

袁中道之園林實踐與生命安頓： 以玉泉山居為中心*

沈 彥 希**

提 要

本文以袁中道(字小修,號柴紫居士)隱居玉泉時期的相關作品為主要考察範疇,試圖闡釋其園林審美觀念及山居體驗,並進一步發掘其內在精神與生命意識。筆者首先結合小修之生命境遇,分析其歸隱玉泉之由:萬曆三十八年袁宏道(字中郎,號石公)逝世,在極度的孤絕與痛苦之下,昔日曾與中郎一同拜訪的玉泉勝地成為其內心嚮往的蔭蔽之所。兄長逝世之外因,令小修對生命困境

本文 111.09.12 收稿,112.02.16 審查通過。

* 本文原為曹淑娟教授「中國園林文學專題」課堂報告,曾宣讀於「臺大中文系第 55 期《中國文學研究》暨第 45 屆論文發表會」(臺北:國立臺灣大學中國文學系,2022 年 11 月 25 日)。寫作過程中,多方得益於曹淑娟先生的指導,以及討論人葉叡宸先生、編委會和諸位匿名審查委員的寶貴意見,謹致謝忱。惟一切文責由作者自負。

** 國立臺灣大學中國文學系碩士班四年級。DOI:10.29419/SICL.202307_(56).0005

進行更深刻的反省，惜身保命、收攝持謹，同為其有意識的生命調適。其次，探究小修玉泉山居之空間規劃及居遊視角，其以玉泉寺作為棲居之所，並於寺院園林之中，營構柴紫庵與堆藍亭、爽籟亭。他巧妙選址，以獨特的審美視角規劃靜修空間，並於山依水縈的寺院園林之內，展開觀覽山水的審美活動，遂能逐步卸下世緣束縛與內心重擔，清淨自在地與山色泉聲相親。在這一基礎上，小修進一步獲得安居之感，真正以棲居者的視角觀看身邊的一草一木，與園林空間建立起更深層次的緊密關係。

居於此安定的精神家園，令小修能夠以更平和的心態展開對個體存在與死生性命的深刻思考，他在觀覽山水之時，一方面試圖進入虛靜的生命狀態，借山水之「冷」以滌蕩塵俗之「熱」與舊有積習；另一方面，他亦與高僧道友談禪問道、共作念佛因緣，以希借法水超越對死生性命的憂慮與恐懼，通過腳踏實地的「悟」與「修」進行反省懺悔。山水療癒與靜修自省、堆藍結社與禪淨兼修，成為小修山居生活之雙重旋律，分析其詩文、尺牘、日記可知，山水與園林、佛法與知音，或能令這無依的靈魂、不安的生命，逐步得到真正的安頓。

關鍵詞：袁中道、園林、玉泉寺、山水療癒、生命安頓

Yuan Zhongdao's Garden Landscapes and

his Search for Inner Peace:

A study of Yuan Zhongdao's Yuquan Garden

Shen Yan-xi*

Abstract

This paper focuses on Yuan Zhongdao's (courtesy name: Xiaoxiu, artistic name: Lay Buddhist Chaizi) garden landscapes produced during his reclusion in Yuquan Mountain. It attempts to expound on his landscaping aesthetic and reclusion experience, as well as the extent to which these two things reflect his inner spirit and sense of life. This paper first analyses the main reasons for Zhongdao's reclusion on Yuquan Mountain, in particular the death of his brother Yuan Hongdao (courtesy name: Zhonglang, artistic name: Shigong) in the Year 38 of Ming Emperor Wanli. In search for a spiritual sanctuary from his solitude and despair, Zhongdao decided on Yuquan Temple, a site both brothers had previously visited together, as his destination for reclusion. The death of his brother was a life-changing and self-reflection-inducing experience for Zhongdao, one that spurred him to consciously place greater value on life by observing greater moral prudence and spiritual piety. This paper subsequently

* M.A. student, Graduate Institute of Chinese Literature, National Taiwan University.

explores Zhongdao's design of living spaces in Yuquan Garden, where he situated the Chaizi Buddhist convent, Duilan Pavilion and Shuanglai Pavilion. His choice of site and unique aesthetic enabled him to convert Yuquan Garden into a serene and peaceful place of seclusion, one that was not only surrounded by beautiful valleys and rivers, but more importantly was spiritually liberating and free of secular burdens. As the garden gradually became his home, Zhongdao established a deeper and closer relationship to the space, ultimately acquiring the ability to view its natural flora from an inhabitant's perspective.

Reacting to events that transpired in his time at Yuquan Gardens, Zhongdao reflected more deeply on the personal experience of life and death while he was there. For example, by immersing himself in the scenic landscape, he endeavored to attain a state of inner silence by utilizing the "coldness" of the landscapes to drive away the "heat" of secular life and habits. He also engaged in discussions involving Zen Buddhism with lay Buddhists and eminent monks; he also practiced self-reflection and Buddhist mindfulness in order to dispel anxieties and fears surrounding life and death, engaging in methods of spiritual cultivation and enlightenment presented by Zen and Pure Land Buddhism. Indeed, through an analysis of Zhongdao's poems, letters, and diary entries, it can be seen that the landscape, the gardens, the Dharma, and his spiritual confidants played an important role in helping him attain inner peace in an otherwise lonely existence.

Keywords: Yuan Zhongdao, garden, Yuquan Temple, landscape healing, peace of mind

袁中道之園林實踐與生命安頓： 以玉泉山居為中心

沈 彥 希

一、前言

袁中道（1570-1626），字小修，號柴紫居士，與其兄袁宗道（字伯修，號玉蟠，又號石浦）、袁宏道（字中郎，號石公）並稱「公安三袁」，著有《珂雪齋集》。小修自幼隨兄長讀書，與二兄感情深厚，少年早慧，聰穎好學，十六歲即考中秀才。¹其後的科舉之途雖不順遂，卻並未影響他在文學、思想上的精進與實踐。他主張抒發性靈，並對公安派之成就及問題作出客觀評價；又能融通三教，以佛解莊，對心性之學頗有見解。小修的真知灼見、真情實感，在性靈派與晚明文藝思潮中留下些許閃爍的印記，對於其自身獨特的生命歷程而言，他真誠地面對己身繁濃之習、反思己過，一路上循環往復的探索、孤獨、徬徨、超越，山水棲居、靜修自懺，自成一派永恆的生命之歌。

¹ 有關小修之生平事蹟，孟祥榮曾進行詳盡考證，見孟祥榮：〈公安三袁合譜〉，《人文論叢》第1期（2010年11月），頁399-425。另王書文所著《袁中道傳》一書中，亦附有較為詳細的小修年譜，見王書文：《袁中道傳》（廈門：廈門大學出版社，2015年），頁209-228。

人在遊覽自然山水之時，佇立鑑賞，進而構建棲身之所，自然山水與人工建制彼此呼應結合，園林成為人們參與改造形成的第二自然。中國古典園林與士人之隱逸觀與自然觀密不可分，歷史亦源遠流長，² 隋唐時期，已有「文人園林」典型的出現，及至明代，園林技法日趨精密，園林亦成為文士心性操持的場所，此時，園林為充分的文化空間，與園主的關係密不可分，流轉著其人的生命意識和審美心靈。³

在明代造園之風盛行的社會背景下，小修與仲兄中郎皆有豐富的造園經驗與獨特的園林審美觀念。⁴ 結合小修之生命軌跡考察其所造之園，可知他隱居玉泉、卜居建庵之前，已有數座園林。⁵ 萬曆二十一年，即二十四歲時便於長安里中購得杜園，以棲居者的視角觀看園中風物，欣然記錄日常生活細節：「若夫聽松濤，玩竹色，奇禽異鳥，朝夕和鳴，則固幽然隱者之居也」。⁶ 此時小修正當年少，雖仍欲仕進，但對出仕與歸隱的問題已有一定思考，「然予聞古之君子，

² 有關中國古典園林之發展與流變，周維權曾撰專書論述。見周維權：《中國古典園林史》（北京：清華大學出版社，1990年）。

³ 關於山水與園林之關聯及明代園林之特質，見曹淑娟：〈小有、吾有與烏有——明人園記中的有無論述〉，《在勞績中安居——晚明園林文學與文化》（臺北：臺灣大學出版中心，2019年），頁49-90。

⁴ 夏咸淳曾整理公安三袁之造園實踐與園林藝術，見夏咸淳：〈公安竟陵諸家與園林藝術〉，《中文論壇》第1輯（2017年4月），頁75-97。

⁵ 申暘、周向頻曾以建築學的視角，較系統地梳理公安三袁的園林觀與造園實踐。具體探究袁伯修、袁中郎、袁小修的人生經歷與造園軌跡，分析三袁極具特色的荷葉山房、柳浪湖別業、簣簣谷之造園實踐，總結他們的園林在選址與佈局、要素與手法、功能與場所的特色，並歸納公安三袁的造園實踐所體現出的晚明時代性與荆楚地域性。其間系統羅列了袁小修之遠帆樓、杜園、簣簣谷、金粟園、玉泉山居、雷宅數座園林的地理位置及營建時間。見申暘、周向頻：〈晚明公安三袁的造園實踐與特色〉，《華中建築》第11期（2020年11月），頁126-131。

⁶ 明·袁中道：〈杜園記〉，明·袁中道著，錢伯城點校：《珂雪齋集》（上海：上海古籍出版社，2019年），卷12，頁559。本文所引袁中道詩文，皆依此書，後續引文僅標明篇名、卷數、頁碼，不另作註。此外，本文將小修詩文作品與其生命歷程扣合，亦是依據此書對小修作品的編排。

非顯即隱。今予年方二十餘，心躁志銳，尚在顯隱之間。若至中年不遇合，隱顯便分，其能長偃蹇庠序耶？……此時將安歸哉，則有此園可居也。」⁷可知他此時已欲以杜園為日後退隱之所。萬曆三十二年所購簣簞谷，與其生命關聯甚為密切，無論居家或外出歸里，常居簣簞谷，並於其間創作大量園林詩。⁸此園佈局疏朗自然，整體精雅清逸，翠竹掩映：「予耳常聆其聲，目常攬其色，鼻常嗅其香，口常食其筍，身常親其冷翠，意常領其瀟遠，則天下之受享此竹，亦未有如予若。飲食衣服，纖毫不相離者。」⁹萬曆三十八年，始營金粟園，「後有藕花塘，可百畝，水氣晶晶。臨水有臺，可亭。……而門臨長渠，桃花水生如委練，垂柳夾之，可以盪舟。」¹⁰以天然水體劃定園林之範圍。由此可見小修造園、賞園注重因地借景，崇尚自然天成而忌過多人工雕飾，希求匠心獨運而能妙取自然、佈列得宜。以妙合天趣為核心的審美觀念，亦是其整體美學思想中之重要部分，這與他求「真」的文學觀或亦相通。

及至小修屢歷科場困頓與生命苦痛，在身心俱疲、極度孤絕的境地下，歸隱之志更深。萬曆三十八年九月中郎病逝，令其更迫切地需要一方有別於以往的空間，以安頓無依的靈魂，也開啟了他思想與生命的轉折。此年冬日，他離開家鄉與過往所居之園，「逃至」玉泉山。萬曆三十九年，始建庵築亭，遠離塵囂、看山聽泉，玉泉山色確能撫慰心傷，此空間實為一理想的蔭蔽之所與修行淨地。不料萬曆四十年，父親袁士瑜亦逝世，一面承受至親之人相繼逝去的哀慟，一面又須強忍自身病痛，面對生命重創，小修以玉泉為終極精神家園之企盼，愈發篤

⁷ 明·袁中道：〈杜園記〉，卷 12，頁 560。

⁸ 相關園林詩作如作於萬曆三十四年的〈簣簞谷暑中即事十絕〉、〈打桃有懷園主人王百谷〉，作於萬曆三十六年的〈小園即事〉、〈初秋〉，以及作於萬曆四十三年之〈園居〉等。分見於明·袁中道著，錢伯城點校：《珂雪齋集》；卷 4，頁 174；卷 4，頁 176；卷 5，頁 243；卷 5，頁 243；卷 7，頁 328。

⁹ 明·袁中道：〈簣簞谷記〉，卷 12，頁 580。

¹⁰ 明·袁中道：〈金粟園記〉，卷 14，頁 664。

定。棲居玉泉道場，與高僧談禪問道，更令小修反省自身，對死亡與生命存在的困境展開更深層次的思索與追問。結合小修之生命經歷、個人心態，探究他隱居玉泉山的緣由，以及其以玉泉寺園林為中心，建造柴紫庵、堆藍亭與爽籟亭並棲居其間的審美體驗，並進一步探析他在此精神家園中的觀物方式、對於主體生命存在的思考脈絡。以上嘗試，對於理解小修與玉泉山居空間之深層次關聯，或具有一定意義。

歷來對袁小修展開的相關研究甚為豐富，前人學者或從文化闡釋的角度，將包含小修在內的公安派放置於晚明的文化語境中，進行文化心態的闡釋；¹¹ 或主要考察小修詩文著作及其文學觀點、審美旨趣，並進一步探討其文學態度之轉變；¹² 或以生死存在為中心，探究小修如何追求自適，又如何修行以求解脫生死；¹³ 或主要考察小修之日常生活與日記創作，並從晚明遊記的角度切入探

¹¹ 易聞曉在其論著《公安派的文化闡釋》中，以袁小修為對公安派理論進行整體反撥的旗手，探究其即離而合的理論、依舍相妨的創作等核心主題。見易聞曉：《公安派的文化闡釋》（杭州：浙江大學中文所博士學位論文，2001年），頁103-120。

¹² 相關研究如劉尊舉：〈袁中道晚年審美旨趣與文學態度轉變及成因探微〉，《首都師範大學學報（社會科學版）》第6期（2005年12月），頁87-93。又如李斌：〈但抒性靈，不廢格套——袁中道詩文理論綜述〉，《湛江師範學院學報》第3期（1999年3月），頁96-100。指出小修在堅持「真」的前提下，由詩文的「露」、「俗」返歸「中行」。又如李金鳳：《論公安派袁中道「性靈說」及其文學理論價值》（瀋陽：遼寧大學中文所碩士學位論文，2011年）。則詳細探討了小修性靈說的核心論點，具體闡釋其求真、求變、求淡的文學主張。

¹³ 相關研究如劉芝慶：《自適與修持：公安三袁的死生情切》（武漢：湖北人民出版社，2018年）、羅宗強：《明代後期士人心態研究》（天津：南開大學出版社，2006年）等，將小修放置於其所處生命情境，觀察其如何自居自處。又如龔鵬程：〈超凡入聖：袁小修的山水遊記〉亦對小修徜徉山水之心態、對於生命存在的思考進行精闢分析。見龔鵬程：《晚明思潮》（北京：商務印書館，2005年），頁156-194。

索；¹⁴ 又或探討小修與僧人之往來，分析其佛學思想；¹⁵ 然而未見結合園林主題，對小修玉泉山居體驗進行深入探析的專論。本文嘗試在前人研究的基礎上，以小修隱居玉泉時期相關作品為主要觀察範疇，以期能闡釋小修之園林觀及其隱於玉泉的山居體驗與生命安頓。

二、歸隱玉泉之由

在決意山居之前，小修於讀書備考、科舉落地、四方遊歷之間循環往復，大部分歲月為浮泛舟居及往來於家鄉園林。步入生命中期，面對科舉功名與死生性命問題所帶來的矛盾與苦痛，他有意識地找尋清靜居所以消滅慾望、涵養心性，亦常隨中郎造園居遊。萬曆三十一年，歷經科場磨難的小修鄉試及第，第二年，會試不順，便返回公安，並於中郎所經營之柳浪附近購得篔簹谷。¹⁶ 二園

