

清初居士潘耒的佛缘、佛学与佛诤^{*}

吴 超

提 要：潘耒曾被举康熙朝博学鸿儒，于经史、音韵之学造诣精深。但因年轻气盛，很快在朝廷受到排挤，四十岁不到便被迫降调回乡。遭受人生的重大打击后，潘耒决心投身禅门，并自号“止止居士”。潘耒与沙门僧徒的交往几乎涉及生活的各个方面，这就使其对于自明末以来沙门中存在的各种流弊有了深刻的认识。因此，潘耒论及佛教与僧徒往往带有强烈的现实关照，且热衷于批判佛门流弊，力求改邪而归正。潘耒由儒入禅的特殊身份及思想特点对研究明末清初社会与学术思想的发展脉络有所启迪。

吴超，历史学博士，上海工程技术大学社会科学学院讲师。

主题词：潘耒 佛学观 僧诤

潘耒（1646—1708），字次耕，号稼堂，江苏吴江人。其兄桎章，康熙初年因牵扯庄廷鑑“明史案”而下狱致死，潘耒幼遭家变却能够“奋志向学”^①。因顾炎武乃桎章挚友，故收耒为弟子，细心照料，授之以学。潘耒亦不负所望，“自经史、音韵、算数及宗乘之学，无不贯通”^②。然而，以往学界对这位饱学之士的研究非常不够，迄今尚未有任何相关专著，学术论文亦鲜见，且大多只是在探讨博学鸿词科或明史馆等历史专题时才间或提及潘耒。至于其佛学观等专门思想更无人问津。其实潘耒才学横溢，触类旁通，佛学造诣不浅。其一生与佛教结缘的文字大多单独收入《遂初堂别集》（以下简称《别集》）。《别集》共四卷，卷一为寺院碑记，卷二为塔铭跋赞，卷三为佛经序论，卷四为交友论道。《四库全书总目》分析其体例认为，潘耒“惟为二氏作者入之别集，用杨杰《无为集》例也”^③。专立一集，以为佛事，这在清代士人文集中并不常见，足见其对佛学的重视。细绎《别集》可晓潘耒于释理阐发，佛门见地处皆有较为精深的讨论。

一、撞入禅门

康熙十八年（1679），年仅33岁的潘耒以布

衣身份被荐举博学鸿儒，并授检讨职，旋即又充日讲起居注官。这桩“不拘一格降人才”的文坛大事很快轰动寰宇，将鸿儒中最年轻的潘耒推向了事业的顶峰。作为当世大儒顾炎武的入室弟子、得意门生，潘耒被延请入明史馆，授以纂修《明史》的重任。

然而好景不长，由于年轻气盛，潘耒常常“傲睨不能容人”，导致“忌者颇众”^④。康熙二十三年（1684）终因受到言官弹劾而降调回乡。在中国古代传统社会中，致仕为官是一个读书人生命的最高意义与全部价值。出生书香门第的潘耒所面对的这场宦海折戟，无疑是他一生中最难以释怀的人生阴影。人生的失意往往带来生活态度的巨大转变，面临出世与入世的艰难抉择，潘耒最终“撞”入禅门。

当时尚未步入不惑之年的潘耒受到方外好友的劝告，毅然投身参禅礼佛。其自号“止止居士”，多少有自我规谏的意味。我们可以理解“止止”者，即“止于止处”：在该停处停，在当断处断，凡事莫要争胜，莫要强求，一切随缘。显然潘耒在经历官场失意后，反思自身的性格与生活态度，从而获得了新的切实感悟。

由于人生挫折而崇佛信禅，潘耒在《遂初堂诗集》里留下许多嗟叹命运的诗句。如《送迂庵

归天目》云：“迂公粲粲儒门子，早年文笔看凭陵。一朝披缁入天目，摆落尘网栖大乘。”……“嗟余失脚堕尘土，无绳自缚良可矜。六年一梦今始觉，汤池跃出怀层冰。”^⑤迂庵的真实姓名尚不可考，与其弟逋庵均乃潘耒的“方外友”。诗中所谓“六年一梦”指的就是1679年至1684年间，潘耒由青年得意到遭人排挤、受弹劾退的官场经历。潘耒退时不过39岁，却已尝尽世间冷暖。对他来说，官场就像一锅沸水，自己虽有一腔抱负与满腹经纶，但在政治权谋术上的无知，却让这个年轻人时常如坐针毡，倍受煎熬。由于受到迂庵等挚友的安慰劝解，对于仕途心灰意冷的潘耒下定决心摆脱“尘网”，“栖（身）大乘”。

