

# 清初仁山詠震對三峰派禪教論述之 傳承與實踐\*

張雅雯

法鼓文理學院佛教學系博士候選人

## 摘要

目前學界就臨濟宗三峰派之研究較多聚焦於創建者漢月法藏（1573-1635）的禪學思想，或由外部關係探究臨濟宗金粟、三峰兩派間的「密漢之諍」。本文嘗試討論三峰派內部對自宗禪學思想的建構形塑，以三峰派仁山詠震（1631-1697）的禪教論述為研究對象，於清初臨濟宗三峰派的時空脈絡中，探究其主張在三峰派禪學思想體系的定位與意義。筆者曾為文分析仁山詠震《金剛三昧經通宗記》的主要觀念思想，梳理其以「∴」表述由「說通」引導至「宗通」，進而徹證自性的禪教論述（參見《中華佛學研究》第19期，2018年12月），該文以經典義理分析仁山詠震的禪學思想及論述方式；本文則以文獻考察與思想分析為方法，聚焦經論以外的敘事文獻如方志、僧傳、語錄、塔銘、碑記、文集等，於清初佛教脈絡與儒、釋交涉歷史中，梳理三峰派第二代剖石弘璧（1599-1670）、第三代仁山詠震一脈的禪風，探討仁山詠震透過經典詮解來倡議「禪教相印」的時空脈絡因素，及其在清初臨濟宗三峰派禪學思想的定位與意義。

---

\* 收稿日期：2019.02.12，通過審查日期：2019.06.12。

本文提出三點論述：第一，仁山詠震禪風傳承自漢月法藏，以「高峰印心、覺範印法」所建構「心、法不二」與「禪、教相印」之三峰家風。第二，仁山詠震在棒喝宗風中有經教方便，尤重對華嚴、法華思想之調和，源自其師剖石弘璧以《法華經》、《華嚴經》教化禪眾之傳承。第三，仁山詠震透過《金剛三昧經通宗記》以法印心、融通禪教，巧妙結合經教思想與禪宗公案、祖師語錄，不同於漢月法藏提語《智證傳》先「禪」後「教」，對經教較為疏離之態度，仁山詠震看重經教方便，深研教典，以法印心而融通禪教。三峰派於晚明清初歷經三代的銳意發展而龍象輩出、人才濟濟，第三代如仁山詠震、晦山戒顯（1610-1672）等，已形塑頗具宗門特色的禪學思想與鍛鍊手段。可惜剖石弘璧、仁山詠震的鄧山一脈，所著《三峰燈史》、《法苑獻徵錄》等禪學典籍均已佚失，本文嘗試透過藏外的敘事文獻梳理仁山詠震的禪教論述與實踐，使三峰派鄧山一脈深研教典、融本末之禪學思想與鍛鍊手段得以再現光彩。

**關鍵詞：**仁山詠震（寂震）、剖石弘璧、臨濟宗三峰派、禪教一致、清初

## 【目次】

- 一、前言
- 二、清初三峰派與仁山詠震概述
  - (一) 清初三峰派與剖石弘璧法脈概況
  - (二) 仁山詠震生平概略
- 三、三峰派禪、教論述之環境脈絡與傳承
  - (一) 儒、釋交涉環境中以經教為方便
  - (二) 漢月法藏「心法不二、禪教相印」之傳承
  - (三) 剖石弘璧「棒喝宗風中注重經教弘講」之傳承
- 四、仁山詠震之禪、教論述與實踐：深研教典、融通禪教、以法印心
  - (一) 深研教典：以《金剛三昧經通宗記》融通禪教
  - (二) 宗門鍛鍊：以法印心、本末一致
  - (三) 仁山詠震禪、教論述之定位
- 五、結論

## 一、前言

晚明提倡「禪教一致」思想者如紫柏真可（1543-1604）、憨山德清（1546-1623）等尊宿。臨濟宗門內則有三峰派的漢月法藏（1573-1635），遠紹慧洪覺範（1071-1128），提語《智證傳》，唯其作為並不見容於其師密雲圓悟（1566-1642）與金粟派門人。在金粟派「單提棒喝」與三峰派「棒喝中有文字方便」的交鋒處，三峰派第三代仁山詠震（1631-1697；「詠」為「寂」的異體字，以下書「詠震」），甘冒「傾向文字」、「背離臨濟正脈」之抨擊，述作《金剛三昧經通宗記》，以經典詮解為手段，闡揚漢月法藏的「禪教相印」思想。本文即以詠震為研究對象，考察三峰派寺志、燈史、語錄等敘事文本，<sup>1</sup> 梳理三峰派內部對禪師之禪學思想、鍛鍊手段的詮釋，對所演宗風的自我定位，進而釐清詠震的禪、教論述與實踐，在清初三峰派時空、人物脈絡中的定位與意義。

前人研究有關金粟派、三峰派的論評，由外部角度觀察雙方歧見者，如陳垣《清初僧諍記》總結「天童、三峰，皆為門戶勢力之諍也」；<sup>2</sup> 郭朋解讀為「密雲圓悟歸咎漢月法藏從他嗣法卻否定老師的意氣之爭」；<sup>3</sup> Jiang Wu（以下稱「吳疆」）定位為雙方有關臨濟禪法教學、棒喝的討論。<sup>4</sup> 由漢月法藏禪學思想切入分析者，包括聖嚴法師認為漢月法藏「以自力參破，而得悟透，見解便比較獨立」；<sup>5</sup> 廖肇亨認為漢月法藏所要繼承與發揚的是，成於憨山德清、雲棲株宏、紫柏真可的晚明傳統。<sup>6</sup> 就三峰派或漢月法藏禪學思想進行整體研究者，最新發表如黃繹勳〈明清三峰

---

<sup>1</sup> 包括《三峰清涼寺志》、《鄧尉山聖恩寺志》等方志。燈錄類以三峰派第四代湘雨紀蔭（活躍於 1693）的《宗統編年》為主，對照金粟派第四代霽崙超永（生卒年不詳）所編《五燈全書》。

<sup>2</sup> 陳垣，《清初僧諍記》，頁 87。

<sup>3</sup> 郭朋，《明清佛教》，頁 117。

<sup>4</sup> “Hanyue Fazang Challenged His Master’s Interpretation of Linji Chan Teaching.” (Jiang Wu, *Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China*, p. 7)

<sup>5</sup> 釋聖嚴，《明末佛教研究》，頁 18。

<sup>6</sup> 廖肇亨，〈滿肚無名火——晚明臨濟宗巨擘密雲圓悟〉、〈目前何地不均平——臨濟宗三峰派開山祖師漢月法藏〉，《巨浪迴瀾——明清佛門人物群像及其藝文》，頁 79-85、88-93。

派稀見文獻解題〉<sup>7</sup>、〈漢月法藏《於密滲提寂音尊者智證傳》略探〉；<sup>8</sup>較早者如釋見一、連瑞枝、釋聖空等研究。<sup>9</sup>此外，研究中略提及詠震者，如長谷部幽蹊列其為三峰派第二代剖石弘璧（1599-1670）所傳第三代十六名弟子之一，<sup>10</sup>並考據詠震於康熙三十年（1629）繼席三峰派鄧山一脈聖恩寺第五任住持。<sup>11</sup>劉敬則列其為剖石弘璧所覆翼的逃禪儒士之一。<sup>12</sup>而以詠震或其著作為研究主題者，筆者曾撰〈棒喝宗風中的經教趨向——清初仁山寂震《金剛三昧經通宗記》初探〉，分析該文獻主要思想元素為性相融會論、般若思想、華嚴思想，及其採取「教—禪—宗」模式的禪教論述法。<sup>13</sup>

本文則擬進一步從歷史脈絡、藏外文獻，探索詠震與華嚴、法華、性相融會思想的淵源為何，其所理解與實踐的三峰家風為何，他的禪教論述與實踐在三峰派禪學思想體系中的定位又是什麼。本文的研究架構，第一、交代研究背景及前人研究；第二、梳理清初三峰派的法脈以及詠震的生平概略；第三、釐清詠震對漢月法藏與剖石弘璧禪教論述的傳承；第四、分析詠震深研教典、以法印心、融通禪教的禪風；第五、詠震的禪教論述與實踐，所傳承、彰顯的三峰家風。三峰派第二代住鄧山之剖石弘璧、住靈巖之繼起弘儲（1605-1672）與住靈隱之具德弘禮（1600-1667），於清初被譽為佛、法、僧三寶。<sup>14</sup>三人對漢月法藏心法不二、

<sup>7</sup> 介紹漢月法藏《於密滲提寂音尊者智證傳》、弘儲《靈巖和尚樹泉集》等文獻。（黃繹勳，〈明清三峰派稀見文獻解題〉，頁133-191）

<sup>8</sup> 黃繹勳，《漢月法藏禪師珍稀文獻選輯》1，頁329-394。

<sup>9</sup> 釋見一，《漢月法藏之研究》，臺北：法鼓文化，2000年；連瑞枝，〈漢月法藏（1573-1635）與晚明三峰宗派的建立〉，《中華佛學學報》9，1996年，頁167-208；釋聖空，〈試析雍正在《揀魔辨異錄》中對漢月法藏的批判〉，《中華佛學研究》5，2001年，頁411-440。

<sup>10</sup> 編號1381「仁叟詠震」，江蘇常州府梁溪單氏，駐錫天台華頂峰、台州寶華山、鄧尉山聖恩寺。（長谷部幽蹊編，《明清佛教研究資料（僧傳之部）》，頁122）

<sup>11</sup> 長谷部幽蹊，〈三峰一門の隆替〉1，《愛知學院大學論叢一般教育研究》31（3.4），頁725-727。

<sup>12</sup> 劉敬，《清初士林逃禪現象及其文學影響研究》，頁73-74。

<sup>13</sup> 張雅雯，〈棒喝宗風中的經教趨向——清初仁山寂震《金剛三昧經通宗記》初探〉，《中華佛學研究》19，頁107-148。

<sup>14</sup> 湘雨紀蔭，《宗統編年》：「鄧山、靈巖、靈隱，海內稱佛、法、僧三寶」。（CBETA, X86, no. 1600, p. 311b7-8 // R147, p. 499b10-11 // Z 2B:20, p. 250b10-11）

禪教相印禪風有其共同傳承，而分化一方鍛鍊龍象時，各自在實踐手段亦有不同側重。學界已有著手研究繼起弘儲、具德弘禮及其弟子晦山戒顯（1610-1672）者，<sup>15</sup> 本文則以詠震為切入點梳理鄧山一脈，期能為建構清初三峰派禪學圖像提供拼圖一角。

## 二、清初三峰派與仁山詠震概述

本文由三峰派內部脈絡考察其禪、教論述與實踐，首先釐清三峰派與詠震的背景脈絡。

### （一）清初三峰派與剖石弘璧法脈概況

有關三峰派法脈目前研究最完整者為長谷部幽蹊，就三峰派第一世至第十四世編表統計，最早發表於 1984 年〈三峰一門の隆替〉一文；<sup>16</sup> 後於 2008 年重新彙編《明清佛教研究資料（僧傳之部）》，錄漢月法藏親傳第二代為少林四十世（南嶽三十三世·三十五世）共 33 名，<sup>17</sup> 再傳第三代為少林四十一世（南嶽三十四世·三十六世）共 208 名，<sup>18</sup> 其中剖石壁所傳包括詠震等共 16 人。<sup>19</sup> 第二代最具影響力者，如前述《宗統編