¹⁴ 相關研究如謝斌：《〈遊居柿錄〉與袁中道休閒旅遊研究》（上海：上海師範大學中文所碩士學位論文，2007年）。趙玉珊：《袁中道「遊居」的辯證意涵——以〈遊居柿錄〉為討論核心》（臺北：臺灣師範大學國文學系碩士學位論文，2012年）。又如王美雲：《袁中道〈遊居柿錄〉研究》（漳州：閩南師範大學中文所碩士學位論文，2017年）。皆指出悠遊令小修由狂躁不安變得平靜閒適，坐禪禮佛、名山勝水成為他精神的長棲之所。

¹⁵ 相關研究如廖肇亨：〈晚明文人懺悔書寫意蘊探析：以袁中道〈心律〉為中心的考察〉，《忠義菩提：晚明清初空門遺民及其節義論述探析》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2013年），頁142-178。深入分析小修〈心律〉一文的動機與意涵，以及他對晚明叢林的觀察與態度。又如朱貽強：《公安三袁居士佛教研究》（上海：華東師範大學歷史系博士論文，2005年），頁121-130。則系統地梳理了小修與僧侶的往來。

¹⁶ 小修嘗詳細記錄己身與篔簹谷之因緣：「甲辰，下第歸來，無居處，適中郎宅後油水之畔，有一園名為小竹林，乃予姻友王官谷名承光讀書處也，有竹數萬竿，梅桂柑橘之屬具備，竹中列垣牆，置宅宇，極精整，官谷韻士，排當極有方略。官谷去世，此園轉鬻於王秀才世胤，世胤偶有家訟，一夜憤然欲鬻此園。中郎一聞，急令予成之。予亦愛其竹樹，乃傾囊並以腴田百畝鬻得，遂移眷屬其中。中郎易名為篔簹谷，以一園皆竹故也。」見明·袁中道：《遊居柿錄》，卷8，收入於明·袁中道著，錢伯城點校：《珂雪齋集》，頁1383-1384。

景觀秀麗，得到時人「後有篔簹，前有柳浪」之稱讚。¹⁷ 數年間，他於篔簹谷內植竹賞竹，竹之冷翠瀟遠，確能暫時趨遣胸中塊壘。及至萬曆三十五年，小修赴京會試，再度不第而歸，對仕宦之途感到心灰意冷，次年，於篔簹谷中閉門讀書，「頗懷棲隱之志」。而數月後，直言此園不可久居，因「家累逼迫，外緣應酬，熟客騁擾，了無一息之間。」¹⁸ 遂起遠遊之念。¹⁹ 家事之繁瑣、官場之束縛、俗世之紛擾，令小修感到疲憊、厭倦，此時，綠水青山可滌浣俗腸，使久在樊籠的他歸返自然。悠然自在的舟居，成為他展開山水之遊，並進一步融化習氣之舉措，於是自萬曆三十七年，「市一小樓船，曰汎覺，取《離騷》『汎汎發水中之覺』意也。」²⁰ 居於舟中，小修內心逐步走向逍遙自在之同時，亦反省自身過往積習，欲戒絕酒色以養生延年。²¹ 然而舟居生活並非一帆風順，行船所

¹⁷ 明·袁中道：〈柳浪湖記〉，卷 12，頁 565。關於袁中郎之柳浪經營，參見曹淑娟：〈袁宏道的園亭觀及其柳浪體驗〉，《在勞績中安居——晚明園林文學與文化》，頁 243-299。

¹⁸ 明·袁中道：《遊居柿錄》，卷 1，頁 1175。

¹⁹ 「一者，名山勝水，可以滌浣俗腸。二者，吳越間多精舍，可以安坐讀書。三者，學問雖入信解，而悟力不深，見境生情，巉途成滯處尚多；或遇名師勝友，借其霧露之潤，胎骨所帶習氣，易于融化，比之降伏禁制，其功百倍。」同前註。

²⁰ 明·袁中道：〈前汎覺記〉，卷 15，頁 700。

²¹ 「人見我好居舟中，不知舟中可以養生，飲食由己，應酬絕少，無冰炭攻心之事。予賦命奇窮，然晚歲清福，延年益算之道，或出於此。不然，常居城市，終日醺醺，既醉之後，淫念隨作，水竭火炎，豈能久於世哉！故人知我之為逍遙遊，不知其為養生主也。近日精神爽健，百病不生，甚以自幸。」明·袁中道：《遊居柿錄》，卷 3，頁 1219。小修亦嘗以「火」、「熱」喻世俗之煩囂與個人之欲望：「人心如火，世緣如薪。可愛可樂之境當前，如火遇燥薪，更益之油矣。若去其脂油，灑以清涼之水，火亦漸熄。」見明·袁中道：〈苦海序〉，卷 10，頁 502。小修將「心」與「火」相關聯，並以外境為燃火之薪。作為修行者，應如何離染去垢、清淨心性？其進一步指出：「是以修行之人，常處逝多林中，借其無常之水，以消馳逐奔騰之火，此亦調心第一訣也。」驅除心火之第一要義，需於如世尊所處之逝多林這般清淨境界中，借清涼之水、無常之義以體證。關於「逝多林」之意涵，據《佛學精要辭典》：「逝多林，舊稱祇陀林、祇洹林。為逝多太子所有之林，故曰逝多林。須達長者買之建精舍，以獻於佛。即祇洹精舍是也。」見丁福保、孫祖烈編：《佛學精要辭典》（北京：宗教文化出版社，2014 年），頁 277。

遇險阻，令人心生憂懼：「然石尤不息，淹滯無時，中流風惡，徘徊彳亍，而不得泊，時時有性命之憂，則尤有大不適者。」²² 故而自萬曆三十八年以後的二年內，「汎覺幾為剩物矣」。

其後，小修復隨中郎造園卜居，由二人於園中對養生、性命的探討，亦可見中郎對小修思想上的影響。萬曆三十八年夏，中郎於沙市購得一硯北樓，並在樓前築捲雪樓，²³ 約小修卜築共居，²⁴ 小修亦始營金粟園，²⁵ 兄弟二人遂得以時常往來。此時，中郎已宦情漸消，意欲退隱，並言：「中年以後，血氣漸衰，宜動少靜多，以自節吝。山水雖適，跋涉亦苦，此亦宗少文築室江陵，息影臥遊時也。」²⁶ 小修亦紀錄中郎所言養生之事：「四十以後，甘澹泊，屏聲色，便是長生消息。四十以後，謀置粉黛，求繁華，便是夭促消息。」²⁷ 何宗美指出，中郎這番話既是說給小修聽的，更是說給自己聽的，他似乎已感到「早夭消息」的恐懼，且把疾病、死亡與日常行為相關聯，同時反省與懺悔。而疾病、死亡的話題，在小修的作品中更為常見，「幾乎變為一種強烈的死亡恐懼的心理」。²⁸ 聆聽中郎之反省，小修或更深刻地體認到收斂攝生的重要性。他所作〈心律〉長文，

²² 明·袁中道：〈前汎覺記〉，卷 15，頁 700。

²³ 小修〈捲雪樓記〉亦嘗寫水之「冷」可滌蕩煩熱：「時暑路方升，九市如炙，而登此樓，則大江如積雪晃耀，沁人心脾。故不待其成，日夕遊焉，而字之曰『捲雪』。」見明·袁中道：〈捲雪樓記〉，卷 14，頁 662-663。

²⁴ 小修於〈金粟園記〉紀錄中郎之語：「中郎既定居沙頭，約予卜築共住。予曰：『弟意在山中。』中郎曰：『吾為汝籌之熟矣。昔戴仲若初居桐廬，晚住丹徒；宗少文初居衡山，晚住江陵。二子豈舍寂入喧，頓改隱操哉？人各有所宜也。……且吾與汝亦漸老矣！自伯修即世，我兩人已不勝斷雁之悲，而今豈可又作兩處？』」明·袁中道：〈金粟園記〉，卷 14，頁 663-664。

²⁵ 小修嘗言：「金粟社者，予沙頭別業也。自中郎卜居於此，余亦鬻此園，相依為娛老計。」見明·袁中道：〈金粟社疏〉，卷 19，頁 872。

²⁶ 明·袁中道：〈硯北樓記〉，卷 14，頁 661。

²⁷ 見明·袁中道：《遊居柿錄》，卷 5，頁 1288。

²⁸ 何宗美：《公安派結社考論》（重慶：重慶出版社，2005 年），頁 45-46。

即對早年積習進行檢討與自省，亦以「淫火」為大患。²⁹ 吳承學指出，〈心律〉近似一部懺悔錄：「在晚明，許多文人以冶遊為雅事，津津樂道，以為可誇耀之事。然小修這裡，確是虔誠地自我檢查。」³⁰ 小修真誠反省、意欲改過，然而面對戒律難關，實需極堅定的意志，如其自身所言，疾病漸癒後，常易再度陷入慾望之漩渦。

由此可見，萬曆三十二年以後，在暫居園林、泛舟遊觀過程中，小修已有意識地遠離俗世紛擾，而他在居遊過程中所獲得的體悟，以及與中郎交流性命之學時所習得的經驗，亦啟發其反省、消融往日習氣。

中郎之病逝，則為小修歸隱玉泉之關鍵因素。考察小修與中郎之生命經歷與密切往來，可知兄弟二人知己同心、感情甚篤。³¹ 小修早年常隨中郎讀書遊歷，為人、思想與學問皆受中郎影響。³² 伯修逝世後，³³ 二人互相陪伴扶持，其間，中郎更給予小修有力的精神支持。中郎之離世，令小修愈發悲傷，³⁴ 進

²⁹ 「吾因少年縱酒色，致有血疾。每一發動，咽喉壅塞，脾胃脹滿，胃中如有積石，夜不得眠，見痰中血，五內驚悸，自嘆必死。追悔前事，恨不抽腸滌澆。及至疾癒，漸漸遺忘，縱情肆意，輒復如故。然每至春來，防病有如防賊。設或不謹，前病復生。初起吐血，漸至潮熱咳嗽，則百藥不救，奄奄待盡。神識一去，淫火所燒，墮大地獄，可不怖哉！」見明·袁中道：〈心律〉，卷 22，頁 1014。

³⁰ 吳承學：《旨永神遙明小品》（天津：天津人民出版社，2019 年），頁 90。

³¹ 「弟薄命與中郎年相若，少即同學。長雖宦遊，南北相依，曾無經年之別。一日不相見，則彼此懷想；纔得聚首，歡喜無窮；忽爾分袂，神色黯黯。」見明·袁中道：〈寄蘇雲浦〉，卷 23，頁 1061。

³² 吳兆路指出，小修之為人、思想和學問，皆受中郎影響，其本人也一向表示「與中郎意見相同」，後期做過一些修飾和補充的工作。吳兆路：〈試談公安派的性靈說〉，收入於陳廣宏、鄭利華編選：《抉精要以會通》（北京：商務印書館，2018 年），頁 245。

³³ 有關伯修逝世之年，小修嘗述：「庚子秋，偶有微恙，強起入直，風色甚厲，歸而病始甚。明日，復力疾入講，竟以憊疾而卒。」見明·袁中道：〈石浦先生傳〉，卷 17，頁 753。

³⁴ 「伯修去後，已自淒楚不忍言，所倚以為命者，一中郎耳。今又舍我而去，傷心次骨，一病幾至不起。弟不難相從于地下，奈老親在堂，不得已削涕強笑，冀少慰之。」見明·袁中道：〈寄黃春坊平倩〉，卷 24，頁 1075。

而對個體存在與生命意義展開更深刻的思考。此一時期，可謂小修生命際遇中之重要轉折點。

萬曆三十八年八月以後，中郎火病漸加，小修十分哀痛，對疾病與死亡之焦慮愈深。³⁵ 九月初六，中郎病逝，眼見當時情景，小修直言：「痛哉！痛哉！一朝遂失仁兄，天地崩裂，以同死為樂，不願在人世也。」³⁶ 在與友人的書信往來中，亦屢屢陳說內心哀慟：

今年乃有此大痛楚事，遂至于知己同心之慈兄倏爾見背。天昏地黑，令人無復生理。自棄捐以來，遂得嘔血重症，幾至不痊。公琰至，方起梳櫛，見兄一函，頓增感傷。嗟乎！弟從此如立雪無影人矣！哀腸誰與吐，

³⁵ 小修嘗詳細紀錄中郎生命之最後階段，語意沈重，字裡行間亦飽含深情：「八月二十二日，移禱至中郎宅上，中郎火病漸加，迎一老醫李姓者，年八十餘，切脈曰無。意稍安。」、「二十三日，為中郎料理藥餌，白云：『昨為醫者著一分參，遂熱不可支。蓋我係陽臟，不堪服補藥，又不敢服涼藥。不若不藥為妙。』予曰：『不藥得中醫，但調理飲食為上。』是夜夢丘長孺來，相視而哭曰：『余無所依矣！』醒時猶淚涔涔也。」、「二十四日，中郎火病不退，心甚皇皇。」、「二十五日，中郎火病癒甚，遣人迎邑中陳醫。」、「二十六日，陳醫至，切脈曰無病。獨予私憂之，而人頗有笑予張皇者。」、「二十七日，中郎服醫藥不效，予一刻不能離左右。夜半忽呼予入房，已驚曰：『弟何由入此？』蓋夢中呼予也。予復出，覺神明漸亂，私自涕泣云。」、「二十八日，中郎病未見痊，足不能行。日中差可，夜殊不安眠。大便下紫血塊，小便初如陳米泔水，後赤如血，如濃茶。予私憂之甚。」、「二十九日，中郎病不見痊，飲食漸少，且食時不欲見人。大小便皆血。予臥不交睫。」、「三十日，僧寶方等至，中郎頻以二聖寺三聖樓未修為言。」、「九月初一日，中郎病稍可。予與寶方禱於大士塔下。」、「初四日，中郎第二男生，坐中郎榻前閒話。獨大小便血不止，甚憂之。」、「初五日，中郎病不見痊，大小便血不止，強起握筆作報，慰大人。」見明·袁中道：《遊居柿錄》，卷5，頁1290-1291。

³⁶ 「初六日，忽中郎室中老嫗呼予入內云：『夜中便三四次皆血，幾昏去，得不便則可望活。』予私自哭泣，安慰之，急呼李醫至，切脈曰：『脈脫矣。』予頓足仆地，醫曰：『勿驚，且試人參湯。』已進參，頃之氣喘，自云三分生，七分死矣。已復起，便自云：『我略睡睡。』此外絕無一語，遂坐脫去，予呼之不醒矣！痛哉！痛哉！一朝遂失仁兄，天地崩裂，以同死為樂，不願在人世也。予亦自絕於地，久之始甦，強起料理棺木。囊中僅得五十金，稍乞貸當物市棺。吏部郎之清如此，即予亦不知也。哀痛中急還公安，安慰老父。」明·袁中道：《遊居柿錄》，卷5，頁1291。

疑義誰與析，風月誰與共歡，山川誰與共賞？已矣，已矣！惟有皈依如來，究竟乘理。沙劫有同生之願，蓮臺覓永晤之期耳。³⁷

孤寂、消沉、淒涼為其此時期的主要情感基調，陷溺於無所依歸的悲苦之中，直陳知音不再、永別難逢之哀嘆，言「錦繡乾坤，化作淒涼世界」，³⁸甚至認為自身亦不久於世。隨即有清修之念——惟有皈依如來、參求淨土，才可獲得些許解脫。兄弟凋殘知己別，靜修之地、避世之所，將往何處尋？

