

# 晚明以來僧人名號及譜系研究

張雪松\*

## 摘要：

本文詳細探討了晚明以來僧人的命名方法，特別是名、字、號的區別，以及造成這些區別背後的宗派組織制度原因。僧人名、字的取得、改變，反映了其所屬宗派譜系身分多重交叉的複雜性。

**關鍵詞：**佛教、法號、宗派、法派

---

\* 中國人民大學哲學院，佛教與宗教理論研究所講師

# Monks' Naming and Their Buddhist Lineages since Late Ming China Lineages in Late Imperial China

Zhang, Xue-song \*

## ABSTRACT:

This article discusses the significance of naming for Buddhist monastics since late Ming dynasty: it distinguishes the differences among lineage name (Ming 名), Dharma name (Zi 字) and Dharma title (Hao 號), and analyzes the sectarian and organizational factors that contribute to such differences. The obtainment and changes of the names and titles of monastics since Ming dynasty are closely related to their multiple and interconnected positions within their sectarian lineages, and reflect the complexity of their identities.

**Keywords :** Buddhism, monk's name, dharma title, sect, lineage

---

\* Assistant Professor, Institute for the Study of Buddhism and Religious Theory, Department of Philosophy, Renmin University of China

## 一、僧人的名、字、號

陳垣先生在其名著《清初僧諍記》開篇「小引」中便言：

《潛研堂金石》跋尾八「楊岐山禪師廣公碑跋」云：「廣公者，乘廣也。古稱僧曰某公，皆以名下一字，故支道林曰林公，佛圖澄曰澄公。宋元人稱僧，或名字兼舉，若洪覺範、妙高峰之類，亦取名下一字，今世知之者尠矣。」……宗門掌故，注意者尠，錢先生之言，非無因而發也。<sup>1</sup>

我們在各種文獻中常見之僧名，常常為四字，四字僧名，前兩字為「字」，後兩字為「名」，「名」中兩字的第一個通常是派輩用字，可以省略，故有時為三字。如明末名僧密雲圓悟，「密雲」是字，「圓悟」是名，密雲圓悟亦可略稱為密雲悟，尊稱密雲悟祖。稱呼僧名，有時前兩字不用「字」，而用僧人常住之地名或寺廟名，故密雲圓悟，因其常住天童寺，故又可稱為天童圓悟。

在傳統中國社會，直接稱人名，是非常不禮貌的行為，僧人亦不例外。故此，一般常見的僧人稱呼是字、號。僧人除「字」之外，往往還有號，或者別號、諱號等等，如近代奇僧弘一的號有七十餘個，而其本名「演音」，外人很少用到。陳垣先生嘗言：「僧人同名者多，故名上悉冠地名、寺名，此僧傳例也。宋、元而後，僧動輒有號，或以號綴名上，如覺範洪，或以號綴名下，如洪覺範，今悉以號綴名上。」<sup>2</sup>一般來說，一個僧人的全稱的順序是：地名／寺廟名＋號／字＋名。當然其中某些

<sup>1</sup> 陳垣，《清初僧諍記》（北京：中華書局，1962年），頁1。

<sup>2</sup> 陳垣，《釋氏疑年錄》（台北：彌勒出版社，1982年），凡例第1。

名稱是可以省略的。<sup>3</sup>

剃度出家後的僧人，以「釋（迦牟尼）」為姓，至少有一新的「名」。這個「名」是剃度師父或相關家長（師公、師伯、師叔等）按照宗派字輩，新給他起的。如近代以天台宗高僧聞名的倓虛和尚，在河北涿水縣瓦宅村高明寺剃度時，「高明寺的宗派是臨濟正宗，到我這一輩是『隆』字，純魁師叔對於給師兄收徒弟的事很重視，還給我看看八字，五行中缺金，就配了個『銜』字所以我出家的法名是『隆銜』。」<sup>4</sup>

再如近代名僧太虛，他在蘇州剃度出家時，起的名是唯心，印順在《太虛大師年譜》中講得非常清楚：「唯心，為大師出家之法名。所依臨濟法派偈云：『心源廣續，本覺昌隆，能仁聖果，常演寬弘，唯傳法印，證悟會融，堅持戒定，永紀祖宗』。唯心之唯，即第十七字。」<sup>5</sup>太虛的剃度弟子，皆以「傳」某為名，剃度孫皆以「法」某為名。晚清民國時期，剃度起名時依「臨濟正宗」的派輩詩非常多，它全文如下：智慧清淨，道德圓明，真如性海，寂照普通。心源廣續，本覺昌隆，能仁聖果，常演寬宏，惟傳法印，證悟會融，堅持戒定，永紀祖宗。這個派

---

<sup>3</sup> 漢地僧人這種命名習慣，大體與普通中國人的風俗相近，古人尊對卑或自稱時用名，平輩或長輩稱字；許多人在字外另有別號，別號與字在使用上沒有太大區別，而且以號更為常用，如蘇東坡、陸放翁等；後人有人以為稱字、號還不夠尊重，而有稱官爵、地望（出生地或住地）的，如杜甫稱杜工部，王安石稱呼王臨川，這與用寺廟住地指稱僧人非常類似，如圓悟稱天童（寺）、漢月稱三峰（寺）。若有諡號，後人也常用，僧界也有這種習慣，如稱六祖慧能為大鑒。

<sup>4</sup> 倓虛，《影塵回憶錄》（北京：宗教文化出版社，2003年），頁31。倓虛剃度時是臨濟正宗，而到傳法時，接諦閑法師天台宗的法卷，才成為天台宗人，後詳。

<sup>5</sup> 印順，《太虛大師年譜》（台北：正聞出版社，1980年），頁3。

輩詩收在《宗教律諸家演派》中，按照該書說法，這一派輩詩前十六字是「臨濟下二十五世(碧峰下第七世)突空智板禪師演派十六字」，後三十二字是「五台、峨嵋、普陀前寺續演三十二字。」<sup>6</sup>此派輩詩在近代流傳甚廣，民國虛雲指出：「現今諸方臨濟派，於五台、峨眉、普陀山前寺，咸依此四十八字為最多。謂正宗從玄祖迄智祖，曆世已得廿五，智祖立派，六傳至圓清禪師為三十一代。今於圓字下二十三傳至演字，得五十四代。」<sup>7</sup>

