



明末高僧的詩文與其特性再現 — 以雲棲株宏 (1535-1615)、憨山德清 (1546-1623) 為例

吳晃昌

國立清華大學歷史研究所二年級

提要：

僧人為詩乃中國詩學文化傳統中值得注意的一環，文士與詩僧的交互酬唱為彼此的詩文創作激發了許多火花。而禪宗的出現更使士僧之交流在除了教義的知識意義以外，加上了以詩明心的文化意義。正因詩以明心，故高僧在面對劇烈環境變化時，其心緒轉變往往蘊含在詩文創作中。本文認為由於生命中的挫折困厄不僅只是高僧個人所承受的不幸，更是對其自身信仰與大眾信心的挫折。高僧對待挫折的態度，將與己身對待佛理修行的態度互為表裡。其透過詩文一方面抒發自己對於災厄的感受，另一方面又具有對信眾的開示意義，影響大眾對佛教的觀感。以表明心性之詩文，分析其遭遇困厄時的理解與回應，得以從另一側面觀察高僧如何護持佛法，求能發掘高僧形象如何被表現以及自我建構。

本文擬以雲棲株宏之湯厄和憨山德清遭徙邊為討論主題。兩人生存年代相同，並列萬曆三高僧之二，遭遇痛苦時皆已屆晚年，生活情狀類似，是以選擇此二人作為明末高僧挫折經驗敘述與自我建構之例。

關鍵字：

雲棲株宏、憨山德清、跛腳法師歌自嘲、行軍詩



一、緒言—詩文創作與僧人形象的自我建構

僧人為詩乃中國詩文傳統中的一部分，文士與詩僧的交互酬唱為彼此的詩文創作激發火花。對於佛教在中國的發展而言，參與詩作使得僧人和士人的交往方式更加多元親近，在士僧交流的過程中發揮了正面效果。自唐代後，佛教中國化的傾向更形明顯，詩僧的創作亦伴隨著大乘佛教在中國的流行而豐富。儀平策在〈中國詩僧現象的文化解讀〉中¹指出：詩僧之流行出現於隋唐，而大乘佛教亦風行於是時，故「要解讀詩僧現象，不能游離大乘佛教的文化精神」。²若此論為真，可知大乘佛教中國化後的詩僧風潮，開啟了士僧之間以詩交往的溝通管道。而當重視主觀感受的禪宗出現後，更使士僧交流除了純粹佛理講習以外，加入了以詩明心的文化效果。

明末詩僧輩出，嚴迪昌的《清詩史》有一小節述及明末清初的遺民詩僧，³不但廣為蒐羅明末清初遺民詩僧之著作，考析其流派，同時提出了遺民詩僧的雙面性，對於明末詩僧研究甚具啟發意義。據此，足見當時僧人為詩蔚為重要的文化現象，而詩僧所為之詩亦有優秀表現。

詩以明志或見性，同時亦為表現文化素養差距的標示工具。在筆者的閱讀中，認為歷來研究對於僧詩的討論似乎隱然將「高僧」與「詩僧」分開。⁴基於高僧對於佛理的參悟與論著更具代表性為由，如此並無不當。考慮到詩僧具有良好的詩學素養，自然更因其作為詩學研究的重點。如此一來，高僧個人的生命歷程研究已屬少數，而研究方式亦多集中於其散文寫作而往往忽略詩詞部分。高僧之個人行跡與心志變化不僅見於其文，於其詩中表述常更為悠遠婉曲。若撇開詩作不談，唯恐仍將有所缺憾。

在詩文中表現出的眾多情感應如何取捨？本文認為，高僧在面對苦難挫折時的反應具有重要意義。其理在於：佛教強調果報循環，一旦已被社會認為「高僧」的僧人遭遇不幸時，各方懷疑和攻擊必會隨之而來。⁵換言之，生活中之不幸對於高僧不僅只是個人問題，更可能造成其自身信仰與大眾信心的挫折。而高

¹ 儀平策：〈中國詩僧現象的文化解讀〉，《山東大學學報》第 2 期（濟南：山東大學學報編輯部，1994），頁 41—47。

² 同上註，頁 42。

³ 嚴迪昌：《清詩史》（杭州：浙江古籍出版社，2002），頁 279—289。

⁴ 參照嚴迪昌：《清詩史》、覃召文《禪月詩魂：中國詩僧縱橫談》（北京：三聯，1994）兩本專書關於明代詩僧部分，皆未提及四大高僧之詩作。論文方面，陸草：〈明清的寺院詩系〉，《中州學刊》1992 年第 2 期，頁 83—90，亦未提到。

⁵ 在祿宏的詩中即直接設問：「頗有市肆旃陀羅，割羊擊牛烹鳧鵝。鱉鱔蟹蛤殺無數，而反康豫無纖疴」，可見其已感受到受傷後將會遭遇的可能質疑。〔明〕雲棲祿宏撰，曹越編：〈跛腳法師歌自嘲〉，《竹窗隨筆》，頁 320。



僧對待苦難的態度，又與己身修持佛理的態度互為表裡。是以僧人一方面透過詩文抒發自己對於災禍的感受，另一方面又在詩文中傳達對信眾的開示意義，進而影響大眾對佛教的觀感。因此透過詩文進行分析，似得以從另一側面觀察高僧如何建立形象、護持佛法。⁶

本文擬以雲棲株宏（嘉靖十四年〔1535〕—萬曆四十三年〔1615〕）之湯厄和憨山德清（嘉靖二十五年〔1546〕—天啟三年〔1623〕）之徙邊為討論主題。兩人生存年代相同，於當世的修行評價亦接近，遭遇痛苦時皆已屆晚年，是以選擇此二人作為高僧挫折經驗敘述與自我建構之例。雲棲株宏對於具體的肢體痛苦留有較為詳細的資料，吾人得以自高僧對於身體創傷的反應進行分析。憨山德清之遭徙邊與其詩文創作關係密切，撰有〈從軍詩〉行世，故本文以此作為高僧如何面對情感抑鬱之例。並觀察兩人作品中透露出的心緒與自解之意。

二、雲棲株宏與〈跛腳法師歌自嘲〉

雲棲株宏自隆慶五年（1571）始駐錫杭州雲棲寺。⁷萬曆二十九年（1601）正月某日午後，雲棲株宏欲解衣入浴，不慎落入滾燙熱水中，全身嚴重燙傷。⁸據其自述「辛丑（1601）孟春十日，予隨例入浴，失足沸湯中，從踵及股。既而調治乖方，踰兩月而後愈」，⁹對於當時已屆六十餘歲的株宏而言，誠然生死之一繫。而此事對於雲棲株宏影響頗大，不但《竹窗隨筆》有四篇討論其心得，更作〈跛腳法師歌自嘲〉以明其志，全詩如下：

⁶ 關於高僧作品中的自我建構傾向，可見江燦騰：「在此之前，佛教界從未有像德清這樣，以仿《春秋》的筆法，撰寫自己的《年譜》，從各層面檢討自己的叢林生活及事業歷程的前例。而他不但撰寫年譜，還撰寫大量當代佛門人物的傳記，記錄他那一代的佛教狀況。如果這非自我辯解的話，實難以另作其他解釋」。《晚明佛教改革史》（桂林，廣西師範大學出版社，2006），頁 164。

