

國立臺灣大學文學學院中國文學研究所

博士論文

Department of Chinese Literature

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Doctoral Dissertation



明末曹洞宗博山無異元來禪師研究

The Study of the late Ming Caodong Master Wuyi Yuanlai

陳靜芳

Chen, Ching-Fang

指導教授：蔡振豐教授

Advisor: Tsai, Chen-Feng Professor

中華民國 106 年 7 月

July 2017

國立臺灣大學博士學位論文
口試委員會審定書



中文題目：明末曹洞宗博山無異元來禪師研究

英文題目：The Study of the late Ming Caodong

Master Wuyi Yuanlai

本論文係 陳靜芳 君（學號 D94121002）在國立臺灣大學微生物學所完成之博士學位論文，於民國一〇六年七月二十五日承下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明

口試委員：

李拔堅

（簽名）

（指導教授）

林昇山

徐殿心

陳平坤



誌謝

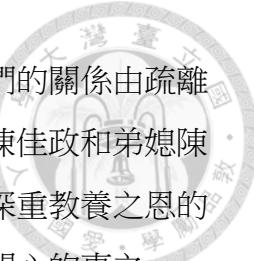


這是一條孤獨而漫長的路，說放棄很容易，堅持做下去不簡單！一度以為它是天障，我的修行老師、佛乘宗第三代宗師善單說：「是天障，那就一點一滴打穿它！」今天，在無數因緣、貴人的幫助下，終於做到了，一切唯有感恩！因著他們，我才有機會一點一滴地成長和蛻變。

感謝指導老師蔡振豐教授在智性上的啟發，以成就學術研究思辨的資糧，並且給予充分思考和發揮的空間。感謝中研院文哲所廖肇亨老師提供許多向專家學者請益的機會，他隨意點撥的幾句話，內含深厚功力。感謝中研院民族所劉斐玟老師，在論文寫作的最後幾年，讓我有安定的工作以及舒適的寫作環境，時時關心支持和鼓勵我，她對人無私和溫暖的愛，是我衷心希望能夠習得的。還有台大中文系徐聖心教授和中華科技大學蘇美文副教授的關心和指導，也令我銘感五內。特別要感謝的是台大中文系主任李隆獻教授，他對學生的用心和幫助，真是一種典範。

感謝清華大學簡凱廷博士，他無私地提供珍貴的域外學術資料、訊息，並且真誠地與人溝通交流，令我十分感動和佩服。新加坡大學余淑娟博士，是我的碩士班同學，她屢次慷慨相助幫忙英譯，讓我順利通過一道道關卡。如果不是吳珉慧師姐犧牲假期，幫忙在日本各圖書館蒐集資料，奠定了研究基礎，這本論文不會得到口試委員們的肯定。另外，很懷念那些和蔡老師、學弟魏千鈞博士、李忠達博士在研究室一起做基礎研究的下午，午後的陽光每每讓人回憶起那段日子。感謝民族所同事林淨水在事務上給多的協助，讓我更能夠安心寫作。

這六、七年來，接連幾位至親經歷生死大關，讓我對生命有另一番體認。十分慶幸此生能夠進入佛乘宗跟隨善單宗師修習，無論身處如何的境地，都可以找得到相對應的佛法，從中體悟佛菩薩的慈悲與智慧，而不被相所束縛。感謝總教授師和教授師、講師們的教導和鼓勵，讓我有機會可以體會和實證佛法的不可思議。感謝勝維師兄、斐華師姐和於師兄的援助，玫瑰師姐熱心幫忙蒐尋研究資料和資源，還有許多師兄姐、親友的幫忙，一時之間不及備載，請容許我在内心深深誌謝。



最後感謝我的家人，尤其是我的母親李輝妹，因為佛法，我們的關係由疏離變得親密，她的期盼是我堅持下去最重要的力量之一。我的弟弟陳佳政和弟媳陳玉豐，體貼孝順父母，讓我無後顧之憂。感謝在成長時期對我有深重教養之恩的二叔陳月臘、二嬸周金珠，我順利取得學位，是二嬸最後臥病時最開心的事之一。感謝三叔陳月明和姑姑陳月瑛一直以來的照顧，在父親、母親和弟弟生病時，給予很大的安慰和幫助。

這本論文的完成，匯聚了如此多的因緣和貴人，我的内心充滿了感動和感恩！感謝諸佛菩薩的眷顧和護持！感謝 老祖師保佑！

南無本師大自在王佛！

陳靜芳 記於土城

2017年8月21日

中文摘要

無異元來為明代曹洞宗小山宗書（1500-1567）——廩山常忠（1514-1588）——無明慧經（1548-1618）之法傳弟子，是明末時期深具影響力、十分重要的一位禪師，主要弘化地區以江西、福建、廣東為主，晚年禪風流行到了安徽和金陵，對日後曹洞宗在海外傳播極具影響力，可惜目前學界較少研究。

本文選擇無異元來作為研究對象，在長谷部幽蹊的研究基礎上，進一步蒐集海內外圖書館所藏無異元來語錄資料，透過第一手資料的研讀，配合相關禪師語錄、佛寺志、地方志和明人文集，從中梳理出無異元來的生平事略，將之繫年整理成年譜（參見附錄一），並由之開展議題。

首先討論無異元來在當時所必須面對的外在惡劣環境以及佛教內部的困境，他如何由自身悟證之宗教實踐，因應世變風氣而熔鑄成獨特風格的博山禪系，重新建立起曹洞家風，同時塑造了特定僧團的集體記憶和禪修取向，在壽昌禪中獨出一枝。

再者，主要說明無異元來的宗教觀、參禪法要和念佛法。並且重新檢討學者多謂無異元來「禪淨兼弘」的真實情景。無異元來在弘法前期，多教人以參禪、看話頭為主，後期則主要教人念佛，是因應度化因緣不同而採取不同的弘法策略。無異元來在宗脈傳承中堅守法系，卻能不拘泥於單一的門派教法；在實際的弘法度世的行動中，因應世變而採取當時最容易接引眾生的方法。

最後約略提及壽昌派內隱然的法諍現象，但皆無法撼動無異元來在壽昌派中的嗣法地位，以及未來可能發展的研究議題和方向。

關鍵字：無異元來、博山系、曹洞宗、無明慧經、壽昌派





Abstract

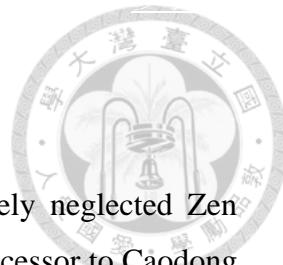
Wuyi Yuanlai was one of the most influential and yet largely neglected Zen Master during late Ming dynasty. He was proved to be a worthy successor to Caodong Master Xiaoshan Zongshu (1500-1567), Linshan Changzhong (1514-1588) and Wuming Huijing (1548-1618). And his way of teachings spread mostly at Jiangxi, Fujian and Guangdong provinces, and was disseminated to Anhui and Jingling in his old age and thus having great influences in the dissemination of Caodong overseas.

This thesis aims to explore Yuanlai's significant status in the history. The very first step is to build out his personal life history. Based on the study of Dr. Hasebe Yukei, this thesis collects all Yuanlai's quotations around the world and studies them thoroughly under the assistance of other zen master's quotations, Buddhist temple Gazetteers, local chronicles and books of other Ming literati. And hence work out the primary product of this thesis, the invaluable chronicle of Yuanlai life that set as the basis of the whole discussion.

In whole, three central questions are addressed in this thesis. Firstly, by proposing and practicing his own way of Zen, Yuanlai created a unique style of Boshan Zen during his lifetime as to response to the severe society circumstances and the difficult positions of Buddhist during Ming dynasty. Under his efforts, Yuanlai recreated the collective memories and the way of practicing zen in the sangha. And hence bringing in a new breath of fresh air to the contemporary Caodong, and forming a unique school in Shouchang Zen.

Secondly, Yuanlai's religious thought, his unique way of meditation and chanting were discussed thoroughly. In the early days, Yuanlai's pedagogy mainly focused on practicing meditation and investigating meditation topics. Whereas at his later period, he emphasized on chanting in accordance with different circumstances. We can see that although he always persisted to Caodong dharma system but still he could freely use different techniques in his career.

Thirdly, this thesis discusses also the hidden dharma controversy over Yuanlai's teaching in Shouchang school. But the fact that was beyond controversy was that there is no way to shift his status in the school. Lastly, the future developments of this



research were stated in the last part of the thesis.

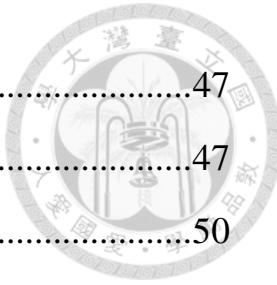
Keywords: Wuyi Yuanlai, Boshan school, Caodong Sect, Wuming Huijing, Shouchang Zen



目 錄



口試委員會審定書.....	i
誌謝.....	iii
中文摘要.....	v
英文摘要.....	vii
目錄.....	I
第一章 緒論.....	1
第一節 無異元來禪師簡介.....	2
(一)振興曹洞宗之禪門巨匠.....	6
(二)著名弟子及其影響力.....	9
第二節 無異元來研究資料.....	15
(一)全集本.....	15
(二)弘法不同時期的集結本.....	17
第三節 前人研究與論題的開展.....	20
(一)前人研究.....	20
(二)論題的開展.....	22
第二章 時代背景.....	25
第一節 明代宗教政策對佛教的影響.....	25
(一)具政治目的的宗教政策，不利佛教發展.....	25
(二)宗教政策廢弛所引發的亂象.....	31
第二節 民間宗教與佛教的競逐關係.....	36
(一)嚴禁民間宗教傳布，箝制佛教發展.....	36
(二)新興強勢教派「羅教」與佛教的競爭關係	39



第三節 明末禪宗內部普遍存在的問題.....	47
(一)傳承湮沒，燈籍闕如，世系不明.....	47
(二)重續禪宗世系傳統的強烈需求.....	50
(三)善知識難尋難覓.....	55
第三章 博山禪系的傳承及其家風	59
第一節 無異元來之博山禪系家風.....	63
(一)「祖師行徑」一脈相承.....	63
(二)植基於無異元來的悟證歷程.....	68
(三)弘法地緣關係.....	79
第二節 無異元來之禪風特色.....	83
(一)壽昌派下三系禪法之「偏正五位」.....	83
(二)透過覺浪道盛問法以突顯無異元來之禪風特色	85
(三)回歸傳統或順應融通的內在衝突.....	96
第四章 無異元來之參禪法要及宗教觀	99
第一節 參禪心要	103
(一)參禪以「信」為根基，定慧雙修.....	103
(二)堅持最初發「破生死心、究明大理」一念，起疑情	105
(三)單提一句話頭起疑情	107
(四)淨白禪	110
(五)一念知非便捨	113
(六)禪病	115
第二節 「宗／教」觀.....	119
(一)弘法前期：此事不與教乘合	119
(二)弘法後期：宗為綱、教為目，教為悟道助緣	122



第三節 五宗同演一心法	133
第五章 無異元來之念佛法	137
第一節 「禪淨兼弘」之「淨」的內涵	138
(一)念佛是法門而非宗派	138
(二)禪門之「自心淨土」	141
(三)念佛法門	150
第二節 無異元來淨法直承無明慧經	152
(一)無明慧經〈念佛法要〉的禪宗家風	152
(二)分析〈念佛法要〉	154
第三節 無異元來淨法受雲棲株宏影響	160
(一)壽昌派與雲棲派交往甚密	161
(二)雲棲株宏北參對其修持及開悟經驗影響深遠	164
(三)雲棲株宏教念「阿彌陀佛」	166
(四)勸人念佛為雲棲株宏悟後施設	174
第四節 無異元來由禪弘淨的轉折	179
(一)早期	179
(二)晚期	180
第五節 無異元來之念佛法	182
(一)發菩提心	182
(二)「參究念佛」不同於「體究念佛」	184
(三)參究念佛之實踐重點	185
第六節 念佛法門在博山禪法體系中的地位	189
(一)〈開示偈〉與〈淨土偈〉之別	189
(二)重新評價永明延壽禪淨四料簡	192



第六章 結論.....	195
第一節 研究成果綜述.....	195
第二節 壽昌派隱伏的法諍更加確立無異元來之嗣法地位.....	196
(一)永覺元賢撰無明慧經行實遭忌.....	196
(一)覺浪道盛編纂無明慧經語錄，本稿遭竊.....	199
(二)無異元來乞憨山德清為無明慧經銘塔.....	201
第三節 未來的研究與發展.....	204
參考文獻.....	207
一、古籍.....	207
(一)博山和尚語錄、文集.....	207
(二)藏經.....	207
(三)古籍.....	211
二、近代著作.....	212
(一)國外著作.....	218
(二)國外著作中譯.....	218
三、期刊論文.....	219
(一)中文期刊論文.....	219
(二)外文期刊論文.....	234
四、專書論文.....	235
五、學位論文.....	236
六、現代著作之網路資料	238
附錄一：無異元來禪師年譜	241
附錄二 《參禪警語》提出之悟證歷程	251

第一章 緒論



明代末期，特別是明神宗萬曆以後，佛教復興，一片生機蓬勃，無論禪、淨、教、律等宗皆出現中興人物，各領風騷。例如與慈聖太后往來頻繁的尊宿紫柏真可（1543-1603），於五台山創刻首部方冊藏，便於攜帶和閱讀，使佛法得以普及、深入民間，並且喚起對於經典的重視。另一位臨濟禪師憨山德清（1546-1623），萬曆九年（1581）為慈聖太后於五台山設祈嗣道場、無遮法會，並中興禪宗祖庭曹溪寶林寺。

賢首宗至明末清初衍為四大法系，¹且多兼習唯識。北方有高原明昱（1527-1616）兼慈恩宗，住持四川蓬溪縣崇因寺，被稱為「萬曆國師」；寶通系以月川鎮澄（1547-1617）為首，與憨山德清在五台山建無遮法會；南方則有雲棲株宏（1535-1615）主持浙江五雲山雲棲寺，與浙中官紳文士交往密切，教人念佛、鼓吹放生茹素，名重一時，為雲棲法系；南方系雪浪洪恩（1545-1608）弘化於吳中，「門庭極盛」，並多「以詩文自許，又與江南的士人往來無間，知名詩僧輩出」。²律宗則有慧雲如馨（1541-1615）及其法嗣三昧寂光（1580-1645），分別於南京吉林寺、龍潭寶華山復興戒律。

禪宗尤盛，以江西、浙江一帶為基地，擴及嶺南和川、滇、黔等地區，「北方也在京城地區和東西遼一帶傳播」。³臨濟禪師密雲圓悟（1566-1642）以浙東天童

¹ 見韓煥忠：〈華嚴宗史料的新披露——淺談《賢首付法師資記》的史料價值〉，《五台山研究》2009年第4期，頁12-15。

² 雪浪洪恩弟子巢松慧浸（1566-1621）、一雨通潤（1565-1624）與法孫蒼雪讀徹（1588-1656）、汰如明河（1588-1640）並稱「巢、雨、蒼、汰」，「東南義虎，一時盡出雪浪洪恩一門」。此系「往往不強調西方淨土，而主張生死海中自在無礙」，「主張清涼澄觀的華嚴《疏鈔》具有無可取代的正統性」，蒼雪讀徹與汰如明河還曾約定分講華嚴《疏鈔》。關於華嚴宗新通報及雪浪弘恩生平思想，可參考廖肇亨：〈雪浪洪恩初探：兼題東京內閣文庫所藏《谷響錄》〉，《中邊·詩禪·夢戲——明末清初佛教文化論述的呈現與開展》，台北：允晨文化實業公司，2008年，頁201-237；〈從「清涼聖境」到「金陵懷古」——從尚詩風習側探晚明清初華嚴學南方系之精神圖景〉，《中國文哲研究集刊》第37期，2010年9月，頁51-94；〈慧業通來不礙塵——從蒼雪讀徹《南來堂詩集》看晚明清初賢首宗南方系的發展歷程〉，《中國文哲研究集刊》第46期，2015年3月，頁1-29。

³ 見徐一智：《明末浙江地區僧侶對寺院經濟之經營——以雲棲株宏、湛然圓澄、密雲圓悟為中心》第二章〈明末浙江地區的發展〉，中央大學歷史所碩論，2001年，頁67。



寺為據點，⁴向外弘傳於吳越一帶，其著名弟子有費隱通容（1593-1661）、漢月法藏（1573-1635）、木陳道恣（1596-1674）等。曹洞宗雲門系湛然圓澄（1561-1626）與之爭輝，其弟子著名者有瑞白明雪（1584-1641）、石雨明芳（1593-1648）等。

此外，曹洞宗無明慧經（1548-1618）開啟壽昌派，其弟子無異元來（1575-1630）主持博山能仁禪寺，以江西為中心，廣弘揚於贛、粵、閩一帶，形成博山系，其弟子以雪關智闍（1574-1637）、⁵嵩乳道密（1587-1685）、宗寶道獨（1600-1661）、竹山道嚴（1593-1652）、古航道舟（1585-1655）等最為著名。此外，無明慧經弟子永覺元賢（1578-1657）開啟鼓山系，晦台元鏡（1577-1630）與其弟子覺浪道盛（1592-1659）開啟東苑系。

第一節 無異元來禪師簡介

本文以明末時期曹洞宗無異元來禪師（1575-1630）作為研究對象。無異元來係廬州舒城（今安徽舒城縣）人，俗姓沙，⁶諱大艤，字無異。⁷屬青原下三十五世孫，為明代曹洞宗小山宗書（1500-1567）——廩山常忠（1514-1588）——無明慧經（1548-1618）之法傳弟子。他於晚明大闡宗風，力行農禪，重建傾頽廢寺，要求寺僧持守戒律，廓清佛門頹靡之風，皈依求戒的弟子以數萬計，當世著名禪師多來參請或求戒。釋聖嚴稱許無異元來為明末具代表性的大師級人物之一。⁸晚明

⁴ 明萬曆十五年（1587年），一次特大山洪使天童寺幾乎蕩然無存。崇禎四年（1631年），由密雲禪師主持重建。

⁵ 雪關智闍，字雪關，信州上饒傅氏子。8歲辭母出家，閱《壇經》至「火燒海底」句不明，積疑久之，年26參無異元來，令看船子德誠「藏身處沒踪跡，沒踪迹處莫藏身」，一日槽廠見磨鼻拽脫，忽然有省。以偈呈無異元來。無異元來曰：「子參得禪也。吾助汝喜。」一日侍無異元來，無異元來指衲衣曰：「此是壽昌老漢底，我嘗以一偈博得。子能如我，當不子惜。」雪關智闍立成五頌，無異元來曰：「據子見處，天下人攔把不住，我者里未肯點頭在。」雪關智闍曰：「謝和尚衲衣。」便出。一日，無異元來對雪關智闍說：「子根利，當鈍却利，使死却全心始得。」雪關智闍於是閉關6載，一日作〈雪關歌〉，使人呈示無異元來，無異元來擊節稱善，令出關。贈偈。長谷部幽蹊以雪關智闍之生卒年為1605-1657，又云雪關於博山圓寂後六年入滅，故知其所標生卒年有誤。見長谷部幽蹊：〈博山の門流（一）〉，《印度學佛教學研究》48期，頁83。

⁶ 宋元時期，始祖湖廣行省右丞沙班，其子沙恕，由江西遷舒城，地名沙家灣，為舒城沙氏。見 <http://www.ssjzw.com.cn/NewsInfo.asp?id=586>，有安徽舒城五龍堂龍舒少氏家譜。

⁷ 目前尚法能確知博山俗家名字，其云：「不肖自出家時，諱其姓氏，慮恐牽動世情。」〈送老父歸鄉序〉，《廣錄》卷32，頁713。

⁸ 釋聖嚴在《明末佛教研究》說明禪宗、淨土宗、律宗等宗派在明朝末年弘揚的情況，並且蒐集九種燈錄載有法名及事跡的行者共117位，並稱許其中13位為明末佛教大師級人物，分別為：臨



大師雲棲禪（1535-1615）曾書寫「演暢真乘」贈送給無異元來，對無異元來的修證成就表示肯定。⁹因此，無異元來實是明末時期深具影響力、十分重要的一位禪師。

關於無異元來生平的記載，以無異元來回應高麗國晦曇上座請法、自敍生平悟證經驗之〈普說〉為主。另外還有劉日杲〈博山和尚傳〉、吳應賓〈中興信州博山能仁禪寺無異大師塔銘并序〉，以及永覺元賢〈博山無異大師衣鉢塔銘（有序）〉等。¹⁰然而各文本間常發生事件年代記錄交相錯雜的現象，關於事件所經歷的時間，文中亦多使用「年半、五十旬有半、三年、五年」等籠統之語，未能標示出清楚的紀年，因此繫年極為不易。

近代學者日人長谷部幽蹊〈無異元來禪師略傳〉中附有無異元來年譜，是目前僅見由現代學者整理出來的繫年事略資料，在研究之初提供了很大的幫助，可惜內容極簡，除了小部分的錯誤之外，尚有一些事件無法提供明確的繫年。為了能較清楚地看出無異元來悟證弘傳的軌跡以及其所處時代的變化，於是透過相關資料的爬梳，製作出目前較為完整的無異元來禪師年譜。

首先，以傳記或塔銘中載有明確時間之事件，標記時間定點，如下：

- 萬曆十八年庚寅（1590）：無異元來十六歲矢志出家。
- 萬曆二十六年戊戌（1598）：眾鄉紳請無明慧經住寶方，時無明慧經年五十一。
- 萬曆二十八庚子（1600）春：無明慧經荷錫遠遊。

濟之雲谷法會、笑巖德寶、幻有正傳、密雲圓悟、天隱圓修、漢月法藏、玉林通琇，曹洞之無明慧經、湛然圓澄、無異元來，尊宿之雲棲禪、紫柏真可、憨山德清，「具有攝人心神的力量」。見氏著：第一章〈明末的禪宗人物及其特色〉，頁 6、11、52-55、58。

⁹ 雲棲禪（1535-1615）向遍融真圓（未知生卒年）請法時，蒙其開示「一心念佛」、「只老實實把自家體認過切近精實的工夫，叮嚀開示」之語，並且一生「著實遵守，不曾放失」，亦是一位真切做工夫的成就者。見雲棲禪：〈警眾八條〉，《雲棲法彙·遺稿》卷 3，《嘉興藏》33 冊，頁 151。

¹⁰ 見劉日杲：〈博山和尚傳〉，收在《廣錄》卷 35，頁 736-740。吳應賓：〈中興信州博山能仁禪寺無異大師塔銘并序〉，收在《廣錄》卷 35，頁 740-745；永覺元賢：〈博山無異大師衣鉢塔銘（有序）〉，《鼓山永覺和尚廣錄》卷 18，《嘉興藏》第 27 冊，頁 672-673。另，近代日本學者長谷部幽蹊雖撰有〈無異元來禪師略傳〉，可惜較為簡略，僅以備參。以下進行討論時，若有引自無異元來〈普說〉、劉日杲〈傳〉、永覺元賢〈塔銘〉、吳應賓〈塔銘〉者，不另註出處。



- 萬曆二十九年辛丑（1601）：無異元來開悟，無明慧經遂命秉拂，贈之以偈。時無異元來年方二十七歲。
- 萬曆三十年壬寅（1602）：無異元來年二十八，夏往信州鷺湖¹¹廣心處圓戒，鷺湖廣心以之為首座。是年冬，隱靜於豐邑之博山。
- 萬曆三十一年癸卯（1603）：無明慧經於寶方開堂說法，以無異元來為第一座。
- 萬曆三十三年乙巳（1605）：無明慧經重建寶方。
- 萬曆三十六年戊申（1608）：無明慧經遷鍋壽昌。
- 萬曆三十九年辛亥（1611）：無異元來《參禪警語》刊行。
- 萬曆四十三年乙卯（1615）：無異元來入閩大仰寶林寺開堂。
- 萬曆四十四年（1616）：覺浪道盛從無異元來受具足戒。
- 萬曆四十六年（1618）：無異慧經圓寂。
- 天啟元年辛酉（1621）無異元來作〈淨土偈〉。
- 天啟七年丁卯（1627）：鷺湖廣心於是年圓寂。冬，無異元來歸博山，余大成來訪。
- 天啟七年丁卯（1627）：無異元來重建鼓山湧泉寺。
- 崇禎元年戊辰（1628）春，無異元來自鼓山還博山，道經建州，於開元寺與永覺元賢相見。
- 崇禎二年己巳（1629）：金陵余開府大成，全文學陳丹衷謀諸縉紳，邀請無異元來豎法幢於金陵天界寺。是年冬，永覺元賢《釋州弘釋錄》書成，求無異元來為之序。
- 崇禎三年庚午（1630）：結夏，無異元來著《宗教通說》，9月初書成。18日圓寂。

同時參考其他相關資料進行時間推演，如：

¹¹ 鷺湖寺位於江西省鉛山縣。



明・無異元來：〈普說〉、〈建州弘釋錄序〉、《廣錄》、《歸正錄》

明・永覺元賢：〈博山無異大師衣鉢塔銘〉、〈博山古航舟禪師塔銘並序〉、〈無明和尚行業記〉、《鼓山永覺和尚廣錄》

明・見如元謐：〈行實〉、《見如元謐禪師語錄》

明・晦台元鏡：《東苑晦台鏡禪師語錄》

明・覺浪道盛：《天界覺浪盛禪師全錄》、《天界覺浪道盛禪師語錄》

明・吳應賓：〈中興信州博山能仁禪寺無異大師塔銘並序〉

明・黃端伯：〈武夷第一代禪祖東苑鏡公大師塔銘并序〉

明・劉日杲：〈博山和尚傳〉

明・鄭仲夔《玉塵新譚》

明・蔣臣：〈廣信府博山能仁禪寺中興洞宗碑銘〉，《無他技堂遺稿》卷 11
〈碑記〉

明・漢月法藏：〈五宗原序〉

明・雪關智闍：《雪關禪師語錄》

清・別菴性統：《續燈正統》

清・黃任：《鼓山志》

清・紀蔭：《宗統編年》

清・釋自融：《南宋元明禪林僧寶傳》

任宣敏：《中國佛教史（明代）》第三章〈宗門懿範・曹洞宗〉

蔣維喬：《中國佛教史》

日・忽滑谷快天：《禪學思想史》

日・長谷部幽蹊：〈無異元來禪師略伝〉、〈博山の門流（一）、（二）〉、《明
清佛教史研究序說》

從中整理出無異元來生平之梗概，其生平經歷及悟證歷程，大約可分為以下幾個



階段：

甲、十六歲至二十九歲為參修悟證時期：

- (1) 十六歲至二十四歲：初發心修行學佛，主修天台空觀
- (2) 二十四歲至二十六歲：參公案起疑情、疑情更甚
- (3) 二十七歲：開悟，蒙無明慧經印證授記，命為首座
- (4) 二十八歲至二十九歲：於鷺湖廣心處圓戒，隱於信州博山

乙、三十一歲至四十六歲為弘法前期：

- (1) 三十一歲：住持博山能仁寺，開堂說法；重建寶方，修葺佛寺
- (2) 三十四歲：無明慧經命無異元來分座董巖，曹洞宗風震天下
- (3) 三十七歲：刊行《參禪警語》，前期禪法成熟的代表

丙、四十七歲至五十六歲為弘法後期：

- (1) 四十七歲：作〈淨土偈〉，弘法後期的開演
- (2) 五十三歲：父喪返回故鄉安徽舒城，受請於浮山說法
 余大成來參，促成日後於金陵天界寺弘法
 主持福州鼓山湧泉寺，為曹洞宗日後海外弘傳的重要根據地
- (3) 五十五歲：金陵天界寺弘法
- (4) 五十六歲：九月十八日圓寂

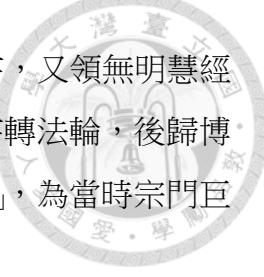
其中「十六歲至二十九歲悟證時期」階段，將在第三章詳細討論。至於其他階段的生命歷程，詳情請參見附錄一〈無異元來禪師年譜〉。

(一) 振興曹洞宗之禪門巨匠

無異元來於萬曆二十九年（1601）獲無明慧經印可，¹²萬曆三十年（1602）應孝廉劉崇慶、節推劉維城、別駕楊時芳等人的邀請來到信州（今江西上饒市），不久重整信州廣豐縣博山能仁寺。此寺原為古代韶國師道場，當時「寺僧皆肉食者流」，無異元來一到此處，「誅茅為屋」，禪律並行，振興道場。無明慧經曾五致書命無異元來開堂說法，於是無異元來在1605年正式升座。後與當時地方仕紳官員如大參沈蒸、¹³司李趙士禎¹⁴等交重。

¹² 博山自初發心至獲印可、受戒事，請見第二章。生平事蹟請參見附錄一。

¹³ 沈蒸，字胤盛，號華東，桐鄉人。萬曆十一年（1583）進士，官至副都御史（正三品）。英姿絕



無異元來主持能仁寺後，又入福建邵武修葺廣福、寶安二寺，又領無明慧經命至董巖寺升座說法，「大闡宗風，辯才無礙」，繼登仰山寶林寺轉法輪，後歸博山，「弟子益進，朔既燕都，南盡交趾，望風而至者，歲以千計」，為當時宗門巨擘。¹⁵

1627年，無異元來因父喪回鄉里展墓，取道懷寧（安慶府懷寧縣），人人焚香爭迎。大夫、文學、布衣參禮受戒者有數萬人。時太史劉若宰為諸生，參禮無異元來請求剃度，但無異元來慰諭其出家因緣不在今日，不久將科舉中第，成為佛教護法。劉若宰向無異元來提出的十個問題，收錄於《廣錄·宗教答響》。隔年劉若宰果然「舉進士第，一一如和尚言」。

無異元來因父喪回鄉，經過桐城時，幢蓋迎接更勝於前。吳應賓、方拱乾等俱來參禮，「是時縉紳先生雲集景附」，「數十輩皆皈依蓮座」，並受邀登浮山說法。據載，無異元來至舒城拜謁父墓時，士女競奔瞻禮，以至蹂踐墓地。回程再次經過桐城、懷寧，情況更加轟動，「苾芻白衣、皈心受戒者，無慮千萬人」。¹⁶

1627年冬天，無異元來終於接受曹大參學佺（1574-1646）等人邀請，入主福州鼓山湧泉寺，「立職事、創繩規，開堂說法，雷厲風行」，千餘人來歸，名聲愈顯著於天下。湧泉寺由五代興聖國師創建，歷明孝宗弘治四年（辛亥，1491）、世宗嘉靖二十一年（壬寅，1542）祝融之災，破敗不堪，無異元來率眾奮力振興、苦心經營，待初具規模後交由弟子住持，而後返回博山。《鼓山寺》載無異元來是「重開山」祖師，¹⁷是壽昌系在鼓山弘法的開端，其後永覺元賢、元賢弟子為霖道沛（1615-1702）和覺浪道盛曾先後主持湧泉寺法席，使鼓山湧泉寺成為曹洞宗寺，福建一地佛教也愈來愈興盛。另外，湧泉寺因地處港埠，以其地緣關係成為明末

倫，事無大小，經目不忘，人罔敢欺之。為人剛正，以清廉公正為時人稱名。見嘉興市圖書館官網 http://gxgc.zjlib.cn:8081/pub/jiax_grw/tongxiang/201004/t20100426_427406.html 之「嘉興古代人名」。大參可能是中央通政使司左右參議，為正五品官，也可能是地方布政使之左右參政（從三品）或左右參議（從四品）。未知孰是。

¹⁴ 趙士禎與博山之間的交往，請見上節。

¹⁵ 劉日杲：〈博山和尚傳〉，《廣錄》卷35，頁737。

¹⁶ 劉日杲：〈博山和尚傳〉，《廣錄》卷35，頁738。

¹⁷ 見《鼓山志》卷4〈沙門〉「第六十一代重開山無異大師」條，杜潔祥主編《中國佛寺史志彙刊》第一輯49冊，影臺灣大學圖書館藏清乾隆26年原刊本、光緒2年補刊本，台北：明文書局，1980年，頁211。



清初曹洞宗向海外發展的重要根據地，¹⁸因此可以看出無異元來重開湧泉寺對於曹洞宗向東亞傳播的重要性。

無異元來在當時是禪宗界具有公認地位的大禪師，雲棲株宏曾為之書讚「演暢真乘」，禪門中人也都希望能向其參請問道。像是同為壽昌派、開啟鼓山系的永覺元賢，在老師無明慧經圓寂後，曾追隨無異元來修行三年。壽昌派東苑系的覺浪道盛從無異元來受戒，並且多次向無異元來問法。他的弟子竺庵大成（1609-1666），¹⁹在獲得覺浪道盛印可之前，也曾參禮無異元來的高足雪關智闍。

許多臨濟僧人在初發心或遍參四方之時，都曾到無異元來門下參謁。密雲圓悟的弟子費隱通容（1593-1661），19歲在無明慧經下參「狗子無佛性」，20歲至無異元來門下參學。²⁰破山海明（1597-1666）19歲出家，26歲時已歷參憨山德清、無異元來、聞谷廣印、雪嶠圓信等，後得法於密雲圓悟，於巴蜀弘法三十多年。²¹破山海明的弟子性珽（1598-1651），因向無異元來請益而改參話頭，由此得了個入路，因而有機會獲得破山海明付法。²²印正（1617-1694）遇性珽教參「萬法歸一，一歸何處」，才能得個入處，後來參訪破山海明成為其入室弟子。²³林皋

¹⁸ 例如台灣佛教寺多以鼓山湧泉寺為祖庭。參見廖肇亨：〈晚明清初曹洞宗壽昌派在東亞的流行傳布〉，釋果鏡、廖肇亨主編：《求法與弘法——漢傳佛教的跨文化交流國際研討會論文集》，2015年，台北：法鼓文化，頁335-336。

¹⁹ 竺庵大成，字竺庵，湖南長沙（或云江西瑞昌）人，俗姓龍。明末諸生。明亡後出家於南嶽衡山。受具後掩關十年，出關後參禮雪關智闍，再轉金陵天界寺參覺浪道盛，三年後獲印可，為曹洞二十九世。順治四年（1647）主金陵攝山棲霞寺。博學善詩，金陵士大夫多與之游。順治十年（1653）率徒眾回祖庭壽昌寺至圓寂。有《會聖堂集》、《指據錄》、《攝山南嶽諸會語錄》等，法嗣有楚雲、興沛等。

²⁰ 費隱通容，俗姓何，號費隱，福建福清江陰里人。見蔡日新：《臨濟下虎丘禪系概述》第五章〈明末清初虎丘禪系（上）〉，蘭州：甘肅民族出版社，2009年，頁182。

²¹ 破山海明，又稱通明，世稱破山祖師，西蜀果州大竹（四川省大足縣）人，俗姓蹇。見蔡日新：《臨濟下虎丘禪系概述》第五章〈明末清初虎丘禪系（上）〉，蘭州：甘肅民族出版社，2009年，頁189-190。

²² 性珽，字象崖，俗姓陳，福州府福清人。聞《禪宗正脈》而生出家之念，蒙雙親同意而出家。19歲於百丈山克融法師門下聽講，但心尚未懶，悶悶不樂二年。後遇師叔出示《禪關警策》一書而參「無」字公案，三年未透。請益於博山，於是改參「萬法歸一，一歸何處」而得入路，時年28。後至密雲圓悟門下參學。再參破山海明，並隨之入蜀弘法6年，蒙付法授記。見蔡日新：《臨濟下虎丘禪系概述》第五章〈明末清初虎丘禪系（上）〉，蘭州：甘肅民族出版社，2009年，頁189-190。

²³ 印正，諱道正，號蓮月，俗姓姜，四川岳池人。通讀《法華經》後生出塵志，再聞六祖「惟圖作佛」後請求出家，未獲父允，於是自斷髮而出家。後立志參禪，遇性珽教參「萬法歸一，一



通豫（1588-1646）²⁴為密雲圓悟同門之天隱圓修的法嗣，在受具足戒後首位參謁的禪師就是無異元來。²⁵另外，萬益智旭也曾追隨無異元來赴金陵天界寺百日。由此看來，無異元來實是晚明曹洞宗巨匠。

（二）著名弟子及其影響力

無異元來在接引眾生方面有「道滿天下」之稱，其主要的弘化範圍大約在江西、福建一帶，晚年擴展至安徽、金陵。弟子法孫則於贛、浙、粵、閩、遼東等地廣為弘傳，形成壽昌博山系，極具有影響力。據清·紀蔭《宗統編年》載：

博山雖未分明付授，然雪關闡出世於瀛山，嵩乳密闡化於檀度，空隱獨開法於羅浮，竹山嚴韜跡於獨峰，皆拈香承嗣，而法脈未湮。蓋博山秘重密嚴，而闡等久親實證，各有所得，不敢辜負。非今之承虛接響者，能藉口而望項背也。²⁶

其著名弟子有雪關智闡（1574-1637）、²⁷雪礪道奉（1591-1670）、嵩乳道密（1587-1685）、宗寶道獨（1600-1661）、竹山道嚴（1593-1652）、古航道舟（1593-1652）等，以下分別述之。

「歸何處」，於禪法得個入處。性班圓寂後，參訪破山海明，成為破山海明之入室弟子，蒙其親授記薦。見蔡日新：《臨濟下虎丘禪系概述》第五章〈明末清初虎丘禪系（上）〉，蘭州：甘肅民族出版社，2009年，頁205。

²⁴ 林皋通豫，俗姓陳，字林皋，晚號晦夫，江蘇昆山人。為天隱圓修之大弟子。19歲出家，於受具後，遍參諸方，首參者即是博山。博山見之曰：「未入金籠，貯誰家野鳥兒？」已透露出其非曹洞宗人之訊息。後參密雲圓悟，不投機。於圓修門下參學，圓修給予如意以示付法。見蔡日新：《臨濟下虎丘禪系概述》第六章〈明末清初虎丘禪系（下）〉，蘭州：甘肅民族出版社，2009年，頁256-266。

²⁵ 尚有多人前來禮參博山，請見長谷部幽蹊：〈博山の門流（一）〉，頁85。

²⁶ 紀蔭：《宗統編年》卷31，《兀續藏》第86冊，頁293。

²⁷ 雪關智闡，字雪關，信州上饒傅氏子。8歲辭母出家，閱《壇經》至「火燒海底」句不明，積疑久之，年26參博山，令看船子德誠「藏身處沒踪跡，沒踪迹處莫藏身」，一日槽廠見磨鼻拽脫，忽然有省。以偈呈博山。博山曰：「子參得禪也。吾助汝喜。」一日侍博山，博山指衲衣曰：「此是壽昌老漢底，我嘗以一偈博得。子能如我，當不子惜。」智闡立成五頌，博山曰：「據子見處，天下人攔把不住，我者里未肯點頭在。」智闡曰：「謝和尚衲衣。」便出。一日，博山對智闡說：「子根利，當鈍却利，使死却全心始得。」智闡於是閉關6載，一日作〈雪關歌〉，使人呈示博山，博山擊節稱善，令出關。贈偈。長谷部幽蹊以雪關智闡之生卒年為1605-1657，又云雪關於博山圓寂後六年入滅，故知其所標生卒年為非。見長谷部幽蹊：〈博山の門流（一）〉，《印度學佛教學研究》48期，頁83。



1. 雪關智闍

雪關智闍為無異元來法嗣，曾依無異元來咐囑閉關 6 年，出關時作〈雪關歌〉，無異元來擊節稱善。天啟七年（1627）主持玉山縣瀛山寺，²⁸崇禎四年（1631）繼席博山能仁寺，九年（1636）赴浙江虎跑、大慈、妙行諸刹。「鶴立中行，賦性寬厚，色莊容敬，望者意消。說法不假思議，落筆無半點塵。故士大夫樂與之游。」²⁹有《摘燈錄》、《炊香堂詩文》、《書復語錄》行世。崇禎十年（1637）由浙江歸返瀛山，示疾圓寂。葬於博山蓮花峰西原。

覺浪道盛曾盛讚雪關智闍：

我雪關先師兄未出世時，作我博山堂中首座，眼光已燦破諸方也。惜乎先和尚逝早，致我兄如孤臣孽子，保此不傳慧命，至於震吼閩浙，光闡洞上玄猷，而海內英奇靡不望風畏服。³⁰

迄我壽昌先祖親悟惟寬之好山，中興曹洞之正脈，宗風大振，法慧橫流，乃有博山、東苑二先師，如南嶽、石頭之嗣曹溪，何等歡喜。博山已有我雪關法兄震吼於東浙，聞谷大師偕古德諸公請雪關闡法於雲棲先祖之古刹；東苑有我不肖道盛蹣跚於江西，師伯闡然大師偕諸山法屬推不肖主於壽昌先祖之禪林，天下見聞，無不歡喜。³¹

雪關智闍是無異元來在世時唯一一位令其開堂說法的弟子，³²將博山禪法版圖拓展至閩浙，可惜辭世太早。

2. 雪礪道奉

雪礪道奉，字雪礪，福建建陽人，俗姓龔。26 歲曾追隨覺浪道盛二年，往來於鳳山、羅山、玄沙山之間。後來在無異元來處潛修。應無異元來之命到福建弘

²⁸ 此寺又名五雲堂，乃宋古刹，元末毀於洪水，明成化年間重建，萬曆時倒塌，元來主博山時復之，以為能仁寺下院。（同治《玉山縣志》，今本《玉山縣志》第 556，江西省人民出版社，1985 年）。

²⁹ 清·性統編：《續燈正統》，《卍續藏》第 84 冊，頁 635。。

³⁰ 見覺浪道盛：〈佛事〉「禮雪關和尚塔」條，《天界覺浪盛禪師全錄》卷 14，《嘉興藏》34 冊，頁 673。

³¹ 見覺浪道盛〈普說〉「闡然大師請上堂普說，時值武林雪關和尚有書並語錄至」條，《天界覺浪道盛禪師全錄》卷 8，《嘉興藏》34 冊，頁 642。

³² 見長谷部幽蹊：〈博山の門流（一）〉，頁 84。元賢乃於博山圓寂後，因聞谷勸說，始開堂。



法，歸途中船繩繃斷，忽悟解縛之理，得無異元來印可。崇禎二年（1629），擔任雪關智闍主持之瀛山寺首座。無異元來崇禎三年（1630）圓寂，雪關智闍歸主能仁寺，雪礪道奉繼為瀛山寺住持。等到雪關智闍為鼓山湧泉寺住持時，雪礪道奉又入能仁寺擔任住持。維持無異元來博山系祖庭的法脈。康熙九年（1670）雪礪道奉圓寂，葬博山蓮花峰。法嗣有宏瀚、宏裕等。³³

3. 嵩乳道密

嵩乳道密，字嵩乳，泗州（今安徽泗縣）人，俗姓唐。14 歲投景會寺為驅鳥，20 歲游方時聞法於講肆，至讀《楞嚴經》而改參禪，首參無明慧經於基隆寺，次入無異元來門庭。在山中採茶時，見白雲從澗底升起而有所省悟，受無異元來勘驗之後，無異元來為之命名、授戒並贈送偈語。嵩乳道密在郁州山（今江蘇連雲港市東雲台山）結茅數年後，開法於淮安檀度寺，次住持安東（江蘇漣水縣）能仁寺、徐州雲龍寺，以及乃若、青峰、菩提、法起等寺。順治十五年（1658）三月十一日圓寂。博山系下，嵩乳道密這支傳法最久，一直到三十四世為止。³⁴

4. 宗寶道獨

宗寶道獨於 1629 年參禮無異元來。³⁵後至浙江黃岩閉關，再轉廬山，住金輪峰，入主長慶寺。兩年後受粵縉紳邀請，主持廣東羅浮山華首台，再到福建雁湖、浙江西禪。清順治十一年（1654）到博山掃無異元來塔，後回廣州主持海幢寺。順治十八年（1661）七月二十二日圓寂，壽 62，僧臘 33，葬羅浮山華首台西溪之南。

宗寶道獨（1600-1661）著名弟子有天然函是（1608-1685）、祖心函可（千山剩人，1612-1660）與在慘弘贊（1611-1685）。弘法地區主要集中在二個區域：一

³³ 見毛忠賢：《中國曹洞宗通史》，頁 556。

³⁴ 見毛忠賢：《中國曹洞宗通史》，頁 559-561。

³⁵ 宗寶道獨，字宗寶，別號空隱，南海縣（今廣州市）人，俗姓陸，6 歲喪父，後辭母入寺，依「離念」法旦夕坐禪。14 歲於樹下習定，明禪乃空有不執。讀語錄「石壓筍斜出，懸崖花倒生」，疑情忽起，一日見崖花盛開，疑情豁然冰釋，是年 16 歲。自持刀剃髮。結茅禪修於歸龍山。攜母同居。母卒後，崇禎二年（1629）至博山禮元來。博山素聞宗寶名，每有粵僧至，必問：「宗寶何不來？」及宗寶至，呼入室中與語竟夕。一日，博山以倒騎牛入佛殿語，命座下下轉語，宗寶頌，博山說：「太粗些。」宗寶說：「大了當人向善知識前，作麼開口？」博山笑視良久曰：「何消說。」寶便禮拜，謝博山印可。博山即為改名道獨，授具足戒，是為曹洞二十八世。



是嶺南、一是以廬山為中心的贛北。法嗣子孫以嶺南人居多，在明末清初時繁衍成嶺南禪派。

天然函是是廣東曹洞宗最重要的奠基者，門庭極盛，號稱中國史上最大詩僧集團。³⁶天然函是原為廣東番禺曹氏的望族，字麗中，號天然。崇禎七年（1634）赴京應試，過廬山訪宗寶道獨時，初次領會佛法。崇禎十二年（1639）冬天棄仕，在廬山依宗寶道獨出家，隔年隨宗寶道獨返回廣東羅浮山華首台，之後獲宗寶道獨印可。天然函是出家後不久，明朝滅亡，他的父母、妻兒、弟妹、弟媳等皆入佛門以保氣節，凡同輩、晚輩皆是他的弟子。初住持廣州海雲寺，順治十年（1653）住持廬山棲賢寺，後改至廣州海幢寺、丹霞山別傳寺。崇禎十五年（1642）清兵入粵，明室王孫多被殺，尸橫遍野，天然函是為之收骨立塚，明朝遺民多歸依於天然函是。康熙二十年（1681）住廬山歸宗寺，晚年退居金陵報恩寺。康熙二十四年（1685）圓寂，年 78。著有《楞嚴直指》、《楞伽經注》、《金剛經注》、《瞎堂詩集》、《廬山天然禪師語錄》12 卷。

天然函是的弟子以「今」字行。今從是天然函是在番禺結淨社時的友人李雲龍。今地原是大學士李永茂之弟，捨丹霞山舊宅為寺，由今釋（1614-1680）住持。今釋是南明名臣金堡，³⁷撰有《遍行堂集》藏於寺中，乾隆四十年（1775）因遭人檢舉而受文字獄，有 500 多位僧人遭到株連。著有《海幢阿字無禪師語錄》行世。另外，弟子今碗、今辯、今璧、今湛、今音、今覲、今冉（女，函是妹）、今攝、今暉、今詔（函是侄）、今摩（函是幼子）等多為明朝遺民，因不願臣服清朝而遁跡佛門，多有語錄和文集傳世。³⁸

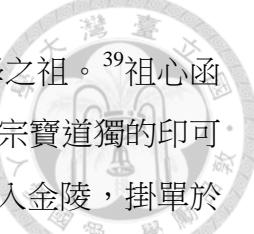
今冉之弟子尚己（1630-1711），字無我，工詩畫，有《無我集》行世，為曹洞三十一世。尚己有法嗣了觀（1673-1753），號實妙，越南扶安同春人，後來回到越南弘揚曹洞禪，圓寂後清廷謚號「正覺圓悟和尚」。

相較於天然函是在嶺南的開展，宗寶道獨的另一弟子祖心函可，因文字獄流

³⁶ 見陳恩維：〈「似詩」與「自尋出路」——明末清初海雲詩僧的詩學理論及其對詩禪理論的發展〉，《中國文學研究》，2016 年 01 期，<http://qk.laicar.com/Home/Content/2075384>。

³⁷ 有關今釋澹歸的研究，可參見廖肇亨：〈金堡的節義觀與歷史評價探析〉，《中央研究院文哲所通訊》第 9 卷 4 期，1999 年 12 月，頁 95-116。及，〈今釋澹歸之文藝觀與詩詞創作析論：兼探集外佚文篇〉，《武漢大學學報（人文科學版）》63 卷 6 期，2010 年 11 月，頁 697-704。

³⁸ 見毛忠賢：《中國曹洞宗通史》，頁 554。



放東北盛京（今瀋陽），江南貶謫文士多依止於他，遂為遼東禪學之祖。³⁹ 祖心函可，字祖心，號剩人，惠州博羅人，俗姓韓。29 歲出家，後得到宗寶道獨的印可付法。甲申之變後，福王於南京立國，祖心函可以迎藏經之名進入金陵，掛單於棲霞寺。順治二年（1645）南京淪陷，祖心函可遭流放瀋陽，與被謫明臣 33 人結閔天詩社，詩禪結合，身邊聚集僧眾 500 至 700 人，有功於東北禪法的弘傳。順治十六年（1659）移住朝陽後當年圓寂。有《千山剩人語錄》及詩集存世。⁴⁰

在參弘贊（1611-1685），字在參，號木人，廣東新會人，俗姓朱。相傳為明宗室後裔。年少時專心儒業。出家後往廬山參謁宗寶道獨，三年之後獲得印可。住持廣東鼎湖寺。通詩律，與士人酬唱，有「南明詩僧」的美譽。著有《木人剩稿》傳世。法嗣圓捷一機等數十人也在嶺南傳法。⁴¹

5. 竹山道嚴

竹山道嚴，字竹山，順慶府（今四川南充市）大竹（今四川大竹縣）人，俗姓沈。崇禎二年（1629）34 歲時，於南京天界寺參無異元來，無異元來以為首座。其當機應對動合宗旨，無異元來曾說：「博山一枝橫出，秘在汝躬。」並為他命名「道嚴」說「汝當以道嚴持也。」竹山道嚴後來退迹承恩寺長達 4 年，在滁州極樂、祇園兩寺開法。又 5 年，住錫金陵獨峰寺。曾應姑熟興國、正覺、萬壽三院之請主法席，晚年仍歸獨峰寺。順治九年（1652）三月六日圓寂。說法 21 載，葬金陵獨峰山龍山之陽。⁴²

6. 古航道舟

古航道舟，字古航，泉州晉江（今福建泉州市）人，俗姓鄭。投泉州承天寺出家。因讀《壽昌語錄》有疑，乃往參無異元來。無異元來為之剃染圓具。曾坐不語堂、目不交睫者 3 月。後余集生邀至金陵閉關。一日洗臉有省。適逢無異元來至天界寺說法，於上堂日出問。無異元來回能仁寺，乃以如意付之曰：「當慎重，勿負老僧。」崇禎三年（1630）赴博山奔喪，後入閩主回龍寺法席，復隱於泉州戴雲山。崇禎九年（1636）結制承天寺。十年（1637）繼席雪峰寺，結冬長慶寺。

³⁹ 見廖肇亨：〈晚明清初曹洞宗壽昌派在東亞的流行傳布〉，頁 337。

⁴⁰ 見毛忠賢：《中國曹洞宗通史》，頁 554。

⁴¹ 見毛忠賢：《中國曹洞宗通史》，頁 555。

⁴² 見毛忠賢：《中國曹洞宗通史》，頁 561。



十一年（1638）回到回龍寺。十二年入主博山能仁寺。十四年結庵建陽，祀二親木主。他不依循開堂請例，只是說法示眾而已。⁴³

7. 俗家弟子余大成

在俗家弟子中，最重要的人物是余集生。余集生，名大成，法名道裕，別號布衲，桐城人。天啟四年（1624）任山東巡撫，天啟七年（1627）冬天前往博山參禮無異元來，促成無異元來 1629 年往赴金陵天界寺說法的因緣。在此之前，無異元來接引對象多為地方縉紳與文士布衣，透過余大成的推介，金陵王孫公族和重要京官開始認識並推崇無異元來。⁴⁴對無異元來來說，1627 年是其接引俗家弟子的重要轉捩點，也是一生弘法重要的分水嶺。

《博山和尚歸正錄》記錄了無異元來在金陵天界寺的語錄、偈、頌等，《附錄》有魏國公徐弘基的〈博山大師還豫章序〉：

余初不知大師……紹壽昌位，說法度人，余恨不能一見之，耿耿于懷。適幸南中諸宰官居士請師來開界開堂說法，余欣然奏一箋而迓。師既至，每日頂禮求見者數萬人，五體投誠，願一見大師。而大師廣運慈悲，不難一一酬應。……或曰：「此每日頂禮求見者數萬人，徒慕名而來，實未能識大師。」余曰：「政要不識！」……余最心折大師者，慈忍機熟，禪那贊之而弗加喜，調達謗之而弗加怒，拳拳接引，一味令人破生滅心而證圓覺。奈此間機緣或淺，無能久慈錫而浮渡。……聽說法音，豁然如獅子吼也。⁴⁵

可以想見無異元來的說法在金陵掀起了巨大的欣慕風潮，成為人心趣向，無論宰官居士求法均十分熱烈。再一次顯示出無異元來在當時的重要地位和影響力。

對晚明佛教或禪宗的整體性研究來說，無異元來都是不可或缺的研究對象。可惜目前學界尚未有較全面且系統性的研究。因此本文企圖以無異元來作為研究對象，希望透過對語錄及相關文獻的釐析，形塑出無異元來在明末巨變時期的真實面貌。

