

晚明清初天台宗幽溪法脈 受汰系的傳承*

王柏凱

國立成功大學中國文學系碩士生

摘要

元、明二代佛教沉寂許久，少有高僧出現，直至明末各宗派才紛紛出現面貌不一的復興運動。天台宗方面，以幽溪傳燈領銜，於浙江一帶所帶動的影響最為重要，具代表性。學界對此研究分成兩類：一者著重於幽溪本身的思想，一類則專注於此一法系佈教的過程，本文側重於後者。過去已知幽溪是百松真覺的法嗣，傳有弟子桐溪雪松，以及再傳的三系法脈。此三系中的「受汰系」人們所知相對有限。本文在前人研究的基礎上，透過方志、寺志的記載，對此系僧人之傳承發展進行重新考察，兼而討論明清天台宗於地方上的經營情況與其影響力。

文章分兩大部分：第一部分詳細闡述受汰法師的生平，聚焦於其事業與人際網絡，緊接著論述受汰師徒進入鹽官安國寺後的佈教策略，從三個面向切入：一、祖師的繼承；二、清規學處的延續；三、僧俗二眾共同成

* 收稿日期：2021.07.30，通過審查日期：2021.09.29。

本文初稿曾於 2020.09.26 在佛光大學主辦的「第三十一屆全國佛學論文聯合發表會」中發表。在此一併感謝會中黃繹勳老師的指導，及本次二位審查委員的寶貴建議。

辦的事業。藉由呈現學修背景不同的僧人在同一場域生活的情形，取代過去僅由祖師著作討論義理的方式。第二部分則完整交代受汰系僧人發展的情況，並試著解釋到了清代初年未再見到法嗣的原因。

研究成果指出：受汰法師後代的經營仍是有跡可尋的。從其發展脈絡可看到，由於受汰所處的安國寺並非全由自己宗派所經營，而原先居住該寺院的僧人見解、習慣又有所不同，故於傳教策略上勢必更加細心。到了受汰的法嗣雖然擁有自主經營空間，卻面臨後繼無人的困局。筆者以為高僧出世與擁有自主佈教場域的搭配固然最好，然從長久經營的角度來看，尤以僧才培育為首要；身處百廢待興的晚明寺院，對天台僧而言力圖在二者之間取得平衡，或許是其重要的關懷。

關鍵詞：明清佛教、幽溪傳燈、松溪受汰、安國寺、惠力寺

【目次】

- 一、前言：法脈傳承史的視角
- 二、松溪受汰聞思修的一生：求法、事業與傳燈
 - (一) 求學期：安國寺作為修行起點
 - (二) 開辦事業期：戒壇院作為聖教根基
 - (三) 不熄的教燈：對安國藏堂與西臯戒壇的托囑
- 三、如何佈教：受汰師徒於安國寺的經營策略
 - (一) 安國寺的歷史背景
 - (二) 作為宗派修行場域的安國寺
 - (三) 受汰系入駐的經營策略
- 四、誰來承接：幽溪法脈受汰系的五世系譜
 - (一) 幽溪法脈受汰系第四世：惠力寺月溪慧幢
 - (二) 幽溪法脈受汰系第五世：惠力寺橫溪
 - (三) 尾聲與反思：未完成的囑託
- 五、結論

一、前言：法脈傳承史的視角

幽溪大師（無盡傳燈，1554-1628）被認為是明代復興天台宗的巨匠，¹ 然而後嗣的發展吾人所知卻甚為有限。本文根據方志的記載，深入檢視「受汰系」僧人實際發展的情形，除了明白幽溪復興之後弟子傳承的譜系，亦得以一窺天台宗在那時代的社會影響力及面臨的挑戰。

關於幽溪的研究，中、港、臺三地仍方興未艾。以學術圈而言，多半圍繞在思想層面，例如以首楞嚴三昧攝天台止觀、性具思想，及禪教合一等議題的討論；又如幽溪巨著《淨土生無生論》及為盛行於明代的《楞嚴經》所作的注疏等文本，都是關注焦點。² 此外，黃啟江對幽溪詩僧身分所作的介紹是少見以文學的角度切入的研究成果。³ 尚值得一提的是，在今日幽溪的祖庭高明寺，仍有由宗教團體自發性發起對幽溪思想的研討；明代僧人精神穿古越今，為後人所追憶，除四大師外並不多見。因此，更細緻的研究不僅可拓展我們對晚明天台的認識，亦得以提供相關寺院更多文化背景反思的資源。

本文並非採取天台義學研究進路，取而代之的是天台宗發展的文化脈絡切入，亦即考述幽溪承接了明末復興天台的第一人——真寂禪院百松真覺（1537-1589）⁴ 的法要後，經講說著述，一時百花盛開的天台教燈由誰承接、以何種形式、於何處發展的法脈傳承史。我們將幽溪看作這波弘

¹ 此形容襲自廖肇亨，有關幽溪的生平簡介亦可參見其著述。氏著，《巨浪迴瀾——明清佛門人物群像及其藝文》，頁 130-137。

² 此處回顧參自馬炳濤，《晚明浙江天台宗研究》，頁 26。

³ 見黃啟江，《孤明獨照無盡燈——幽溪傳燈遺詩校箋》。

⁴ 《天台山方外志·妙峯真覺法師》卷 8：「妙峯真覺法師，蘇之崑山人，俗姓王氏。居徑山傳衣菴。初出月亭法師之門，亭無專宗，與師志別。由是深究性具之旨，而遙宗四明，猶北齊之悟明《中論》，以龍樹為師。入門有自，世人無足以派別議之也。」（收入於《中國佛寺史志彙刊》第 3 輯，第 9 冊，頁 315-316）

法運動第一代祖師，解答在他之後傳了幾代。⁵ 而這波復興運動僅至清初便迅速告終，當中又面臨了什麼挑戰？

幽溪法嗣的活動多集中在浙江省，包括杭州、海寧、溫州等地區，本文「受汰系」專指由幽溪的弟子——桐溪（雪松正性，生卒年不詳）傳松溪（受汰，?-1652）後，在海寧一帶發展的情形。

這類法系研究的論著，於香港有馬炳濤 2015 年完成的博士論文。馬博士的研究除了幽溪本身住持的祖庭高明寺所傳為「午亭支」外，亦對百松真覺所傳的三大弟子：守庵性專（1534-1606）、介山傳如（1562-1624）和無漏傳瓶（1555-1614）進行考述。⁶ 幽溪以後傳有桐溪一脈，桐溪以下分為三系，分別是（1）古鹽官安國寺松溪受汰、（2）大覺菴天溪受登（1607-1675）、⁷（3）辯利院梓溪受我（1612?-1690）。⁸ 可惜馬博士論文 2015 年出版的那年，桐溪與受汰師徒共同編輯的《古鹽官安國寺志》之點校本（以下簡稱《安國寺志》）才收在《海寧珍稀史料文獻叢書》中出版，故受汰一系論及甚少。然馬氏對晚明時期天台復興的風華所進行的評述，於寺院、民間與政府三方面互動關係著墨甚為全面。

更細部的桐溪法脈考索，有中國學者楊維中「明清時期天台宗桐溪法系考述」系列文三篇可參。他於〈幽溪傳燈弟子「桐溪法祖」考索〉⁹ 一篇中，利用了甫出版的《安國寺志》確認桐溪雪松是幽溪傳燈法嗣，並敘及事蹟、行腳步履等，以及桐溪如何因其師伯真智在山（?-1617）的因緣

⁵ 一般而言，雖然復興運動由百松真覺發起，但真正發揚光大還是由幽溪傳燈為代表，故在不同的寺院祖師系譜中，會有不同的初祖定位。此處以本文受汰系的分判而言之。

⁶ 馬炳濤，《晚明浙江天台宗研究》，頁 49-57。

⁷ 清·王德浩、曹宗載編，《峽川續志·仙釋》卷 8：「受登，字景淳，姓狄氏。嘉興人，出家紫微山文武廟西房。後出參學，得法于台宗桐溪法師精奧旨。築靜室于武林天開河，名『大覺菴』。四十年中聚徒講衍無虛日。」（收入《中國方志叢書》第 593 號，頁 414）

⁸ 馬炳濤，《晚明浙江天台宗研究》，頁 37-41。

⁹ 楊維中，〈幽溪傳燈弟子「桐溪法祖」考索——明清時期天台宗「桐溪法系」考述之一〉，《河北學刊》37.4，頁 22-28。

而來到安國寺，弟子受汰隨著返回母寺編志和弘法的一段歷史。桐溪的其他弟子方面，在〈幽溪傳燈嫡孫天溪受登行歷考述〉一文是這麼描述受登系：「受登及其弟子〔案：指靈乘、靈耀二人〕在明末清初天台宗的弘傳系統中具有重要的地位。」¹⁰ 縱然文獻資料較少，然經由比對《安國寺志》與靈耀（生卒年不詳）所撰《天溪和尚傳》，仍與馬炳濤一樣把受登從往造舊說的「蕩益智旭（1599-1655）門下」認祖歸宗回幽溪之門。至於辯利院受我一系，得力於《辯利院志》的詳盡記錄，資料最為豐富，對其瞭解較不成問題，可以看到受我的法嗣代代相承，淵遠流長。¹¹

綜上所述，唯獨受汰一系的傳承發展學界所知仍甚為有限，如馬炳濤所說的：「受汰一系今不可考。」¹² 楊維中也提到：「受汰駐錫於鹽官安國寺……，由於除明天啟年間刊印的這本《安國寺志》之外，安國寺的資料散失殆盡，受汰之後的傳承不知。」¹³ 本文在這些研究基礎上將進一步敘明此罕為學界所知的傳承譜系，同時探究弟子們紹續守成的過程，相關討論也能提供有識之士參考。¹⁴

二、松溪受汰聞思修的一生：求法、事業與傳燈

清代地方政府編撰了為數甚多的方志，提供文史工作者豐富的材料，然而當中的寺院記載並非是按照不同宗派分類編撰的形式，取而代之的多是某寺的歷史。在現今佛教發展以人、以各宗思想為中心的研究，往往容易忽略，或因資料龐大而難以深入。本文採擷海寧地區的方志記載，並與

¹⁰ 參楊維中，〈幽溪傳燈嫡孫天溪受登行歷考述——明清時期天台宗「桐溪法系」考述之二〉，《西南民族大學學報·人文社會科學版》5，頁94。

¹¹ 參楊維中，〈杭州辯利院天台宗傳承考述——明清時期天台宗「桐溪法系」考述之三〉，頁83-89。

¹² 馬炳濤，《晚明浙江天台宗研究》，頁39。

¹³ 楊維中，〈幽溪傳燈弟子「桐溪法祖」考索——明清時期天台宗「桐溪法系」考述之一〉，頁28。

¹⁴ 有關本文敘及的幽溪法脈的系譜，筆者僅製作簡表附於文末，便於讀者參閱對照。

寺志相互參照利用，順著受汰的生平¹⁵，進入明末幽溪法脈傳承的時空背景中。

（一）求學期（受汰九歲-1626年）：安國寺作為修行起點

根據僅見於《海寧州志》的珍貴記錄，我們得以對受汰的生平有甚完整的認識：

松溪受汰，字平觀，邑中吳氏子。幼習儒典，嚮慕空宗。九歲出家安國，迴泉師深器之，指依桐溪雪松法師聽演《法華》。至講「四安樂行」，頓領深旨，數印所聞。桐溪合掌歎曰：「台旨之一念三千，性具善惡，抗百家而超衆說，由來尚矣。子其潛心探討，光紹厥宗，益驗我老人雙目不瞎。」迴泉入滅，桐溪爲圓大戒，擔簦天台，徧禮智者大師道場。歸主鹽官經藏，鑄鐘建樓，勝緣輻輳，前後應講十餘席。¹⁶