《卍續藏經》中收入的《宗教律諸家演派》，原是光緒十六（1890）年與作者不詳之《佛祖心燈》的合刊本，作者標明是「吳中南禪沙門守一空成重編」。《宗教律諸家演派》因被編入影響極大、有所謂「天下和尚一本經」之稱的《禪門日誦》中，故在教內廣泛流傳。《禪門日誦》版本繁多，就筆者所見現今流行的《禪門日誦》中所收入的《宗教律諸家演派》，大體可按民國虛雲的修訂增添字派（此事後詳）前後，分為兩階段。《禪門日誦》最初形成時間，尚無定論，日本學者鎌田茂雄對此問題已有涉及，<sup>8</sup>現今對《禪門日誦》用功最勤的學者當屬陳繼東先生，他收集到的《禪門日誦》十種清代刻本，最早的是雍正元年（1723年）廣州海幢寺本。<sup>9</sup>

<sup>6</sup> 守一空成重編，《宗教律諸家演派》，《卍新纂續藏經》冊 88，頁 560 上。

<sup>7</sup> 岑學呂編，《虛雲和尚法匯》（香港：香港籌建虛雲和尚紀念堂塔委員會，1962年），頁 257。

<sup>8</sup> 鎌田茂雄，《中国の仏教儀礼（上、下）》（東京：大藏出版株式會社，1986年）。該書雖然沒有對《禪門日誦》進行詳細考訂，但鎌田茂雄從中國佛教圈的擴大這一視角，來探討明代以來中國僧人朝暮課誦在日本、朝鮮半島、臺灣等地的傳播，是值得我們重視的。

<sup>9</sup> 陳繼東，〈第 6 章 中国仏教の現在〉，沖本克己、菅野博史編，《中国文化とし

雖然《禪門日誦》的最終編輯是在清中期完成的，但佛教各宗派輩詩的出現，比此要早。就在《禪門日誦》定型的時代，北京法源寺住持福聚在乾隆九年（1744年）說：

今海內列剎如雲，在在僧徒，皆曰本出某宗、某宗，但以字派為嫡……余嘗考諸古者，僧依師姓而命名，故有支氏、竺氏之分，帛氏、於氏之異。至彌天安法師則以大海之本，莫尊釋迦，乃以釋命氏；後驗經果懸符，遂為永式。然而法派之稱無有也！其起於中古之世乎？按一往世之所謂鵝頭祖師派、賈菩薩派、碧峰祖師派，及雲棲等派，各各遵行已久；若臨濟所謂「祖道戒定宗」；曹洞「廣從妙普」云云，但不知來自何代，立自何人……即禪宗源流派，亦起自宋圓悟、大慧二祖，然未之前聞也。<sup>10</sup>

福聚認為，東晉道安將僧侶姓氏統一為「釋」，當時並無法系派輩，法派大約始於中古。他所舉「遵行已久」的法派，實際上歷史也並不十分悠久，如「鵝頭祖師派」，按福聚本人所編的《南山宗統》卷二的說法，鵝頭祖師因其額頭突出，明正統年間被皇帝稱為「鳳頭祖師」，後自改為「鵝頭祖師」，由此可見鵝頭祖師派更應晚於明正統年間。與此相比，「但不知來自何代，立自何人」的法派恐更晚出。臨濟宗「祖道戒定宗，方廣正圓通，行超明實際，了達悟真空」這一派輩詩按現通行的《禪門日誦》是始於龍池幻有「龍池幻有正傳禪師，剃度密雲圓悟、天隱圓修禪師，傳法亦用此派。今天童磬山后哲，均用上派傳法者，遵

---

ての仏教》（東京：佼成出版社，2010年），頁329。

<sup>10</sup> 福聚，〈千華法派說〉，《南山宗統》（台南：和裕出版社，2001年），頁5-7。此書經中國人民大學劉曉玉博士，從北京法源寺知客行空法師處借得，特此感謝。

龍池意也。」<sup>11</sup>福聚當時還不知此說，即便按此說法，龍池是明末僧人，該派輩的歷史也並非十分古老。總之，法派出現歷史並不久遠，明中後期方開始大行其道，成為僧人起名的依據。

在剃度時，剃度師除了給自己的剃度弟子起「名」外，有些也給弟子起「字」。起字時，有些地方也有起字的派輩詩，但更多的情況下是師父隨意所起，不過同一師父的剃度弟子，「字」還是有某些規律順序可循的。如太虛的剃度弟子，以「傳」某為名，以「乘」某為字，但後來以「乘」某為字的弟子後皆還俗，再收徒遂改「大」某為字，我們熟知的太虛最著名的剃度弟子都是「大」某，即是他們的字，如太虛著名剃度弟子「大勇」(字)，其名為「傳眾」。

後來民國時期，虛雲將上文所引臨濟正宗的派輩詩續演，並進一步規定了起「字」也需依照派輩，通行至今。

本派自玄祖以迄智祖，為世已二十有五。自智祖立派十六字至通字下，繼起三十二字，於薙法二枝，多出其源。從智祖以迄演徹，又為世二十有九矣。徹以下實繁有徒，其派傳至戒定字者不少，餘文不過三四字畢矣。每見諸方取至宗字完後，即任轉智字，重起者多，至使次序紊亂，先後失宗。又開平先輩，於名派外未有字派，後人取字，不詢來歷，至使古今德號，首尾顛倒，聖凡濶雜。遂不揣僭越，謹于宗字下增派六十四字，外演號派八十字。從茲遞壇，行看祖武相繩，若挈領綱，庶乎有條不紊。<sup>12</sup>

<sup>11</sup> 《禪門日誦》收錄於《中國の仏教儀礼》下冊第 434 頁。教內有人認為傳法發卷即始於明末的龍池，筆者對此曾有討論，參見拙作，〈明清以來中國佛教法緣宗族探析〉，《輔仁宗教研究》19 期（2009 年秋）。

