

玄奘佛學研究

Hsuan Chuang Journal of Buddhist Studies

佛教史專輯



玄奘大學
Hsuan Chuang University

第十四期

中華民國九十九年九月

玄奘佛學研究 第十四期

中華民國九十九年九月出版

- 發行人：王鼎銘 玄奘大學校長
主任委員：釋昭慧 玄奘大學文理學院院長
主編：黃運喜 玄奘大學宗教學系教授
本期總編輯：侯坤宏 國史館纂修
本期編輯委員：丁敏 國立政治大學中國文學系教授
王雷泉 復旦大學宗教研究所所長
邱敏捷 台南大學國語文學系教授兼系主任
侯坤宏 國史館纂修
張新鷹 中國社會科學院網路中心主任、編審
張璿文 輔仁大學英文系副教授兼進修部英文系主任
黃夏年 中國社會科學院世界宗教研究所編輯室主任
黃運喜 玄奘大學宗教學系教授
葉海煙 長榮大學哲學與宗教學系教授兼系主任
羅宗濤 玄奘大學中文系講座教授
釋昭慧 玄奘大學宗教學系教授兼系主任
執行編輯：釋堅意 釋傳法
責任編輯：釋傳法、釋心皓、釋心宇、釋道蔚、釋耀行、林璧珠。美編：釋明一。英文校對：林碧津、許莉美。

-
- 發行者：玄奘大學
發行地址：300 台灣新竹市香山區玄奘路 48 號
電話：03-5302255（分機 4201）
傳真：03-5391238
電子郵件：hcu10@wmail.hcu.com.tw
網址：<http://ird.hcu.edu.tw/front/bin/cglist.phtml?Category=129>
印刷：力群印刷有限公司
工本費：新台幣 250 元

版權所有・請勿翻印 ISSN 1813-3649

編輯報告

爲突出研究主題，本刊自 12 期即以「人間佛教與印順學」爲專輯出版，第 13 期是「天台學專輯」，本期是以「中國佛教史」爲專輯，計收論文 6 篇，其中 1 篇關於遼代，2 篇關於明代，1 篇是民國時代，2 篇關於 1949 年以後的中國大陸。爲方便讀者掌握各篇內容，分別介紹如下：

一、蔣武雄〈從碑銘探討遼代修建寺院與經費來源〉，作者以爲，遼代盛行佛教，信仰者衆，有些寺院不僅財力雄厚，且能獲得皇親貴族等之捐助，有遼一代，修建寺院十分頻繁。文中即根據遼人所撰碑銘，探討遼代修建寺院與經費相關問題。

二、徐一智〈明代政局變化與佛教聖地普陀山的發展〉，據作者研究，普陀山是觀音菩薩在中國顯現的淨土，其發展在明代最爲關鍵，而其興衰與政府政策有關，洪武年間，爲防止倭寇入侵，把山中寺院遷到內地，並封禁普陀山。此禁令到萬曆年間才解除，時神宗因其母信佛，決定保護普陀山，對寺院賞賜甚豐。經過神宗護持，普陀山信徒逐漸增加。

三、陳玉女〈晚明僧俗往來書信中的對話課題——心事·家事·官場事〉，作者指稱，晚明僧俗間書信往來頻繁，與當時尺牘風盛行有關。透過書信，在家居士可將內心苦惱，吐露給信賴的僧人。許多難啓齒的心事、家事與官場糾葛等事，也可在書簡中討論。由中可窺知晚明士人因塵世之累，而無法專致於佛道的憂心。佛教「入世即出世」的理念，讓徘徊於出世入世間迷惘的士人，安適於俗世塵勞與學佛之道。晚明士人不易斷然捨俗，多以居士身護持佛法之因即在於此。

四、黃英傑〈太虛大師的顯密交流初探——以日本密宗爲例〉，作者以太虛大師爲主，探討民初日本密宗回傳中國的歷史，文中所謂「顯密

交流」，其實只能算是單向的輸入。在太虛以《海潮音》等傳播媒體大力助推下，不少天台、華嚴各宗學人紛紛前往東瀛學習密法，太虛的施主們紛紛由顯歸密，幾乎推倒他所創立的武昌佛學院；雖在顯密間，曾引發多次論戰，但太虛在理想與現實間，仍抱持著復興密宗的胸懷。

五、黃夏年〈2008年中國大陸佛教研究綜述〉，中國大陸的佛教研究有其特色，2008年中國大陸佛教研究，首先表現在對佛教研究方法論的討論，如果中國佛教研究要走向世界，與國際接軌，就必須取得「話語權」，其中以「方法論」最關重要。此外，在傳統思想史和人物、佛教與民族問題、方志、密宗及考古等方面，均能取得新成果，展現出當代中國大陸佛教研究的特色。

六、侯坤宏〈中共學者對佛教的理解〉，本文透過范文瀾《唐代佛教》，以及任繼愈、侯外廬、唐長儒等人相關著作，由學術發展史角度，探討馬列思想影響下的中共學者如何理解佛教。文中分別從中共學者以馬列理論研究佛法、馬列理論解釋下的中國大乘宗派、改革開放以後的佛教研究等議題，論述中共學者解釋佛教的理論依據，以及他們筆下所呈現出的佛教面貌。

最後，非常感謝本期所有作者、匿名審查者以及編輯委員的付出，希望本刊能提供優質的論文給每一位讀者，也希望讀者能對我們呈現出來的研究成果不吝惠予指正！

總編輯 侯坤宏

玄奘佛學研究 第十四期

目 錄

中國佛教史專輯

從碑銘探討遼代修建寺院與經費來源	蔣武雄	1
明代政局變化與佛教聖地普陀山的發展	徐一智	25
晚明僧俗往來書信中的對話課題 ——心事·家事·官場事	陳玉女	89
太虛大師的顯密交流初探 ——以日本密宗為例	黃英傑	135
2008年中國大陸佛教研究綜述	黃夏年	165
中共學者對佛教的理解	侯坤宏	197

**Studies on Chinese Buddhist
History**

Discussion of Buddhist Temples Reconstruction in Liao Dynasty and its Funds Sources Recorded on the Stele Inscriptions	Chiang, Wu-hsiung	2
A Study on the Relationship between the Mount Putuo's Developments and Government Policies during the Ming Dynasty	Hsü, Yi-zhi	26
From the Dialogues in the Letters between Buddhist Monks and Believers in the Late Ming: Personal, Family and Official Affairs	Chen, Yuh-neu	90
Master Taixu's Communication of Exoteric and Esoteric Buddhism - An Example of Japanese Mantrayana	Huang, Ying-chieh	137
The 2008 Review of Buddhist Studies in Mainland China	Huang, Xia-nian	166
Chinese Communist Scholars' View of Buddhism	Hou, Kun-hung	198

明代政局變化與佛教聖地普陀山的發展

徐一智*

摘要：

普陀山傳說是觀音菩薩在中國顯現的淨土，其發展在明朝為關鍵性的時代。此時普陀的興起和衰落都與政府政策有著重大之關係，在洪武期間，因為政府想要防止日本倭寇入侵，並佔領普陀山，朝廷把山中的寺院遷移到了浙江，並封禁普陀山。這樣的禁令到萬曆期間被解除了，當時神宗因其母親信佛的影響下，他決定保護佛教和普陀山，賞賜菩薩像、金錢、藥品等給山裏寺院。經過神宗的護持，從萬曆朝開始，普陀山信徒逐漸增加。因此，普陀山的發展不可避免與政治和社會變遷有著密切的關係，所以本論文即以此為立基點，研究明代普陀山的發展。

關鍵詞：觀音菩薩、菩薩思想、明代、普陀山、淨土

* 聖母醫護管理專科學校通識教育中心助理教授

本文由筆者博士論文一部分改寫而成，感謝指導教授及口試委員們的用心指正。並謝謝兩位審查委員惠賜寶貴意見，特此致謝！

A Study on the Relationship between the Mount Putuo's Developments and Government Policies during the Ming Dynasty

Hsü, Yi-zhi *

ABSTRACT:

It is said that Mount Putuo (普陀山) is the legendary pure land that Avalokiteśvara, the Goddess of Mercy, appeared in China. During the Ming Dynasty, Mount Putuo developed into a crucial moment. The rise and decline of this sacred mountain relied on government policies. During the reign of Hong Wu (洪武) emperor, in order to protect Mount Putuo from the occupation of Japanese pirates, the government moved the temples to Zhejiang province and blockaded the mountain. The prohibitory edict was not lifted until the Wan Li (萬曆) reign. Shenzong (神宗) emperor, under the influence of his mother, a devout Buddhist, actively protected Buddhism and Mount Putuo. He provided financial and medical assistance as well as statues of Buddha to the temples of Mount Putuo. With his support, Mt. Putuo attracted more and more believers. In reality, the development of Mount Putuo was inevitably and closely influenced by political and social changes. Standing on this point, this research focuses on the relationship between Mount Putuo's developments and government policies under the Ming Dynasty.

Keywords : Avalokiteśvara, Bodhisattva's thought, Ming dynasty, Mount Putuo, pure land

* Assistant Professor, Center of General Education, Mary's Medicine, Nursing and Management College

一、前言

中國佛教徒一向有雲遊四方的習慣，此是為求參訪善知識後，藉問道而開悟，教徒尋訪的對象，除了有駐錫高僧的寺院外，菩薩說法的道場也是常被朝聖之地。¹朝聖各菩薩所在的名山，其實就是一種修行，幸運者能親見聖容，蒙受法訓；未能一睹菩薩者，則認為整個朝聖過程即是種考驗，完成後能消災懺罪，並且可祈求菩薩保佑自己及家人。²對於菩薩所在的朝聖名山，《華嚴經》〈菩薩住處品〉中有詳細的記載，認為中國東北方有清涼山（五台山）；南方出現名為光明山（峨嵋山）的聖山，

¹ 僧人在寺院中的生活，是受到嚴格的管理，沒有一定的手續不能隨便離開寺院。然而，也有例外，就是「遊方問道」，即是中國僧人可以離開自己的寺院，到全國各地寺院求師問道、巡禮聖跡、尋訪佛法。應該說這是中國佛教的一個優良傳統，也是印度佛教徒乞食衲衣、雲遊天下的一個發展。對佛教在中國發展曾起過積極的推動作用，如玄奘在出國前，曾「遍謁眾賢」，他的足跡走遍中國大江南北。所謂：「周流吳、蜀，爰逮趙、魏，未及周、秦，遇有講筵，率皆登踐」。禪宗興起以後，這種往來參訪、尋師問道風氣，更是極盛一時，因為所得的悟境，必須找尋高僧來印可，並且獲得傳承。總之，雲遊就是為了問道，至普陀觀音淨土尋求菩薩指導，當也是問道的一種方式。李富華，《中國古代僧人生活》（台北：商務，1998年），頁104-105。王景琳，《中國古代寺院生活》（陝西：人民出版社，1991年），頁48-55。

² 例如朝聖浙江杭州上天竺講寺，信徒只要成功到達寺裏，就能以身體觸摸殿中的柱子或是神像，他們一直相信這樣可藉著觀音的神力，治好身上的各種疾病。此外，也能為死者向菩薩祈求超度他們，於朝聖獲得的香帶及香袋，更可滅惡業，保佑自己及家人往生西方極樂世界。于君方，〈進香時節朝觀音〉，《香光莊嚴》44期（1995年），頁14-15。另可參考：于君方所撰〈「一九八七年進香」錄影帶稿本〉，頁1-5（進香上天竺講寺）。以及參見：Naquin, Susan & Yu, chun-fang, eds. *Pilgrims and Sacred Sites in China*, Berkeley: University of California Press, 1992.一書中有關普陀山進香的部分。關於進香客的朝聖者的各種面向，可參考：蔣竹山，〈評《中國的進香與朝聖地》〉，《新史學》3卷4期（1993年），頁157-170。徐一智，〈明代上天竺講寺觀音信仰之研究〉，《法光學壇》7期（2003年），頁77-118。

從以前至現在，諸菩薩皆住山裏，為眾生說法。³因此，據《華嚴經》中記載，世界八方皆有菩薩住處。此經不僅為教徒提供了菩薩聖山之地標，也讓諸菩薩所駐道場，有了經典依據。於是教徒無不想到菩薩住山朝聖。

在明代，四大名山便是中國著名之菩薩住所及朝聖道場，吸引眾多信徒參訪，當中，普陀山更為四大名山之首。普陀山在浙江定海縣東洋，其山有善財巖等景觀，世以觀音所居，天下善信皆常走拜，山裏主要有普陀禪寺、鎮海禪寺和慧濟庵之三大寺院，以及三寺派下負責管理的庵堂，這樣情形始於明代萬曆年間，至清朝依然如此。⁴關於四大名山的說明，於《普陀洛迦新志》〈志餘〉便提出：文殊、普賢、觀音、地藏皆久成佛道之法身大士，以度生心切，徧界現身。又想讓眾生投誠有地，故文殊示迹於五台，普賢示迹於峨嵋，觀音、地藏示應迹於普陀、九華。其中，獨普陀孤懸海外，距離中土遠而險。但歷朝以來，無論貴賤善信男女，緇流羽衣等，無不函經捧香，梯山航海，來朝大士。比起峨嵋、五台、九華諸山，香火更盛。⁵

佛教認為菩薩不棄眾生，故應現於名山說法，用以救度世人，世人亦誠心朝禮，所以像普陀山等佛教聖山的變化，實為研究佛教發展很好的一個切入課題。中國歷史上，雖有「五山十刹」之佛教名山，⁶但是到

³ 實叉難陀譯，〈菩薩住處品〉，《華嚴經》卷 45，《大正藏》冊 10，頁 241 中-下。

⁴ 普陀山三大寺領導全山庵堂的情形，形成於明萬曆年間。郎瑛，〈普陀洛迦山〉，《七修類稿》卷 5（北京：新華書店，1998 年），頁 85。

⁵ 王彥亨編，〈志餘〉，《普陀洛迦新志》，收入《中國佛寺史志彙刊》輯 1 冊 10 卷 11（台北：明文，1980 年），頁 558。

⁶ 五山十刹寺是指：（一）禪院五山，天童山景德寺、明州阿育王山、徑山萬壽禪寺、景德靈隱寺、淨慈山報恩光孝寺；（二）禪院十刹，中天竺山天寧萬壽永祚寺、道場山護聖萬壽寺、蔣山太平興國寺、報恩山光孝寺、雪竇山資聖寺、江心山龍翔寺、雪峰山崇聖寺、雲黃山寶林寺、虎丘山靈巖寺、天台山國清教忠寺；（三）教院五山，上天竺寺、下天竺寺、能仁寺、白蓮寺（餘一不詳）；（四）教院十刹，集慶寺、崇恩演福寺、普福寺、慈敢寺、寶陀觀音寺、湖心寺、大善寺、北寺、延慶寺、瓦棺寺。其中，普陀山中的寶陀觀音寺為教院十

了明代，佛教信士參拜的道場，還是集中於山西五台山、浙江普陀山、四川峨嵋山及安徽九華山。至明朝開始，這四大名山才被合稱。⁷其不僅滿足佛教徒禮拜聖地的心願，亦因風景優美，也成為遊玩的名勝，至今仍是馳名天下。在這四大名山中，普陀山為四山之首，於《普陀洛迦新志》〈檀施〉中便曰：「于天下名山巨剎，西普陀居其首。于是建壇，歷年設放三壇大戒。祝無疆聖壽，永昌曆祚。風雨時若，民物熙和……。」⁸普陀山既然為名山之首，自當吸引許多僧侶往遊。例如守庵性專（1533—1605）即精卓戒行，過午不食，於萬曆初遍禮普陀。⁹無盡傳燈（1560—1634）也在萬曆中，抵普陀山，朝拜潮音洞、磐陀石等普陀聖地，並且撰寫《禮觀音大士》之長偈。¹⁰於明代，佛教徒只要信仰觀音的僧侶，皆欲朝奉普陀，故欲探究明代佛教的情況，普陀山的發展實是一個很好的課題。¹¹

剎之一寺院。黃敏枝，《宋代佛教社會經濟史論集》（台北：學生，1989年），頁165-185、315-316。郎瑛，〈五山十剎〉，《七修類稿》卷5，頁60。另可參考：李祖榮等著，《吳越首府杭州》（浙江：人民出版社，1997年），頁93-99。賴建成，〈吳越佛教之發展〉（文化大學史學研究所碩士論文，1986年），頁41-165。釋見曄，〈洪武時期佛教發展之研究——以政策、僧侶、寺院為中心〉（中正大學歷史研究所碩士論文，1994年），頁45-47。釋際祥，〈淨慈寺總敘〉，收入《淨慈寺志》卷1（台北：宗青，1994年），頁117-125。

⁷ 鎌田茂雄主張：中國佛教的四大名山是到明清時代才成名的，有四大靈山或四大聖地的名稱產生，如此盛名，一來，滿償佛教信士朝禮聖地的宿願；二來，也可兼作觀光名勝。鎌田茂雄著、關世謙譯，《四大名山的故事》（台北：圓明，1995年），頁24。另參考：古方，〈佛教四大名山之一——普陀山〉，收入《中國佛教寺塔史志》（台北：大乘文化，1978年），頁349-356。李桂紅，〈普陀山佛教文化〉，《四川大學學報》2004年4期（2004年），頁140。

⁸ 王彥亨編，《普陀洛迦新志》卷4，頁228。

⁹ 王連勝，《普陀洛迦山志》（上海：古籍出版社，1999年），頁513。王彥亨編，《普陀洛迦新志》卷6，頁414。

¹⁰ 王連勝，《普陀洛迦山志》，頁514。

¹¹ 明代觀音信仰呈現庶民化佛教特質、講求現世利益、具普陀山和上天竺講寺等香火道場傳承於世，故可從觀音信仰著手，討論明代佛教歷史、文化的轉變。

普陀山因日僧慧鑊奉「不肯去觀音」結庵山中，自此與觀音信仰結

此可參考：徐一智，〈明代觀音信仰之研究〉（中正大學歷史研究所博士論文，2007年），頁 2-60。關於普陀山研究可再參考：呂以春，〈普陀山歷史沿革考〉，《杭州大學學報》16 卷 3 期（1986 年），頁 121-125。古方，〈佛教四大名山之一——普陀山〉，收入《中國佛教寺塔史志》（台北：大乘文化，1978 年），頁 121-125。朱洪斌，〈普陀山〉（北京：中國旅遊出版社，1981 年），頁 1-53。鄭石平，〈中國四大名山〉（上海：文化出版社，1985 年），頁 102-136。神泰純，〈普陀山の仏教——資料紹介を兼ねて〉，《大正大學研究紀要》71 期（1986 年），頁 37-70。王和平，〈『海天佛國』的魅力——普陀三大寺瑣談〉，《文史知識》1987 年 3 期（1987 年），頁 111-115。方立天，〈中國佛教與傳統文化〉（台北：桂冠，1990 年），頁 214-216。布施玉森，〈中國佛教四大聖山〉（東京：雛忠會館株式會社，1991 年），頁 58-73。秦孟瀟，〈中國佛教四大名山圖鑑〉（東京：柏書房株式會社，1991 年），頁 158-205。舟山市文聯編，〈普陀山觀音傳說〉（舟山：浙江攝影出版社，1992 年），頁 1-108。薛冬、程東，〈普陀山〉（北京：北京燕山出版社，1993 年），頁 1-243。謝凝高，〈中國的名山與大川〉（台北：台北商務印書館，1994 年），頁 1-153。徐時儀，〈海天佛國普陀山〉，《中國典籍與文化》1994 年 1 期（1994 年），頁 103-106。鎌田茂雄著、關世謙譯，〈四大名山的故事〉（台北：圓明，1995 年），頁 1-232。崔正森，〈五台山與普陀山佛教文化交流〉，《五台山研究》1998 年 3 期（1998 年），頁 38-45。陳榮富，〈浙江佛寺史話〉（寧波市：寧波出版社，1999 年），頁 1-146。張明華，〈普陀山佛教興衰與社會穩定〉，《浙江消防》2000 年 3 期（2000 年），頁 44。釋聖嚴，〈普陀訪聖蹟〉（台北：法鼓文化，2001 年），頁 9-155。鄭學軍，〈康熙與普陀山法雨禪寺〉，《浙江海洋學院學報》19 卷 1 期（2002 年），頁 18-20。陳琴富，〈海天佛國觀音聖地普陀山〉（台北：靈鷲山般若出版社，2002 年），頁 1-247。李桂紅，〈普陀山佛教文化〉，《四川大學學報》2002 年 4 期（2002 年），頁 140-144。趙洪英、徐亮，〈普陀山觀音信仰的歷史、傳說及其影響〉，《民俗曲藝》138 期（2002 年），頁 111-147。程俊，〈論舟山觀音信仰的文化嬗變〉，《浙江海洋學院學報》20 卷 4 期（2003 年），頁 33-36。于君方著、陳懷宇譯，〈觀音〉（台北：法鼓文化，2009 年），頁 410-412（英文書名為：*Kuan-yin the Chinese Transformation of Avalokitesvara*, Columbia University Press, 2001.）。石野一晴，〈明代萬曆年間における普陀山の復興——中國巡禮史研究序說〉，《東洋史研究》64 卷 1 號（2005 年），頁 1-36。關於普陀山研究重要者有以上諸篇，然其大部分皆屬縱論普陀山發展與遊記之類的著作，尚未有詳論明代普陀山發展的文章出現，因此，明代普陀山情況如何？實值得深究。

對於以上論著之分析與探討可參考：徐一智，〈明代觀音信仰之研究〉，頁 21-22。而明代普陀山的寺院、經濟、僧侶、居士、信仰內涵與相關活動等情況，可再參閱該文，頁 479-491。

下深厚的因緣，至宋代元豐年間，經政府賜寺額後，成爲國家承認的觀音道場，然而要等到明代經營，普陀山才呈現出現今的規模。明代普陀山的發展，由於受到政治、軍事等因素的影響，《普陀洛迦新志》〈志餘〉有概論明代普陀山的變遷，以爲普陀爲定海懸島之一。自梁朝建不肯去院，至宋代，即名達帝庭，賜建寶陀寺。真歇於山裏講經，有漁戶七百餘，悉棄舟去，傳爲異事。元朝朝廷更遣使降香，賜內帑與佛經，不絕於道。《普陀洛迦新志》更言：「明洪武三十年起，遣定海寺殘僧散，蕩爲荒煙蔓草者百餘年。成化時，漸漸興復；嘉靖三十二年，又復內徙；隆慶六年，又事興復；至萬曆中爲極盛。自萬曆至清初，纔數十年，海氛不靖，屢遭寇擾……。」¹²依據志書的記錄，洪武、嘉靖、萬曆和崇禎爲普陀山轉變時期，其因不同的因素，經歷許多次變化，也產生一些影響，故接下來便探究在這四個轉折期中，明代普陀山的演變。¹³

二、洪武時期經略沿海、封山與影響

明太祖即位後，洪武元年（1368），在南京天界寺設善世院，以統治管理全國佛教事務，此象徵對佛教全面整理的開始，普陀山爲佛門著名道場，當然包括在控管的行列中。朱元璋設立佛教管理機關，除了統制僧侶，禁止與俗人相混雜外，亦以僧侶帶動修行及鑽研教理。洪武三年

¹² 王彥亨編，《普陀洛迦新志》，頁 559。

¹³ 事實上，普陀山形塑它的神聖性之同時，亦是其逐漸翻新建構的過程。因此，就普陀歷史進程的各種階段細加掘發與研究，乃爲認識普陀山不可或缺的重要過程。不過本文側重在外緣相關的社會條件之探討，關於佛教內部對於普陀山的看法，或者普陀山佛教在教理教義之特殊貢獻所在，則欲別文加以處理。另外，根據普陀山的發展歷程來看，其實宋、元時期已奠定相當的基礎，相關的研究已出現，例如東渡日本的元代普陀山僧人一山一寧就十分受到中國與日本學界的重視。鄭軍濤，〈高僧一山一寧東渡日本與元代的中日文化交流〉，《隴東學院學報》2004 年 2 期（2004 年），頁 74-77。

(1370)，朝廷派大基行丕來管理普陀山，為普陀領眾說法，並且謀復寺產。¹⁴行丕鄞縣人，元末明初的僧侶。早年得法於左庵餘，掌天章內記。宗說兼通，行解相應，蔚為時之名僧。元至正二十四年（1287），江浙行省丞相康里公領宣政院事，遴選行丕任天章山佛隴寺的主持。洪武初，則命其由佛隴寺來主普陀，振興普陀佛教叢林。¹⁵他在普陀期間，曾在寶陀寺南嶺上三摩地建清淨境亭，以「清淨境」名普陀聖山，亭成之後，宋濂（1310—1396）為作〈清淨境亭銘〉來紀念此事蹟。其曰：

寶陀禪寺在山南……洪武庚戌春正月，部使者贛州劉君承直與寶陀大師行丕抱杖東遊。使者曰：「此清淨境也，盍為亭」，大師乃建於寺南嶺上。從三十尺衡如之，左倚山，右入潮音洞云。予聞西方國名淨土，纖穢不存。以黃金為地，寶樹重重。迦陵頻伽能演妙法，人思至之，有不能得。豈意東海之區，清境之境為近之耶。是宜大士顯靈於其地也。大師字大基，行丕其名，鄞人也。宗說兼通，行解相應，蔚為時之名僧。初由佛隴昇主是山，匡眾說法，恢復產業。振興夫叢林法席者，非茲之可備載……。¹⁶

於明代，普陀山的確是佛教重要的道場，宋濂以此為觀音菩薩顯靈之地，為之命名為「清淨境」。明太祖在整理全國佛教之際，任命大基行丕為普陀山的佛教領袖，除了光復頹傾的寺院外，亦提升僧侶的解行程度。行丕是當時佛門著名的僧人，來普陀山前，已是佛隴寺的主持。普陀自紹興元年（1131）真歇清了管理全山後，請郡府奏准朝廷改普陀佛教律宗為禪宗，並且度弟子千百，有嗣法者三十餘人，於是普陀佛教則成為禪宗曹洞的正法眼藏。至元末明初，再經行丕弘化經理，普陀山依然是禪

¹⁴ 王連勝，《普陀洛迦山志》，頁 167。

¹⁵ 同註 14，頁 461。

¹⁶ 王彥亨編，〈清淨境亭銘〉，《普陀洛迦新志》卷 7，頁 453-454。

宗盛行之地。普陀山經大基行丕的經營，山中的觀音信仰依然持續興盛不衰。¹⁷

明初普陀山的發展，隨著明朝海禁政策的實行，其情況又有新的改變。明初實行的海禁政策，在政治上是維護沿海地區的安全；在經濟上則是禁絕民間船隻從事海上貿易，由官方控制貿易之利益，行「朝貢貿易」，准許外國官方遣使來朝貢時，攜帶貨物與明朝官方進行貿易，不許外國人私自來華通商。明初朱元璋加強沿海防備。¹⁸根據《明太祖實錄》

¹⁷ 紹興元年，真歇清了（1091—1152）從江蘇長蘆移錫普陀，請奏朝廷，改普陀律宗為禪宗，度弟子四百人，嗣法三十餘人，被尊為本山禪宗始祖，其為曹洞宗法嗣。雖有臨濟宗楊岐派下的僧人如德韶先後入普陀，然宋代普陀山似乎還是以曹洞宗為主。及至元代，像是一山一寧等僧侶繼在普陀大倡宗風，然是以臨濟為主。到了明代行丕住普陀，匡眾說法，禪修之風盛行，禪宗亦隨興復，再轉向曹洞正宗。王連勝，《普陀洛迦山志》，頁 203-204。

¹⁸ 明初實行海禁的理由，學者有不同的解釋：一、洪武初年，由於海盜橫行，並配合倭寇到處掠奪，朝廷實有必要加以處置，以防止倭寇問題更加嚴重；二、當時明政權新建立，基礎還未穩固，戰後社會經濟也極待恢復，尤其尚必須集中力量對抗蒙古，未能籌建強大海軍，故乃採取消極的海禁防禦政策；三、方國珍和張士誠雖已誅服，但其餘眾常和倭寇入擾作亂，有船二百餘，一度進攻明州。為亂者即以方國珍的「行樞密院印」號召張、方餘部、海盜及倭寇共起，所以政府為防止他們互相勾結，便強制編入軍隊，並且實行海禁政策，預防人民私自出海加入其集團；四、明太祖鑒於元代窮兵黷武海外，造成損兵折將影響國力，導致其不積極向海外發展，在透過與日本談判，無法解決倭寇問題後，政府便堅決實行海禁之外交政策；五、明朱元璋因五代以來，東南一帶海外貿易利益日增，深知貿易之利容易成為地方割據財源基礎，例如五代錢鏐、王審知，以及元、明之際的張士誠和方國珍，皆是如此。陳尙勝，《中國海外交通史》（台北：文津，1997年），頁 18，頁 168-169。方豪，《中西交通史（下）》（台北：中國文化大學出版部，1982年），頁 605。陳尙勝，《懷夷與抑商：明代海洋力量興衰研究》（濟南：山東人民出版社，1997年），頁 34。張增信，《明季東南中國的海上活動》（台北：東吳大學中國學術著作獎助委員會，1988年），頁 4-5。李東華，〈梯山航海——海外貿易的發展〉，收入《中國文化新論：經濟篇》（台北：聯經，2000年），頁 500。何春茂，《中西外交通史》（北京：中國社會科學出版社，1996年），頁 286。楊國楨，《閩在海中——追尋福建海洋發展史》（南昌：江西高校出版社，1998年），頁 158。林麗月，〈「大歷史」觀點與歷史教學——以明代海禁政策的相關問題為例〉，《中等教育》42卷4期（1991年），頁 17-18。賴育鴻，〈明嘉靖

卷一五九的記載，十七年（1384）正月「命信國公湯和巡視浙江、福建沿海城池，禁民入海捕魚，以防倭故也。」¹⁹此外，還曾禁止瀕海人民私通海外諸國，廢寧波府昌國縣，徙其民為寧波衛卒。以昌國瀕海民當從倭為寇，故遷徙之。²⁰明政府所行的海禁實包括禁止人民下海捕魚、廢縣徙民和不許出海通商等措施，普陀山屬昌國縣，又孤懸海外，自然被禁廢。

在海禁政策的施行下，普陀山亦遭遷移及廢山。根據《南海普陀山志·建置》的記載：

明太祖洪武二十年，信國公湯和徙民入內地，焚其殿宇三百餘間，運瑞相供于郡東栖心寺，重建大剎，改名補陀。山中僅留鐵瓦殿一所，使一僧一介守奉香火焉。²¹

《鄞縣志》又言：

明洪武二十年，本昌國梅岑山寶陀寺懸海，信國公湯和起遣海島居民，遷入江東，奏改寺名棲心為補陀。嗣後就地人民，每逢觀音聖誕照來攘往，擁擠進香，至今相續不繼，是《華嚴》所說南

年間的海寇》，《中興史學》9期（2003年），頁2-3。曹永和，〈試論明太祖的海洋交通政策〉，收入《中國海洋發展史論文集》輯1（台北：中央研究院三民主義研究所，1984年），頁41-70。

