

# 大乘菩薩道精神在明末清初的落實與發展

—以天然一系在嶺南（廣東）的發展為例

中山大學比較宗教研究所 陶迺韓

中華佛學研究

第五期（2001.03）

頁 377-410

©2001 中華佛學研究所

臺灣 臺北

---

頁

大乘菩薩道精神在明末清初的落實與發展  
—以天然一系在嶺南（廣東）的發展為例  
377

第五期（2001.03）頁 377-410

## 提要

明末清初之際，曹洞宗天然一系於嶺表廣行教化，使得素有「罕信宗乘」之謂的廣東一時宗風大盛。曹洞宗天然一系的這種發展，一方面是清初佛教發展中的重要組成部分，需要應對特定的時世人心，有其獨立與獨特性；另一方面上承晚

明佛教復興之餘緒，可以視為晚明佛教發展之延伸與推進；本文的主要目的和任務是在對大乘菩薩道認識的基礎上，來看晚明以來於憨山德清等人身上體現的大乘菩薩道精神之於明末清初之際，尤其是清初，在天然一系行事活動上的落實和發展，以此提供一個個案的分析，並進而探求這種落實和發展的原因。

**關鍵詞：** 1.明末清初 2.天然一系 3.大乘菩薩道 4.法施 5.叢林建設

頁  
大乘菩薩道精神在明末清初的落實與發展  
—以天然一系在嶺南（廣東）的發展為例  
378  
第五期（2001.03）頁 377-410

—

一般而言，學界對中國佛教史或中國禪宗史的研究歷來存在著一種重前不重後、重思想不重行事的傾向。我們隨手翻閱一本含有「中國禪宗史」之類字眼的論著，總會很遺憾地發現，中國禪宗在唐宋以後尤其是明清以來的這幾百上千年的時間裏，幾乎處於一種尷尬而不起眼的境地。禪宗乃至於佛教在這一時期的發展，在一些長達幾十萬字的著述中，竟可以以寥寥幾萬字打發之，甚或幾乎可以略過不提。或者，有專門以「明清佛教」為題的研究，一方面在長篇累牘地敘述

明清佛教思想發展，另一方面卻不斷的發出諸如「陳陳相因」「無甚可述」這樣無奈的感慨。面對這種狀況，我們在感歎之餘，也不能不產生這樣的疑問：究竟唐宋以後佛教，尤其是明清佛教是怎麼一回事？其因循守舊、了無生趣、每況愈下的形象，究竟是因為我們研究者諸如研究視角、方法之類自身的問題使然，還是由於這一研究對象本身確實如此衰敗以至於只能讓我們為之悲歎悵惘？

所幸的是由聖嚴法師開啟之對晚明（明末）佛教的專題研究，[\[1\]](#) 以一種貼近佛教自身發展理路和關懷的方式，為我們展示出晚明佛教發展興盛的一面。聖嚴法師根據禪者著述之豐富多樣，進而指出如果把晚明佛教稱之為佛教復興亦不為過。[\[2\]](#) 爾後又通過學者們多方面的不斷努力，或以晚明四大師研究為中心，或以叢林改革為重點，或從庶民信仰研究出發等等，使晚明佛教研究逐漸成為一個研究熱點。同時，學界對晚明佛教的研究也能不拘泥於一種固定格式，擺脫了一種進化論式的純粹思想研究的模式，使得我們對明清佛教的研究能夠生動起來，從而為我們刻劃出晚明佛教發展燦爛的景象。

而正當我們研究者的目光投向晚明佛教，並對此一時期佛教發展的內涵外延做出了一定的研究成果之時，另一個問題又會很自然的出現並引起研究者的興趣，即，晚明佛教發展其走勢如何，它在以後的時段中

---

[1.](#) 釋聖嚴《明末佛教研究·序》，東初出版社，民國 81 年版。

2. 同上，頁 3。

頁  
大乘菩薩道精神在明末清初的落實與發展  
——以天然一系在嶺南（廣東）的發展為例  
379

第五期（2001.03）頁 377-410

呈現出怎樣的發展局面，有什麼繼承和演變？

基於對這種問題的興趣，如果我們意欲對這一問題有所回答，則個案的研究便成為我們嚴謹而不流於空泛的學術探討所必須；同樣基於對這種問題的興趣，當我們把研究的眼光向後推移，我們不難發現明末清初（這裏指從萬曆到康熙年間）的嶺南佛教發展可以成為我們進行這種個案研究的合適對象。明末清初嶺南佛教（禪宗）的興盛，不論是其教徒之數目、規模、層次，還是其弘揚佛法的熱忱，或者是其叢林之建設、著述豐富方面，[\[3\]](#) 都相當引人注目；以至於近世有人作出彼時嶺表天然一系佛法法門之盛僅亞於六祖住世之時這樣的論斷，[\[4\]](#) 而這裏所謂天然一系只是整個嶺南興盛佛門中重要一支而已（也可以認為是最重要一支）。我們對它進行的研究，不僅能夠說明佛教尤其是禪宗發展的一段歷史，從而把我們對晚明佛教發展的考察往下延伸，而且我們也應該能夠由此體會到佛教（禪宗）作為一種極為強調宗教實踐的宗教它的基本關懷與應時當機的實踐性，並且能夠在比較豐富的史料基礎上和較為寬廣的文化視野下，反映出處於某

一特定時期的禪宗（佛教），作為中國文化架構的重要成分之一所要、所能應對和解決的一些問題，以及由此而來產生於宗門內外的影響。

目前我們對明末清初嶺南佛教的專門研究已有來自於史學方面的一些著述，如蔡鴻生教授的《清初嶺南佛門事略》，<sup>[5]</sup> 姜伯勤教授的《石濂大汕和澳門禪宗十年——清初嶺南禪學史研究初篇》<sup>[6]</sup> 這樣的專著。對於既有研究筆者深表景仰。但是對一個問題、一種現象基於不同角度和興趣的研究，由於對資料的揀擇和詮釋的角度有異，呈現的風貌可以不同。這樣的研究恰好有裨於我們認識的推進。

---

<sup>3.</sup> 關於這一時期佛教著述可以參考冼玉清《廣東釋道著述考》，載《冼玉清文集》，中山大學出版社，1995年。

<sup>4.</sup> 李偉雲主編《廣州宗教資料彙編》冊1，頁35，1995年。廣州市宗教志編纂委員會編，未注明出版社。

<sup>5.</sup> 蔡鴻生《清初嶺南佛門事略》，廣東高等教育出版社，1997年。

<sup>6.</sup> 姜伯勤《石濂大汕和澳門禪宗十年——清初嶺南禪學史研究初篇》，學林出版社，1999年。文中將歷來史家對明末清初之際嶺南佛教的研究做一個回顧。

不過，本文的研究顯然不可能承擔起這麼大的議題。而且從筆者為廣州海幢寺收集整理寺志材料開始，進而接觸瞭解到明末清初嶺南佛教的興盛狀況，這中間所花費的時間較短，收集資料也相對困難，所以氣力雖然付出了一些，但所能獲致的成果，毋寧說可以為將來進一步的研究作粗淺的準備，充當一個問路石。

因此，筆者把研究對象進一步縮小，以曹洞宗三十四世天然函是 [7] 一系在廣東的發展作為研究的重點。之所以這樣處理的原因在於：明末清初之際，佛教的發展以禪宗為重，而禪宗又以臨濟和曹洞盛行天下；此時，曹洞宗最盛一支當屬長慶宗寶道獨，[8] 宗寶道獨法脈尤倚天然一系，如此，天然一系可以說得上是重中之重了；況且，嶺南佛教在這一時期的發展既有所謂東江系和西江系之區分，[9] 而東江系之發展雖肇始於宗寶道獨，其成就實寄於天然一系；另外，從明末清初這一特殊時期出現的遺民與遺民逃禪的現象來看，天然以至天然一系成為當時大量的遺民依止所在，天然更被稱為「嶺南遺民的精神領袖」，[10] 其重

---

7. 天然，即天然函是，字麗中，廣東番禺曾氏子。生於萬曆 36 年（1608），卒於康熙 24 年（1685）。天然為曹洞宗三十四世，嗣法於宗寶道獨，為博山無異元來法孫。天然著述甚豐，法席興盛。其主要著述有《首楞嚴經直指》、《楞伽心印》、《般若心經論》、《廬山天然禪師語錄》、《瞎堂詩集》等，《明嘉興藏》、《叻續藏》有錄部分著作。其門下嗣法有十人，號稱「十今」（今無、今覲、今摩、今釋、今壁等），其中以今無（1633~1681，崇禎 6 年至康熙 20 年）和今釋（1614~1680，萬曆 42 年至康熙 19 年）最為突出。二者堪稱天然門下兩大龍象，對於推動天然法門在嶺南的發展極為有力。二者各自著述亦可謂豐富，皆有語錄行世。今無主要著作為《光宣台集》，今釋為《徧行堂集》、《菩薩戒疏隨見錄》，具體版本可參看洗

玉清《廣東釋道著述考》（載《洗玉清文集》，中山大學出版社，1995 年版）。天然門下弟子的行事活動大抵集中被記述在清代徐作霖等輯的《海雲禪藻集》（逸社排印，民國 24 年）中，該書也因此被稱為雷峰志之一（「雷峰」，源於廣東番禺雷峰山，為天然主要道場）。

8. 易行廣《曹溪禪人物志》，頁 17~18，廣東人民出版社，1994 年。

9. 同注 6，頁 9。

10. 同注 5，頁 20。

頁  
大乘菩薩道精神在明末清初的落實與發展  
——以天然一系在嶺南（廣東）的發展為例  
381  
第五期（2001.03）頁 377-410

要性可見一斑。由此，我們對天然一系的考察，對於說明佛教、禪宗發展到明末清初一段所呈現的局面，對於作為禪宗在一定的社會歷史背景下，如何面對解決佛門內外的問題，具有顯著的意義。

