

# 明清之際粵東佛教的親眷型態

## ——兼論女性出家

簡瑞瑤\*

### 摘要：

本文以《勝朝粵東遺民錄》與《海雲禪藻集》中所載錄曹洞宗天然函昞一系的門人弟子為考察對象，藉此勾勒明清之際粵東佛教教團內親眷同修型態的基本輪廓，並兼論此時期女性出家為尼的情況與無著庵的運作。

**關鍵詞：**天然函昞、粵東、明清之際、佛教、明遺民

---

\* 國立成功大學歷史學系博士生

感謝兩位匿名審查人予以指正，使本文得以改善，謹此特以致謝。另外在本文撰寫過程中，承蒙陳玉女老師給予筆者許多寶貴意見，一併在此致謝。

## **A Family Member's Mode and Nuns of Buddhism in Eastern Guangdong during Ming-Qing Transition**

Chien, Jui-yao \*

### **ABSTRACT:**

This essay illustrates the contours of a family member's mode of Buddhism in Eastern Guangdong during Ming-Qing Transition, by through Sheng Chao Yue Dong Yi Min Lu and Hai Yun Chan Zao Ji. And these literatures had recorded the Buddhist biographies which is Caodong school Tian Ran Han Shi's disciples. Furthermore, how the nuns lived and kept the belief, in this family member's mode of Buddhist.

**Keywords:** Tian Ran Han Shi, Eastern Guangdong, Ming-Qing Transition, Buddhism, Ming dynasty adherents

---

\* Doctoral Student, Department of History, National Cheng Kung University

## 一、前言

明清之際戰禍頻仍，長江以南地區受害尤劇，無論文人志士或市井小民，紛紛攜家帶眷進入佛門，或稱以避亂為由，或係傾心佛法為由，動機不一而足。是以，文獻中常見載錄親眷同修事例。

明亡以後，遺臣殉死或抗清死，導致家中眷屬頓失依恃，而選擇落髮同修，如彭而述（1605—1665）為浙江嘉興香海庵所作詩〈香海庵〉之序，云：「有兩明臣殉滄桑之變，其眷皆祝髮焚修其中，共二十餘人」。<sup>1</sup>又如華亭神一尼夏淑吉，字美南，號龍隱，一作荊隱，夏允彝（1596—1645）之女，侯峒曾（1591—1645）之侄媳。淑吉婚配江蘇嘉定侯岐曾之子侯洵，遭逢國變，於 21 歲守寡，撫養孤兒侯槃，後來選擇出家為尼。考察夏氏落髮為尼的過程，《甲乙之際宮閨錄》〈夏忠節[允彝]親屬〉條有較詳細的記述，當時夏、侯二家均為抗清名門，夏氏於明亡後避兵逃難，出家為尼，家中女性成為門下弟子。<sup>2</sup>其中包括岐曾妾劉氏、侯演婦姚氏、侯潔婦龔氏、侯澗婦盛氏（表妹盛蘊貞，女詩人）等，均禮夏淑吉為師，依其為尼，棲止於曹溪歲寒亭。其事載曰：

姚媯，俞長洲人，文毅公孫女，工書能文，適嘉定侯演[峒曾子]。演隨父殉難，遂依夏淑吉為尼於曹溪，法名再生，字靈修。

盛蘊貞，華亭人，字嘉定侯澗[峒曾子]。未嫁，而澗亡命死，蘊貞著《懷湘賦》見志，卒歸上谷。本為夏淑吉表妹，旋斷髮禮夏

<sup>1</sup> [清]抱陽生編著，〈香海庵〉，《甲申朝事小紀》初編卷 4（北京：書目文獻出版社，1987 年），頁 115。

<sup>2</sup> [清]丁傳靖，《甲乙之際宮閨錄》，收入《故宮珍本叢刊》冊 62（海口：海南出版社，2000 年），頁 147。

為師，法名靜維，號寄笠道人。與侯演婦姚、侯潔婦龔，同止曹溪。所謂東園歲寒亭也。<sup>3</sup>

而遺民不死者率同家中眷屬，遁跡佛門共修，如《甲行日注》載錄弘光元年（1645）八月二十四日，名士葉紹袁見清軍南下氣勢如虹，遂決定「游方外以遁」，一方面安排三幼孫藏之他所，另一方面攜其四子盡皆投入佛門，並且建議家中女眷寄居尼庵「但為謀其糊口者，俾無凍餒以死」；不久，與葉氏往來的友人，也泰半相繼為僧，衣著僧服。<sup>4</sup>諸如此眷屬親友同修的情形，亦見於粵東天然函昞門下之寺僧、居士。函昞，字麗中，一字天然。番禺人，俗姓曾，名起莘，字宅師。師從宗寶道獨，承襲為曹洞宗 34 世、博山 3 世法子，乃明末清初著名禪師、嶺南佛門精神領袖，也是本文討論粵東佛教親眷型態的核心人物。

近年來相關嶺南佛教及天然函昞之研究成果頗為豐碩。<sup>5</sup>1997 年，

---

<sup>3</sup> 同上註。

<sup>4</sup> [明]葉紹袁纂，《甲行日注》卷 1，收入沈雲龍選輯，《明清史料彙編》第 3 集（臺北：文海出版社，1967 年），頁 2925、2926、2928。另見陳玉女，〈明清之際東南地區佛教掩骨埋屍的社會救濟與王朝思想〉，中央大學明清研究中心舉辦，「2012 年國際工作坊研討會：明清鼎革變動與文化詮釋」會譯論文，會議時間：2012.3.16，頁 6-8。探討明遺民士人之遭遇及其剃髮為僧的抉擇情狀。

<sup>5</sup> 相關明清之際佛教發展，於二十世紀上半葉有陳垣《明季滇黔佛教考》（北平：輔仁大學，1940 年初版）、《清初僧諍記》（北平：勵耘書屋，1934-1944 年初版），不僅詳實考察遺民僧間的交往，亦且闡明明清之際宗教史與政治空間密不可分之關聯，由此提昇宗教史在學術研究上的重要性。

而汪宗衍《明末天然和尚年譜》編成（臺北：臺灣商務印書館，1943 年初版），冼玉清先生《廣東釋道著述考》一書的完成（1961 年完稿，直至 1995 年收於《冼玉清文集》出版，由佛山大學佛山文史研究室、廣東省文史館編，中山大學出版社初版），則為研究粵東地區佛教發展，與相關天然函昞各類課題奠定基礎。

蔡鴻生所著《清初嶺南佛門事略》一書出版，為文論述聚焦於以天然為首的遺民僧人，並含括鼎湖山的釋成鷲以及逃禪又返儒的屈大均。第六章〈嶺南尼庵的女性遺民〉一文，依循宗教史與政治史相互連動的脈絡，討論三位不同身分的女性遺民，在同一特殊時代背景下，共同選擇出世，以青燈古佛為安身立命之處。其中，對於天然函是胞妹來機禪師著墨頗多，係最早關注明清之際嶺南女性遺民出世為尼的文章，相關嶺南女性遺民、女尼研究，泰半由此發展。<sup>6</sup>然而蔡氏所關注係嶺南女尼的個案與政治的關聯性，相關天然函是門下弟子形成親友群體同修的現象以及來機禪師與其母親等其他女性遺民的關係，則較少討論。

2011年，李宛玲〈世衰法盛——天然函是廣聚三千徒眾之時節因緣〉一文，從天然函是的身分、思想背景乃至建立規範整頓叢林、教育僧眾，探討天然函是法系的興衰緣由。文中以「號召親友皈依佛，蔚為風潮」為題，闡述天然函是與其門下弟子親友相偕出家的情形，據《海雲禪藻集》統計附錄「天然一系僧俗弟子關係表」，揭示天然一系親友網絡關係密切，稱「此集體皈依的盛況前所罕見」。<sup>7</sup>該文從宗教的觀點考察天然函

---

近來，隨著嶺南文獻愈漸受到重視，相關研究成果、主題益趨豐富。孫國柱〈二十世紀以來天然函是禪師研究綜述與問題聚焦〉一文，將20世紀上半葉至21世紀初所見相關嶺南佛教之重要研究著作、期刊論文，進行學術史脈絡的整理、分析，並提出在精神史、思想史方面，值得拋磚引玉加以論述的課題。見孫國柱，〈二十世紀以來天然函是禪師研究綜述與問題聚焦〉，《佛學研究》總第22期（2013年），頁410-421。

<sup>6</sup> 蔡鴻生，〈嶺南尼庵的女性遺民〉，《清初嶺南佛門事略》第6章（廣州：廣東高等教育出版社，1997年），頁148-166。本章係以1996年氏著《尼姑譚》中編所論〈嶺南三尼與清初政局〉為本，於部分文字略作修改。參見蔡鴻生，《尼姑譚》（廣州：中山大學出版社，1996年）。