在急需生命安頓的當下，曾與中郎攜手遊歷、拜訪的當陽玉泉山，成為小修心中的一方理想之地：

萬曆庚戌秋，兄中郎方家居，相約為玉泉遊；且欲結廬買田，老于其間。病中猶喃喃不置。至九月，中郎逝矣！予憂傷之餘，疾病大作，且不堪家冗鞅掌，計惟有逃之山水間，可以息業養神；而老父在堂，又不忍遠遊。其與故里相近者，無如玉泉，始決然定必往之計。³⁹

弟中道少先生二歲，少同塾，長同校，以失母蚤，倍相憐愛。後先生宦遊南北，中道皆依之如形影不離。自先生示病，即日禱於神，求以身代。已而逝，中道痛不欲生，遂得血疾，幾死，乃逃之玉泉山中，排愁破涕。

40

在面臨死亡——這一生命中不可承受之重時，「逃」字，更透顯出小修目睹兄長逝世時的錯愕與傷痛，此時，玉泉成為得以「逃至」的空間，於隱約中，被賦予精神家園的意涵：在小修悲痛不能自己且極度脆弱之時，認為玉泉這一地方，足

³⁷ 明·袁中道：〈答潘景升〉，卷 23，頁 1062-1063。

³⁸ 明·袁中道：〈寄蘇雲浦〉，卷 23，頁 1061。

³⁹ 明·袁中道：〈從沙市至度門記〉，卷 14，頁 666-667。

⁴⁰ 明·袁中道：〈吏部驗封司郎中中郎先生行狀〉，頁 799。

以為其心靈的蔭蔽之所。因此，小修玉泉之隱，不同於簡單的醉心山水，抑或相對輕而淺的排遣仕途不順之苦悶，而具有直面死生問題時療癒身心之深刻意義。由其後期居於玉泉之實際靜修經驗可知，這一「空間」，確得以成為小修叩問存在意義的「地方」。⁴¹

中郎逝世後不久，小修欲作一祠紀念中郎，⁴²即起身前往玉泉山，並向中郎生前所敬仰的僧人寶方禪師⁴³訴說歸隱之念，對亡兄溘然長逝之深沈哀痛，溢於言表：

棘林脫去任西東，蓋紫堆藍杖履中。
許邁入山魚得水，蕭家遺墓鳥呼風。
眼觀碧岫無勞白，顏照清溪盡駐紅。
一笠一瓢堪自老，是何俗物管城公。⁴⁴

小修所謂「棘林脫去」即指中郎之病逝，同年亦記錄與寶方等一行於玉泉道中所見之景：「溪岸月無色，板橋霜有聲。」⁴⁵ 淒冷幽獨。在這種心境下，他追索「過去」之高人逸士，在「當下」的時空之中，則欲隱居玉泉、不問俗事。「青

⁴¹ 段義孚「地方」理論強調，地方之於人有精神和心理上的意義：地方使人具有穩定感與歸屬感，當某一個地方能夠滿足人的生存需要，人便會停留在那裏，使得這一地點成為感覺價值的中心，這也為「地方感」的形成提供了可能。關於小修將玉泉山居視為「地方」的具體意涵，後文有較詳細的論述。見〔美〕段義孚著，潘桂成譯：《經驗透視中的空間和地方》（臺北：國立編譯館，1998年），頁15。

⁴² 「頻夢中郎在玉泉，豈自在中陰住彼處耶？欲作一祠玉泉，以祠中郎，而身老其中。老來不任奔波，以為得計耳。」見明·袁中道：《遊居柿錄》，卷5，頁1296。

⁴³ 寶公，即寶方，無跡禪師之弟子。《遊居柿錄》卷4有：「寶方、顯宗二衲，往玉泉講席。時玉泉寺修成，請北藏已久至，度門法師如晦，集沙門翻經，眾請講《楞嚴》。寶方，度門高足也。中郎與予共具大眾伊蒲之具，四金附二衲往，並有字達度門。且欲以初秋，從玉泉至青溪、紫蓋，不知果此願否也。」見明·袁中道：《遊居柿錄》，卷4，頁1279。

⁴⁴ 明·袁中道：〈往玉泉八嶺山道中示寶公〉，卷6，頁274。

⁴⁵ 明·袁中道：〈合溶曉發道中〉，卷6，頁274。

山解語，綠水知心。」⁴⁶ 玉泉之清溪碧岫，或能令其暫離難捱的傷痛，給予其心靈的慰藉。此時，借堆藍山水以療慰身心，並與方外高僧一同靜修，當為小修之真誠期盼。

中郎之逝世，令小修產生較為篤定的山居之想，他所期待的理想空間，得以是無形的「精神家園」，亦象徵精神的歸屬地。在此情境下，玉泉作為理想中的「地方」，對小修之內在精神與個體生命意識，具有何種深層意涵？出於更深重的性命之憂，惜身保命、收攝持謹，令其有意識地欲擇地山棲：

是日思得老父體已漸安，玉泉之約，不可久負。況我每居家數月，即抱苦病，易流之性，往往濫觴。不獨為學問慮，即軀命亦當向靜處保養。以此決意山棲，送過雲浦後即行矣。⁴⁷

小修體認到己身「易流之性」，亦飽受病痛之苦，曾明言「吾輩根性怯弱，常為聲色流轉，撫心思之，惟有內愧而已。」⁴⁸ 作為「中下根人」，尋覓、建構一方得以棲止的清淨居所，是他自覺地隔絕火宅、以求新生的真切嚮往。

及至小修前往玉泉，明白分述山居之五因，⁴⁹ 可知在此期間，他對自我的真誠反省，是一以貫之的：其一「賦性坦直，不便忍嘿，與世人久處，必招愆尤。」蓋自知個性真率，常快意直言而非容忍緘默；其二「操心不定，朱紫隨染，近繁華即易入繁華，邇清淨即易歸清淨。」又其三「兄弟俱闡無生大法，而為世緣迫逼，不得究竟。」其中「朱紫隨染」謂自身根器尚淺，「世緣迫逼」則屬佛教之「外障」，此即直白自身「障深慧淺」，未能探盡佛教經義之奧妙；其四「骨肉受命隘薄，惟盡捐嗜慾，可望延年。」透露惜身保命之願；其五「生平愛讀書，

⁴⁶ 明·袁中道：〈寄祈年〉，卷 24，頁 1081。

⁴⁷ 明·袁中道：《遊居柿錄》，卷 7，頁 1333-1334。

⁴⁸ 明·袁中道：《遊居柿錄》，卷 3，頁 1225。

⁴⁹ 明·袁中道：〈寄祈年〉，卷 24，頁 1081-1082。

但讀書之趣，須成一片。俗客熟友，數來騁擾，則入之不深，得趣不固。深山閉門，可遂此樂。」欲靜居山中，探研義理深旨，對「深趣」的重視，亦隱然反映出其對心性的深層次追求：「趣」因主體內在智慧充盈而流動、靈活，而人惟有靜心讀書修行，才可體悟「趣」之妙境。曹淑娟嘗言：「是否必然要辭官入山，才能體會閒情，不受紅塵沾染？宏道堅持辭謝吳令，中道堅持住山，似乎都指出唯一的路向。」並對小修山居之行給予肯定：「小修所說『蓋我之住山，乃從千思萬想中得來，誓捐軀命，以守此志』絕非漫然以山居自命清高、會標新異而已。」⁵⁰ 即點明山居這一方式，對於小修主體心性修養的重要作用。

綜上所述，梳理小修之生命境遇、心境轉變，可知家鄉園居與浮泛舟遊，同為其尋求清淨空間以安頓身心的嘗試，而由於現實因素限制，其內心仍不安定。同時，隨中郎卜居，與中郎相談往來，加深了小修對收斂攝生的重視，可知步入中年後，他對收攝養生的思索與實踐，呈現一循序漸進、動態發展的歷程。而中郎逝世，為其隱居玉泉之關鍵緣由，他直言「從今海內無知己，不向深山何處歸。」⁵¹ 誓捐軀命以守居山之志。由此，小修歸隱玉泉的意義更得以突顯：在痛失手足、靈魂無所依歸之際，玉泉得以成為其內心嚮往的蔭蔽之所；對生命終極問題的不斷追問，促使其對自我生命困境進行更深刻的反省，並更明瞭——欲要戒絕酒色、斷慾養生，惟有擇地棲止，看山聽泉，才可遠離塵囂、向內沉潛，從而進一步摒除外障以養病延年。由其所作悼念亡兄、嚮往歸隱的相關詩文可知：此時，棲居於玉泉山水之中、佛寺古庵之內，精研佛理、皈依淨土，為其最真切的企盼。

⁵⁰ 曹淑娟嘗指出：「小修由賦性坦直、操心不定、修習佛法、掃除業緣、喜愛讀書五者，肯定自己住山的選擇，反省極其剝切真誠，一如所說『蓋我之住山，乃從千思萬想中得來，誓捐軀命，以守此志』絕非漫然以山居自命清高、會標新異而已。」見曹淑娟：〈晚明文人的休閒理念及其實踐〉，《戶外遊憩研究》第3期（1991年9月），頁41-42。

⁵¹ 明·袁中道：〈除夕傷亡仲兄，示度門〉，卷6，277。

三、玉泉山居之空間規劃及居遊視角

小修正視生命之苦難，深知自身性格之弱點與超越之困境，當他決意告別昔日生活，歸隱玉泉、山居靜攝之時，選擇佛教園林——玉泉寺作為棲居之所，並於寺院園林之中，建構柴紫庵與堆藍亭、爽籟亭，日日居處其間。他以何種審美視角規劃自身靜修的理想空間？空間佈局的背後，又反映出其何種深隱心境？

本節首先分析玉泉山這一寺院園林的宏觀背景與微觀佈局，說明其符合小修妙取自然、佈列得宜的園林審美觀；同時，分析玉泉寺深厚的文化底蘊——其先後作為天台、禪宗道場，所具有的特殊宗教意涵及其對小修修行之意義。其次，闡述小修如何於其間巧妙選址，營構柴紫庵與堆藍亭、爽籟亭作為得以安居的空間；並探究其於此山依水縈的園林之內，展開何種觀覽山水之審美活動，又於觀覽風景之時，與此園林空間建立起何種緊密關係？

（一）玉泉寺：山依水縈的清淨道場

園林與園主或園主委任之規劃者的關係十分緊密，曹淑娟指出：「園林中所有的自然要素與人工建制彼此呼應結合、並存互映，豐富的景象藉由導引組織成景象結構，與主人的園居方式、生活美學與人生觀念相融匯。」⁵² 歸隱前大量的山水之遊與造園、賞園實踐，令小修積累了豐富而獨特的審美經驗，在其目中，將園亭建於山與水相互依存之處，是較為理想的，〈石首城內山園記〉即有：「夫城市櫛比之地，得數畝種花竹足矣，安望有山。即有山，亦未必與水相湊。而今者大江復浩然繞山而出，不杖履而具登眺。飲食起居，與山水相偶，此亦有

⁵² 曹淑娟：〈小有、吾有與烏有——明人園記中的有無論述〉，《在勞績中安居——晚明園林文學與文化》，頁 51。

異福。」⁵³ 讚許石首城內山園極佳的地理位置。〈捲雪樓記〉亦有：「質有趣而靈者，莫如山水，而常苦其不相湊。」⁵⁴ 捲雪樓由中郎所治，可知小修在遊賞過程中，亦受中郎審美觀的影響，⁵⁵ 注重山與水之相湊。玉泉山居是在小修前期築園卜居、遊覽山水所獲經驗的基礎上所規劃與營構的空間，亦展現小修對於自主性更深刻的發揮與實踐。

周維權嘗點明寺院園林之特點：「遠郊和山野風景地帶的寺觀，除了經營附屬園林和庭院綠化之外，更注意結合所在地段的地形、地貌而創造寺觀周圍的園林化環境。」⁵⁶ 面對秀麗的玉泉山水，小修亦從宏觀背景出發，將審美視角聚焦於自然山水與玉泉寺這一人工空間的和諧相生上。首先，玉泉山是其心目中肯認的「真山」：

出當陽城西，踔重阜，見諸山鼎負象峙；而其中一峰，尊特竦秀，氣宇如玉，妍美如冠者，即玉泉山也。其上時有異氣，非煙非霧，如兜羅繇，與諸山特異。⁵⁷

小修十分重視對自然山水的巧妙運用，計成《園冶》有云：「園地惟山林最勝，有高有凹，有曲有深，有峻而懸，有平而坦，自成天然之趣，不煩人事之工。」⁵⁸ 小修已然於此頗有會心，以能主之人的觀看視角，對山之形貌進行審美鑒賞。他曾指出，如紫蓋山那般的土阜並未達到真山的標準，且「不見垂蓋之美，而林

⁵³ 明·袁中道：〈石首城內山園記〉，卷 14，頁 636。

⁵⁴ 明·袁中道：〈捲雪樓記〉，卷 24，頁 662。

⁵⁵ 曹淑娟指出，硯北樓與卷雪樓由中郎所治，描述雖簡略，略可見其在實用之外，對審美價值的重視。見曹淑娟：〈袁宏道的園亭觀及其流浪體驗〉，《在勞績中安居——晚明園林文學與文化》，頁 270。

⁵⁶ 周維權：《中國古典園林史》（北京：清華大學出版社，1990 年），頁 307。

⁵⁷ 明·袁中道：〈遊玉泉記〉，卷 15，頁 669。

⁵⁸ 明·計成著，陳植注釋：《園冶注釋》（北京：中國建築工業出版社，1988 年 5 月），頁 58。

石亦無紺者。」⁵⁹ 而玉泉為真山，具有「尊特凝重」⁶⁰ 之特點，在品評紫蓋、青溪、雲夢等山時，更直言「玉泉者，諸山之門戶也，止于玉泉，則門內諸勝，皆可次第收。」⁶¹ 玉泉山亦因其「泉」而勝，小修進而刻繪山水間之古寺：

山以泉得名，故二十里外即得泉，為入沮道，皆莽莽修澗。至巴公嶺下，西泉之水，繞度門而出，會于玉泉，其水較洪。岸畔多石，水始汨汨有聲。從此兩掖多坦迤之山，泉出其左，遊人不復與泉相捨。時見磚埒，皆先朝所修馳道。近寺得嶺，如龜背起，村市駢列。逾此如一竇，諸山左右障，泉聲始厲，嚙右壁半落如赤霞。左為諸山窮處，得圓阜，以積鏗冶窳坡其上，中如永巷，是謂寺門。入門，泉自東來帶寺，有危橋。正殿依山如屏，兩峯袖遠，上有「智者道場」四字，黃太史筆。⁶²

小修對泉之美感、流向、實用性功能，以及山之走勢、與水交匯之情形有著細膩的觀察，更點出玉泉寺之基址，是巧借自然山水之美、山曲水迴之利。追尋自然之美，妙取自然、佈列得宜，恰符合小修園林觀之核心審美追求。

在對玉泉寺及周圍環繞之山水進行遠觀之時，小修亦近觀寺院園林之內部空間，有意識地思考園林內部各建築之佈列，積極地參與玉泉寺的修葺：「殿後有大士閣已廢，復之可以望遠。蓋寺以名勝甲天下，而無一登眺看山之所，於事理甚不可。」⁶³ 寺院園林兼具宗教修行場所和園林遊觀之地的雙重功能，⁶⁴小修