立足於對天然一系的關切，本文的開展將以釋見曄在〈以憨山為例探究晚明佛教之「復興」內涵〉[\[11\]](#) 一文中所給的啟發以及提出的問題，來審視天然一系對於明末清初之際佛教——特別是禪宗發展之意味。

我們先看〈以憨山為例探究晚明佛教之「復興」內涵〉一文的論述理路及其提出的問題。該文首先針對清末民初太虛、常惺和印順等對晚唐以後、宋明清之中國佛教悠遊度日，乃至有所謂「山林佛教」、「死人佛教」一類狀況的批評，指

出：晚明佛教既然又可以號稱為「新佛教」或「佛教的復興」，其「新」與「復興」的內涵為何？隨後作者於正文中以憨山為例，通過對個己、法門與教界、蒼生及社會國家之關懷三方面，具體檢核了憨山的行事風格。進而由此提出，作為憨山的行事動力並在憨山的行事中不斷體現出來的大乘人間菩薩思想，是否成為當時佛教的主流這樣的問題。作者最後判定這種大乘人間菩薩思想只是如一股伏流汨汨地在憨山等人的身上流淌，並未成為主位，這是因為清代佛教雖然繼續明代佛教步調，卻不如晚明佛教的復興和傑出。

依筆者目前收集到的資料，從整個清代佛教看，清代佛教與晚明佛教相比或許的確是衰敗的；但是，緊繼明末延至清初康熙年間，以天然為首的佛教團體所體現、造就的佛教興盛狀況與傑出程度很難說有多少褪色。關於這點我們從諸多史家的論述中即可發現，甚至僅以《天然和尚年譜》[\[12\]](#) 為依託，我們就可以領略到當時佛教發展的蓬勃態勢。固然，天然一系眾多龍象較之於晚明佛教四大師而言，在思想性和影響力方面都無法相提並論。但是，如果我們對晚明以來佛教發展與延續的考察如果僅僅滿足、停滯於三四個在這個時段中最傑出的大師，則我們的

---

[11](#). 釋見曄〈以憨山為例探究晚明佛教之「復興」內涵〉，載於《中華佛學研究》第 2 期，民國 87 年 3 月。

12. 汪宗衍，《天然和尚年譜》，載藍吉富主編《大藏經補編》卷 22，華宇出版社，佛曆 2528 年。

頁  
大乘菩薩道精神在明末清初的落實與發展  
—以天然一系在嶺南（廣東）的發展為例  
382  
第五期（2001.03）頁 377-410

研究不論從內涵和外延上而言都是無法完成的。牧田諦亮批評明代佛教史研究，認為它注重對四大師的研究而忽視支援這些大師布教活動的庶民之信仰的研究。<sup>[13]</sup> 這是一方面；另一方面，在佛教復興運動中作為中堅力量但相對而言沒有那麼特出的佛教僧侶，他們作為群體的存在，其行事與貢獻，理應成為我們研究的重點。失去了對這種中堅力量的研究，我們對佛教發展的認識顯然無法落實完成，這是顯而易見的道理。另外，晚明佛教的發展如果遵照聖嚴法師的判定可以稱之為佛教復興的話，其基本出發點應在於禪者的著述之豐富。但是實際上我們尾隨聖嚴法師而來的對晚明佛教之研究與探討，早已經超越了較單一地對幾部著述進行研究這樣的做法，使其層次大大地豐富起來。我們在前文中提到的釋見曄以憨山為例對晚明佛教復興的探討，就是對行事而不是拘泥於幾本著述的探究（當然這並不意味著我們的研究不需要對著述的關注與應用），由此他把晚明佛教的復興或「新」與大乘人間菩薩道聯繫起來。因為這種大乘菩薩道精神是以往缺蝕，而又再現在憨山一流人物上的。這種探究顯然豐富了我們對晚明佛教復

興內涵的理解。我們不妨有這樣的認識，即所謂晚明佛教復興，從其時間上看並不是遵照嚴格歷史年代所作出的區分，[\[14\]](#) 也並不必要一定是局限於諸如禪者著述之豐富而做出的判斷，這一說法所標識的母寧是一種有一定共同性的潮流或者運動。我們回過頭來看，天然一系處於明末清初之際的活動，一方面固然是清初佛教發展中的重要構成，另一方面也可以說是晚明佛教發展在清初的延續，甚至可以認為是晚明佛教復興運動的尾聲(這點從天然一系主要人物所處的年代及其著述的豐富看，亦可成立)。所以，如果我們依照〈以憨山為例探究晚明佛教之「復興」內涵〉所給予的啟示和問題，從大乘菩薩(道)精神的角度來觀照天然一系在廣東的發展，看大乘菩薩(道)精神在其行事中的落實與否，並進而由此追述此落實與否的原因，則對於晚明佛教發展的流變、復興內涵的考察以至清初佛教研究所具有的意義，也就會有一更清晰的瞭解。本文的研究即由此開展。

---

[13.](#) 江燦騰《明清民國佛教思想史研究》，頁 43，中國社會科學出版社，1996 年。

[14.](#) 同注 1，頁 2~3。

## 二

在我們以大乘菩薩(道)精神來審視天然一系在廣東的發展之前，我們理應對大乘菩薩精神在學理上作一(形式化的)考察，這將不僅有裨於本文下一步研究的展開，而且在邏輯上也可以說是必須的。只是學界對於這一方面的相關研究已經相當豐富，所以本文不擬贅述，僅結合筆者所見一些材料作一簡略的歸納與說明。

我們先從「菩薩」(bodhisattva)觀念入手。菩薩，bodhisattva，其意為覺有情。從佛教思想發展的歷史看，「菩薩」並非為大乘佛教所獨有的觀念，它在原始佛教和大眾部派佛教中就已經出現。<sup>[15]</sup> 雖然各部派(包括有上座部)解說多有不同，但是把菩薩解釋為自利(上求菩提，即自度)、利他(下化眾生，即度他)，則是共同的。<sup>[16]</sup> 對於大眾部而言，它是把菩薩作為一種理想人格提出來的，並且以為，菩薩的道路是人可行的。<sup>[17]</sup> 大乘(Mahāyāna)佛教既是在大眾部佛教的基礎上發展起來，它對菩薩的理解也應是建基於既有大眾部佛教的認識上的。而「菩薩之成為理想人格，以慈悲為重」之慈悲，便涵攝在作為大乘佛教思想特色之「不捨世間」這一精神取向裏，<sup>[18]</sup> 並使大乘菩薩精神也深契於此。同時，由於大乘對與小乘差別之自覺為：能否兼為一切眾生求解脫。<sup>[19]</sup> 所以，從大乘佛教這一系統中看菩薩，是要把菩薩的利他一面強調出來，

乃至於推而求其極，孜孜以「兼為一切眾生」求解脫為鵠的。因之，如果說，「簡單的講，菩薩道，就是大乘（這是楊曾

---

[15.](#) 吳汝鈞〈印度大乘佛教思想的特色〉，載《中華佛學學報》第 1 期，頁 128，1987 年 3 月。

[16.](#) 木村泰賢，〈菩薩論〉，載《現代佛教學術叢刊(69)·彌勒淨土與菩薩行研究》，大乘文化出版社，民國 68 年。

[17.](#) 同注 15。

[18.](#) 同注 15，頁 127。

[19.](#) 「佛法皆是一種一味，所謂苦盡解脫味。此解脫味有二種：一者但自為身，二者兼為一切眾生。雖俱求一解脫門，而有自利、利人之異。故有大小乘差別。（《大正》25，頁 756b）。」同注 15，轉引自頁 131。

頁  
大乘菩薩道精神在明末清初的落實與發展  
——以天然一系在嶺南（廣東）的發展為例  
384  
第五期（2001.03）頁 377-410

文先生的講法。但筆者以為此處「大乘」二字應該刪去，而替以「菩薩道」。原因很清楚，雖然大乘（佛教）是菩薩的佛教，[\[20\]](#) 但菩薩並非只是大乘佛教的（菩薩）修行者所應遵循的準則或原則。[\[21\]](#) 那麼，對於大乘修行者而言，能否不僅僅在自求菩提自度自利以外，勇猛精進普度一切眾生，便成為大乘菩薩道之為大乘菩薩道之所繫了，[\[22\]](#) 而大乘菩薩道精神也就深蘊於此中。

綜論之，我們可以認為大乘菩薩（道）精神，在於能夠於勇求菩提之際，具有不捨世間與普度眾生的關懷。在般若空觀智慧指導下的慈悲（大慈大悲），則是大乘菩薩道精神的體現。<sup>[23]</sup> 具體於實踐中，六度：布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧，是慈悲與智慧的結合所在。<sup>[24]</sup> 六度以布施為首，布施即體現大乘菩薩道的利他精神。從布施的內容看，又包括有財施、法施和無畏施。菩薩乘悲願而來，悲智雙運，行六般若波羅蜜多，「以大慈悲，廣開甘露門，轉無上法輪」，<sup>[25]</sup> 其宗教實踐中的說教部分，構成「慈悲行的重要部分」。<sup>[26]</sup> 故而，布施中法施也就尤為重要。這點，對於大乘在家菩薩和出家菩薩都是如此，只是法施尤為出家眾徒之主要職責。

由上述種種，我們進而可以作一稍微展開的推論，一個不住涅槃不捨世間，在人間行化的大乘人間菩薩（具有大心，勇求菩提，下化眾生的「覺有情」），他所秉具的大乘菩薩道精神應更重於不捨人之世間；

---

<sup>20.</sup> 這是鈴木大拙的提法。另一位佛教學者抗塞亦把大乘佛教具體的規定到菩薩方面。同注 15，頁 127。

<sup>21.</sup> 楊曾文〈大乘佛教倫理與現代社會〉，載於傅偉勳主編《從傳統到現代佛教倫理與現代社會》，頁 216，東大圖書公司，民國 78 年，頁 216。

