

唯識學視域下的境物、心識與世界

——虞淳熙兄弟及其交游的創作與論述

黃 莘 瑜*

提 要

「境物」與「世界」如何受到認識？對部分晚明人士來說，這是個複雜而關鍵的問題。尤其當「心識」理論關涉認識途徑，「境物」與「世界」不僅指「實在論」意義的「物質」，或者源自朱熹、王陽明儒學語境的「格『物』」，抑或感官、輿圖所測量掌握的時空對象；晚明唯識學視域下，還可能涉及認識虛實之觀照，存在本身的分析，人文活動的詮釋，以及創作、論述在不同文類、界域間的開展。本文藉由虞淳熙、虞淳貞兄弟，與廣詢、高原明昱、紫柏真可、黃汝亨、湯顯祖、袁宏道等方內外交游相關文本之梳理，期能初探此學界未臻熟悉的面向。不論是專書、注疏或序文、題詞、書信、詩歌、贊偈、銘文等，虞氏兄弟及其交游的書寫軌跡，均昭著交織於晚明唯識學的復甦背景。

關鍵詞：晚明、唯識學、虞淳熙、湯顯祖、袁宏道

本文於 110.08.03 收稿，111.03.16 審查通過。

* 國立暨南國際大學中國語文學系副教授。

DOI:10.6281/NTUCL.202203_(76).0003

Conscience, Wu, Worlds—Review of Discourses by Yu Brothers and Their Acquaintances

Huang, Sin-Yu*

Abstract

In addition to Confucianism and material culture in the Song and Ming dynasties, this article attempts to analyze the understanding of “things” and “world” by the late Ming scholars through the discourses by the Yu brothers and their friends (mainly Tang Xian-zu and the Yuan brothers of Gongan), and to point out the epistemological basis of Buddhist philosophy of Yogachara, which is an essential way to understand the cultural context of the late Ming dynasty. In other words, “things” in the cultural context of the late Ming dynasty might not only refer to “substances,” or “the investigation of things” in the Confucianism context of Zhu Xi and Wang Yang-ming, but might also be closely related to the concept of “consciousness” or “emotional consciousness” in the study of Yogachara. Eventually, “world,” apart from referring to the “external world” which is “real” as perceived by the senses, was also of great concern to the late Ming scholars in terms of a certain sense of “illusory nature.” The viewpoints of “consciousness is the only reality,” “spirit,” and “the spiritual world” not only lead to self-reflection and reflection on the world, but also open up new writing styles and humanistic discourses. These are the main contents of this article.

* Associate professor, Department of Chinese Languages and Literature, National Chi Nan University.

Keywords: late Ming, Yogācāra Buddhism, Yu Chun-xi, Tang Xian-zu,
Yuan Hong-dao

唯識學視域下的境物、心識與世界

——虞淳熙兄弟及其交游的創作與論述*

黃 莘 瑜

前 言

「境物」與「世界」如何受到認識？對部分晚明人士來說，這是個複雜而關鍵的問題。尤其當「心識」理論關涉認識途徑，「境物」與「世界」不僅指「實在論」意義的「物質」(material)，或者源自朱熹(1130-1200)、王陽明(1472-1529)儒學語境的「格『物』」，抑或感官、輿圖所測量掌握的時空對象；晚明唯識學視域下，還可能涉及認識虛實之觀照，存在本身的分析，人文活動的詮釋，以及創作、論述在不同文類、界域間的開展。本文將藉由虞淳熙(字長孺、澹然，號德園，1553-1621)、虞淳貞(字僧孺，生卒年不詳)兄弟，¹及其交游相關文本之梳理，期能初探此學界未臻熟悉的面向。

* 本文撰寫期間，獲科技部專題研究計畫經費補助(計畫編號 MOST 108-2410-H-260-030-)，並蒙審查學者惠賜諸多寶貴意見，特此鳴謝。

¹ 目前虞淳熙兄弟之相關研究，仍具開拓空間。就虞淳熙來說，呂妙芬以《孝經》詮釋為核心之系列研究最具代表性，除此之外，雖有零星成果，但學界對於虞淳熙兄弟的關注，基本上仍相當有限。此外，Jennifer Eichman(艾靜文)於2016年出版的 *A late sixteenth-century Chinese Buddhist fellowship: spiritual ambitions, intellectual debates, and epistolary connections (Sinica Leidensia, vol. 127)*，可謂近期研究明代居士文化的力作。此書將時人對虞淳熙的評價，另闢專節 *Variance and Consensus: Assessing Yu Chunxi* 討論；另有關虞淳貞文獻的蒐集，在學界尤屬罕見。但作者關切的主軸，尚在雲棲株宏(法名蓮池，1535-1615)追隨者和周汝登(1547-1629)的話語辨析與競爭，並以此勾勒有關「禪」與「淨土」的議題，還有諸如「持戒」、

就論述策略來說，如何鉤沉虞淳熙兄弟及其交游，與唯識學者交涉的網絡？晚明唯識要典《觀所緣緣論釋義》作者廣詢（字明宗，1557-1613），為虞氏交游圈共同方外友，應是初步縮合網絡的適切人選。因此，本文第一節將自此入手。

依林鎮國、簡凱廷所考察，廣詢撰《觀所緣緣論釋義》，是目前所知晚明最早注釋南印度學者陳那（Dignāga，約五、六世紀）著《觀所緣緣論》的專書。² 虞淳熙於萬曆 26 年（1598）為此書作〈《觀所緣緣論釋義》序〉（或作〈《觀所緣緣論釋義》引〉），³ 起首便由陳那《觀所緣緣論》傳入中土的歷史，彰顯廣詢《釋義》學脈的源流，⁴ 此既為晚明佛教義學之「唯識學」復

「護生」的實踐。至於禪、淨以外的知識話語，仍較少觸及。有關呂妙芬的研究，見其〈晚明士人論《孝經》與政治教化〉，《臺大文史哲學報》第 61 期（2004 年 11 月），頁 223-260；〈晚明《孝經》論述的宗教性意涵：虞淳熙的孝論及其文化脈絡〉，《近代史研究所集刊》第 48 期（2005 年 6 月），頁 1-46；《成聖與家庭人倫：宗教對話脈絡下的明清之際儒學》（臺北：聯經出版公司，2017 年），第 2 章，頁 83（相關論述原發表於〈儒門聖賢皆孝子：明清之際理學關於成聖與家庭人倫的論述〉，《清華學報》新 44 卷第 4 期〔2014 年 12 月〕，頁 629-660）；《孝治天下：孝經與近世中國的政治與文化》（臺北：聯經出版公司，2011 年），第 4 章，頁 133-168。Jennifer Eichman, *A late sixteenth-century Chinese Buddhist fellowship: spiritual ambitions, intellectual debates, and epistolary connections (Sinica Leidensia, vol. 127)* (Boston, MA: Brill, 2016), back cover. pp.311-324, p.54、55、175、188、189、321、323.

² 林鎮國、簡凱廷：〈導論：陳那《觀所緣緣論》及其注疏〉，收錄於林鎮國、簡凱廷：《近世東亞《觀所緣緣論》珍稀注釋選輯》（高雄：佛光文化公司，2018 年），頁 31；陳那的活動年代、事跡和著作，則參頁 12-16。

³ 據《虞德園先生集》作〈《觀所緣緣論釋義》序〉，據日本叡山文庫藏《觀所緣緣論釋義》則作〈《觀所緣緣論釋義》引〉。參明·虞淳熙：《虞德園先生集》，國家圖書館漢學中心藏明萬曆 39 年序刊本影印本（影印自日本內閣文庫），卷 6，〈《觀所緣緣論釋義》序〉，頁 21-22；林鎮國、簡凱廷：〈《觀所緣緣論釋義》解題〉，收錄於林鎮國、簡凱廷：《近世東亞《觀所緣緣論》珍稀注釋選輯》，頁 37-38。

⁴ 明·虞淳熙：《虞德園先生集》，卷 6，〈《觀所緣緣論釋義》序〉，頁 21-22。

甦⁵的的可貴文獻；且序文有關廣詢賦〈溪上落花詩〉，與淳熙、淳貞兄弟隨後各和詩百首⁶的記述，更折射出交游網絡對感知形構與人文陶染的作用。⁷

虞淳熙於〈《觀所緣緣論釋義》序〉，自僧俗唱和所賦之「花」，觸發一連串有關「境物」、「心識」與「世界」如何交涉的思索，⁸實可視為古典詩論與唯識學難得、有趣的交際。語言學者 Betty Birner 在〈我說的語言是否影響我思考的方式〉（Does the Language I Speak Influence the Way I Think?）一文指出：「語言的影響，並不在我們能想什麼，甚或在想什麼，而是如何將現實分門別類並貼上標籤。在這過程，我們的語言和思想，可能雙雙受到文化極大的影響」。⁹而唯識學作為晚明文化的活躍因子，虞〈序〉則恰恰反映：「花」

⁵ 參釋聖嚴：《明末佛教研究》（臺北：東初出版社，1992年），第3章，頁198-199。另參張志強：《唯識思想與晚明唯識學》，《中國佛教學術論典》（高雄：佛光山文教基金會，2001年），第7冊，第2章，頁356-405；簡凱廷：〈晚明唯識學作品在江戶時代的流傳與接受初探〉，《中華佛學研究》第16期（2015年12月），頁43-72。

⁶ 虞氏兄弟〈溪上落花詩〉和作，原本集結於詩集《塤簾音》中，此書縱已亡佚，仍得由《四庫總目提要》一窺梗概：「《塤簾音》，明虞淳熙、虞淳貞全撰。淳熙有《孝經集靈》，已著錄。淳貞字僧孺，淳熙弟也。是集凡賦〈溪上落花詩〉一百五十首，又次韻沈嘉則〈雜詠〉一百二十首。又倣杜甫〈同谷七歌〉，淳熙作者命曰《塤音》，淳貞作者命曰《簾音》。原序稱其〈溪上落花詩〉，伯仲皆一夜而就。大意欲誇多鬥捷耳。不知一題衍至百餘首，即曹、劉、沈、謝亦不必工也」。清·紀昀主編：《四庫全書總目提要》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），卷193，頁163-164。

⁷ 明·虞淳熙：《虞德園先生集》，卷6，〈《觀所緣緣論釋義》序〉，頁21-22。

⁸ 同前註。

⁹ “In other words, the influence of language isn't so much on what we can think about, or even what we do think about, but rather on how we break up reality into categories and label them. And in this, our language and our thoughts are probably both greatly influenced by our culture.” Betty Birner, Does the Language I Speak Influence the Way I Think? 發表於 Linguistic Society of America: <https://www.linguisticsociety.org/content/does-language-i-speak-influence-way-i-think>（查詢日期：2020年7月16日）

除了是「將現實分門別類並貼上標籤」的能指符號或所指之物，還可能作為尋索「解脫」的中介，將語言和思想引向更深層的結構。

虞〈序〉之「物」既存在於「境」中，而「境物」與「心識」關涉的「世界」，且已跨越「尊德行」與「道問學」的論域，¹⁰ 在儒學畛界外，¹¹ 隱然釋放繁複豐饒、尚待掘發的訊息。進而言之，不僅虞淳熙兄弟，就通朗學術徑路、凝聚觀察焦點來考量，其交友相關文本的梳理，同樣具有高度的必要性。¹² 以下，首先將由晚明唯識學復甦的指標人物之一廣詢，及其與虞氏〈溪上落花詩〉何以出現在〈《觀所緣緣論釋義》序〉的因緣，開啟本文探討的議題。

¹⁰ 所謂「跨越」，亦包括虞淳熙自身相關論述。其循朱鴻「以《孝經》解《大學》」語脈闡釋「格物」，及與顧憲成（字叔時，號涇陽，1550-1612）商兌「格物」，均可視為儒學既有議題在晚明的分歧發展。參明·虞淳熙：《虞德園先生集》，卷21，〈書子漸明德卷〉，頁16-17；同書，卷22，〈清源答問〉，頁17-19。另有關朱鴻生平，可參張崑將：《德川日本儒學思想的特質：神道、徂徠學與陽明學》（臺北：臺大出版中心，2007年），第5章註28，頁187。

¹¹ 由虞淳熙與耶穌會士利瑪竇（Matteo Ricci，號西泰，1552-1610）就物性、世界觀的往復對話，亦可見其未以儒者立場為限。參明·虞淳熙：《虞德園先生集》，卷6，〈《畸人十篇》序〉，頁31-33；同書卷20，〈天主實義殺生辯〉，頁21-23；同書卷24，〈答利西泰〉，頁1-2。另參吳麗葦：〈明杭州佛教界與天主教的互動——以雲棲株宏及其弟子為例〉，《中華文史論叢》2014年第1期，頁325-357。

¹² 學界對虞淳熙兄弟及其交友的研究，大致呈現學術思想和文學領域分頭並進的狀況。換言之，將虞氏視為學術思想領域的研究對象，而將其交友如湯顯祖、袁宏道等，視為文學領域的研究對象。然李日華（字君實、九疑，號竹懶、痴居士，1565-1635）序虞淳熙文集，便將其與湯顯祖同列王世貞（字元美，號鳳洲、弇州山人，1526-1590）後「盛明」最傑出的文士；黃汝亨亦從突破曲士「小慧小辯」為文能「異」的角度，將虞淳熙與湯顯祖、朱長春（字太復，生卒年不詳）、余寅（本字君房，晚字僧杲，1519-1595）並舉。由此看來，時人並未分化虞氏作為儒者、居士、文人等身分。倘以交友網絡的概念進行梳理，或可跨越學科畛域，融通看似疏遠實乃互通聲息的書寫文本。李〈序〉見明·虞淳熙：《虞德園先生集》，卷首，頁3；黃〈序〉見同書，卷首，頁序3-序4。

一、兼承雲棲、雪浪¹³的詩僧廣詢

虞淳熙自述：「吾三歲聞『唯識』，五歲聞『良知』」，¹⁴然其唯識學之見解如何？一方面學界鮮少研究，另一方面目前可見的文獻也不多。因此，其為廣詢《觀所緣緣論釋義》所撰序文，可謂殊為難得的唯識專著。而〈溪上落花詩〉出現在〈《觀所緣緣論釋義》序〉，不僅透露虞淳熙兄弟與廣詢的交情；也間接指向包含為虞氏摯友黃汝亨（字貞甫，1558-1626）¹⁵在內，晚明士人與唯識學者的聯繫。黃氏嘗為廣詢詩集《華嚴徑遺草》作序，此〈序〉於南京圖書館藏明萬曆 42 年（1614）存世孤本雖缺頁不全，¹⁶幸而在《寓林集》仍保存完整。¹⁷黃氏與廣詢「遊處幾三十年」，¹⁸由廣詢圓寂次年（萬曆 42 年甲寅，1614）¹⁹所作〈《華嚴徑遺草》小序〉，既可掌握目前學界所知有限之

¹³ 有關雲棲株宏（1535-1615）與雪浪洪恩（1545-1608），可參廖肇亨：〈錢謙益僧詩史觀的再省思——從《列朝詩集》選評詩僧談起〉，《漢學研究》第 37 卷第 4 期（2019 年 12 月），頁 239-273。

¹⁴ 明·虞淳熙：《虞德園先生集》，卷 5，〈《南詢錄》序〉，頁 2。

¹⁵ 黃汝亨嘗為虞淳熙撰寫墓誌銘，見明·黃汝亨：《寓林集》，卷 15，〈吏部稽勳司員外郎德園虞公墓誌銘〉，收錄於《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2002 年），第 1368 冊，頁 224-227。另，虞淳熙文中述及黃汝亨者，則可參明·虞淳熙：《虞德園先生集》，卷 9，〈玄津律師傳〉，頁 37-38；同書卷 16，〈祭屠緯真先生文〉，頁 1-2；同書卷 21〈跋屠司馬詩集〉，頁 12 等。

