

# 僧人字輩與寺院繼承

## ——以明清時期寧波府金峨寺為例

葛洲子

陝西師範大學歷史文化學院

### 提要

明代以降，僧人使用字輩的情況漸趨普及。這原本是佛門實現自我規範的一種手段，不過，由於這一時期多重師承關係的存在，僧人實際往往擁有多個宗派或支脈的字輩。當宗派意識重新濃厚、寺院必由本宗或本支繼承時，字輩提示住持人選之宗派及世代的作用便凸現出來。於是寺院住持有選擇地使用相應的字輩以表明入主該寺的合法性，更有甚者為了取得繼席的資格而篡改自身原先的字輩。本文利用寧波《金峨寺志》及相關材料，對此予以揭示。

**關鍵詞：**字輩、宗派、金峨寺、天童寺

---

葛洲子，陝西師範大學歷史文化學院，陝西西安，電郵：[gzzaagzz@126.com](mailto:gzzaagzz@126.com)。

本文為國家自然科學基金項目「佛教與江南地區社會人文空間的生產（1368-1949）」（項目批准號：41271156）、教育部人文社科重點研究基地重大項目「五代以降江南佛教的地域系統分析」（項目批准號：13JJD770009）的階段性成果。本文修改過程中得到了匿名審稿專家的慷慨指正，在此謹致謝忱。

字輩是家族成員在名字上用以區分輩份的特殊用字。這一習慣在民間社會由來已久。<sup>①</sup> 佛教宗派發達以後，出於區分輩份的考慮，僧團中也逐漸借鑒了這一做法。其濫觴不明厥始，到明代以後漸趨於普及。

相較於依託血緣關係排定的世俗字輩，僧人字輩並非與生俱來，而是依託於師承關係。師承關係（「師資血脈」）復合而成的世系，是漢地佛教得以構建出宗派的基礎，尤以禪宗佛教為典型。<sup>②</sup> 世系的明確本質上排除了僧人身份的不確定性。沙夫(Sharf)認為「頓悟、面面相授等等諸如此類都是有爭議和不穩定的。事實上，世系對於禪宗而言比其他任何傳統都更為關鍵」，「世系不止是外在表象。它深刻改變了中國佛教。世系調整了新的關於開悟和得法的本質的禪修方式」。<sup>③</sup> 馬克雷(McRae)也強調禪宗世系「不僅是禪宗對獨有的宗教歷史的自我理解，而且是根本上譜系化的禪本身的宗教實踐」。<sup>④</sup> 入宋以後，禪宗嗣法朝着規約化的方向發展，<sup>⑤</sup> 基本擺脫了早期禪宗史上師承難明的狀況。<sup>⑥</sup> 而禪宗被官方推為佛教主流後，其制度也漸

① 徐建華，〈字輩與僧人〉，《世界宗教文化》，2004年，第1期，頁41-42。陳永海、劉志偉等研究指出，在儒家士大夫構建出文字族譜出現之前，民間社會會存在與士大夫宗法規範不同的對祖先系譜的文字記錄。見 Chan Wing-hoi, "Ordination names in Hakka genealogies: a religious practice and its decline," in *Down to Earth: the Territorial Bond in South China*, eds. David Faure and Helen F. Siu (Stanford: Stanford University Press, 1995), 65-82；劉志偉，〈族譜與文化認同——廣東族譜中的口述傳統〉，載王鶴鳴編，《中華譜牒研究》（上海：上海科學技術文獻出版社，2000），頁33-42。

② Morten Schlütte, *How Zen Became Zen: The Dispute over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2008), 20.

③ Robert Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2005), 41.

④ John R. McRae, *Seeing Through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism* (Berkeley: University of California Press, 2003), 8.

⑤ 德輝編，李繼武校點，《勅修百丈清規》（鄭州：中州古籍出版社，2011），卷2，〈住持章第五·住持日用·嗣法師遺書至〉，頁63；卷3，〈住持章第五·入院·開堂祝壽〉，頁74。概括性的研究，見 Morten Schlütte, *How Zen Became Zen: The Dispute over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China*, 63-65.

⑥ 最為典型者，是圍繞慧能四世道悟禪師（748-807）師承的爭論。由於事關禪宗五家中雲門和法眼兩宗的源出，自北宋起，道悟嗣法馬祖還是石頭就成為僧人與護教居士探討的重要問題。近代以來，雖有陳垣等知名學者參與該問題研究，但時至今日仍無定論。關於道悟師承爭論的詳細梳理，參見 Jiang Wu, *Enlightenment in Dispute: the Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China* (New York: Oxford University Press, 2008), Appendix 3, 311-332.

為其他佛教宗派所效仿。<sup>⑦</sup>但是入明以後，官方對度牒控制逐漸鬆弛，佛門嗣法遂出現亂象。<sup>⑧</sup>佛教自身不得不尋求其他手段實現自我規範。字輩遂被引入佛門，成為維繫世系、宗派的憑據。<sup>⑨</sup>

明清佛門盛行字輩之後，僧人的師資相續昭彰在人耳目，而引發的問題卻是僧人對字輩有一個改換的程式。由此造成僧人所屬宗派譜系多重交叉的複雜性業已為學者所指出。陳垣在民國年間作《釋氏疑年錄》，有感於「清初僧派甚繁，或從剃度師出，或從得法師出，既略去排行，輒不復知名上為何字」。他的做法是乾脆不予理睬，「非有確據不臆加」<sup>⑩</sup>，也不對字輩作任何討論。

事實上，隱藏在字輩改換背後的意義要深厚得多。由於師承關係在一定意義上具有彈性，特別是不免受到外在因素（諸如勢利）的驅動，僧人們在確認師承關係時，既有授與者對對象的認可，也有承受者對師承的主動選擇。這就為字輩的確定帶來了較多的可能性。這恐怕是在人意料之外，而又在情理之中的事。要將這一問題說明清楚頗不容易，因相關資料比較零散。

現有關於僧人字輩的研究，基本從歷史學和社會學兩條路徑切入。歷史學者長於史實的梳理，將禪門各派自入明到清代乾隆時期字輩由出現而盛行的過程以及各宗派所用字輩加以論列，卻並未作出更多闡述。<sup>⑪</sup>宗教社會學者則更關注事物對於社會系統運作的影響，容易將原本前後相續的事物壓扁置入同一時間平面加以考察，從而忽略了僧人字輩改換的原因在不同時間節點上變化。<sup>⑫</sup>這就需要歷史人類學者運用深描的方式還原歷史場景，揭示出

⑦ Griffith Foulk, "Myth, Ritual, and Monastic Practice," in *Religion and Society in Tang and Sung China*, eds. Patricia Buckley Ebrey and Peter N. Gregory (Honolulu: University of Hawaii Press, 1993), 147-208.

⑧ 明末清初費隱通容禪師描述嗣法亂象時說道：「遙嗣代付，不可勝言。將師授根源、佛祖印信，付之亡羊岐路矣。」見通容述，《五燈嚴統解惑篇》（《新編卅續藏經》，第139冊，臺北：新文豐出版股份有限公司，1994），〈復武林越州諸縉紳書〉，頁1046。

⑨ 張雪松，〈被發明的傳統——晚明佛教宗派的復興與佛教譜學的成立〉，王博主編，《哲學門》（北京：北京大學出版社，2012），第26輯，頁153-166。

⑩ 陳垣，《釋氏疑年錄》（北京：中華書局，1964），〈凡例〉，頁1。

⑪ 長谷部幽蹊，《明清佛教教團史研究》（京都：同朋舍，1993），頁268-273。

⑫ Welch Holmes, *The Practice of Chinese Buddhism 1900-1950* (Cambridge: Harvard University Press, 1967), 280-281；徐建華，〈字輩與僧人〉，《世界宗教文化》，2004年，第1期，頁41-42；張雪松，〈晚明以來僧人名號及譜系研究〉，《玄奘佛學研究》，第15期（2011年7月），頁248-271。

僧人字輩發展變化的過程及意義。

不久前筆者發現在《金峨寺志》<sup>⑬</sup>中，這方面的材料比較典型。除一般的承襲之外，僧人在不同宗派、不同輩分間改換字輩的情形均得以較充份的表現。其中較主要的問題是，世俗權力介入佛門事務後，寺院繼承極易受到外部因素的影響，最終的繼席者並不一定完全符合佛門內部意願。不過，「傳寺本宗（或本支）」的規矩在當日已成公認，不可打破。這就使得繼席者對於標示本人宗派及世代的字輩的處理，平添了一份現實的考量。特撰此文進行討論。需要指出的是，為便於討論，文中出現僧人名字時一般均完整書寫以凸顯其所屬字輩，僧人稱號（如法師、禪師等）則省去。

