

【歷史研究】
獨空禪師與明代伏牛山的鍊磨場*

吳孟謙**
(臺灣 國立中山大學)

摘要

河南嵩縣的伏牛山，在明代與五臺、少室諸山齊名，是僧人參學必至的聖地，「鍊磨場」的稱號遠近馳名。伏牛山的鍊磨場，始創於明初臨濟宗的禪僧——獨空智通，他採取參究念佛的修行方法，並藉由集眾苦修、剋期取證，幫助學人祛除昏散、精勤辦道，從而達到入定、開悟的目標。這應是明清以來禪林中所盛行的「打七」之較早型態。此種鍊磨法門流傳甚廣，例如晚明蘇州的護法居士管東溟，就曾經參考伏牛規制，於天池山另闢鍊磨場，一時頗負盛名。然而學界關於伏牛山佛教的探討，至今依然寥若晨星，與它在歷史上所曾發生的深廣影響不成正比。本文匯集相關史料，針對鍊磨場的來龍去脈加以考察，分析其起源、內涵、特色與影響，希望能填補明代佛教史研究的空白。

關鍵詞：伏牛山、鍊磨、打七、參究念佛、獨空智通、管東溟

*本文曾以〈明代伏牛山鍊磨法門考論〉為題，發表於臺灣學術期刊《漢學研究》第35卷第1期（2017年3月），頁165-190。茲略加改寫，譯為日文，以就教於日本學界。

**臺灣中山大學中國文學系助理教授

一、前言

伏牛山位於河南嵩縣，唐憲宗元和十五年（820），洪州禪開創者馬祖道一（709-788）的弟子自在禪師（741-821）在此創闢道場，名之為雲巖寺，然二三十年後，因武宗滅佛而毀棄。此後直至元末，幾乎沒有關於伏牛山興建道場的明確記載。¹ 根據僧傳所錄，元代高僧麗水盤谷（1233-1336），性耽山水之樂，曾遍遊「五臺、峨眉、伏牛、少室名山勝地。」² 但似僅是遊歷而已，未有求法、傳法的具體事蹟。

降至明代，伏牛山佛教發展迅速，不僅與五臺、少室諸山齊名，且在明代中葉以後，已成為僧人參學、修行必至的聖地，「鍊磨場」的稱號遠近馳名。³ 中晚明時期的高僧，諸如：無極明信（1512-1574）、笑巖德寶（1512-1581）、雲棲祿宏（1535-1615）、憨山德清（1546-1623）、紫柏真可（1544-1604）、麓亭祖住（1522-1587）、大智真融（1524-1592）……等，都曾參訪伏牛山，並多半具有在「鍊磨場」實修的經驗。除此之外，文人士大夫談論伏牛山者亦所在多有，例如：「後七子」的領袖李攀龍（1514-1570），曾留下「那得更逢寒食下，高齋獨供伏牛僧」⁴ 的詩句；王世貞（1526-1590）的次子王士驪（1566-1601）撰有〈伏牛山飯萬僧緣疏〉；⁵ 由儒入佛的李贄（1527-1602）在談及自己真正嚮往的歸隱之地時，亦明白表示「非五臺、則伏牛之山矣」；⁶ 而一生廣遊名山、博考風物的王士性（1547-1598），更對伏牛佛教的盛況描述如下：

伏牛山在嵩縣，深谷大壑之中數百里，中原戰爭兵燹所不及，故縉流衲子多居之，加以雲水游僧，動輒千萬為群。至其山者，如入佛國，喞聲梵響，別自一乾坤也。然其中戒律齊整，佛土莊嚴，打七降魔，開單展鉢，手持貝葉，口誦彌陀，六時工課，行坐不輟。良足以引游方之目，感檀越之心，非他方剎宇可比。⁷

王氏的這段記載，寫於明神宗萬曆年間（1573-1620），彼時正是伏牛山佛教的鼎盛時期，道風所感，篤信佛法的慈聖皇太后（?-1614），亦命人在

山中建立慈光寺，供十方僧眾修行。⁸

伏牛山佛教在明代具有如此重要的地位，今日學界的相關研究卻寥若晨星，與它所曾發生的深廣影響不成正比。2007年4月28-29日，河南嵩縣旅遊發展公司和河南嵩縣佛教協會，在嵩縣共同舉辦過一場「伏牛山雲巖寺佛教文化研討會」，探究雲巖寺的歷史與未來展望，但至今未見有相關研究成果的持續累積。⁹ 對此一課題著意較深者，厥為黃夏年教授。黃氏親自考察伏牛山雲巖寺遺址，首先發表〈伏牛山雲巖寺初探〉一文，錄出雲巖寺現存的兩篇碑文，針對其內容略做分析；¹⁰ 其次發表〈伏牛山佛教研究兩則〉，談及僧兵問題，並略述入清以後伏牛山佛教衰落之因；¹¹ 復有〈明代伏牛山佛教派系考〉，論證伏牛山佛教的傳承與斷橋妙輪（1201-1261）一系的無際明悟（1381-1446）有關，早期來山的僧人，多出其門下；¹² 黃氏另撰〈憨山德清記錄的明代伏牛山佛教研究〉，整理晚明高僧憨山德清筆下的伏牛山相關文獻，同時也補充各僧傳中所記載的伏牛山僧人生平與事蹟，說明伏牛山在明代具有全國性的影響力。¹³ 姑不論其具體論點如何，黃氏這一系列的研究，就文獻的整理與議題的提出而言，皆具開創之功。

然上述論文，對伏牛山的「鍊磨」法門，均未見深入分析。究竟此種修鍊方式的具體內涵與特色為何？淵源與影響為何？都還值得進一步探討。本文將廣泛運用僧傳、方志與明人文集中的相關史料，嘗試加以回答。首先針對伏牛山聞名於世的「鍊磨」、「打七」之稱，做基本的名義考釋；其次探究法門開創者的生平、法脈，並進一步分析此法門的性質與特色；再次則舉蘇州天池山為例，說明此法門的傳播與影響；最末總結全文，指出伏牛山鍊磨法門在佛教史上的意義。

二、鍊磨與打七

明代中葉以後，伏牛山最為人所知的特色有「僧兵」、「水齋」與「鍊磨」。伏牛僧兵在當時與少林齊名，乃是為了抵禦礦盜而起，胡宗憲（1512-1565）曾謂：「今之武藝，天下胥推少林，其次為伏牛。要之，伏牛諸僧，亦因欲

禦鑛盜，而學於少林者耳。」¹⁴ 而所謂水齋，紫柏真可曾說：「水齋緣起，考諸大藏未見所據。即其方法相傳，一晝夜芝蔴三抄，棗三七二十一枚，分三殮服之。終南、伏牛皆以此為定式。」¹⁵ 其為一種藉減食而精進修行的方式，即此可以概見。晚明伏牛僧人歸空明陽（1559-1634），即因苦行此法而號稱水齋禪師，慈聖太后甚至為之在京師建寺而請居。¹⁶ 然而影響力更廣的，乃是「鍊磨」。

鍊磨，或做煉磨、練磨，此一詞語的使用並非始於明代，若作廣義解，蓋指鍛鍊性體、刮磨習氣。例如《成唯識論》中有「三事練磨」之說，強調的是精勤修行，練磨自心，勇猛不退。¹⁷ 唐窺基大師（632-682）於〈出家箴〉中亦云：「去貪瞋，除鄙吝，十二時中須謹慎。煉磨真性若虛空，自然戰退魔軍陣。」¹⁸ 其意義略同於前。而自明代以降，此語除一般性的理解外，又多了一個特定的意義，即指在「鍊磨場」（或作「煉魔場」）中修鍊。這與興起於伏牛山的特殊修行方法有關。王世貞（1526-1590）「伏牛山下結精廬，煉盡羣魔剩一如」¹⁹ 的詩句，正可視為該時代之宗教文化現象的註腳。

明代伏牛山的「鍊磨場」，乃是將道場喻為一座冶煉精金的大火爐，入其場中者，能將凡情鎔鑄成聖智，因此時人又稱之為「火堂」或「火場」。鍊磨場的修行並非僻居獨處、各自參悟，而是透過嚴格刻苦的共修規制，幫助修行者入定發慧，成辦道業。晚明人趙台鼎（生卒年不詳）云：

禪家建火場煉魔卻睡，其法專用力於眼視。或三日、或七日，不睡不坐，暫立輒行，夏槌在御，互相規察，使眼視常平，睜睛不瞥。蓋存乎人者，莫良於眸子。人之有心，不昏昧則放肆，曾無中立之時。放肆則視流，昏昧則視懵；惟不昏不散、寂寂惺惺，乃為合道。故必嚴峻規條，雖撻之流血，不敢怨怒。至於真積力久，則昏散二病，湛然自除，茲則了然頓悟、豁然貫通之時矣。²⁰

