中華佛學研究 第二期 頁 231～249（民國八十七年），

臺北：中華佛學研究所

Chung-Hwa Buddhist Studies, No.2,pp.231～249 (1998)

Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

以憨山為例探究晚明佛教之「復興」內涵

釋見曄

國立中正大學歷史研究所博士候選人

提要

太虛等人，批判宋明佛教以來之發展，是「山林佛教」「死人佛教」等趨勢。筆者目前無法斷言宋代佛教是否如此，至少而言，明初佛教即是如此發展。而提出人稱晚明佛教為復興期，或為新佛教，則所謂的「復興」或「新」，其內涵意指為何？

本文試借晚明佛教四大師之一的憨山，來探究其復興之內涵。由憨山一生行事風格之轉換，從對己之關懷到對教界、法門，最後及至黎民百姓、社會，而提出憨山修行觀從自了生死，增大為人間菩薩觀的修行。而這

種菩薩為教化眾生，不避刀山火聚的精神，亦是佛教東傳之後，中國一直自詡為「大乘佛教」的核心。可惜這種大乘佛教的悲懷、事行，正是明初佛教以來所失落，而在憨山一生的行事風格中再度開展。

關鍵詞： 1. 憨山德清 2.行事風格 3.人間菩薩觀 4.晚明佛教之復興 5.新佛教

一、前言──問題的提出

身為清末民初佛教改革者的太虛（1889---1947），在一次「怎樣增高佛教在國民中的地位」的演講裡，提及佛教地位衰落，其原因之一是：「僧徒本身不能不負相當責任。良以僧徒或平素隱居山林，自鳴清高，未能作積極有益於社會之事業；或只能作平常之超薦亡魂，於世無多大裨益。」1 在此，太虛指出當時佛教兩大特性：一是僧徒平素隱居山林，自鳴清高，未能作積極有益於社會事業的「山林佛教」，另外是作平常超薦亡魂法事的「死人佛教」。

與太虛同時代，亦矢志改革僧制，振興僧伽教育的常惺（1896---1936）對當時提出：〈僧界救亡的一個新建議〉，亦說到清末民初佛教不振的原因之一：「我國從前在專制時代，社會事業有儒家一手來包辦。而一般英明的君主，復假佛法的山林清修，……所以佛法在中國，千餘年來，造成純粹的山林化，而大乘積極救世的真精神，從未實現於社會。由此

一般奉佛的信徒，總以消極出世為學佛的真面，談到入俗利生的事業，大家皆以道力未充而卻步。」其後又說：「念彌陀而待死亡。……宋明以來，實際上只有禪宗和淨土的勢力最大。就這兩宗比較起來，禪宗尤不及淨土的簡易近人。故晚近以來，差不多可以拿淨土來代表整個佛法。而僧徒的委靡不振，消極等死，……他對於社會事業，及佛法存亡的問題，那裡還有心來過問呢？」2 於此，常惺談到民初佛教衰頹之因有山林佛教只顧清修，忽略入俗利生的事業，而感嘆大乘積極救世的真精神，未實現於社會。及念彌陀待死之弊，使僧人只知念佛要往生，坐以待死，無心過問社會事業，及佛法存亡的問題。

身為太虛弟子及今日台灣佛學泰斗的印順(1906---？) , 亦反省到 :「我在佛法的探求中 , 直覺得佛法常說的大悲濟世 , 六度首重布施、物質的、精神的利濟精神，與中國佛教界是不相吻合的。」3 印順於上文裡反省到中國佛教與現實之脫軌，有違佛法對現世濟度之關懷。此外，現代佛教學者冉雲華 (1924---？) 介紹清末民初佛教時亦云：「當時的寺院修行，仍然是離群出世，被侷限於小圈子裡面，不問世事。僧人們仍然集中於傳統的生活方式──念佛、坐禪、誦經、吃齋。……出家的目的是在求得智成佛，或往生淨土。菩薩的普度眾生，也只限於買生放生，懺齋祈禱而已。」4 於此，冉氏所提的民初佛教仍是離群出世，不問世事。

出家的目的不是為實現菩薩道而濟度眾生，成就宗教對社會關懷之使命與責任，而是為己求智成佛，或往生淨土之自修。

上述所舉，不論是太虛、常惺、印順或冉雲華皆說明中國佛教於清末民初的一些共同特質，不外是脫離現實、尋求自了的山林佛教，或念彌陀以待死及超薦亡魂的死人佛教，這些都與大乘佛教關懷社會、濟度眾生的胸襟有所差距。

針對上述時弊，太虛認為人間事無一非佛法，無一非佛事，而說：「要之，凡吾人群中一切正當之事，皆佛之因行，皆當勇猛精進去修去為。」5 而提出建設「人生佛教」之改革。太虛謂其佛教改進運動略史為「……二、革改：甲·遯隱改精進修習，化導社會；乙·度死奉事鬼神，改資生服務人群。三、甲·……，建由人而菩薩的人生佛教；乙·以人生佛教，建中國僧寺制；……；丁·以人生佛教，成十善風化的國俗及人世。」6 太虛明白地指出佛教應與社會息息相關，僧人一向之遯隱要改為精進修習，借精進修習之力以化導社會，建設人生佛教，使十善 7 行成為社會風氣及國俗。並且須去除度死奉事鬼神之例，改為積極地入世，資生以服務人群。

同時印順亦認為中國佛教的特色之一，乃專心一意自求解脫，甚至將佛法中所有種種福德、慧解，看成與本分無關。尤其自晚唐以來，佛教走

向衰落階段以後，這種情形越來越顯著。8 如太虛般地，他也說人間一切正行，都可以利益眾生，都是菩薩事業，都是攝化道場，都是成佛因行。9 所以他也提倡使佛法能成為適應時代，有益人類身心，以人類為本的「人間佛教」。10 主張「從人而發心修菩薩行，由學菩薩行圓滿而成佛。……修菩薩行的，應該作利益人類的事業，傳播法音，在不離世事，不離眾生的原則下，淨化自己，覺悟自己。」11

歸納太虛「人生佛教」與印順「人間佛教」，二者皆針對中國佛教脫離現世關懷，忽略人間濟度而提出主張看法，呼籲佛教須走入人間，不離世事，不離眾生的修行，強調一切正當之行，皆是成佛之因，成佛之種。

如果我們再追問，太虛等人對中國佛教所作之批判，始自何時？於前文裡印順曾說「自晚唐以來，佛教走向衰落階段以後，這種情形越來越顯著。」；而太虛亦云：「禪宗消極的作用，身居蘭若，依山林水邊過生活，悠遊歲月，……而盛行宋、明、清間。」12 二人皆提到這是晚唐以後宋、明、清之事。對此問題，目前尚未有人研究宋代佛教，是否如此，但至少於明初洪武時期──「山林佛教」「死人佛教」之專注自了，忽略人間社會之需求，或以經懺佛事為佛教與社會聯係之管道，已經相當盛行。13 其大意是：由於明太祖之佛教政策強調僧人不居世區、不混世俗、隱入深山崇谷、刀耕火種，或居叢林、侶影伴燈、甘其寂寞。

