

淨界道場

——清代焦山佛教的形成與發展*

何冠儀

國立政治大學中國文學系碩士生

摘要

自古以來，位於長江口的焦山一直都是兵家必爭之地，同時也以人文薈萃知名於世，文人墨客吟詠不絕。許多方外高僧、隱者、道士在此修行，山水勝景膾炙人口，特別是佛教僧人對焦山的影響格外深刻。成書於清代的《焦山志》是現存第一部記錄焦山的地理志書，其內容與清代佛教多有交涉，透過《焦山志》，對清代佛教可以有不同的認識。漢代開始，焦山便是隱士、道士選擇隱居、修行的居所，入唐以後，部分僧人發願在焦山建立伽藍，以供往來僧人休憩。宋代以後，詩人詞客又與焦山地區的僧人往來無間，焦山同時兼具宗教聖地與文化勝景的雙重意涵，凡此種種，俱見於《焦山志》。透過《焦山志》中的僧傳，可梳理當時宗門法脈清楚的源流傳承，對於臨濟與曹洞法門互用的修行方式也能略窺一二。清代中葉以後，位於焦山的定慧寺如何與朝廷的互動（例如成為皇帝行宮）；或是在社會動盪不安時，如何安撫人心；或是在國家危急存亡之秋，從事救災抗敵等作為，如何清楚認識焦山定慧寺在清代佛教的地位與文化特色，《焦山志》提供了一個重要的線索。本文將探討焦山在不同時期的文化性格，並梳理《焦山志》各版本間的相互關係。

* 收稿日期：2023.08.07，通過審查日期：2023.09.25。

關鍵詞：《焦山志》、清代佛教、京口、鎮江、定慧寺

【目次】

一、前言

二、焦山神聖化的過程

（一）道教文化的扎根——焦隱君考

（二）文化的特殊性——焦山書藏與碑林

（三）佛教名山聖境的建構與形成

三、清代曹洞宗道場——焦山

（一）焦山法系

（二）定慧寺的傳法與修行

四、《焦山志》的編纂與流傳

（一）盧見曾系統

（二）劉名芳系統

五、結論

一、前言

焦山與金山、北固山相望於長江口，有「京口三山」¹之稱。京口地區自古以來便是重要的戰略位置，其中以位於金山的金山寺（今江天禪寺），擁有豐富的碑刻文化；北固山「京口第一山」的稱號，以「天下江山第一樓」聞名於世的多景樓屹立於山中甘露寺之內，最為知名。而焦山雖然與金山、北固山並稱，不過其聲名經常為兩者所掩，一般地理方志之類書籍的編修多著眼於金山與北固山，焦山通常只是聊備一格。事實上，焦山的歷史文化與宗教內涵不容小覷，富藏碑刻同時，文人也時有題詠，各種珍貴的石刻（例如《瘞鶴銘》）令人稱羨，亦有周公鼎、定陶鼎、銅鼓與各種歷史名勝。乾隆皇帝御製〈遊焦山歌〉曾云：「金山似謝安，絲管春風醉華屋；焦山似羲之，偃臥東牀坦其腹。此難為弟彼難兄，元方季方各騰聲，而二山之品格定矣。」²足見在清高宗心中，金山與焦山可謂互擅勝場。³

自明代以來《焦山志》，一直未能獨立成書，焦山有關的內容多依附於明代張萊（生卒年不詳）所編的《京口三山志》（明正德七年刻本）與宋代以來的《鎮江府志》中。因此清代首本成功付梓的《焦山志》編者盧見曾（1690-1768）便曾言：

予志金、焦，嘗折衷於明張萊之《三山志》，其不合為二山《志》而各自為《志》者，焦固有不同於金者也。其同於金者，

¹ 許彤，〈明代中晚期「京口三山」圖像及其仙山意涵〉，頁 112。

² 清高宗乾隆帝，〈遊焦山作歌〉，《御製詩集》卷 23，頁 246。《焦山志》所標示篇名為〈遊焦山歌〉，收入吳雲，《焦山志》卷首，頁 159。

³ 與焦山相關的前行研究大多與焦山碑刻、焦山書法有關，例如：畢寧，〈「大字之祖」——《瘞鶴銘》研究〉。丁超，〈焦山《瘞鶴銘》與摩崖石刻〉。王同順、諸葛清，〈焦山摩崖石刻成因初探〉。唐雲、王同順，〈焦山摩崖石刻書法風格分析〉等文。

於《金志》已舉其例；其不同於金者，則另起例以別之。⁴

據此可知，焦山相關的記述過去往往被視為金山的一部份，清代乾隆年間，單行本的《焦山志》才首度刊行問世。《焦山志》的出版對清代佛教的研究而言，意義不同一般，從目錄上來說，《焦山志》一直屬於山水地理志，並未收入於《佛寺志叢刊》當中，故其佛教意義往往被世人忽略。事實上，自唐代以來，焦山定慧寺（古稱普濟寺、焦山寺）便深受佛教文化的影響，過去甚至有「華嚴勝境」與「歷代祖庭」的美名。不過現實的情況是：迄今為止，獨立的「定慧寺志」或「焦山寺志」尚未正式編輯出版，《焦山志》雖名為「山志」，但其收錄的歷史文獻對清代中後期，乃至於鎮江地區的佛教具有重要的補充作用。試舉一例，《焦山志》當中收錄了清代曹洞僧人在焦山的法系傳承，說明清代曹洞宗的傳承除了眾所周知的鼓山湧泉寺一脈之外，焦山定慧寺也是重要的分支，且《焦山志》的記錄更為清楚明確。

從臺灣佛教的角度來看，諸多出身焦山定慧寺的高僧在臺灣佛教界往往具有舉足輕重的地位。如華嚴蓮社的創辦人智光長老（1889-1963）曾擔任焦山定慧寺住持並創辦焦山佛學院⁵，繼任者南亭長老（1900-1982）亦曾受具足戒於焦山等⁶。法鼓山創辦人聖嚴法師（1931-2009）的剃度師東初和尚（1908-1977）便曾擔任焦山定慧寺住持⁷；佛光山創辦人星雲法師（1927-2023）曾就讀焦山佛學院⁸，言焦山定慧寺、焦山佛學院對臺灣

⁴ 盧見曾，《焦山志·序》，頁 1-2。

⁵ 「華嚴蓮社入口網站」，歷任住持簡介（第一任 智光和尚），https://www.huayen.org.tw/page_view.aspx?siteid=&ver=&usid=&mnuid=2099&modid=392&mode=，2023.06.02。

⁶ 「華嚴蓮社入口網站」，歷任住持簡介（第二任 南亭和尚），https://www.huayen.org.tw/page_view.aspx?siteid=&ver=&usid=&mnuid=2100&modid=393&mode=，2023.06.02。

⁷ 釋果徹，〈東初老人簡譜〉，頁 1、4-6。

⁸ 釋星雲，〈我的同學道友們〉，《百年佛緣·僧信篇》7，<http://books.masterhsingyun.org/ArticleDetail/article5640>，2023.06.02。

戰後佛教發展投影甚深當不為過。《焦山志》不僅對補足清代乾隆至光緒時期的佛教史具有重要參考價值，也提供臺灣佛教追本溯源時重要的歷史依據。

二、焦山神聖化的過程

焦山古名「樵山」，直至漢代時由於焦光隱居於此而得名「焦山」。焦山地理位置特殊，過去與金山、北固山並立於長江出海口處，後由於自然環境的變遷，金山與北固山逐漸與陸地相連，僅剩焦山仍矗立於長江之中。焦山位居鎮江市區郊外，卻又有一江之隔，使它成為既獨立又不離人間的一處特殊地域，僧人於此地修行，士人凡夫於此地休憩，成為出世者與世間人接觸的橋樑，也成為世間人向出世間者求訪安頓身心之道的地方。根據宗教史學家米爾恰·伊利亞德（Mircea Eliade，1907-1986）認為：神聖空間的存在是為了讓神聖的事蹟能不斷地重複顯現，並讓人們能藉由這樣的空間持續性、重複的、永恆的與神聖溝通。並且聖地在被人類發現後，透過建築物與文化環境的建構讓神聖得以不斷地顯現。⁹ 因此焦山自唐以來的不斷建設與發展，以及清代以後寺院道場所收藏的眾多文物，一方面不斷加強焦山的文化意涵，在不間斷的發展中逐漸成為文化氛圍濃厚的場域，另一方面也不斷加深焦山作為宗教聖地的神聖性。

（一）道教文化的扎根——焦隱君考

焦山有一別名「浮玉山」¹⁰，「浮玉山」本為金山的別稱，米芾遊歷金焦時有感而發，認為焦山也適合此名稱故有此一說。根據許彤的研究，他指出「浮玉」一詞出自《道藏》：「《道藏經》山始名浮玉，自玉京諸峰浮而至者。」¹¹，而「玉京山」即最高最廣之地，是元始天尊的居所，也代表了地位最高天的「大羅山」，自從焦山被稱作浮玉山後，便奠

⁹ 米爾恰·伊利亞德（Mircea Eliade）著，晏可佳、姚蓓琴譯，《神聖的顯現》（*Traité d'histoire des religions*），頁 483-491。

¹⁰ 脫因，《至順鎮江志》卷 7：「焦山或亦謂之浮玉山」。（頁 1）

¹¹ 許彤，〈明代中晚期「京口三山」圖像及其仙山意涵〉，頁 114-115。

定了焦山作為道教名山的地位。此外焦山中處處可見燒丹井、鑛丹石等遺跡，代表著這裡也因為此山中礦藏與自然資源豐富，道士們方便取得煉丹資源。李豐楙教授曾指出：道士們選擇修仙的名山勝境，除了如人間仙境般的自然景致外，還有富含金銀的煉丹礦物以及特別的動植物，讓道士們能煉丹服食，並得道成仙。¹²

其中以焦光（或稱作焦先，約生於漢末）最為著名，「焦山」一名也是因焦光的隱居而更動。焦光字孝若，約於漢末始隱居京口譙山，吳雲（1811-1883）曾就此事記載：

焦光字孝若，或曰焦先。漢末隱居京口江中之譙山，結草為廬，後野火燒其廬，因露寢大雪袒臥不移，人以為死，就視如故。其所隱居處遂名焦山。¹³

焦光自漢室衰頹後便流離失所，並因此失去家人。後便決定結廬於譙山，後因大火燒毀草廬而露宿大雪之中，人們以為其已凍死，但近看方知焦光依然如故，這如同神人般的狀況令眾人驚訝，時人因其居此故改譙山為焦山。

但關於焦光與焦先是否為同一人的爭辯卻歷久不衰，清人何昉（1620-1696）的〈焦隱士辨〉一文於此記之甚詳（參後文）。古籍中關於焦先的記載最早可追溯至曹魏時期魚豢（生卒年不詳）的《魏略》，隨後便是晉人皇甫謐（215-282）的《高士傳》，六朝時裴松之（372-451）的《三國志注》亦多引《魏略》與《高士傳》中的內容，《三國志注·魏書十一·管寧傳》：

時有隱者焦先，河東人也。《魏略》曰：「先字孝然。中平末，白波賊起。時先年二十餘，與同郡侯武陽相隨。武陽年小，有母，先與相扶接，避白波，東客揚州取婦。建安初來西還，武陽詣大陽占戶，先留陝界。至十六年，關中亂。先失家屬，獨竄於

¹² 參考自李豐楙，〈六朝仙境傳說與道教之關係〉，頁 168-188。

¹³ 吳雲，《焦山志》卷 9，頁 283。

河渚間，食草飲水，無衣履。」¹⁴

焦先字孝然，東漢末期由於白波賊之亂而與同鄉人一同逃難，後又因關中之亂而與家人流離失所。由此可知焦先一路從河東奔逃至揚州，後於河渚等地流亡，此時的記載著重於說明焦先隱居的始末。但關於焦先的身份，即便是皇甫謐亦無法回答，其曰：

焦先，字孝然，世莫知其所出也。或言生漢末，及魏受禪，常結草為廬於河之湄，獨止其中。冬夏袒不著衣，臥不設席，又無蓐，以身親土，其體垢汗，皆如泥滓。不行人間，或數日一食。行不由邪徑，目不與女子交視，口未嘗言。雖有警急，不與人語。後野火燒其廬，先因露寢，遭冬雪大至，先袒臥不移，人以為死，就視，如故。後百餘歲卒。¹⁵

人們僅能大略知道焦先約生於漢末，待曹魏建立後便於河邊節草廬，冬夏皆不著衣，總光著身體與大地親近，過著離群索居卻自由自在的生活。於《高士傳》後為東晉葛洪（283-343）的《神仙傳》，《神仙傳》的記載與《高士傳》相近：

