

晚明士人的信仰世界： 以西湖孤山關帝廟的創建為中心

何淑宜*

摘要

萬曆後期，杭州孤山新修一座融合關公、淨土、天台信仰的關帝廟。該廟起於禦倭官員金學曾數場關公助戰的異夢，除了建廟，創廟者也編纂《西湖關帝廟廣紀》一書記述此事。本文即以此廟的興建為中心，探討創廟者的信仰心態與行動。討論主題包括：一，從建廟者及廟志編者分析其人際網絡。二，藉由分析這批士人在杭州的宗教活動及呈現於廟志的想法，探討他們兼融雲棲祿宏的淨土信仰、天台信仰，並整合關公軍神、佛教伽藍神、富含文化素養的傳說，建構起來的信仰世界，以及在宗教實踐上戒律與顯應並重、修行與徵驗緊密連接的特色。三，討論廟域空間的營造與信仰的關係。他們以孤山一地早已不存的唐宋孤山寺記憶，在恢復舊觀的想法下，新造關廟，重新詮釋孤山一地的宗教傳統，而這個傳統其實是他們自身信仰內涵的映照。

關鍵詞：關帝廟、雲棲祿宏、永明延壽、靈應、孤山寺

* 國立臺北大學歷史學系副教授

一、前言

光緒（1875-1908）年間刊刻的關帝文獻《照膽臺志略》收錄一篇清初士人李漁（1611-1680）的記文，文中提及草創於明代的孤山關帝廟毀於鼎革的戰火，只剩刻有「漢壽亭侯印」字樣的玉印，由「守土者命道士護持此印，匣而藏之」。¹孤山關廟的命運在易代之際並不特殊，對廟中遺物的處置也頗為常見，在地方官看來，廟已不在，由道士典守相關物品並無不妥。然而，檢視晚明刊刻的廟志《西湖關帝廟廣紀》，²其中晚明士人曾鳳儀（1556-?）的說法值得注意。他提到關廟初創時，建廟者認為「守祠而董其事者，非僧不可」。³

以上兩段記載不一定得從佛、道競爭解釋，不過，一般人多將關公視為民間信仰，或跟道教較為親近，上述建廟士人「非僧不可」的堅持，著實令人好奇。在晚明的時空環境下，結合關公信仰與佛教，對這批士人的意義是什麼？他們連結的管道為何？怎樣進行信仰整合的工作？而這樣的信仰實踐又展現出什麼樣的晚明宗教圖景？以上皆是本文期望探討的問題。

上述關心牽涉兩項議題，一是明清以來的關公信仰。明代後期無疑是關公信仰發展的關鍵期，不僅在地域上從北方擴展到東南各省，⁴王見川更指出有兩項發展成為士人接受關公信仰的主要助力。一是萬曆四十二年（1614），關公受朝廷加封為「三界伏魔大帝神威震天尊關帝聖君」，躍身護國神祇之列；另外則是關公形象開始儒家化，清代更出現關夫子的稱呼，以及關羽司掌文衡

¹ 清·李漁，〈漢壽亭侯玉印記〉，收入清·鄒在寅輯，《照膽臺志略》（收入清·丁丙輯，《武林掌故叢編》，第11冊，臺北：台聯國風出版社，1967），頁7006。

² 目前存世的《西湖關帝廟廣紀》僅見於中國國家圖書館及日本國立公文書館。本文根據日本國立公文書館所藏天啟四年序刊本，共8卷，分元、亨、利、貞四冊刊印。

³ 明·曾鳳儀，〈重修孤山禪堂慈社記〉，收入明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》（天啟四年序刊本，東京：國立公文書館藏內閣文庫藏本），卷6，頁8b。

⁴ 朱海濱，〈明中期以降關羽信仰的普及——以東南地區為中心〉，《歷史地理》，33（上海，2016.7），頁124-141。

的說法。⁵關於關公的儒家化，田海（Barend J. ter Haar）探討人神如何溝通時認為，在士人積極投入塑造關公富含文化修養形象的同時，文字化的人神溝通（如扶乩），也跟關公崇拜結合，成為宗教實踐的新形式。另外，關羽是佛教伽藍神的說法也盛行於明代後期。⁶

以上議題的開展，得力於明清時期大量刊刻的關帝文獻。伊藤晉太郎根據大塚秀高整理的書目，列出元、明、清三代所刊刻類似百科文獻的關帝文書，其中元代1種、明代18種（萬曆以後12種）、清代38種。⁷這類書籍的編刊可能有多種目的，宮紀子指出成為明清時期關帝文獻祖本的《關王事迹》（元代胡琦編），除了宣傳信仰之外，另一個編刊目的是做為日後向元廷申請加封或免稅的依據。⁸此外，范純武、游子安注意到另一類「關帝信仰善書」（如《關聖帝君覺世真經》），這類善書可追溯到明代中葉，清代中期集中出現，十九世紀之後隨著救劫思想、鸞堂運動的發展，宣稱關帝降筆、以對話形式呈現的善書更是接踵而出。⁹如果結合信仰擴展及關帝文獻叢出兩種現象，明代的刊印數量雖然不及清代，但年代多集中在萬曆之後的情況卻很引人注目，此時士人參與編輯相關書籍的心態值得進一步討論。

跟本文相關的另一個議題是晚明佛教復興運動，其中最重要的特徵之一是出現大量士人身分的居士，僧、俗互動因此成為一

⁵ 王見川，〈軍神、協天大帝、關聖帝君：明中期以來的關公信仰〉，《臺灣宗教研究通訊》，4（臺北，2002.10），頁263-279；王見川，〈清代皇帝與關帝信仰的「儒家化」：兼談「文衡聖帝」的由來〉，《北臺灣科技學院通識學報》，4（臺北，2008.6），頁21-41。

⁶ Barend J. ter Haar, *Guan Yu: The Religious Afterlife of A Failed Hero* (Oxford: Oxford University Press, 2017).

⁷ 伊藤晉太郎，〈「關帝文獻」の研究〉（東京：汲古書院，2018），頁21-29。

⁸ 宮紀子，〈モンゴル朝廷と『三国志』〉，《日本中国学会報》，53（東京，2001），頁172。

⁹ 范純武，〈清末民初民間慈善事業與鸞堂運動〉（嘉義：國立中正大學歷史學系暨研究所碩士論文，1996）；游子安，〈明中葉以來的關帝信仰：以善書為探討中心〉，收入王見川、蘇慶華、劉文星編，《近代的關帝信仰與經典：兼談其當玉皇的緣由》（臺北：博揚文化事業公司，2010），頁4-46。

個關鍵議題。從釋聖嚴的研究可知，江南是居士最集中的地區，雲棲株宏（1535-1615）則是這波復興浪潮的關鍵人物。¹⁰荒木見悟探討雲棲株宏的思想與教法，具體指出此時高僧及居士所從事的經典論述、信仰實踐並不是機械性的復活唐宋佛教，而是深入時代潮流，正視眾生的苦惱，開展出新的教法、體驗。¹¹

上述的新教法透過什麼方式達成目標？艾靜文（Jennifer Eichman）討論株宏的弟子、朋友圈，指出他們利用「書信」往返問答、辯難，形成一個有共同信仰、但結構不封閉的團體，除了株宏之外，成員也同時跟其他僧人互動。除了交流觀念，他們也藉團體的力量觀摩、督促彼此的信仰實踐。¹²陳玉女則告訴我們，此時僧、俗之間透過書信談論的話題廣泛，在佛教「入世即出世」的致用理念下，心事、家事、官場事都可談論，士人從中獲得心情緩解，也找到一條學佛成道與處理俗世事務的融通道路。¹³除了書信，廖肇亨注意到僧人與士人互動的另一種方式——詩歌酬唱。由於時局催化，僧人的詩作也往往流露出濃厚的社會關懷精神、忠孝觀念，成為晚明清初宗教界的特殊景象。¹⁴

上述兩股潮流是本文主角——孤山關廟建立者活動其間的重要背景。萬曆末年，一批活動於杭州的士人在西湖孤山倡建關帝廟，同時編輯廟志——《西湖關帝廟廣紀》（以下簡稱《廣紀》）。它並不是杭州唯一的關廟，根據時人觀察，當時關廟

¹⁰ 釋聖嚴，〈明末的居士佛教〉，《華岡佛學學報》，5（臺北，1981.12），頁7-36。關於晚明居士佛教、僧俗互動的研究成果十分豐碩，由於篇幅限制，茲不一一列舉。

¹¹ 荒木見悟著，周賢博譯，〈近世中國佛教的曙光：雲棲株宏之研究〉（臺北：慧明文化事業公司，2001），頁69。

¹² Jennifer Eichman, *A Late Sixteenth-Century Chinese Buddhist Fellowship: Spiritual Ambitions, Intellectual Debates, and Epistolary Connections* (Leiden; Boston: Brill, 2016).

¹³ 陳玉女，〈晚明僧俗往來書信中的對話課題——心事·家事·官場事〉，《玄奘佛學研究》，14（新竹，2010.9），頁89-134。

¹⁴ 廖肇亨，〈明末清初叢林論詩風尚探析〉，《中國文哲研究集刊》，20（臺北，2002.3），頁263-301；廖肇亨，〈以忠孝作佛事：明末清初佛門節義觀論析〉，收入鍾彩鈞主編，《明清文學與思想中之情、理、欲——學術思想篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009），頁199-244。

「幾遍方宇，即在湖傍（按：西湖）亦不下十餘區」。¹⁵但是正如本文開頭所引曾鳳儀的說法，孤山關廟董其事者「非僧不可」的主張，讓這座關廟的性質更顯特殊。本文將以孤山關廟的創建者及《廣紀》編者為核心，透過觀察這批士人的人際網絡，他們如何在建廟、編書過程中結合古代資源及當下活動，探討其信仰心態與宗教樣態。

二、建廟、修志與人際網絡

孤山關廟建於萬曆四十八年（1620），緣起於錢塘縣鄉紳金學曾（1573-1620）二段跟關公相關的經歷，廟中碑記載道：

時大中丞省吾金公誓師閩海，與平秀吉角。迺夢關侯錫之鼓旗，三獲奇捷，用閒殞酋，尚功盟府，實應兆祥。已而公子嘉會，字季真，以公屬疾，禱於侯，且為祠孤山以祀，甫鳩工而公疾良矣。¹⁶

記中的戰役指萬曆二十年至二十六年（1592-1598），豐臣秀吉（1537-1598）發動的朝鮮之役。時任福建巡撫的金氏備兵閩海，因關公在夢中率兵助戰，得以穩定軍心，度過危機。關公二度幫助金氏脫險是在萬曆四十五年（1617），當時他久病不癒，恍惚間關公再現夢境，「自空手挈之起」，他醒後即向隨侍在側的季子金嘉會表達希望替關公建祠的夙願。¹⁷金嘉會為求療癒父疾，發願捐貲建廟。¹⁸

金氏父子的心願，得到當時多位杭州官紳、士人捐金贊助。廟產紀錄記載除了杭州本地鄉宦之外，萬曆四十八年甫會推入閣

¹⁵ 明·黃機，〈重建孤山關帝廟碑記〉，收入清·鄒在寅輯，《照膽臺志略》，頁7002。

¹⁶ 明·吳之器，〈明人重書永福寺法華經記〉，收入清·鄒在寅輯，《照膽臺志略》，頁6998-6999。

¹⁷ 明·沈經邦，〈關帝紀徵文小引〉，收入明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，卷首，頁2a-2b。

¹⁸ 明·陳義錫，〈孤山關廟紀序〉，收入明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，卷首，頁1a。

的沈淮（?-1624）、時任廣西按察使的施浚明、浙江左布政使周延光等人都襄助建廟經費，而周氏並請時任浙江布政司右參議的書法家米萬鍾（1570-1628）為董其昌（1555-1636）所寫的碑記書丹。¹⁹上述諸人中，沈淮拜雲棲株宏為師，周延光是金學曾任職湖廣時提拔的士人，施浚明、董其昌則不時活動於杭州的寺院，與金氏父子及杭州士人時相往來。²⁰他們同力贊助孤山關廟，除了出於跟金氏父子的交情，也應該跟朝廷追封關公的敕令有關。金嘉會提到：「萬曆丁巳（按：四十五年），會諸縉紳以帝祠在岳廟旁，殊淺隘，且明旨新崇，懼無以稱，遂鼎構此山。」²¹「明旨新崇」指萬曆四十二年朝廷加封關公為「三界伏魔大帝神威震天尊關帝聖君」一事。此後，各地興起一波增建、新修關帝廟的熱潮，²²孤山關廟也是其中之一。

萬曆四十八年春天，眾人選址西湖孤山舊永福寺故地，起造關廟，三年完工。除了中軸線的主體建物關帝正殿、照膽臺之外，兩側另有附屬建築，贊事者之一的杭州士紳諸允脩描述道：

構三義閣何？齋臺胡公（按：胡繼升）以帝心在先主，不為推建，神應未妥也。……建禪堂者何？以廟昔唐宋為永福故址，季真（按：金嘉會）仍建此為懺摩所也。稱竹閣，稱掩骼社者何？季真倡議掩骼且放生，舊有慈社無定居，遂以帝德好生，於廟右仍樂天（按：白居易）竹閣為社會也。²³