此外太祖佛教政策的核心與特色是僧俗隔離，為實施之，太祖採三宗分流等措施，而以教優於禪、講，同時在此制度下能與民眾接觸的是教僧。而教僧之特長是儀式的執行者，在教理思想上不作深究（那是講僧的職責），也不以明心見性為本宗（那是禪僧的本務）。加上此時佛教內在發展趨勢，不是以教理取勝，而是以信仰、社會法事的活動為主。上述為筆者研究洪武時期佛教所整裡出來的，由於裡外交合，呈顯當時佛教趨向「山林佛教」、「死人佛教」、「經懺佛教」之特質。

既然明初佛教以僧徒避世修行、僧侶當在靜處、不出戶牖，不言僧侶要大力參與社會活動，或以經懺為業等「山林佛教」、「死人佛教」、「經懺佛教」為主，直到清末民初的佛教仍是如此。進而有人說：「太虛大師的時代，……從清末光、宣年間，直到民國初期這一階段的佛教，正是接續晚明以來，傳統佛教最為歡黑暗瓢窳陋的時代。」14 那麼號稱晚明佛教為「新佛教」15，或「佛教的復興」16 的「新」及「復興」，其內涵為何呢？有人認為晚明佛教復興之由，是出現三位高僧──蓮池（1532---1612）、憨山（1546---1623）、紫柏（1543---1603）；17 另外，荒木見悟亦介紹承擔新佛教的龍象，不限於上文所舉，故筆者參考上述之看法，擬就蓮池、憨山、紫柏、道盛（1592---1659）、藕益（1599---1655）等人作一考察，借此說明晚明佛教的發展趨勢，為何被稱為「新佛教」或「佛教的復興」。若資料充分，或許還可再深入探

究此「新佛教」或「佛教的復興」之運動是否延續，若有，為何？反之，為何無法延續，其由為何？

限於篇幅，本文先從憨山下手，而其他人物則待他文再處理。

二、 檢視憨山一生的行事風格

至目前為止，筆者搜集到中、英、日文皆有憨山的研究成果，18 他們各有其研究焦點。如 Sung-peng Hsu 集中於兩個重點：憨山的生平及其思想。依憨山所居地將其生平分成九期；而在思想方面以幾個課題處理之，如「心」、「人」、「惡」……等。簡言之，Hsu 氏將憨山的生平、思想作一直線、平面的敘述。而 Pei-yi Wu 以憨山年譜為主要題材，主要重點集中於憨山早期心靈的發展過程，如處理憨山七歲時見其叔父死、嬸母生兒，引起其對生死問題之思考等。同時 Wu 氏亦探討憨山為甚麼要寫年譜，而提出年譜、自傳等能在十七世紀再復興之由，除了有政治、社會等時代背景外，也有個人主義及自我意識興起之推波助瀾，所以他認為憨山有意借年譜的撰寫，建立其自我風格。荒木見悟在兩本書裡介紹憨山，其重點仍是以其生平及思想為主，依憨山一生中的重要事件，將其生平分成四期，與 Hsu 氏劃分標準有異；而在思想方面仍有其處理重點，如荒木見悟認為憨山從事社會救濟活動的基點是立於其對自性的看法，盡性則事君為真忠、事親為真孝……等，將世俗諦與真

諦作緊密的結合。最後，江燦騰著重於憨山的叢林改革，以此為主軸探討其前後之背景因素，及其成果、挫折。江氏這部分的描寫，恰好是 Wu 氏所無，兩人剛好可互補。

總而言之，上述成果各有其貢獻。而在本文，筆者擬從另一角度來處理，即是不依憨山生平順序、或單一思想課題，而試著以三個層面──對己、法門及教界、蒼生及社會國家之關懷，來檢核憨山的行事風格。

1、對己之關懷──憂道業成就否

生而為人，不似動物只有生理需求，而有多層次的需索，除生理之食、衣等外，還有心理需要如追求安全感、成就感等。此外，有些人進而會追究人之生命本質為何？生從何來，死從何去？當憨山幼年時及有後者之需，在他七歲時，面對鍾愛他的叔父之死，及見嬸母得子以後，心中一直縈繞著死去生來，所謂「由是死去生來之疑，不能解於懷矣。」19 所以 Pei-yi Wu 稱此次為憨山第一次心靈上的危機。（first spiritual crisis）20

十九歲時，憨山見同時諸友應考科舉皆傳捷訊，而有勸他往試。當他面對儒、佛身分之抉擇──現儒生應科舉還是現僧形呢？剛好此時雲谷大師（1500---1579）知此事，恐憨山有去意，乃對其大力「開示出世參禪，

悟明心地之妙。」勸他讀中峰明本（1263---1323）的《廣錄》，憨山全書尚未讀畢，即嘆道：「此予心之所悅也」，遂決定做出世事。21

這裡所謂「出世事」即是指自己的生死大事，是否能了生脫死，或明心見性。也是太虛、印順等人一直批判中國佛教發展到最後之流弊。如太虛於民國二十九年，訪問南方佛教國家回來，曾感嘆地說：「中國佛教所說的是大乘理論，但卻不能把他實踐起來。……我國的佛徒，都是偏於自修自了。……說大乘教，行小乘行的現象，在中國是普遍地存在。出家眾的參禪念佛者，固然為的自修自了；即在家信眾，也是偏重自修自了的。」22

對中國大部分認真修道者而言，了生脫死是其畢生一件大事。憨山自七歲即有死去生來之疑，直到十九歲聽雲谷法會之勸，而決定做出世事，當然了生脫死亦是其關懷點，一點也不容置疑。其言：「貧道一入空門，即抱向上志。十九披緇，遂棄筆硯，單究己躬下事。荏苒十年，未有開悟，遂匿跡五臺冰雪中，刻苦身心，甚至一字不識之地，忽然四大脫落無依，回觀從前山河世界，皆夢中事，由是得大快樂。」23 在此，憨山披露其修道的心路歷程，一入佛門即抱向上志，披緇後，放棄筆硯等世俗之學，一心一意專究生死大事。後遯隱於五台冰雪中，忽悟四大脫落無依之境，心中因而大喜。

其實在《憨山大師夢遊集》，表明這種關懷自己道業成就否的心境，比比皆是。現再姑舉一例，如「故自緣會三十年前，即知有向上事，二十年中，常勤除糞，此一念苦切之心，未嘗去於眉睫。但恨積習深厚，不能頓盡現業流識，有負師友法恩，大為慚愧。」24 出家三十年後，憨山對其生死大事仍念茲在茲，而且認為若不能頓盡現業流識，即是辜負良師益友所賜的法恩。

