

流人、詩社與禪堂：作為文本的〈冰天社詩〉^{*}

劉威志^{**}

國立成功大學中國文學系

摘 要

中國東北第一個文學社團「冰天詩社」成立於順治七年（1650），成員主要是被清廷流放至此的漢人。詩社的成員共 33 名，社員所使用的名號光怪陸離，社集詩作與其名號相互指涉。

本文不以「冰天詩社」為群體，而將〈冰天社詩〉作為文本（text），透過克里斯蒂娃（Julia Kristeva）的互文性理論，指出社員的名號、籍貫與詩作，之所以不斷割裂前義、新生它義，目的不在新義舊義云何，而在於意義不斷轉換的過程。

此一過程，即是函可（1611-1660）為了安頓身經易代、戰亂、道德抉擇的流人，權假文人結社的傳統，暫時給予彼等抒發離亂、忠義、人道主義困挫的場域。同時，招來神鬼走獸、有情物與無情物，使得詩社充斥著時空錯置的角色、浮動的詮釋意指。這是函可將「詩社作為禪堂，以唱酬作為問參」的禪法。

關鍵詞：冰天詩社，流放，函可，互文性，克里斯蒂娃，宗教文學

* 感謝兩位匿名評審專家惠示批評與建議，讓我得以重新調整。拙文之構思、撰寫與成稿，歷時甚長，多承嚴志雄教授之啟發，復得蔣寅教授之鼓勵，定稿於黃儀冠教授之針砭。筆者獲益甚深，附誌於此，敬表謝忱。

** 作者電子郵件信箱：winterreise2009@gmail.com

倏喜倏怒豈有常，欲殺欲活亦非意。
 有時夜半步空階，一叩青冥尺有咫。
 沉魄千年呼盡來，死者可生生者死。
 函可〈過北里讀《徂東集》〉

一、前言

1646 年，南京城破之際，曹洞宗祖心函可（韓宗騄，1611-1660）「服縞練衣，持拄杖，痛哭其門，大呼志不可降、時不可失」，激勸士人死節。¹ 旋以挾違礙書籍《再變記》見逮，² 下獄幾至拷死；後遇特赦，發流東北；順治五年（1648）春末，徙抵瀋陽。³

隔年（1649），已仕清的左懋泰（大來、北里，1597-1656）為「仇家所詰」，⁴ 舉家流發鐵嶺，函可過訪懋泰，有詩，略云懋泰才逾李夢陽，遭際甚於杜工部；復以殷商遺民伯夷叔齊比諸懋泰、懋第（1601-1645）兄弟。對左氏兄弟的道德文章，均推崇備至。⁵ 嗣後二人唱和往還頻仍；懋泰歿後，函可更為左氏諸孤托鉢。

順治七年冬十一月二十七日，值左懋泰生日，函可在流放地盛京（瀋陽），組織「冰天詩社」，招諸僧、道、士，共 33 人，為甫來瀋陽的左懋泰祝壽。七日後（十二月初四日），復值函可生朝，左懋泰依樣畫葫蘆，招來冰天社原班人馬，為函可壽。兩次聚會，相差不過七天，得詩 86 首。這份詩社唱酬的紀錄，被收作函可《千山詩集》第二十卷，⁶ 卷名「冰天社詩」。

¹ 丁澎著，晁天義整理，《扶荔堂文集》，《回族文獻叢刊》第 5 冊（上海：上海古籍出版社，2008，清康熙刻本），〈普濟禪師塔碑銘〉，頁 2279。

² 函可《再變記》錄南都時事；又查出洪承疇書信數通（函可父親晚明禮部尚書韓日績（1578-1635）乃洪承疇書室房師），書籍信札各犯清廷與降清將領之忌諱。汪宗衍，《千山剩人和尚年譜》（臺北：臺灣商務印書館，1986），頁 13-17。

³ 函可以戊子四月二十八日抵瀋。函可著，嚴志雄、楊權點校，《千山詩集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2008），郝浴〈奉天遼陽千山剩人可禪師塔碑銘〉，頁 12。

⁴ 左懋泰，曾任明吏部郎中，降大順政權後與唐通守山海關，入清後事蹟不詳。張玉興，《清代東北流人詩選注》（瀋陽：遼瀋書社，1988），頁 50。

⁵ 函可，《千山詩集》，〈過北里讀《徂東集》〉，頁 113-115。

⁶ 1703 年以前，函可詩存有不同名稱的手抄本，1703 年以後「嶺南華首臺僧眾將不同抄本彙編為一

直至今日，學界都認為「冰天社」是東北的第一個文學社團，⁷〈冰天社詩〉是紀錄該社集會的第一手材料，⁸有助於吾人探討東北流人的文學、文化與歷史，如嚴志雄所揭：

冰天詩社的成立，讓他〔函可〕得以與自己過去的文化身份重新聯繫起來。瀋陽城特殊的歷史和政治背景，使得詩社的存在具備了更重要的意義：函可把晚明的一種文化生活帶進了滿清舊都。來自中原的放逐者企圖藉此尋求文化認同，重拾自我的過去，而詩社中的本地人和移民們，卻是在挪用著一種中國文化體制。⁹

嚴志雄指出，流人將晚明以來的詩社集會，搬演於東北；藉此文化儀式，召喚文化記憶，加強文化認同；至若「詩社中的本地人與移民」，指的是「同社名次」名單中，籍貫在尚陽堡、在醫巫閭、在五國、在朝鮮諸地的社員，認為他們入社寫詩，是在「挪用著中國文化體制」。¹⁰總之，當東北流人、在地人、移民三個群體，共同以「詩社社會文化活動」作為社交工具而進行交流之際，¹¹其多樣複雜、衝突融合的文化交匯處，在在引發學界興趣。¹²

但讓筆者感到困惑的是，至今沒有直接證據，能夠證明冰天詩社在 1650 年年末的兩次聚會之後，仍有活動、仍有人持續入社，¹³如果謹慎推論，似乎只能說

集，刊刻行世，是為《千山詩集》，凡二十卷，補遺一卷。……《千山詩集》是函可詩集現存的唯一版本。」嚴志雄撰，李芳譯，〈導論：忠義、流放、詩歌——函可禪師新探〉，收入函可，《千山詩集》，頁 10。

⁷ 關於流人文學與文化之研究，李興盛、張玉興諸位先生，潛心多年，卓然有成，為後學開無數方便法門。李興盛，《中國流人史》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，1996）；張玉興，《清代東北流人詩選注》。

⁸ 李興盛，《中國流人史》，頁 673；何宗美，《明末清初文人結社研究》（上海：上海三聯書店，2016），頁 321。

⁹ 嚴志雄，〈導論：忠義、流放、詩歌——函可禪師新探〉，收入函可，《千山詩集》，頁 54。

¹⁰ 本文對此說持保留意見，筆者認為是函可的冰天詩社在「挪用」這一群本地人與移民的身分與籍貫。詳後文。

¹¹ 顏崑陽，《反思批判與轉向：中國古典文學研究之路》（臺北：允晨文化，2016），〈用詩，是一種社會文化行為模式——建構「中國詩用學」初論〉，頁 247-271。

¹² 嚴志雄，〈流放、帝國與他者——方拱乾、方孝標父子詩中的高麗〉，《中國文哲研究通訊》，20.2（臺北：2010），頁 93-120。

¹³ 何宗美雖也承認，冰天社聚會只二次，卻又說大聚會完了之後尚有小聚會，如函可〈招高一戴三同過北里喜刺翁春侯至兼訂後會〉、〈九日偕諸子過北里〉，就是大聚會後的小聚會。如此推論，不啻使得明清別集中相關命名方式的詩題，都成為一次次詩社集會？何說不能令人信服。何

這是兩場相隔七天的生日宴會，社員以詩向壽星祝壽，成員多以左懋泰家族為主。自此之後，函可、懋泰或冰天社其他成員，再無以「冰天」名義聚會的痕跡。

而且，冰天社唯二的兩會，雖以「祝壽」為主題；但成員的唱酬中卻「絕少賀壽福慶之辭」，兩會「實則成了長期身心交疲的流人們坦露胸懷、表達複雜情感的機會」，¹⁴ 劉國平由此推論，社詩如此內容不符主題，當與流人罪犯的身分與遭際有關。¹⁵ 如果就依劉國平所謂「身分遭際」這一知人論世的傳統進路看，經過前賢之努力，冰天社社員 33 人，居然還是超過一半的社員，完全不可考。之所以不可考，是因為社員「使用光怪陸離的名號以為代稱」。¹⁶ 但是，這些名號並非艱字僻詞，相反的，都是些冰天雪地、去國懷鄉、東北地域、宗教神話裡的常見名物。

晚明以來興起的詩社文化，其社集之編選刊印，尤重名氏、家族、地域，幾乎可以看作士子間相互標榜的社交工具；彼等集會結社與唱酬詩作，不難看出企圖援詩歌為文化資本，轉換作競取功名、尋求同黨的政治資本。¹⁷ 職是之故，詩集中

宗美，《明末清初文人結社研究》，頁 335。至於冰天社社員人數，應只有 33 人。嚴志雄曾謂「我們可以斷定，被貶謫的清廷官員，如李呈祥、魏琯、季開生、李裊和陳心簡，都在詩社成員之列」，稍嫌想當然爾。所舉李、魏、季、陳北流抵瀋，都在 1655 年以後，未及參與 1650 年歲暮的聚會。不宜認為函可與彼等所有唱酬，都屬於冰天詩社的活動。嚴志雄，〈導論：忠義、流放、詩歌——函可禪師新探〉，收入函可，《千山詩集》，頁 47。嚴說乃沿用陳伯陶《粵東勝朝遺民錄》之誤，見張玉興，〈「尚陽堡流人」問題探實〉，《明清論叢》，15（北京：2015），頁 429。

¹⁴ 劉國平，〈清代東北文學社團——冰天社考評〉，《社會科學戰線》，4（北京：1990），頁 296-297。

¹⁵ 流人遭際與清代流放制度，參李興盛，《中國流人史》，頁 633-636。何以使用「光怪陸離」的筆名呢？學界主張詩人當時罪流之身分、易代之際的政治緊張，與處於被監控羈囚的情境，導致他們刻意隱蔽真實名姓，只呈現「東北流放地」的象徵意涵。但是，冰天社員的前幾人斑斑可考，詩作更完全是在傳統詩言志的體系下唱酬，沒有那些象徵與遮掩的技巧，這又該如何解釋？由此可知，純以罪犯來解釋怪奇的筆名，並不周到。

¹⁶ 嚴志雄，〈導論：忠義、流放、詩歌——函可禪師新探〉，收入函可，《千山詩集》，頁 47。考證流人生平事蹟之困難與箇中艱辛，可見李興盛，〈自序〉，收入李興盛主編，《歷代東北流人詩詞選注》（哈爾濱：黑龍江大學出版社，2014），頁 1-4。筆者以愛如生《中國方志庫》搜尋，亦不見相關載記。

¹⁷ 詩至於明，已成為士子的基本文化素養暨社交工具；詩人爭相軒輊、互為標榜，詩派奇多。臺閣、茶陵、前後七子之後，又有唐宋、公安、竟陵；甚者明末清初，以詩社為單位，互通聲氣、南北串聯。前賢研究詩社、詩派及其群體意識，殆從此發明。何宗美，《明末清初文人結社研究》，頁 1-13；謝國禎，《明清之際黨社運動考》（臺北：臺灣商務印書館，1967），頁 204-255；羅時進，《文學社會學——明清詩文研究的問題與視角》（北京：中華書局，2017），頁 58-86。

的姓名、字號、籍貫，與其詩作等種種意指符號，都必須指向作者，才有意義，反過來看（或換句傳統的話來說），即所謂「詩言志」。詩人與詩作間的預設關係是緊密的、同一的；名號與詩作內容，是幫助讀者索解作者身分、情志，甚至是認識作者家族世系的輔助工具。然而，載於〈冰天社詩〉的詩作、社員名號與其籍貫，卻與傳統迥別。何宗美觀察道：

象徵手法在冰天社詩的運用……有局部象徵和通篇的整體象徵之分。……如石人、沙子、青草、子規等人的作品，往往緊扣自己的別號作深入的發掘。……象徵之中還兼用雙關、擬人的手法。……有兩個特點，一是……石人、沙子、青草、子規原本是詩人的別號，在此卻成為全詩的詩題了，與北里……等人之詩不同。二是既詠物，有寫人，以雙關、擬人為中介，創造了詩的象徵意義，與直抒胸臆之作不同。¹⁸

何觀察到詩人們先建構一與「流人際遇、東北地景、明清易代動亂」相關的「象徵物」，再以此「象徵物」為面具、為所扮演之角色，在其中發聲。

嚴志雄則以函可〈寄阿誰〉與〈再寄阿誰〉中「阿誰」作為人名抑或「問句」（即「寄與何人」之意），指出「此處展現著一種故作含混的藝術表現手法，函可經常在其於遼東的詩歌使用。他頌揚不同的人物〔筆者案：此處應如作者在後文所稱之「客觀對象物 (objective correlative)」〕，將他們奉為明朝遺民，卻不直截將自己歸入其中」，而是以對話的方式，第二人稱甚至第三人稱的方式表現。¹⁹

何宗美指出〈冰天社詩〉著重象徵意義，與傳統詩言志那樣作者與作品有所「同一性」聯結的創作方式不同；嚴志雄的觀察更提示我們，不是只有〈冰天社詩〉有此傾向，而是整部《千山詩集》中，特別是流放之後的詩作，以此獨特的方法展現。種種可疑，使得這份名義上「祝壽」的唱酬詩作，染上一層古怪、玄妙、費人忖度的色彩。除卻名號與詩作間、名號與名號間所能共同指向的「東北流人」象徵意義之外，名號與詩作，卻都無法指向「作者」，只能指向地域（東北）與遭際（流人）而已，這是頗為怪奇的現象。川合康三曾謂陶淵明與〈五柳先生傳〉互為註腳，皆被當時後世目為自傳。²⁰ 那麼，冰天社詩裡部分詩人的狀態，就像是

¹⁸ 何宗美，《明末清初文人結社研究》，頁 339。

¹⁹ 嚴志雄，〈導論：忠義、流放、詩歌——函可禪師新探〉，收入函可，《千山詩集》，頁 31-34。

²⁰ 川合康三著，蔡毅譯，《中國的自傳文學》（北京：中央編譯出版社，1998），頁 48-69。

把陶淵明的身分抽掉，只剩下〈五柳先生傳〉一樣。

當時與會者 33 人，為什麼選擇這些名號呢？刻意造作出這些名號與詩作間、名號與名號間的互攝關係的目的為何？再者，作為編纂者的函可，存錄這些名號與詩作的意旨為何？後來的抄寫者與編纂者，²¹ 又為何獨勒一卷呢？諸人這般默識於心地作成如此氛圍與結構的目的又是什麼？在無法考證諸人名號的前提下，本文嘗試對這些不可考的名號何以出現在《千山詩集》中，提供新的詮釋方向。