¹⁶ 當今存世的《華嚴徑遺草》版本，僅見南京圖書館藏明萬曆 42 年釋真非等刻本《華嚴徑遺草》2 卷。筆者嘗至南京圖書館訪書，此書已製成微捲可供檢閱，書況尚佳，但部分呈現缺頁的狀態。此刻本卷首黃汝亨〈序〉文，首尾俱存，唯中段缺頁不全；亦未見題為〈溪上落花詩〉之詩作。另，《徑山志》卷 9，則收錄存於廣詢《華嚴徑遺草》中〈登徑山次蘇長公韻〉、〈徑山看竹〉二詩。參 http://tripitaka.cbeta.org/GA032n0032_009（查詢日期：2020 年 4 月 7 日）。

¹⁷ 見明·黃汝亨：《寓林集》，卷 3，〈《華嚴徑遺草》小序〉，頁 663。

¹⁸ 同前註。

¹⁹ 黃汝亨於〈《華嚴徑遺草》小序〉末尾所署日期為「甲寅長至日」，換言之，萬曆 42 年冬至。見明·廣詢：《華嚴徑遺草》，卷首。

廣詢生平，²⁰同時可見廣詢在「唯識」及《法華》、²¹《楞嚴》²²等義學成就外，以「詩僧」身分與士人互動所獲得的評價。

除了〈《華嚴經遺草》小序〉，黃汝亨撰〈壽詢法師五表序〉與〈顯教寺明宗詢法師塔銘〉，²³亦是瞭解廣詢學修、行誼的重要文獻。²⁴〈小序〉稱其禪修、義學的造詣，分別源自雲棲株宏與雪浪洪恩；²⁵而〈壽詢法師五表序〉，

²⁰ 如復旦大學中華古籍保護研究院研究員王啟元所稱，學界對廣詢生平所知有限。見是氏：〈晚明唯識學復興的歷史與價值〉，《澎湃新聞》（2020年6月27日），網址：https://m.thepaper.cn/yidian_promDetail.jsp?contid=8009143&from=yidian（查詢日期：2020年7月16日）

²¹ 「學人皈依之如雲，尤精說《法華經》，緇林尊稱之『明《法華》』」。明·黃汝亨：《寓林集》，卷3，〈《華嚴經遺草》小序〉，頁663。

²² 「義俱曉，于《法華》、《楞嚴》，尤得衣中之珠，學者罕得而窺焉」。同前註，卷6，〈壽詢法師五表序〉，收錄於《續修四庫全書》，第1369冊，頁27-28。

²³ 同前註。

²⁴ 此外，有關廣詢生平，據《徑山志》、《武林理安寺志》，廣詢字明宗。見明·宋奎光輯，明·李燁然刪定：《徑山志》，《中華山水志叢刊·山志卷》（北京：線裝書局，2004年），第21冊，卷9〈偈詠〉，頁198；清·杭世駿撰：《武林理安寺志》，杜潔祥主編，高志彬解題：《中國佛寺志》（臺北：明文書局，1980年，據清光緒四年〔1878〕刻本影印），第1輯第21冊，卷8〈藝文〉，頁452。有關廣詢生平，目前所見以《武林梵志》卷4「北山分脈·顯教寺」條所載較詳。按其所錄，可知廣詢嚴持戒律、深於義學，講學之外並注釋《觀所緣緣論》，且有詩作、偈頌傳世——「（性格）樸真，嚴於戒律，善講，所至法席充牣，尤於《妙法華經》得三昧，四方學人咸稱『明《法華》』云。所注有《觀所緣緣論釋義》，九喻詩、諸游覽詩並偈頌若干首，並行於世」。此外，其引黃汝亨〈建殿募疏〉：「茲幸詢禪師卓錫此間，義闡《華嚴》之藏」，可知除了通達《法華》與唯識之論，在黃氏眼中，廣詢復為弘揚《華嚴》之學的禪師。而「詢禪師」之稱，亦見同樣收錄於《武林梵志》之虞淳熙〈贈詢禪師詩〉。參明·吳之鯨撰，魏得良標點，顧志興審訂：《武林梵志》，《杭州佛教文獻叢刊》（杭州：杭州出版社，2006年），第1冊，卷4〈北山分脈·顯教寺〉，頁72-73。

²⁵ 「（廣詢）為蓮師（雲棲株宏）高足，苦行不殆；已從雪浪師（雪浪宏恩）得慧解，研證精義」。明·黃汝亨：《寓林集》，卷3，〈《華嚴經遺草》小序〉，頁663。

則完整記述其師承雲棲、雪浪乃至獨立成就的詳細過程：

（廣詢）師性妙樸質，見地沉朗，不與今之法師馳騁于語言文字，而悍然于棒喝侮智欺愚者……系出山陰任氏之族，十九從雲棲大師受記剃落，二十外即遺形骸、歷寒暑，涉牛山少室諸名勝，遍訪知識，探正法眼而歸。復從雪浪師日究群經、夜參禪寂。嗟乎！本雲棲之真修，通之以雪浪之實解，宜〔宜〕其沉朗映徹，能澄然照人。²⁶

出身山陰的廣詢，不僅與同籍錢塘的虞淳熙兄弟、黃汝亨地緣相近，且從雲棲剃度、修行，復遍訪善知識，後隨雪浪研習經義的歷程，亦交疊兩尊宿及其門人接觸的居士網絡。

由著作取向與弘法途徑來觀察，雪浪對廣詢的影響或較雲棲更深。首先，廣詢撰《觀所緣緣論釋義》非橫空出世，雪浪選編《相宗八要》可謂前導。據雪浪另一弟子聖行（生卒年不詳）所撰〈敘高原大師《相宗八要解》〉：「余因憶昔白下雪浪恩公演說宗教，特從《大藏》中錄八種示人，以為習相宗者之階梯，是謂《相宗八要》」，²⁷即知玄奘翻譯陳那作《觀所緣緣論》，與義淨翻譯護法作《觀所緣緣論釋》，皆收錄於雪浪輯自《大藏經》的相宗關鍵選集《相宗八要》中。²⁸

其次，虞淳熙在〈《觀所緣緣論釋義》序〉，雖稱廣詢義學兼承雪浪、雲棲，但自遠溯彌勒、陳那及至玄奘譜系的說法，則其唯識學脈洵近雪浪：

²⁶ 同前註，卷 6，〈壽詢法師五表序〉，頁 27-28。

²⁷ 明·釋聖行：〈敘高原大師《相宗八要解》〉，收錄於明·高原明昱：《相宗八要解》（《卍續藏》第 55 冊），卷首，網址：http://tripitaka.cbeta.org/ja/X55n0900_001?order=title&sort=asc（查詢日期：2020 年 12 月 20 日）

²⁸ 《相宗八要》選輯右列八部法相宗著作：世親造、玄奘譯，《百法明門論》，世親造、玄奘譯《唯識三十論》，陳那造、玄奘譯《觀所緣緣論》，護法造、義淨譯《觀所緣緣論釋》，商羯羅主造、玄奘譯《因明入正理論》，《六離合釋法式》（由澄觀《華嚴經隨疏演義鈔》摘出），《三支比量》（由永明延壽《宗鏡錄》摘出，又名「真唯識量」），玄奘造《八識規矩頌》。

梅怛麗〔按：印度後期大乘佛教瑜伽行派 Yogācāra 的創立者彌勒 Maitreya〕之一花，自陳那、慈恩〔按：漢傳佛教法相宗（唯識宗）的創始者玄奘，為長安慈恩寺首任上座主持〕、雪浪、雲棲以迨師，蓋紛然五葉傳也。師於雪浪、雲棲為真子，於陳那、慈恩聞孫，於梅怛麗為內院之外臣，則由此《釋義》哉。²⁹

雲棲雖曾資助同輩高原明昱（1527-1616）撰《成唯識論俗詮》的出版，本身卻無留下唯識專作；³⁰ 其弟子紹覺廣承（1560-1609），固為明清之際重要唯識學者，³¹ 然紹覺不僅師事雲棲，亦從學大覺圓瓏（1525-1590）——而圓瓏與雪浪，則同出「俱得賢首、慈恩性相宗旨」的無極悟勤（1333-1406）師門。³²

再者，廣詢弘法途徑得之雪浪者，又可從錢謙益（字受之，號牧齋，1582-1664）對雪浪行跡的描摹一探端倪。錢氏於《列朝詩集小傳》述其學「唐詩」、「晉字」等「世間技藝」以「涉俗利生」，甚至「登山臨水，聽歌度曲，隨順世緣，了無迎拒」，並與憨山德清（1546-1623）共同開啟萬曆中期以降，藉詩歌、翰墨接引士人的風氣；³³ 另於〈華山雪浪大師塔銘〉，亦可見類似陳

²⁹ 明·虞淳熙：《虞德園先生集》，卷6，〈《觀所緣緣論釋義》序〉，頁21-22。

³⁰ 釋聖嚴：《明末佛教研究》，第3章，頁205、221-224。

³¹ 有關雲棲僧團中弘揚唯識學者，可參簡凱廷：〈明末清初唯識學在杭州的傳衍——以紹覺廣承法系為主的考察〉，《新國學》2015年第1期，頁217-237。

³² 參憨山德清（1546-1623）著〈雪浪法師恩公中興法道傳〉。明·憨山德清：《憨山老人夢遊集》，卷30，收錄於《卍續藏》冊73，見 http://tripitaka.cbeta.org/X73n1456_030。錢謙益於〈華山雪浪大師塔銘〉亦引述其言，見清·錢謙益撰，清·錢曾箋注，錢仲聯標校：《牧齋初學集》，《錢牧齋全集（參）》（上海：上海古籍出版社，2003年），頁1571。另參釋聖嚴：《明末佛教研究》，第3章，頁202-203。

³³ 清·錢謙益：《列朝詩集小傳·閩集》（臺北：世界書局，1985年），〈高僧四人：雪浪法師恩公〉，頁703-704。另參廖肇亨：〈明末清初叢林論詩風尚探析〉，《中國文哲研究集刊》第20期（2002年3月），頁263-301；〈錢謙益僧詩史觀的再省思——從《列朝詩集》選評詩僧談起〉，頁239-273。

述。³⁴如廖肇亨所指：「雪浪洪恩既是弘揚賢首、慈恩的一代祖師，同時也是傑出的叢林詩僧冠冕」，³⁵廣詢則無疑承續雪浪之風。綜觀《華嚴徑遺草》所錄篇什，既有關涉方內師友如雪浪、³⁶雲棲³⁷者，更多是與虞淳熙兄弟、³⁸黃汝亨³⁹等居士往來之作。由虞淳熙替雪浪門人蘊輝性潼（生卒年不詳）、普可正勉（生卒年不詳）合編《古今禪藻集》所纂序文，⁴⁰可證「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。在佛教之外，也對當時江南文化風尚有重大的

³⁴ 清·錢謙益撰，清·錢曾箋注，錢仲聯標校：《牧齋初學集》，〈華山雪浪大師塔銘〉，頁1572。

³⁵ 廖肇亨：〈從「清涼聖境」到「金陵懷古」：從尚詩風習側探晚明清初華嚴學南方系之精神圖景〉，《中國文哲研究集刊》第37期（2010年9月），頁51-94，引文見頁55。有關雪浪及其門下，另參廖肇亨：〈雪浪洪恩初探〉，《漢學研究》第14卷第2期（1996年12月），頁35-57；廖肇亨：〈慧業通來不礙塵——從蒼雪讀徹《南來堂詩集》看晚明清初賢首宗南方系的發展歷程〉，《中國文哲研究集刊》第46期（2015年3月），頁1-29。

³⁶ 明·廣詢：《華嚴徑遺草》，卷上，〈寄雪浪師〉，頁11；卷上，〈寄雪浪師〉，頁14；卷下，〈西冷雪中送雪浪師歸白門〉，頁7。

³⁷ 同前註，卷上，〈蓮池師送米〉，頁14；卷上，〈過雲棲問訊蓮池師時有梁溪之行，兼以奉別〉，頁27。

³⁸ 同前註，卷上，〈虞僧孺山居〉，頁4；卷上，〈歲暮遊苕溪呈虞長孺僧孺五首〉，頁5；卷上，〈過虞僧孺靈鷲山居〉，頁8；卷上，〈寄贈虞僧孺〉，頁27；卷下，〈九日懷虞長孺司勳〉，頁17。

³⁹ 《華嚴徑遺草》為黃汝亨所選纂，集中保留較多與其相關的詩作。明·廣詢：《華嚴徑遺草》，卷上，〈訪黃貞父明府〉，頁6；卷下，〈古蕩道中（以下二十四首同黃貞父儀部遊天目作）〉多佚，頁1；卷下，〈讀貞父記遊〉，頁6；卷下，〈題黃貞父儀部浮梅檻三首〉，頁16；卷下，〈過黃貞父艇軒〉，頁20；卷下，〈壑公酌黃貞父、汪孟璞諸君為建精舍以招飛錫，次韻二首〉，頁21；卷下，〈黃貞父病瘧以詩候之〉，頁21-22；卷下，〈同魏襄我、徐清可宿淨慈寺。清旦過訪其師黃貞父〉，頁23；卷下，〈送黃貞父水部之百下〉，頁31；卷下，〈黃貞父將北上，招遊西湖，同曹能始諸公賦〉，頁8-9；卷下，〈壽黃貞父五十初度〉，頁9。

⁴⁰ 明·虞淳熙：《虞德園先生集》，卷4，〈《古今禪藻集》序〉，頁25-26。

影響」。⁴¹而廣詢先入於雲棲祿宏門下，後參學於雪浪洪恩，⁴²同樣兼擅說法、註經與詩歌。

然叢林習詩的風尚，晚明清初佛教界既已形成論爭；雪浪亦曾留意此風披靡後，詩歌或淪為僧徒競逐名利的手段。⁴³由此多少可以理解，黃汝亨為何既讚揚廣詢具詩人之質，且稱其僅「以詩為遊戲」。⁴⁴其於〈《華嚴徑遺草》小序〉，益發強調廣詢與「今世詩僧」的差異：

詢法師與余遊處幾三十年，其氣韻沉樸，無浮動綺語……間與道侶涉佳山水，意到則有詩……亦如其言動，不作浮綺態。今世詩僧，其才美者，往往如詞人艷夸，不〔否〕則枯澀，俳俚以為家常本色。如師挹禪之意而出唐人音，蓋少也。⁴⁵

「綺語」概指源出種種煩惱，散亂不正、不合時宜或不真實的言語，佛教因此視為「惡業」之一。⁴⁶僧人擅長題詠，難免遭受「務外」質疑。廣詢對此倒是

⁴¹ 清·西懷了惠、興宗祖旺、景林心露等著，廖肇亨主編，簡凱廷點校：《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），〈導論〉，頁33。

⁴² 廣詢師承與生平記述，除前引資料外，另見於清代西懷了惠等撰《賢首宗乘》：「〔廣詢〕早入雲棲之門，一心持名，專修淨觀。繼參雪浪大師，性相經論，一一按習。至於《法華》，尤稱獨擅。與耶溪（耶溪志若，1555-1617）為法門昆季，法幢相峙於江南，時人號為『耶楞嚴，明（廣詢字明宗）法華』，吳越講席，二供應請者居多。師講《法華》，全用天台《文句》，有講錄一部」。此收錄於前註書，頁239。

