臺大佛學研究・第三十九期
民 109 年 6 月，臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心
頁 93-144
DOI: 10.6727/TJBS.202006_(39).0003

爐鞴與兵法——晦山戒顯《禪門鍛鍊說》的兩種概念譬喻探析*

周玟觀**

摘　要

本文以譬喻為視角，討論明清之際遺民晦山戒顯《禪門鍛鍊說》之用喻特色與思維，並藉由分析譬喻的策略與行動，管窺晦山戒顯的學風特色與自我定位。

明清禪學的特色之一，即晚明禪者禪師用心於禪門鍛鍊方法的省思與重新構築，禪者不僅重視鍛鍊之方，而且競相撰集，蔚為風氣，晦山戒顯《禪門鍛鍊說》一書，即為代表作之一。過去學界對晦山戒顯的研究受限文獻闕如，難識其人其學之風貌。近年則受惠於自日本傳回之詩文語錄全集，漸為學界研究與重視。本文嘗試從晦山戒顯《禪門鍛鍊說》取譬於兵家，且自居為禪門孫武子為線索，佐以相關詩文語錄，透過概念譬喻、譬喻策略，以及譬喻行動等面向的分析，探討晦山戒顯《禪門鍛鍊說》的特色及其個人定位。

關鍵詞：晦山戒顯、禪門鍛鍊、孫子兵法、概念譬喻、譬喻行動

2019.11.14 收稿，2020.05.13 通過刊登。

* 本文為聖嚴基金會 2017 年聖嚴思想短期研究案：「聖嚴法師禪學史研究——明代佛教研究之子計畫鍛禪眾如用兵——論晚明禪師鍛鍊譬喻之類型、框架與文化意義」之部份研究成果。初稿曾於聖嚴基金會主辦：「2018 年第七屆聖嚴思想學術研討會」宣讀，感謝計畫與會議主持人廖肇亨老師、特約討論人李瑄老師提供寶貴意見，修撰後復蒙本刊兩位匿名審查人賜正，謹此致謝。

** 作者係國立中興大學中國文學系副教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

壹、前言

《禪門鍛鍊說》，收入《卍續藏》，[1] 署名為雲居晦山僧東吳願雲戒顯，即晦山戒顯（1610-1672），本名王瀚，字願雲，號晦山，太倉州（今江蘇太倉）太原人。甲申（1644）明亡，出家為僧，嗣法靈隱寺具德弘禮（1600-1667）[2]，是明清三峰派的一位禪門健將。[3] 聖嚴法師從藏經摘錄二十四篇有關禪門修證內容與方法的文獻，匯編《禪門修證指要》時，將晦山戒顯此書收錄其中，在明清之際選文中與雲棲袾宏（1535-1615）《禪關策進》、憨山德清（1546-1623）〈觀心銘〉、〈初心修悟法要〉與無異元來（1576-1630）《博山參禪警語》等著名禪師著作並列為四，並譽其書可讀，禪法可應用於後世，可見其人其學當有獨特之處。[4]

衡諸學界對於晦山與《禪門鍛鍊說》之研究，最早有大陸學者陳旭輪〈吳梅村與晦山和尚〉一文載錄晦山戒顯的相關文

---

1 晦山戒顯，《禪門鍛鍊說》，《卍續藏》冊 112，第 1259 號，頁 985-1008。

2 具德弘禮，俗姓張，紹興山陰人。少好黃冠者游，後讀首楞嚴經發正信出家，為臨濟三峰漢月法藏門下，力倡綱宗之說，先後主持多座道場，以天寧、靈隱為大。參清．吳偉業，〈靈隱具德和尚塔銘〉，《吳梅村全集》（上海：上海古籍出版社，1990 年）卷 51，頁 1041-1046。

3 晦山戒顯字號生平參考清．文德翼，〈晦山大師塔銘〉，《求是堂文集》卷 18，《四庫禁燬書叢刊》集部第 141 冊（北京：北京出版社，2000 年，據天津圖書館藏明末刻本影印），頁 713-715。

4 參見釋聖嚴，《禪門修證指要》（臺北：法鼓文化公司，1991 年），頁 168-250。聖嚴法師另於《明末佛教研究》一書中指出明末禪者重視鍛鍊的方法，其中編有專著者四：（一）雲棲袾宏的《禪關策進》、（二）費隱通容的《祖庭鉗鎚錄》、（三）晦山戒顯的《禪門鍛鍊說》與（四）無異元來的《博山參禪警語》，點出晚明禪者重視鍛鍊方法的風氣。譽晦山《禪門鍛鍊說》為「鍛禪計畫書」，較同時之費隱通容之《祖庭鉗鎚錄》提出之理論與細則為佳，參見氏著，《明末佛教研究》（臺北：法鼓文化公司，2000 年），頁 86-87。

臺灣大學學術期刊線上系統

獻，[5] 後有林元白〈晦山和尚的生平及其禪門鍛鍊說〉[6] 以及日本學者野口善敬〈遺民僧晦山戒顯について〉[7] 專文討論。但此後二十餘年，以晦山戒顯為題的論文鮮少見諸學界。何以如此？究其因，當在文獻不足。如林元白所言：

> 晦山和尚是明末遺民出家中很知名的高僧之一。他以戒律精嚴、學問淵博為世所稱，關于他的生平世蹟，……這些志書和僧傳所記都很簡略，連他的生卒年月也不清楚，以致其生平學德湮沒不彰。[8]

又說：

---

5 陳旭輪此文嚴格來說並不算是研究論文，文中抄錄所見文獻與晦山相關者，如《太倉州志》、《靈隱寺志》、《婁東耆舊傳》、《建昌縣志》、《焚餘補筆》中晦山小傳，以及吳偉業《梅村詩集》、陳瑚《確菴文集》、周茂源，《鶴靜堂集》、田澄之《田間詩集》……等諸文人集中載錄晦山詩文者。但實為留心整理晦山相關文獻之先驅，發表於《古今半月刊》第 50 期，1944 年 7 月 1 日，收入蔡登山主編，《古今（五）》（臺北：秀威經典，2015 年），頁 1839-1845。

6 林元白，〈晦山和尚的生平及其禪門鍛鍊說〉，收入張曼濤主編，《中國佛教史論集（六）：明清佛教史篇》，《現代佛教學術叢刊》冊 15（臺北：大乘文化出版社，1977 年），頁 89-102。根據任繼愈主編，《20 世紀中國學術大典．宗教學》（福州：福建教育出版社，2000 年），頁 58，著錄稱「林元白苦心搜訪，鉤沉史乘，撰作了〈晦山和尚的生平及其《禪門鍛鍊說》〉（《現代佛學》，1960.6，對晦山和尚的生平和學說作了較為詳細的解說）」，可知本文於 1960 年即已撰作發表。元白為林子青之字號，本文後亦收入林子青，《菩提明鏡本無物：佛門人物制度》（臺北：法鼓文化公司，2000 年），頁 64-80。

7 〔日〕野口善敬，〈遺民僧晦山戒顯について〉，《禅文化研究所紀要》第 16 卷（1990 年 5 月），頁 251-274。野口善敬另整理晦山年譜，見氏著，〈晦山戒顯年譜稿〉，《第四屆中國域外漢籍國際學術會議論文集》（臺北：聯合報文化基金會國學文獻館，1991 年），頁 301-332。此外，〔美〕Jiang Wu, *Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 226-227, 言及 “Huishan Jiexian’s Inscription”（晦山與其〈荊州天王寺碑記〉），為晦山生平重要之西文研究成果。

8 林元白，〈晦山和尚的生平及其禪門鍛鍊說〉，頁 89。

臺灣人文與藝術期刊資料庫

> 據《靈隱寺志》載，晦山有詩文集若干卷，盛行於世，今詩文集俱不傳。我們所常看到的晦山遺詩，只有《清詩別裁集》的〈登黃鶴樓〉一律。[9]

沈德潛（1673-1769）不過稍晚於晦山，編《清詩別裁集》時已不見晦山詩文集，所錄〈登黃鶴樓〉置於僧詩類第一篇，與今所見藏於日本之《靈隱晦山顯和尚全集》[10] 題作〈題武昌黃鶴樓〉不同，詩句亦略有出入。[11] 清末王伊輯《三峰清涼寺志》時，亦

---

9 林元白，〈晦山和尚的生平及其禪門鍛鍊說〉，頁 93-94。

10 晦山戒顯之著作，存於日本者有二，一為東京大學東洋文化研究所藏刻本《靈隱晦山顯和尚全集》24 卷，一為京都大學藏寫本《靈隱晦山顯和尚全集》上中下三冊。影本皆得於廖肇亨老師自日本攜回，特此致謝。兩書梗概略作說明如下：
「《靈隱晦山顯和尚全集》24 卷，東京大學東洋文化研究所藏本」，依次收詩（五言古 1 卷、七言古 2 卷、五言律與五言排律 2 卷、七言律 4 卷、七言絕與五言絕 1 卷）10 卷，賦 1 卷、序 2 卷、文與說 1 卷、跋與雜 1 卷、碑記 3 卷、傳 1 卷、疏 2 卷、引與銘 1 卷、塔銘 1 卷、啟 1 卷，計 24 卷。
「《靈隱晦山顯和尚全集》上中下三冊，京都大學藏寫本」，封面題名作《晦山顯和尚語錄》，據內容所抄書名應為《靈隱晦山顯和尚全集》。上冊抄錄《靈隱晦山顯和尚語錄》計 12 卷，佛日嗣法門人正瑞、雲居嗣法門人元玠編，前有序 4 篇、跋 1 篇。內文分別為「住南康府建昌雲居山真如禪寺語錄」1 卷；「武昌府西山寒溪禪寺語錄」、「黃州府黃岡安國禪寺語錄」與「饒州府鄱陽薦福禪寺語錄」合 1 卷；「黃州府黃梅四祖正覺禪寺語錄」、「荊州府護國禪寺語錄」與「撫州府金谿疎山白雲禪寺語錄」合 1 卷；「杭州府錢塘靈隱景德禪寺語錄」共 6 卷；示眾、普說與機緣合 1 卷；拈古與頌古 1 卷合 1 卷，鍛鍊說 1 卷。中下冊內容與東京大學藏本相同者為詩文集前 24 卷，內容版式相同，應抄寫自同一刻本。但寫本較東京大學藏本多出卷 25 銘、卷 26 書、卷 27 與 28 像贊等四卷。

11 沈德潛錄晦山〈黃鶴樓〉於僧詩類第一篇，且稱譽有加，指其「起有撼山岳，吞雲夢之概，具此手筆，不管崔顥題詩上頭也，通體具振得起」。所錄詩作：「誰知地老天荒後，猶得重登黃鶴樓。浮世已隨塵劫換，空江仍入大荒流。楚王宮殿銅駝臥，唐代仙真鐵笛秋。極目蒼茫渺何處，一瓢高挂亂雲頭。」《清詩別裁集》（北京：中華書局，1975 年）卷 32，頁 582。今所見東京大學藏本收於七言律詩類，原詩為〈題武昌黃鶴樓〉：「誰知刼火憑陵後，猶得重登黃鶴樓，晴樹已隨人事盡，長江依舊大荒流。楚王宮闕銅駝暮，僊客軋坤鐵笛秋，極目蒼烟悲慨遠，一瓢歸挂亂雲頭」，《靈隱晦山顯和尚全集》（東京大學東洋文化研究所藏本）卷 6，頁 1b。

言「晦山詩不多見」，[12] 足見晦山詩文集久不傳於世。

日本野口善敬是第一位依藏於東京大學東洋文化研究所之《靈隱晦山顯和尚全集》，就晦山其人其學提出具體的評述者。認為晦山雖然是遺民僧，但與其他因明亡而出家的儒者仍有所不同，主張晦山在出家前已深習佛學，與逃禪者流不同。[13] 其「行狀」一節詳考晦山參禪、受戒、嗣法具德弘禮、隱居廬山，與先後住持雲居、護國寺等七寺，最後承具德弘禮師命住持靈隱寺；「晦山の仏教」一節據晦山詩文集藏經、山志、寺志與時人文集，討論晦山生平與佛教立場，聚焦《禪門鍛鍊說》與當時學風思潮間的關係。最後，野口善敬引錢謙益評憨山德清之語，視晦山為同屬「能守雲棲家法」、「為雲棲荷擔兒」的「穩健遺民僧」。[14] 大陸學者李瑄撰〈建功利生：清初遺民僧會通佛儒的一種途徑——以晦山戒顯為代表〉一文，討論晦山出家後，以「建功利生」作為「會通二教的主要途徑」；以詩文碑記中「不朽」為據，論證晦山戒顯於佛門重視經世致用之功，用以重建、恢復儒家之倫理秩序為其自我期許。[15]

野口善敬與李瑄對晦山都有較具體的討論，得力於所據之晦山詩文集。不過兩人對於晦山的身份偏於佛教思想立場或是仍堅守儒家倫理秩序為核心思想，似乎有著不同的看法。這也是面對明清之際具有遺民身份的僧人，最常也最先浮現的學術議

[12] 清．王伊輯，《三峰清涼禪寺志》（揚州：廣陵書社，2006 年）卷 18，頁 615-616。

[13]〔日〕野口善敬，〈遺民僧晦山戒顯について〉，頁 254-257。

[14]〔日〕野口善敬，〈遺民僧晦山戒顯について〉，頁 273。

[15] 李瑄，〈建功利生：清初遺民僧會通佛儒的一種途徑——以晦山戒顯為代表〉，《中山大學學報（社會科學版）》第 56 卷，2016 年第 3 期，頁 132-141。

