

2017年度 公益財団法人日本台湾交流協会フェローシップ事業成果報告書

虛靈不昧托青蓮
——黃檗四祖念佛獨湛感應書寫義蘊探析

中央研究院中国文哲所

劉家幸

招聘期間（2017年4月10日～6月8日）

2018年

公益財団法人日本台湾交流協会

虛靈不昧托青蓮

——黃檗四祖念佛獨湛感應書寫義蘊探析

劉家幸
中央研究院中國文哲所博士後研究人員

一、問題之所在：從獨湛性瑩及其感應類作品談起

如果沒有經歷寬文元年（1661）那一場方廣寺四派（東隱院、臥雲院、三生院、藏龍院）與甘露寺雙方激烈的訴訟鬥爭，當時在旗本近藤貞用（1606-1696）的請願書中欲延請的黃檗高僧木庵性瑩（1611-1684），就能如願留錫遠江國，或許能成為日後初山寶林寺的首代住持，¹亦未可知。而被世人尊稱為「念佛獨湛」的獨湛性瑩，將不會走入金指村民的集體記憶裡，成為「若緇若素，若老若幼，聞名景慕，覩面歸依」²的「活彌陀」³。

獨湛性瑩，福建莆田人，俗姓陳，為南宋二丞相陳俊卿（1113-1186）、陳文龍（1232-1277）之後裔，明孝廉御史陳茂烈之孫。生於崇禎元年（1628），卒於寶永三年（1706）。早年失怙，及十六母亦亡，遂捨俗出家，欲報親恩。先是就梧山積雲寺釋衣剃染，後行腳各方，聞法於諸山長老，最終依止隱元隆琦（1592-1673）。年廿七，侍師東渡日本，曾住長崎興福、崇福二寺、攝州普門寺。後隱元隆琦主持宇治黃檗萬福寺，經三年（1664），獨湛性瑩始任西堂。寬文五年（1665），受近藤貞用之召請，晉山成為遠州金指初山寶林寺第一代住持。天和元年（1681），領命繼任黃檗山萬福寺第四代住持；及元祿五年（1692），退隱本山獅子林院，近藤貞用數請回山，開壇受戒。後於獅子林院示寂，世壽七十九。其嗣法弟子若干，惟悅峰道章一人是華僧。⁴

綜觀目前學界對於獨湛性瑩之相關研究，已薄有積累。自靜岡鄉土文化研究巨擘內田旭於昭和八年（1933）《靜岡縣鄉土研究》中發表〈遠州に於ける獨湛と其法系〉⁵一文作為敲磚石以來，包括大賀一郎⁶、中尾文雄⁷、長谷川匡俊⁸、

¹（日）引佐町編：《引佐町史》上卷，（靜岡：引佐町，1991），頁 824-826。

²（日）悅山道宗：〈四佛事法語〉，《輓偈稱讚淨土詠》，（日）田中実マルコス編：《黃檗獨湛淨土教：資料編『獨湛全集』（第三卷）》，頁 466。

³同前註，（日）別傳道經：〈輓偈〉其五，頁 453。

⁴相關生平，詳參（日）圓通道成：〈黃檗第四代獨湛和尚行略〉、（日）無住道立：〈初山獨湛禪師行由〉及（日）仙門淨壽：〈初山寶林寺獨湛性瑩禪師傳〉、（日）山本悅心識：〈初山寶林寺開山獨湛性瑩禪師由緣〉，別見（日）田中実マルコス編：《黃檗獨湛淨土教：資料編『獨湛全集』（第四卷）》，頁 463-539。

⁵（日）內田旭：〈遠州に於ける獨湛と其法系〉，《靜岡縣鄉土研究》1(1933.7): 103-162；〈近藤語石について〉，《靜岡縣鄉土研究》2(1934.2): 136-160。此外，近人岩崎鐵志所編《內田旭著作集》三冊（浜松：浜松史蹟調査顕彰会，1993）中，尚見內田氏諸多單篇論文提及關於獨湛性瑩在遠江活動之訊息，可資借鑑。

⁶（日）大賀一郎：〈黃檗第四代念佛獨湛和尚について〉，《念佛と禪 浄土学特輯》18-19(1942.6): 30-73。

松永知海⁹、井村修¹⁰、白土【半+邑】彦¹¹等學者，皆有重要貢獻。而戰前受到皇國史觀影響形成的鄉土研究熱潮，隨著戰後歷史學界出現地方史、地域史之書寫反思，獨湛性瑩的形象建構同時在《靜岡縣史》、《濱松市史》、《引佐町史》等新修方志中，逐步從一名外來移民者的身分，轉化為象徵濱松地區淨土信仰隆盛的關鍵性人物。迥異於廿世紀由史學家主導的研究範式，逮廿一世紀以還，受到國際矚目的黃檗文化研究風潮越演越烈；¹²以獨湛性瑩此一法系研究為首而向外拓延之議題，包括物質文化層面，如初山寶林寺、妙見山大雄菴之建築、金指石佛雕刻、獨湛法系存世詩文書畫之研究，以及非物質文化層面，如語錄、圖像中所反映其禪淨不二、念佛往生等教義觀，或詩文筆記中留下片斷關於中日往來文化交流的場景等，凡此，在各領域之文化研究者，如中沢和彦¹³、山本雄輝¹⁴、花村清隆¹⁵、内海忠治¹⁶、大槻幹郎¹⁷、錦織亮介¹⁸、ジェームズ・バスキン¹⁹、田中実マルコス²⁰等人的歸納與演繹中，立體呈現。尤其，邇年田中実マルコス編纂《黃檗獨湛淨土教：資料編『獨湛全集』》四冊的問世，對於日後相關課題的開發，必能起到推波助瀾之用。

儘管學界對於獨湛性瑩的關注，不待黃檗文化研究熱潮而興起，然而緣於新方法、新觀點的導入，賦予相關研究更具客觀而多元的詮釋空間。是以獨湛性瑩

⁷ (日)中尾文雄：〈独湛禅師の参禅と念仏觀〉，《黃檗文華》11(1974.9)：-；〈独湛禅師の参禅と念仏—『初山独湛禅師語録』より—〉，《黃檗文華》23(1975.10)：-。

⁸ (日)長谷川匡俊：〈近世念仏と外来思想—黃檗宗の念仏者独湛をめぐる—〉，《日本思想史》22(1984)：47-62。

⁹ (日)松永知海：〈黃檗四代獨湛和尚攷—當麻曼荼羅をめぐる淨土宗僧侶との關連において—〉，收入(日)坪井俊映博士頌壽記念會編：《佛教文化論攷：坪井俊映博士頌壽記念》(京都：佛教大學，1984)，頁1305-1327；〈『勸修作福念仏圖説』の印施と影響—獅谷忍濃を中心として—〉，《佛教大學大学院研究紀要》15(1987.3)：1-33。

¹⁰ (日)井村修：《獨湛性瑩と近藤貞用》，引佐町：昭和印刷所，1987。

¹¹ (日)白土【半+邑】彦：〈遠江に於ける黃檗宗〉，《遠江》10(1987.3)：37-58。

¹² 綜觀中外學界對於黃檗宗之研究趨勢，早期多著意於一宗之教義戒律、歷史沿革或法嗣系譜等議題之梳理；逮1972年黃檗山文華殿建成，並設立文庫對外公開相關文獻、墨跡、繪畫等文物後，始促成黃檗文化之研究。大體而言，日本學者由於地利之便，其研究成果實屬最早且觸及層面最廣、影響最大，如吉永雪堂、林雪光、中尾文雄、鷲尾順敬、木宮泰彦、常盤大定、平久保章、野口善敬、野川博之等，可為表率；台灣學界雖起步誠晚、關注者少，其成果不遑多讓，可以廖肇亨、徐興慶、陳玉女為代表；而大陸學界對黃檗宗之研究最晚且成果最寡，如楊曾文、劉澤亮、林觀潮等人，尚有一得之見。至於美國學界除如吳彊(Jiang Wu)聚焦於黃檗宗風在中日交流之轉變外，餘則另闢蹊徑，專主於日本黃檗宗之書法、繪畫、茶道等影響研究，如Stephen Addis、Hellen Baroni與Elizabeth Horton Sharf。唯上述眾家研究之斷限，幾乎止於隱元隆琦東渡至二世法脈之本庵性瑠(1611-1684)和即非如一(1616-1671)兩人而已。細究其實，不外是文獻取得困難，海外學者僅能踵繼日本學者研究之後，就已出版之個人全集加以發揮。

¹³ (日)中沢和彦：〈細江地方の近世彫刻史料—宝林寺諸像とその序論的考察—〉，《遠江》5(1983.8)：1-18；〈細江地方の近世彫刻史料〔補遺〕—宝林寺諸像を中心に—〉，《遠江》15(1992.3)：55-67。

¹⁴ (日)山本雄輝：〈信仰に関わる場所としての黄檗派寺院と黄檗派禅僧の関連について〉，《福岡国際大学紀要》13(2005)：35-49。

¹⁵ (日)花村清隆：《黄檗宗寺院に建つ「切妻造 段違い屋根」の門》，名古屋：マツモト印刷，2016。

¹⁶ (日)内海忠治：〈遠江古代断章(付)—引佐黄檗の人・念仏独湛—〉，《研究論集》6(1997)：31-38。

¹⁷ (日)大槻幹郎：〈黄檗独湛の絵画序説〉，《大和文華》111(2004.5)：11-21。

¹⁸ (日)錦織亮介：〈黄檗僧独湛 絵画作品目録(稿)〉，《北九州市立大学文学部紀要》74(2008.1)：1-42。

¹⁹ (日)ジェームズ・バスキン：〈資料紹介：「念仏」独湛の『翻刻当麻図記』—その背景と内容—〉，《九州工業大学大学院情報工学研究院紀要・人間科学篇》27(2014.3)：79-110。

²⁰ (日)田中実マルコス：《黄檗禅と浄土教—萬福寺第四祖獨湛の思想と行動》，京都：佛教大學，2014。

的語錄及圖像創作，在日本淨土教史上佔有舉無輕重之地位，前賢多已述及，毋庸辭費，但從中日文化交流史看，尚未受到學者充分研究的詩文筆記著作，包括《初山勵賢錄》（1669）、《扶桑寄歸往生傳》（1673）、《詠思祖德錄》（1677）、《皇明百孝傳》（1682）、《翻刻當麻圖記》（1701）、《近代諸上善人詠》（1706）六部，亦具有不容忽視之意義，就筆者耳目所及，約有數端：

（一）就日本漢文學的生成角度看，黃檗僧人攜帶漢籍赴日，乃至在日本各地從事相關詩文創作活動，從而進行刊刻與流通，此一事實恰是顛覆學界長期以來所認為漢文學創作是以「日本文人」為群體的刻板印象。獨湛性瑩筆記著作的在日出版、流轉於緇素之間，甚至回流震旦，可為一證。

