順治十五年(1658)，梅村五十初度，晦山作《壽宮詹吳梅村道兄五十》，詩前有言：“庚寅上匡廬送別詩云：‘不負吾師言，十年踐前諾。’今時至矣。詩以祝之並促前諾。”詩曰：

剝藤十丈淚縱橫，難寫空山十載情。此日鬢華驚老友，昔年燈火共書生。
論心久鍊漁樵骨，學道終尋鷗鷺盟。半百定將前諾踐，敢期對坐聽松聲。⁴⁰

前半段寫兩人多年的交情，尤以誇飾手法，強調十丈藤紙也寫不盡別離後的惦記，儘管此時距離上次見面尚未滿十年，晦山卻連用兩個“十”字，似乎意在襯托他對之前盟約的寄掛，並以“鬢華驚老友”突顯時光倏忽。末二聯切入祝壽重點，半百在儒家而言，《論語》：“五十而知天命。”當領悟此生使命，晦山則從佛道切入，期待梅村與他匡廬對坐，臥聽松濤，履踐前諾。

隔年(順治十六年,1659)晦山自廬山歸，梅村喜愧交加，作《喜願雲師從廬山歸并序》：“願雲師住雲居十年而歸，出其匡廬詩，道五老、石門、九奇、三疊諸勝，飛泉怪瀑，不可思議，而尤以御碑亭雲海爲第一觀，竟似住鏡光、白銀二種世界，不知滄桑浮塵爲何等事矣。願公贈予五十初度詩，其落句曰：‘半百定將前諾踐，敢期對坐聽松聲。’蓋責予前約。會時方喪亂，衰病無家，願以高堂垂白，

38 郭慶藩編：《莊子集釋》(臺北：萬卷樓圖書有限公司,1993年)，頁605。

39 劉聲木：《菴楚齋隨筆》(臺北：世界書局,1960年)，卷八，頁3。

40 晦山戒顯：《靈隱晦山和尚全集》，卷六，頁11a—11b。

不能隨師以去也，乃爲此詩答之。”詩曰：

勝絕觀心處，天風萬壑聲。石門千鏡入，雲海一身輕。出世悲時事，忘情念友生。亂離兄弟恨，辜負十年盟。（卷十三，頁 356—357）

詩的前兩聯，想象晦山卜居匡廬的情景，後二聯回歸當下，再度重現《贈願雲師并序》中的矛盾情結。“出世悲時事，忘情念友生”，兩句意思皆前後衝突、情感跌宕。即使出世，又豈能不關懷時事？亂世中叢林緇流也無法自外於時局，晦山戒顯、靈巖繼起、蒼雪讀徹等僧人皆如是，更何況是有意出家，卻始終心繫君親的梅村？“出世悲時事”，切中所有易代之際知識分子的心聲。下句“忘情”源自道家哲學，後因《世說新語·傷逝》而成經典：“聖人忘情，最下不及情，情之所鍾，正在我輩。”⁴¹ 修行之人理當超脫情執，然而無論是謹記十年盟約的晦山，還是愧負友朋期待的梅村，都無法不顧惜多年友于兄弟的情誼。頷聯精準道出梅村心中的矛盾與衝突，落句終以“辜負十年盟”，直面現實。辜負之由何在？序文表示：“會時方喪亂，衰病無家，願以高堂垂白，不能隨師以去也。”此時距離梅村被迫仕清後乞假南歸，已隔三年。但梅村並未因歸隱而遠離紛爭，所謂“喪亂，衰病無家”，係指三件大事：

第一，順治十四年（1657）開始，清廷對漢族知識分子之箝制轉趨緊迫，“科場案”之發生，牽連許多友人，梅村《贈陸生》、《吾谷行》、《悲歌贈吳季子》等，皆爲此而作。第二，兒女親家陳之遴（1605—1666）獲罪革職，流徙盛京，家人亦遭牽連。⁴² 梅村女婿容永亦在遣徙之列，女兒雖未同判流放，卻因戰亂，交通阻隔，與北方的丈夫音訊斷絕。梅村《贈遼左故人八首》其八：“失母況經關塞別，從夫只好夢魂來。摩挲老眼千行淚，望斷寒雲凍不開。”（卷十六，頁 440）字字血淚，哀痛之情可覘。第三，則是最直接衝擊梅村的事件。鄭成功（1624—1662）、張煌言（1620—1664）北上抗清，順治十六年（1659）六、七月一連拿下長江南北二十九城，所到之處烽火連天，梅村家鄉太倉亦陷戰火，其《遣悶六首》其三：

41 劉義慶著，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》（臺北：華正書局，1984年），頁 638。

42 葉君遠：《吳梅村年譜》，頁 367。

故園烽火憂三徑，京江戰骨無人問。愁吟獨向南樓凭，風塵咫尺何時定？
故人往日燔妻子，我因親在何敢死！憔悴而今困於此，欲往從之媿青史。
(卷十，頁 260)

《清史稿·文苑傳》：“(梅村)性至孝，生際鼎革，有親在，不能不依違故戀，俯仰身世，每自傷也。”⁴³詩中“故人”既可指抗清殉國的知交，亦可指毀服出家的晦山。將此詩與《喜願雲師從廬山歸并序》並觀，高堂垂白，青史有愧，愁悶難遣，“亂離兄弟恨，辜負十年盟”，此“恨”蘊含了多少不甘！

縱使辜負，兩人的出世交情並未就此終了。康熙七年(1668)吳梅村六十初度時，晦山戒顯作《壽梅村兄六旬》，⁴⁴不再提踐諾之事，可能緣於此時梅村已皈依剖石弘璧。⁴⁵晦山詩中細數梅村一生行跡，其中“感時歸補屋，學道間逃禪”、“孤懷懸白社，生計剩青氈”，道盡國變後從弘光朝罷官歸隱，依違於叢林與家國間的掙扎。全詩以“敢將喬岳算，把手話松年”作結，呼應十年前“敢期對坐聽松聲”，兩個“敢”字既提醒梅村應當機立斷，同時也表明晦山始終不忘老友當年“退卻”之前，“執手”的初衷。⁴⁶

三、從廟堂到禪門：國變後的 法門論爭與安身省思

明末清初盛行的禪門宗派為臨濟宗與曹洞宗，吳梅村與臨濟宗三峰派的

43 趙爾巽等撰：《清史稿·文苑傳》(北京：中華書局，1997年)，頁13326。

44 晦山戒顯：《靈隱晦山顯和尚全集》，卷五，頁15b—16a。

45 康熙四年吳梅村作《香山白馬寺巨冶禪師教公塔銘》，文中提到：“巨師既委順觀化，嗣法門人正道伴繫行事，奉剖公命以塔銘來請。偉業皈依和尚，仰見其擔荷大法，矚累後人，續佛慧命。”李瑄據此認為梅村皈依的是巨冶禪師，見李瑄：《吳梅村佚作與明清文學研究中佛教文獻的利用》，頁162。然筆者以為依上下文，應指剖石和尚。且梅村在《聖恩剖石和尚語錄序》云：“偉業嘗從而問道者也。”(頁378)康熙九年《庚戌梅信日雨過鄧尉哭剖石和尚遇大雪夜宿還元閣二首》之二，落句云：“吾師末句分明在，雪裏梅花雨後山。”(頁482)卻未見其他談及巨冶禪師之文字，故有此推論。