<sup>15</sup> 繼起弘儲相關研究，如黃繹勳於介紹《靈巖和尚樹泉集》，〈明清三峰派稀見文獻解題〉，頁 133-191。介紹繼起弘儲忠孝節義、遺民之思者，如：柴德賡，〈明末蘇州靈巖山愛國和尚弘儲〉，頁 420-469；朱哲，〈負超卓之才懷奇偉之氣——記清初臨濟高僧弘儲與槩庵〉，頁 19-22；張兵，〈歸莊與弘儲〉，頁 88-93。著手研究具德弘禮、晦山戒顯者，如廖肇亨就聖嚴法師《禪門修證指要》與晦山戒顯《禪門鍛鍊說》之研究，《倒吹無孔笛——明清佛教文化研究論集》，頁 479-496。此外，研討會發表者如法幢法師〈啟請住持——《徑山具德禪師語錄·書啟》之研究〉、周玟觀〈遺民僧的日常——以《晦山顯和尚全集》為討論中心〉、張雅雯〈趙氏真孤——從《明白菴記》論繼起弘儲之禪教論述與傳承〉（第三屆近世東亞佛教的文獻和研究國際學術研討會暨青年論壇，2019.05.18-19）。

<sup>16</sup> 長谷部幽蹊，〈三峰一門の隆替〉1，頁 710。

<sup>17</sup> 起自編號 670 梵伊弘致，迄於編號 702 劉道貞。（長谷部幽蹊編，《明清佛教研究資料（僧傳之部）》，頁 76-78）

<sup>18</sup> 起自編號 1337 冰懷濟能（梵伊致弟子），迄於編號 1544 峻明諶（碩機聖弟子）。（長谷部幽蹊編，《明清佛教研究資料（僧傳之部）》，頁 120-131）

<sup>19</sup> 起自編號 1371 巨治教，迄於 1386 編號鶴山濟志。（長谷部幽蹊編，《明清佛教研究資料（僧傳之部）》，頁 122）

年》所稱「鄧山、靈巖、靈隱」為佛、法、僧三寶，鄧山所指即詠震的師父剖石弘璧。<sup>20</sup>

漢月法藏初駐錫之本山為鄧尉山聖恩寺，故其行狀稱「聖恩藏禪師」，後受各方迎請駐錫靈巖、靈隱諸寺，漢月法藏離開聖恩寺後由剖石弘璧繼任主法鄧尉山。崇禎八年，漢月法藏示寂前回到鄧尉山，他將聖恩寺托付剖石弘璧，並任命其為「聖恩第二代」，<sup>21</sup> 在漢月法藏的眼中，剖石弘璧是「真獅子兒、善師子吼」，善於教化眾人、令眾人傾服者。<sup>22</sup> 按吼崖濟石（1606-1685）<sup>23</sup> 所撰〈鄧山剖石大和尚道行碑〉記載：

<sup>20</sup> 據〈蘇州鄧尉剖石弘璧禪師〉記載，剖石弘璧自稱「鄧山」。（《五燈全書》卷 69，CBETA, X82, no. 1571, p. 328c11-12 // R141, p. 446b15-16 // Z 2B:14, p. 223d15-16）詠震亦於〈三峯全錄後序〉稱剖石弘璧為「鄧山先師」。（《三峰清涼寺志》，《中國佛寺志叢刊》冊 40，頁 296）。本文解讀側重於鄧山老人剖石弘璧、靈巖和尚繼起弘儲、靈隱道人具德弘禮三位三峰派第二代祖師，另學者連瑞枝之解讀：「漢月弟子具德住靈隱、繼起住靈巖，加上漢月本山鄧尉，時人便以『鄧山、靈巖、靈隱，海內稱佛法僧三寶』譽三峰宗派。」連氏側重當時三峰派三大道場，以「鄧山」所指為漢月法藏本山鄧尉山。（連瑞枝，〈漢月法藏（1573-1635）與晚明三峰宗派的建立〉，頁 196）筆者與連氏雖依祖師、依道場解讀點不同，然依具德弘禮住靈隱、繼起弘儲住靈巖之時期推算，當時住鄧尉山者為剖石弘璧，則實質指涉可謂相同。

此外，更有一直接而強有力的證明，是《鄧尉山天壽聖恩寺剖石壁禪師語錄》卷前之〈序〉：「三峰之門，推今聖恩與南岳、靈隱為三大老，非復淺學初機所可幾及。今以法印相承之耆宿，其操持修證為最久，而此錄之出也，若是其慎重。」此〈序〉落款為「康熙八年仲夏萬峰弟子濟現吳偉業繫談拜撰」，由梅村道人吳偉業（1609-1672）操刀執筆，便明確點出當時三峰派的三大老為剖石弘璧（今聖恩）、繼起弘儲（南岳）、具德弘禮（靈隱）三人。（剖石弘璧，《鄧尉山天壽聖恩寺剖石壁禪師語錄》，原本藏於蘇州西園寺，筆者所見為佛光大學佛教研究中心所藏《明清佛教稀見文獻》，冊 157，卷前序文）

<sup>21</sup> 見〈天壽聖恩藏禪師行狀〉：「即日命剖石壁為聖恩第二代，面囑蔡公始終護法；又數日，龕成，師強起視之，微笑移時。」（明·周永年編修，《鄧尉山聖恩寺志》，《中國佛寺史志彙刊》冊 42，頁 129。（可線上閱覽，參法鼓文理學院、中央研究院歷史語言研究所，「中國佛教寺廟志數位典藏」，<http://buddhistinformatics.dila.edu.tw/fosizhi/>，2019.06.26）

<sup>22</sup> 見〈鄧山剖石大和尚道行碑〉：「峯上堂，師酬唱無讓，峯云：『真獅子兒，善獅子吼。』復隨至方丈，呈真佛、真法、真道三偈，峯對眾云：『昔日涅槃闍黎，今日獅吼闍黎』從此一眾傾服。」（《鄧尉山聖恩寺志》，頁 135）

<sup>23</sup> 編號 1372，列為剖石弘璧法嗣。（長谷部幽蹊編，《明清佛教研究資料（僧傳之部）》，頁 122）

手度弟子暨方內外與餐法旨不可數記，受戒法者累萬。師嘗垂訓云：「傳持道法，當行同佛祖；《法華·安樂行品》，汝等終身誦之。」座下每抄錄師語，屢請梓，師不許，曰：「三藏尚為故紙，以吾言為裨販乎；活祖師意，不在此。」師之識鑒，雲門偃後，不多見也。<sup>24</sup>

此段記載，除可見其傳法之廣，亦可見剖石弘璧雖教示弟子誦《法華經》，親講《華嚴經》，但卻本於臨濟宗風提醒弟子們三藏經文皆為故紙，莫囿於文字，當活用祖師之意。

附帶一提，據長谷部幽蹊之研究，三峰派法脈傳承至清末仍有明確記載者為雲林寺（靈隱寺）。剖石弘璧所傳聖恩寺鄧山一脈何以第四代後資料付之闕如，原因可能是雍正十一年（1733）令三峰門人別嗣他宗、撤鐘板事件。雍正措施中為學者討論較多者，乃將《五宗原》、《五宗救》毀板，且命僧徒不許私自收藏乙節，<sup>25</sup> 而別嗣他宗、撤鐘板兩項命令則是讓剖石弘璧、詠震此脈於歷史沈寂之因：

天童密雲悟派下法藏一支所有徒眾，著直省督撫詳細查明，盡削去支派、永不許復入祖庭；果能於他方參學，得正知見，別嗣他宗，方許秉拂。

諭到之日，天下祖庭係法藏子孫開堂者，即撤鐘板，不許說法；地方官即擇天童下別支，承接方丈。<sup>26</sup>

按《鄧尉山聖恩寺志》所載，雍正十一年（1733）臯峰聞先<sup>27</sup>（生卒年不詳）入寂，華藏裕遠（生卒年不詳）繼任，奉〈上諭〉而不陞座：

<sup>24</sup> 《鄧尉山聖恩寺志》，頁 143。

<sup>25</sup> 《御製揀魔辨異錄》卷 1：「著將藏內所有藏忍語錄，并《五宗原》、《五宗救》等書盡行毀板，僧徒不許私自收藏，有違旨隱匿者，發覺，以不敬律論。另將《五宗救》一書，逐條駁正，刻入藏內，使後世具正知見者，知其魔異，不起他疑。」（CBETA, X65, no. 1281, p. 193b12-16 // R114, pp. 383b15-384a01 // Z 2:19, p. 192b15-1）

<sup>26</sup> 《御製揀魔辨異錄》，CBETA, X65, no. 1281, p. 193b19-21 // R114, p. 384a4-6 // Z 2:19, p. 192c1-6。

<sup>27</sup> 三峰派聖恩第四代，鶴山濟志（活躍於 1719 年前後）弟子、詠震法姪。



雍正十一年癸丑冬十月，天壽聖恩寺聞先和尚入寂，訃至梁谿，華藏師掃祖塔，進山即受兩序者舊及合山大衆請繼席住持；因奉上諭，不陞座，乃據室示衆……。<sup>28</sup>

華藏裕遠的做法是遵行雍正皇帝的〈上諭〉，凡屬於三峰派漢月法藏子孫開堂者均要「撤鐘板、不許說法」，而華藏裕遠繼任應該是遵行「地方官即擇天童下別支，承接方丈」。果真如此徹底執行雍正〈上諭〉，那麼依照〈上諭〉第三點，除非三峰門人「於他方參學，得正知見，別嗣他宗」，才許秉拂說法；否則，就得遭受「削去支派，永不許復入祖庭」的對待。鄧尉山聖恩寺剖石弘璧此脈不願改宗而遭撤鐘版、除籍燈錄，其寺志的傳記、語錄、行狀等載至聖恩第四代便終止，<sup>29</sup> 爾後更無新添，就此塵封歷史。雖然聖恩寺一門此後事蹟湮沒，但根據長谷部幽蹊考據僅存記錄為民國十一年聖恩寺住持圓達（生卒年不詳）募修萬佛閣，及圓達之後繼席者為行梵（生卒年不詳）、行道（生卒年不詳）。諸師師承關係不詳，但考量三峰派的演派輩字第十二世為「圓」、第十三世為「行」，輔以三人的活躍時期，他推測乾隆以後繫屬於三峰一脈的師僧再度入山，法燈相續直到中華民國成立後。<sup>30</sup>

## （二）仁山詠震生平概略

詠震字仁山，晚號仁叟，按秦松齡〈華頂仁叟震禪師塔銘〉與葉燮〈鄧尉聖恩仁叟震禪師塔誌銘〉所載，乃常州無錫縣單元佑之子，世為儒家，「五歲讀書，能問字義」<sup>31</sup>，「入鄉校讀書即解大義，稍長奮然有出