（二）就江戶時代勸化類通俗讀物的刊布情形看，長谷川氏首先指出《扶桑寄歸往生傳》的出版，象徵著日本往生傳的刊行已由古代復刻本（純粹閱讀）過渡到近世新撰作品的誕生（文學創造）。令人失望的是，迄今出於黃檗僧人之手的勸化性讀物，仍尚未全數納入日本通俗文學史的研究範疇，如在後小路薰對於近世勸化書籍的書誌考察中，至少獨湛性瑩的著作並不完全。²¹

（三）以隱元隆琦為首的黃檗僧團，雖然承繼晚明以來叢林強調「禪淨雙修」之思想主流，並以此為黃檗宗風之一大特色，一旦觀其座下廿三位渡日華僧，畢竟非人人能如獨湛性瑩般，博得「念佛獨湛」之世譽。在獨湛性瑩詩文筆記中，即可窺見其對於持淨工夫的重視與宣揚，遠勝於其他黃檗僧侶；所謂黃檗宗主禪淨合一之說，仍因施化對象之不同而有層次差異，不當一概而論。

職是，本文欲以獨湛性瑩在初山寶林寺時期成立之詩文筆記為主，就其纂輯中日靈驗故事與親身應驗之經歷加以檢視，並就其身處民間與金指百姓互動之下所呈現的異國認識，冀能對獨湛性瑩在日傳法活動之實態更具體而微的觀照。

二、四民雜踏爭投五：獨湛性瑩的異國交流經驗

遠江禪宗香火鼎盛，佛剎林立，鎌倉時代已然。自弘安六年（1283），宋臨濟高僧無學祖元之法孫龍峰宏雲於相良建平田寺以來，包括妙心寺派始祖關山慧玄（1277-1360）、相國寺派二祖春屋妙葩（1312-1388）、永源寺派始祖寂室元光（1290-1367）、廣方寺派初祖無文元選（1323-1390），乃至創建雲岩寺之洞巖、橘谷大洞院之恕仲、濱松普濟寺之華藏的曹洞宗三家僧，都先後駐錫於此，可謂龍象群集，禪風浩然。²²

位於濱北金指的初山寶林寺，作為江戶時代遠江最後一支傳來的禪宗法脈，

²¹（日）後小路薰：〈增訂近世勸化本刊行略年表〉，《勸化本の研究》（大阪：和泉書院，2010），頁 606-631。

²²（日）內田旭：〈遠江に於ける禪宗傳播の順序〉，（日）岩崎志鐵：《內田旭著作集》第二冊（浜松：開明堂，1994），頁 263-278。

不僅為日本臨濟、曹洞二宗帶來耳目一新的黃檗家風，其充滿唐樣色彩的寺院文化，更引來當地百姓的獵異心態與好奇目光。通過獨湛性瑩對遠江百姓日常的觀看與書寫，同時也折射出遠江百姓看待黃檗宗僧團的心靈狀態：

端午鬪龍舟，支那之故事，此方則不然。²³二山看鳳舞，緣林展翠羽，奇石申丹嘴。拄杖登山巔，乘風騎其背，騰騰在雲霄，恍惚聞驚鼓。角黍不投江，居民自厭飫。此日杖老携幼，觀我唐人三馬捉念珠王家母。余曰：「汝等欲看唐僧，非有四目兩口，但胸次一點與人不同，識得此點，我即汝，汝即我也。即僧即俗，即男即女，亦華亦夷，亦神亦人也。不識此點，縱得吾相，有何益也？」²⁴

儘管少了端午賽龍舟的歡騰場景，身處異鄉的獨湛性瑩，仍舊念茲在茲，拄杖拔山巔，而恍若聞得千里之外的鑼鼓喧天，流露出難得的鄉愁。是日，唐寺中的酬神戲曲吸引男女老少共襄盛舉。禪林觀戲，乃至高倡以戲入道之論調，晚明高僧蓮池祿宏（1535-1615）、清初國師木陳道忞（1596-1674）咸屬箇中之佼佼者，²⁵然而一旦提及能將此「雕蟲小技」的普世勸化功能播揚海外，則非黃檗僧人莫屬。是以乍到桑土之華僧，輒為語言隔閡所苦，即便滯日多年後的獨湛性瑩，尚有「倭漢異音，言語多泥，譯人重沮，意緒難達」²⁶之慨；從而，無待唐通事或譯僧²⁷翻譯的舞台搬演，旋即成為黃檗僧侶接引地方百姓之權法。頗堪玩味的是，遠江官民好觀梨園歌舞乃檗宗僧人有目共睹，獨湛性瑩之法兄即非如一（1616-1671）亦曾受遠州太守請為齋戒，往其府邸觀戲，從而留下如是紀錄：「初演神道，俱感神佛之化；次搬忠孝，各壯臣子之心。雖曰遊戲，無非佛事，誠有益於世諦。」²⁸或見一隅。

²³ 按：日本傳統端午習俗，肇自中國唐朝，而於近世幕府尚武文化中變形，在《日次紀事》關於「端五」記事中，如是描繪當時京都庶民慶祝佳節之場景：「今日端午節，後世以五字為午則誤矣。端，初也。今日良賤造角黍（ちまき）食之，昔日屈原投汨羅沒水死，後人每年以五色絲絡糗糒而弔之，此其始也……市中家家插菖蒲、艾葉於檐間，各造粽食之，或互相贈。又刻菖蒲葉入酒中而飲之辟瘟云……兒童飾冑鎗長刀胞衣旌旗於門楣，又以柳木作大小之刀，是謂菖蒲刀（あやめがたな）。男兒橫之於腰，著頭巾，倣山伏躄，及晚出鴨河邊，左右分列擲礫，是謂印地（いんじ）……及晚景，或大人亦相雜至，以刀相擊，近世一切禁之。」（日）黑川道祐：《日次紀事》卷之五（出版地、出版者不詳，貞享二〔1685〕年序刊本），頁3上下。

²⁴ （日）獨湛性瑩：〈示唐船商人〉，《獨湛禪師全錄》卷之三，（日）田中実マルコス編：《黃檗獨湛淨土教：資料編『獨湛全集』（第二卷）》，頁99-100。

²⁵ 相關論述，參見廖肇亨：〈淫辭艷曲與佛教：從《西廂記》相關文本論清初戲曲美學的佛教詮釋〉，《中國文哲研究集刊》26(2005.3): 127-160。

²⁶ （日）珂然：〈獅谷白蓮社忍澂和尚行業記〉，卷上，收入（日）淨土宗宗典刊行會編：《淨土宗全書》第18卷（出版地不詳：淨土宗宗典刊行會，1910-1913），頁■。

²⁷ 關於當時播宗僧團中的譯人，除和僧如為人所熟知木庵性瑠門下十鐵之一、出身唐通事世家的鐵心道胖外，華僧之中亦不乏有嫻熟日語者，如僧桂堂：「祖關已透不須參，淨土諸書一指南。支那人用扶桑口，處處開敷優鉢曇。」（日）獨湛性瑩〈即事走筆與桂堂西堂〉：《獨湛和尚全錄》卷第二十七，（日）田中実マルコス編：《黃檗獨湛淨土教：資料編『獨湛全集』（第二卷）》，頁538。

²⁸ （日）即非如一：〈觀劇有引〉，（日）平久保章編：《新纂校訂即非全集（第三卷）》（京都：文思閣，1993），頁1100-1101。

在上述的開示法語中，獨湛性瑩傳遞二件訊息：第一，時人對於黃檗僧團的觀看輒帶有自他意識，主要肇因於雙方在文化認知上之差異，如帶有濃厚閩建地域色彩的寺院建置，強調禪淨雙修的儀軌僧規，長髮長指的服裝儀容、²⁹不許葷酒的飲食習慣等，無一不是明清佛教文化的延伸；尤其口操唐音念佛誦經之事，更是扞格不入。遑論黃檗僧人素以詩文書畫見長，每執此周旋於公家、武士間，而其所形成之文化沙龍，亦與庶民審美趣味大相逕庭。可以說，在百姓的認知與想像裡，無論就國別地域或社會階級看，檗宗僧團都擁有著與市井日常相去甚遠之樣態。第二，對於時人異樣的眼光，獨湛性瑩投以「胸次一點」作為回應／回看。「胸次一點」即生前本來俱足之自性，人皆有之的佛性，公案中的主人翁。獨湛性瑩以為，世人對於他者（黃檗僧團）的理解僅停留在知解義的層次，故雖能見出自他之間的相對相、個別相，卻見不出兩者圓融不二的本質。其曾與僧眾論及「趙州萬法歸一」，而作如是語：

用處不換機，舉時循舊案，諸人還知嗎？當時僧問「萬法歸一，一歸何處」，令往應之曰：「一歸萬法，於此見得透徹，便知青山山色，盡是法身；鬱鬱黃花，無非般若。」³⁰

「一歸萬法，於此見得透徹」之「此」，可視為「胸次一點」另一註腳。獨湛性瑩初入佛門時，曾取《法華》、《楞嚴》、《高峰雲棲語錄》諸書讀之，並日夜參究「萬法歸一，一歸何處」公案，先是發起大疑情，「如是不疑自疑，不舉自舉，從朝至暮，一片打成」；³¹此後更向行彌互信（1603-1659）、費隱通容（1593-1661）、永覺元賢（1578-1657）諸名山大老暨法兄禪友問答機緣，如是再三，歷經八年，豁然大悟。由是觀之，獨湛性瑩以長年參禪悟道之實證經歷，將公案抽象意境化為淺顯易懂的「胸次一點」說法口授世人，其傳法用心，不言而喻。

這種積極態度，給予獨湛性瑩更為多元而開放的視野理解日本的民情風俗。今觀其詩文語錄，當中並不乏見其對於日本傳統宗教信仰，有著極細膩且深刻的觀看與敘述，尤其於民間根深柢固的淨土信仰文化，每有著意。如其曾留錫彌陀寺，因見百萬念佛回向功德會之盛大，日暮鼓聲喑喑之不絕於耳，遂嘆：「清流水底湧金身，五百年來信有神。佛課十年超十界，功圖滿日會萬人。夜來黎杖經

²⁹ 黃檗僧人髮爪俱長，初至日本每為外道緇流所詬弊，豈料經十數餘載，叢林間愛護指爪、留鬚髮之風競起：「今叢林僧者有愛護指爪，力作美事者，偶觸之損之，如磨主玷收……夫寄跡緇門者，或止爪髮無淨行，或留鬚髮曰丈夫等，顯異相迷凡流者，謂之剃除鬚髮之佛子乎？不見唐善靜居永安院，日洗沐之，次舍利隕落，然揚其殊微，不許其徒示人。古人得靈異而收秘不告於常人，今人無靈異而偽比異於古人，心迹相萬矣。其愚之甚！彼爪甲愛之，所謂愚益愚哉。」（日）松島瑞巖沙門天嶺著：《松島夜話》卷之下（京都：柳枝軒通佐衛門，元文三〔1738〕年刊），頁7下-8上。