<sup>22.</sup> 楊先生就是這樣認為的「作為菩薩道最有代表意義的內容是普度一切眾生」。同上注，頁 216。

<sup>23.</sup> 同上，頁 216。

[24.](#) 抗塞尤為主張此點。同注 15，頁 127。

[25.](#) 《法華經·化城喻品》，轉引自中村元著《慈悲》，頁 145，東大圖書公司，民國 86 年。

[26.](#) 同上，頁 146。

頁  
大乘菩薩道精神在明末清初的落實與發展  
——以天然一系在嶺南（廣東）的發展為例  
385  
第五期（2001.03）頁 377-410

並且，菩薩固然具有無比心量，（或許）具有種種神通可以利樂含人在內的一切有情，但是在以人為主體的人世間，度化其所在世間（一定時代、地域）的人類應是其最重要任務；再者，菩薩慈悲救度之宗教實踐，在人世間不同時期，又當以應時契機的說教與法施為重。

我們對大乘菩薩（道）精神的考察略述至此。以下，我們將在這種認識的基礎上，審視對天然一系在廣東之發展，看大乘菩薩道在其中的落實狀況。

### 三

既然我們論述的對象是指向天然一系的發展，我們的考察不妨從有關於天然的這樣一則材料開始，這就是天然弟子今辯所作的《天然行狀》：

師生平古道自持，壁立千仞，提倡綱宗，眼空今古，婆心為物，至老不衰。至於門庭設施，悉任外緣，意合則住，不合則行，未嘗一字一語仰幹豪貴。吾粵向來罕信宗乘，自師提持向上，縉紳縫掖，執弟子禮問道，不下數千人，得度弟子，多不盛紀。尤喜與英邁暢談，窮其隱由，以發其正智，於生死去就，多受其法施之益，即一闡提，與自負奇才而不可一世者，見之無不心服。[\[27\]](#)

由此可見天然法門之興盛。其法門中遺民之盛，可以說是一個不爭的事實。[\[28\]](#)

後世有謂：

顧天然雖身處方外，仍以忠孝廉節垂示及門，迨明社既屋，文人

---

[27.](#) 《廬山天然禪師語錄》今辯〈序〉，載《明版嘉興藏》冊 38，新文豐出版公司印行，民國 76 年。

[28.](#) 饒宗頤先生言及：「明季遺民遁入空門……其活動自江南迤至嶺南，徒眾之盛，實以金陵天界覺浪上人一系與番禺海雲天然和尚一系最為重鎮。」同注 6，該書饒宗頤先生《序》。

學士，縉紳遺老，多皈依受具，一時禮足凡數千人，創立海幢、海雲、別傳諸刹，  
嗚呼！何其盛哉也。……（天然弟子）多有訛而逃，蓋有所為也。[\[29\]](#)

此則似以忠義孝廉，與有訛而逃來解釋天然一系法門發展之盛。這樣的解說固然不錯。只是，天然一系的發展如果說在明末清初之際蔚為壯觀，確實算得上是曹洞禪門興盛的話，那些所謂「有所訛而逃」歸禮天然並造成天然門下興盛的士人、縉紳遺老，在忠義孝廉之外，必然要對佛法有所深信。換句話說，佛法必要對這些士人有所容攝，才會出現這種狀況。這點對於剃髮澡身、出家為僧的士人尤為重要。否則，此時天然一系之興盛不能說成為佛門興盛，而寄禪門者，即不如屈大均者流終歸於儒，[\[30\]](#) 往往也是行怪誕至若「病不開堂」；而且，這裏存在的一個矛盾是：如果說一個士人遁入空門是因為要守持忠義孝廉，實現儒家的價值要求，則基於既有儒釋之爭辯，儒家價值意識形態所要求於士人的，若非死節，也要如袁閔土室範粲牛車般守節，至少也要不與世接、隱遁山野，[\[31\]](#) 而不是伴隨於青燈佛影，屈大均所謂「貞婦不可以為尼，而忠臣不可以為僧」即是如此。[\[32\]](#) 所以晚明以來，儒佛思想雖有所匯流，而儒家話語語境中，出家僧人或可為忠孝，而士人卻未易以忠孝為由而出家。若必要為忠孝而出家，則僧服僧事只為一時之偽，「所謂僧其外而儒其中，若雪庵之流。必為臣，則君不得以為臣也」。[\[33\]](#) 而如我們所見，在天然門下，多數的門人都為真參實修、為法之心甚切之人（這部分人大多又曾為所謂的學士大夫），也正是這部分人為天然

法門興盛叢林壯大獻力。這點我們看一看號稱「雷峰志之一耳」的《海雲禪藻集》

( 雷峰海雲為天然主要道場 ) 中對天然出家門徒的描述，就

---

[29.](#) 同注 12，頁 889。

[30.](#) 屈大均為清南三大家之首，三閩大夫之裔，曾出家為天然弟子，法名今種，後又返儒，進而關佛。

[31.](#) 參見趙園著《明清之際士大夫研究》第六章，北京大學出版社，1999 年。

[32.](#) 屈大均《歸儒說》語，轉引自：《清初嶺南佛門事略》頁 88。

[33.](#) 同上注。

頁

大乘菩薩道精神在明末清初的落實與發展

——以天然一系在嶺南（廣東）的發展為例

387

第五期（2001.03）頁 377-410

可以得出這樣比較深刻的印象。魏禧在《贈頓修上人序》中有言：「夫僧有始於真、終於偽，有以偽始以真終，又或始終皆偽，愈不失其真者」，[\[34\]](#) 如果再加上「始於真，終於真者」，則可作天然座下之徒的概括。以僧眾如此豐富之面貌，則我們對天然一系在廣東發展之解釋，若遵循「有訛而逃之」來解釋，固有其深刻精妙處，但顯然是不夠的。那麼，除了這種解釋角度，我們還有沒有什麼別的解釋呢？

以下，我們且看另一份有關天然一系在廣東發展的材料——《天然是和尚塔志銘》（湯來賀撰），志銘記述：

師以文人慧業，深入真際，直見本源，斷諸委曲，全提正令，大闡宗綱，行無等慈，目空千古，緇素禮足凡數千人，率皆有扣則鳴。……當平藩（指平南王尚可喜）鎮粵，敦請再三，至不獲已，以實禮見。次日不辭而返。師雖處方外，仍以忠義孝廉垂示及門，以故學士大夫從之遊者，每於生死去就多受其益，甚深諦信，抑且為法忘軀，競相落髮，紹隆聖種，弘贊宗猷，師師濟濟，一時獨盛。[\[35\]](#)

此處，我們看到天然誠然以忠義孝廉垂示及門，並且行事高岸，但這些材料所顯示的，從情理上看也祇能止於學士大夫樂於與之遊而已。禪悅，士大夫古已有之，有明尤烈，而不必入室執弟子禮。我們結合今辯所撰《行狀》，可以認識到，天然一系門徒之盛，實繫之於學士大夫為法忘軀，競相落髮。而學士大夫如此忘軀為法，又繫於天然能夠窮其隱由（這點尤為重要，說明學士大夫已有歸隱，如此即有節義可成，不必遁入空門），發其正智，於生死去就之處，廣行法施以為饒益，使其能夠發起甚深諦信。倒過來講並稍加推廣，我們可以認為天然門下之所以能夠興盛，其原因主要並且首先在於天然能夠在一個特定的時期，抓住

---

[34.](#) 轉引自《明清之際士大夫研究》頁 304。頓修或者為天然門下頓修漸公，因未見原書，故而存疑。

[35.](#) 見《廬山天然禪師語錄》。

世人（主要為士人，而又不僅僅是士人）心態及其問題，廣行法施，使其能夠甚深諦信，進而為法忘軀。如此，則現象還是同一個現象，但是審視的重點與角度不同，我們得到的結論與解釋也就有異。而我們即可進而由天然一係之發展壯大中窺得天老人法施之深廣。天老人法施固有深廣，雖未可遽言其行願之深，而行願不深，法施難得深廣。天老人行願之深，我們可以從其〈書自書法華經後〉窺之一二：

我函是二十七歲以來至今三十五年，領眾以來已二十八年，竊謂如來大事因緣微妙章句，難信難解，蒙師開示，幸獲悟入，以此自信自修，即思與眾共信共修，一奉如來明訓，為人宣說，詎謂懈怠之性僻處窮穀，敢忘謙下忍辱之心，而多病之軀，精力易疲，殊失誨人不倦之意……睹四眾而大哀，反一己而益切。年運雖邁，始願未衰。勉力自書，猥以見志，願從函是以迄十方一切說法之人，性智明覺，色深堅固，各於菩薩行處，菩薩親近處，盡法行持，無有媿悔，以普賢行廣與流布。庶幾，仰追先轍，免踏時習。凡在聽眾聞說歡喜，夙夜思惟，始必有終，

大而勿小。尤伏懇佛菩薩大慈普及……我願如是，諸佛證明，信此一心必無虛棄。

[36]

天然和尚之菩薩行願如是，所以能有扣則鳴，廣行法施以為饒益。同時天然和尚之法施是以「生死去就」為重要落足點的，恰恰是在這兩點上表現出天然作為一方宗匠，能審度時世人心來領袖群倫，不捨世間地闡揚佛法大義，世出世間兩相無礙，與大乘人間菩薩精神契合。

我們不妨這樣認為，舉凡一個生活於特定時空中的人都有兩大潛在的與其生命密切相關的人生問題：一為個人之存在問題。二為存在之價值問題。前者，我們可以把它具化為人的生死問題，後者為倫理道德問題。從生死問題上看，有所謂「佛因一大事因緣出現於世」。佛法既以人為本，以解脫為務，其根本旨趣便在於發眾生正智正信、渡眾生脫離