⁴³ 廖肇亨：〈從「清涼聖境」到「金陵懷古」：從尚詩風習側探晚明清初華嚴學南方系之精神圖景〉，頁56-62、87。

⁴⁴ 「講餘之暇，托興賦詩，與黃貞甫為方外交，嘗稱曰：『明法師有詩質，然觀其義，則以詩為遊戲耳』。後終武林山居」。見清·西懷了惠等：《賢首宗乘》，收錄於廖肇亨主編，簡凱廷點校：《明清華嚴傳承史料兩種——《賢首宗乘》與《賢首傳燈錄》》，頁239。

⁴⁵ 明·黃汝亨：《寓林集》，卷3，〈《華嚴徑遺草》小序〉，頁663。

⁴⁶ 「綺語名，若非實語，義不正，故名為綺語。又雖是實語，以非時故亦名綺語。又雖實而時，以隨順衰惱無利益故亦名綺語。又雖言實而時亦有利益，以言無本末、義理不次亦名綺語。又以癡等煩惱散心故，語名為綺語。身意不正，亦名綺業。但

一笑置之，自信反駁：「正謂本心除妄耳，何外之有？」⁴⁷ 換言之，作詩恰可「除妄」而使「本心」呈露，故無務外之虞。廣詢的自信，就其接受、傳播的知識脈絡，可否找到相關理據？而此知識脈絡，在與虞淳熙兄弟交集的僧俗群體中，又如何透過不同體類、型態的文本書寫，展現、交流於話語之間？

二、虞淳熙與其親近人士知識脈絡的重要環節

廣詢既列名清代西懷了惠等撰《賢首宗乘》之譜系，而「融合華嚴、唯識、禪為一體是晚明南方華嚴學顯而易見的特色」。⁴⁸ 其中有關華嚴與唯識的交涉，甚可溯源自中古。釋法舫（1904-1951）認為華嚴初祖賢首法藏（638-715）所立「賢首十宗」，即取材自「唯識八宗」；且賢首學者向來重視唯識學養，「自法藏以下而迄近代，無不探究法相唯識」。⁴⁹ 此一觀點於劉貴傑、楊維中等學者研究中，並進一步得到印證。⁵⁰

當時與廣詢密切往來的縉紳居士，除虞淳熙兄弟、黃汝亨外，據黃氏〈顯

多以口作，亦隨俗，故名曰綺語。餘三口業皆雜綺語，不得相離」。訶梨跋摩造，姚秦·三藏鳩摩羅什譯，《成實論》，收錄於《大正藏》第 32 冊（NO. 1616），卷 8，見 https://tripitaka.cbeta.org/T32n1646_008（查詢日期：2020 年 7 月 16 日）

⁴⁷ 「（廣詢）獨涉獵佳山水，境與意會，必有題咏。有如啖蔗，必入佳處。人或疑其務外，師笑曰：『正謂本心除妄耳，何外之有？』」明·黃汝亨：《寓林集》，卷 6，〈壽詢法師五表序〉，頁 28。

⁴⁸ 見清·西懷了惠、興宗祖旺、景林心露等著，廖肇亨主編，簡凱廷點校：《明清華嚴傳承史料兩種——《賢首宗乘》與《賢首傳燈錄》》，卷 6〈明宗廣詢法師〉及〈導論〉，頁 239、33。

⁴⁹ 見釋法舫（1904-1951）：《唯識史觀及其哲學》（臺北：天華出版社，1998 年），第 3 章，頁 74-78，引文見頁 76。

⁵⁰ 參劉貴傑：《華嚴宗思想史》（臺北：五南出版公司，2021 年），第 4 篇，頁 339-445；楊維中：〈明代普泰系、高原明昱系華嚴宗、唯識學傳承考述〉，收錄於《2015 華嚴專宗國際學術研討會論文集》（臺北：財團法人臺北市華嚴蓮社，2018 年），上冊，頁 109-132。

教寺明宗詢法師塔銘》所載，尚有同在晚明學界、文壇舉足輕重的管志道（字東溟，1536-1608）、馮夢禎（字開之，號具區，1548-1605）、陶望齡（字周望，1562-1609），與南京國子監祭酒劉曰寧（字幼安，？-1612）。⁵¹ 其中馮夢禎與廣詢交情尤深，觀其門生朱之蕃（1575-1624）署於萬曆乙卯（萬曆 43 年，1615）之〈《快雪堂集》敘〉，可知馮氏遺著《快雪堂集》得以出版，廣詢之親力博訪亦屬關鍵：「又十年，兩嗣君（馮夢禎二子）始裒集遺編，廣詢博訪，彙梓以永其傳，蕃受而卒業讐校，因得縱觀師言而紬繹頌法焉」，⁵² 據此高誼可見一斑。而虞淳熙兄弟、黃汝亨、馮夢禎與陶望齡，並曾為雪浪另一法嗣大壑元津（玄津）⁵³ 所輯《永明道蹟》進行校閱、⁵⁴ 作序⁵⁵ 或贊偈。⁵⁶

⁵¹ 「遠近縉紳先生，如劉幼安宮諭、管登之憲副、馮開之、陶周望兩司成、虞長孺銓部，吾輩諸道侶時過從，揮麈相嘯詠」。明·黃汝亨：《寓林集》，卷 14，〈顯教寺明宗詢法師塔銘〉，頁 207-208。

⁵² 明·馮夢禎：《快雪堂集》，國家圖書館前代管北平圖書館藏書（已移置故宮博物院）明萬曆丙辰（萬曆 44 年，1616）黃汝亨等金陵刊本，卷首。

⁵³ 有關元津生平，可參黃汝亨〈元津法師塔銘〉與董其昌〈元津法師瘞塔銘〉。見《淨慈寺志》卷 12，<http://buddhisminformatics.dila.edu.tw/fosizhi/ui.html?book=g016&cpag e=0860&target=A000069>（查詢日期：2020 年 7 月 16 日）。

⁵⁴ 《永明道蹟》卷首載：「六夢居士虞淳熙、寓庸居士黃汝亨同校閱」。見明·大壑元津：《永明道蹟》，<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/sutra/10thousand/X86n1599.pdf>（查詢日期：2020 年 7 月 16 日）。

⁵⁵ 〈《永明道蹟》序〉後題：「萬曆丁未首夏望日，歇庵居士陶望齡書於會稽法華山天衣精舍」。見明·大壑元津：《永明道蹟》，同前註。

⁵⁶ 「馮夢禎贊曰：夫神之於形也，猶春在花枝。春殘則花謝，神往則形徂。劇工如宋人鏤玉為瓣，或混其真，似其如化，工無工乎。葉公嘗工畫龍，見真龍而怖走。寫生固不足以當生，而況無生乎？壽師為像則不然。譬夫摩尼神珠，非色非空，非生非滅，亘耀幽顯，兩諸珍寶。觀至幽若冥界衰，殺生體如閻羅，恒展幘以投誠，知師深證無生。以無生生相度無盡眾生，而無度生相，斯為永明師之妙相也歟」。「虞淳熙贊曰：物我同體兮，何放生而罹死？謂非同體兮，何入死而出生？王法、佛法即異而成。至人無己，惟慈是膺。蓋視蟻螻猶大覺，臨藁街如化城」。「虞淳熙贊曰：門外一湖水，堂上一輪鏡。鏡中西子妍，湖裏菱花映。錯認涉入重重，法眼便增翳病。若箇永明旨，誰為智覺境？牽回長耳疥癩兒，驚起灰心五百聖」。以上見明·大壑元津：《永明道蹟》，同前註。

值得注意的是，廣詢著《觀所緣緣論釋義》既為晚明唯識學復興的指標著作；⁵⁷ 玄津纂輯《永明道蹟》亦可略見明代唯識學之義理憑據。此書引述僧人傳如（？-1624）⁵⁸ 所錄紫柏真可（1543-1603）教言，間接肯定了永明延壽（904-975）融通禪、教，⁵⁹ 及所撰《宗鏡錄》涵攝唯識思想的歷史。⁶⁰ 紫柏一如雪浪，可謂晚明復興唯識的佛門龍象。蕩益智旭（1599-1655）於〈《成唯識論自攷錄》序〉亦稱述紫柏，在當時唯識學幾乎斷絕的狀況下，能上銜慧洪覺範（1071-1128）並「盛讚此宗」的貢獻。⁶¹

而紫柏對晚明唯識、因明學者王肯堂（1549-1613）的關鍵啟發，當代學

- ⁵⁷ 見王啟元：〈晚明唯識學復興的歷史與價值〉，《澎湃新聞》（2020年6月27日）。
- ⁵⁸ 傳如著有《楞嚴截流》，據鄭之惠於萬曆戊戌（萬曆26年）為〈《楞嚴截流》小序〉，亦可見傳如講經與雲棲株宏、馮夢禎、虞淳熙兄弟等放生活動的交集：「猶記乙未放生西湖，法師盈座，共演此經。戒師（傳如）最後出數千字，音響清越，機旨奔詣。時蓮池大師、馮開之、張孺愿、虞長孺、僧孺諸大居士在座，咸擊節嘆賞。而其先演說者，至避席自匿，中流幾墮，因思讀《截流》萬語，不若親從演說千言。見明·傳如述：《楞嚴截流》卷1，https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/X0296_001（查詢日期：2020年7月16日）。
- ⁵⁹ 有關永明延壽禪教一致的主張，另可參（日）柳幹康：〈永明延壽と「教禪一致」——調停者としての延壽像の変遷〉，《佛光學報》新1卷1期（2015年1月），頁225-252。
- ⁶⁰ 見明·大壑元津：《永明道蹟》。相關引文參 <http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/sutra/10thousand/X86n1599.pdf>（查詢日期：2020年7月16日）。
- ⁶¹ 「惜慈恩沒，《疏》復失傳，僅散現《大鈔》（清涼澄觀（737-838）著《華嚴經疏鈔》）、《宗鏡》（永明延壽著《宗鏡錄》）諸書，及《開蒙》（《唯識開蒙問答》）二卷，稍存線索。國初以來，竟成絕學。萬曆初年，紫柏大師接寂音（慧洪覺範自號寂音）之道，盛讚此宗」。見收錄於明·靈源大惠撰：《成唯識論自攷（錄）》，<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/X0823>。另，馮夢禎亦從重視禪家綱宗的角度，將紫柏擬如慧洪覺範，附記於此：「達觀禪師嘗謂余曰：禪家綱宗若兵符……今去覺範之時又遠，宗風不絕如髮，達觀師慨然任之，欲倡明綱宗以息魔外，今之覺範也」。見明·馮夢禎：《快雪堂集》，收錄於《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴文化公司，1997年），第164冊，卷30，〈重刻《林間錄》跋語〉，頁439。另參廖肇亨：〈惠洪覺範在明代：宋代禪學在晚明的書寫、衍異與反響〉，《中邊·詩禪·夢戲：明末清初佛教文化論述的呈現與開展》（臺北：允晨文化公司，2008年），頁105-150。

界早已證明。⁶² 其不僅提醒王氏留意晚明學者逐漸聚焦的《成唯識論》，⁶³ 自身亦留下唯識學撰著：解說唐玄奘《八識規矩頌》之〈八識規矩〉、⁶⁴ 概述唯識理論的〈唯識略解〉，⁶⁵ 以及〈智識偈〉、〈六識功能偈〉等。⁶⁶ 其中〈唯識略解〉：「大乘『所緣緣』義曰：言是帶己相者」一段議論，⁶⁷ 乃關涉《成唯識論》卷 7 相關內容；⁶⁸ 且自文句上分析，應參考了《宗鏡錄》卷 71 的段落。⁶⁹ 《宗鏡錄》卷 70、71 多處論及「所緣緣」，彼所根據的典籍，便是陳那所著《觀所緣緣論》。⁷⁰

虞淳熙及其友人既與雪浪法嗣關係密切，與紫柏真可亦頗有淵源。紫柏在虞氏眼中猶如「猛士」，⁷¹ 其與弟子密藏道開首倡刊刻《徑山藏》（或稱《嘉興藏》），⁷² 不僅虞氏撰文表達贊許，管志道、馮夢禎更積極贊成此事。⁷³ 丁

⁶² 參釋聖嚴：《明末佛教研究》，第 3 章，頁 206-207、210-211。

⁶³ 明·王肯堂：《成唯識論俗詮》，《新纂卮續藏》冊 50，卷 1，〈《成唯識論俗詮》序〉，頁 503。另參簡凱廷：〈被忘卻的傳統——明末清初《成唯識論》相關珍稀注釋書考論〉，《漢學研究》第 35 卷第 1 期（2017 年 3 月），頁 225-260。

⁶⁴ 明·紫柏真可：《紫柏老人集》，《明版嘉興大藏經》（臺北：新文豐圖書公司，1987 年），第 22 冊，卷 6，〈八識規矩〉，頁 250-252。

⁶⁵ 同前註，卷 6，〈唯識略解〉，頁 252-253。

⁶⁶ 二偈分見同前註，卷 10，頁 309、309-310。

⁶⁷ 同前註，卷 6，〈唯識略解〉，頁 253。

⁶⁸ 《成唯識論》，卷 7，有關「所緣緣」的段落。見 https://tripitaka.cbeta.org/T31n1585_007（查詢日期：2020 年 7 月 16 日）。

⁶⁹ 五代·永明延壽：《宗鏡錄》，卷 71，收錄於《永明延壽禪師全書》（北京：宗教文化出版社，2008 年），頁 1120。

⁷⁰ 同前註，卷 70、71，頁 1107-1131。

⁷¹ 明·虞淳熙：《虞德園先生集》，卷 5，〈東遊集序〉，頁 1。

⁷² 明·紫柏真可：《紫柏老人集》，卷 7，〈刻藏緣起〉，頁 253-254。

⁷³ 參虞淳熙〈開公募刻大藏序〉，管志道〈檢經會約〉、〈刻藏凡例〉、〈刻藏規則〉、〈刻大藏植因疏〉，馮夢禎〈刻大藏緣起〉，皆收錄於宋奎光，《徑山志》，卷 5，見《中國佛寺史志彙編》第 31 冊，http://tripitaka.cbeta.org/mobile/index.php?index=GA031n0032_005（查詢日期：2020 年 7 月 16 日）。另參清·錢謙益撰，清·錢曾箋注，錢仲聯標校：《牧齋初學集》，〈募刻大藏方冊圓滿疏〉，頁 1396-1401。

亥年（萬曆 15 年，1587）7 月，馮夢禎於《快雪堂日記》密集留下聽雪浪講《唯識三十論》、《三支比量》，以及接獲《成唯識論》的記錄；⁷⁴ 己丑年（萬曆 17 年，1589）為幻居真界（生卒年不詳）撰《因明入正理論解》作〈《因明入正理論疏》引〉（亦作〈《因明入正理論》題詞〉），更是晚明士人罕見循因明之學，辨析知識真偽、標舉證真途徑的犀利之作。⁷⁵ 其對因明、唯識之學的深刻興趣，雖未必直接淵源自紫柏真可，但與紫柏師徒頻繁的書信往返，⁷⁶ 仍為受雲棲株宏、虞淳熙影響修習淨業⁷⁷ 外，值得重視的線索。⁷⁸