³⁰ （日）獨湛性瑩：〈趙州萬法歸一〉，《獨湛和尚全錄》卷第十三，（日）田中実マルコス編：《黃檗獨湛淨土教：資料編『獨湛全集』（第二卷）》，頁300-301。

³¹ （日）獨湛性瑩：〈初山獨湛禪師行由〉，（日）田中実マルコス編：《黃檗獨湛淨土教：資料編『獨湛全集』（第四卷）》，頁507。

三至，日聽鉦聲若比隣。世念已灰願已發，早期接入九蓮津。」³²過誓願寺，夜見參與法會之信眾絡繹不絕，梵唄聲聲，佛音裊裊，因有詩抒懷：「誓願何其重，千年古佛存。月圓十五夜，堂集萬人喧。音樂希天鼓，梵音雜漢言。令霄臨此地，令我憶祇園。」³³正是通過在異域的親身經歷，獨湛性瑩更加肯定彌陀願力的浩大無邊，從而勸囑同樣寓居海外的唐人應當堅定信願，勤加念佛：

此非佛法初至，始自善光寺阿彌陀佛天竺至高麗高麗至日本五十年從水出附人，又有智光法師曼陀羅佛化為童子盡，又有青海師佛化為女人盡，又有當麻寺藕絲曼陀羅佛化為尼來織中將尼祈感也。是四事于今現在，非虛言也。願眾商人、居士、大長者信而受之。³⁴

崛起於平安朝後期的信州善光寺彌陀信仰，以超越宗派藩籬、強調男女念佛皆可救贖的平等觀點，一躍成為中世紀庶民階級中最為流行的信仰，迄於江戶時代信徒仍高居全國之冠。而伴隨著近世國內旅遊文化之熱潮，民間更盛傳著「一生一次參詣善光寺」之說法（一生に一度は善光寺詣り）。與此同時，號為日本淨土三曼荼羅的元興寺智光法師《阿彌陀經淨土變相圖》，超昇寺青海法師以及相傳當麻寺中將姬所繪之《觀無量壽經淨土變相圖》兩種，也擁有悠久之信仰歷史，受到時人高度尊奉與供養。有幸一睹三曼荼羅之一的當麻寺變相圖真跡的獨湛性瑩，曾為中將姬的靈感事蹟深受感動，並將故事改寫為《翻刻當麻圖記》，使之廣傳於日本及中國。其讚嘆：「九百年前寶女尼，當麻寺裏立誓詞。終身不出斯門戶，肉眼唯求見阿彌。一日化人來試手，百駝藕節撚成絲。通宵織出西方景，妙麗至今天下知。」³⁵由是倣中將姬作〈當麻曼陀羅〉圖，自陳：「【言＋帶】想先賢聖跡遺，我令摹倣慶逢時。筆端五色天妃錦，紙上一鋪依正儀。觸目令人超穢濁，置身恍尔在華池。當麻移在永思塔，法則卻從女（汝）則施。」³⁶拋卻宗派門戶之見，跨越國族邊境，獨湛性瑩在描繪西方極樂淨土的當下，也展現出欲踵武中將姬以「一人之願，其實作兩國眾生萬萬世之普度慈航」³⁷的慈悲願心。

除了對日本佛教的歷史文化有著深刻理解之外，獨湛性瑩對於大和民族仍普遍存在著素樸的自然宗教觀，亦抱持著同理的態度：

³² (日)獨湛性瑩：〈彌陀寺一萬日念佛回向慶讚〉，《獨湛和尚全錄》卷第二十六，(日)田中実マルコス編：《黃檗獨湛淨土教：資料編『獨湛全集』(第二卷)》，頁 508。

³³ (日)獨湛性瑩：〈誓願寺〉，《獨湛和尚全錄》卷第二十九，(日)田中実マルコス編：《黃檗獨湛淨土教：資料編『獨湛全集』(第二卷)》，頁 560-561。

³⁴ (日)獨湛性瑩：〈示唐船商人〉，《獨湛和尚全錄》卷第十一，(日)田中実マルコス編：《黃檗獨湛淨土教：資料編『獨湛全集』(第二卷)》，頁 236。

³⁵ (日)獨湛性瑩：〈倣當麻淨土變相高塚大郎右衛門善土造堂于永思塔偈以贈之〉，《獨湛和尚全錄》卷第二十六，(日)田中実マルコス編：《黃檗獨湛淨土教：資料編『獨湛全集』(第二卷)》，頁 486。

³⁶ 同前註，頁 486-487。

³⁷ (日)獨湛性瑩：〈日本大和州當麻寺化人織造藕絲西方境緣起說〉，《翻刻當麻圖記》，(日)田中実マルコス編：《黃檗獨湛淨土教：資料編『獨湛全集』(第三卷)》，頁 339。

至常陸州，謁鹿島神祠。云鹿島神祠面臨大海，背負高山。問其神社所由，人皆不知，即社考所載亦不甚明。但見蒼杉蔽天，大藤如斗，不問而知其古廟也。民以石箭鏃視余，曰：「江上多有，神所常用也。」余因思東坡居士在儋耳時，謁順濟王廟，江上得古箭鏃。槩鋒而劍脊，其廉可闕，而其質則石也。異哉！孔子所謂櫜矢石磐，肅慎氏之物也。左右傳觀，失手墜江中；乃禱神，復得之藏于廟。今石鏃之形，與彼無異。異哉！華夷雖別，神物則同，東坡之言豈徒哉！想此處向無唐僧過此，余故書此以藏于廟，以定神交云。³⁸

位於常州的鹿島神社，自古以祭祀雷神武甕槌神（たけみかづちのかみ）聞名遐邇。相傳雷神為男神伊弉諾尊（いざなぎのみこと）斬首火神時，其劍上滴下的鮮血化身而成。社中供奉一把古兵器誦靈劍（ふつのみたまのつるぎ），人雖不知其由來，卻深信此乃神祇御用之物，反映地方百姓對於自然神靈的敬畏之情。聞及此一傳說，獨湛性瑩聯想起北宋文豪蘇軾曾在謁順濟王廟後於江上所獲石磐，以為遠古兵器能重見天日，是「王之神聖英烈，不可不敬」；而今其於東土徵驗，則是證明「華夷雖別，神物則同」。此處「神物」，既實指江中故物，亦可引申為對持有此物的神祇所產生之崇拜情結。遂有詩云：「原高地盡海連天，鹿島靈宮享百川。人試聖刀心激烈，劍垂丹血地鮮紅。神威顯赫驚魔胆，民物居安受福緣。聖跡開來千百載，神交唐衲始今年。」³⁹殊途同歸之例，於此又一見。

在諸渡日華僧中，獨湛性瑩可謂與四民相接最為頻繁，且為下層百姓樂於親近、乃至欣悅誠服的少數唐僧之一。甚至有山民以大石供養獨湛性瑩之事，頗見野人獻曝之趣：「子瞻怪石供，稚事揚人間。山民遺石文，飛來一座山。供具非難辨，即此可破慳。中庭朝夕玩，賓主兩開顏。」⁴⁰不僅生者心神嚮往，未能往生善趣之鬼魅亦多倚重。今就語錄中所記載關於遠州某女亡魂顯靈求超渡之軼事，可以為證：

淨心妙蓮信女對靈。師云：「是身無相受生，緣刀斧交臨，總坦狀推究，怨嗔何所有？回光撤證未生前。」信女其父性嚴毅，因小事教督，遂以大斧殞傷其命。幽魂積怨，附于隣家之女，病若發癲者，數年醫治不效。一日自云：「我乃某氏女，死於非命，沉淪負屈十有餘年。今可求初山大善知識薦渡，庶得超生善道。其家人告師，

³⁸（日）獨湛性瑩：〈示唐船商人〉，《獨湛禪師全錄》卷之三，（日）田中実マルコス編：《黃檗獨湛淨土教：資料編『獨湛全集』（第二卷）》，頁 100-101。

³⁹（日）獨湛性瑩：〈常陸州謁陸島大神廟〉，《獨湛和尚全錄》卷第二十六，（日）田中実マルコス編：《黃檗獨湛淨土教：資料編『獨湛全集』（第二卷）》，頁 497。

⁴⁰（日）獨湛性瑩：〈山民獻石〉，《獨湛和尚全錄》卷第二十九，（日）田中実マルコス編：《黃檗獨湛淨土教：資料編『獨湛全集』（第二卷）》，頁 588-589。

師遂說偈以薦隣女。病痊逾（癒）如故。時王子（1672）二月廿四日也。」⁴¹

上述故事可否屬實，年代久遠，自不可考，尤其該事復經門人改寫，未免有神化祖師之嫌。值得注意的是，亡靈附鄰女之體數年，一旦因緣俱足可以示現，並不求一報宿怨，而是希冀「初山大善知識薦渡」；獨湛性瑩面對冤魂作祟，亦未採取作佛事來薦渡超生，反以「說偈」的方式平息亡靈不平之鳴。通過亡靈求法心切，在警醒世人應當及早依止佛法以作為臨終依憑之餘，更重要的是，故事透露出在遠州弘法有年的獨湛性瑩，其德高望重、道行高邁的形象已經深植民心。

隨著在日的文化體驗與交流活動之開展，獨湛性瑩對於扶桑這塊土地懷抱的認同與歸屬感，與日俱增。自長崎港登岸伊始，對於充滿未知變數的異國弘法的茫然，⁴² 到留錫初山，勸化四眾唯以念佛的堅定意志，十數春秋，彷彿一日。其嘗云：「硯池冰結雪霜侵，手握毛錐不勝任。但得眾生信行願，指頭凍拆也歡心。」⁴³又云：「閱來念佛名字簡，如見同人在一掌。十萬佛聲穿紙出，琅琅入耳好聲光。」⁴⁴可以說，金指百姓皆念佛，獨湛性瑩居功厥偉矣。偶有唐僧過訪，見八幡湖景致幽勝，諸刹香火鼎盛，言足與杭州西湖媲美時，獨湛性瑩云：

說吾住處似西湖，吾聞而說喜也夫。生平未到杭州地，豈意杭州來己■。
西湖六月盡荷花，此處荷花不少賒。登臨月月開戶牖，恍爾湖心着我家。
山有飛來湖亦飛，一飛渡海在京畿。歲晚相交不放出，塔珠照影轉光輝。
既爾古杭在洛京，不須易地自天成。又言黃檗如靈隱，如是國師即永明。⁴⁵

西湖荷花池畔、飛來峰、靈隱寺、永明延壽諸自然人文薈萃之景象，幾成杭州佛教文化隆盛之代名詞。未曾親歷杭州，只聞當地禪風競流的唐僧，直將八幡湖擬作飛來湖，近畿目為古杭州，而黃檗諸刹宛若靈隱寺之再現，推崇之舉，昭然若

⁴¹ (日)獨湛性瑩：《獨湛禪師全錄》卷之二，(日)田中実マルコス編：《黃檗獨湛淨土教：資料編『獨湛全集』(第一卷)》，頁 67-68。按：該事於〈初山寶林寺獨湛性瑩禪師傳〉中，有更細緻之描述。時有迷者三人，狂病多年，醫治不癒，前來歸依并五戒：「丁丑（1697）二月，再開菩薩戒於初山，求受者約萬餘人。中有一男二女為怨靈所惱，狂疾不痊，來受三歸，即時平復。一曰：『我今得離諸冤結矣。』又一人云：『我今解脫馬胎矣。』同時合掌坐亡。眾人皆驚異，方信戒力不可思議也。前此男女四人受無妄之災，至於沒命，怨靈附人，求師薦偈，皆得解脫。」(日)仙門淨壽編：《扶桑撰述檠宗譜略》卷中（京都：板木屋治右兵衛門藏版，元祿十二〔1699〕序刊），頁 33 下-34 上。

