

從「清涼聖境」到「金陵懷古」

——由尚詩風習側探晚明清初華嚴學南方系之 精神圖景

廖肇亨

中央研究院中國文哲研究所副研究員

一、前言

不知是偶然，還是命運的必然。臥病在床竟然是晚明清初許多從北地至南方參訪行腳的華嚴學僧共通的經歷，幸運的是他們都能戰勝病魔，而且能夠挺身說法，在佛教史上留下動人的光彩。例如憨山德清(1546-1623)曾經追憶少年時與來自北地的妙峰福登(1539-1612)的一段有趣往事，其曰：

時隆慶元年冬月也。適先大師講《法華經》於天界，予居副講，（妙峰福登）師執淨頭役。予每早起，見廁潔，即知行者為非常人，宵偵之，見師執燈灑掃，洗籌杖，近窺之，乃一黃病頭陀耳，心異之。久之，師病臥於客寮，予往視，則瘡腫遍身，手不能舉，因問師安否？師曰：「業障身病已難當，饑病更難治。」予曰：「何謂也？」師曰：「但見行齋餒頭，恨不都放下。」予心知為有道者。明日袖餅果往候，以手投師，欣然咽之，

本文曾先在中央研究院中國文哲研究所講論會（2010年3月3日）與香港中文大學文化與宗教系、中央研究院中國文哲研究所聯合主辦的「中外宗教與文學裏的他界書寫」（香港中文大學，2010年12月13-14日）進行口頭宣讀，感謝主持人與講評人李豐楙教授、李孝悌教授、孫昌武教授以及兩位匿名審查人提供寶貴意見，筆者在能力範圍之內已遵照審查意見盡力修改，未臻完善之處，文責皆在筆者。本文為國科會補助專題計畫「無盡緣起：晚明華嚴學南方系的學術思想與文藝展演」部分研究成果，特此致謝。計畫編號97-2410-H-001-076-MY3。

大快。予笑曰：「此真道人也。」因坐談，師曰：「每聞師講，心開意解，英年妙悟如此。」予曰：「此非本分事，志將從師遠游，參究向上一著耳。」不旬日，覓師不得，知潛行，恐以予爲累也。¹

先大師當指無極悟勤禪師，是時無極悟勤正開講於南京天界寺，這段不爲人知的往事透露出幾個值得注意的訊息：（一）明代中後期，「南禪北講」的地域特色已然形成，因此來自北地的僧人雲水行腳，南詢歷參，當然主要是參證不同的修持法門，特別是禪門的棒喝錘鍊之風。但除了禪家手段之外，對於南方教家的思想特徵與教學風格也格外注意，從妙峰福登深爲憨山德清生動活潑的說法風格感動一事可以思過半矣。（二）憨山德清早歲出身南京大報恩寺，受業於西林永寧（1483-1565）與無極悟勤（1499-1584），於華嚴義學深有會心，日後憨山德清亦發心參方五臺山，也就是說：南方的僧人對於文殊道場華嚴學中心五臺山同樣深懷孺慕之情。（三）即使如此，從妙峰福登，以及年代稍後滯留南方的顛愚觀衡（1578-1657）²，或南詢之後掉臂北歸的玉符印顛（1633-1714）³等例綜而觀之，則南北兩方在教學與義理仍然各有所重，亦非一味融通，截然打通。易言之，南北差異仍然脈絡分明。

華嚴一宗自初祖杜順，三祖法藏，歷經清涼澄觀（738-839）、圭峰宗密（780-841）、李通玄（646-740）等法門龍象的大力闡發，宋代又有長水子璿（965-1038）、晉水淨源（1011-1088）弘揚教法，成爲中國佛教義學不可須臾離之的

¹ [明]德清：〈敕建五臺山大護國聖光寺妙峰登禪師傳〉，《夢遊集》，卷30，《憨山大師全集》（趙縣：河北禪學研究所，2005年），第2冊，頁283。

² 古璽正印述顛愚觀衡罹疾之經過曰：「西嶽有隱者日以草烏爲食，自美其味，兼餽於師（顛愚觀衡），師初服，不知保任，以致中風悶絕。師知藥作，取筆書案云：『誤中烏藥而死。』隱者午後復送烏藥而來，見師不語，亟歸，取茶豆搗汁灌之，得甦，嗣成痼疾。九死一生，山中乏醫，苦無調治，值壬子歲，得紫蘿劉居士迎至雲陽，養疾期年，稍愈。復得自心車居士延師邵之無念閣數載，俱以養病爲事。」見[清]正印：〈顛愚觀衡行狀〉，收入《紫竹林顛愚和尚語錄·附卷》，見《嘉興大藏經》（臺北：新文豐出版公司，1987年），第28冊，頁771a。《嘉興大藏經》後文簡稱《嘉興藏》。

³ 興中祖旺與景林心露敘玉符印顛行止曰：「（玉符印顛）直往南方參扣知識，遍歷三年，時天目玉林、平陽木陳、顯聖三宜、大雄谷巖諸老尊宿在焉，一見師相貌言談，機緣慧辯，皆以大器期之，稱爲師子座主，後上西湖十八澗參斯端和尚。師偶大病，斯曰：『四大本空，五蘊非有，座主病從何得？』師從此有省。乃得宗、教無碍，默識心定。一日，又理前問……師曰：『正是者個病，聾！』斯曰：『還知有不病者麼？』師便一喝。斯大奇之，敬師倍常。是年秋，病起，師辭北歸，斯留之再三，師不允。」見[清]祖旺、心露：〈賢首第二十八世玉符印顛法師〉，《賢首傳燈錄》（臺北：大乘精舍印經會，1996年影印嘉慶甲子年序刊本），卷上，頁45a-b。

重要骨幹⁴。從唐代的宗密開始，華嚴便與禪法結下不解之緣，禪宗對於吸收華嚴教法不遺餘力，五臺山也成爲弘揚華嚴教法的根本道場，時至今日，仍爲中國佛教靈山信仰最重要的實踐場域。晚明號稱佛法中興，華嚴學也同樣呈現百家爭鳴、各逞風華的繁盛景況。有明一代華嚴學的復興之勢，學界例稱魯庵普泰。魯庵普泰曾任右闡教，闡發華嚴（賢首）、唯識（慈恩），兩宗並弘的學風，對晚明的華嚴學產生重大的影響。魯庵普泰之後，至少分爲四系。分別是寶通系、雲棲系、南方系、慈慧系。其中雲棲系兼重淨土，慈慧系傳承不明，故四系中，以五臺山寶通系（主要爲月川鎮澄一門）與南方系（主要指雪浪洪恩及其門下）兩種不同的法脈傳承爲主。關於寶通系的傳承，已有相關的研究⁵。至於晚明華嚴宗南方系的盛況，錢謙益(1582-1664)曾謂：「賢首一宗爲得法弟得繼席者以百計，乘法而轉教者以千計，南北法席之盛，近代所未有也。」⁶可惜對於「近代所未有」的此一重要佛教門庭，著意仍罕⁷。過去學者言及晚明南方華嚴之流衍

⁴ 關於華嚴學的歷史發展，簡單的介紹，可以參見木村清孝著，李惠英譯：《中國華嚴思想史》（臺北：東大圖書公司，1996年）；魏道儒：《中國華嚴宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，1998年）等著作可以參考。不過此二書對於宋代以後華嚴學的發展極少著墨。魏氏一書逕自以晚明四大師的華嚴思想連屬前代，對於晚明賢首宗重鎮若魯庵普泰、雪浪洪恩、月川鎮澄等大師無一語及之矣。宋代華嚴學的發展，可以參見王頌：《宋代華嚴思想研究》（北京：宗教文化出版社，2008年）一書；華嚴學在明代的情況可以參見荒木見悟著，廖肇亨譯：《李通玄在明代》，《明末清初的思想與佛教》（臺北：聯經出版事業公司，2006年），頁111-139；長谷部幽蹊：《華嚴學的晚景》，鎌田茂雄博士古稀紀念會編：《華嚴學論集》（東京：大藏出版，1997年），頁312-335。

⁵ 相關的研究，參見滿貴：《明末華嚴思想弘傳研究》（高雄：佛光山中國佛教研究院碩士論文，1996年）一書。

⁶ [清]錢謙益撰集，許義民、林淑敏點校：《雪浪法師恩公》，《列朝詩集》（北京：中華書局，2007年），第12冊，閏集第3，頁6367。錢謙益的說法基本上承襲憨山德清，見德清：《雪浪法師恩公中興法道傳》，《夢遊集》，第2冊，卷30，頁288-296。

⁷ 筆者耳目所及，提及雪浪一門者的前脩，大抵有吉川幸次郎：《居士としての錢謙益》，《吉川幸次郎全集》（東京：笠摩書房，1968年），第16冊，頁36-54；聖嚴：《明末佛教研究》（臺北：東初出版社，1987年），第3章《明末的唯識學者及其思想》，頁197-198；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315-371；孫之梅：《錢謙益與明末清初文學》（濟南：齊魯書社，1996年），也都注意到錢謙益與雪浪洪恩來往甚密，但對彼此往來對錢謙益的文學見解或學術主張所發生的影響並未觸及。另外滿貴：《明末華嚴思想弘傳研究》與長谷部幽蹊：《華嚴學的晚景》，頁312-335亦可參考。眾多前輩學者都提及雪浪洪恩，不過沒有深入探究相關問題。廖肇亨：《雪浪洪恩初探：兼題東京內閣文庫所藏《谷響錄》》（收入廖肇亨：《中邊·詩禪·夢戲——明末清初佛教文化論述的呈現與開展》〔臺北：允晨文化實業公司，2008年〕，頁201-238）一文，殆爲學界專門論究雪浪洪恩之嚆矢。

時，主要依據王培孫註蒼雪讀徹《南來堂詩集》徵引《賢首宗乘》的部分引文，對於《賢首宗乘》原書的情況學界一直不甚了然。筆者近年發現《賢首宗乘》原書，對於認識晚明賢首宗南方系的流行，具有重大的史料意義⁸。

雖然妙峰福登稱譽憨山德清說法令人「心開意解」，但事實上，當時江南叢林說法冠冕另有其人，此人說法「盡掃訓詁俗習，單提本文。直探佛意，拈示言外之旨。恒教學人以理觀為入門，由是學者耳目煥然一新，如望長空，撥雲霧而見天日。法雷起蟄，群彙昭蘇，聞者莫不嘆未曾有。」⁹在江南各地聲名顯赫，「至吳、越間，士女如狂，受戒禮拜者，摩肩接踵，城郭為之罷市」¹⁰。又曾編纂《相宗八要》，對明末唯識學的復興貢獻極大，「名播寰中，不忝慈恩之窺基」¹¹。門下龍象輩出，影響所及，遍於南北。與憨山德清「出同時，居同寺，語同韻，學同調，互相激揚以道自勵」¹²，少同筆硯，友于兄弟，此人即晚明華嚴學宗匠雪浪洪恩(1545-1608)。

雪浪洪恩，字三懷，俗姓黃，生於明嘉靖二十四年(1545)。年十二，於南京大報恩寺出家。年十八便已於大報恩寺登副講。年二十一，始習世俗文字，所出聲詩，三吳人士以為瑰寶。及登講座，盡掃訓詁，單提本文，自此說法三十年，門風鼎盛，無有比者。晚年因得罪當道，逐出大報恩寺，流於吳之望亭，萬曆三十六年(1608)於當地圓寂，年六十四，僧臘五十一。雪浪洪恩處世風格備受爭議，沈德符(1578-1642)曾說：「(雪浪)性佻達，不拘細行，友人輩挈之游狎邪，初不峻拒，或曲宴觀劇，亦欣然往就。時有寇四兒名文華者，負坊曲盛名，每具伊蒲之饌，邀之屏閣，或時一赴，時議譁然。」¹³又說：「雪浪有侍者數人，皆韶年麗質，被服紈綺，即衲衣亦必紅紫，幾同烟粉之飾。」生平爭議極大¹⁴。然其晚年「於望亭，結茅飯僧，補衣脫粟，蕭散枯淡，了非舊觀」¹⁵。

⁸ 《賢首宗乘》一書為清代中葉華嚴宗學僧了惠所編，現存上海圖書館。

⁹ 德清：〈雪浪法師恩公中興法道傳〉，頁293。

¹⁰ [明]沈德符：《萬曆野獲編》（北京：中華書局，2004年），下冊，卷27，頁693。

¹¹ 德清：〈法性寺優曇華記（并銘）〉，《夢遊集》，第2冊，卷23，頁131。

¹² [明]洪恩：〈答東海友人書〉，《雪浪集》，（臺南：莊嚴文化事業公司，1997年《四庫全書存目叢書·集部》第190冊，影印萬曆釋通澤刻本），卷下，頁17a-b。題中的「東海友人」指憨山德清。

¹³ 沈德符：《萬曆野獲編》，下冊，頁692-693。

¹⁴ 引文同前註，頁693。關於雪浪洪恩生平種種爭議，詳參廖肇亨：〈雪浪洪恩初探：兼題東京內閣文庫所藏《谷響錄》〉一文。

¹⁵ 錢謙益著，[清]錢曾箋注，錢仲聯標校：〈跋雪浪師書《黃庭》後〉，《牧齋初學集》

利瑪竇 (1552-1610) 在南京，曾與雪浪洪恩（三懷和尚）有過一場針鋒相對的論辯¹⁶。

雪浪洪恩雖然援入禪法，然其基本立場仍在弘揚華嚴，同時也廣宣唯識學。融華嚴、唯識、禪為一體是晚明南方華嚴學顯而易見的特色。在此同時，錢謙益曾經形容其門下諸君謂：「雪浪之後，巢講、雨筆，各擅一長，二師殆兼有之，諸方所謂巢、雨、蒼、汰者也。」¹⁷此四者乃謂雪浪洪恩弟子巢松慧浸 (1566-1621)、一雨通潤 (1565-1624)，及其再傳弟子蒼雪讀徹 (1586-1656)、汰如明河 (1588-1640)。巢松慧浸以說法見長，一雨通潤以註經鳴世，故有「巢講雨筆」之目。

同時，雪浪洪恩一脈的文藝成就更是當時詩論家關注的焦點，雪浪洪恩既是兼弘賢首、慈恩的一代祖師，同時也是傑出的叢林詩僧冠冕，晚明江南叢林學詩之風即濫觴自雪浪洪恩與憨山德清。弟子懼鶴寬悅、雪山法杲（一作「雪山慧杲」）等莫不工於詩賦，且兼與江南文士友善。過去詩禪論述主要的理論基礎主要在於嚴羽《滄浪詩話》與惠洪覺範《文字禪》，但雪浪洪恩明白標舉《華嚴經》中五地聖人之說，自是以後，《華嚴經》五地聖人之說成為明清叢林詩禪論述的重要典據。雪浪洪恩門人蘊輝性通（生卒年不詳）與普可正勉（生卒年不詳，雪浪洪恩弟子）合編《古今禪藻集》，可謂中國文學史上第一部歷代僧詩總集，嘗試將起自六朝，至於晚明的詩僧網羅無遺。雖然宋代李龔曾經編有《唐僧弘秀集》十卷，但僅止於一代。類似《古今禪藻集》這種通史般的巨大工程正是展現了詩僧的自我認同。「禪藻」一詞成為僧人詩作的代名詞亦昉自此時。《古今禪藻集》之後，如《海雲禪藻集》、《三山禪藻集》之類著作紛紛出現。《古今禪藻集》選錄雪浪一脈法系之作獨多，成為觀察雪浪一門詩作特色的窗口¹⁸。在學術思想之外，雪浪洪恩一門的文藝也是明清詩學不容忽視的成分，更是中國

（上海：上海古籍出版社，1985年），下冊，卷86，頁1800。

¹⁶ 利瑪竇著，劉俊餘、王玉川合譯：《中國傳教史》，卷4，第7章〈與僧論道〉，收入《利瑪竇全集》（臺北：光啓出版社、輔仁大學出版社，1986年），第2冊，頁311-316。

¹⁷ 錢謙益著，錢曾箋注，錢仲聯標校：〈中峯蒼雪法師塔銘〉，《牧齋有學集》（上海：上海古籍出版社，1996年），下冊，卷36，頁1264。

¹⁸ 《古今禪藻集》現今常見本為《四庫全書》本，然其前序與作者小傳部分全部刪去，無法窺其全豹。筆者於大陸發現萬曆原刊本《古今禪藻集》，前序與作者小傳部分完好如初。筆者耳目所及，陳正宏教授曾對《古今禪藻集》與《明僧弘秀集》二書的優劣加以軒輊，不過陳正宏教授並未強調《古今禪藻集》的編纂過程與雪浪一門的密切關聯。

叢林文學光彩煥發的一頁。華嚴學南方系可以說是眾聲喧譁的晚明佛教中，一個不容輕易看過的義家學派。篇幅所限，本文先以雪浪洪恩一脈（特別是其門人蘊璞如愚、雪山法杲及再傳弟子蒼雪讀徹）之詩作，檢視其相關的佛教空間意象，就其相關涉的叢林風尚與文化脈絡加以分疏。至於其佛學思想的特色與定位，將俟來日別稿為之。