焦先，字孝然，河東人也。漢末關中亂，先失家屬，獨竄於河渚間，食草飲水，無衣履。時太陽長朱南望見之，謂之亡士，欲遣船捕取，同郡侯武陽語縣「此狂癡人耳」，遂註其籍，給廩日五升，人皆輕易之，然其行不踐邪徑，必循阡陌，及其搶拾，不取大穗，饑不苟食，寒不苟衣，每出，見婦人則隱翳，須至乃出，自作一瓜牛廬，淨掃其中，營木為床，而草褥其上，至天寒時，篝火以自炙，呻吟獨語。太和青龍中，嘗持一杖南渡，河水泛漲輒獨云未可也，由是人頗疑不狂，所言多驗僉，謂之隱者也。年

¹⁴ 陳壽撰，裴松之注，《三國志注》卷 11，頁 211。

¹⁵ 皇甫謐，《高士傳》卷下（明·《古今逸史》本），頁 28。

八十九終。¹⁶

古籍中關於焦光的記載，能於宋人陳葆光（生卒年不詳）的《三洞群仙錄》中看到：

《抱朴子》：焦光居山，每煮白石如芋食之，或時入山伐薪以施於人。及魏受禪，乃居河濱結菴以居。不設席，其身垢污如泥漆。或數日一食，持不語老少，不常如此。在人間二百餘年後不知所之。¹⁷

經查核現存《抱朴子》的內容，其中似乎並沒有言及焦光相關的資訊，另外關於「煮白石如芋」的說法在宋人朱勝非（生卒年不詳）《紺珠集》亦可見：「焦光服白石煮熟與人，味如芋。」¹⁸ 李昉《太平御覽》等也有此一說。此外，這樣的說法也發生在焦先身上，如清人倪璠（生卒年不詳）注的《庾子山集注》：「焦先嘗煮白石以分與人，熟煮如芋食之。」¹⁹ 與清人吳兆宜（生卒年不詳）注的《庾開府集箋注》：「《列仙傳》：『焦先煮白石食之或以與人，味如芋』。」²⁰ 皆有此一說，但事實上《列仙傳》中卻未提及此事，關於「煮白石」的典故最早出現在葛洪《神仙傳》「白石生」的條目中，白石生乃因煮白石而食之而名為「白石生」。

提及焦光的詩文中，多可以與焦山相連結，提及焦先的多僅針對相關神仙傳的典故內容。其中焦光與焦山最直接的連結則與宋真宗（968-1022）有關，根據御賜《賜漢故隱士焦光明應公詔》云：

¹⁶ 葛洪，《神仙傳》卷7，頁1。

¹⁷ 陳葆光，《三洞群仙錄》卷4，頁35。

¹⁸ 朱勝非，《紺珠集》卷2，頁26。但關於《紺珠集》的真偽多有爭議，疑為後人偽作。

¹⁹ 庾信著，倪璠注，《庾子山集注》卷3，頁14。

²⁰ 庾信著，吳兆宜注，《庾開府集箋注》卷4，頁123。

邇者染疾未瘳，忽夢老人入殿，自謂東南隱者焦光，持丹奉獻，夢覺即愈。詢近之近臣曰：「光乃漢末高隱，遨遊天塹，洞隱樵山，甘貧樂道。昔以三詔不起，廉節自持，雖萬鍾而難移，撫川流以自得，觀泌水以陶情。不但福佑於國，抑且惠及於民，封功報典禮之所，宜凡本山田地差役，一概優免。有司春秋祭奠以為永錫之報，無負朕意副所願焉。」²¹

宋真宗過去一直受到某種疾病困擾著且未能痊癒，某日真宗睡覺時夢到一位老人自顧自走進真宗寢殿，並自稱是焦光。在焦光遞給真宗一粒丹藥後，真宗便醒了過來，沒想到醒來後疾病便痊癒了，宋真宗也因此將當時的樵（譙）山更名為焦山。最後便要提到何契的〈焦隱士辨〉：

或曰：先與光字形相似，此皆傳之者之訛也。自余辨之先與光實非一人，隱譙山者應是光，不應是先。曷辨其是光不是先？攷諸載籍所傳時之先後辨之也：

陳氏《三國志》云：「先在中平末以避白波，客揚州，建安初西還，留陝界，尋竄河渚間。太陽長見之，注其籍。作瓜牛廬時，先年未三十，及高貴鄉公時，有問以攻吳勝負者，又傳其有牂羊羶羶之歌，後卒河渚間。」皇甫氏《高士傳》又云：「世莫知先所生，漢末自陝居大陽，結草為廬于河之湄。」河東太守杜恕往見之，司馬景王命安定太守董經又往見之，兩人所傳先生平甚悉，俱未云有三詔不起事。獨宋祥符六年封〈漢隱士焦光詔〉云：「夢老人入殿，自謂東南隱者焦光，持丹奉獻。詢之近臣洞隱譙山，昔以三詔不起，而山中自是始祀隱士。」至讀蔡中郎《焦光贊》有云：「乃徵乃用，將授袞職」有云：「不遺一老，喪斯舊德。」

夫以皇甫氏、陳氏所傳，若彼蔡中郎贊祥符詔所傳，若此先與光非一人也，明矣。如其為一人，先于建安初西還，年尚未三十，

²¹ 趙恆，《賜漢故隱士焦光明應公詔》，收入吳雲，《焦山志》卷 12，頁 308。

中郎之死在初平三年，時先年僅二十餘。中郎云「舊德已喪」安得為一人乎？且高貴鄉公時，譙山屬吳地，若隱干譙山攻吳之事，又安得從而問之？杜恕見之、河中董經復見之，河中先實未嘗隱譙山也，乃三詔不起清風高節，陳氏何不傳其事？皇甫氏去先未久，亦何不傳其事？

至《祥符詔》云：「東南隱者焦光」，未嘗云焦先也，或曰，祥符時真宗喜誣飾瑞應，先言聖祖降而獻天書、獻芝草、享玉帝皆在六年。安知隱士之夢不亦為誣飾之詞歟？夫真宗誠喜誣飾瑞應者，然必令天下信其為真，不疑其為偽，使非實有光之隱于譙山，當日何不云夢河中焦先也？²²

何昫認為焦光與焦先並非同一人，也不是古籍中的記載訛誤，其原因有三：首先是年齡問題，在裴松之《三國志注》中的記載，白波賊之亂時焦先約二十歲，倘若當時焦先便隱居焦山，那麼蔡邕（132?-192）《焦君贊》中記載的：

鶴鳴九臯，音亮帝側。乃徵乃用，將受袞職。昊天不弔，賢人遘慝。不遺一老，屏此四國。如何穹蒼，不照斯惑。惜哉朝廷，喪茲舊德。恨爾學識，將何法則？²³

便不合理，因為在蔡邕過世（初平三年，192）時焦先僅二十歲，不可能會有「乃徵乃用，將授袞職」、「不遺一老，喪資舊德」這樣的記錄。其次則與焦山的傳說有關，傳聞隱居焦山的焦公曾三度拒絕漢室徵召，故留下「三詔洞」等遺跡，若隱居焦山者為焦先，那麼與焦先交往過的杜恕（198-252）與董經（生卒年不詳）又怎麼會錯過記載這樣重要的事跡。同理，《高士傳》與《神仙傳》等時代相距不遠的典籍中也沒有紀錄這值得稱頌的事蹟亦十分不合理。最後一個原因則與宋祥符年間的御賜《賜漢故隱士焦光明應公詔》有關，何昫認為：倘若當時焦光並未隱居此地，迷

²² 何昫，〈焦隱士辨〉，《晴江閣集》卷 15，頁 166。

²³ 蔡邕，《焦君贊》，《蔡中郎集》，外集卷 1，頁 7。

信的宋真宗又為何要如此明確的下詔至焦山？清代以後的文人如蔣士銓（1725-1785）《忠雅堂文集》等也將隱居焦山者確定為「焦光」，而非把二人並列視之。

焦光與焦先應當不只是字形訛誤的關係，兩人的年齡差應有七、八十歲，經梳理相關的典故後可以發現，與「焦先」相關的記載圍繞在《高士傳》、《神仙傳》等道教相關典籍與傳說，而「焦光」的條目則多是與焦山相關的詩文創作、《鎮江府志》、《京口三山志》等記載有關。加上何黎的考證，筆者認為焦光與焦先在許多文獻中確實被視為同一人的不同稱呼方式，並且在相關文獻中常有典故的引用錯誤，容易將《高士傳》與《神仙傳》中不存在的記載加諸其中。

隱居焦山的焦光確實是一位已被神格化的隱者，在後世的文獻中，不論是提及他露寢臥雪或是煉丹服食，各方面皆顯示出：焦光在焦山的文化意象中，已經從一位隱者成為具神聖性的道教仙人。此外，焦光隱居的相關記載，也使得焦山成為在道教文化中具有知名度的神聖場域。

（二）文化的特殊性——焦山書藏與碑林

入清以後，寺院除了是宗教場域，也逐漸成為文化保存的重地。因此，清代以前便保存於焦山的文物，使焦山的文化地位得以更上一層。其中保存在焦山寺院中的周公鼎，以及嘉慶年間由阮元（1764-1849）購至焦山收藏的定陶鼎，還有深受文人雅士喜愛的焦山石刻作品《瘞鶴銘》等，都是促使人們來到焦山的重要因素。而文人雅士到訪之後，也留下許多重要的碑刻作品，形成了「焦山碑林」、清中葉以後所設置的「焦山書藏」等，豐富了焦山的文化意義。由於焦山的定慧寺自古以來即藏有宋真宗祥符年間的《賜漢故隱士焦光明應公詔》、明正統年間皇帝御賜的《大藏經》等，以及許多佛教相關的文物，例如宋元之際相傳吳道子所畫的「水陸畫軸」共計一百五十幅，雖有一說此畫軸是偽託吳道子之名，但其中的「善財童子五十三參」被認為是與吳道子的繪畫風格相近，入明以後此畫軸便收藏在大悲閣中。由此可知，焦山在文化、軍事、佛教等方面都有豐富的文物、遺跡，如同清代中期與焦山互動密切的文人張鉉（1756-?）也曾在焦山觀《瘞鶴銘》時，對焦山的文物有這樣的評價：

翼然亭子何耽耽，神仙奇字留江南。
昔年贗本遍天下，祇今遺文唯二三。
雷轟石碎畫殘缺，有似木葉雕叢蠹。
心領其妙箝在口，學識膚淺能無慙。
世間至寶容力取，百丈誰掘蛟龍潭。
副使王公有奇癖，長絙挽出豪情慙。
淮陰處士考辨定，海內從此無游談。
滄州先生覆以屋，絕勝累石藏書龕。
縱然湍瀨日磨洗，苦百得一回餘甘。
霧中星月時照眼，歸袖一紙寧辭貧。
故應萬古配周鼎，捨此而外其誰堪。
海嶽諸碑培塿耳，何人更說南宮菴。²⁴

焦山過去便一直是以山上的石碑奇字而聞名的，但如今因贗本遍傳天下，而使得山中的石刻拓本變得一文不值。即便如此，焦山仍因保存了《瘞鶴銘》與周公鼎等而有重要的文化意義，其價值更勝位在廣東，也藏有豐富文物資源的南宮菴。

以《瘞鶴銘》為例，「瘞鶴銘」的作者眾說紛紜，一說為華陽真逸（即陶弘景，456-536）所撰，也有一說其題字由王羲之（303-361）所寫。該石刻原本在焦山西麓的崖石上，後因崩裂而落入江中，北宋時由於冬天會因水位較低而露出水面而受到人們矚目，即便到了清代依舊吸引眾人前來，像是王士禎（1634-1711）便曾言及：「我思華陽人，古字傳瘞鶴。披蘚下崩巖，天寒水方落。」²⁵ 冬日水位較低時，便能見到石頭的面貌。瘞鶴岩一直到清康熙五十二年（癸巳，1713）時才由陳鵬年（1663-1723）撈出五塊殘碑²⁶，關於尋找水中刻石的經過，他亦曾言：

²⁴ 張鉉，〈觀《瘞鶴銘》用坡公金山放船至焦山韻〉，《飲綠山堂詩集》卷1，頁520-521。

²⁵ 王士禎，《尋瘞鶴銘》，《帶經堂集》卷8，頁51。亦收入吳雲，《焦山志》卷6，頁253。

²⁶ 改寫自江蘇省《焦山志》編纂委員會，《焦山志》，頁126。

余自庚寅十月再罷郡，羈繫京江足不踰戶庭。且三歲，越壬辰冬，蒙天語，昭雪洞及隱微禁網始疏，乃間以扁舟一至山下尋探崖壁。適雨雪稀少，水落石露異乎常時。乃命工人是相是伐，巉巖尋丈，力難全昇，是割是剔，不遺餘力。以求遺文出之重淵，躋之重岡。乃得七十餘字，質體完固，精采飛奕，巋然煥然，如還舊觀。²⁷