¹⁹ 明·張汝霖，〈明關帝殿碑·西湖建關帝廟碑記〉，收入清·鄒在寅輯，《照膽臺志略》，頁6997。

²⁰ 明·董其昌著，邵海清點校，《容臺集》（杭州：西泠印社出版社，2012），卷10，〈通奉大夫正治尹光祿寺卿周公墓表〉，頁510；明·聞涑，〈請徑山朗月泉住持龍居書〉，收入明·宋奎光，《徑山志》（收入杜潔祥主編，《中國佛寺史志彙刊·第1輯》，第32冊，臺北：明文書局，1980），卷8，頁797-799。

²¹ 明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，卷2，〈形勝〉，頁2b。

²² 王見川，〈軍神、協天大帝、關聖帝君：明中期以來的關公信仰〉，頁263-279。

²³ 明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，卷2，〈形勝〉，頁4b-5a。慈社除了掩骼放生，應該也有詩社的性質，崇禎年間吳之器即說：「季真嘉神之麻，因得唐孤山寺址為掩骼放生慈社，又得白傅竹閣址，集四方名流為詩社。」明·吳之器，〈明人重書永福寺法華經記〉，收入清·鄒在寅輯，《照膽臺志略》，頁6998。

依此敘述，這些附屬建物各有用意，三義閣彰顯劉、關、張三結義的精神，禪堂（懺摩所）、竹閣（掩骼放生慈社）則寄託在此地唐宋的舊蹟與記憶之上，此時則是金嘉會與慈社社友進行修懺掩骼、或放生的處所。

孤山關廟的創建活動包括二個部分，一是寺廟建築及廟域空間的營造，二是編纂廟志。從人員名冊可以看出，這二項工作都是金氏父子聯合眾人之力而成，以下透過相關呈文及廟志編者名單，討論倡建關廟諸人的人際網絡及特色。建廟之初，他們曾聯名呈請官方許可，以孤山南面西湖書院旁官地招佃墾種，作為香火之用。根據杭州府的批文，當時聯名呈請的士人如「表 1」所示：

表 1 孤山關帝廟請佃官地名冊

	人名	功名	里籍與居徙
鄉宦	凌登名	隆慶四年(1570)舉人	錢塘
	金學曾	隆慶二年(1568)進士	錢塘
	姚文蔚	萬曆二十年(1592)進士	錢塘
	虞淳熙	萬曆十一年(1583)進士	錢塘
	諸允脩	萬曆二十九年(1601)進士	餘姚徙仁和
	趙爾昌	萬曆二十五年(1597)舉人	錢塘
	翁汝進	萬曆二十三年(1595)進士	仁和
	羅大冠	萬曆十九年(1591)舉人	錢塘
	沈光祚	萬曆二十三年進士	仁和
	楊廷槐	萬曆二十三年進士	仁和
舉人、監生、 生員	沈汝霖	萬曆三十七年(1609)舉人	錢塘
	吳之鯨	萬曆三十七年舉人	錢塘
	江 鏜	萬曆四十年(1612)舉人	仁和
	錢養度	萬曆三十四年(1606)舉人	錢塘
	聞啟祥	萬曆四十年舉人	錢塘
	陳大錫	萬曆四十年舉人	錢塘
	錢震瀧	萬曆四十年舉人	仁和
	何允中	萬曆四十三年(1615)舉人	仁和
	徐懋達	萬曆四十年舉人	錢塘
	陳雲渠	生員	杭州
	高汝楫	生員	仁和
	張元徵	生員	錢塘
	汪汝謙	萬曆 4 年(1576)貢生	歙縣，居杭州
	翁佑之	生員	仁和
	張維烈	生員	仁和
	嚴調御	生員	餘杭
	張秩然	生員	—
	孫胤科	生員	杭州
	吳懷古	生員	徽州，居杭州
	金嘉會	生員	仁和

資料來源：

明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，天啟四年序刊本，東京：國立公文書館藏內閣文庫藏本，卷 2，〈憲檄〉，頁 1a。

清·馬如龍、楊鼎等纂修，《（康熙）杭州府志》，收入朱海閔等主編，《浙江圖書館藏稀見方志叢刊》，第 16 冊，北京：中國國家圖書館出版社，2011，卷 23-24，頁 481-648。

列名於上杭州府署呈文的人士共 30 人，還原其里籍及功名後，值得注意的是，呈請者是鄉宦或具有生員以上身分的士人。另外，名單中半數以上人員設籍杭州府附郭仁和、錢塘兩縣，即使是來自餘姚的諸允脩、餘杭的嚴調御、徽州的汪汝謙、吳懷古，也都長期寓居杭州府城內。這些士人彼此往來頻繁，如聞啟祥、嚴調御共組文社，²⁴吳懷古常常參加汪汝謙在西湖舉行的詩會雅集，²⁵虞淳熙（1553-1621）、金學曾等人共同校定萬曆《錢塘縣志》。²⁶此外，名單中多位士人師事雲棲株宏，如金學曾、虞淳熙、翁汝進、羅大冠、聞啟祥、江鏞、金嘉會等。綜觀贊助建廟者、請佃名單及他們的交遊活動，可以說孤山關廟是由一群以杭州為主要活動地域、在建廟之前即各自有著密切人際互動關係的士人共同推動而成。首事者雖是金氏父子，但他們的連結並不一定是以其為單一中心放射出去，更可能是個別士人之間彼此牽引。雖然不能說獨一無二，但士人參與程度之高，也使得孤山關廟在興建之初即不同於當時其他關廟。

至於廟宇建築之外的另一個工作——編輯廟志，其內容及人員組成又是如何？建廟期間，金嘉會即積極邀請各方人士撰寫建廟碑記。天啟二年（1622）關廟落成，不過他認為工作尚未完成，他說：

關帝之靈，先生之志，巍之創而不煥之文，勒之石而不登之籍，偉之浙而不揚之天下，播之時而不垂之百代，非孝

²⁴ 李新，〈杭州小築社考〉，《暨南學報（哲學社會科學版）》，30：5（廣州，2008.9），頁96-99、頁155。

²⁵ 明·黃汝亨，《寓林集》（收入四庫禁燬書叢刊編纂委員會編，《四庫禁燬書叢刊》，集部第42冊，北京：北京出版社，2000），卷15，〈太學吳仲子喬年墓誌銘〉，頁355-356；明·吳懷古，〈戊辰立夏前一日集隨喜庵〉，收入明·汪汝謙，《隨喜庵集》（收入清·丁丙輯，《武林掌故叢編》，第1冊，臺北：台聯國風出版社，1967），頁116。

²⁶ 請佃名單中的姚文蔚、凌登名、吳之鯨、陳雲渠、聞啟祥等孤山關廟倡建者也參與修志工作。明·聶心湯，《（萬曆）錢塘縣志》（收入上海書店出版社編，《叢書集成續編》，史部第48冊，上海：上海書店出版社，1994），〈凡例〉，頁2。

子之極思也。²⁷

對他來說，創廟酬神還不足以完全表達孝思，如何讓關公的靈應事蹟、其父金學曾的崇奉之志，超越寺廟、碑石僅限於親歷該地才有機會知曉的限制，唯有輔以刻書，才得以廣傳天下、播之永久。因此，他聯合慈社社友，著手「彙集誌忠、頌功、述異之辭，而鐫之為紀」。²⁸

這部《廣紀》基本上以萬曆三十一年（1603），浙江左布政使趙欽湯（1536-1614）纂集的《漢前將軍關公祠志》（以下簡稱「趙志」）為底本，另增新文，進行重編。²⁹由於是集體編纂，每卷各有主纂者與輯錄者。（參見「表 2」）真正承擔選文、編輯工作的是列名「輯錄者」的慈社社友，其中多為舉人、生員及無功名的讀書人。而列名「主纂」的 8 人則多是當時的名宦，如趙欽湯、陸長庚是金學曾任職湖廣時的同僚，³⁰編輯《廣紀》時，趙欽湯已離世，列名主纂應有紹述前志的用意。陳仁錫（1581-1636）與杭州士人往來十分密切，天啟二年高中進士，授職翰林。³¹然而，不論身

²⁷ 明·沈經邦，〈關帝紀徵文小引〉，收入明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，頁 3a-3b。

²⁸ 明·沈經邦，〈關帝紀徵文小引〉，收入明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，頁 3a-3b。

²⁹ 書前徵文小引說這本廟志是「于原志外更加增訂」。參見明·鍾人傑，〈徵刻西湖孤山關帝廟廣紀小引〉，收入明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，卷首，頁 4a。

³⁰ 萬曆十六年金學曾陞任湖廣右參政，二十年補為湖廣左參政。趙欽湯則在萬曆十九年擔任湖廣左布政，二十一年由湖廣左參政調任山東按察使。陸長庚在萬曆十九年擔任湖廣右參議，二十一年陞任湖廣副使。明·顧秉謙等纂，《明神宗實錄》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1966），卷 204，頁 3809，萬曆十六年十月辛巳條；同書，卷 232，頁 4294，萬曆十九年二月甲戌條；同書，卷 243，頁 4545，萬曆十九年十二月庚申條；同書，卷 247，頁 4610，萬曆二十年四月甲寅條；同書，卷 264，頁 4928，萬曆二十一年九月乙亥條；同書，卷 268，頁 4982，萬曆二十一年十二月癸丑條。

³¹ 陳仁錫曾記道：「甲寅秋（萬曆四十二年）十四日臥和靖先生樹下，見孤山放燈，……十九日踏蓮花數畝，晤貞父黃先生（黃汝亨）于寄園。」明·陳仁錫，《無夢園初集·遺集·小品·家乘文》（收入《域外漢籍珍本文庫》編纂委員會編，《域外漢籍珍本文庫·第 4 輯》，集部第 15 冊，重慶：西南師範大學出版社，

分為何，就目前可見的資料，如同請佃官地諸人，編者中也有不少雲棲株宏的弟子，如李事道、李兆勳父子、聞涑、聞啟祥父子、金氏兄弟（嘉會、嘉謨、嘉猷）等。³²這種現象或許不是巧合，本文第三部分將整合討論創建諸人的宗教活動與信仰觀念。

表 2 《西湖關帝廟廣紀》各卷編者

卷次	主纂	輯錄者（或作者）
卷首	—	長洲陳仁錫、長洲陳義錫（以上為序文作者） 湖州沈經邦、錢塘鍾人傑（以上為徵文小引作者）
一	解州趙欽湯	慈社：仁和沈捷、錢塘金嘉會、仁和陸鳴鼉
二	武林諸允脩	慈社：錢塘金嘉謨、錢塘聞涑、湯在新
三	晉江丁啟濬	慈社：長洲陳義錫、錢塘聞啟祥、湖州沈經邦
四	當湖陸長庚	慈社：休寧吳懷讓、錢塘湯自新、錢塘金嘉猷
五	武林李事道	慈社：休寧吳懷古、江西張遂辰、錢塘李兆勳
六	構李岳元聲	慈社：海寧郭凝之、杭州孫胤科、鄞縣沈泰灝
七	武林樊時英	慈社：吳文英、朱繩祊、錢塘金維琮
八	姑蘇陳仁錫	慈社：宣城沈壽崇、錢塘鍾人傑、錢塘金維衡

資料來源：

明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，天啟四年序刊本，東京：國立公文書館藏內閣文庫藏本。

另外，由於編者群的身分特點，此書的編輯類似晚明文社纂集社稿的方式，對外「徵文」以增加新文。³³沈經邦的徵文小引說：

2014），卷3，〈玉稠山房大題選序〉，頁97；明·溫體仁等纂，《明熹宗實錄》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1966），卷21，頁1046，天啟二年四月戊辰條。

³² 明·譚元春著，陳杏珍標校，《譚元春集》（上海：上海古籍出版社，1998），卷21，〈聞母傳〉，頁571-572；明·李翥，《慧因寺志》（收入白化文、劉永明、張智主編，《中國佛寺志叢刊》，第56冊，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1996），卷4，〈檀那·小江聞涑〉，頁8b。

³³ 如萬曆四十年，衢州士人方應祥在浙江龍游縣楓林書院跟士子共同研習八股制藝。社集結束後，他選輯諸子文章，並廣徵天下同道之文，編成《楓林選義》一書，付梓刊行。該書也是透過書坊徵文的例證之一。明·方應祥，《青來閣初集》（收入四庫禁燬書叢刊編纂委員會編，《四庫禁燬書叢刊》，集部第40冊，北京：北京出版社，2000），卷2，〈楓林選義敘〉，頁1a-2a。

廣懇當世高賢大良有尊賢崇正之念者，或秉如椽之筆而出議論，以闡帝之精英；或蒐石室之藏而輯誌傳，以揚帝之功業；或探風雅之原而譜詩歌，以侑帝之享祀；或觸感應之奇而列條件，以昭帝之靈爽。惠教固幸，片時郵寄，不妨千里。³⁴

具體來說，所徵之文是「一乩語、一靈異、一詩記」；而收集徵文的單位則是「讀書坊」。³⁵

「表3」是《廣紀》的卷目整理，《廣紀》並未更動「趙志」的架構，但內容稍有變化，包括加入跟該廟相關的官府檄文、廟產、碑記、詩文；新增跟關帝相關的歷史記述（蜀志、世家），以及與信仰相關的關帝訓誡、乩語、靈籤，另外增加19則靈應故事。同時刪減「趙志」藝文類與孤山關廟不相干的內容。經過重整，《廣紀》呈現兩大主軸：一是關公及其信仰，二是呈現該書作為孤山關廟專志的色彩，兩者密切相關。是書融合元代胡琦《關王事迹》以來關公百科文獻的傳統，以及晚明寺觀志的部分形式，如有單獨一卷的形勝、建置、勝覽。³⁶而刊載關帝垂訓及靈籤，則讓此書具有宣教善書的色彩。