⁴² 詩云：「遙瞻乘氣在東川，不憚銀濤駕鐵船。法炬初臨桑國裡，壽星續現海門前。心如止水全閒逸，掌有明珠任倒旋。壽世無如壽法永，二難兼付地行仙。」(日)獨湛性瑩：〈扶桑登岸壽興禪寺逸然請主〉，《獨湛和尚全錄》卷第二十五，(日)田中実マルコス編：《黃檗獨湛淨土教：資料編『獨湛全集』(第二卷)》，頁 437-438。

⁴³ (日)獨湛性瑩：〈寫佛號偈〉，《獨湛禪師全錄》卷第二十七，(日)田中実マルコス編：《黃檗獨湛淨土教：資料編『獨湛全集』(第二卷)》，頁 543-544。

⁴⁴ (日)獨湛性瑩：〈寫佛號偈〉，《獨湛禪師全錄》卷第二十七，(日)田中実マルコス編：《黃檗獨湛淨土教：資料編『獨湛全集』(第二卷)》，頁 544。

⁴⁵ (日)獨湛性瑩：〈海眼藏前對八幡湖水，東明西堂來見以為大似杭州西湖余聞而喜曰杭有飛來峰今此名為飛來湖可也述偈五章以自慶〉，《獨湛和尚全錄》卷第二十七，(日)田中実マルコス編：《黃檗獨湛淨土教：資料編『獨湛全集』(第二卷)》，頁 541-542。

揭。獨湛性瑩對於此番讚美，喜不自禁，並以釋家六根互通說，強調眼意二根交感作用，如此，眼前所見洛京山水，莫不是心神領略之杭州諸景。一句「不須易地自天成」，說明古杭意象已經收攝於詩人及對話者的壺中天地。詩末，獨湛性瑩將黃檗宗初祖隱元隆琦擬為永明延壽，揚譽祖師在扶桑弘法貢獻良多之餘，也包含著對自身繼起法脈重任的深深期許。

三、聲聲為念彌陀號，一時聞者座金台： 獨湛性瑩靈驗故事⁴⁶中的見證與勸化

江戶偃武以還，伴隨著政治、社會步入穩定期，寺檀制度與寺院年中行事的定型化，以及寺院教化機能的落實，為諸宗僧侶進行談義、說法一類的民間布教活動提供良好契機。特別自中期以降，座落於都市中心的大型寺院，其例行宣講活動深為庶民所喜愛，從而出現談義詣（談義參り，だんぎまいり）之流行。⁴⁷時有談義僧釋子登，在書中描繪夜間與信眾宣道（夜談義，やだんぎ）之場景：

貧僧之居嘗接於大聚落矣，是故雨晨月夕以茶盞簪者，多素客也。倚爐而團坐，靠壁而雜話，動輒率爾發疑問者，咸俗事也。余為之答，必以典據焉，間亦試命左右而記之，積而為軸，名曰《世說故事苑》。古云：善待問者如撞鐘，叩之以小者則小鳴，叩之以大者則大鳴。冀後之覽者勿以解其俚語，嘲其彼拙焉。⁴⁸

得力於近世出版文化之發達與識字率之提升，以庶民為主要閱讀群體、出於教化目的之佛教相關勸化讀物（勸化本，かんげほん），在如斯背景下魚貫面世。自慶長七年（1602）迄於慶應二年（1866）為止，至少有一千二百餘種新刻和漢書籍廣泛流通於市場。⁴⁹一旦觀其內容，訴諸於勸眾念佛往生淨土、彰顯因果報應或勸善行孝思想，最是屢見不鮮，而此類著作亦多出自淨土、日蓮或真宗僧侶之手。⁵⁰就表現形式看，除宗教文學中為人所熟知的僧傳、往生傳或感應傳外，包

⁴⁶ 關於靈驗書寫之義界及其成立背景，詳參鄭阿財，《見證與宣傳：敦煌佛教靈驗記研究》，台北：新文豐，2010。

⁴⁷ （日）長谷川匡俊〈布教統制と布教者の姿勢—いわゆる説教をめぐる—〉《近世浄土宗の信仰と教化》（東京：北辰堂，1988），頁125-126。

⁴⁸ （日）釋子登：〈世俗卷之序〉，《和漢世說故事苑》卷一上（大阪：小嶋屋勘右衛門等，享保十三〔1728〕戊申刊本），頁序1上-2上。

⁴⁹ （日）後小路薰：〈增訂近世勸化本刊行略年表〉，《勸化本の研究》，頁606-631。

⁵⁰ 儘管淨土宗僧侶對外道緇流從事風雅、取媚俗士之行徑，輒有微詞，如釋猶空謂：「剃髮染衣而不樂讀佛經，唯從游文辭浮華之間，白首尚不知返者，假令其筆摘藻敷華，亦輒動木頭，猶非其比，佛子可慙之甚也。」然實則批判的是周旋於菴園諸子間，一心為詩，「修辭潤色吾道，沾沾把筆，白首不已」之末學緇素，故云：「吾道豈以漢字為潤色乎？其心掉舉，輕讀經典，未得其理，終至如春臺改脩《阿彌陀經》，適隨寶

括志人筆記體如《孝感篇》(1677)、前所述及之辭書體如《世說故事苑》(1728)、對答體如《野客問話》(1743)、笑話體如《善謔隨譯》(1775)，又或長篇小說的《勸善櫻姬傳》(1765)、《復讎奇談》(1766)等，各色各樣和漢文學體裁都成為布教者闡揚其教派宗旨之書寫載體，並帶有濃厚證道性質及神異色彩。可以說，此時勸化書的出版不僅開拓佛教宣化之階層範圍，更為江戶時代通俗文學創作注入一股新的活力。

叢林務詩，以禪喻詩之風尚，晚明以來蔚為大觀；⁵¹經黃檗僧團之在日發揚，尤見登峰造極之勢。如黃檗三代住持慧林性機(1609-1681)所言：「離文字之謂禪，即文字之謂詩。詩之與禪撇脫，元自脗合，執著不無參商。」⁵²一語道出詩禪不二，非即非離之體用關係。然則援詩悟道，著眼於弦外之音，講究淬啄同時；非諳唐音之流亞，豈能得此境地？如前已揭櫫，即便通過譯者向四眾口授佛法大意，黃檗僧眾仍不免有「今來初山似游震旦，耳聽華音且順且聰。就中一語難傳譯，唯人自了成名宗」⁵³之窘境，何況令匹夫匹婦讀詩？然而，「此方學道者，障重多無成。獨於念佛法，定散并持名。無間諸僧俗，皆足證一生。金銀臺雖異，不退地同平。」⁵⁴職是，獨湛性瑩選擇編纂市井百姓喜聞樂見的靈驗故事作為法弘之媒介，終而留下膾炙人口的著作。

獨湛性瑩曾在對本多祥岳居士的一段開示對話中，表明修持淨業除要殷勤懇切的念誦佛號外，還需藉由閱讀後人所著相關修淨法門之指南書如《寶王三昧念佛直指》、《淨土晨鐘》，以強化自身修道的決心及毅力：

在家信心男女，有信西方淨土，不用別求知解。行住坐臥一句彌陀，不離于口心之間。又能斷愛。臨終預知身心無病，此男女今時多有之。古今高僧居士所著淨土書文甚多，當看讀之，增長道心。近代所著淨土書《寶王三昧念佛直指》妙叶大師作、《淨土晨鐘》周克復居士作，本多祥岳居士當切切先看此二書後，乃看別本淨土詩文。大抵淨土法門，了生脫死，橫超三界，乃大福德人、大智慧人之所修習。薄福業障三惡道輩，自不肯修也。⁵⁵

是以念佛不同於參禪，唯具足信願，一心嚮往極樂，不待漸修頓悟。得生與否，

山無手之譬。且彼譯場置潤文師者，唯在擇文字當不已，匪道之潤色。」或見一斑。(日)釋口阿著：〈寂蓮華詩集附言〉，《寂蓮華詩集》卷上(出版地、出版者不詳，文政四〔1821〕跋刊本)，頁序1上-6上。

⁵¹ 相關議題，詳見廖肇亨：〈冷然萬籟作，中有太古音：從《古今禪藻集》看明代僧詩的自然話語與感官論述〉一文。

⁵² (日)慧林性機：〈耶山集序〉，(日)侍者道蓮、道炯等編：《耶山集》(出版地不詳：歸依弟子元曜奉刻，延寶戊午〔1678〕刊本)，頁序1上。

⁵³ (日)獨湛性瑩：《獨湛禪師全錄》卷之三，(日)田中実マルコス編：《黃檗獨湛淨土教：資料編『獨湛全集』(第一卷)》，頁134。

⁵⁴ (日)獨湛性瑩：〈手授堂淨土詩・其六十一〉，(日)田中実マルコス編：《黃檗獨湛淨土教：資料編『獨湛全集』(第三卷)》，頁371。

⁵⁵ (日)獨湛性瑩：《獨湛和尚全錄》卷十，(日)田中実マルコス編：《黃檗獨湛淨土教：資料編『獨湛全集』(第二卷)》，頁197-198。

全憑信願之有無；其品位高下，乃在持名之深淺，否則雖一心不亂，亦不得生。如在獨湛性瑩記錄的「楊文學」故事中，可以為證：

大明楊嘉禧自邦華，太和人，世家子也。年十三，持不殺戒，蚤虱無所傷。二十三肄業南雍。俄疾作，以萬曆乙巳仲冬十九日卒。卒之先，夢遊地獄，見地藏大士於冥陽殿，覺而放諸生命，延僧誦經念佛。謂人曰：「吾將逝矣。青蓮花現吾前，得非淨土境乎？」遂晝夜念佛不輟。命息燭，曰：「汝輩假燭為明，吾不須燭，常在光明中耳。」問何所見，曰：「蓮開四色。」問見彌陀否，曰：「見彌陀現千丈身。」問觀音，曰：「身與彌陀等。」問勢至，曰：「不見也。」言訖，忽躍起拈香，連聲語曰：「《彌陀經》功德，不可說！不可說！不可說！吾已得上品矣。」寂然而逝。⁵⁶

上述故事雖短，卻提供持淨者三點訊息：第一，楊文學年少夙慧，因自幼信持殺戒，故而得夢遊地獄之感應；復因夢了知陽壽將盡，遂尤加勤於放生，更延僧誦經念佛。在此以前，其雖未自行誦持真言，但因深信彌陀淨土、地獄輪迴之說，依舊能見青蓮世界之景象。第二，當楊文學開始皈依念佛後，始明白罪惡生死、飽受病苦之肉身，唯有仰賴阿彌陀之光明指引，方可超脫六道輪迴。第三，通過問者次第詢問，可知持佛號未久的楊文學，修行懇切，以致臨終時證得《佛說觀無量壽佛經》中九品往生西方淨土的上品中生者之果位。⁵⁷