按：据《遂初堂别集》记载，迂庵、逋庵兄弟乃是明遗民，“蒙难不死”而“削发”，且应年长于潘耒。迂庵师事高僧玉林通琇，逋庵则拜道高僧云栖株宏^⑥。迂庵“深于禅”，而逋庵“深于教人”^⑦。潘耒在京中任官时，迂庵正随其师玉林在京城弘法。故潘耒《挽迂庵上人》中回忆道：“廿年结契水云中，相访京华意气雄。”其实，迂庵当时就劝潘耒激流勇退，“劝余勇退古人风”^⑧。而逋庵在株宏法师圆寂后，继承衣钵，于吴越一带弘法。罢官回乡后的潘耒曾与此兄弟二人游遍名山胜水。

潘耒与佛教结缘最早时间目前尚不可考，但应当是在康熙十八年（1679）举博学鸿儒之前。因为《遂初堂诗集》分少游、梦游、近游、江岭游、海岱游、台荡游、闽游、黄庐游、楚粤游、豫游、卧游等诸篇，乃是按“分年编次”^⑨，在较早的少游（1663—1678）篇内，已经出现十余首有关佛寺的诗歌。文人雅士游览山水，出入佛寺道观，应景唱酬固习以为常事。潘耒早年喜好云游天下，所交诸友难免有方外人士，这使得他很早就接触到佛教，从而成为其日后信佛的另一个重要原因。

二、释儒交往

潘耒一生好游历山水，其间拜谒名僧、寻访古刹自不可少。而《别集》也真实记录下了儒林与禅门交织往来的图景，从而体现出僧、儒交往的多元面向，蔚为壮观。可从以下几个方面看到：

第一，唱酬。潘耒于康熙三十八年己卯秋（1699）在广州城西竹院，与沈大令、张损持、陈恭尹、杨勉庵等儒士以及远布、心月二和尚有过一次聚会。聚会的发起者是梁药亭。据潘耒《竹院清吟题辞》载：“诸君同客珠江，访古探幽，憩集于此。”大家“解衣释巾，啸傲终日。升高楼而望远，荫茂树以追凉。披襟写抱，相对了无机心；品石论泉，一语不参世事。烹葵香洁，绝胜侯鯖；煮茗清芬，可忘桑落。虽未能戡影松关，栖神莲社，然而顿遗尘虑，永结净缘，视夫联镳兰锜之门，泥饮金张之宅，相去远矣”^⑩。好一幅悠然自得，超凡脱俗的画面，可见郊游、访胜、作诗、谈心、品茶、观景等都是儒僧交往最常见的唱酬内容。一山一石、一泉一林都可入境，禅门与儒林的往来仿照的都是儒家的复古场景，无非再略加一二禅机而已。

第二，问学。如影随行的共游伴随的是思想的交织。儒士与禅师的学问交流一般而言可分为两种：其一，论理。潘耒云：“余位南涧学人，尝访天竺师于夷山，又访（神山）师于道场；（神山）师亦尝过余草堂，道味相得”^⑪。这种对佛教义理的讨论必然是双向的。其二，研经。《石刻〈金刚经〉跋》中，潘耒认为“文人学士固宜竭笔墨之”，“庄严供养”^⑫。“庄严”一词本出佛典，原意是指以金箔装饰佛像，以显示敬畏之心^⑬。这里，如果作为儒生对待佛经，唯有以惯用的儒家笔墨注疏的方式才能显示对经典的尊重，这就必须要对佛经加以研读方可提笔。