為甚麼憨山會對其生死大事念茲在茲，或許我們可從其對世間人事之看法，找出蛛絲馬跡。他曾經對一位無生錄禪人開示，說到：「三界牢獄，四生桎梏，大火所燒，生死險宅，何由能溼猛燄離眾苦，至無畏處耶？」25 又云：「學道人：……；第二要知身是苦本，心是妄想造業之本；第三要真看破世間功名富貴，聲色貨利都是虛華不實；」26 在此，表明憨山的世界、有情觀是三界牢獄，四生桎梏，身是苦本，心是妄想造業之本，世間功名富貴，聲色貨利都是虛華不實等。基本上仍承繼佛教某部分的教義，如《法華經》所喻「三界火宅」。立基於此，所以憨山認為一位出家學道者應該要明大事，痛念生死無常，深思生死大事，而如何明大事呢？他指出明大事之修道次第為：「出家兒要明大事。第一要真實為生死心切，第二要發決定出生死志，……第四要真知世間(間)是苦，極生厭離。」27 如果憨山全部的修行觀真如上所言「真知世間(間)是苦，極生厭離」，而厭離這人世間，那麼他如何號稱為一位「晚

明佛教復興的改革者呢」？難道其修學只囿於上述所言，而沒有一點掙札嗎？在他寫給雪浪的一封信裡──（與雪浪恩兄），曾透露絲許掙扎：「弟鈍根下劣，向耽枯寂，日沉孤陋，雖一念生死之心耿耿不昧，第習染深厚，不能頓契無生，上友古人，中心慚愧，有負初志。……弟自奉教以來，利他之心，亦漸開發。惟時自忖，宗欠明悟，教未精研……，移風易俗之懷，似難頓伸。」28 由開始的向耽枯寂到利他之心亦漸開發，但想想自己尚未親證明心見性，而教理又未精研等種種自己的不足。為何有此掙扎轉變，憨山說道：「予初入空門，不知佛法之廣大，將謂單棲弔影於窮山絕壑，草衣木食，守枯禪而為上乘。及親大教日深，讀雜華，觀普賢妙行，無一類而不現身，無一事而非佛事。以不捨一眾生，乃見佛慈之廣大；不棄一塵一毛，方識法界之甚深。」29 從文意得知，憨山學道歷程之轉折：初入佛門經驗見識皆淺，不知佛法之廣大，以為只有遯隱窮山絕壑、草衣木食、守枯禪而為上乘。待到後來親近大乘經教，方知無一事而非佛事；方識法界之甚深奧妙，乃是不棄一塵一毛；了解佛慈之廣大，乃是佛不捨一眾生。

憨山的修學過程，亦曾如一般僧侶一心一意單究己躬下事，由於出家之後亦接觸華嚴等大乘經教，而有迴小向大之心，有關這部分的討論，則在下文處理之。

2、對教界、法門之關注──憂教界、法門衰替，及僧人不成材

由上文知之，憨山的出家動機，並非即是發大心，而是動心於「悟明心地之妙」。雖然如此，隨著出家歲月、閱歷之增長，見識了僧人素質良莠不齊、法門宗風之不振、叢林的沒落種種現象，使他的關注點亦由一己道業之成就否，隨之擴大於整個佛教本身。

當他披度兩年後（二十一歲時），由於一場大雷火燒掉金陵報恩寺，開啟其護法衛教的一連串事行。當時，他與雪浪洪恩（1545--1607）一同發願立志要重建之。對一位剛剃度兩年的初學者而言，這不啻是一件大工程，所以他亦覺悟到：「此大事因緣，非具大福德智慧者，未易也。你我當拌命修行，以待時可也。」30 此時憨山的修行觀，似有修行為服務作準備的意念，而非修行純粹只是為己之修道而已。因此這種「修行以養道待時」31 成了憨山後來一生的寫照。

憨山對自己所處的時代，有強烈的末法意識，稱它為「末法時期」而憂心之：「痛念末法，去聖時遙，法門典刑已至掃地。吾輩出家兒，不知竟為何事。生來祇知懼饑寒、圖飽暖。一入空門，因循俗習，遊談終日，捧腹縱情，徒騁六根，備造眾惡。不耕而美食，不蠶而好衣，虛消信施，唐喪光陰，竟不知生從何來，死從何去。豈復知因果難逃，罪福無爽。」

32 其憂心的現象歸納起來有：1.不知出家為何事；2 出家後備造眾惡；3.不知因果難逃，罪福無爽。

此外，於他文裡憨山也表露出另外一些令他憂心忡忡之事，如「末法弟子，去聖時遙，不蒙明眼真正知識開示，往往自恃聰明，大生邪慢，不但以佛法知見凌人傲物，當作超越佛祖之秘。且復以世諦文言，外道經書，惡見議論，以口舌辯利馳騁機警，……不復知有出世世間因果事。此蓋由不識自心，不知本法，……徒恃癡狂，增長夢中顛倒耳。」33 於此讓他憂心的是：出家弟子因為不識自心，不知本法，而有種種癡狂顛倒之行。

最後他提及：「山野居常，恒憂法門寥落。……方今世道澆瀉，法門寥落之秋，非大力量人出，誰為匡持。嘗謂匡世道在正人心，護法門在正知見。……山野自愧為法門棄物，生無補於世，而憂法之心，如出諸己。」34.憨山雖然自愧為法門棄物，但仍恒憂法門寥落，而他憂心法門寥落之現象為何？「今入在法門為僧者竟不知佛是何人，亦不知己為何事，不知為何捨父母、棄妻子，剃除鬚髮，不在俗家而住寺中。亦不知不耕不織，衣食從何而來，只道是自己有能，化得施主供養，更不知施主信心，膏血難消，將來拖犛拽耙、銜鐵負鞍，酬償之苦，此大家一齊迷悶而不知者。若是如此受用，有能麤守戒行，持經念佛，守本分者，猶自

可也。況又全不知僧體，不受戒行，縱放身心，攀緣俗親，出入不忌，不避譏嫌，乃至違法犯禁，全不知非者，又非一種矣。竟不知為何出家，為何捨俗，為何剃除鬚髮也？不但不知修行之事，即燒香禮佛敬奉三寶之心，絕然忘之。混混一生，醉生夢死，全不知有出家正修行路，即有見者，反以為非，此為最可憐愍者矣。」35 簡而言之，他憂心法門頹廢的是：1.僧不知佛是何人；2.不知為何捨俗出家；3.不知出家衣食從何來；4.不知僧體、不受戒行；不知有出家正修行路。僧侶這麼多的不知，難怪他嘆：「去聖時遙，法門頹弊，一至於此，不可救也。」