³⁴ 明·沈經邦，〈關帝紀徵文小引〉，收入明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，頁3b。

³⁵ 明·鍾人傑，〈徵刻西湖孤山關帝廟廣紀小引〉，收入明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，頁4b。杭州有數家以「讀書坊」為名的商業書坊，從《廣紀》中無法判斷究竟指哪一家，而輯錄者之一的鍾人傑是杭州鍾氏書肆的負責人。參見祁晨越，〈明代杭州地區的書籍刊印活動〉（新加坡：新加坡國立大學中文系博士論文，2010），頁42-43、頁129。

³⁶ 馬孟晶指出晚明的寺觀志受旅遊風氣影響，多會強調山水勝景，如《西湖關帝廟廣紀》就跟商業色彩日益濃厚的西湖志書在內容上有所關聯。不過，寺志該以道脈為先或勝景為首，編者的考慮互不相同，如《南屏淨慈寺志》即以「形勝」為首。馬孟晶，〈名勝志或旅遊書——明《西湖遊覽志》的出版歷程與杭州旅遊文化〉，《新史學》，24：4（臺北，2013.12），頁129；馬孟晶，〈地志與紀遊：《西湖合志》與晚明杭州刊刻的名勝志〉，《明代研究》，22（臺北，2014.6），頁1-49。孤山關廟創建者中，虞淳熙、聞啟祥、嚴調御曾參與編纂《南屏淨慈寺志》，《廣紀》的形勝圖、勝覽應即是仿自該志。參見明·釋大壑，〈南屏淨慈寺志〉（收入四庫全書存目叢書編纂委員會編，《四庫全書存目叢書》，史部第243冊，臺南：莊嚴出版社，1996），卷首，〈序〉，頁1a-3b。

表3 《西湖關帝廟廣紀》卷目

卷次	內容
卷首	序、徵文小引、像圖
一	年譜、世系、靈跡（ <u>玉印圖 6 幅</u> 、遺筆、畫竹、關帝遺蹟）、 <u>垂訓（四箴、格言、聖訓內外篇）</u> 、祀典（塚墓、封號、制命、 <u>天啟 4 年禮部奏疏</u> 、祠額、 <u>世家</u> ）
二	<u>廟制（形勝圖、廟域圖、田賦）</u> 、建置（憲檄）、勝覽（名蹟、名賢、 <u>名翰、名流</u> ）
三	<u>蜀志、實錄、傳（沈泰瀚）</u>
四	<u>靈應（共 45 則）</u>
五	碑記（當陽、河東、其他）
六	<u>碑記（孤山關廟）</u> 、 <u>疏（孤山關廟）</u> 、 <u>緣起（孤山關廟）</u> 、序（他書）
七	論、題、 <u>考、辨</u> 、祭文
八	讚、頌、賦、詩、 <u>名聯（乩語、西湖關廟、他方）</u>
別帙	<u>靈籤（散佚）</u>

說明：「粗體底線」為《廣紀》在「趙志」基礎上增加或更動較大的內容。

資料來源：

明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，天啟四年序刊本，東京：國立公文書館藏內閣文庫藏本。

綜合以上對建廟諸人身分、背景的瞭解，及他們對寺廟空間、廟志內容的安排，孤山關廟有著類似民間關公信仰注重靈應的一面，但同時其士人色彩以及跟佛教的關係，同樣引人關注。以下將以建廟諸人的宗教活動進一步探析這群士人的信仰世界。

三、孤山關廟創建者的信仰

孤山關廟緣起於金學曾為酬答關公兩度救護之恩。事實上，金氏平時就有禮拜關公的習慣。他「家設帝像，出入必瞻禮。所歷官署，亦攜畫像以行」；巡撫八閩期間，更是「每視事必拜帝像，以消彌安奠為祀」。³⁷然而，從前述的建物功能看來，孤山關廟並不僅僅只是一座拜關公的廟宇。替竹閣慈社寫記的吳伯與提到慈社的創立，曾言「慈社者，金中丞崇廟祀以酬關帝，因發願

³⁷ 明·沈經邦，〈關帝紀徵文小引〉，收入明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，頁1b。

於掩骼放生，行不捨之檀，唱無緣之慈」，金嘉會則「廣之而搆瓠廟右，集勝勸導，亦自悟自度，借願力為重，不但能其子已耳」。³⁸顯然立慈社掩骼放生，在於借善行利濟眾生，同時也是一種修行，藉此自悟自度。因此，金嘉會繼承父志，在廟中擴大慈社，就不單單只是表達為人子的孝心。這段記載反映慈社諸人宗教信仰的複雜性，而透過他們建廟前後的宗教活動，是觀察諸人如何縮合各種信仰的途徑。

萬曆（1573-1620）年間杭州的幾件宗教盛事，都可見到這批士人的身影，其中最引人注目的無疑是雲棲祿宏所帶起的風潮。隆慶五年（1571），祿宏入居杭州雲棲寺，各方請益善士絡繹不絕。萬曆二十二年（1594），在淨慈寺僧性蓮、虞淳熙等居士力邀下，他在西湖旁南屏淨慈寺的宗鏡堂開講《圓覺經》及永明延壽（904-976）的〈心賦〉，眾居士同時捐貲疏濬萬工池，行放生善舉為祿宏祝壽。³⁹其時，金學曾正任職湖廣，可能並未參與這次盛會，不過 20 年後（萬曆四十二年）士紳為祝賀祿宏八十壽辰捐貲擴大萬工池，以廣放生，金學曾即列名其中。一同參與者還包括：士紳虞淳熙、翁汝進、沈淮、居士聞涑等之後也一起創建關廟的士人。⁴⁰

其中，虞淳熙是萬曆中後期杭州許多佛教活動的關鍵人物，金學曾跟他的互動頗為密切。除了放生，他們也參與淨慈寺僧人大壑（1525-1576）重建永明延壽塔院的工作。唐末五代僧人永明延壽「禪淨一致」的思想在晚明頗受士人重視，⁴¹萬曆三十三年至三十五年間（1605-1607），大壑跟虞淳熙展開一段戲劇性的尋找永明延壽的歷程。延壽圓寂後本立塔於杭州大慈山，明代時塔院早已

³⁸ 明·吳伯與，〈西湖慈社竹閣記〉，收入明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，卷6，頁3a。

³⁹ 明·釋大壑，《南屏淨慈寺志》，卷1，〈形勝·萬工池〉，頁20；同書，卷4，〈法胤·性蓮〉，頁58。

⁴⁰ 明·釋大壑，《南屏淨慈寺志》，卷9，〈田土〉，頁15。

⁴¹ 荒木見悟，〈明末における永明延壽の影像〉，《東洋古典學研究》，19（廣島，2005.5），頁39-54。

荒蕪，萬曆中期卻開始有人注意到此事，黃汝亨記述說：

萬曆癸巳（按：二十一年），郡醫已氏窆母，徙師骨於舊穴之東數武，浮土覆之。……天啟長夜，青烏吳生得知以告銓部虞公淳熙，虞公聞之轉語其淨慈嗣法骨孫大壑，壑乃悲憤交集，財法並施，潛收舍利十一粒，……丁未冬（按：三十五年）虞公復偕壑往開舊坎，收骨一盂。……而鹽直指左公宗郢、水利憲副王公道顯、錢塘令聶公心湯首先施金，唱諸善信建宮塔於宗鏡堂後。⁴²

根據記文，虞淳熙應是整個行動的起始者。而他之所以發心尋找延壽塔墓，肇因於萬曆二十二年聽祿宏演說延壽的〈心賦〉，心嚮往之。⁴³

大壑找到延壽舍利之事在杭城引起不小騷動，萬曆三十四年（1606），祿宏、金學曾等人到淨慈寺影堂「頂禮舍利」。⁴⁴此後，他們除了在傳說延壽撰著《宗鏡錄》的淨慈寺宗鏡堂後復建永明塔（慧日閣）、永明禪師影堂，⁴⁵大壑更著手編輯《永明道蹟》小冊。該書以一事蹟一贊的形式，敘述延壽的成道因緣，並輔以當時士人對每件事蹟的贊語。金學曾、虞淳熙、江鏞等後來倡建孤山關廟的士人都寫了贊語。

上述的宗教活動反映祿宏的淨土主張，以及經過大壑、虞淳熙詮釋過的永明延壽的想法、做法，吸引著當時的士人，包括不少後來跟孤山關廟相關的人士。值得追問的是，對士人來說，他們好奇、接受，進而奉行的宗教理念是什麼？

誠如荒木見悟所說，祿宏的宗風溫和，提倡淨土、念佛，直

⁴² 明·黃汝亨，〈重建永明壽禪師塔院記〉，收入明·釋大壑，《南屏淨慈寺志》，卷3，頁8。

⁴³ 明·虞淳熙，《虞德園先生集》（收入四庫禁燬書叢刊編纂委員會編，《四庫禁燬書叢刊》，集部第43冊，北京：北京出版社，2000），卷20，〈永明壽禪師窆堵波辯〉，頁23b-24a。

⁴⁴ 明·虞淳熙，《虞德園先生集》，卷20，〈永明壽禪師窆堵波辯〉，頁28a。

⁴⁵ 明·吳之鯨，〈題建影堂冊後〉，收入明·釋大壑，《南屏淨慈寺志》，卷7，頁54b。

面面對當時人身處的世界，吸引不少士人跟隨。⁴⁶金學曾就是其中之一，他曾刊刻《中峰禪師淨土詩》，請袞宏寫序，以期廣為流通。⁴⁷而從袞宏弟子問他的問題，也能理解袞宏的信持者對他的期待。仁和知縣樊良樞曾問：「心雜亂，何時得靜？」⁴⁸孤山關廟倡建者之一的翁汝進遠赴梧州任官時，也來信請教：「語曰：『未知生，焉知死』。今當何以知生？立身處家，居官做事，非不公明平恕，克己愛人，恐只是小小修持，答應世務而已，臘月三十夜用不著。惘惘沈淪，奈何哉。望老師慈悲指示。」⁴⁹如何在惶惶塵世中找到定盤針，是困擾這些士人的大問題。已任官者尚且如此，慈社中不少仍然浮沉於科考的舉人、監生與生員，同樣亟需指引。袞宏扮演的就是這個指引者的角色。

袞宏著有類似功過格的《自知錄》，提供這群士人可行及不可行的具體準則，作為日常修行之用。其中「惜字」是掩骼放生之外，另一個吸引慈社社友投入的宗教實踐活動。茅元儀（1594-1640）對慈社社友行動與信仰之間的關係，曾有細膩的觀察。他記下天啟（1621-1627）年間參觀孤山關廟的情景：「一日過孤山慈社，有智公者欲剏焚字爐，夫宏大師與諸賢之意。」他當下決定捐助，並認為「今之過慈社者，皆事文章司命，而思以文字重天下者，可忽之乎？」⁵⁰「文章司命」在晚明的脈絡下多指文昌帝君。從現存的資料並無法確定孤山關廟是否同時奉祀文昌，不過，可以確定的是慈社成員中舉人、監生、生員的比例不低。茅

⁴⁶ 荒木見悟著，周賢博譯，《近世中國佛教的曙光：雲棲袞宏之研究》，頁115-124、頁137-144。

⁴⁷ 元代僧人中峰明本提倡禪淨融合及念佛的實踐法門。袞宏稱其詩：「事理兼帶，性相圓通，息參禪念佛之曉諍，定即土即心之平準。」參見明·蓮池大師，《蓮池大師全集》（臺北：東初出版社，1992），第4冊，《山房雜錄》，卷1，〈中峰禪師淨土詩〉，頁4214-4216。

⁴⁸ 明·釋大壑，《南屏淨慈寺志》，卷5，〈法胤·蓮池袞宏〉，頁35a。

⁴⁹ 明·蓮池大師，《蓮池大師全集》，第4冊，《雲棲大師遺稿》，卷2，〈答翁周楚大參廣霽〉，頁4537-4538。

⁵⁰ 明·茅元儀，《石民四十集》（收入續修四庫全書編纂委員會編，《續修四庫全書》，集部第1386冊，上海：上海古籍出版社，1995），卷25，〈剏焚字爐記〉，頁9b。

元儀過孤山，應即是接觸到這樣一群具有濃厚文字因緣的士人。而茅元儀自己的經驗或許可以側面映照慈社成員的心境。

茅氏敘述他在夢中跟一位老人的問答，老人問：「子知數年偃蹇乎？」茅氏答以「實屬偶然」，老人說：「非也。子蹂踐字紙六千石，故相屈耳。」茅氏驚醒後體悟「此火者，珍重其文字」，也才真正理解雲棲株宏為何在《自知錄》中將「水火字紙」及「蹂踐字紙」分列善、過二門。⁵¹對於仍需參與科考、熱衷詩文創作，或以校刻書籍為生，在日常生活中頻繁面對文字的慈社成員來說，設焚字爐所反映的惜字信仰，流露出濃厚地以善救過的懺罪意識，⁵²也成為一種解脫煩惱，得以往生淨土的修證方法。虞淳熙曾說株宏的法門是：「主南山戒律、東林淨土」，⁵³應該即是這群士人對株宏教法最具體的體認。重視戒律、強調修持，而戒殺、放生、惜字都是他淨土思想的重要部分，⁵⁴也是士人在日常生活中跟念佛一樣，可以著力之處。

