

## 時代危機與個人抉擇—— 以晚明士紳劉錫玄的宗教經驗為例

何淑宜\*

本文以晚明士紳劉錫玄為個案，利用天啟二年貴州圍城後他所編纂的文獻資料，探討面對時代危機與仕宦焦慮時，士人如何調處自身的宗教信仰與現世關懷，並以他的經驗為例，討論晚明佛教與社會的關係。劉氏所書寫，以時間為序編排的文字，看似各自獨立，但是有幾個特點：首先，他以幾個關鍵的夢境與事件將入黔前後的仕宦境遇、宗教修持、經世抱負與圍城危機連結起來，構成一個逐步邁向淨土信仰的過程，所以書寫本身就是修行的一部分。再者，這些宗教書寫以新奇的神異事蹟，展現注重修持與強調當下「徵驗」共生的想法，經過系統性的編排後，有如當時流行的宗教見證書籍，以個人經驗傳達信仰的有效性與權威。第三，在宗教或思想觀念傳播的研究中，開創性的倡導者固然重要，不過，讓倡導者的想法得以被接受的社會環境同樣值得關注。劉錫玄的案例正好可以讓我們轉以信從者的角度，觀察晚明佛教復興運動所提倡的改革主張被一般士人，尤其是官僚士大夫接受的關鍵。

關鍵詞：劉錫玄、夢、卜卦、念佛、盡忠孝

---

\* 國立臺北大學歷史學系助理教授

## 一、前言

晚明的佛教復興運動早為學界所注意，這一波運動來自佛教界對內部問題的反省，以及對晚明社會變遷的回應，其中居士佛教是這一波運動的主要內涵之一。針對相關主題，如各宗派的指標性人物，雲棲祿宏(1535-1615)、紫柏真可(1543-1603)、憨山德清(1546-1623)、覺浪道盛(1592-1659)等，以及各宗派的思想、教義，學界都已有非常豐富的研究成果。<sup>1</sup>除了佛教史的意義之外，這些研究也清楚呈現晚明宗教信仰與社會經濟發展之間相激相成的關係。其中有幾點特別引人關注，一是當時的佛教如何處理人的各種現世慾望或是想望的問題，這裡所指的慾望或想望除了口腹、金錢、享樂，也包括功名、仕宦，甚至經世抱負。這些都是晚明大多數士人牽繫一生的掛懷。另一個問題是，使得這些晚明佛教大師的改革思想得以獲得共鳴的社會基礎是什麼，也就是說指標性人物推動的新教義、新教法必須切合當時人心的需要，才有推展的可能。因此接受這些新思想成為自己信仰一部分的晚明士人面對什麼樣的社會環境與人生處境，也很令人好奇。

晚明許多具有居士身分的士人，正是一群深陷在世俗世界之

---

<sup>1</sup> Chün-fang Yü, *The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and the Late Ming Synthesis*; 釋聖嚴，《明末佛教研究》；荒木見悟著，周賢博譯，《近世中國佛教的曙光——雲棲祿宏之研究》；荒木見悟，《憂國烈火禪——禪僧覺浪道盛のたたかい》；Jennifer Lynn Eichman, *Spiritual Seekers in A Fluid Landscape: A Chinese Buddhist Network in the Wanli Period (1573-1620)*. 江燦騰，《晚明佛教改革史》；釋見晔，《明末佛教發展之研究——以晚明四大師為中心》；陳玉女，《明代佛門內外僧俗交涉的場域》，頁 89-139。

中，但也積極進行佛教修持的人。他們身處在一個經濟十分發達，但也危機日深的時代，地方上因為礦監稅使所激起的民變蠱起，沿海社會不靖，遼東滿洲勢力步步進逼，西南邊境不安，加上嚴重天災造成人民流離失所。面對這樣一個充滿希望與失望的時代，士人如何自處？因此，本文試圖轉從跟隨者與信從者的角度出發，<sup>2</sup>討論佛教與社會交涉的問題。以下將利用晚明士紳劉錫玄(1574-?)豐富而有趣的自述文字，探討一個中級官僚面臨時代危機與生命困境時，如何藉著記錄與回憶各種宗教修持行為、夢境與卜卦等活動，摸索時代變化跟自身生命定位的關係。

劉錫玄自任官後，即開始收集自己與家人、友人、同僚往來的書信、贈序、遊記、日記、抄錄佛經的冊子等文字，刊刻出版。在這些文字中，佛教信仰是十分重要的主題，而從其中與宗教相關的內容看來，不少文字看似隨手記下，但在刊刻時卻是經過刻意的整理與編排。顯然書寫與編輯這些文字對劉氏而言，不只是述說經驗與想法，還有著另一層意義。認識這些文字的性質，將有助於瞭解劉錫玄書寫、刊刻宗教經驗文字的行為與其宗教信仰的關係。雖然劉錫玄並不一定能代表大部分的晚明士紳，但是因為劉氏在當時並不是特立獨行的人物，所以他的例子或許反而能適切映照出晚明社會的某些特性。

---

<sup>2</sup> 信從者如何調適信仰與身處環境、價值觀念的衝突，是信仰研究的重要課題。以天主教為例，晚明清初的士人不僅僅是單向接受傳教士宣傳的教理，而是企圖融通各種觀念與修持法，在這個過程中，看似被動接受信仰的信從者，其實主動性十足。相關研究可見 David E. Mungello, *The Forgotten Christians of Hangzhou*. 本文主角劉錫玄對佛教教義的理解與實踐也有類似的情況。

## 二、圍城三百日

劉錫玄，萬曆二年(1574)生於南直隸蘇州府長洲縣。關於他的生平梗概，留存下來的傳記資料並不多，但是大體有兩種敘述方式。根據乾隆《長洲縣志》記載，他一直到 33 歲(萬曆三十五年，1607)才中進士，正式步入宦途，之後歷任吉安府學教授、蕪湖關主事、南京禮部祠祭司主事、貴州提學僉事、寧夏參政等官。<sup>3</sup>在劉氏的仕宦生涯中，任官貴州一年十個月期間歷經圍城的遭遇，<sup>4</sup>是他人生中極為重要的一段經歷，也是傳記作者替劉氏留下生命記錄的唯一記事。相較於縣志以儒家士人官僚的角色來描寫劉錫玄，清代彭際清(1740-1796)編纂的《居士傳》則寫下劉氏作為一名佛教居士的各種宗教修持行為，以及神異的遭遇。<sup>5</sup>在該書中，劉氏的仕宦經歷被當作是襯托修行與修行效果的角色，看不出太重要的意義。但是在劉錫玄留下的著作中，貴州圍城的經歷成為連結他入黔之前各種奇異經歷與夢境的重要關鍵，兩種傳記描述的人生過程，顯然有著密切的關聯。以下簡述貴州圍城事件的始末，做為本文進一步討論的基礎。

天啟二年(1622)初，貴州水西宣慰司土同知安邦彥聯合烏撒等四十八部苗民共同反明，由貴州西北南下，進逼省城貴陽。<sup>6</sup>(參見圖 1)當時城中武將大多領兵在外，僅剩巡撫李樞(萬曆二十九年進士)、巡按御史史永安(萬曆四十一年進士)、提學僉事劉錫玄等守城，<sup>7</sup>情勢一度告急。

3 李光祚修，《(乾隆)長洲縣志》，卷 24，〈人物三·劉錫元〉，頁 45。

4 劉錫玄自天啟元年三月奉令擔任貴州提學僉事，天啟三年(1623)一月請歸回里。

5 彭際清，《居士傳》，卷 47，頁 5b-7a。

6 衛既齊修，《貴州通志》，卷 30，〈土司〉，頁 91b-92a。

7 李珍輯，《明季水西紀略》，卷上，頁 2a。

圖1 明代貴州形勢圖



圖片來源：據溫春來，《從「異域」到「舊疆」：宋至清貴州西北部地區的制度、開發與認同》，頁75「明代貴州驛站圖」改繪。

天啟元年(1621)四川永寧宣撫使奢崇明(?-1629)興兵反明時，貴州官員早已警覺介於永寧與貴州交界的水西或有反意。巡按史永安分析說：

黔中土司莫大於水西，……近奢杜輝以婦人掌其事，而呈詳土舍安位應襲。臣屢催該道申詳，而竟不報……況奢酋發難，慮與水西百計聯合，其間機括，關係最巨。<sup>8</sup>

萬曆年間水西宣慰司因土司襲位問題懸而未決，長久以來都由前任土司之妻奢杜輝掌政，奢氏為奢崇明之妹。<sup>9</sup>承繼問題，加上水西與永寧的姻親關係，安邦彥趁機而起並非不可能。<sup>10</sup>

<sup>8</sup> 《明熹宗實錄》，卷16，「天啟元年十一月丙辰條」，頁11b-12a。

<sup>9</sup> 溫春來，《從「異域」到「舊疆」——宋至清貴州西北部地區的制度、開發與認同》，頁157-159。

<sup>10</sup> 劉錫玄，《黔南十集》，〈張大司馬兼東鄉紳在朝者(辛酉冬)〉，頁15a-16a。

水西的威脅讓省城貴陽更行孤絕。僻處西南邊境的貴州雖在永樂十二年(1414)已正式設為州縣，但對明朝而言，它的重要性來自於此地是通往雲南的主要孔道，加以土地貧瘠，境內多是苗民散居，<sup>11</sup>漢人主要集中居住在貴陽城內，<sup>12</sup>物資、兵援、糧餉大多需仰賴四川、湖廣、雲南等省的接濟。<sup>13</sup>有鑑於此，貴州巡撫李橧多次上疏朝廷請求增派軍隊、兵餉。他說：

蘭〔水西〕、播〔播州〕二賊既謀陰連，勢亦遙應，蘭藉播孽之盤踞，以斷我援蜀之路；播藉苗仲之狂逞，以增我內顧之憂。……然而防江之兵猶虞單弱，……若以復播滅蘭，非合數省之兵，聚百萬之餉，設總督以專徵，簡道將以分閫，其何能濟。<sup>14</sup>

李橧建議設總督統籌資源，處理逐漸蔓延於西南各省的動亂。但是對於貴州官員不斷上疏請餉的要求，中央朝廷顯然另有盤算。

當時中央並非不瞭解貴州情勢的危殆，御史徐卿伯(萬曆四十一年進士)即上言：「今西南所苦，在無兵，尤在無餉」；<sup>15</sup>刑部侍郎鄒元標(1551-1624)也說：「蓋其地楚蜀粵滇，七通八達」，倘朝廷「稍一垂鞭」，將使「河山生色」，「若不用兵，黔將來非國家所有」。<sup>16</sup>不過在當時情勢下，朝廷顯然無法分兵四顧。翰林院檢討姚希孟(1579-1636)點出中央所面臨的壓力：

11 明末周鍾指出：「大抵貴州為雲南喉吭，一線山路，無貴是無南詔也。」

周鍾，〈國朝京省考〉，收入秦駿生輯，《皇明奏議備選》，卷12，頁59a。

12 羅繞典，《黔南職方紀略》，卷1，頁3b。

13 萬曆年間任貴州巡撫的郭子章即說：「黔省土瘠民貧，不及中州一大縣。其歲供之費，往往取給於楚、蜀之協濟。」郭子章，〈播平善後事宜疏〉，收入陳子龍等編，《明經世文編》，卷419，頁9b。

14 《明熹宗實錄》，卷18，「天啟二年正月乙未條」，頁18a。

15 轉引自黎小龍，〈明代西南總督與民族社會衝突調控〉，頁72。

16 鄒元標，《鄒忠介公奏疏》，卷3，〈直陳黔省夷情疏〉，頁69a。

東陞破裂，榆關一線危於累卵，……且四方告變羽書相望。蜀難未夷，滇黔土司在在蠢動，……而東省左道嘯聚者，又且殺尉逐令矣。<sup>17</sup>

天啟元年滿洲攻占瀋陽、遼陽，遼東陷入苦戰。<sup>18</sup>不久，山東白蓮教徒徐鴻儒(?-1622)起事，占領運河兩岸，阻斷漕運。<sup>19</sup>由於遼東戰事逼近京師，朝廷的心力幾乎都投注在東北邊防，兵餉的分配也以遼東為先，黔省籌餉極為困難。<sup>20</sup>

安邦彥即利用明廷無力西顧的時機，包圍省城貴陽，直到十二月新任巡撫王三善(1556-1623)率兵解圍，其間圍城約三百日之久。這段時間內省城內外的聯絡幾乎中斷，當時人並無法確切得知圍城內的情形。<sup>21</sup>不過，身陷圍城的劉錫玄事後編寫《圍城日錄》一書，詳細描述城內動態與軍民的對應措施。

在《圍城日錄》中，劉錫玄將這三百天分為七個時間段落來記述，他稱之為「七番變局」。除了抵禦苗兵的突襲之外，城中守軍糧餉與百姓糧食的問題，是貫穿這七番變局的主軸。根據劉氏的記載，由於城中將領多率兵在外，因此不僅撫、按、提學等親上火線坐鎮各城門，<sup>22</sup>還發動闔城諸生連夜輪番守城，一時氣勢頗盛。<sup>23</sup>

<sup>17</sup> 姚希孟，《文遠集·補遺》，卷9，〈李本寧先生〉，頁3b-4a。

<sup>18</sup> 計六奇，《明季北略》，卷2，〈天啟元年辛酉至七年丁卯七月〉，頁32-33。

<sup>19</sup> 野口鐵郎，〈天啟徐鴻儒の亂〉。

<sup>20</sup> 巡按史永安即說：「日聞皇上發帑金二百萬分為東西之用，……而僅蒙十萬之給，嗷嗷待哺，所濟幾何？」《明熹宗實錄》，卷19，「天啟二年二月庚寅條」，頁20a。