夏、槌均為古代學校中施行體罰的器具，此處用以代稱鍊磨場中警策禪人的法器。鍊磨場中之所以要「嚴峻規條」、「互相規察」，為的即是提振精神，祛除昏沈、散亂之病，為明心見性奠定堅實的基礎。在金元之際的全真教修

鍊法門中，亦有專門對治睡眠的修鍊方式，稱為「戰睡魔」或「煉陰魔」，修行者透過堅忍心志、克制睡眠欲望的苦行，以達到清靜的境界，甚至有數十年「脅不沾席」者。明代伏牛山以「鍊磨場」（煉魔場）為名，或許多少受到全真教的啟發。²¹

此外，在鍊磨場中，常立定期限，從朝至暮不間斷地修行，力求剋期取證，短則三日，更常見者為七日，一般稱為「打七」，若能持續數期，則曰「打長七」。前引王士性所述「戒律齊整，佛土莊嚴，打七降魔，開單展鉢」的景象，正體現了伏牛鍊磨場中大眾修行的特色。晚明高僧雲棲祿宏年輕時，即單瓢隻杖，遍參知識，亦在伏牛山「隨眾煉魔」，頗有所得。²²他對火場鍊磨的情形有所描述：

一冬之期，先致米一石於常住，而晝夜鞭逼念佛，無斯須停息。仍每日必負薪，或遠在十餘里之外，打七然後暫免。²³

祿宏提到的「晝夜鞭逼念佛」，並非淨土行者的持名念佛，而是臨濟禪者的參究念佛，此點留待下節詳述。由這段文字可以看出，伏牛山提供十方行者一個精勤辦道的環境，但修行人也須自備米糧，並擔負部分的勞務。打七之時則可一心修鍊。

正因伏牛山的修行生活如此嚴謹，所以成就者亦多。如南京大報恩寺無極悟勤（1500-1584）的高弟徹天性月（1544-1604），甫出家時，「因友人激發，往伏牛山鍊魔場，備極攻苦。有省，得輕安小慧，自此一切經書佛法，無不通解。」²⁴又如河北禪僧寶藏能鑄，曾向來自伏牛山的和尚請教鍊磨之事，躍然而往，後在鍊磨場中，「九旬行坐。間得定相宛然。」²⁵此外，憨山德清曾提及一位名叫仁敬的僧人，謂其「之伏牛煉魔場，大爐鞴中放捨身心，打長七者三年，有所悟入。隨遍參知識，以求印證。」²⁶德清又述及一位真月禪師，謂其「面壁九年，未有所悟入，尋出山行腳，徧歷諸方，參請知識者二十二年。復之伏牛煉魔場，打長七三月，至是心有發明，乃乞印證諸方。」²⁷當時禪者似這般得力於伏牛火場者，可謂不勝枚舉。因此，德清曾勉勵即將入伏牛山修行的禪者曰：

方今海內禪林，第一賴有牛山苦行，非諸方可及。學道之士，苟能拚捨身命，一生定不空過。²⁸

伏牛山鍊磨場，在當時正是以卓絕的苦行生活，吸引著全國一批又一批的求道者。

明末清初重視禪林鍛鍊方法的晦山戒顯（1610-1672），在其名著《禪門鍛鍊說》中，對於打七的意義與價值有如下說明：

既示話頭，即當指令參究。然參法有二：一曰和平，二曰猛利。……猛利雖勝，恐力難長。欲期剋日成功，則非立限打七不可。立限起七，不獨健武英靈，奮迅百倍；即懦夫弱人，一求入保社而心必死，亦肯捐身而捨命矣。故七不可以不限也。²⁹

所謂「話頭」，是從古德公案中擇取一語作為題目，以此為入手方便，參究其源頭——即不生不滅的本心。此法大倡於南宋大慧宗杲（1089-1163），後成為臨濟宗禪人的主要行門。戒顯此處認為，參究的手段有和平、有猛利，後者較容易令人從情見中警醒，但難以持久。打七的好處，是設定期限與規繩，強迫自己加緊用功，因此不論資質如何，在打七期間，都能較平日勇猛精進。

由於伏牛山鍊磨場採取提振心力、祛除昏散、剋期取證的修行方式，時人頗有將鍊磨二字狹義地理解為「煉去睡魔」者。雲棲祿宏云：

邇來鍊磨場法久弊生，專以躑躅喊叫、煉去睡魔為事，此訛也。鍊者，鎔羸雜而作精純；磨者，去瑕垢而成瑩潔。古謂「煉磨真性若虛空，自然戰退魔軍陣」者是也，非煉去睡魔便為了當。鍊磨場中不可不知此意。³⁰

祿宏此處引用窺基之語，將鍊磨的意義消歸真性，而不停留在形式之粗跡。雲棲的弟子廣伸也說：

修諸福智，自他二利，固名勝行。能於種種退屈中，種種練磨，俾之不退，乃所以為勝行也。故行人不患有退屈，特患無練磨耳。今有以惟攻睡眠曰打

七、名鍊磨者，果得謂鍊磨也乎哉？³¹

廣伸精於《成唯識論》，故據《論》之本旨以闡發鍊磨的意義。他與老師相同，皆指出時人將打七、鍊磨理解為「惟攻睡眠」（專門對治睡眠之病），是失去鍊磨的本意。

此外，陽明學者耿定向（1524-1597）在與弟子討論儒釋異同之時提到：

釋氏之教，淺之持律守戒，偏呪讚誦；粗之茹苦作務、打七練魔；進之止觀入定、顯密明宗。或歆之福利神通，或怵之輪迴果報。其教與吾儒不倫也。³²

耿氏將佛教中的法門分為數類，其中「打七練魔」被歸為與「茹苦作務」同一層次，較「止觀入定」等心性工夫來得粗顯。這一印象的形成，很顯然也是因為伏牛火場重視苦修，而實行此法之人僅得其粗、未得其精之故。關於此點，袁宏道（1568-1610）與他人有如下問答：

問：「牛山打七何意？」（宏道）答：「初意為欲求諸三昧，如智者法華懺之類。今人徒以身受箠楚，疲勞之極，六根雖乍得輕安，然過此與常人一樣，竟無絲毫得力，其失本意甚矣。」³³

問者請教袁宏道伏牛打七的立意，袁氏認為打七的目的是修得禪定，在鍊磨場中苦行的意義亦在於此，若只為獲取身心的暫時輕安，則非真正得力。

大抵而言，鍊磨、打七之法，雖因行者之識見有淺深之異，所得亦有精粗之別，但其苦行精神，確實能夠提振禪者向道之心。清初名僧祥符紀蔭曰：

神廟之際，宗旨式微，如九鼎系單絲。其時諸方多以苦行持之，如火場、水齋、煉魔等，雖皆不無偏枯，然精神力用，實足以祛救衰靡之病。³⁴

「神廟之際」，即明神宗萬曆年間，當時正是伏牛山鍊磨場的鼎盛時期，鍊磨之法，亦早已傳布天下，為諸方叢林所取法。紀蔭認為此等苦行雖有偏枯之病（如上文所言僅煉「睡魔」者），但確能使衰靡的禪風為之一振。不特如此，中晚明時期儒佛交涉密切，禪門鍊磨對儒者也有正向的刺激，如嘉靖

十八年（1539），羅洪先（1504-1564）與王畿（1498-1583）遊覽南京牛首山，「同入禪堂觀諸僧煉魔，皆數日夜始一休，因感悟自己悠悠處。」³⁵即可為證。

伏牛山鍊磨、打七之法，在明代中葉以後既如此流行，其最初的規制始自何人？其人生平、法脈是否可考？鍊磨場中的具體操作方法又是如何？下文將進一步加以梳理。

三、獨空智通及其鍊磨法門

伏牛山佛教自唐武宗滅佛以後，歷經五代、宋、元的沈寂，至明初而得以重興，獨空智通（1334-1406）禪師實為一關鍵性的人物。明初士人喬縉（1439-？）在〈伏牛山雲巖寺記〉中提及該寺為唐自在禪師所創，「皇明二十四年（1391）獨空居此，復加葺理；後有亮公、廣公接續此者；覺公照堂，禪棲歲久……」，³⁶其所謂亮公、廣公、覺公等人，生平俱不詳，而關於獨空的生平事蹟，學界亦未有相關研究。黃夏年在〈伏牛山雲巖寺初探〉、〈明代伏牛山佛教派系考〉二文中，雖注意到獨空其人，但未曾詳考其生卒年與法脈傳承，僅推論其屬於斷橋妙輪一系，與蜀僧無際明悟同門。黃氏又認為，無際明悟在四川宏法，影響力極大，其傳人楚山紹琦（1404-1473）曾至伏牛山興復紅椿寺，加之明悟的嫡傳弟子無礙鑒、物外圓信，以及再傳弟子月天等，均曾開法伏牛，故推論伏牛山佛教主要受到無際明悟一派的影響。