⁵¹ 明·茅元儀，《石民四十集》，卷25，〈剏焚字爐記〉，頁8a-10a。《自知錄》載：「捨路遺字紙火化，百字為一善」、「遺棄字紙不顧者，十字為一過」。明·雲棲株宏，《自知錄》（收入《明版嘉興大藏經》，臺北：新文豐出版公司，1987），第32冊，卷上，〈善門·雜善類〉，頁683；同書，卷下，〈過門·雜不善類〉，頁686。雲棲株宏寫作《自知錄》受晚明功過格的影響，關於功過格的研究，參見Cynthia J. Brokaw, *The Ledgers of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China* (Princeton: Princeton University Press, 1991); 李雅雯，〈由道入佛——《自知錄》功過格研究〉，《成大宗教與文化學報》，1（臺南，2001.12），頁183-198。

⁵² 焚字爐是慈社在放生掩骼之外新增的活動，相較於清代更為大眾化的惜字會，慈社的惜字活動跟文士的關係較為密切。關於清代的研究，參見酒井忠夫，《增補中国善書の研究（上）》（東京：国書刊行会，1999），頁509-544；酒井忠夫，《增補中国善書の研究（下）》（東京：国書刊行会，2000），頁159-170、頁171-202；梁其姿，〈清代的惜字會〉，《新史學》，5：2（臺北，1994.6），頁83-115；巫仁恕，〈士、商文化的衝突與調和——從廣告字紙看清代消費社會與文化史之一面相〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，100（臺北，2018.6），頁1-45。

⁵³ 明·釋大壑，《南屏淨慈寺志》，卷5，〈法胤·蓮池株宏〉，頁33a。

⁵⁴ 荒木見悟著，周賢博譯，《近世中國佛教的曙光：雲棲株宏之研究》，頁108-114。晚明的放生運動參見蔡淑芳，〈明末清初江南的放生活動〉（臺北：國立臺灣師範大學歷史學系碩士論文，2004）。

在此信仰基礎下，600年前活動於杭州的永明延壽主張禪教一致、⁵⁵往生淨土、重視念佛、提倡放生，對這群士人來說也更顯親切。他們透過理解延壽事蹟所瞭解的延壽，跟他們對雲棲的理解頗有部分相似之處，如陶望齡（1562-1609）在《永明道蹟》序中說：

然禪宗不立文字，而師樂說無礙，百卷河懸。禪宗呵斥坐禪，而師跣趺九旬，鷄巢衣衲。禪宗指決唯心，無他淨土，而師經行持念，角虎示人。禪宗但貴眼正，不貴行履，而師萬善同歸，勤行百八。⁵⁶

陶氏所指的事蹟包括撰著《宗鏡錄》；在天台山天柱峰禪定 90 天，渾然不覺鷄鳥築巢頭頂，之後向德韶國師執弟子禮，在天台山國清寺行法華懺法；主張禪淨雙修，白天勤誦《法華經》，夜間則念佛；建六和塔鎮錢塘潮汐；著《萬善同歸集》，勤行 108 件佛事。⁵⁷重視經典、勤修、念佛、行善濟度的修持方式，也成為士人依循以踐行信仰、消解煩惱的方法。

這段尋找永明延壽的過程中有兩個重要的信仰傳遞人物——僧人大壑及士人虞淳熙。其中，虞淳熙即有意無意地連結起延壽、袞宏跟大壑，他說袞宏「據其（按：指延壽）座、詠其賦、演圓覺、談般若者，獨無意乎？夫二師皆壑公之祖也」。⁵⁸壑公即大壑，初入佛門尋法過程中，他轉益多師，「年十六，背所恃，侍父入南屏山淨慈寺，登永明大師課經臺，若有所感，……從萬峰院僧袞薰雜度，以密藏語，期以法藏，迺往授具戒于雲棲。尋赴白門謁雪浪，究賢首教義」。從其求師的過程可以看出，淨

⁵⁵ 禪教一致的想法在晚明隨著三教合一思潮而受到重視，參見陳永革，〈論晚明佛學的性相會通與禪教合流——以晚明佛教四大師為例〉，《普門學報》，15（高雄，2003.5），頁1-12。

⁵⁶ 明·陶望齡，〈永明道蹟序〉，收入明·大壑輯，《永明道蹟》（收入藏經書院編，《卍續藏經》，中國撰述史傳部第146冊，臺北：新文豐出版公司，1993），頁976。

⁵⁷ 明·大壑輯，《永明道蹟》，頁976-987。

⁵⁸ 明·虞淳熙，《虞德園先生集》，卷20，〈永明壽禪師宰堵波辯〉，頁27a。

土、華嚴、禪、天台在大壑心中並非後者取代前者的關係，而是逐步混融。而他把定主意之後的作為是：「復新宗鏡堂，及改永明經堂為懺堂，創香嚴社，遵同戒禮《法華》，威儀梵誦，秩然一變。間與達人名宿闡揚正法，旁及詩咏。壽祖以全湖為放生池，師紹其志，築長堤于三潭，與宰官居士為放生會，澤及寧有涯量！」⁵⁹大壑基本上以延壽的行為為模範，傳揚佛教。而除了淨土、念佛、放生之外，永明延壽、大壑吸收天台教法，持誦《法華經》、行法華懺法的修行方法也吸引虞淳熙、金學曾等人的興趣。

天台宗發展出一套懺儀輔助修行，排除修道的困難，⁶⁰法華懺法是其中一種，虞淳熙對此甚感興趣。萬曆二十五年（1597），他參加介山傳如（1562-1625）請幽溪傳燈（1554-1628）在杭州西谿懺堂修法華三昧的集會。⁶¹萬曆二十九年至三十一年（1601-1603），他再次請傳燈到杭州勝果寺結法華三昧懺之盟。⁶²萬曆三十八年（1610）大壑應黃汝亨等人之請在淨慈寺南面慧日峰下，相傳是延壽誦《法華經》之地，開法華講席，「嚴入懺期，期於悟入三昧」，虞淳熙也與會，之後他們就地闢建法華懺堂，在其地結香嚴社。⁶³金學曾也跟介山傳如過從甚密，並與其子金嘉會長期參與傳如在昭慶寺主持的閱藏、飯僧活動。⁶⁴

⁵⁹ 明·董其昌，〈元津法師瘞塔銘〉，收入清·釋際祥，《淨慈寺志》（收入清·丁丙輯，《武林掌故叢編》，第7冊，臺北：台聯國風出版社，1967），卷12，頁30b-33a。

⁶⁰ 中島隆藏著，廖肇亨譯，〈中國中世懺悔思想的開展——以郁超、蕭子良、智顛為討論中心〉，《中國文哲研究通訊》，15：4（臺北，2008.6），頁11-20。

⁶¹ 幽溪傳燈、介山傳如都是天台宗百松真覺的弟子，傳燈在萬曆十四年興復天台山高明寺，而傳如則駐地杭州昭慶寺。參見林一鑾，〈明幽溪傳燈（1554-1628）大師之研究〉（新北：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2004），頁165-168、頁173-176、頁230。

⁶² 明·釋傳燈，《幽溪文集》（收入黃靈庚、諸葛慧艷主編，《衢州文獻集成》，集部第177冊，北京：中國國家圖書館出版社，2015），卷6，〈為懿公結法花社募緣疏〉，頁421-422。

⁶³ 明·黃汝亨，〈香嚴社記〉，收入明·釋大壑，《南屏淨慈寺志》，卷1，頁23-24。

⁶⁴ 清·釋篆玉，《大昭慶律寺志》（收入清·丁丙輯，《武林掌故叢編》，第2冊，臺北：台聯國風出版社，1967），卷9，〈僧伽下·東竹院·金學曾閱藏安期

虞淳熙、慈社成員聞啟祥等人在杭州一些小型庵堂的活動同樣反映他們既信持淨土，也傾心修習法華懺。萬曆十四年（1586），虞淳熙曾與大覺圓瓏（1560-1609）及紹覺在杭州東北角土橋的延壽庵共修法華懺。之後，虞氏贊助該庵增建懺室，紹覺主持該庵後，此地更名蓮居庵。⁶⁵聞啟祥追述紹覺的師承說：

雲棲大師宗教總持，……於時諸弟子有得其宗者，有得其教者，……而教則最初為紹覺、慧文兩師。紹師性嚴冷，居土橋，顯以弘法為事，……雲棲著述多宗賢首，兩師願獨精天台，兼精相宗。土橋會下得法如雲，今四方登座諸名宿，強半皆出其門。⁶⁶

可見紹覺一方面承襲雲棲株宏兼重禪、教的主張，也兼融天台教法，教導眾居士「勤修懺摩」，以期「證入法華三昧」。⁶⁷

當時不少孤山關廟倡建者居住或活動於杭州東北慶春門一帶，清人厲鶚（1692-1752）曾描述這個地方：「城東精舍最多，惟蓮居為勝。」如金學曾在土橋蓋有別業，虞淳熙在此處闢建放生池，張遂辰則隱居在土橋北端。⁶⁸而虞淳熙、吳之鯨等人常常問法於土橋蓮居庵，嚴調御跟大覺圓瓏禪師互動密切，⁶⁹聞啟祥則師從

疏》，頁1125。

⁶⁵ 其時虞氏常與沈明臣、屠隆、吳之鯨等人在此地聚會、問法。明·虞淳熙，《虞德園先生集》，卷7，〈古延壽庵更名蓮居記〉，頁18b-20a；清·孫峻輯，釋瞻明增訂，《蓮居庵志》（收入白化文、劉永明、張智主編，《中國佛寺志叢刊》，第70冊，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1996），卷3，〈祖德·大覺禪師〉、〈祖德·紹覺大師〉，頁62-64。

⁶⁶ 明·聞啟祥，〈儀註備簡序〉，收入明·釋大惠，《儀註備簡》（明崇禎九年聞啟祥刊本，臺北：國家圖書館藏），頁1a-3a。

⁶⁷ 明·虞淳熙，《虞德園先生集》，卷7，〈古延壽庵更名蓮居記〉，頁16a；明·黃端伯，〈蓮居庵紹覺法師塔銘（有序）〉，收入清·孫峻輯，釋瞻明增訂，《蓮居庵志》，卷7，頁189。

⁶⁸ 清·厲鶚，《東城雜記》（收入：新文豐出版公司編輯部編，《叢書集成新編》，史地類第95冊，臺北：新文豐出版公司，1985），卷上，〈張隱君卿子〉，頁2917；同書，卷上，〈金中丞別業〉，頁2919；同書，卷上，〈土橋〉，頁2921；同書，卷下，〈虞長孺僧孺〉，頁2923；同書，卷下，〈蓮居〉，頁2929。

⁶⁹ 清·孫峻輯，釋瞻明增訂，《蓮居庵志》，卷3，〈祖德·大覺禪師〉，頁62。

紹覺法師。可見在萬曆年間，上述後來倡建孤山關廟的士人也以城東土橋的蓮居庵及僧人為中心，密切往來與互動。當然，這群人的交集是雲棲株宏，上述諸人連同前文提過的大壑、諸允脩、聞涑、李事道、李兆勳父子、董其昌、沈淮、施浚明等都是株宏的弟子，他們共同的關心是透過放生、念佛、修懺等宗教修持，安定心神，求得解脫。

虞淳熙曾描述他們修法華懺的方式：「懺期二十一日」、「其人亦不拘十人，或至四十九人，第恐龍蛇混而薰蕕雜」、「惟懺主汰別之可也」。⁷⁰亦即他們擇期、擇地組成一個共修的團體，懺期不需太長，但引領的法師與成員都必須慎擇，以防干擾修行。從虞氏的自述可見他十分重視依此修懺所獲得的體驗，他說：

（《法華經》）為經中之王，而修懺以證圓果，亦懺中之王也。彼世人如知修懺時肅然穆然，一唱一和，直似靈山一會，儼然未散。忍背靈山而他往哉？逮善根發，而瑞應多。……憶萬曆丙戌（按：十四年），余始導大覺、紹覺二人行之勝蓮居，而輒逢魔。後同馮開之延無盡、聞谷輩十人行之勝果，而烏龍君憑語護法，冥獲感應。⁷¹

「靈山一會，儼然未散」是天台智顛（538-597）在大蘇山修法華三昧，誦《法華經》時，入定而悟，猶如在靈鷲山聽佛說法的典故。⁷²虞氏比較兩次修法華懺的經驗，認為如果有正確的引導，不僅能有如親臨靈鷲山聽佛說法，更有機會因此獲得靈應。

相較於虞淳熙熱衷修懺、喜談靈應經驗，株宏不反對修懺，

⁷⁰ 明·虞淳熙，《虞德園先生集》，卷6，〈法華懺儀安樂行義感應記序〉，頁20b-21a。

⁷¹ 無盡即幽溪傳燈，聞谷廣印則曾師從介山傳如習天台教法。明·虞淳熙，《虞德園先生集》，卷6，〈法華懺儀安樂行義感應記序〉，頁20a；清·錢謙益，《初學集》（收入清·錢謙益著，清·錢曾箋注，錢仲聯標校，《錢牧齋全集》，第3冊，上海：上海古籍出版社，2003），卷68，〈聞谷禪師塔銘〉，頁1565。

