

黃仲則〈慈光寺前明鄭貴妃賜袈裟歌〉 之內容意蘊與章法結構探析

陳宣諭*

摘 要

黃仲則〈慈光寺前明鄭貴妃賜袈裟歌〉一詩可見明朝崇佛歷史，明神宗主政期間廣建佛寺，李太后、鄭貴妃賜佛牙、金佛像、捐銀三百兩幫助建寺，甚至李太后自稱是九蓮菩薩轉世，朝廷後宮崇佛之盛。全文用典繁深，看似散漫無章，實則章法結構謹嚴明暢，扣合詩題。本文探析清代詩人黃仲則遊慈光寺時，作〈慈光寺前明鄭貴妃賜袈裟歌〉一詩，借詠佛門袈裟來反思歷史，融入禪理，看透虛幻人世苦海。

關鍵字：黃仲則、慈光寺前明鄭貴妃賜袈裟歌、禪

* 臺北市立大學通識教育中心副教授。

Exploring the Contents Connotations and Organization Structure of Huang Zhongze's "the noble consort Zheng of the Ming dynasty sent the buddhist robes in Ciguang Temple"

Chen, Shiuan-Yu *

Abstract

Huang Zhongze's "the noble consort Zheng of the Ming dynasty sent the buddhist robes in Ciguang Temple"- this poem shows that the history of the worship of Buddha in the Ming dynasty. In the Wanli period of the Ming dynasty, the emperor constructed the monasteries; the empress dowager Lee and the noble consort Zheng send the Buddha tooth, the gold Buddha images, and three hundred silver taels for the construction of the monasteries. Even the empress dowager Lee claimed that she is the incarnation of Lotus Bodhisattva. The worship of Buddha was thriving for that government. This poem employed sophisticated literary allusions. Despite a seeming lack of organization, in actuality, the text is meticulously and precisely structured, clear, and smooth. In this paper, we discuss Huang Zhongze's poem: "the noble consort Zheng of the Ming dynasty sent Kasaya in Ciguang Temple". He attempted to clarify the historical introspection, blended into Zen Buddhism and saw through the emptiness of the suffering and material world by chanting the Buddhist robe.

Keywords: Huang Zhongze, the noble consort Zheng of the Ming dynasty sent the buddhist robes in Ciguang Temple, Zen

* Associate Professor, General Education Center, University of Taipei.

壹、前言

從晚明盛行的居士佛教到清初儒釋互攝的逃禪風潮，反映出士大夫階層與佛教保持前所未有的密切關係。作為佛教精神集中體現的「佛寺」成為文人嚮往佛家聖地。詩人深受佛學氣氛的熏陶和寺院美景的震撼，心靈受到感召，而創作出遊寺詩。清代統治者早已參破治蒙的關鍵在於治藏，治藏的關鍵在於治教。乾隆是清代地位最高的佛教徒，個人崇信的強大推動，使其成為清代藏傳佛教發展最盛時期。寺院所在之地呈現「文化價值與心理認同」¹，空間成為權力，而政治與宗教雙重權力寄寓於空間中，互為表裡。黃仲則雖身處乾隆盛世，卻洞察承平背後的陰暗面，在遊覽寺廟詩中可見入世者黃仲則在佛門中流露禪思。正如宋代嚴羽《滄浪詩話·詩辯》中說：「大抵禪道唯在妙悟，詩道亦在妙悟。」²不論漸悟或頓悟，這個「悟」就是進入禪道的不二法門。本文透過章法結構分析可更明瞭作品的主旨和思想內涵，仲則表面歌頌明代鄭貴妃所賜金鏤袈裟，實則藉由此來反思歷史上帝王后妃崇佛卻遭惡報的佞佛誤國的說法，不該將國家興亡怪罪到宗教上，應檢視掌權者信仰與修為正確與否，與「悟不悟」密切相關。

貳、黃仲則生平簡介

黃景仁（1749-1783），字仲則，為文以黃仲則署名，陽湖人（今江蘇省常州市）。四歲而孤，家境清貧，為謀生計，曾四方奔波。一生懷才不遇，窮困潦倒，後授縣丞，未及補官即貧病交加中客死他鄉。

身處乾隆盛世，卻洞察承平社會背後的陰暗面，不顧當權者的喜惡，暢所欲言，「只知獨夜不平鳴」，《兩當軒集》一出，為不遇於時卻噤口不敢言的文人一吐悶氣，「百無一用是書生」的感嘆。在霍有明《清代詩歌發展史》書中寫道：「乾隆後期至道光前期，是一個令人窒息的時代。……許多詩人屈服於朝廷的箝制壓力，迷惑於『盛世』的表面承平，脫離社會現實生活而侷限於形式上的追求，致使形式主義、擬古主義的詩風流行詩壇。……在這種情況下，

¹ 畢恆達：《空間就是權力》：「（空間）一方面滿足人類遮蔽、安全與舒適的需求，一方面更展現了人們在某時某地的社會文化價值與心理認同。」（臺北：心靈工坊文化出版社，2001年），頁2。

² 〔宋〕嚴羽：《滄浪詩話》，收入《景印文淵閣四庫全書》1480冊（臺北：臺灣商務印書館，1983年），頁810。

則先後有黃景仁、王曇、彭兆蓀、陳沆等著名詩人奏出『盛世』的不諧和之音，從不同側面透視出封建末世的本質。……在黃景仁的詩中，這種磊砢不平之氣時與幽苦之情交織在一起，從而使幽苦之情的程度彌深。黃氏的詩歌之所以能引起那些對封建社會不滿、長期處於下層的知識分子的共鳴，其一重要原因正在於此。」³黃仲則雖命途多蹇，詩歌風靡一時，清代張維屏《國朝詩人徵略》中對黃仲則讚譽：「古今詩人，有為大造清淑靈秀之氣所特鍾而不可學而至者，其天才乎？……夫是之謂天才，夫是之謂仙才，自古一代無幾人。近求之百餘年以來，其惟黃仲則乎！」⁴

黃仲則在二十歲前的作品〈少年行〉：「男兒作健向沙場」⁵，對古賢豪俠是景仰，建功疆場是其最終理想，然而自小身體羸弱，限制其發展，有志建功立業，卻不願向權貴乞援，最終困頓終身，雖曾消極自我開解，想追隨古代隱逸之士，過著清淨生活，在〈雜詠〉：「千載桃花源，想象遺民宅。自崖詎能從，問津信何益。無懷與葛天，吾將共晨夕。」⁶流露出無奈消極遁世自適心態。其詩雖多抒發貧、病、悲、苦，然而在其遊覽寺廟詩中可見入世者黃仲則在佛門中流露禪思，與崇佛、禪偈作品迥然不同，他認為所有罪福都是自己所種下之「因」結下之「果」，因果報應不爽，並深入揭示人生真相就是苦，其警惕世人心更凌駕純粹談佛教義理作品（完全以宣揚佛理為主，教化世人要歸依佛陀、信仰佛教）之上。