筆者贊同明悟的傳人對伏牛山佛教的興起有所貢獻，然而檢閱藏外文獻時進一步發現，伏牛山的鍊磨打七之法實創始於獨空智通，且其年代較明悟等人更早，在伏牛山佛教發展史、乃至明代佛教史上的重要性絕不應被輕忽。茲依據這些未曾被發掘的史料，重新勾勒獨空其人其學，對既有研究做出補充與修正。以下分為「生平行跡」、「鍊磨規制」二段論之。

(一) 生平行跡

獨空，名智通，《釋鑑稽古略續集》中收錄明初名僧 21 人，獨空即列名其中，然未有傳。³⁷《禪燈世譜》一書，則將獨空歸為臨濟宗虎丘派，茲依該書世系圖節略如下：³⁸

無準師範 { 雪巖祖欽-鐵牛持定-絕學世誠-古梅正友--峰寧-獨空智通
斷橋妙輪-方山文寶-無見先觀-白雲智度-古拙俊-無際明悟

由此圖可以看出，獨空乃是南宋高僧徑山無準師範（1178-1249）的法嗣，與無際明悟同為徑山以下第六世，然而其師承源自雪巖祖欽（？-1287）一系，與無際明悟所屬的斷橋妙輪一系有別。

關於獨空生平的文獻頗不易尋，筆者由方志中見到一篇由明僧真成為之撰寫的碑文，該文雖有部分字跡漫漶，然已清楚勾勒出獨空的一生。碑文云：

師諱智通，獨空其號也。族姓李氏，家於燕山，有世德。自幼神清貌秀，性穎悟能記憶，讀書過目即成誦。年甫弱冠，自總弗髻謁全真，訪修煉之術於道者山，為其不能了脫生死，遂毀服為沙門。禮壁峰金（按：即碧峰寶金）公於萬壽禪寺，一聞奧旨，夙契膈合，公即為薙落，服動巾匡幾杖凡一年，辭歸嵩之伏牛山。掛衲窮林無人跡之境，即其地剪荆棘、開畎畝，結縛精舍，力耕火種以自給。三二年間，晝夜不眠，飢忘食、渴忘飲，惟舉不了話頭，尋繹凝情，無時少怠。忽然有得，則肯首一笑，然猶以佛法之大，不敢自足，又去謁月塘湛公於濬州，相與契勘。既了龜毛兔角之旨，不覺胸襟洞徹，大地山河，湛然清淨，從此漸於定中，物我相忘，前後際斷，則念不生。間抵豐城，叩一峰寧公，洞悉元秘，自是百億冥會，中一外□，渙焉而不泥，同焉而皆得。既而辭歸伏牛……後至裕州大乘山……遂狗緇素之請留住。普巖蒞事之日，祥雲五色煥爛，山頂人皆以是嘉之。自而乘法以來，百廢俱興，僧眾雲集，定慧所感，則有山下出泉之異；證果斯得，則有髮生舍利之祥。居禪林三十年，軌行峻持，徽音弗替，來參衲子，凡經承師印可者，皆有所成就。……乙酉（1405）冬，師以事至京師，遠近佈施，持香花供養給餉者數百人。明年（1406）十月，化於天界佛刹，春秋已七十有三。發引之日，

攀送僧俗以萬數，填隘康衢，商賈為之罷市，茶毘得堅固一顆，狀如瑪瑙，明潔光瑩，夫豈偶然也哉！³⁹

依此文所述，不僅可以得知獨空的確切生卒年，又可歸納出以下幾個要點：

1. 師承：獨空出家前曾依全真教修道，因感不能了生脫死，遂轉而皈依佛門。其先後參學於碧峰寶金（1306-1370）、月塘湛與一峰寧。除月塘湛之行實不詳外，碧峰寶金為臨濟宗楊岐派，一峰寧為臨濟宗虎丘派，獨空蓋兼承之。
2. 行跡：獨空早年在伏牛山隱居獨修，出外參叩知識有得之後，仍返歸伏牛。其後赴裕州（今河南省南陽市）大乘山，主持普巖寺道場。晚年曾至京師，並示寂於天界寺。
3. 影響力：獨空修行嚴密，在禪林中地位崇隆，求其印可者極夥。⁴⁰在京師時大眾爭相供養，出殯時更有僧俗萬數相送。其為明初名僧，確無可疑。

除這篇碑文以外，尚有一篇重要史料，出於晚明三教論者管東溟（1536-1608）。⁴¹管志道，字登之，號東溟，與晚明佛教界互動頻密，甚至在蘇州天池建立了仿照伏牛山規制的鍊磨道場。他在一封書信中寫道：

入國朝，而牛峰之斷岸和尚，今所稱為板獨空者，乃出其出也（筆者按：第二「出」字疑有誤）。……蓋有古佛二尊，先以應身待之，則碧峰與無壞二師是已。碧峰但授以單傳正宗，而無壞兼策以金剛大定。獨空得法與碧峰，先有《斷岸》一集流於世，蓋亦宗說兼通之豪也。既從無壞師鍛成四十九日禪定後，悉掃平日印心文句，而起七晝夜鍊磨之場，竝藏德山之棒、臨濟之喝於寸香板中，而提四字作話頭，亦藏淨土之修於修禪中，務在絕人情塵理路，以入壁觀法門，真所謂善繼達磨之志者。⁴²

依管東溟所言，獨空別號斷岸和尚，當時有語錄《斷岸集》流傳於世。其師承除前文所述及的三人外，尚有無壞禪師。如果說碧峰開發了獨空的見地，無壞則是鍛鍊其禪定的恩師。在獨空修得四十九日禪定後，遂創設鍊磨打七的規制，以「香板」代替棒喝，藉以警策禪人，或許因為這一特點，世

人亦以「板獨空」（或作版獨空）稱之。⁴³ 獨空又以阿彌陀佛四字佛號作話頭，通過禪淨合一的「參究念佛」之法接引來學。⁴⁴ 這正是伏牛山鍊磨場的起源。

值得注意的是，管東溟與伏牛山無礙明理禪師關係密切，曾請之至蘇州天池鍊磨場主法，而明理對於獨空的生平事蹟知之甚詳，管東溟曾言：「每欲叩獨空九返伏牛，往參無壞之行實……鮮有道其詳者。上人（即無礙明理）能於語次一一分割。」⁴⁵ 因此前引東溟對獨空事蹟的敘述，當是熟聞自明理，而非向壁虛造。

若僅據真成之碑文，則似乎獨空離開伏牛山、抵達裕州後，即長住大乘山普巖寺達三十年。然而前引喬縉所言，洪武二十四年（1391）時，獨空尚在伏牛山修復毀壞的雲巖寺；甚至依據學者的實地考察，如今雲巖寺故址所殘存的物件中，猶有一件永樂二年（1404）「伏牛山雲巖寺比丘智通題」的碑刻。⁴⁶ 因此較合理的推斷，是獨空智通兼任普巖、雲巖二寺的住持，而常往來於其間。

（二）鍊磨規制

獨空在伏牛山創設鍊磨法門後，初行於洪武、永樂年間，據說「十人九定」，成就者極多。⁴⁷ 其具體規制，在管東溟文集中有一段相當詳盡的描述：

伏牛山大師版獨空者，諦觀風會，曲徇群機，而立鍊磨法門。以三晝夜為小期，以七晝夜為大期。觀目徵心，辨其或昏或散而警策加焉。嗣後展轉嚴密，專以四字佛攝其念，而兼以德山之棒、臨濟之喝攻其魔。如以跡，則袒裊裸裎、摩肩擦褲，默坐與高聲並舉，矩步與距踟交馳。拘土或嗤之以為狂，而愚智將日之以為戲，其實則俾行者寂寂惺惺，不昏不散，窮其心路，炯無所棲，當體澄然，露出來面目，於所謂三細者、六麤者、十二支者、八萬四千塵勞者，盡鎔於剎那之頃。以此參宗，是謂真參；以此念佛，是謂真念；以此修止觀，是謂真修。上智之士，由此疾證菩提；中下之根，緣此亦消宿垢。妙矣哉！一乘之捷徑，百法之要津也。欲調未法眾生，寧有踰於此門者？大師歿且百年，而牛山規程半天下。⁴⁸

