

中華佛學學報第 7 期 (pp.315-371) : (民國 83 年),
臺北：中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 7, (1994)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017—7132

錢謙益的佛教生涯與理念

連瑞枝
靜宜大學講師

提要

錢謙益（1582～1664）在史學、文學、經學士的成就，以及他在反清復明運動中所扮演的角色，一直是史學家們所關注的重點。但是，他文集中（《牧齋初學集》、《有學集》及《牧齋有學集補集》）大批相關明末清初的佛教史料卻較少受到同等的重視，這些佛教史料背後所顯示的意義以及他個人在明末清初佛教史上的地位是筆者在本篇文章中所著重的。本文試圖以這些史料為主，架構出一些有相關明末清初佛教界較有意思的問題：（一）、繼明末萬曆三大師（雲棲株宏 1535～1615；紫柏真可 1543～1603；憨山德清 1546～1623）所提倡的佛教經世思想及儒釋調合論之餘，身為佛教居士的錢謙益如何落實明末尊宿所強調的佛教經世思想？所謂佛教經世思想的內容是什麼？如何將此思想具體地付諸行動？而他的經世思想如何面對明亡以後的現實世界？（二）、從明末學術發展的背景來看，明末學者在陽明學之影響之下，在思想上多多少少具有儒釋調和論的色彩，錢謙益在務實派東林黨的聲望頗高，他如何將儒家現世價值與佛教的宇宙觀連貫成一個完整的系統？

在以上二個問題的牽引下，本文分二大部分來談錢謙益的佛教生涯與其佛教思想：

第一部分：我們知道錢謙益的交遊極為廣闊，對明末清初佛教界的交往情形也是相當多元化，在這一部分筆者將錢謙益的佛教生涯作一概略的分類，分別是：與明末尊宿們；與華嚴講師們；與傳統禪宗宗師們三個部分。在這部分可以較為清楚地意識到繼萬曆三大師之後江南地區佛教界的情形為何，以及在這樣環境與錢謙益佛教理念、事業之間的互動關係。

第二部分：在錢謙益所提倡的佛教理念及幾項重要的佛教事業之中，可以看出他個人對佛教「經世」這一層面的堅持與肯定，並且將其一生奉獻在經世致用的佛教理念之中。面對當時的佛教環境，錢謙益第一個要打擊的便是虛偽狂亂的禪魔。他在這方面極為用心，並自稱自己是吳越間之第一個不畏人情、不懼強勢的護法者。在這一 個中心原則之下，

p. 316 ↘

他所提倡的「反經」、「明教」，便成為他積極又具體的佛教事業。基本上，錢謙益的這些觀念是受到他個人早期的經歷，尤其是他的老師管東淇與明末尊宿的影響。

同時，錢謙益也將佛教經世的觀念實踐於中國的政治倫理之中，從這方面可以看出當時仕宦的士大夫們對「忠君」與「佛性」二個絕對的價值的融合。尤其在明亡以後，這種政治價值與宗教價值的統一觀念更積極地轉化成為反清復明的動力，反而將投身於復明運動這一舉止看作是一種宗教上的自我完成與超越。

關鍵詞：1.錢謙益 2.明末清初 3.佛教 4.居士佛教

一、錢謙益的佛教生涯

(一)錢謙益文集[1]中相關佛教史料的分析

在了解錢謙益的佛教生涯與其信仰的性質之前，首先要作的，便是先將錢謙益傳留於世的文集作一概略的解讀，尤其是相關佛教方面的史料。

錢謙益的交遊非常的複雜，從少年相遊的朋友、東林黨人、從仕以後結識的朝臣、在江南相互結識的文人、或是明亡以後為反清奔波而認識的反清義士等等，其中不乏與佛教有相當淵源者。當然，錢謙益本身與佛教界的往來本來就相當的密切。在他的文集中，我們可以透過錢謙益為其文人朋友以及佛教界所寫的序文、行狀、塔銘、碑銘、記文或是書信往來，來了解錢謙益與佛教界交往的情形。首先，可以將錢謙益與佛教僧侶往來的情形作一簡單的分類（參考文末附錄），在其中，可以知道，錢謙益與佛教界的往來是相當的多元化。從他與明末清初僧侶接觸的情形，可以分為四部分來談：

- 一、 錢謙益所處的環境大約是明萬曆三大師的晚期，所以他與三大師交往的時間並沒有太多；但是，因為他早年受到萬曆三大師啟蒙的緣故，謙益終其一生以三大師的佛教理念為其佛教批判的圭臬，也以三大師在世時未完成的佛教事業作為他自己終生奉行的目標。雖謙益與之交往的時間不長久，而且他自萬曆以來，汲汲於朝宦，也無法長時間地親侍在側有關。但是，萬曆三大師對其佛教觀念的影響，可以說是最重大的。基本上，錢謙益往往是以繼承憨山、紫柏之遺志者自居的。
- 二、 從錢謙益與華嚴大師的交往，可以看出謙益在多采的華嚴諸大師身上找到文人性格的典範，如當時的華嚴大師雪浪洪恩（1545～1608）、蒼雪讀徹（1588～1656）及白法性琮（1576～1659）都是博學好文能手。另一方面，錢謙益提倡華嚴講教，最主要的原因還是在於提倡大家所忽略的義學。當時華嚴大師們曾主持了為時不短的講經活動，對江南一帶習禪的文人而言，可以算是帶動了一股研經的風潮。對謙益而言，他認為這才是遏止禪宗空談流弊的最主要方法。
- 三、 錢謙益與臨濟宗大師的交往，可以分二個時期來談，第一個時期是因於錢謙益撰〈天童密雲禪師悟公塔銘〉，進而引起臨濟內部的爭訟——密雲第二碑之爭。第二個時期是因於反清的因素與繼起弘儲（1605～1672）有相當密切的往來。以上二個時期是發生在順治十五年以後，

也可以說是錢謙益晚年佛教生涯的重心。錢謙益歷來是很少主動與傳統宗門的禪師有所交往，也不會因為佛教理念的關係而與傳統宗門系下的禪師有所往來。而他晚年之所以與之往來，除了是文字因緣的應酬性質以外，謙益對佛教人物的交往重心，轉向對反清有所共識的禪侶身上。其中與臨濟禪師——木陳道忞（1596～1674）與稍晚的繼起弘儲的交往，皆可以

說是建立在反清意義的共同處之上的。與曹洞禪師的往來也是類似的。

四、錢謙益與曹洞禪師的往來，最主要是以覺浪道盛（1578～1657）、無可大智（1611～1671）一脈，以及據地廣東的無異元來（1575～1630）系下的宗寶道獨（1599～1660）為主，他們也是可以算是反清禪師的代表，尤其南方的宗寶系下，是反清遺民的一大匯集處。

下一節起，便依次介紹錢謙益的佛教生涯，其中分為四個部分：一、家庭背景；二、與明末尊宿；三、與華嚴諸師；四、與傳統禪宗的禪師。

(二)錢謙益佛教信仰的家庭背景

謙益的先祖，可以追溯到五代時期極為崇佛的吳越王錢鏐（849～929）。[2]即使是到了明末，錢謙益的父母仍抱持著相當濃厚的佛教信仰，如當時縣邑內的破山寺，便是謙益祖母捨宅為寺並為其先祖祖墳的所在。[3]錢謙益的父親也常常帶他到寺院參訪，[4]謙益在六十一歲時，為破山寺撰寫的序文中，曾說：

余為兒時，每從先君游破山寺。 長而卒業，壯而縛禪，棲息山中，往往經旬涉月。[5]

他對破山寺的一景一物有如悟前身的感應，他嘗言：

循覽斯寺，如觀李龍眠山莊圖，信足而行，自得道路，如見所夢，如悟前世。禪房花木，山光潭影，與夫此山中名僧勝流，經行晏坐，高吟長嘯之遺跡，皆顯顯然影現卷帙間。

p. 319

[6]

錢謙益早年在家庭環境的薰陶與他父親的引導之下，與佛教有相當濃厚的感情，佛教成為他成長學習過程中一種自然又必然的課程。

謙益為文贍博，在他早年時就已經享有盛名。他在十五歲時，便手書〈送幻空上人序〉。[7]雖已經無法得知幻空上人與謙益之間的關係如何，但是，推知他與佛教的接觸應早在十五歲以前。

謙益從十五歲開始便持頌準提咒，六十餘年不曾間斷；[8]十八歲時讀《首楞嚴經》嘗云：

讀〈眾生業果〉一章，忽發深省，寥然如涼風振簫，晨鐘扣枕，夜夢至一空堂，世尊南面凝立，. 旁有人傳呼禮佛，蒙趨進禮拜已，手捧經函中貯《金剛》、《楞嚴》二經，《大學》一書，世尊手取

《楞嚴》壓《金剛》上，仍面命曰：世人知持誦《金剛》福德，不知持誦《楞嚴》福德尤大。[\[9\]](#)

錢謙益對《楞嚴經》的重視，自十八歲始。這是錢謙益早年對佛教的感應經驗，而這種經驗鼓勵了錢謙益的佛教信仰，也種下了晚年完成《大佛頂楞嚴經疏解蒙鈔》[\[10\]](#)（也簡稱為《首楞嚴蒙鈔》）此一巨著的因緣。

(三)錢謙益與明末尊宿

後世稱明末四大師為：憨山德清（1546～1623）、雲棲祿宏（1535～1615）、紫柏真可（1543～1603）、蕩益智旭（1589～1655），而謙益（1582～1664）正處於明末四大師振興佛教的稍晚時期。他的年齡較長於蕩益大師，故與蕩益的交往屬於朋友之交。相對於另三者而言，謙益嘗言：

p. 320

余於三大師，宿有因緣。雲棲曾侍巾瓶；海印（即德清）親承記；而紫柏入滅之歲，夢中委咐囑。[\[11\]](#)

從以上看來，謙益與明末萬曆三大師的因緣似乎不小，以下分別就他與明末尊宿的交往情形作一敘述：

1.與雲棲祿宏的關係：

依錢謙益的《年譜》來看，謙益在二十九歲時，也就是父喪之年，曾到武林入雲棲寺禮懺，[\[12\]](#)他在文中提到所謂的「曾侍巾瓶」，是指何時，並無明確的交待，是否就是指這年——父喪之時，亦無所知。錢謙益與雲棲的關係並不如前面所提到「曾侍巾瓶」這般地親密，原因之一是謙益在雲棲入滅時才三十二歲，謙益並沒有足夠的時間去親近雲棲大師，然而，最主要的原因很可能與謙益個人早年對雲棲所提倡的淨土念佛三昧法門，抱持著觀望遲疑的態度有關，他在替黃子羽[\[13\]](#)撰寫的〈蓮蕊樓記〉[\[14\]](#)的記文中寫到：

記曰：余少讀《淨名經》隨其心淨則佛土淨，欲求淨土當淨其心，竊疑其少異西方往生之說。已而，觀李長者論淨土權實，謂阿彌陀淨土為取相凡夫少分心淨者說，則又疑。已而，觀曹溪大鑒極論目前西方以東西比量罪福，則又疑。

但是，針對當時佛教界普遍談禪，所造成浮誇不實的風氣而言，錢謙益則又推崇雲棲大師的淨土法門，他說：

今日禪，非禪也，公案而已矣，棒喝而已矣。……曰：寧守淨，無趣禪，寧守雲棲之真淨，無趣今日之偽禪，寧灰心挫名，種淨因於來劫，無吠聲逐響，斷慧命於多生。[\[15\]](#)

p. 321

從上面引文中，雖可以知道他對淨土法門的推崇，但同時也暗示了錢謙益真正的興趣與淨土念佛法門並不十分契合，並且他似乎認為淨宗是較為消極的修行方法。但是以錢謙益自居為正信佛教的金湯護法而言，針對當時禪宗偽亂的情形，淨宗無異為一妥當又安全的修行法門，也是值得大力提倡的。

實際上，謙益並不是以雲棲大師為其皈止的對象，但是錢謙益在佛教社會教化的層次上極力推崇雲棲大師，並敬他為當世之念佛導師。當時與謙益交往的文人當中，有相當多的人是皈止雲棲大師的。其中如：嚴印持、[16]聞子將、[17]李長衡（1575～1629）、[18]王季和[19]等等皆是。

2.與憨山德清的關係：

錢謙益自稱為「海印弟子」，但是終其一生，他與憨山大師之間有面對面的交往關係，在史料中可以查到的只有這一條資料：萬曆四十五年（1617），「（憨山）大師東游，蒞三峰然燈說戒，漢月師請升堂勘辨學人，余與漢師左右人侍立」；[20]同年，在憨山大師的《年譜》中，也有相同事件的記載。[21]引文中的「漢月師」是錢謙益早期極為推崇的一位禪師，在他的《年譜》中也不約而同的記載了相同的事件。[22]憨山東游在當時江南佛教界是一件重要的大事。謙益在這次參訪之後，與憨山有數次的書信往來。[23]憨山對謙益極為敬重，信中寫道「久嚮居士為當代裴、楊，法門保障」又有「幸見居士，大慰夙心，現宰官身，豎正法幢，斯時有望焉」的敬語。

p. 322

[24]錢謙益在前面引文中所提到對憨山的「親承記」，可能是在這次的見面過程中所建立起來的關係。

憨山所憂心者有二，第一件事是時事；第二件為法道寥落。在他與錢謙益的書信之中，多次談及此事。謙益也藉由這個機會向憨山大師詢問有關明初大學士宋濂（1310～1381）[25]的《宋文憲公護法錄》一事，[26]雙方對這二件事有較為明顯的溝通。

宋濂是明初佛教界相當重要的一位佛教居士，他不僅是明初重要的文學家、佛教行者，同時也是佛教史學家，更重要的是他將佛教經世的思想運用在政治上，憨山大師稱讚他：

方今世道澆離，法門寥落之秋，非大力量人出，誰為匡持。嘗謂匡世道在正人心，護法門在正知見，然正人心，必以正知見為本，所謂不偏不黨，王道蕩蕩，非至公無我之心，何由一群情而定眾志哉，然無我之學，必從法中參究功夫，將身心世界大破一番，揭露本有大光明藏，方能觀身世如空花泡影，視功名如夢幻水月，自然齊生死、一是非，超毀譽，如此，方敢視天下為一家，視群生為一身，廓然大公，

斯則人心自正，世道可倡，而致君澤民之效，無越於此矣！諦觀宋濂溪之學，實出於此，故能羽翼聖祖，開萬世太平之業，讀護法編，未嘗不撫卷而歎也。[27]

在文中，可以得知憨山對宋濂本人及其《護法錄》一書的推崇。《護法錄》除了保留了明初佛教高僧的寶貴史料之外，它對身處明末的憨山與錢謙益而言，有三層重要的意義，第一、它代表了明朝開國初期，明太祖對佛教所抱持的肯定的態度，所謂「佛氏之教，幽贊王綱」[28]是也。相反地，佛教之衰微必影響國運，這種邏輯觀是一個重要的觀念。第二、居士在護持正法與維持國運兩方面皆舉足輕重，自古以來未有君臣如明太祖與宋濂者，能夠以佛法用於經世，同時也以政治權力護持法門興盛。第三、憨山指出，《護法錄》一書「即禪宗之傳燈也，其所重在，具宗門法眼」，若早日刻成此書，則「法門早受一日之惠也」。[29]所以，不論是在宋濂個人對佛教經世思想的實踐，

p. 323

或是他對禪宗史傳上的完成也好，其所代表的象徵意義，正是明末佛教界所極為缺乏的——救時事之弊（佛教經世）、救法門之弊（禪宗史的整理）。而宋濂所塑造出來的典範，正是錢謙益一生所追求的。同時，這也是憨山大師對錢謙益的期望。

其實，謙益並不是常隨侍憨山修行的行者，似也不是常常參訪憨山問訊的居士，雖然謙益在疏文署名中往往以「海印弟子」自稱，我們可以知道，這很可能與憨山大師相當重視錢謙益，希望他以大護法之力，荷擔末法之危亂有關，他嘗言：「山野所悲，不獨時事，即法道寥寥，目中所賴護法之心，如居士者，指不再屈，豈特金剛幢耶」。[30]謙益便以弟子自居，實際上，謙益之於憨山大師也只是「仰託師承灌頂之大法」[31]而已。

雖然如此，謙益終其一生也追隨憨山大師的行徑與理念，並在憨山寂後將其著作，廣為流傳，他說：「讀師之書，不若聽師之言，又不若周旋瓶錫，夷考其生平，而有以知其願力之所存也。」[32]其中如憨山大師的全集《夢遊集》是謙益託人遠到粵地搜羅而來、[33]憨山自敘《年譜》也是謙益依其原稿付梓而成書，[34]他所致力的是如明初宋濂所作的——立僧史，正清流，「示末法之儀的，起眾生之正信也」。[35]而其背後更積極的目的便是打擊當時佛教社會正邪不分，佛魔不辨的偽亂現象。憨山大師晚年住於曹溪，在他示寂入滅之後，有一段流傳頗廣泛的說法——即「憨山託生說」。木陳曾在〈見聞雜記〉[36]提到詳細的情形，而錢謙益聽到此事，便撰文為〈大師託生辯〉以駁斥這種轉世說。[37]謙益為此事，極為重視，他說：「俗語不實，流為丹青，吾懼後之修僧史，撰佛錄者，採獵異聞，而訛濫正信也」。[38]可見錢謙益本人對憨山大師，也可以說是對正信佛法的堅持與提倡。

p. 324

其它如憨山大師寂後的歸屬問題以及立塔院立碑文之事，謙益均極力參與，其中如〈憨山大師曹溪肉身塔院碑〉、[39]〈憨山大師廬山五乳峰塔銘〉、[40]〈憨山大師夢遊全集序〉、[41]〈跋憨山大師大學綱領決疑〉、[42]〈嶺南刻憨山大師夢遊全集序〉[43]皆是謙益著墨成書。從以上種種，可以看出謙益對憨山大師的崇敬與歸屬之意。

3.與紫柏真可的關係：

謙益並未真正受法於紫柏真可，他們兩人亦未曾謀面，但謙益在《紫柏尊者別集》序文中卻自稱為紫柏的「私淑弟子」，[44]其因緣是在紫柏入滅後一年（1604年，當時謙益23歲），謙益

夢至高山，有大和尚危坐巖端，謂是達觀尊者，恭敬禮足已，指左方地，命余坐，密語咐囑，戒以勿忘，涕淚悲泣而寤。[45]