參、創作背景

此詩作於乾隆三十七年（1772）四月，仲則二十四歲與洪亮吉等人遊安徽省黃山市慈光寺之時。慈光寺，在朱砂峰下，舊名朱砂庵。「據《黃山圖經》記載，佛教早在南朝劉宋間就傳入黃山，歷代先後修建寺庵近百座。寺廟之中，祥符寺、慈光寺、翠微寺和擲鉢禪院，號稱黃山『四大叢林』。黃山寺廟中所奉菩薩有所不同，文殊院以南，紫雲庵、慈光寺等，僧人多是普門和尚的門徒，以文殊菩薩為主座。」⁷明嘉靖間（1567-1572），玄陽道人始建，匾額「步雲亭」。萬曆三十四年

³ 霍有明：《清代詩歌發展史》（臺北：文津出版社，1994年），頁298。

⁴ 見錢仲聯：《清詩紀事·乾隆朝卷》（南京：江蘇古籍出版社，1989年），頁7407。

⁵ 〔清〕黃景仁：《兩當軒集》（上海：上海古籍出版社，1983年），頁3。

⁶ 〔清〕黃景仁：《兩當軒集》（上海：上海古籍出版社，1983年），頁7。

⁷ 見劉秉升主編：《黃山志》〈黃山佛教歷史沿革及主要寺庵和名僧〉，出自佛緣網站：<http://bbs.foyan.net/article-270602-1.html>

(1606)，僧普門入山後，玄陽之徒福陽，將亭轉給普門，改名法海禪院。後名聲漸大，傳入宮廷。萬曆三十八年(1610)秋，普門赴京。由太監馬進轉奏，得到萬曆帝、李太后及鄭貴妃厚賜，先後賜予佛牙、金佛、七層萬佛像，建寺帑銀三百兩。萬曆帝欽賜「護國慈光寺」。但清乾隆二年(1737)一場大火，慈光寺大部分化為灰燼。

鄭貴妃(1565—1630)京南大興人，明神宗朱翊鈞寵妃，明恭宗朱常洵生母。據史載鄭氏容貌艷麗出眾，機智聰明，愛讀書，有謀略，更善於逢迎。初入宮時，位在淑妃，後得神宗寵愛，晉為貴妃。明神宗朱翊鈞不愛皇后，偏愛鄭貴妃，因其機智聰明了解皇帝內心是個柔弱的人，內閣首輔張居正死後，鄭貴妃鼓勵神宗親政，不似其他妃嬪對皇帝百依百順，反而毫無顧忌敢於挑逗嘲笑皇帝，並能傾聽皇帝訴苦，鼓勵其增強信心，給予無微不至照顧，更與神宗有共同讀書興趣，增補其精神上缺陷，如此與眾不同，引為知己更加寵愛與倚重。

萬曆十四年(1586)年鄭氏生下皇三子福忠王朱常洵，因而進封皇貴妃。鄭氏生下三子三女，深得神宗寵愛，鄭貴妃於宮中地位鞏固，神宗極偏愛其子福王，權勢甚於皇后。神宗時，太子久不立，朝臣疑鄭貴妃圖謀立其子朱常洵為太子之意，便爭言立儲，章奏累數千百，指斥宮闈，神宗概置不問。⁸直至萬曆二十九年(1601)春，皇長子朱常洛移居迎禧宮，十月立為皇太子。然而此舉並未消除群臣疑心，鄭貴妃為總攬大權不擇手段，詭計多端，甚至與父親鄭承憲、伯父鄭承恩、弟弟鄭國泰、侄兒鄭養性猖狂結黨營私，狼子野心有增無減，挖空心思欲廢太子朱常洛之位。鄭氏野心私慾大，一心欲立己子，工於心計，如撰《憂危竝議》，藉此立己子之據⁹。其陰險毒辣，心術不正，如萬曆四

⁸ 《明史》卷 114 記載：「恭恪貴妃鄭氏，大興人。萬曆初入宮，封貴妃，生皇三子，進皇貴妃。帝寵之。外廷疑妃有立己子謀。群臣爭言立儲事，章奏累數千百，皆指斥宮闈，攻擊執政。帝概置不問。由是門戶之禍大起。萬曆二十九年春，皇長子移迎禧宮，十月立為皇太子，而疑者仍未已。」見〔清〕張廷玉等奉敕撰：《二十五史·明史二》（臺北：藝文印書館，1982 年），頁 1330。

⁹ 《明史》卷 114 記載：「先是，侍郎呂坤為按察使時，嘗集《閨範圖說》。太監陳矩見之，持以進帝。帝賜妃，妃重刻之，坤無與也。二十六年秋，或撰《閨範圖說跋》，名曰《憂危竝議》，匿其名，盛傳京師，謂《坤書》首載漢明德馬後由宮人進位中宮，意以指妃，而妃之刊刻，實藉此為立己子之據。……逾五年，《續憂危竝議》復出。是時太子已立，大學士硃賡得是書以聞。書托「鄭福成」為問答。「鄭福成」者，謂鄭之福王當成也。大略言：「帝於東宮不得已而立，他日必易。其特用硃賡內閣者，實寓更易之義。」詞尤詭妄，時皆謂之妖書。」見〔清〕張廷玉等奉敕撰：《二十五史·明史二》（臺北：藝文印書

十一年(1613),奸人孔學為陷害太子,牽連鄭貴妃。此後,萬曆四十三年(1615)一男子持棍闖入太子宮中,太子差點遇害,因梃擊案又有鄭貴妃之太監參予其事,神宗秘令將龐保、劉成處死,全案無從查起。¹⁰

神宗駕崩後,明光宗朱常洛即位革除弊政,罷除萬曆礦稅,撥亂反正,重振綱紀,但回後宮沈迷酒色,縱慾過度,據清代學者李遜之《泰昌朝記事》記載:「上體素弱,鄭貴妃復飾美女以進。一日退朝,升座內宴,以女樂承應。是夜,連幸數人,聖容頓減。」¹¹在位僅一個月,命喪紅丸,此事與崔文升、進獻紅丸的李可灼難逃關係,而掌御藥房崔文升是鄭貴妃心腹太監。

鄭貴妃崇佛,厚賜慈光寺金鏤袈裟,拜佛崇佛企盼佛能庇佑其心想事成,然而終其一生嗜權如命,寵溺其子,極力為其子福王爭取太子之位,心狠手辣三番兩次毒害太子李常洛,最後其子亦不得善終。

肆、〈慈光寺前明鄭貴妃賜袈裟歌〉之內容意蘊

乾隆三十七年(1772)四月,仲則二十四歲與洪亮吉等人遊黃山慈光寺時所作,借詠佛門袈裟來反思歷史,甚至融入禪理,看透虛幻的人世苦海。爭名奪利,到頭來一場空,甚至連迷信佛教的鄭貴妃,禮佛虔誠的蕭衍皇帝最後不過一抔黃土。世換時移之下,「空山閱得滄桑來」,甚至「南朝三百六十寺,至今一一荒烟裏」,對於時間流轉、世代興衰,人生永遠渡脫不了塵世苦海的無可奈何。仲則雖暢遊佛寺之中,卻無法藉由佛門清淨之地來洗滌內心憂國憂民之憂憾,甚至對於國家即將由盛轉衰的洞燭機先。詩云:

山僧篝火登佛樓,發篋示我前朝物。水田一襲鏤彩成,光燄至今猶未歇。
嶺猿睥睨山禽驚,想見一騎中官擎。當時佞佛成閻教,九蓮衍得椒房名。
昭華寵占六宮冠,十方建寺誰能爭?是日君心眷如意,宛轉星前誓神器。
久看幻海漫陰氛,可奈廷臣與家事。神廟移歸玉合空,百劫難添蠹餘字。