<sup>12</sup> 岑學呂編，《虛雲和尚法匯》（香港：香港籌建虛雲和尚紀念堂塔塔委員會，1962

剃度出家的僧人，日後如去受戒，則必須有名、字、號，用於受戒前的登記。<sup>13</sup>名、字上面已經介紹過，下面簡單談談號。「號」相對名、字來講比較隨意，可以自己「自號」、「晚號」等等，也可以別人贈與。一個僧人也可以有幾個號，別號、諱號也不一定非要兩個字，三個字或者更多也很常見，如「八指頭陀」、「晚晴老人」等等。起「倓虛」這個號時，是「五六個人在一塊，這個說：叫這個字好，那個說：叫那個號好，大家紛紛議論」，商議的結果，最後倓虛聽從一個長輩僧人（不是他的剃度師）的建議「倓墟」，「因為我已出家，可以把那個墟字的土傍去掉，以示離塵之意」，又作修改而成「倓虛」。<sup>14</sup>

僧人除了名、字、號之外，近代僧人在報刊上發表文章，也常常有筆名，如太虛、巨贊等人，都有不下數十個筆名，應該算是新時代的產物，筆名的作用筆者認為比較類似於「別號」，這裏不再贅述。

## 二、僧人的派輩詩與身分歸屬

上一節，之所以用了許多篇幅來說明僧人的名字，是因為如對僧人的名字不瞭解，就無法弄清楚僧人的譜系、「家譜」。尉遲酣（Welch）

---

年），頁 253-254。虛雲於「宗」字下，即繼取「慈」字，續演六十四字：「慈悲喜捨，大雄世尊，惠澤含識，誓願弘深，蒼生蒙潤，咸獲超升，斯恩難報，克紹考勤，導實義諦，妙轉嘉音，信解行慎，徹無邊中，回向諸有，完最上乘，昭示來哲，冀永長崇。」另附字派八十字，如取法名，名派取演字，字派取古字：「古佛靈知見，星燈總一同，冥陽孰殊異，萬化體皆容，鏡鑒群情暢，碧潭皎月濃，隨緣認得渠，縱橫任西東，顯密三藏教，禪律陰鷲叢，修契幻華夢，應物悉玲瓏，忤俊奮悠志，寶珠自瑩瑛，嚴奉善逝教，杲日滿天紅。」

<sup>13</sup> 倓虛，《影塵回憶錄》（北京：宗教文化出版社，2003年），頁 33。

<sup>14</sup> 同上註。

對僧人名字與宗派的關係，做了卓有成效的研究：

瞭解寺院的名字體系很重要，因為它展露了中國佛教宗派的本質。隸屬一宗不一定具有任何教義上的意義，它可能只關係到宗系。在剃度上，幾乎所有的中國和尚非屬臨濟宗，即屬曹洞宗。只有在傳法上，才有部分屬於天台或者賢首。沒有人能屬於淨土宗，因為沒有淨土名偈。<sup>15</sup>

尉遲酣上述看法是非常有指導意義的，但在民國時期，上述情況有所變化。例如原本只有律宗和禪宗傳戒，「教下門庭，按規矩不傳戒」，<sup>16</sup>但民國時期天台諦閑、倓虛等人都開始大規模傳戒活動；除了按照天台正宗的派輩詩傳法，現在香港天台宗剃度弟子時，也有了自己特殊的派輩詩。<sup>17</sup>另外，在民國時期最引人注目的就是虛雲和尚，他原本接臨濟宗和曹洞宗的法，後來又恢復了數百年來早已無師徒傳承的馮仰、雲門、法眼三宗。<sup>18</sup>下面我們就從虛雲的名字說起，來說明僧人名字與法

<sup>15</sup> Welch, Holmes, *The Practice of Chinese Buddhism 1900-1950*, Cambridge: Harvard University Press, 1967, p. 281.

<sup>16</sup> 同註 13，頁 32。另虛雲所編《三壇外集》（出版地和出版年代不詳，複印本藏香港大學圖書館）中請大和尚傳戒，非宗（禪宗）即律（律宗），而無教（天台宗、賢首宗等）下，「入院儀則」：「未開期十數日前，本使、專使迎接和尚，打探某日起程，某日到寺，和尚是宗門，是律門……和尚若是宗門，則處處說法，若是律門，禮拜可也，不用說法。」（頁 3）

<sup>17</sup> 此事由筆者同窗，香港佛教聯合會會長、天台宗覺光長老皈依弟子楊毅彬居士告知。

<sup>18</sup> 虛雲續這三宗的方式，屬於「遙嗣」，這在中國漢地佛教中不乏先例，但也有頗多爭議，陳垣在《清初僧諍記》中有相關討論，比較新的研究成果，可以參考吳疆先生在哈佛大學完成的博士論文：Wu, Jiang, "Orthodoxy, Controversy and the Transformation of Chan Buddhism in Seventeenth-century China," Harvard University, 2002, p. 115f.

派譜系的關係。

虛雲和尚的名稱甚多，除虛雲外，還有古岩、演徹、德清、幻遊。按照佛教內部的說法，福建鼓山自明代以來，臨濟、曹洞並傳。妙蓮和尚傳虛雲臨濟、曹洞兩法脈，<sup>19</sup>虛雲是臨濟四十三世；曹洞四十七世（一說虛雲曹洞宗得法於耀成和尚）；<sup>20</sup>應湖南寶生和尚之請，續滄仰法脈，是滄仰八世；中興雲門寺後，續雲門法脈，是雲門十二世；應福建八寶山青持法師請，續法眼法脈，是法眼八世。

尉遲酣說：「有些僧人有一個以上的字。例如虛雲原本字演徹，後來爲了隱姓埋名，改爲『虛雲』。（原注：這樣的第二個字，叫做號，不是字。）」<sup>21</sup>尉遲酣這個說法有誤。名、字、號並非死物，要將它們放入具體的派輩譜系之中，它們才「活」起來，發揮它們的作用，而且在一定情況下也可以相互轉化。下面我們就以虛雲的幾個稱呼爲例，來說明僧人的一個名字是對應一個宗派派系的。

（1）德清，是虛雲在滄仰宗的名字。虛雲遙接滄仰宗七世興陽詞鐸，「茲以詞公與餘各摘上一字，繼演五十六字，以待後賢，紹續無窮。」他所續滄仰宗派輩字：「詞德宣衍道大興，戒鼎馨遍五分新，慧焰彌布周沙界，香雲普蔭燦古今，慈悲濟世願無盡，光昭日月朗太清，振啓拈花宏滄上，圓相心燈永昌明。」<sup>22</sup>

（2）演徹，是虛雲在雲門宗的名字。虛雲遙接雲門宗十一世宋末

<sup>19</sup> 岑學呂編，《虛雲和尚法匯》（香港：香港籌建虛雲和尚紀念堂塔委員會，1962年），頁263。

<sup>20</sup> 吳立民主編，《禪宗宗派源流》（北京：中國社會科學出版社，1998年），頁583。

<sup>21</sup> Welch, Holmes, *op. cit.*, p. 280.