⁷ 「隆慶辛未（1571），師乞食梵村，見雲棲山水幽寂，遂有終焉之志」。見〔明〕憨山德清撰，曹越編：〈雲棲蓮池宏禪師塔銘〉，《憨山老人夢游集》上（北京，北京圖書館出版社，2004），頁 500。

⁸ 關於明末僧人的沐浴實況，可見以下記載：「時已暮，寺中具池湯候浴，遂與四長老及沈公就浴池中。池以磚甃，長丈五、闊八尺，湯深四尺，炊從隔壁釜中，竟日乃溫。浴者先從池外挽水滌體，然後入池，坐水中浸一時，復出池外，擦而滌之，再浸再擦，浸時不一動，恐垢落池中。余自三里盤浴後，入滇只澡於溫泉，如此番之浴，遇亦罕矣」。〔明〕徐宏祖撰：〈滇遊日記五〉，《徐霞客遊記》卷六下（北京：中州古籍出版社，1992），頁 59。又此文引自陳垣：《明季滇黔佛教考》，收於《中國佛教之歷史研究》（台北，九思出版社，1977），頁 174。

⁹ 〔明〕雲棲株宏撰，曹越編：〈湯厄（一）〉，《竹窗隨筆》（北京，北京圖書館出版社，2004），頁 30。



跛腳法師胡以名，良由能說不能行。¹⁰
我今行說兩俱拙，不應無實當斯稱。
春王¹¹正月才過十，午間隨例入浴室。
失足俄沉百沸湯，不起床敷五十日。
瘡痕甫平筋力疲，左長右短行參差。
東行夾輔二童子，西行交倚雙筇枝¹²。
是故此師名跛腳，跛去跛來人笑殺。
笑殺平生好放生，善因惡果理難合。
頗有市肆旃陀羅¹³，剖羊擊牛烹鳧¹⁴鵝。
鱉鱔蟹蛤殺無數，而反康豫無纖疴。
放生誠有長壽理，因果無差休亂擬。
我昔殺業今須賞，身痛心生大歡喜。
旁人問我喜者何，我以此腳成蹉跎。
趨奔無始至今日，步步趁入無明¹⁵窠。
或趨名兮據高位，衝寒¹⁶踏遍金階地。
或趨利兮走天涯，歷盡燕秦並楚魏。
或趨豪勢候門牆¹⁷，不減立雪¹⁸之游楊¹⁹。
或趨女色越垣閫²⁰，由此暮夜遭傷亡。
或趨檀施²¹求無已，匍匐泥途沒其趾。
或趨友朋時往來，破夏²²踐殞諸蟲蟻。
或趨五嶽及三山，南馳北驚芒鞋穿。
所以如來苦苛責，舉足動足皆冤愆。
幸哉此跛損成益，思欲閒行行不得。

¹⁰ 引興化禪師事，其言曰：「跛腳法師說得行不得」。《釋氏稽古略》卷三，大藏經刊行會編《大正新修大藏經》（台北：新文豐，1985）冊49，卷2037，頁849。

¹¹ 典出《春秋》，魯十二公之元年均書：「春王正月公即位」，即為正月之意。

¹² 即筇竹杖，唐 張祜〈贈僧雲栖〉中即有：「塵尾與筇枝，幾年離石壇。」之句。

¹³ Caṅḍāla，譯作旃荼羅，即屠者之意。

¹⁴ 即野鴨。《詩·鄭風·女曰雞鳴》有：「將翱將翔，弋鳧與鴈」之句。

¹⁵ 梵語 Avidyā 之意譯，表愚痴無知之意。

¹⁶ 冒風寒，唐 杜甫〈小至〉中有：「岸容待臘將舒柳，山意衝寒欲放梅」之句。

¹⁷ 可指豪族、師門等。唐，顧云〈上池州衛郎中啓〉有：「自隨鄉薦，便託門牆」之句。

¹⁸ 禪宗二祖慧可為求達摩收徒，立雪斷臂，後引為僧人之精誠求法。唐，賈島〈送金州鑿周上人〉中有：「峨眉省春上，立雪指流沙」之句。另有游酢、楊時之典，見下注。

¹⁹ 典出於游酢、楊時二人訪程頤立雪之事。《宋史·道學二》錄此事為：「一日見頤，頤偶瞑坐，時與游酢侍立不去，頤既覺，則門外雪深一尺矣。」，見元 脫脫等撰：《宋史》（北京：中華書局，1980）卷四百二十八，頁 12738。

²⁰ 垣指圍牆，閫指婦女居住之內室。

²¹ 指施主。

²² 戒律中三月應坐夏靜修，此時外出即為破夏。唐，善生〈送玉禪師〉中有：「入郭隨緣住，思山破夏歸」之句。



潛行斂跡守林巒，多種狂心一朝息。
客來恕我不起延，兀兀似入磨磚禪²³。
閉門無事且高枕，欲學翠色煙嵐眠。
只愁此腳不終疾，趨奔萬境仍如昔。
願君不跛如跛人，勝彼長年掩關²⁴客。²⁵

雲棲袞宏在燙傷後近兩月方能走動，其詩謂「瘡痕甫平筋力疲，左長右短行參差。東行夾輔二童子，西行交倚雙筇枝」，生動表現出重傷初癒的狼狽景況。身為一方高僧，逢此大難，眾人理應噓寒問暖，並助其善加靜養，但在詩中卻未表現如此情景。其道：「是故此師名跛腳，跛去跛來人笑殺」，按理來說，當時如何有人膽敢任意嘲笑蓮池大師？其實，此處之「人笑殺」未必實指，恐怕乃為表現了雲棲袞宏受傷後的自我解嘲，亦含有雲棲袞宏自己對遭此大難的無奈之感吧？而解嘲者何也？雲棲袞宏自答：「笑殺平生好放生，善因惡果理難合」，自諷平日專意修行卻遭逢大難之意溢於言表。不只如此，其接著指出：「頗有市肆旃陀羅，割羊擊牛烹鳧鵝。鱉鱔蟹蛤殺無數，而反康豫無纖疴」，這種高僧對屠者、放生對殺生、重傷和康健的對比，讓讀者強烈感受到「善因惡果理難合」的不協調感。更何況雲棲袞宏自持甚嚴，且主張放生念佛，養好生之德。又作《自知錄》，以功過格督勉出家在家二眾從事修行，其自我要求與重視戒律的傾向可見一斑。在面對佛教信仰中的果報觀時，雲棲袞宏如何思考並解釋這件意外延伸出的不協調感呢？首先，雲棲袞宏斥責了作如是觀的世人，並以「我昔殺業今須賞，身痛心生大歡喜」一言巧妙的維持了果報的必然與不誣，同時更將眾人質疑的焦點轉移到其重傷卻「心生大歡喜」之因。事實上，雖然於本詩中雲棲袞宏並未將「昔殺業」者為何詳細說明，但於〈湯厄〉文中已指出：「因思自少至老，雖不作此業，而無量生來，既宿命未通，安保其不作也。乃不怨不尤，安意忍受，而益勤修其所未至」。²⁶如此一來，既將造業應報的時間擴大到無數世以前，則此生雖精進修行仍難報以一二，更罔論自力頓悟成佛，唯應一心念佛，拜阿彌陀佛之願力得生西方為上，此亦可對應其首重「老實念佛」之主張。²⁷