⁵⁹ 明·袁中道：〈遊紫蓋記〉，卷 15，頁 681-682。

⁶⁰ 「溯江而西，得紫蓋，此土阜耳。已見玉泉，尊特凝重，真山矣。」見明·袁中道：〈遊鳴鳳山記〉，卷 15，頁 686。

⁶¹ 同前註，頁 687。

⁶² 明·袁中道：〈遊玉泉記〉，卷 15，頁 669。

⁶³ 明·袁中道：〈玉泉拾遺記〉，卷 15，頁 696。

⁶⁴ 任曉紅將寺院園林大致分為三種類型，其一為寺院中的庭院綠化或其他園林性質的經營，如：景亭、遊廊、山池等；其二為寺院附設有單獨的園子；其三為位於自然山水景區的寺院與其周圍的風景區有機結合，構成了宗教建築與園林環境一體化的風景

深知玉泉寺歷史悠久，且以佳景聞名於世，應設一可供人極目遠眺、觀覽遙想的觀景之所，可見其獨到用心。此外，他亦嚮往動態之美，認為院內需有展現生命美感的動態水流：

殿前有泉，從山後來匯于池，宜甃之種蓮；而於護世殿左右，各為一室一池，郵此水入焉，使日夜淙淙汨汨，稍盈則出，而注於玉泉，是一快也。⁶⁵

池水在寺院園林中兼具宗教功能與觀賞功能，⁶⁶ 小修既追求「山中清寂無囂」的虛靜之境，又欲聽淙淙水聲以滌蕩胸中塊壘，引泉入池，池上種植蓮花，⁶⁷ 並希於臨水處作一小室，「使開窗即聽水聲，看水色，是又一快也。」⁶⁸ 於靜攝涵養之時，耳聞潺潺水聲，在動與靜之間，思考何為生命至境：告別昔日生活，隱於玉泉寺園林之中，借山水風光、園中勝景療慰身心，生命將往何處去？小修欲探尋此理想境界，故鬻山建庵，以期於清澈泉聲中，展開對死生、性命的深沉思索。

式園林，「天下名山僧佔多」亦點出了寺廟與山水的密切關係。玉泉寺園林即屬於位於自然山水之中，與其周圍風景結合，從而構成的宗教建築與園林環境一體化的風景式園林。見任曉紅：《禪與中國園林》（北京：商務印書館，1994年），頁64。

⁶⁵ 明·袁中道：〈玉泉拾遺記〉，卷15，頁696。

⁶⁶ 任曉紅指出：「就寺內（包括寺旁附園）的空間變化看，池水、花木、山石、亭榭等園林因素逐漸發展出來。這大約與早起的捨宅為寺有一定關係，也與後來有意識地進行創建有關。池水在寺廟中往往兼有宗教功能與園林功能，而山池亭榭往往相配合。見任曉紅：《禪與中國園林》，頁81。王海霞亦指出，「放生池」除具有放生的功能之外，常設「一池三山」之景觀，令池水與山石產生獨特的空間審美。王海霞：《浙江禪宗寺院環境研究》（杭州：浙江工商大學出版社，2017年），頁206。

⁶⁷ 蓮花既是觀賞性植物，又與佛教教義密切相關，張鈺婧嘗梳理《大正藏》中的蓮花意象，並分析其在各部類經典中之意涵。見張鈺婧：〈論佛經中的蓮花意蘊〉，《臨沂大學學報》第6期（2020年12月），頁61-67。

⁶⁸ 明·袁中道：〈玉泉拾遺記〉，卷15，頁696。

山依水縈的園林形制、幽靜清雅的內部空間為小修參禪修持提供了絕佳的外在環境，由歷史沿革及宗教意涵觀之，玉泉寺作為古來重要道場，具有其特殊意義。小修修佛習禪，對於曾住錫於此的高僧大德、聖人賢臣，皆按時序——記錄。⁶⁹ 玉泉寺有「荊楚叢林之冠」的美譽，由天台宗智者大師所建，為天台宗祖庭之一，⁷⁰《玉泉寺志》記載當時建寺場景：「人競施捨，離檐繡栱，規制甚麗。」⁷¹ 隨後關公亦於玉泉山顯聖，成為佛教護法。至北宗神秀，多次增修玉泉寺；⁷² 北宋真宗年間，敬仰慕容禪師的明肅皇后又捐資重修玉泉寺。王世貞嘗指出：「今天下名山大刹，處處有之，然不能兩相得，而其最著而最古者，獨茲寺與濟南之靈岩、天臺之國清、荊州之玉泉而已。」⁷³ 小修所處時期，昔日輝煌已然不在，待到與小修往來密切的無跡禪師至玉泉，⁷⁴ 痛其頹敗，以修復為己任，寺院方得以復興。⁷⁵ 各宗祖師之住錫所留下的佛思禪趣，自然地與山水

⁶⁹ 〈遊玉泉記〉有：「昔智者從天台歸荊州，登紀山，望當陽，山色如藍。上有紫雲，輪囷如蓋，遂杖策孤征。過玉泉，至青溪，欲建道場，意嫌迫隘，遂還玉泉，止金龍池，跌坐枯樹中。……跡公居度門，傷其荒蕪，有志繕修，北走神京，大開講肆。」明·袁中道：〈遊玉泉記〉，卷 15，頁 669-670。

⁷⁰ 朱封鼇曾對玉泉寺今昔進行一番考證，內容包括玉泉寺歷史、智者及其法脈情況、相關文物及古蹟等。見朱封鼇：《天台學史跡考察與典籍研究》（北京：宗教文化出版社，2018 年），頁 46-57。

⁷¹ 《玉泉寺志》亦載有關智者建寺、關公皈依之詳細經過。見清·李芳修、栗引之纂，李元才續修，釋亮山補輯：《玉泉寺志》，收入於杜潔祥主編：《中國佛寺史志彙刊》（臺北：明文出版社，1994 年），第 3 輯，第 17 冊，頁 55-57。

⁷² 徐文武指出：「神秀在荊州的時間長達二十五年，其中一半時間隱居荊州城，一半時間入住玉泉山。」見徐文武：〈論隋唐時期佛教在荊州的傳播〉，《荊楚學刊》第 5 期（2014 年 10 月），頁 5-10。

⁷³ 王世貞：〈遊攝山棲霞寺記〉，見明·葛寅亮：《金陵梵刹志》，卷 4，收入於藍吉富主編：《大藏經補編》（臺北：華宇出版社，1985 年），第 29 冊，頁 140。

⁷⁴ 《玉泉寺志》卷三有王維章所撰〈度門寺無跡禪師碑文〉，全文對無跡禪師生平事蹟、師友往來進行了詳盡敘述。見《玉泉寺志》，收入於杜潔祥主編：《中國佛寺史志彙刊》，第 3 輯，第 17 冊，頁 342-351。

⁷⁵ 據〈度門寺無跡禪師碑文〉所載，玉泉寺修繕之工「肇於壬寅，成於丁未，莊嚴名刹，巍乎復興。」同前註，頁 348。

勝景融為一體。自然風景與佛禪理趣相融合，令寺院的園林環境成為佛教高深至境的外在體現。⁷⁶ 袁氏兄弟皆習禪，小修在二位兄長的影響與指引下，年少時便始學佛，⁷⁷ 早年也曾獨自或與中郎一同前往玉泉遊賞靜修，⁷⁸其嚮往之心，蓋早已有之：

山是天台眷，泉通印度源。
寶冠妍楚蜀，珠沫濺乾坤。
衲子都如石，樵人不辨猿。
英雄無限淚，收拾付空門。〈其一〉

葉落不成寐，披衣步福亭。
水寒幾化雪，月晃欲無星。
洗耳秋堂磬，灰心子夜經。
幾時菴乳窟，泉響一生聽。〈其二〉⁷⁹

首先同樣回顧玉泉山的天台宗淵源，又以「寶冠」、「珠沫」寫玉泉之山與泉，並以此進一步比喻此道場之感召力。〈其二〉狀寫月夜之時，前往福亭所見之景，「水寒幾化雪，月晃欲無星。」呈現出較為清冷的意境。秋色之中，又有僧人的擊磬聲與誦經聲，極深極靜。是時，小修已有建庵聽泉之念，同年所作〈玉

⁷⁶ 任曉紅嘗以黃梅東山五祖寺園林為例，說明自然風景與禪的理趣相融合，園林環境便可成為佛教境界的外在體現。見任曉紅：《禪與中國園林》，頁 90-92。

⁷⁷ 小修嘗自述學佛歷程：「生十七八時，即知有此事，初求之貝葉文字，了無所得；其後始知達摩直指一路，真為攝精奪髓之法，然亦無可措手。後又得大慧、中峰語錄，始知此事，決要妙悟。妙悟全在參求，參求定須純一。悟後之修，乃為真修，不然即係盲修。」見明·袁中道：〈答寶慶李二府〉，卷 23，頁 1059。

⁷⁸ 小修曾於萬曆二十九年作〈宿玉泉〉、〈題關將軍祠〉、〈聽泉〉數首。見明·袁中道：《珂雪齋集》，卷 3，頁 133-134。

⁷⁹ 明·袁中道：〈宿玉泉〉，卷 3，頁 133。

泉)二首,「安得一生聽,常使耳根悅。」⁸⁰ 月色、流泉與心境冥合的一瞬,似達至空明澄澈、意蘊深遠的化境,又仿若觸及生命之恆常律動、宇宙之無窮生機,深邃而悠遠。這印刻於小修內心深處的嚮往,化為記憶中閃爍的光影,伴隨著歲月的流逝,而愈加清晰。由此更得以明瞭,在萬曆三十八年中郎逝世後,小修再次面對眼前的玉泉之景時,對昔日的山、泉、石、寺或有如見故人的親切感,對玉泉之地理風光、宗教源流、歷史典故更瞭然於胸,故他此次欲結庵卜居,是在對這一空間原有體察與理解的基礎之上,賦予其更深層次的意涵。

綜觀中國文化史,宗教與藝術密切相關,宗教意識與審美意識常交織在一起,二者互相推進。⁸¹ 寺院園林作為古典園林之一部分,展現人工造物與自然景觀的有序結合。⁸² 頗具審美眼光的小修已然留意到,玉泉道場之土地、水體、植物、建築,是人與自然相諧的典型,並於〈遊玉泉記〉中詳細記錄金龍池、乳窟、幻霞洞等秀麗景觀。⁸³

選擇堆藍山水、玉泉寺園林作為靜修之所,以虔誠之心親近宗門,此時的小修,更欲探尋清淨本心,還其本來面目。目之所及,月色、山石、清泉皆圓滿自得,禪思之理與自然之趣,與其內心深處對於生命本真的嚮往,是較契合的。⁸⁴

⁸⁰ 明·袁中道：〈聽泉〉，卷3，頁134。

⁸¹ 相關論述參見金學智：《中國園林美學》（北京：中國建築工業出版社，2005年），頁259-262。

⁸² 王麗心指出：「佛寺所體現的人與自然的和諧關係，是自然山川與建築、綠化的景觀與人文景觀完美結合。」有關佛教寺院的文化內涵，見王麗心：〈佛教寺院的文化內涵〉，收入吳言生主編：《中國禪學》（北京：中華書局，2002年），第1卷，頁421-424。

⁸³ 〈遊玉泉記〉：「左右各一池，清泉從殿後出，匯為池，注於玉泉。或云那伽之宮在焉，故一山皆泉，鑿之以種芙蓉最佳，相傳即金龍池。出護世殿，得前橋，復與泉遇。東行二百餘步，為乳窟，窟中石作珂色，懸乳如蠟淚。前一壁，如幻霞，玉泉之水嚙其根而復出，時作壯籟。」見明·袁中道：〈遊玉泉記〉，卷15，頁671。

⁸⁴ 關於袁中道求「真」之主張及相關分析，見李金鳳：《論公安派袁中道「性靈說」及其文學理論價值》（瀋陽：遼寧大學中文所碩士學位論文，2011年），頁14-15。孟祥榮指出，在心性發生論上，受到佛教與心學心性思想的影響，公安派對心物關係的

（二）建庵與築亭——審美空間與棲居之所

經歷生命重創，在極度的孤絕與痛苦之下，小修下定決心結庵玉泉，此時，這一空間對他而言，已具有更深層次的生命意義。海德格爾嘗指出：「『家園』意指這樣一個空間，它賦予人一個處所，人只有在其中才有『在家』之感，因而才能在其命運的本己要素中存在。」⁸⁵ 意即，家園與人存在之本己密切相關。「家園」指與人的日常生活息息相關、可為人提供蔭蔽之所的地方；相對地，人作為具有創造性的主體，在本真狀態下，亦得以創造精神家園。

前文已論及，中郎因火疾離世，小修欲結庵久居，以慰仲兄之靈。參與復興玉泉寺及玉泉境內度門蘭若的無跡禪師與中郎關係極為密切，⁸⁶ 中郎逝世後，小修亦頻頻與之往來。在小修悲傷鬱積於胸之時，無跡禪師曾給予他思想上的啟迪、心靈上的慰藉。⁸⁷ 小修亦聽取無跡的提議，購置舊基，先後營建建柴紫庵、堆藍閣。⁸⁸

基本看法是立足自心，故在對待主體之「性」的發用上便十分重視「靈」的表顯。在心物關係與審美表現上，小修頗強調主體的「慧」，其所言山、水、花之玲瓏、漣漪、生動，皆與鮮活靈動的生命感關聯。見孟祥榮：〈袁中道：公安派最後的「掌門人」——兼論其生命態度和價值立場〉，《長江大學學報（社會科學版）》第 1 期（2004 年 2 月），頁 31。

⁸⁵ 〔德〕海德格爾著，孫周興譯：《荷爾德林詩的闡釋》（北京：商務印書館，2014 年），頁 17。

⁸⁶ 有關無跡禪師之生平及其與士人的往來，見韓傳強：〈〈度門寺無跡禪師碑文〉：晚明北禪宗的縮影〉，《西南民族大學學報（人文社會科學版）》第 4 期（2021 年 4 月），頁 110-116。

⁸⁷ 中郎逝世不久，小修曾作〈除夕傷亡仲兄，示度門〉、〈正月四日紫蓋道中懷度門〉數首表達對仲兄之懷念與長久隱居玉泉之決心。見明·袁中道：《珂雪齋集》，卷 6，頁 277。

⁸⁸ 「方晏坐講經臺，覓杖出遊，而跡公自度門來，云：『智者洞前，地狹不可結茆。偶聞寺西有一處，舊名松桂庵，今已毀為蔬圃，若以數鑽易之，可作練若。』予大喜，欣然同往視之。」見明·袁中道：〈鬻玉泉松桂庵記〉，卷 15，頁 672-673。

小修以玉泉道場為精神家園，悼兄、修道之心迫切，而欲於寺內長期修行，需建構得以安住的空間。柴紫庵即為小修較早規劃與營構的讀書、靜修之所：

從玉泉中峰，別開一嶂，突然而止，即為庵基。左右小山圍繞，前一山如列屏。自庵基後登山，不百步，即可望遠近諸山。予曰：「玉泉寺形勢極佳，但為諸山包絡，如在井底。故卓庵處必擇可遠眺者，斯正其地也。」昔張志和扁舟湖泖間，自號煙波釣徒，後其兄鶴齡憂其往而不返，作松桂草堂招之。予性癖舟車，數年間，惟汎汎水上，差與志和相似。今遊興漸倦，意在隱山，此庵之名，真若為予設矣。即以直，呼寺長老鬻之。⁸⁹

寺園之西，原有一座舊庵名松桂庵，今已毀為蔬圃，小修獨具慧眼，認為此地為遠眺山水之佳處；又由「松桂」之名聯想到張志和，深感自身好徜徉山水，與張志和有相似之處，而此時自身亦不欲漂泊遠遊，故更堅定構築此庵之念。⁹⁰可見小修由自然空間與人事典故著眼，結合自身生命經歷，賦予此欲居空間獨特意義。