第三，信向。既向往禅机，又难遁方外，故而有“居士佛教”的出现，潘耒晚年就号“止止居士”。“居士”大多是士大夫阶层，但其信仰佛教的程度有所不同，因此对于佛教的贡献也不同。比如有出资捐助者，如受栢岳大师沐化而诚心“檀越”，当然还有积极倡导他人布施的，若潘耒。其《别集》中有多篇募捐疏文，谓：“有关民生休戚，故其营造兴修，士大夫常乐为之倡导。”^⑭又如有拯救经典者。潘耒在《〈佛祖纲要〉序》中说：起南禅师此书“惜乎潮人无有能知之者，乃至如此书而缙白从无披览，埋沉败麓中，将与蠹蝨同尽”，故为之作序，“爰述大旨，标于简端”，待后世“尊重而流通之”。^⑮再如，有校刻经典、代为流布者。潘耒曾于慈开老和尚处得

见其师牧云禅师遗书，知老僧贫困不能刊出，就与好友石鄰、云屋“共相校定，鬻产刻之”^⑩。这种精神实在可嘉！当然还有受僧徒委托，义不容辞代作墓志铭、塔铭、寺庙方志等，《别集》比比皆是也，盖出于对佛教的信仰及高僧的尊敬。

第四，求神问医。佛教中包含有神秘主义的部分，士人身边亦常有用常识不可解的奇事。潘耒就记过一则趣闻：“吴门程勉卿病垂死，梦华山僧，饮之药而愈。偕其友陵德敷辈入华山，遇（碧天）师，俨然梦中僧也。”^⑪此事现在看似虚妄，但当时则是佛教在现实生活中的一个面向。佛教有大义，也有供平常人念诵消灾的咒语，如《楞严咒》。潘耒曾提到有人“因频岁灾荒，为迎祥消沴之策，特敦请大梅（禅师）重开法会”，讲求《楞严经》大义，以祈求“五谷丰盈，兆庶安乐，灾障不起，人无横夭”^⑫。

第五，亲眷出家。潘耒作有《见明尼师赞》，此尼即耒之舅母也。值得一提的是，当时女性除了出家，还有在家笃信佛教，为“善女”者。潘耒曾提到“赵文敏夫人画《大悲心陀罗尼》，篆法圆劲。吴惕庵母沈夫人绣《大士像》，巧妙绝伦。裴成一轴不啻珠联璧合”^⑬。

三、佛学见地

潘耒出入沙门，与僧徒往来频繁，因此对明末清初之佛教流弊有着清醒的认识。他认为，明季以降禅门逐渐堕落，就其根源在于两点：僧滥与法衰。所谓“僧滥”，是指作为佛教的传播者僧徒居然不遵戒律，不行苦修，人格日渐败坏。他说：“今之禅者道不足而强为缘，唯以居大刹，住祖庭为尊荣。其弊至藉势力，出赀财以求之坐席未暖遑遑焉。”甚至“思广其居而增其产，视若斯孙久远之业！不招而来，麾之不去，是皆魔之党、佛之蠹也。”^⑭寺院维持主要靠檀施以及僧田，但是僧徒日渐好逸恶劳，导致无人敬信佛，布施锐减，于是只能通过扩大僧田，租赁他人耕种而蜕变为“寄生虫”。潘耒指出：“田或出于朝廷之额赐，或出于私家之施舍，初非不美也。后或启侵夺而滋弊端，吾见台山诸刹之困者比比也”^⑮。针对这种情况，潘耒主张恢复古风，他说，僧徒应当“以自养耕于荒山，樵于茂林。量

腹而进食，度形而受衣。此高僧古德冥栖绝俗者之所为也。”^⑯但这种理想主义的想法恐怕很难推行。

“法衰”之“法”非指世俗之法，而是指能够约束僧徒的佛法。显然佛法得以成形离不开佛教精义的决定性支撑。因此，潘耒眼里的“法衰”就是指作为佛教形上理论精华体现的各代高僧之义理丧失殆尽，无人堪承衣钵。他曾提到明末沙门存在的两种错误倾向。一种是不立文字，以致师心自用，胡乱解经。潘耒说：“后来宗师”“斥一大藏为拭不净故纸，诃看教为杂毒人心”。其实禅宗叫人“单刀直入，斩绝义路，恐障悟门犹之可也”，一旦悟道后，还是应当用“教典”“修己化人”。但是很多宗师“以一知半解为极，则谓经论不足留心。正如士子以帖扩取科第，漫谓十三经、二十一史不必观，浅陋孰甚焉”^⑰。另一种则相反，太过“工于文字”，以致“标新于语言而祖道衰”^⑱。由此可见，潘耒的佛学观首先是在对现实生活中佛教“末法之弊”的批判基础上的。以下试从四个方面分析其佛学思想：