<sup>7</sup> 見李宛玲，〈世衰法盛——天然函是廣聚三千徒眾之時節因緣〉，《勵耘學刊（文

是一系親友同修的盛況，並統計其數量，值得肯定。然則形成此親友同修的現象，並不單純是天然函是個人人格特質或魅力即可促成，必須要再從政治史、社會史的角度進一步考察。

2015年，劉正剛〈珠三角地區尼姑現象的考察〉一文，分析自晉至明清，歷代珠江三角洲地區的女性出家為尼的現象變化，含括出家的緣由與修行空間——尼庵的建立、分布。文中作者以明清時期與前朝相互比對。首先將明清時期珠江三角洲地區的地方志進行地毯式的蒐羅，從而建立該地區尼庵的分布情形；其次，分析明清時期不同階層的女性出家緣由，以普通人家女性出家為尼者比例相對較高，貧民之家往往因婚姻或生活所迫選擇出家。<sup>8</sup>然則，明清時期女性出家緣由存在眾多複雜因素，除了社會階層、婚姻家庭以及經濟因素之外，左右女性出家的關鍵因素，仍需要更多地考量時代背景所造成的個別差異。

本文擬於前人研究基礎上，嘗試透過相關文集筆記、地方志和禪宗語錄等文獻，以《勝朝粵東遺民錄》與《海雲禪藻集》中所載錄曹洞宗天然函是一系的門人弟子為考察對象，藉此勾勒明清之際粵東佛教教團內親眷同修型態的基本輪廓，並兼論此時期女性出家為尼的概況與無著庵的運作。

## 二、粵東寺僧遺民與其眷屬

明清之際粵東遺民進入佛門崇禮高僧為師者頗眾，其中又以曹洞宗博山無異元來之法嗣、法孫為盛。如鼎湖山慶雲寺開山祖師棲壑和尚（1586—1658），他曾親近憨山德清（1546—1623）習法，其門下二代

---

學卷》第2期（2011年），頁251-268。

<sup>8</sup> 見劉正剛，〈珠三角地區尼姑現象的歷史考察〉，《暨南學報（哲學社會科學版）》，總第194期（2015年），頁141-150。

住持弘贊律師，六代住持則是遺民東莞李氏子，於廣慧庵雜髮為僧，「後入鼎湖謁棲壑和尚受具足戒」，名一機，字圓捷；<sup>9</sup>七代住持成鷲（1637—1722），俗名方顛愷，別字跡刪，號東樵，廣州府番禺縣人，父親方國驊。海雲系空隱和尚宗寶道獨（1600—1661）亦宗無異元來，其法嗣天然函昱、剩人函可（1615—1659，韓宗駮），法孫今釋澹歸（1614—1680，俗名金堡，字道隱），與慶雲寺僧彼此間相互通訊，往來交遊關係密切；函昱、函可分別於南（粵東）北（遼東）致力弘揚佛法，發揮相當程度的影響力。<sup>10</sup>這些高僧不僅以忠孝廉節垂示，並且廣納明遺民、整頓教團。

函昱門下弟子眾多，包括志同道合的友人，在其出世前即經常相約遊於方外，據《勝朝粵東遺民錄》記載其傳，云：

（函昱）年十七，補諸生，輒以康濟為己任。與里人梁朝鐘、黎遂球、羅賓王、陳學佺、張二果、韓宗駮輩，並以高才縱談當世務。後見時事日非，遂相約為方外遊。<sup>11</sup>

函昱出世前以康濟為己任與里中高才縱談時勢，因見時局日非，遂與友人相約方外之遊，自此萌生落髮為僧之念；而其友人在他出世後，特別是明清易代之際，相繼入棲禪林。《楚庭稗珠錄》稱：「天然以盛年孝廉棄家，人頗怪之。及時移鼎沸，縉紳遺老有托而逃者，多出其門，始嘆其先見。」<sup>12</sup>話說函昱出家之志早現，但遭到父親以功名未成為由

<sup>9</sup> [清]陳伯陶，《勝朝粵東遺民錄》卷1，收入《清代地方人物傳記叢刊》冊9（揚州：廣陵書社，2007年），頁33-34。

<sup>10</sup> 函可事請參見楊燕韶，《明季嶺南高僧——函可和尚的研究》（臺北：文史哲出版社，2013年）。

<sup>11</sup> [清]陳伯陶，《勝朝粵東遺民錄》卷4，頁106。

而阻擾之。丙子（1636）冬，他曾前往黃巖謁見道獨和尚，甚為投契；三年後「己卯（1639）公車復上，舟次南康，值道獨錫匡廬，遂詣求祝髮。」這年，於病中經歷生死所悟，函昞遂決定禮道獨為師，落髮受具。函昞雖於「盛平」之時出世，卻有洞燭「時局日非」之先見，國變之後，以儒佛相融會，發揮「康濟」救民之任。是以，其門下弟子及所結交者，以遺民身分居多。

函昞初住江西廬山歸宗寺，當時與湖北嘉魚人熊開元（1598—？）、江西新城人黃端伯（1585—1645）以及安徽休寧人金聲（1589—1645）等結交，其中黃端伯與金聲最後因抗清而殞命，函昞作詩悼念兩人殉義之行。熊開元於汀洲城破後，禮靈巖繼起禪師為僧，號蘂菴，以蓮華峯翠巖寺為隱居修行之所，終老於廬山。<sup>13</sup>其中函昞與開元詩文往來較多，交遊以禪悅相投契，如〈寄熊內閣齊雲山中〉詩云：「富貴功名夢裏人，誰知苦樂正相鄰。回頭大有甘心處，須信身貧道未貧。」<sup>14</sup>自詩名可推知此詩約作於熊開元任東閣大學士時，函昞藉詩勸說，闡明身在功名利祿之中就像苦與樂是一體兩面，而追尋信仰之道相較於富貴功名更具價值。

明清之際函昞門下追隨者眾，與其「以文人慧業深入真際，有叩則鳴」的行止相繫，故而「緇素禮足凡數千人，道聲由是遠播。」<sup>15</sup>又如《明版嘉興大藏經（徑山版）》中收錄司馬總憲湯來賀（1607—1688）所

<sup>12</sup> [清]檀萃，〈論三家〉，《楚庭稗珠錄》卷4（茂名：廣東人民出版社，1982年），頁128。

<sup>13</sup> [清]彭際清述，〈金正希熊魚山傳〉，《居士傳》卷52（揚州：江蘇廣陵古籍刻印社出版，1991年），頁760。

<sup>14</sup> [清]天然和尚著，李福標，仇江點校，《瞎堂詩集》卷17，收入《清初嶺南佛門史料叢刊》（廣州：中山大學出版社，2006年），頁193。

<sup>15</sup> [清]陳伯陶，《勝朝粵東遺民錄》卷4，頁106。



寫〈天然是和尚塔誌銘〉，湯氏描述函是：「雖處方外，仍以忠孝廉節垂示及門，以故學士大夫從之遊者每于生死去就多受其益，甚深締信。抑且為法忘軀，競相落髮。紹隆聖種，弘贊宗猷。師師濟濟，一時獨盛。」<sup>16</sup>由於函是「以文人慧業深入真際」、「以忠孝廉節垂示」，加上予從遊者於「生死去就」多所引導，獲得遺民士人的認可，使其傳布範圍以及人脈網絡更為寬廣，舉若《勝朝粵東遺民錄》中所輯錄禮函是為僧或居士的上百位遺民為例，他們的身分除了本來是在詩文上相互欣賞、酬和的文友之外，另一部分則是仰慕函是之名而前往參禮者。

在粵東地區遺民舉家進入佛門，或鼓勵眷屬同修的比例頗高。為首者函是，就是闔家皆入佛門的例子。湯來賀在塔誌銘中提及函是的「父母妻妹子媳，先後俱著條衣」。<sup>17</sup>類此記載亦見於清末民初出版的《勝朝粵東遺民錄》，記載函是家人入教及其歷來主持諸刹，云：「父母妻妹子媳俱為僧尼。歷主福州長慶廬山歸宗及海幢、丹霞、芥庵、華首諸刹，垂老猶勤梵行。」<sup>18</sup>茲將現存文獻《海雲禪藻集》收錄約 129 位函是門人傳主事蹟，其中具有親屬關係者，大致統整如表一「《海雲禪藻集》所見函是門下親眷同修」。本表聚焦於函是門人弟子間的親屬關係、籍貫以及社會地位，旨在觀察除親屬關係之外，出家者的家庭與出身，從「儒家」、「諸生」等身分，可知親眷同修者其家庭出身多在中上階層且接受過儒家思想薰陶；而在籍貫地緣方面大半以番禺為信仰核心，分布在珠江三角洲一帶。經由此表可以一覽當時父子（女）／母子（女）、兄弟、從兄弟、叔侄以及夫妻／翁婿等家族成員相偕出家的概況。