安國寺，位於海寧州治西北不遠處，俗名「北寺」，唐代開元元年（713）建造。初名「鎮國海昌院」，直到宋朝大中祥符元年（1008）才頒賜今額名。¹⁷

受汰經恩師迴泉（1553?-1626?）¹⁸的指導前去桐溪門下聽《法華經》，除此之外我們還知道的是受汰還從桐溪那學《金光明經》，這對他

¹⁵ 受汰的生平重要記事，筆者亦製表於結論中供參。

¹⁶ 文獻中「溪」字亦用「谿」，為統一故今皆改之。清·戰魯村修，清·高瀛洲撰，《海寧州志·仙釋》卷12，《中國方志叢書》第591號，頁1655。

¹⁷ 清·戰魯村修，清·高瀛洲撰，《海寧州志·寺觀》卷6，《中國方志叢書》第591號，頁845。

¹⁸ 迴泉法師之生卒年引自楊維中的推估。參楊維中，〈幽溪傳燈弟子「桐溪法祖」考索——明清時期天台宗「桐溪法系」考述之一〉，頁24。

日後編輯此經的感應錄有直接關係。¹⁹ 在這裡「迴泉入滅」的時間點，應當僅是念及時日不久，先行確定受汰為接任人選了，而非真正圓寂。此論點根據如下：

關於迴泉的方志記載中提到：「師〔案：指真中迴泉〕乃歸安國，禁足立死限。既老遯法器，得本寺受汰，曰：『吾受涵師囑累，今付藏得人，吾願已畢。』」²⁰ 另云：「天啟丙寅〔1626〕，松溪平觀師既領台宗，遂從迴泉老人請主席安國。」²¹ 亦即受汰從桐溪雪松領得大戒與傳承，擔簦天台後，才正式請主席安國寺；而迴泉老人是在受汰接任後不久，於當年 1626 年閏六月七日圓寂。特別值得注意的是，這裡所指的並非是整個寺院的住持職位，由前揭引文可知受汰僅是管理寺中的「經藏」（藏經閣）的部分。

有關迴泉為何「指依」的因緣，上段提到迴泉曾經從學於千松（月亭明得，1531-1588），千松是萬松（慧林，1481-1557）這位臨濟宗大鑑下三十世的主要弟子，也是百松的師父。萬松、千松二大德說法遍及《華嚴》、《法華》、《圓覺》、《楞嚴》等，而不單限於禪。一直到百松真覺，方才一心受持弘揚天台教。²² 迴泉一方面親近大禪師千松聞法，一邊「執侍上首百松」，推估應該是這個服侍百松的因緣，令迴泉內心對天

19 《金光明經科註》卷 1：「（汰）不敏，從桐谿和尚授受此道，研繹有年。」（CBETA 2020.Q1, X20, no. 362, p. 539a16-17 // R92, p. 64a13-14 // Z1:92, p. 32c13-14）

20 迴泉法師之生平，志載：「迴泉，名真中。邑中孫氏子。年十七投安國寺，童首受具。自以根鈍不能憶持『伽陀六時』，虔禮大士以祈淨慧。一夕仆地，若人以冷水洒面者，遂有省。與藏主涵春繙閱經、律，往復圖辨。聞千松演《華嚴》於東禪，往參法席。松一見器重，命典維那已，復執侍上首百松。」（清·戰魯村修，清·高瀛洲撰，《海寧州志·仙釋》卷 12，《中國方志叢書》第 591 號，頁 1654、1655）

21 清·戰魯村修，清·高瀛洲撰，《海寧州志·寺觀》卷 6，《中國方志叢書》第 591 號，頁 873。

22 馬炳濤，《晚明浙江天台宗研究》，頁 49-51。

台教義更為相應契合，這也可以解釋為何日後受汰出家後，迴泉指引他參拜百松的法孫、幽溪的心子——桐溪雪松為主要師父了。

至於受汰所接掌的安國藏經閣背景，《安國寺志》記載：「夫安國寺故無經，涵春法師始造大藏，而人咸知有法寶。金容漸頹，迴泉師重塑，而人咸瞻禮佛寶。」²³ 迴泉最初自真慈涵春（生卒年不詳）接管經閣時，曾召見昆山縣知事陳祖苞（1576-1639），借其名望為藏經閣撰規約。根據陳祖苞所述，藏經閣是真慈一手打造，並迎請南藏進來而成的。²⁴ 有關南藏的起源，卜正民說：「永樂所修纂的佛教藏經稱為『北藏』（即在北京雕刻的大藏經），必須得到朝廷特諭恩許方能取得。不過當年太祖下詔修纂的《大藏經》，現在又稱為『南藏』，欲請得這部經的僧眾，只需到南京出示牒並繳交費用就可以如願。」²⁵ 所以這是在印刷術普及與朝廷推動下，使法寶流通順利的成果。

實際上這並非安國寺第一次請藏，另本方志中提到在南宋時，安國寺作為當地最重要的名寺，信眾甚多卻苦無經藏可閱，後由地方耆老集資，於 1134 年完成經、律、論三藏的建置。²⁶ 宋代時教法風氣仍盛，佛教在

²³ 明·董志稷重輯，《古鹽官安國寺志》，收入於《海甯珍稀史料文獻叢書》，頁 389。

²⁴ 明·董志稷重輯，《古鹽官安國寺志》：「隆慶辛未〔1571〕中，長老真慈始造南藏，歸寺構閣，迄今上改元〔萬曆元年，1573〕告成，定為十約守之。至辛丑冬仲〔1601.12〕而寂，遺命其徒真中、真智奉持勿立常住，無問本山、方外，第有德行者主之。二衲〔案：指真慈、真智〕受戒惟謹。又數年，智亦化去。中公乃來謁予，曰：『比丘耄矣，恐吾師之約不垂，而隳吾教也。居士一言金湯，不與眉山並美耶？』夫予愧非深知佛者，第書與吾儒尊經之意相通，以塞其請。而十約附列於左，語不敢文，用便眾目。……萬曆四十六年〔1618〕歲次戊午閏四月八日，賜進士第前知昆山縣事邑人陳祖苞撰。先後遞舉傳管護藏焚修比丘，諱號附記如左：真慈號涵春，真中號迴泉，真智號在山。」（頁 387、388）

²⁵ 卜正民，《社群·王朝——明代國家與社會》，頁 198。

²⁶ 碑文中載明：「吾鄉安國寺，實一方之冠，緇徒乃盛他邑。或欲究心內典，顧無經藏閱習，眾頗患之。相與率耆宿輩，施長財以權輿之。已而，檀越捐

民間仍然存有餘續，故而產生「由下而上」主動迎請經藏；但到了明末，則是由高僧大德先發心推廣經書，憑藉南藏推波助瀾的效果，而完成了「由上而下」的佈教活動，如此亦可視為新建、復興教法運動的特徵，此外，也反映明末印製經書成本低而易取得，不須仰賴居士護持。本文認為，雖然不明白真慈涵春對天台學的態度如何，然而其所請的經、論，已經能成為重視經典聞思的天台宗推行的助緣。

可以肯定的是，1618 年時真中便已意識到年事已高，但直到最後 1626 年才卸下職位，期間至少經歷八年的經閣主人職務。對於人選，藏經閣傳賢不傳子，造就了即使受汰長年追隨桐溪雪松，以桐溪為主要師父，但迴泉仍選擇把這份擔子交付與他。推想原因是安國寺為受汰初出家的寺院，而受汰又是自小受迴泉器重，受汰不忍迴泉擔憂也不願辜負期望，臨危請求承擔。受汰的一生，除了剛開始對教理的追求外，作為藏經閣的第四代主人，也積極投入佛教的護持中，其發心亦呼應了日後赫赫的事業功績上。

（二）開辦事業期（1626-1652）：戒壇院作為聖教根基

從最初親近善士，數四紬繹《法華》玄義，探蹟索隱《楞嚴》，到後來接掌藏經閣，受汰開創的利他事業大興。許多寺院硬體建設、修復，書籍編撰都是在這段時期完成，最具代表性的是他另外開創了戒壇院，在當時頗具影響力。承上續錄受汰生平：

〔受汰〕就西阜訪戒壇遺址，落成精舍，蔚為叢林。海內從事台

金錢甚眾，凡得二萬緡。創於紹興之王子〔1132〕，成於四年之甲寅〔1134〕，莊校嚴飾，靡不備具。經自四大部，下逮諸律、論皆有之。嗚乎，可為難事矣！然自建立以來，祈禳每如響，緇素閱習尤靡。」（民國·許傳霈等原纂，朱錫恩等續纂，《海寧州志稿·碑刻遺文》卷 19，《中國方志叢書》第 562 號，頁 2062）

教者歛然向風，羯磨布薩無虛日。²⁷

在 1626 年管理藏經閣以後，受汰在「西臯」一處，尋訪過去戒壇的遺址，並占卜隱居處，號召工人重蓋已經衰敗的「戒壇院」，記載中說：「戒壇院，縣西南三里中塘，宋淳熙九年〔1182〕建。舊在州南。元延祐七年〔1320〕，潮壞遷今處，元末兵燬。明崇正甲申〔1644〕，僧受汰重建，里人中丞陳祖苞題額『天台教苑』。」²⁸ 在吳本泰（生卒年不詳）〈重建戒壇記畧戒壇院〉中記錄戒壇歷史，最初「宋真宗詔京師興國等寺，立奉先甘露諸戒壇，仍令郡縣建置凡七十二所，鹽官古戒壇其一也。但世闕滄田，鞠爲茂草。」²⁹ 宋真宗對佛教的建設，有如明末官方南藏的助緣一般，對後世教法的拓展推了一把，只是日後經歷了潮壞與兵毀。直到「明季天啟丙寅，松溪平觀師既領台宗，遂從迴泉老人請主席安國。乃于乙亥〔1635〕春仲，〔受汰〕就西臯訪遺址卜隱而鳩工焉。」³⁰ 也就是說，從受汰籌措興建（1635），到真正落成戒壇院（1644），又花了另一個十年。不過此處「陳祖苞題額」不能理解為 1644 年所作，因為陳氏早已逝世於 1639 年，³¹ 距離 1644 年已五年之遙，或可理解於戒壇院重建前期，陳氏便已題了這塊「天台教苑」匾額獻予受汰。

上文中「海內從事台教者歛然向風，羯磨布薩無虛日」得以證明天台在幽溪之後的影響力並非銷聲匿跡的。從政治的角度來看，戒壇院落成那年，恰遇明朝滅亡，是清初許多遺民隱居或反清復明的動盪時代，戒壇院不僅沒有受到影響，也許還成為這時候人們心靈的歸嚮處。一座蓋了十年