⁴³ 見毛忠賢：《中國曹洞宗通史》，頁 561-562。

⁴⁴ 長谷部幽蹊也認為，博山與京官有所交觸，當在天界寺開法以後。《廣錄》所見交往居士者，多屬鄉紳階層。見〈博山の門流（一）〉，頁 86。

⁴⁵ 見日內閣文庫藏《歸正錄·附錄》，頁乙-2。



第二節 無異元來研究資料

本文企圖針對無異元來進行較全面的研究，以突顯出禪師在特定的時空因緣背景之下所展現出來的個人特色以及禪法的獨特性，從而論析其在禪學史上的定位、開展和重要性，同時對於明末佛教能夠有更深入的了解，第一手研究資料至為重要。

在研究資料的蒐集上，除了《續藏》、《嘉興藏》和《禪宗全書》已收錄之語錄外，在長谷部幽蹊研究日本出版《參禪警語》版本的基礎上，⁴⁶配合相關禪籍目錄以及各大學圖書館藏目錄等，盡可能尋找和蒐羅無異元來第一手資料。⁴⁷以下是目前已蒐集之重要資料整理和說明：

(一)全集本

全集本總集了無異元來一生弘法所留下的語錄、拈古、頌古、偈頌、書文、序跋、詩歌等，一共有二種版本，一種是由無異元來法孫弘瀚、弘裕所編輯的《無異元來禪師廣錄》，一種是由永覺元賢重編的《博山無異大師語錄集要》。以下分別說明。

1. 《無異元來禪師廣錄》35卷（後簡稱《廣錄》），法孫釋弘瀚、弘裕編輯。

清康熙十年（1671）刊行，又稱《博山大師和尚廣錄》。收錄於《嘉興藏》第40冊、《正續藏》第72冊、藍吉富所編之《禪宗全書》第56冊「語錄部」21。

根據《廣錄》嘉興藏本卷後之〈募刻題記〉：

時歲在辛亥，粵東鼎湖山法孫弘贊（1611-1685）刻博山祖翁和尚《廣錄》，
全部送藏流通，法玄孫傳仁、傳鵬⁴⁸募。

無異元來法孫已於1671年時盡蒐其文本而編纂成為《廣錄》35卷本，並收入藏經

⁴⁶ 日・長谷部幽蹊：〈參禪警語と無異元來〉，《印度學佛教學研究》45期，1974年，頁330-335。

⁴⁷ 感謝清華大學簡凱廷博士在蒐集資料方面所給的提示，並且提供許多寶貴資訊和重要館藏資料。感謝佛乘宗的吳珉慧師姐，慷慨協助取得日本圖書館藏資料，見到許多未收錄於藏經的珍貴材料。

⁴⁸ 傅鵬有《博山志》4卷，浙江圖書館藏有清刻本。其他圖書館未見藏有此書。傅鵬為無異元來法玄孫，其《博山志》應有關於博山一系史料，待日後因緣得見發掘。此書訊息由清華大學簡凱廷博士提供分享，特此誌謝。



以為流通。內容有：

- (1) 序：趙士禎〈無異禪師語錄序〉、吳應賓〈錫類法檀序〉、黃端伯〈贊錄序〉、劉崇慶〈禪警語序〉(萬曆辛亥歲孟秋月)、張瑞圖〈宗教答響序〉(戊辰秋月)。
- (2) 語錄類：《住信州博山能仁禪寺語錄》、《住建州董巖禪寺語錄》、《住建州大仰寶林禪寺語錄》、《住福州鼓山湧泉禪寺語錄》、《住金陵天界禪寺語錄》。
- (3) 非語錄類：〈小參〉、〈晚參〉、〈茶話〉、〈普說〉、〈問答〉、〈拈古〉、〈頌古〉、〈佛事〉、〈佛祖贊〉、〈自贊〉、〈開示偈〉、〈淨土偈〉、《宗教答響》、《宗說等錫》、〈書〉、〈啟〉、〈序〉、〈引〉、〈跋〉、〈記〉、〈文〉、〈疏〉、〈壽言〉、〈輓辭〉、〈詩〉、〈歌〉。
- (4) 《禪警語》：⁴⁹僅標示為卷 14 至卷 15，其下有註：「卍云：與第 2 編第 17 套第 5 冊所收《禪警語》同，故今省之。」
- (5) 傳：劉日杲〈博山和尚傳〉、吳應賓〈中興信州博山能仁禪寺無異大師塔銘並序〉及法孫弘瀚〈募刻祖翁異和尚廣錄序〉。

2. 《博山無異大師語錄集要》6 卷（後簡稱《集要》），釋成正錄、永覺元賢重編。⁵⁰

明崇禎癸未 16 年（1643）刊行，收錄於《嘉興藏》第 27 冊、《禪宗全書》第 56 冊「語錄部」21。內容有：

- (1) 序：永覺元賢〈博山語錄集要序〉(崇禎癸未春正月燈節日)。
- (2) 語錄類：〈博山語錄〉、〈董巖語錄〉、〈大仰語錄〉、〈鼓山語錄〉、〈天界語錄〉。
- (3) 非語錄類：〈答問〉、〈拈古〉、〈頌古〉、〈贊〉、〈書〉、〈文〉、〈序〉、〈疏〉及〈偈〉。
- (4) 《禪警語》：僅收錄〈示初心做工夫警語〉。

此書實為《廣錄》之簡本。駒澤大學藏有卷 1 之 3、卷 4 之 6，可惜筆者目前尚未能得見。

⁴⁹ 此書又名《參禪警語》、《博山和尚參禪警語》、《博山和尚禪警語》。此版本之《禪警語》3 卷本，收錄於《嘉興藏》本《廣錄》中。另有 2 卷本，詳情請見以下對於《參禪警語》的說明。

⁵⁰ 本書所引無異元來禪語，多見於《廣錄》及永覺元賢重編之《博山無異大師語錄集要》。



(二) 弘法不同時期的集結本

無異元來於弘法不同階段留下的語錄或拈古、偈頌等，各自集結成冊。就內容來看，可分為三類：第一類是以上堂開示語錄為主，如《博山和尚信地說》、《錫類法壇》、《鼓山無異大師語錄》、《博山和尚歸正錄》、《博山老人剩錄》等；第二類用以引導眾生參禪修行的教法，如《參禪警語》和《博山和尚復吳太史書》；第三類是拈古以及書信等，有《博山大師別古》、《鼓山頌古》。以下分類說明：

1. 語錄

(1) 1617 年，《博山和尚信地說》2 卷（後簡稱《信地說》），首座成正集：

東京國立公文書館・內閣文庫藏有明萬曆 45 年（1617）、余象斗刊行本。序 5 頁、正文 50 頁、跋 2 頁、刊刻記 1 頁。前有趙士禎〈序〉於「萬曆癸丑歲（1613 年）仲夏月」。內容多見於《廣錄》《住信州博山能仁禪寺語錄》、《住建州董巖禪寺語錄》與《住建州大仰寶林禪寺語錄》，文字多有出入。亦有不見於《廣錄》者。

(2) 1627 年，《錫類法壇》10 卷，廣湛、道用、道公編：

記錄無異元來 1627 年於桐城、皖城等地受請說法。內容散見於《廣錄》能仁寺語錄、《宗教答響》、小參、茶話、開示偈、頌古、贊、序、文、壽言、輓辭、詩等。北京大學圖書館、東京國立公文書館・內閣文庫皆有藏書。

(3) 明，《鼓山無異大師語錄》1 卷，明刊本：

東京國立公文書館・內閣文庫藏有此書，筆者尚未得見。無異元來於 1627 年冬重開鼓山湧泉寺，此語錄之集結當在 1627 年底或 1628 年初。

(4) 1629 年，《博山和尚歸正錄》上、下 2 卷（後簡稱《歸正錄》），余大成、陳丹衷編集：

東京國立公文書館・內閣文庫藏有明代刊本。據《湖南圖書館古籍綫裝書目錄》，湖南圖書館亦藏有明代刻本。封面題為《博山歸正錄》。上卷前有〈歸正錄・緣起〉12 頁，說明此書緣起於無異元來 1629 年受邀至南京天界寺開堂說法。收錄有 5 封書信和 4 首詩。書信分見於《廣錄》〈啟〉和〈書〉，詩作部分《廣錄》則未收。

上卷共 69 頁，內容以《廣錄・住金陵天界禪寺語錄》為主，每則上堂語文字略有出入，原則上《廣錄》文字較精簡，《歸正錄》文字較繁。每則上堂語之後，



幾乎皆有未見於《廣錄》之博山與僧人弟子問答的材料。此外，尚有詩、偈、小參、茶話、贊、書、文等，散見於《廣錄》之〈小參〉、〈茶話〉、〈問答〉、〈自贊〉、〈開示偈〉、〈宗教答響〉、〈書〉、〈啟〉、〈引〉、〈文〉等，約有三分之一的內容未見於《廣錄》。

下卷共 41 頁，有〈贈眾檀護偈〉45 首，⁵¹〈示護法眾居士偈〉110 首，⁵²〈雜偈〉22 首，以及〈贊〉、〈題〉、〈答〉、〈示〉、〈壽〉等 23 則。其中〈贈眾檀護偈〉45 首即《廣錄·開示偈三》「不忘靈山親咐囑」44 首。第 22 首〈國博錢叔蘊居士〉，《廣錄》未收；第 23 首〈國博錢叔蘊居士〉，《廣錄》題名為〈國博丁蓮侶居士〉。

〈示護法眾居士偈〉111 首，92 首以「頓悟心源開寶藏」為句首，《廣錄·開示偈五》收錄了 52 首。另有 19 首以「話頭一句如弦直」為句首，全收入《廣錄·開示偈四》。此外《廣錄》所收有 47 首未見於《歸正錄》。

〈雜偈〉22 首散見於《廣錄·開示偈》中，其中 10 首《廣錄》未收。〈贊〉、〈題〉、〈答〉、〈示〉、〈壽〉等 23 則，或見於《廣錄》〈開示偈〉〈佛祖贊〉、〈壽〉等，其中 11 則《廣錄》未收。

〈附錄〉8 頁，為徐弘基〈博山大師還豫章序〉、任僕〈博山大師還山序〉及顧起鳳〈大師還山序〉，皆未收錄於《廣錄》之中。

(5) 《博山老人剩錄》6 卷（後簡稱《剩錄》），壁如意嵩編：

日本駒澤大學藏有慶安五年（1652）京都出版本。目前筆者所見之第 2 卷內容，多收錄於《廣錄·開示偈》及《宗教答響三》，其中偈語約有二分之一《廣錄》未見收錄。此書為博山語錄之補遺，內容有上堂、茶話、頌古、偈、詩、贊等。另據《湖南圖書館古籍綫裝書目錄》，湖南圖書館藏有明刻本。

2. 引導眾生參禪教法

(1) 《參禪警語》，又作《禪警語》、《博山和尚參禪警語》、《博山禪警語》，明萬曆三十九年（1611）刊行：

根據長谷部幽蹊的研究，《參禪警語》於刊行後不久即傳至日本，江戶時期曾

⁵¹ 〈贈眾檀護偈〉45 首，前有引文。每偈皆以「不忘靈山親付囑」為首句。見《博山歸正錄》卷下，頁 1-11。

⁵² 〈示護法眾居士偈〉前有引文，其中以「頓悟心源開寶藏」為首句者 91 首，以「話頭一句如弦直」為首句者 19 首。見《博山歸正錄》卷下，頁 27-30。



出版許多單行本。⁵³目前所存者有 2 卷本、3 卷本、1 卷本。

2 卷本，由釋成正編集，收入《卍續藏》第 63 冊、《禪宗全書》第 34 冊「宗義部」，以及《大日本續藏經》第一輯第二編第 17 套第 5 冊、《昭和新纂國譯大藏經》「宗典部」第 22 卷。此外，日本境內藏有許多版本，如日本東京國立公文書館・內閣文庫、駒澤大學有 1611 年藏本；日本國立國會圖書館、駒澤大學皆藏有慶安三年（1650）、京都中野是誰刊本；大阪女大圖書館有連山交易（1635-1694）注慶安三年刊本；由伊勢屋額田正三郎出版、連山交易注之元祿二年（1689）刊本藏於日本國立國會圖書館，⁵⁴駒澤大學、東洋大學哲學堂亦收藏連山交易元祿二年刊本，日本國文學資料館則藏有微卷。光緒三十四年由江蘇江天寺發行之重刻本，藏於駒澤大學。另外，韓國清虛堂休靜（西山大師，1520-1604）⁵⁵編《禪門撮要》，收錄博山無異禪師說《禪警語》，由東萊金井山梵魚寺出版、隆熙二年（1908）發行木刊本，⁵⁶日本駒澤大學有藏書。韓國中央圖書館亦藏有日本刊本，但未詳刊地。

3 卷本由博山法孫弘瀚、弘裕編集，清康熙十年（1671）刊行，收錄於《嘉興藏》第 40 冊《廣錄》卷 13-15。與 2 卷本相較，內容較為簡省，有些甚至未收錄。2 卷本編者成正為無異元來侍者，比之隔代的法孫弘瀚、弘裕，應更明瞭無異元來整個弘法和禪教的系統，因此想要較為全面地了解無異元來的禪教系統，2 卷本是很好的研究文本。

⁵³ 長谷部幽蹊云，《參禪警語》於 1611 年初刊後，十餘年後因黃端伯發心重刻，而有第二版，收有博山自序，但目前未見。之後有清光緒三十四年本，是普陀山然祥禪師發願募資重刻的，由金山江天寺發行。見長谷部幽蹊：〈參禪警語と無異元來〉，《印度學佛教學研究》45 期，1974 年，頁 331。

⁵⁴ 據日本國立國會圖書館著錄資料如下：序,卷末,版心の書名：《博山警語》，表紙墨書書名：《博山禪警語》。有萬曆 39 年劉崇慶序、明和 2 年桂洲道倫の序あり；元祿 2 年交易の跋あり跋の後に「京二條通井筒屋六兵衛板」の原刊記あり；卷末に伊勢屋額田正三郎の「一止人藏佛書目錄」1 丁を付す出版者はこれによる；「文政丙戌二月為豊陽永安月潮清公遺具贈來也則入藏」の朱書あり。印記為「獨園」，円光寺旧藏；裝丁為和裝。

⁵⁵ 西山大師，朝鮮僧人，俗姓崔，名汝信，字玄應，號清虛、西山。安州人。30 歲中禪科，自大選升至禪教兩宗判事，奉恩寺住持。後雲遊，教人參禪禮佛。壬辰（1592）時倭亂，受宣祖委託發動義僧軍，以 73 歲向全國僧侶發表檄文，功勳卓著。後還歸妙香山舊棲。門下弟子千人，著名者七十餘人。今韓國佛教教團幾乎皆由其法孫形成。

⁵⁶ 據刊記，此書於隆熙二年（1908）七月日慶尙南道東萊府金井山梵魚寺開刊，有印記「吳世昌持誦經典記」。



國家圖書館四樓善本書室藏有成正編、明萬曆刊本之《博山和尚參禪警語》1卷3冊，並附有《兩世法檀》1卷。有朱墨筆批校，正文卷端題「博山和尚參禪警語首座成正集弟子道鍾校梓」，序有「萬曆辛亥歲孟秋月信州弟子劉崇慶和南題」及「天啟元年汪元茂小敘」，跋為「海陽學人明金自麗」，魚尾下方記書名為《禪警語》。

駒澤大學尚有無異元來侍者守中所編的《博山警語鞭影錄》，主要援引字書、韻書或禪宗公案等用以解釋《參禪警語》中的詞語。

(2) 《博山和尚復吳太史書》(後簡稱《復吳太史書》)，明天啟七年(1627)刊本：

由參學門人道東付梓流布，東京國立公文書館・內閣文庫藏本為全1冊，6頁。封面題為《博山復書》。內容與《廣錄》卷23《宗教答響三》「吳觀我太史問」同。

3. 拈古頌古及書信等

《博山大師別古》(後簡稱《別古》)，全1冊，43頁。封面題為《博山別古》。本書約為無異元來1612年至1616年講授的內容。⁵⁷有附錄〈答問〉。正文為《廣錄》卷9至10〈拈古(上)(下)〉的內容，附錄〈答問〉「江右文宗陳雲怡請」為《廣錄》卷8〈問答〉「陳雲怡文宗問」。與《廣錄》文句稍有出入，《博山別古》文字較繁，《廣錄》文字多濃縮而較簡，其中少部分有文句錯置的情形。

《廣錄》和《集要》總集無異元來一生弘法內容，雖然原則上依照無異元來不同弘法階段進行編排，但是仍然有許多交錯、混亂不清的地方。單獨集結發行的文本，恰恰是無異元來某一階段弘法的集結，而且內容多出《廣錄》、《集要》甚多，正可以用來分析無異元來弘法的分期，有助於對無異元來的禪法做更細緻的研究。

第三節 前人研究與論題的開展

(一) 前人研究

⁵⁷ 無異元來於《博山別古》自序中說明此書出版因緣：「此集始於壬子(1612)冬，博山期場中拈出。丙辰(1616)櫑，董巖解制後，文舉丘居士請梓行，余屢辭不獲，因放下掃箒柄，一任諸人播弄也。」(頁1-2)



目前學術界較少討論無異元來，推究其原因，大致上有三點：一者無異元來堅守農禪家風，未與著名儒學文士交往，亦與晚明以來集禪、詩、藝於一體的文化風尚不類。二者，晚明禪僧多討論儒佛會通、佛道會通等問題，但無異元來未涉入此類議題。若簡略瀏覽其禪籍，無異元來所提出之宗教合一與禪淨不二等意見，似乎是當時普遍的論題，並沒有特別突出的重大論點。三者，對於明末清初風起雲湧的宗諍論辯，無異元來似乎亦未涉入。雖然無異元來曾就傳法不傳人提出論述，寧存道而不濫付法，但也未如覺浪道盛、密雲圓悟、費隱通容、漢月法藏之間有著強烈的爭辯。因此在論題上較難突出。

就目前所見，尚未有以無異元來作為研究主題的專書或學位論文。在期刊論文方面，日本學者長谷部幽谿有〈參禪警語と無異元來〉、〈無異元來禪師略伝〉、〈博山の門流（一）〉、〈博山の門流（二）〉，對於討論《參禪警語》在江戶時代日本流傳的情形以及無異元來的法嗣與弘傳，是十分重要的參考資料，但未進入無異元來禪法的討論。⁵⁸其中部分資料有誤，傳略部分亦稍疏略。

現代學者陶垣如著有〈博山無異元來家風之考異〉一文，用以考察無異元來禪法家風。⁵⁹陶垣如認為，家風宗範代表禪師個人的氣質、風格以及鍛鍊門徒的手眼和方法，同時也塑造了特定僧團的集體記憶和禪修取向。他首先以天然函是、惺谷道壽（1583-1631）⁶⁰與萬益智旭對於無異元來家風的論述，肯定其禪風的鎮密謹慎，必先定而後慧，要求參禪者做工夫必須做到實處，並且「不輕傳、不濫付」。論述十分嚴謹，但在「定慧」問題上，究竟是「先定後慧」？還是「先慧後定」？甚至是「定慧一如」？則有待商榷。請見第四章討論。

另外，禪宗史講到明代曹洞宗時，必然都會提到無異元來，可惜大都篇幅不多。專論曹洞宗史者有較大篇幅專門討論，如毛忠賢《中國曹洞宗通史》，他認為

⁵⁸ 日・長谷部幽蹊：〈無異元來禪師略伝〉，《禪研究所紀要》4/5期，1975，頁243-259。〈博山の門流（一）〉，《印度學佛教學研究》48期，1976，頁83-87；〈博山の門流（二）〉，《印度學佛教學研究》49期，1976，頁251-256。

⁵⁹ 陶垣如：〈博山無異元來家風之考異〉，《現代哲學》，2009年第4期（總第105期／7月號），頁117-124。

⁶⁰ 惺谷道壽，溫陵人，俗姓何，名啟圖。因閱憨山大師《棲伽記》而發出世心。初謁憨山大師，後至博山，與無異元來論法甚厲，惜藥病不投。遂東遊。與壁如禪人在龍居結交，有千古之盟。後至博山，無異元來為之薙髮，於季賢師處受戒。壁如禪人方謂「博山有子，青出於藍」，惜入滅之速也！世壽四十有九，法臘二年。



無異元來的成就在提出「百法歸禪」，提出「宗教合一、禪淨合一、台禪合一、戒禪合、布施亦禪、百法皆禪」，論述方面僅以節錄無異元來的文字作為證據，沒有深入論證的過程。在參禪方法上，僅有對無異元來《參禪警語》的平面陳述，以為「視得理事同體，恆處回互之中，才會理事正偏不執，將一切都看成理事正偏的統一，這才是真禪者」，對於無異元來開示參禪的精彩過程仍然未有深入討論。⁶¹另外，蔡日新《南宋元明清初曹洞禪》則認為，無異元來在具體參禪工夫上提倡看話禪，使得自家本色淡化，喪失曹洞宗特色。⁶²然而必須注意的是，無異元來許多設置和開演，都離不開他所處當下的時空背景，無法單獨或個別地討論其禪法。

然而無異元來實為明末禪門中的禪師典型之一。透過對無異元來的研究，可以嘗試用不同的視角來觀察明末佛教的狀況，並能由此進一步開展明末佛教界另一番真實的面貌。

(二)論題的開展

明末佛教的開展，除了必須面對佛教百年來發展上的空白之外，還必須面對當時外在的惡劣環境。因此，在展開論題之前，首先必須明白無異元來在當時所面對的三大重要課題。第一是佛教內部的問題，佛教經過明代初期的官方限制以及明代中期的壓抑，教內僧人素質低落，戒律不興、寺院經濟衰頹無以為繼；第二是朝政艱困，雖然萬曆期間慈聖太后崇佛，但首輔張居正死後，明朝財政再度陷入危機，許多問題不斷逆發，如天災、瘟疫、賦稅、開礦、邊境戰事、流民、倭寇等等，大環境十分艱難；第三是宗教競爭，明代中期以後，民間宗教遍地開花，愈發擠壓佛教的生存空間。

除此之外，無異元來弘化主要地區以江西、福建、廣東為主，晚年禪風流衍到了安徽和金陵，他除了面對江西特殊的學派傳統、文士風格之外，羅教在此盛傳，也是無異元來必須面對的問題。以上所提出的這些艱困之處，請見第二章討論。

明瞭無異元來所必須面對解決的問題之後，在第一手資料相對完備的情況下，

⁶¹ 見毛忠賢《中國曹洞宗通史》第13章〈明清壽昌禪系〉第二節「無異元來與博山禪派」，南昌：江西人民出版社，2006年，頁541-550。

⁶² 見蔡日新：《南宋元明清初曹洞禪》第5章〈明末清初曹洞禪（上）：壽昌系〉第一節「博山元來支」，頁215-225。



自第三章至第五章發展出不同的議題，並進行細部的討論。

第三章主要探討無異元來博山禪系的傳承問題及其家風，第四章則提出博山禪法的主要內容。無異元來由自身悟證之宗教實踐，因應世變風氣而熔鑄成獨特風格的博山禪。據陶垣如所論，家風宗範代表了禪師個人的氣質、風格以及鍛鍊門徒的手眼和方法，同時也塑造了特定僧團的集體記憶和禪修取向。因此，分析無異元來悟證歷程與博山系禪法之間的關係，由之探討無異元來如何重新建立曹洞家風，以及博山禪系與其他壽昌派系的分別、博山禪如何在壽昌禪中獨出一枝，是十分重要而且根本的問題。不僅如此，還可以從中了解，佛教高僧大德遭逢劇烈世變時，⁶³如何隨宜方便施設，以成就其時代的特殊風貌。

另外，佛法有「變」與「不變」。「變」者在適應不同時代以應世弘法、化導眾生，開演出適合當時眾生因緣根器的修行門；「不變」是最重要的核心，在禪宗來說即是「法脈傳承」。縱使各個禪師或祖師法相不同，但是內在卻擁有相同的理體，最重要的是把握究竟真實之理體，佛性充滿了無限可能！無異元來弘法前後期發生轉變，從中可看出其「不變」與「變」。

學者多謂無異元來「禪淨兼弘」。釋聖嚴在《明末佛教研究》中云：

明末的淨土人物，乃系來自各宗各派，例如無盡傳燈，是天台學者。見月讀體，是律宗的傳人。雲棲祿宏援用華嚴五教判，蕩益智旭則據天台四教判，袁宏道是以華嚴的氣魄來宏贊淨土。其餘多系出於禪門，唯其禪者之有淨土傾向者，除了不屬於任何宗派的尊宿之外，多屬曹洞派，臨濟一系的禪家門戶，依然守得很緊。⁶⁴

以禪者而弘淨土法門者，多屬「曹洞派」禪師，例如：

無明慧經、湛然圓澄、博山元來、永覺元賢等，均系曹洞派下的龍象。⁶⁵

釋聖嚴認為，以曹洞和臨濟禪師相較，曹洞禪師多兼採念佛法門，而臨濟禪師則嚴守家法。但是蔡日新則有不同的意見，他提出臨濟宗笑巖德寶（1512-1581）將

⁶³ 周驛，2012，〈由禪返淨：晚明佛教發展新論〉，《船山學刊》，2012年第3期，頁112-116。

⁶⁴ 釋聖嚴：〈第二章：明末的淨土教人物及其思想〉，《明末佛教研究》，北京：宗教文化出版社，2006年，頁82-83

⁶⁵ 釋聖嚴：〈第二章：明末的淨土教人物及其思想〉註2，《明末佛教研究》，北京：宗教文化出版社，2006年，頁83



念佛引入參禪，並且將之完善結合起來，影響了雲棲株宏和龍池幻有，⁶⁶顯示臨濟禪人也如曹洞禪人一般教人念佛。由此看來，曹洞或臨濟禪師兼採禪、淨二法的問題，有待進一步地釐清與探討。而有關臨濟禪師是否標舉念佛，並非本文目的，故暫且不論。無論如何，由此看來，曹洞禪師在隨宜施設及適機弘法上，似乎有著較大的彈性與轉圜空間。

因此，第五章著重在討論無異元來於弘法後期教人念佛的背景、因緣、傳承和用法。無異元來為曹洞宗禪的傳承者，他如何在宗脈傳承中堅守法系，卻又能不拘泥於單一的門派教法？在實際的弘法度世的行動中，如何因應世變而轉化，採用當時最容易接引眾生的方法？從中了解在世變時代，曹洞禪師轉化應世的某種類之一。

第六章則簡單提出研究的總結，以及未來可能可以繼續發展的研究方向或議題。

⁶⁶ 蔡日新：〈臨濟下虎丘禪系概述〉第四章〈明代的虎丘禪系〉，蘭州：甘肅民族出版社，2008年，頁141。

第二章 時代背景



第一章已約略提出，無異元來雖然身處晚明佛教禪宗再次興盛的時期，但是其所面對的外在環境十分嚴峻，正是明朝政權、社會、經濟巨變的時期，本章將分三節具體說明其困境之所在。

第一節 明代宗教政策對佛教的影響

(一) 具政治目的的宗教政策，不利佛教發展

1. 以僧官制度嚴密控制僧眾事務

明初太祖朱元璋（在位期間 1368-1398）即制定一連串嚴密的宗教政策，奠定了有明一代（1368-1644）佛教政策的基礎。明太祖早年曾側身寺廟，深知宗教撼動人心的力量，認為「以世俗之說，斯教可以訓世；以天下之說，其佛之教陰翊王度」，⁶⁷因此在制定政策時，著重如何嚴密控制、有效管理，以及如何發揮佛教的「善世」作用。佛教本身的發展不在其考量之中。因此使佛教在有明一代受到了極大的約束和限制。

洪武元年（1368），明太祖在金陵天界寺設「善世院」，用來統管天下寺院和僧尼。洪武十四年（1381）革除了善世院，⁶⁸把僧尼的管轄權重新歸入禮部。隔年四月建立正式的僧官制度，明訂中央到地方各級僧官的品級：京城設「僧錄司」，設僧官 8 員，為正六品之左右善世、從六品之左右闡教、正八品之左右講經、從八品之左右覺義，統理天下僧尼；地方府、州、縣則分別設立「僧綱司」、「僧正司」、「僧會司」。「僧綱司」置都綱（從九品）、副都綱各一員；「僧正司」置僧正一員；「僧會司」置僧會一員。自副都綱以下的僧官，均未入流。所有僧官皆隸屬於禮部，品級最高只到正六品，在正式官僚體系中地位低落。

僧官只負責掌管佛教內部事務，不如元代僧官具有政治、外交與軍事的大權。

⁶⁷ 見《欽錄集》〈申明佛教榜冊〉，收錄於《金陵梵刹志》卷 2，「中國藏學漢文歷史文獻集成」：張羽新、張雙志主編《唐宋元明清藏事史料彙編》第 61 冊，頁 310。

⁶⁸ 朱鴻據《明太祖實錄》卷 140 頁 7 下之「洪武十四年十二月甲戌」，認為善世院之廢革應在此年。《明史》卷 74 〈職官三〉頁 1818 謂洪武四年革善世、玄教二院，應有誤。見朱鴻〈明太祖與僧道——兼論太祖的宗教政策〉一文「註 22」，《歷史學報》第 18 期，1990 年 6 月，台北：國立師範大學，頁 74。



其所管理之僧事，舉凡寺院的性質和數量、住持人選、經營管理、僧眾年齡和背景、閱讀經籍、考試內容等等，規定十分繁瑣。⁶⁹在這許多細繁的事務中，最重要、最關鍵的莫過於主持度牒的考試和發放。

根據《欽錄集》「洪武二十五年壬申·四月十七日」條的記載，明初度牒的發放，只要依據僧錄司的來文就可以照名給出。到了宣宗宣德元年（1426），度牒考試改由禮部與僧錄司共同考試。⁷⁰代宗景泰五年（1454），因為僧官發生舞弊事件，僧錄司左闡教清讓和右善世南浦等僧官在審查度僧資格時涉嫌納賂，於是改成由朝廷派遣給事中、御史、禮部官員各一名會同考試。原來由僧官自主審核僧眾出家資格的權限遭到了剝奪。⁷¹造成「僧事俗斷」，使佛教喪失了自主性和自發性。⁷²

此事影響所及，在僧官與各寺住持的選任上不再以教內評選為依歸，而改以世情為主。嘉靖以後，僧官多以「上銀請納」或「囑托人情」的方式取得；方丈的推舉更「謬擇有世緣者」，導致叢林衰落不振，產生弊病。湛然圓澄曾經感慨道：

況我塵外之人，區區受制於人，致使有道之者，遁世不見矣。⁷³

所以前代住持必推一方有道德者，有司推舉，朝廷敕住；或為世主知名，持詔演道，由是千百共居，人不之疑。今也不然，才德一無所有，道學有所未聞，世緣頗足，便名住持，致使叢林衰落，禮義絕聞。⁷⁴

這也是造成禪宗法脈傳承產生變化的重大原因之一。於是湛然圓澄大聲疾呼：

如欲重隆此道，必須將僧錄司制為客司，不受左右司所轄，考選有道德者

⁶⁹ 《欽錄集》收錄明太祖洪武五年（1372）至宣宗宣德三年（1428）間所制訂之佛教政策，可參看。洪武十四年禮部擬試置僧道衙門，條列其掌理事務，其中便規定：「各府州縣觀僧道並從僧錄司、道錄司取勘，置文冊，須要開寫某僧某道姓名，年甲，某布政司某府某州某縣籍，某年於某寺觀出家，受業某師，先為行童幾載，至某年某施主披剃簪戴，某年給受度牒，逐一開報。」（頁304）

⁷⁰ 見明·申時行等：《大明會典》卷104〈僧道〉，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1987年。

⁷¹ 見《明英宗實錄》卷243「景泰五年秋七月辛亥」條，〈中央研究院歷史語言研究所校印本，1966年，頁5278-5281。湛然圓澄《慨古錄》亦有僧事「受制於儒門」之歎。見《卍續藏》第65冊，頁368。〉

⁷² 見釋果燈：《明末清初律宗千華派之興起》第二章〈明末清初律宗千華派興起之背景〉，台北：法鼓文化，2004年，頁36。

⁷³ 見明·湛然圓澄，《慨古錄》，《卍續藏》第65冊，頁368。

⁷⁴ 見明·湛然圓澄，《慨古錄》，《卍續藏》第65冊，頁368。



主之，僧綱、僧會以才德入試中選者領其事，必須調屬不受府縣所制。⁷⁵ 佛教僧團叢林欲得根本改善，必須重新獲得人才選任的自由，可惜此事一直未能實現。

2. 整頓宗教，不利禪宗發展

洪武十五年（1382）五月二十一日，明太祖下令將佛寺院分為三類，並說明各類佛寺之任務：

禮部照得佛寺之設歷化分為三等：曰禪、曰講、曰教。其禪不立文字，必見性者方是本宗。講者，務明諸經旨義。教者，演佛利濟之法，消一切見造之業，滌死者宿作之愆，以訓世人。⁷⁶

二十四年（1391）六月初一日《申明佛教榜冊》再次申明：

今天下之僧多與俗混淆，尤不如俗者甚多，是等其教而敗其行，理當清其事而成其宗。令一出，禪者禪，講者講，瑜伽者瑜伽，各承宗派，集眾為寺。⁷⁷

強調各寺必須各務本業。「講寺」功能在宣講佛教經典，為國家「化導愚昧」，⁷⁸具有教化功能，以宗派來看，「主要包括華嚴、天台、法相諸宗」等教家。⁷⁹明太祖非常重視佛教經典的講習，於洪武十年（1377）下令：

詔天下沙門講《心經》、《金剛》、《楞伽》三經。⁸⁰

並命僧人宗泐、如玘等作註以頒行天下。後來更以通過試經作為度牒發放的標準。⁸¹魏道儒認為，透過對佛經的統一解釋，可以「統一佛教思想，起到加強思想統治

⁷⁵ 見明·湛然圓澄，《慨古錄》，頁368。

⁷⁶ 見《欽錄集》，頁305-306。

⁷⁷ 見《欽錄集》，頁310。

⁷⁸ 見魏道儒：《中國華嚴宗通史》第七章〈華嚴學的流變與衰微〉，頁277。

⁷⁹ 參見何孝榮：〈論萬曆年間葛寅亮的南京佛教改革〉，頁70。本文於後所論有關「宗、教」之間的問題，所指為禪宗與天台、華嚴等教家之間關係，非是此處明朝佛教政策分類中的「教（瑜伽教）」。

⁸⁰ 見《欽錄集》，頁303。

⁸¹ 見《欽錄集》「洪武九年丙辰」：「試經給沙門度牒。」頁303；「洪武二十一年戊辰」：「僧錄司於天禧寺，試經度僧，給與度牒。」頁308；「洪武二十五年壬申」：「試經，給僧度牒。」頁312。



的作用」。⁸²但是這樣卻消融了佛教諸宗的獨特性，魏道儒說：

欽定經典並非各宗派根本經典，使講僧振興唐代舊宗派的意識淡薄了。他們多以融合諸宗學說為特色，專弘某一派或某一經的人極少。⁸³

影響所及，使得佛教界「更重典籍而不是更重各宗傳承」，⁸⁴明朝後期的法脈之譯恐即肇因於此。

「教寺」主瑜伽，主持祈福彌災、追薦亡靈等種種法事，⁸⁵此類僧人即是經饑師，又名為瑜伽僧或應赴僧。明太祖在洪武十六年規定瑜伽法事的儀式：

五月二十一日早朝，僧錄司官于□奉天門欽奉 聖旨：即今瑜伽顯密法事儀式及諸真言、密呪盡行考較穩當，可為一定成規，行於天下諸山寺院，永遠遵守，為孝子順孫慎終追遠之道，人民州里之間祈禳伸情之用。恁僧錄司行文書與諸山住持并各處僧官知會，俱各差僧赴京，于□內府關領法事儀式，回還學習。後三年，凡持瑜伽教僧赴京試驗之時，若於今定成規儀式通者，方許為僧。若不省解、讀念且生，須容周歲再試。若善於記誦，無度牒者，試後就當官給與。如不能者，發為庶民。欽此。⁸⁶

此事有下列幾項重點：一、明太祖認為瑜伽法事舉辦之目的在於慎終追遠、消災祈福以伸人情，欲藉此以建立和維持民間社會秩序；二、不以佛門行證為考量，統一各種顯密法事、真言等成為一個固定的套式，不只頒行天下，更要求所有瑜

⁸² 參見魏道儒：《中國華嚴宗通史》第七章〈華嚴學的流變與衰微〉，南京：江蘇古籍出版社，200年，頁276-277。魏道儒指出：「在明宣宗（1426-1435在位）時，為朝廷認可，並為士大夫和僧眾看重的所謂佛教『四大部經』，系指《華嚴》、《般若》、《寶積》和《涅槃》。……從明太祖至穆宗（1368-1572）的二百餘年間，佛教總格局沒有大的改變。」（頁277）

⁸³ 見魏道儒：《中國華嚴宗通史》第七章〈華嚴學的流變與衰微〉，頁277。

⁸⁴ 見魏道儒：《中國華嚴宗通史》第七章〈華嚴學的流變與衰微〉，頁276。

⁸⁵ 雲棲株宏曾云：「瑜伽大興於唐之金剛智、廣大不空二師，能役使鬼神，移易山海，威神之力不可思議。數傳之後，無能嗣之者，所存但施食一法而已。」見《竹窗三筆》，頁64。認為明朝瑜伽只存「施食」一法，主在救濟餓鬼。「水陸齋會、瑜伽焰口、蒙山施食等法事，「救度餓鬼的本質相同，在秘密大乘中，只是低級的事續。但它因適應中國慎終追遠的孝思，使得超度鬼魂的法事得到異常的發展。」「明太祖即位之初，便分別於洪武元年（1368）至五年（1372），在金陵蔣山（鍾山）太平興國寺，陸續舉行聞名全國的大規模『鍾山法會』（又名『水陸無遮大會』），用意在超度戰士和無辜生民之亡魂，「藉此安頓民心，穩定政局」。參見陳玉女：《明代瑜伽教僧的專職化及其經饑活動》，《明代的佛教與社會》，頁251、255。

⁸⁶ 見《欽錄集》，頁306。



伽寺院永遠遵守；⁸⁷三、以此成規儀式作為瑜伽教僧試驗的標準，只要記誦嫻熟，即可發給度牒，相較於禪僧、講僧來說，取得度牒容易。

不僅如此，洪武二十四年（1391）〈申明佛教榜冊〉更規定赴應酬資：

一・瑜伽僧既入佛刹，已集成眾，赴應世俗所酬之資，驗日驗僧，每一日每一僧錢五百文。假若如事，三日一僧，合得錢一千五百文。⁸⁸

瑜伽僧做各種法事時可收取報酬，擁有經濟力量，使得「佛教內部出現了向有可靠收入的赴應僧的傾斜」現象，「經懺事業儼然成為佛寺發展的重心」，不僅「教寺日增，教僧隊伍不斷壯大」，到了明代中期以後，教僧人數更是激增，約佔整個僧侶總數的一半。⁸⁹

「禪寺」即禪宗寺院，以禪修見性為主，強調「務遵本宗公案，觀心目形以證善果」。⁹⁰禪僧不像講僧負有社會教化功能，也不像瑜伽僧一般可以應赴法事，其對外的主要活動是「游方問道」，藉以接觸百姓。明太祖一開始對於僧俗接觸交流採取開放政策：

（洪武十年丁巳）一切南北僧道，不論頭陀人等有道善人，但有願歸三寶、或受五戒、或受十戒、持齋戒酒、學習經典、明心見性僧俗善人，許令齋持戒牒隨身執照，不論山林城郭鄉落村中，恁他結壇上座，拘集僧俗人等，日則講經說教，化度一方，夜則取靜修心。欽此。⁹¹

無論僧道，只需隨身攜帶戒牒證明僧道身分，即可在山林城村市井中結壇上座，弘化宣教。然而到了洪武二十四年（1391）開始禁止僧俗雜處。⁹²洪武二十七年（1394）

⁸⁷ 《欽錄集》載：「（洪武十五年五月）……本月二十日，本部官欽奉 聖旨，……前去能仁開設應供道場，凡京城內外大小應付寺院僧，許入能仁寺會住、看經、作一切佛事。若不由此，另起名色私作佛事者，就仰能仁寺官問罪。」由此可見，明太祖欲統一一切應付法事，如有不符合規範者，則問罪僧官。頁 305-306。

⁸⁸ 見《欽錄集》，頁 311。

⁸⁹ 參見魏道儒：《中國華嚴宗通史》第七章〈華嚴學的流變與衰微〉，頁 276；何孝榮：〈論萬曆年間葛寅亮的南京佛教改革〉，頁 70；陳玉女：〈明代瑜伽教僧的專職化及其經懺活動〉，《明代的佛教與社會》，頁 248-282。

⁹⁰ 見《欽錄集》〈申明佛教榜冊〉，頁 310。

⁹¹ 見《欽錄集》，頁 303。

⁹² 《欽錄集》：「（洪武二十四年）七月初一日，本部官于 奉天門欽奉 聖旨：恁禮部出批著落僧錄司差僧人將榜文去清理天下僧寺，凡僧人不許與民間雜處。」頁 312。



正月初八日「趨避條例」規定更加嚴格：

- 一・凡住持并一切散僧，敢有交結官府、說俗為朋者，治以重罪。
- 一・除遊方問道外，禪、講二宗止守常住，篤遵本教，不許有二，亦不許散居及入市村。其瑜伽各有故舊檀越所請作善事，其僧如科儀教，為孝子順孫以報劬勞之恩，在上而追下者得舒慈愛之意，此民之所自願，非僧箸於衣食而干求者也，一切官民敢有侮慢是僧者，治之以罪。⁹³

雖未禁止禪僧「遊方問道」，但不許其結交官府、與俗為友，禁止散居、進入市井村落，杜絕僧俗混淆。除此之外，洪武二十四年（1391）、二十七（1394）又分別提出禪僧修行的示範：

- 一・令出之後，有能忍辱、不居市廬、不混時俗、深入崇山刀耕火種、侶影儕燈、甘苦空寂冥於林泉之下、意在以英靈出三界者，聽。⁹⁴
- 一・可趨向者，或一、二人，幽隱於崇山深谷，必欲修行者，聽。三、四人則不許。山雖有主，阻當者以罪罪之。若近市井十五里內不許，山主阻之勿罪；十五里以外許之。其幽隱者，遊居于山，或一年半年或兩三月，或棲嵒或屋樹或廬野，止許容身，不許創聚。刀耕火種於叢林中，止許勾食而已。若有好善之家，入山送供者，聽。⁹⁵

雖然公文中未明言針對禪僧，但禪宗初祖達摩即現頭陀行，再加上明太祖明訂講僧、瑜伽僧具有社會功能，僧俗接觸有其正當性，顯然此處是針對禪僧而說。⁹⁶此種修行的模式，不僅「切斷了禪宗與其群眾基礎的聯繫，劃定各類僧侶活動範圍，也限制了禪宗弘化的自由」，⁹⁷從而抑制了禪宗的發展。故而憨山德清有：「恭惟我聖祖開基創業，……而一時名德光揚佛祖之道，不減在昔，……自此而降，漸漸

⁹³ 見《欽錄集》，頁315。

⁹⁴ 見《欽錄集》，頁310-311。

⁹⁵ 見《欽錄集》，頁315。

⁹⁶ 公文中並未指明此修行範示是針對禪者而說，但蔡日新亦同樣認為：「明代統治者要求禪宗只能『深入崇山，刀耕火種，侶影伴燈』」。見蔡日新：《臨濟下虎丘禪系概述》第四章〈明代的虎丘禪系——從時蔚到正傳〉，蘭州：甘肅民族出版社，2008年，頁111。

⁹⁷ 見魏道儒：《中國華嚴宗通史》第七章〈華嚴學的流變與衰微〉，頁276；何孝榮：〈論萬曆年間葛寅亮的南京佛教改革〉，頁70。



寂寥，而隆嘉之際極矣」、「念我明二百年來，禪道寥寥，傳燈闕典」之慨。⁹⁸

相反地，明太祖強調瑜伽僧具有穩定維持社會秩序的功能，為之訂定法事成規頒行天下，令其接受俗家邀請以作法事，不僅可以有合法的經濟收入，更有接觸社會群眾的權利，易於發展。

(二) 宗教政策廢弛所引發的亂象

1. 納銀鬻牒使僧侶人數激增、素質低落

明初為了限制出家人數、辨別真偽，設立了嚴格而縝密的考試制度，舉凡通過考試的僧道，由朝廷免費發放度牒。然而明代中葉以後，天然災變疾疫頻傳，流民四竄，加上戰亂不斷、朝綱不振，朝廷財政日益困難。代宗景泰二年（1451）七月，首度採納刑部左侍郎羅綺建議，開納米發授度牒的例子，用以充實貴州軍餉，平定苗亂。⁹⁹景泰年間也有幾次以鬻牒的方式解決財政問題，使得原本嚴密的度牒制度日漸廢弛。

憲宗成化年間（1465-1487），為救災賑飢，大量鬻牒約 37 萬張，¹⁰⁰鬻牒已成為朝廷收入來源之一。在此之前，鬻牒多為地區性的施放，以繳納糧食、救災物資等主，然而在世宗嘉靖十八年（1539）後產生重大變化，納銀成為度牒發放的條件，鬻牒成為朝廷正式的財政收入。至此，度牒的發放由原本試牒的社會控制轉變為鬻牒的財政手段，僧道人口發展失去控制，¹⁰¹寺院管理和經濟受到嚴重的影響。在明代劃分的三類僧人中，瑜伽僧可以應赴作法事科儀而有額外收入，因此在明代中期後人數激增，佔了整體僧人比例的絕大多數。

明初出家眾可享有許多經濟稅賦上的利益，如僧人可免除差役等，¹⁰²因此鬻牒僧出家的目的並非多是潛心向道、專志修學，有許多是因為經濟或社會現實的

⁹⁸ 見憨山德清：〈刻五大師傳題辭〉，《憨山老人夢遊全集》卷 31，收入《卍續藏經》第 73 卷，台北：白馬經社印經會，1994 年，頁 687 上、555 上。

⁹⁹ 見《明英宗實錄》，卷 206，頁 4422。

¹⁰⁰ 見龍池清：〈明代に於ける賣牒〉，《東方學報》11 卷 2 期，1994 年，頁 287。

¹⁰¹ 見趙軼峰：〈明代僧道度牒制度的變遷〉，《古代文明》第 2 卷第 2 期，2008 年 4 月，頁 72-87。
<http://max.book118.com/html/2015/0716/21094120.shtml>

¹⁰² 見《欽錄集》「洪武二十七年甲戌」：「（正月初八日）……一・欽錫田地稅糧全免，常住田地雖有稅糧，仍免雜派。僧人不許充當差役。」頁 314-315。《概古錄》亦云：「我太祖於試度之外立例，納度上銀五兩，則終身免其差役，超然閒散，官府待以賓禮。」



考量，或者因為饑荒無以維生，或者為了逃避徭役稅賦，¹⁰³甚至是盜匪更名易姓的假僧人。景泰六年（1455），巡按湖廣監察御史葉鑑即云：

竊見天下僧徒冗濫，敗俗傷化。其間有因戶內丁多求避差役者，有因為盜事發更名換姓者，有灶丁、灶戶負鹽課而偷身苟免者，有系逃軍逃匠懼捕而私自削髮者。¹⁰⁴

湛然圓澄亦十分感慨僧人品質低落，龍蛇雜處：

或為打劫事露而為僧者，或牢獄脫逃而為僧者，或悖逆父母而為僧者，或妻子鬥氣而為僧者，或負債無還而為僧者，或衣食所窘者而為僧者，或要為僧而天戴髮者，或夫為僧而妻戴髮者謂之雙修，或夫妻皆削髮而共住庵廟稱為住持者，或男女路遇而同住者，以至姦盜詐偽、技藝百工，皆有僧在焉。¹⁰⁵

僧團組成分子十分複雜，已非明初經過嚴密考核其出家意願之單純向道者，徐一智云，「此時為僧者，不尊重師長，不受師教，不求印證，只圖己身利益，加上政府此時不限僧侶出遊參訪，更使得流棍、無賴充斥教內」。¹⁰⁶寺院內部組織結構因而受到影響，造成許多嚴重的問題，其中首當其衝的便是維持寺院的民生經濟。

2. 寺院經濟不振，難以為繼

明初原本規定僧人納度上銀五銀，終身可免差役。寺院有欽錫田產、常住田地者，可由農民承租耕種以收取佃租，成為寺院最重要、也是最大的經濟來源。此外，欽錫田產可全免稅糧、雜派，常住田地則免雜派，但需繳納稅糧。在明初嚴格控制度牒發放、限制僧侶人口數的策略下，寺院收入足以負擔開支。

但是種種優惠到了明代中葉開始產生變化，不僅許多欽錫寺田恢復課稅，¹⁰⁷到

¹⁰³ 如《明史》卷 177 〈年富傳〉：「軍民之家規免稅徭，冒僧道者累萬。」台北：鼎文書局，1971 年，頁 4703。

¹⁰⁴ 見《明英宗實錄》卷 250，中央研究院歷史語言研究所校印本，1966 年。

¹⁰⁵ 明・湛然圓澄：《慨古錄》，頁 369。

¹⁰⁶ 見徐一智，《明末浙江地區僧侶對寺院經濟之經營——以雲棲禪、湛然圓澄、密雲圓悟為中心》第二章〈明末浙江地區佛教的發展〉，中央大學歷史所碩論，2001 年 6 月，頁 79。

¹⁰⁷ 陳仁錫《皇明世法錄》卷 39 〈田土・勛戚寺觀田土〉載：「令各撫按官委官查勘，所屬州縣原額稅糧，內絕戶無征，並沙壓崩若干，就將所在原無糧差寺田，盡數查出，照例起科。遇造黃



後來甚至也取消了僧侶免除差役的優待。僧人即使納度之後，仍然必須「有田當差，有人當丁」，「且俗人當里長，子姓百十，皆只一戶，更無二役，僧家則不然，毋論一人、二人，以及千百，皆要人人上納」，「若遲緩不納，則星牌火急催逼，過於他役」。寺產減少，加上朝廷大量鬻牒造成寺院人口大量增加，又常有佃農拖欠或不繳納佃租、豪強惡意侵佔寺田，種種情況皆使寺院經濟日益艱難。¹⁰⁸其中最嚴重的問題便是寺產的爭奪。

明太祖曾規定：

天下僧道的田土，法不許買。僧窮寺窮，常住田土，法不許賣。如有似此之人，籍沒家產。¹⁰⁹

不僅透過佛教政策給予僧團經濟自主的保障，並且在行政上嚴懲欲強佔寺田之土霸富豪，如洪武十五年之案例：

九月二十五日，戶部尚書孫英同本部官于 武英殿欽奉 聖旨：天下僧道的田土，依著曹國公置惠光菴的田土，還與他菴內了。常州府武進縣懷德鄉糧長陸衡典了彌陀寺田土叁千畝，止還壹千畝，今天要原鈔，惟有這廝不怕法度，勒要和尚鈔，如此之人，難以本鄉住坐，免他死罪，連家小發去邊衛充軍。照得天下有此土霸之人，倚恃豪富，將那僧道田土在已餘過年月以利息過本為由，僧道乏鈔收贖，擬將他絕賣，以致僧道窮乏，土霸之家豪富體得如此者，著有司拘集僧道取勘常住田產，若納官糧外計贓坐罪，田產還他本寺。欽此。¹¹⁰

但是到了明代中葉，「皇帝大量設置莊田」，「王公、勳戚和地主豪紳勾結伺奪民產」，造成「土地兼併日趨激烈」。¹¹¹到了萬曆年間，情況更是嚴重，官僚與勢

冊，編入里甲，一體納糧當差，以補前數，不許勢豪之家，乘機侵奪。又令各撫按官，查有荒廢寺觀，無僧行住持，及遺下田產，無人管業者，照彼中時價，召人承買，改名入冊辦納糧差。」（收入《四庫禁毀書叢刊》史部第 15 冊，頁 85）。

¹⁰⁸ 參見江燦騰：《晚明佛教叢林改革與佛學諍辨之研究》第一篇〈序論〉第一章〈晚明叢林改革所面臨的諸問題〉，頁 28-32。

¹⁰⁹ 見《欽錄集》「洪武十五年」，頁 305。

¹¹⁰ 見《欽錄集》「洪武十五年」，頁 306。

¹¹¹ 見徐小躍：《禪宗與羅教》第一章〈不是一番寒徹骨，怎得梅花噴鼻香——羅祖的悟道進程〉，收入《法藏文庫》「碩博士學位論文」《中國佛教學術論典》第 28 冊，高雄：佛光山文教基金會，



豪勾結，有時官僚即是勢豪，行政權力不彰，寺院財產多遭侵佔。湛然圓澄曾描述此時景況：

田產為勢豪所佔，而官府不之究。僧為俗人所辱，而官府不之護。產罄寺廢，募緣度日。¹¹²

憨山德清亦曾描述其所見之曹溪祖庭景象：

四方流棍，集於山門，開張屠沽，穢污之甚，積弊百餘年矣。墳墓率佔祖山，僧產多侵之。且勾合外棍，挾騙寺僧，無敢正視者。……苟不去，則六祖道場終將化為狐窟，卒莫可救矣！¹¹³

雖然以上這些問題都使佛教寺院處於存亡之際，情勢岌岌可危，但佛教真正嚴重的問題並不在此。傳承法脈之紊亂與善知識之難值難遇，使得僧人無有真參實修法門得以悟證實相本體，這個才是影響佛教賡續存亡最大的危機。

3. 禁止開壇授戒，使禪宗受到強烈衝擊

明太祖以來，規定禪師以受戒取得度牒，其游方問道時，必須隨身攜帶戒牒以為證明。¹¹⁴然而明太祖將佛寺院分為禪、講、教，裁撤了律僧和律寺，釋果燈認為，此舉使得明朝無專弘律法的律師。但是「各方禪林又不能不傳戒，流弊所至，演為競相濫傳戒法」，傳戒師的素質更是良莠不齊。¹¹⁵永覺元賢（1578-1657）曾批評當時持戒、受戒頽敗的情形：