¹⁹ 李國祥，《明實錄類纂·浙江上海卷》（武漢：武漢出版社，1995年），頁515。

²⁰ 陳尚勝，《中國海外交通史》，頁170。《嘉靖浙江通志》即有記載在定海縣南二十里，唐時建寶陀寺，在補陀洛迦山。世傳觀音現像於此寺，中有潮音洞、善才洞、磐陀石三摩地。本朝（明代）洪武初，徙寺於鄞縣，改名補陀華巖寺。胡宗憲，〈雜志第十一之九寺觀〉，《嘉靖浙江通志》，收入《天一閣明代方志選刊續編》冊24，卷71（上海：上海書店出版，1990年），頁954。另可參見：黃潤玉，〈寺觀志〉，《寧波簡要志》，收入《四明叢書》集3卷5（台北：新文豐，1988年），頁61-62。

²¹ 裘璉，〈建置〉，《南海普陀山志》，收入《四庫全書存目叢書》，史部，冊239（台南：莊嚴文化，1995年），頁37。

方補怛洛迦也。謹稽首對像作贊曰：「稽首妙智觀世音，娑婆世界真教體。應機而現為說法，信心起處說法竟。我今見境得成就，亦同音聞獲圓通……。」²²

栖心寺又名棲心寺或七塔報恩禪寺，位於浙江寧波市東五里許。唐大中十二年（858），今寧令任景求捨住宅為寺，號東律禪院，敦請心鏡奩禪師居之，為本寺開山第一代住持。咸通元年（860），浙東剡寇裘甫掠奪四明，白天縱兵入寺搶掠，會禪師宴坐禪定，神色不動，賊眾驚怖，乃作禮而退。因此因緣，咸通二年（861），郡紳奏請朝廷，遂改名為棲心寺，以表旌禪師之德行。宋大中祥符元年（1008），香火仍然續存，政府賜額崇壽寺。及至明洪武二年（1369），寺中內法堂頽燬，所燒壞隙地和開山祖師塔後餘地改創養濟院。洪武二十年（1387），因普陀山寶陀寺懸存海外，湯和行海禁政策，徙寺建於栖心寺內的隙地，並且改名為補陀寺（明太祖即位就開始實行海禁政策，但因海禁而封禁普陀山，則從洪武二十年實行）。²³所以世人皆言本寺即為南海普陀山，大殿仍祀觀音菩薩，每逢聖誕日，香客觀禮不絕。至永樂年間，僧寺俱廢，後並原留東首空地三分之一復建棲心寺，寺中建圓通寶殿仍祀觀音菩薩。²⁴

普陀山自洪武二十年遷寺後，荒廢近百年，永樂、正德年間，皆有

²² 《鄞縣志》的記載，收入：陳寥士，《七塔寺志》，收入《中國佛寺史志彙刊》輯1冊15（台北：明文，1980年），頁22。

²³ 陳寥士，《七塔寺志》，頁1。

²⁴ 明洪武二年（1369），延毀內法堂，所燒隙地，并開山祖師塔後餘地，改創養濟院，現仍舊；二十年（1387），因梅岑山寶陀寺懸於海邊，徙建寺內餘地，改名補陀寺，殿前香爐鑪名，尚存古蹟，故寧俗有本寺即南海普陀之說，大殿觀音為主，每逢聖誕日進香觀禮不絕。直至永樂年間，僧寺俱廢，并留東首空地三分之一，復建棲心寺；永樂二十二年（1424），建圓通殿；宣德七年（1432），建毘盧閣；天順二年（1458），建藏經閣、大悲殿、彌勒殿及兩廊。陳寥士，《七塔報恩禪寺記》，《七塔寺志》卷1，頁33-34。

僧侶欲興復聖山，然而由於政府禁止，其情況還是屢建屢廢。洪武之後，僧侶前往普陀山的情況如下：(一)祖芳：名道聯，俗姓陸，浙江鄞縣人。十四歲於鄞縣昆山荐嚴禪師處剃度，受具足戒於該縣的五台寺，並且參訪台州廣孝寺及麻裕景山寺等地。明永樂初年，居主普陀山，興復宗風，世人比之為宋代真歇清了或元代學中懷信，蜀王更賜衲衣鉢盂。永樂四年（1406），被徵任禪教總裁，有《拙逸語錄》行世；²⁵ (二)淡齋：明正德十年（1515），前來普陀山，住持寶陀殘寺。為興復名山，乃親赴揚州等地募捐，留都十載。募獲鐵瓦二萬。磚一萬，用建正殿及方丈室於潮音洞南方；²⁶ (三)普賢：名道誠，徽州人。以戒德精進聞世，歷遊各名山後，雲化到普陀山，慕淡齋德行，皈依為師。繼任淡齋住持，參禮者甚眾，以「即心是佛，西方目前」教化信徒。逝世後，建塔於龍灣。²⁷ 從這些留下資料的僧侶行蹟可知，有些僧侶實有復興普陀山，為名山積極募款，甚至獲得皇族禮教，並且也在山中構築殿宇，以供僧眾焚修之用，所以世人皆目其如前代普陀復興者真歇（北宋曹洞宗僧人）、孚中（元代僧人）之屬。

在這個時期的普陀山，除了中國僧侶的努力，使普陀山稍呈榮景外，日本遣使入貢明朝，亦讓普陀山獲得重視。明永樂元年（1403），日本僧人堅中主密持所編輯的《絕海和尚語錄》來到普陀山，求得普陀僧祖芳道聯的序文歸國。景泰四年（1453），日本以僧侶東洋允澎為正使，來中國入貢，進行「勘合貿易」，明朝由普陀山寶陀巡檢司派出彩船迎接，贈給酒、水和食物等，引導進入沈家門後，再駛往寧波。成化四年（1468）五月，以日僧天與清若為正使的遣明團又再次入貢，船隊依然停泊普陀山蓮花洋，待明使會合，當時在普陀山洋面迎接日本使節，遂成為定制。

²⁵ 王連勝，《普陀洛迦山志》，頁 461。

²⁶ 同上註。

²⁷ 同上註。

嘉靖二十六年（1547）五月，日本遣正使策彥周良等數百人，自日本山口出發，欲至中國舟山，因貢期未到，在普陀山附近的山澳度過十個月。²⁸由此可知，普陀山雖於海禁政策下被廢，但因為欲迎接日本使團朝貢中國，以及要補給食物和水等，使普陀山成為朝貢的中繼站，因各種工作都需要名山的支持，這也讓它在廢山的不利情況下，獲得些許發展的機會。

總而言之，中國僧侶不忍聖山被廢，設法上山進行復建的工作，加上中、日朝貢關係裏，普陀山變成補給和迎接的中繼站，這些因素便成為普陀持續不替的條件，並沒有因海禁移寺而完全荒廢。所以萬曆二年（1574）〈普陀禁約〉便言：「永樂、天順和正德年間，始有緇流私創寺宇，四方流聚漸多，接濟交通」，²⁹不忍觀音聖地就此隱沒。

三、嘉靖時期倭寇佔山及遷寺

明代倭寇的肆虐，可分成前後兩期：自十四世紀中葉起，至十六世紀中葉止，亦即從其開始發生於高麗始，至世宗嘉靖三十一年（1522）止為第一期；嘉靖三十二年（1553）至隆慶年間（1567—1572）掠奪中國者乃第二期。³⁰前期的倭寇，主要以日本人為主，在中國沿海設有根據地，與中國的海盜和海商關係不大。³¹因為永樂時與日本建立朝貢體系大致滿足日本貿易的需求，日本幕府足利義滿也嚴格執行緝倭的工作，雖

²⁸ 同註 25，頁 292。另可參考：王連勝，〈海上絲綢之路——普陀山高麗道頭探軼〉，《浙江海洋學院學報》2002 年 1 期（2002 年），頁 11-14。王連勝，〈普陀山觀音道場之形成與觀音文化東傳〉，《浙江海洋學院學報》2004 年 3 期（2004 年），頁 48-56。

²⁹ 明萬曆二年（1574）〈普陀禁約〉，原文收入王連勝，《普陀洛迦山志》，頁 170。

³⁰ 鄭樑生，〈明代倭寇研究之回顧與前瞻——兼言倭寇史料〉，《淡江史學》11 期（2000 年），頁 79。

³¹ 對於倭寇的組成份子可參考：林彩紋，〈明代倭寇——以其侵掠路線及戰術為中心〉（中國文化大學日本研究所碩士論文，1988 年），頁 4-17。

不能完全斷絕倭寇行動，但其侵掠中國，主要被侷限在浙江地區，時間亦限於三、四、五個月。³²但是到了嘉靖年間，葡萄牙曾在浙江雙嶼港建立貿易據點，想設法和中國進行貿易。而嘉靖二年（1523），中、日關係上，又發生重要的「寧波事件」，影響中、日兩國的朝貢貿易。事情原由乃因為割據日本中國地方的大內氏和割據近畿地方的細川氏各派貢使先後來寧波，按照慣例，應該以先到中國者為正使，但因後至細川氏貢使宋素卿賄賂市舶太監賴恩，並且獲得朝貢貿易的機會，遂引起大內氏使者宗設謙道的不滿，以武力殺死宋素卿和明朝平亂官員劉錦，一般稱作「寧波事件」。³³

因為「寧波事件」，³⁴以及當時世宗集中處理大禮議，又有蒙古入侵，所以朝廷決定罷免浙江市舶司，停止朝貢貿易，結果變成「市舶既罷，日本海賈往來自如，海上姦豪與之交通，法禁無所施，轉為賊寇……。」³⁵其實當時聚成倭寇者，除了日本人外，包括葡萄牙、中國海商和迫於貪酷的百姓。³⁶由於明朝停止朝貢貿易，致使中國海商進行走私通商，和日

³² 吳大昕，〈海商、海盜、倭寇：明代嘉靖大倭寇的形象〉（暨南國際大學歷史學研究所碩士論文，2002年），頁22。鄭樑生，〈太田弘毅著《倭寇——商業、軍事史的研究》〉，《淡江史學》14期（2003年），頁297-322。吳重翰，《明代倭寇犯華史略》（上海：商務，1939年），頁37-62。

³³ 賴育鴻，〈明嘉靖年間的海寇〉，頁4-5。鄭樑生，〈靖倭將軍俞大猷〉，《淡江史學》12期（2001年），頁89-119。吳重翰，《明代倭寇犯華史略》，頁63-88。

³⁴ 嚴從簡，《殊域周咨錄》言：「嘉靖二年，各道爭貢。國王源義植嗣位，幼沖，勢不能制。大內藝興遣使宗設謙道，細川高國遣瑞佐宋素卿交貢，舟泊寧波港，互相詆毀。素卿重賄監市舶中官賴恩，宴坐宗設之上。其貢船後至，賴恩復先與檢發，宗設等積忿，遂為亂。欲殺素卿，追抵紹興城下，官兵備禦，不得逞。還寧波，執指揮袁進越關頓去，備倭都指揮劉錦追至海上戰沒。」嚴從簡，〈日本〉，《殊域周咨錄》卷2（台北：華文，1967年），頁65。

³⁵ 張廷玉，〈市舶〉「食貨志」，《新校本明史》卷81（台北：鼎文，1975年），頁1981。

³⁶ 關於嘉靖倭寇侵華，可再參及以下史料。如《明世宗實錄》說明：倭亂之事，初起於內地，因奸商王直、許海等常闖出中國財貨，與商客市場，乃糾和徒黨，殺男、女數人，大掠而去。《籌海圖編》又說明：海商原不為盜，然海盜從海商

人、葡萄牙人等有複雜的利益糾葛，等到衝突產生，便使外人入掠中國，後更有受難民眾洩憤而起，使倭亂更為複雜。在倭寇掠華活動中，嘉靖三十一年（1552）四月，便有倭寇蕭顯領眾攻陷黃巖縣，這是第一次地方政府所在地被攻佔。³⁷嘉靖三十二年（1553），倭寇又從松江府開始，持續掠奪江南地區數年。³⁸嘉靖三十四年（1555），倭寇在中國的活動，已經變為流寇型式，到處於江浙地區竄殺。³⁹這便是所謂「嘉靖大倭寇」的開始，自此倭寇影響明朝至隆慶年間。⁴⁰

明嘉靖年間，倭寇猖獗，此也影響到普陀山的發展。原因在於普陀是個島嶼，朝廷為防止倭寇盤據，所以採取移寺的政策，把山中僧侶遣回內陸，禁止香客再來名山朝聖。關於普陀山在防倭上的地位，根據《籌海圖編》，〈浙江倭變記〉言：

都指揮使劉恩至迎擊直隸遁賊於普陀山洋，敗之……一自長途沈家門設伏邀擊賊，果南遁。官兵與遇於普陀落迦山，臨江海洋連與戰皆勝之，零賊敗登普陀，依險為巢，掘塹自衛……賊據普陀

起，乃因許二、王直輩通番渡海，常防劫奪，募島夷中悍而善戰者，蓄於舟中，泊於雙嶼、列表。另又許二輩常遣倭一、二十人，遇船即劫，遇人即殺。至其本國，見到中國劫奪之易，遂起各島歆慕之心，而入寇之禍不可遏止。此外，《吾學編》又主張：倭亂皆為中國之奸細為之嚮導，入掠中國。張居正等撰，《世宗實錄》，「嘉靖二十八年七月戊辰朔條」，卷 350（台北：中央研究院歷史語言研究所，1984 年），頁 6326。鄭若曾，〈敘寇原〉，《籌海圖編》卷 11（台北：台灣商務印書館，1983 年），頁 815-826。張天澤著、姚南譯，《中葡早期通商史》（香港：中華，1988 年），頁 88。鄭曉，《吾學編》（北京：書目文獻出版社，1988 年），頁 705-706。

³⁷ 鄭若曾，《籌海圖編》卷 5，頁 414-415。

³⁸ 同上註，頁 419-420。另可參考：鍾毓龍，《杭州兵禍》輯 2（杭州：杭州圖書館，1983 年），頁 53。

³⁹ 同註 37，頁 423-428。另可參考：鍾毓龍，《杭州兵禍》，頁 53-54。

⁴⁰ 吳重翰，《明代倭寇犯華史略》，頁 63。吳大昕，〈海商、海盜、倭寇：明代嘉靖大倭寇的形象〉，頁 44-52。

山分踪流劫內地，參將盧鏜邀擊於石墩洋大破之。先是賊入寇歸棲普陀為息肩之地，官兵守之既浹旬，將搗其巢，先一日遣諜覘之……。⁴¹

〈舟山之捷〉又言：

有倭船泊普陀小道頭，參將張四維，推官查光述等，督兵且戰且逐，至島沙門外洋，賊遂潰敗，俘斯四十餘級……。⁴²

〈舟山論〉又言：

然孤懸外海，曠野瀟條，必更歷數潮，泊普陀島沙門之類，而後得覘我兵虛實以為進止……。⁴³

對於倭寇而言，普陀山靠近中國沿岸，而且又孤懸海外，山中地形崎嶇，佔為基地，進可攻，退可守，如果有民眾居住向其掠奪，便能獲得糧餉補充。所以嘉靖年間的倭寇，平時海船皆停泊於山澳間，依險要處構巢。而且時常派遣前探，覘刺明朝虛實，用以決定進攻的時間和地區。故歷來在明朝官兵與倭寇的海戰中，普陀山皆是最後決勝負的場所，倘若明政府失敗，倭寇便堅守海島，要是倭方慘敗，即順風往東北逃匿，去日本僅三晝夜便可達。所以倭人屯據普陀則易，明朝攻剿為難，實係浙江等沿海地區要害之處。

對於明朝政府而言，淨空普陀山僧民，不願倭寇盤據山裏，除了不給倭人休養的巢穴外，尚有其它考量的因素。據萬曆二年〈普陀禁約〉言：

近來沿海頑民見利忘害，私造蛋船，不由官稅，裝載酒米，越出海島，高搭廣房，在彼張羅宿食，日烟夜火，屯集成家。致惹倭

⁴¹ 同註 37，頁 419-420。

⁴² 鄭若曾，〈舟山之捷〉，《籌海圖編》卷 9，頁 753-756。

⁴³ 鄭若曾，〈舟山論〉，《籌海圖編》卷 13，頁 1378-1380。

賊劫奪酒米，以資盜糧，擄掠民人，以為嚮導。將搶去捕魚人船，雜於漁船之中，形狀雷同，以致官兵難辨搜捕。間或乘隙突犯，貽累地方。已經行會總參衙門嚴行禁戢，尚未盡除。中間亦有指倚勢豪，公然雄據，法應拿究，以肅海防……。⁴⁴

萬曆二十七年〈普陀禁約〉又言：

近訪各處風俗，惑邪崇佛，竟尚異端，浙省之東普陀為尤甚。以致游僧潛來結社，托詞講經，訛言惑眾。鼓動男婦，大、小船隻裝載渡海，收帶無賴之命，造衅宣謠。即衛所軍餘欲逃尺籍者，亦得蔽身緇流，擅逃行伍。而流黨蔓延，奸僧嘯聚，頓犯白蓮教諸禁……煽焰百端，勾引外夷，為禍叵測。皆緣地近南海，人皆藉口進香，而大士淨城，反為藏污納垢之區……。⁴⁵

普陀山附近海域為黃魚盛產之地，沿海許多居民會私自出海捕撈，並且滙聚於山中，倭寇常趁機掠奪漁民酒、米，當作糧餉，並且擄民為掩護，由於船民形態相似，因而造成朝廷緝倭的困難，對於此種情形，如果漁民背後有地方幫派為靠山，更可能形成倭寇與地方勢力結合的狀況，所以政府不願倭奴盤據名山，也不許百姓至此海域捕魚。⁴⁶另外，因為普陀為佛教聖山，要是有遊僧潛來，托言講經，訛言惑眾，鼓動人民結社，或許會產生白蓮教之亂，如為倭寇利用，勢必壯大其聲勢，以致局面不可收拾，故朝廷不許山中有人民活動。

防白蓮教之亂發生於普陀山，亦為禁山之重大原因。明代嘉靖年間，

⁴⁴ 王連勝，《普陀洛迦山志》，頁 170-171。

⁴⁵ 萬曆二十七年〈普陀禁約〉，原文參見：王連勝，《普陀洛迦山志》，頁 172-173。

⁴⁶ 萬曆二年〈普陀禁約〉，參見：王連勝，《普陀洛迦山志》，頁 171。據張邦基，《墨莊漫錄》（台北：新文豐，1985 年）的記載，普陀山島上居民本百餘家，以漁鹽為業。但南宋時，本山提倡禪宗，山上漁民悉皆離去，只有在黃魚發時，來附近海面捕魚。王連勝，《普陀洛迦山志》，頁 1068。

中國曾發生多起白蓮教之亂，嘉靖二十四年（1545），山西應州人羅廷璽等以白蓮教惑眾，攻雁門，取平陽，擁立代王朱充灼為主，後充灼被逮，送至京處以死刑；⁴⁷嘉靖三十六年（1557），北直隸蔚州白蓮教首閻浩等出入漠北，向蒙古人洩露邊情，為明軍逮捕；⁴⁸嘉靖三十年（1551），白蓮教首蕭芹，呂明鎮和同黨多人，引導蒙古軍侵犯邊界。⁴⁹在嘉靖時，中國北方六年內，就發生三次白蓮教作亂事件，使明廷疲於應付，此時普陀山有僧眾傳講白蓮教法，招接尼姑、齋婆，引誘婦女，假進香之名，運物料渡海，如或縱容，極可能和倭寇合流，政府怕禍事在南方發生，使倭情更加複雜，所以堅決荒廢普陀山，禁止人民朝聖，而且出兵趨使他們離開海島。

嘉靖時普陀山的香火發展，乃呈現先盛復衰之勢。嘉靖六年（1527），河南王賜琉璃瓦三萬，鼎新無量殿。於嘉靖年間，魯王又施建琉璃殿和梵王宮。但是在嘉靖中期，中國受大倭寇侵擾後，普陀山的寺僧就被強迫遷離。嘉靖二十六年（1547），倭寇曾屯據普陀，山中殿宇遭到毀壞，僧眾被解散，歷朝所賜予的碑文被拋入海中。⁵⁰由於倭人屯據普陀，朝廷便派兵平亂，據明萬曆二年〈普陀禁約〉言：

嘉靖三十二年間，倭奴屯據本寺，遂調發官兵劉恩至等剿滅之。隨奉欽差督撫軍門王鈞牌：仰道即行把總黎秀會同主簿李良模，帶領兵船前去普陀山，將寺宇盡行拆毀，佛像、木植、器物等件運移定海招寶山寺收用。其原山僧人，俱各逃散舫。查有度牒者，分發各寺；無度牒者，還俗當差。插牌本山，併告示沿海一帶軍民、僧道人等，不許一船一人登山樵采及倡為耕種，復生事端。

⁴⁷ 馬西沙，《中國民間宗教史》（上海：上海人民出版社，1998年），頁161-162。

⁴⁸ 同上註。

⁴⁹ 同上註。

⁵⁰ 王連勝，《普陀洛迦山志》，頁167。

如違，本犯照例充軍。仍禁本境勢豪之家，不許營謀佃管，若掌印官輕徇人情……備行把總黎秀等及行寧波府併定海縣遵照……。⁵¹

嘉靖三十二年（1553），參將劉恩至前往普陀山勦滅倭寇，提督王忬並命把總黎秀領兵到山，開始移離山中寺僧，寺宇全部拆毀，佛像和器物等運到浙江定海招寶山收用，有度牒的僧人，被分發到內陸相關寺院居住，無者令之還俗當差。不許僧俗上山，如有違例者，發配充軍。此後，王忬又特別囑咐當地豪強，勿恃力佃墾，亦不准勾結不肖官吏到山活動，由此可見，嘉靖年間的移寺是非常嚴厲地執行。

在嘉靖時期，因為要肅平倭奴的關係，普陀山一直被拆遷。例如嘉靖三十六年（1557），負責平倭的總判胡宗憲，便遷移寶陀寺到招寶山頂。⁵²四十年（1561），總兵盧鏜更拆移圓通寶殿至招寶山下，僧侶真海不得已只好奉主祀菩薩「不肯去觀音」西遷內陸，普陀山的佛教就此虛寂。⁵³然而，這種衰微的情況，到隆慶年間，便發生改變。隆慶元年（1572），有明所等五僧違禁到山，結廬潛住，定海把總陳典即帶兵拿獲僧人。所用大、小銅佛、檀香佛及雜物等物品，依例解送回內陸。⁵⁴而這次擒拿的理由，萬曆二年〈普陀禁約〉有詳細的記載，陳典將本山苫蓋草屋數間，放火焚燒。判定各僧近今在普陀招接進香人民，只是圖取布施。〈普陀禁約〉言：「以為資身之策，未有潛蓄異謀。但濱海居民愚痴易惑，況地在海外，踪跡難稽，萬一聚集日繁，明奸作孽，誠為將來隱憂。近奉密察行拿，誠防微杜漸遠慮，合將犯僧量擬罪名，盤過佛像等件，移入招寶

⁵¹ 同註 50，頁 170。

⁵² 同註 50，頁 167-168。

⁵³ 同註 50，頁 168。

⁵⁴ 同註 50。

山寺內……。」⁵⁵負責的軍方雖認為明所等僧沒有蓄積異謀，但其還是不許裝送進香人民和遊方僧道渡海，深怕人物聚集日繁，接引倭寇為亂。

對於浙江軍方禁渡的作法，引起一些鄉紳表示不滿。例如鄉紳沈興邦便「屢奏開墾復寺」，⁵⁶於此氣氛下，便有真松自五台龍樹寺來復興聖山，並且獲得禮部的支持，汪鏜所撰〈重修寶陀禪寺記〉對此有清楚記述，其言：

嘉靖癸丑，島夷犯順，據為巢穴。軒構摧圮，緇錫解散。國朝數賜碑文，俱斷裂仆海中。所僅存者，獨聖壽寺、琉璃、無量等殿。梵音虛寂，鼎篆塵蕪者，垂數年。然教不終否，有五台龍樹寺，僧真松北遊來京師，聞其事於禮部。時宮保大學士養齋嚴公，為大宗伯。亟下郡縣，俾給札住管，崇奉香火，而演律儀，以資景福。靈山勝會，一旦光復，自非我公，其能洽和幽明，興舉廢墜如是哉。惟時郡侯太恆吳公，總戎草堂劉公，相與協贊規劃，次第修舉。一號令之餘，而改觀易聽矣。適御馬監太監松庵馬公，景慕名山，起心發願。迺範金成佛，繡綵結旛。不惜重資，歸誠於佛。一時輻輳，增重叢林。豈非事有待，而化緣耶……。⁵⁷

嘉靖三十二年（1553），普陀僧侶因海寇侵擾，而被解散，五台山僧真公至普陀山，見山寺蕭條，遂入京都，將普陀的頽狀上奏禮部，獲得宮保大學士嚴養齋（嵩）的支持，幫助真松修復殿堂，更發給文書，准許僧侶住山。真松因為部命郡縣給札住持山寺，而且又興復寶陀寺，所以人稱「大倡宗風，復興勝果」，當時工部侍郎汪鏜便撰〈重修寶陀禪寺記〉，以紀念此事蹟。發展至隆慶初年，普陀山僧終於由朝廷頒給文狀，准許

⁵⁵ 王連勝，《普陀洛迦山志》，頁 170。

⁵⁶ 同上註，頁 168。

⁵⁷ 汪鏜，〈重修寶陀禪寺記〉，收於王彥亨編，《普陀洛迦新志》卷 5，頁 239-240。

住在山中，並且運料修復寺院。

四、萬曆時期神宗母子之護山

萬曆元年（1573），普陀山海面黃魚聚集，鄞、定等縣的人民因近居海濱，世以捕魚為業，乃違禁採捕。該道劉副使（巡視海道副使）令聽其領旗納稅，照驗出入捕魚，以充兵餉。萬曆二年（1574），有僧人真表等違禁到山，搭蓋茅屋，招待進香人民，籌圖復建名山，然而竟遭到匪徒脅詐。定海把總徐景星見到這種情形，便率兵進入，將本寺所施的銅佛、幡袍、雜物、香錢等，按件記數，財物全入官府，僧人大部分盡逐，庵棚折毀，僅留僧人三、五名看守香火，佛像遷移招寶山寺供奉，將真表等擬杖罪具招。真表獲釋後，又再回到普陀，於太子塔西處復建寶陀寺。萬曆六年（1578），擔任建築完成後寺院的住持。⁵⁸關於真表的經歷，《普陀洛迦新志》中的傳記言：

一乘名真表，翁洲人。年十二入山祝髮，師明增。及壯誓志興復，重創殿宇，如天王殿、雲會堂等。萬曆元年為住持。十四年，敕頒藏經到山，并賜金環紫袈裟。詣闕謝恩，賜延壽寺茶飯、香金五十兩、緇衣禪帽各一件而還。性剛直、有戒行。敬禮十方賢衲，結庵五十三處，以故名僧皆歸之。大智至山，創建叢林，得表贊揚之力為多。塔在千步沙西資庵前。⁵⁹

於萬曆元年（1573），真表任寶陀寺住持；十四年（1586）住持之寺院獲賜大藏經，其是萬曆年間普陀中興的祖師。在普陀出家，並且誓志要復興聖山，最後其亦達成自己的理想，重建寶陀之天王殿和雲會堂。也幫

⁵⁸ 同註 55，頁 168。

⁵⁹ 王彥亨編，〈一乘〉，《普陀洛迦新志》，頁 352。

助大智禪師興建海潮庵（法雨寺前身）。這時真表所以能重創普陀殿堂，與當時神宗母子崇護佛教有關。

明中期以後，隨著明世宗統治權鞏固，開始崇信道教，佛教遭受到嚴重的衝擊，然後因神宗母子支持佛教，佛教遂獲得較大的發展。明神宗生母慈聖皇太后，姓李，其奉佛造成明代佛教復興。⁶⁰因為慈聖皇太后支持佛教，明神宗又侍母至孝，以及在皇帝崇佛，則「如本朝以大聖之教主持世法，而兼收二氏以備方家之術。如中原正朔統御萬方，而四夷八狄供伏，效順上下森列，不相踰越，亦萬世無敵之宗哉！」⁶¹之儒、釋、道三教合一的想法影響下，神宗也資助一些佛教的活動（如施印經典等）。

慈聖皇太后和神宗常捐「內帑」，並且影響王公、諸宮眷屬、官員和宦官集資修建寺院。《萬曆野獲編》對此有清楚的說明，其曰：「以上諸利，俱帝后出供之羨，鳩土聚材，一以大璫蒞之。有司例不與聞，民間若不知有大役，又太平佳話……。」⁶²慈聖母子除了施錢齋僧外，也節約宮廷經費，用來興建海會、承恩、慈壽和萬壽等佛寺，而且常對外宣稱

⁶⁰ 慈聖太后信佛虔誠至極，本身更被目為佛門菩薩。慈聖皇太后鍾情於佛教，皇城內有一個供其奉佛的宮殿，名為「英華殿」。太后常在殿裏舉行佛事，平常唸佛修行亦在其間。萬曆十四年（1586），為祝聖壽，創建慈寧寺，寺成瑞蓮盛開。由於太后性喜信佛，加上神宗朱翊鈞即位之時，除了生母慈聖太后外，嫡母仁聖皇太后尚在，有些朝臣為提高慈聖皇太后的地位，遂上「九蓮菩薩」的尊號，使李太后具有神格，在不傷害仁聖太后的感情下，間接地提高李后的地位，這個稱號獲得神宗的承認，因此塑造九蓮菩薩像。萬曆四十二年（1612）李太后逝世，二年後（萬曆四十四年，1614），朱翊鈞發心印造《佛說大慈至聖九蓮菩薩化身度世尊經》等經典。此參見《酌中志》引《菊隱紀聞》的記載。劉若愚，《酌中志》（北京：古籍出版社，1994年），頁191。另《明史》亦有相關記載，參見張廷玉，〈孝定李太后〉，《新校本明史》（台北：鼎文，1975年），列傳卷114，頁3536。英華殿為慈聖太后焚修之所，情形可參見王鏡輪，《故宮寶卷》（台北：實學社，2003年），頁218-219。周紹良，〈明萬曆年間為九蓮菩薩編造的兩部經〉，《故宮博物院院刊》2期（1985年），頁37-40。

⁶¹ 朱元璋，《明太祖集》（安徽：黃山書社，1991年），頁214。

⁶² 沈德符，〈京師敕建寺〉，《萬曆野獲編》，收入《中華野史》，「明朝卷（三）」，卷27（濟南：泰山，2000年），頁3152。

各種重大建寺工程，是在不勞民、不礙國家公務和經濟下進行。然而，以慈聖太后建寺之繁，實難不妨礙民生，依據《明史食貨志校注》所主張，以為萬曆以後，勞建織造、溢經制數倍，加以征調、開採，民不得少休，⁶³故萬曆時，頻繁支持興寺等工程可推測，當時佛教於其幫助下，漸走向復興之勢。另外，神宗與慈聖皇太后對佛教的贊助，亦包括藏經的開刻及施予。

明初編刊《初刻南藏》、《永樂南藏》和《永樂南藏》諸藏經，累積對大藏的校對，至萬曆時，朝廷認為賜藏有益教化，故有再印大藏經，頒賜名山。⁶⁴依照〈明萬曆御制皇太后印施佛藏經序碑〉所云：