雖然憨山嘆法門頹弊不可救，但他仍不死心，一直以先賢為楷範，勉勵自己、他人，希能為法忘身，不辜負自己身為佛子。由此觀之，即可想像其見賢思齊的對象，不限於教界，而有春秋戰國時的程嬰、公孫杵臼等。他說：「竊慕程嬰、公孫杵臼之為人，……苟能持二子之心，為弟子者，可謂不負己靈。」36 此外，其效法之對象當然會有昔日祖師，如二祖神光之斷臂、六祖之墜腰負石、百丈之執勞、楊岐之供眾，這些祖師可以名載傳燈光照千古者，按憨山所言，其共同特色是「無不從刻苦中來」，所以他有感而發地說：「苟忘身為法，若諸老之為心者，何患祖道之不昌，法門之不振乎？」37 由此明白表示憨山見賢思齊之用意，希能借諸老之忘身為法，喚起你我僧侶護法的意識，則何憂祖道不昌、法門不振。

又因為憨山身陷囹圄，被流放戍守邊地，這已非一般僧侶之遭遇，所以令他常以大慧宗杲（1089--1163）、覺範寂音（1071--1128）為榜樣，勉勵自己，而說：「沙門從戎，昔亦有之。如大慧禪師戍梅陽，冠巾說法。寂因尊者，戍崖州，箋註楞嚴。二大老以如幻三昧，處患難如遊戲。……蒙恩賜謫雷陽，其地蓋在二老之間，自慚非其人也，然恒思其風致。……自謂禪道佛法，不敢望二老門牆。……千秋之下，讀此詩而想見予者，能若予之想二老乎！」38 他自謙地說，禪道佛法比不上二老，但恒常地思慕二者風骨，遇患難能如遊戲般地隨心自在，一樣可以講經說法、註解經典。

憨山不只具有憂患意識──憂法門衰替、僧人不材，而且時時以祖師、先賢為見賢思齊的對象，進而實質地遇有機緣即展開護法衛教的行動。如於他四十歲時隱居山東牢山，見「東人從來不知僧，……故其教（指羅教）遍行東方，絕不知有三寶，予居此漸漸攝化。久之凡為彼師長者，率眾來歸，自此始知有佛法，乃予開創之始也。」39 類似這樣的教化，亦發生於他被流放雷州時，見粵人好殺，於中元普度皆以殺生來祭拜祖先。屆時，市場積牲如積薪慘不忍睹，於是他「因作盂蘭盆會，講孝衡鈔，勸是日齋僧放生，用蔬祭，從者甚眾。自後凡喪祭大事，……皆拜懺、放生、齋素。……為佛法轉化之一機也。」40 他以佛法移風易俗，

以後凡所教化之處，遇喪祭大事皆知要用佛教儀軌，如拜懺、放生、齋素等。

當然在憨山護法為教的一生裡，最重要一件事即復興曹溪祖庭。曹溪是六祖慧能弘法寺院，也是其圓寂以後肉身安居地。憨山於其年譜載道：「（憨山得制臺戴公之助得以改建曹溪祖庭）是年秋，開闢祖庭、改風水道路、選僧受戒、立義學作養沙彌、設庫司清規、查租課、贖僧產、歸侵佔，一歲之間百廢待舉。」41 至於其詳情，可參閱多人研究。42 此外，憨山自述為甚麼要著《華嚴經綱要》，說道：「每念華嚴一宗將失傳，清涼疏鈔皆懼其繁廣，心智不及，故世多置之。……志欲但明疏文，提挈大旨，使觀者易了，題曰《綱要》。」43 唯恐華嚴失傳，又《清涼疏鈔》過於龐雜，為使讀者易於明白，所以寫《華嚴經綱要》。由此，約可略窺憨山為法之苦心。

3.對百姓及社會之關懷

憨山之心量，隨著其出家歲月及經歷的增長，而愈加增上。其關注焦點不限於己身，由內向外漸漸擴充到教界，進而至蒼生百姓社會。三十一歲那年，神宗母親李太后因為憨山祈嗣有功，撥三千金，遣使送至五台山。憨山見當時山東歲凶，於是起了「何不廣聖慈於饑民」的心念，於是散之。

此後，他被流放於雷陽，恰好此地頻歲饑荒，而禍不單行，且瘴癘大作。從他〈與雪浪恩兄〉的信函說道：「值歲饑異常，米穀湧貴，民不聊生。從去秋七月，至今不雨，野無農夫，戶有盜賊，而雷陽尤甚。會城到戍守，路經千五百里，雷地已凶三年，民物凋殘。今復瘴癘大作，死傷過半，道路枕藉，悲慘徹心。」44 由於瘴癘大作，死傷過半，道路枕藉，此種慘況令他痛徹心扉。此種慘境不只對雪浪洪恩提及，與其他人如與王性海通信當中亦說：「別後抵戍所，其地瘴煙，復逢饑饉。惟此苦趣觸目心悲，痛徹骨髓，恨不能遍身毛孔，一一如空，流出利生四事耳。」45 對此慘況，憨山恨不得自己能千百化身，從一一毛孔中，流出利於眾生的四件事。

有此心境，憨山把這一切化成文字，寫下《從軍詩》，於序言裡述道：「以弘法罹難，蒙恩法遣雷陽，丙申春二月入五羊，三月十日抵戍所。時值其地饑且癘，已三歲矣。經年不雨，道殣相望，兵戈滿眼，疫氣橫發，死傷蔽野，悲慘之狀，甚不可言。余經行途中，觸目興懷，偶成五言律詩若干首，……其辭鄙俚，殊不成章，而情境逼真，諒非綺語，聊記一時之事耳」46 因怵目興懷有感而發，作成五言律詩，雖然文字鄙俗不雅，但情境逼真絕非綺語之作。

由上可見憨山悲天憫人胸襟，實質上在其生平裡亦可發現其濟世救民的種種行為，尤其是在他被流放雷州之後，似乎外境愈艱困，其悲憫之心愈盛。誠如其所言：「古人每以苦事，為助道增上緣，得力處正在於此。……適當歲時大凶，疫癘大作，民物凋殘，良可悲憫，是故於菩提心，轉更增勝。」47 其具體事例如下：當他五十一歲，因流放經過庾嶺，「二月度庾嶺，……因見道路崎嶇，行人汗血，乃屬一行者，立捨茶庵於嶺頭。」48 又在他五十一、二歲時，「城之內外，積骸暴露。秋七月，予與孝廉柯時復，勸眾收拾，掩埋骨骼以萬計，乃作濟度道場。.（五十二歲）春正月，時會城死傷多，骸骨暴露，予令人收拾，埋掩亦數千計，乃建普濟道場七晝夜。……先是粵人不知佛，自此翕然知歸。」49 上述二例說明憨山的義行不限於佛事，只要有益眾生即可，如立茶庵、收屍掩埋，然後再為亡者建普濟道場，教化粵人令其歸佛。