律學自靈芝照¹¹⁶之後，鮮見其人，至於後代稱律師者，名尚不識，況其義乎！義尚弗達，況躬踐之乎！至於潭柘、昭慶二戒壇，其流弊有不忍言者，

2001年，頁19。

¹¹² 明·湛然圓澄：《慨古錄》，頁375。當時僧寺為豪勢強佔，如浙江雲門顯聖寺，屢遭垂涎而興訟。湛然圓澄受陶望齡等名士邀請住持此寺時，原來豐碩的寺產僅剩下「頽屋三楹，田四畝，山五畝，地十二畝」。見湛然圓澄：《重興顯聖寺碑記》，明凡錄，丁元公、祁駿佳編：《會稽雲門湛然澄禪師語錄》卷8，《卍新纂續藏》第72冊，頁824。

¹¹³ 見明·憨山德清：《憨山老人自敍年譜實錄》五十六歲條，《憨山老人夢遊集》卷54，《卍新纂續藏》第73冊，頁842。

¹¹⁴ 見明·湛然圓澄：《慨古錄》，頁369。又，《欽錄集》「洪武二十年」：「四月十一日，禮部尚書崔奉 聖旨，將戒牒頒行天下，重出曉諭。欽此。」頁308。

¹¹⁵ 見釋果燈：《明末清初律宗千華派之興起》第二章《明末清初律宗千華派興起之背景》，頁30-31。

¹¹⁶ 宋·靈芝元照（1048-1116）律師，清初福聚《南山宗統》以之為律宗十六祖。

若不奉明旨禁之，後來不知成何景象也。萬曆末年，諸方得自說戒，正與佛意合，然鹵莽甚矣。今日欲起律宗之廢者，非再來人必不能也。悲乎！¹¹⁷

永覺元賢認為，自宋代元照律師以後，少有律宗成就者，後世律師尚且不識律學名相，何況能知其深義！上文所提到的潭柘、昭慶二處戒壇，即為明代南、北二大戒壇——北京潭柘寺戒壇和杭州昭慶寺戒壇。即使是這全國最重要的二大戒壇，永覺元覺都說其有「流弊而不忍言者」，由此可見明代律學之衰頹。

除了精於戒律的律師難求之外，明朝對於開壇授戒也多有限制。洪武十年（1377）三月、二十年（1387）四月、永樂五年（1407）年期間，由禮部發文公告開設戒壇。隆慶年間，因開戒壇耗費國庫，戒壇度僧制度渙散，開始禁開戒壇。¹¹⁸嘉靖四十五年（1566），詔禁僧尼開戒壇傳戒，叢林不許百人以上聚集講經說法，並且嚴格管制遊方僧人。¹¹⁹自此封閉戒壇、禁止傳戒說法，戒律儀軌因而久廢，造成出家僧侶無戒可受，寺院叢林同時喪失了自我約束和管理的能力，轉而成為藏污納垢之所。¹²⁰

此一禁令深深影響了以戒為度的禪僧，湛然圓澄曾描述此時禪門的景況：

今太祖將禪教瑜伽開為二門。禪門受戒為度，應門納牒為度。自嘉靖間迄今五十年，不開戒壇。而禪家者流無可憑據，散漫四方，致使玉石同焚，金鑰莫辨。¹²¹

嘉靖年間的禁開戒壇，原是為了防堵以禪、佛為名的民間宗教信仰，如羅教、白蓮教等，但禪宗卻因此遭受巨烈衝擊，使得禪宗在弘揚上受到很大的影響。

另外，「封閉戒壇，禁止傳說法」也使得寺院教育逐漸廢弛，¹²²致使「末法澆

¹¹⁷ 見元賢：《續廩言》，《鼓山永覺和尚廣錄》卷 30，明徑山藏版《嘉興藏》第 27 冊，頁 741。

¹¹⁸ 見王建光：《中國律宗通史》，南京：鳳凰出版社，2008 年，頁 436-437。

¹¹⁹ 見《大明會典》卷 104「僧道類」，台北：新文豐，1976 年，頁 1578。白壽彝主編《中國通史》第 9 卷〈中古時代—明時期（上）〉云「明代淨土宗的發展也是在嘉靖以後」，則淨土宗之開展恐與嘉靖禁開戒壇限制禪宗發展有關。連結網址：<http://www.b111.net/novel/6/6770/1955188.html>。

¹²⁰ 見何孝榮：〈論萬曆年間葛寅亮的南京佛教改革〉，頁 63。又，釋果燈：《明末清初律宗千華派之興起》第二章〈明末清初律宗千華派興起之背景〉，頁 30-31。

¹²¹ 見明·湛然圓澄：《慨古錄》，頁 369。湛然圓澄文中云不開戒壇五十年，約當 1566 年禁開戒壇至 1607 年左右。引文中的「應門」即瑜伽僧、應赴僧。

¹²² 見何孝榮：〈論萬曆年間葛寅亮的南京佛教改革〉，頁 63。



漓，真風墜地」。¹²³明朝中期以後，佛教已趨向於「山林佛教、死人佛教、經懺佛教」，¹²⁴自宣德以後至隆慶以前，「百餘年間，教律淨禪，皆聲聞闇寂」。¹²⁵

萬曆十二年(1583)，古心如馨改古林庵為古林寺，成為律宗古林派根本道場，他不畏懼朝廷禁令，私自開壇授戒，多達三十餘處，度僧逾於萬人。未料朝廷並不以為忤，反而頒額嘉許他。萬曆四十一年(1613)，神宗還詔請古心如馨於五台山永明寺建龍華大會，傳授千佛大戒，並賜封他為「慧雲律師」。這是明朝自嘉靖禁開壇授戒後，第一次由官方正式同意佛教開壇傳戒，¹²⁶「佛教僧團管理制度得以再度步上正軌」。然而佛教叢林經此已是千瘡百孔而百廢待舉了。¹²⁷

第二節 民間宗教與佛教的競逐關係

(一) 嚴禁民間宗教傳布，箝制佛教發展

此處所謂的「民間宗教」，是指未受明朝政權所認可的、在民間廣為流傳的宗教信仰，相對於官方承認的「正信」宗教來說，是為一種異端。明太祖朱元璋之所以對民間宗教採取嚴禁政策，主要是親身經歷過其號召群眾的強大力量。

元朝末年，民不聊生，各地民變不斷。元至正十一年(1351)，15 萬民工被強徵修築黃河河堤，劉福通編造「石人一隻眼，挑動黃河天下反」歌謠，令河工在河道挖出背上刻有「莫道石人一隻眼，此物一出天下反」的石人，震撼人心。此時一直在北方秘密宣傳「明王出世」、「彌勒下生」的韓山童，見時機成熟，便自稱宋徽宗八世孫，在北方與劉福通等人大規模舉事。¹²⁸以紅色頭巾為標誌，因而

¹²³ 明·湛然圓澄：《慨古錄》，頁 370。

¹²⁴ 「山林佛教」是指「僧徒平素隱居山林，自鳴清高，未能作積極有益於社會事業」。「死人佛教」是指「作平常超薦亡魂法事」。見釋見曄：〈以憨山為例探究晚明佛教之「復興」內涵〉，《中華佛學研究》第 2 期，1998 年，頁 232。

¹²⁵ 見陳垣：《明季滇黔佛教考》卷 1〈明以前滇黔佛教第一〉，台北：彌勒出版社，1983 年，頁 13。

¹²⁶ 見釋果燈：《明末清初律宗千華派之興起》第四章〈如馨古心之崛起及其改革歷程〉，頁 89-93。

¹²⁷ 見釋果燈：《明末清初律宗千華派之興起》第二章〈明末清初律宗千華派興起之背景〉，頁 31-32。

¹²⁸ 歷來多認為韓山童、韓林兒為白蓮教教主。但馬西沙認為，華北地區自隋唐以來彌勒信仰興盛，「乃至宋元時代以彌勒下生為號召的造反事件從未止息」，在元朝初年，以其燒香禮彌勒佛而有「香會」之名。元朝末年的民變，一開始是由「南、北兩方信仰彌勒下生觀念的『香會』倡導發動的」，以「彌勒下生」、「明王出世」號召群眾。白蓮教則以信奉彌陀西方淨土為主，南宋與元代時期於華北地區的傳播遠不及江南地區。因此當北方民變之勢到後來沛不可擋時，「白蓮教會大批底層群眾才蜂湧而入」。在這段期間，香會「始終都是聯絡散漫人群的組織機構」，「以彌



被稱為紅巾軍，又以燒香聚眾而名香軍。權衡《庚申外史》云：

蓋以燒香禮彌勒得此（香軍）名也。其始出趙州灤城縣韓學究家，已而河、淮、襄、陝之民翕然從之，故荆、漢、許、汝、山東、豐、沛以及兩淮紅軍皆起應之。¹²⁹

可見此一舉事，其勢沛然不可擋。至正十二年（1352）二月，郭子興在南方濠州起義，後來加入劉福通的起義軍，同樣高舉「彌勒下生」、「明王出世」的口號。朱元璋於三月加入郭子興的紅巾軍，對白蓮教、彌勒教和明教等民間宗教頗為信奉。

至正十四年（1354），張士誠自封誠王。至正十五年（1355），劉福通立韓山童的兒子韓林兒為帝，號「小明王」，國號宋。南方紅巾軍在湖廣取得勝利，郭子興病逝，朱元璋盡領其舊部。1356年，朱元璋攻破南京，轉以南京為根據地，改名「應天府」。他的政治立場產生了變化，欲藉此翻轉自身的身份，從依附韓林兒義軍、信奉民間宗教的叛變亂民，漸漸轉變成為取代正統政權的統治者。而他深知民間宗教對於民眾的高渲染力及高煽動力，對於造成叛亂的民間宗教開始心存芥蒂，對於原本信奉的民間宗教開始改變態度，首先漸漸疏遠，最後終於轉成反對。¹³⁰他在至正二十六年（1366）五月討張士誠的檄文中公開表示反對：

……致使愚民誤中妖術，不解偈言之妄誕，酷信彌勒之真有，冀其治世，以甦其苦，聚為燒香之黨，根據汝穎，蔓延河洛。妖言即行，凶謀遂逞，焚蕩城郭，殺戮士夫，荼毒生靈，無端萬狀。¹³¹

將彌勒教、明教和白蓮教等視為妖言、妖術，塗炭生靈。在建立明朝後，更制定律法嚴禁民間宗教：

勒信仰為精神支柱的香會，才是元末對抗元政權砥石」。也就是說，馬西沙認為，元末時期激烈的民變，是以彌勒教、摩尼教（宋後稱明教或明尊教）混合的香會為主導，白蓮教眾開始只是響應號召，到最後白蓮教徒力量日益雄厚，才發揮重要作用。見馬西沙、韓秉方：《中國民間宗教史》第四章〈佛教淨土信仰的演進與白蓮教〉，頁 148-156。然而無論如何，最後造成元朝覆亡的民變，是由彌勒教、白蓮教和明教教徒相互混合組成的。

¹²⁹ 見權衡《庚申外史》。

¹³⁰ 見南炳文主編：《佛道秘密宗教與明代社會》「上篇・明代的宗教政策：保護和限制」第一章〈明代宗教政策的創制——朱元璋的宗教政策〉，2001 年，天津：天津古籍出版社，頁 24-25。

¹³¹ 見《全明文》第 1 冊第 33 卷，頁 779。



凡師巫假降邪神，書符咒水，扶鸞禱聖，自號端公太保師婆，及妄稱彌勒佛、白蓮教、明尊教、白雲宗等會，一應左道亂正之術，或隱藏圖像，燒香集眾，夜聚曉散，佯修善事，扇惑人民，為首者絞，為從者各杖一百，流三千里。¹³²

一旦發現民間宗教活動的行踪，立刻採取嚴厲的鎮壓手段。然而民間宗教信仰網絡在社會底層盤根錯結，具有深厚的基礎，一道皇令或法律無法完全使之根除斷絕，只是使它轉為在地下秘密活動，從未間斷。¹³³

引起元末明初的大規模舉事者，是已經相互混融的彌勒教、白蓮教和明教。彌勒教脫胎自彌勒佛、兜率淨土信仰，白蓮教則脫胎自阿彌陀佛、西方極樂淨土信仰，除此之外，源自波斯的明教也與佛教有所淵源，在不同時期或者「妄稱佛教」，或者依傍佛教。¹³⁴因此，明太祖除了嚴格禁止民間信奉彌勒教、白蓮教和明教外，對於官方正式承認的佛教、道教，也採取嚴密監控的手段。佛教便在朝廷強力的箝制下，日顯僵化衰頹。¹³⁵

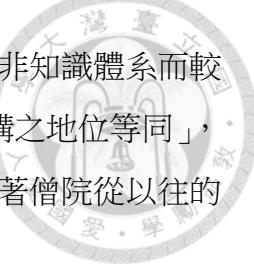
另一方面，為了填補民間大眾在信仰上的空缺，明太祖做了一項創舉，「將佛

¹³² 見《大明律》11〈禮一〉。

¹³³ 明朝初年，紅巾軍由對抗元朝轉為對抗新成立的明朝政權，洪武年間反明事件不斷，遍及「陝西、四川、兩湖、江西、福建、浙江等地」，明成祖永樂年間「尚有立白蓮神、假神煽惑者」，影響最大的是山東唐賽兒事件。參見馬西沙、韓秉方：《中國民間宗教史》第四章〈佛教淨土信仰的演進與白蓮教〉，頁158-160。

¹³⁴ 明教或明尊教，是摩尼教於宋朝之後的名稱。摩尼教源於古波斯薩珊王朝，教義核心是「二宗三際」，二宗指「明／暗」、「善／惡」二元對立，三際指過去、現在、未來三個時期。最高神為大明尊，或稱摩尼光佛，故崇尚白色。隋唐時傳入中土，唐玄宗時曾下令禁止：「末摩尼本是邪見，妄稱佛教，誑惑黎元，宜嚴加禁斷。」（《通典》卷40注）。唐武宗毀佛時，下令「殺天下摩尼師」（日·釋圓仁：《入唐求法巡禮行》卷3），未能倖免。此後潛入地下，「為廣大群眾所信奉，演化為民間秘密宗教」，並且「逐漸朝淮夷及東南沿海地區發展」。其在五代時期的具體宗教活動，據《舊五代史》載：「陳州里俗人，喜習左道，依浮屠氏之教，自立一宗，號曰上乘；不食葷茹，誘化庸民，揉雜淫穢，宵聚晝散。州縣因循，遂致滋蔓。」《僧史略》卷下載：「推一人為主，百事稟從；或畫一魔王踞坐，佛為其洗足。蓋影傍佛教，所謂相似道也。或有比丘為飢凍故，往往隨之效利。」後來摩尼教便被稱為魔教，傳教者被統稱為「吃菜事魔」。北宋末年，以摩尼教為號召的民變軍，以紅巾、赭服為標記，顯然已和中國其他民間宗教相互接觸融合。參見馬西沙、韓秉方：《中國民間宗教史》第三章〈摩尼佛在中國的流播〉，頁71-95。

¹³⁵ 明朝初年，紅巾軍由對抗元朝轉為對抗新成立的明朝政權，洪武年間反明事件不斷，遍及「陝西、四川、兩湖、江西、福建、浙江等地」，明成祖永樂年間「尚有立白蓮神、假神煽惑者」，影響最大的是山東唐賽兒事件。參見馬西沙、韓秉方：《中國民間宗教史》第四章〈佛教淨土信仰的演進與白蓮教〉，頁158-160。



教中之瑜伽應赴僧人扶正，給予國家正式承認的地位」，意即「將非知識體系而較屬信仰性的大眾佛教給定位化」，使「經懺法會之類的瑜伽教與禪、講之地位等同」，不僅「提供了明以來僧俗頻繁接觸的一條合理途徑」，¹³⁶也「意味著僧院從以往的山林佛教傾向，轉變成與社會深入接觸的佛教性格」。¹³⁷

（二）新興強勢教派「羅教」與佛教的競爭關係

明正德、嘉靖年間，新興民間宗教羅教誕生。羅教原名無為教，¹³⁸其創教教祖羅夢鴻（諱清，字夢鴻，號思孚，又稱羅祖，其餘化名甚多，1442-1527），藉禪宗六祖之教名宣說教義，相較於元末明初彌勒教、明教、白蓮教相互混合後共同信仰的「彌勒下生」說，其說法體系完整而豐富深刻，更能與社會底層的百姓產生共鳴。其快速成長的勢態，對佛教產生了極大的威脅。馬西沙認為，羅教與其後出現的黃天教、三一教、東大乘教、西大乘教、弘陽教、圓頓教等一大批新興民間宗教，正是「正統佛教、道教的替代物和補充物」。¹³⁹明朝初期遭到強力壓制的民間宗教，至此已改換了面貌，捲土重來。

在明代中葉興起的大批民間宗教中，「羅教依傍於佛教，創發出一套適合大眾，乃至下階層信眾易於吸收的教義思想和修行門徑」，¹⁴⁰並以出版教義經典「五部六冊」、¹⁴¹邀請北京儒釋道等人士為羅祖塔寫贊文，企圖取得正統宗教的地位，無論

¹³⁶ 見陳玉女：〈明代瑜伽教僧的專職化及其經懺活動〉，《明代的佛教與社會》，頁257-258。

¹³⁷ 見日・間野潛龍：《明代文化史研究》第三章〈明代の佛教と明朝〉，京都：同朋社，1979年，頁256。

¹³⁸ 羅教，始稱無為教，俗稱羅教、羅道教、羅祖教。其教祖羅夢鴻，或稱羅孟洪、羅清、羅因，法名普仁，法號悟空。後世門徒尊稱為羅祖、羅大士、無為教主、無為居士、無為道人等。參見鄭志明：《無生老母信仰溯源》，台北：文史哲出版社，1985年，頁16-17。

¹³⁹ 參見馬西沙、韓秉方：《中國民間宗教史》第四章〈佛教淨土信仰的演進與白蓮教〉，頁163。

¹⁴⁰ 見陳玉女：〈晚明羅教和佛教勢力的相依與對峙——以《五部六冊》和《嘉興藏》刊刻為例〉，《成大歷史學報》，第40號，2011年6月，頁98。另，江燦騰認為，羅教「崛起於明正德、嘉靖年間，而大行於明萬曆以後的中國社會」，是一「流佈在民間的在家集團」，可以「將羅教視為脫胎於禪宗的民間宗教，相對於脫胎自淨土宗（彌勒系統）的白蓮教」。參見江燦騰：《晚明佛教叢林改革與佛學諍辯之研究——以憨山德清的改革生涯為中心》第一章〈晚明佛教叢林改革所面臨的諸問題〉第四節，頁42-47。

¹⁴¹ 成功大學中文系林朝成教授目前已整理出「五部六冊」嘉靖版之合校，「以日本筑波大學圖書館所藏之明嘉靖版《五部六冊》為底本，配合台灣齋堂所流傳之合校本雍正七年版，《開心法要》同治八年版、《開心決疑》嘉慶年間手抄本作校勘」，收錄於「當代台灣佛教文獻」資料庫，參考甚為方便，連結網址：<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/museum/TAIWAN/md/md06-03.htm>。



在宣揚教義、接引信眾以及募資捐助上，在在都使佛教中人備感壓力。

1. 羅教經典「五部六冊」受宦官、權貴和佛門人士支持

羅夢鴻於成化十八年(1482)十月十八日悟道，經過26年，直到正德四年(1509)出版《苦功悟道卷》、《歎世無為卷》、《破邪顯證鑰匙卷》(上下二冊)、《正信除疑無修證自在寶卷》和《巍巍不動泰山深根結果寶卷》，稱為「五部六冊」。由羅夢鴻口述，其弟子記錄整理成冊。從每卷的卷名可以清楚明瞭其所記載的內容為：羅祖悟道成真的經歷，世間苦難無窮、此流浪家鄉無可留戀，對諸多邪見雜法進行批判，闡明無為修法，最後教人信心堅定如泰山、必然可以自在解脫、回到真空家鄉。是一套具有完整教義、教法的經典。

「五部六冊」以繼承、發展了變文說唱文學的寶卷作為載體，並以韻文為主，句式多為七言與十言，「其中十言韻文是『五部六冊』宣講教義的主體，其固定的句型是三、三、四」。形式的通俗化，加上排比、重疊、反覆文句的運用，讓社會底層那些識字不多或不識字者可以輕易看懂或聽懂，加速和深化了羅教的傳布。在此後的一百年間，「五部六冊」曾多次刊印發行，萬曆年間出版數量更是急劇增加，據韓秉方統計就有十數種之多，而「印經地點也由羅教發祥地的北方，逐漸南移至南京、蘇州等地」。¹⁴²開啟了教派寶卷的全盛時期，影響後世甚大，因此而有羅教乃是「明清時期湧現數以百計之民間教派的濫觴」、「『五部經』集宋元明初以來民間宗教思想之大成」的說法。¹⁴³此說或許有誇大之嫌，「然亦顯示羅教及其五部六冊對明清宗教擁有不容忽視的影響力」。¹⁴⁴

據《三祖行腳因由寶卷》¹⁴⁵所載，「五部六冊」初刊刻時，曾獲得太監張永、

¹⁴² 羅教五部六冊的出版概況，可參見馬西沙、韓秉方：《中國民間宗教史》第五章〈羅教與五部經典〉，頁177-183。

¹⁴³ 參見濮文起：〈民間寶卷·前言〉，收入中國宗教歷史文獻集成編輯委員會編纂《民間寶卷》第1冊，合肥：黃山書局，2005年，頁3。

¹⁴⁴ 見陳玉女：〈晚明羅教和佛教勢力的相依與對峙——以《五部六冊》和《嘉興藏》刊刻為例〉，《成大歷史學報》，第40號，2011年6月，頁97。

¹⁴⁵ 三祖指姚文字(1578-1646)，字汝盛，法名普善，道號鏡山。浙江處州府慶元縣人。執掌羅教支派「龍華教」，自詡為「天上彌勒」，重視點蠟法會，鼓勵信眾興建齋堂，作為傳教據點，使龍華教成為明末清初以來雄踞江南數省的大教派。康熙二十一年(1682)有教徒普浩為之編纂刊刻《三祖行腳因由寶卷》。參見濮文起：《秘密教門——中國民間秘密宗教溯源》第三章〈明代的民間秘密宗教〉，南京：江蘇人民出版社，2000年，頁71-74。



魏國公和黨尚書的支援，並得上呈皇帝，最後獲得世宗的認可：

寡人歡喜，宣張永、黨魏二臣封他為無為宗師。五部寶卷開造印板，御制
龍牌助五部經文，頒行天下，不得阻擋。¹⁴⁶

陳玉女認為，「不管此事真偽如何？取得皇帝、太監、勳臣等權貴的認同，與佛、道經典一樣，應是羅教建構自己經教合法、正統與珍貴地位的重要條件。」¹⁴⁷

除此之外，對於「五部六冊」注解最為有力者，是萬曆二十四年（1509）出版的《開心法要》本，由號稱臨濟正宗 26 代的蘭風老人評釋、臨濟正宗 27 代蘭風法嗣的松庵道人王源靜補注，又名《金剛般若經注解全集》。將 6 冊寶卷擴充為 16 卷 16 冊的巨制，龐大恢宏，加重了其中的佛教色彩。又有僧大寧，跟隨羅夢鴻修行，都對佛教界造成強力的衝擊。

到了萬曆末年，甚至有人欲將「五部六經」混入佛教大藏經中。因而引發南京禮部正式發布〈毀無為教告示〉：

南京禮部為毀邪教以正風俗事。照得無為教惑世誣民，原系大明律所禁，
屢經部科奏准嚴杜。豈有邪術安高、董淨源、王庸安等，妄稱道人，私騙
民財，刊刻五部六冊等板九百六十六塊，夤緣混入大藏。其言皆俚俗不經，
能透無知良民，聽從煽惑。因而潛結為非，敗俗傷化，莫此為甚。先該祠
祭司說堂封榜，此風稍息。近復有窺伺，希圖刷印廣行者。甚矣，人心之
難化也！除將各板督令掌印僧官當堂查毀外，合行出示曉諭。……萬曆四
十六年四月。¹⁴⁸

¹⁴⁶ 見《三祖行腳因由寶卷》

¹⁴⁷ 陳玉女綜合澤田瑞穗（《增補寶卷の研究》（第九章寶卷の普及—刊行），東京：國書刊行會，1975 年，頁 74-75），以及晚明宦官劉若愚（1584-卒年不詳）的親身見聞（劉若愚：《酌中志》卷 18 〈內板經書記略〉，北京：北京古籍出版社，1994 年，頁 161-162），認為《三祖行腳因由寶卷》所記載之事，可信度提高。同時又提出磯部氏（『普覆週流五十三參寶卷』に見る明末清初期の教派系寶卷の出版について），收入磯部彰編《東アジア出版文化研究にわたすみ》，東京：二玄堂，2004 年，頁 112-113）的見解：晚明各教派的宣教寶卷裝襯豪華，與同時期出版的佛、道經典類似，因而提出是民間寶勝模仿了佛、道經典，藉以表徵其教派的正統性。對於民間宗教「何以在晚明時期能夠得到上階層或某些佛門人士的青睞與贊助，將解惑幾許。同時也有助於五部六冊刊刻情形的理解。」見陳玉女：〈晚明羅教和佛教勢力的相依與對峙——以《五部六冊》和《嘉興藏》刊刻為例〉，《成大歷史學報》，第 40 號，2011 年 6 月，頁 102-104。

¹⁴⁸ 見《南官署牘》卷 4。



由此可知，羅教絕對不是地方區域性的小型宗教，而是具有廣大深遠影響力的全國性宗教。其依傍佛教立說，不僅教義淺顯易懂，還具有一套完整的內在邏輯，而入會吃齋、在家修行、男女雜揉等等，更極易與社會底層民眾產生共鳴，因此對佛教產生了極大的威脅。

2. 模糊與佛教之間的界線

除了上文提及，羅教教徒欲塑造「五部六冊」在刊刻之初，即受到皇室和宦官權貴的支持外，當羅夢鴻於嘉靖六年（1527）辭世後，教徒在其墳墓建有13層的高塔及鐫刻石碑，號稱「無為境」，並邀請北京儒釋道人士撰寫贊文，陳玉女說，「不難想像，（羅教）欲藉此奠定自身教義的權威性，以提高自身的宗教地位，裨益取信於民」，「更確切地說，有了儒佛道三教名士的背書，將可作為羅教取得正信而非邪教的有力證明」。¹⁴⁹

羅教欲取得正信的企圖，由其在《正信除疑無修證自在寶卷》批評白蓮教和彌勒教的文字中，也可以清楚看到。如〈拜日月邪法品第十八〉批評白蓮教：

愚癡之人，信邪燒紙。求白蓮教，正是邪氣，永下地獄，不得翻身。……
白蓮教拜日月像，燒紙像，法水認相。《金剛經》作證：「凡所有相，皆是虛妄。」臨命終時，下無間地獄，背了真人，永下無間，不得翻身。¹⁵⁰

〈彌勒教邪氣品第十九〉有〈破彌勒教偈〉：

書佛咒，彌勒院，正是誑語，凡所相，皆虛妄，永下無間。

彌勒教，是色相，空即是色；彌勒院，是色相，色即是空。

彌勒教，是色相，空即是色；凡所相，皆虛妄，撲了頑空。

你行邪，不大累，你下地獄；閃賺了，好男女，勞而無功。

你說城，是誑語，邪魔鬼祟；你誑語，是妖言，永下無間。¹⁵¹

¹⁴⁹ 陳玉女亦引〈重刊萊陽羅祖五部經序〉：「北京眾士讚祖塔之文，請刊在經，使眾聞而嘉信」為證。參見陳玉女：〈晚明羅教和佛教勢力的相依與對峙——以《五部六冊》和《嘉興藏》刊刻為例〉，頁109。

¹⁵⁰ 見 <http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/museum/TAIWAN/md/md06-03.htm>，林朝成：「五部六冊」嘉靖版合校。

¹⁵¹ 同上註。



除了批評民間宗教外，羅夢鴻 13 年苦行，由念佛、參禪中走來，他對於禪宗、念佛淨土也有所批評：

念經念佛生死路，執著念頭是邪宗；聲色求佛邪迷路，念佛不得見如來。

佛在靈山莫遠求，如來只在我心頭；覺照自己見佛祖，認得自己莫遠尋。

食齋難免輪迴苦。受戒怎脫苦輪迴。念佛不免輪迴苦。燒香難免苦輪迴。

拜佛不免輪迴苦。坐禪難免苦輪迴。禪定不免輪迴苦。解脫難免苦輪迴。

念經不免輪迴苦。念咒難免苦輪迴。出陽不免輪迴苦。成仙難免苦輪迴。

成佛難免輪迴苦。修成神通苦輪迴。出家不免輪迴苦，在家難免苦輪迴。

修行不免輪迴苦，細行難免苦輪迴。布施不免輪迴苦，求福難免苦輪迴。

修寺不免輪迴苦，建塔難免苦輪迴。一切都是心外法，生死輪迴苦無窮。¹⁵²

有部分僧侶對於傳統佛教感到不滿，反而認可羅教的教義與教法，如上述為「五部六冊」作注的蘭風和其弟子王源靜、追隨羅夢鴻的僧人大寧。再者，根據陳玉女的研究，目前學界已「逐步釐清當時佛教界對羅教的批判及其民間流傳的情形。同時也歸結出一個幾乎共同的見解，即是贊助羅祖無為教開創時期和無為教寶卷、四部經卷、五部六冊製作時期，以及信仰無為教的社會各階層，大多來自民間新興之臨濟禪結社人士」。¹⁵³換言之，當時似乎無法明確釐清羅教與佛教之間的界線。

韓秉方也說，「在明代後期，羅教在河北、山東、山西、河南等省迅速傳布開來，並沿著橫貫南北的大運河，傳播到江蘇、浙江、福建和江西等東南沿海一帶。由於該教簡便易行，又無出家絕嗣之虞，受到廣大農民的狂熱信奉。在不少地方（如山東），甚至視羅教為佛教，但知有五部六冊而不知有佛教經藏的地步，教勢顯然已超過了正統的佛教和道教。」¹⁵⁴使得佛教發展受到嚴重威脅。

¹⁵² 《苦功悟道卷》〈破念經念佛，信邪燒紙品第十三〉及〈破出陽有為法，定時刻迴品第十四〉，見 <http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/museum/TAIWAN/06-03.htm> 林朝成：「五部六冊」嘉靖版合校。

¹⁵³ 參見陳玉女：〈晚明羅教和佛教勢力的相依與對峙——以《五部六冊》和《嘉興藏》刊刻為例〉，頁 95。

¹⁵⁴ 參見馬西沙、韓秉方：《中國民間宗教史》第五章〈羅教與五部經典〉，頁 221-223。



3. 佛門中人的批評

約當羅教創教時期，兼修禪、淨之天台僧人釋宗本（未知生卒年）然已察覺，在其《歸元直指集》特立〈辨明邪正決疑文〉一篇，詳列民間外道邪師的行徑，如「教人佛不用禮，香不用燒，戒不用持，經不用誦，自此邪解佛言，妄談聖意」，極力辦明正邪，¹⁵⁵但仍不住羅教傳播的速度。當憨山德清（1546-1623）於萬曆十三年（1585）至山東勞山建海印寺時，赫然發現此地人只知有羅教、不知佛教：

方今所云外道羅清者，乃山下之城陽人，外道生長地。故其教徧行東方，絕不知有三寶。予居此漸漸攝化久之。凡為彼師長者，率眾來歸，自此始知有佛法，乃予開創之始。¹⁵⁶

以浙江雲棲寺為主要弘化地點的雲棲禪宗（1535-1615），在萬曆二年（1574）刊行的《正訛集·無為卷》中，亦振臂疾呼，我佛門弟子必須攘除羅教：

有羅姓人，造五部六冊，號為無為卷。愚者多從之，此訛也。彼所云無為者，不過將萬行門悉皆廢置。而不知萬行即空，終日為而未嘗為者，真無為也。彼口談清虛而心圖利養，名無為而實有為耳。人見其雜引佛經，便謂亦是正道，不知假正助邪，誑嚇聾瞽。凡我釋子，宜力攘之。¹⁵⁷

紫柏真可（1543-1603）的弟子密藏道開（生卒年不詳），在《藏逸經書標目》中評述羅教經卷「五部六冊」：

正德間山東即墨縣有運糧軍人，姓羅名靜者。蚤年持齋，一日遇邪師，授以法門口訣，靜坐十三年，忽見東南一光，遂以為得道，妄引諸經語作證。說卷五部。……時有僧大寧者，親承而師事之，而蘭風又私淑而羽翼之，俾其教至今猖熾宇內，無從撲滅。¹⁵⁸

視羅教教祖為「邪師」，所做所得皆是虛妄，對當世羅教之昌盛，充滿了無比的憂慮。對於親近羅教的僧人，批評更是猛烈。

¹⁵⁵ 明·釋宗本於嘉靖三十三年（1553）作《歸元直指集》，收錄於《卍續藏》第61冊，頁431。

¹⁵⁶ 明·憨山德清：〈憨山老人自序年譜實錄上〉，《憨山大師全集》卷39，《嘉興藏》第22冊，頁710。

¹⁵⁷ 明·雲棲禪宗：《正訛集》，《雲棲法彙》，《嘉興藏》第33冊，頁78。

¹⁵⁸ 明·密藏道開：《藏逸經書標目》，藍吉富主編《大藏經補編》第14冊，台北：華宇出版社，1985年，頁444。



密藏道開在萬曆九年（1581）曾盡覽蘭風早年著作《冰壺集》，他在《藏逸經書標目》中批評《冰壺集》和蘭風不留餘地：

（蘭風）當時以靜坐得少光景，無師承喝破，遂認為悟道，生大歡喜，為魔所乘。由是豎指擎拳，胡言漢語，馮陵南北，以鐵嘴自稱，恬不知恥。……有于羅道「五部六冊」悉為評頌，而羽翼其流通者，其知見混濁，視法舟、慈度、法光輩，僅倍蓰什伯，而貪婪妬惡，則千萬億，乃至算數譬喻所不能盡也，真近代魔種哉。¹⁵⁹

從以上佛門人士對於羅教的批評，可知羅教在萬曆初年已廣泛流行於浙江等江南地區，僧人們透過積極努力地著作，希望可以藉此導正佛門內外似是而非的觀念，防止如羅教等類的新興宗教滲透。萬曆元年（1573）由僧俗共同倡議的刻藏事業，也是在這樣的氛圍中展開的。¹⁶⁰

4. 嘉靖時期詔令禁教

明初清楚制定律法，嚴格禁止師巫邪教。何謂師巫邪教？《大明律》明白定義為「燒香集眾，夜聚曉散，佯修善事，扇惑人民」者。密藏道開所記述的羅教聚會修行方式，正符合《大明律》所認定的邪教：

或三更靜夜，咒詛盟誓，以密傳口訣。或緊閉六門，握拳柱舌，默念默提，救援當人以出苦海。或謂夫人眼視耳聽手持足行的，現成是佛，大佛小佛，男佛女佛，所作所為，無非佛事，何分淨染，何事取舍，何假修持。但臨命終時，一絲不挂，即歸家鄉耳。如此則皆其教之法也。蟻屯鵠聚，唱偈和佛，邪嬈混雜，貪昧卑污，莫可名狀。而愚夫愚婦，率多樂於從事。而恣其貪嬈，雖禁之使不歸向，有不可得。此其教雖非白蓮，而為害殆有甚

¹⁵⁹ 明・密藏道開：《藏逸經書標目》，頁444。

¹⁶⁰ 陳玉女引刻藏發起人之一袁黃（1533-1606），在萬曆元年與釋法本（幻余）的私議語：「釋迦雖往，法藏猶存，特以梵策重大，流傳未廣。誠得易以書板，梓而行之。使處處流通，人人誦習，孰邪孰正，人自能辯之，而正法將大振矣。」（明・袁黃：〈刻藏發願文〉，收入密藏道開《密藏開禪師遺稿》，《嘉興藏》第23冊，頁5。）法本亦有「欲將梵典翻為方冊，俾家傳人誦，拔邪見」句。（明・法本：〈幻余大師發願文〉，收入密藏道開《密藏開禪師遺稿》，《嘉興藏》第23冊，頁5-6。）由此可知，嘉興藏之刊刻，其重要目的之一即在導正視聽，拔除佛教內部邪說，抑制快速崛起的新興民間宗教。參見陳玉女：〈晚明羅教和佛教勢力的相依與對峙——以《五部六冊》和《嘉興藏》刊刻為例〉，頁111-114。



于白蓮者乎。¹⁶¹

按明朝律法來說，羅教實應在官方禁止之例，更何況密藏道開指出「其教雖非白蓮，而為害殆有甚于白蓮」！而佛、道二教有輔助朝政的功用，受到官方扶植，享有合法地位。但是到了嘉靖四十五年（1566），明世宗卻下詔禁止僧尼開設戒壇傳戒，《明會典》載有此事云：

凡禁止戒壇，嘉靖四十五年，令在外行撫按衙門，督率有司，各查本處僧寺若干、僧徒若干，明白登簿，不時查點。不到者，罪坐住持，立限投鎖。一切寄住遊僧，發回原籍當差。在京廠衛衙門及五城御史，將京城內外地方大小僧寺嚴加巡緝，有指稱受戒姦淫不法者，訪拏重治。¹⁶²

《釋教部彙考》對此也有詳細的記載：

嘉靖四十五年，詔禁僧尼戒壇。……按：《明通紀》：嘉靖四十五年九月，詔令順天府按官嚴禁僧尼戒壇說法，仍令廠衛巡城御史通查勘京城內外僧寺，如仍有受戒寄寓者，收捕下獄。四方遊僧並聽所在有司，遞回原籍。當是時，白蓮教盛行，御史鮑承蔭以妖、盜本為一途，恐投邪鼓眾，釀成大患，遂令禁之。¹⁶³

原本明世宗帝僅下詔禁佛門開設戒壇，後因御史鮑承蔭之奏，同時查禁民間宗教。然而此事究竟因何而起？據漢月法藏（1573-1635）所說，似是因佛門中事而起：

永樂五年……重新出榜開戒，具有明文，國家何等重法尊戒。後代因北戒壇有宦官增設妓女為禿兵，了心一歛，猥亵熏炙，致壞佛體，且復靡費國帑，故有禁開戒壇之論。¹⁶⁴

但湛然圓澄卻在《慨古錄》裡憤慨不平，認為佛教禪宗受到了民間宗教的牽連：

今之叢林眾滿百餘，輒稱紅蓮、白蓮之流，一例禁之。致使吾教之衰，莫

¹⁶¹ 明·密藏道開：《藏逸經書標目》，頁444。

¹⁶² 《大明會典·僧道》卷104，藍吉富主編《大藏經補編》第17冊《唐會要、五代會要、明書、明會典選輯》，台北：華宇出版社，1986年，頁651。

¹⁶³ 當時或以白蓮教作為民間宗教的統稱。引文見《古今圖書集成》《釋教部彙考》，《正續藏》第77冊，頁59。

¹⁶⁴ 見明·漢月法藏，《弘戒法儀》卷下〈授戒辨第二十四〉，《正新纂續藏》第60冊，頁61。



可振救。夫紅蓮、白蓮之教，本皆俗人，於沙門何預？其所有書籍，多暗昧之言，不可與人知者。釋氏之典，皆前代聖王，選人翻譯，敕賜入藏。沙門講演，必登堂升眾，四眾同聞。與彼夜聚曉散私相傳習者，迥然不同。而皆同類禁絕，豈不悲夫！¹⁶⁵

民間宗教夜聚曉散、男女雜揉以從事秘密傳教活動，引起朝廷的關注和忌憚，為免釀成亂源，於是嚴厲禁止。而禪宗行者以戒為度，每次開壇受戒人數眾多，為了避免因集會而引發亂象，故而同體禁之。嘉靖詔令禁教，並不區別佛教禪宗或民間宗教，對於具有合法地位的佛教來說，無疑是飛來橫禍。

然而，明中葉正統至正德時期，佛教教團顯著擴大，「許多逃犯和不務農之惰民紛紛成為僧侶」，再加上皇室對於西僧特別禮遇，使得皇室內府財政匱乏，明世宗即位後，開始對佛教採取「逐次整理的政策」，例如重造周知冊，無度牒者嚴格之，不得私度、私創寺觀庵院等等，¹⁶⁶甚至在嘉靖六年（1527）十二月下令禁止佛教：

禮部尚書方獻夫等言，尼僧道姑有傷風化，欲將見在者發回改嫁，以廣生聚。年老者，量給養贍，依親居住。其庵寺拆毀變賣，敕賜尊經護敕等項追奪，戒諭勦滅之家不得私度，詔悉如其言。¹⁶⁷

雖然嘉靖禁教背後有其政治、經濟等考量，但這確實顯示出佛教內部產生了嚴重的問題，部分僧尼漸趨世俗化而向民間宗教靠攏，成為朝廷的隱憂。

第三節 明末禪宗內部普遍存在的問題

（一）傳承湮沒，燈籍闕如，世系不明

縱上所述，明朝對宗教採取嚴密監控政策，使佛教發展受到限制，尤其是禪

¹⁶⁵ 見明·湛然圓澄：《慨古錄》，《弘續藏》第 65 冊，頁 368。

¹⁶⁶ 見陳玉女：〈明嘉靖初期議禮派政權與佛教肅〉，《明代的佛教與社會》，頁 61-65。

¹⁶⁷ 見《明世宗寶訓》卷 5，「嘉靖六年十二月壬子條」，頁 463。另，吳疆提出，在 1526 年 5 月，嘉靖以男女混處為由，下令北京西山戒台寺及天寧寺閉寺。見 Jiang Wu (吳疆), *Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century Chian*, Ch1 “Reenvisioning Buddhism in the Late-Ming”, N. Y. : Oxford University Press, 2008, p. 29。



宗。逮至明朝中葉，世宗毀佛，¹⁶⁸度牒發放亦由試經轉為納銀鬻牒，再加上禁開戒壇、禪僧無以為度，新興民間宗教多假禪、佛之名強勢興起，皇莊擴增，豪強恣意侵佔寺產、爭訟屢屢不斷，諸如此類種種，皆使佛教愈加衰頹不振。雖然因鬻牒和私度之故，使得僧侶人數激增，但其中大部分是因流亡或逃稅而出家，素質低落，嚴重影響佛教的傳承和開展。當時僧、俗界人士皆認為，有明一代至萬曆以前，佛教委實積靡不振。如黃宗羲（1610-1695）云：

萬曆以前，宗風衰息，雲門、鴻仰、法眼皆絕。曹洞之存，密室傳帕。臨濟亦若存若沒。¹⁶⁹

錢謙益（1582-1664）也說：

禪門五燈，自有宋南渡以後，石門、妙喜至高峰、斷崖、中峰為一盛。由元以迄我國初，元叟、寂照、笑隱至楚石、蒲菴、季潭為再盛。二百年來，傳燈寂寥。¹⁷⁰

憨山德清（1546-1623）亦有「二百年來，禪道寥寥，傳燈闕典」之歎：

恭惟我聖祖開基創業，……自此而降，漸漸寂寥，而隆嘉之際極矣。¹⁷¹

不僅如此，根據現代學者吳疆（Jiang Wu）的研究，佛教活動紀錄在明朝 15 世紀中葉至 16 世紀中葉時期出現一大段的空白。以寧波阿育王寺為例，其寺志所載歷代住持，自 1444 年至 1576 年之間呈現空白。¹⁷²除此之外，永覺元賢（1578-1657）

¹⁶⁸ 明世宗嘉靖初期，以「崇正」與「洪武制度復興」為由，對佛教進行肅清。可參考陳玉女：〈明嘉靖初期議禮派政權與佛教肅清——以「皇姑寺事件」為考察中心〉，《明代的佛教與社會》，北京：北京大學，2011 年，頁 60-95。

¹⁶⁹ 見黃宗羲：〈蘇州三峰漢月藏禪師塔銘〉，《南雷文案》卷 6，收入《叢書集成三編》第 53 冊，台北：新文豐，1985 年，頁 69。

¹⁷⁰ 見錢謙益：〈紫柏尊者別集序〉，《牧齋有學集》卷 21，上海：古籍出版社，1996 年，頁 873-874。

¹⁷¹ 見憨山德清：〈刻五大師傳題辭〉，《憨山老人夢遊全集》卷 31，收入《卍續藏經》第 73 冊，台北：白馬經社印經會，1994 年，頁 555、687。

¹⁷² "From the mid-fifteenth to the mid-sixteenth century, there is a lacuna in historial records about Buddhist activities. Few Buddhist histories had been written and official record seldom mentioned Buddhist institutions. In most monastic gazetteers compiled in the seventeenth century, a palpable silence about Buddhist activities envelops this period: Little royal patronage is evident, fewer donations to repair dilapidated buildings appear, and records of presiding abbots are missing." "The monastic gazetteer of the famous Ayuwang monastery in Ningbo reveals that the succession of abbots



於崇禎十六年（1643）所編纂之《福建泉州開元寺志》，有關寺院住持，明朝時期僅列出洪武至宣德年間的二位僧人——釋正映與釋本源，此後未再列住持。¹⁷³

無異元來於天啟七年（1627）重開鼓山湧泉寺。《鼓山志》記載歷代住持十分詳盡，自唐開山祖師靈嶠禪師開始，一直到清乾隆二十六年（1761），共有 72 代住持：五代 73 年間有 3 代（第一代至第三代）、宋朝 320 年有 47 代（第四代至第五十代），元朝百年間有 5 代（第五十一代至第五十五代），明朝只有 7 位代（第五十六代至第六十二代），清代至乾隆二十六年前有 10 代（第六十三代至第七十二代）。明朝天順元年（1457）至明天啟七年（1627）的 170 年間資料闕如。〈沙門〉卷末對於這個現象做出說明：

自宋以前，稱住持者，上必奉詔旨降香，次必有監司舉請，故鼓山住持皆極一時之選，如張德遠、李伯紀、趙子直、朱晦菴，悉相訪於深林僻谷之中，蓋其道有足重也。永樂以後，由僧綱舉報，僧錄給劄，其間德不稱位者，咸依舊志刪之不載。¹⁷⁴

由此可知，佛教在明中葉時衰頹至極，不僅內部僧侶素質低落，連寺院住持也出現很大的問題。¹⁷⁵

不僅南方如此，北方佛教名山、名寺遭遇相同。顧炎武藉〈少林寺〉一詩描述少林寺與五台山的情形：

stopped abruptly in 1444 and was renewed only in 1576, when a new Tiantai teacher was invited. ”
見 Jiang Wu (吳疆), *Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China*, Ch1 “Reenvisioning Buddhism in the Late-Ming”, p. 23。

¹⁷³ 見永覺元賢：《福建泉州開元寺志・開土志》「釋正映」、「釋本源」條，民國十六年重刻本，頁 101-104。收入 <http://buddhistinformatics.ddbc.edu.tw/fosizhi/ui.html?book=g062> 「中國佛教寺廟志數位點藏」。

¹⁷⁴ 根據《鼓山志》，明初至無異元來的歷代住持為：第五十六代圓照用明大師，諱懋謌，洪武七年（1374）七月示寂。第五十七代虛菴禪師，諱普淨，洪武二十七年（1394）示寂。第五十八代獨芳禪師，諱宗繁，建文四年（1402）示寂。第五十九代了心禪師，諱善緣，宣德六年（1431）示寂。第六十代簡翁文賓禪師，天順元年（1457）正月望日遷化。第六十一代重開山無異大師，天啟七年主持，崇禎庚午（1630）九月十入日示寂。參見清・黃任：《鼓山志》14 卷，杜潔祥主編《中國佛寺史志彙刊》第一輯 49 冊，影臺灣大學圖書館藏清乾隆 26 年原刊本、光緒 2 年補刊本，台北：明文書局，1980 年，頁 156-225。

¹⁷⁵ 社會學家 Wolfram Eberhard 根據地方寺志，指出佛寺在 1550 至 1700 才開始接收到明顯贊助捐資。見 Jiang Wu (吳疆), *Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China*, Ch1 “Reenvisioning Buddhism in the Late-Ming”, p. 23、31。



峨峨五乳峰，奕奕少林寺。……今者何寂寥，闕矣成蕪穢。壞壁出遊峰，空庭唯荒雉。答言新令嚴，括田任污吏。增科及寺莊，不問前朝賜。山僧缺飧粥，住守無一二，……豈無材傑人，發憤起頽廢。

山志所不載，問之長老，亦無有知其跡者。此三、四百年之間，而不能記述已如是矣。¹⁷⁶

此外，15世紀中葉至16世紀中葉時期亦未出現重要禪宗傳燈籍，只能零星獲得少數禪師資料，禪宗在傳法世系和傳法活動上同樣出現一大段的空白。吳疆據此認為，此時期禪宗僧團顯然正日益減少，以至萬曆以前沒有著名的禪宗僧團。¹⁷⁷如此，不僅有志求道者難以覓得善知識，連禪宗法脈傳承亦難以為繼。

(二)重續禪宗世系傳統的強烈需求

晚明時期，佛門中人注意到明代中葉這一段空白的佛教歷史，開始希望能夠有所填補，發展到後來，卻對重續禪宗世系傳統有了強烈的需求。這個需求，有來自於禪宗內部和其所處時空因緣等外部因素。

1. 內部因素

就禪宗內部因素來說，晚明佛教復興，在歷經明代中葉一大段空白之後，如欲弘傳，禪宗行者必須先找出或定義出自身在佛教史上的地位。禪宗自初祖達摩傳法中土，至六祖慧能一花開五葉，而有臨濟宗、鴻仰宗、法眼宗、雲門宗及曹洞宗。此五宗確立後，後世禪僧雖然間或提出新的禪法，但是皆在五宗範圍之內，不會自立新宗。因此當晚明禪宗復興，禪僧團開始重新組織、日益壯大，並且積極向外公開傳法時，就必須提出自身宗派傳承的法統。於是面對先前的一大段空白，禪僧開始回溯並追尋法系，企圖重新接續禪宗的心印傳統，縱使這樣的回溯並無歷史基礎，但在當世確實有其必要性。紫柏真可與憨山德清便商量計畫編纂

¹⁷⁶ 見顧炎武：《亭林詩集》卷5之〈少林寺〉、〈五台山記〉，「四部叢刊」本，頁18-19、6。電子資料庫網址 <http://www.kanripo.org/edition/SBCK/KR4f0006/005>。

¹⁷⁷ 吳疆舉雲棲株宏所輯之《皇明高僧輯略》為例，在14世紀末到16世紀初期的150年間，只輯集到4位禪師的資料。見Jiang Wu（吳疆），*Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century Chian*, Ch1 “Reenvisioning Buddhism in the Late-Ming”, p.33。



明朝傳燈錄，¹⁷⁸可惜最後未能完成。

憨山德清批評當時「禪宗凋敝」：

傳燈所載諸祖法系，惟以心印相傳，原不以假名為實法也。嗟乎！禪道下衰，真源漸昧。自達摩西來，六傳曹溪，一法不立。及五宗分派，蓋以門庭設施不同，而宗旨不異。及宋而元，燈燈相續，至我明國初，尚存典型，此後宗門法系蔑如也。以無明眼宗匠故耳。其海內列刹如雲，在在僧徒，皆曰本出某宗某宗，但以字派為嫡，而未聞以心印心。¹⁷⁹

禪門五宗法脈「燈燈相續」直至元代，明朝初年典型尚存，明朝中葉後則法系蔑如，只剩幾縷細絲！雖然晚明眾家禪僧各自號稱本於某宗、傳某宗法，但憨山德清感慨地說，現在只剩下字系相承，而不有所謂心印相傳了。由此可知，晚明禪僧必須重新面對宗法承嗣的問題，並且做出選擇、提出解釋。

當時為仰宗、雲門宗與法眼宗已成絕響。臨濟宗世系在明初出現三種說法。曹洞宗在元朝出現萬松行秀（1106-1246）、居士耶律楚材（1190-1243）等著名人物外，少林寺皆由曹洞宗人擔任住持，成為曹洞祖庭，因此法系直到晚明都存在著。縱然如此，在 17 世紀時，曹洞世系的認定仍然出現混淆，例如湛然圓澄一說是曹洞第 26 代、一說是第 31 代。

面對世系如此混亂的情況，有人認為開悟重於一切，有人認為必須具有正統法系地位。然而，已繼絕的法嗣如何接續？於是便有了「遙嗣」或「代為付法」的說法，¹⁸⁰例如師事臨濟宗龍池幻有（1549-1614）的雪嶠圓信（1571-1647），自云深得雲門宗旨，而拈雲門香嗣法。

另外，少林寺自元朝以來，歷代住持皆為曹洞宗人，雖然目前不能確認擔任住持者是否即是得祖師心要者，但此現象說明了在寺院繼承上已出現字派相承的現象。釋果燈云，「這不是以心印心的師資相承，而是由於所住寺院的開山祖師隸屬何宗何派，該寺住眾也就成了何宗何派，使得佛法的流傳成了世系子孫的相接，

¹⁷⁸ 憨山德清〈徑山達觀可禪師塔銘〉云：「師與予計，修我一朝傳燈錄。予以禪宗凋敝，與師約，往濬曹溪，以開法脈；師先至匡山以待。」見《憨山老人夢遊集》卷 27，頁 654。

¹⁷⁹ 見明·憨山德清：〈焦山法系序〉，《憨山老人夢遊集》卷 20，頁 607。

¹⁸⁰ 見 Jiang Wu (吳疆)，Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century Chian, Ch1 “Reenvisioning Buddhism in the Late-Ming”, p.34-40。