我聖母慈聖宣文明肅皇太后又益以《華嚴玄談》以下四十一函，而釋典大備。夫一心生萬法，萬法歸一心。諸佛心印，人人具足。勸善愛迷，諸若解脫。一覺一善，皆資勝因。是以聞其風者，億兆為之翕習；慕其教者，賢愚靡不歸依。則知刑賞所及，權衡制之。刑

⁶³ 李洵校注，《明史食貨志校注》（北京：新華書店，1982年），頁94-95。

⁶⁴ 明初，朝廷先後編造的三部官版的大藏經。《初刻南藏》是其第一部，依《續傳燈錄》的記錄，《明初南藏》乃由僧錄司領導在建文三年開刻，後因為此部藏經燬於靖難，所以其於建文四年時，這部藏經便已雕造完畢。明成祖即位後，因為《明初南藏》被燬，遂開刻《永樂南藏》。永樂十一年二月，《永樂南藏》已經在刊刻，而禪宗語錄的部分，多取靈谷寺住持淨戒的校本，刊板地點是在大報恩寺，藏經至永樂十二年乃完工，另有一說為永樂十八年（1420年）才完成。關於《永樂南藏》的雕刻經歷，可參考《古尊宿語錄》卷21的記載。此外，因為永樂皇帝崇尚佛教，為紀念生前篤信佛法的徐皇后等緣由，永樂十七年（1419）就由僧錄司承辦，在北京慶壽寺（道行禪師輔佐燕王朱棣所居的寺院）進行雕造《永樂北藏》。這一部藏經從校勘、繕寫、刻板、裝潢和版式都經成祖欽定，校勘的方式是以先前的《永樂南藏》為本，用北京慶壽寺藏本、彰德府藏本和蘇州承天寺所藏的舊藏經（前代所刊的藏經版本）來進行校正。《永樂北藏》的刊板，自永樂十七年開始至明英宗正統五年十一月（1440），經校刊畢，經歷二十一年才完成。此可參考《金陵梵刹記》的記錄。以上便是明初三部官版《大藏經》編印的過程。相關引文及討論的內容可參考：李富華，《漢文佛教大藏經研究》（北京：宗教文化，2003年），頁375-464。

賞所不及，善法牖之。蓋生成之表，別有陶冶矣……恭惟聖母，漫發宏願，普濟郡倫，遂托忠誠誘善，勤侍傳宣，廣修眾因，乃印禪經，布施淨土，兼立梵宇，齋施僧論，成修寶塔，立豎於虛空，繪塑金容，散舍於大地。濟貧拔苦，召救孤幽，無善不作，無德不備……我聖母延齡如天永永，我國家保泰降福禳禳矣！於乎盛哉，大覺之教，宜其超九流而處尊，偕三、五以傳遠也。⁶⁵

慈聖太后頒修佛典，其意是要用諸佛心印，來勸善覺迷，資植人之善因，使聞其風者，能依之慢慢學習；慕其教者，有所依歸，如此方可補刑賞所不足者，使善世轉化而孕生。除了認為頒賜佛經有益教化外，慈聖太后的頒印經典賜給天下名寺的活動中，也包括齋施金錢、修建寺塔、繪塑佛像等，用此為國家、慈聖和皇帝保泰祈福。

因普陀山有其教界地位，朝廷亦頒賜藏經給它。故在萬曆七年（1579）開始，朝廷續刻未入藏的各宗著述千函，⁶⁶併入《永樂北藏》，此項工作雕刊的時間，實際上歷時四年，其經校補後，正式頒用當在萬曆十二年（1414）。於增補《永樂北藏》完畢後，從萬曆三十年（1602）至萬曆四十四年（1616），政府又把增入《北藏》的部分，改動其版式，續補《永樂南藏》。⁶⁷萬曆年間，經藏刊刻完畢後，在萬曆十四年（1586），皇上頒賜十五部藏經，散施給天下各山。首先，以四部大藏經置於國內的邊境，地點包括南海普陀、東海牢山、西蜀峨眉和北蜀蘆茅。⁶⁸於朝廷第一次頒

⁶⁵ 萬曆十五年（1587）立。王彥亨編，《普陀洛迦新志》，頁 577。

⁶⁶ 續入未入藏經典，自《華嚴懸讚會玄記》至《第一希有大功德經》，總計四百一十卷，從〈鉅〉字到〈史〉字，共有四十一函。

⁶⁷ 李富華，《漢文佛教大藏經研究》，頁 443-449。陳玉女，〈明萬曆時期慈聖皇太后的崇佛——兼論佛、道兩勢力的對峙〉，《國立成功大學歷史學報》23 期（1997 年），頁 266。

⁶⁸ 福徵述，《憨山老人年譜自述實錄》，收入《中華大藏經》輯 2，冊 88，頁 36752-36753。

賜的經藏中，詔賜的寺院包括普陀山，可見普陀山在當時的佛教界，或是世人的眼中，其地位都非他山可以比擬。政府首次頒予普陀山大藏經，時間是在萬曆十四年（1586），依此時間來推論，所賜的藏經應該是《永樂北藏》。

明萬曆時，由於朝廷頒給增補完成的《永樂北藏》及相關的活動，使普陀山獲得前所未有的發展。根據《普陀洛迦新志》〈檀施〉之記載，山中與神宗齋賜藏經有關的活動如下：

（一）萬曆十四年（1586），遣內官監太監張本、御用太監孟廷安，齋賜皇太后刊印續入藏經四十一函，舊刊藏經六百三十七函，裏經繡袱六百七十八件，觀音金像一尊、善財、龍女各一尊、金紫袈裟一襲於寶陀寺。立靜室五十三處。⁶⁹

（二）萬曆二十七年（1599），遣漢經廠掌壇、御馬監太監趙永曹奉齋賜大藏經六百七十八函、《華嚴經》一部、諸品經二部、滲金觀音像一尊於寶陀寺。⁷⁰

（三）萬曆三十年四月（1602），遣御用監太監張隨，同內官監太監王臣，齋賜帑金千兩，督造寶陀寺藏殿，飯僧銀千八百兩、誦禮《觀音經》銀三百兩、《觀音經》一藏。⁷¹

（四）萬曆三十三年（1605），遣張隨同御馬監太監黨禮、張然齋賜帑金二千兩，督造普陀禪寺。又僧齋銀三百兩及織紵旛幢、金花丹藥等物、《金剛般若經》一藏、《觀音普門品經》一藏，賜額護國永壽普陀禪寺。太后又賜建寺銀三千兩，踰年工竣復命。復特遣中貴錫玉帶以鎮山門。⁷²

⁶⁹ 王彥亨編，《普陀洛迦新志》，頁 209。

⁷⁰ 同註 69，頁 210。

⁷¹ 同註 69，頁 212。

⁷² 同註 69，頁 212。

(五) 萬曆三十七年(1609)，遣張隨齋賜帑金金千兩給普陀山，飯全山僧，延僧檢閱藏經三年，并五綵織，金龍緞四十疋及長幡經袱羹衣等。⁷³

(六) 萬曆三十九年(1611)，遣張隨等齋賜帑金金千兩，祝釐飯僧。又遣黨禮等齋賜鎮海禪寺大藏經。⁷⁴

由以上事蹟進行分析，萬曆時期會頒賜藏經給普陀山，主要乃是因為慈聖太后的關係。李太后生年願好修佛，在京師內外多捨建梵制，動費鉅萬，神宗亦助施無算。萬曆朝初年，慈聖太后降諭旨，驅除高拱，舉用張居正代首輔之職，親近太監馮保則除去司禮監太監孟冲，當上司禮監太監之位，故這三人控制了萬曆前期的政局，加上明神宗侍母至孝，又認為帝王以儒、道治天下，而儒術之外，後有釋教，對於教化人民的工作，兩者是相輔相成。所以其亦幫助慈聖太后佈施佛教，刊經刻藏教化人心。⁷⁵

萬曆年間，關於政府對普陀山佛教的佈施，以增補《永樂北藏》，齋賜教界名山為最重要的活動。朝廷頒賜藏經給普陀山，即會施給建造藏經閣的費用，以及延請僧侶閱讀經書與飯僧等功德金，各界看到政府如此支持，亦會起而效法。朝廷賜藏給天下名寺，南海普陀山也包括在內，普陀山能夠入選，其原因依據〈明萬曆魯王補陀山碑〉中言：

洛伽〔普陀洛迦山？〕獨在東南巨海中，為觀音大士現真聖界……
而大士靈真玄鑒，隨力大小、緣厚薄、誠淺深輒應之……歲丙戌，

⁷³ 同註 69，頁 214。

⁷⁴ 同註 69，頁 214。

⁷⁵ 因神宗年幼，張居正請慈聖太后視帝起居，乃徙居乾清宮，其尊號十年(1582)，加明肅，二十九年(1601)，再加貞壽端獻，三十四年(1606)，又加恭喜，四十二年二月(1614)即駕崩。在萬曆朝，慈聖太后有其地位與權勢。見張廷玉，《新校本明史》，頁 3534-3535。

仁聖皇太后、慈聖皇太后拱念靈庥，賜經一藏，遣中人賚送海上，而皇上復為文，明著聖母至意，碑勒在寺……嗟夫觀音之力源巨周浹，大極須彌，小入蠻貊，顧余何人，敢以一念邀惠大雄力哉！唯聖母厚德載物，皇上玄佑彌天，大士實陰隲之，禔福海內。予譬飲河知滿，載天忽報，天何言哉……夫天下事大不偶，明州故三佛地，而補陀復賜經顯於天下，光於萬世……。⁷⁶

〈明萬曆御制重建普陀寺碑〉又言：

寺在洛迦山頂，大海波心，是觀音大士說道場，顯靈應處也。大士圓通三昧，普照十方。三十二應身隨處變現，十四種功德，不可思維〔議？〕。朕無所庸其讚嘆，第白馬開緣，赤烏建刹，雨花靈鷲，在在有之，而海上最著。蓋其慈悲大旨，普度法門不可以意智得，不可以聲色求。遠而彌尊，近而難即。離此苦海，便登彼岸，指點最為真切。其密證了義，則有望洋已。夫惟修之默默，應之昭昭，禔福在宮中，靈感在海外，有若響答然者。即今聖母燕喜，天錫難老。朕荷茲百祿，延及孫子，以至萬邦黎庶，海宇宴然。良由聖力護持，神功默祐，非偶爾也……。⁷⁷

在皇室的眼中，普陀山是國內三大佛國之一，為觀音菩薩現真的聖界。菩薩在山中說法，顯靈應化各處，其圓通三昧心普照十方，三十二應身，隨處救度世人，人們如能獲得菩薩的提點，即能把自己從萬劫之迷中拯救出來。所以為獲得觀音的救贖，隨著藏經的賜予，亦會有金錢、佛像、丹藥、幡幢和經袱等佈施。希望以施捨功德，邀惠觀音之妙力相助。故神宗因此相信：「聖母燕喜，天錫難老。朕荷茲百祿，延及孫子，以至萬

⁷⁶ 朱頤坦，〈明萬曆魯王補陀山碑〉，收入王連勝，《普陀洛迦山志》，頁 578。

⁷⁷ 王連勝，《普陀洛迦山志》，頁 579。

邦黎庶，海宇宴然」，⁷⁸都是觀音菩薩默祐之故，因此，在萬曆年間，朝廷對普陀的興建，都不吝於付出，普陀山於萬曆朝達到明代發展的高峰，並且奠定了今日的規模和基礎，成為明州三佛地之一（指峨眉山、五台山及普陀山）。⁷⁹

由於明神宗母子的支助，普陀山後續獲得很好的發展。萬曆十四年（1586），神宗遣內宮監太監張本與御用監太監孟廷安齎送增補後的藏經六百七十八函、觀音金像一尊等施物，賜給普陀山寶陀寺，並以紫金袈裟一襲頒賜真表。於是當時住持真表便進京謝恩，神宗還特地賜給延壽寺茶飯、緇衣、僧帳和香金五十兩。真表趁此訪求各方僧侶及居士的贊助，回普陀山建庵五十三處。在皇室的支持下，亦號召一些有力人士布施，例如萬曆十五年（1587），魯王則歲致米飯供養普陀僧眾，併賜給重達三十公斤赤金像一座，進而撰施〈補陀山碑記〉一篇。⁸⁰當時守將侯繼高於寶陀寺也樹立閻立本及吳道子所施給的觀音像碑。⁸¹自此，四方僧眾聞訊，都聚集到聖山，閩、浙香客紛紛前往朝山。

在萬曆年間，普陀山發展的盛況，經萬曆二十六年（1598）山中的大火，寺院的香火乃稍漸減少。寶陀寺遭逢火焚後，唯獨有殿中大士像獨存，這樣的神蹟很快傳至朝廷。神宗聞奏，特遣漢經廠掌壇御馬監太監趙永、曹奉等，再奉賜《大藏經》一部六百七十八函、《華嚴經》一部、

⁷⁸ 同上註。

⁷⁹ 普陀山以普陀禪寺、鎮海禪寺與慧濟庵三大寺院，以及三大寺院管理的庵堂為主。三大寺等都於萬曆朝陸續建立，其建造完成，象徵普陀山前、後山已開發完成。見王連勝，《普陀洛迦山志》，頁 311-342。

⁸⁰ 同註 77，頁 168。

⁸¹ 明侯繼高曾得吳道子所繪的大士像，質素而雅。又得閻立本所繪者，莊嚴而麗。二人皆唐名手，侯氏勒之石，植於寶陀寺前殿。另楊枝庵殿壁間，也有刻大士像石，高一丈三尺，廣八尺，像間有唐閻立本畫五字，上端有重刻普陀大士像。見王彥亨編，《普陀洛迦新志》，頁 209。

諸品經二部和滲金觀音像一尊給普陀山寶陀寺。⁸²爲了復創山裏寺院，以及建築殿堂保存藏經，於是寺僧如德與匠人王秀便四處募化木料、磚瓦，囤積在山房，希望復建樓殿。然而，卻遭人告發，寧波知府李方帶兵抄山，將所有物料追入官府，用來修葺公署，把如德等人犯重責四十，關入牢獄，嚴禁僧民希圖再創，深怕發生昔年倭寇竊據之禍。有鑑於此，寶陀寺住持雲峯真宰（萬曆二十六年，1598，任住持）同寂庵如迴，進京，請求各方復建普陀。真宰因勞頓，病沒於京。⁸³萬曆二十九年（1601），寺眾推舉寂庵任住持，繼續執行中興普陀的計畫。⁸⁴至萬曆三十年（1602），朝廷終於派御用太監張隨，內宮太監王臣齋賜帑金與經書到山。除了督造藏經殿外，也謀劃興建寶陀及海潮寺的主要殿宇。⁸⁵萬曆三十三年（1605），神宗再奉慈聖皇太后之命，遣張隨同御馬太監黨禮、張然等，送帑金督建普陀主刹，嗣後又護持山中僧侶生活。

普陀山寺的重造，在萬曆三十四年（1606），便完全竣工，朝廷賜額寶陀寺爲護國永壽普陀禪寺，因爲政府所賜的寺名，自此一般人即稱名

⁸² 萬曆二十七年（1599）〈明萬曆三賜經藏經碑〉言：「朕惟自古帝王，以儒治天下，而儒術之外，復有釋教相翼并行。朕〔神宗〕以冲昧嗣承大統，迄今……天下和平，臣民樂業，仰思天眷祖德洪庇，良由大共同善之因。況國初建置僧錄，司職掌厥事，蓋仁慈清淨，其功德不殊，神道設教，于化誘爲易。祖宗睿謨，意深遠矣。佛氏藏經舊刻六百三十七函，我聖母慈聖宣文明肅皇太后續刊四十一函……此經頒布之處，本寺僧眾人等，其務齊心禮誦，敬奉珍藏，不許褻玩，致有毀壞，特賜獲救，以垂永久。」〈明萬曆普陀寺碑記〉又言：「萬曆己亥〔萬曆二十七年，1599〕，乃遣御馬監太監趙永頒藏經於東海普陀寺，俾供奉之……頒帑金一千兩，鼎建藏殿。」王連勝，《普陀洛迦山志》，頁 578-579，頁 580。

⁸³ 王連勝，《普陀洛迦山志》，頁 169。

⁸⁴ 寂庵如迴浙江蘭溪人，幼投普陀山僧真學爲師。成年受戒於金山和尚，得法於萬松法師。歸普陀閱藏，並誦《華嚴經》十三年。萬曆二十九年（1601），真宰沒於京，眾人推舉他爲寶陀寺住持。翌年朝廷敕建普陀禪寺，由其主事。萬曆三十五年（1607），命禮部以僧錄司右善世職，寂後塔梅岑庵。見王連勝，《普陀洛迦山志》，頁 464-465。

⁸⁵ 王彥亨編，《普陀洛迦新志》，頁 212。

山爲「普陀山」，這個山名也一直沿用至今。⁸⁶另外，爲防止山寺再度荒頽，神宗特賜玉帶以鎮普陀禪寺山門，玉帶的賜予一方面可吸引信眾拜瞻，世人禮敬；另一方面也可警惕後代子孫，勿讓聖山蕭索，而出售玉帶以爲口食之需；或負罪家沒，使玉帶復歸內廷，令君恩掃地。關於這段賜給的因緣，有寺僧海觀撰〈玉帶記〉以作紀念。⁸⁷

萬曆時，普陀禪寺因爲朝廷的資助，香火持續不斷，此間位於後山的海潮寺，也因得到皇室的幫助，而有所發展。萬曆八年（1580），蜀僧大智真融因獲寶陀寺住持真表的幫助，於光熙峯下，創建海潮庵。⁸⁸萬曆二十六年大火後，經住持如壽和如光的努力，加上張隨資金謀劃，進行大規模的增建，因此，奠定一定的規模。萬曆三十四年（1606），經太監黨禮的奏請，朝廷賜額改名爲「護國鎮海禪寺」，此例子或許可以說明，在這個時候普陀山應已獲致完全的開發。其時，普陀山擁有兩座大寺院，所以朝廷賜予也包括鎮海禪寺。⁸⁹萬曆三十五年（1607），朝廷派太監黨禮，施賜帑金千兩，爲兩寺建造御製碑亭，並且祝釐飯僧。⁹⁰萬曆三十九年（1611），又派遣張隨等，賜予帑金千兩祝釐飯僧。這一年，

⁸⁶ 同上註。

⁸⁷ 萬曆釋海觀〈玉帶記〉言：「補陀山護國永壽普陀禪寺敕創之後，金碧照雲……復特遣中貴賜之玉帶，以鎮山門……佛印收蘇內翰玉帶永鎮山門，武后賜萬回和尚錦袍、玉帶……歲若今者，頌自聖明，得諸方外之爲慶哉！今世之秉鈞軸、膺寵遇者，裨補無涓埃之微，而玉帶有輻匣之積，厥後子孫蕭索，售爲口之需，君恩掃地；甚者！負罪家沒，玉帶復歸內帑。嗚呼！人情何不錫于山，而錫于身耶？因著爲說，一以記名山之盛事；二以砭世榮之難恃云。」朝廷玉帶用以繁榮聖山，僧侶以此爲鑑，知所榮辱。見王連勝，《普陀洛迦山志》，頁 656-657。

⁸⁸ 大智名真融（1524—1592），湖北麻城人，幼有慧性。十五歲出家於境內定慧寺，後托鉢訪遊名山，隨處結緣。萬曆八年（1580），渡海至普陀，饑餐野菜，漸德行遠播。士紳支持，建海潮庵。明代中葉，其住山倡導律義，戒德精嚴，與雲棲大師齊名。見王連勝，《普陀洛迦山志》，頁 463。

⁸⁹ 王彥亨編，《普陀洛迦新志》，頁 213。

⁹⁰ 同上註。

政府也齎賜給鎮海禪寺大藏經。⁹¹據上討論，普陀山在萬曆年間，已有很好的發展，當時山中「祠宇殿堂、僧房淨室，日則滿山棋布，夜則燃火星羅，總計二百有奇」，⁹²這時全山共有二百餘座寺院，依此可見其佛教繁榮景象。

明代時有倭寇侵擾，自洪武年間即有海禁之制，到了萬曆朝，普陀山亦一直是抗倭的重地。在負責緝倭的官員眼中，確保普陀山不被倭寇佔領，實是防倭的重要一環。普陀距定海縣治三百餘里，盤礴於諸山之外，窅茫在巨浸之中。其地環繞計百餘里，出多岩窟，土皆沃壤，耕可足食，樵可充炊。兼之遠近香客輸捨，寺院儲蓄實饒。倭奴歷來都以之為中繼基地，垂涎此地非一時之意，東南倭亂要害，奠重於此。所以朝廷在汛期常派正游官兵分佈防守，然而海氛叵測，顧慮難周圓，負責防守者全有難忍之言。⁹³故萬曆二十六年寶陀寺為火焚燒後，山僧欲重建寺宇，於萬曆二十七年（1599），督撫軍門劉恩至及該海兵備道范按察副使便派兵嚴禁，不許復創寺院，以免貽致昔年「倭奴」竊佔之禍。⁹⁴

明神宗欲幫助普陀山建寺，朝廷即經過一番討論。及至萬曆三十一

⁹¹ 同註 89。又可參考萬曆三十九年〈再賜藏經敕〉碑言：「印造佛大藏經，頒賜在京及天下名山寺院供奉，經首獲敕，已諭其由。爾住持及僧眾人等，務要虔潔供安，朝夕禮誦，保安眇躬康泰，宮壺肅清，懺已往愆尤，祈無疆壽福，民安國泰，天下太平。俾四海八方同歸仁慈善教，朕成恭已無為之治道焉。今特差漢經廠闍黎，御馬監太監黨禮賚請前去彼處供安。」因擴建海潮庵成護國鎮海禪寺，故再敕與藏經。見王連勝，《普陀洛迦山志》，頁 581-582。

⁹² 王連勝，《普陀洛迦山志》，頁 169。

⁹³ 同上註，頁 174-175。

⁹⁴ 萬曆二十七年〈普陀禁約〉言：「近訪各處風俗，惑邪崇佛，竟尚異端，浙省之東普陀岩為尤甚。以致游僧潛來結社，托詞講經，訛言惑眾。鼓動男婦，大小船隻，裝載渡海，收帶無賴亡命，造孽宣謠。即衛所軍餘欲逃尺籍者，亦得蔽身緇流，擅逃行伍。而流黨蔓延，奸僧嘯聚，頓犯白蓮教諸禁……勾引外夷，為惑叵測，皆緣地近南海，人皆藉口進香，而大士淨域，反為藏污納垢之區。」於防倭的軍人眼中，都不希望普陀開放，因為怕山中人多不易管理。見王連勝，《普陀洛迦山志》，頁 172。

年（1603），神宗派太監張隨到山，積極籌劃建寺事宜時，負責平倭的督撫劉軍門，即上呈名為〈倭情叵測·海鬻難開〉的奏折，其主張：普陀山懸居海心，緲茫無際，先年倭賊登犯，據險為賊巢，幾乎成為浙江之大患，須勞師費餉，方能蕩平。近年倭船突然駛入，巡哨官兵僅取一首級，餘者全部遁逸，則此山為倭夷垂涎之地，不證自明。今奉明旨，恢擴鼎建，疆場將吏靡不懼惶，惟願得免增建，此乃地方之幸。更言：「惟有增兵加備，以防島夷之潛窺，酌量焚修，以清流僧之聚集。毋侈麗以海盜，毋厚積以資敵。申嚴盤結之禁，默消奸宄之謀。此誠防微杜漸之要著……准此，為重。」⁹⁵乞明防止海外山寺之興建，以杜絕普陀山倭禍萌生。

在海禁政策執行下，普陀山被淨空，防範名山成為賊巢，所以明神宗欲於山中大肆建設殿宇，即遭到負責倭防的官員反對，再三列舉不可行之原因。統計〈倭情叵測·海鬻難開〉一文，他們反對的理由有：（一）普陀山可耕種，糧食無慮，其山勢崎嶇，可據險防止，加上是中國對外航道的中繼站，歷來都會成為倭寇的巢穴，宜採堅壁清野的政策，不准人民入山；（二）名山懸險海外，香客朝山頻繁，造成亡命之徒有機會藏匿山裏，如果和倭人合流，便會造成防倭的複雜程度；（三）萬曆二十九年（1601），有倭人入犯，可見他們垂涎普陀山已久，實在不能讓倭人再佔領聖山；（四）平日只派官兵二支在風汛期間巡守普陀山，如果開放名山，誓必增派兵額加緊防護，但是目前兵員不足；（五）朝山人潮如果增加，往來船隻散佈海面，倭船和民船不易分辨，海洋廣大又不可全面顧及，故不贊成開禁；（六）目前兵餉不易徵集，開放普陀必須增派兵力，多出的軍費將無處籌措；（七）在防止兵力不足之下，倭人常成功掠奪普

⁹⁵ 劉恩至，〈倭情叵測·海鬻難開〉，王連勝，《普陀洛迦山志》，頁 176。

陀，如讓普陀山繁榮起來，此無疑是資助盜糧，因而名山不宜開放。⁹⁶故防倭的相關官員在整體海防安全的考量下，都力勸神宗不要興復普陀寺院，但是為兼顧慈聖太后母子崇敬普陀觀音的心願，他們也想出兩全其美的方法。建議所賜藏經只奉存於還存在的殿宇，此外，不許私創一室，而有德行的住持僧侶准留山中焚修，但官府必造籍管理，餘者不許留住一人。⁹⁷

明神宗接到反對興復普陀山的奏折，與朝中官員討論之後，廢掉負責的撫臣，於萬曆三十一年（1603）派督撫浙江都御史尹應元考察山中情況，⁹⁸並且立下〈渡海紀事碑〉，決定開放全山。⁹⁹此碑記載督撫浙江都御史尹應元受皇帝之命，帶領主管海防和地方事務的各級長官一起視察普陀山。來到山中他們先禮拜觀音菩薩，繼而參訪普陀各處奇境後，深

⁹⁶ 〈倭情叵測·海變難開〉即言：「邇年緇流潛住，構宇聚徒，臣等恐以多蓄啓釁，每繩之以法，鑄石垂禁。屬者天心仁愛，寺宇被災，方幸奸徒之驅散有機，海壩壩之罅隙可杜。不意中宮之相度忽遣于今日，規制之宏廓更倍于前時。勢必大興土木，廣募人徒，風聞四傳，遠邇歆動，從此流聚日繁，輸積益廣，內為亡命之淵藪，外啓狡夷之垂涎……伏乞聖明，俯察臣等之微忠，垂念封疆之大計，將普陀山見議興工，即行停止，中使并行取回，仍容臣等酌處，始將殿宇見在者存奉藏經，此外不許私創一室。」開放普陀山，的確讓防倭官員們感到非常困擾。（同註 95，頁 173-178）

⁹⁷ 〈倭情叵測·海變難開〉言：「今奉本院議慮及此，實地方生靈之福，合應當此工役未興，俯賜會題請止。如或事勢萬不可回，止將見在殿宇存奉藏經。此外不許私創一室，有行住持焚修，籍名在官，此外不許容留一人。」可見萬曆皇帝等相關官員有擬開放普陀山者，故才會引起主關倭亂的官員如此緊張，甚至連備案都想好。（同註 95，頁 177）

⁹⁸ 〈渡海紀事碑〉乃記載萬曆三十一年（1603），督撫浙江都御史尹應元等大批官員渡海、登普陀視察的盛況。

⁹⁹ 〈渡海紀事碑〉言：「又近歲聖母皇上屢遣內官，齎帑金，重修梵宇經藏。應元以為百聞不博一見，決策往焉……海潮巨利宛然，恬不為異，而普陀名號最著，因災修復，殊非非常之原。一旦重以天子之命，勢必竦動遠近。鯨波巨測，偵備宜嚴。乃屬參鎮各官，整派飭防，聞警即援，永期寧謐，萬萬弗遺君父憂。」碑文中可知道，明神宗開放普陀山的決心。見王連勝，《普陀洛迦山志》，頁 543。

覺普陀山實是觀音大士應化顯靈之地，所以決定仰察神宗崇敬觀音菩薩的心意，開放對於普陀山的禁約。其實，各級官員到山中視師，只是種形式的表現，尹應元來浙前，朝廷即已決定開啓禁約，召集各官員上山，目的是為向各級官吏訓示，希望他們能研擬計畫，在開放之時，能確保普陀安全。故在碑文之末，尹應元便提醒大家，希望山中永保寧謐，勿讓君父憂煩此事。從尹應元在普陀山立碑後，便不再有官員反對開禁，自此普陀山即自禁約移山的逆境中，解放出來，朝向繁盛之境邁進。¹⁰⁰

據萬曆間朝廷對普陀山的檀施可發現，內廷宦官在興復普陀的建設中，扮演很重要的角色。其中，貢獻較大者有：張隨、黨禮和馬謙三人，¹⁰¹他們的事蹟於〈明萬曆新建內官三公祠碑〉有清楚的記錄。¹⁰²另依照《普陀山志》〈頒賜〉的記載：張隨對於頒賜藏經給普陀禪寺，以及在山中寺院的重建過程裡，都佔相當關鍵的地位。寺宇形局的籌劃，建地的選擇，

¹⁰⁰ 尹應元字乾泰，湖北漢陽人。明萬曆進士，官至山東巡撫，督撫浙江都御史。萬曆三十一年，視師海上，視察普陀海防，寧波總戎李承勛率銳卒數千以待，隨行者海道副使王道昱、參將袁世忠、寧波知府鄒希賢、同知黃樸等，從招寶山解纜抵普陀，在山焚香頂禮大士。率眾觀滄海，見島嶼出沒，以三生之齊觀，乃作〈游海紀事〉文勒石，並建「渡海紀事碑亭」於普陀寺側。見王連勝，《普陀洛迦山志》，頁 1018。

¹⁰¹ 三人以張隨事蹟最顯著，張公名隨，順天之文安縣人；黨公名禮，陝西華陽人；馬公名謙，真定深州人。周應賓，〈明萬曆新建內官三公祠碑〉，《重修普陀山志》，收入《中國佛寺史志彙刊》輯 1 冊 9（台北：明文，1980 年），頁 581。另可參考：王彥亨編，《普陀洛迦新志》，頁 527。

¹⁰² 根據〈明萬曆新建內官三公祠碑〉的記載：自萬曆二十七年（1599）起，張隨負責重建普陀等工事有四載，常視山之老成者，命摯以事，綜理寺務。幼精敏者，延師教育，啓以宗典。昔時大士道場龍蛇雜處，主者孱弱，莫敢對抗。聞其至普陀，而鼠輩望風遠遁，山寺為之一清。另又有御馬監太監黨公，護持禁闈之中，出入復奏。又捐白金千兩，以助厥役。此外，內官監太監馬公，是皆有功於普陀重建之役。工成，寺僧乃建生祠三楹於山後，以祀三公。張隨等宦官見明神宗母子如此敬仰普陀山觀音，他們除了盡力完成朝廷交辦任務外，亦極力護持聖山。見周應賓，〈明萬曆新建內官三公祠碑〉，《重修普陀山志》，頁 581-582。