萬曆二十八年（1600），當憨山五十五歲時，因為榷使（負責收礦稅的太監）初出，加上南方倭警造成地方不寧，引起民變，此時憨山掩關絕跡，由於中軍乞請，對憨山說：「師即不念賓主，豈不念地方生靈乎？」50 由於此一說，憨山遂出關，謁使者，從容勸化，乃令使者自行招安，以散亂民，終於平定一場暴亂。

隔年制臺戴耀為求憨山相助，對他說：「目前地方生靈塗炭，大菩薩（指憨山）有何慈悲以救之乎？」憨山問：「何為也？」公曰：「珠船千艘，率皆海上巨盜，今以欽採，資之以勢，……橫行海上，劫掠無已，法不能禁，此其一也。地方開礦，採役暴橫，掘人之墓，破人之產，在在百姓受其毒害，甚於劫掠，由是民無安枕矣。」51 由於欽令採珠，加上海盜橫行，地方開礦，使得地方生靈塗炭，所以制臺戴公問憨山有何方式能救之。有此因緣，借太監李公到曹西溪進香時，憨山對其建議兩點，一是約束採珠船及罷採礦，再令所司以歲額幫助「解進」款項，因而使得山海地方歸於寧靜。

上文所舉皆是憨山由五十一歲到五十六歲之間，流放雷州後所作：建茶庵、埋屍、建普濟道場、及扮演中介角色得以平息民變和勸諫太監免除百姓受橫徵暴虐之迫。其實早在他隱居於山東時，如前所述散金於饑民之外，亦曾因山東大饑，死者載道，而將山東所依齋糧，盡分給近山之民，不足之數，又派人乘舟至遼東糴豆數百石以濟之，使得近山附近，四社之民，無人饑死。

如果我們總結上文，發現憨山初出家時其關注點先侷限於己身生死大事，漸至教界法門之衰替，後及蒼生百姓社會之安寧，或許可以下圖示之。其心量之擴大，如一同心圓由內向外擴散，三者不但不相悖，而且

相容。在此，我們想問：為甚麼憨山的心量能如此不斷擴大，其動力為何？

(社會

教界

自己

三、探究憨山思想轉換之動力

筆者認為憨山思想觀念的轉換，由自了生死觀擴至人間菩薩觀，而讓其心量可以如此增上之故。首先他認為出世法是不離世間：「向日用現前境界，生死岸頭一一透過。即此日用不離一法，不住一法，處處不輕放過，便是真切功夫。即此目前一切聲、色、逆順愛憎境界，一一透得過，便是真實悟門。即此悟處頭頭法法，便是真實佛法。非是聽座主撞鐘擊鼓，登華座，開大口，學野千鳴，側目低頭閉目披衣時，方為佛法也。」52 他說何謂真切功夫，即此日用不離一法，不住一法，處處不輕放過，所以他批判佛法不只在昇座講法間。所以憨山道出行者之病，在於：「.道在日用而不知，道在目前而不見。以知日用而不知道，見目前而不見

道。」53 而提示：「學道之士，不必向外別求玄妙。苟於日用一切境界，不被所瞞，從著衣喫飯處一眼看破，便是真實向上功夫。有志於道者，當從日用中做。」54 在上文中，憨山一直強調道在於日用中，處理好現前境界，則「今雖荷戈行伍，何莫非佛事。」55

其次，他認為修道基點肇於人道：「究論修進階差，實自人乘而立，是知人為凡乘之本。……由是觀之，捨人道無以立佛法，……是則佛法以人道為肇基，人道以佛法為究竟。……所言人道者，乃君臣、父子、夫婦之間，民生日用之常也。」56 人為凡乘之本，如果捨棄人道，則佛法亦無從建立。而所謂的人道，指一切君臣、父子、夫婦之間，民生日用之常倫。此點又可回扣前述，即道在一切日用之間，好好地在日用之間修道，只是憨山於此，更明白指出佛法以人道為肇基。

最後一點是憨山接受大乘佛教菩薩思想，而且力行之。在憨山對袁大塗開示中說道：「士之士紳有志向上留心學佛者，往往深思高舉，遠棄世故，效枯木頭陀，以為妙行。殊不知佛已痛呵此輩，謂之焦芽敗種，言其不能涉俗利生。此正先儒所指『虛無疾滅者』，吾佛早已不容矣。佛教所貴在乎自利利他，乃名菩薩。以其能入眾生界，能斷煩惱。……所以菩薩資藉眾生，以斷自性之煩惱，如他山之石可以攻玉耳。……但佛多就出世說，至其所行，原不離於世間。……」57 雖然憨山對袁大塗

說的是士紳，其實也指涉出家僧侶，因為俗人留心學佛，都遠棄世故，效枯木頭陀（頭陀指修苦行者），以為這才是妙行，何況是出家離俗的僧人，更會認為遠棄世俗，才是妙行。而這些行止，早為佛陀痛呵，稱做焦芽敗種。因為他們只顧自了，不能作入俗利益眾生事，而佛教所貴者乃是菩薩的自利利他，其因是菩薩能入眾生界，能斷自他煩惱。為何能斷自他煩惱？憨山說了一個比喻「如他山之石可以攻玉」，即菩薩能假眾生煩惱而斷自己煩惱。

由菩薩思想一路開展下來的相關理念，於憨山文集中比比皆是，如「故菩薩利生之門，有其多種。佛呵聲聞為名字羅漢，斥非真也。佛所最重者，唯末世中護慧命者，為極難。其人以處剛強濁世，自就不暇，安能為法門乎？周身不給，安肯愛護眾生乎？……是知能護眾生，即護佛慧命，故般若教菩薩法，以度眾生為第一。」58 於是憨山更進一步指出，所謂善知識出現人間是「善知識出現世間，遊行自在，如大獅子，所作皆奉如來所使，教化成熟一切眾生。以此為事，乃至為一眾生，不避三途劇苦。刀山火聚，不以為患。以朽夫今日之事觀之，但願得一人，能不退菩提心，成就最上因緣者，則朽夫實所甘心。」59 也就是善知識為教化成熟一切眾生，乃至只為一眾生，不避三途劇苦，刀山火聚不以為患。在此，與此相應的是憨山有隱喻自己為善知識出現世間之味，只要有一人能不退菩提心，成就最上因緣者，則一切之困境，他皆甘之如