館,1982年),頁1330。

¹⁰ 《明史》卷114記載:「四十一年,百戶王曰乾又告變,言奸人孔學等為巫蠱,將不利於聖母及太子,語亦及妃。賴大學士葉向高勸帝以靜處之,而速福王之籓,以息群言。事乃寢。其後「梃擊」事起,主事王之寀疏言張差獄情,詞連貴妃宮內侍龐保、劉成等,朝議洶洶。貴妃聞之,對帝泣。帝曰:「外廷語不易解,若須自求太子。」貴妃向太子號訴。貴妃拜,太子亦拜。見〔清〕張廷玉等奉敕撰:《二十五史·明史二》(臺北:藝文印書館,1982年),頁1330。

¹¹ 〔清〕李遜之撰:《泰昌朝紀事》《北京圖書館古籍珍本叢刊》史部雜史類第12冊(北京市:書目文獻出版社,1988年),781-788。

從可添絲繡佛龕，誰教結習猶眈眈。漸報蛾羣起河北，尚聞蘆稅賜淮南。
轉眼身肥不能走，賊前請命嗟何有！可憐佛遠呼不聞，有福祈來付杯酒。
洛陽宮殿安在哉！珠襦玉匣飛成灰。猶餘此物鎮初地，空山閱得滄桑來。
君不見，南朝三百六十寺，至今一一荒烟裏。又不見，蕭梁同泰何崔巍，
朝聞舍身夕被圍。銅駝荊棘尋常見，何論區區一衲衣。¹²

此詩開首四句開門見山道出山僧打著燈到佛樓開啟起箱子拿出前朝鎮寺之寶，乃鄭貴妃所賜袈裟，讓其一睹光彩。此袈裟鏤金錯彩，其極高貴華麗，光彩奪目。與其友洪亮吉在〈慈光寺觀明鄭貴妃所製袈裟〉云：「滄桑一百年，遺物猶久存。黃寺鄭重貯匣底，尚詡此出深宮恩」同聲相應。「水田一襲鏤彩成，光燄至今猶未歇。」二句中「水田」即「袈裟」，漢譯作不正色、染色、赤色，指纏縛於僧眾身上之法衣，以其色不正而稱名，又作袈裟野、迦沙、加沙，是佛教僧侶的衣物，亦是佛門法器，是智慧和仁慈的象徵，亦稱水田衣、百衲衣。「明代佛教分禪（禪宗）、講（天台、華嚴、法相宗）、教（又稱律，從事喪儀、法事儀式）三種類別，朝廷明令規定禪僧穿茶褐色衣和青緋玉色袈裟，講僧穿玉色衣和綠緋淺紅色袈裟，教僧穿皂衣和黑緋淺紅色袈裟，但是後來一般皆穿黑衣。袈裟自古為佛教徒所尊重，據說穿袈裟有十種功德：一以之覆身，離羞恥而具慚愧；二離寒熱，蚊蟲、惡獸；三示現沙門之相，見者歡喜，離邪心；四是人天寶幢相，可生梵天之福；五穿著之時，生寶塔想，滅除諸罪；六染為壞色（即不正色），斷離五欲想，不生貪愛；七袈裟是佛淨衣，永斷煩惱而作良田；八消罪而生十善；九如良田，能增長菩提之道；十如甲冑，煩惱之毒箭不能害。」¹³當時鄭貴妃所賜金碧輝煌的袈裟至今光彩未滅。

其後「當時佞佛成閭教，九蓮衍得椒房名。昭華寵占六宮冠，十方建寺誰能爭」四句寫明神宗母孝定李太后及寵妃鄭貴妃迷信佛教，甚至將崇佛作為后妃的訓誡。「九蓮」即「九蓮座」，明神宗母李太后好佛，宮中畫像作九蓮座。據《明史·悼靈王傳》記載：「悼靈王慈煥，莊烈帝第五子。生五歲而病，帝視之，忽云：『九蓮菩薩言，帝待外戚薄，將盡殤諸子』。遂薨。九蓮菩薩者，神宗母，孝定李太后也。」¹⁴明崇禎皇帝的第五個兒子悼靈王朱慈煥五歲時病重，崇禎皇帝去看他，他突然說九蓮佛祖說，父皇對外戚太薄，將失去所有的

¹² [清]黃景仁：《兩當軒集》（上海：上海古籍出版社，1983年），頁130。

¹³ 南晨：〈佛教中「袈裟」的真正寓意是什麼〉，《文史博覽》，2011年第5期，頁34。

¹⁴ [清]張廷玉等奉敕撰：《明史》卷120，收入《景印文淵閣四庫全書》299冊（臺北：臺灣商務印書館，1986年），頁101。

孩子。說完朱慈煥就死，讓人驚訝不已。故明朝不僅寺院、宮中供有「九蓮菩薩」像，慈聖皇太后是九蓮菩薩的說法更是深入人心。李太后並聲稱自己是九蓮菩薩轉生，據《明史·孝定李太后傳》記載：「顧好佛，京師內外多置梵刹，動費鉅萬，帝亦助施無算。」¹⁵其主政期間在全國各地、京城內外大興土木，廣建佛寺，慈壽寺就是明神宗為李太后祝壽所建。鄭貴妃是明神宗妃，大興（今北京）人，萬曆初入宮，生皇三子朱常洵，母子深受明神宗寵愛。慈光寺雖建於明嘉靖間，但萬曆三十八年（1610）欽賜「護國慈光寺」，李太后及鄭貴妃先後賜佛牙、金佛、七層萬佛像和建寺幫銀三百兩，可見朝廷後宮崇佛之盛。

「是日君心眷如意，宛轉星前誓神器。久看幻海漫陰氛，可奈廷臣與家事。」當時明神宗極度寵幸鄭貴妃，據《明史·鄭貴妃傳》記載：「外廷疑妃有立己子謀。群臣爭言立儲事，章奏累數千百，皆指斥宮闈，攻擊執政。帝概置不問。由是門戶之禍大起。」¹⁶鄭貴妃欲圖謀立親生子朱常洵為太子，然而群臣便爭言立儲，章奏累數千百，皆指斥宮闈，攻擊朝政。在此借用佛教語「幻海」指虛幻的苦海，比喻塵世之中瀰漫不祥的雲氣，禍亂凶災即將來臨，朝臣與後宮鄭貴妃立儲之爭即將腥風血雨。

「神廟移歸玉合空，百劫難添蠹餘字。從可添絲繡佛龕，誰教結習猶眈眈。」鄭貴妃聽到神要立常洵為太子時，雖大勢已去，但仍要最後一搏。早在幾年前，萬曆皇帝為討鄭貴妃歡心，曾許願封朱常洵為太子，鄭貴妃讓皇帝立下手諭，珍重裝於錦匣中，置於自己宮中樑上，作為日後憑據。然而當其打開錦匣時，一紙手諭讓蠹蟲咬得殘破不堪，「常洵」兩字也進蠹蟲腹中。迷信佛教的萬曆帝嘆為天意，而將朱常洵封為太子，常洵封為福王，封地洛陽。帝王宗廟轉移，天下易代都如佛教所言的「空」，佛教認為一切事物的現象都有各自的因緣，一切皆是因緣和合而生，因緣散盡而滅。假使經百劫，所作業不亡，因緣會遇時，果報還自受。「結習」，乃佛教所言「煩惱」，鄭貴妃用盡心機到頭來終究是空。「從可」二句批評鄭貴妃佞佛，縱使可以添絲繡佛龕，但不應供佛不修心，為圖謀太子之位，用盡機心，陰險毒害太子。