---

36. 《廬山天然禪師語錄》卷 12。

生死苦海。明心見性的禪宗作為佛教的一個具體形態，概莫能外，所謂「臘月三十到來」即是在時時提撕，刻刻警勵。而從明清之際的時代背景上看，此時正處在所謂三災鼎沸死生迅速，浩浩四民無有安身之時。不論是南明朝廷之爭端，亦或是清人攻伐之屠城慘劇，在屍橫遍野、纍骨如山之際所能給人的感受，大抵是厭世的。此時，個人如何保存自己的生命，如何解釋生死之慘劇，如何醫療失去親人的痛苦，進而生命何所從來，何所從去，生死之究竟為何此類的生死問題，便更容易暴露在有所思考的人的面前。對於中國傳統儒家意識形態而言，雖不能說不能解決人的生死問題，給人的生命一個安頓。只是由於傳統儒家「未知生，焉知死」的價值取向，在生存不斷成為問題的時候，尤難有所體認以解決人的生死問題。不僅如此，從儒家極其強調君臣倫理的角度看，這段時期充斥著對死(死節)的讚揚，對「不即死」的痛恨。在這種「恨其不即死」的語境下，儒家意識形態在這時候反而在事實上成為人們生的壓迫，死的刺激。[\[37\]](#) 從某種哲學角度講，為人的價值追求而死，可以說正是獲得人之生的開始。而這只是從「某種哲學」的角度，甚或說是從不懷疑儒家價值立場的角度而論的。但對作為一個普通的在現實中生活的人而言，他未必能領會這一點，也未必要理會這一點。生死須臾之際，人更關心的是保存生命。但是，一旦得以喘息，有所思考，生死問題，就很有可能變成亟需解決的問題了。一個平常人如此，一個學士大夫尤其如此。這應該是一個合情合理的解釋。天然門下學士大夫既然能於生死去就之處多所受益，如果本身沒有這樣的問題，恐怕天然縱有善巧三千也難以施益一二。天然門

下亦向有為生死而出家的，譬若今嚴「邑諸生，有文名，弱冠從天然求生死大事」，又如今驚「邑諸生，世亂隱居……樂公（今辯，天然法嗣）侍棲賢作書招之，喻以生死大事，析然脫白衣緇」。[38] 從此生死問題上看，佛教不論是在宗教形式上還是在教理上與儒家相比較，都有其獨到（如果不能說是勝出）的方便與解決。我們觀看《天然和尚語錄》，處處可見天然以生死為提

---

37. 參照《明清之際士大夫研究》，頁 23～49。

38. 見（清）徐作霖等輯《海雲禪藻集》，逸社排印，民國 24 年。

頁 大乘菩薩道精神在明末清初的落實與發展  
——以天然一系在嶺南（廣東）的發展為例  
390 第五期（2001.03）頁 377-410

撕，其謂：

宗門流弊，今日為甚。究其始，皆由浮慕之士不從生死發心，以大道為名聞之資，以名聞為利養之實。

此誠為可憂者。而：

我大師以大悲願力復來閩浮……豈肯打入時流隊伍。去春攜修出匡廬，歷江南北，拄杖邊不曾撩著半個。幾欲焚茅屋入深山。偶以省觀歸僊城，一時道俗迎主訶林，乃翻然抱深憂而兼重任。[\[39\]](#)

禪師以深憂而肩重任，為眾道俗廣為說法，其以生死為提攜，良可見其一片婆心徹骨，亦不可謂無悲於生民之塗炭矣。

生死固為宗門之常談。接下來，我們看「去就」，此處頗能顯出其積極關注於世間與宗門法施之於現實生活中的意義，這裏牽涉到的就是前面所談到的價值問題。所謂「去就」是屬於「出處」的，原為儒家內部問題。出處為統稱，具體可分為「出處、去就、辭受、取與」。「出處」為對待政治的基本態度，而「去就」是指對一定的具體職位的「辭官」與「就職」。「辭受」與「取與」意思相近，基本上表示對由一定職位帶來的經濟利益的態度。[\[40\]](#) 我們基本可以認為天然此處的「去就」，是等同於「出處」的。明清之際作為一個鼎革時代，其「出處、去就」問題是嚴重的。一方面，儒家為主體的意識形態其價值要求是節義，不作二臣，不為二子。遵守這樣的價值信條之結果，顯然是不能出就於新朝的，而要安心於處、去的。但是，由於清初所採取的帶有強迫性讓人「出、就」的薦舉手段，「處、去」便成為問題。其極端例子便為王夫之、顧亭林之流，顧氏曾謂「七十老翁何所求。只欠一死，若必

---

39. 《廬山天然禪師語錄》函修序。

40. 此從何懷宏先生解說。見何光滬、許志偉主編《對話：儒釋道與基督教》，社會科學出版社，1998，頁 399。

頁  
大乘菩薩道精神在明末清初的落實與發展  
一以天然一系在嶺南（廣東）的發展為例  
391  
第五期（2001.03）頁 377-410

以死相逼，則以身殉之矣」，[\[41\]](#) 可見其苦痛之深。另一方面，對於傳統知識分子而言，內聖外王經世治國一向是其追求與抱負。一個恪守節義的士大夫，如果在明亡以後終身不出，固然可敬，而且從儒家的立場看，誠屬應該。但在清朝國勢漸漸穩定下來，改朝換代終成事實的時候，「出、就」就會逐漸作為一種要求提升上來。畢竟所謂學士大夫也是一個活生生的人，他也有家庭，也有政治抱負。在其價值要求之外，也有其柴米油鹽，衣食住行之謀劃，而學士大夫最通常的謀生手段就是俸祿，所謂「士之仕也，尤農夫之耕也」，[\[42\]](#) 面對這種情況，是出還是不出？是就還是不就？這裡，顯然與儒家為主體的意識形態之價值要求有所衝突，成其為問題。這就是「時間中的遺民現象」之一，即是所謂的「失節」夢魘。[\[43\]](#) 再有一種關於「出處」之情況是於一個朝廷也就是清廷內的「出處」問題。事實上，雖然「去就」問題是天然法施的重點，但是就筆者現在的瞭解看並沒有什麼明顯直白的例子。其《倫宣明使君繹騷序》[\[44\]](#) 可以看作對前面提

到的最後一種「出處」情況作的說明，大意是南康使君治理有功，雖一朝遭讒被  
檄無以自白，但要退而自為尚用其情，使之合道，而非不遑寧處，出而筮仕。天  
然的形像實際上是以忠義孝廉出現的，他對平南王的冷落可以說是作為這種形像  
代表的開始。也可以說，天然以這種形像和身份容攝了部分力圖保持節義的士  
人。皈依天然法門或可免除「出、就」帶來的苦痛，可以視為對出處問題間接的  
解決。天然法施之大，入世之深，不僅於此。我們看以下這樣兩則材料，應該也  
可以看出天然積極入世，不離開世間，並對出處問題是有所回答。其一：

甲寅劫風震蕩矣，古德云：「國家興盛，野老嘯蹙。」老人從匡

---

41. 轉引前書，頁 400。

42. 《孟子·滕文公》。

43. 見《明清之際士大夫研究》頁 378~381。此書所引戴名世語，頗能說明這種問題的普遍性：  
明之亡也，諸生自引退，誓不出者多矣，久之，變其初志者十七八。

44. 《天然和尚語錄》卷 12。

盧問道歸雷峰，而福座所臨，處處桃花，武陵可泛。道人無事外之理，當不許野老歎維桑。諸子欲以匡雲（應指匡廬棲賢寺、歸宗寺，所謂匡雲為「匡嶽雲霞」）為海雲（指廣東番禺海雲寺），老人曰「否」。今無又似五千退席，不敢置喙耳。（此為天然第一法嗣今無語）[\[45\]](#)

甲寅有何劫事？（甲寅）南康有警，時耿精忠在福建與吳三桂會師攻江南。冬，乃避亂入嶺。作「退院」十四首，有：

到處相逢說入塵，不因多病不知年。

並自注為：「老漢平生供狀」。此為其二。[\[46\]](#) 統觀這些材料，我們就能從下面的分析中發現有意思的問題：第一，從今無的說明文字來看，其主旨在於「追憶執侍已來中間離合之槩與老人行住之因」，[\[47\]](#) 則今無此段敘述，在於說明天然和尚江西匡山入廣東番禺海雲的原因在於「道人無世外之理，當不許野老歎維桑」，可知天然道人入海雲是國家興盛（亡）聯繫在一起的。第二，從後面一則材料看，似乎天然入嶺之原因又在於「避亂」，而緊鄰廣州之海雲是避亂之所。這個解釋應該比較合理。因為江西有劫，匡廬或受動蕩，海雲則遠在粵東。第三，如果緊跟第二點解釋，則天然門下諸子勸天然「以匡雲為海雲」，其意又似匡廬比海雲為安，寧有陷師於危地乎？第四，或謂諸子力主留在匡廬以待兩平藩，以期有事。則天然「道人無事外之理」之「否」，天然之欲居海雲，又殊不易解。

究竟天然回到海雲雷峰寺的原因為何？天然一句「處處相逢說入塵，不因多病不知年」之生平供狀，或許恰恰可以說明

---

[45.](#) 《光宣台集》卷 12，《雷峰老和尚七十示生頌·序》，中山大學圖書館藏。《天然和尚年譜》中「國家興盛」作「國家興亡」，見《大藏經補編》卷 22，頁 966。

[46.](#) 《天然和尚年譜》，同注 12，頁 961。

[47.](#) 同注 45。

頁

大乘菩薩道精神在明末清初的落實與發展  
——以天然一系在嶺南（廣東）的發展為例

第五期（2001.03）頁 377-410

393

其「避亂」之虛，濟世之誠。天然歸向海雲之時，與何人處處相逢，與何人說「入塵」，所知為何年，又歸海雲所為者何事，此中誠有大疑情。[\[48\]](#) 所幸有什麼樣的答案並無礙於本文主旨的表達，即是：我們通過對材料的分析，可見天然能夠在明確認識到時節因緣（所謂「知年」）的情況下，以堅毅之心（不為弟子勸說所動），關心國家興盛，不以為道人有置身世外之理，而是處處相逢說入塵。其旨趣，大抵是要人有才有所用，有所處去，有所出就。如果說，就我們掌握的資料而言，天然對於「出處、去就」問題的回答，所給的法施還比較隱晦的話，那麼天然高弟澹歸今釋對此問題則有明確回答。[\[49\]](#) 澹歸的特勝處在於，能居

