



宋代诗话士僧交际叙事的话语传播与文化融合*

周 萌

摘 要:在传统文化语境中,士人与僧人交游有特殊的话语价值,因为这既是儒释两家智识精英拓展认知、切磋学问、交流思想的反映,也是诗禅交融分别在诗人参禅与僧人作诗两个向度交错发生的传播要件。宋代诗话士僧交际叙事看似散乱无章,实则是主流观念的诗学再现,并汇集为文学、禅学、闲谈三类交际话语,展示出宋人推进文学创新与理论变革的努力以及这些行为所蕴含的文化自信。两种文化身份的双向互动有助于智识精英圈不断探求新知,为宋代文学注入思想动力,也为宋代佛学在精英文化圈的传播提供了路径依凭。

关键词:宋代诗话;士僧交际叙事;诗禅交融;话语传播;文化自信

中图分类号:I206.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2025)05-0101-10

士人与僧人交游属于双向跨界传播,可以提升士人的心性认知水平,增强佛教的影响力,进而促成儒释交融、诗禅合一等理论命题成为热门话题。宋代士僧交往极为频繁,见诸诗话的这类叙事正是社会热点现象的诗学折射,且因有跨文本视野而呈现出文学、禅学、传播等诸种话语交错并存的特殊风貌,有助于深度认知儒释合流的多重内涵及理论意义。现有研究主要侧重诗禅交融的典型个案,诗话的相关叙述通常只是作为佐证材料,没有得到全面归纳。事实上,士僧交际叙事不仅是儒释交融的显著呈现,而且是精英文化话语传播的强力媒介。基于这样的维度,宋代诗话士僧交际叙事以文学话语、禅学话语、闲谈话语等多元性展示出独特的文本价值与复调意味。

一、以文学为媒介的交际话语

《论语·颜渊》:“君子以文会友,以友辅仁。”^[1]这里的“文”是指文章学问,推而广之,文

学也能被纳入其中,尤其是对唐宋时期的士僧两界来说,诗文实为常见的高雅交际方式。这是因为诗心与禅心在体道层面殊途同归,诗人参禅,僧人以诗明志或开示,已属常态,诗文也就顺理成章地成为士僧两界的交际媒介。不过,由于僧人创作视域的局限性,承载士僧交际功能的诗文仅限特定类型。进一步说,士僧文学交际虽是互动,但以诗人端的输出为主。

(一)创作层面的诗人表达与僧人响应

唐宋时期文人间的交酬唱和蔚然成风,并成为创作的显性动力,这大致有三种作用:切磋文学技艺、提升社会影响力、构建精英文化共同体。这种风气逐渐波及士僧交际,他们以文学为媒介,与知音形成精神共鸣。然而,由于诗人与僧人创作素养的非对等性,僧人大致有聆听者、互动者、主导者三种身份类型,人数亦呈递减趋势,因为精于创作的僧人毕竟是极少数。

第一,僧人作为聆听者的响应。在士僧文学交际中,僧人是不可或缺的一端,他们能引发诗人的创作热情,或者影响作品的主旨风格,但

收稿日期:2024-12-06

*基金项目:国家社会科学基金后期资助项目“宋代诗话叙事话语研究”(24FZW096)。

作者简介:周萌,男,深圳大学人文学院特聘研究员(广东深圳 518060),主要从事中国文学批评史研究。

缺乏对等的文学对话能力,只是作为诗人抒怀的引子或受众而已。当然,这种看似沉默的响应并非可以随意替代,因为所生成的作品终归有佛教的影子与特定的情境。这又可以细分为两类情况:一类是被动的接受者,即诗人主动交游并面向僧人创作。《诗话总龟》前集《送别门》:“仆去钱塘十六年而又来,留二年乃去。平生自觉出处老少相似乐天,虽才名相远,而安分寡求亦庶几焉。二月六日来别南北山,惠净上人以天竺丑石见赠,乃作绝句三首以全乐天之好。”^{[2]415}根据《苏轼年谱》,宋哲宗元祐六年(1091年)二月六日,苏轼第二次离任杭州“别南北山诸道人,有诗”^{[3]965}。苏轼把同样在杭州为官的白居易视作偶像,而惠净所赠礼物给他的固有情怀提供了最佳寄托载体,于是一气呵成《予去杭十六年而复来,留二年而去。平生自觉出处老少,粗似乐天,虽才名相远,而安分寡求,亦庶几焉。三月六日,来别南北山诸道人,而下天竺惠净师以丑石赠行,作三绝句》其一、其二、其三,表明追慕白居易晚年闲居的志向。这种赋闲志趣并不符合儒家入世情怀,若是面对士人言说,反而有扭捏作态之嫌,面对僧人则全然无碍,故而苏轼以诗明志有专属对象,并非泛泛而论。另一类是主动的接受者,即僧人主动交游而触发士人创作。《诗话总龟》前集《送别门》:“张不疑帅鼎,文莹往谒。后帅辰,又谒之,既别,慨然以二诗赠行。”^{[2]413}《玉壶清话》卷五:“文莹丙午岁访辰帅张不疑师正……后熙宁丁巳,不疑帅鼎,复见招,为武陵之游。”^[4]张师正于宋英宗治平三年(1066年)为辰州(今湖南怀化)帅,宋神宗熙宁十年(1077年)为鼎州(今湖南常德)帅,文莹与之往来。送别之时,张师正作《武陵别文莹上人》其一、其二,此诗不同于文人间的送别诗,而是带有鲜明的佛学色彩与人生感悟。

第二,僧人作为互动者的响应。这种文学关系成立的前提是僧人需有与士人几乎相等的文学才能,否则便无法完成闭环,而具备相应素质的僧人必然不会很多。《冷斋夜话》卷七《负〈华严经〉入岭大雪二偈》:“陈莹中谪合浦时,予在长沙,以书抵予,为负《华严》入岭。有偈曰……予和之曰……又闻岭外大雪,作二偈寄之。”^{[5]65}《续资治通鉴》载:“宋徽宗崇宁二年,贬窜陈瓘