<sup>28</sup> 《鄧尉山聖恩寺志》，頁 421。

<sup>29</sup> 《鄧尉山志》初為明代嘉靖年間沈潤卿所撰，崇禎年間復由周永年增益編纂為《鄧尉山聖恩寺志》18 卷，清代順治、康熙年間亦屢有增輯，康熙後未聞續志，民國十九年聖恩寺住持根據明崇禎至清康熙年間之刊本影印行世。（參見《佛光大辭典》，頁 6195）筆者考《鄧尉山聖恩寺志》卷 9，雍正期間仍有增補，如鶴山濟志（三峰派第三代）後繼任住持的第四代臯峰聞先，以及華藏裕遠禪師入院示衆語等，但至華藏裕遠後即未見新收記載。

<sup>30</sup> 長谷部幽蹊，〈三峰一門の隆替〉1，頁 726。

<sup>31</sup> 清·葉燮，〈鄧尉聖恩仁叟震禪師塔誌銘〉，《已畦詩文集》卷 16，頁 164。

家之志」<sup>32</sup>，年十五斷食肉（明亡年，1644）、十七出家、十八剃髮，康熙三十六年（1697）示寂，世壽六十七、法臘四十九。<sup>33</sup> 推算其生於明思宗崇禎四年（1631），十六歲在福城院遇見三峰派第二代剖石弘璧便「一見皈心」，十七歲從穹窿曇和尚（生卒年不詳）受沙彌戒，請名時忽然疾雷大震，穹窿曇和尚乃言：「吾宗到汝，當震動諸方」，故命名「震」。<sup>34</sup> 詠震為臨濟宗三峰派第三代（剖石弘璧法嗣），與撰著《禪門鍛鍊說》的晦山戒顯同屬臨濟宗三十三世。<sup>35</sup> 秦松齡稱其「賦性剛直、勇於任事，一生承接師法、提倡宗旨」<sup>36</sup>，葉燮於塔誌銘則言其「儀範嚴肅、氣度高峻、性孤介絕」，葉燮與之相識時稱其為「當今濟宗第一人」，<sup>37</sup> 時值詠震晚年自華頂山移駐鄧尉山聖恩寺主法，眾稱「仁叟」，三峰派第三代同具名望而住世者僅存碩揆原志（1628-1697），<sup>38</sup> 稱其為「臨濟宗第一人」尚非過譽。

有關詠震之修行、弘化與著作，按秦松齡、葉燮所載，從靈隱具德弘禮受具戒後，結夏期間參禪「忽有省」乃至冬日禪期後「猛然會得下落處」，開悟後遍參諸方名刹，拜謁南澗玉林琇、吳門愚菴孟，最末往謁鄧尉山聖恩寺剖石弘璧。生平八坐道場，首受剖石弘璧之囑住天台寶華院，後棲隱於華頂茅棚、故東明寺旁，歷住無錫寶安寺、蘇州師子林、堯峰興福寺，再受范太史所請修葺天平白雲廢寺，最末住鄧尉山聖恩寺時「開堂秉拂，環聽者千人」。<sup>39</sup> 主要著作有五類：一為初分座接禪眾時著作

<sup>32</sup> 清·秦松齡，〈華頂仁叟震禪師塔銘〉，《蒼峴山人文集》卷 5，頁 706-708。

<sup>33</sup> 葉燮，〈鄧尉聖恩仁叟震禪師塔誌銘〉，《已畦詩文集》卷 16，頁 164。

<sup>34</sup> 秦松齡，〈華頂仁叟震禪師塔銘〉，《蒼峴山人文集》卷 5，頁 706、707。

<sup>35</sup> 第三十三世之計算乃依〈華頂仁山震禪師上堂〉：「此堂上中興第二代臨濟正宗，三十二世鄧山先師璧和尚」（《鄧尉山聖恩寺志》，頁 368）若按長谷部幽蹊依照費隱通容《五燈嚴統》所編，則三峰派第三代為少林四十一世、南嶽三十四世。（長谷部幽蹊編，《明清佛教研究資料（僧傳之部）》，頁 120-131）

<sup>36</sup> 秦松齡，〈華頂仁叟震禪師塔銘〉，《蒼峴山人文集》卷 5，頁 708。

<sup>37</sup> 葉燮，〈鄧尉聖恩仁叟震禪師塔誌銘〉，《已畦詩文集》卷 16，頁 164。

<sup>38</sup> 於其時，同輩晦山戒顯已然示寂。

<sup>39</sup> 秦松齡，〈華頂仁叟震禪師塔銘〉，《蒼峴山人文集》卷 5，頁 707、708；葉燮，〈鄧尉聖恩仁叟震禪師塔誌銘〉，《已畦詩文集》卷 16，頁 164。

《參禪第一步要訣》<sup>40</sup> 四千言（疑似佚失）；二為晚年於華頂時述作《金剛三昧經通宗記》（收於《續藏》）；三為侍者覺慶為其所錄的《華頂和尚山堂詩稿》（現存上海圖書館）；<sup>41</sup> 四為住寶安寺時著《三峰燈史》、居堯峰時編《禪宗正傳燈史》、《名宿分化燈史》，住華頂時編《燈史紀年》，聖恩寺主法期間無事時，便居福城院著作《法苑獻徵錄》、重編《三峰全錄》、《紀年實錄》並彙編《濟洞燈史續略》、《濟洞補續燈史》等（此類均已佚失）；五為晚年辭聖恩寺主持返歸華頂草堂，自言久耽娑婆、將自極樂淨土始而徧遊刹土，故效法永明延壽日持佛號三萬聲，作《淨土偈》百八首（佚失）。<sup>42</sup> 計其生平著述共一百六十餘卷，故秦松齡稱其「喜著述，說法之暇，卷帙縱橫、風鈔雪纂，至老不廢，為文章滔滔汨汨、暢其意而止。」<sup>43</sup> 可惜目前存世僅見《金剛三昧經通宗記》與《華頂和尚山堂詩稿》，以及寶華院、華頂峰、聖恩寺時期之語錄。

相關法門師友與儒、釋交涉網絡，根據《華頂和尚山堂詩稿》提及師尊父輩者，包括從受沙彌戒的穹窿曇和尚，從受具足戒的師叔具德弘禮與師叔繼起弘儲等。提及與三峰派第三代法兄弟間的往來，包括開悟前即曾請益的豁堂濟岳（1597-1670）及具德弘禮之法嗣巨渤濟恒（1605-

<sup>40</sup> 新發現文獻《仁山和尚寶華語錄》（京都帝國大學圖書館所藏抄本）與《華頂和尚語要·示語》（蘇州西園寺所藏刻本）內容均記載為「參禪第一步要訣」（詠震，侍者海本記，《仁山和尚寶華語錄》，頁 6-15；詠震，《華頂和尚語要》，頁 8-15。筆者所見為影本，藏於佛光大學佛教研究中心《明清佛教稀見文獻》第 72、106 冊。

<sup>41</sup> 此一古籍資料首先感謝現任教西南大學之學友劉敬，於 2017 年提供上海圖書館手抄重點詩稿 20 首；復感謝佛光大學佛教研究中心對明、清佛學文獻之蒐集與分享，該詩集收錄於佛光大學佛學研究中心《明清佛教稀見文獻》第 90 冊，筆者於 2018 年 7 月 3 日抄錄詩稿總計 54 首。

<sup>42</sup> 有關詠震之著作與撰著編修歷程，本文綜合整理自以下五筆資料：一為附於《金剛三昧經通宗記》卷末之〈華頂仁叟震禪師書目〉，CBETA, X35, no. 652, p. 331c1-23 // R55, pp. 596b09-597a13 // Z 1:55, pp. 298d09-299a13。二為收錄於《三峰清涼寺志》之〈三峯全錄後序〉，《中國佛寺志叢刊》冊 40，卷 10，頁 295-296。三為秦松齡，〈華頂仁叟震禪師塔銘〉，《蒼峴山人文集》卷 5，《清代詩文集彙編》147 冊，頁 707。此外，仁山詠震著作《三峰燈史》乙節，亦見長谷部幽蹊，〈三峰一門の隆替〉1，頁 707，以及〈三峰一門の隆替〉6，頁 739。

<sup>43</sup> 秦松齡，〈華頂仁叟震禪師塔銘〉，《蒼峴山人文集》卷 5，頁 708。

1667）、碩揆原志（1628-1697）與紫蓋衡（?-1655）等。<sup>44</sup>（參附錄之表一「法門師友網絡」）詠震既為儒士出身，與知識份子間頗有往來，接引文人常引經據典，如《通宗記》略引《六經》、《禮記》、《大學》為輔助。<sup>45</sup>《華頂和尚山堂詩稿》亦提及錢謙益（1582-1664，錢牧齋、錢宗伯）、徐增（徐子能）、張大圓尚書、楊靜山太史等，如〈已亥清和下旬七日，過祇陀寺，遇張尚書大圓于舟次兼慧先穹窿傳讚〉的「不着袈裟談般若，常將巾幅寄招提。」<sup>46</sup>與〈過毗陵再晤楊太史靜山〉的「談笑如宿昔，不覺往來頻。」<sup>47</sup>均見其與官紳儒士交流的蛛絲馬跡。而〈和徐子能居士已非四十九年人之作二首〉的「園花執節懷唐苑，廟食藏書憶漢臣。」<sup>48</sup>則流露出朝代更迭下，身為知識份子的無奈。此外，為詠震撰寫塔銘秦松齡為幼年同里成長的故舊，塔銘所提秦松齡老師堵禾齋先生、汪編修鈍翁、葉燮與塔誌銘中提及的范秋濤太史，為《通宗記》撰寫〈序文〉的魏學渠<sup>49</sup>等均為其方外知交。（參附錄之表二「儒、釋交涉網絡」）

### 三、三峰派禪、教論述之環境脈絡與傳承

詠震對禪、教關係的論述與實踐，有其對師翁漢月法藏禪風的共同傳承，亦有師父剖石弘璧著重經教方便的特色。下文就儒、釋交涉環境脈絡與其禪、教論述之關聯，以及詠震對漢月法藏、剖石弘璧禪、教論述的傳承進行分析。

<sup>44</sup> 詠震，《華頂和尚山堂詩稿》，第 3、6、7、9、12、19、26、37、38 首，頁 1b、2a-b、3a、4a、5b、6a、8a。

<sup>45</sup> 張雅雯，〈棒喝宗風中的經教趨向——清初仁山寂震《金剛三昧經通宗記》初探〉，頁 112。

<sup>46</sup> 招提，指寺院。（仁山詠震，《華頂和尚山堂詩稿》，第 16 首，頁 3b）

<sup>47</sup> 詠震，《華頂和尚山堂詩稿》，第 33 首，頁 7b。

<sup>48</sup> 詠震，《華頂和尚山堂詩稿》，第 30 首，頁 7a。

<sup>49</sup> 《金剛三昧經通宗記》，CBETA, X35, no. 652-B, p. 254c19-24 // R55, p. 446b4-9 // Z 1:55, p. 223d4-9。