臺灣大學學術期刊資料庫

題之一，究竟其人是真入佛門，抑或藉名逃禪等其他原因。[16] 換言之，出家為僧，他們在身份認同、身份定位上存在一個令人質疑的立場問題。因此就其生平，從其著述中爬梳其人究竟是依然持守儒家之倫常秩序、忠孝節義，或棲心佛教，以佛法為性命依歸？不過，評價其身份認同與定位前，晦山個人對儒佛關係的看法為何，或可先作討論。從晦山為友人毛尊素《易薪》、《書義全提》諸書所作之序，可見其主張，其言：

> 方內聖人之書，莫妙於《易》；方外聖人之言，莫大於《華嚴》，二者皆開廓心性，搜刮造化之至文也。然學儒佛者，率溺耳目見聞，自生隔閡，非互相水火，則置之秦越而已。[17]

> 吾友尊素，精心儒佛研究有年，確見三教同源，攝歸心性。不惜泥水著《說夢夢說》，世出世間，深聞奧義，假毛錐子百門指點，一筆掀翻。[18]

> 孔子已遠，心性絕學，幾同說夢。幸禪祖西來，……使人直下洞見本有，由是克復格致，儒家的骨，反在宗門矣。今業儒者不窮岷源，初事呫嗶，即以詆佛呵禪為務，正如盲人摸象，各說異端，飲狂泉者，反不以為狂。……某初年薄事理學，次遊方外，深究宗乘，乃得洞明兩家，同一鼻孔。埋蹤歐阜，知音蓋寡。梅川尊素居士學禪有年，具

[16] 廖肇亨將明末逃禪遺民，以其與佛教之間的關係類分為五，而將晦山戒顯歸類為「終身出家且嗣位為住持」者。參見氏著，《忠義菩提：晚明清初空門遺民及其節義論述探析》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2013 年）頁 7-16。

[17] 清．晦山戒顯，〈毛尊素居士易薪序〉，《靈隱晦山顯和尚全集》卷 12，頁 18b。

[18] 清．晦山戒顯，〈說夢夢說〉，《靈隱晦山顯和尚全集》卷 12，頁 18b。

臺灣大學學術期刊資料庫

通方見，……和會儒禪，……可謂得大頭顱矣。[19]

以上的論點，可見晦山兩種意見：一是就學說本身而言，主張三教同源；[20] 一是就學者而言，斥責排佛論者，而盛贊能融會兩家之學者。就其「儒家的骨，反在宗門矣」前後語境觀之，實為強調孔孟已「遠」，心性「絕」學，幸賴佛教單提。從其論學態度檢討，偏向佛教立場為多矣。至於以心性之學、救世之益綰合三教，與當時主張三教一致，倡論儒佛同源的學者學說相較，並無新意。此外，於〈佛法利益國家說〉一文，言「敬佛時，民氣康樂，人賢挺生；削佛時，國俗彫夷，災事競起」。[21] 論證佛法有助教化之說，亦為六朝唐宋以來佛教裨益教化之舊說。凡此儒佛論述，恐非晦山學說特色之所在。

若繼續聚焦「自我定位」的議題，檢視晦山文獻，《禪門鍛鍊說》中實有一條有趣材料。《禪門鍛鍊說》通篇討論禪門長老如何訓練禪眾，並無儒佛關係、儒佛交涉之論述，反倒是藉兵家之說以喻禪門師家當所作為。而《禪門鍛鍊說．自序》末段自陳撰述之衷：「知我罪我，所弗惜焉，則雖謂之禪門孫武子可也」。此語以兵家孫武子自況，頗耐人尋味。從自我認同的角度來看，取法古人，以古人自況，必然不徒取其名，而欲仿其精神、人格、或特殊行誼。[22] 此外，《禪門鍛鍊說》一書分十三

[19] 清．晦山戒顯，〈毛尊素居士書義全提序〉，《靈隱晦山顯和尚全集》卷12，頁3b。

[20] 除「三教同源」說，晦山亦有「三家聖人皆大醫王」之喻，見〈青原無可和尚炮莊序〉，《靈隱晦山顯和尚全集》卷12，頁10a-b。

[21] 清．晦山戒顯，〈毛尊素居士書義全提序〉，《靈隱晦山顯和尚全集》卷14，頁8-9。

[22] 文本中「雖謂之禪門孫武之可也」，「雖」字前省略主語，主語為相對於自己之他人。此處假設他人眼中的自己為孫武子，如社會學中提出之「鏡中自我」，個人想像自己在他人的觀看與判斷中所扮演的角色，或可視為一種自我定位的看法，參考 Charles Horton Cooley, “Looking-Glass Self,” in

篇，亦是仿效《孫子兵法》十三篇之結構，〈自序〉開篇言：

> 鍛禪說而擬之孫武子，何也？以正治國，以奇用兵，柱下之言確矣。佛法中據位者，治叢林如治國，用機法以鍛禪眾如用兵。奇正相因，不易之道。[23]

即是以兵法喻禪師鍛鍊之法。當然，讀者不會以孫武子自況而質疑晦山為兵家立場。然而，何以禪師論鍛鍊之法、教育之方要引譬兵法連類於兵家之說？若為取譬用喻，與兵家立場、兵法之說是一是異？以及為何以孫武子自居？其設喻背後的思維頗耐人尋味。

譬喻通常被視為修辭技法之一，為文字增飾、語言增強之用。然而，佛典用喻以設教陳理，自有其淵源。同時，晚近譬喻語言學者從語料分析中，發現譬喻不只是語言表達，其深層的概念結構亦反映了吾人之思想與行動。先後提出「概念譬喻理論」與「融合理論」，[24] 對於譬喻解讀，有了新的觀察角度與研究發

The Production of Reality: Essays and Readings on Social Interaction, ed. Jodi O'Brien (Thousand Oaks, Calif.: Pine Forge Press, 2006), 255-256。

[23] 清．晦山戒顯，《禪門鍛鍊說》，《卍續藏》冊 112，第 1259 號，頁 985 上 2-4。

[24] 概念譬喻理（CMT 理論）參考 George Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 1987). 梁玉玲等譯，《女人、火與危險事物——範疇所揭示之心智的奧秘》（臺北：桂冠，1994 年）；George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors We Live By* (Chicago: The University of Chicago Press, 1980). 周世箴譯，《我們賴以生存的譬喻》（臺北：聯經出版社，2006 年）；George Lakoff and Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought* (New York: Basic Books, 1999). 融合空間理論（BT 理論）參考 Gilles Fauconnier, *Mental Spaces: Aspects of Meaning Construction in Natural Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994)；Gilles Fauconnier and Eve Sweetser, *Spaces, Worlds, and Grammar* (Chicago: The University of Chicago Press, 1996)；Gilles Fauconnier and Mark Turner, *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden*

臺灣人文學術期刊資料庫

展。[25] 本文即借鏡認知譬喻語言學的觀察與分析語料的方法，嘗試從概念譬喻、譬喻策略，以及譬喻行動等方面，分析晦山取譬於兵家的思維模式。首先聚焦詞彙層面，分析概念譬喻的運作與類型；其次從篇章層面，就謀篇與語境討論譬喻的策略與競爭，及其建構禪門鍛鍊議題的新取景；最後就行動層面，檢視個人象徵性譬喻落實為新行動的意義。[26] 希望從禪門孫武子這個取喻的線索，配合相關文獻資料，探討晦山戒顯的個人定位及特色。

貳、禪門鍛鍊的兩種譬喻

譬喻的分析，首先聚焦詞彙層面，分析概念譬喻的運作與類型。以下，先略申述「概念譬喻」之義，再討論禪門鍛鍊說中的兩類主要概念譬喻的用喻情形。

一、概念譬喻釋義

譬喻之語，自古有之，或稱「譬」，或言喻。如《論語．雍也》：「能近取譬，可謂仁之方也」，朱熹註：「譬，喻也。方，術也。近取諸身，以己所欲譬之他人，知其所欲亦猶是也……孔子教以於己取之，庶近而可入」。[27] 朱子解論語之

Complexities (New York: Basic Books, 2002)。

25 學者歸納譬喻語言學者之前的三種主要隱喻觀點與理論，約有情緒理論（emotive theory）、類比理論（comparison theory）與互動理論（interaction theory），參考安可思，〈概念隱喻〉，收入蘇以文、畢永峨主編，《語言與認知》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2009 年），頁 59-61。

26 譬喻的分析方法，鄧育仁提出五個層次：概念隱喻、隱喻策略、隱喻交鋒、隱喻行動與事實構築等五層次。參見鄧育仁，〈由童話到隱喻裡的哲學〉，收入蘇以文、畢永峨主編，《語言與認知》，頁 43-45。筆者曾就佛典戰爭概念譬喻分析的實際經驗，提出從詞彙、篇章與行動三層面作譬喻分析，本文的分析步驟與方法，即奠基於此，參見拙著，〈攻防摧破——佛教戰爭概念譬喻析論〉，《興大中文學報》第 46 期（2019 年 12 月），頁 149-174

27 宋．朱熹集注，《論語集注．雍也》，《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1999 年），頁 123。

臺灣大學學術期刊資料庫

「譬」為喻，指能從己身親切熟識之物事理，推之於人。佛典中亦有譬喻之說，梵語「阿波陀那」為十二部經之一。《翻譯名義集》解釋言：「阿波陀那，此云譬喻。《文句》云：『譬者，比況也；喻者，曉訓也』。至理玄微，抱迷不悟；妙法深奧，執情奚解。要假近以喻遠，故借彼而況此」。[28] 可知佛典譬喻之用，亦在於藉淺近之事理喻解理解奧妙深義。[29]

如何解讀譬喻？一般人所熟者，莫如修辭學者之主張，視「譬喻」與「感嘆」、「設問」、「摹寫」、「夸飾」等同為調整表意方法的修辭格。[30] 修辭之作用則在「研究如何調整語文表意的方法，設計語言優美的形式，使精確而生動地表達出說者或作者的意象，期能引起讀者之共鳴」。[31] 譬喻被視為修辭的手法之一，以「喻體」「喻依」與「喻詞」在形式上的組合情形，分析譬喻為「明喻」、「隱喻」、「略喻」與「借喻」等類型，即為一般解讀譬喻常見之方法。[32] 晚近語言學者則嘗試結合認知科學與語言學，分析語言現象的內在理則與結構，先後提出「概念譬喻理論」與「融合理論」，對譬喻現象有解讀之新法。相對於傳統修辭學觀點與認知譬喻學的觀點異同，周世箴提出表達層

---

28 東晉．釋法雲，《翻譯名義集》卷 5，《大正藏》冊 54，第 2131 號，頁 1140 中 1-4。

29 佛經譬喻研究，參考丁敏，《佛教譬喻文學研究》（臺北：東初出版社，1996 年），關於佛經譬喻的作用討論，筆者曾撰文討論，參拙著，〈攻防摧破——佛教戰爭概念譬喻析論〉，頁 149-174。

30 譬喻是一種「藉彼喻此」的修辭法，凡二件或二件以上的事物中有類似之點，說話作文時運用「那」有類似點的事物來比方說明「這」件事物的，就叫譬喻。它的理論架構，是建立在心理學「類化作用」（Apperception）的基礎上——利用舊經驗引起新經驗。通常是以易知說明難知；以具體說明抽象，使人在恍然大悟中驚佩作者設喻之巧妙，從而產生滿足與信服的快感。參考黃慶萱，《修辭學》（臺北：三民書局，1999 年），頁 227。

31 黃慶萱，《修辭學》，頁 9。

32 黃慶萱，《修辭學》，頁 231-241

臺灣人文學學術期刊資料庫

與認知層之別，認知譬喻語言學在傳統修辭學者著意的「表達層」外，從「認知層」剖析語言現象中譬喻的結構、運作機制與背後的心智認知系統。[33] 所謂「概念譬喻」之說，[34] 簡言之是「以一個經驗域的形態格局去理解並建構另一截然不同經驗域的思維方式」。[35] 依其說明，可以發現語言中普遍存在著概念譬喻的現象，如「時間是金錢」（TIME IS MONEY）、「人生是旅行」（LIFE IS JOURNEY）等，即常用而習焉不察的概念譬喻 [36]。因此，概念譬喻的分析，可以作為探索、發掘語言文字底層的認知機制與思維方式。

聖嚴法師解讀《禪門鍛鍊說》曾指出：「晦山戒顯「是模仿《孫子兵法》的架構及氣勢，所以也是十三章，目的在於效法兵

---

33 因此，概念譬喻的延伸應用也就擴及語言學範疇之外，諸如概念系統與語言的腦神經基礎、數學、哲學、政治、歷史、文學文化諸領域，參考周世箴，〈中譯導讀〉，收入周世箴譯，《我們賴以生存的譬喻》（以下引用簡稱〈中譯導讀〉），頁 23-24。

34 安可思解釋「概念譬喻」為：「連結兩個概念領域（conceptual domains）：來源域（source domain）和目標域（target domain）。一個概念領域是跟語意相關的本質、特性和功能之集合。來源的領域通常由具體概念（concrete concept）組成，例如金錢；而目標領域則牽涉到抽象概念（abstract concept）。一般而言，概念隱喻會以大寫字母寫成簡短的公式 X IS（A）Y，而 X 表示目標領域，Y 表示來源領域。」參見氏著，〈概念隱喻〉，頁 62。