全由其主導完成。另外，黨禮的貢獻主要在於促成朝廷賜額「護國鎮海禪寺」給海潮寺，並且齎賜大藏經予寺方。¹⁰³至於馬謙的事蹟，留下資料較少，依據碑文的敘述，他應該是幫忙完成二位佈施計畫的重要人物。

三位內官中，以張隨影響普陀山較深遠，其不只完成朝廷所賦予的任務，另一方面也積極整頓山中積弊，讓名山能有好的經營方向。張隨字亞泉，順天（北京）文安人，嘉靖年間被選入內書堂，後擢用為御用太監，官歷漢經廠。為人謹慎，辦事小心，每有祝禧景命必斷葷絕酒，朝梵暮唄，恪守佛教戒律，不問世事。萬曆三十年（1602），奉派至普陀山重建寶陀寺藏經樓，三十二年（1604）工成，乃賜一品服。萬曆三十三年（1605），再次來到普陀山，籌劃寶陀寺和海潮寺的建造，親監工役，規劃極盡完善。¹⁰⁴

張隨至山中，除了建造殿宇外，也整頓當地之僧、俗兩眾。對於僧侶，選拔老成者，擔任各種執事，當中較年幼者，則延師資教育，以讓他們親近內典。其時，普陀山有漁民、商人、奸僧為私利而損害佛門清規者，張隨皆令此輩隱遁，自此名山全為淨土。關於普陀山寺的重建，至萬曆三十五年（1607）兩大主寺業已興建完成，隨即徵求儒宿如周應賓（1554—1625，當時禮部尚書）等編輯《普陀山志》。¹⁰⁵萬曆三十七年（1609），來山齋僧，延請僧侶閱藏三年。萬曆三十九年（1611），復入山，啓建報答佛恩靈祐聖體萬安的法會，完成佛事後，便齋施全山僧眾。從萬曆三十年起，有八年的時間，張隨五次奉詔到山，圓滿達成朝廷復興普陀山的任務，對於普陀山的經營，有甚大的貢獻（明代朝廷對普陀

¹⁰³ 萬曆三十四年，准御馬監太監黨禮之請，賜海潮寺額，為「護國鎮海禪寺」。見秦耀曾，《普陀山志》卷4（台北：文海，1983年），頁581。

¹⁰⁴ 王連勝，《普陀洛迦山志》，頁1018-1019。

¹⁰⁵ 張隨督工修志，完成後，萬曆三十五年（1607）有進表。見張隨，〈進普陀山志表〉，收於王連勝，《普陀洛迦山志》，頁736-737。

山的佈施，可參考附錄一：《普陀洛迦新志》中檀越佈施一覽表）。¹⁰⁶

明代宦官和佛教有密切的關係，當然亦樂於與普陀山觀音結緣。明代因宦官欲平息惡業、求來世安心、希望往生淨土、建功德墳寺以冀望身後留名等原因，使得他們與佛教因此結合，而關係變得十分密切。¹⁰⁷明朝宦官雖因現世或來世的利益，而護持佛教，然支持佛教聖地普陀山，卻有其信仰虔誠面，如以張隨在普陀山的作為來看，他習做早、晚課之佛教日常修行，本身日食素食，僅一菜一飯，對普陀的經營，更排除個人的利益，使全山往長久繁榮的方向前進。由張隨的行誼可發現，宦官對佛教的虔誠信仰，似乎也是其和佛教關係密切的一個重大因素。¹⁰⁸總之，萬曆年間，由於明神宗母子信奉，促使政府賜藏與修寺，積極來復

¹⁰⁶ 同上註。

¹⁰⁷ 對於明代宦官信佛的原因，日本學者清水泰次認為：明代宦官因為利用各種手段，例如經營寺院別莊等，來求取現世利益，飽嘗世間繁華，為求享受的延續及平息惡業，故藉由信仰佛教以求來世的安心（清水泰次，〈明代的寺田〉，《東亞經濟研究》卷8（1924年），頁46-47。）；大陸學者鄭克晟則主張，明代宦官所以信佛乃因為其內心空虛、苦悶，修佛是尋求有美好的來世，或是尋找往生佛國「樂土」，藉以解脫現世的痛苦（鄭克晟，《明代政爭探源》（天津：古籍出版社，1988年），頁192-193。）；台灣學者陳玉女覺得：宦官熱心推動佛教信仰，是有其信佛的積極層面。宦官於世間享盡榮華富貴以後，首當謀畫的一件事，便是身後留名，功德墳寺的建造，即是為完成這個心願的重要工程。寺院完工後，必要須依賴僧官守護寺院，此時僧官便與宦官形成互賴關係，而一般廷臣為交結宦官，也透過僧官幫助引見，遂使三者連結在一起（陳玉女，〈明代中葉以前宦官、僧官與廷臣的連結關係〉，《國立成功大學歷史學報》22期（1996年），頁258-304。）。

對於宦官與佛教的關係，還可參考：楊啓樵，〈明代諸帝之崇尚方術及其影響〉，收入《明代宗教》（台北：學生，1968年），頁281-297。王春瑜，〈論明代宦官與明代文化〉，收入《明清史散論》（上海：知識出版社，1996年），頁44-61。韋驥，〈宦官意識和宦官現像〉，收入《明代宦官政治》（保定：花山文藝，1998年），頁228。何孝榮，〈明成祖與佛教〉，《佛學研究》2001年1期（2001年），頁210-211。陳玉女，《明代二十四衙門宦官與北京佛教》（台北：如聞出版社，2001年），頁1-240。

¹⁰⁸ 王連勝，《普陀洛迦山志》，頁1018。

興名山，後更開放海禁，讓香客及僧侶自由到山中朝聖，遂為聖山奠下今日的基礎。另經皇室的倡導，一些虔信佛教的官吏和宦官，也施捨錢物給普陀。這些因素都是導致萬曆年間普陀山興盛的因素。

五、晚明修路、遺民逃禪與普陀山

自天啓朝以後，普陀山依然和皇室來往密切。天啓七年（1627），崇王朱由棨捐資建藥師殿，書賜「法門龍象」額給普陀禪寺，殿址在寺左。並賜施千佛衣給寺僧。崇禎十四年（1641），詔令國戚田弘遇捧御香到普陀磐陀庵，為皇貴妃祈嗣。併施製滲金佛像一尊。¹⁰⁹此時，除了皇室外，地方官吏也敢於捐資建寺，例如明季定海都司梁文明，因祈嗣有感，即捐資山僧如曜，創建白華庵。¹¹⁰崇禎朝時，內官蘇若霖更捐已資千餘兩，修造佛像或佛寺，用以莊嚴淨土。晚明仍有信徒繼續施捨給普陀山，促使山中繁榮。¹¹¹然在這個時期，普陀山也有香路修築、遺民逃禪之二個事件影響名山發展。

（一）香路的修建

普陀山是個海島，地形崎嶇幽秀，佛寺散落於各名勝中，如何讓朝香客從海港到各寺院上香，是非常重要的工作，因此便有進香之香路產生。普陀山最早建築完成的香路為玉堂街，明萬曆時，因欲增建海潮寺，以及開發後山林地，有必要修建一條連絡前山普陀禪寺的道路，故寺僧如珂遂倡導修路，建成一條自普陀禪寺到海潮寺的香路，途經仙人井和

¹⁰⁹ 同註 108，頁 170。

¹¹⁰ 王彥亨編，〈檀施〉，《普陀洛迦新志》，頁 215。另如明季方應明捐俸重建磐陀庵，殿宇巨麗。白華庵位於白華山西南麓，明萬曆四十年（1612 年），定海（鎮海）都司梁文明祈子有感，捐資，囑普陀寺住持如曜創建。見王連勝，《普陀洛迦山志》，頁 397、318。

¹¹¹ 王彥亨編，《普陀洛迦新志》，頁 216。

悅嶺、長生、禪那、逸雲等庵，全長有五里許。¹¹²依嶺築路，景緻帶山映海，翠靄銀濤應接不暇。例如清禪照機便有詩云：「誅茅斲石見康莊，以字題名示不忘。從此腳跟歸正路，禱聲山色轉風光。」¹¹³香路因由如珂倡建，珂字玉堂，因以其字為街名，表示永不忘記如珂的功勞。¹¹⁴

普陀山連接前山和後山的香路，在萬曆年間已建設完成，但是自海岸到前山普陀山禪寺的道路，卻等到天啓三年（1627），才開始興建，及至崇禎三年（1630）建築完成。董其昌〈普陀山修路碑記〉對此有說明，其言：

普陀在大海中，開闢之始，即有靈山奇奧之區，未成坦道。彼負好奇之癖，挾躋勝之具者，故自忘其跋涉之艱也。其如齋香而皈命，兼膜拜以奔趨者何哉？嗟乎！驚魂甫定，繭足為虞。彼岸方躋，故步恐失……亦足灰桃花源漁父再訪之心。白華庵主朗公，於是有修路之議。畚鍤繁興，眾緣輻輳。為石之工十有七，為土之工十有三。綿互五里，星霜四周。昔之犖确交加，荊榛翳塞者，皆已變為同行。夷然魯蕩，竟不知布金之長者遇在何方，撒石之愚公勸者誰氏，猶之陽春雪曲，屬和更多。優曇鉢花，開敷甚連。朗公曰：「大士加被之力也，予何有焉。」佛氏門中，此為最勝矣……。¹¹⁵

¹¹² 王連勝，《普陀洛迦山志》，頁 141。

¹¹³ 王彥亨編，《普陀洛迦新志》，頁 488。

¹¹⁴ 同上註。另外，玉堂如珂浙江嵊縣人，明萬曆中至普陀依大智禪師出家，後為鎮海寺協理，修砌普陀寺至鎮海寺石板路，長曰五里，以字名路，稱「玉堂街」。後到五台山創建修隱庵，為僧眾見重。見王連勝，《普陀洛迦山志》，頁 466。

¹¹⁵ 董其昌，〈普陀山修路碑記〉，收入王彥亨編，《普陀洛迦新志》，頁 485-486。關於普陀山修建香路始末，除了董其昌之文外，陳繼儒亦有撰〈妙莊嚴路記〉說明其情形，言：「東南水中之勝，江有金焦，太湖有七十二峯，不敢與南海

從港口道頭茶庵至普陀禪寺，自古以來已有天然行走孔道，只是地形崎嶇，荆榛塞道，如雨雪則路滑翳道。然而，由於天下孺慕觀音大士者甚多，常有膜拜奔趨者，因路況不好而受傷。所以當時白華庵的住持朗徹性珠，便學習其師昱光和尚刺血書《華嚴經》，上疏朝廷勒建白華庵的精神，募集資金和人力來修建香路，最後應得石工十七人，土工十三名，將道路都填土，鋪成石板路，路面更鑿有蓮花圖樣，旁邊植木供路人乘涼。因為工作順利，歷時四年便完成。董其昌為撰〈普陀山修路碑記〉來紀念朗徹性珠的修路功績。和尚著有《剖璞語傳》行世。¹¹⁶

朗徹所修成的香路名曰「妙莊嚴路」路況為闊二丈，階高三丈的大道，中間經過白華庵、茶亭、自度亭到普陀禪寺，路長約五里。¹¹⁷全香道分成二段，從道頭茶庵至白華庵是西路，白華庵達普陀禪寺為東路，路旁有雜樹、亭台和石礪可供休息遠望，更有野花、山田、可資遊玩。

普陀鼎立而三。非遜百谷王，以觀音大士道場勝也。獨捨舟登岸，嶢峩崎嶇，雨虐風號之夕，步步歌行路難矣。朗徹珠公歎曰：『昔雪山布髮掩泥，持地以身負土，古聖賢皆然。而區區一貧衲，敢不負鍤先之乎。』發誓願，捐鉢資，薙草萊，刊土石。不募而聞聲者，如鳥就巢。不召而樂趨者，如蟻壘垤。經始於天啓丁卯〔天啓七年，1627年〕，落成於崇禎庚午〔崇禎三年，1630年〕。自道頭茶庵，至白華庵，西路闊二丈，階高三丈，庵前平坡十餘丈，進山門，曲徑竹廊，至白衣真應殿。東達普陀寺，路長四、五里。有茶亭、自度亭可以憩，有兩旁雜樹可以蔭，有台可以眺，有山田野花可以玩，有礪可以坐，履道坦坦比之泥滑滑者何如？掉臂而入，比肩而出，不下車，不讓畔，比之五步一蹠，十步一蹶者何如？至是而朗公之功德鉅矣……。」見王彥亨編，《普陀洛迦新志》，頁 487-488。

¹¹⁶ 朗徹性珠白華庵僧昱光徒，苦行能為。明萬曆末年，住持普陀寺時，道頭至寺山路崎嶇，乃發願募資建路。天啓七年（1627），集工建路，歷時四年始完成。寧波府通判林士雅有〈白華庵贈朗徹上人〉一詩云：「清磬孤懸最上岑，興闌薄暮偶追尋。閑窺摩詰詩中畫，欲結皎然物外情。幾度滄溟桑變海，依然花白玉成林。石尤漫說迷歸路，不遇石尤那賞音。」見王連勝，《普陀洛迦山志》，頁 467。

¹¹⁷ 王連勝，《普陀洛迦山志》，頁 140。

此時妙莊嚴路已爲一條休憩觀光步道，更方便香客前來進香。¹¹⁸在崇禎年間，妙莊嚴路的修建完成，它呈現出二點義涵：其一，爲普陀山可接引更多香客來朝聖，有方便的香路到山中名境，使名山朝向觀光化的發展；其二，是藉由香路的連接，全山的寺庵能串連起來，有助於山內各佛教團體的結合。依據《海岸梵香》言：「山中以普濟、法雨兩寺分疆管轄。無論精藍、茅蓬、米糧、錢物者，則挂牌。其餘精藍則貼帖。至時，各茅蓬僧持牌去領。一茅蓬只許住一僧，偶有二僧共住者，只領一分施物……。」¹¹⁹普濟和鎮海兩寺在明代中葉時，稱作：普陀禪寺及鎮海禪寺。雖然明代無史料顯示，普陀全山由普陀、鎮海兩寺來節制，但在山中兩大主寺之住持的確有其權威地位，據後代兩寺控管全山的慣例推測，明代兩寺的地位應距此不遠。

(二) 遺民與普陀

明清鼎革之際，漢族知識份子再次面臨異族統治的現實，對此遺民可有不同的抉擇。有些漢族士大夫不願做異族的臣子，遂選擇逃禪爲僧，遁入空門全其志節。對於這種情形，邵廷采〈明遺民所知傳〉即言：「……至明之季年，故臣莊士往往避於浮屠以負厥志。」¹²⁰歸莊〈冬日感懷和淵公韻，兼貽山中諸同志〉又言：「良友飄零何處邊，近聞紹伴已逃禪。」¹²¹《陳子龍詩集》亦有言：「相逢半緇素，相見必禪林。」¹²²爲逃避滿清的統治，有許多漢族知識份子紛紛削髮爲僧，邵廷采便把逃禪者對比出仕貳臣，以顯示逃禪遺民的堅貞之心。當時，許多遺民皆認爲

¹¹⁸ 妙莊嚴路原爲朝山古道，萬曆年間，督造張隨曾拓寬它。見王連勝，《普陀洛迦山志》，頁 140。

¹¹⁹ 《海岸梵香》的引文，收入王彥亨編，《普陀洛迦新志》，頁 559。

¹²⁰ 邵廷采，〈明遺民所知傳〉，《思復堂文集》（台北：華世，1977 年），頁 422。

¹²¹ 歸莊，〈冬日感懷和淵公韻，兼貽山中諸同志〉，《歸莊集》（上海：古籍出版社，1984 年），頁 48。

¹²² 陳子龍，《陳子龍詩集》（上海：古籍出版社，1983 年），頁 789。

如欲尋找故友，須拜訪寺院叢林，以敘其舊。¹²³由此可發現，明末選擇長伴青燈，來做為安頓身命的知識份子，實是非常眾多。¹²⁴

晚明許多漢族知識份子因為國難而逃禪，由於在佛門中的際遇不同，便有不一樣的處境，來到普陀山修行，即是一種出處。依照逃禪後，遺民和佛教關係的深淺，可以分成不同的類型，大陸學者暴鴻昌〈明季清初遺民逃禪現象論析〉中，把遺民分成三種型態：1、反清志士逃禪：為避禍，謀圖再造；2、為全志節而逃禪：不願做異族臣，藉逃禪以潔身自好；3、為求精神解脫而皈依佛教者：本身的禪悅佔重大因素，促使削

¹²³ 遺民間與遺民和貳臣間的交往可參考：謝正光，〈清初的遺民與貳臣——顧炎武、孫承澤、朱彝尊交遊考論〉，《漢學研究》17卷2期（1999年），頁31-60。白謙慎，〈傅山與魏一鰲——清初明遺民與仕清漢族官員關係的個案研究〉，《美術史研究集刊》3期（1996年），頁95-124。

¹²⁴ 明遺民削髮逃禪，除了逃避清朝統治外，尚有四個原因：其一，明代帝王雖貴為天子，也難免以佛門為逋逃藪。建文帝因靖難逃為僧侶的傳說，流傳非常廣泛，致使明成祖也不能釋疑。南明之時，又有弘光帝出家之謠，以及永曆帝於窮途末路之際，祈求出家修行的說法。這種帝王和佛門的特殊關係，竟也與明代歷史相始終。許多士大夫因為受此啓示，在異族統治下也逃入佛門度完餘生，或者希冀以忠孝作佛事，隱入佛門從事反清活動；其二，遺民遁入空門，雖有欲托「佛祖」而摒世超然之意，主要卻是在藉此以蓄髮，表明自己的取捨。因此，反抗接受「夷狄」衣冠髮式，保持故我之威儀，便成為明末遺民甘願與經卷青燈為伴，遁跡僧寺的主要原因；其三，明朝廷獎掖佛教政策，使明末佛教復興，吸引許多人投入佛門修行。（此可參考顧炎武《日知錄》的記載）；其四，由於陽明學說的興起，促使許多知識份子研習佛理。（可參見彭際清《二林居集》的記錄）。趙園，《明清之際士大夫研究》（北京：北京大學出版社，1999年），頁290-291。王思治，〈論清初「遺民」反清態度的轉變〉，《社會科學戰線》1期（1998年），頁128-137。顧炎武，〈禁僧〉，《日知錄》（湖南：岳麓書社，1983年），頁1227-1232。彭際清，《二林居集》（台北：石園，1971年），頁23。陶望齡，〈辛丑入都寫君爽弟書十五首〉，《歇菴集》卷16（台北：偉文，1976年），頁2361。周汝登，〈南都會語〉，《東越證學錄》，收入《四庫全書存目叢書》卷3（台北：莊嚴，1999年），頁437。陳垣，《明季滇黔佛教考》（台北：彙文堂，1987年），頁155。在彭際清的《居士傳》中，明代的居士所親近的法師，則以雲棲株宏、紫柏真可、憨山德清和滿益智旭為主。釋聖嚴，《明末佛教研究》（台北：東初，1993年），頁245-287。

髮爲僧，尋求解脫。¹²⁵另外，台灣學者廖肇亨〈明末清初遺民逃禪之風研究〉則將遺民大致分成五類：1、終身出家，而且嗣位爲住持，如方以智、晦山戒顯、金堡、林增志；2、終身出家，但並未開堂付法者，如周齊曾、髡殘石谿；3、出家之後，亦未逾越僧人本分，然中途還俗者，如屈大均、曾燦；4、表面上出家，實則不以此爲然者，如呂留良、歸莊；5、欲出家而未出家者，如吳偉業、方文、顧有孝。雖然依據與佛教關係的深淺，逃禪者可做不同的歸類。¹²⁶但是如果以地域來區分，他們亦有各自特殊的遭遇，例如王忠孝、李茂春和沈光文等來台灣的遺民，其處境便異於留在大陸者。同樣地，晚明也有遺民逃禪者來到普陀山，並且有著和別人迥異的經歷。¹²⁷

普陀山留存張相國墓遺址及無凡塔遺址，這兩個遺跡都與明季前來普陀山的遺民僧有關。當中無凡和尚俗姓汝，名應元，字喜長，南直隸華亭人，故太傅張肯堂麾下的總兵官，都督同知。應元少讀書，通文筆，體形碩大魁武，又有勇幹，善於料事。因爲家貧，事同里張肯堂，時年尙未滿二十歲。張肯堂見其非隸役中人，在撫軍福建時（以巡撫都御史撫軍），即延入幕府任職，應元往來海上，指揮諸將捕盜積功，官至都司僉書，然而未上任，猶待在張肯堂軍隊中。於弘光元年（1645）四月，護持張肯堂孫茂滋同歸松江（張肯堂故家）。時吳松總兵吳志葵，以麾下軍隊，響應夏允彝起義，吳淞望族如陳子龍、李待問等也支持應之，故應元衡量時局，遽以便宜，盡發張氏家丁和家財，組織一支軍隊，與吳志葵謀合，因此應元聲名大噪。及至志葵兵敗，他便護持茂滋浮海入閩，

¹²⁵ 暴鴻昌，〈明季清初遺民逃禪現象論析〉，《江漢論壇》3期（1992年），頁57-62。

¹²⁶ 廖肇亨，〈明末清初遺民逃禪之風研究〉（台灣大學中國文學研究所碩士論文，1994年），頁17-18。

¹²⁷ 徐一智，〈明遺民的抉擇與處境——以王忠孝、李茂春、沈光文爲例〉，收入《『明清變動社會的探討』青年學者論文發表會論文集》（中壢：中央大學歷史研究所，2005年），頁1-42。

投奔任職於隆武帝下的張肯堂（官兵部尚書），帝知其來歸，大喜，即授予御旗牌總兵官，都督同知。然而不久後，隆武帝便因兵敗出走江西，張肯堂偕應元往附舟山黃斌卿，而在舟山抗清之際，由於張肯堂以孫茂滋託付給應元，他為兼顧報國及肯堂的約定，遂入普陀山為僧。¹²⁸

關於汝應元的逃禪因緣，可參考〈守墓僧無凡塔志銘〉的記錄。其言：

當撫茂滋謂之〔汝應元〕曰：「我大臣宜死國，下官一線之寄，其在君乎，幸無忘。」無凡曰：「謹受命！」忽一日，大風雨，呼之，則已空閣，不知所往。張公大驚，如失手足。次日，有補陀僧入城曰：「昨有一偉男子來，腰間佩劍猶帶血痕，忽膜拜不可止，極求剃度，麾之不去，不知何許人也？」張公家人聞之，亟歸告公曰：「此必吾家應元也。」已而以書謝公曰：「公完髮所以報國，應元削髮所以報公，息壤之約，弗敢忘也。」自是，遂為僧於普陀之茶山，所謂寶稱庵者。釋名行誠，而字無凡……。¹²⁹

無凡和尚是明季遺民中，較為特殊的例子。在近人研究裏，逃禪者大都是文人，然而，應元卻是以軍人的身份逃禪為僧。一般而言，軍人似乎較重死節，兵敗即應殉國，汝應元選擇逃出軍隊，到普陀山出家僧，名為行誠無凡，由此擺脫軍籍，進而用自己的力量，創建寶稱庵，希望可為張肯堂孫茂滋留下容身之所，以報張肯堂知遇之恩，並且完成他倆間的約定，此亦顯示汝應元堅毅不拔的軍人性格。

無凡和尚出家後，在〈守墓僧無凡塔志銘〉中，有詳述無凡和尚出家後的際遇。和尚在辛卯年（應為辛巳年，順治八年，永曆年，1651），舟山被清軍攻破後，張肯堂以二十七人殉死，獨命茂滋逃出。無凡入舟

¹²⁸ 王連勝，《普陀洛迦山志》，頁 469-470、616。

¹²⁹ 同上註，頁 617。

山，則已失茂滋所在。乃求葬故主。清軍諸帥欲把他斬首，有一帥因佞佛，憐其為僧人，好語勸解，說：「『汝亦義士，然此骨非汝所得葬也，不畏死耶？』無凡曰：『願葬故主而死，雖死不恨。』其帥乃曰：『吾今許汝葬，葬畢來此。』曰：『諾。』乃歸殮張公并諸骨為一大冢。瘞之，徑詣轅門，諸帥皆驚異，乃命安置太白山中。」¹³⁰無凡即不自由，乃密遣人四出，找尋茂滋。聞其被羈鄞獄中，即令同院僧之出入帥府者，為前許葬之帥言：「『無凡精曉禪理，可語也。』其帥大喜，遽延與語，相得甚歡，則乘間為言：『茂滋，忠臣裔，可矜，且孺子無足慮，請往視焉。』許之，無凡請之當事，求出茂滋，不得。以合山行眾請之，又不得，請以身代，又不得。」¹³¹最後，因鄞之義士陸宇燦以閤門四十餘口擔保，而閩中劉貢士亦為言之，茂滋乃得出。無凡又為力請，竟得放歸華亭。數年，茂滋病卒。無凡遂終身守張公之墓，老死於普陀。¹³²

無凡和尚不但獲葬故主的屍骨，也能終身照顧張肯堂的孫子，完成肯堂托孤之約，另外，從碑文中又可發現，無凡和尚是以佛理交接清軍統帥，其願望才因此可以實現。在順治三年（1646），無凡自福州往附舟山黃斌卿，此時也是他逃禪為僧之年，從這年至順治八年舟山被攻破，已歷五個寒暑。由無凡精曉佛理，可知他出家期間應該是全心鑽研佛學，此一方面可藉佛門哲理，平復自己未能反清復國的受創之心；另一方面亦因成為佛門化外之民，免於殉國的命運，用自己的餘生，完成張氏所託的未竟之命。以汝應元的例子來看，他屬於出家後，即潛心修行的僧侶，雖未因禪悅而入佛門，但是其確實有認真學習過著出家人的生活，安份老死於普陀山的寶稱庵。在晚明國破之時，除了汝應元逃禪普陀外，傳說在魯王監國下，擔任太常寺博士的沈光文，也因魯監國元年（1640）

¹³⁰ 同註 129。

¹³¹ 同註 129。

¹³² 同註 129。

魯王兵敗，隱居普陀山為僧。普陀山懸居海外，常成為在大陸兵敗者逃匿的地方，又因是佛門聖地，反清無望者來到此地，也有出家為僧者。¹³³

六、結論

明代佛教聖地普陀山屢廢屢興，終於奠定今日的規模。洪武年間，因為要防止倭寇佔山為據，進而侵擾大陸，當時信國公湯和便廢山遷寺，把相關文物移到寧波栖心寺，自此普陀香火沉寂荒廢。¹³⁴永樂、正德年間，乃有祖芳、淡齋和普賢等僧人，急赴到山興復，但礙於官禁，始終無法成功。¹³⁵至嘉靖年間，倭寇再起，朝廷防倭官員又決意封山，而且出兵趨使名山僧眾離開海島，如有違例者，更被發配充軍，可說是非常

¹³³ 順治元年（崇禎十七年，1644），福王稱帝於南京，沈光文以鄉試副榜恩入太學。清軍南下，於順治二年（弘光元年，1645），攻克鎮江，進而陷南京，隨即潞王監國杭州又投降滿清。沈光文此時在台州起兵，擁護魯王監國，並移師紹興，其被授以太常寺博士。清順治三年（魯王監國元年，隆武二年，1646），他參預畫江之師。但因為天旱，錢塘江水淺，清軍渡江又攻破畫江之師。魯王出奔，沈光文隱居普陀山為僧，後來魯王便定都長垣（馬祖）。順治四年（魯監國二年，永曆元年，1647），光文管理琅江軍務，被晉升為工部郎中。順治九年（魯監國七年，永曆六年，1652），粵事不利，光文欲往泉州挈家逃難，不料在海上遭遇颶風，被飄流到台灣，他的復國大業也因此中斷。陳漢光，《台灣詩錄（上）》（台中：台灣省文獻委員會，1984年），頁44。林煜真，〈沈光文及其文學研究〉（中山大學中國文學系碩士論文，1998年），頁27-38。石萬壽，〈沈光文事蹟新探〉，《台灣風物》43卷2期（1993年），頁15-36。盛成，〈沈光文之家學與師傅〉，《台灣文獻》12卷3期（1961年），頁46-62。龔顯宗，〈沈光文的生平事蹟與文教貢獻〉，《歷史月刊》141期（1999年），頁34-38。施懿琳，《從沈光文到賴和：台灣古典文學的發展與特色》（高雄市：春暉，2000年），頁19-27。陳丹馨，〈台灣光復前重要詩社作家作品研究〉（東吳大學中國文學研究所碩士論文，1991年），頁1-110。徐一智，〈明遺民的抉擇與處境——以王忠孝、李茂春、沈光文為例〉，頁26-31。

¹³⁴ 裘璉，《南海普陀山志》，收入《四庫全書存目叢書》，史部，冊239（台北：莊嚴文化，1996年），頁37。

¹³⁵ 王連勝，《普陀洛迦山志》，頁461。

嚴厲地執行移寺政策，其時普陀文物則被遷到浙江招寶山。¹³⁶

明代普陀山香火寂寥的情況，到萬曆年間便獲得改善。明神宗因母親慈聖皇太后崇佛與欲賜大藏經給普陀，便翼教於上，他們母子即決定支助、興復聖山。從萬曆十四年起，陸續頒賜藏經、金錢、佛像、丹藥、旛幢和經袱等，齎施到山，亦吸引一些重要人士例如魯王、參將侯繼高等，佈施錢物給山裏寺院。¹³⁷及至晚明，更修築連接各佛寺的香路，為遺民逃禪的好出處。屢次興廢，終將不至於沉滅，即為明代佛教聖地普陀山發展之現象。

明代因為普陀山屬於佛教之香火道場，因此，才使其能從幾乎荒廢的地步，走向興盛及擴大之境界。明王朝對佛教採取充分利用又嚴格控制的政策，實行僧俗隔離的結果，使得佛學思想不能普及於民心，而著重現世利益的各種信仰因此興盛，傳承觀音信仰的普陀山，也在此時漸漸地走向繁榮的境界。¹³⁸從朱元璋（明太祖）即位後，便對佛教進行整理，防止佛教和政治、社會等勢力結合，而成為反動的基礎。洪武元年（1368），他在金陵（南京）天界寺設立善世院，命令左善世慧曇（1304－1371）主持，並且管理全國的佛教，其下設立僧官，用以對佛教教徒進行控管。¹³⁹洪武十五年（1382），又將天下寺院分成禪、講、教三種類別，當中「禪」者是指禪宗；「講」指華嚴、天台等諸宗派；「教」者乃指為人民舉行佛事的僧侶寺院，規定除了從事瑜伽顯密法事，為死者舉

¹³⁶ 同上註，頁 167。

¹³⁷ 王彥亨編，《普陀洛迦新志》，頁 209。

¹³⁸ 潘桂明，《中國佛教百科叢書：歷史卷》（台北：佛光文化，1999 年），頁 580。

¹³⁹ 野上俊靜著、釋聖嚴譯，《中國佛教史概說》（台北：商務，1993 年），頁 175。龍池清，〈明太祖的佛教政策〉，收入《中國佛教史論集（六）明清佛教史篇》（台北：大乘文化，1977 年），頁 6。方志遠，〈明朝統治者對佛道二教的利用與限制〉，《文史知識》10 期（1997 年），頁 18-25。陳高華，〈朱元璋的佛教政策〉，《明史研究》輯 1（1991 年），頁 110-118。樂壽明，〈朱元璋與佛教〉，《學術月刊》1983 年 4 月號（1983 年），頁 21-25。