### （一）儒、釋交涉環境中以經教為方便

按三峰一脈與東林、復社士人往來密切，漢月法藏住世時，東林、復社為其重要護法檀越，子侄輩亦多皈依三峰派。<sup>50</sup> 包括雲棲株宏（1535-1615）的弟子嚴印持、王季和、李長蘅等，於師父圓寂後，轉向漢月法藏問道；紫柏真可（1543-1604）離世後，弟子袁中郎、袁小修、董其昌、周永年亦尋訪漢月問法。此外，毗陵太守洪周祿、名儒孫慎行，東林前輩熊開元、錢一本、薛敷教，仕子文孟震、姚希孟、張瑋、董承詔、金印榮、惲日初等均從漢月學佛。<sup>51</sup> 漢月法藏示寂後，將鄧尉山與東林、復社仕子均一併托付予剖石弘璧，剖石弘璧按舊本增修《鄧尉山聖恩寺志》時，卷前的〈鄧尉聖恩寺志敘〉即周永年所書，<sup>52</sup> 〈鄧尉山聖恩禪寺志敘〉為熊開元所作；<sup>53</sup> 入清後剖石弘璧亦提供復社故交隱避於鄧尉山聖恩寺，例如：與沈壽民、巢鳴盛並稱「海內三遺民」的徐枋，即在〈萬峰老和尚六十壽序〉言其「叩首關前，執弟子禮」，邵圓璩、吳有涯等人亦是削髮為僧、歸隱鄧尉山。<sup>54</sup> 詠震以儒士而為僧，身處三峰派儒、釋交涉的脈絡下，是其主張禪教一致不可忽略的環境脈絡。

面對仕子求法如何應機，姚希孟〈鄧尉聖恩寺募齋疏〉曾提及漢月法藏對利根者與初機者的不同法門：

義學門庭橫說豎說，縱饒石人點頭，猶恐墮在所知障，於生死關頭未能提刀直入。持名一路最為切近，然使性光未迸，終成滯惑，況悠悠忽忽、火力不猛，終日念佛，不知念在何處；至於念佛是誰、向上一路更茫然，無轉身站足之地矣！夫看教與念佛，

<sup>50</sup> 劉敬，《清初士林逃禪現象及其文學影響研究》，頁 21。

<sup>51</sup> 連瑞枝，〈漢月法藏（1573-1635）與晚明三峰宗派的建立〉，頁 194、195。

<sup>52</sup> 周永年於〈鄧尉聖恩寺志敘〉記載：「聖恩堂頭剖石和尚，初繼師席方振宗風，宜其不以文字為意，顧即購得山志舊本并條示法源及中興事實，持以授余俾作寺志」（《鄧尉山聖恩寺志》，頁 25）

<sup>53</sup> 《鄧尉山聖恩寺志》，頁 35-37。

<sup>54</sup> 劉敬，《清初士林逃禪現象及其文學影響研究》，頁 25、65、73。

在初心必不可廢：看教者，如頑徒得師；念佛者，如嬌兒傍母。<sup>55</sup>

解脫的生死關頭，在於禪宗的向上參究，此為利根者法門。至於義學門庭的看教、持名念佛，是不夠究竟的法門，然「在初心必不可廢」，此就初機者而言，有「頑徒得師」、「嬌兒傍母」之應機方便。剖石弘壁面對同樣的仕子需求，在關鍵處要有臨濟的參究，在初機始要有經教的方便。而黃繹勳則分析漢月法藏《於密滲提寂音尊者智證傳》，認為他之所以在蘇州、杭州一帶用《智證傳》教導禪眾，目的在令初機學者有個著力處，博引經教可接引好讀佛經的儒者「因智而證」或「以證證智」，堅固其參禪決心。<sup>56</sup>

就清初儒、釋交涉的環境脈絡而言，吳疆以文本為基礎之精神取向（text-based spiritual orientation）形容該時期士子社群的學佛特色，他們對佛學的理解是透過讀與寫，迥異於一般透過儀式獲取宗教經驗的途徑，吳疆分析士子們這種文本取向的修習特色，也深深影響著置身儒士社群中的僧人們。<sup>57</sup> 詠震自幼習儒，明亡後出家，與知識社群間頗有往來（參附錄之表二「儒、釋交涉網絡」）。在面對鄧尉山儒士門人學佛時的經教趨向，對於初入門者，用不上單提棒喝、無法向上一路，故以「說通」（經教）開童蒙（接引初機），逐步引導至「宗通」（棒喝、直截之修證）而得致通「宗」（真如之心）。此即詠震自敘《金剛三昧經通宗記》之目的：「欲使習教者入我宗門，會禪者兼通教義耳。」<sup>58</sup> 綜言之，在儒、釋交涉的脈絡下，詠震對禪教關係的論述與實踐，有其對師翁漢月法藏禪風的傳承，亦有其師父剖石弘壁著重經教方便的特色。

<sup>55</sup> 《鄧尉山聖恩寺志》，頁 446、447。

<sup>56</sup> 黃繹勳，《漢月法藏禪師珍稀文獻選輯》1，頁 44。

<sup>57</sup> Jiang Wu, *Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China*. p. 54.

<sup>58</sup> 秦松齡，〈華頂仁叟震禪師塔銘〉，《蒼峴山人文集》卷 5，頁 708。

## (二) 漢月法藏「心法不二、禪教相印」之傳承

漢月法藏的禪法遠紹宋代慧洪覺範（1071-1128）與元代高峰原妙（1238-1296），<sup>59</sup> 強調心、法不二，於其著作《五宗原》〈總結〉中論述心與法的關係為「得心於自，得法於師。師有人、法之分，心有本、別之異。根本智者，自悟徹頭徹尾者是；差別智者，自悟之後，曲盡師法，以透無量法門者是。」<sup>60</sup> 「心」是生、佛不二的自性，既具悟自本心的根本智，亦有於悟後習自師（人師）、法（法師）而透無量法門的差別智。故於《五宗原》末後所附〈傳衣法註〉強調：

蓋以人但信有自悟之門，更不信師、法有忘悟了心之妙，……明道者多、行道者少者，言自悟者單明「心」道，若無「法」曲盡差別智，故不能行也；說理者多、通理者少者，言說理者乃不悟「心」，而但傳「法」者也。通理者，自心、宗旨兩得證悟者也。此叮嚀得「心」必得「法」而後能行，得「法」必得「心」而後實證，二者不可缺一。<sup>61</sup>

自悟者，悟自「自心」，悟後亦須憑藉無量法門之「法」透盡差別智以行道；說理者得「法」，也必須悟了「心」才能實證；「心」與「法」二者缺一不可。此心、法不二的三峰禪法，論其實際，是漢月法藏口中跳脫格內的如來禪，更在框架侷限之外「出格」的祖師禪。<sup>62</sup> 不涉兩端、亦非

<sup>59</sup> 〈漢月藏禪師傳〉：「有持高峯語錄以示，閱之宛如宿習，因參『萬法歸一、一歸何處』，徧叩名宿皆不契」；「師因參臨濟元要，從梅蓓蕾閉關，疽發於背，不覺忽推窗，見黃梅墮地，千門萬戶，劃然天開；乃取覺範智證傳讀之，四百餘年不分延促，如對面親授，歎曰：『我以高峯印心，覺範印法，真師則臨濟也。』」（印光編修，《三峰清涼寺志》卷 12，《中國佛寺志叢刊》冊 40，頁 373、374）

<sup>60</sup> 《五宗原》，CBETA, X65, no. 1279, p. 106c3-5 // R114, p. 210a6-8 // Z 2:19, p. 105c6-8。

<sup>61</sup> 《五宗原》，CBETA, X65, no. 1279, p. 107b24-c10 // R114, p. 212a3-13 // Z 2:19, p. 106c3-13。

<sup>62</sup> 〈聖恩寺普說〉：「參禪貴先決擇祖師禪、如來禪。祖師禪者，透十法界之外，不墮如來之數，故曰出格；如來禪者，超于九種法界，墮在十法界之頂，猶是格內。欲知格內、格外之分，須在一事一物上分清，十法界諸種之

居中，連立足點也無，由般若空性發起之方便應化，故沒有固定的著力點，而是活用任何一可行的著力點，是應機、活潑而有創意的禪法。對於漢月法藏的禪、教論述，黃繹勳認為如同禪宗歷史上對文字禪的傳統分歧，密雲圓悟採取大慧宗杲毀去《碧巖集》板木的相同立場，漢月法藏則主張禪教相印。並進一步指出漢月法藏不同於慧洪覺範之處：慧洪覺範目的在引教釋禪，援引經論以論證，漢月法藏提語《智證傳》則是先立「禪」、後引「教」。<sup>63</sup> 漢月法藏博引經教以接引好佛儒者，乃是以經教內容助顯第一義，提醒參禪者不得將經教之了義做為究竟，認為「禪是教之骨髓」，將禪宗置於經教之先，使弟子不著於經教。<sup>64</sup>

考據《三峰清涼寺志》由詠震執筆的〈漢月藏禪師傳〉、〈梵伊致禪師傳〉與〈頂目徹禪師傳〉，<sup>65</sup> 從下筆角度觀察其對漢月法藏的禪教論述之定位：

杭之道俗如此作為，請師於安隱說法，開堂日上首白椎，未竟，師以拄杖橫截曰：「千佛下口不得……。」末了言：「正好劈脊一棒，用酬金粟堂上本師和尚法乳之恩。還有旁不甘底，從金絲裏出頭、布縫中吐氣者，出來與佛祖雪屈。」<sup>66</sup>

首例說明漢月法藏認為其截斷言語、劈脊一棒的教導方式，乃直承密雲圓悟（金粟堂上本師和尚）臨濟正宗，並以此開人心地、用報法乳之恩。

師諱宏致，字梵伊，常熟陶氏子。師事先三峰參竹篋話，嘗俾護關時，搯石為床，縛籬為壁，值隆冬寒風砭骨，乃詣庫司乞紙，峰聞而怒曰：「汝不念歲月飄忽、己事未明，反瑣瑣床席間，希

---

見直到極頂方是如來地位，祖師禪又從佛頂上透出出格之外。」（《三峰藏和尚語錄》卷 6，CBETA, J34, no. B299, p. 154c20-25）

<sup>63</sup> 黃繹勳，《漢月法藏禪師珍稀文獻選輯》1，頁 361。

<sup>64</sup> 黃繹勳，《漢月法藏禪師珍稀文獻選輯》1，頁 350、366。

<sup>65</sup> 梵伊弘致（1599-1628），海虞陶氏，駐錫海虞三峰清涼院。頂目弘徹（1588-1648，幻空、弘徹、頂目徹），駐錫海虞三峰清涼院、蘇州瑞光、拈華、揚州天寧寺、洞庭東、西山與鎮江金山寺等。（長谷部幽蹊編，《明清佛教研究資料（僧傳之部）》，頁 76）

<sup>66</sup> 印光編修，《三峰清涼寺志》，《中國佛寺志叢刊》冊 40，頁 375、376。



宴安耶？」後凡有所問，即詬罵不已。<sup>67</sup>

次例說明漢月法藏對徒弟梵伊弘致的教育手段，是凡有所問則詬罵不已，用截斷思維、逼至絕境的方式令其開悟。以上兩例，對利根者採取向上參究，棄絕語言文字之手段。

師諱宏徹，字幻空，金陵柏氏子。……峰一日問曰：「出家奚事？」師曰：「將學經。」峰曰：「循行得字，頭已白矣，其奈生死何！」師駭然曰：「若為即得。」峰曰：「顧子如木石，且持偈發慧去。」口授〈南巖偈〉，俾持之。師繫念不輟，……頓省偈意，亟趨方丈，擬申問，峰即打趁，既而示「一歸何處」話。<sup>68</sup>