由這段文字可以清楚瞭解，獨空的鍊磨法門是立三日或七日為一期，即後來流行的打三、打七。在鍊磨場中，以四字佛號為話頭，收攝心念；並運用香板來警策大眾，使勿昏沈。此外，透過「默坐」、「矩步」令此心常寂寂，以對治散亂；透過「高聲」、「距踴」令此心常惺惺，以對治昏沈。這與今日禪七法會中常見的坐香、行香等十分近似，大抵是透過種種動靜並用的方便手段，來收攝學人的散亂心念，並摧伏其煩惱塵勞。而最終的目的，則是斷除凡夫的妄想分別，使之頓見本來面目。管東溟對獨空此一法門至為讚嘆，認為無論上智與下愚，皆能在鍊磨場中有所進益。⁴⁹ 正因如此，在獨空歿後百餘年的明代中晚期，鍊磨法門已然盛行於世。

又根據上述引文，獨空在鍊磨場中，採取的乃是「藏淨土之修於修禪」的參究念佛法。參究念佛，或名念佛禪或看話念佛。雖看似禪淨合一，但本質上仍是臨濟宗的看話禪。因此其修法並非持佛名號、求生淨土，而是將「阿彌陀佛」作為話頭，極力參究「念佛者是誰」，如此反覆參求，當疑情成片時，乍然打破疑團，即能徹悟見性。晚明提倡參究念佛的憨山德清，對此有很清楚的解釋，他說：

提起一聲佛來，即疑審是誰。深深覷究，此佛向何處起？念的畢竟是誰？如此疑來疑去、參之又參，久久得力，忽然了悟，此為念佛審實公案，與參究話頭，原無兩樣。⁵⁰

依據學者考證，此種參究「念佛者是誰」的方法，很可能源於元代白蓮宗的優曇普度（1255-1330）。⁵¹ 降至明代，參究念佛之法十分流行，獨空以後，無際明悟亦「二十出纏，專坐參究念佛。」⁵² 他之所以欲拜謁獨空，除了因為獨空負有盛名之外，也應是有聞其倡導參究念佛的道風。而明悟之弟子楚山紹琦對念佛禪提倡尤力，他說：

但將平日所蘊一切智見掃蕩乾淨。單單提起一句阿彌陀佛，置之懷抱，默然體究。常時鞭起疑情，這個念佛的畢竟是誰，返復參究。……直須打拚，教胸中空蕩蕩無一物。而於行住坐臥之中，乃至靜鬧閒忙之處，都不用分別計

較。但要念念相續，心心無間，久久工夫純一，自然寂靜輕安，便有禪定現前。⁵³

此外，曾經參學於紹琦的毒峰本善（1419-1482），以及同時而略晚的天奇本瑞（？-1508），也都主張參究念佛。⁵⁴至晚明，此法尤為風行，力倡淨土念佛法門的雲棲祿宏，在參學過程中也曾因此法而受益。⁵⁵

綜上觀之，獨空的鍊磨道場，可謂明代力行參究念佛之嚆矢。且不僅是個人的獨參默究而已，復有善巧方便的助道因緣。憨山德清在送別一名即將入伏牛山鍊磨場修行的禪者時，有以下一段開示：

禪人此番入山，幸仗規繩、大眾夾持，正好隨場下手著力。但於念念中，看覷念未起處，由在離念一著。久久忽然念頭迸斷，心境兩忘，如脫索獅子，自在遊行。⁵⁶

所謂「規繩、大眾夾持」，正是獨空安排的助道因緣，藉由打七規繩的制約、大眾共修的力量，使學者得以提振精神、收攝此心，便於得定發悟。因此，伏牛山的鍊磨法門，乃是剋期式的、團體式的參究念佛法。德清謂：「近代唯牛山以念佛為行，且以煉魔為名。」⁵⁷足見此法門的特殊性所在。

四、管東溟與天池火場

自獨空創立伏牛山鍊磨場以來，其規制逐漸向外傳播，明代中葉以後，鍊磨打七之法遂見於各方禪林道場。例如：萬曆年間有雲和道人，入雲南雞足山獅子林修行，「與山中名德結百期打七煉魔」；⁵⁸又如天目山和尚洪僑東明（？-1544），曾於浙江杭州虎跑寺「樹煉磨長期，凡耆碩士彥，觀師精行，莫不崇敬」；⁵⁹尤負盛名的則是普門惟安（？-1625），他自出家以來，「遍叩宗匠，三十年中，往來少林、五臺、大行、伏牛、補陀間，饑不言疲，患至不怖，晝夜精勤，鍛鍊周密」，⁶⁰萬曆三十二年（1604），普門和尚入黃山，創建法海禪院，又得神宗與慈聖皇太后之賜，創建護國慈光寺，「用棒喝以

成上上之器，用煉魔以接中下之機」，⁶¹ 影響力甚大。明末大儒黃道周（1585-1646）遂撰有「丹砂峰下煉魔堂，千輩緇衣繞法場」的詩句，⁶² 回憶他在黃山鍊磨場所見到的佛門盛況。

此外，前文提及的三教論者管東溟，與伏牛山尤有不解之緣，他在蘇州天池山建立鍊磨場的事蹟，可用以說明伏牛山佛教的傳播與影響。管東溟自述於二十八歲時，曾夢見自己的前生為伏牛山真淨禪師。⁶³ 一年後，偶遇一位來自伏牛山的僧人明德，東溟稱其「能及單傳大意，及火場鍊磨消息，大有助於性體。」⁶⁴ 這是他正式接觸伏牛山佛教的開始。其後，他與佛教界交往日密，往來接觸的伏牛山僧人亦多，對於鍊磨場的規制與源流等，乃漸漸熟悉。其後有感於此法在吳越之間尚未流行，遂發願在天池山另闢鍊磨場，「以唯心淨土法門，樹於吳中」。⁶⁵ 所謂「唯心淨土法門」，即是前文所述的參究念佛之法。

天池山，又名華山，位於蘇州城西十五公里，因半山有一天池而得名。遠望主峰，其狀如盛開的蓮華，故稱蓮華峰。天池山與佛教的淵源由來已久，劉宋之時已有會稽太守張裕在此捨宅為寺。元末，高僧中峰明本（1263-1323）的弟子環庵道在，於天池之北創建寂鑑庵。明孝宗弘治年間（1488-1506），普惠禪師曾修葺之，名之為天池院，並陸續有絕學、無相等禪師在此得道坐化，一時法席甚盛，然至嘉靖以後日漸衰廢。⁶⁶ 萬曆十一年（1583），寂鑑庵經華山僧人修復完成，隔年春天，天台宗高僧千松明得（1531-1588）在庵中開講《法華經》，東溟乃受邀入山護法。他一面護持天池經筵，一面也欲依據河南伏牛山的規制，在此創建一個供十方僧眾修行的鍊磨火場。當年十月，眾緣具足，乃先藉寂鑑庵的禪堂舉辦禪七、禪三，後因禪堂狹小不足以容眾，遂另建一大堂於佛殿之左，並委託紫柏真可辦成此事。⁶⁷ 他回憶道場創建的因緣云：

先是余感異夢，此地（按：指天池）當大作佛事，會牛山僧衲十數輩，從普陀而下，余乃令寺僧介無窮上人，延入山中，議修版獨空之業。天池既名刹，而二三上首，戒德頗嚴，吼動天龍八部，一時名士高流爭來雲集。迺按牛山

清規，於十月望起鍊七之期，月朔復起，士有津津然虛往實歸者，益信七日來復之繇不誣也。又恐初機難習，則以鍊三期錯而行焉，道風籍籍震吳越矣。⁶⁸

由此可知，天池鍊磨場的創建與清規的制訂，皆頗賴伏牛山僧眾的助成。萬曆十三年（1585）夏，管東溟進一步敦請伏牛山耆宿無礙明理，南來為天池鍊磨場主法。依據管東溟的記載，無礙明理早歲參學於月天、輝天二禪師，二師皆示以參究念佛之法，並「愆息入牛峰，陶鍛氣習」，遂至伏牛山參學於臨濟宗二十六代大方寬禪師，並隨眾打七。「先從七場得三晝夜輕安」、「續於七場得四晝夜禪定」，其後又至終南苦修得悟，回返伏牛山，終於獲得大方的印證與囑咐，「接臨濟傳，以行板獨空之法」。⁶⁹可說是位深諳伏牛規制的高僧。天池鍊磨場得其主法，很快就名震一方。正所謂「法行十有二年，風播十有三省。真修佛子，不召爭趨；掛搭狂徒，不斥自遠」，⁷⁰甚至有「江南第一嚴淨叢林」的美譽。⁷¹