辦追善供養和爲生者求福等活動之瑜伽教僧能與民眾接觸外，從事禪修與鑽研佛理的禪、講僧，不可和人民有所交結，需要專心在寺院中修行，寺院中的事務由設砧基道人幫助解決。¹⁴⁰另外，政府又限制出家人口，禁止寺田買賣，欲防止奸者入佛門奪利。如此措施使得具民俗性質的瑜伽教僧充斥人間，有佛學解行修爲的僧侶日漸減少，人們對佛教印象日差。¹⁴¹在民眾間，宣揚「一心念佛」簡單修行的淨土信仰成爲佛教主流，同時祈求現世利益的菩薩信仰也普遍加強。¹⁴²

雖然明代中期以後，有神宗母子信佛，並且護教於上，陽明心學興起，使得一些士大夫禪悅風氣盛行等因素，促使佛教稍呈復興之勢。¹⁴³然而，具民俗性之滿足現世利益和個人願望的菩薩信仰，依然瀰漫人間，加上明朝佛教政策在明太祖制定後，往後各代並沒有重大的變化，所以使得屬於觀音信仰之名山，且表現出具有「香火道場」特點的普陀山，其規模亦在逐漸興盛與擴大。¹⁴⁴雖有因朝廷海禁等政策，而一時被封禁，然終究還是擋不住信徒欲朝拜之心，經歷明代的發展與經營，最後還是

¹⁴⁰ 龍池清，〈明代の瑜伽教僧〉，《東方學報》11冊之1（1940年），頁405-413。

¹⁴¹ 關於明代念佛往生的情況可參考：釋慧嚴，〈明末清初中國佛教的概況〉，《中國佛教》29卷4期（1988年），頁10-17。李利安，〈明末清初禪宗的基本走向〉，《宗教哲學》4卷2期（1998年），頁155-163。釋慧嚴，〈居士佛教的樣態〉，《中國佛教》29卷6期（1988年），頁33-37。

¹⁴² 陳玉女，〈明萬曆時期慈聖皇太后的崇佛——兼論佛、道兩勢力的對峙〉，《國立成功大學歷史學報》23期（1997年），頁1-51。

¹⁴³ 荒木見悟著、如實譯，〈陽明學與明代佛學〉，《佛光學報》4期（1979年），頁173-193。暴鴻昌，〈明季清初遺民逃禪現象論析〉，《江漢論壇》3期（1992年），頁57-62。

¹⁴⁴ 所謂「香火」意義是：作爲佛法的象徵。本文所言普陀山爲「香火寺院」、「香火道場」，乃是指它被視爲觀音應現之地，其展現出觀世音菩薩的修行及思想，並承受信眾奉予觀音的香火。此種香火寺院有別於其它寺院，香火特別興旺，是觀音信仰的代表者。曉文，〈釋香火〉，《北京師範學院學報》5期（1992年），頁69-70。

奠定普陀山發展的基礎。¹⁴⁵

附錄一：《普陀洛迦新志》中明代檀越佈施一覽表

年代	佈施者	佈施內容
嘉靖六年 (1527年)	河南王	河南王賜琉璃瓦三萬，鼎新無量殿。
嘉靖年間	魯王	嘉靖年間，魯王建琉璃殿梵王宮。
萬曆十四年 (1586年)	明神宗	遣內官太監張本、御用監太監孟延安，齎賜皇太后刊印續入藏經四十一函、舊刊藏經六百三十七函、裏經鑄袱六百七十八件、觀音金像一尊、善財、龍女各一尊、金紫袈裟一襲於寶陀寺，立靜室五十三處。
萬曆二十七年 (1599年)	明神宗	遣漢經廠掌壇御馬監太監趙永曹，奉齎大藏經六百七十八函、《華嚴

¹⁴⁵ 明代中葉至清代，普陀山香火情形可再參考以下記錄：《七修類稿》言：「世以觀音所居，天下善信人常走拜到彼。時見善財或白鶯哥，每每聞之。昨讀元人張光弼詩，有普陀山一律，引以至寺作佛事七晝夜，祈見觀世音、善財，隨心應見，大眾瞻仰，無不慶讚。」郎瑛，〈普陀洛迦山〉，《七修類稿》，頁 85。

《北游錄》言：「魯藩駐舟山時，求日本兵不應，僧湛微嘗航海，知倭重佛藏經，遂說阮進曰：『若得旃檀佛三尊，藏經全部，倭兵可立援也。』進信之，苦無藏經。普陀山僧紹祥以萬曆間賜普陀寺藏經在，進善之，奏請柔遠，魯藩報可。」談遷，〈藏不入倭〉，《北游錄》（北京：中華書局，1995年），頁 410。

《萇楚齋續筆》言：「各省廟宇皆有香火最盛之處……如吾皖則九華山、江蘇則茅山、金山、焦山、浙江則普陀山……隔省人士不遠千里前來頂禮者，猶往來不絕。」劉聲木，〈各省香火盛處〉，《萇楚齋續筆》卷 4（北京：中華書局，1998年），頁 317。

郎瑛記載為明代中葉的情形，而談遷則記載普陀山明末的狀況，另劉聲木的說法即呈現清代聖山的情況，可知自明中葉開始，尤其是萬曆年間奠定基礎後，至晚明，萬曆皇帝所賜得文物仍在；及至清代，普陀香客依然不絕，聖山香火持續不墜。

		經》一部、諸品經二部、滲金觀音像一尊給寶陀寺。
萬曆三十年 (1602年)	明神宗	四月，遣御用監太監張隨，同內官監太監王臣，齎賜帑金千兩，督造藏殿，飯僧銀一千八百兩，誦禮《觀音經》銀三百兩、《觀音經》一藏。
萬曆三十三年 (1605年)	明神宗	仍遣張隨同御馬監太監黨禮、張然，齎賜帑金二千兩，督造普陀禪寺，又僧齋銀三百兩及織紵旛幢、金花丹藥等物、《金剛般若經》一藏、《觀音普門品經》一藏，賜額「護國永壽普陀禪寺」，太后又賜建寺銀三千兩，踰年工竣，復命復遣中貴錫玉帶以鎮山門。
萬曆三十四年 (1606年)	明神宗	准御馬監太監黨禮之請，賜海潮寺額為「護國鎮海禪寺」。
萬曆三十五年 (1607年)	明神宗	遣黨禮齎賜帑金千兩予護國鎮海禪寺，建御製碑亭，祝釐飯僧。
萬曆三十七年 (1609年)	明神宗	遣張隨，齎賜帑金千兩到山飯僧，延僧於普陀禪寺檢閱藏經三年。
萬曆三十九年 (1611年)	明神宗	遣張隨等齎賜帑金千兩，祝釐飯全山僧，又遣黨禮等，齎賜鎮海禪寺大藏經。
萬曆年間	魯王	魯王歲致米飯大眾，賜普陀禪寺赤金像一座，重三十斤。
天啓七年 (1627年)	崇王	崇王由檳捐資重建藥師殿，書「法門龍象」額。

天啓年間	皇貴妃	承乾宮皇貴妃遣官進香。
天啓年間	陶崇道	陶崇道會稽人，官方伯，於磐陀庵西，倡緣築堤，墾田數十畝，以充香積，又捐資建藥師殿。
天啓年間	梁文明	梁文明定海都司因祈嗣有感，捐資建白華庵。
崇禎十四年 (1641年)	田弘	上命國戚田弘捧御香，祈福普陀大士。
崇禎年間	方應明	明季方應明官海憲，捐俸重建磐陀庵。
崇禎年間	蘇若霖	內官蘇若霖捐己資千餘兩，佈施全山寺院。

資料來源：王亨彥，〈檀施〉，《普陀洛迦新志》卷4（台北：明文，1980年），頁209-216。

參考書目

一、藏經

福徵述，《憨山老人年譜自述實錄》，收入《中華大藏經》輯2，冊88。

實叉難陀譯，〈菩薩住處品〉，《華嚴經》卷45，《大藏經》冊10。

二、古籍

朱頤坦，〈明萬曆魯王補陀山碑〉，收入王連勝，《普陀洛迦山志》，上海：古籍，1999年。

沈德符，〈京師敕建寺〉，《萬曆野獲編》，收入《中華野史》，「明朝卷（三）」

卷 27，濟南：泰山，2000 年。

汪鏜，〈重修寶陀禪寺記〉，收於王彥亨編，《普陀洛迦新志》卷 5，收入《中國佛寺史志彙刊》輯 1 冊 10，台北：明文，1980 年。

周汝登，〈南都會語〉，《東越證學錄》，收入《四庫全書存目叢書》卷 3，台北：莊嚴，1999 年。

周應賓，〈明萬曆新建內官三公祠碑〉，《重修普陀山志》，收入《中國佛寺史志彙刊》輯 1 冊 9，台北：明文，1980 年。

胡宗憲，〈雜誌第十一之九寺觀〉，《嘉靖浙江通志》，收入《天一閣明代方志選刊續編》冊 24，上海：上海書店出版，1990 年。

張隨，〈進普陀山志表〉，收入王連勝，《普陀洛迦山志》，上海：古籍，1999 年。

陶望齡，〈辛丑入都寫君爽弟書十五首〉，《歇菴集》卷 16，台北：偉文，1976 年。

黃潤玉，〈寺觀志〉，《寧波簡要志》，收入《四明叢書》集 3 卷 5，台北：新文豐，1988 年。

董其昌，〈普陀山修路碑記〉，收於王彥亨編，《普陀洛迦新志》，收入《中國佛寺史志彙刊》輯 1 冊 10，台北：明文，1980 年。

劉恩至，〈倭情叵測·海鬻難開〉，收入王連勝，《普陀洛迦山志》，上海：古籍，1999 年。

劉聲木，〈各省香火盛處〉，《萇楚齋續筆》卷 4，北京：中華書局，1998 年。

談遷，〈藏不入倭〉，《北游錄》，北京：中華書局，1995 年。

歸莊，〈冬日感懷和淵公韻，兼貽山中諸同志〉，《歸莊集》，上海：古籍出版社，1984 年。

釋際祥，〈淨慈寺總敘〉，《淨慈寺志》卷 1，台北：宗青，1994 年。

- 顧炎武，〈禁僧〉，《日知錄》，湖南：岳麓書社，1983年。
- 王彥亨編，《普陀洛迦新志》，收入《中國佛寺史志彙刊》輯1冊10，台北：明文，1980年。
- 王連勝，《普陀洛迦山志》，上海：古籍，1999年。
- 朱元璋，《明太祖集》，安徽：黃山書社，1991年。
- 李洵校注，《明史食貨志校注》，北京：新華書店，1982年。
- 李國祥，《明實錄類纂》，「浙江上海卷」，武漢：武漢出版社，1995年。
- 郎瑛，《七修類稿》，北京：新華書店，1998年。
- 秦耀曾，《普陀山志》，台北：文海，1983年。
- 張居正等撰，《世宗實錄》，台北：中央研究院歷史語言研究所，1984年。
- 張廷玉，《新校本明史》，台北：鼎文，1975年。
- 陳子龍，《陳子龍詩集》，上海：古籍，1983年。
- 陳寥士，《七塔寺志》，收入《中國佛寺史志彙刊》輯1，冊15，台北：明文，1980年。
- 彭際清，《二林居集》，台北：石園，1971年。
- 裘璉，《南海普陀山志》，收入《四庫全書存目叢書》，史部，冊239，台南：莊嚴文化，1995年。
- 劉若愚，《酌中志》，北京：古籍出版社，1994年。
- 鄭若曾，《籌海圖編》，台北：台灣商務印書館，1983年。
- 鄭曉，《吾學編》，北京：書目文獻出版社，1988年。
- 鍾毓龍，《杭州兵禍》，杭州：杭州圖書館，1983年。
- 嚴從簡，〈日本〉，《殊域周咨錄》卷2，台北：華文，1967年。

三、專書

- 于君方著、陳懷宇譯，《觀音》，台北：法鼓文化，2009年。
- 方立天，《中國佛教與傳統文化》，台北：桂冠，1990年。

- 方豪，《中西交通史（下）》，台北：中國文化大學出版部，1982年。
- 王景琳，《中國古代寺院生活》，陝西：人民出版社，1991年。
- 王鏡輪，《故宮寶卷》，台北：實學社，2003年。
- 朱洪斌，《普陀山》，北京：中國旅遊出版社，1981年。
- 舟山市文聯編，《普陀山觀音傳說》，舟山：浙江攝影出版社，1992年。
- 何春茂，《中西外交通史》，北京：中國社會科學出版社，1996年。
- 吳重翰，《明代倭寇犯華史略》，上海：商務，1939年。
- 李祖榮等著，《吳越首府杭州》，浙江：人民出版社，1997年。
- 李富華，《中國古代僧人生活》，台北：商務，1998年。
- 李富華，《漢文佛教大藏經研究》，北京：宗教文化，2003年。
- 施懿琳，《從沈光文到賴和：台灣古典文學的發展與特色》，高雄市：春暉，2000年。
- 秦孟瀟，《中國佛教四大名山圖鑑》，東京：柏書房株式會社，1991年。
- 馬西沙，《中國民間宗教史》，上海：上海人民出版社，1998年。
- 張天澤著、姚南譯，《中葡早期通商史》，香港：中華，1988年。
- 張邦基，《墨莊漫錄》，台北：新文豐，1985年。
- 張增信，《明季東南中國的海上活動》，台北：東吳大學中國學術著作獎助委員會，1988年。
- 野上俊靜著、釋聖嚴譯，《中國佛教史概說》，台北：商務，1993年。
- 陳玉女，《明代二十四衙門宦官與北京佛教》，台北：如聞出版社，2001年。
- 陳尙勝，《中國海外交通史》，台北：文津，1997年。
- 陳尙勝，《懷夷與抑商：明代海洋力量興衰研究》，濟南：山東人民出版社，1997年。
- 陳垣，《明季滇黔佛教考》，台北：彙文堂，1987年。
- 陳琴富，《海天佛國觀音聖地普陀山》，台北：靈鷲山般若出版社，2002年。

- 陳榮富，《浙江佛寺史話》，寧波市：寧波出版社，1999年。
- 陳漢光，《台灣詩錄（上）》，台中：台灣省文獻委員會，1984年。
- 黃敏枝，《宋代佛教社會經濟史論集》，台北：學生，1989年。
- 楊國楨，《閩在海中——追尋福建海洋發展史》，南昌：江西高校出版社，1998年。
- 趙園，《明清之際士大夫研究》，北京：北京大學出版社，1999年。
- 潘桂明，《中國佛教百科叢書：歷史卷》，台北：佛光文化，1999年。
- 鄭石平，《中國四大名山》，上海：文化出版社，1985年。
- 鄭克晟，《明代政爭探源》，天津：古籍出版社，1988年。
- 薛冬、程東，《普陀山》，北京：北京燕山出版社，1993年。
- 謝凝高，《中國的名山與大川》，台北：台北商務印書館，1994年。
- 釋聖嚴，《明末佛教研究》，台北：東初，1993年。
- 釋聖嚴，《普陀訪聖蹟》，台北：法鼓文化，2001年。
- 鎌田茂雄著、關世謙譯，《四大名山的故事》，台北：圓明，1995年。
- 布施玉森，《中國佛教四大聖山》，東京：雛忠會館株式會社，1991年。
- Naquin, Susan & Yü, chun-fang, eds. *Pilgrims and Sacred Sites in China*, Berkeley: University of California Press, 1992.
- Yü, Chün-fang (于君方), *Kuan-yin the Chinese Transformation of Avalokitesvara*, Columbia University Press, 2001.

四、論文

- 于君方，〈進香時節朝觀音〉，《香光莊嚴》44期，嘉義：香光莊嚴雜誌社，1995年。
- 方志遠，〈明朝統治者對佛道二教的利用與限制〉，《文史知識》10期，北京：中華書局，1997年。
- 王和平，〈『海天佛國』的魅力——普陀三大寺瑣談〉，《文史知識》3期，

- 北京：中華書局，1987年。
- 王思治，〈論清初「遺民」反清態度的轉變〉，《社會科學戰線》1期，長春市：社會科學戰線雜誌社，1998年。
- 王春瑜，〈論明代宦官與明代文化〉，收入《明清史散論》，上海：知識出版社，1996年。
- 王連勝，〈海上絲綢之路——普陀山高麗道頭探軼〉，《浙江海洋學院學報》2002年1期，浙江：海洋學院，2002年。
- 王連勝，〈普陀山觀音道場之形成與觀音文化東傳〉，《浙江海洋學院學報》2004年3期，浙江：海洋學院，2004年。
- 古方，〈佛教四大名山之一——普陀山〉，收入《中國佛教寺塔史志》，台北：大乘文化，1978年。
- 白謙慎，〈傅山與魏一鰲——清初明遺民與仕清漢族官員關係的個案研究〉，《美術史研究集刊》3期，台北市：國立台灣大學藝術史研究所，1996年。
- 石萬壽，〈沈光文事蹟新探〉，《台灣風物》43卷2期，台北：台灣風物雜誌社，1993年。
- 何孝榮，〈明成祖與佛教〉，《佛學研究》2001年1期，北京：佛學研究雜誌社，2001年。
- 吳大昕，〈海商、海盜、倭寇：明代嘉靖大倭寇的形象〉，暨南國際大學歷史學研究所碩士論文，2002年。
- 呂以春，〈普陀山歷史沿革考〉，《杭州大學學報》16卷3期，杭州：杭州大學，1986年，頁121-125
- 李利安，〈明末清初禪宗的基本走向〉，《宗教哲學》4卷2期，台北：中華民國宗教哲學研究社，1998年。
- 李東華，〈梯山航海——海外貿易的發展〉，收入《中國文化新論：經濟

- 篇》，台北：聯經，2000年。
- 李桂紅，〈普陀山佛教文化〉，《四川大學學報》2004年4期，成都：四川大學，2004年。
- 周紹良，〈明萬曆年間爲九蓮菩薩編造的兩部經〉，《故宮博物院院刊》2期，北京：故宮博物院，1985年。
- 林彩紋，〈明代倭寇——以其侵掠路線及戰術爲中心〉，中國文化大學日本研究所碩士論文，1988年。
- 林煜真，〈沈光文及其文學研究〉，中山大學中國文學系碩士論文，1998年。
- 林麗月，〈「大歷史」觀點與歷史教學——以明代海禁政策的相關問題爲例〉，《中等教育》42卷4期，台北：中等教育學會，1991年。
- 邵廷采，〈明遺民所知傳〉，《思復堂文集》，台北：華世，1977年。
- 韋驥，〈宦官意識和宦官現像〉，收入《明代宦官政治》，保定：花山文藝，1998年。
- 徐一智，〈明代上天竺講寺觀音信仰之研究〉，《法光學壇》7期，台北：法光佛教文化研究所，2003年。
- 徐一智，〈明代觀音信仰之研究〉，中正大學歷史研究所博士論文，2007年。
- 徐一智，〈明遺民的抉擇與處境——以王忠孝、李茂春、沈光文爲例〉，收入《『明清變動社會的探討』青年學者論文發表會論文集》，中央大學歷史研究所，2005年。
- 徐時儀，〈海天佛國普陀山〉，《中國典籍與文化》1期，南京：江蘇古籍出版社，1994年。
- 荒木見悟著、如實譯，〈陽明學與明代佛學〉，《佛光學報》4期，高雄：佛光學報編輯委員會，1979年。
- 崔正森，〈五台山與普陀山佛教文化交流〉，《五台山研究》1998年3期，山西：五台山研究會，1998年。

- 張明華，〈普陀山佛教興衰與社會穩定〉，《浙江消防》2000年3期，2000年。
- 曹永和，〈試論明太祖的海洋交通政策〉，收入《中國海洋發展史論文集》輯1，台北：中央研究院三民主義研究所，1984年。
- 盛成，〈沈光文之家學與師傅〉，《台灣文獻》12卷3期，1961年。
- 陳丹馨，〈台灣光復前重要詩社作家作品研究〉，東吳大學中國文學研究所碩士論文，1991年。
- 陳玉女，〈明代中葉以前宦官、僧官與廷臣的連結關係〉，《國立成功大學歷史學報》22期，台南：成功大學，1996年。
- 陳玉女，〈明萬曆時期慈聖皇太后的崇佛——兼論佛、道兩勢力的對峙〉，《國立成功大學歷史學報》23期，台南：成功大學，1997年。
- 陳高華，〈朱元璋的佛教政策〉，《明史研究》輯1，北京：明史研究雜誌社，1991年。
- 程俊，〈論舟山觀音信仰的文化嬗變〉，《浙江海洋學院學報》20卷4期，浙江：海洋學院，2003年。
- 楊啓樵，〈明代諸帝之崇尚方術及其影響〉，收入《明代宗教》，台北：學生，1968年。
- 鄧軍濤，〈高僧一山一寧東渡日本與元代的中日文化交流〉，《隴東學院學報》2004年2期，2004年。
- 廖肇亨，〈明末清初遺民逃禪之風研究〉，台灣大學中國文學研究所碩士論文，1994年。
- 趙洪英、徐亮，〈普陀山觀音信仰的歷史、傳說及其影響〉，《民俗曲藝》138期，台北：民俗曲藝雜誌社，2002年。
- 暴鴻昌，〈明季清初遺民逃禪現象論析〉，《江漢論壇》3期，武昌：江漢論壇編輯部，1992年。
- 樂壽明，〈朱元璋與佛教〉，《學術月刊》1983年4月號，上海：人民出版社

- 社，1983年。
- 蔣竹山，〈評《中國的進香與朝聖地》〉，《新史學》3卷4期，台北：新史學雜誌社，1993年。
- 鄭樑生，〈太田弘毅著《倭寇——商業、軍事史的研究》〉，《淡江史學》14期，台北：淡江大學，2003年。
- 鄭樑生，〈明代倭寇研究之回顧與前瞻——兼言倭寇史料〉，《淡江史學》11期，台北：淡江大學，2000年。
- 鄭樑生，〈靖倭將軍俞大猷〉，《淡江史學》12期，台北：淡江大學，2001年。
- 鄭學軍，〈康熙與普陀山法雨禪寺〉，《浙江海洋學院學報》19卷1期，浙江：海洋學院，2002年。
- 曉文，〈釋香火〉，《北京師範學院學報》5期，北京：北京師範學院，1992年。
- 賴育鴻，〈明嘉靖年間的海寇〉，《中興史學》9期，台中：中興大學，2003年。
- 賴建成，〈吳越佛教之發展〉，文化大學史學研究所碩士論文，1986年。
- 龍池清，〈明太祖的佛教政策〉，收入《中國佛教史論集（六）明清佛教史篇》，台北：大乘文化，1977年。
- 謝正光，〈清初的遺民與貳臣——顧炎武、孫承澤、朱彝尊交遊考論〉，《漢學研究》17卷2期，台北：漢學研究中心，1999年。
- 釋見曄，〈洪武時期佛教發展之研究——以政策、僧侶、寺院為中心〉，中正大學歷史研究所碩士論文，1994年。
- 釋慧嚴，〈居士佛教的樣態〉，《中國佛教》29卷6期，台北：中國佛教月刊社，1988年。
- 釋慧嚴，〈明末清初中國佛教的概況〉，《中國佛教》29卷4期，台北：中國佛教月刊社，1988年。

龔顯宗，〈沈光文的生平事蹟與文教貢獻〉，《歷史月刊》141 期，台北：歷史月刊雜誌社，1999 年。

石野一晴，〈明代萬曆年間における普陀山の復興——中國巡禮史研究序說〉，《東洋史研究》64 卷 1 號，東京：東洋史研究會，2005 年。

神泰純，〈普陀山の仏教——資料紹介を兼ねて〉，《大正大學研究紀要》71 期，東京：大正大學出版部，1986 年。

清水泰次，〈明代的寺田〉，《東亞經濟研究》卷 8，東京：東亞經濟研究會，1924 年。

龍池清，〈明代の瑜伽教僧〉，《東方學報》11 冊之 1，京都：京都大學人文科學研究所，1940 年。

五、其他

于君方，〈「一九八七年進香」錄影帶稿本〉，頁 1-5（進香上天竺講寺）。

（責任編輯：林璧珠）

玄奘佛學研究

Hsuan Chuang Journal of Buddhist Studies

佛教史專輯



玄奘大學
Hsuan Chuang University

第十四期

中華民國九十九年九月

玄奘佛學研究 第十四期

中華民國九十九年九月出版

- 發行人：王鼎銘 玄奘大學校長
主任委員：釋昭慧 玄奘大學文理學院院長
主編：黃運喜 玄奘大學宗教學系教授
本期總編輯：侯坤宏 國史館纂修
本期編輯委員：丁敏 國立政治大學中國文學系教授
王雷泉 復旦大學宗教研究所所長
邱敏捷 台南大學國語文學系教授兼系主任
侯坤宏 國史館纂修
張新鷹 中國社會科學院網路中心主任、編審
張璿文 輔仁大學英文系副教授兼進修部英文系主任
黃夏年 中國社會科學院世界宗教研究所編輯室主任
黃運喜 玄奘大學宗教學系教授
葉海煙 長榮大學哲學與宗教學系教授兼系主任
羅宗濤 玄奘大學中文系講座教授
釋昭慧 玄奘大學宗教學系教授兼系主任
執行編輯：釋堅意 釋傳法
責任編輯：釋傳法、釋心皓、釋心宇、釋道蔚、釋耀行、林璧珠。美編：釋明一。英文校對：林碧津、許莉美。

-
- 發行者：玄奘大學
發行地址：300 台灣新竹市香山區玄奘路 48 號
電話：03-5302255（分機 4201）
傳真：03-5391238
電子郵件：hcu10@wmail.hcu.com.tw
網址：<http://ird.hcu.edu.tw/front/bin/cglist.phtml?Category=129>
印刷：力群印刷有限公司
工本費：新台幣 250 元

版權所有・請勿翻印 ISSN 1813-3649

編輯報告

爲突出研究主題，本刊自 12 期即以「人間佛教與印順學」爲專輯出版，第 13 期是「天台學專輯」，本期是以「中國佛教史」爲專輯，計收論文 6 篇，其中 1 篇關於遼代，2 篇關於明代，1 篇是民國時代，2 篇關於 1949 年以後的中國大陸。爲方便讀者掌握各篇內容，分別介紹如下：

一、蔣武雄〈從碑銘探討遼代修建寺院與經費來源〉，作者以爲，遼代盛行佛教，信仰者衆，有些寺院不僅財力雄厚，且能獲得皇親貴族等之捐助，有遼一代，修建寺院十分頻繁。文中即根據遼人所撰碑銘，探討遼代修建寺院與經費相關問題。

二、徐一智〈明代政局變化與佛教聖地普陀山的發展〉，據作者研究，普陀山是觀音菩薩在中國顯現的淨土，其發展在明代最爲關鍵，而其興衰與政府政策有關，洪武年間，爲防止倭寇入侵，把山中寺院遷到內地，並封禁普陀山。此禁令到萬曆年間才解除，時神宗因其母信佛，決定保護普陀山，對寺院賞賜甚豐。經過神宗護持，普陀山信徒逐漸增加。

三、陳玉女〈晚明僧俗往來書信中的對話課題——心事·家事·官場事〉，作者指稱，晚明僧俗間書信往來頻繁，與當時尺牘風盛行有關。透過書信，在家居士可將內心苦惱，吐露給信賴的僧人。許多難啓齒的心事、家事與官場糾葛等事，也可在書簡中討論。由中可窺知晚明士人因塵世之累，而無法專致於佛道的憂心。佛教「入世即出世」的理念，讓徘徊於出世入世間迷惘的士人，安適於俗世塵勞與學佛之道。晚明士人不易斷然捨俗，多以居士身護持佛法之因即在於此。

四、黃英傑〈太虛大師的顯密交流初探——以日本密宗爲例〉，作者以太虛大師爲主，探討民初日本密宗回傳中國的歷史，文中所謂「顯密

交流」，其實只能算是單向的輸入。在太虛以《海潮音》等傳播媒體大力助推下，不少天台、華嚴各宗學人紛紛前往東瀛學習密法，太虛的施主們紛紛由顯歸密，幾乎推倒他所創立的武昌佛學院；雖在顯密間，曾引發多次論戰，但太虛在理想與現實間，仍抱持著復興密宗的胸懷。

五、黃夏年〈2008年中國大陸佛教研究綜述〉，中國大陸的佛教研究有其特色，2008年中國大陸佛教研究，首先表現在對佛教研究方法論的討論，如果中國佛教研究要走向世界，與國際接軌，就必須取得「話語權」，其中以「方法論」最關重要。此外，在傳統思想史和人物、佛教與民族問題、方志、密宗及考古等方面，均能取得新成果，展現出當代中國大陸佛教研究的特色。

六、侯坤宏〈中共學者對佛教的理解〉，本文透過范文瀾《唐代佛教》，以及任繼愈、侯外廬、唐長儒等人相關著作，由學術發展史角度，探討馬列思想影響下的中共學者如何理解佛教。文中分別從中共學者以馬列理論研究佛法、馬列理論解釋下的中國大乘宗派、改革開放以後的佛教研究等議題，論述中共學者解釋佛教的理論依據，以及他們筆下所呈現出的佛教面貌。

最後，非常感謝本期所有作者、匿名審查者以及編輯委員的付出，希望本刊能提供優質的論文給每一位讀者，也希望讀者能對我們呈現出來的研究成果不吝惠予指正！

總編輯 侯坤宏

玄奘佛學研究 第十四期

目 錄

中國佛教史專輯

從碑銘探討遼代修建寺院與經費來源	蔣武雄	1
明代政局變化與佛教聖地普陀山的發展	徐一智	25
晚明僧俗往來書信中的對話課題 ——心事·家事·官場事	陳玉女	89
太虛大師的顯密交流初探 ——以日本密宗為例	黃英傑	135
2008年中國大陸佛教研究綜述	黃夏年	165
中共學者對佛教的理解	侯坤宏	197

**Studies on Chinese Buddhist
History**

Discussion of Buddhist Temples Reconstruction in Liao Dynasty and its Funds Sources Recorded on the Stele Inscriptions	Chiang, Wu-hsiung	2
A Study on the Relationship between the Mount Putuo's Developments and Government Policies during the Ming Dynasty	Hsü, Yi-zhi	26
From the Dialogues in the Letters between Buddhist Monks and Believers in the Late Ming: Personal, Family and Official Affairs	Chen, Yuh-neu	90
Master Taixu's Communication of Exoteric and Esoteric Buddhism - An Example of Japanese Mantrayana	Huang, Ying-chieh	137
The 2008 Review of Buddhist Studies in Mainland China	Huang, Xia-nian	166
Chinese Communist Scholars' View of Buddhism	Hou, Kun-hung	198

晚明僧俗往來書信中的對話課題

——心事·家事·官場事

陳玉女*

摘要：

晚明僧俗之間書信的頻繁往來，似乎受到當時尺牘風氣盛行的影響。透過書信，在家居士可以將內心的諸多苦惱，向自己所信賴的僧侶釋放而出。難以啓齒的心事、家務與官場糾葛之事，亦得以於書簡中進行討論。這是在高度信賴的關係下所建構的僧俗溝通管道。其間可以看到晚明士人因塵世之累，導致無法專心致力於佛道的憂心、困頓之情。此時，佛教「入世即出世」的致用理念，發揮它勸慰的功能，讓猶豫、徘徊於出世入世之間而感到迷惘的士人，能夠安適在俗世勞務之中亦能成就道業的這條既融通又協調的學佛之路。如此適情適性，任士人優游其間，為其憂苦找到出口，應是晚明文人氣習下所端造出的在家學佛之道。也因此，晚明士人不易斷然捨俗剃髮，多半以居士身護持佛法，推動佛教的發展。

關鍵詞：晚明、僧俗、書信、對話、佛教

* 成功大學歷史學系教授

From the Dialogues in the Letters between Buddhist Monks and Believers in the Late Ming : Personal, Family and Official Affairs

Chen, Yuh-neu *

ABSTRACT:

In the late Ming Dynasty, correspondence exchange between Buddhist monks and believers had become very popular. Some believers elaborated and shared their distress, family affairs or the problems encountered in the offices with certain reliable monks. This kind of communication channel was based on a highly trustful relationship. From these letters, we can find out that some believers were not only extensively hampered by daily personal affairs, but also wondering between the realistic and Buddhist worlds or even enjoying within. It partially explains why there were so many believers in the late Ming who did not devote themselves to Buddhist practices as monks, but took an active role in the development of Buddhism, while still maintained their lay status.