第一，“一心”论。

潘耒在佛学根基上私淑明末高僧祜宏。他说：“耒自读云栖戒疏，发隐而深重律门。”^⑲云栖乃祜宏祖庭，潘耒非常推崇祜宏的佛学思想，认为“云栖大师崛起杭越，专提净域融摄禅观。时或不废讲说，敷扬真乘，剔肤见髓，尽扫窠臼”^⑳。祜宏半路出家的身世与潘耒信佛的经历极其吻合，而且祜宏与潘耒同是吴中人，这样一位同里的杰出佛学大家对潘耒的吸引力自然极强。况且祜宏佛法主张严戒律，在佛学践履上又能以净土摄禅宗，认为沙门可多引净土戒条入禅宗风气，以拯救当时流弊。故耒之思想有很多与祜宏相似处。如在佛性论上主张“一心”。

潘耒说：“佛祖无两心，宗教无二义。”^㉑在他的整个佛学框架中，“心”被摆到最高的地位。人与佛是同心的，人心中又蕴含“心力”。“心力”一旦发动，比自然界的一切力量都要强大。“心力”发动的条件就是“真念”。他说：“梵典言地、水、火、风，执持世界。四者之中风力最大，然不如人心力尤大。盖心为无形而为一切实有之宗主。心无成坏而能坏一切有形、成一切有

形。世出世间法，孰非一念为之根基，而其极至于弥天地、亘古今，第恐此一念不真耳。”^②

他又说：“且夫一切法相，可以至心行持，不可以有心执著，著则无为亦有为也。不著则有为亦无为也。人天果即佛祖果，有漏因即无漏因，何分阶级哉？”^③以潘耒所说比照祜宏的“一心”主张，可谓如出一辙。潘耒将心、人、佛三个概念拈出，认为“有心”可以修行佛法，但是若执妄于“心”，也会生出种种愚昧与痛苦。是故，“有为”、“无为”皆因“心”而起。“心”一旦摆正，人、佛之间就没有什么“阶级”区分了。这种说法实本自祜宏“心、佛、众生，一而已矣”之论^④。所谓“人天小果”、“有漏因”，是达摩初来东土时指责当时佛教的话。潘耒举这些例子是为了说明“无为”、“有为”不过是初祖在不同传法阶段采用的不同手段而已。人们不应该困守其间，而应当要体悟佛祖的本意，亦即扪本心而达最高境界。潘耒的“一心”说是其一切唯心主义佛学观的基础。

第二，禅教互补。

六祖惠能后，中土佛教以禅宗为主流，他教如贤首、唯识、净土等时或翼之，时或独立发展。故有禅、教二说。明末时禅宗积弊日深，许多高僧都试图用他教救之，或者是将禅移植入他教，总之存在禅教一致化的倾向。如祜宏大师就以净土摄禅宗，强调戒律以惩治宗门流弊。潘耒亦持此说。他不仅从戒律入手，还在治佛经上有所见解，当然这都是从形下践履的层次来对禅宗提出约束的要求，而且这些对佛学的理解与体悟都是出于对现实境地的考察。

比如重戒律一条，正是有鉴于部分禅门弟子放弃操持，沾染俗尘的风气而提出的。潘耒说：“大雄氏以三德导群生，曰戒，曰定，曰慧。虽由浅入深，譬诸堂构，戒其基也。譬诸树艺，戒其根也。”^⑤明确地以持戒作为诸僧入法的最先要务。尔后才能论禅定与通慧。依次而入，由浅及深。所谓“戒、定、慧”三学，最初乃由早期佛教所说的“八正道”转化而来，在佛教流行中土过程中颇为常见。但是“八正道”并无主次，所以“三学”也是并行的三种修养方法。潘耒由浅及深的排列方式既是一种独见，也可能是一种误解。