<sup>21</sup> 鄒元標即說：「此兩、三月不聞消息，臣憂心如擣。」鄒元標，《鄒忠介公奏疏》，卷5，〈懇垂念貞勞臣工疏〉，頁1b-2a。

<sup>22</sup> 劉錫玄，《黔南十集·黔南軍政》，〈二月初二日稟按院〉，頁6b-8a。

<sup>23</sup> 劉錫玄，《黔南十集·圍城日錄》，〈二月初七日到四月初六日為第一局〉，頁10b-11a。

不過，四月之後，局勢為之一變。總兵張彥芳與都司黃運清分別由銅仁、遵義率領八千兵眾，在安邦彥刻意縱容下進入省城。這舉雖似援助，在劉氏看來卻是一切苦難的開始。軍隊入城後，原本尚稱充裕的官廩倉穀加速耗盡。官方只得向鄉紳借餉銀，<sup>24</sup>甚至開捐納之例。<sup>25</sup>但七、八月之後，米糧逐漸耗盡，軍紀也日益敗壞，米價不斷上升。<sup>26</sup>入冬以後，米價已漲至每升 20 兩，而通往城外的大小各路更被苗兵截斷，<sup>27</sup>城內人心惶惶。之後更傳出士兵搶食屍體、烹煮活人，<sup>28</sup>甚至公開販賣人肉，索取金銀的消息。<sup>29</sup>到十一月底，省城內已經瀰漫著一股失敗的氣息。

24 劉錫玄，《黔南十集·黔南軍政》，〈嚴借餉銀示(四月十四日)〉、〈稟鄉紳(四月十七日)〉，頁 21a-22b。

25 當時規定「每輸一石准銀三兩，白衣為青衿、為增、為廩、為太學，乃至頓為貢選貢」。劉錫玄，《黔南十集·圍城日錄》，〈五月初七日到七月十二日為第三局〉，頁 23b-24a。

26 劉錫玄，《黔南十集·黔南軍政》，〈東黃都司(五月二十二日)〉、〈禁搶米示(六月初八日)〉、〈令士民竟殺橫兵示(七月二十六日)〉，頁 35a-b、39a-b、49a。為解決兵餉問題，劉錫玄建議由有米之家共同養兵，並且令鄉紳襄助守城。劉錫玄，《黔南十集·黔南軍政》，〈批鄉紳公呈(八月初二日)〉、〈行五城士民養兵牌(八月初二日)〉、〈十便示(八月二十九日)〉，頁 53a-54b、64a-70a。鄉紳對此政令的反應見劉錫玄，《黔南十集·圍城日錄》，〈七月十三日到八月十八日為第四局〉，頁 27b-30a。

27 劉錫玄，《黔南十集·黔南尺牘》，〈張大司馬鄒少司寇(六月十五日)〉，頁 39b-40a。

28 劉錫玄，《黔南十集·圍城日錄》，〈十月廿四日到十一月初十日為第六局〉，頁 38b-39a。解圍後，圍城的慘狀逐漸傳開，人在北京的黃尊素就聽說：「貴州被圍歲餘，相率食人。武弁黃運清等縛人數十，置之空屋，以待買者。每斤一兩六錢，胸肉又益之。」黃尊素，《黃忠端公文畧·詩畧·說畧》，卷 6，頁 3b。

29 如鄉紳潘潤民的女兒，被人強行抱走，當潘氏回家取贖金時，其女已被烹煮成食。黃尊素，《黃忠端公文畧·詩畧·說畧》，卷 6，頁 3b。



圍城之外，雖然新接任的貴州巡撫王三善早已在五月時抵達距貴陽不遠的平越衛，卻因籌餉不易，並未積極進兵解圍。<sup>30</sup>遷延至十二月初，援軍一路東來，七日進抵貴陽，驅趕盤據城外的苗兵。貴陽從二月以來，歷時約三百日的圍城危機，總算順利解除。<sup>31</sup>據載，省城內的人口由被包圍前的數萬人，到解圍時僅剩二百多人。<sup>32</sup>

### 三、劉錫玄的圍城經歷與宗教書寫

關於這次圍城的實況，以劉錫玄的記述最為詳盡。這段圍城的經歷顯然是他人生經驗中十分特別的一段遭遇，而這些文字記錄，似乎不只是為了記實，更與他的宗教修持密切相關。

天啟三年歸鄉途中，<sup>33</sup>劉錫玄重新編輯整理入黔後，尤其是圍城期間留下的各種文字、記錄，包括集結其入黔後監督學政與監軍時發佈的各種榜文、告示，以及與上司、親友的往來尺牘，如《黔南學政》、《黔南軍政》、《黔南尺牘》；另外即是他在圍城時的各種占卜、異夢及宗教修持經驗，如《圍城禱錄》、《圍城警策》、《機緣預逗》、《圍城夢卜》；還有出黔後在歸途中回顧黔事，而重新編撰的《存黔約略》、《圍城日錄》；及彙編《城書》、《乘城要法》、《武侯兵要》三書，並加上自身守城經驗編撰而成的兵書《城守驗方》。<sup>34</sup>

30 《明熹宗實錄》，卷 27，「天啟二年九月庚午條」，頁 18a；卷 28，「天啟二年十一月辛酉條」，頁 19a。

31 《明熹宗實錄》，卷 29，「天啟二年十二月己巳條」，頁 5b。

32 劉錫玄，《黔南十集·圍城日錄》，〈十一月十一日到十二月初七日為第六局〉，頁 45a。

33 劉錫玄，《黔南十集·黔南軍政》，〈臨出黔條陳黔事稟王軍門(癸亥正月初二日)〉，頁 83a。

34 劉錫玄，《巡城錄》，〈巡城錄小引〉，頁 1a-b。

據現存資料，上述 11 部書中，僅《軍政》、《學政》、《日錄》、《貴州武舉鄉試錄》另以《黔牘偶存》之名在明末單獨刊刻，其餘各書是否曾經單獨刊行，無從得知。<sup>35</sup>可以確定的是，這幾部書在天啟年間是以名為《巡城錄》或《黔南十集》的合集方式出現；<sup>36</sup>兩部合集內容大同小異，《巡城錄》另外收有劉錫玄反駁史永安指控的奏疏一份，而《黔南十集》中則未收錄《城守驗方》。除《學政》部分外，全書內容幾乎都環繞在圍城前後的軍事、城內危機等主題。從刊刻時間來看，現存的《巡城錄》卷首附有工部主事胡汝淳在天啟三年七月所寫的序文一篇，依此推斷，此書的刊刻應該不會晚於這個時間太久。整體看來，這批著作的成形大抵經過三個階段：首先，主體部分是貴州任官期間發佈的告示、隨手記下的見聞與體驗，和為宗教修證所寫的日記；第二階段是解圍後劉錫玄在歸鄉途中逐步整理，並添加按語；最後則在天啟年間以分冊或整合的方式刊刻出版。

劉錫玄為何會在離開貴州數月之內匆匆編次這些文字？為自己辯護，或為原因之一。圍城期間，劉錫玄與巡按史永安不合，解圍後，史永安上章彈劾巡撫李標、監軍道劉錫玄。<sup>37</sup>劉氏返鄉後立即上疏辯白，其證據正是圍城時寫就的《城守驗方》、《圍城日錄》。<sup>38</sup>

35 《北京圖書館古籍珍本叢刊》中收錄的《黔牘偶存》即根據明末刻本影印。

36 國家圖書館善本書室藏有天啟年間原刻本的《巡城錄》，四川圖書館出版《中國少數民族古籍集成》所收的《黔南十集》，則是影印自中央民族大學所藏的明末刻本。

37 黃景昉，《國史唯疑》，卷 11，頁 183。

38 歸返蘇州途中，劉錫玄得知史永安參劾其意圖獻城賣路、縱放士民出城、日擁僧人談禪念佛、藉病卸責。劉氏隨即上疏辯稱，他曾贈送鄉紳潘潤民、生員楊大相《城守驗方》、《圍城日錄》二書，希望以此證明他的清白。劉錫玄，《巡城錄》，〈微臣攀留按院太切按院論劾臣罪太誣不得不列款控辨書〉，頁 1a-27b。

不過，從這些記錄的內容與劉錫玄的自述看來，編輯這些文字在記實之外，另有用意。他提及記下及編輯各種夢境與卜卦的動機：

既輯《軍政》、輯《實錄》、輯《城書》諸篇，則取夢卜之隨記隨驗者，覆加分疏，與諸篇並存。有諸篇以徵於人，而後可以《夢卜》徵於鬼。然人知不徵人而徵鬼者，為傳記所譏，而不知尊人謀，不秩鬼謀者，必不能安吾義命。……獨有《警策》，可無《夢卜》。然有讀《警策》而欲卧者，又不妨以《夢卜》為新聲。<sup>39</sup>

劉錫玄以三種類型的文字來記錄這次的圍城經歷，類似史書記實功能的《軍政》、《實錄》與《城書》，輯錄宗教經驗、語錄與現實參證的《警策》，以及具有預示性質的《夢卜》，這三類記載看似各自獨立，但劉錫玄認為它們彼此之間緊密相關。劉氏也說出他編輯這些記載的目的，一是藉《警策》、夢與卜卦以「安吾義命」，確立自己的信仰；另一個目的則是，他為這些書設定了自己之外的讀者，希望利用《警策》、《夢卜》來傳播因信仰而達到「徵應」的想法，而且他認為《夢卜》的新異效果，對人們的吸引力更大。

劉錫玄的想法與晚明清初幾部佛教靈驗記作者的想法頗為類似。如萬曆時人王起隆自述編纂《皇明金剛新異錄》一書的用意道：

《金剛經》為般若心髓，震旦誦持最盛。乃世所刊金剛證果報應，大都取諸鳩異廣記，詳於唐宋而略於我明。余謂凡人於沿習則玩忽，玩忽則惡心生；新異則警醒，警醒則善心生。……余傳聞於里中故老事，彙成再四讀之，亦復髮悚汗流。<sup>40</sup>

佛教為能順利在中國傳播，自魏晉南北朝開始，出現許多在中國撰造的經典與靈驗記，以中土人士的親身信仰經驗應證佛典的道理，

<sup>39</sup> 劉錫玄，《黔南十集·圍城夢卜》，〈圍城夢卜小引〉，頁2。

<sup>40</sup> 王起隆，《皇明金剛新異錄》，〈皇明金剛新異錄序〉，頁1。

一方面增加佛教與中國人的連結，同時也進一步促成佛教中國化。<sup>41</sup>其中靈驗記以一個個簡單而平易近人的信仰實例，展現信奉佛教的修持效果，更容易吸引一般的信仰者。<sup>42</sup>《皇明金剛新異錄》的編纂即可以放在佛教應驗記的傳統中理解。統計該書所收的 40 則記事，其中弘治朝 1 則，正德與嘉靖時期各 2 則，隆慶朝 1 則，萬曆朝 24 則，天啟朝 1 則，崇禎朝 2 則，<sup>43</sup>可見明代(尤其萬曆年間)的靈驗記事是他蒐集的重點。除了王起隆之外，釋戒顯(1610-1672)編纂的《現果隨錄》也是「非親見聞者不以入」，「務聞人感信而後止」。<sup>44</sup>顯然王起隆與釋戒顯更強調「當代」、神異的見證實例所產生的感染力量。

同樣地，觀察劉錫玄《圍城夢卜》的編排與內容，也可以看到這種相信親身經歷、當下經驗與神異效果的安排。《夢卜》一書的「紀夢」部分，劉氏以時間為序，紀錄 48 個入黔前後，他所做過的各式各樣夢境。這些夢境有些情節豐富完整，有些則相當簡單，而在結構的安排上，除了記下夢境內容，還有劉氏對這些夢境的「釋義」。以下將對這些夢境作一鳥瞰式的觀察，用以說明《夢卜》一書的編輯與劉錫玄宗教實踐之間的關係。

根據《夢卜》記載，入黔之前共有七個夢，以萬曆四十七年(1619)冬天乞夢於杭州于忠肅公祠的夢兆為開端，劉錫玄自述該晚的夢境：

41 于君方，〈偽經與觀音信仰〉，頁 97-135。

42 關於魏晉以來的靈驗記研究，參見牧野諦亮編，《六朝古逸觀世音應驗記の研究》；于君方，《觀音——菩薩中國化的演變》，頁 175-221；劉亞丁，《佛教靈驗記研究——以晉唐為中心》；鄭阿財，《見證與宣傳——敦煌佛教靈驗記研究》；何佳玲，〈明清《金剛經》靈驗記之研究〉。

43 王起隆，《皇明金剛新異錄》，〈皇明金剛新異錄目〉，頁 4。

44 周亮工，〈現果錄序〉，收入釋戒顯，《現果隨錄》，頁 1a。戒顯傳記可見釋元鵬，《雲居山志》，卷 8，頁 80-89；陳垣，《中國佛教史籍概論》，頁 136；研究參見野口善敬，〈遺民僧晦山戒顯について〉，頁 251-274。

即合眼，見「喜為人王」四字，又似欲烹一人，見「大人羹」三字。遂醒，又合眼。見《宗鏡錄》第二十七卷，……夢大虜臨城，玄據一小小高處，……城欲破矣。玄轉入後路，臨河，……欲赴水死，……玄對水作淨土觀，口念佛號，無恐怖，無戀留。……又久之，忽聞鼓吹聲，報虜退矣。余不肖，遽動一媮樂想，遂聞簫笛起句，似迎僊客，……尋念今日乃八關齋日也，深自媿悔云：「虜退，正宜警備修省，奈何作此想。」……忽有人教玄讀《天權集》，又見一「奏」字，遂覺。<sup>45</sup>