35 Mark Johnson, *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason* (Chicago: The University of Chicago University, 1987). 此句譯句參考周世箴，〈中譯導讀〉，頁 67-68。

36 概念譬喻的類型可參考 George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, Chapter 10, 46-51。舉例而言，借「時間是金錢」（TIME IS MONEY）喻來說明，日常用語中「我花了一個月的時間」、「向您借一點時間」、「這真是浪費我的時光啊」這樣的話，這些日常語言反映了我是用來源域——金錢域的概念——「花」、「借」與「浪費」來理解與表達抽象的時間域。依其理論術述，「花」、「借」與「浪費」三個詞彙，從金錢域映射（mapping）到時間域。筆者曾就其中三組概念——「理解是見」、「思想是食物」與「人生（修學）是旅行」作過古漢語溯源討論，參見拙著，《觀念與味道》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2016 年）。

臺灣人文與社會科學引用資料庫

家用兵的原理原則，來將普通的禪眾，在接受過鍛鍊之後，便成為大開心眼悟門的禪門」。[37] 此即從禪法與兵法在概念、理則面有對應之處論說，非僅是修辭層面的類比。至於如何「效法」？「用兵的原理原則」如何應用於禪門？藏諸譬喻語言背後的認知機制與思維方式為何？則有待進一步的探析其背後設喻的作法與立場。本節先從詞彙層面討論禪門鍛鍊中兩種概念譬喻及其映射現象。

二、作家爐鞴與師家兵法

檢諸晦山《禪門鍛鍊說》，字裏行間本自許多譬喻用典。但統觀全書十三篇之旨趣，第一篇「堅誓忍苦」談長老之責在於「使眾生開悟佛性」「為佛祖恢廓人才」，必先「起大願」、「立大誓」而後能「為鍛鍊故而忍苦」；第二到十二章，則分別討論如何辨識禪眾根器而予以合適的指導，乃至具體的鍛鍊方法，最後一章則是討論付授之辨驗。是以全書之中心思想在於禪門鍛鍊教育之方。若以禪門鍛鍊為目標域，文本中有兩個主要來源域，即源於冶煉概念域的爐鞴喻與源於戰爭概念域的兵法喻。以下說明之。

（一）作家爐鞴

從詞彙層面來看，在《禪門鍛鍊說》中出現 66 次的「鍛鍊」字眼，即是一個經過語義延伸 [38] 的譬喻詞彙。鍛鍊，或從金、或從火作煅煉，語源於工匠冶金鍊銅，鍛鍊金屬之義。文中

[37] 釋聖嚴，《明末佛教研究》，頁 86。

[38]「語義延伸」，即一般所謂文字的一字多義。譬喻語言學者對此多所著墨，認為譬喻與轉喻是推動詞義延伸的主要動力。參見周世箴，《語言學與詩歌》（臺北：晨星有限公司，2003 年），頁 45-46、George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, 35-40。

臺灣大學圖書館版權所有

「鍛鍊」、「鉗錘」、「爐鞴」與「開爐」等詞彙類聚為一與治煉有關的譬喻詞義場，舉其語例如下：[39]

> 欲鍛禪眾，當示真參。欲下**鉗錘**，先辨機器。……明大法者，察氣候以下**鉗錘**，識通變而施**錐鑿**，三根皆利矣。（《禪門鍛鍊說．辨器授話第二》）

> 和平參者，人難於省發，即或有理會，而出人必弱。猛利參者，人易於省發，一入其**爐鞴**，而出人必強。此其故何也？（《禪門鍛鍊說．入室搜刮第三》）

> 然**爐鞴**雄強，人材奮起，不惟師承之擔子得脫。而慧命有傳，法門光大。（《禪門鍛鍊說．垂手鍛鍊第五》）

> 猶地之有水，木石之有火，不得善知識以妙密機用，毒辣**鉗錘**，疏之濬之，敲之磕之。而欲覬其桶底脫落，自透牢關，雖上上機器，必望崖而返矣。（《禪門鍛鍊說．垂手鍛鍊第五》）

> 夫知有**鍛鍊**，則省發不足奇，既不用鍛鍊，聞人家**爐鞴**，或有省發，則必生疑訕，亦無足怪也。（《禪門鍛鍊說．斬關開眼第八》）

這些詞彙即源自於冶煉概念。其來源域是古人冶煉金屬的活動，在此冶煉的工作中，將礦物金屬放入火爐中燒煉，而後再經捶打鍛製等過程而成器。冶煉為一中國古代重要的譬喻來源域，冶煉概念牽涉了物質的轉化，既有「技術的突破」，亦帶有「新價值

[39] 為免煩瑣，以下徵引《禪門鍛鍊說》語例，皆於文末標示篇目，不另附注。引文中**粗體字**為譬喻詞彙之關鍵字，為筆者所加。

臺灣人文期刊資料庫

的創造」之義。[40] 故《莊子．大宗師》有所謂「以天地為大爐，以造化為冶、惡乎往而不可」之說，而道家以人身為爐煉內丹之說，自不在話下。禪門以鍛鍊說禪，以作家爐鞴喻禪師道場，亦早見禪典語錄，以圓悟克勤《碧巖錄》與雪巖祖欽語錄為例：

> 欲知佛性義，當觀時節因緣；欲煅百鍊精金，須是**作家爐鞴**，且道大用現前底，將什麼試驗。[41]

> 撥草瞻風，貴要頂門具眼，若只橫在兩點眉毛之下，未免為世情所轉，非獨入他**作家爐鞴**，上他**鉗鎚**，受他枯淡不得，動則青黃豆麥不分。所謂打頭不遇，翻成骨董，可不慎諸。[42]

爐鞴義指火爐鼓風的皮囊，轉喻為熔爐。熔爐以其所具有的「容器意象基模」，與冶鍊金屬的意象結合，用以系統性的譬喻禪門中從事禪修訓練的活動：修行行者，如金似銅，進入禪門，如同進入熔爐之中，期間種種的訓練過程，如經歷鉗錘、錘煉、鍛鍊等工序而焠鍊成器，如透過禪修的歷程，去凡情為聖心，轉凡成聖而修行成就。

---

[40] 楊儒賓討論冶煉與轉化說：「原始材料由粗礦石轉化到純金屬，再由幾種純金屬交相混合，冶煉成劍、鏡等製品，這樣的勞作至少會經歷兩次的轉化歷程，由此這兩次歷程會帶來兩次幾近革命性的物質變化，與日常經驗所知者大不相同，因此，前近代的人往往將這種歷程視為「聖顯」（hierophany）的歷程，或視為「力顯」（kratophany）的過程，而「聖顯」或「力顯」可視為一種「神聖意識」的分殊性展現，兩者其實一體兩面，同時而來。……由粗礦石到一片明光，這樣的過程可想像的，會給工匠帶來情感上極大的震撼。……這樣的冶煉過程與其視為一種技術的突破，人天眼目本體論新價值的創造。」參見氏著，《五行原論：先秦思想的太初存有論》（臺北：聯經出版，2018 年），頁 208-213。

[41] 宋．雪竇重顯頌古，圓悟克勤評唱，《佛果圜悟禪師碧巖錄》卷 4，《嘉興藏》（萬曆版大藏經，東京大學總合圖書館藏）補第 18 帙，冊 2，頁 38a。

[42] 宋．雪巖祖欽，元．昭如、希陵等編，《雪巖祖欽禪師語錄》卷 4，《卍續藏》冊 122，第 1397 號，頁 559 下 12-15。

臺灣大學佛學研究中心

由此可見，晦山《禪門鍛鍊說》中以冶煉為喻，爐鞴為禪門鍛鍊場域，本有禪門的文化淵源與傳統。一般而言，並不會特別留意晦山鍛鍊說源於冶煉爐鞴，乃是此說已早為禪門之「常規譬喻」。學者為文所有創見，必有新見解、新思維，不能為舊喻常規所牢籠，故多不襲用常規譬喻，或在舊喻上作新解延伸之，或另創新喻為新來源。前者如覺浪道盛之「大冶紅爐喻」，[43] 即可視為舊喻之「創意延伸」與「創意表述」[44]；後者如晦山之鍛鍊說，並用爐鞴舊喻外，另援引孫子兵法，以兵法喻禪，則為新喻。以下討論晦山之師家兵法喻。

（二）師家兵法

晦山戒顯在《禪門鍛鍊說》的自序與跋文中，皆取喻於兵法。自序如前段引開篇旨趣「治叢林如治國，用機法以鍛禪眾如用兵」，將禪師治叢林鍛禪眾事，喻如國君治國用兵。而序、跋中言及撰作緣由、旨趣、期許，亦援引兵家典故，如序言「依此**兵符**，勤加操練，必然省悟多人，出大法將」、跋曰：「是真能善用孫武子而不為趙括談兵矣」。〈序〉、〈跋〉兩段文字，是揣想《禪門鍛鍊說》著成之後，寄望於後世之用。〈序〉以「兵

---

43 荒木見悟指覺浪道盛以大冶紅爐喻禪，復用爐火烹練之喻，乃「並不只是單純的比喻而已，而與其思想中心息息相關」，參見氏著，廖肇亨譯，〈覺浪道盛初探〉，《明末清初的思想與佛教》（臺北：聯經出版事業有限公司，2006 年），頁 243-274。可見學者提出重要的創新譬喻，實與其個人思想有密切關連。

44 創意延伸（Extending）與創意表述（Elaboration）皆為譬喻術語。譬喻延伸指將常規日常譬喻作創意改造的一種方式，開發來源域中新（未採用過）的概念成份，由新的語言手段表述常規概念成分譬喻；創意表述指將常規日常譬喻作創意改造，將來源域原存成分以跳脫慣例的方式來創意表述。參見周世箴，〈中譯導讀〉，頁 61。此定義源自 Zoltan Kovecses, *Metaphor: A Practical Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2002), CH4 Metaphor in Literature, 47-49。

臺灣大學學術期刊資料庫

符」喻此書，指後人能用者，持此書，如持兵符，則能鍛鍊有成，操練出禪門法將。所謂兵符者，為調兵遣將之憑證，喻取**依憑**之義；〈跋〉舉躭源與仰山典故[45]、孫武子與趙括對舉，一方面意指不執死法，死在句下，後者指能靈活運用，非紙上談兵之流，喻取**靈活運用**之義。依憑此書，復能靈活運用，是取喻於兵法，貫穿前序後跋，晦山寄寓後人讀用此書之衷心。是知兵法之喻，是為全文重要譬喻之來源域。

以下，將《禪門鍛鍊說》中，以兵法為來源域、禪門鍛鍊為目標域的詞彙現象，分通、別兩種情況討論。

1. 通喻禪師禪法為兵家兵法

首先，討論晦山將歷代禪師禪法喻如兵家鍊兵，列其語例如下：

> 拈華一著，**兵法**之祖
> 至馬駒蹴踏，如**光弼軍**，**壁壘**一變
> 圓悟諸老，虛實殺活，純用**兵機**。
> 逮乎妙喜，專握竹篦，大肆**奇兵**，得人最盛
> 五家建法，各立綱宗，**韜略**精嚴，堅不可破，而**兵法**全矣。
> 幸天童悟老人，提三尺法劍，**開**宗門**疆土**。
> 三峯藏老人……**陷陣衝鋒**，出眾龍象。

[45]「躭源圓相，倘遇仰山一火焚之」，指躭源應真將九十七種圓相祕笈傳給仰山慧寂，仰山將之一火燒卻事。《人天眼目》卷四「圓相因起」條記載，「源一日又謂仰山曰：『向所傳圓相，宜深祕之。』仰曰：『燒卻了也。』源云：『此諸祖相傳至此，何乃燒卻？』仰曰：『某一覽已知其意，能用始得不可執本也。』」參見宋．晦岩智昭編，《人天眼目》卷 4，《大正藏》冊 48，第 2006 號，頁 321 下 9- 頁 322 上 1。

臺灣大學圖書館提供

> 靈隱本師，復加通變，啐啄多方，五花八門，奇計錯出，**兵書**益大備矣。（以上俱引自《禪門鍛鍊說．自序》）

以上語例中，「兵法」、「兵機」、「韜略」、「奇計」、「兵書」、「開疆土」「陷陣衝鋒」等詞彙本隸屬戰爭概念域。從譬喻的運作而言，是透過映射的機制，跨域至禪修概念域，詞義也發生了延伸變化。所謂的兵法、兵書，是指禪師訓練禪眾的禪法與語錄；奇兵、韜略、奇計是指訓練時別具謀略與巧思的方法；而衝鋒陷陣、大肆奇兵等戰爭活動的描述詞彙，則用以說明禪師鍛鍊禪眾時的作為與態度。此中諸多的相關詞彙類聚於戰爭概念域次一層級的兵法概念域，[46] 形成特定的兵法認知框架，用以強調禪師施教如在練兵，而禪師禪法如同兵書兵計的施用。

2. 別喻禪門鍛鍊的施設方法與心態

至於個別的鍛鍊施設方法與心態，就取譬的詞彙與熟語加以討論。首先，就「奇」字言。晦山援引《老子》「以正治國，以奇用兵」與《孫子兵法》「奇正相生，不可勝窮」之「奇」為取喻主要面向，喻指禪門鍛鍊的方法策略。從詞彙層面看，其語例如〈自序〉言「妙喜專握竹篦，大肆**奇**兵」、「靈隱復加通變，啐啄多方，五花八門，**奇計**錯出」，以及自己在匡山歐阜（雲居山時期）「雖當場苦戰，而奏凱多俘，用兵**離奇**毒辣，蓋至極矣」。正文中如論及「經行」與「回換」之法，言：