飴，不避人間一切磨難，對後來的世變，亦安受之。所以在《軍中吟》謂：「……從軍原不為封侯，身經赫日如爐冶，傲骨而今鍊以柔。」「緇衣脫卻換戎裝，始信隨緣是道場。縱使炎天如烈火，難銷冰雪冷心腸。」60 身經一切磨難，如洪爐冶鐵，一身傲骨化成柔，此後，隨緣即是道場，處處自在。有此之見，所以當他被流放到雷陽後可以身安於一切困境中，其自述道：「貧道此段因緣，不獨超三十年行腳，適足以超曠劫修行。雷陽炎蒸如火鑊，……貧道兀坐屍陀林中，飲瘴煙如灌甘露，忍饑虛若飽醍醐。苟非智竭情枯，何以消受？」61 自許已智竭情枯，方能消受遍地瘴煙而有如灌甘露，忍饑虛若飽醍醐之心境。

由上觀之，憨山心量能不斷擴大，乃是其思想由痛念無常、深思大事，晝夜精勤，早求出離，擴展到道在一切日用中、佛法肇基於人道、及菩薩為教化眾生，不避刀山火聚等。由於思想之轉換，誠於內行於外，就是其行為的改變，他不限於只關心自己生死大事，進而擴充到教界、社會。

如果以憨山這種不只自了，亦利他的菩薩行而言，而此菩薩行又是以人乘為肇基，認為菩薩會以利生為事，若不透過世間種種法，則不能應眾生機而有利眾生行。憨山此種行事風格，確實為瀰漫著山林佛教、死人佛教的明代佛教，注入一股清渠。

進而再對照憨山與前言所述的太虛思想，發現二者於此有相似處，如太虛所謂「人生佛教」：「建由人而菩薩的人生佛教」亦是以人為修道基點；只是憨山未如太虛般地把它稱為「人生佛教」。又如太虛亦說：「人世間無一非佛法，無一非佛事。」「凡吾人群中一切正當之事，皆佛之因行。」62 這些與憨山「以人道為修行之肇基」「予以為凡有益於利生者，皆為妙行。」「以日用之事，效佛之行……由是觀之，出世之法，在即世而成。吾人自今已往，凡所作為，無論致君澤民，未嘗一事一行，不出四弘誓願，無非成佛之行。」63 不是很雷同嗎？

其實這些思想在大乘經典並非陌生，只是唐宋以後不成為中國佛教的主流吧！晚明時，這些人間菩薩思想再次展現於憨山身上，如果我們再追問，這種大乘人間菩薩思想是否有再成為當時佛教界的主流呢？如果有，為何如前言所述，清末民初還有如太虛等人對中國佛教的批判？這有幾個可能，一是它是主流，但在明末以後斷了；一是它沒有居於主位，只在憨山等人身上呈現，而如一股伏流汩汩地流。依筆者假設，以第二種較為可能。因為清代佛教繼明代佛教步調，卻無晚明佛教的復興及傑出。

憨山生前為當時僧人寫了不少塔銘，而憨山寫塔銘的態度如其所言：「深入其（指死者）三昧，而略其麤跡。況為文之體，亦不能冗載，銘中但

舉其正會。」64 由是觀之，銘文所載皆憨山述亡者重要事跡。所以我們可借此以管窺之，來檢核當時僧侶所重為何？今由《憨山老人夢遊集》卷二十七、二十八、二十九、三十，這四卷幾乎全載僧人塔銘，由中摘要當時僧人所關注範圍，將其列表如下：

	自己道業	教界興衰	民生疾苦	出處
1..達觀	歷參知識究明大事	傳燈未續則我慧命一大負	礦稅不止則我救世一大負	頁 1402-1412
2.蓮池	從參究念佛得力	悲教網滅裂禪道不明	為民乞雨驅虎禳疫等	頁 1424-1426
3.空印	恒以生死大事唯為念	說法三十餘年誨人不倦	×	頁 1440
4.慧經	誓不發明大事決不下山	凡叢林鉅細必盡心力而為	×	頁 1447-1451
5.無垢	吾為生死大事故出家	遂開梵剎以接待為事	×	頁 1457-1458
6.影齋	跡不入俗日夜精修	×	×	頁 1463

7.耶溪	居常切念生死大事	三吳兩淛皆宗公教化	×	頁 1465-1466
8.古境	決策己躬下事	×	×	頁 1468
9.如遷	決擇己躬下事	興揚宗旨	×	頁 1472-1473
10.仁敬	遍參知識以求印證	願以身命布施於此以結十方衲子緣	×	頁 1476
11.法忠	參知識指示心要	冀成叢林	×	頁 1480-1481
12.法振	單提一念以死生為大事	×	×	頁 1486
13.性慈	以淨土法門專心一志	×	×	頁 1488
14.廣寄	居常刻意精修單持一念	×	×	頁 1490
15.法鎧	單提向上極力參究	盡心於刻大藏事	×	頁 1496-1499

16.法祥	為生死出家	×	×	頁 1504
17.古風	於四大分離妄身何處之語有所領契	不離市廛而弘至道	×	頁 1512-1516
18.廣禎	居常切志向上事	×	×	頁 1517
19.自成	有出世志	苦心育僧材如古風淳	每得施利米麵盡皆傾囊以濟貧者	頁 1527-1529
20.明玉	行頭陀行	×	×	頁 1532
21.如幻	為求無生而出家	奈何去聖愈遠法門下衰	×	頁 1536-1537
22.西林	×	切以法門為憂	×	頁 1543
23.雲谷	出家以生死大事為切	見明教大師護法深心願效其行	×	頁 1549-1550
24.妙峰	辟穀飲水三年大有發悟	所成大剎十餘處	入臺山建茶庵捨藥施設橋樑鋪大路	頁 1563-1572

25.雪浪	參遜庵得單傳之旨	挺然以法為己任	於江東大市立捨茶庵	頁1583-1588
26.本智	居常以生死大事為懷	立叢林	×	頁1591-1595

註：「×」表銘文未記載相關事項。

上表裡，我們仍以三個角度（關注自己道業、教界興替、民生疾苦）來檢核當時僧侶重點為何？對這三項歸類，筆者採寬鬆態度，只要有相關即將其列入，如在銘文裡，未直接記載此人以教界興替為念，但有記載一些事行如說法度眾，立叢林以安僧眾等，這些都是續法慧命的作為。換言之，有些未用言辭表達其對教界之關懷，但其行屬護法衛教，則列之。

在四卷裡憨山總共為二十六位僧侶立傳，由上表觀之，發現當時僧人除22.西林外，共二十五位皆載有以自己道業為念；其次有十八位關注教界興衰；而只有五位提及他們的關懷點亦指涉到百姓社會而有所作為。能由憨山為他們身後立傳，當然有他們的事功。對個人而言，專注己業修行沒有甚麼弊病，憨山還在文中讚嘆。如 16.法祥：「公自居側刀峰，精修淨業三十餘年，未常暫輟，……不發化主，不結外緣，不交權貴，所食麤糲，常以糠麩為餅充食。」65 這豈不是標準「山林佛教」的僧