第三例則是面對來到眼前想「學經」的頂目弘徹，首先還是嘗試臨濟正宗棄絕語言文字的方法，告訴他憑藉語言文字到年老白頭，仍然無從解脫生死。頂目弘徹的反應是「駭然」，漢月法藏見其離體會還有一段距離，便換個方法教他先持偈，待他日持、夜持後於偈忽然有所省悟，跑到漢月法藏跟前想發問時，法藏馬上一棒打下，再叫他參「萬法歸一，一歸何處」。漢月法藏見學人根器成熟，便立即回到臨濟宗參話頭的教學手段上。此例所示「持偈發慧」法門，仁山詠震於《金剛三昧經通宗記》卷九曾提及，認為這是佛在世與今時都可以使用的方便法門。<sup>69</sup>

觀諸《三峰清涼寺志》三峰派禪堂警醒學人的手段，依然是臨濟正宗猛烈的棒喝、毫不留情的截斷言語思維，傳記中意圖強調的三峰家風，是行棒用喝為主，應機接引時可有經教文字的輔助方便。此三例顯現了漢月法藏應機教學、不拘泥死法的教育風格，與臨濟宗發於般若深慧、任運自

<sup>67</sup> 印光編修，《三峰清涼寺志》，《中國佛寺志叢刊》冊 40，頁 379、380。

<sup>68</sup> 印光編修，《三峰清涼寺志》，《中國佛寺志叢刊》冊 40，頁 381。

<sup>69</sup> 《金剛三昧經通宗記》卷 9：「示持偈發慧。如瑞光徹禪師，初苦行不識字義，三峰藏和尚口授〈南巖尊者偈〉云：『大智發於心，於心何處尋？成就一切義，無古亦無今』。俾力持之，如是三年不少懈。一日忽覺風聲鳥語，皆轉此偈。因而求明偈意，後即頓省。乃於禪宗，得大徹悟。以斯較之，不特佛在世時，用此方便，今時亦可驗也，第苦於不自信耳。」（CBETA, X35, no. 652, p. 311a2-8 // R55, p. 555b11-17 // Z 1:55, p. 278b11-17）

由的禪法至為相契。詠震筆下漢月法藏上堂鍛鍊門人手段，主要方法、關鍵時刻用的都還是臨濟正宗棄絕語言文字的棒喝異方便，只不過對於初機根器改以善巧方便先為接引而已，對漢月法藏禪風的描述的確是「禪」先於「教」。

### （三）剖石弘壁「棒喝宗風中注重經教弘講」之傳承

詠震《金剛三昧經通宗記》以經典詮解闡揚禪教一致的做法，與其師剖石弘壁既不離「棒喝宗風」又重視「經教弘揚」有所關聯。據〈傳臨濟正宗三十二代重興聖恩禪寺剖石壁禪師塔銘〉記載：「峰以師悟處深穩，人品端莊，下手有力，求人不輕付以從上源流，且證之偈，命繼席焉。師力辭，峰不許，乃受命。」<sup>70</sup> 漢月法藏付法時看重其法門真師的天份，而從剖石弘壁上堂語錄中，則可見其遵循漢月法藏的禪風鍛鍊英靈：

師打，云：「者棒放你不過！」乃以拂子豎起、復擲下，震威一喝，召眾云「會麼？若向者裏會得，則箇箇如雷如電、土面灰頭、任運騰騰、自由自在，若也未會，不妨與諸仁拈出，令未聞者得聞、未開悟者悉得開悟、未到末後者咸到牢關，不見臨濟祖師曰『大凡演唱宗乘，一句中須具三玄門，一玄中須具三要』有權有實、有照有用。」<sup>71</sup>

先以棒喝鍛鍊，會者則任運騰騰、自由自在，對不會者即為拈出三玄三要，務令未聞者得聞、未開悟者悉得開悟。

除此之外，剖石弘壁相當注重經教講解，命門下弟子終身誦《法華經》〈安樂行品〉，<sup>72</sup> 並著作《華嚴感應緣起傳》<sup>73</sup>，設閣請印大藏經，

<sup>70</sup> 《鄧尉山聖恩寺志》，頁 513。

<sup>71</sup> 見〈聖恩剖石弘壁禪師上堂師為本山第七代住持〉上堂語。（《鄧尉山聖恩寺志》，頁 351-352）

<sup>72</sup> 〈鄧山剖石大和尚道行碑〉：「師嘗垂訓云：『傳持道法，當行同佛祖，《法華》〈安樂行品〉汝等終身誦之。』」（《鄧尉山聖恩寺志》，頁 143）

<sup>73</sup> 《華嚴感應緣起傳》，CBETA, X77, no. 1533。

將《華嚴》方冊印送各名山流通。<sup>74</sup> 晚年更常為學人講解《華嚴經》以印心宗，設華嚴壇帶領弟子修《普賢行願懺》。錢謙益入鄧尉山時，讚歎「和尚真華嚴會上大士也」<sup>75</sup>。剖石弘璧示寂後，塔建鄧尉山華嚴壇後。<sup>76</sup>

整體而論，剖石弘璧的鍛鍊手法相當靈活，據《五燈全書》描寫他上堂景況，善以各種方便接引學人：

上堂。佛佛授手，以空印空；祖祖傳心，如水合水。所以從上祖師，接物利生，或用言句、或行棒喝、或拈機境、或畫圓相、或示狀貌、或默指教，皆是直指當人目前本分大事。奈何諸人，不能直下便會，以致辜負諸聖，埋沒己靈。鄧山今日只得曲為指示去也，乃連卓拄杖曰：「真師子善翻躑，野犴兒守窠窟，羚羊挂角絕踪跡。」<sup>77</sup>

對於不能「直下便會」的諸學子，不論以言句講說、默然而示、行棒喝、拈機境、畫圓相、示狀貌，都是他應機而化的教學方法，是不得已只能「曲為指示」。他深知祖祖傳心之法，如羚羊挂角無踪跡可循，乃無門為門、無法之法。法門真師於用上事事無礙，於教學上任運自由、活潑變化，如真獅子善於翻騰；而未得佛祖心髓的法門狐犴，則如野犴兒守舊窟不知變通。剖石弘璧如此活用的禪風，雖住鄧尉山三十年，足跡不入城市，卻法道漸著、四方來參。<sup>78</sup>

<sup>74</sup> 《鄧尉山聖恩寺志》，頁 514。

<sup>75</sup> 〈傳臨濟正宗三十二代重興聖恩禪寺剖石壁禪師塔銘〉：「晚益棲心《華嚴》，常以法界義海示學者，令印心宗。見晉水法師著《普賢行願懺》有未該備，手為補訂，務與貫華宗趣吻合。擇地為華嚴壇，精選梵眾六時修禮，感佛中夜放光。虞山錢宗伯入山咨決，聆之讚歎曰：『和尚真華嚴會上大士也！』」（《鄧尉山聖恩寺志》，頁 515、516）

<sup>76</sup> 〈蘇州鄧尉山剖石壁禪師〉：「遂歸臥室，行數步而逝，塔建本山華嚴壇後。」（《正源略集》，CBETA, X85, no. 1587, p. 31b10-17 // R145, p. 348a7-14 // Z 2B:18, p. 174c14）

<sup>77</sup> 《五燈全書》卷 69，CBETA, X82, no. 1571, p. 328c7-13 // R141, p. 446b11-17 // Z 2B:14, p. 223d11-17。

<sup>78</sup> 《五燈全書》，CBETA, X82, no. 1571, pp. 328c22-329a1 // R141, p. 447a8-11 // Z 2B:14, p. 224a8-11。

## 四、仁山詠震之禪、教論述與實踐： 深研教典、融通禪教、以法印心

葉燮描述詠震的禪風為：「師於宗旨直透一著外，時時深研教典以證密修，徹鉅細、融本末，無大不包、無微不入。」<sup>79</sup> 詠震為《金剛三昧經》題序，言此經誠為菩薩利生秘鑰、眾生成佛要樞，「以法印心，無以尚矣；真修密行，其在斯乎。」<sup>80</sup> 透過經教，於用，則「徹鉅細」而真修密行；於體，則「融本末」而以法印心，看重並善用經教之方便，卻不離漢月法藏「心法不二、禪教相印」之三峰家風。

### （一）深研教典：以《金剛三昧經通宗記》融通禪教

詠震深研教典、著作等身，述作《金剛三昧經通宗記》引證經典、疏論、語錄的範圍相當廣，思想範疇從相宗到性宗、從義學到禪學均有涉略，這與晚明諸宗融合的趨勢有關，也與詠震採取性相融會論為基礎以和會相、性、禪的態度有關。<sup>81</sup> 就晚明融會思想之趨勢，陳玉女以遍融真圓（1506-1584）主宗華嚴教學，並行參禪、念佛為例，提出「這樣的不確定性正反應明中葉以後佛教之禪教合一、宗派界線模糊而各宗極盡融合的時代趨勢」。<sup>82</sup> 聖嚴法師於《明末中國佛教之研究》剖析雲棲株宏、紫柏真可、憨山德清、藕益智旭（1599-1655）的性相融會論，指出永明延壽以禪宗法眼的身分「接受華嚴思想、融會性相、統攝禪教」，所撰百卷《宗鏡錄》對明末佛教的發展趨勢影響極大，倡導禪教一致、性相融會以治禪門弊病。<sup>83</sup> 在此思想脈絡下，詠震以《金剛三昧經通宗記》為教化之方便，藉三峰派教學常用之「∴」，論其「非並、非縱、非別」的關

<sup>79</sup> 葉燮，〈鄧尉聖恩仁叟震禪師塔誌銘〉，《已畦詩文集》卷16，頁165。

<sup>80</sup> 見詠震所撰〈金剛三昧經序〉，《金剛三昧經通宗記》，CBETA, X35, no. 652, p. 254a10-11 // R55, p. 445a7-8 // Z 1:55, p. 223a7-8。

<sup>81</sup> 張雅雯，〈棒喝宗風中的經教趨向——清初仁山寂震《金剛三昧經通宗記》初探〉，頁136-138。

<sup>82</sup> 遍融和尚不曾言明宗派立場，致有人稱之華嚴教師、或稱之禪師行者、或法嗣未詳。陳玉女，〈明華嚴宗派變融和尚入獄考〉，《明代的佛教與社會》，頁151、190。

<sup>83</sup> 釋聖嚴，《明末佛教研究》，頁205。

係而融通禪、教，<sup>84</sup> 同時和會天台、華嚴判教之歧，論說《金剛三昧經》為「權、實俱演」——既依天台之「中」，亦依華嚴之圓頓。就整體架構而言，是《華嚴》的直顯而「非並、非縱、非別」；就方便法而言，是依《法華》的開權顯實路徑而「義有先後」。<sup>85</sup>《金剛三昧經通宗記》取徑經教詮解，巧妙結合《般若》、《華嚴》、《法華》、《涅槃》等經教思想與禪宗典籍內的祖師公案語錄，雖無提語《智證傳》之形式，卻有以祖師公案、語錄教化禪眾之實際效果，詠震以禪、教一致論述上承臨濟正脈，下啟法門龍象，並兼銜接晚明「性相融會」思想。