⁷² 王仲堯，《天台初祖：智者大師傳》（高雄：佛光文化出版社，2013），頁49-51。

但不喜講瑞應之事。如虞淳熙自述曾在禪定中「偶知未來事」，即被祿宏斥責為「魔解」；⁷³金學曾也曾經致信祿宏讚嘆永明延壽「斥鷄巢衣」的事蹟，正是「禪定不可思議之妙」的證明，祿宏也冷冷回答：「豈不肖凡夫僧所能測哉。未達其境，不敢妄談也。」⁷⁴儘管如此，兩人仍然不減興趣。勤修與神應的連結，就信仰者而言，那是信仰獲得回應的表徵；就信仰傳播而言，傳述靈應經驗更是有用的利器。虞淳熙就曾說過感應經驗有記下來的必要，他說：「懺始於南岳，而南岳之徒感應獨多，無所秘以起信也。」⁷⁵《廣紀》中隨處可見靈應記載，記下這些事蹟不一定是受到士人們佛教觀念的影響，更可能是延續關帝文獻的書寫傳統。不過，卻可以反應編者對這些事蹟的接受與相信程度，是進一步觀察這群人信仰內涵的有效憑藉。

《廣紀》中關公顯靈或預示的事蹟出現在序文、靈跡、垂訓、祀典、碑記、頌文、乩語等處，最集中的是卷4〈靈應〉，條目比「趙志」多出17則。重複的記事雖抄自「趙志」，但刪除跟孤山關廟諸人信仰立場相左的按語，如「趙志」關公受戒於天台智顛，成為玉泉寺護法的條目之後，原有呂柟（1479-1542）的按語：「顛事恐未必然。……或其徒潤色者也。」這段按語《廣紀》即未載。⁷⁶另外，《廣紀》強調關公顯靈跟當事人事前、事後崇奉行為的關係。譬如新增記事中福清縣某女從小敬奉關王像，

⁷³ 明·釋大壑，《南屏淨慈寺志》，卷5，〈法胤·蓮池祿宏〉，頁34a。

⁷⁴ 明·蓮池大師，《蓮池大師全集》，第4冊，《雲棲大師遺稿》，卷2，〈示金省吾〉，頁4563。

⁷⁵ 明·虞淳熙，《虞德園先生集》，卷21，〈書法華感應記後〉，頁28b。

⁷⁶ 明·趙欽湯，《漢前將軍關公祠志》（收入魯愚等編，《關帝文獻匯編》，第8冊，北京：國際文化出版公司，1995），卷6，〈外紀〉，頁4b；明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，卷4，〈靈應〉，頁3a。關公受戒於智顛的說法首見於宋代張商英，天台僧人志磐著《佛祖統紀》時，首次將此說法載入〈智者大師傳〉中。此後，關公是佛教護法伽藍的傳說，逐漸傳播。井上以智為，〈關羽祠廟の由來並に變遷（一）〉，《史林》，26：1（東京，1941.1），頁41-51；井上以智為，〈關羽祠廟の由來並に變遷（二、完）〉，《史林》，26：2（東京，1941.5），頁242-275；蔡東洲、文廷海，《關羽崇拜研究》（成都：巴蜀書社，2001），頁89-91。

出嫁後得以因此免於山魃侵犯；鄞縣士人張邦伊年少時夢到關公預示前程，高州知府任上在府城小廟「觀帝像，宛如夢中見者」，決定另外塑像擴祠，並將小像請回家，之後則是「有扣必應」。⁷⁷編者應是希望透過傳述靈應事蹟宣揚信仰的有效性。

另外，雖然兩書的明代記事都多於前代，不過《廣紀》的當代感更強烈，有明確時代的31則條目中，嘉靖之後的記事高達24則。敘述上也常出現「目擊其事」、轉自當事人記載的字樣，譬如孤山關廟聖像開光之夜，廟中人夢寐間聽到從外而入的聲響，驚醒後卻不見人影，他們因此認為是「帝君降靈」。提供這則記文的何其煒特別註明：「孫居士胤科、鍾居士萬春、守僧廣霖、慧皞、照乘、安敏時皆在廟，親其事者，向予言如此。」⁷⁸此外，未收於卷4，但具有同樣特色的例子更見於跟孤山關廟相關的按語，如董其昌在建廟募疏後的識語提到，正當他擬好疏稿時，「有客以『漢壽亭侯印』至，事與時會，可異也」。⁷⁹而卷1的「玉印」部分也特別附記決議建廟後，贊助者沈淮意外獲得一枚兩面刻字的「漢壽亭侯印」。⁸⁰這些記載強調當代、聽聞或親歷的宗教體驗，類似於佛教的經典持驗記，⁸¹傳達信仰跟徵驗互相連結的訊息。從關廟諸人的信仰看來，這樣的信念來自佛教，同時也來自民間信仰。

再者，卷4〈靈應〉的內容五花八門，「表4」是兩書相關分類的整理，可以看出，《廣紀》中助戰、人倫道德、功名三項的條目顯著增加。⁸²兩書成書時間相差不到20年，新增條目中只有

⁷⁷ 明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，卷4，〈靈應〉，頁19a、頁21a-21b。

⁷⁸ 明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，卷4，〈靈應〉，頁13b-14a。

⁷⁹ 明·董其昌，〈特建關帝君殿募緣疏〉，收入明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，卷6，頁2a。

⁸⁰ 這兩方印章都收藏於廟中。明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，卷1，〈印〉，頁6b。

⁸¹ 鄭阿財，〈敦煌佛教靈應故事綜論〉，收入李志夫編，《佛學與文學——佛教文學與藝術學術研討會論文集（文學部分）》（臺北：法鼓文化，1998），頁121-152。順治年間戒顯禪師編寫的《現果隨錄》也是類似的著作。

⁸² 杜贊奇（Prasenjit Duara）認為關公信仰發展過程中，有新形象逐層疊加在舊形象上

少數傳聞發生在萬曆三十一年「趙志」刊刻之後，而事蹟內容也不是關公在這段期間內才增加的新職能。因此，《廣紀》編者希望透過靈應事蹟突顯的關公形象及信仰內涵才是問題的重點。

表 4 《漢前將軍關公祠志》與《西湖關帝廟廣紀》「靈應」類別統計表

書目 \ 類別	助戰	人倫道德 (孝、悌、貞潔)	忠義	科第、功名	佑民	其他
漢前將軍關公祠志	3	8	2	0	5	10
西湖關帝廟廣紀	8	14	3	5	6	10

資料來源：

明·趙欽湯，《漢前將軍關公祠志》，收入魯愚等編，《關帝文獻匯編》，第 8 冊，北京：國際文化出版公司，1995，卷 6，〈外紀〉，頁 1a-24a。

明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，天啟四年序刊本，東京：国立公文書館蔵内閣文庫蔵本，卷 4，〈靈應〉，頁 1a-24a。

綜觀「表 4」，幫助士人成就功名是《廣紀》新加的條目，而關公做為人倫道德執法者及軍神的形象跟「趙志」相比，則更突出。其中人倫道德類新增 4 條懲戒色慾的內容，應與萬曆後期的社會風氣相關。不過，人倫類的重點顯然是孝、悌。幫助孝子、懲罰逆子是「孝」一類的主軸，如記載宣德（1426-1435）年間某縣丞曾經害人，但由於事後有悔意，加上其子孝順，因此得以免禍；嘉靖（1522-1566）年間北京某逆子意圖弑父，被關神擊斃，都屬此類。⁸³象徵「悌」精神的兄弟事蹟在此類中雖然不是最多，但跟元明以來關公「義」形象的塑造趨勢相合。⁸⁴

助戰雖然是關公舊有的職能，但是《廣紀》顯然更突顯這方

的現象，而康豹（Paul R. Katz）研究溫元帥信仰則以「迴響（reverberation）」（即不斷互相影響）的概念來理解神祇的各種形象。揆諸「趙志」與《廣紀》，二書希望突顯的關公形象與職能雖然各有偏重，但他們同時也企圖呈現關公可以解決各種問題的一面。Prasenjit Duara, "Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War," *The Journal of Asia Studies*, 47: 4 (November, 1988), pp. 778-795. 康豹著，趙昕毅譯，〈道教與地方信仰——以溫元帥信仰為例〉，收入康豹，《從地獄到仙境：漢人民間信仰的多元面貌》（臺北：博揚文化事業公司，2009），頁 19-50。

⁸³ 明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，卷 4，〈靈應〉，頁 17b、頁 23a。

⁸⁴ 宮紀子，〈モンゴル朝廷と『三国志』〉，頁 165-179。

面的記載。《廣紀》7 則不見於「趙志」的助戰條目中，6 則發生在「趙志」成書之前，《廣紀》很可能有意收集這方面的記載，其中最具代表性的當屬金學曾的記文。這段紀錄來自金氏晚年辭官歸鄉之後的回憶，本文開頭曾略述事由，這裡不再贅述。以下卷 4 的記文主要呈現金氏在閩海危機中的心情與遭遇，該文記道：

（軍報）報至，余思水路遊總不過二萬人，畫地而守，當無不被倭者。輾轉憂惶，懼且不支。至三鼓，忽夢空中大呼云：「關聖送旗！」望見一大旗從空直插於地，……旗中多雲龍五彩，照耀奪目，鼓聲大振，不覺已乘巨艦出海外。仰觀天宇澄淨微茫，……覺而異之，謂諸將：「必獲全勝矣。」少頃，各寨報捷者接踵轅門，云：「夫倭船以百計，倭眾以萬計，……平首視閩海諸郡直破竹耳！非仗神聖威靈，能使倭舡先遇颶于外洋，打沉大半乎？……」至於倭將結鯨彭湖而遙望旗桅，知已有備，遂不敢來泊，乘風飄散西洋。此雖余之先幾一番，然不可謂非神聖默啟余衷，而奠閩海數百年於安瀾，端在此也。余故述其事，以照靈貺之不偶。⁸⁵

在戰事中穩定金氏惶惑不安心情的是關公透過夢境傳達的預示及之後顯現的神蹟，而關公顯靈來自於他「每視事必拜帝像，以消彌安奠為祀」的崇祀行為。他將這段因信徵應的親身體驗講述、記載下來，用以應證信仰的有效性。

卷 4 的助戰記事多類似於金學曾的經歷，此外，還有另一個主軸，除了明太祖（1328-1398，1368-1398 在位）跟陳友諒（1316-1363）的鄱陽之戰之外，關公顯靈的時機都是邊境危機或跟反賊作戰的時刻，尤其集中在嘉靖、萬曆兩朝。譬如嘉靖年間俺答（1507-1582）騷擾北方邊境，關公於明軍將潰時現身，戰後軍民在昌平立祠奉祀關公；萬曆四十二年，關公出現在雲南寧越守將張世臣夢中，

⁸⁵ 明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，卷4，〈靈應〉，頁5b-7a。

「授方略」，助其打敗叛變的西南少數民族。⁸⁶關公現身助戰不足為奇，值得注意的是發生這些事蹟的時機、意涵跟創建孤山關廟的因由頗為類似。

誠然，元人胡琦的《關王事迹》、嘉靖年間呂柟的《義勇武安王集》、「趙志」等書中，關公就是忠於漢室、喜讀《春秋》、擇義行事、不以生死利害為慮，言行符合儒家踐道君子的形象，⁸⁷《廣紀》所呈現的關公也是如此。但是《廣紀》的內容是否只是儒家價值觀的呈現？

董其昌為孤山關廟撰寫碑記時說：「以釋典言之，則舊祠非所謂現天大將軍身，而今祠非所謂現帝釋身者耶？」並說：「孔曰成仁，孟曰取義，與法華一大事之旨何異也。」⁸⁸帝釋天及天大將軍是《法華經》第二十五品〈觀世音菩薩普門品〉中從印度神演變為佛教護法的神祇，董氏以祂們類比作為佛教伽藍神的關公接受歷代崇封，階位由將軍逐步提升到伏魔大帝，更進一步將儒家成仁取義的聖賢精神跟佛陀現世開悟眾生的大悲精神相比擬，而關公生前死後的種種行為正是這種精神的具體體現。董其昌的想法不一定被當時所有人接受，不過，有意思的是，他整合儒、佛、關公信仰的思考方式。

董其昌的想法能見諸碑記，至少表示孤山關廟諸人並不反對這種有機的整合，如金嘉會就是一個例子。他曾做〈關公不禮士大夫辯〉一文，針對陳壽（233-297）《三國志》中「羽善待卒伍，

⁸⁶ 明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，卷4，〈靈應〉，頁20a、頁21b。

⁸⁷ 如胡琦說：「漢自中平以後天下大亂，……孰若雲長大勇奮發，心不忘義，事漢昭烈，……卓然為漢忠臣，獨見稱於後世，廟食玉泉，至今不絕。」明代中葉的呂柟則說：「夫人而直，雖死猶生；人而不直，雖生猶死。人而仁，雖屈實榮；人而不仁，雖伸實辱。王可當孔孟所論直仁者乎？」呂柟筆下的關公突顯的即是「踐道君子」的特質，焦竑為「趙志」寫序，也重申關公「篤於道」的說法。元·胡琦，〈序〉，收入明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，卷6，頁1a-1b；明·呂柟，〈嘉靖四年義勇武安王集序〉，收入明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，卷6，頁9a；明·焦竑，〈漢壽亭侯志敘〉，收入明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，卷6，頁13b-14a。