僧位，對「出與就」以一種不同平常的角度來給與解釋。我們可以找到兩個很具有代表性的例子。一則為《已酉暮春送沈融谷秀才還浙江秋試序》，其謂：

---

48. 有學者認為，清初錢謙益與天然、今釋往來，所為或在反清復明（連瑞枝〈錢謙益的佛教生涯和理念〉，載《中華佛學學報》，1994年4月出版）雖未有明顯證據，但由此觀之，蓋有以也。如果我們再作聯想，則兩藩起義，三藩中尚有一藩即平南王尚可喜按兵未動，而天然之孜孜務務者在於返平南之側番禺海雲，所欲者何？兩藩動作之前一年，有天然高徒澹歸今釋從別人處接手《平南王年譜》。澹歸今釋以故國名臣、宗門名宿之身份作如此年譜，固被人詬為一生之玷（如全祖望、陳援庵），但不若置於一大疑團為妙。兩藩動作之後二年，則有平南王之子劫父叛清。滇池初沸，澹歸既有辯平西王非故國之旗幟，謂「取六詔，戕共主，皆此公也」（《徧行堂集》卷11《與丘貞臣明府》，辛亥春，上海國學扶輪社印行，香港志蓮圖書館影印，1989年。此書實為《徧行堂續集》，但在本文以下行文中仍註為《徧行堂集》。又有《徧行堂集》四十六卷本，與四十九卷本，為《正集》。本文所用為四十六卷本，以下行文中稱《徧行堂正集》）。豈與其師皆有待於平南王而未成事乎？抑或「處處說入塵」，其意在於要人施展才華，參與穩定國家之興盛（此處若為汪宗衍先生之「國家興亡」，則其中意味有迥然不同），以免生靈之塗炭？

49. 澹歸本名金堡，南明永曆朝重臣。正言敢諫，不避權貴。後遭誣陷，拷打近死。僥幸逃生，皈依空門。時人頌其為「當其為儒也，是以佛菩薩之心，為心者也。當其為僧也，是以堯舜禹湯文武孔孟之心為心者」。（《徧行堂集》沈日暉序）。

吾道不貴偏枯，比丘特為一眾，惟菩提薩埵有示作王臣為說法。子韶先發悟門，後魁天下。無儘先魁天下，後發悟門，是非得失，豈論遲速。浩浩紅塵中，大有相為者……沈子迴翔於八達之街日，在萬仞峰頭與天然老子把手同行。[\[50\]](#)

其二為《與丘貞臣明府》，其謂：

不與周人，已由同見。來書尤似介介於出處之間，何也？世間無不變通之理，為貧而仕，古人不以為非，況兄負經世之志，有人民社稷之寄。苟能濟人利物，則一生出處可不計也。華夷二字乃人間自家分經立界……凡弟之是非，從民生起見，不為一身出處起見，並不為一國土內外起見，此為天道，此為聖教。[\[51\]](#)

由此我們可看到，今釋或以菩薩道作為時人出仕的鼓勵，其意在於佛法不貴枯，為法不離世間，所謂「八達街頭」所謂「孤峰萬仞」，正是講世出世間兩相無礙。此即是在超越了個人、民族、國家的角度，以有裨益於民生為出處之則，或可顯大師以般若空智說世間法吧！

事實上，從澹歸禪師文集中我們處處可見禪師以菩薩道，以佛法，叮囑出仕之人「憫視眾生，等如一子」。[\[52\]](#) 由此我們亦看到大乘菩薩道精神之落實。不僅澹歸今釋如此，天然於廣東主持叢林的幾大法嗣也不例外，如歷主丹霞、海雲、海幢的樂說今辯大師：

天懷和易，見人有善，如己有得，見人有不善，如己有失。所為淳淳教柬，務盡誠懇，一出於愛人之至，惟恐傷其情，即不勤求方便，無少退息，其密行如是。……自名其堂曰：月愛。蓋欲入佛三昧，得菩薩極愛一子之地，故以一慈攝四無量心，以四無量

---

50. 《徧行堂正集》卷 4。

51. 《徧行堂集》，卷 11，此說甚好，詳參原文。

52. 《徧行堂正集》卷 4《總督兩廣司馬周公壽序》。

頁  
大乘菩薩道精神在明末清初的落實與發展  
一以天然一系在嶺南（廣東）的發展為例  
395  
第五期（2001.03）頁 377-410

心行六波羅蜜。[\[53\]](#)

天然第一法嗣今無甚至認為佛法不離世間，以為「山不可入」，一十字街頭為菩薩道修行處。今無有謂：

衲僧家一條鐵骨梁，一雙窮相手，志氣不沖天，反落他人後，若於此法菩提心，以之莊嚴正見，以之生消劫運，易熱惱為清涼，易喧呶為寂靜，易困厄為解脫，易苦為樂趣，易短為長，有如是自在，有如是神力，然後不捨五濁而興佛事，如

彼世間負大才力，不遇盤根錯節無以發其利器。教中云：若有諸菩薩不厭生死苦，苦修於菩薩道則無能有壞。李長者即生死苦為菩提，則無能壞，若離生死苦發菩提心修菩薩道則為涅槃染淨二障礙所壞，為是非二見常斷所壞。

更謂：

我此法門第一要人心行善事，一人發心轉動多人，一人行善轉引多人。者個叫做無上菩提之心，將來成佛作祖總在者條路上……要先發心底人去勸他去引他使他陰受其惠，方是我們底事，所以我們出家人離了世間苦惱離了世間纏縛，本當在深山之中人跡罕到底所在去住，尚在者裡與人相接，者總為自己一點菩提之心，所以拖得一身泥水，獨善其身業為先儒不取，焦芽敗種亦為我佛所呵。書本上說先知覺後知先知覺覺後覺。者個道理世出世間必定要底。

再如《海雲禪藻集》載：今離，歷居雷峰綱維，華首、棲賢、雷峰監院，方便度人，一出至誠；今白，沿門托鉢十餘載，所至之地，方便接引者甚眾；今應、今端、古毫、今足，等等亦如之。這些人包括天然、

---

53. 《徧行堂集》卷 1，《月愛三昧說》。

今無、今釋等，儼然在廣東形成了一個以番禺海雲寺為中心，以天然為首腦的一個不離人世間、關切人世間度化，有深切菩薩行願的群體。

舉凡一個團體的興盛，我們可以把它簡略歸納為表現在人與物的興盛上，此間人又是最重要的因素，天然一系也不例外。締造出天然一系興盛狀況的行事或者說直接原因有二，一為眾禪師們的法施。二為禪師們的叢林建設。前者，主要為道法，得人。[\[54\]](#) 後者，主要為道法之所從出，修行之所依止。得物。一種興盛的現象，本身是不能看出大乘菩薩道精神的落實與否，因為它是靜態的。而大乘菩薩道的精神必須是在現實中才得以體現，在行事中得以了達的。我們下一步，將簡要敘述天然一系叢林的興盛局面，而把研究的眼光主要放在叢林建設者的意圖和努力上，由此來看其精神。

我們先簡略看看其叢林設置的一般狀況。自天然禪師開法於廣州光孝寺之叢林，為眾道俗說法以來，通過天然眾多弟子的努力，在短短幾十年內，形成了一個「以番禺雷峰海雲寺為中心，旁及廣州海幢寺、仁化丹霞山別傳寺直至江西廬山棲賢寺，組成了一個廣闊的寺院網」。如果算上宗寶道獨駐錫之羅浮華首台、芥庵等，則天然一系所駐叢林，經常可以互相活動的範圍相當廣，今無語「若論要所在，住廣東七八處已苦住不遍」[\[55\]](#) 可作說明。海雲寺為天然闡法的最主

要場所，天然門下實以海雲為宗。海雲門龍象騰踏，規模甚鉅。廣州海幢寺為天然第一法嗣今無精心營建，其規模之壯麗，號稱「不獨甲於粵東，亦且雄視宇

---

[54.](#) 應該指出，著述的出版流通，可以說是法施的具體表現之一。這種表達的是思想，是解脫道，是「法」的施捨，但是又以物的形式表現。但是，這種物的形式如果確實完成了它的法施之使命，則結果往往是為使得宗門得人，「得人」之人的意思有更多的人來皈依門下，由慕天然一系的道法，進而前來皈依。弟子天然一系著述流通之書籍不少，其意旨從佛教角度講是在於行法施，行菩薩願，惠澤天下。如今辯為天然《首楞嚴直指》作的《緣起》，又如今釋為今無《光宣台集》作序，其意即以為為讀者加菩薩願行之鞭，而非予聰辯口舌之資。

[55.](#) 《光宣台集》卷 9，《與棲賢大眾》。

頁

大乘菩薩道精神在明末清初的落實與發展

第五期 ( 2001.03 ) 頁 377-410

——以天然一系在嶺南 ( 廣東 ) 的發展為例

397

內，土木之功殫矣」，[\[56\]](#) 為廣州四大叢林之一。海幢門下規模甚廣，「師居海幢，一時王公大人悉傾蓋相歡，下至士民稽顙乞一言為道種，幾遍南海」，食指動則數千。丹霞山別傳寺為澹歸今釋胼手砥足苦心經營而成，該寺與曹溪、雲門鼎足而三，成為嶺南一大梵剎。棲賢寺則遠在江西廬山，「此地九代祖師道場」，[\[57\]](#) 「為老人 ( 天然 ) 匿影匡山地」。[\[58\]](#)

我們對天然一系叢林興盛狀況的介紹姑且至此。天然一系叢林如此興盛，是由天然門下眾多弟子能夠為法忘軀地進行叢林建設而來的。[\[59\]](#) 而天然弟子之所以能如此為法忘軀地進行叢林建設，首先應該是與他們對叢林與道法之間關係的認識有關。這一點，今無有如是說明：

古人護叢林如護眼睛，叢林是衲子所聚之地，道法所從出之地。若無叢林，則衲子無由而興。所以護叢林者，護道法也。[\[60\]](#)