為使桑土男女信得決、願得切，獨湛性瑩在輯錄彼類著作的同時，尤其強調當世販夫走卒、老嫗童子但凡能誠心念佛，終能成就往生淨土的佳話。如「由比浦漁父」云：

由比浦漁父一夜無病端坐合掌而化，有往生瑞相。鄉人聚觀，關東將軍亦來隨喜。問其行由，云平日以漁釣為渡生之計，晝夜念彌陀，為西行之資。

贊曰：昔有魚乃彌陀所化，隨眾生稱名之多寡，得其味有厚薄，故名為「佛魚」。

今漁父將無，是其遺化歟！不然將軍玉趾不輕易行，卻因漁父引，方到彌陀家。⁵⁸

某漁父生計之餘，晝夜念佛不輟，故而預知往生時日，以無病苦而逝，並現瑞相。

⁵⁶ (日)獨湛性瑩：《初山勵賢錄》，(日)田中実マルコス編：《黃檗獨湛淨土教：資料編『獨湛全集』(第三卷)》，頁 298-299。

⁵⁷ 經云：「上品中生者，不必受持讀誦方等經典。善解義趣，於第一義心不驚動，深信因果，不謗大乘；以此功德，迴向願求生極樂國。行此行者命欲終時，阿彌陀佛與觀世音及大勢至，無量大眾，眷屬圍繞，持紫金臺至行者前，讚言：『法子！汝行大乘，解第一義，是故我今來迎接汝。』與千化佛一時授手。」劉宋·西域三藏量良耶舍譯：《佛說觀無量壽佛經》，收入(日)高楠順次郎編：《大正新修大藏經》第 12 冊(東京：大正新脩大藏經刊行會，1924)，頁 345。

⁵⁸ (日)獨湛性瑩：《扶桑寄歸往生傳》卷下，(日)田中実マルコス編：《黃檗獨湛淨土教：資料編『獨湛全集』(第四卷)》，頁 150-151。

文中以彌陀化魚之喻美言漁父念佛往生，其功德不僅成就個人道業，亦開啟四眾向佛之信念。從而，通過「稱名之多寡」與「肉味之厚薄」，說明世間有情平等無異，莫論貧富、貴賤、男女、善惡，凡是能聞一聲佛號、口誦一句真言者，便是「大福德人、大智慧人」，是彌陀接引之對象。

若「肉味之厚薄」暗喻著坐化者生前持名號之深淺，所得品位高下之結果，那麼，在獨湛性瑩之敘事中，猶可見至心皈依者往生以後，如何向其周遭世人示現佛法不可思議、撼動人心的莊嚴景象，如「妙香」云：

鍋島氏妻妙香，肥州神崎人，少為使婢，後適鍋島。精進念佛，晚年剃落，念佛而逝。荼毗時，異香徧布，白鶴三雙鳴旋繞于其上，紫色天花散于遠近者二十里。近地花片大二寸、長三寸，遠地則差。小村民及行旅者，儘日聚觀，各獲天花，至今猶存。時寬文（1661-1672）年十一月廿日，壽七十。⁵⁹

異香、散花、祥瑞動物的出現，是往生傳書寫中強調往生時刻慣用之敘事手法。即便這則傳聞發生在獨湛性瑩的時代，文中同時以村民及行旅者作為第三見證人，仍令人難以信服。為此，今人黃啟江指出：「雖然如此，往生淨土之著作，畢竟多為口傳故事之記錄，自然較偏重故事裏幻想或神話性的素材，不會去顧及念佛之要訣或邏輯、合理性與否的問題。它的重視淨土往生之『靈驗』，就如同《法華經》、《金剛經》的靈驗故事集一樣，都無形中將疑點重重的故事加以故事化，而使其變成為許多人眼中歷史之部分。事實上，如果拋開故事的幻想、神話不論，而只考慮歷來僧俗對『往生』一目標的追求，我們恐怕不能不接受它為傳統社會中的一個重要現象，這種現象的普及程度，難以預測。」⁶⁰

文政十一年（1828），豐後岡藩儒者角田九華（1784-1856）出版漢文世說體著作《近世叢語》八卷。⁶¹在該書〈賢媛〉類中，角田氏曾記錄一則關於豐後當地某女尼精勤修道之事蹟，而此一故事恰是反映教外人士觀看「僧俗對『往生』一目標的追求」，乃至在現實社會中，身為一名虔誠的淨土教信仰者如何為非信仰者所認識、理解的真實樣態：

妙喜尼厚信淨教，日夜唱彌陀，事事必稱佛恩。雖處變患，而不動其中也。

⁵⁹（日）獨湛性瑩：《扶桑寄歸往生傳》卷下，（日）田中実マルコス編：《黃檗獨湛淨土教：資料編『獨湛全集』（第四卷）》，頁175-176。

⁶⁰ 黃啟江：〈彌陀淨土的追尋——北宋佛教「往生西方」著作之探討〉，《因果、淨土與往生：透視中國佛教史上的幾個面向》（台北：台灣學生，2004），頁88-89。

⁶¹ 按：作者自謂此編之作全為揄揚近世人文，務使後學讀之，能得其嘉言偉行，其教化寓意，昭然若揭。又，為求其評騭客觀允當，凡「人品必蓋棺論定，故篇中所載，盡屬既往之人；若乃當今之人，雖有得佳話，不敢采入。」（日）角田簡：〈近世叢語凡例〉，《近世叢語》卷一（大阪：松根堂，文政十一〔1828〕刊本），頁2上下。

或問：「有人灌汝，汝其恚乎？」曰：「吁！何為恚？以為暴雨而已。」「有人笞汝，汝其憤乎？」曰：「吁！何為憤？以為翻瓦而已。我唯知佛恩難報，何遑能校人。」妙喜尼，豐後速見郡■見村人。初適某氏，方有身，而舅疾，自計家貧族單，今而乳兒，【羊+食】視不能專方，即決然墮胎云。後生男，不幸早喪夫及男，事舅姑益孝。舅姑已沒，祝髮為尼。日夜念佛，日日必稱佛恩，憂樂心感，無一不然。昏夜拜佛寺，僧不識，走而■之，幾絕。僧曰：「尔幸不即死，豈非佛恩！」嘗炊飯，誤傳手釜中，沸熱爛肉，而亦曰：「佛恩，佛恩。」人笑曰：「痛不可忍，此何佛恩？」曰：「墮獄苦楚，尚之萬萬，而吾佛救之，今而後亦知大恩矣。」性甚慎勤，服農事、執女工，必衣食于其力。苟有贏餘，輒施佛寺，未嘗乞假於人。人有贈必報，交際慶吊，莫不用意焉。年踰八十，康健無比。奉佛之餘，猶尚紡績，半日所織，得丈二尺。鄉黨隣里愛其篤實，而服其精苦云。天明中歿，年幾九十矣。⁶²

當往生傳中的靈驗故事從僧傳「聖徒列傳式」(fantastic)的敘事模式，過渡至佛教徒眼中所謂「史實化」(historicization)的過程之際，⁶³知識分子則試圖以人倫判准的歷史之眼，再脈絡化(recontextualization)宗教人存在於社會群體之意義及價值。首先，是消解釋門強調的因果報應之說。如從佛教徒立場看，妙喜尼前半生家貧孤苦、夫死子夭、遭逢意外，無非是因果業力所感(前世冤親債主、今生墮胎)。迥異於此，在上述敘事中，角田氏則著眼於妙喜尼積極樂觀面對逆境，常處感恩之人格特質，由於其能以身作則，嚴以律己、寬以待人，不僅感化鄰里鄉人，更贏得世人之美譽。復次，是淡化念佛往生淨土的作用，強化現世利益。志人筆記體固有其異於往生傳記之特殊敘事策略，決不會出現如後者對臨終瑞相場景書寫般的大肆渲染，但極有意思的是，身為儒教代表的角田氏，亦未嘗否定妙喜尼以逾九十之高齡辭世，身體朗健長壽，晚年織布依舊嫺熟如飛、不見老態的原因，是來自於虔誠的淨土信仰。儘管角田氏沒有、又或者無法解釋何而妙喜尼能遇大難而不死、沸湯爛肉不致殘疾，卻通過生時潛心念佛，勤於佛事，安貧樂道，常懷佛恩之想等諸片段，反證其「雖處變患，而不動其中」之緣故。一旦將此類靈驗故事置於近世社會來看，可知其作用不僅在深化教徒信仰的決心，更重要的，它賦予現世一種能夠維持人倫秩序的積極教化意義。就文學的功能看，可以說教家以信願之真為美，學者以人性之善為美，實殊途同歸。

另一方面，對獨湛性瑩而言，今生有幸生得一人身的凡夫，雖要盡早叩投慈尊、求懺悔之願，將往昔至今所感業果罪花，悉數斷盡，以求得「了生脫死，橫超三界」，但如何在這一世安穩妥當地走向彌陀指引的道路，不致落入「薄福業障三惡道」之流輩，自求多福、改惡行善是當務之急。其曾云：「作福不念佛，

⁶² (日)角田簡：《近世叢語》卷七，頁6下-7上。

⁶³ 黃啟江：〈彌陀淨土的追尋——北宋佛教「往生西方」著作之探討〉，《因果、淨土與往生：透視中國佛教史上的幾個面向》，頁89。

福盡還沉淪；念佛不作福，入道多辛苦。無福不念佛，地獄鬼畜群。念佛間作福，後證兩足尊。」⁶⁴然則「天有所受之命，運召一定之數，世人膠滯於命數，罔知有一心變通之理，間或知之，而弗事力行，是理終昧昧也。」⁶⁵如「天有宿惡」云：

大明鄆邑民支祖宜妻喻氏，年二十五，其姑黃氏八十。病目無所見，性褊急喜潔，難事。喻氏少年勤廉恭順，逢迎無間言。其夫因酒誤觸，人仆墮兩齒。求免刑責，入財自贖，以喻嫁贖償之，喻無悔。一夕，夢里域（獄）追逮責之，曰：「汝生前為比隣牟容之妻，年三十病，殮殍逾年。汝之姑七十餘，煮糜供汝，汝以口苦厭食，嫌其太煩，哭而吒之者數四。及臨死之日，對姑呼天曰：『年七十不死，我方三十而使之死。天乎！天乎！胡不平汝家？』司命聞之于天，帝有旨令焚汝尸，而汝氣已絕，事未之行，案牘仍在。凡三十年為一世，今當結絕汝宿業所應者，死於雷斧之下，來日俟之。以汝今生孝德故，先期告汝。」喻驚而寤，中夜號泣。姑曰：「汝以吾而破汝嫁贖，終身不得償耶？」喻曰：「無之。」凌晨沐浴新衣，拜其姑，曰：「新婦三年，事姑無狀，今請假暫歸，恐不測身死，姑好將息。」姑訝其言不倫。歸別父母，所言如初。自注（炷）香，立于屋南大木下，仰天祝曰：「新婦之死，宿業當爾，有所不解。但念夫貧姑老，誰為供事？一也。父母自小教訓，今被天誅，為父母辱，二也。身有孕既七月矣，萬一得男，支氏有後，三也。今二事皆不可避，獨支氏無後爾，乞少延三月分娩而死。」時大暑中，陰雲晝晦，風雷交至。適遇梓童（潼）帝君察知其情，乃奏准取里中凶逆者代之。富人張實妻馮氏淫悍悖逆，事姑無禮，制丈夫如奴隸，即遣里域同雷火焚之，而喻氏獲免焉。⁶⁶