<sup>16</sup> [清]湯來賀撰，〈天然是和尚塔志銘〉，釋函是，《廬山天然禪師語錄》，收入明徑山藏版《嘉興大藏經》冊 38（臺北：新文豐出版公司，1987 年），頁 199。

<sup>17</sup> [清]湯來賀撰，〈天然是和尚塔志銘〉，《廬山天然禪師語錄》，頁 199。

<sup>18</sup> [清]陳伯陶，《勝朝粵東遺民錄》卷 4，頁 107。

據今辯撰述〈本師天然昱和尚行狀〉，所云：「師闔家出世在盛平時，生我、同生、所生，以至妻媳，捨世緣如棄敝屣，不讓古龐公。故父子兄弟相率雜染，粵中為多。」<sup>19</sup>所謂「生我、同生、所生，以至妻媳」，顯示其含括血緣與姻親的家族關係，如表一中番禺諸生王瑯以父子、翁婿同禮函昱之例。王瑯，字澹子，其與黎遂球、朱學熙友善，得知兩人為明朝殉節亡命，遂選擇「禮僧函昱於雷峯，名今葉，號開五居士」，並修葺一處野樗亭以隱居終老。其子鎮遠，「後亦禮函昱，名古若，字若蓮」，是父子先後出家之例，鎮遠曾有詩云：「飄零莫訝巢烏少，半入禪棲戀佛燈」，其以巢烏譬喻明清易代之際家中人口減少，其實是因為大多數人選擇進入佛門，凸顯當時遺民選擇出家的情況。<sup>20</sup>又王瑯有婿劉胤初，字長孺，龍川人，崇禎壬午年（1642）舉人，其於「廣州破後，禮僧函昱為居士，山名古意，字悟非，居雷峯」。<sup>21</sup>文獻中雖未記錄劉胤初出世的動機，但廣州城破，雜法令頒布，「留髮不留頭」，選擇接受異族統治或成為異姓之子，或許才是他所面臨出處抉擇的重要關鍵。因為在清軍南征過程中，廣州曾歷經順治 3 年（1646）、順治 7 年（1650）兩次屠城。據廣東吳川人陳舜系（1618—1679）記載：

（丙戌，1646）十二月，大清兵入廣州，紹武及觀生俱被難。蓋兵於十五早憑文武官行香入城，一旦滿城皆剃頭結辮，戴紅纓帽，家家貼「大清順民」於門。告示曉諭，留髮不留頭，留袖不留手，留裙不留足等語。先是乙酉（1645）秋，海珠寺側流血水三日，至是有屠城之變，兵民死者數萬，婦女給兵丁，房屋屬官。鎮守

<sup>19</sup> 函昱說，今辨[清]重編，〈本師天然昱和尚行狀〉，《廬山天然禪師語錄》，頁 198。

<sup>20</sup> [清]陳伯陶，《勝朝粵東遺民錄》卷 1，頁 32-33。

<sup>21</sup> 同前註，卷 3，頁 84。

廣州則總督佟養甲、提督李成棟也。時永曆逃廣西矣。(以上吳川屬明)。<sup>22</sup>

而自順治 3 年 (1646) 清軍攻陷廣州後，迄順治 7 年 (1650) 靖南王耿繼茂、平南王尚可喜統滿、漢兵數十萬，再下廣州；直至順治 8 年 (1651)，全粵皆清，廣東為靖、平二藩共管。

同為父子相繼出家者，如二嚴大師，番禺人，俗名李雲龍，字煙客，慷慨重節義，曾於明末大將袁崇煥 (1584—1630) 麾下任職幕僚。崇禎 3 年 (1630)，崇煥被誣陷判處凌遲死刑，李雲龍遂歸返鄉里，「參禮道獨削髮為僧，為羅浮華首臺藏主」。<sup>23</sup>二嚴大師居俗時「與天然禪師結淨社於天關，文章道學皆有所師法。」兩個兒子今從 (兄名雲子)、今莖 (弟名龍子)，分別有明經、孝廉之文名；先後追隨天然是和尚，長子今從「丙午 (康熙 5 年，1666)，始隨禪師薙染，命典教授，俾諸後學請益焉。」次子今莖「辛丑 (順治 18 年，1661)，薙染受具，超悟出羣，為天老人所期許。」<sup>24</sup>其他如新會人蔣氏，法名今端，父子相繼出世。<sup>25</sup>新會人黎氏，法名今錫，與月旋兩父子相偕出家；今錫初時在海雲寺擔任典客一職，專門負責接待官員、檀越等外賓，恰逢今無分座海幢寺，在營建百務方面急需支援，函呈遂命今錫前往擔任監院總攬寺院庶務，故此「其子月旋亦依止海幢，并稱耆德。」<sup>26</sup>

<sup>22</sup> [清]陳舜系，《亂離見聞錄》，收入沈展云編，《明清廣東稀見筆記七種》(廣州：廣東人民出版社，2010 年)，頁 19。

<sup>23</sup> 同前註，卷 4，頁 102。

<sup>24</sup> [清]徐作霖、黃蠡等編，黃國聲點校、輯錄，《海雲禪藻集》，收入《清初嶺南佛門史料叢刊系列》第 10 函 (杭州：西泠印社，2004 年)，頁 55a-56a。

<sup>25</sup> 同前註，頁 60b。

<sup>26</sup> 同前註，頁 67b。

除父子同修之外，也有「同生」關係，兄弟同事一師，相互影響入教，舉如今印（海發）與海岸兄弟倆，兄在匡廬皈依天然和尚，弟後於海幢出世。<sup>27</sup>而今辨「字樂說。番禺人，本姓麥」，為麥向高季弟，先其兄禮函昱為僧，當向高遭逢亂世選擇「隱居山野，不入城市，教授生徒自給」時，今辨「以書招向高，諭以生死大事。」向高因此「脫白衣緇，同事函昱，名今鷲，字慧則。」<sup>28</sup>

從表一相關傳主的記述，可察得明清鼎革之際家人偕同出家的事例頗多，但相對父子出家，女性出家則多隨其夫、父安排，舉如今音、古通兩對夫妻與古證的女兒、古易的妻女。相關女性主導家庭成員出家，茲於後文討論。

據上述約略得見當時遺民們的出家動機：或者原本對出家心生嚮往；或者受到親眷的遊說感召；或者對時局感到無力、不滿；或者為避難。函昱舉家進入佛門的示範及其「以忠孝廉節垂示」的傳法方式，或多或少影響粵東地區遺民出處的選擇，不僅父子兄弟相率雜染，更有母隨子、子女隨父母，妻隨夫出世者等女性遺民進入佛門的身影。嚴格來說，函昱一家，向上包括外祖母與母親函福，向下推及妹妹來機禪師及其妻、媳，均為親眷同修的最佳事例。此一親眷同修，以眷屬為法屬的信仰型態，超脫儒家傳統向來視出家為悖離孝道之框架，解決「出家摒棄人倫、孝道的問題。」<sup>29</sup>而在此親眷同修的信仰型態中女性出家呈現何種樣貌？透過認識函昱母親函福與其妹來機禪師同修的信仰成就，以及由來機禪師創建的無著庵，或可窺見一斑。

<sup>27</sup> 同前註，頁 69b。

<sup>28</sup> [清]陳伯陶，《勝朝粵東遺民錄》卷 1，頁 32；卷 4，頁 108。

<sup>29</sup> 李宛玲，〈世衰法盛——天然函昱廣聚三千徒眾之時節因緣〉，頁 257。

表一、《海雲禪藻集》所見函旻門下親眷同修<sup>30</sup>

法名	姓名	籍貫	出身	親屬出家概況	關係
今摩	曾琮	番禺	邑諸生	(天然函旻子)師內外諸戚暨臧獲長幼，皆得度為僧尼。	闔家
今鏡	李氏	三水		年十七，隨母出世，求天然禪師薙髮，稟具執侍丈室。	母子
今崑	李氏	番禺		母奉慈氏甚謹，世亂寡居，度不能全，先遣其子往依天然禪師於小持船，供灑掃之役。自與其女依禪師之妹庵主來機。	母子女
今音	曾起霖	番禺	邑諸生	先遣其妻祝髮，密制衣衾，分散書帙，作詩志別，潛附商舸入廬山，求天老人脫白。	夫妻
今莖	李龍子(弟)	番禺	孝廉	兄弟皆從天禪師講學課藝，因其父二嚴大師出世長往，不能蹤跡，莖亦退隱山林。家無半畝之人，携妻孥因館穀就食，野服芒鞋，蕭然自足。	父子兄弟
今從	李雲子(兄)	番禺	明經	與弟龍子皆有文名。二嚴即詞人李煙客，慷慨重節義，扳華首脫白。從素持梵行，居俗時與天然禪師結淨社於天關，文章道學皆有所師法。	父子兄弟
今端	蔣氏	新會	章縫之士	其子一子相繼出世，為寮元。	父子
今錫	黎國賓	新會	邑諸生	其子月旋亦依止海幢，并稱耆德。	父子
今印	梁瓊	順德	邑諸生	弟海岸，後亦出世海幢。	兄弟
古電	李氏	新會		幼隨母出世，依天老人。	母子
古通	梁國楨	順德	郡諸生	世亂隱居於鄉，閉門却掃，與妻子修淨土之行。	夫妻