侶，符合明太祖所期許的僧人形象嗎？法祥一生居於側刀峰，日夜精勤，以豆為珠，淨念相繼，終此一生。一生只以自己生死為重，其餘皆不涉入，可謂「僧之清者」。憨山稱讚說：「嗟哉末法，逐物失真。何如我公為道忘身，……影不出山，跡不入俗，苦節稜稜，……故我稱為真善知識。」66 縱使為當代僧人立下苦行自修的楷範，若人人如此，則對整個佛教而言，仍是有所偏倚。因為消失宗教社會性，則佛教如何生存於社會大眾？換言之，即使個個僧人皆證成道果，亦無法保證這就能續佛慧命。在二十六僧侶中，如法祥般地一心一意專究己躬下事，連對教界之關懷亦少涉及者共有八位，這些可說是較極端的個人主義修行者。由於僧人與教界關係，如唇齒相依關係非常密切，所以僧人除關注己業外，仍有十八位亦將其焦點於教界興替。

此表亦說明上文筆者的假設，認為晚明佛教如憨山等少數人，具有人間社會性的菩薩性格非居於主流，而如一股伏流汩汩地流。憨山所載二十六位僧侶中只有五位的事行有指涉到人民社會層次，而 2.蓮池為解人民苦痛，用的方式全是宗教儀式，如乞雨、驅虎、禳疫，未必是涉及到直接解決民生疾苦的人間菩薩行。

歸納上文，借重一位身具人間社會性菩薩性格的憨山，由他的事行我們推論憨山應該不會只顧己業而排斥大乘菩薩行，因此以他為當時僧人所

寫的塔銘為例，來檢視當時僧人所關注之焦點，其趨勢為何？以管窺之，表示明末佛教僧人的出家目的大多不是為實現菩薩道濟度眾生，成就佛教大乘精神，踐行宗教對社會應有的使命責任，而是為己求智成佛，或往生淨土的自修自了。

此外，我們還要再問：為何如憨山等的人間菩薩思想及事行，無法再成為中國佛教的主流？筆者以為這個問題是「大哉問！」其牽涉範圍頗廣，非目前筆者所能處理。

最後，要結束本文之前，筆者想稍為補敘憨山死後之影響。如前所述，太虛的人間菩薩思想及事行與憨山有雷同之處，這是太虛受憨山影響？抑或二者只是偶然性的相似所致？限於目前資料，無法提供答案。但與太虛同時的僧人虛雲（1840？—1959），如 Hsu 所言：「虛雲極力提倡憨山教法，自稱是憨山轉身。」67 檢視《虛雲和尚法彙》一書，則有民國二十三年虛雲重整曹溪祖庭時，曾在憨山座前拈香云：「今德清，古德清，今古相逢換了形，法運興衰聽時節，……」68 又虛雲於其詩文亦云：「曹溪重見放光明，今古艱難兩德清，施設門庭略不異，始知乘願再來生。」69 的確，虛雲自稱是憨山乘願再來，但如果我們以上文三個同心圓來檢視虛雲生平，筆者認為其一生行事風格，較著重於自己道業及護法衛教的行動。如其所言：「施設門庭略不異」，此點誠不

虛。但虛雲不似憨山那樣地擁有第三個同心圓，有積極入世人間的菩薩思想，反而是太虛和憨山極為相似，同時擁有三個同心圓。

四、結語

於前言裡提出太虛等人，批判宋明佛教以來之發展，是「山林佛教」、「死人佛教」等趨勢。筆者目前無法斷言宋代佛教是否如此，至少而言，明初佛教即是如此發展。而提出人稱晚明佛教為復興期，或為新佛教，則所謂的「復興」或「新」，其內涵意指為何？

本文試借晚明佛教四大師之一的憨山，來探究其復興之內涵。由憨山一生行事風格之轉換，從對己之關懷到對教界、法門，最後及至黎民百姓、社會，而提出憨山修行觀從自了生死，增大為人間菩薩觀的修行。而這種菩薩為教化眾生，不避刀山火聚的精神，亦是佛教東傳之後，中國一直自詡為「大乘佛教」的核心。可惜這種大乘佛教的悲懷、事行，正是明初佛教以來所失落，而在憨山一生的行事風格中再度開展。

1 太虛：〈怎樣增高佛教在國民中的地位〉，收在印順等編：《太虛大師全書》，第 18 冊，（台北，善導寺佛經流通處，1980），頁 604---605。

2 常惺：〈僧界救亡的一個新建議〉，收於慈忍室主人編：《海潮音文庫》，第 22 冊，（台北，新文豐出版社，1985），頁 61---63。

3 印順：《契理契機之人間佛教》（台北，正聞出版社，1990）頁 3。

4 冉雲華：〈太虛大師與中國佛教現代化〉《中國佛教文化研究論集》（台北，東初出版社，1990），頁 223。

5 印順：《太虛大師年譜》（台北，正聞出版社，1977），頁 122。

6 同上，頁 254。

7 十善即十善業，乃身口意三業中所行之十種善行為，即不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語、不貪欲、不瞋恚、不邪見等。

8 印順：〈談入世與佛學〉《無諍之辨》（台北，正聞出版社，1976），頁 196。

9 同上，頁 200。

10 有關太虛「人生佛教」與印順「人間佛教」之比較，可參考江燦騰：「論印順法師與太虛大師對『人間佛教』詮釋各異的原因」《現代中國佛教思想論集》（一）（台北，新文豐出版社，1990），頁 121---172。

11 同（3），頁 47---49。

12 太虛：〈聽講「現代中國佛教」之後〉，收在印順等編：《太虛大師全書》, 第 18 冊 , (台北 , 善導寺佛經流通處 , 1980) , 頁 515---519。

13 釋見曄：《洪武時期佛教發展之研究》（1994，中正大學歷史研究所碩士論文），全書焦點之一，即在處理這個問題。

14 洪金蓮 :《太虛大師佛教現代化之研究》(台北 , 東初出版設 , 1995) , 頁 3。

15 荒木見悟 :《佛教＃陽明學》(東京 , 第三文明社 , 1979) , 頁 98。

16 Chun-Fang Yu ,The Renewal of Buddhism in China :Chu-hung and the Late Ming Synthesis（New York ,Columbia Uni. 1981）,p3.

17 Sung-peng Hsu ,A Buddhist Leader in Ming China:The Life and Thoughtof Han-shan Te-ch'ing

(Pennsylvania Uni. Press,1970) ,p1 .