而無心法可傳。」¹⁸¹

2. 外部因素

至於外部因素，非常複雜。例如上節曾提到，明中葉時開始勃興的民間宗教，常以禪為名，如羅教。因此當禪宗重新整頓，開始大量對外弘法時，也必須為自身正名，確立自己是正統佛教，不在朝廷禁教之列，與此類民間宗教、邪師做出區隔，重新強調宗統、教義、修行工夫，提出教祖與修行目的上的差異。

另外，佛教僧團重新開始與地方官員仕紳交游。明初時嚴密控制僧俗接觸，佛門中尤其是禪宗行者，與鄉紳文士之間少有交往。明中葉後，王陽明(1472-1529)提倡心學，其後學門人與佛門中人交往頻繁，對於儒佛合流有著很大的影響。¹⁸²自萬曆年以後，「禪風寢盛，士大夫無不談禪，僧亦無不欲與士夫結納」。¹⁸³例如曹洞宗蘊空常忠（1514-1588）在新城（今江西黎川縣）廩山結茅，與羅汝芳、鄧元錫往來。¹⁸⁴臨濟宗虎丘系的笑巖德寶（1512-1581），「以禪學與諸儒學者相交而知名」，¹⁸⁵其弟子龍池正傳（1549-1614）也與士大夫交往密切，開啟了禪宗在萬曆後活躍的局面。¹⁸⁶



¹⁸¹ 見釋果燈：《明末清初律宗千華派之興起》第二章〈明末清初律宗千華派興起之背景〉，頁 28。

¹⁸² 陳永革云：「明末佛教興盛之地，如江浙閩贛等地區，同時也是陽明良知心學產生廣泛影響、陽明後學分化與流變的區域，這就為佛教叢林與陽明學者的頻繁往來提供了現實機緣。……許多陽明後學皆為叢林冠以護法居士之稱，如王畿（號龍溪，1498-1583）、羅汝芳（號近溪，1518-1588）、周汝登（號海門，1547-1629）、陶望齡（號石簣，1562-？）、焦竑（字弱侯，號澹園，1540-1620）等人。」見陳永革：〈心學流變與晚明佛教復興的經世取向〉，《普門學報》第 9 期，2002 年 5 月，頁 54。另見徐一智：《明末浙江地區僧侶對寺院經濟之經營——以雲棲株宏、湛然圓澄、密雲圓悟為中心》第二章〈明末浙江地區佛教的發展〉，中央大學歷史所碩論，2001 年 6 月，頁 35-98。

¹⁸³ 陳垣：《明季黔滇佛教考》卷 3〈士大夫之禪悅及出家第十〉，頁 129。

¹⁸⁴ 見覺浪道盛：〈建昌廩山忠公傳〉，《晦台元鏡禪師語錄》，《弘新纂大日本續藏經》第 72 冊，頁 226。

¹⁸⁵ 見白壽彝主編：《中國通史》第 9 卷〈中古時代——明時期（上）〉。

¹⁸⁶ 龍池正傳，初號一心，字幻有，俗姓李，應天（江蘇省南京市）溧陽人。蔡日新認為，龍池正傳在弘法期間，廣納四方法子，與士大夫密切交往，打破了之前明朝的禁令。語錄中收有太常少卿唐鶴徵為其著作序、刑部尚書李長庚序，周汝登為之撰塔銘等，是自明初虎丘禪系千岩禪師後未曾發生的情況。在龍池正傳之前，「禪門與在家人士，尤其是與士大夫之間的交往幾乎隔絕了，禪師除了巖穴苦修之外，殊無弘法的空間。」然而正傳不僅與在家居士有廣泛的聯繫，也與文人有著密切的往來。見蔡日新：《臨濟下虎丘禪系概述》第四章〈明代的虎丘禪系——從時蔚到正傳〉，頁 145、154。



由於心學的傳播，各地講會盛行，是士人的學術交友活動之一。而講會多借用寺院場地，增加了儒、釋之間的交流，打開了文人浸淫禪法之門。另外，講會成員對於晚明佛教的發展實其有助掖之功。講會成員主要有三種：

著名的儒者扮演教導和號召的角色，實際講述陽明學的精意並帶領討論；
地方官員扮演倡導和資助的角色，對講會在地方的成立有實際的推動能力；
而地方生員則是參與講會的最大群體，也是維繫講會實際運作的主力。¹⁸⁷

其中作為講會精神領袖的著名儒者，以浙江學術界為例，王畿之後，以「周汝登、陶望齡與陶奭齡相繼主盟」。湛然圓澄與陶望齡等名士偶然相遇於浙江寶林寺，陶望齡對之十分信服，於是為他建造精舍。¹⁸⁸密雲圓悟親自拜訪周汝登，周汝登折服於其機鋒，便將他引薦給浙江名士。¹⁸⁹而名士以「求靜得道」、「隨機問答以悟道」作為日常生活方式，原本即容易接納禪法，再加上湛然圓澄和密雲圓悟參與講會宣揚佛法，令名士對佛法有正確的理解，更促使禪宗在浙江一地盛傳。¹⁹⁰

再者，寺院於明中葉時多數已傾圮毀壞，或者遭豪強侵奪而無住持，荒廢日久。如欲重建，所需物資人力耗費甚鉅，有賴於握有政治、分配資源權力的地方官員，以及具有經濟實力的士紳階級。浙江會稽雲門顯聖寺的興復，便是最好的例子：

術士家傳有佳穴，好事者多垂涎，屢興訟。嘉靖間，住僧景詮上本克復。
萬曆間，復訟縣。姑蘇翁公愈祥宰其事，獲妥。太史陶君石賓、太學張君濬元請予（湛然圓澄）住持。寺產舊頗多，今皆廢，僅頽屋三楹、田四畝、山五畝、地十二畝。予用價二十九兩從龍華贖回。協力二十餘年，

¹⁸⁷ 見呂妙芬：《陽明學士人社——歷史、思想與實踐》第二章〈何謂講會？〉，台北：中研院近史所，2003年，頁78-29。

¹⁸⁸ 見丁元公：〈會稽雲門湛然澄禪師行狀〉，《湛然圓澄禪師語錄》卷8，《卍續藏》第72冊，頁841-843。

¹⁸⁹ 見密雲圓悟：《密雲禪師年譜》，《密雲禪師語錄》卷12，《嘉興藏》第10冊，頁78-79。

¹⁹⁰ 湛然圓澄參與講會的紀錄，可見周汝登：〈請湛然師臨講席啟〉，《周海門先生文錄》卷9，頁328；密雲圓悟參加講會紀錄，可見其《年譜》。參見徐一智：《明末浙江地區僧侶對寺院經濟之經營——以雲棲株宏、湛然圓澄、密雲圓悟為中心》第二章〈明末浙江地區佛教的發展〉，中央大學歷史所碩論，2001年6月，頁41-46。



始得大殿禪堂僧室一新、幾五十餘間，復置田四十餘畝。¹⁹¹

具有訴訟決斷權力的翁愈祥協助處理官司問題，再由名士望齡等出面邀請湛然圓澄主持，湛然圓澄才能以僅僅 29 兩就將寺院贖回，若僅憑僧侶一己之力，實在難以做到。

上述雲門顯聖寺復興的過程，還呈現出當時的一個普遍現象：由名士邀請高僧住持。事實上，在 17 世紀之後，地方士紳多參與寺院住持選任的工作，由其出面邀請名僧住持或開堂說法，¹⁹²例如無異元來於悟證後，受邀主持信州博山能仁寺，便是由圓上座、劉崇慶與信州縉紳和議後的結果。如此看來，地方官員和仕紳對於僧團實有著令人不可忽視的影響力。

明朝儒士重視道統，王陽明也必須為其所提出的心學尋找或建立新的道學系統，才能在學術傳統上站穩腳步。王陽明說：「我此良知二字，實千古聖聖相傳一點滴骨血也。」¹⁹³王畿則進一步明白地說：

老師良知之旨，原是千古絕學，顏子一生功夫，只受用得此兩字。自顏子沒而聖學亡，世之學者以識為知，未免尋逐影響，昧其形聲之本耳。¹⁹⁴

夫學有嫡傳，有支派，猶家之有宗子與庶孽也。良知者，德性之知，性無不善，故知無不良，明睿所照，默識心通，顏子之學，所謂嫡傳也，多學而識，由於聞見，以附益之，不能自信其心，子貢、子張所謂支派也。¹⁹⁵

呂妙芬認為，王陽明「有以己學直承孔顏聖學之意」，並且「從王陽明時代起，許多敍述宗派源流、塑造傳道正統的書籍大量問世」，¹⁹⁶實有其時代性的因素。

心學家提出承續顏子聖學，為其學術定位，「道統」論成為學術界的熱門議題。上文提及，禪門中也出現有「遙嗣」以遠承祖師心印的概念，禪師透過閱讀祖師語錄、僧傳等，即可上體師心，達成心印交換，具有法脈傳承的正當性。亦即儒、釋在當時皆有「承繼絕學」的需求，雖然目前尚未能釐清二者之間是否具有交互

¹⁹¹ 見湛然圓澄：〈重興顯聖寺碑記〉，《湛然圓澄禪師語錄》卷 8，《兀續藏》第 72 冊，頁 823。

¹⁹² 吳疆也提出同樣的看法，見 Jiang Wu (吳疆), *Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century Chian*, Ch2 “The Literati and Chan Buddhism”, p.47-48。

¹⁹³ 見《王陽明年譜》，《王陽明全書》四，頁 125。

¹⁹⁴ 見王畿：〈與孟兩峰〉，《龍谿王先生全集》卷 9，頁 12。

¹⁹⁵ 見王畿：〈興陶念齋〉，《龍谿王先生全集》卷 9，頁 36-39。

¹⁹⁶ 見呂妙芬：《陽明學士人社——歷史、思想與實踐》第六章〈學派的自我定位〉，頁 276、286。



作用或者先後影響關係，但是社會上普遍要求正名、正統，卻是十分肯定的。因此禪僧若具有禪門正宗法統，想來必然有利於與士紳文人交往。

(三) 善知識難尋難覓

上文已指出，明代中期寺院住持多「德不稱位」，晚明佛教界必須面對的問題，除了世系宗法傳承湮沒、燈籍闕如的一大段歷史空白，禪門「佛佛唯傳本體、師師密付本心」的傳統發生極大變化，法脈傳承變成字派相傳，而其中最至為關鍵的是善知識難尋難覓。許多禪師對此發出了慨歎，湛然圓澄說：

今之宗師依本談禪，惟講評唱，大似戲場優人，雖本欲加半字不得。學者不審皂白，聽了一遍，已謂通宗。宗果如是易者，古人三二十年參學，竟為何事？豈今人之根利於古人耶？由是而推，今之談宗者，寔魔所持耳。¹⁹⁷

無異元來也說：

如近時假稱知識者，將古公案逐句下語，悉以義路符之，識者一見，則知宗風掃地，謂痛哭流涕者，不亦宜乎？……嗚呼！祖庭秋晚，魔風熾盛，紛紛曰參禪，盡入在魔邪網中，曾有一人能跳得出否？¹⁹⁸

當世許多自稱宗師、知識者，最大的問題在於「依本談禪」，背後沒有堅實的修行工夫作為後盾，以至於連心意識雜念妄想都無法滌清，更何況淨心澄慮，進而明心見性、見性成佛！當世悟道者甚是稀少，號稱禪宗宗師，卻不具備有禪的工夫，只能講評唱頌公案或下詮解，將原本定慧一如、徹見本來面目超越性的禪，混弄成了文字解。另一方面，參禪者前來求法、求印證，卻又往往師心自用，「聽了一遍」，便自以為「通宗」，師弟之間形成一種惡性循環，令宗法的傳付產生了嚴重的問題。

無異元來在發出感慨的同時，提出當時禪宗內部許多不合乎正道的弊端：

當此時也，去聖時遙，人心狂悖，妄庸邪見，布滿寰宇，稱悟道者紛紛，求其真參實究者，蓋尠也。¹⁹⁹

¹⁹⁷ 見明·湛然圓澄：《慨古錄》，頁371。

¹⁹⁸ 見無異元來：《宗說等錫·示金庭蔡坦如居士》，《廣錄》卷26，頁657。

¹⁹⁹ 見無異元來：《住信州博山能仁禪寺語錄》，《廣錄》卷2，頁481。



近時禪道凋零，人心狂悖，天下無真正知識導引後來，亦無真正學人參詢善友。賓主相見，各負勝心，如傀儡一棚，不加線索，或大罵一場，謂之直捷，謂之險峻，謂之接機，謂之推向萬丈坑中，謂之不容開口；或盲加幾棒，或豎指擊拳，或亂伸問答，謂之痛快，謂之流通；或藏睛閉目謂之禪，搖脣鼓舌謂大悟，指證經典謂之正脈，執持課誦謂之行門；或祈乩筆之驗，以保陽年；或禮應赴之流而修冥福。更有無知學者，認定箇業識茫茫謂之自己，指面前頑慮境象謂之清淨法身，眼底無人，自尊自大。如此邪輩，是處皆然。²⁰⁰

其中最嚴重的一個問題是「眼底無人，自尊自大」，「未得謂得，未證謂證」，其實就是《法華經》所云的「增上慢」。²⁰¹無異元來稱這些人為「邪輩」、「假稱知識者」，不僅自身未能悟道，也沒有正確的參禪法可以教人。此外，師徒之間也非真心授法或參學悟道，彼此「各負勝心」，相互較量，實在是偏離了正道。

不僅修學者難以尋覓良師、善知識，據師位者亦急於求得法嗣。清·行澤禪師曾描述這樣的現象：

然近代據師位者，不思等心垂化，令法久住，往往急於求嗣，效閭巷庸俗之所為，以勢利相傾，名位相誘，物欲相勝，情妄相欺，似此雖數千百傳，繩繩不墜，何益於理哉？豈惟無益，實害之至也。²⁰²

當時弟子投師多非為生死大事，而是為了求得正派宗門出身的證明。相同地，老師尋找弟子也多非為法脈存續大事，而是為了沽名釣譽。相互影響的結果，使得宗門墮落，師弟之間多不和諧，甚至有爭鋒相對者，例如明末臨濟禪師密雲圓悟與其弟子漢月法藏之間十分有名的「密藏之諍」，便是如此。密雲圓悟弟子木陳道忞（1596-1674）²⁰³回答清順治帝問密雲圓悟收法藏為弟子事：

²⁰⁰ 見無異元來：〈住信州博山能仁禪寺語錄〉，《廣錄》卷2，頁481。

²⁰¹ 見無異元來：〈住信州博山能仁禪寺語錄〉，《廣錄》卷2，頁481。

²⁰² 見清·行澤說、宏忿編：《神鼎雲外禪師語錄》卷14〈妄刻續燈諸錄說〉，《嘉興藏》第33冊，頁324。

²⁰³ 木陳道忞（1596-1674），字木陳，號山翁、夢隱，俗姓林，廣東潮陽人。臨濟宗密雲圓悟弟子，先後住持浙江靈峰寺、雲門寺、廣潤寺、大能仁寺、萬壽寺，山東法慶寺等，兩度位錫天童山天童寺。清順治十六年（1659）奉詔到北京萬善殿與學士王熙等辯論。順治賜號弘覺禪師。康熙十三年圓寂。



師曰，漢月藏兄未見師時，已匡徒領眾，所以先師在廬山即見其語錄，曾謂侍僧曰：「此人聰明不亞博山，第語欠師承在。」緣藏兄負性堅剛兼之，造道英銳，在學地中本有悟處，但才高意廣，未免師心自用，喜于鑿空見奇，故其失也流為支離怪誕，如判六祖「本來無一物」為墮空落外者是也。²⁰⁴

雖然僅據上文所引無法明確知道密雲圓悟與漢月法藏爭論的要點，但木陳道恣卻明白指出，漢月法藏投入密雲圓悟門下前已有悟處，並且早已是一方引領群眾的領袖。然而縱使漢月法藏能有如此引導群眾的影響力，但是他卻說：

威音已後，不許無師，若一旦稱師據座，則未得謂得者，易啟便門，吾罪深矣。²⁰⁵

無論慧根如何獨具、上體祖師心印，在當世還是必須取得一個公認的禪門正統地位。顯然漢月法藏投入密雲圓悟師門，為的是取得宗門正統世系地位，而非宗法印心的傳承授記。因此，在晚明善知識與生死心切求道參學者皆難得的情況下，已然無可避免宗門法脈傳承的混亂和宗派間正統性的爭執。

²⁰⁴ 見清·木陳道恣說、真樸編：《天童弘覺恣禪師北游集》卷3，《嘉興藏》第26冊，頁295。

²⁰⁵ 明·潭吉：《五宗救》卷8「臨濟第三十一世蘇州鄧尉山於密法藏禪師」，《禪宗全書》冊33宗義部3，頁363。



第三章 博山禪系的傳承及其家風



晚明佛教興盛，尤其是禪宗。但在萬曆以前，黃宗羲認為禪宗五宗之三宗已絕，而曹洞宗則於「密室傳帖」，臨濟「若存若沒」。憨山德清於萬曆年初始，提出臨濟宗法已然斷絕的論點：

獨臨濟一派流布寰區，至宋大慧中興其道，及國初楚石、無念諸大老，後傳至弘、正末，有濟關主。其門人為先師雲谷和尚（1500-1579），典則尚存。五十年來，師絃絕響。近則蒲團未穩，正眼未明，遂妄自尊稱「臨濟幾十幾代」。於戲！邪魔亂法，可不悲乎？²⁰⁶

他認為臨濟宗傳至雲谷法會時，典型尚存，但在 16 世紀末、雲谷法會圓寂後，臨濟宗法可說再無傳法人，幾乎已成絕響。那些後來自稱「臨濟幾十幾代」者，其實都是外道。無異元來則認為臨濟宗實於 16 世紀初已然無傳：

洞山五傳至大陽玄（948-1027）。玄寄直裰皮履於遠公（991-1067）處，而得投子青（1032-1083），青得芙蓉楷（1043-1118），楷得丹霞淳（1054-1119），淳得長蘆了（1088-1151），了得天童玆（1091-1162），玆得雪竇鑑（1105-1192），乃至國初，萬松秀（1166-1246），雪庭裕（1203-1275），展轉相傳，至我壽昌先和尚，實曹洞正傳，其源深流遠如此。臨濟至風穴（896-973），將墜於地，而得首山念（926-993），念得汾陽昭（947-1024），昭得石霜圓（987-1040），中興於世。至國初，天如則（1286-1354），楚石琦（1296~1370），光明烜赫，至於天奇（天奇本瑞，?-1508）絕。²⁰⁷

反觀曹洞宗，其世系傳承卻可向上回溯追尋，其源流脈絡非常清楚。²⁰⁸透過憨山

²⁰⁶ 見明·憨山德清：〈徑山達觀可禪師塔銘〉，《憨山老人夢遊集》卷 27，頁 655。為霖道霈〈最後語序〉則云：「五宗者，為仰、雲門、法眼三宗，與宋運俱終，其傳至今日者，唯曹洞、臨濟二宗。其洞上一宗，亦已久衰。至萬曆間，壽昌無明老祖傑出，始中興於世。」見《為霖道霈禪師秉拂語錄》，《卍續藏》第 125 冊，頁 811。

²⁰⁷ 見無異元來：《宗教答響》，《廣錄》卷 23，頁 635。

²⁰⁸ 曹洞宗博山一系的傳承源流：自洞山良价以下，至元朝萬松行秀傳雪庭福裕，雪庭福裕傳少室文泰（1236-1289），少室文泰傳寶應福裕（1245-1313），寶應福裕傳少室文才（1273-1353），少室文才傳萬安子嚴（生卒年不詳），萬安子嚴傳凝然了改（1335-1421），凝然了改傳俱空契斌（1383-1452），俱空契斌傳無方可從（?-1483），無方可從傳月舟文載，月舟文載（?-1524）



德清、無異元來和黃宗羲的觀察，臨濟宗在 16 世紀有著斷續存亡之憂，在當世應是十分普遍性的共識，尤其憨山德清身為臨濟禪師雲谷法會的弟子，他的評論更加強了這個看法。臨濟宗在明中葉所遭受最大的困境，應是民間宗教如羅教等多自稱為臨濟宗某派系，造成正邪混淆，無以分辨。

對於曹洞宗法脈流傳的質疑，特別是針對晚明壽昌派者，大多在無異元來 1630 年圓寂後提出，以臨濟宗密雲圓悟一系禪師費隱通容（1593-1661）和居士黃端伯（1585-1645）等為主導。

費隱通容作《五燈嚴統》，企圖嚴格審視禪門五宗的嗣法傳承系統，以辨明是非，其中一個主要針對的對象就是曹洞宗。他在凡例裡說：

曹洞宗派，考諸世譜，止於青原下十六世天童淨（1163-1228）耳。……然天童下至大覺，姓氏猶存者，以其十八世後有崛起之賢，俾曹洞一宗絕而復續。則此一十八世，雖非宗眼相印，實為世系相承。故削其機語，以嚴佛法之防；姑存其人，以紀世系所自爾。

近代尊宿，崛起洞宗，如壽昌經、雲門澄，固是明眼作家。但壽昌之嗣廩山，雲門之嗣大覺，似覺未妥。廩山從事異教，曾自壽昌親聞，暨薙髮後，未聞參悟也。即大覺，亦傳帕之傳耳。二老傑出宗匠，何曾得法于本師？出世拈香，僅假名色，從上來源，全無可據。若有可據，當時二老必為拈出，何當時無聞，而今日始見耶？²⁰⁹

費隱通容不承認宋朝以後的曹洞法脈系統，認為曹洞宗法於天童如淨時已經斷絕，此後只剩下「世系相承」，並無「宗眼相印」。²¹⁰晚明時期，曹洞名匠無明慧經與湛然圓澄崛起，費隱通容認為他們二人實際上是近代尊宿，並未得法於曹洞宗師。因此在《五燈嚴統》僅記載有北方少林寺常潤一派，未記載有禪師廩山常忠，並將原本隸屬於廩山派下的無明慧經、無異元來改置於「未詳法嗣」之列。其中種

傳小山宗書，小山宗書傳廩山常忠，廩山常忠傳無明慧經，無明慧經再傳予無異元來。

²⁰⁹ 見清·費隱通容編，《五燈嚴統》，《卍續藏》第 80 冊，頁 543。

²¹⁰ 韓煥忠認為，禪宗以「法傳承而確定師資關係」，雖然實際上是師徒，但是如果沒有傳法、法脈沒有延續下去，代表弟子不是真正得法，沒有獲得真正的法傳承。見韓煥忠，2009，〈華嚴宗史料的新披露——淺談《賢首付法師資記》的史料價值〉，《五台山研究》2009 年第 4 期，頁 12-15。



種安排，諸如將雲門、法眼歸入南嶽宗下等等，都引起了禪門內部的喧然大波。

《五燈嚴統》後來遭禁，在日本重新發行時，則將無明慧經、無異元來重新歸入曹洞廩山派下。²¹¹

黃端伯在〈禪燈世譜序〉中說：

曹洞綱宗揀魔辨異，其大旨略與臨濟同，故法道之行與臨濟相終始。然自大陽之後，投子繼之，則曹洞亦分源于臨濟矣。……乃自宋季以歷我明，代有英傑，而殘編斷簡湮沒于荒榛敗草之中，後世兒孫欲識名姓而不可得，……天童操一條白棒，勘驗諸方，佛來祖來劈脊便棒。縱有神通妙用，無處藏身。臨濟一宗大興于世，奇哉！始余承事壽昌，咨決最久，然猶恨離師太早，未盡其長。及再侍大師于天童，觀其機用，而後嘆臨濟之尚存也。乃壽昌嘗為余言：「老僧五十歲行脚，印法瑞峰，但未詳瑞峰之為誰子耳。」余閱《禪燈世譜》，瑞峰原與禹門同師，則壽昌固臨濟之嫡血骨也。其嗣廩山而嗣曹洞，實與投子之事相符。²¹²

此序作於崇禎五年（1632）三月，除了收錄於《禪燈世譜》之外，另收錄於《黃檗山寺志》〈外護〉中。黃檗山寺由臨濟密雲圓悟開創，其弟子費隱通容擔任第二代住持，是典型臨濟禪寺。黃端伯於崇禎二年（1629）擔任浙江寧波推官，其序文收錄在臨濟禪寺志的「外護」中，又為密雲圓悟、費隱通容語錄作序，顯然是臨濟宗的大力護持者。他認為曹洞宗自投子義青後，已是臨濟分流，又將無明慧經判為臨濟骨血，認為無明慧經自云承嗣廩山、曹洞，實在是投子義青之事的再次重演。他與費隱通容皆不承認晚明曹洞宗有壽昌法派存在。

黃端伯之所以將無明慧經分判為臨濟禪人，可能主要有二個的原因，第一是無明慧經教人舉話頭，認為這是屬於臨濟宗門的禪法。但據《續指月錄》記載金、元之際曹洞宗萬松行秀禪師（1166-1246）之悟道因緣：

²¹¹ 見林觀潮：〈費隱通容《五燈嚴統》的毀板與日本重刻〉，《世界宗教研究》2008年第3期，頁16-25。

²¹² 瑞峰即三際廣通禪師，禹門即龍池正傳，二人同為笑巖德寶弟子。見黃端伯：〈序〉，清·木陳道恣編修《禪燈世譜》卷1，《丁續藏》第86冊，頁318；另見《黃檗山寺志·外護·序》卷6，1922年萬福禪寺據道光四年（1824）刊本排印，中研院傅斯年圖書館藏，頁244。收入<http://buddhistinformatics.dila.edu.tw/fosizhi/ui.html?book=g086&cpage=0244&target=A004681>「中國佛教寺廟志數位典藏」資料庫：。



(行秀)復看玄沙未徹語，請益雪巖滿于磁之大明，纔廿七日，不覺伎倆已盡。滿曰：「你但行裏坐裏，心念未起時，猛提起覲見即便見，不見且却拈放一邊。恁麼做工夫，休歇也不礙參學，參學也不礙休歇。」遂留記室。○潭柘亨和尚過大明，師夜扣其門，告侍者燒香請益，亨便放相見。師問：「如何是活句？如何是死句？」亨曰：「書記若會，死句也是活句；若不會，活句也是死句。」師自此參究益力。一日見雞飛，乃大悟曰：「今日不惟捉敗沙老虎，亦乃捉敗岑大虫也。」走見滿，滿可之，乃付衣偈。²¹³

可見萬松行秀之悟道得力於看話頭，看話頭已非僅是臨濟宗門內部的參禪手段。蔡日新認為「曹洞禪對臨濟系（大慧）宗果一派的話頭禪的兼容，應當也是從（萬松）行秀開始的，從此以後話頭禪便打破了宗門界限，被禪林所廣泛運用了」。²¹⁴第二，當時禪宗內部盛行五宗同流、合歸一心之說，宗門之間已然沒有清楚的界線。詳情參見第四章第三節。

費隱通容等臨濟宗人不承認曹洞宗壽昌派的存在，引爆了曹洞與臨濟之間的激烈宗諍，待最後諍訟塵埃落定，壽昌派自有其在曹洞宗史上的定位，而雲門、法眼二宗仍重新歸屬於青原宗下。若仔細推想，費隱通容在《五燈嚴統》中針對曹洞宗所做的種種安排，黃端伯在〈序〉中討論宗法承嗣問題，背後可能的原因之一是當時無異元來博山系弘傳盛大，因此企圖透過宗法世系傳承的檢視，重新論述無異元來師承之壽昌派，或者謂其自悟得證，非得法於曹洞，或者以為壽昌為臨濟骨血，用以標舉臨濟正宗，而論曹洞世系之不純。這樣的企圖，適足以說明無異元來所弘傳之壽昌派博山系在當世確實有其地位，而且為一般大眾所承認。

另外，前文所述尚有二點值得注意，其時應當十分重視宗統的純正性，再者，曹洞宗一、二百年來於「密室傳帕」，進入晚明之前，尚未出現禪風獨特、引人欽慕的大禪師。萬曆初年，廩山常忠、無明慧經隱居山林多年，未正式對外開堂傳法，世人少有機會領受其禪風。當無異元來承無明慧經心印，於博山能仁寺開

²¹³ 見清·聶先：《續指月錄》卷7〈曹洞宗·中都順天報恩萬松行秀禪師〉，《卍續藏》第84冊，頁82。

²¹⁴ 蔡日新：《南宋元明清初曹洞禪》第三章〈金元曹洞禪〉，蘭州：甘肅民族出版社，2009年，頁97。

堂升座、大闡曹洞禪法時，世人才有機會領略其獨特的禪風。



第一節 無異元來之博山禪系家風

無異元來於萬曆二十九年（1601）蒙無明慧經印可。萬曆三十一年（1603）無明慧經於寶方寺開堂說法，拈香時自承嗣法於曹洞廩山常忠，以無異元來為首座。萬曆三十三年，無異元來住持博山能仁寺，其初開山上堂說法，面對當世對宗法正統性的要求、前段曹洞法脈傳承上的空白，以及祖、師廩山常忠與無明慧經長期隱居山林，鮮為人知，如何讓世人接受並承認其為曹洞正傳，並且重新形塑一種宗派禪風，成為無異元來首要的課題。

（一）「祖師行徑」一脈相承

一個新的禪宗法系的成立，必須具備多方面的條件，除了法系本身的教義或禪法必須具有獨特性之外，還必須有奠定宗派發展基礎的寺院、僧團組織、護持居士、地緣文化關係，以及對於當時的社會是否具有影響力等等，其中至為關鍵的一項就是「師」。禪法由「師」傳付，禪宗歷代祖師個人獨特的精神與風格特色為法系禪法注入新的生命力，從而匯聚融合成獨特的禪風。因此，在「師」這一面向上，本文欲從三方面探討曹洞壽昌派博山系禪法的特色：祖師廩山常忠與無明慧經的行徑、無異元來的修證歷程，以及博山能仁寺所在地「江西」的文學傳統。

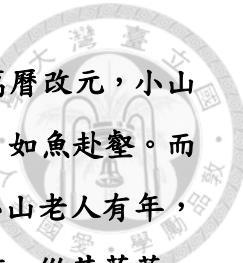
黃端伯曾說，要在晚明時期建立宗旨，實在是特別困難的事情：

佛道熾昌之日，徧地皆旃檀林，龍象如雲，其扶豎法幢也殊易。壽昌當宗風寥絕之時，觸處荊棘，狐狸作祟，其建立宗旨也特難。²¹⁵

永覺元賢為無異元來語錄作序時，也有類似的看法：

佛祖之道，如金剛王寶劍，得之不易，用之不易，付之亦不易。以其皆不易也，故傳持斯道者，實鮮其人，而魚目混珠、山雞冒鳳者，嘗半天下也。我曹洞一宗，盛於唐，衰於宋，至元似復盛而實衰，其故蓋難言之也。自

²¹⁵ 見黃端伯：〈壽昌語錄序〉，永覺元賢重編《無明慧經禪師語錄》卷4，《兀續藏》第72冊，頁216。



元朝初雪庭裕公奉詔住少林，天下學者翕然宗之，歷傳至萬曆改元，小山書遷化，詔幻休潤補其席，四方之腰包而至者，如鳥投林，如魚赴壑。而潤公乃講習評唱為事，大失眾望。時有蘊空忠和尚，先事小山老人有年，受其密印，歸隱盱江之廩山，天下不得而物色之。壽昌先師，從其薙落，後蒙記薦，始為弘揚。既得博山來公繼之，其道遂大行於世。

曹洞宗「至元似復盛而實衰」，這句話實有其意蘊。元朝雪庭福裕中興北方少林寺，自此以後，少林寺成為曹洞祖庭，具有宗派領導者的地位。但永覺元賢卻認為曹洞宗在元朝「似復盛而實衰」，顯然永覺元賢所謂「復盛」指的是寺院或僧團在元朝得到良好而穩定的發展，而「實衰」指的則是宗法「得法、用法、付法」的傳持令人堪慮。這樣的說法似乎暗中呼應著費隱通容所謂曹洞僅存「世系相傳」的說法，但是永覺元賢並不同意曹洞宗法已然斷絕，而認為正法仍然存在著。

到了明代後期，曹洞宗發展為南、北二大重要分支。北方分支以少林寺祖庭為主，由小山宗書傳幻休常潤（?-1585）一派。永覺元賢批評幻休常潤以「講習評唱為事，大失眾望」，言下之意似乎認為幻休常潤一派已失宗法正傳，僅餘字派世系。南方曹洞由小山宗書傳予廩山常忠、無明慧經到無異元來，「其道大行於世」，顯然永覺元賢認為廩山常忠一支才是曹洞正傳法脈所在。

廩山常忠受小山宗書「密印」歸隱山林，不為人知。無明慧經開始弘法，直到無異元來在江西大闡宗風，曹洞禪才大行於天下。永覺元賢的這一段說明，顯示無異元來在江西弘傳初始，世人對於其師無明慧經、祖師廩山常忠尚不甚明瞭。雖然如此，在廩山常忠、無明慧經到無異元來「祖一師一弟子」一脈相承的傳法系統下，強調真參實修的踐履工夫，風格強烈，形塑出獨特的家風，世人亦多由此認識曹洞壽昌派博山系。

因此，當無異元來正式對外弘法，在建立或塑造禪系風格的過程中，除了以自身親踐履及的實證經驗教導弟子們，也要求弟子們對於祖師修行悟證的歷程細細體會，從而提出「要知祖師行徑」。他說：

若論宗門大意，總不出古人行徑。²¹⁶

²¹⁶ 見無異元來：《宗說等錫》附《或問》〈示何惺谷居士〉，《廣錄》卷 27，頁 678。



若是祖師門下客，要知祖師行徑，方有說話分。²¹⁷

「祖師」一詞，在無異元來語錄中有幾重指涉：達摩祖師、禪宗歷代各宗三千七百位祖師，無異元來常舉祖師法語、公案或故事，以啟悟弟子從祖師日常行履中體會禪的深切細微之意，²¹⁸由此建立心印相傳的基礎。他強調：

參禪要親到古人田地始得，不然盡是掠虛漢。²¹⁹

從祖師行徑上去體會，不僅可以深刻了解禪系傳統，還能有機會實證祖師實證處。正如釋宗本所說，「祖者，乃其教之大範」，²²⁰因此「要知祖師行徑」成為博山禪系修行的一大重點。

廩山常忠禪風嚴謹，重視真參實修，不輕易許人，痛恨虛浮。覺浪道盛（1593-1659）²²¹描述廩山常忠平日對弟子的教導：

師生平言行鎮密，如美玉在璞，非有真為法人，拒而不見，恐枉法也。見人談某於何處有省悟、何處有證入，輒作色呵之曰：「子何所見，敢以此證據人耶？打破大明國，尋不出一人能真參實究！你敢乃爾作大妄語，以未悟謂悟、未證謂證耶？」²²²

以「破大明國，尋不出一人能真參實究」，警惕學子千萬小心謹慎，切勿妄言虛談境界成就，而要真切實在地參究做工夫。對於修行和悟證授記十分嚴謹！覺浪道盛以「美玉在璞」形容廩山常忠，又可見其行事之隱晦低調。

無明慧經以「踐履」聞名，黃端伯曾說：

（壽昌）乃參悟既與德山、臨濟同堂，而操履又與百丈、趙州共路。余所見諸方善知識，未有過壽昌者。其古佛再來耶！自壽昌單提向上一路，於

²¹⁷ 見無異元來：〈住信州博山能仁禪寺語錄〉，《廣錄》卷 1，頁 470。

²¹⁸ 無異元來常舉禪宗各宗祖師法語、公案或故事，例如《住建州董巖禪寺語錄》：「南泉大師云『我十八上便解作活計』，趙州大師云『我十八上便解破家蕩產』。南泉父子至親骨肉，因甚麼造詣不同，若向者裡會去，豈但徹見南泉父子，亦乃得入維摩不二法門。」見《廣錄》卷 5，頁 504。

²¹⁹ 見無異元來：〈住信州博山能仁禪寺語錄〉，《廣錄》卷 3，頁 488。

²²⁰ 見明·宗本：《歸元直指集·辨明邪正決疑文》，《弘續藏》第 61 冊，頁 431。

²²¹ 覺道道盛，別號杖人，閩浦人，俗姓張。從博山受具足戒，問法不契，後見博山同門晦台元鏡而投機。其事請參見第五章。

²²² 覺浪道盛：〈建昌廩山忠公傳〉，《晦台元鏡禪師語錄》，頁 227。



是雲門、黃蘖、徑山、天童諸大老嗣與皆聞壽昌之風而起者也。雖見地未敢輕議，而踐履終遜之。行解相應名之曰祖，吾師乎！吾師乎！²²³

上文曾提及，黃端伯大力支持臨濟宗，認為無明慧經實為臨濟骨血，因此文中與之相提並論者，都是南嶽、臨濟一系的著名禪師。無論無明慧經法系歸屬為何，黃端伯都認為「所見諸方善知識，未有過壽昌者」，並且稱其為古佛再來！而無明慧經最令他讚歎的地方是「解行相應」，他說「見地未敢輕議」，但在「踐履」上卻是遠遠勝過當代所有禪師，「雲門、黃蘖、徑山、天童諸大老」等都蒙受了無明慧經禪風德惠。

無明慧經當年因廩山常忠一句「宗眼未明，非為究竟」起疑情，之後「愈增迷悶，晝夜兀兀然若無聞見者」，眾人皆以為「患癡」。後入峨峰獨居潛修，「虎豹縱橫，人跡罕至」，以樹葉野葉充食，曾有「大雪封路，竟絕食者數日」。等到住山後，以農務為其實踐場域：

慕百丈之風，不顧形骸，極力砥礪。晝則鑿山開田，不憚勞苦，夜則柴門不掩，獨行岡上，迄五鼓始息，率以為常。²²⁴

無明慧經一生堅持農禪，不攀外護，「七旬尚混勞侶，耕鑿不息，必先出後歸」，²²⁵開墾田地，收穫糧食「足以供給三百人食用」，不僅「為洞宗在江西故地的重興奠定了堅實的物質基礎」，²²⁶也由於無明慧經的身體力行與堅持，在一片「攀附外護、輕視實修」的頹靡禪風中，豎立起一種典範，曹洞宗由此振作。²²⁷

無明慧經一把鋤頭握在手上數十年，直到圓寂前才放下。²²⁸他在一場〈小參〉

²²³ 見黃端伯：〈壽昌語錄序〉，永覺元賢重編《無明慧經禪師語錄》卷4，《兀續藏》第72冊，頁216。

²²⁴ 見永覺元賢：〈無明和尚行業記（有引）〉，《永覺元賢禪師廣錄》卷15，頁472。

²²⁵ 見釋德清：〈壽昌無明大師塔銘有序〉，《無明慧經禪師語錄》卷4，《兀續藏》第72冊，頁215。

²²⁶ 見蔡日新：《南宋元明清初曹洞禪》第四章〈明代曹洞禪〉，蘭州：甘肅民族出版社，2009年，頁166。

²²⁷ 蔡日新云：「在明代中葉攀附外護、輕視實修的頹靡禪風中，慧經堅持這種作風，無疑在當時豎立起了一個叢林樣板，同時對明代統治者要求禪宗只能「深入崇山，刀耕火種，侶影伴燈」的規定，也不會產生衝突。」（見蔡日新：《南宋元明清初曹洞禪》第四章〈明代曹洞禪〉，蘭州：甘肅民族出版社，2009年，頁164-169）

²²⁸ 無黃元來在為壽昌守七時，曾上堂云：「惟有壽昌老人，一生向鋤頭上，七縱八橫，至今也



中說：

憶昔年逢四十歲，插秧田內不知由。今時幸值古稀壽，依舊田中去使牛。
裁禾搏飯古之有，未審誰人共作儔。若有，即來與老僧荷鋤提笠。良久云：
不然，依舊老和尚自己支當去也。四、五十年鼓兩片皮，即今覓一箇荷鋤
持笠人，了不可得。珍重。²²⁹

又說：

牽犁拽鉢，法法全彰，豈待老僧再舉揚乎？²³⁰

壽昌禪法之深密，隱於農禪之中。無異元來對其師無明慧經「鑊頭禪」有深深的體會。²³¹他為無明慧經作贊時說：

大好山中三十載，鋤頭柄有活生涯。²³²

對無明慧經來說，傳其法者即是能「荷鋤、持笠」的辛勤耕耘者。高僧傳中也可以見到許多禪宗祖師、高僧大德在帶領弟子務農時，藉機點化或開示，²³³船子和尚華亭德誠則交代弟子夾山善會「向深山鋤頭邊覓傳人」！可見弟子隨侍師父在農禪中身體力行或在日常生活作務中的實證修行，是禪宗付法傳統中重要的一環。

無異元來繼承廩山常忠與無明慧經嚴謹的家風，親身經歷苦參險阻，最後受無明慧經印可。永覺元賢讚其道「廣大深密」，²³⁴言功夫獨詳，只有真實經歷過的善知識，才能清楚明白參禪功夫的歷程，在修行關鍵處做出提點。他說：

師苦參日久，備嘗險阻，故其言功夫為獨詳。其慧光渾圓，辨才無礙，波

填坑塞窟。……今日幸有博山不肖兒孫為伊雪屈。」見〈住信州博山能仁禪寺語錄〉，《廣錄》卷2，頁477-478。

²²⁹ 見《無明慧經禪師語錄》第2卷，《弘續藏》72冊，頁196。

²³⁰ 見黃端伯：〈壽昌語錄序〉，《壽昌無明和尚語錄》，明徑山藏版《嘉興大藏經》第25冊，頁667。

²³¹ 見吳應賓〈中興信州博山能仁禪寺無異大師塔銘并序〉，《廣錄》卷35，頁740。

²³² 見無異元來：〈壽昌和尚贊一〉，《廣錄》卷12，頁562。

²³³ 如洞山良介（807-869）與師雲巖疊晟（782-841）一同鋤薑時，疊晟為之先德事，見〈雲巖和尚〉，南唐·靜·筠：《祖堂集》，北京：中華書局，2007年，頁252。

²³⁴ 見永覺元賢：〈博山語錄集要序〉，《博山無異大師語錄集要》卷1，《禪宗全書》第56冊「語錄」21，頁349。



瀾浩蕩，莫窺涯際，故學者多望洋而退。其門庭緊密，金鑰立辯，高提祖印，不妄許可，故假雞聲韻者不得冒渡關津而惑亂羣聽也。余因先師遷化後，曾相依三載，雖無所得於師，然三載之中，未見其一語滲入情識，但勉以向上事，則師之有造於余也大矣！……使知博山之道，其廣大深密有如此，非癡守一樞者可恍惚其萬一也。²³⁵

永覺元賢與無異元來相依三載，他說無異元來「無一語滲入情識」，顯示無異元來在日常生活中所展現的無一不是禪，永覺元賢在這樣的浸淫之中，學習把握住禪法修持的核心，則無往無處無時無事不是禪，「無所得」而無所不得，因此才會有感而發地說：「師之有造於余也大矣」！

(二)植基於無異元來的悟證歷程

無異元來的禪法植基於自身艱苦實修的歷程，以及在每一個修行關鍵時期無明慧經對他的開示與引導，融鑄成其獨特的禪風。在帶領弟子參禪時，無異元來強調：

聽到天花撩亂時，宗門底事貴親知。翻身抹過毗盧頂，箇是金毛獅子兒。²³⁶

……家鄉田地謾商量，肉髻明珠誰不有。諸昆仲，論肉髻之明珠，貴在親知；論家鄉之田地，貴在親到。親知則取之不竭，用之無窮；親到則春耕秋穫，布種以時。果得如是受用，譬如擲劍揮空，毋論及與不及。²³⁷

參禪悟道貴在親知親到，才能得著受用。因此無異元來只說其親證親到處，如面對「桐城眾宰官、居士及諸山僧友」請法時，他說：

博山果有何法可說？不免將生平所行底、所見底、所到底，細詳一遍。然雖如是，道曠無涯，逢人不盡，更須知有長處始得。²³⁸

²³⁵ 永覺元賢說相依無異元來三年，但是無異元來說是五年。見元賢：〈博山語錄集要序〉，《集要》卷1，頁348-349。無異元來〈建州弘釋錄序〉：「無何先師（壽昌）沒，（元賢）師來博山，同居者五載。」《廣錄》卷32，頁712。

²³⁶ 見無黃元來：〈開示偈·五〉「示自繇禪人」條，《廣錄》卷19，頁602。

²³⁷ 見無異元來：〈住福州鼓山湧泉禪寺語錄〉，《廣錄》卷6，頁514。

²³⁸ 見無異元來：〈住信州博山能仁禪寺語錄〉，《廣錄》卷3，頁487。

張二水相國請無異元來開堂說法，底下求法者也非常明瞭博山禪的珍貴處，因而說：

承聞和尚有言，虛而靈，寂而妙；纔思惟，行不到。請和尚行到一句，佈施大眾。²³⁹

所求者只是無異元來實證「行到一句」。劉崇慶稱許無異元來是真識禪病、能去禪病者：

博山大師乘悲願力，來作大醫王，用一味伽陀，遍療狂狷業病，故有示禪病《警語》五章，直捷簡當，把參禪骨髓中病都說透過。其開示做工夫語最為喫緊，真是禪門一種切要新書，亦挾世之金丹九轉也。

古人從真參實悟中病過一番來，其垂手處，自不亂下針錐，要箇絕氣息、識痛痒底漢，方肯診視。是以識病乃能去病，調已然後調人。……博山大師自來參究此道，極是融通，凡有言句，皆中肯綮，非故為高妙玄著之談，使人不知，乃平日親證實履境界，見到說到，行到用到。²⁴⁰

因此想要明瞭博山禪，首先需要了解無異元來的修證歷程，即「十六歲至二十九歲的參修悟證時期」。以下細分為四個部分進行討論，分別是：(1) 修空觀時期；(2) 參禪起疑情時期；(3) 悟證時期；(4) 如有說話分。

1. 修空觀時期

萬曆十八年（1590），無異元來十六歲，初發心修行學佛，從故鄉安徽舒城順江而下抵達金陵，當時金陵正蓬勃開展各項佛事，諸如興寺學、開講席、坐禪等等。²⁴¹無異元來來到瓦棺寺聽華嚴大師雪浪洪恩（1545-1608）講《法華經》。²⁴²

²³⁹ 見無異元來：〈住信州博山能仁禪寺語錄〉，《廣錄》卷3，頁486。

²⁴⁰ 見劉崇慶：〈博山警語序〉，《參禪警語》卷上，頁88。

²⁴¹ 嘉靖年間，「一些官員和僧人開始在南京提倡佛教，興辦寺學，講經說法，力圖起衰振頽」。見何孝榮：〈論萬曆年間葛寅亮的南京佛教改革〉，頁63。

²⁴² 廖肇亨曾於東京內閣文庫發現《谷響錄》，收錄有雪浪洪恩與華亭仕紳之間往來的文書、於華亭時期的一些文字、詩文作品三十餘篇，以及雪浪洪恩傳記和塔銘。此書為紀念萬曆癸巳二十一年（1593）年間，華亭地方仕紳邀請雪浪洪恩至華亭講經，陳繼儒序中有「走請雪浪和尚演暢法華」一句，可知雪浪洪恩講授《法華》，深受當時人景仰。見廖肇亨〈雪浪洪恩初探：兼題東京內閣文庫所藏《谷響錄》〉，《中邊・詩禪・夢戲——明末清初佛教文化論述的呈



雪浪洪恩於萬曆二年（1574）繼師無極守愚²⁴³登講座，「盡掃訓詁，單提本文」，令人「耳目煥然一新」，「自此說法三十年，聽講者多不可勝數。法席之盛，無有比者，門風鼎盛，大江南北說法者幾盡出其門」，為佛教掀起另一波浪潮。²⁴⁴可惜無異元來與之因緣不契，於是離開金陵，參禮五台山靜菴通和尚，修習空觀「一空一切空」五年。²⁴⁵達至「于蒲團上，當下不知血肉身心，前境不知有山河大地」。

所謂「前境」，根據《賢劫七佛傳法偈》之〈毗舍浮佛偈〉云：

現與開展》，頁 233-234。

²⁴³ 見張愛萍：〈無極明信、無極守愚二僧之考辨〉，《五臺山研究》，2014 年 3 期，頁 36-41。張愛萍發現清·弘方法師之《賢首宗乘》，此書詳細記載華嚴宗自杜順以下共 29 世的傳承，明載憨山德清與雪浪洪恩之師為無極悟勤，號守愚。

²⁴⁴ 廖肇亨：〈雪浪洪恩初探：兼題東京內閣文庫所藏《谷響錄》〉云：「雪浪洪恩（1545-1608），……南京大報恩寺聽講《八識規矩頌》當下領悟，旋即出家，開當時江南幼年出家之風。……其師無極（1512-1574）遷化後，登講座，盡掃訓詁，單提本文，學者耳目煥然一新。自此說法三十年，聽講者多不可勝數。法席之盛，無有比者，門風鼎盛，大江南北說法者幾盡出其門。」（《中邊·詩禪·夢戲——明末清初佛教文化論述的呈現與開展》，頁 204）；另，魏道儒云：「洪恩並不墨守一家之言，而是融通禪教講某一部經。……影響到明末清初的各派佛徒。曹洞禪師永覺元賢（1578-1657）指出：『國朝嘉隆以前，治經者類膠守古注，不敢旁視，如生盲依杖，一步難舍，甚陋不足觀也。萬曆間，雪浪起而振之，盡罷諸疏，獨演經文，遂為講中一快。然而輕狂之士，強欲效顰，妄逞胸臆，率爾災木，其違經叛聖之害，豈止於陋而已哉？』（《鼓山永覺和尚廣錄》卷 29）講經注經是明代佛徒繼承前代形成的一種風氣，明代治經有兩個階段，在嘉靖、隆慶（1522-1572）以前，講經者都是株守古注，不敢有一點自己的見解，從萬曆開始（1573-1619），治經出現了轉折，洪恩完全拋開古疏，按自己的理解發揮經文，這是一種創新。但這也引起另一種流弊，使『輕狂之士』任意發揮，以至『違經叛聖』。在元賢看來，這種現象比株守古注更為有害。」見《中國華嚴宗通史》第七章〈華嚴學的流變與衰微〉，南京：江蘇古籍出版社，2001 年，頁 283。新續高僧傳》中說雪浪洪恩法席之盛，如「說法三十年，不立壇場，不設高座，一茗一爐，據几清譚，……東南法席之盛，無出其右。」見民·喻謙等編：《新續高僧傳四集》第 3 冊卷 7，民國喻昧輯影本，頁 1。

²⁴⁵ 無異元來〈普說〉自述離開金陵後，「遂爾參五臺山靜菴通和尚」。廖肇亨認為無異元來此時是到了山西五台山參禮華嚴寶通系的月川鎮澄。（見廖肇亨：〈獨有歸家路一條——曹洞宗壽昌派第一健將無異元來〉，《巨浪迴瀾——明清佛門人物群像及其藝文》，台北：法鼓文化，2014 年，頁 141。）但另一資料劉日昇〈傳〉，記載無異元來「遂至建武禮五臺通法師」。目前筆者尚未見到無異元來參禮月川鎮澄的資料，暫時不認為無異元來到山西參禮。蔡日新則認為此處指的是江西建武的五台山。（見蔡日新：《南宋元明清初曹洞禪》第五章〈明末清初曹洞禪（上）：壽昌系〉，頁 212。）日·長谷部幽蹊〈無異元來禪師略伝〉根據《大清一統志地圖》，認為建武五台山應當是閩清縣西南的五台山。（見《禪研究所紀要》，4/5 期，1975 年，頁 244。）根據無異元來後來參行的路線——超華山受戒、往峩峰參禮壽昌，由金陵經建武、順昌到參禮靜菴通和尚修空觀，之後北上至順昌西北的超華山，從極菴通受比丘律。超華山在峩峰附近，無異元來正好可以前往參謁。行動路線較為合理順暢，故暫時採用長谷部幽蹊的說法。

假借四大以為身，心本無生因境有。前境若無心亦無，罪福如幻起亦滅。²⁴⁶

「身」為四大假合；「心」為念或意識，緣境而生，因執著境緣而有生滅。「前境」即是心念因之而起的緣，若無此境緣，則心念無由生起，亦無由生滅。身、心、前境、罪、福皆是因緣假合、幻起幻滅。由此可知，「前境」是生滅心所執取的對象，是心之外的客觀存在。而「心境交加」，產生一切空幻，閉塞諸根而眾苦生。²⁴⁷

無異元來修習空觀，面對由「心境交加」所產生的空幻，「當下不知血肉身心，前境不知有山河大地」。「當下」指時間，「前境」指空間，「血肉身心」屬內，「山河大地」屬外：

當下（時間）——血肉身心（主體）

前境（空間）——山河大地（客體）

「當下、前境」皆「不知」，不以意識作用分別執取，對境不起生滅心。再者，不知「血肉身心、山河大地」，由一己身心延展至前境龐大自然界的山河大地，由內而外，泯除了時間、空間、身心內外的差別，進入一種空境。無異元來在日後對人說起這段歷程：

初脩空觀五年，雖則塵緣淨盡，于入理實未得力。²⁴⁸

在此階段，無異元來以靜坐禪定為主，在「蒲團」上做得此境界。然而這時的空境只是摒棄外緣塵染，不為八風所動，可以說是為其日後悟證所做的準備，尚未進入真實參悟之境。天台智者大師於《法華玄義》云：「夫行名進趣，非智不前。智解導行，非境不正。智目行足，到清涼池。解是行本，行能成智。故行滿而智圓。」必須先以此修出定靜功夫，才能於日後行法時由定生慧，最終至於悟證。²⁴⁹

無異元來此時尚未「行滿智圓」，而是在空境之中，不見內外法界，一空一

²⁴⁶ 過去七佛為小乘佛教主要信仰的對象，在空間上以釋迦牟尼佛為唯一佛，在時間上則認為釋尊之前有六位佛陀。大乘佛教亦信奉此六佛，以之作為無限時空中無量諸佛的代表。錄於宋·道原：《景德傳燈錄》卷1，《大正藏》51冊，頁205。