小修重整規劃松桂庵，又因玉泉山亦名柴紫山而易庵名為柴紫庵，萬曆三十九年春始營，萬曆四十年六月初四日落成：

玉泉右掖之山，一峰直下，如象鼻突止。即為庵，有堂三楹，曰「淨名」，以祠護法居士者也。舒其後齋，為小室二：一居僧，一予自居。堂中望

⁸⁹ 同前註，頁 673。

⁹⁰ 小修亦曾言：「近來頗有棲隱之志，見玉泉山水秀邃，將遂結庵而老焉。比已買得一袈裟地，山可看，泉可聽，即於春初興工修造，庵名柴紫，閣名堆藍。與無跡老人，永結念佛因緣。」見明·袁中道：〈與劉計部〉，卷 23，頁 1064。

前山如繡屏，墀下有木樨一株，可十圍。每開，香清一山。其右牆外，小室三楹，為香積，周以虎落。⁹¹

於居室中，可望前山勝景，此為視境；木樨花開，可嗅其清香，則為嗅境。小修自然地運用知覺器官來理解所處的空間，⁹² 並想像自身站立於各特定空間位置之中所展開的各種審美活動：

庵之後，所云「象鼻突止」者，瞰之皆石骨，鑿一洞，曰幻霞，以其中有霞紋也。可容一案四人，清涼沁骨。……庵門外，左有小臺，聽玉泉水聲甚厲，可望後山，怪石老樹，游雲弄姿。……予即以此日，從講經臺移至庵。向來居重垣內，如螺如繭，至是始與山色泉聲親。每日晨起，淨名堂中閱龍藏，午至幻霞洞，清坐焚香。晚登堆藍亭看山，以為常。意甚樂之。⁹³

不獨庵內，庵之周圍，皆可觀清涼沁骨之勝景。小修於這般幽靜清淨之境中，清晨閱藏，晌午靜坐焚香，晚則登亭看山，並發出「居山之事，吾志久定，吾計永決，終不捨此更世路矣」之感嘆。⁹⁴ 此時，其由初至玉泉的靜賞遠觀，而逐步

⁹¹ 明·袁中道：〈柴紫庵記〉，卷 15，頁 692-693。

⁹² 考察小修過去的園居經驗可知，其居於簞簞谷時，已自覺地以審美的視角，充分調動感官知覺，觀察景與物之形態、色彩、香氣、音律：「竹為清士所愛，然未有植之幾數萬箇，如予竹之多者。予耳常聆其聲，目常攬其色，鼻常嗅其香，口常食其筍，身常親其冷翠，意常領其瀟遠，則天下之受享此竹，亦未有如予若。飲食衣服，纖毫不相離者。」明·袁中道：〈簞簞谷記〉，卷 12，頁 580。竹不僅可供觀賞，亦具有君子氣節與佛教空性的象徵意涵。通過小修對竹林的狀寫，亦可見其對高尚品格與恬淡心境的追求。王鳳珍指出，中國園林植物頗多，受「比德」思想影響，大多被賦予「人化」特徵；並進一步說明，竹四季青翠，竹幹挺拔、修長，節間常中空，是儒釋道三教都欣賞並喜愛的植物，具有深厚的文化內涵。見王鳳珍：《園林植物美學研究》（武漢：武漢大學出版社，2019 年），頁 16-20。

⁹³ 明·袁中道：〈柴紫庵記〉，卷 15，頁 693。

⁹⁴ 同前註，頁 694。

深入至柴紫庵這一獨特的生命空間，或者，此時的小修，已努力逐步卸下世緣束縛與內心重擔，清淨自在地與山色泉聲相親。在這一基礎上，其自然地走入空間，成為空間的一部分，因而得以進一步獲得安居之感。

既得柴紫庵趾於寺園之西，小修同時覓得一觀景靜攝佳處，於庵後玉泉山半腰處，亦即幻霞洞前，建堆藍亭。亭是園林中極重要、極富於遊賞性的建築，具有多方面的深層功能。⁹⁵ 亭供人休憩、賞景，⁹⁶ 在過往造園、賞園過程中，小修已積累了一定的審美經驗。⁹⁷ 此時小修在修柴紫庵時，即幾乎同時建堆藍亭，可見其對此頗有會心：

予既得庵趾於玉泉之右，其後即為嶺。上嶺百餘步稍夷，可十笏餘，望見西南一帶山色，層峰疊疊，蕩漾天際。近南諸山，樹木沉鬱，有若鬢髮。疑智者所云「堆藍」，即是此處。予曰：「是可亭。」遂以伐木誅茆之費，付寺居士成之。⁹⁸

玉泉山舊稱覆船山，亦名堆藍山。由小修屢屢刻繪堆藍勝景，可知其對山景及觀景之亭寄予一番真情，亭未成時，甚或於夢寐中隱約見之。⁹⁹ 亭成後，則如見故人，「不及入室，即往登眺」，所見之景，宛如潑墨山水圖：「日就暮，藍氣

⁹⁵ 有關「亭」的論述，見金學智：《中國園林美學》，頁 132。

⁹⁶ 《園冶·屋宇》云：「《釋名》云：『亭者，停也。』所以停憩遊行也。司空圖有『休休亭』，本此義。」明·計成著，陳植注釋：《園冶注釋》，頁 88。

⁹⁷ 小修早期園林賞簞谷中，亦有「雜華亭」、「淨綠亭」、「橘樂亭」，亭的修築，令人更可與景、物相親。明·袁中道：〈簞簞谷記〉，卷 12，頁 579-580。小修亦嘗以審美視角觀他人居所，指出王中翰新居枕山臨水，環境清幽，可在地理位置較佳處建亭賞景：「由此登山，可數百步，巖石磊磊。至左極高阜，望見江及遠山，可亭。中翰乞名，予曰：『可名為遠帆亭。』」乞聯，書曰：『天際識歸舟，雲中辨江樹。』」明·袁中道：《遊居柿錄》，卷 1，頁 1179。

⁹⁸ 明·袁中道：〈堆藍亭記〉，卷 15，頁 675。

⁹⁹ 任曉紅指出：「亭是園林景點觀景的重要建築手段，它在寺中，或寺院周圍環境中的大量出現，最能表明中國寺院的園林化特色。」見任曉紅：《禪與中國園林》，頁 81。

愈深，有如飽墨筆蘸淨水中，墨氣浮散水面，自成濃淡。予愛玩之甚。」¹⁰⁰ 日暮之時，墨色浮泛開來，在視覺上形成獨特的暈染景致，令人沉醉。又如「十餘步見西峰層疊，乃荆浩、關仝得意筆也。」¹⁰¹ 以極「真」的悠然心境、觀「畫」的審美眼光欣賞堆藍山水，可見棲居者之慧眼與匠心。¹⁰²

在這般如畫的風景之中，小修所勾勒的日常情境，亦如斯美好，靜坐亭中，耳聞鳥鳴，一派寧靜祥和。偶有友朋來訪，偕手共遊，豈不快哉：

堆藍亭既成，日清坐亭中，惟聞松聲鳥聲，及嶺上叱牛聲也。會伏之李生至，同步西山間，怪石如林，可趺坐。望峰頂，石巉巖出綠樹中，大有媚趣。¹⁰³

小修居於亭中，更感園林之無窮生機，生命之變化、宇宙之律動，松聲、牛聲、怪石、綠樹，皆可親可感，沉浸於自然物象之中，更可接近自由與超越的境界。在此空間內，不獨友人李伏之可同遊共賞勝景，小修亦曾因度門無跡禪師將結庵作鄰而欣喜：

¹⁰⁰ 明·袁中道：〈堆藍亭記〉，卷 15，頁 676。

¹⁰¹ 明·袁中道：〈寄寶方〉，卷 24，頁 1078。關於荆浩水墨畫之寫意筆法特徵，參見顯孫恩揚：《潑墨畫研究》（北京：文化藝術出版社，2020 年），頁 145-148。而有關關仝之繪畫實踐，參見方汀：《早期全景山水畫研究》（長沙：湖南美術出版社，2019 年），頁 68-74。

¹⁰² 小修亦嘗言：「山中已有一亭，次第作屋，晨起閱藏經數卷，倦即坐亭上，看西山一帶，堆藍設色，天然一副米家墨氣。」展現閒人高致。見明·袁中道：〈寄四五弟〉，卷 24，頁 1079。岳進指出：「略晚於董其昌的公安派詩人、學者袁中道精於書畫鑑賞，素喜游山賞水，往往以畫眼觀山水。《游居柿錄》：『出山入舟，煙霧微見峰巒，絕似老米墨氣。』又如《珂雪齋集》中〈寄四五弟〉：『看西山一帶，堆藍設色，天然一副米家墨氣。』米氏潑墨雲山的浸染下，觀者能夠敏銳地感知、辨識雲山縹緲的美感。」見岳進：〈幻與真：山水的鏡像觀看與詩意想像〉，收入於華東師範大學藝術所編：《中國美術研究》第 3 期（2020 年 9 月），頁 60。

¹⁰³ 明·袁中道：〈玉泉閒遊記〉，卷 15，頁 676。

巖曲宜穿屋，山頭好結亭。
 松濤猶有住，泉語更無停。
 共鼓離絃曲，同聽沒字經。
 卜鄰非細事，法侶悵晨星。¹⁰⁴

字裡行間透顯出能與無跡禪師一同看山聽泉、談禪問道的期待，小修於日記中，亦記錄當時心情：「度門來視堆藍亭基，並成響水潭菴基。潭上乳窟五十步，為聽泉第一處，兩山相夾可作菴。」¹⁰⁵ 由此可知，無論是柴紫庵的選址，或是堆藍亭的興建，無跡皆參與其間。¹⁰⁶ 在此意義上，玉泉山居之經驗，或為小修與無跡禪師共同珍惜的空間回憶。

於峰巒秀聚、松竹掩映、清泉流觴之間設亭，為文人雅士寄情於山水之間的傳統。在文人目中，亭為山川之氣流動的交匯點。宗白華指出：「中國這種移遠就近，由近知遠的空間意識，已經成為我們宇宙觀的特色了。」¹⁰⁷ 白居易曾寫靈隱寺之冷泉亭：「由寺觀，冷泉亭為甲。亭在山下，水中央，寺西南隅。高不倍尋，廣不累丈；而撮奇得要，地搜勝概，物無遁形。」¹⁰⁸ 指出冷泉亭能集中周圍自然風景的精華，以其涵虛之氣，形成與外部空間交流的空間氛圍。¹⁰⁹

¹⁰⁴ 明·袁中道：〈度門得響水潭，將結庵作鄰，志喜六首〉其三，卷 6，頁 278。

¹⁰⁵ 明·袁中道：《遊居柿錄》，卷 6，頁 1307。

¹⁰⁶ 小修直言：「無跡老人情同骨肉，雁行之悲，為之少釋。」見明·袁中道：〈寄寶方〉，卷 24，頁 1078。

¹⁰⁷ 宗白華：《藝境》（北京：商務印書館，2017 年），頁 254。

¹⁰⁸ 唐·白居易：〈冷泉亭記〉，白氏著，丁如明、聶世美校點：《白居易全集》（上海：上海古籍出版社，1999 年），頁 637。

¹⁰⁹ 王海霞指出，寺觀園林中的亭功能多樣，有碑亭、保護水源之亭及觀景亭等，觀景亭一方面構成寺院景觀的一部分，另一方面也為遊人提供觀景及休憩的場地。觀景亭位置的選擇亦較靈活，因景而立，水際、花間、山巔、溪澗等均可設亭。亦進一步提及冷泉亭為靈隱寺中極具特色的景觀。王海霞：《浙江禪宗寺院環境研究》（杭州：浙江工商大學出版社，2017 年），頁 211。

建堆藍亭之餘，小修亦建爽籟亭，爽籟亭的建構，同樣反映出其深層次的審美追求——對泉源的欣賞。¹¹⁰ 萬曆四十年，他已身居玉泉數月，並言已無日不聽泉：

初曦落照往焉，惟長夏亭午，不勝爍也，則暫去之矣。斜風細雨往焉，惟滂沱淋漓，偃蓋之松不能蔽也，則暫去之矣。暫去之，而予心皇皇然，若有失也。乃謀之山僧，結茆為亭於泉上，四寘軒窗，可坐可臥。¹¹¹

小修為聽泉而建亭，在遮蔽驕陽與大雨之傳統功用上，更展現出較強的空間意識：居於亭中，四寘軒窗，可沉醉於內外交流的美感，山色是「外部空間」的自然之美，而亭除本身規制精美之外，更形成一相對有限的「內部空間」。又亭在飛泉之畔，清泉之聲，更使得內部、外部空間得以交流，因而生出無限美感。由此，亭成為連結有限空間與無限空間的媒介，給予小修更深層次的審美享受。¹¹²

小修以能主之人的視角，內省諸心，外觀園景，認真思考人與園林的親密關係，故而對園林景致的營建，並非是一蹴而就、一日即成的，「園林經久得不到修整，將會變得樹木叢生，池泉、石垣等也將淹沒於自然之中，常隨歲月推移而幾至形跡皆無。」¹¹³ 自然景觀如此，對於人工建築，亦依據審美需求與現實需

¹¹⁰ 王書豔嘗點明，「聽泉」頻頻被文人用來作為園林景觀命名。古代文人們憑藉「聽」的審美方式，去感受、抒情與想像，將心性情懷付諸具有聲響之美的園林景觀營造，「將一種基於本能的聲音聽覺經驗發展得極其複雜、細緻、深刻，極大豐富了園林聲音的美學內涵。」王書豔：〈流轉在藝術空間的聽覺：中國古典「聽泉」審美意象及其景觀建構〉《吉首大學學報（社會科學版）》第2期（2020年3月），頁116。

¹¹¹ 明·袁中道：〈爽籟亭記〉，卷15，頁695。

¹¹² 穆瑞嘗論述亭「虛空納萬景」的特點，並指出亭是一種「把空間的有限與無限之間的矛盾巧妙地充一起來的媒介。即從有限觀到無限，窮無限，知無限，而又回歸於有限。」穆瑞：《中國文學藝術中的「亭」意象》（廣州：暨南大學哲學系碩士學位論文，2011年），頁28-29。

¹¹³ 〔日〕岡大路著，常瀛生譯：《中國宮苑園林史考》（北京：學苑出版社，2008年），頁1。

要，進行一定的增闢與更新。前已論及，小修於萬曆三十九年建堆藍亭，萬曆四十年三月初八，父親袁士瑜病逝，他不得不暫時離開玉泉山水與棲居之園，而當其事畢歸返，再度見到堆藍亭時，即對亭子進行改造，並更堅定入山之志：

亭內翼以窗櫺，今易之牆，穴以通風。亭外翼以短牆，前為級，可十五步。三面皆牆，而一路據險，庶安坐無恐怖，月夜可留宿。¹¹⁴

在原有基礎上，於亭之三面增築牆壁，令小修安坐參禪時無有恐怖，月色清朗時，更可留宿其間，這更為這空間一增添這了「安全感」、「寧靜感」與「圓整感」，巴什拉指出：「家屋為人抵禦天上的風暴和人生的風暴。……生命在美好中展開，它一開始就在家屋的溫暖胸懷裡被懷抱著、保護著。」¹¹⁵ 小修置身於己身重修之亭中，更得以短暫地忘卻父兄逝世之哀慟，放鬆疲累的身心，呈現出更真實、自由的狀態。故而，「三年之喪，一切娛樂事皆遮；惟看山聽泉，味淡而趣輕者，應不在所禁。誦讀悉罷，惟貝葉不拘。」¹¹⁶ 亭改後，復偕無跡禪師與友人李伏之納涼其上，無處安放的孤苦之心，在這一空間內，伴隨著清淨禪講、幽靜山色，得到安頓的可能。