廉州。”^[6]陈瓘被贬广西合浦时,惠洪寓居湖南长沙,同样远离政治中心。对他俩这样的政治失意人而言,与友人交流佛经与诗歌可谓最佳的安慰剂。陈瓘《寄觉范长沙》,惠洪《了翁谪廉,欲置〈华严〉,托余将来,以六偈见寄,其略曰:杖头多少闲田地,挑取〈华严〉入岭来。次韵寄之》其五、《岭外大雪,故人多在南中,元日作三偈,奉寄莹中》其一、其三,与文人间的唱酬无二,区别仅在于这些作品无不包含佛语禅意。这缘于惠洪诗禅兼通,在佛学阐释与文学创作方面俱有丰硕的积累和成就。

当然,平常的文学交际可以宿构,而临时的创作互动有赖日积月累的功力与临场应变的才华,更具挑战性。《茗溪渔隐丛话》后集《缙黄杂记》引《复斋漫录》:“元丰末,张洵枢言龙图之守杭也,一日,宴客湖上,刘涇巨济、僧仲殊在焉。枢言命即席赋诗曲,巨济先唱云:‘凭谁妙笔,横扫素缣三百尺;天下应无,此是钱塘湖上图。’仲殊遽云:‘一般奇绝,云淡天高秋夜月;费尽丹青,只这些儿画不成。’枢言又出《梅花》,邀二人同赋,仲殊即作前章……巨济不复继也。后陈袞善云:‘我为续之。’”^[7]《宋史·张洵传》:“元丰初,加龙图阁直学士、知成都府,徙杭州。将行,复命权经略熙河事,趣使倍道行……会灵武师罢,乃赴杭。”^{[8]10649}杭州历来是风雅之地,张洵让宾客即席赋诗,第一轮虽未命题,实则暗含应景的要求,需契合情境;第二轮以《梅花》为题,实则更难,因为越是常见的主题越不易出新。两首《减字木兰花》,分别是刘涇与仲殊、仲殊与陈袞善合作而成。相对而言,续写下阕更为受限,更难出彩,以致刘涇无法续接第二首,而仲殊的文学功底显露无遗。这种即兴的口头创作常能见出综合素养,也是出色互动者的必备技能。

第三,僧人作为主导者的响应。这是指僧人助力诗人涵养情性,升华认知,间接提升创作能力,此类僧人可谓凤毛麟角。《藏海诗话》:“汪潜圣旧诗格不甚高,因从琴聪,诗乃不凡。如‘春水碧泱泱,群鱼戏渺茫。谁知管城下,自有一濠梁’,乃是见聪后诗也。”^{[9]336}苏轼《赠诗僧道通》:“雄豪而妙苦而腴,只有琴聪与蜜殊。”自注云:“钱塘僧思聪,总角善琴,后舍琴而学诗,复弃诗而学道。其诗似皎然而加雄放。”^[10]思聪善

琴,故被称为琴聪,而从学琴、学诗、学道的三重学业阶梯来看,他已由技进乎道。虽对诗歌有所得,但绝非从技艺,而是从境界层面启发他人。从所举受业者的作品来看,确以含蓄隽永的诗味与哲思见长,这是创作水平,尤其是道德智识提高的体现。

(二)传播层面的诗人赞赏与僧人扬名

通常来说,名人效应对文学传播有事半功倍的效果。在士僧交际方面,著名诗人的称赞足以让僧人迅速在诗坛声名鹊起,而宋代名家又热衷于奖掖后进,推介诗僧。《冷斋夜话》卷六《东坡称赏道潜诗》:“东吴僧道潜,有标致。尝自姑苏归湖上,经临平,作诗……坡一见如旧。及坡移守东徐,潜往访之,馆于逍遥堂,士大夫争欲识面。东坡饌客罢,与俱来,而红妆拥随之。东坡遣一妓前乞诗,潜援笔而成……一座大惊,自是名闻海内。然性褊尚气,憎凡子如仇……士论以此少之。”^{[5]59}根据《苏轼年谱》,苏轼于宋神宗熙宁四年(1071年)十一月“传经临平,见道潜诗,甚称赏”^{[3]214}。元丰元年(1078年)九月“道潜来访,呈诗,是为始见”^{[3]406}。苏轼次韵,十二月十二日,“道潜归,有送行诗。道潜留徐州日……苏轼尝于席上命妓求道潜诗,道潜有作”^{[3]411}。这段叙事隐含僧人在诗坛出名的主流路径:从自身来说,道潜确有诗才,《子瞻席上令歌舞者求诗,戏以此赠》为临场作诗,技惊四座,这是立名的前提;从外力来说,《临平道中》得到苏轼赏识,由是获得自我展示的机会,这是名人带来的平台和影响力。这两个条件缺一不可。只是道潜个性鲜明,《春日杂兴》其五表明不俯就俗尘的志趣,故不为舆论所喜。

反过来说,只有经过名流的评点和赞许,僧人的佳作才能得到时人的广泛认可与传播。《竹坡诗话》:“聪闻复,钱塘人,以诗见称于东坡先生。余游钱塘甚久,绝不见此老诗。松园老人谓余言:‘东坡倅钱塘时,聪方为行童试经。坡谓坐客言,此子虽少,善作诗,近参寥子作昏字韵诗,可令和之。聪和篇立成……坡大称赏,言不减唐人。’”^{[11]338}根据《苏轼年谱》,苏轼于宋神宗熙宁四年(1071年)至熙宁七年(1074年)通判杭州。苏轼让思聪当场和诗,而道潜原作本已是名作,要在限定框架内别出心裁实属不易,但思聪援笔

立成,并被苏轼赞为可与唐诗相媲美,可谓才思敏捷。然而,周紫芝自陈久在杭州而未见思聪诗,说明他与道潜不同,虽有才情但未专注于创作。即便如此,苏轼的赏识也足以让他扬名立万,否则单凭这些作品恐怕很难年纪轻轻便闻名诗坛。