「漸報蛾羣起河北，尚聞蘆稅賜淮南。轉眼身肥不能走，賊前請命嗟何有！可憐佛遠呼不聞，有福祈來付杯酒。」六句用福王朱常洵典故，以諷刺鄭貴妃與明神宗即使崇佛、廣建寺廟也無法保佑其愛子性命。朱常洵，乃鄭貴妃所生，萬曆二十九年（1601）封為福王，萬曆四十一年（1613）就藩河南洛陽前，明

¹⁵ [清]張廷玉等奉敕撰：《明史》卷114，收入《景印文淵閣四庫全書》299冊（臺北：臺灣商務印書館，1986年），頁21。

¹⁶ [清]張廷玉等奉敕撰：《二十五史·明史二》（臺北：藝文印書館，1982年），頁1330。

神宗下詔撥莊田務足四萬頃之數，可見寵溺之甚。

福恭王常洵，神宗第三子。……二十九年始立光宗為太子，而封常洵福王，婚費至三十萬，營洛陽邸第至二十八萬，十倍常制。廷臣請王之藩者數十百奏。不報。至四十二年，始令就藩。……先是，海內全盛，帝所遣稅使、礦使遍天下，月有進奉，明珠異寶文毳錦綺山積，他搜括贏羨億萬計。至是多以資常洵。臨行出宮門，召還數四，期以三歲一入朝。下詔賜莊田四萬頃。……及崇禎時，常洵地近屬尊，朝廷尊禮之。常洵日閉閣飲醇酒，所好惟婦女倡樂。秦中流賊起，河南大旱蝗，人相食，民間藉藉，謂先帝耗天下以肥王，洛陽富於大內。

崇禎十四年（1641），李自成攻破洛陽，福王及其子縋城逃走，發藩邸及巨室米數萬石、金錢數十萬以賑飢民。福王不久被執，在李自成農民起義軍前乞求保全性命也難逃一死，據《明史紀事本末》卷78〈李自成之亂〉記載：「王見自成免怖，泥首乞命，自成責數其失，遂遇害。賊置酒大會，以王為俎，雜鹿肉食之，號『福祿酒』」¹⁷。朱常洵就藩洛陽後，昏庸無道，魚肉百姓，最後被李自成農民軍所殺，屍體和鹿肉摻在一起被做成福祿酒肉，供軍士食之。

「洛陽宮殿安在哉！珠襦玉匣飛成灰。猶餘此物鎮初地，空山閱得滄桑來。」四句寫道福王被李自成殺死，豪華洛陽宮殿如今安在哉？珠襦玉匣這些古代王公貴族的殮服、葬飾於今也灰飛煙散。於今此留此袈裟成為慈光寺鎮殿之寶，空山指黃山，經歷桑田變成大海，大海變成桑田，世事變化極大。詩人在此看透人世無常，世事多變，正如佛教所言沒有永恒不滅的自性，世間一切皆因緣和合而生，世間有為法都是因緣所生的生滅法，並無永恒不滅的東西，用心體會人生、世事、財富沒有永恒不變，最寶貴是當下此刻，把握因緣反觀自省。

「君不見，南朝三百六十寺，至今一一荒烟裏。」此語與杜牧〈江南春〉：「南朝四百八十寺，多少樓台烟雨中。」¹⁸無論三百六十寺亦或四百八十寺，同樣道出南朝大興佛寺，描寫佛寺之多，於今世代時移，過去迷濛細雨中金碧輝煌、繁華似錦的佛寺，如今荒煙蔓草一片淒涼。

¹⁷ [清]谷應泰著：《明史紀事本末》卷78，收入《景印文淵閣四庫全書》364冊（臺北：臺灣商務印書館，1986年），頁1007。

¹⁸ [清]康熙四十二年御定：《御定全唐詩》卷522，收入《景印文淵閣四庫全書》1428冊（臺北：臺灣商務印書館，1986年），頁223。

葉嘉瑩教授於《迦陵說詩講稿》中的〈從「賦比興」談詩歌中興發感動之作用〉談到：

人不能悟，是我們的心死了，我們的心都被外在的那些物質塞滿了。因此，我們就沒有一個空靈的心靈，來接受宇宙萬物如此美好的種種生命跡象。物，不是一個死的物，那是生命的跡象。人若不能悟，你就因為不能覺悟而不能夠感受。作為一個人，你有你的心靈，你有你的感情，而對於能夠真正打動你心靈感情的就是，能真正引起你共鳴的東西，你不能感受它，那就是我們所說的「哀莫大於心死，而人死亦次之」。¹⁹

在詩中以虛數的「三百六十寺」使讀者產生磅礴的印象，這三百六十當然不會是恰恰好的「三百六十」，但是由於作者的巧思，在咀嚼詩作與詩境之時，便能投入詩作的煙雨歷史與滄桑當中。

其後「又不見」緊接「蕭梁同泰何崔巍，朝聞舍身夕被圍」二句道出梁武帝蕭衍篤信佛教，所建的「同泰寺」在南京雞籠山東麓，原是三國東吳的後苑，南朝梁時改建為同泰寺，規模宏大佛寺。據《歷代三寶紀》卷十一記載：「樓閣殿臺，房廊綺飾，凌雲九級，麗魏永寧」²⁰。梁武帝蕭衍於臺城北面開「大通門」，位置上與同泰寺相對，語言上「大通」與「同泰」反語相協²¹，又佛教與現世得以「大通」之意²²。

據《梁書·武帝本紀》記載：

大通元年春正月乙丑……三月辛未，與駕幸同泰寺捨身。甲戌，還宮，赦天下，改元。²³

大通三年冬十月己酉，行幸同泰寺，高祖升法座，為四部眾說《大般若涅槃經》義，迄於乙卯。……十一月乙未，行幸同泰寺，高祖升法座，

¹⁹ 葉嘉瑩：《迦陵說詩講稿》（臺北：大塊文化出版社，2012年12月初版），頁13。

²⁰ [隋]費長房編撰：《歷代三寶紀》卷11，收入《續修四庫全書》子部宗教類1288冊（上海：海古籍出版社，2002年），頁594。

²¹ 「上作同泰寺，又開大通門對之，又其反語相協」。見[北宋]司馬光：《資治通鑑》（北京：中華書局，2004年），頁4723。

²² 顏尚文《梁武帝「皇帝菩薩」理念的形與政策的推展》一書記載：「武帝捨身時，須由臺城大通門通向同泰寺……接著改年號『大通』，似乎向全國宣告因為皇帝經由捨身的儀式，而大大打通皇宮寺院的兩個世界。」見顏尚文：《梁武帝「皇帝菩薩」理念的形與政策的推展》，國立臺灣師範大學歷史研究所博士論文，1989年，頁272。