## 一、宗派改換與字輩錯綜

金峨山，本作「金鵝山」，以形名山。宋始作金峨山。位於浙江寧波鄞縣（今鄞州區）東南約70里與奉化縣（今奉化市）交界處，與太白山山勢相連，同為天臺山餘脈。清人云：「山之本自天臺摘星峰來，歷四明、奉化諸山，起金峨、大梅，循屈而結太白。」<sup>⑭</sup>正是這種地理形勢上的密切關係，為後來太白、金峨兩山之間的人文交往提供了便利。

據寺志稱，唐大歷元年（766）百丈懷海應夢來山，結茅於團瓢峰，初稱「羅漢院」。宋治平元年（1064）賜額「金峨山真相禪寺」。元、明間屢有興廢。嘉靖二年（1523），住持崑石寶禪師移建寺院於山麓。<sup>⑮</sup>自此金峨寺史進入有據可查的時代。清人修寺志，謂：「觀今日之隆盛，實始於昔年之結構，當推（崑石寶禪師）為今寺之開山祖。」<sup>⑯</sup>其後，崑石門下相繼住持金峨，並發展出社田庵、香岱庵、西歸庵三個子院。

明清鼎革時，鄞縣境內「里役繁滋」。<sup>⑰</sup>乾隆《鄞縣志》記載，明代

⑬ 吳振藩輯，《金峨寺志》（《中國佛寺志叢刊》，第128冊，揚州：廣陵書社，2006）。

⑭ 釋德介纂輯，《天童寺志》（上）（《中國佛寺志叢刊》，第84冊，揚州：廣陵書社，2006），卷1，〈山川考〉，頁34。

⑮ 吳振藩輯，《金峨寺志》，卷2，〈建置〉，頁48-56。

⑯ 吳振藩輯，《金峨寺志》，卷4，釋傳第3，〈崑石寶禪師〉，頁157。

⑰ 吳振藩輯，《金峨寺志》，卷2，〈建置〉，頁64。劉志偉指出，里甲編制和十年輪值的制度在一條鞭法改革之後仍然存續下來。明末清初，里甲差役再度成為人民負擔。見劉志偉，《在國家與社會之間：明清廣東地區里甲賦役制度與鄉村社會》（北京：中國人民大學出版社，2010），頁165-168。



「天、崇之際，軍興加派而民不堪命，遂成土崩瓦解之勢」，並引〈征徭後論〉云：「軍興費加，條鞭之銀已徵入官，而徵收之役復僉大戶，且因事多差煩，而不循十年一輪之制。」<sup>18</sup>入清之初，里甲差役依然，不同的是轉而為滿洲統治者的征服行動服務。董大翮為清朝首任鄞縣知縣，「時進征金華，有黃牛、石匠之征」。儘管乾隆《鄞縣志》稱董大翮「預為給直，分派有方，催科寬限，撫字慈仁」，<sup>19</sup>然而里甲差役之實並未改變。於此情形，金峨寺住持明倫等超無力支持，以年邁為由於順治十六年（1659）退居子院香岱庵，命徒恢莪真定為監院。恢莪亦感獨力難支，於是明倫邀集檀越，「商諸三庵僧眾」，延請鄞縣中央山靈臺寺履平智賢法師住持金峨法席。<sup>20</sup>

履平智賢答應了金峨寺僧眾的請求，於順治十八年（1661）派徒弟內如成納先來寺料理眾務，「命之當家，管值二載」。康熙元年（1662），履平正式入主金峨，開講席於留偈堂。<sup>21</sup>此時原住持明倫仍居香岱庵，恢莪則「自行退居塔院，尋外出參究」。<sup>22</sup>至此，崑石一系在金峨寺的傳承不復延續。

履平智賢早年往寶華山參弘贊大襄（雲棲株宏三世法孫），41歲時（1648）建靈臺道場，傳雲棲第四世。寺志稱其宗派「為賢首宗」。履平智賢於金峨寺「住持三載，宏開法席」，傳法23人。其法嗣分張於三處：道本派住昭坑，內如派住中山靈臺，另一處自是履平親駐的金峨。<sup>23</sup>金峨寺遂成為賢首宗的一個重要基地。

隨着金峨寺改宗賢首，賢首宗字輩開始在金峨寺中流行。

賢首宗使用字輩的習慣由來已久。清末僧人守一空成重編《宗教律諸家演派》謂其肇始於圭峰宗密：

自唐初杜順帝師閱《華嚴經》得道，傳教與雲華大師。雲華傳與賢首法師，為賢首教第一世。賢首傳清涼澄觀國師。清涼傳圭峰

<sup>18</sup> 錢維喬修，錢大昕纂，乾隆《鄞縣志》（《續修四庫全書》本），卷6，〈田賦〉，頁108、109。

<sup>19</sup> 錢維喬修，錢大昕纂，乾隆《鄞縣志》，卷11，〈名宦〉，頁249。

<sup>20</sup> 吳振藩輯，《金峨寺志》，卷5，〈釋傳下〉，〈明倫超禪師〉，頁161-162。

<sup>21</sup> 吳振藩輯，《金峨寺志》，卷5，〈釋傳下〉，〈內如納大師〉，頁167；卷2，〈建置〉，頁65。

<sup>22</sup> 吳振藩輯，《金峨寺志》，卷5，〈釋傳下〉，〈恢莪定禪師〉，頁163。

<sup>23</sup> 吳振藩輯，《金峨寺志》，卷5，〈釋傳下〉，〈履平賢大師〉，頁165。

宗密大師，為第三世。演派二十字：宗福法德義，普賢行願深，文殊廣大智，成等正覺果。<sup>24</sup>

種種跡象表明，這一說法很可能只是傳說。日本學者鎌田茂雄對宗密至晉水淨源之間賢首法脈進行復原，絲毫未發現這些僧人使用上引宗密演派二十字的痕跡。<sup>25</sup> 饒有興味的是，時至明代，傳雲屬於上引二十字中「殊」字輩的雲棲株宏本人，<sup>26</sup> 竟從未獲得上代任何賢首宗師付法。〈金峨寺志·履平賢大師傳〉中說「本宗派始由杭州雲棲蓮池株宏傳蘊空廣相」，似乎表明株宏才是賢首宗法脈字輩的締造者。<sup>27</sup>

株宏與上引演派二十字的關係在此可置不論，然而他為門下制訂「雲棲續支」20個字卻是事實。此二十字為：

果與因交徹，心隨境廓通，玄微機悉剖，理性妙咸窮。<sup>28</sup>

在實際的使用中，雲棲弟子先是按照前引所謂宗密演派二十字往下排輩，然後再續以「雲棲續支」20個字。由於株宏一系影響甚大，至清代道光初年，杭州真寂寺沙門儀潤著《百丈叢林清規證義記》，將雲棲法系定為賢首正宗。<sup>29</sup>

本應井然有序的字輩承襲，在金峨寺的傳承中出現了多處相抵牾的記

<sup>24</sup> 守一空成編，《諸家宗派》（《禪宗全書》，第28冊，北京：北京圖書館出版社，2004），〈華嚴賢首教〉，頁235。

<sup>25</sup> 鎌田茂雄著，依昱法師譯，〈宗密以後的華嚴宗〉，《普門學報》，第3期（2001年5月），頁69-100。

<sup>26</sup> 株宏為避諱，有意改「殊」為「株」。參見印光法師，〈與高鶴年居士書〉，收於釋印光著述，張育英校注，《印光法師文鈔》（上冊）（北京：宗教文化出版社，2000），頁109。

<sup>27</sup> 上引宗密演派二十字始見於株宏，《雲棲紀事》（《蓮池大師全集》，第8冊，福建莆田廣化寺影印金陵刻經處《雲棲法匯》本），〈錄賢·附宗派〉，頁5038。從現有幾支賢首宗法系來看，惟有雲棲係遵循了《宗教律諸家演派》中所謂的「宗密演派」。參見韓煥忠，〈華嚴宗史料的新披露——淺談《賢首宗付法師資記》的史料價值〉，《五臺山研究》，2009年，第4期，頁12-15。