獨湛性瑩通過喻氏之故事，向世人釋疑：何以釋教輒言「善有善報，惡有惡報」，卻時有「行善兌禍，作惡獲福」之事？因世間之人只見一世因果報應，而未見三世輪迴宿業。正如同謹守本分、事姑甚孝的貧婦喻氏，今生遭逢雷報之殃，乃出於前世對姑不敬，寡恩少情使然。而前世俱足福德資糧，今生得以嫁入富貴之家的馮氏，卻因無禮不遜，忤逆人倫，今生即感雷斧果報。雖然文昌帝君奏准頂罪之舉，看似巧妙化解喻氏業力，實則不然。原來，喻氏當於前世償其果報，無奈因病早一步夭亡，未及實現；今生全憑自身孝德之故，復能變禍成福、轉夭得壽。

⁶⁴（日）獨湛性瑩：〈勸修作福念佛圖說〉，（日）浜松市立博物館：《浜松市立博物館特別展 初山宝林寺開創350年記念 浜松にもたらされた黄檗文化》（静岡：ユニオン印刷，2014），頁45。

⁶⁵（日）獨湛性瑩：〈袁了凡先生陰騭錄序〉，明・袁了凡撰，陳昇、黃幼清校鈐：《明賜進士袁了凡先生陰騭錄不分卷》（京都：升蓮社，元祿十四〔1701〕刊），頁序1。

⁶⁶（日）獨湛性瑩：《皇明百孝傳》，（日）田中実マルコス編：《黄檗獨湛淨土教：資料編『獨湛全集』（第四卷）》，頁417-419。

倘若其現世未能勤加作福念佛，待來世再墮六道輪迴時，必要償還此宿業。猶如高泉性澈所云：「人生世間，父母妻子等一切眷屬，田宅庫藏等一切財產，至末梢頭都將不去。惟所造善惡之業，如影隨形，雖歷劫不捨。善業勝者決受人天之福，惡業勝者，定遭鬼畜之殃。故云：『萬般將不去，唯有業隨身。』」⁶⁷

四、有客歸來辭，都作蓮花字：

從中國淨土詩〈歸去來辭〉書寫系譜談獨湛淨土詩歌中的諦觀與自行

中國歷代淨土詩歌之發展，始見六朝，初盛於趙宋，迄至明清而蔚然成風。⁶⁸此中，源自佛曲的〈歸去來〉調，⁶⁹經東晉隱逸文人陶淵明（369-427）改寫為〈歸去來辭〉後，⁷⁰不僅成為數朝不遇之士寄托抒懷的文學創作典範，更開啟中唐以降佛門縑素和陶詩〈歸去來辭〉的創作熱潮。

從宗教實踐義看，〈歸去來〉調的出現，原是僧人之匠心獨運，將卷帙浩繁的淨土經典，化約為通俗易懂、富於音律的彌陀淨土歌曲，並通過六根現世感官之運作，設想、感知他方世界，旨在作為指導信眾修行、終於究竟涅槃之方便法。對信眾來說，反覆唱誦彼類淨土意象清晰、教義簡明的歌曲，則有助於自身對他方世界之接受，進而心生嚮往。⁷¹如果說，往生傳中充斥著傳奇幻想式（fantastic）的情節描述，是為用極樂的「往生」取代可怕的「死亡」之敘述，⁷²那麼，〈歸去來〉調採用聯章迴旋式的文字排比，則是試圖以輕快明朗的節奏，禮讚濟渡眾生的阿彌陀及西方淨土，高度展現出皈依者的宗教願力。

儘管〈歸去來辭〉之書寫系譜發展至兩宋時，離開佛教宣化目的而走向純文

⁶⁷（日）高泉性澈：《山堂清話》卷中，（日）黃檗文化研究所『高泉性澈全集』編輯委員會：《高泉全集 III 編著年譜行狀編》，頁 1163。

⁶⁸ 關於中國歷代淨土詩歌發展之梗概，見廖肇亨：〈近世禪者淨土詩義蘊探析：從玉琳通秀的淨土詩談起〉。

⁶⁹ 過去涉及〈歸去來〉歌讚課題的相關討論及研究綜述，稱之者眾，此中以王三慶對諸家評論最為宏觀適切，足具代表。詳見氏著：〈從聖武天皇《雜集》的整理研究兼論其與敦煌文獻關涉〉，收入（日）高田時雄主編：《敦煌寫本研究年報》7(2013.3): 4。

⁷⁰ 有關陶淵明及其詩文作品與佛教之關聯，近百年來中外學界議論紛紛，莫衷一是。一方面，否定陶淵明曾受佛教影響，甚或持有反佛態度等斯類意見之學者，如有陳寅恪、朱自清、邊立欽等人。另一方面，抱持肯定態度之學者，亦不在話下，如早期中國的梁啟超、游國恩、蕭望卿、劉大杰、羅宗強、丁永忠，日本的宮澤正順、吉岡義豐；乃至晚近以來，釜谷武志、鄧小軍、李劍鋒、范子燁、李小榮等人，尤其通過時代背景、詩人交游、廬山特殊之佛教淵源，以及文本內證比較分析，提供此一命題相對客觀圓融之論證線索。相關研究成果述評，可參李小榮：〈《歸去來兮辭》的佛教思想及對後世的影響〉一文，收入《井岡山大學學報（社會科學版）》33.4(2012.7): 100-107。其中，筆者接受吉田氏〈歸去來の辞について〉與〈歸去來の辞と仏教〉之觀點，不僅肯定陶淵明文學創作思想中素具佛教底蘊，同時其所著〈歸去來辭〉，無論在形式抑或內涵上，都是奪胎自佛曲〈歸去來〉調而成立。詳見（日）氏著：《吉岡義豐著作集（第二卷）》（東京：五月書房，1989），頁 156-187。

⁷¹ 林仁昱：〈敦煌彌陀淨土歌曲的文藝表現〉，收入國立中興大學中國文學系主編：《第四屆通俗文學與雅正文學研討會論文集》（台中：國立中興大學中國文學系，2005），頁 609。

⁷² 黃啟江：〈彌陀淨土的追尋——北宋佛教「往生西方」著作之探討〉，《因果、淨土與往生：透視中國佛教史上的幾個面向》，頁 47。

學道路的作品不在少數，⁷³如任二北所指出：

至柳永〈歸去來〉，名雖同，而調無涉。楊萬里之〈歸去來兮引〉所用十調，去佛曲〈歸去來〉更遠，『歸去來兮引』，乃題目，非調名也。惟此作亦受佛說影響。宋慶元間，沙門宗曉編《樂邦文類》，頗戴擬陶潛〈歸去來辭〉，則全以西方淨土為『歸』，此亦可以觀唐曲之流變也。⁷⁴

與此同時，派生自〈歸去來〉調的〈歸去來辭〉，通過佛教文學體裁的再次變化，其宗教實踐意義亦有所翻轉。南宋高僧石芝宗曉（1151-1214）曾編《樂邦文類》五卷（1200），輯錄與淨土相關之經文、咒語、誦偈、詩詞等文獻二百廿編。其中，除右街鑒義從正所著「歸去來兮歸去來，西方淨土白蓮開」⁷⁵詩句，明顯承襲自唐代流行之〈歸去來〉調，且不同題名外，選集中所收居士憑懺（-1153）、任彪與僧人釋戒度三家詩，悉按陶淵明〈歸去來辭〉體例創作。石芝宗曉尤其推美憑懺，言其「篤信彌陀教法，晝夜不寐，專意淨業」，所著「和淵明歸去來韻，談淨土法門，最為開示。」⁷⁶

從淨土詩史之發展看，宋代以前清一色援佛曲〈歸去來〉調作為創作之載體，儘管作者身分以佛門弟子為主流，但無論在題材、手法、精神內涵上，皆未能充分開展其作為宗教文學之價值，更多地是著眼於其實踐意義，或與當時出之非禪門弟子之手的淨土詩歌作者，呈現較類近之風格。⁷⁷宋代以降，隨著和陶〈歸去來辭〉在文人間流行開來，僧家亦群起效尤。是時，禪林已見禪、淨雙修之趨勢，儘管此風氣尚未在淨土詩歌中發酵，一如後來的元僧中峰明本（1263-1323）〈懷淨土詩〉百詠中所謂「誰知自性黃金佛，常共千華轉法輪」，或者「跳出娑婆即是家，不須特地覓蓮華」等這類明確強調自性彌陀、淨土外無禪之詩句，但在上述《樂邦文類》的三家詩中，卻可見淨土思想正向禪家本色緩步靠攏之軌跡。

在詩歌題材上，三家詩均擺脫陶淵明謳歌遠離喧囂、歸趨方外的現世之樂，轉向追求永超生死離無常的究竟之樂。如憑懺詩云：「人生如夢，能得幾時？胡為名利之縈留，此一報看盡兮。將焉之，浮世皆幻境，樂土真佳期。」⁷⁸而在創作內涵上，三人亦脫離〈歸去來〉調單純頌揚稱持名號功德、描繪往生淨土和三塗地獄等以宣教為目的之書寫模式，開始著意於修行者對自身之觀看，意即強調諦觀身心之作用。如憑懺詩云：「入慈悲室，登解脫門。萬境俱寂，一真獨存。」

⁷³ 宋代和陶〈歸去來辭〉風氣起於蘇軾，而繼和者絡繹不絕，僅兩宋時期同類作品業已有廿篇之多。內容大多步趨陶淵明回歸田園志趣，抒發避禍遠世，逍遙方外之胸臆。見張培鋒：〈淨土為歸——宋代兩篇和陶〈歸去來辭〉〉，《文史知識》1(2015.1): 20。

⁷⁴ 任二北：《敦煌曲初探》（上海：上海文藝聯合出版社，1954），頁80。

⁷⁵ 宋·右街鑒義從正：〈白蓮淨社〉，宋·宗曉：《樂邦文類》，《大正新修大藏經》第47冊，頁220。

⁷⁶ 宋·給事憑懺：〈和淵明歸去來兮〉，《樂邦文類》，收入《大正新修大藏經》，頁225。

⁷⁷ 廖肇亨：〈近世禪者淨土詩義蘊探析：從玉琳通秀的淨土詩談起〉。

⁷⁸ 宋·給事憑懺：〈和淵明歸去來兮〉，《樂邦文類》，收入《大正新修大藏經》，頁225。

⁷⁹任彪詩云：「加十念以精進，庶禮足而諦觀。」⁸⁰戒度詩云：「欲歸便歸，一志西奔。長生不死，眾妙之門。唯心本具，真性常存。」⁸¹又，稍早於石芝宗曉的北宋僧人惠洪覺範（1071-1128），在其詩文集《石門文字禪》（1597）中收有〈和陶淵明歸去來詞〉及〈滄山空印禪師易本際庵為甘露滅以書招予歸隱復賦歸去來詞〉二首，⁸²同樣體現此一禪淨合流之特色，得為旁證。

