

《答俊书记学诗》钱说献疑

——兼论元好问的诗禅观

程 亚 林

钱锺书先生在《谈艺录》中说:

《元遗山诗集》卷十《答俊书记学诗》:“诗为禅客添花锦,禅是诗家切玉刀”;下句正后村所谓“将铅槩事作葛藤看”,须一刀斩断,上句言诗于禅客乃赘疣也。①

句中引刘克庄语见《后村先生大全集》卷八《题何秀才诗禅方丈》:“能将铅槩事,止作葛藤看。”钱先生尝释此诗云:“隐讽诗与禅扞格不两立,文词乃禅家所斩断之葛藤也。”②依钱先生之说,遗山诗意即:诗是禅客必割之赘疣,务斩之葛藤,遗山此诗对诗禅关系的看法,与后村同调。

钱先生此说以后村、遗山诗含意相同为前提,实误,谨献疑如次。



后村《题何秀才诗禅方丈》全诗为:

景建谈之子,诗禅丈室宽。能将铅槩事,止作葛藤看。坏衲蒙头易,元机得髓难。何因清夜话,分我一蒲团。

诗的大意是鼓励何秀才弃诗参禅,认为只有这样才能参得禅道真髓。《后村先生大全集》卷九十九又有《何秀才诗禅方丈》一文,全文是:

诗家以少陵为祖,其说曰,语不惊人死不休。禅家以达摩为祖,其说曰,不立文字。诗之不可为禅,犹禅之不可为诗也。何君合二为一?余所不晓。夫至言妙义,固不在于言语文字。然舍真实而求虚幻,厌切近而慕阔远,久而忘返,恐君之禅进而诗退矣。何君其试思之。

文的大意是反对何秀才以参禅求诗进的作法,阐述了诗禅在追求目标(真实或虚幻,切近或阔远)、对待文字的态度(“语不惊人死不休”或“不立文字”)上截然不同、不可合一的观点。很显然,后村一诗一文表达的是他对诗禅对立关系的认识。

遗山诗却不能作同样的解释。其关键在于我们不能将“切玉刀”解释为斩断文词葛藤之刀,也不能将“花锦”武断地判为“赘疣”或“葛藤”。

遗山诗下句“禅是诗家切玉刀”涉及的是诗人与禅的关系。主语是“禅”,表语是“切玉刀”,将它解释为“诗是禅家(须用)切玉刀(斩断的葛藤)”就偷换了原句主词和表语,增添了原句没有的内容,篡改了原意,这是不合释读通例的。

我们认为,如果不改变原诗句式,它表达的意思就是:禅是诗人(有益于诗歌创作的)切玉之刀。“切玉刀”典出《列子·汤问》:“西戎献锜谿之剑……其剑长尺有咫,用之切玉如切泥焉。”一般用来指称能帮助使用者达到于己有利有益目的的利器。在遗山诗中,它用来比喻

禅对于诗歌创作的作用，意谓诗人学禅犹如获致利器，于创作有益。

能证明遗山这一观点的典型材料是他对晚年向佛的唐代大诗人白居易创作道路的推崇。

我们知道，白居易晚年修香山寺，与香山和尚如满结香火社，自称香山居士，死后还被《五灯会元》列为佛光满禅师的法嗣，走的是一条参究佛禅而又不废诗歌创作实践的道路。如何评价他所走的道路，必然涉及评论者对诗人学禅问题的态度。从《遗山先生文集》中，我们发现，他不仅不否定白居易道路，反而作了高度肯定的评价。他认为，白居易这样做既达到了“高情留诗轴，清活入禅板”、诗禅双修的目的，又促使诗歌创作进入了“不烦绳削而自合”的圆熟境界^③。在他心目中，白居易是最懂得诗禅相通之理的诗人，也是最值得推崇、学习的大诗人，其生活道路是令人仰慕的。他曾这样称颂白居易：