²³ [唐]姚思廉奉敕撰：《梁書》卷3武帝本紀第三，收入《景印文淵閣四庫全書》260冊（臺北：臺灣商務印書館，1986年），頁52。

為四部眾說《摩訶般若波羅蜜經》義，訖於十二月辛丑。²⁴

大通五年二月癸未，行幸同泰寺，設四部大會，高祖升法座，發《金字摩訶波若經》題，訖於己丑。²⁵

大同十二年庚戌，法駕出同泰寺大會，停寺省，講《金字三慧經》。夏四月丙戌，於同泰寺解講，設法會。大赦，改元。²⁶

大清三年三月庚子，高祖幸同泰寺，設無遮大會，捨身，公卿等以錢一億萬奉贖。……夏四月丁亥，輿駕還宮，大赦天下，改元。²⁷

普通八年（527），梁武帝脫去龍袍跑去同泰寺當和尚，朝廷頓時慌亂，眾臣至寺廟前跪求其出寺，三天後梁武帝宣布大赦天下，改年號大通，不近女色，不吃葷腥，祭祀宗廟，一律用素菜。兩年後，大通三年（529）九月十五日，又再次出家同泰寺，舉辦「四部無遮大會」，披上袈裟站在佛堂上大講《涅槃經》，群臣無不驚駭。數日後，群臣集資捐款一億，向三寶禱告，請求贖回皇帝菩薩，兩天後蕭衍還俗。大同十二年（546）四月十日，蕭衍第三次出家，此次群臣用兩億錢將其贖回；太清元年（547）三月三日，蕭衍第四次出家，在同泰寺住三十七天，四月十日朝廷出資一億錢贖回，由上可知皇帝多次捨身同泰寺，甚至用實際行動支持佛教。

侯景原是東魏的將領，因與東魏丞相高澄矛盾，投奔南朝梁。蕭衍接納侯景，並任命其為大將軍，封河南王，但其後因君臣猜忌，侯景起兵叛變。在549年三月，圍攻建康，城中久被圍困，糧食斷絕，而南梁諸王手握重兵，卻彼此猜忌，按兵不動。十二日侯景攻陷建康，梁武帝蕭衍活活餓死於臺城，同泰寺亦被毀。梁武帝蕭衍極力興佛卻遭惡報，正如六祖慧能《六祖壇經》所言：「武帝心邪，不知正法，造寺度僧，布施設齋，名為求福，不可將福便為功德。功德在法身中，不在修福。……自修性是功，自修身是德。善知識！功德須自性內見，不是布施供養之所求也。是以福德與功德別，武帝不識其理，非我祖師有過。」²⁸在高人眼裡蕭衍皇帝苦修，不過在一個「有」字下工夫，盡在沙上

²⁴ [唐]姚思廉奉敕撰：《梁書》卷3武帝本紀第三，收入《景印文淵閣四庫全書》260冊（臺北：臺灣商務印書館，1986年），頁54。

²⁵ [唐]姚思廉奉敕撰：《梁書》卷3武帝本紀第三，收入《景印文淵閣四庫全書》260冊（臺北：臺灣商務印書館，1986年），頁55。

²⁶ [唐]姚思廉奉敕撰：《梁書》卷3武帝本紀第三，收入《景印文淵閣四庫全書》260冊（臺北：臺灣商務印書館，1986年），頁61。

²⁷ [唐]姚思廉奉敕撰：《梁書》卷3武帝本紀第三，收入《景印文淵閣四庫全書》260冊（臺北：臺灣商務印書館，1986年），頁62-63。

²⁸ 《六祖壇經》決疑品第三 釋慧能述、宗寶編：《六祖大師法寶壇經》，收入大藏經刊行會

築塔，根本看不清事物的虛幻本質，一生糾纏實相，「無法破我執，離虛妄之相」²⁹。

末二句「銅駝荊棘尋常見，何論區區一衲衣。」中「銅駝」，乃銅製的駱駝，是指漢魏洛陽故城中軸線的銅駝大街，當時魏明帝將銅駝置於宮城閭闔門此街兩側，故以此名之。「銅駝荊棘」道出山河殘破，人事衰頹，典出《晉書·索靖傳》：「靖有先識遠量，知天下將亂，指洛陽宮門銅駝，嘆曰：會見汝在荊棘中耳！」³⁰。國土淪陷後殘破的景象是尋常可見的，何況是微不足道的鄭貴妃所賜的袈裟。在此詩人已經明白悟出人世無常，帝王后妃爭權奪利，即使崇佛佞佛，廣建佛寺，只在「有」字下工夫，看不清事物空無虛幻本質，因緣果報，終究回歸空無。

伍、〈慈光寺前明鄭貴妃賜袈裟歌〉之章法結構

本詩章法結構先採以「論敘法」中的「先敘後論」，在「敘」的部分又採以「凡目凡」章法，其實就是「果因果」結構。陳滿銘說：「凡」就是總括，「目」就是條分³¹，所謂的凡目法就是在敘述同一類事、景、情、理時，運用了「總括」與「條分」來組織篇章的一種方式³²，「凡目法」的形成，基本上是運用了歸納、演繹的邏輯思考，因此「凡目凡」的結構，則是綜合運用了歸納、演繹的推理方式而形成的。「凡」是總括，具有統括的力量；「目」則是條分，條分的項目是並列的，有一種整齊美，故「凡目凡」，具有均衡³³的美感。

無論是「論敘」法中常因「事（敘）」而生「論」或是「凡目法」中「凡」通常為「果」、「目」通常為「因」，皆是具有因果特質。陳波《邏輯學是什麼》

編：《大正新脩大藏經》（臺北：新文豐出版公司），1983年影印大正13年至昭和9年大正一切經刊行會排印本，第48冊。CBETA 電子版《漢文大藏經》T48, No2008, [0345b24] 取自 http://tripitaka.cbeta.org/T48n2008_001

²⁹ 《金剛經》：「凡有所相，皆是虛妄」。見《金剛般若波羅蜜經》CBETA 電子版《大正新脩大正藏經》Vol. 08, No. 235, 2002年，頁236。[Nos. 220 (9), 236-239]《金剛經》：「凡有所相，皆是虛妄」。

³⁰ [唐]房玄齡等奉敕撰：《晉書》，收入《景印文淵閣四庫全書》256冊（臺北：臺灣商務印書館，1986年），頁39。

³¹ 見陳滿銘〈凡目法在高中國文課文裡的運用〉，《第一屆台灣地區國語文教學學術研討會論文集》（臺北：國立臺灣師範大學中等教育輔導委員會、國文系，1992年），頁229。

³² 參見仇小屏：《篇章結構類型論》（臺北：萬卷樓圖書有限公司，2000年），頁342。

³³ 陳望道：《美學概論》說：「均衡是左右的形體不必相同，而左右形體的份量卻是相等的一種形式。」（臺北：文鏡文化事業有限公司，1984年），頁68。。

說：「因果聯繫是世界萬物之間普遍聯繫的一個方面，也許是其中最重要的方面。」³⁴而「先果後因」的結構，則因為「果」最後才出現，很能夠挑起讀者的「期待欲」³⁵。藉助「因」與「果」的多次呈現，更深化內容。