46 梅村過世後，晦山作《哭梅村老友》，詩曰：“遺言僧服殮，仍然是初志。”對老友的初衷，深信不疑。見晦山戒顯：《靈隱晦山顯和尚全集》，卷一，頁22—23。

關係尤其良好。三峰派創始人爲漢月法藏(1573—1635)，俗姓蘇，生於江蘇無錫。因與其師密雲圓悟(1566—1642)論學不合，自成一家之言，且與密雲門下展開爲期甚久的論諍，直至雍正十一年(1733)方在朝廷的介入下斷此法脈。⁴⁷漢月出身儒門家庭，對儒家經典深研有得，與當時江南知識社群關係良好。⁴⁸從史料看來，吳梅村似不曾與漢月法藏有過直接的接觸，但與漢月的嗣法包括具德弘禮、繼起弘儲、剖石弘璧、檠菴正志，以及法孫晦山戒顯等交遊往來頻繁，詩文集中贈答之作頗多。袁枚(1716—1797)曾表示：“梅村贈答方外詩俱無佳處”、“司成於贈禪友詩俱不工”。⁴⁹袁枚的評論標準爲何，今已難考索，然而是否有再評價的空間？本節擬從吳梅村與晦山以外的三峰禪僧交游之作，探究國變之後，廟堂荒蕪而佛門興盛，依違於仕隱之間的吳梅村，面對禪門傾軋與佛儒交融，有哪些觀察與省思。

(一) 密漢之諍與吳梅村對三峰法脈的護持

臨濟宗天童派與三峰派的論爭中，吳梅村雖爲局外人，護持三峰的立場卻至爲鮮明。⁵⁰康熙七年(1668)，吳梅村受晦山囑託，爲其師具德和尚撰寫塔銘，藉此對臨濟宗法脈細加梳理，也展現對漢月的尊崇。文曰：

臨濟在明初，法運中微，漢公出而直追從上相承之密印，自謂得心於高峰，得法於覺範，得源流於金粟悟和尚，而其始終加護者，則在覺範之綱宗。綱宗者，全提五家宗旨，而於臨濟，則一句分明之中，有玄有

47 沖本克己、菅野博史編輯，辛如意譯：《中國文化中的佛教——中國Ⅲ宋元明清》(臺北：法鼓文化，2015年)，頁154。

48 漢月法藏相關資料可參考連瑞枝：《漢月法藏與晚明三峰宗派的建立》，《中華佛學學報》1996年第9期，頁161—201；釋見一：《漢月法藏之禪法研究》，《中華佛學學報》1998年第11期，頁176—222；廖肇亨：《巨浪洄瀾：明清佛門人物群像及其藝文》(臺北：法鼓文化，2014)，頁86—93。

49 語出袁枚評《庚戌梅信日雨過鄧尉哭剖石和尚遇大雪夜宿還元閣二首》、《玄墓謁剖公》，見《吳梅村全集》引上海圖書館藏過錄袁子才錄本，卷十七，頁482；卷一，頁93。

50 這一點與錢謙益不同，根據連瑞枝的研究，漢月住持虞山清涼院時，兩人時有往來，然而漢月創三峰禪法後，錢謙益卻成爲批判最嚴厲的居士文人。見連瑞枝：《錢謙益的佛教生涯與理念》，《中華佛學學報》1994年第7期，頁322—324。

要,照用權實,料簡回互,賓主歷然,漢公所以尊奉源流,又不得已而至於辨難,其一念總不出乎此。(《靈隱具德和尚塔銘》,卷五十一,頁 1042)

這裏提到三個訊息:其一,明初禪宗一度式微,漢月是將臨濟宗旨發揚光大的代表;其二,指出漢月的得法歷程:得心於高峰原妙(1238—1295),得印法於惠洪覺範(1071—1128)得源流於密雲圓悟。漢月亦曾自言:“因見寂音尊者(惠洪覺範)著《臨濟宗旨》,遂肯心此老,願宏其法,自謂得心於高峰,印法于寂音,無復疑矣。”⁵¹其三,漢月撰寫《五宗元》,極力證明禪宗五家源流及宗旨是可以言說的,⁵²此與密雲主張臨濟宗旨以“棒喝接人”⁵³大相逕庭,於是產生所謂的“密漢之諍”。吳梅村在《聖恩剖石和尚語錄序》中對此更清楚解釋:

昔馬祖首以棒喝接人,至臨濟而豎三玄三要,宋洪覺範乃標舉以立綱宗,是豈謂棒喝之不足,而以玄要為門庭哉?蓋自衣止不傳之後,法派不得不分,法派分則付囑不得不廣。從上諸祖,懼夫世之一知半解者,藉口於單提直入,顛預僮侗,無以考驗其淺深得失,故設為權實照用,料簡回互,以策勵而勘辨之,此所謂宗旨也。(卷三十三,頁 739)

唐代馬祖道一(709—788)禪師以棒喝的方法接引後學,至臨濟義玄(?—867)禪師則立三玄三要等方法,然而後繼者並未加以闡揚,直至宋代惠洪覺範作

51 漢月法藏:《上金粟老和尚》,見漢月說,弘儲記:《三峰藏和尚語錄》,《嘉興藏》,冊 34,卷十四,頁 190。

52 漢月所撰的《五宗原》,內容是分別將臨濟宗、雲門宗、滂仰宗、法眼宗、曹洞宗五宗傳法之初,各家祖師對機及其話頭作一分析。詳見連瑞枝:《漢月法藏與晚明三峰宗派的建立》,頁 174。

53 密雲圓悟說,道忞上進:《住嘉興海鹽金粟山廣慧禪寺》,《密雲悟禪師語錄》卷二,《嘉興藏》,冊 154,頁 431。

《臨濟宗旨》、《智證傳》，漢月見之，才發願宏揚。⁵⁴ 此中分歧實緣於禪宗在六祖以後開枝散葉，傳承日廣，若脫離文字名相，如密雲強調的“一棒打殺”，⁵⁵ 易流於顛預籠統，漢月法藏擔憂參悟者的真確性與精密度，故以三玄要勘辨，訓練學人。根據吳梅村的說法，他之所以親近三峰派，主要著眼於當時的佛教弊病：

以余所見，當三峰之時，海內知傳法為不易，其從游者皆人才英特，語機迅利，而猶盡力鉗錘，未肯輕相印可。今之豎拂拈錘者在在有之，可謂盛矣，吾不知明眼人辨驗其所開法，於玄要賓主竟何如也？夫風習所不能止者，當折之以所服。三峰之門，推聖恩、南嶽、靈隱為三大老，非復淺學初機所可幾及。今以法印相承之耆宿，其操持修證為最久，而此書之出也若是其慎重，然則有朝參承而暮撰述者，能無瞿然其自失乎？（《聖恩剖石和尚語錄序》，卷三十三，頁739）

由此可知，梅村肯定三峰禪法的原因有二：一為批判當時傳法太濫。漢月有言“師承在宗旨，不在名字源流”，“正當究宗旨而竭情，情竭細除人忘法滅，方可為人師表。”⁵⁶ 認為師承所傳的“宗旨”最為重要，因此即使他的弟子天資皆高，仍不輕相印可，這與密雲圓悟嗣法弟子多人的情況大不相同。⁵⁷ 其二，為宣傳剖石和尚的《聖恩語錄》。在當時佛教弊端叢生，禪宗傳法浮濫、空洞的風習下，只能標榜禪者所心服的典範人物以矯正此風。三峰門下多為法門龍象，首推剖石弘璧、繼起弘儲、具德弘禮三大老，其中剖石和尚的《聖恩語錄》尤不輕

54 惠洪覺範在晚明引起叢林廣泛的注意與討論，與紫柏真可之發揚、翻刻其著作密切相關。詳見廖肇亨：《惠洪覺範在明代：宋代禪學在晚明的書寫、衍異與反響》，《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，2008年），頁105—150。或見廖肇亨：《〈禪門修證指要〉與明清禪學》，收入《倒吹無孔笛——明清佛教文化研究論集》（臺北：法鼓文化，2018年），頁465—498。

