

# 半生幸入三峰社 ——從晦山戒顯看清初遺民僧的日常生活

周孜觀

中興大學中文系副教授

## 中文摘要

本文旨在以明遺民晦山戒顯（1610-1672），及其現跡東瀛之《晦山顯和尚全集》為例，探討遺民僧日常生活樣態之細節。期於國族興亡、個人仕隱的論述模式外，根據社會心理學所探討的，聚焦於工作、休閒、信仰和個人幸福感等議題，探查晦山作為遺民僧的生命發展與心靈圖像。晦山戒顯其人其學，在過去的研究中是一位「生平不詳」、「學德不彰」的遺民僧。今據所見《晦山顯和尚全集》中收錄之豐富的詩、文與語錄，適足以提供其日常生活諸多面向的材料，得以裨補前人對於晦山戒顯之研究。本文首先討論遺民僧的評價，兼及晦山戒顯身為遺民僧的外顯評價，並藉由其理想人物的象徵隱喻討論其個人之自我定位；其次以日常生活為視角，就全集中詩、文與語錄等相關材料，從僧職僧務、山居游藝與關係歸屬等三個面向，窺見晦山身為遺民僧的日常生活樣態。最後，從當代熱門研究議題——個人主觀幸福感作為新的檢視標準，企圖在舊的仁義節孝的遺民評價外，對於晦山戒顯的生命情懷與心靈圖像有一新的觀察與理解。

**關鍵詞：** 晦山戒顯、日常生活、工作、休閒、主觀幸福感

# The Daily life of a Loyalist Chan Monk in the Early Qing: Huishan Jiexian of the Sanfeng Lineage

CHOU, Wen-kuan

Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Chung Hsin University

---

## Abstract

This article explores the everyday life of the Ming dynasty loyalist monk Huishan Jiexian based on information in his collected works (*Huishan Xian heshang quanji* 晦山顯和尚全集), found in Japan. Setting aside discourses of dynastic renewal and individual reclusion, this article uses concepts from social psychology such as work, leisure, faith, and subjective well-being to explore developments in Huishan's life as a Ming loyalist and his spirituality. Previous scholarship simply remarked that Huishan Jiexian was a loyalist monk about whose life and accomplishments little is known. The large amount of poetry, prose, and recorded sayings in Huishan's collected works provide a sufficient amount of material about his life to make up for the lacunae in previous scholarship. The present article first discusses the standard definition of loyalist monks. Then it discusses Huishan's external identity as a loyalist monk as well as his self-understood identity through the symbolic metaphor of an ideal figure. Next, it uses the relevant material in his poems, prose, and recorded sayings to understand the daily life of a loyalist monk from three perspectives: his duties as a monastic

officeholder, his studies in seclusion, and his lineal affiliation. Finally, following the trend of using an individual's subjective well-being as a criterion, this article attempts to look beyond the previous valuation of loyalist monks as upholding traditional values to offer new insights and understandings of Huishan's biography and spirituality.

**Keywords:** Huishan Jiexian, everyday life, work, leisure, subjective well-being



## 一、前言：問題的提出

人生喻若旅次，或許一開始有著理想的藍圖、共同類近的目的地。然而，有時、或者更經常的狀況是無法筆直通達終點，時而出現的十字路口，逼令旅人對擇左選右作出抉擇。抉擇之後，除了接續的路有待前行，伴隨而來的人身評價也難以避免。所謂的評價，看似是出於個人言論，卻也反映了文化層累所形塑的價值系統。以中國傳統文人而言，出處、進退、仕隱，其背後即藏著充滿了文化隱喻的價值系統。仔細審視常言讀書、求學以仕進一語，無疑是一條想像的筆直理想人生之路，其中求學是否得以仕進是一難，仕途是否得順坦又是一難。如《論語》所謂「天下有道則見，無道則隱」之語，<sup>1</sup>《孟子》亦言：「天下有道，以道殉身；天下無道，以身殉道」，<sup>2</sup>可作為進退的依據。因此，當天下作為外在政治環境的代詞後，政治環境的良窳成為進仕退隱的重要考量判斷。然而，何謂有道？何謂無道？以《論語》所載「直哉史魚！邦有道，如矢；邦無道，如矢。君子哉蘧伯玉！邦有道，則仕；邦無道，則可卷而懷之」的例子，<sup>3</sup>臣子身屬同一政治環境下，擇選「直道而行」，或是「卷而懷之」都是被認可，甚至是稱譽讚揚的。然而，若是易朝易代之

※ 收稿日期 2020.5.12，通過審稿日期 2020.6.5。

※ 本文為科技部研究計畫「躋聖與面俗——晦山戒顯的生命關懷」（計畫編號 108-2635-H-005-001）部分研究成果，曾於第三屆近世東亞佛教國際學術研討會以「遺民僧的日常：以《晦山顯和尚全集》為討論中心」為題發表，與會廖肇亨教授與黃繹勳教授提供寶貴意見，復蒙兩位匿名審查人提供詳盡審查意見，特此誌謝。

<sup>1</sup> 魏·何晏注，宋·邢昺疏，《論語注疏·泰伯》卷 8，臺北：藝文印書館，1993 年，頁 72。

<sup>2</sup> 東漢·趙歧注，《孟子注疏·盡心下》卷 13，臺北：藝文印書館，1993 年，頁 243。

<sup>3</sup> 魏·何晏注，宋·邢昺疏，《論語注疏·衛靈公》卷 15，頁 138。

際呢？特別是類似明清之際的時局，史魚之直，抑或蘧伯玉之高風亮節，高下之判，似乎不言而喻。

明清鼎革之際，士人面臨天崩地裂之感，時人面對的國朝易主、異族統治的政治現實，從有道無道、華夷之辨的文化眼光視之，迫使自己必須在明（華有道）清（夷無道）之十字路口，作出生命發展方向的「正確選擇」。積極者從事種種以恢復有道，消極者避隱以存其志，甚至殉死與有道之國運同終。這三種「正確選擇」，成為後世佳譽美稱所在。三者之中，殉節者的生命旅次就此告終，以「遺民」為身份的生命故事才要展開。遺民類型多種，研究者眾，本文要探討的對象，聚焦於國變之際選擇出家的「遺民僧」，作為遺民僧，其生活樣態、人際關係，乃至衷心素願為何？明清之際，遺民出家為僧的情況與評價，前人珠玉在前，已有相當的研究成果。<sup>4</sup>然而，文獻新出，適足以令研究者重新省思評價遺民（僧）的框架，嘗試再從不同的視角重新審度與評估，此即為本文欲借晦山戒顯（1610-1672）為例的討論方向。

遺民為僧，在時人眼中評價如何？以黃宗羲（1610-1695）語最具代表性，其言：「桑海之交，士之不得志於時者，往往逃之二氏」。<sup>5</sup>黃宗羲認為遺民之所以逃禪為僧，其出發點即在於特殊的時節因緣中，不得志於世而有此出家。黃氏言：

近年以來，士之志節者，多逃之釋氏，蓋強者銷其耿耿，弱者泥水自蔽而已，……不欲為異姓之臣者，且甘心為異姓之子矣，忘

<sup>4</sup> 明遺民與遺民僧相關研究，參考何冠彪，《生與死：明季士大夫的抉擇》，臺北：聯經出版事業公司，1997年；廖肇亨，《忠義菩提：晚明清初空門遺民及其節義論述探析》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2013年；李瑄，〈清初僧而遺民的基本類型〉，《文藝評論》，2013年，頁154-158。

<sup>5</sup> 清·黃宗羲，〈鄧起西墓誌銘〉，《黃宗羲全集》冊10卷2，杭州：浙江古籍出版社，2005年，頁428。

其逃禪之始願也，是避仇之人，而誇鼓刀屠豨之技也。盍觀之古人乎？徐敬業、駱賓王為僧以後，音塵不接，龐勳復出而為常通，黃巢再現而為雪竇。亡國之大夫，更欲求名於出世，則盜賊之歸而已矣。<sup>6</sup>

同具遺民身份的黄宗羲，將國變後出家之人依志節強弱，概分為兩種類型、而出家動機僅為不欲成為異姓之臣，此一過度概括式的說法，不脫「進仕退隱」的選擇框架；依「進仕退隱」的軌則，黃宗羲對於遺民僧的出處進退，有其本於儒者價值觀的看法。在儒者想像中，「坐聽愁陽古寺鐘」成為遺民僧生活的最佳寫照，<sup>7</sup>「逃禪」之「逃」是為人生選擇的隱喻動詞。黃宗羲雖認為「逃禪的始願」在於不欲為異姓之臣，然而以後世之眼光視之，黃宗羲對於遺民的評價，自然不全然出於個人好惡，而是層層堆疊的「進仕退隱」的文化視域使然。然而，人生之複雜，自無法全以忠孝節義作為生命選擇的原因；人生之漫長，亦無法以單一行為作為概述一生行事作風；甚至，人生生命情態之多樣，更無法以仕隱之志行遍攝生活之全貌。

遺民之所以逃禪，究其始願本衷，實有種種不同如其面。廖肇亨針對遺民逃禪的動機與出家情形，區分為五，分別為「終身出家且嗣位為住持者；終身出家但未開堂付法者；出家後維持僧人本分，然未僧服以終；表面出家，實者不以此為志者；欲出家而終未出家」。<sup>8</sup>可知，黃宗羲所謂「逃禪之始願」實有其複雜性。再進一步討論，與晦山戒顯同歸為終身出家而嗣位住持者，如方以智（1611-1671）與今釋澹歸（1614-1680），隨著深入文獻，對其人其學的認識實又有不同之情貌。

<sup>6</sup> 清·黃宗羲，〈七怪〉，《黃宗羲全集》冊10，頁649-650。

<sup>7</sup> 清·宋肇，《西陂類稿》卷2，臺北：臺灣學生書局，1973年，頁202。

<sup>8</sup> 參見廖肇亨，《忠義菩提：晚明清初空門遺民及其節義論述探析》導論一章，頁15-16，文中詳論遺民逃禪的動機與多方式之多樣性。

以方以智而言，從覺浪道盛（1592-1659）為師。方以智出家因緣或始於被迫，或緣於不得不之「白刃交頸」；<sup>9</sup>然而拜師於覺浪道盛座下，頗受啟發，師徒以火的哲學、怨的禪法的特殊禪思禪法有其相承關係。<sup>10</sup>對於自身存世的責任，有其積極的正向的肯認與面對，如覺浪道盛〈士為治本論〉言自己身為僧人亦有以「士」自許之社會責任，其言「予上不能預出治之賢聖，下不能預食力之農商，深愧乎不能為士也，敢以士自勉，並勗同人，凡主世法、出世法者，各當竭力，盡忠輔治，始不負食此國王之水土也」。<sup>11</sup>可見他對僧人定位與黃宗羲大異其趣，不論身為士人與僧人、入世與出世都肩負盡忠輔治的社會責任。盡忠輔治、有裨王道，為儒家對於士人的價值判準，覺浪以此為己任，與黃宗羲以為遺民僧當不接音塵的避世之行確實有別。然而，此尚可說是治平之時，若逢亂世、面臨性命交關之際，覺浪更是反對音塵不接的避世之行，反而力倡「參大冶紅爐禪」，處世變之局當於生死危難中有所作為。<sup>12</sup>

至於今釋澹歸雖重視節義，但亦言「今時人才見士大夫削髮出家，便硬安頓在抗節守義一流中……便道佛法亦只如此。不知世智辯聰正是生死根本，倚靠著生死根本，求出生死。譬如認賊作子，行東往西，無

<sup>9</sup> 施閏章（1618-1683）在祝壽文中回憶方以智出家因緣及其拜於覺浪道盛門下精進修學之事，言：「無可大師，儒者也。嘗官翰林，顯名公卿間。去而學佛，始自粵西遭亂棄官，白刃交頸，有托而逃者也。後歸事天界浪公，閉關高座數年，剖心濯骨，渙然冰釋於性命之旨。」參施閏章，〈無可大師六十序〉，《施愚山集》卷9，合肥：黃山書社，1992年，頁166。