²⁷ 清·戰魯村修，清·高瀛洲撰，《海寧州志·仙釋》卷 12，《中國方志叢書》第 591 號，頁 1655。

²⁸ 清·戰魯村修，清·高瀛洲撰，《海寧州志·仙釋》卷 12，《中國方志叢書》第 591 號，頁 1655。

²⁹ 明·吳本泰〈重建戒壇記畧戒壇院〉，《海寧州志·寺觀》卷 6，《中國方志叢書》第 591 號，頁 873。

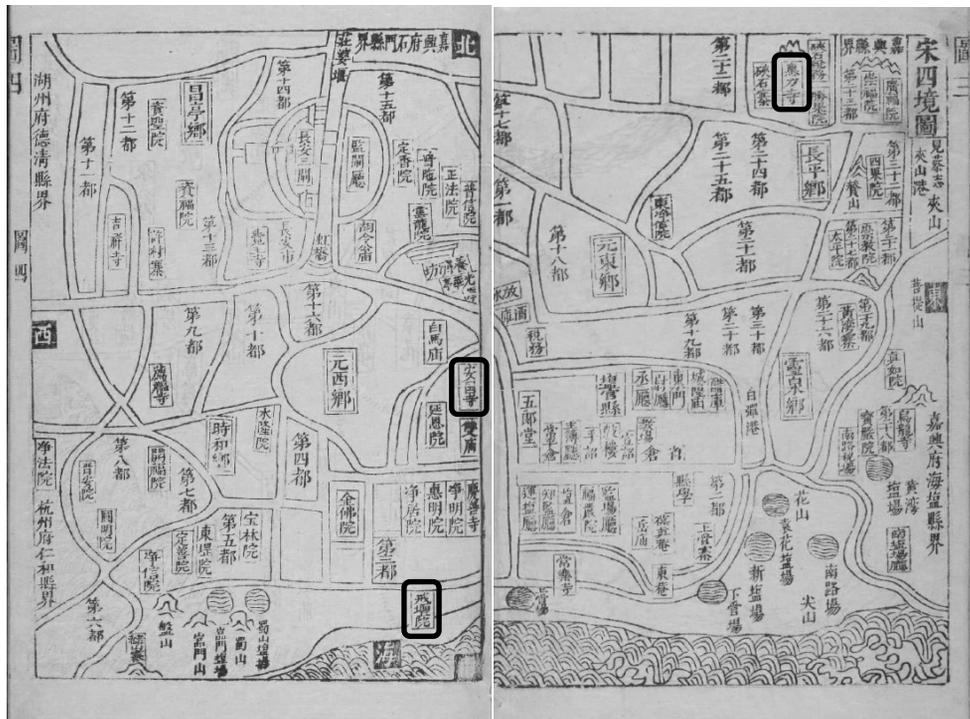
³⁰ 明·吳本泰〈重建戒壇記畧戒壇院〉，《海寧州志·寺觀》卷 6，《中國方志叢書》第 591 號，頁 873。

³¹ 陳祖苞生平，於後文再述。

的寺院，可見規模應該不小；另一方面，能在落成後受到這麼多信徒的簇擁，受汰在經營上勢必也投入許多用心。

我們從宋代海寧地區的寺院地圖中可以看到（圖 1），戒壇鄰近於安國寺西南方不遠處，這樣的地利之便，成全了受汰同時兼顧安國寺的執事與建造一己修行場域的心願。

圖 1：宋代海寧地圖——〈宋四境圖〉³²



（三）不熄的教燈：對安國藏堂與西臯戒壇的托囑

受汰的生平略述完畢，蓋括了其一生的主要事業；其晚年事業托囑，則將開啟了後嗣經營的另一番面貌：

³² 清·戰魯村修，清·高瀛洲撰，《海寧州志·圖四》卷 1，《中國方志叢書》第 591 號，頁 14、15。

〔受汰〕壬辰冬〔1652〕示疾，以安國藏堂轉囑愚山藏，西臯戒壇委付慧幢，袒端然唱佛而逝，塔於法華山之龍歸塢。所著經疏數十種藏板。戒壇，蓋寧邑台宗道場，一盛於惠力之北峰，一盛於慶善之禹昌。而幽溪一燈傳於龍樹，吾鄉之嗣法者二人：一為松溪受汰，一為天溪受登。松溪宏道戒壇，而天溪傳持大覺，皆台宗之尊宿也。³³

雖然受汰生年不詳，但單就逝世年份推斷受汰應係桐溪的學生中輩分較長，也是較早期的弟子（由受汰早受登 23 年、受我 38 年圓寂可知）。這裡「惠力之北峰，慶善之禹昌」指的是惠力寺的輝煌，以南宋北峰慧行（宗印，1149-1214）為代表；而慶善寺的輝煌，則是在北宋宣教大師（1001-1071）住世之時。但彼一時的戒壇風華，早已在明代鉛華洗淨。

受汰之後的傳承給予何人，此處最後一段敘述提供了重要線索，可以由兩方面來看：安國寺藏經閣的管理職分，以及天台法嗣傳承。文獻中「安國藏堂轉囑愚山藏」，在這「傳賢不傳徒」傳統的藏經閣，愚山藏（生卒年不詳）足不足以稱之為受汰法嗣？根據記載此愚山藏禪師承於孤雲行鑑（?-1661），又孤雲曾隨侍密雲禪師（1567-1642）十載，可見其承接於禪門，未見與受汰推行天台直接關聯的描述，因此推想其為寺院中不同輩分的僧才人選，而並非受汰直接的法嗣。

至於「西臯戒壇委付慧幢」一句相較起來就顯得格外重要，因為慧幢法師（?-1691?）接任的是受汰晚年親力親為、心血打造的結晶——「西臯戒壇」，作為復興天台教的基地，這裡的成功經營影響當時許多天台學人。草創初期，發展未久，應無法如同千年古剎安國寺一般穩定，其重視、維護的程度勢必勝過代班管理的安國藏堂本身，因此人選上勢必更為親近、了達其事業理念方可，這又以主要法嗣為最大可能。本文下半部分，將更確切地呈現受汰系法脈的完整面貌。在此之前，我們先來看受汰師徒是如何以一個客座的身分入駐經營安國寺。

³³ 引文中天溪受登一系雖亦位於海寧地區，但相對文獻更少。為有效聚焦，此處省略不論。（清·戰魯村修，清·高瀛洲撰，《海寧州志·仙釋》卷 12，《中國方志叢書》第 591 號，頁 1655）

三、如何佈教：受汰師徒於安國寺的經營策略

這裡我們以受汰系在安國寺的經營情況作為個案討論，提供我們認識明清時期不同宗派之間在同一寺院所採取的傳教策略為何。首先，先簡述安國寺的背景，從民間角度、僧人修行兩個角度深究之；再者，藉由受汰等人編寫的《安國寺志》，觀察其師徒進入安國寺之後，如何在傳統與新興之間，傳遞自宗的義理主張，以師、法、友三面向切入論述。

（一）安國寺的歷史背景

1. 唐宋時期發展歷程

有關安國寺的創建過程有兩種不同的說法，常見的說法見於《安國寺志》，略為：唐高宗咸亨年間（670-674），錢塘江潮水洶湧，開山異僧至此，聚眾祈禱後海波不揚，決定於該處駐錫創庵。開元元年（713），建鎮國海昌院，俗名「北寺」。元和末年（約 820），唐宣宗潛匿來寺，並更名「瓊俊」，世稱「風光太子」。至會昌年間（約 820-840），法昕禪師（生卒年不詳）建設禪居，並請齊安國師（?-842，諡悟空禪師）主持之。³⁴ 會昌五年（845）寺遭毀，大中三年（849）重建，隔年改名「齊峰」。著名詩人查慎行（1650-1727）於其〈安國寺記〉中有不同看法：

《武林梵志》：鹽官安國寺，唐開元元年建；咸淳《臨安志》亦同。釋道宣《高僧傳》：鹽官海昌院，元和末海昌有法昕者，於放生池葺禪居，延齊安禪師主之。懸知宣宗隱曜緝行，囑以後事。宣宗立，聞安〔案：指齊安禪師〕已終，勅謚悟空，為建塔。據此，則海昌院創于元和間，非開元也。兩《志》俱訛，當從《高僧傳》。³⁵

³⁴ 明·董志稷，《古鹽官安國寺志》，頁 357、361、362。

³⁵ 清·戰魯村修，清·高瀛洲撰，《海寧州志·寺觀》，《中國方志叢書》第 591 號，頁 849、850。

查氏認為海昌院應當建於元和年間，而非開元元年。但實際上查氏成立的原因並未充分，他應是把「法昕建禪居」等同於落成海昌院，然而院、庵，與禪居是否等同並不一定，因為院、庵可能指整體寺院，而禪居則可能僅是整體當中的部分。

儘管原因不充分，但本文認為他判斷「建於元和」的結果是正確的。首先，《安國寺志》載：「【安國名義始末】高宗咸亨間海潮作楚，陸地生蓮，高僧至此招集徒眾法昌、法昕等祈禱，洶湧海波不揚，結廬駐錫，宜在中興之一論，可也。」³⁶ 此處招眾祈禱的高僧應該是開山異僧。同寺志亦說：「【開山異僧】師于唐高宗咸亨間，本境海潮作楚，寺基陸地生蓮，卓錫至止，招集徒眾祈禱，海岸繼獲平復，始創庵居，是為安國開闢之祖。法昌、法昕乃其徒也。」³⁷ 兩處共同點是皆認為開山異僧活動於高宗咸亨間。但根據收入於方志中摘錄的《安國寺志》，敘及徒弟說「會昌初，蓮花涌地而出。僧法昕乃于放生池廢址肇葺禪居，延齊安國師主院焉。」³⁸ 異僧、法昕師徒二人的活動時間一在咸亨、一在會昌相距 150 年，甚不合理。推斷這是因記載中神祕異僧資料乏少，無法確定年代所造成的訛誤。加上一開始將元和誤成開元，後人不加詳查活動時代的合理性，所產生的謬誤。

可以進一步思考的是這疏忽背後可能的原因，作為重要開山宗主，其年代上的錯誤筆者認為反映了兩個現象：第一，此寺院主事的師徒關係開放而不緊密，以至於寺史傳遞過程中一旦疏忽訛誤便不自知。第二，受汰等人編撰寺志並非以考據寺史為主要目的，後將詳述。

³⁶ 明·董志稷，《古鹽官安國寺志》，頁 357。

³⁷ 明·董志稷，《古鹽官安國寺志》，頁 361。

³⁸ 此處《海寧州志》所收《安國寺志》之記載，未見於今點校本《古鹽官安國寺志》，疑今本缺漏。（清·戰魯村修，清·高瀛洲撰，《海寧州志·寺觀》卷 6，《中國方志叢書》第 591 號，頁 845）

2. 明代民間視角下的安國寺

根據《海寧州志·寺觀》所載，當地民風純樸，人民多好儒信佛。海寧地區有多座寺廟標於地圖，然而實際載錄沿革於〈風俗篇〉的並不多，以下列舉幾例以看出當時民間與寺觀的關係如何：

新年正月時，「自初六起，至初十日，以次集城隍廟、安國寺、東嶽廟、南道官，而城隍廟六佛最盛。十五日復分集寺院唸誦。」正月時候，城隍廟、安國寺等寺廟會舉辦誦經法會。

四月份，「是月十一日，邑人皆齋戒，往祀城隍神。時用鼓吹導迎，及壇而返，亦從地同祀之義。」由此知城隍的信仰與海寧地區民眾關係甚緊密。

五月份，「是月十三日，相傳漢壽亭侯誕日，里人釀金設會。男婦聚觀，而南廟為獨盛。」此處的南廟待考，但並非俗稱「北寺」的安國寺。

六月，「是月二十九日，安國寺有『觀音會』。先一日諸進香者，皆雜坐殿中以待漏，謂之宿山。商賈張肆列珍，謂之趕集，雖奉禁甚嚴，未能戢止。」³⁹ 這裡的「待漏」原指百官清晨等待入朝，以朝拜天子，可比喻於前一日便入住安國寺等待次日的觀音法會。