對劉錫玄而言，這個夢有如預言般地預示了圍城危機與之後的解圍。在夢與現實的對照中，值得注意的是于忠肅公的角色。于忠肅公是土木堡之變時力保首都的于謙(1398-1457)。弘治二年(1489)，明廷下令在于謙墓旁建「旌功祠」紀念其衛都之功，嘉靖之後，屢屢出現士人乞夢於于謙祠的記載，或為祈求宦途，或為祈求子嗣。<sup>46</sup>在劉錫玄夢中，于謙雖然並未現身，但是劉氏的夢來自於齋宿于謙祠，對他來說，夢中的種種景象等於是于謙的指示。另外，夢中也出現一些佛教象徵，如經典《宗鏡錄》、臨危時念佛號、作淨土觀想等，更與整個圍城經歷密切交織。劉氏在釋義中也特別強調，「《宗鏡錄》，淨土法門，三百日受用；而水次念佛，直畫圖，非夢兆也」。在這個

<sup>45</sup> 劉錫玄，《黔南十集·圍城夢卜》，頁 1a-2a。《宗鏡錄》為五代永明延壽(904-975)彙編之書，全書詮釋「一心」的道理。參見劉保全，《佛經解說辭典》，頁 339。《宗鏡錄》在晚明僧人與奉佛士人之間流傳極廣，是晚明提倡淨土信仰或唯識思想的主要資源之一。另外，劉錫玄夢到的「天權」，指北斗七星中的第四星，主伐無道。參見尹協理主編，《中國神秘文化辭典》，頁 309。

<sup>46</sup> 張廷玉等撰，《明史》，卷 170，〈于謙〉，頁 4551。嘉靖年間，監察御史吳百朋(1519-1578)即為求子嗣，乞夢於于謙祠。參見許弘綱，《羣玉山房文集》，卷 4，〈明故介石吳公配虞孺人合葬墓誌銘〉，頁 29b。

夢中，象徵極力為國盡忠的于謙與淨土思想巧妙結合，而他對夢境的敘述與釋義構成一種類似信仰見證的過程。<sup>47</sup>以《宗鏡錄》、念佛為內涵的淨土信仰，是劉氏在圍城中消除死亡恐懼的定盤針，解圍後他也隱約地將淨土信仰跟預測未來、解除危機做因果式的連接。透過這種近似神異的書寫，他企圖告訴讀者信仰的可信與靈驗。

這種寫法在《夢卜》中隨處可見，譬如圍城危機爆發前不久，他夢見家中設醮，道士的疏詞說：「錫玄生來已蒙上帝遣有神兵相護，更乞多賜精兵，以便驅除保障。」他釋夢認為，二年十一月他駐紮的東城，原來只剩餓兵六人防守，頃刻間卻突然出現無數精兵擊退突襲的苗兵，正是應了神兵相護的夢兆。<sup>48</sup>同樣在省城被圍之前，他夢到兩個面目由和善轉為猙獰的木偶神，劉氏在事後也將夢中景象與安邦彥的叛服無常加以連結，並在釋夢時引《普門品》的說法：「諸惡鬼尚不能以惡眼視之，況復加害」，並稱這個夢境正是「皈依大士之明驗」。<sup>49</sup>在《普門品》中，這段話原指當大千世界有夜叉、羅刹鬼來侵擾時，只要誦念觀世音菩薩的佛號，就能脫離險境。<sup>50</sup>

觀音大士在劉錫玄的夢記中非常關鍵，圍城期間缺米嚴重，曾實施要求士紳捐米的措施，天啟二年八月十二日，他即夢見觀音大士沿街沿門「記米有無多寡」。他緊接著在此條記錄的按語中說：「予以七月廿七日謬于大興寺派米千石，……若非大士慈力，何得果延此兩月。……劇病中得此夢，為黔城萬萬無恙，頻向兩台及闔城言之，

47 劉錫玄，《黔南十集·圍城夢卜》，頁 2a。

48 劉錫玄，《黔南十集·圍城夢卜》，頁 7a-b。有關天啟二年十一月苗兵突襲事，見劉錫玄，《黔南十集·圍城日錄》，〈十一月十一日賊上東城監軍就水之圖〉，圖 7。

49 劉錫玄，《黔南十集·圍城夢卜》，頁 8a-b。

50 鳩羅摩什譯，《妙法蓮華經觀世音菩薩普門品》，頁 118-119。

非事後方神其說也。」<sup>51</sup>由此可見，劉錫玄不斷利用親身經驗，連結時人崇奉的觀音大士，以簡單明白的語言，強調信仰的立即應驗。<sup>52</sup>這種寫法在晚明奉佛士人之間頗為流行，如萬曆年間王立穀(1578-1630?)〈回生自記〉敘述自己因長年奉誦《金剛經》、《梵網經》、《法華經》，方得在遭遇重病、目盲、瀕死時得以延命，且經觀音大士點化，雙眼復明。〈回生自記〉後由瞿式耜(1590-1651)刊刻流傳於世。<sup>53</sup>在此過程中，可以看到宗教經驗的書寫與刊刻，共同推動了晚明時期士人將自身的信仰經歷與當時的宗教風潮緊密結合的現象。

綜觀《夢卜》一書可見，這些夢境集中發生在三個時間段，分別是圍城之前的天啟元年十一月到翌年一月之間、天啟二年二月，及該年十月之後。天啟元年九月四川奢崇明之變起，劉錫玄以提學道兼任監軍道一職。<sup>54</sup>天啟元年十一月間，他正好隨軍援助四川。<sup>55</sup>頻繁的軍事行動與其夢境相表裡，不斷預示即將發生的圍城危機，譬如天啟元年正月水西反狀漸露，<sup>56</sup>劉氏不久便夢到他搭乘鐵船觀戲，卻遭遇風浪，所幸平安登岸。他引唐代佛教居士龐蘊的名偈：「護生須是殺，殺盡始安居。會得箇中意，鐵船水上浮」，認為夢境指的正是水西叛變，以及往後的殺戮。<sup>57</sup>龐蘊是佛教史上重要的居士之一，其

51 劉錫玄，《黔南十集·圍城夢卜》，頁 14b-15b。

52 關於觀音信仰在中國的流播，于君方《觀音》一書的研究最為全面。

53 王起隆，《皇明金剛新異錄》，〈王令回生〉，頁 21b。清初冒襄也曾有奉行功過格，賑災致病而起死回生的經歷。參見李孝悌，〈儒生冒襄的宗教生活〉，頁 135-157；吳震，《明末清初勸善運動思想研究》，頁 374-375。

54 劉錫玄，《黔南十集·黔南尺牘》，〈邵徵實(辛酉秋)〉，頁 6b-7a。

55 王鴻緒編，《明史稿》，列傳 128，〈李樸〉，頁 11b。

56 劉錫玄，《黔南十集·黔南尺牘》，頁 34b-35a。

57 劉錫玄，《黔南十集·圍城夢卜》，頁 9b-10a。龐蘊的鐵船偈參見于頔集，《龐居士語錄》，卷上，頁 31a。

偈語與得道故事在宋代以後透過各種禪宗語錄、感應記、戲曲廣泛流傳，其語錄也在晚明彙輯刊刻出版。<sup>58</sup>從劉錫玄的自述看來，他不僅熟悉這些故事，前人的某些修證經驗甚至與他的意識結合，成為夢境的內容，進一步變成他證成自己的信仰，與傳播信仰的憑藉。

《夢卜》中另一個值得注意的時間段落是天啟二年十月之後。圍城期間最嚴重的危機並不在於水西、苗兵的攻擊，而是兵餉與糧食不繼，尤其在十月之後情況更為嚴重，卻又遲遲盼不到援兵。雖然如此，劉錫玄在十月之後記載下來的卻多是佳夢。譬如十一月初一日，他夢見白、黑二牛接踵而至。他認為白色為殺氣，黑色象徵癸亥，應該是吉兆之象。<sup>59</sup>根據陰陽五行中五色、干支與五行相互配合的原理，白色屬金，喪之象，而黑色配天干地支的癸亥，屬水。<sup>60</sup>劉錫玄相信他的夢境正可用傳統陰陽五行的觀念來解釋。另外，十一月二十三日他又連續記載三個佳夢，分別是：夢到艱苦地越過大水，進入類似其蘇州故居的家中；在夢中謁見雲棲大師，但大師不發一語，而是由其弟子跟劉氏討論世出世法；接著又夢到與巡按史永安等人共同參觀燈節。劉錫玄在釋夢時不斷強調這三個夢的預示性與之後的靈驗，其中雲棲大師未接引他，卻由其弟子跟劉氏討論世法，正是身陷圍城卻能不死的象徵，而越過大水，整襪帶，更預示其即將踏上歸途。<sup>61</sup>總括來說，這段時間所記載下來的夢境，似乎都在隱約之間透露出圍城危機終將解除的徵兆。

《夢卜》中還有一個部分值得關注，那就是「著卜」。劉錫玄深信卜卦能預測未來、幫助解惑，幾乎事無大小，有疑必卜，且不假手

58 譚偉，〈《龐居士語錄》的抄本與明刻本〉，頁 139-146。

59 劉錫玄，《黔南十集·圍城夢卜》，頁 17a。

60 井上聰，《古代中國陰陽五行の研究》，頁 265-283。

61 劉錫玄，《黔南十集·圍城夢卜》，頁 18-20a。



他人。晚明以占卜為目的註釋《易經》的書籍甚多，<sup>62</sup>劉氏喜愛翻讀《易經》，主要也是為了占卜，認為卜卦是瞭解易理的重要途徑。<sup>63</sup>他說：「決疑成務者，卜筮也。為扶龜端筴時，四聖人不儼然對面，不知卜筮者也。知卜筮，則知易理矣；知易理，則知吉凶，知生死矣。」<sup>64</sup>在其認知中，向來被視為小道的卜卦與參究宇宙變化的易理，並無高低差別，更與注重了悟生死的佛教有所共通。<sup>65</sup>綜觀「著卜」記載，圍城期間他用各種方式占卜省城前途，而結果隱約都與「紀夢」部分相呼應。天啟二年十月之後，劉錫玄記載下來的夢境多是佳夢，而此後卜卦的結果也逐漸由看似不吉，但翻身有望的卦象，轉為吉卦。譬如十一月初他占卜「黔城破否？」所得的卦象是剝卦。雖然看似不吉，卻是個不宜妄動，厚積實力的卦象。劉錫玄反而安慰眾人必能否極泰來。十二月初一日，他又再次占卦，獲得賁卦。劉氏在事後撰寫的釋詞中提到他在前夜讀畢《華嚴經》後，翻閱《易經》，得賁卦，沒想到第二天卜卦，也得此卦。他解釋說是：「神先告知矣，安得不奇驗哉？」不久，圍城危機也順利解除。<sup>66</sup>

經由對《夢卜》一書的整體觀察可以發現，全書按時間排列，由

<sup>62</sup> 如喬中和(崇禎時拔貢生)註釋《焦氏易林》，成《大易通變》一書。永瑤、紀昀編，《四庫全書總目提要》，子部卷111，〈大易通變〉，頁575。

<sup>63</sup> 劉錫玄在貴州的友人程補菴也喜用《焦氏易》占卜。參見劉錫玄，《黔南十集·圍城警策》，〈日記警策〉，頁22b。

<sup>64</sup> 劉錫玄，《黔南十集·圍城夢卜》，〈圍城夢卜小引〉，頁1b。

<sup>65</sup> 劉錫玄對其卜卦的準確度頗為自豪，同時也非常在意他的卜卦與夢是否獲得微應。如天啟二年十月二十七日，他卜得一卦，與先前于忠肅之夢頗為相合，便隨即記下，以為日後應證之用。參見劉錫玄，《黔南十集·圍城警策》，〈日記警策〉，頁20b。占卜在中國有極為悠長的歷史，不少士大夫深諳此道。參見廖咸惠，〈體驗「小道」——宋代士人生活中的術士與術數〉。

<sup>66</sup> 劉錫玄，《黔南十集·圍城夢卜》，〈圍城著卜〉，頁28a-29a。

對夢境的敘述與釋義兩大部分組成，由於全書經過事後重新編排，故劉氏是否如實記下夢境的內容而未刪節或渲染，並不易窺知。但《夢卜》一書有意思之處正在於它是一個被整理過的文本，目前的形式反而不經意地透露出劉錫玄對夢與記夢行為的想法。這些看似隨手記下，彼此之間沒有清楚因果關係的夢境與卜卦，經過劉氏事後以時間為序的編排整理與解釋，呈現出一種清晰而具目的性的意涵。首先，夢境敘述與釋義配合，而每段釋義的內容大多是強調夢境的前知性。再者，在夢境描述與釋義中，他不斷引佛經、僧人居士語錄相互參證，並且強調事後的應驗。這樣的寫法與編排進一步將夢的前知與佛教，尤其是淨土信仰緊密連結，隱約呈現一種宗教信仰與個人命運之間因果相續的效果。

劉錫玄解圍後積極編纂、刊刻《夢卜》等書的行為有二層意義：一是與個人的宗教修持有關，劉錫玄一方面受晚明重視現世報應觀念的影響，十分強調夢境與卜卦的應驗。<sup>67</sup>不過，基本上他仍是以佛教信仰為主體，將卜卦、五行等各種因素整合進這套體系，而其整合也是以證成信仰為原則，而非發展一套理論體系。另一方面，刊刻後的《夢卜》等書實已成為一種公開的文本。書中記述的各種夢，從圍城發生前預示事件發生的夢境，圍城期間與故鄉友人談禪之夢，到圍城後期頻繁出現的佳夢，即使內容並不完全具有佛教色彩，但整體看來卻清楚呈現一個淨土信仰者修證的過程；同時明確傳達一種訊息：因為淨土信仰，不僅使人在面對危機的當下，心靈得到安頓，更讓生命得以有所歸趨。從上述《夢卜》一書的小引可見，劉錫玄希望將個人因念佛頻頻得見神蹟，且獲致心靈安定的宗教經驗傳播出去。

---

<sup>67</sup> 功過格的盛行即是一例。參見 Cynthia J. Brokaw, *The Ledgers of Merit and Demerit, Social Change and Moral Order in Late Imperial China*.