叢林為道法所從出之所，護叢林固為護道法，而建設叢林，很顯然也即是自利利他，而尤顯利他之行事。因為事實上，一個人參與建設叢林，自己能不能獲利於此道法所從出之所，是個未知數，而肯定有衲子能從中獲益，這是毋庸置疑的。也就是說，一個人在叢林建設這一件事未必能自利，而利他是一定可成的事，能夠為法忘軀般地精進努力，則我們可以說他合乎大乘菩薩道的利他精神，或者說大乘菩薩道的精神在他的身上有所顯現。

而且關鍵的問題或許並不在這，而在於天然門下頗有對於行菩薩心願與致力於宗門叢林建設之自覺。此中突出的例子，或許為海幢寺的今

---

[56.](#) 黃任恆編輯，《番禺河南小志》之《創建海幢寺碑記》，載於《海上明珠集》，頁 192，廣州市人民政府編印，1990 版。

[57.](#) 《光宣台集》卷 9，《與棲賢大眾》。

[58.](#) 《徧行堂集》卷 8，《棲賢石鑑觀禪師塔銘》。

[59.](#) 這一點，除今釋、今無不論，我們從《海雲禪藻集》中還可以看到不少簡要例子，如今湛、今墮、今白、古行、古電、古真、今漸、今足、古蔭等。

[60.](#) 《光宣台集》卷 1。

頁

大乘菩薩道精神在明末清初的落實與發展  
——以天然一系在嶺南（廣東）的發展為例

第五期（2001.03）頁 377-410

398

錫解虎。解虎少為諸生，出家後先為雷峰海雲寺行乞，後值今無鼎建海幢寺，一

見今無，即曰：

海幢八達街頭，人事雜遝，出世人固未易住，住亦未易謀有所創建，況欲弘麗廣

博。師雅志奇偉，其中之難，殆又未易以一言盡也。雖然錫請竭股肱心膂以佐。

[\[61\]](#)

擔荷叢林建制五難，與諸子忘身就事。會清廷有汰僧之意，吐血數鬥，幾成永訣。

究其發心，其意如今無所述：

予與解虎諸子同發心為嶺海建一區，若幸而有成，他日有聰明特達者出，能肩其

一線之傳，較之五天竺事或無輕重。[\[62\]](#)

其先寂數日與眾告別：「唯發願再來海幢，以深其菩薩願」。[63] 澹歸今釋

亦有以建立丹霞為菩薩道之事的一種看法：

弟料理丹霞道場，只是菩薩道中極小一事，然絕不敢儒齷齪輩討些錢糧，便是自

家養老子長子孫之計，為念念為闡揚佛法，成就修行。[64]

今無和尚更以為行菩薩行、發菩薩心，可為棲賢一眾辦理棲賢作激勵：

總之，菩薩行該我輩行，菩薩心該我輩發，故未肯休息耳。諸人當知此意，亦分

一分擔子，做一分菩薩。……十方師僧到，即窮

---

[61]. 同注 56。

[62]. 《光宣台集》卷 5《監院解虎六十又一壽序》。

[63]. 同注 56，此處所缺之字應為「行」。

[64]. 《徧行堂集》卷 11 之《與丘貞臣明府》。

極，亦留一宿兩餐，結菩薩緣，莫失叢林禮數。[65]

叢林建設者之發心與行事，大抵如前所述。另外中國佛教之叢林在古代實際上擔負著一種社會救濟的功能，[\[66\]](#) 這一點在天然一系的叢林建設中也屢有表現。雷峰海雲寺就有收容今崑這樣「其母因世亂，度不能全，遣依天然」的例子。此類情況，諸山都有。最突出的例子，當數天然之妹今在因見世亂，百姓老病孤苦無有所依靠，而建立無著庵收留之。今崑之母與姊妹便是依今在而住。此或可視為菩薩道之一事，或可視為其宗門發展中合乎大乘菩薩道精神的表現之一。只是，由於當時災荒不斷，流寇為多，朝廷捐稅繁雜，又有遷海之事，宗門經濟困窘難堪，其窘狀由今端《龍護園書事》可見一斑，[\[67\]](#) 所以這種偏重物質上的救濟，即使有此行願，畢竟不是宗門所重所能之事。[\[68\]](#)

#### 四

我們對天然一系發展的考察到此基本結束。從我們的考察中，可以看到，天然一系能夠從「自修自了」的狀態中擺脫出來，能夠不離世間地進行修證和化度，對大乘菩薩道有一個比較清醒的意識，並在其行事中體現出來。可以說，作為一個群體而言，大乘菩薩道精神在這裏有充分的體現，或者保守地說，是瀰漫於其中的。我們如果拿它與明初被批

---

[65.](#) 《光宣台集》卷 9。

[66.](#) 南懷謹〈禪宗叢林制度與中國社會〉，載《現代佛教學術叢刊(90)·佛教與中國思想及社會》頁 353，大乘文化出版社，民國 68 年。

67. 龍護園為丹霞下院，其詩為：「紅梅峻嶺監官路，一路菴閭半編戶。往日精嚴舍衛城，鉢和羅底今非故。饑寒不免自銷歸，法鼓梵鍾仍朝暮。關頭奈是往來街，責望多般少回護。盡道使曾立租，僧糧一石何曾富。秋成隻收二十鍾，費錢二錢入官庫。幸然得豁雜差徭，不致流離仗仁慈。我聞此語心酸淒，相對顛蹉手無措。寫憂聊出北門行，頽垣破瓦籠荒霧。飛飛歸燕掠空堂，處處寒池立飢鷺。」載《海雲禪藻集》。

68. 叢林建設這一部分，還有一些東西可以補充，用以更充分說明大乘菩薩道精神的落實，因為寫作時間有限，暫述如此，但已經基本可以說明。

頁  
大乘菩薩道精神在明末清初的落實與發展  
第五期 ( 2001.03 ) 頁 377-410  
—以天然一系在嶺南 ( 廣東 ) 的發展為例  
400

評為「山林佛教」、「死人佛教」的情形相比較，此一明末尤其是清初佛教發展之大乘菩薩道精神落實一幕，無疑是絢爛多彩的。而釋見暉一文中所提出的回歸在憨山德清身上的大乘菩薩道精神，在這一團體中，作為一個宗派中興盛的一支而言，是得到繼承和發展的。

雖然本文作為筆者研究的開始，其主要目的和任務是在對大乘菩薩道認識的基礎上，來看晚明以來於憨山德清等身上的大乘菩薩道之於明末清初之際尤其是清初在天然一系的落實和發展，提供一種個案的分析。但是，我們通常並不滿足於從某個角度對某個現象的把握，我們會作進一步的追問，以求其深入。在此，我

們很自然地會提出的問題是：為什麼天然一系能有這麼突出的關於大乘菩薩道精神落實的表現？

一種現象的發生，總是離不開其內因和外緣。從其內因看，我們從佛教思想傳承的角度，可以發現天然一系在大乘菩薩道精神落實上有以下三條脈絡相關。第一條當然為天然一系念念不忘的曹洞博山法脈。「博山三十年緝密家風」，為天然一系喜用之辭，這與曹洞歷來以篤實綿密見長的士民風格是一致的。博山傳法給宗寶道獨，宗寶道獨更是在其基礎上表現出其務實性，不善玄談，從所謂「老僧這裏，只以本分接人」[\[69\]](#) 即是。宗寶道獨有這樣的一段有關於菩薩行的話頗為耐人尋味：

博山先師常道，宗寶，我深悉汝意。汝只想入山去，得兩餐吃飯，便一切不管，正道著山僧意中事。於今大眾需要體諒，雖山僧這等卻象小乘。依菩薩行，只願度眾生。寧可自家墮落，乃至度一人，數劫相隨，其人不發心，菩薩亦不動念。山僧不能行菩薩行，度盡眾生，但願與大眾，大家著緊，如救頭然，便滿鄙意。

[\[70\]](#)

在這裏我們認識宗寶是否能落實大乘菩薩道精神、行菩薩行，顯然不能

---

[69.](#) 《宗寶道獨禪師語錄》，《卍續藏》冊 73，頁 763b。

[70.](#) 同上注，頁 737a。

僅以他口頭上表述自己能不能行菩薩行作標準。因為從道獨在這裏對自己提出的批評來看，只在於認為自己不能度盡眾生卻似小乘；同時他又希望能度盡（眼前）大眾並以此為滿足。這種講法，毋寧說恰恰是宗寶踏實務實的表現。不能度盡眾生，但又不自修自了而「願與大眾，大家著緊，如救頭然」，這在行動上如果不能說契於大乘菩薩道之精神，也可以認為是隱含了進一步昇華為大乘菩薩道的因素。事實上，我們看到，大乘菩薩道之精神，從宗寶到天然到今無、今釋、今辯等，有一條明顯上升的形式。這與天然一系對博山、宗寶的篤實縝密作風的傳承不無關係。第二條脈絡是《華嚴經》思想的影響。博山無異元來主張禪教不二，宗寶道獨也不例外，天然一系亦是如此，有所謂「宗教相須」一類的說法。道獨講倡華嚴又力。天然和尚參究道獨於黃岩，便「因問華嚴，所得皆亡」，天然門下亦多所從受。道獨有謂「諸經惟華嚴最尊，乃如來根本法門」之說。[\[71\]](#) 華嚴思想中，又以李通玄長者思想最為道獨看重。[\[72\]](#) 道獨有《重刻十明論序》稱：

通玄長者，未造華嚴論，先造此十明論。……或云：此是教乘，宗門別有長處，則道獨自甘負墮也。[\[73\]](#)

道獨於丙申秋，駐錫海幢，因論文浩繁，特收李長者《華嚴論》精義，造《華嚴寶鏡》。李長者華嚴思想中六相十玄思想解釋濃厚反映出密著於現實人間的實踐觀點。[\[74\]](#) 或許正是在李長者此類思想的影響下，故而有前引今無之所謂：