诗印高提教外禅，几人针芥得心传？并州未是风流域，五百年中一乐天。^④

这就是说，人才匮乏的并州，五百年才出了一个大诗人白乐天（按：白居易生于河南，属并州，早元遗山约五百年），究其原因，不过是因为白居易掌握了以禅助诗的独得之秘罢了。因而，当元遗山自己在创作上陷入“学诗二十年，钝笔死不神”的困境时，就有过“乞灵百少傅，佳句悦能兴”的想法，也抒发过“中年直欲伴僧闲”、“禅林一勺水，更拟就师传”之类情感^⑤。至于往返禅林，与禅人唱和酬酢，更是他引以为乐的事情。在这种情况下，他认为禅是助诗的利器，也就是必然的了。所以，钱说误。

遗山诗上句涉及的是禅人与诗的关系。“花锦”一词一般用来指禅家文事，它有褒贬二义。

早在唐代，以“葩萼”喻禅人之诗的褒义用法就已出现。刘禹锡在《过鸿举法师寺院便送归江陵》一诗的小引中，称禅人之诗为“禅林之葩萼”、“戒河之珠玑”，就是十分明显的例子。后来，《碧岩录》第38则称临济宗的问答垂示“语句尖新，攒花簇锦，字字皆有下落”，释惠洪《石门文字禅》卷二十五《题云居弘觉禅师语录》一文称禅门“秀丽严峻之语”使人“如览花葩之开妍，烟云之秾纤”，黄檗宗大智在《碧岩种电钞》中称临济宗汾阳善昭、云门宗雪窦重显的颂古诗为“禅苑花锦”，都是同样的例子。在这里，“花锦”、“花葩”都是称誉禅家文事的褒词，没有丝毫贬意。

当然，贬义用法也有。如《碧岩录》第21则称传统佛学“建法幢，立宗旨”的繁琐教条为“锦上铺花”，释惠洪在上引同一篇文章中称洞山良价（悟本）和门徒的问答为“虽说得如花锦，无益也”，就是这类例子。

在这种情况下，要判断遗山诗中的“花锦”一词究竟是褒义还是贬义，就必须联系遗山对待禅人之诗的一贯态度和这首诗写作的背景进行具体分析，而不能遽下判词。

首先，我们发现，在遗山诗文中，找不到他贬斥禅人诗文的记载，多的倒是他对禅家诗文的褒扬和鼓励。比如，他曾称赞一代名僧、《万松老人评唱天童正觉和尚颂古从容录》的作者行秀“辩材无碍，当世无能有当之者”，并为行秀的门徒嵩和尚所作的“颂”写过序，称赞它可以与苏东坡、黄山谷之诗相比。序中还引用《答俊书记学诗》那两句诗，作褒语用^⑥。对知交性英禅师的诗作，他更是赞不绝口。施北研《遗山诗集笺注》卷二《寄英禅师师时住龙门宝应寺》诗云：“前时得君诗，失喜忘朝食……爱君梅花诗，入手如弹丸。爱君山堂句，深韵如幽兰。诗僧第一代，无愧百年间。”就表达了他读性英诗的喜悦和激动心情。《遗山先生文集》卷三十七《本庵诗集序》不仅记述了性英禅师《山堂夜岑寂》、《梅花》等诗轰动京师，使赵秉文、李纯甫等人“至以不见颜色为恨”的盛况，还说：

上人才品高，真积力久，住龙门嵩少二十年，仰山又五六年，境用人胜，思与神遇，故能游戏翰墨道场，而透脱丛林科臼，于蔬笋中别为无味之味。皎然所谓情性之外不知有文字者，盖有望焉。

用充满仰佩之情的笔墨对性英禅师的诗作和为诗之道作了总结性评论。其中，禅人可以为诗，修禅可以提高诗歌创作境界的观点表达得十分强烈而鲜明。正是在这一观点指导下，他通过对性英诗作的体察，对僧人之诗的“本色”发表了不同于流俗的精辟见解。他说：