因此可以說，他以佛教信徒之間的共通語言靈驗記為寫作方式，傳達信仰的經驗，融合晚明發達的記夢文化，企圖吸引廣大的非信徒。<sup>68</sup>

#### 四、盡忠孝與悟生死

雖然這些與圍城經歷相關的文字旋即刊刻出版，有其傳播信仰的用意，但在圍城期間，劉氏的生命遭遇極大威脅，他無法預期能否順利脫離險境。姑且不論解圍後劉錫玄對圍城經歷的整理與釋義是否為實錄，《圍城禱錄》、《圍城警策》、《機緣預逗》、《圍城夢卜》中大體按日記下的文字，其實透露出書寫在劉錫玄個人宗教修持上的意義，也顯現晚明三教混融與居士佛教的若干特質。劉錫玄寫作日記的習慣受晚明功過格的影響，當時佛道人士流行一種簿記式的日記寫作運動，或稱「淨土資糧」，或稱「警策」。<sup>69</sup>劉氏入黔之前就曾斷斷續續寫過這種修證日記，記述其宗教實踐過程。以下將以這些日記為主，討論劉錫玄入黔之前的仕宦經歷與宗教修持之間的關係。

劉錫玄受其母親的影響，自小即對佛教有所體會；<sup>70</sup>但他真正獻身佛教，與家鄉吳中一地濃厚的佛教風氣有關。吳中地區自唐末五代之後即佛寺林立，信仰者眾，中晚明時更盛。弘治《吳江志》記載：

<sup>68</sup> 夢的敘述在晚明是小說、戲曲中十分突出的一項要素，也出現在士人自我省察或敘述人生經歷的各種記述中。參見王汎森，〈日譜與明末清初思想家——以顏李學派為主的討論〉，頁 246-247；Judith T. Zeitlin, *Historian of The Strange: Pu Songling and the Chinese Classical Tale*. Lynn A. Struve, “Dreaming and Self-Search during the Ming Collapse: The Xue Xiemen Biji, 1642-1646,” pp. 159-192; “Self-Struggles of a Martyr: Memories, Dreams, and Obsessions in the Extant Diary of Huang Chunyao (1605-1645),” pp. 73-124.

<sup>69</sup> 王汎森，〈日譜與明末清初思想家〉，頁 246-247；陳玉女，〈明代佛門內外僧俗交涉的場域〉，頁 124。

<sup>70</sup> 劉錫玄，〈掃餘之餘〉，〈庚申冬日游西山自紀〉，頁 5b-6a。

諂神佞佛雖在多為，然而吳人為甚。……四都人民酷信佛法，以為真有天堂、地獄之設者，家惟留長子立戶，餘悉為僧。……其不出家者，亦皆誦經禮佛，……諺謂吳江四都「小西天」。<sup>71</sup>

如此興盛的崇佛之風在萬曆年間達到高峰，其中與晚明佛教復興關係密切的大師，諸如雲棲株宏、紫柏真可、雪浪洪恩(1545-1608)等人都曾在此地活動，帶起極為頻繁的僧俗交流，<sup>72</sup>也讓更多吳中士人、家族投身修塔、刻藏等宗教活動中。<sup>73</sup>劉錫玄浸淫在此地濃厚、豐富的佛教環境中，讓他更容易接觸各宗各派的思想與修持方式。

萬曆卅六年(1608)，劉錫玄向雲棲株宏問道，接受淨土信仰。<sup>74</sup>儘管如此，對於藉由念佛了悟佛法，他其實並未完全信服，更傾心於禪宗參話頭、直下頓悟的方式。當時他與曹洞宗禪師博山元來(1575-1631)的弟子余大年交往十分密切。<sup>75</sup>余氏秉承師教，力行參話頭的修行方式，劉錫玄常常與其透過書信互相問答。<sup>76</sup>此外，劉氏也接觸棒喝禪。萬曆四十七年，蘇州報國寺僧人茂林律師(1569-1637)力勸其放棄參究，專心念佛；劉氏起初並不贊同，茂林進一步說：「若正在五

71 莫旦，《弘治吳江志》，卷5，〈風俗〉，頁22b-23a。

72 連瑞枝，〈錢謙益的佛教生涯與理念〉，頁340。

73 根據統計，萬曆廿一年方冊本大藏經刊刻時，主要的資金即是來自浙江嘉興、江蘇丹陽、金壇、崑山、吳江等地的家族。參見陳玉女，《明代佛門內外僧俗交涉的場域》，頁189。

74 劉錫玄，《黔南十集·機緣預逗》，頁3b-4a。

75 博山元來，安徽舒城人。主張參禪者需參究話頭，也要努力做工夫，萬曆年間在閩、越、吳、楚等地傳法。其傳記可見劉日杲，〈博山和尚傳〉，收入元來說，弘瀚、弘裕編，《博山無異禪師廣錄》，卷35，頁444。另參見長谷部幽蹊，〈參禪警語と無異元來〉，頁330-335。關於余大年的活動，參見野口善敬，〈明末の佛教居士黃端伯を巡って〉，頁117-129。

76 劉錫玄，《頌帚三集》，卷上，〈戲與余集生往復簡〉、〈入葉關簡集生〉、〈寄集生燕都簡〉，頁22a-57b。

欲中，便從一句一歸何處，單刀直入，恐難相許。不如借佛願力，加被己靈，較穩當耳。」<sup>77</sup>劉錫玄雖然接受其說，但始終放不下對禪宗參話頭、棒喝修行方式的熱中。<sup>78</sup>依違在參話頭與念佛之間的情況，在他心中形成極大的衝突，後來甚至引發一場大病。

萬曆四十八年(1620)夏天，劉錫玄在擔任南京禮部祠祭司主事期間發病。根據他病癒後回憶，這場大病歷經 21 天，初時他幾乎處於昏睡的狀態，到十五日突然夢到跟友人討論《楞嚴經》。第二天在意識不清的狀況下，一邊詈罵貪賊枉法的下屬，但也不時進入夢鄉。在夢境中，他見到身著戎裝的武官、佛教的天人，也遊了幽冥地府。劉氏自述經歷這些幻象的過程中，他仍時時誦念「阿彌陀佛」。之後的第二個七日，他似乎已不太有病症。但不久情況再度急轉直下，他清楚記得曾與達本和尚論辯機鋒，「喝棒交加」，之後卻陷入狂喜的狀態，他回憶當時自己的言行：

余素自攝生，護心腹甚謹。至此際直裸腹伏地狂叫痛號，胡言亂道，字字皆有根據。先感佛恩殺身難報，次笑眾生枉受輪迴，次復呼家奴急將所供佛、菩薩，搬入糞坑，無誤後代兒孫。次復將禪流所參話頭，一一證驗，欲知一歸何處，只歸到此際伏地處耳；欲知念佛是誰，……欲知狗子何故無佛性，試看此時佛性在哪裡？<sup>79</sup>

此番發狂，至深夜才逐漸平息。他決定先停止念佛。不過，隨即陷入心緒混亂的情況，直到聽聞家奴說：「吾儕小人何知佛法。但見主人鎮日顛狂，未有歇息，萬一不諱，其奈家中老主人何？」才突然

<sup>77</sup> 茂林性祇，湖州長興人。明末時於吳、越兩地宣揚律宗教旨。其傳記參見源諒，《律宗燈譜》，卷 2，頁 8。

<sup>78</sup> 劉錫玄，《掃餘之餘》，〈楞伽山房日記〉，頁 1b-2a。

<sup>79</sup> 劉錫玄，《掃餘之餘》，〈庚夏七發·病三七日〉，頁 17a-b。

驚醒，自忖：「五月廿六日酉時所得以何為據？……所得既了無可據，而此四大之調適，則近以慰安親恩，遠以圖報佛恩，……以調適四大為眼前急著，一切得道證道光景，盡作魔事掃除可耳。」從此之後，他才不再發狂，病症也逐漸好轉。<sup>80</sup>

劉錫玄病中的行為頗似晚明狂禪之輩徒逞口舌之能，藉呵佛罵祖以為修練的方式。<sup>81</sup>而從他的病症自述，可見他傾心於棒喝禪的修證方法，但不斷地機鋒論辯卻未能讓他真正了悟佛法、安頓身心。他覺得關鍵在於「日在五欲中」，既然無法擺脫現世人生的各種羈絆，徒然進行參究，只會落入虛妄不實的境地。劉錫玄的病症看似起因於修行方法的衝突，但是更深入追究也與仕宦跟修道之間的兩難掙扎有關，而這種掙扎又更凸顯「適當修行方法為何」之問。透過他的各種回憶文字，不難看出他時常身陷在科考成功、儒家三不朽期待與遁世出家的徘徊之中。他曾在此次大病痊癒後自述這段歷程：

男自十二歲學舉業，即無一念不在舉業，至三十餘歲竟不自知其得失也。及丁未〔萬曆卅五年，1607〕聞報之次，刻下未動一念，止自諗曰：然則從前學問皆進士學問乎？自丁未以後即學佛，遂無一念不學佛。學佛之難，較舉業不可算數，益難自驗其得失矣。……然禪門學問以叻一聲為究竟，如男日在五欲中，便妄希究竟大事，……此則寔未敢自必也。<sup>82</sup>

這段話透露出一個專心致力於舉業的士人，在科考成功前念茲在茲的掛懷，以及學禪始終無所得的焦慮，而這個問題在他當官之後的宦途浮沈中更顯得嚴重。

劉錫玄在萬曆卅五年高中進士，卅八年(1610)秋天待官期間，隱

80 劉錫玄，《掃餘之餘》，〈庚夏七發〉，頁 10a-20a。

81 關於晚明狂禪之風參見毛文芳，〈晚明「狂禪」探論〉，頁 176-180。

82 劉錫玄，《掃餘之餘》，〈庚夏七發·六月初十日呈二親〉，頁 21a-b。

居在太湖的包山，一方面師從古心律師(1540-1615)受五戒，<sup>83</sup>一方面縱情於「山水聲妓」間，過著與許多晚明江南文人類似的悠遊生活；直到萬曆四十年(1612)才再度任官，擔任吉安府府學教授。<sup>84</sup>劉氏自述，閉關包山的日子雖然逍遙，但是屢屢出現幻夢，夢中不但有「雲長公提刀逼竄」，也閃現「金輿評伯」的景象。<sup>85</sup>雖然記載這些夢境的著作《掃餘集》現已亡佚，但是從他記述的關鍵字中，仍可看出一些端倪。「雲長公」即是關公，而「金輿」則是當時盛行的四柱推命中的一種命格。明人萬民英(1523-?)編纂的《三命通會》中說：「輿者，金者，貴之義。譬之君子，居官得祿，須坐車以載之，故金輿常居祿前二辰。」<sup>86</sup>由此可知，金輿象徵富貴顯達的命格。對劉錫玄來說，夢中意象似乎預示了一個仕途亨達的美好未來，以及必須積極任事的人生。只是之後的境遇事與願違，他也因此更加投入參究禪理，常常與同道機鋒相對、相罵相打。<sup>87</sup>

萬曆四十到四十七年間，劉錫玄的仕途升遷並不十分順利，相較於同在弇園向王士駿(1569-1597)學習科舉文詞的同學黃元會(萬曆四十一年進士)與姚希孟，<sup>88</sup>劉氏雖然較早中舉，但是幾乎一直擔任閒職，或是他認為無法發揮所長的「俗職」。<sup>89</sup>譬如萬曆四十四年他受命為

<sup>83</sup> 古心如馨，江蘇溧水人。提倡律學以改革晚明的叢林。傳記參見喻謙，《新續高僧傳》，卷28，〈明金陵天龍寺沙門釋如馨傳〉，頁865。古心律學思想可見釋果燈，《明末清初律宗千華派之興起》，頁89-102。

<sup>84</sup> 劉錫玄，《掃餘之餘》，〈庚夏七發·自題七發後〉，頁34b；劉錫玄，《頌帶居士戒草》，〈頌帶居士戒草自敘〉，頁1a。

<sup>85</sup> 劉錫玄，《掃餘之餘》，〈庚夏七發·自題七發後〉，頁34b。

<sup>86</sup> 萬民英，《三命通會》，卷3，〈論金輿〉，頁9a。

<sup>87</sup> 劉錫玄，《頌帶三集》，卷下，〈簡來道之〉，頁1。

<sup>88</sup> 王士駿，字逸季，王世貞(1526-1590)第三子，早卒。參見王士驥，《中弇山人稿》，卷4，〈祭亡弟逸季文〉，頁40-42。

<sup>89</sup> 黃元會中進士後，官至江西按察使。姚希孟則在萬曆四十七年中進士，

南京工部主事，主樅蕪關。蕪湖是當時長江流域中下游重要的竹木、茶、米等貨物的轉運之地，商賈薈萃。<sup>90</sup>但是劉錫玄卻認為日日與竹木、阿堵物為伍，生活陷於「羶膩」之中，「欲升西方不得」。<sup>91</sup>顯然他覺得擔任這些職差與他參禪悟道的生活有所扞格。不過，他也並非不嚮往官宦生活，只是他心中對於仕宦有另一種理想的想像，而他擔任過的官職顯然與他熱切的濟世之志不相協調。

劉錫玄十分關注遼東的局勢，譬如萬曆四十一年(1613)，他從邸報得知努爾哈赤(1559-1626)率軍滅掉烏拉，勢力大增，他隨即提筆為文天祥(1236-1283)遺墨寫題跋：「真英雄本色，須看得世間無一事，然後於世間事事可做；須是做事的心腸，處處不認真，然後所做底事無一不認真。」<sup>92</sup>題詞中藉文天祥訴說自己激越之志的態度極為明顯。到了萬曆四十七年春天，經過尚間崖等戰役，明軍北部防區被摧毀，京師震動。<sup>93</sup>當時任職南京禮部的劉氏致書友人道：