²³ 南岳懷讓與馬祖道一，兩人有：「磨磚豈得成鏡耶？坐禪豈得成佛耶？」之問答。見《景德傳燈錄》卷 5，《大正藏》冊 51，卷 2076，頁 240。

²⁴ 指閉門坐禪僧人。唐，白居易〈秋山〉中有：「何時解塵網，此地來掩關。」之句。

²⁵ [明]雲棲袞宏撰，曹越編：〈跛腳法師歌自嘲〉，《竹窗隨筆》，頁 320。

²⁶ [明]雲棲袞宏撰，曹越編：〈湯厄（四）〉，《竹窗隨筆》，頁 32。

²⁷ 「（蓮池）次夜入丈室，示微疾，瞑目無語。城中諸弟子至，圍繞，師復開目云：『大眾老實念佛，毋捏怪，毋壞我規矩。』」。見[明]憨山德清撰，曹越編：〈雲棲蓮池宏禪師塔銘〉，《憨山老人夢游集》上，頁 504。



解釋完理應得此報後，雲棲祿宏話鋒一轉，指出即便遭致災禍亦未必為惡事，指出惡報與善報能夠互為表裡。其謂：「旁人問我喜者何，我以此腳成蹉跎。趨奔無始至今日，步步趁入無明窠」，一語將此厄事轉化為助其擺脫無明之助力，因腳傷得免種種俗務。諸多俗務中，值得一提者為「或趨豪勢候門牆，不減立雪之游揚」之喻。以立雪喻僧人精進之勤奮本屬自然，但其特意繞過禪門慧可斷臂立雪事的著名公案，而以游酢、楊時二人訪程頤為喻，其義似有尚可推敲之處。也許藉以諷刺時僧儒分宗立派，結黨營私之風尚。而從「或趨女色越垣間，由此暮夜遭傷亡」一句來看，更可明顯看出此詩並非是雲棲祿宏的自省舊過之作，而有針砭時弊、勸化世人的目的。雲棲祿宏此處提及之種種俗務，能看出本文勸喻對象的廣泛，可謂當時僧俗風氣敗壞的縮影。

對於足傷與止心之間的關係，雲棲祿宏在詩中又接著說明，此跛之最幸，乃在「思欲閒行行不得」。正因行不得故需「潛行斂跡守林巒」，進而達到「多種狂心一朝息」的修行境界。由「趨奔無始至今日，步步趁入無明窠」到「潛行斂跡守林巒，多種狂心一朝息」的過程，正是足傷帶來的正面影響。此處之「趨」除了心之所趨的精神意義以外，延伸之具體行為更是作者所欲避免的。若細觀詩文，可以看出作者採取兩面敘述「趨」，前半段指出心中所「趨」，而後半句述若實際行為後造成的禍害。而其根本所欲消解的固然是「趨」心，然可從其詩中看出「趨」心與行為乃是一體之兩面。²⁸參照祿宏的個人行誼，與德清、真可相較，祿宏確實少於四處奔波，駐錫雲棲後即安穩修行，鮮少活動。但四處奔波與修心養性者之關係，在詩中也有以下說明。祿宏指出：「客來恕我不起延，兀兀似入磨磚禪。」一方面自然肇因於足傷而不便「起延」。但其又以「兀兀」和「磨磚禪」自喻，似乎也透過行為上的不予理會表現出對人際關係的冷漠。此外，其於〈自警（七條）〉中亦指出：

不得結交親朋，應赴請召，遊山玩景，雜話閒談。凡種種世諦中事，除理所當為決不可已者，餘悉修罷，一心正念。²⁹

²⁸ 此種心緒亦可見其書信：「傾作〈跛腳法師歌〉，誓禁步履，為杜門計，為除湖社放生時間一出耳」，可見其欲杜絕者為「趨心」所延伸出的「趨行」。〔明〕雲棲祿宏撰，曹越編：〈答湖州茅孝若居士廣（人致）〉《竹窗隨筆》，頁 390。

²⁹ 〔明〕雲棲祿宏撰，曹越編：〈自警（七條）〉，《竹窗隨筆》，頁 460。



由此可見，因祿宏重視念佛的修行方式，共修的人數並不影響修行成果，故人際關係的應酬往來對於一心清修的僧人來說並不重要。³⁰其以懷讓及道一兩位禪師設喻，亦可見其禪宗、淨土宗並為修行法門的立場。對照上文中對於「趨」的疑慮，適可看出祿宏將多餘的人際關係、交往，以及各種應酬活動視為修行之阻礙。耽於外務應酬則短於修行，狂心自然而生。而詩末更述「只愁此腳不終疾，趨奔萬境仍如昔」，表示自己精進於修行的決心。最後將聽眾的存在直接暴露出來，勸勉眾人：「願君不跛如跛人，勝彼長年掩關客」。不但肯定此傷跛人而不跛心，再度強調「幸哉此跛損成益」的基本態度。同時更對流於形式的掩關禪坐提出質疑，若能實踐而行之，其陶鑄功能更勝勉強坐禪。

事實上，祿宏此詩雖以因此傷而免於俗務為主要助益，但在其〈湯厄〉文中記錄：

雖備歷諸苦，而於苦中，照見平日過咎，生大慚愧，發菩提心。蓋平日四大無恙，行坐隨意，眠起隨意，飲食隨意，談笑隨意，不知其為人天大福也。安享此福，無復思念六道眾生。……自今以後，得一餉安樂，即當思念六道苦惱眾生……³¹。

而又於〈傷足自規〉中表示「自今已往，得一時筋骨輕安，行坐隨意，及當思及六道眾生苦惱，一心正念」，³²可以看出祿宏並不完全以腳傷免於俗務作為其收穫之重點，因傷能惜福自省同為重要啟示。那麼何以在詩文中卻未提及此一領悟呢？筆者認為此肇因於本詩創作之一大特色，從詩中「人笑殺」、「休亂擬」、「旁人問」、「願君」等詞彙，可看出本詩之寫作存在預設讀者。可知本詩不僅用以明志，而其所明之志已經過祿宏的取捨，擷取勸世喻人者說明。在祿宏與湯厄有關的種種記錄來看，本詩歌用予勸化眾生的意義較為明顯。反而在其散文中，方較精確的描寫自己大難後之體悟和宗教境界。

此外，此詩題之「跛腳法師」，原意為「能說不能行」，但祿宏更自稱「行說兩俱拙」，不禁讓人好奇所謂兩俱拙者為何？參照其文則可見詳細說明，其指出：

³⁰ 祿宏教法獨自修行亦可收效的特性亦可見其自述：「予曾有在家真實修行文勸世，其大意謂凡實修者不必成群作會；家有靜室，閉門念佛可也。不必供奉邪師；家有父母，孝順念佛可也。不必外馳聽講；家有經書，依教念佛可也。不必惟施空門；家有貧難宗戚鄰里知識，周急念佛可也。」〔明〕雲棲祿宏撰，曹越編：〈蓮社〉，《竹窗隨筆》，頁 77。