这并不是名人过于轻率,而是专心创作的诗僧属于极少数,只要有佳篇秀句,便会被树为范例。这样既能扩大士僧的交际圈,又能引导僧人向士人话语靠拢。《冷斋夜话》卷六《僧清顺赋诗多佳句》:“西湖僧清顺,颀然清苦,多佳句。尝赋十竹诗云……又有林下诗曰……荆公游湖上,爱之,为称扬其名。坡晚年亦与之游,亦多唱酬。”^{[5]58}清顺《十竹》《林下》属僧诗中的上品,故为王安石、苏轼等名家所称誉。虽然清顺的诗作数量不多,优秀者也有限,但这并不妨碍名宿为之延誉。《竹坡诗话》:“东坡游西湖僧舍,壁间见小诗……问谁所作,或告以钱塘僧清顺者,即日求得之。一见甚喜,而顺之名出矣。余留钱塘七八年,间有能诵顺诗者,往往不逮前篇,政以所见之未多耳。然而使其止于此,亦足传也。”^{[11]339}清顺因《西湖僧舍》受到苏轼欣赏而得名,但周紫芝自陈在杭州听到人们传诵的清顺其他作品,艺术水平都未超过这首诗,说明苏轼慧眼识珠,但不是全面品评。这几乎是名流对诗僧佳作的通行态度,以鼓励居多。

值得注意的是,名家不吝抬升僧人优秀作品使之快速成名这一行为,可能会助长某些僧人的名利欲,以致背离文学互动的初衷。《冷斋夜话》卷六《僧可遵好题诗》:“福州僧可遵,好作诗。暴所长以盖人,丛林貌礼也,而心不然。尝题诗汤泉壁间,东坡游庐山,偶见,为和之……遵自是愈自矜伐。”^{[5]61}苏轼《余过温泉,壁上有诗云:直待众生总无垢,我方清冷混常流。问人,云:长老可遵作。遵已退居圆通,亦作一绝》原是表达本性无别之意,禅学观念更胜一筹,可遵却用苏轼和诗作为自抬身价的资本,把诗人的心性交流变味成世俗的攀高枝。

(三)评论层面的诗人立标与僧人局限

诗坛终究由文人主宰,僧人要想预流,离不开两种主流方式:效法诗人的优秀作品、得到重量级诗人的赏识。也就是说,诗人向僧人输出

诗学,僧人向诗人输出禅学,二者形成优势互补,并促成诗禅的深度融合。毫无疑问,输出诗学的前提是确立标准,传播者才能有法可依,接受者才能有迹可循。《竹坡诗话》:“有明上人者,作诗甚艰,求捷法于东坡,作两颂以与之。其一云:‘字字觅奇险,节节累枝叶。咬嚼三十年,转更无交涉。’其二云:‘衡口出常言,法度法前轨。人言非妙处,妙处在于是。’乃知作诗到平淡处,要似非力所能。东坡尝有书与其侄云:‘大凡为文,当使气象峥嵘,五色绚烂,渐老渐熟,乃造平淡。’余以不但为文,作诗者尤当取法于此。”^{[11]348}明上人向苏轼请教作诗捷径,这实属可意会而难以言传的创作体验,无秘诀可言,苏轼的意思是:不能只停留在技术层面而应先有心性升华,不是剑走偏锋而是在平常中蕴含不平常。苏轼指导其侄的为文要诀亦如此。这与参禅有异曲同工之妙,便于僧人理解。

当然,诗学标准是个动态概念,每个时代既会承续传统主流观念,又会生成新的独特追求。无论基于哪个角度,僧诗都不乏一流作品,尽管数量极为有限。《观林诗话》:“华亭船子和尚诗,少见于世,吕益柔刻三十九首于枫泾寺,云得其父遗编中。一诗云:‘欧冶铸锋价最高,海中收得用吹毛。龙凤绕,鬼神号,不见全牛可下刀。’涪翁屡用其语。”^{[9]114}华亭船子和尚即唐代德诚,流传的《拨棹歌》三十九首,篇篇禅意盎然,高妙无比,故被黄庭坚反复化用与改编。《冷斋夜话》卷七《华亭船子和尚偈》:“华亭船子和尚偈曰:‘千尺丝纶直下垂,一波才动万波随。夜静水寒鱼不食,满船空载月明归。’丛林盛传,想见其为人。宜州倚曲音成长短句。”^{[5]63}黄庭坚把德诚诗改成合律的唱词,既是向前贤致敬,也是僧诗可以臻于艺术巅峰,甚至反过来影响诗词名家的明证。

毋庸讳言,德诚只是极少的个案,绝大多数僧诗境界较狭窄,内涵较单一,风格较类同,宽广度与丰富度远不及诗人之作。《石林诗话》载:“近世僧学诗者极多,皆无超然自得之气,往往反拾掇摹效士大夫所残弃。又自作一种僧体,格律尤凡俗,世谓之酸馅气。子瞻有《赠惠通诗》云:‘语带烟霞从古少,气含蔬笋到公无。’尝语人曰:‘颇解蔬笋语否?为无酸馅气也。’闻者

无不皆笑。”^[12]士人把僧诗的主体特性归结为“酸馅气”,亦即立意陈旧,固守格律,内容与形式均未有新意或突破。这似乎并非士人有意贬低僧诗,而是真实写照。如果抛开思维定势与固有套路,僧人似乎瞬间就会丧失创作力。《六一诗话》:“当时有进士许洞者,善为词章,俊逸之士也。因会诸诗僧分题,出一纸,约曰:‘不得犯此一字。’其字乃山、水、风、云、竹、石、花、草、雪、霜、星、月、禽、鸟之类,于是诸僧皆阁笔。”^{[11]266}许洞把清幽意境的关联项通通排除在用语范围之外,僧人便无从下笔。这虽带有恶作剧的意味,但可以反证僧诗确有明显的局限性。

正因如此,“酸馅气”或“蔬笋气”成为品评僧诗高下的常用诗学术语,这取决于僧诗能否摆脱僧人的局限性。《娱书堂诗话》卷上:“僧志南能诗,朱文公尝跋其卷云:‘南诗清丽有余,格力闲暇,无蔬笋气。如云:‘沾衣欲湿杏花雨,吹面不寒杨柳风。’予深爱之。’”^{[9]491}朱熹把“无蔬笋气”作为志南诗的典型特征,从所举诗例来看,气象宏大而不局促,禅意纷呈而不生硬,流丽含蓄而不浅陋,已进入诗人之地而能与名作比肩。反过来说,“蔬笋气”是僧诗的共有瓶颈,只有去除这种固有的类型风格而与诗人较艺,才可能成为文学的弄潮手。《冷斋夜话》卷六《大觉禅师乞还山》:“大觉珙禅师,学外工诗,舒王少与游。尝以其诗示欧公,欧公曰:‘此道人作肝脏馒头也。’王不悟其戏,问其意,欧公曰:‘是中无一点菜气。’”^{[5]55}欧阳修所言“无菜气”是以戏谑的口吻赞扬,因为怀珙“学外工诗”,兼具禅学和文学素养,这是其立于诗坛的必要条件。