<sup>22</sup> 同註19，頁261。

溫州光孝已庵深淨禪師，「從己庵淨公與餘各摘上一字。繼演五十六字。期之後賢。傳燈無盡。」續雲門宗派輩字：「深演妙明耀乾坤，湛寂虛懷海印容，清淨覺圓懸智鏡，慧鑒精真道德融，慈悲喜舍昌普化，宏開拈花續傳燈，繼振雲門關一旨，惠澤蒼生法雨隆」。<sup>23</sup>

(3) 虛雲，虛雲則是在法眼宗中的名字。虛雲遙接法眼宗七世祥符良慶禪師，「秉承韶公，續從良慶禪師與餘各摘上一字，繼演五十六字，以待後賢繼續，傳之永久。」續法眼宗派輩字：「良虛本寂體無量，法界通融廣含藏，遍印森羅圓自在，塞空情器總真常，惟斯勝德昭日月，慧燈普照洞陰陽，傳宗法眼大相義，光輝地久固天長。」<sup>24</sup>虛雲原本確實是號，但在這裏卻轉化成了名。<sup>25</sup>

《星燈集》是虛雲為福建鼓山臨濟法脈編輯的「家譜」，其中有「第廿四代演徹字德清」<sup>26</sup>等字樣。這說明，在臨濟宗中，虛雲在上面我們多次提到的那個臨濟正宗通行派輩詩中，是「常演寬宏」的「演」字輩，而「德清」只是一個外人用來稱呼的表字<sup>27</sup>；但在雲門宗中，「德清」則變得十分重要了，是用來表明自己屬於「詞德宣衍道大興」的「德」字輩。

<sup>23</sup> 同註 19，頁 262。

<sup>24</sup> 同註 19，頁 262-263。

<sup>25</sup> 筆者並非說虛雲法師在每一個宗派中都新起一個名字，很多情況是利用原有的稱呼。由於這些稱呼的使用功能不同，有些原本是字號功能的稱呼，在特定法派中變為了名字的功能；而在某一特定法派中起到名字功能的稱呼，在該法派之外，依舊是字號的功能作用。

<sup>26</sup> 虛雲，《校正星燈集》（原刊於 1935 年，釋寬純重印，出版地和時間不詳），頁 20。該書藏於香港中文大學圖書館。

<sup>27</sup> 中文中，「表字」的表即是外的意思，外人可以用來稱呼，而不會像對待「名」那樣要「諱」。

同一種稱號在不同的譜系中，有著不同的作用，這種現象並不單單以虛雲為特例，因為近代以來身兼兩宗，乃至更多的宗派傳法的人很多。而且更為重要的是，一個僧人出家剃度進入一個譜系之中，如他接法，則可能進入另外一個宗派派別譜系之中，因此他的名字也會做相應的「調整」。有些調整是當事人的「創作」，有些則是後人編寫譜系的技術性安排，如虛雲在編輯《星燈集》時，認為：「臨濟下十九世碧峰性金，除佛祖世譜外，餘書皆作碧峰寶金，故有疑為二人者，多未加考訂。殊未審性字為剃度之派，寶字為傳法之派。何以言之，綜考群書而紀，時地出處，無一不同故也。今更將其法派列表於後，庶他日免宗門天皇天王之干戈也……即知性金、寶金，原非異同；剃派、法派，俱已了析，數典者無忘祖之譏矣。」<sup>28</sup>

尉遲酣將這些「調整」全部看成是法子因犯傳法三代之內祖師名諱而改名、字，<sup>29</sup>這是不正確的。如他所舉圓瑛本名「今悟」，傳法時改「弘悟」，其實並非避諱。印順法師說：「今悟，為圓瑛出家時之法名，乃曹洞宗派，『耀古復騰今』之今。其後，接寧波七塔寺法，乃改名弘悟。」<sup>30</sup>我們再來看圓瑛所接七塔寺的法，圓瑛是慈運靈慧的法子，報恩堂上第二代臨濟正宗四十世。七塔寺這一支，按其譜系所敘，始祖是密雲圓悟的法子林野通奇，林野奇祖下演派「行大源遠，化導英靈，弘戒定慧，宗正傳燈」等四十八字，<sup>31</sup>慈運靈慧是「靈」字輩，其法子圓瑛理當是「弘」字輩，所以圓瑛改名「弘」悟。由此，我們也可以看出，通過這

<sup>28</sup> 虛雲，《校正星燈集》（原刊於 1935 年，釋寬純重印，出版地和時間不詳），頁 6-7。

<sup>29</sup> Welch, Holmes, *op. cit.*, p. 502.

<sup>30</sup> 印順，《太虛大師年譜》（台北：正聞出版社，1980 年），頁 30。

<sup>31</sup> 明暘，《圓瑛法師年譜》（北京：宗教文化出版社，1996 年），頁 10。

一傳法改名的過程，圓瑛的譜系從曹洞宗的「耀古復騰今」，改為臨濟宗的「弘戒定慧」。明末，僧人請人爲其改名，即有拜其爲師之意，「《三峰和尚年譜》中述漢月二上雲棲求戒不得後，還有一句話說：『求改名，大師曰：皇恩得度，名不可改。』按佛門規矩，爲對方取名，便是納對方爲弟子，否則是不會輕易爲他人取名或改名的。相同，求名者，心知肚明，定有拜師之意。」<sup>32</sup>雲棲（蓮池株宏）拒絕爲漢月法藏改名，就是拒絕收他爲徒。

