

晚明五臺僧空印鎮澄及其思想研究

簡凱廷

國立清華大學中國文學系博士

早期中國佛教通史的敘事，偏重於思想義理，對於近世以降的佛教，不是不遑論及，便是寥寥數段，甚至容易作出負面評價，隱含有倒退史觀的傾向。所幸，隨著學術的進展，類似的觀念形態得到了若干省思，學者們不再以教義思想作為唯一的價值判準，從而開展出較為多元的研究成果。只是，在研究意識從單調到多元的發展過程中，原先以義理作為價值判準，說近世佛教衰退的這個命題，長往以來不僅主導了一般學界對於明清佛教的常識性認知，或隱或顯，也影響了後進者進入這門學術領域在擇題與研究上的判斷，影響很大。然而這樣的宣稱，卻很少被當作是需要檢證的假說，有系統的進行反思。若說近世佛教的發展在思想義理上一無可取，這樣的全稱命題，恐怕很難證成；但是若說相較於隋唐鼎盛時期，明清佛教在思想義理上仍有其獨特的價值，那麼值得標舉者何在，卻也不能空口白話，口說無憑。

本論文的主要關懷在於晚明講門的發展；比之於禪宗，學界對於明清講家的認識更加薄弱。晚明講家群體的存在，包括所牽涉的人物、人際網絡、教學活動、知識系統、思想諍論等等議題，特別是從思想史的角度言之，究竟有何特出的價值與意義？都有待進一步的探討。

至於本文具體的研究對象則是當時北方五臺山的一位高僧——空印鎮澄(1547-1617)。挑選鎮澄作為研究對象的主要原因有二：其一，從現存史料來看，他在晚明講門發展史上具有足夠的重要性，其二，新文獻的發現。就重要性來說，首先，從南北地域來看，或因材料缺乏的緣故，早年學界對於晚明北方講門的發展，了解較少。晚明北方講門義虎如交光真鑑，所著《楞嚴經正脈疏》一書，在明清《楞嚴經》教學史上的影響最大，引起的正反對爭執也最多；又如玉菴真貴(1558-?)，既承賢首統脈，唯識因明造詣亦高，所著《仁王經科疏》，相較於禪宗，又為講門護國思想體現的代表；可惜關於兩人的研究，晚近才有一些新進展，但仍舊不夠全面。而鎮澄也是當時北方講門重要代表人物之一，其一生從參學到昇

座，皆居留於北方，晚期與皇室親近，憨山德清(1546-1623)曾說：「北方法席之盛，稽之前輩，無有出其右者」，頗為推崇。其次，從議題上來說，晚明圍繞僧肇《物不遷論》的大爭辯，便是由鎮澄挑起的。此外，在當時《楞嚴經》及相宗經典的重要疏釋風潮中，他同樣沒有缺席。此前學界的研究主要著眼於兩個方面：其一是他所編纂的《清涼山志》，其二是所著《物不遷正量論》在晚明叢林所引起的思想諍論。然而，除了這兩部作品之外，經多方考索，晚近筆者尚發現了其他存世著作共十部。本論文即是在這些新發現的文獻基礎上嘗試對於鎮澄及其思想展開進一步的研究。

除緒論及結論兩章以外，本論文正文共分為六章。謹摘述各章要點如下：

第二章〈鎮澄生平交遊考〉，過往對於鎮澄生平的研究，大都只是依據特定傳記材料略加摘示，從未有對於傳記內容進行考實，乃至批判性研究的成果。本文則是第一次綜合眾多文獻史料，對於鎮澄生平、交遊及師弟關係，進行較為全面且詳盡的梳理，進而從人物關係網絡的角度，釐清鎮澄在晚明佛教發展史上所佔據的位置。其中，特別值得一提的是，從北京移居到五臺山的鎮澄，一直到居止獅子窩時，與紫柏真可(1544-1604)、幻余法本、密藏道開師徒的學術交往十分密切，不同於與德清的交遊明載於傳記材料中，此段故實較少為人所知。

第三章〈鎮澄著作考錄〉，針對鎮澄相關存世著作，依傳統文獻學的規範，進行考錄。由於絕大部分的作品，目前都深藏在各地圖書館，未經學者研究，因此，進行文獻學的基礎考察，是非常有必要的。其中，根據本文的考察，《清涼通傳》才是鎮澄編修的第一部五臺山志，而不是之前學界所熟知的《清涼山志》。至於一般稱為萬曆二十四年(1612)刊本的《清涼山志》，其刊刻年代最晚可能在萬曆四十年(1656)以後，充其量只能稱為萬曆二十四年(1612)序刊本而已。而鎮澄之所以撰作《禪宗永嘉集(註解)》、《雲巖寶鏡三昧解》(擬題)兩書，則與他和紫柏真可師徒的交

往有關。至於青海省圖書館藏《般若照真論》一書，書前雖有焦竑署於萬曆二十五年(1597)的序〈題般若照真論〉一篇，但此藏本刊刻時間應當在三十二年(1604)之後，並與弟子普門惟安(?-1625)有關。