²⁴⁷ 見無異元來：〈住信州博山能仁禪寺語錄〉，《廣錄》卷1，頁470。

²⁴⁸ 見無異元來：〈書·與頑石禪人〉，《廣錄》卷30，頁699。

²⁴⁹ 見天台智者大師：《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》33冊，頁715。



切空，斷然寂滅。此類「空境」是一種「靜境」，參禪行者最容易耽溺其中而導致禪病。無異元來從自身經驗中淬煉出來，日後提醒參學者：

做工夫，最怕耽著靜境，使人困於枯寂，不覺不知。動境人厭，靜境多不生厭。良以行人一向處乎喧鬧之場，一與靜境相應，如食飴食蜜，如人倦久喜睡，安得自知耶？

做工夫，疑情發不起，於境緣上生厭離，喜到寂靜無人處坐去，便覺得力，便覺有意思，纔遇著些動處，心即不喜，此是生滅心，非禪也。坐久則與靜境相應，冥然無知，絕對絕待，縱得禪定，凝心不動，與諸小乘何所異也。稍遇境緣則不自在，聞聲見色則生怕怖；由怕怖故，魔得其便；由魔力故，行諸不善，一生脩行都無所益。²⁵⁰

此類靜境絕不是禪，縱使有定而「凝心不動」，卻是一種「枯寂」，久之則入於小乘之流而不知不覺，對於大乘行者而言，十分危險。此時如果不能「一念知非」，非常容易執著靜境而成魔、成外道。他說：

外道使身心斷滅，化為頑石，亦從靜境而入。良以歲久月深，枯之又枯，寂之又寂，墮於無知，與木石何異？吾人或處於靜境，祇要發明衣線下一段大事，不知在靜境始得；於大事中求其靜相了不可得，斯為得也。²⁵¹

因此，如何不耽溺於靜境的頑空，而能突破超越、空中生起佛慧，成為無異元來修行下一階段的重要功課。

無異元來聽說無明慧經在峩峰傳曹洞禪法，於是前往參謁。但「見壽昌荷鋤戴笠，狀類田父」而「心疑之」。對無異元來而言，他是以空境成就來參謁無明慧經，但是面對無明慧經於日常作務中默默展現的禪機，以饅頭說法、「法法全彰」的農禪，無法當下領會，因而產生疑惑。於是便到了福建光澤白雲峯住靜，續修空觀三年。

2. 參禪起疑情時期

萬曆二十六年（1598）至萬曆二十七年（1599），無異元來仍在白雲峰住靜，

²⁵⁰ 見無異元來：〈示疑情發不起警語〉，《參禪警語》卷下，頁90、103

²⁵¹ 見無異元來：〈示初心做工夫警語〉，《參禪警語》卷上，頁90。

但開始與無明慧經展開往來。無異元來將其修空觀的心得，總結成為《心經指南》，寄給無明慧經以求取印可。據劉日杲〈傳〉，無明慧經評說此「非第一義」，無異元來於是「焚香禮拜，毀其稿，不復示人」，從此「潛心宗乘」。永覺元賢〈塔銘〉則記載，無明慧經收到文稿後立刻焚稿，並且回信云：「直待飲光破顏，別出相見。」無論如何，此稿皆未獲得無明慧經印可，但卻使無異元來由修習空觀而參禪、起疑情，是無異元來修行一大關鍵處和轉捩點。

無異元來之後因「藏身處沒蹤跡，沒蹤跡處莫藏身」公案而發起疑情：²⁵²

不覺如在銀山鐵壁相似，疑情頓發，晝夜提撕。行不知行，坐不知坐，衣不知寒，食不知味，擇菜而不知有菜，摘茶而不知有茶，挑擔一站站定，兩箇時辰擔墜方復行。如此年半，未有省發。²⁵³

雖然無異元來自云「年半」以來「未有省發」，但其時工夫已有進境，正如他在《參禪警語》所揭示的：

做工夫人，行不知行，坐不知坐，謂話頭現前。疑情不破，尚不知有身心，何況行坐耶？

古人摘桃便定去，鋤地便定去，作務時亦定，豈是坐久遇捺、令心不起，然後為定耶？若如此，即名邪定，非禪者正意。²⁵⁴

無異元來初始修習空觀時，「當下不知血肉身心、前境不知山河大地」，已有靜境，但未起疑情。到此時，疑情發起，「行、坐、衣、食不知行、坐、寒、味」，擇摘菜、茶而不知有菜、茶，「挑擔一站站定，兩箇時辰擔墜方復行」，顯然內在產生更深層細微的變化，其工夫所做遍及日常生活一切時、一切處。

無異元來疑情發起後，一年多來廢寢忘食、精進修行，仍未有悟。有一天他讀到趙州和尚「有佛處不得住，無佛處急走過」語，²⁵⁵忽然有所得，急奔寶方寺

²⁵² 無異元來說：「南詢得入壽昌先和尚室，蒙示以船子公案，祁寒溽暑，廢寢忘食者，幾六年。」見《宗教答響三》，《廣錄》卷 23，頁 632。

²⁵³ 見無異元來：〈普說〉，《廣錄》卷 8，頁 527。

²⁵⁴ 見無異元來：〈示初心做工夫警語〉，《參禪警語》卷上，頁 91。

²⁵⁵ 《五燈會元》卷 4：「僧辭，師曰：『甚處去？』曰：『諸方學佛法去。』師豎起拂子曰：『有佛處不得住，無佛處急走過。三千里外，逢人不得錯舉。』曰：『與麼則不去也。』師曰：『摘



求無明慧經印證，卻未得其頷首，無異元來於是留宿於寶方寺二個月，精勤修行，「面黃如紙，皮僅包骨」，「幾至委頓」。

3. 悟證時期

無異元來在〈普說〉中記錄留宿寶方二個月後，曾有一段與無明慧經同行的旅程：

一日，先師受玉山菴請，命侍者邀余同行。余云：「天熱不去。」先師云：「路上有人為汝說佛法。」余云：「活佛放光也是閒。」先師再三呼喚，不得已而同行。

原本無異元來不欲隨行，但由於無明慧經的堅持，他才不得已動身啟程。無明慧經不顧無異元來的推辭藉口，「再三呼喚」，對弟子有著無比的耐心和善巧引導，即使在其臨終時，他也強忍著身體的不適起身接待眾生，不願讓遠道而來求法的眾生們與法無緣，在他圓寂前最後一個除夕夜，仍然勉力依例上堂問答，對弟子們的交付無比溫柔仔細，在他身旁隨侍的永覺元賢完整記錄了這一切，詳見本章第三節。玉山菴²⁵⁶此行對無異元來至為重要，成就了無異元來悟證的緣起，如果沒有這一趟旅程，無異元來未必能夠悟證。

在前往玉山的路上，無明慧經為無異元來論說曹洞「君臣五位」宗旨，並且一反先前對其「未曾一頷」的態度。無異元來說：

路論君臣五位之旨，其中多然余說。將至菴下，問余：「佛印大師云：『蟻子解尋腥處走，青蠅偏向臭邊飛。』²⁵⁷是君位事？臣位事？」余云：「臣邊事。」先師呵云：「大有人笑汝去在。」余云：「先所論者皆是，到這裡因什麼不是？」先師云：「此一不是，一切都不是。」

楊花，摘楊花。」《卍續藏》第 138 冊，頁 128。

²⁵⁶ 劉日杲〈傳〉只云玉山。恐即是玉山縣瀛山寺，據長谷部幽蹊所云，在江西廣信府玉山縣，明末頽圮，由無異元來重建，以之為能仁寺下院。

²⁵⁷ 〈開先暹禪師法嗣・南康軍雲居山了元佛印禪師〉：「問：『如何是諸佛說不到底法？』師曰：『蟻子解尋腥處走，蒼蠅偏向臭邊飛。』曰：『學人未曉，請師再指。』師曰：『九萬里鵬從海出，一千年鶴遠天歸。』」見《五燈會元》卷 16，頁 331。慧然禪師也有類似之語，「僧問（慧然）：『如何是祖師西來意？』師曰：『臭肉來蠅。』」見〈臨濟玄禪師法嗣・鎮州三聖院慧然禪師〉，《五燈會元》卷 11，頁 224。

無明慧經對無異元來的態度前後有三次重大的轉變，第一次是無異元來在寶方寺二個月未曾得到無明慧經領首，第二次是在行旅途中，無明慧經一反往常地幾乎全部認同無異元來所說，第三次是即將進入玉山菴之前，無明慧經又推翻先前對於無異元來的認可，呵斥無異元來「此一不是，一切都不是」。每一次態度都是 180 度的大轉變，並且十分斷然堅決，絲毫沒有中間值可言。無異元來在短短幾個月中，歷經完全否定、肯定又否定的三大轉折過程，內心必然產生強烈的疑情，最終必然會升起一個聲音或念頭，只是這一念究竟會落在哪裡？是會落在佛法上，還是落在三界內的貪嗔痴無明中？

對於無明慧經此時的教導，無異元來十分感念，他說：

工夫或得輕安，或有省發，不可便為悟也。博山當時看「船子和尚沒踪跡」句，一日因閱傳燈，見趙州囑僧云「三千里外逢人始得」，不覺打失布袋，如放下千斤擔子，自謂大悟。逮見寶方，如方木逗圓孔，始具慚愧，若悟後不見大善知識，縱得安逸，終是未了。……余嘗謂學者云：「我得寶方『不肯』兩箇字，受用不盡。」²⁵⁸

當初稍有進境時，無異元來自以為「大悟」，幸而得遇無明慧經，因其「不肯」始能一念知非，不以當下境界為滿足而凝滯不前，反而不斷省察進步。

當時無異元來懷抱著大疑情，進入菴中之後，獨自在後園磐石上禪坐：

經一食頃，聞護法神倒地，心下洞然，即呈偈于先師，有「玉山誘一言，心灰語路絕」之句。先師云：「子一到多門又到門。」²⁵⁹余云：「也不消得。到此雖則解心頓寂，其耐疑團不破何！」復至宗乘堂，又住靜年半。

「玉山誘一言，心灰語路絕」，是指無明慧經所拋出的話頭，無異元來努力參去，終至「心灰語路絕」，「心下洞然」，呈偈後獲無明慧經授記「一到多門又到門」。

無異元來晚年對於蔡坦如居士的開示曾提到：

²⁵⁸ 見無異元來：〈示初心做工夫警語〉，《參禪警語》卷上，頁 95-96。

²⁵⁹ 無異元來於《宗說等錫上·示金庭蔡坦如居士》時，引佛印大師語：「一到多門又到門，分明普眼照乾坤。」《廣錄》卷 26，頁 657。又張商英《佛國禪師文殊指南圖讚》讚善財童子參海雲比丘，得「普眼法門，證治地住」時，有言：「一入多門又到門，分明普眼照乾坤。」《大正新修大正藏經》第 45 冊，頁 793。



此一句話頭，是換骨靈丹，是返魂妙藥，是伐生死稠林底利斧也。所謂無量法門，百千見刺，一切計執，五陰魔怨，纔沾著此一句子，則瓦解冰消，更不起第二念。何以故？謂離諸念故。如看「一口氣不來，畢竟向甚麼處去」，即此去處不明，如坐在烈火焰中，祇欲奔出。以此則知，妄不用止，心不用觀，定不用習，慧不用生，見不用斷，魔不用伏，則自然帖帖地。謂心猛利，如烈火故，能燎一切；如迅流故，能漂一切；如猛風故，能埽一切；如神箭故，能穿一切。如射石虎，纔生擬議，豈但沒羽，則箭頭斷矣。故云：道人行處，如火消冰，箭既離弦，無返迴勢。玄沙可謂得法門之徑路，入法門之標的也。若如此參去，忽朝打翻筋斗，絕後再甦，便乃斬新條、發新令，高低一顧，萬象齊彰，截斷眾流，不通凡聖。如佛印大師云：「一到多門又到門，分明普眼照乾坤。」以須彌聚筆、滄海為墨，不能書其少分故。云大藏小藏從這裡流出，非強言也。若未到此田地下，語如雲興，偈頌如瓶瀉，盡成顛倒知見。²⁶⁰

「一到多門又到門」是參話頭、離諸念後，再直直參去，「忽朝打翻筋斗，絕後再甦」，「萬象齊彰，截斷眾流，不通凡聖」，是疑情發起聚成大疑團後，忽朝逆破。無明慧經授記無異元來未來有機會打破大疑團，「一到多門又到門」。無異元來也明白此時自己只是「解心頓寂」，疑團未破，於是從玉山菴歸來後，便往宗乘堂繼續潛修。

一日登廁，「見人上樹，不覺身心踊躍，如放下千斤擔子，提衣便行，下寶方五十餘里，亦不知有路，亦不知有腳步動移也」。宗乘堂距寶方寺五十餘里，無異元來「不知有路、不知有腳步動移」，「須臾而至」。此時的「不知」與其當初修空觀「當下不知血肉身心、前境不知山河大地」的「不知」不同。初時是一種「斷、隔」空，內外不相呼應，不起共鳴，尚未到達即空即假即中、三觀是一的境界；此時「不知有路、不知有腳步動移」，已然觸及中道，因而五十里路轉瞬即至。

無明慧經當下考核，與無異元來心印交換，笑云：「子今日方信吾不汝欺也！」爾後無異元來向無明慧經請法：

²⁶⁰ 見無異元來：《宗說等錫》〈示金庭蔡坦如居士〉，《廣錄》卷 26，頁 338。



余即問云：「向後還有事也無？」先師云：「老僧祇知二時粥飯，亦不知有向後事。」余云：「和尚豈無方便？」先師云：「汝後得坐披衣，幸無籌策足矣。」余即禮拜。

無明慧經授記無異元來為其法嗣，來日「得坐披衣」分燈，弘傳曹洞。關於悟後之事，無明慧經只說「二時粥飯」，佛法在一切之中，不需別立方法，沒有所謂「修悟證」的問題，也沒有所謂「佛法」、做工夫的問題，而是身心一如，在行、住、坐、臥、語、默、動、靜中時時刻刻無一不是佛法的自然呈顯流露，沒有刻意為之的用力，而是自然合而為一。歷來禪宗弟子於開悟後向祖師請法，祖師但云渴飲水、寒穿衣、餓喫飯、睏打眠。如高峰原妙禪師打破漆桶後，²⁶¹他的老師雪岩祖欽囑咐他說：「從今日去，也不要汝學佛學法，也不要汝窮古窮今，但只飢來吃飯，困來打眠。」²⁶²佛法非由外燶，日常生活即是佛法，不需思惟，舉手投足之間就是佛法。

無異元來悟證歷程分明，可以清楚見到一位真參實證者由初發心至悟證的過程，期間經歷幾次重大轉折和變化，他自述由「即心即佛」、「非心非佛」，又到了「即心即佛」，由一開始執著境相，然後打破境相，又回到無常之中的常。無異元來在每一個修行階段苦行力參、精進不懈，至於境界的躍升則有賴於無明慧經的見機引導，此是其修行至為關鍵處。

4. 始有說話分

無異元來在《宗教答響》回答吳應賓問文字解和徹悟的差別時說：

果徹悟，不為文字作解者，有二種實受用：一者得諸佛化儀，二者得諸佛果用。化儀者，謂諸佛淨穢土中，菩薩眷屬、聲聞眷屬、香雲花雲、幢幡寶蓋雲及天龍八部，與我同等，無二無別。如不爾者，是未徹悟故，是理有分劑故。二者得諸佛果用，謂三十二相、八十種好乃至九十七種，及清

²⁶¹ 「祖師每每要委任原妙要職，但原妙卻『辭色毅然，終不可強』。有一天，祖欽問原妙：『日間浩浩時，還做得主麼？』原妙答：『做得主。』祖欽又問：『睡夢中做得主麼？』原妙答：『做得主。』祖欽又問：『正睡著時，無夢無想，無見無聞，主在什麼處？』原妙乃無語以對了。祖欽便囑咐原妙……。」蔡日新：《臨濟下虎丘禪系概述》〈第三章：元代虎丘禪系的弘傳〉，蘭州：甘肅民族出版社，2008年，頁67。

²⁶² 南宋・高峰原妙：《高峰大師語錄》，《卍續藏》第70冊，頁699上、中。



淨法身并神通光明說法等，與我同等，無二無別。如不爾者，是未徹悟故，是理有分劑故。

但凡徹悟，必有二種「實受用」：「諸佛化儀」是諸佛對一切眾生教導的方式；「諸佛果用」是諸佛在果位上所具有的作用、功用。徹悟者因而能圓轉靈活運用佛法而不受束縛。這真實的「受用」從何而來？無異元來說：

割腸吐膽老婆心，擬議纖毫自陸沉。要得現前真受用，六根不具始知音。²⁶³

諸昆仲，論肉髻之明珠，貴在親知；論家鄉之田地，貴在親到。親知則取之不竭，用之無窮；親到則春耕秋穫，布種以時。果得如是受用，譬如擲劍揮空，毋論及與不及。²⁶⁴

無異元來認為「受用」必須「六根不具」，拋下六識，從「親知肉髻明珠」、「親到家鄉田地」二方面而來。「肉髻明珠」指人本具的佛性，果真明瞭到自身即有此本自具足的佛性，並發揮其功用，則「取之不竭，用之無窮」。「家鄉田地」指佛國淨土或祖師心地。明朝中葉，驟然興起壯大的民間宗教羅教，提出凡人最終都必須回到「真空家鄉」、「無生父母」的身邊。「無生父母」後來演變成「無生老母」，成為羅教至高無上的主神。無異元來以江西為弘化根據地，也是羅教盛行之域，因此他用「家鄉」指佛國淨土，可能是相對於羅教所提出的「真空家鄉」，用意在使人容易接受明瞭。無論是本自具有的佛性或是淨土心地，唯有「親知親到」的實證參悟，才具有真實的功用，才能令眾生真正超越三界束縛而得解脫，誠如無異元來所說，「參禪要親到古人田地始得，不然盡是掠虛漢」。

無異元來作《參禪警語》，除了教導初發心參禪者面對疑情發不起、疑情發得起後的各種禪病之外，在疑情逆破、懸崖撒手後，或者如無異元來已蒙無明慧經印心傳承後，如何才是修行的重點？便是在日常或弘法中調和，理事圓融。無異元來以自身經驗說：

佛法不是容易。博山三十年來，實際理地，洞然無礙，事法中較量，與理矛盾者尚多。即今與諸昆仲陞堂入室，結箇粥飯因緣，於此座上問來答去，

²⁶³ 見〈住福州鼓山湧泉禪寺語錄〉，《廣錄》卷 6，頁 514。

²⁶⁴ 見〈住福州鼓山湧泉禪寺語錄〉，《廣錄》卷 6，頁 514。

如鳥云空，如鼠云唧，雖有其聲，究竟將來都無實義。豈但無益，恐成謬誤。若是祖師門下客，要知祖師行徑，方有說話分。單明自己底，不知有古佛家風，此人有眼無身。若明得古佛家風，不知自己用處，此人有身無眼。直饒坐斷兩頭，不通凡聖，轉身氣急，猶在半途。²⁶⁵

有時佛理與世間法之事看似衝突，佛法如何處理、落實於日常？無異元來提出「要知祖師行徑」，「方有說話分」。所謂「說話」指的是對人闡說佛法，無異元來曾於上堂時說，「從夏至今，未曾與諸人說話」，²⁶⁶即是從夏天到現在，都不曾上堂向諸位說法。因此無異元來語錄中所用的「說話」、「話會」等詞，指的就是對外說法或弘法。

上文提及，無異元來認為參禪貴親知「肉髻明珠」、親到「家鄉田地」，此親知親到是修證體悟一再深化的過程，有初到以至於深入的差別。初到已有「用」，但用何以致其廣大深遠？則有賴於「知祖師行徑」：

知道自己底用處——> 貴親知親到——> 有眼

明得古佛家風——> 知祖師行徑——> 有身

參禪親知親到即「知自己用處」，是有眼人。若明得古佛家風、知得祖師行徑，所得法有其法脈傳承，則能有此法體。有眼、有體，才是完整。換句話說，無異元來認為參禪者必須同時具備「親知親到」以及「要知祖師行徑」的工夫。其工夫系統具有強烈的實踐性格。而這一切的要求，都根植於無異元來自身的悟證經驗。

(三) 弘法地緣關係

「悟後須有用」，「用」指的是禪師悟證後必須對外弘法。如何能夠有「用」並且能夠日益擴大「用」的能力和功效？是無異元來悟證之後的重要課題。無異元來 1605 年在江西博山能仁寺正式開堂弘法，恰巧當時江西王學學者正企圖結合地域文化重新建構、創造此地的文化傳統和價值，他們所標舉的實踐學風，正與無異元來禪風一致，恰恰成為無異元來弘法的助緣，江西一帶亦成為其禪系弘

²⁶⁵ 見〈住信州博山能仁禪寺語錄〉，《廣錄》卷 1，頁 243。

²⁶⁶ 見〈住信州博山能仁禪寺語錄〉，《廣錄》卷 2，頁 246。



傳的根基與沃土。

江西至 15 世紀以前，人文薈萃，文風鼎盛，在科舉表現上，明初(1371-1472)百年間進士總人數位居全國第一，政治勢力強。²⁶⁷王陽明 (1472-1528) 在龍場一悟後擔任南贛巡撫，平定江西、湖廣、廣東諸寇以及 1519 年的宸濠之亂，建立了強大的事功，「躍升為一位馳名全國、體現儒家內聖外王理想的大將軍」，在此孕育出「最具影響力的門徒、書籍、最具代表性的思想」，許多年輕優秀的追隨者因科舉的成功，在政治和教育上極具有影響力。在江西人眼中，王陽明「不僅只是一位高談哲理的學者，更是一位能夠實際解決社會問題的官員」。²⁶⁸

正德十六年 (1521)，王陽明回到浙江，隔年丁父憂。新登基的明世宗採納禮科給事中章僑、御史梁世鏞以王學為異學之論，下詔申明程朱學的正統性與權威，「禁止任何背離正統的學問私自傳播」。嘉靖二年 (1522)，命朱熹裔孫朱厚璽為五經博士，並在朱熹家鄉江西東北部的婺源，奉祀朱子，再一次重申並鞏固程朱學官學的地位。²⁶⁹顯然嘉靖年間對於學界、思潮以及宗教，都採取一種清肅以回歸正統的政策。

王陽明此後 6 年無官職，全力投身講學，使浙中成為陽明學的另一重鎮。王學也逐漸在南直隸一帶傳播。當時各地紛紛成立講會、創建書院，使得王學快速傳播。講會也成為明代講學的新潮流，講會的模式也逐漸由「以老師為依歸的學派型式」轉化為「以各地方讀書人相互切磋論學為主」。²⁷⁰

當時王陽明學派發展的三個重鎮：江西、浙中與南直隸，皆是「經濟活動發達的區域」，也是「人文薈萃的文化菁華區」。但是明中葉以後，情況開始發生變化。²⁷¹江南地區快速崛起，城市經濟活絡，豐厚的經濟條件帶來了精緻的物質文

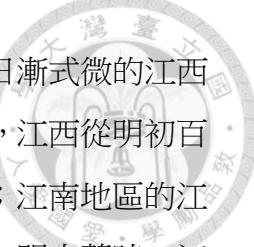
²⁶⁷ 有關江西一地在學術史描繪，請參見呂妙芬：《陽明學士人社群——歷史、思想與實踐》第九章〈晚明江右學者的講學與地域認同〉，台北：中研院近史所，2003 年，頁 373-374。

²⁶⁸ 見呂妙芬：《陽明學士人社群——歷史、思想與實踐》第一章〈學派的建構與發展〉，台北：中研院近史所，2003 年，頁 41-47。

²⁶⁹ 見夏燮：《明通鑑》卷 50，頁 370。《明世宗實錄》卷 19，頁 6 (569)。以及呂妙芬：《陽明學士人社群——歷史、思想與實踐》第一章〈學派的建構與發展〉，台北：中研院近史所，2003 年，頁 52-53。

²⁷⁰ 見呂妙芬：《陽明學士人社群——歷史、思想與實踐》第一章〈學派的建構與發展〉，台北：中研院近史所，2003 年，頁 65。

²⁷¹ 見呂妙芬：《陽明學士人社群——歷史、思想與實踐》第一章〈學派的建構與發展〉，台北：



明與審美品味的生活，在政治、學術等領域也擁有強大勢力，對日漸式微的江西造成了強烈的衝擊。這一點也可以由各地科舉進士所佔比例來看，江西從明初百年為全國第一位佔 17%，到 15 世紀中葉佔 10%，晚明降至 8%；江南地區的江蘇、安徽在明中葉成為全國之冠，佔 16%，浙江佔 14%。顯然在明中葉時，江南地區已成為學術、政治、經濟勢力中心，而江西則已逐漸衰微邊緣化。²⁷²

江西士人面對學術權力重心轉移、傾斜，備感焦慮。呂妙芬以江西吉安府為主，探討江西士人如何透過地方志編纂和倡導地方講會開創、建構江右的學風傳統，強調「民風之質醇」、「歷代先賢的治學風範和特殊行誼」、「陽明理學為文化基調」，藉以「捍衛江右、抗拒江左」。²⁷³例如〈三益軒會語〉云：

吾吉郡先輩，人品雖不齊，大概其性質拙而不能巧，方而不能圓，樸而不能華，徑而不能婉，實而不能浮者居多，有不然者，則士論譏斥之，固其風氣近正，亦先輩以名檢相尚而然也。立忠諫死難之節者，甲於海內，可謂盛矣。抑又以見仗節死義，惟拙僻者能之，彼滑稽便僂者不能也，此是吾郡相傳舊家法，後來者當思倣慕不可失此意。²⁷⁴

江右士人以古拙樸質為「舊家法」，抵抗江南經濟物質文明下的江左文化。王時槐（1522-1605）在西原惜陰會的會規上，清楚將江左、江右二種不同文化風氣做對比：

……一慕江左吳華靡之風，務為侈豔，且漸習為圓轉流動，放達不羈，以為高致，遂使吾吉先輩澹樸淳龐勁直之古意，浸以蕩失。竊見郡中高賢亦往往悵惜於此，先進之從，固當共圖之矣。²⁷⁵

江左之風華靡侈豔、放達不羈，講求高致，而江右之風淳樸勁直，重視古意。藉由簡單化約的二分方式，重新宣揚江右文化的優越性，以凝聚地方共識，維護和

中研院近史所，2003 年，頁 63。

²⁷² 見呂妙芬：《陽明學士人社群——歷史、思想與實踐》第九章〈晚明江右學者的講學與地域認同〉，頁 375-378。亦可參考王時槐：〈文昌塔〉，《塘南王先生友慶堂合稿》卷 3，頁 27-30。

²⁷³ 見呂妙芬：《陽明學士人社群——歷史、思想與實踐》第九章〈晚明江右學者的講學與地域認同〉，頁 375-390。

²⁷⁴ 見王時槐：《塘南王先生友慶堂合稿》卷 4，頁 18-19。

²⁷⁵ 見王時槐：〈西原會規十七條〉，《塘南王先生友慶堂合稿》卷 6，頁 19。



延續文風傳統，從而尋找到江西士人在歷史上的價值定位和自我肯定。

另外，江西士人於晚明倡導地方講會，也與江南、浙中有著愈來愈明顯的差別。江右學者認同聶豹、羅洪先的主靜歸寂說，修養工夫以長期靜修回歸性體為基調，²⁷⁶標舉「篤修實踐」，並且肯認名實關係，推廣禮法教化，讚揚遵循古禮的士人。講會氣氛靜肅整穆，著重自我深刻的省察與修持。如〈西原會規〉規定：

學貴潛心，勿恃言說。凡同志共聚一堂，務在凝神習靜，切己體認。果有所見或疑而未明，欲質問者，從容呈吐，以請裁正。若問答之際，彼此意見不同，姑默而再思，以俟功深之後，自將融釋，不必競相執辨，徒恣口耳，且長勝心。

會時宜肅容斂氣，毋欹側，毋褻悔，毋戲謔，毋誼譁，毋忿詞遽色，毋談鄉邑是非及一切浮泛之事，毋身在席間而心馳宮牆之外，毋以赴會為姑應故事而雖聞理義竟無悅心之味。大抵此會只以靜肅受益為主。²⁷⁷

白鷺洲書院會規規定：

凡赴會，正坐宜自思平日此心放逸，何以收攝。……默默自省，即圖自勉。

會日以靜坐澄心、操存涵養為主，……倘平日於學有得，可請印證，於學有疑，可請裁決，不從妨從容質問。即酬答不契，姑默而靜思，勿恣浮辨。²⁷⁸

從這些會規中可以想像江右士人日常生活的修養操持，以及重視「篤修實踐」的要求。浙中地區則由周汝登（1547-1629）、陶望齡（1562-1609）、陶奭齡（約1565-1639）繼席，承續王畿一派，堅持「現成良知」與「四無說」，強調「良知本有，可隨時呈露」，「無工夫可用」，被江右學者批評為「多虛談而鮮實行」。²⁷⁹

博山系禪法自祖師廩山常忠、無明慧經至無異元來以來皆強調實修親證，要「親知親到」、要「知祖師行徑」，若真能知、能行祖師行徑，並且親到祖師田地，

²⁷⁶ 見呂妙芬：《陽明學士人社群——歷史、思想與實踐》第五章〈浙中地區的講會活動〉，頁231-232；第九章〈晚明江右學者的講學與地域認同〉，頁410。文中舉劉文敏、王時愧為例，並言在許多方志學者小傳中都可以見到江右學者普遍以長期靜修為工夫。

²⁷⁷ 見王時愧：〈西原會規十七條〉，《塘南王先生友慶堂合稿》卷6，頁17。

²⁷⁸ 見王時愧：〈續白鷺洲書院正學會條三條〉，《塘南王先生友慶堂合稿》卷6，頁43。

²⁷⁹ 見呂妙芬：《陽明學士人社群——歷史、思想與實踐》第九章〈晚明江右學者的講學與地域認同〉，頁391-394。



才有可能與傳法師心印交換、獲得傳承印可，如此才有「說話分」，才能開始對外弘法。晚明江右學者強調古樸徑質、篤行實修，恰恰是博山禪法的精神，適足以成為無異元來弘法的外緣。在與當地文化精神若合符契的狀況下，博山禪法於是得以在江西壯大，廣傳於福建、廣東一帶。

第二節 無異元來之禪風特色

(一)壽昌派下三系禪法之「偏正五位」

壽昌派下除了無異元來開創博山禪系之外，尚有永覺元賢的鼓山禪系和晦台元鏡的東苑禪系。鼓山系以永覺元賢為代表，東苑系則以晦台元鏡弟子覺浪道盛為代表，他們都曾領受無明慧經和無異元來的教法，也各有其禪系風格。在無異元來、永覺元賢和覺浪道盛的語錄中，已隱現出其中的差異，以三位禪師的五位頌語為例。無異元來之〈洞山五位頌〉如下：

正中偏，一輪古鏡照衰顏，清風吹起蓬鬆髮，回首猶驚兩鬢刪。

偏中正，赤肉團中全慧命，倒騎石虎蹋層冰，根塵永處那伽定。

正中來，澹澹澄江月印苔，相逢莫恆無回互，誰道當機貴活埋。

兼中至，捧劍書紳恒順利，堂堂妙用古今輝，互換靈機稱至治。

兼中到，夜明簾外沉清照，大千沙界絕纖埃，不許時人開口道。²⁸⁰

永覺元賢之五位頌為：

正中偏，黑漆崑崙空裏眠，雖是不曾親切得，眼前影象卻昭然。

偏中正，將軍手持無字印，鐵馬金戈事正勤，未得歇時難自信。

正中來，夜半梅花鬥雪開，一陣香風飄出谷，始知未許雪深埋。

兼中至，出匣青蛇難擬議，陰陽反覆事何常，莫道相逢憑意氣。

兼中到，事理全銷無可道，不是寒崖獨守空，本無變易閒名埽。²⁸¹

²⁸⁰ 見博山：〈洞山五位頌〉，《廣錄》卷 11，頁 558-559。



無異元來和永覺元賢所頌之偏正五位和順序同為「正中偏、偏中正、正中來、兼中至、兼中到」，與曹洞開宗祖師洞山良价、曹山本寂（840-901）相同。此外，永覺元賢〈洞上古轍（上）〉所輯錄之曹洞宗歷代祖師如投子義青、宏智正覺（1091-1157）和自得慧暉（宏智正覺弟子，1097-1183）之「五位頌」，其偏正順序相也同。永覺元賢曾說：

兼中至改為偏中至者。益見其謬矣。²⁸²

可見永覺元賢對偏正五位之主張，不認同臨濟宗惠洪覺範將「兼中至」改為「偏中至」，²⁸³而且態度十分堅定。另外，無異元來弟子宗寶道獨亦有〈五位君臣〉頌語：

正中偏，混沌不分空劫前，堂堂宇宙無人識，恍惚依稀未易言。

偏中正，更無一物可當情。途中解唱還鄉曲，肯將幽趣博虛名。

正中來，看渠也俊哉，二途俱不涉，何用有安排。

兼中至，者裏渾然忘彼此，忘彼此，放去收來帖帖地。

兼中到，古今至此無人會，於中那個出頭人，都來弄巧反成拙。²⁸⁴

其偏正五位與順序應承自無異元來。永覺元賢曾與無異元來相依三載，其對於偏正五位的看法，應來自於無異元來。

然而覺浪道盛〈洞山五位正偏頌〉卻將「兼中至」改為「偏中至」：

正中偏，大會孟津盟誓言，受命觀商誅厥罪，同心同德敢違天。

偏中正，一戎衣而天下定，乃反舊章復釋封，大賚庶邦安萬姓。

正中來，武王即位祀燔柴，追親及遠崇明德，成命尊周休震哉。

偏中至，訪於箕子咨收敘，重推洪範九疇言，皇極之敷帝訓是。

²⁸¹ 見永覺元賢：《洞上古轍上·鼓山賢頌》，《鼓山永覺和尚廣錄》卷 27，頁 714。

²⁸² 見永覺元賢：〈寶鏡三昧註〉，《鼓山永覺和尚廣錄》卷 27，頁 707。

²⁸³ 見北宋·惠洪覺範：〈題雲居弘覺禪師語錄〉，《石門文字禪》卷 25，《嘉興大藏經》第 23 冊，頁 701。

²⁸⁴ 見清·宗寶道獨，《長慶宗寶獨禪師語錄》，《卍續藏》第 72 冊，頁 754-755。

兼中到，文武聖明已大告，垂拱端然四海清，熙熙天下知誰造。²⁸⁵

其師晦台元鏡有〈五位正偏頌〉，所採用者亦同是「偏中至」：

正中偏，驀地轟雷震九天，石火電光追不及，阿誰頓悟觸體前。²⁸⁶

偏中正，相逢不許看秦鏡，儼然把手上刀山，是甚那伽常在定。

正中來，木人石女舞三臺，萬國謳歌忘帝力，將軍印劍絕烽埃。

偏中至，入魔入佛全悲智，太平寰宇長癡頑，鐵牛耕盡黃金地。

兼中到，尊貴天然誰敢道，相續從來也大難，同時不識祖宗妙。²⁸⁶

晦台元鏡和道盛師弟二人同樣不用「兼中至」而用「偏中至」。這樣的差異，蔡振豐在〈諸家禪僧詮釋曹洞宗〈寶鏡三昧〉十六字偈之檢討——兼論覺浪道盛的特殊宗論及其三教論〉一文，曾針對永覺元賢和覺浪道盛的說法進行深刻的分析，可以參見。²⁸⁷

由此看來，無異元來所代表之博山系和永覺元賢所代表之鼓山系，二系禪法似乎較為相近，而與晦台元鏡所開展出來的東苑系禪法相距較遠，若能由現象差別進一步深入探討研究三系禪法之內容，則能更深入了解三系禪法之間的差別。

(二)透過覺浪道盛問法以突顯無異元來之禪風特色

另外，覺浪道盛 24 歲時於無異元來處受戒，隨後得晦台元鏡付法之囑，隔年 1617 年，隨晦台元鏡參謁無明慧經。覺浪道盛屢次向無異元來問道，皆是「行履不契」²⁸⁸。以下便試圖透過覺浪道盛與無異元來和無明慧經之間的相處與問答，彰顯出博山禪系篤行潛修的特色。

1. 直須工夫透徹始得

²⁸⁵ 見清·道盛：〈頌古〉，《天界覺浪盛禪師全錄》卷 12，頁 659。。

²⁸⁶ 見《晦臺元鏡禪師語錄》，頁 222。

²⁸⁷ 見蔡振豐：〈諸家禪僧詮釋曹洞宗〈寶鏡三昧〉十六字偈之檢討——兼論覺浪道盛的特殊宗論及其三教論〉，《漢學研究》31 卷 4 期（總第 75 號），2013 年，頁 19-51。

²⁸⁸ 見劉餘謨〈傳洞上正宗三十三世攝山棲霞覺浪大禪師塔銘並序〉，《天界覺浪道盛禪師語錄》卷 12，頁 751。



覺浪道盛二次向無異元來問法，並曾有短暫時間與無明慧經相處。他第一次向無異元來問法是在 1616 年。無異元來自 1605 年住持能仁寺教人參禪，1611 年刊行《參禪警語》，已自成一套完整的禪法教學，此時弘法已臻成熟。而覺浪道盛此年僅 24 歲，正是志高意豪之時。他早先讀到無明慧經之臨濟頌語時隨即深受震撼，發願承續無明慧經法嗣：

（覺浪道盛）偶見人書壽昌和尚頌臨濟曰：「三十棒頭開眼，何嘗傳得祖師心。」輒大叫曰：「此時尚有若而人乎！我當嗣之。」²⁸⁹

明末善知識難尋難覓，覺浪道盛見到無明慧經頌語，知道無明慧經是真成就者，當下便發豪語：「我當嗣之！」他的壯志弘願著實令人佩服。但這一點卻與無異元來教初發心禪修者必先發破生死心堅硬、修淨土行者必先發大悲心不同。覺浪道盛初發心以「嗣法」，並不在無異元來所提出之正道、菩提道上。

以下便是覺浪道盛於萬曆四十四年（1616）初禮無異元來受戒後，向無異元來問法的情景：

（覺浪道盛）丙辰出關，造董巖從博山和尚受具，即問：「從上佛祖如何行履？」山曰：「直須工夫透徹始得。」曰：「佛祖行履豈因工夫得到耶？」山曰：「我者裡不許人論機鋒，子且去做到那田地著。」子即呈偈曰：「試問古人行履事如何，特地設梯壘相逢，若是知音者，豈待揚眉眼始開。」山看曰：「後生家莫輕易承當，此事如挑千斤擔子過獨木橋，稍有差遲，即喪身失命也。」子禮謝。²⁹⁰

覺浪道盛在受戒後立即請法，問：「從上佛祖如何行履」，可見其心中對於求法的急迫性。所問「從上佛祖」者，即指禪宗「唯傳本體，密付本心」之佛祖師心，此「向上一路，千聖不傳」，唯有以心印心方能證得。覺浪道盛問佛與祖師如何行履？確實與其初心「我當嗣之」相契合，也表示覺浪道盛心中一直以此為念。然而心印傳承無法以言語道盡，因此無異元來只說「直須工夫透徹始得」！無異元來在實地中踐履，「苦參日久，備嘗險阻」，最後終得證悟，這是他以自身經歷

²⁸⁹ 見覺浪道盛：〈普說〉「福山普說」條，《天界覺浪道盛禪師語錄》卷 8，頁 722。

²⁹⁰ 覺浪道盛：〈普說〉「福山普說」條，《天界覺浪道盛禪師語錄》卷 8，頁 722。



所給出的真實指導。他在面對大眾弘法時，也是如此說：

若欲說佛法，無法可說法。若以法說法，恐辱於大法。然雖如是，博山亦無開口處，列位請博山登此座何為？也不免俯順機宜，向第二門頭，聊開一線……，欲求淨土，眾生心行中求，從來不曾點污。豈但淨土，佛亦不為，安用求乎？²⁹¹

……若向博山註解處會去，壽昌先師在汝諸人腳跟下，放光動地，入寶鏡三昧也。然雖如是，博山不合將壽昌老人受用底家私撒向諸人腳跟下，豈不見父為子隱、子為父隱，直在其中矣。²⁹²

所謂「壽昌老人受用底家私」即指無明慧經佛法靈活機轉、任運自在，要到這般田地，只有親到才有可能。但這條徑路，無異元來說不曾將它「撒向諸人腳跟下」，反而「隱」而不說，不教而教，由弟子自行尋覓徑路，這也是無異元來強調「要知祖師行徑」的所在。真正的祖師家法是無法明說的，誠如無異元來所說，若是上堂說法，已是第二門頭，²⁹³勉強說法，不過是「俯順機宜」。雖然人人本自具有佛性，只要自性心地顯露，不必外求淨土，不必求自心作佛，但無異元來也教人在體會聲色塵境後，「正好買草鞋行腳」，²⁹⁴重視腳踏實地、親踐履及，因此教導覺浪道盛「且去做到那田地著」。然而覺浪道盛呈偈認為「若是知音者，豈待揚眉眼始開」，顯然並不認同無異元來做工夫語。

²⁹¹ 見《住建州董巖禪寺語錄》，《廣錄》卷4，頁498。

²⁹² 見《住信州博山能仁禪寺語錄》，《廣錄》卷3，頁485-486。

²⁹³ 永覺元賢舉無異元來語：「大圓鏡裏，說箇禪字，早是痕生。」見《問答》，《鼓山永覺和尚廣錄》卷8，頁623。

²⁹⁴ 無異元來云：「端午上堂。時逢吳仲，節屆端陽，城戶泛雄黃之酒，江鄉聞欸乃之歌，人道是塵境紛紜。博山說法輪，大轉艾葉征旗，掃九十六種外道，菖蒲利劍，碎五十蘊魔軍，古人於此却說聞聲悟道、見色明心，博山冷眼觀來，猶成鈍置。諸昆仲，終日鐘鼓鏗鏘。此便是聲，作麼生是道？見今榴紅柳綠，此便是色，喚那箇作心？於此明得，正好買草鞋行腳。於此未明，也須恐懼。汝看塵境遊戲之中，舟漂綠水，錦奪磯亭，如穿玉錦之梭，似佈勾芒之令，穿波舞掉，划彩逞能，到恁麼時，豈容擬議。若有毫釐遲怠，則喪身失命了也。何況衲僧門下，胡風一扇，陸地行舟，駕鐵艇於太虛，翻玉波於峯頂，搏猛虎喉中之雀，解驪龍頸下之珠，直須不顧危亡到手始得。正恁麼時，還有拋舟罷柁與博山同遊戲者麼？若有，可請出來與吾相見。若無，山僧自逞神通去也。拈坐具，作搖艤勢，云：『會麼？道院迎仙客，書堂隱相儒。衲僧門下異，珍重赤鬚鬚。』」見《住信州博山能仁禪寺語錄》，《廣錄》卷1，頁469。



無異元來再次提醒覺浪道盛，「後生家莫輕易承當」，直搗覺浪道盛恆持之初心！無異元來教參禪者發破生死心，教修淨法者發菩提心，從未教人要有成佛成祖之心，因為初心稍有不正，便容易落入外道邪魔。再者，「理則頓悟，事須漸修，因次第盡」，在事境上歷鍊，一步一步踏實走過之後，「理」才能圓滿實在，才能有所功用。若無事證，只是懸掛在空中的虛玄之理，有理無用。從以上兩人對話來看，覺浪道盛所欲追求者並不能從無異元來處得到滿足。

覺浪道盛後來見晦台元鏡，在其處獲得流布宗派的咐囑：

……（東）苑（元鏡）輒細究其平生參證處，及徵詰五家門堂差別之旨，予恣意披其所見。苑感歎曰：「不期子乃能深入此秘密法門。吾壽昌者枝慧命，屬子流布去也。」即付壽昌宗派，並書偈云：「道盛群英祖，德尊萬古師。欽承諸聖旨，啟我永懷恩（思？）。」予拜受。明年即隨苑往禮壽昌師翁。²⁹⁵

晦台元鏡考核覺浪道盛「細究平生參證處」及「徵詰五家門堂差別之旨」，覺浪道盛恣意披陳其所見後，晦台元鏡囑付宗法，而有偈言「道盛群英祖，德尊萬古師」。相較於無異元來的悟證經驗，可以見出其不同之處。

無異元來悟證的最關鍵處，是無異元來親隨無明慧經同赴玉山，無明慧經為其細說五位君臣之曹洞宗法，無異元來每每得到印可。但是在入菴前的最後一問，卻遭到了無明慧經的呵罵，並且嚴厲地說「此一不是，彼一切都不是」，做了徹底的否定！前後態度反差之大。無異元來在入菴後趕緊用功，尋了一個僻靜之處禪坐，才有後來悟證的因緣，於三年後漆桶逆破，無異元來「提衣便行」，疾走五十餘里路，至寶方寺見無明慧經，同時受其勘驗、印可、付法。

兩相對照之下，覺浪道盛受晦台元鏡勘驗時，「恣意披陳所見」，此情況鮮少見於僧傳。五祖曾言「思量即不中用，見性之人，言下須見」，²⁹⁶大部分真實悟境現前時，禪者言語直捷，看似無有邏輯，但其內含的佛法悟證卻不是旁人所能知曉體會的。

另外，晦台元鏡書寫偈語給覺浪道盛，偈中有「道盛群英祖，德尊萬古師」

²⁹⁵ 覺浪道盛：〈普說〉「福山普說」條，《天界覺浪道盛禪師語錄》卷8，頁722。

²⁹⁶ 見《六祖壇經·行由品第一》，頁67-68。

句。覺浪道盛屢蒙師友稱許，除了無異元來之外，未曾有人提醒或呵罵，這點也和歷代高僧與付法師相處的情況不甚相同。如五祖弘忍初見六祖慧能，對機數語後便分派慧能至廚房擔任廚役，數月不再相見。再看無明慧經與無異元來，在無異元來最後開悟的關鍵時機，無明慧經由印可轉為呵罵。由此重新觀察覺浪道盛初參無異元來的情景，無異元來再三提點必要時時實地做工夫，覺浪道盛依然堅持心中嚮往而未承教，則已可看出無異元來和覺浪道盛對於佛法和修行的體會和理解不同！

2. 無明慧經叮囑切勿發露太早

覺浪道盛承晦台元鏡囑咐不久後，隨晦台元鏡禮拜無明慧經，曾與無明慧經有過短暫的相處：

明年（1617）即隨苑往禮壽昌翁。及見翁，即問：「從上佛祖如何行履？」翁曰：「子曾作甚麼來？」曰：「某甲今日幸遇和尚。」翁曰：「今日事作甚麼生？」曰：「明日日頭東畔出。」翁曰：「元來在者裡弄虛頭。」曰：「和尚也較不多。」翁曰：「子在何處與東苑相見？」曰：「不在別處。」翁曰：「在那裡？」曰：「和尚眼聾。」翁良久，予珍重而出。

後入方丈，侍立次，翁顧曰：「做甚麼？」曰：「親覲。」翁曰：「親覲事作甚麼生？」曰：「和尚搬石辛苦，莫要槌腰嘛？」翁曰：「從不慣恁麼。」曰：「和尚得恁麼矯健。」翁曰：「安肯以死驢橛子繫人？子不聞吾有言：發²⁹⁷非聲須慎，主色前不物。要司南乎？」曰：「此和尚不止為一世人也。」翁曰：「我尋常以三則公案驗天下人。子試為我道看。……何處是趙州勘破婆子處？」曰：「絕好個何處是趙州勘破婆子處。」翁曰：「諦當甚諦當，敢保老兄未徹在。何處是他未徹處？」……更令予頌之，（頌臨濟、趙州、玄沙）……翁深領之。

一日，復問曰：「子今擬作甚麼事？」曰：「事恰無事，但佛祖者枝慧命要

²⁹⁷ 無明慧經〈小參〉：「佛法非法，貴在悟達。祖道無道，要須親到。達則決聖凡之是非，到則斷人天之果報。達不達，一念無生定自發，發後千燈共一光，不須更議其生滅。到不到，一念純真當實造，造到因緣機熟時，一定虛空解跌倒。論甚佛祖，談甚法道，十方法界絕行踪，陽燄空花何處討。」見永覺元賢編：《無明慧經禪師語錄》卷2，《正續藏》第72冊，頁195。



人傳持耳。」翁曰：「子作麼生？」曰：「阿儂自有通霄路。」翁曰：「有人求子向上開示，作麼生？」曰：「禮拜著待他拜起，曰：『會麼？』」曰：『不會。』曰：『向上一路，千聖不傳。』彼若更擬議，即喝出，曰：『你做我子孫不得。』翁曰：「你若恁麼，爭起得吾宗？」予喝曰：「者個老凍膿，何不一向如是，爭見得承嗣底到如此也。」翁愕然曰：「子何所見，乃言及此！」曰：「從上石頭、馬祖之下，五家宗師之上，咸能如是，直至五宗下大不然也。」翁曰：「子道五宗之下如何？」曰：「彼實不得已，各設門庭宗旨，揀絕邪外之徒，後世復因門庭宗旨，妄生穿鑿，轉為計著，障卻自己悟門，自非大聖垂慈，為法檀度，隨其顛倒，以使自肯，其孰能出陷穿哉！」翁曰：「子看吾門庭何如？」曰：「種田博飯則不無，奪食驅畊猶未在。」翁曰：「子太奇特生。」曰：「老漢母乃忘却，正令不行先斬首，大機一發聖賢悲乎。」翁大喜曰：「子幸珍惜。」……予禮拜曰：「某甲不敢孤負和尚。」翁曰：「如何是不孤負事？」曰：「待和尚涅槃後，與和尚道。」翁於是復密囑之曰：「雖然，古人往往為發露太早，不得大其受用，尚慎哉。正先聖所謂得此法者，命如懸絲也。」²⁹⁸

覺浪道盛初見無明慧經，仍然堅持請法：「從上佛祖如何行履」，一心欲繼承弘傳「佛祖這枝慧命」，但是他不識無明慧經機鋒，無明慧經說他「弄虛頭」，還問是否需要指南針？雖然無明慧經此時並未言明，卻在言語間隱含著發心必須正確的意思。

覺浪道盛後來進入方丈禪房侍立，無明慧經回頭問他「做什麼」。檢閱僧傳，歷來祖師侍者必是祖師親近的弟子或沙彌，多半由老師指定，可以在與老師最接近的範圍內，體會老師在日常生活中自然流露出來的禪法。覺浪道盛問無明慧經要不要槌腰？無明慧經回答說從來不習慣這個，顯示覺浪道盛並不明白無明慧經的生活細節以及禪師對自我修行的要求。那日無異元來開悟後，曾問無明慧經「向後事」、悟後如何修行？無明慧經告訴無異元來「我只知二時粥飯」，此後的修行已然超越任何法門，而是圓融在生活之中，禪即生活。

至於勘驗的問題，無明慧經說他「尋常以三則公案驗天下人」，語畢，便以

²⁹⁸ 覺浪道盛〈普說〉「福山普說」條，《天界覺浪道盛禪師語錄》卷8，頁722。



三則公案勘驗覺浪道盛，由此看來，無明慧經對待覺浪道盛如同天下人一般，並未顯示彼此之間具有特別或深厚的因緣，如此推測，此時無明慧經當未視覺浪道盛為未來嗣法人。若以此對比無明慧經勘驗無異元來的情景，則對於無明慧經來說，無異元來是「真壽昌兒」，覺浪道盛卻是「尋常天下人」。

雖然覺浪道盛屢屢說無明慧經「和尚眼聾」、「者個老凍膾，爭見得承嗣底到如此」，看似機鋒銳利、刀光劍影，卻讓無明慧經「愕然」，只因覺浪道盛與無明慧經之教不在同一頻率上。覺浪道盛云「阿儂自有通霄路」，不必老師指引即能踏上成佛的道路，無明慧經於是以反問作為提點，問覺浪道盛若遇人求法時怎麼辦？覺浪道盛回以用「喝」。臨濟「喝」原來是行者將悟之際的隨機施設，幫助行者突破最後障礙而能悟證，²⁹⁹如果不是面對如此大機大用，只是喝來喝去，則與學人的開悟無有交涉。再者，「喝法」並非曹洞家風，依據無明慧經對無異元來的指引，最後悟證的關鍵與考核必然與五位宗法密切相關。因此無明慧經對覺浪道盛說：「你若恁麼，爭起得吾宗？」

無明慧經最後再問：「子看吾門庭何如？」希望覺浪道盛藉由觀察無明慧經門庭，能夠有所體會。覺浪道盛回答：「種田博飯則不無，奪食驅畊猶未在。」³⁰⁰認為此地的農禪只是圖溫飽，與法無關。反觀無異元來，在為壽昌老人守七時，告訴弟子：

惟有壽昌老人，一生向鋤頭上，七縱八橫。³⁰¹

壽昌禪法在戴笠簑衣之中、在其從事農作之中。顯然無明慧經在日常生活中處處流露禪法，卻只有相應契機者可以體會、領受、得到。

透過前面的對話問答，覺浪道盛傳承宗法之心非常熾烈，於是無明慧經私下密囑，要他千萬謹慎。初發心對於修行者來說至為重要，是其日後修行的指標，無論是破生死心、慈悲心皆是提起修行的關鍵，最怕的是在不知不覺、無聲無息

²⁹⁹ 宋·智昭《人天眼目》：「臨濟宗者，大機大用，脫羅籠，出窠臼。虎驟龍奔，星馳電激。轉天關，斡地軸，負衝天意氣，用格外提持。卷舒縱擒，殺活自在。……要識臨濟麼？青天轟霹靂，陸地起波濤。」見卷2，頁295-296。