二、傳統閱讀進路致生的困挫與疑問

《千山詩集》卷二十，先有函可〈冰天社詩序〉；再有「同社名次」，列社員之名號、身分、籍貫，計得 33 人；再次為「社集詩」，共有二會。兩會之間，相聚七日，各得七律 33 首；最後是函可「招諸公入社詩諸公答詩附」，只錄函可所招「同社名次」的最後十人，所以「招詩」與「答詩」共得七絕 20 首。總計此卷，錄詩 86 首。

長期以來，學界雖然肯定冰天詩社為東北最早的文學社團，但是對其中社員，多不甚了了，這是因為〈冰天社詩〉給出的資料太少，且至今所見方志與詩人別集中，又都不見載相關諸人，使得學者難作無米之炊，徒喚奈何。²²

本節從「同社名次」的解讀開始，對名單中的難考名號提出質疑。再透過細讀該名號所繫之籍貫、詩作，與唱酬之間的關係，將閱讀過程中的困惑，顯影於此。

(一)同社名次的排序

首先，以「同社名次」為準，按原書所列先後順序，並援前賢研究成果，推想〈冰天社詩〉「同社名次」如此排列的理路邏輯。據筆者分析，依順序可分為五

²¹ 函可身後，李呈祥 (1617-1688) 與嶺南曹洞宗僧人今無 (阿字，1633-1681)、今辯 (樂說)、函靜，都有詩集的抄本。嚴志雄，〈導論：忠義、流放、詩歌——函可禪師新探〉，收入函可，《千山詩集》，頁 10。

²² 《中國流人史》只針對左懋泰一族的冰天詩社社員進行論說。蓋在汪宗衍的基礎上補充左氏一族的行蹟。至於其他社員，並沒有更多考證。李興盛，《中國流人史》，頁 671-680。劉國平在汪宗衍的基礎上，更多考證出希與、焦冥、孝濱三人，並從《千山詩集》內證，得出「寒還應為堡中寄和者之一人，並且死於函可前。魁築亦為堡中寄和者之一人」的推論。至於其他人，「因均使用化名，且此化名在其他文集、方志、史志又不見出現，故待考」。劉國平，〈清代東北文學社團——冰天社考評〉，頁 295。

類：

先列搢搢和尚與北里先生，各為兩次社集的首唱者函可與左懋泰。

次列僧三人（湧狂、大鈴、正差）、道二人（希與道者、焦冥道者），函可以方外人而寄身東北佛寺，²³ 宜有主客內外之別，故次列僧道亦合情理。

三列寒還、甦築、叫寰、東耳、天口、兀者、錦魂七人，姓氏皆不可考，除了寒還、甦築頻見於《千山詩集》中之外，剩下數人皆不可考。味函可諸詩作義，知皆與函可同輩論交的流人之屬。²⁴

四列刺翁、光公、春侯、薪夷、孝濱、小阮、阿玄、大頑、二愚九人，據考刺翁、光公、春侯三人為左懋泰族兄弟，後四人為左懋泰的姪子與兒子。故筆者推想，列於中間的薪夷與孝濱二人，年輩應在懋泰之後與懋泰兒姪之前。

五列雪蛆、冰鬼、石人、沙子、青草、狂封、丁令、子規、不二先生、鎮君共十人，此十人，皆不見於地方書志，亦不見於《千山詩集》之中，且又列於左懋泰兒姪輩之後，輩分或許更低。但是，函可卻特別作詩，招此十人。²⁵「同社名次」的最末十人，史傳不載，生平不彰，名號古怪，至多只知其籍貫而已（「冰鬼」甚至無籍貫著錄，而「青草」注籍「塚邊人」，尤可怪者）。且十人似乎輩分在左懋泰子姪輩之後，何以函可著意為詩招致？難道只是所居較遠、未遑參加，所以排在最後面嗎？

²³ 函可所歷東北諸寺，可參 Lawrence C. H. Yim, "Political Exile and the Chan Buddhist Master: A Lingnan Monk in Manchuria during the Ming-Qing Transition," *Journal of Chinese Religions*, 33.1 (2005), pp. 77-124.

²⁴ 以詩意論，天口、兀者，為左懋泰門生；錦魂，似為女性；叫寰、東耳，至今仍不可考。何宗美，《明末清初文人結社研究》，頁 329-330。

²⁵ 冰天詩社的第一會裡，函可自稱：「庚寅至前二日，為北里先生〔左懋泰〕懸弧之辰。余首倡為詩，和者僧三人、道二人、士十六人。堡中寄和，及後至者八人，合二公子，共得詩三十二章。〔筆者案：此處不含壽星的答詩，故曰三十二章〕」，從「堡中寄和，及後至者八人」可以逆推「余首倡為詩，和者僧三人、道二人、士十六人」加上「合二公子」乃是當日聚會的確切人數，扣除壽星，共有二十三人。「僧三人、道二人」，即筆者所分「同社名次」第二序「湧狂、大鈴、正差、希與道者、焦冥道者」僧道共五人；「二公子」，即懋泰二子「大頑、二愚」；「士十六人」，似指寒還、甦築、叫寰、東耳、天口、兀者、錦魂等與函可往來流人七位，再加上刺翁、光公、春侯、薪夷、孝濱、小阮、阿玄等懋泰的族兄弟子姪七人，這樣共有十四人。但還對不上「士十六人」的數，也就是說第五序雪蛆、冰鬼、石人、沙子、青草、狂封、丁令、子規、不二先生、鎮君必須挪來二人，方能補足此數。由此觀之，此十人又可能多半未能與會。

(二)籍貫的可操作性

人的籍貫是與生俱來、生而命定者，可以設色點染，卻較難塗抹改易。然而，從冰天社員的籍貫、名號與詩作間的關係，卻發現籍貫在〈冰天社詩〉中的可操作性。茲以青草塚邊人、子規五國人為例。

「青草」下注籍「塚邊人」，甚怪。筆者見聞所及，並翻檢《欽定滿洲源流考》等書暨東北地方志，未見「塚邊」之地名。反倒是「青草」、「塚邊」，再加上其中四詩的「埋紅粉」、「丹青畫」，都明顯挪借昭君出塞的典故。「塚邊」「青草」，要人想起杜公「一去紫臺連朔漠，獨留青塚向黃昏」之句。²⁶南宋辛棄疾〈賀新郎別茂嘉十二弟〉「馬上琵琶關塞黑」²⁷與姜白石〈疏影〉「昭君不慣胡沙遠，但暗憶、江南江北」，²⁸用昭君故實入詞，人或以為切徽欽二帝北狩，昭君出塞，實含「見辱於女真」之影射；²⁹前金、後金，南明諸人自然挪用南宋諸家的語義脈絡。杜句「獨留青塚」映襯昭君塞外孤寂，冰天社員遂以「青塚」聯想出「青草」，從而擬人化以自號，可見青草「應該要為」左懋泰的祝壽詩云：

一叢寂寂自埋香，願上裴公綠野堂。卻喜疾風知勁草，肯因寒雪損孤芳。垂條不學章臺柳，粧點全宜蘇子羊。近日禁中無可視，暫隨詩句入奚囊。³⁰

首句言己埋香護香有年，孤獨甚，今有「裴公綠野堂」，自己為「青草」，當願欣然而至，為裴公別墅妝點生意。「綠野堂」，典出中唐五朝名相裴度。裴度見政事混亂不可為，遂於洛陽築綠野堂隱居，日與白居易等人詩酒唱和。此切懋泰曾任侍郎之今典，同時也委婉地把「流放」比作「提前退休隱居」。頷聯疾風勁草，板蕩忠臣，傲寒獨芳，曾不易節；上句自「青草」與「綠野」翻出，下句寫流人傲骨如何對抗冰天雪地。腹聯「不學章臺柳，全宜蘇子羊」，把自己青草化、昭君化，將草與女性之意象混用。章臺柳拂人取媚，未有格也；「青草」嚴妝自我，甘受象徵

²⁶ 杜甫著，仇兆鰲注，《杜詩詳注》第2冊（臺北：里仁書局，1980），頁1502。

²⁷ 鄧廣銘箋注，《稼軒詞編年箋注》（上海：上海古籍出版社，1998），頁526。

²⁸ 夏承燾箋校，《姜白石詞編年箋校》（上海：上海古籍出版社，1981），頁48。

²⁹ 此說見諸張惠言、鄧廷禎、鄭文焯、劉永濟諸家，參沈祖棻，《宋詞賞析》（西安：陝西師範大學出版社，2019），頁191-193。

³⁰ 函可，《千山詩集》，卷20，〈冰天社詩〉，頁442。本文以此版本為主，以下引用，隨文附註頁碼。

北羈與持節的蘇武羊之嚙齒，明願敬陪詩社末座之犬馬走意，以蘇武切懋泰。此聯既明心志，又不失溫柔雅正。尾聯「隨詩句而入奚囊」，青草化為香草，作君子之佩也。

本首作者名號暨詩意，俱在「昭君塚」上的「青草」作聯想與發揮。至若青草〈壽函可〉詩，又更深化、複雜化昭君典故：

一寸芳心自不同，幾偕松菊傲霜風。窗前自許依周子，溪畔長宜揭遠公。
已愛社中蓮瓣白，肯隨馬上石榴紅。當年錯恨丹青畫，今日方知色是空。（頁 452）

首聯仍以青草形象自比，自詡不同雜植，總隨松菊抵禦寒霜與艱惡。頷聯接此意，「窗前自許依周子」，乃北宋理學家周濂溪掌故，據明道云：「周茂叔窗前草不除去，問之。云：『與自家意思一般』。」³¹「自家意思」，自指涵融萬物，與物渾然同體」。下句接「溪畔長宜揭遠公」，切虎溪三笑典故。相傳慧遠法師送居士陶淵明、道士陸修靜下山，從不越虎溪。一日偶談，興頭不止，竟過虎溪，不時傳來虎吼聲，三人相對大笑。所謂「溪畔長宜揭遠公」之「揭」，兩層意思：第一層，揭者，擔負也，³²上句之青草依附濂溪窗前，對句之青草則承接慧遠腳步；第二層，揭引申為顯露、高舉之義；青草溪畔，饒自可愛，替代虎吼，提醒遠公虎溪之界在此。合上下二聯，青草俱切自我名號，復又巧妙地融入景色（窗前溪畔）與人事（周子、遠公）中，同時亦表現謙遜且積極的心理。

腹聯「已愛社中蓮瓣白，肯隨馬上石榴紅」，乍看轉向佛理靠攏，實為不肯隨馬上石榴紅表態，抑函可「黃塵不獨埋紅粉，社裏蓮花比爾香」之勸果然有效乎？紅、白對舉，各自象徵世間法與出世間法，指不願再為漢王朝、不為世間的理想犧牲，落得個事往花委、瘞玉埋香對夕陽的景象。尾聯更進一步道「當年錯恨丹青畫，今日方知色是空」，居然以昭君自比，曰「當年錯恨」，縱自紉蘭佩玉，修容自好，有恨有情，皆徒勞也。不若即色即空，證色成空。青草以明納佛理，歸宗函可大師。

然而，必須注意的是，這兩首詩只能說是青草之自況或自我表態，青草寫自己

³¹ 朱熹編，《二程遺書》，《景印文淵閣四庫全書》子部第 698 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 3，頁 56。

³² 《莊子·達生》：「今汝飾知以驚愚，脩身以明汙，昭昭乎若揭日月而行也」。王先謙集解，《莊子集解》（北京：中華書局，2016），頁 201。

（或者說寫自己的名號與籍貫之象徵義），多於寫壽星，甚至該說，壽星反而是青草性格的旁觀，哪裡見得一點「祝壽」之意？詩社社員諸作中，特別是較為古怪難考的名號，其祝壽詩，總是自況多於祝壽。

故知「青草塚邊人」的筆名與注籍方式，乃是刻意表現心之所向、表現出在冰天詩社中所欲代表的價值（如函可青草的對話，都固守「昭君故事」的脈絡），³³青草緊扣其「塚邊人」的籍貫作詩；換言之，就是有「塚邊人」三字作為補述，青草才不會是離離原上草、無情斜陽草，而是明妃墓上草了。社員籍貫的可操作性由此見得。

同樣的操作手法，還有名號「子規」，籍貫「五國人」者。函可〈招子規〉詩云「乾坤千古總糊塗，何事年年帶血呼。只有蓮花歸處好，鳳凰山上亦荒蕪」（頁456），以杜鵑啼血終為癡傻、鳳凰棲梧已然無望，招徠子規入社。

子規〈答函可〉則作：

千年痴恨在西湖，無奈啼多血亦枯。木佛已燒山寺冷，不知蓮社久長無。（頁456）

後兩句「木佛」云云，混用古典與今典，乍看似在調侃函可與冰天社，細思直若較量機鋒。由於懋泰與函可之生日都在嚴冬時分，今典指東北天寒地凍，更兼流人困境、生計窘迫，只有燒殘木佛以資取暖；故子規反詰函可，云木佛已燒、取暖無物，蓮社得能久長？然而「燒木佛」本為唐代丹霞天然禪師公案，³⁴義取木佛無舍利，修禪者不必執著於木偶以損真佛之慧命，「燒木佛」隱喻見道悟空，山寺之「冷」又與禪宗「死心」、「斬貓」、「塗毒鼓」那樣毫不猶豫地割斷世間執著的認知隱喻相近，既已知取舍利於木佛為無妄，那麼蓮社之有與無、斷與續，又何所謂？豈以作詩為栽石上花而結社乃釘虛空槓乎？函可調弄子規啼血哀鳴、千年不斷，曾不厭煩；子規則反諷函可老婆心切、倡議詩社，終屬無妄。

本詩首聯「千年痴恨在西湖，無奈啼多血亦枯」，自扣杜鵑啼血，然而其癡恨

³³ 函可招青草與青草之答詩，見函可，《千山詩集》，卷20，頁455。

³⁴ 《五燈會元》載「後於慧林寺遇天大寒，〔丹霞天然〕取木佛燒火向。院主訶曰：『何得燒我木佛？』師以杖子撥灰曰：『吾燒取舍利。』主曰：『木佛何有舍利？』師曰：『既無舍利，更取兩尊燒。』主自後眉鬚墮落。」普濟著，蘇淵雷點校，《五燈會元》（北京：中華書局，2008），卷5，頁262。

在浙江西湖，而不在四川巴蜀，與望帝典故相違，³⁵ 可知子規要扣的是南宋首都杭州，這與子規所署之籍貫「五國人」密切相關，試看子規〈壽懋泰〉與〈壽函可〉詩，此理又更彰，詩先後云：