> 當經行極猛利時，即用兵家之法，**出其不意，攻其無備**，

[46] 譬喻映射有所謂的層級性，指譬喻映射有時以層級性結構組成，低層映射繼承高層映射的結構，以本文而言，戰爭是較高層級，兵法為較低層級。通常高層級的譬喻遠較低層級映射廣泛，而低層級的譬喻受文化限制較大。相關層級討論參見周世箴，〈中譯導讀〉，頁 87-89。

> 而短兵相接，或為此擊彼而閒道出**奇**。（《禪門鍛鍊說．垂手鍛鍊第五》）

> 室中回換者，……長老不妨令其再問，或代一語而即悟，或更一字而廓然，此神仙國手而最為**奇巧**者也。（《禪門鍛鍊說．奇巧回換第七》）

文中「奇」、「奇巧」、「離奇」諸字，從兵法喻中兵法貴「奇」之義，映射至禪門鍛鍊域，特別強調了鍛鍊法中獨特、奇巧的施設方法與策略。而兵法策略之奇巧，莫如所謂設陣之說，《禪門鍛鍊說》亦出現的「背水設陣」與「五花八門陣」。晦山援引漢韓信「背水設陣」典故，言：

> 工夫未極頭，則千鎚而千鍊；偷心未死盡，則百縱而百擒。將學人曠大劫來識情影子，知見葛藤，摟其窟穴，斬其根株，使其無地躲根。……機候到者，不難啐地斷，曝地折矣。此非**背水設陣**中，所謂置之死地而後生，置之亡地而後存乎？……此皆極妙極難之事，而**走險出奇**者，未嘗乏人，何獨法門而不然。（《禪門鍛鍊說．垂手鍛鍊第五》）

此段並用植物與兵法雙喻，前者以葛藤喻知見，破除知見的歷程如對葛滕刨穴斷根，使其無從生長，此一歷程復用兵法喻中的背水設陣。清理葛藤突顯了禪師對於學人知見的處理歷程的過程、細節，及其必達到的目的；而背水設陣則指鍛鍊的策略，此法如師家置學人於無退路之死亡絕境，務斷盡知見而法身慧命許活。〈研究綱宗第九〉亦用「五花八門陣」喻五宗之立法，其言「五家立法，各有門庭、各有閫奧。玄關金鎖，百市千重，陷虎迷師，當機縱奪。如陰符太公之書，不可窺也；如**五花八門**之陣，

臺灣大學藝術類資料庫

不可破也。」[47] 此段亦用雙喻，前喻以道家書喻五家綱宗難以窺透其奧祕，後喻以陣法繁複，喻綱宗之說不可破除。

以上所舉，從詞彙層面分析《禪門鍛鍊說》中兵法域的詞彙映射至禪門鍛鍊域中的情形。若視兵法喻隸屬於戰爭概念域，翻檢佛典乃至禪門語錄，不無以戰爭為來源域的譬喻書寫。禪門中著名戰爭之喻，如宋圓悟克勤禪師〈夾山無碍禪師降魔表〉，略錄其文：

> 臣乃見如斯暴亂，恐佛法以難存，遂與六波羅蜜商量，同為剪滅，遣性空為密使，聽探魔軍，見今屯在五蘊山中，有八萬四千餘眾。既知體勢，計在剎那，遂點十八界雄兵，並立體空為號，人人有無礙之力，箇箇懷勇健之能，直心為見性之功，一正去百邪之亂。擐堅固甲，執三昧鏘、智箭、禪弓、光明慧劍，向大乘門中訓練，寂滅山內安營，三明嶺上開旗，八正路邊排布，遣大覺性為捉生之將，遊歷四方，搜求妄想之蹤，抄截無明之蹟。復使慈悲王破三毒之寨，忍辱帥伐嗔怒之城，精進軍除傲慢之妖，喜捨士捉慳貪之賊。[48]

文中「遣密使」、「探魔軍」、「點兵」、「雄兵」、「安營」、「開旗」、「破寨」、「伐城」等詞彙，都屬於戰爭概念

---

[47]「如陰苻太公之書，不可窺也；如五花八門之陣，不可破也」此段喻語，聖嚴法師《禪門修證指要》中略去不抄。此亦可以討論譬喻的語用與時代性，陰苻太公書不傳，已不知其書詳細，又五花八門之語，今時已少用陣法面向義，幾與眼花撩亂同義。此類譬喻不易引起後世共鳴，甚至易引起誤會，疑值此之故略去不抄。參見釋聖嚴，《禪門修證指要》，頁 214-250。

[48] 宋．圓悟克勤，〈夾山無碍禪師降魔表〉，《佛果圓悟禪師碧巖錄》卷 1，《嘉興藏》（萬曆版大藏經，東京大學總合圖書館藏）補第 18 帙，冊 1，頁 57a-b。

臺灣大學學術期刊

域的詞彙，映射至禪修概念域。透過詞彙類聚所形成的戰爭譬喻框架，用以看待、理解佛教修行時，對治煩惱無明如戰場應戰。佛典習用戰爭為來源域，所取譬之面向，[49] 強調的多指修行所面對的煩惱如魔、魔軍，須奮力如臨戰事，憑般若智慧如兵器以攻禦之。晦山《禪門鍛鍊說》中亦襲用此類譬喻，如「正當參時，剗盡名言，截盡知見，四面無門而鐵山橫路，眉間掛劍而血濺梵天」（《禪門鍛鍊說．磨治學業第十一》），「眉間掛劍」「血濺梵天」用的就是大慧宗杲的名句。此外當時亦有將禪門道場稱為「鍊磨場」與「鍊魔場」，晦山在《禪門鍛鍊說．機權策發第六》提出參禪與火場煉魔的區別，其言「蓋參禪打七原以期悟道，而非之以遣睡魔。若止以除瞌睡，入火場煉魔足矣，參禪保社不必進也」。火場煉魔即雙用冶煉與戰爭喻，晦山在此篇批評通宵打七而不放參的猛利禪法為不知通變，強調禪法之「機用至活」與「通方便、識機權」。由此可知舊喻有不足、或有待區辨的面向。[50]

然而，晦山此文藉兵法所突顯與強調之面向，禪法記錄如兵書兵法、後人執之施用如兵符，乃至訓練方法之奇巧等，在過去佛典禪籍中，或僅片面的出現兵法、兵符[51]之喻，幾不見全篇以兵法為喻。晦山如此多面向地取喻於兵法，或可說是在前有所承的脈絡下，[52]有意取法兵法概念，以突顯或強調舊喻中不足處，

---

[49] 筆者曾撰文討論過佛典以戰爭為來源域的用喻情形，參拙著，〈攻防摧破——佛教戰爭概念譬喻析論〉，頁 149-174。

[50] 晚明鍊磨場的相關討論，參見吳孟謙，〈明代伏牛山鍊磨法門考論〉，《漢學研究》第 35 卷第 1 期（2017 年 3 月），頁 165-190。

[51] 以兵符喻綱宗，先見於紫柏真可與漢月法藏，見下節討論。

[52] 疑另一個兵法譬喻脈絡為明朝詩話中的兵法譬喻，如明．謝榛（1495-1575）言「予著詩說，猶如孫武子作《兵法》。雖不自用神奇，以平列國，能使習之者；戡亂策熏，不無補於世也」。見氏著，《四溟詩話》（上海：商務印書館，1936 年）卷 4，頁 79。明代有武將作詩的風氣，兵法如詩法

臺灣人文與社會資料庫

從而發展為個人的新譬喻，成為晦山鍛鍊說之重要特色。

參、機法鍛眾——論譬喻的策略

譬喻的分析，繼詞彙層面後，續著眼於篇章層面。上一節透過譬喻詞彙映射分析可知晦山鍛鍊說中並用「作家爐鞴」與「師家兵法」兩種來源域說明禪修訓練的不同面向，何以需要在舊喻之上創作新喻？此可視為作者之譬喻策略。譬喻策略的討論，則必須進一步兼及譬喻詞彙所在的篇章語境，以及語境背後的文化脈絡。

上節所言，為《禪門鍛鍊說》中取喻自「作家爐鞴」與「師家兵法」兩種來源域的情形。此一援取多種來源域的情形，為古文常見之現象，以兩種以上的來源域說明同一目標域的現象，語言學者稱之為「多重來源單一目標投射」。其意義在於透過不同的來源域，作者得以傳達與陳述同一事理的不同面向，使論述主張「蘊含面面俱到」的效果。[53] 以「映射原則」檢諸《禪門鍛鍊說》的用喻情形可知，晦山仍沿爐鞴冶煉的概念來表達進入禪門如粗金屬進入爐鞴中，爐鞴的容器意象，表達了禪門為特定的、

的論述也出現在詩話論述中，參見廖肇亨，〈詩法即其兵法——明代中後期武將詩學義蘊探詮〉，《明代研究》第 16 期（2011 年 6 月），頁 29-56。

53 張榮興對「多重來源單一目標投射」的目的提出看法，「其主要目的在於每一個來源域只聚焦於目標域的某個單獨面向，透過不同的來源域，我們得以理解同一事物的不同面向。例如談論爭辯（ARGUMENT）的概念，我們可以用「爭辯是旅行」（AN ARGUMENT IS A JOURNEY）或「爭辯是容器」（AN ARGUMENT IS A CONTIANER）等不同的隱喻來加以說明。旅行的隱喻主要凸顯朝向一個目標的方向與進展，而容器的隱喻則是凸顯內容以及內容物……。因為沒有任何一個隱喻可以同時獨當此雙重任務。……其主要目的即是為了從不同的面向來陳述他所要傳達的概念，使之論述能蘊含面面俱到的效果」。參見氏著，〈從心理空間理論解讀古代「多重來源單一目標投射」篇章中的隱喻〉，《華語文教學研究》第 9 卷第 1 期（2012 年 3 月），頁 1-22。

臺灣大學學術期刊論文

有界線的場域。在火爐中物質經過鎚打鍊製，提煉轉化成新的物質，喻如禪門衲子受到訓練後得以悟道所有成就。但是，禪師禪法、禪門法脈傳承、訓練方法奇巧權變、乃至心態上的背水一戰、非議紙上談兵等借由兵法喻傳達的意義面向，都非原來爐鞴喻可以傳達其義。

若視爐鞴喻為常規譬喻，晦山用兵法喻禪，確可視為一譬喻語言學所謂之「新喻」。[54] 何以會有新喻的產生，往往是為了突出新的面向來看待目標域的特定面向或議題。簡言之，新喻帶來了對舊經驗的新理解，賦予新意義。特別是當常規譬喻已成俗套，框限了讀者看待目標域的特定角度，作者想要有所區辨或是嘗試突出目標域新面向時，創意性的新喻就有其必要。其用意就在於以另一個來源域相關詞彙與概念，喚醒並連繫讀者對特定經驗的記憶，並成為未來特定經驗的導引。[55] 此一面向，往往也就是作者特殊思想之所在。因此，就《禪門鍛鍊說》而言，兵法喻所特別強調的面向，適足以成為觀察晦山思想特色的管道。

《禪門鍛鍊說》援引兵法之動機、立意與旨趣，首推〈自序〉一文中以禪師治叢林鍛禪眾事，喻如國君治國用兵，自「佛法中據位者，治叢林如治國，用機法以鍛禪眾如用兵。奇正相因，不易之道」以下至「用兵離奇，毒辣至極」之文，猶如一篇禪門法脈傳承史。

以下，嘗試從篇章中的心理空間[56]與篇章攝取角度，借鏡融

---

54 新喻的提出與討論，參見 George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, 139-146。

55 George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, 140.

56 「心理空間」（mental space）為一種概念結構，指在溝通時所建構的特定概念，目的在於探討與分析語言形式背後複雜的認知過程。依心理空間建構不同可建構出與真實空間相對應的心理空間，如時間心理空間、空間心

合理論對於譬喻的分析方法，嘗試找出篇章複雜文句背後的譬喻結構。融合理論亦主張譬喻是跨領域的認知過程，但更強調篇章中前後語境，以及相關的知識經驗與文化背景。融合之義，即是將可以產生關連的語意項，以及相關背景知識，在一個新的融合空間中產生新語義結構。

首先，分析「佛法中據位者，治叢林如治國，用機法以鍛禪眾如用兵」一句。透過「治國」、「治叢林」、「用兵」與「鍛禪眾」等具排列結構的語意項，[57] 確認兩個輸入空間：輸入空間Ⅰ是「國君治理國家」、輸入空間Ⅱ是「長老治理叢林」的概念結構，「類屬空間」摘錄了兩個輸入空間中的共同特徵，國君和長老是「領導者」概念、治與用、鍛等動詞是「作為」概念，正、奇、機法是指作為的「方法概念。融合之義，即是將產生關連的語意項，選擇性的與相關背景知識，[58] 在一個新的融合空間中產生新語義結構。即如下表 1 所示：

新的語義結構，承襲著老子主張國君「以正治國，以奇用兵」的思維理論，主張佛教的長老、禪師等領導者，在治叢林與鍛禪眾時用不同的正奇之法，奇指的是「機」與「法」二字。觀察語義項的跨域映射關係，可以發現「治國以正」和「用兵以