遂以私淑弟子自稱。然而文中所謂的「密語咐囑，戒以勿忘」是指何事？這很可能是與紫柏大師的志願——撰《明朝傳燈錄》有關，[46]而在謙益看來則是為紫柏大師作傳，或是為其正名。在明末禪宗社會相互爭正統，爭正脈的情形而言，相形之下，這工作就顯得相當重要，謙益在他晚年所撰的〈紫柏尊者別集序〉一文中曾提到：

私心擬踵憨老之後撰第二碑，用以續僧史，發輝塔銘未盡光明，日月逾邁，（？）氛祲晦，蒙（蒙叟，謙益自稱）六十年來，一往是昔，夢中涕激，悲泣世界，沈毫閣筆多歷年所，非敢食言於二老也。[47]

p. 325

可知，謙益有為紫柏立第二碑，續僧史的打算。這也可算是為他立傳的另一形式了。在錢謙益的佛教事業中，曾經表示出特別重視僧史之撰述，很可能與此有關。

謙益對紫柏的敬重，最主要的還在於紫柏大師將其佛教理想實踐在現世中，並將此現實世界化為佛教修行的大道場，謙益在其序文中寫道：

尊者出世萬曆中，正國家日中豫泰之候，貂寺氈裘孽牙盤互，師以慈願戒力住王舍城而為說法，溥聖母之慈雲，開賢主之智目，庶幾礦稅可罷，黨禁可除，戎索可清，殺運可挽，……。[48]

對於這種將佛教實踐落實在經世與救世層面的作法，一直是謙益所認同的，不僅是消極地認同，同時也是引導著他批判佛教界的標準。

謙益常感歎明末佛教的各種積弊，其中尤以禪宗法脈之混亂為最，他嘗言：

偉矣哉！(憨山)大師與紫柏尊者，皆以英雄不世出之資，當獅絃絕之候，捨身為法，一車兩輪，……昔人歎中峰輟席，不知道隱何方，又言楚石、季潭而後，拈花一枝幾熄，由今觀之，不歸於紫柏、憨山而誰歸乎？後五百年魔外蜂生，篤生二匠為如來使，佩大法印，燃大法燈，殆亦儒家所謂名世間出者。[49]

對憨山與紫柏二大師表示極端推崇之意。他不僅無視於當時佛教界，尤其是禪宗內部所爭議的所謂的正統源流的問題，[50]反而推崇被列為「不詳法嗣」的「尊宿」為佛教正派。這已經很明顯地表示了錢謙益在佛教界所秉持的立場，他個人在繼明末尊宿之後，也有了較為明確的佛教觀。

4.與蕩益智旭的關係：

明末四大師之一的蕩益智旭出生較晚，晚謙益七歲。他們彼此之間亦師亦友的關係，可以在蕩益的《靈峰宗論》中的二封書信往來中得見，[51]其中所提到的有兩件事，

p. 326

其一是謙益有修纂續燈史錄的打算，問詢智旭相關事宜。其一為討論有關《首楞嚴蒙鈔》中，仍具爭議性的幾個問題。[52]

就謙益重提續禪宗燈錄一事，謙益認為當時之禪宗鬥爭（如：濟、雲之爭），長期下來對佛教無異是一傷害，而續燈一事「非獨紫柏老人未了願力，實末法一萬年中慧命所繫」，[53]而蕩益又回信說：

續燈事，遍集明朝語錄乃可成之，非朝夕能辦，未填溝壑，當以三四年為期也，著述須實從自己胸中流出，方可光前絕後，設非居安資深，左右逢源，縱博極群書，遍探眾長，終是義襲而取，不可謂集大成也。[54]

其言辭可以說是相當的嚴厲。蕩益主要是以天台教觀與唯識宗為其義學上的專長，謙益為了完成《首楞嚴蒙鈔》未竟之義，向蕩益大師請教「憨大師性相、達大師八識未了之義、及關交光師邪說本末此三段公案」。[55]而蕩益大師又答之曰：

憨大師性相通說，久為教家嗤笑，無能為害。達大師以能所八法所成釋性境二字，不過承魯菴之偽，習而不察，白璧微瑕耳。交光用根一語，毒流天下，遺禍無窮，非一言可罄。[56]

蕩益對謙益所詢問之三公案，也給予相當嚴厲的批判，謙益不以為意，仍相當地重視智旭。在蕩益大師入滅之後，謙益應其弟子聖可之託附而有〈書蕩益道人自傳後〉一文，文中贊道：

今世宗師座主踞曲鏡床，建大法幢者多矣，孰有千經萬論如水瀉瓶，橫心橫口，信心信口，橫說豎說，具大辯才，如道人者乎？孰有持木叉戒，水清玉粟，雖復白刃穴頭，飛鏡灼身，斷不肯毀缺針鼻，如道人者乎？孰有篤信大乘、最上乘法門，破厥第二義諦，不游兔徑、不內牛跡、不乘羊鹿二車，如道人者乎？

p. 327

[57]

尤其當世禪、講、律各宗無不互指為異物，互視彼此為仇敵的情形之下，蕩益仍能「坦懷當之，攢鋒集矢，無可引避」，謙益視之為繼紫柏、憨山之後的一大法將。[58]

(四)錢謙益與華嚴法師的關係

明太祖將佛教寺院分為禪、講、教三個類別，三者各有所司，禪寺主禪；教寺主瑜珈；講寺主講演經教。成祖遷都北上，講寺亦隨之北上，所以，到了明末，講寺仍多盛於北方。[59]明末江南講筵的興起，實是由無極明信（1512～1576）從北方求法，南傳而來。其門下弟子就是在江南影響頗為深遠的憨山德清與雪浪洪恩。

無極所宗者為《華嚴經》，在《華嚴經》卷三十六，〈十地品〉中有這樣的一段話：

佛子！此菩薩摩訶薩，為利益眾生故，世間技藝，靡不該習；所謂文字算數、圖書、印璽、地水風火，種種諸論，咸所通達；又善方藥療諸病，顛狂、乾消、鬼魅、蠱毒，悉能除斷；文筆、讚詠、歌舞、妓樂、戲笑、談說，悉善其事。[60]

可見，基本上，《華嚴經》對現世學問是抱持著積極肯定的態度。唐朝以來的華嚴講師，精通小學、音韻，是其家風。[61]到了明末，除了仍然保持這個特色外，華嚴諸法師們的風格也是不可避免地逐漸趨向於禪宗的氣味。繼無極之後有雪浪、憨山，他們倆人一講一禪的風格，充份地表現了華嚴宗在明末所開展出來的風格。

憨山雖與雪浪為同門兄弟，但憨山早年便依從雲谷法會（1500～1575）習禪於天界寺；而雪浪則本在無極門下，其個性多彩，直承無極門風，嘗言：「人言不讀萬卷書，不知杜詩；我說不讀萬卷書，不知佛法」，並且認為「博通世諦諸學之學，方堪涉俗利生」

p. 328

。雖與憨山一樣認為佛教應世之重要性，但是，他們彼此之間對現世學問的強調，還是有多多少少的不同，而雪浪之性格則傾向於對於各種學問與技能的肯定，他的生命氣質也是較與文人之瀟灑相同。[62]

謙益在年少時就曾親近過雪浪，[63]但是，當時謙益便對雪浪大師所表現出來的風格，頗不以為然。他認為雪浪「御鮮衣，食美食，譚詩顧曲，徒倚竟日，竊疑其失衲子本色」，[64]這是謙益在年少時對雪浪大師的評語，而實際上，雪浪大師並不拘泥於外表之修飾，反而是因為謙益對一種形式的固執才造成如此的偏見使然。萬曆三十五年(1607)時，謙益二十六歲，雪浪接眾於晚年住錫之太湖望亭，錢謙益偕好友李長蘅同往雪浪參訪，當時所見到的雪浪是「結茅飯僧，補衣脫粟，蕭閒枯淡，了非舊觀」，[65]謙益才恍然大悟，對昔日所抱持的偏見感到極為後悔，他自歎：「師之本色如此，豈余向者號嘍兒童之見，所能相其髣佛也哉？」[66]謙益在他的《列朝詩集小傳》中稱雪浪說：

公.....所至觀施雲委，不推不戀，博通經史，攻習翰墨，登山臨水，聽歌度曲，隨順世緣，了無迎距。[67]

這才算是給雪浪大師一個公允的評價。

不獨雪浪大師之文人性格如此，其門下法嗣石林道源(1586~1658)與謙益同為文字上結識的文友，也是「喜涉外典」，尤好「箋解李義山詩及類纂所讀書如古人薈蕞」，[68]往往與謙益相互喜笑怒罵。

萬曆三十五年，雪浪在望亭接眾時，仍在到處尋師求法的蒼雪讀徹(1586~1656)，也不約而同地前往太湖參訪，因此而得以納於雪浪門下，成為雪浪大師的法孫。[69]錢謙益很可能是在這次的機會中與蒼雪結識，進而開始與蒼雪交往。崇禎三年(1630)，

p. 329

蒼雪在中峰建佛殿，佛殿落成時，名公巨卿、文人韻士都相偕前往參訪、優游。當時之文人若文震孟(1574~1636)、姚希孟(1579~1636)、吳梅村(1609~1671)、毛子晉(1598~1659)、錢謙益等皆相與之結納。蒼雪在當時文人心目中，地位甚高。[70]蒼雪之所以獲得當時文人崇敬的原因，很可能與他個人的才華有關。蒼雪博涉內外典，詩文造詣尤高，吳梅村曾讚之曰：「其詩之蒼深清老、沈著痛快，當為詩中第一，不徒僧中第一也！」[71]謙益也稱之曰：「學道之人嗣如來之法，補處祖位，須有三朝天子福，八代狀元才，中峰大師其人也」。[72]謙益竟以當代大文豪的身份，屈居於其弟子之列，[73]可想而知蒼雪大師在一般文人心目中的地位如何了。錢謙益與蒼雪之間的友誼除了建立在談詩論文的喜好以外，他們在面對佛教弊病時，也抱持著同樣的態度。

明末華嚴自雪浪在望亭接眾始，他的弟子們：一雨通潤與巢松慧浸便繼承雪浪的事業，相繼在鐵山、華山二地，前者主注經，後者主講經，共同在江南地區帶動講經的風潮；[74]後又有蒼雪與汰如繼前二者之佛教理想而繼續提倡各種

經論的講注活動，早期多以《楞嚴》、《楞伽》、《唯識》應眾需求而講，崇禎十年（1637）以後便以《華嚴疏鈔》為其主要的講經內容。^[75]這一連串的講筵，維持了幾近五十年，^[76]這在當時的佛教界或是文化界都是具有相當程度影響力的講學活動。就當時佛教界而言，對這些經典的提倡與重視，可以為當時佛教社會提供一個除了禪修以外的可能，而又正可以補充禪宗太過於浮濫、空洞與形式化的缺失。這與錢謙益一生所致力的目標是相符合的。

在面對佛教積弊、掃除當代佛教狂邪以及護持正法方面，蒼雪對謙益的寄望甚為深厚，他告訴門下弟子說：「風雪當門，孤立不懼者，虞山（即謙益）一人而已！」，^[77]當時華嚴諸位法師的塔銘，如一雨通潤（蒼雪之師）、汰如明河（蒼雪同門）皆是蒼雪託請謙益撰寫的，

p. 330

他也付囑他的弟子請謙益為他身後撰寫塔銘。^[78]這一連串的請銘活動除了表示賢首諸師對謙益個人在文學地位的肯定與認同之外，最主要的還是在於錢謙益對佛教所抱持態度與華嚴諸師們是一致的。

(五) 錢謙益與明末清初傳統禪宗的關係

前面已經談過了謙益與明末四大師之間的關係了，而明末四大師之中，謙益獨與主禪宗性格較為明顯的憨山、紫柏較為親近。其中似乎可以看出謙益個人對禪宗的偏好。本節所偏重的是：錢謙益與傳統禪門中的交往情形。

1. 錢謙益與漢月法藏

謙益與臨濟人物有過最早接觸的是漢月法藏。時在萬曆四十二年（1614），漢月四十二歲，他尚未接受臨濟密雲圓悟的法嗣。當時漢月住持虞山清涼院（虞山在常熟稍北方），^[79]與謙益所居的常熟相當的近，所以他們時時有所往來。謙益與儒林仕子常往返虞山，相互問答酬唱。^[80]萬曆四十五年（1617），憨山大師自五乳至雙徑，後抵海虞：「和尚（漢月）與錢太史迎至三峰，為門人……說心地戒」，^[81]其中可知謙益儼然一地方在家護法與漢月共侍憨山大師。萬曆四十六年（1618），廬山居士邢梅陽請漢月移住廬山開堂說法，憨山大師也有書信來邀請，錢謙益竟以書堅決勸留漢月，嘗言：

敝邑佛法衰微，賴漢師力振宗風，衲子中始知有本分事，今聞邢公與師（指憨山大師），……是不特撤三峰法席，並撤此方佛法也。^[82]

從其語氣中可以知道錢謙益相當重視漢月的，並認為漢月之住錫與否，關鍵了虞山地區佛法的存廢，可想錢謙益在如何尊崇漢月了。但是，這種友好關係並沒有延續下去，

p. 331

反而與謙益後來抵齒漢月禪法的情形大相逕庭。崇禎十六年以後，謙益以極為嚴苛的評語批判漢月的三峰禪法，他說：

自國家多事以來（指明亡），每謂三峰之禪、西人之教、楚人之詩是世間三大妖孽。三妖不除，斯世必有陸沈魚爛之禍。[83]

當時反對漢月禪法的居士文人之中，尤以謙益抨擊的最為嚴厲。[84]造成謙益對漢月禪法如此激烈地排斥的直接具體證據是很隱晦的，但最主要的原因很可能與漢月在接臨濟法嗣之後所主張的禪法以及其所引起的諍訟有關，[85]這牽涉了謙益個人的宗教關懷的角度、對禪門陋習的批判等等。

究竟，三峰禪法的內容與錢謙益對佛教禪宗的看法有什麼不同？何以謙益的早期與後來的看法有如此大的差距呢？以下就透過漢月的《三峰漢月藏禪師語錄》，[86]來看漢月禪法中，富爭議性的部分所可能遭受到的攻擊是什麼？漢月的禪法最具爭議性的話題是有關如來禪與祖師禪之間的解釋，他說：

參禪貴先決擇祖師禪與如來禪。祖師禪者透十法界之外，不墮如來之數，故曰出格。如來禪者，超於九種法界，墮在十法界之頂，獨是格內。欲知格內、格外之分，須在一事一物上，分清十法界諸種之見，直到極頂，方是如來地位。祖師禪又從佛頂上透出十法界，.....。[87]

在上面引文中，可以看出漢月對祖師禪的看法是相當絕對的，因為「祖師禪是看透十法界之外」的，而相對的，如果來禪是「墮於十法界之內」的，自然的就在如來禪與祖師禪之間比出了高下。而如來禪有般若，有實相，有寂照，有定慧，有空智種種名相，

p. 332

不可盡舉。而祖師禪是從如來禪盡處一椎，謂之獨透，獨露。[88]在漢月認為，禪宗之禪真正之況味就在祖師禪之斬釘截鐵、剛猛俐落、不留諸種名相痕跡。還原祖師禪之原來教學風格，直逼第一義諦，泯去知識思惟，直提向上，才能透出法界。這是漢月在祖師禪方面所強調的絕對優越性。

漢月不僅對如來禪有所保留，他對當時流行的文字禪、棒喝禪也批判地相當的嚴格：

.....文字禪，沒溺於語言，一棒一喝，沒溺於無言，無言則顛預亂統；有言，則摘句尋章。摘句尋章，但墮外而未易墮魔；顛預亂統，則墮魔而又復墮外。[89]

他這種說法，對「以世間文字迴向般若」的錢謙益與以棒喝出名的密雲（密雲為漢月師）而言，是有相當大的矛盾的，他們之間的爭執，也很可能建立在這樣基本信念的不同之上。

就身為尊宿的憨山大師而言，漢月的這種說法並不公允，同時，也不是一種適合社會大眾的觀念。從憨山大師寫給漢月的一封信中，我們也可以看出漢月獨特的禪法，以及其禪法在那個時代中所凸顯出來的緊張關係：

聞公以向上一路，極力為人，此末法中最为難得。但眾生識情深固，苟學人以思惟為參究，以玄妙為悟門，恐不能透祖師關，亦難出妄想窠掘也。公如真實為人，切不可偈語引發初機，直使死偷心，泯知見為第一著。庶不負此段因緣耳。若曰如來禪祖師禪如何如何，皆餽釘耳，聞寒灰同居，誠為益友，幸同以此見勉。[90]

漢月所強調的這種禪風對憨山大師（當時之尊宿們、甚至包括錢謙益以及批判三峰禪法者）而言，是與當時眾生根性不符的，他們認為末法眾生難有這種利上根器者，而且，當時學佛居士多以文字入手，知識為階，然後再漸入佳境。若直提向上，泯去文字世諦來接引初機，實在是過於冒險。但是，基本上，憨山大師對漢月個人的成就是持以肯定的態度。

p. 333

[91]

首先，在謙益的文集，常可以看見他對禪門末流的批評，但是，仔細觀察，便可知其文字所指涉的對象，大抵是漢月，吾人亦可在其文字中得知其批判的重點，其中一條：

若今之禪門，自命臨濟後人者，其一、二巨子，未得謂得，久假不歸，以小辯飾其小智，以大妄成其大愚，……以瞽視瞽，敢於抹殺教典，詆譎尊者……[92]

其中：「自命臨濟後人者，其一、二巨子」與「久假不歸」二項與漢月的所遭受到的指責是相吻合的，而所謂的「抹殺教典」指的正是漢月禪的流弊。

謙益一向對禪門中自大狂妄者就沒有好感，他嘗說「余不喜宗門作夜郎主崛強者」，[93]而他尤其偏好能夠博括宗、教，禪、講同重的出家僧眾。他個人雖習禪，但他卻更注重以「文字般若」來成就自我的智慧，以及以「文字般若」殺盡天下妖魔的社會功能。基本上來說，他對佛教的護法心態勝過於他個人積極習禪的動力。他較重視他在佛教事業中所扮演的社會地位，反而較少致力於個人的修行。如此一來，他提倡以「文字般若」殺盡天下邪魔的對象正很明顯地是指「批判文字禪」的漢月。