再如，武漢歸元寺方丈之位必須由曹洞宗人擔任，歷史上也曾出現過臨濟宗人擔任住持的情況，但在接任前必須先接曹洞宗的法，取得其在曹洞宗（用圓澄派輩詩）中的新名字，得到同宗認可，方能擔任住持。我們以 1948-1950 年出任歸元寺方丈的果祥大清爲例，他「原本是臨濟子孫，名號爲清源果祥，屬臨濟普陀前寺系，他的本師是聖如，是本源七世孫。按本源規約，升座歸元丈席，必先接曹洞法脈，更稱果祥大清，臨濟果祥派名變爲曹洞號名了。這個『大』字，即爲圓澄派偈的『識心達本，大道斯彰』中的『大』了，承『本』衍『道』爲果祥方丈神聖職責。又如，新中國第二任方丈彌寶大玉，原本是臨濟子孫，名是從玉彌寶，屬臨濟普陀後寺系，即『湛然法界，方廣嚴宏，彌滿本覺，了悟心宗』中的『彌』，本師爲宏波和尚，彌寶雖與本源普陀前寺系不同系，但均是臨濟下二十五世（碧峰下第七世）突空智板法嗣。彌寶仍遵本源規約，弘傳洞宗，史稱彌寶大玉。」<sup>33</sup>清源果祥原本是臨濟宗臨濟普陀

<sup>32</sup> 參見修明，〈明末清初禪門‘異端’——關於臨濟三峰宗的幾點研究〉，《閩南佛學年刊》（長沙：嶽麓書社，2002 年）。

<sup>33</sup> 歸元寺志編委會，《歸元寺志（上）》（武漢：湖北人民出版社，2003 年），頁 34-35。

前寺系「果」字輩僧人，爲了接任歸元寺方丈之職，改屬曹洞宗圓澄派，更名果祥大清，成爲曹洞宗圓澄派「大」字輩僧人。而原本其臨濟宗的原名「果祥」，則成爲他曹洞宗圓澄派「果祥大清」這個新名字中的字了。從玉彌寶情況與此類似，他原本是臨濟宗臨濟普陀後寺系「彌」字輩僧人，更名彌寶大玉，成爲曹洞宗圓澄派「大」字輩僧人，其臨濟原名「彌寶」成爲他新名字中的字。這種名、字變化，也表明其改宗曹洞後，亦不完全脫離臨濟舊有派系的關係，即所謂身挑兩宗。由此可見，僧人名字在使用中的變化，與其宗派歸屬直接相關，其背後有著寺院財產繼承、方丈繼任等許多社會經濟、組織制度的意義。

上文我們提到，倓虛出家本爲臨濟正宗，後接天台宗諦閑和尚法，遂爲天台宗，與圓瑛本爲曹洞宗後改臨濟宗，是同樣道理。倓虛接法的經過大體是這樣的：

起初我在觀宗寺當學生時，諦老就很器重我，等回北方後，又建立幾處廟，他老更歡喜！所以在台源去觀宗寺替我拜望的時候，諦老親筆寫一統嫡傳天台宗第四十四代法卷，交台源帶來。我接到之後，真是感慚交並，惶愧莫如！自忖德薄根鈍，深恐有玷所付。諦老到東北時，我又重新按照傳法儀式，給諦老謝法。<sup>34</sup>

從上面引文中，我們可以看到，近代傳法是可以通過書信的，虛雲在 1929 年曾經寫過一份申書啓，岑學呂加一段按語進行解釋：

申書者，申請嗣法書也。啟者，答其申請之文也。查禪宗門下，向有嗣法之習慣。如得法弟子，既爲叢林住持，例向傳法之師，申請嗣法。而其師又例答允之，以書啟證明其派系之關係而已。日久弊生，十方選賢

<sup>34</sup> 倓虛，《影塵回憶錄》（北京：宗教文化出版社，2003 年），頁 141-142。

之制，變為子孫繼承。今世有所謂剃派者，不問其賢不肖，只順人情，嗣法繼位，何殊買賣。此（虛雲）師所不願為者也。……（虛雲）任期亦滿，諸護法者，仍請某繼任住持。某具申請嗣法書，寄至鼓山，一請再請，均未見許。致啟人疑，且亦有謀奪其位者，疑謗交興，以某之果為不肖也。然諸護法者，以師臨去時，嘗付託於某，則某為賢能，堪任住持可知矣。爭持不決，群議懇請師回滇，勉為一行，風潮寢息。乃以此書啟答之。<sup>35</sup>

由此可見，書面申請傳法在近代已成慣例，且傳法與住持繼任有直接關係，若住持繼任者不獲傳法，則缺乏繼承的合法性，這是宗派譜系作為寺院組織管理的又一重要體現。也正因為如此，傳法是一件極其慎重的事情，尤其要維護宗派譜系的正統性、純潔性，日後才不會導致缺乏權威而難以管理。如虛雲《復雲南圓通寺自性、宏淨二和尚》就比較集中地體現了傳法對輩分譜系的嚴格要求，不得混亂名分：

來函問源流，吾濟洞之法，均授汝師，應向汝師處要，乃為合理。今問吾要，汝是吾孫，吾若付汝，恐汝師有別意。若不付，又負汝誠意。吾今不得已，將汝與自性，各書一張，應低一字，乃為合格，善自珍重。自性有嗣佛耀，吾有濟洞二法，均授耀師，耀既已授汝，都是一樣。吾若另書與汝，恐耀師不會意。如耀師授汝之卷，不是吾之法派，汝今定要吾之源流，汝乃吾戒子，侍吾已辛苦多年，吾若不書，恐動汝念。今不得已書付，善自護持。<sup>36</sup>

<sup>35</sup> 岑學呂編，《虛雲和尚法匯》（香港：香港籌建虛雲和尚紀念堂塔委員會，1962年），頁266-267。

<sup>36</sup> 同上註，頁190-191。

虛雲本不願意傳法給自性、宏淨，因二人師父已獲虛雲傳法，兩人已是虛雲孫輩，若再傳法給他們，則輩分混亂。但虛雲以「如耀師授汝之卷，不是吾之法派」為藉口，最終同意傳法給兩人。

在僧人譜系編制上，有許多類似的變通之處，一位僧人的剃度弟子與傳法弟子按照不同的派輩詩編入不同的譜系之中，而且一位僧人手上也常常有不同派系的法卷，可供選擇，傳法與「合適」的人選。接法的僧人，為被編入新的譜系中，常常對自己的名、字做調整，但有時為了保持舊有的譜系，也要保留原來的名字，或者另取新名字，或者名、字、號互用加以變通……等等，手法不一。陳垣先生說：「清初僧派甚繁，或從剃度師出，或從得法師出。」<sup>37</sup>直到晚清民國，派系名號依然十分複雜。派輩詩也層出不窮。各宗派重要的派輩詩雖然以《宗教律諸家演派》被編入《禪門日誦》中，但其中剃度派輩詩與傳法派輩詩，相互交叉，外人不易弄清。民間佛教中也有類似的情況，如譚偉倫教授發現，「《禪門日誦》中大碧峰禪師的字派偈，我們在江西萬載縣的銖譚鎮棗木村的楊昌祥佛教道士的科儀本中找到。他亦清楚自己屬於碧峰禪師之一系，並以爲碧峰禪師乃普庵門下一旁系。他有兩個法號，即法祥與仁昌，前者屬閩山，後者是碧峰禪師字派中第 26 代，屬仁字輩。他的兒子楊永明，法號爲聖明，是第 27 代。」<sup>38</sup>