今時人共昔時人，五國千年更不春。流落殊方連骨肉，淒涼異代足君臣。乾坤易換啼難盡，江漢空流血尚新。不見只今愁更闊，西湖珠海總荒榛。（頁 442-443）

日暮悽悽向北鳴，如何天事總難明。最憐枝上三更月，照見人間五國城。十二金牌恨未了，一條竹枝淚方盈。血流滿地君休聽，古佛由來亦有情。（頁 453）

「子規」是杜鵑鳥，傳蜀帝杜宇死後所化，「夜啼達旦，血漬草木」。³⁶「子規」籍貫作「五國人」，五國乃五國頭城，位於黑龍江，是宋徽宗客死之處。³⁷「五

³⁵ 《太平御覽》載「蜀之先稱王者，……有王曰杜宇，出天墮山；又有朱提氏女名曰利，自江源而出為宇妻，乃自立為蜀王，號曰望帝。……當七國稱王，獨杜宇稱帝於蜀……。時有荊人，是後荊地有一死者，名鼈冷，其尸亡至汶山，卻更生見望帝，帝以為蜀相。時巫山壅江，蜀地洪水，望帝使鼈冷鑿巫山治水有功，望帝自以德薄，乃委國禪鼈冷，號曰開明。遂自亡去，化為子規。故蜀人聞鳴曰『我望帝也』，又云望帝使鼈冷治水，而淫其妻。冷還，帝慙，遂化為子規。杜宇死時適二月而子規鳴，故蜀人憐之。」李昉編，《太平御覽》，《四部叢刊三編》子部第 262 冊（臺北：臺灣商務印書館，1986，景宋本），卷 166，〈劍南道·益州〉，頁 3b-4a。

³⁶ 《禽經》曰「鵲，嵩周，子規也。啼必北嚮。《爾雅》曰：嵩周，鴈越間曰怨鳥，夜啼達旦，血漬草木。凡鳴皆北嚮也。江介曰子規，啼苦則倒懸於樹，自呼曰謝豹。蜀右曰杜宇。望帝杜宇者，蓋天精也。李膺《蜀志》曰：望帝稱王於蜀時，荊州有一人化從井中出，名曰鼈靈，於楚身死，屍反逆流上。至汶山之陽，忽復生，乃見望帝。立以為相，其後巫山龍鬪，壅江不流，蜀民墊溺。鼈靈乃鑿巫山、開三峽、降丘宅，土民得陸居。蜀人住江南，羗住城北，始立木柵，周三十里。令鼈靈為刺史，號曰西州。後數歲，望帝以其功高，禪位於鼈靈，號曰開明氏。望帝修道，處西山而隱，化為杜鵑鳥，或云化為杜宇鳥，亦曰子規。鳥至春則啼，聞者悽惻。」師曠撰，張華註，《禽經》，《叢書集成續編》第 44 冊（臺北：新文豐出版，1985，百川學海本），頁 253。

³⁷ 五國城，東北之古地名，實應稱五國頭城，指「五國部節度使」西使至遼前的總集之所。見阿桂《欽定滿洲源流考》「《元一統志》混同江發源長白山，北流經渤海、建州，西五十里，會諸水東北流。經上京，下達五國頭城北。又東北注於海。《明一統志》：五國頭城，在三萬衛北一千里，自此而東，分為五國，舊傳宋徽宗葬於此。……《遼史·營衛志》所載阿延伊德二部，蓋女真之係遼籍者。五國城之說紛然不一，《遼史》各有國名，大約在寧古塔以東，東接大海。而五國城則為五國至遼總集之所。蓋五國部節度使所治之城所云。自此而東，分為五國者，近之亦不越寧古塔境內。初不必有舊城址五而後為是也。」阿桂，《欽定滿洲源流考》，《景印文淵閣四庫全書》史部第 499 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 11，〈疆域〉，頁 610-611。省稱五國者，緣靖康之難後，五國因徽宗客死之地，而進入漢文化的視野。如陳亮「靖康之難，言之

國」作為人文地景，進入漢族的集體記憶之中，端賴徽宗為金人「邀留」，最終崩逝於斯的歷史事件。

兩首詩都圍繞「宋徽宗客死五國」此事件開展，事件中的政治立場與情感傾向，則由「子規啼血」來負責。子規〈壽懋泰〉前四句，分寫今時人左懋泰與昔時人宋徽宗，兩人都是舉家「流落殊方」，故曰「異代足君臣」，在子規的眼中，五國頭城作為前金後金的流放地，無論在現實意義或象徵意義，都是永恆的嚴冬。腹聯「乾坤易換啼難盡，江漢空流血尚新」，分「子規『啼』『血』」意象為上下句，互文見義；尾聯「西湖珠海總荒榛」，在冰天社「社員名次」「子規五國人」的脈絡裡，「西湖」指南宋初期政治所在臨安，「珠海」指南宋末年趙昀所在之廣東厓山，以北宋視角看南宋，故曰「愁更闊」。子規〈壽懋泰〉詩至此，全無壽人之意。假借「宋徽宗客死五國」，同情懋泰的遭遇而已。

再看子規〈壽函可〉詩，首聯「日暮悽悽向北鳴」者，子規自謂也。頷聯最憐三更月，照見五國城，復用徽欽故事；腹聯「十二金牌」，指岳飛之終不能直搗黃龍、迎回聖駕之憾；「一條竹枝」，用黃山谷夢中「李白於貶謫之際聞杜鵑事」，³⁸最後「君休聽」、「古佛亦有情」云云，以杜鵑啼血為說。

由上述四詩可知，社員「子規」與其籍貫「五國」的關係，都是透過宋徽宗故事建立起的連結；籍貫五國的子規，「籍貫」在其詩中，只是作為一傷心痛苦、冰天雪地的「他鄉」與「遠方」。再者，「子規」在典故中，屬於望帝死而復生的象徵，復生為鳥，這「復活」只是暗示：帝王是子規的前世，子規是帝王的今生，在明清的語境中，自命子規而用望帝意象，並以五國頭城為籍貫，豈寓意北狩之後即為死亡，即等於化為杜鵑？

從子規再三致意於「五國」中的「宋徽宗客死意象」可知，五國當然不是子規的籍貫，或者說「五國」不是子規所認同 (identify) 的籍貫，而是子規「死後復生」之後的籍貫。子規念茲在茲的，是前世，而非今生。籍貫在冰天社社員中的可操作性由此可見。

汗浹；二帝北巡，流離五國。沙漠萬里，風霜冽冽，邊塵撲面，驚弦慘骨」。陳亮，《龍川集》（愛如生《中國基本古籍庫》照相清宗廷輔校刻本），卷10，〈上光宗皇帝鑒戒箴〉，頁10a。

³⁸ 黃庭堅〈夢李白誦竹枝詞三疊〉，小序「予既作〈竹枝詞〉，夜宿歌羅驛，夢李白相見於山間，曰『予往謫夜郎，於此聞杜鵑，作〈竹枝詞〉三疊，世傳之不？』予細憶集中無有，請三誦，乃得之」，詩依次云「一聲望帝花片飛，萬里明妃雪打圍。馬上胡兒那解聽，琵琶應道不如歸」、「竹竿坡面蛇倒退，摩圍山腰胡孫愁。杜鵑無血可續淚，何日金雞赦九州」、「命輕人鮓甕頭船，日瘦鬼門關外天。北人墮淚南人笑，青壁無梯聞杜鵑」。黃庭堅著，任淵等注，《山谷詩集注》（上海：上海古籍出版社，2008），卷12，頁289。

學者以為冰天社社員有「本地人」，若從本文所舉「五國人與子規」暨「塚邊人與青草」的關係裡，似不宜遽說署名東北地理位置者，即是本地人。

(三)降神與招魂

自函可〈招鎮君〉中，可知鎮君云者，指山神，且是典故之中，與僧人為師徒關係的山神，其詩曰：

聰明正直亦前因，五戒曾聞授嶽神。我到冀營君是主，淨除庭雪待風輪。（頁 459）

其中「聰明正直」、「五戒授嶽神」，出自〈唐嵩嶽閑居寺元珪傳〉：

釋元珪，……稟氣英奇，……後悟少林寺禪宗，……遂卜廬于嶽中龐塢。……時有峨冠襍褶、部曲繁多、輕步舒徐，稱謁大師。珪睹其貌偉，精爽不倫，謂之曰：「善來仁者，胡謂而至？」……對曰：「我此嶽神也，吾能利害生死於人，師安得一目我哉？」珪曰：「汝能生死於人，吾本不生，汝焉能死？吾視身與空等，視吾與汝等，汝能壞空與汝乎？苟能壞空及壞汝，吾則不生不滅也。汝尚不能如是，又焉能生死吾邪？」嶽神稽首再拜曰：「我亦聰明正直於餘神，豈能知師有廣大之智辯乎？願授之正戒，令我度世，助其威福。」……〔珪〕曰：「付汝五戒，……汝能不殺乎？」神曰：「政柄在躬，焉曰不殺？」曰：「非謂此也，謂有濫誤混疑也。」神曰：「能。」曰：「汝能不妄乎？」神曰：「我本正直，焉能有妄？」……珪不得已而言曰：「東巖，寺之障也。莽然無樹。北岫有之，而背非屏擁。汝能移北樹於東嶺乎？」神曰：「已聞命矣。」又陳曰：「我必昏夜風雷擺搖震運，願師無駭。」即鄭重作禮辭去，珪門送而且觀之，見儀衛逶迤如王者之行仗。……其夕果有暴風吼雷，奔雲霆電，隆棟壯宇岌礪將圯，定僧瞻動，宿鳥聲狂，……詰旦和霽，則北巖松枯盡移東嶺，森然行植焉。³⁹

³⁹ 贊寧，《宋高僧傳》（北京：中華書局，1987），卷 19，頁 474-476。粗體為筆者所加，乃與函可詩相關之句。

該傳大旨在嵩山山神化身為人，與釋元珪辯難。後山神深服元珪，求為門弟子，元珪令授五戒而去。山神去時，顯神功護持佛法，遂盡移寺北松樹於東嶺。合僧傳暨詩意，知鎮君者，山神之謂。社員「鎮君」下注籍「醫巫閭人」，醫巫閭者，東北之神山也，⁴⁰ 真不知「鎮君」其人，是真實存在抑或虛構？函可所招者，抑真為人乎？又或只是青蓮居士筆下「相看兩不厭」的敬亭山？

起句「聰明正直」，原典山神自謂，第二句「五戒曾聞授嶽神」，指鎮君亦曾為佛弟子也。末二句「冀、營」，原為北方州縣名，⁴¹ 此處借稱瀋陽。「我到冀營君是主，淨除庭雪待風輪」，函可以典故中的山神與釋元珪，比諸鎮君與自己。

受函可之招，鎮君作答曰：

古廟禪房近作鄰，燈光長與法王親。塵揮每逐天龍後，白社偏勞問主人。（頁 459）

首二句鎮君自稱習佛有年，末二句答謝函可之招，願敬陪詩社社員末座也。知鎮君亦在家修行之居士。該詩中，鎮君尚未使用「山神」的相關掌故，不過，在壽懋泰與函可時，鎮君迥然以「山神」自擬與擬人。讀來竟彷彿山神與元珪對話之重現，其〈壽懋泰〉詩曰：

昨日今朝憶舊封，五臣瞬息走寒風。雲愁霧結攢眉頃，嶽動山傾擲筆中。正直難容吾幸在，聰明速禍爾方窮。茫茫總是群生事，天地絪來尚未窮。（頁 443）

首聯「昨日今朝憶舊封，五臣瞬息走寒風」，義取典故中嶽神之隨從部曲，來去自如；頷聯「攢眉頃」與「擲筆中」則分屬陶淵明與淨影寺慧遠禪師典故。⁴² 淵明

⁴⁰ 阿桂，《欽定滿洲源流考》，卷 14，〈山川〉，頁 655。

⁴¹ 朱鶴齡《禹貢長箋》有「幽、并、營，皆北方廣莫之地，罹水患少，故幽、并統于冀，營統于青也。」朱鶴齡，《禹貢長箋》，《景印文淵閣四庫全書》史部第 67 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 12，頁 191。

⁴² 此慧遠，非廬山東林寺之慧遠，典出《學佛考訓》云：「〔淨影寺〕遠公退隱硤石山，註涅槃經成，擲其筆曰：『若疏義契理，筆當駐空』。已而果然。後人因名曰擲筆堂」。錢唐俚亭和尚淨挺輯，秀州息波道人成源訂，《學佛考訓》，《明版嘉興大藏經》第 34 冊（臺北：新文豐出版，1987，徑山藏版），卷 4，〈蓮宗〉，頁 2b。淨影寺慧遠生平，可參釋道宣，《續高僧傳》（臺北：文殊出版社，1988），卷 8，〈隋京師淨影寺釋慧遠傳〉。此條資料，為匿名評審專家提供，

入白蓮社後，忽攢眉而去；淨影寺慧遠註《涅槃經》成，筆擲空中而不墜。或者詩人鎮君誤以淨影寺慧遠為東林寺慧遠，而合用淵明攢眉兩事。頷聯上四字「雲愁霧結」與「嶽動山傾」，皆典故「其夕果有暴風吼雷，奔雲霆電，棟宇搖蕩，宿鳥聲喧」，乃嶽神大展搬運樹林神力之謂。腹聯「正直難容吾幸在，聰明速禍爾方窮」，聰明與正直，源自典故中山神「我亦聰明正直於餘神」之自稱，此用傳統互文見義的修辭術：聰明正直固然導致難容、速禍與窮身，卻尚喜我等仍存此身、寄此世，共結一詩社也。尾聯茫茫群生事，天地尚未窮，可見左懋泰抵瀋僅年餘，心情猶不佳，諸家祝壽，多寬慰意。

鎮君勸慰懋泰，幾乎挪用山神的形象，同時書寫自己與懋泰，彷彿「鎮君」之為名，在此次集會中具有的象徵意義與功能性，超過一個單純的筆名。

那麼，鎮君是怎麼壽函可的呢？他說：

老僧本是山中住，一出山中事便多。魚〔蕉〕鹿縱應勞短策，蝸牛何必用長歌。骨頭欲比巖巖石，意氣仍留浩浩波。從此極巔供陟降，青天咫尺手堪摩。（頁 453）

首聯「事便多」指函可以詩得罪、流放瀋陽。頸聯同時涵帶責備與不捨意；頷聯上句似有誤字。「魚鹿」不成詞，合對句「蝸牛」之義思考，「魚」字必「蕉」字形近之訛，⁴³ 故應作「蕉鹿縱應勞短策，蝸牛何必用長歌」，出句用《列子》，以蕉鹿故事暗示前塵得失，如夢幻渺杳，縱使極力攀追，亦無可如何。「短策」，此處三義可以合觀，一是典故中覆鹿之蕉葉、二是指函可所作紀錄南都城降的《再變記》、三是指計謀拙劣；對句用《南華真經》，指易代過程中勝朝新朝之爭，彷彿猶如蝸牛角上蠻、觸二國之鬥，何苦耗心竭力，為長歌以哭之奠之？本聯以流水對語意，稱前既已竭思盡力，此刻當無須再次損耗心神、念念不忘。腹聯接此，切山景與海景，比函可之獨立傲骨與橫波浩氣。尾聯，鎮君將自己比回「山神」，將函可喻為「釋元珪」，如山神欲供其師驅策，是以山顛可以登陟，青天咫尺能摩。