陳鵬年是在偶然的機會乘船至焦山崖壁之下，寫當時正值乾季水位較低，因此露出了絕大部分的石塊，也才有了把瘞鶴岩撈起的機會。

關於《瘞鶴銘》的釋文，歷代以來都是文人墨客們討論的重點，自宋代開始，歐陽脩（1007-1072）便曾於提出：

按《潤州圖經》以為王羲之書，字亦奇特。然不類王羲之筆法，而類顏魯公，不知何人書也？華陽真逸是顧況道號，今不敢遂以為況者。碑無年月，不知何時，疑前後有人同斯號者也。²⁸

歐陽脩認為，若依據《潤州圖經》的說法，《瘞鶴銘》上的文字應當是王羲之的筆法，但他認為石上的文字反而更像顏真卿（709-785）。另也有一說「華陽真逸」是顧況（?-約 814）的號，卻因石碑上資訊的缺漏而難以用時代關係判斷。而黃庭堅（1045-1105）也提出他的看法：「右軍嘗戲為龍爪書，今不復見。余觀《瘞鶴銘》勢若非動，豈其遺法耶？歐陽公以魯公書《宋文貞碑》得瘞鶴法，詳觀其用筆意，審如公說。」²⁹ 黃庭堅以自己觀《瘞鶴銘》的經驗認為石碑上的文字不似羲之，他反倒認同歐陽脩所提出以《宋文貞公神道碑》為依據而判斷為顏真卿的說法。王世貞

²⁷ 陳鵬年，《重立瘞鶴銘碑記》，《道榮堂文集》卷 5，頁 29-30。亦收入吳雲，《焦山志》卷 5，頁 237。

²⁸ 歐陽脩，〈集古錄跋尾〉卷 9，《歐陽文忠公集》，頁 1037-1038。亦收入吳雲，《焦山志》卷 5，頁 224。

²⁹ 黃庭堅，〈題瘞鶴銘後〉，《豫章黃先生文集》卷 28，頁 310。亦收入吳雲，《焦山志》卷 5，頁 225。

（1526-1590）則認為：

《潤州圖經》謂為王右軍，至蘇子瞻、黃魯直確以非右軍不能也。歐陽永叔疑為顧況，尤無據。黃長睿謂為陶隱居，又謂即丹楊尉王瓚。瓚腕力弱不辦，此隱居雖近似要之，亦懸斷也。余不識書，竊以為此銘古拙奇峭、雄偉飛逸，固書家之雄而結體間涉疏慢者、手不隨者恐右軍不得爾。³⁰

他自己雖不懂書法，但他認為石碑上古拙奇峭、雄偉飛逸的文字除了王羲之外應無人能達到此境界。

唐宋文人多在爭論《瘞鶴銘》的作者究竟是何人，也因此得到幾個結論，如：王羲之、顏真卿、陶弘景、王瓚、顧況等人，但皆無法有明確結論。宋代的金石收藏家趙明誠（1081-1129）則認為：「余遍檢唐史及（顧）況文集皆無此號，惟況撰《湖州刺史聽記》自稱華陽山人爾，不知歐陽公何所據也？」³¹ 提出他對歐陽脩的說法保持懷疑，不過依舊無法確定作者為何人。即便是重新打撈出《瘞鶴銘》的陳鵬年也提出：「降岳尋遺號，華陽問逸民。右軍書鮮據，弘景筆難真。荒忽移桑海，蒼茫付劫塵。」³² 沒能得出答案。

保存在焦山定慧寺中的周公鼎、漢代定陶鼎與焦山碑林也是重要的文物。清代王士禛（1626-1673）曾略述周公鼎的歷史：

焦山有古鼎，一圓腹、三足、雲雷紋，高可尺六寸許，腹有銘。
韓吏部如石，為余言：「鼎故京口某公家物，當分宜相枋國時，

³⁰ 王世貞，〈瘞鶴銘〉，《弇州四部稿》卷 143，頁 1461。亦收入吳雲，《焦山志》卷 5，頁 230，題為〈瘞鶴銘跋〉。

³¹ 趙明誠，〈瘞鶴銘〉，《金石錄》卷 30，《跋尾》20，頁 191。亦收入吳雲，《焦山志》卷 5，頁 228。

³² 陳鵬年，〈題祝荔亭觀碑圖兼寄江服懿三十韻，余癸巳既出江中瘞鶴碑石，其考辨一編服懿、荔亭二君所纂輯也，詩故及之〉，《滄州近詩》卷 4，頁 306-307。

某公官於朝分宜，聞此鼎，欲之。某公不即獻，因嫁禍焉，鼎竟入嚴氏。嚴氏敗，復歸江南，捨之焦山寺。中郡乘山志皆載有周鼎一，而不詳，所自作歌，備掌故焉」。³³

周公鼎為周宣王時古物，相傳本為明代時某官員的家藏，因嚴嵩（1480-1567）垂涎該鼎而使該官員遭迫害，後嚴嵩也順勢取得此鼎。嚴嵩敗後周公鼎即流入江南的民間，並將此鼎送至定慧寺典藏。《焦山志》中留存與周公鼎相關的文獻更是不勝枚舉，如王士禎（1634-1711）〈焦山古鼎詩同西樵賦〉：

曉入枯木堂，怪禽驚翩翻，清露滴松杪，下見古鼎蹲。
寶光耀昆吾，中有飛廉魂。上文為雷回，下文為星紆。
獐狀饕餮伏，兵氣蚩尤昏。辛壬與丁甲，世次迷夏殷。
初疑周虎彝，復惑虞雉敦。尊從不可辨，牛豕誰能論。³⁴

大部分的作品多敘述古鼎的花紋與歷史，皆顯示出古鼎重要的文化意涵。

定陶鼎則由阮元（1764-1849）於清嘉慶八年（1803）送至焦山留存，阮元認為當時焦山已存有西周古鼎，若能收存西漢的古鼎將相得益彰，故云：

碧山一角浮春潮，中有周鼎開雲敲。古文十行照江水，百家詠釋窮秋毫。
千年古篆變為隸，西漢款識多鑿雕。我有漢鼎五十字，隃麋汧鑄

³³ 王士禎，〈焦山古鼎歌·序〉，《十笏草堂上浮集》卷 1，頁 684。亦收入吳雲，《焦山志》卷 2，頁 184。

³⁴ 王士禎，〈焦山古鼎詩同西樵賦〉，《帶經堂集》卷 16，頁 108-109。亦收入吳雲，《焦山志》卷 2，頁 185。

供定陶。³⁵

當時定慧寺的住持釋清恆（1757-1837）也因阮元贈予焦山周鼎而欣喜作記：

山僧守此二十年，詩人往往爭留連。摩挲古物氣磅礴，不與歲月同推遷。獨有隨園袁太史，常疑此鼎非周氏。蘭霽先生常論此鼎非周時物。卻笑林家古鼎考，千秋亦未知其始。

浙江中丞阮伯元，好古一一窮根原。購得西漢定陶鼎，愛之不啻瑤與琨。上鑿隸書字五十，權量斗斤人爭識。五色斑駁光陸離，時時香案親拂拭。扁舟一葉浮春潮，攜來不怕天無驕。³⁶

定陶鼎由阮元購置於焦山，與周公鼎一同存於山中。與之相關的作品亦不在少數，如洪亮吉（1746-1809）〈西漢定陶鼎歌〉：

古扶風縣隃麋汧，鑄此鼎獻陶陵前。陶陵歲月二千載，此鼎亦已經三遷。渭河寶氣三霄燭，丹鼎初成素靈哭。迢迢涕水留不得，庶壓洪流鎮坤軸。君不見，定陶共王元帝嗣，兒亦居然作天子。前殿熊傾帝戚家，後宮燕啄王孫矢。蓋書十五何斑駁，上有三環下三足。³⁷

也提及定陶鼎悠久的歷史與該鼎的外型，不論是周公鼎或定陶鼎都成為焦山的文化標誌。定陶鼎的名聲也因阮元致贈焦山而越來越有名，像是翁方

³⁵ 阮元，〈置西漢定陶鼎於焦山賡之以詩〉，《擘經室集》4，《詩》卷5，頁460-462。亦吳雲，《焦山志》卷4，頁206，題名為〈西漢定陶鼎〉。

³⁶ 釋清恆，〈嘉慶八年，浙江阮芸臺中丞送西漢定陶鼎於山中，并記焦山古鼎始末詩以志喜〉，收入吳雲，《焦山志》卷4，頁212。

³⁷ 洪亮吉，〈西漢定陶鼎歌〉，《更生齋續詩集》卷9，頁4-5。亦收入吳雲，《焦山志》卷4，頁206-207，題名為〈西漢定陶鼎〉，但收錄內容與原文多有出入。

綱（1733-1818）便曾言：「倏今定陶鼎，遠頡南仲勳。不如山樵銘，真氣壯海門。」³⁸ 定陶鼎由阮元送至焦山後與亦稱為「周南仲鼎」的周公鼎並存，使焦山的文物收藏又更上一層樓。山上碑刻的主題內容多元，從內容與時代的分布彷彿得以窺見時代的洪流在焦山上留下的痕跡。

阮元除了購買定陶鼎之外，還想在焦山建立藏書樓，曾云：

嘉慶十四年，元在杭州立書藏於靈隱寺，且為之記。蓋謂漢以後藏書之地曰「觀」、曰「閣」，而不名「藏」。……故仿之也，繼欲再置焦山書藏未克成。十八年春，元轉漕於揚子江口，焦山詩僧借菴清恆、翠蘋洲詩人王君柳村豫來瓜洲，舟次論詩之暇及藏書事，遂議於焦山亦立書藏，以《瘞鶴銘》「相此胎禽」等七十字編號。屬借庵簿錄管鑰之復刻銅章。³⁹

嘉慶十四年（1809）時阮元參考自身在靈隱寺建立書藏的成功經驗，想在焦山建藏書閣但未能如願，直到嘉慶十八年（1813）才得以與當時定慧寺住持巨超清恆和詩人王豫（1768-1862）一同商議建立焦山書藏。對阮元而言，名山與書藏相互成就，其曰：

書賴名山藏，山向古書觀。禹貢逮爾雅，桑欽亦傳授。
嶽鎮若非書，其名久舛謬。我昔立書藏，錢塘置靈鷲。
茲復來江南，焦山藏新構。焦山本譙山，人罕識其舊。
於詩見江淹，於典籍杜佑。樓倚椒山祠，正氣充宇宙。
周漢二鼎間，常有海雲覆。鶴銘殘字多，編列籤廚富。
萬卷壓江濤，千函寄煙岫。賦予詩僧收，何異長恩守。

³⁸ 翁方綱，〈偶為兒子說漁洋詩，附書焦山鼎歌後非敢云改定也〉，《復初齋詩集》卷 67，頁 778。

³⁹ 阮元，〈焦山書藏記〉，《擘經室集》3，卷 2，頁 346。亦收入吳雲，《焦山志》卷 4，頁 332-333。

況是仁者靜，山壽書亦壽。千載傳其人，更有史遷副。⁴⁰

阮元此詩亦總結了對焦山的神聖性而言，除原本的道教仙山的特殊性外，山中的鼎銘與藏書也使得焦山在清代以後的文化意涵更加深厚。在文化方面，文物的收藏讓焦山在文化洪流中永遠會留下痕跡，不論是《瘞鶴銘》、周漢二鼎與焦山書藏，都有各自的特色與缺點。但仍因為有他們的存在，使得造訪焦山的文人雅士願意不遺餘力地用文字作品或實際行動建構焦山獨特的文化意義，焦山在宗教神聖性之外仍具文化光輝的特色，亦是不容忽視的。

（三）佛教名山聖境的建構與形成

從現今的視角看焦山在佛教界的影響自然是不容小覷的，但在逐漸成為佛教祖庭的過程中並非一蹴可幾，透過歷代的僧人不斷建設與在焦山佈道說法，使焦山成為如今重要的佛教道場。