Keywords : late Ming, Buddhist monks and believers, letters, dialogues, Buddhism

* Professor, Department of History, Cheng Kung University

一、前言

僧俗之間的往來，除了送往迎來的直接接觸外，書信的往返亦是聯繫雙方道情的重要管道。透過僧僧或僧俗之間寄與對方的書簡，可以貼切看到各自的佛學觀點與立場，尤其在居士方面，可以較具體窺見其學佛動機，及因各自職務、家務或社會等諸多俗務的糾結而生起離俗之情，但終究無法毅然捨俗的煩惱與矛盾。當中不少涉及家庭、社會的珍貴史料。書信中，雖然不乏夾雜恭維及噓寒問暖等形式上的文字書寫，如晚明謝肇淛（1567—1624）批評當時文人之間所流行的尺牘，說：「今人連篇累牘，半是頌德之諛言，尺紙八行，無非溫情之俚語。」¹但在其虛應之中，亦不時透露書寫的目的與真意，而直書個人內心秘密者亦屢屢可見。猶如馮夢禎（1548—1605）所言：「原夫尺牘之為道，敘情最真而致用甚博。」²

盛行於晚明的尺牘，寒暄、敘情之外，尚觸及個人心事、家事或公務等諸多層面的敘述。因此以晚明僧俗往來的書信，從事晚明佛教與社會關係的解讀，應不失為重要的線索，然相關的研究，猶待開展。誠如國家圖書館於2010年3月5日至3月28日舉辦「明代名賢尺牘特展」，請柬寫著：「明代尺牘作為文人間互通情愫的文字，更充分地反映了這一時期的社會狀況和文人的心境。」

目前學界研究尺牘者，多從個人書牘探討其思想特質、生活文化等。³又因尺牘為晚明通行文體之一，由文學或藝術角度入手者相對為多。晚

¹ 謝肇淛（明），〈事部二〉，《五雜俎》卷14（上海：上海書店出版，2001年），頁285。

² 馮夢禎（明），〈敘七子尺牘〉，《快雪堂集》卷1，收入《四庫全書存目叢書》冊165（台南：莊嚴文化事業有限公司，1997年），頁51。

³ 舉如：張嘯虎，〈湯顯祖尺牘的思想內涵與審美價值〉，《江西社會科學》5期（1984

明僧俗間書簡往來頻繁之習，也可能是受到尺牘流行風潮的影響。然而於明代佛教相關課題的研究上，尺牘資料的運用尚未得到普遍的關注。若或有之，仍是零星應用在解析僧俗的佛學觀點上，或作為佐證僧俗往來的統計資料。⁴

因此本文試圖從收錄於《明版嘉興大藏經》⁵之各禪師語錄、著述所載錄明代僧俗往來的書信，彙整其對話內容，一以探討僧人如何回應居士非僅止於佛教義理上的其他現實生活中的問題，二則觀察居士在學佛過程中所生起的種種心思，及其可能碰觸或必須面對的難題，包括他的心事、家務，以及官場上的諸多考量與應對。據研究，明中葉以後的居士多屬「文人士子階層」，⁶而本文所欲討論的僧俗間之書信往來，當中所指的「俗」，即是以士人階層的書簡為主要觀察對象。

但僅從僧人載錄的書信資料，從事問題的探討，自有其不足與偏頗之

年)，頁 132-137、67；溫至孝，〈袁宏道尺牘散文的藝術特色〉，《西北師大學報（社會科學版）》3 期（1991 年），頁 46-49；孫愛玲，〈從湯顯祖的尺牘看其文學家個性精神〉，《寧夏社會科學》1 期（1994 年），頁 83-86；趙延花，〈從湯顯祖的尺牘看他的「經濟」思想〉，《北方經濟》24 期（2006 年），頁 32-33；朱麗霞，〈宋懋澄尺牘的文化透析〉，《西南大學學報（人文社會科學版）》3 期（2006 年），頁 177-182；陳瑞玲，〈從一封明人「尺牘」看松江書家陸深對故鄉的態度〉，《東吳歷史學報》19 期（2008 年 6 月），頁 77-110；李季，〈由尺牘小說看袁小修之生活與個性〉，《中國文化大學中文學報》17 期（2008 年 10 月），頁 1-16 等；而陳鴻麒，〈流行與消費——論晚明尺牘商品的接受及生產〉（《中極學刊》7 期，2008 年 6 月，頁 45-69）一文，則別具觀點，從尺牘商品化及社會的消費心態，解析晚明尺牘文學之所以興盛的社會意涵，論點饒富趣味。

⁴ 像張聖嚴，《明末中國佛教の研究》（東京：山喜房佛書林，1975 年），「第二章 智旭の生涯」頁 79 所提及，明末佛教居士盛行，與智旭書簡往來和法與授受，還有交換問答的居士，大致達 74 人以上。

⁵ 《明版嘉興大藏經（徑山版）》（台北：新文豐出版公司，1987 年）。

⁶ 釋聖嚴，《明末中國佛教の研究》（台北：東初出版社，1987 年），「第四章 明末的居士佛教」，頁 246-248；白文固，〈明中後期的居士佛教初探〉，《青海民族學院學報（社會科學版）》33 卷 2 期（2007 年 4 月），頁 20-25。

處，因此居士的相關著述，亦是本文重要的參照文獻，以補可能之失。希望透過上述的問題探討，對於晚明士人喜與僧人交遊之心態、情狀，及晚明佛教與士人、社會之間的發展關係，能夠有著更深邃且具體的補白。

二、僧俗間道情之維繫與佛事之推展 ——由「疾病」關懷談起

「病痛」是僧俗間書信往來中常見的對話課題之一，也是促使雙方討論佛學，建立密切交流的重要契機。故本文一開始，也將以論病的書信，作為觀察的始點。

病為人生一大苦，伴隨而生的恐懼、無助，乃至束手無策的慌亂苦楚，莫可言喻。任誰都無法避免病痛之苦，因此該如何轉化病苦成為解脫生死之因緣，是佛教教義上的一大課題。⁷譬如雲棲株宏（1535—1615）回函松江徐警庵，勸其：「不宜服藥太多，不宜服藥太雜」，「節飲食慎起居之外，當空其心。萬緣放下，勿思慮、勿憂愁、勿瞋惱。」⁸開導江西黃彭池徹底根除病痛的根源，謂：

夫病從身生，身從業生，業從心生。心空則業空，業空則身空。
身且空，病安從生。願空其心，……不惟卻病，而道從此入矣。⁹

憨山德清（1546—1623）也以近似的觀點回信給患病的馮啓南，說：

⁷ 陳玉女，《明代佛門內外僧俗交涉的場域》，「第八章 佛門醫藥的社會服務與教化·第三節 轉化病苦的佛教醫療特色及其教化意義」（台北：稻鄉出版社，2010年），頁400-416。

⁸ 釋株宏（明），〈答松江徐警庵郡守廣瀉〉，《雲棲大師遺稿》卷20，收入《明版嘉興大藏經（徑山版）》冊33（台北：新文豐出版公司，1987年），頁131b。

⁹ 釋株宏（明），〈與江西黃彭池司理〉，《雲棲大師遺稿》卷20，收入《明版嘉興大藏經（徑山版）》冊33，頁136b。

老人與足下遊，將二十年矣。……知足下善病，此是足下慣熟法門。願室中不少師子座，令諸來者，同入幻病三昧，則此病為精進幢也。¹⁰

〈與聞子與〉信中，慰問：「居常善病，足下識此病源乎。」教示病乃因妄想而起，若能破除，則「法身日健，心地日明，不待脫而自脫矣。」¹¹

不管今昔，佛門僧眾，的確被賦予撫慰眾生心靈的社會角色。因此對於病者，情感上，僧人無不抱持高度關懷之情。但站在教化的理性角度，自欲藉機化導，期使徹底解脫生死之苦，方不失為僧之本色。釋德清的〈答柯復元孝廉〉一函，得見此情此景。德清告訴柯孝廉：「聞足下病甚，此心日夜懸念不已。」¹²關心病情之餘，重要的，更欲藉機闡述佛教的疾病觀點，激勵柯復元能夠由此跨越病苦之惱，明白病根所在，轉而提升生命層次。其言：

吾佛所言，一切諸病從妄想生。既妄想為諸病本，即知斷妄想，為一妙藥也。足下有志了生死大事，惜乎入此法門不深。前會時草草放過，將謂因緣有待，不意生死逼之，速如此耳。¹³

德清了解柯孝廉雖有志於解脫生死，然於法門尚未深入，更何況意志不堅。於是提醒：「足下清臞骨立，即無病亦病狀，況久病乎。計其調理極難，苟不以生死關捩一口咬定，一切世念情塵妄想思慮一時放下，定難取效。」建議：

¹⁰ 釋德清（明），〈與馮啓南孝廉〉，《憨山大師全集》卷 8，收入《明版嘉興大藏經（徑山版）》冊 22，頁 476c。

¹¹ 釋德清（明），〈與聞子與〉，《憨山大師全集》卷 8，收入《明版嘉興大藏經（徑山版）》冊 22，頁 478c。

¹² 釋德清（明），〈答柯復元孝廉〉，《憨山大師全集》卷 7，收入《明版嘉興大藏經（徑山版）》冊 22，頁 464a。

¹³ 同註 12。

當此之際，只是死心一著工夫，最為省力。其他伎倆，都用不著，一切學問文字，皆使不上。若將從前胸中所有之物，一齊吐卻，則病根盡拔，枝葉自然不生矣。¹⁴

同時勉勵其：「古人皆在疾病禍患死生關頭做出來，故得如此穩穩當當光明廣大也。勉力圖之。」¹⁵

柯復元如何回應德清的關懷與教導，本文並未找著柯孝廉的回函或由其撰寫的直接相關史料予以究明。然從周海門（1547—1629）與德清、周海門與柯孝廉之間的書札往返，間接可以得知柯孝廉回應態度之一二。

據德清〈與周海門觀察〉信中，讚賞柯孝廉的決心與實踐之切，說到：

柯孝廉于五月省中相見，如再生人。此君根性猛利，能于憂愁疾病關頭，頓然打破生死窠窟，真豪傑士。……正法命脈，實賴此君。願佛力加持以色力康強，不患不如古人。¹⁶

可見柯孝廉以積極真切的態度回應了德清的勸導。而於周海門回覆德清的〈答清公〉信中，亦可佐證柯孝廉的學佛態度已較先前積極。寫道：「柯子種種吐露已知大有證入，但入微一著，禪師須再用激發之。」¹⁷大約同時，周海門接到柯孝廉的手札，之後回覆孝廉：

一別久之，不知動定。時從憨山公處問訊，書役來，接手札，甚慰。札中自陳謂近惟息機攝念，以此消彼熾然，足見勇猛精進。¹⁸

¹⁴ 同註 12。

¹⁵ 同註 12。

¹⁶ 釋德清（明），〈與周海門觀察〉，《憨山大師全集》卷 8，收入《明版嘉興大藏經（徑山版）》冊 22，頁 467c。

¹⁷ 周汝登（明），〈答清公〉，《周海門先生文錄》卷 10，收入《四庫全書存目叢書》冊 165，頁 359a。

¹⁸ 周汝登（明），〈答柯孝廉時復〉，《周海門先生文錄》卷 10，收入《四庫全書存目叢書》冊 165，頁 359c。

可見佛門僧人亦是促成士夫之間相互提攜的重要紐帶。

德清不僅關注柯孝廉的學佛情形，對於周海門或是其他士大夫的學佛近況亦相當關切。他曾向周海門談及：

山野年來說法，如與木人聽。方外弟子中，近得一二人，稍可鉗錘。俗諦中一時信向，而真履實踐者，獨順德馮生昌歷。此子少年，靈根頗深，鄉黨一時歸重。……近聞與陶石簣太史遊，此公冰雪心腸，非一世清淨戒中來。……屠長卿近與德園同志，亦當時導引入此向上一路也。鄭崑崖中丞公，蓋真為生死人，近在林下，深知愜懷。第與山僧會時，此向上一竅，尚未開發。居士能以此事，委曲通問相慰，足荷慈悲不淺也。此中法緣漸開，弟子中受化之機，前書已具聞之。尚有二三未成熟者，儻天假之以三年，或稍有可成就者，足以不負此行。¹⁹

德清自述對馮昌歷、周海門與陶石簣、屠長卿（屠隆，1543—1605）與虞德園（淳熙，1553—1621）、鄭崑崖近日學佛的觀察，並於文末透露自我的期許，謂弟子中，「尚有二三未成熟者，儻天假之以三年，或稍有可成就者，足以不負此行。」對於世務纏身，非純粹潛心修證的在家居士而言，這是一種關懷與提攜，也是一種督導與鞭策。無形中，亦給人添加難以達成期望的壓力。因此在士大夫寫給或回覆僧人的信函中，往往吐露自身處境的無奈與無能為力。

像周海門復信予德清時，便陳述自己無法早日就道，一了生死大事的緣由。說道：

邇知甘露時普皈依不少。然最堪入室者何人，必得一二大法器展轉化導乃為快耳。楊少宰未晤恐猶是未了之案，然既在一方邂逅自有期，非比僕浪踪蓬跡，此生莫必也。僕乞休未允，躑躅間又

¹⁹ 同註 16，頁 467c-468b。

有滇中之命，鷄足山中非不一願尋訪，然而母老難違，恐終不能就道早晚。²⁰

周海門自稱不是一個值得期待的人，喻自己「僕浪踪蓬跡」，加上「母老難違」，故難以乞休就道。或許我們會認為這是周氏的託辭，不過在其他居士的信函裡，同樣亦時時得以窺見因深陷於家累而無法脫身的苦楚。

〈答清公〉信中，周海門進一步詳述家務狀況，說：

滇中之行尚在躑躅，事勢所值，只得虛徐俟之，未敢悻悻耳。老母眠食如常，但精神終覺消減。二兒近已皆冠，辰下亦將次第畢婚，了此冠婚，餘事聽其自了，區區何能忘卻自己大事，為兒女擾擾勞生而不知返耶。²¹

如是之言，示意兒女婚姻大事已了，正可以返回學佛修道之路。而最終未能如願以償，即因為母老欲乞求休官歸養並療養己身痼疾的心願，未能獲得皇上准許，連帶無法邁入淨修的退隱生活。再觀萬曆 8 年（1580）周海門的〈乞休疏〉，及萬曆 27 年（1599）的〈再上乞休疏〉，亦可獲得證實。²²

而屠長卿，於其〈為義公三山遊記〉中，亦有如周海門之苦。其言：

余曰僕有勝情亡勝緣。始困制科，後苦婚宦，生平未經奇遊，又寧有奇作。……而母年八十有八，不敢遠出。即上人譚天下名山道場，脈脈神越，願得以一言冒名三山為他日遊覽左券，幸甚！²³

²⁰ 周汝登（明），〈與憨山上人〉，《周海門先生文錄》卷 10，收入《四庫全書存目叢書》冊 165，頁 344c。

²¹ 同註 17。

²² 周汝登（明），〈乞休疏〉，《周海門先生文錄》卷 10，收入《四庫全書存目叢書》冊 165，頁 369a-369b；〈再上乞休疏〉，頁 370a-370b。

²³ 屠隆（明），〈為義公三山遊記〉，《白榆集》卷 5，收入《續修四庫全書》冊 1359（上海：上海古籍出版社，1995 年），頁 602c。

屠隆一生爲了科考功名，家庭婚姻、仕途而無暇於天下名山道場的參訪，同時老母在不遠遊等孝道的履行，也是牽絆他未能浪跡天涯、悠遊自在的要因。

不過，據《明史·屠隆傳》載，屠隆辭官「歸益縱情詩酒，好賓客，賣文爲活。詩文率不經意，一揮數紙。」²⁴說起來，這也算是一種隨情隨性的生活。「縱情詩酒，好賓客」看來是晚明，尤其是江南士夫閒隱生活中社交形貌之一。²⁵若觀察與其甚有往來之晚明士人馮夢禎(1548—1605)的閒隱生活，即可進一步理解何以屠隆未能放心行持佛道的更確切緣由。²⁶

馮夢禎辭官後閒隱於西子湖畔，從《快雪堂集》中經常可以看到其與士人宴遊、談詩唱曲、飲酌賞戲，且時而歌妓、舞伎隨侍身旁的生活畫面。如是既風華又風情的生活，如何能夠真正實踐佛教的修行工夫。

馮夢禎記錄萬曆 27 年(1599，己亥年)閏 4 月 21 日：

晴，過鍾賈山里許，逢屠長卿乘小舟而來，為余所物色，過船相見，則以郡中人事煩雜，宵濟至此，遂返。至鍾賈山道者，引至

²⁴ 張廷玉(清)等撰，〈屠隆傳〉，《明史》卷 288(北京：中華書局，1974 年)，頁 7388。

²⁵ 關於明中葉以後文人生活之樣貌、文化意涵，以及士人相會之媒介等，相關研究，可參考：鄭利華，〈明代中葉吳中文人集團及其文化特徵〉，《上海大學學報(社會科學版)》4 卷 2 期(1997 年 4 月)，頁 99-103；王鴻泰，〈閒情雅致——明清間文人的生活經營與品賞文化〉，《故宮學術季刊》22 卷 1 期(2004 年秋季)，頁 69-97；張忠良，〈晚明文人的嗜癖言行〉，《台南女院學報》23 期(2004 年 10 月)，頁 403-428；王鴻泰，〈迷路的詩——明代士人的習詩情緣與人生選擇〉，《中央研究院近代史研究所集刊》50 期(2005 年 12 月)，頁 1-54；王鴻泰，〈明清間士人的閒隱理念與生活情境的經營〉，《故宮學術季刊》24 卷 3 期(2007 年春季)，頁 1-44 等。

²⁶ 屠隆與馮夢禎的關係，可參考：廖肇亨，〈滄浪詩話與明清詩學論爭：以「法／悟」關係爲中心的討論〉，《中邊·詩禪·夢戲：明末清初佛教文化論述的呈現與展開》(台北：允晨文化出版，2008 年)，頁 78-79。

陸君策園居。園甚幽勝，曲房小閣依山依水，事事得宜，余與長卿甚樂之。²⁷

隔日 22 日：

晴。午後陰，微雨。同屠長卿諸君子遊天馬山，歷嘉樹林圓智寺諸僧房君策具飯。諸君乘舟，余獨與陳箕仲步行。憩僧房良久，而諸君至。午後，回舟中小憩。長卿同舟三君來，二為長卿諸孫，……各乞余書一扇，余成。同長卿過陸君策山居詩兩首，再過君策園，園名畸墅，是日設席款余兩人。有二歌姬，俱張姓。長卿，名為入道，不茹葷，顧特戀諸嬰童，所擊群奴，有陸瑤、湯科五六輩。而陸瑤特嬖侍身畔不少離，時時耳畔私語，手過酒盞食之，自言一夕可度十男女，其可笑如此。²⁸

如是兩人同遊之景，屢見馮夢禎載及。雖然馮夢禎曾感受「在官禮儀酬應之煩」，²⁹但似乎不以士人間的悠遊酬應為疲。而在他們遊賞山水水色之際，僧寺往往是他們休憩、閑聊、飲宴、聚會乃至洗浴身心的最佳旅店。如馮夢禎記萬曆 27 年 8 月 25 日晴：

早移舟半塘寺後長松樹邊，孫子桑來餉蟹二十隻，頗肥。酒六瓶，啜茶數壺，茶畢。烹蟹六隻共噉，余噉其三。程長君公衡具席舟中，已至逐別子桑超宗與姬馮一客數人至，逐同過程生舟，移舟泊稍深處有梨園，不甚仕，初更席散別主人及成貞菴。余及超宗二舟移二山門，浴于鐵佛菴。³⁰

²⁷ 馮夢禎（明），《快雪堂集》卷 57，收入《四庫全書存目叢書》冊 165，頁 11c。

²⁸ 同註 27，頁 12a。

²⁹ 馮夢禎（明），《快雪堂集》卷 58，收入《四庫全書存目叢書》冊 165，頁 40a。

³⁰ 同註 27，頁 17a。

又九月初一日，馮夢禎「汎湖由東路往西山」，與唐卿入包山寺禮佛，「諸君已相待久矣，入噉蟹又數酌已薄暮，余由寺右登山閒步，久之，寺僧設浴，浴罷，就寢于惟竹山房。諸君猶有餘興，簫聲徹于耳，更餘聞風作。」³¹

馮夢禎與士人間你往我來、周而復始之宴遊款待，時光、人事、財物之耗繁自不待言。而僧人僧寺居間則扮演服侍士人觀賞遊樂之務。士人樂宿於僧寺，蓋意取世外桃源之隱，表達了然務外不染塵埃之清高意志，然所行仍不離食色之本。狎妓宴遊的場景，每見於馮夢禎與士人遊宴之間，像屠隆「不茹葷」，卻有同性戀癖好，只要變童「手過酒盞食之」，酒肉仍然下肚，並自豪「一夕可度十男女」。如此戲謔人生，輕忽自身學佛事，似乎是當時江南士人親近佛學的慣有氣味。其經常踏訪佛寺，與僧人交談，行禮佛、齋僧、放生、懺悔之舉，甚而共組放生會，然另一方面卻又時而飽食肥蟹美餐，行聯誼宴請之樂。現實生活與修淨心靈總是矛盾互生。³²

早在萬曆 17 年(1589)6 月 25 日屠隆曾撰作〈超度歷劫戕殺眾生疏〉一文，述及：

一席之宴，水陸雜陳，三食之需，甘鮮畢備，以自充其腹腸，饜其饕餮，嗟乎！人之有生蔬穀頤養，足以不死，誠何用廣蒐無窮之味，盡殺萬物之命，以供三寸之口，以肥六尺之軀也。某竊見

³¹ 同註 27，頁 18a。

³² 晚明士人既欲於性靈修持上有所深入，又對於現實物質生活產生依戀追求的這種突兀現象，據學界討論的觀點，與現實政治的腐化相關外，儒學的世俗化、陽明學的從俗等均有相當程度的關係性；即如：伍袁萃（明），《林居漫錄》卷 5，記載王陽明於講學中「極喜座中有妓，心中無妓之語，時時稱道之。」（《四庫全書存目叢書》冊 242，頁 559）而晚明士人這種心靈與外在物質生活不相稱的心態分析，可參考：鄧志峰，《王學與晚明的師道復興運動》（北京：社會科學文獻出版社，2004 年），頁 149-152；周明初，《晚明士人心態及文學個案》（北京：東方出版社，1997 年），頁 147-205 等。

屠沽之肆烹宰之庖，擊鮮淋漓，血肉狼藉，呼號于刀斧之下，宛轉于湯鑊之中。……某自念從無始劫來，薰染惡緣、昏迷佛性，殺害眾生肉以充飲啗不知其數……乃某今生粗解章句，忝士流，徒知隨順世緣，不得早聞佛法，以酒為漿，以肉為糧，飲食宴會、婚喪祭祀，多設珍饈，廣殺物命，結冤積業，如丘如陵。……隆今敬發誓，願於諸佛菩薩及上帝天神一切聖賢之前，凡從隆無始劫來，以至今世受隆殺害眾生，幽滯三途，沉淪諸趣者，仰仗佛力解冤釋結，咸超苦海、盡登淨土，永享極樂之福。……隆又願從無始劫來，以至今世自身所作一切輕重罪過悉行懺悔，……隆又願老母趙氏消除業障增福延年，亡父某早脫幽途登真超劫。從無始劫來以至今世父母兄弟妻子六親咸消惡因、咸證善果，全賴三寶之力，消除萬劫之災。爰於生日特發葵忱仰干蓮座。隆不勝懇切，皈依之至。³³

屠隆對於因口腹之慾而屠殺無辜生靈，於諸佛菩薩及聖賢之前，深表懺悔，並希望藉此消除父母兄弟妻子兒女等家族親人之罪愆，永弭災厄。屠隆於其〈戒殺放生文序〉中，³⁴對於自身殺業罪重的思考，亦表達同樣的懺悔之意。其放生戒殺思想，主要來自江南高僧雲棲株宏（1535－1615）的教化。³⁵

屠隆戒殺放生，乃至深感飽足肉食之業重而行懺悔之舉，不乏真情真性之流露，然於生活的實際流轉中，又見其未必真切篤行戒殺茹素之

³³ 屠隆（明），〈超度歷劫戕殺眾生疏〉，《栖真館集》卷 23，收入《續修四庫全書》冊 1360，頁 623a-624c。

³⁴ 屠隆（明），〈戒殺放生文序〉，《栖真館集》卷 10，頁 424a-427a。

³⁵ 屠隆（明），〈戒殺放生文序〉：「虎林蓮池上人撰戒殺放生文，極陳因果之理，廣宣大悲之教，……從此而有一人不殺、十人不殺，推而廣之而漸至于百千萬億人不殺。上人與兩君子之功德多於恒河沙矣。」（同上註，頁 427a）

行。士夫學佛之難為，家庭外務或許是實修悟證上的一大牽絆，但也有不少是因為自身的生活宿習致使不為與不能為的結果。

江南士人與身處杭州的雲棲祿宏往來密切，從《居士傳》可以清楚看到這一點。而江南文士也多在雲棲的指導下，從事淨土念佛法門，及放生戒殺等戒律的修持。當然與雲棲往來之士，並不侷限於江南一帶而已，還有來自其他各地區域，主動與雲棲保持書信的往來關係，向其請教佛法、請求贈書、供養銀兩、訴說內心事之士，若與憨山德清相較，情況大不同。憨山自貶謫嶺南曹溪之後，多半由其主動寫信與外界聯繫，一則向關心他的人，說明自己的心境，二者感謝某些居士長久以來的護持，並對其學佛表達關心。然而自雲棲與居士往來書信中，得見雲棲受到士大夫階層的護持，及其所能獲得的佛教資源，相對於晚明其他三大高僧要來得豐厚許多。

此外，也由於江南社會物資豐富，飲食條件富奢的關係，戒殺放生成為雲棲對治江南飲食之奢、教化士人的要點之一。見虞長孺，〈武林放生詩序〉，便指出杭州歌舞宴飲之奢俗，說杭飲食，「日吃三十丈木，烹一千三百鷺，東菜之外，益以西魚，外濬銷金鍋，而內設酒食獄」，「不載歌舞載漁叟，鍋化印月之潭，獄化淨居之天」，「禪者唱梵、仙者唱鈞、儒者唱韶，魚聽獸舞，蓋天啓又一天也。」³⁶而多處放生會的舉行亦可說是符合江南士人社交型態下的一種行善組織；行善是組織的必然之舉，然文士之間感情、人脈之聯繫與建立的需求，更在其上。³⁷

據馮夢禎記萬曆 27 年（1599）2 月 23 日晴暖，「舉放生會于湖中，

³⁶ 虞淳熙（明），〈武林放生詩序〉，《虞德園先生集》卷 4，收入《四庫禁燬書叢刊》冊 43，集部（北京：北京出版社，2000 年），頁 212a-212c。

³⁷ 張嘉昕，《明人的旅遊生活》（宜蘭：明人研究小組，2004 年），第四節「集會結社型」的旅遊生活，頁 159-165，把放生會視為社友旅遊活動之一，講究「隨性適意」的原則。

來集頗眾。先是蓮池老人，久不赴會，以余請特至。」³⁸又載萬曆 28 年（1600）6 月 29 日晴，馮夢禎「赴放生會，三陳君作首，朱大復新入會，虞長孺談宜城子仙踪，頗悉其所憑者。」³⁹而同年 7 月 14 日馮夢禎記「陰雨，終日不開。先赴放生會，韓求仲作主，不受分金，俱付贖生。雲棲上人來，新入會者湯嘉賓太史，應據首席，以讓余，齒坐余下，今日可謂羣賢畢集。」⁴⁰

另萬曆 30 年（1602）閏 2 月 16 日早上雨，馮夢禎寫到：

內人天竺還願，余赴放生會。屠緯真、朱大復、沈士安與焉。虞長孺三月十六日為五十。初度之辰，同社者繪西湖放生圖，壽之餘分贖生以寓，稱祝盡日而歸。⁴¹

而虞長孺五十歲壽誕日，馮夢禎特地為其撰寫〈題西湖放生圖祝虞長孺五十〉一文，提到：「武林西湖天下希，千峰迴合涵玻璃，陰晴濃淡無不宥，畫船簫鼓日夜嬉，前朝曾作放生池，穹碑照耀湖之湄。……虞公懷真慈同願，更有老雲棲欲拯萬族出顛危，一月一舉。」⁴²

據上述，放生會是佛教傳達戒殺慈悲思想的重要管道，也是群士交誼聯絡的公開場所。僧雲棲儼然是維繫放生會存續的重要靈魂人物，虞長孺則着力於戒殺與放生之踐履，其〈勝蓮社約〉，清楚記載雲棲主持下放生社的運作、經費籌措，及會中設席擺宴、種種用度之規定，以及社友來去之管理情形。載曰：

西湖南宋放生池也。……社友以放生來，或者無生可放，僅僅隨喜，倘自謂多費少益耶，請一思之。此後至社者，必携飛泳之類

³⁸ 馮夢禎（明），《快雪堂集》卷 57，收入《四庫全書存目叢書》冊 165，頁 4c。

³⁹ 馮夢禎（明），《快雪堂集》卷 58，收入《四庫全書存目叢書》冊 165，頁 34a。

⁴⁰ 同上註，頁 35a。

⁴¹ 同上註，頁 48c-49a。

⁴² 馮夢禎（明），《快雪堂集》卷 64，收入《四庫全書存目叢書》冊 165，頁 113a。

來，所費錢，自一銖至累鎰無量。但空手如昨，罰銀一錢留次會，或當日贖生，既名放生，不得不稍稍綜核也。社定錢湖舟中間詣上方池、淨慈萬工池、昭慶香華池，期以每月六齋日，會首傳帖鑿金，授典座，自修供具。凡會首認定開後坐以齒，緇素各為行三寶，前不必讓遠客，是日所費世財，專為放生，若動指嘉肴豐膳，何不烹魚炮鼈，臠鳧煑鴈，乃求饜筍蒲藜藿耶。此後會首視釀法，徵分銀五分，辰集解維每一按設果核粉麵食共四器，器用一尺盤，午齋蔬四器有副，四人共之飯至一湯一甌，晡時歸舟用茶食，亦止四器，長日用煑麵各一甌，侑以蔬四器，不設果也。擇一典座代設，毋召族庖，庶不同異，違約罰銀一錢。⁴³