第四章〈論鎮澄歷史形象的書寫與接受〉，主要討論了兩個議題。第一個議題是延續第二章的討論所衍伸出來的，亦即憨山德清〈勅賜清涼山竹林寺空印澄法師塔銘〉和龍膺(1560-1622)〈臺山竹林寺空印大師塔銘〉所呈顯出來的鎮澄形象，有很大的不同。筆者認為龍膺筆下的鎮澄之所以具有禪師形象，說明了他平時的教學也能運用禪宗的教學方法來引導僧俗，只是從其他的一些文獻史料中我們也可知道，並不是所有人對於鎮澄的禪宗教學進路都感到信服。其次，德清對於鎮澄作為講師的認定，與鎮澄的自我認識是相符合的。除此之外，還附帶討論了晚明以降傳統禪宗文獻視域裡，鎮澄是如何被看待的。第二個議題則是檢討目前學界對鎮澄宗派歸屬上的基本認識，亦即將鎮澄視為晚明華嚴宗僧人，並且下開了清代北方一支相當興旺的華嚴傳承法脈。筆者以為，學界最初將鎮澄視為華嚴宗學僧主要是受到德清所撰塔銘的影響。而德清對於鎮澄宗派歸屬的認識，主要不是著眼於師弟付法，而是鎮澄佛教志業的具體內容，並且，可從這個角度去理解鎮澄自稱「賢首後學」的可能意義。其次，學界對於鎮澄下開了清代北方一支相當興旺的華嚴傳承法脈，所謂的賢首寶通系，完全是受到《寶通賢首傳燈錄》一書的影響，然而鎮澄作為祖師出現在此一法系系譜中，其原因恐怕僅僅只是出自於建構「親傳付法」系譜時的必要考量而已。

第五章〈鎮澄學思根本方法析論：以《物不遷正量論》為中心〉，則開始進入鎮澄思想世界的探索。他對於經典的注釋慣常採用的方式，是在舊註的基礎上解釋經文文義，例如《楞嚴經正觀疏》參照的主要是元代惟則(1286-1354)所編的《楞嚴經會解》，《攝大乘論修釋》參照的是無性著、玄奘(602-664)譯《攝大乘論釋》，而《雲巖寶鏡三昧解》則是參考宋代惠洪覺範(1071-1128)的注釋。鎮澄對於舊註的利用，主要是藉之商榷經文文義，而他的注釋工作，並不是透過疏釋經典來建構或發揮自己的思想體系或哲學主張。若粗略以哲學家和學者極端兩分的角度來看待鎮澄在經典詮釋所作的工作的話，其進路比較近於一名善於析理論證的學者，而不是一位具有哲學創發的哲學家。若仔細研讀鎮澄所有著作，將發現他確實有一套特定的方法與

進路，一貫的反映在詮釋經典以及與他人論辯上。本章即是嘗試透過《物不遷正量論》這部較為人所熟知的作品，抽繹歸納鎮澄主要的學思方法：一、「聖言量」；二、「理量」。「聖言量」指的是以經典上的教說作為判斷論說或主張，對錯真假的標準；至於「理量」，即是以理為指定。「理量」的「理」具有兩層意思，其一是「真理」，其二是「論理」；而後者是「理量」較為核心的內容，其具體的運用，除了因明「比量」以外，最常出現的則是歸謬論證。「以論理為量」的「理量」，作為一種方法，顯示了鎮澄對於人類理智思維的高度重視。

第六章〈《楞嚴經正觀疏》對天台教義的批評：兼論鎮澄自屬「賢首後學」的形上思想立場〉，首先，解明了所謂鎮澄「破斥天台借別名圓之說」的具體內容以及幽溪傳燈(1554-1628)的回應。指出鎮澄認為天台判教理論中的圓教行位說，無法完滿的解釋被判攝為圓教的《楞嚴經》關於修證行位的主張，而彼此間產生衝突的癥結在於「四加行」的位次上。他由此點出發，進而徹底反對天台教學所提出的特殊圓教行位主張。至於傳燈的反駁，則非常堅持天台祖師相傳的教觀學說，認為只有天台的「判教儀軌」才能妥適的解釋各經論上部分看似矛盾的各異主張。然而，弔詭的是，鎮澄對於天台行位說的疑問，最初就是因為其圓教的行位說，無法完好相應於《楞嚴經》的五十七位行位，特別是四加行，而產生的。因此，傳燈的回應，似乎並沒有具體切中問題的核心。其次，則是討論鎮澄對「性具染惡說」、「無情成佛說」的批評，指出他所訴諸的方法主要是「聖言量」，同時鎮澄提出的這些經證背後實際上是與其形上主張相對應的。最後，運用鎮澄這些對於天台教學批評時所反映出的形上主張，進一步回過頭來談第四章提出的其自署「賢首後學」的思想史意義。透過江戶華嚴學僧鳳潭(1659-1738)對於澄觀的批評，指明鎮澄核心的形上主張與澄觀的立場相一致，而鳳潭認為此一立場與智儼、法藏的教法大相逕庭。鎮澄與鳳潭相左的立場，體現了華嚴教學發展史內部的兩種歧異的觀點：就前者來說，終教與圓教是相續的，二者對應於同一個存有觀；就後者來說，終教與圓教是斷裂的，即二者各自對應於不同的存有觀。關於此，未來仍值得進一步深入研究。