³¹ 〔明〕雲棲祿宏撰，曹越編：〈湯厄（一）〉，《竹窗隨筆》，頁 30。

³² 〔明〕雲棲祿宏撰，曹越編：〈傷足自規（四條）〉，《竹窗隨筆》，頁 460。



予平日論到病中做工夫處，亦知畢陵伽婆蹉所謂「純覺遺身」矣；亦知馬大師所謂「有不病者」矣；亦知永嘉所謂「縱遇風刀常坦坦，假饒毒藥也閒閒」矣；亦知肇公所謂「四大本空，五蘊非有」矣。³³

此中之「純覺遺身」，可見於其著《楞嚴經摸象記》，當中祿宏表示：「身心忽空，則是悟處。身空，故無痛者；心空，故無覺痛者。純覺遺身，身心俱遺，不言心者，省文也」。³⁴由此可知所謂純覺遺身，乃是修行至我空心空，身心俱空故無痛覺。而「有不病者」，在其《西方願文》中表示：「人死，此往生如脫敝衣得換珍服、如出牢獄得還故家，不亦樂乎」。³⁵可以看出其以身體累苦死亡為解脫之道，因此若有此機會則「不亦樂乎」。而第三點為唐代永嘉元覺在〈永嘉證道歌〉中之一句，³⁶用以比喻修禪之人平靜自適貌。最後則是強調人身的組成單位「四大」、「五蘊」皆為不實，³⁷並無可惜之處。祿宏所引之佛教義理，長久以來自己反覆講說，理當熟習。然而：

及乎足入沸湯，從頭簡點，痛覺在身，誰是遺身者？我今受病，誰是不病者？鋒刀毒藥切於肌膚，誰是坦坦閒閒者？四大五蘊實為吾身，實為吾累，誰是本空非有者？乃知平日乾慧都不濟事。若無定力，甘伏死門，彼口頭三昧，祇自瞞耳。噫！可不勉歟？！³⁸

祿宏隨即強調對上述說法無法身體力行之憾，更直接指出「口頭三昧，祇自瞞耳」，讀者可以明確感受到祿宏在面對教義和生命實踐的衝突時，由衷發心感嘆修行之不易。這種對於修行意義重新認識的過程，似乎更為雲棲祿宏遭此大難後的重要感悟。

本詩寫作以他人為預期讀者，勸喻與弘法為主要功能。但從本詩前半段針對他人假想問話的回應，可看出其創作動機仍然為面對湯厄所造成的生理以及心理創傷。生理上，有傷口的疼痛以及治療之苦。心理上，更有潛心修行數十年卻遭此生死大禍的無奈感。雲棲祿宏透過本詩的創作，不但從中抒發了上述兩種性質的傷痛，同時更有效平衡了大眾對於佛法的可能質疑。可見詩文創作於是時的多重效果，而僧人為詩亦同一般士人，具備自我形象的建構效果。

³³ [明]雲棲祿宏撰，曹越編：〈湯厄（三）〉，《竹窗隨筆》，頁 31。

³⁴ [明]雲棲祿宏撰：《楞嚴經摸象記》，見中華電子佛典協會：《CBETA 電子佛典》（台北：中華電子佛典協會，2008），《卅大日本續藏經》12 冊，卷 276，頁 493。

³⁵ [明]雲棲祿宏撰：《西方願文》卷 1，見中華電子佛典協會：《CBETA 電子佛典》，《卅大日本續藏經》61 冊，卷 1160，頁 203。

³⁶ [唐]永嘉真覺撰：《永嘉證道歌》卷 1，《大正藏》冊 48，卷 2014，頁 396。

³⁷ 「四大」為地、水、風、火、四種元素，「五蘊」則為色、受、想、行、識，兩者皆為人身感官知覺之總稱。

³⁸ [明]雲棲祿宏撰，曹越編：〈湯厄（四）〉，《竹窗隨筆》，頁 32。



三、憨山德清的徙邊之路與創作

相較於雲棲株宏來說，憨山德清對於詩文的創作動力與成果明顯高出許多。動機上，雲棲株宏在〈自警（七條）〉中表示「不得吟作詩文、書寫真草、題貼對聯、修飾尺牘、泛覽外書……」等。³⁹另外又於《自知錄》中將詩文創作視為過失：「著撰脂粉詞章傳記等，一篇為一過，傳布一人為二過。自己記誦一篇為一過」，⁴⁰力圖避免此一行為。至於其仍有詩文創作之原因與解釋，仍待進一步探究。憨山德清則不作如是觀，除本身有詩文創作以外，更將詩文編纂成《夢游詩集》刊行。德清並於其序言說明：

集稱『夢遊』，何取哉？曰：「三界夢宅，浮生如夢，逆順苦樂，榮枯得失，乃夢中事時。其言也，乃紀夢中遊歷之境，而詩又境之親切者，總之皆夢語也」。⁴¹

並繼續述及創作因緣：

偶因弘法罹難，詔下獄，瀕九死，既而蒙恩放嶺海，予以是為夢墮險道也。故其說始存，因見古詩之佳者，多出於征戍羈旅，以其情真而境實也。且僧之從戍者，古今不多見，在唐末則谷泉，而宋則大慧、⁴²覺範二人，⁴³在明則唯予一人而已。⁴⁴

但恐此仍不足以免於他人質疑，憨山德清又擬一問難者並回應之：

或曰：「佛戒綺語。⁴⁵若文言已甚，況詩又綺語之尤者。且詩本乎情，禪乃出情之法也。若然者，豈不墮於情想耶？」予曰不然。佛說：「生死涅槃，猶如昨夢。」故佛祖亦夢中人，一大藏經，千七百則，無非噫語。何獨於是？⁴⁶

³⁹ [明]雲棲株宏撰，曹越編：〈自警（七條）〉，《竹窗隨筆》，頁 461。

⁴⁰ [明]雲棲株宏撰，曹越編：《自知錄》，《竹窗隨筆》，頁 603。

⁴¹ [明]憨山德清撰，曹越編：〈自序〉，《夢游詩集》，收錄於《憨山老人夢游集》下，頁 381。

⁴² 「（宋 紹興）十一年五月秦檜以師（作者案：大慧）為張九成黨毀其衣牒竄衡州，三十六年十月詔移梅陽，不久復其形服放還。十一月詔住阿育王二十八年，降旨令師再住徑山」。《大明高僧傳》卷五，《大正新修大藏經》冊 50，卷 2062，頁 916。

⁴³ 「瑞州清源寺，德洪覺範禪師。本郡彭氏子，嗣真淨文禪師，南嶽下十三世。南宋高宗帝賜寶覺圓明之號，時稱寂音尊者。因秦檜專權，惡天下好人，讒奏師過，遂貶竄于嶺海」，《禪林寶訓筆說》卷 2，見中華電子佛典協會：《CBETA 電子佛典》（台北：中華電子佛典協會，2008），《卍大日本續藏經》冊 64，卷 1266，頁 653。