雖然謙益對三峰禪法相當的不恥，但卻有大批的史料顯現出他晚年時與漢月弟子弘儲，以及其身旁的居士護法們（也是跟隨在漢月身旁的居士）之間保持了相當友好的關係，這除了與錢謙益晚年的反清的心情有關以外，也與他個人晚年佛教修行心得的轉變有關。

2.謙益與密雲圓悟、木陳道忞

錢謙益很少因為佛教信念的關係與傳統的禪宗（即所謂的五宗）相互往來。最初，錢謙益與密雲、木陳師徒之間並不是非常的熟悉，而相互之間的關係也只是停留在耳聞的階段而已。

p. 334

錢謙益之所以與他們之間有一互動關係，是在於二次的文字因緣：一次是木陳請謙益撰寫《山翁禪師文集》的序文《山翁禪師是木陳和尚》，[94]時間應該是在順治十年以後，順治十五年以前；[95]另一次是因為木陳請謙益為其師密雲撰寫第二碑，時間在順治十五年。[96]錢謙益對佛門人物的親近，有一特性：強調佛法對現世的照顧，以及禪門人物必須具有的世間性、應世性。尤其在明亡以後，他將反清的事業當作是一種道德的實踐，成為佛門人物的必要的修養之一，他在文中常常提起大慧宗杲禪師（1084~1158）的「予雖學佛者，然愛君憂國之心與忠義士大夫等」[97]一句，他將這句奉給當時所有的禪門人物，表示了錢謙益對佛教的一種理想，也代表了他對復明的意願。他在寫給木陳的序文中便提到：

於乎！〈薦巖〉之疏，龍髯馬角之竊悲也，〈新蒲〉之綠，玉衣石馬之遐思也，〈春葵〉〈玉樹〉之什空，涯海之餘恨也。徵之妙喜，以言乎其道則相符；以言乎其志則相□；以言乎其時世，則宋世所謂忠義士大夫。[98]

木陳的「忠義士大夫身」等特性從何得知？蓋明亡之初，木陳作有〈薦巖〉、[99]〈春葵〉、[100]〈玉樹〉、[101]三文，極力描寫明亡之後的亡國之痛，一時士人稱之為忠義士大夫。順治十年，又有《新蒲綠》詩文集出版，這是他與同時文人共話明亡悲痛之感懷。[102]謙益於是有了此序文。謙益在文中又說：

p. 335

三世諸佛是三世中有血性男子，不忠不義埋沒此一點血性，謂之焚燒善根，斷滅佛性。……共同體大悲，惻然憐愍，以為今世之所崇尚者，士大夫也，故現忠義士大夫身而為說法，士大夫所崇尚者文字也，故又現聲名文句身為說法。[103]

可以得知謙益對木陳的欣賞在於其「血性」的人間性。木陳的文筆如何，實不是謙益重視的重點。[104]

在此之前，謙益對木陳之師——密雲的聲名已有所聞，其中最值得謙益記載的，應是密雲在崇禎十四年（1641），曾經受崇禎賜紫，並受官方邀請「陞座說

法，祝延聖壽」；[105]並因此而受皇命住持明成祖所建立的南京大報恩寺，由此而奠定了密雲在錢謙益心目中在政治上與佛教界中的正統地位。順治十五年，木陳又再度請錢謙益執筆撰寫密雲的塔銘，謙益正可以此機會表達他對密雲的敬意，除此以外，謙益對密雲的禪風感到欽慕並對密雲的成就予以肯定。而這些都是受木陳的影響。其實，錢謙益很可能只是耳聞密雲的名聲而已，他對密雲的肯定只限於文章人情的緣故。最重要的還在於，他為密雲撰寫的塔銘中，輕描淡寫地提到密雲與漢月之間有過諍訟，引起一場不小的風波。錢謙益也是在這一次的風波之後開始與木陳交惡，反而與漢月的弟子弘儲有較為親密的往來。

3. 錢謙益與繼起弘儲

錢謙益與弘儲之間的關係也是藉由「密雲第二碑之諍」而有進一步的接觸。也就是說，錢謙益與弘儲系下的關係，是在順治十五年後，也是錢謙益七十七歲的時候了。[106]後來，因為密雲第二碑之事，弘儲曾經偕熊開元、張有譽、王雙白親自拜訪錢謙益，[107]拜訪錢謙益的原因是為了《密雲第二碑》。[108]謙益為弘儲一行人前往拜訪之事感到極為感動，謙益也為弘儲之個人風範感到欽慕，他說：

p. 336

荒村屏去重辱長者車騎，德音慈誨沁入心腑，至於施無畏法，開甘露門，使人世之墨穴一空，末法之迷雲頓掃。[109]

並且稱弘儲之心胸：

同體大悲，有加無己，更辱台示蒿目時艱，以度世之深心兼經國之大手，一子等視千乳橫飛，弟惟有企仰慈雲瞻依慧日而已。[110]

這些有關的評語應是牽涉到他們彼此會談的內容，其中「以度世之深心，兼經國之大手」一句，似又與反清秘密活動有關。透過這次面對面的溝通之後，錢謙益與弘儲這一法脈有較為戲劇性的轉變，雖然他們談論的動機是由於密雲第二碑撰寫內容的關係，但是其結果，卻是在反清的理念上建立共識。也經由這樣的接觸，錢謙益反而開始反省他往昔的佛教理念，他似乎開始對他一生所致力的文字工夫，感到極為強烈的無力感，他曾自述說：

今頭童筆秃，無所成就，尋行數墨，排次遺文，如拾字老比丘，背破籠撿故紙，波波汲汲，以為能事。[111]

他感到他一生的所作所為似乎都不能算是圓滿。漢月禪法本來就不重視文字工夫，亦不重文字禪，雖然謙益強調文字般若，但就漢月禪法而言，這些都是使人執著名相的陷阱，故弘儲門下不甚重視此事。王雙白曾就謙益晚年之註經生涯一事，暱稱之為「白衣說法，仍是老秀才，之乎也者也。」[112]從中可以得知弘儲門下之禪風。就錢謙益而言，他則是自認宿業仍需以註經功德償還之，

希冀能在晚年完成《楞嚴經解蒙鈔》的註經工作之後，能夠長棲於靈巖弘儲門下「摳衣納履，長侍法筵」。[113]他曾經對弘儲和尚說：

p. 337

（謙益）生平潦倒，儒風梵行，一往決撒，惟是一點血心，遠依佛祖，近對祖宗，今得和尚徹底證明，千生萬劫仗此良導。[114]

自此事之後，錢謙益與弘儲之間的往來變得相當的密切：順治十七年，錢謙益又前往靈巖山（蘇州城外，弘儲住錫之道場）拜訪弘儲。順治十八年，謙益八十歲，鄉居被盜，生活極為潦倒，適值八十歲生日，弘儲又親自送上壽禮。[115]康熙二年，謙益八十二歲時，臥床病榻，弘儲仍送人參以示關懷。[116]康熙三年，謙益八十三歲，適值弘儲六十歲，謙益又為他撰寫〈壽量頌為退和尚稱壽〉。以謙益之健康情形極差，卻不忘撰壽文以祝之的情形看來，可以知道他個人對弘儲一系的敬意。[117]不僅如此，在這段時期內，錢謙益與弘儲門下之熊開元（藥菴和尚）、張有譽、王雙白等皆有頻繁的書信往來，與他們保持了相當程度的關係。

而在這種種交往的過程背後，除了在對佛法認知的層面，彼此之間有較為深入的了解以外，政治因素——反清復明，也很可能是連繫彼此的主要共識。靈巖一直是反清遺民聚集的一大重鎮，最主要是因為弘儲的反清立場極為明顯。[118]而錢謙益本人的反清立場也是相當明確的。其中有一件事，值得提出來作一種推論：順治十八年（1661），永曆帝逃往緬甸，西南王朝危在旦夕，謙益希望弘儲能遣王雙白「急往雞足山，探金襴袈裟」。[119]其中，金襴袈裟很可能是指永曆帝。永曆十二年（即順治十五年，1658）時，永曆帝在逃亡的過程中的確曾在雞足山駐留，此或為其棲身之所。[120]事隔三年，地隔千里，消息可能晚了許久才傳到江南反清人士的耳中，這是極有可能的。雖然資料不足以充分證明這些事實的正確性，但是，依整個局勢與弘儲個人以及謙益與之交往的過程來看，

p. 338

這樣的隱射是很有可能的。另外，錢謙益常常以「忠孝佛性人」贊揚弘儲，其中隱晦之處，似可推知其一、二，反清共識的彼此認同，是一個隱約可以得知的內在原因。

4. 錢謙益與宗寶道獨

錢謙益與曹洞禪師往來的有覺浪道盛、宗寶道獨以及其弟子天然函昱等等。宗寶道獨是廣東人，生於萬曆二十七年（1599），晚謙益十七歲。是明末清初曹洞宗無異元來系下的弟子，他本人是遺民身分的禪師，[121]他的弟子亦多為明末遺民。[122]這是無異元來系下的一大特色。

謙益晚年致力於搜羅憨山大師之全集，順治十三年（1656），錢謙益撰文託龔孝升到廣東搜羅憨山大師散落的文集。當時，宗寶道獨以地利之便，取得鼎湖

版道丘收藏的德清《夢遊集》，他在搜羅散佚的《夢遊集》上，也花了不少的工夫。錢謙益便借這個機會與處南方的宗寶有了正式的接觸。[\[123\]](#)今日我們能見到的《憨山大師夢遊集》的刊定過程是這樣的：

順治十四年，春，龔孝升鼎孳頒詔至粵，持謙益書訪求.....《夢遊全集》，獨(宗寶道獨)為搜羅散佚，曹秋嶽為集繕寫，載以歸吳，謙益校讎編定四十九卷，毛子晉鏤版刊行。[\[124\]](#)

謙益在搜羅憨山的遺集時，寫信向宗寶致意，宗寶則是：歡喜贊嘆，披衣焚香，榷椎以告眾：病中見《心經箋》、〈大師轉生辨〉，重加印可。[\[125\]](#)

宗寶印可謙益，如此一來，錢謙益便成為宗寶的「葫蘆中幅巾弟子」，[\[126\]](#)對曹洞宗而言，

p. 339

也可以說是「遙承法乳」[\[127\]](#)了。錢謙益與曹洞法脈之間就可說是有一較為具體的關係。而這具體關係的背後，很可能與反清有關。

繼這次搜羅憨山文集之後，錢謙益仍然與其系下弟子天然函昱與金堡[\[128\]](#)保持連繫。順治十八年(1661)，宗寶道獨寂，天然手書行狀，請弟子今賧(?~1678)向五千里外的錢謙益為宗寶撰寫塔銘。[\[129\]](#)謙益寫道：

大慧言：吾雖方外，忠君憂國之心與忠義士大夫等，洪覺範、鹿門燈公則曰：孝於事師，忠於事佛，此洞上宗風。.....師(指道獨).....植菩提之深根，茂忠孝之芽葉，節烈文章之士賴以成就，正骨袞濯命權，白蛻碧血，長留佛種，條衣應器同飯法王，此則其內闕外現，陰翊法運者也。[\[130\]](#)

翌年(康熙元年，1662)，他在寫給金堡的信中[\[131\]](#)解釋前文中所提到的「白蛻碧血，長留佛種」是指陳秋濤、金正希(1598~1645)，[\[132\]](#)以及謙益的弟子黎遂球(1602~1646)；[\[133\]](#)而「條衣應器同飯法王」者則是指金堡本人。他們都是抗清的名將，同時也都是宗寶道獨門下的弟子。

錢謙益似乎相當重視他與南方曹洞之間的關係。傳統宗門習慣上將尊宿們列於「不詳法嗣」之列，謙益又自認是憨山的受法弟子，身為尊宿弟子的他一直對傳統宗門沒有好感。但明亡以後，佛教界受到極大的衝突，而這種改變也影響了錢謙益在佛教界所接觸的向面。其中南方曹洞一直是反清的據地，[\[134\]](#)雖然沒有直接的證據是可以證明錢謙益曾為了反清連絡或是串連之目的而與之接觸。

p. 340

但是，從錢謙益晚年極盡可能地拉攏各種關係以連絡反清事宜的情形來看，[\[135\]](#)他與曹洞之間的往來也無不這樣的可能性。

(六)小結

將錢謙益身處的吳中這個環境，作一個區域性的回顧，其佛教僧侶活動之頻繁，各宗派的大師住錫說法的情形也相當的活絡：在萬曆年間，杭州有雲棲寺的株宏；雪浪洪恩早期在金陵報恩寺開講，晚年棲隱於太湖望亭；耶溪法師講楞嚴、楞伽經于蘇、杭之間；[\[136\]](#)臨濟宗密雲禪師在寧波天童山，曹洞宗覺浪禪師在江寧天界寺。天啟、崇禎以後，華嚴宗內的巢雨、蒼汰取代雪浪在望亭的講演，進而有華山、鐵山講筵之盛；紫柏、憨山、雲棲弟子輩出，遍佈於吳中一帶；適值禪宗臨濟、曹洞各派參悟者，均不出天童、雙徑、靈巖、嘉興一帶。這樣豐富的佛教環境提供了一個相當優渥的背景，使得錢謙益在佛教的生涯中顯得如此地多面向、多元化。

錢謙益早期所接觸的僧侶有雲棲、憨山、雪浪，其中他以憨山弟子自居。但是，考查憨山大師在萬曆年間的活動範圍，就可以知道，他多於山東牢山、後來被流戍於廣東雷州，他與謙益面對面的接觸只有在他從曹溪北上，東遊前往廬山的路上，路過廬山與謙益有過一面之緣而已。但是錢謙益卻從此對他大為心折。在憨山寂後，為憨山立史傳的志願，成為他闢禪魔首要完成的目標。不僅對憨山如此，錢謙益對紫柏大師也有相同的自我期許。基本上，錢謙益在明末尊宿的身上以及他們的佛教理念中，找到他對佛教批判的重點：立僧史、闢偽禪、顯正法。

錢謙益早年也曾親近於華嚴大師雪浪洪恩，但囿於謙益的成見，他對雪浪大師所表現出來的風格沒有好感。倒是在中年以後，他才逐漸與雪浪大師系下的法孫有較為長期的往來。而謙益與華嚴大師之間的共識是建立在對《華嚴》經典的重視，當然也包括了當時華嚴大師們所擅長的《唯識》、《楞嚴》等經典。並且，當時華嚴諸師在江南地區所依此經典舉行一連串的講筵，正可對治當時禪宗過於空洞的流弊，這也是錢謙益在佛教界極力提倡的一個重要的觀念。另外，與謙益興趣相同的是，華嚴諸師對世間學問抱持著肯定的態度，他們所透露出來「能詩善講、博通內外」的文人氣質也受到當時江南地區士子的歡迎。謙益晚年注《華嚴經》的工作很可能與華嚴諸師的啟發有極大的關係。

p. 341

繼憨山滅寂之後，謙益便向曹洞、臨濟延伸了他個人對禪宗的喜好以及他在佛教界人際關係，但是在這現象的背後，更值得重視的是：明亡以後，明末遺民逃禪現象非常的普遍，錢謙益向傳統禪門找尋反清的支援是很可能的一種臆測。他在明亡以後，對佛教人物的評價特別強調「忠孝」與「佛性」的價值統合，這也可以說是他在晚年極力實踐的一個目的。

綜觀謙益的佛教生涯，總脫離不了江南地區盛行的講、禪二脈，而此二者，對謙益而言，前者補充了當時佛教客觀環境上需要，同時也怡養了謙益的性情；

而後者則是明末佛教積弊的根源，但卻也是謙益衷心所欣慕者。就謙益的思想而言，他是如何橫走於宗、教之間？如何以此二者有效地批判明末的佛教社會？下一章將以錢謙益的佛教觀為主，探討他的佛教的理念及轉變。

二、錢謙益的佛教理念與關懷

就明中葉以後學術的發展而言，主要是以陽明心學為主要的發展潮流，心學末流的過度發展，使得晚明的學術發展有趨向於經世致用的趨勢；[137]就佛教的發展而言，明末尊宿們主張經世務實的佛教理念，針對佛教內部的積弊而作了改革，後來尊宿們逐漸地寂滅，其所引領的改革風潮也逐漸衰退，取而代之的是傳統禪門的復出。這裡所謂的傳統禪宗，並不意味著消極地與世隔絕，但相較於明末尊宿，則有相對意涵。[138]

以下我們就從這兩方面的背景來看錢謙益就學的過程：

錢謙益早年列於東林黨名，顧憲成極為看重他的才華，錢謙益在東林黨的聲望頗高。他後來又拜當時著名的儒釋調和論者管東溟為師，在思想上受到他的影響相當的深遠。在另一方面，錢謙益因為家族性信仰以及其早年就已經有得以親近尊宿的機會。從這二方面來看錢謙益佛教思想的背景，「經世務實」的思想，不僅表現在談詩論史、政治事功之上，在面對佛教百病叢生的同時，他也是用這一套經世務實的原則，

p. 342

來對治當時佛教內在外在的隱憂，並且絕對地強調佛教順應世人的功能。

本文前半部已對錢謙益佛教生涯作一粗略的介紹，從錢謙益所交往的佛教對象中，可以知道，隨著時間的發展，在謙益的早年、中年、晚年，均有不同性質的佛教觀的強調：如早期較重視佛教經世這一理念，中期到晚期這段時間則較強調義學與關禪魔，晚期則較為重於實踐。其間皆可看作是錢謙益佛教觀不同向面的展現與轉變。而這種轉變，也可說是反應了明末學術界與佛教界的發展與融合。以下就錢謙益幾個階段的佛教觀作一介紹：一、錢謙益佛教思想的背景。二、錢謙益對禪宗流弊的批判。三、錢謙益的佛教經世思想。

(一)錢謙益佛教思想的背景

錢謙益十五歲時受教於顧憲成，[139]在二十六歲時又受教於管東溟，其中尤其以他對管東溟的思想繼承最為重要。[140]管東溟是明末著名的儒釋調和論者，[141]錢謙益對他極為崇敬，不論是在對陽明學的認識、或是對現世儒、佛統合的互契重點的掌握，以及對當時學術風氣的批判上，均可以在管東溟的學術態度上找到錢謙益依循的脈絡。他對錢謙益影響最為主要的有三：一、主姚江良知之旨，以姚江四語為宗。二、主儒佛互攝。三、闢儒之狂、偽。