<sup>10</sup> 覺浪道盛與方以智師徒之間的思想關連與傳承，詳細討論參見荒木見悟著，廖肇亨譯，〈覺浪道盛初探〉，《明末清初的思想與佛教》，臺北：聯經出版事業公司，2006年，頁243-274。

<sup>11</sup> 清·覺浪道盛，《天界覺浪盛禪師全錄》卷20，《嘉興藏》冊34，臺北：新文豐出版公司，1987年，頁703。

<sup>12</sup> 覺浪道盛大冶紅爐禪，參見荒木見悟，《憂國烈火禪——禪僧覺浪道盛のたたかい》，東京：研文出版，2000年。

有是處」。<sup>13</sup>澹歸站在佛教立場，對於遺民僧的節義觀有迥異於儒者見解。因此，參照同為終身嗣位住持的方以智與今釋澹歸，出世不等於避世，不等於音塵不接；出世而入世，不等於求名於世，兼有以天下為己責的儒者情懷與以眾生為菩提本的佛教大乘心，實不能以盜賊視其出世而復入世之行。換言之，綜觀兩位遺民而終身為住持者，深入其人其學，及其出家後的經歷，都可發現他們別具特色的學思樣態。於個人人格與學術性格而言，他們出家後能為叢林所重，後更嗣位為住持者，必有其過人之強，皆可歸於黃宗羲所謂「強者」類下。但視其行誼，不僅未「銷其耿耿」，更非「音塵不接」者流。換言之，他們的入世之行，淑世之誼，無法以「強者銷其耿耿」牢籠之，更不能以「盜名」視之。據此，若能透過更多的文獻分析、解讀，對於此類時代人物其人其學的樣貌，將可有更具廣度與深度的理解。

本文嘗試以明遺民晦山戒顯為例，就其藏諸日本的《晦山顯和尚全集》所提供之素材，探討遺民僧樣態之細節。<sup>14</sup>即欲於國族興亡、個人仕隱的論述模式外，擇選「日常生活」為視角。日常生活作為研究題目，源於社會心理學者的研究範疇，又分為兩種研究態度，一是將視角從國族、從精英轉向庶民，物質生活的面向突顯於前景。一是將視角從政治仕隱轉向日常生活的社會心理面向，關懷的主題聚焦於工作、休閒、信

<sup>13</sup> 引文參見今釋澹歸，《遍行堂集·答錢開少司馬》卷 24，收入《四庫禁燬書叢刊》冊 127-128，北京：北京出版社，2000 年，據天津圖書館藏明末刻本影印，集部，頁 521；今釋澹歸節義觀研究，參見廖肇亨，〈金堡之節義觀與歷史評價探析〉，《中央研究院文哲所通訊》9：4，1999 年，頁 95-116。

<sup>14</sup> 晦山戒顯之著作，存於日本者，有東京大學東洋文化研究所藏刻本《靈隱晦山顯和尚全集》24 卷（以下引用多本於此，簡記為《全集》）；另有京都大學所藏抄本《靈隱晦山顯和尚語錄》12 卷（以下引用則標記為《語錄》），內容詳見本文末之附錄表。

仰和個人幸福感等面向。<sup>15</sup>下文將先從晦山的評價與自我定位，談晦山身為遺民僧的歷來評價，再就詩文集的材料論述其出家心初衷素願與志行所向；次以日常生活為視角，就全集詩、文與語錄等相關材料，從僧職僧務、山居游藝與關係歸屬等三個面向，窺見晦山遺民僧的生活樣態。最後，從個人主觀幸福感作為新的檢視標準，期於忠孝節義的遺民評價外，對於晦山戒顯的生命情懷與心靈圖像有一新的理解。

## 二、他人評價與自我定位

晦山戒顯，本名王瀚，字願雲，號晦山，太倉州（今江蘇太倉）太原人。明亡後出家為僧，嗣法靈隱寺具德弘禮（1600-1667），是明清三峰派的一位禪門健將。晦山雖被當時禪門譽為「吾家龍門砥」，是「蔚起龍象，接武克家」的明清禪門人物。<sup>16</sup>然而，在當代佛學研究中，其人其學尚未獲得重視與充分研究。主要原因一方面是明清禪學長久以來並非禪學研究的主流對象，另一方面當然是晦山許多文獻早已散佚，傳世文獻不多，除了《卍續藏經》收入兩部卷秩完整的作品——《禪門鍛鍊說》與《現果隨錄》外，僅零星的單篇文章散見藏經。<sup>17</sup>因此，在研究者眼中是「生平不詳」、「學德不彰」的遺民僧人物，然而就今所見藏諸東瀛之《晦山顯和尚全集》，其中收錄豐富的詩、文與語錄，適足以作為提供研究其人其學，乃至其日常諸多面向的材料來源。

<sup>15</sup> 日常生活理論的社會心理學觀點，參考 Michael Argyle, *The Social Psychology of Everyday Life* (New York ; London: Routledge, 1992)；中譯本參照陸洛譯，《日常生活社會心理學》，臺北：巨流圖書公司，1995年，頁3-7。

<sup>16</sup> 熊開元，〈雲居晦山禪師語錄序〉，收入岑學呂編，《雲居山志》卷8，揚州：廣陵書社，2006年，據民國四十八年香港排印本，頁85-86。

<sup>17</sup> 參見清·晦山戒顯，《禪門鍛鍊說》，新文豐版《卍續藏》冊63，第1259號；晦山戒顯，《現果隨錄》，新文豐版《卍續藏》冊88，第1642號。

晦山戒顯於國變之際出家，將此行目為節義，並多所揄揚者，早見於徐增（1612-?）為晦山作寫之〈序〉，其言：

然豈無自己發心、童真悟道者，而要無如晦山和尚之出家，仁義兼至、節孝善全、光明俊偉、超拔絕倫者。<sup>18</sup>

徐增不僅稱美晦山出家之應機乘時，亦讚譽其忠孝雙全之德性。此一推崇備至的語調口吻，當然不無為「應酬門面套語」。<sup>19</sup>若進一步討論其內在動機，也無不出於同為同鄉同學，且同為遺民，而產生的評價框架。

至於近人研究，提及晦山者，發其端者應為陳垣（援菴，1880-1971）《中國佛教史籍概論》錄有《現果隨錄》四卷，提及晦山生平言：

戒顯俗名王瀚，字原達，太倉人。崇禎甲申國變後，慟哭別文廟，棄諸生為僧，改今名。字願雲，號晦山，得法於漢月法藏弟子具德禮，為密雲悟三傳。少與陸桴亭、陳確菴、吳梅村為友，故各家詩集，皆有與願雲和尚詩。閻爾梅《白奩山人集》、錢澄之《田間集》，有與晦山大師詩，亦此人。《提要》作字晦堂，蓋循《清詩別裁集小傳》之誤。康熙六年具德卒，戒顯繼住靈隱，此書題「靈隱罷翁晦山樵筆記」，記事至康熙十年止，當是住靈隱時撰。《提要》謂其順治間居靈隱，亦不確也。<sup>20</sup>

<sup>18</sup> 清·徐增，〈晦山和尚詩文全集序〉，收入清·孫治撰、徐增重編，《武林靈隱寺志》卷7，清光緒十四年（1888）錢塘嘉惠堂丁氏重刊本，頁450-451；亦見於岑學呂編，《雲居山志》卷8，頁137。然查京都大學藏抄本之《語錄》序，無「仁義兼至，節孝善全」四字。

<sup>19</sup> 廖肇亨，〈天崩地解與儒佛之爭：明清之際逃禪遺民精神圖像的衝突與融合〉，收入氏著，《忠義菩提：晚明清初空門遺民及其節義論述探析》，頁85。

<sup>20</sup> 陳垣，《中國佛教史籍概論》，收入《陳援菴先生全集》冊9，臺北：新文豐出版社，1983年，頁167-168。

可知陳垣考察了《四庫全書總目提要》所著錄之《現果隨錄》，更正了晦堂為晦山之誤；並據具德弘禮（1600-1667）卒於康熙六年，戒顯繼位靈隱，考正《提要》中晦山「順治間居靈隱」之誤。<sup>21</sup>較此處更為詳細的考察，在陳垣《清初僧諍記》中「晦山天王碑諍」，引雲溪偈亭挺禪師（1615-1684）《偈亭語錄》中與〈青原和尚書〉考辨楚僧水鑑慧海（1626-1687）偽建天王道悟寺，指偈亭不舉撰碑之人，乃為賢者晦，此賢者即為晦山。以晦山與青原無可（即方以智）、偈亭同為「遺民逃禪，本同氣類，故為之諱也」，並言：

晦山婁東人，《婁東耆舊傳》：「王瀚，字元達，國變為僧，號晦山，名戒顯，字願雲。庚寅夏入廬山，遂主席江右」。瀚雖入空門，悲憤激烈，曾檄討從賊諸臣云：「春夜宴梨園，不思凝碧池頭之泣；端陽觀競渡，誰弔汨羅江上之魂」，讀者俱為扼腕。陸桴亭《詩鈔》五：「晦山願雲和尚，予舊同學也，國變棄儒為僧，駐錫雲居，便道歸里，遇予齋劇談，賦此以贈，一別廿年久，歸逢非偶然，頭顱悲各異，肝膽喜同憐，劫火未應熄，浮生寧苟全！何時上廬岳，攜手白雲巔。」陳確菴《詩鈔》五〈望雲居〉：「我友願雲，以名諸生丁國變，削髮為僧，隱於雲居，思之而不得見，乃作是詩：一峰天上是雲居，慧遠於今此結廬，他日故人來入社，不知沽酒意何如」。讀此，可略知晦山之為人矣。<sup>22</sup>

<sup>21</sup> 具德弘禮，紹興張氏。初為鍛工，已習道家言，好與黃冠游。後讀《首楞嚴》而善之，披剃受具，參三峰漢月十七載而承囑付，歷住雲門廣孝、維揚天靈及佛日顯寧等寺，有千人善知識美譽。於靈隱久住，法席一新，建置甚盛。弘禮之傳記參清·孫治撰、徐增重編，《武林靈隱寺志》卷3，頁204-205；《五燈全書》卷69，CBETA, X82, no. 1571, pp. 329b03-330a15。

<sup>22</sup> 陳垣，《清初僧諍記》，收入《陳援菴先生全集》冊9，臺北：新文豐出版社，1993年，頁524。

陳垣依據所輯錄與晦山相關的傳記與文集資料，最後僅短評為「可略知晦山之為人矣」，並未詳陳己見。主要原因是此一短評的用意在於回應何以佺亭「不舉撰碑之人，乃為賢者晦」之因，即在於晦山之賢，所舉之傳記與文集資料即在於佐證晦山之為人為賢者，而再細思量其所舉證之文獻，《婁東耆舊傳》言其國變之後，秉性節操；而同學友陸桴亭（1611-1672）與陳確菴（1613-1675）之詩文「何時上廬岳，攜手白雲巔」、「隱於雲居」、「一峰天上是雲居」……晦山之為人，作者雖未明言，但以其節義、其隱於雲居、行如東晉慧遠。前言其有節義，後指其隱於方外。不過陳垣之後的研究者，諸如林元白、野口善敬與聖嚴法師，都將學術眼光轉向晦山的《禪門鍛鍊說》，以為是不可多得的禪門長者之作。<sup>23</sup>此外，大陸學者李瑄則注意到晦山建功利生作為會通儒佛的生命實踐意義。<sup>24</sup>

相對於陳援菴的「是知其為人也」，與徐增的美譽等外在評價，晦山的自我評價、自我定位如何？從晦山的詩文諸作中可以發現他先後以不同的歷史人物為其自我期許與個人精神樣態的代言人，分別是出家之際的「不為羅昭諫，終為饒德操耳」、<sup>25</sup>遊廬山之際的「汝夙志願，今何儀型，後則雲棲，前有永明」，到《禪門鍛鍊說》中的「知我罪我，所