第七章〈出乎其外：鎮澄《攝大乘論修釋》對相宗學說的批評〉，討論鎮澄對於「同處各變」說、「因果俱時」說、「四變句義」說三種相宗學說或主張的批評。指出為求恢復古義，「不敢妄增片詞，以誤後學」是

當時研習唯識因明典籍的主流指導原則，因此對於《成唯識論》等書的注解，大多是以《華嚴經疏鈔》、《宗鏡錄》、《唯識開蒙問答》等書為憑依，從中大量摘引相關文句以為疏釋而已，較少發揮注釋者自己的觀點。然而，相關唯識因明論典是相當具有思辨性的典籍，鎮澄則是少數有意識的在方法上繼承這些論典的論學方式，並且運用這些方法，回過頭來批判他自己認為在論理上有所缺陷的相宗學說或主張。有時，方法性的東西，可能會比學說內容本身更具有價值。從這個角度來說，應該讓超越一時時代風氣的鎮澄，在唯識教學史的書寫上佔有一席之地。

最後的結論部分，則嘗試就鎮澄在晚明佛教思想史上應有的地位與價值，提出評價，指出其重要性在於思想方法的標舉。

如何考察、衡定晚明佛教所展現的學術思想樣貌，「性、相」問題一直是個很重要的切入點。智旭(1599-1699)曾自述自己年輕時在雲棲弟子古德大賢(?-1639)處聽講《成唯識論》，質疑其義理與《楞嚴經》有所矛盾，古德卻回說：「性、相二宗，不許和會。」因而甚疑之，開啟了日後對於和會性、相二宗經典義理的努力。「性相和會」或說是「性相融合」，一直被學界視為是晚明佛教思潮的重要表徵，然而在這般主導性的敘事框架宰制下，古德大賢「性、相二宗，不許和會」所代表的思想立場卻因而被過度的忽略。晚明唯識因明的復興，相關經典的研習注釋，王肯堂

(1549-1613)所言「凡標釋之文，一字一句，皆有的據，乃著於篇；若其文易了，或有疑當闕，不敢妄增片詞，以誤後學」云云的態度，是其主流。此一治學態度正相通於古德大賢所說的「不許和會」。比較來說，若採「和會」的態度，對於經典的解釋，在融通不同思想體系或形上學說的概念上，將產生較大的創造性詮釋空間；反之，則較容易貼著文本疏釋，難以加入個人獨特的見解。而後者對於經典的詮釋，往往就較難獲得哲學價值上的認肯。鎮澄對於《攝大乘論》的注釋，所採的也是當時的主流立場；這意味著《攝大乘論修釋》一書的內容，較難尋獲哲學創發上的價值。但對於鎮澄的評價不能僅止於此。相關唯識因明典籍其實是極具思辨性格的論典，鎮澄對這些論典的研究，不單單只停留在「一字一句，皆有的據」，「不敢妄增片詞」而已，他還有意識的在方法上繼承這些論典的論學方式，並且加以運用。

更重要的是，鎮澄宗派思想立場的自我認識雖屬華嚴，但他對於天台、法相相關學說的批評，並非

以自身的意識形態進行反對，而是針對對方的理論缺陷、論理矛盾，提出抨擊；理性論證的特色特為突出。根據本文的研究，無論是在「物不遷」的論辯上，抑或是對天台「借別名圓」說、「性具染惡」說、「無情成佛」說，乃至《成唯識論》「同處各變」等說的批評，其對論者很少接受或理解鎮澄的論辯進路，在同一個層次上進行對話。甚且，德清晚年所提出的從修證的直觀立場來為僧肇的「物不遷」命題辯護，恐怕不能單純將之視為是德清的個人之見而已，將之視為是鎮澄所處時代的特定氛圍也不為過；這意謂著鎮澄理性論證的治學思路，在當時並未得到太多的理解與認同。然而，理性論證的方法進路，在佛教史上並非總是歧出，它在印度佛教的傳統中持續推動了佛教知識論與量論的發展，扮演相當關鍵的角色。

相較於思想主張、內容的發揮與建構，鎮澄對於學思方法的標舉，在晚明佛教界可謂異數。鎮澄的方法意識充分體現在其解釋經典及與他人論辯活動中，特別是「以論理為量」的「理量」，表現出非常理性的思維特徵，與禪宗講求的直觀思維，大異其趣。中國佛教要進入現代以後，受西方學術的影響，才重新重視方法論的問題。早在十七世紀，鎮澄對於解釋研究經典的方法，已相當重視，特別是重視理智思維的「理量」此一方法；這些方法不是鎮澄受到外來刺激而有的，是他從佛教自身的經論中學習到的。

鎮澄就像晚明佛教史上的一顆孤星，雖然受皇室恩寵的講師威名流傳於世，但真正的學術遺產卻沒有得到繼承，遑論發揚。即便他的方法論，就當代的學術眼光來說，是樸素而不完滿的，但是回到具體的歷史時空脈絡中，仍應給予一定程度的肯定。