1.主姚江良知之旨

首先就錢謙益為管東溟撰寫的行狀中，來看管東溟對姚江學的堅持與努力：

公(管東溟).....壯而從耿恭簡游，與聞姚江良知之旨，已而窮究性命，參稽儒釋疑義，橫生心口，交蹠經年浹月，坐臥不解衣，久之縱橫體認，專求向上。[142]

不僅如此，他還曾經為姚江辯明良知之旨，與當時反對姚江為最的顧憲成辯論數萬餘言：

公之論學貫穿千古，

p. 343

未嘗不以姚江四語為宗。.....顧端文公講學於東林，力主性善之說，闢無善無惡之旨，管公與之往復辯析，先後數萬言。[143]

錢謙益本來是依顧憲成為師，這對錢謙益著重政治與事功的態度，有其必然的影響。[144]然而實際上，並非所有的東林黨人皆宗朱反王，黨人中亦有王學右派者，主修正泰州學派之流弊，其中如姚希孟（1579~1639）、孫慎行（1565~1635）、嚴印持、文震孟（1574~1636）等皆是。錢謙益也算是屬於這一類的東林黨人。他在拜管東溟為師之後，愈來愈趨於對陽明心學的偏好。謙益在崇禎十五年，為李卓吾的弟子陶仲樸所請寫的〈陽明近溪語要序〉文中表示了他對陽明、近溪之學的正面肯定，他寫道：

本朝之談學者，.....至於陽明、近溪、曠世而作，剖性命之微言，發儒先之秘密，如泉之涌地，如風之襲物，開遮縱奪，無施不可，人至是而始信儒者之所藏，固如是其富有日新，迨兩公而始啟其肩鏞，數其珍寶耳。[145]

謙益對陽明近溪之學的認同，不僅是在於陽明近溪闡發了儒家內在蘊藏之富有，在時代的意義上也有救世之急的功能。錢謙益在崇禎十六年為其好友楊君所寫的維揚書院記文中提到：

講良知之學者，沿而下之則為狂子、為僂民；激而返之，則為忠臣、為義士，視世之公卿大夫，交臂相仍，違心而反面者，其不可同年而語，亦已明矣！.....孟子之言，藥石也；姚江之言，救病之急劑也。[146]

如此看來，謙益愈來愈趨向於對姚江學的正面肯定。相形之下便與顧憲成所主的「宗朱」

p. 344

說相違。[147]

2. 儒釋調和論

再者，就儒佛互攝的掌握上，管東溟是以「本儒宗以課業，資禪理以治心。」[148]的態度來面對儒釋二者的調適，並認為此兩者是相互助長彼此之需求，無論是主禪或是主儒者，都必須向對方攝取其精義。

管東溟在真禪與真儒之間的辨解有其獨特的看法，他認為儒佛二者，一者主外，一者主內，內外互融，外在之儒行須以內在之佛理為其資源，而內在之佛理必須以外在應世之儒行實踐，此二儒、佛方可以為真儒、真禪。他說：

從心宗起腳而不印合於應世之儀象者皆狂也，從儒門立腳而不究極於出世之因果者皆偽也。[149]

就錢謙益對儒佛二者之間的調和而言，他所持的觀點與管東溟有類似之處，他對「外修儒行，內闕空宗」之學者，尤為敬重。[150]且認為「古之聖賢生平學問，皆證於死生之際」。[151]他引用了柳子厚的話說：

柳子厚之稱大鑿曰：其教人，始以性善，終以性善，不假耘耨，合所謂生而靜者。吾讀之而快然。以為儒與禪之學，皆以見性。性善之宗，本於孟氏，而大暢於大鑿。推離還源。如旅人之歸其鄉井也。自東自西，一而已矣！[152]

並且認為「浮圖之說」是「不背於孔子」，而「大鑿之道」是「不背於孟子」，[153]更積極地說，

p. 345

儒釋二者是「出異於蹈乎同」，[154]實是殊途同歸之意。

明亡以後，在哲學上普遍被探討的儒佛調和論，轉向了如何被實踐的困境，尤其是有關於儒家所重視的「忠孝」這一倫理價值與釋氏所強調的「佛性」這一內在超越的價值，[155]在「忠孝佛性一元論」的前提之下，「佛性」如何能夠透過「忠孝」的實踐而完成彼此？這種邏輯，是謙益在晚年時討論最多，同時也代表著錢謙益個人在為他的反清事業找尋宗教上的支持。從一個時代的大環境來看，這也代表著明末清初佛教界在經過普遍的儒釋互融之後，實際上所面臨的難題。

3. 闢儒之偽、狂

管東溟之所以如此強調真儒與真禪的重要性，是鑑於時代之偽亂現象彌佈，造成真偽不分、正邪不辨的亂狀而有所堅持。不論是對於陽明學的末流、禪宗末流皆是他欲以辨明的對象，他以辨偽為其另一重大的志業之一：

.....姚江以後，泰州之學方熾，則公之意專重於繩狂，泰州以後姚江學漸衰，則公之意又專重於砭偽。[156]

又說：

公.....所痛疾而力挽者，則在狂、偽二端，故曰：今日之當拒者，不在楊、墨，而在偽儒之亂真儒。今日之當闢者，不在佛老，而在狂儒之濫狂禪。[157]

管東溟認為當時泰州學派的末流，造成的大批的偽儒與狂儒，對當時之儒、佛二者造成極大的傷害。但是，管東溟所強調的還在於泰州學派之末流。也就是說，管東溟所批判的對象是針對來自儒門內部的狂、偽。錢謙益也是站在闢狂、偽的共同基本點上批判社會怪象，但是，他批判的對象略異於管公，而是側重於禪宗內部的偽亂。就這方面而言，錢謙益較偏向於對佛教（尤其是禪宗）的批判。[158]

p. 346

就錢謙益早年為東林黨之身份來看，他是屬於東林黨中的王學右派，主張修正泰州學派之末流。就儒釋二者的調和來看，他是站在儒行為表，內以釋主之一元論者。就社會批判的角色來看，他繼承了管東溟對狂、偽的辨明，但其批判的對象由偽儒、狂儒轉而向偽禪、狂禪。從這三方面來了解錢謙益佛教思想的背景，那麼，便可以對他一生所致力之佛教事業，以及幾個觀念的提倡有其較為明確的脈絡可尋。

(二)錢謙益對禪宗流弊的批判

錢謙益認為當世學術風氣之敗壞，其關鍵的原因在於陽明心學之流弊與當時之禪學相互滋養而到了愈加不可收拾的地步，他說：

世之衰也，士皆好圓而惡方，豐表而嗇裡。姚江之良知，佐以近世之禪學，往往決藩踰垣，不知顧恤，風俗日以媮，子弟日以壞。[159]

最主要的還在於儒子無法掌握儒之內涵，尤其是「理學大儒往往假禪附儒移頭易面」，[160]很明顯的是指泰州學派之末流附於禪學之後，不知其本分大事，亦無儒者經世之胸襟，往往只是漫談而已。

除了針對當時儒者附禪的學術風氣不以為然以外，錢謙益批判最為嚴厲的，還是以禪宗末流為主。就當時禪宗所流行的風氣而言，錢謙益說：

今之譚禪者，皆宗趙大洲，只貴眼明，不貴踐履之說，終日談玄說妙，考其立身行辭受進退之際，無一毫相應者。[161]

其批判的重點是在於「不貴踐履之說」，與謙益經世務實的理念不合，也與明末尊宿們所提倡社會化、大眾化的佛教理念不同。除了在落實的層面不同以外，許多偽冒者也藉此不易辨明的何者為真何為假的機會，大放厥辭，招搖撞騙，為此，謙益則批評最多：

余惟今世狂禪盛行，宗教交喪，一庵院便有一尊祖師，一祖師便刻一部語錄，吟詩作偈，拈斤播兩，盲聾暗啞，互相讚歎，架大屋養閒漢，展轉牽勸，慧命斷絕，

p. 347

同陷於泥犁獄中，披毛戴角，宿業未艾，良可憫也。[162]

又在為虞山北禪寺募緣疏文中寫道：

余惟今世法幢倒折，魔外盛行。波旬之屬，儼作導師；師子之蟲，推為龍象。聾聚聾而擊鼓；瞽扶瞽以拍肩。……佛法之凌夷，可謂至於斯極者矣。[163]

同時也有女尼開堂說法，成為亂源之一：

末法凌夷，禪門濶倒，妖尼魔眷上堂示眾，流布語錄，皆一輩邪師瞽禪公然印可，油頭粉面爭拈錘拂，旃陀摩登互作宗師。[164]

尤其是在錢謙益受各方寺院長老之邀，所撰寫的募緣疏文、塔院記文或是語錄序文之中，往往以此警語為戒，其苦口婆心，諄諄示警，以一捍衛正法之大金湯護法自居。他在寫給黃宗羲的信中說道：

邇來則開堂和尚，到處充塞，竹篋拄杖，假借縉神之寵靈，以招搖簧鼓，士大夫掛名參禪者，無不入其牢籠。此時熱喝痛罵，斥為魔民邪師，不少假借者，吳越間只老夫一人耳，何幸而又得一太沖。[165]

仔細分析他文中所謂「魔民邪師」者是指何人何派，錢謙益並沒有詳細地區別出來，到底他是以實修實證之結果來看？還是以其表現出來之德性風範評斷？或是以其語錄之記載為準？抑是以其經世之層面來衡量？這個問題，在當時，是一個眾說紛云的話題，[166]他曾為此下一辨明之準則，雖然其內容還是相當的不切要，他說：

余辭而闢之良苦，

p. 348

要之殊不難辨也，拈椎豎拂、胡喝盲棒，此丑淨之排場也。上堂下

座，評唱演說，此市井之彈詞也。繆立宗祧，妄分枝派，一人曰：我臨濟之嫡孫；一人曰：彼臨濟之假嗣，此所謂鄭人之爭年以先息為勝者也。[167]

就錢謙益而言，他是以外在的行為舉止來判定他所關的對象，但卻不見他對所調的「魔」的實際內容及其定義有一明確的界定。他唯一的一次指明「漢月禪法」為當時之三魔之一，[168]但他也一直沒有具體地討論三峰禪法所犯的錯誤。可以說，錢謙益是傾向於從社會混亂的層面來批駁當時佛教社會所發生的流弊。但是，在另一方面，他則以義理的層面來看所謂的「佛」、「魔」，他說：

佛說魔界即是佛界，即是魔界。活佛是妖僧之活佛，妖僧即活佛中之妖僧，除活佛無妖僧，除妖僧無活佛。[169]

可以知道，錢謙益在這二方面所站的立場不同。雖如此，我們還是可以知道他批判的立場是立於俗諦，從事他的闢狂、偽的佛教事業。

錢謙益闢偽、狂禪的具體內容為何，我們不妨先從他對當時的儒者「師心自用」的求道方式不以為然談起，他認為當時儒者求道之心太過，依經求道才是務實切確的方法。他曾說：

漢儒謂之講經，而今世謂之講道；聖人之經，即聖人之道也，離經而講道，賢者高自標目，務勝於前人；而不肖者，汪洋自恣，莫可窮詰。[170]

以同樣的角度來看禪宗內部所存在的問題也是如此的，禪宗內部太過於揚棄經教，而流於空泛之形式主義，諸如棒喝禪或是公案禪，其形式易學，然其精義及實質之修證卻難以判定，他對此也採用相同的對策——即反經明教：

居今之世，

p. 349

而欲樹末法之津梁，救眾生之狂易。非反經明教，遵古德之遺規，其道無繇也。夫佛法如大地之載眾生，從地倒者須從地起；經教為藥草之療百病，中藥毒者還用藥攻。[171]

就錢謙益而言，這裡所提的反經明教，可以在他晚年所致力的佛教事業中找到其依據，所謂的「反經」是指他晚年的生活重心之一，即致力於《楞嚴經》疏鈔工作；所謂的「明教」是指天台與賢首二宗；在「反經明教」以前，錢謙益以一史家的身份，仍不忘為佛教立僧史，尤其是面對紊亂的法系門派。以下就三個小主題來談錢謙益針對當時禪宗流弊所致力的工作：一、提倡僧史的撰寫。二、提倡教門。三、著《楞嚴經疏解蒙鈔》。

1.提倡僧史的撰寫

明末佛教的亂源，有很大的一部分是來自於禪宗師承混亂的問題，也就是禪宗內部的法嗣爭執。這裡所謂的「禪宗內部」又可以有二個不同的指涉：一者是指傳統禪宗宗派，如明末還相當流行的臨濟與曹洞宗。一者是指在傳統禪宗傳承以外，開堂說法私自收徒，自居為禪師的一派。就前者而言，各宗對他們失散以久的僧傳史料進行搜羅，而大批的傳燈錄與僧史錄應運而出，[172]這現象雖可被視為百家爭鳴的盛況，但卻引起了一系列的諍訟，[173]錢謙益對此極為鄙棄，認為所爭之內容乏善可陳，所爭者實為門戶而已。[174]而就後者而言，則是一庵院便有一尊祖師，一祖師則有一部語錄，個個臨濟，家家德山。[175]明末尊宿的背景與出身往往很容易就被列為這一類。而謙益所闢之禪魔，便是指這一類的末流，其闢魔的背後，更重要的是為釐清明末尊宿們在佛教史上的地位。他闢禪魔的第一個工作就是重新建立僧史的時代意義。

首先，錢謙益一再地強調撰寫僧史的重要性，他說：「續禪燈者所以續佛命也，

p. 350

傳燈之指（旨）一淆，則佛命亦幾乎斷矣。」[176]而「傳燈之源流既朗，一切野狐惡又不攻自破矣。」[177]續燈錄最主要的功能在於正本清源。但是如果辨明機緣、區別宗派，錢謙益言之特少，幾乎不談論這個問題，錢謙益似乎無法、也無心於禪家們複雜的師承關係。

從錢謙益撰史的背景來看，錢謙益曾在朝中治史，對明初以來宮中收藏的僧史資料接觸得相當多，也因為如此而進行對明初僧史的考據工作。[178]從這點來看，錢謙益從事僧史的態度，並不是為了家戶門派，而是純粹為了學術上的興趣。當他在學術上的興趣遇到了佛教社會實際的需求時——例如，覺浪大師曾想為曹洞宗撰寫僧史錄，寫信給錢謙益詢問應注意的問題，錢謙益則建議他向尊宿們請益：

近代紫柏、海印之外，有密藏開公，具金剛眼睛，能爍破四天下，聞其殘編斷墨，詳論禪、講二家諸方，尚有遺留者，應一訪求以資擇法之眼。[179]

同時他也表示了撰寫僧史者必須擴大史料搜集的層面，可以看出他對國內僧史參考書籍的了解：

本朝宣德間，徑山有增補續傳燈一書，詳列大慧以後諸家宗派，此亦宗門要典，諸方未有談及者，亦應訪求。[180]

錢謙益扮演的角色，便可以從以上二點看出其特殊性：一、他強調明末尊宿的僧史記載；二他強調對各方參考書籍的掌握。基本上，錢謙益並沒有完成任何

一部僧史或是燈錄的撰寫，反而較為強調釐清被傳統禪門列為「不詳法嗣」的尊宿們的佛教地位，他說：

雲棲淨土之宗子，雪浪論講之巨擘，其於單傳一宗，門戶少別，要其歸宿，如旅人之赴家，未始不一也。末法刊敝，影掠話頭者，往往豔禪門而薄宗教，故以一門該之，

p. 351

收其不禪而禪者，正以拒其禪而不禪者。[181]

其中「不禪而禪者」是指如紫柏、憨山、雲棲、洪恩等高僧。而「禪而不禪者」，則是指以瞽導瞽、以聾導聾的偽禪。

明末尊宿們不縛於傳統禪門局限，自創佛教的改革事業，這些正是他們難以被納入一般燈錄法脈傳承之中的原因。同時，也就是因為其改革事業有別於傳統禪門，特別著重於應世與講究義學，來自各方的毀譽極多，便有自稱名門正嫡者毀謗憨山「但稱義學」、紫柏「本無師承」。[182]錢謙益認為澄清正法的作法，唯有突顯出憨山與紫柏等人之成就，也唯有如此，才可能掃去不相關的閒言閒語。

明末尊宿們也頗受傳統禪門的尊重，但從傳統宗門所撰之僧史來看，明末尊宿們雖被尊稱為「尊宿」，在另一層意義來說，實是被摒於傳統禪門之外的。就錢謙益而言，紫柏、憨山之地位，直可以追溯到國初之「元叟、寂照、笑隱至楚石、蒲菴、季潭」[183]的正統地位。錢謙益之所以強調僧史、燈錄之重要，他真正實際執行的便是《憨山大師夢遊全集》的搜羅，以及《紫柏尊者別傳》[184]的纂閱。其背後的動機與目的便是特意地澄清尊宿們的地位。

除了針對憨山大師與紫柏尊者以外，錢謙益還為了相當多的佛教僧侶和居士留下了豐富的資料，錢謙益曾經提到他為佛教人物立文字的三個原則：

凡誌浮屠師者有三：一曰授受師資，係法脈齧節，則書。二曰講演經論，係教海關鍵，則書。三曰道場住持，係人天眼目，則書。[185]

其背後極為明顯的便是一套佛教史觀，而他的《初學集》、《有學集》、《有學集補》中有關明末僧家資料繁多，這些又何嘗不可稱之為錢謙益究其一生所完成的佛教僧史呢？

2.提倡教門——天台與賢首

針對禪宗的流弊，錢謙益意識到當時佛教社會的需求——必須以義學來糾正當時流行過於空泛、過於重視形式的禪法，尤其是應當適度的回歸於對「教」門的重視。

p. 352

其中又以天台、賢首二宗主。賢首與天台均是以其判教分明、教觀雙重而勝於宗門。謙益以此二者為療禪病的藥方。在早期，謙益對天台宗頗具信心，他說：

攻台教以治狂禪，庶幾廢疾可興膏肓、可砭立方，療病其莫先於此乎。[186]

但是在他晚年時又將其對教門的重視轉向了對賢首宗：

今日妖邪熾盛，狂瞽交馳，皆以正法不明之故，而三宗之中，急宜提倡者，尤莫先於賢首。[187]