本文藉著晚明華嚴學南方系詩僧詩文的分析，嘗試逼近個人幽微的心緒，詩文較其他宏偉敘事的書寫，更能看出微妙心緒的起伏與變化。「青山敞廬」一節在說明此法系開山祖師雪浪洪恩個人的遭遇；「臺山書寫」講南方系與北方系相互凝視的情形；「觀心難遣」側重在歷史情境（不只是佛教義理）的作用，三者雖然重點各異，然皆可以統攝在「精神圖景」的觀點之下。筆者擬以精神圖景為進路，呈現當時學派內外種種因素（包括私人恩怨、南北差異與思想背景）相互衝突爭持的經過，嘗試進行精神史的動態探尋，特別是就種種論爭之緣由（例如詩文之爭、學派之爭、異代興廢等種種因素）進行剖析。

二、「尋常尺寸腐鼠」之爭：雪浪洪恩、蘊璞如愚與晚明叢林尚詩風習的再省思

雪浪洪恩致力於禪、華嚴、唯識的融合（晚明叢林謂此為「融合性相」），然其基本立場主要仍在弘揚義學，觀其標舉《華嚴》五地聖人之說，編纂《相宗八要》，皆其堅守義學立場之明證。錢謙益曰：「萬曆中，江南開士多博通詩翰者，亦公與憨（山德清）大師為導師也。」¹⁹過去叢林習詩主要以禪僧為主，晚明以來大規模僧人習詩之風昉自雪浪洪恩²⁰，萬曆以來的叢林習詩風尚，可謂因教及禪。關於這點，雪浪洪恩自身如是說道：

予幼時失足雕蟲，後漸與二三兄弟相期為麗藻摹倣之詞，備探前代，要之，未聞道時，以斯差排習氣，抑伏雄心也。而今而後，則舉世赭衣髡首之徒，無論美惡，一皆若狂。才入空門，便尔高譚翰墨，以至竭其精思，癯其寢食，相向以工，相誇以艷，禪那、經、律薄而不為。縱使若江淹之

¹⁹ 錢謙益撰集，許義民、林淑敏點校：《雪浪法師恩公》，頁 6367。

²⁰ 關於這點，詳參廖肇亨：〈明末清初叢林論詩風尚探析〉，《中邊·詩禪·夢戲——明末清初佛教文化論述的呈現與開展》，頁 27-66。

擬古、藏真之傳神，何異玉雕楮葉，棘尖獼猴，工則工矣，亦奚以爲？是則宗風因之一變也。淫荒酒亂，易可知非。失真迷性，莫甚于此。以之而參禪，則何禪而不明？用斯而學道，則何道之不成耶？初意違親離俗，希證聖真，今反以有盡之形軀，隨無涯之思慮，終身役役，不亦悲夫。又其甚者，競名規利，用之以爲終南捷徑，奔馳權勢，因之以作進身良媒，以至於喪身敗德，焚和亂俗，莫不濫觴于斯矣。水中火起，其在茲乎？靜言思之，爲佛弟子，豈不寒心也哉？莊生云：「魯酒薄而邯鄲圍，聖人生而大盜起。」返躬自省，罪魁元惡，或不能辭。由是於萬曆己酉之秋，請佛證盟，矢志自誓，懺悔前愆，將舊習筆硯謝絕，改過自新，端心聖道。²¹

這段文字頗有懺悔文的味道，但更重要的是，透露出幾點值得注意的訊息：

（一）雪浪洪恩與「二三兄弟」，共同研習詩法，關於其結社之經過，雪浪洪恩曾言：「萬曆癸巳之冬，吾門二三子與李氏三兄弟，學曼倩三冬已足，欠江淹一夢生花，不甘雅道偏師，欲奪詞壇赤幟。」²²今略可稽考者，大抵有友人憨山德清、及門弟子臞鶴寬悅（生卒年不詳）、蘊璞如愚（1561-1622）、雪山慧杲（生卒年不詳，雪浪弟子）、湛懷欽義（生卒年不詳，雪浪弟子）等人。（二）僧人習詩，亦可爲名聞利養之階。（三）叢林尚詩之風變本加厲，至有廢其僧人禪修講經之本業者，福建僧人雪峰如幻（1605-1679）曾說：「衲子於詩，能則爲，不能則已。竊怪今稱詩者，以爲必不可少，才分不至，猶且爲之。於是詩累僧，復以僧累詩，展轉不已，艾氣薰人，吾以是增嘆。」²³又曰：「今之禪客，一跨入保社，便弄筆搖舌作小詩，沾沾甚自喜。」²⁴晚明萬曆之後的叢林「以詩累僧，復以僧累詩」蔚然成風，雪浪洪恩乃深以爲憂，自咎爲敗壞叢林風氣之始作俑者（或許也有一點點自豪），清初著名的詩僧牧雲通門（1599-1671）〈戒學詩說〉一文也與此段說法旨趣相接，可視爲詩僧晚年回首前塵戒犯綺語妄言筆懺一路儔亞²⁵。

雪浪洪恩雖然沒有明言斥責的對象，但從他人之口，亦可略窺一端。錢謙益

²¹ 洪恩：〈跋悅公四十自祝偈〉，《雪浪集》，卷下，頁 1a-2a。

²² 洪恩：〈焦山詩社題辭〉，同前註，卷下，頁 30b。

²³ [清]如幻：〈晦文師詩草敘〉，《雪峰如幻和尚瘦松集》（臺北：新文豐出版公司，1975年），竹部，頁 145。

²⁴ 如幻：〈三非禪師語遊草序〉，同前註，頁 148。

²⁵ [清]通門著，毛晉編：〈警學詩說〉，《牧雲和尚懶齋別集》，卷 2，收入《嘉興藏》，第 31 冊，頁 546a-b。

言雪浪洪恩之門人蘊璞如愚之事約略可為當時詩僧「終南捷徑，奔馳權勢，因之以作進身良媒，以至於喪身敗德，焚和亂俗」下一註腳。錢謙益曰：

自負才藻，剃染後，使性重氣，時時作舉子業，思冠巾入俗，與時人角逐，已而復罷。為雪浪受法弟子，思篡其講席，譖於郭祭酒，使之噪而逐之。雪浪之門人相與鳴鼓而攻之，不使仞其師門。諸方咸惡之，以為法門之師（獅）子蟲也。後入燕京，居七指庵，遭惡疾，舌根、眼根及手足皆爛壞，號呼狼狽而死。愚為人，才辨縱橫，筆舌掉厲，以詩遊宰官族姓，搖筆數千百言，觀者爭吐舌相告。²⁶

蘊璞如愚是否即為雪浪洪恩所斥之人不得而知，若錢謙益之言屬實，則其文采縱橫的詩僧身分乃蘊璞如愚進身良媒殆無疑義。郭祭酒即郭正域（美命、明龍，1554-1612）。逐雪浪洪恩出大報恩寺，流於吳之望亭，時人往往歸因於郭正域，沈德符曾敘郭正域與雪浪洪恩二者構怨之由云：

江夏郭明龍為南祭酒，極憎之，至書檄驅逐，歷敘其淫媒諸狀，幾不可聞。或云雪浪曾背誹郭詩，為其同儕緇徒所譖，以致郭切齒，未知然否？²⁷

沈德符所謂「同儕緇徒」當即指蘊璞如愚。因論詩而得罪當道，可謂無妄之災。郭正域與蘊璞如愚二人有江夏同鄉之誼，又與利瑪竇交好，晚明天主教在中國傳教的過程中，得力於郭正域之處頗多²⁸，雪浪洪恩晚年境遇不遂或為晚明佛耶之爭波及所衍亦未可知。杜濬（1611-1687）曾形容蘊璞如愚「吾楚詩僧五十年前有江夏愚公蘊璞，才氣縱橫，發為篇章，如關河放溜，所著《空華》、《飲河》諸稿。同時聞人如郭美命宗伯、湯嘉賓祭酒，皆極口稱許，於是詩名噪宇內，而愚公復以無礙辨才，為東南都講，座下常數千人，其門維那、書記莫不筆勢翩翩，

²⁶ 錢謙益撰集，許義民、林淑敏點校：〈石頭如愚〉，《列朝詩集》，第12冊，閩集第3，頁6412。

²⁷ 沈德符：《萬曆野獲編》，卷27，頁693。

²⁸ 關於明末清初的天主教，可以參見張永堂：《明末清初理學與科學關係再論》（臺北：臺灣學生書局，1994年）；李爽學：《中國晚明與歐洲文學：明末耶穌會古典型證道故事考證》（臺北：聯經出版事業公司，2005年）；宋榮培著，朴光海、呂鉅譯：《東西哲學的交匯與思維方式的差異》（石家莊：河北人民出版社，2006年）；劉耘華：《詮釋的圓環：明末清初傳教士對儒家經典的解釋及其本土回應》（北京：北京大學出版社，2005年）；黃一農：《兩頭蛇：明末清初第一代天主教徒》（新竹：清大出版社，2005年）等相關著作。

人人有集，繫其盛也」²⁹，足見其聲勢亦盛，雪浪洪恩難撓其鋒。然而離開南京大報恩寺後的雪浪洪恩，錢謙益謂其「開接待院於吳之望亭，日則隨衆作務，夜則篝燈說法，以勞苦示微疾，沐浴端坐，說偈而逝」³⁰、「結茅飯僧，補衣脫粟，蕭散枯淡，了非舊觀」³¹云云。蘊璞如愚似乎亦曾就此事致書雪浪洪恩。其曰：

無論緇白，即當路諸大老，皆以曲直在彼，於和尚無媿，欲和尚還長干者十九，愚得此實，敬遣小徒來達，奉請杖錫還白門，且外方信美，終非吾土，願象駕旋歸。若吾師資是非，日久黑白自見，不必御，亦不必辯。勿令佛法骨肉轉敵鋒棘，當審「掇塵惑孔顏，捨蜂滅天性」可也。外具路費，小徒來達充走役。不盡。³²

觀此書可知雪浪洪恩被迫離開大報恩寺一事曾經頗受物議，緇素兩衆罪加蘊璞如愚一身者必不在少，蘊璞如愚此書力圖洗脫罪責，辯白種種誤解實因他人離間有以致之，冀求雪浪洪恩能回心轉意，重回大報恩寺。然其詞氣踔厲，絕無示弱之情，或許出於情勢所迫，勉強就範所致。雪浪洪恩曾諷刺蘊璞如愚「鴟梟嗜腐鼠」³³。儘管蘊璞如愚辯稱自己：「觀一切榮貴如過雀，名聞如浮漚，豈爭此尋常尺寸腐鼠招提爲地獄因耶？」³⁴「尋常尺寸腐鼠」當指南京大報恩寺講經主一職。但二者關係若柄鑿冰炭，「水中火起」，實乃衆人所見。以下這段文字可以充分說明蘊璞如愚與雪浪洪恩兩者之間的緊張關係。全文甚長，但對於認識雪浪洪恩一脈的文字觀與蘊璞如愚的心態極爲重要，甚具參考價值，其曰：

近有字也不識者，亂作詞賦；舌也調不轉者，便當座主。東奔西闖，結交縉紳，謂之俊流衲子，此皆某甲作罪之魁首。雖然，某甲初不欲作此惡因緣，引壞人家男女。只因初參學時，遇雪浪和尚，和尚見余可教，教余業此。余便請益曰：「詩僧與禪祖孰愈？」曰：「禪愈。」曰：「何不

²⁹ [清]杜濬：〈十笏齋詩序〉，《變雅堂遺集》（上海：上海古籍出版社，1995年《續修四庫全書》第1394冊，影印清光緒二十年黃岡沈氏刻本），卷1，頁4b-5a。

³⁰ 錢謙益撰集，許義民、林淑敏點校：〈雪浪法師恩公〉，頁6367。

³¹ 錢謙益著，錢曾箋注，錢仲聯標校：〈跋雪浪師書《黃庭》後〉，頁1800。

³² [明]如愚：〈與雪浪和尚書〉，《石頭庵寶善堂詩集》（臺北：明文書局，1981年《禪門逸書初編》第8冊，影印明萬曆丙午劉戡之刊本），卷5，頁11a。

³³ 洪恩：〈寄金陵知己作〉，《雪浪續集》（臺北：漢聲出版社，1987年《禪門逸書續編》第2冊，影印明萬曆戊午吳門管覺僊刊本），頁58a。

³⁴ 如愚：〈自解二首有序〉，《飲河集》（《禪門逸書續編》第2冊，影印明萬曆間刊本），卷下，頁21a-b。

禪師而作詩僧耶？」曰：「爾道詩僧有何過？」曰：「詩畵世名，禪超生死。」曰：「若爲名作詩，豈招現苦，亦造未來三惡道因。但當今信佛法者少，尚詞賦者多，而能爲此，亦可先以欲鈎牽，後令入佛慧。普賢萬行，可爲方便門者，利人之一端也。」曰：「詩胡可爲普賢行門哉？」曰：「天下有四姓，謂士、農、工、商，惟士多聰明而少智慧。聰明多，故善爲文章；智慧少，故不信佛法。而能投其所好，即不信佛法，亦肯與僧游，游則一香一華，一飲一啄，布施於僧，結喜捨緣，種佛法根，于人天道中矣。倘獲一箇半箇有氣息者回頭轉惱³⁵，向佛法處熏習，種無上因，未可知也。是而名雖詩僧，其實禪祖有何歉焉？」余受命禮謝，諦思既作普賢行門，不可草草，遂專心《六經》、子、史，出入百家、九流及小說、叢談，期欲涉獵盡而造語，語務蓋今古而後息。由是沉酣歲月，不得滿志。遂徧游海內詩作禪參，爲詞人才子重，然亦往往遭假禪、假道學、不通向上竅者下視之。及與余談，又不余勝，遂相謂余是不測人也。間或拈美一聲一律，回頭舊路，則潛然悲悼，不忍作普賢行門以利人，願爲禪門祖師奴而不可得矣。……後生晚進，不知余借是遊戲縉紳，作乞食鉢盂。一切效顰技癢，盜余奇句，巧翻作拙。圖名苟利，取笑當時，哀哉！此輩剃除鬚髮，作此野狐精。諸兄弟！生死事大，無常迅速。識鑒不高，學問不廣，切不可將難得人身作無益惡業，窮年竟日，虛喪光陰，及至臨終，悔之晚矣。我已墮落不堪，慎勿再墮。急早持一經一咒，作臨命終時還家公據，故特示其來源，欲諸兄弟改圖向上，不枉相處一番。珍重！³⁶

此文亦是詩僧晚年懺悔文一路，但透露出幾個訊息值得注意。首先，詩爲「普賢行門」這樣的說法主要從詩的社會功能著眼，此與雲法師（生卒年不詳）「言吐風采，雖不近乎聾俗，而可接於清才，佛法既委王臣，弘道須習文翰」³⁷的說法若合符節。僧人以詩材游於文士與王臣，以爲傳法資具，固然無可厚非，然而更重要的前提是需以知識社群的善意爲基礎。僧人習詩可爲終南捷徑，奔馳權勢，

³⁵ 疑當作「腦」。

³⁶ 如愚：〈冬夜小參三首〉之三，《石頭庵集》（《禪門逸書初編》第8冊，影印明萬曆間刊本），卷4，頁25b-28a。

³⁷ （不詳）雲法師：〈姑蘇景德寺雲法師務學十門·不學詩無以言〉，收入〔明〕如菴編：《緇門警訓》，卷1，收入《嘉興藏》，第9冊，頁222b。

固然令人生厭，但這也同時說明：在晚明的社會文化脈絡當中，僧人習詩的「文化資本」可以轉化成「經濟資本」、「社會資本」，宗教與文藝在此際交織成爲頻率互通共震的場域。誠如湯賓尹（生卒不詳）在爲蘊璞如愚的詩集所作的序言中說：「今之帖誦者，人人稱詩，亦人人稱禪。自吾近日逢人，衣冠之族著衲持齋往往而是。所居處無不懸佛作禮，案無不置經軸，相與談，無不印及性命。禪道之盛，無今日過者。」³⁸這樣的氛圍成爲詩僧融入知識社群最重要的助緣。以禪論詩、論畫（例如董其昌），行腳參方³⁹、扶乩問卜⁴⁰、禱告⁴¹懺悔⁴²，即令儒者亦多關注死生課題⁴³，宗教成爲晚明清初社會生活中極其重要的一環⁴⁴。晚明叢林詩禪交涉在理論與現實層面之種種得失，筆者曾有專書論之，此處不擬細究。雪浪洪恩「名雖詩僧，實則禪祖」的看法，主要著眼於詩的社會性功能，並進而以此體契聖道，說明雪浪洪恩對於當時社會風氣的敏銳觀察。

其次，蘊璞如愚這段話一起首便將講經座主與詩人並列，說明其個人認知其一身統攝二者。他雖然將個人從禪祖墮落成爲詩僧的責任歸咎雪浪洪恩，卻於詩僧渠首冠冕不肯讓人。筆者管見以爲：蘊璞如愚既然明言習詩來自雪浪洪恩的啓發，因此雪浪洪恩不僅是蘊璞如愚佛學的師父，更是蘊璞如愚文學創作上的父