<sup>30</sup> 資料出處：[清]徐作霖、黃蠡等編，《海雲禪藻集》，筆者整理。

今足	陸氏	肇慶府高要	有生鬻序	平生喜布施，信因果，其母尤虔奉三寶，盡捐金貲莊嚴鼎湖三世佛像，飯僧施糲，迨無虛日。……子為諸生，女度為尼。	祖孫三代
古證	陳氏	廣西梧州		復還挈一子一女并求落髮，女度為尼，依無着庵。……子柱峯為丹霞行僧，先證卒。	父子女
古易	崔氏	番禺	族本儒家	與從父廣慈大師（今攝，字廣慈，1618-1686）同師天老和尚。……。逮終養後，挈其婦與一女一子相繼稟具。……子味囉多公相繼為雷峯殿主，俗居聚落與海雲林巒相望，父子道念之篤，若有所薰習也。	闔家

### 三、粵東佛教親眷同修中的女性

函是家中女性出家者包括母親（函福，字智母，又稱大日菴師太）、次妹（今心，字頓徹）、季妹（今再，字來機）、妻子（函脫，字善解）、媳婦（未名），而其母親函福以及來機禪師於信仰修持方面，最能切中禪旨，之後來機禪師更於廣州麗水坊創無著庵。

關於函福（1584—1662）的生平，以函是弟子今無所撰寫〈大日菴智母師太塔銘〉一文最為詳盡。函福原為「廣州番禺觀塘村林羅陽長女」，萬曆 32 年（甲辰，1604），二十歲，歸曾昌位，即本淨師太，育有一子三女，「子為雷峰老人；長女適羅，蚤死；仲與季皆脫俗，來機再其季也」。崇禎 15 年（1642），函福始禮道獨空隱和尚為師，「法名函福，字智母」，當時函是「開法訶林」，師太年五十九，「始與媳頂心持拜先師翁空隱和尚為尼，受具。」<sup>31</sup>永曆 7 年（1653）函福嘗試離開匡廬，登

<sup>31</sup> [清]釋今無撰，《阿字無禪師光宣臺集》卷 10 塔銘，據清康熙刻本，收入國家清史編纂委員會，《清代詩文集彙編》冊 129（上海：上海古籍出版社，2010 年），頁 153-154。

高前往金輪頂，燃香繞塔，當時函昞退隱棲賢，為母親在紫霄峯下築菴，名曰「慈氏寒牕雪屋」，一住四年。函福年七十一始「以苦寒返嶺，又創大日菴居焉。」<sup>32</sup>由此可知，函福久居匡廬，因年歲增長，礙於苦寒而自匡廬返歸嶺南，終以大日菴為居止所在。此事另載於函昞所作〈送來機奉母還嶺南兼寄社中諸子〉一詩：

青青竹笋春船遠，白白山雲谷日舒，我母畏寒歸嶺海，而師好靜  
滯匡廬。

四依清苦為狗道，三業精勤勝讀書，珍重故園搖落後，十年楊柳  
夢魂餘。<sup>33</sup>

從詩文內容看，函昞仍留在匡廬並未隨之南返，而是讓來機伴隨函福返回嶺南居於大日菴，函福自此始以淨土念佛為信仰中心，透過一心念佛的修行而能在念佛中證悟。<sup>34</sup>關於函福的禪行修持，函昞在師太示寂後，嘗作一篇雜著記錄函福，其載老師太生平各方面全在「一句阿彌陀佛」，「平日在一句阿彌陀佛裏折旋俯仰，語默動靜，今日亦祇就一句阿彌陀佛裏，辭娑婆，生極樂，見聞法，證無生法忍」，即使於臨終示寂之際亦且「百念俱清，一心不亂，臨欲命終，顏貌光澤，身體柔和，念佛之聲絕口而化」<sup>35</sup>此中所見函福與函昞的母子親情以及在佛教信仰方面提攜見證，師太如何將佛教信仰實踐於生活，如何以淨土念佛為宗。函昞

<sup>32</sup> 同前註，頁 154。

<sup>33</sup> [清]釋函昞撰，《瞎堂詩集》卷 11 七言律，收入國家清史編纂委員會，《清代詩文集彙編》冊 27，據清刻本（上海：上海古籍出版社，2010 年），頁 549。

<sup>34</sup> [清]釋今無撰，《阿字無禪師光宣臺集》卷 10 塔銘，頁 154。

<sup>35</sup> [清]釋函昞，《廬山天然禪師語錄》卷 12，收入明徑山藏版《嘉興大藏經》冊 38（臺北：新文豐出版公司，1987 年），頁 197。

並以此寬慰自我喪母之情緒，儘管只是一句阿彌陀佛亦能見聞佛法，「證無生法忍」。又今無於塔銘中亦寫函福臨終前後情形：

示寂先二月，情枯識落，念佛不停口，視平日愛戀之人，僅聽其問起居，語畢，即揮手令去。夢中屢見佛入寶池坐蓮花，相極乃醒。臨終精神爽拔，形色光粹，念佛聲絕而寂。無聞訃，自海幢趨視，面色不異生時。<sup>36</sup>

綜合兩說，凸顯函福雖然一心念佛修持淨土宗法門，然其念佛與日常生活參禪悟道並無二致。今無在師太七辰（做七）「普說」時陳述：

大日菴師太七辰，請師普說。……。今日是大日菴智母老師太三七之辰，堂頭和尚以平昔孝順之心答盡劬勞之德，大事因緣全家度脫直登者，老師太於極樂之邦八十年來何止色養。復命知客訶公及來機菴主請今無為諸兄弟舉揚般若，冥資覺路。……。<sup>37</sup>

文中可見無著庵來機庵主也參與這次的普說活動，此次普說，乃藉函福信仰成就以開示、鼓勵後進學佛者，其中今無引宋代禪師大慧宗杲（1089—1163）所言，希望參學禪行者，要懂得活用，於生活各方面舉手投足之間都可以開佛眼，參悟佛理。以智識之迷悟提點在座信眾，曰：

所謂此智是一切諸佛、一切眾生之地。依此智而作眾生，依此智而成正覺。……。你若心識不行，純以智眼觀察，方知智母老師太數十年來念佛功德，臨命終時，一心不亂，念佛之聲纔絕便化去。……。且道只今老師太畢竟在甚麼處安身立命，為是生邪？

---

<sup>36</sup> 同註 34。

<sup>37</sup> [清]釋今無、釋今辯輯，《海幢阿字無禪師語錄》卷上〈普說〉，收入明徑山藏版《嘉興大藏經》冊 38（臺北：新文豐出版公司，1987 年），頁 257-258。



為是死邪？為是離此五濁生安養邪？試定當看。良久云：即今休去便休去，若覓了時無了時。諸兄弟，還有心識不到一句，不曾道著。閒時不妨記取。<sup>38</sup>

今無舉證函福「數十年來念佛功德，臨命終時，一心不亂，念佛之聲纔絕便化去。」數十年修持的功德，在臨終時對於死亡不懷畏懼，而一心不亂專意於念佛而逝，即是勘破生死智慧的表現。函福因「純以智眼觀察」證道得悟，臻至解脫境界，故能遠離五濁惡世往生淨土，此乃今無普說之要旨。