《金剛三昧經通宗記》開宗明義先說眾生本具佛性，此即涅槃妙心、實相、金剛三昧、《楞伽經》的「宗」，諸佛證此佛性後，為教示眾生而有「說通」、「宗通」。並進一步解釋「說通」是隨順眾生應機而說的種種經教義理，「宗通」則指遠離一切語言、文字、妄想的異方便，包含如來入定放光、拈華微笑、欠咭盼視，文殊菩薩作象王回顧勢，以及宗門的行棒用喝、拈椎豎拂等啟發手段。此一先融會「說通」一切經教，再和會「宗通」的異方便，令學人「說通」、「宗通」並唱以通「宗」的論述方法，乃借《楞伽經》以「教—禪—宗」次第說明。<sup>86</sup> 詠震以禪宗實踐立場，立基《大乘起信論》自「一心」開染、淨二門，闡述《楞伽經》自「說通」與「宗通」的方便運用，最後再導引學人證悟，歸入無可修證的一心。詠震引經教以助顯第一義，正為「心法不二、禪教相印」的三峰家風。而其異於漢月法藏者，則在於敘述禪、教的順序：漢月法藏《於密滲提寂音尊者智證傳》乃先立「禪」、後引「教」，<sup>87</sup> 詠震則是依《楞伽經》的「教、禪、宗」順序。

<sup>84</sup> 《大般涅槃經》以「∴」表徵「涅槃三德」的解脫德、法身德、般若德，漢月法藏則以「∴」表徵「三玄三要」申明三峰派欲闡揚的臨濟宗旨。詠震詮解《金剛三昧經》提出「∴」，以其有體有用、體用不二，表述最上乘法乃自諸佛心體出，欲悟此一乘圓頓秘旨而通「宗」，則需借重「宗通」與「說通」之方便法。（張雅雯，〈棒喝宗風中的經教趨向——清初仁山寂震《金剛三昧經通宗記》初探〉，頁 129）

<sup>85</sup> 張雅雯，〈棒喝宗風中的經教趨向——清初仁山寂震《金剛三昧經通宗記》初探〉，頁 130、131。

<sup>86</sup> 張雅雯，〈棒喝宗風中的經教趨向——清初仁山寂震《金剛三昧經通宗記》初探〉，頁 133-136。

<sup>87</sup> 黃繹勳，《漢月法藏禪師珍稀文獻選輯》1，頁 361。

## （二）宗門鍛鍊：以法印心、本末一致

詠震的鍛鍊手段，對初機的儒門士子，以講經教、說儒學來廣羅人才；對利根的法門龍象，則以棒喝淬煉、導其向上參究。不論經教、棒喝，俱為方便法門；以法印心、弘通法眼，悟，則本末咸歸一致。<sup>88</sup>

根據秦松齡〈華頂仁叟震禪師塔銘〉記載，詠震於具德弘禮座下九年開悟授印可，悟後於剖石弘壁座下再精進三年後，更有領會。剖石弘壁交付竹篋子，令其接引禪眾，詠震為此著作《參禪第一步要訣》，以策發警切學人洞徹元奧、深契臨濟三元三要之旨。<sup>89</sup> 康熙三十年，詠震主法鄧尉山聖恩寺的上堂說法資料，<sup>90</sup> 禪風乃克紹本山臨濟宗風、隨聲便喝，茲錄〈華頂仁山震禪師上堂〉鍛鍊學人之片段如下：

泉禮拜起，師瞬目視之，泉便喝，師亦喝，泉又喝，師連喝兩喝，泉便歸眾。師曰：「末後者兩喝，大眾記取，餘問不錄。」師舉起拂子，曰：「昔日靈山初行此令，便有迦葉尊者一笑相傳，西天四七聖，東土二三祖，分二支、列五派，顯開密闔，寶印全彰；線去絲來，金針不露，流傳到今，未免字三寫而失真，法久曠而成弊。所以三峰師翁于此中興臨濟綱宗，諸方老宿不敢正眼覷著；鄧山先師于此重唱玄要的旨，四來龍象那容開口問著。<sup>91</sup>

首先強調三峰派「臨濟正脈」的傳承，言其禪風之法脈源流必上溯自西天二十八祖，自佛陀（靈山）與禪宗初祖迦葉間的拈花微笑，再從天竺二十

<sup>88</sup> 見詠震所撰〈金剛三昧經序〉，《金剛三昧經通宗記》，CBETA, X35, no. 652, p. 254a18-20 // R55, p. 445a15-17 // Z 1:55, p. 223a15-17。

<sup>89</sup> 秦松齡，〈華頂仁叟震禪師塔銘〉，《蒼峴山人文集》卷 5，頁 707。

<sup>90</sup> 《鄧尉山聖恩寺志》，頁 368。

<sup>91</sup> 《鄧尉山聖恩寺志》，頁 370、371。本段於《仁叟禪師語錄》對應「餘問不錄」多了一整段：「玉泉水西堂問：『開潑天鑪鞴，展廣大門風。學人上來，願聞今日機先之句。』師曰：『滿天凝瑞氣。』進曰：『信知藏不得，處處絕遮攔。』師曰：『大地總陽春。』進曰：『一言既出，萬彙沾恩，某甲禮拜去也。』師曰：『直須枯木上開花始得。』餘問繁不錄。」（詠震，弟子覺忞、溥徵錄，《仁叟禪師語錄》卷 9，頁 4，蘇州西園寺所藏刻本。筆者所見為佛光大學佛教研究中心所藏《明清佛教稀見文獻》冊 106）

八祖東傳華夏六祖，分二支、派生五宗一路說來，直至其師翁漢月法藏創三峰派中興臨濟宗，其師剖石弘璧於鄧尉山重唱玄旨。

山僧當日親遭惡毒，一時迴避無門，直教赤體無依，勘破白拈手腳。于是兩處隱山、四主禪剎，或時拈龜毛拂子左舞右揮，或時提兔角拄杖東敲西擊。貴圖重整家風，到底難瞞作者。而今老不知休，仍歸祖翁地上，伐鼗鼓而考鴻鐘，據曲彙而行正令，率由舊章，別無改作。<sup>92</sup>

本段顯示其鍛鍊學人仍循臨濟宗棒喝方式，隨聲便喝，以掃學人思維葛藤。自陳其主禪剎教育學人時，或時拈拂子左舞右揮、或時提拄杖東敲西擊，此等均是龜毛、兔角，警醒學人纖毫莫執。說明自己「仍歸祖翁地上」，對禪子的教育方式乃遵循漢月法藏的範式，是「率由舊章，別無改作」的。

至於棒喝宗風與語言文字應如何協同運作以鍛鍊門人，《五燈全書》〈天台華頂仁叟震禪師〉有段記載：

小參。佛法不是學得底，我尋常向人道「熱則乘涼，寒則向火，饑時飯，倦時臥。」一是不思議神通光明，有不可說塵沙諸佛，在汝面門錦縫中橫出直入；汝於二六時中，行住坐臥處，好生看取。雖然，尋思擬議，便成錯過；所以道：「意解中卜度，學識中揣摩，大似接竹點天、持蠡酌海，終不獲果。」且道「諍譎在甚處」。喝一喝。<sup>93</sup>

以禪宗祖師的生活實踐、道在日用生活中警醒學人，<sup>94</sup> 雖以經教接引童

<sup>92</sup> 《鄧尉山聖恩寺志》，頁 371。

<sup>93</sup> 《五燈全書》卷 83，CBETA, X82, no. 1571, p. 455b8-14 // R141, p. 700a11-17 // Z 2B:14, p. 350c11-17。

<sup>94</sup> 《黃檗斷際禪師宛陵錄》：「僧問趙州『狗子還有佛性也無？』州云：『無。』但去二六時中，看箇無字，晝參夜參，行住坐臥，著衣吃飯處、阿屎放尿處，心心相顧，猛著精彩，守箇無字，日久月深，打成一片，忽然心花頓發，悟佛祖之機。」（CBETA, T48, no. 2012B, p. 387b4-8）

蒙初機，但仍不忘提斯此等乃「意解中卜度，學識中揣摩」，只不過暫時借助的巧方便，就像「接竹點天、持蠹酌海」，在生死之際終究幫不上忙，最終關鍵還得藉宗門異方便，以棒喝截斷思維、塞殺一切活路，逼至大死後大活。詠震的禪法實踐不離漢月法藏「心法不二、禪教相印」的禪風，鍛鍊學人時，對修行次第、文字禪一路並不排斥，為眾提綱宗，則言言雙放雙收、著著可舒可卷，自般若空性開展教化眾人的活用方便，接受採行棒喝以外的方式（持咒、經教文字）接引初機，作為輔助學人的手段；最末關鍵時刻，再回歸宗門手段以助學人通宗印心，乃三峰家風的具體實踐與弘揚。

### （三）仁山詠震禪、教論述之定位

就明代禪教關係的發展，陳玉女指出自元、明之際，文琇、妙聲、楚石等高僧多是禪、教兼備的實踐者；明中葉前則引證無蘊禪師不拘泥教相文字的禪教合一，對於教門、禪門學佛悟道均有所幫助。<sup>95</sup> 晚明佛教經典文字的再興，憨山德清、紫柏真可認為佛法衰微乃因禪宗五家綱宗不振，紫柏真可更正面表述文字般若之價值，認為文字是葛藤也是悟道之鑰。<sup>96</sup> 就漢月法藏提倡慧洪覺範《智證傳》，廖肇亨評述：「漢月法藏沒有說出的想法是，他並不在乎密雲圓悟自豪的臨濟正脈，他所要繼承與發揚的是晚明萬曆以來的佛教傳統，這個傳統成於憨山德清、雲棲株宏、紫柏真可諸人之手。」<sup>97</sup> 黃繹勳認為漢月法藏雖提語慧洪覺範《智證傳》，但二人看待經教的態度並不相同，慧洪覺範之目的在於引教釋禪，漢月法藏先「禪」後「教」，將禪宗置於經教之先。<sup>98</sup>

慧洪覺範的引教釋禪，楚石的禪教兼備，無蘊的禪教合一，憨山的復興經教，紫柏對文字般若價值的倡議，漢月法藏禪教相印的先禪後教，諸位禪門祖師、尊宿之共通處在於肯認經教的價值，相異處則在於對經教的看重程度並不同。黃繹勳指出相較於圭峰宗密、永明延壽、慧洪覺範，漢月

<sup>95</sup> 陳玉女，《明代佛門內外僧俗交涉的場域》，頁 66、67、69-71。

<sup>96</sup> 陳玉女，《明代佛門內外僧俗交涉的場域》，頁 130、133、135。

<sup>97</sup> 廖肇亨，〈目前何地不均平——臨濟宗三峰派開山祖師漢月法藏〉，頁 90、91。

<sup>98</sup> 黃繹勳，《漢月法藏禪師珍稀文獻選輯》1，頁 361。



法藏對經教的態度是最疏離的。<sup>99</sup> 詠震雖傳承了漢月法藏的禪教相印，但對於經教的態度，卻不似漢月法藏採取疏離的立場，而是傳承剖石弘璧對經教弘講的注重，與晚明憨山德清、紫柏真可看重經教的態度較為相近。