55 密雲圓悟說，道忞上進：《密雲悟禪師語錄》卷二，《嘉興藏》，冊154，頁434。

56 漢月說，弘儲記：《三峰藏和尚語錄》卷十一，《總結》，《嘉興藏》，頁179。

57 密雲圓悟常為人詬病的問題，在於傳法太濫，其嗣法弟子人數之多，與當時情理不盡相合。見廖肇亨：《巨浪洄瀾：明清佛門人物群像及其藝文》，頁81。

出,正可作為當世輕於著述者之借鑒。

另一方面,吳梅村更有酬贈漢月法嗣的詩作,明顯透露與三峰禪僧的親近。以具德與剖石為例,前者如《過甫里謁願公因遇雲門具和尚》:

晴湖百頃寺門橋,梵唱魚龍影動搖。三要宗風標漢月,(自注:“具公之師,同論三玄三要”)四明春雪送江潮。(自注:具公越人)高原落木天邊斷,獨夜寒鐘句裏銷。布襪青鞋故山去,扁舟蘆荻冷蕭蕭。(自注:時應佛日請將行)(卷五,頁144)

吳梅村與具德弘禮⁵⁸的接觸,主要奠基於他的摯友晦山戒顯這一層因緣上。兩人首次晤面應始於國變之初,晦山薙度時。⁵⁹ 這首詩創作時間當在順治五年(1648),⁶⁰具德弘禮應晦山戒顯之邀,“赴蘇州甫里海藏菴結冬,遠邇排闥擁觀,牆壁崩倒”。⁶¹ 在此之前,具德已因“禪風凜然,道氣徹骨”,而得“衲子愛戴,傾動諸方”。⁶² 是以即使至甫里結制安居,不為講習,仍吸引不少追隨者。梅村詩中首聯先以甫里海藏庵之景致襯托拜訪的對象——願公(即晦山戒顯),之後始著重“因遇雲門具和尚”。頷聯寫具德師承漢月之三峰宗旨,具德

58 弘禮禪師(1600—1667),號具德,生於紹興山陰之張氏。少時好與黃冠者游,於吳山紫陽洞見一蘇姓道者,教以息養之方,本於天台《小止觀》,因與《首楞嚴》暗合,遂“讀是經而發正信”,登普陀依寶花庵仲雅師薙削。後從三峰漢月禪師,受臨濟宗。與劉宗周為方外交,受其請出世於會稽廣孝寺,後居杭之安隱、顯寧等十座道場。詳見吳梅村《靈隱具德和尚塔銘》,卷五十一,頁1042—1043。

59 吳梅村《靈隱具德和尚塔銘》:“猶記晦山初經薙染,和尚結制於玉峯之海藏,惟時緇素大集,偉業隨眾禮足,開誘殷勤,自慚鈍根,無以追隨參學。”(卷五十一,頁1041—1042)

60 葉君遠《吳梅村年譜》將之繫於順治四年(1647),乃根據尤侗《海藏庵碑記》:“甫里之有海藏庵,自高陽許氏昉也。……若其開山,肇自願雲和尚,卓錫三年,玄歸廬嶽。”葉君遠表示:“願雲‘歸廬嶽’為順治三年事,按尤侗所記推算,則其‘卓錫’甫里之海藏庵當昉於本年(順治四年)。”見《吳梅村年譜》,頁167。此說有誤。檢視晦山戒顯《本師具德老和尚行狀》:“甲申冬,顯初參師,於此入門。……丙戌,於秦郵地藏菴開大禪期,龍象鱗集。……次春,應維揚天寧大刹請,衲子聞風奔驟,聚至五千。……秋歸顯寧開戒,次年受戒顯請,赴蘇州甫里海藏菴結冬,遠邇排闥擁觀,牆壁崩倒。”(收入《武林靈隱寺志》,卷七,頁44。)則知過甫里海藏庵為戊子年,即順治五年(1648),此年梅村亦嘗至蘇州(見《吳梅村年譜》,頁175),甫里與蘇州相距不遠。

61 晦山戒顯:《本師具德老和尚行狀》,《武林靈隱寺志》,卷7,頁44。

62 同上注。

曾語晦山曰：“綱宗者，人能講，我能用。先師當日鉗錘，晚年始獲其益，此即我三峯家法也。”⁶³ 下句則以具德家鄉景致為對。此聯表面上一言事一寫景，對仗工整，然“漢月”亦可以景（河漢之月）觀之，則“標漢月”對“送江潮”，並觀又呈顯出寧靜自適與孤高清冷之意象。而此情懷適正與詩的後半段相呼應。時值秋冬，葉落木斷、風壓蘆荻的蕭條景象既是實寫，同時亦襯托出寒夜中埋首參禪，以及布襪青鞋、扁舟獨行的高僧形象。吳梅村另有《代具師答贈》，詩云：“微言將絕在江南，一杖穿雲過石龕。早得此賢開講席，便圖作佛住精藍。松枝豎義無人會，貝葉翻經好共參。塵尾執來三十載，相逢誰似使君談？”（卷五，頁145）從“使君”一詞可推知，代贈對象為明亡前一度在朝為官，而後出家，與具德同為三峰禪僧的檗菴正志。⁶⁴ 梅村與具德、檗菴之交情於焉可覘。

此外，吳梅村與剖石弘璧⁶⁵之交往尤其深刻，康熙九年（1670）作《庚戌梅信日雨過鄧尉哭剖石和尚遇大雪夜宿還元閣二首》：

筍輿衝雨哭參寥，宿鳥啾鳴萬象凋。北寺九成新妙塔，（自注：師修報恩塔初成）南湖千頃舊長橋。雲堂過飯言猶在，（自注：去歲與師同飯山閣）雪夜挑燈夢未消。最是曉鐘敲不寐，半天松栝影蕭蕭。（其一，卷17，頁481）

投老相期共閉關，（自注：師有招住山中之約）影堂重到淚潺潺。身居十地莊嚴上，（自注：師初刻《華藏圖》）道出三峰玄要間。壞衲風光青桂

63 吳梅村：《靈隱具德和尚塔銘》，《吳梅村全集》，卷五十一，頁1044。

64 檗菴正志之生平將於下一小節詳述，檗菴與具德之互動可參考盧秀華：《明遺民熊開元由儒歸佛之研究》（嘉義：中正大學歷史學系博士論文，2013年），頁169。

65 師名宏璧，字剖石，梁溪鄭氏子。九歲喪父，十二求出家，十七薙染，志樂華嚴，坐閱五載。二十一謁三峯，入精進堂，刻期取證，忽舉扇揮而有省，由是遍叩博山、黃檗、匡廬、金粟諸老宿，仍歸三峯。師平時晏坐一榻，終日不語，足跡不入城市者三十年，惟以擔荷大法為己任，故陸堂舉唱，發機鍛鍊，痛棒熱喝，不假辭色。入室辨驗，窮元竭要，不輕印可。晚年深得華嚴三昧，吳中諸名達造室求見，靡不歎其師法尊嚴，規制整肅，蓋師初參，方見博山如是，故出世領眾，多取法焉。康熙己酉示寂，世壽七十有二。見超永編輯：《五燈全書》，《蘇州鄧尉剖石弘璧禪師》，《卍續藏經》，冊141（臺北：新文豐出版公司，1993年），頁446—447。

冷,(自注:四宜堂叢桂最盛)殘經燈火白雲間。吾師末句分明在,雪裏梅花雨後山。(其二,卷17,頁481)