實際上不僅僧人個人的法號有各種各樣的轉換，派輩詩也在一定程度上存在這種情況。一個廣泛流行的派輩詩，往往也是在歷史中逐漸形成，並通過不斷「吞併」其他小的派輩詩而逐漸壯大起來，如河南嵩山少林寺，無言道公一系法嗣，在同治四年三月的族譜原序中稱：「祖系

<sup>37</sup> 陳垣，《釋氏疑年錄》（台北：彌勒出版社，1982 年），範例頁 1。

<sup>38</sup> 譚偉倫，〈印肅普庵（1115—1169）祖師的研究之初探〉，《民間佛教研究》（北京：中華書局，2007 年），頁 233。

江西豫章人，祝發於上藍寺，派本臨濟，至明萬曆時依入嵩山少林寺，為第二十六代，傳之五世乃入曹洞正宗，迄今十六世矣。」<sup>39</sup>即該法系從道公開始，下傳「園、通、行、超、明」五世後，在第六世「玄」字輩時，納入了少林寺自雪庭福裕而下的「福惠智子覺，了本園可悟，周洪普廣宗，道慶同玄清……」七十字曹洞正宗之中，這既讓後輩進入了曹洞正宗，同時也讓前輩五世「園、通、行、超、明」，與「廣、宗、道、慶、同」產生了對應關係，不至於輩分混亂，無言道公因此也在曹洞正宗中找到了對應的輩分位置，成為少林寺的祖師之一。無言道公一系法嗣被稱為少林寺「南院」，又名「永化堂」；而少林寺「七十字」派輩則是嫡傳，這一系又稱「西院」，少林寺現任方丈釋永信保存該系的宗主神圖，是少林寺供奉的正宗牌位。派輩詩的歸併與分化，是合族與分族等重要歷史事件的反映，值得我們重視。

僧人剃度、傳法的名號譜系，需具體情況具體分析，並無一個統一的規律可循。但是，在傳統社會中，僧人對此是十分清楚的，而且僧人對《宗教律諸家演派》的掌握，也是一項重要的技能，這從它被編入《日誦》之中，就可以看出其重要性。派輩詩在佛教、全真道教中都得到廣泛的運用。如瀋陽太清宮藏咸豐十一年（1861）年重繕《宗派別》，<sup>40</sup>體例頗似我們前文提到的佛教文獻《宗教律諸家演派》。《宗派別》從太上老君「混元派」開始，共記 101 派，每派簡介祖師，然後記錄派輩譜詩。

在道教《宗派別》的重繕前言中提到，《宗派別》凡道教叢林都藏

<sup>39</sup> 此譜原為少林寺素喜大師保存的無言正道一系的神軸，也稱為少林寺南院的族譜。筆者轉引自徐長青，《少林寺與中國文化》（鄭州：中州古籍出版社，1993年），頁 294。

<sup>40</sup> 五十嵐賢隆，《道教叢林太清宮志》（東京：國書刊行會，1986年），頁 77-108。

有一部，用來甄別雲遊道士的真偽，並說：

蓋聞太上垂科，廣示超凡之路，祖師演教，大開方便之門。其諸仙真人傳留宗派，蓋為防奸杜假山人正宗教也。切照天下名山洞府。出家道人，欽奉聖旨，查理不知宗派，紊亂道教之人，不准掛搭。昔東華紫府大道帝君，度正陽真人，正陽真人傳海蟾真人。海蟾真人傳重陽真人，重陽真人續度邱、劉、譚、馬、郝、王、孫七位真人。仙派宗枝代代接續，以及高真上聖宗派源流並錄于左。

凡有雲遊之道士，入叢林掛搭者，迎賓師當依宗派考問之，則庶平俗流之人不能混跡矣。夫宗派書重譜文，不可令俗士知之。<sup>41</sup>

根據李養正先生的調查研究，「北京白雲觀收藏有《諸真宗派總譜》手抄本。注明為迎賓道士梁至祥抄，時間在 1926 年。於 1927 年冬至後之日，送交客堂存。此簿乃是考核來往遊方道士用的。道士如不能背誦本派譜系，說不清本派源流，則可能被目為冒充道士。故一般道士，都是熟記的。」<sup>42</sup>白雲觀所藏《諸真宗派總譜》，<sup>43</sup>共記八十六派，比太清宮《宗派別》略少。

編排宗派譜系的功能就是要把不知宗派、紊亂道教的人排除在正統道教之外；讓正統的仙派宗枝代代相傳。宗派譜系實際上成為教內相互識別的標誌，因此還禁止讓教外人知道。根據武理真《全真道教十方叢林之規制》一文的記敘，道士掛單確實需要背誦祖師派輩詩歌。<sup>44</sup>佛教掛單也有類似的情況，有時是否具有度牒尚不是檢查的重點，是否懂得

<sup>41</sup> 五十嵐賢隆，《道教叢林太清宮志》（東京：國書刊行會，1986 年），頁 76。

<sup>42</sup> 李養正，《道教概說》（北京：中華書局，1988 年），頁 374。

<sup>43</sup> 同上註，頁 374-389。

<sup>44</sup> 武理真，〈全真道教十方叢林之規制〉，《中國道教》1987 年第 2 期。

行話術語、法派源流，才是客堂知客盤問掛單者的關鍵。

應該說，以派輩詩定世系的做法，在中國宗教中都有不同程度的體現，是包括佛教在內的中國宗教普遍存在的現象，值得我們重視。

### 三、僧人的譜系與宗派制度

僧人有了名字，再加上派輩詩，便構成了譜系。世俗宗族並非完全由血緣關係所建立，「不是家的自然擴展」，在很大程度上乃是後天人為的結構，佛教的譜系更是如此了。

一個宗派的形成，基本教理教義固然重要，但近代宗派更為關鍵的還是維繫名義上的譜系性聯繫。總譜、譜系往往不足信，但人們依舊樂此不疲，原因就在於其「收族」、「合異」的功能。「合異」對於宗派自身的發展壯大以及正統性的維護都是十分重要的，特別是佛教師徒本身並沒有世俗家族的血緣關係，其傳承的編織相對更加容易，也更為必要，而且還帶有一定程度的神秘性質，無論其宗教意義還是現實意義都很大。