由此可以知道當地除了城隍廟以外，安國寺在地方上相當高的程度結合民眾生活。以「觀音會」而言，其風靡力道之盛，人民願意提早過宿展現熱烈的希求，而過宿所反映的更是參與的人，不限於鄰近居民，整個海寧地區都可能是信眾來源。其次，商賈在這法會中，趕集買賣，甚至政府介入禁止仍阻止不了，都是很好證明安國寺在社會上的影響力是獨秀於海寧地區的。安國寺除了宗教修行的層面外，它還是世俗化經營相當成功的信仰場域，觀世的靈驗如同「家家阿彌陀，處處觀世音」一語契合了中國民間信仰的，感召了信眾的到來。

綜上所述，從條件來說安國寺名聲遠至，如果可以，在此處安心佈教應當是再理想不過的選擇。然而受汰師徒最後卻選擇另建戒壇，並將重心轉移到惠力寺，這其中勢必有些特別的考量因素存在。

³⁹ 清·戰魯村修，清·高瀛洲撰，《海寧州志·風俗》，《中國方志叢書》第591號，頁320-323。

(二) 作為宗派修行場域的安國寺

從宗派經營的角度來看，對其歷史脈絡的了解，可以避免佈教時遭受的違緣。以下我們從明代安國寺的配置看這座十方叢林的兼容性，進一步依靠《安國寺志》審視受汰師徒如何在這空間中引入自己的宗脈精神。

1. 古鹽官安國寺場域規劃

筆者依照僅寺志的文字敘述，繪製寺院空間配置圖如下：⁴⁰

圖 2：寺院配置圖（圓圈處表水井）

（北方）

		觀音殿	封水池	普同塔
西方池		九蓮池		
藏經閣	悟空塔 祖師堂	大雄殿 (尊勝幢) ○	○	齋堂 ○
	禪堂 ○	天王殿 系龍幢	鐘樓	
涅槃台 懺堂	伽藍堂	○ 三解脫門	六神堂	

⁴⁰ 製圖限制說明：《安國寺志》中並未明確提到位居正中的大殿的坐向，筆者採用慣常坐北朝南繪製；另外，同一方位的不同建築配置，無法確定相對的遠近關係，因此可能造成建築倒置的現象。

供奉三世佛的大雄殿位居正中，觀音殿、西方池、九蓮池等淨土的意象配置則是共台、禪的。從建設歷程來看，我們知這此寺並非特定宗派的幾個人一時間打造的，而是經過長時間多宗派祖師修行的一個地方。每人依照自己的修行偏好取向，對空間的運用有不同的側重點。寺院的整體規劃到個人修行之間，有理念的兼容並蓄，也有隱微的張力存在。例如，我們是否能認為禪堂專屬於禪宗僧人呢？桐溪及一首迴泉對禪堂的題聯如下：

【禪堂韋馱聯】

禪林淨境藉綱維，非慈相，非嚴相，畏愛兼抱；
教海頹波承砥柱，無惡心，無歡心，折攝均施。
雪松性題

【禪堂聯】

念佛念心念念，求生極樂世界，即惟心淨土；
參禪參性參參，願見無量壽尊，是本性彌陀。
迴泉真中題⁴¹

桐溪在時人稱呼中常冠上「佛隴」、「講主」的名號，意味他已是當時天台教下的權威代表。⁴² 在禪的修行中，他強調了綱維——也就是戒律的重要；而迴泉則是將禪連結到了後世求生淨土（我們已經知道在那時他已經從學天台了）。

作為十方叢林的安國寺教育傳統可以看做是台、禪、淨融合的修行型態，而非各自活動。桐溪數數強調禪宗本有的戒律精神，試圖在兩宗之間求同，展現天台強烈的兼容性。從寺院歷史發展來看，最初法昌（?-1072）、法昕（生卒年不詳）二位創建時分別宗於台、禪，因此可以說一開始就是並流的，有其合法性。然而這是理想上的情況，事實上放到個人的修行習性並不容易改變，單純言「融合」並不能反映真實情況，仍應追問明末台、禪之間共處的情形。本文選擇寺志中的記錄做觀察。

⁴¹ 明·董志稷，《古鹽官安國寺志》，頁406。

⁴² 明·董志稷，《古鹽官安國寺志》，頁352、358。

2. 寺志編撰的意義與目的

要想較正確地解讀文獻，對於編輯的作者是誰、鎖定的聽眾是哪個族群等因素都必須考量，因為這直接關乎到了文字記載背後的動機與目的，而動機的正確認識與否，又會決定詮釋是否適當。

據陳上理的〈序言〉說：「寺舊有《志》，歲久煙沒，天醒居士以禪那而現宰官，遠契祖庭，志存恢復，遂與雪松講主、平觀上人纂緝成書，分為六條，厘成二卷。」⁴³ 整部寺志最初的主要發起人、推動者正是桐溪、受汰，以及董志稷（1572-1634）⁴⁴ 三位，輔以其他的編輯群團隊。這三位對於寺志的想法、態度也就至關重要了。受汰在寺志之末作〈跋〉敘明作志背景：

《安國寺志》，受汰屬念久矣，但未得力居士為之主持，不無雖善無徵之感。及天啟壬戌冬〔1622〕，追隨龍樹，轉錫鹽官，而二三比丘諄諄以講演《楞嚴》為事。維時風聞海邑，若宰官、若居士，靡不執經座下。寺之尊宿迴泉復以此《志》請，於是補輯者、編次者、參訂者各以筆墨而作佛事。己癸亥〔1623〕夏四月望矣。

嗟嗟，金湯外表，沙門內衡，時節因緣，洵非擬議，使後之覽者知某也、舉某也，廢因得按其舊而新之，則即此謂中興一機，可也。壽梓竟因，略識其歲月緣起云。

寺僧受汰槃譚跋⁴⁵

受汰想編志的心願已久，然沒有居士幫忙。直到 1622 年受汰隨著雪松返回安國寺，那時寺院因為講述《楞嚴經》的關係，宰官、居士皆人手一經

⁴³ 明·董志稷，《古鹽官安國寺志》，頁 352。

⁴⁴ 董志稷，字配公，號天醒，晚號不自然居士。海甯人，萬曆四十四年（1616）進士。（參《古鹽官安國寺志》點校說明，《安國寺志》，頁 351）

⁴⁵ 明·釋受汰，〈跋〉，收入明·董志稷，《古鹽官安國寺志》，頁 408。

聞法，迴泉見機不可失，鼓勵此時正是促成眾人作志的好時機，最終在次年四月完成。

值得注意的是，受汰談到透過編輯寺志，得以讓後人知道與前輩祖師的修行，並藉此進行當前事物的革新，表達寺志作為「鑑往知來」的效果，可以視為第一個的動機。對於初來乍到的桐溪而言，進入了新環境面對陌生的人事而欲進行佈教時，也是趁機了解風土民情的良好機會。桐溪對安國寺的人文做的一番考察，可見於其〈序言〉中：

安國寺者，乃武林屬邑鹽官治疆之名刹也，肇基於唐玄宗。澄滋灌頂，始弘教綱；髦錫齊安，乃樹禪關；結戒懺摩，規條有緒。降宋及我明來，千有餘年，飛甍連雲，輝金曜日，院宇未盡改觀。而葉落寒江，宗風不無可嗟耳。茲幸大力居士天醒董公，現淨名身，直以法門為己任，每欲前代舊制、先輩典型昭揭人目。……業成，復慮日久無稽，編纂寺志以貽後人，於是搜古者、披閱者，若比丘若居士，欣仰贊輔，靡不樂其有成。踵前功，開來祀，實又中興之一會矣。……又非徒為寺實計也，凡棲禪於此土者，當體此意：禪以自心為境界，教以誨人為垣牆，律以束身為階級。⁴⁶

桐溪敘及了安國寺過去是台、禪並行的傳統，但寺院依舊，宗風卻已不如以往。幸由董志稷讓舊有的制度傳統重新復興。

桐溪直接表明寺志並非只是為了紀實，特別點名居住於寺院的禪修者應當瞭解台、律各自的優點，為的是除了尊重彼此以外，更希望的是修行上不應偏廢。由此可知，當時安國寺的禪僧在律儀的行持，或教典的聞思等面向，可能已經有失宗風。從桐溪的學思背景來看，自幽溪以來，便有涵容禪宗入天台的主張，因此這種排斥他宗的情況是他所不樂見的。若未編纂安國寺史，這樣的呼籲將流於「只是為了彰顯自己天台的思想」之譏，但有了寺志以後這些糾正行為就不是無稽之談。安國寺的歷史背景恰

⁴⁶ 明·董志稷，《古鹽官安國寺志》，頁 353。

好與桐溪的理念不謀而合。換句話說，桐溪一方面推行編纂安國寺志，一方面傳達自己統攝三宗而修行的理念。如此視為第二個編志的動機。

3. 受汰系入駐的經營策略

(1) 寺賢：祖師堂與祖師的修行

在《安國寺志》的祖師堂欄中，一開始便說明祖師堂的作用是「向迷所自，一以定正，使知所宗」，⁴⁷ 也就是作為精神的指標象徵。以下摘錄祖師被奉請上堂的理由：

異僧者，姓氏不傳，以陸地生蓮，鎮平潮楚，駐錫於此；為本寺開山萬世之祖，宜正置其位。法昌迎灌頂國師以主教法。此二師，以左、右置之。

夫教溯源而上，流化於下，皆以天台為所宗焉。今寺之後賢，皆得天台之道，國初猶見其人，智者大師極宜承事，位又宜左，於異僧亦賓主之分也。況天台為萬世尊燈，先覺於異僧者。慈雲專主天台之懺，位亦宜置。自百松覺法師啟教觀六百載之衰，何妨與之陪位，以張法化也。

後之堂上，法昕迎悟空為傳宗祖，此亦賓主對揚，位不可少；更置達磨像以塑其宗。自外，黃蘗首為著座，風光太子為沙彌時曾住此山。以上五宗主、五教主，自無增減。⁴⁸

自開山異僧之後，分別有天台教下跟宗下的修學傳統並行。「天台為萬世尊燈」智者大師（539-598）雖未曾到安國寺，但因為是天台學者精神的皈依處，仍得以入祖堂。另外，祠堂選擇慈雲遵式（964-1032）入祖堂而非四明知禮（960-1028），應是因為安國寺之前便是依慈雲懺法的傳規而來。而最重要的是這段敘述：「自百松覺法師啟教觀六百載之衰，何妨與之陪位，以張法化也」，受汰正式將幽溪法脈名正言順地迎入安國寺，在寺院教授幽溪的天台教育更加有了合理性。我們將祠堂中的五教主、五宗

⁴⁷ 明·董志稷，《古鹽官安國寺志》，頁 359。

⁴⁸ 明·董志稷，《古鹽官安國寺志》，頁 359。

主製表如下：

表 1：「祖師堂」配置

天台	禪宗
開山異僧	
法昌	法昕
灌頂國師	黃蘗禪師
智者大師	悟空 (齊安國師)
慈雲尊者	達摩禪師
百松真覺	風光太子 (宋宣宗)