當時先後受邀來到天池道場主法的禪師甚多，可考者，初有無礙明理、後有三空明律，⁷²皆出身伏牛山；又有清涼方念（1552-1594），為晚明浙東高僧湛然圓澄（1561-1627）之師，雖出身少林，但亦「行化入吳，於天池開火場煉魔」；⁷³此外，明末法相宗名僧高原明昱（1527-1616），在興復常熟興福寺以前，也曾「建煉魔場於吳郡天池寺」。⁷⁴故當時著名居士屠隆（1543-1605）曾寄書於管東溟云：

黃白仲至自吳門，道足下力修淨業，廣作功德。震旦國中大智慧沙門咸來集靖廬，日討了義，自度度他，為世津梁。甚盛、甚盛！⁷⁵

天池道場法化之隆、名僧之眾，即此可見。名盛一時的天池道場，後來雖因當地權貴與寺僧的爭訟，衰廢於萬曆二十五年（1597），僅維持短短十三載，然而伏牛山鍊磨法門的傳播與影響，藉由此一個案，亦可以窺豹一斑矣。

五、結論

在中國禪宗史上，剋期取證的刻苦修行傳統，並不晚至明代才出現，如宋末高僧雪巖祖欽即云：

兄弟家久在蒲團上瞌睡，須下地走一遭。冷水盪嗽，洗開兩眼，再上蒲團。豎起春梁，壁立萬仞，單提話頭。如是用功，七日決定悟去，此是山僧四十年前已用之工。⁷⁶

然而訂定清規、聚眾「打七」，在明代以前似未見到具體描述。北宋長蘆宗頤所撰之《禪苑清規》，詳載禪門規制，卻無「打七」的相關線索；而依據地方志記載，千山香巖寺（位於今遼寧省鞍山市）留有元僧雪菴的「鍊磨石」遺跡，在明人為其撰寫的碑文上，提及雪菴在此地「打七煉魔，常坐不臥」。⁷⁷但因撰寫碑文者為明人，極有可能是為了形容雪菴的修行刻苦，而使用自己所慣熟的話語。換言之，僅據此條資料，尚無法確認明代所盛行的「鍊磨」、「打七」之法，存在著更早的源頭。

民初太虛大師（1890-1947）認為禪門「半坐半跑」、「坐跑兼運」的制度，最早始於明末清初之間，至雍正年間（1723-1734）乃成為定制，遂流行於今日禪林。⁷⁸聖嚴法師則指出，禪宗叢林本只有禪期，即夏期、冬期，而宋明時期傳至日本的禪宗各派，亦無禪七名目，僅有七日為期的「接心」、「攝心」精進禪修，他依此推論，「打禪七」的名稱，應不早於明末清初。⁷⁹然而依據本文的考察，河南嵩縣伏牛山的鍊磨場，已具備相當完整的打七規制，包括以參究念佛為核心的禪修法、用以警策昏散的香板、動靜交錯的坐香與行香……等。此一鍊磨法門確立於明初禪僧獨空智通，而大行於明代中葉以後，因此就具體可信的資料而言，禪門打七的風氣，至少可再往前推至明初。⁸⁰清民國以來，禪林打七依舊行之不輟。⁸¹揚州高旻寺來果禪師（1881-1953）在主七之時，嘗執香板對眾開示曰：「爐開大冶正斯時，萬聖千賢總盡知；鐵額銅頭齊下練，虛空瓦礫莫宜遲。重添炭，猛加追；太虛破後莫停椎！直待生前脫落盡，快將自己捉生回。」⁸²其大冶紅爐的隱喻，正

與鍊磨火場的精神一脈相承。綜合言之，「禪七」做為近世中國佛教的重要特色，雖未敢遽言其濫觴於獨空禪師，然而鍊磨道場的建立，對禪七的流行實具有推波助瀾之功，是禪學史上不可輕易略過的一頁。

憨山德清云：「百丈弘律制之規，伏牛設鍊魔之業，無非精修一心，調伏三業。」⁸³ 管東溟云：「少林單傳，牛峰火鍛，一大事因緣莫先焉。」⁸⁴ 伏牛山鍊磨場，在明人心目中乃是提供獨特修行環境與法門的一大叢林，進入其中鍛鍊參究而有所成就的高僧大德不計其數，對明代佛教界的影響可謂既深且廣，可惜始終未為當今學界所重視；至於鍊磨場的開創者獨空智通，在明代佛教史的現有研究成果中，更是一名長期缺席的要角。本文廣蒐相關史料，並運用前人所未曾注意的文獻，儘可能地考察獨空的生平背景，對鍊磨場的起源、內涵、特色與影響加以分析，希望能填補明代佛教史研究的空白。

【引用書目】

一、傳統文獻

- 唐·玄奘譯，《成唯識論》，《大正新脩大藏經》第 31 冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1935。
- 唐·善導，《觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門》，《大正新脩大藏經》第 47 冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1935。
- 宋·子昇、如祐錄，《禪門諸祖師偈頌》，《卍新纂續藏經》第 66 冊，東京：國書刊行會，1975-1989。
- 元·惟則，《淨土或問》，《大正新脩大藏經》第 47 冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1935。
- 明·王士性，《廣志繹》，《四庫全書存目叢書》史部第 251 冊，臺南：莊嚴文化公司，1996。
- 明·王士驢，《中弇山人稿》，《四庫禁燬書叢刊》集部第 32 冊，北京：北京出版社，2000。
- 明·王世貞，《弇州四部續稿》，《景印文淵閣四庫全書》第 128 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 明·牛若麟修，明·王煥如纂，（崇禎）《吳縣志》，《天一閣藏明代方志選刊續編》

- 第 17 冊，上海：上海書店，1990。
- 明·幻輪編，《釋鑑稽古略續集》，《大正新脩大藏經》第 49 冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1935。
- 明·如惺，《大明高僧傳》，《大正新脩大藏經》第 50 冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1935。
- 明·戒顯，《禪門鍛鍊說》，《卍新纂續藏經》第 63 冊，東京：國書刊行會，1975-1989。
- 明·李贄，《續焚書》，張建業主編，《李贄文集》第 1 冊，北京：社會科學文獻出版社，2000。
- 明·李攀龍，《滄溟集》，《景印文淵閣四庫全書》第 1278 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 明·明河，《補續高僧傳》，《卍新纂續藏經》第 77 冊，東京：國書刊行會，1975-1989。明·胡宗憲，《籌海圖編》，《景印文淵閣四庫全書》第 584 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 明·真可著，德清閱，《紫柏尊者全集》，《卍新纂續藏經》第 73 冊，東京：國書刊行會，1975-1989。
- 明·耿定向，《耿天臺先生文集》，《儒藏》精華編第 262 冊，北京：北京大學出版社，2010。
- 明·袁宏道，《珊瑚林》，《續修四庫全書》子部第 1131 冊，上海：上海古籍出版社，1995。
- 明·屠隆著，汪超宏主編，《屠隆集·栖真館集》，杭州：浙江古籍出版社，2012。
- 明·祿宏，《蓮池大師全集》，上海：上海古籍出版社，2011。
- 明·祿宏，《禪關策進》，《大正新脩大藏經》第 48 冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1935。
- 明·祿宏集，《皇明名僧輯略》，《卍新纂續藏經》第 84 冊，東京：國書刊行會，1975-1989。
- 明·程嘉燧著，蘇先繪圖，《破山興福寺志》，《中國佛寺史志彙刊》第 1 輯第 35 冊，臺北：明文出版社，1980。
- 明·黃汝亨，《寓林集》，《四庫禁燬書叢刊》集部第 42 冊，北京：北京出版社，2000。
- 明·黃道周著，明·何瑞圖、呂叔倫同輯，《黃石齋先生大滌函書》，臺北：中央研究院傅斯年圖書館藏，明刊本。
- 明·道忞編修，吳侗集，《禪燈世譜》，《卍新纂續藏經》第 86 冊，東京：國書刊