焦山始有寺院最早在漢代興平甲戌年間（194），但關於焦山最早有僧人建設的記載卻一直到唐代的天台宗僧人神邕法師（710-788）⁴¹ 因為自己在至德到大曆年間需南北往來於衢（今江蘇省鎮江丹陽市）與婺（今浙江省金華市）佈道說法，且因「其中百餘里殊無伽藍，釋侶往來宴息無所。邕願布法橋，接憩行旅，遂於焦山可以為梵場也」⁴² 於是選在焦山建立伽藍。宋代後也有許多僧人也遊歷於金、焦之間，當時金山名聲雖遠大於焦山，但焦山獨特的風景地貌也會吸引人們不自覺前往，就像是宋僧佛印了元禪師（1032-1098）住持金山時偶然看到焦山的神異景色，故作〈焦山十六題詩〉併序：

⁴⁰ 阮元，〈與王柳村處士、丁柏川觀察、方靜也茂才、焦山僧借庵，同立焦山書藏詩以紀事〉，《擘經室集》4，《詩》卷 10，頁 506。亦收入吳雲，《焦山志》卷 23，頁 433。

⁴¹ 釋神邕，字道恭。年十二辭親學道，首請業於法華寺俊師與玄儼師，後從天台玄朗師學習止觀等。《宋高僧傳》卷 17，CBETA, T50, no. 2061, pp. 815b23-816a17。

⁴² 《宋高僧傳》卷 17，CBETA, T50, no. 2061, p. 815c25-28。

了元昔讀《華嚴經》，至六十二卷見善財童子由德雲比丘指遊海門國，參海雲菩薩，以證心源，因掩卷竊思，不知海門之在何地。逮主浮玉，因觀海門與焦山密邇，嘗於靜夜登留雲亭焚香，東望瞻禮，私自禱曰：「如果華嚴境界，必有祥異。」須臾，焦山之西北，五色霞光，上燭星漢，旦夕方滅。即於方丈構妙高台，潛對其地，而內翰蘇公作詩以倡之。⁴³

禪師當時只是偶然從金山望向焦山，內心想起也有浮玉山美名的焦山，隱約覺得該處如同海雲比丘的海門國。沒想到此念頭一出，焦山西北方頓時有五色霞光，星河燦爛，不由得發出了「華嚴勝境」的感嘆，從此便廣為流傳。除了了元禪師外，宋僧枯木法成（1071-1128）⁴⁴ 也曾在焦山建立堂室，另有或庵師體禪師（1108-1179）⁴⁵ 晚年移居焦山，於淳熙六年八月四日作一臨終偈後便圓寂而去：「翩翩隻履逐西風，一物渾無布袋中。留下陶泓將底用，老夫無筆判虛空。」⁴⁶ 枯木法成禪師建立的堂室，明代時由雪浪洪恩（1545-1608）禪師命名為「枯木堂」。

明代以後，主持焦山的僧人們多努力建設焦山寺院，如覺初祖心（1377-1461）便重建大雄寶殿，並新建東庵；祖心的弟子宏衍（生卒年不詳）主席焦山時則建海雲樓、寶蓮閣，更於此期間奏請皇帝賜藏經與金書《華嚴經》，並於景泰年間（1450-1457）建立千佛閣與僧堂。其後如雪浪洪恩禪師雖未曾主席焦山，但雪浪洪恩至焦山時，曾主持楞嚴講會，

⁴³ 釋了元，〈焦山十六題詩〉，收入吳雲，《焦山志》卷 18，頁 379-381。（此詩僅收錄於《焦山志》中，無法於其他僧詩總集中見得。）

⁴⁴ 枯木法成禪師，嗣法芙蓉道楷禪師，生平好坐枯木禪，故以枯木稱之。《禪林寶訓筆說》卷 2，CBETA, X64, no. 1266, p. 665a15-17 // R113, p. 701b1-3 // Z 2:18, p. 351b1-3。

⁴⁵ 或庵師體禪師，起初參護國景元，晚年移焦山，作一臨終偈後便圓寂。《補續高僧傳》卷 11，CBETA, X77, no. 1524, p. 443a21-b19 // R134, pp. 194b03-195a07 // Z 2B:7, pp. 97d03-98a07。

⁴⁶ 釋師體，「臨終偈」，收入吳雲，《焦山志》卷 10，頁 286。亦收入（宋）淨善集，《禪林寶訓》、（明）釋明河集，《補續高僧傳》等。

並因此撰寫《般若心經述解》一篇，以及手書一篇《八大人覺經》，並刻於石⁴⁷。明代皇帝亦曾分別於正統十年二月十五日以及萬曆二十七年三月間兩度賜《大藏經》於焦山，並撰兩篇〈賜大藏經敕諭〉。

入清以後，除了歷任禪師的資訊相較以往更確實的紀錄外，法脈間的傳承記載也更加明確，得以補足清代江南地區佛教的部分歷史空白。此外清代焦山禪師們多擅詩文，詩僧成為焦山獨特的標誌。

三、清代曹洞宗道場——焦山

佛教在焦山的影響雖歷時已久，但在清代時，不論是知名度或是影響力都使焦山成為了曹洞宗的道場，此後不論是在宗教或是文學方面，都有著顯著的影響。甚至是到了臺灣近代佛教的發展，也大多可以溯源至焦山定慧寺（或是焦山佛學院）。在清代以前，焦山雖已是佛、道教與文化的名山勝境，但卻鮮少從佛教文化的角度深入去理解焦山在清代佛教脈絡中的定位，因此本節將從焦山法系與影響切入分析。

討論清代焦山的佛教，自然不能忽略山中最重要寺院：定慧寺。定慧寺初建於東漢興平年間，古名「普濟寺」，唐代時法寶寂禪師重建⁴⁸，並改名為「普濟庵」。宋元祐年間僧人釋了元修建後，復名為「普濟寺」。宋理宗景定癸亥年間大火，由僧人釋德慎（生卒年不詳）復建後更名為「焦山寺」，後又毀於兵荒馬亂之中。明宣德年間，僧人覺初祖心重建，至清康熙四十二年（1703）時由皇帝親賜匾額，才定名「定慧寺」。

定慧寺中保存了眾多史料與文獻，包括前文中提及的《瘞鶴銘》碑刻、周公鼎、定陶鼎等，以及清中葉所建立的焦山書藏也是由定慧寺僧人

⁴⁷ 釋洪恩，字雪浪，金陵黃氏子，後出家住寶華山。劉名芳，《寶華山志》卷5，頁171。相關研究可參：廖肇亨，〈雪浪洪恩初探——兼題東京內閣文庫所藏「谷響錄」〉，頁35-57、〈從「清涼聖境」到「金陵懷古」——由尚詩風習側探晚明清初華嚴學南方系之精神圖景〉，頁51-94。

⁴⁸ 關於法寶寂禪師重建普濟庵一說，僅可見於《焦山志》中，且關於法寶寂禪師的身份與僧傳資訊卻未可知，僅知後世談及法寶寂禪師時，多稱他為玄奘法師的弟子。

負責保管鑰匙。加上清代以後較清晰明確的法系資訊與詩文資料，在史料填補的意義中佔有一席之地。

（一）焦山法系

各版本《焦山志》的「方外」卷次中，確實記載了多位對焦山有著不同程度影響的僧人，有的僧人曾遊歷至焦山，有的則是曾在焦山講經說法。但關於法脈傳承的依據卻一直沒有明確的資訊，寺中傳法與修行的資訊更是了了無幾。直至 1999 年由茗山法師（1914-2001）主編的《焦山志》中才可窺知一二：

唐高宗時，焦山住持法寶寂法師，繼承玄奘大師事業，以弘揚法相唯識著名於世，著有《一乘佛性究竟論》、《涅槃經疏》、《釋禪次第法門》、《會空有論》，尤以《俱舍論疏》影響廣大，世稱「寶疏」。唐肅宗時住持神邕法師，四處講經說法，宣揚天台法華教義與律學。北宋佛印了元禪師以禪宣教。明代覺初祖心禪師，曾學修弘揚《華嚴經》；雪浪宏恩禪師專宏楞嚴，並撰有《楞嚴經引》。清道光年間，清恆禪師以詩宏法，著有《借庵詩鈔》；同治間，大須宏揚淨土。民國 23 年（1934 年），智光法師創辦焦山佛學院，培養宏法人才……。

定慧寺一貫以「四弘誓願」（「眾生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷，法門無量誓願學，佛道無上誓願成」）為學佛宗旨，以「信解行證」四字為學修程序與方法。⁴⁹

並且在清以前普濟寺的住持多由焦山中各庵僧人輪值，如同陳任暘（約 1841-1911）所述：

按：定慧寺主席先由本山各庵輪值，三年一易，皆未善也。至智

⁴⁹ 江蘇省《焦山志》編纂委員會、茗山法師主編，《焦山志》，頁 70-71。原書內文「四宏誓願」疑為誤植，此處引文調整為「四弘誓願」。

先始改為十方擇賢付法，規模乃備。⁵⁰

過去本為焦山各庵僧人輪值，後為十方叢林的制度，直到清代僧人古樵智先（生卒年不詳）後才有了較明確的曹洞法系。

然而，關於焦山法系的記載，在《焦山志》中亦有收錄，其中以憨山德清法師（1546-1623）⁵¹ 所撰〈焦山法系序〉中所提出了許多重要的資訊，其曰：

京口焦山道易上人遠來匡山，以法系宗派為請，且云：「茲山十菴，源自始祖覺初祖心禪師，本臨濟旁出，為賈菩薩者，近代兒孫，皆迷其源。禪人憂之，乃考十庵先後之次，輯為譜系，正名分，以垂後裔。然雖假名，是以因名立教，尚亦賴此以存僧徒上下之分，無敢僭越，而不致於蔑倫犯義者，尤足以保我子孫，亦存羊之意也，尚亦有利哉。其先十六傳已盡，故為續其三十二字，以從俗諦。若指此為宗，則臨濟自謂正法眼藏，早滅卻矣」。

前系曰：宏宗妙行，智慧圓明，覺道永興，普德昌勝。續系曰：勝義敷宣，寂光朗徹，凡聖齊平，修證超越，識果知因，融通該攝，悟最上乘，恆遵法則。⁵²

⁵⁰ 陳任暘，《焦山續志》卷 4，「墨溪海印」條目按，頁 500。

⁵¹ 釋德清，字澄印，晚號憨山，姓蔡氏，全椒人。十九歲祝髮受戒具於無極大師，後被誣入獄。與紫柏真可、妙峰真覺大師為友，有《憨山老人夢遊集》等著作行世。《新續高僧傳》卷 8，CBETA, B27, no. 151, pp. 88b11-91a10。相關研究可參：荒木見悟，〈憨山德清の思想通考〉，《池田末利博士古稀記念——東洋學論集》，頁 705-720、蔡金昌，《憨山大師的三教會通思想》。

⁵² 吳雲，〈焦山法系序〉，《焦山志》卷 15，頁 351-352。文章亦收入《憨山老人夢遊集》卷 20，CBETA, X73, no. 1456, pp. 607c16-608a13 // R127, pp.