總的來講，祖師中有曾經住持此山、拓建事業的大德，也有作為宗派修行的典範人物。百松真覺的入堂是值得再探討的，首先，幽溪大師未入堂應該是當時仍然在世，或其名望在當時海寧地區還未具權威。⁴⁹ 其次，百松兼具禪宗背景，又是明代天台復興的發起第一人，應是迎入祖堂的主要因素。除此之外，本文認為其中還有一個莫大的推力，也就是安國寺尊宿迴泉真中的協助。曾經服侍過百松的迴泉，以寺院長老的身分贊成將百松迎入祖堂，加上當時桐溪在安國寺為大眾講法是間接得到百松的助益，這都使得令百松入堂一事更加合情合理。

當然，將百松尊者迎入祖堂的想法，自幽溪的祖堂就開了先例，《幽溪別志》中寫道：「【大宗堂】……三十祖者：始祖摩訶迦葉尊者……二十九祖法智尊者、三十祖百松尊者。」⁵⁰ 因此，安國寺的祖堂配置也可以視為追隨幽溪作法的表現。

我們不妨以三個階段來看受汰系僧人經營的外緣：最先是迴泉住世時，此時有迴泉的守護，伴隨著桐溪的講法風範，在事業推行上如順水推舟；再來是迴泉圓寂，桐溪、受汰為了爭取有更多的傳法空間，轉而另闢戒壇；最後當桐溪師父也離開安國寺後，藏經閣經營權也讓給了安國寺中的禪僧，受汰系在安國寺的發聲位置也隨之式微。受汰系的復興，在空間

⁴⁹ 對此，後文將再敘及。

⁵⁰ 明·無盡傳燈著，受教增補，《幽溪別志·大宗堂》卷 5，收入《中國佛寺史志彙刊》第 3 輯第 11 冊，頁 109-112。

自主上逐漸不那麼獨立自主，尤其是在一座已擁有修行傳統的安國寺，儘管桐溪想將幽溪的主張納入，但僧眾間的習慣如同制度化般不易調整。最終回歸到本文認為的，「創造自主傳法空間」成為他們選擇的唯一出路。

關於歷代寺僧隨時代趨勢的修行取向，請參閱下表的整理：

表 2：寺賢名錄⁵¹

	寺賢	宗派	說明
唐代	開山異僧	(無)	
	鹽官大師	禪	天下禪者翕然宗之……謚悟空禪師。
	灌頂國師	教	法傳于法昌，安國宗風乃樹。
	法昕院主	禪	開闢禪觀，功由師始。
	法昌院主	教	參灌頂國師，秉受教法。
	黃蘗首座	禪	住洪州高安黃蘗山，稱「六祖之嫡孫，百丈之法侄」。
	瓊俊書記	禪	即宣宗也。……隨指于香巖禪師，會上剃染，更名「瓊俊」。
宋代	慧雲法師	教、律	師於紹興間兼弘講律。
	居則律師	律	師于熙寧間為律中綱紀，結法界相，以嚴持犯。
	用謙懺主	教、淨	師于紹定間秉習天台教觀，……率百五十人修淨土懺願。
	尚珂講主	教	師於淳祐間以講香聞於朝。
明代	至大法師	教	於洪武間傳演天台教觀。
	普智法師	教	杭之崇先講師，辟為侍者。令讀《華嚴經》，於言下頓悟天台教觀。凡進修三昧者，皆請為懺主。
	寄漚上人	教、淨	常秉天台之學，與眾修淨土懺願於寺中。
	案：自真價至真慈法師，因敘述寡少故略。		
	真智在山	禪轉教	嘗預東禪講師席，聽《華嚴大鈔》。晚入百松之門，精研性具。
	廣正暘谷	禪	嘗遊雲棲之門，建禪堂，並造藥師塔及輪藏。

⁵¹ 宗派欄為筆者依祖堂配置及祖師介紹文字所加。參明·董志稷，《古鹽官安國寺志》，頁 361-363。

從這列表中顯示出幾個特點：第一，安國寺除了在唐朝禪宗盛行的年代，出過幾位祖師以外，宋代以後就幾乎偏向天台的修行了。第二，參禪與學教的祖師皆強調求生淨土。第三，慈雲懺法的儀軌由至大法師（生卒年不詳）引入後，寺院開始有固定的禮懺之法，日後復興亦據此重倡。《安國寺志》中見有桐溪對此懺法的開示：

雪松性懺主淨土懺願，輔行儀修懺之法，理觀為先。理觀一疏，餘九成失。蓋在即期悟道之論，所謂「勤修苦行非涅槃」，固未云：一切都無益耳。維此精進之功，須得入門之緒，曠劫生死，此際頓除，是不可思議，非淺鮮範也。故曰：欲修此法，須秉師模，熟讀懺文，精通理觀，事儀運想，應悉通利。更堅道念，要在一時取辦，一日取辦……予因曾習此法，幸在天台，更為曲輔。⁵²

桐溪重視懺悔之前，必須先有理觀的準備，也就是觀照諸法無生、平等的道理。這是繼承了慈雲遵式的教誡：「十科行軌理觀為主，儻一以誤，九法徒施。」⁵³ 避免徒有形式而加以開闡如何用心。智者大師《摩訶止觀》中也說：「夫聽學人誦得名相齊文作解，心眼不開全無理觀。據文者生，無證者死。夫習禪人唯尚理觀，觸處心融，闡於名相，一句不識。誦文者守株，情通者妙悟。兩家互闕，論評皆失。」⁵⁴ 由此可知，寺志的述說對象不僅限於禪修者，桐溪如同智顛一般的皆擔憂有心於禪觀的修行者有所偏失。

最後值得一提的，儘管列表中修天台的人數不少，但僅有真智在山一人特別敘明鑽研性具思想。我們知道幽溪提倡性具善惡，最早源於慧思（515-577）的性具染淨說，經智顛轉化成性具善惡；⁵⁵ 宋代由知禮再次

⁵² 明·董志稷，《古鹽官安國寺志》，頁 368。

⁵³ 雖然懺儀作者標為智顛，但許多內容尤其是理觀被認為是經由遵式編輯匯入的。《法華三昧懺儀》，CBETA 2021.Q3, T46, no. 1941, p. 949a22-23。

⁵⁴ 《摩訶止觀》，CBETA 2021.Q3, T46, no. 1911, p. 132a1-5。

⁵⁵ 潘桂明、吳忠偉，《中國天台宗通史》，頁 82-86。

詮釋；明代以後則由傳燈重倡。⁵⁶ 除此之外列表中的其他天台僧幾乎無如此強調，因此亦可以看做是受幽溪一脈特色影響的指標特色。

(2) 寺教：清規學處的延續

講完了百松入祖師堂表徵幽溪教法的合法性後，下面我們從清規學處上論之。幽溪的《天台山方外志·教觀大綱》分為三個科判：教門、觀門、清規，在受汰編的《安國寺志·教門》中有明顯的對應情形，《志》中的四個項目：天台性具（摘錄教門）、十乘觀法（摘錄觀門）、淨土懺法（取代觀門中「十境三障四魔」）、佛隴清規（摘錄清規）大抵是延續而來。⁵⁷

延續《天台山方外志》最顯著的例子是《安國寺志》直接摘錄幽溪所作「太祖聖諭參用內典」。蕭琪對聖諭研究說：「『孝順父母、尊敬長上、和睦鄉里、教訓子孫、各安生理、毋作非爲。』被收入於弘武三十一年（1398）頒行全國的《教民榜文》之中，成為後世所流傳的『聖諭六言』。由此可以看到洪武時期的民間教化，從宣傳三部《大誥》中的『五常』轉變為《教民榜文》中的『六諭』。」⁵⁸《教民榜文》必須透過里甲制的基礎才能推行，用以調節糾紛，區別哪些事務可以由地方耆老處理即可。後來因為里甲制在成化、弘治年間廢弛，榜文失去了行政效力。直到嘉靖八年（1529）王廷相（1474-1544）將「六諭」結合鄉約上奏，最終成了地方官員及士人們教化時的內涵，由於內容通俗榜文也就廣為人知。⁵⁹ 如同幽溪的自述，幽溪法脈也藉用了儒家精神，以對修行不精進者進行告誡。而選用的條目正是借助政府過去的推廣，在民間已經普及的

⁵⁶ 雖然根據研究，傳燈重倡的內涵已經有所差異。參潘桂明、吳忠偉，《中國天台宗通史》，頁 720-727。

⁵⁷ 雖因抄寫關係，文字使用略有差異。見明·董志稷，《古鹽官安國寺志》，頁 366-371；《天台山方外志·教門》，《中國佛寺史志彙刊》第 3 輯，第 8 冊，頁 250-268。

⁵⁸ 蕭琪，《父母等恩——《孝慈錄》與明代母服的理念及其實踐》，頁 96-97。

⁵⁹ 參蕭琪，《父母等恩——《孝慈錄》與明代母服的理念及其實踐》，頁 97-99。

概念。筆者以為這不見得是為了討好政府，而是用更基本的人倫價值規範，督導那些已經不重視佛教規約的修行人，展現儒佛會通的一個實用面向。總的來說，寺志除了前述的動機以外，亦受到了幽溪編志的影響，編志這行為便成了幽溪法脈在不同時空下的宗風呼應。

（3）金湯：官員居士的護持

接下來我們檢視安國寺方與居士的互動關係，將視野轉化為「社會的安國寺」。隨著十方信眾的參與，僧人對所住的寺院自我掌控的意識將相對削弱。晚明的寺院與居士之間的互動關係，前人多有敘述。簡言之，從居士的立場來看，寺院除了是人民信仰的寄託，也可能轉化為對當權政府的反動行為、爭取一己發聲的空間。然而當從寺方的角度來說，居士的財物供養不可否認成就了寺院穩定的學習環境，就像馬炳濤說的：「在佛教寺志的編輯中，士紳的序文、募捐疏文、碑記和詩歌等文章也都是必備的重要內容之一，有些寺志更是設立『外護』或『金湯』等章節來讚頌他們對佛教的捐贈和護持。」⁶⁰ 從編輯《海寧縣志》的知縣——董毅（生卒年不詳）⁶¹ 描述明末佛教情況中，可以看到居士對當前佛教的態度：「【安國寺大雄殿記】其在於今則像法之末，末法之始矣。伊始也，其衰之初乎？勢之向衰，物情之所惡也。有能於物情所惡，不忘所以振作興起之，遠也，其篤志弘教者與？嗣是宗風遠揚，道胤輩出。若法昌得旨于齊安，瓊俊契心於黃蘗，居則見推於坡老，尚珂上徹於理皇。」⁶² 顯示此時俗眾的護持是很積極樂觀的，堅信只要高僧再出便能重現舊有風華。這些實際例子除了前面多有提到——肩負官職，並發心編志——的信徒董志稷外，也可以從贊助寺院建設方面的角度觀察，〈重建大悲閣疏〉中如此記載：

⁶⁰ 馬炳濤，《晚明浙江天台宗研究》，頁 91。

⁶¹ 董毅，字實甫，號兩湖；廩詩，歷官漢陽知縣，參與編輯《海寧縣志》。（《海寧縣志·選舉上》卷 8，《中國方志叢書》第 516 號，頁 1059）

⁶² 民國·許傳霈等原纂，朱錫恩等續纂，《海寧州志稿·碑刻續編》卷 20，《中國方志叢書》第 562 號，頁 2244。

〔安國寺〕顧年久，頗有傾圮，釋子輩慕僧居則之風，議築而新之，亟請於予。予蒞茲土，知寧之民無論遠村近里，夏耘少憩之日，焚香禮拜其庭，祈歲和年豐也。余惟民是念，祈年之稔，當留神也。矧大士者，菩提慈悲，度眾生苦海中者。余甚可釋子斯請，非為福田，念軫民瘼也，釋子持以告諸願助者。