剖石和尚之於吳梅村亦師亦友。康熙三年(1664)梅村作《聖恩剖石和尚語錄序》,明言“偉業嘗從而問道者也”(頁739),隔年又奉其請作《香山白馬寺巨冶禪師教公塔銘》。這組悼念詩作於剖石過世隔年的梅信日。時值節氣小寒,天候不佳,梅村在雨夜裏行經鄧尉,為雪滯留山中,憶起與剖石往來的點滴,不禁悲從中來。兩首詩除了頷聯寫剖石和尚之功德與師承外,其餘皆從梅村的視角出發,有兩點特別之處:其一,將剖石和尚比為蘇軾(1037—1101)的莫逆之交參寥道潛(1043—1106?),參寥子不僅精於禪法,且學識淵博,尤以詩著稱當世。梅村第二首尾聯“吾師末句分明在,雪裏梅花雨後山”,靳榮藩注曰:“‘末句’似舉剖石詩,因詩與境合而及之。”⁶⁶引錄故人詩句除時節詩境相仿外,恐亦帶有稱賞、存之愛之的念想。其次,整組詩藉景抒情,悼念剖石,透過“萬象凋”、“青桂冷”等外在景致,搭配“哭參寥”、“淚潺潺”的自己,並直言剖石“言猶在”、“夢未消”,毫不遮掩地縱情追念這段跨越出世/入世、生/死的交情。袁枚“俱無佳處”的評論,置諸廟堂荒頹、禪門僧諍兩重飄搖的時局中,遂有再調整的空間。

值得注意的是,吳梅村對於三峰法脈的支持,尚有一個隱藏的原因——漢月禪風的批判精神。此精神不僅與當時叢林反省的聲浪接近,也與有志之士如東林黨人的經世性格相呼應。⁶⁷漢月曾垂涕曰:“國事日非矣,諸方大法不明,宗旨溷淆,法運亦日下矣,古人有言,舍我其誰!”並有詩云:“秋風林石總成悲,烈焰滔天國勢危。三百年來恩莫報,空山雙淚滴穹碑。”⁶⁸鼎革之後,漢月門人亦多為忠義之士,如繼起弘儲被許為“能以忠孝作佛事”者,⁶⁹與不少明遺民關係匪淺。此將於下一小節論之。

66 靳榮藩:《吳詩集解》卷十五下,頁11b。

67 連瑞枝:《漢月法藏與晚明三峰派的建立》,頁195。

68 弘儲編:《三峰和尚年譜》崇禎七年條,《三峰藏和尚語錄》,頁208下。

69 徐枋著:《退翁老人南嶽和尚哀辭》,《居易堂集》,卷十九,頁463。

(二) 禪門/廟堂戈矛對吳梅村安身的省思

吳梅村《玄墓謁剖公》曰：“一衲消羣相，孤峯占妙香。經聲清石骨，佛面冷湖光。花落承趺坐，雲歸識講堂。空潭今夜月，鐘鼓祝前王。”（頁93）玄墓位於蘇州吳縣，緊鄰剖石弘璧住持的鄧尉山聖恩寺。此地多植梅花，故有“孤峯占妙香”、“花落承趺坐”之句。全詩皆剖石與玄墓人境雙寫，唯獨尾聯在空潭明月下傳來的鐘鼓樂音，透露了對前朝的追思。換言之，叢林不僅是梅村精神嚮往的歸屬，也提供詩人發抒忠義的場域，更甚者，吳梅村也透過與遺民禪僧的交流，對於王權的興衰，乃至叢林廟堂化的政治角力，有更深的體認。其中尤以寫給繼起弘儲、檠菴正志的詩最鮮明。

關於繼起弘儲，《清史稿》載：“洪（弘）儲早歲出家，南都覆，明之遺臣多舉兵，洪（弘）儲左右之，被逮，獲免，好事如故。人戒之，則曰：‘吾苟自反無媿，即有意外風波，久當自定。’又曰：‘憂患得其宜，湯火亦樂國也。’”⁷⁰徐枋（1622—1694）云其：“滄桑以來，二十八年，心之精微，口不能言。每臨是諱，必素服焚香，北面揮涕。二十八年，直如一日。……吾師之忠于國孝于家者如此。”⁷¹故全祖望（1705—1755）稱其為“僧中之遺民者”。⁷²無論是儒門或佛門，繼起在當時的社會地位頗受隆崇，吳梅村也有意識地在詩中突顯禪僧引領的文化風潮。順治十七年（1660），吳梅村作《靈巖繼起和尚應曹村金相國請住虎丘祖席》：

應佛心無繫，觀空老辯才。道隨諸佛住，山是相公開。日出巖齋鼓，天清護講臺。居然歌舞地，人為放參來。（頁363）

詩題金相國即金之俊（1593—1670），明亡後降李自成，後又以“十從十不從”作

70 趙爾巽等撰：《清史稿·遺逸列傳》，卷五〇一，頁13849。

71 徐枋：《退翁老人南嶽和尚哀辭》，《居易堂集》，卷十九，頁464。

72 全祖望：《南嶽和尚退翁第二碑》，《鮚埼亭集》（臺北：華世出版社，1977年），卷十四，頁176—177。

為降清條件，⁷³《清詩紀事初編》云其：“仕明仕闖仕清，三朝之俊傑，”⁷⁴嘲諷意味鮮明。然金之俊為蘇州吳江人，彼時官至大學士加太傅，其以官方的力量為鄉里延請高僧住錫虎丘，在江南幾乎造成轟動。顧苓（1609—1682）《靈巖退翁和尚別傳》：“庚子秋，住虎山，進院日，瞻禮者數萬人。”⁷⁵梅村詩的前半段，上句皆以佛法慈悲，普渡無私的摹寫，映襯下句現象世界的“老辯才”、⁷⁶“相公開”。而此一精神，一直延續到尾聯。同樣的空間，不能不讓人聯想到兩千年前春秋時，吳王夫差（約前 495—前 473）曾在靈巖山上別置離宮，包含琴臺、館娃宮、西施洞、響屨廊等。當年君王作樂的歌舞地，如今化為寒煙衰草，吸引人潮簇擁者，已由政治霸權轉移至禪門迎賓盛事。“居然”一詞，既是對歷史更迭無常的驚詫，也隱含了對明朝政權崩落的難以釋懷。吳梅村另有兩首作於靈巖之詩詞，旨意更為清晰，可一併參看：

湖山留霸跡，花鳥供經臺。不信黃池會，今看白社開。枯潭龍洗出，妙塔雁歸來。此地關興廢，須資法將才。（《靈巖觀設戒》，卷十三，頁 355）

昔日君王舞榭，而今般若經臺，千年霸業總成灰，只有白雲無礙。
看取庭前柏樹，那些石上青苔，殘山廢塔講堂開，明月松間長在。（《西江月·靈巖聽法》，卷二十一，頁 549）

昔日吳王夫差率軍於黃池大會諸侯，與晉定公爭奪盟主，攀登霸業頂峰，如今卻只剩石上青苔，白雲無礙。梅村以“不信”、“總成灰”，消解俗塵擁抱的帝力，從而肯定亂世中必須有心靈清澈如明月的“法將才”，帶領緇素破除眾生痴闇，

73 其中第六條為“儒從僧道不從”，由此導致大批隱逸出家之遺民僧。見天嘏：《滿清外史》，收入《中國野史集成》（成都：巴蜀書社，1993年），頁 582—583。

74 鄧之誠：《清詩紀事初編》，卷三，頁 377。

75 顧苓：《塔影園集》，《殷禮在斯堂叢書》（臺北：藝文印書館，1970年），卷一，頁 3b—5a。

76 《高僧傳·弘儲禪師》載，繼起“以無礙辯才，剪除窠臼，獨拔諸方”。張一留輯：《靈巖山志》（印公紀念會鉛印本，法鼓文理學院合作製作，1947年），卷三，頁 76。

迎向光明。詩雖未提及繼起弘儲，然而繼起住錫靈巖多年，⁷⁷其“遺民僧”的身分，以及靈巖山的特殊地理位置，自然興起梅村悼念如吳國般過眼雲煙的明王朝。此外，這些詩歌也展現了亂世士民對佛門的特殊期待。又如《靈巖寺放生雞四首》其一：“芥羽狸膏早擅場，爭雄身屬鬪雞坊。從今喚醒夫差夢，粉蝶低飛過講堂。”南都覆滅，夫差夢醒，講經堂似成依歸。其三云：“敢笑山雞惜羽毛，卑棲風雨自三號。湯泉夜半蓮花湧，佛號鐘聲日未高。”（卷 20，頁 512）愛惜羽毛本源於儒家忠孝思維，然而在風雨如晦的亂世中，佛號鐘聲漸成爲希望與安身的象徵。只是，法門依舊有戈矛，此則爲梅村另一省思。