馮氏接觸因明、唯識猶在壯年之後，虞淳熙則如前述，自稱接觸唯識思想，尚在陽明良知學之前。虞氏為廣詢《觀所緣緣論釋義》撰寫序文外，也曾為晚明唯識重鎮高原明昱著《成唯識論俗詮》作序。⁷⁹ 由〈《成唯識論俗詮》序〉，可以略見其對唯識思想的基本見解——強調「相」、「性」兩宗，如同河流與下咽的飲水般一體貫通；再以「門前湖水，兩家鉢濕」的比喻，將晚明高原明昱之相宗傳承，直溯晚唐五代《宗鏡錄》撰者永明延壽。⁸⁰ 類似觀點，亦見諸

⁷⁴ 見當月 11 日、27 日的記載。明·馮夢禎：《快雪堂集》，收錄於《四庫全書存目叢書》，第 165 冊，卷 47，《快雪堂日記》，頁 668、669。

⁷⁵ 同前註，第 164 冊，卷 30，頁 434-435。另，收錄於《卍續藏》的《因明入正理論解》，〈《因明入正理論疏》引〉則作〈《因明入正理論》題詞〉。見明·幻居真界：《因明入正理論解》，卷 1，收錄於《卍續藏》第 53 冊，http://tripitaka.cbeta.org/X53n0856_001（查詢日期：2020 年 7 月 16 日）。

⁷⁶ 馮夢禎與紫柏真可、密藏道開頻繁的書信往返，詳見王啟元：〈密藏道開與馮夢禎交游考（1584-1591）——圍繞早期《嘉興藏》刊刻的因緣展開〉，《佛學研究》2019 年第 1 期，頁 208-237。

⁷⁷ 黃卓越：《明中後期文學思想研究》（北京：北京大學出版社，2005 年），附錄 1〈馮夢禎與晚明東南佛教〉，頁 266-283，引文見頁 271。

⁷⁸ 由馮夢禎〈《因明入正理論疏》引〉與前註黃卓越留意之〈刻淨土三經緣始〉皆撰於萬曆 17 年，可以推論馮夢禎之佛學思想，在黃氏所謂：「由禪轉淨、趨向淨土」外，尚存禪、淨之外的脈絡。

⁷⁹ 明·虞淳熙：《虞德園先生集》，卷 6，〈《成唯識論俗詮》序〉，頁 18-19。

⁸⁰ 同前註。

同為《成唯識論俗詮》序文作者之一的黃汝亨。自虞、黃之例，可見「攝性、相以雙圓」⁸¹的觀點，已在居士群體形成相當共識。

且虞淳熙與唯識學者的聯繫，不止高原明昱、廣詢而已，尚包括幻居真界。真界撰有《因明入正理論解》，釋聖嚴基於「因明學」作為「唯識思想」方法論的理由，將其列為明末唯識學者；⁸²而撰寫《因明入正理論》之商羯羅主（Sankarasvamin），正是《觀所緣緣論》作者陳那的學生。近年簡凱廷發現流傳至日本之真界《觀所緣緣論集解》翻刻本（釋聖嚴製作「明末唯識著作一覽表」時，尚未列入真界《觀所緣緣論集解》），⁸³則幻居真界作為唯識學者的身分，益發明晰。《新續高僧傳》：「真界，字幻居，樵李人，亦來吳中，棲止南屏松壽堂，註解《金剛經》……註成，六夢居士序之」，⁸⁴其中「六夢居士」，據虞淳熙之〈書楞嚴源通品後〉，及其與黃汝亨共同校閱之《永明道蹟》⁸⁵等，可知即為虞氏本人。

簡而言之，虞淳熙既為高原明昱、廣詢之《成唯識論俗詮》、《觀所緣緣論釋義》作序，且與《觀所緣緣論集解》的作者幻居真界，亦曾發生交集。另

⁸¹ 明·黃汝亨：《寓林集》，卷2，〈《成唯識論俗詮》序〉，頁642。另參 http://tripitaka.cbeta.org/X50n0820_001（查詢日期：2020年7月16日）。又，相較於虞〈序〉，黃〈序〉除肯定高原明昱於唯識學傳承譜系的地位，並推崇永明延壽《宗鏡錄》「攝性、相以雙圓」的路向外，更值得注意的，是其結合唯識、禪宗立場所詮釋的言語觀。

⁸² 釋聖嚴：《明末佛教研究》，第3章，頁204-205。

⁸³ 簡凱廷：〈晚明義學僧一雨通潤及其稀見著作考述〉，《臺大佛學研究》第28期（2014年12月），頁143-190。文中述及真界《觀所緣緣論集解》翻刻本收藏於龍谷大學與名古屋大學圖書館，見註109，頁169。

⁸⁴ 喻謙：《新續高僧傳》，卷6，http://tripitaka.cbeta.org/B27n0151_006（2020年12月20日上網檢索）。

⁸⁵ 明·虞淳熙：《虞德園先生集》，卷21，〈書楞嚴源通品後〉，頁7。又虞氏與黃汝亨共同校閱之《永明道蹟》，各署名為「六夢居士」和「寓庸居士」，見宋·大鑿：《永明道蹟》，卷首，http://tripitaka.cbeta.org/mobile/index.php?index=X86n1599_001（2020年12月20日上網檢索）。

據《新續高僧傳》卷6〈圓瓏傳〉：「（圓瓏）與雪浪、度門相友善……嘗讀《宗鏡》有省，與其徒承（紹覺廣承）手錄百卷，示鄰居士虞長孺曰：吾得掃除《宗鏡》堂，為壽師（永明延壽）役，足可無憾」，⁸⁶可知虞淳熙與大覺圓瓏、紹覺廣承十分親近，相訪研析乃尋常之事。他們共同推崇的《宗鏡錄》，既多採納唯識思想；⁸⁷圓瓏道友雪浪洪恩既嘗輯成《相宗八要》，紹覺廣承亦撰有《八識規矩頌略說》。⁸⁸如前所述，作為大覺圓瓏，同時也是雲棲株宏弟子的紹覺廣承，更是培植多位明末唯識學者的重要傳法者。⁸⁹

經由以上直接或周邊資料的考索，都可確定唯識學在相當程度上，已成為虞淳熙與其親近人士知識脈絡的重要環節。此對於「境物」、「心識」與「世界」關係的探討，提供了甚具啟發的徑路。而這條徑路必然與其它文化脈絡相互接觸，同時交織發展出不同的書寫風貌。

三、「花」與「所緣緣」

虞淳熙於〈《觀所緣緣論釋義》序〉有關〈溪上落花詩〉之詰問，實際折射出不同時空，多重文化、文體之微妙聚合與相繫。《觀所緣緣論》作者陳那，於中世紀南印度的致力考究「『認識論』乃至『知識批判論』」；⁹⁰有關「所緣緣」義的理解，則是唯識學沉寂中國數百年後於晚明復甦的重要論域之一。⁹¹而廣詢同時作為《觀所緣緣論釋義》與〈溪上落花詩〉的作者，就其詮

⁸⁶ 喻謙：《新續高僧傳》，卷6。

⁸⁷ 另參釋聖嚴：《明末佛教研究》，第3章，頁199。

⁸⁸ 明·紹覺廣承：《八識規矩頌略說》，<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/sutra/10thousand/X55n0891.pdf>（2020年12月20日上網檢索）。

⁸⁹ 釋聖嚴：《明末佛教研究》，第3章，頁201-202；另參簡凱廷：〈明末清初唯識學在杭州的傳衍——以紹覺廣承法系為主的考察〉，頁217-237。

⁹⁰ （日）橫山紘一著，許洋主譯：《唯識思想入門》（臺北：東大圖書公司，2002年），第1章，頁39。

⁹¹ 張志強：《唯識思想與晚明唯識學》，《中國佛教學術論典》，第7冊，第3章，頁406-408、417-425。

釋的唯識理論，將如何可能回應虞氏〈《觀所緣緣論釋義》序〉的詰問？又能否提供「作詩」關涉「本心除妄」的憑據？

引發虞氏兄弟逾百首應和的廣詢〈溪上落花詩〉，縱使下落杳渺，但由《華嚴經遺草》所收〈翫水邊桃花〉、〈登溪上小臺〉等詩，或可想見彼詩風致：

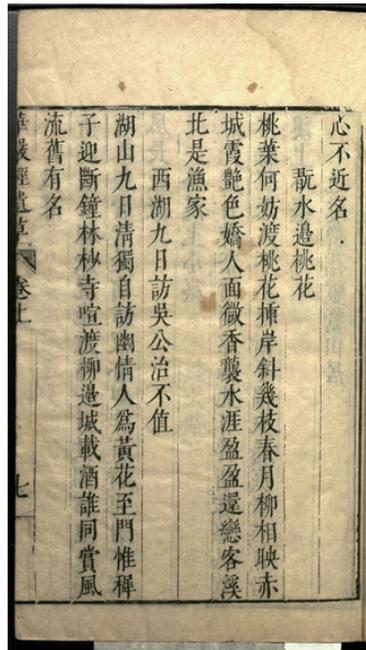
〈翫水邊桃花〉（圖一，南京圖書館藏明萬曆 42 年釋真非等刻本）

桃葉何妨渡？桃花插岸斜。

幾枝春月柳，相映赤城霞。

豔色嬌人面，微香襲水涯。

盈盈還戀客，溪北是漁家。⁹²



圖一

⁹² 明·廣詢：《華嚴經遺草》，卷上，頁 7。

首句「桃葉何妨渡」，顯然使用「桃葉渡」的典故。王獻之（344-386）著〈桃葉歌〉3首之1：「桃葉復桃葉，渡江不用楫。但渡無所苦，我自迎接汝」，據逯欽立輯校《先秦漢魏晉南北朝詩》引釋智匠（南朝陳，生卒年不詳）《古今樂錄》：「桃葉歌者，晉王子敬所作也。桃葉，子敬妾名，緣於篤愛，所以歌之」；⁹³至辛棄疾（1140-1207）〈祝英臺近·晚春〉：「寶釵分，桃葉渡。煙柳暗南浦」，⁹⁴「桃葉渡」則同時帶有渡口、愛戀與離別幾層意涵。〈翫水邊桃花〉第2至6句鮮灼的「桃花」意象，既呼應〈桃葉歌〉3首之3：「桃葉映紅花，無風自婀娜。春花映何限，感郎獨采我」⁹⁵的戀歌氛圍；且「相映赤城霞」不僅近取浙江天臺赤城山之棲霞勝景，亦連結如李白（701-762）〈天臺曉望〉中「門標赤城霞」，⁹⁶修道傳統所指涉的世外之境。加上尾聯「盈盈還戀客，溪北是漁家」，彷彿以陶潛（365-427）〈桃花源記〉中的漁人⁹⁷含蓄點染並加轉化，且聯繫釋德誠（中晚唐僧，生卒年不詳）以降禪門和詠不輟的「漁歌」傳統。⁹⁸如此一來，綺旎香色更不妨承載意在言外之寓託。尤其參照黃庭堅（1045-1105）曾致意再三，靈雲志勤禪師（生卒年不詳）「因見桃花悟道」

⁹³ 逯欽立：《先秦漢魏晉南北朝詩（中）》（北京：中華書局，1983年），晉詩卷13，頁903。

⁹⁴ 宋·辛棄疾著，鄧廣銘箋註：《稼軒長短句》（臺北：世界書局，1977年），卷7，頁213-214。

⁹⁵ 逯欽立：《先秦漢魏晉南北朝詩（中）》，晉詩卷13，頁904。

⁹⁶ 李白〈天臺曉望〉首4句：「天臺鄰四明，華頂高百越。門標赤城霞，樓棲滄島月」。唐·李白著，瞿蛻園等校注：《李白集校注》（臺北：里仁書局，1981年），卷21，頁1215-1216。

⁹⁷ 晉·陶潛著，逯欽立校注：《陶淵明集》（北京：中華書局，1979年），〈桃花源記并詩〉，頁165-168。

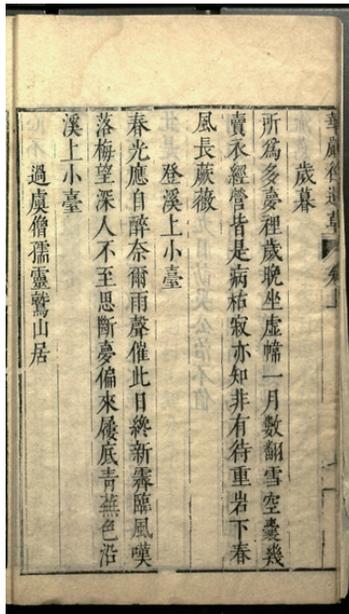
⁹⁸ 參唐·釋德誠等著，上海文獻叢書編委會編：《船子和尚撥棹歌》（上海：華東師範大學出版社，1987年），〈華亭朱涇船子和尚機緣〉、〈施蟄存序〉，頁8-20、1-2；又，此書附清·釋漪雲輯：《續機緣集》，頁1-88。蕭麗華：〈唐代漁父詞與日本《經國集》十三首〈漁歌〉之比較〉，《臺大東亞文化研究》第2期（2014年6月），頁1-20。

的典故，⁹⁹則「水邊桃花」之明艷與虛靈，的確可能同時共存；而詩題〈翫水邊桃花〉之「翫」字，無疑具有「不離」且又「超越」感官、可堪解析的層次。

相對於前詩之清麗如歌，〈登溪上小臺〉則是運用「落梅」、「青蕪」等意象，與「思斷」、「夢來」的巧妙對偶，將相思幽怨之情寫得纏綿韻致：

〈登溪上小臺〉（圖二，南京圖書館藏明萬曆 42 年釋真非等刻本）

春光應自醉，奈爾雨聲催。
 此日纔新霽，臨風嘆落梅。
 望深人不至，思斷夢偏來。
 屨底青蕪色，沿溪上小臺。¹⁰⁰



圖二

⁹⁹ 「初在瀉山，因見桃華悟道。有偈曰：『三十年來尋劍客，幾回落葉又抽枝。自從一見桃華後，直至如今更不疑』。瀉（按：瀉山靈祐禪師，771-853）覽偈，詰其所悟，與之符契。瀉曰：『從緣悟達，永無退失，善自護持』」。宋·普濟著，蘇淵雷點校：《五燈會元》（北京：中華書局，1984年），卷4「靈雲志勤禪師」條，頁239。

¹⁰⁰ 明·廣詢：《華嚴經遺草》，卷上，頁7。

此詩構思頗似李煜〈清平樂〉：「砌下落梅如雪亂，拂了一身還滿」、「離恨恰似春草，更行更遠還生」，¹⁰¹但無關亡國離恨，乃貼近閨情的書寫傳統。首聯對句與頷聯出句相銜使用「雨」和「新霽」，亦暗合〈高唐賦〉中「遇天雨之新霽兮」之寫景。¹⁰²且就結構布局而言，尾聯相較古歌行「青青河畔草，緜緜思遠道。遠道不可思，夙昔夢見之」，¹⁰³愈顯不飲自醉的春光，縱使稍縱即逝，卻越界蔓延、思之不盡。由「沿溪」至「上小臺」，詩中主角的行跡，也隨著綿延的「青蕪色」，經歷了「登高」的空間轉換。僧人詩作如此「望深」多情，豈無「綺語」之嫌？但觀唐代洞山良價禪師（807-869），正是藉閨怨題材發為偈頌：「淨洗濃粧為阿誰？子規聲裏勸人歸。百花落盡啼無盡，更向亂峯深處啼」，¹⁰⁴藉思婦自憐的隱喻，表徵奉循真實本性的無盡回歸。¹⁰⁵