至于治经方面，潘耒也非常重视教典。他说：“倘有言宗门贵单刀直入，何用婆婆和和、谈玄说妙者，但见锥头利，不见凿头方。试问释迦、老子是宗是教？一千七百则公案与一大藏经是同是别？莫换却眼睛好。”^⑥锥头固然可以破除执妄，但仅此不够，还需凭借凿子打通关节，前后连通，方能圆通透彻。所以，老子和佛祖重视宗、教，老子立言，佛祖立身，并不矛盾。公案和藏经都是教典，公案说理启悟，大藏经证道圆融，彼此相依，所以不能只用一只眼看，偏见只能偏信。

第三，文字与义学的关系论述。

潘耒指出：“昔初祖记末法之弊，谓明道者多，行道者少；说理者多，通理者少。其言最为痛切。唐以前宗师契悟精深，钳锤妙密，目击道存，不立文字。不得已而有言，则单词直指，绝去支蔓，故其时未有《语录》而宗风大盛。”宋元以来情况发生变化，“言句激扬提唱，日趋于新奇。道不足而张之以言，言不至而文之以巧”，“法运衰矣”。^⑦不立文字则义学无所依，于是师心自用，乱说一通不可禁止。立文字又使人或工于巧书，或墨守成文。二者皆非潘耒所愿。他在看待文字与义理的关系时，将儒家的“知行观”概念引入进来。他说：“和尚以上根利器，从大炉冶中陶铸而出，悟门端的道眼圆明而又退藏积稔，践履纯密，所谓自性通宗，行解相应者，故能见到说到。”^⑧

所谓“从大炉冶中陶铸”是指返诸本心，从各种念头里提炼出“真知”，然后才进行“纯密”地“践履”。这种说法类似于将程朱理学强调的“知先行后”应用到禅门悟道践履之上。潘耒曾多次提到“行解相应”、“不相应”。“行解”本佛经中语。“行”原义为“五蕴”之一，即意志活动，亦可称为“意”。“解”原指解脱，并非现实物质的实践行为，最高境界乃是“涅槃”。两者皆为主观意识概念，并无先后行止的关系。但是，在潘耒那里，两者有了动、静之分。“解”为静，“行”为动。这是参照儒家学说的“知行观”加以理解。比如，耒说：“行解相应者，故能见到说到”，就把“见”当作感知之“解”，以“说”当作行动。又如，说“后之宗师，行解未必相应，说到未必行到”^⑨，又将“说”作为感

知“解”，把“行”落到实处。总之，一定是把知行（行解）断为两截，必先知而后行。潘耒从参禅然后联系儒家的“知行观”，与朱熹“知先后行”的论证，同路行车，也得到了相似的理论结果。

潘耒所认为的参禅悟道的修养方法，其本质仍不脱祇宏“佛本印心”的“一心”理论。僧众若能先求本心即可悟道，然后再著书便是付诸实行“践履”。如此，则义理与文字并非决然冲突。其实，潘耒又将问题转移到了“心”上，不用再胶滞于是否要立文字。欲立文字，先要讲求“心”，如何使“心”坦荡，就要怀天然“真趣”^⑤，如此再不至于陷入文藻中。

第四，以佛补儒。

佛儒合流的趋势明季已经大显。在沙门看来，儒家学说并不与佛学违背，两者可以圆通，但其立脚点必定是在佛教一边。而潘耒虽然也有如此想法，毕竟还是儒生，其更多地还是关注佛教学说内有益于民生日用、人伦教化的部分。同时，也透过儒家道德伦理的偏重对佛门种种现象进行褒贬。