以「鎮君」為號，行文口氣、施演神威，直若山神降臨，無乃太狂？函可與鎮

謹致謝忱。

⁴³ 現存《千山詩集》乃康熙四十二年本與道光年間本，後者據前本影印，兩本俱作「魚鹿」。然而檢諸愛如生《中國基本古籍庫》(http://er07.com/home/pro_3.html)，「魚鹿」為詞，僅一見（即在《千山詩集》此句）。依理校法，應為「蕉鹿」形近之訛，如此方合上下句詩意。

君之間的默契復甚佳，難道是場角色扮演的遊戲？相同的懷疑，又可見「不二先生陝西人」。

函可招人詩，首招「不二先生」，這是〈同社名次〉中，除「北里先生」之外，唯一有加上「先生」尊號的社員。「不二先生」注籍「陝西人」，由前文推論，讓我們對這十人的「籍貫」保持敏感與懷疑。

從函可曹洞僧人的身分而論，「不二」應該要隱喻「佛性非善非不善，是名不二」的「無二」、「離兩邊」的中道觀，但從唱和文本來看，卻是隱喻後金俘虜之明將張春的事蹟。

張春 (1565-1641)，字景和，號泰宇，別號見一，被俘後號明夷子，取利艱貞之義。同州（今陝西省大荔縣）人，「勵操行，善談兵」；啟禎之間，有事於遼東，以復永平有功，加太僕少卿。崇禎四年（1631，後金天聰五年）八月，清兵圍大凌河，張春以永平兵備參議監總兵吳襄、宋偉二軍馳救，深入敵境。九月，清兵以火器、騎兵狂攻，吳營先潰、宋軍亦走，張春與參將共 33 人被俘，械送盛京。⁴⁴ 皇太極有招降意，張堅拒，並求死。皇太極復以議和之任餌之，⁴⁵ 張春詬詈不斷。遂軟禁於盛京三官廟內，與白喇嘛朝夕相對。⁴⁶ 在囚九年間，日日「御其出關時之衣冠，至蔽不肯易，坐必西南向」，崇禎十三年（1640，後金崇德六年）十二月十三日憂憤而卒，清人葬張春於遼陽喇嘛園。⁴⁷ 作有〈不二歌〉五言歌行，

⁴⁴ 張春，《不二歌集》，《叢書集成續編》第 118 冊（上海：上海書店，1994，關中叢書本），卷 2，張弭〈總記張公並淑人翟氏子仲節孝事略〉，頁 742-744。

⁴⁵ 筆者認為，皇太極自從活捉張春，到將其軟禁至死這段期間，都將張春作為一或議和、或許和、或反間的棋子。雖然張春多次不為所動、堅定表達立場，亦無可如何。也因皇太極和戰兩面的操作，遂使明朝對陷敵臣工將士，多抱疑懼。張春之妻翟氏，自縊前曾對諸子云「汝父素不為小人所容，今雖為國死難，吾家終不免禍。我死，一可以全名節，一可以保家眷，不然，家無噍類矣」，翟氏有勇有謀，以一死預防李陵故事重演也。然而，《明史》仍載「大清有議和意，春為言之於朝，朝中嘩然詆春。……有司繫其二子死於獄」。俘虜不但身不由己，名聲亦難由己；且不自保身名之外，亦不能保家族妻小，誠可痛矣。「議和之事」，各家說法不一，可參《清實錄·太宗文皇帝實錄》（中研院史語所，《清實錄資料庫》），卷 9，「9 月 27 日條」，頁 43b-46b；張春，《不二歌集》，卷 2，左懋泰〈張公傳〉，頁 744-745。前者為官方最早之檔案，後者為私家最早且距離張春死所最近之載記，或較近實。「翟氏自縊事」，可參張弭作於康熙四年（1665）的〈總記張公並淑人翟氏子仲節孝事略〉。張春，《不二歌集》，卷 2，頁 743。這是張春與翟氏之子張仲，從遼東遷回父親骸骨時倩人所作事略，或較近實。在《滿文老檔》中記載，張春確實有為明朝與後金兩政權居中策畫謀和之舉，相關考證，見張玉興，《明清之際的探索》（北京：社會科學文獻出版社，2012），〈張春及其《不二歌》——兼論瀋陽三官廟與盛京皇宮之關係〉，頁 144-160。

⁴⁶ 張春，《不二歌集》，卷 1，〈祭白喇嘛文〉，頁 731-732。

⁴⁷ 原葬地與歸葬地始末，詳同前引，卷 2，王四服〈張公合葬墓誌銘〉，頁 745-747。

以見己志。⁴⁸

社員「不二先生」籍貫「陝西」，與張春同鄉。或許只是巧合，然而函可招不二先生，與不二先生的三首詩，在在與張春生平事蹟相關，⁴⁹ 甚至說，這四首詩根本是在「不二先生等於張春」的前提下所寫。

函可〈招不二先生〉詩云：

三扣先生知不知，殘僧亦有膽堪披。蓮花一瓣歸來好，上帝年來只掩扉。（頁 454）

首句「三扣」，函可〈與希焦二道者夜談漫紀〉有句「冥漠前致辭，恍惚覲儀容。知是前代人，燐光如白虹。三讀〈不二歌〉，聲聲噫寒鐘」（頁 82-84），此其「三扣」之謂耶？三、四句之「蓮花歸來」，乃「蓮花化生」之謂。在佛教中，亡者往生西方極樂世界，不再是痛苦的卵生或胎生，將成為「蓮花化生」。因為蓮花因果同時（花朵、蓮蓬、蓮子同時），又能超越染淨（水為淨、泥為染，蓮花出於淤泥、綻放於水面，故能放下染淨二端，回歸自性），蓮花化生無疑乃臻極樂之境。職是之故，蓮花一瓣之歸來，指張春死後，魂魄來歸。末句「上帝年來只掩扉」，得詩人「不二先生」和作「帝閭縱扣原無益」，扣帝閭，典出〈離騷〉「吾令帝閭開關兮，倚閭闔而望予」，蓋屈原冤抑滿懷，在人間不得伸張，遂自訴訟於天也。張春身為力戰被擒之俘虜，史傳或以蘇武、或以李陵視之，固有扣帝閭無益、上帝只掩扉之憾恨。故不二〈壽函可〉詩云：

不二歌殘天地沉，感君霜夜一孤吟。幾年但食僧堂飯，到死空餘故國心。曾學雙趺惟一面，每聽清梵亦盈襟。只今滄海愁雲裏，除卻蓮花總不禁。（頁 453）

「感君霜夜孤吟」者，有感於函可冬夜吟誦〈不二歌〉也。頷聯「食僧堂飯」，與

⁴⁸ 同前引，卷 1，〈明夷子不二歌〉，頁 724。據左懋泰〈張公傳〉，張春〈不二歌〉多有散佚，今存〈不二歌〉，或非全貌。

⁴⁹ 張玉興曾推測不二先生「殆當年隨張春挺節瀋陽者」，筆者以為否。果如張先生所言，不二先生乃隨張春挺節瀋陽者，那麼這位隨從，何不像「青草塚邊人」這樣自比於「塚邊」？乃逕以墓主冠號？其他論證詳下文。張玉興，《明清之際的探索》，〈奇人奇遇奇詩奇語——評釋函可及其《千山詩集》與《千山語錄》〉，頁 165-181。

張春被囚三官廟九年的身世相類，至於對句「到死空餘故國心」頗奇，難道不是已經蓋棺論定，才能說「縱食僧堂飯，死時仍心向故國」這樣的話嗎？難道社員「不二先生」，並非生人？類似的說法尚見不二〈壽懋泰〉詩：

淚作洪波氣作潮，縱枯到底亦難消。君來我後事逾烈，死比生前恨更饒。自昔在心惟向北，只今無日問同朝。湘沅魂散江流細，大海茫茫何處招。（頁 443）

頷聯「君來我後事逾烈，死比生前恨更饒」可見前意。設某人與張春同鄉，而自擬不二名號，對左懋泰謙稱「君來我後事逾烈」，表達左懋泰之流放，比張春被俘不屈更為義烈。無論左懋泰在易代之際，承受了甚麼難言之隱，但是，絕對只有真正的張春本人，才有資格自我遜讓。不然，任何一人代替張春亡靈發言，豈非相當不敬？對句「死比生前恨更饒」自指此刻是「已死之人」，豈真是張春本人之發言？

腹聯「自昔在心惟向北，只今無日問同朝」，張春在世時，明朝未亡，「惟向北」用「胡馬依北風，越鳥巢南枝」表達尊崇明朝正朔，乃出於天性；對句因為此際明朝已亡，故說「無日問同朝」；尾聯「湘沅魂散江流細，大海茫茫何處招」接腹聯意，苦欲招我大明忠臣義士之亡魂而不得也。

不二答函可之招，詩云「何意相尋到海涯，袈裟微動我先知。帝閭縱扣原無益，只恐空門亦有悲」（頁 454），函可「上帝年來只掩扉」與不二「帝閭縱扣原無益」，皆以扣帝閭為言，指訟於天門，亦無益也，此亦張春身世遭際之悲也。

兩首詩，「不二」都自擬張春本人發聲。試想，如果筆者與文天祥同鄉，遂取筆名為正氣歌，然後自擬文天祥的身世與口吻，一一與詩社社員對話與唱和，遽合情理？況張春之死，距函可諸人冰天唱和不到十年。如果真有人自號不二，豈非不敬？

「不二先生」，真有斯人乎？抑扶鸞乩降乎？以生人而和忠魂之詩猶可，豈有專意降神以和我社祝壽之詩、步我社拈題之韻者乎？「不二先生」暨其籍貫、詩作，細思甚不合情理。

（四）無情物，有情身

「冰鬼」，是冰天社員中，唯一沒有注籍者。是漏刻抑或缺筆，難以逆料。筆者寡聞，未知「冰鬼」暗藏何典。冰鬼〈壽懋泰〉與〈壽函可〉，都在詩題祝壽、

頌德的傳統範疇裡，讀來並無大礙。但是，在函可與冰鬼的互答之作裡，「冰鬼」的意義卻非常令人不解地浮現，函可〈招冰鬼〉詩曰：

白水青波是舊身，夜深惟許爾相親。衲衣一片寒侵髓，不久當為若輩人。（頁 457）

本詩鬼氣森然，末句尤其頹唐絕望，「冰鬼」抑真為人乎？「白水青波」，指江水也，冰未凍前為水，故云「是舊身」，冰鬼豈影射東北江流中之水鬼耶？次句「夜深惟許爾相親」，更怪，冰鬼與函可皆夜訪夜晤耶？況「惟許」，分明室內只有函可、冰鬼二人。第三句「衲衣一片寒侵髓」，是夜晚之冷寒，抑或冰鬼使然？末句竟云「不久當為若輩人」，「若輩人」，指「冰鬼」等鬼輩也，由「寒侵髓」而曰不久當如冰鬼，則函可自傷不久將凍死耶？

函可詩意甚怪、甚冷、甚恐怖、寂寥。「冰鬼」之為名，人耶？鬼耶？冰鬼如何覆答？詩云：

雪是家鄉月是鄰，閒來偏與老僧親。即今便是吾儕輩，談到當來一點塵。（頁 457）

詩起「雪是家鄉月是鄰」，雪扣冰字而月扣鬼字，冰鬼自況也。「閒來偏與老僧親」，呼應函可「夜深惟許爾相親」，引為同道。末聯「即今便是吾儕輩，談到當來一點塵」，看似作意貶低函可不久將為「若輩人」的說法，細思卻是能轉起函可沮喪詩意的善意與規勸。「當來」，將來也，句謂此刻當下，即是吾輩，函可「不久當為若輩人」之說，執迷於「將成為鬼」，而不能「當下即是」、「當下作鬼」，可見執著於冷暖之局、死生之際，終落下乘，故曰「談到當來一點塵」，提醒函可句中結習未空，一點塵埃尚染衣也。

招詩與答詩圍繞「名號」進行摹寫，以產生真假錯亂感受者，又有「石人尚陽堡十里人」。籍貫「尚陽堡十里人」，指距離尚陽堡有十里，其籍貫不在城市、村落或驛站，而在路旁？這是石像？是真人？直要人墮五里霧中。⁵⁰ 函可〈招石人〉，與〈石人答詩〉依序云：

⁵⁰ 函可另有詩〈和戴子堡中八詠·石人〉與〈重和堡中八詠·石人〉，堡者，尚陽堡也。「石人」豈是真人？二詩參函可，《千山詩集》，頁 145、343。

松塵招來好論心，憐君獨自立高岑。攢眉欲去非關酒，只恐愁多抱爾沉。（頁 458）
共爾沉江我亦欣，相從終不了頑心。笛聲未聽肝先烈，惆悵當年直到今。（頁 458）

兩詩中獨立高岑、抱石而沉、不了頑心，繞著石人的形象為說。函可「攢眉欲去非關酒，只恐愁多抱爾沉」，將自己比作蓮社故事裡的陶淵明，而非慧遠，又用「抱石沉江」，將自己比作屈原。前論冰鬼，從「白水青波是舊身」推論冰鬼當為水鬼也，面對瀋陽境內遼、渾、蒲、柳諸河，函可在詩社中最先想到投江之舉？

在兩人的唱和裡，石人以石像的意象出現。石人像，乃從「銅駝」、「金仙」的典故裡翻出。《千山詩集》另一組與石人的問答詩對看，能更見此義：

半揖低聲問石人，何年風雨臥荒榛。威儀恍惚猶前代，不識皇家制令新。（〈問石人〉，頁 419）
一臥荒丘不記年，眼看田海變朝煙。老僧何事勞相問，未必君心似我堅。（〈答〉，頁 420）
見說當年此極邊，芊芊白草已連天。憑君莫話滄桑事，只恐愁多石也穿。（〈又問〉，頁 420）
無情久矣學枯禪，話到傷心我亦憐。骨勁冰霜雖已慣，不禁秋雨淚漣漣。（〈又答〉，頁 420）