先前他認為治狂禪者，莫先於天台；後來又轉向於莫先於賢首，由天台到賢首之間，錢謙益對它們的認識為何？而又為何有如此的轉變呢？其中包涵了教門本身發展的歷史原因，也包括了教門本質的問題，這些當然也與錢謙益所接觸的對象、環境與他個人生活的歷練與心境轉變有關。

基本上，對佛教修行者而言，天台宗所提倡的止觀法門，是一套完整又實際的行法。對禪坐之諸種現象描寫亦極為詳密精要，在禪修的過程中，這是相當重要的皈止法門。錢謙益對天台宗的重視，是在於天台宗在這方面所突顯出來的功能：

天台之論禪至矣，觀之之書條列次第，如人之一身焦府竅穴經絡井然，可以勾股計(?)而三教也。[188]

但是，天台宗在歷史上的發展有其內在的困難，首先是來自於禪宗的威脅。天台講靜坐，亦不離禪法，後來甚至有天台禪的出現，而勢力愈來愈大的禪宗卻排擠天台，而趙宋以後的天台，亦只以講學自居而已：

余觀近世宗與教分途久矣，禪者判天台為教門，謂宗門所傳直指之禪，非天台之教門之禪。而山家諸師退然左次，以義解自居，不敢與宗門頡頏。[189]

p. 353

另外，就其派內部對觀心之看法不同所造成的諍訟而言，天台宗的傳承在唐末以後便已經趨於沒落，趙宋以後又因門人以妄判叛竊互相矛盾，而有山家、山外天台之區分。[190]謙益嘗說：

台家各伺門庭人以妄判叛竊之談，互相矛盾，故以魔民盲子，緣間乘隙矯亂披猖。[191]

其內在的矛盾，到因此矛盾所引起的諸家邪說紛起。[\[192\]](#)這是天台宗在歷史發展上的危機。另外，謙益個人則對天台所主之經典——《法華經》有些許之意見，他私底下認為「《法華》一經，玄義奧妙，苦於過詳；文句點訂，苦於過略」。[\[193\]](#)從天台初起之立義到其歷史發展之困境，種種因素都可以視為錢謙益何以轉而傾向賢首的原因。

從極力提倡天台宗，轉而向賢首宗。在這轉變過程之間，雖然沒有明確的動機與原因，但與當時他所接觸的佛教人物也有其必然的原因。

當時華嚴大師人才倍出，繼雪浪之後有巢、雨，巢、雨之後有蒼、汰，這一脈的傳承皆與謙益保持了良好的友誼關係。[\[194\]](#)他們對佛教經典有較大規模一系列的講學活動，其中以《華嚴疏鈔》的講、注為主，同時也對《楞伽》、《楞嚴》以及天台教觀、唯識諸論有相當的涉及。其中，如與謙益最為親密的蒼雪法師：

師.....純熟大乘經論，如肉貫串處處同，其義味自《大鈔》，外講《楞伽》，一講《楞嚴》、唯識，二講《法華》及中、百、門三論，一千燈一鏡交互映徹他宗別子函矢如靡。[\[195\]](#)

又如與汰如的弟子固如通明（？～1633）：謙益「與之談，心言易直，教義明了，居然尊宿也。」

p. 354

[\[196\]](#)從賢首大師們表示出來的特質與風格來看，當時之賢首宗，人才倍出，講求應世酬物，談詩論文可以與當世之文人匹敵，講經論典註疏又可與當世之尊宿相提並論。這一股講經風氣持續了幾近五十年，對明末清初江南地區的佛教界、學術界都有其不可抹殺的影響力與重要性。

錢謙益認為末法時期弘宗扶教之綱要在於「闡揚法界，廓清教海」，[\[197\]](#)其中所謂的「闡揚法界」應可解釋為《華嚴經》闡揚最多的法界觀。華嚴判教以五教十宗，判釋釋迦如來一代之教法，華嚴法界乃釋迦所講演最高之無礙圓滿教門，對他教具有療藥的功能，邪妖魔民莫不相形見拙，無以遁形，謙益嘗說：

如使華嚴法界豁然中天，高山之旭日常明，帝網之珠寶遍照，善得見而眾疾俱消，未危出而群生成綜，又何患狂焰之不除，慧燈之不續哉？[\[198\]](#)

同時，我們也可以看到錢謙益將華嚴所主之法界觀大量地運用在文章之中，[\[199\]](#)其中可以知道，錢謙益雖然沒有將自己歸於某一法脈之下，而很明顯的是，他正以脫離世間名相法系的態度追尋他晚年佛教思想的極致。

除此之外，謙益晚年的另一重心即是為華嚴六祖長水子璿（965～1038）所著的《楞嚴疏義注經》[\[200\]](#)反乎其歷史上的地位。[\[201\]](#)他撰寫的《楞嚴蒙鈔》便是

以長水子璿 (965~1038) 所著的《楞嚴疏義注經》為依據的。換一句話說，錢謙益之所以著《楞嚴疏解蒙鈔》、註《華嚴經》，[202]皆可以看作是他一生對賢首宗之鍾心與其倡導返經明教過程中最具體，工程最為浩大佛教事業。

3. 撰述《楞嚴疏解蒙鈔》

謙益在十八歲時，先宮保便命他閱讀《楞嚴經》，至中秋之夜：

夜夢至一空堂，

p. 355

世尊南面凝立，……旁有人傳呼禮佛，蒙（蒙叟，謙益自稱）趨進禮拜已，手捧經函，中貯《金剛》、《楞嚴》二經，《大學》一書，世尊手取《楞嚴》壓《金剛》上，仍面命曰：世人知持誦《金剛》福德，不知持誦《楞嚴》福德尤大。[203]

這是錢謙益早年的一次深刻的經驗。順治七年十月，謙益的藏書樓——絳雲樓火災，堪稱「江左書史圖書一大劫」，[204]奇蹟似地，金容焚夾，如有神護，並未遭祝融所侵，謙益自始方悟昔日夢中因緣，誓以「世間文字因緣迴向般若」，[205]這是謙益晚年對昔日感應的另一次深刻的反省。

自宋朝以來《楞嚴經》一直是禪宗以及其他各宗共同重視的一部經典，尤其是禪宗在夾用教理時，更重視這部經典。直到明朝陽明心學的流行，《楞嚴經》不僅是禪家重視的經典，就連理學家亦不得不重新反省《楞嚴經》所提出的問題。[206]就謙益而言，楞嚴除了在義學的層面「兼綜性相，和會台賢」以外，[207]最主要的還是在於《楞嚴經》是一部對「魔」討論最多的經典，經典起於阿難為魔女所惑，終以對十種心魔的闡述。其中還提到如來在楞嚴會上遺囑阿難有關末法多種妖邪之跡象。錢謙益引此為己任，並認為唯有向末法眾生辯示各種魔，才能「燭群邪之心鏡，撈籠末劫，津筏異生者也」。[208]謙益他說：

居今之世，末法倒瀾，時教凌夷，魔外峰起，誠欲兼綜性相，和會台、賢，抉擿生盲，枝柱惡覺，故當弘闡此經。[209]

這是錢謙益對註《楞嚴》一事，最初的動機。

《楞嚴經》一直是受到佛教諸家相當重視的一部經典，而且也是註經頗多的一部經典，而普遍流行的，則是天台山外派的孤山智圓 (976~1022) 與興化仁岳 (?~1077) 以天台三觀註《楞嚴經》

p. 356

為主。[210]而這派註經久被引用，形成了「今日之楞嚴非如來之楞嚴，而山家之楞嚴，抑亦山外之楞嚴而非山家之楞嚴也。」[211]況且，註《楞嚴》者也

有來自於禪宗，或有來自別家，諍論弘多，聚訟莫決。當時影響謙益頗深的管東溟是「一代儒宗，悟入華嚴性海」，晚年應諸宗之邀請，「盛談《首楞嚴》妙義」，著有《楞嚴質問》一卷。[\[212\]](#)他也曾對這個混亂的現象有所批評，並主張以「楞嚴釋楞嚴」。[\[213\]](#)

錢謙益撰著的《楞嚴疏解蒙鈔》是依據宋朝華嚴六祖長水子璿（965～1038）所著的《楞嚴疏義注經》[\[214\]](#)為準繩。[\[215\]](#)長水大師的《楞嚴疏義注經》有其特色，因為他本人是：

學賢首教觀，尤精於《楞嚴經》。已而得悟於瑯琊（慧覺禪師），受扶（？）宗之付囑。乃依賢首五教、馬鳴五重，詳定館陶（唐魏北館陶沙門慧振）科判，採集愨（唐惟愨法師）、沆（唐資中弘沆法師）、敏（宋靈光洪敏法師）、節（宋真際崇節法師）諸家之解釋通此經，勒成一家。[\[216\]](#)

除了學無常師，長水大師初由天台靈光洪敏，傳賢首教，[\[217\]](#)後又由瑯琊禪師發悟，終於歸宗《楞嚴》以外，他所撰述的《楞嚴疏義注經》是從華嚴判教、起信五重詮釋之，更重要的是其內容囊括了「修治止觀，參合天台揀辨心識，圓收《宗鏡》，理該教觀，又通經論，性相審諦，悟解詳明。」[\[218\]](#)雖其注經有多重的詮釋點，但卻未嘗失去《楞嚴經》

p. 357

的本意，他「註經《楞嚴》，其退《楞嚴》，未嘗執於三觀，私為家珍。」[\[219\]](#)而實際上，其內容的核心，最主要的還是以華嚴宗旨來詮釋《楞嚴經》。[\[220\]](#)在這方面，他是與錢謙益個人的心境與想法最為接近。

錢謙益在籌備撰寫《楞嚴疏解蒙鈔》的過程中，態度極為詳細嚴謹，前後費時七年，[\[221\]](#)五次易稿，其專精的情形有「疾病侵尋，禍患煎逼，僦居促數，行旅喧呶，無一日不奉經與俱」。[\[222\]](#)其著作《楞嚴疏解蒙鈔》堪稱具學術性的代表作，內容除了包括了對《楞嚴經》經文的疏解以外，他還搜羅了歷代以《楞嚴經》為主的撰述著作，並予以分析評論；以及各家各派依《楞嚴經》修證得悟者的僧史記錄。在對《楞嚴》發展史的整理過程中，他所面對的不僅是對《楞嚴經》的詮釋而已，還有歷史發展中各宗各教內部的教義爭論與轉變。也就是說，這工作已不是純粹的註經而已，也包括了佛教歷史的考據問題。在進行如此複雜的工作時，謙益不時拜訪當時諸家大老，參訪各方專家，欲使其註經工作，能使《楞嚴經》還其原來面目。是鈔的完成其過程如下：

激贊諮決，親加標目，愆惠卒業，發願流通者，蒼雪徹師也。指決三摩，冥符古義，相期揚權，未睹厥成者，蕩益旭師也。與聞草創，共事藍縷，採掇清涼，仗助旁論者，含光渠師也。指瑜伽之教相，考匿王之生年，搜剔小宗，旁資引證者，楚松影省師也。明鏡清流，不辭披拂，霜天雪夜，共許參求者，長干社中勗伊閒師、介立旦師、雪藏

韶師、介丘殘師也。耳目濡染，晨夕扣擊，歡喜贊嘆，異口同音者，里中石林源師、及亡友陸銑孟騰也。[223]

另外，錢謙益在偶然的機會中，得〈楞嚴流變三疊圖〉，並為此圖之解讀不恥下問，向他的晚輩黃宗羲詢問其中奧妙。[224]

p. 358

謙益幾將其晚年之生活重心放置在註經一事。我們可以從二個方面來看他在這方面的意義：在佛教社會日益腐敗的當時，他之註經與闡揚之，其目的是在於闢魔。同時，謙益之所以註此經，是在於「正要宣明，此一部經，殺盡天下妖魔和尚」。[225]在另一方面，錢謙益在建構自己一套的法界觀之餘，有了較為篤定的立場從事註經的工作，而他也藉著對《楞嚴疏解蒙鈔》的進行，發展他本人在史料搜羅，以及其脈絡追蹤上的才華。更為重要的是，錢謙益透過這一系列的註經工作，正式地親近了佛教，也開始將佛教成為他生命的一部分。

(三)錢謙益的佛教經世思想

在前面一節有關錢謙益對儒佛調和論的部分就曾經提到：錢謙益將儒佛調和的論點落實在面對現實世界的態度上，其中又以儒家與佛教二家內在之價值的統合工作為主。在明末鼎革以前，錢謙益致力於建構儒家與佛教共通的宇宙觀，尤其是指世俗權威與宗教地位之間的互融性方面。在明亡之後，江山易主，錢謙益在先前所建構起來對世俗權威與宗教地位的統一論遭到強烈質疑，他則試圖解決這個問題，針對儒家倫理中的「忠孝」與佛教最高的絕對價值「佛性」這二種觀念作一個合理的解釋，同時，也重新詮釋東晉慧遠的「沙門不敬王者論」。以下就是這二個時期為主，討論錢謙益儒佛調和論下的經世思想。

1.錢謙益在明末時的儒佛經世思想

東晉慧遠（334～416）曾有〈沙門不敬王者論〉，[226]這是佛教傳入中國之後，對政治權威與宗教自主之間的界線認真地爭執過的一個論題，但是隨著佛教勢力的擴大，難以避免地，佛教也面臨了被政治約束、管制，甚至是被納為政治官僚體系中的一個小單位的地步。最後將政治中無上的權威—皇帝，納入佛教整個宇宙觀之中，使皇帝成為宗教尊崇的「神聖象徵」之一。[227]

首先，在明初佛教政策中，就可以看到政治與佛教之間的從屬關係：就僧官職權的分配、僧官品位的高低來說，即使是堂堂最高的佛教領袖，在整個官僚系統之中也不過是一正六品的等位；各寺院的性質受到官方政策的管制，住持人選也來自官方的授權，從出家僧眾的身分、年齡、家庭背景，到他們在寺院中的生理經營，常住的數量，

p. 359

所閱讀的經典及考試的內容，甚至是宗門戒律的自我約束也成為政治管制的範圍之內。[228]從這樣的附屬關係來看明朝以來的佛教，喪失本身固有的自主性

與自發性，就世俗意義而言，這正是佛教衰微的原因之一。從明初的宋濂到明末的錢謙益，他們雖以大居士護法之身躋身於政壇，而他們也無法擺脫那個時代的政治，對宗教或是對知識份子所產生影響。

其次，我們可以在明末的政治環境中來觀察皇室中的信仰。這是有助於了解錢謙益在政治關懷與佛教關懷之間的內在連貫性。明末崇佛最為著名的就是萬曆皇帝的母親—孝定李太后。她在宮中將自己的塑像作成九蓮座，並自稱為「九蓮菩薩」。[\[229\]](#)當時相當順從母親的萬曆帝也因而對佛教相當的敬重，朝中臣宦亦然，一時之間京城佛寺大盛，[\[230\]](#)光是宛平一地就有寺院二百一十二座，庵一百四十座。[\[231\]](#)而紫柏大師、憨山大師也是因為慈聖的關係，被詔入宮。憨山大師以一代佛教高僧的地位被封五台山建祈儲道場；[\[232\]](#)紫柏大師修方冊藏等，[\[233\]](#)他們都由慈聖太后個人的肯定而促進其佛教改革事業的。所以，孝定李太后在明末佛教界的地位尤為重要，她主導著明末佛教倍受朝野注視的官方信仰者，在慈聖太后死後，其九蓮菩薩的神威也流傳至朝野各大寺院，成為寺院中被膜拜的對象。從後面二個例子可以得知：崇禎皇帝在位初期因崇信天主教，允許天主教人士大肆破壞宮中收藏的佛教經典，悼靈王（崇禎之子，死於五歲）病，指九蓮菩薩現身立於空中，歷數皇室毀三寶之罪，言畢悼靈王即薨。[\[234\]](#)崇禎大懼，遂改信佛教。錢謙益所寫的〈天童禪密雲禪師悟公塔銘〉一文中言：崇禎「命國戚田弘遇捧御香祈福補陀大士，還賚紫衣賜天童悟和尚……。」

p. 360

便是此事之延續。[\[235\]](#)另外，崇禎十四年，錢謙益游黃山，黃山有一名寺——慈光寺，寺中就奉有九蓮菩薩的神像，他作〈慈光寺〉一詩中嘗言：

煌煌慈光額，天子維獻壽，……我來禮慈光，俛仰思父母，……
頂禮九蓮座，涕洟重稽首。[\[236\]](#)

從謙益的文中得知，慈聖太后之人間聖母身份已在朝野間昇華為九蓮菩薩，供人禮拜。從以上的現象中可以發現，官方人物不斷地將自我形象神格化，成為民間信仰的一種類型，其間包涵了相當深刻的政治認同與政治教化的意圖，而無可否認的，在他們的心目中，政治上的神格與宗教上的神格是可以相互移渡轉化的，不僅慈聖如此，皇帝的身份也是賦有相同的神性的。

在錢謙益的觀念中，皇帝地位之殊勝，並非只是世俗意義上的政治傳襲的地位而已，在宗教上也是具有「轉輪聖王」再世聖人的意義。他在〈徑山募造大悲疏〉一文中曾說：「今聖天子在宥天下，具正等覺，乘轉輪位，調非大悲菩薩現身不可也。」[\[237\]](#)嚴格來說，「具正等覺」是佛界的品位，他這個說法，正是在肯定皇帝在現世中，相對於佛陀絕對崇高的宗教性的地位，並將皇帝納入宗教系統之中，成為現世的教主。在這種情況之下，佛教界的各種資源，不論是在儀式上、教義上、經論、僧眾甚至是常住田土等，都必須扮演著服務世間

國王的角色中，就是所謂的「陰翊皇朝」、「暗助王綱」。所以，佛教之於王朝而言，是居於輔導教化的功能，而王朝的訓令與佛教的價值是不可能、也不可以發生衝突的。這麼一來，「如來化導，首重忠孝，忠臣孝子，跬步之間，即見如來。」[238]如來佛性與忠孝成為一種共同通融，相互印證的體用一元論了。

皇帝是之於轉輪聖王的地位，宰官大臣則之於金湯護法的地位。就政治立場而言，宰官大臣所護持者為忠孝；就宗教立場而言，具佛教居士身分的宰官大臣則是護持正法，尤其是政治所認同的宗教。[239]往昔，世尊是將佛教的流傳，咐囑於國王大臣的，

p. 361

[240]國王宰官在宗教中也是具有正統身份的：

為僧徒者，守正法不染邪法；為宰官者，護正法而不護邪法，斯不負如來付囑之意。[241]