「論敘法」是將抽象的道理與具體的事件結合起來，使之相輔相成的一種章法。³⁶論敘法可能形成的結構有四：「先敘後論」、「先論後敘」、「論敘論」、「敘論敘」。作者依據其特殊的需要，去揀擇適合的事件來表達主觀的情意，然後體現在篇章，因此「敘」與「論」必然是可以相適應的³⁷，並且會產生調和的美感³⁸，加上從具體的事物中提煉出抽象的理論，揭示了客觀真理，這個過程本身即會產生美感，正如張紅雨《寫作美學》所言：「對客觀規律的闡發和對客觀真理的揭示，也有個審美深度的問題。……寫得深刻，就會引起人們的美感。」³⁹筆者分析黃仲則此詩運用這些敘論、凡目凡等章法結構，其實就是藉由因果不斷循環關係，讓我們了悟禪理。不但在內容上加深讀者印象，更在形式上深化悟道在於主體自身，外在佛祖袈裟並不能救助人成佛，不必著意外求。以下析論本詩章法結構表如下：

³⁴ 陳波：《邏輯學是什麼》（北京：北大出版社，2002年），頁167。

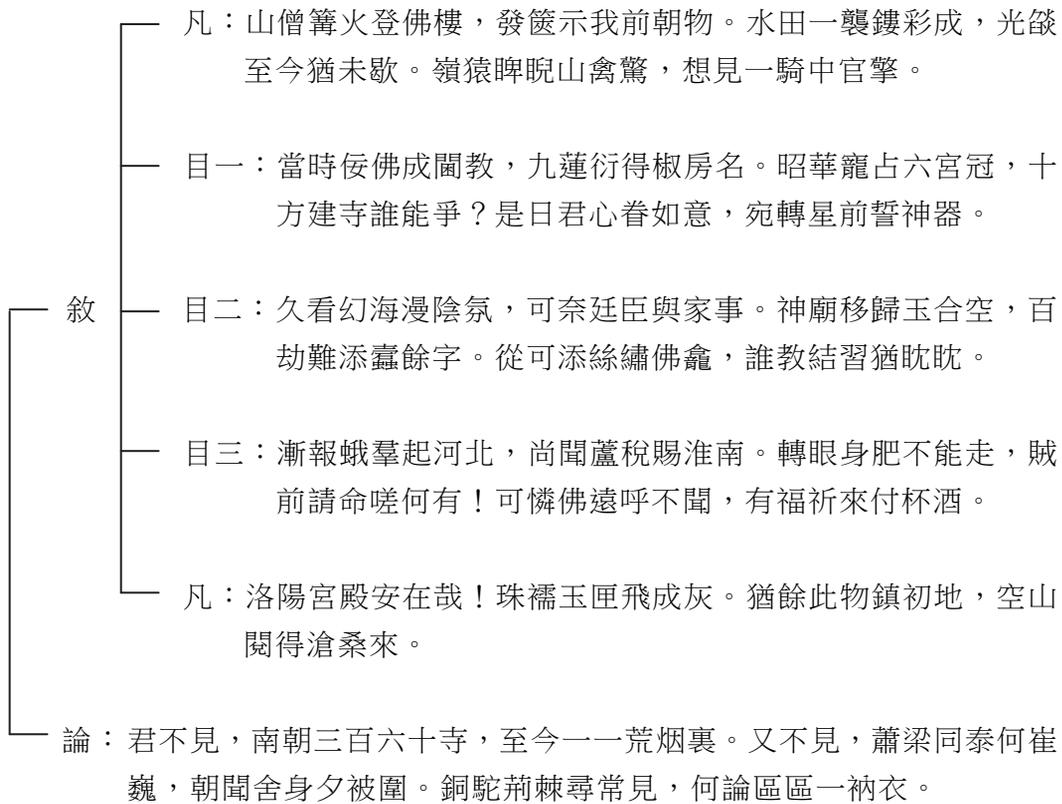
³⁵ 錢谷融、魯樞元主編：《文學心理學》說：「期待慾 則僅指欣賞者進入和繼續欣賞活動的一種能動慾望。」（臺北：新學識文教出版中心，1990年），頁345。

³⁶ 參見仇小屏：《篇章結構類型論》（臺北：萬卷樓圖書有限公司，2000年），頁268。

³⁷ 李澤厚：《美學論集》說：「成功的藝術形象總是直接性（實、顯的方面）與間接性（虛、隱的方面）矛盾雙方的一種特殊的和諧統一；其直接性總是超出自己，引導和指向一定的間接性；其間接性總是限制自己，附著和從屬於一定的直接性。」（臺北：三民書局，1996年），頁373。在敘論法中，「敘」具有直接性，「論」具有間接性。

³⁸ 陳望道：《美學概論》說：「兩個極相接近的東西並列在一處，其間相差很微，便多成為調和（Harmony）的形式。」（臺北：文鏡文化事業有限公司，1984年），頁70。

³⁹ 張紅雨：《寫作美學》（高雄：麗文文化，1996年），頁81。



由上表可看出，此詩主要以「敘論」、「凡目」章法來組織其內容材料，形成其結構。試析〈慈光寺前明鄭貴妃賜袈裟歌〉一詩如下：

一、敘——黃仲則在此以「凡目凡」方式，以「山僧篝火登佛樓，發篋示我前朝物。水田一襲鏤彩成，光燄至今猶未歇。嶺猿睥睨山禽驚，想見一騎中官擎。」為「凡」，開門見山直接點出明代鄭貴妃所贈予慈光寺袈裟是如此金碧輝煌。其後接續補充說明前朝明代歷史興亡，以「當時佞佛成闡教，九蓮衍得椒房名。昭華寵占六宮冠，十方建寺誰能爭？是日君心眷如意，宛轉星前誓神器。」為「目一」，點出當時明神宗母孝定李太后自稱九蓮菩薩轉世，以及深得神宗寵愛的鄭貴妃兩人深崇信佛教，廣建佛寺，甚至將崇佛作為后妃的訓誡，可見後宮崇佛之盛。接續「目二」強化除了後宮鄭貴妃崇佛之外，連帝王崇佛更信天意之情況：「久看幻海漫陰氛，可奈廷臣與家事。神廟移歸玉合空，百劫難添蠹餘字。從可添絲繡佛龕，誰教結習猶眈眈。」以幻海漫陰氛一語點出深受明神宗寵愛的後宮鄭貴妃與朝臣立儲之爭即將腥風血雨，鄭貴妃深得萬曆皇帝寵愛曾讓其立下手諭封鄭貴妃之子朱常洵為太子，鄭貴妃珍重裝於錦匣中，置於自己宮中樑上，未

料於今開錦匣時，一紙手諭讓蠹蟲咬得殘破不堪，神宗崇佛信天意，只好封常洵為福王。其後「目三」道出萬曆帝與鄭貴妃所寵愛的福王，最後被李自成農民軍所殺，屍體和鹿肉摻在一起被做成福祿酒肉，供軍士食之，悲慘下場：「漸報蛾羣起河北，尚聞蘆稅賜淮南。轉眼身肥不能走，賊前請命嗟何有！可憐佛遠呼不聞，有福祈來付杯酒。」以福王朱常洵典故，以諷刺鄭貴妃與明神宗即使崇佛、廣建寺廟也無法護佑其愛子性命。詩至此已寫盡廣建佛寺崇佛的帝王後妃最後仍不得其願，最後再以「凡」總結收束鄭貴妃所賜慈光寺金縷袈裟於今成了鎮殿之寶，過去繁華洛陽宮殿、珠襦玉匣的王公貴族亦灰飛煙散：「洛陽宮殿安在哉！珠襦玉匣飛成灰。猶餘此物鎮初地，空山閱得滄桑來。」滄海桑田，世事多變。