理空間、假設心理空間等。參考 Gilles Fauconnier, *Mental Spaces: Aspects of Meaning Construction in Natural Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994)。中文學界中以心理空間解讀古代思想文本之理論與應用，參見吳佩晏、張榮興，〈心理空間理論與《論語》中的隱喻分析〉，《華語文教學研究》第 7 卷第 1 期（2010 年 4 月），頁 97-124、張榮興，〈心理空間理論與《莊子》「用」的隱喻〉，《語言暨語言學》第 13 卷第 5 期（2012 年 5 月），頁 999-1027。

[57] 此處前言語境指前引《老子》，「以正治國，以奇用兵」，指「據位」為國君。

[58] 所謂相關的文史知識，以此處為例，讀者必須知道「以正治國，以奇用兵」出自《老子》，而省略的主詞指的是國家的統治者。

臺灣人文及社會期刊資料庫

表 1：國家治理與禪門治理的心理空間

國家治理 = 輸入空間 I	類屬空間	禪門治理 = 輸入空間 II
據位（國君）	領導者	（禪師、長老）
治國（正）	作為與方法	治叢林
用兵（奇） 機法	作為與方法	鍛禪眾
融合空間		
新語義結構：源自老子「以正治國，以奇用兵」的理路，禪師治理叢林如同治國，鍛鍊禪眾則如用兵以奇，所謂的奇是指「機」與「法」。		

奇」原來屬於並列等重的語義概念，在新的融合空間中，有了輕重之別，治國以正的面向並沒有在治叢林的對應關係被強調，但是用兵以奇則被強調為鍛禪眾以機法，何謂機法，透過上下文的語脈與語境推得機法在輸入空間 I 的概念域中指的是兵機、兵法的概念。因此，「治叢林如治國，用機法以鍛禪眾如用兵」一句雖短，是已建立序文論述的主軸。

其次，分析「拈華一著，兵法之祖」至「靈隱本師，復加通變，啐啄多方，五花八門，奇計錯出，兵書益大備矣」一段，其文作：

> 拈華一著，兵法之祖，西天四七，東土二三，雖顯理致，暗合孫吳。至馬駒蹴踏，如光弼軍，壁壘一變。嗣後黃檗、臨濟、睦州、雲門、汾陽、慈明、東山、圓悟諸老，虛實殺活，純用兵機。逮乎妙喜，專握竹篦，大肆奇兵，得人最盛。五家建法，各立綱宗，韜略精嚴，堅不可破，而兵法全矣。
>
> 自元及明中葉，鍛鍊法廢，寒灰枯木，坑陷殺人。幸天童

臺灣大學學術期刊資料庫

> 悟老人，提三尺法劍，開宗門疆土。三峯藏老人，繼之，恢復綱宗，重拈竹篦，而鍛鍊復行，陷陣衝鋒，出眾龍象。靈隱本師，復加通變，啐啄多方，五花八門，奇計錯出，兵書益大備矣。（《禪門鍛鍊說．自序》）

從「拈華一著，兵法之祖」開始，只取「用兵以奇」與「鍛禪眾」這一組語意項，治國以正與治叢林這一組並沒有進入下一個語境中，亦證明前文分析「正」、「奇」兩組概念，確實輕重有別。因此，前一段的輸入空間Ⅰ、Ⅱ之「國君治理國家」與「長老治理叢林」，也就限縮為「兵事空間」和「鍛禪眾」兩組概念域。不過，兩組輸入空間可以互相映射的相同語義項，還是與上文相同，在類屬空間中都可歸納為「領導者」與「作為方法」等上位詞概念。雖然本段文字較前文繁複，但分析其譬喻運作與思維結構仍大體相承，不過，當進一步的分析語義項與判斷融合空間時，相關的禪門人物與歷史等背景知識成為不可或缺的要件。從中可以判斷從黃檗希運到克勤圓悟的「虛實殺活」指的是禪門機用，以「純用兵機」喻，五家綱宗指的是綱宗法要，以「兵法」「兵書」為喻。上節依概念譬喻的方法，從詞彙層面初步理解奇兵、韜略、奇計這些詞彙，跨域映射到禪門鍛鍊域中，形成特定的兵法認知框架，用以說明禪師禪法如同兵書兵計的施用。此節進一步從篇章層面，就融合理論的心理空間分析，其實發現晦山運用兵法新喻，乃在於創造一個新的看待禪師鍛鍊禪眾的視角，同時結合了歷史的時間軸線，表面上將佛陀至馬祖道一、圓悟克勤、大慧宗杲、禪宗五家、密雲圓悟、漢月法藏與具德弘禮等禪門法師都視為兵家將帥，但實際上則隱含晦山心中的禪師相承的系譜，而禪門之機用與綱宗之法要成為最重要的內涵。

此一系譜，若對晦山師承與當時禪門背景有所了解的話，

臺灣人文學術期刊資料庫

不難發現詭譎之處。密雲圓悟與漢月法藏師徒之諍，[59] 特別在五家綱宗，即文中所謂的「法」，曾激烈的論辯。野口善敬文中即引述兩邊論諍始末，[60] 指晦山的機法兩立說是偏於漢月法藏重法（綱宗）一邊。然而，從文本的結構中，晦山將密雲圓悟視為元明鍛鍊法廢後中興第一人，以漢月法藏與具德弘禮緊接在後，作為元明以來禪門中興的代表人物。復揆諸《禪門鍛鍊說》十三篇內容，〈入室搜刮第三〉強調猛利參究、不落通套、〈垂手鍛鍊第五〉講竹篦之用、〈機權策發第六〉講機用，〈奇巧回換第七〉稱譽「天童和尚以一棒闢其門庭而奮大機用，三峰藏和尚以七事行其鍛鍊而究極綱宗，本師靈隱禮和尚，復以五家妙密，多方通變而廣被群機」，以講機用為主，而不廢綱宗；而〈研究綱宗第九〉提到：「夫所謂真禪者，有根本、有綱宗。……是故未悟之，綱宗不必有；既悟之，綱宗不可無也」與〈磨治學業第十一〉講「雖不可重學而棄參，而亦不可以單參而棄學」，以講綱宗為主，而不廢機用啟悟之功。可見晦山主張鍛練法中禪門機用與綱宗法要為並重不可偏廢之雙重要件。

進一步必須探問者，則為晦山面對密雲與漢月之諍的態度為何？調和之立場不免令人有疑。檢諸晦山的文集相關文獻，知晦

---

59 參見連瑞枝，〈漢月法藏 (1573~1635) 與晚明三峰宗派的建立〉，《中華佛學學報》第 9 期（1996 年 7 月），頁 167-208，該文討論漢月法藏建立三峰宗派之建立始末、密雲圓悟與漢月法藏之諍、以及漢月法藏以臨濟宗旨鉗錘學人的禪法特色；釋見一，《漢月法藏之禪法研究》（臺北：法鼓文化公司，2000 年）討論漢月禪法及三峰家風的形成歷程；廖肇亨，〈惠洪覺範在明代——宋代禪學在晚明的書寫、衍異與反響〉，《中邊．詩禪．夢戲——明末清初佛教文化論的呈現與開展》（臺北：允晨文化，2008 年），頁 105-149，該文討論晚明重新接受、詮釋宋惠洪覺範的歷程。其中密雲與漢月之諍的核心，即在綱宗，亦即對於禪修過程中知識與實踐的關係的看法不同，突顯出三峰學派重視綱宗的特色。

60 〔日〕野口善敬，〈遺民僧晦山戒顯について〉，頁 264-265。

山早歲未出家前，即先受教於密雲圓悟，〈掃瑞光頂和尚塔〉詩前小序云：

> 二十八同千如諸子上天童參，依密老人，身受鉗錘，兼稟戒法，名余曰通曉，字致知。時座下龍象福嚴、古南、山翁、雪竇、龍池諸老，皆昕夕盤桓，契深水乳。惜以先君跡至，不果祝髮。[61]

文中諸老為福嚴（費隱通容）、古南（牧雲通門）、山翁（木陳道忞）、雪竇（石奇通雲），由此可知誨山曾至天童參學密雲，與密雲門下弟子相交一時。《語錄．普說》中也提到「山僧子丑間親到天童，隨侍密老和尚，此時禪門龍象會集如林」[62] 因此，當他看到密雲在雲居壁間的題句，即為之重新整理，又附一律於後，言「千百載下，瞻之仰之，祖庭增重」。[63] 至於〈天童三峰靈隱三代老和尚贊〉言：

> 堂堂三代，法中之王，鵬翻虎踞，創闢禪荒，或一條白棒而開疆定鼎，或五家宗旨而四殺雄強。至我靈山則機神鋒鶻，用驟龍驤，潑天門戶，高跨大方。……如雷霆之震，而日月之光。咦祖孫鼎立非兒戲，撥轉乾坤在一堂。[64]

天童、三峰、靈隱並列而撰贊文，意同〈自序〉，視三人為法脈相承，故言「祖孫鼎立」，亦道「乾坤一堂」。此皆可見晦山對

---

61 清．晦山戒顯，〈掃瑞光頂和尚塔〉，《靈隱晦山顯和尚全集》卷 6，頁 12b-13a。

62 清．晦山戒顯，《靈隱晦山顯和尚語錄．普說》卷 10，收入《靈隱晦山顯和尚全集》上冊，京都大學藏寫本。

63 清．晦山戒顯，〈跋天童老和尚壁間題句〉，《靈隱晦山顯和尚全集》卷 8，頁 8b

64 清．晦山戒顯，〈天童三峰靈隱三代老和尚贊〉，《靈隱晦山顯和尚全集》卷 27，京都大學藏寫本。

臺灣大學學術期刊資料庫

於密雲的情誼與看法，故雖為漢月法孫，而立場態度與其他三峰門人不盡相同。但晦山對此論諍，也並非完全溫和的折衷態度，其言：

> 世有多少門外漢，不達二老人互相成禕底苦心，說起天童直截，人人歡喜，提起三峰綱宗，無不毀罵詆呵，此皆謂之桀犬吠堯，韓獹逐塊，豈知從上佛祖當機直截，無不電掣雷轟，實地商量，又貴金針玉線，何會似近世。[65]

語調激昂，足見晦山對於當時紛爭的不滿，復以佛教內的紛爭為病，其云：「余每病近世佛法，鬪諍山立，宗教分呶，禪律牴牾，非通方高士，其誰一之」，[66] 此雖獎譽隱光禪師語，未嘗不能視為晦山之志。

因此，屢屢撰文將天童、三峰、靈隱三老並列，除了上述情誼故外，亦當有自任其後之意。熟知傳統道統論述模式者必知，晦山透過法脈傳承的書寫，實自覺居位於後，步武前人。因此，《禪門鍛鍊說．自序》於具德弘禮後，提出自己在靈隱寺居板首、雲居山鍛鍊禪眾的經驗，其言：

> 余昔居板首，頗悟其法。卜靜匡山，逼住歐阜，空拳赤手，卒伍全無。乃不辭杜撰，創為隨眾、經行、敲擊、移換、擒啄、斬劈之法，一時大驗。雖當場苦戰，而奏凱多俘。用兵離奇毒辣，蓋至極矣。（《禪門鍛鍊說．自序》）

---

65 清．晦山戒顯，《靈隱晦山顯和尚語錄．普說》卷 10，收入《靈隱晦山顯和尚全集》上冊，京都大學藏寫本。

66 清．晦山戒顯，〈瑞光寺西堂隱光禪師 銘〉，《靈隱晦山顯和尚全集》卷 23，頁 1b。

臺灣大學學術期刊資料庫

此段言自己可以承前人之法，復能創種種新法機用。就融合空間而言，仍承接著「兵事空間」和「鍛禪眾」兩組概念域。若與下文並看，則有耐人尋味之意，其言：

> 遂不敢祕，著為鍛禪之說，流布宗門。老師宿衲，雖得此說。未必能行矣，豈惟不行，或反嗤議。初踞曲盞者，其身英強，其氣猛利，依此**兵符**，勤加操練，必然省悟多人，出大法將。所願三玄戈甲，永見雄強；五位旌旗，不致偃息。知我罪我，所弗惜焉，則雖謂之禪門孫武子可也（《禪門鍛鍊說．自序》）

晦山此處結語，類佛經流通分之語，以「兵符」喻己鍛禪之說，期流傳於後世。兵符，是將領調兵遣將之依憑，在此指《禪門鍛鍊說》一書可作為後世禪門訓練的依憑，藉以省悟學人，出大法將。同時可留意的是「兵符」一詞，在《禪門鍛鍊說》內文亦有「五家宗旨，如臥內兵符」，以兵符喻五家宗旨，此段討論的是禪門中「參」與「學」的關係，其言：

> 逮乎疑團破矣，根本明矣。涅槃心易曉，差別智難明，古人有言矣。即涅槃心中，有無窮微細；差別智內，有無限諱訛。諸祖機緣，如連環鉤鎖；五家宗旨，如臥內兵符。言意藏鋒，金磨玉碾而不露；有無交結，蛛絲蟻跡而難通，此豈僅當陽廓落，止得一概者，謂一了百了，一徹盡徹哉？溫研積諗，全恃乎學也。
>
> 況不為長老則已，既欲居此位，則質疑問難，當與四眾疏通偈頌言句，徵拈別代法語等事。當與學人點竄而開鑿，此非可以胡亂而塞責也。《禪門鍛鍊說．磨治學業第十一》