憨山大師認為焦山的臨濟宗法脈可追溯自明代的覺初祖心禪師，但後來由曹洞宗的賈菩薩派的僧人傳承法脈。正因如此的變化，憨山大師才想撰寫一篇資訊較完整的法系序文。

根據《焦山志》的記載，清代的焦山法系可略歸納如附錄二，根據僧傳資料，明末清初由破闇淨燈禪師（1603-1659）主持焦山，破闇禪師於湖州弁山開元寺師從瑞白明雪禪師（1584-1641），後來到焦山，並積極發展與建設焦山普濟寺。也因為破闇淨燈禪師的法脈關係，焦山的法系可追溯至湛然圓澄（1561-1627）一脈，皆屬於福裕雪庭的法脈。且自湛然圓澄開始，禪師們的法號皆依循萬安禪師（1196-1244）所立的賈菩薩宗三十二字：

廣從妙普，洪勝禧昌，繼祖續宗，慧鎮維方，
圓明淨智，德行福祥，澄清覺海，了悟真常。⁵³

《宗教律諸宗演派》亦說明此三十二字屬於「洞山下二十八世」，並註記為「雪庭下十四世」⁵⁴。隨後《焦山志》亦收錄巨超清恆禪師所撰關於「了悟真常」後的用字：

佛之為教也，有正法、像法、末法焉。中國無正法以像法，初一千年為正法，自漢至唐八百餘載是也。故沙門道盛，支派繁興，五鐙並照，如日方中。是以五家各立支派，以示有源派者，水分流也，譬如水分百道，共此之源。別其派而歸其源，所以明有本也。然獨剃度有之，而嗣法以世次相承，各不相濫。至明季，幻有正傳禪師始加法派，而海內叢席悉宗行之。凡是有便於時者，

501b01-502a04 // Z 2:32, p. 251b1-4。本段引文以《焦山志》為依據，補充《夢遊集》出處以參考。

⁵³ 守一空成重編，《宗教律諸宗演派》，CBETA, X88, no. 1667, p. 564a13-15 // R150, p. 534a10-12 // Z 2B:23, p. 267c10-12。

⁵⁴ 守一空成重編，《宗教律諸宗演派》，CBETA, X88, no. 1667, p. 564a13-15 // R150, p. 534a10-12 // Z 2B:23, p. 267c10-12。

即可遵行，不必泥古。《阿含經》云：「四方殊，俗人事異，宜以此觀之，亦有當於佛意矣。」我曹洞一宗，支派尤繁，不能備舉，如萬安禪師所拈三十二字，今將滿矣，吾恐後世之無據焉。又因二三子之請，故不獲辭，復拈三十二字以續「了悟真常」之後派，云：肇自迦文，鐙傳法界，寂光朗照，千萬億載，心誠相印，定即是戒，用實斯言，佛能永在。⁵⁵

巨超清恆據萬安禪師的用字後再擬三十二字，由此可知此時焦山定慧寺的法脈是可上溯至萬安廣恩禪師（1196-1244）⁵⁶的賈菩薩宗。透過清恆此文，也可見他相當重視宗派的法脈源流有憑有據，並因此作後續的三十二字，使後代僧人們有所依。

破闇淨燈禪師主焦山席後，焦山佛教正式成為曹洞宗道場，淨燈曾多次離開焦山外出遊歷，由宏鑑智先與淨燈的弟子古樵智先禪師先後接替淨燈主持。隨後的住持們也各具特色，如清代中期嗣法濟舟澄洮禪師的巨超清恆禪師以一代詩僧領袖聞名，其後的幾位弟子也多能詩之輩，後繼者亦高人輩出，例如巨超清恆弟子性海覺源（?-1819）力修淨土法門，著有《淨土詩一百首》⁵⁷。由此可知，焦山定慧寺雖以曹洞道場著稱，但仍各自發展不同的人生歷程。

⁵⁵ 釋清恆，〈焦山傳曹洞宗第四十二世常字後續派序〉，收錄於吳雲，《焦山志》卷17，頁371。本文未收入《借菴詩文遺稿》。

⁵⁶ 萬安廣恩，俗姓賈，元初祝髮為開元寺僧人，後亦住持開元寺。弟子為萬松禪師（生卒年不詳），並被賜號「護國興理大師賈法宗大菩薩」。《補續高僧傳》，CBETA, X77, no. 1524, p. 491b8-20 // R134, p. 290b3-15 // Z 2B:7, p. 145d3-15。

⁵⁷ 根據「人名規範資料庫」與釋清恆，《借庵詩鈔》（道光六年刊本）中記載，可知性海覺源著有《淨土詩一百首》與《拾遺及》等著作，但筆者未能見原書。

（二）定慧寺的傳法與修行

自明末清初開始，焦山逐漸成為曹洞宗的道場，住持與在焦山受戒的禪師們都是曹洞宗僧人。雖然如此，臨濟與曹洞並非扞格不入，交融互攝之跡歷歷可見。以入清後第一位僧人破闇淨燈為例，《正源略集》卷七中便記載破闇淨燈禪師尋參於瑞白明雪門下時，明雪禪師一日問淨燈「阿誰是汝本來？」淨燈禪師答道「剛被人借去」，明雪禪師又問「何不呈似老僧？」淨燈答「若呈似即在也」，隨後明雪禪師便一棒打來，淨燈接住棒後曰「棒頭有眼」，明雪禪師接著說「子已後坐斷天下人舌頭去在」。但在破闇禪師上堂說法時，卻是「發明臨濟玄要，照用並行」且以曹洞宗四料簡向學人說法。⁵⁸

在淨燈之後的古樵智先禪師便在上堂說法時便也曾大聲喝聽法的眾人。碩庵行載禪師（生卒年不詳）在結制上堂時弟子問：「烈焰紅爐，光騰徧界，到這裡，還假鉗鎚也無？」行載禪師便施予棒喝，並說：「少者一槌不得。」⁵⁹ 弟子欲開口，行載禪師又打他。敏修福毅禪師（生卒年不詳）在向碩庵禪師參禪時，被「命看無字話，十餘年無所入」⁶⁰，後因生了大病而猛然省悟，蒙了印可。但當敏修禪師上堂說法時，卻是以曹洞法門的偏正五位結合臨濟法門的喝斥並行。其後的碧巖祥潔禪師（1703-1765）在向敏修福毅禪師問學時，某日在放參後，祥潔禪師問師父道：「既是萬里不掛片雲，為何青天也須喫棒？」敏修福毅禪師一言不發，只提棒打了他一下，隨後祥潔禪師便豁然開朗。

由此可以發現僧人們雖然屬於曹洞宗僧，但也有不少僧人採用臨濟法門，甚至曹洞與臨濟互用，這也顯示出清代焦山僧人在參禪與說法時已不只使用單一法門，而是視當下的情況決定使用何種方式，亦成為當時焦山佛教的特色之一。

⁵⁸ 《正源略集》卷 7，CBETA, X85, no. 1587, pp. 42b24-43a5 // R145, pp. 370a17-371a10 // Z 2B:18, pp. 185c17-186a10。

⁵⁹ 《正源略集》卷 15，CBETA, X85, no. 1587, p. 90b14-c5 // R145, p. 466a5-2 // Z 2B:18, p. 233c5-2。

⁶⁰ 《正源略集》卷 15，CBETA, X85, no. 1587, p. 92a10-11 // R145, p. 469a13-14 // Z 2B:18, p. 235a13-14。

焦山的僧人除了修行、說法外，也積極建設寺院，其中以清代早期的禪師古樵智先開始，張九徵（1671-1684）〈古樵和尚壽序〉便曾提及：「古翁和尚以悟道之身住焦巖者，四十年以焦巖之興廢為己任。鳩工庀材，百廢悉舉，四方之僧至者如歸凡。」⁶¹ 其後的鑑堂德鏡禪師（生卒年不詳）也是從「焦山荒寂，不足酬應賓客，鑑公以無米之炊肩此宏鉅」到後來的「數年賓至如歸，四方之荷擔至止者莫不雲集。」⁶² 除此之外，僧人們也曾積極拓展寺院的資產。根據陳任暘《焦山四上人詩存》，秋屏覺燈禪師（生卒年不詳）的僧傳中便有記載，當覺燈繼承巨超清恆法席後，由於清恆「止耽吟詠」，寺產遭「洲棍所佔」，導致「閤山譁然，清恆幾無以自容」，覺燈因此努力奪回寺產，保全清恆顏面於不墜。⁶³

在建設寺院的過程中，朝廷的支持也是相當重要的資金來源，像是清初的破有行照禪師（生卒年不詳）便曾於康熙二十八年（1689）時為康熙皇帝接駕，《焦山續志》中特別記載了破有禪師與康熙皇帝的互動過程，包括康熙皇帝將金焦的別名自「上浮玉山」與「下浮玉山」更名為「東西浮玉山」、希望破有禪師能到京城寺院住持，甚至為此給予焦山寺三百金用以整飭寺院。《焦山續志》記載得相當詳細，甚至把兩人的對話仔細記錄下來，包括皇帝以滿州話和官員對話，為他處所未見，具有珍貴的史料意義。

此外，清代中後期的天災人禍亦不斷，僧人們時常救濟鎮江地區的災民，盜賊蜂起時僧眾奮力誓死守護焦山。乾隆二年住持焦山的敏修福毅禪師正好遇上旱災，於是他便前往揚州，募得二萬四千餘石的賑災米。儲大文〈敏修禪師賑荒記〉便曾言：

今敏公之以給孤慈恩舉，常平荒政而賑飢京口也。其地曰「育嬰堂」，曰「新豐鎮」，曰「蒜山」，曰「鎮西倉」，曰「西南二廩廠」。其廣袤輪所，暨東界南蘭陵，南界西阿良常，西界江

⁶¹ 張九徵，〈古樵和尚壽序〉，收入吳雲，《焦山志》卷 10，頁 289。

⁶² 張仕可，〈鑑堂和尚壽序〉，收入《焦山志》卷 10，頁 289。

⁶³ 陳任暘撰，〈秋屏覺燈傳〉，《焦山四上人詩存》，《歷代地方詩文總集彙編》冊 146，頁 257-258。

乘，北止大江之浮玉山。萬壽園凡為區十有七，而諸村聚隸之。坊二十有三，里二百有四十。胥有奇其歲月曰：「潦於戊午鄉賑，肇於己未二月之戊寅朔」。⁶⁴

敏修禪師長年協助賑荒京口地區，其資助的地方廣袤，以一寺之力令活濟眾。人禍則以咸豐年間開始，直至同治年間才結束的太平天國的影響最深。洪秀全（1814-1864）當時率領太平天國破壞各地寺院，金陵地區的寺院幾乎無一倖免。但當他們攻打焦山時，焦山僧人如月輝了禪（生卒年不詳）、流長悟春（生卒年不詳）、漱波凡滌（生卒年不詳）等人決意守護焦山，了禪甚至「往賊巢說之」⁶⁵，並撰〈守山詩〉一首，其詩前小序曰：

粵賊既陷，金陵僧眾駭散。越二十二日，鎮城又陷。不數日，賊酋率眾來山，余與同志諸君不得已出迎，告以此山名勝垂二千年，且於用兵為絕地。酋似動色，得免焚燒，然蹂躪已不堪矣，歌以當哭。⁶⁶

對幾位僧人而言，焦山是二千多年來重要的名勝之地，不可隨意受到迫害，加上此地易守難攻，僧人們動之以情，曉之以理，讓粵賊們有所卻步。其詩之二也提到：「古器珍藏此處多，倘教失守恨如何。捨生取義心惟定，矢死靡他志不磨。寇似有情反愛我，天如不諒定遭羅。狂風惡浪聲俱慘，極目江頭淚似波。」⁶⁷ 對了禪而言，他在「不得已迎」的狀況下

⁶⁴ 儲大文，〈焦山敏修禪師賑荒記〉，《存硯樓二集》卷 10，頁 570。亦收入吳雲，《焦山志》卷 13，頁 328-329。原刻本與《焦山志》收錄之內容多有出入，本段引文以清刻本為據。

⁶⁵ 吳雲，《焦山志》卷 10，頁 293。

⁶⁶ 釋了禪，〈守山詩〉，《焦山六上人集》，收入陳任暘，《焦山續志》卷 8，頁 556。

⁶⁷ 釋了禪，〈守山詩〉，《焦山六上人集》，收入陳任暘，《焦山續志》卷 8，頁 556。

仍努力掙脫束縛後說服了這些外來者。焦山僧眾的向心力，使得焦山在太平天國的動亂中得以維繫家風。

四、《焦山志》的編纂與流傳

現存《焦山志》共有六個版本，自首次刊行在乾隆年間，一直光緒時期，其間共有六種行世，除此之外，另有一《焦山續志》。各版本間的內容略有出入，但其共通之處為佛教相關內容數量皆頗有可觀。梳理各版本間內容的差異，實為理解焦山與《焦山志》不可或缺的重要步驟。⁶⁸

關於《焦山志》的版本系統，學界尚未釐清。最初關於焦山的專門書籍，大略可追溯至明代正統年間（1436-1449）由張萊所編撰的《京口三山志》。後由高一福（生卒年不詳）於萬曆年間（1573-1620）重新編

⁶⁸ 山寺志屬於地方志的一類，過去少被學界重視，因此相關研究亦不多。近年來關於山寺志中對佛、道教文化的記載逐漸受到研究者們的關注，佛寺志資料庫也逐漸完備。近年來也有相關研究逐漸刊出：溫愛蓮，《黃宗昌、周至元《嶗山志》比較研究》（青島大學中國古代文學碩士學位論文，2009年）、萬霞，《明清浙江山志述論》（復旦大學歷史系碩士學位論文，2010年）、曹臻，《《淳熙三山志》研究》（河南大學歷史系碩士學位論文，2011年）、張群，《南岳山志研究》（武漢大學歷史學系博士學位論文，2013年）、聶茗茗，《《湘山志》研究》（廣西師範大學歷史文獻學碩士學位論文，2015年）、林青荻，《兩宋山志輯佚與研究》（華東師範大學中國古典文獻學碩士學位論文，2018年）、胡夢軍，《萬曆《齊雲山志》研究》（貴州師範大學歷史文獻學碩士學位論文，2020年）、劉旭冬，《清光緒《九華山志》研究》（貴州師範大學歷史文獻學碩士學位論文，2021年）、劉笛，《清代四川峨眉山志研究》（四川師範大學歷史文化與旅遊學院碩士學位論文，2022年）。以及王岡，〈明版全本《茅山志》與明代茅山正一道（代前言）〉，《中國文哲研究通訊》24.3，頁1-56、宋金芹，〈普陀山志整理、研究與編撰之管見〉，《浙江海洋大學學報（人文科學版）》34.4，2017年，頁92-95、陳龍，〈《清涼山小志》考論〉，《華林國際佛學學刊》3.2，2020年，頁149-189。