檠菴正志可謂一直無法擺脫“戈矛”的代表。俗名熊開元，⁷⁸他最爲人熟知的事跡有二：一是崇禎十五年（1642）因糾劾首輔周延儒而下詔廷杖一百，不死繫獄，後謫戍杭州。二是國變後棄家爲僧，師事靈巖繼起，且捲入三峰與天童派之諍論。黃宗羲《三峯與熊魚山夜話》云：“亂前曾是訪湖頭，豈料今從烏目遊。十載間關心力盡，一龕彌勒晚香幽。盡翻諫草支那述，危舉僧條同室讎。脫得朝中朋黨累，法門依舊有戈矛。”⁷⁹同時也捲入僧諍的黃宗羲，詩句間帶有同情的理解。吳梅村也曾作《過三峰檠公話舊》，卻不提法門干戈，詩云：

霜落千峰曳杖尋，筍輿衝雨過高林。埋書草沒松根史，洗鉢泉流石磴琴。
萬事幾經黃葉夢，三生難負碧潭心。山童不省團圞話，催打溪鐘夜未深。
（頁 461）

77 清人釋殊致《靈巖記略內篇題辭》：“吾師退翁和尚握法柄四十年。歷住寓內名藍十有六刹，而於茲山最久，禪子口碑，有天下靈巖之稱。”張一留輯：《靈巖山志》卷八，頁 193。

78 熊開元，字玄年，號魚山，湖廣嘉魚縣人，天啓五年進士，除崇明知縣，調繁吳江。後授吏科給事中，坐事貶。復起遷行人司，盡發周延儒之隱，受廷杖、繫獄。隆武時，擢至東閣大學士，汀洲陷，棄家爲僧。事繼起弘儲，隱蘇州之靈巖以終。見張廷玉等撰：《明史·熊開元列傳》（臺北：鼎文書局，1980年），頁 6668—6671。

79 黃宗羲：《南雷詩歷》（臺北：藝文印書館，1965），卷二，頁 1a—b。

吳梅村在檠菴正志出家前即與之往來，⁸⁰國變後，百官立福王於南京，吳梅村與熊開元也曾短暫於南京相遇。⁸¹ 這首詩題名為“話舊”，內容卻鮮談過去，而更在意如何在天崩地解的時局中安頓生命。頷聯從“埋書”到“洗鉢”，象徵檠菴由儒轉釋的身分。頸聯“黃葉”典出《涅槃經》，有言：“如彼嬰兒啼哭之時，父母即以楊樹黃葉而語之言：莫啼莫啼，我與汝金。嬰兒見已，生真金想，便止不啼。然此楊葉定非金也。”⁸² 佛家以此譬方便法門，然黃葉終究非金，醒覺時便知過去種種不過是一場夢。而《易林》又有“桑方將落，殞其黃葉”之說，⁸³ 故“黃葉夢”既悲慨年華漸衰，又感嘆對復明的想望與經世濟民的理念，如夢遙隔。“碧潭心”一方面肯定檠菴如水澄鏡朗的透澈之心，同時“三生難負”恐不無梅村自慨之意，對於晦山的出世之約，他始終念茲在茲。尾聯“山童不省團圞話”，“團圞話”典出《五燈會元》，⁸⁴ 藉由不省佛法真諦的“山童”，突顯眼前言語相投的故友。很明顯的，與黃宗羲的“夜話”迥然，吳梅村這裏的“話舊”，只想表達自己與叢林相合無間的心念，而非檠菴正志的經歷。

然而，吳梅村另有一首《題華山檠菴和尚畫像二首》，自注：“和尚熊姓，字魚山，直諫予杖不死，後入道”，作為檠菴畫像的贊辭，梅村直揭“廷杖”與“入道”二事為其一生之代表，詩曰：

清如黃鵠矯如龍，浩劫長撐不壞松。四國雞壇趨北面，千年雪嶺啟南宗。

80 時間約在崇禎九年(1636)秋，吳梅村《書宋九青逸事》提到：“蓋其時天下已多事，楚日岌岌，而武昌阻大江，固無恙。楚之賢士大夫為魚山熊公、澹石鄭公，乃九青同年生，又皆吏於吾土。聞兩人之至也，挈舟來，酌酒江樓，敘述往昔，商較文史，夜半耳熱，談天下事，流涕縱橫。……魚山欲逃諸老、佛，無當世意矣。”宋九青即宋玫(1607—1643)，與熊開元為同榜進士，時任刑科給事中。吳梅村與宋玫奉命典試湖廣，與熊開元、鄭友元(生卒不詳)會面話舊。(卷二十四，頁607)

81 吳梅村《書宋九青逸事》：“未一歲，京師失守。武昌前此已大亂，魚山、澹石避賊東下，與余遇於南中，談九青則相顧流涕。”(卷二十四，頁609)

82 曇無讖譯：《大般涅槃經》，《嬰兒品第二十一》(臺北：佛陀教育基金會，1991年)，頁1031。

83 焦延壽撰：《易林》“履之第十”(臺北：藝文印書館，1965年)，卷一，頁48。

84 《五燈會元·馬祖一禪師法嗣·龐蘊居士》：“有男不婚，有女不嫁。大家團圞頭，共說無生話。”指無生無滅的佛法真諦。見普濟：《五燈會元》(臺北：文津出版社，1986年)，卷三，頁186。

(自注：西銘復社、漢月禪燈，皆師令吳江時身所興起)江湖夙世歸梅福，
經卷殘生繼戴顛。爭論總銷隨諫草，故人已隱祝融峰。(自注：繼公隱
南嶽，藥公本師也)(卷十七，頁474)

這首詩寫於康熙六年(1667)夏，吳梅村至華山寺訪檠菴正志時作，⁸⁵彼時檠菴六十有九。開頭以比興之筆，帶出畫中人物迥出尋常的特質。“浩劫”本為佛家語，此處指檠菴因糾劾周延儒納賄營私，觸怒崇禎帝被詔下獄，廷杖一百，九死一生。“不壞松”並非“不老松”，須仰賴過人的毅力、勇氣，承擔厄難造成的精神折磨。而“長搢”正映現創傷記憶無時或忘。⁸⁶ 頷聯回顧檠菴任吳江縣令時的兩項重要治績：一是復社於此時成立，⁸⁷ 二是在公務之餘，邀集吳郡仕紳出資營建講堂，又力邀漢月法藏禪師入住吳縣鄧尉山聖恩寺開堂說法。⁸⁸ 頸聯言檠菴從治世轉而入道，梅福(生卒不詳)為西漢末年南昌縣尉，因不滿外戚王鳳擅朝專權，屢上書漢成帝而不見納，最後王莽專政，梅福終棄官修仙。⁸⁹ 至若戴顛，若就歸隱而言，係指南朝宋高士戴顛(377—441)，⁹⁰ 然若就“經卷殘生”而言，應指明武宗時期以直聲震天下著稱的戴顛(生卒不詳)。⁹¹ 無論何者，或仕或隱或忠而直諫，吳梅村都藉以凸顯對抗強權之艱危。尾聯續寫檠菴由儒轉

85 見吳梅村《與冒辟疆書》之四記載，《吳梅村全集》，卷五十九，頁1175—1176。

86 熊開元《罪狀本末》詳載此事，見《魚山剩稿》(臺北：新興書局，1987年)，卷四，頁345—400。

87 復社草創時檠菴曾以父母官的身分參與徵稿選文，張溥在其代張采作的《國表序》中表示：“復社既興，魚山先生實主斯文之選，酌之羣言，弘獎氣類。”張溥：《七錄齋集》，卷三，《代張受先國表序》，收錄於《四庫禁燬書刊》，集部，冊182，頁443。