³⁸ [明]湯賓尹：〈石頭庵詩集序〉，《睡庵稿》（北京：北京出版社，2000年《四庫禁燬書叢刊·集部》第63冊，影印明萬曆刻本），卷1，頁6a。

³⁹ 朝聖進香的研究，可以參見 Susan Naquin and Chün-fang Yü, eds., *Pilgrims and Sacred Sites in China* (Berkeley: University of California Press, 1992) 一書。

⁴⁰ 合山究：〈明清の文人とオカルト趣味〉，荒井健編：《中華文人の生活》（東京：平凡社，1994年），頁469-502。曇陽子亦是晚明知識分子熱於談論的話題，參見 Ann Waltner, "T'an-yang-tzu and Wang Shih-chen: Visionary and Bureaucrat in the Late Ming," *Late Imperial China* 8.1 (June 1987): 105-131。善書、功過格相關的研究可以參見酒井忠夫：《增補中國善書の研究》（東京：國書刊行會，1999-2000年）；包筠雅 (Cynthia J. Brokaw) 著，杜正貞、張林譯：《功過格——明清社會的道德秩序》（杭州：浙江人民出版社，1999年）；游子安：《勸善金箴：清代善書研究》（天津：天津人民出版社，1999年）、《善與人同：明清以來的慈善與教化》（北京：中華書局，2005年）；吳震：《明末清初勸善運動思想研究》（臺北：臺大出版中心，2009年）等著作。

⁴¹ 晚明天主教知識分子的社會生活，可以參見黃一農：《兩頭蛇：明末清初第一代天主教徒》一書。

⁴² 晚明知識分子的懺悔思想，可以參見廖肇亨：〈晚明文人の懺悔思想の再検討—袁中道の〈心律〉を中心として〉，《日本中國學會報》第61集（2009年10月），頁167-182。

⁴³ 呂妙芬：〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人與菩薩形象相似處及對生死議題的關注談起〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第32期（1999年12月），頁165-207。

⁴⁴ 李孝悌：〈儒生冒襲的宗教生活〉，《昨日到城市：近世中國的逸樂與宗教》（臺北：聯經出版事業公司，2008年），頁135-157。

親。對蘊璞如愚而言，雪浪洪恩是繼佛陀、漢明帝（請佛法入中國）、二祖慧可（斷臂接達摩（「摩」）法）之後的第四個奇人⁴⁵，評價固然不可謂不高，然卻十分突兀，這種特殊的排列圖景，無意間透露出的內心訊息，值得仔細揣摩。

在四奇人當中，佛陀宣說聖教，接引衆生，是神聖召喚的音源；漢明帝是塵俗世界的最高權力來源，又請佛法入中國，意味著聖俗二諦融合創生的伊始；雪浪洪恩「翻前窠窟，一掃支離，使正法興於象季，衆生開於覺性」⁴⁶——開創一種嶄新的學風，一掃訓詁，單提本文，讓衆生心光直接與經典中佛陀智慧的光輝相接無間。佛陀、漢明帝、雪浪洪恩，都重在價值與學風的創新。唯獨二祖慧可，蘊璞如愚以爲其貢獻在於「立雪斷臂，接達摩一脈」，達摩禪法託之以傳，四人之中，獨二祖以「接」爲世所重，而非中土禪宗初祖菩提達摩，格外令人玩味。筆者管見以爲，後世得以認識二祖慧可，實因於菩提達摩門下立雪斷臂，與蘊璞如愚最初爲世所知，因其雪浪洪恩門人弟子地位相埒。因此，二祖慧可不啻蘊璞如愚內心風景的投射，且斷臂必假利刃以爲之。蘊璞如愚習詩由雪浪洪恩啓蒙，然其自視詩藝早已凌軼諸方，何況其師，是以列其師於二祖慧可之下，乃似褒而實貶之。二祖慧可於四奇人屬第三，而其師雪浪洪恩屬第四位，充分彰顯了蘊璞如愚內心那隱然躍動的「弑父衝動」。

因此，若細審蘊璞如愚與雪浪洪恩之間幾近對簿公堂的構惡之由，斷非單純「思篡其講席」可以完全解釋，蘊璞如愚視大報恩寺講經座主以及住持之職如「豈爭此尋常尺寸腐鼠」亦非矯飾之語，蘊璞如愚真正在意的還是詩僧頭領此一桂冠。筆者管見以爲：雪浪洪恩與蘊璞如愚師徒之間的公案委實類似后羿、逢蒙故事的翻版。是以蘊璞如愚對於門人習詩的諄諄告誡不獨懺悔前愆而已，其「字也不識者，亂作詞賦；舌也調不轉者，便當座主，東奔西闖，結交縉紳，謂之俊流衲子」的說法與其說是對於後生的告誡，毋寧說對於繼起之秀的挑戰態勢深懷戒懼的告白。「盜余奇句，巧翻作拙」的講法一方面表明蘊璞如愚對於個人鍊句精工的過人自信，一方面也對自己不可避免必然遭逢後繼者刀矢相加的運命流露不安的神情。一如逢蒙習射於后羿之後，挽弓射殺后羿，而後亦必須接受相同命運的天鵝輓歌。蘊璞如愚不單是滅善興邪的善星比丘，射殺其父其師雪浪洪恩的弓箭就是那自視精工絕倫的超群詩藝。詩，在雪浪洪恩與蘊璞如愚師徒，固然是

⁴⁵ 如愚：〈荅雪浪和尚〉，《石頭庵集》，卷4，頁16b-17a。

⁴⁶ 同前註，卷4，頁17a。

接引眾生的善巧方便，卻也同時是殺身取禍的刀兵干戈，更是決定雪浪洪恩晚年命運的烙痕印記。

三、從「青山敞廬」到「人家隙地」：雪浪洪恩詩作中地景象徵論析

雪浪洪恩，早年號三懷法師。後取寶華山雪浪庵之意為號，劉名芳敘述位處於寶華山中的雪浪山「在（寶華）山之西南，西連胡山，山石星列，鱗次半出，土中色白如江浪疊疊，月下視之，渾疑積雪，山之得名以此」⁴⁷。至於雪浪山中的雪浪庵之由來，黃汝亨（1558-1626）曾經有過詳細的描述，其言曰：

（雪浪庵為）三懷法師曰洪恩者所新也，庵亦為梁寶公別院，堙滅入人家久之。自恩公師無極和尚與陸平泉宗伯協願，得買此山歸，然無林樹池竹之屬。自恩法師蚤慧通理，藻翰講說，稱海內名宿，學者尊師之，稍為開擴其宇，為堂，為樓，為廊，為屋，燦然具備，所未完者，佛殿五楹耳。最勝者為樓居，三面皆山，雲林花鳥皆入几席，而雪浪當其中。左修竹百竿，葱菁森立屋前，方廣地有括子松一株，亭亭相向。散置小石，雜以名花、香草。予坐其中，草〈棲霞〉、〈華山〉二紀，甚適也。從庵門右有山泉一泓，清澄互映，臨以石壁，華山中單稱一丘一壑之美恐不能加，再上數百武山泉如乳，泠泠不竭。趙太史定宇題曰無極泉，即雪浪師之師勤公號也。名僧小小結勝，自與凡夫位置差別。⁴⁸

觀此可知，購入雪浪庵為無極悟勤與陸樹聲（平泉），然設計營構之功則一出於雪浪洪恩手眼。黃汝亨這段話讚嘆雪浪洪恩通身本領不可思議，是時雪浪洪恩已經聲名鵲起，自非凡俗釋子所能比肩。從三懷法師到雪浪洪恩，意味著文化關懷層面的拓展。黃汝亨在優雅靜謐的雪浪庵讀書著述，說明雪浪庵雅趣怡人。雖然雪浪洪恩出身大報恩寺（長干寺），但雪浪庵的出現，從某種角度來說，可以說是晚明南方華嚴學雪浪一門自我認同的象徵地景。雪浪山中的雪浪庵，既是雪浪洪恩蔽雨容膝的安樂窩，念頭未嘗須臾離之的常寂光淨土，更是續佛慧命的菩提

⁴⁷ [清]劉名芳纂修：《寶華山志》（揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1996年《中國佛寺誌叢刊》第53冊），卷2〈山水〉，頁7a-b。

⁴⁸ [明]黃汝亨：〈重遊棲霞記·雪浪〉，《寓林集》（《四庫禁燬書叢刊·集部》第42冊，影印明天啟四年吳敬吳芝等刻本），卷10，頁38b-39a。

場。萬曆二十年(1592)，雪浪洪恩京華遍遊之後，依然始終魂牽夢繫那「雲林花鳥皆入几席」的居所，雪浪洪恩如是言道：

新知上國定交初，忽憶青山有敝廬。世路離心元宿鳥，江湖歸興豈鱸魚。
千村度雪留雲白，一錫衝寒暮靄虛。去住了然俱幻相，誰能分手不躊躇。⁴⁹

王元翰(1565-1633)曾經對當時京師學道人雲集的盛況如是描述：

其時京師學道人如林，善知識則有達觀、朗目、憨山、月川、雪浪、隱菴、清虛、愚菴諸公。宰官則有黃慎軒、李卓吾、袁中郎、袁小脩、王性海、段幻然、陶石簣、蔡五岳、陶不退、蔡承植諸君，聲氣相求，函蓋相合。⁵⁰

王元翰此段話主要在形容萬曆中期京城人論道學佛的盛況，非專指一時一地之情景。雪浪洪恩與王元翰此段所言及之諸人未必同時萃聚。觀此段文字所提及之僧人，憨山、月川、雪浪、愚菴等僧人皆華嚴學僧出身，朗日本智(1555-1605)是否師承紫柏真可(1543-1603)亦明末佛教一重公案，其法嗣傳承不明，但其與華嚴學關係十分密切則無疑義。其父白齋和尚「以《華嚴》為業，公以聞熏發起，即從事焉」，又興復浮山華嚴道場大華嚴寺，「以《華嚴》為究竟，能幻化生死」⁵¹。達觀(紫柏真可)提倡文字禪亦眾所周知，足見此際佛教義學(特別是賢首、慈恩二支)聲勢之盛，此先不論。雪浪洪恩此詩強調歸鄉之思非因口養之資，實乃「世路離心」。此詩強烈流露出：雖然京畿學道人如林，然斯人寂寞，不如歸去的憔悴之思。撇去人際之間情性資質不齊一事不談，或許雪浪洪恩論學有難與世諧的成分。相形之下，故鄉有幽靜怡人的花草泉山，以及情逾金石的師徒友朋。雪浪洪恩師友同心，連憨山德清都稱羨不已，歎賞：「好學人，吾兄一網打盡矣。」⁵²晚明佛法中興，雪浪洪恩一門的貢獻極大，率以雪浪庵為發凡之地。例如雪浪洪恩門人耶溪志若(1555-1617)諸君在雪浪山雲集聽法，雪浪洪恩有詩志其事，其曰：

師資白髮聚應難，誰謂將心更去安？花學若耶香散雨，月飛雪練夜光寒。

⁴⁹ 洪恩：〈冬日將歸雪浪山中留別都門諸子二首〉之二，《雪浪集》，卷上，頁28a。

⁵⁰ [明]王元翰：〈與野愚僧〉，《凝翠集》(臺北：新文豐出版公司，1989年《叢書集成續編》第147冊，影印《雲南叢書》本)，尺牘，頁33b-34a。

⁵¹ 關於朗日本智生平，參見德清：〈皖城浮山大華嚴寺中興住山朗目禪師智公傳〉，《夢遊集》，第2冊，卷30，頁296-300。

⁵² 錢謙益撰集，許義民、林淑敏點校：〈雪山法師杲公〉，《列朝詩集》，第12冊，閩集第3，頁6395。

千人何似生公坐，一曲真從鷲嶺談。樹色參差臺殿影，笙歌笑語落空潭。⁵³天女散花，生公高座皆謂說法精妙，月飛雪練夜光寒，化用貫休名句「一劍光寒十四州」，一則喻破滅魔軍的金剛慧劍，一則喻詩文超絕，音韻條暢，又兼能演說空王大法。在晚明南方華嚴弘傳的過程中，雪浪洪恩一門說法的精彩模樣始終膾炙人口，不獨雪浪洪恩，其門人亦多以說法知名當世者，例如雪浪洪恩門人三際性通(1571-1636)，以擅長說法的盲僧之姿在當時文人筆下留下一鮮明之身影⁵⁴，亦晚明叢林一傳奇人物(詳後)。是以如前所述，來自北方的傑出學僧妙峰福登亦自嘆弗如。也就是說：雪浪洪恩一門在傳播思想的過程中，同時採取了說法(語言)、註經(文字)、詩詞(文藝)等種種不同的方式與風格，更是此一法脈在群峰並峙的佛門當中異軍崛起的特殊標記。

雪浪山如果是晚明南方華嚴學發祥的活水源頭，望亭則是具有特殊意義的傷心地，鄒迪光(1550-1626)記其晚年風光景致，幾有「樹葉凋落，體露金風」境界。其言曰：

有所不愜於當路，師一瓢一笠，孑然南下，隱獵人以避其鋒，則有六祖智慧。師於望亭，結茆飯僧，不煩詔戒而畚鍤雲興，斧斤屬至，四方芻粟，動以澤量，則有空生福德。師又不徒逍遙擺脫，迥然自在而已。師素無疾，一日腹瀉，謂其徒曰：「日而行，夕而息，未有夕而不息者，吾其息乎，吾其息乎，飯僧大事，汝等勉之！」遂坐化於望亭之草庵，遺命歸葬雪浪。⁵⁵

其臨終一念猶有雪浪光景在，宛同雪浪山與望亭兩地聲通氣貫，是以對雪浪洪恩一脈的僧人而言，望亭一地別具深意，如同佛陀入滅的拘尸那羅城。據傳雪浪洪恩於望亭臨終之際，弟子環繞念佛，雪浪洪恩忽張目道：「我不是這個家數，無煩爾爾。」⁵⁶其本色力量精強若此，筆者聞見所及，明清僧人臨命終時，以紫柏

⁵³ 洪恩：〈雪浪軒講法喜耶溪諸弟過從〉，《雪浪續集》，頁47b。

⁵⁴ 例如黃省曾、婁堅、王衡皆有詩文贈三際和尚。〔明〕黃省曾：〈贈三際上人〉，《五嶽山人集》（《四庫全書存目叢書·集部》第94冊，影印明嘉靖刻本），卷6，頁8b-9a；〔明〕婁堅：〈贈三際講師〉，《吳歛小草》（《四庫禁燬書叢刊·集部》第49冊，影印清康熙刻本），卷9，頁33b；〔明〕王衡：〈三際盲講師偈〉，《緱山先生集》（《四庫全書存目叢書·集部》第179冊，影印明萬曆刻本），卷21，頁4b。

⁵⁵ 〔明〕鄒迪光：〈明故華山雪浪大師塔銘〉，《調象菴稿》（《四庫全書存目叢書·集部》第159-160冊，影印明萬曆刻本），卷32，頁9b-10a。

⁵⁶ 錢謙益著，錢曾箋注，錢仲聯標校：〈跋雪浪師書《黃庭》後〉，頁1800。

真可寰中坐化與雪浪洪恩臨終拒絕念佛二者最為撼動人心。就其遺言觀之，其以飯僧為修行法門，不啻維摩居士之香積鉢盂。雪浪洪恩發跡於南京大報恩寺，晚年因評詩得罪郭正域，終於望亭坐化。臨終前，開接待院招待四方雲水行腳僧人，成為晚明佛教的一樁著名公案，慣稱「望亭飯僧」。雪浪洪恩有詩記其事云：

借得人家隙地，中藏幾樹梅花。旋搆數間茅屋，欲談一卷楞伽。
隔岸長松疏柳，雙溪一片湖光。夜聽漁舟共語，風吹菱芡時香。
屋後一灣流水，門前幾點香山。雲去月來橋上，鳥啼花落林間。
添得一條略勺，如從畫裡行來。即此草菴亦足，何須百尺樓臺。⁵⁷

嚴格來說，此詩雖以望亭飯僧為題，然寫景多過記事，更多的是閒適心情的暢懷抒發。在宛若圖畫風景的一方天地，此身如寄，無可憑託，種種豪華絢爛皆已凋謝過眼，心如雪中蠟梅，在世道斷滅若嚴寒刺骨的風雪中屹立奇崛橫逸，心淨則國土淨，無有變異。望亭僻靜的草庵縱然不若大報恩寺的堂皇富麗（百尺樓臺），然雪浪洪恩在香山流水的草庵中，敬奉深心，窮研經典，妙通禪境，溪畔茅屋即是華嚴樓閣、妙嚴國土。雪浪洪恩晚年於飯僧一事念茲在茲，其細節則俱見於此詩，其曰：