如清末慈運法師（圓瑛、道階等民國高僧都是其法子）圓寂後，其子孫訂立規矩，進行改革：

慈老在日，迨宣統二年庚戌，慈老圓寂，七塔定為法派選賢叢林。其遴選住持之儀式，大致如此：首先發佈通告，召集散居各地之慈老派子孫，約期七塔會議，無分地位高低。諸山長老或清眾，均得與會。人給選票一紙，可任意寫宏字輩三名，戒字輩兩名，為候選人。違例或多寫人數，為廢票。集眾監票，唱票如儀，以得票最多者，取宏字輩三名，戒字輩二名，為正式候選人。擇日（一般為農曆正月十五日）雲集兩序大眾，於韋陀前舉行上供儀式，中途暫停，將事先準備就五株桂圓，每枚墨書

一候選人，投入尺餘長之竹筒中，擇一非法派之清眾，用特製長篋，夾出其中一枚桂圓，記下名字，重又投回筒中；次又夾出一枚，記名後，投回筒中，如是反復進行，以名字先滿三次出現者，當選住持。三年一屆，不得連任。獲任七塔住持，而稱「人神雙選」者以此。

對七塔寺上述的改革，有學者評價很高，「給本來封建制度積弊嚴重的佛教界，吹進了一股新風，其影響深遠，意義不可低估。」<sup>45</sup>但最根本的內容其實並沒有發生變化，住持的選舉還是侷限在自己的法派之中。住持選擇在「韋陀」護法前進行，象徵著寺院的公共性，但具有選舉權和被選舉權的依然是慈運的法派弟子，「召集散居各地之慈老派子孫」，「給選票一紙，可任意寫宏字輩三名，戒字輩兩名，為候選人」，人神雙選，即採取抽籤制度，在中國傳統宗教中是比較常見的選舉方式。<sup>46</sup>

七塔寺在慈運身後改為所謂的「選賢叢林」，從本質上看，是以慈運為號召，將他名下的子孫，以寺院住持的選舉和被選舉權為紐帶，聯誼起來。當時最重要的工作，便是編輯《報恩堂宗譜》，圓瑛在序言中說：「茲浙江鄞縣江東七塔報恩禪寺，嫡傳臨濟正宗。自臨濟初祖第一世傳至三十世，明州天童密雲悟禪師，傳林野奇祖為第三十一世。述法派偈『行大源遠』等十二句，傳至三十九世。我先師慈運老人，為本寺中興第一代。光緒間，進北京請藏經，賜寺額名『報恩禪寺』。自此報

<sup>45</sup> 黃夏年，《中外佛教人物論》（北京：宗教文化出版社，2005年），頁347。上段引文亦出自該書，頁343-344。

<sup>46</sup> 最著名的如乾隆皇帝在西藏達賴和班禪轉世靈童選舉中推行的金瓶掣籤制度，民間信仰中採用扶乩或占卜的也很常見，如香港著名的黃大仙祠，在1960年代採用董事選舉制度之前，即實行扶乩制度和卜選制度。游子安主編，《香江顯跡：齋色園歷史與黃大仙信仰》（香港：齋色園，2006年），頁127。

恩堂上，傳宏字四十八支法嗣，各個宏化一方，分燈續焰，綿綿不已。」但是慈運所傳的四十八人，「或住持法席、多皆為匠為師，或分化諸方到處弘宗弘教，法門既廣，須溯流源，宗譜未成，莫知系統，何幸而有浦常法兄，不惜精神、發心登記，編成宗譜，印發執持、俾同系共仰祖庭、常住盡明支派，本寺既定為選賢叢林，而宗譜為不可少之事。」<sup>47</sup>

從上面的議論，我們看到寺院管理，財產和行政權的繼承和分配，都必須依靠族譜來進行，「既定為選賢叢林，而宗譜為不可少之事」！由此我們應該看到，宗譜的出現，並沒有完全削弱譜系甄別真偽的作用，畢竟譜系的編織就是為了去偽存真，明確各人權利義務關係。「統宗正脈」這樣的提法，無論在世俗家譜中，還是在佛教的燈錄中都很常見。

河南南陽《桐柏山太白頂保安寺白雲山宗譜序碑》（光緒二十五年立）碑文中說明僧人建立排輩宗譜的意義「我白雲山太白頂始自華光德祖傳臨濟正宗第七十八世……其子孫蕃衍不可枝興，祖留宗派三十二字至了極融通四字。其間宗教律學之者星羅四方，棋布八面，因思本支茂盛，恐後近之人紊亂宗支，使大法不行，致祖庭家訓顛倒，故立模範以啓將來。」並詳細規定「每年三月三日，勿論遠近，凡系山上子孫務必齊赴祖堂。至四日同掃各祖之塔，以昭慎終追遠之誠。」「凡系祖德之孫，受戒之後定要上山禮祖、掛號、上譜。未受戒者，生不能上譜，死不克入塔，特預白，恐貽後悔。」「恐有犯戒之徒，族眾公議逐出」「保安寺永作合山祖堂。」用這些制度來厘定排輩親疏，與世俗宗族組織制度並無大異。

晚清民國至今，中國各宗派譜系紛繁複雜，規模稍大的寺廟、僧團，

<sup>47</sup> 明暘，《圓瑛法師年譜》（北京：宗教文化出版社，1996年），頁11。

幾乎都有自己的分支、分派譜系，但同時它們之間又保持了高度的統一性，各佛教宗派的「開基祖」多可上溯到明中後期。<sup>48</sup>明清之際禪宗最爲引人注目的事情是類似族譜的「燈錄」大量編纂，長谷部幽蹊在明清之際禪宗燈錄上用功最勤，按照他的搜集分類，明代燈史類著作 17 部，清代燈史類著作 47 部，明清編年史類著作 4 部，明清宗派圖世譜類著作 12 部。清代成書的著作主要集中在順治、康熙年間，順治年間 12 部，康熙前 30 餘年間 34 部。<sup>49</sup>