遼報決裂已極，聞鹿城鬼號半月。此等大劫運，弟雖時時望依家二人，而事果出意外，則錫玄一身豈必是家二人所有？斷頭決腎無苦不可耳。<sup>94</sup>

劉氏熱烈地希望能在這危急的時代，際會風雲，他並且用「大劫運」來形容當時的局勢，時代危機更激起他的用世之志，劉錫玄也在此

---

被選為翰林院庶吉士。劉錫玄在萬曆四十七年曾感嘆：「今黃、姚輩先後取尊官，錫玄亦尚盤滯冷曹。」劉錫玄，《掃餘之餘》，〈徐珍甫社兄庚申刻稿序〉，頁 21b-22a。

90 劉洪謨輯，《蕪關樅志》，卷下，〈管理蕪湖抽分南京工部虞衡清吏司主事江呈為酌議丈量江籐以一法守事〉，頁 1-4。

91 劉錫玄，《頌帶三集》，卷下，〈簡葛吉甫〉，頁 11b-13b。

92 劉錫玄，《黔南十集·機緣預逗》，頁 10a-b。

93 牟復禮等編，《劍橋中國明代史》，頁 623-631。

94 劉錫玄，《掃餘之餘》，〈東吉甫(己未春)〉，頁 2a-b。



時開始大量閱讀兵書。<sup>95</sup>但是仕途的不如意，卻讓他沒有可以發揮的戰場，宗教暫時成為他緩解內心焦慮的避風港。

萬曆四十七年底劉錫玄返回蘇州，過著侍奉二親，日日參禪打坐的日子，<sup>96</sup>自覺「十七年來之錫玄，則非甲辰、丁未之錫玄矣。」他認為宦海浮沈不僅日漸消磨他的用世之志，也可能妨礙修行，因此萌生出家長隱的念頭，卻遭到姚希孟的勸阻。<sup>97</sup>姚希孟與劉氏針對如何處世與修佛法展開討論，<sup>98</sup>姚氏表示：

吾輩幸不為時所棄，又當此紛紛多事之日，正要就有為法中放出一番神通手眼。若成就掀揭勳猷，又當付之如泡、如幻、如露、如電，不帶些子豪傑氣功名氣，……而從此昭昭靈靈中現出瀾天蓋地之局量也，不枉入世一場。<sup>99</sup>

姚希孟同樣感受到明朝正面臨重大的時代危機，他曾經在萬曆卅六年(1608)客宿丹陽時做了一個奇夢，夢中出現劉備、關羽、張飛率領大軍巡行東南。姚氏自解其夢，認為：「至若氛祲先動，靈爽欲飛。神傳為氣，氣傳為形」。當時東南各省因為嚴重的水災、蝗災發生搶糧暴動，稅使的問題也使地方民情騷然。<sup>100</sup>所以當時的危機不只在

<sup>95</sup> 劉錫玄自述他任職南京禮部期間，即常與應天府尹姚思仁討論《城書》。劉錫玄，《巡城錄》，〈巡城錄小引〉，頁 1a。明代中後期士人喜讀兵書、練武，相關研究參見王鴻泰，〈俠少之游——明清士人的城市交游與尚俠風氣〉，頁 101-147。

<sup>96</sup> 劉錫玄，《掃餘之餘》，〈楞伽山房日記緣起〉，頁 1a。

<sup>97</sup> 甲辰年即萬曆卅二年，當時劉氏對未來有極大抱負，「有一腔熱血，妄欲讀盡天下書，識盡天下人，閱盡天下名山水」。之後他在丁未年(萬曆卅五年)中進士。劉錫玄，《掃餘之餘》，〈庚申冬日游西山自紀〉，頁 1a-6a。

<sup>98</sup> 姚希孟也奉佛甚為虔誠，他曾說：「不佞年來憂患中頗留心蔥嶺之學。」姚希孟，《文遠集》，補遺卷 17，〈與眾門生〉，頁 30a。

<sup>99</sup> 姚希孟，《文遠集》，補遺卷 4，〈劉達生〉，頁 20a-b。

<sup>100</sup> 姚希孟，《松癭集》，卷 2，〈秋夢記〉，頁 20b-23a。關於萬曆年間的

遼東軍事，還包括各種將發未發的地方失序問題。姚氏認為在局勢「紛紛多事」的當口，更顯出佛法與受儒家教養所驅動的經世關懷並不衝突，因此，在世間施展抱負並不妨礙修佛。

相較於姚希孟妥善調處經世關懷與佛法修行，劉錫玄卻常身陷在徒有抱負卻無由施展，以及希望修禪，但又無法忘情世事的困境中。萬曆四十八年夏天的一場大病，與入世、出世兩難的焦慮不無關係。不過，這場大病似乎讓他重新思考調處之道，病癒後他體認到：

我等凡夫必須借佛力加護，……宰官居士無不可為。……所以專修淨土為禪門捷徑工夫，至穩至當之學問，切不可閤巷愚夫愚婦皆能口念彌陀，而忽為鄙陋也。<sup>101</sup>

之後他進一步表示：「前在家終日與二親商量要棄官修行。今自一悟後，覺得做官、做和尚有何分別。……宰官何礙修行？」<sup>102</sup>顯然淨土信仰較之參究、棒喝的修行法門，更能解除他心中的焦慮，讓他自在地悠遊於兩種身分之間。萬曆四十八年的大病也成為他心境轉變與宗教體悟的重要關口。

劉錫玄的這番轉變正是在晚明佛教風氣變化的當口，一股主張禪淨雙修、頓悟漸修的風氣正在形成。尤其是以雲棲祿宏、紫柏真可、憨山德清為中心，<sup>103</sup>圍繞著一批信從與跟隨的僧人與居士，這批具有士人身分的居士，積極參與實踐大師們所提倡的新修行方式，甚至脫出一門之外，融通各宗各派的教法，可以說這股風氣的

---

地方民變，參見巫仁恕，《激變良民——傳統中國城市羣眾集體行動之分析》，附錄，頁 339-349。

<sup>101</sup> 劉錫玄，《掃餘之餘》，〈庚夏七發·五月廿七日狂時筆授傳日裏〉，頁 29a-b。

<sup>102</sup> 劉錫玄，《掃餘之餘》，〈庚夏七發·六月初十日呈二親〉，頁 24a。

<sup>103</sup> 參見荒木見悟著，周賢博譯，《近世中國佛教的曙光》，頁 79-90；荒木見悟，〈憨山德清の生涯とその思想〉，頁 135-173；張學智，〈從紫柏真可看明代佛教的融通趨勢〉。

成形與發展是雙方共同推動的結果。德清曾有如下的觀察：

近世士大夫多尚口耳、資談柄，都尊參禪為向上事，薄淨土而不修，……不但實行全無，且謗大乘經典為文字不許親近，……卒莫能回其狂瀾。<sup>104</sup>

他認為，參禪是為上上根之人而設，士人應自我檢視是否真能當下頓悟、徹底捨離世間，如果不行，還是遵行淨土念佛，讀經典、重修行才是最穩當的法門，因此為在家士人設想五戒十善的修行辦法。<sup>105</sup>紫柏真可也曾用瞎公雞不分辨真雞啼或假雞啼，就隨意模仿為比喻，主張修行需要立穩腳跟。<sup>106</sup>德清與真可提出士人必須認清自己的根器，決定修行方式，顯然是針對陽明學影響之下，部分士人認為聖人可學而至，學佛亦然，因此傾心於以論禪機直探佛理的風氣。相反地，他們希望建立一種更重視實際的修行功夫。

此外，對於信仰佛教是否要捨離世間，諸位大師也有另一番思考。憨山德清與化州王容玉的對話，頗能反映德清如何定義佛法與現世的關係。王容玉對於身為儒家士人，如果信仰佛教，可能悖離忠孝之教，感到十分不安，而求教於德清。兩人展開一場對話：

(德清)曰：夫忠孝之實，大道之本，人心之良也。安有捨忠孝而言道，背心性而言行哉？是則心性在我，則為本然之天真也。能知天性之真，……則為真人。以天真之孝，則為真孝子。能以見性之功自修，則為真修；以性真之樂娛親，則為妙行。

(王容玉)曰：……第望洋若海，渺無指歸，捷徑之功，乞師指示。

(德清)曰：……但念阿彌陀佛。……佛者，覺也，乃吾人本然天

<sup>104</sup> 憨山德清，《憨山大師夢遊全集》，卷8，〈示西印淨公專修淨土〉，頁102-110。

<sup>105</sup> 憨山德清，《憨山大師夢遊全集》，卷8，〈示西印淨公專修淨土〉，頁97。

<sup>106</sup> 憨山德清閱，《紫柏尊者全集》，卷3，頁75-76。

真之覺性……而堯舜禹湯，蓋天民之先覺者，……此覺豈非佛性之覺耶？……人既皆可以為堯舜，則人人皆可以作佛明矣。

(王容玉)曰：第以念佛為孝，何以致此孝耶？是所未安。

(德清)曰：昔有孝子遠出，……母嚙指而子心痛，以體同而心一也。子能了見自心，恍然覺悟自心即母心也。以己之覺，以覺其母。……今子以念佛而能令母心安且樂，樂且久，豈非無量壽耶？……是淨土在我而不在人，佛在心而不在跡矣。<sup>107</sup>

對話中，德清以「心」連接佛法與忠孝，當然他以排除「物我對待」的同體之仁的觀點論忠孝，與儒家主張倫理有等差，在基本原則上並不相同，<sup>108</sup>但是可以看出他接受並使用晚明被推展到極致的人人皆可以為堯舜的想法，以心為中介，讓忠孝與佛法成為表裡的兩面，並為徘徊於兩點的士人指出一條簡易直截，且連接兩者之道，亦即淨土、念佛。德清對忠的討論，也表現出同樣的特點，當有人質疑他，禪者怎麼會去整理講現世政治的《春秋左氏傳》時，他辯解說：「禪者，心之異名也。佛言萬法惟心，即經以明心，即法以明心，心正而修齊治平舉是矣。」<sup>109</sup>他不僅正面承認修齊治平的價值，更巧妙地將《大學》八步驟中的正心與佛教中的明心互相比附。德清這樣做，可能是藉儒家的觀念傳播佛教，但經過比附，佛法(尤其是淨土信仰)與現世不再只是衝突，由於照顧到士人最關切的名教問題，使得士人即使信仰淨土、念佛，也能不同於知識程度不高的俗人。

過往研究晚明的佛教復興，大多將焦點放在幾位指標性的大師或居士，強調他們改革與倡導新思想之功；但卻也可以透過跟隨者的

<sup>107</sup> 憨山德清，《憨山大師夢遊全集》，卷4，〈示容玉居士〉，頁1-3。

<sup>108</sup> 荒木見悟，〈憨山德清の生涯とその思想〉，頁165-166。

<sup>109</sup> 憨山德清，《憨山大師夢遊全集》，卷19，〈春秋左氏心法序〉，頁329-330。

角度，探討是何種環境讓這些想法或方式得以引起人們重視、接受與仿效。雲棲、紫柏、德清等大師對晚明佛教的改革，一來是植基於佛教內部的問題，另一方面也來自於他們所身處的社會環境。他們選擇正面面對一群無法拔離世間，但是又能給予佛教新生命力的士人信徒，設想一套適合不出家士人的修行方式。尤其當他們也將人世間的倫理(如忠孝問題)納入教義思考時，更能吸引士人的眼光，而士人的主動回應與參與改造，更有助於這套修行方式的推廣與深入。劉錫玄的例子正好可以說明一個信仰的跟隨者，如何看待這套信仰，並擇取他身邊的各種資源，摸索出一套適合個人的宗教修證方式。譬如圍城期間，劉氏生命遭受極大威脅，他與侍妾曾有一段對話：

姬云：「常年祭聖人，卻為何來？」余云：「若無聖人，今日被圍，早當投賊偷生，回蘇州矣。」姬又問云：「既讀聖人書，又念佛經，何故？」余云：「讀聖人書，使人盡忠盡孝；念佛經，使人知忠孝尚了不得生死。」姬云：「如何了生死？」余云：「只念阿彌陀佛，一心不亂，便了生死。」<sup>110</sup>

儒家激發的是士人的經世關懷，但是當面對時代與心靈的重大危機時，儒家就顯得左支右絀，無法滿足士人在大劫運中，安頓身心的需求。相反地，佛教則猶如定心丸，<sup>111</sup>不僅緩解生死的焦慮，更透過修行，在極大程度上為現世的遭遇提供解釋與預測。所以劉錫玄說：「遇此圍城，作千椎百鍊之選佛場。……全仗此願生，捨不堅身，得堅固身，畢竟成佛有分」，<sup>112</sup>成佛是最終極的期待，重要的

<sup>110</sup> 劉錫玄，《黔南十集·圍城警策》，〈日記警策〉，頁 12a。

<sup>111</sup> 劉錫玄自述他在身陷圍城危機時安頓身心的方法：「任讀忠節諸傳、道學諸書，畢竟抹不倒怕死二字。一開禪藏，便不覺剝皮析骨，甘之如飴矣。」劉錫玄，《黔南十集·圍城夢卜》，〈圍城夢卜小引〉，頁 2a。

<sup>112</sup> 劉錫玄，《黔南十集·圍城警策》，〈日記警策〉，頁 25a-b。

是淨土信仰提供他在末世恐慌的環境中，最立即、當下的希望。<sup>113</sup>當然晚明諸位大師對於教義與修行方式的調整，在佛教傳播史上並不特殊，不過，劉錫玄的例子卻說明了雲棲等大師所提倡的淨土信仰、頓悟漸修的修行方式，提供大多數士人可以在儒家的名教與對現世報應，甚至未來成佛之間順利找到平衡點。