如來之於僧侶；國王之於宰官，彼此成為一種上下相互統制的關係，但這二脈平行的系統又成為相互護持的一種共同體。所以，佛法在現世的實踐過程之中，必須落實在政治與家庭的倫理之上，而忠與孝也就成為佛教宗教情操的基本德目。這是錢謙益在政治與佛教宇宙觀之間所搭建的內在秩序。

這種內在的秩序表現一方面也是與明末尊宿們的觀念有相當密切的關係：他個人特別推崇紫柏大師與憨山大師，其中紫柏大師：

嚴重君親忠孝之大節，入佛殿，見萬歲牌，必致敬，閱曆書，必加額而後覽。[242]

而憨山大師：

修復曹溪道場，誓以身殉，謂古忠臣孝子，殉君父、殉國者，菩薩修行，亦當如是。[243]

其中興曹溪之舉，自稱當「如忠臣報國百死不悔。」[244]他們這兩位大師皆肯定儒家內在之倫理價值，並以其終身踐履之。[245]繼紫柏與憨山之後，受到朝廷重視的禪門人物是密雲圓悟，

p. 362

他雖然是受到曾經被左道迷惑的崇禎皇帝的禮遇，但是謙益卻仍認為崇禎的「龍光昭回」對密雲的賜紫衣一事，如佛授記，為希有盛事。[246]

從以上政治環境乃至於佛教尊宿的觀念的影響諸等現象看來，在明亡以前，連繫在錢謙益的政治生涯與佛教生涯之間一些觀念的互動關係，彼此成為一種相

互支援，相互認同的共同體。但是，在明亡以後，政治正統的崩解，相隨而來的是，來自正統的勢力的宗教認同也消失了。佛教社會也因為政治瓦解，進入了另一種百家爭鳴的情景。在此之際，謙益除了面對政治正統改變的衝突，使他被迫在反清與復明之間選擇一者以外，在另一方面，他先前在明末時所強調「轉輪聖王」就是「當今皇帝」的邏輯則遇到了某種程度的質疑——當今之新主是否也是具有轉輪聖王之神聖地位呢？降清或是復明，都關鍵著他先前在儒釋內部建構起來的秩序。以下來看錢謙益如何將此一質疑轉化成另一個觀念的強調，並以此來支持他的復明運動。

2. 錢謙益在明亡以後經世思想的改變

明末時，錢謙益認為政治與宗教在互相認同，在內在的倫理上也是沒有矛盾的。一旦明亡以後，在異族統治之下，錢謙益的這個理論就必須轉向於認同這種新的轉輪聖王了，這是他所不樂見的，在這個情形之下，錢謙益的這個理論就必須在「忠孝」與「佛性」二個價值的統合上找到其轉機的可能。當然，這裡「忠孝」的對象，是指故明皇室。

錢謙益在明亡以後，為僧家所撰寫的文字中，引用最多的就是大慧所說的「吾雖方外，忠君愛國之心與忠義士大夫等。」[\[247\]](#)這一句話。從其中可以知道，在明亡以後，錢謙益幾乎將大慧作為他個人與整個佛教社會的典範，他在這典範中所重視的是雖為方外之身，「忠君愛國之心與忠義士大夫等」這一個方面。

錢謙益在這段時間所強調的則是在於「忠孝」與「佛性」二者之間的一致性與互通性。其背後的意義在於強調投身於反清復明的政治運動與佛教的自我修行是相互完成。錢謙益在為木陳和尚文集的序文中寫道：

三世諸佛是三世中血性男子，不忠不義之人，埋沒此一點血性，謂之焚燒善根，斷滅佛性。[\[248\]](#)

p. 363

為繼起弘儲身旁的居士王雙白（王廷璧）的詩文序文中也提到同樣的觀念，他說：

忠孝，佛性也。忠臣孝子，佛種也。未有忠臣孝子不具佛性者，未有臣不忠、子不孝，而不斷佛種者。[\[249\]](#)

雖然說忠孝與佛性是相互完成的，但就先決條件來說，要達到宗教上的最終的目的，還是需要透過對忠、孝二個觀念的完成，這是一種重要的考驗過程。從忠臣孝子的外在行為便可推論其內在必具有佛性，是一個較為積極性的邏輯推論。在「忠孝」與「佛性」二方面，就實際情形而言，錢謙益是比較主動地強調對「忠孝」的實踐，來展開他反清復明的運動這一個層面，忠孝者則佛性具足，在捨身取義的同時，便是佛性的展現。

另外，錢謙益在晚年也曾在歷史中找到有力的證據，來證明「忠孝佛性統合論」的有效性。他認為東晉慧遠之所以有〈不敬王者論〉，其用意不在於區別沙門與世俗權力之間的地位，而是因為當時「晉室凌遲，渠煽虐，擁重兵而脅孤主，藐然視天下無人。」[250]政治大亂，皇室為外力所欺，且「天子蒙塵，人百其憂」[251]所以「凡吾同志僉懷綴旒之嘆，故因述斯論焉！」[252]而實際上，慧遠之所以作〈不敬王者論〉，是指沙門不敬亂主，其最終之目的還是在於「整皇綱，扶人極」。[\[253\]](#)

錢謙益之所以為慧遠之〈沙門不敬王者論〉翻案，其用意也在於表明自己所處的歷史情境、政治立場以及佛教應世的原則，他認為當世之沙門應有慧遠之氣魄，以消極的態度表明其自身之尊嚴以嚴拒異族政治的權威，當然，積極地參與復明的運動。

錢謙益在這方面的思想，除了反應了他個人在宗教與政治變動之間找到一平衡點，延續了他昔日儒釋調和論中的一元論以外，從大環境來看，這種觀念似乎提供了一種較為實際的說法，正可解釋明末清初居士佛教內在的價值系統。

三、結論

經過上面二部分的介紹之後，我們可以對錢謙益個人的佛教生涯以及佛教信仰的內容有一個概略的了解：

p. 364

- (一) 錢謙益的佛教生涯相當的豐富，早期接觸的明末尊宿們、中年到老年所交往的華嚴講師、到晚年傳統禪宗內部大批逃禪的明末遺民們。雖然他在這三個階段所接觸的對象不同，但是他所秉持的理念是一致的——就是佛教的經世思想。
- (二) 錢謙益可以算是憨山大師、紫柏尊者的晚輩，處於佛教史上所謂明末佛教復興的晚期。就佛教承續的意義上來說，錢謙益的佛教理念是以承襲明末尊宿的觀念為主，他們的佛教理念是與整個社會的價值相互融合，並且對現世講求一種經世的思想。在早期，錢謙益對尊宿們的理念繼承，也只限於理念上的傳承而已。他較為積極地、且又較為明顯的態度是——闢禪魔。
- (三) 錢謙益的經世思想可以從他的學術背景來看：錢謙益算是東林黨人，他的經世思想，除了與其家庭教育有關以外，也有部分與他早年親近東林黨有關：主張務實，反對玄虛的空談。在這之後，錢謙益又拜管東溟為師。在對儒釋調合的看法上，多受管東溟的影響。東林黨與管東溟的儒釋調合論有其共通之處，同樣是在於批駁當時儒、釋的狂、偽。錢謙益批判最多的，是禪宗之流弊——也就是偽禪、狂禪。而他一生的佛教觀也建立在這一重點之上。
- (四) 錢謙益致身於闢禪之狂、偽，最主的原因是因為狂禪、偽禪，不僅與現世所肯定的價值相違背，其狂、偽所造成的價值混淆，也是世界亂源的主要原因。基於這樣的背景，他認為佛教界當今之當務之急在於：
 1. 立僧史，不同於當時撰修禪宗燈錄的風氣，所引起一連串的諍訟事件，錢謙益個人主張為明末尊宿們立史，並且認為明末尊宿們的風格及處世態度才是解救當時佛教——尤其是禪宗內部的弊病的主要方向。所以錢謙益雖極力強調「立僧史」為當務之急，但他具體的實踐則是落實在《憨山大師夢遊集》的搜羅與《紫柏尊者別集》的編纂。
 2. 重義學，明末清初華嚴講師們在江南一帶曾經舉辦一連串的講筵活動，這活動引起謙益極大的興趣，從他早年接觸的雪浪洪恩，到晚年所接觸的含光通渠，其間經歷了四代，其各代講師的塔銘皆由謙益著墨成文，他所完成的塔銘與文章，也可算是為華嚴宗師們立僧史的另一種表達方式。
 3. 《大佛頂楞嚴蒙鈔》的撰述，錢謙益之所以以楞嚴經為他主要研究的對象，最主要的原因是，楞嚴經是對「心魔」描述最多，也是最為詳細的一部很重要的經典，錢謙益希望藉由這部經典的研究，可以喚起

當代佛教的注意。而這部學術價值頗高的《大佛頂楞嚴蒙鈔》，是他晚年極為用心的一部學術著作，錢謙益在這部著作中不僅融入了他個人在史學考據上旁徵博引的才華，也融入了他個人對華嚴思想的歸屬。

4. 《華嚴經註》，錢謙益的最後一部註經是《華嚴經註》，這一部經典，可以說是表達了他最終的立場與他最後的佛教觀。

p. 365

(五) 從另一個角度來看錢謙益的佛教經世思想。錢謙益的佛教思想，本身就包涵了他對政治所認同儒家倫理——「忠孝」這種觀念的統攝。在明亡之前，錢謙益將儒家倫理中的權威——皇帝納入了佛教的宇宙觀之中，認為皇帝的身份在宗教上（佛教）中也是具有現世教主的特性，皇帝之下的臣子們則是理所當然的正法護持者。明亡之後，錢謙益參與復明運動，他與江南的繼起弘儲和尚、南方的天然和尚、西南的瞿式耜、東南沿海的鄭成功的秘密的互相聯絡。此時，錢謙益將其佛教思想中的所認同的儒家倫理觀，轉化成復明運動的另一種原動力。錢謙益並沒有完全脫離於現實的政局之外，而是透過某種宗教情操上的提昇，進而融入於復明運動之中，以對現世世界的投入來印證其宗教精神的超然，這時他所提倡的，正是大慧宗杲的名言：「吾雖方外，忠君愛國之心與忠義士大夫等」；其間的邏輯是「忠孝，佛性也。忠臣孝子，佛種也」。可以說，投身於復明運動的行為，是證明具有佛性，也是佛教修行者的一種磨鍊。

明末清初，大批的遺民逃禪，同時也參與復明運動，其背後的思想發展可在這個例子找到依據。

錢謙益之佛教觀，以經世務實為其準則：其闢邪魔、偽狂禪之其一；以文字般若護持正法為其二。但是，他在晚年時卻時時感到心靈之失落與無依之感，在寫給友人的一封信中，曾經提到這樣的心境：

荒落老筆叢殘，每以傾囊倒求自獻左右，少慰嗜芟采封之思，周章捫擋，慚慙而止，每以自愧又以自傷也。衰殘窮蹇，歸心法門，譬如旅人窮路，追思鄉井，衣珠茫然，冀掃無計。[254]

晚年生活的落拓，使他領悟到「從世界風波上起見，便與本分風光都不相涉」的悲劇性。

從以上各個層面來看明末清初的佛教，我們可以很清楚的看到整個佛教界的入世性格相當的濃厚，不論是佛教居士或是佛教僧侶。其投入的層面，從對現世世界的肯定，到對政治忠孝倫理的完成等等，這種人間性的佛教，其精采之處，便在於它致力於突破入世與出世的藩籬，極力將此二者化為對其個體生命的完成，這樣的歷程不只是發生在當時禪者的身上，

p. 366

也同樣地考驗著明末清初的佛教界。

信仰佛教之最終目的在於見性成佛，而在見性成佛這一目的的完成過程之中，亦多有種種曲折之路途。謙益雖與佛教有深刻之因緣，他在他的時代中，極力地扮演了一名佛教金湯護法的角色（就如明初的宋濂），護持明師的同時，也闢魔、闢偽禪，還完成《憨山大師夢遊全集》的搜羅、《紫柏尊者別集》的編纂等。對明末佛教的史傳工作，作了相當大的貢獻，從某個角度來說，他是一名功德圓滿的佛教居士。同時，在他是一名文人、知識份子的角色上，除怯懦之外，他是一位盡忠盡孝的復明運動者，也是一位優秀的文、史學家。但是，這些世間上的成就，並沒有保證他在內心修行層面的發展，從他晚年的心境可知其困乏之處。如何將世俗層面的努力過程，轉化成為宗教修行層面的資源？又如何將宗教上的熱忱，投注於對現世的關懷？其間較為隱晦的關鍵的問題，很難在這個範疇的研究領域中充分地被討論。而突顯出這方面的緊張以及其間所造成的誤解，也可說是本文的另一個目的。

p. 367

附錄：

錢謙益與明末清初僧侶的往來

一、與明末尊宿

紫柏真可（1543～1603）《有學集》卷 21〈紫柏尊者別集序〉
《有學集》卷 46〈跋紫柏大師手札〉

憨山德清（1546～1623）《初學集》卷 68〈憨山大師廬山五乳峰塔銘〉
《初學集》卷 82〈憨山大師真贊〉
《初學集》卷 86〈憨山大師大學綱領決疑〉
《有學集》卷 36〈憨山大師曹溪肉身塔院碑〉
《有學集》卷 43〈憨山大師託生辯〉
《有學集》卷 45〈海印憨山大師遺事記〉
《有學集》卷 50〈憨山大師十六觀頌後書〉
《有學集》卷 44〈海印憨山大師科經總義或問〉
《有學集補》〈致憨山大師曹溪塔院住持諸上座書〉

蕩益智旭（1599～1655）《有學集》卷 40〈與素華禪師書〉
《有學集》卷 50〈題十八祖道始頌〉
《有學集》卷 50〈書蕩益道人自傳後〉

聞谷廣印（1566～1636）《初學集》卷 37〈聞谷禪師六十壽序〉
《初學集》卷 68〈聞谷禪師塔銘〉

密藏道開 《有學集》卷 21〈密藏禪師遺稿序〉
《有學集》卷 41〈募刻大藏方冊疏〉
《有學集》卷 50〈藏逸經書標目後記〉

二、與臨濟禪師

密雲圓悟 (1566~1642) 《有學集》卷 36〈天童密雲禪師悟公塔銘〉

p. 368

漢月法藏 (1573~1635) 《有學集》卷 36〈憨山大師曹溪肉身塔院碑〉

木陳道忞 (1596~1674) 《有學集》卷 21〈山翁禪師文集序〉
《有學集補》〈再與木陳和尚書〉、

〈答木陳和尚書〉

牧雲通門 (1599~1671) 《有學集》卷 11〈恤廬詩〉
《有學集補》〈牧雲和尚全集序〉

繼起弘儲 (1605~1672) 《有學集》卷 10〈己卯夏五十有九日靈巖夫山和尚偕魚山相國靜涵司農枉訪村居雙白居易確菴上座諸清眾俱集事奉呈四首〉
〈靈巖方丈遲靜涵司農未至〉、〈靈巖呈夫山和上二首〉

《有學集》卷 12〈老藤如意歌〉

《有學集》卷 21〈退庵儲和尚語錄序〉

《有學集》卷 25〈壽量頌為退和尚稱壽〉

《有學集補》〈復靈巖老和尚書〉

三、與曹洞宗禪師

覺浪道盛 (1578~1657) 《有學集》卷 10〈覺浪和上挽詞八首〉
《有學集》卷 22〈贈覺浪和尚序〉
《有學集》卷 40〈答覺浪和尚書〉、

〈又答覺浪和尚書〉

《有學集補》〈覺浪和尚天界初錄題詞〉

無可大智 (1611~1671) 《有學集》卷 50〈題無可道人借廬語〉

宗寶道獨 (1599~1660) 《有學集》卷 36〈華首空隱和尚塔銘〉
《有學集補》〈致憨山大師曹溪塔院住持
諸上座書〉

天然函昱 (1608~1685) 《有學集補》〈復天然昱和尚書〉

性因金釋 (1614~1608) 《有學集補》〈復澹歸釋公〉

p. 369

今種 《有學集補》〈羅浮種上人序〉

四、與華嚴宗法師

雪浪洪恩 (1545~1608) 《初學集》卷 69 〈華山雪浪大師塔銘〉

一雨通潤 (1565~1624) 《初學集》卷 69 〈一雨法師塔銘〉

印初海正 《有學集補》〈印初講師畫像贊偈〉

白法性琮 (1576~1659) 《有學集》卷 25 〈白法長老八十壽序〉
《有學集補》〈嘉興營泉寺白法長老塔表〉、
〈長老白法琮公畫像〉、〈書白法老人洒病十偈〉

石林道源 《有學集》卷 21 〈寄巢詩序〉
《有學集》卷 25 〈石林長老七十序〉
《有學集》卷 37 〈石林長老小傳〉
《有學集補》〈石林長老塔銘〉

蒼雪讀徹 (1588~1656) 《有學集補》〈中峰蒼雪法師塔銘〉、
〈南來堂拾稿題詞〉

汰如明河 (1588~1640) 《初學集》卷 69 〈汰如法師塔銘〉
《有學集補》〈汰如法師畫像贊〉、
〈書汰如法師塔銘後〉、
〈又書汰如塔銘後〉

道開自扁 (1601~1652) 《有學集》卷 36 〈道開法師塔銘〉

含光通渠 《有學集》卷 27 〈華山寺新建講堂記〉
《有學集》卷 45 〈書華山募田供僧冊子〉
《有學集》卷 50 〈題華嚴法會箋啟〉
《有學集補》〈答含光法師書〉

固如通明 (?~1633) 《有學集》卷 36 〈固如法師塔銘〉

p. 370

五、其他僧侶

即中法師	《有學集》卷 40〈復即中乾老書〉
介丘道人	《有學集》卷 6〈偕介丘道人守歲〉
介立旦	《有學集補》〈題介立詩〉
鶴林法師（？～1630）	《初學集》卷 68〈鶴林法師塔銘〉
竺璠禪師（1588～1693）	《初學集》卷 69〈竺璠禪師塔銘〉
松影和尚	《有學集補》〈松影和尚報恩詩草序〉
勗伊法師	《有學集》卷 41〈普德寺募修禪堂疏〉
惟新和尚	《有學集》卷 40〈與惟新和尚書〉
性融和尚	《初學集》卷 79〈與京口性融老僧書〉
佛海上人	《初學集》卷 86〈題佛海上人序〉
洞聞法乘（1552～1623）	《初學集》卷 86〈洞聞禪師塔銘〉

p. 371

The Buddhist Life and Thoughts of Ch'ien Ch'ien-i (錢謙益)

Lien Jui-chih
Lecturer, Providence University

Summary

Historians have paid attention to the literary achievements of the Buddhist lay devotee Ch'ien Ch'ien-i (1582~1664). His writings also contain, however, important but little known information on the late Ming period. The significance of these Buddhist materials and the position of Ch'ien Ch'ien-i in Buddhist history in the late Ming period are the main questions raised in this essay. More specifically, this essay attempts to explore the significance of Ch'ien Ch'ien-i's writings for changes in Buddhist thought from "practical learning" (ching shih 經世) late in the Ming period to something much closer to what I describe as practical action of early in the Ch'ing period. "Practical learning" was promoted by the three eminent masters (san-ta shih 三大師): Yun-ch'i Chu-hung [雲棲祿宏], Han-shan Te-ch'ing [憨山德清], Chin-po Chen-k'o [紫柏真可].