臺灣大學學術期刊資料庫

〈磨治學業〉一篇涉及禪門中參悟本心與知識學習的課題。其重要性分就學人與長老兩邊立說，就學人而言，是所謂「涅槃心易曉，差別智難明」，永明延壽（904-974）《宗鏡錄》亦有此語，指不迷空有二門，能於空有門中，真俗二諦，起雙遮雙照之功。[67] 涅槃心易曉，指悟證空觀真諦之理，差別智指悟後亦能起假觀諦觀俗諦，遍知諸法微細差別之相。晦山以此論學人參悟的歷程，根本未明，疑團未破前，「正當參時，剗盡名言」是「不可重學而棄參」之義；根本已明，疑團已破，則「研積諗，全恃乎學也」，是「不可重參而棄學」之義。所以喻綱宗如學人之兵符，是悟後治學之依憑。又就長老而言，鍛鍊禪眾過程中質疑問難亦不能不依憑學力。

禪門中以兵符喻綱宗，先見於紫柏真可所謂「綱宗如大將兵符」，其言：

> 且道如何是綱宗，即臨濟、雲門、溈山、法眼與洞上密印諸方納子者也。綱宗如大將兵符，兵符在握，則兵多多愈善；兵符釋手，則一兵不受命矣。故綱宗一明，即諸佛諸祖，或生或殺，機握在我，況人天魔外耶？教家綱宗如不明，理事皆不成就三昧。[68]

紫柏真可將「綱宗」喻為「兵符」，藉由兵符具有判別真偽的特質，突顯綱宗具有鑑別真偽之義。此義亦見漢月法藏論五家宗旨

---

[67] 唐末五代．永明延壽，「今時學者，多迷空有二門，盡成偏見。唯尚一切不立，拂迹歸空，於相違差別義中，全無智眼，既不辯惑，何以釋疑？故云涅槃心易曉，差別智難明。若能空有門中，雙遮雙照，真俗諦內，不即不離，方可弘法為人，紹隆覺位。」見《宗鏡錄》卷 5，《大正藏》冊 48，第 2016 號，頁 440 上 8-13。

[68] 明．紫柏真可，《紫柏尊者全集》，《卍續藏》冊 126，第 1452 號，頁 711 上 14-18。

臺灣大學學術期刊資料庫

「命將者必以兵符，悟心者必傳法印。符不契即為奸偽，法不同則為外道。自威音已來，無一言一法非五家宗旨之符印也。」[69] 晦山以兵符喻綱宗自是傳承此脈絡。晚明以來，以具有「揀真別偽」的兵符意象喻綱宗，突顯了綱宗的議題，至此已不是禪門文字立與不立的問題，或是參悟經驗是否可以落實為語言文字的效力問題，而是翻轉為「掌握綱宗，便足掌握禪林萬千門徑的指南」「禪學不可或缺眼目」[70] 等具有辨真偽、判別教法的意涵。

晦山兩處以兵符作喻，一者自然是強調綱宗之重要。[71] 另一者強調《禪門鍛鍊說》可為後人鍛禪之依憑，視自己的著作可為後世法，此亦以孫武子自居之義。一般著書立說，流芳百世，自為佳話，但在禪門的脈絡中，文字之不立與立，早是論諍的焦點，綱宗的問題點也在於此。但如果承繼著兵符喻綱宗的思維，以兵符喻《禪門鍛鍊說》也不只是為此著作取得合理性的說辭而已，更有對此一著作可傳為後世法的寄寓。

---

69 明．漢月法藏述，繼起弘儲編，《三峰藏和尚語錄》卷 11，《嘉興藏》（萬曆版大藏經，東京大學總合圖書館藏）續第 279a 帙，冊 3，頁 1a。漢月法藏關於五家宗旨論述，有新問世珍稀文獻《於密滲提寂音尊者智證傳》，參黃繹勳編，《漢月法藏禪師珍稀文獻選輯（一）》，佛光大學佛教研究中心編，《近世東亞佛教文獻與研究叢刊》（高雄：佛光文化，2019 年），頁 369-385。

70 引語見廖肇亨，〈惠洪覺範在明代——宋代禪學在晚明的書寫、衍異與反響〉，《中邊．詩禪．夢戲——明末清初佛教文化論的呈現與開展》，頁 120-121。廖肇亨辨析晚明綱宗的提倡自紫柏真可發揚惠洪覺範之思想與著作為開端，並將綱宗之義，從惠洪覺範神聖經驗相關知識的系統化原則轉為具有判教色彩，其後漢月法藏承其緒，衍為與密雲圓悟之諍。晚明禪學與文化脈絡的互動，此為一重要議題，詳細討論參見氏著，〈惠洪覺範在明代——宋代禪學在晚明的書寫、衍異與反響〉，《中邊．詩禪．夢戲——明末清初佛教文化論的呈現與開展》，頁 106-149。

71 晦山強調綱宗的重要性，語錄中亦有「正眼綱宗」、「接機綱宗」與「操履綱宗」之說，顯見其對綱宗之說不僅承繼前人，亦有開創之見。參見清．晦山戒顯，《靈隱晦山顯和尚語錄．普說》卷 10，收入《靈隱晦山顯和尚全集》上冊，京都大學藏寫本。

臺灣人文學術期刊資料庫

綜上所論，透過譬喻視角的篇章解讀，可以看出《禪門鍛鍊說》以兵法為喻，晦山以孫武子自命，在於提供一種新的觀看框架，用以重新看待、理解禪門傳承與鍛練方法；同時也在於藉孫武子著書立說以為後世法作為一種自我定位。因此，可推知「禪門孫武子」具有兩層涵義，一是指能「嫡骨相承」（語出《禪門鍛鍊說．機權策發第六》）於前代以機法鍛鍊禪眾的傳人（「長老」），一是指能撰文著述為後世法的「作者」。

不過，此喻新穎，是否能正確地傳達給讀者，讀者是否能了解此喻意內涵？就目前可見的兩篇他序觀之。一篇是黎元寬所作〈雲居鍛鍊說序〉，另一篇是張立廉作〈雲居鍛鍊十三篇序〉。兩篇序文，對晦山自然多所揄揚，但是否能理解晦山援引兵法喻禪的撰述之意，則留有討論空間。黎元寬〈序〉中說：

> 顧其所以合于兵法者何也？無謂其有殺人刀乎？抑謂有活人劍乎？……夫兵家豈有定法耶？而禪亦如之，禪師亦如之。故法昌嘗曰：「我要一不會禪者作國師」，而以佛祖言句為人師範，夾山深病焉。佛不可著，何有于禪？禪不可會，何有于師？問自己意，不問祖師意。然後無師之師，可得而親也；無學之學，亦可得而詣也。為語禪人，天下太平，在此日矣。何必須俟之千生百劫，經無數形，而後乃始盡其頑鄙乎？而吹毛用了急須磨，晦公以為終是偃兵不得也。[72]

黎元寬解讀晦山合於兵法者，認為是用兵法的謀略闡釋禪門訓練的方法，大體合乎晦山設喻之意。但引北宋洪州法昌倚遇禪師

[72] 清．黎元寬，〈雲居鍛鍊說序〉，岑學呂編，《雲居山志》（揚州：廣陵書社，2006 年，據民國年間香港排印本）卷 8，頁 134。

臺灣人文學期刊資料庫

（1005-1081）「我要一個不會禪底作國師」[73] 語，以及唐朝夾山善會禪師（805-881）「有祖以來，時人錯會，相承至今，以佛祖言句為人師範。若或如此，卻成狂人，無智人。……無法本是道，道無一法，無佛可成，無道可得，無法可取，無法可捨」[74] 語，仍隱含有質疑文字與師教在禪門悟證中的必要性，與綱宗爭議的焦點頗有類同之處。雖然文末言「而吹毛用了急須磨，晦公以為終是偃兵不得也」，肯定晦山提出兵法喻禪之作法。但引用法昌與夾山語，似也是質疑文字設教在禪門中的合法性。

另一篇是張立廉作〈雲居鍛鍊十三篇序〉，其評兵法之喻言：

> 或曰：「晦老著說鍛鍊，而擬孫武之十三篇者何也？」夫從上說禪，亦如國家兵器，不得已而用之，故醍醐毒藥，一道而行。制勝出奇，鈞錐並用，有叱咤變色之勇，有八面應敵之奇，運不戰屈人之籌，握當斷即斷之劍，所謂以佛祖心，運英雄智，異術而同用者也。[75]

張立廉「兵者」認為取喻於兵法，是以「兵法」並非正常治國之道，不得已才用。為了再補強「不得已而用之」這個立論，又舉醍醐毒藥為喻作另一個來源域，醍醐、毒藥用以說明治國、用兵一者是上妙之味，一者是毒藥，毒藥有毒亦有用處，故屬不得已方用。然而據上文分析，晦山用治國與兵法喻，強調「以正治國，以奇用兵」的理路，禪師治理叢林如同治國，鍛鍊禪眾

---

[73] 宋．普濟編，《五燈會元》卷 16，《卍續藏》冊 138，第 1565 號，頁 607 下 11-12。

[74] 宋．普濟編，《五燈會元》卷 5，《卍續藏》冊 138，第 1565 號，頁 186 上 3-5。

[75] 清．張立廉，〈雲居鍛鍊十三篇序〉，《雲居山志》卷 8，頁 135-146。

臺灣大學學術期刊資料庫

則如用兵以奇，所謂的奇是指「機」與「法」，實無不得已而用之意。何以錯解，疑張立廉在對晦山兵法喻的解讀時，融入「兵者，凶器，不得已而用之」的背景知識與預設立場，故無法正確解讀晦山設喻立論時，治國與用兵兩者輕重有別，治國面向幾乎不用，只強調用兵面向，特別是兵機兵法以喻機用和綱宗要義。如果照張立廉的解讀，放在晦山的脈絡中，鍛鍊眾就變成為不得已而用的兵器和毒藥。

綜上所言，晦山新喻之設，一方面激發了學友間對禪門教化方法的思辨，另一方面，在兵法的喻意上，也不盡能達到完全的被理解，此自為新喻的特質。

肆、不為趙括談兵矣——論譬喻的行動

自我理解的歷程，就是一種持續且恆無止盡地透過
新選擇的譬喻來觀照自我人生的歷程
Lakoff, George & Johnson, Mark, *Metaphors We Live By*[76]

譬喻行動（metaphorical action），指譬喻「不只表現在語言和概念層次裡，也可以體現在具體的行動」。[77] 不論是概念譬喻理論或是融合理論，提出譬喻現象背後跨域的思考模式後，也都提出譬喻影響與反映行動的選擇與表現，亦與人生價值判斷有關。[78] 因此，在詞彙與篇章層面後，譬喻分析將進一步著眼於行

---

[76] 譯自 George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, 233。

[77] 鄧育仁與孫式文舉臺灣政治新聞中政治人物「走透透」的口號時，「走透透」是一種取景於「人生是旅行」的路途概念譬喻，他不只存在於語言層面，而同時也反映具體的行動。參見鄧育仁、孫式文，〈隱喻框架：臺灣政治新聞裡的路途隱喻〉，《新聞學研究》第 67 期（2001 年 4 月），頁 90-94。

[78] George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, Chapter 12 Metaphor, Truth and Action, 156-159; Gilles Fauconnier and Mark Turner, *The Way We*

臺灣大學期刊資料庫

動層。今人的譬喻行動，有具體之活動可見；古人的譬喻行動，則不得不透過文獻記載之生平事蹟或個人詩文，推判其行動。以下除了談兵法框架下的「禪門孫武子」，也兼及討論晦山出家時「終為饒德操」之人生譬喻。

一、禪門孫武子

「禪門孫武子」，據上文分析，有兩層涵義，一是指能以機法鍛鍊禪眾的「長老」，一是指能撰文著述為後世法的「作者」。檢諸「作者」一義，《禪門鍛鍊說》的撰作刊行，已無疑慮。至於機法鍛鍊禪眾的「長老」，其形象如何？就《禪門鍛鍊說》中言及長老處，略舉一二，可見其形貌：

> 長老既以鍛鍊為事，則操心宜苦，用意宜深，立法宜嚴，加功宜細。（《禪門鍛鍊說．入室搜刮第三》）

> 故須長老勤勤而鞭策也，鞭策之法，寧緊峭，毋寬鬆；寧毒辣，毋平順；寧斬釘截鐵，毋帶水拖泥，時時以苦言厲語，痛處著錐，苟有血性者，必忿怒而向前矣。（《禪門鍛鍊說．落堂開導第四》）

> 今禪眾經行，經行之法，先緩次急，漸歸緊湊。長老亦頻頻握竹篦，隨眾旋繞。當經行極猛利時，即用兵家之法，出其不意，攻其無備。而短兵相接。或為此擊彼而閒道出奇。（《禪門鍛鍊說．垂手鍛鍊第五》）

文中「長老」諸貌，即兵法框架下的長老形象。復檢諸晦山於〈自序〉中在「卜靜匡山，逼住歐阜」時創為各種鍛鍊機用之

Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities, 389-396.