<sup>28</sup> 株宏，《雲棲紀事》，〈錄賢·附宗派〉，頁5038。

<sup>29</sup> 〈附賢首教觀一宗〉云：「雲棲蓮池殊宏佛慧為二十七祖」，並注明「此乃略序賢教正宗源委，其餘支繁，不及一一詳載」。參見儀潤說義，《百丈叢林清規證義記》（《新編卍續藏經》，第111冊，臺北：新文豐出版股份有限公司，1994），卷7，頁827。

載。《金峨寺志》中〈慧音智禪師傳〉云：

師諱正智，字慧音。禮南畝法師蘿度，受具戒，恪守清規。<sup>⑳</sup>

所謂南畝即南畝等倣，「依裁之師學出世法」<sup>㉑</sup>。裁之又名成進，為「成」字輩，履平弟子。據此，慧音為履平三傳，屬賢首宗「正」字輩。然而，同書〈朗真智禪師傳〉卻有不同的說法：

師諱成智，字朗真。出家金峨寺，依履平賢公蘿落。……嗣法慧音智，智傳本淨源。<sup>㉒</sup>

依此，則慧音為朗真成智嗣法。因朗真直接嗣法履平，故慧音當為履平再傳，屬「等」字輩。這一記載與上引〈慧音傳〉所載諱「正智」、屬「正」字輩雙相矛盾。

類似現象絕非個例，〈朗真傳〉中提及的「本淨源」也屬這種情況。〈金峨寺志·本淨源禪師傳〉云：

師諱覺源，字本淨，又號佛源。依元成師蘿染。<sup>㉓</sup>

據〈金峨寺志·偉載乘禪師傳〉，「元成」當作「元乘」，又諱「等乘」。<sup>㉔</sup>若按〈本淨傳〉，本淨師承偉載，當屬「正」字輩，這符合按〈朗真傳〉排定的字輩。然而，本淨諱「覺源」，已明標其屬於「覺」字輩。

整理上述僧人的法脈傳承圖可以直觀看到，無論是按照〈慧音傳〉、〈本淨傳〉所見的法脈傳承（附圖1），還是按照〈朗真傳〉所見的法脈傳承（附圖2），《金峨寺志》的兩種記載均出現僧人字輩與實際傳承次序不符的現象。這種情況絕非文字記載的疏誤所致，而是由金峨寺住持更迭、法脈交錯而帶來的一種結構性矛盾。

⑳ 吳振藩輯，《金峨寺志》，卷5，〈釋傳下〉，〈慧音智禪師〉，頁196。

㉑ 吳振藩輯，《金峨寺志》，卷5，〈釋傳下〉，〈南畝倣禪師〉，頁183。

㉒ 吳振藩輯，《金峨寺志》，卷5，〈釋傳下〉，〈朗真智禪師〉，頁193。

㉓ 吳振藩輯，《金峨寺志》，卷5，〈釋傳下〉，〈本淨源禪師〉，頁197。

㉔ 吳振藩輯，《金峨寺志》，卷5，〈釋傳下〉，〈偉載乘禪師〉，頁184。

## 二、法脈「兼祧」：臨濟僧人當山

順治十八年（1661），履平弟子內如成納到達金峨寺時，金峨寺已是殘破不堪。寺志稱其時「本寺殿宇崩頹，僅留法堂餘屋數間」。內如掌寺兩年，僅完成清理基址的工作：

（內如）勞心苦骨，募民房以作佛殿。奈人緣淺薄，連遭凶歲，力不能挽。而一片荊棘，實已虧他斬伐。<sup>③⑤</sup>

內如的勤勉，並未換來金峨寺的中興。「人緣淺薄」一語，透露出復興之難的癥結所在。

康熙四年（1665），履平智賢又將復興金峨寺的重任交給了另一名弟子裁之成進。裁之不負重托，住持期間相繼興建佛殿、鐘樓，整理山場，增建應供堂及廊樓。<sup>③⑥</sup> 金峨寺的規模稍得恢復。

至於寺運中興，還是之後偉載乘禪師住持期間的事情。偉載少時「入金峨寺，禮裁之師薤染」<sup>③⑦</sup>，屬賢首宗「等」字輩，《金峨寺志》本傳中作「等乘」。18歲時（1668），往太白山乞戒於天童寺山曉本晰禪師。22歲時（1672），再至天童寺「山曉座下圓具」。後「參天嶽（本畫）和尚於越（紹興）之平陽，親炙八載，乃受衣拂」。<sup>③⑧</sup> 偉載從臨濟宗禪師圓具、付法，依「雪峰祖定禪師演派」，屬臨濟三十三世「超」字輩，故在光緒《天童寺續志》本傳中作「超乘」。山曉與天嶽的師父木陳道忞又於「雪峰祖定禪師演派」之外「另演二十八字」<sup>③⑨</sup>。依木陳演派算來，偉載屬木陳分支第三世「元」字輩，故又作「元乘」。

偉載「兼祧」賢首與臨濟兩宗法脈，一人同時擁有賢首宗的「等」、臨濟宗的「超」、木陳演派的「元」共三個字輩。這既是促成偉載入主金峨的契機，也是臨濟法脈流入金峨寺的緣起。

③⑤ 吳振藩輯，《金峨寺志》，卷5，〈釋傳下〉，〈內如納大師〉，頁167。

③⑥ 吳振藩輯，《金峨寺志》，卷2，〈建置〉，頁65。

③⑦ 吳振藩輯，《金峨寺志》，卷5，〈釋傳下〉，〈偉載乘禪師〉，頁184。

③⑧ 吳振藩輯，《金峨寺志》，卷5，〈釋傳下〉，〈偉載乘禪師〉，頁184；釋蓮萍纂輯，《天童寺續志》（《中國佛寺志叢刊》，第86冊，揚州：廣陵書社，2006），卷上，〈先覺傳〉，〈偉載乘禪師〉，頁142。

③⑨ 守一空成編，《諸家宗派》，〈臨濟源流訣〉，頁223、225。

自明末密雲圓悟禪師起，臨濟宗僧人即與官方過從甚密。入清伊始，密雲弟子木陳道忞就曾應詔入京，覬見順治皇帝，賜號「弘覺禪師」。<sup>⑩</sup>密雲及其法子法孫相繼住持天童寺，以此結成的臨濟宗天童系在江南具有相當廣泛的影響力。<sup>⑪</sup>這點正為其時「人緣淺薄」的金峨寺僧眾所看重。裁之成進有意讓偉載接替自己擔綱金峨住持，獲得了金峨寺檀信的支持。《金峨寺志》偉載本傳云：「因履祖圓寂，裁師已老，法席方虛，檀信匯議，公請師領攝方丈。」<sup>⑫</sup>

此時，偉載身荷臨濟法脈的情況並未讓各方覺得不妥。相反，寺眾和檀信都希望借助偉載的臨濟宗身份而讓金峨寺獲得更多的資源。很快，金峨寺收穫了回報。

康熙二十五年（1686），亦即偉載被「請歸開法金峨」的次年，他隨山曉本晰「進京助宣教法，為和碩惇親王所器重」；滯京期間還曾「蒙召見」，且應對稱旨，被「寵以元乘國師之號」。至康熙三十年（1691），偉載請假還山，他與清朝皇室結交而產生的政治資源，已足以轉化為讓金峨寺輝煌一時的經濟資源。〈金峨寺志·偉載乘禪師傳〉載：

復回金峨，唱道樹刹，丕振宗風。一時朝野士紳皆禮遇焉。時內務府工部侍郎張萬鵬偕夫人重建大殿，裝飾佛身。鎮臺（定海總兵）藍理書贈「開法名山」額。<sup>⑬</sup>