由於兩組問答，不在〈冰天社詩〉之中，而在其他卷內，讀者觀之，彷彿陶淵明形影神三詩形式，並不以石人為真人；然而，就文本比較而論，這兩組問答，與函可與石人間的招與答，其作意幾乎相近至不可分，都是取其銅駝金仙的遺民象徵、取其頑心、取其滄桑而已。

冰鬼彷彿真是水鬼，石人彷彿真是石像，這兩人真實存在嗎？至少可以確定，函可與冰鬼、與石人，是有默契地作出這樣虛實難辨的氛圍。究竟冰天社員或者編纂者函可，何以作出此等氛圍呢？

(五)變形記：鳥蟲的身世

雪蛆，注籍「遼東人」，《千山詩集》除卷二十〈冰天社詩〉外，並無二見。

只有就「雪蛆」之義並冰天社員之作，推敲其人其義。

雪蛆何物？《四川通志》：「雪蛆，產於岷峩深澗中，積雪春夏不消而成者。其形如蝟，但無刺，肥白長五六寸，腹中有水身，能伸縮。取而食之須在旦夕，否則化矣」；陸游《老學庵筆記》「峨眉雪蛆治內熱」；明代葉子奇《草木子·觀物》：「陰山以北，積雪歷世不消，其中生蛆其大如瓠，北人謂之雪蛆，味極甘美」，雪蛆是產於高山積雪中的蛆蟲，作藥用，能食，且必須把握品嘗的時間。⁵¹

雪蛆之為物，最早見於記載，始於宋代，或因如此，宋以降所載之「雪蛆」，都產於四川峨嵋冰雪久封的山谷中，⁵² 殆燕雲十六州，從不屬於漢族，何況東北諸山。之後，雪蛆見於載記者，卻在西北深山雪中，譬如甘肅或新疆，⁵³ 皆不見於東北方志載記。⁵⁴ 函可諸人或挪借漢族的歷史記憶，書寫東北的名物，故「雪蛆遼東人」恐亦不是真的遼東人，而是企圖以藉此產生名號與籍貫之間的連類關係。

就上述地方誌與筆記所載，則雪蛆之為物，生於雪中，其冷若冰，越春而亡、而消失也。以此知識，觀函可招雪蛆入社詩，亦足以相互發明矣，詩曰：

冰作肝腸我作鄰，愛君清冷絕纖塵。死生欲了三冬事，只恐寒消不耐

⁵¹ 黃廷桂等監修，張晉生等編纂，《四川通志》，《景印文淵閣四庫全書》史部第 561 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），頁 631；陸游，《老學庵筆記》（北京：中華書局，1985），卷 6，頁 59；葉子奇，《草木子》，《四庫全書珍本》十集子部第 174 冊（臺北：臺灣商務印書館，1981），卷 1，頁 17b。

⁵² 陸游《老學庵筆記》卷六：「此物實出茂州雪山。雪山四時常有積雪，彌遍嶺谷，蛆生其中。取雪時並蛆取之，能蠕動。久之雪消，蛆亦消盡。」李詔《戒菴老人漫筆》卷五：「曹方湖為御史，嘗刷卷四川，言彼處萬山深雪中出雪蛆，官府遣軍士四山高處懸望雪中蠕蠕而動者，則往取之，渾如小豬，無口足眼鼻，儼然蛆形也。其身全脂，切片而食，不易得也。《癸辛雜識》云，西域雪山中，有蟲如蠶，其味甘如蜜，其冷如冰，名曰冰蛆。能治積熱，此恐又是一種。」陸游，《老學庵筆記》，卷 6，頁 59；李詔，《戒菴老人漫筆》，《四庫全書存目叢書》子部第 111 冊（臺南：莊嚴文化，1995，士德堂重刻本），卷 5，頁 85。

⁵³ 《甘肅通志》亦曰：「山中積雪千年，內有雪蛆，大小不一，色白大者，重三五斤」。清代方志學家王樹楠《新疆圖志·山脈》載「博克達之嶺天山絕頂也。……有蟲焉巨身而赤色，重數十觔，名曰雪蛆。其鳥多鸚鵡，獸多獬豸。雪蛆，蟲名。大如指，生陰山北及峨嵋山北，味美，治內熱。又名冰蛆、雪蠶。」許容等監修，《甘肅通志》，《景印文淵閣四庫全書》史部第 557 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 20，頁 561；袁大化修，王樹枏、王學曾纂，《新疆圖志》，《續修四庫全書》史部第 650 冊（上海：上海古籍出版社，1995），卷 61，〈山脈〉，頁 127。

⁵⁴ 據檢索愛如生《中國方志庫》(http://er07.com/home/pro_87.html)，載有「雪蛆」者，只見於西南或西北，而東北諸省不與焉。

春。(頁 455)

函可起句「冰作肝腸」，切雪蛆之為物，「生於冰雪中」，通體純白也。下三字「我作鄰」，則自比冰霜，故能同雪蛆為鄰，與下句「清冷絕纖塵」呼應。是函可首兩句，已切雪蛆生長與狀貌。函可末二句指雪蛆看能破死生事，但同時也擔心雪蛆來春受熱將化（極地昆蟲體內能分泌抗凍劑，耐受酷寒，惟不抵人心掌溫數秒耳）。此聯要說雪蛆能冰清自持，故了破紅塵，但亦對雪蛆之為喻，帶些解趣的幽默。面對函可贈招之作，雪蛆答以：

天地高寒一世人，對君如水話應頻。死生總是須臾事，猶幸長邊不見春。(頁 455)

函可以冰清許之，雪蛆亦以高寒孤傲致意函可。三四句雪蛆直把自己當作生命短暫的雪蛆，故謂「死生總是須臾事」；而「猶幸長邊不見春」，以地處偏隅，氣候寒冷自喜。蓋化轉流人見放邊疆之恐懼心理，而以此艱難處，可得苟生也。函可、雪蛆互答之作，共通點就是切合雪蛆習性及生命週期，尤其是後者，涉乎生死指涉，雪蛆在〈壽函可〉、〈壽懋泰〉時，都抓緊此典作文章。想來生死須臾，萬不由己，命賤如蟲蟻，正明清動盪的共同歷史記憶。雪蛆下注遼東人，遼東自萬曆以降，世為戰士，援雪蛆為號，是否有所隱痛？且見雪蛆如何為懋泰祝壽：

當年亦自悔懸弧，欲射四方亦枉圖。半刻山河惟裂眚，千秋殺活在拈鬚。祇應免管天心見，恨不龍泉頸血枯。想得玉京時一笑，存亡生死總同途。(頁 440)

起首「當年亦自」，似是雪蛆自道身世。懸弧，懸弓也，男子出生則懸弧，互指自己與懋泰曾掌軍權的經歷。⁵⁵ 頷聯「半刻山河惟裂眚，千秋殺活在拈鬚」指風雲變色，死生瞬息不定。腹聯「免管」，毛筆，引申為詩文，「免管天心見」，似說有冤難伸。下句「恨不龍泉頸血枯」，易代頻仍，自殉無門。本聯上下句，隱約可見左懋泰在政權更迭之際，似欲有所作為，卻又時不我予、哭辯無門的隱痛。末聯「玉京」云云，指懋第之死與懋泰之流放，竟為「生死同途」。

⁵⁵ 左懋泰於明亡之前，曾築城防禦流寇；復在大順朝，任兵部左侍郎，鎮守山海關。

詩中的「雪蛆」所象徵意涵，都不約而同地聚焦於「死生須臾」，以此壽懋泰，雪蛆將自己名號的象徵意涵，加諸於壽星身上。

署名遼東人的另外一位，名號是「丁令」，詩集裡作「丁仙」，一眼可知這是「遼城歸鶴」的典故。⁵⁶ 函可〈招丁仙〉云「歸來莫羨海天寬，眼見天傾海亦乾。從此社開時可到，千年那得一人存」（頁 457），天傾海乾，時移世換之謂，故云「莫羨」。末句指吾輩皆是經歷滄桑變換的「千年歸來」之人，丁令無須「高上沖天」而去，不妨時時入社，相與為友。

丁仙〈答函可〉云「到處孤雲共一間，彌天風雪骨毛寒。杖頭已了無生話，一日千年作是觀」（頁 457），前兩句自比為孤雲野鶴，在冰天雪地求生；後兩句用龐蘊居士偈語「有男不婚，有女不嫁。大家團樂頭，共說無生話」，⁵⁷ 戲指詩社乃「大家團樂」，並以「共說無生話」為函可主辦的詩社增添釋家色彩。兩句意指已了無生與性空，能「自其不變者而觀之」也。

「丁令」故事，主旨絕非描寫得道成仙。由於「千年歸來」的情節，隱喻著「時移世換」，所以，這「歸來」，指的是「魂魄的歸來」，而不是「身體的歸來」（畢竟丁令威「化鶴」來歸）；或者說，更指的是心境裡的「不如不歸」。故事本身並沒有超脫物外、尋求解脫之感，倒是一片傷懷之後那種佯曠佯徜的酸楚，更令詩人深愛並刺取。這也是為什麼「遼城歸鶴」，多用在時移世換、滄桑易代的緣故。

從函可與丁令一來一往之間，已見兩人對「遼城歸鶴」故事默識於心：千年歸來，時移世換，與歸而無儔的荒涼孤獨之感。

丁令〈壽函可〉詩云：

山前華表雪風寒，縱有千年淚不乾。衛國乘軒看若夢，青城飛矢避應難。
翎輪蓮瓣三分白，頂共君心一寸丹。城郭已非人尚是，可能騎我海天寬。（頁 452-453）

⁵⁶ 「遼東城門有華表柱，忽有一白鶴集柱頭，時有少年，舉弓欲射之，鶴乃飛，徘徊空中而言曰：『有鳥有鳥丁令威，去家千歲今來歸。城郭如故人民非，何不學仙冢壘壘。』遂高上沖天。今遼東諸丁，云其先世有升仙者，不知名字」。歐陽詢，《藝文類聚》（京都：中文出版社，1980），卷 78，頁 1331。

⁵⁷ 于頤編，《龐居士語錄》，《佛光大藏經》第 120 冊（高雄：佛光出版社，1994），卷上，〈禪藏·語錄部·六祖法寶壇經外四部〉，頁 232。

領聯「衛國乘軒」、「青城飛矢」，用《左傳》衛懿公好鶴與《太平廣記》徐佐卿故事，⁵⁸ 接「看若夢」、「避應難」，指前塵往事，高軒華冕，如夢似幻，今世卻受必不可免之創傷。兩句雖都在「鶴」的典故裡，但從「壽函可」的主題來看，又像是描寫函可明亡前受士林推重，鼎革後落難下獄、長流至此的遭際。典故運用上，看似丁令針對「鶴」意象的抒懷，卻暗藏函可的身世遭際，究竟丁令在寫自己？寫函可？還是寫「鶴」這個意象呢？在彷彿是詠物詩的摹寫技巧中，豈真是詠「鶴」，就等於詠自己、詠函可，甚至完成了壽人詩的任務了嗎？

從本節描寫雪蛆與丁令這些昆蟲鳥禽來看冰天社員之名號運用，似乎豈必真有雪蛆其物。蛆之為物，乃流人之處境，雪之為物，自寫胸中高節。用丁令者，從歸而無家，翻出不如不歸之意，意圖影射流人欲歸而不得之心酸，其心態語境渾如稼軒百計留春不得，而發「休去倚危闌」的反語。

社員有目的的圍繞著名號進行創作，甚至因此忽略的祝壽的本質、忘卻了名號的所有者為誰，這些神祇鬼怪、飛禽走獸、石沙草木，居然都呼應「流放於東北」的意象。完整性如此之高，在明清以降的詩社中，非常獨特。

三、詩社作禪堂，唱酬即問參

以知人論世暨傳統文本細讀的方法，分析冰天社最末十名社員，發現諸多困挫與疑點。首先，社員名姓列次有違常理，何以最末十員之排序，竟殿左懋泰子侄輩之後？再者，籍貫應是不可改易的，但子規注籍五國與青草注籍塚邊，都只為呼應其名號，而非真以彼地為籍貫，籍貫只是一可操作的部件。第三，社員或擬不二先生張春，或擬東北醫巫閭山之山神，與社員對話，直若起忠魂、降神仙的扶鸞請降。第四，在各種典故與名號之間，作出各種角色扮演，使得名號與名號間，烘托出一種虛實難辨、古今相映、死魂生人、神鬼仙妖、鳥獸蟲魚相對坐、相共處、相濡以沫的場景，一種充滿幻覺的場景。

⁵⁸ 《春秋左傳·閔公二年》「狄人伐衛，衛懿公好鶴，鶴有乘軒者。將戰，國人受甲者皆曰：『使鶴，鶴實有祿位，余焉能戰。』」《太平廣記·卷三十六》「徐佐卿」條：「唐玄宗天寶十三載重陽日獵於沙苑，時雲間有孤鶴徊翔。玄宗親御弧矢中之。其鶴即帶箭徐墜……西南而逝。……有自稱青城山道士徐佐卿者，……謂院中人曰：『吾行山中，偶為飛矢所加，尋已無恙矣；然此箭非人間所有，吾留之於壁，後年箭主到此，即宜付之。』」左丘明傳，杜預注，孔穎達正義，《春秋左傳正義》（臺北：臺灣古籍出版社，2001），頁 354-355；李昉，《太平廣記》，《筆記小說大觀》第 2 冊（揚州：廣陵書社，2007），卷 36，頁 731。

冰天社詩裡，最末十名社員暨所繫籍貫與詩作，光怪陸離、虛實難辨，讀來仿若置身烏何有之鄉。函可，或者《千山詩集》的編纂者今羞，刻意作成此編的目的與意旨為何？函可〈冰天社詩序〉所謂的「盡東西南北之冰魂，洒古往今來之熱血」不禁引人遐思，何以謂東西南北之冰魂？如何洒古往今來之熱血？

(一)互文性 (inter-textuality)：作為文本的〈冰天社詩〉

傳統文人結社文化裡，本應富涵的地域意義、人際倫理與社交功能，由於冰天社員的籍貫、名號、詩作之間虛實真假、主客互換，導致歧義叢生、變幻莫測，詩社與社集詩原應具備的社會文化功能，在「籍貫、名號、詩作」的相互抵觸之下，行將失調。

從語言學的術語說，即意符與意指之間的關係，產生斷裂，不再穩定：本應作為宗族識別標記的籍貫，再無法指向該社員的郡望；名號所代稱的，不是與社員同一物種的生物，而是鳥蟲、草木與石像，更不是與社員同時共處在此時空的對象，而是山神、水鬼與亡魂。名姓別號的識別功能，因這些草木鳥獸、神仙與鬼魂的錯亂，使得能夠標誌「作者—作品」的再現功能與社群功能解消。