纂，天啟年間（1621-1628）由釋智先⁶⁹ 草創了焦山的專志，由於時代動盪未及付梓。入清以後，釋行載⁷⁰、謝家樹（生卒年不詳）與潘寧（1660-?）補綴智先本，因體裁未備，故仍未成書。後由釋祥印（生卒年不詳）根據行載本刪潤，但因體裁不完整故未成書。直至清乾隆壬午年（二十七年，1762）才完整印行了第一本《焦山志》。日後，《焦山志》的版本大致可分為兩個系統，分別為：乾隆年間盧見曾《焦山志》十二卷本（以下簡稱《盧本》）與乾隆年間劉名芳（1703-1759）《焦山志》十六卷本（以下簡稱《劉本》）。其中《盧本》的影響較深遠，道光年間王豫的《焦山志》（以下簡稱《王本》）、釋覺詮（生卒年不詳）二十卷序刊本《焦山志》（以下簡稱《覺詮本》）、顧沅（1799-1881）的二十八卷本《焦山志》（以下簡稱《顧本》）與同治年間吳雲二十六卷本《焦山志》（以下簡稱《吳本》）以及光緒年間陳任暘《焦山續志》皆以《盧本》為底本，進行增刪或修訂。劉名芳為方志與歷史學家，《劉本》所收錄的內容極具個人特色但流傳不廣。民國以後則另有由江蘇省《焦山志》編纂委員會與茗山法師共同編輯有現代排印本一本。《茗山法師本》則為茗山法師擔任焦山定慧寺住持時，與方志出版社一同主編而成。以下就《盧本》與《劉本》略作梳理。

⁶⁹ 釋智先，字古樵，俗姓張，江蘇儀徵人。為破閣淨燈禪師法嗣，十一歲時投焦山松寥閣元孚和尚出家，後入破閣禪師門下。《新續高僧傳》卷 64，CBETA, B27, no. 151, pp. 466b18-467a7。

⁷⁰ 釋行載，字碩庵，俗姓段，泰州人。為鑑堂德鏡禪師法嗣，後住焦山。《新續高僧傳》卷 64，CBETA, B27, no. 151, p. 467a4-7。

（一）盧見曾系統

盧見曾⁷¹的《焦山志》共十二卷，乾隆壬午年（二十七年，1762年）由雅雨堂刊刻，《中華山水志叢刊·山志》⁷²第十一冊為較常見本。

本書前有盧見曾自序與凡例，刻本為左右雙邊，單魚尾，半葉十行，每行二十一字，自序版心上記「焦山志」；凡例版心中記「凡例」，主要記載在此之前未完成的各版本《焦山志》，以及盧本的收錄考量、選文標準及提出個人的看法。

目次後為「焦山宸翰」，版式與前同，本卷收錄聖祖皇帝御賜的詩、文、對聯、匾額、碑刻等。其後為《焦山志圖》，為左右圖版式，首葉記有標題「焦山志圖」，故兩半葉合為一圖，每幅圖右上角記有該圖名稱，共計五幅。

正文以後版式各卷次相同，左右雙邊，單魚尾，上記「焦山志」，中記卷次，下記頁數與「雅雨堂」字樣，半頁十行，每行二十一字。卷一為山水與建置，卷二依據時代錄入各朝代碑刻，卷三為焦山古鼎考、釋文與詩文，卷四為瘞鶴銘考、辯證與詩文，卷五載自唐以來訪焦山的方外人士，卷六為無明確主題的雜識內容。卷七以後為「藝文卷」，收錄賦、詩、敕諭、贊傳、頌銘、碑記、序跋與辨文。

王豫⁷³的《焦山志》則為二十卷本，臺灣國家圖書館藏影印本，道光癸未年（三年，1823）抄本影印本。

⁷¹ 盧見曾，字抱孫，號澹園，又號雅雨山人。山東德州人，康熙六十年（1721）進士，乾隆間累官兩淮都轉鹽運史司運使。盧見曾為知名藏書家，曾聘請惠棟與沈大成等人編有《雅雨堂叢書》。

⁷² 盧見曾，《焦山志》，收入石光明、董光和與楊光輝主編，《中華山水志叢刊·山志》11，頁1-122。本書收錄之刻本為出版社重新編排之影印本，與原書已不同。

⁷³ 王豫，字應和，號柳村、小輞川主人，鎮江人，著有《種竹軒詩文集》、《蕉窗日記》；編有《江蘇詩徵》、《羣雅集》，與洪亮吉編有《京口三上人詩選》、與張學仁（生卒年不詳）共輯《京江耆舊集》和《京江七子詩鈔》等。

此本首葉錄有《盧本》原序，僅存半葉，隨後為目錄與凡例，凡例僅存標題無內容。隨後便與《盧本》相同，為「宸翰」卷，卷前有「徵舉附監生 臣王豫」、「焦山住持釋 臣清恆恭錄」的署名。《王本》全書版式一致，無版心、無魚尾，半葉九行，每行二十一字，且正文上方保留編者註解。卷一為山水與建置，卷二為碑刻與釋文，卷三為楊忠愍公⁷⁴ 墨跡與題詠，卷四為古鼎釋文、詩與文，卷五為清代定陶鼎詩，卷六為瘞鶴銘考、辨證、詩與文，卷七為方外人士，卷八為雜識，卷九至卷二十為藝文卷，分別收錄賦、詩、敕諭、贊、傳、頌銘、碑記、序跋與辨文。

釋覺詮的《焦山志》亦為二十卷本，收錄於《中華山水志叢刊·山志》第十一冊的刻本影印本⁷⁵。覺詮本首葉有「焦山志」，書名旁記有「板存焦山海西庵」。隨後為釋覺詮自序，云：「道光十有九年歲次己亥初春，焦山覺詮識」。此版本相較於王豫的版本，多收了覺詮序與凡例，但缺卷六至卷十三的內容⁷⁶。可知《覺詮本》應成書於道光己亥年（十九年，1839）。且經比對《覺詮本》與《王本》內容可知，《覺詮本》應為《王本》的「序刊本」，除增加一覺詮序，以及卷六至卷十三不存外，並無不同。此外，《覺詮本》補足《王本》「凡例」的缺失，《王本》則補足《覺詮本》卷六至卷十三不存的內容。《覺詮本》全書版式相同，單魚尾，版心上記有「焦山志」，中記有卷次，下記有頁數。半葉十行，每行二十一字。收錄內容與《王本》相同，僅卷六至卷十三缺失。

顧沅⁷⁷ 的《焦山志》為二十八卷本，確切編纂時間未記載，僅知顧沅於道光年間亦編纂了一本《焦山志》，共二十八卷。目前中央研究院歷

⁷⁴ 楊忠愍公即楊繼盛，字仲芳，明代人。因與焦山僧妙福交情甚篤，故亦與焦山關係密切。

⁷⁵ 《中華山水志叢刊·山志》11 收錄之版本為刻本影印本，原書中未載影印本的來源。

⁷⁶ 經比對《中華山水志叢刊·山志》11 收錄之版本與中國國家圖書館數字圖書館收錄之版本，皆缺卷 6 至卷 13 的內容。

⁷⁷ 顧沅，字禮蘭，號湘舟，字號滄浪漁父，長州人，為顧炎武的宗族後代。為道光年間藏書家，所藏圖籍數量豐富。著有《游山小草》、《昆山志》、《滄浪亭志》、《焦山志》與《燃松書屋詩鈔》等。

史語言研究所的傅斯年圖書館藏有其抄本。不同於其他本《焦山志》，顧沅於卷二十八收錄了釋了璞的《石公山志》，據其凡例記載：

石公山視三山雖僅一卷，石之多而其下有石楹，上與焦山對峙，實為潤郡之門戶形勢在焉。山僧了璞欲纂成一《志》，曾摭摭故實若干條。奈事蹟無多，題詠亦罕，茲就其所錄者略為次第附於此《志》之末。⁷⁸

顧沅考量到石公山與金焦二山一般有相當多寶貴的石刻，雖有僧人釋了璞編纂成單一《山志》，但卻未能像京口三山一樣收錄《京口三山志》，因此決定收錄於自己所再編輯過的《焦山志》中。這也使《顧沅本》成為卷次最多的一個版本，且收錄內容最廣。

吳雲⁷⁹的《焦山志》則為二十六卷本，編纂於同治庚午年（九年，1870）編成，收錄於故宮博物院編成《故宮珍本叢刊》第247冊中。收錄的刻本影印本，《吳本》內容收錄完整，但無封面，目錄前收錄沈秉成（1823-1895）序、杜文瀾（1815-1881）序、吳雲自序以及「焦山志凡例」。皆為左右雙邊，單魚尾，版心上記有「焦山志」，中記有「序」，下記有頁數。半葉九行，每行二十一字。吳雲序末記有「同治庚午冬日歸安吳雲書於金石壽世之居」。

陳任暘⁸⁰《焦山續志》八卷，光緒甲辰年（1904）編成，《陳本續志》首葉收錄陳任暘手抄自序，序末記載「光緒三十年秋仲，宜興陳任暘譔並書於青山雲水室」。

盧見曾在清代中葉的知識社群具備一定程度的聲譽，後繼者仿其體製亦為理之常情。

⁷⁸ 顧沅，《焦山志》，「凡例」。

⁷⁹ 吳雲，字少甫，號平齋、榆庭、愉庭、抱壘子，晚號退樓主人。嘉慶年間浙江歸安（今湖州）人，一作安徽歙縣人。好收藏鼎彝、碑帖、名畫，因緣際會來到焦山，也因此編成《焦山志》。

⁸⁰ 陳任暘，字寅谷，號耐叟，江蘇宜興人。好學深思，多才多藝，編有《京口三山志》、《焦山六上人詩》與《孫子十三篇直講》等。

（二）劉名芳系統

劉名芳⁸¹ 編的《焦山志》為十六卷，約成於乾隆年間，影本收入故宮博物院編《故宮珍本叢刊》⁸²。卷首收錄「御製詩」與凡例，卷十六則特別收錄有「考證」、「靈異」、「詩話」與「雜記」等內容。

劉名芳出身福建，名位不顯，並未擔任重要官職。根據劉名芳凡例可知，此本《焦山志》並不只以文獻的整理與搜集為主，在選文時劉名芳考量較多因素，如該詩文作品的作者的人品、作品內容的優劣、該作品的來源是否可考等。除此之外，此版本的選文來源多參考宋代的《至順鎮江府志》、明代的兩本《京口三山志》與《京口三山志選補》。

而劉名芳在撰寫各版本皆有的內容時，相同的內容亦會有不同的敘述方式。如各版本間皆有的「方外」與「高隱」內容記載，《劉本》相較其他版本，較多著墨在人物的生平資訊與神異事蹟，引用豐富的文獻。例如卷三中關於釋淨燈⁸³ 的記載便比《吳雲本》多了一段，其曰：

釋淨燈字破闇，新安汪氏子也。隸籍桐城，世為宦族。燈生而穎異不凡，目有重瞳，髫年補博士弟子員。遊于吳，觀我之門，旁通佛書，徹其義髓，忽嘆曰：「攻書修教此意識，邊事求出世法，豈僅此乎？」初謁博山，來言下有省，遂投出家。遍參天童磐山，次謁弁山瑞，屢受椎劓，隨往天台。一日早起，見三千大千世界如爛銀，忽大悟。及住崆峒，每每秉拂，瑞極口稱讚，以源流拂子，付之尋遁跡于閩汀，屢請不出。後因弁山祖庭秋晚，

⁸¹ 劉名芳，一名劉芳，字南廬，福建人。為清代方志與歷史學家，曾編有《寶華山志》、《金山志》與《焦山志》等。另，劉名芳的姓名在不同書籍中的記載多有出入，據錢仲聯《清詩紀事》所載姓名為「劉芳」；然《焦山志》等山志著作中記載編者為「劉名芳」。

⁸² 《故宮珍本叢刊》收錄之版本為刻本影印本，原書中未載影印本的來源。

⁸³ 釋淨燈，字破闇，桐城江氏，曹洞宗焦山系僧人。首參博山，尋謁弁山瑞白明雪，首住湖州弁山，次遷真州之五臺，鎮江之焦山等處，主焦山定慧寺三次。《五燈全書》卷 115，CBETA, X82, no. 1571, p. 696b7-c10 // R142, p. 158a5-14 // Z 2B:15, p. 79c5-14。