³⁰⁰ 參見宋·希叟紹曇〈化城山主化田〉：「古柳堤邊展化機，要人一飽便忘饑。誰將奪食驅耕手，拚卻良田種蒺藜。」《希叟紹曇禪師廣錄》卷6，《卍續藏》第70冊，頁470。

³⁰¹ 見〈住信州博山能仁禪寺語錄〉，《廣錄》卷2，頁478。



中升起的橋慢心。《法華經·方便品》中有關於增上慢者的記載，舍利弗請釋迦牟尼佛開演「第一方便甚深微妙難解」之「一乘法」，有五千人當眾退席，乃是因為：

此輩罪根深重及增上慢，未得謂得、未證謂證，有如此失，是以不住。世尊默然而不制止。爾時佛告舍利弗：「我今此眾，無復枝葉，純有貞實。舍利弗，如是增上慢人，退亦佳矣！汝今善聽，當為汝說。」

世尊「默然不制止」，實為一種保護，以免其慢心滋長，日後更難回返菩提正道。由此來看，雲棲禪師曾教人要「自視劣根」，亦是防止「慢心」滋長。

除此之外，無明慧經叮囑覺浪道盛切勿發露太早，否則「不得大其受用」。當年六祖慧能聞《金剛經》「應無所住而生其心」言下大悟後，五祖囑其「遇懷則止，遇會則藏」，數年後六祖因「仁者心動」而正式弘法；廩山常忠受小山宗書密印後，歸隱廩山以待無明慧經；³⁰²無明慧經在無異元來初悟後，囑其「別居宗乘室」，繼續修行，才有日後徹悟開堂弘法之時；晦台元鏡求無明慧經印證，無明慧經亦囑其隱居，以待機緣成就。³⁰³由此可知，但凡具因緣根器的弟子，必須經歷一段潛修的過程。無明慧經云：

那事未嘗親磕著，切須綿密作工夫，從上諸祖莫不如是。……此僧若不的當當到這般田地，怎肯許他？³⁰⁴

如此看來，無明慧經囑晦台元鏡和覺浪道盛「深隱」，對於行者自身的修行或是法脈的傳承，都是必經的階段。

1617年，無明慧經叮囑覺浪道盛：「古人往往為發露太早，不得大其受用，尚慎哉。」要覺浪道盛切莫太早發露，得法者必須經過淬煉，才能躍出紅爐，成

³⁰² 見永覺元賢〈博山語錄集要序〉：「時有蘊空忠和尚，先事小山老人有年，受其密印，歸隱旴江之廩山，天下不得而物色之。壽昌先師從其蘊落，後蒙記薦，始為弘揚。既得博山來公繼之，其道遂大行於世。」見《集要》，頁347-348。

³⁰³ 覺浪道盛〈武夷山東苑晦台鏡老和尚行狀〉：「是年庚戌（1610）重九日，（元鏡）復往江西參無明和尚於壽昌，纔相見禮畢，便問曰：『元鏡特以此事求和尚印證。』……昌因囑曰：『子從此直去深隱，自有機緣成就，你若強出為人，便可惜也。』」《天界覺浪道監禪師語錄》卷12，頁748。

³⁰⁴ 見永覺元賢：〈無明和尚鶴林記〉，《永覺元賢禪師廣錄》卷15，頁578。



真利器。但是覺浪道盛卻在 1620 年已於興化開堂說法：

己巳春（1619），……諸公延於羅山結制。冬間往興化。因林宗伯請，于國歡寺開堂。……壬戌（1622），予乃同黃心鏡居士到博山。和尚見予禮拜曰：「聞子在興化出世，以棒打人，今日到者裡邪？」曰：「和尚莫亦要棒某甲麼？」山曰：「且記下著。」³⁰⁵

覺浪道盛開堂說法時年僅二十八歲，發露甚早，顯然並未遵行無明慧經「慎哉」之密囑！

3. 無異元來對覺浪道盛的勸誠與考核

覺浪道盛第二次向無異元來問法是在 1622 年，當時覺浪道盛 30 歲，已於福建興化正式開堂，受人尊仰。無異元來則於 1621 年作〈淨土偈〉，面對現實中「縉素無可與語祖師巴鼻」的情形，重拾念佛淨土法門，以方便引導眾生。

這一年，覺浪道盛與黃心鏡居士一同到博山時，無異元來對他說：聽聞你在興化開堂弘法棒人，今日怎麼到這裡來？似乎也在提點著覺浪道盛「發露太早」這件事。無異元來晚年曾言當初太早對外弘法，自覺早了至少有十年。³⁰⁶然而根據《博山能仁禪寺語錄》，無異元來當年正式上堂說法，乃是應無明慧經五致書的要求，³⁰⁷是無明慧經對無異元來的教法，要無異元來於悟證後對外弘法，以檢驗其修行成就的一種歷練。但覺浪道盛的情形不同於此，無明慧經囑其潛藏，不可發露太早，但覺浪道盛卻在林宗伯的邀請下開堂。從這一點可以看出無異元來與覺浪道盛在面對善知識時不同的抉擇。

此次會面，覺浪道盛與無異元來有了較多的相處和問答：

³⁰⁵ 見覺浪道盛〈普說〉「福山普說」條，《天界覺浪道盛禪師語錄》卷 8，頁 723。另，劉餘謨云：「曹能始諸公請（道盛）師於興化開堂，師時年二十八，而提唱卓然，古德也期罷。」覺浪道盛年二十八，時當 1620 年。見〈傳洞上正宗三十三世攝山棲霞覺浪大禪師塔銘並序〉，《天界覺浪道盛禪師語錄》卷 12，頁 751。

³⁰⁶ 劉日杲〈博山和尚傳〉載：「壽昌入滅者十年，（博山）和尚往禮壇，過董巖。趙文學子來謁，請和尚再至董巖。和尚低徊良久曰：『曩非先和尚及乃公促余說法，尚須十年。一旦見迫，遂至登座，往來吳、越、江、閩間，三十年于茲矣。出世太早，謝世亦應爾，吾其逝乎！』語訖，長笑而別。」《廣錄》卷 35，頁 739。

³⁰⁷ 《住信州博山能仁禪寺語錄》：「師住博山有年，禪衲輳集，未嘗開法。因壽昌五致書，相趣出世。」《廣錄》卷 1，頁 462。



一日，山陞座，正白椎，予出眾，以手指上，震聲喝曰：「住住，鐘未鳴，鼓未響，早捉敗你者老賊也，猶在者裡抱贊叫屈麼。」山默然良久。予復一喝，作掀座勢曰：「恁麼則掀翻法座，趕散大眾，一任諸方剖判。」乃拂袖歸眾，山呼好痛棒，時一眾疑議，首座闍公曰：「此非汝所知。」乃到予寮曰：「師兄適間太莽，和尚說曹洞下不是如此問話。」予曰：「早知要曹洞相見，合辦得幾個正偏君臣問來？」座乃微笑。

予後一日進方丈，禮曰：「前日觸忤和尚。」山曰：「向後須珍重始得。」予諾諾而出。山曰：「頑石你者賊。」予曰：「者頑石頭又惹禍，那頑石進曰：『和尚莫輕視覺浪，他却有陷虎機。』」³⁰⁸

正當無異元來升座上堂時，覺浪道盛忽然離座，以手指上方大聲喝斥，無異元來只是默默不語良久。覺浪道盛又喝，並且作勢掀掉法座，要「趕散大眾」，讓「諸方剖判」，而後拂袖歸眾。無異元來「呼好痛棒」，顯示道盛應是機鋒法子，可惜尚未徹悟，必須加以痛棒空其意識，以期悟入。

覺浪道盛此舉，引起無異元來弟子們的疑議，當時的首座雪關智闍（1585-1637）告訴大眾，「此非汝所知」，不要以表面所見而有所議論，當知其中的佛法因緣，以此止息師兄弟的猜疑。雪關智闍亦為覺浪道盛而來到寮房，點醒他之前的舉動太過魯莽，也告訴他無異元來曾說曹洞宗門下不是這樣子問話求法的。但是覺浪道盛並不認同，雪關智闍便沒有再多說什麼，只是微笑。

此處可見覺浪道盛之激越飛揚，未能在當下即時領略無異元來於靜默中所顯露出來的佛法。無異元來之默然，應如同當年其初見無明慧經時，無明慧經戴笠蓑衣、狀似農父時所自然流露出來的禪法。可惜覺浪道盛不能當下體會，行為反而更為猛烈，甚至要驅趕聽法者，還要讓諸方來做評判。

隔一天，覺浪道盛進入方丈禪室禮拜，自云「前日觸忤」，或許暫經過一夜的省察，覺浪道盛已有些明白曹洞宗法部分的微妙，才會有此說法。而無異元來只是告訴他「向後須珍重始得」，往後必須「珍重」，才真能得到實法。

無異元來在 1611 年刊行的《參禪警語》中曾對欲參禪者提出警告：

³⁰⁸ 見覺浪道盛〈普說〉「福山普說」條，《天界覺浪道盛禪師語錄》卷 8，頁 723。

……又有一等，坐得三、兩日便坐不住，或看書、或散誕、或做偈做詩、或關門打睡，外現威儀，內成流俗。更有一等惡少年，不識廉恥，不信因果，潛行貪欲，逢人則恣口肆意，誑妄無知，自言我曾見善知識來，我得上人法，使無知者信受，與彼通好，或結為道友，或招為徒弟，上行下效，自不知非，不肯返省，不肯見人，妄自尊大，大妄語成，此輩名為可憐憫者。……學者不可不警也。³⁰⁹

提醒初發心的行者切莫犯此毛病，其中恣口肆意、自言得法等等，皆是無異元來深重勸誡的。1622 年，無異元來也提醒覺浪道盛要「珍重」，珍惜自己的佛性，重視可以親近修習佛法的機緣！但覺浪道盛卻說「和尚莫輕視覺浪」。

這一回的相見，無異元來曾對覺浪道盛進行過考核：

山晚設茶，命侍者予入方丈。山曰：「頑石謂子大有見處，吾不許你用機鋒，只要你本分商量幾則公案，……」……山復曰：『別道一句來。』予曰：「道即不無，恐又觸忤和尚。」山曰：「我總不恁麼說。」予作禮曰：「謝和尚茶果。」便出。翌日早呈上六頌……山閱畢云：「說也說得，頌也頌得，祇是不從做工夫來底。……。」一日，經過鷺湖峰頂，見養菴和尚。……欣然執手曰：「妙！妙！不負你曾見壽昌來。我見子氣宇英特，但恐不肯喫家常茶飯耳。若肯平平實實行去，他後天下人不奈你何。」³¹⁰

無異元來要覺浪道盛不用機鋒，只要「本分」商量，直接以自身對佛法的體會和悟證來應對。在一番對答之後，無異元來要覺浪道盛「別道一句」，這是更深一層的考核，將前面的問答用一句話來總括，必須是實有悟者才能逆發出來的悟道句。然而覺浪道盛在當下並不應機，反而說「道即不無，恐又觸忤和尚」，他表示不是不能說，只是怕又像前次那樣被說成是冒犯和尚，無異元來寬慰他說，「我總不恁麼說」，鼓勵覺浪道盛當下應機。覺浪道盛卻作禮轉身離開禪房，一直到隔天早上才呈上六首偈頌。

關於禪宗師門考核之應機，《六祖壇經·行由品》曾載，五祖欲付衣法時，要門人各作一偈，並且特別叮嚀：

³⁰⁹ 見無異元來：〈示疑情發不起警語〉，《參禪警語》卷下，頁 105。

³¹⁰ 見覺浪道盛〈普說〉「福山普說」條，《天界覺浪道盛禪師語錄》卷 8，頁 723。



火急速去，不得遲滯，思量即不中用，見性之人，言下須見，若如此者，輪刀上陣，亦得見之。³¹¹

神秀思惟多時，終於在南廊壁間寫下偈語，然後在房中「思想，坐臥不安，直至五更」。這時五祖「已知神秀入門未得，不見自性」，他雖然告訴大眾，誦持神秀偈語可以免墮惡道，但在私底下卻告訴神秀說：

汝作此偈未見本性，只到門外，未入門內，如此見解，覓無上菩提，了不可得。無上菩提須得言下識自本心，見自本性不生不滅，於一切時中，念念自見……。³¹²

禪宗以心為宗，直指本心，在應機的當下，首先必須火速、當下即是，不得延遲，若還有思惟度量、輾轉反側，則已離自性遠矣。

同樣的，當覺浪道盛未在當下「別道一句」，需要經過一夜的思惟才寫出六首偈子，顯然已非悟見本性的見道語，於是無異元來才會說此「不從做工夫來」。日後覺浪道盛見鷺湖養菴，鷺湖養菴還是提醒他「但恐不肯喫家常茶飯」，要平平實實做工夫。這「不肯」二字，似乎透露著鷺湖養菴認為覺浪道盛言語貌似機鋒，然而恐無悟道根基。但即使無異元來與鷺湖養菴苦心善誘，覺浪道盛始終英偉豪氣，不做尋常事。

覺浪道盛與無異元來相差 22 歲，二次會面時，各自處於不同的生命歷程，或許可以認為覺浪道盛發弘大願高喊「我當嗣之」，是初生之犢的無畏無懼，是青春熱血的高大志向，但是其性格的激越性也表露無遺。反觀無異元來，16 歲初發心至金陵聽名僧雪浪洪恩講《法華經》，幾番諮詢之後，「潛思」以為「求之在我，豈可循文逐句」，於是入山修空觀。從覺浪道盛問法之激烈與無異元來之「潛思」修空觀，可以看出二人修行道路的選擇上十分不同，這也造就了彼此之間禪風作略的差異。

(三)回歸傳統或順應融通的內在衝突

無異元來與覺浪道盛禪風作略差異甚大，無異元來平實穩健，切實縝密，其

³¹¹ 法海：《六祖壇經·行由品第一》，台北：文津出版社，頁 67-68。

³¹² 法海：《六祖壇經·行由品第一》，台北：文津出版社，頁 72-75。

《參禪警語》教人參禪以參話頭為主，將初發心疑情發不起到疑情發起後各種可能產生的禪病或考核，一一詳述，並且為參學者指出對應的方法。元朝萬松行秀以參究話頭悟道，到了明代，禪門盛行教參究話頭，成為普遍應機的方法。無異元來以船子「無處藏身」公案起疑情，至閱趙州語而啟悟因緣，因而傳法亦以親身經歷為基礎，主要教人參話頭。³¹³

覺浪道盛禪風猛烈，機變迅速，教人參禪於「頭頭物物不得輕放過」，「無分世法出世法」，「妻子煩雜、公事綢繆，正好時時提撕此事」，「常自惺惺」，³¹⁴並未提出完整教學，也不以教人看話頭為主。其激烈手段也曾見於曹洞前代祖師，如萬松行秀的弟子雪庭福裕（1230-1275）以棒喝接引法子、³¹⁵雪庭福裕四世孫萬安子嚴出現訶佛罵祖的激烈作風，³¹⁶由此看來，覺浪道盛之激烈亦前有所承，只是非一般曹洞傳承作風。因此雪關智闍才會對覺浪道盛說「曹洞下不是如此問話」。從覺浪道盛回應雪關智闍：「早知要曹洞相見，合辦得幾個正偏君臣問來」，想來覺浪道盛亦知其作略不類於曹洞正宗。

此外，無異元來與覺浪道盛的風格作略不同，也表現在其與世俗交接的對象上。無異元來初期在江西弘化，主要來往為劉崇慶等地方縉紳，或是地方官員大參沈蒸、司理趙士禎等。一直到 1629 年，交往對象擴及到中央高級官員，如魏國公徐弘基、監察御史任僎、大理寺左評事顧起鳳等，皆是主持實際政務者。在

³¹³ 蔡日新認為，曹洞宗對臨濟話頭禪的兼容應是始於萬松行秀，並以為此一轉變代表曹洞宗禪由重視實證實修落入文字遊戲之中。見蔡日新：《南宋元明清初曹洞禪》第三章〈金元曹洞禪〉，頁 97、107。但毛忠賢卻持相反意見，認為：「曹洞宗的思想學說，立宗者良价的表達甚是晦澀，本寂給予解釋也未明朗，故有道膺之後的一代不如一代，自大陽警玄至芙蓉道楷及其法嗣，始為吃透，至正覺拈頌、行秀評唱，始可謂宗通說圓，終成浩浩活水。」見毛忠賢：《中國曹洞宗通史》第十章〈道楷北宗及萬松行秀〉，頁 434。

³¹⁴ 見覺浪道盛：〈機緣・戊寅圓通問答〉，《天界覺浪盛禪師全錄》卷 11，《嘉興藏》第 34 冊，頁 655。

³¹⁵ 例如《續燈正統》所載二則問答：「（弟子）問：『僧面壁石，有人看見達摩麼？』曰：『今日幸遇和尚。』師曰：『拄杖子亦幸遇上座？』遂打。僧作禮曰：『恩大難酬。』師擲下杖曰：『脹殺懷州牛。』」又「（雪庭福裕）問僧：『道源不遠，性海非遙。且道畢竟在什麼處？』僧擬議，師便喝。」（《卍續藏》卷 84，頁 610）這樣的機鋒自臨濟浮山法遠代覓曹洞法嗣投子義青後，才偶然出現在曹洞宗中。見蔡日新：《南宋元明清初曹洞禪》第三章〈金元曹洞禪〉，頁 115。

³¹⁶ 此種過激手段，臨濟宗祖師常使用，「自義玄至宋代的佛果等禪師，往往會採用這一作略。然而，到了元代的臨濟宗師，他們幾乎也不再採用這種作略了」。見蔡日新：《南宋元明清初曹洞禪》第三章〈金元曹洞禪〉，蘭州：甘肅民族出版社，2009 年，頁 143。



無異元來的禪籍語錄中，尚未見有涉及三教、天主教等議題，也未見有援引或論述儒門或道家的文字，所有討論皆著重在參禪工夫的實踐。而覺浪道盛於 1617 年離開壽昌寺前往金陵，與焦竑、周汝登、曾金簡等交游往來，語錄中多有討論三教議題、儒佛會通之處，並有〈三教會同論〉、〈三子會宗論〉等專論。在這一點上，二者更是截然不同。

無異元來和覺浪道盛之間的禪風差異，固然一部分是因應交接對象的不同，但是根本還是植基於禪師個人的獨特氣質和禪法傾向，並且顯示出晚明禪門內在的根本衝突：是要回歸、重新豎立起禪門宗風的傳統？還是順應當世融通的潮流？

第四章 無異元來之參禪法要及宗教觀



晚明禪宗大行，然而禪師們除了面對一、二百年來禪法與傳承世系的湮沒與沉寂之外，還必須面對當世人對於禪法的誤解。例如在知識階層中，由於明中期生員人數激增、科舉進士並未增額，導致社會上有一大群流動士人，彼此相互訪學問道。³¹⁷在市民經濟與消費文化興起的刺激之下，士人階層形成了獨特的美感與優雅品味的消閑文化。根據吳疆的研究，士人喜好閱讀禪籍，除了能與論詩、觀賞戲劇，飲茶、品酒一般從中得到愉悅之外，最重要的是，他們企圖從中尋求一種超越性的經驗。吳疆認為，這些士人所謂獲得超越性經驗，大多只是透過文字操作的知解，並不是透過實地禪修而得到的真實開悟。³¹⁸覺浪道盛曾提出當時某些士人自以為得悟通心的情況：

……今有一等，說：我來親觀善知識，原為向上大法，豈來此修苦行、習禪定哉？若夫堂外作務，從來不慣，也沒那心去做。禪堂曾坐過來，也沒心更去受職事人瑣碎規矩。我有個絕好規矩法度，他又不肯把職事與我當。我看那一班人也沒幾個似我這般有開發底，不是十二點底斗子，便是攢死蛇底痴人。必須與我一個小房，但要明窗淨几、文書紙筆、幾味茶果、可以點心，或看語錄、寫草字，或做些詩偈歌頌，或困倦時稍睡一覺。同參道友三五人，常著幾個轉語，論幾則公案，吃些茶，談些語，或簡點諸方，或議論時事，或笑口拍掌，或揚眉吐氣，亦不負我等有方外風味。若不如此，豈肯躊躇跼躅如那一等不曾大有省發底，終日打樁搖櫓，如繫驢橛子，如三家村書地相似？叢林之規矩法令，原為彼一等初心行人嚴設，豈可加

³¹⁷ 呂妙芬說：「根據何炳棣研究，隨著全國人口總數的增加、經濟的發展，受教育的人口總數也相應增加，十六世紀初明代生員配額逐漸放寬，嘉靖年間正是生員人數急遽增加的開始。William S. Atwell 也指出從十五世紀至十七世紀，中國全國人口約增加一倍，而生員人數則大約從 30,000 增加為 600,000。然而相對於準備應考的生員人數的激增，科舉進士名額並沒有增加，憲宗成化乙未年（1475）以後，幾乎維持每三年錄取三百名進士的定額。」見呂妙芬：《陽明學士人社——歷史、思想與實踐》第一章〈學派的建構與發展〉，頁 39。

³¹⁸ 見 Jiang Wu (吳疆)，*Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century Chian*, Ch2 “The Literati and Chan Buddhism”, N. Y. : Oxford University Press, 2008, p. 57-59。



我通心之士？……³¹⁹

無異元來也感歎，「正法澆漓，用識心，妄擬禪宗；縱無明，咸稱悟道」。³²⁰雲棲株宏亦曾對此做過深刻的反省：

予未出家時，乍閱宗門語，便以情識模擬，與一座主書，左縱右橫，座主憚焉。出家數年後，重會座主於一宿菴。勞問間，見予專志淨土，語不及宗，矍然曰：「子向日見地超卓，今反卑近，何也？」予笑曰：「諺有之，初生牛犢不畏虎。識法者懼，君知之乎？」座主不答。³²¹

雲株株宏當年尚未出家，也曾如當時一般知識分子讀禪籍，「以情識模擬」而自得，直到出家數年後，深切明白以知解識心實在無法入得了禪宗門。

除了知識階層之外，一般民間對於佛法或參禪也有著不同程度的誤解。例如羅教教祖羅夢鴻自述開悟經驗，自云上承禪宗六祖慧能，在羅教經典「五部六冊」中的《破邪顯證鑰匙經》〈破禪定威儀，白蓮無想天品第六〉引六祖慧能語：

《六祖壇經》云，禪定解脫是二法，不是佛法。觀心靜坐，常坐不臥，拘身之法，於理何益？生來坐不臥，死去臥不坐，一具臭骨頭，何為立功課。³²²

又有：

這無生，無量劫，本無禪定。

執修行，違背了，無生大道。

執念頭，違背了，現成無生。

執受戒，違背了，無生大道。

執禪定，違背了，現成無生。

³¹⁹ 見覺浪道盛：〈法語・叢林藥石法語〉，《天界覺浪盛禪師全錄》卷 10。《嘉興藏》第 34 冊，頁 652。

³²⁰ 見無異元來：《宗說等錫》〈示夢西禪人〉，《廣錄》卷 27，頁 635。

³²¹ 見雲棲株宏：《竹窗隨筆・談宗》。台北：佛陀教育基金會。頁 28。電子書網址連結：<http://www.amtb.org.tw/pdf/EB18-01-01.pdf>。

³²² 此處所謂「《六祖壇經》云，禪定解脫是二法，不是佛法」，出自於《六祖壇經・自序品第一》印宗問五祖如何咐囑、指授一事。慧能說：「指授即無，惟論見性，不論禪定解脫。」又說：「（禪定解脫）為是二法，不是佛法，佛法是不二之法。」

教人不用受戒、禪定等工夫，佛性自然現成。〈破無修證傀儡金剛經四果羅漢人天往返輪王十善化道品第十〉又說：

為僧為俗，坐禪受戒，誦經食齋，拜五臺、遊方，修寺建塔、塑佛像、拜佛、戳火、煉魔、印經造像，這便是弄傀儡。斷了氣，一時休，尋不著出世路，生死輪迴幾時休，這便是線斷一時休。……

可憐坐禪好悶昏，無繩自縛酒醉人。

拘心自縛不自在，坐到天明一場空。

豁開透地通天眼，大道分明不用參。

裡面見了如來意，何消苦苦又參禪。

認為禪定不是佛法，參禪只是拘心自縛不得解脫。

面對這些現象，禪師們必須提出一套參禪法門以及如何做工夫的實踐方法，除了廓清世人對於禪法的誤解，同時也有助於重新整頓傳法系統。想來這在當時是非常重要而且必須要做的事。

無異元來於 1602 年開悟，蒙無明慧經印證，同年於鷺湖處受具足戒。1605 年重建寶方，又入邵武修葺廣福、寶安二寺，接著回到博山闢草建刹。無明慧經在此時五致書信，囑付無異元來於信州能仁寺開堂說法，無異元來不得已而陞座，正式對外弘法。1608 年，無異元來又受無明慧經指示，在董巖寺分座說法，「博山宗風，遂震天下」。³²³ 1611 年刊行《參禪警語》，提出一套完整的參禪系統，教導初參禪行者如何發心、作工夫，當疑情發不起或發得起時，有哪些需要注意的問題或禪病，以及如何避免或對治，以至最終能得入悟。《參禪警語》可說是無異元來前期禪法的代表。

1621 年，無異元來作 108 首〈淨土偈〉。無異元來在序中詳細說明作偈的因緣，由於當時人以妄逐妄，無異元來「與緇素談及祖師巴鼻，因無可與語」，回想起雲棲株宏師翁教人念佛，於是後來也教人念「南無阿彌陀佛」，結一個淨土因緣。〈淨土偈〉的提出，可視為無異元來弘法的分水嶺。在此之前，他專弘禪

³²³ 見永覺元賢：〈博山無異大師衣鉢塔銘〉，《鼓山永覺和尚廣錄》卷 18，《嘉興藏》，頁 672。



法，教人單提句話頭，「能超教中無數方便」；³²⁴在此之後，無異元來也教人念佛，但是他所教念佛，終究與淨土宗念佛求往生西方淨土不同，只是作為一種適機權宜的方法，請見下一章討論。

無異元來說法二十餘年，後來曾有一段時間不再上堂。³²⁵ 1627 年，回故鄉安徽舒城為父展墓，經過懷寧、桐城時，「人人焚香導迎，瞻禮恐後」，並延請無異元來登浮山說法。他回到博山後，又應請至福州鼓山湧泉寺開堂。1629 年，由余集生等人促成金陵天界寺開法因緣，此時「導迎之儀，益倍桐城」。³²⁶ 1630 年結夏時著《宗教通說》，九月初書成而後示寂，十八日坐脫入於涅槃。從《錫類法檀》、《歸正錄》來看，無異元來面對安徽桐城、金陵等地官紳文士階層時，主要的教法仍然是要他們提起一句話頭參究。

無異元來一生弘法近三十年，主要教人專提句話頭，硬生生參究去，強調「真實參學」，「要得親履實踐親見一回始得」。他以正在回家路上的行人比喻參禪行者，如果不認識路就得問路，已經認識了路，就要自己走到，千萬不可以半路停止，這樣無論如何都到不了家。另外，即使從已經到家的人口中聽到家是什麼光景，那是別人的，不是自己的，還是虛。³²⁷

雖然歷來多有學者認為無異元來兼弘禪、淨、律、天台、華嚴，但縱觀其語錄禪集，無異元來以「曹洞正傳，其源流深遠」而堅持祖師家風，³²⁸「不自標異」³²⁹，以參話頭、起疑情為參禪工夫，有一套非常詳盡的說明，而且工夫的核心都來自於無異元來自身的真參實證之中。以下便以《參禪警語》為主來討論無異元來所提出的參禪法要。

³²⁴ 見《宗說等錫》附〈或問〉，《廣錄》卷 27，頁 675。

³²⁵ 見無異元來〈住信州博山能仁禪寺語錄〉：「博山說法二十餘年，即今何故不肯上堂？蓋為法門混濁，妄庸者多以上堂為戲具……。」《廣錄》卷 3，頁 483。

³²⁶ 見劉日昇：〈博山和尚傳〉，《廣錄》卷 35，頁 736-740。

³²⁷ 見無異元來：〈示初心做工夫警語〉，《參禪警語》卷上，頁 94、96；〈評古德垂示警語〉，頁 99。

³²⁸ 見無異元來：《宗教答響三》，《廣錄》卷 23，頁 635。

³²⁹ 見趙士禎：〈無異禪師語錄序〉，《廣錄》，頁 457。



第一節 參禪心要

無異元來認為「無量妙法門，參禪最靈驗」，他教人參禪大約不出 1611 年出版的《參禪警語》之外。《參禪警語》總共分成六個章節，分別是：〈示初心做工夫警語〉、〈評古德垂示警語〉、〈示疑情發不起警語〉、〈示疑情發得起警語〉、〈示禪人參公案警語〉、〈示參禪偈十首〉。其中〈示初心做工夫警語〉是無異元來指示行者參禪的心要與方法，行者可以從中把握到做工夫的要點。〈評古德垂示警語〉則是〈示初心做工夫警語〉的輔助教材，教行者如何把握古德留下的警語。〈示疑情發不起警語〉和〈示疑情發得起警語〉說明在參禪不同階段所遇到的問題，以及應該如何對治。〈示禪人參公案警語〉和〈示參禪偈十首〉則是不同禪人在實際做工夫的過程中，無異元來所給予的指導。

本節主要討論〈示初心做工夫警語〉所提出的心要和修持方法，以及「疑情發不起」和「疑情發得起」階段中的禪病問題。

(一) 參禪以「信」為根基，定慧雙修

無異元來在《參禪警語》中提出，禪宗所欲究明的「本具的大理」、「衣線下一件大事」，能「從凡夫位頓同佛體」，處於凡夫階位的眾生與佛同一佛性，沒有差別，禪門即是以此作為基礎。凡是選擇參禪作為修行徑路者，原則上都相信眾生本自具足佛性、與佛同體。³³⁰至於到底「信」得如何？無異元來認為有四種不同：

信之一字有淺有深、有邪有正，不可不辨。淺者，凡入法門，誰云不信？但信法門，非信自心。深者，諸大乘菩薩尚不具信，如《華嚴疏》云：「見有能說法者，有所聽法眾，尚未入乎信門。」如云「即心即佛」，誰云不信？及乎問汝「是佛耶」？則支梧排遣，承當不下。《法華》云：「盡思共度量，不能測佛智。」何以有盡思度量之心？蓋信不具耳。

邪、正者，自心即佛名正信，心外取法名邪信。「即佛」要究明自心，親

³³⁰ 無異元來云：「蓋此事從凡夫地頓同佛體，人所難信。信者器，不信者非器。諸行人欲入斯宗乘者，悉從信而入。」見〈示初心做工夫警語〉，《參禪警語》卷上，頁 91。



履實踐到不疑之地，始名正信。如頸項儼侗猜三枚相似，但云「心即佛」，實不識自心，即名邪信。³³¹

「信」是入禪的根源，至為重要，因此說「諸行人欲入斯宗乘者，悉從信而入」。除了相信「人人本自具足佛性」之外，無異元來更以「即心即佛」的實踐作為區別「淺信」和「深信」的標準。淺信和深信之間有著非常大的距離。淺信只是相信依此法門能夠成證佛果，然而所謂「即心即佛」，實是行者必須實證的工夫，由此一直做去、一直深入，直至成佛。因此，無異元來認為，就算是已登果位的大乘菩薩，仍然尚未入了信門，不能稱說已然具信，只有真的做到成證佛位者，才是具信者，是為「深信」。

既然「即心即佛」是必須實踐的，那麼如何實踐？無異元來提出正信和邪信二種分別。正信是「自心即佛」，自心就是本心，與佛同體。「即佛」是「究明自心，親履實踐到不疑之地」，如此才能稱為「正信」。由此可知，所謂「正信」，必須「究明自心本具的大理」。據《六祖壇經·機緣品》云「即心名慧」，可見無異元來所提出的「正信」屬於「慧」。「邪信」是「心外取法」，認為心、佛、眾生本非一體，在眾生之外別有一佛存在，因而在心之外求法、取法，故名邪信。

此外無異元來提出還必須有「定」。而定也有正定、邪定的分別：

古人摘桃便定去，鋤地便定去，作務時亦定，豈是坐久揭捺，令心不起，然後為定耶？若如此，即名邪定，非禪者正意。

六祖云「那伽常在定，無有不定時」，須徹見本體，方與此定相應。釋迦老子下兜率、降皇宮、入雪山、觀明星、開幻眾，未出此定。不然則被動境漂溺，孰名為定？動境中求起處不可得，靜境中亦求起處不可得，動靜既無起處，將何為境耶？會得此意，總是一個定體充塞彌互，無餘蘊也。³³²

邪定是以久坐強壓念頭不起，非真定。「那伽定」屬定性，以釋迦牟尼佛從入胎、出胎、出家、悟道、弘法，皆在「定」中，並未出定，佛之定體充塞彌互，無論動靜，皆不為境所動。行人只有在「徹見本體」時，才能與這樣的「定」相應。

³³¹ 見無異元來：〈示初心做工夫警語〉，《參禪警語》卷上，頁 91。

³³² 見無異元來：〈示初心做工夫警語〉，《參禪警語》卷上，頁 91-92。



由此看來，無異元來認為參禪必須要有「正信」——慧、「正定」——定，而「正信」和「正定」最終都會歸於「究明白心」、「徹見本體」的工夫。正符合六祖所說「我此法門，以定慧為本」：

定慧一體不是二，定是慧體，慧是定用。即慧之時，定在慧；即定之時，慧在定。若識此義，即是定慧等學。諸學道人，莫言先定發慧、先慧發定各別，作此見者，法有二相。……定慧猶如何等？猶如燈光，有燈即光，無燈即暗，燈是光之體，光是燈之用，名雖有二，體本同一。此定慧法，亦復如是。³³³

無異元來認為，禪宗悟證的根本在「定、慧」，定慧相即，二者之間是一體相即的關係。如果以為定慧有別，便是未見本體。

(二) 堅持最初發「破生死心、究明大理」一念，起疑情

《六祖壇經·懺悔品第六》云「常念修行是願力法」，六祖慧能在這裡特別標舉修行其實就是一種願力法門。禪宗以自力為主，行者所擁有最重要而且能持續修行不懈的力量就是來自於自身深重的發願。無異元來也特別重視「發願」，他說：

法門無量，願為先導。世出世法，無願不成。……願力乃佛法先導。……人有貴賤，位有尊卑，而心無高下也。是故當發大心，以願力維持，直成佛道。似不可須臾有間然也。³³⁴

所有無量法門，都是因為先有了「願」之後才能成就的，它是所有修行工夫的最初開端。有願斯有法。一切修法之前，必先有願，然後才會有相應的修行方法。亦即設定目標，然後找到可以實踐目標的方法，最後達成目標。它是所有修行工夫的最初開端。無異元來認為禪門發願更是特別：

故吾宗門長處，纔初發意，便不落階級。只此一法門，最捷最徑，便不與教中比論。況絕後再甦而發明大理，更跳出理之窠臼者。……故宗門入處，

³³³ 見《六祖壇經·定慧品第四》，頁140-142。

³³⁴ 見《宗教答響·願力品第六》，《廣錄》卷22，頁623-624。



掀翻世界，掉轉乾坤，最極深玄。所以云一大藏註不破。……當知初心即能超過一切法門，諸悟入者長處，豈毫楮能罄之者哉！³³⁵

參禪初發心即「不落階級」，「從凡夫地頓同佛體」，能超過一切法門，是禪宗優於其他宗派如教家的關鍵。因此，無異元來《參禪警語》〈示初心做工夫警語〉中所提出的第一條，就是教行者如何發心。他說：

做工夫，最初要發箇破生死心堅硬。看破世界身心悉是假緣，無實主宰，若不發明本具底大理，則生死心不破；生死心既不破，無常殺鬼，念念不停。卻如何排遣？³³⁶

參禪最初發心要「破生死」。「生死」就是生滅，隨因緣和合而有，具有無常變遷來去不定的特質，時間短者如剎那間的念念不住，時間長者如有情、無情生命的生滅來去。參禪行者首先要認識到「身心世界悉為假緣」，然後發心要破除此無常虛假的生滅相以「發明本具底大理」。這個「本具的大理」是凡夫眾生與佛都擁有的，意即清淨無染的「佛性」，徹底明白這一點，就可以「從凡夫地頓同佛體」，而不用次第漸成。

「破生死」的目的在發明「本具的大理」。「本具的大理」原本是沉寂、尚未起用的，必須等待行者「發現、明白」，進而翻轉天地，才能得一段受用：

無量劫來本具的大理，沉沉寂寂，未嘗動著。要在當人抖擻精神，天旋地轉，自有波翻浪湧一段受用。³³⁷

而無論是「看破身心世界悉是假緣」或「發明本具的道理」，全都可以歸結為「參究一念」，又名「正念」。此參究一念是以「發破生死心」為基礎的工夫，堅持持續做下去，可以除識心、別念、異念。在無異元來的禪修方法中，此「參究一念」貫串參禪歷程，凡是遇著歧路，只要不失這一念、堅持這一念，就能一直走在菩提大道上。堅持做下去，等到時節因緣成熟，自然有其光景。

再者，行者有了欲「破生死心」以發明大理的「究明一念」，一直堅持下去：

³³⁵ 見《宗說等錫》附〈或問〉五，《廣錄》卷 27，頁 675-676。

³³⁶ 見〈示初心做工夫警語〉，《參禪警語》卷上，頁 89。

³³⁷ 見〈示初心做工夫警語〉，《參禪警語》卷上，頁 90。



將此一念作個敲門瓦子，如坐在烈火燄中求出相似，亂行一步不得，停止一步不得，別生一念不得，望別人救不得，當那麼時，只須不顧猛火、不顧身命、不望人救、不生別念，不肯暫止，往前直奔。奔得出，是好手。³³⁸

做工夫，把個「死」字貼在額頭上，將血肉身心如死去一般，只有這究明底這一念子現前。這一念子如倚天長劍，若觸其鋒者，了不可得。若滯磨鈍，則劍去久矣。³³⁹

上面引文是〈示初心做工夫警語〉第一條和第三條。第一條以「究明一念」為「敲門瓦子」，無論遇到什麼險境都不受干擾，專注堅持不怯懦，才有可能敲開大理之門。第三條往前推進一層，教人「把個死字貼在額頭上」，即不被生滅無常的境相所羈絆，在原本妄念雜想紛飛的頭上貼個「死」字，讓原本活潑翻騰的識想心念止息，唯除只有「究明一念」。這時行者「究明一念」已有工夫，猶如倚天長劍，銳不可當，使雜念、別念、異念冰銷不存。

然而堅持此「一念」如何發起疑情？

若果為生死心切者，安得不疑？如不疑，是生死心不切耳，如云：一口氣不來、畢竟向甚麼處去。不究心時，被善惡業牽引去。既不隨善惡業牽引，畢竟向甚麼處去？既不知去處，安得不疑！³⁴⁰

生死關竅不破，則疑情頓發，結在眉睫上，放亦不下，趁亦不去。忽朝撲破疑團，「生死」二字是甚麼閑家具……。³⁴¹

面對「生死」、生滅，不知從何而來、不知從何而去，因此不得不對生命的來處和去處生疑，由此參究而發起疑情。

(三) 單提一句話頭起疑情

除了上述堅持最初發心一念而引起疑情之外，無異元來還提出一個最迅捷的參禪方式，那就是「單提句話頭」，由話頭而起疑情。他在給余文台居士的一封

³³⁸ 見〈示初心做工夫警語〉，《參禪警語》卷上，頁89。

³³⁹ 見〈示初心做工夫警語〉，《參禪警語》卷上，頁89、90。

³⁴⁰ 見《宗教答響·參悟品第一》，《廣錄》卷21，頁614-615。

³⁴¹ 見〈示初心做工夫警語〉，《參禪警語》卷上，頁90。



信裡清楚說明：

生死事大，無常迅速，來諭最為肯綮。但要發明「生死」二字，將此二字做箇貼肉汗衫，行住坐臥，看「生從何來，死從何去」，或單提一句亦可。若一句上徹去，千句萬句，一時徹去，無邊佛法，自然通曉。毗盧遮那佛、華藏世界，悉自心受用；大小二藏，從自心流出，非外來境也。心外既無境可得，生死二字安放甚處？³⁴²

除了看「生死來去」之外，另一個參禪的方法就是單提句話頭。但如何「單提句話頭」？無異元來說：

做工夫，不只是念公案，念來念去，有甚麼交涉？念到彌勒下生時，亦沒交涉；何不念阿彌陀佛，更有利益！不但教不必念，不妨一一舉起話頭，如看「無」字，便就「無」上起疑情；如看「柏樹子」，便就「柏樹子」起疑情；如看「一歸何處」，便就「一歸何處」起疑情。疑情發得起，盡十方世界是一個疑團，不知有父母底身心，通身是個疑團，不知有十方世界，非內非外滾成一團，只待彼如桶籧自爆。再見善知識，不待開口則大事了畢，始撫掌大笑。回觀念公案，大似鸚鵡學語，亦何預哉！³⁴³

舉話頭或單提句話頭，不是念或持誦話頭。如果只是念誦，無異元來認為持誦一句「阿彌陀佛」名號更勝於念誦話頭。對於參禪者來說是要從話頭上去參究，然後發起疑情。無異元來說「做工夫貴在起疑情」，「大疑大悟，小疑小悟，不疑不悟」，唯有疑情發起，才可能有悟。

在疑情發起一直到疑團逆破之間，無異元來明白指出伴隨參究工夫而出現的功用：

疑情頓發，心意識尚不起，況解路乎？……參此（是誰）二字法門，如韓信背水陣，不顧危亡，始得相應耳。只此一生判百劫千生不了底公案，有智者當以日代歲，身可寒、肚可饑，不可使話頭有間斷。只須逆破疑團，心意識及解路冰消瓦解，始得大安樂，是大得便宜人，百千萬倍不足為比

³⁴² 見無異元來：〈書・與余文台居士〉，《廣錄》卷 28，頁 623-624。

³⁴³ 見〈示初心做工夫警語〉，《參禪警語》卷上，頁 96-97。



也。何如？³⁴⁴

心意識作麼生離？只將一句話頭真參實究，如喪考妣相似，心意識要起起不得，何用離耶？即此心意識，豈但要離，如紅爐點雪，求其蹤跡了不可得。³⁴⁵

居士欲成辦箇事，於祖師門下，當發深信，速了生死，再有一法過於此法者，無有是處。此一句話頭是換骨靈丹，是返魂妙藥，是伐生死稠林底利斧也。所謂無量法門，百千見刺，一切計執，五陰魔怨，纔沾著此一句子，則瓦解冰消，更不起第二念。何以故？謂離諸念故。如看「一口氣不來，畢竟向甚麼處去」，即此去處不明，如坐在烈火燄中，祇欲奔出。以此則知，妄不用止，心不用觀，定不用習，慧不用生，見不用斷，魔不用伏，則自然帖帖地。³⁴⁶

八識緣境生起，剎那念念不斷。唯有真參實究，才能使心念止息。³⁴⁷當疑情發起時，無論是因發心一念或參話頭而起，都同時伴隨著「離心意識」的作用。所謂的「離心意識」是指「心意識要起起不得」，而不是以念止念，或者強力制止不令念頭升起。當用心參究時，因「大理不明，如臨大敵」，「做工夫無有間隙」，自然使得心意識要起起不得。無異元來說此非是斷滅，而是「知幻即離」，並非有「可離之離」。相較於教家之文字知解，宗門以一句話頭或發心參究工夫就能「離心意識」，所以無異元來才說：「只此一句話頭，能超教中無數方便」，³⁴⁸「只將一句話頭真參實究，一切法門無不收盡」。³⁴⁹

無異元來認為參話頭和「究明一念」工夫有成，皆能發起疑情，工夫就如「持金剛王寶劍」、「倚天長劍」，「誰敢當其鋒」。他說：

拈一則無意味公案，蘊在八識田中，如弊囊盛寶相似。將自己參悟一念，

³⁴⁴ 見〈書・與陳熙塘方伯〉，《廣錄》卷 29，頁 689。

³⁴⁵ 見《宗教答響三》，《廣錄》卷 23，頁 641。

³⁴⁶ 見〈宗說等錫・示金庭蔡坦如居士〉，《廣錄》卷 26，頁 656。

³⁴⁷ 無異元來云：「大凡地前眾生，日用中無非心念，如不真參實究，其心念何能了之？動止思惟，莫非心念，究竟堅固，終不得矣。」見《宗教答響.參悟品第一》，《廣錄》卷 21，頁 614。

³⁴⁸ 見《宗說等錫》附〈或問〉，《廣錄》卷 27，頁 675。

³⁴⁹ 見《宗說等錫》附〈或問〉，《廣錄》卷 27，頁 675。



如金剛王寶劍，直須仗此劍剖此囊，取寶到手始得。正剖與未剖之際，不可起第二念。³⁵⁰

所謂正剖與未剖之際，正是疑情發起一直到疑團未破時期，參究工夫就如同金剛寶劍，可以持劍剖囊「取寶到手」，但執持此劍，已然發揮「不起第二念」、「離諸念」的功用。

(四) 淨白禪

在《參禪警語》中，無異元來區分有識心、識神和淨白心地。在無異元來禪籍中多次見到「淨白」一詞，如「淨白心」，在「淨白地」、「淨白境」上如何，以及做個「淨白底衲僧」、「淨白底好人」等等。縱觀佛教經論，「淨」、「白」較少連用，在明代僧錄著作中也極少出現「淨白」連用的情況，但是無異元來卻似乎特別強調「淨白」，顯然「淨白」在他的禪法中具有特殊的意義。

在一般佛教經論中，「淨」有二義：一者指一種工夫境界；二者佛性本體的狀態。就工夫境界而言：

諸惡莫作，眾善奉行；自淨其意，是諸佛教。³⁵¹

無異元來也說：

若人欲知佛境界，當淨其意如虛空，遠離妄想及諸取，令心所向皆無礙。³⁵²

修行必須對善、惡有所分別取捨，然後在行善棄惡之中，自然而然「淨其意」。這是一切諸佛教化的根基。這裡的「淨」是動詞，而非形容詞，意謂著將無明及累世來所造作的惡業透過修行逐一清掃乾淨，因此「淨」同時代表著一種修行工夫及所達成的境界。

再就佛性本體而言，《六祖壇經·坐禪品》云：

人性本淨，由妄念故，蓋覆真如，但無妄想，性自清淨。起心看淨，卻生淨妄。妄無處所，看者是妄。淨無形相，卻立淨相，言是功夫，作此見者，

³⁵⁰ 見《住建州董巖禪寺語錄》，《廣錄》卷4，頁492。

³⁵¹ 出自《七佛通戒偈》、《增一阿含經》、《大般涅槃經·梵行品》等。

³⁵² 見《住信州博山能仁禪寺語錄》，《廣錄》卷3，頁486。



障自本性，卻被淨縛。……《菩薩戒經》云：「我本性元自清淨。」善知識！於念念中，自見本性清淨，自修自行，自成佛道。³⁵³

六祖以「淨」描述人人本自具足的性體，由於妄念生起分別而障礙清淨真如本性，而開顯展現了迷界。想要由迷入悟，就必須消除虛妄分別，回歸清淨本性。但是如果「起心看淨」，則落於心意識作用，識起現行，仍然是虛妄分別。無異元來也以「淨」作為「至體」之名：

諸昆仲當知，至體無法可繫，強名曰「淨」。求其淨相不可得，但有其名，名亦不可立，或云無垢稱。³⁵⁴

「至體無法可繫」，此體即是性體，萬法由心，隨緣生而無自性。心體超越一切法、一切相，為一切法之法體，由萬法中可以探究溯源回歸本體，但卻沒有任何一個法可以約綁得住本體。無異元來將這樣的體勉強稱之為「淨」，並云「求其淨相不可得」，與六祖慧能「淨無形相」同義。

至於「白」者，於佛教中多指善法，如《大乘義章》「善法鮮淨，名之為白」，³⁵⁵稱為「白法」。「白法」多與「黑法」對舉，如《大寶積經·菩薩見實會淨居天子讚偈品》諸天子所說偈語：

以修正法故，白法黨不滅，導師知非處，不生厭足心。

修行黑法黨，若不退減者，世尊知非處，故佛無所畏。

黑法體性爾，必當穢淨法，彼不污心者，佛知彼非處。

黑法及白法，二異不相合，佛說於彼義，故佛是我師。

行於煩惱者，終不生白法，不生白法故，當知必退減。

若樂解脫者，修行於黑法，佛說彼有障，故佛一切智。³⁵⁶

³⁵³ 見《六祖壇經·坐禪品》，頁149-150。

³⁵⁴ 見《住建州董巖禪寺語錄》，《廣錄》卷4，頁497。

³⁵⁵ 見《大乘義章》卷7，頁606。

³⁵⁶ 見「巧知無邊法天子所說偈」、「巧說法天子所說偈」、「法性無畏天子所說偈」、「巧相應天子所說偈」、「如說行滿足天子所說偈」、「樂解脫天子所說偈」，《大寶積經·菩薩見實會淨居天子讚偈品》，《大正藏》11冊，頁407。



諸天子在此區別黑法與白法，二者相異不相合，黑法為煩惱根本，白淨即正法、淨法，為掃除煩惱者。一生煩惱，一滅煩惱，二者完全背離。如果行者執持黑法而不退減，必然受其穢染而不清淨。因此《菩提道次第廣論·上士道》即要行者「斷除能失四種黑法、受行不失四種白法」。³⁵⁷

然而，雖然《大寶積經》以白法、黑法為淨染之對立，但是在《大般涅槃經》中，佛陀提出黑白二法實「無二性」：

十善十惡、可作不可作、善道惡道、白法黑法，凡夫謂二；智者了達其性無二，無二之性即是實性。³⁵⁸

無論善不善、黑法白法等等，皆由佛性而然，當行者智慧明瞭時，即能明白皆是佛性隨順因緣的變化。天台智者便以黑白二法為佛家修行的二種不同徑路：

伏三寶足下正順道理，不敢作非，故名懺悔。又，懺名白法，悔名黑法，黑法須悔而勿作，白法須企而尚之。取捨合論，故言懺悔。³⁵⁹

黑法原為煩惱之基，但智者大師將之做了轉化，悔前所作之非，並且立定決心不再犯，由一念的改變悔過，使得原本是造作罪業者轉化成為了佛門清淨之法。無異元來修行初始曾多年習天台空觀，或有受其影響。

但是在無異元來的禪法中，沒有黑、白二法對立的論述或架構，不僅如此，博山禪並不單獨說「白」，而是將「白」與「淨」連言，稱「淨白衲僧」、「淨白心地」、「淨白地」或「淨白境」，形成一獨特的「淨白禪」。無異元來云：

大圓覺體光明藏，淨白元無一點塵。³⁶⁰

此門貴發真信，信自己淨白心與諸佛同體，圓同太虛，無欠無餘，無男無女，無勝劣想。³⁶¹

若論淨白心地，人人具足。只因妄興一念起貪嗔癡。有貪嗔癡之因，便感

³⁵⁷ 見宗喀巴：《菩提道次第廣論·上士道》，台北：福智之聲，2010年，頁239。

³⁵⁸ 《大般涅槃經》，《大正藏》12冊，頁410。

³⁵⁹ 見天台智者：〈釋懺悔品〉，《金光明經文句》卷3，《大正藏》39冊，頁59。

³⁶⁰ 見〈示任文升侍御〉，《廣錄》卷17，頁583。

³⁶¹ 見《宗說等錫》附《或問》〈示袁夫人〉，《廣錄》卷27，頁677。



三惡道之果。……若無貪嗔癡，則三惡道何有？³⁶²

〈釋疑品〉第九：非淨白心體有染退義，是熏習障緣，出種種邪見。³⁶³

凡夫欲修宗乘門，貴在能發真信，所信者為「信自己淨白心與諸佛同體」，淨白心即指人人本自具有之佛性。換言之，博山禪所謂「淨白」指的是佛性本體，淨白心即是佛心。眾生原本具足淨白心地，卻因一念妄想而起貪嗔癡三毒、感三惡道。淨白心體無染，但受薰習，必須層層撥落以見本性，而為淨白僧。

(五)一念知非便捨

《參禪警語》中提及「一念知非」者，〈示初心做工夫警語〉有 1 條，〈示疑情發不起警語〉有 3 條。在僅有 9 條的〈示疑情發不起警語〉中，「一念知非」竟然佔了三分之一的份量，顯示在疑情發不起的階段，無異元來非常重視「一念知非」，以之為「成佛作祖底基本，出生死底要路，破魔網底利器」，他說：

釋迦大師於外道法一一證過，祇是不坐在窠臼裏，將「知非便捨」四個字，從凡夫只到大聖地位。此意豈但出世法，在世法中有失念處，只消個知非便捨，便做得一個淨白底好人。若抱定錯處為是，不肯知非，縱是活佛現前，救他不得。³⁶⁴

「知非便捨」可使凡夫到大聖地位，然而「一念知非」如何便捨？無異元來提出「持戒」和「懺悔」二個方法。首先就「持戒」而言：

凡欲修行，翻前惡境，並起善心。其斷惡修善，以戒為本。若無戒律，一切善法悉無以成。³⁶⁵

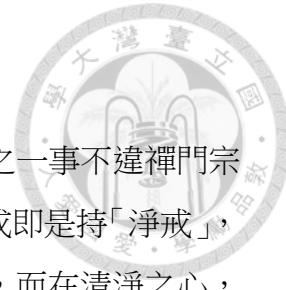
若人能持淨戒，則諸善功德皆悉能生，是故修道者當持淨戒。……殊不知，洗鉢水傾地，亦施主物，猶為過犯，況其他乎！……六祖親傳衣鉢，