錢謙益稱憨山德清與紫柏真可二人為晚明佛教經典文字復興的一車二輪、昏塗炬火，<sup>100</sup> 年輕時曾親近紫柏真可，並自認為憨山德清弟子而自稱「海印弟子」，<sup>101</sup> 蒐羅憨山大師《夢遊集》與《年譜》原稿，纂閱《紫柏尊者別集》並為之作序，續僧史則特重二人為「不禪而禪」的禪門尊宿。<sup>102</sup> 詠震詩集中存致錢謙益的詩文，<sup>103</sup> 二人在思想上或有交流影響。比對憨山德清、仁山詠震的禪教論述模式：憨山德清晚年著作《觀楞伽經記》闡揚說通、宗通並重，導引禪眾致悟一心，<sup>104</sup> 以「佛語心為宗」之「心」為出發點與會歸處，但於善巧方便上則次第導引教（說通）、禪（宗通）、宗（心）；詠震《金剛三昧經通宗記》亦是採取《楞伽經》的「教—禪—宗」論述模式，兩相比對，二人對禪、教關係的詮解模式是相近的。復對照紫柏真可、詠震之禪教思想：紫柏真可將《智證傳》入藏、再興文字禪，將文字視為入道之階梯，對文字語言的佛學效用採取正面態度，強調文字禪能辨明禪學綱宗、執行佛祖正令；<sup>105</sup> 仁山詠震十七歲受具足戒後，曾得紫柏真可語錄而「閱之恍如宿習」。<sup>106</sup>

<sup>99</sup> 黃繹勳，《漢月法藏禪師珍稀文獻選輯》1，頁367。

<sup>100</sup> 《憨山老人夢遊集》卷1：「大師與紫柏尊者，皆以英雄不世出之資，當獅絃絕響之候，捨身為法，一車兩輪。紫柏之文雄健而斬截，大師之文紆餘而悲婉，其為昏塗之炬火則一也。」（CBETA, X73, no. 1456, p. 459c14-17 // R127, p. 205b14-17 // Z 2:32, p. 103b14-17）

<sup>101</sup> 錢謙益署名為「海印弟子 蒙叟錢謙益述」。（《楞嚴經疏解蒙鈔》，CBETA, X13, no. 287, p. 506b8 // R21, p. 87b2 // Z 1:21, p. 44b2）

<sup>102</sup> 連瑞枝，《錢謙益與明末清初的佛教》，頁3，32-37、74-75。

<sup>103</sup> 詠震，《華頂和尚山堂詩稿》，第28首，頁6b。

<sup>104</sup> 〈觀楞伽記略科題辭〉：「茲楞伽以離言說第一義為宗，不涉唇吻，又豈可妄想分別能入；而其所以科節之，蓋以經文簡古、血脈幽潛，不得其門而入，故特提其綱領，使知問答來源、融會一貫、了然心目，冀可忘言得義，不以文言為障礙耳。」（《觀楞伽經記》，CBETA, X17, no. 326-A, p. 321a11-15 // R25, p. 723a8-12 // Z 1:25, p. 362a8-12）

<sup>105</sup> 陳玉女，《明代佛門內外僧俗交涉的場域》，頁134、135。

<sup>106</sup> 秦松齡，〈華頂仁叟震禪師塔銘〉，《蒼峴山人文集》卷5，頁707。

詠震不離文字經教的禪學思想雖相近於憨山德清、紫柏真可，但實則可上溯五世至笑巖德寶（1512-1581）與龍池幻有（1549-1614）。<sup>107</sup> 據陳玉女考據二人禪風，稱「笑巖單刀直入、棒喝之禪風性格，亦不離經教學習，但求穿透語言文字之侷囿、徹入佛心佛性，此根本徹底之學風，亦為幻有所承。」<sup>108</sup> 評述龍池幻有辨道「以務實禪修為本，亦不棄以教義為輔」，既切入真心，又不陷入文字語言的泥沼。<sup>109</sup> 陳氏並考證北京佛學講堂是當時佛學菁英份子必參的佛學要地，而「遍融與笑巖具有不容否認的影響地位」，紫柏真可、憨山德清均曾於北京參學笑巖德寶。<sup>110</sup> 詠震傳承漢月法藏禪教相印的禪風，實踐上有承自剖石弘璧鄧山一脈看重經教文字的特色，論其實際，並不離臨濟正脈笑巖德寶、龍池幻之禪風。

## 五、結論

三峰派自漢月法藏起，經第二代剖石弘璧、繼起弘儲、具德弘禮等江南名僧的銳意發展，至第三代詠震已然蓄積頗具宗門特色的禪學論述與實踐經驗。本文嘗試透過方志、燈錄與晚近陸續出現的明、清佛教文獻補充分析，以詠震為切入起點，探索其禪學思想與鍛鍊手段所欲彰顯、實踐之三峰家風，並提出三點論述：第一，詠震禪風傳承自漢月法藏心法不二、禪教相印的三峰家風。第二，詠震禪風在棒喝宗風中有經教方便，調和華嚴、法華思想，源自其師剖石弘璧以《法華經》、《華嚴經》教化禪眾之傳承，亦有儒、釋交涉環境脈絡下的應機需求。第三，詠震透過《金剛三昧經通宗記》以法印心、融通禪教，巧妙結合經教思想與禪宗公案、祖師語錄，不同於漢月法藏提語《智證傳》先「禪」後「教」、對經教較為疏離之態度，詠震看重經教方便，深研教典，以法印心而融通禪教。

三峰派為明末清初逃禪遺民托身所在，與東林、復社士子往來密切，弟子、壇越護法多為文人，漢月法藏應機而化，以經教接引好佛儒士，剖

<sup>107</sup> 自詠震上溯五世，依序為笑巖德寶、幻有正傳、密雲圓悟、漢月法藏、剖石弘璧。（張雅雯，〈棒喝宗風中的經教趨向——清初仁山寂震《金剛三昧經通宗記》初探〉，頁 111、112）

<sup>108</sup> 陳玉女，《明代佛門內外僧俗交涉的場域》，頁 108、109。

<sup>109</sup> 陳玉女，《明代佛門內外僧俗交涉的場域》，頁 111、113。

<sup>110</sup> 陳玉女，《明代佛門內外僧俗交涉的場域》，頁 95、96。

石弘璧、詠震更於儒、釋交涉的環境脈絡下，刊刻經典，弘講與詮解經教，發展出三峰派鄧山一脈棒喝宗風中有其經教趨向之特色。漢月法藏稱許剖石弘璧「真師子善翻躑」，絕不「野犴兒守窠窟」，詠震紹繼鄧山門風，對禪門積弊具有反思、自省能力，因應環境提出解決方案，既傳承前人典範，又緊扣眼前環境需求而靈活變化，雖傳承漢月法藏禪教相印之思想，對經教的態度卻不若漢月法藏的疏離。

詠震為《三峯全錄》撰〈後序〉，以今時乃「臨濟七百餘年宗旨滅裂之秋」<sup>111</sup>形容當時局勢，並於〈閣筆記〉敘明述作《金剛三昧經通宗記》的因緣：

因歎談禪者，不諳義學有實功；演教者，不識禪家有真悟。得少為足之徒，往往矜宗教兼通，或座主妄意談禪，或禪者謬為說教，甚至執法鬥爭，互相非毀。欲求彼此和會，不其難哉。<sup>112</sup>

眼見當時佛門環境演變至禪、教相互非毀，詠震的禪、教論述與實踐，著重於「禪」與「教」的融通、調和，以對治積弊沈痼。其深研教典，以法印心，真修密行，而得徹鉅細、融本末，傳承自剖石弘璧弘講經教的鄧尉門風，相應於憨山德清、紫柏真可對經教文字的認可與復興，更可上溯至笑巖德寶、龍池幻有之傳承。

藕益智旭曾讚憨山德清「寧註經造論以觸時諱，終不據曲盡木、弄鬼眼睛」，評價此作為乃大菩薩之護法苦心：

達磨一宗，超情離見，迥出格量。近世各立門庭，競生窠臼，認話頭為實法，以棒喝作家風，穿鑿機緣、杜撰公案，謗讟古人、增長戲論；不唯承虛接響，且類優人俳說，言之可恥，思之可傷。唯憨翁具金剛眼，鑒時流弊；說方便語，作救病藥。寧註經造論以觸時諱，終不據曲盡木、弄鬼眼睛，使狂穢藉口。噫！此

<sup>111</sup> 印光編修，《三峰清涼寺志》，《中國佛寺志叢刊》冊 40，頁 295。

<sup>112</sup> 《金剛三昧經通宗記》，CBETA, X35, no. 652-D, p. 331。

大菩薩護法苦心也！<sup>113</sup>

「寧註經造論以觸時諱」，詠震於清初亂世中，以《金剛三昧經通宗記》矯正禪弊、無懼非毀的苦心，在詩作〈有感〉中真切流露：

法苑無人識鳳凰，百年天地老風霜；仲尼痛絕春秋筆，恨煞麒麟不肯藏。<sup>114</sup>

身處「法苑無人識鳳凰」的佛門亂世中，以孔子泣麟之典故，慨嘆麒麟、鳳凰非其時而出，易遭不識珍稀者隨意獵殺。然雖知於亂世中應藏，卻「不肯藏」，有其捨身為法的氣概，既傳承漢月法藏心法不二、禪教相印的活用，更彰顯三峰派鄧山一脈棒喝宗風中善用經教方便的實踐特色。

---

<sup>113</sup> 《靈峰蕩益大師宗論》，CBETA, J36, no. B348, p. 277c4-10。

<sup>114</sup> 詠震，《華頂和尚山堂詩稿》，頁 4b。

## 【參考書目】

本文佛典引用主要是採用「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA) 的電子佛典集成網路版 (CBETA Online), 2019 年。

### 一、佛教藏經

- 《五宗原》, X65, no. 1279 // R114 // Z 2:19。  
《五燈全書》, X82, no. 1571// R141// Z 2B:14。  
《正源略集》, X85, no. 1587 // R145// Z 2B:18。  
《宗統編年》, X86, no. 1600 //R147 // Z 2B:20。  
《金剛三昧經通宗記》, X35, no. 652。  
《御製揀魔辨異錄》, X65, no. 1281 // R114// Z 2:19。  
《靈峰蕩益大師宗論》, J36, no. B348。  
《觀楞伽經記》, X17, no. 326 // R25 // Z 1:25。

### 二、古籍

- 《三峰清涼寺志》卷 12, 《中國佛寺志叢刊》冊 40, 印光編修, 揚州: 江蘇廣陵古籍刻印社, 1996。  
《已畦詩文集》, 清·葉燮, 《四庫全書存目叢書·集部》冊 244, 臺南: 莊嚴文化, 1997。  
《仁山和尚寶華語錄》(下), 清·詠震, 侍者海本記, 京都: 京都帝國大學圖書館藏抄本。(佛光大學佛教研究中心, 《明清佛教稀見文獻》冊 72)  
《仁叟禪師語錄》, 詠震, 覺忞、溥徵錄, 江蘇: 蘇州西園寺藏。(佛光大學佛教研究中心, 《明清佛教稀見文獻》冊 106)  
《華頂和尚山堂詩稿》, 詠震, 覺慶錄, 上海: 上海圖書館藏。(佛光大學佛教研究中心, 《明清佛教稀見文獻》冊 90)  
《華頂和尚語要》, 詠震, 蘇州: 西園寺藏刻本。(佛光大學佛教研究中心, 《明清佛教稀見文獻》冊 106)  
《蒼峴山人文集》, 清·秦松齡, 《清代詩文集彙編》冊 147, 上海: 上海古籍出版社, 2011。  
《鄧尉山天壽聖恩寺剖石壁禪師語錄》, 明、清·剖石弘璧, 濟教、濟朗、明