如潘耒多次褒扬出家僧人能有孝行者。据《敕封大觉普济能仁国师玉林和尚行状》载：玉林劝母出家，在报恩寺旁建草堂奉养老母，“躬进饮食”。及“母没”，玉林“勺水不入口者七日，庐墓三年”。潘耒有个舅母也出家为尼，法号见明。在《见明尼师赞》里，潘耒曾作赞辞表彰其品行，云：“贤哉吴母淑令姿，夫贫夫病无怨咨。事翁如父夫如师，拮据茶苦百不辞。篝灯映月攻《书》、《诗》，夫亡无子缙衣披。犹尽妇道供饘糜，终翁天年孝不衰。织蒲养母高僧为，千古养翁无孝尼。”^⑥乍看之下，完全是以儒家口吻赞誉烈女所成之诗。可见在佛儒合流的趋势下，社会舆论对于这种违背佛教初衷的社会现象，已经习以为常地用儒家纲常加以宽容地理解了。

四、参与僧诤

“僧诤”即佛门内部的论争，始于唐宋而复兴于明清之交。它是指各派或同派僧侣间围绕一家宗旨之阐述、佛经解说之异同、宗门流派之繁衍乃至佛理正统之归属等佛教敏感话题所展开的

学术争鸣。然而伴随宗派意识的愈演愈烈，僧诤的门户之见也日盛，遂致后来有造伪证、制伪经等超出纯学理探讨的非常行为出现。明清僧诤之所以激烈，还有一个原因就是部分通禅信佛的儒家士大夫以及逃禅之遗民也投身到辨伪、明理的争论中，使原本佛教内部的抗争超越了本来范畴，成为跨学门、跨学理的大讨论。

潘耒就曾与岭南名僧石濂大汕在宗教见解上，围绕诤《全书》，诤《会元》，诤《严统》等核心问题展开争辩。《遂初堂别集》内收录有《天王碑考》，潘耒作此文的目的即在于与石濂辨天王碑确实存在，天王悟道的谱系也确实存在。但以今人研究成果表明，潘耒不论在论据还是结论上都在考证一个“伪命题”。^⑦天王碑是后人伪造，天王悟道一支也子虚乌有。然而，通过潘耒考辨的方法以及论据可以看出其佛学观中某些“现实主义”的成分。

潘耒力图证明天王碑的存在与“天王”法系的合法性，但其考据漏洞百出，然从其考据方法论观之，乃是自觉地运用儒家疑经辨伪的手段。如他说：“天下事未可据一家之说，执一人之见，即断为必然。同时同地之事尚或所见异词、所闻异词，况数百年前人与事非亲知灼见而可臆断乎？”^⑧明清鼎革，思想巨变。清儒恶宋明理学徒好思辨，作玄妙之学，又罪宋儒治典不严，曲经附己。因此，读解经典尝抱怀疑之精神。遇到不明之处，介于宋儒的前车之鉴，秉持不轻改疑，存疑为上的治学操守。

潘耒虽然提醒自己要用这种考据方法来治处佛经、佛事，但为了负气与石濂争强，到了关键时刻，他还是放松了“不轻改疑则传疑”^⑨的考证标准，不惜歪辩、诡辩，定要分出胜负。围绕天王碑的考证问题就反映出潘耒这种治学目的论与方法论的矛盾之处。若依照潘耒《天王碑考》里的说法，天王碑必然存在，天王法系也必然存在。但如此就牵扯出一个问题：既然已经确定天王法系，那么就应该将《五灯会元》所记载的谱系彻底改过才行（因为《会元》虽然记录有天王碑一说，但排列世系时并未采用）。然而，潘耒却又不愿意这么做。因为如此一来就会与《会元》发生冲突。其实，要么承认天王法系及天王碑的存在，要么承认《会元》记载的合理性，两

者之间具有根本性矛盾，是完全无法调和的。可是潘耒偏要“自寻烦恼”，设法“自圆其说”，两相调和。他说：“指丘碑（即天王碑）为伪造，执天王为必无者固谬，若顿改《传灯》、《会元》，竟收龙潭为天王嗣，移二宗于南岳下，亦非阙疑慎重之体。”^⑩这里打着“阙疑”为上的旗号分明是不让人擅动《会元》等书。可见“阙疑”一说实属幌子，背后藏伏着“调和”《会元》与天王的隐线。