<sup>23</sup> 相關研究參見：林元白，〈晦山和尚的生平及其禪門鍛鍊說〉，收入張曼濤編，《中國佛教史論集·六·明清佛教史篇》，臺北：大乘文化，1977年，《現代佛教學術叢刊》冊15，頁89-102；野口善敬，〈遺民僧晦山戒顯について〉，《禪文化研究所紀要》16，1990年，頁251-274；釋聖嚴，《禪門修證指要》，臺北：法鼓文化，1991年，頁214-250。

<sup>24</sup> 李瑄，〈建功利生：清初遺民僧會通佛儒的一種途徑——以晦山戒顯為代表〉，《中山大學學報（社會科學版）》56，2016年，頁132-141。

<sup>25</sup> 清·文德翼，〈晦山大師塔銘〉，《求是堂文集》卷18，收入《四庫禁燬書叢刊》冊141，北京：北京出版社，2000年，據天津圖書館藏明末刻本影印，集部，頁713-715。

弗惜焉，則雖謂之禪門孫武子可也」的理想典範與自我定位的轉型。<sup>26</sup>以理想人物作為典範，反顯的正是自我的期許，與自身存活於世的意義追尋。對晦山而言，這些理想人物的標舉與轉折，也顯示了他出家為僧後的生活形態與轉折。下文即從日常生活諸面向的視角中，嘗試觀察晦山遺民僧後新身份與新日常，如何展開與諸生身份時期不同的生活面貌。

### 三、日常諸面向

日常生活作為現代社會心理學者留意的新焦點，起因於研究者憂心研究框架的過度抽象與框架化。社會心理學者所關心的社會行為、社會關係與社會情境作用，此類豐富的人與人群之生活現象，可能因為過度抽象的重建，而丟失了重要的細節，失去了生活的現實。因此，日常生活的研究新視角，在於重新審視生活的細節，嘗試挖掘生活中的工作、休閒、宗教、關係、團體、乃至個人主觀幸福感，作為研究課題。<sup>27</sup>明清研究者也留心於類近的研究取向，王鴻泰指出：「對傳統社會的理解，已經不是由僵硬之骨架來框設，而是由具體的生活內容來感受。這可說是中國社會生活史研究的重新嘗試與重要開端……試圖直接由日常生活出發，透過衣食住行之類的生活內容來觀測歷史的變遷，這是另一種社會圖像。」<sup>28</sup>本文此處引用「日常生活」之義，並非泛指一般瑣碎生

<sup>26</sup> 關於晦山戒顯的前人研究細論、自我定位的隱喻，以及《禪門鍛鍊說》一書以兵喻禪的隱喻分析，筆者已另撰文分析，於本文僅提出結論而不再作重覆細論。參見拙著，〈爐鞴與兵法——晦山戒顯《禪門鍛鍊說》的兩種概念譬喻探析〉，《臺大佛學研究》39，2020年，頁93-144。

<sup>27</sup> Michael Argyle，陸洛譯，《日常生活社會心理學》第一章導論，頁1。其作者於前言中亦提到如是的研究動機與企圖心：「社會心理學正變得日趨枯燥、抽象，而且脫離真實生活。這本書就是要試圖將它拉回來，處理一些最有趣且最重要的課題」。

<sup>28</sup> 王鴻泰，〈序文——社會圖像的建構〉，收入胡曉真、王鴻泰主編，《日常生活的

活事務，亦非援社會心理學理論作為解讀文獻的根據；而是有取於日常生活理論中的觀察視角，面對晦山之詩文集、語錄等文獻，其中所呈顯的生活樣態與心靈圖像，提供一切入分析的可能徑路。以下，即就上述議題中，擇選三個面向討論：(一)在工作面向的取景中，觀察其僧務活動；(二)在休閒面向的取景中，觀察其閒居宴坐、詩文書畫等活動；(三)在關係歸屬的面向中，觀察他的法眷關係與社會人際關係。希望藉由這些切面的探求，看見晦山在諸面向中的生活樣態與情志。

### (一) 僧務僧職之志

現代英漢語皆有「朝九晚五」(9 to 5)之語，用以隱喻多數上班族或工作的生活，以其工作的時間為取喻來源，足見工作(work)之重要性。工作的類型則以其職業類別為區分，不獨現代有種種職業別，古人早有四民之別，如《管子》言：「士農工商四民者，國之石，民也」。<sup>29</sup>士農工商，各司其職，生民日常也以其職業不同，而有不同的生活形態。僧人是否作為一種職業？<sup>30</sup>若以百丈清規的「一日不作，一日不食」的名言來看，僧人雖不在四民之內，其實也是一種特殊的身份，而這種身份有其主要的僧職與僧務。若以制度面來講，明代分僧人為禪、講、教，也是從其僧職僧務中主要活動類型的差異有所區分。晦山或可歸類為禪僧，屬臨濟法脈。但我們檢讀其詩文語錄，會發現他的僧職工作型態多樣。舉其要者，以下分別從「兵法鍛禪」、「輯錄應驗」與「主持法會」三面向討論之。

---

論述與實踐》，臺北：允晨文化，2011年，頁7-55，引文見頁44、49。

<sup>29</sup> 清·戴望校，《管子校正·小匡》，北京：中華書局，2006年，頁119。

<sup>30</sup> 今我國主計總處「中華民國職業分類標準」將「住持」列入專業人員類目下之宗教專業人員子目，意指「從事宗教傳統、教規及教義之保存，主導宗教服務及主持宗教儀式或典禮，以及提供特定宗教之精神、教義或經典諮詢之人員」。網址：<https://www.dgbas.gov.tw/ct.asp?xItem=18814&ctNode=3112>，2020/4/20。

## 1. 兵法鍛禪

晦山於甲申出家後，或因其優秀的才學名聲早為叢林所知所重，甫一出家，即擔負不少要職，如徐增〈晦山和尚詩文全集序〉所記：

於是諸山聞之，爭願為之披薙。會三昧老人移舟來，即往華山出家。至受具畢，乃參具德和尚於顯寧。不數年，盡得其法印。具和尚初住靈隱，即欲遜獅子位與居和尚，即著草鞋走廬山。未二年，雲居膺祖古道場來請，不得已應之。<sup>31</sup>

國變後，晦山欲出家，諸山有「爭願為之披薙」之事，可知晦山之名早知於叢林之間。晦山本欲至徑山，希求雪嶠圓信（1571-1647）薙削未果；<sup>32</sup>而後由三昧老人（三昧寂光，1580-1645）接至華山出家，受具足戒後，參禪宗臨濟具德弘禮門下得傳法印，居板首，甚至希望傳靈隱之位給晦山。晦山得法印後，即卜隱廬山，訪諸廬山慧遠故址靈蹤。不過，依徐增此文所敘，晦山其實很難過出家後即音塵不接的隱居生活。他在靈隱具德禪師門下，即居板首位，協助具德和尚禪訓門人。卜隱匡廬後，即受雲居道場請任住持。晦山住持禪寺，最主要的工作當然培訓禪門子弟。《禪門鍛鍊說》中的鍛鍊禪眾，在〈自序〉中，他提及自己在靈隱寺居板首之位、後於雲居山鍛鍊禪眾的經驗，其言：「余昔居板首，頗悟其法。卜靜匡山，逼住歐阜……創為隨眾、經行、敲擊、移換、擒啄、斬劈之法，一時大驗。雖當場苦戰，而奏凱多俘。用兵離奇毒辣，蓋至極矣。」<sup>33</sup>《禪門鍛鍊說》一書，以兵喻禪，全為鍛鍊禪眾的長老之法。文中對於身為禪門長老，所應肩負的責任，著墨頗深，如其開篇〈堅誓

<sup>31</sup> 清·孫治撰、徐增重編，《武林靈隱寺志》卷7，頁452。

<sup>32</sup> 晦山詩云：「甲申五月上徑山，謁干指雪嶠翁，心希薙削。」見清·晦山戒顯，〈再上徑山〉，《全集》卷9，頁5a。

<sup>33</sup> 清·晦山戒顯，《禪門鍛鍊說·自序》，CBETA, X63, no. 1259, p. 774b20-23。

忍苦第一〉即言：

夫為長者，據佛祖之正位，則應紹佛祖之家業，作人天之師範，則應開人天之眼目。人天眼目者何，佛性是已；佛祖家業者何，得人是已。為長老而不能使眾生開悟佛性，是謂盜名；據正位而不能為佛祖恢廓人材，是為竊位。然欲使眾生開悟佛性，則其心必苦，非揣摩剝削，曲盡機權，則眾生佛性不能悟也；欲為佛祖恢廓人材，則其身必勞，非勤勇奮厲，痛下鍼錐，則法門人材，不能得也。是故為長者，必先起大願立大誓，然後顯大機發大用。<sup>34</sup>

此固然是對於禪門長老的期許，亦也可作為晦山身居住持，兼負禪修長老之責的自我期許。其禪訓亦有成效，文集中〈寶林菴開山碑記〉亦有其自言：「余住雲居十餘載，十方衲子，烟瓢雨笠，來山……請者，不知其幾矣。久依歐峯，叩關擊節，稱有省悟者，亦難指數」。<sup>35</sup>徐增譽其禪法頗能振衰起弊，一時「鉗鎚衲子，號為毒辣，入室者甚眾，皆天下英俊，化行江楚數千里」。<sup>36</sup>聖嚴法師在《明末佛教研究》稱該書為「鍛禪計畫書」，反映晚明禪者重視鍛鍊方法的風氣。<sup>37</sup>可見晦山在鍛鍊禪眾方面的成就。<sup>38</sup>

雲居之後，他住錫真如禪寺、寒溪禪寺、安國禪寺、薦福禪寺、四祖正覺禪寺、護國禪寺、白雲禪寺等江西湖北諸道場，最後繼席杭州靈

<sup>34</sup> 清·晦山戒顯，《禪門鍛鍊說》，CBETA, X63, no. 1259, p. 775a7-15。

<sup>35</sup> 清·晦山戒顯，〈寶林菴開山碑記〉，《全集》卷17，頁1a。

<sup>36</sup> 清·孫治撰、徐增重編，《武林靈隱寺志》卷7，頁452。

<sup>37</sup> 釋聖嚴，《明末佛教研究》，臺北：法鼓文化，1999年，頁87。

<sup>38</sup> 晦山以兵法喻禪之譬喻新意，筆者於另文專論，參見拙著，〈爐鞴與兵法——晦山戒顯《禪門鍛鍊說》的兩種概念譬喻探析〉，頁95-144。

隱寺，也都有留下語錄資料。<sup>39</sup>除了以住持身份主持道場外，他也應請到淨土蓮社道場，主持禪戒，如〈寒溪結蓮社序〉記載：「丙申之秋，湛庸善再諸昆弟念寒溪法社，講律常開，獨少室宗風，從未演唱，特請山僧舉揚禪社，使叢林轉為禪窟。山僧視事，兩開禪戒，稍擊宗風。」<sup>40</sup>

## 2. 輯錄應驗

晦山另一部入藏著作是《現果隨錄》，為晦山訪採、筆錄當時佛教靈驗、應驗之事。但這部著作的後世評價卻與《禪門鍛鍊說》一書別如天壤。《四庫全書總目提要》存其目曰：

國朝僧戒顯撰，戒顯字悔堂，順治間居杭州靈隱寺。是編凡九十一則，每則附以論斷，皆陳善惡之報，而大旨歸於持戒奉佛，懺除惡業，仍彼教之說而已。<sup>41</sup>