³⁶² 見《住金陵天界禪寺語錄》，《廣錄》卷 7，頁 522-523。

³⁶³ 見《宗教答響·釋疑品第九》，《廣錄》卷 22，頁 628。

³⁶⁴ 見〈示初心做工夫警語〉，《參禪警語》卷上，頁 94。

³⁶⁵ 見《宗教答響·戒律品第四》，《廣錄》卷 21，頁 619。



亦登壇受戒，是故當深信戒法，疾得出世。³⁶⁶

以禪宗六祖親受五祖傳承法脈，卻仍然登壇受戒，顯示「戒」之一事不違禪門宗法，反而是禪門中事，為學佛修行者之共法。無異元來認為，持戒即是持「淨戒」，即《六祖壇經》之「無相戒」。所謂淨戒、無相戒，不在戒條，而在清淨之心，如《碧巖錄》中記載曹洞宗祖師洞山良價一事：

……是故洞山和尚一生住院，土地神覓他踪迹不見。一日廚前拋撒米面，洞山起心曰：「常住物色何得作踐如此？」土地神遂得一見便禮拜。³⁶⁷

此事的重點不在洞山良價以高德受土地禮拜的神話般情節，而是當洞山良價見到廚房前有被隨意丟棄的米粒或麵粉、麵條時，因而所起的慈悲不捨之心：如何可以如此不珍惜！不僅僅是像米麵之類可以供給食用者，即使是洗鉢水，祖師大德們同樣珍惜感恩，使它發揮最大的功用。「惜物」成為一個真實的修法。如果隨便任意傾倒，便是不知惜物的恣意放縱，久之成狂。

無異元來以為戒有「權實」，權者如五戒八戒，是在家居士所受戒，實者如三聚淨戒。³⁶⁸只要堅持權門中的五種淨戒，「念佛一聲則減無量罪，參禪一日則開無量慧門」，何況執持實門三聚淨戒。持戒為禪定智慧之基礎，因此無異元來教行者初發心時即持戒，而最穩當方便的方式即是「諸惡莫作，眾善奉行」，由之來開發慧命。

次說懺悔，無異元來在〈懺悔品〉云：

懺謂永斷未來非，悔謂耻心於往犯，故云已作之罪願乞消除，未來之非更不敢造。洗心懺悔者，有二種義：一者理懺，二者事懺。理懺者，如云：「罪從心起將心懺，心若滅時罪亦亡。罪亡心滅兩俱空，是則名為真懺悔。」……以眾生業累深厚，剎那靜念，倏忽萬端，若不深達實相之理，

³⁶⁶ 見《宗教答響·戒律品第四》，《廣錄》卷21，頁619。

³⁶⁷ 見《碧巖錄》卷10，《大正藏》48冊，頁22。

³⁶⁸ 「三聚者：一者誓斷一切惡，……二者誓修一切善，……三者誓度一切眾生。前之二願是自利行，今者普度含識，皆悉令得無上佛果菩提，是利他行。……又當緣境發心，同虛空量故，心緣於境，境從心現，境即戒體，體即戒因，以體起用，方發無作，到此則無持戒之名，又安有犯！……如云『諸惡莫作，眾善奉行』，以便初心開發慧命，更為穩便也。」見《宗教答響·戒律品第四》，《廣錄》卷21，頁620。



難以去除，不究緣生之法，何能滅罪。……若真實究理，惟參禪一門最為確當。單提一句話頭，大理不明，如喪考妣；果有如喪考妣之心，自然識浪不生，業不能繫。³⁶⁹

所謂理懺，即如無異元來回答六雪關主提問時所云：

欲得不受其蝕，但全身入理，不待遣、不待護，妄想念盡，則魔業自盡矣。³⁷⁰

亦即真正的懺悔，要做到入法身理，在佛性理體之中，自然不起妄心狂解魔識，罪性本空。

(六)禪病

關於禪病，劉宋居士沮渠京聲譯有《治禪病祕要法》，主要說明禪修時所產生的五種禪病以及在四肢百脈、五臟六腑等生理上出現不調的症狀，例如「數息太麁、眠臥單薄」而致風寒，「因動脾管、脾、腎等脈，諸筋起風、逆氣胸塞、節節流水停住胸中，因成激血氣發頭痛、背滿諸筋攣縮」，並且記載如何對治的方法。此外，天台《摩訶止觀》也〈觀病患境〉詳述病相、病因及對治的方法。³⁷¹這裡所謂的禪病，也是指生理上產生的一些現象。但是無異元來在《參禪警語》中所提出的禪病，已與上述二書指述的生理狀態不同，而是主要指心理作用上的問題。

無異元來將參禪過程分為「疑情發不起」、「疑情發得起」二個階段，並列出在這二個階段參禪人會犯的毛病。劉崇慶在〈參禪警語序〉中稱許無異元來為真識病、能去病者，可以將「參禪骨髓中病都說、透、過」，並將無異元來所提出

³⁶⁹ 見《宗教答響·懺悔品第七》，《廣錄》卷 22，頁 624-625。

³⁷⁰ 見《宗教答響》五，《廣錄》卷 25，頁 652。

³⁷¹ 見釋聖嚴：《禪修菁華 5：默照》之〈禪病療法〉一節，台北：華夏出版社，2012 年。曾對《治禪病祕要法》有簡單的說明：「又稱為《治禪病秘要經》或《治禪病秘要法經》，是劉宋沮渠京聲譯出；另外一個題目叫《治阿蘭若亂心病七十二種法》，據說是依《雜阿含經》治病秘法七十二種法而集出，但現存《雜阿含經》中未見。該經所舉禪病，共有五種：第一、亂聲。第二、惡名。第三、利養。第四、外風。第五、內風。任何一種原因都會使人心亂而產生種種的禪病。」（見 <http://www.book853.com/show.aspx?id=2459&cid=169&page=8>）另，《治禪病秘要法》收錄於《大正藏》第 15 冊。



的廣義禪病細分為「我病、業病、禪病」三類：³⁷²

夫禪也假名無體，何有病乎？參禪人多起執情謬解，被心意識哄殺，不向機境上求，便向學解中討，或被古人言句礙膺，或向死水裡浸殺，或坐在無事甲裡，不是靈利心死不得，便是癡著心轉不得，故命根難斷，生滅宛然，通身都是我病，非是禪有病也。甚則成枉著魔，佛亦不可拔，此名業病，亦非禪病也。假饒死得種種心，不肯做工夫；與法身理相應，不曾踏著向上關捩；坐在飯籠裡輕安自在，只箇輕安，正是禪病。³⁷³

上文云「我病」是因「被心意識哄殺」，無異元來又說「疑情發不起，皆是識心使然」，³⁷⁴識心即生滅心，則「我病」屬於疑情發不起的階段。當「疑情發得起，與法身理相應」時，識心少滅，因而接觸到法身理體，並且與之相應，只是尚未能全身入理，與法身理體仍然只是二，尚未相即是一，這個階段主要是「識神」上的問題，屬於欵情發得起階段。而縱則成狂、執著久之便成魔，則無論在疑情發不起或發得起階段，都會發生。

在「疑情發不起」階段，有幾種禪病的類型：一、「檢討文字，廣求知解」，「作道理會去」。二、用識心揣摩古公案。三、遏捺情識妄想心，令妄心不起。四、厭離境緣，強作主宰。五、自謂得大悟門。六、以勝心做有為功行。七、散誕輕慢謗瀆。前二種都是執著於語言文字的知見、諸佛祖師的言教、以邏輯推理解公案，或者不喜被人問難挑戰，或者自以為有悟而模仿祖師之於眾生的方便引導，都是心意識的問題，尚未進入參禪做工夫之中。

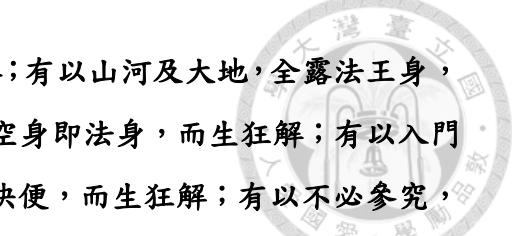
當「我病」問題無法解決，卻又自以為是更進一步狂解時，則成「業病」。無異元來回答吳應賓提問時說：

從語言中作解，未得徹悟者，流出無邊狂解；有以日用事無別，惟吾自偶偕，而生狂解；有以隨流認得性，無喜亦無憂，而生狂解；有以神通並妙用，運水及搬柴，而生狂解；有以本來無一物，何處若塵埃，而生狂解；

³⁷² 見〈示初心做工夫警語〉，《參禪警語》卷上，頁 103。

³⁷³ 劉崇慶〈博山警語序〉云：「禪病最難說，說亦不能盡，何哉？病即法身之病，法身無數，病寧有極？」見《參禪警語》卷上，頁 88。

³⁷⁴ 見〈示初心做工夫警語〉，《參禪警語》卷上，頁 103。



有以對境心數起，菩提作麼長，而生狂解；有以山河及大地，全露法王身，而生狂解；有以無明實性即佛性，幻化空身即法身，而生狂解；有以入門便打，而生狂解；有以答問機緣，口頭快便，而生狂解；有以不必參究，直下承當，而生狂解；有以入門便罵，而生狂解；有以習學詩賦詞章工巧技業，而生狂解；有以放下又放下，開口即錯，而生狂解。嗟呼！醍醐上味，為世所珍，遇斯等人，反成毒藥。良以正法傾頽，邪魔熾盛，相續眷屬，彌滿世間。³⁷⁵

無異元來舉出種種生出「狂解」的情況，皆是對境緣而生思慮，如「從語言中作解，未得徹悟」，如「習學詩賦詞章工巧技業」，甚至問答時「口頭快便」，只無法穿透此語言意識的表層而直達理體。所以說：

一句話頭，聰明學人卒難領略，謂識解多故。……古人所謂：不得水精珠，難澄濁水。不得宗門中慧炬，實難破千萬劫之重昏，況夢中之夢？金剛鉢三大部，恐未易與居士作屠刀也。³⁷⁶

狂解者難以領略一句話頭的功用，因此多流於識解，而非佛性本體的智慧。如何破得識解，必須依靠宗門的智慧，而智慧的起源或基礎，其實是來自於最初發願時的那個堅定的參究一念。因此，這個階段的禪病皆可歸結於用心不真切，喪失了這「究明一念」。

另外，〈示疑情發得起警語〉共有 10 條，是在說明「疑情發得起」時，正是「與法身理相應」之時。到了這個境地，稍有用心不純、耽溺境界境相，或者自以為有悟、自以為聖，便會產生重大的問題。無異元來將這些問題稱為「法身病」，意思是修行到了法身邊時才會產生的狀況。

「法身病」有二種發展方向，關鍵在於「命根」之斷與未斷。「命根」原是指有情因過去世業力牽引，今世從受生至死亡的一段壽命，³⁷⁷但在無異元來的參禪方法中，更強調它與識心之間的關聯性。命根若斷，識心已然斷除；若識心未

³⁷⁵ 見〈宗教答響〉回答劉心城大參問，《廣錄》卷 23，頁 634。

³⁷⁶ 見〈宗教答響〉，《廣錄》卷 23，頁 640。

³⁷⁷ 若依《唯識論》所說，命根「依於第八識之名言種子上，由過去世之業所牽引而可賴以執持、維繫此世之身命者，其功能具有決定色、心等住時長短之差別，」見《佛光大辭典》，頁 3127。



斷，則命根必然不斷，全都是生滅心。

當行者與「法身理相應」時會出現下列的幾種境相：

- (1) 見盡大地光皎皎地，無絲毫障礙。
- (2) 攬渾世界，得波翻浪湧一段受用。
- (3) 看山不是山，見水不是水，盡大地畱塞塞地，無纖毫空缺處
- (4) 沉沉寂寂去，休去歇去，一念萬年去
- (5) 坐到湛不搖處，淨裸裸，赤灑灑
- (6) 面前隱隱地似有物
- (7) 行住坐臥如在日色裡，如在燈影裡，淡淡地沒滋味。或時依正報中都成一片境去，清淨伶俐
- (8) 於法身邊見光、華、種種異相
- (9) 身心輕安，動轉施為不相留礙，正偏道交，四大調適

這些只是剎那現前的境相，只要行者稍有偏誤，每一條都有可能引領行者走向歧路。而在這些歧路當中，最怕的是以此為聖境而自滿自足，使工夫凝滯不前，甚至放下疑情！不但無法解脫，法身理也入不得。因此無異元來說：

法身中病最多，只須大病一場，始識得病根。假饒盡大地人參禪，未有一個不受法身病者，惟除盲聾瘡啞者不在此限。³⁷⁸

可見當疑情發起、與法身理相應時，此階段禪病最多，並不是出現種種境界之後，禪病便會愈來愈少。因此這個階段反而更要注意，不可鬆懈！

此歷程中有三個重要的修行關鍵：

當知最初發疑情，便要與理相應。既與理相應，要得個深入。既得個深入，須向萬仞巖頭驪効斗，打將下來，擺手出漳江，始是大人用心也。不然盡是掠虛漢，非當家種草也。³⁷⁹

分別是：(1) 相應「法身理」、(2) 深入「法身理」、(3) 懸崖撒手翻個筋斗下來，轉得身、吐得氣，即「法身向上事」。在這三個關鍵階段中，一不留神、一念不

³⁷⁸ 見〈示疑情發得起警語〉，《參禪警語》卷下，頁107。

³⁷⁹ 見〈示疑情發得起警語〉，《參禪警語》卷下，頁107。



慎，很可能走上歧路，屆時因此自滿，其實卻是命根不斷，以生滅心為主宰，仍未能出離三界輪迴。

縱與理相應，若打不脫，全是理障，墮在法身邊。³⁸⁰

不肯撒手，坐在法身量邊，由此命根不斷。……若命根不斷，全是生滅心。³⁸¹

縱然與法身理相應了，似乎有了點悟證的苗頭或工夫，但如果未能繼續深入，也只是墮在法身邊，未入法身理體，依然是識心生滅。

第二節 「宗／教」觀

無異元來的禪法大致在《參禪警語》中已經完備，日後也總教人提一句話頭。然而在「宗／教」關係上，無異元來在不同時期卻有些不同的意見。

(一) 弘法前期：此事不與教乘合

上節已說明無異元來禪法的工夫基礎在定慧雙修，並且由此說明宗／教之間的根本差異：

因戒生定，乃至天台次第，此是教家法則。然亦有先慧而後定者，如云「專持名號即得往生」，自非慧根深發，莫能信也。雲棲以事持為定門攝、理持為慧門攝者，此亦教家法則。然事非慧而不持，理非定而不發，事持既不能發慧，安得不破妄耶？又可將一句彌陀，具戒定慧，猶深入理，不可不知。何也？為專持萬德洪名，不生諸惡，豈非戒也？至一心不亂，豈非定也？自得心開，豈非慧也？念空真念，緣起無生，豈非理也？深入至理，淨土惟心，生彼不離生，此是正覺地。何必捨事持而入理解，謂之覺路可乎？³⁸²

教家分別定慧，認為定慧在修行上有先後次序，或者由戒生定、由定發慧，或者先慧而後定。因此，雲棲禪師將念一句佛名分為事持和理持，事持攝於定門，理持攝於慧門，定慧不相即，無異元來認為這便是教家法則。對於參禪者來說，事

³⁸⁰ 見〈示疑情發得起警語〉，《參禪警語》卷下，頁107。

³⁸¹ 見〈示疑情發得起警語〉，《參禪警語》卷下，頁105-106。

³⁸² 見《宗教答響》答卓發之間，《廣錄》卷24，頁648。



持的根基在慧，如果沒有慧就沒有信，沒有信就無法成就事持。理持必須有定，不為境緣所動，才可能發明大理。因此定慧非別，而是一體。無異元來更進一步說，一句「阿彌陀佛」名號即具足戒定慧及理，持念時當下同轉戒定慧與發明大經的法輪，不必強分理、事為二。這是教、宗二家在修持心法上很大的區別。

再者，無異元來繼承了六祖慧能以來的南宗禪法，著重於修行工夫的實踐，強調定慧雙修、定慧等持，在工夫實踐中體認心體，而非透過思惟度量。思惟度量與參禪工夫無關，無異元來說：

做工夫，不可在古公案上卜度，妄加解釋，縱一一領略得過，與自己沒交涉。殊不知，古人一語一言如大火聚，近之不得，觸之不得，何坐臥其中耶？更於其間分大分小、論上論下，不喪身失命者，幾希！³⁸³

縱使能夠想像得出古人參禪時的經歷或況味，都與自身實地的參禪無關，就如同問到家人家鄉事如何，自己尚未到家，未能見到家鄉真實的風景，仍然隔了一層。除了對祖師公案法語不可妄加卜度解釋之外，無異元來更進一步指出面對教家時也是如此：

此事不與教乘合，故久修習大乘業者，不知不識，何況聲聞、緣覺諸小乘耶？三賢十聖，豈不通教說？此一事，三乘膽顫，十地魂驚。等覺菩薩說法，如雲如雨，度不可思議眾生，入無生法忍，尚喚作所知愚，與道全乖，又何況其餘耶？³⁸⁴

他認為，無論修習教家經典教法多久，無論是否證得羅漢菩薩次第階位，縱使如三賢十聖一般精通經典教法，甚至是已入無生法忍、即將成佛的等覺菩薩，仍然「與道全乖」，不能究明大經。無異元來所持論點與天台智者疏解《佛說仁王護國般若波羅蜜經》「三賢十聖住果報，唯佛一人居淨土」的意思大略相同。天台智者云：

³⁸³ 這裡的三賢指的是大乘三賢位，又作三十心，是十地以前的菩薩，階位有三階十心，《菩薩瓔珞本願經》分別為是十住、十行、十回向。《仁王經》分別為十信習種性、十止性種性、十堅心道種性。（《佛光大辭典》，頁 679。）見鳩摩羅什譯、天台智者疏、為霖道霈合：《佛說仁王護國般若波羅蜜經合疏》卷 2，《卍續藏》第 26 冊，頁 169。

³⁸⁴ 見無異元來：〈示初心做工夫警語〉，《參禪警語》卷上，頁 91。

三賢即地前三十心，十聖即十地菩薩，此四十心同生華藏果報之土，非藏通教中果報。若藏教，唯是凡聖同居；若論通教，唯生有餘化城之土。今言果報，即是別、圓教人得無障礙，生無障礙土。問：「此中三賢十聖為是別教？為是圓教？」答：「正是圓教。」問：「圓教即合生常寂光，何故生華藏？」答：「華藏之中，別圓共生，以是因非果，不得生於寂光之土。故華藏土中有別教十地、圓教四十心共生也。妙覺極果，毗盧遮那唯獨一人生於寂光淨土。」問：「前三、二中亦有淨土，何故寂光獨名淨土？」答：「凡聖同居，聖少凡多，是穢非淨，方便有餘，但除見思，未斷無明，偏真之淨，非是真淨。華藏世界帶別方便，未為純淨。寂光無此，故受淨土之名也。一切眾生暫住報者有云，眾生雖即無始而有終，暫時受報。佛無始終，故居淨土。今謂佛登妙覺，應在寂光，為化眾生，暫時應現壽命長短而受果報故云也。」³⁸⁵

「三賢十聖」得生於「華藏果報土」，「毗盧遮那」則生於「常寂光淨土」。其間差別在於：三賢十聖為別、圓教中人，見思惑已除，但是無明未斷，在此只是暫時受報。因此「華藏果報土」只是「偏真之淨」，而非「真淨」、「純淨」，此土實「是穢非淨」，所以不稱淨土。而「唯佛與佛乃能究竟諸法實相」，佛生「常寂光淨土」中無來無去、無有終始，所以稱為「淨土」。因此尚未能成佛者，無論如何通經明教，都與「究竟諸法實相」「此事」沒交涉，無法生於常寂光淨土。

然而如何才能究明？無異元來在《參禪警語》一開始即開宗明義地說，參禪就是要發明「本具的大理」、「衣線下一件大事」，也就是說，唯有參禪才能到家，才能從「從凡夫地頓同佛體」，「此事」實與教乘不合！換言之，無異元來並不認為透過教家能夠使人通達本體。

綜合上文所論，無異元來提出「信」與「定」，亦即定慧等持的法門，是禪宗與教家之間最大的差別！無異元來認為「教乘非思量分別，則無可言說」，³⁸⁶教

³⁸⁵ 這裡的三賢指的是大乘三賢位，又作三十心，是十地以前的菩薩，階位有三階十心，《菩薩瓔珞本願經》分別為是十住、十行、十回向。《仁王經》分別為十信習種性、十止性種性、十堅心道種性。（《佛光大辭典》，頁 679。）見鳩摩羅什譯、天台智者疏、為霖道霈合：《佛說仁王護國般若波羅蜜經合疏》卷 2，《卍續藏》第 26 冊，頁 169。

³⁸⁶ 見無異元來：《宗說等錫》附〈或問・示壁如禪人〉，《廣錄》卷 27，頁 674。



家有「盡思度量之心」。而有此「盡思度量之心」，實在是因為「信不具耳」。

回顧 1590 年時，無異元來 16 歲初發心，在金陵聽雪浪洪恩講《法華經》，當時即潛思：「求之在我，豈可循文逐句？」或作「是法非思量分別所能解，習講何為！」過了 21 年，在 1611 年出版的《參禪警語》中，無異元來對於教家似乎仍然維持著與當年相同的看法，認為「此事不與教乘合」！

(二) 弘法後期：宗為綱、教為目，教為悟道助緣

1. 對機因緣說

對於「宗／教」的看法，在無異元來弘法後期，可以回答劉若宰和智則禪人的提問為代表。劉若宰提出宗教異同以及教是否盡廢的問題，無異元來告訴他，「宗教之道合一」，以宗為綱，以教為目，綱舉則目張。《華嚴經》、《法華經》、《楞嚴經》、《圓覺經》等早已明載，多聞習誦、思惟心測度不如「一日修無漏業」。對於悟入佛性一事來說，教相對於宗來說是「歧路」，須從歧路中覓得宗旨，否則只是「泥於文字」，與悟入佛性無關。

再者，宗門「以心為宗，當勘破文字」，「其真參實究捷徑，名第一義，教中具載」。因此「教不可廢」有二個意義，一是令教中人得知不可循文逐字，二是「要在得其綱領」。教對於悟入本體而言，是一種「指、筏、導引、開闢、助緣」，使行者可以由此契入宗旨。³⁸⁷

雖然無異元來仍然以「參禪為第一」，說「是法非思量分別之所能解」，但不否認教為指、為助緣的意義，與其前期說「此事不與教乘合」的意見顯然有了不同。不僅如此，無異元來提出教乘和教中人不可劃歸等號，必須分開討論，教是學人悟入真如的助緣，因此如果學人無法契入真如，問題不在教乘，而在學人。這個部分將在以下分別討論華嚴、天台時，做較深入的說明。

另外，在此之後，智祖禪人也提出關於「宗／教關係」的問題，他一方面認為「聞教然後參禪，千聖不易之規」，並舉古德語「先以聞解證入，後以無思契同」作為證明。一方面又舉沩山靈祐禪師語：「若有中流之士未能頓超，且於教法留心。」認為教可以「應病與藥」，「似不可廢」。無異元來回答智祖禪人的第

³⁸⁷ 見無異元來：《宗教答響·參悟品第一》，《廣錄》卷 21，頁 614。



一句話和回答劉若宰的第一句話相同，都是「宗乃教之綱、教乃宗之目」，顯然這個觀點是無異元來在後期對於宗／教關係的根本看法。

在修行上，如果依教而修，無異元來認為須「以證入、契同為克家」，即「以聞解證入，以無思契同」。但是「聞解似易，無思誠難」，教家要能做到泯除心意識與能所分別，實有困難。唯有宗門以「心如牆壁，乃可入道」，心意識不起，無有雜染，能「思無思之妙」，方能契入本體。因此沒有所謂先聞教、後參禪的「不易之規」。甚至聞教與否，也和悟證無關。

智祖禪人提到「近時尊宿不觀學人曾否聽教，一例示以無滋味話，令彼早晚穿鑿，不落妄想，便墮無記」，既然不能「頓超」，不如就在教法上用心。但是無異元則說，人人當「期於頓超，豈可甘心中下法？」再者，宗門與「穿鑿」無關，教人參話頭不可思惟度量用識心，如何「穿鑿」！反倒是以知解思量為主的教家，才可能會有「穿鑿」的問題。³⁸⁸

無異元來以「教為助緣，不可廢」回答劉若宰的提問，以「聞教與否非關悟證」回答智祖禪人，其中有細微分別。劉若宰當時為諸生，對於閱讀一事應已十分熟稔，如果直接說明讀經與開悟無關，恐怕將失去接引的機緣。但在面對已入禪門的智祖禪人，具有「即心即佛」之「正信」，凡夫可以頓同佛體，因此可以坦白直言聞教與開悟無關。

再舉一例，無異元來曾對劉若宰說：

教有千差，宗歸一致。教在博通文義。宗貴直下真參。博通非一日之功。
真參無頃刻之間。非一日之功。尋其流也；無頃刻之間，得其源也。尋流而得其源者有之，得源而棄其流者亦有之，此又在人不在教也。³⁸⁹

無論是禪宗頓悟心源，或者依教而得源，二種工夫路徑皆可以證得清淨法身理。但是無異元來卻對在「於宗乘中既兩年著脚」的劉心城說：

譬如尋水先得其源，如得其源，枝派蔓流不愁不到。若向枝蔓上尋去，雖

³⁸⁸ 見《宗教答響》答雪關智闇問，《廣錄》卷 24，頁 654。

³⁸⁹ 見無異元來：《宗教答響·參悟品第一》，《廣錄》卷 21，頁 614。



心中了了，余保終其身而不能到也。³⁹⁰

依教而行，縱使知解了別一切佛所說，但仍然只是心意識的虛妄分別，無法破除執障，

另外，從這裡可以看出無異元來在前後期弘法上的轉變。前期時，無異元來特別強調「參一句話頭」的絕對性，但在後期面對同類問題卻有二種不同回應方式，在弘法上變得婉轉而細膩，因應眾生機緣而有不同的方便說法，展現出成熟禪師的風範。

無異元來後期對於宗、教的論述，主要見於《宗說等錫·附或問·示壁如禪人》、《宗教答響·參悟品第一》和〈止觀品第三〉。其中《宗說等錫》之〈示壁如禪人〉五條，主要論析教家華嚴、天台與禪宗之間的分別。以下分別進行討論。

2. 華嚴宗

無異元來認為華嚴與宗門之間存在有根本差異：

華嚴具無量乘者，以佛果德相普示眾生用成因位，使大心眾生繇此頓入，如水一滴即同大海，頓發圓機，即眾生心中具足如來智慧德相。此是教家極則，非比禪宗悟門也。

如教家所能攝者，吾佛四十九年所說妙法，判教者無不攝盡，何故復於靈山會上拈花示眾，百萬人天悉皆罔措？人天會中豈無圓頓之機，又何待迦葉一人破顏微笑者歟？故世尊印定以教外別傳之旨付囑摩訶迦葉，以此則知五教所不能攝，唯禪門能攝五教，如淨因禪師一喝中能分五教，豈但一喝，即一語一偈，一動一靜，皆純圓之旨，非悟入者可能彷彿萬一也。或禪宗稱頓者是頓悟之頓，非判教之頓也。良以教者貴在眾生以期悟入，如獲悟者，豈教之能攝也？當知宗門中別有長處。古德云：「此事不與教乘合，惟到者乃能知之。」非諱言也。³⁹¹

……其「悟入」二字，與言說之相，何啻霄壤之遠也。如言說之相即是，而不期妙悟者，經不云乎？「如貧數他寶，自無半錢分」。……只饒頓入

³⁹⁰ 見無異元來：《宗教答響》答劉心城大參問，《廣錄》卷 23，頁 637。

³⁹¹ 見《宗說等錫》附《或問》〈示壁如禪人〉，《廣錄》卷 27，頁 673。



圓明，入不思議法界，未稱悟門。須知法身向上更有事在，所以云：「向上一路，千聖不傳。」

上所引文有幾個重點，第一，華嚴宗以「小、始、終、頓、圓」五時判教，統攝釋迦牟尼佛四十九年教法，將其教法相狀判分為五，並以《華嚴經》為華嚴宗代表經典，判為圓教中之別教一乘法，超越諸經，為三藏十二部教諸經之王，地位獨特。釋迦牟尼佛以「佛果德相」說《華嚴》，令聽法眾生得以成就未來成佛因位。發廣大菩提心的眾生得以「頓入」，所謂「頓入」為「頓發圓機」以「成佛因位」，是「開發性源」，聖凡一道，令眾生明瞭自身與佛同一體性，佛性中「具足如來智慧德相」，只是佛以成就的「果德」顯現，而眾生尚在因位。無異元來認為此是「教家極則」，與宗門悟入不同。

第二，唯有禪門能攝受華嚴五教，華嚴五教不能攝受禪門。華嚴判教已全收佛四十九年所說教法，但是靈山會上拈花微笑公案，卻是教外別傳。無異元來認為靈山會上必然有教家頓圓教中之根器行者，但是此頓圓根機者並無法領會佛拈花微笑之深微密意，必待迦葉微笑印心，才得以傳付此。並舉淨因禪師一喝中分五教作為明證。³⁹²

第三，禪宗「頓悟」之「頓」是頓入佛性本體，當妄念起識作用泯除時，自然頓入清淨真如本體。屬於圓教的《華嚴》，佛現果德位相說法，使大眾生能與佛果德相應，在理上明白凡聖一體，但並非就此頓入本體。無異元來認為這是教家極則，能夠帶領學人在理上有這樣的明白，但是並不能如禪宗一般，可以令行者悟入本體。

然而禪門中的「悟」到底是什麼？博山在第二條「或問」中舉疎山匡仁（845-935）分別向湧山靈祐（771-853）³⁹³、明招德謙（？-947）³⁹⁴請法的公案，

³⁹² 淨因禪師一喝含五教。見南宋・智昭：《人天眼目》卷 6，《大正新脩大藏經》第 48 冊，頁 332。

³⁹³ 疎山仁禪師（845-935），又稱光仁，唐末五代曹洞宗僧人。嗣洞山良价之法，住撫州之疏山，建疏山寺，發揚洞山宗風。慈怡主編《佛光大辭典》，頁 2201。又，湧山靈祐（771-853），唐代著名僧人，湧仰宗的創始人。十五歲出家，於杭州龍興寺受具足戒。曾遇寒山、拾得。二十三歲至江西參謁百丈懷海，為上首弟子，於此頓悟諸佛本懷，遂承百丈之法。見慈怡主編《佛光大辭典》，頁 6109。

³⁹⁴ 明招（？-947），即明招德謙，唐末青原行思法系的僧人。曾任婺州（浙江）智者寺首座，後



為「悟」做了說明：

如疎山仁禪師問湧山云：「法身之理，理絕玄微，不奪是非之境，猶是法身邊事。如何是法身向上事？」湧豎起拂子。師曰：「此猶是法身邊事。」湧曰：「如何是法身向上事？」師奪拂子，摺擲向地上。便歸眾。湧曰：「龍蛇易辯，衲子難瞞。」此猶是未悟底時節，便有如是作略，非跳出教家窠臼，何能得此利便耶？後問明招：「樹倒藤枯，句歸何處？」招曰：「却使湧山笑轉新。」師於言下大悟，曰：「原來湧山笑裏有刀。」當知宗門中句不落言詮。只此一句子，一大藏教註不破，不與教乘合者愈明。所以稱別傳長處者，不亦宜乎？

無異元來區別三種境界：第一是「法身邊」，即上文所謂「疑情發得起，與法身理相應」，參究工夫做得上，使識心活動逐漸寂滅，六識不向外攀緣，然而第七識、第八識仍在作用而有虛妄分別。尚未入法身大理，與真如本體無關，猶隔了一層；第二、跳出教家窠臼。所謂教家窠臼，先慧而後定，由聞思知解而入理，則有能思所思之別，能所相待，情識不滅，則無法超越而悟入本性。因此疏山匡仁奪湧山靈手中豎起的拂子，折摺之後丟向地上，是以豎起拂子仍是有相，能所未泯之故。雖然疏山匡仁已能不被湧山靈祐所瞞，知其行止之中能所未泯，但是自己尚未能達到能所雙泯的境界。所以無異元來說他此時「已跳出教家窠臼」而得「利便」；第三是宗門頓悟，須知「法身向上事」。是行者已見到法身理，但是不凝滯在法身理中而為有相修行，而是由之更知「向上事」，才能見佛知見，與佛同體。疎山匡仁禪師因明招德謙禪師一句「卻使湧山笑轉新」而言下大悟，此一「宗門中句」「不落言詮」，雖然有「言說之相」，實則超越能所對待，令當機者剎那頓悟。

無異元來說宗門悟入，與教家「貴在眾生以期悟入」，差別甚大。教家明白凡聖同體之理，由此可為眾生成佛之因，但是其功用僅在於期使眾生得以悟入佛性本體，有理而無功行，並不能使依教而行的眾生悟入佛之知見。

3. 天台宗

住於明招山四十餘年。以左眼殘疾，人稱獨眼龍。見慈怡主編《佛光大辭典》，頁 6267。



(1) 《法華》三昧定即宗旨

無異元來於《宗說等錫》〈示壁如禪人〉第三條詳細討論天台教家與禪門之間的關係。天台宗以《法華》為尊，無異元來首先說明《法華經》之特殊性：

《法華經》中，世尊入無量義定，放白毫相光，繇是天雨四花，已印證說《法華》竟，其會中大眾不解不知，豈但悟入之者！如予淨土緣起中謂，《法華》是開示中一大事因緣，拈花微笑是悟入中一大事因緣也。故世尊從三昧安詳而起，及乎三請，復云吾今為汝分別說法，始說一大事因緣——開示悟入佛之知見。文云是法非思量分別之所能解，良以教乘非思量分別則無可言說。……非大悟門無繇契會。故吾宗門中，妙悟不在言詮。³⁹⁵

釋迦牟尼佛在《華嚴經》中以「佛果德相」示現說法，但是在《法華經》中，釋迦牟尼佛卻入於「無量義」深禪定中，佛之定體充塞彌瓦，自入胎、出胎、出家、悟道、弘法皆在「定」中，並未出定。佛於禪定中放出白毫相光，顯露佛性本體自性功用，於此同時，空中有天女散花以印證佛已盡說《法華》精義。一直到舍利弗三請說法，釋迦牟尼佛乃說佛以一大事因緣故出興於世。此一大事因緣即為眾生開示悟入佛之知見。而佛之知見即是佛性本體、真如實相。

無異元來認為，《法華》是「開示」中一大事因緣，禪宗「拈花微笑」為「悟入」中一大事因緣。所謂《法華》為「開示中一大事因緣」，是就世尊入「無量義定」以開示眾生破惑顯性而言，是以老師的立場為主，令眾生得以有「悟入」的因緣。「拈花微笑」為「悟入中一大事因緣」，世尊拈花說無量法、迦葉微笑契會，是以弟子的立場為主，描述老師與弟子在無聲默契中形成一個圓融流通無礙的傳承，所謂「佛佛唯傳本體、師師密付本心」。在密契默會中，弟子頓入心體，自然而然有無量萬法，智慧無礙。

釋迦牟尼佛入定放光而說《法華》，諸天散花以印證佛說法，佛與諸天構成一組完整的傳法者與受法者。相對來看，禪宗初傳於世尊拈花、迦葉微笑，同樣有傳法者與受法者，形成一個完整的傳承結構，其間所傳者為佛之無上密妙心印，非可以言語說。然而與會大眾無法明瞭，才有舍利弗三請佛說法。佛為大眾「分別說法」，已是第二門頭：

³⁹⁵ 見《宗說等錫》附《或問》〈示壁如禪人〉，《廣錄》卷 27，頁 674。



良以教乘非思量分別則無可言說，是以釋迦掩室於摩竭、淨名杜口於毗耶，智不能知，識不能識，非大悟門無繇契會。故吾宗門中，妙悟不在言詮。其悟之一字，如龍得水、似虎靠山，又如海船稍遇順風則倏忽千里，非比教家終日說悟入而不求妙悟者哉！³⁹⁶

佛所說一乘教法，非思量分別能夠透徹明瞭，但以言施教，是為教化眾生的權宜方便。由此看來，教乘在先天性格上已落於第二義，唯有悟門方能領會密契第一義諦。

無異元來形容得「悟」時，如「龍得水、虎靠山」，如「海船遇風，倏忽順行千里」，其勢沛然，所產生之功用非人力所能及。這樣具大功用的「悟」，也不是教家說悟而不求悟者所能得的。但是，由於《法華經》的特殊性，只要能夠深思經義，還是有可能可以由之致悟：

果能思經中深義、以思入於無思而悟入者，此人三乘圓極，教網所不能羈，復從自心中能演出一大藏教，如天台智者、圭峯大師，即是宗門，非教家人也。於《法華》中豁然大悟，向《圓覺經》一言之下心地開通。妙悟者，在《法華》、《圓覺》，非在三大部及大小疏鈔者也。吾宗門中人，豈但《圓覺》、《法華》，即犬吠雞鳴、鳥啼花笑、觸處逢緣，皆能悟入。……宗門中長處，非教乘所能載也。³⁹⁷

由此悟入者，已超越教家法網，不受教家規範，因而能夠在自心中自然開演一大藏教。無異元來舉教家祖師天台智者與圭峯宗密為例，認為當其悟入之時，即已歸屬宗門，而非教家中人，無異元來以「悟」之與否作為轉換教中人物入宗門的關鍵，凡是已悟者皆是宗門中人。

綜合以上無異元來對於《華嚴》與《法華》的討論，可以將法門與「悟」之間的關係分別為以下三種：一、重知解以期悟入者，即《華嚴》「三大部及大小疏鈔」；二是深研《法華》、《圓覺》以得源而妙悟者；三是禪門中人無時無刻、在在處處「逢緣觸處」皆能悟入者。在悟證層次上，其階序為：

³⁹⁶ 見《宗說等錫》附《或問》〈示壁如禪人〉，《廣錄》卷 27，頁 674。

³⁹⁷ 見《宗說等錫》附《或問》〈示壁如禪人〉，《廣錄》卷 27，頁 674。



禪門 > 《法華》、《圓覺》 > 《華嚴》具無量乘、教家極則

《華嚴經》和《法華經》在博山禪體系中地位不同，這一點似乎正好回應無異元來自初發心至修習天台空觀的經歷。由此可以看出，修行歷程對於悟證者日後弘法選擇有著根本的影響。

(2) 止觀與參禪

《宗教答響·止觀品》中，劉若宰以教法、教相立場說止觀為「諸書備具」，但「種種法繁漫難脩」，希望無異元來能夠提示「總持」法門。無異元來回答劉若宰時，多引天台智顥《小止觀》而說。他說「此止觀一法是不可思議要徑」：³⁹⁸

止觀攝一大藏教，一大藏教不出止觀二法。若人精修止觀，可謂尋流而得其源也。……先了所觀之境一切皆空，能觀之心自然不起，能所雙泯，斯即還源。³⁹⁹

肯定止觀之法，以止觀容攝佛四十九年所說一切教法，藉由精修止觀，可以尋流得源，待「能所雙泯」、內外無別之時，即回歸佛性本體，由教轉為「悟」。但這仍是由漸至圓的一種過程，無法當下頓見、當下即是。前文曾提及，無異元來認為諸教相文義之中其實蘊含有禪宗悟旨，若能得其宗旨則得以悟入佛心，如此，由之看教，則教中一言一字皆是最上之機。但如果不能識自本心佛性，拘泥於文字教相而成文字知解，即使修學宗門頓悟之法，也不過是教法言相而已。

既然教家止觀之法可以尋流得源，如宗門悟入得源一般，那麼止觀與禪門參究有何異同？無異元來在回答智祖禪人和雪關智闍時，明白點出天台止觀與宗門參究「實胥壤」之別。無異元來在面對居士和禪門僧人的回答不同，在這裡又可以得到證明。以下先來看他與智祖禪人之間的問答。

(智祖禪人)問：諸方尊宿每教人以一則公案頓置面前，念念繫緣，名為參究。此於台宗止觀專注一境，同耶？異耶？若言其同，仍是教下工夫，非教外別傳。若言其異，彼則專注一境，此則繫緣一處，名雖異而實同。似是而非，乞求一決。

³⁹⁸ 見《宗教答響·止觀品第三》，《廣錄》卷 21，頁 617。

³⁹⁹ 見《宗教答響·止觀品第三》，《廣錄》卷 21，頁 617-618。



師云：宗門一則，非與諸法門為比。公案者，如公府之案牘，一句子不明處，只欲發明，貴在深追力究，非繫緣也。天台止觀似不可以宗門較其優劣。止觀意在與法相應，如人行路，漸入佳境；參究意在力破重圍，如披雲見天，推門入白。天台以觀破惑，智德頓圓，窮之則有惑可破也。宗門以參從緣，心境俱寂，釋之則無緣可棄也。若以境緣同異較其非，是實胥壞也。⁴⁰⁰

無異元來主要在境緣上來說止觀與參禪二法上的區別，他從二個方向進行論述。第一，天台智顥《小止觀》提出二種修法，除了「坐中修」外，還有一種是「歷緣對境修止觀」。⁴⁰¹歷緣有六，分別是行、住、坐、臥、作、語。對境是六塵境，分別是眼對色、耳對聲、鼻對香、舌對味、身對觸、意對法。舉例來說：

行者若於行時，應作是念：「我今為何等事欲行？為煩惱所使及不善、無記事行，即不應行。若非煩惱所使，為善利益如法事，即應行。」云何行中修止？若於行時，即知：因於行故，則有一切煩惱善惡等法，了知行心及行中一切法，皆不可得，則妄念心息，是名修止。云何行中修觀？應作是念：「由心動身，故有進趣，名之為行。因此行故，則有一切煩惱善惡等法。」即當反觀行心，不見相貌。當知行者及行中一切法，畢竟空寂，是名修觀。

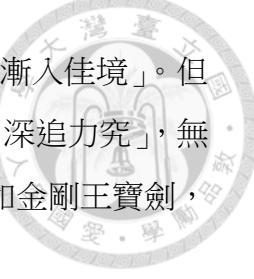
眼見色時修止者，隨見色時，如水中月，無有定實。若見順情之色，不起貪愛；若見違情之色，不起瞋惱；若見非違非順之色，不起無明及諸亂想，是名修止。云何名眼見色時修觀？應作是念：「隨有所見，即相空寂。所以者何？於彼根塵空明之中，各無所見，亦無分別，和合因緣，出生眼識，次生意識，即能分別種種諸色。因此則有一切煩惱善惡等法。」即當反觀念色之心，不見相貌。當知見者及一切法，畢竟空寂，是名修觀。⁴⁰²

隨所在緣、境不同時，專注在此境緣上用工夫，並且於境、緣上起念「應行不應行」、「行而有一切煩惱善惡等法」、「隨有所見，即相空寂」，是在一一分別緣境

⁴⁰⁰ 見《宗教答響》答智祖禪人問，《廣錄》卷 25，頁 653。

⁴⁰¹ 見隋·智顥：《修習止觀坐禪法要》，《大正藏》第 46 冊，頁 466-469。

⁴⁰² 見隋·智顥：《修習止觀坐禪法要》，《大正藏》第 46 冊，頁 467、468。



相上做對治。因此無異元來說「止觀意在與法相應，如人行路，漸入佳境」。但是禪門則不然，參禪並不在境緣上用工夫，而是堅持參究一念，「深追力究」，無論動境、靜境皆不起別念、異念、雜念，用心深切。「究明一念」如金剛王寶劍，剎那間撥雲見日。

第二，止觀有惑可破，參禪心境俱寂。荊谿湛然以止觀中的空假中三觀分別破見思惑、塵沙惑、無明惑。⁴⁰³無異元來論宗門時則說：

吾宗門下。毋論利鈍賢愚。但以信而入，既發起猛利心，如坐在鐵壁銀山，祇求迸出，諸妄想心悉不能入，觀照功行安將寄乎？果得一念迸開，如披雲見天，如獲故物，觀照功行亦何所施？祇貴參究之念甚切。

其參究亦涉于功行，但不以功行立名。如看破世緣，切究至道，亦涉于觀照，但不以觀照立名。如《圓覺》云：「惟除頓覺人，並法不隨順。」若以觀照為事，則有能觀能照之心，必有所觀所照之境，能所對立，非妄而何？所以禪宗云：「獨蹈大方，心外無境。」將十方世界洎父母身心融成一箇，坐斷兩頭，始得個入門。⁴⁰⁴

雖然參禪必須先「看破身心世界俱是假緣」，然後以究明一念硬逼拶去，無有迴避怯懦，勇往直前，在這一點上有類於觀照法，但是當工夫做起，心境俱寂時，心意識自然不起，之前所論止觀在境緣對治上的工夫則無可用處。觀照，必須有「能觀能照之心」及「所觀所照之境」，「能所對立」即是虛妄。在這一點上，止觀與參禪有著很大的不同。

(3) 妙悟不在三大部，在親證處

無異元來曾對劉心城開示說，「智者大師妙悟處不在三大部，在禮法華時」，唯有證得法華三昧時，「一念識心即不思議境」。並推許天台智者與圭峰大師，認

⁴⁰³ 荊谿湛然云：「夫三諦者，天然之性德也。中諦者，統一切法；真諦者，泯一切法；俗諦者，立一切法。舉一即三，非前後也。含生本具，非造作之所得也。悲夫祕藏不顯，蓋三惑之所覆也，故無明翳乎法性，塵沙障乎化導，見思阻乎空寂。然茲三惑乃體上之虛妄也。……由是立乎三觀，破乎三惑，證乎三智，成乎三德。空觀者，破見思惑，證一切智，成般若德。假觀者，破塵沙惑，證道種智，成解脫德。中觀者，破無明惑，證一切種智，成法身德……。」見唐·荊谿湛然著、永嘉從義注：《始終心要注》卷1，《卍續藏》第56冊，頁598。

⁴⁰⁴ 見《宗教答響》答雪關智闍問，《廣錄》卷24，頁652。



為他們是宗門中人，而非教家人。原因在於他認為依教而修有其極限。他說：

余謂「一念識心即不思議境」，智大師妙悟，不在三大部，此即實語，誠非臆見。如一念具三千，是思大師親證處，非從學問中來。如云即空即假即中是因緣所生法，并一色一香等語，乃從學問中來，實非大師悟處。居士雖信得過，皆是識心領略。既非悟入，識解障心，如油入麵，永無出期，不可不審。謂殺盜淫妄、性惡即真，殊不知，即真體中無殺盜淫妄，當體煩惱，當體空寂。緣生無性，等於空花；菩提涅槃，皆為賸語。非作故無，本性無故，而復云依此圓教、修此圓行，正所謂無夢說夢。不識大師行布而非行布、圓融而非圓融，過在學人，非在教也。吾宗門中。非不看教，祇不滯斯解，如單刀直入，直斬顏良為快意耳。

果能思經中深義，以思入於無思而悟入者，此人三乘圓極教網所不能羈。復從自心中能演出一大藏教，如天台智者、圭峯大師，即是宗門，非教家人也。於《法華》中豁然大悟，向《圓覺經》一言之下心地開通。妙悟者在《法華》、《圓覺》，非在三大部及大小疏鈔者也。吾宗門中人，豈但《圓覺》、《法華》，即犬吠雞鳴、鳥啼花笑，觸處逢緣，皆能悟入。如臨濟大師問黃蘖佛法的的大意，三次俱不領會。復於大愚灘頭看破黃蘖用處，便云「原來黃蘖佛法無多子」者，便是宗門中長處，非教乘所能載也。⁴⁰⁵

無異元來說，天台智者之妙悟從他親證處來，不從學問中來。所謂學問指的是天台教法如空假中、因緣生法、中道實相等等，教家首先以聞思知解入理，但在未得源、未親到家之前，所見的這個理仍是虛妄有隔。等到能夠「以思入於無思」，把心放下，不執著攀緣，可謂見著法身理，此時教網不能羈絆，即是跳出教家窠臼。但是此時仍未證入本體，以宗門來說，必須知「法身有向上事」始得，無異元來在這裡的說法是「復從自心中能演出一大藏教」，方是妙悟。而能發起教家中人妙悟者，不在三大部及大小疏鈔，無異元來說唯有《法華》和《圓覺》能有此功用，此二部經典的特別之處，在於《法華》是佛在三昧定體中說，《圓覺》以說淨覺心，皆在本體之中，教中人若能「以思入於無思」，則能夠由之尋覓宗

⁴⁰⁵ 見《宗說等錫》附《或問》〈示壁如禪人〉，《廣錄》卷 27，頁 674。



旨，啟發妙悟。因此無異元來說，「吾宗門中。非不看教，祇不滯斯解」。

第三節 五宗同演一心法

宋元之際，禪宗五家中之沩仰宗、雲門宗、法眼宗皆已湮沒無聞，到了明朝，僅有臨濟宗和曹洞宗兩家尚繫一線法脈。⁴⁰⁶此時出現五宗同源、同歸一心之說，無異元來即是其中代表人物之一，他認為五宗同歸一心，只是門庭施設不同，其要旨皆在教人悟自本性，明心自性，見性成佛。他說：

達磨大師航海而來，直指人心，見性成佛。雖則門庭萬仞、壁立千層，祇演一心之法，更無餘事。乃至六祖傳衣、五宗競出，運無礙輪，化無緣眾，祇演一心之法，更無餘事。……（沩山大師、雲門大師、法眼大師、臨濟大師、洞山大師）祇演一心之法，更無餘事。乃至博山，今日遠承諸祖慈蔭，循規蹈矩，借路還家，駕輕就熟，祇演一心之法，更無餘事。⁴⁰⁷

無論達磨大師，甚至六祖及五宗各家祖師沩山大師、雲門大師、法眼大師、臨濟大師、洞山大師等，皆只是開演「一心之法」，五宗之不同在於教相及印心之方法徑路，但最終教人回歸的這「一心」卻是相同的。猶如六祖所說：「人雖有南北，佛性本無南北。」⁴⁰⁸

佛性無南北，但因人卻有頓、漸不同法門的開演。⁴⁰⁹由此而論，禪宗五家七宗之別主要還是依著求法者的機緣而說，彼此之間並非壁壘分明。例如青原行思系、曹洞宗之先祖雲巖疊晟，初時先參南嶽懷讓系下之百丈懷海，「入室十數年」。某日接到親弟道吾書信，邀請一同至藥山惟儼處修行。百丈懷海知道道吾來書信之後，告訴雲巖疊晟：「你不用在我這裡，便速去。」「我有書兼信物欲得送藥山

⁴⁰⁶ 見陳永革：《晚明佛學的復興與困境》第一章〈佛教綱宗與晚明禪學中興〉，高雄：佛光山文教基金會，2001年，頁35。為霖道霈〈最後語序〉云：「五宗者，沩仰、雲門、法眼三宗，與宋運俱終，其傳至今日者，唯曹洞、臨濟二宗。其洞上一宗，亦已久衰。至萬曆間，壽昌無明老祖傑出，始中興於世。」見《為霖道霈禪師秉拂語錄》，《兀續藏》第125冊，頁811。

⁴⁰⁷ 見《住金陵天界禪寺語錄》，《廣錄》卷7，頁516。

⁴⁰⁸ 見《六祖壇經·行由品第一》，頁62。

⁴⁰⁹ 《六祖壇經·頓漸品第八》：「時祖師居曹溪寶林，神秀大師在荊南玉泉寺，於時兩宗盛化，人皆稱南能北秀，故有南北二宗頓漸之分，而學者莫知宗趣。師謂眾曰：『法本一宗，人有南北。法即一種，見有遲疾。何名頓漸？法無頓漸，人有利鈍，教名頓漸。』」見頁215。



尊者，你持書速去！」雲巖曇晟於是奉師命持書見藥山惟儼，後來在藥山惟儼處證悟印心，為六祖下第四世孫。⁴¹⁰

由此可見，禪宗不同法系之間原本即有交流，並非門禁森嚴，毫無交涉。北宋時，曹洞宗太陽警玄（943-1027）請臨濟宗浮山法遠代為尋覓傳人，得投子義青（1032-1083）以傳法嗣，⁴¹¹更可以見出宗派之間的密切交往，連法嗣都可以代為尋找和付法。投子義青雖然能舉曹洞宗風，但已帶有某些臨濟宗的宗風作略。⁴¹²

據蔡日新研究，「進入南宋之後，由於文字禪與話頭禪的興起，即使臨濟一宗也逐漸放棄了其宗風作略（諸如四賓主、四料揀、四照用、三玄三要等），逐步地轉向了對禪門公案的研習與對話頭的參究之中。」⁴¹³曹洞宗門特色至元代逐漸淡化，甚至到後來採用看話禪，「造成了話頭禪風靡明清禪林的局面」。⁴¹⁴

無明慧經亦教人看話頭，他在〈小參〉中說：

參學之士道眼未明，但當看箇話頭。要立箇堅固志，如一人與萬人敵，安其放意？殺出方了。孳孳然，念念然，管甚麼色，管甚麼聲，冤也不管，親也不管，佛也不管，凡也不管，非是不管，有死對頭在。護生須是殺，殺盡始安居。雖然如是，最是省力。不須念經，不須拜佛，不須坐禪，不須行脚，不須學文字，不須求講解，不須評公案，不須受歸戒，不須苦行，不須安閑，於一切處只見有話頭，明白不見於一切處，倏然一時警地，如日昇空，十方普遍，盡大地是個話頭，所謂打破大散關，直入解脫門，到恁麼時節方是得力處。故云得力處便是省力處也。到此始有說話分，方可

⁴¹⁰ 見《祖堂集》卷4〈藥山和尚〉、卷5〈雲儼和尚〉，頁229-231、249。

⁴¹¹ 毛忠賢云：「法遠為臨濟第七代傳人，義青首先在他門下以臨濟法門開悟。義青開悟後，『鑒（法遠號圓鑒禪師）時出洞下宗旨示之，悉皆妙契。付以太陽頂相（半身畫像）、皮履、直裰，囑曰：‘代吾續其宗風，無久滯此，宜善護持。’』」見毛忠賢：《中國曹洞宗通史》第七章〈道膺的「盡卻」及其後的曹洞危機和警玄、義青之振作〉，頁288。由上可知，接引使法子開悟的方法和手段，各宗其實可以互通，最後以何宗旨印心，才是最後法統傳承所在。