⁸⁸ 明·董其昌，〈西湖建關帝廟碑記〉，收入明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，卷6，頁2a。

而驕於士大夫」的說法加以辯駁。⁸⁹他說：

公（按：指關公）嘗云：日在天之上，心在人之內。兩語幾壓倒儒學。予思彼時士大夫以論行數墨之經綸，售西抹東塗之伎倆，絕不知世中羞恥事。黃白經眸便欲笑裂，及烽煙照眼，只有逃降兩字轉輾腸中耳目。何嘗知在天上心？何嘗知在五內世？……且公熟左氏，一時氣節，至今萬世下咸重公、愛公，……則公斯文雅脈固已直通古今矣。⁹⁰

文中「日在天之上，心在人之內」一句出自相傳為關公寫給曹操的〈辭曹操書〉，《廣紀》卷1〈遺筆〉也收錄此文，⁹¹不過明代時不少人懷疑它是偽作。根據學者研究，這兩句話來自元人假託關公的道教經典《太上大聖朗靈上將護國妙經》，可能是明代前期的人參照此書偽造出書信。⁹²然而不論〈辭曹操書〉是否是偽作，金嘉會對這二句話出自關公深信不疑，甚至認為「兩語幾壓倒儒學」。我們無從得知金嘉會對道教的態度，可以判斷的是，關公無論是做為民間信仰的神祇、佛教的護法伽藍，或是道教的崇寧真君，金嘉會肯認關公之因顯然有部分出於宗教崇拜的熱情，而不只來源於儒家價值觀。而關公被他們認同的特質是：相較於只會舞文弄墨謀取官職，國家大難卻轉眼投降的士人，關公嗜讀《左氏春秋》而培養的氣節，完全體現「日在天之上，心在人之內」的丹誠之志。這對於生存在萬曆後期，目睹朝代面臨東北、西南等邊境危機，充滿慷慨激憤之情的士人來說，信仰跟時

⁸⁹ 晉·陳壽，《三國志》（日本帝室圖書寮藏宋紹熙間刊本及涵芬樓藏宋紹興刊本配補影印，臺北：臺灣商務印書館，1976），卷36，〈蜀書·關張馬黃趙傳第六·張飛〉，頁944。

⁹⁰ 明·金嘉會，〈關公不禮士大夫辯〉，收入明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，卷7，頁4a-4b。

⁹¹ 三國·關羽，〈辭曹操書〉，收入明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，卷1，頁10a。

⁹² 蔡東洲、文廷海，《關羽崇拜研究》，頁92-94；伊藤晉太郎，《「關帝文獻」の研究》，頁76-79。

代環境變得更加切身相關，《廣紀》靈應一項的助戰條目，完全反應孤山關廟士人的關心所在。

學者研究指出，關公信仰在十六世紀之後的發展趨勢之一是，原本各種口傳或文學中關公富含文化修養的說法被整合、擴充，用來強調關公「武」力量之外，「文」的素質，其具體表徵就是關公的訓示大量文字化。⁹³《廣紀》中充斥的各式訊息，確實也能看到上述的發展動向。如上述金嘉會的辯文連結關公發自內心的「丹誠」精神與儒家經典，而慈社沈泰灝在〈辭曹操書〉後的按語也說：「帝嗜《春秋左氏傳》，著《讀左傳》二卷傳于世。」⁹⁴儼然儒將典型，同時也暗示關公嫻熟文字的使用。

綜觀整部《廣紀》，關公的訓示及如何傳達訓示，也在各個部分不經意顯露出來。如靈應部分，歸納各條記載，關公跟人的溝通方式，除了突如其來的顯聖或是透過夢境，另外的方式是「致書」（書信）、籤詩、降乩，跟「趙志」相比較，這些途徑多了4則例證。另外，陳仁錫為此書撰寫的序文也值得徵引。他記道：

近感錫山一事，兄弟方睦二十餘年，辛巳（按：萬曆九年）母歿，中篝讒之。兄病，夢帝拔鬚為劍，誅一首如飛蓬者而愈。謁南廟，左廡忽墮黃函入爐，煙曳出石青字三紙，皆古文符篆，有內外訓兩篇。……識者觀字篆、印章，皆曰非人間書，而其家翕睦如初。己未（按：萬曆四十七年（1619）），余將赴公車，親黨十餘人盛氣蓬勃，各訟其昆季。予不發一語，徐命理香案，讀帝內外訓一過，諸人慙而退，不克訟。壬戌（按：天啟二年）丁內艱，歸途遇毘陵瞿比部（按：瞿汝稷），出其弟孝廉所寄《關帝忠孝經》。如與天語，孫宗伯閩翁（按：孫慎行）先生書法嚴勁。亟誦至涿州盟義，而是夜余正宿涿州。此二者季

⁹³ Barend J. ter Haar, *Guan Yu: The Religious Afterlife of a Failed Hero*, pp. 190-226.

⁹⁴ 三國·關羽，〈辭曹操書〉，收入明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，卷1，頁10b。

真《廣紀》可採而入之。⁹⁵

序中記述的三件事，一是卷4〈靈應〉所收錄的無錫浦氏兄弟的傳聞，⁹⁶另外兩則是他的親身經歷，三則主軸都環繞前文所談的悌與義。不過，這裡想討論的是關公傳達訓示的方式。除了透過夢之外，浦氏兄弟的例子還有神授以古文符篆寫成的「內外訓」，陳仁錫的例子則是誦讀「內外訓」及《關帝忠孝經》而有靈應。其中浦氏兄弟獲得「內外訓」的方式可能類似於飛鸞或降乩。

扶乩的傳統由來已久，明代中期之後更盛，Ann Waltner 與徐兆安關於曇陽子信仰、陸林關於金聖嘆的研究顯示不少士人（尤其是江南地區）熱衷扶乩降神，而黎志添關於明末清初呂祖信仰的討論也說，此時新設的許多呂祖乩壇中，弟子多是儒生。陸林同時指出晚明時關公是降乩主要的對象之一。⁹⁷從筆者目前寓目的資料無法斷定孤山關廟是否有扶乩的活動，如果對照前文茅元儀的說法，慈社社友都是「思以文字重天下」的士人，加上他們編輯廟志時特別徵求乩語，卷8的「名聯」也收錄兩則乩語看來，慈社成員並不排斥，甚至可能也投入相關活動。⁹⁸

《廣紀》所收的兩則乩語，分別是：「佐炎漢一統未誠乃或

⁹⁵ 明·陳仁錫，〈西湖關帝廟廣紀序〉，收入明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，卷首，頁1b-4a。

⁹⁶ 明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，卷4，〈靈應〉，頁14b-15a。

⁹⁷ Ann Waltner, "T'an-yang-tzu and Wang Shih-chen: Visionary and Bureaucrat in the Late Ming," *Late Imperial China*, 8: 1 (June, 1987), pp. 105-133; 徐兆安，〈十六世紀文壇中的宗教修養：屠隆與王世貞的來往（1577-1590）〉，《漢學研究》，30：1（臺北，2012.3），頁205-238；陸林，〈金聖嘆早期扶乩降神活動考論〉，《中華文史論叢》，77（上海，2004.8），頁247-274；黎志添，〈明清道教呂祖降乩信仰的發展及相關文人乩壇研究〉，《中國文化研究所學報》，65（香港，2017.7），頁139-180。明清以來士人成為扶乩活動的主導力量幾乎演變成一個傳統，相關研究參見范純武，〈飛鸞、修真與辦善——鄭觀應與上海的宗教世界〉，收入巫仁恕、康豹、林美莉主編，《從城市看中國的現代性》（臺北：中央研究院近代史研究所，2010），頁247-274；Paul R. Katz, "Spirit-writing Halls and the Development of Local Communities: A Case Study of Puli (Nantou County)," 《民俗曲藝》，174（臺北，2011.12），頁103-184。感謝康豹教授提示注意相關研究。

⁹⁸ 如請佃者之一的虞淳熙皈依祿宏，但同時也拜曇陽子為師，頗為熱衷扶乩。明·虞淳熙，《虞德園先生集》，卷23，〈上曇陽師〉，頁21b。

然之數，容吳越三分鼎峙豈得已之心」、「但之一日兄和弟，寧料千秋帝與王」，⁹⁹若再加上卷 1 所收錄，以傳達手足之義為主旨的「內外訓」全文，¹⁰⁰這些內容正是孤山關廟諸人希望傳達的關公形象——忠與義。關公的訓示及形象藉由具體文字化，除了整理成較具系統的格言、篇章，也刻在廟中的楹柱，以資流傳。對身為信仰者的孤山關廟諸人來說，上述工作就是善功；對傳播關公信仰來說，這些方式無形中加強且持續了傳播力道。

四、廟域空間的營造

萬曆年間，永福寺（孤山寺）故地早已成為廢墟，遺跡蕩然，關廟基本上是建造新廟。張岱（1597-1679）如此形容該廟的視覺印象：「寺中規制精雅，廟貌莊嚴，兼之碑碣清華，柱聯工確，一以文理為之，較之施廟，其雅俗真隔霄壤。」¹⁰¹「施廟」是另一座靠近西湖岳墳的關王廟，由杭州商人施如忠所建。張岱以「雅俗霄壤」標識兩座杭州關廟廟域空間的差異，進一步突顯出孤山關廟創建者的士人身分，以及他們藉著空間營造呈現信仰的特殊用意。

《廣紀》卷 2 的〈勝覽〉是瞭解他們營造孤山關廟空間想法的重要篇章，主要包括兩種性質的記載，一是具體的遺址、場所或物件，如：「名蹟」、「名翰」；另一類是可供傳述的人物遺事，如「名賢」、「名流」。

「名蹟」共列出 16 處分布在永福寺內或鄰近地區，自南北朝到宋代的遺跡，但大多已經不存。部分遺跡可分別歸納出共同的來歷，如屬於唐代永福寺（宋代更名孤山寺）原有遺構的石壁法華經、竹閣、西閣、鑑堂、柏堂；跟白居易（772-846）相關的竹

⁹⁹ 明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，卷8，〈名聯〉，頁1a。

¹⁰⁰ 明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，卷1，〈聖訓外篇〉，頁16a-b；同書，同卷，〈聖訓內篇〉，頁17a-18a

¹⁰¹ 明·張岱撰，冉雲飛點校，《西湖夢尋》（成都：四川文藝出版社，1996），卷3，〈關王廟〉，頁530。

閣、金沙井；跟宋代天台僧人智圓（?-1022）相關的夜講堂、¹⁰²僕夫泉、閑泉、陶器塚、瑪瑙坡等。¹⁰³萬曆末年關廟興建時重現了部分遺蹟。而從建廟過程中的各種舉措及安排，處處呈現出關廟諸人對此地「在唐宋時有什麼」的理解，以及對興復舊蹟的詮釋。而舊蹟跟名人連結的痕跡也處處可見，如在關廟的主體、附屬建築方面，除了關帝正殿，另有兩處舊蹟重建新用的處所：竹閣（掩骼放生慈社）、鑑堂（禪堂，懺摩淨業所在）。其中做為慈社社址的竹閣，主要根據白居易作竹閣於孤山寺的記載，並敷演「香山（白居易）、眉山（蘇軾〔1037-1101〕）胸懷解脫，每借禪以行其功德」，以此對比雲棲株宏倡行放生會的舉措。¹⁰⁴

另一處的禪堂也可見地點、人物與傳說之間的巧妙連接。曾鳳儀在〈重修孤山禪堂慈社記〉中寫到：

孤山之有寺，自智圓法師始也。師傳天台三觀於奉先源清禪師，每嘆荊溪歿後微言墜地，於是作十疏通經，自號中庸子，而學人尊其疏曰：孤山。師遂擅此孤山地。……近大中丞省吾金公營建關帝殿，……然守祠而董其事者，非僧不可，則於其後樹禪堂以居。¹⁰⁵

文中同時提到關公跟佛教的關係：

蓋帝嘗受戒於天台智者，為玉泉山伽藍，既聞出世法而威德益遠，靈應顯化，無處無之。茲於智者法嗣若有所助，而默為之復，……智者之法為五燈所驅，僅存海外。自永明壽禪師遍索之，而後台教興，……孤山復而台教熾，……孤山禪堂立，必且隆法慧（按：智圓）之法。帝

¹⁰² 蔣義斌，〈孤山智圓與其時代——佛教與宋朝新王道的關係〉，《中華佛學學報》，19（臺北，2006.7），頁233-270。

¹⁰³ 明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，卷2，〈勝覽·名蹟〉，頁2a-2b。

¹⁰⁴ 明·吳伯輿，〈西湖慈社竹閣記〉，收入明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，卷6，頁4a。

¹⁰⁵ 明·曾鳳儀，〈重修孤山禪堂慈社記〉，收入明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，卷6，頁8a-8b。

資釋乎？釋資帝乎？見其相須以有成也。¹⁰⁶

文中跳接式地述及天台智顛——奉先源清——孤山智圓等三位南北朝到北宋的僧人，代表唐宋時期天台宗的傳承與衰落，而北宋永明延壽則以兼容禪、淨土、天台的方式延續天台教法。孤山寺因智圓隱居其地，成為天台宗寺廟，而萬曆年間在孤山寺故址興建關帝廟，猶如關公初為玉泉寺護法般，使該地再度成為延續天台教法之地，禪堂因為人們在此進行修懺，成為具體功能與象徵意義並存的空間。¹⁰⁷