廣詢「作詩」關涉「本心除妄」說，固可由禪宗藉綺豔啟發頓悟的線索加以詮說；但在黃汝亨所稱「挹禪之意而出唐人音」外，廣詢之義學修養，及其士人法侶的知識興趣，也應當納入考量。否則，便不足以完整解釋〈溪上落花詩〉，為何並如何出現在虞淳熙作〈《觀所緣緣論釋義》序〉的脈絡：

夫「境」似「有」而「識」似「無」，「無」為「有」之相，而「有」

¹⁰¹ 南唐·李璟、李煜撰，宋·無名氏輯，王仲聞校訂：《南唐二主詞校訂》（北京：中華書局，2007年），頁25-26。

¹⁰² 南朝梁·蕭統編，唐·李善注：《文選》（臺北：華正書局，1991年），卷19，〈高唐賦〉，頁264-267。

¹⁰³ 同前註，卷27，〈飲馬長城窟行〉，頁389。

¹⁰⁴ 宋·普濟著，蘇淵雷點校：《五燈會元》，卷13「洞山良價禪師」條，頁784。

¹⁰⁵ 洞山良價禪師將修行成就分為「向」、「奉」、「功」、「共功」、「功功」五位，並借偈頌示意，本文所引乃頌中「奉」位之節錄。同前註，卷13「洞山良價禪師」條，頁783-785；另參《佛光大辭典》「功勳」條，https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx#（查詢日期：2020年12月20日）。又，有關偈頌的解釋，參釋聖嚴：《禪修菁華》（臺北：法鼓文化出版社，1998年），冊5，頁92-101；釋永本：〈纏心·禪心〉，收錄於《禪堂開示錄》，網址：<https://www.fgs.org.tw/cultivation/fgu-chan/preach-Ven.YongBen05.htm>（查詢日期：2020年12月20日）。

為「無」之果。「有」、「無」起若同時，而「實相」隨以生，「前識」不能別「後識之境」，而其「境」每足為「後識之緣」。微乎！微乎！非授大士（按：陳那另一譯名為童授）莫知，非受於授大士者莫契也。契之間則同河而飲，腹皆果然。緣以解《楞嚴》，八還見微因，不迷於淫女；緣以解《楞伽》，泥團微塵異見銷，而頂門具眼，是為正法眼藏。詢法師又接一度拈花矣！往法師賦〈溪上落花詩〉，予兄弟各和之百首。試問：此花所緣耶？所緣緣耶？有義耶？無義耶？亦有亦無耶？非有非無義耶？可能更為箋釋否？¹⁰⁶

引文大致可分為三個部分：首先從存在之「有」、「無」，時間之「前」、「後」，說明「所緣緣」理論中的「境」、「識」結構；其次則分別由陳那至廣詢橫跨時空的學脈相契，與「所緣緣」作為經典詮釋方法的價值，稱歎此論之精微難得。換言之，以上兩個部分，皆緊扣《觀所緣緣論釋義》的理論內涵與成書因緣。但接著對〈溪上落花詩〉唱和事件的記述，與「所緣緣」理論延伸而出有關「花」的連串詰問，則是〈《觀所緣緣論釋義》序〉最能展現序文作者個人思辨的部分。

由文末「可能更為箋釋否」餘波盪漾的問句，可知「花」或「落花」縱使有跡（具體詩歌、吟詠事件）可循，卻並非不辨自明。無論從作者創作或讀者解讀的向度來思索，「花」或「落花」之為「物」，就「識」與「境」的關係上，究竟屬於「所緣」？還是「所緣緣」？此「境物」存在的狀態如何？對虞氏而言，無疑猶有留待細膩辨析始得認知的空間。換言之，若藉廣詢對「觀所緣緣」最扼要的注解——「『觀』是觀察，屬能觀之人；『所緣緣』是義理，即所觀之唯識」¹⁰⁷來說，則可謂「觀」的自覺，帶來了辨析、認知「境物」虛實狀態，

¹⁰⁶ 明·虞淳熙：《虞德園先生文集》，卷6，〈《觀所緣緣論釋義》序〉，頁21-22。

¹⁰⁷ 明·廣詢：《觀所緣緣論釋義》，收錄於林鎮國、簡凱廷：《近世東亞《觀所緣緣論》珍稀注釋選輯》，頁41。

及「境物」與「心識」相互如何作用的空間。

因此，虞氏於〈《觀所緣緣論釋義》序〉提出的詰問，也間接呼應了廣詢話語所隱含的問題：吟詠為何可能是「本心」流露而非「務外」？作詩又如何可能關涉「心」之「除妄」工夫？換言之，廣詢自身接受、傳遞的知識體系，確有可能為開展相關論述提供理據。其《觀所緣緣論釋義》開頭總論《觀所緣緣論》中，解釋何謂「所緣緣」，與何故以「相分色」而非以「本質」立「所緣緣」一段文字，復可與虞氏的詰問互為映照：

「所緣」是境，即相分色，為五識所緣之境；「緣」者是因義，謂此相分之境復能生識，為生識之因緣。既為所緣，復為生識之緣，故名「所緣緣」也。所緣之境而名「相分色」者，「色」有兩種：一「本質色」，二「相分色」。蓋「第八自證分」識變而為「見」、「相」二分——「見」乃諸心、心所法，「相」乃根、身、器界之法，雖有二法，同為「自證分」體……問：何故不言「本質」，而以「相分色」立「所緣緣」？答：若立本質，心外有法，便違自宗。且眾生浪漂生死，久假不歸，皆因不達「相分」本虛，萬法唯識，空花妄執，家寶沉埋，故論主先引外宗以外色作所緣，正欲顯自宗深義。遮他立己，唯識乃成。苟能達斯深旨，則十方世界遂為緣影，亦似空花。¹⁰⁸

引文中「空花」凡兩見，就文脈觀之，並非直接視作幻覺、假象，而是經歷一番關於細膩解析後，表徵「十方世界」的比喻。

「色」作為佛教名相，乃指具有「質礙」、「變壞」二義之「物」。¹⁰⁹廣詢將「色」分為兩種，可謂將「存在」之「物」（「本質色」）與「認識」之「物」（「相分色」）作出區隔；再就陳那提出「見分」、「相分」、「自證分」之「三分說」，說明為何以「相分色」論「所緣緣」的理由。簡而言之，

¹⁰⁸ 同前註，頁 41-42。

¹⁰⁹ 此處參考釋印順（1906-2005）對於「色」的說解。釋印順：《般若經講記》（新竹：正聞出版社，1971 年），頁 173-174。

「見分」、「相分」乍看雖似「主觀」（認識的主體）、「客觀」（所認識的客體）之認識構造，但異於「主觀」、「客觀」各自獨立存在。「見分」所以發生作用，必需依賴於「相分」；「相分」之成立，亦以作為「見分」的「被依賴者」為前提。兩者互為依存，借虞淳熙「識」、「境」的用語來說，實際唯有「識」而無「境」，或者說「相分」只能理解為「識」所緣之「境」，「見分」、「相分」同源出「自證分」（亦即「見分」、「相分」分化前的基礎）。因此，就「相分」涉入認識者的世界來說，只有帶有事物相狀的「識」，並無「識」所變現「緣影」之外的「本質」，故稱「空花」。¹¹⁰

進而言之，此「唯識乃成」的「認識」之「境物」，不僅是「所緣」，且「所緣」復為引發「識」生作用的條件，亦即「所緣緣」。認識過程所以產生「花」的感知與概念，乃依賴於「識」複雜作用形成的「相狀」。所謂「以相分色立所緣緣」，即就「此相分之境復能生識」的因果關係來說，廣詢《觀所緣緣論釋義》依循的是玄奘譯本，而此譯本經呂澂會勘，獨別於其它譯本；林鎮國就此基礎進而比較真諦與玄奘譯本異同，若據真諦譯本，則《觀所緣緣論》對外境實在論的批判，還應包括第六意識所緣在內。¹¹¹另外，林鎮國、簡凱廷尚由歷史發展的脈絡，考察《觀所緣緣論》在佛教哲學發展史上的位置：

陳那《觀所緣緣論》的重要性，則在於他將「所緣」此一概念，從形上學和修道論中抽離出來，再從知識論的角度進行考察。該論所考察的「所緣」（*ālambana*）意指心識緣取的對象，為心識生起的原因。至於被緣取的對象究竟是獨立於意識之外或內在於意識的存在，陳那從「所

¹¹⁰ 此處有關「見分」、「相分」、「自證分」，乃參考（日）橫山紘一著，許洋主譯：《唯識思想入門》，第2章，頁116-121；許洋主：《唯識關鍵字》（臺北：法鼓文化出版社，2018年），第1篇，頁112-116。

¹¹¹ 林鎮國：《空性與方法：跨文化佛教哲學十四論》（臺北：政大出版社，2012年），第7章〈陳那《觀所緣緣論》的認識對象：從真諦與玄奘譯本異同談起〉，頁113-126。

緣」這問題切入討論，顯示他頗清楚地了解到，存在的問題必須從認識的分析著手，將「對象」（「境」）和認識的對象（「所緣」）予以區分；存在的對象是甚麼，這問題只能從認識的對象是什麼來回答。¹¹²

簡而言之，《觀所緣緣論》一方面承襲「有部」和「譬喻師／經量部」所共許「所緣」的兩項條件：一者「作為識的內容」，再者「作為識生起的因」；¹¹³另一方面，將「認識的對象」區隔於一般「對象」，使存在問題導向認識分析的「知識論」進路，更是此部著作所以考察「所緣」的主要目的。¹¹⁴且此「知識論」進路，終究與「解脫論」的關懷相互結合。¹¹⁵

同樣需要釐清的是，廣詢《觀所緣緣論釋義》的詮釋角度，帶有「性相融合」的時代印跡。即以「空花」一喻，出現於「所緣緣者……如是極微於眼等是無所緣義」的釋義為例：「所謂『汝身、汝心，皆是妙明真心中所現物』，

¹¹² 林鎮國、簡凱廷：〈導論〉，收錄於林鎮國、簡凱廷：《近世東亞《觀所緣緣論》珍稀注釋選輯》，頁 23。

¹¹³ 同前註，頁 18-21。

¹¹⁴ 「『認識的對象』（cognitive object）即稱之為『所緣』，而對象一般則稱為『境』或『境界』（viṣaya），世親在《俱舍論·分別界品》就如此區分……對實在論者來說，如果所緣和境界是符應的，便是正確的認識；若不符應，則是不正確的認識。這明顯地是早期世親所持的實在論立場……從哲學探究的方法來說，『境界』的問題正有待於「所緣」的回答，這便是陳那採取知識論進路來考察『所緣』的根本旨趣。」同前註，頁 23-24。另，林鎮國對相關問題的思考，當源自 1980 年代關注歐美學界對唯識學是否否定「色法」存在問題的論爭，並於〈「唯識無境」的現代爭論〉一文中，概括其早期以《解深密經》為主要的研究云：「唯識學探討『一切唯識所現』，主要的論證來自阿賴耶識論與三性論，而此二理論既非形上學，也非僅是知識論，而是旨在揭露生死流轉（原按語：生活世界。筆者按：此處生活世界 life world，就其文脈絡，乃相對於自然世界 natural world 而言）之構成的『詮釋現象學』或『解脫現象學』」。參林鎮國：〈「唯識無境」的現代爭論〉，收錄於《空性與現代性：從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》（臺北：立緒文化公司，1999 年），頁 231-246，引文見頁 242。

¹¹⁵ 林鎮國：《空性與方法：跨文化佛教哲學十四論》，第 7 章〈陳那《觀所緣緣論》的認識對象：從真諦與玄奘譯本異同談起〉，頁 126。

真若海中之漚、空中之花，外色云乎哉」，¹¹⁶便明顯是以《楞嚴經》的「如來藏」思想為依歸。¹¹⁷

四、理之所必無，情之所必有

廣詢〈溪上落花詩〉引發虞淳熙、虞淳貞的連篇和詩，不僅在〈《觀所緣緣論釋義》序〉提煉成思想議題，後來也儼然成為虞氏兄弟友人，如湯顯祖（字義仍，號海若、清遠道人，1550-1616）、¹¹⁸袁宏道（字中郎，號石公，1568-1610）遞相傳述的盛事奇談。尤其湯顯祖撰〈溪上落花詩題詞〉，本身亦堪稱一篇奇文：¹¹⁹

長孺（虞淳熙）、僧孺（虞淳貞）兄弟似無着、天親，不綺語人也。一夕，作〈花溪〉諸詩百餘首，刻燭而就。予經時閉門至思，不能如綺也。

¹¹⁶ 明·廣詢：《觀所緣緣論釋義》，收錄於林鎮國、簡凱廷：《近世東亞《觀所緣緣論》珍稀注釋選輯》，頁 44。

¹¹⁷ 此處「以《楞嚴經》的「如來藏」思想為依歸」，僅針對前引廣詢《觀所緣緣論釋義》中「汝身、汝心，皆是妙明真心中所現物」，乃出自《楞嚴經》卷 2「汝身、汝心，皆是妙明真精妙心中所現物」（《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，見 https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T0945_002，查詢日期：2022 年 4 月 2 日）而言。又，據呂澂（1896-1989）研究，賢首學者自法藏（643-712）開始，「即將性覺之說和有關如來藏的經論聯繫在一起，建立了『如來藏緣起』的理論」；釋印順則指出：「如來藏教義，在中國佛教界，是最熟悉的一種教說，特別是中國盛行的《楞嚴經》與《起信論》，可說完全是這一思想的代表經論」。參呂澂：〈試論中國佛學有關心性的基本思想〉，收錄於《呂澂唯識論著集》（武漢：崇文書局，2019 年），頁 212-219，引文見頁 217；釋印順：《妙雲集》下編之三《以佛法研究佛法》，十、如來藏之研究，<http://www.mahabodhi.org/files/yinshun/22/yinshun22-15.html>（查詢日期：2022 年 4 月 2 日）。

¹¹⁸ 虞淳熙述及湯顯祖者，可參明·虞淳熙：《虞德園先生集》，卷 4，〈徐文長集序〉、〈古今禪藻集序〉，頁 7-18、25-26；同書卷 6，〈楞嚴經圓通疏序〉，頁 2-32 等。

¹¹⁹ 沈際飛評此文：「前半人奇，後半文奇」。見明·湯顯祖著，徐朔方箋校：《湯顯祖集全編》（上海：上海古籍出版社，2015 年），詩文卷 33，〈溪上落花詩題詞〉後評，頁 1560。

長孺故美容儀少年，幾為道旁人看煞。妙於才情，萬卷目數行下。加以精心海藏，世所云千偈瀾番者，其無足異。獨僧孺如愚，未嘗讀書，忽忽狂走；已而若有所會，洛誦成河，子墨成霧，橫口橫筆，無所留難。此獨未宜異也。僧孺故拙於姿，然非根力不具者。以學佛故，早斷婚觸，殆欲不知天壤間乃有婦人矣。而諸詩長短句中所為形寫幽微，更極其致。如〈溪上落花詩〉：「芳心都欲盡，微波更不通」、「有艷都成錯，無情乍可依」，不妨作道人語。至如〈春日獨當壚〉：「卓女盈盈亦酒家，數錢未慣半羞花」，僧孺不近壚頭，何知羞態？〈七寶避風臺〉：「翠纓裙帶愁牽斷，鎖得斜風燕子來」，僧孺未親裙帶，何知可以鎖燕？〈燕姬墮馬〉：「一道香塵出馬頭，金銀凳緊相鉤」，僧孺未曾秣馬，何識香尖〔塵〕？¹²⁰〈春閨怨〉：「乳燕春歸玳帽梁，無心顛倒繡鴛鴦」，僧孺未經催繡，安識倒鍼？當是從聲聞中聞，緣覺中覺耶？無亦定中慧耳？然予覽二音，有私喜焉。世云：學佛人作綺語業，當入無間獄。如此，喜二虞入地當在我先。又云：慧業文人，應生天上。則我生天亦在二虞之後矣。¹²¹