接待十方雲水，歸依四眾人天。晝夜聲聲佛號，池中朵朵青蓮。
並坐車中偶語，鱗鱗曲曲同行。暫借草菴信宿，無數風聲雨聲。
雖無一粥一飯，也有一榻一床。待得廣收香積，便供東方西方。
不是九華南海，定從衡嶽天台。放下腰包拄杖，只須無念心開。⁵⁸

據此可知，雪浪洪恩飯僧主要在於接待四方雲水行腳的僧人，九華、南海（普陀）、衡嶽、天台，皆當時佛教名山，足見當時佛教朝山巡禮進香之盛，關於這點，下一節有詳細的說明。雪浪洪恩在望亭飯僧以前，曾經流浪漂泊，所到之地只要能力所及，莫不以募緣飯僧為念，非止望亭一地而已。不過雪浪洪恩募緣飯僧亦非首發，當時頗有以飯僧為福田者，例如憨山德清曾謂居士陸鬻發心建接待庵一事可以為例，其曰：

在我震旦國中，以三大名山為法身常住道場。而峨嵋僻處西蜀，遠在一隅。唯五臺、普陀，對峙南北，為十方眾僧之所歸宿。往來道路，不絕如縷。當淮揚之衝，高郵之間，運河之畔，縣絕中途，雲水所過，足無停

⁵⁷ 洪恩：〈望亭飯僧作〉，《雪浪續集》，頁 63a-b。

⁵⁸ 洪恩：〈宿土橋南庵阻雨〉，同前註，頁 61a-b。

景，路長人倦，日莫途窮，風晨雨夕，躡雪履冰。有漏之軀，飢渴所逼，形骸所苦者，不可勝紀。行腳之無告者，非一人一日也。有居士陸黻者，發心建接待庵一座，為暫息之所，慮供贍無恆，募眾置田百八十畝。取所穫，以充鉢盂。於是來往緇流，勞者得息，飢者得食，渴者得飲。故至者如歸家想，此人間世第一殊勝福田也。⁵⁹

從憨山德清的說法不難想見發心建接待院（庵）以供養雲水行腳僧實為一時風氣之所趨，事實上，雪浪洪恩此舉實有取於其門人臞鶴寬悅，雪浪洪恩如是說道：得心之後，復走燕、趙，入吳、楚，遍訪名宿，皆不契其機。因與湛懷義公復上牛山，結廬黃曲峯下，徵香山東林故事，以接待四方學道之人，闡揚斯化，題其楣曰菩提場，不忘本也。⁶⁰

《華嚴經》七處九會說法中以菩提場為濫觴，是故雪浪洪恩稱臞鶴寬悅此舉為「不忘本」。同時不能忘記的是：臞鶴寬悅飯僧固然效法東林十八高賢故實⁶¹，是以專修念佛一路，然其發心實緣於「遍訪名宿，皆不契其機」，也就是與當世學風流俗不偶，方有此舉⁶²，以「闡揚斯化」——亦宣教弘化之方也。也就是說：雪浪洪恩一門著意於募緣飯僧，除了勤修布施、供養雲水之廣耘福田之外，亦不無針砭叢林時弊之意存焉，不可隨意看過。鄒迪光亦曾敷演雪浪洪恩望亭飯僧之意云：「飲食雖細事乎，要以資四大而衛三寶，五力、六度、七覺、八道支、三十七菩提分，八萬四千法門，胥於此乎出者也。」⁶³易言之，雪浪洪恩以飯僧一事回顧佛法奧義初心。雪浪洪恩的望亭飯僧，與佛陀的涅槃說法無異，更意味著對於當時學風的深切反省。

自從雪浪洪恩圓寂之後，望亭亦隨即荒廢，雪浪洪恩在世時「具福緣，故人不詔而喻，粟不脛而至。輸若公稅，委若天廚」。而雪浪洪恩離世之後「未施者慳惜，已施者退阻矣。重如衣珠，而艱逾重譯矣」⁶⁴。雖然鄒迪光等人大聲疾

⁵⁹ 德清：〈高郵州北海臺庵接待十方常住記〉，《夢遊集》，第2冊，卷26，頁204。

⁶⁰ 洪恩：〈跋悅公四十自祝偈〉，卷下，頁3a-b。

⁶¹ 雪浪洪恩曾言：「昔東林遠師以晉室衰微，與劉遺民、雷次宗、陸脩靜等十八大賢，緇白一百二十三人，僧俗千餘輩結白蓮社。」洪恩：〈華嚴寺脩六時淨業疏代孫太史作〉，《雪浪集》，卷下，頁23b。東晉廬山慧遠結白蓮社，不許謝靈運與之，眾所共知，但「十八高賢」的說法起源何時，尚難確考，不過宋代已經有此說法。

⁶² 或許此舉的目的在破門戶之見，文獻不足徵，姑存一說，以俟來者。

⁶³ 鄒迪光：〈望亭聖堂菴飯僧募緣文〉，《調象菴稿》，卷33，頁27a。

⁶⁴ 同前註，卷33，頁27b。

呼，但顯然成效依舊不彰。伴隨雪浪洪恩的遷化，望亭走向壞滅亦是大勢所趨。多年以後，曾經在望亭短暫棲止的華嚴學僧蒼雪讀徹，帶領門人瞻禮此一深具特殊意義的地點，並賦詩一首，曰：

負笈曾經暫息肩，開堂難話舊因緣。庵門破盡無人住，野岸重來一泊船。

秋晚登壇當此日，水流斷路是何年？兒孫恐未知行腳，指點遺踪在目前。⁶⁵王培孫繫二人相晤於萬曆三十五年(1607)，翌年雪浪洪恩即入涅槃⁶⁶。時蒼雪讀徹初從雲南至江南，「從巢松聽講《(成)唯識論》，茫無所解」⁶⁷，且年輩懸隔。對於賢首、慈恩二宗並弘，且備受道俗推重，振起華嚴學南方系的雪浪洪恩，當時不過弱冠之年的蒼雪讀徹恐徒瞻仰頂禮而已，尙難與雪浪洪恩談學論道，況推心深談。雖然望亭草庵僧俗雲集的盛況已然遠去，如今船泊野岸，煙水茫茫。然而大師登壇說法之際，人天讚嘆的夙昔典型卻留下不可磨滅的身影。人世無常，因緣聚散。雪浪洪恩與蒼雪讀徹晤面當下，儘管或許已經感受到這個來自雲南的年輕僧人氣宇不凡，秀異特出，但恐亦難以預料日後天崩地解之際，撐持雪浪一脈門戶運命最重要的法門龍象即在斯人。

四、「遍禮名山適性情」：晚明叢林行腳參方之風的再省思

雪浪洪恩在望亭開設接待院的背景，在於「不是九華南海，定從衡嶽天台」——足見當時叢林釋子行腳朝山風氣之盛。僧人雲水行腳遊方弘化，固然淵源久矣⁶⁸。不過特別應該留意的是：此際僧人遊方行腳卻往往與靈山信仰相結合，行腳的目的不再單純因為親近善知識參學問道，卻有相當程度在於朝山祈福。雪浪洪恩的論敵之一雲棲株宏(1535-1615)曾對此風大不以為然，其曰：

或謂：「五臺、峨眉、普陀三山，劫壞不壞，游者能免三災。」此說也！

三災起時，大千俱壞，何有於三山？若必游此免災，則瞽目、跛足之徒，

⁶⁵ [清]讀徹著，王培孫輯注：〈過望亭雪浪師翁飯僧處〉，《王氏輯注南來堂詩集》（臺北：鼎文書局，1977年），卷3上，頁19b。

⁶⁶ 陳乃乾：《蒼雪大師行年考略》，收入讀徹著，王培孫輯注：《王氏輯注南來堂詩集》，考略頁4b「萬曆（曆）三十五年丁未」。

⁶⁷ 同前註，「萬曆（曆）三十六年戊申」。

⁶⁸ 參見蔣義斌：〈中國僧侶遊方傳統的建立及其改變〉，收入劉苑如主編：《遊觀——作為身體技藝的中古文學與宗教》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009年），頁285-302。

不能登歷者，縱修殊勝功德，終成墮落；而居近三山者，即愚夫皆成解脫耶？當知無貪乃不受水災，無瞋乃不受火災，無癡乃不受風災，三山之到否何與？願念念開文殊智，行普賢行，廓觀音悲，則時時朝禮三山，親適大士，不違此旨，而遠游是務，就令登七金、渡香水，何益之有？⁶⁹

此則文字收錄於雲棲株宏《正訛集》一書，《正訛集》原為雲棲株宏糾彈叢林時弊所作。此則文字透露些許訊息，值得進一步注意：（一）鼓動朝山進香之風的理論基礎在於「游者能免三災」——主要的目的在於冀求功德福報。而且名為朝山，實為旅遊亦所在多有，也就是說，此亦為晚明旅遊風尚之一環⁷⁰。（二）雖然僧家於晚明的旅遊風尚頗有推波助瀾之功，但僧人行腳朝山仍不應與一般遊客進香相提並論，僧人雲水行腳旨在親近善知識，進而明心見性，轉識成智，同時自有理論淵源，與一般進香不可同日而語。（三）雖然當時著名的名山勝境所在多有，但五臺、峨眉、普陀三山則能鶴立雞群、睥睨眾山，憨山德清亦曾言：「峨嵋、普陀、五臺三山，乃三大士菩提場，為真丹利生最勝處。」⁷¹以下就此三點分別略加疏解。

先就朝山功德觀之，杜德橋教授曾以《金瓶梅》中的吳月娘為例，討論當時的泰山崇拜⁷²，晚明時的泰山「士女闐駢於海內矣」⁷³，東嶽大帝與碧霞元君一直吸引學界高度的注意⁷⁴；袁宏道(1568-1610)則形容西湖旁的天竺山信徒進香「燒香男女，彌谷被野，一半露地而立，至次早方去」⁷⁵。另此，眾所周知，明代對於玄天上帝道場武當山也始終尊崇有加，明代朝廷與庶民百姓一直熱衷於武

⁶⁹ [明]蓮池(株宏)：〈三山不受三災〉，《正訛集》，《竹窗隨筆》（北京：北京圖書館出版社，2005年），頁191。

⁷⁰ 晚明清初的宗教進香亦為旅遊活動之一環，可以參見巫仁恕：《游道：明清旅遊文化》（臺北：三民書局，2010年），頁15-19。

⁷¹ 德清：〈題華山隆昌寺銅殿二碑文後〉，《夢遊集》，第2冊，卷32，頁356-357。

⁷² Glen Dudbridge, "Women Pilgrim to T'ai Shan: Some Pages from a Seventeenth-Century Novel," in *Pilgrims and Sacred Sites in China*, pp. 39-64.

⁷³ [明]王士性著，周振鶴點校：〈岱游記〉，《五岳游草》（北京：中華書局，2006年），頁30。

⁷⁴ 關於泰山崇拜，較新的研究可以參見 Brian Russell Dott, *Identity Reflections: Pilgrimages to Mount Tai in Late Imperial China* (Cambridge, Mass.: Harvard East Asian Monographs, 2004) 一書。

⁷⁵ [明]袁宏道著，錢伯城箋校：〈湖上雜敘〉，《袁宏道集箋校》（上海：上海古籍出版社，2008年），上冊，卷10，頁438。

當山進香⁷⁶。晚明種種朝山進香之盛況，可謂不勝枚舉。

相信朝山禮拜深具不可思議之功德利益亦非僅止於無識無知之愚夫愚婦。瞿汝稷（生卒年不詳）以下這段話描述當時說法名家仰崖法師的行腳願望，可謂當時遊方僧內心世界的具體投射，且代表真正發心朝山禮拜者的理論基礎。其曰：

仰崖法師少擅弘經之譽，於如來五時之教，靡不窮微索隱。每登座，一音所被，七眾解頤。一日，忽杖錫謝侶，曰：「吾將南謁婆婁吉低輪⁷⁷于落伽，求智者于天台之國清，躡匡廬，循南岳；扣慧遠，徵慧思，登峨嵋而游遍吉⁷⁸之室，入雞足而出飲光之定，以折吾疑，以證吾得。」眾聽然而笑曰：「諸大士遠矣，師何自見之那羅延窟？」學人曰：「止！止！無謂諸大士遠矣，師何自見之也？當知法師甫一舉足，諸大士與之磬欬相接，光音相通矣。」曰：「一舉足而磬欬接，光音通，又何歷歷如許山川耶？」曰：「火之在木，不可謂遠，眾生不鑽，火不可得；金之在礦，不可謂遠，眾生不鎔，金不可得。諸大士不遠，眾生不往求亦不可得。求之無遠，置之無近。」⁷⁹

「木中出火」、「金在礦中」的說法出自《圓覺經》，前者謂「以幻修幻」，後者乃「妙圓常住真心」之喻。不過瞿汝稷此處強調的是：行腳朝山是精勤學道不可少的工夫歷程。此處瞿汝稷運用鎔礦出金、鑽木求火兩例主要在說明行腳朝山的用意是對治凡夫習氣，一念精誠可以感應道交，朝山成爲鎔金取火的重要方法，體證大光明圓滿境界不可或缺的過程。仰崖法師不詳何人，然其說法活潑生動，又與雪浪洪恩一脈頗有雷同之處，於佛法造詣深厚，斷非日用不知的庶民百姓之儔。至於行腳與著述兩者之間的交互影響，徐枋（1622-1694）曾如是說道：

男子志在四方，況出家學道者乎？無室家之戀，無贏糧之難，苟有志於大者、遠者，則足跡遍天下，此其常也。昔顯公西入佛土，行遊二十餘年；玄奘取經天竺，周流一百餘國，尚矣。至如方州之內，則慧遠之行化許、雒、襄、漢，一行之訪求師資，貫休之去吳入蜀，無不歷奧區，探絕境，汲汲皇皇不知老之將至，而其人亦遂以不朽，以是知遠行之無負於人也。

⁷⁶ 武當山進香研究，可以參見梅莉：《明清時期武當山朝山進香研究》（武漢：華中師範大學出版社，2007年）一書。

⁷⁷ 「婆婁吉低輪」，即觀世音菩薩。

⁷⁸ 「遍吉」，即普賢菩薩。

⁷⁹ [明]瞿汝稷：〈贈仰崖法師南遊偈并序〉，《瞿同卿集》（《四庫全書存目叢書·集部》第187冊，影印明萬曆三十九年張養正刻本），卷6，頁4b-5a。

龍門年二十而浮江、淮，溯沅、湘，涉汶、泗，周旋齊、魯、梁、楚、鄱、薛，向子平棄家遍遊五嶽，宗少文遍歷區內名山，凡爲一代偉人，著業於不朽之林者皆然，而方外道人益可知矣。⁸⁰

歸納徐枋此處所言，不外讀（包括著述）萬卷書，須行萬里路之旨，無足深論。徐枋本文原爲鼓勵僧人行腳所作，故多列舉僧人爲例，其門人潘耒(1645-1708)進一步發揮其旨曰：「人以渺然七尺之軀，塊處一室，眼如針孔，乃欲縱談古今，懸斷天下事，勢必不能，故古來通人達士每喜言遊。」⁸¹然徐枋與潘耒不過言山川遊歷裨益於拓展眼界襟抱而已，憨山德清則說明朝山禮拜的也是接引衆生的方便教法，對僧人而言，朝山禮拜的目的不在積累福報功德，山水景勝更不應當留戀在胸，行腳朝山最重要的目的在於內外合一，徹見本心。其曰：

是故名爲大士常居普陀，非局指海中拳石爲大士棲托也。眾生迷妄，不禮自心大士，親踞寂滅道場，巍巍不動，如海中山爾。乃跋涉山川，必數千里外，跳躄辛苦，而向外求之。迷之甚矣！雖然如是，經云：「歸元無二，方便多門。」今大地眾生，皆信大士於南海，合就其機而引進之，令其涉海登山，一呼大士，猛省自心，則觸目波濤，皆入圓通之門。⁸²

這段話頗有唯心淨土的味道，主要在藉此發起禮拜者虔誠心光，涉海登山種種艱難險阻，其實在於磨刮塵垢，衆生心燈與菩薩心燈交相輝映，放下我執，瞻禮菩薩同時也是認識自我的重要門徑，此即「以幻修幻」法門真諦所在。倪謙(1415-1479)以朝禮五臺山爲例，說明朝山禮拜的目的在於「有以知茲山之勝，大士之靈，抑欲感發其心，咸懷嚮慕，同趨覺路，而入不二之門者也」⁸³，而不僅止於積累福報或遊賞山水。

既然行腳朝山也是修行法門之一，則其態度的精勤敬虔與否成爲是否感應道交的決定關鍵。雲棲株宏謂：「大慈大悲者，菩薩之所以爲菩薩也。但能存菩薩慈悲之心，學菩薩慈悲之行，是不出戶庭而時時常觀普陀山，不面金容而刻刻親