二、以禅学为媒介的交际话语

吴可“学诗浑似学参禅”被龚相、赵蕃相继次韵^[13],说明诗禅合一的观念在宋代已相当流行。这个命题的要旨在于创作只有接通禅学,才能立足于认知的至高点而蕴含创新的可能性。以是论之,诗学阐释权虽由诗人主掌,但源头活水在于僧人主掌的禅学阐释权,双方由是得以维持微妙的平衡。或者说,文学交际让僧人受惠,禅学交际则让士人受惠。

(一)僧人给士人搭建直观型认知桥梁

诗禅合流的关捩之处在于“明心见性”，这是僧人的主课，诗歌虽然可以充当参悟过程及印证结果的媒介，但始终离不开禅学作为理论源头的加持。不过，从《传灯录》来看，僧人之间是对等关系，禅学点拨的方式是直击要害，心印互证。士僧之间则是主次关系，为了便于士人理解接受，僧人往往通过搭建直观型认知桥梁的方式引导士人。所谓直观，是指从士人自身出发，而不是围绕禅宗的固有话头展开。《苕溪渔隐丛话》前集《赞元》引《禅林僧宝传》：“王荆公丁家艰，阅内典于蒋山，与赞元禅师游从如昆弟，公尝问祖师意旨，元不答，公益扣之，元曰：‘公般若有障三，有近道之质一，更两生来恐纯熟。’公曰：‘愿闻其说。’元曰：‘公世缘深，怀经济之志，用舍不能，必心未平，又多怒，而学问尚理，于道为所知愚，此其三也。特视利名如脱发，甘澹薄如头陀，此为近道，且当以教乘滋茂之可也。’公再拜受教……公后罢相，居定林，稍觉烦动，即造元，相向默坐，终日而去。有诗题觉海方丈赠之……人以为实录。”^[14]389-390 这段叙事见于《禅林僧宝传》卷二十七《蒋山元禅师》^[15]，赞元（觉海禅师）与王安石交谊匪浅，故而直接指出他在参禅道路上的一种优势与三种不足。王安石以性格执拗著称，但在禅师面前姿态极低，因为他自知禅学修为有限，尚需指点，即使罢相退居南京以后，也只有面对赞元，才能完全静下心来。《北山三咏》其二《觉海方丈》自述与赞元交往的心性体悟，说明照亮心性虽靠自己身体力行，但僧人助力会有事半功倍的效果。

除了导向反躬自省以外，僧人也会从士人擅长的技艺入手，使之从技进乎道。《冷斋夜话》卷八《李伯时画马》：“李伯时善画马，东坡第其笔，当不减韩幹。都城黄金易得，而伯时马不可得。师让之曰：‘伯时为士大夫，而以画行，已可耻也。又作马，忍为之耶？’伯时恚曰：‘作马无乃例能荡人心、堕恶道乎！’师曰：‘公业已习此，则日夕以思其情状，求为神骏，系念不忘，一日眼花落地，必入马胎无疑，非恶道而何？’伯时大惊，不觉身去坐榻曰：‘今当何以洗其过？’师曰：‘但画观音菩萨。’自是画此像妙天下。故一时公卿服师之善巧者也。”^[5]78 李公麟本是画马名

家，法秀用佛教转世之说劝导他从动物画转向佛像画。这种迁移在技术层面不难实现，在认知层面则会促使画家向禅学靠拢，也会反过来扩大佛教的传播力。

倘若僧人对士人使用佛门内部的方式而非方便法门，则极有可能无法相契。《冷斋夜话》卷七《唤作拳是触不唤拳是背》：“宝觉禅师老，庵于龙峰之北……宝觉见学者，必举手示之曰：‘唤作拳是触，不唤拳是背。’莫有契之者，丛林谓之触背关。张丞相奉使江西日，将造其庐，至兜率，见悦禅师，遂甘称其门人。及见宝觉，乃作偈曰：‘久向黄龙山里龙，到来只见住山翁。须知背触拳头外，别有灵犀一点通。’灵源叟时为侍者，乃作赞，其略曰：‘闻时富贵，见后贫穷。老年浩歌归去乐，从他人唤住山翁。’鲁直大笑曰：‘天觉所言灵犀一点，此荔枝为虚空安耳穴。灵源作赞分雪之，是写一字不著画。’”^[5]68 祖心（宝觉禅师）与从悦同属临济宗黄龙派，祖心为黄龙派祖师慧南的弟子，从悦是慧南的再传弟子，两人属叔侄辈，同为当世名僧。《宋史·张商英传》载，哲宗初，“出提点河东刑狱，连使河北、江西、淮南”^[8]11095。张商英被贬江西时，被从悦折服而执弟子之礼，又自以为有所得而用禅偈讥讽祖心，祖心的弟子惟清同样用偈颂回击，被黄庭坚赞为一语点破张商英的禅学领悟实则有限。这说明禅门悟道带有鲜明的个性特征，取决于双方对禅道及其实现方式的理解。非直观型的“触背关”在禅林都没有得到理想的应答，对士人更有显著的认知难度。

(二)僧人为士人提供对照型处世选择

如果说心性点拨是“体”，那么处世影响是“用”，因为行为受思想指引，禅学修养会左右现实选择。对入世的士人来说，出世的僧人提供了另一种人生参照，通过调和这两种状态，可以更好地安置自己的心灵与生活。《冷斋夜话》卷十《赵悦道日延一僧对饭》：“赵悦道休官归三衢，作高斋而居之，禅诵精严，如老烂头陀。与钟山佛慧禅师为方外友，唱酬妙语，照映丛林。性喜食素，日须延一僧对饭，可以想见其为人矣。”^[5]91 根据《宋史·赵抃传》，赵抃于宋神宗元丰二年（1079年）致仕，居于家乡浙江衢州，直至元丰七年（1084年）去世^[8]10321-10325。赵抃被称

为“铁面御史”，后又官至宰相，但他退休后的起居像僧人一样，并与法泉（佛慧禅师）交互唱和，可谓选取了与之前截然不同的生活方式，实现了不同人生阶段在入世与出世之间自如转换。