曾氏標誌孤山寺起始於北宋，其實縮短了該寺的歷史，不過詳實地記述歷史並不是他寫作的重點，他更想突顯的是孤山寺的天台傳統（過去）及萬曆年間隨著興修關廟，重建禪堂，吸收天台教法（現在）的象徵意義。只是此時他們所認知的天台教法已經不再是中古時期天台宗的複製或完整重現，而是永明延壽以來（尤其是晚明）混融禪、淨各家的新趨勢。

此外，孤山關廟諸人重建禪堂過程中，同時復建智圓的相關遺跡。根據曾鳳儀的記述，智圓的骸骨原本埋在孤山後山，之後「有司移寺山北，併塔遷焉」。墓塔久成廢墟，這次重建時「薙草除礫而梅花石見，即故寺瑪瑙石也」。因此眾人決議將智圓的墓塔從山北遷回孤山石洞（即勝覽中的陶器塚）。¹⁰⁸智圓塔墓移到山北，起因於南宋紹興二十一年（1151），宋高宗（1107-1187，1127-1162在位）在孤山一帶興建四聖延祥觀，「盡徙諸院刹及士民之墓」，¹⁰⁹包括智圓的塔墓。¹¹⁰孤山寺、延祥觀故地在明初都淪

¹⁰⁶ 明·曾鳳儀，〈重修孤山禪堂慈社記〉，收入明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，卷6，頁9a-10a。

¹⁰⁷ 康豹討論山西永樂宮時，以「多音的」（polyphonic）概念描述不同信仰文本如何互相影響，進而造成宗教聖地呈現複雜多元的佈局。康豹著，吳光正、劉璋譯，《多面相的神仙：永樂宮的呂洞賓信仰》（濟南：齊魯書社，2010），頁59-62。孤山關廟雖然不如永樂宮複雜，但從創建者的信仰可以看到，整個廟域空間也是多種信仰、觀念的融合。

¹⁰⁸ 明·曾鳳儀，〈重修孤山禪堂慈社記〉，明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，卷6，頁8b。

¹⁰⁹ 明·張岱撰，冉雲飛點校，《西湖夢尋》，卷3，〈西湖中路·孤山〉，頁526。

為軍營，但明人對此地的過往並非毫無所悉，嘉靖年間田汝成（1503-1557）的《西湖遊覽志》載有，鑑堂、栢堂、竹閣、閒泉、僕夫泉、四聖延祥觀、金沙井等遺跡。¹¹¹萬曆年間眾人議遷智圓塔墓時，應該也知道此事。不過，延祥觀的人事物卻不見於孤山關廟的廟域空間或《廣紀》中，相對突顯地是孤山寺及智圓的相關遺跡，顯然孤山關廟諸人對此地唐宋舊蹟及歷史的恢復，不在呈現孤山一地古往今來的所有發展，而是以他們自身的信仰傾向為依據，突顯此地佛教傳統的面向。

除了建築，廟域空間也經過一番安排。萬曆四十七年，董其昌建議金嘉會：「余讀元微之集（按：元稹），北峰蘭若有刻《法華經》七卷，余亦書成此經，儻刻石孤山，可續唐事，且於翰墨場結趣向大乘之緣，亦有當于雲棲師者。」¹¹²金嘉會欣然接受這個提議，天啟二年刻成立石，並在《廣紀》中收錄元稹（779-831）所寫的〈孤山永福寺石壁法華經記〉一文。¹¹³董其昌有長期寫經（尤其是《法華經》）的習慣，寫經刻石不只是展現他的書法技藝，另有一層信仰的意涵。他曾感慨，書寫《法華經》十年，不得一粒舍利，友人聽聞後勸說：「刻石流通令見聞者發心，何必舍利？何非舍利？」¹¹⁴因此，看似仿古的刻經石壁，實際上跟傳揚佛教更是緊密連接。

另外，他們還蒐集唐人白居易、張祐、北宋林逋（967-1028）、蘇軾等唐宋詩人的詩作，「刻石龕，置禪關」。上列唐宋士人或仕宦杭州、或隱居孤山，工詩又「皆深於禪悅」是他們的共同特

¹¹⁰ 宋·釋元敬，《武林西湖高僧事略》（收入新文豐出版公司編輯部編，《叢書集成續編》，第252冊，臺北：新文豐出版公司，1989），〈宋孤山圓禪師〉，頁13a-14a。

¹¹¹ 明·田汝成，《西湖遊覽志》（點校本，臺北：世界書局，1982），卷2，頁16。

¹¹² 明·董其昌，〈己未暮春董其昌題〉，收入清·鄒在寅，《照膽臺志略》，頁6999。

¹¹³ 唐·元稹，〈孤山永福寺石壁法華經記〉，收入明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，卷6，頁11a-13a。

¹¹⁴ 明·董其昌著，邵海清點校，《容臺集》，卷5，〈書品〉，頁114。

徵。¹¹⁵經過一番刻意營造，慈社的成員似乎讓孤山寺一地在唐宋時期曾有的佛教信仰，透過遺蹟，再現於萬曆四十八年新創的關帝廟廟域空間。

除了硬體建設，透過文字記載，結合人與地，是另一個跟廟域空間配合，展現復古（唐宋）意識的所在。〈勝覽〉項下有「名賢」、「名流」兩類人物。「名賢」包括唐人張祐、白居易、元稹，宋人歐陽修（1007-1072）、蔡襄（1012-1067）、蘇軾、林逋。「名流」則都是僧人，分別是唐代的續空、惠皎，宋代智圓、志文、道潛（1043-1106）、惠勤、惠思、思聰，及明代慧皞、廣霖。¹¹⁶

《廣紀》描述上述人物的活動，大體以下列兩條軸線為主，一是《法華經》及天台宗，續空、惠皎、智圓、元稹都與此相關。譬如記載唐代續空流落到孤山寺後，偶遇胡僧贈棗，憶起兩人曾經在洛陽同講《法華經》，因而頓悟，決定落髮孤山寺。¹¹⁷唐僧惠皎的部分，則是記其在刺史白居易資助下，鑄刻《法華經》於孤山石壁。¹¹⁸宋僧智圓的記載則是強調他隱居孤山寺，傳天台三觀。¹¹⁹透過記述名僧的故事跟當代（晚明）營造的地景互相配合，進一步豐富並拉長晚明孤山關廟的信仰內涵及歷史。

二是白居易、蘇軾、歐陽修等士人，及圍繞著他們進行的詩文寫作活動，尤其著重描寫僧人與士人的交遊。¹²⁰「名流」中的道潛、惠勤、惠思、思聰四人，是北宋有名的詩僧，《廣紀》藉由節錄詩文，帶出他們跟士人們在西湖的盤旋與酬唱。¹²¹如「名

¹¹⁵ 清·鄒在寅，《照膽臺志略》，〈明人書孤山寺唐宋人詩刻〉，頁6999。

¹¹⁶ 明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，卷2，〈名賢〉，頁1a-6a；同書，卷2，〈名流〉，頁1a-4b。

¹¹⁷ 明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，卷2，〈名流·續空〉，頁1a。

¹¹⁸ 明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，卷2，〈名流·惠皎〉，頁1a。

¹¹⁹ 明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，卷2，〈名流·智圓〉，頁1b。

¹²⁰ 晚明文人與僧人的交往蔚為風氣，寺廟常成為文藝活動的舉行場所。王鴻泰，〈世俗空間與大眾廣場——明清城市中的寺廟空間與公眾生活〉，《明代研究》，10（臺北，2008.2），頁76-78。

¹²¹ 明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，卷2，〈名流〉，頁2a-4a。

賢」中除了載有數首北宋詩人林逋的孤山詩詠，也記述他隱居孤山時常跟智圓和詩；¹²²又如歐陽修跟僧人惠勤交往密切，蘇軾則透過歐陽修認識惠勤，歐陽修死後，蘇軾將竹閣旁的流水命名為「六一泉」。¹²³另外，「名流」也出現僧人跟士人之間類似小群體性質的詩文賞鑑、交遊活動的記載，如蘇軾替僧人思聰、道潛相互唱和的詩作寫序，秦觀（1049-1100）則替思聰取字「聞復」。¹²⁴如果廟域空間只是鏤刻唐宋人詩作，「刻石龕，置禪關」，¹²⁵或許只能讓人在視覺印象上感覺該廟空間佈局雅緻，但是配合《廣紀》所提供的人物活動敘事，這些詩作因此可以成為供人「津津樂道」的素材，進一步達到空間與敘事相配合，傳揚信仰的效果。

五、結論

本文以萬曆末年西湖孤山關帝廟的興建為中心，探討創廟者的信仰心態與行動。大體而言，這座寺廟的主導者以設籍杭州或長期在此地活動的士人為主，身分上涵蓋官員、鄉紳、科舉應考者、以校刻書籍為生的讀書人、書商等。他們在信仰上以雲棲株宏的淨土信仰為基底，兼融天台、禪宗的教法，整合關公為軍神、佛教伽藍神的傳說，及關公喜讀《春秋左氏傳》、富含文化素養的形象，並接受來自道教與民間信仰的關公聖訓，建構他們的信仰世界。在宗教實踐上，他們注重教典、戒律，也相信預知、顯應，並將崇奉神祇、修行（懺儀、放生、惜字）與徵驗三者緊密連結。這群士人以此對應晚明人與人交流更加頻繁、物質生活更加充足，但同時邊境危機日增，未來更加難測的時代環境，以此安頓自身。

以此為基礎建立的孤山關廟是一座新修的廟宇，不像明代中

¹²² 如〈孤山寺晚眺〉、〈孤山寺端上人房寫望詩〉、〈孤山寺後舟中〉、〈孤山寺〉等。明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，卷2，〈名賢·林逋〉，頁5b-6a。

¹²³ 明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，卷2，〈名賢·歐陽修〉，頁2b-3b。

¹²⁴ 明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，卷2，〈名流·思聰〉，頁3b。

¹²⁵ 清·鄒在寅輯，《照膽臺志略》，〈明人書孤山寺唐宋人詩刻〉，頁6999。

後期許多重建或恢復唐宋舊額的寺觀，可以過往的歷史為依托。不過，從本文的討論可知，他們以孤山一地早已廢棄的唐宋孤山寺傳統，在廟域空間的營造上刻意追溯前代（唐宋），配合廟志中關公靈應事蹟、士僧交流的書寫，讓一座新修廟宇藉由拉長歷史、突顯信仰，一方面做為成員日常修行的場所，另一方面也吸引同道（主要是士人）的關注。

華琛（James L. Watson）在其 1980 年代關於天后的討論中，以「標準化」的概念論述帝制晚期文化趨於一致性的情況，他提及官員士人等菁英階層是國家與民眾間，推動正統意識形態，型塑文化一統的關鍵中介力量。¹²⁶華琛的模式提示我們注意文化傳播過程中，中介者的角色與作用。

關公信仰在明清時期的普及程度跟天后信仰相比不遑多讓，我們確實可見士人在普及關公信仰、型塑其形象上的重要作用。不過需要重新討論的是：何謂士人，以及他們所發展出來的信仰內涵。儒家修養及科考確實是孤山關廟諸人的共同點，也決定他們表面上的身分，但是十六世紀之後經濟與文化的發展趨勢，讓何謂士人、何謂民眾，界線及定義日趨模糊，一來是士人群體人數激增，另外則是人群交流頻繁與生活方式更加混同，文化的傳播顯然難以再用國家－菁英－民眾的縱向結構來理解。此外，孤山關廟諸人無疑都具有程度不一的儒學修養，然而，他們對關公所代表的忠義精神的認知與接受，並不只來自儒家，從本文的討論可知，佛教、民間信仰都是他們的資源，甚至可以看出來自信仰的熱誠及對關公人格的解釋，反過來促使他們相信與接受儒家的仁義確實能實現於現世社會，而他們也用宗教實踐的方式努力

¹²⁶ 華琛（James L. Watson）著，潘自蓮譯，〈神明標準化：華南沿海地區天后之提倡（960-1960）〉，《思與言》，26：4（臺北，1988.11），頁369-397。華琛的理論引起不少迴響與討論，如 *Modern China* 在 2007 年即曾出版專號，刊載 Donald S. Sutton、Kenneth Pomeranz、Michael Szonyi、Paul R. Katz、Melissa J. Brown 等人的研究，與此一理論相商榷。“Ritual, Cultural Standardization, and Orthopraxy in China: Reconsidering James L. Watson's Ideas,” *Modern China*, 33: 1 (January, 2007), pp. 3-158.