⁸⁰ [清]徐枋撰，黃曙輝、印曉峰點校：〈送磷雪上人行腳序〉，《居易堂集》（上海：華東師範大學出版社，2009年），上冊，卷6，頁135-136。

⁸¹ [清]潘耒：〈五嶽遊草序〉，《遂初堂文集》（《四庫全書存目叢書·集部》第250冊，影印清康熙刻增修本），卷7，頁14a。

⁸² 德清：〈示寶藏相禪人禮普陀〉，《夢遊集》，第1冊，卷8，頁181。

⁸³ [明]倪謙：〈五臺山倡和詩集序〉，《倪文僖公集》（《叢書集成續編》第140冊，影印光緒庚子錢唐丁氏重雕本），卷32，頁9a。

承觀自在矣。」⁸⁴亦同此旨。雲棲株宏曾謂：「出家兒大事未明，千里萬里尋師訪道，親近知識，朝參暮請，豈得蒙昧無知作守山鬼乎？」⁸⁵故知其於僧人行腳參學鼓勵有加，卻對假朝山之名的雲遊僧人不以為然。憨山德清亦曾對此大加抨擊：「今出家者，空負行腳之名，今年五臺、峨嵋，明年普陀、伏牛，口口為朝名山，隨喜道場，其實不知名山為何物，道場為何事，且不知何人為善知識，只記山水之高深，叢林粥飯之精粗而已。」⁸⁶從雲棲株宏、憨山德清兩位叢林尊宿的感嘆來看，當時多數僧人巡禮朝山仍然意在山水粥飯，真正發心南詢參學者實如鳳毛麟角。如蘊璞如愚自矜「我雖出家兒，少年多意氣，足跡徧四方，交游滿天地」⁸⁷這樣的心態，遭受憨山德清、雲棲株宏、雪浪洪恩等叢林尊宿的抨擊亦不在意料之外。宋代東山法演（?-1104）禪師對於僧人行腳的諄諄告誡「大凡行腳，須以道心為重，不可受現成供養，等閑過日，須將生死二字貼在額頭上，每日十二時中裂轉面皮，討箇分曉始得」⁸⁸才是僧人行腳應有的正確認識。晚明僧人行腳相關文字不知凡幾，前已言之，行腳朝山的僧眾如恆河沙數，是雪浪洪恩開設接待院，晚年所以一意募緣飯僧最重要的時節因緣，其亦有詩贈人行腳，詩云：

窮諸玄辯究三車，煙水南詢問洛伽。月滿吳江孤杖履，雲深楚澤拭袈裟。

鯨浮島嶼觀非相，蜃結樓臺幻有家。到處總堪成汎應，寧知蹤跡是天涯。⁸⁹窮諸玄辯典出德山宣鑒，三車典出《法華》，是以首句謂其人禪、教兼通，於佛法深有所得。三、四句則言其人於吳、楚名山古剎遍參歷盡。五六寫透過南海觀音道場的梵音、海潮音，了知世事虛幻，應無所住，而生其心。末尾以其行腳天涯，蹤跡無住，遂能遍照泛應，於諸佛深心秘義隨時體究無遺。從佛教的立場而言，《華嚴經·入法界品》中煙水南詢的善財童子可謂行腳參學最重要的理論原型之一。憨山德清謂善財童子「南詢百一十城，參五十三大善知識，非在人間廣參知識、博問先賢，何以能成（已）〔已〕德」⁹⁰，又云：「善財乃未證之人，

⁸⁴ 蓮池（株宏）：〈朝海〉，《竹窗隨筆》，頁155。

⁸⁵ 蓮池（株宏）：〈居山〉，同前註，頁133。

⁸⁶ 德清：〈示寂覺禪人禮普陀〉，《夢遊集》，第1冊，卷4，頁98。

⁸⁷ 如愚：〈九月十六夜丘長孺招同石城河下汎月，各述所懷因而賦贈〉，《飲河集》，卷下，頁24a。

⁸⁸ [宋]法演：〈東山演禪師送徒弟行腳〉，收入如龜編：《緇門警訓》，卷5，頁239b。

⁸⁹ 洪恩：〈送忠公自楚禮普陀〉，《雪浪集》，卷上，頁29b。

⁹⁰ 德清：《大方廣佛華嚴經綱要·入法界品第三十九之一》，《憨山大師全集》，第9冊，

今從文殊發起淨信，參多知識，抉擇正解，一一皆得一種解脫，是為正修行路。一一隨行證入，是為證得，直至見普賢方證圓滿。」⁹¹《華嚴經·入法界品》原本就是佛教參學行腳最重要的理論資具之一，此際佛教叢林與知識社群復於此多所著意，賢首宗人於善財童子煙水南詢更當別有會心。衡諸雪浪一門，傳奇盲僧三際性通「目雖雙瞽，而一生足跡幾遍天下」⁹²，目盲志堅，足為叢林行腳法式，於南詢宗旨體會殊深，婁堅(1567-1631)曾敘其行止曰：

七歲喪父，八歲喪明，十一出家，明年禮峨嵋、雞足，南登衡嶽，凡歷十年所，北至五臺，留京師。又數年反，而渡江訪牛頭祖堂之遺，東浮海，禮補陀落迦而還，遂止吳中，往來嘉定、太倉間，時年未三十也。⁹³

三際性通以一介盲僧而能篤志向學，進而成為一代說法名家，乃晚明叢林一則動人的傳奇⁹⁴。其目雖盲，雲水參學的熱情實無減於善財童子，在雲水行腳朝山禮拜的過程中，心胸為之滌蕩，並尋找到生命意義的歸依——在雪浪洪恩與諸大弟子的錘鍊之下，在魁碩並峙的江南叢林占有一席之地，從正修行而證圓滿，華嚴樓閣現於一毫端，即此之謂也。

儘管東南沿海由於倭寇作亂，海氛不靖，但南海普陀山朝禮觀音朝山進香卻在李太后與明神宗的提倡之下，不但逐漸復興，甚且有星火燎原之勢⁹⁵。亦足見三山之說頗流行於當時。篇幅所囿，峨眉山與普陀山先且不論⁹⁶。眾所周知，從唐代開始，五臺山便與華嚴學結下不解之緣，特別是四祖清涼澄觀(738-839)，在其著作中，對文殊菩薩與五臺山的關係多所發揮，對南方華嚴學僧人而言，五臺山既是神聖性的根源，也是具有一定程度緊張關係的競爭對手，作品中既有嚮往忻慕之情，也有不甘示弱的矜豪之意，意涵豐富多元，是晚明南方華嚴學僧人

頁 260。

⁹¹ 同前註，頁 261。

⁹² [清]了惠輯：〈三際性通法師〉，《賢首宗乘》（上海：上海圖書館藏，清乾隆壬申年刊本），卷 6，頁 16a。

⁹³ 婁堅：〈修復真際菴記〉，《學古緒言》（臺北：臺灣商務印書館，1983 年影印文淵閣《四庫全書》第 1295 冊），卷 4，頁 9a。

⁹⁴ 有關三際性通之事蹟，見了惠輯：〈三際性通法師〉，卷 6，頁 16a-17b。

⁹⁵ 關於慈聖皇太后與明代普陀山觀音信仰的關係，可以參見于君方著，陳懷宇等譯：《觀音——菩薩中國化的演變》（臺北：法鼓文化公司，2009 年），頁 410-412；徐一智：《雖善無微：明代觀音信仰研究》（桃園：中央大學歷史研究所博士論文，2007 年），頁 479-491。

⁹⁶ 普陀山進香研究，可以參見石野一晴：〈明代萬曆年間における普陀山の復興—中國巡禮史研究序說〉，《東洋史研究》第 64 卷第 1 號（2005 年 6 月），頁 1-36。

的地誌書寫當中極其精彩的一章。

五、「江南春色碧如許」：晚明華嚴學南方系臺山書寫義蘊探析

晚明萬曆時期佛教復興，帝室（明神宗與慈聖皇太后）的支持實居首功。憨山德清曾以伏牛山的慈光寺為例，說明慈聖皇太后 (?-1612) 興建佛寺的功德曰：

恭惟我聖母慈聖宣文明肅皇太后，承悲願力，現國太身，興隆三寶，建大法幢。使域內名山皆成寶地；寰中勝迹化伽藍。乃捐膳羞之資，命近侍太監姜某於伏牛山，建造慈光寺，為十方海會叢林。置太河川、黑峪保莊田二所，為永遠供奉香火，命僧智明住持寺事。⁹⁷

雖然伏牛山的煉魔道場在此之前已是佛門一方重鎮，但是慈聖皇太后的助緣仍舊不容小覷。伏牛山尚且如此，何況是「天下名山，自五臺始」⁹⁸——海內名山之首的五臺山⁹⁹。在晚明佛教復興的氛圍中，五臺山至少具有兩重特殊意義，為他處所不能及。一為紫柏真可在此開雕方冊藏經，後由其門人密藏道開與幻予法本主持其事¹⁰⁰，緣此，五臺山也成為晚明佛教弘揚聖教量最重要的根據地之一；一為憨山德清與妙峰福登在五臺山為萬曆帝啓建祈嗣道場，由於後效頗驗，贏得太后與皇室的信任，二人之後又招請月川鎮澄在五臺山常住，月川鎮澄 (1547-1617) 於此重修《清涼山志》，弘揚華嚴教學，開啓華嚴宗寶通系一脈。紫柏真可且先不論，憨山德清與南方華嚴學重鎮雪浪洪恩原本系出同門，然而日後一時法運氣脈儼然歸乎斯人，後世尊為萬曆三高僧之一，其徹悟心體本淨，從而負天下眾望實皆肇因於五臺山，其行赴五臺山之前，雪浪洪恩門人雪山法杲曾有詩贈之，其曰：

⁹⁷ 德清：〈伏牛山慈光寺十方常住碑記〉，《夢遊集》，第2冊，卷22，頁108。

⁹⁸ 德清：〈修五臺山鳳林寺下院方順橋大慈宣文寺碑記（并銘）〉，同前註，頁107。

⁹⁹ 關於中古時期五臺山信仰崇拜的研究甚多，劉淑芬：《滅罪與度亡：佛頂尊勝陀羅尼經幢之研究》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁20-33；林韻柔：《五臺山與文殊道場——中古佛教聖山信仰的形成與發展》（臺北：臺灣大學歷史研究所博士論文，2008年）；宋代五臺山信仰相關的研究主要以張商英《續清涼傳》為主，參見 Robert M. Gimello, "Chang Shang-ying on Wu-t'ai Shan," in *Pilgrims and Sacred Sites in China*, pp. 89-149；羅凌：《無盡居士張商英研究》（武漢：華中師範大學出版社，2007年），頁140-143。五臺山佛教在明代的發展，一個簡明的介紹，可以參見崔正森：《五臺山佛教史》（太原：山西人民出版社，2000年）明代部分。

¹⁰⁰ 紫柏真可主持方冊大藏雕版事，初在五臺山，後移往嘉興楞嚴寺。

祇爲探名岳，何能惜病軀？故鄉辭茂苑，別路指燕都。

寒到雲生杖，春深雪滿盃。煩將第二月，詰取老文殊。¹⁰¹

關於憨山德清刻意離開大報恩寺的雪浪洪恩，北上五臺山的動機與策略，江燦騰教授有過細密的分析，值得參看¹⁰²。雪山法杲於此亦頗有會心，深明憨山德清離開江南，遠赴京城，進而前往五臺山的目的絕非只爲訪幽探勝而已，而是另有所圖。詩中「病軀」指憨山德清曾經於天界寺用心太急，發背疽，發願誦《華嚴經》十部一事¹⁰³。「第二月」典出《圓覺經》與《楞嚴經》，原意指不實幻像。此處或指如唐代清涼澄觀在五臺山闡揚華嚴教學已如水月鏡花，華嚴正脈如今正在南京大報恩寺。雪山法杲另有一詩就此義加以發揮。其曰：

有從臺山來，有從臺山止。江南春色碧如此，或恐臺山略相似。蜚梁橫空日度雲，阿誰徒倚江之濱。篙兒持篙弄江色，一片好山空夕曛。懸崖不滑世路陡，踏斷芒鞋幾回走。雲松不言非不言，爲君挂瓢君肯否？莫渡莫渡且回首，浪花如烟滿江口。¹⁰⁴

「有從臺山來，有從臺山止」意謂南北華嚴交流之盛，此詩眼目全在「江南春色碧如此，或恐臺山略相似」一聯，江南景致如春，與臺山決不相埒。此處實謂江南佛法興盛一片大好風景，相形之下，臺山亦恐失色。「篙兒持篙」典出船子投誠禪師。一片好山則出自興善禪師「大好山」之公案，意謂本地禪匠手段高明。而「懸崖不滑」一語則反用「石頭路滑」故實，恐有暗諷彼地作家手眼不明之意。是時憨山德清、紫柏真可、月川鎮澄等尊宿皆尚未開展其於五臺山的弘法利生事業，臺山固然神跡靈驗，感通泛應，然卻不見人文精彩與自性心光。此詩音節鏗鏘，寫情於景，運典了無跡痕，觀此詩，不難得知王百穀(1535-1612)對其詩作稱賞無已誠有以致之。但更重要的是：從此詩可以看出：雪山法杲對以五臺山爲首的北方學風不以爲然，以及南方華嚴學僧人的絕對自信。憨山德清住五臺山龍門時，雪浪洪恩亦有詩贈之，其曰：

千峰窺險隘，萬壑轉幽長。雪色龍門冷，梅花燕齒香。

¹⁰¹ [明]法杲：〈春日送澄公由京師入五臺〉，《雪山草》（《禪門逸書續編》第3冊，影印明萬曆庚戌昭陽李思睿校刊本），卷4，頁29b。憨山德清早年曾號澄印，故曰澄公。

¹⁰² 江燦騰：《曹溪之願》（臺北：新文豐出版公司，2005年），頁83-138。

¹⁰³ 德清說，福善、通炯日錄：《憨山老人年譜自序實錄》，卷上〈（嘉靖）四十四年〉，《憨山大師自傳》，《憨山大師全集》，第20冊，頁32-34。

¹⁰⁴ 法杲：〈題畫送本權還五臺〉，《雪山草》，卷3，頁7b。

寒暄仍故舊，心境頓清涼。勿更祈靈相，溪流明月光。¹⁰⁵

根據憨山自敘年譜，兩人重會在萬曆三年(1575)¹⁰⁶。此詩前半寫憨山德清居所景致，雪色梅花一以寫時，一則以喻心志堅貞。末兩句即「此土安隱」、「當下即是」之謂。憨山德清回憶兩人重逢時的情景十分令人動容，觀此，亦可知雪浪洪恩心境頓然清涼之由，不獨因為臺山北地苦寒，實別有因緣在，憨山德清曰：

及予同妙峰師，入五臺結茅以居。公聞之，即登臺山，問予於冰雪堆中。夜談，因扣公志。公曰：「吾見若此心如冰，誓將同死生耳。第念本師老矣，奈何？」予曰：「不然！人各有志，亦各有緣。察兄之緣，在弘法以續慧命，非枯寂比也。江南法道久湮，幸本師和尚受佛付囑而開闢之。觀座下，似未有能振其家聲者，兄乃克家的肖子，將來法道之任匪輕，且師長暮年，非凡何以光前啓後？幸速歸！無久滯他方也。」公即理策歸。濱行，予囑之曰：「兄素未以法自任，此回乘本師老年，就當侍座，以收四方學者之心，他日登壇，則吾家故物耳，幸無多讓！」公既歸，則挺然以法為任，久參夙學，皆卻步矣。先師弘法以來，三演《大疏》，七講《玄談》，公盡得《華嚴》法界圓融無礙之旨，游泳性海，時稱獨步。¹⁰⁷

就憨山德清的說法觀之，兩人的臺山之晤對於晚明佛教影響深遠。首先是雪浪洪恩、憨山德清兩位曾有金蘭之契的法門昆仲在此確定各自分道揚鑣，自此之後雪浪洪恩不再向外馳求，繼承無極悟勤以來的法脈，以弘揚華嚴教法（特別是以清涼澄觀的教法為中心）為己任；而憨山德清則確定切斷大報恩寺的種種葛藤牽纏，獨自開創一番嶄新的法門事業。

在晚明佛教叢林朝山禮拜的風潮當中，五臺山對於憨山德清等江南僧人而言，至少具有幾重特殊的意義：（一）臧懋循(1550-1620)曾言：「顧南海補陀，一葦可達；而清涼遠在朔塞，非歲餘聚糧，無以即路，故我吳人禮補陀者常十九，而禮清涼者不能什之一。」¹⁰⁸——由於朝禮五臺的路途遙遠而艱辛，朝禮五臺山本身即足以驕人，因此如同憨山德清臺山滯跡八年，且乃至於聲動江湖，實為他人難以望其項背的特殊生命經歷。（二）前已言之，皇室對於五臺山格外