法道荒涼，出而闡揚復赴舡田，請尋開五臺之法，退隱資服，再詣皖山。遂前後三主焦山之席，說法數十萬言。節載於《五宗唱法錄》者，十之一二耳。⁸⁴

而《吳雲本》的記載則相對較簡單：

淨燈字破闇，姓汪氏，桐城人。少為諸生，通內典。謁博山來出家，後徧參天童、磐山，次至弁山，嗣法瑞白雲。住弁山，移五臺，凡三主焦山席。⁸⁵

《劉本》除了僧人的基本生平資料外，還多錄入了淨燈禪師年幼時代便展現出異於常人的一面，以及其後開悟的故事；而《吳本》僅簡單錄入僧人的生平資訊。此外，兩個版本的《山志》也將在明末清初僧人破闇淨燈歸類在不同朝代，劉本記載於明代，《吳本》則歸入國朝。

《劉本》除焦山大事紀外，也會記錄其他瑣碎的資訊，有利於後世的研究者有更多資訊能深入理解焦山。

《焦山志》歷經《鎮江府志》與《京口三山志》的編纂，到了清代內容也逐漸豐富與完整。而不同時期、不同系統間的《焦山志》版本也各有特色，除彼此之間有承先啟後的意義，也保存許多詳細的資訊，為具體建立焦山的面貌有更多幫助。而焦山定慧寺未編成的寺志，也能從《焦山志》中得到更多資訊，《焦山志》的編纂方式與收錄的內容也更貼近寺志的編排。佛教在焦山上的地位格外引人注目，文化多元因素的相互投射構成的焦山，尚有更多值得深入理解的內容。

五、結論

雖然《焦山志》一書收錄的資料五花八門，不只限於佛教。但畢竟焦山與佛教密切的文化連結，使得《焦山志》處處充滿了佛教相關史料。不

⁸⁴ 劉名芳，〈釋淨燈〉條目，《焦山志》卷3，頁35-36。

⁸⁵ 吳雲，〈釋淨燈〉條目，《焦山志》卷10，頁289。

論是《志》中記載了方外僧人的卷次，或是在「藝文」類別中所收錄的僧人作品，無一不顯示出彼此的關聯性。從焦山的神聖化過程到說明焦山地區的佛教在清代的概況與特色，可以發現《焦山志》不僅提供了地方特色的資訊，更是一部保存著豐富佛、道教文化資料的總集。《焦山志》相關的研究有著廣闊且多元的發展潛能，從《焦山志》的內容出發，將能延伸出各式各樣的研究主題。

清代佛教多元且複雜，《焦山志》正是絕佳的紀錄，除了歷史環境的塑造外，僧人與文學密切的聯繫也使焦山呈現出更多元的面貌。從明代開始，臨濟宗的影響不僅延續到了清代，使定慧寺僧人開示、說法時多雜揉臨濟與曹洞法門。清代禪師們不論是為了建設寺院而四處奔波，或與皇帝們巧妙應答，都為焦山佛教的發展打下了堅實的基礎。而其他救災、抗賊的僧人也顯示出了清代以後焦山佛教逐漸走向俗世，不再只是埋頭山中修行。僧人們放眼於京口地區老百姓的生活，除了關懷百姓們因水旱災而流離失所的生活，也實際參與賑災的活動，甚至是為了守住寺院的文物與資產願意挺身而出對抗賊寇。這也都顯示出了清代以後，焦山的佛教除了更加人性化，焦山的僧人也與世間有了更深刻的互動。除了政治環境與佛教的發展相互影響外，也因焦山獨特的地理位置，使得清代以前有焦山碑林、周公鼎、《瘞鶴銘》、御賜《大藏經》與僧人們的建設，到了清代以後更多了「焦山書藏」、定陶鼎、詳盡的僧傳資訊等等，在在顯示出焦山定慧寺在清代不僅是佛教寺院，也是保存道教文化、歷史文物的地方。

綜觀《焦山志》的內容與版本可分成盧見曾、劉名芳與江蘇方志出版社三個不同的版本脈絡，彼此之間也各具特色，所收錄的文獻也得以相輔相成，為研究者們提供了詳細的資訊。顯示出焦山不僅是一座佛教名山，在道教與文化保存層面，也有其深厚的淵源，這也使焦山的文化地位比起京口地區的金山與北固山顯得更特別。加上焦山與臺灣佛教不解的淵源，《焦山志》的編纂使得近代臺灣佛教歷史有機會溯源至清代，而能夠建構出更立體的歷史面貌。

【參考書目】

本文佛典引用主要是採用「財團法人佛教電子佛典基金會」（Chinese Buddhist Electronic Text Archive Foundation）的電子佛典集成網路版（CBETA Online），2023.Q1。

一、佛教藏經

- 《五燈全書》，X82, no. 1571 // R142 // Z 2B:15。
《正源略集》，X85, no. 1587 // R145 // Z 2B:18。
《宋高僧傳》，T50, no. 2061。
《宗教律諸宗演派》，X88, no. 1667 // R150 // Z 2B:23。
《補續高僧傳》，X77, no. 1524 // R134 // Z 2B:7。
《新續高僧傳》，B27, no. 151。
《憨山老人夢遊集》，X73, no. 1456 // R127 // Z 2B:32。
《禪林寶訓筆說》，X64, no. 1266 // R113 // Z 2B:18。

二、古籍

- 《十笏草堂上浮集》，清·王士祿，《四庫全書存目叢書》補編 79，濟南：齊魯出版社，2001 年，據清康熙六年刻本影印。
《三洞群仙錄》，宋·陳葆光，臺北：新文豐，1985 年，據明正統道藏本影印。
《三國志注》，晉·陳壽撰，劉宋·裴松之注，《欽定四庫全書》史部 247，杭州：杭州出版社，2015 年。
《存硯樓二集》，清·儲大文，《四庫未收書輯刊》9.19，北京：北京出版社，1997 年，據清乾隆京江張氏刻十九年儲球孫等補修本影印。
《至順鎮江志》，元·脫因，如皋冒廣生 1923 年重刻本，資料來源於：中國國家數字圖書館，http://read.nlc.cn/allSearch/searchDetail?searchType=all&showType=1&indexName=data_403&fid=312001067807，2023.06.02。
《至順鎮江志》，元·脫因修，俞希魯纂，北京：國家圖書館出版社，2011 年。
《更生齋續詩集》，清·洪亮吉，上海：上海古籍出版社，2010 年，據清光緒授經堂刻洪北江全集本影印。

- 《京口三山志》明·張萊，臺南：莊嚴文化，1996年。
- 《金石錄》，宋·趙明誠，四部叢刊續編景印舊鈔本，資料來源：北京愛如生數字化技術研究中心之「中國基本古籍庫」。
- 《弇州四部稿》，明·王世貞，明萬曆刻本，資料來源：北京愛如生數字化技術研究中心之「中國基本古籍庫」。
- 《神仙傳》，晉·葛洪，臺北：廣文書局，1990年。
- 《高士傳》，晉·皇甫謐，臺北：藝文印書館，1966年，據明古今逸史本影印。
- 《借菴詩鈔》，清·釋清恆，道光六年刻本。
- 《帶經堂集》，清·王士禎，上海：上海古籍出版社，1995年，據清康熙五十年程哲七略書堂刻本影印。
- 《庾子山集注》，南朝·庾信著，清·倪璠注，北京：中華書局，1980年。
- 《庾開府集箋注》，南朝·庾信著，清·吳兆宜注，北京：北京圖書館出版社，1997年，據清文淵閣四庫全書本影印。
- 《紺珠集》，宋·朱勝非，臺北：商務印書館，1983年，據文淵閣四庫全書本影印。
- 《御製詩集》，清·乾隆，北京：商務印書館，2005年，據文津閣四庫全書本影印。
- 《復初齋詩集》，清·翁方綱，上海：上海古籍出版社，1995年，據清刻本影印。
- 《晴江閣集》，清·何昶，上海：上海古籍出版社，2010年，據清康熙刻增修本影印。
- 《擘經室集》，清·阮元，四部叢刊景清道光本，資料來源：北京愛如生數字化技術研究中心之「中國基本古籍庫」。
- 《飲綠山堂詩集》，清·張鉉，上海：上海古籍出版社，2010年，清嘉慶寸草園刻本。
- 《嘉定鎮江府志》，宋·盧憲，臺北：商務印書館，1981年。
- 《焦山志》，清·王豫輯，臺灣國家圖書館藏，道光年間手稿本。
- 《焦山志》，清·顧沅輯，傅斯年圖書館藏線裝書。
- 《焦山志》，清·盧見曾、釋覺詮、吳雲輯，《中華山水志叢刊·山志》冊11，北京：線裝書局，2004年。
- 《焦山四上人詩存》，清·陳任暘，《歷代地方詩文總集彙編》冊146，北京：國家圖書館出版社，2016年。
- 《道榮堂文集》，清·陳鵬年，上海：上海古籍出版社，2010年，據清乾隆二

十七年刻本影印。

《豫章黃先生文集》，宋·黃庭堅，臺北：臺灣商務印書館，1979年，據上海涵芬樓借嘉興沈氏藏宋軋道刊本景印本重印。

《寶華山志》，清·劉名芳撰，《中國佛寺史志彙刊》1.41，臺北：明文書局，1980年。

《歐陽文忠公集》，宋·歐陽脩，四部叢刊景元本，資料來源：北京愛如生數字化技術研究中心之「中國基本古籍庫」。

《滄洲近詩》，清·陳鵬年，上海：上海古籍出版社，2010年，據清乾隆二十七年刻本影印。

《蔡中郎集》，漢·蔡邕，北京：中華書局，1989年。

〔乾隆〕《焦山志》、〔同治〕《焦山志》、《焦山續志》，清·盧建曾、劉名芳、陳任暘輯，海口：海南出版社，2001年。

三、中日文專書、論文、網路資源等

丁超 2005 〈焦山《瘞鶴銘》與摩崖石刻〉，《書畫藝術》6，頁39-41。

王同順、諸葛清 2001 〈焦山摩崖石刻成因初探〉，《書法之友》5，頁10-15。

王崗 2014 〈明版全本《茅山志》與明代茅山正一道（代前言）〉，《中國文哲研究通訊》24.3，頁1-56。

米爾恰·伊利亞德（Mircea Eliade） 2022 《神聖的顯現——比較宗教、聖俗辯證，與人類永恆的企盼》（*Traité d'histoire des religions*），晏可佳、姚蓓琴譯，臺北：心靈工坊文化事業。

李豐楙 1980 〈六朝仙境傳說與道教之關係〉，《中外文學》8，頁168-188。

江蘇省《焦山志》編纂委員會、茗山法師主編 1999 《焦山志》，北京：方志出版社。

宋金芹 2017 〈普陀山志整理、研究與編撰之管見〉，《浙江海洋大學學報（人文科學版）》34.4，頁92-95。

長谷部幽溪 1979 《明清佛教史研究序說》，臺北：新文豐。

林青荻 2018 《兩宋山志輯佚與研究》，上海：華東師範大學中國古典文獻學碩士學位論文。

胡夢軍 2020 《萬曆《齊雲山志》研究》，貴州：貴州師範大學歷史文獻學碩士學位論文。

荒木見悟 1980 〈憨山德清の思想通号〉，《池田末利博士古稀記念——東洋學論集》，頁705-720。

- 唐雲、王同順 2004 〈焦山摩崖石刻書法風格分析〉，《書法世界》11，頁 12-15。
- 陳龍 2020 〈《清涼山小志》考論〉，《華林國際佛學學刊》3.2，頁 149-189。
- 許彤 2019 〈明代中晚期「京口三山」圖像及其仙山意涵〉，《中國國家博物館館刊》191，頁 111-121。
- 曹臻 2011 《《淳熙三山志》研究》，河南：河南大學歷史系碩士學位論文。
- 畢寧 2009 〈「大字之祖」——《瘞鶴銘》研究〉，《城建檔案》7，頁 22-27。
- 張群 2013 《南岳山志研究》，武漢：武漢大學歷史學系博士學位論文。
- 劉旭冬 2021 《清光緒《九華山志》研究》，貴州：貴州師範大學歷史文獻學碩士學位論文。
- 劉笛 2022 《清代四川峨眉山志研究》，四川：四川師範大學歷史文化與旅遊學院碩士學位論文。
- 溫愛蓮 2009 《黃宗昌、周至元《嶗山志》比較研究》，青島：青島大學中國古代文學碩士學位論文。
- 萬霞 2010 《明清浙江山志述論》，上海：復旦大學歷史系碩士學位論文。
- 蔡金昌 2006 《憨山大師的三教會通思想》，臺北：文津出版社。
- 廖肇亨 2010 〈從「清涼聖境」到「金陵懷古」——由尚詩風習側探晚明清初華嚴學南方系之精神圖景〉，《中國文哲研究集刊》37，頁 51-94。
- 廖肇亨 1996 〈雪浪洪恩初探——兼題東京內閣文庫所藏「谷響錄」〉，《漢學研究》14.2，頁 35-57。
- 聶茗茗 2015 《《湘山志》研究》，廣西：廣西師範大學歷史文獻學碩士學位論文。
- 釋果徹 1998 〈東初老人簡譜〉，《中華佛學研究》2，頁 1-48。
- 「星雲大師全集網」，〈我的同學道友們〉，《百年佛緣·僧信篇》7，《星雲大師全集》，<http://books.masterhsingyun.org/ArticleDetail/article5640>，2023.06.02。
- 「華嚴蓮社入口網站」，歷任住持簡介，<https://www.huayen.org.tw/index.aspx>，2023.06.02。