其实，佛教不仅为士人辞官后提供“禅隐”之地，也可以为入世提供有异于儒学的学理依据。《冷斋夜话》卷十《三代圣人多生儒中两汉以下多生佛中》：“朱世英言：予昔从文公于定林数夕，闻所未闻，尝曰：‘子曾读《游侠传》否？移此心学无上菩提，孰能御哉。’又曰：‘成周三代之际，圣人多生吾儒中；两汉以下，圣人多生佛中。此不易之论也。’又曰：‘吾止以雪峰一句语作宰相。’世英曰：‘愿闻雪峰之语。’公曰：‘这老子尝为众生，曰是什么。’”^{[5]94-95}朱彦引述王安石关于佛教的三个独家论断：游侠的自由意志与佛学的心性之说有异曲同工之妙，说明人人皆有明心见性的潜能；推动社会发展的思想生产者，先秦主要是儒家，汉代以来是佛教，说明派别之争毫无意义，要义在于思想产生的价值力量；雪峰义存的偈语道明佛教的意旨在于助引芸芸众生脱离苦海，这与儒家仁政本质无异，说明正心与治国是一致的。这些论断是本于佛教义理的阐发，给士人修身、治学、为政带来别样的理论支撑与思想启迪。

反过来说，即使排斥佛教，也未必处于绝缘状态，与僧人交游似乎是宋代士人的常见生活方式。《诗话总龟》前集《寄赠门下》引《湘山野录》卷上：“欧阳文忠公不喜游浮屠，《送僧文莹》云：‘孤闲乾竺客，平淡少陵才。’及断句有‘林间著诗就，应寄日边来’，人皆怪之。”^{[2]283-284}欧阳修是纯粹儒家，不近佛老，但仍有《赠僧文莹》这类与诗僧的交际之作。这并不奇怪，因为纵使排佛，也只有基于深度理解，才能切中要害，否则只会是意气用事。

（三）僧人向士人挑起磨砺型思想机锋

心性点拨与处世影响有持续的长久性，机锋启示则是即时性的，需要当下迅速应对，这离不开佛学积淀与应变才华。只有成竹于胸，才能接得住对方的机锋，并且往复应对。《冷斋夜话》卷十《砖若无缝争解容得世间蝼蚁》：“石塔长老戒公，东坡居士昔赴登文，戒公逐之。东坡曰：‘吾欲一见石塔，以行速不及也。’戒公起曰：

‘这著是砖浮屠耶？’坡曰：‘有缝奈何？’戒曰：‘若无缝，争解容得世间蝼蚁。’坡首肯之。”^{[5]95}根据《苏轼年谱》，苏轼于宋神宗元丰八年（1085年）八月二十七日“别扬州石塔寺择老（择公、无择、戒公）”，二十八日“赠择老诗”^{[3]684-685}。苏轼与戒公的对谈，刚开始苏轼只是陈述事实，而戒公用禅语挑起话头，苏轼不仅顺承机锋，而且反客为主，以问代答，把禅锋再次抛回给戒公，在言语交锋的往来之间，用言外之意点明了“普度众生”的佛法旨归。若非两人有相当的学养，这种对答便无法接续。

当然，道行高深之人毕竟只是少数，有些人无法当即用禅语对答如流，但在禅机的启发下，也能迸发认知火花，实现精神境界的高层次飞跃，这便是思想磨砺的呈现。《苕溪渔隐丛话》前集《缙黄杂记》引《正法眼藏》：“张拙秀才参石霜，霜问先辈何姓，曰：‘拙姓张。’霜曰：‘觅巧了不可得，拙自何来？’张于言下有省，乃述颂云……”^{[14]397}石霜楚圆从张拙的答话中信手拈出“道无分别”的观念，张拙随即领会，以偈颂的方式阐述楚圆所论，印证自己的体悟。《苕溪渔隐丛话》前集卷五十七《缙黄杂记》引苏轼语：“芝上人余言：‘有节度判官朱炎，学禅久之，忽于《楞严经》若有得者，问讲僧义注云：此身死后，此心何在？注云：此身未死，此心何在？炎良久以偈答……师可之。’”^{[14]397}义注对朱炎的反问，实则点出“四大皆空”的佛法主旨，朱炎用偈颂呈现自己所得，用时稍长，但并不妨碍证道的终极目的。

其实，除了口头机锋以外，士僧之间还存在书面机锋的形式。这两种方式让他们全面展示自身的佛学素养及彼此的精神共鸣，以有别于俗世中人的互相来往。《冷斋夜话》卷七《东坡留戒公长老住石塔》：“东坡镇维扬，幕下皆奇豪。一日，石塔长老遣侍者投牒求解院，东坡问：‘长老欲何往？’对曰：‘归西湖旧庐。’即令出，别候旨挥。东坡于是将僚佐，同至石塔，令击鼓，大众聚观。袖中出疏，使晁无咎读之……予谓戒公甚类杜子美黄四娘耳，东坡妙观逸想，托之以为此文，遂与百世俱传也。”^{[5]64-65}根据《苏轼年谱》，苏轼于宋哲宗元祐七年（1092年）七月三十日“访戒长老，留长老住石塔，长老留。有留

疏”^[3]¹⁰⁴⁸。戒公请求“辞职”，这本是寻常公务，苏轼只需签署公文即可，但他别出心裁，用骈文写就一篇融禅理、美景、真情于一体的劝留笺札，既显出对戒公的尊重，又展示出自身的涵养，还隐含着并非上级批示，而是知音挽留的深意。若非像苏轼这样深得禅趣，恐怕只会公事公办，难有如此精彩的机锋应答。

三、以闲谈为媒介的交际话语

诗话的原初目的是“闲谈”，这并非市井的闲言碎语，而是知识精英交流学问、传播诗学话语、构建文化共同体的平台。基于这样的文本预设，闲谈同样是士僧交际的常见主题，而且比士人之间更具情节冲突与语言张力，这大概是因为双方话语系统的相异性大于交集，又有维护各自门派正统性的深层心理动机。诗话本是士人视角，故而闲谈的话题缘起及叙事主体常是士人，而所涉僧人既有得道高僧，也有披着袈裟的俗人，更是让闲谈呈现出多重形态。