簡筆帶過，固然是以釋家之書視之。陳援菴編《中國佛教史籍概論》將《現果隨錄》收入，糾繆《四庫全書》題記順治間（1638-1661）居靈隱事。<sup>42</sup>但是史學家從專業史學的眼光，認為《現果隨錄》雖然有幾條涉及清初史事，如提及晚明流寇、闖賊與兵亂等事，認為此書所錄「都是民間善報惡報的小事，根本不是治佛教史或世俗史需要誦讀的書」。<sup>43</sup>不過，野口善敬整理晦山年譜時，多處是藉《現果隨錄》所記錄之人事與時事。

<sup>39</sup> 見藏於日本京都大學《靈隱晦山顯和尚語錄》抄本。

<sup>40</sup> 清·晦山戒顯，〈寒溪結蓮社序〉，《全集》，卷12，頁17b。

<sup>41</sup> 清·永瑆、紀昀撰，王雲五主編，《四庫全書總目提要》冊28卷145，臺北：臺灣商務印書館，1965年，頁3028。

<sup>42</sup> 陳援菴，《中國佛教史籍概論》，頁168。

<sup>43</sup> 曹仕邦，〈論陳垣《中國佛教史籍概論》〉，《中華佛學學報》3，1990年，頁261-300，引文見頁285。

一如《四庫全書總目提要》所評，《現果隨錄》確為一靈驗錄著作，一般評價確實不高。晦山身為禪門長老，何以撰作此書？晦山對於此類應驗之書有其看法，晦山為友人葛樺堅編此類作品時，稱譽其所編輯之作「遍探百家之說，灼見三教之同，乃取感應之文，博采群書，輯為《廣疏》」，<sup>44</sup>又能：

指歸心地，融會宗乘。通三世以明因果，列百門以資脩證。下者束身寡過，中士積行冲神，上上根人憩息無為之宅，泳遊妙覺之淵，無脩而脩，真脩乃脩，忘善而善，大善斯名。不難斷惑證真，超佛軼祖，推此志也。葛子直以廣長徧攝，豈弟為中下說法而已哉。讀斯集者，幸趣寶所，無滯化成矣。<sup>45</sup>

足見晦山認為應驗錄等感應之書、三世因果之錄，與心性之學相契，讀者隨著自身根器高下，而有不同受用。值得注意的是在 103 則的記錄中，僅少數例外，幾乎各篇記事之末都附有「罷翁曰」。<sup>46</sup>於錄事後有「曰」，此一書法，遠承史傳筆記，著名者如《史記》之「太史公曰」。此一「某某曰」實有一種史家筆法，學者即稱「太史公曰」具有「軼事、記經歷、言去取、述褒貶」四種功能；<sup>47</sup>遼耀東指出此類史傳論贊的特質，寄寓了「對歷史事件的議論和歷史人物的評價」。<sup>48</sup>

<sup>44</sup> 清·晦山戒顯，〈太上感應篇廣疏序〉，《全集》卷 12，頁 13b。

<sup>45</sup> 清·晦山戒顯，〈太上感應篇廣疏序〉，《全集》卷 12，頁 13b-14a。

<sup>46</sup> 例外者，一類是作「戒顯曰」，如卷 1 第 15 篇，寫業師張受先事、作「戒顯曰」、卷 3 第 5 則寫父親閻修居士事，作「男戒顯曰」，此一情形當為尊敬故。另一類則是單錄其事，無戒顯曰，僅卷 2 5 則、卷 3 8 則、卷 4 3 則。

<sup>47</sup> 阮芝生，〈論史記五體及「太史公曰」的述與作〉，《臺大歷史學報》6，1979 年，頁 40-43。

<sup>48</sup> 遼耀東，〈史傳論贊與《史記》「太史公曰」〉，《新史學》3：2，1992 年，頁 15。

《現果隨錄》作為佛教應驗錄、因果報應之書，後人常視為志怪之書、錄奇之冊，而視為小說者流。但晦山第一卷即開宗明義說，此篇所錄乃「凡現在因果係親見聞者皆入此錄」，<sup>49</sup>所以書名「現果」，既有「現世之果」，亦有「現前所親見聞」之義，所以書中所錄之見聞，多為晦山前後南方江浙民間的傳聞故事。「罷翁曰」的最主要特色之一，就是標識出見聞的來源、屢屢欲證明其可信。略錄數則，即知梗概，如卷一第三則「趙時雍施異僧一錢便獲賢嗣」記載：

罷翁曰：此事，余友梅惠連有紀事流布。戊戌（1658）冬，余在黃州安國寺，患脾疾，甚苦！適張龍宇鎮臺，請趙君時雍在署，令整余疾，應手而愈。余問：「令嗣生下地即能言，真否？」趙君曰：「千真萬真！」余詢：「某名與字？」趙曰：「特為此故，名曰默，字弱言。而東嶽冥中種種公案，則皆豚兒口述也。」<sup>50</sup>

又如卷一第九則「張斌以念佛金錢救主危難」：

罷翁曰：余昔館錢希聲州侯署中，希翁昆弟數為余言此事。丁丑（1637），余參天童密老人，亦曾過此橋，蓋確實非謬者。張斌以至心念佛，致令金錢積成倉庫；後又加以造橋、接眾，廣大福德，若能回向西方，決定高登不退矣！念佛利益，殊勝如此。惜乎！幽明相隔，世人不知，安得起張斌而遍告道俗也哉？<sup>51</sup>

以上為篇幅長者，短短數語者亦如：

<sup>49</sup> 《現果隨錄》卷1，CBETA, X88, no. 1642, p. 30a3。

<sup>50</sup> 《現果隨錄》卷1，CBETA, X88, no. 1642, pp. 30c23-31a4。

<sup>51</sup> 《現果隨錄》卷1，CBETA, X88, no. 1642, p. 32a23-b4。

罷翁曰：余丙申（1656）閱藏麻城新禪堂，闔縣齋公來，言親見此事。<sup>52</sup>

罷翁曰：余學人笑耶，在白雀親見口述，迨至武林，人人指為實事。<sup>53</sup>

罷翁曰：余住寒溪安國對江，適在其處，千萬人皆見。<sup>54</sup>

罷翁曰：子房在江陵護國寺，為余親述。余至昭慶瞻禮，不勝嗟異！<sup>55</sup>

罷翁曰：余己亥（1659）夏，曾至寺，見殿碑無數，主人惠文師留余齋，深悉顛末。<sup>56</sup>

罷翁曰：此今婁事也，父老傳之最確。<sup>57</sup>

從上可知，「罷翁曰」之或長或短，其最主要的敘事態度，即在考徵見聞由來，欲證其如信史，並非無妄傳妄作。除了輯錄應驗編為《現果隨錄》，他亦曾受託編《救世慈編》，其序言：「余友仲舒居士身經慘難，浚發大心，屬余采輯古今有關戒、放二門者，彙錄成帙，題曰《救世慈編》。字句皆甘露門，黎棗盡光明藏。倘有過，量大人展卷悔悟，頓除殺業，千佛一，數不妨奇特書成。聊舉近所見聞者，以為勸誡」。<sup>58</sup>可見晦山對於戒殺放生的重視，傳世的勸殺護生詩偈即晦山所作「數百年來

<sup>52</sup> 《現果隨錄》卷1，CBETA, X88, no. 1642, p. 34b4-5。

<sup>53</sup> 《現果隨錄》卷2，CBETA, X88, no. 1642, pp. 34c24-35a1。

<sup>54</sup> 《現果隨錄》卷2，CBETA, X88, no. 1642, p. 35c7-8。

<sup>55</sup> 《現果隨錄》卷2，CBETA, X88, no. 1642, p. 35c21-22。

<sup>56</sup> 《現果隨錄》卷2，CBETA, X88, no. 1642, p. 36b2-3。

<sup>57</sup> 《現果隨錄》卷3，CBETA, X88, no. 1642, p. 42b10。

<sup>58</sup> 清·晦山戒顯，〈救世慈編序〉，《全集》卷12，頁3a。

盃底（羹），冤魂展轉恨難平。欲知世上刀兵劫，但聽屠門半夜聲。」<sup>59</sup> 晦山采輯、編錄、結集此類佛教信仰、因果報應的應驗故事，雖有言是普及三根皆有獲益，但最主要的信眾、接引之根機，仍應為中下根器，對佛教尚未深習，先援引因果報應故事令起生信，引而入門。

### 3. 主持法會

晦山身處易代之際，清兵入關欲取中原，期間戰事慘烈，屠城之舉時有所聞。晦山出家隔年，他即於太倉「建水陸期場四十九晝夜」，據載：

甲申滄桑變作，次年崑城被屠，余發悲憫，創大水陸於安禪蘭若。迎師主法，師禮誦梵唱，殫竭精誠，成一時勝會，師集壇中著作，刻《悲林佛事》，余為敘行，道俗傳誦。……先是山城屠後，風雨昏黃，神號鬼哭，居民震悸，法事既興，肅然寧靜。<sup>60</sup>

此事亦見《現果隨錄》「太倉水陸期中神鬼顯異」一則。<sup>61</sup>此外，出家後乙酉（1645年）一年所為，既議請重復嘉興古放生河，立碑撰記云：

余性喜放生，在俗時，路遇物輒圖贖放。今出家喜猶故也。……出家者流，意欲勸人放生也，先宜勸止殺，殺果止，放在其中矣。乙酉（1645）春，余侍千華老人於三塔戒壇，偶有微覷，即用放生。然生類無盡，所放幾何，三塔寺前，橫塘一帶，約十里，姚羅浮太傅、陳如岡宮詹，存日勒為放生河。兩公歿後，侵漁者比比矣。適余硯友吳魯岡秉憲嘉湖，允余請復立，碑仍舊例。……

<sup>59</sup> 清·晦山戒顯，〈西谷曉聞宰豬聲有感〉，《全集》卷10，頁11a。

<sup>60</sup> 清·晦山戒顯，〈崑山海潮菴達初法師塋銘〉，《全集》卷23，頁18a。

<sup>61</sup> 《現果隨錄》卷2，CBETA, X88, no. 1642, p. 37b12-18。

今天下別寇迭誑，血刃相向，橫屍千里，舉目三災，鞠其根，……殺業所感也。<sup>62</sup>

此類祈福消災薦亡之舉、放生之行，則多為亂世之普羅大眾利益。

綜上所述，從工作面向的取景中，可見晦山出家後至卜隱廬山前，<sup>63</sup>領眾禪修參悟、水陸法會、「憩跡角里將開蓮社」。<sup>64</sup>晦山著作中相關記載都顯示他活躍的僧人活動，絕不僅只寺志所載大悟雲門柱杖話，頓徹綱宗、付法之類的禪門活動。亦即明代雖將僧人區分為禪講教，或以為禪師以禪堂禪修為主，但透過晦山的文集記錄，可知並非如是。換言之，晦山以遺民身出家為禪僧，其僧職僧務樣態非常的豐富多元。隨著面機之異，對上根利器者，時而化身為手段毒辣的禪門長老，務其去盡知見葛藤，開悟佛性；<sup>65</sup>對中下根器者，時而化身警眾喻世的智慧老人，務其明白深信因果，去惡修善；而對於天崩地解下普羅羅亂之眾，則化身濟眾之住持，實依面對的眾生之機不同，而從事不同樣態的僧職。故其積極地「入世」，與世人交接溝通，此亦作為晦山出家，並非進入音塵不接之山林隱居，而其入世非為盜世求名之證。此一面向，適正顯露晦山以遺民身入世之意義價值，並非求名於世，而是佛教濟世的普世意義。

<sup>62</sup> 清·晦山戒顯，〈嘉興三塔寺復古放生河碑記〉，《全集》卷 17，頁 8b-9a。

<sup>63</sup> 詳細的活動，亦可參考野口善敬整理之〈晦山戒顯年譜稿〉，收入《第四屆中國域外漢籍國際學術會議論文集》，臺北：聯合報文化基金會國學文獻館，1991年，頁 301-332。