⁴⁴ 同上註。

⁴⁵ 涉及閨門、愛欲等華艷詞藻及一切雜穢語，十善戒中列為四口業之一。

⁴⁶ 同上註。



指出「佛亦為夢中人」之前提，一方面凸顯了自己的佛法認識，表現出一切皆空的氣魄。又將個人創作與佛說經典等量齊觀，指出其本質相同，不應特別排斥詩類作品。憨山德清進一步的試圖論證其詩文創作的積極效果：

故其所說，若法語偈讚，多出世法，而詩則專為隨俗說也。雖未陞法堂、踞華座、拈槌豎拂，而處塵勞、混俗諦，頓入不二法門。固不減毗耶，特少一散花天耳。其說不純，以對機不一，乃應病之藥，固無當於佛祖向上關，其實為上下千載法門，一段奇特夢幻因緣。⁴⁷

由上述說明可見，憨山德清之創作動機乃因僧人征戍者寡，欲保留此真情實境故為詩。同時認為詩與偈意義不同，偈載出世法，而詩則能隨俗而說，是以乃「應病之藥」。由此，德清遂使得自己的詩文創作具備了紀實、傳法、抒發情感等多重效果與正當性。

說明憨山德清的創作動機後，可看出充軍嶺南之痛苦經驗為其創作的重要發端，此愁思悲痛非以詩文一吐為快不可。是以可知其詩作中「從軍詩」類別之創作，確為其詩集中性格鮮明且喻意深遠之一類。

其以〈從軍詩〉為題者共十七首，⁴⁸更有序跋以表創作動機。其序如下：

余以弘法罹難，蒙恩發遣雷陽，丙申春二月（筆者案：萬曆二十四年，1596年。時德清約五十歲）入五羊，⁴⁹三月十日抵戍所，時值其地饑且癘，已三歲矣。經年不雨，道殣相望，兵戈滿眼，疫氣橫發，死傷蔽野，悲慘之狀，甚不可言。余經行途中，觸目興懷，偶成五言律詩若干首。久 躬枯寂，不親筆硯，其辭鄙俚，殊不成章，而情境逼真，諒非綺語，聊紀一時之事云。⁵⁰

詩序所表明之意圖與集序相似，足見作者此類詩文之訴求相當明顯。不論是為了免去雕琢辭句而成綺語的可能攻擊，或是彰顯情境重於文采的原則，憨山德清都強調了〈從軍詩〉不重雕飾的特徵。此外，在其序文中不斷強調因悲嘆時世而寫詩，似乎也透露出其作詩文仍出於佛教中的慈悲心。更可見其在決定撰著的過程中，秉持的是「記錄生命歷程」的目的，而不僅以說法為目的。在此，德清〈從軍詩〉的主體，似乎既為「高僧」的口吻，又有一個「人」對己身時代與生命經歷的關注。

⁴⁷ [明] 憨山德清撰，曹越編：〈自序〉，《憨山老人夢游集》下，頁 382。

⁴⁸ 其年譜自述：「（萬曆二十四年）八月，鎮府檄還五羊，宇演武場，時往來，作〈從軍詩〉二十首」，然不論《大正藏》或曹越編《憨山老人夢游集》中，以〈從軍詩〉為名之作品僅十七首。德清之自述是否包括其他冠以他名之作品則待考。

⁴⁹ 廣州別名，唐 鄭熊《番禺雜記》：「廣州昔有五仙騎羊而至，遂名五羊」。

⁵⁰ [明] 憨山德清撰，曹越編：〈從軍詩併序〉，《憨山老人夢游集》下，頁 410。



在確定了德清之創作與從戎的直接關係後，其從戎之事由自然應予說明。歷來相關研究中，江燦騰與陳玉女之作品一詳一精，可資了解憨山德清此事緣由與過程，本文不擬詳述。⁵¹前人研究外，憨山德清本人留下了詳盡的年譜，可靠的描述了個人情緒。下文將以德清本人記載為本，分析其〈從軍詩〉蘊含之特色與情感。

萬曆二十三年（1595）十月，憨山德清踏上了往雷州的征途，僅有福善隨侍在旁。路過南京時，憨山德清與其母相會。德清對此時情景印象深刻，並有詳細的記錄。他回憶面對母親時「一見歡喜談笑，音聲清亮，胸中略無纖毫滯念」，⁵²續問其母：「聞兒死生之際，豈不憂乎？」除了劫後餘生的慶幸之外，⁵³似更包含了對母親的不捨。其母「乃曰：死生分定耳，我尚不憂，何憂於汝？但人言參差，於事無決定見，為疑念耳」。⁵⁴德清雖未記錄自己對此快語有何回應，但從後文中兩人分別的反應可以看出，德清似乎因此深感釋懷。兩人對坐相談，至天微曦時，德清母又作了最後一次叮嚀：「老母囑曰：汝善以道自愛，無為我憂，今亦與汝長別矣」。⁵⁵德清因此「欣然就道，了不相顧」，⁵⁶並說「天下之為母有如此者，豈不頓盡死生之情乎」？因而為〈母子銘〉一首並序之，其文如下：

母子之情，磁石引針。
天然妙性，本自圓成。
我見我母，如木出火。
木已被焚，火原無我。
生而不戀，死若不知。
始見我身，是石女兒。⁵⁷

此一事件在德清筆下十分生動，德清心緒從擔憂到釋懷，其母雖謂不憂卻又諄諄叮嚀。若將銘文與上述過程對照觀察，其實可以發現憨山德清對此離別似未如其所述般灑脫。首先，德清自述受審時，「私念老母。聞之必驚絕矣」，⁵⁸而從兩人見面時所言觀之，更可感受到若有似無的離情依依與關懷不捨。德清對此的體悟可從銘中「母子之情，磁石引針。天然妙性，本自圓成」以及「始見我身，是石

⁵¹ 見江燦騰：《晚明佛教改革史》（桂林，廣西師範大學出版社，2006），頁 119—163。本書改寫自《晚明佛教叢林改革與佛學爭辯之研究》（台北，新文豐出版社，1990），是以本文採用新近版本。陳玉女：〈明萬曆時期慈聖皇太后的崇佛〉，《成大歷史學報》23（台南，成功大學出版社，1997），頁 26—40。

⁵² 〔明〕憨山德清撰，曹越編：〈母子銘〉，收錄於《憨山老人夢游集》下，頁 127。

⁵³ 同上註

⁵⁴ 同上註

⁵⁵ 同上註

⁵⁶ 同上註

⁵⁷ 石女之兒，非有之譬也，如言龜毛兔角。《維摩經》〈觀眾生品〉曰：「如空中鳥迹，如石女兒」。又本銘出處同上。

⁵⁸ 同上註



女兒」數句明顯看出。首先肯定了母子之情的天然無偽，更自表由於其母之說「始」有感我身本無，將此一離別之苦轉化成解脫開悟之道。憨山德清於此採取了和雲棲祿宏類似的態度，間接的使災禍產生了積極意義。