18Sung-peng Hsu ,A Buddhist Leader in Ming China:The Life and Thoughtof Han-shan Te-ch'ing

(Pennsylvania Uni. Press,1970) ；荒木見悟：《佛教＃陽明學》（東京，第三文明社，1979）；

Pei-yi Wu,"The Spiritual Autobiography of Te-ch'ing "in de Bary,ed. ,The Unfolding of Neo-

confucianism (台北，虹橋書店，1978)；荒木見悟：〈憨山德清旧生涯士旧思想〉《陽明

學旧開展士佛教》（東京，研文出版社，1984）；江燦騰：《晚明佛教叢林改革與佛學諍

辯之研究—以憨山德清的改革生涯為中心》（台北，新文豐出版社，1990）等。

19 憨山：《憨山老人自序年譜實錄》收於《憨山老人夢遊集·卷五十三》（台北，法爾出版社，

1987），頁 2874。

20 同（18）Pei-yi Wu 作，頁 68。

21 憨山：《憨山老人自序年譜實錄》收於《憨山老人夢遊集·卷五十三》（台北，法爾出版社，

1987），頁 2882。

22 轉引印順：〈談入世與佛學〉《無諍之辨》（台北，正聞出版社，1976），頁 178。

23 憨山：《憨山老人夢遊集·卷十七》（台北，法爾出版社，1987），頁 900。

24 憨山：《憨山老人夢遊集·卷十三》（台北，法爾出版社，1987），頁 639。

25 憨山：《憨山老人夢遊集·卷二》（台北，法爾出版社，1987），頁 86。

26 憨山：《憨山老人夢遊集·卷十二》（台北，法爾出版社，1987），頁 598。

27 憨山：《憨山老人夢遊集·卷四》（台北，法爾出版社，1987），頁 176。

28 憨山：《憨山老人夢遊集·卷十三》（台北，法爾出版社，1987），頁 655

29 憨山：《憨山老人夢遊集·卷二十四》（台北，法爾出版社，1987），頁 1288---1289。

30 憨山：《憨山老人夢遊集·卷五十三》（台北，法爾出版社，1987），頁 2887。

31 憨山：《憨山老人夢遊集·卷五十三》（台北，法爾出版社，1987），頁 2890。

32 憨山：《憨山老人夢遊集·卷二》（台北，法爾出版社，1987），頁 85。

33 憨山：《憨山老人夢遊集·卷三》（台北，法爾出版社，1987），頁 147。

34 憨山：《憨山老人夢遊集·卷十》（台北，法爾出版社，1987），頁 949--951。

35 憨山：《憨山老人夢遊集·卷四十六》（台北，法爾出版社，1987），頁 2509--2510。

36 憨山：《憨山老人夢遊集·卷二》（台北，法爾出版社，1987），頁 93。

37 憨山：《憨山老人夢遊集·卷二》（台北，法爾出版社，1987），頁95。

38 憨山：《憨山老人夢遊集·卷三二》（台北，法爾出版社，1987），頁 1704。

39 憨山：《憨山老人夢遊集·卷五三》（台北，法爾出版社，1987），頁 2923。

40 憨山：《憨山老人夢遊集·卷五三》（台北，法爾出版社，1987），頁 2948。

41 憨山：《憨山老人夢遊集·卷五三》（台北，法爾出版社，1987），頁 2954。

42 Sung-peng Hsu ,A Buddhist Leader in Ming China:The Life and Thoughtof Han-shan Te-ch'ing

(Pennsylvania Uni. Press,1970),p88--91；荒木見悟：〈憨山德清＃生涯＃＃＃思想〉《陽明

學＃開展＃佛教》（東京，研文出版社，1984），頁 148--150；江燦騰：《晚明佛教叢林

改革與佛學諍辯之研究──以憨山德清的改革生涯為中心》（台北，新文豐出版社，1990），

頁 135--172 等。

43 憨山：《憨山老人夢遊集·卷五三》（台北，法爾出版社，1987），頁 2975。

44 憨山：《憨山老人夢遊集·卷十三》（台北，法爾出版社，1987），頁 659---660。

45 憨山：《憨山老人夢遊集·卷十五》（台北，法爾出版社，1987），頁 776。

46 憨山：《憨山老人夢遊集·卷四十七》（台北，法爾出版社，1987），頁 2588--2589。

47 憨山：《憨山老人夢遊集·卷十七》（台北，法爾出版社，1987），頁 894。

48 憨山：《憨山老人夢遊集·卷四十》（台北，法爾出版社，1987），頁 2156。

49 憨山：《憨山老人夢遊集·卷五十四》（台北，法爾出版社，1987），頁 2943--2944。

50 憨山：《憨山老人夢遊集·卷五十四》（台北，法爾出版社，1987），頁 2951。

51 憨山：《憨山老人夢遊集·卷五十四》（台北，法爾出版社，1987），頁 2952--2594。

52 憨山：《憨山老人夢遊集·卷三》（台北，法爾出版社，1987），頁 128。

53 憨山：《憨山老人夢遊集·卷四》（台北，法爾出版社，1987），頁 201。

54 憨山：《憨山老人夢遊集·卷四》（台北，法爾出版社，1987），頁 204。

55 憨山：《憨山老人夢遊集·卷二》（台北，法爾出版社，1987），頁 101。

56 憨山：《憨山老人夢遊集·卷四十五》（台北，法爾出版社，1987），頁 2424----2425。

57 憨山：《憨山老人夢遊集·卷五》（台北，法爾出版社，1987），頁 233-236。

58 憨山：《憨山老人夢遊集·卷七》（台北，法爾出版社，1987），頁 343--344。

59 憨山：《憨山老人夢遊集·卷十五》（台北，法爾出版社，1987），頁 762。

60 憨山：《憨山老人夢遊集·卷四九》（台北，法爾出版社，1987），頁 2672。

61 憨山：《憨山老人夢遊集·卷十六》（台北，法爾出版社，1987），頁 848。

62 印順：《太虛大師年譜》（台北，正聞出版社，1977），頁 121--122。

63 憨山：《憨山老人夢遊集·卷二十七》（台北，法爾出版社，1987），頁 1408。

64 憨山：《憨山老人夢遊集·卷十四》（台北，法爾出版社，1987），頁 700。

65 憨山：《憨山老人夢遊集·卷二十九》（台北，法爾出版社，1987），1508。

66 憨山：《憨山老人夢遊集·卷二十九》（台北，法爾出版社，1987），1511。

67 Sung-peng Hsu ,A Buddhist Leader in Ming China:The Life and Thoughtof Han-shan Te-ch'ing (Pennsylvania Uni. Press,1970),p2。

68 虛雲：《虛雲老和尚法彙·法語》，收於岑學呂編輯：《虛雲老和尚年譜法彙增訂本》（台北，大乘經舍，1982），87。

69 虛雲：《虛雲老和尚法彙·詩歌》，收於岑學呂編輯：《虛雲老和尚年譜法彙增訂本》（台北，大乘經舍，1982），378。