行會，1975-1989。

- 明·管志道，《憲章餘集》，東京：內閣文庫藏，明萬曆二十五年（1597）序刊本。
- 明·管志道，《續憲章餘集》，東京：尊經閣文庫藏，明萬曆三十一年（1603）序刊本。
- 明·管志道，《步朱吟》，東京：內閣文庫藏，明萬曆三十一年（1603）序刊本。
- 明·趙台鼎，《寶顏堂訂正脉望》，《續修四庫全書》子部第1128冊，上海：上海古籍出版社，1997。
- 明·廣伸，《成唯識論訂正》第23冊，臺北：國家圖書館藏，明崇禎三年至五年（1630-1632），古杭雲棲寺刊本。
- 明·德清著，福善日錄，通炯編輯，《憨山老人夢遊集》，《卍新纂續藏經》第73冊，東京：國書刊行會，1975-1989。
- 明·戴澳，《杜曲集》，《四庫禁燬書叢刊》集部第71冊，北京：北京出版社，2000。
- 明·羅洪先著，徐儒宗編校整理，《羅洪先集》上冊，南京：鳳凰出版社，2007。
- 明·錢邦纂，
- 清·范承勳增修，《雞足山志》，《中國佛寺史志彙刊》第3輯第1冊，臺北：明文出版社，1980。
- 明·廣賓著，清·際界增訂，《西天目祖山志》，《中國佛寺史志彙刊》第1輯第33冊，臺北：明文出版社，1980。
- 清·紀蔭，《宗統編年》，《卍新纂續藏經》第86冊，東京：國書刊行會，1975-1989。
- 清·蔣超撰，印光重修，《峨眉山志》，《中國佛寺史志彙刊》第1輯第45冊，臺北：明文出版社，1980。
- 清·董學禮，《河南省裕州志》，《中國方志叢書·華北地方》第482號，臺北：成文出版社，1985。
- 斐煥星修，白永真纂，（民國）《遼陽縣志》，《中國方志叢書·東北地方》第12號，臺北：成文出版社，1984。

二、近人論著

佛光大辭典編修委員會編 1988《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社。

吳光正 2013〈苦行與試煉—全真七子的宗教修持與文學創作〉，《中國文哲研究通訊》23.1(2013.3):39-67。

吳孟謙 2014「融貫與批判—晚明三教論者管東溟的思想及其時代」，臺北：臺灣大

- 學中國文學系博士論文。
- 吳建設編著 1999《雲巖寺》，洛陽：嵩縣新星電腦印刷公司。
- (日)尾崎正善 1996〈警策考〉，《曹洞宗研究員研究紀要》27(1996.10):201-211。
- (日)荒木見悟 1979《明末宗教思想研究：管東溟の生涯とその思想》，東京：創文社。
- (日)荒木見悟著，周賢博譯 2001《近世中國佛教の曙光：雲棲祿宏之研究》，臺北：慧明文化公司。
- 張清廉 2013《伏牛山文化圈概論》，鄭州：中州古籍出版社。
- 張清廉、陳建裕、魏衍華 2014〈五年來伏牛山文化圈研究綜述〉，《平頂山學院學報》29.6(2014.12):95-101。
- (日)野上俊靜等著，釋聖嚴譯 1993《中國佛教史概說》，臺北：臺灣商務印書館。
- 陳永革 2007《晚明佛教思想研究》，北京：宗教文化出版社。
- 喻謙編 2005《新續高僧傳四集》，《中華佛教人物傳記文獻全書》，北京：線裝書局。
- 黃夏年 2007〈伏牛山雲巖寺初探〉，《洛陽師範學院學報》2007.3(2007.6):10-13。
- 黃夏年 2007〈伏牛山佛教研究兩則〉，《法源：中國佛學院學報》25(2007.12):191-197。
- 黃夏年 2010〈明代伏牛山佛教派系考〉，《世界宗教研究》2010.2(2010.4):45-52。
- 黃夏年 2011〈憨山德清記錄的明代伏牛山佛教研究〉，收入覺醒主編，《覺群佛學 2010》，北京：宗教文化出版社，頁 35-53。
- 黃國清 2001〈憨山大師的禪淨調和論與念佛禪法門〉，《慈光禪學學報》2(2001.12):213-228。
- 溫玉成等 2010《河洛文化與宗教》，鄭州：河南人民出版社。
- (美)維慈(Holmes Welch)著，包可華、李阿含譯 1988《近代中國的佛教制度》上冊，臺北：華宇出版社。
- 釋太虛著，太虛大師全書編纂委員會編 1950-1959《中國佛學》，《太虛大師全書》第 2 冊，臺北：善導寺佛經流通處。
- 釋印謙 1999〈禪宗「念佛者是誰」公案起源考〉，《圓光佛學學報》4(1999.12):107-139。
- 釋來果 1980《來果禪師開示錄》，臺北：天華出版社。釋聖嚴 1999《念佛生淨土》，臺北：法鼓文化公司。

【注】

- 1 參見溫玉成等，《河洛文化與宗教》（鄭州：河南人民出版社，2010），頁175-176。
- 2 明·如惺，〈杭州慧因寺釋盤谷傳九〉，《大明高僧傳》（《大正新脩大藏經》第50冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1935），卷1，頁903c。
- 3 「鍊磨場」，或作「煉魔場」，為免雜亂，本文除引文之外，統一使用前稱，其意涵將在下文中加以闡述。
- 4 明·李攀龍，〈答寄殿卿〉，《滄溟集》（《景印文淵閣四庫全書》第1278冊，臺北：臺灣商務印書館，1983），卷14，頁350。
- 5 明·王士驢，〈伏牛山飯萬僧緣疏〉，《中弇山人稿》（《四庫禁燬書叢刊》集部第32冊，北京：北京出版社，2000），卷3，頁568-569。
- 6 明·李贄，〈與焦漪園太史〉，明·李贄著，張建業主編，《續焚書》（《李贄文集》第1冊，北京：社會科學文獻出版社，2000），卷1，頁27。
- 7 明·王士性，〈江北四省〉，《廣志釋》（《四庫全書存目叢書》史部第251冊，臺南：莊嚴文化公司，1996），卷3，頁723。
- 8 參見明·德清，〈伏牛山慈光寺十方常住碑記〉，福善日錄，通炯編輯，《憨山老人夢遊集》（《卍新纂續藏經》第73冊，東京：國書刊行會，1975-1989），卷22，頁621c。
- 9 佛教考古學家溫玉成之《河洛文化與宗教》一書，第八章第二節為〈明清伏牛山諸寺〉，對伏牛山佛教之歷史發展有簡要之考述，見該書頁171-180。另近年來中國大陸學界提出「伏牛山文化圈」的概念，指出伏牛山文化是一種地域文化，對之展開各方面的研究，參見張清廉，《伏牛山文化圈概論》（鄭州：中州古籍出版社，2013）；張清廉、陳建裕、魏衍華，〈五年來伏牛山文化圈研究綜述〉，《平頂山學院學報》29.6(2014.12):95-101。然而其研究面向並未涉及本文所欲討論的明代佛教史範疇。
- 10 黃夏年，〈伏牛山雲巖寺初探〉，《洛陽師範學院學報》2007.3(2007.6):10-13。
- 11 黃夏年，〈伏牛山佛教研究兩則〉，《法源：中國佛學院學報》25(2007.12):191-197。
- 12 黃夏年，〈明代伏牛山佛教派系考〉，《世界宗教研究》2010.2(2010.4):45-52。
- 13 黃夏年，〈憨山德清記錄的明代伏牛山佛教研究〉，收入覺醒主編，《覺群佛學2010》，（北京：宗教文化出版社，2011），頁35-53。
- 14 明·胡宗憲，〈僧兵〉，《籌海圖編》（《景印文淵閣四庫全書》第584冊），卷