在長途跋涉之後，萬曆二十四年三月十日終於抵達雷州。憨山德清對雷陽的第一印象反映在〈抵雷陽戍所〉一詩中：

瘴海嵐烟日夜浮，龍蛇氣吐混清流。
到來盡是無生國，⁵⁹愈見君恩未易酬。⁶⁰

此一「瘴海嵐烟日夜浮」之處，在憨山德清眼中則以「到來盡是無生國」形容之，可見德清以苦為逆增上緣的緇門本性。而詩中的破敗印象亦肇因於當時的客觀情況，德清記載：「其地饑且癘，已三歲矣。經年不雨，道殣相望，兵戈滿眼，疫氣橫發，死傷蔽野，悲慘之狀，甚不可言」，⁶¹德清乃有上引詩之作。

賦予痛苦經驗以積極意義並非德清面對苦痛之唯一反應，在憨山德清修佛求道的精進之心以外，細看〈從軍詩〉各篇，純粹寫景寫苦的例子亦不在少數。有「毒霧熏心醉，炎風透骨蒸」、⁶²「雲容飛赤鳥，星尾曳丹蛇」⁶³、⁶⁴等詩句描寫炎熱經驗，又有「竄逐辭金地，窮荒到海涯」⁶⁵、⁶⁶「始知行役苦，多在戍兒邊」、⁶⁷等詩句描述悲苦心境，此般語句中最典型的表述如下：

出世還行役，誰悲道路難。
長戈聊當錫，短髮不勝冠。
沆漑餘三島，⁶⁸炎蒸厲百蠻。
天南回首處，落日是長安。⁶⁹

⁵⁹ 在憨山德清作品中，無生國通常指極樂世界，因無輪迴轉世而有此名。如〈阿彌陀佛贊〉：「心似寒空，面如滿月。坐寶蓮華，出廣長舌。水流風動，熾然常說。六道四生，無機不攝。但有稱名，即得解脫。只為當初願力深，十方盡是無生國」，又見〈燒香尊者贊〉：「老不歇心，少不努力。撥火燒香，不放一息。本來沒事自尋忙，如何到得無生國」。〔明〕憨山德清撰，曹越編：《憨山老人夢游集》下，頁 11、70。

⁶⁰ 〔明〕憨山德清撰，曹越編：〈抵雷陽戍所〉，《憨山老人夢游集》下，頁 468。

⁶¹ 〔明〕憨山德清撰，曹越編：〈從軍詩併序〉，《憨山老人夢游集》下，頁 410。

⁶² 同上註。

⁶³ 赤鳥可借指南方、夏天，用於形容雲象則有不祥之意。丹蛇於詩文中用於描述炎旱苦熱，明 何景明〈憂旱賦〉：「詫丹蛇之十圍兮，恐文域之射人」。

⁶⁴ 〔明〕憨山德清撰，曹越編：〈從軍詩併序〉，《憨山老人夢游集》下，頁 412。

⁶⁵ 金地指佛國土、佛寺皆可。宋 曾鞏〈錢塘上月夜祥符寺陪咨臣郎中丈燕席〉：「金地夜寒消美酒，玉人春困倚東風」。

⁶⁶ 〔明〕憨山德清撰，曹越編：〈從軍詩併序〉，《憨山老人夢游集》下，頁 412。

⁶⁷ 同上註。

⁶⁸ 指蓬萊、方丈、瀛洲三座仙島，泛指仙境。元 耶律楚材〈和百拙禪師〉：「眠雲臥月辭三島，鼓腹謳歌預四民」。

⁶⁹ 〔明〕憨山德清撰，曹越編：〈從軍詩併序〉，《憨山老人夢游集》下，頁 411。



首頸兩聯不但表抒了作者從戍路程的困難，更具體描繪了作者當時的外觀，此外透露出雖為僧人卻難離塵世的滑稽之感。而頷聯則明白表現作者對於南方炎熱的難以忍受，甚至指炎熱更較百蠻難以忍受。並以百蠻暗指南方，和尾聯的長安互相應和，更顯心情悲涼。最微妙之處即為尾聯，若有似無的表現出對君王的仰望與不甘，關於這點容待後述。由本詩與前述之例，可知憨山德清戍南後最先遭遇的是身體上的不適。而〈從軍詩〉中幾乎每首皆有關於熱惱之敘述，似乎可知炎熱為其中最明顯的具體痛苦。

除了身體上的不適以外，心理上的無奈與不甘更在〈從軍詩〉中大加抒發。詩中多有「隨地堪埋骨，君恩詎可忘」、⁷⁰「豈是君恩薄，多應世道違」⁷¹此般對於皇帝裁處之意見，另外更有「那堪深樹裏，處處鷓鴣啼」⁷²、⁷³「塞鴻書縱寄，不過雁峰前」⁷⁴等思鄉情懷。⁷⁵凡此種種，皆透露了憨山德清在遭逢突變的悲苦心境。此心於〈從軍詩〉中所附識語中表示更為明顯，時人皆知憨山德清乃是戴罪徙邊，而德清於文中念念不忘的亦為此點。於〈題從軍詩後〉一文中，可以明確看出其欲提高遭戍的道德意義：

雷陽正當南極，東坡題曰：「萬山第一」，所謂水窮山盡處也。形家稱為「盡龍」，⁷⁶故古之忠臣義士，被謫者多在於此，氣使然也。寇公居之未久，⁷⁷至今父老侈談；昔東坡謫儋耳，子由亦遷至。⁷⁸而西湖遺事，寇公有祠，蘇公有亭。山川之勝，景物依然。然僧來戍者。昔宋之大慧徙梅陽，覺範戍珠厓。噫！二老去余五百年矣。今余蒙恩遣至此，蓋亦上下千載奇事。惟我聖朝僧戍者，獨我始祖南洲洽禪師。為護建文駕獲罪，⁷⁹成祖赦之，以其弟子德錄戍於此，尋即放還。及某二百餘年矣。頃亦為國祝釐，獲罪而至此，豈無謂哉？⁸⁰

⁷⁰ 同上註。

⁷¹ 同上註。

⁷² 本為鳥名，於詩中常代指思鄉之情，元 陳旅〈題雨竹〉：「江上鷓鴣留客住，黃陵廟下泊船時。」

⁷³ 〔明〕憨山德清撰，曹越編：〈從軍詩併序〉，《憨山老人夢游集》下，頁 410。

⁷⁴ 塞鴻取蘇武藉雁傳書事，後代指信使。宋 蘇軾〈次韻馬元賓〉：「塞鴻正欲摩天去，垂老追攀豈可期」。雁峰位於湖南省衡陽市南，相傳雁行至此即止，遇春而回，故有此名。