此外，劉錫玄雖然時時提到雲棲株宏對他的引領，不過他跟憨山德清的交涉也頗為密切。劉錫玄多次跟德清討論自己的異夢與病中經驗，譬如萬曆四十五年(1617)劉氏向德清訴說自己曾夢到宋人曹翰(924-992)因殺生太多，轉世為豬，因此現身要劉錫玄替其持準提咒、誦阿彌陀號。<sup>114</sup>萬曆四十八年大病後，劉氏也曾要德清批閱他的病中自記。<sup>115</sup>在實際的修證方法上，劉錫玄與德清也有相似之處，尤其是在對夢的看法上。

相較於雲棲株宏不重視神通之事，<sup>116</sup>德清對夢有較多的討論。德清曾在教導居士修佛時提到夢與修行的關係，他說：

若念佛念到煩惱上作得主，即於睡夢中作得主；若於睡夢中作得主，則於病苦中作得主；若於病苦中作得主，則於臨命終時分明了了，便知去處矣。<sup>117</sup>

德清似乎將夢視為虛幻，認為不應執著。但德清等人所主張的淨土信仰植基於深重的罪惡觀念，修行的目的之一即在預防與消除各種

<sup>113</sup> 劉錫玄自述在解圍前一天寫下有關圍城是選佛場的文字，事後再覆閱這段記載，他頓然覺得「機感異常」。劉錫玄，《黔南十集·圍城警策》，〈日記警策〉，頁25b。

<sup>114</sup> 憨山德清，《憨山大師夢遊全集》，卷25，〈讀異夢記〉，頁447-448。

<sup>115</sup> 憨山德清，《憨山大師夢遊全集》，卷17，〈答劉玉受繕部〉，頁286。

<sup>116</sup> 德清記述雲棲株宏對神通的態度道：「師素誠弟子貴真修，勿顯異。」憨山德清，《憨山大師夢遊全集》，卷27，〈雲棲蓮池宏大師塔銘〉，頁491。

<sup>117</sup> 憨山德清，《憨山大師夢遊全集》，卷10，〈答德王問〉，頁129。

不經意而生的惡念。<sup>118</sup>因此在佛教徒以覺醒為最大理想的前提下，更深入地思考夢的意義與可能，也成為他們的工作，德清即是如此。<sup>119</sup>德清在《八識規矩通說》中討論夢與意識的關係，他說：

三界生死善惡因果，唯此識造[按：指第六識]。……但就善惡一念起時，則心所齊集，以類相從。……然意識有五種緣境不同，五種，謂明了意識、散位獨頭意識、定中獨頭意識、夢中獨頭意識、散亂獨頭意識。此五種緣境，唯後夢中、散亂位二種，單緣獨影境。……故參禪工夫，必要離心意識者，要不墮光影門頭，以非真實故耳。<sup>120</sup>

德清提到，意識會存在於不同情境中，並指出修行時必須特別注意在夢中與狂病瘋癲中的意識，細細分辨善惡之念，防止惡念伺機而動，因為它們總是彷彿歷歷在目，非常容易擾人心性。他認為解決這種困境的方法就是念佛，以佛做為最終的基準與歸趨。所以他說：「若念至夢中能念，即是常覺不昧。」<sup>121</sup>

由於德清對意識的特別關注，因此他認為在「煩惱上」、「睡夢中」、「病苦中」念佛的意義，與一般佛家將夢視為虛幻不同，並認為檢視夢是得到覺醒的重要橋樑之一。德清的修行主張其實是從唯識論吸取而來的資源，為了預防惡念蠢動，將修證、查檢的範圍擴大到意識，而檢視夢境、病中念頭就成為檢視意識的入手處之一，同時認識意識的作用也有助於確定與完善修行。<sup>122</sup>晚明許多信仰淨

<sup>118</sup> 參見荒木見悟著，廖肇亨譯，〈中國佛教基本性格的演變〉，頁 215-241。

<sup>119</sup> 廖肇亨，〈僧人說夢——晚明叢林夢論試析〉，頁 658。

<sup>120</sup> 憨山德清述，《八識規矩通說》，頁 294。關於憨山德清的夢論，另參見廖肇亨，〈僧人說夢〉，頁 661-665。

<sup>121</sup> 憨山德清，《憨山大師夢遊全集》，卷 10，〈答德王問〉，頁 135。

<sup>122</sup> 德清說他註釋玄奘的《八識規矩頌》，是為了「使學者究心了知，起滅下落易於調治，不致盲修瞎練。」憨山德清述，《八識規矩通說》，頁 292。

土的士大夫也對唯識論充滿興趣，<sup>123</sup>如劉錫玄的友人吳用先(萬曆二十年進士)即曾為高原明昱所寫的《成唯識論俗詮》寫序，<sup>124</sup>劉錫玄也曾捐貲助刻雲棲弟子釋廣仲注疏的《成唯識論訂正》。<sup>125</sup>劉錫玄對夢的關注，與他對唯識論的興趣不無關係。

如上所述，圍城期間劉錫玄寫下《警策》、《夢卜》等文字，強調「夢」的預測與警示作用。對於「夢」的出現，他曾有如下的說法：

內典以四法判夢，曰：無明薰習、舊識巡遊、四大徧增、善惡先兆。……庸詎知晝日塵勞，非即昏嚚顛倒，而昏嚚顛倒中，三性境量與五十一所極之隨眠，惡作尋伺，歷歷不爽。……即四大聖人所為轉識成智，未必不以在躬之清明，徵志氣於夜卜。而我等凡夫，當呼吸生死時，不借自己識神，誰與定自己跟腳，則又安見夢昧之事，不與決疑成務之易理之卜筮同。<sup>126</sup>

劉錫玄從唯識的觀點解釋為何會有夢，認為意識藉夢而呈現，它不是真智慧，但是念頭卻會伺機出現，所以夢是一個關鍵。他進一步指出，由於意識可能會隨著人睡著、鬆懈的時候，偷偷藉著夢境表現些什麼，所以修行者更應該時時檢視夢境，進行修持功夫，而對一般資質愚鈍之人，夢不僅可用於檢證信仰，更可能有指引的意義。

---

釋聖嚴研究晚明大量出現的唯識論註釋書籍，認為當時人註釋唯識論作品，並不是將其視為一門學問，推演其複雜的論辯過程，而是出於信仰與實用的目的，藉由分析檢查心與意識，來確定修行者的功力。參見釋聖嚴，〈明末的唯識學者及其思想〉，頁 1-41。

<sup>123</sup> 唐末以來衰微已久的唯識學在晚明重新獲得注意，相關研究見釋聖嚴，〈明末的唯識學者及其思想〉。

<sup>124</sup> 吳用先，直隸桐城(休寧)人，萬曆四十一年間因瑞禍牽連，退休家居，期間為該書寫序。高原明昱，《成唯識論俗詮》，〈成唯識論俗詮序〉，頁 1；廖大聞等修，《桐城續修縣志》，卷 12，〈人物志·宦蹟〉，頁 9a。

<sup>125</sup> 釋廣仲，《成唯識論訂正》。

<sup>126</sup> 劉錫玄，《黔南十集·圍城夢卜》，頁 1b-2a。



認為夢有預示作用的觀念，並不始於晚明，在中國傳統文化中，可說有極為悠長的歷史，<sup>127</sup>宋代科舉普及之後，夢與預測士人前途之間的關聯更加緊密。<sup>128</sup>在晚明的社會中，記夢、述夢也成為展現各種信仰的表徵，如華亭人宋懋澄(萬曆四十年舉人)記下他在夢中巧遇道教仙人的情景，<sup>129</sup>儒生冒襄(1611-1693)深受功過格影響，也曾留下數篇情節神異的夢境記錄。<sup>130</sup>從劉錫玄的各種夢記載看來，相較於明末清初不少儒者省察自己的夢境時，注意夢是否清正，有沒有渣滓，<sup>131</sup>劉氏對夢的態度則是融合受佛教唯識論影響，藉夢自我警戒的想法，以及晚明夢文化中普遍存在的預知與報應觀念。

圍城期間，劉錫玄曾有幾次慾望之夢，如八月時夢到聽美麗的女子吹奏音樂，十一月底夢到命廚子烹調鹿肉，又夢到命家人製酒壺。對於這些夢境，劉錫玄屢屢以「甚無謂也」評斷，但是他仍將之記下，用以自警。<sup>132</sup>此外，他也不斷回視某些關鍵性的夢境，其中他

<sup>127</sup> 傅正谷，《中國夢文化》；劉文英、曹玉田，《夢與中國文化》。

<sup>128</sup> 隆慶年間監察御史蔣以化曾記述他從諸生到升任監察御史，都有夢神事先相告。蔣以化，《西臺漫紀》，卷5，〈紀夢〉，頁18-21。科舉考生向神靈乞夢的研究參見 Benjamin A. Elman, *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*, pp. 295-370；廖咸惠，〈祈求神啟——宋代科舉考生的崇拜行為與民間信仰〉，頁41-92。

<sup>129</sup> 宋懋澄，《九籥集》，卷1，〈記夢(昇菴)〉、〈記夢(授寶)〉，頁35、37。

<sup>130</sup> 李孝悌，〈儒生冒襄的宗教生活〉，頁135-157。夏伯嘉則討論明清之際外來宗教與中國夢文化交流的現象，參見氏著，〈宗教信仰與夢文化——明清之際天主教與佛教的比較探索〉，頁209-247。

<sup>131</sup> 王汎森，〈日譜與明末清初思想家〉，頁280-281。司徒琳研究明末烈士黃淳耀與薛案，也提出他們的夢境敘述中透露出強烈的道德困境與焦慮。Lynn A. Struve, "Dreaming and Self-Search during the Ming Collapse: The Xue Xiemeng Biji, 1642-1646," pp. 159-192; "Self-Struggles of a Martyr: Memories, Dreams, and Obsessions in the Extant Diary of Huang Chunyao," pp. 73-124.

<sup>132</sup> 劉錫玄，《黔南十集·圍城夢卜》，頁15a-b、20b。

常以萬曆四十八年那場大病為參證。天啟二年五月十五日，他「回視庚夏七發，始信水西一警，寔是如來之命耳。」五月二十八日，再「閱庚夏七發」，「較之南都汎虛閣所記稗麻時觀想，更大自在，更入實際」；七月五日，又想及「庚申病劇昏夢所見諸緣」，「已全漏圍城消息」。<sup>133</sup>他也常在圍城生命受威脅時，憶及萬曆四十七年乞夢于忠肅公祠的夢境。如天啟二年七月倉糧幾盡，他想起夢中出現《天權集》，應該是不死的象徵。十月因為軍隊坐耗糧食並開始吃人，他卜得屯卦，劉氏認為卦象與于忠肅之夢隱隱相合。<sup>134</sup>十一月十日，傳來苗兵攻城的消息，就在劉錫玄做好投水就死的準備時，兵士來報危機暫時解除。劉氏隨後意識到，此景「忠肅公直面告我矣！」<sup>135</sup>圍城三百日中，這兩場關鍵的夢境時時縈繞在劉錫玄心中，成為他解釋圍城困境與安頓身心的憑藉。這兩場夢透露出相信命運前定的特質，不過也表現出他認為因為皈依淨土，經過執持名號的宗教修持，即使無法改變夙業，卻能讓他在身處危機時更容易找到安身立命的所在。對劉錫玄來說，萬曆四十八年的大病，象徵著他在宗教修證上由棒喝參究的禪法，轉到淨土念佛的重要關鍵，而入黔之後的各種危難與解危，則是考驗他念佛修持虔誠與否的過程。

另外，劉錫玄夢中做佛事固然透露出以夢自我警戒的色彩，不過，也不能忽視劉氏對於虔誠地宗教修持可以獲得善果的濃厚興趣。《圍城裸錄》中記載一則省城被圍前一夜的神異事蹟：

<sup>133</sup> 劉錫玄，《黔南十集·圍城警策》，〈日記警策〉，頁 2b、4b-5a、9a。

<sup>134</sup> 劉錫玄，《黔南十集·圍城警策》，〈日記警策〉，頁 6b-7a、20b。屯卦的卦辭是：「元亨利貞。勿用有攸往。利建侯。」象徵物之始。由於初生，因此困難重重。占得此卦表示必得成功，但是一定要耐心等待。參見陳繕剛，《白話易經》，〈周易上經·屯〉，頁 53-54。

<sup>135</sup> 劉錫玄，《黔南十集·圍城日錄》，〈十一月十一日十二月初七日為第七局〉，頁 40a-b。

二月初六夜，……因倦極暫卧北城樓下。樓下先造火藥，……餘藥狼藉。二鼓後，城外燒民房，飄火及藥，正從余床頭紙屏間沸起。予睡夢中聲響非常，驚走下床，即失雙屨。毒煙惡焰透眼鼻，直下單田。悶懣欲絕，捫壁跳走，一步一躓。每躓則有二人掖起，初謂衙役，頻叩門從何出，不答一語。心益急，但念觀世音，求速死。既回環掖予戶外，諸生及諸隸正徬徨不得予所在，不謂挺身突煙焰出，亦從無一人掖予者。始訝此二人非人也。<sup>136</sup>

這段充滿神異色彩的文字，與當時社會上流行的善書或勸導念佛的果報錄非常相似，強調誦念佛號所產生的實效。同樣的心態也表現在他對持咒的專注上。雖然劉錫玄早年在修行上擺盪於參禪與念佛之間，但他頗為信持當時流行於士人之間的持咒、修懺行為。<sup>137</sup>他跟友人姚希孟即奉行原屬於密宗教法的「準提咒」，<sup>138</sup>因為持此咒「不拘有妻子、飲酒食肉」，乃是修習佛法的方便法門。姚希孟更說，持此咒「罪根既淨，福緣不爽，何功名之不得，何利達之不臻哉？」<sup>139</sup>持咒可能達到的神通效果，頗為吸引糾結在科舉與官場中的士人。劉錫玄自萬曆三十四年(1606)科考失敗後，即開始持誦準提咒，並且因而有奇夢佳兆產生，此後更是信持不已。他說：