东坡读参寥子诗，爱其无蔬笋气，参寥用是得名，宣政以来无复异议。予独谓此特坡一时语，非定论也。诗僧之诗，所以自别于诗人者，正以蔬笋气在耳。

所谓“蔬笋气”也就是禅“气”、林间风味。苏轼认为禅人之诗无“蔬笋气”才是佳作，元遗山却反其道而行之，认为有“蔬笋气”才是禅人之诗的本色。前者以世俗诗的标准要求禅人之诗，是强不同以为同；后者承认禅人之诗的特殊风格，更符合文学创作规律。揆诸僧诗中的上乘之作，如寒山、拾得诗、皎然诗，元遗山的见解无疑较苏说正确。由此，我们完全有理由认为，对僧诗如此熟悉推崇、并作过深入研究，认识了它独特价值的元遗山，肯定诗可以为禅客添花锦，应是没有疑义的。

其次，元遗山还苦口婆心地指导过禅人学诗，《遗山先生文集》卷三十九《答聪上人书》就是这方面的记载。该文一开头便描述了他接到聪上人诗作后“且喜且叹”的“好贤乐善之心”，接着，在叙述了自己学诗的历程之后，又中肯地分析了聪上人的资质和学养，提出了谆谆告诫：

上人天资高，内学富，其笔势纵横，固已出时人畦畛之外，唯前辈诸公论议或未饱闻而登道之耳。

古人有言：“不见异人，必得异书。”可为万世学者指南，可终身守之。此仆平生所得者，敢以相告。

这种经验之谈中包含的真情和苦心是不难体会的。对禅人学诗如此关怀的他，怎么会视禅人之诗为“赘疣”、“葛藤”呢？

特别值得一提的是，他称赞过俊书记之师清凉相和尚的诗，而这，恰恰构成了《答俊书记学诗》一诗写作的特殊背景。据施北研《元遗山诗集笺注》卷十四《答俊书记学诗》题下之注，可知俊书记是遗山好友、诗僧清凉相和尚的得意门徒。据《遗山先生文集》卷三十五《兴福院功德记》：“予居崧前，往来清凉，如吾家别业……西溪相（按指清凉相和尚）与相之徒显、靖、雋（按指俊书记）诸人皆有道行可纪，故尝称述之。”又可知遗山与清凉相和尚师徒均有相当密切的关系。而对清凉相和尚的诗文，遗山颇多赞词：“初，予未识师（按指清凉相和尚），有传其诗文来者。予爱其文颇能道所欲言，诗则清而圆，有晚唐以来风调，其深入理窟，七纵八横，则又于近世诗僧不多见也。”^⑦在这里，他赞成禅人写诗的观点也体现得很鲜明。既然如此，他就不可能论其师如此而教其徒又如彼，对清凉相和尚和俊书记二人写诗和学诗持两种不同的态度。依钱说，则遗山势必在他们师徒之间陷入依违相左的尴尬境地，这又是于情理不合的。

所以，我们没有理由将遗山诗中的“花锦”一词判为贬义，而只能肯定它是褒义，钱说误。



为了更进一步理解后村和遗山诗，有必要论及他们对诗禅关系的总体认识和各自在上述诗文中所强调的不同方面。

一般认为，前引一诗一文既说明了刘克庄认为诗禅在任何情况下都水火不容的观点，又囊括了他对诗禅关系的全部认识，因而他属于“视诗与禅了不生关涉者”一派^⑧。其实，这是一种以讹传讹、相沿成习的误解。《四部丛刊》本《后村先生大全集》卷一〇八、卷九十九所载《通上人诗卷》和《辉上人携其父所作偈求跋》两文就反驳了上述传统看法。在前一篇文章中，刘克庄不仅称赞通上人的诗“幽闲澹泊，如不设色之画，不糝之羹，有自然色味”，认为禅人可以为诗；而且自愧不能说禅，立下了“既说禅又说文章”、“勇猛精进”的志愿，认为诗人也可以学禅。在后一篇文章里，他则大力称颂“游乎方之外而未尝离乎方之内”、“弹琴有履霜之声”、“哦诗有蓼莪之哀”的禅人和“囿乎方之内而能游乎方之外”的凡俗都是