二、論——以「君不見，南朝三百六十寺，至今一一荒烟裏。又不見，蕭梁同泰何崔巍，朝聞舍身夕被圍。」將明代萬曆帝、鄭貴妃崇佛、廣建佛寺與中國歷史上曾出家四次南朝梁武帝蕭衍信佛大興佛寺作為相仿，而梁武帝蕭衍最終餓死於臺城，同泰寺亦毀，極力興佛卻遭惡報，最後二句「銅駝荊棘尋常見，何論區區一衲衣。」更是全詩主旨所在，詩人悟出人世無常，崇佛佞佛，只在「有」字下工夫，看不清事物空無虛幻本質。首段開頭為是對前明鄭貴妃所賜的金縷袈裟嘆為驚人，實則由此袈裟悟出人生虛幻本質哲理。

仲則採以敘事和議論相互配合形成章法的邏輯思維，有其特殊心理意涵。筆者在敘的部分採以「凡目凡」的章法結構因為全在明鄭貴妃時代發生的史事，無論李太后九蓮菩薩之說、鄭貴妃機心立儲、福王福祿酒、李自成之亂，都是當時代與鄭貴妃緊緊相連的史事，可置於敘的部分。筆者想黃仲則以袈裟此一物象開始「水田一襲鏤彩成，光燄至今猶未歇」並收束「猶餘此物鎮初地，空山閱得滄桑來」，「凡」是總結，「目」是條分，在敘的部分形成完整的結構。但這些都是史事的敘事，最終還是仲則個人所欲暢言衷心之「論」。在選材時，必然受到其經驗、理念影響以進行揀擇，從一件袈裟來抒發其內心對於人世無常之思想，據此去尋找敘事的事材，透過具體事件，借題發揮，增強詩歌的說服力。

陸、〈慈光寺前明鄭貴妃賜袈裟歌〉詩中禪理

一、運用鄭貴妃機心立儲、福祿酒典故，悟世間事生滅無常

筆者認為仲則藉由「神廟移歸玉合空，百劫難添蠹餘字。從可添絲繡佛龕，誰教結習猶眈眈」、「可憐佛遠呼不聞，有福祈來付杯酒」這些精鍊語句活靈活現道出當時鄭貴妃機心用盡，立儲之爭，供佛不修心，諷刺崇佛建廟亦無法保佑其愛子福王仗勢昏庸無道的性命，禍福皆因果。鄭貴妃專寵於明神宗，權勢富貴已在萬人之上，但人心不足，一直執著要其子立為太子，迷於最大權力地位，導致一生痛苦追求這個欲望，迷妄之人難以進入「悟」之境，遂成為「執迷者」、「執妄者」，進而產生俗世所謂之「苦」。殊不知世間萬事萬物都是緣生緣滅，無常變化，一切現象都是暫有的，不永恒存在，一切皆空。金剛經：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」⁴⁰世間一切事皆是生滅、無常，如夢幻泡影，如露亦如電，人、事、物皆在生滅變化當中。人生遷變無常，「是身如浮雲，須臾變滅。」⁴¹金剛經以夢、幻、泡、影、露、電六相來形容世間一切有為法，形象化揭示世事無常，萬物遷流之理。正如佛家所言：一切相都是虛妄相，不是真實相。名利、權勢、地位現象雖然有，但那只是幻境、幻象，是因緣有而自性空，只因為因緣的湊合而有了現象。如果另外的因緣產生，現在的現象就會改變，形成另一種現象，因此即為虛妄相。既然清楚的知道不是真實相，就不會被其困擾，而產生痛苦的煩惱心，更無需執著於此，詩人於此看透人世無常，世事多變之理。

二、運用南朝梁武帝興佛遭惡報典故，悟破我執慈悲情懷

筆者認為仲則藉由「蕭梁同泰何崔巍，朝聞舍身夕被圍」一語反思歷史，一破歷來崇佛佞佛誤國說法。西元 527 年，南朝梁武帝蕭衍在雞籠山創建同泰寺，並將寺的南門正對著宮城的北門，出入方便⁴²，之後於寺中鑄造壯麗的十方佛銀像、金銅像⁴³。此時僅京城建康周遭就有寺廟七百多所，僧尼多達萬人。

⁴⁰ [姚秦]三藏法師鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》CBETA 電子版《大正新脩大正藏經》Vol. 08, No. 235, 2002 年，頁 239。[Nos. 220 (9), 236-239]

⁴¹ 賴永海主編：《佛教十三經·維摩詰經》（北京：中華書局，2010 年），頁 29。

⁴² 《南史》卷七曰：「帝創同泰寺，至是開大通門，以對寺之南門。」見[唐]李延壽撰：《南史》卷 7，收入《景印文淵閣四庫全書》265 冊（臺北：臺灣商務印書館，1986 年），頁 129。

⁴³ 《南史》卷七曰：「壬戌幸同泰寺鑄十方銀像……夏五月癸未幸同泰寺鑄十方金銅像。」

梁武帝皈依佛門後，曾四度捨身同泰寺，群臣花億萬將其奉贖，貴為皇帝卻捨身出家，以身弘法擴大佛教在中國的影響力，但卻造成百姓沈重負擔，梁武帝至死不悟，正如劉安世《元城語錄解》卷上所言：「佛法到梁弊矣，人皆認著色相。至於武帝為人主，不知治民，至亂天下，豈佛意也。蓋佛法只認著色相，則佛法有可滅之理。達摩西來，其說不認色相。若渠不來，佛法之滅久矣。」⁴⁴梁武帝建國後篤信佛教，本想建立人間「烏托邦」，但卻由於貪婪、無知、未真正悟道，晚年遭逢侯景叛亂，被困死於台城，最後竟餓死宮內，不得不抱憾以終。據《南史·侯景傳》卷 80 記載梁末侯景亂：「千里煙絕，人跡罕見，白骨成聚，如丘隴焉。」⁴⁵又據《資治通鑑》卷 159 梁紀十五曰：「奸佞居前而不見，大謀顛錯而不知，名辱身危，覆邦絕祀，為千古所閔笑，豈不哀哉！」⁴⁶梁武帝晚年遭逢「侯景之亂」，在幽禁之中餓死，造成梁朝生靈塗炭的悲慘下場。明末清初王夫在《讀通鑑論》一書評論侯景之亂的發生，是因為梁武帝晚年「迷信佛教，政務鬆弛」⁴⁷所致。然而要將國家興亡怪罪到宗教上，認為迷信佛教，致使政務鬆弛太牽強，應檢視掌權者悟與不悟有關，梁武帝的「貪婪、失信、用人失誤」才是問題所在：因梁朝尚書僕射謝舉等人堅決反對接納生性機詐多變、反復無常的侯景，但梁武帝貪得十三州之地，不聽勸告，決定接納侯景，由此埋下了禍根。加上東魏主動與梁朝議和時，梁武帝割捨不斷親情，決定以侯景換回其姪，如此不仁不義失信行為將反復無常的侯景逼上了鋌而走險的絕路。梁武帝始終無法破除我執，「我執」是一切自私的根源，自私是一切罪惡的淵藪，自私的迷信自己廣建佛寺，抄寫經書，布施供養僧侶就是功德，會得善報，卻荒廢朝政，出家還俗，浪費民脂民膏，何不直接禪位，過份執著，乃未真正悟道使然。真正的功德不是用世俗手段去爭取的，真正圓融清淨智慧，是忘掉自己，慈悲眾生情懷。