（一）即时应对见出僧人的文化修养

士僧之间的闲谈话头常由士人挑起，因为他们有相应的才思及文学训练，在言语应答方面更有优势。不过，在三教合流的时代潮流下，不少僧人也有深厚的文化素养，故能与士人对答如流。哪怕只是日常言谈，也能印证僧人敏锐的文字感悟力。《温公续诗话》：“进士潘阆尝谑之曰：‘崇师，尔当忧狱事，吾去夜梦尔拜我，尔岂当归俗邪？’惠崇曰：‘此乃秀才忧狱事尔。惠崇，沙门也，惠崇拜，沙门倒也，秀才得毋诣沙门岛邪？’”^[11]²⁷⁴惠崇的文学艺术造诣颇高，潘阆用解梦跟他开玩笑，惠崇随即反解，对同一个梦做出了截然相反的阐释，足见其文字功底及应变能力。

如果难度升级，需用骈句回应，则更得有深厚的学养。《六一诗话》：“吴僧赞宁，国初为僧录。颇读儒书，博览强记，亦自能撰述，而辞辩纵横，人莫能屈。时有安鸿渐者，文词隽敏，尤好嘲咏。尝街行遇赞宁与数僧相随，鸿渐指而嘲曰：‘郑都官不爱之徒，时时作队。’赞宁应声答曰：‘秦始皇未坑之辈，往往成群。’时皆善其捷对。鸿渐所道，乃郑谷诗云：‘爱僧不爱紫衣

僧’也。”^[11]²⁶⁵赞宁对儒学涉猎很广，安鸿渐引用郑谷《寄献狄右丞》诗句讽刺僧人，赞宁则用秦始皇焚书坑儒的典故回敬，用典巧妙，对仗工整，若非深于儒学者，恐不能及。

若是难度进一步升级，需出口成章，临场作诗，则需文学功力与活跃思维的合成迸发。《冷斋夜话》卷二《僧赋蒸豚诗》：“王中令既平蜀，捕逐余寇，与部队相远，饥甚，入一村寺中。主僧醉甚，箕踞。公怒，欲斩之，僧应对不惧，公奇而赦之，问求蔬食。僧曰：‘有肉无蔬。’公益奇之。馈之以蒸猪头，食之甚美，公喜，问：‘僧止能饮酒食肉耶，为有他技也？’僧自言能为诗，公令赋食蒸豚，操笔立成……公大喜，与紫衣师号。”^[5]²⁶⁻²⁷根据《宋史·王全斌传》，王全斌于宋太祖乾德四年（966年）平定后蜀^[8]⁸⁹²¹。他在征讨收尾阶段偶遇的村寺僧，甚至无名姓可考，但自有风范，不畏权贵，应对得体，还能当场赋诗，《蒸豚》既切题，又有文采，说明其对佛学与文学深有心得。这从侧面反映出彼时僧人的综合素质已普遍提高，也是士僧交际广为流行的社会基础。

（二）深度雅谈见出僧人的文学底蕴

无论是以文学为媒介还是以佛学为媒介，雅谈真正体现出士僧双方的身份本色。撇开创作目的，文学依然是士僧雅谈的主流方式，因为它是精英文化圈的显著标识。《诗话总龟》前集《雅什门下》：“僧乾康，零陵人。齐己在长沙，居湘西道林寺，乾康往谒之。齐己知其为人，使谓曰：‘我师门仞，非诗人不游。大德来非诗人耶？请为一绝，以代门刺。’乾康诗曰……齐己大喜，日与款接。及别，以诗送之。乾康有《经方干旧居诗》云……为齐己所称。乾德中，左补阙王仲知永州，康捧诗见，仲睹其老丑，曰：‘岂有状貌如此，能为诗乎？宜试之。’时积雪方消，命为诗。康曰：‘六出奇花已住开，郡城相次见楼台。时人莫把和泥看，一片飞从天上来。’仲惊曰：‘其旨不浅，吾岂可以貌相人也？’待以殊礼。”^[2]¹²⁸乾康求见诗僧齐己而被要求赋诗作为名片，《投谒齐己》应景切题，受到赏识；《经方干旧居》意象高洁，比喻贴切，亦受到称赞。乾康貌不惊人，极易被人轻视，而当场所作《赋残雪》意蕴高远，含蓄蕴藉，由是受到礼待。这说明文

学是通行于精英文化圈的高阶通行证,若无相当的文学素养,恐怕很难在精英社交中立足。

如果说出口成章的创作属于顶级交流,那么信手拈来的引用则是士僧雅谈的下限。就像引述《诗经》是春秋战国时期士人的常态,引证前贤秀句同样是唐宋士僧的必备才能。《苕溪渔隐丛话》前集《夏云诗》引《冷斋夜话》:“章子厚谪海康,过贵州南山寺,寺有老僧,名奉忠,蜀人也,自眉山来,欲渡海见东坡,不及,因病于此寺。子厚宿山中,邀与饮,忠欣然从之,又以蒸蛇劝食之,忠举箸啖之无所疑。子厚曰:‘子奉佛戒,乃食蒸蛇,何哉?’忠曰:‘相公爱人以德,何必见诮。’已而倚槛看层云,子厚曰:‘夏云多奇峰,真善比类。’忠曰:‘曾记《夏云诗》甚奇。’子厚使诵之,忠曰:‘如峰如火复如绵,飞过微阴落槛前,天地生灵干欲死,不成霖雨漫遮天。’”^[14]³⁹⁴根据《宋史·章惇传》,宋徽宗建中靖国元年(1101年),章惇被贬雷州(今广东湛江)司户参军^[8]¹³⁷¹³。章惇邀约奉忠,出人意料的是,奉忠对饮酒吃肉毫无心理障碍,初看只是酒肉和尚而已,但他俩看云时,奉忠极为恰当地背诵余靖《南山寺》,由是可以反证其并非泛泛之辈。假如奉忠只会破戒而无文学功底,定然会被章惇轻视,而恰当地引诗、作诗则是自证身份的最佳途径。