While accepting "practical learning," Ch'ien Ch'ien-i attempted to push Buddhist thought one step further into practical action. This essay discusses Ch'ien Ch'ien-i's activist Buddhism in two parts. The first part considers the friends of Ch'ien Ch'ien-i, including the three eminent monks as well as the masters of the Hua-yen and Ch'an schools. The second part discusses Ch'ien Ch'ien-i's thoughts on Buddhism, and especially on the linkages of his thoughts on practical learning with his popular writings in support of practical action in three areas: (1) improving the quality of scriptural research in Buddhism; (2) attacking the misguidance of Ch'an practices; and (3) participating in the political movement to combine Confucian values with Buddhist belief.

[1] 錢謙益的文集，主要是以《牧齋初學集》、《牧齋有學集》、《牧齋有學集補》為主。本文是以大本原式精印四部叢刊正編，第 78、79 冊為定本，台北，台灣商務印書館、民國 68 年。

[2] 參考〈先君誥命事略〉，收於《初學集》卷 74：「先祖諱順時，其先出吳越武肅王……」

[3] 參考〈破山寺志序〉，收於《初學集》卷 29，頁 318 上下。

[4] 〈瑞光寺興造記〉：「余十五、六歲時，從吾先君之吳門則主瑞光寺」，收於《初學集》卷 42，頁 455 上；又〈破山寺志序〉「余為兒時，每從先君游破山寺」，收於《初學集》卷 29，頁 318 上。

[5] 破山寺在江蘇常熟，在謙益之故鄉。參考同上〈破山寺志序〉。

[6] 同前注。

[7] 參考萬曆二十四年丙申年條，頁 1。

[8] 同上。葛萬里編，胡文楷撰《清錢牧齋先生謙益年譜》（台北：台灣商務印書館，民國 70 年）。

[9] 〈佛頂蒙鈔目錄後記〉，收於錢謙益著《大佛頂楞嚴經疏解蒙鈔》，頁 78 下。收於《卍續藏》第 21 冊，台北：新文豐出版社，民國 72 年。

[10] 錢謙益著《大佛頂楞嚴經疏解蒙鈔》共二十八卷，收於《卍續藏》第 21 冊。

[11] 錢謙益著〈八十八祖道影傳贊附三大師傳贊序〉，收於憨山德清著《八十八祖道影傳贊》頁 998，收於《卍續藏經》第 147 冊。

[12] 參考錢謙益的《年譜》萬曆三十八年庚戌年，頁 2。

[13] 參考彭際清的《居士傳》卷 48，〈黃子羽〉條，頁 980 上，收於《卍續藏經》第 149 冊。

[14] 收於《有學集》卷 26，頁 252 下~254 上。

[15] 〈武林重修報國院記〉，收於《初學集》卷 42，頁 457 上~458 上。

[16] 〈嚴印持廢翁詩稿序〉：「意識通廣，中年參雲棲老人，悟即心即佛之旨」，收於《初學集》卷 33，頁 375。

[17] 〈聞子將墓誌銘〉：「雲棲標淨土法門，子將篤信之，外服儒風，內修禪律，酬應少聞，然燈丈室，跌坐經行，佛聲浩浩，儼然退院老僧也。」，收於《初學集》卷 54，頁 628。

[18] 〈李長衡墓誌銘〉：「精研其所學於雲棲者，以求正定之法」，收於《有學集》卷 54，頁 618 上。

[19] 〈王季和墓誌銘〉：「事蓮池和尚于雲棲，稱幅巾弟子，遂以金湯弘護己任」，收於《初學集》，卷 55，頁 635 下。

[20] 錢謙益的《年譜》萬曆四十五年丁巳年條，頁 3。

[21] 〈憨山老人自序年譜實錄下〉萬曆四十五年丁巳年條，收於《憨山大師夢遊集》卷 54，頁 2973。台北：法爾出版社。

[22] 〈三峰和尚年譜〉，萬曆四十五年丁巳年條，收於《三峰藏和尚語錄》，頁 206 下。明版嘉興藏第 34 冊。台北：新文豐出版，民國 79 年。

[23] 〈答錢受之太史〉七箋書信，收於《憨山大師夢遊集》卷 18，頁 950～961。

[24] 同上書，頁 948～949。

[25] 參考〈宋景濂傳〉，收於彭際清的《居士傳》卷 37，頁 924 下～928 下。

[26] 參考〈宋文憲公護法錄序〉，收於《初學集》卷 28，頁 301 下～302 上。

[27] 〈答錢受之太史〉，收於《憨山老人夢遊集》卷 18，頁 951、952。

[28] 參考〈宋文憲公護法錄序〉，收於《初學集》卷 28，第 301 下～302 上。

[29] 同注 28，頁 954。

[30] 同注 28，頁 961。

[31] 錢謙益著〈佛頂蒙鈔目錄後記〉第 79 頁下。

[32] 〈憨山大師廬山五乳峰塔銘〉，收於《初學集》，卷 68，頁 754 下。

[33] 〈嶺南刻憨山大師夢遊全集序〉：「丙申(順治十三年)冬龔孝升入粵，余託其訪求海幢華吳，余校讎刊定，勒成四十卷，毛子晉請任鏤板。」《有學集》卷 21，頁 202 上。

[34] 參考〈憨山老人自序年譜實錄〉第 2981 頁。收於《憨山老人夢游集》卷 54。

- [35] 〈愍山大師廬山五乳峰塔銘〉收於《初學集》卷 68，第 754 下。
- [36] 〈見聞雜記〉，木陳道忞著《布水台集》，卷 25，頁 407 上、中。收於明版《嘉興藏》第 26 冊，台北：新文豐出版，民國 79 年。
- [37] 錢謙益撰〈愍山大師託生辯〉，收於《愍山老人夢遊集》卷 55，頁 2981～2986。
- [38] 同上，頁 2985。
- [39] 《有學集》卷 36，頁 357 下～359 上。
- [40] 《初學集》卷 68，頁 750 下～754 上。
- [41] 《有學集》卷 21，頁 200 下～202 上。
- [42] 《初學集》卷 86，頁 900 下。
- [43] 《有學集》卷 21，第 202 上、下。
- [44] 錢謙益撰〈紫柏尊者別集序文〉，收於《紫柏尊者別集》，頁 55 中。收於明版《嘉興藏》第 23 冊。
- [45] 同上注，頁 55 上。
- [46] 參考釋果祥的《紫柏大師研究》，台北：東初出版，民國 76 年。
- [47] 錢謙益撰〈紫柏尊者別集序文〉頁 55 中。
- [48] 錢謙益撰〈紫柏尊者別集序文〉，頁 55 上。
- [49] 〈愍山大師夢游全集序〉，收於《有學集》卷 21，頁 201 下。
- [50] 這方面可以參考陳垣的《清初僧諍記》一書。北京：中華書局，1989。
- [51] 〈復錢牧齋〉，收於《靈峰宗論》卷 5 之 2，頁 805、806。台北：台灣印經處發行，民國 75 年。
- [52] 在錢謙益的《有學集》卷 40，有〈與素華禪師〉一文，便是同一時期寫給智旭的書信，頁 399 下～400 上。
- [53] 〈與素華禪師〉，收於《有學集》卷 40，頁 339 下。
- [54] 〈復錢牧齋〉，收於《靈峰宗論》卷五之二，頁 806。
- [55] 〈與素華禪師〉，收於《有學集》卷 40，頁 400 上。

- [56] 《靈峰宗論》卷 5 之 2，頁 806。
- [57] 〈書蕩益道人自傳後〉，收於《有學集》卷 50，頁 486 上。
- [58] 同上。頁 486 下。
- [59] 收於〈雪浪法師恩公中興法道傳〉，憨山的《夢遊集》卷 30，頁 1757～1756。
- [60] 唐·三藏沙門實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》，收於《大正藏》冊十，編號 279，頁 192 中。
- [61] 參考吳因明的〈晚明江南佛學風氣與文人畫〉，收於《新亞書院學術年刊》民國 49 年 9 月，第 2 期。
- [62] 以上引言收於〈雪浪法師恩公中興法道傳〉，《夢遊集》卷 30，頁 1580。
- [63] 〈華山雪浪大師塔銘〉：「余自毀齒即獲侍瓶錫」，收於《初學集》卷 69，頁 759 上。
- [64] 〈跋雪浪師書黃庭後〉，收於《初學集》卷 86，頁 900 上。
- [65] 同上。
- [66] 同上。
- [67] 〈雪浪法師恩公〉，收於錢謙益撰《列朝詩集小傳》閩集，頁 743。收於《明代傳記叢刊·學林類 9》，台北：明文出版，民國 74 年。
- [68] 〈石林長老小傳〉，收於《有學集》卷 37，頁 370 下。
- [69] 參考王培孫注《明蒼雪大師趙讀徹行年考略》萬曆三十五年丁未年、三十年戊申年條，頁 8、9。台北：台灣商務印書館，民國 67 年。
- [70] 同上，崇禎三年庚午年條：「諸名碩輩皆調師為山林經濟，佛法司南」，頁 24。
- [71] 同上，順治九年壬辰年條，頁 43。
- [72] 〈比鄰楊子臬英才小引〉，收於錢謙益《有學外集補遺》。台北：台灣商務印書館發行，民國 63 年，景印岫廬現藏罕傳善本叢刊。
- [73] 王培孫注《明蒼雪大師趙讀徹行年考略》，崇禎三年庚午年條，頁 25。
- [74] 同上書，萬曆四十五年條：「雪浪之後，巢講兩筆各壇一長」，頁 13。

[75] 同上書，崇禎十五丁丑年條：「(師)與汰如訂分講《華嚴疏鈔》之約，以九會為次，第一歲兩期互為賓主。」頁 29。

[76] 從萬曆三十五年(雪浪接衆於太湖望亭，1607)到順治十二年(蒼雪寂，1655)。

[77] 〈中峰蒼雪法師塔銘〉，收於《有學集補》頁 505 下。

[78] 同上注。

[79] 參考〈三峰和尚年譜〉，萬曆四十二年條。收於《三峰藏和尚語錄》頁 206 上。

[80] 同上年譜，萬曆四十四年條：「當是時，儒林嚮往，嚴天池、王季和、李長蘅諸公，並雲棲弟子往來座下。答嚴邵武和錢太史佛性頌……」，頁 206 下。

[81] 同上注，萬曆四十五年條，頁 206 下。另外，在錢謙益的《年譜》中也有記載：「丁巳年(萬曆四十五年)，大師東游蒞三峰，然燈說戒。漢月師請升堂勘辨學人，余與漢師左右侍立。」頁 3。

[82] 〈三峰和尚年譜〉萬曆四十七年條，頁 207 上、中。

[83] 黃宗羲的《南雷文定》附錄，有錢謙益寫給黃宗羲的信，其內容有：「自國家多事以來，每謂三峰之禪、西人之教、楚人之詩，是世間三大妖孽。」頁 1。台北：世界出版，民國 53 年。

[84] 「漢公之跋扈，士庶咸惡而薄之，太史錢牧齋特甚」收於牧雲的《懶雲後集》，摘自陳垣的《清初僧諍記》頁 37。

[85] 參考陳垣《清初僧諍記》。

[86] 《三峰漢月藏禪師語錄》收於嘉興藏第 34 冊。

[87] 〈聖恩寺普說〉，收於《三峰漢月禪師語錄》卷 6，頁 154 下。

[88] 〈答熊魚山明府〉，同上書，卷 14，頁 191 中。

[89] 〈答西空居士〉，同上書，頁 193 下。

[90] 〈與漢月藏公〉，收於《憨山大師夢游集》卷 14，頁 707。

[91] 黃宗羲的〈蘇州三峰漢月藏禪師塔銘〉：「憨山亦以歸宗招之，俱謝不往」，文中提到憨山曾經攬漢月為其門下弟子，收於《南雷文案》卷 6，頁 70 下。大本原式精印《四部叢刊》正編第 77 冊。另外，在憨山大師的〈年譜〉中也曾經以「弟子漢月」稱呼漢月，《夢遊集》卷 54，第 2973 頁。由以上資料可以推測，憨山與漢月之間可能有一段時間的師徒關係，但並不維持很久。

- [92] 〈書華山募田供僧冊子〉，收於《有學集》卷 45，頁 442 下。
- [93] 〈贈覺浪和尚序〉，收於《有學集》卷 22，頁 214 下。
- [94] 〈山翁禪師文集序〉，收於《有學集》卷 21，頁 203 下~204 下。
- [95] 謙益在為木陳寫的序文中曾經提到：「新蒲之綠，玉衣石馬之遐思也」其中《新蒲綠》是木陳在順治十年所撰寫的詩文集。參考陳垣的《清初僧諍記》卷三〈新舊勢力之諍·二、平陽御書樓諍〉，頁 71、72。
- [96] 〈天童密雲禪師悟公塔銘〉收於《有學集》卷 36，頁 359 上~361 上。
- [97] 〈山翁禪師文集序〉，收於《有學集》卷 21，頁 204 上。
- [98] 同上。
- [99] 〈烈皇帝薦嚴疏〉，收於木陳道忞著《布水台集》卷 17，頁 373 下~ 374 上。明版《嘉興藏》第 26 冊。
- [100] 〈春葵風〉是為「乙丑之役處士孫開遠舉嘉義禾戰沒孤城詩以誅之」，收於《布水台集》卷 1，頁 311 上。
- [101] 〈玉樹七章〉，同上書，頁 311 中。
- [102] 參考陳垣的《清初僧諍記》卷三〈新舊勢力之諍·二、平陽御書樓諍〉，頁 71、72。
- [103] 〈山翁禪師文集序〉收於《有學集》卷 21，頁 204 下。
- [104] 黃宗羲在《南雷文定》後集，卷一，也有〈山翁禪師文集序〉一文，他在文中則很不客氣地說：「山翁之詩文，亦不免堆垛妝點，然稱情而出，當其意之所之，前無古人，後無來者，既不顧人之所是，人之所非，并不顧己之所是所非，喜笑怒罵，皆文心之汎濫」，頁 6、7。
- [105] 〈天童密雲禪師悟公塔銘〉，收於《有學集》卷 36，頁 359 上。
- [106] 錢謙益與弘儲之間的直接接觸是在順治十五、十六年之間的「密雲第二碑之諍」時期。
- [107] 參考錢謙益的《年譜》順治十六年條，頁 8。
- [108] 錢謙益為此事曾作詩四首以記之，有：「己卯夏五十有九，靈岩夫山和尚（即弘儲）偕魚山相國（即熊開元）、靜涵司農（即張有譽）往訪村居，雙白居易、確菴上座諸清眾俱集即事奉呈四首」，收於《有學集》卷 10，頁 86 下。
- [109] 〈三答靜涵司農書〉，收於《有學集補》，頁 513 下。

[110] 同上。

[111] 〈紫柏尊者別集序〉，收於《有學集》卷 21，頁 203 下。

[112] 〈與繼起和尚〉，收於《錢牧齋先生尺牘》卷 4，頁 266。

[113] 同上注。

[114] 〈復靈巖老和尚書〉，收於《有學集補》頁 515 上。

[115] 參考〈老藤如意歌——余年八十靈巖和尚持天台萬年藤如意為壽余識之曰此金華吳少君遺物也歌以記之〉，收於《有學集》卷 12，頁 105 上。

[116] 參考〈病榻消寒雜詠四十六首〉，收於《有學集》卷 13，頁 112 上。

[117] 收於《有學集》卷 25，頁 242 下~244 下。

[118] 參考《南疆譯史》卷十六，〈譯史摭遺·方外列傳〉弘儲一文：「（弘儲）丙戌以後（順治三年）東南之士濡首焦原，相尋無已。而吳中為最衝，皆相結納，從者如市。其才厚重不洩，為人排難最多，世不盡知也」又「（弘儲）為浮屠中之遺民，以收拾殘山剩水之局」頁 674、675。台北：台灣文獻叢刊，民國 73 年。

[119] 〈與繼起和尚〉，收於《錢牧齋先生尺牘》卷 4，頁 270。

[120] 參考陳垣的《明季滇黔佛教考》卷 6，〈永曆時寺院之保護與修建〉一文，其中有提到永曆與雞足山的關係。

[121] 參考〈空隱老人〉，收於孫靜菴著《明遺民錄》卷 47，頁 358。杭州：古籍出版，1985。

[122] 祖心函可、天然函昱等是其中較為有名的，其中天然函昱系幾乎是明末遺民的大本營，可參考《明遺民錄》卷 47，頁 358、359。又可參考汪宗衍撰《明末天然和尚年譜》，台北：台灣商務印書館，民國 75 年。

[123] 〈致憨山大師曹溪塔院住持諸上座書〉，收於《有學集補》頁 512。另外有〈寄憨山大師曹溪法眷書〉，收於《憨山老人夢遊集》卷 55，頁 3057~3061。此二文，應是同一箋信函，是謙謙益致宗寶的遺稿。