其实，《会元》提到的越祖分灯，灯火相传的谱系倒是与石濂的主张一致。但是《会元》出于“不轻改疑则传疑”的目的，在没有辨明天王一事前还是负责地将此事以批注的形式写在旁边。正是这一点触怒了石濂等人。潘耒不满于石濂辈之指摘，说：“岭南石濂专以斗争为能事，作《证伪录》，摘《会元》之稍异于《传灯》者，即斥为伪造悖谬。”^⑪这里，潘耒举起《会元》一方旗帜打压石濂之时，似乎已经忘了说那“天王真有其人”的就是他本人，因为从本质上讲，他和石濂一样都是在拆《会元》的台架。

由于无法化解天王碑和《会元》的根本抵牾而陷入尴尬境地，潘耒对此并非没有清醒的认识。所以他有意在《天王碑考》的文末用“客问主答”的设问形式企图转化话题，回避矛盾，但此举显然欲盖弥彰。

潘耒一面铁板钉钉地认准天王碑及天王法系的合法存在，一面又舍不得丢开《五灯会元》，究其缘由是其现实主义的佛学关照在作祟。因为《五灯会元》及《五灯全书》都是康熙皇帝亲自褒奖过的，且还作有《御制序》。从实际出发，潘耒毅然地将立场坚定地移到《会元》一边。同时从另一种现实处境出发，潘耒亦对禅门内勾心斗角，争门夺户的流弊痛心疾首。一乱不如一治，与其指摘《会元》，不如保持其法系不变。潘耒将佛门传灯视同于俗家修史，认为若从编撰体例上看，《会元》、《传灯》固佳，却宜取《续灯》为规范。他说，《续灯》“不书青原下几世，南岳下几世而云大鉴下几世，最为得之”^⑫。提到具体的编撰方法，潘耒说：“青原、南岳同为大鉴之子。五宗同是大鉴之孙。流派既有淆讹，

何必强分彼此？”“当兼存天皇、天王而详载《灯录》旧文及觉范、《梦堂》诸家之说，以备参考。其自青原、南岳以至五宗之祖概可以称为大鉴第几世。”如此一来便可以“称名正而统系明；异同泯而纷争息”^⑬。潘耒确实是从改革禅门流弊出发，但是这种调和的观点其实哪一面都不会满意，围绕“伪命题”的长篇大论最后一无所获，还是走回到了《会元》的老路。

潘耒以一介儒生而信佛参禅，甚至与和尚就佛教内部的谱系问题发生激烈争论，颇有越俎代庖之嫌；然其所作所为，思想轨迹及心路历程却为我们研究这一时期释儒互动的社会情况给出了某些启示。

（责任编辑：心愚）

* 基金项目：本文受到 2012 年上海工程技术大学文科科研启动项目资助。

- ① 支伟成：《清代朴学大师列传》，长沙：岳麓书社，1998 年，第 6 页。
- ② 柯劭忞等：《清史稿》，北京：中华书局，1977 年，第 13343 页。
- ③ 纪昀：《钦定四库全书总目（整理本）》，北京：中华书局，1997 年，第 2557 页。
- ④ 支伟成：《清代朴学大师列传》，长沙：岳麓书社，1998 年，第 6 页。
- ⑤⑧ 潘耒：《遂初堂诗集（续修四库全书本，第 1417 册）》，上海：上海古籍出版社，2002 年，第 231、235 页。
- ⑨ 纪昀：《钦定四库全书总目（整理本）》，北京：中华书局，1997 年，第 2557 页。
- ⑥⑦⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿ 潘耒：《遂初堂别集（续修四库全书本，第 1418 册）》，上海：上海古籍出版社，2002 年，第 47、67、76、62、65、79、69、71、64、78、66、48、54、53、69、73、64、67、69、82、44、64、78、74、73、75、72、67、85、85、85、83、85、85 页。
- ⑬ 中国佛教文化研究所编：《俗语佛源》，上海：上海人民出版社，1997 年，第 108 页。
- ⑳ 郭朋：《明清佛教》，福州：福建人民出版社，1982 年，第 185 页。
- ㉑ 关于天王法系以及天王碑的真实性问题，日本人忽滑谷快天已经完全考辨清楚，读者可参见：[日本] 忽滑谷快天著，朱谦之译：《中国禅学思想史》，上海：上海古籍出版社，1994 年，第 193—210 页。第十四章《五家法系之争论》。