臺灣大學學術期刊資料庫

法；「敲擊、移換、擒啄、斬劈之法」之「用兵離奇毒辣」，即《禪門鍛鍊說》中〈入室搜刮〉、〈落堂開導〉、〈垂手鍛鍊〉、〈奇巧回換〉等各章所言諸鍛鍊法，亦即學說落實為行動之證明。同時必須強調的此一長者，雖鍛禪毒辣，其用心卻是佛菩薩化度眾生之心，故其文亦言：

> 故善知識者，其心至慈，其用至毒。所具者，諸佛菩薩之心；而所行者，阿修羅王之事，乃可以托動三有大城而不懼也。（《禪門鍛鍊說．機權策發第六》）

其用至毒之背後，實為其心至慈。否則「雖負大名之長老，具大器之學家，惟機教不叩，兩相辜負而已。」（《禪門鍛鍊說．斬關開眼第八》）。故可知鍛禪以兵法，毒辣之行，實為老婆心切。一如《禪門鍛鍊說》首篇曰：

> 夫為長老者，據佛祖之正位，則應紹佛祖之家業；作人天之師範，則應開人天之眼目。人天眼目者何？佛性是已；佛祖家業者何？得人是已。（《禪門鍛鍊說．堅誓忍苦》）

即如首篇開章明義表明長老之責在於得人，且使之證悟佛性之禪師發心。此亦是兵法框架借「一時大驗」「奏凱多俘」等詞彙表達鍛鍊「成效」之目的。晦山戒顯的禪門鍛鍊實際成效如何？晦山言：

> 余住雲居十餘載，十方納子烟瓢雨笠，來山參請者不知其幾矣。即久依歐峰，叩關擊節，稱有省悟者亦難指數。[79]

「雲居十餘載」、「久依歐峰」指的就是「卜靜匡山，逼住歐

[79] 清．晦山戒顯，〈寶林菴開山碑記〉，《靈隱晦山顯和尚全集》卷 17，頁 1a。

臺灣大學學術期刊資料庫

阜」這一段時期，晦山約四十至五十歲間[80]，「稱有省悟者亦難指數」一句，即指鍛鍊有成。徐增言：

> 和尚乃著草鞋走廬山，將三載，適雲居膺祖古道場敦請，請不得已應之。是時禪風將衰，和尚以臨濟七事，鉗錘衲子，號為毒辣，入室者甚眾，皆天下英俊，化行江楚數千里，和尚開闢之功甚偉。[81]

所言即是在雲居鍛鍊教化之成效，一如張立廉〈雲居鍛鍊十三篇序〉言：「念晦老多載開法椎拂之下，蔚起龍象，接武克家」，[82] 應皆非虛譽。晦山「禪門孫武子」的人物譬喻，的確不只表現在「坐而言」的語言層面，亦體現在「起而行」的具體行動層面。

二、終為饒德操

然而晦山始終以禪門孫武子自命嗎？據甲申出家始末的文獻記載，晦山可能先有另一個人物典範於心。文德翼〈晦山大師塔銘〉描述晦山甲申出家始末，曰：

> 更值京師賊陷，帝后殉社稷，師大悲憤，約同學某翰林逃去，某不果。遂獨持衣冠書冊，辭拜先師文廟曰：「瀚雖不弟，不為羅昭諫，終為饒德操耳。」[83]

---

[80] 即順治七年（1650）夏，晦山卜隱匡廬開始，到順治十八年（1661）年初笠黃梅四祖，約在晦山四十一歲到五十二歲之間。參考〔日〕野口善敬，〈晦山戒顯年譜稿〉，頁 320-326。

[81] 清．徐增，〈靈隱晦山顯和尚全集序〉，收入《靈隱晦山顯和尚全集》，京都大學藏寫本。

[82] 清．張立廉，〈雲居鍛鍊十三篇序〉，《雲居山志》卷 8，頁 135-146。

[83] 清．文德翼，〈晦山大師塔銘〉，《求是堂文集》卷 18，頁 713-715。

臺灣人文藝術期刊資料庫

晦山甲申出家的細節，就目前所見文獻詳略不一。只有文德翼此文提到辭拜時有「不為羅昭諫，終為饒德操」之言。然文德翼自稱是晦山「同學舊友，方外至交」，此言出於晦山的可能性還是高於純屬杜撰。羅昭諫與饒德操何人？何以在甲申變亂之際，會成為文人出家借以喻己的歷史人物？以下嘗試仿「孫武子」的分析方法，從跨域映射的觀點來解讀此句。羅昭諫與饒德操兩個人物詞彙，原屬於「歷史人物」的來源域，映射到特定的目標域。依據映射原則，羅昭諫與饒德操的人物特質不會全部投射到目標域，只是選擇部份的特質投到目標域。[84] 所以應該進一步追問的是，晦山出家之際，選擇羅昭諫與饒德操這兩位人物所要傳達的想法為何？以下其目標域與概念映照規則[85]。

首先，就指晦山在出家之際，面臨人生出處進退的抉擇時，透過「不為」與「終為」特定歷史人物表達自己的心志，歷史人物的特定人格特質與生命事件會映射到目標域，用以強調晦山在面臨重大人生事件、作出重要選擇時，想要傳達的自我形象，亦即對自我人生之定位。透過前後語境推判此句目標域應為「人生」範疇下的「自我定位」。

其次，依映照規則，映射的運作，必取自兩域有相關性，因此歷史人物的才學、際遇、出處進退，因為可以傳達目標域中特定概念，而被選取映射到目標域中。從相關文獻中得知，

---

[84] 蘇以文指出，「當我們使用譬喻性語言的時候，我們並不會強調出來源範疇每一個面向。相反的，我們只會針對其中某些欲側重的部分加以使用。……每個語言會有每個語言在特定來源範疇與目標範疇的對應間，所會著重的面向。」參見氏著，《隱喻與認知》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005年），頁 30-31。

[85] 概念映照規則為安可思提出，用以修正概念譬喻理論，主要功用在於判斷來源域與目標域之間的配對理由。參見氏著，〈概念隱喻〉，頁 65-75。

臺灣大學期刊資料庫

羅昭諫是唐人羅隱（833-910），有詩才，屢試不第。唐末五代離亂之際，曾入山避居，後於後梁為官。[86] 饒德操是北宋饒節（1025-1169），江西臨川人，字德操。出家為僧，名如壁，倚松道人，亦以詩聞名，著有《倚松老人集》，陸游稱其詩為「近時僧中之冠」。[87] 比對晦山，或可推論以羅隱與饒節並舉，就其人物特質而言，都是能詩有才學之人，但一位屢試不第後隱居，卻又出而為官；一位則自官場隱退。所以晦山言「瀚雖不弟，不為羅昭諫」指的是雖然像羅隱一樣也屢試不第，但不會選擇像羅隱一樣的人生——指還俗與為官，寧願選擇像饒節。饒節何以成為此時的象徵？饒節出家後亦曾住錫靈隱，根據饒節相關文獻記載，選擇出家的原因，或與當道不合；或因聽人說法，聞而有悟遂出家。[88] 晦山此處只言「終為饒德操」，難以判斷實質所指。唯一可以較確認的是以饒德操的「出家」對比了羅隱「不第歸隱後復出仕」，故言「瀚雖不弟，不為羅昭諫，終為饒德操耳」，表達晦山面臨變故的出家選擇。畢竟當時他沒有選擇隱居在家侍奉母親，[89] 也沒有選擇像自家兄弟起兵反清。據晦山為五弟寫的

---

86 羅昭諫，生平參考宋・薛居正等撰，楊家駱主編，《舊五代史》（臺北：鼎文書局，1981 年）卷 14，頁 191。

87 陸游描述為「饒德操詩為近時僧中之冠。早有大志，既不遇，縱酒自晦，或數日不醒」，參見氏著，《老學庵筆記》（北京：中華書局，1979 年）卷 2，頁 20。饒德操，文德翼，〈晦山大師塔銘〉作「饒子操」，據虛雲印經功德藏 1993 年印之《禪門鍛鍊說》所附塔銘，「子」作「德」，據之改，感謝簡凱廷提供之資料。

88 饒德操出家事參見清・孫治撰，徐增重編，《武林靈隱寺誌》（臺北：明文書局，1980 年）卷 8，頁 615-616、明・夏樹芳，《名公法喜志》卷 4，《卍續藏》冊 150，第 1649 號，頁 115 上 9- 下 4、清・李茹旻等纂，清・羅復晉修，《撫州府志》（哈佛燕京圖書館藏）卷 30，頁 25。

89 晦山於母親像贊中提到「驟丁國難，告廟遐奔，遺母付弟」，母逝於甲申八月二十四日。晦山五月前已焚書別廟出家，故言「恨罪戾以山積，負蒼昊之深恩」。參見清・晦山戒顯，〈先妣管孺人贊〉，《靈隱晦山顯和尚全集》卷 27，此據京都大學藏寫本。

臺灣人文學術期刊資料庫

像贊，甲申隔年乙酉六月四弟王湛草檄徵兵，與四兄王淳同時陣亡，晦山雖然稱譽他們「循循良士，烈烈忠魂，志光日月，氣塞乾坤」，卻也說「憤激輕生」「事雖無濟，全爾衣冠」，[90]顯見殺生成仁、捨生取義式的節義，並非晦山的選項。「終為饒德操」中，饒德操的人物特質或是生平事誼，確實也與節義無關。[91]

不過，以譬喻的語言體現為具體的行動而言，可看出晦山在出家一事的決斷。特別是焚舊書、祭先師文廟，其實也充滿了象徵的行動意象，有別於其他遺民僧。焚書，以火焚棄舊稿，帶有告別舊途，轉向新道的鮮明意象。晦山在臨出家所作的〈自策文〉言：

> 敢學狂猿，曾無反顧；要同驚鳥，時用迴翔。盡此形命為期，更莫二三其說。投身覺海，雖千鍛以彌堅，委命空門，信萬牛之萬挽。[92]

相較「朝夕應較藝」策名早達，供職翰林院編修，兩度承諾隨晦山出家未果的吳梅村，[93]晦山志於佛法，銳意出家，自不在話

---

[90] 清．晦山戒顯，〈五弟德巖像贊〉，《靈隱晦山顯和尚全集》卷 27，此據京都大學藏寫本。

[91] 清．徐增，〈靈隱晦山顯和尚全集序〉言「無如晦山和尚之出家，仁義兼至，節孝善全，光明俊偉，超俗拔倫者也」，《雲居山志》卷 8，和京都大學藏寫本，字句微有出處。京大藏寫本此段無「仁義兼至，節孝善全」八字。

[92] 清．晦山戒顯，〈自策文〉，《靈隱晦山顯和尚全集》卷 14，頁 1-2a。

[93] 清．吳偉業，字駿公，以其號梅村聞名，與晦山戒顯同為太倉人，少時同學友。兩人於甲申之際本相約出家，梅村並未成行。參見清．晦山戒顯，〈哭梅村老友〉，《靈隱晦山顯和尚全集》卷 1，頁 22a。據順治七年（1650 年），吳梅村贈詩晦山，指「不負吾詩言，十年踐前諾」，但據晦山〈壽宮詹吳梅村道兄五十〉小序言「今時至矣，詩以祝之，并促前諾」，詩曰「半百定將前諾踐，敢期對坐聽松聲。」可見有第二度定約。參清．吳偉業，〈贈願雲師并序〉，《吳梅村全集》卷 1，頁 17、清．晦山戒顯，〈壽宮詹

下。吳梅村所牽掛「君親既有愧，身世將安託？」[94] 何嘗不是晦山相同的處境，然而，對於晦山而言，於佛門向道心切，遠遠超過君親之義。

只是後來出自晦山之手，對於甲申出家的回憶書寫，如《現果隨錄》記載：「顯以甲申之變慟哭別廟，焚書出家」，[95] 只有留下焚書哭於廟的敘述，又如〈再上徑山〉詩小序中提到「甲申五月，上徑山，謁千指雪嶠翁，心希薙削。以千華先師艤丸來接，乃捩轉船頭，別山南邁」，[96] 無焚書與別廟事，只寫出家之事，全無借「饒德操」喻己之言。從譬喻的角度說，饒德操的個人特質與事誼，在日後晦山撰文憶昔時，已非重要象徵。

從饒德操到禪門孫武子，晦山先後選擇了兩位歷史人物，或表達自己面對出處進退的心志，或表達著書立說的自我期許，都是自我定位的譬喻。但「饒德操」之不傳，[97] 和「禪門孫武子」之傳世。一如譬喻語言學者解釋譬喻在「自我理解」上的作用：

吳梅村道兄五十〉，《靈隱晦山顯和尚全集》卷 6，頁 11a。

94 清．吳偉業，〈贈願雲師并序〉，《吳梅村全集》卷 1，頁 16-17。

95 清．晦山戒顯，《現果隨錄》卷 1，《卍續藏》冊 149，第 1642 號，頁 500 上 9-10。卷 3 更簡略，只作「余甲申，聞變出家」，同書頁 511 上 13-14。

96 清．晦山戒顯，〈再上徑山〉，《靈隱晦山顯和尚全集》卷 9，頁 5a。雪嶠翁指雪嶠圓信（1571-1647 年），俗姓朱，初號雪庭，後改雪嶠，亦號青獅翁，晚號語風老人，浙江寧波府鄞縣人，得幻有正傳禪師印可，歷住徑山千指菴、廬山開先寺、浙江東塔寺，晚住浙江雲門寺，傳世有《語錄》十卷。千華先師指三昧寂光（1580-1645），俗姓錢，世居瓜渚。從雪浪弘恩，律宗千華派之祖，著有《梵網經直解》四卷。

97 晦山在〈圓戒羯磨夕立誓息諍文〉中言「汝夙志願，今何儀型，後則雲棲，前有永明」；後從靈隱卜隱匡廬時，親至廬山，作〈廬山東林紀幸〉小序言：「余於三宗先德，無不尊仰，尤醉心私淑者，遠公、永明、雲棲三大師，以其融通法海，禪淨兼弘而為集大成之聖也」。參見《靈隱晦山顯和尚全集》卷 14，頁 4b、卷 1，頁 3b。可見圓戒至遊廬山時期，晦山以三大師為私淑、為儀型的心意，或也可說明「終為饒德操」用以表達自我理解或個人立場的象徵或譬喻意義，並沒有維持太長的時間。