不得不提的是,并非所有士僧雅谈都是顺承式,反驳乃至互怼也时有发生。《诗话总龟》前集《唱和门》:“江西韦丹大夫与僧灵彻为忘形之契。寄彻诗云:‘王事纷纷无暇日,浮生冉冉只如云。已为平子归休计,五老峰前必共论。’彻酬曰:‘年老身闲无外事,麻衣草坐只容身。相逢尽道休官去,林下何曾见一人?’”^[2]¹⁶⁷韦丹《思归寄东林澈上人》自言有辞官归隐的心愿,灵澈《东林寺酬韦丹刺史》却加以否定,因为士人的普遍做法是把这种愿望挂在嘴上,以显示自己超然脱俗的志趣,但并不会真正付诸行动,入世才是他们的终极依托,这是士僧行为逻辑及其理论支撑分野的典型呈现。

(三)有趣戏谑见出土僧的认知差异

士僧交际的张力在于儒释两家知识与观念的冲突,优势则在两者的互补,而冲突激发的创造力以及互补形成的交融性,正是士僧交际有别于其他类型交往的内驱力。然而,并非所有

僧人都德性充沛,德性不足之僧人亦不在少数,其必然遭到士人的鄙视与嘲讽。例如某些僧人只是终日饱食,懵然无知,根本谈不上有佛学修为。《珊瑚钩诗话》卷二:“李卫公镇南徐,甘露寺僧有戒行,公赠以方竹杖,出大宛国,盖公之所宝也。及公再来,问:‘杖无恙否?’僧欣然曰:‘已规圆而漆之矣。’公嗟惋弥日。余近在沿江摄帅幕,暇日与同僚游甘露寺,偶题近作小词于壁间,其僧顽俗且瞋,愀然谓同官曰:‘方泥得一堵好壁,可惜写了。’余知之,戏曰:‘近日和尚耳明否?’曰:‘背听如旧。’余曰:‘恐贤眼目亦自来不认得物事,壁间之题,漫圯漫之,便是甘露寺祖风也。’闻者大笑。”^[11]⁴⁶⁶⁻⁴⁶⁷这段叙事讥讽的是江苏镇江甘露寺僧人,唐代李德裕曾以出自西域大宛国的珍物相赠,可惜僧人毫无见识,竟然用世俗工艺加工改造,使之混同俗物。张表臣在寺壁题写新作《蓦山溪》,僧人同样毫无文学感知力,反倒怪罪诗人玷污了墙壁。张表臣讽刺甘露寺徒有虚名,僧人缺乏基于高妙认知的高雅情趣。

当然,士僧之间某些沟通不畅,是儒释两家学人的固有分野所致。《诗话总龟》前集《道僧门》引用《本事诗·高逸》:“杜牧之弱冠登第,再中制科。因与二三同年城南游览,至丈六寺,有禅僧拥褐坐,与之语,可佳,问杜姓名,具以对。又曰:‘修何业?’旁人以累捷夸之。笑曰:‘皆不知也。’牧之叹讶久之。作诗云……”^[2]³²³根据《杜牧年谱》,二十六岁的杜牧于唐文宗大和二年(828年)进士及第并中贤良方正能直言极谏科^[16],唐代进士科录取比例极低,杜牧已属极为难得。然而,科举纯属儒家入世的敲门砖,与佛教无涉,故而僧人与杜牧聊天相契,却并不认识眼前这位名噪一时的科举新秀。《本事诗》将这位僧人归入高逸类,而杜牧《赠终南兰若僧》语含嘲讽,只是少年得意的姿态。因为佛教旨在追求精神世界的永恒,僧人对时事是否熟稔,无关宏旨。

这种出世与入世的分野,给士僧带来相异的道德观念及行为准则,两套系统不可避免地存在内在冲突。《苕溪渔隐丛话》前集《戏词》引《冷斋夜话》:“东坡镇钱塘,无日不在西湖。尝携妓谒大通禅师,愠形于色。东坡作长短句,令

妓歌之,曰:‘师唱谁家曲,宗风嗣阿谁。借君拍板与门槌,我也逢场作戏莫相疑。溪女方偷眼,山僧莫皱眉,却嫌弥勒下生迟,不见阿婆三五少年时。’时有僧仲殊在苏州,闻而和之。”^{[14]393}善本(大通禅师)修持戒律极严,苏轼带着歌妓前去拜访,善本颇为不悦,苏轼随即写成《南歌子》,用佛教“无分别心”思想打趣善本,为自己辩护。仲殊的和作《南歌子》,表达了同样的禅理。苏轼以彼之矛攻彼之盾的言说策略固然在理论上可以自圆其说,但善本持戒亦无可非议,双方各有理据,无法调和。

然而,儒释的交集,或者说文学与禅学的交集,在宋代呈深度融合的趋势,这主要取决于运用者的认知高度与运用手法。《冷斋夜话》卷七《东坡作偈戏慈云长老又与刘器之同参玉版禅》:“东坡自海南至虔上,以水涸不可舟,逗留月余,时过慈云寺浴。长老明鉴,魁梧如所画慈恩,然丛林不以道学与之。东坡作偈戏之曰:‘居士无尘堪洗沐,老师有句借宣扬。窗间但见蝇钻纸,门外时闻佛放光。遍界难藏真薄相,一丝不挂且逢场。却须重说圆通偈,千眼熏笼是法王。’”^{[5]64}根据《苏轼年谱》,苏轼于宋徽宗建中靖国元年正月下旬“抵虔州”^{[3]1378},三月“过慈云寺,戏赠长老明鉴”^{[3]1384}。苏轼《戏赠虔州慈云寺鉴老》借沐浴之事,亦庄亦谐地阐发禅门宗旨,为明鉴扬名,也在不经意间展示出其在诗歌与禅修方面圆融通达的境界。这虽是个案,却是儒释交融可能达到的层次的呈现。

四、宋代诗话士僧交际叙事的话语价值

宋代诗话士僧交际叙事属于跨界案例,士人向僧人获取思想资源,提升心性水平,助推诗歌创作,丰富美学概念;僧人向士人学习文学表达,推进佛经书面翻译与僧人口头表述两类话语更加本土化乃至精英化,这种双向互动推动中国叙事的横向资源共享,并为其纵深演进提供新的内驱力。