短短三年之後（1694），金峨寺竟至樹立一中興碑，文中堂而皇之記載：

偉載闡揚平陽天嶽和尚之旨，遙接曹溪正脈。……山川之舊觀既復，古德之法道重興。<sup>⑭</sup>

這一碑文自然被收入《金峨寺志》，反映了金峨寺史上一段前所未有的輝煌。

⑩ 陳垣，〈湯若望與木陳忞〉、〈語錄與順治宮廷〉，載氏著，《陳垣學術論文集》（北京：中華書局，1980），第1集，頁482-516、517-532。

⑪ 石井修道，〈明末清初的天童山と密雲円悟〉，駒澤大學佛教學部研究室，《駒澤大學佛教學部論集》，第6號（1975年10月），頁78-96。

⑫ 吳振藩輯，《金峨寺志》，卷5，〈釋傳下〉，〈偉載乘禪師〉，頁185。

⑬ 吳振藩輯，《金峨寺志》，卷5，〈釋傳下〉，〈偉載乘禪師〉，頁185-186。

⑭ 吳振藩輯，《金峨寺志》，卷2，〈建置〉，頁70。該文為蔡放傳撰。

康熙四十四年（1705）春，天童寺住持的天嶽本晝退席，命弟子偉載繼任。偉載轉赴天童，金峨僧眾並不想失去已有的「人緣」，仍請偉載「領攝本寺方丈」<sup>④⑤</sup>。如其所願，偉載在住持天童寺的同時，繼續為金峨寺謀求利益。

寺院利益最大的當然是其賴以生存和發展的寺產。當年履平接手金峨時，寺產已是「舊有無幾」。經過幾代賢首僧人的努力，至偉載住持金峨期間，不僅金峨寺下院寺產被收歸本寺，新置寺產也漸成規模。<sup>④⑥</sup>為謀之久遠，偉載曾將這些資產登記造冊，並親撰一篇〈冊籍記〉，云：

將田畝字號總立一冊。今蒙甘府主（寧波知府甘國璧）用官印，命監院僧正詣執歸金峨，永垂常住，以杜他日私賣、冒僭、侵損之弊。<sup>④⑦</sup>

住持天童後，康熙五十四年（1715），偉載又仿天童《萬年冊》樣式，增置《金峨萬年總冊》。此冊今已不可得見，《金峨寺志》中收錄沈國輔撰〈金峨萬年總冊序〉，從中可以一窺《金峨萬年總冊》的規模：

舊存新置，無寸土之或遺；彼界此疆，有片券之必錄。某字某號，計山計田，不惟冊籍之咸書，而且官印之並用。百年百世，自無侵削之虞；法子法孫，永作鉢衣之奉。<sup>④⑧</sup>

隨着清朝的統治趨於穩定，官方對田地清丈重新提上日程，針對佛寺田產的丈量登記似是其中重要的組成部份。<sup>④⑨</sup>鄞縣官府分別於順治十八年（1661）、

④⑤ 釋德介纂輯，《天童寺志》，卷3，〈天嶽晝禪師傳〉，頁285；吳振藩輯，《金峨寺志》，卷2，〈建置〉，頁70。

④⑥ 吳振藩輯，《金峨寺志》，卷5，〈釋傳下〉，〈偉載乘禪師〉，頁187；卷2，〈建置〉，頁70。

④⑦ 吳振藩輯，《金峨寺志》，卷2，〈建置〉，頁72-73。

④⑧ 吳振藩輯，《金峨寺志》，卷2，〈建置〉，頁73、72。

④⑨ 從明代嘉靖、萬曆年間起，官府對寺產的丈量已有加強趨勢。參見韓朝建，〈明中葉賦稅制度在五臺山區的推行——以寺廟碑銘為中心〉，鄭振滿主編，《碑銘研究》（北京：社會科學文獻出版社，2014），頁252-273。清代延續了明代土地登記規模的擴張之勢。參見卜永堅，〈陰那山田產訴訟與17世紀廣東程鄉縣〉，《歷史人類學學刊》，第7卷，第2期（2009年10月），頁5-30。

康熙十六年（1677）、康熙三十八年（1699）三次清丈土地。<sup>50</sup> 偉載造冊或許正是援引官方清丈結果作為憑據。不過此中關鍵在於「官印之並用」。清初許多寺院雖立有田畝冊，卻缺少有效的印信；一旦出現「私賣、冒僭、侵損」，寺產依然得不到有效保護。<sup>51</sup> 有鑒於此，《金峨萬年總冊》既書冊籍，又用官印。偉載的身份顯然為這一舉措提供了不少便利。

然而令人意想不到的，自偉載入主天童，金峨寺的法脈歸屬卻漸漸地出了問題。

康熙末年刊行的《天童寺志》是經偉載「蒼萃而增續」的。<sup>52</sup> 其中增補偉載〈太白山十景〉、〈歸來庵〉、〈掃塔後作〉等詩，均署名「元乘」。偉載的字輩選擇，內含深意。密雲住持天童後，天童寺住持開始轉變為師弟相續。順治十四年（1657）木陳道忞再住天童，此後歷代天童寺住持均由木陳後嗣出任。<sup>53</sup> 偉載選用木陳演派字輩，無疑是為了表明自己木陳法脈的純正，宣示繼席天童的合法性。

這本來不成問題，可是另一方面，他卻開始撇清與賢首法脈的關係。在〈冊籍記〉中，偉載說自己「遵師命住持開法」金峨，而傳承的竟是「臨濟正宗」；上引沈國輔〈序〉中更是標榜「茲者住持偉載和尚，夙承祖席，丕振宗風，溯其源出臨濟之正傳，詢其派本天童之嫡嗣」，<sup>54</sup> 絲毫不提其本為賢首法嗣的事實。

在登載金峨寺產冊籍上重復出現這樣的文字，不可能是偉載的無心之誤，只能認定為他的故意標榜。甚至關於壽藏的選址，偉載也表達了歸屬臨濟宗天童系的意願。〈金峨寺志·偉載乘禪師傳〉云：

先，金峨寺法徒為師建壽藏於神螺山之東。雍正九年，嗣法孫仰知、徒孫覺慧即以師所遺之髮葬焉。<sup>55</sup>

<sup>50</sup> 錢維喬修，錢大昕纂，乾隆《鄞縣志》，卷6，〈田賦〉，頁110。

<sup>51</sup> 張暉，《清代江南寺田初探》（南京：南京大學歷史系未刊碩士學位論文，2011），頁30-33。

<sup>52</sup> 釋德介纂輯，《天童寺志》，〈天童寺志序〉，頁7。

<sup>53</sup> 參見長谷部幽蹊，《明清佛教教團史研究》，頁297；野口善敬，〈明末清初における天童寺の住持について〉，《禪學研究》，第89號（2011年2月），頁17-45。

<sup>54</sup> 吳振藩輯，《金峨寺志》，卷2，〈建置〉，頁72。

<sup>55</sup> 吳振藩輯，《金峨寺志》，卷5，〈釋傳下〉，〈偉載乘禪師〉，頁187。

自從康熙二十三年（1684）夏裁之成進為其師履平智賢豎塔於神螺山，該山便成為金峨歷代賢首僧人的歸葬之所。<sup>56</sup> 偉載作為履平法裔，依傳統也當塔於神螺山。故金峨寺的弟子們早早便在神螺山為偉載備好了壽藏。不料，偉載並未選擇附葬神螺山，而是在死後建塔太白山東谷。<sup>57</sup> 這樣的舉動，明白地昭示賢首法脈並非偉載的第一選擇，也致使他在金峨寺的法裔陷入失去繼承賢首法脈資格的困境。直到偉載圓寂八年後，偉載的再傳弟子才將偉載遺髮葬入先前為偉載備下的空塚中。

從康熙二十四年（1685）到康熙五十九年（1720），偉載控制金峨寺長達35年。其間有蓮因成識和朗真成智接替過金峨寺的住持之職。蓮因和朗真均投金峨寺從履平智賢薙落，後分別於天童寺山曉本晰和平陽寺天嶽本晝處得法。二人不僅與偉載有相似求法經歷，而且同出於山曉、天嶽門下。<sup>58</sup> 筆者頗疑此兩位其實只是偉載的代言人。偉載卸任時，仍由濟宗同門師兄弟繼任金峨寺，<sup>59</sup> 使得金峨寺相當長一段時間一直掌握在「兼祧」臨濟法脈的僧人手裡。

這一局面當然會引起一些賢首宗僧人們的不滿。果然，沒過多久，這一局面就得到了改變，並引起了僧人字輩傳承的錯亂。

### 三、歸宗：恢復賢首正統

金峨寺住持法脈的變更緣起於偉載晚年受到的政治衝擊。

<sup>56</sup> 履平門下葬於神螺山的「成」字輩僧人有裁之成進，「等」字輩僧人有南畝等傲、行滿等圓，「正」字輩僧人有慧音正智，「覺」字輩僧人有本淨覺源、神足覺高，「果」字輩僧人有蓮舟果育、瑞曇果賢。參見吳振藩輯，《金峨寺志》，卷5，〈釋傳下〉，以上各師本傳。