<sup>64</sup> 清·晦山戒顯，〈救世慈編序〉，《全集》卷 12，頁 2b。

<sup>65</sup> 《禪門鍛鍊說》有語：「學人曠大劫來識情影子，知見葛藤，摟其窟穴，斬其根株，使其無地躲根。漸至懸崖撒手，一錘一割，機候到者，不難啐地斷，曝地折矣。此非背水設陣中，所謂置之死地而後生，置之亡地而後存乎？鍛鍊禪眾。亦若是則已矣」。可知晦山其鍛禪之用心。見《禪門鍛鍊說》，CBETA, X63, no. 1259, p. 778c3-7。

## （二）山居游藝之情

相對於工作，同為吾人的日常生活中重要一環，即為休閒。若說工作帶來了金錢利祿乃至個人成就的滿足，那麼休閒也帶來了不可忽視的效益，影響了吾人的健康乃至幸福感。社會心理學者考察古日常休閒活動的發展，發現休閒中從事的音樂、體育、遊戲等非工作性質的活動，別有其意義與價值。<sup>66</sup>晚明日常生活中，休閒與娛樂活動豐富而多元。<sup>67</sup>而佛教的山林文化，除了作為修行場域外，亦為僧侶與文士的交遊往來重要文化交流場域，如黃啟江指出文學僧將文人之風帶入叢林。<sup>68</sup>以此來看，晦山雖為易代之遺民僧，身為臨濟法脈下的一代禪門宗匠，但從他的詩文集中，歌詠山水、遊方攬勝、吟詩唱和乃至題字賞畫等充滿文人氣息的日常游藝生活，後人將如何理解與解讀其意義呢？以下嘗試從詩文內歸納出其三類別具意義的休憩活動，分別討論之。

### 1. 瑤天銀海放狂歌，笑殺匡廬山水癖——山水之登覽

《晦山顯和尚全集》篇首，是一篇題為〈丁丑春莫登天童山玲瓏巖〉的五言古詩，此詩作於丁丑（1637）年，即崇禎十年。<sup>69</sup>據〈郢州興陽山建費隱老和尚舍利塔銘〉，晦山言：「丁丑春，余稟菩薩戒于太白山中。老人主軌範，朝夕親炙」。<sup>70</sup>又據〈掃瑞光頂和尚塔〉詩前小序：「二十

<sup>66</sup> 詳細討論參見 Michael Argyle 著，陸洛譯，《日常生活社會心理學》，頁 135-171。

<sup>67</sup> 相關研究參見巫仁恕，《品味奢華：晚明的消費社會與士大夫》，臺北：聯經出版事業公司，2007 年。以日常生活為視角研究遺民及其文化者，參見白謙慎著，賀宏亮譯，〈日常生活中的書法——以傅山為例〉，收入《日常生活的論述與實踐》，頁 519-585。

<sup>68</sup> 黃啟江，《一味禪與江湖詩——南宋文學僧與禪文化的蛻變》，臺北：臺灣商務印書館，2010 年，頁 2。

<sup>69</sup> 清·晦山戒顯，〈丁丑春莫登天童山玲瓏巖〉，《全集》卷 1，頁 1a-1b。

<sup>70</sup> 清·晦山戒顯，〈郢州興陽山建費隱老和尚舍利塔銘〉，《全集》卷 23，頁 8a-1b。

八同千如諸子上天童，參依密老人，身受鉗錘，兼稟戒法，名余曰通曉，字致知」。<sup>71</sup>可知此詩作於晦山二十八歲，是年他至浙江寧波由密雲圓悟所主持的天童寺參學，幾欲出家，因家人勸阻而作罷。晦山詩作內容描繪了他一次持杖登臨的經驗，詩言：

挈杖尋孤巖，振衣躡林麓，漸窮妙高頂，舒嘯響山谷。  
奇石千萬笏，惝恍看不足，解衣掛松杉，鳥道更追逐。  
陡壁石扇開，剝崩神鬼伏，幽花鶻畏巢，積水龍歸沐。<sup>72</sup>

又言：

千層接翠微，丁丁砍嵐木，雖復勞苦多，飄飄出塵俗。  
我聽太白泉，欲探玲瓏玉，霞觀赤城標，日眺海門浴。  
渺然身世輕，神仙非所欲。<sup>73</sup>

作為山水遊覽的主人公，晦山出家前即說「渺然身世輕，神仙非所欲」，點明他並沒有入山隱居（求仙）之意。

對比卷一所收最後一篇五言古〈哭梅村老友〉，晦山回憶甲申出家前，好友吳梅村（1606-1671）已經為進士，授翰林編修，名聞鄉里。晦山自陳是「閒忙遂分途，顯晦天淵異」，意思是指梅村已獲得要職，忙於公務，而顯名於天下，而自己不過是晦而不彰的閒人。<sup>74</sup>對比卷一首尾兩詩，或可說晦山出家前的訪道之行，與梅村顯名官場視為閒憩之

<sup>71</sup> 清·晦山戒顯，〈掃瑞光頂和尚塔〉，《全集》卷6，頁13a。

<sup>72</sup> 清·晦山戒顯，〈丁丑春莫登天童山玲瓏巖〉，《全集》卷1，頁1a。

<sup>73</sup> 清·晦山戒顯，〈丁丑春莫登天童山玲瓏巖〉，《全集》卷1，頁1b。

<sup>74</sup> 清·晦山戒顯，〈哭梅村老友〉，《全集》卷1，頁22a-23a。引文見頁22a。

事，然而，細繹晦山的心情，不論是出家前後的晏遊或山居，都不是表面上的無事之間。我們若進一步探問，「神仙非所欲」，那麼，什麼是晦山登臨諸山的情感歸趣呢？

晦山對於五老峰情有獨鍾，曾多次登臨。初卜隱匡廬時，即於庚寅（1650）重九日，登其絕頂，自言「慨慕有年」，於登其絕之際，慨言「李謫仙曰余行天下，游覽山水甚富。獨匡廬五老峰，俊偉詭特，鮮有能過之者，真天下壯觀也。余慨慕有年，乃適以庚寅重九日，登其絕頂，初雲霧稍蒙，良久日光洞豁，一望數千里。江南山水州郡，咸歸指顧，眺覽之勝極矣。矢口成歌難形萬一。」<sup>75</sup>詩中言：「匡廬逢九日，登高興無窮。奇山都踏遍，直上五老峰。」<sup>76</sup>直陳其內心之激動，在五老高峰上，晦山詩言：

天乎！天乎！生人何太俗？沉醉迷城繫家獄。雄山勝水不肯登，五老有靈咤齷齪。今日登高始最高，千峰頂上揮雲濤。雲開萬里晴竟日，下界豈直如秋毫，太崢嶸，看不歇。久瞰懸崖心膽裂，天晚且歸煙寺眠。他時載眺嗟奇絕。<sup>77</sup>

再對比〈御碑亭觀雲海歌〉，其詩前小序言：「余於碑亭見之，胸蕩目駭，竟似住鏡光白銀二種世間，不知滄桑浮塵為何等事矣」<sup>78</sup>詩中有云：「世人所見總如此，千古萬古如螻蟻幾人夢見海天寬，別碑亭三嘆息；望天池兮日將夕，瑤天銀海放狂歌，笑殺匡廬山水癖」，<sup>79</sup>透顯閒居宴坐面向中，晦山曠達高邁的精神氣度，並非隱士孤高閒逸之情。此皆為晦山初

<sup>75</sup> 清·晦山戒顯，〈重九登廬山五老峰絕頂歌〉，《全集》卷2，頁1a-1b。

<sup>76</sup> 清·晦山戒顯，〈重九登廬山五老峰絕頂歌〉，《全集》卷2，頁1b。

<sup>77</sup> 清·晦山戒顯，〈重九登廬山五老峰絕頂歌〉，《全集》卷2，頁2a。

<sup>78</sup> 清·晦山戒顯，〈御碑亭觀雲海歌〉，《全集》卷2，頁10b。

<sup>79</sup> 清·晦山戒顯，〈御碑亭觀雲海歌〉，《全集》卷2，頁10ab。

入匡廬時的作品，或可他經歷了國變離亂，在廬山此處的心情感慨，如〈初至匡廬觀開先瀑吟〉中所言「我到廬山先問津，洞觀駭我目，暢飲洗我神」。<sup>80</sup>

晦山之遊諸山水，亦非僅為獨遊，依文集中所載，多見同行共遊的遊覽記錄。如〈遠公講經臺〉詩前小序言：

昔遠祖時，集學侶登此譚經，因稱講經臺。旁有高峰，白雲面起竟似爐烟，名香爐峰。余盤坐危巔，四望空碧，浮幢剎海儼在目前。乃與同行畧談法界觀門，以效攀勝跡亦蜩鳩擬大鵬也。<sup>81</sup>

講經臺為慧遠遺跡，當時是否曾集學侶登山講經自不可考，但此一歷史記憶已成為晦山內化於心的嚮往。於是當他與同行登臺於此，講華嚴四法界觀門奧義時，雖謙稱是「蜩鳩擬大鵬」，但該五律尾聯卻作「經聲誰謂歇，松籟眾山開」，不無自詡之意。

## 2. 溪橋同晏坐，一笑響空山——晏坐與吟詠

晦山山居晏遊諸詩作中，常見「晏坐」一詞，作為佛教的特殊詞彙，於此別立討論。以〈同西林古巖法兄、文鑑巖、黃雷岸兩居士虎溪橋晏坐緇白恰十八人〉一詩所言：（以粗體底線表示原書小字注）

雲窩千仞高，兀坐五六年，重來過虎溪，山林猶儼然。

麟鳳同古昔，韻事乃喧傳，空堂隱三笑，新詩詠六泉。（文鑑老有東西林六泉詩）

移茗坐翠微，爽氣四山連，時時發清嘯，響動匡廬巔。

<sup>80</sup> 清·晦山戒顯，〈初至匡廬觀開先瀑吟〉，《全集》卷2，頁3b。

<sup>81</sup> 清·晦山戒顯，〈遠公講經臺〉，《全集》卷4，頁3b。

愧余非遠公，乃見此群賢，古社何時復，歎息池頭蓮。<sup>82</sup>

其情境類同於上文〈遠公講經臺〉，皆是與門人與居士等法侶共遊。然文中出現晏坐、兀坐、坐翠微等詞，亦見於其他詩文中，列舉數數如下。如〈冷泉亭同友晏坐〉：

一入迴龍道，千林翬翠微。葉深遮佛面，嵐暗濕僧衣。

敞殿鐘時動，孤亭瀑晝飛。宗雷蓮社客，到此坐忘歸。<sup>83</sup>

又〈東林即事〉有「溪橋同晏坐，一笑響空山。借問風塵客，何如此地閒」；<sup>84</sup>於〈宿牛首二首其二〉亦言：「蒲團晏坐堪昏晝，又向幽棲帶雨登」，<sup>85</sup>可知晏坐與晏遊，雖同於山居活動，但晏坐帶有更多更濃厚的佛教修行意味。《大智度論》卷十七解釋「禪波羅蜜」言：

問曰：菩薩以度一切眾生為事，何以故閑坐林澤，靜默山間，獨善其身，棄捨眾生？

答曰：菩薩身雖遠離眾生，心常不捨，靜處求定，獲得實智慧以度一切。譬如服藥，將身權息眾務，氣力平健，則修業如故。菩薩宴寂亦復如是。以禪定力故，服智慧藥，得神通力，還在眾生——或作父母妻子，或作師徒宗長，或天、或人、下至畜生，種種語言，方便開導。<sup>86</sup>