“过人”之“豪杰”。这说明，他既不处处视诗禅如水火，又不是绝对的诗禅对立派，历代文学批评史家对他这方面的概括是欠全面、欠妥当的。

当然，既认为参禅必须弃诗、禅进诗必退，又认为禅人可以为诗、诗人可以学禅，怎么能在理论上统一起来呢？刘克庄并没有明确回答。

在这方面，遗山却有更深入、更全面、更辩证的认识。他在《陶然集诗序》中曾谈到了“方外之学”（当然包括禅学在内）与诗学的关系，他说：

诗家所以异于方外者，渠辈谈道不在文字，不离文字；诗家圣处不离文字，不在文学，唐贤所（谓）性情之外不知有文字云耳。⑨

这种说法与后村的认识有两点不同：

第一，他不认为禅“不立文字”，而认为禅“不在文字，不离文字”，较后村说得更圆通，也更合禅宗本意。法海本六祖《坛经》既说：“本性自有般若之智，自用智慧观照，不假文字。”但又反对“不用文字”：“既言‘不用文字’，人不合言语，言语即是文字。”据契嵩本、宗宝本《坛经》，六祖慧能还说过：“又云直道不立文字，即此‘不立’二字，亦是文字。”所以，遗山所谓“不在文字，不离文字”是对禅与文字关系更准确的认识。

第二，他很明显地用“体”与“用”这一对范畴对诗禅与文字的关系进行了分析与概括，较后村深入。上文意即：禅以“不在文字”为本，以“不离文字”为用；诗以“不离文字”为本，以“不在文字”为用。它们之不同在于所立之“本”不同，但在各立其本的前提下却可以交相为用。这就既在本质层次上区分了诗与禅，又在现象层次上沟通了诗与禅。事实上，参禅全赖不可言说的体悟、亲证，其基础和最终目标“不在文字”；但禅人无论是接引徒众、方便说法，还是抒发禅林生活感受都“不离文字”。诗须用语言表达，其基础和最终的表现方式无论如何都“不离文字”，但诗人在获取诗意和追求最佳表现方式时又力求脱去文字挂碍，具有“不在文字”的意味。因而，禅人可以用诗，诗人也可用禅。

与此同时，遗山还在该文中具体地谈到了方外之学和诗学的相通之处：

第一，他认为无论方外之学还是诗学的精进都遵循着“技进于道”的规律：

方外之学，有为道日损之说，又有学至于无学之说，诗家亦有子美夔州以后、乐天香山以后、东坡海南以后皆不烦绳削而自合，非技进于道者能之乎？

第二，他认为诗歌创作进入最佳状态可以用悟道相喻。他指出，一当诗人处于“万虑洗然，深入空寂，荡元气于笔端，奇妙理于言外”之际，其“悠悠”之状，就与庄子所谓“吾丧我”的“今之隐几者”一样，不可再以“昔之隐几者见待”了。这也说明，探究“方外之学”，参悟“禅理”，对诗道精进是有益处的。

这样，遗山对诗禅关系的认识就无论在理论上还是在实践上都比后村深入、全面、辩证得多了。

由此，我们也可看出，遗山诗是从诗禅相通的现象层次上立论的，后山诗是从诗禅对立的本质层次上立论的。大抵遗山认为，俊书记禅本已立，用诗无碍，以诗为禅“添花锦”未尝不可；后村却认为，何秀才诗禅二本均未立，如不弃诗学禅和放弃以禅助诗的想法，则于诗于禅均无所得。因而，他们的诗各有侧重，不可比并，这是不能不深入体察的。所以，钱说误。