<sup>57</sup> 釋蓮萍纂輯，《天童寺續志》，卷上，〈先覺考〉，〈偉載乘禪師〉，頁143；吳振藩輯，《金峨寺志》，卷5，〈釋傳下〉，〈偉載乘禪師〉，頁187。

<sup>58</sup> 吳振藩輯，《金峨寺志》，卷5，〈釋傳下〉，〈蓮因識禪師〉、〈朗真智禪師〉，頁181、192。

<sup>59</sup> 偉載雖得法於天嶽，但於天童寺山曉座下圓具，故也可稱得上山曉本晰弟子。康熙乙丑（1685）偉載隨山曉進京，「以天童嘯堂和尚（山曉）法嗣蓮因弘戒住持（金峨）三載」。蓮因繼主金峨前的身份是天童寺維那。康熙丙子（1696）天嶽本晝住持天童，又招蓮因居天童寺首眾。從山曉本晰、天嶽本晝與偉載、蓮因、朗真（康熙四十六年主金峨法席）前後三代金峨寺住持的匪淺關係，不難發現清初天童寺與金峨寺交往之密切。參見吳振藩輯，《金峨寺志》，卷5，〈釋傳下〉，〈蓮因識禪師〉、〈朗真智禪師〉，頁180-182、192-193。



偉載的政治資源來自他與清皇室的結交。《金峨寺志》與《天童寺續志》敘述偉載的在京經歷，記載了皇室成員的具體身份。〈金峨寺志·偉載乘禪師傳〉云：

進京助宣教法，為和碩惇親王所器重，留住隆善寺。<sup>⑩</sup>

〈天童寺續志·偉載乘禪師傳〉則記此段北遊經歷為：

遊京師，安親王高師道行，請住弘善寺，闡揚宗乘。<sup>⑪</sup>

兩條記載都是對康熙二十五年（1686）偉載初次晉京的描述，只是當中內容存在差異。兩條引文記偉載駐錫寺名有一字之差，而順天府弘善寺與隆善寺在康熙年間又同時存在，<sup>⑫</sup>孰是孰非已難遽斷。然《金峨寺志》提到的「和碩惇親王」，今檢史籍發現該封號直至嘉慶二十五年（1820）才出現，而康熙時已有「和碩安親王」<sup>⑬</sup>。兩相比較，恐以《天童寺續志》所記為是。

和碩安親王名岳樂，對偉載推崇備至，「乞名歸依，贈『真佛法身』四字」。其家族成員也與偉載保持着密切往來。王仲儒〈選紅蘭集序〉中便包含有偉載與岳樂之子岳端交往的資訊。該序云：

根潔禪師自北來，遇仲儒旅舍，訊其近遊於孰、誰新詩有幾、亦曾篋衍中寓諸公詩未也。根公出一卷相示曰：「是吾家偉載法叔祖之山主勤郡王之所著也。」仲儒伏讀，稱歎者久之。<sup>⑭</sup>

⑩ 吳振藩輯，《金峨寺志》，卷5，〈釋傳下〉，〈偉載乘禪師〉，頁185。

⑪ 釋蓮藻纂輯，《天童寺續志》，卷上，〈先覺考〉，〈偉載乘禪師〉，頁143。

⑫ 朱彝尊《日下舊聞》曰：「發祥坊七鋪，有大興左崇國寺、正覺寺、弘善寺、白米寺」，其時京中存在「弘善寺」無疑。《日下舊聞考》於此條下有按語云：「崇國寺」在「明宣德年賜名大隆善寺，成化間賜名大隆善護國寺。今其地稱護國寺街，每月逢七八兩日有廟市」。見于敏中等編纂，《日下舊聞考》（北京：北京古籍出版社，1985），卷53，〈城市·內城西城四〉，頁842。因「崇國寺」又有「隆善寺」之名，或以「隆善寺」之名指代「崇國寺」。

⑬ 《清朝文獻通考》（杭州：浙江古籍出版社，2000），卷246，〈封建考〉，頁7047；《清朝續文獻通考》（杭州：浙江古籍出版社，2000），卷287，〈封建考〉，頁10321。

⑭ 見氏所輯《離珠集》（康熙三十三年〔1694〕刻本，南京圖書館藏），卷1。轉引自王卓華，〈稀見本清初詩歌總集《離珠集》及其文獻價值〉，《河南師範大學學報》（哲學社會科學版），2006年，第4期，頁132。

根潔禪師為臨濟宗僧人，諱廣蓮，其事蹟未見於《天童寺續志》。所謂「勤郡王」即岳端，康熙二十三年（1684）受封。<sup>⑥</sup>從引文中可見，王仲儒獲取岳端所著的《紅蘭集》，竟是通過偉載與岳端的關係。根潔還稱岳端為偉載「山主」，表明安親王岳樂延請偉載住持的弘善寺，或許即是岳樂一族的家廟。

正是由於住持弘善寺的因緣，偉載受到康熙皇帝召見。而後內務府請住京城內安國寺，「以便隨時諮詢」。<sup>⑥</sup>20年後，偉載再次晉京，住安國寺，其緣由為「皇良妃命八子再請」。<sup>⑦</sup>良妃即康熙第八子胤禛生母。語稱「再請」，暗示與偉載存在舊交。事實上，這一交情仍與安親王岳樂家族頗有關聯，因為胤禛福晉郭絡羅氏即是岳樂外孫女。不過，這一次滯留時間不長，只過了八個月偉載便返回寧波。

雍正承統，對政敵胤禛及其黨羽進行了清算。<sup>⑧</sup>岳樂一族在朝中根基深厚，平日與胤禛關係緊密，<sup>⑨</sup>因而成了雍正重點打擊的對象。<sup>⑩</sup>儘管偉載遠離政治漩渦中心，卻仍因為先前與岳樂、胤禛的交往，未能逃脫雍正集團的猜忌。雍正二年（1724），偉載示寂於天童寺。其後歷經介愚元晟、泉聲元煌與懶畊元來三位住持過渡，<sup>⑪</sup>朝廷於雍正十一年（1733）正式對天童寺的住持作出重大調整。〈天童寺續志·石吼徹禪師傳〉云：

師諱元微，越州山陰人，博士弟子員。依兜率院子賢和尚薙

⑥ 《清朝文獻通考》，卷246，〈封建考〉，頁7051。

⑦ 吳振藩輯，《金峨寺志》，卷5，〈釋傳下〉，〈偉載乘禪師〉，頁185。

⑧ 釋蓮萍纂輯，《天童寺續志》，卷上，〈先覺考〉，〈偉載乘禪師〉，頁143。按，該傳繫此事於壬辰即康熙五十一年（1712）春，容有小誤。據《大清會典則例》（《文淵閣欽定四庫全書》本），卷89，〈禮部〉，頁838所載，良妃死於康熙五十年（1711年）十一月二十日。《康熙起居注》「五十年十二月十九日」條亦云：「申時，上由東華門出朝陽門，至良妃靈前奠酒舉哀」，見《康熙起居注》（臺北：聯經出版事業公司，2009年據臺北故宮博物院藏本影印本），頁11131-11132。

⑨ 王鍾瀚，〈清世宗奪嫡考實〉，載氏著，《清史雜考》（北京：人民出版社，1957），頁147-194。

⑩ 楊珍，〈榮辱未卜的皇室女性——以瓜爾佳氏、郭絡羅氏為例〉，故宮博物院、國家清史編纂委員會編，《故宮博物院八十華誕暨國際清史學術研討會論文集》（北京：紫禁城出版社，2006），頁108-122。

⑪ 《清世宗實錄》（北京：中華書局，1986），卷14，雍正元年十二月丙午條，頁244-245。

⑫ 釋蓮萍纂輯，《天童寺續志》，卷上，〈先覺考〉，〈偉載乘禪師〉，頁142-143。

染，造真州五臺靜觀律師圓具。未幾辭去，遍參碩德。復參靈遠應，親炙十有二年，遂傳衣寶應一宿庵。年七十二，值文覺禪師堅請，主席天童。<sup>⑦</sup>

引文中提到的「文覺禪師」，即雍正身邊的重要謀士文覺元賢。作為雍正的親信，<sup>③</sup>文覺在禁宮內參議機要，在禁宮外則是雍正意志的象徵。時人記載：「有文覺禪師者方自都門出，騎從如雲，聲勢烜赫，大吏率屬郊迎恐後。」<sup>④</sup>到江南後，甚至有「督撫將軍以下負鐘矢屈膝」者。<sup>⑤</sup>作為僧人，文覺自然成為朝廷派駐佛門的領袖。<sup>⑥</sup>儘管石吼與偉載一樣屬木陳道忞的三世法孫，然而在進駐天童寺之前，其活動範圍一直在淮揚一帶，與把持天童寺的偉載一派缺乏聯繫。年過七旬，仍被文覺「堅請」而來，個中委曲是不難回味的。