---

[71.](#) 《暮誦華嚴經引》，同上注，頁 766b。

[72.](#) 如果按照呂澂先生的解釋，曹洞宗所傳之洞山五位和寶鏡三昧，與李通玄長者的《華嚴經論》都是用《易經》思想來作解釋的結果，則曹洞宗與李長者之間或許早已有所契合。見《呂澂論著選集》卷 5，頁 2387~2388，齊魯書社，1991 年版。

[73.](#) 同注 69，頁 767a。

[74.](#) 木村清孝《中國華嚴思想史》，頁 176，東大圖書公司，民國 85 年。

教中云：若有諸菩薩不厭生死苦，苦修於菩薩道則無能有壞。李長者即生死苦為菩提，則無能壞，若離生死苦發菩提心修菩薩道則為涅槃染淨二障礙所壞，為是非二見常斷所壞。

以此作一眾開示，故有海幢寺華嚴長期之結，有比丘刺血求書《華嚴經》，又有書寫《華嚴經》過分辛勤得咯血病而終之事。此皆可深見李長者之於天然門徒菩薩道精神之影響。第三條脈絡，是憨山德清思想的影響。憨山德清身為晚明尊宿，名滿天下，為萬人師表，固屬平常。我們把這一點特意提出來，其原因在於這樣一種特殊的因緣，即錢謙益為輯《夢遊全集》，囑託宗寶道獨為之訪求，道獨憊椎告眾，以海幢所藏者付之，又為訪求棲壑禪師，得全。其《夢遊全集》日錄為憨山大師首座通炯，「今海幢諸僧，皆其孫也」。[\[75\]](#) 由此可知，天然一系與憨山頗有關係，故應該比常人更受其影響，而對憨山德清大乘菩薩思想有所承繼。而在外緣上，我們也可找到幾種可能性：其一為來自儒家的批評。儒家對佛家歷來都有批評，具體到天然一系，我們所要強調的重點是來自於陳白沙和湛甘泉後學的批評。陳白沙對佛家的批評有：

禪家語，初看亦覺甚可喜，然實是僮侗，與吾儒似同而異，毫釐間便分霄壤，此古人所以貴擇之精業。

批評尚且委婉。[\[76\]](#) 而甘泉批評就顯得相當強烈：

佛氏初心，軀殼起念，即是苦根塵，絕倫理之罪，是同條共貫事。問罪者，先須按其實， 臧證，乃可誅也。……佛者之教，

---

[75.](#) 今釋《夢遊全集小紀》，轉引自《洗玉清文集》頁 474~475，中山大學出版社，1995 年版。

[76.](#) 《明儒學案·白沙學案上》，中華書局，1985 年版。

頁 大乘菩薩道精神在明末清初的落實與發展 第五期 ( 2001.03 ) 頁 377-410  
—以天然一系在嶺南 ( 廣東 ) 的發展為例  
403

正欲使人絕滅倫理，如水火之不相同。[\[77\]](#)

陳白沙為廣東江門人，湛甘泉為廣東增城人。天然門下頗有傳白沙甘泉之學的，如今離即是白沙之學的傳人，因與天然辯儒釋宗旨而皈依。又有古雲師增城湛子雲，得甘泉《心性圖》深窺堂奧，今釋亦稱自己從此中來良久。還有傳陽明之學的。這些由儒門進入到佛門中的人深知儒門對宗門之批評，所以天然亦有「悲禪門之僮侗」之類的感歎，屢屢與人辯儒佛異同，加之西洋天主教之傳入給佛教之發展帶來一定的衝擊，如何能夠由「絕倫理」、「僮侗」之類的指責中擺脫出來，如何能夠維護在汰僧之議威脅下的佛門的存在與發展，成為一個嚴峻的問題。其

二，從明清之際的社會背景來看，整個國家處於動蕩不安的局面，人民生活困苦，能不能給處於水深火熱之中的黎民百姓國家社稷予以救助，也成為佛教必須面對的問題，如果佛教在這種情況下無動於衷無所救濟，依舊自修自了，恰好證明佛教之絕滅倫理，無益於世。無益於世，遠離人間，則佛法在社會也就未必有容身之所。其三，晚明佛教雖為復興，並不能掩蓋晚明叢林的種種弊病，這點江燦騰先生已有詳細論述。晚明以來叢林之衰敗，實際上成為時人的一種共識。如何能夠整肅叢林，亦成為佛法慧命所繫之重點。

面對這樣關係到佛法慧命的問題（實際上從佛教立場上看，也是繫於天下蒼生脫離人生苦海之大載舟之問題），如何能夠正本清源，力挽狂瀾，成為每一個篤實修行之佛教徒應該深切關心的問題。解決這個問題，對於宗門而言，一方面在思想上，相應地表現出對經典的回溯，對教門的尊重。天然一系在這一點上可謂接受了博山、道獨的影響而有所發展，成為其宗門內一普遍現象。而越是對義學瞭解，則大乘菩薩道、菩薩行之意義也就越能夠得以彰顯；在行動上，就表現為大乘菩薩道之自覺與落實，有此自覺與落實，則一方面不離世間，展現佛教之人間關懷，庶幾可以免絕滅倫理、無益於世之指責。另一方面，建立道場，整肅叢林，則大眾有一幹常所為皈依禮求法之處，則菩薩普度行願固有所

---

77. 《明儒學案·甘泉學案一》，中華書局，1985年版。

頁  
404 大乘菩薩道精神在明末清初的落實與發展  
——以天然一系在嶺南（廣東）的發展為例

第五期（2001.03）頁 377-410

托，而宗門亦有以振，佛法亦有以興。

如上，我們對天然一系的菩薩道思想作出了一個簡略的解釋。必須承認的是，這只是一種並不完備的解釋。此或許可為我們以後的進一步的深入，提供進一步的線索。而深入需要付出更多的精力去開掘與解釋文獻，這有待於未來的努力。

頁  
405 大乘菩薩道精神在明末清初的落實與發展  
——以天然一系在嶺南（廣東）的發展為例

第五期（2001.03）頁 377-410

### 【附 錄】

《海雲禪藻集》為天然弟子之詩文集，也被稱為《雷峰海雲志》之一，其原因即在於該文集附有天然弟子之傳略。因流通稀少，本附錄遵照《海雲禪藻集》中出家因緣等重點，擇其大要將它稍加整理，大概地分成幾類，聊備參考。

序	姓名	籍貫	在家面貌	出家因緣	出家行狀
---	----	----	------	------	------

號					
1	今無	番禺	聰敏絕倫	髻齡披緇，參雷峰天老和尚。	年十七，於六祖座上，明上座因緣，聞貓聲大徹宗旨。監棲院務，備諸苦行。分座海幢，創建大剎，一時法席交遊之盛，不減晦堂。人謂博山懸記再來。
2	今覲	新會	才華挺出，有用世志。	見天和尚，往復數四，遂篤信空宗，以居士悟入，年四十二始落髮受具。	臨眾棲賢西堂，復繼席。洞上續密家風，允推克肖，學士大夫多所傾心。
3	今釋	杭州	庚辰榜進士，才鍾間氣，以廉潔直節著。	年三十七出世桂林，行業純一。	壬辰參雷峰滌器廚下，充棲賢書記。於寶安舟中蚊子咬，目不交睫，便堪破本來面目。創立丹霞名剎，又充監院，前後戮力十六年，一日入丈室，言下盡忘從前所得。

4	今摩	番禺	邑諸生，天然子，穎悟拔群，頗好黃老之學，禪師不能禁。	庚寅冬一夕視內典，遂盡棄夙習，從大父落髮，同時受具雷峰。	甲辰付大法。愛廬山山水幽邃，有終焉之志。影不出山三十年。師內外諸戚臧獲長幼，皆得度為僧尼。
5	今壁	東莞	幼通墳典	弱冠出世，習毘尼於鼎湖，聞天然禪師倡道雷峰，徒步歸之。	戊申元旦與澹歸禪師同日付囑，己亥冬分座海雲，未幾示寂。
6	今辯	番禺	兄弟四人有文名	嘗學帖於梁之佩，即海發禪師，導以內典梵行，忽有所省，求行腳僧引至匡廬，參天老人求為薙染，庚子受具。	戊申解夏，付與大法，分座丹霞，乙丑主海雲海幢兩山。未幾，應西粵永寧之請，奉三世語錄入藏，會福州紳士請繼長慶師翁之席，師從浙入閩，鼓山為霖和尚

					慎於許可，獨惓惓於師。
7	今攝	番禺	世席豐腴	未脫俗初參天老人，早已留心宗乘，老人曰：汝要究竟此事，非出家不可。	叢林營建多所經劃
8	今湛	三水		髻齡發大心出世	住雷峰隆興寺，聞天然禪師倡道訶林，與其徒達此，籍本寺田畝室廬供諸十方，躬延禪師作開山第一主。發願行募建寺以容眾。
9	今離	新會	邑諸生，傳江門之學，學者多宗之。	聞天然闡法訶林，請辯儒釋宗旨，披剝累日不覺自屈，即日皈依落發。	居雷峰為一眾綱維，居華首、棲賢、雷峰監院，方便度人。
10	今墮	番禺	喜談論，尚氣節	因鄉亂，其兄遇難，遂無意於世。父母逼其成婚，正襟危坐達旦而逃。乙丑求天然禪師薙染受具。	訶林監院。後隨澹歸開丹霞別傳寺，勇於辦道，誠為宗門爪牙。

11	今應	番禺		乙丑出世	致力雷峰建殿，殿之宏麗鞏固，今應有力。工未竣，已西首。族名善士出世為大僧者尤多，皆其勸導。
12	今鏡	三水		年十七隨母出世	諸大刹綱維。行解精研，為同門所重。事母尤孝，人比之陳尊宿。
13	今崑	番禺		母奉慈氏，世亂寡居，度不能全，遣其子依天然，自與其女依天然妹庵主來機。	誨習禪定，穎悟超群，不可測度。嗣臨濟。
14	古卷	從化	邑諸生，弱冠有俊才，不樂進取。	竊聽天然講法之餘論，忽起疑情，勃然有出世之志。	求道過苦，寢食俱忘，肋不沾席者年餘，遂以病脫。
15	今巖	順德	邑諸生，有文名。	弱冠從天然禪師求生死大事。（其母頗知書，相繼出家。）	請藏嘉興