萬曆己丑歲〔1589〕端午日，知海甯縣事晉江尤應魯書⁶³

寺院請求海甯縣的長官尤應魯協助重建，尤氏「非為福田，念軫民瘼也」這點應非虛言，在方志餘處都可看出是個仁民愛物的官員。具有名望的政治人物參與無虞是最佳的宣傳，也能帶動更多人參與。就像陳與郊協助修葺禪堂也是一樣，「萬曆乙未歲〔1595〕，邑人陳與郊，又捐葺前殿，俗稱『西方殿』。」⁶⁴ 陳氏是典型的社會地位高，並發心護持寺院的人物，他在寺院碑文上說：「【明萬曆陳與郊大悲閣碑】慈公求余文以記，五歲不休，曰：『先朝蘇學士故記之。』嗟夫！余獲掛名閣中，詞列學士之次，實欣欣慕焉！」⁶⁵ 當初真慈熱切邀陳氏的文詞作品，對寺院而言能莊嚴道場，對陳與郊來說能與一代文豪齊名亦是榮耀。寺院與政府之間互利關係密切，此處亦得以看出。

具體負責寺院硬體建設的官員鮑觀光（生卒年不詳），對重葺涅槃台一事說道：

【涅槃台】

在正殿西南隅，……古制甚嚴，凡僧死後，例皆火葬，以表淨德耳。涅槃者正番圓寂，謂「寂滅生死，圓滿法身」。今以「台」言之，蓋即名顯實，警悟緇流，足見國王悟道、行道，不忘付囑殷殷也。……萬曆間復圮，天啟壬戌〔1622〕秋，邑宰鮑侯諱觀

⁶³ 明·董志稷，《古鹽官安國寺志》，頁389、390。

⁶⁴ 明·董志稷，《古鹽官安國寺志》，頁358。

⁶⁵ 明·董志稷，《古鹽官安國寺志》，頁387。

光重葺。⁶⁶

鮑侯當官時曾做過的宗教工程其實不只此一件，另有安化王祠：「天啓間，知縣鮑觀光移建縣東偏隙地。」及張文忠公祠：「天啓間令鮑觀光飭新之」⁶⁷等，由鮑知縣常負責寺院公共建設的修繕可知，晚明的寺院復興不全然是由寺產獨立支出的，朝廷在這方面也提供了協助。

筆者認為，晚明佛教事業的帶動是教團與政府、居士之間輾轉互益的模式，到了受汰系僧人「勝緣輻輳」已經享有成熟的佈教條件。許多寺院基礎建設也都是在此階段修葺完成，寺志中也因此多見對官員、居士們的感謝。

四、誰來承接：幽溪法脈受汰系的五世系譜

下半部分，我們討論受汰法嗣的經營情況如何。清·嘉慶《峽川續志》中有這麼一段記載：

蓋台宗自幽溪、桐溪、松溪、月溪，以至橫溪實五世矣。比部王廷獻書額曰「天台教院」。⁶⁸

這裡以幽溪傳燈為第一世宗主，清楚指出受汰為幽溪、桐溪後的第三世，而名號中「溪」字應是這一法脈的正宗標誌。⁶⁹

⁶⁶ 明·董志稷，《古鹽官安國寺志》，頁360。

⁶⁷ 清·戰魯村修，清·高瀛洲撰，《海寧州志·祠廟》卷6，《中國方志叢書》第591號，頁837-840。

⁶⁸ 清·王德浩纂，清·曹宗載編，《峽川續志·寺院》卷3，《中國方志叢書》第593號，頁122。

⁶⁹ 相較起來，其師弟梓溪一系則以百松真覺為第一代宗主，惟住持的辯利院因梓溪的到來才重振的緣故，故寺志另以梓溪為第一世起算。也因為一手重振的關係，梓溪法師於日後在寺院的經營多了許多自主權。本文以為這造就了日後兩系發展全然不同導向的因素。

(一) 幽溪法脈受汰系第四世：惠力寺月溪慧幢

前文提到，受汰特別打造的戒壇由慧幢法師接掌了。事實上直接看慧幢的生平介紹，會發現他與戒壇、幽溪法脈關聯不甚明顯，需細究方能曉得。一來，這反映了以寺史為主的方志作者，儘管會記錄當時特別重要的僧人，卻可能不明白這些法師的宗脈背景。其次，也可能寺志編撰之時，幽溪的名聲尚未遠播到海寧地區，由言談中淡化繫屬的跡象來看，這是很可能的。因此，也導致慧幢的身影留在方志中，其來歷卻不為人知的情形。以下分次摘錄其生平全文：

靈幢，字慧幢，號月溪，邑人。參受于平觀法師。善詩文、書法、開堂。惠力禪院大殿傾，賴師發大願力更新之。今高華宏廡事事莊嚴，其功蔑以加矣。⁷⁰

平觀即受汰之字。記載中的月溪慧幢具有善詩文、書法的形象，並且幾乎與惠力寺齊名，緣分頗深。

惠力寺的歷史在〈寺院〉章中得以獲得明晰的了解，⁷¹ 最早追溯到東晉，之後同樣地經歷被摧毀、重建的艱辛歷程。直至明朝「洪武二十四年〔1391〕立成叢林。嘉靖三十七年戊午〔1558〕鎮罹倭患，寺宇傾圮。僧惠銘、道人許明朗協力重修，隆慶五年辛未〔1571〕竣役。」⁷² 有關當時成立叢林的背景，卜正民的研究中說：「太祖皇帝於一三九一年發動了他登基以來對佛教寺院最為嚴厲的一次打擊。他透過所謂的『百日諭令』（及詔令中的各項條款，均須於一百天之內完成），強制推動佛教寺院的合併。『百日諭令』要求全國各地大部分較小的寺廟關閉，並將在寺中修行的出家眾及廟產移轉給數量有限的名山大寺，這些大寺院被指定

⁷⁰ 清·王德浩纂，清·曹宗載編，《峽川續志》卷 8，《中國方志叢書》第 593 號，頁 415。

⁷¹ 清·王德浩纂，清·曹宗載編，《峽川續志·寺院》卷 3，《中國方志叢書》第 593 號，頁 115、116。

⁷² 清·王德浩纂，清·曹宗載編，《峽川續志·寺觀》卷 7，《中國方志叢書》第 593 號，頁 116。

為『叢林』（南方對大型佛寺的稱呼）。……有若干寺院成功地避免遭到歸併的命運，但他們只是少數的例外，即使是已經廢棄的佛寺，也必須納入合併之列，以防止它們將來以獨立寺院之名重新開山。從此以後，只有大寺院叢林才可以繼續存在。」⁷³ 而在杭州，眾所矚目的佛教寺院當中，只有梓溪所待的辯利院是唯一沒在諭令之下遭到整併，這本身也是一個值得注意的點，因為相較於安國寺，辯利院的寺僧背景就因此更為單純，推行教法上勢必更加志同道合。

好景不常，惠力寺至清初時再次遭到毀壞。月溪也就是順應這因緣，被迎請往赴過去，這裡邊說到：

【惠力寺】〔清〕國初，殿復傾圮。順治十三年〔1656〕，合山請台宗法師靈檀主席禪堂。康熙四年〔1665〕，倡緣七衆採木三衢，九年〔1670〕八月始竣，緇素雲集。……天台教觀前有北山慧行，後有月溪慧幢，界相重新，鐘鼓相應。邑人范驥題殿額台：「嶺東來第一峯」。⁷⁴

此處康熙九年八月完成的，應該是專指禪堂部分，由下段引文中可以看出大殿在三十年方才告竣。慧幢開創的事業令人讚賞，與天台宗一代大德北峰慧行並稱，顯示月溪是自南宋以來，中興惠力寺，令其再現輝煌的典範。只是歷史略過的那一面，是再次辨合符驗「台宗在元明不振」的事實。慧幢建寺的過程如下：

【禪堂】康熙初，台宗慧幢振興本教，僧衆皈依。適當大殿傾頹、法像危在旦夕。師應衆請，百無一就。一旦將殿宇撤去，有捨身投崖之志。募處於殿場者，三十年〔1691〕而工告竣，歸

⁷³ 卜正民，《社群·王朝——明代國家與社會》，頁 271、272。

⁷⁴ 清·王德浩纂，清·曹宗載編，《峽川續志·寺院》卷 3，《中國方志叢書》第 593 號，頁 116。

老。方丈未了之緣，以俟後人。⁷⁵

雖然此處引文是放在「禪堂」條目下，然綜合來看，這裡講的告竣的反而應當是大殿工程，由「葺處於殿場」的脈絡可知。在年代更早的手抄本《峽川志》另載明慧幢何時赴邀：「清順治初年間傾頹又甚。康熙八年〔1669〕台宗靈檀字慧幢，應耆老紳衿之請，撤其殿宇而更新之，廓基又更崇焉。」⁷⁶ 康熙八年時大殿已成危樓，慧幢努力搶救仍回天乏術，遂將大殿打掉重建。一直到最後完工的康熙年中，「【山門】康熙中，正殿甫成，慧幢示寂，其徒朗宗岸登募建。」⁷⁷ 時間點符合「三十年而工告竣歸老」，據此亦得以推敲月溪約圓寂於 1691 年。總結而言，禪堂費 1 年完成，大殿建了近 22 年。然整體寺院工程並未結束，由後代寺僧接續未了的僧寮建設等。

另一方面，慧幢負責的「西臯戒壇」此時是兼任經營或另謀高明，文獻中未見。比對惠力寺與戒壇距離僅約 20 公里，一小時餘應可抵達。⁷⁸ 然而縱然距離不遠，亦勢必得耗費額外心力為之。在建寺工程已經如此勞累，捨身投崖之志葺處殿場，推斷更大的機率是另請人管理。比較能確定的是受汰 1652 年圓寂到 1656 年開始建寺四年間，慧幢理應都在西臯戒壇，直至受邀方才重心轉移至惠力寺。

若問此戒壇日後發展如何？文獻中有這麼一段記載：「宗藏，字拙菴，西菴放生池僧，駐錫戒壇寺。于乾隆間主席揚州石塔寺，四載而歿。著有《半溪詩集》。」⁷⁹ 宗藏法師（生卒年不詳）的資料不多，但著作

⁷⁵ 清·王德浩纂，清·曹宗載編，《峽川續志·寺院》卷 3，《中國方志叢書》第 593 號，頁 121、122。

⁷⁶ 本段記載於日後《峽川續志》未見。清·潘廷章纂修，《峽川志》，《四庫全書存目叢書》史部第 242 冊，頁 839 下。

⁷⁷ 清·王德浩纂，清·曹宗載編，《峽川續志·寺院》卷 3，《中國方志叢書》第 593 號，頁 119。

⁷⁸ 惠力寺與戒壇相對位置請參圖 1。

⁷⁹ 清·戰魯村修，清·高瀛洲撰，《海寧州志·仙釋》卷 12，《中國方志叢書》第 591 號，頁 1657。

名稱中「溪」字恰吻合天台幽溪法嗣的正字標記。又，民國續修的《海寧州志稿》中記錄了戒壇院到清末時的命運：「【戒壇院】咸豐庚辛間〔1860-1861〕，遭亂被燬。光緒二年〔1876〕，重建山門。七年〔1881〕，重建觀音殿。」⁸⁰ 由此可知，戒壇院至少還維持至 19 世紀末，並且可能還由「受汰系」後人持續經營著，只是已不見名僧，沒有當年「歛然向風」的風華了。