<sup>82</sup> 清·晦山戒顯，〈同西林古巖法兄、文鑑巖、黃雷岸兩居士虎溪橋晏坐緇白恰十八人〉，《全集》卷1，頁4b-5a。

<sup>83</sup> 清·晦山戒顯，〈冷泉亭同友晏坐〉，《全集》卷5，頁12b。

<sup>84</sup> 清·晦山戒顯，〈東林即事〉，《全集》卷10，頁15a。

<sup>85</sup> 清·晦山戒顯，〈宿牛首二首〉，《全集》卷6，頁15b。

<sup>86</sup> 《大智度論》卷17，CBETA, T25, no. 1509, p. 180b17-26。

一如《法華經·安樂行品》言「常好坐禪，在於閒處，修攝其心」。<sup>87</sup>此處將晏坐從晏遊別立出來，放在日常生活中談其遺民僧生活中閒居宴坐之情，也可窺見晦山日常中修行與修憩一如無礙的宗教生活。而這種融修行與修憩一如的宗教生活形態，也見諸晦山主持的寺院中，他在〈募化叅石增靈隱山門景致疏〉一文中為靈隱山門募化撰文，言靈隱為「靈山勝境，海內奇觀」，本不待人工點綴，但亦不妨幻景莊嚴，時有居士姚文卿因見靈峰聖境，而擬「於迴龍橋之古逕，冷泉亭之四周，築成分外峰巒，添出游人坐磴」。<sup>88</sup>晦山為捐款者想像了這樣的春遊畫面，所謂：

春郊雜遯，香會奔騰。大啓茶亭，廣施甘露。俾緇素雲歸，盡得停筇而憩賞。輪蹄霧擁，不妨晏坐以盤桓。誠法窟之奇緣，屬名山之韻事。願高山流水，有待知音。白雪陽春，還期屬和，但得同心解佩，便裝成廬阜溪橋，眾手移山，立現出虎丘石座。<sup>89</sup>

可見當時山林佛寺成為兼有修行與憩遊的宗教文化場域。<sup>90</sup>

### 3. 耽味怡情，亦前輩大老所不廢也——書畫之題賞

若論古人，特別是文人的休閒，自離不開琴棋書畫。晦山以文人入道，類文學僧。琴棋之事不見文集，但與書畫相關的詩文並不少見。他為友人所藏詩畫作跋語言：「余浪跡方外，歷楚豫閩粵。偉人鉅公，詩畫墨妙，多所觀覽。然所見者皆散而不聚，雖神奇光恠，亦片羽半豹而

<sup>87</sup> 《妙法蓮華經》卷 5，CBETA, T09, no. 262, p. 37b10。

<sup>88</sup> 清·晦山戒顯，〈募化叅石增靈隱山門景致疏〉，《全集》卷 20，頁 11a。

<sup>89</sup> 清·晦山戒顯，〈募化叅石增靈隱山門景致疏〉，《全集》卷 20，頁 11a-11b。

<sup>90</sup> 此與當時士紳文化與佛教的互動極為密切之證，參見卜正明，〈一杯新茗聽經時：士紳文化中的佛教〉，收入氏著，《為權力祈禱：佛教與晚明中國士紳社會的形成》，南京：江蘇人民出版社，2018 年，頁 98-133。

已」，可見其有鑑賞之能。<sup>91</sup>對於佛教中人能書畫一事，其言：

昔寶峯湛堂禪師、徑山大慧老人，皆以諸方墨蹟勒石壁端，曰：「此我平生所極愛」。是知名賢手墨，耽味怡情，亦前輩大老所不廢也。余年來文字夙習稍枯，對此復自笑見獵矣。<sup>92</sup>

「文字夙習稍枯」一語正反顯其具書法之能，文集中收有〈跋東坡墨蹟〉、〈跋智永師千字文〉、〈書懷素自序帖〉等文所言皆書法之道，可見其於書道著意甚深。<sup>93</sup>

此外，文集中多有緣「題壁」而有之詩作，略舉一二，以知其況。或有受人請託而題，如〈金溪紫雲寺詠吼雪堂贈湛宜主人〉詩小序言：

殿右新構一堂，幽曠虛豁，收攬空翠，瀑泉飛練，晝夜涼鳴。余題曰吼雪，既為巨書，復題左壁，以配右詩。<sup>94</sup>

詩末自言「潑墨為安名，白雲晦山叟」。<sup>95</sup>至於〈與國寺大別方丈題壁〉序言云：「向閱《坡》集中，有大別方丈銘，疑西江古寺。偶遊興國，捫讀碑文即其處也。眾請余畱筆乃為率題。」而詩句作「方丈依然在，何人復著銘。桐陰浮几綠，苔色濺衣青。一夕眠鐘梵，千峰悵浪萍。永懷坡老作，大別正餘馨。」頗有追懷前賢雅韻之意。<sup>96</sup>另〈蘄水法華菴題壁示興林主人及錢初暘余嚴二太華諸道人〉亦是此類。此外，亦有自

<sup>91</sup> 見清·晦山戒顯，〈跋錢臣辰道兄詩畫大冊〉，《全集》卷15，頁7a。晦山亦有收藏字畫之習，見〈書雪嶠老人書畫手卷〉，《全集》卷15，頁4a。文中言「老人（指雪嶠圓信）手墨及晚年畫意，余藏蓄頗多，浪遊方外，皆散去矣」。

<sup>92</sup> 清·晦山戒顯，〈跋錢臣辰道兄詩畫大冊〉，《全集》卷15，頁7b。

<sup>93</sup> 以上三文皆收入《全集》卷15。

<sup>94</sup> 清·晦山戒顯，〈金溪紫雲寺詠吼雪堂贈湛宜主人〉，《全集》卷1，頁11a。

<sup>95</sup> 清·晦山戒顯，〈金溪紫雲寺詠吼雪堂贈湛宜主人〉，《全集》卷1，頁11b。

<sup>96</sup> 清·晦山戒顯，〈與國寺大別方丈題壁〉，《全集》卷4，頁11b-12a。

題之作，如〈白雲洞留題〉序言：「從老寺行數里至巢雲菴（俗名蘿蔔園），又數里至白雲洞。山如大象，有菴居象懷其象耳目口鼻皆具，鼻恰捲菴前，左右有二洞，即其眼也，景最奇妙。住一宿留詩板壁面別」；<sup>97</sup>〈避風館留題〉與〈沔陽無垢菴題壁〉等諸作皆為題壁賦詩之作。尚有題畫之作，如〈題雪山擔當師畫〉詩作言：「雪山山下僧，詩畫當法說。萬里得飽觀，如對雪山雪」。<sup>98</sup>其他如〈題石嶺寺千應昆居士畫壁間山水歌〉等亦為題畫之作。由「詩畫當說法」一句之意，可知晦山視詩畫有怡情養性之用外，亦作佛家說法化眾之意。<sup>99</sup>

綜上所述，從休閒面向的取景中，可見晦山居於廬山、雲居五老諸山林間，或是挈杖尋孤巖，振衣躡林麓，訪諸名勝、登諸高峰，形於筆墨，自稱是匡廬山水癖；或是與門人友朋宴遊山林，講學論道，晏坐盤桓，融修行與修憩於遊賞活動中；或是品評筆墨賞諸書畫，以為書畫兼有耽味怡情與說法之功。換言之，從休閒活動來檢讀文集資料，可見遺民僧出家，縱是隱居山林間，亦非槁木死灰之人，反而看到他們展露了豐富的僧人山居山林的文化宗教活動。

### （三）關係歸屬之感

除了工作與休閒之外，日常生活中最重要的核心之一，則為社會關係。社會心理學家 Michael Argyle 指出：

<sup>97</sup> 清·晦山戒顯，〈白雲洞留題〉，《全集》卷 5，頁 3b。

<sup>98</sup> 清·晦山戒顯，〈題雪山擔當師畫〉，《全集》卷 10，頁 15b

<sup>99</sup> 晦山字畫真跡多不傳，據王伊輯《三峰清涼寺志》時言，曾見晦山〈臨定武蘭亭帖〉之真跡，與〈登廬山五老峯絕頂歌〉手卷，參清·王伊輯，《三峰清涼禪寺志》卷 18，揚州：廣陵書社，2006 年，頁 615-616。

社會關係乃是社會支持的基礎，而社會又是幸福及身心健康的一個主要來源。社會關係是日常生活中各種活動的核心。……社會關係除了是幸福的重要來源之外，也是衝突和不快樂的來源。<sup>100</sup>

所謂的社會關係，以中國傳統對於人際倫常的劃分而言，即所謂的五倫，對於重視倫常的中國傳統社會而言，人際關係與關係的歸屬，在日常生活中實為一重要的觀察主題。翻讀晦山全集中的詩文語錄，實則也是翻開晦山繁複龐雜的人際關係網路。

### 1. 半生幸入三峰社——宗派法眷關係

晦山出家後，最重要的社會網路即源自三峰法脈。然而檢諸晦山的文集相關文獻，知晦山早歲未出家前，即先受教於密雲圓悟，如〈掃瑞光頂和尚塔〉所云：「時座下龍象，福嚴、古南、山翁、雪竇、龍池諸老皆昕夕盤桓，契深水乳，惜以先君跡至，不果祝髮。」<sup>101</sup>知晦山曾至天童參學密雲，文中諸老為福嚴（費隱通容）、古南（牧雲通門）、山翁（木陳道忞）、雪竇（石奇通雲）、知與密雲門下弟子相交一時。《語錄·普說》中也提到「山僧子丑間親到天童，隨侍密老和尚，此時禪門龍象會集如林」。<sup>102</sup>

天童、三峰、靈隱並列而撰贊文，意同〈自序〉，視三人為法脈相承，故言「祖孫鼎立」，亦道「乾坤一堂」。此皆可見晦山對於密雲的情誼與看法，故雖為漢月法孫，而立場態度與其他三峰門人不盡相同。但晦山對漢月法藏的論評，也並非完全溫和折衷，其言：

<sup>100</sup> Michael Argyle，陸洛譯，《日常生活社會心理學》，頁 51。

<sup>101</sup> 清·晦山戒顯，〈掃瑞光頂和尚塔〉，《全集》卷 6，頁 12b-13a。

<sup>102</sup> 清·晦山戒顯，〈普說〉，《語錄》卷 10，頁 9a-9b。

世有多少門外漢不達，二大老人互相成褫底苦心。說起天童直截，人人歡喜讚嘆；提起三峰綱宗，無不毀罵詆呵，此皆謂之桀犬吠堯，韓獹逐塊，豈知從上佛祖當機直截，無不電掣雷轟，實地商量，又貴金針玉線，何會似近世。<sup>103</sup>

語調激昂，足見晦山對於當時紛爭的不滿，復以佛教內的紛爭為病，其云：

余每病近世佛法，鬪諍山立，宗教分呶，禪律牴牾，非通方高士，其誰一之。<sup>104</sup>

由此可見晦山面對所處教團關係衝突的心態與志向。

## 2. 方外思兄弟，鄉關念友朋——方外交與世間友

僧人與士大夫的唱和，其來有自，遠自東晉釋慧遠與宗炳、謝靈運交遊傳為佳話，唐宋以降，僧人與文人的交游，更形成特殊的禪文化，如黃啟江指出禪文化發展至宋代的情況，其言：

「詩僧」與「文學僧」多半兼通內外學，富有文學修養，講求文字詞藻，能詩能文，甚至兼長書畫，又能以詩文行走於官僚、文士之門，或與他們酬酢吐納，或坐而論道，以文章道義相期，大大地改變了他們專志於「一味禪」之刻板印象，而以涵泳於「江湖詩」的形象為士林所知，受叢林所重。……他們行腳江湖，呼朋引伴，聲氣相應，頗能影響叢林及士林之風氣。<sup>105</sup>