配合石吼入寺的，是大量御賜之物。<sup>⑦</sup>回顧天童寺上一次獲得如此多的宸翰等物，已是康熙四十四年（1705）偉載繼席天童之時。<sup>⑧</sup>而雍正繼位的最初10年，天童寺未從朝廷獲得任何賞賜。後先對比，不難看出朝廷對偉載作為天童寺住持的態度。自然，隨着石吼的到來，天童系僧人中原先的親胤禩勢力也被肅清。

偉載對金峨寺的掌控，很大程度上借重於他作為天童寺住持所擁有的政治資源。一旦其政治資源消解，他對金峨寺的控制也開始動搖。

偉載師父裁之成進任金峨住持時興復寺院建置，履平弟子可安成泰、濟可成津、恭如成肅、東明成旭共襄其事。他們及後嗣長住金峨寺，成為寺中

⑦ 釋蓮萍纂輯，《天童寺續志》，卷上，〈先覺考〉，〈石吼徹禪師〉，頁143-144。

⑧ 王鍾瀚，〈清世宗奪嫡考實〉，頁147-194。

④ 錢儀吉編，《碑傳集》（《清碑傳合集》，第1冊，上海：上海書店，1988），卷70，〈記混同顧公琮事〉，頁890。

⑤ 李元度著，易孟醇點校，《國朝先正事略》（長沙：岳麓書社，1991），卷15，〈徐兩峰撫軍事略〉，頁443。

⑥ 嵇曾筠等監修，沈翼機等編纂，雍正《浙江通志》（《文淵閣欽定四庫全書》本），卷228，〈寺觀三〉，頁224云：「雍正五年，欽命文覺禪師資奉御書對聯敬懸（金粟寺）方丈」，即為文覺代理佛門事務之一例。

⑦ 釋蓮萍纂輯，《天童寺續志》，卷上，〈盛典考〉，頁193-195。

⑧ 釋蓮萍纂輯，《天童寺續志》，卷上，〈盛典考〉，頁192-193。

耆宿，<sup>79</sup> 這一批耆宿是一股不可小覷的勢力。其中，尤以可安成泰一支最為強勁。〈金峨寺志·可安泰大師傳〉云：

康熙庚申領眾比丘監鑄洪鐘及雲板，尤善培植後進，推尊說法，樸實武建，苦行終身，洵稱耆宿也。<sup>80</sup>

偉載對於這些耆宿也不能不禮敬。康熙四十四年（1705）赴任天童時，偉載特為年近80的可安題贊畫像，順帶將金峨寺一眾耆宿都表彰一番。其詩曰：

今茲乙酉春，我方主太白。……後昆覩道貌，我仰不可及。吾宗數耆宿，古今孰超越。以吾言必傳，以其人質樸。<sup>81</sup>

不言而喻，偉載如此讚揚金峨耆宿，無非是為了求得他們對自己的支持。無論自己在與不在，都希望這些人可以成為自己依靠的力量。

在偉載得勢時，金峨寺耆宿與偉載及其代理人相安無事。可是，偉載失勢後，他們迅即擺脫了臨濟宗僧人的控制。雍正七年（1729），南畝等做弟子慧音正智出任住持，打破了臨濟僧人壟斷金峨寺的局面。

從臨濟宗當山到歸宗賢首，這樣一個無疑很重大的變化，在《金峨寺志》中卻並無濃墨重彩的描述。但是，透過一些貌似平淡無奇的記載，不難看出當時的波瀾壯闊，存在着明暗多股力量。師承、法脈在這樣的環境中凸顯出獨有的價值，由此形成好幾位住持錯輩的現象。

#### 四、錯輩：師承選擇的自主性

在金峨寺的一眾僧侶中，偉載一系自然是明的。另一股勢力是南畝等做一系。南畝與偉載同為裁之成進弟子，助裁之「同興金峨，克成事業」。<sup>82</sup>

---

<sup>79</sup> 寺志中明標「耆宿」者，有可安成泰、恭如成肅、可安弟子行滿等圓、恭如弟子月堂等印、濟成津弟子廣仁等慈、行滿弟子益山正祚、月堂弟子常明正鑿。其中，行滿等圓、月堂等印、廣仁等慈、常明正鑿曾擔任金峨寺監院之職。參見吳振藩輯，《金峨寺志》，卷5，〈釋傳下〉，以上各師本傳。

<sup>80</sup> 吳振藩輯，《金峨寺志》，卷5，〈釋傳下〉，〈可安泰大師〉，頁174。

<sup>81</sup> 吳振藩輯，《金峨寺志》，卷5，〈釋傳下〉，〈可安泰大師〉，頁175。

<sup>82</sup> 吳振藩輯，《金峨寺志》，卷5，〈釋傳下〉，〈南畝做禪師〉，頁183。

這位同門在偉載出任主持後，並未擔任寺中的任何職務。其弟子慧音則頗有能耐。〈金峨寺志·慧音智禪師傳〉云：

康熙中，興高望豆之居仁庵在奉化裘村。《忠義鄉志》載，康熙五十九年金峨寺僧慧音重修，命徒管理，師還住金峨。<sup>83</sup>

所謂「徒」者，即神足覺高。<sup>84</sup>此時偉載仍炙手可熱，慧音不得不另圖發展。

偉載失勢後，南畝本人年事已高。<sup>85</sup>他的弟子慧音之所以能獲得上位的機會，是受到了一股潛在勢力——那些平常少所表現的耆宿的支持。〈金峨寺志·行滿圓禪師傳〉云：

師諱等圓，行滿乃其字也。幼出家，禮可安師；祝髮後曾為本寺監院。履平法師遺書云：後來相繼當家，應在本支。負荷眾事。示寂於十二月初三日，塔建神螺山。徒益山祚，亦稱本寺耆宿。<sup>86</sup>

這篇傳非常簡單，除了記載行滿的師承法脈，核心內容就是記載了「履平法師遺書」。所謂履平遺書未見他處著錄。既然能正式載入行滿的傳記，無論該遺書形式如何（文字的或口傳的）、甚至其實際存在與否，其內容都已具有足夠的公信力自無疑問，至少反映了寺中耆宿的共同觀念。

由於旁證甚少，所謂「後來相繼當家，應在本支」，其語意存在着不確定性。然而無論如何，所謂「本支」屬於賢首宗可無疑義。行滿與偉載平輩，他師父就是上述偉載曾題贊過道貌的可安成泰，他本人做過監院，徒弟也是寺中耆宿。由此可見，慧音一系能夠在後來擊敗身荷臨濟法脈的偉載一系，履平遺書顯然是利器。

不過，偉載一系畢竟經營了近半個世紀，其勢力不可能被肅清於一朝。慧音升任金峨寺住持後，出任監院的本淨正是偉載弟子。〈金峨寺志·本淨源禪師傳〉云：

<sup>83</sup> 吳振藩輯，《金峨寺志》，卷5，〈釋傳下〉，〈慧音智禪師〉，頁196。

<sup>84</sup> 吳振藩輯，《金峨寺志》，卷5，〈釋傳下〉，〈神足高禪師〉，頁198。

<sup>85</sup> 據《金峨寺志》本傳，南畝示寂於雍正八年（1730），世壽80，則慧音任住持時南畝已經79歲。見吳振藩輯，《金峨寺志》，卷5，〈釋傳下〉，〈南畝俶禪師〉，頁183。