見〔唐〕李延壽撰：《南史》卷 7，收入《景印文淵閣四庫全書》265 冊（臺北：臺灣商務印書館，1986 年），頁 132、133。

⁴⁴ 見張海沙：〈對達摩西來意旨追問的禪文化意義〉《法音》2008 年第 8 期，頁 15。

⁴⁵ 〔唐〕李延壽撰：《南史》卷 80 侯景傳，收入《景印文淵閣四庫全書》265 冊（臺北：臺灣商務印書館，1986 年），頁 1146。

⁴⁶ 〔宋〕司馬光撰：《資治通鑑》卷 159，收入《景印文淵閣四庫全書》307 冊（臺北：臺灣商務印書館，1986 年），頁 418。

⁴⁷ 王夫之在《讀通鑑論》評論梁武帝曰：「天監十六年，乃罷宗廟牲牢，薦以蔬果，沈溺於浮屠之教，以迄於亡而不悟。」見〔清〕王夫之：《讀通鑑論》卷 17，清同治四年湘鄉曾氏刊本，1865 年，頁 17。

方立夫〈禪悟思維簡論〉一文說：「禪宗認為悟道在於主體自身，眾生自心就是佛。外在的佛祖和佛經並不能救助人成佛，甚至會成為個人成佛的桎梏，不必要也不應當依靠外在的權威，反對向外求佛救助，由此更進而有呵祖罵佛，詆毀經典之舉，其目的在於教人向內追尋，求得自身解脫。」⁴⁸仲則從此歷史典故看出禪理：禪宗的空不是要把人的心靈引向虛無的斷滅空和死寂的頑空，而是要讓人關注自身、當下，是一種日常化的空，是化解人生痛苦與挫折的一種途徑與解脫。

柒、結語

本文從章法結構分析可見黃仲則〈慈光寺前明鄭貴妃賜袈裟歌〉一詩主旨是對封建朝廷帝王后妃迷信功德，執著不悟，昏庸的諷刺與抨擊：對於鄭貴妃供佛不修心，執著太子權位，以致用盡機心、苦悶一生；甚至達摩祖師對梁武帝的身分提出批判，身為一國之尊，應以造萬民之福、圖全民之利為職志，而非廣造佛寺、供養萬僧。詩人從此悟出人世無常，那些崇佛佞佛帝王后妃，只在「有」字下工夫，看不清事物空無虛幻本質。由前明鄭貴妃所賜的金鏤袈裟悟出人生虛幻本質哲理。仲則雖是儒家積極用事之心使然，但在詩中可見他對於帝王佞佛而導致生靈塗炭的哀嘆，對百姓有著深切同情，詮釋慈悲情懷。

⁴⁸ 方立夫：〈禪悟思維簡論（續完）〉《五臺山研究》1989年第2期，頁19

參考文獻

一、古籍

- 〔姚秦〕三藏法師鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》CBETA 電子版《大正新脩大正藏經》Vol. 08, No. 235, 2002 年。取自 http://tripitaka.cbeta.org/T08n0235_001?format=line&linehead=yes
- 〔隋〕費長房編撰。《歷代三寶紀》收入《續修四庫全書》子部宗教類 1288 冊。上海：海古籍出版社，2002 年。
- 〔唐〕房玄齡等奉敕撰。《晉書》收入《景印文淵閣四庫全書》256 冊。臺北：臺灣商務印書館，1986 年。
- 〔唐〕姚思廉奉敕撰。《梁書》收入《景印文淵閣四庫全書》260 冊。臺北：臺灣商務印書館，1986 年。
- 〔唐〕李延壽撰。《南史》收入《景印文淵閣四庫全書》265 冊。臺北：臺灣商務印書館，1986 年。
- 〔唐〕釋慧能述、「元」宗寶編：《六祖大師法寶壇經》CBETA 電子版《漢文大藏經》T48, No2008。取自 http://tripitaka.cbeta.org/T48n2008_001
- 〔北宋〕司馬光。《資治通鑑》。北京：中華書局，2004 年。
- 〔宋〕嚴羽。《滄浪詩話》收入《景印文淵閣四庫全書》1480 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983 年。
- 〔清〕黃景仁。《兩當軒集》。上海：上海古籍出版社，1983 年。
- 〔清〕張廷玉等奉敕撰。《二十五史·明史二》。臺北：藝文印書館，1982 年。
- 〔清〕張廷玉等奉敕撰。《明史》收入《景印文淵閣四庫全書》299 冊。臺北：臺灣商務印書館，1986 年。
- 〔清〕李遜之撰。《泰昌朝紀事》收入《北京圖書館古籍珍本叢刊》史部雜史類第 12 冊。北京市：書目文獻出版社，1988 年。
- 〔清〕谷應泰著。《明史紀事本末》收入《景印文淵閣四庫全書》364 冊。臺北：臺灣商務印書館，1986 年。
- 〔清〕康熙聖祖仁皇帝御定。《御定全唐詩》收入《景印文淵閣四庫全書》1428 冊。臺北：臺灣商務印書館，1986 年。
- 〔清〕王夫之。《讀通鑑論》。清同治四年湘鄉曾氏刊本，1865 年。

二、今人著作(按姓氏筆畫排序)

- 仇小屏 (2000)。《篇章結構類型論》。臺北：萬卷樓圖書有限公司。
- 李澤厚 (1996)。《美學論集》。臺北：三民書局。
- 張紅雨 (1996)。《寫作美學》。高雄：麗文文化。
- 陳望道 (1984)。《美學概論》。臺北：文鏡文化事業有限公司。
- 陳波 (2002)。《邏輯學是什麼》。北京：北大出版社。
- 畢恆達 (2001)。《空間就是權力》。臺北：心靈工坊文化出版社。
- 葉嘉瑩 (2012)。《迦陵說詩講稿》。臺北：大塊文化出版社。
- 錢仲聯 (1989)。《清詩紀事·乾隆朝卷》。南京：江蘇古籍出版社。
- 錢谷融、魯樞元主編 (1990)。《文學心理學》。臺北：新學識文教出版中心。
- 霍有明 (1994)。《清代詩歌發展史》。臺北：文津出版社。
- 賴永海主編 (2010)。《佛教十三經·維摩詰經》。北京：中華書局。

三、期刊、學位論文

- 方立天 (1989)。〈禪悟思維簡論 (續完)〉，《五臺山研究》1989 年第 2 期。
- 南晨 (2011)。〈佛教中「袈裟」的真正寓意是什麼〉，《文史博覽》，2011 年第 5 期。
- 黃山志 (2011)。〈黃山佛教歷史沿革及主要寺庵和名僧〉出自佛緣網站：
<http://bbs.foyuan.net/article-270602-1.html>
- 張海沙 (2008)。〈對達摩西來意旨追問的禪文化意義〉，《法音》2008 年第 8 期。
- 陳滿銘 (1992)。〈凡目法在高中國文課文裡的運用〉，《第一屆台灣地區國語文教學學術研討會論文集》。臺北：國立臺灣師範大學中等教育輔導委員會、國文系。
- 顏尚文 (1989)。《梁武帝「皇帝菩薩」理念的形成與政策的推展》。國立臺灣師範大學歷史研究所博士論文，臺北市。