然而，此「作者—作品」意義斷裂、不可解、充滿詮釋滯礙之際，卻又正是另一層（或者更多層）象徵意義的再生，譬如「子規五國人」、「青草塚邊人」、「鎮君醫巫閭人」及其相關詩作，其筆名、籍貫、唱酬詩作之內容，都相互指涉，成為一客死、羈囚與流放概念群。這些詩全無壽意，多自寫胸襟遭遇，或者說，在名號與籍貫的互涉下，象徵意義於焉誕生。這些名號渾如是為了冰天詩社而存在、而出現、而豁顯的角色，且名號與名號間，有時又指向流離、戰亂、困苦的象徵。換言之，在被割斷既有意符與意指連結的同時，這些文本（包含詩作、名號、籍貫、唱和的對象）與文本間，卻也隨即生成他義。

若試圖概念化以上的描述，不妨謂冰天詩社內諸詩的意義生成，較諸傳統詩社，更處在不固定的、斷裂的、流動的狀態。如果，我們不以「冰天詩社」為文學社群，反而以〈冰天社詩〉為文本 (text)，甚至進一步，以〈冰天社詩〉內的各詩作、各人名號、各人籍貫為文本，那麼，前文所描述的意義的斷裂，與意義的再生，都與巴特 (Roland Barthes) 與克里斯蒂娃 (Julia Kristeva) 所揭舉的文本理論有微妙共通之處。以下爰假彼「互文性」為分析進路，設法解釋前節細讀〈冰天社詩〉後的困惑。

以作品 (work) 為文本，自非巴特或克里斯蒂娃之先見，而是西方文論思想在

「語言學轉向」與結構主義影響下的漸變過程；⁵⁹ 然而，選用巴特與克里斯蒂娃的文本理論，蓋為兩人立基後結構主義的批判進路，所定義之文本，不是價值中立的客觀物，而是要起到顛覆話語秩序的實踐方法。彼等的「從作品走向文本」，意味著焦點從建立話語秩序，移至對秩序的破壞和越界 (transgression)。克里斯蒂娃在《詩性語言的革命》為「互文性」下定義：

互文性指一個（或幾個）符號系統〔英譯作 sign system(s)，中譯或作「意旨系統」〕轉換為另一個（或幾個）符號系統；但既然這個概念經常被理解為「淵源批評」的平庸涵義，那麼我們寧願使用移植 (transposition) 這個詞，它更能準確說明從一個意旨系統向另一個意旨系統的轉移，需要對正題進行重新定位〔筆者案：phase thétique/ the thetic phase，中譯或作「命名時段」⁶⁰〕——重新確定陳述和指示的位置性。如果承認任何意旨實踐 (signifying practice) 都是不同的意旨系統進行轉換的場所（一種互文性），那麼就可以理解，意旨實踐的表述「位置」與它所指示的「對象」永遠都不是單一的、完整的、與自身同一的 (indentical to themselves)，相反總是多種多樣、破碎的、可以用平面模型來表現的。⁶¹ 如此看來，一詞多義是符號態多樣性的產物，也是從屬於不同符號系統的結果。⁶²

⁵⁹ 譬如在結構主義 (Structualism) 中，也談文本。彼等之文本，乃能夠建立起作品意義的基石，並以此企圖消除傳統文學批評中最重要的創作主體，賦予文本的整體結構以最重要的意義。錢翰，《二十世紀法國先鋒文學理論和批評的「文本」概念研究》（北京：北京大學出版社，2015），頁 8-18；陳永國，〈互文性〉，收入趙一凡等主編，《西方文論關鍵詞》（北京：外語教學與研究出版社，2007），頁 211-221。

⁶⁰ 茱莉亞·克里斯蒂娃著，張穎、王小姣譯，《詩性語言的革命》（成都：四川大學出版社，2016），頁 27。

⁶¹ 錢翰，《二十世紀法國先鋒文學理論批評的「文本」概念研究》，頁 223。錢翰《二十世紀法國先鋒文學理論批評的「文本」概念研究》中引用克氏書逕譯自法文本，引文中之粗體與英文，為筆者對照英譯本所加，以便理解克氏理論之重要概念與兩份中譯本之差異。英譯本、日譯本譯自法文本。英譯本：Julia Kristeva, *Revolution in Poetic Language*, trans., Margaret Waller (New York: Columbia University Press, 1984), pp. 59-60. 日譯本：ジュリア クリステヴァ (Julia Kristeva) 著，原田邦夫譯，《詩的言語の革命 第一部 理論的前提》（東京：勁草書房，1991），頁 56。法文本：Julia Kristeva, *La Revolution du Langage Poetique: L' Avant-grde a la Fin du XIXe Siecle: Lauteamont et Mallasme* (Paris: Seuil, 1974), pp. 59-60. 中譯本譯自英譯本。中譯本：茱莉亞·克里斯蒂娃，《詩性語言的革命》，頁 43。

⁶² 中譯本，頁 43。

由於克氏為世所重的「互文性」，常被誤解為「一個作者影響另一個作者」，或者「對文學作品進行淵源研究」，⁶³ 所以此處她選擇用「移植」來描述的互文性，指出「互文性」是「從一個意旨系統向另一個意旨系統的轉移」，⁶⁴ 茲以〈冰天社詩〉文本中的意指系統之轉移為例進行說明。

詩社概念的文本結構裡，「某人注籍某地」，本屬不能自擇，且必須代表郡望與家族的意義，但在「子規五國人」的關係中、在君王死後化生（子規）與君王客死之地（五國）的關係中，原本結構中代表「家族」意指的系統，被轉移作表現「君王流離」系統；以唱和型態論，原本的唱酬結構裡，子規與函可應該是兩個對立的、相對話的主體，此時卻共享同一個「子規五國人」的象徵結構，子規與函可渾如一人。再把「子規五國人」放到〈同社名次〉中，子規又是一名可以招來、可以赴會的社員；但是子規與青草、與冰鬼、與鎮君共同羅列時，又像是虛擬的人物。又或者放到〈冰天社詩〉裡，子規與左懋態、函可等人的交往，指涉流人與遺民，對話之際時而機鋒處處、時而痛哭流涕；子規既屬於山水花鳥，也是不堪回首的故國，也是忠魂義士的象徵。

每一次轉換、每一次企圖解釋文本意義時，就是一次意旨實踐活動，故謂「任何意旨實踐都是不同的意旨系統進行轉換的場所」，此即（複數的）意旨系統向

⁶³ Leon S. Roudiez, "Introduction," in Julia Kristeva, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, ed. Leon S. Roudiez, trans. Thomas Gora, Alice Jardine, and Leon S. Roudiez (New York: Columbia University Press, 1980), p. 15. 雖然影響研究、淵源批評與互文性，都指涉不同文本之間的關係，但是它們的旨趣和背後的意識形態不同。學者錢翰精闢的辨析熱內特（Gérard Genette）之互文性，與理解克里斯蒂娃的互文性之差異。他認為，熱內特的互文性指的是「兩個或兩個以上文本間互存與並現的關係」，質言之，熱內特的互文性（或者超文本性），屬於分析文學文本的工具；他所歸納出的、所分門別類的元文本、副文本、原型文本等，都企圖方便研究者能找到此一文學文本與彼一文學文本之間，可論證的互涉關係。經常表現為一文本在另一文本的實際出現，包括引語、影射、借鑑、隱語（類似中國古典詩歌使用典故）、抄襲與暗示。熱內特作成如許多種的分析工具，當然更易於詮釋／收編眾多文學作品。然而有普遍性之際，卻顯得普通，理論的效力，卻也轉趨保守軟弱、蒼白無力，仿若只是符號與符號間的互訓其義而已（相對於克里斯蒂娃的互文性而言，熱內特的互文性概念瞄準結構整體，基本上是封閉的）。熱內特的互文性，與中西註經解經的傳統相似，都是探究來源，著重影響，為一種「分析文學文本的工具」。不同於熱內特的互文性，克里斯蒂娃早於熱內特十多年提出的互文性（1966），乃是一種「文學觀念」，是一種詩性語言的革命，而非文學分析工具。本文所借用的，即是克里斯蒂娃的互文性，是以互文性為「觀念」，而非文學分析工具。錢翰，《二十世紀法國先鋒文學理論批評的「文本」概念研究》，頁 218；錢翰，〈論兩種截然不同的互文性〉，《學術論壇》，2（南寧：2015），頁 88-95。

⁶⁴ 克氏指出「移植」暗含著對前一個符號系統的拋棄、一個通往兩個系統共有的本能媒介物建立的通道、一種新的符號系統及其新的表現力所具有的表述。中譯本，頁 43-44。

（複數的）意旨系統之轉換，如此轉換，必須「重新定位」⁶⁵，「重新確定陳述和指示的位置性」，重新確認主體的自我認同，與主體對於對象的認同，這是一不斷的、反覆為之的認同過程。所以才會說「意旨實踐的表述『位置』與它所指示的『對象』永遠都不是單一的、完整的、與自身同一的，相反總是多種多樣、破碎的、可以用平面模型來表現的」。

如果說前節所關注的，是子規意義一次次轉換，究竟各屬於什麼意義？那在本節要追問的是，為什麼文本〈冰天社詩〉，在在凸顯這些轉換的過程？因為意義轉換的過程，正是互文性的本質。互文性在意的不是 a 系統的意義或 b 系統的意義，而是 a 與之間 b 的轉換過程，在意的是意義生成過程，⁶⁶ 這也是互文性又譯作「文本間性」的緣故。

至於為什麼要進行一次次的意旨實踐，克氏以為這是符號態 (the semiotic) 的驅力所致。克氏以精神分析的進路論證互文性，企圖捕捉語言未形成意義之前的「前語言」的狀態。她先將已形成意義之語言者，稱為象徵態 (the symbolic)，未形成之前，稱為（假設為）符號態。她借用佛洛伊德 (Sigmund Freud, 1856-1939) 的理論，形容符號態是無意識的原初過程、是滋養孕育而尚未定型的語言之前的母性空間，是能量的釋放也是精神刻痕的欲力。⁶⁷ 由於原初的符號態已經無法復歸，但是符號因為其無意識的驅力，就算處在象徵態中，也會不自覺地想要回歸符號態、回歸那個母性的空間。這一回歸的動力，克氏以否定性 (negativity) 來詮釋。

前節雖企圖以文本細讀進入冰天諸作的文字脈絡，以求穩妥的詮釋，卻還是不

⁶⁵ 意義生成的過程，如同「意指領域是指命題或判定的領域，即不同『立場』的領域。胡塞爾的現象學通過『信念』、『立場』和『論題』組織這類場域性 (positionalite)。它們以意義生成過程中的自我建構分界，將主體自我認同及主體對對象的認同作為命題性 (propositionalite) 的條件。這種產生意義立場的分界，我們稱其為命名時段 (phase thetique)。」同前引，頁 27；英譯本，頁 43。

⁶⁶ 克莉斯蒂娃指出，「符號學的貢獻在於其揭露了各種意識型態背後運作的符號系統與指涉法則。……但是，這種結構主義式的符號學知識卻無法處理語言內在的雙重功能，也就是與其所依循的社會合約所並存的遊戲愉悅與慾望的另一面向。……也就是說，『說話主體』是分裂的主體，擺盪於社會結構制約與無意識欲力的兩軸之間。……若僅以符號系統來研究語言行為，或是任何文化文本與論述構成，則最後都可能被簡約為幾套社會符碼及語言系統。這就是為什麼她要將研究轉向『表義過程』，探討在象徵系統之中各種意義變化的原因」。劉紀蕙，〈導讀：文化主體的「賤斥」——論克莉斯蒂娃的語言中分裂主體與文化恐懼結構〉，收入茱莉亞·克莉斯蒂娃著，劉紀蕙導讀，彭仁郁譯，《恐怖的力量》（臺北：桂冠圖書，2003），頁 xx。

⁶⁷ 同前引，頁 xx-xxi。

得不導出五點質疑，包含：同社名次的排序倫理、籍貫作唯一可操作性物件、人物關係的奇詭怪異、虛實莫辨的社員，與社員身世的異化。這五點質疑與傳統詩箋詞釋的脈絡格格不入、窒礙難通，也使得詩言志的再現效用暨唱酬詩的社群意義，產生鬆動。但是，在引入克氏理論後，上述諸多質疑，或者說再現效用與社群意義的異質性 (heterogeneity)，遂轉化為互文性概念下的「否定性」。⁶⁸ 克氏以否定性作為互文性所以可能的驅力基礎，她借用黑格爾 (G. W. F. Hegel, 1770-1831) 的概念，主張否定性「旨在製造一條橫穿理解的軌跡，完全擾亂它的立場，指向生產得以實踐的空間」，⁶⁹ 職是之故，冰天諸詩名次排序之錯亂、籍貫之可操作，與相關的奇詭怪異、虛實莫辨，都是擾亂理解、超越理解，是一種企圖突破象徵態、回歸符號態的驅力所致。這些傳統詮釋上的格格不入、象徵態裡的窒礙難通，都是以否定性，試圖打破象徵界的僵化與既定詮釋脈絡，從而擁有趨近符號態的可能。於是，「說話主體的符號動力而滲透入象徵界，製造能指的斷裂」。⁷⁰ 克氏所謂「詩性語言」，指的就是能夠破壞、擾亂既定的象徵秩序，從而踰越其規範與象徵法則的詩語；詩人建立詩性的文字，企圖「代替母親，將『母性空間』重新投資於象徵秩序中」。當然詩性之句終究不能等於母性空間，所以新投資的象徵秩序並不穩定、隨時崩解，然而正是「無終止、不需結構與統合而不斷湧現的符號動力，使得文本成為表義實踐的場域。只有如此，主體才會不斷向既定的斷論提出質疑，而置換出新的位置」。⁷¹ 這一置換過程，即所謂命名時段，即意義生成過程。

回到冰天諸詩的文本，那些窒礙難通之處，那些與傳統知人論世、詩言志、詩社社群功能意義的異質之處，卻正是詩性語言以其否定性的驅力，突破象徵態的既有秩序：

詩性語言，提醒我們它永恆的功能：即通過象徵態引入那些作用於詩性語言的內容，以及那些穿越它和威脅它的內容。無意識理論所尋求的正是詩性語言在社會秩序內進行的實踐和對抗社會秩序的實踐。也就是說，它所尋求的正是轉化或者顛覆的終極方法，以及它自身生存和革命

⁶⁸ 否定性是指某種「不可言喻的」能動性和它的「獨特的決定性」之間不可解除的關係，否定性是一個中介，在具體事物中取代了存在與虛無的純粹抽象，而存在與虛無兩者都是暫時的。中譯本，頁 80。