明開國以還，援〈歸去來辭〉以成淨土詩者，仍舊方興未艾。如明孝宗朝文淵閣大學士丘濬（1421-1495）⁸³、神宗朝著名文官虞淳熙（1553-1621）⁸⁴，不僅會通儒佛二教，專修淨土，尤其擬陶〈歸去來辭〉勸人精勤念佛，最為稱著。又，朽庵林禪師曾取〈歸去來辭〉賦〈樂歸田園〉十詠遺朝中罷官者，其詩雖不見琉璃地、寶華台，不聞群籟念佛聲，但「往迹來悟心方樂，投老尋閒願不違」；「百年寧幾日，能不放心閒」⁸⁵諸語，卻明白地指出：心苟能處之悠然，不待往生善趣，天樂、淨土自相來迎。為沉浮於宦海之迷人，指引一條「唯心淨土」的康莊大道。

逮甲申國變，清軍入關，面對天崩地解之世代交替，朝野名彥縑素莫不懷抱禾黍之悲，翰墨每見慷慨淒切。烽火連天，將歸何方？清初僧人百癡行元（1611-1662）與憨休如乾（-1701），皆以〈歸去來辭〉記下明季歷史興衰治亂，字裡行間不復有積極尋往極樂淨土之願力，盡是對現世的「諸行無常，夢幻空花」⁸⁶、「轉覺夢而奚悲」⁸⁷的詰難。另一方面，在南明遺臣退居東南、負隅抗頑之際，以隱元隆琦（1592-1673）為首的大批閩南華僧選擇移居日本，開枝散葉。其中，黃檗僧人高泉性澈（1633-1695）於東渡扶桑前，為避禍難一度留錫羅川，因寫下和陶詩〈歸去來辭〉表明遠走他鄉之志：「歸去來兮，奚其御風以歸天。既生我以豪放，豈失路而傷悲？望北海之可接，擬紅日之堪追。」深知明室中興遙遙無期，頻頻自問：「問芳艸何以慘恨？王孫之未還」；「既帝閭而不羨，懷宣室以

⁷⁹ 同前註。

⁸⁰ 宋·幻住居士任彪：〈擬淵明歸去來〉，《樂邦文類》，收入《大正新修大藏經》，頁225。

⁸¹ 宋·拙庵宗師戒度：〈追和淵明歸去來辭并序〉，《樂邦文類》，收入《大正新修大藏經》，頁226。

⁸² 北宋·德洪撰：《石門文字禪》，卷二十，收入明復法師主編并解題：《禪門逸書初編》第四冊（台北：明文書局，1980），頁273-274。

⁸³ 明·丘濬：〈不如歸去〉，清·錢謙益撰輯，許逸民、林淑敏點校：《列朝詩集》第五冊（北京：中華書局，2007），頁2840。

⁸⁴ 明·虞淳熙：〈懷淨國〉，清·錢謙益撰輯，許逸民、林淑敏點校：《列朝詩集》第十一冊（北京：中華書局，2007），頁5795。

⁸⁵ 明·大風宗林：〈樂歸田園十詠〉，清·錢謙益撰輯，許逸民、林淑敏點校：《列朝詩集》第十一冊（北京：中華書局，2007），頁6306-6307。按：崇禎二年（1629），錢謙益被放南還，燕中故人贈以朽庵禪師詩冊，遂援筆和之。其詩前有小序，云：「昔蘇子瞻居海南，遍和陶詩，子繇序而傳之。余何敢竊比子瞻，顧如子繇之言，所謂欲以晚節末路，師範淵明之萬一者，其志趣不可謂不同也。然子瞻實追和淵明，而余之所和者，朽庵而已，世之君子，其尚恕余之僭逾，或亦因是而知朽庵也夫。」見氏著：〈追和朽庵和尚樂歸田園十詠〉，《崇禎詩集三》，收入《初學集》卷七。

⁸⁶ 清·憨休如乾：〈歸去來辭并序〉、〈丁卯仲春結茅終南翠微山中再依韻作歸去來辭〉，《憨休禪師敲空遺響》卷二，收入《嘉興大藏經》第卅七冊，頁255-256。

⁸⁷ 清·百癡行元：〈和陶淵明歸去來辭〉，《百癡禪師語錄》卷廿六，收入《嘉興大藏經》第廿八冊，頁140。

何求？」而一句「命於人且烏有，世與我復何關」，⁸⁸道盡對世事無常的無奈之餘，也暗示當時渡日華僧對於「逝者已矣，生者如斯」此一生命型態的共同抉擇。

眾生嚮往的彌陀淨土，在漫天的煙硝塵埃中被仇恨與苦難湮沒。淨土詩歌系譜下的〈歸去來辭〉發展至此，業已成為記憶傷痛歷史的載體。隱元隆琦赴日後，將中國和陶〈歸去來辭〉淨土詩的書寫傳統一併帶入。在其所著〈歸去來吟〉四首中，一方面試圖喚醒眾人對於本心自性的回歸觀照，二則對於遠赴重洋弘法的僧人寄予厚望。詩云：

歸去來兮歸去來，去來原不惹塵埃。三生夢破菩提路，一旦豁然優鉢開。
歷盡海城皆幻化，忽登舊閣獨徘徊。丈夫不爽當年約，肯把當年事活埋。

其二

歸去來兮歸去來，夢遊蓬島轉風雷。活機大用棒三頓，醒眼分明茗一杯。
此日頭陀聲再振，舊時公案判重開。龍蛇際會擎頭角，萬福堂前仍占魁。

其三

歸去來兮歸去來，行藏取與不安排。逆流返本自黃檗，落葉歸根現玉臺。
海嶽掀翻彰妙旨，乾坤旋轉見英才。半勾釣出蓬萊月，洞口蟠桃花正開。

其四

歸去來兮歸去來，舊時活路潑天開。清風一榻為知己，明月半鉤作釣臺。
破浪麟龍瞻漢久，拍空鳳鶴候雲來。成人志願稱賢德，不負迢迢格外才。

89

組詩中，隱元隆琦通過〈歸去來辭〉之吟詠，揭示「歸」的兩層意涵：首先，是對恆常真如自性的回返觀照。「三生夢破菩提路，一旦豁然優鉢開」說明佛教現在、過去、未來三世的時間概念裡，有形萬物（色）之來去（生死輪迴、天堂地獄）無非幻化虛有，來去的過程是建立在不來不去（空）的本質上，若能曉悟「色即是空，空即是色」的真諦，自然就能明白：何而歸往超脫生死的彌陀淨土才是人生當由之路。然則彌陀淨土何在？一句「逆流返本自黃檗，落葉歸根現玉臺」，點出答案。禪宗第一公案乃問佛法大意，佛祖拈優鉢微笑。直指佛法無言無語之特性，並指向三千大千世界中的有情眾生之本心。隱元隆琦借此公案，說明彌陀淨土並非在遙遠的西方，正在心中。將禪宗原強調明心見性，見性而後知其身心「本來無一物，何處惹塵埃」的道理，進一步推向禪淨不二的修行義蘊上。⁹⁰

⁸⁸ 相關引文，皆見(日)高泉性澈：〈和陶淵明先生歸去來辭〉，(日)黃檗文化研究所『高泉性澈全集』編輯委員會：《高泉全集 II 詩文集編》，頁 589。

⁸⁹ (日)隱元隆琦：〈歸去來吟〉，(日)侍者性瑩編錄：《隱元和尚雲濤二集》卷第四，收入《新纂校訂隱元全集(第六卷)》，頁 2751-2753。

⁹⁰ 關於隱元隆琦禪淨雙修思想，見(日)田中実マルコス：〈禪淨双修について——隱元の流れを中心に〉，《黃檗禪と浄土教——萬福寺第四祖獨湛の思想と行動》(京都：法藏館，2014)，頁 105-132；(日)高井恭

其次，「歸」同時是對禪宗法脈傳承的認同與皈依。兼具移民／遺民身分的黃檗僧團乍到日本，為開法傳禪而致力融入江戶日本的生存情境。然由於文化差異，導致與當時本土諸宗發生許多矛盾衝突，包括外道對於禪宗教義、儀軌及文藝活動之非難。⁹¹「舊時活路潑天開」化自《無門關》「香嚴上樹」公案，原意在教參禪者勿執著於文字語言上，要從心下工夫，「若向者裏對得著」，條條道路都能究竟佛法真實。對於傳法者而言，如能堅定對佛法的初衷，提挈勇猛不退的信念，無論以何種方便法向眾開示，皆可成就弘道志業。可以說，在隱元隆琦筆下，「歸返」成為安頓自我肉身與心靈的修行過程。

儘管在明末清初的這批渡日華僧中，並不乏見淨土詩歌之創作者，⁹²一旦提及獨湛性瑩，實毋人能出其右。大抵而言，其淨土詩特色有二：一，是縮小禪者在書寫淨土詩時強調「自性彌陀」、「唯心淨土」的部分，放大淨土修行在禪淨一味思想中的重要性。二，對於自性自行的觀看，通過對娑婆世境種種苦難的體悟，與對彌勒淨土諸上善的比併觀想，化為具體可感之文字呈現在讀者面前。而此種撰寫手法，更接近佛曲〈歸去來〉調之創作風格。在獨湛性瑩的淨土詩作中，以和陶詩〈歸去來辭〉最能反映該項特質：

歸去來兮，大道如弦胡不歸。既受身於五濁，堪腕而深悲。雖餘喘之尚在，知往事之莫追。人情春花秋露，世態日是昨非。幸離塵勞世網，儼然圓頂緇衣。斷步履于煙市，老身心於翠微。利名兩路，休更馳奔。禪思靜觀，不二法門。落日之方，有美斯存。憑何行願，親覲至尊？須知久淹客路，致令違背慈顏。勉省一番歸去，休認三界為安。散無明之煙雨，破執著之牢關。六字真經常轉，一心不亂諦觀。蓮胎名字，先入報緣。遷謝徑還，過憶土於彈指，撫行樹以盤桓。歸去來兮，從於諸上善人之後遊。問余來之何緩，耽苦趣以何？未受現前之諸樂，令直下以忘憂。今日親踏故鄉父祖之田疇，佛光掩于日月，法音震於林丘。惡道之名無有，禽聲代佛宣流。普眾生界之俱盡，願王之願方休。已矣乎！浮雲世界能幾時？著眼看破莫停留。資糧早辦預前之目，今蹉過日後難期。努力取進，信根培耔端，一