辛酉春將入黔，自念諸生時，望司衡如帝天，此何等事，……不一乞靈帝天乎？……廿二日持準提咒，……初六日時持智慧

<sup>136</sup> 劉錫玄，《黔南十集·圍城禠錄》，〈北樓二神人〉，頁 3b-4a。

<sup>137</sup> 釋聖嚴，〈明末的居士佛教〉，頁 22-23。劉錫玄也力行修懺，並曾捐出蘇州宅第的部分土地，為僧人真常蓋「大悲懺堂」，提倡修懺之法。姚希孟，《清閼全集·風唵集》，卷 2，〈大悲懺堂記〉，頁 12a-15a。

<sup>138</sup> 準提咒強調藉持誦真言進入不可思議的毘盧境界。參見多田孝正，〈明代の准提信仰——特に「准提淨業」をめぐって——〉，頁 539-565。

<sup>139</sup> 姚希孟，《清閼全集·風唵集》，卷 6，〈持准提陀羅尼說〉，頁 5。

呪，……忽見山頂青光如水銀。……圍城中時露一得……自保首領則呪力也。……賊每攻城急時，余則持準提及大悲二呪，或念觀世音。士民每訝監軍所至，有急輟解，予謝不敢當。然佛力不可誣也。<sup>140</sup>

晚明宗教信仰的現實性及當時佛教禪、淨、密、律諸宗合一的特質，在劉錫玄的這兩段經歷中表露無遺。<sup>141</sup>持咒念佛的立即效果，讓夢與佛教修持不僅分別承擔起指點迷津與解決危難的功能，使得這些徘徊於人生困境的士人心情獲得抒解，而看似不可思議的夢中景象與宗教修持時產生的異象，也因為信仰而獲得解釋，這種穩定感與心靈滿足正是儒家所無法提供的。

晚明佛教，尤其是淨土信仰的種種教義、修持方式提供一整套完整而豐富的資源，讓劉錫玄在面對時代危機、生命困頓時有所歸依。不過正如上文所述，身為受儒家教養的知識分子，以及受到晚明局勢與時代氣氛的影響，一股強調「忠」的意識，也在士人之間瀰漫，其中最具體的象徵是頻繁出現在士人生活世界的關公。他常常出現在士人夢中預示吉凶或指引前程，譬如屠隆(1542-1605)曾記述鄞縣知縣徐廷綬(1515-1578)為了祈雨，密禱於關壯繆侯(即關公)，關公更在徐廷綬與道士鬥法時展現神力，助其祈雨成功。<sup>142</sup>此外，前述姚希孟夢及關公等人平定東南亂事也是一例。

<sup>140</sup> 劉錫玄，《黔南十集·圍城禱錄》，〈入黔呪力〉，頁 50b。除了念佛、持咒，閱讀佛經也是他在黔圍時安頓身心的重要憑藉。他提到當軍糧耗盡無力巡城時他只好徹夜閱讀《華嚴疏鈔》，並與大興寺僧人祖融共同談禪。劉錫玄，《黔南十集·圍城禱錄》，〈牛馬骨〉，頁 36b。但這正是他日後被上章彈劾的原因。沈國元，《兩朝從信錄》，卷 22，頁 33a-34a。

<sup>141</sup> 晚明律宗與諸宗融合的研究，參見長谷部幽蹊，《明清佛教教團史研究》，頁 221-250。

<sup>142</sup> 屠隆，《栖真館集》，卷 20，〈禱雨記〉，頁 1a-3a。

要分清楚劉錫玄對關公的崇拜是來自傳統的忠概念或是佛、道教的影响，雖然並不容易；<sup>143</sup>不過可以確定的是，劉氏的許多行動都透露出關公影响的痕跡。除了前述隱居修行時有雲長公提刀逼竄之夢外，對於是否接受貴州提學的任命也求助於關公。晚明時官員多將派任貴州視為畏途，蒲秉權(?-1644)即說：「今士之謁天官選者，動以黔蜀為危地，裹足不敢入，苦詞乞免，多方規避，無所不至。」<sup>144</sup>劉錫玄在入黔之前，也曾預備上疏乞休，卻被姚希孟阻止。姚希孟致書劉氏，提到自己為了劉氏乞休之事，曾「齋戒三日」，「虔叩于壯繆」，獲得一籤，籤中明示劉錫玄不應乞休。為了怕自己會錯籤意，因此再求一籤，仍然得到相同的結果。姚氏於是勸劉錫玄：

神明之所指正，其於人情事體灼然洞悉。仁兄之所為屢卜而龜從筮從者，大抵根於有主之衷。且龜筮雖古人所重，近益渺茫而難徵，而前門關廟之籤貴於草木，下可以開愚懣，而精可以參元化。想亦仁兄之所深信，而不以為迂濶，為俚鄙也。<sup>145</sup>

信末，姚希孟不忘催促劉錫玄趕快整裝出發。為是否該到貴州赴任，劉錫玄著實猶疑甚久，故請姚希孟代為向關公求籤，同時更「自為撰著，又以龜參之」，以預問吉凶。<sup>146</sup>雖然卜卦與籤示出現了不同的結果，但是劉氏最後選擇接受關帝籤與姚希孟的建議，束裝入黔。

另外，當省城幾乎失去解圍的希望時，城內的人只能靠著誦念「張睢陽傳」、「岳武穆正氣歌」與「文天祥遺墨」來激勵士氣，這

<sup>143</sup> 唐朝之後，關公也被視為佛教的護法伽藍之一。井上以智為，〈關羽祠廟の由來並に變遷(一)、(二)〉，頁41-51、50-77。

<sup>144</sup> 蒲秉權，《碩邁園集》，卷3，〈一添設台臣疏〉，頁9a。

<sup>145</sup> 籤詩為：「世間萬物皆有主，一粒一毫君莫取；貴人相遇水雲鄉，冷淡交情滋味長；黃閣開時延故客，驂騑應得聚康莊。」姚希孟，《文遠集·補遺》，〈劉學憲達生(辛酉)〉，頁3b-5b。

<sup>146</sup> 劉錫玄，《黔南十集·機緣預逗》，〈庚申除夕東管席之〉，頁9b。

時候關公卻出現在城外帶兵的新任巡撫王三善夢中。<sup>147</sup>劉錫玄記述他在解圍後聽王氏說，天啟二年十二月一日，正當他策馬出平添城時，「忽如夢，見關帝大聲云：『王軍門行未？』傍一人對云：『此際行矣。』」對於這段異聞，劉氏深信不疑，認為「若無佛，安得有鬼神，有鬼神，必無無佛理」，而且「真文章，真政事，皆從禪心出」。<sup>148</sup>與于謙的崇拜一樣，關公是晚明時積極被動員出來激勵士人士氣的象徵，雖然關公在魏晉南北朝之後已逐漸成為儒、釋、道三教共同接納的歷史人物，不過晚明時期關公所代表的忠義精神更為時人所重視。除了萬曆四十二年(1614)，關公受朝廷冊封為「伏魔大帝」之外，同時也出現不少與關公相關的經懺典籍彙編，如《三界伏魔關聖帝君忠孝忠義真經》等，成為道士重要的科儀文本。<sup>149</sup>劉錫玄與其他士人對關公指示深信不疑，多多少少來自凝聚於關公身上的忠義精神與晚明阡陌日深的時代環境合拍。然而，從他如何談論關公神蹟與佛的關係，可以再次看出在面對時代危機、仕宦不順的焦慮與圍城的生命威脅等人生困局時，他企圖結合儒家與佛教(尤其是淨土)兩套資源，解決這些糾結於心中的困境。在這個過程中，兩者看似相輔相成，互不衝突，然而當晚明佛教也熱切地回應時勢的變化，將忠孝、盡力於世事納入教法之中時，<sup>150</sup>士人遂漸漸被吸引入佛教

147 劉錫玄，《黔南十集·圍城禱錄》，〈悚然灑然〉，頁 29b。

148 劉錫玄，《黔南十集·圍城禱錄》，〈天保圍城〉，頁 48b、49b。

149 王見川，〈軍神、協天大帝、關聖帝君——明中期以來的關公信仰〉，頁 263-279。

150 關於晚明儒釋調和的風氣，見荒木見悟，〈金正希と熊魚山〉，頁 129-186。

面對晚明阡陌不安的環境，佛教界也萌發出濃厚的入世關懷，見廖肇亨，〈以忠孝做佛事——明末清初佛門節義觀論析〉，頁 199-242。陳玉女也提到晚明佛教界正面臨教法求新求變的局面，其中出入世相濟為用的精神是一個重要的特徵，參見氏著，《明代佛門內外僧俗交涉的場域》，頁 108-122。

的陣營。當然，這樣的影響未必是單方面的，佛教也因為晚明的情勢以及必須面對這群無法捨離世間的士人，而產生變化。

## 五、結論

談到晚明的佛教復興運動或是居士佛教，幾位指標性人物的所思所想，以及各宗派教理、教義的討論一直是學界關注的重點，本文則轉由信從者的角度，以劉錫玄的例子說明晚明士人選擇信從佛教(尤其是淨土信仰)的個人與環境條件。在晚明的人物群像中，劉錫玄並不是一個特出的人物，他曾經跟隨王世貞之子學習舉業，但在弇山堂諸子中並不顯眼。在宦途上，多任職閑曹，沒有太顯赫的資歷。地方志上對他的記載，也只著墨於貴州圍城的經歷。他虔誠信仰佛教，但是並不像晚明幾位有名的居士如王肯堂(1549-1613)、錢謙益(1582-1664)般投入高深佛理的研究。所幸他留下了幾部回憶性的文字，讓我們得以一窺一個晚明中級官僚士紳的心靈世界。

劉錫玄留下的著作可以他任官貴州的時間為分界線，之前他刊刻過《頌帚初集·二集·三集》、《掃餘集》、《掃餘之餘》、《頌帚居士戒草》等文集，離開貴州後則刊刻《巡城錄》(又名《黔南十集》)、《方朔明心》等書。入黔之前的著作大多是他與友人的往來書信，以及各種書序、壽序、贈序的合編，離開黔地之後編纂的《巡城錄》雖然也是以彙編書信、告示、雜記等資料為主，但是這些資料很明顯地經過系統性的編排，除了督察學政的記事之外，其他部分的內容主要環繞著天啟二年的圍城事件，而且以夢、卜卦、宗教修持等媒介，將他入仕任官以來的人生與時代風潮、危機緊密連結在一起。

無疑地，劉錫玄的著作中最引人注意的是《圍城警策》、《機緣預逗》、《圍城夢卜》、《圍城裸錄》等書，這些記錄與回憶圍城時

心靈活動的文字帶有非常明顯的宗教修持色彩，尤其是淨土信仰的痕跡。雲棲株宏、憨山德清等人所提倡的淨土信仰選擇直接面對士人無法捨離現世種種事務與慾望的事實，發展出一套新的修行方式與觀念，儘管這些方式在佛教傳統中大部分都可以找到來源，但此時經過系統性地有機整合後，出世與入世不再是對立的兩面，士人得以因此調適現世與修行的衝突。同時，由劉錫玄的例子可以看出，士人面對佛教大師所倡行的修行方式，並非只是單純地接受與模仿，往往在進行宗教修證的過程中，雜揉各家教法；而晚明流行的各種思想、觀念，即成為他們用以尋求開悟、證成信仰的資源，並且從中發展出更適合個人的宗教修行方式。

這樣的修行方式有幾個特點，首先它深受當時功過格與善書運動的影響，強調立即、當下的徵驗。憨山德清等大師重新注意到意識在修行中的位置，因此主張即使在夢中也要時時檢點，以佛為定盤針與修行的路程指引。劉錫玄接受這種重視意識的教法，但是也受到功過格的影響，因此他認為夢中的意識具有預示未來的作用。他十分相信在夢中所做的佛事，不僅是一種指引，更在於加強徵驗的有效性，尤其徵驗跟現實環境的變化息息相關。而將這些宗教經驗記錄下來，本身就是修持的一部分，可供日後作為檢點與見證之用。注重個人宗教經驗的見證，在晚明的佛教界與士人之間顯然是一種風氣，當時出現各種集合當代信仰者的靈驗記或記述個人修持經驗的單篇文章，其中神異、靈驗、新奇是這些文字敘述的共同特色。劉錫玄所寫的《機緣預逗》、《圍城夢卜》等書即具有這樣的特點，雖然其中內容不一定全是與宗教相關的記載，但是將這些文字綜合起來，就是一個淨土信徒邁向信仰的過程。出版這種個人的信仰經驗，讓劉氏不僅是信從者，也成為宗教的傳播者。

此外，這套修行方式積極包納忠孝的概念，對晚明政治、社會



與外患日益嚴重的問題，做出直接回應，使得信從淨土信仰的士人不需面對捨離世間與施展抱負、濟世盡忠的衝突。以劉錫玄及其身邊友人為例，他們將于謙、關公等晚明時不斷強調的忠義象徵，與佛教進一步結合，信仰不只在危急時安頓心靈，也成為行動的驅動力。當佛教不再只是強調出世，同時又能提供士人面對不可知未來的力量時，對士人的吸引力更大，而儒家在與其競爭對士人思想與心靈安頓主導權的過程中，則容易因此顯得捉襟見肘。

(本文於 2011 年 5 月 15 日收稿；2011 年 8 月 29 日通過刊登)

\* 本文初稿曾宣讀於東吳大學歷史系主辦之「第七屆史學與文獻學學術研討會」(臺北，2009.5.22-23)，感謝評論人張哲嘉教授，及本刊審查人提供的寶貴修改意見。