本段結束前，摘一則地方人士吳勳（生卒年不詳）的見聞，作為延續探討慧幢法嗣的引子：「惠力寺慧幢法師，博通內外典。年弱冠，海鹽天寧寺延其師講經，檀代往剖析詳明，一時縉素欽服，遂主天寧法席，尋住惠力禪堂。著有《金剛指南》，闡發精妙，為後學津梁，范文白序之。今已散失，後起無人，儒釋同此一嘆！」⁸¹ 因為曾赴海鹽天寧寺說法所以聞名，並被邀請到了惠力寺。那麼這當中寫到的「後起無人」是怎麼樣的情況？

（二）幽溪法脈受汰系第五世：惠力寺橫溪

據前引文，第五世橫溪（生卒年不詳）為受汰法脈的最後一世。首先，我們要回答的是這位法師的身分為何？其傳承情況是否有所不同？何以不交代後嗣？這些問題的探索將可提供我們推敲受汰系法脈完結的原因。以下，我們仔細看這一段敘述橫溪的文句：

方丈未了之緣，以俟後人。法嗣橫溪，繼席中興，建兩樓於兩廡，以廣僧寮。因舊有「勝功德海」之額，余請復之，追本始也。併書其柱楣，曰：「兩硤樓臺涵日月，五溪衣鉢共雲山。」⁸²

⁸⁰ 民國·許傳霈等原纂，朱錫恩等續纂，《海寧州志稿·寺觀》卷 7，《中國方志叢書》第 562 號，頁 858。

⁸¹ 清·王德浩纂，清·曹宗載編，《峽川續志·叢談》卷 19，《中國方志叢書》第 593 號，頁 908。

⁸² 清·王德浩纂，清·曹宗載編，《峽川續志·寺院》卷 3，《中國方志叢書》第 593 號，頁 122。

這段引文是記載在前面說的「五溪傳承」以前。月溪於惠力寺未了的心願由後代完成，然史料中並沒有直接針對這位橫溪法師的介紹。僅於《峽川續志》慧幢條目之後載錄三位慧幢的弟子，摘列如下：

岳宗，字戒初，吳江人。出家天竺，儒書、梵典，罔不精通，得參慧法師宗旨。即於惠力寺禪堂經營數年，後退居放菴而逝。

岳濬，字聖源，海鹽人，受教於慧幢法師。向住橫山荷花池。因惠力禪堂戒法師辭去，法席久虛，里中士俗敦請聖法師主席宣揚經典，遐邇集觀，人咸重之。遂經營兩廡，不數月而落成。

嶽，字文英，原號六耘，受教于月溪法師。繼席惠力。嶽能詩工書，嘗鼎建方丈等宇。康熙庚寅〔1710〕秋辭衆而逝。⁸³

這三師的共通點，是皆經營主席過惠力寺。依編排體例而言，應當依次由戒初最先接任，聖源、文英（?-1710）繼之，本文推斷其中的岳濬聖源應該才是「橫溪」。首先，理由是聖源過去所居的橫山與「橫溪」的橫字吻合。其次，「橫溪，繼席中興，建兩樓於兩廡」事業高度吻合聖源「經營兩廡，不數月而落成。」第三，相較於戒初及文英，聖源講經的風采「遐邇集觀」，更契合慧幢說法時「緇素欽服」、受汰事業「歛然向風」的宗風。因此也可以說受汰系法脈風采確實已經從受汰的母寺「安國寺」轉往「戒壇院」，再由慧幢轉往「惠力寺」生根，最後經聖源廣弘開來。

另外，前面曾經提過一位協助募建的慧幢之徒朗宗岸登（生卒年不詳）：「協贊其〔月溪〕事者，則有寺僧朗宗岸登等措募經營，不遺餘力盡瘁者。垂三十年，而山門甬道俱。」⁸⁴ 僅就這樣簡略的敘述判斷，應該也只是惠力寺寺僧，要認定是主要法嗣相對薄弱。

⁸³ 清·王德浩纂、清·曹宗載編，《峽川續志》卷 8，《中國方志叢書》第 593 號，頁 416、417。

⁸⁴ 清·潘廷章纂修，《硤川志》，《四庫全書存目叢書》史部第 242 冊，頁 839 下。

(三) 尾聲與反思：未完成的囑託

若詳加細究，我們會發現橫溪這代的意義異於前一世，當中可能暗暗透露了何以僅「五溪衣鉢」完結的訊息。以下為筆者的推斷：

首先，就橫溪接任住持這事而言，他並非直接由戒初任命，更不是慧幢明白指定的人選，依照「惠力禪堂戒法師辭去，法席久虛」這段話可以證得，而這點可能也為日後受汰系傳承的消失埋下伏筆。戒初法師從退居到逝世前居然都沒有囑咐繼任人選，很可能的原因是他根本也並非是直接從慧幢的托囑中接下的，因為無託囑的責任，所以也就不主動選定下任人選，導致日後住持職分懸宕。我們知道慧幢親從受汰的遺囑，而若是此處推斷為真，何以戒初職分非由慧幢親自授受？本文以為慧幢承擔建寺重擔，勞務過重加上建設時間比想像中漫長（亦無法確定有無兼任戒壇寺），最後年歲高而致驟逝。

進一步，慧幢答應建寺時，很可能有完工後在此經營法嗣的願景，換句話說也就是擁有「自主寺院」的心願。畢竟其與受登、受我年歲相當，若能效仿師叔經營自己寺院法脈是再好不過了。即便此時惠力寺還是一個十方叢林，然而憑藉慧幢的功績與威望，實在不亞於受登、受我，況且日後住持人選都旋繞在他曾經指導過的弟子，加彼數年惠力寺僧俗二眾心悅誠服聽從其教誡是很可信的，形式上就等同於受我接掌辯利院一般。只是誰也沒想到在應邀完成建設「他人的」的寺院後便匆匆離世，因緣造化得連法嗣都來不及交代。

「擁有自己的寺院」，是本文認為環繞於受汰系法脈的重點關懷。打從安國寺開始，受汰復興戒壇，某種層面也是成就自己法嗣經營的道場，畢竟組成份子紛雜的安國寺不利推行自己的理念。而慧幢對於惠力寺不請自來的順緣，勢必加以把握。相較戒壇，惠力寺的舞台更加宏大，在古剎豐沛的資源下，大展身手產生的功效當更加超勝。

再比較受汰系與受我系二者在法脈傳承史中的寺院經營差別，⁸⁵ 由楊維中研究可知：「從天啟六年梓溪受我法師入住辯利院始，至《辯利院志》編訂完成的乾隆三十年，近 150 年來，辯利院一直堅持著祖師梓溪大

⁸⁵ 關於使用「支」或「系」差別，本文統一於寺院名稱後接「支」，人名後接「系」以作辨識。「辯利支」一辭則襲自馬炳濤博士論文用法。

師所確定的弘揚天台宗的主脈。」⁸⁶ 但又說「就辯利院的住持制度做一分析總結。辯利院的住持代際傳承遵循預先的指定制度，即便是指定的繼承人早逝，也不會立同代的其他僧人或上輩僧人為住持。辯利院的代際傳承在 150 年內傳到了第 14 世，這是主要原因。」⁸⁷ 從中可以看出作為子孫寺的辯利院在經營上相對有制度及自主性，從其任意挑選自己的法嗣，以及量身訂做的清規中可知。已經預立好的名號，更提醒住持們得先選定接班人選，讓幽溪法脈可以代代相承，至少名義上保證有人接替，都是受汰系力所不及的。人們或許會因為仰慕幽溪大師的名號而來，與此同時更想成為這行列中的一員，自願以幽溪弟子為榮，向心力也就更強。然而，這種子孫寺院還是會存在一些問題，就是徒有制度，連孩童也能繼任。

相反地，受汰系的慧幢在作為十方叢林的惠力寺，儘管初期吸引了各宗派的僧人為其子弟，最後結果卻不如人意。前面說過，幽溪的名望很可能是後來才漸漸散播開來，這也導致受汰系僧人在推行教法的不易，即便也一心想延續幽溪的志業。

馬炳濤說：「筆者更傾向於把晚明佛教的復興運動理解為一個各種佛教發展『模式』競爭的場所。」⁸⁸ 顯然是針對思想主張而言。但是，如果不是在擁有自主權的寺院，那麼可能的結果不是任意的修剪「菩提葉」，而是只能在公共場域下被迫妥協。受汰雖然主導倡修戒壇院，但若非親力親為，而動用安國寺豐厚的資源，那麼戒壇的定位也可能只是其中一位寺僧負責的附屬單位。這種情況下我們很難想像在慧幢離開後，戒壇還有什麼專宏天台的自主性。直到慧幢有了自主空間的可能性，但缺乏成熟傳承制度，還是淪落接任人選匱乏的窘境。此處雖無明文佐證，不過寺院的自主性與佈教成功與否之間的關聯，我想是不可否認的。

第二個法嗣未傳的跡象是，根據記載，橫溪之後繼席的是文英。王廷獻（?-1850）贈文英的詩中如是寫道：

⁸⁶ 楊維中，〈杭州辯利院天台宗傳承考述——明清時期天台宗「桐溪法系」考述之三〉，頁 86。

⁸⁷ 楊維中，〈杭州辯利院天台宗傳承考述——明清時期天台宗「桐溪法系」考述之三〉，頁 86、87。

⁸⁸ 馬炳濤，《晚明浙江天台宗研究》，頁 4。

殘春積雨怯輕寒，時有天龍護戒壇；
一葦薪傳花五葉，孤雲風味日三餐。
無端饒爾廣長舌，澈底教渠如是觀，
試問當前誰大覺，淳于昨夜到淮安。⁸⁹

據前兩句，文英法師過去可能跟接掌安國藏堂的愚山藏一樣參於禪宗門下，天台重視說法，英法師應是參學慧幢後而「廣長舌」辯才無礙。至末一句「淳于昨夜到淮安」取南柯一夢的典故，意味著曾說「至橫溪實五世矣」的王廷獻認為文英以後，天台的教法已經從繁華轉瞬成夢，不復現矣。實際上，我們從文英法師的接任也可以看出寺方的掙扎，因為若是江山代有才人出，理當後嗣生生不息，由後輩接掌事業。然而戒初、聖源、文英同樣學於慧幢門下，就實說來是師兄弟情誼，相比於辯利院必須傳予下一輩的規定，這應當是缺乏優秀的後輩出現所導致不得不的現象；果不其然，從其之後的記敘條目也多為詩僧而已。惠力寺在日後除了乾隆時期的素清（生卒年不詳）有建寺風采外，其餘像勿園（生卒年不詳）「所為詩皆軒爽豁達」、敏修（生卒年不詳）「知韻語」都徒留文采，而無之前舌燦蓮花、宏宣教法的風範記錄。

詩韻易於流行而法卻難留，從幽溪開始，這系僧人便好與文人吟詩作對，內容不限於宗教主題的尺牘文化。⁹⁰ 受汰、慧幢都記有善詩文、書法之類的才華，然也並不遮掩其說法風範，在蕩益大師的法語錄中還可見「示慧幢上座」條目，⁹¹ 體現的是求法的精進。可惜時代風氣丕變，深入經藏義理的風範不存。從受汰、慧幢，後期聖源的風采來說，之所以吸引群眾的主要原因，並非是僧眾的文采，反倒是深邃的教義，就像知識分子王廷獻也感嘆時代無人大覺，民眾對於聽聞經教仍有好樂。受汰最初說法時的受眾是「海內從事台教者」，限於宗教修行者；到了慧幢令「緇素雲集」擴大了社會影響力；聖源更是使得「里中士俗敦請聖法師主席宣揚