來機，或稱來機禪人、來機禪師（生卒年不詳），相關記載散見於函是及其弟子今無、今釋澹歸的文集與地方志中。函是《瞎堂詩集》中多次提及來機，與其奉母南還有關，如卷 8〈丙申（1656）冬日來機奉母南歸〉寫：「同生惟有汝，遠俗得予心，奉母三千里，僑居最上岑。隨緣歸嶺表，重別立庭陰。此去應無憾，廬山面目深。」<sup>39</sup>函是於此詩描寫來機與其同為遠俗者，深得其心，鼓勵奉母南還嶺表，另立修行場所，精進佛法。又卷 11〈送來機奉母還嶺南兼寄社中諸子〉，及卷 18 的〈來機禪人五十一〉，詩云：「寸絲不挂袈裟舊，放過玄機此再來，五十還教更五十，蓮花歲歲臘前開。」<sup>40</sup>今無之《光宣臺集》則有〈壽來機師太六十初度〉兩首七言絕句：

坐消冰雪見淒清，萬頃鴻濛未可名。妙得空王些子意，梅花歲歲滿空庭。

又

<sup>38</sup> 同前註。

<sup>39</sup> [清]釋函是撰，《瞎堂詩集》卷 8，頁 522。

<sup>40</sup> [清]釋函是撰，《瞎堂詩集》卷 18，頁 549、611。

高懸慧日照須彌，六十還將六十期。三界總來無變相，何人識得末山機。<sup>41</sup>

前後三首七言詩主要是為來機祝壽所寫，將來機與唐代末山尼之機峰相比擬，旨在肯定其修行成就，已然超越性別。雖說這仍是透過男性的描述，但可以肯定的是在修行方面並未有性別的差別化。也因此可推測來機與函昞及其弟子平時或許在問道修行上有所交流。相關來機禪師的修行場所，筆者假設從來機隨函福遷居嶺南後推算，函福自永曆 7 年(1653)離開匡廬以後乃居於嶺南大日菴，此時來機極有可能與函福同在大日菴中修行，互相照應。日後所創無著庵乃來機禪師於母親示寂後所創。

若欲進一步認識來機禪師的行儀或個性，前述幾首詩文內容，其實很難掌握，而今釋〈題無著菴乞米冊〉中的闡述則相對詳盡，其載：

無著菴主來機，吾師天然和尚之妹也。年及笄，聞其兄與方外談禪，便欣然落髮，清淨勇猛，持身持心皎如冰霜。今已三十餘臘，叢林目為精進幢，領徒數十人，嚴整有法，事理井井，此真丈夫也。<sup>42</sup>

作者為使檀越認識庵主進而發心布施，故此介紹庵主來機禪師的為人及其進入佛教的因緣，實萌發於「聞其兄與方外談禪」，意即明示來機對於禪理的認識異於一般女性，並強調其於叢林修行精進，雖示現以女身型態，實質上卻比一般男性更具備「真丈夫」之行止。如同陳玉女指出禪門宗風講究無分別相：「從其語錄或公案記載，可察見女性僅是有別

<sup>41</sup> [清]釋今無撰，《阿字無禪師光宣臺集》卷 25 七言絕，頁 383。

<sup>42</sup> [清]釋澹歸，《徧行堂集》卷 16，據清康熙 15 年刻本，收入國家清史編纂委員會，《清代詩文集彙編》冊 46-47（上海：上海古籍出版社，2010 年），頁 583。

於男性的眾生相之一，在參禪或開悟上，女性與男性無別，其個人的修行成就，將因個人根性契機不同，與性別無關。」<sup>43</sup>今釋強調來機「真丈夫」的行止，乃是肯定女身修行的成就，他又接續道：

吾聞諸大菩薩愍憐九漏不淨之軀，示作女身，為之津梁。每於佛祖位中豎大幟幟，使不生退怯，而得解脫。故其福田與僧正等，今一鉢療饑，常苦不給，清信護法豈無有具正眼者，願割倉廩之餘，佐饘粥之乏，使成道果，同為法施，十方賢聖所共歆鑒也。夫巾幗之愧行無長計捨有留情而已。菴主以女子行其所難行，而或有丈夫不捨其所易捨，予豈敢信！<sup>44</sup>

從引文可知今釋藉庵主「以女子行其所難行」的修行成就與男性相比擬，藉此說服信徒割捨倉廩以供養無著庵的女性修行者。從今無與今釋兩人的文字中呈現來機禪師予人印象是冰雪、冰霜、冰清玉潔的形象，雖示現為女相，卻集智慧與勇猛、精進於一身，並且在佛教叢林中領有徒眾數十人，佛法嚴明，處事情事井井有條，足見其領導能力以及修行法門之精進。

#### 四、女教徒的修行空間——無著庵之創建與運作

來機禪師約於母親函福示寂後 5 年始創建無著庵作為修行空間。據

<sup>43</sup> 陳玉女，〈明代佛教知兩性關係——從「禪婆」、「勿作女人拜」、女中「大丈夫」等語觀察〉，收入玄奘大學宗教學系、財團法人弘誓文教基金會主辦，《第十屆「印順導師思想之理論與實踐」學術會議論文集》，會議時間：2011.3.12-13，頁 139。

<sup>44</sup> [清]釋澹歸，《徧行堂集》卷 16，頁 583。

載無著庵位於麗水坊，介於小東門內、小南門外。<sup>45</sup>根據清代廣東各地方志所載，各府縣境內寺庵道觀為數頗多，其中廣州府番禺縣境內著名寺庵如海雲寺、海幢寺、無著庵、披雲庵、檀度庵、藥師庵等，有較為詳盡的文獻紀錄。<sup>46</sup>

清康熙 18 年（1679），廣東提刑按察使王令為無著庵撰寫〈鼎建無著庵碑記〉，云：

抑思明季寇亂之餘，鄉閭蕩析仳離，家人婦孺不得相保守，窮罄苦節，弱息無歸，觸目皆是。機師乃出其餘力，從而招之，止其愁苦慘怛之聲，置之清靜安穩之處，出家在家弟子恆數百人，非敢曰濫，實亦因時。夫窮民無告王政所先，而佛門有所裨益，雖王者興或亦在所嘉尚乎！<sup>47</sup>

由此可知，來機的創庵動機。王令強調明末廣東地區的社會概況，為達到「止其愁苦慘怛之聲，置之清靜安穩之處」目的，機師（指來機）創建此庵以招撫安置弱勢無助的信眾，當時從其學者達數百人。說明佛教修行空間無著庵作為收容孤苦無依者的一種救世功能，王令於文末表明

---

<sup>45</sup> [清]瑞麟、戴肇辰修，史澄纂，《廣州府志·古蹟畧六》卷 88，據清光緒 5 年刊本影印，收入《中國方志叢書》第 1 號（臺北：成文出版社，1966 年），頁 515。「無著庵，在小東門內麗水坊，比邱尼今最募建。今最，函昞禪師妹，名來機。」今最應指今再，今最為誤植。另見[民國]梁鼎芬等修，丁仁長等纂，《番禺縣續志》卷 41，據民國 20 年刊本影印，收入《中國方志叢書》第 49 號（臺北：成文出版社，1967 年），頁 22b。「無著庵，在小南門外麗水坊。釋函昞之妹比邱尼今再字來機創建」。該庵院收有〈鼎建無著庵碑記〉及題額「羊城名刹」。清光緒年間無著庵猶存於地方，後歷經文化大革命，庵內佛像、經書、法器盡毀，尼眾亦被遣散；直迄 1989 年復又重建完工。

<sup>46</sup> [清]瑞麟，戴肇辰修，史澄等纂，《廣州府志·古蹟畧六》卷 88，頁 515。

<sup>47</sup> [民國]梁鼎芬等修，丁仁長等纂，《番禺縣續志》卷 41，頁 22a。

佛門此舉對於改善社會現實狀況助益良多，並嘉許其扮演安定社會與人心的角色。<sup>48</sup>

無著庵之建造始自康熙 6 年（1667），於 17 年（1678）建成，共耗時十餘年，費銀叁萬伍仟捌佰叁拾餘兩，包括買地、建造殿堂、住房以及挖溝濠、築放生塘等，完成具備規模約八畝地的修行空間，其載：

師曾氏，本番禺望族，家素封，出其餘財，兼資檀施挹注而成鉅欸，計經始於康熙丁未（1667）年，落成於戊午（1678），計十餘年來，買地，承塘木石工作，前後共費銀叁萬伍仟捌佰叁拾餘兩，佛殿、祖堂、觀音閣、齋堂、客堂而外，住房三十餘間，放生塘一口，共計稅約八畝。鑄洪鐘以警昏旦，繚垣墉以謹限防，甃濠築塘，立法垂久，而規模備矣。<sup>49</sup>

