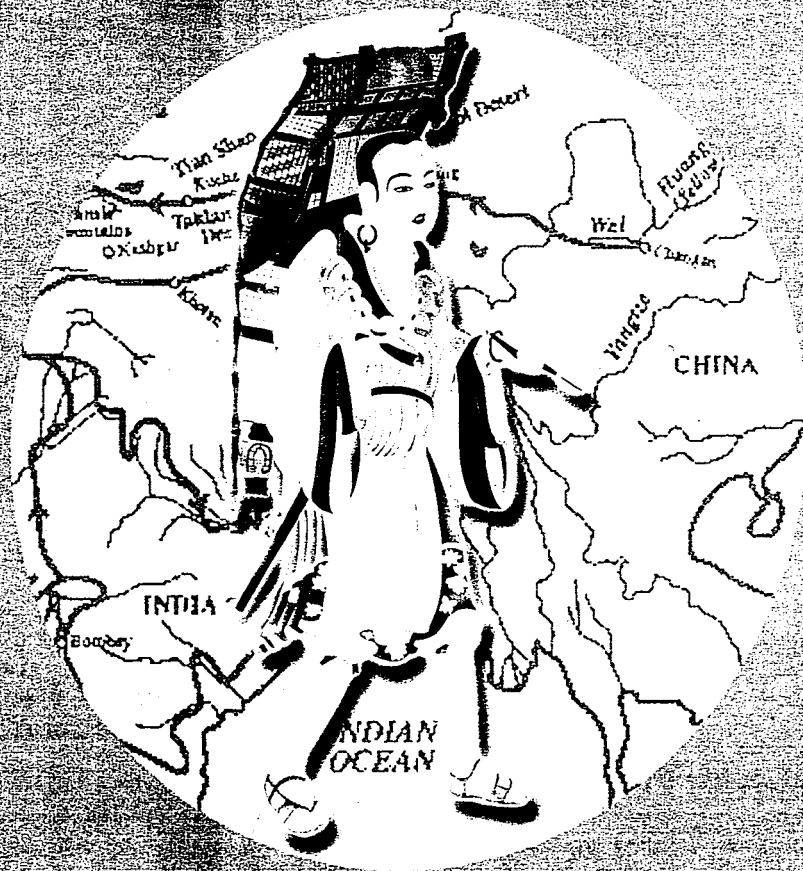


玄奘佛學研究

Hsuan Chuang Journal of Buddhist Studies

中國佛教史專輯



第十四期

中華民國九十九年九月



玄奘大學
Hsuan Chuang University

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：「原夫尺牘之爲道，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，應不失爲重要的線索，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：「明代尺牘作爲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

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。

等。³又因尺牘為晚明遍行文體之一，由文學或藝術角度入手者相對為多。晚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

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），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）。

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像的補白。

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

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。

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 釋株弘（明），〈答松江徐警庵郡守廣滄〉，《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。

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：

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：

⁹ 釋祿弘（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。

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。

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：

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

¹³ 同註 12。

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

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。時從慈山公處問訊，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

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）

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。

¹⁹ 同註 16，頁 467c-468b。

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：

適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

²⁰ 周汝登（明），〈與愍山上人〉，《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。

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〈爲義公三山遊記〉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

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

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），〈爲義公三山遊記〉，《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。

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

—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。至鐘賈山道者，引至陸君策園居。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

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），頁 78-79。

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。

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，願特戀諸嬰童，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，手過酒罍食之，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。而在他們遊賞山湖水色之際，僧寺往往是他們休憩、閒聊、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，遂同過程生舟，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

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

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。

³¹ 同註 27，頁 18a。

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「手過酒嚮食之」，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，糜其饗饗，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。……

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。

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，但也有不少是因爲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株宏往來密切，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

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）

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，烹一千三百鶩，東菜之外，益以西魚，外濬銷金鍋，而內設酒食獄」，「不載歌舞載漁唄，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，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，

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。

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。

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，陰晴濃淡無不宜，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，必携飛泳之類來，所費錢，自一銖至累鎰無量。但空手如昨，罰銀一錢留次

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。

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，會首傳帖募金，授典座，自修供具。凡會首認定開後坐以齒，縑素各為行三寶，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，臠鳧羹鴈，乃求饜筍蒲菘藷耶。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，長日用羹麪各一甌，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

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。

近，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

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。

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。

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《四庫全書存目叢書》冊 43，頁 525a-525c。

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，

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。

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

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。

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《叻新纂續藏經》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

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：

茲因家舅廣寓省覲函丈，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：「又聞置田為放生之費，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

嘉興大藏經（徑山版）》冊 33，頁 122c。

⁶⁰ 同上註。

⁶¹ 釋株弘（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。

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：

雖然貧道又竊爲門下賀，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

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。

⁶⁴ 同上註。

⁶⁵ 妙喜即大慧宗杲（1089—1163）。

⁶⁶ 同註63。

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，

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。

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。

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

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，敬修寸楮怖臆。外具紫花布一端、暑襪一雙，略將遠念，幸炤入不盡。」⁷⁵

⁷² 釋袞弘（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。

⁷⁴ 釋袞弘（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。

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，終日以救荒為事，無米難炊，拮据良苦」。同時認為若「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

⁷⁶ 釋袞弘（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。」

⁷⁸ 同註 76。

⁷⁹ 釋袞弘（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。

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，奉上為大師製禪衣」。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，

⁸⁰ 同上註。

⁸¹ 同上註。

⁸² 同註 79。

⁸³ 釋袞弘（明），〈書一·答太倉王弱生駕部廣曉〉，《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。

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。惟冲主子立，政出多門，……公釋服在邇，當即出補，不必以治亂為行止。……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

⁸⁵ 同註 83，頁 125c-126a。

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。

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。二者一女未嫁耳。」為此憂心，方出現異狀，要旁人「不可據其跡而生謗也」。為了寬解常惺的心情，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

⁸⁷ 釋袞弘（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 釋袞弘（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。

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。

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。

同是為兒女憂心的嚴澂，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，尚灑以甘露，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，同樣為家務所困，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

⁹¹ 釋株弘（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《卍新纂續藏經》冊 88，頁 253c。

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

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啟示，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

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

處境之所需，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？」「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

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。

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

¹⁰¹ 釋袞弘（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。

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：

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。

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。

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

¹¹⁰ 同上註。

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。

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

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。

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。

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。……

¹¹⁹ 同註 117。

¹²⁰ 同註 117。

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《卍新纂續藏經》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。

歡呼達夜半，一里無棲鴉。藻文沾白帟，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

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。

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，

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、

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。

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

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，僕亦隨衆，命道士通詞，但云某子已多，此後只願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

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。

¹³⁶ 同註133。

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

而得見中郎西方合論，三復之不厭。而伯修所為序，懺悔切深，闢荆榛，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

¹³⁸ 同上註，頁 272a。

¹³⁹ 同上註。

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。

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。

¹⁴⁰ 釋祿弘（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。

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《卍新纂續藏經》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。
- 黃章健校勘，《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。
- 張聖嚴，《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。
- 釋聖嚴，《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。
- 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）