88 熊開元：《三峰藏和尚語略序》，《魚山剩稿》，卷五，頁463—466。張有譽也曾肯定檠菴：“主張聲教為己任，洗吳士波靡之習，發其性靈，復社興而知名盡出公門，三吳之文運一開；契三峯元要之旨，極力成禪，法堂啓而會下英靈輩出，三吳之禪道一開。”張有譽《檠庵別錄序》，收錄於王伊輯：《三峰清涼寺志》，《中國佛寺志叢刊》，冊40(揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1996年)，卷十，頁297—299。

89 見班固撰：《漢書》，《梅福列傳》(臺北：鼎文書局，1986年)，頁2917—2927。

90 沈約撰：《宋書》，《戴顛列傳》(臺北：鼎文書局，1980年)，頁2276—2278。

91 《明人傳記資料索引》：“戴顛字師觀，浙江太平人，豪弟。正德六年進士，入翰林，由庶吉士拜兵科給事中，嘗劾奏光祿卿馮蘭不職，章再上，竟謫蘭。武宗議南巡，百官伏闕哭諫，大理少卿吳堂喝令毋哭，顛又上章劾之，直聲著於朝。卒官。”見《明人傳記資料索引》(臺北：“中研院”歷史語言研究所，1978年)，頁918。

佛之後，捲入三峰與天童派之“諍論”，更凸顯了佛門與廟堂僅一線之隔。所謂僧諍，係指康熙年間，檗菴座師繼起弘儲與天童派木陳道忞(1596—1674)發生“密雲彌布”匾諍，⁹²此前木陳道忞已變節降清，在順治十六年(1659)受召入京，得帝恩詔，賜金榮歸，⁹³以國師自居，南歸之後“氣焰烜赫，從者如雲”。⁹⁴時任常熟三峰清涼禪寺住持的檗菴正志，受周荃(生卒不詳)之邀欲調停繼起與木陳之爭，卻與木陳發生辯論，受木陳“翻手一掌，當機剪截。”⁹⁵與此同時，木陳持續撰文攻擊繼起之非，⁹⁶此舉激起江南士人不滿。康熙三年(1664)二月八日，繼起和尚六十壽辰，不少文人藉祝壽聲援繼起，⁹⁷如吳梅村作《壽繼起和尚》：

故山東望路微茫，講樹秋風老著霜。不羨紫衣誇妙相，惟憑白足遍諸方。
隨雲舒卷身兼杖，與月空明詩一囊。台頂最高三萬丈，道人心在赤城梁。

- 92 事發於康熙元年(1662)十二月十二日，木陳不滿金粟寺中“密雲彌布”匾額被改為“親聞室”，書“三峰真子”，掛在侍者寮。書《杜逆說》述原委，批判繼起“悖逆大無道”。見木陳道忞：《布水臺集》卷二十四，《嘉興藏》，冊26，頁403。
- 93 順治十七年(1660)，木陳“馳驛歸山，上發帑金千兩，遵修殿宇。”見釋德介輯：《天童寺志》卷二，《中國佛寺誌叢刊》，冊84，頁134—135。南歸之後，木陳著手整理北遊日記，順治十八年春刊刻《天童弘覺忞禪師北遊集》，陳垣認為此舉欲顯被召之榮。見陳垣：《清初僧諍記》(上海：上海書店，1990)，卷三，頁54。
- 94 語出王士禛：《居易錄》，收錄於《筆記小說大觀叢刊》，第15編(臺北：新興書局，1987年)，頁5555—5556。
- 95 周荃致木陳書信中提及當時情景：“(木陳)直提：‘汝既為靈巖嫡子，便須認得我家宗派；汝非吳江令，我亦非吳江編氓。’翻手一掌，當機剪截。熊父母此時似冷水澆背，陡然一驚。”(《再復靜香周居士(附來書)》)見木陳《布水臺集》，《嘉興藏》，冊26，頁398。陳垣認為“魚山雖遺老，而木陳以新貴驕之，欺魚山君子耳。”見陳垣：《清初僧諍記》，《天童派之爭——密雲彌布匾諍》，卷二，頁35。
- 96 如《復靜香周居士》：“獨是先師為祖，繼起為孫，以孫蔑祖，以下陵上為不可長，此厲階耳。夫自有天地以來，便有綱常名教，自有生人以來便有父子翁孫。(略)靈巖岳身為人天知識，非狂非惑，公然陵毀祖翁。必聞山僧督責之語而後跼蹐無地，惶愧欲死者，(略)或靈巖賦性中下，理固有之，然蔑祖戕倫之罪逆，又未可以惶愧一言為之寬恕也。”見木陳道忞：《布水臺集》，卷二十二，《嘉興藏》，冊26，頁397—398。盧秀華研究指出，木陳之詆毀，實為掩飾欺君行徑被揭發，藉批判繼起與漢月宗旨說轉移世人焦點。詳見盧秀華：《明遺民熊開元由儒歸佛之研究》，頁185—187。
- 97 如徐枋《靈巖老和尚六十壽序》：“以事為滄訾其害淺，以道為謠誣其害深，而吾師皆任之而皆受之矣，故曰：‘吾師今日所為極難’也。”見徐枋：《居易堂集》，卷七，頁156。錢謙益為繼起《報慈母圖序》作贊，稱其“奉忠孝為正令”，又在病中作《壽量頌為退和尚稱壽》，為繼起祝壽。見錢謙益：《牧齋有學集》，收入《錢牧齋全集》(上海：上海古籍出版社，2003年)，冊6，卷四十二，頁1425—1426；冊5，卷二十五，頁970—974。

(卷十七,頁 460)

頷聯的“不羨”，正對比在北京萬善殿接受順治帝御賜紫衣的木陳道忞。一方面肯定繼起不依從主流，貢獻諸方，同時讚揚其不唯禪僧，更是詩僧。然而“不羨紫衣誇妙相”，同步彰顯朝廷對法門的干預如影隨形。⁹⁸ 前述梅村《題華山檠菴和尚畫像二首》其一尾聯：“諍論總銷隨諫草，故人已隱祝融峰。”迥異於黃宗羲“法門依舊有戈矛”，無奈而又無畏地正視人性之惡；吳梅村反而相信（其實僅是希望）“諍論”終將如諫書草稿灰飛煙滅，其中“總銷”、“已隱”之篤定口吻，幾乎透露詩人恨不得隱遁卜居，滌塵息機。是以表面寫檠菴及其師繼起，也暗含了何處安身的省思。

吳梅村《題華山檠菴和尚畫像二首》其二曰：

西南天地歎無歸，漂泊干戈愛息機。黃蘗禪心清磬冷，白雲鄉樹遠帆微。
全生詔獄同官在（自注：指姜如農），乞食江城故老稀（自注：松陵）。布
衲綻來還自笑，篋中血裏舊朝衣。（卷十七，頁 474—475）

熊開元在明朝的事跡，順治帝亦有耳聞，對此人行蹤甚感興趣，不時派人打聽。⁹⁹ 順治三年（1646）八月，南明隆武（1645—1646）政權亡。熊開元逃禪至湖南白雲寺削髮為僧，並取得度牒。之後為避戰火而由湖南往貴州、雲南屬南

98 基於這點考量，繼起對木陳之攻訐不願多作置喙，甚且提醒他人謹防無端受牽連。見繼起弘儲《復徐昭法居士》，收錄於周亮工輯《賴古堂尺牘新鈔（三）》（臺北：臺灣中華書局，1972年），卷6，頁545。木陳道忞與清朝新貴結交，而支持繼起的明遺民無論在政治或經濟上皆相對弱勢。兼之遺民志節維持不易，若為強出頭而為當局者注意，恐引禍上身。參考盧秀華：《明遺民熊開元由儒歸佛之研究》，頁188—195。