此一叢林士林以詩相交流的情況，發展至明代，更有「詩僧不必高，而

<sup>103</sup> 清·晦山戒顯，〈三峰老和尚忌日普說〉，《語錄》卷10，頁17a。

<sup>104</sup> 清·晦山戒顯，〈瑞光寺西堂隱光禪師塋銘〉，《全集》卷23，頁1b。

<sup>105</sup> 黃啟江，〈一味禪與江湖詩——南宋文學僧與禪文化的蛻變〉，頁2。

高僧往往能詩」之評。<sup>106</sup>晦山所身處的晚明叢林，實是一個論詩風尚興盛的時代，雪浪洪恩、憨山德清倡導於前，叢林中能詩者眾。<sup>107</sup>從晦山〈知命冬月上靈巖退翁老和尚寵以祝言步韻肅答〉、〈輓中峰蒼雪大師〉「黃葉有情時下榻，青山如故孰吟詩，支公已去風流盡，獨對空堂淚暗垂」等詩作，知晦山與當時叢林尊宿多有詩作相唱和。<sup>108</sup>此外，與世友相交，友於兄弟最著名者，莫如太倉同學吳梅村，時人亦喜將兩人相提並論，如徐增在康熙十年（1671）所撰〈靈隱晦山顯和尚全集序〉言：

嗟乎！昔和尚與梅村同一秀才也。一以秀才為名史臣，一以秀才為法王子；一在木天玉振金聲，一在法窟孤松峭壁。梅村或有並馳，和尚永無第二。和尚較梅村，止少廷對策一篇；梅村較和尚，失却法語一大部矣。然二公之道義，水乳始終無間，不啻如道林、玄度、遠公、柴桑、子瞻、佛印而已也！<sup>109</sup>

並指梅村業師、年近八十的李太虛見晦山事，錄其語：「和尚多生來不知如何脩持，乃得至此，吾儕科第，不啻糞壤，願以餘生為法弟子，少種來生法慧」，稱晦山得「縉紳大夫敬信若此」。<sup>110</sup>徐增此語，亦不免因為全集作序而多所揄揚，盛稱晦山禪學之高，受士大夫敬重若此。但晦山與梅村，乃至當時友人往來，據目前文獻所見，並非限於論禪道法語，而多有用詩唱和。以晦山與梅村的交流為例，不僅只於一再反覆提及的

<sup>106</sup> 清·潘耒，〈聞若上人詩題辭〉，《遂初堂別集》卷3，濟南：齊魯書社，1997年，頁295。

<sup>107</sup> 晚明叢林論詩之風之討論，參見廖肇亨，〈明末清初叢林論詩風尚探析〉，收入氏著，《中邊·詩禪·夢戲——明末清初佛教文化論的呈現與開展》，臺北：允晨文化，2008年，頁28-65。

<sup>108</sup> 參見清·晦山戒顯，〈知命冬月上靈巖退翁老和尚寵以祝言步韻肅答〉，《全集》，卷1，頁14a；清·晦山戒顯，〈輓中峰蒼雪大師〉，《全集》卷6，頁13b。

<sup>109</sup> 清·徐增，〈靈隱晦山顯和尚全集序〉，《語錄》上，頁11a。

<sup>110</sup> 清·徐增，〈靈隱晦山顯和尚全集序〉，《語錄》上，頁9a。

青山約，也還在於兩人透過詩文，交互觀看了對方於亂後所經營的一方世界。吳偉業對於晦山登高歌詠之作，稱譽有加，其言：

〈五老峯歌〉奇哉！高於五老矣。道兄于道力禪理所不必言，惟此事當放弟出一頭。今觀此作，無文士氣，並無高僧氣，乃知心地光明，洞徹了當，俯視一世，直以為蟪蛄鳴蒼蠅聲耳。雲霞吐納，豈亦得山川之助耶？□□□□道法履甚悉，聞已得天上雲居古道場開宗設教，甚善！吳中法席，比因歲荒，機緣落落。吾兩人連床讀書，忽忽二十年。老兄跳出塵網，在萬山之上，而弟獨守其腐鼠。雲山渺默，相見何期，臨紙三嘆！<sup>111</sup>

以「圓圓曲」聞名一時，被譽為「海內賢士大夫領袖」的吳偉業用《莊子》典，以守其腐鼠自謙，可見他對於晦山的敬重。<sup>112</sup>而晦山〈壽梅村兄六句〉詩中，寫道：「余鄉老兄弟，此日號神仙」、「村居梅作塢，齊掩竹為天。圖史成牀榻，鶯花遍雨煙。百家憑剝削，四庫姿漁叟」之語。<sup>113</sup>晦山之廬山佛境與梅村之梅塢村色，兩映成趣，廬山與梅塢，雖實有地景，但透過詩文的唱和交流，兩人精神世界的圖景交流，成為晚明僧詩與士大夫交流的文學佳景。

#### 四、猶幸而得足履其地——主觀幸福感的視角

「幸福感」(well-being)作為社會心理學對於日常生活的研究課題，特別是「主觀幸福感」(subjective well-being)的提出，成為檢視自我評

---

<sup>111</sup> 清·吳偉業，〈復雲居晦山和尚〉，收入岑學呂編，《雲居山志》卷13，頁132。

<sup>112</sup> 清·侯方域著，何法周主編，王樹林校箋，《侯方域集校箋》，鄭州：中州古籍出版社，1992年，頁157。

<sup>113</sup> 清·晦山戒顯，〈壽梅村兄六句〉，《全集》卷5，頁15b。

價的研究取向。<sup>114</sup>面對遺民僧除了氣節、節操、節義的評價外，我們如何去看待遺民僧自身的自我感受與覺知，本文在討論日常工作、休閒、人際繫屬等具體的人生事件之後，嘗試收束在此一抽象的概念，而此一抽象難以定義的「幸福」概念，其實與工作、休閒與人際繫屬的滿意與正向心境密切相關。換言之，從日常生活理論與心理學的視域中，對於個人日常生活諸般樣態的呈顯，展現於日常生活中的諸般事物，工作職務、休閒生活與人際交往，回望其蘊藏於內的正向內在，作為幸福的界義。

回顧晦山戒顯出家之前，本為一徘徊於舉業與訪道的士子，出世與入世兩種不同生命發展的路途選擇本在心中糾結。如文中集中〈淨業法要序〉言：

余弱冠，即酷嗜雲棲淨業，次閱《禪關策進》，乃事參究。累侍尊宿，一隙稍明，深詣禪淨合一之旨。<sup>115</sup>

〈潮音菴開山三際大法師塔銘〉中言：

崇禎庚午（1630），余初嗜佛法，即往聽法。適值師講《圓覺》二十五輪，瀾翻珠貫。余吐舌驚異，歎為神人說法。<sup>116</sup>

文中「師」乃指三際性通（1571-1636）。<sup>117</sup>據《現果隨錄》中記載，庚

<sup>114</sup> 相關理論可參考 Michael Argyle, 陸洛譯,《日常生活社會心理學》,頁 369-399; Corey Lee M. Keyes, "Social Well-Being," *Social Psychology Quarterly* 61, 2 (1998): 121-140。

<sup>115</sup> 清·晦山戒顯,〈淨業法要序〉,《全集》卷 12, 頁 21a

<sup>116</sup> 清·晦山戒顯,〈潮音菴開山三際大法師塔銘〉,《全集》卷 23, 頁 5b-6a。

<sup>117</sup> 三際性通,號三際,西蜀宕渠人也。俗姓李,幼因病雙目喪明。十一投師出家,預沙彌數,隨師徧禮名山,南登峨嵋、雞足、衡岳,北遊五臺。目雖雙瞽,而一生足跡幾遍天下。師豐頤博頰,形貌奇古,雖不以目視,而登座臨眾,堂堂

午同年六月，晦山亦在「江陰科試」。<sup>118</sup>根據野口善敬所整理的〈晦山戒顯年譜稿〉，可知晦山在二十歲到二十八歲之間，時而游方聽法，時而應試。<sup>119</sup>在科場與道場，佛法與世法間，晦山徘徊兩端幽微的心思隱藏於如是行動記錄之中。甲申國變反而成為生命選擇的觸媒，晦山毅然決定的焚書、告文廟而出家。拋棄傳統諸生仕進舊途，自此人生新選擇中展開了新身份與新生活。

明清之際，固然沒有今日學界討論的「幸福」字眼，然而在文集中出現的兩處「幸」字，值得作為觀察的標的。一次是自靈隱得法後，卜隱匡廬，初入廬山勝境，其言：

庚寅夏，卜隱匡廬，歷攬奇勝。雖香爐、瀑布、天池、石門，蒼藤指遍，而意則實在東林也。……乃到東林，跡虎溪、探白蓮池、過三笑堂，登影堂，禮遠祖及十八高賢遺像。瞻先師千華老人丈室，神慮冰肅，感涕交頤，恨吾生晚，不獲躬逢其時，追隨勝社，猶幸而得足履其地。<sup>120</sup>

此次的登覽，頗有得償宿願之意。特別的是在登覽的過程中，不幸「觸石傷足，留連七日」，晦山卻不以為忤，甚至在詩中說「天假東林福，

---

有威，凡遇人，一接欬吐，遠隔數十年，聞音即識。於諸書數過耳成誦，以其前後演化凡三十餘載，開講六十餘座，皆始終全美，覈之古昔亦少其儔也。事見清·了惠，〈三際性通法師〉，收入簡凱廷點校，廖肇亨校訂，《明清華嚴傳承史料兩種》，《賢首宗乘》與《賢首傳燈錄》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2017年，頁251-252。

<sup>118</sup> 《現果隨錄》卷3，CBETA, X88, no. 1642, p. 41a23。

<sup>119</sup> 野口善敬，〈晦山戒顯年譜稿〉，《第四屆中國域外漢籍國際學術會議論文集》，頁301-332。

<sup>120</sup> 清·晦山戒顯，〈廬山東林紀事〉，《全集》卷1，頁3b-4a。

挑燈寫慶幸」。<sup>121</sup>可知外境之危難挫折，並沒有敗其遊興，因此遊興之興與幸，寄託於他得償宿願，至東林，在虎溪、白蓮池、三笑堂、遠祖與十八高賢遺像等充滿了廬山慧遠歷史記憶的文化遺址中，晦山對於身而為僧的生命藍圖，生命可以追求的重要事物，在歷史遺蹟間被召喚而出；另一個「幸」字則是上文於關係歸屬時談到的「半生幸入三峰社」，兩個幸字，前者有意外得到成功或是免去災難之意，後者有幸運、得幸之意，雖不能與幸福完全劃上等號，但的確反映了晦山個人主觀意志下的個人覺受與覺知。此一覺受，對於支持晦山後續三十年的遺民僧生活，作為精神之支柱，恐怕是遠遠大於忠孝節義之感。此後近三十年間，晦山的日常即如上述諸節所陳。三十年後，他為兩位同窗同友的哭辭中對於求道選擇的想法，一是為至友吳梅村哭悼之語，其言：

學佛興忽狂，全身入僧隊，感兄時忠告，余心勇不退。策名兄早達，平步登榮貴。閒忙遂分途，顯晦天淵異。甲申陡聞變，號呼共搶地，相誓走深山，披緇避鼎沸。臨行促登舟，失計在猶豫。一著蹉先機，萬事增塵累。……遺言僧服殮，仍然是初志。惜乎行不早，致成終身悔。浮生嗟露電，彭殤本一致。<sup>122</sup>

一是同學江俊求：

幼食稟餼，是年當貢矣。學使者誤芟其稟，俊求不甘，惋憤而逝。嗟乎，以在塵途，榮辱纏慮如此。使早學道，曷有是哉？歸造鄉廬，撫棺欲絕。<sup>123</sup>

前言「惜乎行不早」，後言「使早學道，曷有是哉？」一如節義作為人

<sup>121</sup> 清·晦山戒顯，〈廬山東林紀事〉，《全集》卷1，頁4b。

<sup>122</sup> 清·晦山戒顯，〈哭梅村老友〉，《全集》卷1，頁22a-22b。

<sup>123</sup> 清·晦山戒顯，〈哭江俊求社兄〉，《全集》卷6，頁12a-12b。

物的評價，此亦是出於晦山個人對於兩人的評價。兩人皆為晦山少年同學，少年同學的人生目標多為讀書科考以仕進，得以揚名，得有利祿。從學道者的眼光視之，此仕進之道之順逆榮辱，不免受制於環境。晦山所謂「猶幸而得足履其地」，可知其不僅作為遊覽之語，亦是其人生選擇之自陳也。