踐行。雖然他們的例子不一定具有普遍性，但卻具體而微地呈現作為信仰者的士人，如何有機整合各種信仰資源，用以調處個人與群體，個人與他們所賴以生存的社會、時代，同時在這個過程中進一步推動信仰的發展。

（責任編輯：王亭方 校對：黃品欣）

引用書目

一、文獻史料

- 晉·陳壽，《三國志》，日本帝室圖書寮藏宋紹熙間刊本及涵芬樓藏宋紹興刊本配補影印，臺北：臺灣商務印書館，1976。
- 宋·釋元敬，《武林西湖高僧事略》，收入新文豐出版公司編輯部編，《叢書集成續編》，第 252 冊，臺北：新文豐出版公司，1989。
- 明·大壑輯，《永明道蹟》，收入藏經書院編，《卍續藏經》，中國撰述史傳部第 146 冊，臺北：新文豐出版公司，1993。
- 明·方應祥，《青來閣初集》，收入四庫禁燬書叢刊編纂委員會編，《四庫禁燬書叢刊》，集部第 40 冊，北京：北京出版社，2000。
- 明·田汝成，《西湖遊覽志》，點校本，臺北：世界書局，1982。
- 明·宋奎光，《徑山志》，收入杜潔祥主編，《中國佛寺史志彙刊·第 1 輯》，第 32 冊，臺北：明文書局，1980。
- 明·李翥，《慧因寺志》，收入白化文、劉永明、張智主編，《中國佛寺志叢刊》，第 56 冊，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1996。
- 明·汪汝謙，《隨喜庵集》，收入清·丁丙輯，《武林掌故叢編》，第 1 冊，臺北：台聯國風出版社，1967。
- 明·金嘉會等編，《西湖關帝廟廣紀》，天啟四年序刊本，東京：国立公文書館藏內閣文庫藏本。
- 明·茅元儀，《石民四十集》，收入續修四庫全書編纂委員會編，《續修四庫全書》，集部第 1386 冊，上海：上海古籍出版社，1995。
- 明·張岱撰，冉雲飛點校，《西湖夢尋》，成都：四川文藝出版社，1996。
- 明·陳仁錫，《無夢園初集·遺集·小品·家乘文》，收入《域外漢籍珍本文庫》編纂委員會編，《域外漢籍珍本文庫·第 4 輯》，集部第 15 冊，重慶：西南師範大學出版社，2014。
- 明·雲棲株宏，《自知錄》，收入《明版嘉興大藏經》，第 32 冊，臺北：新文豐出版公司，1987。
- 明·黃汝亨，《寓林集》，收入四庫禁燬書叢刊編纂委員會編，《四庫禁燬書叢刊》，集部第 42 冊，北京：北京出版社，2000。

- 明·溫體仁等纂，《明熹宗實錄》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1966。
- 明·董其昌著，邵海清點校，《容臺集》，杭州：西泠印社出版社，2012。
- 明·虞淳熙，《虞德園先生集》，收入四庫禁燬書叢刊編纂委員會編，《四庫禁燬書叢刊》，集部第43冊，北京：北京出版社，2000。
- 明·趙欽湯，《漢前將軍關公祠志》，收入魯愚等編，《關帝文獻匯編》，第8冊，北京：國際文化出版公司，1995。
- 明·蓮池大師，《蓮池大師全集》，臺北：東初出版社，1992。
- 明·聶心湯，《（萬曆）錢塘縣志》，收入上海書店出版社編，《叢書集成續編》，史部第48冊，上海：上海書店出版社，1994。
- 明·譚元春著，陳杏珍標校，《譚元春集》，上海：上海古籍出版社，1998。
- 明·釋大惠，《儀註備簡》，明崇禎九年聞啟祥刊本，臺北：國家圖書館藏。
- 明·釋大壑，《南屏淨慈寺志》，收入四庫全書存目叢書編輯委員會編，《四庫全書存目叢書》，史部第243冊，臺南：莊嚴出版社，1996。
- 明·釋傳燈，《幽溪文集》，收入黃靈庚、諸葛慧艷主編，《衢州文獻集成》，集部第177冊，北京：中國國家圖書館出版社，2015。
- 明·顧秉謙等纂，《明神宗實錄》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1966。
- 清·孫峻輯，釋瞻明增訂，《蓮居庵志》，收入白化文、劉永明、張智主編，《中國佛寺志叢刊》，第70冊，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1996。
- 清·馬如龍、楊鼎等纂修，《（康熙）杭州府志》，收入朱海閔等主編，《浙江圖書館藏稀見方志叢刊》，第16冊，北京：中國國家圖書館出版社，2011。
- 清·鄒在寅輯，《照膽臺志略》，收入清·丁丙輯，《武林掌故叢編》，第11冊，臺北：台聯國風出版社，1967。
- 清·厲鶚，《東城雜記》，收入新文豐出版公司編輯部編，《叢書集成新

編》，史地類第 95 冊，臺北：新文豐出版公司，1985。

清·錢謙益，《初學集》，收入清·錢謙益著，清·錢曾箋注，錢仲聯標校，《錢牧齋全集》，第 3 冊，上海：上海古籍出版社，2003。

清·釋際祥，《淨慈寺志》，收入清·丁丙輯，《武林掌故叢編》，第 7 冊，臺北：台聯國風出版社，1967。

清·釋篆玉，《大昭慶律寺志》，收入清·丁丙輯，《武林掌故叢編》，第 2 冊，臺北：台聯國風出版社，1967。

二、近人專書

王仲堯，《天台初祖：智者大師傳》，高雄：佛光文化出版社，2013。

康豹著，吳光正、劉瑋譯，《多面相的神仙：永樂宮的呂洞賓信仰》，濟南：齊魯書社，2010。

荒木見悟著，周賢博譯，《近世中國佛教的曙光：雲棲株宏之研究》，臺北：慧明文化事業公司，2001。

蔡東洲、文廷海，《關羽崇拜研究》，成都：巴蜀書社，2001。

伊藤晉太郎，《「關帝文獻」の研究》，東京：汲古書院，2018。

酒井忠夫，《增補中国善書の研究（上）》，東京：国書刊行会，1999。

酒井忠夫，《增補中国善書の研究（下）》，東京：国書刊行会，2000。

Brokaw, Cynthia J. *The Ledgers of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

Eichman, Jennifer. *A Late Sixteenth-Century Chinese Buddhist Fellowship: Spiritual Ambitions, Intellectual Debates, and Epistolary Connections*. Leiden; Boston: Brill, 2016.

Ter Haar, Barend J. *Guan Yu: The Religious Afterlife of a Failed Hero*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

三、近人論文

中島隆藏著，廖肇亨譯，〈中國中世懺悔思想的開展——以郝超、蕭子良、智顛為討論中心〉，《中國文哲研究通訊》，15：4，臺北，2008.6，頁 11-20。

王見川，〈軍神、協天大帝、關聖帝君：明中期以來的關公信仰〉，《臺

- 灣宗教研究通訊》，4，臺北，2002.10，頁 263-279。
- 王見川，〈清代皇帝與關帝信仰的「儒家化」：兼談「文衡聖帝」的由來〉，《北臺灣科技學院通識學報》，4，臺北，2008.6，頁 21-41。
- 王鴻泰，〈世俗空間與大眾廣場——明清城市中的寺廟空間與公眾生活〉，《明代研究》，10，臺北，2008.2，頁 71-103。
- 朱海濱，〈明中期以降關羽信仰的普及——以東南地區為中心〉，《歷史地理》，33，上海，2016.7，頁 124-141。
- 巫仁恕，〈士、商文化的衝突與調和——從廣告字紙看清代消費社會與文化史之一面相〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，100，臺北，2018.6，頁 1-45。
- 李雅雯，〈由道入佛——《自知錄》功過格研究〉，《成大宗教與文化學報》，1，臺南，2001.12，頁 183-198。
- 李新，〈杭州小築社考〉，《暨南學報（哲學社會科學版）》，30：5，廣州，2008.9，頁 96-99、頁 155。
- 林一鑾，〈明幽溪傳燈（1554-1628）大師之研究〉，新北：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2004。
- 祁晨越，〈明代杭州地區的書籍刊印活動〉，新加坡：新加坡國立大學中文系博士論文，2010。
- 范純武，〈飛鸞、修真與辦善——鄭觀應與上海的宗教世界〉，收入巫仁恕、康豹、林美莉主編，《從城市看中國的現代性》，臺北：中央研究院近代史研究所，2010，頁 247-274。
- 范純武，〈清末民初民間慈善事業與鸞堂運動〉，嘉義：國立中正大學歷史學系暨研究所碩士論文，1996。
- 徐兆安，〈十六世紀文壇中的宗教修養：屠隆與王世貞的來往（1577-1590）〉，《漢學研究》，30：1，臺北，2012.3，頁 205-238。
- 馬孟晶，〈名勝志或旅遊書——明《西湖遊覽志》的出版歷程與杭州旅遊文化〉，《新史學》，24：4，臺北，2013.12，頁 93-138。
- 馬孟晶，〈地志與紀遊：《西湖合志》與晚明杭州刊刻的名勝志〉，《明代研究》，22，臺北，2014.6，頁 1-49。
- 康豹著、趙昕毅譯，〈道教與地方信仰——以溫元帥信仰為例〉，收入康

- 豹，《從地獄到仙境：漢人民間信仰的多元面貌》，臺北：博揚文化事業公司，2009，頁 19-50。
- 梁其姿，〈清代的惜字會〉，《新史學》，5：2，臺北，1994.6，頁 83-115。
- 陳永革，〈論晚明佛學的性相會通與禪教合流——以晚明佛教四大師為例〉，《普門學報》，15，高雄，2003.5，頁 1-12。
- 陳玉女，〈晚明僧俗往來書信中的對話課題——心事·家事·官場事〉，《玄奘佛學研究》，14，新竹，2010.9，頁 89-134。
- 陸林，〈金聖嘆早期扶乩降神活動考論〉，《中華文史論叢》，77，上海，2004.8，頁 247-274。
- 游子安，〈明中葉以來的關帝信仰：以善書為探討中心〉，收入王見川、蘇慶華、劉文星編，《近代的關帝信仰與經典：兼談其當玉皇的緣由》，臺北：博揚文化事業公司，2010，頁 4-46。
- 華琛（James L. Watson）著，潘自蓮譯，〈神明標準化：華南沿海地區天后之提倡（960-1960）〉，《思與言》，26：4，臺北，1988.11，頁 369-397。
- 廖肇亨，〈以忠孝作佛事：明末清初佛門節義觀論析〉，收入鍾彩鈞主編，《明清文學與思想中之情、理、欲——學術思想篇》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009，頁 199-244。
- 廖肇亨，〈明末清初叢林論詩風尚探析〉，《中國文哲研究集刊》，20，臺北，2002.3，頁 263-301。
- 蔡淑芳，〈明末清初江南的放生活動〉，臺北：國立臺灣師範大學歷史學系碩士論文，2004。
- 蔣義斌，〈孤山智圓與其時代——佛教與宋朝新王道的關係〉，《中華佛學學報》，19，臺北，2006.7，頁 239-278。
- 鄭阿財，〈敦煌佛教靈應故事綜論〉，收入李志夫編，《佛學與文學——佛教文學與藝術學術研討會論文集（文學部分）》，臺北：法鼓文化，1998，頁 121-152。
- 黎志添，〈明清道教呂祖降乩信仰的發展及相關文人乩壇研究〉，《中國文化研究所學報》，65，香港，2017.7，頁 139-180。

- 釋聖嚴，〈明末的居士佛教〉，《華岡佛學學報》，5，臺北，1981.12，頁 7-36。
- 井上以智為，〈關羽祠廟の由來並に變遷（一）〉，《史林》，26：1，東京，1941.1，頁 41-51。
- 井上以智為，〈關羽祠廟の由來並に變遷（二、完）〉，《史林》，26：2，東京，1941.5，頁 242-275。
- 宮紀子，〈モンゴル朝廷と『三国志』〉，《日本中国学会報》，53，東京，2001，頁 165-179。
- 荒木見悟，〈明末における永明延壽の影像〉，《東洋古典學研究》，19，廣島，2005.5，頁 39-54。
- “Ritual, Cultural Standardization, and Orthopraxy in China: Reconsidering James L. Watson’s Ideas.” *Modern China*, 33: 1 (January, 2007), pp. 3-158.
- Duara, Prasenjit. “Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War.” *The Journal of Asia Studies*, 47: 4 (November, 1988), pp. 778-795.
- Katz, Paul R. “Spirit-writing Halls and the Development of Local Communities: A Case Study of Puli (Nantou County).” 《民俗曲藝》，174，臺北，2011.12，頁 103-184。
- Waltner, Ann. “T’an-yang-tzu and Wang Shih-chen: Visionary and Bureaucrat in the Late Ming.” *Late Imperial China*, 8: 1 (June, 1987), pp. 105-133.

Religious Views of the Literati during the Late Ming Dynasty: On the Founding of the Guandi Temple at Gushan

Ho, Shu-yi*

Abstract

During the reign of the Wanli Emperor (1572-1620), several members of the literati had a temple built at Gushan in the city of Hangzhou. The temple was a testament to the religious syncretism at the time, for it combined elements of Pure Land Buddhism, Zen Buddhism, Tiantai Buddhism (天台宗), and the worship of Guan Yu (關羽). This article attempts to answer three main questions having to do with Gushan Temple. First, what was the social network that linked the founding members of the temple together? In other words, how were the temple's founders connected to one another? Second, what were the religious beliefs of the founding members? This article shows that they were followers of the teachings of Zhu Hong (雲棲祿宏) and Yongming Yanshou (永明延壽), both well-known Buddhist scholars. At the same time, the founders worshipped Guan Yu, the famous general deified as a Bodhisattva after his death. They also found the repentance rituals of Tiantai Buddhism immensely appealing. Third, how do the inscriptions found at the temple reflect the religious beliefs of the founders? On the temple can be found not only poems from the Tang (618-907) and Song (960-1279) dynasties, but also the Lotus Sutra of Wondrous Dharma. These texts, it is argued, are indicative of the mentality of the temple's founders.

Keywords: Guan Di Temple, Zhu Hong, Yongming Yanshou, mysterious manifestation, Gushan Temple

* Associate Professor, Department of History, National Taipei University