⁶⁹ 同前引，頁 87。

⁷⁰ 劉紀蕙，〈導讀：文化主體的「賤斥」——論克莉斯蒂娃的語言中分裂主體與文化恐懼結構〉，收入克莉斯蒂娃，《恐怖的力量》，頁 xxi。

⁷¹ 同前引。

的前提條件。⁷²

排序之顛倒，瓦解輩分倫理；籍貫的可操作性，破壞了宗族地域的象徵秩序；人物關係的奇詭怪異、角色的虛實莫辨與異化，雖是「對抗社會秩序的實踐」，也是在「社會秩序內進行的實踐」（譬如筆者未舉例的其他冰天社詩文本，可用既有的象徵秩序來詮解）。這些不願服從於邏輯秩序的詩性語言，⁷³ 使得符號態從象徵態中解放，文本從父文本中解放。

當我們進入〈冰天社詩〉裡，不斷的尋求穩定（進行意旨實踐活動），卻又不斷被割斷、拋棄舊義，追尋新生之意義，反覆不斷、無止無盡。〈冰天社詩〉這組文本，便在此斷續相接，如同海底珊瑚般，網絡式、拓樸式地無限生成意義、反覆割斷意義。⁷⁴

然而，為什麼函可（或函可諸人）要「違反傳統」，作成這樣撲朔迷離的文本呢？函可以何驅力，動了破壞既有象徵秩序的念頭？筆者援引互文性，並非只在詮釋閱讀〈冰天社詩〉之際，意義的不斷割裂與生成而已，更企圖解釋函可〈冰天詩序〉中所謂「盡東西南北之冰魂，洒古往今來之熱血」的微意與悲心。

（二）安頓身心：「畢竟忠魂如何濟度？」

兩宋之交大慧宗杲持「以忠孝作佛事」之說，將「淪陷／易代」之間的兩難，直截給予一奉行的準則。明末清初諸僧繼之，化解彼時士大夫的認知失調。⁷⁵ 然而，「以忠孝作佛事」或「以死作佛事」，⁷⁶ 終屬權法，未是了徹義。

流人們離家萬里、身心俱疲，函可雖是曹洞禪僧，亦屬流徙中人。流人刑餘，怎能不將疑情，求助於函可。函可置身其中，又豈能不大起悲心？只是，易代之際

⁷² 中譯本，頁 60。

⁷³ 「詩歌不得不通過邏輯本身來干擾主宰社會秩序的邏輯，……詩歌通過假定和拆解社會秩序的位置和綜合來拆解它所控制的意識形態。」同前引，頁 62。

⁷⁴ 「我們應當把『轉移』看成意指過程從一個符號系統轉向另一個符號系統的能力，一種交換和重新排列符號系統的能力。表現力是符號態和符號系統命名時段的具體表述。轉移扮演著很重要的角色，因為它暗含著對前一個符號系統的拋棄，也暗含著一個通過兩個系統共有的本能媒介物建立的通道，以及一種新的符號系統及其新的表現力所具有的表述」。同前引，頁 43-44；英譯本，頁 60。

⁷⁵ 廖肇亨，〈以忠孝作佛事：明末清初佛門節義觀論析〉，收入鍾彩鈞主編，《明清文學與思想中之情、理、欲：學術思想篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009），頁 199-244。

⁷⁶ 函可說，元賦等編，《千山剩人和尚語錄》，《明版嘉興大藏經》第 38 冊（臺北：新文豐出版，1987），卷 3，頁 230。

的屠殺與離亂、種種飢寒交迫與道德攻防的認知失調，難以平常話頭解消，明清之際逃禪的錢秉鐙且有「棒喝難施半死翁」之句，⁷⁷ 可見在大規模集體創傷之後，德山棒、臨濟喝等雷厲手段已難為閱盡風霜者有所殺破，禪門需要更新應接學人的技術。曾有僧在端陽節時，直舉當時以忠義而殉難者，質疑函可：

僧問：「屈子沈江即不問，祇如邇日大地忠魂如何濟度？」師云：「南無觀世音菩薩。」進云：「爭奈空言不當喫何？」師舉拂子云：「者個是空言不是空言？」進云：「者個是拂子。畢竟忠魂如何濟度？」師喝一喝云：「汝不識忠魂。」乃云：「欲識佛性義，當觀時節因緣」⁷⁸

從禪宗語言說，函可先後以活句、動作語、棒喝語回應，無奈問者皆不悟，只好出以表詮。⁷⁹ 忠魂如何濟度？不只是當時人的心結，嚴志雄亦企圖質疑與解釋函可在南京城降之際號召士人死節，與其在流瀋後的相對沉默，他說：「南京陷落之際，函可激勵明朝臣子不要降節辱身，『時不可失』，應為國捐軀。此處，函可呵斥發問者不識『忠魂』實以其『時節因緣』而殉節。就某種意義上來說，函可本人亦屬該『時節因緣』」，⁸⁰ 死節與否，向來是朝代交替之際的爭論焦點，無論儒家與佛家，對死與不死，都有各自的說法。但發問者的困惑，不單是僧人面對眾生苦難的慈悲心與責任感，更是戰亂屠戮後，倖存者或者新一代人，所必須處理的創傷與難題。這也是函可為了詮釋「時節因緣」究竟云何，花了許多口舌。函可接著說：

「欲識佛性義，當觀時節因緣。時節若至，其理自彰。請問諸善知識，喚甚麼作時節？莫道是端陽時節麼？莫道是上堂說法時節麼？祇如山僧上堂，大眾便集；山僧下座，大眾便散，每日如此，上來下去，有甚了期？諸善知識，須知有者個時節始得。者個時節，不用別尋，是爾諸人各各腳跟下具有；者個時節，上至諸佛、諸祖，下及地獄、餓鬼、畜

⁷⁷ 錢澄之，《藏山閣集》（合肥：黃山書社，2004），〈行腳詩〉，頁337-343。

⁷⁸ 函可，《千山剩人和尚語錄》，卷2，頁227。

⁷⁹ 禪宗用語與禪門概念之解析，參周裕鍇，《禪宗語言》（上海：復旦大學出版社，2017），頁280-286、217-233、246-254。禪宗語錄從唐代、宋代，直至近代諸家的解讀方向暨其意義，參小川隆著，何燕生譯，《語錄的思想史——解析中國禪》（上海：復旦大學出版社，2015）。

⁸⁰ 嚴志雄，〈導論：忠義、流放、詩歌——函可禪師新探〉，收入函可，《千山詩集》，頁35。

生，莫不盡同者個時節。祇是爾諸人不識者個時節，便都蹉過者個時節。要識者個時節麼？釋迦登座，文殊白椎云：『諦觀法王法，法王法如是』，正是者個時節；罔明彈指，女子出定，正是者個時節，……無不盡是者個時節。據實而論，諸佛、諸祖一切經、一切論、一切機緣，無不盡是者個時節。祇如適纔答他道『南無觀世音菩薩』，也只是者個時節。若識得者個時節，非惟自度，亦能度人。豈特大地忠魂，從無始劫直至盡未來際一切有情、無情，無不同時濟度周畢了也。大眾，還識得者個時節麼？⁸¹

函可苦口婆心，直洩江河地連舉「時節因緣」數例，讓問者理解每一時機，各有其時節因緣，不應作死、作僵固了看，或者用克里斯蒂娃的話說，不作象徵世界既有邏輯看。要在能隨所遇之時節，無所住而生其心，保持符號態、保持文本意義無限生成的可能性。冰天諸詩裡主體的裂變、霧化，正是整個「成義過程」的文本樣貌。從互文性看，〈冰天社詩〉的各種元素都是文本，我們作為讀者的閱讀過程，即這些文本的意義生成過程。不斷質疑、困惑，與意義轉換，文本遂達到真正的自由，讀者遂得乎文本之高潮 (jouissance) ——困惑、恐懼、驚奇，都在互文性的詮釋範疇中，得到解釋（同時也是瓦解）。

函可羅列式的說解，讓這些關係發生聯繫、又產生斷裂，〈冰天社詩序〉所謂「盡東西南北之冰魂，洒古往今來之熱血」，在空間暨時間座標裡，〈冰天社詩〉中的名號、籍貫、詩作文本，是真實又是虛構，是當下又是過去，諸人的悲慟、自傷、笑傲，所處的冰天雪地、鳥獸蟲魚、蠻荒不毛，都像是各種時節因緣，自生自滅。

得此，筆者認為，冰天社是一場參禪實踐與文學的結合。那些難以知人論世、阻礙穩妥詮釋的特殊文字和隱喻，都是有意的安排。目的在讓人從這些虛實之境、詮釋障礙，與每每企圖進入詮釋而在在挫敗的感受，使得前一個意指系統斷裂，轉移到下一個意旨系統；使得在一次次的詮釋過程中，文本的意義無限開展、無止生滅。藉此，證入即色即空，當下自在的般若境。

如果，晚唐五代的禪門宗師結合農禪語境進入民間，宋代的宗師以頌古代別的公案禪和文字禪點化士大夫；那麼，清初流放於東北的曹洞宗祖心函可，在詩社的唱酬情境裡，隨緣施設、觸處機鋒暗藏，竿木隨身、逢場粉墨作戲，又豈非當行本

⁸¹ 函可，《千山剩人和尚語錄》，卷2，頁227-228。

色？畢竟這是一群受明末江南集會結社風氣影響的士大夫，將其日用熟悉的情境予以轉化，⁸² 使彼欣入我彀，再而大起疑情，最後痛下功夫。

在部分「作者—作品」關係被斬斷的〈冰天社詩〉裡，那些角色扮演與（可能是）虛構的人物，或許可視作編纂者有意為之，刻意造作與重現的一場「時節因緣」。這是函可與左懋泰諸人，共同協作的一場「濟度忠魂」的儀式。他們重新敷衍那段「時節因緣」，讓虛實交作，使古今並陳；既是唱和互答，也是獨吟自問。痛哭亦復狂笑，招人亦如招魂，每個錚錚的忠義之士、屍體肉身，過去的記憶，現在的痛苦，未來的絕望，所有與「忠義」、「易代」、「罪愆」相關的癡妄，都在此閃現，也在此寂滅。這是象徵態的瓦解，也是符號態的回歸。

草木多情，飛砂有意，雪落無聲，諸人「悲深猿鶴，痛溢人天」的壓抑情感，在此間此際得以盡情宣洩。不只東西南北的刑餘與罪犯，更有東南西北的走獸與鬼神；不只古往今來的離恨別怨，更有過去心未來心交織的懊悔與奢望；虛實交錯、色空並存，諸人自以為作詩結社、一吐胸臆，實際上是入了祖心函可的法堂，協作了一場參禪的實境。函可所謂「聊借雪窖之餘生，用續東林之勝事」，是否就是著意讓諸人共歷一場小劫？⁸³

四、結論：竿木隨身，逢場作戲

歷來學者多以文學社團、清初東北流人史的角度，分析〈冰天社詩〉，然而詩社所有的成員都使用光怪陸離的名號，從歷史考證入手，已感滯礙。如果暫且忽視「冰天社詩人群」這「以社群為主」的研究進路，而將〈冰天社詩〉視作一整體文本，「光怪陸離的名號」及其名號所繫之詩作的使事用典、情感鋪陳，都能反扣其「名號」，甚至對話、呼應。

借用克里斯蒂娃的「互文性」概念，重新思考名號、籍貫與詩作的關係：文本（詩）與文本（名號）之間，有著相互詮釋、不知歸止的無限可能。透過〈冰天社詩〉互文性的解釋趨向，與函可上堂說法所亟欲處理的難題，本文主張，函可的〈冰天社詩〉是一組諸人共作的參禪實境，虛實變幻、莫衷一是的意指符號，近乎禪僧鬥機鋒的手段。詩作與名號間，那些草木鳥獸、生人死魂、忠孝愛恨之三生悲

⁸² 所謂「日用熟悉的情境」，不只是「詩社唱酬的情境」，同時也是「以忠義互許的唱和主題與氛圍」。遺民與詩僧間，以忠義相許，如函可、弘儲、擔當，不妨視作明清之際的時代氛圍。

⁸³ 如唐傳奇〈杜子春〉之遇劫，以同一意識而不同之肉身，重新經歷事件、經驗輪迴，從而證道。

癡，彷彿諸人俱在此參禪情境（詩社）共歷的一場小劫。函可如此安排，與禪僧之演妙義、施棒喝、打渾作戲，⁸⁴ 有異曲同工的目的，希望在社／在參諸人能夠進入執著，再看透執著，最後放下執著，豁顯證悟菩提的本能。這或許正是作者或編纂者將〈冰天社詩〉作為《千山詩集》壓軸（而非附錄）的苦心孤詣。⁸⁵

從明清之際的詩社文化來看，冰天詩社以實為虛，將有形的詩社寄存於概念中；傳統詩歌向來著重於父文本（作者、家世），甚至與社會宗族、國家君王，難以或分，但是函可〈冰天社詩〉讓我們看到如何斬斷與斬斷父文本之後，文本被解放，得到自由。文本的自由不是愉悅的 (pleasure)，而是高潮，是驚奇、不可思議、未曾遇見、超乎想像，我想，這正是學者（包含後來讀者）解讀之際所感受的困惑／高潮。引入克里斯蒂娃的互文性概念，正好也讓詩與禪，兩者得到嫁接的媒介，禪與詩不再是誰屬於誰，不是「詩禪」或「禪詩」的問題，而是開放性詮釋如何在解讀之際成為可能的問題。流人不自覺地入了函可的詩社與禪堂，流放與易代所縈擾身心的離亂、飢寒、忠奸之辨與人道主義困挫，在象徵界的瓦解後，只能退居第二義。

清初曹溪一滴，神龍向北，逆流破浪；更往虛空處造詩社，降神起魂，招來鳥獸蟲魚，渡盡「從無始劫直至盡未來際一切有情無情」，願力無孔不入，威凜紙寒至今。

（責任校對：李奇鴻）

⁸⁴ 禪師說法之際頗假打渾俳體為用，已是佛教文化史裡的重要風景。禪語之遊戲性，參周裕鍇，《禪宗語言》，頁 303-320。禪門與戲劇之關係，參廖肇亨，《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），〈禪門說戲：一個佛教文化史觀點的嘗試〉，頁 335-364。