據此，放生乃入社之人自費攜帶飛禽至會中，或於會中當日花錢買贖放生。而當日所費，「專為放生」，不可指望烹庖魚肉之類的「嘉肴豐膳」，設席以粗蔬齋食為主，器皿品項力求儉約樸素，違者罰款。反觀之，放生會設席豐富，非鮮見之事。船隻方面，則規定：「是日用樓船一，如客集多，加中船一，其值會首出焉。」⁴⁴可見任會首一職，非頗具財力者難以擔當。同時規範社友於放生會當日之行儀，載云：

是日也，會首唱言加持放生畢，請各念阿彌陀佛號千聲，或淨坐默念，毋競談俗諦，以溷淨。眾念佛畢，會首供茶，放生之前，供茶之後，稍自恣。所以爾者，恐諸君攢眉去也。違約罰銀一錢。⁴⁵

此乃希望與會者能夠真心實修，非應事而來，方不負氣而歸。若有事未能前來者，則「明註帖下，令人持贖生之金，投會首免分金。」若「去會所近，

⁴³ 虞淳熙（明），〈勝蓮社約〉，《虞德園先生集》卷 22，收入《四庫禁燬書叢刊》冊 43，集部，頁 498c-499c。

⁴⁴ 同上註，頁 499c。

⁴⁵ 同上註。

不終事而去者罰銀五分。」若「社友自遠方來，萍水相逢，踪跡難問，今後經過下里，請先詣大師。大師使人云：某在斯，庶便相期。」⁴⁶此處的「大師」，指的是雲棲株宏法師。至於放生社罰金之處理，規約明載：

罰金，會首貯贖生明載於籍。當罰不罰，罰會首。如其數匿不贖生，罰。如數罰金，即投會首，遲五日倍罰，眾議，立此清規，取裁自大師，而淳熙操筆書焉。

放生社的創立及其清規之制訂，是眾人合議而成，然論其根源與推廣，毫無疑義，主要還是源自雲棲株宏戒殺思想的宣導，長孺則居間協助推廣。《居士傳》載虞長孺受戒於雲棲，每晨起祭拜亡父之墓，「畢即往雲棲問法」。⁴⁷某日，與其弟「僧孺日遊湖上，時宏公方坐南屏演圓覺經，募錢贖萬工池，立放生社。緇白數萬，……一時清節之士多與其會，實長孺倡率之。」⁴⁸

自《虞德園先生集》中，亦可清楚察見虞長孺在戒殺放生思想與實踐上的用心與推廣。除上述外，其〈募僧助放生池疏〉⁴⁹、〈勸人弗食田雞說〉⁵⁰、〈天主實義殺生辯〉⁵¹等，得見用心之至。然於周海門的〈與瞿黃州洞觀〉信札中，卻看到虞長孺遭遇親人相繼離世的遽變，寫著：

弟近頗能自信，何日相見一吐露為快耳。長孺之變真自駭人，南

⁴⁶ 同註 43，頁 499c。

⁴⁷ 彭紹升（清），〈虞長孺傳〉，《居士傳》卷 42，收入《卍新纂續藏經》冊 88（台北：白馬精舍印經會，出版年不詳），頁 258c。

⁴⁸ 同上註，頁 259a。

⁴⁹ 虞淳熙（明），〈募僧助放生池疏〉，《虞德園先生集》卷 19，收入《四庫禁燬書叢刊》冊 43，集部，頁 444c-445a。

⁵⁰ 虞淳熙（明），〈勸人弗食田雞說〉，《虞德園先生集》卷 21，收入《四庫禁燬書叢刊》冊 43，集部，頁 463a-463c。

⁵¹ 虞淳熙（明），〈天主實義殺生辯〉，《虞德園先生集》卷 21，收入《四庫禁燬書叢刊》冊 43，集部，頁 463c-465a。

中弟為首，得奠賻百金亦足稍濟。乃近其子又喪婦，外家之倚更望絕矣！奈何抑之。春初喪偶，隨喪子喪女喪其僕。乙月內去其七口，悽楚悲酸所不忍聞。⁵²

此信寫於何時不詳，但文末提到：「達觀和尚已與一會。」紫柏達觀逝世於萬曆 31 年（1603），而海門與達觀會面，應在萬曆 31 年達觀入獄之前。依此看來，萬曆 30 年虞長孺五十歲，很可能已遭逢家門不幸多年。在《虞德園先生集》並未找到直接相關的記載，然於長孺寫〈與李景山〉書信中，發現一則較為相關的記述中，提到：「日以女奴之瘍，乞靈膏於丹室翁丈，泚筆磨盾細書先後，次第施用之，蓋惟恐不立起也。」接著讚揚李景山自加入放生社以來，「即織鱗片羽，靡不脫鼎鑊而飛泳於三潭者」，「皆翁丈恩育之子魚也。」故「翁是以有令子，復有英孫。」行筆至此，長孺反過來，稱自己「亦奉令承教，襲行慈仁，二十年所矣。」但「甲午」即萬曆 22 年（1594）以前，「子夭者三」，但丙申即萬曆 24 年（1596）之後，「連舉四子，適逢危痘，名醫卻藥而冥禱於潭香風薄帷，焦枯變為紅潤，醫相顧怪詫，謂行術半生，所未睹見也。則放生之效彼此分得之，不必遠引古人為證矣。」⁵³

虞長孺對於連續喪子三人之後，隔兩年竟能連舉四子，且能療癒小孩痘病，這樣的不可思議，深信是拜放生功德之賜，始能如此繁衍子嗣。可見長孺能夠度過遭逢家變的極度傷痛，放生行善的信念應該給予他心靈上極具療癒的效果。同時，也可據此解釋虞長孺何以如此重視放生戒殺觀念的實踐與推廣的緣由。

事實上，不只是虞長孺，即使是屠隆、馮夢禎，乃至與其往來之士

⁵² 周汝登（明），〈與瞿黃州洞觀〉，《周海門先生文錄》卷 10，收入《四庫全書存目叢書》冊 165，頁 350c。

⁵³ 虞淳熙（明），〈與李景山〉，《虞德園先生集》卷 24，收入《四庫禁燬書叢刊》冊 43，頁 525a-525c。

人等，亦不敢忽視放生功德之說。舉如與雲棲互有往來的非江南人士黃慎軒（輝），四川南充人，亦受雲棲影響，行持戒殺放生之功德。其寫信給雲棲，述及自身近況及學佛態度，說：「前年妻死，已不復娶。有子一人，已舉一孫，留之家中，令奉養家大夫。今隻身泊此，浮家泛宅，便同菴院。雖塵勞紛拏，不敢暫忘此一大事因緣。」黃慎軒雖塵勞猶在，然家累已稍可鬆手，隻身一人浪跡江湖，猶同生活於佛寺菴院之中，故能多留心於生死大事之上。回憶萬曆 17 年（1589）秋天：

夢登一寶塔，同年友焦弱侯氏手，持一卷見示，乃吾師戒殺放生文也。夢中乞之，遂以見贈，是日遂斷殺生，見生物即為贖放。或稍有餘力，即斥買生物放之。又重刻此文於敝邑以施諸人。即此一事，於吾師緣自不薄，但未得見師耳。同年陶周望氏亦與輝同發心者，聞近來愈加精進。⁵⁴

陶周望（1562—1609），即陶望齡。亦是前述與周海門密切往來切磋佛法的陶石簣居士。黃慎軒「以宮僚在京時，素心好道，與陶石簣輩，結淨社佛，一時高明士人多趨之，而側目者亦漸眾。」⁵⁵萬曆 30 年（1602）禮科都給事張誠宇（問達）上疏彈劾李卓吾，云：「近來縉紳士大夫，亦有捧呪念佛，奉僧膜拜，手持數珠，以為律戒。室懸妙像，以為皈依。不尊孔子家法，而溺意禪教者，蓋暗攻黃慎軒及陶石簣諸君也」。後馮琦與康丕揚又相繼上疏彈劾，「黃即移病請急歸，再召遂不復出。」⁵⁶由

⁵⁴ 釋祿弘（明），〈書一·答四川黃慎軒太史〉，《雲棲大師遺稿》卷 19，收入《明版嘉興大藏經（徑山版）》冊 33，頁 121b-121c。

⁵⁵ 沈德符（明），〈黃慎軒之逐〉，《萬曆野獲編》卷 10（北京：中華書局，1959 年），頁 270。

⁵⁶ 同上註，頁 270-271；張問達彈劾李贄一事，可詳見：黃彰健校勘，《明神宗實錄》卷 369（台北：中央研究院歷史語言研究所，1984 年），萬曆 30 年閏 2 月乙卯條，頁 6917。

此推測，黃慎軒信中自稱「今隻身泊此，浮家泛宅，便同菴院」的生活，應該與其受到黨派政爭之累有關。⁵⁷

而《居士傳》載陶望齡：

晚而參雲棲宏公，受菩薩戒，因與諸善友創放生會于城南，以廣雲棲之，化作放生詩十首，以凡百畏刀杖無不愛壽命為韻。……又設問答，著《放生解惑篇》甚詳辨。⁵⁸

放生，是不少皈依雲棲株宏之信士的關懷課題，與其往來書信中往往成為相互之間談論的焦點，且表示作為自己奉佛實修的重要指標。因此黃慎軒除述及自己的戒殺放生實踐外，還向雲棲談及其父贖生齋素之行，言：

老父久持十齋，近聞已斷葷兩月，儻遂長齋，皆餘教所感動也，沾佩何已。鄉人云屠者市一豬，明將烹之，豕人跪乞命，淚下如雨，因走入倉底，鞭不可出。老父聞之，亟以錢贖焉。豬乃自出，隨小力還，人皆歎詫，齋因如此，亦奇矣。⁵⁹

黃慎軒之所以述及此事，實有意藉此表達其父深受雲棲教化的感恩之情，並感謝雲棲的致函贈語。說：「老父天性仁慈，得爾助發，亦不偶然。便郵中幸惠法語一二則，使輝得持歸為壽，世上何物可比耶。」⁶⁰

又有於信函中別具放生錢捐獻給雲棲者，如桐城麻溪人吳應賓（觀我，1565—1634）致函雲棲，提到：

⁵⁷ 相關部分，於陳玉女，〈明萬曆時期慈聖皇太后的崇佛——兼論佛、道兩勢力的對峙〉，《成大歷史學報》23期（1997年12月），頁234-242，亦曾予以論析。

⁵⁸ 彭紹升（清），〈陶周望傳〉，《居士傳》卷44，收入《卍新纂續藏經》冊88，頁262c-263a。

⁵⁹ 釋株弘（明），〈書一·附黃太史回書〉，《雲棲大師遺稿》卷19，收入《明版嘉興大藏經（徑山版）》冊33，頁122c。

⁶⁰ 同上註。

茲因家舅廣寓省觀函丈，籍用四牘敬上起居，別具放生淨貲。聊與大師證第八地無功用時作少隨喜。萬惟和尚納小兒之供，而寬後夫之誅。廣淪不既瞻戀悲仰之至。⁶¹

雲棲回信給吳應賓，首述及自己的病情及感謝寄贈放生錢，說：「乃蒙遠寄放生銀，收入謝謝。」並附言交代放生銀的處理方式，云：「又聞置田爲放生之費，舊有十金擬作福事，偶值此良緣，謹附鏡吾奉上。」⁶²至此，自僧俗及士人間相互交叉往來的書簡中，進一步更清楚勾勒出某些士人學佛的態度及其抉擇修習法門的契機所在。

三、學佛的內心掙扎

——兒女、家庭與公務的糾葛牽絆

上述隱約可見，家累是士人不易自在學佛的難題。個人的處境、家人的遭遇、職場上的困境，甚或難以啓齒的私事、家務，士人可以透過書簡，向自己信賴的僧人傾訴苦衷，舒緩內心的深沉壓力。相對的，僧人在居士身陷種種困頓之際，往往站在撫慰與指導的位置，耐心給予心靈上的開導，期使豁然開朗。

如紫柏達觀的〈答某司寇〉信中，安慰遭逢喪女之痛的居士，說到：「辱手示，知愛女新亡，榮遷多擾，適當炎暑，情緒難堪。雲外鄙人，無能一代勞痛，徒爲長歎而已。」⁶³然而爲了緩和司寇傷痛之情，期其反思人生苦痛之所由生，始能釋懷得樂。故諄諄爲其開示：

⁶¹ 釋祿弘（明），〈書一·答桐城吳觀我太史廣淪〉，《雲棲大師遺稿》卷 19，收入《明版嘉興大藏經（徑山版）》冊 33，頁 123a。

⁶² 同上註。

⁶³ 釋真可（明），〈答某司寇〉，《紫柏老人集》卷 12，收入《明版嘉興大藏經（徑山版）》冊 22，頁 335c。

雖然貧道又竊為門下賀，夫萬苦所集，皆從愛生。愛者既亡，則苦本已拔，且死者不愛生者，而長逝矣。而生者猶愛而哭之，哭之能使其復生，則宜哭。哭之未必能復生者，哭之奚益。⁶⁴

紫柏恐司寇誤解此說有違常倫，又不近人情，遂借助昔日故事闡明真實義。其言：

昔有士人子死，痛傷不止，因自疑傷痛妨道，乃問妙喜。⁶⁵曰：子死而痛傷太過，不妨道乎。妙喜曰：子死不痛，豺狼也。以妙喜言，較貧道今日之語，吾語似近不情。若實究竟，或有理焉。惟門下體之，北轉行止，想自有定衡。⁶⁶

接著，紫柏將話鋒轉回司寇本身的職責，勉勵盡其本職以行教化救人之實。或許紫柏有意循此鼓勵司寇珍視自己的職務，及發揮自我存在的價值，將對亡女的愛與痛，轉化成服務百姓的大愛之行。故言：

官當司寇者，握死生之柄，能忍哀一行，拚一條老性命，救得幾人不當死者，亦不可思議功德也。且能治獄以情，則神人悅服。……苟刑教可行，則於治道有補大矣，奚必濡滯哉。⁶⁷

末了，紫柏道出這番話的用意，在於「某久託道中，敢以此奉勸，或當與不當，亦其曝背心也。」

而憨山德清在面對蘄州荆王喪子之痛時，按德清入獄於萬曆 23 年（1595），天啓 3 年（1623）逝世的時間推斷，此時的蘄州荆王應是朱由樊在位時期（1610—1622）。⁶⁸德清寄信安慰荆王，敘述著近似「傷痛妨

⁶⁴ 同上註。

⁶⁵ 妙喜即大慧宗杲（1089—1163）。

⁶⁶ 同註 63。

⁶⁷ 同註 63，頁 335c-356a。

⁶⁸ 張廷玉（清）等撰，〈諸王世表四〉，《明史》卷 103，頁 2877-2878。

道」的道理。說：

且聞冢嗣之變，知賢王以天倫至情，難免憂苦。但人生修短，各有定分，本屬前緣。往者既不可留，來者尚圖厚望。豈可以不作之魂，而傷生者之性。⁶⁹

文末為荆王祈禱祝願：「唯望三寶慈悲，足以利存亡耳，願賢王厚自保愛。」⁷⁰同時德清也致函荆王嫡第五子朱慈煙，萬曆 40 年（1612）受封為荆世子。勉勵荆世子忙於政務之外，「念佛誦經禮拜」等淨心之修持，「乃切己大事，又不可以艱難退心」，時時不捨此念，可感通佛天加護。⁷¹

而餘杭居士王中泉致函雲棲傾吐喪子之痛，雲棲表示「大驚大傷，嗟呀不能已」的驚訝感痛外，還以父子情債已了、緣已盡，不必苦苦追憶的觀點，安慰到：

云何善人而得如是報也。思之，想貴命中止應一子。此二郎君者，必有宿因，其來也，索債負者，非紹箕裘者也。故今生為之長養成人，為之教導成業，為之姻聘成其室家，色色完備。所索已竟，則飄然而去，彼父子之情已枯竭無餘矣，此正不必苦苦追憶而悲思也。⁷²

雲棲擔心王中泉雖然明白此道理，然「情猶計執」，因此勸他「時時看內典」，以破「世界空花，人生一夢」之迷，「令心放下」。未了關懷中語帶憂心，懇切叮嚀：「慎勿孤居寂寥，展轉哀悼，而損自身也。」⁷³

⁶⁹ 釋德清（明），〈與蘄州荆王〉，《憨山大師全集》卷 9，收入《明版嘉興大藏經（徑山版）》冊 22，頁 478b。

⁷⁰ 同上註。

⁷¹ 同註 69，頁 478c。

⁷² 釋株弘（明），〈答餘杭王中泉居士〉，《雲棲大師遺稿》卷 20，收入《明版嘉興大藏經（徑山版）》冊 33，頁 132a。

⁷³ 同上註。

相對，站在居士的角度，有因公務在身、家務拖累，以致不能時時親身受教於景仰之僧而感到歉疚或可惜者，轉而以致函方式索贈勉勵話語、著作，並寄上供養之衣物、銀兩等，藉此表達敬慕之情。像吳本如（用先）致函雲棲，表明萬曆 41 年（1608）冬初離開武林，而未能前往聽聞法師說法的原因。即言：

癸丑冬初離武林，猶謂入覲後尚可趨侍法筵也。不意濫叨蜀撫之命，彼時即具疏乞休，弗遂。為蜀中猺夷叛亂，嚴旨督促，星馳赴任，拮据兵事一載，方得克敵。……此皆三寶加被之力也。俟捲甲休兵之後再疏告歸，得遂私願，當攜筇杖問訊蓮座之下也。⁷⁴

故以遙寄簡短信簡表達思慕之情，言：「萬里遙天，曷勝思慕，敬修寸楮佈臆。外具紫花布一端、暑襪一雙，略將遠念，幸炤入不盡。」⁷⁵

江西吉州泰和人郭青螺（1542—1618）巡撫雲貴時，亦遙寄對雲棲的恭敬之情。寫道：「僕近留鬼方，討夜郎，兵戈叢中佛力為多，竟無術脫去塵沙，歸鏡雲棲。」於是敬遣一介上起居，薄將不腆以飯從者，行供僧之舉。並言：「即日三四小兒入留都，道錢塘，肅誠頂禮，幸有以教之，即所以教僕也。」⁷⁶其虔敬供養之心流溢於函簡之中。

雲棲回信表示對於既將到訪的郭青螺之三四位公子，⁷⁷「欲勸以佛道人倫不礙交盡。無論形分縑素，祇貴了明心地而已。」亦即將示之出世

⁷⁴ 釋株弘（明），〈書一·答方伯本如吳公〉，《雲棲大師遺稿》卷 19，收入《明版嘉興大藏經（徑山版）》冊 33，頁 123c。

⁷⁵ 同上註。

⁷⁶ 釋株弘（明），〈書一·答江西郭青螺司馬〉，《雲棲大師遺稿》卷 19，收入《明版嘉興大藏經（徑山版）》冊 33，頁 124c。

⁷⁷ 據吳遷（明）編次，〈郭公出身小傳〉，《郭青螺六省聽訟錄新民公案》卷 1，收入《古本小說叢刊》第 3 輯第 4 冊（北京：中華書局，1990 年），頁 1412。述及郭青螺有子三人，載云：「其冢子孔建、二子孔陽、三子孔潮，皆善之人傑，語功名僅拾芥耳。」

間不礙人世間之孝道倫常之理，並且徵詢郭青螺：「不審當尊意否也」，⁷⁸以示對郭青螺情感的尊重與珍惜。

而昆山王夢夙（廣鉞）則寫信問候睽違已久的雲棲，述說久未致函之由及個人公、私務現行狀況。首先談到：「弟子服官四載，未通一啓於法座。則以積疲之邑，當連災之後，終日以救荒爲事，無米難炊，拮据良苦」。同時認爲若「徒事尺牘候問，不如遵行大師之教。」因此轉而全心投入救災事務，書信一事便擱置一旁。其次述及：「四年之內，俸入不能餬家人之口」，亦言：「到任時原不攜帶妻子，曾攜一妾，昨歲因其悍而善遣之，覺此身輕快」等不見外地將內心事脫口而出。⁷⁹王夢夙信賴雲棲之深由此可見一斑。末了，反思自己在道業的實踐上，未能竟其心之難處。即：

每日誦彌陀經一卷而出，偷閒閱楞嚴龐居士等錄。蓋弟子雖有志，多生習氣尚未除，是以時時提醒，惟恐退墮。常思掛冠，專心淨業。而婚嫁未畢，又恐靜坐時亦有未安。⁸⁰

因此欲向雲棲乞請「一言教之」，「儻有近刻，乞惠賜以便捧誦」，並隨封附上「俸金二兩，奉上爲大師製禪衣」。⁸¹

雲棲回信稱讚王夢夙是位愛民之守官，「足稱宦途菩薩矣」。另一方面，則鼓勵他：「今雖世事未了，但得一時之暇，毋令放過，便提撕本參，久久自有入處耳。」⁸²

類似王夢夙恐因塵勞礙到的太倉王弱生，因「碌碌塵中不能著實奉

⁷⁸ 同註 76。

⁷⁹ 釋株弘（明），〈書一·答崑山王孟夙居士廣鉞〉，《雲棲大師遺稿》卷 19，收入《明版嘉興大藏經（徑山版）》冊 33，頁 125b。

⁸⁰ 同上註。

⁸¹ 同上註。

⁸² 同註 79。

行」，⁸³又不知入處而感到迷茫，對此雲棲亦安慰著：「既當任有官，宜以王事為急務。道念未得十分相應，此自然之理，無足怪者。但在得暇便提撕耳。」⁸⁴但王弱生可能過度憂慮俗務障礙修道之行，且無法正視出入世間之相融性，因此再次寫信向雲棲表達同樣的擔憂。於是雲棲就前述「佛道人倫不礙交盡」之義，向其闡明，要其能夠安於世業，不應執著分別而徒生煩惱。故回信為其頗析出入世不悖的道理，欲其寬心。其言：

來書云：世累所羈，不能一洗凡俗。然世未足稱累也。世間法，如為子而事親以孝，為臣而事君以忠，乃至人倫庶物，一一與道非礙。所貴者任理隨緣，無心順應而已。科場近，且自一心舉業，登第之日，發大誓願，必不以富貴利達負其所學，期如古昔名臣，是謂濟世。必不以富貴利達迷失正念，務了明此一段大事因緣，是謂出世。如是，則士大夫皆可即宦遊而參禪，不離俗而入道者也。幸留心焉。⁸⁵

王弱生出現焦慮之狀，或許因為科場將近，隨著內心壓力的增大，勢必對出世的渴求越趨強烈。然在難以釋放世俗價值的同時，又不易專心於佛道修持的矛盾心情下，遂而加劇內心的不安。

德清〈答陳無異祠部〉的書信中，亦勸導身處明末政局紛亂的陳無異，於公務上實踐念茲在茲的專一精神，勿有出入世分別之心。久而久之，自然能夠解脫心牢，獲得大自在。故言：

山居與世益遠，每聞時事驚心，痛徹五內，不意一變至此。惟沖主子立，政出多門，……公釋服在邇，當即出補，不必以治亂為

⁸³ 釋祿弘（明），〈書一·答太倉王弱生駕部廣嶢〉，《雲棲大師遺稿》卷 19，收入《明版嘉興大藏經（徑山版）》冊 33，頁 125c。

⁸⁴ 同上註。

⁸⁵ 同註 83，頁 125c-126a。

行止。……願公諦信此心，看破念念現前處，則念念精進。如此，則一切處無非大解脫場，又何有治亂之分耶。⁸⁶

錢養淳則為兒女婚嫁、幼兒教養問題所困，妨礙道業的精進，於是焦急之情油然而生，向雲棲傾訴煩憂，乞求開示。吐露：

意欲尋一靜室，拉一道人，盡拋俗事，專心念誦，而向平之願未畢。不惟兒女債纏，兼亦心緒縈挂，地僻心馳，遠亦何益。俟婚嫁可畢，必須五六年光景，河清難俟，人壽幾何。兩戰未降，何緣取勝，乞師指示。又為幼兒頑劣，塾師無功，今將自訓之，又多一累。⁸⁷

雲棲欲突破其世緣與道業兩戰的對立心，懇切為其開導，回覆：「來諭道念家緣，兩戰未降。今但於婚嫁等事，隨力隨分，一無強為，即與道念無礙，不兩戰也。」⁸⁸至於世務，亦勢不能強斷，但識破虛幻，隨緣順應，一味將就，則心自閒功自進矣。⁸⁸也就是培養隨緣不逆的自在功夫，正視家業世道的正面意義。

為兒女成家立業等婚姻大事操勞煩心，乃是為人父母常見之情。在雲棲寫給僧常惺的一封信裡，更深刻顯露父母為兒女的教育、婚姻等事操煩的沉重心情。僧常惺即是江陰馮泰衢孝廉廣寂，⁸⁹雲棲信裡寫道：「方上傳來常惺不剃髮或將罷道，予斥以為不然。彼自有故，我知之。」雲棲了解常惺為何如此，「一者令子方十二三歲，正教育緊要之時。二者

⁸⁶ 釋德清（明），〈答陳無異祠部〉，《憨山大師全集》卷9，收入《明版嘉興大藏經（徑山版）》冊22，頁480c。

⁸⁷ 釋株弘（明），〈書二·答錢養淳州守廣霑〉，《雲棲大師遺稿》卷20，收入《明版嘉興大藏經（徑山版）》冊33，頁127b。

⁸⁸ 同上註，頁127c。

⁸⁹ 釋株弘（明），〈與江陰馮泰衢孝廉廣寂（今出家號常惺）〉，《雲棲大師遺稿》卷20，收入《明版嘉興大藏經（徑山版）》冊33，頁133c。

一女未嫁耳。」爲此憂心，方出現異狀，要旁人「不可據其跡而生謗也」。爲了寬解常惺的心情，雲棲建議他如何處理兒女的問題，以期做到事業、道業兩全。即：

愚意令愛早早畢姻，令郎及師挈之來我山中，隔兩三箇月，回家省母一次，并自回一整家業。庶幾世事既不廢，而謗言亦無繇興也，高明裁之。⁹⁰

雲棲位居佛學乃至內心世界指導的叢林之尊長，其待人處事之耐性、用心，及其循循善誘的教化性，於茲可一一體察。

同是爲兒女憂心的嚴澂，號天池（1547—1625），與其父嚴訥相繼皈依雲棲，信中寫到：「小兒嚴楞，鈍根漢也。沈溺世樂，殊無自超意。天幸近罹家難，稍稍動心。澂因令之親近有道，尙灑以甘露，醒其塵勞乎。」雲棲回函：「令郎沈厚簡默，想因世緣之變，所謂動心忍性增益其所不能矣。」⁹¹嚴澂之子嚴樸，雙方對於嚴樸性格之描述不一，但重點在於所謂的「家難」、「世緣之變」，究竟何指？據載，嚴澂「晚而家居奉雲棲之教。子樸，淳謹樂善，年二十五得疾將卒。澂謂曰：毋雜思，但一心念佛。樸曰：諾。澂又曰：從今以往，吾亦一心念佛。樸喜曰：審如是，兒無慮矣。正容合掌而逝。」⁹²嚴澂遭逢愛子罹患重病的「家變」，繼而面臨喪子之痛。值此悲慟之際，奉行雲棲之教，似乎是嚴澂療傷止痛的藥方。

婁堅（1567—1631）人稱嘉定四先生之一，擅長書畫詩文，同樣爲家務所困，寫信告訴雲棲自己曾一度面臨艱嗣問題，「嘗悼世緣障重，既苦終鮮。復艱胤嗣，慈母懸懸，未容擺脫。」然「兩月前得舉一男，今

⁹⁰ 釋袞弘（明），〈與常惺廣寂〉，《雲棲大師遺稿》卷 20，收入《明版嘉興大藏經（徑山版）》冊 33，頁 134a。

⁹¹ 釋袞弘（明），〈答常熟嚴天池郡守〉，《雲棲大師遺稿》卷 20，收入《明版嘉興大藏經（徑山版）》冊 33，頁 128c。

⁹² 彭紹升（清），〈顏敏卿陸與繩傳〉，《居士傳》卷 40，收入《叢新纂續藏經》冊 88，頁 253c。

當不計後來成長，遂絕房室，一意淨嚴。」婁堅認為如此，「庶幾不負接引。」⁹³也就是斷絕房事嚴淨修持，方不辜負雲棲的接引。屬於個人如此私密之事，若非真心相待的長者，何以能放下心防，與之論及至此。信中，婁堅還頗析自己的性情，說：「但恨稟性素慈，而偏深嫉惡，亦知顛倒分別，罣礙匪輕。雖痛自刻責，而遇有不平，輒復背覺，慚悚如何。」⁹⁴之後，雲棲並未對婁堅「絕房室，一意淨嚴」有所回應，主要就其自稱的「偏深嫉惡」性情給予開導。⁹⁵婁堅絕塵之心，從其致書友人的「僕鈍且衰，已絕意當世之名，兼酷信釋氏，每恨知聞之晚」中亦得見出。⁹⁶

類似的開導，屢見於僧俗之間的對話，江陰尹澹如向雲棲自稱：「弟子於世味元澹，視一官如敝屣，只是愛網纏縛，解脫無期。……亦是發願未真，故浮遊生死岸頭，受此恐怖煩惱，吾師幸不吝鍼砭起我膏肓。」這是發自內心的醒覺感言，亦是感嘆「塵勞未息」，對世緣仍抱持嫌惡厭離之感。故雲棲以「人在塵中，塵勞自所不免。既世味澹然，官況蕭然。加以正念了然，便是即塵勞為佛事矣」的道理為其解迷、鼓勵。⁹⁷

綜觀以上，如何引導士人鍛鍊堅毅的精神力量，面對現實社會的諸多挑戰與壓力，是作為其良師益友之一的出家人所必須時刻琢磨的課題。換言之，化導士人將志求佛道的心，運用在俗世雜務的應對上，正面看待塵世所給予的淬鍊與啓示，發揮出世即入世的實用價值，正是晚明佛教積極推廣的教化思惟。⁹⁸無疑地，此理念正呼應了在家居士學佛處