附錄一、各本《焦山志》版本比較表：

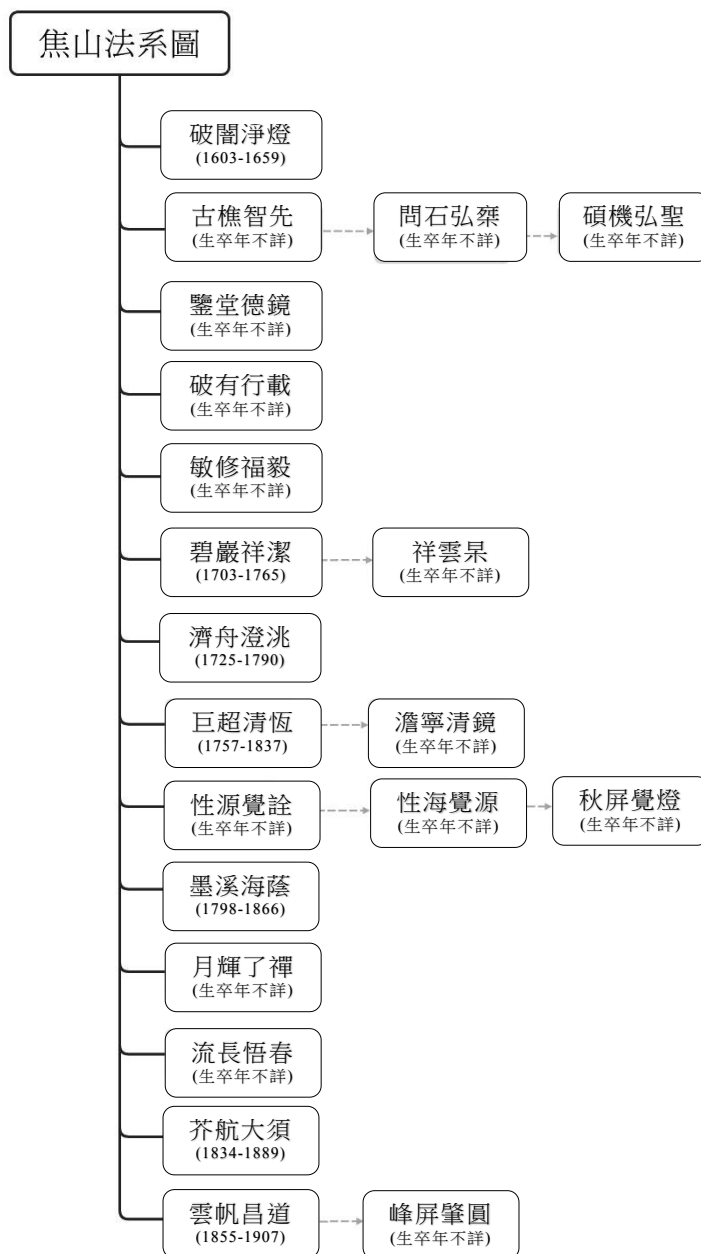
卷次 版本	卷前	卷一	卷二	卷三	卷四	卷五	卷六
盧見曾	御製、 凡例、 目錄	山水與 建置	碑刻	焦山古鼎	瘞鶴銘	方外	雜識
劉名芳	御製、 目錄	山圖、 山水、 山水詩	建置、 建置詩	隱士、 高僧	周公鼎	摩崖石刻 （題名）	碑刻
王豫	盧見曾序、 目錄、 凡例、 御製	山水與建 置	碑刻、 釋文	楊忠愍公 墨跡、 題詠	焦山古鼎	定陶鼎	瘞鶴銘
顧沅	陶澍續 （不全）、 圖、 例言	御製	山水	建置	方外	流寓	周鼎、 定陶鼎、 銅鼓
吳雲	序、 凡例、 目錄、 御製	山水、 建置	周公鼎	周公鼎	定陶鼎、 銅鼓	瘞鶴銘	瘞鶴銘
陳任暘	序、 目錄、 凡例、	山水	建置	碑刻	方外	雜識	藝文一 記、傳、 序、說、 銘、跋、
釋茗山	凡例、 序、 引言、 大事紀	第一章： 概述	第二章： 自然景觀	第三章： 建置	第四章： 定慧寺	第五章： 高僧名僧	第六章： 文物

卷次 版本	卷七	卷八	卷九	卷十	卷十一	卷十二	卷十三
盧見曾	藝文－賦	藝文－詩 (梁唐宋)	藝文－詩 (明)	藝文－詩 (清)	藝文－ 敕諭、 贊傳、 頌銘、 碑記	藝文－序 跋、辨文	
劉名芳	詔書、 贊、頌、 銘、賦、 序、文	記文	記文	記文	疏、辨、 論、說、 引、跋	五言古詩、 七言古詩	五言 律詩
王豫	方外	雜識	藝文－ 賦	藝文－詩 (梁唐宋)	藝文－詩 (明)	藝文－詩 (清)	藝文－ 詩 (清)
顧沅	瘞鶴銘	瘞鶴銘、 辯證、 碑刻 (宋前)	碑刻 (宋後)	碑刻 (清)	藝文－詩 (梁唐 宋)	藝文－詩 (明)	藝文－ 詩 (清)
吳雲	碑刻 (清前)	碑刻 (清)	隱士	方外	雜識	藝文－ 敕諭、 贊傳、 頌銘、 碑記	藝文－ 碑記 (明)
陳任暘	藝文－詩	藝文－ 方外詩、 詩餘	後跋				
釋茗山	第七章： 瘞鶴銘	第八章： 藝文	第九章： 雜識	附錄	跋		

卷次 版本	卷十四	卷十五	卷十六	卷十七	卷十八	卷十九	卷二十
盧見曾							
劉名芳	七言律詩	五言排律、 七言絕句、 詩餘	考證、 靈異、 詩話、 雜記				
王豫	藝文－詩 （清）	藝文－詩 （清）	藝文－ 詩 （清）	藝文－ 敕諭、 贊傳、 頌銘、 碑記 （宋元明）	藝文－碑 記（清）	藝文－序 跋（明）	藝文－序 跋 （清）、 辨文
顧沅	藝文－詩 （清）	藝文－詩 （清）	藝文－ 詩 （清）	藝文－詩 （清）	藝文－詩 （清）	藝文－詩 （清）、 詩餘	藝文－ 賦、贊、 傳、頌、 銘、碑記 （宋明）
吳雲	藝文－碑 記（清）	藝文－ 序跋 （明清）	藝文－ 序跋 （清）	藝文－序 跋（清）	藝文－詩 （梁唐 宋）	藝文－詩 （明）	藝文－詩 （清）
陳任暘							
釋茗山							

卷次 版本	卷廿一	卷廿二	卷廿三	卷廿四	卷廿五	卷廿六	卷廿七	卷廿八
盧見曾								
劉名芳								
王豫								
顧沅	藝文一 碑記 (明)	藝文一 碑記 (清)	記文、 序跋	藝文一 序跋 (清)	藝文一 序跋 (清)	藝文一 序跋 (清)	雜識	釋了璞 《石公 山志》
吳雲	藝文一 詩 (清)	藝文一 詩 (清)	藝文一 詩 (清)	藝文一 詩 (清)	藝文一 詩 (清)	藝文一 詩 (清)		
陳任暘								
釋茗山								

附錄二、焦山法系圖⁸⁶：



⁸⁶ 本表格參考江蘇省《焦山志》編纂委員會，《焦山志》，頁 64-66、長谷部幽蹊著，《明清佛教史研究序說》，頁 10-207。

附錄三、焦山禪師列表⁸⁷

1. 破闇淨燈（1603-1659）	焦山寺第七十三代	曹洞宗二十九世
2. 宏鑒智先（生卒年不詳）	焦山寺第七十四代	曹洞宗三十世
3. 古樵智先（生卒年不詳）	焦山寺第七十四代	曹洞宗三十世
4. 鑒堂德鏡（生卒年不詳）	焦山寺第七十五代	曹洞宗三十世
5. 破有行照（生卒年不詳）	焦山寺第七十六代	曹洞宗三十世
6. 碩庵行載（生卒年不詳）	焦山寺第七十六代	曹洞宗三十二世
7. 敏修福毅（生卒年不詳）	定慧寺第七十七代	曹洞宗三十三世
8. 碧巖祥潔（1703-1765）	定慧寺第七十八代	曹洞宗三十四世
9. 濟舟澄洮（1725-1790）	定慧寺第七十九代	曹洞宗三十五世
10. 澹寧清鏡（生卒年不詳）	定慧寺第八十代	曹洞宗三十六世
11. 巨超清恆（1757-1837）	定慧寺第八十代	曹洞宗三十六世
12. 秋屏覺燈（生卒年不詳）	定慧寺第八十一代	曹洞宗三十七世
13. 性源覺銓（生卒年不詳）	定慧寺第八十一代	曹洞宗三十七世
14. 墨溪海蔭（1798-1866）	定慧寺第八十二代	曹洞宗三十八世
15. 月輝了禪（生卒年不詳）	定慧寺第八十三代	曹洞宗三十九世
16. 流長悟春（生卒年不詳）	定慧寺第八十四代	曹洞宗四十世
17. 芥航大須（1834-1889）	定慧寺第八十五代	
18. 雲帆昌道（1855-1907）	定慧寺第八十六代	
19. 普靜仁壽（生卒年不詳）	定慧寺第八十七代	
20. 峰屏肇圓（生卒年不詳）	定慧寺第八十七代	曹洞宗四十三世

⁸⁷ 本表格參考江蘇省《焦山志》編纂委員會，《焦山志》，頁 64-66。

A Pure Land for Practice: The Formation and Development of Jiaoshan Buddhism in Qing Dynasty

Ho, Kuan-Yi

Master Student

Department of Chinese Literature,
National Chengchi University

Abstract

Since ancient times, Jiaoshan 焦山, sited at the Yangtze River's entrance into the sea, has always been a strategic location for armed forces, and at the same time, been known as a collection of various intellectuals humanities and the inspiration to them. A lot of monks and Taoist practitioners cloistered here, especially Buddhist monks, who have influenced Jiaoshan the most. *Jiaoshan zhi* 焦山志, first published in Qing Dynasty, is the earliest available local record of Jiaoshan. Through this book of facts, we can also learn the different features of the Qing Buddhist culture. Since Han Dynasty Jiaoshan has become the venues for hermits to practice. During Tang Dynasty, some Buddhist monks built lots of monasteries for traveling monks to rest. In Song Dynasty, poets and scholars interacted fluently with monks in Jiaoshan area and Jiaoshan has become an extraordinary place with religion and culture significance. All these contents were included in *Jiaoshan zhi*.

Besides through the monk biographies in *Jiaoshan zhi*, we can sort out the lineages of Caodong 曹洞 and Linji 臨濟 Chan. After mid-Qing Dynasty, *Jiaoshan zhi* recorded lots of information about how Dinghui Monastery 定慧寺, which was located in Jiaoshan, interacted with the Qing court, such as building temporary imperial palace in Jiaoshan. And how Dinghui Monastery reassured people during wars and natural disasters.

This essay is about to discuss the diversity of the cultural features in different time periods of Qing Dynasty in Jiaoshan, and figure out the connections of different versions of *Jiaoshan zhi*.

Keywords:

Jiaoshan zhi, Qing Buddhism, Jingkou, Zhenjiang, Dinghui Monastery