在明代中後期，佛教的宗派性質突然彰顯，雖然各個宗派都以復古、重振爲名，但從本質上來講並不亞於二次創立。佛教宗派在明中後期的再度高漲，應該說同當時「大禮議」之後，官方默許私建祠堂，宗族在各地興起的中國歷史大背景密不可分。當然，宗族的興起，本是中國歷史文化各方面因素長期發展的結果，嘉靖朝的禮儀改革只是爲其嶄露頭角提供了一個合法的環境。佛教僧侶祭拜佛、祖，本就不受政府太多干涉，明中後期整個中國社會，宗族興起的大潮，更加刺激了中國佛

---

<sup>48</sup> 中國佛教譜系，特別是現今大量流行的派輩詩產生時間，筆者傾向於產生於十七世紀明清之際。明代以前，無論佛教內外，似都無派輩詩，著名歷史學家吳晗先生指出「宋元以來的封建社會，平民百姓沒有職名的一般不起名字，只用行輩和父母年齡合算一個數目作爲稱呼。」（吳晗，《朱元璋傳》〔北京：人民出版社，1985 年〕，頁 2。）明以前，筆者亦未見到佛教內派輩詩的出現，元代全真道教也無派輩詩，而是各代弟子皆以「道」、「德」、「志」等字中某一個爲自己名中第一個字，而並無長幼輩分次序；元代白蓮教的情況與此類似，普遍採用「普」、「覺」、「妙」、「道」幾個字中的某一個，此外 B. J. Ter Haar 在當時的地方誌中發現了「道」、「智」、「圓」、「普」、「妙」、「覺」等幾個字用於白蓮道人名中第一個字，參見 Haar, B. J. Ter, *The White lotus teachings in Chinese religious history*, Leiden; New York: E.J. Brill, 1992, p. 39.

<sup>49</sup> 長谷部幽蹊，《明清佛教史研究序說》（台北：新文豐，1979 年），頁 382-386。

教宗派的勃興。而政府對度牒控制的失效，乃至到清中葉將實行千餘年的度牒制度廢除，也使得佛教自身不得不進行自我規範，這在客觀上亦要求佛教各派別做出法統譜系上的規範化管理。

晚清民國以來，《正宗道影》、《列祖聯芳集》、《星燈集》、《○○堂宗譜》這類類似族譜式的東西還在不斷編輯、刻印。當然近代佛、道教並不是完全演習世俗宗族家譜的做法，其一大創舉在於，族譜不一定要全部收入全族（全派別）的人名，這樣做即使不是不可能，也成本太大、更新週期要求太高。派輩詩的使用，是近代佛、道教各宗派譜系的最大特點，這樣做既起到了收族合異的作用，又最大限度地降低了成本；在不喪失辨別真偽，保持宗派認同的前提下，帶有很大的靈活性，為自身譜系的編織發展留下了很大的空間。

出家人的名號與其宗派譜序關係密切，名號排輩的構建是中國佛教、道教、乃至各種民間教派、儀式專家組織構建的重要方式，並與寺廟財產繼承，各種權利義務關係息息相關，值得我們重視並更加深入的研究。

## 參考書目

### 一、藏經

守一空成重編，《宗教律諸家演派》，《卍新纂續藏經》冊 88。  
福聚，《南山宗統》，台南：和裕出版社，2001 年。

### 二、專書

- 五十嵐賢隆，《道教叢林太清宮志》，東京：國書刊行會，1986 年。  
印順，《太虛大師年譜》，台北：正聞出版社，1980 年。  
吳立民主編，《禪宗宗派源流》，北京：中國社會科學出版社，1998 年。  
吳晗，《朱元璋傳》，北京：人民出版社，1985 年。  
岑學呂編，《虛雲和尚法匯》，香港：香港籌建虛雲和尚紀念堂塔委員會，  
1962 年。  
李養正，《道教概說》，北京：中華書局，1988 年。  
明暘，《圓瑛法師年譜》，北京：宗教文化出版社，1996 年。  
徐長青，《少林寺與中國文化》，鄭州：中州古籍出版社，1993 年。  
倓虛，《影塵回憶錄》，北京：宗教文化出版社，2003 年。  
陳垣，《清初僧諍記》，北京：中華書局，1962 年。  
陳垣，《釋氏疑年錄》，台北：彌勒出版社，1982 年。  
游子安主編，《香江顯跡：齋色園歷史與黃大仙信仰》，香港：齋色園，  
2006 年。  
虛雲，《校正星燈集》，原刊於 1935 年，釋寬純重印，出版地和時間不  
詳，藏於香港中文大學圖書館。  
虛雲編，《三壇外集》，出版地和出版年代不詳，複印本藏香港大學圖書

館。

黃夏年，《中外佛教人物論》，北京：宗教文化出版社，2005年。

歸元寺志編委會，《歸元寺志》，武漢：湖北人民出版社，2003年。

沖本克己、菅野博史編，《中国文化としての仏教》，東京：佼成出版社，2010年。

長谷部幽蹊，《明清佛教史研究序說》，台北：新文豐出版公司，1979年。

鎌田茂雄，《中国の仏教儀礼（上、下）》，東京：大藏出版株式會社，1986年。

Haar, B.J.Ter, *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History*, Leiden; New York: E.J. Brill, 1992.

Welch, Holmes, *The Practice of Chinese Buddhism 1900-1950*, Cambridge: Harvard University Press, 1967.

### 三、論文

武理真，〈全真道教十方叢林之規制〉，《中國道教》1987年第2期。

修明，〈明末清初禪門「異端」——關於臨濟三峰宗的幾點研究〉，《閩南佛學》（年刊），長沙：嶽麓書社，2002年。

張雪松，〈明清以來中國佛教法緣宗族探析〉，《輔仁宗教研究》19期，2009年秋。

譚偉倫，〈印肅普庵（1115—1169）祖師的研究之初探〉，《民間佛教研究》，北京：中華書局，2007年。

Wu, Jiang, "Orthodoxy, Controversy and the Transformation of Chan Buddhism in Seventeenth-century China," Harvard University, 2002.

（責任編輯：釋道蔚）