綜上所述，庵與亭為小修提供得以安居之所，以二者為中心的玉泉寺園林空間，因此更成為其心靈歸依之「地方」。如同段義孚「地方」¹¹⁷ 理論所強調的，地方之於人有精神和心理上的意義——地方使人具有穩定感與歸屬感，當某一個地方能夠滿足人的生存需要，人便會停留在那裡，使得這一地點成為感覺價值的中心，這為「地方感」的形成提供了可能。小修精心規劃園林建制，並

¹¹⁴ 明·袁中道：〈後堆藍亭記〉，頁 699。

¹¹⁵ 〔法〕加斯爾·巴什拉著，龔卓軍、王靜慧譯：《空間詩學》（北京：世界圖書出版公司北京公司，2017年），頁 31。

¹¹⁶ 明·袁中道：〈後堆藍亭記〉，頁 699-670。

¹¹⁷ 相關論述參見〔美〕段義孚著，潘桂成譯：《經驗透視中的空間和地方》（臺北：國立編譯館，1998年），頁 15。

努力經營，居於其間，參禪聽泉，與僧友往來，對此「地方」的眷戀之感日深，「朝自堆藍去，暮自堆藍還。堆藍無所慮，只慮樹遮山。」¹¹⁸ 全詩清新流暢，對玉泉的喜愛之情溢於言表。「山水中靜坐，極清閒快樂。」¹¹⁹ 當人身居安定家園，並沉醉於此溫暖氛圍下的美好風景中時，才会有此心境罷。

四、靜攝與實修——小修之山居體驗與生命安頓

在小修日中，玉泉道場首先具有「家園」的意義：這一安定的空間，為自我展開更深層次的生命叩問提供了精神的棲居地。在闡釋家園之本義——與人的日常生活息息相關，並為人提供蔭蔽之所的同時，海德格爾亦指出：「人居住的真正困境並不僅僅在於住房匱乏。……真正的居住困境在於：終有一死者的人總是在尋找居住的本質，他們首先必須學會居住。」¹²⁰ 人不應僅是向外界找尋得以安居的家園，而應思考生命的意義與存在的價值，從而獲得與己身心性相通的空間、令靈魂得到安放的棲居之所。當小修一次次切近他所眷戀的家園，其棲居之心愈深。他以身體感知山水，通過個人的看山聽泉、靜修自省，以及與禪師道友結社、禪淨兼修，直面生命苦難。並進一步展開對個體存在與死生性命的深刻思考，建立起與玉泉山居更深層次的緊密關係。

（一）山水療癒與靜修自省

夏咸淳指出，明代文人體悟到山水具有調節和淨化心靈的功能，「山水泉石誠為治療心理疾病的良藥，無服藥之苦，有賞心之樂。正所謂『湖山可以當藥，

¹¹⁸ 明·袁中道：〈堆藍〉其一，卷6，頁288。

¹¹⁹ 明·袁中道：〈寄八舅〉，卷24，頁1078。

¹²⁰ 〔德〕海德格爾著，孫周興譯：《演講與論文集》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005年），頁170。

清山可以健脾』，誠為經驗之談。」¹²¹ 前已論及，出於性命之慮，看山聽泉、遠離俗世的虛靜心態，成為小修調適早年繁濃之氣的修持方向。〈爽籟亭記〉即狀寫泉石治療心疾的功效：

自予之得泉也，舊有熱惱之疾，根於生前，蔓於生後，師友不能箴，靈文不能洗；而與冷冷之泉遇，則無涯柴棘，若春日之泮薄冰，而秋風之隕敗箬，泉之功德於我者，豈其微哉！泉與予又安可須臾離也。¹²²

小修亦於〈柴紫庵記〉中言：「吾一觸塵纓，周旋世事，若枳若焚，形神俱困。乍對疊疊之山，湛湛之水，則胸中柴棘，若疾風隕箬，春陽泮冰。」¹²³ 他屢屢感嘆自身面對玉泉山水之時，頓覺爽心豁目、憂困俱散，而這也得益於其善於以審美的視角發現自然之美，並藉由當下的身體經驗，與空間建立緊密關聯。梅洛·龐蒂強調身體空間性的作用，即先有身體的存在，主體的感知、活動、意識等便隨之而來。他亦進一步闡釋具備感覺能力者與被感知事物之間的關係：

在這種態度中，我同我的目光採取一致行動，我通過我的目光置身於景象：於是，視覺場的各個部分在一種能認識和辨認出它們的結構中連接在一起。當我破壞了我的視覺的這種整體結構時，當我不再參與我自己的目光時，當我不體驗視覺，而是詢問視覺，想檢驗我的可能性，鬆開

¹²¹ 夏咸淳：《明代學術思潮與文學流變》（上海：上海社會科學院出版社，2019年），頁246。

¹²² 明·袁中道：〈爽籟亭記〉，卷15，頁695。

¹²³ 明·袁中道：〈柴紫庵記〉，卷15，頁694。

我的視覺與世界、我自己與我的視覺的聯繫，以便當場把握和描述我的視覺時，性質和分離的感覺性就產生了。¹²⁴

在此情境下，人與山水的界限變得模糊，作為觀看者的「我」作為感覺的「主體」，面對山水這一「客體」，感受到自我沉浸其中，故而「我」更能深入山水，「我」與山水進一步具有相互融通的可能。這種身體感，使得小修具有獨特的審美鑑賞能力，也令他更能夠全然地走入山水：一泉一石，似皆與我為一。緣此，他借山水療傷，得以有更真切、深刻的身心體驗。

身心皆較自由地融入玉泉勝景，在視覺、觸覺、聽覺的感官體驗中，小修身體與心理上的感受，是閒適而愉悅的。當他於爽籟亭中賞泉、聽泉之時，感受到泉聲「入吾耳而注吾心」——「我」逐步進入山水，在與山水產生超越時空的「某種共存的場」¹²⁵的剎那，進一步達至物我兩忘、主客合一的境界：

玉泉初如濺珠，注為修渠，至此忽有大石橫峙，去地丈餘，郵泉而下，忽落地作大聲，聞數里。予來山中，常愛聽之。泉畔有石，可敷蒲，至則跌坐終日。其初至也，氣浮意翳，耳與泉不深入，風柯谷鳥，猶得而亂之。及暝而息焉，收吾視，返吾聽，萬緣俱卻，嗒焉喪偶，而後泉之變態百出。初如哀松碎玉，已如鶻弦鐵撥，已如疾雷雷霆，搖盪川嶽。故予神愈靜，則泉愈喧也。泉之喧者，入吾耳而注吾心，蕭然冷然，浣

¹²⁴ 見〔法〕莫里斯·梅洛—龐蒂在《知覺現象學》「空間」一章相關論述，見〔法〕莫里斯·梅洛—龐蒂著，姜志輝譯：《知覺現象學》（北京：商務印書館，2001年），頁290。

¹²⁵ 莫里斯·梅洛—龐蒂言：「一切感覺都是空間的，我們持有這個論點，不是因為作為對象的性質只能在空間中被想像，而是因為作為與存在的最初聯繫、作為有感覺能力的主體對感性事物表示的一種存在的形式的重新把握、作為有感覺能力和感性事物的共存的性質本身是由一個共存的環境，也就是由一個空間構成的。我們先驗地說，任何感覺都不是點狀的，任何感覺性都必須以某種共存的場為前提。」同前註，頁283。

濯肺腑，疏淪塵垢。灑灑乎忘身世而一死生。故泉愈喧、則吾神愈靜也。¹²⁶

由初聽泉時泉聲與耳的互不相容，到「收視返聽」、「萬緣俱卻」，不為外物所擾，從而得以聽出泉聲百態。泉聲入心，主體心境愈「靜」，外在客體對於主體之影響則愈深，故神愈「靜」而泉愈「喧」。進一步，「泉愈喧，則吾神愈靜」，主客交融，「喧」而愈「靜」，從而得以達至忘卻身世、死生的至境，感受宇宙自由活潑的生命律動。¹²⁷ 有關「動」與「靜」之審美關係、審美主體通過聽覺產生的審美體驗，以及這種聽覺體驗對審美主體視覺空間感的調動，巴拉茲曾指出：「當我們能在一片很大的空間裏聽到很遠的聲音時，那就是極靜的境界。……只有當我們看到的空間是有聲的時候，我們才承認它是真實的，因為聲音能賦予空間以具體的深度和廣度。」¹²⁸ 聲音感與空間感得以互證。坐於亭上，聽泉洗心，在動與靜、無聲與有聲之間，山之「清」與泉之「冷」，有益於小修疏淪塵俗之「躁」，浣濯內心之「火」，令其更能契入身與物化的虛靜澄明之境。

以山水清音抵禦世俗聲色，日坐堆藍亭中，努力消除情慾，矯治習氣，過往對名利的汲營、對慾望的沉湎以及對自身火疾熱惱的性命憂慮，似皆逐步消散：

嗟乎！予顛毛種種矣，少年嗜好，消除殆盡。惟此尤物，好之愈篤。兼之冷冷雲煙，可以消除名利、嗜慾、熱惱，助發道心，是予勝友也。¹²⁹

¹²⁶ 明·袁中道：〈爽籟亭記〉，卷 15，頁 695。

¹²⁷ 敏澤在論袁氏兄弟之園林觀時指出：「袁中道將傳統的藝術心理學上的『虛靜說』，運用到園林的審美鑒賞，要求鑒賞者在聽泉時，去『氣浮意囂，耳與泉不深入』，主體精神心理狀態要處於絕對虛靜的境界，身與物化，才能得其至樂。」見敏澤：《中國美學思想史》第 2 卷（濟南：齊魯書社，1989 年），頁 694。

¹²⁸ 關於此一美學主題，貝拉·巴拉茲曾論述關「靜」與「空間」的關係，見〔匈〕貝拉·巴拉茲著：《電影美學》（北京：中國電影出版社，2003 年），頁 217-219。

¹²⁹ 明·袁中道：〈堆藍亭記〉，卷 15，頁 676。

玉泉山水為小修提供了一方得以靜心凝神、找尋生命意義的淨地，心境上日趨寧靜，令他能夠更平和地觀看精神家園中的一草一木，由其於萬曆四十年所作〈玉泉夏日山居〉可知，他以棲居者的觀物視角，書寫與記錄日常生活。流連於堆藍勝景，並於山間汲泉採茶，發現生活的美好。他與空間因此有了更緊密的聯繫——以安寧閒適的心境，於秀麗的風光景象之間，展開美好的人事活動。此時，小修或能暫忘仲兄逝去的傷痛，其對於死生性命的恐懼，或也得到一定程度的消解：

幻雨奇雲弄晚天，伊蒲飽後罷安禪。
 溪籐欲仿堆藍岫，竹杖頻穿疊雪泉。
 移得雲根和乳滴，採來仙掌帶霞鮮。
 峰頭跌坐忘歸去，九子青如九朵蓮。〈其二〉

乳窟前頭一徑斜，小橋雁齒到山家。
 孤流震地飛濃雪，絕壁連天灑幻霞。
 十里青松多似韭，千年白蝠大如鴉。
 客來未有盤餐具，旋汲新泉旋采茶。〈其四〉¹³⁰

山色正好，看堆藍晚照，聆聽泉聲，觀賞如重疊飛揚之雪花般的泉水，面對可親、可近的玉泉山色，小修已然沉醉在一派悠然愜意的風光之中。於山頭趺跏而坐，靜心凝神，遠處的九子山宛如九朵清淨蓮花——一念心清淨，而蓮花盛開。居於堆藍亭，亭旁的響水潭亦清澈澄明，令人心曠神怡。山間生命，亦是充滿靈氣，青松豐茂蒼勁、生機勃勃，千年白蝠亦茁壯成長。樂觀此景時，偶有志同道合的友人來訪，便於山中採茶，又以山之清泉烹茶，閒適恬淡，內心澄然。

¹³⁰ 明·袁中道：〈玉泉夏日山居〉，卷6，頁289-290。

經歷人生中循環往復的徘徊、徬徨、孤苦、失去，小修更享受山居之美好時光，亦更珍惜此一借山水療癒身心、聽泉怡神以養病延年的因緣，在贈予友人的詩作中，再度表明欲長期定居玉泉之決心：

遊邊東南勝，堆藍共隱藏。
鉛華情漸盡，煙水興偏長。
聲愛漁阿梵，書傳狸骨方。
再尋調馬路，難辨舊支郎。¹³¹

「支郎」是小修山居書寫中常出現的典故，¹³² 支郎即支遁，為東晉著名詩僧，曾買山而隱，是隱逸精神與隱逸詩歌發展史中的關鍵人物。¹³³ 如支郎一般的高僧逸士，是小修極為敬仰的。從萬曆三十八年前往玉泉至今，小修曾多次出遊或返回沙市，但將玉泉視為終極精神家園的心願，是與日俱增的。¹³⁴ 此處即告知

¹³¹ 明·袁中道：〈贈李次飛〉，卷6，頁290。

¹³² 〈度門得響水潭，將結庵作鄰，志喜六首〉其二有：「買山隱不妨，勝境借支郎。」〈除夕傷亡仲兄，示度門〉其一有：「骨肉可憐零落甚，獨來山裡伴支郎。」見明·袁中道：〈度門得響水潭，將結庵作鄰，志喜六首〉，卷6，頁278。〈除夕傷亡仲兄，示度門〉，卷6，頁277。

¹³³ 葛曉音嘗指出東晉玄言詩發展的三個階段，支遁和王羲之等人從『適足』的理論出發，在玄言詩中闡發山水體現自然之道的玄理，正是『自然』這一概念從哲學的理念轉入審美範疇的關鍵的一步。此後，慧遠等繼續用佛理發揮支遁的新理，使東晉玄言詩進入新的發展階段。在玄言詩中，詩人對景物的觀照不是從興喻出發，甚至不僅僅是簡單的忘憂娛情，而是「靜照在忘求」。即在深沉靜默的觀照中「坐忘」，遺落一切，忘卻自我，心靈與萬化冥合，達到與自然渾然一體的境界。袁小修所作聽泉詩文，或亦達「靜照忘求」之至境。見葛曉音：〈東晉玄學自然觀向山水審美觀的轉化——兼論支遁注《逍遙遊》新義〉，《山水·審美·理趣》（上海：復旦大學出版社，2020年），頁12-21。

¹³⁴ 萬曆四十年三月初八，父親袁士瑜逝世，這對身心剛得到些許安慰的小修而言，無疑是又一次沉重打擊，於是他再一次走入玉泉，隱居此精神家園之念，更為篤定：「予新失父兄，懷抱作楚甚，沉屨不減。醫者云：『惟任意遊遨，散其鬱火，則尚可望生。』予是之。蓋是時以全生為大孝，不宜拘守制之例也。然靜養之地，非玉泉不可，遂束裝往。」見明·袁中道：《遊居柿錄》，卷7，頁1336。

友人李次飛，自身鉛華之情退卻而山水之興漸濃，亦期待次飛再來山中。可見其欲長久隱居於玉泉山水、並借山水療癒身心的願望，是較為篤定的。

前已論及，在玉泉這一精神家園中，惜身保命、收攝持謹，同為小修有意識的生命調適。身居玉泉道場，面對無限廣大的自然，更易產生對生命的思考，對內在心性的追求愈強烈，愈需有所安頓。經歷二兄與父親相繼逝世之苦痛，小修對於「死亡」的思考，更促使他反省當下如何「活」的問題。反省早年繁濃之氣，看山聽泉，成為其以「冷」的姿態擺脫「熱」之外境與自身困境的調適方式，劉芝慶亦指出，「冷」與「隔」，是小修重要的人生觀，冷眼觀世、隔離心態，在「人生如夢如戲」的世界，以一種清醒的、超脫的方式，來涉世、處世與應世。¹³⁵ 隱居深山，即是易且穩的水中蓮。¹³⁶ 他在寫給兒子的書信中道：「今繁華之習漸消，清淨之樂方新，而青山在目，緣與心會。」¹³⁷ 即直言山居生活令其習氣漸消。