## 徵引書目

### 一、傳統文獻

- 《明熹宗實錄》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1966。
- 于頤集，《龐居士語錄》，收入《已續藏經菁華選·禪宗集成》，第14冊，臺北：藝文印書館，1968。
- 王士驥，《中弇山人稿》，收入《四庫禁燬書叢刊》，集部第32冊，北京：北京出版社，2000。
- 王起隆，《皇明金剛新異錄》，收入《中華大藏經》，第2輯第73冊，臺北：修訂中華大藏經會，1968。
- 王鴻緒編，《明史稿》，收入《元明史料叢編》，第2輯第18冊，臺北：文海出版社，1962。
- 弘瀚、弘裕編，《博山無異禪師廣錄》，收入《明嘉興大藏經》，第40冊，臺北：新文豐出版公司，1987。
- 永瑢、紀昀編，《四庫全書總目提要》，海口：海南出版社，1999。
- 宋懋澄，《九籀集》，北京：中國社會科學出版社，1984。
- 李光祚修，《(乾隆)長洲縣志》，收入《中國地方志集成·江蘇府縣志輯》，第13冊，南京：鳳凰出版社，2008。
- 李珍輯，《明季水西紀略》，收入《北京圖書館古籍珍本叢刊》，史部第12冊，北京：書目文獻出版社，1988。
- 沈國元，《兩朝從信錄》，收入《四庫禁燬書叢刊》，史部第29冊，北京：北京出版社，2000。
- 姚希孟，《松癭集》，收入《四庫禁燬書叢刊》，集部第179冊，北京：北京出版社，2000。

- 姚希孟，《文遠集》，收入《四庫禁燬書叢刊》，集部第 179 冊，北京：北京出版社，2000。
- 姚希孟，《清閼全集》，北京：北京圖書館，1985，據明崇禎張叔籟陶蘭臺刻刊本攝製。
- 計六奇，《明季北略》，北京：中華書局，1984。
- 秦駿生輯，《皇明奏議備選》，收入《四庫禁燬書叢刊》，史部第 31 冊，北京：北京出版社，2000。
- 高原明昱，《成唯識論俗詮》，收入《明版嘉興大藏經》，第 21 冊，臺北：新文豐出版公司，1987。
- 屠隆，《栖真館集》，收入《續修四庫全書》，第 1360 冊，上海：上海古籍出版社，1995。
- 張廷玉等撰，《明史》，北京：中華書局，1974。
- 莫旦，《弘治吳江志》，臺北：臺灣學生書局，1987。
- 許弘綱，《羣玉山房文集》，收入《四庫未收書輯刊》，第 5 輯第 24 冊，北京：北京出版社，1997。
- 陳子龍等編，《明經世文編》，北京：中華書局，1987。
- 喻謙，《新續高僧傳》，上海：上海古籍出版社，1991。
- 彭際清，《居士傳》，收入國家圖書館分館編，《中華佛教人物傳記文獻全書》，第 44 冊，北京：線裝書局，2005。
- 黃尊素，《黃忠端文略·詩略·說略》，收入《四庫禁燬書叢刊》，集部第 185 冊，北京：北京出版社，2000。
- 黃景昉，《國史唯疑》，收入《續修四庫全書》，史部第 432 冊，上海：上海古籍出版社，1997。
- 源諒，《律宗燈譜》，臺北：華宇出版社，1986。
- 萬民英，《三命通會》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 810 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

- 鄒元標，《鄒忠介公奏疏》，收入《續修四庫全書》，史部第 481 冊，上海：上海古籍出版社，1997。
- 鳩羅摩什譯，《妙法蓮華經觀世音菩薩普門品》，收入《中國歷代觀音文獻集成》，第 1 冊，北京國家圖書館文獻縮微複製中心，1998。
- 廖大聞等修，《(道光)桐城續修縣志》，臺北：成文出版社，1975。
- 蒲秉權，《碩邁園集》，收入《四庫禁燬書叢刊》，集部第 162 冊，北京：北京出版社，2000。
- 劉洪謨輯，《蕪關樞志》，南京：南京大學圖書館，據明萬曆十三年刻清順治增修本影印。
- 劉錫玄，《巡城錄》，臺北：國家圖書館藏明天啟年間原刻本。
- 劉錫玄，《掃餘之餘》，收入《四庫全書存目叢書》，集部第 183 冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1997。
- 劉錫玄，《頌帚居士戒草》，東京：高橋情報，1994，據日本內閣文庫藏明萬曆 45 年序刊本影印。
- 劉錫玄，《黔南十集》，收入徐麗華主編，《中國少數民族古籍集成》，第 88 冊，成都：四川民族出版社，2002。
- 蔣以化，《西臺漫紀》，收入《四庫全書存目叢書》，子部第 242 冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1995。
- 衛既齊修，《貴州通志》，收入《中國西南文獻叢書》，第 1 輯第 39 卷，蘭州：蘭州大學出版社，2003。
- 憨山德清，《憨山大師夢遊全集》，收入《新編縮本乾隆大藏經》，第 152 冊，臺北：新文豐出版公司，1991。
- 憨山德清述，《八識規矩通說》，收入《已續藏經》，第 98 冊，臺北：中國佛教會影印已續藏經委員會，1968。
- 憨山德清閱，《紫柏尊者全集》，收入《新編縮本乾隆大藏經》，第

151 冊，臺北：新文豐出版公司，1991。

羅繞典，《黔南職方紀略》，臺北：成文出版社，1974。

釋元鵬，《雲居山志》，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1996，據清初鈔稿本影印。

釋戒顯，《現果隨錄》，收入《四庫全書存目叢書》，子部第 255 冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1995。

釋廣伸，《成唯識論訂正》，臺北：國家圖書館藏崇禎年間古杭雲棲寺刊本。

## 二、近人論著

于君方，〈偽經與觀音信仰〉，《中華佛學學報》，8(臺北，1995)，頁 97-135。

于君方，《觀音——菩薩中國化的演變》，臺北：法鼓文化，2009。

井上以智為，〈關羽祠廟の由來並に變遷(一)、(二)〉，《史林》，26：1、2(京都，1941)，頁 41-51、50-77。

井上聰，《古代中國陰陽五行の研究》，東京：株式會社翰林書房，1996。

尹協理主編，《中國神秘文化辭典》，石家莊：河北人民出版社，1994。

毛文芳，〈晚明「狂禪」探論〉，《漢學研究》，19：2(臺北，2001)，頁 171-200。

王汎森，〈日譜與明末清初思想家——以顏李學派為主的討論〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，69：2(臺北，1998)，頁 245-294。

王見川，〈軍神、協天大帝、關聖帝君——明中期以來的關公信仰〉，

- 《臺灣宗教研究通訊》，4(臺北，2002)，頁 263-279。
- 王鴻泰，〈俠少之游——明清士人的城市交游與尚俠風氣〉，收入李孝悌主編，《中國的城市生活》，臺北：聯經出版事業公司，2005，頁 101-147。
- 多田孝正，〈明代の准提信仰——特に「准提淨業」をめぐって——〉，收入鎌田茂雄博士還曆記念論集刊行會編，《鎌田茂雄博士還曆記念論集 中國の佛教と文化》，東京：大藏出版株式會社，1988，頁 539-565。
- 江燦騰，《晚明佛教改革史》，桂林：廣西師範大學出版社，2006。
- 牟復禮等編，《劍橋中國明代史》，北京：中國社會科學出版社，1992。
- 何佳玲，〈明清《金剛經》靈驗記之研究〉，嘉義：中正大學中國文學研究所碩士論文，2002。
- 吳震，《明末清初勸善運動思想研究》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2009。
- 巫仁恕，《激變良民——傳統中國城市羣眾集體行動之分析》，北京：北京大學出版社，2011。
- 李孝悌，〈儒生冒襄的宗教生活〉，收入氏著，《昨日到城市——近世中國的逸樂與宗教》，臺北：聯經出版公司，2008。
- 牧野諦亮編，《六朝古逸觀世音應驗記の研究》，京都：平樂寺書店，1970。
- 長谷部幽蹊，〈參禪警語と無異元來〉，《印度學佛教學研究》，23：1(東京，1974)，頁 330-335。
- 長谷部幽蹊，《明清佛教教團史研究》，京都：同朋社，1993。
- 夏伯嘉，〈宗教信仰與夢文化——明清之際天主教與佛教的比較探索〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，76：2(臺北，

2005)，頁 209-247。

荒木見悟，《明清思想論考》，東京：研文出版，1992。

荒木見悟，《陽明學の開展と佛教》，東京：研文出版，1984。

荒木見悟，《憂國烈火禪——禪僧覺浪道盛のたたかい》，東京：研文出版，2000。

荒木見悟著，廖肇亨譯，〈中國佛教基本性格的演變〉，收入氏著，《明末清初的思想與佛教》，臺北：聯經出版事業公司，2006，頁 215-241。

荒木見悟著・周賢博譯，《近世中國佛教的曙光：雲棲祿宏之研究》，臺北：慧明文化公司，2001。

張學智，〈從紫柏真可看明代佛教的融通趨勢〉，《世界宗教研究》，1999：1(北京，1999)，頁 77-84。

連瑞枝，〈錢謙益的佛教生涯與理念〉，《中華佛學學報》，7(臺北，1994)，頁 317-370。

野口善敬，〈明末の佛教居士黃端伯を巡って〉，《哲學年報》，43(福岡，1983)，頁 117-129。

野口善敬，〈遺民僧晦山戒顯について〉，《禪文化研究所紀要》，16(愛知，1989)，頁 251-274。

野口鐵郎，〈天啟徐鴻儒の亂(上、下)〉，《東方宗教》，20、21(東京，1962、1963)，頁 35-50、41-48。

陳玉女，《明代佛門內外僧俗交涉的場域》，臺北：稻鄉出版社，2010。

陳垣，《中國佛教史籍概論》，上海：上海書店出版社，2001。

陳緒剛，《白話易經》，臺北：文國書局，2009。

傅正谷，《中國夢文化》，北京：中國社會科學出版社，1993。

溫春來，《從「異域」到「舊疆」——宋至清貴州西北部地區的制度、

- 開發與認同》，北京：三聯書店，2008。
- 廖咸惠，〈祈求神啟——宋代科舉考生的崇拜行為與民間信仰〉，《新史學》，15：4(臺北，2004)，頁 41-92。
- 廖咸惠，〈體驗「小道」——宋代士人生活中的術士與術數〉，《新史學》，20：4(臺北，2009)，頁 1-57。
- 廖肇亨，〈以忠孝做佛事——明末清初佛門節義觀論析〉，收入鍾彩鈞主編，《明清文學與思想中之情、理、欲——學術思想篇》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009，頁 199-242。
- 廖肇亨，〈僧人說夢——晚明叢林夢論試析〉，收入李豐楙、廖肇亨主編，《聖傳與詩禪——中國文學與宗教論集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2007，頁 651-682。
- 劉文英、曹玉田，《夢與中國文化》，北京：人民出版社，2003。
- 劉亞丁，《佛教靈驗記研究——以晉唐為中心》，成都：巴蜀書社，2006。
- 劉保全，《佛經解說辭典》，開封：河南大學出版社，1997。
- 鄭阿財，《見證與宣傳——敦煌佛教靈驗記研究》，臺北：新文豐出版公司，2010。
- 黎小龍，〈明代西南總督與民族社會衝突調控〉，《民族研究》，2005：4(北京，2005)，頁 65-73。
- 譚偉，〈《龐居士語錄》的抄本與明刻本〉，《文獻》，2002：4(北京，2002)，頁 139-146。
- 釋見曄，《明末佛教發展之研究——以晚明四大師為中心》，臺北：法鼓文化，2007。
- 釋果燈，《明末清初律宗千華派之興起》，臺北：法鼓文化，2004。
- 釋聖嚴，〈明末的居士佛教〉，《華岡佛學學報》，5(臺北，1981)，頁 7-36。



- 釋聖嚴，〈明末的唯識學者及其思想〉，《中華佛學學報》，1(臺北，1987)，頁 1-41。
- 釋聖嚴，《明末佛教研究》，臺北：東初出版社，1987。
- Brokaw, Cynthia J. *The Ledgers of Merit and Demerit, Social Change and Moral Order in Late Imperial China*. Princeton, N.J.: Princeton University, 1991.
- Eichman, Jennifer Lynn. *Spiritual Seekers in A Fluid Landscape: A Chinese Buddhist Network in the Wanli Period (1573–1620)*. Ph.D. Dissertation, Princeton University, 2005.
- Elman, Benjamin A. *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- Mungello, David E. *The Forgotten Christians of Hangzhou*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1994.
- Struve, Lynn A. "Dreaming and Self-Search during the Ming Collapse: The *Xue Xiemen Biji*, 1642-1646," *T'oung Pao*, 93(2007), pp. 159-192.
- Struve, Lynn A. "Self-Struggles of a Martyr: Memories, Dreams, and Obsessions in the Extant Diary of Huang Chunyao (1605–1645)," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 69:2(December 2009), pp. 73-124.
- Yü, Chüing-fang. *The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and the Late Ming Synthesis*. New York: Columbia University Press, 1981.
- Zeitlin, Judith T. *Historian of The Strange: Pu Songling and the Chinese Classical Tale*. Stanford: Stanford University Press, 1997.

## **Crisis and Self-Determination: The Religious Experience of Liu Xixuan in Late Ming China**

Shu-yi Ho

Department of History, National Taipei University

This article focuses on the self-struggles of Liu Xixuan, a member of the gentry, during the turbulent late Ming period. When the provincial capital of Guizhou was surrounded by the Miao, Liu Xixuan wrote down some of his strange dreams. Liu did this for his own religious cultivation. These stories were recompiled after Liu left Guizhou, and it was said that everything therein would come true if one chanted the “Amitabha Buddha.” The books told people that if they followed these practices like Liu, they could achieve happiness as he did. Moreover, the case study of Liu Xixuan shows that the doctrines of Pure Land Buddhism contained virtues that officials valued in late Ming China, especially the idea of loyalty and the cultivated way that defined their lifestyles. There was no conflict in officials having two identities, both as an official and a follower of Buddhism. This feature of the late Ming was an important reason why Pure Land Buddhism was popular among officials..

**Keywords: Liu Xi-xuan, dreams, divination, Pure Land Buddhism loyalty**