99 順治帝從前朝太監曹化淳處得知熊開元在明朝的事跡，對此人甚感興趣，屢向人詢問熊開元下落，見毛奇齡《新建黃山雲谷寺檠菴和尚塔院碑記》、《復王草堂四疑書》，《西河集》，收入《文淵閣四庫全書》別集類冊1320，卷七十一、二十一，頁644—646、175—177。此外，順治也曾向木陳打聽檠菴，木陳《北遊集》載：“上問：‘有箇熊開元，曾見老和尚否？’師云：‘曾見。’上云：‘渠出家參禪有悟處麼？’師云：‘覺得胸次未能灑然，但人品極是高卓，數為靈岳分衛供眾。’上問：‘靈岳何人？’師云：‘法姪弘儲，漢月藏和尚之嗣。’”見真樸編：《弘覺志禪師北遊集》，《嘉興藏》，冊26，卷二，頁292。

明統治區行腳，最後寓居雲南阿迷州。直至順治七年(1650)冬，清軍攻下廣州及廣西桂林，永曆倉皇逃難，熊開元得知戰況後，以為復明無望，復入關往回走。隔年抵江西廬山租一靜室，結社念佛，從此真正棄儒歸禪。¹⁰⁰

這首詩前半段寫南明時期檠菴之流離，首聯落句“漂泊干戈愛息機”，也不無梅村心聲之託寄。頸聯上句“詔獄同官在”，指當年與檠菴同以直諫遭廷杖、繫獄的姜採(1607—1677)，¹⁰¹國變後著僧裝流寓蘇州；下句寫明亡後入清為官，此時已致仕歸吳江(即松陵)故里，過古稀之年的金之俊。由於檠菴曾為吳江縣令，故梅村引兩位與他相關之“同官”、“故老”，選擇“全生”與“乞食”之別，從而帶出檠菴之價值抉擇：“布衲綻來還自笑，篋中血裏舊朝衣。”康熙四年(1665)，檠菴在眾人的苦勸下接任華山禪院住持，然此寺困窮，他曾致書繼起：“今受命撐一破院，養幾赤骨律禪，和夜以繼日如救頭然(燃)，總未有一寤寐足而後起。”¹⁰²由此可知，僧衣破陋是事實，“還自笑”則為梅村的主觀認定，末句再以籐篋中仍安放過去受廷杖染血的朝衣作結。僧衣被身，朝衣隱篋，作為整組詩的尾聯，吳梅村刻意忽略檠庵過孝陵而不拜引來的爭議，¹⁰³似乎有意將他抬高到與繼起“以忠孝作佛事”等同的高度。若對照沈永令(1621—1699)《贈檠菴禪師》：“浮生閱盡幾滄桑，獨臥寒雲擁竹床。百鍊身猶餘鐵石，萬言字尚挾風霜。列朝文獻徵遺史，一代天龍護法王。士女爭來瞻瑞相，使君故是宰河陽。”¹⁰⁴以“使君”作結，尤可襯托吳梅村刻意標舉檠菴“遺民僧”的身分。而整組詩隱伏的戈矛，詩人選擇透過“故人已隱祝融峰”、“布衲綻來還自笑”，強化出世安身必能超越一切的釋然，這不能不說是吳梅村的一廂情願，卻也側面突顯囑咐以僧衣入殮，是他從走出“廟堂”，到側觀“禪門”，“漂泊干戈愛息機”，

100 盧秀華：《明遺民熊開元由儒歸佛之研究》，頁97—100。

101 吳梅村另有《東萊行》，載姜採此事：“君家兄弟俱承恩，感時危涕長安門。侍中叩閣數疆諫，上書對仗彈平津。天顏不憚要人怨，衛尉捉頭掙下殿。中旨傳呼赤棒來，血裏朝衫路人看。”(卷三，頁69)

102 檠菴正志：《上山頭老和尚》，《檠菴語錄》(北京：中國國家圖書館館海內孤本，武昌傅氏宋研齋藏)，冊2，《檠菴別錄》卷三下，頁20a。

103 詳見陳垣：《清初僧諍記》，《記餘》，頁67a—67b。

104 沈德潛評此詩“如讀本傳”，《清詩別裁集》(上海：上海古籍出版社，1981年)，卷二，頁82。

是洞悉一切後的選擇。

四、結 語

吳梅村臨終遺言除交代“斂以僧裝”外，也指示“葬吾於鄧尉、靈巖相近”。鄧尉山聖恩寺為漢月法藏、剖石弘璧講習與住錫之地，剖石更曾招梅村同住山中閉關；靈巖山則是繼起弘儲、檗菴正志住持與歸隱處。職是，吳梅村選擇“斂以僧裝”，除了悔愧心理外，必然也涵納了他與三峰禪僧交遊過程中的體悟與省思。

本文透過吳梅村與晦山戒顯的交遊詩文，及梅村同期作品的參照，指出吳梅村一再推延與晦山的出世之邀，與其祖輩家貧，弱冠及第等經驗有關，他特別重視養親、顯親，因有愧君親，而無法安託身世。吳梅村的家國承擔與心理衝突，突顯他與晦山“大孝度親”相異的思維，儘管為此“辜負十年盟”，晦山乃以其信仰堅信兩人終將重逢。¹⁰⁵

吳梅村雖與三峰派漢月法藏不曾往來，但與其法嗣剖石弘璧、繼起弘儲、具德弘禮等之贈答酬作，在在透顯對漢月的尊崇，以及對三峰法脈的護持。其交遊詩也投注跨越出世/入世、生/死的交情，由此得以翻轉袁枚“俱無佳處”的評論。此外，梅村也透過叢林此一特殊空間在易代發揮的作用，省思霸權之更迭。如繼起弘儲“遺民僧”的身分，及靈巖山的歷史記憶，使梅村感嘆吳國霸業之餘，同步強化亂世時期士民對佛門的特殊期待。至若檗菴正志的特殊際遇，也讓吳梅村警覺廟堂戈矛，非關仕隱。儘管如此，他依舊在為故友畫像作贊的同時，消解諍論，營造遺民僧出世安身的形象，由此突顯自己願以僧衣入殮的自主抉擇。

（作者：臺灣中興大學中國文學系 助理教授）

105 晦山戒顯《哭梅村老友》：“清淨蓮華城，不久復同聚。”見《靈隱晦山和尚全集》，卷一，頁23。

引用書目

一、專書

- 大慧宗杲：《大慧普覺禪師語錄》，《明版嘉興大藏經》，冊 1。臺北：新文豐出版社，1988 年。
- 王士禎：《居易錄》，《筆記小說大觀叢刊》。臺北：新興書局，1987 年。
- 王伊輯：《三峰清涼寺志》，《中國佛寺志叢刊》，冊 40。揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1996 年。
- 王昶等纂修：《直隸太倉州志》，《續修四庫全書》。上海：上海古籍出版社，1995 年。
- 王崇簡：《青箱堂文集》，《四庫全書存目叢書》，集部冊 203。臺南：莊嚴文化，1997 年。
- 天嘏：《滿清外史》，《中國野史集成》。成都：巴蜀書社，1993 年。
- 木陳道忞：《布水臺集》，《明版嘉興大藏經》，冊 26。臺北：新文豐出版公司，1988 年。
- 文德翼：《求是堂文集》，《四庫禁燬書叢刊》。北京：北京出版社，2000 年。
- 吳偉業著，李學穎集評標校：《吳梅村全集》。上海：上海古籍出版社，2007 年。
- 岑學呂編：《雲居山志》，杜潔祥主編：《中國佛寺史志彙刊》，輯 2 冊 15。臺北：明文書局，1980 年。
- 沖本克己、菅野博史編輯，辛如意譯：《中國文化中的佛教——中國 III 宋元明清》。臺北：法鼓文化，2015 年。
- 沈約撰：《宋書》。臺北：鼎文書局，1980 年。
- 沈德潛：《清詩別裁集》。上海：上海古籍出版社，1981 年。
- 周亮工輯：《賴古堂尺牘新鈔》。臺北：臺灣中華書局，1972 年。
- 班固撰，顏師古注：《漢書》。臺北：鼎文書局，1986 年。
- 真樸編：《弘覺忞禪師北遊集》，《明版嘉興大藏經》，冊 26。臺北：新文豐出版公司，1988 年。
- 徐枋著，黃曙輝、印曉峰點校：《居易堂集》。上海：華東師範大學出版社，2009 年。
- 郭慶藩編：《莊子集釋》。臺北：萬卷樓圖書有限公司，1993 年。
- 陳垣：《清初僧諍記》。上海：上海書店，1990 年。
- 孫治輯，徐增重修，釋戒顯校訂：《武林靈隱寺志》。清光緒十四年錢唐嘉惠堂丁氏重刊本。
- 晦山戒顯：《靈隱晦山和尚全集》。日本京都大學東洋文化研究所藏清初刻本。
- 《明人傳記資料索引》。臺北：“中研院”歷史語言研究所，1978 年。