- 11, 頁 328。
- 15 明·真可著, 德清閱, 《紫柏尊者全集》(《卍新纂續藏經》第 73 冊), 卷 8, 頁 212c。
- 16 其傳記參見清·蔣超, 〈[明] 歸空和尚〉, 印光重修, 《峨眉山志》(《中國佛寺史志彙刊》第 1 輯第 45 冊, 臺北: 明文出版社, 1980), 卷 5, 頁 223。
- 17 參見唐·玄奘譯, 《成唯識論》(《大正新脩大藏經》第 31 冊), 卷 9, 頁 48b。
- 18 宋·子昇、如祐錄, 〈慈恩大師出家箴〉, 《禪門諸祖師偈頌》(《卍新纂續藏經》第 66 冊), 卷 2, 頁 752c。
- 19 明·王世貞, 〈贈照幻禪師一絕句〉, 《弇州四部續稿》(《景印文淵閣四庫全書》第 128 冊), 卷 22, 頁 293。
- 20 明·趙古鼎, 《寶顏堂訂正脈望》(《續修四庫全書》子部第 1128 冊, 上海: 上海古籍出版社, 1997), 卷 2, 頁 483。
- 21 全真教「戰睡魔」、「煉陰魔」之法, 可參考吳光正, 〈苦行與試煉—全真七子的宗教修持與文學創作〉, 《中國文哲研究通訊》23.1(2013.3):48-49。筆者在此指出全真教與伏牛山「鍊磨場」的可能關連, 是因鍊磨場的最初創立者獨空智通禪師, 在出家前曾做過全真教的道士, 後感於全真教法未能了生脫死, 遂由道入佛。由此觀之, 他將道場定名為「鍊磨場(煉魔場)」, 受到全真教「戰睡魔」、「煉陰魔」之名的啟發, 殆屬合理的推測。(獨空之生平, 詳見本文下一節的介紹。)當然, 鍊磨場中不臥、不睡的精進行法, 亦可以取資於佛教自身的傳統, 例如「般舟三昧」(pratyutpanna-samādhi), 而未必直接受到全真教的影響。
- 22 參見明·真可著, 德清閱, 〈雲棲蓮池宏大師塔銘〉, 《紫柏尊者全集》, 卷 27, 頁 655b。
- 23 明·祿宏, 〈簡藏鍊磨〉(《蓮池大師全集·竹窗三筆》第 3 冊, 上海: 上海古籍出版社, 2011), 頁 1512。
- 24 明·黃汝亨, 〈葦航法師塔銘〉, 《寓林集》(《四庫禁毀書叢刊》集部第 42 冊), 卷 14, 頁 328。
- 25 明·明河, 〈寶藏禪師傳〉, 《補續高僧傳》(《卍新纂續藏經》第 77 冊), 卷 26, 頁 539b。
- 26 明·德清, 〈廬山千佛寺恭乾敬公塔銘〉, 福善日錄, 通炯編輯, 《憨山老人夢遊集》, 卷 28, 頁 663a。
- 27 明·德清, 〈武昌府雙峰接待寺大光月公道行碑記〉, 福善日錄, 通炯編輯, 《憨山老人夢遊集》, 卷 26, 頁 649b。

- 28 明·德清,〈示了心海禪人〉,福善日錄,通炯編輯,《慈山老人夢遊集》,卷5,頁489a。
- 29 明·戒顯,〈入室搜刮第三〉,《禪門鍛鍊說》(《卍新纂續藏經》第63冊),卷1,頁776b。
- 30 明·祿宏,〈鍊磨〉,《蓮池大師全集·正訛集》第3冊,頁1531。
- 31 明·廣伸,《成唯識論訂正》第23冊(臺北:國家圖書館藏,明崇禎三年至五年(1630-1632)古杭雲棲寺刊本),卷9,頁852b。
- 32 明·耿定向,〈大事譯〉,《耿天臺先生文集》(《儒藏》精華編第262冊,北京:北京大學出版社,2010),卷8,頁820。
- 33 明·袁宏道,《珊瑚林》(《續修四庫全書》子部第1131冊,上海:上海古籍出版社,1995),卷上,頁24。
- 34 清·紀蔭,〈諸方略紀(上)〉,《宗統編年》(《卍新纂續藏經》第86冊),卷31,頁291c。
- 35 明·羅洪先,〈冬遊記〉,徐儒宗編校整理,《羅洪先集》上冊(南京:鳳凰出版社,2007),卷3,頁59。
- 36 該文收入清·盧志遜、李滋編纂,《康熙》《嵩縣志》,此書筆者未能寓目,轉引自吳建設編著,《雲巖寺》(洛陽:嵩縣新星電腦印刷公司,1999),頁31。
- 37 明·幻輪編,《釋鑑稽古略續集》(《大正新脩大藏經》第49冊),卷3,頁943b。
- 38 明·道忞編修,吳侗集,《禪燈世譜》(《卍新纂續藏經》第86冊),卷6〈南嶽下臨濟宗虎丘法派世系圖〉,頁404a。
- 39 明·真成,〈大乘山普巖寺獨空禪師碑〉,收入清·董學禮,《河南省裕州志》(《中國方志叢書·華北地方》第482號,臺北:成文出版社,1985),卷6,頁432-439。另外,在碧峰寶金的傳記中,有一段文字亦提及獨空:「(碧峰)師有弟子智通,燕人也。秀發穎異,初為全真道士,知非遂落髮。從師聞奧旨,隱大乘山。永樂間,詔至都,住大天界,後亦危坐而化。為人端謹神悟。有乃父之風焉。」這段資料應是根據真成之碑文節要而來,並未提供進一步的訊息。參見明·明河,〈金碧峰傳〉,《補續高僧傳》(《卍新纂續藏經》第77冊),卷14,頁474c。
- 40 黃夏年據四川安岳木門寺內之〈無際禪師塔銘〉,指出無際明悟曾至大乘山參謁獨空而不遇,但不知獨空背景,且未詳大乘山為何地。(黃夏年,〈明代伏牛山佛教派系考〉,頁46)茲若配合真成所撰碑文,即一目了然。蓋獨空較無際明悟年長47歲,又曾在裕州大乘山住錫弘法,年輕的明悟前來拜謁當世大

- 德，自是理所當然。
- 41 關於管東溟較全面的研究，參見（日）荒木見悟，《明末宗教思想研究：管東溟の生涯とその思想》（東京：創文社，1979）；吳孟謙，《融貫與批判：管東溟的思想及其時代》（臺北：允晨文化，2017）。
 - 42 明·管志道，〈酬野休上人索言隱終南〉，《續憲章餘集》（東京：尊經閣文庫藏，明萬曆三十一年序刊本），卷1，頁33-37。
 - 43 「香板」是明清禪林中常見的法器，其形如同寶劍，依使用目的不同，而有諸多名稱，如：用以警策用功辦道者為「警策香板」；用以懲誡違規者為「清規香板」；用以警醒坐禪昏沈者為「巡香香板」；於禪七中使用者則為「監香香板」。見佛光大辭典編修委員會編，《佛光大辭典》（高雄：佛光出版社，1988），頁4011。香板的起源，尚待詳考，然而在唐宋時期的禪宗文獻中似未見到。依據日人考察，晚明黃檗宗隱元隆琦（1592-1673）禪師東渡以前，日本禪門尚未有香板（或稱警策）的使用。參見（日）尾崎正善，〈警策考〉，《曹洞宗研究員研究紀要》27(1996.10):201-211。因之，香板在中國佛教叢林中流行的年代應該也不會太早。關於此點，要感謝柳幹康博士的指教。
 - 44 關於參究念佛，詳見下文的討論。
 - 45 明·管志道，〈酬野休上人索言隱終南〉，《續憲章餘集》，卷1，頁36。
 - 46 參見溫玉成等，《河洛文化與宗教》，頁172。
 - 47 明·管志道，〈酬野休上人索言隱終南〉，《續憲章餘集》，卷1，頁34。
 - 48 明·管志道，〈吳郡天池山啟建鍊磨禪堂疏〉，《憲章餘集》（東京：內閣文庫藏，明萬曆二十五年序刊本），卷上，頁39-40。
 - 49 管東溟另有一段類似的文字，可以參看：「單傳化為狂慧，念佛不了唯心，三觀昧於圓修，往往認賊作子，昏散二魔，沈迷不覺，而猶口談般若，人我山高。板獨空是以剝鍊魔之法也。高提四字，棒喝雙行，令人心路頓絕，洞見本來妙性。上者即入《楞嚴》大定，次者亦將暫息塵勞。蓋溯單傳宗，念唯心佛，而天台止觀之詮亦並攝於其中矣，此真攝教歸宗之一海會也。」明·管志道，〈海會菴記〉，《憲章餘集》，卷下，頁17-18。
 - 50 明·德清，〈答湖州僧海印〉，福善日錄，通炯編輯，《憨山老人夢遊集》，卷11，頁531a。德清關於參究念佛的論述很多，可參黃國清，〈憨山大師的禪淨調和論與念佛禪法門〉，《慈光禪學學報》2(2001.12):213-228。
 - 51 參見釋印謙，〈禪宗「念佛者是誰」公案起源考〉，《圓光佛學學報》4(1999.12):107-139。日本學者忽滑谷快天認為以念佛為參禪公案，肇始於北宋末曹洞宗真歇清了禪師（1097-1152）；聖嚴法師則認為與「念佛者是誰」