¹⁰⁵ 洪恩：〈五臺龍門訪清仲〉，《雪浪集》，卷上，頁27a。

¹⁰⁶ 德清說，福善、通炯日錄：〈憨山老人年譜自序實錄〉，卷上〈（萬曆）三年乙亥〉，頁53。

¹⁰⁷ 德清：〈雪浪法師恩公中興法道傳〉，頁292。

¹⁰⁸ [明]臧懋循：〈清涼山顯通寺募緣疏〉，《負芭堂文選》（《續修四庫全書》第1361冊，影印明天啓元年臧爾炳刻本），卷4，頁49b。

尊崇，因此五臺山也是世俗權勢的中心。（三）五臺山既是洗汰降伏今世習氣煩惱的普光明殿，同時也是華嚴教學神聖根源性的永恆象徵。既是隱居修道的絕佳山水，也是弘化濟生的圓通聖殿。綜觀有明一代高僧，一身兼攝三者，且著述不輟，莫有過於憨山德清者。憨山德清既然在五臺山成就道業，名動寰宇，又兼與南（以雪浪洪恩一門為主）、北（以月川鎮澄與妙峰福登門下為主）雙方學僧同時交好，實為雙方溝通的最佳橋梁。因此，憨山德清之後，南北不同的華嚴傳承彼此之間的交流更加頻繁而密切。透過憨山德清，對於其他來自南方的華嚴學僧而言，五臺山也有不同的形象與面貌，例如蘊璞如愚亦曾前往五臺山聽月川鎮澄講經，其詩曰

何年獅子吼，此日獨開林。法講三乘妙，齋分一味深。

水流潭下磬，風轉谷中禽。尚爾閑經論，終身臥碧岑。¹⁰⁹

蘊璞如愚此詩固然不無酬應溢美的成分，然而自身亦為一代說法名家，系出南方華嚴學宗匠雪浪洪恩之門的蘊璞如愚亦不得不承認月川鎮澄經論嫻熟，令人佩服。蘊璞如愚初抵五臺山，在未逢月川鎮澄以前的觀感是「荒涼無俗間，舉目但蒿萊」¹¹⁰，相形之下，師子窩的山林禽鳥，正同火宅中一片清涼地。月川鎮澄身在山林，遠離塵囂，直探佛意，其說法自然超妙，三乘之人同霑法喜，謂一代高僧良有以也。憨山德清如是形容月川鎮澄曰：

師生而安重，寡言笑；律身嚴，御眾寬，不肅而威。說法三十餘年，三演《華嚴》。雖登華座，萬指圍繞，意若無人。天府日至，而麤糲自如。居嘗專注理觀，脅不至席，淵沉靜默，老無情容。受法弟子，以千百計；出其門者率皆質樸，無浮習。蓋有以師表之，其於講演，提綱挈要，時出新意。北方法席之盛，稽之前輩，無有出其右者。¹¹¹

憨山德清自謂與月川鎮澄為「法門知己」，與其一門多所往來，其門人顯愚觀衡先即出自月川鎮澄門下。有趣的是，這段話竟然與其筆下的雪浪洪恩頗有應和之處。其曰：

一時聰明特達之士無不出其座下，始終說法幾三十年，每期眾多萬指。即閒遊山水，杖錫所至，隨緣任意，水邊樹下，稱性揮（塵）〔塵〕，若龍

¹⁰⁹ 如愚：〈師子窩聽月川師經賦贈〉，《空華集》（《禪門逸書續編》第2冊，影印明萬曆間刊本），卷下，頁8a。

¹¹⁰ 如愚：〈龍泉關初度〉，同前註，卷下，頁7a。

¹¹¹ 德清：〈敕賜清涼山竹林寺空印澄法師塔銘〉，《夢遊集》，第2冊，卷27，頁225。

驤虎嘯，風動雲從。自昔南北法席之盛，未有若此。先師說法三十餘年，門下出世不二三人，亦未大振。公之弟子可數者，多分化四方，南北法席師匠，皆出公門。¹¹²

兩段文字對照之下，憨山德清刻意對照的寫作策略歷歷可見。就人格特質而言，雪浪洪恩灑脫，而月川鎮澄持重；以門弟子而言，鎮澄門下多北人，故亦多質樸之士，而雪浪洪恩門下特多聰明特達之士；就其影響觀之，萬曆年間北方法席之盛，莫過月川鎮澄；而南北法席師匠，更盡出雪浪門下，令憨山德清稱羨不已。因此，五臺山不再只有文殊示現感應，也有善說法要的法門龍象，其大力唱演佛祖心光，如獅子吼聲迴盪在清涼山的空谷之間。當門人西林寺上座太空朗欲往五臺山參禮時，雪浪洪恩如是說道：

如第二月，誰其是月？又誰非月？但一月真，自無是月非月。朗公首肯云：「老僧！且莫依文解義！某甲即今從熱惱獲清涼，則處世界若虛空；如一輪朗月當空，萬器百川，分形散影，何溝渠而不至哉！況五臺耶？故能不捨道法而現凡夫，遊五臺，禮文殊，如善財之再見，智照不二。不然！則雲中縱有金毛現，正眼觀來却是邪。」雪浪讚曰：「善哉！如是。」¹¹³

第二月典出《圓覺經》與《楞嚴經》，前已言之。雪浪此處亦以第二月視五臺山，太空朗則答曰若能自心本體清朗，自然光照萬器百川。善財童子雲水行腳，在於盡洗習氣，最後徹見文殊智照無二。太空朗在此處雖然表示自心清淨本然，自有定見，不隨意為他方所轉，卻也無意間兩者在交流過程中某種程度不可免的緊張對峙。至於北方學者的觀感，可以清初玉符印顛印可耀宗圓亮之際的贈詩為例，其曰：

蜉蝣寄跡亦何憑，布衲清風誰愛憎。撥盡浮雲無一點，任他雪浪有千層。

機關破處形俱泯，色相空來意自澄。彼岸分明近咫尺，優游何事不先登？¹¹⁴眾所周知，佛典喜以浮雲喻煩惱，此處玉符印顛所言「雪浪有千層」實喻南方華嚴學雪浪一門枝葉茂盛。「意自澄」一方面指心體晶瑩透亮，但也暗指若能解脫煩惱，洞明心源，自能直探澄觀大師本意。對寶通系的學僧而言，雪浪一門的聲勢直同撲天蓋地，幾無所逃於天地之間。

¹¹² 德清：〈雪浪法師恩公中興法道傳〉，頁 293。

¹¹³ 洪恩：〈西林寺太空朗上座欲超方禮五臺參曼珠求示〉，《雪浪集》，卷下，頁 49b-50a。

¹¹⁴ 祖旺、心露：〈賢首第二十九世耀宗圓亮法師〉，《賢首傳燈錄》，卷下，頁 1b。

太空朗上座援引「雲中縱有金毛現，正眼觀來却是邪」一典原本出自趙州和尚朝禮五臺山時，不知名僧的贈詩，不外強調「直心即道場」，然此處「雲中金毛」，不無可能暗擬五臺山月川鎮澄，其曾作〈師子歌〉以自況，此詩流露出強烈的自信，既是月川鎮澄個人心境的宣示，也代表晚明五臺山華嚴學復興的景致。其曰：

君不見，五臺山上師子踞。師子窩在雲深處，師子說法師子聽，百獸聞之皆遠去。大獅子、小獅子，猛烈威猛誰敢擬，爪牙才露便生擒。顧佇思惟言下死。不說空，不說有，四句百非不著口，金剛寶劍倚天寒，外道天魔皆斬首。不是心，不是佛，父母未生全底物，無量劫來絕點痕，癡人欲解夢中縛。不屬迷，不屬悟，白雲斷處青山露，丈夫撈透兩頭關，天上人間信獨步。也無玄，也無妙，一切平常合至道，等閒拈得火柴頭，擊碎人間無價寶。達磨宗、般若旨，六代相傳只這子，馬師翻作塗毒聲，眾生聞者偷心死。師子吼，逼乾坤，直前跳躍忽翻身，小獅子兒猶迷影，野干狐兔那窺真。德山棒、臨濟喝，亦能殺，亦能活，臨崖一撈命根休，三藏玄機無不奪。師子王，忽頻伸，虛空走，須彌曠，無邊刹海現微塵，文殊普賢忙不徹，擁出如來大法輪。法輪轉，無休歇，五十三人得一槓，樓閣開門須善財，頭頭撈出光明月。闕俱圓，圓俱闕，一毛端上同發越，眾生空界有窮時，此法滔滔無盡竭。¹¹⁵

此詩全以大小獅子比喻五臺山師子窩聚談佛法的師徒，大法王修行獨步，說法超妙，而群徒氣概超凡，行解相應，不僅獨步人間，天上亦了不可得，此詩確實有「意若無人」的氣概。然而佛法入處雖有多門，然華嚴一門可以涵攝禪教萬有，師子窩雖大千世界一毛端，可以應現無邊樓閣。憨山德清、妙峰福登先發其端緒，繼而月川鎮澄銳意經營，自此之後，五臺山又成爲四方瞻禮的清涼勝境，又有金毛獅子坐地高吼，北地華嚴學宗風大振，雖然與南方一系亦有所交流，如前所述，兩者雖然同樣推尊澄觀教法，但彼此之間仍存在著某種程度難以化解的緊張關係。不過，正同時因爲如此複雜因素的糾葛，五臺山在雪浪一門詩僧的筆下，遠不止於單純的名山勝地而已，具有豐富多元的樣貌與意涵。

¹¹⁵ 李裕民審訂：〈師子歌〉，《清涼山志》（太原：山西人民出版社，1989年），卷 10，頁 239-240。

六、「觀心難遣世興亡」：華嚴宗匠蒼雪讀徹看天崩地解

雖然朝禮五臺山在晚明盛極一時，入清以後，此風卻逐漸消歇¹¹⁶，特別是明清之際連年遍地烽火漫空，僧人難以隨心行腳遊方。國運漸次衰微凌替，神州陸沉，地裂天崩，法運亦隨之而轉，同時佛教內部彼此鬥諍之風也越發熾烈。面對傾圮瓦解的世界秩序以及分崩離析的叢林組織，世風與詩風必須同時面對呈現劇烈變動的新紀元。

儘管明清之際詩僧名家輩出，雪浪一門也始終著意於外學與文藝，然而備受詩壇藝林推重，一時風雅冠冕如錢謙益、吳梅村(1609-1672)、王漁洋(1634-1711)傾心折服，聲名之盛，莫有過於蒼雪讀徹者。例如王漁洋曾推賞蒼雪讀徹曰「近日釋子詩，以滇南讀徹蒼雪為第一」¹¹⁷，又曰：

南來蒼雪法師，名讀徹。居吳之中峰，常夜讀《楞嚴》，月明如水，忽語侍者：「庭心有萬曆大錢一枚，可往撿取。」視之果然。師貫穿教典，尤以詩名，嘗有句云：「斜枝不礙經行路，落葉全埋入定身。」「一夜花開湖上路，半春家在雪中山。」此類甚多。己未二月，師弟子秋臯過訪說此。秋臯有句云：「烏啼殘雪樹，人語夕陽山。」亦有家法。¹¹⁸

蒼雪讀徹為華嚴宗一代義虎，詩禪並高。俗姓趙，原名讀徹，七歲出家，事雞足山水月儒全，十九歲發心參方，悠悠萬里，得達金陵。「叩印《楞嚴》于天衣，受十戒于雲棲，受滿分戒于古心律師，聞雪浪晚棲望亭，往參焉」¹¹⁹，雪浪洪恩圓寂之後，往依其門高弟巢松慧浸、一雨通潤，數年間一雨通潤講筵所至，無役不從，與汰如明河並為一雨通潤入室弟子，「凡（一）雨師瓶錫所至，挾侍左右，綱領大眾，若性若相，若圓融具德之學，一皆窮源極奧」¹²⁰，後主持中峰講院，蒼雪讀徹主持院事期間，汪琬曾形容其盛況曰：「明崇禎中，徹公次補潤公講席，來住中峯，其同門友汰如河公住華山，兩山對峙，鐘唄之聲，交應相與，日夜弘法闡義，傾動四方，凡名公貴人，降及閭閻士女，無不肩摩踵接，往來絡

¹¹⁶ 滿貫：《明末華嚴思想弘傳研究》，頁177-190。

¹¹⁷ [清]王士禎：《漁洋詩話》，收入《清詩話》（臺北：西南書局，1979年），頁154。

¹¹⁸ 王士禎撰，靳斯仁點校：《池北偶談》（北京：中華書局，2006年），下冊，卷13，頁308。

¹¹⁹ 錢謙益著，錢曾箋注，錢仲聯標校：《中峯蒼雪法師塔銘》，頁1264。

¹²⁰ 了惠輯：《蒼雪讀徹》，《賢首宗乘》，卷6，頁12b-15b。

繹於支硎、天池間，惟二師之歸，故其道場最盛。」¹²¹「貌古眼豁，神澄氣壯，出言成文，意趣風生，標格韻致，渾如晉代人物，雖脫畧世相，舉動之間，事多冥會」¹²²，是以漁洋津津樂道其神通透脫之處，蓋淵源有自。「面目刻削，神觀凝睇，所至賢士大夫希風禮足；博涉內外典，賦詩多新警句」¹²³。順治十三年，應金陵寶華山見月讀體(1601-1679)之請，講《楞嚴經》，未終期，是年五月坐化於寶華山中，享年六十九，僧臘六十二。

明清鼎革之後，吳越之間遺民與僧人水乳交融，蒼雪讀徹以華嚴大家兼一代作手的身分遊乎其間，同時也留下明顯的身影。例如吳梅村曾如是曰：

（蒼雪讀徹）自謂：「平生於此證入不二法門，禪機詩學總一參悟。」其詩之蒼深清老，沉著痛快，當為詩中第一，不徒僧中第一也。¹²⁴

又曰：

師和余〈西田賞菊詩〉有「獨擅秋容晚節全」，全字落韻，和者甚多，無出師上者。其〈金陵懷古四首〉，最為時所傳。師雖方外，於興亡之際，感慨泣下，每見之詩歌。嘗自詠云：「剪尺杖頭挑寶誌，山河掌上見圖澄。休將白帽街頭賣，道衍終為未了僧。」益以見其志云。¹²⁵

蒼雪讀徹與吳梅村夙有深交，彼此唱和不斷。李舜臣曾將蒼雪讀徹的詩區分為禪境詩與興亡詩兩大類別，大抵可從¹²⁶，對於佛法不斷精進向上的體認追求，以及山林煙霞之癖本是通串蒼雪讀徹詩歌一貫顯而易見的主題，乙酉之變後，蒼雪讀徹詩歌盈漾著黎民在抱的情懷與深切悲痛的故國之思¹²⁷。誠如吳梅村所言，傳誦一時的〈金陵懷古〉組詩四首，於興亡之際感慨寄託獨深，甚能見其遺民心志，歷來頗受詩家看重，其中第三首云：

浪打山根斷鐵繩，降帆曾見出金陵。三軍天塹如飛渡，六月江流忽凍冰。

¹²¹ [清]汪琬：〈中峯曉庵了法師塔銘〉，《堯峰文鈔》（臺北：臺灣商務印書館，1979年《四部叢刊初編》本），卷20，頁3a。

¹²² 了惠輯：〈蒼雪讀徹〉，卷6，頁15a。

¹²³ 錢謙益著，錢曾箋注，錢仲聯標校：〈中峯蒼雪法師塔銘〉，頁1265。

¹²⁴ [清]吳偉業著，李學穎集評標校：《梅村詩話》，《吳梅村全集》（上海：上海古籍出版社，1990年），下冊，卷58，頁1145。

¹²⁵ 同前註。

¹²⁶ 李舜臣：〈明季清初滇南詩僧蒼雪論略〉，《雲南師範大學學報》第35卷第1期（2003年1月），頁58-63。

¹²⁷ 同前註。

剪尺杖頭懸寶誌，山河掌上照圖澄。可憐白帽逢人賣，道衍終爲未了僧。¹²⁸此詩意象生動，既描述現實情勢，也涵括價值選擇。此詩前半寫神州陸沉的天下局勢，後半寫八角盤空的法門氣運，確乎一代大手筆氣象規模。此詩以東吳降晉與建文遜國爲例，藉以喻亡國之痛。一二句全部化用劉禹錫「千尋鐵鎖沈江底，一片降幡出石頭」¹²⁹的名句，三四寫清軍軍容壯盛且行動捷速，下半全寫僧伽護國，寫寶誌(418-514)、佛圖澄(232-348)、道衍(姚廣孝)(1335-1418)等擘畫國運相關之僧人，梅村謂「以見其志」，孫昌武先生謂「表達自己未能忘記世情的感慨」¹³⁰似乎失於籠統。筆者以爲後半四句乃寫運邁陽九的法門鐵漢，當如寶誌、佛圖澄一般以廣大神通消弭刀兵干戈，而不當如道衍(姚廣孝)，以黑衣宰相的姿態參贊軍機戎務。所謂「自見其志」，前已言之。蒼雪讀徹「舉動之間，事多冥會」——其意當以寶誌、佛圖澄等歷史上著名的神異高僧爲歸。明遺民對建文遜國一事寄託特深，趙園教授曾有精彩的分析¹³¹，此際法門對道衍又別有會心。簡單的說：道衍以緇流參與兵戎，實與當時部分抗清義士以比丘相奔走復明運動有關¹³²，此固鐵血硬漢，然而「逢人賣白帽」可謂名根不斷，塵緣未能盡洗，不能深入如海經藏或禪定精深，於佛法終究未能圓滿，現比丘相卻不能持戒精嚴，未免「爲僧不了」¹³³，此實是一代華嚴宗師的塗毒法鼓。〈金陵懷古〉雖是尋常的詠史詩題，但蒼雪讀徹目光可謂全在現前一念，古今真俗，涵攝交映，味之無窮。梅村「蒼深清老，沈著痛快」之推賞可謂諦當。