- 密雲圓悟說，道忞上進：《密雲悟禪師語錄》，《明版嘉興大藏經》，冊 154，臺北：新文豐出版公司，1988 年。
- 張一留輯：《靈巖山志》。印公紀念會鉛印本，法鼓文理學院合作製作，1947 年。
- 張廷玉等撰：《明史》。臺北：鼎文書局，1980 年。
- 超永編輯：《五燈全書》，《卍續藏經》，冊 141。臺北：新文豐出版公司，1993 年。
- 黃宗羲：《南雷詩歷》。臺北：藝文印書館，1965 年。
- 黃宗羲著，沈善洪主編：《黃宗羲全集》。杭州：浙江古籍出版社，2005 年。
- 焦延壽撰：《易林》。臺北：藝文印書館，1965 年。
- 馮其庸、葉君遠：《吳梅村年譜》。南京：江蘇古籍出版社，1990 年。
- 普濟：《五燈會元》。臺北：文津出版社，1986 年。
- 靳榮藩：《吳詩集解》。臺北：臺灣中華書局，1982 年。
- 楊恩壽：《詞餘叢話》。臺北：鼎文書局，1974 年。
- 趙園：《明清之際士大夫研究》。北京：北京大學出版社，1999 年。
- 趙爾巽等撰：《清史稿》。北京：中華書局，1997 年。
- 蔣軍政：《吳偉業詩心與佛心》。中國海洋大學中國古代文學碩士論文，2014 年 5 月。
- 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，2008 年。
- 廖肇亨：《巨浪洄瀾：明清佛門人物群像及其藝文》。臺北：法鼓文化，2014 年。
- 廖肇亨：《忠義菩提：晚明清初空門遺民及其節義論述探析》。臺北：“中研院”文哲所，2013 年。
- 漢月法藏說，弘儲記：《三峰藏和尚語錄》，《明版嘉興大藏經》，冊 34。臺北：新文豐出版公司，1988 年。
- 熊開元：《魚山剩稿》。臺北：新興書局，1987 年。
- 鄧之誠：《清詩紀事初編》。臺北：明文書局，1985 年。
- 劉義慶著，劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》。臺北：華正書局，1984 年。
- 劉聲木：《菴楚齋隨筆》。臺北：世界書局，1960 年。
- 盧秀華：《明遺民熊開元由儒歸佛之研究》。嘉義：國立中正大學歷史學系博士論文，2013 年。
- 曇無讖譯：《大般涅槃經》。臺北：佛陀教育基金會，1991 年。
- 錢謙益：《牧齋有學集》，《錢牧齋全集》。上海：上海古籍出版社，2003 年。
- 槩菴正志：《槩菴語錄》。北京：中國國家圖書館館海內孤本，武昌傅氏宋研齋藏。
- 釋德介輯：《天童寺志》，《中國佛寺誌叢刊》，冊 84。揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1996 年。

顧苓《塔影園集》，收入原刻景印叢書集成續編：《殷禮在斯堂叢書》。臺北：藝文印書館，1970年。

二、論文

王曉輝：《禪燈夢影的棲息——論吳梅村逃禪思想的“圓形”程式》，《學術交流》2009年第11期，頁163—165。

李瑄：《吳梅村佚作與明清文學研究中佛教文獻的利用》，《文獻》2017年第6期，頁161—168。

李瑄：《建功利生：清初遺民僧匯通佛儒的一種途徑——以晦山戒顯為代表》，《中山大學學報（社會科學版）》2016年第3期，頁132—141。

汪文麗：《吳偉業與佛禪關係論》，《南陽理工學院學報》2016年第5期，頁84—87。

連瑞枝：《漢月法藏與晚明三峰宗派的建立》，《中華佛學學報》第9期，1996年7月，頁161—201。

連瑞枝：《錢謙益的佛教生涯與理念》，《中華佛學學報》第7期，1994年7月，頁322—324。

孫康宜著，嚴志雄譯：《隱情與“面具”——吳梅村詩試說》，載於《中國文化》第十期，1994年8月，頁151—160。

劉守安：《梅村與佛禪》，《東岳論叢》，1993年第6期，頁96—100。

韓升：《“道衍終為未了僧”——吳梅村與佛禪的關係及對其詩歌的影響》，《蘇州教育學院學報》2012年第8期，頁58—61。

釋見一：《漢月法藏之禪法研究》，《中華佛學學報》第11期，1998年7月，頁176—222。

**“Withdrawing from the World Just to Lament
Current Affairs; Forsaking Feelings Only to
Pine for Friendship” : The Emotional Landscape
Reflected in Wu Meicun’s Poems to
Linji Sanfeng Monks**

Chang Li-Ying

(Assistant Professor, Department of Chinese Literature, Chung Hsing University)

Abstract

Wu Meicun’s (1609—1671) last words on his deathbed, “Bury me in sangha clothing,” have attracted significant attention. Most believe that Wu was absolving himself from having deserted to serve the Qing dynasty and was thus likely ashamed of being buried in court uniform of the dynasty he had formerly served. However, this interpretation undermines his Buddhist cause and subjective will. Existing scholarship on Wu Meicun’s relationship with Zen Buddhism rarely looks at his ethical dilemma and his reflections on the debates amongst different Buddhist schools. This essay aims to elaborate on these two points by focusing on the poems that Wu exchanged with the Sanfeng Sect of the Linji School, with whom he was closely associated.

First, I will analyze how Wu Meicun’s broken promise to enter into monasticism with Huishan Jiexian reflects a clash between his feelings of familial and patriotic duty, and his mental proclivities. Next, I will argue against Yuan Mei’s (1716—1797) remark, “None of Meicun’s poems for the hermits are noteworthy,” by pointing out that although Wu Meicun had never interacted with Hanyue Fazang of the Sanfeng Sect, the poems he gifted Hanyue’s disciples Poshi

Hongbi, Jiqi Hongchu, Jude Hongli, and others, reveal his admiration for Hanyue time after time, as well as the deep bond he shared with the Sanfeng sangha that was both instructive and friendly.

Finally, this essay observes that the poems Wu Meicun exchanged with refugee monks of the previous dynasty, Jiqi Hongchu and Boan Zhengji, convey the poet's regrets and reflections on the declining political status of temples and quarrels among the schools of Zen thought. By interpreting discrepancies amongst Buddhist methods, Meicun simultaneously wished to fortify his belief that abandoning all that was worldly was sure to bring peace of mind. While overly hopeful, this affirms that his final wish to be buried in sangha clothing was a choice informed by enlightenment.

Keywords: Wu Meicun, Huishan Jiexian, Linji School, Sanfeng Sect, poems of interaction