通常構築一處庵院空間耗資不斐，曾氏係廣東番禺縣之望族，家中財力頗為雄厚，因此無著庵之興建費用大部分由曾氏本家出資，其他則仰賴檀越布施款項，終於在康熙戊午年完成。

<sup>48</sup> 毛奇齡（1613 - 1716）曾舉列佛教十種功德：「福國報本也；修圮橋、修路，則除道與成梁也；接行旅者，郊里之委積以待賓客也；放生不殺螫不妖夭也；施老孤先無告也；飯獄者，恤獄也；賑饑、濟渴、藥疾，一則懲荒，一則救暍，其一則掌醫政令以治六癘也；設榼而掩骼，除其醜而給其器也。凡此何一非王政之大者，而王者不行而佛氏行之。」見[清]毛奇齡，〈修建十種功德募引〉，《西河集》卷 58，收入國家清史編纂委員會編，《清代詩文集彙編》冊 87（上海：上海古籍出版社，2010 年），頁 459。而陳玉女，〈明清閩南家族與佛教的社會救濟〉，收入林華東，陳燕玲主編，《追尋與探索：兩岸閩南文化的傳承創新與社會發展研究》（廈門：廈門大學出版社，2013 年），頁 97。此文對佛教社會救濟或慈善事業有更深入的闡說。

<sup>49</sup> [民國]梁鼎芬等修，丁仁長等纂，《番禺縣續志》卷 41，頁 22a。

推算無著庵之建造，時值尚可喜（1604—1676）專鎮廣東之際。順治 7 年（1650）尚可喜攻克廣州後，與靖南王耿繼茂（？—1671）二軍共管廣州。尚可喜及其屬下於入粵後，廣修寺院庵廟；<sup>50</sup>其鎮粵期間嘗問道於粵東佛教高僧，如鼎湖山棲壑和尚，以及海雲系的天然和尚、今釋和尚。順治 10 年（1653，癸巳）冬，鼎湖山棲壑和尚第一次接受平、靖二藩之邀，前往長壽禪林，「為諸僧尼說毘奈耶法，仍請入府供養，尊禮備至」。<sup>51</sup>順治 14 年（1657，丁酉）冬，尚氏又遣官至鼎湖山敦請棲壑和尚就府供養，主持無遮法會。<sup>52</sup>尚可喜曾在書信中表明自己「向年提師入粵，屠戮稍多。雖云火焰崑岡，難分玉石，然而血流漂杵，恐干天和。內返諸心，夙夜自媿」，因此希望藉舉辦法會以超薦亡者。<sup>53</sup>又於康熙 4 年（1665）為排行十三的女兒在番禺縣清泉街建造檀度庵，此女出生即茹素禮佛，見父兄橫恣憂患成疾，極力懇求出家為尼。出家後法名自悟，人稱之為王姑姑，其庵址或距無著庵不遠。尚氏又慕天然函昞高風，「以函昞開法雷峯之海雲寺，因捐金鑄銅佛高丈餘，置寺中。復廣置寺田，盛興土木，俾成海邦上剎」，並且以禮延請至郡，函昞歸返後被問起，則稱其「具佛性而無定力，蕭牆之禍近在目前」，函昞此言最後被證實。<sup>54</sup>而自今釋所著《徧行堂集》、續集，可知今釋澹歸與靖、

<sup>50</sup> 見楊鶴書，〈明清之際廣州佛教管窺〉，《嶺南文史》第 3 期（1998 年），頁 50-53。

<sup>51</sup> [清]釋圓捷撰，〈開山主法棲老和尚行狀〉，[清]釋成鷲纂述，丁易總修，《鼎湖山志》卷 2，收入沈雲龍主編，《中國名山勝蹟志叢刊》第 1 輯（永和：文海出版社，1971 年），頁 254。

<sup>52</sup> 同前註，頁 254-255。

<sup>53</sup> [清]尚可喜，〈平南王請書 附〉，[清]釋成鷲纂述，丁易總修，《鼎湖山志》卷 7，頁 558-559。

<sup>54</sup> [清]陳伯陶，《勝朝粵東遺民錄》卷 4，頁 107。

平二藩以及當時清廷派駐粵地各文武官員間的往來關係。<sup>55</sup>筆者於文集中，隨處可見今釋向信眾檀越乞募日用、重修或興建各地寺廟庵院之疏文，時值鼎革，百廢待舉，寺廟庵院所費更是捉襟見肘，而尚可喜與其部屬及文武官員於此際洽可予以務實的金援布施，進而裨益於嶺南佛教教團的發展、振興，也有助於無著庵之創建。

現實的問題是，維持無著庵之運作並不容易，尤其當皈依者人數增加，若適逢饑荒或庵中糧食青黃不接，則往往需要仰賴其他方式獲取貲糧。儘管庵中財務運作尚能依靠來機禪師維持基本開銷，但不時仍得向信眾勸募，藉此籌得所需款項。今釋即曾為無著庵撰寫〈無著菴募誦華嚴經引〉：

自誦華嚴，勸人誦華嚴，供養人誦華嚴，……。諸仁者見無著菴化比丘尼，一聞即點頭，一點即出手，許汝立地，面覲毘盧遮那如來。切忌作誦華嚴，勸人誦華嚴，供養人誦華嚴想。<sup>56</sup>

<sup>55</sup> 參見[清]釋澹歸，《徧行堂集》卷 24〈上平南尚王〉、卷 35〈靖南王太夫人施禪衣賦謝〉、卷 38〈代壽平南王〉等詩文、尺牘。學者徵引各種文獻，對於今釋澹歸與尚可喜之往來，泰半為負面評價。陳垣評議今釋之《徧行堂集》、續集中與清初官員往來尺牘、壽序，「令人嘔噁」。而蔡氏一文則專寫平南王進入廣東後，藉慕風問道攏絡佛教高僧，又且重修廣建寺廟殿宇，處處建立崇禮佛教形象，作者認為此乃平藩粉飾太平的政治手段；作者文末藉時人譏諷尚可喜及與之交往的今釋和尚。筆者以為，平藩與今釋雙方位處特殊的時空環境，又各自具備特殊的身分，究竟他們於政治與宗教間如何權衡輕重？或者有待更多元的討論。參見陳垣，《清初僧諍記》（北京：中華書局，1989年），頁 91；蔡鴻生，〈平南王與嶺南佛門〉，《清初嶺南佛門事略》第 2 章，頁 25-47。

<sup>56</sup> [清]釋澹歸，《徧行堂集》卷 9，頁 461。

此文指出無著庵比丘尼之誦華嚴經有別於一般誦經者於誦經時「在此會中，重重涉入，無主無伴，無偏無全，纔落思惟，便成滲漏。」故而勸說欲誦華嚴經者務必延請無著庵比丘尼使「一聞即點頭，一點即出手，許汝立地，面覲毘盧遮那如來。」明代出家僧尼透過為在家信眾服務誦經、超渡以及方便說法等獲取合理價資，係寺院經濟來源之一。然而，無論在家眾或出家眾，其對經典理解程度素質不一，恐怕誤入歧途；今釋以此為無著庵向信眾募資勸誦華嚴經，乃明示無著庵主及其同修者誦經方面的可靠性。

明末清初佛教各宗派之發展走向融通一途，此前式微的華嚴學亦漸與禪宗、淨土宗融會發展，<sup>57</sup>根據宗寶道獨〈募誦華嚴經引〉所提誦讀

---

<sup>57</sup> 在中國歷代《華嚴經》相關著作，由明人所著甚少，分別為：袿宏輯錄，《華嚴經感應略記》1卷；善堅撰，《華嚴大意》1卷；李贄簡要，《華嚴經合論簡要》4卷；愍山德清編，《大方廣佛華嚴經綱要》44卷。參見南亭法師著，《南亭老和尚華嚴文集》（臺北：華嚴蓮社，2013年），頁28-29。相關明清華嚴學的發展，請參見曾柏璋撰，〈華嚴學對淨土宗的影響〉，國立中興大學中國文學系碩士論文（2013年），頁87-106。以及由華嚴蓮社出版學術研討會論文集所錄各篇：闕正宗，〈清初華嚴學的復興—以柏亭續法（1641-1728）為中心〉，收入陳一標主編，《華嚴一甲子回顧學術研討會論文集（2012）》（臺北：華嚴蓮社，2014年），頁191-204。施凱華，〈華嚴宗密與藕益智旭於「儒佛教判」之對觀詮釋〉，收入陳一標主編，《華嚴一甲子回顧學術研討會論文集（2012）》（臺北：華嚴蓮社，2014年），頁221-250。王紅蕾，〈錢謙益與晚明華嚴宗的一段思想因緣〉，收入陳一標主編，《華嚴專宗國際學術研討會論文集（2013）》（臺北：華嚴蓮社，2014年），頁389-405。劉聰，〈陽明心學與華嚴思想——以王畿為研究中心〉，收入陳一標主編，《華嚴專宗國際學術研討會論文集（2014）》（臺北：華嚴蓮社，2014年），頁385-399。何孝榮，〈明朝華嚴名僧素庵真節與棲霞寺佛教〉，收入陳一標主編，《華嚴專宗國際學術研討會論文集（2014）》（臺北：華嚴蓮社，2014年），頁423-446。孫國柱〈二十世紀以來天然函昞禪師研究綜述與問題聚焦〉一文，指出「天然一