⁷⁵ 〔明〕憨山德清撰，曹越編：〈從軍詩併序〉，《憨山老人夢游集》下，頁 411。

⁷⁶ 堪輿語彙，意為龍盡氣鍾，而其穴於此。

⁷⁷ 為北宋寇準，北宋乾興元年（1022）四月，丞相寇準為權相丁謂所陷，貶至雷州充任司產參軍。

⁷⁸ 指蘇軾蘇轍兄弟，軾於北宋紹聖元年（1094）被朝廷四降官職，貶至寧遠軍節度副使，惠州安置。蘇轍，於紹聖三年（1096），被責化州別駕，雷州安置。

⁷⁹ 「南洲溥洽」，洪武中為左善世。靖難兵起，為建文設藥師燈識，金川門開，又為建皇削髮。文皇銜之，囚禁十餘年。姚廣孝疾革，文皇問所欲，請釋洽，從之。時白髮覆額長數寸矣。年八十二。」。〔清〕張怡：《玉光劍氣集》卷 26（北京：中華書局，2006），頁 918。

⁸⁰ 〔明〕憨山德清撰，曹越編：〈題從軍詩後〉，收錄於《憨山老人夢游集》上，頁 605。



德清首先從堪輿角度說明雷陽之特殊性，指出「古之忠臣義士，被謫者多在於此，氣使然也」，可看出其以忠臣義士多被謫至此處強化接下來的論述效力。隨即引寇準、蘇軾兄弟之事為證，一則以替自己的被徙創造正當性，而又能爭取此地士人階級的同感與理解。德清並以佛教先賢為例，舉大慧、覺範、溥洽事，說明僧人遭刑並不表示人格瑕疵，透過這些例子可知往往忠義之士反而更容易遭嫉而被誤解。並語帶自豪的道：「今余蒙恩遣至此，蓋亦上下千載奇事」，又言：「及某二百餘年矣。頃亦為國祝釐，⁸¹獲罪而至此，豈無謂哉」，若是參照上文德清所比附之前賢高僧，此處表現出「吾道不孤」的自勉之意。然德清於此辯護之立基全在「忠臣義士」，即使引僧林前賢事，仍狀其護駕力爭之貌。此論訴求之對象似乎並非同道中人，而是德清社交圈中十分重要的士人階級。

在針對士人舉證歷歷的自白之後，憨山德清話鋒一轉，講述自己此番戍邊在修行上的重大意義。「余初至時，遭歲厲，遂於此中註《楞伽經》，⁸²自謂深窺佛祖之奧，蓋實有資於是也」，⁸³此語一則以凸顯徙邊生涯之修行所得，又可視為其對佛門中人的自白。如同上述禪門先賢，德清表示自己於此惡地卻更有增上。其文中以士僧兩者並列論述之對象，並且藉以表達佛門修行、忠臣義士兩相保全的自得之貌。反應在詩文中，「到來盡是無生國，愈見君恩未易酬」一語正能概括說明「酬君恩」、「無生國」兩相無礙的積極意義。

由此觀之，德清對於此番情景雖不滿意，但仍視為修行之道場，其酬「君恩」之因亦在此。但既然德清又自詡忠臣義士、骨鯁之人，則將其流邊的萬曆帝與流放大慧之宋高宗、篡奪皇位之明成祖有何不同呢？若是考慮到宋高宗即為寵信秦檜以對外議和的姑息之君，對應萬曆年間的外交關係則此喻更富深意。⁸⁴換言之，德清對於己之被徙，心中似仍有難以釋懷之處。此心態亦可見於其〈題從軍詩後〉：

⁸¹ 請求福佑。

⁸² 「（萬曆二十四年）予年五十一，春正月過文江，訪鄒南 阜給諫。廬陵大行王性海，禮予江上，請注楞伽。」見〔明〕憨山德清撰，曹越編：《憨山老人自序年譜實錄》，收錄於《憨山老人夢游集》下，頁 572。

⁸³ 〔明〕憨山德清撰，曹越編：〈題從軍詩後〉，收錄於《憨山老人夢游集》上，頁 606。

⁸⁴ 德清之關心時事不僅體現於其人際交往上，其於萬曆二十八年（1600）作〈庚子歲即事四首〉，全以北境戰情變化為觀察重點，此處引一首為例：「青海初收捷，珠厓始罷征。劍門飛赤羽，閣道走羗兵。帝聽懷柔遠，王師耻戰爭。蠻夷應繫長，不見請長纓。」全詩可見針對朝廷態度之批評。見〔明〕憨山德清撰，曹越編：〈庚子歲即事四首〉，收錄於《憨山老人夢游集》下，頁 413。



自從軍來此，詩傳之海內，智者皆以禪目之，是足以徵心境混融，有不自知其然者。由是亦知古人之詩，妙在於情真境實耳。紫垣君侯出冊，命書之，聊書之以供覆瓿⁸⁵，并發一笑。⁸⁶

本引文有二重點，其一為「自從軍來此，詩傳之海內」一句，表示此時不論詩集有無出版，但起碼能及時傳回北方並且引起討論，足見其創作確有蘊含辯白或是宣傳意圖的可能性。⁸⁷若從詩句來看，亦可發現其有自我辯解與感嘆世道之意。前文曾經提及德清詩中有「天南回首處，落日是長安」句，以此角度觀察，陽光原本應該普照大地，此時卻已屆「落日」的意象，是否便代表德清對於皇帝判決不公的心聲？而「隨地堪埋骨，君恩詎可忘」之句，除了感謝君王不殺之恩以外，在「隨地堪埋骨」一語中，似乎亦有淡淡的灰心冷漠之感。

當然，此處所述之從軍詩並非其於同類創作之全部。相反的，在長達十四年（萬曆二十四年〔1596〕—萬曆三十八年〔1610〕）的戍邊生涯中，憨山德清留下了大量的詩文創作，其中不乏有描寫日常生活或是從戍情景之作。舉例來說，其〈軍中道場吟四首〉即以法會比擬軍容，而有「朝聞鞞鼓聲，暮聽金磬響。動靜雖不同，唯在知音賞」數句。⁸⁸或者如〈軍中寄懷盧谷師〉中「禪板輕拋事鼓鞞，跣趺鞍馬不相宜。夜深月照轅門下，恰似松陰對坐時」這種帶有社交效果的應酬詩。上文僅從其流放生活開始的前兩年所著的〈從軍詩〉與相關詩文作為探討基準，並試圖勾勒德清在展開長期徙邊時如何自處、並在面對挫折的過程中進行自我辯解並逐步塑造此厄之積極效果。

四、結論—挫折經驗中的自我建構

綜觀本文，我們似乎可將高僧面對生命困厄時的反應區分成兩面。首先，在公眾觀感上，不論是雲棲株宏或是憨山德清，都鮮明的意識到高僧遭遇苦難之於宗教權威性的破壞力，而兩人對此的反應也十分類似。雲棲株宏直接面對眾人可能的攻擊，一問一答的主動回應諸如應報、口頭三昧、趨炎附勢等質疑。甚至以此傷為因果循環無誤之明證，勉人更加精進向佛，毋存僥倖之心。憨山德清亦持此說，以南戍為精進修行、得證無生之大好機會。但兩人也有不同之處，德清進

⁸⁵ 自謙文章無價值，宋 陸游〈秋晚寓嘆〉之四：「著書終覆瓿，得句漫投囊」。但另引申為未雪之冤屈，唐 李白〈贈宣城趙太守悅〉：「願藉羲皇景，為人照覆盆」。明 范濂《雲間據目抄紀祥異》中亦有「覆瓿之冤」一詞。