[124] 參考天然和尚的《年譜》順治十四年條，頁 44。

[125] 〈華首空隱和尚塔銘〉，收於《有學集》卷 36，頁 364 上。引文中所指的《心經箋》、〈大師轉生辨〉都是錢謙益的作品。

[126] 同上注。謙益曾說：「以余沾被法乳，亦葫蘆中幅巾弟子也。」頁 364 上。

[127] 〈復天然昱和尚書〉：「承聞華首之訃，無色諸天皆淚下如春雨，況遙承法乳者乎？」，收於《有學集補》頁 514 下。

[128] 〈復澹歸釋公——即金道隱〉，收於《有學集補》頁 514 下~515 上。金道隱就是金堡，反清名將，是曹洞宗天然弟子，也是宗寶法孫，他在順治九年（1652）時，正式入於天然門下。參考《明末天然和尚年譜》順治九年條，頁 38。

[129] 即〈華首空隱和尚塔銘〉，收於《有學集》卷 36。

[130] 〈華首空隱和尚塔銘〉，收於《有學集》卷 36，頁 363 下。

[131] 〈復澹歸釋公〉，收於《有學集補》頁 514 下~515 上。

[132] 參考《小腆紀傳》卷 46，〈金聲〉條，頁 476。

[133] 同上書卷 27，〈黎遂球〉，頁 266。

[134] 當時反清名將多退守廣東一帶，且多禮天然和尚為師。天然所住的雷峰道場，幾可說是反清遺民南方之據點，也因為如此，許多反清名將也在反清失敗以後紛紛在此出家為僧，如金堡與屈大均即是。更詳細的資料可以參考《明末天然和尚年譜》。

[135] 有關這方面的資料，在陳寅恪先生的《柳如是別傳·復明運動》一文中已有詳細的考證。

[136] 參考《明蒼雪大師趙讀徹行年考略》萬曆十八、二十一、三十、三十四、四十四年條有關耶溪法師之講經活動。

[137] 有關明末到晚明學術的轉變，可以參考余英時的〈從宋明儒學的發展論清代思想史——宋明儒學中智識主義的傳統〉，收於《歷史與思想》，頁 87~119，台北：聯經出版，民國 66 年。

[138] 明末傳統禪門主要是以曹洞與臨濟二宗為主，這二宗除了禪法不同之外，顯示出來的面貌又各有其特色，其中曹洞是比較能夠向世俗學問開放其學習的方法，而臨濟宗的傳統包袱似較為嚴重。較為明顯的證據，可以從他們彼此的著作中，看出他們所關心的重點，參考釋聖巖的〈明末的禪宗人物及其特色〉，表(二)：明末禪者禪籍以外作述種類資料表，收於《明末佛教研究》，頁 33~36。台北：東初出版，民國 76 年。

[139] 〈顧端文公淑人朱氏墓誌銘〉，收於《初學集》卷 61，頁 685 下。

[140] 〈湖廣提刑按察司僉事晉階朝列大夫管公行狀〉收於《初學集》卷 49，「謙益少游於梁溪，顧獨喜公之書，私淑者數年，丁未之秋，執弟子禮侍公於吳郡之竹堂寺。」頁 563 上。

[141] 有關管東溟思想的研究，可以參考荒木見悟著〈管東溟——明末——儒佛調和論者 思惟構造〉，收於《明代思想研究》頁 149~185，東京：創文社，1972。

[142] 〈湖廣提刑按察司僉事晉階朝列大夫管公行狀〉，收於《初學集》卷 49，頁 557 下。

[143] 〈湖廣提刑按察司僉事晉階朝列大夫管公行狀〉，收於《初學集》卷 49，頁 562 下~563 上。

[144] 吉川幸次郎著〈錢謙益 林——政客 錢謙益〉，收於《吉川次郎全集》，第 16 卷，頁 11~35。東京：筑摩書房出版，1985。

[145] 〈陽明近溪語要序〉，收於《初學集》卷 28，頁 302 下。

[146] 〈重修維陽書院記〉，收於《初學集》卷 44，頁 470 上。

[147] 參考〈題同學會言〉，收於《初學集》卷 86，頁 906 上下。

[148] 〈湖廣提刑按察司僉事晉階朝列大夫管公行狀〉，收於《初學集》卷 49，頁 557 下。

[149] 〈湖廣提刑按察司僉事晉階朝列大夫管公行狀〉，收於《初學集》卷 49，頁 562 下。

[150] 其好友如聞子將（〈聞子將墓誌銘〉，《初學集》卷 54，頁 628 上）、周永年（〈周府君墓誌銘〉，《初學集》卷 54，頁 629 下）、王兆吉（〈王兆吉六十序〉，《有學集》卷 24，頁 239 上）、王季和（〈王季和墓誌銘〉，《初學集》卷 55，頁 635 下）等皆是「外修儒行，內闕空宗」之學者。

[151] 〈沒寧錄序〉，收於《初學集》卷 29，頁 318 下~319 上。

[152] 〈一樹齋集序〉，收於《初學集》卷 33，頁 353 上下。

[153] 〈陽明近溪語要序〉，收於《初學集》卷 28，頁 302 下。

[154] 〈一樹齋集序〉，收於《初學集》卷 33，頁 353 下。

[155] 參考本文本章第三節。

[156] 〈湖廣提刑按察司僉事晉階朝列大夫管公行狀〉，收於《初學集》卷 49，頁 562 下。

[157] 〈湖廣提刑按察司僉事晉階朝列大夫管公行狀〉，收於《初學集》卷 49，頁 562 上下。

[158] 參考本文本章第二節。

[159] 〈封兵部尚書李公神道碑〉，收於《初學集》卷 63，頁 709 下。

[160] 〈董文敏公遺集序〉，收於《初學集》卷 16，頁 142 上。

[161] 〈跋傅文恪公大事狂言〉，收於《初學集》卷 86，頁 900 上。

[162] 〈書西溪濟舟長老冊子〉，收於《初學集》卷 81，頁 862 上。

[163] 〈北禪寺興造募緣疏〉，收於《初學集》卷 81，頁 860 上。

[164] 〈李孝貞傳序〉，收於《有學集》卷 15，頁 136 下。

[165] 〈南雷文定〉附錄，頁 1。台北：世界書局，民國 53 年。

[166] 當時禪門人物互相批評的情形相當的嚴重，舉一個例子來說：「近有人談及杭城二僧：一是活佛，一是妖僧，戲作判斷一篇，大為叢林傳誦」《南雷文定》附錄，頁 2，這是摘自錢謙益寫給黃宗羲的信。在〈回金湯主人戲論〉中，也同樣的敘述：「金湯主人具獲法眼，張牙怒目說道：三宜是個活佛，具德是個妖僧。」收於錢謙益的《有學外集補遺》。台北：台灣商務印書館發行，景印岫廬現藏罕傳善本叢刊，民國 62 年。其中三宜是曹洞宗湛然圓澄的弟子，具德是臨濟宗漢月法藏的弟子。

[167] 〈題佛海上人序〉，收於《初學集》卷 86，頁 905 上。

[168] 在錢謙益寫給黃宗羲的信中，他寫道：「自國家多事以來，三峰之禪，西人之教，楚人之詩是世間大妖孽」收於《南雷文定》附錄，頁 1。

[169] 〈回金湯主人戲論〉，收於《有學外集補遺》。

[170] 〈新刻十三經注疏序〉，收於《初學集》卷 28，頁 295 上。

[171] 〈北禪寺興造募緣疏〉，收於《初學集》卷 81，頁 860 上。

[172] 參考釋聖嚴著〈明末的禪宗人物及其特色〉頁 30、31，有關明末諸家禪宗史傳的統計表，收於《明末佛教研究》，台北：東初出版社，民國 76 年。

[173] 陳垣《清初僧諍記》基本上是以傳統禪宗內部的諍訟為討論的主體。北京：中華書局出版，1989 年。

[174] 〈與素華禪師〉，收於《有學集》卷 40，頁 399 下。

[175] 〈致憨山大師曹溪塔院住持諸上座書〉，收於《有學集補》，頁 512 上。

[176] 〈題佛海上人卷〉，收於《初學集》卷 86，頁 905 上。

- [177] 〈又題佛海上人卷〉，收於《初學集》卷 86，頁 905 下。
- [178] 參考〈書宋文憲公壁峰和尚塔銘〉、〈跋善繼上人血書華嚴經後〉、〈跋清教錄〉二則等諸篇文章，是錢謙益對明初僧史作的考據工作，收於《初學集》卷 86，頁 901~902。
- [179] 〈又答覺浪和尚〉，收於《有學集》卷 40，頁 402 上。
- [180] 同前注。
- [181] 〈又題佛海上人卷〉，收於《初學集》卷 86，頁 906 上。
- [182] 〈致憨山大師曹溪塔院住持諸上座書〉，收於《有學集補》頁 512 上。
- [183] 〈紫柏尊者別集序〉，收於《有學集》卷 21，頁 202 下。
- [184] 錢謙益纂閱《紫柏尊者別集》四卷附一卷，收於《卮續藏》第 127 冊，頁 89~155。
- [185] 〈書汰如法師塔銘後〉，收於《有學集補》頁 524 下。
- [186] 〈天台山天封寺修造募緣疏〉，收於《初學集》卷 81，頁 857 上。
- [187] 〈與惟新和尚〉，收於《有學集》卷 40，頁 399 上。
- [188] 〈海寧安國寺祖庭修造記〉，收於《有學外集補遺》(台北：台灣商務印書館發行，景印岫廬現藏罕傳善本叢刊，民國 62 年)。
- [189] 〈海寧安國寺祖庭修造記〉，收於《有學外集補遺》。
- [190] 參考淨心著〈天台山家山外論爭之研究〉，收於《現代佛學大系》第 32 冊(台北：彌勒出版社，民國 72 年)。
- [191] 〈與惟新和尚〉，收於《有學集》卷 40，頁 399 上。
- [192] 這還牽涉了對注《楞嚴經》所引起的許多的問題，在錢謙益對楞嚴經的提倡一文中，再行討論。
- [193] 〈復即中軋老〉，收於《有學集》卷 40，頁 400 下。
- [194] (參考錢謙益為他們所撰寫的塔銘。
- [195] 〈中峰蒼雪法師塔銘〉，收於《有學集補》，頁 505 上。
- [196] 〈重建包山寺大殿募緣疏〉，收於《有學集補》，頁 517 上。

[197] 〈南來堂拾稿題詞〉，收於《有學集補》，頁 524 上。

[198] 〈與惟新和尚〉，收於《有學集》卷 40，頁 399 上。

[199] 例如在〈虎丘雲巖寺重造藏經閣募緣疏〉，收於《有學集補》頁 515 下～516 上；又〈寒山寺報恩寺募建大悲殿疏〉，同上，頁 517 上下；又〈白樵菴建禪指閣華嚴堂募緣疏〉同上，頁 517 下～518 上，等文中皆可看到華嚴思想的運用。

[200] 宋·長水子璿著《楞嚴疏義注經》二十卷，收於《卍續藏》第 16 冊。

[201] 參考本文本節下一部分。

[202] 參考錢謙益的《年譜》康熙二年癸卯年條，頁 9。時謙益八十二歲。

[203] 錢謙益著〈佛頂蒙鈔目錄後記〉，收於《大佛頂首楞嚴經疏解蒙鈔》，頁 78 下。

[204] 參考錢謙益的《年譜》順治七年條，頁 7。

[205] 錢謙益著〈佛頂蒙鈔目錄後記〉，收於《大佛頂首楞嚴經疏解蒙鈔》頁 79 上。

[206] 參考荒木見悟的〈明代 楞嚴經 流行〉，收於《陽明學 開展佛教》，頁 245～274。東京：研文出版，1984 年。

[207] 錢謙益著《佛頂蒙鈔目錄後記》，收於《大佛頂首楞嚴經疏解蒙鈔》，頁 79 下～80 上。

[208] 同上注，頁 80 上。

[209] 〈佛頂蒙鈔目錄後記〉，收於錢謙益著《大佛頂首楞嚴經疏解蒙鈔》，頁 79 下～80 上。

[210] 「自孤山圓公、吳興岳公，張皇台衡之教，以台家三觀映望《楞嚴》，假梵僧之懸識為佛頂之法印，而《楞嚴》全經之眼目或幾乎改易矣.....天如則公傳天目之心宗刊定會解，獨取孤山、吳興兩家為標準，長水以下皆左次，莫與抗行」，〈楞嚴志略序〉，收於《有學集》卷 21，頁 199 上。

[211] 同上注，頁 199 下。

[212] 錢謙益著〈古今疏解品目〉，《大佛頂首楞嚴經疏解蒙鈔》卷首之一，頁 86 上。

[213] 「孤山、吳興廣博引釋，未必與本經符合，不若只以楞嚴釋楞嚴」，同上注。

[214] 宋·長水子璿著《楞嚴疏義注經》二十卷，收於《卍續藏》第 16 冊。

[215] 錢謙益著〈古今疏解品目〉，《楞嚴經疏解蒙鈔》卷首之一，頁 82 下。

[216] 同上。

[217] 靈光洪敏本為天台宗法嗣，因為他別宗華嚴的緣故，被天台山家派斥為山外派。參考〈佛頂枝錄〉，收於錢謙益著《大佛頂首楞嚴經疏解蒙鈔》卷末三，頁 758 上。

[218] 錢謙益著〈古今疏解品目〉，《楞嚴經疏解蒙鈔》卷首之一，頁 82 下。

[219] 《楞嚴志略序》，收於《有學集》卷 21，頁 199 下。

[220] 「人知長水釋楞嚴用華嚴宗旨，而不知其源本於愨公也」，〈古今疏解品目〉，收於錢謙益著《大佛頂首楞嚴經疏解蒙鈔》卷首之一，頁 82 上。

[221] 「創始於辛卯歲，至今年中秋而始具草，歲凡七改，稿則五易矣！七年之中，疾病侵尋……」，〈佛頂蒙鈔目錄後記〉收於《大佛頂首楞嚴經疏解蒙鈔》，頁 80 上。

[222] 〈佛頂蒙鈔目錄後記〉，收於《大佛頂首楞嚴經疏解蒙鈔》，頁 80 上。

[223] 同上。

[224] 「楞嚴流變三疊，雖畫圖見示，覽之尚自茫然，乞將長水注文，詳細疏解，如何是一橫一豎，如何是進動算位，圖形指事，確實訓詁，使鈍魯人一見了了。」收於《南雷文定》附錄，頁 2，這是錢謙益寫給黃宗羲的信函。在《南雷文定》前集卷三，〈答錢牧齋先生流變三疊問〉，頁 29～31。這是黃宗羲的回函。台北：世界書局出版，民國 53 年。

[225] 同上注。

[226] 東晉慧遠著〈沙門不敬王者論〉五篇并序，收於梁僧祐著《弘明集》，台北：新文豐出版社，民國 63 年。

[227] 詳後文。

[228] 以上參考〈欽錄集〉其中收集了洪武五年到宣德三年之間，政治對佛教所制訂的政策，收於《金陵梵剎志》卷 2，頁 203～283，中國佛志彙刊第一輯，第 4 冊。台北：明文書局印行，1980 年。

[229] 〈悼靈王慈煥傳〉，收於《明史》卷 120，頁 3659。北京：中華書局出版，1987 年。

[230] 「京師內外多置梵刹，動費鉅萬，帝亦助其施無算。」收於〈后妃傳·孝定李太后傳〉，收於《明史》卷 114，頁 3536。

[231] 明沈榜著《宛署雜記》卷 19，頁 223~239 頁。北京：中華書局出版。

[232] 「上春秋鼎盛，前星未耀，慈聖以為憂，建祈儲道場於五台山，妙峰登公與憨山大師實主其事」，〈憨山大師廬山五乳峰塔銘〉，收於《初學集》卷 68，頁 750 下。

[233] 參考釋果祥著《紫柏大師研究》第一章〈生平研究·四：復刻方冊大藏經〉頁 20~27。台北：東初出版，民國 76 年。

[234] 〈諸王傳·莊烈帝諸子〉，悼靈王慈煥條，收於《明史》卷 120，頁 3658~3659。文秉著〈烈皇小識〉，亦有此事之記載，收於《明季稗史初編》卷 6，頁 123。

[235] 〈天童密雲禪師悟公塔銘〉，收於《有學集》卷 36，頁 359 上。

[236] 〈慈光寺〉，收於《初學集》卷 19，頁 203 下。

[237] 〈徑山募造大悲閣疏〉，收於《初學集》卷 81，頁 856 下。

[238] 同上注。

[239] 中國有許多的民間宗教，不為政治所容納，通常也被官方或是知識份子稱之為邪教。其背後的原因很複雜，但最主要的原因很可能與它們威脅政治的正統地位有關。

[240] 「昔世尊以佛法咐國王大臣，而宰官居士名碩鉅公能文章著經濟者，無不究心內典，皈禮香林」，收於《武林梵志》卷 8，〈宰官護持〉，頁 617，收於《中國佛寺志彙刊》第一輯第 8 冊。

[241] 〈武林重修報國院記〉，收於《初學集》卷 42，頁 458 上。

[242] 〈徑山達觀可禪師塔銘〉，收於《憨山老人夢遊集》卷 27，第 1417 頁。台北：法爾出版。

[243] 〈華山常住募緣疏〉，收於《有學集補》，頁 516 下。

[244] 〈芥菴道人塔前石表題辭〉，收於《有學集》卷 35，頁 353 下。

[245] 有關紫柏大師之專著，可參考釋果祥的《紫柏大師研究》，台北：東初出版社，民國 76 年；有關憨山大師的專著，可參考江燦騰的《晚明佛教叢林改革與佛學爭辯之研究》台灣大學歷史研究所碩士論文，民國 79 年。

[246] 〈天童密雲禪師悟公塔銘〉，收於《有學集》卷 36，頁 359 下。

[247] 例如在〈華首空隱和尚塔銘〉，收於《有學集》卷 36，頁 363 下；在〈復澹歸釋公〉，收於《有學集補》頁 515 上；在〈羅浮種上人序〉，收於《有學集補》，頁 497 上；在〈贈雙白居易序〉，收於《有學集》卷 21，頁 216 上等，皆引用此句話。

[248] 〈山翁禪師文集序〉，收於《有學集》卷 21，頁 204 下。

[249] 〈贈雙白居易序〉，收於《有學集》卷 22，頁 216 下。

[250] 〈遠法師書論序贊〉，收於《有學集》卷 42，頁 413 下。

[251] 東晉慧遠著〈沙門不敬王者論後序〉，收於梁僧祐著《弘明集》卷 5。

[252] 同上。

[253] 〈遠法師書論序贊〉，收於《有學集》卷 42，頁 414 上。

[254] 〈與王煙客〉，收於《錢牧齋先生尺牘》卷二，頁 19。