《華嚴經》的種種功能與好處，其道：

諸經惟華嚴最尊，……。至於禳災集福壽國保家，其緒餘耳。近者三災疊起，人人驚懼，或歸之於業，以為無可逃者。然業有二：有定業、有不定業。定業難逃；不定業則可釋也。又障有三：一曰煩惱、二曰業、三曰報。煩惱可以理遣，心地一明，情念自息也。業可以懺悔，燒香散花，竭誠禮佛，改往修來，則業自消也。惟報難移，必資大法，方能回轉，則無踰此經矣。此經如清涼月，能消熱惱；如善見藥，無病不除；如如意珠，能雨眾寶；如天甘露，能潤焦枯。一言之下，心地開通，立地成佛。一句染神，永為道種。聞而不信，尚作遠因；學而不成，猶勝人天果報。則受持讀誦書寫解說，從可知矣。……。<sup>58</sup>

亦即誦讀此經既可「禳災集福壽國保家」，又可消除業障、業報，只要經常誦讀自然「心地開通，立地成佛。一句染神，永為道種」。其實《華嚴經》內含圓融思惟，其融攝善財童子參見五十三位善知識所得之智慧，藉凡夫俗子修道過程、成佛因果，說明各種化身現相皆可經由修行成佛，以作為一般信眾學習參考指標，其中多位女性修得正果的信持經驗，對於女性信徒更具說服力。

---

系禪師，從道獨處就繼承了研習《華嚴》的傳統，且有華嚴長期之結。通過相關文獻可以知悉，天然一系對李長者，憨山德清等大德的著作尤為重視，……。」言下之意，自宗寶道獨始，曹洞宗即兼以研習《華嚴》，相關文獻見載於《長慶宗寶獨禪師語錄》有〈募誦華嚴經引（福州萬歲寺）〉、〈華嚴寶鏡序〉二篇，於《廬山天然禪師語錄》，亦有〈讀華嚴〉一篇。故此，筆者以為天然一系於華嚴與禪宗之融會關係實有另文探討之必要。

<sup>58</sup> [清]釋今釋重編，〈募誦華嚴經引〉，《長慶宗寶禪師語錄》卷下，收入明徑山藏版《嘉興大藏經》冊 38（臺北：新文豐出版公司，1987 年），頁 121。

為了籌資建造無著庵大悲殿，今釋又作〈無著菴大悲殿緣引〉向檀越募款，其云：

無著菴主勸請諸檀越，莊嚴香殿承事供養，祇貴諸檀越各出一手眼，合著大悲千手眼，大悲千手眼不出諸檀越一手眼，而此一手眼各各具有八萬四千手眼，菩薩不多，諸檀越不少，菩薩不奇特，諸檀越不平常，菩薩與諸檀越互為種子，互為現行，互相發起，互相成就。菩薩不先，諸檀越不後。無著菴主借此香殿為諸檀越赴此時節因緣。澹歸為無著菴主通此消息，皆非強為。大悲心量本如是故。<sup>59</sup>

今釋為無著庵主撰文通告信徒一個成就三寶功德的機會，以諸檀越比之菩薩具有大悲心、千手千眼之能力，希望信眾們假此因緣際會發揮一切有情所具大悲心量。

然則，庵院的維持不僅需要金錢，也需要人力與信眾共同參與。明清之際時局紛亂，男性不僅自身選擇出世，同時也將家中女性安置於佛教修行空間，形成一種以眷屬為法屬的修行群體。天然和尚釋函昱舉家投入佛門修行，以自家眷屬為核心，向外擴展至友鄰。王令〈鼎建無著庵碑記〉載：

無著地尼師壇為比邱尼來機大師所建，以奉焚修之所地。無著有二義：一清淨無貪著故，一能為天親法侶故。……。來機大師為（天然）和尚之胞妹，心性貞白，節操堅忍，苦志勵行有過男兒。笄年入道，壯歲接法於其兄，是為洞宗三十五世，以眷屬而為法屬，清淨梵行萃於一門。<sup>60</sup>

<sup>59</sup> [清]釋澹歸，《徧行堂集》卷10，頁464-465。

<sup>60</sup> [民國]梁鼎芬等修，丁仁長等纂，《番禺縣續志》，頁21a-21b。

無著庵之創建意義本有「天親法侶」之故，而來機禪師承接天然和尚之法，「以眷屬為法屬」使清淨梵行盛集於一家。其創建動機更富含為「家人婦孺不得相保守，窮嫠苦節，弱息無歸」提供安置處所，採取天親法侶之意義。僅管目前所見相關女性於無著庵修行之文字紀錄不多，這或許與無著庵所收容以社會底層婦孺為主有關。然據前列表一「《海雲禪藻集》所見函昱門下親眷同修」，仍載錄兩位明確以無著庵為依歸之所的事例：即今崑的母親和妹妹以及古證的女兒。

今崑的母親尚未依歸無著庵前，是一位虔誠佛教徒，因為考慮世道紛亂，恐怕危及寡居者人身與節行之安全，故先將兒子送往天然禪師的小持船（靜室）從事灑掃工作，自己則與女兒皈依到無著庵主來機禪師門下。<sup>61</sup>另外，古證的女兒則是因為父親追求佛法，繼而攜同子女一起出世，並將女兒送往依歸無著庵。<sup>62</sup>其他未載明皈依何處的女性出家者，約可區分為：攜子出世、夫妻偕同或妻隨夫／女隨父出家以及其他。攜子出世者，如今鏡於 17 歲隨母親出世，古電則是年幼就跟隨母親出世，可惜傳記未詳載他們的母親是否追隨函昱，或依從哪個寺庵。<sup>63</sup>夫妻偕同出家者，如天然禪師堂弟今音夫妻，<sup>64</sup>以及古通夫妻選擇隱居於鄉間持修淨土。<sup>65</sup>其他如今足，其母親本身篤信佛教，捐款造像、布施僧人所需食物、棺木，不曾稍怠。爾後捨棄諸生身分在雷峰出家，其女兒亦出家為尼，是為家族三代投入佛教團體的事例之一。<sup>66</sup>至於古易雖本儒

<sup>61</sup> [清]徐作霖、黃蠡等編，《海雲禪藻集》，頁 33b。

<sup>62</sup> 同前註，頁 103b-104a。

<sup>63</sup> 同前註，頁 32b、93a。

<sup>64</sup> 同前註，頁 49a-49b。

<sup>65</sup> 同前註，頁 97a。

<sup>66</sup> 同前註，頁 103a。

家，但因為伯父廣慈大師與天然和尚結緣，年少時即嚮往出世，儘管遭到父兄阻擾，亦不改其志，逮父母終養後，遂攜同妻子、兒女出世為法屬。<sup>67</sup>《勝朝粵東遺民錄》也可見到函昞弟子今嚴與其母相繼出家的事蹟，今嚴，字足兩（本名羅殿式，字君爽，順德人），己丑脫白受具，其母「頗知書，亦相繼落髮」。<sup>68</sup>

綜合以上個案所見，當時粵東地區乃具有以眷屬為法屬的親眷同修型態，將個人信仰或個別家庭信仰空間向外擴展，成為融入以佛法、宗教團體組織為核心的宗教「親眷」。

## 五、結論

明清之際粵東地區佛教發展出現明顯的變化。大量文人與明遺民進入佛門，擴大教團組織，教團成員所在寺庵星羅分布廣及閩贛，其中隸屬曹洞宗之慶雲寺、海雲寺兩大系，無論是寺僧之間，或寺僧與在俗居士之間，均維持密切交往關係，促成叢林廣興、宗風大振之榮景。而天然函昞一系門下弟子數千，泰半為親眷相偕出家同修，此一現象之成因，在宗教方面，其一可歸功於天然函昞亦禪亦儒的背景與傳法方式；再次是天然函昞慈悲憫懷的態度，度化明遺民解決生死去就的難題，吸引文人志士與市井小民聞風相從。在政治、社會方面，明清之際粵東地區，先有政治變動、戰禍頻繁之破壞，於新王朝統轄全境後，又有薙髮令頒布與靖、平二藩的崇佛籠絡，促成抗清者選擇佛門作為安身立命之處。在個人交友網絡方面，天然函昞雖於承平出世，但其結交友人大多具有抗清背景，函昞因此對明遺民有更深的關懷。基於多方複雜因素，形成中國佛教少見親眷同修的型態。