## 五、結語

人生喻若旅次，生命的進程，伴隨著外在環境的遷變，而有著無可預期的變數等待抉擇，抉擇之後，多半是漫長的歲月有待經營。我們若聚焦於抉擇，置於特定文化價值的框架下，所知之面向，不免片面而偏狹。一如從有道則進、無道則隱，或是忠孝節義的觀點來檢視遺民僧的出處進退作為判準的方式，後人可能在有限的資料中建構了遺民僧的特定面貌，不免常以「剩人情態」來通讀遺民詩文。<sup>124</sup>不過，另一個主要原因也在於文獻資料的匱缺，造成理解、解讀上的誤區。

隨著文獻資料的陸續出現，本來隱晦不彰、學德不顯的人物，在文獻的字裏行間現身，吾人的研究視角與視域也可隨之轉易改變。本文即嘗試取法日常生活的理論，與個人主觀幸福感等的視角來觀察遺民僧的日常生活，適可以作為另一種濾篩資料獲得理解、了解晦山其人其學的管道，因為切入角度不同，容或我們有對前人更多理解的可能方式與管道。<sup>125</sup>

---

<sup>124</sup> 對於遺民僧的生活與詩文解讀，仍有以「剩人情態」概括之，指其詩文為遺民痛失故國、內心悲憤郁結之情緒發聲，如劉雪梅，《明清之際遺民逃禪研究》，吉林：吉林大學中國古代文學系博士論文，2015年。書中將遺民情結、故國之思，作為明遺民僧的詩文解讀套路，實有過度概括之疑慮。

<sup>125</sup> Michael Argyle，陸洛譯，《日常生活社會心理學》，頁398，其結論指出：「幸福是正向心境和滿意的組合，同時去除憂鬱之類的負向狀態。……幸福會受到

換言之，當對於遺民僧的定位、評價，容以多元視角觀看，傳統士子遭逢世變，易身為「遺民僧」之後漫長的生命旅途，其日常生活，僧職僧務的工作面向，山居游藝的休閒面向，乃與人際關係互動，新出的文獻適提供了豐富的材料足供觀察其生活細節，其對於自我的定位、生活的感受覺知、個人身心性命的安頓等議題的討論。故本文藉由晦山戒顯的個案為例，透過《全集》文獻資料的梳理與解讀，對於終身為住持的遺民僧之生命情懷、樣態與圖像，有了較具體理解，也以此作為後續研究的開端。

---

真實的滿意來源的影響，如收入、健康、工作和社會關係……與朋友和配偶的關係是高興和滿足的一個主要來源，工作和休閒也很重要」。衡諸晦山作為遺民僧的社會網絡與實際生活，我們採用了工作、休閒與社會關係三方向作為此次討論的聚焦所在。

## 引用書目

### 一、佛教典籍與古籍

- 《妙法蓮華經》，CBETA, T09, no. 262。
- 《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509。
- 《五燈全書》，CBETA, X82, no. 1571。
- 《天界覺浪盛禪師全錄》，《嘉興藏》冊 34，臺北：新文豐出版公司，1987。
- 《禪門鍛鍊說》，《卍續藏》冊 63，臺北：新文豐出版公司，1983；CBETA, X63, no. 1259。
- 《現果隨錄》，《卍續藏》冊 88，臺北：新文豐出版公司，1983；CBETA, X88, no. 1642。
- 《三峰清涼禪寺志》，清·王伊輯，揚州市：廣陵書社，2006。
- 《四庫全書總目提要》，清·永瑤、紀昀撰，王雲五主編，臺北：臺灣商務印書館，1965年。
- 《西陂類稿》，清·宋犖，臺北：臺灣學生書局，1973。
- 《求是堂文集》，《四庫禁燬書叢刊》冊 141，集部，北京：北京出版社，據天津圖書館藏明末刻本影印，2000。
- 《孟子注疏》，東漢·趙歧注、孫奭疏，臺北：藝文印書館，1993。
- 《武林靈隱寺志》，清·孫治撰、徐增重編，清光緒十四年（1888）錢塘嘉惠堂丁氏重刊本。
- 《侯方域集校箋》，清·侯方域著，何法周主編，王樹林校箋，鄭州：中州古籍出版社，1992。
- 《施愚山集》，清·施閏章，合肥：黃山書社，1992。
- 《雲居山志》，岑學呂編，揚州：廣陵書社，據民國四十八年香港排印本，2006。
- 《黃宗羲全集》，明·黃宗羲，杭州：浙江古籍出版社，2005。
- 《遂初堂別集》，清·潘耒，濟南：齊魯書社，1997。
- 《遍行堂集》，收入《四庫禁燬書叢刊》冊 127-128，集部，北京：北京出版社，據天津圖書館藏明末刻本影印，2000。
- 《管子校正》，清·戴望校，北京：中華書局，2006。
- 《論語注疏》，魏·何晏注、宋·邢昺疏，臺北：藝文印書館，1993。

《靈隱晦山顯和尚全集》，清·晦山戒顯，東京大學東洋文化研究所藏刻本。簡稱《全集》。

《靈隱晦山顯和尚語錄》，清·晦山戒顯，京都大學藏寫本。簡稱《語錄》。

## 現代專書、論文

- 卜正明，2018，《為權力祈禱：佛教與晚明中國士紳社會的形成》，南京：江蘇人民出版社。
- 何冠彪，1997，《生與死：明季士大夫的抉擇》，臺北：聯經出版事業公司。
- 巫仁恕，2007，《品味奢華：晚明的消費社會與士大夫》，臺北：聯經出版事業公司。
- 李瑄，2013，〈清初僧而遺民的基本類型〉，《文藝評論》，頁 154-158。
- 李瑄，2016，〈建功利生：清初遺民僧會通佛儒的一種途徑——以晦山戒顯為代表〉，《中山大學學報（社會科學版）》56，頁 132-141。
- 阮芝生，1979，〈論史記五體及「太史公曰」的述與作〉，《臺大歷史學報》6，頁 17-44。
- 周玟觀，2020，〈爐鞴與兵法——晦山戒顯《禪門鍛鍊說》的兩種概念譬喻探析〉，《臺大佛學研究》39，頁 93-144。
- 林元白，1977，〈晦山和尚的生平及其禪門鍛鍊說〉，收入張曼濤編，《中國佛教史論集·六·明清佛教史篇》，臺北：大乘文化，《現代佛教學術叢刊》冊 15，頁 89-102。
- 胡曉真、王鴻泰主編，2011，《日常生活的論述與實踐》，臺北：允晨文化。
- 荒木見悟，2000，《憂國烈火禪——禪僧覺浪道盛のたたかい》，東京：研文出版。
- 荒木見悟，廖肇亨譯，2006，《明末清初的思想與佛教》，臺北：聯經出版事業有限公司。
- 曹仕邦，1990，〈論陳垣《中國佛教史籍概論》〉，《中華佛學學報》3，頁 261-300。
- 野口善敬，1990，〈遺民僧晦山戒顯について〉，《禪文化研究所紀要》16，京都：禪文化研究所，頁 251-274。
- 野口善敬，1991，〈晦山戒顯年譜稿〉，收入《第四屆中國域外漢籍國際學術會議論文集》，臺北：聯合報文化基金會國學文獻館，頁 301-332。

- 陳垣，1993，《中國佛教史籍概論》，收入氏著，《陳援菴先生全集》冊9，臺北：新文豐出版社。
- 陳垣，1993，《清初僧諍記》，收入氏著，《陳援菴先生全集》冊9，臺北：新文豐出版社。
- 遼耀東，1992，〈史傳論贊與《史記》「太史公曰」〉，《新史學》3：2，頁1-34。
- 黃啟江，2010，《一味禪與江湖詩——南宋文學僧與禪文化的蛻變》，臺北：臺灣商務印書館。
- 廖肇亨，1999，〈金堡之節義觀與歷史評價探析〉，《中央研究院文哲所通訊》9：4，頁95-116。
- 廖肇亨，2008，《中邊·詩禪·夢戲——明末清初佛教文化論的呈現與開展》，臺北：允晨文化。
- 廖肇亨，2013，《忠義菩提：晚明清初空門遺民及其節義論述探析》，臺北：中央研究院中國文哲研究所。
- 劉雪梅，2015，《明清之際遺民逃禪研究》，吉林：吉林大學中國古代文學系博士論文。
- 簡凱廷點校，廖肇亨校訂，2017，《明清華嚴傳承史料兩種：《賢首宗乘》與《賢首傳燈錄》》，臺北：中央研究院中國文哲研究所。
- 釋聖嚴，1991，《禪門修證指要》，臺北：法鼓文化。
- 釋聖嚴，1999，《明末佛教研究》，臺北：法鼓文化。
- Argyle, Michael. 1992. *The Social Psychology of Everyday Life*. Psychology Press.  
中譯本：陸洛譯，1995，《日常生活社會心理學》，臺北：巨流圖書公司。
- Keyes, Corey Lee M. 1998. "Social Well-Being." *Social Psychology Quarterly* 61, 2: 121-140.

### 網路資源

主計總處宗教專業人員統計。網址：

<https://www.dgbas.gov.tw/ct.asp?xItem=18814&ctNode=3112>，2020/4/20。

附錄：

東京大學所藏《靈隱晦山顯和尚全集》與京都大學所藏《靈隱晦山顯和尚語錄》內容一覽表。

	京都抄本	東京刻本	卷數	內容	篇數	
語錄	晦山顯和尚語錄 壹	東京刻本	卷一	住南康府建昌雲居山真如禪寺語錄	32 則	
			卷二	武昌府西山寒溪禪寺語錄	14 則	
				黃州府黃岡安國禪寺語錄	15 則	
				饒州鄱陽東湖薦福禪寺語錄	6 則	
			卷三	黃州府黃梅四祖正覺禪寺語錄	17 則	
				荊州府護國禪寺語錄	15 則	
				住撫州府金谿陳山白雲禪寺語錄	24 則	
			卷四	杭州府錢塘靈隱景德禪寺語錄	17 則	
				卷五	杭州府錢塘靈隱景德禪寺語錄	27 則
					杭州府錢塘靈隱景德禪寺語錄	34 則
			卷六	杭州府錢塘靈隱景德禪寺語錄	37 則	
杭州府錢塘靈隱景德禪寺語錄	33 則					
卷七	杭州府錢塘靈隱景德禪寺語錄	23 則				
	卷八	示眾	23 則			
		普說	3 則			
卷九	機緣	15 則				
	卷十	拈古	20 則			
頌古		11 則				
語錄	晦山顯和尚語錄 貳	東京刻本	卷十一	拈古	20 則	
			頌古	11 則		
					共 35 則	
					共 56 則	
					共 41 則	
					共 31 則	

文集	靈隱晦山 顯和尚全 集	卷一	詩 五言古	44 首		
			卷二	詩 七言古	10 首	
			卷三	詩 七言古	21 首	
			卷四	詩 五言律	75 首 (73 題)	
		卷五	詩 五言律	66 首 (63 題)	共 73 首 (70 題)	
			詩 五言排律	7 首		
		卷六	詩 七言律	61 首 (52 題)		
		卷七	詩 七言律	76 首 (65 題)		
		卷八	詩 七言律	37 首		
		卷九	詩 七言律	47 首 (44 題)		
		卷十	詩 七言絕	69 首 (67 題)	共 94 首 (67 題)	
			詩 五言絕	25 首		
		卷十一	賦	7 篇		
		卷十二	序	22 篇		
		卷十三	序	12 篇		
卷十四	文	7 篇	共 10 篇			
	說	3 篇				
卷十五	跋/雜著	20 篇 (19 題)				