公案有關的「參究念佛」，最早為元僧智徹斷雲（1309-？）所提出。釋印謙此文對成說加以檢討，認為真歇清了與當時倡導「默照禪」的宏智正覺（1091-1157）是同門師兄弟，與主張「看話禪」的臨濟宗大慧宗杲適相反對，不應有「但將阿彌陀佛四字做箇話頭，二六時中直下提撕。不以有心念，不以無心念，不以亦有亦無心念，不以非有非無心念。前後際斷一念不生，不涉階梯徑超佛地」這樣的說法。而比智徹斷雲年代更早的白蓮宗優曇普度，已有教人參「念佛者是誰」的公案。故作者認為此種參究念佛之法，應源自優曇普度。筆者雖從其說，但同時認為，作者斷定真歇清了上述文字為偽，恐猶待商榷。畢竟「默照禪」與「看話禪」並非判然對立。（參見（日）野上俊靜等著，釋聖嚴譯，《中國佛教史概說》，臺北：臺灣商務印書館，1993，頁170-171）何況從該段文字看來，清了所提倡的念佛，主張此心寂照同時，不落一邊，實與提話頭而起疑情之法不同，與其說是看話念佛，毋寧說更接近於止觀。因此曾經引用這段文字的天如惟則，也不會懷疑這段文字非真歇清了之言，且進而將清了的念佛方法比配天台宗的一心三觀，他評論道：「『不以有心念』等文有四節，可配三觀。初節配空，次節配假，第三雙離，第四雙即。雙離雙即可配中觀，蓋彼中觀亦含遮照之義也。」（元·惟則，《淨土或問》（《大正新脩大藏經》第47冊），卷1，頁295a）由此可知，清了固然不是「念佛者是誰」公案的最初倡導者，但並不妨礙他確曾教人以四字佛號作為禪修的方便。

- 52 明·幻輪編，《釋鑿稽古略續集》（《大正新脩大藏經》第49冊），卷3，頁944b。
- 53 明·祿宏集，《皇明名僧輯略》（《大正新纂續藏經》第84冊），卷1，頁369b。
- 54 明·祿宏，〈參究念佛〉，《蓮池大師全集·竹窗二筆》第3冊，頁1452。
- 55 憨山德清云：「（雲棲）師發足參方。從參究念佛得力。至是遂開淨土一門。普攝三根。極力主張。」明·德清，〈雲棲蓮池宏大師塔銘〉，福善日錄，通炯編輯，《憨山老人夢遊集》，卷27，頁655b。祿宏雖從參究念佛得力，其後來弘法的重心卻是「攝禪歸淨」，與專言參究的禪者有所不同。繼之而起的蕩益智旭（1599-1655），則更進一步「消禪歸淨」，反對參究念佛，而專重淨土持名之法。相關討論可參（日）荒木見悟著，周賢博譯，《近世中國佛教的曙光：雲棲祿宏之研究》（臺北：慧明文化公司，2001），頁193-200；陳永華，《晚明佛教思想研究》（北京：宗教文化出版社，2007），頁95-145。
- 56 明·德清，〈示了心海禪人〉，福善日錄，通炯編輯，《憨山老人夢遊集》，卷5，頁489a。

- 57 明·德清,〈涌泉寺湖心寺十二時念佛規制〉,福善日錄,通炯編輯,《慈山老人夢遊集》,卷46,頁784c。
- 58 明·錢邦纂,《雲和》,清·范承勳增修,《雞足山志》(《中國佛寺史志彙刊》第3輯第1冊),卷6,頁424。
- 59 明·廣賓,《東明禪師》,清·際界增訂,《西天目祖山志》(《中國佛寺史志彙刊》第1輯第33冊),卷2,頁130。
- 60 喻謙編,《新續高僧傳四集》(《中華佛教人物傳記文獻全書》,北京:線裝書局,2005),卷54〈明黃山慈光寺沙門釋惟安傳〉,頁8550。
- 61 清·紀蔭,〈諸方略紀(上)〉,《宗統編年》(《卍新纂續藏經》第86冊),卷31,頁291c。
- 62 明·黃道周著,明·何瑞圖、呂叔倫同輯,《黃石齋先生大滌函書》(臺北:中央研究院傅斯年圖書館藏,明刊本),卷6〈思在黃海〉,頁44-45。
- 63 明·管志道,《步朱吟》(東京:內閣文庫藏,明萬曆三十一年序刊本),頁3。管東溟53歲時,又感得一冥兆,得知真淨的前身乃是獨空,若與28歲的夢境相參照,東溟似乎相信獨空亦是自己的前身。見明·管志道,〈酬野休上人索言隱終南〉,《續憲章餘集》,卷1,頁36。
- 64 明·管志道,《步朱吟》,頁5。
- 65 明·管志道,〈刻藏植因疏〉,《憲章餘集》,卷上,頁52。
- 66 參見明·釋克新,〈天池寂鑒禪菴記〉、明·趙同魯,〈華山天池院記〉二文,收入明·牛若麟修,明·王煥如纂,《崇禎》《吳縣志》(《天一閣藏明代方志選刊續編》第17冊,上海:上海書店,1990),卷25,頁362-365、365-368;明·管志道,《憲章餘集》,卷上〈吳郡天池山啟建鍊磨禪堂疏〉,頁40。
- 67 明·管志道,〈吳郡天池山啟建鍊磨禪堂疏〉,《憲章餘集》,卷上,頁38-42。
- 68 明·管志道,〈吳郡天池山啟建鍊磨禪堂疏〉,《憲章餘集》,卷上,頁40-41
- 69 明·管志道,〈海會菴記〉,《憲章餘集》,卷下,頁14-18。
- 70 明·管志道,〈家屬抱呈府縣捨產天池給帖勒石文〉,《續憲章餘集》,卷2,頁52-53。
- 71 明·管志道,〈華山圓覺長期結緣疏〉,《憲章餘集》,卷上,頁44。
- 72 據載,明律曾於伏牛山參知知識,後結茅蓬專修惟心念佛三昧,又興復道場,鍊磨飯僧。「東溟管公嘗語人曰:『佛法垂秋,正宗衰薄,如師真實,足起玄風。』力請過姑蘇住天池山三年。」參見明·戴澳,〈虎跑寺三空律禪師塔銘〉,《杜曲集》(《四庫禁燬書叢刊》集部第71冊),卷11,頁407。
- 73 明·明河,〈方念傳〉,《補續高僧傳》(《卍新纂續藏經》第77冊),卷5,頁

- 400c。
- 74 明·程嘉燧著，蘇先繪圖，〈無著禪師〉，《破山興福寺志》（《中國佛寺史志彙刊》第1輯第35冊），卷4，122。
- 75 明·屠隆，〈輿管登之〉，汪超宏主編，《屠隆集·栖真館集》（杭州：浙江古籍出版社，2012），卷15，頁292。
- 76 明·祿宏，〈鐵山瓊禪師普說〉，《禪關策進》（《大正新脩大藏經》第48冊），卷1，頁1101a。
- 77 斐煥星修，白永真纂，〈雪菴碑〉、〈觀煉魔石〉，（民國）《遼陽縣志》（《中國方志叢書·東北地方》第12號，臺北：成文出版社，1984），頁1539-1542。
- 78 釋太虛著，太虛大師全書編纂委員會編，《中國佛學》（《太虛大師全書》第2冊，臺北：善導寺佛經流通處，1950-1959），總頁666-667。
- 79 釋聖嚴，〈佛七的根源〉，《念佛生淨土》（臺北：法鼓文化公司，1999），頁96。
- 80 至於淨土道場所發展出的佛七，其淵源應當更早。唐代善導大師（613-681）即已依《阿彌陀經》、《般舟三昧經》等，詳述「七日七夜入道場念佛三昧法」。伏牛打七規制之創設，是否曾受佛七啟發，也是值得玩味的問題。見唐·善導，《觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門》（《大正新脩大藏經》第47冊），卷1，頁23b-24b。
- 81 美國學者維慈曾考察金山、高旻、天童等寺的禪七規制，對近現代中國佛教的禪七運作方式有具體的描述。參見（美）維慈（Holmes Welch）著，包可華、李阿含譯，《近代中國的佛教制度》上冊（臺北：華宇出版社，1988），頁84-87、114-115。
- 82 釋來果，〈起七法語〉，《來果禪師開示錄》（臺北：天華出版社，1980），頁1。
- 83 明·德清，〈伏牛山慈光寺十方常住碑記〉，福善日錄，通炯編輯，《憨山老人夢遊集》，卷22，621c。
- 84 明·管志道，〈贈吉菴上人朝南海〉，《憲章餘集》，卷下，頁50。