明清鼎革之後，衆多士人剃髮出家，此一特殊的文化現象例稱「遺民逃

¹²⁸ 讀徹著，王培孫輯注：〈金陵懷古四首〉之三，《王氏輯注南來堂詩集》，卷3下，頁21a。

¹²⁹ [唐]劉禹錫撰，高志忠校注：〈西塞山懷古〉，《劉禹錫詩編年校注》(哈爾濱：黑龍江人民出版社，2005年)，第1冊，卷4，頁369。

¹³⁰ 孫昌武：〈詩僧蒼雪〉，《普門學報》第20期(2004年3月)，頁351-368。

¹³¹ 趙園：《明清之際士大夫研究》(北京：北京大學出版社，1999年)，第3章〈作爲話題的「建文事件」〉，頁165-191。

¹³² 當時以僧裝參與復明運動的例子不在少數，福建的黃檗宗僧人獨往性幽(俗名歐琪)即是一例，關於獨往性幽，參見廖肇亨：〈獨往性幽與《蟄聲詩集》：兼探黃檗宗的復明運動之關涉〉，《中國文哲研究通訊》第17卷第4期(2007年12月)，頁143-154。

¹³³ 明清之際，遺民出家蔚然成風，其中亦頗有「飲酒食肉如故」者，若歸莊、薛諧孟等人，與佛教嚴格要求的戒律形成某種程度的緊張關係，關於這一點，參見廖肇亨：〈天崩地解與儒佛之爭——明清之際逃禪遺民價值系統的衝突與融合〉，《人文中國學報》第13期(2007年9月)，頁408-453。

禪」，而遺民出家依止的法門宗匠，則謂之空門遺民，二者合稱遺民僧¹³⁴。國變以前，蒼雪讀徹詩僧義虎之名已經名震東南。乙酉之變後，復心懷故國，與靈巖繼起(1605-1672)、覺浪道盛(1592-1659)、三宜明孟(1599-1665)、木陳道忞(1596-1674)(時尚未為清朝籠絡)等當時著名的空門遺民往來無間，特別是靈巖繼起，由於地緣相近之故，贈詩酬和，甚為相洽。靈巖繼起在病中，念及蒼雪讀徹，特別修詩問訊，蒼雪讀徹感其高誼，亦和其韻，詩曰：

土炕如蠶縮繭寒，兩山風雪隔年殘。無憑春夢誰人覺，不盡燈花別夜闌。

想去好懷吟自得，遣來多病問猶安。殷勤何事堪相慰，七箸于今不減餐。¹³⁵風雪之年既是時節，也是國運，首句當言靈巖繼起牢獄之苦，此佛與佛相互問訊少病少惱之儀節，此詩文意明白，幾乎無須多作解釋，明清之際兩大家在乾坤倒錯時節相濡以沫的難得交情。天地迍邐，山中尚能如常飲食，相較俗世漫地腥穢，已是一方淨土，末句竟以廉頗自況，足見其尚有一點壯心不死。全祖望(1705-1755)以靈巖繼起為明清之際「浮屠中之遺民」的代表人物¹³⁶，門下逃禪遺民多不可數。蒼雪讀徹亦以中峰講院院主的身分，庇護當時著名文士文祖堯¹³⁷、李灌溪等人。國變之後，蒼雪讀徹形容其與靈巖繼起兩人交誼是「淮叟滇翁原莫逆，法門兄弟舊親知」¹³⁸，同為空門遺民，此際針芥相投，水乳交融。蒼雪讀徹高臥山中，對於恢復故國亦存一絲幻想，其〈山居四首〉之三曰：

匹夫有志實堪從，難奪三軍氣所鍾。聖代唐虞如在上，隱淪巢許亦相容。

楚狂昔日歌衰鳳，漢室今誰起臥龍。草木餘年能遂養，大夫何必受秦封？¹³⁹從禪林文學史的觀點來看，「山居詩」是明清禪詩習用的題材之一，當時「近代

¹³⁴ 關於明清之際明遺民與佛教的交涉，參見廖肇亨：〈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年），頁199-244；以及〈天崩地解與儒佛之爭——明清之際逃禪遺民價值系統的衝突與融合〉等相關著作。

¹³⁵ 讀徹著，王培孫輯注：〈次靈巖繼公病中以雪夜有懷詩見問〉，《王氏輯注南來堂詩集·補編》，卷3下，頁12a-b。

¹³⁶ [清]全祖望，〈南嶽和尚退翁第二碑〉，《結埼亭集》（臺北：華世出版社，1977年），上冊，卷14，頁176-177。

¹³⁷ 陳垣：《明季滇黔佛教考》（臺北：彙文堂出版社，1987年），卷5〈遺民之禪侶〉，頁239-242。

¹³⁸ 讀徹著，王培孫輯注：〈次答靈巖繼公見過〉，《王氏輯注南來堂詩集》，卷3下，頁18b-19a。

¹³⁹ 讀徹著，王培孫輯注：〈山居四首〉之三，《王氏輯注南來堂詩集·補編》，卷3下，頁1a。

禪、講，集必有詩，詩必有「山居」¹⁴⁰，通常「山居詩」主要是僧人以山林風物描寫斷惑證真與避俗遁世的心志，時亦帶有開悟偈的性質¹⁴¹。蒼雪讀徹此詩雖然題作「山居」，卻與山居詩的傳統不盡相同，亦勸當時士人退隱山林，高尚其志，終老一生，以全名節。末尾以訶責變節事敵的貳臣風骨不潔作結。此詩固然也寫隱士高情，眼目卻全在「漢室今誰起臥龍」一句。在國運瓦裂的時節，期待臥龍先生再現於世，且能置世俗榮祿於身外，蒼雪讀徹這首山居詩，一方面勾勒其心目中理想的人格圖像，同時也完整呈現他的遺民心志，同時也顛覆山居詩關注自然景物牢不可破的寫作傳統，開創了一種強調歷史視野的嶄新可能。

蒼雪讀徹深居山中，詩境多端，風格豐富，其固然關心國運興亡，以空門遺民自居，但其弘揚華嚴教法的深心悲願可謂終身不替，陳垣謂蒼雪讀徹「人之知蒼雪多以詩，鮮知其為華嚴宗匠，詩特其餘事耳」¹⁴²，其致身於華嚴教法的大願力亦畢現於其詩中。前已言之，雪浪洪恩一脈特重講經說法，說法名家輩出，錢謙益形容蒼雪讀徹說法「于賢首、清涼諸書，專門講演，淹通純熟，大乘經論，如肉貫串，處處同其義味」¹⁴³。蒼雪讀徹師事一雨通潤最久，但其傳法風格卻更近巢松慧浸，一意以說法為尚。蒼雪讀徹佛學相關著述傳世不多，因而難以窺其論學旨要，然其說法備受推賞。順治十三年三月寶華山見月讀體請講《楞嚴》，講期未竟，即示疾坐化，其弘法利生之深心大願，亦非常人能及¹⁴⁴。雖然蒼雪讀徹講經次數極為頻繁，但畢生心光所歸，仍在澄觀《疏鈔》。蒼雪讀徹曾與汰如明河訂下分講《華嚴疏鈔》之約，錢謙益記其經過曰：

師謂《華嚴》一經，經王法海，非精研《疏鈔》，不能涉其津涯，窮其奧窔，遂與河師住華山，師住中峯，一歲兩期，踐更周遭，東南法席，于斯為盛。河師首唱一期，順世而去。師遂獨力荷擔，講第二期于華山，講《問明品》于中峯，講第四期于慧慶，講第五期于昭慶，講第六期于錫

¹⁴⁰ [清]明方說，淨柱編：〈和栢堂詩序〉，《石雨禪師叢檀》（《嘉興藏》第27冊），頁137c。

¹⁴¹ 關於山居詩的美學特色與精神特質，參見廖肇亨：〈晚明僧人「山居詩」論析：以漢月法藏為中心〉，《中邊·詩禪·夢戲——明末清初佛教文化論述的呈現與開展》，頁273-300。

¹⁴² 陳垣：《明季滇黔佛教考》，卷1〈明季滇南高僧輩出〉，頁18。

¹⁴³ 錢謙益著，錢曾箋注，錢仲聯標校：〈中峯蒼雪法師塔銘〉，頁1265。

¹⁴⁴ 讀徹著，王培孫輯注：〈寶華山楞嚴講期未竟病中自解〉，《王氏輯注南來堂詩集》，卷3下，頁25b-26b。

山。甲午歲，至「第三地」，病篤輟座，人或勸其且止。師曰：「我與汰兄炷香發願，人天鑒知，敢背捨乎？」¹⁴⁵

錢謙益未言第一會實發軔於華山（即寶華山），蒼雪讀徹有詩記其事，詩云：

指石爲盟互主賓，兩山法食轉雙輪。百千萬裏爾一個，五十三中我兩人。

蜜女欲鉤牽啞舌，魔王火聚指投身。百城參遍知何處？煙水茫茫始問津。¹⁴⁶此詩發首以其與汰如明河發心共講《華嚴疏鈔》，彼此互爲賓主問答往還。頷聯以下全用〈入法界品〉，頷聯則以善財童子譬擬汰如明河與蒼雪讀徹自身，用之以況荷擔振起華嚴一宗之重責大任。百城煙水南詢廣參之後，心頭一點靈明全部託寄華嚴法門，尤其是澄觀《疏鈔》。汰如明河曾就其所以發心與蒼雪讀徹共講《疏鈔》的原由說道：

白文經四方傳演雖盛，然昧旨者多，得旨者少。我二人若不扶《大鈔》之教觀宗旨，日久日衰，必至邪說亂行矣。¹⁴⁷

也就是說：汰如明河與蒼雪讀徹分講《華嚴疏鈔》的目的在於揀魔辨異，意即宣示雪浪一門在華嚴教學（乃至於佛法全體）的正當性。從佛教史的觀點來看，對汰如明河而言，此際主要的論敵至少有二，一是如前所述，是來自北地五臺山的華嚴學；另一則是禪家的華嚴學。後者主要推尊李通玄，往往不喜澄觀¹⁴⁸，而前者雖一以澄觀爲歸，但前已言之，兩者存在某些難以化解的差異。汰如明河與蒼雪讀徹發心終講《疏鈔》自是東南法門盛事，但更重要的是：這是在明清衆聲喧譁的佛教叢林當中，定位南方華嚴學真正的頻率與波長。崇禎十三年，汰如明河圓寂，享年五十三，自此之後，蒼雪讀徹成爲南方華嚴學的真正發聲者與最佳代言人。

綜上所述，蒼雪讀徹的地誌書寫至少含有兩重特殊的意義：（一）明清鼎革之際，蒼雪讀徹以一代華嚴宗師兼詩僧領袖的雙重身分心懷故國，與衆生同休戚，在無緣大慈、同體大悲的情懷之外，又帶入強烈的歷史興亡之感，對蒼雪讀徹而言，天崩地解，風雪不歇的世界壞滅之際，內心的期待仍如滿覆劫灰的一點

¹⁴⁵ 錢謙益著，錢曾箋注，錢仲聯標校：〈中峯蒼雪法師塔銘〉，頁 1264-1265。

¹⁴⁶ 讀徹著，王培孫輯注：〈高松河兄與余矢願互爲賓主共轉大經《疏鈔》，公始於華山首唱一期解制同作〉，《王氏輯注南來堂詩集·補編》，卷 3 上，頁 10a。

¹⁴⁷ 了惠輯：〈第二十八世汰如明河法師〉，《賢首宗乘》，卷 6，頁 12a。

¹⁴⁸ 關於這點，詳參荒木見悟：〈明代における李通玄〉，《中國心學の鼓動與佛教》（福岡：中國書店，1995 年），頁 141-181；譯文參見荒木見悟著，廖肇亨譯：〈李通玄在明代〉，頁 111-139。

星火，只要善緣和合，貞下起元亦指日可待。（二）蒼雪讀徹從滇南萬里行腳來到江南，在雪浪洪恩一脈的巢松慧浸、一雨通潤的門下尋獲生命的認同與人生意義之眼目。除了華嚴教義的闡發之外，擅詩，擅說法，與賢士大夫往來，無一不規模雪浪洪恩教法。因此，對蒼雪讀徹而言，中峰與華山（寶華山）不只充滿師友談詩論學的美好回憶，更是善財童子煙水南詢之後的華嚴樓閣，是興護佛法的兜率內院。蒼雪讀徹的詩作雖然也有行腳參方的想像與經歷，但更多的是面對世界劇烈變動的目光，以及護持正法的願力。

七、代結語

晚明以來，面對著特殊的文化氛圍與社會環境，華嚴學有幾重特殊的問題脈絡值得深入探究。（一）華嚴學史上，夙有《疏》（澄觀《大方廣佛華嚴經疏》）、《論》（李通玄《華嚴經合論》）之爭。根據荒木見悟的研究，晚明時，李通玄《華嚴經合論》顯居上風¹⁴⁹；在此同時，圭峰宗密的「頓悟漸修」也逐漸受到知識社群的重視，對華嚴學悠久且宏闊的思想體系如何消化吸收？在「選擇／放棄」的過程中，雪浪一門對華嚴思想內涵進行何種調適與改造的工作？（二）憨山德清與月川鎮澄曾經對僧肇《物不遷論》有過一番激烈的爭辯，足見南北雙方對教理教義的理解有所出入，南北方的交流情況與見解異同值得進一步釐清。（三）從圭峰宗密開始，禪宗與華嚴便有密切的交流，宋、元以來，禪宗從華嚴獲得啓發固不待言，華嚴祖師如長水子璿、別峰大同亦從禪宗獲得啓發與契證。晚明以來，曹洞宗宗匠博山元來、鼓山元覺稱曹洞禪法「總在受用一真法界」，禪與華嚴似乎針芥相投。雪浪洪恩結合禪、教雙方的思想特色，在當時引起廣大的反響。雪浪洪恩頗得力於禪，又融匯唯識，正好與晚明以來江南知識社群的風氣隱隱相合¹⁵⁰，明清以來，禪與華嚴之間的交融互攝，雪浪一門正是省思這些現象的絕佳窗景。

¹⁴⁹ 同前註。

¹⁵⁰ 明末號稱「慈恩中興」，唯識宗盛極一時，關於明末唯識宗復興一事，可參見聖嚴：《明末佛教研究》，第3章〈明末的唯識學者及其思想〉，頁187-236；張志強：《唯識思想與晚明唯識學》；周齊：〈明代中後期唯識學的興起及其特點分析〉，收入黃心川主編：《玄奘精神與西部文化——玄奘精神與西部文化學術研討會論文集》（西安：三秦出版社，2002年），頁191-207。

探討晚明南方華嚴學的學術思想與文藝展演具有幾層意義：（一）關於華嚴學的歷史知識以及明清佛教思想內容，可以獲得一個較為清楚的圖像。（二）由於雪浪洪恩融合了華嚴、禪、唯識等不同的學派特徵，雪浪洪恩又曾代表南京佛教界與利瑪竇展開一場辯論。因此，就雪浪洪恩一門的思想學說當中各種成分交融互攝的關係進行分疏，對於理解晚明文化中跨界 (boundary-crossing) 特色在佛門展現的特徵及其論述方式具有相當程度的代表性。（三）雪浪洪恩一脈與當時文士大夫交好，雪浪洪恩性相兼弘的思想特徵也相當程度地影響了晚明的文化社群，包括陳繼儒、鄒迪光、管東溟，以及稍後的錢謙益。根據吉川幸次郎的考證，錢謙益與雪浪洪恩一脈往來最為密切，錢謙益「返經明教」的佛學主張，其義學色彩亦歷歷可見¹⁵¹。雪浪洪恩再傳弟子蒼雪讀徹也頗與江南遺老文士交好。明清文人多近佛，明清之際又有遺民逃禪之風，明清之際的文論家有深入佛教義學（唯識、華嚴、天台）的傾向。亦可深化作為理解明清文學文化的重要基礎。

本文從雪浪洪恩與蘊璞如愚的論爭開始談起，用以說明習詩風尚在晚明清初的佛教成為各方爭論的重點。同時以雪浪洪恩的望亭飯僧、江南叢林的行腳參學與朝禮五臺，以及蒼雪讀徹的〈金陵懷古〉詩為例，檢視其地景書寫的可能意涵。進一步精細來看，雪浪洪恩以《華嚴》五地聖人之說為理論基礎，強調詩的社會功能，作為與士人往來的重要文化資本，其文藝創作的基調固然仍不脫傳統的「蔬筍氣」或避世居山的心情，然而身處國變之際的蒼雪讀徹，卻能夠一反宿習，別出心裁，帶入強烈的歷史興亡之感，並且流露出在末法時代撐持法門的決心與願力。從雪浪洪恩到蒼雪讀徹，從「欲奪詞壇赤幟」（雪浪洪恩）到「詩中第一，不徒僧中第一」（蒼雪讀徹），意謂著詩藝精益求精的過程，當然也意味著文士化傾向的深化。