宗、濟石等編，蘇州：西園寺藏。（佛光大學佛教研究中心，《明清佛教稀見文獻》冊 157）

《鄧尉山聖恩寺志》，明·周永年編修，蘇州：聖恩寺影印明崇禎至康熙間刊本，1930年。

### 三、中外專書、論文、網路資源

朱哲 1992 〈負超卓之才懷奇偉之氣——記清初臨濟高僧弘儲與槩庵〉，《法音》9，頁 19-22。

長谷部幽蹊編 2008 《明清佛教研究資料（僧傳之部）》，京都：黃檗山萬福寺文華殿。

長谷部幽蹊 1986 〈三峰一門の隆替〉6，《愛知學院大學論叢一般教育研究》33(4)，頁 729-750。

長谷部幽蹊 1984 〈三峰一門の隆替〉1，《愛知學院大學論叢一般教育研究》31(3.4)，頁 703-745。

長谷部幽蹊 1979 《明清佛教研究研究序說》，臺北：新文豐。

柴德賡 2017 〈明末蘇州靈巖山愛國和尚弘儲〉，《史學叢考》，上海：商務印書館（1982 原版、2017 增訂本）。

張兵 1997 〈歸莊與弘儲〉，《古典文學知識》6，頁 88-93。

張雅雯 2018 〈棒喝宗風中的經教趨向——清初仁山寂震《金剛三昧經通宗記》初探〉，《中華佛學研究》19，頁 107-148。

連瑞枝 1996 〈漢月法藏（1573-1635）與晚明三峰宗派的建立〉，《中華佛學學報》9，頁 167-208。

連瑞枝 1993 《錢謙益與明末清初的佛教》。新竹：國立清華大學歷史研究所碩士論文。

郭朋 1982 《明清佛教》，福州：福建人民出版社。

陳玉女 2011 《明代的佛教與社會》，北京：北京大學出版社。

陳玉女 2010 《明代佛門內外僧俗交涉的場域》，新北：稻香出版社。

陳垣 1941 《清初僧諍記》，臺北：中華書局。（1962 重印）

黃繹勳 2019a 〈明清三峰派稀見文獻解題〉，《佛光學報》新 5.1，頁 133-191。

黃繹勳 2019b 《漢月法藏禪師珍稀文獻選輯》1，高雄：佛光文化。

廖肇亨 2014 《巨浪迴瀾——明清佛門人物群像及其藝文》，臺北：法鼓文化。

劉敬 2017 《清初士林逃禪現象及其文學影響研究》，北京：人民出版社。

- 釋見一 2000 《漢月法藏之研究》，臺北：法鼓文化。
- 釋聖空 2001 〈試析雍正在《揀魔辨異錄》中對漢月法藏的批判〉，《中華佛學研究》5，頁 411-440。
- 釋聖嚴 2000 《明末佛教研究》，臺北：法鼓文化。
- 釋聖嚴 2009 《明末中國佛教之研究》，釋會靖（關世謙）譯，臺北：法鼓文化。
- Wu, Jiang. 2008. "Hanyue Fazang Challenged His Master's Interpretation of Linji Chan Teaching." *Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China*. New York: Oxford University Press.
- 中研院文獻處理實驗室，「中國哲學書電子計畫」，<https://ctext.org/zh>，2019.02.11。
- 中華電子佛典協會，「CBETA 電子佛典集成網路版」，<http://cbetaonline.dila.edu.tw/>，2019. 06.30。
- 法鼓文理學院、中央研究院歷史語言研究所，「中國佛教寺廟志數位典藏」，<http://buddhisticinformatics.dila.edu.tw/fosizhi/>，2019.06.26。
- 法鼓文理學院，「人名規範資料庫」，<http://authority.dila.edu.tw/person/>，2019.02.11。
- 法鼓文理學院，「佛學規範資料庫時間規範檢索」，<http://authority.dila.edu.tw/time/>，2018.12.10。
- 教育部「異體字字典」，<http://dict2.variants.moe.edu.tw/yitib/frb/frb01392.htm>，2019.02.11。

### 附錄：文獻所載詠震往來人物

表 1：法門師友網絡

人名	關係 (稱謂)	出處
漢月法藏	師翁 (曾親聽法音)	詠震,《華頂和尚山堂詩稿》,〈過萬峰禮天山祖塋〉,頁 3b。
剖石弘璧	嗣法師父 (於座下徹證)	長谷部幽蹊編,《明清佛教研究資料 (僧傳之部)》,頁 76、122。
穹窿和尚	十戒和尚 (從受沙彌戒,為命名「詠震」)	詠震,《華頂和尚山堂詩稿》,〈閱先穹窿手墨有感〉,頁 7a。
具德弘禮 (靈隱和尚)	師叔 (具足戒和尚,印可開悟)	詠震,《華頂和尚山堂詩稿》,〈謁靈隱禮和尚〉,頁 2a;〈中秋夜侍靈隱和尚法堂翫月〉,頁 4a。
繼起弘儲 (退翁和尚)	師叔	詠震,《華頂和尚山堂詩稿》,〈登靈岳謁退翁和尚〉,頁 5b-6a。
吼崖濟石 (1606-?)	師兄	秦松齡,〈華頂仁叟震禪師塔銘〉,《蒼峴山人文集》卷 5。
豁堂正岳 (1597-1670,一默弘成法嗣)	依止師、法兄	《華頂和尚山堂詩稿》,〈登三峰謁豁堂和尚〉,頁 1b。
碩揆原志 (具德弘禮法嗣)	法兄	詠震,《華頂和尚山堂詩稿》,〈秋日感懷留別碩揆法兄〉,頁 2b;〈過上方訪碩揆法兄〉,頁 8a。
巨渤濟恒 (具德弘禮法嗣)	法兄	詠震,《華頂和尚山堂詩稿》,〈過天寧留贈巨渤法兄〉,頁 8a。
紫蓋衡 (具德弘禮法嗣)	法兄	詠震,《華頂和尚山堂詩稿》,〈侍靈隱和尚過安隱寺弔紫蓋法兄〉,頁 3a。
雪竇石奇 / 石奇雲 (1594-1663,密雲圓悟法嗣)	宗乘耆老	仁山詠震,《華頂和尚山堂詩稿》,〈聞南廣石奇雲和尚訃音〉,頁 7b。



表 2：儒、釋交涉網絡

人名	關係	出處
葉燮	故友	葉燮，〈鄧尉聖恩仁叟震禪師塔誌銘〉， 《已畦詩文集》卷 16。
范秋濤	受范太史所請，修葺 天平白雲廢寺	葉燮，〈鄧尉聖恩仁叟震禪師塔誌銘〉， 《已畦詩文集》卷 16。
秦松齡	幼年同里成長（無 錫，舊名梁溪）	秦松齡，〈華頂仁叟震禪師塔銘〉， 《蒼峴山人文集》卷 5。
汪鈍翁	居堯峰興福寺時，與 汪編修交遊	秦松齡，〈華頂仁叟震禪師塔銘〉， 《蒼峴山人文集》卷 5。
堵禾齋	秦松齡老師，致書詠 震必謙稱弟子	秦松齡，〈華頂仁叟震禪師塔銘〉， 《蒼峴山人文集》卷 5。
魏學渠	居天平白雲寺時的方 外之交，為《金剛三 昧經通宗記》撰寫序 文	《金剛三昧經通宗記》，CBETA, X35, no. 652-B。
堵蓮生	詩文往來	詠震，《華頂和尚山堂詩稿》，〈將赴武 林酬別堵孝廉蓮生〉，頁 1b。
張大圓	詩文往來，詠震請其 為穹窿和尚題傳贊	詠震，《華頂和尚山堂詩稿》，〈已亥清 和下浣七日，過祇陀寺，遇張尚書大圓 於舟次兼惠先穹窿傳贊〉，頁 3b。
錢謙益	詩文往來	詠震，《華頂和尚山堂詩稿》，〈題紅豆 花寄贈錢宗伯牧齋〉，頁 6b。
徐子能	詩文往來	詠震，《華頂和尚山堂詩稿》，〈和徐子 能居士已非四十九年人之作二首〉，頁 7a。
楊靜山	故友。詠震：「談笑如 宿昔，不覺往來頻」	詠震，《華頂和尚山堂詩稿》，〈過毘陵 再晤楊太史靜山〉，頁 7b。

## Master Renshan Jizhen's Practice on Consonance of Chan and Scripture within Context of Sanfeng Sect of Linji School in Early Qing

Chang, Ya-Wen  
Ph.D. Candidate  
Department of Buddhist Studies,  
Dharma Drum Institute of Liberal Arts

### Abstract

Topics of research on Sanfeng Sect of Linji School 臨濟宗三峰派 were mostly regarding the founder Hanyue Fazang's 漢月法藏 (1573-1635) conception of chan and the controversies between Sanfeng Sect and Ginsu Sect 金粟派. This article will try to explore thoughts of chan developed by the second and third generations of Sanfeng Sect in Dengwei Mountain 鄧尉山. In a previous-study, Master Renshan Jizhen's 仁山詠震 (1631-1697, hereinafter "Jizhen") thoughts was discussed in "A Scripture-based Orientation Consonant with Beating and Shouting of Linji School—Preliminary Analysis of Master Jizhen's Commentary on *Jingan Sanmei Sutra*." (see JCBS 19, 2018.12) In furtherance, this paper focuses on Master Jizhen's argumentation about consonance of chan and scripture, and its significance and position within context of Sanfeng Sect in early Qing. Other than scriptures in Tripitaka, this paper investigates literature and historical documents, such as records of temples and corpus of literati, respecting Master Jizhen and his teacher Master Poshi Honbi 剖石弘璧 (1599-1670).

By situating Master Jizhen's practice on consonance of chan and scripture within context of Sanfeng Sect in Early Qing, this paper lays focus on three arguments: (a) Master Jizhen's teaching of meditation, utilizing both scripture-based and beating-and shouting approaches, inherited Hanyue Fazang's thought

which was distinct from stereotypical identification of “solely beating-and-shouting approach” in some Linji tradition. (b) One of his diverse training approaches putting emphasis on scriptures was derived from his teacher Master Poshi Honbi who taught them doctrine of *Fahwa Sutra* 法華經 and *Hwayen Sutra* 華嚴經. (c) Comparing to Hanyue–Fazan’s teaching style with the highest priority of Chan and a low priority of scripture, Master Jizhen put emphasis on both Chan and scripture-based teachings. His argumentation signified a three-step mechanism for Chan practitioners, which starts with text-based teachings and moves to beating-and-shouting approach then ends up with consonance of Chan and scripture, in order for guiding literati-students.

**Keywords:**

Master Renshan Jizhen, Master Poshi Honbi, Sanfeng Sect of Linji School, Consonance of Chan and scripture, Early Qing