16	今如	新會	諸生，有文名，性慈和，簡於言笑，博通教典。	癸己皈老人出世，登具。	依老人會下深契妙道，與今離為性命之友。
17	今音	番禺	諸生，天然從弟	平生放達任俠，一夕豪飲，與友人訣，潛附商舸入廬山，求天老人脫白。	研究祖道，幾於忘身。
18	今邠	新會	諸生	少與邑人結方外之遊，向依天然禪師決生死疑義，至庚子始受具。	雷峰監院，甚為慈遜。
19	今白	番禺	諸生，個儻人也。	癸己出世	雷峰建置，工用不賞，自發願行募，沿門托鉢十餘載，叢林規制舉局，所至之地方便接引者甚眾。

20	今全	番禺		癸巳脫白受具	雷峰監院，當雷峰建置之始，會典直歲有功，至今稱之。
21	今莖	番禺	孝廉，今從之弟。	兄弟皆從天禪師講學課藝。因其父二巖禪師出世，遂引退山林，辛丑受具。	超悟出輩，為天老人所期，素有宿疾，不獲究竟一大事。
22	今二	新會	諸生	平生豪舉，負大志不肯少挫於人，人亦罕近之者，一見天禪師即戢身皈命，苦求度脫，辛丑受具。	往來匡廬丹霞
23	今穉	番禺		乙丑出世，戊戌登具。	執侍丈室三十餘年。師居棲賢，往來省觀，不憚跋涉。
24	古汝	瓊山		十歲衣緇，己亥登具。	隨禪師仗履特久，超悟拔萃，蓋海外奇珍也。
25	今從	番禺	明經	其父二巖出世匡廬，從亦	典教授，備諸後學請益。

				隱居，與從第教授生徒， 丙午始隨天然禪師薙染。	儒之君子，禪之耆宿。
26	今回	東莞	邑諸生，幼敏 悟超群，貫穿 百氏。	其父與天然禪師為法喜 交，回少聞妙道，乙巳在 雷峰受具。	其意勇於求道
27	今 ■[言* 貴]	福建 漳州		辛丑至雷峰，依禪師會 下。	典賓客，後入丹霞。
28	今佛	新會	諸生，慷慨節 烈士也。	世亂，闔門為豪猾所害， 今佛手刃之，割其首，鳴 之於官。官憫其孝，原 之。遂服易出世。	芥庵監寺

頁

大乘菩薩道精神在明末清初的落實與發展

第五期 ( 2001.03 ) 頁 377-410

—以天然一系在嶺南 ( 廣東 ) 的發展為例

408

29	古行	順德	童子時與今 巖同鄉塾。	世亂，遂棄簡策，慨然有 出世之志。	行募於吳楚閩越中，積有 勤勞。
----	----	----	----------------	----------------------	--------------------

30	今端	新會	幼為章縫之士，生長富室。	晚好茹淡服素，視家室豪華忽如朝露。初，易儒服於雷峰，遂秉具。	為丹霞龍護園主，能接待十方雲水。久之，還雷峰，教習諸初學，手不釋卷，總老而終。有子相繼出世。
31	今竹	湖廣		行任得度，投天老人受具。	海幢典客。精研道妙。後奉命居長慶嚴修梵行，為縉紳所傾仰。
32	今龍	茂名		少年脫白，禮石波禪師，受具。乙亥參天老人於雷峰。	求入室咨決疑義，下語未契。出為典客，始知老人作用。隨入丹霞參請益切。石鑑分座怡山，以監寺輔行。往參天童，得木陳和尚付與大法，道風傾於東南。
33	古真	湖州 歸安		輪潔雲之子，先後薙髮，在歸宗受具。	充雷峰點座，後歷副寺。年少有心行，多著績常住。

34	古詮	番禺	少負夙慧，力學如古，兄弟皆為鄉閭所重。	素聞天老人以宗門事接引後學，束身皈求雜染受具。	領華首院事，剔蕪芟荒穢，斂輸稅，頗殫心力，以疲勞咯血病蛻華首。
35	古住	湖廣 黃梅		行腳至棲賢，參石鑑禪師，留侍。	二六時中，勤參懇證。石鑑禪師分座怡山，與枯吟龍雲內外調護，從席再振。
36	古邈	番禺		因從父作蔭株，公得禮雷峰。	研苦參究駸駸脫疑。侍雷峰丈室，往返棲賢。後為長慶典客。與閩中名士為法喜之交。
37	今錫	新會	諸生	少修梵行，有出世志，遇天和尚即求脫白，受具。	初為海雲典客，後為海幢監院，劬維營建，法門大振。子月旋亦依止海幢，並稱耆德。
38	今徹	番禺	邑諸生	少習淨業，值天老和尚、剩人和尚、二巖大師偕道	歷典清職

				散木堂，得聞緒論，丙戌亂後，遂棄章縫，丙申居雷峰，以居士充書狀，戊戌受具。	
39	今	江南 江浦 縣	南海縣令幕僚	寓訶林，一見天老人五體投地，求為比丘。老人查其誠，戊子登具。	歷典巨職，皆能以慈攝眾，所至之地婦孺皆化。

頁

大乘菩薩道精神在明末清初的落實與發展

第五期 ( 2001.03 ) 頁 377-410

409

—以天然一系在嶺南 ( 廣東 ) 的發展為例

40	今印	順德	諸生，梁之佩是也。	丁酉秋闈不遇，徑衣方袍出嶺，至匡廬皈天老人落髮受具。	研究古道，幾至忘身。
41	今沼	番禺	諸生，天然族侄。	世亂，無復有人世意。研窮儒者之學，規行矩步皆有準繩，晚讀楞嚴經，始灑然超脫。入雷峰結室閉	雷峰方興土木，出輔今湛募化。為記室，雲堂。

				關，庚午受具。	
42	今楮	新會	番禺諸生	將及歲薦，適以憂解服，闕棄諸生。	孤居十餘年不與人接，參究之餘間疏理韻譜，大為詞流所重。
43	古電	新會		自幼隨母出世，依天老人。	執侍服勤三十年，寒暑靡間。行募江右，吳越。凡事皆肩荷向前，不遺棄餘力。居棲賢獨肩常住之務，今辯稱其無愧行解相應。
44	今四	新會	諸生	年三十出世。丁酉皈依華首天和尚受具。	海幢典客，時阿大師創建海幢，道法盛行，王臣士庶軒車相望，卒能應酬不缺。為棲賢監院，時值修建，亦能酌盈濟虛。
45	今鷺	番禺	諸生，樂說和尚仲兄。	世亂，隱居。樂說諭以生死大事，忻然脫白衣淄。	充丹霞化主。公性坦率，不隨人俯仰，所至皆有能聲。

46	古通	順德	諸生	世亂，隱居，修淨土之行，聞雷峰道風高峻，求為薙髮。	充雷峰下院主。後返本山，訓課沙彌，功專心勤，雖毫不倦。
47	古毫	新會	解虎子	髻齡從棲壑落髮受具	為海幢典客。父子皆以勤勞著。雖貴遊傲誕，能以理調伏。
48	今普	廣州			初求天老人出世，人多易之。丹霞化主，諸貴遊受樂其誠。瓢笠遍於嶺外。弟大嚴亦為僧海幢。
49	古正	湖州 歸安	諸生，今漸從兄。	未出家前已聞天老人道風傾注，遂攜其子來歸。	歷居歸宗、丹霞、雷峰諸山，不改典籤之役。
50	今漸	湖州	龐門先生裔 孫	辛卯入雷峰	入棲賢，刀耕火種，剪除蕪穢，與大眾作苦。
51	古鍵	順德		庚戌年十八出世雷峰	海幢書記。有比丘刺血求書華嚴經，辛勞過度咳血而終。

52	古蔭		家豐，志存淡泊，盡推家業讓與諸侄。	圓頂方袍走方外，遍參機緣多不契，還粵徑投雷峰座下禮天老人。	勤勞一十八載，初為點座，後為副寺。以勤勞咯血終。
53	古義	新會			出世丹霞，歷諸上刹，皆典重職。
54	今足	肇慶 高要	諸生。平生喜布施，信因果，其母尤虔奉三寶。	今足棄諸生，出世雷峰。	腰包度嶺，行持一鉢於戎馬倥傯之際，不避艱險，皆能化導強暴。惓惓以棲賢建立為念。
55	古證	廣西 梧州		遇薑山郝公行募粵西，班荊與語，灑然異之，導以生死夢幻，因求出世，攜歸雷峰，見龍象如林，其志益篤。	出世丹霞，以柔忍攝眾。
56	古易	番禺	本為儒家，廣	弱冠即有脫白之志。父兄	挈其婦與一子一女相繼

			慈大師從子。	難之，自髡其頂，衣壞色衣，修持梵行。	稟具，初為雷峰殿主，遷典客，尋掌書記。
57	古檜	番禺		童子時大父喪，私念死必有不死者在，翻起疑情。復遭父喪，傷心欲絕。夢中得觀音大士示，得不死，遂斷葷腥，後出世。	於歸宗為一眾募食，為典客二十七年，化導有情，推誠忘我，與名輩為方外交，口稱觀世音名號而逝。
58	今身	新會	諸生	戊申棄諸生，登具丹霞。	侍天老人於歸宗，晚歸蒼梧龍化七寺，多致儒生之慕。
59	傳多	番禺	古易子	童年剃落	
60	古昱	惠州		弱冠出世於閩	慕海幢道風之盛，往參阿大師，生平狷潔自好，嚴奉毘尼，喜交遊，重然諾，取與不苟，多為緇素所重。
61	今毬	東官	生長名闕	幼知向上宗門，固夙資然也，童子身皈雷峰為沙	有《懷淨土詩》行世。嚴奉毘尼，學通宗說。

				彌。	
--	--	--	--	----	--