同時，從雪浪一門的詩作也反映出當時佛教風氣的某些趨勢，例如當時佛教叢林的行腳參學與朝禮五臺山的風尚。同時，諸人的詩作中也透露：晚明華嚴學南北分宗爭鳴的態勢，北地五臺山師子窟月川鎮澄的崛起，也帶給南方華嚴學僧莫大的壓力，不過換句話說，這同時也是晚明華嚴學風大行於世的例證。從雪浪洪恩開始，晚明華嚴學南方系一門詩僧輩出，其地景書寫與時代風尚息息相關，也是摸索自我定位的絕佳門徑。另外值得注意的是：此門徒眾莫不擅長說法，廣長舌上蓮花粲然，與坐破蒲團的枯木禪表現出截然不同的文化形象。雪浪一門苦

¹⁵¹ 參見吉川幸次郎：〈居士としての錢謙益〉一文。

心琢磨藝文、外學以及專精說法等獨特的文化成就，儘管招致某些批評（例如雲棲祿宏），但在衆聲喧譁的晚明佛教叢林，無疑卻留下獨特的身影與音聲，晚明清初的學術思想與藝術文學，莫不同時受其影響，晚明華嚴學南方系的地景書寫既是莊嚴壯麗的華嚴樓閣，更是鐘鼓梵唄迴盪的名山道場，豐富了佛教的文化意涵，呈現不同的價值選擇過程中的衝突與抉擇，成爲晚明清初多彩的文化展演中不可輕輕看過的一頁風華燦爛。

從「清涼聖境」到「金陵懷古」

——由尚詩風習側探晚明清初華嚴學南方系之精神圖景

廖肇亨

本文先以雪浪洪恩一脈（特別是其門人蘊璞如愚、雪山法杲及再傳弟子蒼雪讀徹）之詩作，檢視其相關的佛教空間意象，就其相關涉的叢林風尚與文化脈絡加以分疏。藉著晚明華嚴學南方系詩僧詩文的分析，嘗試逼近個人幽微的心緒，詩文較其他宏偉敘事的書寫，更能看出微妙心緒的起伏與變化。「青山敞廬」一節在說明此法系開山祖師雪浪洪恩個人的遭遇；「臺山書寫」講南方系與北方系相互凝視的情形；「觀心難遣」側重在歷史情境（不只是佛教義理）的作用，三者雖然重點各異，然皆可以統攝在「精神圖景」的觀點之下。筆者擬以精神圖景為進路，呈現當時學派內外種種因素（包括私人恩怨、南北差異與思想背景）相互衝突爭持的經過，嘗試進行精神史的動態探尋，特別是就種種論爭之緣由（例如詩文之爭、學派之爭、異代興廢等種種因素）進行剖析。

另一方面，中國第一個佛教聖山五臺山到明代中葉時，呈現一派衰敗蕭瑟的景象。晚明的憨山德清、妙峰福登、月川鎮澄等人在萬曆慈聖太后的支持下重新開創了五臺山佛教的新局面，特別是月川鎮澄，振起賢首宗（華嚴）寶通系的法脈。晚明賢首宗教學中心原在南京大報恩寺，月川鎮澄崛起之後，與當時南京大報恩寺的賢首宗南方系形成相互角力之勢，南方華嚴學僧也對五臺山的華嚴教學不以為然。雖然如此，雙方仍然有所交流，最重要的媒介人物是憨山德清。從晚明開始，五臺山佛教的興盛，連帶也影響了清代宮廷對五臺山的尊崇，同時也更加確立鞏固了佛教四大名山之首的地位。

關鍵字：雪浪洪恩 蒼雪讀徹 明代佛教 朝聖 五臺山

From the “Cool Holy Land” to “Remembering Jinling’s Past”: From the Custom of Cherishing Poetry to Examining the Spiritual Scene of the Southern Huayan School in the Late Ming and Early Qing Dynasties

LIAO Chao-heng

This paper investigates the relationship between the spatial imagery of Buddhism and the poetry of the Xuelang Hongen School. Within this relation, there are separate styles such as the "forest" style and "cultural context" style. The poet tries to write about personal thoughts through analyzing the poems of monks in the Southern School of Huayan Buddhism. A comparison of those poems shows that this type of poetry can best present the microcosmic changes in the poet's thought, recounted in a macrocosmic way of writing. My approach focuses on mental images to present the process of contention between the external and internal factors, including personal matters and the different ideological backgrounds in the Northern and Southern parties within the school. I try to explore the dynamic spiritual history, especially to dissect the various factors that cause such debates.

Although Wutai Mountain, China's first Buddhist holy mountain, presented a bleak picture of decline during the mid-Ming Dynasty, in the late-Ming, many recreated a new view of Wutai Mountain with the support from Wanli Empress Dowager Cisheng. Among them, Yuechuan Zhencheng invigorated the Baotong school of Xianshou (Huayan Buddhism). After the rise of Yuechuan Zhencheng, the central school of Xianshou, located originally in the Temple of Da Baoen, Nanjing, opposed the Southern party of Xianshou in the Temple of Gratitude, Nanjing. In the meantime, monks of the Southern party of Huayan Buddhism disagreed with the Huayan teaching method on Wutai Mountain. Nevertheless, both contending parties still communicated with each other in some ways, the most important intermediary being Hanshan Deqing. The prosperity of Buddhism on Wutai Mountain also affected its value to the Qing court; meanwhile Wutai Mountain consolidated its place as the foremost of the four famous mountains of Buddhism.

Keywords: Xuelang Hongen Cangxue Duche Buddhism in Ming dynasty
Pilgrimage Wutai Mountain

徵引書目

- 丁惠輯：《賢首宗乘》，上海：上海圖書館藏，清乾隆壬申年刊本。
- 于君方著，陳懷宇等譯：《觀音——菩薩中國化的演變》，臺北：法鼓文化公司，2009年。
- 王士性著，周振鶴點校：《五岳游草》，北京：中華書局，2006年。
- 王士禎：《漁洋詩話》，收入《清詩話》，臺北：西南書局，1979年。
- _____撰，靳斯仁點校：《池北偶談》，北京：中華書局，2006年。
- 王元翰：《凝翠集》，收入《叢書集成續編》第147冊，臺北：新文豐出版公司，1989年。
- 王衡：《緱山先生集》，收入《四庫全書存目叢書·集部》第179冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1995年。
- 王頌：《宋代華嚴思想研究》，北京：宗教文化出版社，2008年。
- 木村清孝著，李惠英譯：《中國華嚴思想史》，臺北：東大圖書公司，1996年。
- 包筠雅 (Cynthia J. Brokaw) 著，杜正貞、張林譯：《功過格——明清社會的道德秩序》，杭州：浙江人民出版社，1999年。
- 江燦騰：《曹溪之願》，臺北：新文豐出版公司，2005年。
- 李孝悌：《昨日到城市：近世中國的逸樂與宗教》，臺北：聯經出版事業公司，2008年。
- 李舜臣：〈明季清初滇南詩僧蒼雪論略〉，《雲南師範大學學報》第35卷第1期，2003年1月，頁58-63。
- 李爽學：《中國晚明與歐洲文學：明末耶穌會古典型證道故事考證》，臺北：聯經出版事業公司，2005年。
- 如幻：《雪峰如幻和尚瘦松集》，臺北：新文豐出版公司，1975年。
- 如禿編：《緇門警訓》，收入《嘉興大藏經》第9冊，臺北：新文豐出版公司，1987年。
- 如愚：《石頭庵寶善堂詩集》，收入《禪門逸書初編》第8冊，臺北：明文書局，1981年。
- _____：《飲河集》，收入《禪門逸書續編》第2冊，臺北：漢聲出版社，1987年。
- _____：《空華集》，收入《禪門逸書續編》第2冊，臺北：漢聲出版社，1987年。
- 全祖望：《鮑埼亭集》，臺北：華世出版社，1977年。
- 呂妙芬：〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人與菩薩形象相似處及對生死議題的關注談起〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第32期，1999年12月，頁165-207。
- 巫仁恕：《游道：明清旅遊文化》，臺北：三民書局，2010年。
- 宋榮培著，朴光海、呂鉅譯：《東西哲學的交匯與思維方式的差異》，石家莊：河北人民出版社，2006年。
- 利瑪竇撰，劉俊餘等譯：《中國傳教史》，《利瑪竇全集》，臺北：光啓出版社、輔仁大學出版社，1986年。
- 吳偉業：《梅村詩話》，《吳梅村全集》，上海：上海古籍出版社，1990年。
- 吳震：《明末清初勸善運動思想研究》，臺北：臺大出版中心，2009年。
- 杜濬：《變雅堂遺集》，收入《續修四庫全書》第1394冊，上海：上海古籍出版社，1995

年。

- 汪琬：《堯峰文鈔》，收入《四部叢刊初編》，臺北：臺灣商務印書館，1979年。
- 林韻柔：《五臺山與文殊道場——中古佛教聖山信仰的形成與發展》，臺北：臺灣大學歷史系博士論文，2008年。
- 周齊：〈明代中後期唯識學的興起及其特點分析〉，收入黃心川主編，《玄奘精神與西部文化——玄奘精神與西部文化學術研討會論文集》，西安：三秦出版社，2002年。
- 明方說，淨柱編：《石雨禪師法檀》，收入《嘉興大藏經》，第27冊，臺北：新文豐出版公司，1987年。
- 孫之梅：《錢謙益與明末清初文學》，濟南：齊魯書社，1996年。
- 孫昌武：〈詩僧蒼雪〉，《普門學報》第20期，2004年3月，頁351-368。
- 法杲：《雪山草》，收入《禪門逸書續編》第3冊，臺北：漢聲出版社，1987年。
- 洪恩：《雪浪集》，收入《四庫全書存目叢書·集部》第190冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1997年。
- ：《雪浪續集》，收入《禪門逸書續編》第2冊，臺北：漢聲出版社，1987年。
- 倪謙：《倪文僖公集》，收入《叢書集成續編》第140冊，臺北：新文豐出版公司，1989年。
- 徐一智：《雖善無徵：明代觀音信仰研究》，中壢：中央大學歷史系博士論文，2007年。
- 荒木見悟著，廖肇亨譯：《明末清初的思想與佛教》，臺北：聯經出版事業公司，2006年。
- 徐枋撰，黃曙輝、邱曉峰點校：《居易堂集》，上海：華東師範大學出版社，2009年。
- 袁宏道著，錢伯城箋校：《袁宏道集箋校》，上海：上海古籍出版社，2008年。
- 婁堅：《學古緒言》，收入影印文淵閣《四庫全書》第234冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- ：《吳歛小草》，收入《四庫禁燬書叢刊·集部》第49冊，北京：北京出版社，2000年。
- 祖旺、心露：《賢首傳燈錄》，臺北：大乘精舍印經會，1996年。
- 通門著，毛晉編：《牧雲和尚嬾齋別集》，收入《嘉興大藏經》第31冊，臺北：新文豐出版公司，1987年。
- 陳垣：《明季滇黔佛教考》，臺北：彙文堂出版社，1987年。
- 游子安：《勸善金箴：清代善書研究》，天津：天津人民出版社，1999年。
- ：《善與人同：明清以來的慈善與教化》，北京：中華書局，2005年。
- 梅莉：《明清時期武當山朝山進香研究》，武漢：華中師範大學出版社，2007年。
- 張志強：《唯識思想與晚明唯識學》，高雄：佛光山文教基金會，2001年。
- 張永堂：《明末清初理學與科學關係再論》，臺北：臺灣學生書局，1994年。
- 崔正森：《五臺山佛教史》，太原：山西人民出版社，2000年。
- 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315-371。
- 湯賓尹：《睡庵稿》，收入《四庫禁燬書叢刊·集部》第63冊，北京：北京出版社，2000

- 年。
- 黃汝亨：《寓林集》，收入《四庫禁燬書叢刊·集部》，第42冊，北京：北京出版社，2000年。
- 黃省曾：《五嶽山人集》，收入《四庫全書存目叢書·集部》第94冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1995年。
- 黃一農：《兩頭蛇：明末清初第一代天主教徒》，新竹：清華大學出版社，2005年。
- 聖巖：《明末佛教研究》，臺北：東初出版社，1987年。
- 鄒迪光：《調象菴稿》，收入《四庫全書存目叢書·集部》第159冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1995年。
- 滿貴：《明末華嚴思想弘傳研究》，高雄：佛光山中國佛教研究院碩士論文，1996年。
- 臧懋循：《負苞堂文選》，收入《續修四庫全書》第1361冊，上海：上海古籍出版社，1995年。
- 趙園：《明清之際士大夫研究》，北京：北京大學出版社，1999年。
- 蓮池（株宏）：《正訛集》，《竹窗隨筆》，北京：北京圖書館出版社，2005年。
- 劉名芳：《寶華山志》，《中國佛寺志叢刊》，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1996年。
- 劉禹錫撰，高志忠校注：《劉禹錫詩編年校注》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2005年。
- 劉淑芬：《滅罪與度亡：佛頂尊勝陀羅尼經幢之研究》，上海：上海古籍出版社，2008年。
- 劉耘華：《詮釋的圓環：明末清初傳教士對儒家經典的解釋及其本土回應》，北京：北京大學出版社，2005年。
- 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：允晨文化實業公司，2008年。
- _____：〈獨往性幽與《蝨聲詩集》：兼探黃檗宗的復明運動〉，《中國文哲研究通訊》第17卷4期，2007年12月，頁143-154。
- _____：〈天崩地解與儒佛之爭——明清之際逃禪遺民價值系統的衝突與融合〉，《人文中國學報》第13期，2007年9月，頁408-453。
- _____：〈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年。
- 蔣義斌：〈中國僧侶遊方傳統的建立及其改變〉，收入劉苑如主編：《遊觀——作為身體技藝的中古文學與宗教》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009年。
- 潘耒：《遂初堂文集》，收入《四庫全書存目叢書·集部》第250冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1995年。
- 德清：《夢遊集》，《憨山大師全集》，趙縣：河北禪學研究所，2005年。
- 錢謙益著，錢曾箋注，錢仲聯標校：《牧齋初學集》，上海：上海古籍出版社，1985年。
- _____：《牧齋有學集》，上海：上海古籍出版社，1996年。
- _____撰集，許義民、林淑敏點校：《列朝詩集》，北京：中華書局，2007年。
- 瞿汝稷：《瞿岡卿集》，收入《四庫全書存目叢書·集部》第187冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1995年。
- 鎮澄撰，沈慧雲等點校：《清涼山志》，太原：山西教育出版社，1989年。

- 魏道儒：《中國華嚴宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，1998年。
- 羅凌：《無盡居士張商英研究》，武漢：華中師範大學出版社，2007年。
- 讀徹著，王培孫輯注：《王氏輯注南來堂詩集》，臺北：鼎文書局，1977年。
- 觀衡說，正印重編：《紫竹林顛愚觀衡和尚語錄》，收入《嘉興大藏經》第28冊，臺北：新文豐出版公司，1987年。
- 石野一晴：〈明代萬曆年間における普陀山の復興——中國巡禮史研究序說〉，《東洋史研究》第64卷第1號，2005年6月，頁1-36。
- 吉川幸次郎：《吉川幸次郎全集》，東京：筑摩書房，1968年。
- 合山究：〈明清の文人とオカルト趣味〉，荒井健編：《中華文人の生活》，東京：平凡社，1994年。
- 長谷部幽蹊：〈華嚴學の晩景〉，鎌田茂雄博士古稀記念會編：《華嚴學論集》，東京：大藏出版，1997年。
- 酒井忠夫：《增補中國善書の研究》，東京：國書刊行會，1999-2000年。
- 廖肇亨：〈晚明文人の懺悔思想の再検討——袁中道の〈心律〉を中心として〉，《日本中國學會報》第61集，2009年10月，頁167-182。
- Dott, Brian Russell. *Identity Reflections: Pilgrimages to Mount Tai in Late Imperial China*, Cambridge, Mass: Harvard East Asian Monographs, 2004.
- Dudbridge, Glen. "Women Pilgrim to T'ai Shan: Some Pages from a Seventeenth-Century Novel." In *Pilgrims and Sacred Sites in China*. Ed. Susan Naquin and Chün-fang Yü. Berkeley: University of California Press, 1992.
- Gimello, Robert M. "Chang Shang-Ying on Wu-t'ai Shan." In *Pilgrims and Sacred Sites in China*. Ed. Susan Naquin and Chün-fang Yü. Berkeley: University of California Press, 1992.
- Naquin, Susan and Chün-fang Yü, eds. *Pilgrims and Sacred Sites in China*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- Waltner, Ann. "T'an-yang-tzu and Wang Shih-chen: Visionary and Bureaucrat in the Late Ming." *Late Imperial China* 8.1 (1987): 105-131.