龔鵬程指出，袁小修的居遊是有意識的舉動，與其努力修道、窮究生死問題有極大關係。¹³⁸ 在功名利祿之念漸淡之後，小修即專注於學道。那麼，山水與學道是否具有密切關聯？如其所言，山水之清美，足以發靈慧之性而助其深湛之思。¹³⁹ 誠然，在小修筆下，身在玉泉，面對清淨山水之時，內心進入極靜的境界，此時，人與山水的界限漸趨模糊，遂得以忘憂而超然於塵世之外。同時，他又能以敏銳的審美眼光，於聽泉之時，捕捉終古常見而光景常新的瞬刻永恆

¹³⁵ 見劉芝慶：《自適與修持：公安三袁的死生情切》，頁 200-201。

¹³⁶ 「從塵勞中修行，火中蓮也。深山結伴，遠離喧囂，一心淨業，水中蓮也。火蓮非有力健兒不能，否則並根株焦矣，不如水蓮之易且穩也。」見明·袁中道：〈書五臺續白蓮社冊後〉，《珂雪齋集》，卷 5，頁 970。

¹³⁷ 明·袁中道：〈寄祈年〉，卷 24，頁 1082。

¹³⁸ 見龔鵬程：〈山水逃情：從縱慾到禁慾〉，《晚明思潮》，頁 185。

¹³⁹ 「山水之清美，且足以發靈慧之性，而助其深湛之思。」明·袁中道：〈程申之文序〉，卷 11，頁 551。

之境。棲居「家園」之中，靜觀山水百態、趺坐靜修，紛擾不安的內心得到療癒的同時，靈慧之性與自省誠心方可進一步得到感發。

（二）堆藍結社與禪淨兼修

前已論及，小修安頓生命的思考核心與調適方向，即是——面對死亡，如何生的問題。他試圖以「冷」的生命態度消弭長久以來「熱」的繁濃之氣與世俗外境，並選擇投入山水，將玉泉視為棲居之所，於其間建庵築亭、看山聽泉，以滌澆身心疲累、消解對死生性命的恐懼與憂慮。通過小修真誠的書寫，可知此精神家園，確能極大程度地安頓這無依的靈魂。同時，玉泉寺本為清淨道場，小修常與住錫其間的無跡、寶方等高僧大德往來。與僧侶往來，一方面給予小修心靈上的慰藉，另一方面，談禪問道、禪淨兼修，也啟發其參悟死生之事。

居於寺間，小修嘗於山中偶見一對兄弟被迫分離，二人離別之時難捨難分，感情甚深，他隨即觸景生情：

予見之亦泣，因思此兒以兄遠去，尚不忍舍，況吾兩兄俟爾長逝，永無相見之期，豈不哀哉！竊自含淚歸寺，半日不怡。寺僧謂予眼痛發赤，不知予之有所觸也。¹⁴⁰

因觸景傷情而含淚歸寺，一「歸」字，亦顯示出這一空間於小修而言，不僅僅是純粹宗教性的場所，亦是可為其遮蔽苦痛的溫暖家園：住錫其間的修行僧侶可親可近，尤其是志趣相投的禪師，在相伴賞景聽泉之時，亦給予小修修行上的鼓勵、心靈上的點撥，在僧人的陪伴之下，他逐漸能以較平和的心態展開清修生活。

¹⁴⁰ 明·袁中道：《遊居柿錄》，卷6，頁1311。

萬曆三十八年除夕之夜，中郎逝世不久，小修於玉泉寺緬懷仲兄，哀慟之至。此時無跡法師在側，聆聽小修直陳內心苦痛：

今年受生人之苦，骨肉見背，受別離苦，一也。功名失意，求不得苦，二也。自歸家來，耳根正不清靜，怨憎會苦，三也。秋後一病，幾至不救，病苦，四也。生人之趣盡矣！¹⁴¹

失去至親之痛，加之科場不順、身體疾病，令小修產生人生實難的感嘆。對此，無跡禪師言：「不如是，居士肯發此勇猛精進心耶？」¹⁴² 可見無跡以灑脫超然的態度開導小修，點出人生之「苦」，恰為其自懺覺醒之機緣，並同時砥礪其參禪修佛，勇猛精進。

寺僧之中，無跡禪師確為與小修往來最密切者，為小修之法侶知音。¹⁴³ 在小修山居之際的書寫中，無跡法師頻頻出現。由其日記之字裡行間，亦可見二人真摯純粹的情義：

飯後，行二十餘里，至度門寺，晤無跡禪師，相見喜悲交集。入暮，同步至打麥場上，山圍寂寂，一月孤寒，不似人世。已復同坐梅花樹下劇談。是夜，百念俱寂，穩眠至曉，半年內所無也。¹⁴⁴

登堆藍亭，見諸山如畫，不覺神怡。惟松樹稍長，能障山色耳。僧云：「近有野豬二來山，幸而無虎。」日暮，無跡師來相見，悲喜交集。¹⁴⁵

¹⁴¹ 明·袁中道：《遊居柿錄》，卷5，頁1303。

¹⁴² 同前註，頁1303。

¹⁴³ 有關無跡禪師與袁氏三兄弟的具體往來，見朱貽強：《公安三袁居士佛教研究》（上海：華東師範大學歷史系博士論文，2005年），頁121-130。

¹⁴⁴ 明·袁中道：《遊居柿錄》，卷5，頁1297。

¹⁴⁵ 明·袁中道：《遊居柿錄》，卷7，頁1337。

小修言相見「悲喜交集」，表層情緒表達的背後，是源於內心的知己之感、知音之賞。與無跡相與步於山間，觀景聽泉，世間之灼熱與繁雜，似皆與我無關。夜幕降臨時，月色朗照，攜手漫步，不覺清明喜悅。此情或如同東坡面對懷民時「何夜無月？何處無竹柏？但少閒人如吾兩人耳。」¹⁴⁶的欣悅，景致與心境，皆澄澈灑落；抑或如王維與裴迪共遊輞川時的「非子天機清妙者，豈能以此不急之務相邀？然是中有深趣矣。」¹⁴⁷因二人皆深得自然之趣、虛靜之理，故而所見是「一月孤寒，不似人世」——充滿禪意的空靈至境。在天機清妙、心靈契合的禪師相伴之下，於日常生活中相對而談之細節，亦成為令小修感到心安的慰藉：

堆藍亭牆成，長日宴坐其上。跡公來云：「風太猛，不可趁涼取適。」
同話至日暮始下。¹⁴⁸

弟入夏來玉泉，與無跡老人朝夕。堆藍社修葺已完，移居其中。響水潭亦建一圓蕉，仰看山色，俯聽水聲，如此受用數十年，便勝二十四考中書千倍萬倍也。¹⁴⁹

玉泉堆藍社守僧回山，予以字寄無跡，囑令謹視之。予遊稍倦，即來作住山人。¹⁵⁰

¹⁴⁶ 宋·蘇軾：〈記承天寺夜遊〉，宋·蘇軾著，孔凡禮校點：《蘇軾文集》（北京：中華書局，1986年3月），卷71，頁2260。

¹⁴⁷ 唐·王維：〈山中與裴秀才迪書〉，唐·王維撰，陳鐵民校註：《王維集校註》（北京：中華書局，1997年），卷10，頁929-931。

¹⁴⁸ 明·袁中道：《遊居柿錄》，卷6，頁1338。

¹⁴⁹ 明·袁中道：〈寄劉元定〉，卷24，頁1093。

¹⁵⁰ 明·袁中道：《遊居柿錄》，卷7，頁1350。

堆藍亭既為一可供小修休憩賞景的洗心之所，亦為其與禪僧道友共修念佛的修行佳地，清幽山水間，梵音迴響。萬曆三十九年，小修於堆藍亭結社，與無跡、寶方、李伏之等人往來於其間，「共作念佛因緣」。¹⁵¹ 寶方為無跡法嗣，「度門法師如晦，集沙門繙經，眾請講《楞嚴》。寶方，度門高足也。」¹⁵² 明代禪淨合流之勢方興，奉佛主要指淨土信仰，參禪與念佛並重的主張是在當時僅重參禪而不重念佛的背景下提出的。¹⁵³ 曹淑娟曾指出，小修之仲兄中郎亦曾自覺十年狂禪有欠穩實，乃轉向淨土，歸隱柳浪湖即是其轉向修持的實踐歷程。¹⁵⁴ 中郎之禪淨思想或對小修產生一定影響，至中郎逝世，小修隱居玉泉，卜居築庵、聽泉洗心、堆藍亭結社，亦是其在思想上由禪轉淨、禪淨雙修的調適與努力。

無跡禪師作為社中重要佛門成員，亦奉行禪淨雙修之旨，並在修行上援引淨土法門。由小修之記錄可知，無跡在經典上奉行《楞伽經》；¹⁵⁵ 又〈無跡禪師碑〉載其「乃息度門，專淨業，晝夜課《彌陀》不輟」、「天臺冥契，特表西方，倉古精心，獨歌淨土。死生事大，更復何言？」¹⁵⁶ 無跡禪師一脈對淨土法

¹⁵¹ 何宗美曾指出，萬曆三十九年，袁小修修建堆藍亭，作為遊樂和結社之所，無跡、寶方、中庵、李伏之等人與之往來。見何宗美：《公安派結社考論》（重慶：重慶出版社，2005年），頁218。

¹⁵² 明·袁中道：《遊居柿錄》，卷4，頁1279。

¹⁵³ 楊化強曾梳理禪淨合流與晚明文人結社的概況，並分析禪淨合流思想影響下晚明文人心態的轉變，亦提及小修建堆藍社一事。見楊化強：〈「禪淨合流」與晚明文人結社〉，《殷都學刊》第2期（2016年6月），頁64-79。

¹⁵⁴ 見曹淑娟：〈袁宏道的園亭觀及其流浪體驗〉，《在勞績中安居——晚明園林文學與文化》，頁247。

¹⁵⁵ 小修曾記錄：「將遊紫蓋，同寶方往。度門夜閱楞伽。」見明·袁中道：《遊居柿錄》，卷6，頁1305。

¹⁵⁶ 明·王維章：〈度門無跡禪師碑文〉，見清·李芳修、栗引之纂，李元才續修，釋亮山補輯：《玉泉寺志》，收入於杜潔祥主編：《中國佛寺史志彙刊》，第3輯，第17冊，頁348。

門的參究與顯揚，與小修由禪轉淨、禪淨兼修的佛學思想較為契合，或亦啟發小修思考「修」與「悟」對超越生死的關鍵作用。

不獨堆藍社，小修於金粟社時，¹⁵⁷亦兼談禪淨，可知他修淨土而不廢參禪。金粟社「顯淨遮禪」之基本思想，與當時萬曆三高僧之一的雲棲株宏「禪宗淨土，不謀而合」¹⁵⁸甚為相似：

自雲棲顯淨遮禪，其法最為諦當。然二三有智慧者，亦須通徹一線，乃可修行。故淨不可不顯也，而禪亦何可盡遮也，是在唱玄者察其根器之所宜而已矣。¹⁵⁹

關於堆藍社、金粟社等，楊化強指出，這類參禪社以念佛為要，禪淨的互動讓文人內心安適，給晚明文人帶來精神的撫慰。¹⁶⁰小修確曾言：「予往抱重疴，淨土之念甚切。」¹⁶¹其參禪，以期克制情慾、消弭雜染；兼修淨土，則欲以參究死生性命之事，消解對死亡的恐懼，而得解脫。羅宗強亦指出，小修對縱慾之反

¹⁵⁷ 據何宗美考證，萬曆四十一年九月，袁小修、蘇惟霖和僧雪照等在沙市金粟園「相與定為社，以招致靜侶」，稱金粟社。何宗美：《公安派結社考論》（重慶：重慶出版社，2005年），頁202。

¹⁵⁸ 蓮池大師曾言：「一心清淨，是為理觀內明。五體翹勤，乃日事懺外助。直觀本心。非不徑要，而末法眾生慧薄垢重，須假理觀、事懺內外交攻，庶得定就慧成，死生速脫。」見明蓮池大師著，弘化社編：《淨宗八祖蓮池大師淨土集》（北京：宗教文化出版社，2016年），頁316。關於雲棲株宏之禪淨雙修思想，請參看于君方《漢傳佛教復興：雲棲株宏及明末融合》一書之第三章「株宏與禪淨雙修」。于君方著，方怡容譯：《漢傳佛教復興：雲棲株宏及明末融合》（臺北：法鼓文化出版社，2021年），頁59-104。

¹⁵⁹ 明·袁中道：《金粟社疏》，卷19，頁873。

¹⁶⁰ 楊化強：〈「禪淨合流」與晚明文人結社〉，《殷都學刊》第2期（2016年6月），頁67。

¹⁶¹ 明·袁中道：《書唐宜之淨土冊》，卷21，頁953。

思甚為真誠，而對死之恐懼，乃是引起反思之根由。「而反思之後用以制慾之力量，是淨土信仰。以祈通過制慾，洗去惡業，往生淨土。」¹⁶² 此說誠然。

由於「生死心切」，小修以實修與淨業為主要工夫：「小根小器，只好修些淨業，求生西方。」¹⁶³ 他曾於寫給友人的書信中真誠反省：「往日學禪，都是口頭三昧。近日怖生死甚，專精參求。」¹⁶⁴ 又曰：

生死事甚不容易，眼見禪禪諸公，大限到來，手忙腳亂，如落湯螃蟹，全不得力。皆由平生學問，俱是口頭三昧，世情實未放下，資糧實未辦足故也。¹⁶⁵

如弟者，根器與道甚不相應，近來稍發生死心，正在參地。¹⁶⁶

可見小修對往日之「口頭三昧」深有悔意，轉向以實參為主的淨土信仰。居玉泉數月後，亦寫信與兒子祈年曰：「誓畢此生，苦心參究，了佛祖一大事因緣，絕不奔波紅塵，終日為人忙也。」¹⁶⁷ 再次點明欲靜居山中，潛心參究念佛之決心。小修少年時即學佛，對性命之學有所瞭解，當他回顧自己的修行歷程時，有意識地進行反省：

生十七八時，即知有此事，初求之貝葉文字，了無所得；其後始知達摩直指一路，真為攝精奪髓之法，然亦無可措手。後又得大慧、中峰語錄，

¹⁶² 羅宗強：《明代後期士人心態研究》（天津：南開大學出版社，2006年），頁439。

¹⁶³ 明·袁中道：〈答雲浦〉，卷24，頁1116。

¹⁶⁴ 明·袁中道：〈答曾太史〉，卷24，頁1077。

¹⁶⁵ 明·袁中道：〈與曾太史長石〉，卷23，頁1066。

¹⁶⁶ 明·袁中道：〈答雲浦〉，卷23，頁1066。

¹⁶⁷ 明·袁中道：〈寄祈年〉，卷24，頁1081。

始知此事，決要妙悟。妙悟全在參求，參求定須純一。悟後之修，乃為真修，不然即係盲修。乃以無義語，時時提撕，於今二十餘年矣。¹⁶⁸

若缺乏入手處，易入盲修，唯有踏實修行，方能去除無明。小修早期亦如兄長一般，修口頭之禪，但由於並未真正實踐，仍易受外境影響，朱紫隨染。後期經歷父兄之喪、仕途磨難，在為死生性命憂慮恐懼之心境下，更深覺實修之重要性，故倡導漸修、禪淨合一之心愈顯。小修修行淨業，其所作〈禪門本草補〉¹⁶⁹亦在強調漸修與禪淨合一。〈禪門本草補〉在宋代臨濟宗慧日文雅禪師〈禪本草〉基礎上而作，小修將〈禪本草〉中提倡頓悟、輕視漸修的語句如「非證者莫識」、「不假修煉炮製、一服脫其苦惱」等盡刪去，由此，其對禪門中只倡頓悟的態度清晰可見。¹⁷⁰ 廖肇亨亦點明，「中郎與小修都有隨著年紀增長，越發傾向淨土的趨勢，雖然小修並不廢禪，〈心律〉一文似乎仍帶有強烈的淨土傾向。」¹⁷¹ 希求往生淨土、解脫生死，令小修虔誠反省、竭力懺悔，念及過往習禪之歧路、因未真實參究而繁濃之氣難消，自懺之念愈強烈。