子：〈初期日本黃檗における儀礼と儀規—禪淨双修—〉，《東海佛教》52(2007.3): 15-30。

⁹¹ 譬如別院、草庵題詠之風氣特盛於黃檗僧人之間，乃至其他宗派僧侶每執此為非難之理由：「吾聞隱元、木庵、即非、高泉等之數人者，誠是近代明國之傑出也。雖然，一錫飄然而來于此土者，聊非為法忘身者，徑山費隱容公與曹洞派下鼓山永覺，訟宗趣之爭於官廳，而為官法所屈辱，故其徒皆失志而已。於是乃應商船之請，遠入本邦來者也。自今而後，欲招如此之僧，復不可得也宜哉！況如元道者倚心悅，偶雖有帶祖印來者，非隱元派下之拂子，則不許長崎三刹之住持焉。是以商客猥携無拂之凡僧來，且稱聖胎長養，或五年或七年，深閉關門，而從事于筆硯三昧以欲董叢社者，豈不難哉！是又所以近年明僧之轉增法弊也。」（日）花園末葉亡名子，《禪林執弊集》，木村得玄編，《黃檗宗資料集成》第二卷（東京：春秋社，2015），頁 222-224。

⁹² 如即非如一〈示念佛緇素〉云：「有念鑄無念，無念即淨念。念念不生，彌陀全體現。自心即淨土，佛不離自性。看破念佛誰，是真為究竟。」（日）平久保章編著：《新纂校訂即非全集（第三卷）》（京都：文思閣出版，1993），頁 972。

心而獨往。遂感慨以成詩，恍然已置身于純白蓮花土上而無疑。⁹³

詩歌中隱含著作者與三種人物的對話關係：首先，是對陶淵明罷官歸田的反思。陶淵明從徘徊於載沉載浮的宦場，到最終決意回歸自然田園生活，在心境上歷經「以心為形役」到「聊乘化以歸盡」，「樂夫知天命」的轉折。然對於作者而言，卻是錯認三界火宅為安樂之居，其曾云：「難堪難忍界，唯水唯火災。世人不覺苦，安逸受禍胎。逍遙清淨土，教語引不來。也知宿業重，善果幾花開。」⁹⁴唯有清楚知道三毒、五濁、六趣、八苦都是障蔽眾生的無明網羅，才會明白婆娑世界之可厭，陶淵明筆下的隱逸之樂，不過是由暗入暗而無時曉的虛空幻影罷了。

其次，殷殷勸勉仍身陷在五濁惡世的眾生，世情名利皆幻境，唯有樂土真佳期，應當努力迴心歸去。「六字真經常轉，一心不亂諦觀」，不僅要聲聲念佛、時時迴向，歸命於阿彌陀，更要須臾不離的把握自己那顆當下念佛的本心。或謂：「萬法一何歸，念佛是誰名？同元分異路，在乎擇而精。心土元平等，佛禪兩不爭。外宗諸異教，誰不願往生。」⁹⁵趨吉避凶的好惡心人皆有之，苟能往生善趣，誰又願流連於閻浮苦海中？阿彌陀佛身懷悲願，莫論善惡貴賤，而「於諸眾生，視若自己，一切善本，皆度彼岸。」⁹⁶諦觀本心，既是禪宗以自覺自省為指歸之本色，同時也是淨土念佛強調初心不退的方法。或謂：「有人信淨土，雖信不修持。則與不信等，況復闕毘尼。修或不純一，雜業相間之。到頭生死事，得力沒些兒。」⁹⁷職是，作者奉勸世人，生而有幸聞得佛法時，當具足信心，努力集結福德、智慧二種資糧。⁹⁸

最後，對勤修淨業、接引眾生皈依法之事，作者也表達對自我的觀看與肯定。詩中有問：余來之何緩，耽苦趣以何？文中作者並未正面回應，僅是呈現一幅身處西方極樂世界的美好景象。在淨土修行法中，就法性來說，一切現前即是彌陀淨土，無有清淨汙穢之別，即所謂法性平等。然而在世間緣起上，仍將未證得以前的境界，作眾生／阿彌陀佛、穢土／淨土之分別想。唯得勝義者，方能確

⁹³ (日)獨湛性瑩：〈懷淨土和歸去來辭〉，《獨湛和尚全錄》卷第三十，(日)田中実マルコス編：《黃檗獨湛淨土教：資料編『獨湛全集』(第二卷)》，頁 610-611。

⁹⁴ (日)獨湛性瑩：〈手授堂淨土詩・其八〉，(日)田中実マルコス編：《黃檗獨湛淨土教：資料編『獨湛全集』(第三卷)》，頁 355。

⁹⁵ (日)獨湛性瑩：〈手授堂淨土詩・其三十八〉，(日)田中実マルコス編：《黃檗獨湛淨土教：資料編『獨湛全集』(第三卷)》，頁 364。

⁹⁶ 隋・吉藏撰：《無量壽經義疏》，收入《大正新修大藏經》，第 37 冊，頁 119。

⁹⁷ (日)獨湛性瑩：〈手授堂淨土詩・其四十五〉，(日)田中実マルコス編：《黃檗獨湛淨土教：資料編『獨湛全集』(第三卷)》，頁 366。

⁹⁸ 獨湛性瑩曾做雲棲株宏〈普勸念佛往生淨土〉文，作如是語：「我觀世人，箇箇皆好念佛，今三等列之：一者極閒人，應當無晝無夜，一心念佛；二者半閒半忙人，應當營事已畢，即便念佛。三者極忙人，應當忙裡偷閒，十念念佛。又復富貴之人，衣祿豐足，正好念佛；貧窮之人，安貧守分，正好念佛。有子孫人，得人替力，正好念佛；無子孫人，心無牽掛，正好念佛。無病之人，身力健康，正好念佛；有病之人，知死不久，正好念佛。聰明之人，通經達理，正好念佛；愚鈍之人，無雜知見，正好念佛。以要言之，天上人間，四生九友，皆當念佛。奉勸世人，何不趁此四大未作骷髏時，早早念佛。直待萬般將不去，惟有業隨身，懊悔無及也。」(日)獨湛性瑩：〈勸修作福念佛圖說〉，(日)浜松市立博物館：《浜松市立博物館特別展 初山宝林寺開創 350 年記念 浜松にもたらされた黄檗文化》，頁 45。

知彌陀淨土未曾離開自身，意即「阿彌陀是我，我即阿彌陀」。這是何以詩歌最終在「恍然已置身于純白蓮花土上而無疑」，戛然而止故。獨湛性瑩曾在手授堂落成後，作拈香文云：

娑婆世界中，乃一大苦海也。眾生於中，捨身受身無有休息之地。安養導師特授一手，極力提拔有緣眾生，一隨佛手便登彼岸；免永劫沉淪之苦，脫六道苦趣之輪，到不退轉地。佛之恩慈恩德何以報也？欲報佛恩，須念彼名，生彼國耳。夫佛雖以手授人，無緣之人不能自受，遂使授手徒勤，倚門空望。上孤佛化，下負己靈，可不悲乎？……今日落成設齋慶讚，實自慶也；授手名堂，實自受也。自慶自受，道交感應。阿彌即我，我即阿彌也。極樂在娑婆西方，不離東土也。淨汝意根，空汝念慮，但恁麼信取。⁹⁹

得為一證。

五、代結語

本文通過對獨湛性瑩詩文筆記中具有宗教靈驗性質的書寫考察，初步可歸納結論如次：

首先，秉持著「四海皆兄弟，桑土支那一貫通」¹⁰⁰的信念，獨湛性瑩自二十七歲隨祖師初渡東海，至七十九歲於黃檗山獅子林院圓寂為止，在長達五十二年的弘法歲月中，不僅贏得檗宗門內「道德名位為第一」¹⁰¹之盛名，亦由於致力於淨土法門不遺餘力，「扶植諸宗而無媚嫉之心」，尤其為當時淨土、日蓮諸宗翹楚仰慕讚嘆。¹⁰²即便在東渡祖師中，如慧林性機、高泉性激、獨吼性獅（1624-1688）等人亦與淨土、蓮宗諸僧互通往來，而多屬翰墨酬唱之交誼，無關教義。念佛獨湛地位特殊，不言而喻。

其次，就文學的思想性而言，作品同時反映出獨湛性瑩的淨土思想與日本淨土宗交融互攝的一面。從早期「禪與淨土，非同非異」之說，到晚年「諸佛各有

⁹⁹（日）獨湛性瑩：《黃檗獨湛禪師語錄》卷三，（日）田中実マルコス編：《黃檗獨湛淨土教：資料編『獨湛全集』（第一卷）》，頁157-158。

¹⁰⁰（日）獨湛性瑩：《獨湛禪師全錄》卷之三，（日）田中実マルコス編：《黃檗獨湛淨土教：資料編『獨湛全集』（第一卷）》，頁134。

¹⁰¹（日）仙門淨壽編：〈初山寶林寺獨湛性瑩禪師傳〉，《扶桑撰述檗宗譜略》卷中，頁34上。

¹⁰²（日）圓通道成：〈黃檗四代獨湛和尚行略〉，（日）田中実マルコス編：《黃檗獨湛淨土教：資料編『獨湛全集』（第四卷）》，頁492-493。

所化之土，西方淨土為第一，不生淨土，何土可生，淨土諸書言之詳矣」¹⁰³的提出，獨湛性瑩不僅肯定念佛往生之效驗，更有意識續作前人的淨土書文，包括重修日本古代往生傳、續寫近世往生人物事蹟，乃至將中國諸善人在世德行、往生事蹟傳予桑土緇素男女，與淨土、蓮宗布道行跡，如出一轍。

最後，在獨湛性瑩的淨土書寫中，雖然絕大部分帶有勸化輔教之性質，但尚有一部分反映其在修行過程當下的自我觀照，應被提及。獨湛性瑩選擇以中國傳統淨土詩歌中具有代表性的和陶〈歸去來辭〉為書寫載體，一者凸顯作者找尋自我、回歸至心皈依阿彌陀之初衷，二來有意識調和已逐漸淡出禪者淨土詩歌中，關於淨土〈歸去來〉調勸修作福念佛的宣化功能。作為晚明四大高僧之一、蓮宗九祖的藕益智旭（1599-1655），曾就楚石梵琦（1296-1370）〈西齋淨土詩〉百首題贊，或云：「一讀二讀塵念消，三讀四讀染情薄。讀至十百千萬遍，此身已向蓮花托。亦願後來讀誦者，同予畢竟生極樂。」¹⁰⁴可以說，在作者與讀者的雙向作用之下，淨土書寫的本身已彰顯從「自利利他」到「自立立他」的實踐過程。

¹⁰³ （日）獨湛性瑩：《獨湛禪師全錄》卷之九，（日）田中実マルコス編：《黃檗獨湛淨土教：資料編『獨湛全集』（第一卷）》，頁 399-400。

¹⁰⁴ 明・藕益智旭：〈靈峰蕩益大師西齋淨土詩贊〉，明・釋成時編，《淨土十要》，第 8 卷，《卍新纂大日本續藏經》第 61 冊（東京：國書刊行會，1975-1989），頁 724。