這篇長期受學界忽略的〈題詞〉，其實對瞭解湯氏文學思想乃至晚明文化環境，蘊含不少值得關注的訊息。

〈題詞〉開頭以印度後期大乘佛教瑜伽行派（又名唯識派 Vijñāna-vāda）宗師無着（Asaṅga，約4世紀）、天親（Vasubandhu，或譯為世親，約4、5世紀）

¹²⁰ 依據前文〈燕姬墮馬〉：「一道香塵出馬頭，金銀凳緊相鉤」，香「尖」應作香「塵」（「塵」之異體字）。《湯顯祖集全編》作「香尖」，同前註，詩文卷33，〈溪上落花詩題詞〉，頁1559-1560。根據此書〈凡例〉，卷6至卷49版本來源為天啟刻本（前書頁1-2）。參考國家圖書館藏《玉茗堂全集》明天啟元年（1621）刊本與國家圖書館藏《玉茗堂全集》明末刊本，雖皆作「香尖」，但由明末刊本與天啟元年（1621）刊本版心俱見「文六卷十」之卷頁標記判斷，兩者當屬同一版本。參國家圖書館藏《玉茗堂全集》明天啟元年（1621）刊本，卷6頁10；國家圖書館藏《玉茗堂全集》明末刊本，卷30頁10（版心：文六卷十）。

¹²¹ 明·湯顯祖著，徐朔方箋校：《湯顯祖集全編》，詩文卷33，〈溪上落花詩題詞〉，頁1559-1560。

兄弟，¹²²比擬虞淳熙、虞淳貞昆仲，一方面可見湯顯祖知悉唯識宗派發軔的印度的歷史，另一方面，亦等同指涉虞氏昆仲與唯識法脈的交集，即便並未直接言及廣詢與《觀所緣緣論釋義》。

接著，〈題詞〉再藉虞氏兄弟的相近與對比，突顯「居士學佛」與「文人綺語」參差矛盾的結合。不似清中葉彭紹升（1740-1796）撰《居士傳》，單就「居士學佛」（尤其偏重淨土行持）一面，描述虞氏兄弟幾近聖賢的根器、虔敬與善行；¹²³二虞在湯顯祖筆下則面目宛然，各見頰上三毛。湯氏以類似《世說新語》的筆觸，傳神摹寫虞淳熙「美容儀少年，幾為道旁人看煞」的不凡風姿，鮮明反襯虞淳貞之「拙於姿，然非根力不具者。以學佛故，早斷婚觸，殆欲不知天壤間乃有婦人」。且迥然殊異的不只外貌，還有氣質。兄之才妙思捷、博覽經藏，易為人知；弟則渾沌「如愚」，一旦開竅卻噴薄難以蠡測的充沛後勁。兩相對比，虞淳貞無疑更讓湯氏驚異，以致對其詩作引述不迭。從「不近壚頭，何知羞態」至「未經催繡，安識倒鍼」？對「居士學佛」與「文人綺語」的懸殊反差，再再嘖嘖稱奇。

可以說，整篇〈題詞〉的主旨，正在平日皆為「不綺語人」的虞氏兄弟，非但揮寫「綺語」毫不費勁，甚且對綺豔之情「形寫幽微，更極其致」的巨大張力。然此張力並未壓垮「長孺、僧孺兄弟似無着、天親」的比擬，反倒由於虞氏昆仲與唯識法脈的交集，使此張力更加意味豐蘊。至於「綺語」業當「入無間獄」抑或「生天」？俱非經典所載，應屬中國本土的話語。¹²⁴縱使如此，「綺語」在晚明確實受到廣泛議論。例如黃汝亨作〈綺詠小序〉，亦似湯氏〈題

¹²² 參（日）平川彰著，釋大田譯：《印度佛教史（インド仏教史）》（臺北：商周出版公司，2019年），第4章第4節，頁404-426；楊惠南：《佛教思想發展史論》（臺北：東大圖書公司，2012年），第3章，頁142-159。

¹²³ 清·彭紹升：《居士傳》，卷42，收錄於《續修四庫全書》，第1286冊，頁661。

¹²⁴ 「地獄」之說，可參宋·普濟著，蘇淵雷點校：《五燈會元》，卷17「太史黃庭堅居士」條，頁1138。至於「慧業文人」一詞，以及「生天」等論述句型，顯然均脫胎自南朝謝靈運（385-433），見沈約：《宋書》（臺北：臺灣中華書局，1983年），卷67，〈謝靈運傳〉，頁17。又，《南史》亦有相關記載，見李延壽：《南史》（臺北：臺灣中華書局，1983年），卷19，〈謝靈運傳〉，頁11。

詞〉，傾向在信仰與創作間，試圖折衷可能導致斷裂的兩端張力。¹²⁵

〈溪上落花詩〉賦、和一事，既啟發湯顯祖有關「不綺語人」竟作「綺語」的議論，且此議論尚有餘響。袁宏道閱讀湯氏〈溪上落花詩題詞〉後，於丁酉年（萬曆 25 年，1597）發信給江盈科（字進之，號逸蘿，1553-1605），信中提及：「前見湯海若作二虞〈溪上落花詩引子〉，妙甚，脫盡今日文人蹊徑。長孺為弟敘，亦極其詼諧，皆至文也。第不可與俗士觀耳」。¹²⁶以湯、袁之親近，應可推測〈溪上落花詩〉賦、和一事，與〈溪上落花詩題詞〉的寫作時間，當在萬曆 25 年或稍早。而虞淳熙記述〈溪上落花詩〉唱和之〈《觀所緣緣論釋義》序〉，又是作於戊戌年（萬曆 26 年，1598）春日，¹²⁷則前述年份的推斷應屬合理。此信既稱〈溪上落花詩題詞〉「脫盡今日文人蹊徑」、「極其詼諧」，又說「不可與俗士觀」，可謂奇文知音。而袁宏道對二虞〈溪上落花詩〉亦極稱許，相關評論不止一處，且與湯氏〈題詞〉觀點多所呼應。像是寄給虞淳熙、虞淳貞的書信，¹²⁸既視其如「兩髮僧」；於遊記〈孤山〉，且

¹²⁵ 黃氏將陸機「詩緣情而綺靡」重新詮釋為「『綺』自『情』生」，類似「相分」與「見分」的架構；若連結其撰〈《成唯識論俗詮》序〉的觀點，則〈綺詠小序〉所欲表達鍾情非惑、好色非淫的觀點，應可獲得更為全面的鋪展：「綺詠者何？友人汪然明從紅妝紫陌間作也。陸士衡有云：『詩緣情而綺靡』，『綺』自『情』生者也。萬物之色，艷冶心目，無之非綺。惟名花、名姝二者，令人飄飄搖搖而不自禁，則情為之縈。然明有情人也……所云情生者也。作者謂綺傷大雅，濫觴六朝；不知應物稱體，斯二者為宜。何厭綺乎？況乎芳菲易謝，美麗不常。古人逢落花而興悲，歎佳人之難得。然明有心，諒同之也。豈以我輩鍾情，目之為惑；《國風》好色，比之於淫乎哉？覽斯詠者，可以群矣」。見明·黃汝亨：《寓林集》，卷 3，〈綺詠小序〉，頁 661。另參同書，卷 2，〈《成唯識論俗詮》序〉，頁 642。

¹²⁶ 明·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），卷 11，〈江進之〉，頁 511。

¹²⁷ 明·虞淳熙：《虞德園先生集》，卷 6，〈《觀所緣緣論釋義》序〉，頁 21-22。

¹²⁸ 「〈溪上落花詩〉妙甚！夜來讀之，至不能寐。何物無情，作此有情語，兩髮僧不憂破具足（具足戒）邪？連日坐酒食地獄，稍得出頭，當攜舊塵毛來，與公對擲。二公真何氏兄弟再來也。然求不談理，胤不戒饞，二公見處，又高古人一著子矣。何代無奇士哉！」明·袁宏道著，錢伯城箋校：《袁宏道集箋校》，卷 11，〈虞長孺、僧孺〉，頁 486。

稱虞淳貞如「妻梅子鶴」的林和靖¹²⁹——昆仲倆看似「無情」，卻連篇唱和〈溪上落花詩〉之「有情語」。¹³⁰如此優游於「情」與「無情」之域，不禁令其讚歎連連。

袁宏道復將二虞，與南朝隱逸居士何求（433-489）、何胤（446-531）兄弟相較，認為二虞更高一著。¹³¹其雖不似湯氏以無着、天親為喻，但不代表疏離唯識的知識體系。袁宏道論八識作用，頗多自家體會，¹³²甚且以此評論三教。¹³³袁氏三兄弟既熱衷以禪法「格物」，¹³⁴袁宏道且嘗藉「見分」、「相分」論「物」，¹³⁵認為相較於儒說，依唯識學更能精確瞭解世界與自我的關聯——「儒家說：『萬物皆備於我』，不如釋家說『見』、『相』二分親切。故『見分』、『相分』，該括無盡妙義也」。¹³⁶另有關「世界」的問答，就其著《珊瑚林》之編排次序，乃緊接唯識諸條而說，概而言之，俱由「識」合

¹²⁹ 「孤山處士，妻梅子鶴，是世間第一種便宜人。我輩只為有了妻子，便惹許多閒事，撇之不得，傍之可厭，如衣敗絮行荆棘中，步步牽掛。近日，雷峰下有虞僧孺，亦無妻室，殆是孤山後身。所著〈溪上落花詩〉，雖不知於和靖如何，然一夜得百五十首，可謂迅捷之極。至於食淡參禪，則又加孤山一等矣，何代無奇人哉！」同前註，卷 10，〈孤山〉，頁 427。

¹³⁰ 「何物無情，作此有情語」，同前註，卷 11，〈虞長孺、僧孺〉，頁 486。

¹³¹ 同前註。

¹³² 如「凡人日間所見之物，乃第八識所變，故物物皆實；夢中所見之物，乃第六識所變，故物物皆虛。是知凡第六識所變者，皆無力不可受用。今人所謂悟解者，皆六識邊事，是以力弱耳」。明·袁宏道：《珊瑚林》，收錄於《續修四庫全書》，第 1131 冊，卷上，頁 18。

¹³³ 「老氏之學極玄妙處，為止於七識。儒家所云：格（物）、致（知）、誠（意）、正（心），皆是第六識也；所云：道生天地，亦是以第八識為道也。」同前註，卷上，頁 17。

¹³⁴ 參袁宗道：〈讀大學〉，《白蘇齋類集》，卷 17，頁 240。另參袁中道：《珂雪齋集》（上海：上海古籍出版社，2007 年），〈石浦先生傳〉，頁 709。

¹³⁵ 「問八識之見、相二分何如？答：前六識即第八見分，前五根塵即第八相分。器界疏相分、根身親相分。七識謂之傳送者，以七識無體外依前五、內依第八，其實只執我一念耳」。明·袁宏道：《珊瑚林》，卷上，頁 17-18。

¹³⁶ 同前註，卷上，頁 18。

「根」、「塵」之交互作用所撐持、聚合，並無獨立存在、恆常不變的實體或本質。¹³⁷

類此「性相融通」的世界觀，湯顯祖將其雜揉為更具象、飽滿的戲劇呈現。例如《南柯記》雖脫胎自唐傳奇，但聚焦「情識」支撐主線的構思，則當根植於晚明唯識學復甦的創作土壤。透過首齣「有情酒莫教停，看取無情蟲蟻，也關情」¹³⁸的劇情提示，與〈情著〉（第8齣）與〈轉情〉（第43齣）、〈情盡〉（第44齣）的關目呼應，於是將「南柯一夢」，重新詮釋為「情世界」的造立。其中〈轉情〉一齣契玄禪師賓白：「諸色皆空，萬法惟識」¹³⁹並非閑語，洵乃揭開〈情著〉三首偈義後，對主角淳于棼「情世界」經歷的總結。而〈情著〉的三首偈子，原為答覆主角對於「煩惱」和「如何破除煩惱」的提問：

〔見介〕小生淳于棼稽首，特來問禪。如何是根本煩惱？〔淨〕秋槐落盡空宮裏，凝碧池邊奏管絃。〔生〕如何是隨緣煩惱？〔淨〕雙翅一開千萬里，止因棲隱戀喬柯。〔生〕如何破除這煩惱？〔淨〕惟有夢魂南去日，故鄉山水路依稀。¹⁴⁰

引文雖由禪堂公案的形式構成，但無論「根本煩惱」或「隨煩惱」，均屬唯識學常用術語。進一步說，有關「煩惱」的辨識與分析，以及「如何轉化煩惱」，原本就是唯識學關切的重心。¹⁴¹包括與湯氏關係最密之方外師友紫柏真可，於〈八識規矩〉解釋玄奘《八識規矩頌》中「徧行別境善十一，中二大八貪瞋癡」、「根隨信等總相連」、「八大徧行別境慧，貪癡我見慢相隨」、「有情日夜鎮昏迷，四惑八大相應起」等文義時，也屢屢涉及「根本煩惱」、「隨煩

¹³⁷ 「世界所賴以撐持也，俱由根、塵、識假合也。無塵則根無用，無根則塵不顯，無識則根、塵不合也。根猶母也，塵猶父也、根、塵相偶而生識，猶父、母相偶而生子也。故曰：由塵發知，因根有相，相見無性，同於交蘆」。同前註。

¹³⁸ 明·湯顯祖著，徐朔方箋校：《湯顯祖集全編》，戲曲卷4，《南柯記》，第1齣〈提世〉，頁2824。

¹³⁹ 同前註，戲曲卷4，《南柯記》，第43齣〈轉情〉，頁2963-2964。

¹⁴⁰ 同前註，戲曲卷4，《南柯記》，第8齣〈情著〉，頁2963-2964。

¹⁴¹ 許洋主：《唯識關鍵字》，第2、3篇，頁137-319。

惱」等概念。¹⁴²

作為全劇結局的〈情盡〉，同樣藉由禪師的角色，道出契玄禪師於終曲〈清江引〉且唱：「笑空花眼角無根係，夢境將人滯」，正呼應淳于棼自癡迷轉醒時所唱〈南園林好〉曲文：「一點情千場影戲」。¹⁴³ 而此與前引《觀所緣緣論釋義》：「十方世界遂為緣影，亦似空花」，或諸如《成唯識論》：「眾緣所引，自心、心所虛妄變現，猶如幻事、陽焰、夢境、鏡像、光影、谷響、水月變化所成，非有似有」¹⁴⁴ 的比喻，在語言和思想上的共鳴，正重重映射出晚明文化的唯識光影。

再將湯氏著名的〈牡丹亭記題詞〉，納入唯識視野來解讀，亦將獲得出人意表的發現。這篇與虞氏〈《觀所緣緣論釋義》序〉同年寫作的〈題詞〉，所謂：「第云理之所必無，安知情之所必有邪」？¹⁴⁵ 此類「理無」、「情有」的對舉用法，於唯識論述實非罕見。學者雖多著意湯氏「理」、「情」之論，但未能觸及唯識論述的歷史脈絡，¹⁴⁶ 亦未察覺〈題詞〉於此可能延伸的詮釋空間。以涵融唯識思想的永明延壽《宗鏡錄》為例，即以「理無」、「情有」為架構來界定唯識學論「三性」中的「徧計所執性」：