⁹³ 釋株弘（明），〈書二·答嘉定婁子柔居士廣紱〉，《雲棲大師遺稿》卷 20，收入《明版嘉興大藏經（徑山版）》冊 33，頁 128b。

⁹⁴ 同上註。

⁹⁵ 同註 93。

⁹⁶ 婁堅（明），〈書牘·荅吳興王君書〉，《學古緒言》，收入《景印文淵閣四庫全書》冊 1295（台北：臺灣商務印書館，1983 年），頁 257。

⁹⁷ 同註 87，頁 128a。

⁹⁸ 廖肇亨，〈晚明僧人〈山居詩〉論析：以漢月法藏為中心〉，《中邊·詩禪·夢

境之所需，而居士的塵世憂苦亦是刺激僧人思考如何縮結出入世之道的珍貴元素。

四、功名富貴的追求、迷失與釋懷

功名富貴，不分貧賤，幾乎是人皆所愛，為世人熱衷追求的標的；謝肇淛追問：「世之人有不求富貴利達者乎？有衣食已足，不願贏餘者乎？有素位自守，不希進取者乎？」⁹⁹「有一於此，足以稱善士矣，吾未之見也。」⁹⁹充分體現富貴利祿人人皆愛的真實道理。它既是個人社會地位，也是家族勢力的重要象徵，獲得與否，關係著個人及家族成員的幸福。因此欲否定它的現實價值，就世俗眼光，不是容易接受的道理。縱使滿腹經綸或有志於道業的文人學士，乃至出家僧眾，亦難免迷失其中。所以該如何脫離對其追逐的迷失，及因之所承載的諸多難以自拔之苦，亦構成僧俗書信往來談論的重要話題。

誠如釋真哲回信給會稽滕孝廉所說的：「今天下之士終日怏怏悒悒，不憂貧則憂富，不憂名利爵祿則憂妻孥子女，誰肯孜孜惟道是憂耶。」

100

紹興王墨池致函雲棲時，道及自「恨鄙人業重墮落富貴場中，無緣時時從丈席聆提誨耳。此事雖不間閒忙靜鬧，卻應酬過煩，不知不覺當

戲：明末清初佛教文化論述的呈現與展開》，頁 289。論及僧人「必須遁入深山修道。此種過程即是山居，一旦道成，仍須重入世間，……易言之，仍須進入社會脈絡當中，在交織錯綜的塵網當中，成為道德或智慧標竿，發揮社會教化、進而引轉時局潮流的功能。」而晚明佛教主張出入世相互致用的相關研究，尚可參考：陳永革，《晚明佛教思想研究》（北京：宗教文化出版社，2007年），「第六章 佛儒交涉與晚明佛教的經世思潮」，頁 280-336；以及陳玉女，《明代佛門內外僧俗交涉的場域》「第三章 晚明佛教致用思想的逐步落實」等。

⁹⁹ 謝肇淛（明），〈事部一〉，《五雜俎》卷 13，頁 286-287。

¹⁰⁰ 釋真哲（明）說，釋傳我（明）等編，〈書·復會稽滕孝廉（諱輝）〉，《古雪哲禪師語錄》卷 15，收入《明版嘉興大藏經（徑山版）》冊 28，頁 379b。

面蹉過。」¹⁰¹深知修持斷宿習，乃解脫生死之根本，因此對自己曠日廢時般的度日光景深感惶恐，悲嘆「年已五十餘矣，復一日，鈍置乃爾，不勝悲痛。」且「海內士友同志半就彫落，里中潛修密詣止得一石簣兄，而今又逝矣。」¹⁰²推測此封信當寫於萬曆 37 年（1609）之後，王墨池在友人相繼凋零的失落氛圍裡，希望雲棲能夠推薦身邊修法得力之居士，便於參訪請教，因此告訴雲棲：「近日四方居士中參禮師門，儻有可堪語此事者乎，乞指示以便訪參。」¹⁰³雲棲回覆：「知日夕提究此事，甚慰遠懷。近時頗有留心此事者，但空談者多，實造者少。」¹⁰⁴

雲棲特別指出當時學佛之士，「空談者多，實造者少」，應該是某種事實。像無念禪師復信同鄉麻城人尼僧梅澹然時，指摘：「近時學道人只圖口舌便利、見識聰明，及乎病苦臨身一些也。」¹⁰⁵同時直指其父梅衡湘（1542—1605）學佛的問題，說：「尊翁聰明豪俠真不可，及不免被伶俐所使」。又言：

昨見尊翁以楞嚴晦昧為空相，示此問正為自己細惑未盡，見識不化，生出許多見解。……尊翁膽略聰明可遵，唯這著子不敢奉承。

何也？見識太廣，機巧太多，被伎倆氣魄參合，難得淨盡。¹⁰⁶

對於釋無念的指點，梅衡湘感受良深，回應到：「余得念師朝夕越十五年平生礙膺之物一旦消釋，是師大有造于余也。」¹⁰⁷梅衡湘學佛之失，亦

¹⁰¹ 釋株弘（明），〈書一·答紹興王墨池京兆〉，《雲棲大師遺稿》卷 19，收入《明版嘉興大藏經（徑山版）》冊 33，頁 124b。

¹⁰² 同上註。

¹⁰³ 同註 101，頁 124b-124c。

¹⁰⁴ 同註 101，頁 124c。

¹⁰⁵ 釋深有（明），〈復尼大士澹然（即衡湘公女也）〉，《黃蘗無念禪師復問》卷 1，收入《明版嘉興大藏經（徑山版）》冊 20，頁 505a。

¹⁰⁶ 同註 105。

¹⁰⁷ 梅國楨，〈送無念禪師赴豫章請〉，釋深有（明），《黃蘗無念禪師復問》卷 5，收入《明版嘉興大藏經（徑山版）》冊 20，頁 523a。

顯示士人修法的某種障礙。憨山德清〈與吳運使〉信中，同樣析論此弊端。云：

大段世俗之學佛法者，多舛駁不精，難以著相，定于是非之辨。若非久留心佛法禪道，歷參真正知識，以淘融滓穢，蕩滌塵習，而但取依稀彷彿，學相似語資談柄，作影身草者，斷斷難窺實際。即有真心為生死大事，且又執我見，立牆塹者，又沒交涉。今所謂名公者多矣，雲外野人，又何敢妄擬其優劣。¹⁰⁸

從僧人對士人學佛的觀察來看，倒可理解士人為何不易拋棄俗世之累，毅然投入證悟生死的淨修道路之原因所在。除了親情的罣礙外，仗勢自己的學識、地位、名氣等，裹著層層的俗世包袱接觸佛法，導致自視甚高的氣習障礙著徹底修證的決心。再從其他僧俗間的尺牘來看，將逐一驗證這樣的看法。

譬如曹念茲每為塵勞所苦，透過信函，向天隱和尚抒發內心的苦悶。於是釋天隱回函勸慰：「屢接書屢，以苦相告，貧道每每置簡長嘆！夫三界苦海，貧富貴賤、老幼男女，皆不能自繇，都被塵勞煩惱汨沒，無有出頭日子，豈獨居士一人而已哉！」¹⁰⁹遂舉曹念茲父親「生平學業世業始終受用」，但當撒手人寰時，卻「一些帶不去」之實，勸戒曹居士：

年過半百，世間功名富貴豈可仍前認著，急須體究自家本分一著，莫待臨渴掘井。人生事業無窮，精神有限，寧得以有限精神隨無窮世事。何況復以煩惱憂愁自致汨沒耶。¹¹⁰

而憨山德清經歷過牢獄之災的切身之痛，對於紛紛擾擾的塵世諸苦

¹⁰⁸ 釋德清（明），〈與吳運使〉，《憨山大師全集》卷7，收入《明版嘉興大藏經（徑山版）》冊22，頁461a。

¹⁰⁹ 釋圓修（明）說，釋通問等（明）編，〈書二·復曹念茲居士〉，《天隱和尚語錄》卷12，收入《明版嘉興大藏經（徑山版）》冊25，頁580c。

¹¹⁰ 同上註。

感受甚深。他曾經勸導擔任過平陽太守的胡順菴說：「居士春秋日高，前景日窄，從來濁世滋味，備嘗殆盡。」欲其深思「從前功名事業，與夫兒女計，皆是他家活計，如何是自家活計耶。」期許胡順菴能夠「一念猛省」。¹¹¹也勸告垂老之高瀛臺太守「能降心寂寞，享清修之樂，作出世一段因緣，大為奇事。古云：生平無限傷心事，不向空門何處消。此實意之所望者。」¹¹²這番話明確指出佛門乃人生不如意時所能夠賴以療傷止痛的道場。如是觀點，恰與穆文熙（1528—1591）肯定佛教裨補儒家思想之不足，即為「功有難于必成，志有難于直遂」之儒士，提供沉潛療養的空間，有異曲同工之處。¹¹³

也許正因為德清親歷過官場中詭譎多變的險峻經驗，深體人間冷暖、變化無常之迅速，再加上晚年於嶺南曹溪過著被放逐的潛居生活，對於世間汲汲於功名利祿之追求，終究流於虛無的真實義，了然於心。因此經常勸告士人看透世間種種，勤修佛性，以解身心之縛。譬如告訴穆象玄：「嘗謂古今豪傑之士，一段般若光明，多被世緣蓋覆，盡力納向功名富貴門頭，肯於自己性命根宗，向上一路著腳者，甚自難得。」強調生死大事因緣，「乃大丈夫究竟歸甯之地」。¹¹⁴

同樣的道理亦〈與金省吾中丞〉信中叮嚀闡述，欲其反思：「在昔豪傑之士，負經世之材者，但知建功立業於不朽，豈知真不朽之業哉。」事實上，所建「功未必成，即成而未必不朽。」希望金省吾能夠看透功

¹¹¹ 釋德清（明），〈與胡順菴中丞〉，《憨山大師全集》卷 8，收入《明版嘉興大藏經（徑山版）》冊 22，頁 471b。德清入獄緣由，詳細可參見：陳玉女，〈明萬曆時期慈聖皇太后的崇佛——兼論佛、道兩勢力的對峙〉，頁 223-234。

¹¹² 釋德清（明），〈寄高瀛臺太守〉，《憨山大師全集》卷 9，收入《明版嘉興大藏經（徑山版）》冊 22，頁 477b。

¹¹³ 穆文熙，〈東明縣重修資壽寺記〉，黃宗羲（清）編，《明文海》卷 372，收入《景印文淵閣四庫全書》冊 1457，頁 639。

¹¹⁴ 釋德清（明），〈與穆象玄侍御〉，《憨山大師全集》卷 9，收入《明版嘉興大藏經（徑山版）》冊 22，頁 478c。

名終歸虛無，僅有「黑業隨之」。因而期許金省吾「在放下處著力」，即「修淨土一門，最要放下染緣」，「自然不被生死業繫矣。」¹¹⁵

大體言之，功名利祿可說是大多數士人參與科考競逐之本懷，猶如謝肇淛所言：「今人之教子讀書不過取科第耳，其於立身行己不問也，故子弟往往有登膺仕而貪虐恣睢者。」¹¹⁶釋無念也嘲諷著說：「功名富貴真是令人可愛。」¹¹⁷因此欲長期沉浸在科考取仕之功名價值觀的士人，頓然捨離，本非易事。縱或本人欲求厭離，依附其身旁的家人、親友，甚至是上位者亦難放行。釋無念深體「世上業緣足以累人，不是有力量漢，誠難擔荷。」¹¹⁸所以甚是關心身居官職的王豐輿，屢問：

迎接僚屬，時政務冗雜，時還生忻厭否，逆境逼迫時，心安寓否？
事不稱意時，心一如否。六根對物，時人境兩空否，形骸分散時
來去自由否，望一一明示。¹¹⁹

王豐輿的回應如何，仍因史料欠缺不得而知。但緊接著，釋無念又回信指摘士人好狂禪之弊，言：

近日士大夫以聰明意見，將暫時岐路指為究竟，便拋入無事甲裏，
道力不能勝，業力浸淫，打入塵勞，幾與飲酒食肉不礙菩提，行
盜行姪無妨般若，此等外道同一窠臼。¹²⁰

釋無念也曾反省自己往昔「亦未免有圓滑托大之弊。」提醒王豐輿當知所避免，並以「宰官中黃慎軒、袁中郎兄弟輩同時回頭，苦心參禪，真

¹¹⁵ 釋德清（明），〈與金省吾中丞〉，《憨山大師全集》卷9，收入《明版嘉興大藏經（徑山版）》冊22，頁479a。

¹¹⁶ 謝肇淛（明），〈事部一〉，《五雜俎》卷13，頁260。

¹¹⁷ 釋深有（明），〈復王憲副豐輿〉，《黃蘗無念禪師復問》卷1，收入《明版嘉興大藏經（徑山版）》冊20，頁506a。

¹¹⁸ 同註117。

¹¹⁹ 同註117。

¹²⁰ 同註117。

實修行，守護戒寶」之例予以鼓勵。¹²¹

黃慎軒習佛的部份，已如前述。而《居士傳·袁伯修中郎小修傳》載，袁宗道、袁宏道、袁中道「三人，少以文名，長而好禪宗。萬歷中先後舉進士」，而袁宏道「中郎為吳江知縣，聽斷敏決公庭，鮮事輒喜遊山水。後為禮部主事，謝病歸，築園。」¹²²與前見馮夢禎同樣，好與士僧嬉遊，喜涉足山林幽靜處，樂於宴飲美酒佳餚，笙歌妙舞之歡。其與屠長卿述及：「欲與長卿一別，而竟未能。俗吏之縛束人甚矣，明年將掛冠，從長卿遊，此意已決。」¹²³從其詩集，亦可見知一、二，如〈和鍾君威花字〉云：

官貧僻治遊，僧貧僻種花。身困意何奢，數畝葡萄棚。……佳會屢停車。竹石能幾何，使我心忽遐。來慳飲者，嚙酒亦如茶。……歡呼達夜半，一里無棲鴉。藻文沾白帽，禪榻倒烏紗。杉欄沽酒盡，或恐到袈裟。¹²⁴

〈觴政〉中，自述：「余飲不能一蕉葉。每聞鑪聲，輒踴躍，遇酒客與留連，飲不竟夜不休，非酒相狎者，不知余之無酒腸也。」¹²⁵又〈夏日同龔散木能者崔晦之鄒伯學李子髯攜妓泛舟和尚橋其二〉：

試說鴛鴦侶，何如鷗鷺羣。溪光描翠黛，竹影寫羅裙。雲日魚鱗

¹²¹ 同註 117，頁 506b。

¹²² 彭紹升（清），〈袁伯修中郎小修傳〉，《居士傳》卷 46，收入《叻新纂續藏經》冊 88，頁 269a。

¹²³ 袁宏道（明），〈屠長卿〉，《袁中郎尺牘》，收入楊家駱主編，《中國文學名著·袁中郎全集》第 6 集第 15 冊（台北：世界書局，1964 年），頁 26。

¹²⁴ 袁宏道（明），〈五言古·和鍾君威花字〉，《袁中郎詩集》，收入楊家駱主編，《中國文學名著·袁中郎全集》第 6 集第 15 冊，頁 27。

¹²⁵ 袁宏道（明），〈觴政〉，《袁中郎隨筆》，收入楊家駱主編，《中國文學名著·袁中郎全集》第 6 集第 15 冊，頁 23。

氣，霞波雉尾文。鶴飛衝樹起，天半一聲聞。¹²⁶

袁宏道享樂人生的觀點，被認為充分表露在寫給〈恭維長先生〉的這封信裡。此番話經常為學界引述作為晚明文人縱情恣欲的生活寫照。袁氏認為人生真樂有「五快活」，不可不知。¹²⁷所強調的人生真樂，在於眼耳鼻舌身等各種感官能夠恣情於物質生活上的享受，至於文人相聚、館藏之設，似有意藉此增添物質生活之雅，顯示其乃品味之流、非庸俗之物。這應是晚明文人自視過著脫俗之雅文化生活的一種理由。¹²⁸話雖如此，從袁宏道與其友人往來書簡中，似乎可以解讀官場上的不如意逐漸將他從任情恣性的情境中，拉回到淡化、淨化的節慾生活；由物質之樂轉向精神心靈層次的解脫自在之路。¹²⁹誠如他告訴江進之，說自己「不過欲尋閑淡之方丈，遠閨閣之佳人，寫山水之奇勝，充貧官之囊橐，稍暖即圖歸計矣。窮博士

¹²⁶ 袁宏道（明），〈五言排律·夏日同龔散木能者崔晦之鄒伯學李子髯攜妓泛舟和尚橋〉，《袁中郎詩集》，收入楊家駱主編，《中國文學名著·袁中郎全集》第6集第15冊，頁113。

¹²⁷ 袁宏道（明），〈龔惟長先生〉，《袁中郎尺牘》，收入楊家駱主編，《中國文學名著·袁中郎全集》第6集第15冊，頁1-2。首言：「目極世間之色，耳極世界之聲，身極世間之安，口極世間之譚，一快活也。」次言：「堂前列鼎，堂後度曲，賓客滿席，男女交舄，燭氣薰天，珠翠委地，皓魄入帷，花影流衣，二快活也。」而「篋中藏萬卷書，書皆珍異，宅畔置一館，館中約真正同心友十餘，人中立一識見極高，……遠文唐宋酸儒之陋，近完一代未竟之篇，三快活也。」又「千金買一舟，舟中置鼓吹一部，妓妾數人，遊閑數人，泛家浮宅，不知老之將至，四快活也。」「然人生受用至此，不及十年，家資田地蕩盡矣。然後一身狼狽，朝不謀夕，托鉢歌妓之院，分餐孤老之盤，往來鄉親，恬不知恥，五快活也。」

¹²⁸ 王鴻泰，〈明清間士人的閒隱理念與生活情境的經營〉，《故宮學術季刊》24卷3期（2007年春季），頁7-8。談及袁宏道風雅文化的生活經營條件。

¹²⁹ 王鴻泰，〈明清間士人的閒隱理念與生活情境的經營〉，《故宮學術季刊》24卷3期（2007年春季），頁8-13。論及晚明士人徘徊於「仕」與「隱」之間的矛盾心情，袁宏道也在此間徬徨過；鄭幸雅，〈論袁宏道的自適〉，《文學新論》2期（嘉義：南華大學文學系），2004年7月，頁107-126。提到袁宏道的自適論，使其在進退出處間尋得平衡自適之道。

有何好趣，弟已將進士二字，拋卻東洋大海。」¹³⁰

又於致〈李本健〉函中，表達捨官之情切，云：「弟近日宦情，比前會兄時，尤解灰冷，已謀一長守丘壑計，擲卻烏紗，作世間大自在人矣。」並言爲官之辛酸，超乎預料，即「少時望官如望仙」，「一朝到手，滋味乃反儉於書生。至於勞苦折辱，不只千百倍之，奈何不令人催撞息機也。」¹³¹讚嘆：「出宦牢，生佛家，此是塵沙第一佳趣。」¹³²視兒女、親情、家庭爲生命枷鎖，逐求厭離，歸佛意深。有著近似前述達觀之見，在致函友人王伯毅時，提到曹以新英年早逝，遂謂：「此翁無子，身後得無他慮，是人間第一快活事。但尙有一女，亦是業障。男女有何佳處，徒爲老年增幾重累，至死猶閉眼不得，苦哉！」¹³³

在回信其姊夫毛太初時，亦屢述養家及撫育子女之苦。他說：「每思吾兄吾姊，遠應荒村，兒女啼號，攀寵倚甕，實爲難堪。纔得了婚，又欲了嫁。纔得上梁，又欲析家。一去一來，未知何日得脫此苦。」¹³⁴所以盡量抱持「世間兒女情態，家計生策，不唯不到眉，亦復不到唇齒間矣」的原則。¹³⁵並自我解嘲，「前過白嶽，見求子者如沙，不覺嘖蹙，僕亦隨眾，命道士通詞，但云某子已多，此後只顧得不生子短命妾數人足矣，聞者笑之。」認爲「唯有禪誦一事，近可以消遣時日，遠可以乞果

¹³⁰ 袁宏道（明），〈江進之〉，《袁中郎尺牘》，收入楊家駱主編，《中國文學名著·袁中郎全集》第6集第15冊，頁25。

¹³¹ 袁宏道（明），〈李本健〉，《袁中郎尺牘》，收入楊家駱主編，《中國文學名著·袁中郎全集》第6集第15冊，頁25。

¹³² 袁宏道（明），〈馮秀才其盛〉，《袁中郎尺牘》，收入楊家駱主編，《中國文學名著·袁中郎全集》第6集第15冊，頁27。

¹³³ 袁宏道（明），〈王伯毅〉，《袁中郎尺牘》，收入楊家駱主編，《中國文學名著·袁中郎全集》第6集第15冊，頁32。

¹³⁴ 袁宏道（明），〈答毛太初〉，《袁中郎尺牘》，收入楊家駱主編，《中國文學名著·袁中郎全集》第6集第15冊，頁44。

¹³⁵ 袁宏道（明），〈與李子髯〉，《袁中郎尺牘》，收入楊家駱主編，《中國文學名著·袁中郎全集》第6集第15冊，頁43。

來生。」¹³⁶

而袁宏道「初學禪於李卓吾，信解通利，才辯無礙。已而自驗曰：此空談非實際也。遂回向淨土，晨夕禮誦兼持禁戒。」¹³⁷彭紹升（1740—1796）評曰：

予讀袁氏兄弟早歲文，大率掉弄知解，依違光景，心竊病之。已而得見中郎西方合論，三復之不厭。而伯修所為序，懺悔切深，闢荊榛，由坦道，甚矣。袁氏兄弟之善補過也，學者觀此，可以自鑑矣。¹³⁸

釋無念稱袁宏道兄弟三人「同時回頭」，即指皈依雲棲座下，老實信持淨土法門一事。¹³⁹但縱使袁宏道表現出放下對世俗一切的眷念之情，但最終還是沒有斷然踏上剃染之途，恐亦是受入世即是出世此相對融通之道的影響使然，可任其優游於出入世之間，不受任何牽制。

五、結語

自僧俗的書信中，具體看到在家居士屢為病痛、家累或職務所苦，或者是礙於世俗功名的追求，以至於未能專心致力於學佛修道，而感到極度煩憂。在此情境下，僧人往往成為居士訴說隱情的重要對象。其人生所面臨的諸多挫折，心中難以理解、掙脫的苦楚，難以啓齒的家務等等，可以藉由書信的管道，釋放出內心沉積的壓力。由此建構僧俗之間的親密依賴關係，僧人立足於生命指導的位置，適時給予安慰、關懷和教示，以調適士人失衡的身心；居士則流露對僧人的景仰與信賴的深厚

¹³⁶ 同註 133。

¹³⁷ 彭紹升（清），〈袁伯修中郎小修傳〉，《居士傳》卷 46，收入《叻新纂續藏經》冊 88，頁 269a。

¹³⁸ 同上註，頁 272a。

¹³⁹ 同上註。

情感，適時給予護持、供養以示感激。

家庭、仕途、功名富貴的追求，甚或個人性格、宿習、癖好等諸因素的糾葛，的確左右了士人尋求解脫生死之道的意願，甚至有時不得不犧牲或放棄自我的選擇。這股潛藏於士人本身及其周邊的背後深層因素，或許遠超過表象顯示的類如科場、官場上的失意，對其生命抉擇所能夠產生的影響。誠如前述，晚明士大夫在雅俗文化之間，構築了雅俗共賞的文人生活；而在仕與隱的依違中，調適了自我的出路；在修證的道路上，與僧人磨合出出入世不相依違的自適路徑，即如雲棲指示的：「讀書當家求子，皆人世間正事，但要不為所累。」¹⁴⁰如此則「士大夫皆可即宦遊而參禪，不離俗而入道者也。」¹⁴¹也就是建構一條適合士人境遇，能於俗務之中，勿須出世即可達成脫俗入聖的希望之路。

可見晚明士人的學佛修法，並非純粹基於個人意願便可順利行持，而是在個性、家人親情以及諸多人際關係相互牽絆下，所循序漸進妥協出來的一種機緣。故晚明多半以居士身分，促進僧俗間的關係，以護持佛教的發展。而能夠毅然捨俗出家者，若非抱持堅固斷念的心，實屬艱難之路；即「剃染一事，如見不徹，持不固，亦非易事。」¹⁴²或許這種調適性的在家學佛之道，也可以當作是晚明文人氣習下所端造出的一種文化現象，任其優游其間，為其憂苦找到出口。

¹⁴⁰ 釋株弘（明），〈與蘇州蔡坦如居士玘〉，《雲棲大師遺稿》卷 20，收入《明版嘉興大藏經（徑山版）》冊 33，頁 135c。

¹⁴¹ 同註 83，頁 125c-126a。

¹⁴² 同註 63，頁 337b。

參考書目

一、藏經

梅國楨，〈送無念禪師赴豫章請〉，釋深有（明），《黃蘗無念禪師復問》卷 5，收入《明版嘉興大藏經（徑山版）》冊 20，台北：新文豐出版公司，1987 年。

釋真哲（明）說，釋傳我等（明）編，〈書·復會稽滕孝廉（諱輝）〉，《古雪哲禪師語錄》卷 15，收入《明版嘉興大藏經（徑山版）》冊 28，台北：新文豐出版公司，1987 年。

釋深有（明），〈復尼大士澹然（即衡湘公女也）〉，《黃蘗無念禪師復問》卷 1，收入《明版嘉興大藏經（徑山版）》冊 20，台北：新文豐出版公司，1987 年。

釋圓修（明）說，釋通問等（明）編，〈書二·復曹念茲居士〉，《天隱和尚語錄》卷 12，收入《明版嘉興大藏經（徑山版）》冊 25，台北：新文豐出版公司，1987 年。

《明版嘉興大藏經（徑山版）》，台北：新文豐出版公司，1987 年。

彭紹升（清），《居士傳》，收入《卅新纂續藏經》冊 88，台北：白馬精舍印經會，出版年不詳。

釋袞弘（明），《雲棲大師遺稿》，收入《明版嘉興大藏經（徑山版）》冊 33，台北：新文豐出版公司，1987 年。

釋真可（明），《紫柏老人集》，收入《明版嘉興大藏經（徑山版）》冊 22，台北：新文豐出版公司，1987 年。

釋德清（明），《憨山大師全集》，收入《明版嘉興大藏經（徑山版）》冊 22，台北：新文豐出版公司，1987 年。

二、古籍

- 婁堅（明），〈書牘·荅吳興王君書〉，《學古緒言》，收入《景印文淵閣四庫全書》冊 1295，台北：臺灣商務印書館，1983 年。
- 穆文熙，〈東明縣重修資壽寺記〉，黃宗羲（清）編，《明文海》卷 372，收入《景印文淵閣四庫全書》冊 1457，台北：臺灣商務印書館，1983 年。
- 伍袁萃（明）撰，《林居漫錄》，收入《四庫全書存目叢書》冊 242，台南：莊嚴文化事業有限公司，1997 年。
- 沈德符（明），《萬曆野獲編》，北京：中華書局，1959 年。
- 吳遷（明）編次，《郭青螺六省聽訟錄新民公案》，收入《古本小說叢刊》第 3 輯第 4 冊，北京：中華書局，1990 年。
- 周汝登（明），《周海門先生文錄》，收入《四庫全書存目叢書》冊 165，台南：莊嚴文化事業有限公司，1997 年。
- 袁宏道（明），《袁中郎尺牘》，收入楊家駱主編，《中國文學名著·袁中郎全集》，台北：世界書局，1964 年。
- 袁宏道（明），《袁中郎詩集》，收入楊家駱主編，《中國文學名著·袁中郎全集》，台北：世界書局，1964 年。
- 袁宏道（明），《袁中郎隨筆》，收入楊家駱主編，《中國文學名著·袁中郎全集》，台北：世界書局，1964 年。
- 張廷玉（清）等撰，《明史》，北京：中華書局，1974 年。
- 黃彰健校勘，《明神宗實錄》，台北：中央研究院歷史語言研究所，1984 年。
- 馮夢禎（明），《快雪堂集》，收入《四庫全書存目叢書》，台南：莊嚴文化事業有限公司，1997 年。
- 屠隆（明），《白榆集》，收入《續修四庫全書》冊 1359，上海：上海古籍出版社，1995 年。
- 屠隆（明），《栖真館集》，收入《續修四庫全書》冊 1360，上海：上海古

籍出版社，1995年。

虞淳熙（明），《虞德園先生集》，收入《四庫禁燬書叢刊》冊43，北京：北京出版社，2000年。

謝肇淛（明），《五雜俎》，上海：上海書店，2001年。

三、專書

周明初，《晚明士人心態及文學個案》，北京：東方出版社，1997年。

張聖巖，《明末中國佛教の研究》，東京：山喜房佛書林，1975年。

張嘉昕，《明人的旅遊生活》，宜蘭：明人研究小組，2004年。

陳永革，《晚明佛教思想研究》，北京：宗教文化出版社，2007年。

陳玉女，《明代佛門內外僧俗交涉的場域》，台北：稻鄉出版社，2010年。

鄧志峰，《王學與晚明的師道復興運動》，北京：社會科學文獻出版社，2004年。

釋聖巖，《明末中國佛教の研究》，台北：東初出版社，1987年。

四、論文

王鴻泰，〈閒情雅致——明清間文人的生活經營與品賞文化〉，《故宮學術季刊》22卷1期，2004年秋季。

王鴻泰，〈迷路的詩——明代士人的習詩情緣與人生選擇〉，《中央研究院近代史研究所集刊》50期，2005年12月。

王鴻泰，〈明清間士人的閒隱理念與生活情境的經營〉，《故宮學術季刊》24卷3期，2007年春季。

白文固，〈明中後期的居士佛教初探〉，《青海民族學院學報（社會科學版）》33卷2期，2007年4月。

朱麗霞，〈宋懋澄尺牘的文化透析〉，《西南大學學報（人文社會科學版）》2006年3期，2006年。

李李，〈由尺牘小說看袁小修之生活與個性〉，《中國文化大學中文學報》

17期，2008年10月。

孫愛玲，〈從湯顯祖的尺牘看其文學家個性精神〉，《寧夏社會科學》1994年1期，1994年。

張嘯虎，〈湯顯祖尺牘的思想內涵與審美價值〉，《江西社會科學》1984年5期，1984年。

張忠良，〈晚明文人的嗜癖言行〉，《台南女院學報》23期，2004年10月。

陳玉女，〈明萬曆時期慈聖皇太后的崇佛——兼論佛、道兩勢力的對峙〉，《成大歷史學報》23期，1997年12月。

陳鴻麒，〈流行與消費——論晚明尺牘商品的接受及生產〉，《中極學刊》7期，2008年6月。

陳瑞玲，〈從一封明人「尺牘」看松江書家陸深對故鄉的態度〉，《東吳歷史學報》19期，2008年6月。

溫至孝，〈袁宏道尺牘散文的藝術特色〉，《西北師大學報（社會科學版）》1991年3期，1991年。

趙延花，〈從湯顯祖的尺牘看他的「經濟」思想〉，《北方經濟》24期，2006年。

廖肇亨，〈滄浪詩話與明清詩學論爭：以「法/悟」關係為中心的討論〉，《中邊·詩禪·夢戲：明末清初佛教文化論述的呈現與展開》，台北：允晨文化出版，2008年。

廖肇亨，〈晚明僧人〈山居詩〉論析：以漢月法藏為中心〉，《中邊·詩禪·夢戲：明末清初佛教文化論述的呈現與展開》，台北：允晨文化出版，2008年。

鄭利華，〈明代中葉吳中文人集團及其文化特徵〉，《上海大學學報（社會科學版）》4卷2期，1997年4月。

鄭幸雅，〈論袁宏道的自適〉，《文學新論》2期，2004年7月。

（責任編輯：釋心皓）