<sup>86</sup> 吳振藩輯，《金峨寺志》，卷5，〈釋傳下〉，〈行滿圓禪師〉，頁193-194。

師諱覺源……依元成師薙染。雍正己酉任監院。<sup>⑧</sup>

所謂「元成」即偉載，已見於上述。而雍正己酉（1729）正是慧音開法的當年。乾隆間慧音示寂後，本淨又升任住持。

本淨繼慧音之任，僧眾未見有異議。到退院時，本淨將法席交給弟子蓮舟。〈金峨寺志·蓮舟育禪師傳〉載：

乾隆間任院事，練行精修。先師覺源和尚退院，即繼本寺主席。<sup>⑨</sup>

這一授受卻引起了反彈。慧音一系對此不予承認。〈金峨寺志·神足高禪師傳〉云：

乾隆二十二年（1757）監理金峨，遂繼席於本淨源。<sup>⑩</sup>

文中清楚無誤地表明，神足覺高接續的是本淨。這就將蓮舟置於一個似不存在的地位。而神足覺高正是慧音弟子，已見於上述。

神足繼席一事具有標誌性的意義。從「金峨寺賢首宗實際法脈傳承圖」（附圖3）中可以看到，自茲以降，金峨寺住持一席完全轉入慧音門下，偉載門下從此無緣金峨住持之位。

慧音一系與偉載一系的摩擦，以前者的勝利而告終。然而，正是慧音出任住持，引發了金峨寺字輩的混亂。前文已述，《金峨寺志》在〈朗真傳〉中還出現了慧音嗣法朗真成智的說法。若算朗真的法嗣，那麼慧音就應該是「等」字輩，與南畝、偉載均為平輩了。

事實上，慧音與朗真應該不存在直接的法脈聯繫。唯一說明慧音嗣法朗真的文本是〈朗真傳〉中「嗣法慧音智」一句。除此之外，《金峨寺志》中凡言及慧音師承，均指向南畝等俶。同時，慧音弟子神足覺高，為「覺」字輩，也表明慧音屬「正」字輩無誤，不可能是「成」字輩僧人朗真的弟子。因此，所謂的「嗣法」朗真，並不是指師承關係上的「嗣法」，而只是法席

<sup>⑧</sup> 吳振藩輯，《金峨寺志》，卷5，〈釋傳下〉，〈本淨源禪師〉，頁197。

<sup>⑨</sup> 吳振藩輯，《金峨寺志》，卷5，〈釋傳下〉，〈蓮舟育禪師〉，頁198-199。

<sup>⑩</sup> 吳振藩輯，《金峨寺志》，卷5，〈釋傳下〉，〈神足高禪師〉，頁198。

相續之義。

編出朗真「嗣法慧音智，智傳本淨源」這樣一條脈絡（附圖4），唯一的受益者是本淨。慧音示寂後，本淨雖得以繼任住持，但是其地位不無尷尬：偉載早已成了一位以臨濟為歸屬的名僧；金峨寺中又湧起了「應在本支」的一股潛流。如何名正言順地坐穩金峨住持之位，也就成了本淨的難題。

化解的方法當然是從金峨寺的賢首「本支」中另找一位師父。畢竟僧家的師弟關係不像俗家有血緣作為客觀依據。借用住持承襲脈絡，擬構出一條「嗣法」脈絡，以此說明自己嗣法慧音，不啻為證明自己繼席合法性的最妙招術。雖然其他前後相續的住持之間並無「嗣法」之名。

而且，這樣或還有另一個妙用。本淨為偉載弟子，屬「正」字輩。將慧音定為朗真的嗣法，然後認定「智傳本淨源」，那麼本淨仍可以保住固有的字輩。雖然慧音的字輩有所變化，但那是從「正」字輩升為「等」字輩。升一個字輩，一般而言不會令人太不愉快。

或許是對現實的一種妥協，後來在金峨寺佔主流地位的慧音一系如本淨所願接受了本淨為慧音法嗣的說法。〈本淨傳〉謂其「與神足高公並茂一時」，暗示本淨與神足均是慧音的得力弟子。〈神足傳〉中則稱神足為「慧音次徒」，意即將大弟子的名分讓與本淨。<sup>⑩</sup>

只是，慧音的法子孫們並沒有接受將慧音升一輩的做法。最終的處理方式是將本淨降一輩。若算偉載弟子，本淨屬「正」字輩；改從慧音這邊算，本淨也就降到了「覺」字輩。自然，本淨的弟子都要跟着後推一輩。〈蓮舟傳〉即記慧音弟子蓮舟諱「果育」，從原來的「覺」字輩降為「果」字輩。<sup>⑪</sup>

事後的文飾當然難以掩蓋活生生的事實。本淨本為偉載弟子，〈金峨寺志·本淨源禪師傳〉仍存有痕跡：

依元成師薤染。雍正己酉任監院。乾隆間繼師之席，灑平陽之法雨，揚峨壑之宗風。<sup>⑫</sup>

<sup>⑩</sup> 吳振藩輯，《金峨寺志》，卷5，〈釋傳下〉，〈神足高禪師〉，頁198。〈神足傳〉是《金峨寺志》中僅有一篇標明同門次第的僧傳，其緊接在〈本淨傳〉之後，不難發現編者將本淨推為「慧音長徒」的意圖。

<sup>⑪</sup> 吳振藩輯，《金峨寺志》，卷5，〈釋傳下〉，〈蓮舟育禪師〉，頁198。

<sup>⑫</sup> 吳振藩輯，《金峨寺志》，卷5，〈釋傳下〉，〈本淨源禪師〉，頁197。

所謂「繼師之席」，從前後語氣看來，指偉載可無疑義。並且，在「揚峨壑之宗風」的同時還「灑平陽之法雨」，更是明白無誤地表明本淨乃是臨濟法裔。<sup>93</sup>只因之後本淨的弟子蓮舟果育等再無作為，這才讓臨濟法脈在金峨寺就此中斷了。

## 五、討論：字輩對於寺院繼承的意義

明末是中國佛教復興的時代。<sup>94</sup>宗派復興則是這場復興運動中非常重要的組成部份。<sup>95</sup>宗派觀念增強，促使僧人更加注重自身的法統。為了證明修證經驗的可靠性，僧人們，特別是禪宗僧人們努力求證自身的法脈，編輯了大量燈史。聖嚴法師早就注意到：「明末僅僅60年間，竟比任何一個時期所出的燈錄更多，而且此一趨勢，延續到清之乾隆時代」。<sup>96</sup>這些各家編輯的燈史暗藏對自家傳法正統性的標榜和對別派法脈的質疑、貶低。由此引發的僧諍不勝枚舉，其爭論程度之激烈，甚至到了不得不由官府出面平息的地步。<sup>97</sup>

如果說大量燈史的創作修訂，是從過去尋找當下嗣法者法脈的合法性；那麼傳法源流偈的編撰，則是為了確保後嗣者法脈的純潔性。根據某一宗派或宗派內某一分支的傳法源流偈，後嗣者獲得的特定字輩是他們區別於其他宗派或分支的身份符號。

另一方面，宗派意識的抬頭帶來寺院子孫傳承的普遍化。<sup>98</sup>為了保證寺院住持在本宗或本支內部世代相續，使用本宗或本支的傳法源流偈規定法裔字輩便成為利益攸關的現實需要。借助僧人字輩，不僅可以檢驗後繼住持的法脈歸屬，而且字輩的先後順序，也一定程度上引導子孫寺院有序傳承，至

<sup>93</sup> 偉載得法於紹興平陽寺天嶽本晝，並在康熙三十四年（1695）繼天嶽本晝主平陽寺。參見釋蓮萍纂輯，《天童寺續志》，卷上，〈偉載乘禪師〉，頁142。

<sup>94</sup> 聖嚴法師，《明末佛教研究》（北京：宗教文化出版社，2006），頁3。吳疆則定義以禪宗為代表的佛教復興時限為整個17世紀，參見 Jiang Wu, *Enlightenment in Dispute: the Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China*, 4-6.