明白了遗山诗起首两句的意思以及遗山对诗禅关系的总体看法，《答俊书记学诗》的后两句也就容易理解了，该诗后两句是：

心地待渠明白了，百篇吾不惜眉毛。

按“渠”是“心地”的反身代词，“不惜眉毛”是禅家语。据说禅家认为泄露秘密就会得麻疯

病脱落眉毛^⑩，不惜眉毛即不顾一切地获取、传授禅家的独得之秘、关键之语。《碧岩录》⁵¹则云：“要识末后句，只这是岩头太杀，不惜眉毛，诸生毕竟作么生会？”⁴⁶则又云：“殊不知镜清有人底手脚，胆大不拘，一机一境特煞，不惜眉毛。”两段话的意思都是说岩头、镜清禅师在禅道上有独得之秘传授。王夫之在《明诗评选》卷四评胡翰《拟古》中谈到作诗秘诀时也说：“简字不如简意，意简则弘，任其缭绕，皆非枝叶。呜呼，此夕堂不惜眉毛语，知谁领取？”所谓“不惜眉毛语”，也就是不惜辛劳获取的诗道之秘。依此，遗山后两句诗的意思就是：待我彻底弄清了诗禅互用的奥秘，我一定会无所畏惧地倾心相告。

的确，诗禅对立容易说，诗禅互用却难以说清说透。从遗山对诗禅关系的总体认识看，尽管他已将“体用”范畴引入了诗禅与文字的关系之中，但以“不在文字”为本的禅如何才能用好“不离文字”之诗？以“不离文字”为本的诗如何才能用好“不在文字”之禅？怎样才能把握“用必有度，用不伤本”界限？依然需要他以“不惜眉毛”的勇气去探索。后两句诗充分体现了他谦虚谨慎的品德，爱护后学的心情，在对待禅人学诗的态度上，也与《答聪上人书》一致。如果真如钱先生所说，元遗山早以视诗禅如水火，对它们的关系作了截然对立的判断，后面两句诗就会显得全无巴鼻。在那种情况下，他还有什么不“明白”之处？何以还能预言将有“不惜眉毛”的“百篇”之语相告呢？

所以，从全诗上下文看，钱说亦误。

我们发现，在1948年开明书局版的初版《谈艺录》第369页上，钱先生在批评了钟惺以禅说诗之后曾说过这样一段话：

元遗山《答俊书记学诗》七绝有云：“诗为禅客添花锦，禅是诗家切玉刀。”下语极有分寸。盖禅破除文字，更何须词章之美，诗则非悟不能，悟则通乎禅理。

揣摩钱先生之意，似认为禅虽不求“词章之美”，但不弃“词章”之用，同意遗山“添花锦”之说；诗虽不可用禅道来解说，但明白悟禅的道理却有助于悟诗，与遗山视禅为诗家切玉刀同旨。正是在这个意义上，钱先生认为遗山诗“下语极有分寸”。但是，1984年版《谈艺录》不仅在同一节中删去了对遗山诗的评说，而且在《补订》中得出了与初版相左的前述结论，这的确叫人困惑莫解。不知钱先生是否还有其他考虑？

最后应特别说明的是，钱先生是博通古今、饮誉中外的著名学者，笔者不过是古代文论界得钱先生著作教益良多的普通学步者而已。千虑纵有一得，亦如涔蹄之水、一簣之土，不足以语于大海乔岳之前。不当之处，敬祈钱先生和其他同志指正。

注释：

①② 《谈艺录》第58页，第412页，中华书局1984年版。

③ 《遗山先生文集》卷一《龙门杂诗》之一、卷三十七《陶然诗集序》，《四部丛刊》本。

④ 《遗山先生文集》卷十三《感兴四首》之二。

⑤ 《遗山先生文集》卷一《龙门二首》之二、卷八《出山》、卷七《汁禅师自断普照瓦为研见饷为和二首》之二。

⑥ 《遗山先生文集》卷三十七《嵩和尚颂序》。

⑦ 《遗山先生文集》卷三十一《清凉相禅师墓铭》。

⑧ 郭绍虞《沧浪诗话校释》第17页，人民文学出版社1983年版。

⑨ 《遗山先生文集》卷三十七。

⑩ 参见吕澂《中国佛学源流略讲》第255页，中华书局1979年版。