⁸⁶ 〔明〕憨山德清撰，曹越編：〈題從軍詩後〉，收錄於《憨山老人夢游集（上）》，頁 606。

⁸⁷ 另一有趣之處在於「聊書之以供覆瓿，并發一笑」一句，所謂「覆瓿」固可作為自謙之意，但亦能作為含冤未雪之用。若以德清著作等身之才識，似少可能不知此詞之延伸含意。若要說德清藉此諷刺己身沉冤待雪自然過於武斷，但若德清確知此雙關意義而不改詞以避嫌，應可藉以說明其心似無意避免他人「可能的誤解」。因無直接證據，唯恐求之過甚，故於此聊備一說。

⁸⁸ 〔明〕憨山德清撰，曹越編：〈軍中道場吟四首〉，《夢游詩集》，頁 446。



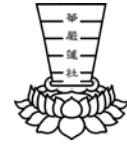
一步試圖抬高戍邊雷州的價值，透過比附先賢替自己的獲罪「背書」。在德清的敘述中，「徙邊」作為一種刑責或禍害的形象已顯模糊，反倒是積極效果被逐漸強化。這種「以正視聽」的心態固然也見於雲棲祿宏的詩歌中，但從憨山德清的訴求對象包含士人與僧人來看，顯然此意較雲棲祿宏僅對一般大眾進行勸喻來得更為強烈。同時，由於祿宏之痛苦肇因於己者多，是以苦處多而怨處少。但德清之遭刑頗有不白之冤，其詩文中則稍有怨懟不甘之感。此處是為兩人在詩文表現方式之異處，但根本意義並無太大差別。

另一個共同點為：兩人都在強烈的身心苦痛中，表現出以此苦為藥石而更精進於修行的態度。雲棲祿宏詩歌中的所有攻擊，皆發於己身之揣摩。所謂「跛去跛來人笑殺」、「善因惡果理難合」等句，不論情理皆難以祿宏所親聞，是以此問固然代表著其用以衛道弘法所作的自保措施。但另一方面祿宏井然有條的一問一答，正好表現出在受苦的最初，這些問題早已經過祿宏的深思故能有所回應。是以這些問題更可以視為祿宏在面對苦難時首先捫心自問的懷疑。而從其回應來看，顯然在面對因果報應、高僧遇難的心理困境時，祿宏選擇了犧牲自己以成就佛法之不誣，是以有「我昔殺業今須賞，身痛心生大歡喜」之句。若是考慮到其自持之謹慎、求取解脫心意之熱切，則不難想像要承認過去三十年的修行並未稍補宿業之萬一所需的勇氣。一般人乃至於出家僧人皆有難以反求諸己之處，可見其名為高僧，實亦無忝高僧之名。若細析其論述，當可感受其克服人性中自傲和怨懟的努力，方能發此論。

相對於雲棲祿宏忍受死生一繫與修持遭疑之苦，憨山德清於此表現更為極端。德清在遭劾被捕後並未馬上披刑流放，而是在京城中「拷掠無算，盡夷其居。憨繫獄良久，後始謫發粵中充戍」。⁸⁹期間所受身體痛苦自不在話下，而後即便逃去一死，但長達十餘年的流放生涯才正要開始。自比為「忠臣義士」的德清此時心中悲憤無奈，並非常人所能平心忍受。但德清與祿宏同樣採取了自我犧牲的方式，將人性面隱藏在「到來盡是無生國，愈見君恩未易酬」的坦然中。德清在詩文中所欲呈現的乃是一「縱使炎天如烈火，難消冰雪冷心腸」的高僧形象，⁹⁰然天炎、身苦、鄉愁、心怨，難道豈能由此一筆勾銷而毫無罣礙？若果然如此，則「情真境實」的詩文創作何以自德清罹難後方創作不輟？又何必待遭逢大難才「聊書之以供覆瓿」？由此似乎可以想像，在德清的活動生涯中，嶺南之戍為其心性轉折的關鍵點。此種人性與理智形象的壓抑情懷，在其面對母子之情時可視為一高峰。在〈母子銘〉中兩人灑脫的禪語對話，直接建構了德清欲表現的高僧形象。但在此番對話之外，我們亦可從其細節推想兩人之關懷、不捨之情。血緣

⁸⁹ [明]沈德符撰：〈憨山之讞〉，《萬曆野獲編（下）·卷二十七》（北京，中華書局，2004），頁692。

⁹⁰ [明]憨山德清撰，曹越編：〈軍中吟二首〉，《夢游詩集》，頁473。



本為人性之始，但在與出世佛法衝突時，憨山毅然「欣然就道，了不相顧」。在戍期遙遙，一別再難相見的情況下，德清為了成就佛法所付出的代價越顯可貴，但也因此使其詩文背後之苦痛更為沉重。

雲棲株宏與憨山德清的詩文創作，表現出佛法與人性的折衷調和。一方面直接面對著生命困厄的逼迫，同時從災厄中發掘痛苦對佛法修持的正面意義，調和了人性趨吉避凶的消極性與佛法勇猛精進的積極性。同時以詩文作為媒介以表己志或是進行勸喻，可見僧人為詩的多重效果。從僧人生命歷程解讀僧詩創作的隱晦婉曲，更可發掘出較傳統僧人研究更為多面的高僧形象。



參考書目

- 1.〔元〕脫脫等撰：《宋史》，北京：中華書局，1980。
- 2.〔明〕徐宏祖撰：《徐霞客遊記》，北京：中州古籍出版社，1992。
- 3.〔明〕沈德符撰：《萬曆野獲編》，北京：中華書局，2004。
- 4.〔明〕雲棲祿宏撰，曹越編：《竹窗隨筆》，北京：北京圖書館出版社，2004。
- 5.〔明〕憨山德清撰，曹越編：《憨山老人夢游集》，北京：北京圖書館出版社，2004。
- 6.〔清〕張怡：《玉光劍氣集》，北京：中華書局，2006。
- 7.大藏經刊行會編：《大正新修大藏經》，台北：新文豐，1985。
- 8.中華電子佛典協會：《CBETA 電子佛典》，台北：中華電子佛典協會，2008。
- 9.江燦騰：《晚明佛教改革史》，桂林：廣西師範大學出版社，2006。
- 10.陳玉女：〈明萬曆時期慈聖皇太后的崇佛〉，《成大歷史學報》第 23 期，台南：成功大學出版社，1997，頁 26－40。
- 11.陸草：〈明清的寺院詩系〉，《中州學刊》第 2 期，河南：中州學刊雜誌社，1992，頁 83－90。
- 12.覃召文：《禪月詩魂：中國詩僧縱橫談》，北京：三聯，1994。
- 13.儀平策：〈中國詩僧現象的文化解讀〉，《山東大學學報》第 2 期，濟南：山東大學學報編輯部，1994，頁 41－47。
- 14.嚴迪昌：《清詩史（上）》，杭州：浙江古籍出版社，2002。