<sup>95</sup> 張雪松，〈被發明的傳統——晚明佛教宗派的復興與佛教譜學的成立〉，頁154-159；長谷部幽蹊，《明清佛教教團史研究》，頁251。

<sup>96</sup> 聖嚴法師，《明末佛教研究》，頁5。

<sup>97</sup> 參見陳垣，《清初僧諍記》（北京：中華書局，1962），頁9-33；林觀潮，〈費隱通容《五燈嚴統》的毀版與日本重刻〉，《世界宗教研究》，2008年，第3期，頁16-25。

<sup>98</sup> 長谷部幽蹊，《明清佛教教團史研究》，頁285-313。



少可保證不至流入外人手裡。

當然，實際情況遠比先人設計的理想狀態複雜。由於佛門世系「為試圖創立平行於帝國政治統一的佛教秩序提供了一種意識形態上的框架」，故而受到朝廷鼓勵並支持。<sup>99</sup> 納入「家國同構」秩序中的僧團，自然容易受世俗權力的控制。佛門內部的重大決定需從統治者處獲得合法性。<sup>100</sup> 在此背景下，寺院的傳承其實並不是叢林內部可以定奪的。而晚明以降僧人的多重師承關係又往往跨宗派或者世代，這就給世俗權力支持下的繼席者有了操作本人字輩的空間。金峨寺住持偉載屬於前一種情況，他的徒弟本淨則屬於後一種情況。雖然偉載借勢於臨濟宗、獲得帝室支持而成金峨寺住持，但是金峨寺方面的文獻仍有意使用祿宏演派字輩強調他的賢首宗身份。登上天童寺住持高位之後，偉載本人擇用臨濟宗木陳派字輩以顯示自己繼席天童的合法性。同時，他開始竭力撇清和賢首宗的關係，甚至在他遙控下金峨寺一度存在變為臨濟宗子孫寺的危險。

偉載失勢後遭到金峨寺僧眾的清算，作為偉載的弟子，本淨不得不通過改換字輩重新包裝自己的身份——把字輩定到新任住持慧音之下。這樣的操作，從字輩上切斷了本淨與偉載的聯繫，也讓本淨獲得繼席金峨的資格。

金峨寺僧人對於本人字輩的處理，表明寺院繼承者既受制於其時已被默認的「傳寺本宗（或本支）」的規矩，同時又必須滿足世俗權力認可的條件。寺院的繼承歸屬事實上是佛門內外雙重力量達到平衡的結果，而字輩的最終確定正是這種平衡的反映。

（責任編輯：唐金英）

<sup>99</sup> Griffith Foulk, "Myth, Ritual, and Monastic Practice," 149.

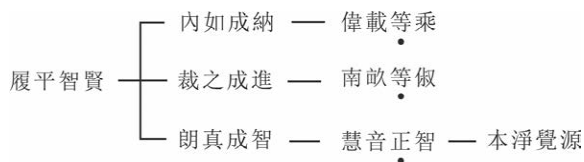
<sup>100</sup> John Lagerwey, *China: A Religious State* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2010), 54-55.

附圖1：〈慧音傳〉、〈本淨傳〉所見金峨寺法脈傳承圖



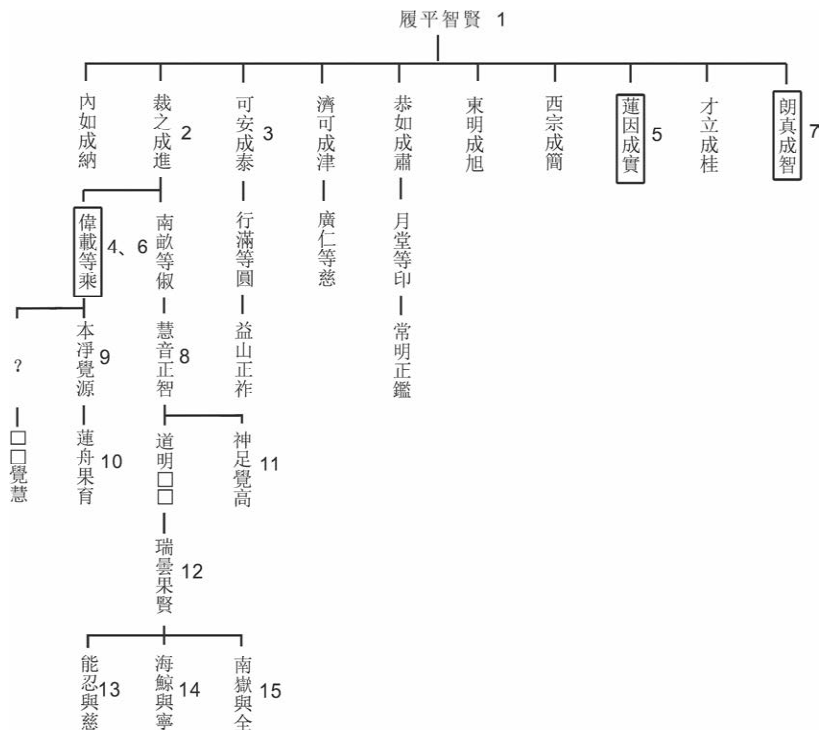
圖片來源：吳振藩輯，《金峨寺志》，卷5，〈釋傳下〉，〈慧音智禪師〉、〈本淨源禪師〉，頁196、197。

附圖2：〈朗真傳〉所見金峨寺法脈傳承圖



圖片來源：吳振藩輯，《金峨寺志》，卷5，〈釋傳下〉，〈朗真智禪師〉，頁192。

附圖3：金峨寺賢首宗實際法脈傳承圖

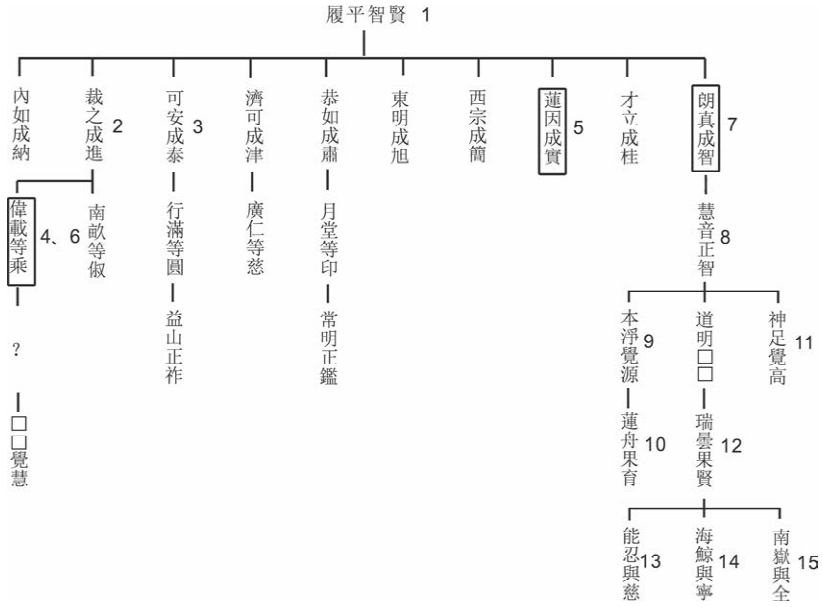


圖片來源：吳振藩輯，《金峨寺志》，卷2，〈建置上〉；卷5，〈釋傳下〉。

圖片說明：1. 圖中阿拉伯數字表示金峨寺賢首宗住持世代。

2. 名字加方框表示該名僧人明確身兼臨濟法脈。

附圖4：「金峨寺賢首宗擬制法脈傳承圖」



圖片來源：吳振藩輯，《金峨寺志》，卷2，〈建置上〉；卷5，〈釋傳下〉。

圖片說明：1. 圖中阿拉伯數字表示金峨寺賢首宗住持世代。

2. 名字以方框表示該名僧人明確身兼臨濟法脈。

# Generational Names and Monastic Succession: A Case Study of the Jin'e Monastery in Ningbo in Ming-Qing

Zhouzi GE

School of History and Civilization  
Shaanxi Normal University

## Abstract

Since the Ming Dynasty, generational names, in which one character of the name is shared by monks in a single generation of transmission, became common among Chinese Buddhist monks. The practice served as a tool to make the world of the sangha more uniform and systematic. However, because monks in this period could be disciples of more than one master, a single monk might have different generational names to mark his relationship with different sects or branches. Whenever consciousness of sectarian affiliation was strong, and ensuring that succession to monastic leadership was transmitted through a single sect was a concern, the generational name became an important indicator the selection of the abbot. As a result, abbots might adopt an appropriate generational name to demonstrate the legitimacy of their selection to head a particular abbey. It sometimes came to the point that in order to demonstrate their qualification for succession to a particular position, they altered their previous names. This article uses the gazetteer of the Jin'e

---

Zhouzi GE, School of History and Civilization, Shaanxi Normal University, Xi'an, P. R. China. E-mail: gzzaagzz@126.com.

monastery of Ningbo as well as other materials to explore this phenomenon.

**Keywords:** Generational name, monastic succession, Jin'e monastery, Tiantong monastery