89 清·王德浩纂、清·曹宗載重訂，《峽川續志·仙釋》卷 8，《中國方志叢書》第 593 號，頁 417。

90 黃啟江，《孤明獨照無盡燈——幽溪傳燈遺詩校箋》，頁 80。

91 《絕餘編》，CBETA 2021.Q3, J28, no. B216, p. 579a2。

經典，遐邇集觀」，形成不管是讀書人與否都好樂聞法的風氣。那麼，何以日後僧眾徒留文采？此可從蕩益智旭對時代風氣的描述略窺一二，他認為當時人未能把持內心，而迷惑於物質與流俗風氣之中。在《靈峰宗論》中，蕩益對於佛弟子僅愛世間文字詩詞並貪戀世情，提出嚴厲針砭，認為唯有具備出眾的見識與品格，所作的文章方堪傳世。⁹² 然而這不意味這些人不具有這些條件，他說道：「學不難有才，難有志」，只要後天「不被時流籠罩者」，此才便能有用，⁹³ 與「治無天才出世」這類的天分主義的路線並不同。

對受汰系而言，到了五世橫溪時已擁有較完善的寺院、僧寮，並且還能夠在說法時吸引廣大群眾。這現象蕩益智旭也不否認，乃至提到當時披剃為僧者尚且眾多，然就教學品質而言，談及若不能在學的人內心中建立真實求證菩提、住持教法的志向，只是「從世諦流布中著眼」，那麼儘管擁有優渥物質條件，在他眼裡仍是佛教界的衰落。⁹⁴ 從之後歷史的發展看來，這樣的觀點顯得尤有見地。

總結而言，明清天台宗自百松真覺以降，因講演法義而興，最終亦因缺乏教理內涵的建立，不見於史籍中。

⁹² 《靈峰蕩益大師宗論》卷 2：「有出格見地，方有千古品格，有千古品格，方有超方學問，有超方學問，方有蓋世文章。今文章學問不從立品格始，品格不從開見地始，是之楚而北其轅也。嗚呼，習俗移人，賢知不免，狃一時耳目，忘曠劫因緣。非以理奪情，以性違習，安能洞開見地，使文章事業，一以貫之也哉。」（CBETA 2021.Q4, J36, no. B348, p. 276b7-12）

⁹³ 《靈峰蕩益大師宗論》，CBETA 2021.Q4, J36, no. B348, p. 284a15-16。

⁹⁴ 《靈峰蕩益大師宗論》，CBETA 2021.Q4, J36, no. B348, p. 292a20-24。

五、結論

至此，筆者將受汰法師生平重要事件，依所蒐集之材料，列表整理如下（標楷體字為筆者增補之事件，其餘前輩文章已提）：

表 3：受汰生平紀年

受汰九歲	出家安國寺。
明天啟二年（1622）	編寫《安國寺志》。
明天啟三年（1623）	四月八日，桐溪撰《安國寺志·序》。 八月一日，桐溪於安國寺傳天台教觀；受汰隨師而來，並著手刊印此《志》。
天啟六年（1626）	陳上理寫《安國寺志·序》。 受汰法師接任安國寺住持。 迴泉老人圓寂。
明崇禎元年至三年（1628-1630）	桐溪離開安國寺，晚年住蘇州北禪寺。
崇禎四年（1631）	12月22日，受汰完成《金光明經科注》。
崇禎六年（1633）	受汰收集有關《金光明經》的感應故事作為《金光明經科注》的附錄，編成《感應集》。 刻《四教義緣起》。
崇禎七年（1634）	作《金剛般若注解·序》。 受汰重建1574年被燒毀的「藏經閣」。（雍正《浙江通志》） 安國寺鐘樓失火。（乾隆《海寧州志》）
崇禎十年（1637）	受汰重建安國寺鐘樓，併建祖庭。（乾隆《海寧州志》）
崇禎甲申（1644）	受汰重建「戒壇院」。（乾隆《海寧州志》）
順治壬辰（1652）	受汰圓寂。

本文在前半部分討論了受汰師徒如何經營寺院，觀察到幽溪法脈和安國寺傳統之間學思背景差異的競合情況，進而導致佈教空間的轉移；不過受汰在當時也得到政府、居士的護持，營造出良好的僧俗互動作為助緣。

後半段闡明「消失的受汰系」面貌，從受汰法嗣的經營狀況中，可觀察出晚明天台復興的據點並不固定，而呈現點狀式的轉移，而說法的對象則從菁英擴大到世俗百姓。本文認為，天台宗在那個時代要推展事業，自主的發聲空間的取得是重要因素。明末佛教復興的發展過程，呈現出內在缺乏前人經驗的摸索狀態而顯得生澀，外在面臨宿業的挑戰。

過去的明清佛教研究，若要知道某一宗派思想，通常直接尋求其著述；要知道其寺院的經營，便閱覽相關的寺志。然而，若僧人沒有專屬的寺院，或即使有，但沒有特地編撰寺志，就很容易讓這段歷史變得彷彿未發生過似的。龐雜的地方志資料，容易令人忽略，但這默默書寫的材料卻也可以成為珍稀的記載，產生無心插柳的效果。後人認識歷史不外乎依靠文獻，而書寫材料越多越容易有「興盛」的感覺。以本文的例子來說，此系僧人僅有受汰作品為今人所知，但從地方記錄，慧幢的影響實不亞於受汰。誠然，受汰仍舊值得作為代表被稱頌，也不應忽視未著作卻在其他方面有功的僧人，因此地方志的價值可重新被檢視。當人們願意參閱那麼這些材料的價值意義當更加提升。走筆至此，僅將行文過程中難以處理或未處理的問題整理如下：

- 第一、慧幢接班戒壇院後的經營情況。
- 第二、明清天台宗詳細的學習內容。
- 第三、清代詩僧興起的原因。

此處第一點圍繞寺院場域的部分，判斷再往下探求應該較為不易。其次是天台僧學習的內容，經查受汰仍有零星著作被保存著卻未被討論，雖然不一定與教學直接相關，但也許可以呈現更多他的人格。最後是詩僧的興起原因，雖然前已略敘之，但更清晰的脈絡應可進一步探究，冀盼日後學人持續深入。

【參考書目】

本文佛典引用主要是採用「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA) 的電子佛典集成網路版 (CBETA Online), 2021.Q3、Q4。

(一) 佛教藏經

- 《法華三昧懺儀》，T46, no.1941。
《金光明經科註》，X20, no. 362 // R92 // Z 1:92。
《絕餘編》，J28, no. B216。
《靈峰蕩益大師宗論》，J36, no. B348。
《摩訶止觀》，T46, no.1911。

(二) 古籍

- 《天台山方外志》，明·釋傳燈撰，杜潔祥主編，《中國佛寺史志彙刊》3.8、9，臺北：丹青圖書，1985。
《古鹽官安國寺志》，明·董志稷編，收入《海寧珍稀史料文獻叢書·海寧小志集成（點校本）》，何明忠編，北京：方志出版社，2015。
《幽溪別志》，明·無盡傳燈著，受教增補，《中國佛寺史志彙刊》3.11，臺北：丹青圖書，1985。
《硤川志》，清·潘廷章纂修，《四庫全書存目叢書》史部第 242 冊，臺南：莊嚴文化，1996，影印北京圖書館藏清初鈔本。
《海寧縣志》，清（乾隆）·金鑿等纂修，《中國方志叢書》第 516 號，臺北：成文出版社，1984，影印清康熙三十年刊本。
《海寧州志》，清（乾隆）·戰魯村修，清·高瀛洲撰，《中國方志叢書》第 591 號，臺北：成文出版社，1983，影印清乾隆四十年修，道光二十八年重刊本。
《峽川續志》，清（嘉慶）·王德浩纂，曹宗載編，《中國方志叢書》第 593 號，臺北：成文出版社，1983，影印清嘉慶十七年刊本。
《海寧州志稿》，民國·許傳霈等原纂，朱錫恩等續纂，《中國方志叢書》第 562 號，臺北：成文出版社，1983，影印民國十一年排印本。

（三）中外專書、論文及網路資源

- 卜正民 2005 《社群·王朝——明代國家與社會》，新北：臺灣商務書局。
- 馬炳濤 2015 《晚明浙江天台宗研究》，香港：香港中文大學博士論文。
- 黃啟江 2020 《孤明獨照無盡燈——幽溪傳燈遺詩校箋》，臺北：新文豐出版股份有限公司。
- 楊維中 2017a 〈幽溪傳燈弟子「桐溪法祖」考索——明清時期天台宗「桐溪法系」考述之一〉，《河北學刊》37.4，頁 22-28。
- 楊維中 2017b 〈幽溪傳燈嫡孫天溪受登行歷考述——明清時期天台宗「桐溪法系」考述之二〉，《西南民族大學學報·人文社會科學版》5，頁 91-98。
- 楊維中 2017c 〈杭州辯利院天台宗傳承考述——明清時期天台宗「桐溪法系」考述之三〉，《宗教學研究》2，頁 81-90。
- 廖肇亨 2014 《巨浪迴瀾——明清佛門人物群像及其藝文》，臺北：法鼓文化。
- 潘桂明、吳忠偉 2001 《中國天台宗通史》，南京：江蘇古籍出版社。
- 蕭琪 2017 《父母等恩——《孝慈錄》與明代母服的理念及其實踐》，臺北：秀威資訊科技。

The Transmission of Shoutai Branch in Youxi Lineage of Tiantai School in Late Ming and Early Qing Period

Wang, Po-Kai

Master Student

Department of Chinese Literature,
National Cheng Kung University

Abstract

The progress of Buddhism was stagnated in Yuen and Ming dynasties, as there were not many eminent masters emerging until late Ming. In late Ming, for Tiantai school, the revival led by Youxi Chuandeng 幽溪傳燈 is most influential and significant. There are two types of related studies, as one focuses on the thoughts of Youxi Chuandeng, and the other on the spread of the lineage. This paper stresses the latter. It's known that Youxi is the heir of Baisong Zhenjue 百松真覺 and has Tongxi Xuesong 桐溪雪松 as dharma heir, followed by three branches. Among the three, little was known about the Shoutai 受汰 branch. On the basis of the previous research, this article investigates the monastic transmission in Shoutai branch to figure out domestic developments and influences of Tiantai school in Ming and Qing dynasties.

There two major parts in this article. First, the author elaborates the life of Master Shoutai, focusing on his social network and career accomplishment. Then the author discusses the propagational strategies of the master and his disciples. In the second part, the author portraits the monks in the Shoutai branch and infers the reason why no more successive dharma heirs in early Qing.

The research finding points out that the follow-up operation of Master Shoutai's disciples was tractable. We can see from its developmental progress that they took rather subtle propagational strategies as the temple Master Shoutai resided was not administrated by their own lineage and the original

residential monks carried different perspectives and customs. Later when his heir finally obtained the power temple administration, however, they found no outstanding monks for succession. According to this, the author concluded that the talent development of monks stands more important role than the material conditions. As for Tiantai monastics in late Ming period, to balance out between the education of monk and striving for the space was probably their most important concern.

Keywords:

Ming Qing Buddhism, Youxi Chuandeng, Sonxi Shoutai, Anguo Si, Huili Si