玉泉之山水、寺中之禪師與居士道友，令小修能夠以更安穩、平和的心態參悟死生。他真誠自懺，並以禪淨合一為修行方法，使繁華之習漸消。貫穿其間的，仍有其真情。以極「真」的姿態面對自然山水，又以極「誠」之心面對無跡、寶方等禪師，不安無依的靈魂，逐漸得到安頓。「每日晨起，淨名堂中閱《龍藏》，午至幻霞洞，清坐焚香。」¹⁷² 實際閱經參究、清坐焚香成為其生活日常，

¹⁶⁸ 明·袁中道：〈答寶慶李二府〉，卷 23，頁 1059。

¹⁶⁹ 明·袁中道：〈禪門本草補〉，卷 21，頁 966-968。

¹⁷⁰ 有關〈禪本草〉與〈禪門本草補〉的關聯與異同，見〔加〕杜若彬（Robban A.J.TOLENO）著，李劍譯：〈《禪本草》與袁中道《禪門本草補》——試論《禪本草》的原本及在清代與後者的混同〉，《佛學研究》第 1 期（2014 年 12 月），頁 82-89。

¹⁷¹ 廖肇亨：〈晚明文人懺悔書寫意蘊探析：以袁中道〈心律〉為中心的考察〉，《忠義菩提：晚明清初空門遺民及其節義論述探析》，頁 174。

¹⁷² 明·袁中道：〈柴紫庵記〉，卷 15，頁 693。

「山水怡情，不覺舊病頓癒。」¹⁷³ 書信之中，亦展現出清心寡欲之態度：「酌寬嚴之中以處家，酌豐儉之中以理財，寡慾養身，修名避譏，是所望也。」¹⁷⁴ 「玉泉清溪，山水幽絕，將有終焉之志。」¹⁷⁵ 小修書寫〈心律〉時，已由禪轉淨，及中郎逝世，其隱居玉泉山中，一方面觀覽山水，借山水之「冷」以滌蕩「熱」之舊有習氣，另一方面，則堅守清規戒律、參悟佛理，在「禪淨融合」思想脈絡下，與無跡法師等結社，談禪問道、共作念佛因緣，借法水超越對死生性命的憂慮與恐懼，通過腳踏實地的「悟」與「修」進行反省懺悔。山水、佛法與知音，確令處於極度幽暗孤絕之人生低谷的小修，逐步望見生命的光亮。

五、結語——安頓與歸返

從萬曆三十八年中郎逝世，至萬曆四十四年中進士，玉泉山居對於小修而言，具有生命安頓的意義，期間他雖數次回到家鄉公安或外出遊覽山水，玉泉仍是其心目中的精神家園與歸依之所。小修是極真之人，在道出「幾時庵乳窟，泉響一生聽」、「玉泉清溪山水幽絕，將有終焉之志」等話語時，或亦是真誠的。居於玉泉，無論是觀覽山水、凝神聽泉，或是兼修禪淨、靜修自懺，這一方空間，在為小修提供安穩的家園之感同時，亦見證了他漸修的歷程。當他在觀看園中景物、自然山水，並有「不覺舊病頓癒」、「繁華之習漸消，清靜之樂方新」之感時，是否也在被山水與景物觀看？面對生命絕境，個體存在與所處空間之關係，是否因此具有另一層思考與闡釋的可能？一方面，面對自然山水、園中勝景這類「客體」，作為觀賞者的小修已不再以「主體」自居，而是感受到自我沉浸

¹⁷³ 明·袁中道：〈答曾太史〉，頁 1076。

¹⁷⁴ 明·袁中道：〈寄六侄〉，卷 24，頁 1081。

¹⁷⁵ 同前註。

其中，「我」與玉泉，惺惺相惜，更似知音。這令小修能夠全然地走入山水，因此，他借山水療傷，也得以有更真切、深刻的身心體驗。另一方面，有此心境，更容易展開對生命的思考，當小修深入其間，觀賞泉聲、山色之時，更易對世界、對生命與存在產生細膩深入的追索。玉泉道場的山水清美，足以發小修靈慧之性而助其深湛之思。

身居玉泉家園，山水既如斯清朗秀美，令人靜心凝神，山中之人，亦給予小修心靈上的慰藉，幫助其安置自身性命。與法侶知音往來，談禪問道、禪淨兼修，亦啟發小修參悟死生之事。由此觀之，小修是幸運的，山水與園林為其提供了理想的清修之所，與無跡法師等結社，令其得以更進一步超越對死生性命的憂慮與恐懼。通過分析其詩文，對其心跡進行探索，可知玉泉山居體驗，確乎令其生命得到真正的安頓。無論這種安頓能持續多久，無論他是否已然達至超越的開悟境界，玉泉早已印刻於小修的生命記憶裡，成為他疲憊之時遙想的精神家園。

在考中進士，離開玉泉赴南京就任之後，山水勝景與法侶知音，成為小修內心深處的牽掛，辭去繁華，歸返玉泉，為其真誠企盼：

盡謝紅塵事，來尋白社盟。
區中潛寶契，人外有交情。
水月非凡色，松風豈俗聲。
法門最小弟，不用過溪迎。¹⁷⁶

空門猶幸有知音，握手松關去住心。
願爾長年如寶掌，遲予廿載卸華簪。
六時禮佛身常健，十笏依岩住漸深。

¹⁷⁶ 明·袁中道：〈初至玉泉晤無跡〉，卷8，頁393。

投老別離非細事，忘情亦自淚沾襟。¹⁷⁷

屢屢給予小修修行上之鼓勵、心靈上之點撥的無跡禪師，或亦深知玉泉這一空間於小修主體生命之重要意義。得以相見之時，二人皆滿心歡喜，欣悅之情溢於言表；臨別之際，作為佛門僧人的無跡，念及年歲已長，亦老淚縱橫，知己之情、知音之賞由此可見，其間恆久閃爍著的真摯純粹之情義，令人動容。

中郎逝世之初，小修痛言：「從今海內無知己，不向深山何處歸。」¹⁷⁸彼時，玉泉對於他而言，是可以「逃至」與「歸返」的理想家園，當他如願歸隱玉泉，於玉泉居遊建庵、看山聽泉、參禪悟道，與空間建立緊密聯繫後，更確證了玉泉對於自我生命的獨特意義。所有的相遇，終有一別，美好的生命光影閃爍在記憶裡，成為心靈深處的永恆。小修獨自聽泉時所達至的生命境界，誦經實修時體驗到的收攝平靜，與禪師問答往來時感受到的溫暖與平和，令他得以逐步超越對死生生命的憂慮，以更穩實的心態實踐自身生命價值。或正是這些生命中美好如斯的吉光片羽，令小修獲得安頓，歸返自我。而當他終須離開玉泉，這一空間再次成為其時常遙想的永恆之「家」，當生命獲得安頓之際，歸返玉泉，亦是歸返時光中真誠修持的自我，此時，我不在玉泉，玉泉在我。

¹⁷⁷ 明·袁中道：〈別跡公〉，卷8，頁393。

¹⁷⁸ 明·袁中道：〈除夕傷亡仲兄，示度門〉，卷6，277。

徵引書目

一、傳統文獻

- 唐·王維撰，陳鐵民校註：《王維集校註》，北京：中華書局，1997年。
- 唐·白居易著，丁如明、聶世美校點：《白居易全集》，上海：上海古籍出版社，1999年。
- 宋·蘇軾著，孔凡禮校點：《蘇軾文集》，北京：中華書局，1986年。
- 明·計成著，陳植注釋：《園冶注釋》，北京：中國建築工業出版社，1988年。
- 明·蓮池大師著，弘化社編：《淨宗八祖蓮池大師淨土集》，北京：宗教文化出版社，2016年。
- 明·袁中道著，錢伯城點校：《珂雪齋集》，上海：上海古籍出版社，2019年。
- 明·葛寅亮：《金陵梵刹志》，卷4，收入於藍吉富主編：《大藏經補編》，臺北：華宇出版社，1985年。
- 清·李芳修、栗引之纂，李元才續修，釋亮山補輯：《玉泉寺志》，收入於杜潔祥主編：《中國佛寺史志彙刊》，臺北：明文出版社，1994年。

二、近人論著

(一) 專書

- 丁福保、孫祖烈編：《佛學精要辭典》，北京：宗教文化出版社，2014年。
- 于君方著，方怡容譯：《漢傳佛教復興：雲棲株宏及明末融合》，臺北：法鼓文化出版社，2021年。
- 王書文：《袁中道傳》，廈門：廈門大學出版社，2015年。

- 王海霞：《浙江禪宗寺院環境研究》，杭州：浙江工商大學出版社，2017年。
- 王鳳珍：《園林植物美學研究》，武漢：武漢大學出版社，2019年。
- 方汀：《早期全景山水畫研究》，長沙：湖南美術出版社，2019年。
- 任曉紅：《禪與中國園林》，北京：商務印書館，1994年。
- 朱封鼈：《天台學史跡考察與典籍研究》，北京：宗教文化出版社，2018年。
- 何宗美：《公安派結社考論》，重慶：重慶出版社，2005年。
- 陳廣宏、鄭利華編選：《抉精要以會通》，北京：商務印書館，2018年。
- 吳承學：《旨永神遙明小品》，天津：天津人民出版社，2019年。
- 周維權：《中國古典園林史》，北京：清華大學出版社，1990年。
- 金學智：《中國園林美學》，北京：中國建築工業出版社，2005年。
- 宗白華：《藝境》，北京：商務印書館，2017年。
- 夏咸淳：《明代學術思潮與文學流變》，上海：上海社會科學院出版社，2019年。
- 敏澤：《中國美學思想史》第2卷，濟南：齊魯書社，1989年。
- 曹淑娟：《在勞績中安居——晚明園林文學與文化》，臺北：臺灣大學出版中心，2019年。
- 葛曉音：《山水·審美·理趣》，上海：復旦大學出版社，2020年。
- 廖肇亨：《忠義菩提：晚明清初空門遺民及其節義論述探析》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2013年。
- 劉芝慶：《自適與修持：公安三袁的死生情切》，武漢：湖北人民出版社，2018年。
- 顯孫恩揚：《潑墨畫研究》，北京：文化藝術出版社，2020年。
- 羅宗強：《明代後期士人心態研究》，天津：南開大學出版社，2006年。
- 龔鵬程：《晚明思潮》，北京：商務印書館，2005年。
- 〔日〕岡大路，常瀛生譯：《中國宮苑園林史考》，北京：學苑出版社，2008年。

- 〔法〕加斯爾·巴什拉 (Bachelard, Gaston.) 著，龔卓軍、王靜慧譯：《空間詩學》，北京：世界圖書出版公司北京公司，2017年。
- 〔匈〕貝拉·巴拉茲 (Balazs, Bela.)：《電影美學》，北京：中國電影出版社，2003年。
- 〔德〕海德格爾 (Heidegger, Martin.) 著，孫周興譯：《演講與論文集》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005年。
- 〔德〕海德格爾 (Heidegger, Martin.) 著，孫周興譯：《荷爾德林詩的闡釋》，北京：商務印書館，2014年。
- 〔法〕莫里斯·梅洛—龐蒂 (Merleau-Ponty, Maurice.) 著，姜志輝譯：《知覺現象學》，北京：商務印書館，2001年。

(二) 期刊論文

- 王書豔：〈流轉在藝術空間的聽覺：中國古典「聽泉」審美意象及其景觀建構〉，《吉首大學學報（社會科學版）》第2期，2020年3月，頁112-119。
- 申揚、周向頻：〈晚明公安三袁的造園實踐與特色〉，《華中建築》第11期，2020年11月，頁126-131。
- 李斌：〈但抒性靈，不廢格套——袁中道詩文理論綜述〉，《湛江師範學院學報》第3期，1999年3月，頁96-100。
- 孟祥榮：〈公安三袁合譜〉，《人文論叢》第1期，2010年11月，頁399-425。
- 孟祥榮：〈袁中道：公安派最後的「掌門人」——兼論其生命態度和價值立場〉，《長江大學學報（社會科學版）》第1期，2004年2月，頁26-32。
- 岳進：〈幻與真：山水的鏡像觀看與詩意想像〉，《中國美術研究》第3期，2020年9月，頁56-62。

- 夏咸淳：〈公安竟陵諸家與園林藝術〉，《中文論壇》第1輯，2017年4月，頁75-97。
- 徐文武：〈論隋唐時期佛教在荊州的傳播〉，《荊楚學刊》第5期，2014年10月，頁5-10。
- 曹淑娟：〈晚明文人的休閒理念及其實踐〉，《戶外遊憩研究》第3期，1991年9月，頁35-63。DOI:10.6130/JORS.1991.4(3)3
- 張鈺婧：〈論佛經中的蓮花意蘊〉，《臨沂大學學報》第6期，2020年12月，頁61-67。
- 楊化強：〈「禪淨合流」與晚明文人結社〉，《殷都學刊》第2期，2016年6月，頁64-79。
- 劉尊舉：〈袁中道晚年審美旨趣與文學態度轉變及成因探微〉，《首都師範大學學報（社會科學版）》，第6期，2005年12月，頁87-93。
- 韓傳強：〈〈度門寺無跡禪師碑文〉：晚明北禪宗的縮影〉，《西南民族大學學報（人文社會科學版）》第4期，2021年4月，頁110-116。
- 〔加〕杜若彬（Robban A.J.TOLENO）著，李劍譯：〈《禪本草》與袁中道《禪門本草補》——試論《禪本草》的原本及在清代與后者的混同〉，《佛學研究》第1期，2014年12月，頁82-89。

（三）論文集論文

- 王麗心：〈佛教寺院的文化內涵〉，收入吳言生主編：《中國禪學》，北京：中華書局，2002年，第1卷，頁421-424。

（四）學位論文

- 王美雲：《袁中道《遊居柿錄》研究》，漳州：閩南師範大學中文所碩士學位論文，2017年。
- 朱貽強：《公安三袁居士佛教研究》，上海：華東師範大學歷史系博士論文，2005年。
- 李金鳳：《論公安派袁中道「性靈說」及其文學理論價值》，瀋陽：遼寧大學中文所碩士學位論文，2011年。
- 易聞曉：《公安派的文化闡釋》，杭州：浙江大學中文所博士學位論文，2001年。
- 趙玉珊：《袁中道「遊居」的辯證意涵——以《遊居柿錄》為討論核心》，臺北：臺灣師範大學國文學系碩士學位論文，2012年。
- 穆瑞：《中國文學藝術中的「亭」意象》，廣州：暨南大學哲學系碩士學位論文，2011年。
- 謝斌：《《遊居柿錄》與袁中道休閒旅遊研究》，上海：上海師範大學中文所碩士學位論文，2007年。