(一)对“以诗说禅”佛门风气的展示

随着“文字禅”思想的流行,禅宗日渐从“不立文字”走向“以诗说禅”,宋代诗话从文学层面

反映僧人对诗歌的独特感悟及自觉运用。在这些典型案例中,僧人借助诗歌形式,诠释禅宗理念,阐述禅法修为,将心性的相通性作为桥梁,使精致的诗歌语言与深刻的佛学理论得以沟通,乃至密不可分,这种同一性相当于从根部将佛教与传统文化深度融合,强化了儒释合流思潮的生发力度。同时,僧人文学作品形式上工整优美,内涵上充满禅意哲理,展现出对诗歌的深度理解及精湛技艺,有利于扩展禅学在精英文化圈的认同及传播。

(二)对“文人参禅”精英风尚的呈现

与“以诗说禅”相对应的是文人参禅,它们共同构成精英文化圈两大主体间的双向奔赴。文人参禅不仅是学术交流,更是提升心性修养的便捷途径,给文人带来探索内心世界、提升创作水平乃至应对俗世纷扰的精神力量。这在文人的日常生活与文学作品里都有精彩呈现,受佛教影响越深,就越容易流露出淡泊名利的人生态度,以及超然物外的美学旨趣。这种思维方式也反过来让文艺作品深入反思人与社会,进而获得超越性的诗学境界。宋代诗话生动再现这种特殊的时代风貌与文化气息,既展现出文人广泛寻求思想资源的宽广视野,也印证当时佛教不可替代的思想地位。

(三)对“以禅喻诗”文学理论的深化

“以禅喻诗”是宋代文学理论的显著概念,宋代诗话从作者心性、创作缘起、美学意境诸方面展现了用禅学思想分析诗学现象的可能性及其方式。这是因为解析心性对禅学与诗学而言同等重要,而士僧交际可以互相汲取灵感,实现诗与禅的双向自如转化。落实到文学行为层面,诗人借助佛教拓展创作视域,僧人借助诗歌实现精致表达,双方的内在动机、灵感来源、效果呈现等都有内在一致性。尤其是在诗歌审美价值与禅学境界体验层面,都是通过悟道的途径达到心灵与艺术的自由境界。两者的结合可谓顺理成章,也为后世诗学创新开辟了新路。

(四)对中国叙事话语的价值启示

宋代诗话士僧交际叙事至少从三个维度深化了中国叙事话语:一是推动精英群体的话语互动。士人与僧人来自不同的知识阶层和社会领域,但他们以诗歌为媒介交流对话,模糊了原

有文化身份界限,拓展了各自的既有认知。二是直面价值观念的话语碰撞。士人代表入世的人文观念,僧人代表出世的宗教观念,但他们共同探讨人与社会的诸多话题,迸发出新的思想火花,推进了两种价值观的重新阐释。三是强化心性认知的话语交融。文人的身份标识是创作,僧人的身份标识是参禅,两者路径有异但旨归相同,从而互相提供助力,促成文学的深度与禅学的雅度,为中国叙事带来崭新的生成范式。

概而言之,士僧交际叙事是三教合流背景下智识精英拓展认知、切磋学问、交流思想的侧面反映,也是诗禅交融分别在诗人参禅与僧人作诗两个向度交错发生的传播要件。宋代诗话士僧交际叙事采用剪影叙事的方式,既不像文学叙事那样围绕作家作品展开,又不像高僧传那样以僧人行迹为中心,而是专门选取有话语价值的片段加以载录与阐释。这些话语大致可分为文学、禅学、闲谈三类,展示出宋人推进文学创新与理论变革的努力,以及这些行为所蕴含的文化自信。这有助于智识精英不断探求新知,为宋代文学注入思想动力,也为宋代佛学在精英文化圈的传播提供了路径依凭。

参考文献

[1]程树德.论语集释[M].程俊英,等点校.北京:中华书

局,2018:1133.

[2]阮阅.诗话总龟:前集[M].周本淳,校点.北京:人民文学出版社,1998.

[3]孔凡礼.苏轼年谱[M].北京:中华书局,1998.

[4]文莹.湘山野录;续录;玉壶清话[M].郑世刚,杨立扬,点校.北京:中华书局,1984:54.

[5]张伯伟.稀见本宋人诗话四种[M].南京:江苏古籍出版社,2002.

[6]毕沅.续资治通鉴[M].北京:中华书局,1957:2249.

[7]胡仔.苕溪渔隐丛话:后集[M].廖德明,校点.北京:人民文学出版社,1984:297-298.

[8]脱脱,等.宋史[M].北京:中华书局,1985.

[9]丁福保.历代诗话续编[M].北京:中华书局,1983.

[10]苏轼.苏轼诗集[M].王文诰,辑注.北京:中华书局,1982:2451.

[11]何文焕.历代诗话[M].北京:中华书局,1981.

[12]叶梦得.石林诗话校注[M].逯钦立,校注.北京:人民文学出版社,2011:135.

[13]魏庆之.诗人玉屑[M].上海:上海古籍出版社,1978:8-9.

[14]胡仔.苕溪渔隐丛话:前集[M].廖德明,校点.北京:人民文学出版社,1984.

[15]惠洪.禅林僧宝传[M].吕有祥,点校.郑州:中州古籍出版社,2018:174-175.

[16]缪钺.杜牧年谱[M].北京:北京大学出版社,2021:314-318.

Discourse Dissemination and Cultural Integration of the Communication Narrative in Poetry Talks Between Scholars and Monks in the Song Dynasty

Zhou Meng

Abstract: In the context of traditional culture, the communication between scholars and monks has special discourse value, because it is not only a reflection of the expansion of cognition, exchange of knowledge, and interchange of ideas by the intellectual elites of Confucianism and Buddhism, but also the fusion of poetic discussions and Zen. This interaction occurs in poet meditation and monk poetry. While the communication narrative of the Song dynasty's poetic discourse of scholars and monks may seem scattered and disorderly, it actually represents a poetic representation of this mainstream concept, which can be categorized into three types of communication discourse: literature, Zen, and casual conversation. It demonstrates the efforts of the Song intellectuals to promote literary innovation and theoretical transformation, as well as the cultural confidence in these behaviors. This availability helps the intellectual elite circle continuously explore new knowledge, and injects ideological momentum into Song dynasty literature, providing a path for the dissemination of Song dynasty Buddhism in the elite cultural circle.

Key words: the Song dynasty poetic talks; narrative communication between scholars and monks; the fusion of poetry and Zen; discourse dissemination; cultural confidence

[责任编辑/周 舟]