⁸⁵ 在此之後，類似的手法又見於《紅樓夢》的「海棠詩社」。

引用書目

一、傳統文獻

- 愛如生 Airusheng, 《中國方志庫》 *Zhongguo fangzhi ku*, http://er07.com/home/pro_87.html。
- _____, 《中國基本古籍庫》 *Zhongguo jiben guji ku*, http://er07.com/home/pro_3.html。
- 《清實錄》 *Qingshilu*, 中央研究院歷史語言研究所 *Zhonggyangyanjiuyuan lishiyuyan yanjiusuo*, 《清實錄資料庫》 *Qingshilu ziliaoku*。
- 丁 澎 Ding Peng 著, 晁天義 Chao Tianyi 整理, 《扶荔堂文集》 *Fulitang wenji*, 《回族文獻叢刊》 *Huizu wenxian congkan* 第 5 冊, 上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe, 2008, 清康熙刻本 Qing Kangxi keben。
- 于 頔 Yu Di 編, 《龐居士語錄》 *Pang jushi yulu*, 《佛光大藏經》 *Foguang Dazangjing* 第 120 冊, 高雄 Kaohsiung: 佛光出版社 Foguang chubanshe, 1994。
- 王先謙 Wang Xianqian 集解, 《莊子集解》 *Zhuangzi jijie*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 2016。
- 左丘明 Zuo Qiuming 傳, 杜預 Du Yu 注, 孔穎達 Kong Yingda 正義, 《春秋左傳正義》 *Chunqiu Zuozhuan zhengyi*, 臺北 Taipei: 臺灣古籍出版社 Taiwan guji chubanshe, 2001。
- 朱鶴齡 Zhu Heling, 《禹貢長箋》 *Yugong zhangjian*, 《景印文淵閣四庫全書》 *Yingyin Wenyuange siku quanshu* 史部第 67 冊, 臺北 Taipei: 臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan, 1983。
- 朱 熹 Zhu Xi 編, 《二程遺書》 *Ercheng yishu*, 《景印文淵閣四庫全書》 *Yingyin Wenyuange siku quanshu* 子部第 698 冊, 臺北 Taipei: 臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan, 1983。
- 杜 甫 Du Fu 著, 仇兆鰲 Chou Zhao'ao 注, 《杜詩詳注》 *Dushi xiangzhu* 第 2 冊, 臺北 Taipei: 里仁書局 Liren shuju, 1980。
- 李 昉 Li Fang, 《太平廣記》 *Taiping guangji*, 《筆記小說大觀》 *Biji xiaoshuo daguan* 第 2 冊, 揚州 Yangzhou: 廣陵書社 Guangling shushe, 2007。
- 李 昉 Li Fang 編, 《太平御覽》 *Taiping yulan*, 《四部叢刊三編》 *Sibu congkan san bian* 子部第 262 冊, 臺北 Taipei: 臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan, 1986, 景宋本 Ying Songben。
- 沈祖棻 Shen Zufen, 《宋詞賞析》 *Songci shangxi*, 西安 Xi'an: 陝西師範大學出版社 Shanxi shifan daxue chubanshe, 2019。

- 函 可 Han Ke 說，元賦 Yuan Fu 等編，《千山剩人和尚語錄》*Qianshan shengren heshang yulu*，《明版嘉興大藏經》*Mingban Jiaxing Dazangjing* 第 38 冊，臺北 Taipei：新文豐出版 Xinwenfeng chuban，1987。
- 函 可 Han Ke 著，嚴志雄 Lawrence C. H. Yim、楊權 Yang Quan 點校，《千山詩集》*Qianshan shiji*，臺北 Taipei：中央研究院中國文哲研究所 Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo，2008。
- 阿 桂 A Gui，《欽定滿洲源流考》*Qinding Manzhou yuanliu kao*，《景印文淵閣四庫全書》*Yingyin Wenyuange siku quanshu* 史部第 499 冊，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan，1983。
- 袁大化 Yuan Dahua 修，王樹枏 Wang Shunan、王學曾 Wang Xuezheng 纂，《新疆圖志》*Xinjiang tuzhi*，《續修四庫全書》*Xuxiu siku quanshu* 史部第 650 冊，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，1995。
- 師 曠 Shi Kuang 撰，張華 Zhang Hua 註，《禽經》*Qinjing*，《叢書集成續編》*Congshu jicheng xubian* 第 44 冊，臺北 Taipei：新文豐出版 Xinwenfeng chuban，1985，百川學海本 Baichuan xuehai ben。
- 夏承燾 Xia Chengtao 箋校，《姜白石詞編年箋校》*Jiang Baishi ci biannian jianxiao*，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，1981。
- 張 春 Zhang Chun，《不二歌集》*Bu'er geji*，《叢書集成續編》*Congshu jicheng xubian* 第 118 冊，上海 Shanghai：上海書店 Shanghai shudian，1994，關中叢書本 Guanzhong congshu ben。
- 許 容 Xu Rong 等監修，《甘肅通志》*Gansu tongzhi*，《景印文淵閣四庫全書》*Yingyin Wenyuange siku quanshu* 史部第 557 冊，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan，1983。
- 陳 亮 Chen Liang，《龍川集》*Longchuan ji*，愛如生《中國基本古籍庫》*Airusheng Zhongguo jiben guji ku* 照相清宗廷輔校刻本 Zhao Xiang Qing Zong Tingfu jiaokeben。
- 陸 游 Lu You，《老學庵筆記》*Laoxue'an biji*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1985。
- 普 濟 Pu Ji 著，蘇淵雷 Su Yuanlei 點校，《五燈會元》*Wudeng huiyuan*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2008。
- 黃廷桂 Huang Tinggui 等監修，張晉生 Zhang Jinsheng 等編纂，《四川通志》*Sichuan tongzhi*，《景印文淵閣四庫全書》*Yingyin Wenyuange siku quanshu* 史部第 561 冊，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan，1983。
- 黃庭堅 Huang Tingjian 著，任淵 Ren Yuan 等注，《山谷詩集注》*Shangu shiji zhu*，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，2008。

- 歐陽詢 Ouyang Xun, 《藝文類聚》 *Yiwen leiju*, 京都 Kyoto: 中文出版社 Zhongwen chubanshe, 1980。
- 鄧廣銘 Deng Guangming 箋注, 《稼軒詞編年箋注》 *Jiaxuan ci biannian jianzhu*, 上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe, 1998。
- 錢唐佺亭和尚淨挺 Qiantang Langting heshang Jingting 輯, 秀州息波道人成源 Xiuzhou Xibo daoren Chengyuan 訂, 《學佛考訓》 *Xuefo kaoxun*, 《明版嘉興大藏經》 *Mingban Jiaxing Dazangjing* 第 34 冊, 臺北 Taipei: 新文豐出版 Xinwenfeng chuban, 1987, 徑山藏版 Jingshan cangban。
- 錢澄之 Qian Chengzhi, 《藏山閣集》 *Cangshange ji*, 合肥 Hefei: 黃山書社 Huangshan shushe, 2004。
- 贊寧 Zan Ning, 《宋高僧傳》 *Song gaoseng zhuan*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 1987。
- 釋道宣 Shi Daoxuan, 《續高僧傳》 *Xu gaoseng zhuan*, 臺北 Taipei: 文殊出版社 Wenshu chubanshe, 1988。

二、近人論著

- 小川隆 Ogawa Takashi 著, 何燕生 He Yansheng 譯, 《語錄的思想史——解析中國禪》 *Yulu de sixiangshi: jixi Zhongguo Chan*, 上海 Shanghai: 復旦大學出版社 Fudan daxue chubanshe, 2015。
- 川合康三 Kawai Kōzō 著, 蔡毅 Cai Yi 譯, 《中國的自傳文學》 *Zhongguo de zizhuan wenxue*, 北京 Beijing: 中央編譯出版社 Zhongyang bianyi chubanshe, 1998。
- 何宗美 He Zongmei, 《明末清初文人結社研究》 *Mingmo Qingchu wenren jieshe yanjiu*, 上海 Shanghai: 上海三聯書店 Shanghai sanlian shudian, 2016。
- 李興盛 Li Xingsheng, 《中國流人史》 *Zhongguo liuren shi*, 哈爾濱 Harbin: 黑龍江人民出版社 Heilongjiang renmin chubanshe, 1996。
- 李興盛 Li Xingsheng 主編, 《歷代東北流人詩詞選注》 *Lidai dongbei liuren shici xuanzhu*, 哈爾濱 Harbin: 黑龍江大學出版社 Heilongjiang daxue chubanshe, 2014。
- 汪宗衍 Wang Zong-yan, 《千山剩人和尚年譜》 *Qianshan shengren heshang nianpu*, 臺北 Taipei: 臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan, 1986。
- 周裕鍇 Zhou Yukai, 《禪宗語言》 *Chanzong yuyan*, 上海 Shanghai: 復旦大學出版社 Fudan daxue chubanshe, 2017。
- 茱莉亞·克里斯蒂娃 Julia Kristeva 著, 張穎 Zhang Ying、王小姣 Wang Xiaojiao 譯, 《詩性語言的革命》 *Shixing yuyan de geming*, 成都 Chengdou: 四川大學出版社 Sichuan daxue chubanshe, 2016。

- 茱莉亞·克莉斯蒂娃 Julia Kristeva 著，劉紀蕙 Liu Chi-hui 導讀，彭仁郁 Peng Jen-yu 譯，《恐怖的力量》*Kongbu de lilian*，臺北 Taipei：桂冠圖書 Guiguan tushu，2003。
- 張玉興 Zhang Yuxing，《清代東北流人詩選注》*Qingdai dongbei liurenshi xuanzhu*，瀋陽 Shenyang：遼瀋書社 Liaoshen shushe，1988。
- ，《明清之際的探索》*Ming Qing zhiji de tansuo*，北京 Beijing：社會科學文獻出版社 Shehui kexue wenxian chubanshe，2012。
- ，〈「尚陽堡流人」問題探實〉“Shangyangbao liuren’ wenti tanshi”，《明清論叢》*Ming Qing luncong*，15，北京 Beijing：2015，頁 429。
- 廖肇亨 Liao Chao-heng，《中邊·詩禪·夢戲：明末清初佛教文化論述的呈現與開展》*Zhongbian, shichan, mengxi: Mingmo Qingchu Fojiao wenhua lunshu de chengxian yu kaizhan*，臺北 Taipei：允晨文化 Yunchen wenhua，2008。
- ，〈以忠孝作佛事：明末清初佛門節義觀論析〉“Yi zhongxiao zuo Foshi: Mingmo Qingchu Fomen jieyiguan lunxi”，收入鍾彩鈞 Chung Tsai-chun 主編，《明清文學與思想中之情、理、欲：學術思想篇》*Ming Qing wenxue yu sixiang zhong zhi qing, li, yu: xueshu sixiang pian*，臺北 Taipei：中央研究院中國文哲研究所 Zhongyuan yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo，2009，頁 199-244。
- 趙一凡 Zhao Yifan 等主編，《西方文論關鍵詞》*Xifang wenlun guanjianci*，北京 Beijing：外語教學與研究出版社 Waiyu jiaoxue yu yanjiu chubanshe，2007。
- 劉國平 Liu Guoping，〈清代東北文學社團——冰天社考評〉“Qingdai dongbei wenxue shetuan: Bingtianshe kaoping”，《社會科學戰線》*Shehui kexue zhanxian*，4，北京 Beijing：1990，頁 293-297。
- 錢 翰 Qian Han，《二十世紀法國先鋒文學理論和批評的「文本」概念研究》*Ershi shiji Faguo xianfeng wenxue lilun he piping de “wen ben” gainian yanjiu*，北京 Beijing：北京大學出版社 Beijing daxue chubanshe，2015。
- ，〈論兩種截然不同的互文性〉“Lun liangzhong jieran butong de huwenxing”，《學術論壇》*Xueshu luntan*，2，南寧 Nanning：2015，頁 88-95。
- 謝國禎 Xie Guo-zhen，《明清之際黨社運動考》*Ming Qing zhiji dangshe yundong kao*，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan，1967。
- 顏崑陽 Yan Guen-yang，《反思批判與轉向：中國古典文學研究之路》*Fansi pipan yu zhuanxiang: Zhongguo gudian wenxue yanjiu zhilu*，臺北 Taipei：允晨文化 Yunchen wenhua，2016。
- 羅時進 Luo Shijin，《文學社會學——明清詩文研究的問題與視角》*Wenxue shehuixue: Ming Qing shiwen yanjiu de wenti yu shijiao*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2017。

- 嚴志雄 Lawrence C. H. Yim, 〈流放、帝國與他者——方拱乾、方孝標父子詩中的高麗〉“Liufang, diguo yu tazhe: Fang Gongqian, Fang Xiaobiao fuzi shi zhong de Gaoli”, 《中國文哲研究通訊》 *Zhongguo wenzhe yanjiu tongxun*, 20.2, 臺北 Taipei: 2010, 頁 93-120。doi: 10.30103/NICLP.201006.0007
- ジュリア クリステヴァ Julia Kristeva 著, 原田邦夫 Harada Kunio 譯, 《詩的言語の革命 第一部 理論的前提》, *Shiteki gengo no kakumei daiichibu riron-teki zentei*, 東京 Tokyo: 勁草書房 Keisō shobō, 1991。
- Kristeva, Julia. *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, ed. Leon S. Roudiez, trans. Thomas Gora, Alice Jardine, and Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press, 1980.
- _____. *La Revolution du Langage Poetique: L' Avant-grde a la Fin du XIXe Siecle: Lauteamont et Mallasme*. Paris: Seuil, 1974.
- _____. *Revolution in Poetic Language*, trans. Margaret Waller. New York: Columbia University Press, 1984.
- Yim, Lawrence C. H. “Political Exile and the Chan Buddhist Master: A Lingnan Monk in Manchuria during the Ming-Qing Transition,” *Journal of Chinese Religions*, 33.1, 2005, pp. 77-124. doi: 10.1179/073776905804759896

Exiles, Poetry Society, and Meditation-Hall: The *Bing-Tian Poetry Anthology* as a Text

Liu Wei-chih

Department of Chinese Literature
National Cheng Kung University
winterreise2009@gmail.com

ABSTRACT

This paper examines the Bing-Tian Poetry Society 冰天詩社, the first literary society in the history of Northeast China. Founded in 1650, the society was comprised mainly of Han people exiled to the northeastern borderlands by the Qing court. Having a total of 33 members who used pseudonyms as variegated as grotesque, the poetry society reflected the ethos that its members' poems and pseudonyms were mutually referential.

In view of this conundrum, rather than regarding the poetry society as a community, this paper treats the *Bing-Tian Poetry Anthology* as a text. Applying Julia Kristeva's theory of intertextuality, this paper argues that the key to understanding the constant mutation of the meanings of its members' pseudonyms, places of ancestry, and works lies not so much in the differences between the old and new meanings as in the process of transition from one meaning system to another; to wit, the ceaseless change of meanings.

To accommodate the exiles, who not only experienced the turmoil of dynastic changes and the horrors of war but also confronted ethical dilemmas and physical sufferings, their fellow poet Hanke 函可 offered them a makeshift space where they could settle down and give vent to their feelings under the pretext of the literati tradition of association. In addition, summoning supernatural beings, animals, and sentient and non-sentient beings, this shelter-oriented poetry society was filled with anachronisms as well as inconstant interpretations and signifiers.

Key words: Bing-Tian Poetry Society 冰天詩社, exile, Hanke 函可, intertextuality, Julia Kristeva, religious literature

(收稿日期：2018. 9. 17；修正稿日期：2019. 4. 15；通過刊登日期：2019. 5. 14)