此三性（圓成實性、依他起性、徧計所執性）法門，是諸佛密意所說。諸識起處，教網根由……所以藏法師（法藏），依華嚴宗釋三性同異義……三、徧計所執二義：一情有，二理無……問：徧計是有耶？答：

¹⁴² 明·紫柏真可，《紫柏老人集》，卷6，〈八識規矩〉，頁250-252。

¹⁴³ 明·湯顯祖著，徐朔方箋校：《湯顯祖集全編》，戲曲卷4，《南柯記》，第44齣〈情盡〉，頁2971。

¹⁴⁴ 唐·玄奘著，韓廷傑校釋：《成唯識論校釋》（北京：中華書局，1998年），卷8，頁580。

¹⁴⁵ 明·湯顯祖著，徐朔方箋校：《湯顯祖集全編》，詩文卷33，〈牡丹亭記題詞〉，頁1552-1553。

¹⁴⁶ 例如將「理」與「情」視為「封建」與「反封建」、「程朱理學」與「進步思想」的對立概念，此類見解在當代可謂影響甚廣。參葉長海：〈理無情有說湯翁〉，收錄於華瑋主編：《湯顯祖與牡丹亭》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2005年），頁112的部分。

不也，「理無」故，無體相故。問：徧計是無耶？答：不也，「情有」故。無相觀境故，能翳真故。問：徧計是亦有名亦無耶？答：不也，無二性故。問：徧計是非有非無耶？答：不也，所執性成故。已上護執竟，今執成過者。若計真如一向是有者，有二失：一不隨緣，二不待了因故。¹⁴⁷

由前可知「徧計所執性」之「理無」、「情有」說，尚非始於永明延壽，唐代法藏已持此說。¹⁴⁸而法藏之說，又可追溯自《成唯識論》：「如是二分情有理無，此相說為徧計所執」。¹⁴⁹根據陳永革、郭朝順的研究，「法藏對瑜伽行派的核心思想『三性說』的辨析，表明了緣起論思想從『阿賴耶識緣起』轉向『真如緣起』或『如來藏緣起』」；¹⁵⁰而其華嚴、唯識交涉之三性同異說，乃企圖溝通般若思想與心識哲學。¹⁵¹且此唐宋唯識論述的傳統，亦反映於晚明。像是湯氏友人王肯堂所著《成唯識論證義》，即氏「徧計有二義：一情有，二理無」；¹⁵²還有與湯氏介於師友之間的紫柏真可所撰〈八識規矩〉，同採「情有理無」說「非量」（包含「徧計所執」所導致不正確的認知或推論）。¹⁵³

¹⁴⁷ 五代·永明延壽：《宗鏡錄》，卷 60，頁 970。

¹⁴⁸ 另參「三性各有二義。真中二義者：一不變義，二隨緣義。依他二義者：一似有義，二無性義。所執中二義者：一『情有』義，二『理無』義。由真中不變、依他無性、所執『理無』，由此三義故，三性一際同無異也，此則不壞末而常本也。經云：『眾生即涅槃。不復更滅』也。又約真如隨緣、依他似有、所執『情有』，由此三義亦無異也，此則不動本而常末也。經云：『法身流轉五道，名曰眾生』也。即由此三義，與前三義是不一門也。是故真該妄末，妄徹真源，性相通融，無障無礙」。唐·法藏：《華嚴一乘教義分齊章》，卷 4，《大正藏》第 45 冊，頁 498。http://tripitaka.cbeta.org/T45n1866_004（2020 年 12 月 20 日上網檢索）。

¹⁴⁹ 唐·玄奘著，韓廷傑校釋：《成唯識論校釋》，卷 8，頁 573-574。

¹⁵⁰ 陳永革：〈心識與種性：論唐代法藏華嚴教義闡釋與玄奘唯識學之交涉〉，《玄奘佛學研究》第 19 期（2013 年 3 月），頁 1-24。引文見頁 23。

¹⁵¹ 郭朝順：〈從「十重唯識觀」論華嚴宗與唯識思想的交涉〉，《佛學研究中心學報》第 8 期（2003 年 7 月），頁 103-132。引文見頁 132。

¹⁵² 明·王肯堂：《成唯識論證義》，卷 8，http://tripitaka.cbeta.org/ko/X51n0822_008（2020 年 12 月 20 日上網檢索）。

¹⁵³ 明·紫柏真可：《紫柏老人集》，卷 6，頁 251。

可見「理無」、「情有」的說法，既為時人所共享，並且源自特定知識脈絡的話語，而非湯顯祖之自創獨鑄。

倘使參照袁宗道、袁宏道兄弟，以窮究「情念」起處或「意念」生滅為「格物」¹⁵⁴的主張，則〈牡丹亭記題詞〉，未嘗不能視為一篇「格物」之作；只是宗旨並非立於道德實踐，而是關乎自生死、煩惱解脫之「情／理」的認知與闡釋。或也可以說，是在關乎解脫之「情／理」的認知基礎上（果然「人世之事，非人世所可盡」），細膩構作、觀照、闡釋「恆以理相格」之「情至」樣態。¹⁵⁵由此連結〈南柯夢記題詞〉：「世人妄以眷屬富貴影像執為吾想，不知虛空中一大穴」、「一往之情，則為所攝」，或〈邯鄲夢記題詞〉：「寵辱得喪生死之情」、「岸谷滄桑，亦豈常醒之物」¹⁵⁶等相關文本，洵有置諸更寬闊之晚明知識脈絡，重新判讀、詮解的必要。

五、結 論

縱使虞淳熙自稱：「我不詢人，人不詢我，招不來，誘不進，天下之枵虛孤陋人也」，¹⁵⁷然虞氏兄弟與方內、方外之來往，實際既深且廣。Jennifer

¹⁵⁴ 「情念不孤起，必緣物而起，故名情念為物也。初入道人，如何用功，須是窮自己情念起處。窮之又窮，至於窮不得處，自然靈知顯現，迥然朗然，貫通今古，包羅宇宙，則知致矣。故曰致知在格物，此是初學下手吃緊工夫，千聖入門之的訣也」。明·袁宗道：〈讀大學〉，《白蘇齋類集》（上海：上海古籍出版社，1989年），卷17，頁240；「下學工夫只在格物，格者，窮究也；物，即意念也。意不能空起，必有所寄託，故意之所在即物也。窮究這意念從何起？從何滅？是因緣生？是自然生？是真的？是假的？是主人？是奴僕？如此窮究，便名格物，此格物即禪家之參禪也。到得悟了時，便名致知。物即是知，叫做誠意；知即是物，叫做正心。故一格物而《大學》之工夫盡矣」。明·袁宏道：《珊瑚林》，卷上，頁3。

¹⁵⁵ 相關引文見明·湯顯祖著，徐朔方箋校：《湯顯祖集全編》，詩文卷33，〈牡丹亭記題詞〉，頁1552-1553。

¹⁵⁶ 同前註，詩文卷33，頁1556、1554。

¹⁵⁷ 明·虞淳熙：《虞德園先生集》，卷5，〈《南詢錄》序〉，頁2。

Eichman (艾靜文) 指出虞淳熙兄弟與袁宏道昆仲歷久彌新的交誼，即部分建立於對文學與佛教的共同興趣上。¹⁵⁸ 由前論可知，不僅虞、袁兩門兄弟，包括與廣詢、黃汝亨、湯顯祖等，交游狀況亦大抵如此。¹⁵⁹ 他們對佛教或解脫之道的興趣，除了 Jennifer Eichman 所稱「禪」(chan) 與「淨土」(pure land) 的趨向，尚有「唯識」觀點的吸收與轉化。

不論是專書、注疏或序文、題詞、書信、詩歌、贊偈、銘文等，虞氏兄弟及其交游的書寫軌跡，昭然交織於晚明唯識學的復甦背景——虞淳熙既為高原明昱著《成唯識論俗詮》、廣詢著《觀所緣緣論釋義》寫序，並與《觀所緣緣論集解》作者幻居真界發生交集，且與大覺圓瓏、紹覺廣承十分熟稔。而虞氏兄弟與友人黃汝亨、馮夢禎、湯顯祖、袁氏兄弟、陶望齡等，尚多與雪浪法嗣關係密切，與紫柏亦往往具有深淺不一的淵源。易言之，不論從直接或周邊的線索，均可確認唯識思想在相當程度上，已成為虞淳熙與其親近人士知識脈絡之重要環節。

〈溪上落花詩〉為何並如何出現在虞淳熙作〈《觀所緣緣論釋義》序〉的脈絡？除了雪浪一門的弘法途徑、詩禪交集的書寫傳統，尚應關注廣詢之義學修養，及其士人法侶的知識興趣；否則，便不足以完整解釋前述問題。〈《觀所緣緣論釋義》序〉文末「可能更為箋釋否」的盪漾餘波，代表「花」或「落花」並非不辨自明。簡言之，唯識思想的基礎，即在「認識」之「境物」挑戰了「境物」實存的假設。「唯識乃成」的「認識」之「境物」，不僅是「所緣」，也是「所緣緣」。從具體的認識過程來說，「花」既是心識複雜作用形成的相狀，且此相狀亦復引生關於「花」的感知及概念。「境物」屬於「所緣」？還

¹⁵⁸ Jennifer Eichman, *A late sixteenth-century Chinese Buddhist fellowship: spiritual ambitions, intellectual debates, and epistolary connections (Sinica Leidensia, vol. 127)* (Boston, MA: Brill, 2016), p.323.

¹⁵⁹ 屠隆（字長卿、緯真，號赤水，1543-1605）與虞淳熙兄弟的交誼亦可留意，但因無涉唯識話語，故未在本文討論之列。參明·虞淳熙：《虞德園先生集》，卷6，〈知命編序〉，頁37-38；同書卷16，〈祭屠緯真先生文〉，頁1-2；同書卷21〈跋屠司馬詩集〉，頁12等。

是「所緣緣」？廣詢的詮解著重觀照，而觀照的自覺，則帶來了分析、明辨「境物」虛實狀態，與「境物」與「心識」相互如何作用的空間。而此空間，正提供「作詩」為何關涉「本心除妄」，相關理據得以紮根之處。

有趣的是，廣詢〈溪上落花詩〉先促發虞淳熙兄弟連篇和詩，後又有湯顯祖、袁宏道派衍論述。湯、袁雖未必深入唯識之學，但對相關論述並不陌生。袁宏道於《珊瑚林》的語錄擬作，固為明顯之例；湯顯祖的劇作及題詞，更顯慧黠、淋漓、恂恂而值得重讀深究。應當可以說，虞淳熙於〈《觀所緣緣論釋義》序〉有關「花」之本體的探問，乃至湯顯祖、袁宏道對「情」與「無情」弔詭結合之興趣，抑或「情」、「理」詞彙的使用與理解，均密切關聯唯識學的知識脈絡。

而此知識脈絡，又綿延於清初王夫之（字而農，號薑齋、夕堂，1619-1692）的詩歌與論著。其連篇書寫「落花」詩作，¹⁶⁰數量之豐，恐是繼虞氏兄弟之後，詩歌史上相當罕見的例子。其中〈續落花詩〉第14首，即是向二虞致意之作：

情與非情法喜圖，清歡禪悅有中無。
 不容迦葉稱初祖，微許林逋作故夫。
 春有秋心消蟻夢，躍含潛理戲驪珠。
 知音近託虞僧孺，溪上閒吟影共癯。¹⁶¹

¹⁶⁰ 王夫之連續以七言律詩的體裁，共創作〈正落花詩〉10首、〈續落花詩〉30首、〈廣落花詩〉30首、〈寄詠落花〉10首、〈落花譚韻〉10首、〈補落花詩〉9首等共99部作品。由其〈正落花詩〉、〈續落花詩〉自注，可知其「落花」主題詩歌的創作背景；且知這些作品的書寫時間，在順治17年冬迄順治18年夏（1660-1661）間。參「庚子冬初，得些莽、大觀諸老詩讀而和之，成十首，以嗣有眾什，尊所自始，命之以正。雅，正也；變，非正也。雅有變，變而仍雅，則當其變，正在變矣，是故得謂之正。」明·王夫之：《船山全書》第15冊，《薑齋詩集》（長沙：嶽麓書社，1996年），〈正落花詩〉10首自注，頁567。「自冬徂夏，泝落沿開，拾意言以綴餘，緩閒愁之屢互，夫續其贅矣。贅者，放言者也。意往不禁言，來不禦閑，或無託愁亦有云。是以多形似之言，歸於放而已矣」。同前書，〈續落花詩〉自注，頁569。

¹⁶¹ 同前註，〈續落花詩〉第14首，頁571。

此詩頷聯「微許林逋作故夫」指涉「妻梅」，既如袁宏道於〈孤山〉以林和靖比擬虞淳貞，且伏尾聯「知音近託虞僧孺」之意。而末句「溪上閒吟影共癯」，尤其點明己身創作與虞氏〈溪上落花詩〉遙相呼應。值得玩味的是：「春有秋心消蟻夢，躍含潛理戲驪珠」之「驪珠」，已在「不容迦葉稱初祖」鋪陳線索。換言之，撰有《相宗絡索》且為詩學大家的王夫之，其所以深契虞淳貞，或者說自〈溪上落花詩〉和詩背景，亦不妨延伸至虞氏兩昆仲者，實應牽涉對晚明唯識學的追蹤與肯定吧。

以上就唯識學視域，對境物、心識與世界的初步探照，冀能稍稍朗顯晚明文化尚待揭示的面向。總之，拋磚引玉而已。

（責任校對：王誠御）

引用書目

一、傳統文獻

- 晉·陶潛著，逯欽立校注：《陶淵明集》，北京：中華書局，1979年。
- 姚秦·三藏鳩摩羅什譯：《成實論》，收錄於《大正藏》，第32冊（NO. 1616），https://tripitaka.cbeta.org/T32n1646_008，查詢日期：2020年7月16日。
- 南朝梁·沈約：《宋書》，臺北：臺灣中華書局，1983年。
- 南朝梁·蕭統編，唐·李善注：《文選》，臺北：華正書局，1991年。
- 唐·玄奘著，韓廷傑校釋：《成唯識論校釋》，北京：中華書局，1998年。
- 唐·玄奘：《成唯識論》，https://tripitaka.cbeta.org/T31n1585_007，查詢日期：2020年7月16日。
- 唐·李白著，瞿蛻園等校注：《李白集校注》，臺北：里仁書局，1981年。
- 唐·李延壽：《南史》，臺北：臺灣中華書局，1983年。
- 唐·法藏：《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》，第45冊，<http://tripitaka>。