<sup>67</sup> 同前註，頁 104b。

<sup>68</sup> [清]陳伯陶，《勝朝粵東遺民錄》卷 2，頁 43。

由於是親眷同修，女性眷屬的出家與修行亦是本文關注的課題。晚明女性佛教信仰，基本以念佛往生淨土為主要信持方式，明末清初女性禪師漸多，也有女尼以信持戒律為主要修行方式。<sup>69</sup>天然函昱的母親函福、妹妹來機受其影響，相繼出世，在修行方面，函福以一心念佛，修行淨土為主；而來機之修行則似是傾向禪淨與華嚴兼融。來機所籌建的無著庵，在動盪不安的社會氛圍中，扮演招撫孤苦無依者，發揮穩定社會人心的角色。庵中有部分女性出家者係函昱弟子的親眷，由此更加確認函昱一系內部以眷屬為法屬之親眷同修情形。

明清之際佛教親眷同修型態並非偶然發展，而是存在於特殊時空背景下的現象。此一現象隱含的實質意義，可擴大為思想史研究儒家價值觀、思想的變異，或社會史研究家族、宗族以及社會組織結構的轉化等相關課題。

## 參考書目

### 一、藏經

[清]釋今無、釋今辯輯，《海幢阿字無禪師語錄》，收入明徑山藏版《嘉

---

<sup>69</sup> 參見釋震華編述，《續比丘尼傳六卷》，民國鉛印本，收入周燮藩主編，方廣鋁分卷主編，中國宗教歷史文獻集成《藏外佛經》第19冊（合肥：黃山書社，2005年），頁543、545-547。

興大藏經》冊 38，臺北：新文豐出版公司，1987 年。

[清]釋今釋重編，《長慶宗寶禪師語錄》，收入明徑山藏版《嘉興大藏經》冊 38，臺北：新文豐出版公司，1987 年。

[清]釋函昞，《廬山天然禪師語錄》，收入明徑山藏版《嘉興大藏經》冊 38，臺北：新文豐出版公司，1987 年。

## 二、古籍

[明]葉紹袁纂，《甲行日注》，收入沈雲龍選輯，《明清史料彙編》第 3 集，臺北：文海出版社，1967 年。

[清]丁傳靖，《甲乙之際宮閨錄》，收入《故宮珍本叢刊》冊 62，海口：海南出版社，2000 年。

[清]天然和尚著，李福標、仇江點校，《瞎堂詩集》，收入《清初嶺南佛門史料叢刊》，廣州：中山大學出版社，2006 年。

[清]毛奇齡，〈修建十種功德募引〉，《西河集》卷 58，收入國家清史編纂委員會編，《清代詩文集彙編》冊 87，上海：上海古籍出版社，2010 年。

[清]抱陽生編著，《甲申朝事小紀》，北京：書目文獻出版社，1987 年。

[清]徐作霖、黃蠡等編，黃國聲點校、輯錄，《海雲禪藻集》，收入《清初嶺南佛門史料叢刊系列》第 10 函，杭州：西泠印社，2004 年。

[清]陳伯陶，《勝朝粵東遺民錄》，收入《清代地方人物傳記叢刊》冊 9，揚州：廣陵書社，2007 年。

[清]陳舜系，《亂離見聞錄》，收入沈展云編，《明清廣東稀見筆記七種》，廣州：廣東人民出版社，2010 年。

[清]彭際清述，《居士傳》，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1991 年。

[清]瑞麟、戴肇辰修，史澄纂，《廣州府志·古蹟畧六》卷 88，據清光緒 5 年刊本影印，收入《中國方志叢書》第 1 號，臺北：成文出版社，

1966年。

[清]檀萃，《楚庭稗珠錄》，茂名：廣東人民出版社，1982年。

[清]釋今無撰，《阿字無禪師光宣臺集》，據清康熙刻本，收入國家清史編纂委員會，《清代詩文集彙編》冊129，上海：上海古籍出版社，2010年。

[清]釋成鷲纂述，丁易[清]總修，《鼎湖山志》，收入沈雲龍主編，《中國名山勝蹟志叢刊》第1輯，永和：文海出版社，1971年。

[清]釋函昞撰，《瞎堂詩集》，據清刻本，收入國家清史編纂委員會，《清代詩文集彙編》冊27，上海：上海古籍出版社，2010年。

[清]釋澹歸，《徧行堂集》，據清康熙15年刻本，收入國家清史編纂委員會，《清代詩文集彙編》冊46-47，上海：上海古籍出版社，2010年。

[民國]梁鼎芬等修，丁仁長等纂，《番禺縣續志》，據民國20年刊本影印，收入《中國方志叢書》第49號，臺北：成文出版社，1967年。

### 三、專書

汪宗衍，《明末天然和尚年譜》，臺北：臺灣商務印書館，1943年初版。

冼玉清，《廣東釋道著述考》，佛山大學佛山文史研究室、廣東省文史館編，《冼玉清文集》，廣州：中山大學出版社，1995年初版。

南亭法師著，《南亭老和尚華嚴文集》，臺北：華嚴蓮社，2013年。

陳垣，《明季滇黔佛教考》，北平：輔仁大學，1940年初版。

陳垣，《清初僧諍記》，北平：勵耘書屋，1934-1944年初版。

陳垣，《清初僧諍記》，北京：中華書局，1989

楊燕韶，《明季嶺南高僧——函可和尚的研究》，臺北：文史哲出版社，2013年。

蔡鴻生，《尼姑譚》，廣州：中山大學出版社，1996年。

蔡鴻生，《清初嶺南佛門事略》，廣州：廣東高等教育出版社，1997年。

釋震華編述，《續比丘尼傳六卷》，民國鉛印本，收入周燮藩主編，方廣鋁分卷主編，中國宗教歷史文獻集成《藏外佛經》第19冊，合肥：黃山書社，2005年。

#### 四、論文

王紅蕾，〈錢謙益與晚明華嚴宗的一段思想因緣〉，收入陳一標主編，《華嚴專宗國際學術研討會論文集(2013)》，臺北：華嚴蓮社，2014年。

何孝榮，〈明朝華嚴名僧素庵真節與棲霞寺佛教〉，收入陳一標主編，《華嚴專宗國際學術研討會論文集(2014)》，臺北：華嚴蓮社，2014年。

李宛玲，〈世衰法盛——天然函昞廣聚三千徒眾之時節因緣〉，《勵耘學刊(文學卷)》2期，2011年。

施凱華，〈華嚴宗密與藕益智旭於「儒佛教判」之對觀詮釋〉，收入陳一標主編，《華嚴一甲子回顧學術研討會論文集(2012)》，臺北：華嚴蓮社，2014年。

孫國柱，〈二十世紀以來天然函昞禪師研究綜述與問題聚焦〉，《佛學研究》總第22期，2013年。

陳玉女，〈明代佛教知兩性關係——從「禪婆」、「勿作女人拜」、女中「大丈夫」等語觀察〉，收入玄奘大學宗教學系、財團法人弘誓文教基金會主辦，《第十屆「印順導師思想之理論與實踐」學術會議論文集》，會議時間：2011.3.12-13。

陳玉女，〈明清之際東南地區佛教掩骨埋屍的社會救濟與王朝思想〉，中央大學明清研究中心舉辦，「2012年國際工作坊研討會：明清鼎革變動與文化詮釋」會議論文，會議時間：2012.3.16。

陳玉女，〈明清閩南家族與佛教的社會救濟〉，收入林華東，陳燕玲主編，



《追尋與探索：兩岸閩南文化的傳承創新與社會發展研究》，廈門：廈門大學出版社，2013年。

曾柏瑋撰，〈華嚴學對淨土宗的影響〉，臺中：國立中興大學中國文學系碩士論文，2013年。

楊鶴書，〈明清之際廣州佛教管窺〉，《嶺南文史》第3期，1998年。

劉正剛，〈珠三角地區尼姑現象的歷史考察〉，《暨南學報（哲學社會科學版）》總第194期，2015年。

劉聰，〈陽明心學與華嚴思想——以王畿為研究中心〉，收入陳一標主編，《華嚴專宗國際學術研討會論文集（2014）》，臺北：華嚴蓮社，2014年。

闕正宗，〈清初華嚴學的復興——以柏亭續法（1641—1728）為中心〉，收入陳一標主編，《華嚴一甲子回顧學術研討會論文集（2012）》，臺北：華嚴蓮社，2014年。

（責任編輯：釋心皓）