> 搜尋個人譬喻去凸顯我們的過去、目前的活動以及夢想、希望與目標等等以求相合。大部份的自我理解就是搜尋恰當的個人譬喻去明白人生意涵。……這涉及持續建構人生的新組合，那種賦予舊經驗新意的整體相合性。自我理解的過程是對自己而言的人生新故事之永續發展。[98]

所以，像饒德操「閑攜經卷倚松立，笑問客從何處來」般的閒適隱者象徵，雖然「卜隱匡山」時詩文中呈現的隱者形貌，但晦山最終非以隱士聞名，而是以其才學與禪風為時人所重，徐增言：

> 法語之外，有《鍛鍊衲子說》十三篇，為尊宿重。江右李太虛先生嘗見和尚，亟稱曰：「和尚多生來，不知如何修持法道，乃得至此？吾儕科第不啻糞壤，願以餘生為法弟子，少種來生福慧。」其為縉紳先生敬信又若此。[99]

江右李太虛為吳梅村業師，將修學佛法與舉業科第判比雲泥，且自願居為法弟子。所得清譽如此，亦非憑空而來。

以上，從效法饒德操到以孫武子自命的譬喻分析，一方面可以說明重要的人生譬喻，往往不只表現在語言層次，也會體現在具體的行動；另一方面也說明譬喻的轉變也象徵人生自我理解與價值的轉變。

伍、結論

本文借鏡認知譬喻語言學理論，結合相關文獻，分析晦山《禪門鍛鍊說》一文取喻自兵法的譬喻結構與意義。兵法之喻除

---

98 周世箴譯，《我們賴以生存的譬喻》，頁 337。

99 清．徐增，〈靈隱晦山顯和尚全集序〉，收入《靈隱晦山顯和尚全集》上冊，京都大學藏寫本。

臺灣大學學術期刊資料庫

了表示鍛鍊禪眾的方法外，也攸關晦山對於當時禪門法脈傳承與教法異同的看法，以及象徵晦山對於自我定位的看法。晦山以「禪門孫武子」自居有兩層涵義，一是指能以機法鍛鍊禪眾，承繼於三峰法脈之後的禪門傳人／「長老」，一是指能撰文著述為後世法的「作者」。另從生平事蹟論證其譬喻不只表現於語言層次，同時體現為具體的譬喻行動。此一結論與其說是借鏡理論，不如說是借用譬喻語言學為新的工具，嘗試從舊有的儒佛論題外，發現新的問題取向。分析的過程中嘗試從概念譬喻、譬喻策略，以及譬喻行動等方面，分析晦山取譬於兵家，以禪門孫武子自居的思維模式。本文的研究所得，或有兩方面的意義，茲說明如下：

一、就譬喻語言學的研究，譬喻具有跨概念域的運作機制，已有共識。但溯源古漢語的研究，一方面確認譬喻運作的共性，是跨文化存在的；另一方面也提供漢語特殊、獨創、具有文化殊性的譬喻例證。目前較多致用於儒家與道家的研究，於佛教研究則不多見，但佛典中具有文化特色的譬喻，帶來深具意義的譬喻類型研究，本文的晦山戒顯之兵法喻禪，無疑是一個極佳的範例。

二、就佛教研究而言，譬喻研究帶來新的切入觀點和分析方法，一方面可以在舊的論題外，思考不同的面向與切入角度；另一方面透過譬喻的詞彙、篇章與行動等不同層面的觀察與分析，提供另一種解讀文本的可能性。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、藏經與古籍

（一）藏經（依經號）

宋・晦岩智昭編，《人天眼目》，《大正藏》冊 48，第 2006 號。

唐・永明延壽，《宗鏡錄》，《大正藏》冊 48，第 2016 號。

東晉・釋法雲，《翻譯名義集》，《大正藏》冊 54，第 2131 號。

清・晦山戒顯，《禪門鍛鍊說》，《卍續藏》冊 112，第 1259 號。

宋・雪嚴祖欽，元・昭如、希陵等編，《雪巖祖欽禪師語錄》，《卍續藏》冊 122，第 1397 號。

明・紫柏真可，《紫柏尊者全集》，《卍續藏》冊 126，第 1452 號。

宋・普濟，《五燈會元》，《卍續藏》冊 138，第 1565 號。

清・晦山戒顯，《現果隨錄》，《卍續藏》冊 149，第 1642 號。

明・夏樹芳，《名公法喜志》，《卍續藏》冊 150，第 1649 號。

宋・雪竇重顯頌古，圓悟克勤評唱，《佛果圜悟禪師碧巖錄》，《嘉興藏》補第 18 帙，萬曆版大藏經，東京大學總合圖書館藏。

明・漢月法藏述，繼起弘儲編，《三峰藏和尚語錄》，《嘉興藏》續第 279a 帙，冊 3，萬曆版大藏經，東京大學總合圖書館藏。

臺灣大學學術期刊資料庫

（二）古籍（依時代）

宋．薛居正等撰，楊家駱主編，《舊五代史》，臺北：鼎文書局，1981 年。

宋．陸游，《老學庵筆記》，北京：中華書局，1979 年。

宋．朱熹集注，《論語集注》，《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1999 年。

明．謝榛，《四溟詩話》，上海：商務印書館，1936 年。

清．晦山戒顯，《靈隱晦山顯和尚全集》，東京大學東洋文化研究所藏本。

——，《靈隱晦山顯和尚全集》，京都大學藏寫本。

清．吳偉業，《吳梅村全集》，上海：上海古籍出版社，1990 年。

清．文德翼，《求是堂文集》，《四庫禁燬書叢刊》集部第 141 冊，北京：北京出版社，2000 年，據天津圖書館藏明末刻本影印。

清．孫治撰，徐增重編，《武林靈隱寺誌》，臺北：明文書局，1980 年。

清．沈德潛，《清詩別裁集》，北京：中華書局，1975 年。

清．王伊輯，《三峰清涼禪寺志》，揚州：廣陵書社，2006 年。

清．李茹旻等纂，清．羅復晉修，《撫州府志》，哈佛燕京圖書館藏。

二、專書

丁敏，《佛教譬喻文學研究》，臺北：東初出版社，1996 年。

任繼愈主編，《20 世紀中國學術大典．宗教學》，福州：福建教育出版社，2000 年。

臺灣大學學術期刊資料庫

岑學呂編，《雲居山志》，揚州：廣陵書社，2006 年，據民國　年間香港排印本。

周世箴，《語言學與詩歌》，臺北：晨星出版社，2003 年。

周玟觀，《觀念與味道》，臺北：萬卷樓圖書公司，2016 年。

林子青，《菩提明鏡本無物：佛門人物制度》，臺北：法鼓文化公司，2000 年。

荒木見悟，廖肇亨譯，《明末清初的思想與佛教》，臺北：聯經出版公司，2006 年。

黃慶萱，《修辭學》，臺北：三民書局，1999 年。

蘇以文，《隱喻與認知》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2005 年。

黃繹勳編，《漢月法藏禪師珍稀文獻選輯（一）》，佛光大學佛教研究中心編，《近世東亞佛教文獻與研究叢刊》，高雄：佛光文化，2019 年。

楊儒賓，《五行原論：先秦思想的太初存有論》，臺北：聯經出版社，2018 年。

廖肇亨，《中邊．詩禪．夢戲——明末清初佛教文化論的呈現與開展》，臺北：允晨文化，2008 年。

——，《忠義菩提：晚明清初空門遺民及其節義論述探析》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2013 年。

釋見一，《漢月法藏之禪法研究》，臺北：法鼓文化公司，2000 年。

釋聖嚴，《禪門修證指要》，臺北：法鼓文化公司，1991 年。

——，《明末佛教研究》，臺北：法鼓文化公司，2000 年。

Johnson, Mark. *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. Chicago: The University of Chicago University, 1987.

臺灣大學學術期刊資料庫

Kovecses, Zoltan. *Metaphor: A Practical Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Lakoff, George. *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. 梁玉玲等譯，《女人、火與危險事物——範疇所揭示之心智的奧秘》，臺北：桂冠出版社，1994 年。

Lakoff, George and Mark Johnson. *Metaphors We Live By*. Chicago: The University of Chicago Press, 1980. 周世箴譯，《我們賴以生存的譬喻》，臺北：聯經出版社，2006 年。

Lakoff, George, and Mark Johnson. *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books, 1999.

Fauconnier, Gilles, and Mark Turner. *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*. New York: Basic Books, 2002.

Fauconnier, Gilles. *Mental Spaces: Aspects of Meaning Construction in Natural Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Fauconnier, Gilles, and Eve Sweetser. *Spaces, Worlds, and Grammar*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

Wu, Jiang. *Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

三、論文（期刊論文、專書論文）

臺灣大學學術期刊資料庫

安可思，〈概念隱喻〉，收入蘇以文、畢永峨主編，《語言與認

知》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2009 年，頁 55-82。
吳佩晏、張榮興，〈心理空間理論與《論語》中的隱喻分析〉，《華語文教學研究》第 7 卷第 1 期，2010 年 4 月，頁 97-124。
吳孟謙，〈明代伏牛山鍊磨法門考論〉，《漢學研究》第 35 卷第 1 期，2017 年 3 月，頁 165-190。
李瑄，〈建功利生：清初遺民僧會通佛儒的一種途徑——以晦山戒顯為代表〉，《中山大學學報（社會科學版）》第 56 卷，2016 年第 3 期，頁 132-141。
周玟觀，〈攻防摧破——佛教戰爭概念譬喻析論〉，《興大中文學報》第 46 期，2019 年 12 月，頁 149-174。
林元白，〈晦山和尚的生平及其禪門鍛鍊說〉，收入張曼濤主編，《中國佛教史論集（六）：明清佛教史篇》，《現代佛教學術叢刊》冊 15，臺北：大乘文化出版社，1977 年，頁 89-102。
張榮興，〈心理空間理論與《莊子》「用」的隱喻〉，《語言暨語言學》第 13 卷第 5 期，2012 年 5 月，頁 999-1027。
——，〈從心理空間理論解讀古代「多重來源單一目標投射」篇章中的隱喻〉，《華語文教學研究》第 9 卷第 1 期，2012 年 3 月，頁 1-22。
連瑞枝，〈漢月法藏 (1573~1635) 與晚明三峰宗派的建立〉，《中華佛學學報》第 9 期，1996 年 7 月，頁 167-208。
陳旭輪，〈吳梅村與晦山和尚〉，《古今半月刊》第 50 期，1944 年 7 月 1 日，收入蔡登山主編，《古今（五）》，臺北：秀威經典，2015 年，頁 1839-1845。
廖肇亨，〈詩法即其兵法——明代中後期武將詩學義蘊探詮〉，《明代研究》第 16 期，2011 年 6 月，頁 29-56。

臺灣人文與學術期刊資料庫

鄧育仁，〈由童話到隱喻裡的哲學〉，收入蘇以文、畢永峨主編，《語言與認知》，頁 35-54。

鄧育仁、孫式文，〈隱喻框架：臺灣政治新聞裡的路途隱喻〉，《新聞學研究》第 67 期，2001 年 4 月，頁 87-112。

〔日〕野口善敬，〈遺民僧晦山戒顯について〉，《禅文化研究所紀要》第 16 卷，1990 年 5 月，頁 251-274。

——，〈晦山戒顯年譜稿〉，《第四屆中國域外漢籍國際學術會議論文集》，臺北：聯合報文化基金會國學文獻館，1991 年，頁 301-332。

Cooley, Charles Horton. “Looking-Glass Self.” In *The Production of Reality: Essays and Readings on Social Interaction*, edited by Jodi O'Brien, 255-256. Thousand Oaks, Calif.: Pine Forge Press, 2006.

臺灣大學學術期刊資料庫

Furnace and the Art of War: Study of Two Conceptual Metaphors of Hui Shan “the Book of Zen Exercise”

Chou, Wen-kuan *

Abstract

This paper uses the metaphors perspective to discuss the metaphorical characteristics of the “the Book of Zen Exercise” in the Ming and Qing Dynasties. In the “Buddhist Studies of the Late Ming Dynasty,”

Master Sheng Yen pointed out that at the end of the Ming Dynasty, Zen monks not only emphasized the exercise methods, but also devoted to write books. The writings received from the “Zen Practice and Validation” are also written in this category. It is shown that an important academic issue in the late Ming Dynasty is the thinking and reconstruction of Zen practicing methods. The older scholars also paid more attention to this phenomenon and discussed many aspects of the writings of Zen masters in the late Ming Dynasty. This paper tries to revisit the metaphors of Hui Shan's theory of Zen exercise and its thinking characteristics. The Zen Masters’ metaphors are not merely rhetorical words, but rather that it highlights the specific aspect of Zen exercise through the formation of a cognitive framework of metaphors. The goal is to digest the old saying on the

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Chung Hsing University.

臺灣大學學術期刊資料庫

one hand, and highlight new ideas. On the other hand, through the use and competition of metaphorical strategies, it highlights the merits and demerits of other schools, and implements them as concrete metaphorical actions.

Keywords: Hui Shan Jie Xian, Zen exercise, The Art of War, conceptual metaphor, metaphorical action

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