- cbeta.org/T45n1866_004，查詢日期：2020年12月20日。
- 唐·釋德誠等著，上海文獻叢書編委會編：《船子和尚撥棹歌》，上海：華東師範大學出版社，1987年。
- 五代·永明延壽：《宗鏡錄》，收錄於《永明延壽禪師全書》，北京：宗教文化出版社，2008年。
- 南唐·李璟、李煜撰，宋·無名氏輯，王仲聞校訂：《南唐二主詞校訂》，北京：中華書局，2007年。
- 宋·大壑：《永明道蹟》，http://tripitaka.cbeta.org/mobile/index.php?index=X86n1599_001，查詢日期：2020年12月20日。
- 宋·辛棄疾著，鄧廣銘箋註：《稼軒長短句》，臺北：世界書局，1977年。
- 宋·普濟著，蘇淵雷點校：《五燈會元》，北京：中華書局，1984年。
- 明·大壑元津：《永明道蹟》，<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/sutra/10thousand/X86n1599.pdf>，查詢日期：2020年7月16日。
- 明·幻居真界：《因明入正理論解》，收錄於《卍續藏》，第53冊，網址：http://tripitaka.cbeta.org/X53n0856_001，查詢日期：2020年7月16日。
- 明·王夫之：《薑齋詩集》，《船山全書》，長沙：嶽麓書社，1996年，第15冊。
- 明·王肯堂：《成唯識論俗詮》，《新纂卍續藏》，第50冊，http://tripitaka.cbeta.org/X50n0820_001，查詢日期：2020年7月16日。
- 明·王肯堂：《成唯識論證義》，http://tripitaka.cbeta.org/ko/X51n0822_008，查詢日期：2020年12月20日。
- 明·吳之鯨撰，魏得良標點，顧志興審訂：《武林梵志》，《杭州佛教文獻叢刊》，杭州：杭州出版社，2006年，第1冊。
- 明·宋奎光：《徑山志》，《中國佛寺史志彙編》第31冊，網址：http://tripitaka.cbeta.org/mobile/index.php?index=GA031n0032_005，查詢日期：2020年7月16日。
- 明·宋奎光輯，明·李燁然刪定：《徑山志》，《中華山水志叢刊·山志卷》，

北京：線裝書局，2004年，第21冊。

明·袁中道：《珂雪齋集》，上海：上海古籍出版社，2007年。

*明·袁宏道：《珊瑚林》，收錄於《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，2002年，第1131冊。

明·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。

明·袁宗道：《白蘇齋類集》，上海：上海古籍出版社，1989年。

明·紹覺廣承：《八識規矩頌略說》，<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/sutra/10thousand/X55n0891.pdf>，查詢日期：2020年12月20日。

明·湯顯祖：《玉茗堂全集》，國家圖書館藏明天啟元年（1621）刊本。

明·湯顯祖：《玉茗堂全集》，國家圖書館藏明末刊本。

*明·湯顯祖著，徐朔方箋校：《湯顯祖集全編》，上海：上海古籍出版社，2015年。

*明·紫柏真可：《紫柏老人集》，《明版嘉興大藏經》，臺北：新文豐圖書公司，1987年，第22冊。

*明·馮夢禎：《快雪堂集》，收錄於《四庫全書存目叢書》，臺南：莊嚴文化公司，1997年，第164-165冊。

明·黃汝亨：〈元津法師塔銘〉，《淨慈寺志》，<http://buddhistinformatics.dila.edu.tw/fosizhi/ui.html?book=g016&cpage=0860&target=A000069>，查詢日期：2020年7月16日。

*明·黃汝亨：《寓林集》，收錄於《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，2002年，第1368-1369冊。另參http://tripitaka.cbeta.org/X50n0820_001，查詢日期：2020年7月16日。

明·傅如述：《楞嚴截流》，https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/X0296_001，查詢日期：2020年7月16日。

明·董其昌：〈元津法師瘞塔銘〉，《淨慈寺志》，<http://buddhistinformatics.dila.edu.tw/fosizhi/ui.html?book=g016&cpage=0860&target=A000069>，

查詢日期：2020年7月16日。

- * 明·虞淳熙：《虞德園先生集》，臺北：國家圖書館漢學研究中心，影印日本內閣文庫藏明萬曆39年序刊本影印本。
- * 明·廣詢：《華嚴徑遺草》，南京圖書館藏明萬曆42年釋真非等刻本，http://tripitaka.cbeta.org/GA032n0032_009，查詢日期：2020年4月7日。
- * 明·廣詢：《觀所緣緣論釋義》，收錄於林鎮國、簡凱廷：《近世東亞《觀所緣緣論》珍稀注釋選輯》，高雄：佛光文化公司，2018年。
- 明·憨山德清：《憨山老人夢遊集》，收錄於《卍續藏》，第73冊，http://tripitaka.cbeta.org/X73n1456_030。查詢日期：2020年12月20日。
- 明·釋聖行：〈敘高原大師《相宗八要解》〉，收錄於明·高原明昱：《相宗八要解》（《卍續藏》第55冊），http://tripitaka.cbeta.org/ja/X55n0900_001?order=title&sort=asc，查詢日期：2020年12月20日。
- 明·靈源大惠撰：《成唯識論自攷（錄）》，<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/X0823>，查詢日期：2020年12月20日。
- * 清·西懷了惠、興宗祖旺、景林心露等著，廖肇亨主編，簡凱廷點校：《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。
- 清·杭世駿撰：《武林理安寺志》，杜潔祥主編，高志彬解題：《中國佛寺志》，臺北：明文書局，1980年，影印清光緒四年（1878）刻本，第1輯第21冊。
- 清·紀昀主編：《四庫全書總目提要》，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 清·彭紹升：《居士傳》，收錄於《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，2002年，子部宗教類，第1286冊。
- 清·錢謙益撰，清·錢曾箋注，錢仲聯標校：《牧齋初學集》，《錢牧齋全集（參）》，上海：上海古籍出版社，2003年。
- 清·錢謙益：《列朝詩集小傳·閩集》，臺北：世界書局，1985年。

二、近人論著

- 王啟元：〈密藏道開與馮夢禎交游考（1584-1591）——圍繞早期《嘉興藏》刊刻的因緣展開〉，《佛學研究》2019年第1期。
- 王啟元：〈晚明唯識學復興的歷史與價值〉，《澎湃新聞》（2020年6月27日），https://m.thepaper.cn/yidian_promDetail.jsp?contid=8009143&from=yidian，查詢日期：2020年7月16日。
- 吳麗葦：〈明杭州佛教界與天主教的互動——以雲棲祿宏及其弟子為例〉，《中華文史論叢》2014年第1期。
- 呂妙芬：〈晚明《孝經》論述的宗教性意涵：虞淳熙的孝論及其文化脈絡〉，《近代史研究所集刊》第48期（2005年6月）。DOI:10.6353/BIMHAS.200506.0001
- 呂妙芬：〈晚明士人論《孝經》與政治教化〉，《臺大文史哲學報》第61期（2004年11月）。DOI:10.6258/bcla.2004.61.07
- 呂妙芬：《成聖與家庭人倫：宗教對話脈絡下的明清之際儒學》，臺北：聯經出版公司，2017年。
- 呂妙芬：《孝治天下：孝經與近世中國的政治與文化》，臺北：聯經出版公司，2011年。
- 呂 澂：《呂澂唯識論著集》，武漢：崇文書局，2019年。
- 林鎮國：《空性與現代性：從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》，臺北：立緒文化公司，1999年。
- 林鎮國：《空性與方法：跨文化佛教哲學十四論》，臺北：政大出版社，2012年。
- 林鎮國、簡凱廷：《近世東亞《觀所緣緣論》珍稀注釋選輯》，高雄：佛光文化公司，2018年。
- 張志強：《唯識思想與晚明唯識學》，《中國佛教學術論典》，高雄：佛光山文教基金會，2001年。

- 張崑將：《德川日本儒學思想的特質：神道、徂徠學與陽明學》，臺北：臺大出版中心，2007年。DOI:10.6327/NTUPRS-9789860084733
- 許洋主：《唯識關鍵字》，臺北：法鼓文化出版社，2018年。
- 郭朝順：〈從「十重唯識觀」論華嚴宗與唯識思想的交涉〉，《佛學研究中心學報》第8期（2003年7月）。
- 陳永革：〈心識與種性：論唐代法藏華嚴教義闡釋與玄奘唯識學之交涉〉，《玄奘佛學研究》第19期（2013年3月）。
- 喻謙：《新續高僧傳》，卷6，http://tripitaka.cbeta.org/B27n0151_006，查詢日期：2020年12月20日。
- 遼欽立：《先秦漢魏晉南北朝詩》，北京：中華書局，1983年。
- 黃卓越：《明中後期文學思想研究》，北京：北京大學出版社，2005年。
- 楊惠南：《佛教思想發展史論》，臺北：東大圖書公司，2012年。
- 楊維中：〈明代普泰系、高原明昱系華嚴宗、唯識學傳承考述〉，收錄於《2015華嚴專宗國際學術研討會論文集》，上冊，臺北：財團法人臺北市華嚴蓮社，2018年。
- 葉長海：〈理無情有說湯翁〉，收錄於華瑋主編：《湯顯祖與牡丹亭》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2005年。
- 廖肇亨：〈雪浪洪恩初探〉，《漢學研究》第14卷第2期（1996年12月）。
- 廖肇亨：〈明末清初叢林論詩風尚探析〉，《中國文哲研究集刊》第20期（2002年3月）。DOI:10.6351/BICLP.200203.0263
- 廖肇亨：〈惠洪覺範在明代：宋代禪學在晚明的書寫、衍異與反響〉，《中邊·詩禪·夢戲：明末清初佛教文化論述的呈現與開展》，臺北：允晨文化公司，2008年。
- 廖肇亨：〈從「清涼聖境」到「金陵懷古」：從尚詩風習側探晚明清初華嚴學南方系之精神圖景〉，《中國文哲研究集刊》第37期（2010年9月）。DOI:10.6351/BICLP.201009.0051
- 廖肇亨：〈慧業通來不礙塵——從蒼雪讀徹《南來堂詩集》看晚明清初賢首宗

- 南方系的發展歷程》，《中國文哲研究集刊》第46期（2015年3月）。
- 廖肇亨：〈錢謙益僧詩史觀的再省思——從《列朝詩集》選評詩僧談起〉，《漢學研究》第37卷第4期（2019年12月）。
- 簡凱廷：〈晚明義學僧一雨通潤及其稀見著作考述〉，《臺大佛學研究》第28期（2014年12月）。
- 簡凱廷：〈明末清初唯識學在杭州的傳衍——以紹覺廣承法系為主的考察〉，《新國學》2015年第1期。
- 簡凱廷：〈晚明唯識學作品在江戶時代的流傳與接受初探〉，《中華佛學研究》第16期（2015年12月）。
- 簡凱廷：〈被忘卻的傳統——明末清初《成唯識論》相關珍稀注釋書考論〉，《漢學研究》第35卷第1期（2017年3月）。
- 蕭麗華：〈唐代漁父詞與日本《經國集》十三首〈漁歌〉之比較〉，《臺大東亞文化研究》第2期（2014年6月）。DOI:10.6579/NJEAC.2014.2.1
- 釋印順：《般若經講記》，新竹：正聞出版社，1971年。
- 釋印順：《妙雲集》下編之三《以佛法研究佛法》，<http://www.mahabodhi.org/files/yinshun/22/yinshun22-15.html>，查詢日期：2022年4月2日。
- 釋法舫：《唯識史觀及其哲學》，臺北：天華出版社，1998年。
- * 釋聖嚴：《明末佛教研究》，臺北：東初出版社，1992年。
- 釋聖嚴：《禪修菁華》，臺北：法鼓文化出版社，1998年。
- 《佛光大辭典》「功勳」條，https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx#，查詢日期：2020年12月20日。
- 釋永本：〈纏心·禪心〉，收錄於《禪堂開示錄》，<https://www.fgs.org.tw/cultivation/fgu-chan/preach-Ven.YongBen05.htm>，查詢日期：2020年12月20日
- 劉貴傑：《華嚴宗思想史》，臺北：五南出版公司，2021年。
- （日）平川彰著，釋大田譯：《印度佛教史（インド仏教史）》，臺北：商

周出版公司，2019年。

(日) 柳幹康：〈永明延寿と「教禪一致」——調停者としての延寿像の変遷〉，《佛光學報》新1卷1期（2015年1月）。

(日) 橫山紘一著，許洋主譯：《唯識思想入門》，臺北：東大圖書公司，2002年。

Jennifer Eichman, *A late sixteenth-century Chinese Buddhist fellowship: spiritual ambitions, intellectual debates, and epistolary connections (Sinica Leidensia, vol. 127)* (Boston, MA: Brill, 2016), back cover.

Betty Birner, Does the Language I Speak Influence the Way I Think? Linguistic Society of America: <https://www.linguisticsociety.org/content/does-language-i-speak-influence-way-i-think>. 查詢日期：2020年7月16日。

(說明：書目前標示*號者，已列入 Selected Bibliography)

Selected Bibliography

- Feng, M.-Zh. (1997). *Kuaxuetang ji* [Collection of the works archived in Kuaxue Library]. Collected in *Siku quanshu cunmu congshu* [The books of which only the names are recorded in the Complete Library in Four Sections]. (Section of Literature, Collection of Individual Authors, Vol. 164-165). Tainan: Solemn Culture Business Co., Ltd. (Original work published in the Ming dynasty)
- Guang, X. (n.d.). *Huayan jing yicao* [The surviving manuscript of Huayan Sutra]. A block-printed copy by Shi Zhenfei et al. in 1614 from the Nanjing Library. (Original work published in the Ming dynasty)
- Guang, X. (2018). *Guan suo yuan yuan lun shiyi* [The explanation of Ālambanaparīkṣā]. In C.-K. Lin, & K.-T. Chien (Eds.), *Jinshi dongya Guan suo yuan yuan lun zhenxi zhushi xuanji* [Selected collection of rare notes and explanations written in early modern period in eastern Asia]. Kaohsiung: Foguang Cultural Enterprise. (Original work

published in the Ming dynasty)

- Huang, R.-H. (2002). *Yu lin ji* [Collection of fables]. Collected in *Xuxiu siku quanshu* [The supplementary edition of the Complete Library in Four Sections] (Section of Literature, Collection of Individual Authors, Vol. 1368-1369). (Original work published in the Ming dynasty)
- Liao, Ch.-H. (Ed.). (2017). *Ming Qing Huayan chuan cheng shi liao liang zhong – Xianshou zong sheng yu xianshou chuan deng lu* [The two historical sources about the tradition of Huayan school in Ming and Qing dynasties – Xianshou school vehicle and the history of Xianshou school] (K.-T. Chien, proofread). Taipei: Academia Sinica Institute of Chinese Literature and Philosophy. (Original work published in the Qing dynasty)
- Shih, Sh.-Y. (1992). *Ming mo fojiao yanjiu* [The study of late Ming Buddhism] (2nd edition). Taipei: Dong Chu Publishing House.
- Tang, X.-Z. (2015). *Tang Xianzu jiquanbian* [The collection of Tang Xianzu's works] (S.-F. Xu, proofread). Shanghai: Shanghai Chinese Classics Publishing House. (Original work published in the Ming dynasty)
- Yu, Ch.-X. (n.d.). *Yu deyuan xian shengji* [The collection of Yu Deyuan's works]. A photocopy of the edition published in 1611 from the Cabinet Library of Japan (now the National Archives of Japan). (Original work published in the Ming dynasty)
- Yuan, H.-D. (2002). *Shan hu lin* [A coral wood]. Collected in *Xuxiu siku quanshu* [The supplementary edition of the Complete Library in Four Sections] (Section of Thoughts and Technologies, Vol. 1131). Shanghai: Shanghai Chinese Classics Publishing House. (Original work published in the Ming dynasty)
- Zibo, Zh.-K. (1987). *Zibo laren ji* [The collection of Zibo's works]. Collected in *Ming ban Jiaxing dazangjing* [Jiaxing edition of the Buddhist canon published in the Ming dynasty] (Vol. 22). Taipei: Shin Wen Feng Print Co. (Original work published in the Ming dynasty)