⁴¹² 見蔡日新：《南宋元明清初曹洞禪》第一章〈南宋以前的曹洞宗〉，頁33、35。

⁴¹³ 見蔡日新：《南宋元明清初曹洞禪》第一章〈南宋以前的曹洞宗〉，頁33。

⁴¹⁴ 蔡日新：《南宋元明清初曹洞禪》第三章〈金元曹洞禪〉，蘭州：甘肅民族出版社，2009年，頁138。



見人。⁴¹⁵

參禪者唯有看話頭方能打破生死大散關。無異元來亦以「單提句話頭」最為直捷簡便之修行法門，真參實悟是其最後目的。想要荷擔如來家法，唯有禪悟一途；如欲護持弘法，必須捨棄言詮，「握太阿鋒」。他說：

此事不在哆哆和和，說得道理通，便稱悟門，只饒講得三乘十二分教，祇益多聞，尚喚作傳語人，亦名辯慧人，與自己總沒交涉。若欲匡持大法，直須頓棄言詮，握太阿鋒，眉捷交流汗血，拈如意寶，寰中賑濟饑虛，呈湧仰圓機，施臨濟棒喝，履法眼清素，用雲門顧盼。雖然如是，若到曹洞門下，尚未有話會分。何故？水急魚難住，山深雲更多。⁴¹⁶

諸多教家法門中，無異元來特別標舉出天台止觀，並說明修行心要，由之可以尋流得源，否則只是以教乘典籍為見聞，縱然說得通道理，也只不過是個傳語人、辯慧人而已，與自身的開悟沒有益處，無法了悟實相、解脫輪迴。而禪則「頓棄言詮」，如「握太阿鋒」。無異元來說：

若真是箇參禪漢發起疑情，一句話頭如倚天長劍，觸其鋒者，即喪身失命。⁴¹⁷

參禪所舉之本參話頭，猶如太阿、倚天鋒利之劍，究明一念念念切切，不雜用心、無有二念！若有其他念頭，遇著本參話頭立即消除，猶如輕觸利劍鋒刃，即刻喪身失命。所謂「眉睫交流汗血」，無異元來即謂「一句話頭頓在眉睫上」，⁴¹⁸指究明心切，用功精勤，待得有悟即有功，如「拈如意寶，寰中賑濟饑虛」。到此，便可自在運用禪宗湧仰、臨濟、法眼、雲門四宗之法，所謂湧仰圓機、臨濟棒喝、法眼清素、雲門顧盼者。然而四宗這些方便法是針對有宿命根機因緣者的教法，面對廣大眾生的教法！但到最後，真能傳佛本體、密付祖師心印者，無異元來認為只有曹洞宗法可以做到：

⁴¹⁵ 見明·壽昌：〈小參〉，《壽昌無明和尚語錄》卷上，頁763。

⁴¹⁶ 見〈住信州博山能仁禪寺語錄〉，《廣錄》卷2，頁476-477。

⁴¹⁷ 見〈示疑情發不起警語〉，《博山和尚參禪警語》卷下，頁103-104。

⁴¹⁸ 見〈初心做工夫警語〉，《參禪警語》卷上，頁94。



若是祖師門下客，要知祖師行徑，方有說話分。⁴¹⁹

無異元來提出所謂的「話會分」和「說話分」，指的是傳承，指的是佛法的「用」，亦即可以對外弘化、導引眾生。真正能夠實踐實行者，即是實修真參的實證，才是真佛法。不然僅僅是理解道理，而無法有真實內在的底蘊和厚度。

由此可以看出無異元來對於禪門五宗的看法。五宗皆能運如意寶，握太阿鋒，即有能用可以施振濟饑，但真要說到最後能傳祖師心印，顯然無異元來認為只有曹洞宗法可以由之悟到做到。在儒佛交涉、三教一如的時代氛圍之下，無異元來所獨特標舉的便是曹洞禪。

⁴¹⁹ 見〈住信州博山能仁禪寺語錄〉，《廣錄》卷1，頁470。

第五章 無異元來之念佛法



前人研究中多認為無異元來「禪淨兼弘」，在無異元來弘法的歷程中，念佛淨土法門的弘揚約當出現於後期，為隨緣應機施設所採取的方便法門。對無異元來而言，唯有參禪悟道才能悟入真如本性。無異元來於《宗教答響·淨土品》說：

禪、淨無二也，而機自二。初進者似不可會通，當求一門深入。……是故求一門深入，不可滯祖師權語，又不可滯抑揚之說也。……然禪、淨二門非別立標幟，求一門深入者似不得不二也。如會通之說，亦權語耳。果發明大理，不妨念佛。世緣尚不礙道，況念佛乎？濁界尚不礙生，況樂邦乎？⁴²⁰

禪、淨二法最終的目的都在於使法子得以成佛，在此意義上，二者實無分別。但由於所面對、教化的眾生不同，不得不區別二種法門，主要原因在於禪、淨二法自成體系，剛入門的初學者最好先把握好一種方法，一門深入方能有所成就。然而當行者「發明大理」之後，俗緣濁界不再是修行的障礙，反成修行助緣，此時念佛不但無有妨礙，反而有其助益。因此對於悟證者而言，禪、淨二法已可會通。但是說可會通亦只是權宜巧妙的說法，蓋因悟證者已達本體，體該萬有，此時採取任何方法，無論參禪、念佛或其他工夫法門，都是隨緣應機運用的方便法，由體生用，沒有所謂「會通」的問題。

無異元來以「發明大理」為修行的重點。也就是說，即使初進學者選擇以「念佛」作為「本所修因」，⁴²¹以之為一門深入者，到最後都必須要能發明大理，而不是停留在念佛求往生。因此相較於淨土法門而言，禪法是較為直捷的方法。禪、淨二法實無高下，只是應機施教之權宜。雖然如此，但若仔細觀察無異元來之弘法體系，可以發現無異元來雖然在後期弘揚念佛法門，但其最終目的仍然在指引行者以「參究悟證」。因此無異元來弘揚念佛法，只是巧妙運用淨、禪二法，達到最終使行者開悟的目的。

許多晚明佛教論述提及曹洞宗無明慧經與無異元來師徒時，多言其「禪淨兼

⁴²⁰ 見〈宗教答響·淨土品第二〉，《廣錄》卷 21，頁 615。

⁴²¹ 見雲棲：《佛說阿彌陀佛經疏鈔》卷 6，頁 728。



弘」，檢閱無明慧經與無異元來的語錄文集，有以「念佛」或「淨土」為主要內容者，壽昌有〈念佛法要〉，無異元來有 108 首〈淨土偈〉，《宗教答響》之〈淨土品〉、〈卓發之文學問〉，《宗說等錫》之〈示有文禪人〉、〈示無遷禪人〉及〈示蔣月船居士〉等。無明慧經〈念佛法要〉與無異元來〈淨土偈〉皆採取詩偈的形式，期使行者能領略淨土、念佛的修法和微妙。

另外，無異元來在〈淨土偈〉序中尊稱雲棲禪宏為「師翁」，自述追隨雲棲禪宏倡導念佛淨土法門。清初俞行敏（生卒年不詳）《淨土全書》、悟開《蓮宗九祖傳略》等皆尊雲棲禪宏為第八代蓮祖，可見雲棲禪宏的重要性。無異元來在雲棲禪宏弟子鷺湖廣心處受戒、得戒本，無異元來一系與雲棲禪宏一系往來密切，那麼無異元來所弘念佛法，究竟是傳承自雲棲禪宏？還是來自於無明慧經？

自古以來，佛法宗脈之庚續，素來有其傳承。在探討無異元來念佛法門之前，釐清其法門傳承來源成為首要的工作。待法門傳承確認之後，才能進一步討論無異元來念佛法門的真實內涵。並在無異元來弘法的整體架構上，觀察念佛法在其中的地位與運用，從而重新檢討所謂無異元來「禪淨兼弘」、「禪淨雙修」的真實意義，並進一步反思世人多以晚明佛門行者兼弘禪淨的實情及可能的原因。

第一節 「禪淨兼弘」之「淨」的內涵

在進行本章討論之前，首先須釐清學者以為無異元來「禪淨兼弘」、「禪淨雙修」中有關「淨」的內涵。此「淨」指的是宗法、信仰，還是一種修行法門？由於其指涉不同，所謂「禪淨兼弘」的意義亦將有所不同。

（一）念佛是法門而非宗派

釋聖嚴在《明末佛教研究》中指出「淨土宗」一詞始於日本，中國之所以有「淨土宗」的名稱，是在民國初年受到日本影響而開始使用的。⁴²²他認為「淨土

⁴²² 釋聖嚴云：「……在日本，凡成一派，即名一宗，淨土法門之被稱為淨土宗，是始於日本。在中國則自南宋宗曉的《樂邦文類》、志磐的《佛祖統記》，以迄清代悟開的《蓮宗九祖傳》，皆稱『蓮社』或『蓮宗』諸祖。民初開始，受日本影響，才出現了『淨土宗』的名稱。」釋聖嚴採用「淨土教」一詞，他認為若以修行宗旨而論，可稱「淨土之教」為「淨土宗」；若以祖祖相傳、以心傳心法門為標準，宜稱為「淨土教」；若以慧遠建蓮社、西方九品蓮花化生，稱「蓮宗」較貼切。又說：「淨土宗則宜涵蓋唯心淨土、人間淨土、天國淨土、諸佛淨土了。」

宗」一詞並不恰當，若從佛門法統傳承的角度而言，淨土宜稱「教」，不宜稱「宗」：

若以祖祖相傳，以心傳心的法門為標準，如《楞伽經》所謂「佛語心為宗」，則淨土一門，宜稱為「教」而不得名之為「宗」了。因為淨土法門的提倡者和修證者，不重師承，不須印證，後世雖有中國淨土諸祖的次第排列，考其實際，前後諸祖之間，並無師資承襲的關係，思想系統也互有出入。所以雖由日本凝然大師（公元 1240-1321 年）撰《八宗綱要》，列舉日本佛教的大小乘八宗，淨土亦未入其教。⁴²³

文中所謂「淨土法門」當是指念阿彌陀佛名號、發願往生西方極樂淨土的法門。

《楞伽經》云「佛、語、心為宗」，則「宗」之成立必須具備「佛、語、心」三個條件。其中「心」之一項，即禪宗「師師密付本心」之「心」，亦即老師與弟子之間法脈的傳承、印證、授記。反觀「淨土法門」，在歷史上並沒有明確的師法傳承，而是以阿彌陀佛淨土極樂世界的淨土信仰為主，仰賴阿彌陀佛願力，於人臨命終時現前接引，往生西方淨土，不須經過善知識傳承、印證、授記即可達到，沒有禪宗、天台宗一般嚴格的宗派觀，也沒有法系傳承的問題，因此不宜稱「宗」。所以釋聖嚴稱之為「淨土教」。⁴²⁴

陳揚炯《中國淨土宗通史》則提出日本佛教界視淨土宗為「寓宗」：

淨土為宗，日本佛教界曾名之為「寓宗」，或稱「附宗」，意指不獨立為一宗，而寄寓于其他宗派。《元亨釋書·諸宗志》載，淨土、成實、俱舍三宗為寓宗，譬如國之附庸。日本鎌倉時代（1192-1333），這三宗為其他諸宗所兼學，未成獨立之一宗，故稱寓宗。「寓宗」一詞，用以稱呼中國淨土宗是合適的。

中國淨土宗有自己崇拜的教主阿彌陀佛，有自己的淨土理論及儀軌，具備完全的宗教形態，就是缺乏一套組織，沒有自己的僧團，所以，一直沒有

見《明末佛教研究》第二章〈明末的淨土教人物及其思想〉，北京：宗教出版社，2006 年，頁 70。

⁴²³ 見釋聖嚴《明末佛教研究》第二章〈明末的淨土教人物及其思想〉，頁 70。

⁴²⁴ 見釋聖嚴《明末佛教研究》第二章〈明末的淨土教人物及其思想〉，頁 70。



獨立。⁴²⁵

從僧團制度來看，中國淨土宗雖然具備了教主、理論和儀軌，但因為缺乏完整的僧團制度與組織系統，因此不足以成為一個獨立的宗派。⁴²⁶雖然淨土大約在唐高宗時期已稱「宗」，但那是因為佛教經過南北朝長時期的醞釀，各宗派於唐初紛紛成立，⁴²⁷由於受到當時佛教界的影響，才有「宗」之名。然而從唐初到今日，淨土宗都是一種「寓宗」，依附在其他宗派之中，因此常出現各宗「兼修」的狀態。

但陳揚燭並不同意釋聖嚴所採用的「淨土教」一詞，他說：

大乘佛教是從小乘佛教發展出來的。淨土思想……也是從小乘佛教的本生故事中演化而來的。⁴²⁸

從發展源流來看，大乘佛教與淨土思想皆是由小乘佛教而來，二者地位原本應該是相當的：

淨土宗本是與大乘佛教並列的淨土教，大乘佛教中的哪個宗派都不能與淨土宗並列（密宗除外），只能兼學淨土，由此，淨土宗成為大乘佛教各宗兼學的內容，逐漸取得了代替大乘佛教的態勢。……（此態勢）卻始終沒有完成，因而從唐初以來直至今日，淨土名「宗」而不名「教」，一直就是寓宗。⁴²⁹

但淨土一直無法有大乘佛教一般「教」的地位，反而成為大乘佛教各宗兼學的內

⁴²⁵ 見陳揚燭：《中國淨土宗通史》第五章〈淨土三流〉，南京：江蘇古籍出版社，2000年，頁357-358。

⁴²⁶ 依印順大師的看法，戒律和淨土不應獨立成宗，而為中國佛教各家所奉持的共法。（上文引自龔雋〈念佛禪——一種思想史的解讀〉，見《淨土與禪》，《妙雲集》下編之四，台北：正聞出版社，1995，頁1、2。）

⁴²⁷ 陳揚燭云：「先是智顥（538-597）建立天台宗。這是中國佛教最早建立的宗派之一，是隋代的事。吉藏（549-623）建立三論宗，已經進入唐初了。玄奘（600-664）、窺基（632-682）建立法相宗，約在唐高宗之時。法藏（643-712）建立華嚴宗，唐高宗及武則天時。慧能（638-713）建立禪宗（南宗）。道宣（596-667）建立律宗（南山宗）。密宗建立稍晚，是唐玄宗時善無畏（637-735）、金剛智（671？-741）、不空（705-774）建立的。」見《中國淨土宗通史》第五章〈淨土三流〉，頁337。

⁴²⁸ 見陳揚燭《中國淨土宗通史》第一章〈淨土宗之淵源〉，頁1。

⁴²⁹ 見陳揚燭《中國淨土宗通史》第五章〈淨土三流〉，頁358。



容。對陳揚燭而言，「教」並不泛指一般宗教，而有其特殊的定義和用法，因此對他來說，淨土宜稱「宗」，不宜稱「教」。承上所言，他所謂的「淨土宗」並非一獨立宗派，而是附寓在大乘佛教各宗派之下，為各宗派所兼修。

通過以上的討論，「淨土宗」並非有如禪宗、賢首宗的宗派定義，⁴³⁰因此，無異元來如果同時傳承無明慧經禪法與雲棲株宏淨法，並不會產生宗法或法脈混亂的問題。無異元來以無明慧經為師，因曹洞宗法而得以開悟覺證，繼而傳承宗法，曹洞宗法是無異元來覺證的根本大法；待無異元來悟證後，師法雲棲株宏，教人念佛，是因為弘法所做的權宜施設，是方便度化眾生的因緣施法。所以在法嗣傳承上，無異元來為「壽昌兒」，繼承曹洞宗法，而非為雲棲法嗣。

(二)禪門之「自心淨土」

上文說明了「淨土宗」的特性，以下將進一步探討「淨土」的內涵。釋聖嚴認為淨土「宜涵蓋唯心淨土、人間淨土、天國淨土、諸佛淨土」，⁴³¹楊曾文則將淨土劃分為二大類：第一類的淨土具有「彼岸世界」的特色，是菩薩在因地修行時所發下的廣大誓願，願經無量劫修行、累積無量功德後，成就其清淨國土，用以接引行善或念其名號之眾生。此類淨土即是釋聖嚴所謂的「天國淨土、諸佛淨土」等。第二類淨土則不離眾生，以為人間、佛土相即不二，關鍵在於行者自心。這類淨土就是釋聖嚴所謂之「唯心淨土、人間淨土」。⁴³²二種不同淨土是從不同角度立論，第一類是以菩薩的立場，因度化眾生而發願成就淨土，第二類是眾生早已身在淨土，但是卻因為自心不清淨而不知、不見。

釋迦牟尼佛在《維摩詰經·佛國品》說：

菩薩隨所化眾生而取佛土，隨所調伏眾生而取佛土，隨諸眾生應以何國入

⁴³⁰ 釋慧嚴於〈從彌陀淨土信仰的漢化到淨土宗的成立〉一文結論中提到：……至少到宋朝為止，淨土宗於中國尚未成立，則是不諍的史實。」此文收錄於《佛教與中國文化國際學術會議論文集·上輯》，台北：中華佛學研究所，頁 45。

⁴³¹ 見釋聖嚴《明末佛教研究》第二章〈明末的淨土教人物及其思想〉，頁 70。

⁴³² 參見楊曾文：〈人間淨土思想與不二法門〉，《人間淨土與現代社會——第三屆中華國際佛學會議論文集》，頁 183。另外，楊曾文認為，「在原始佛教和部派佛教時期因為以達到身心俱滅的無餘涅槃為最高修行目標，所以沒有提出佛國淨土的觀念，直到以普度眾生為標榜的大乘佛教產生以後，才提出「淨土」、「人間淨土」的觀念和一系列的教說。」見頁 183。



佛智慧而取佛土，隨諸眾生應以何國起菩薩根而取佛土。所以者何？菩薩取於淨國皆為饒益眾生故，……菩薩如是為成就眾生故願取佛國。⁴³³

（菩薩）隨成就眾生則佛土淨，隨佛土淨則說法淨，隨說法淨則智慧淨，隨智慧淨則其心淨，隨其心淨則一切功德淨。是故，寶積，若菩薩欲得淨土，當淨其心；隨其心淨，則佛土淨。⁴³⁴

第一類淨土重點在菩薩之願行。菩薩之所以成就淨土，乃是為了度化眾生而發願成就的，用來調伏眾生，令眾生得以入佛智慧、發起菩薩根。而佛菩薩淨土之成就，乃是「隨其心淨則佛土淨」。此類菩薩不可以數計，依其願力所成就之佛國淨土亦不可數計，陳揚燭認為在娑婆世界極具影響的淨土有阿閦佛淨土、⁴³⁵藥師佛淨土、彌勒淨土、文殊淨土以及阿彌陀佛淨土等。

舍利弗聽聞到以上佛所說法後，旋即升起一念：

若「菩薩心淨則佛土淨」者，我世尊本為菩薩時，意豈不淨？而是佛土不淨若此？⁴³⁶

釋迦牟尼佛回答說：

舍利弗，我此土淨而汝不見。……仁者心有高下，不依佛慧，故見此土為不淨耳。舍利弗，菩薩於一切眾生悉皆平等。深心清淨、依佛智慧，則能見此佛土清淨。……我佛國土常淨若此，為欲度斯下劣人，故示是眾惡不淨土耳。……若人心淨，便見此土功德莊嚴。⁴³⁷

當行者可與佛相應，自心清淨時，便能發現當下已身在佛淨土中。此即楊曾文所

⁴³³ 見鳩摩羅什譯：《維摩詰所說不可思議解脫經》卷上〈佛國品第一〉，台北；甘泉寺藏經圖書館印，2008年，頁15。

⁴³⁴ 見鳩摩羅什譯：《維摩詰所說不可思議解脫經》卷上〈佛國品第一〉，頁20-21。

⁴³⁵ 東方阿閦毘佛淨土稱為阿比羅提世界，又名歡喜世界、妙樂世界、妙喜世界，見於《阿閦佛國經·發意受慧品》、《法華經·化城喻品》、《悲華經·諸菩薩本授記品第四之二》。在《阿閦佛國經》中，其本願分為二個部分，一是「關於自己修行的誓願，即自行願」，共十二個願；一是「建設理想佛國的淨土願」，見〈善快品〉、〈諸菩薩學成品〉，共二十個願。眾生欲往生此佛國淨土，必須願、行六度，往生不易。參見陳揚燭《中國淨土宗通史》第一章〈淨土宗之淵源〉第二節「多稱淨土」，南京：鳳凰出版社，2008年，頁19。

⁴³⁶ 見鳩摩羅什譯：《維摩詰所說不可思議解脫經》卷上〈佛國品第一〉，頁20。

⁴³⁷ 見鳩摩羅什譯：《維摩詰所說不可思議解脫經》卷上〈佛國品第一〉，頁21-23。



說的第二類淨土。由此可知，淨土不在他方世界彼岸，此世界淨土唯心能見。

上文指出，佛菩薩成就「淨土」之多，不可數計，但是當阿彌陀佛思想傳入中國並漢化之後，再經過曇鸞、道綽以及善導等人的宣揚，今日稱「淨土」幾乎與極樂世界劃上了等號。⁴³⁸

因此，無異元來使用「淨土」一詞時，是否就是指彌陀淨土？還是別有所指？縱觀無異元來語錄，發現無異元來只有講過全本《維摩詰經》的記錄，非常特別。對其他經典或是論其心要，或者只針對其中部分篇章或一句話來做闡發。例如：《住建州董巖禪寺語錄》「(言奉)《華嚴經》」開示《華嚴經》大要、⁴³⁹《住金陵天界禪寺語錄》「魏國公徐六翁居士誕日」僅就《法華經》「佛種從緣起，是故說一乘」開示。⁴⁴⁰當覺浪道盛在無異元來處受戒後，初次與晦台元鏡相見時，晦台元鏡特別問覺浪道盛：「你在董巖，曾聞博山提唱《維摩經》否？」⁴⁴¹顯示《維摩詰經》對無異元來而言具有獨特且重要地位。

雲棲株宏《佛說阿彌陀經疏鈔》也以《維摩詰經》「隨其心淨則佛土淨」一語貫串全書，作為全書主要的核心概念。可見《維摩詰經》對於「淨土」信仰來說，同樣具有重要的地位。

無異元來開示全本《維摩詰經》的 20 條上堂語，收錄在《住建州董巖禪寺語錄》。⁴⁴²第一條即開宗明義：「董巖講《維摩經》，請上堂」，是所有上堂語中唯一特別標示說明講解經典的。其餘 19 條在文末皆標有小註，說明該條內容所開示的品名，如：第 2 條「經題」、第 3 條〈佛國品〉、第 4 條〈獻寶蓋品〉、第 5 條〈淨土品〉、第 6 條〈方便品〉、第 7 條〈弟子品〉、第 8 條〈彌勒品〉、第 9 條〈文殊品〉、第 10 條〈不思議品〉、第 11 條〈觀眾生品〉、第 12 條〈天女身品〉、

⁴³⁸ 釋慧嚴〈從彌陀淨土信仰的漢化到淨土宗的成立〉云：「在當今臺灣佛教界的信仰，甚至於一般人的認識，幾乎是把阿彌陀佛的極樂世界與淨土畫上等號」。根據他的研究，「『淨土』一詞，在（道綽，562-645）《安樂集》問世時，已經漢化且定著於漢傳佛教，成極樂世界的專有相等詞。」（此文收錄於《佛教與中國文化國際學術會議論文集·上輯》，台北：中華佛學研究所，頁 29-48）

⁴³⁹ 見〈住建州董巖禪寺語錄〉，《廣錄》卷 4，頁 495。

⁴⁴⁰ 見〈住建州董巖禪寺語錄〉，《廣錄》卷 7，頁 517。

⁴⁴¹ 見覺浪道盛：〈普說〉「福山普說」條，《天界覺浪盛禪師語錄》卷 8，頁 722。

⁴⁴² 晦臺元鏡曾問覺浪道盛：「你在董巖，曾聞博山提唱《維摩經》否？」問話時約當萬曆丙辰年（161



第 13 條〈佛道品〉、第 14 條〈如來種品〉、第 15 條〈眷屬品〉、第 16 條〈不二門品〉、第 17 條〈香積品〉、第 18 條〈菩薩行品〉、第 19 條〈阿閦佛供養品〉、第 20 條〈囑累品〉。⁴⁴³所標註的品名與現行版本略有不同。

無異元來在講經前有一段總論：

……居塵出塵，即事離事，不轉位以就功，即塵勞而出世。釋迦老人，土面灰頭，向者裡聊通一線，指貪嗔癡愛是箇大解脫法門，陰處界等喚作放光三昧，然此則不出三界而證大涅槃，不剃鬚髮而弘第一義，……還有向未開口前領略者麼？若有，可請出來，與博山相見。……。⁴⁴⁴

他認為《維摩詰經》是釋迦牟尼特別開出的法門，讓紅塵三界與成就淨土有了可以連通的一線生機。所謂「居塵出塵」，顯示雖然身在紅塵，但其心念卻是出世、出塵的，亦即心中所念、所思惟的皆是佛法，以佛法作為生命居處的準則。所謂「即事離事」，「即事」是不逃避，「離事」是不執著於事相，面對事相的態度或處理的方法，不會囿於表相所見而有所困惑，而是能夠透析隱藏在表相之下的真如實相。

至於無異元來提出「不轉位以就功」，⁴⁴⁵陳榮波〈易經離與曹洞宗禪〉一文在解釋「正中來」時，提出永覺元賢的解釋：「正中來一位即是得法身，亦即是正位，前半分是轉功就位，後半分是轉位就功。」陳榮波認為，「此『位』具有雙重意義：一、前半部是『轉功就位』，表示由現象界證入於本體界，也就是說由般若德證入法身德。二、後半部是『轉位就功』，表示想從本體界來到現象界，發揮妙有的功能，但尚未來到現象。不過，它仍具有發展到現象界的潛能性 (potentiality)。」⁴⁴⁶亦即「轉功就位」和「轉位就功」是成證法身位前、後的差別。無異元來提出「不轉位以就功」，是指體相相即，體用是一。

由此可知，無異元來認為《維摩詰經》主要在說明的就是指佛性！其核心重

⁴⁴³ 見〈住建州董巖禪寺語錄〉，《廣錄》卷 4、卷 5，頁 496-506。

⁴⁴⁴ 見〈住建州董巖禪寺語錄〉，《廣錄》卷 4，頁 496-497。

⁴⁴⁵ 曹洞宗真歇清了有語，云：「轉功就位，是向去底人，玉蘊荊山貴。轉位就功，是却來底人，紅爐片雪春。功位俱轉，通身不滯，撒手亡依。石女夜登機，密室無人掃。」見宋·希叟紹曇：《五家正宗贊》卷 3〈曹洞宗·真歇了禪師〉，《正續藏》第 78 冊，頁 606。

⁴⁴⁶ 見陳榮波：〈易經離卦與曹洞禪〉，《華岡佛學學報》，第 4 期，1998 年 10 月，頁 230。

點在「心淨即佛土淨」，心、境全在一心，是在面對外界塵勞時，所持以應世的核心。因此當舍利弗聽聞奧義而心中胡疑時，釋迦牟尼佛以足指點地，當下變穢惡娑婆為淨土，不僅如此，與會大眾同時「自見坐寶蓮華」上。於是佛告訴舍利弗：「若人心淨，便見此土功德莊嚴。」⁴⁴⁷在在說明修行以「心」為要，只要能夠心淨，便能知其所在之處、正依業報皆是清淨佛土。

承續以上「心淨土淨」的概念，禪宗六祖亦化用阿彌陀佛西方極樂世界的淨土信仰，提出了一個新的詮釋，見於《六祖壇經·疑問品》韋刺史請示「常見僧俗念阿彌陀佛、願生西方」事，六祖當時為韋刺史釋疑：

世尊在舍衛城中，說西方引化經文，分明去此不遠。若論相，說里數有十萬八千，即身中十惡八邪，便是說遠。說遠為其下根，說近為其上智。人有兩種，法無兩般；迷悟有殊，見有遲疾。迷人念佛求生於彼，悟人自淨其心，所以佛言「隨其心淨即佛土淨」。……凡愚不了自性，不識身中淨土，願東願西；悟人在處一般，所以佛言「隨所住處恆安樂」，使君心地但無不善，西方去此不遙，若懷不善之心，念佛往生難到。今勸善知識，先除十惡，即行十萬，後除八邪，乃過八千，念念見性，常行平直，到如彈指，便覩彌陀。使君但行十善，何須更願往生？不斷十惡之心，何佛即來迎請？若悟無生頓法，見西方只在剎那；不悟，念佛求生，路遙如何得達？⁴⁴⁸

其中所引佛言，亦出自《維摩詰經》。有人據此以為六祖不認為有一個「西方淨土」，雲棲禪師為之論辯：

六祖東西之說，祇是勸人要須實心為善，空願無益，何曾說無西方？⁴⁴⁹
 ……晉宋而下，競以禪觀相高，直指單傳之意，幾於晦塞，於時達磨始唱，諸祖繼興，惟欲大明此道。而此道無佛無眾生，今西方者正開示眾生趣向佛故；此道舉心即錯、動念即乖，今西方者正教人起心念佛故；此道心境俱寂，今西方者正以佛國為境、發心求生故。是雖理無二致，而門庭施設

⁴⁴⁷ 見鳩摩羅什譯：《維摩詰所說不可思議解脫經》卷上〈佛國品第一〉，頁 21-23。

⁴⁴⁸ 見《六祖壇經·疑問品》，頁 130-133。

⁴⁴⁹ 見雲棲：《佛說阿彌陀經疏鈔》卷 9，頁 757。



不同，隨時逐機，法自應爾。假使纔弘直指、復讚西方，則直指之意終無
繇明矣，故六祖與淨土諸師易地則皆然也。⁴⁵⁰

雲棲禪師認為六祖其實肯認有一佛所說之西方極樂淨土，只是由於應機不同，門庭施設便不相同。《壇經》提出西方淨土有二種：一說「里數有十萬八千」、一說「身中十惡八邪」⁴⁵¹，即是針對「迷／悟」與「下根／上智」不同根器施設而說的遠近之別。下表為迷、悟根器之對比：

迷	悟
念佛求往生	念念見性，自淨其心
西方極樂	自性西方
他界淨土路遙	身中淨土剎那見
願往淨土	所在皆是，在處一般

對於下根迷者來說，西方淨土乃是身外之佛國淨土，必須念佛求往生，最後仰仗佛力化生淨土。對於上智悟者，六祖在《維摩詰經》「隨其心淨則佛土淨」之上進一步提出「身中淨土」的觀念，認為淨土在行者身、心之中，行者只要能夠去除「十惡八邪」，「自淨其心」，「念念見性」，淨土剎那即至。當行者人已悟自性、自淨其心時，所在之處皆為淨土，沒有「淨土／非淨土」的差別。亦即對於禪者而言，「佛向性中作，莫向身外求」，唯有覺悟自性才是真實究竟，不必念佛祈求往生西方極樂世界，淨土即在自性之中。

⁴⁵⁰ 見雲棲：《佛說阿彌陀經疏鈔》卷 9，頁 757。

⁴⁵¹ 「十惡」：身口意所行之十種惡行為，稱為十惡，又作十不善業道、十惡業道、十不善根本業道、十黑業道。即：（一）殺生。（二）偷盜。（三）邪淫。（四）妄語。（五）兩舌，即說離間語、破語。（六）惡口，即惡語、惡罵。（七）綺語，即雜穢語、非應語、散語、無義語。乃從染心所發者。（八）貪欲，即貪愛、貪取、慳貪。（九）瞋恚。（十）邪見，即愚癡。離以上十惡，則為十善。」「八邪」：「八正道」之對稱。即身、語、意等所犯之八種誤謬。又作八邪支、八邪法。略稱八邪。即：（一）邪見，指不信因果、功德、父母、聖人等之見解。（二）邪志，又作邪思惟，指欲、恚、害等之思惟。（三）邪語，指妄語、兩舌、惡口、綺語等。（四）邪業，指殺生、不與取、邪淫等。（五）邪命，指不如法之生活。（六）邪方便，又作邪精進，指為惡事所作之方便精勤。（七）邪念，指不如法之觀念。（八）邪定，指非正定之定。以上八者，乃凡夫外道所常行，求涅槃者悉皆捨離。見《佛光大辭典》，頁 468、283。



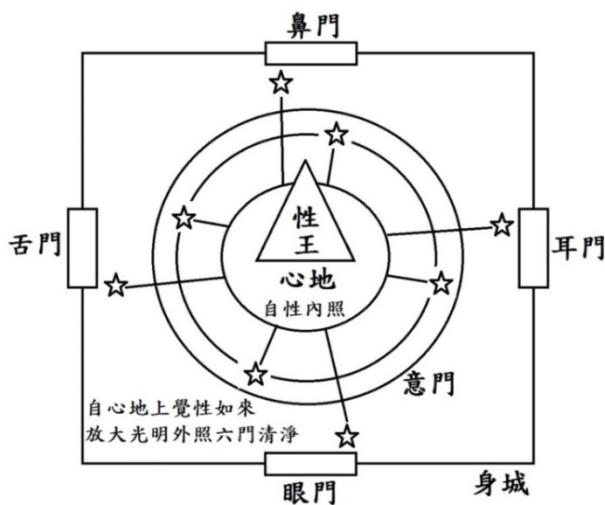
《壇經》所謂「身中淨土」，工夫究竟處做在心地上，用以回歸本體而全性，由之照徹六門。

六祖在提出「身中淨土」後，如《維摩詰經》所載釋尊以足指點地示現清淨佛土一般，讓與會大眾頃刻剎那間即見「目前淨土」：⁴⁵²

惠能與諸人移西方於剎那間，目前便見，各願見否？……世人自色身是城，眼耳鼻舌是門，外有五門，內有意門，心是地，性是王，王居心地上。性在王在，性去王無。性在身心存，性去身心壞。佛向性中作，莫向身外求。自性迷即是眾生，自性覺即是佛。……善知識，常行十善，天堂便至：除人我，須彌倒；去邪心，海水竭；煩惱無，波浪滅；毒害忘，魚龍絕。自心地上覺性如來，放大光明，外照六門清淨，能破六欲諸天；自性內照，三毒即除，地獄等罪一時消滅，內外明徹，不異西方。作不此修，如何到彼？……但心清淨，即是自性西方。⁴⁵³

所謂目前淨土，即是六祖所提出的「身中淨土」，亦即「自性西方」。六祖云：「佛向性中作，莫向身外求。自性迷即是眾生，自性覺即是佛」，然而如何自性作佛？

既然是「身中淨土」，首先就必須瞭解「身、心」之間的關係，六祖以城、門、地、王譬喻「眼耳鼻舌身意」與「心、性」之間的關係。其示意圖如下：



⁴⁵² 《維摩詰經》和《六祖壇經》在說理之後，立即提出事證以充實之，顯示理非空理，可以被證明。由此可見，佛法必須理事圓融，講出一個理之後，必須有其事以證明此理並非空理虛相。

⁴⁵³ 見《六祖壇經·疑問品》，頁133、137-138。

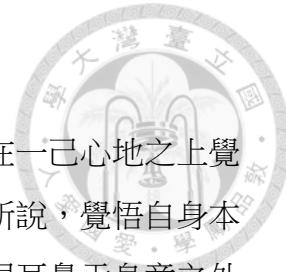


圖 4-1 身中淨土：內外明徹，不異西方

行者已去十惡八邪、常行十善，「使心但無不善」之時，方能在一己心地之上覺悟自性如來，即《法華經》所云「眾生皆有佛性」。依照六祖所說，覺悟自身本自具有不可思議佛性而放大光明，不僅自性內照，同時更照徹眼耳鼻舌身意之外六門清淨，「內外明徹，不異西方」。

前文已論，由於彌陀思想深化，「西方極樂」一詞幾乎等同於「淨土」，因此六祖回應韋刺史所問「西方」時，即運用《維摩詰經》「隨其心淨則佛土淨」的概念，將「西方極樂」、「佛土淨」之外境轉化成為「身中淨土」，提出「但心清淨，即是自性西方」之「唯心淨土」概念。⁴⁵⁴

此心清淨「大放光明」，此「光明」為智慧般若之功用。在佛教經典或歷代高僧祖師傳記語錄中，屢見佛菩薩、祖師放光明事，如《楞嚴經》記載，釋迦牟尼佛於說法前知阿難「經歷姪室，遭大幻術」，「將毀戒體」，於是「齋畢旋歸」：

頂放百寶無畏光，光中出生千葉寶蓮，有佛化身，結跏趺坐，演說神咒。

敕文殊師利將咒往護。⁴⁵⁵

又如《佛說觀無量壽佛經》記載，王舍大城之韋提希夫人與國王娑婆羅同遭阿閻世太子幽禁，憂愁憔悴，遙向釋迦牟尼佛求法：

爾時，世尊放眉間光，其光金色，遍照十方無量世界，還住佛頂，化為金臺，如須彌山。⁴⁵⁶

佛所放「光明」，具有強大度化眾生的功用：

有五色光從佛口出，一一光照頻婆娑羅王頂。爾時大王雖在幽閉，心眼無

⁴⁵⁴ 陸揚〈論《維摩詰經》和淨土思想在中國中古社會之關係〉：「(《維摩詰經》)所謂『若菩薩欲得淨土，當淨其心；隨其心淨，則佛土淨』。這一斬截之論斷為中土『唯心淨土』的思想提供了最重要的理論。……《維摩詰經》的淨土義是其不二法門的一種表現，但這正與隋唐之際強調『厭患娑婆，願生淨土』的淨土信仰的理論形成根本的差別。」此文收錄於《人間淨土與現代社會—第三屆中華國際佛學會議論文集·佛學會議論文彙編1》，1998年，頁212-213。

⁴⁵⁵ 見唐·般刺密諦譯：《大佛頂首楞嚴經》卷1，頁5。

⁴⁵⁶ 見劉宋·畺良耶舍譯：《說觀無量壽佛經》，《淨土五經》合刊本，台北：菩提觀音寺，2008年，頁153。



障，遙見世尊，頭面作禮，自然增進，成阿那含。⁴⁵⁷

婆娑羅王受釋迦牟尼佛放光照射，當下即證羅漢果位。更有甚者，《華嚴經·毘盧遮那品》「一切功德山須彌勝雲佛」於眉間放大光明：

其光名發起一切善根音，十佛剎微塵數光明而為眷屬，充滿一切十方國土。若有眾生應可調伏，其光照觸即自開悟，息諸惑熱，裂諸蓋網，摧諸障山，淨諸垢濁，發大信解，生勝善根，永離一切諸難恐怖，滅除一切身心苦惱，起見佛心，趣一切智。……爾時大威光太子見佛光明已，以昔所修善根力故，即時證得十種法門。

大威光太子見此光明，自性頻率與之共振，當下證得十種法門，再聞佛說法，當下即證菩薩果位為大威光菩薩！當菩薩相應於佛之智慧成就時，即得其三昧，如《華嚴經·十地品》載：

爾時金剛藏菩薩承佛神力，入菩薩大智慧光明三昧。入是三昧已，即時十方各過十億佛剎微塵數世界外，各有十億佛剎微塵數諸佛，同名金剛藏，而現其前，作如是言：「善哉！善哉！金剛藏！乃能入是菩薩大智慧光明三昧。善男子！此是十方各十億佛剎微塵數諸佛共加於汝，以毘盧遮那如來、應、正等覺本願力故，威神力故，亦是汝勝智力故，欲令汝為一切菩薩說不思議諸佛法光明故。」⁴⁵⁸

然而，諸佛菩薩所放光明的內涵究竟為何？《佛說觀無量壽佛經》云：

但見此（大勢至菩薩）一毛孔光，即見十方無量諸佛淨妙光明，是故號此菩薩名無邊光。以智慧光普照一切，令離三途，得無上力，是故號此菩薩名大勢至。⁴⁵⁹

由此可知，此光明乃是智慧光，是由佛性、自性之智慧所發出的光芒，可以使人遠離地獄、餓鬼、畜生道三途，去除貪瞋癡三毒，甚至證得羅漢、菩薩果位。《六祖壇經》云「自心地上覺性如來，放大光明」，即是覺此自性本有之佛性智慧而

⁴⁵⁷ 見劉宋·畺良耶舍譯：《說觀無量壽佛經》，頁154-155。

⁴⁵⁸ 見唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經·十地品》，《大正藏》第10冊。

⁴⁵⁹ 劉宋·畺良耶舍譯：《說觀無量壽佛經》，頁178-179。



放出光明，照徹內外。無異元來〈淨土偈〉即以「淨心即是西方土」為首，顯然庚續禪宗一脈傳承，所謂的「西方土」並非指向阿彌陀佛的西方極樂世界，而是化用淨土的概念，用來指稱「唯心淨土」。⁴⁶⁰

由此看來，無異元來獨獨留下開示全本《維摩詰經》的紀錄，不僅是遵循著禪法之心宗要旨，標示以「心淨則佛土淨」為核心，更是勉勵佛門弟子當學諸佛菩薩，發願自許，令度眾生遠離三毒惡道。

(三)念佛法門

上文已論明無異元來所稱淨土是「自心淨土」，那麼無異元來教人念佛，實情又是如何？釋印順說，「念佛，是原始佛教所固有的，但特別發達起來的，是大乘佛教」。⁴⁶¹釋傳發闡明念佛法門在佛住世時、原始佛教裡的面貌和功用，他說：

佛住世時，修禪觀多為念佛功德以觀照自心。……作為釋尊教法之實踐者，佛弟子對佛之敬仰，在修觀時是常繫念於心的。初期之念佛非指稱佛名號。在原始聖典中，「念佛」是作為禪觀修法而被重視的。⁴⁶²

「念佛」在佛教原始時期為禪觀法門之一，所念者是佛之功德，而非佛之名號。如《雜阿含經》云：

聖弟子念如來事……。如是念時，不起貪欲纏，不起瞋恚、愚癡心。其心正直，得如來義，得如來正法，於如來正法，於如來所得隨喜心。隨喜心已歡悅，歡悅已身猗息，身猗息已覺受樂，覺受樂已其心定。心定已，彼聖弟子於兜嶺眾生中，無諸罣礙；入法流水，乃至涅槃。⁴⁶³

所念的是佛之行事，依之起念，心心相應，由之得定，依定生慧，「故修觀者之

⁴⁶⁰ 陸揚認為：李通玄《華嚴合論》將淨土分為十種，其中七種為權土，如西方極樂世界，唯心淨土則為實土。（查出處）

⁴⁶¹ 釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》第十一章〈念佛法門的發展〉第三節〈念佛法門〉，台北：正聞出版社，1986年，頁856。

⁴⁶² 釋傳發：〈論禪淨自悟與他力思想之開展——從念佛見佛到即心是〉，《佛藏》第15期，電子期刊。

⁴⁶³ 見《雜阿含經》卷33，《大正藏》2冊，頁237。



念佛沒有他力的傾向，因念佛不外是二方面：其一，淺者依念佛而得止息散亂心；其二，深者則作為入定修觀之前方便（前奏）。」⁴⁶⁴

大乘佛教經典也記載了這樣的念佛法門，如《楞嚴經·大勢至菩薩念佛圓通章》云：

（大勢至法王子）白佛言：我憶往昔恆河沙劫，有佛出世，名無量光，十二如來，相繼一劫，其最後佛，名超日月光，彼佛教我念佛三昧。譬如有人，一專為憶，一人專忘，如是二人，若逢不逢，或見非見；二人相憶，二憶念深，如是乃至從生至生，同於形影，不相乖異。十方如來憐念眾生，如母憶子，……若眾生心，憶佛念佛，現前當來，必定見佛，……我本因地，以念佛心，入無生忍。今於此界，攝念佛人，歸於淨土，佛問圓通，我無選擇，都攝六根，淨念相繼，得三摩地，斯為第一。⁴⁶⁵

超日月光佛所教之「念佛三昧」，此「念」即是憶念，⁴⁶⁶於行住坐臥、語默動靜、日常生活之中憶念佛，體會佛所展演的無聲之法、無量功德，從而如同「形影」，思佛之所思，行佛之所行，無有差異乖離，是一種直捷簡勁的修持法門。

然而隨著佛之入滅，因應「信行人」及「佛涅槃後，佛弟子心中的永恒懷念」，念佛法門開始產生轉變，藉由佛之畫像或塑像作觀想修持，從念佛之功德轉向念佛之相或名號，從相上來認識、學習、了解、體會，於是憶念轉為持念。執持名號或念誦經文便成了方便入門的易行道。因此，「念佛」在修行法上的意義和實作經過轉化，由心法之修持轉變為執持佛名號的修行法。⁴⁶⁷

⁴⁶⁴ 見釋傳發：〈論禪淨自悟與他力思想之開展——從念佛見佛到即心是〉，《佛藏》第15期，電子期刊。

⁴⁶⁵ 見唐·般刺密諦譯：《大佛頂首楞嚴經·大勢至菩薩念佛圓通章》。

⁴⁶⁶ 印順《初期大乘佛教之起源與開展》：「是憶念曾經經歷的境界，重現於心中。」頁857。

⁴⁶⁷ 釋印順云：「佛在世時，『念佛、念法、念僧』，是依人間的佛、比丘僧，及佛與比丘所開示的法，作為繫念內容的。『念』是憶念不忘，由於一心繫念，就能得正定，……。佛涅槃了，對佛的懷念加深。初期結集的念佛，限於念佛的（三號又）十號……，也就是念佛的功德。……佛像的流行，與十方佛現在的信仰相融合，於是觀佛色相的，如『般舟三昧』那樣的，『現在佛悉在前立』的念佛三昧，就也興盛起來了。……等到十方佛現在的信仰流行，懷念佛而稱名的意義，就大為不同了！……在中國，念阿彌陀佛，漸重於稱名（人人都會），幾乎以『稱名』為『念佛』了。其實，『念佛』並不等於『稱名』；『稱名念佛』也不是阿彌陀佛淨土法門所獨有的。『稱名念佛』，通於十方現在（及過去）佛。」見《初期大乘佛教之起源與開展》



第二節 無異元來淨法直承無明慧經

前文已釐清無異元來「禪淨兼弘」的「淨」，緊接著的問題是，無異元來為曹洞宗禪師，如何開始弘揚念佛淨土以及其淨法師承的問題。上文提及無異元來有無明慧經和雲棲禪師二個師承，以下分別討論無明慧經與雲棲禪師的淨法，作為以下進一步討論無異元來淨法的基礎。

(一) 無明慧經〈念佛法要〉的禪宗家風

無明慧經對於西方淨土的看法，一如六祖慧能。其初住峩峰上堂時曾說：

諸佛時常說法，不須擬議猜詳。是何法？天地玄黃，宇宙洪荒，不論通宗透教，祇貴直下承當。承當箇甚麼？雲騰致雨，露結為霜，蛟龍不宿死水，猛虎豈行路傍。透得這些關換，何須願往西方。不問先佛後祖，鼻孔一樣放光。⁴⁶⁸

然此道離微疏之久矣，眾中有大智者，當拚身命盡力匡扶，以悟為期，自他兼利，一生不足，再拚一生，盡其三生，自然合得。⁴⁶⁹

面對佛之說法，不需要「擬議參詳」，不必用三界內的思維邏輯去推敲、算計、思想，無論如何，只要能夠「當下承擔」，修行即有利益，即可有成就。佛所說法應機應時應緣，行者有緣聽聞，必須永不停歇、沒有止息地做去！即如《六祖壇經》所論，「心住法則自縛，心不住法則道通流」⁴⁷⁰。能夠參悟透這些佛法的關鍵，自然不必發願往生西方，也就是說，在修行上可以達到自力悟證成就，以自力跳脫三界輪迴，成就修行境界；不必於臨終時仰賴阿彌陀佛願力，以他力之故，被接引到極樂淨土，化生蓮華身，在淨土中繼續修行。

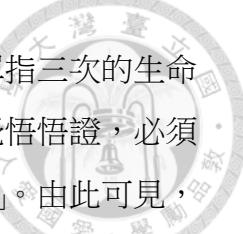
因此，無明慧經要行者「以悟為期」，用盡身命去做，不以時間為考量，即使此生修行不足，「再拚一生」，只要不斷堅持努力，「盡其三生，自然合得」。所

第十一章〈念佛法門的發展〉第三節〈念佛法門〉，頁 856-859。

⁴⁶⁸ 見〈上堂〉，《壽昌無明和尚語錄》卷上，明徑山藏版《嘉興大藏經》第 25 冊，頁 2a／668。

⁴⁶⁹ 見〈師初住峩峰上堂〉，《壽昌無明和尚語錄》卷上，頁 668。

⁴⁷⁰ 《六祖壇經·定慧品》：「善知識，道須通流，何以卻滯？心不住法，道即通流；心若住法，名為自縛。」頁 143。



謂「三生」，是指過去、現在、未來三世恆長的時間，而不是單單指三次的生命輪迴。換言之，對無明慧經而言，修行最究竟處在「悟」，要得覺悟悟證，必須拚盡身命，直到超越時間限制，不僅如此，還要能夠「自他兼利」。由此可見，無明慧經並不倡導發願往生西方極樂、彌陀淨土，他所一貫堅持的仍然是禪宗家風。

另外，從相關字詞使用頻率來看，《壽昌和尚語錄》「念佛」二字出現 15 次，全部集中在〈念佛法要〉。「淨土」出現 1 次，同樣出現在〈念佛法要〉。「西方」出現 2 次，是無明慧經上堂說法時附帶提及的。「彌陀」一詞出現 5 次，除了〈彌陀贊〉一首的題名外，其餘 4 次散見在無明慧經回答弟子提問的內容中。無明慧經對於「淨土」、「西方」、「彌陀」等沒有特別或者較為完整的論述，暫時先放下。因此想要探討無明慧經的念佛法門，出現頻率最多「念佛」一詞無疑非常重要，如此，〈念佛法要〉就是非常具代表性的文本。為了方便討論，茲將全文轉錄如下：

念佛人，要心淨，淨心念佛淨心聽。心即佛兮佛即心，成佛無非心淨定。

念佛人，要殷勤，淨念相繼佛先成。佛心充滿於法界，一念無差最上乘。

心念佛，絕狐疑，狐疑淨盡即菩提。念念不生無繫累，十方三界普光輝。

念即佛，佛即念，萬法歸一生靈燄。靈燄光中發異苗，自然不落諸方便。

念佛心，即淨土，淨心諸佛依中住。念佛心勝萬緣空，空心早上無生路。

念佛人，要心正，正心一似玻璃鏡。十方明淨物難逃，萬象森羅心地印。

念佛人，要真切，切心念佛狂心歇。歇却狂心佛現前，光輝一似澄潭月，
波瀾浩蕩不相干，聖凡示現離生滅。

念佛心，聽時節，時節到時心自悅。似遭網，打破大散關；如失珠，抒教黃河竭。見有是利不思議，非為饒舌為君說。

念佛心，須猛究，直下念中追本有。非因念佛得成佛，佛性亘然常不朽。
剔起眉毛須自看，瞥然親見忘前咎。

念佛人，有因由，信心不與法為儻。參禪講解全不顧，直下心明始便休。
露地牛耕翻大地，漫天網收攝貔貅；生擒活捉威天下，越祖超宗異路頭。



普勸念佛參禪者，莫把家親當怨讐。⁴⁷¹

無明慧經〈念佛法要〉針對的對象，從〈法要〉最後二句「普勸念佛參禪者，莫把家親當怨讐」來看，應該是同時對「念佛者」和「參禪者」而講的，他認為二者原來是「家親」，並非是對立的二造，因此勸二者莫以「怨讐」相對待。⁴⁷²

(二) 分析〈念佛法要〉

從〈法要〉的外在形式來看，依句式結構上的不同，大致可以劃分成二個部分：第一個部分是前半部，由「念佛人，要心淨」到「萬象森羅心地印」，共有六首偈。每偈句式皆為 337 · 77；第二部分是後半部，從「念佛人，要真切」到「越祖超宗異路頭」，共四首偈，基本句式為 337 · 7777，其中第二首（即全偈第八首）和第四首（即全偈最後一首）在句式結構上有所變形，分別是 337 · 3535 · 77 和 357 · 77 · 7777 · 77。⁴⁷³

從內容來看，約可分成二大部分，正好與詩偈整體的句式結構表現一致，形式與內容有著十分巧妙的搭配。由於其針對的對象、因緣、根器、屬性不同，修行次第、境界也不同，因此開示和對治的方法也有所不同。整體而言，前半部的六首詩偈，顯示念佛由「心淨」開始，繼而達到「淨心」，最重要的關鍵在於「絕狐疑」。換言之，在這一階段裡，念佛行者主要的問題是對自身本具的佛性沒有信心，疑惑不定，對於「即心即佛」沒有信心，沒有辦法直下承當，屬於心力怯弱的疑惑者。而後半部的四首偈，主要在勸行者發大勇猛精進心。

1. 第一部分

前半部六首詩偈皆由五句組成，句式為 337 · 77。每首偈前三句 337，指示一種工夫，以及此工夫初步產生的境界；後二句 77，傳達的是工夫深入後所能

⁴⁷¹ 見〈念佛法要〉，《壽昌無明和尚語錄》卷上，頁 674。

⁴⁷² 博山在《宗教答讐·淨土品》中也提出相同的觀念。

⁴⁷³ 明代中葉以後，民間宗教羅教特別興盛，其教祖創立經典「五部六冊」，採用民間寶卷的形式上，多以韻文為主，只有少部分是散文。韻文形式分為四言、五言、六言、七言與十言。以七言與十言為主，其中十言韻文是其宣講教義的主體，固定的句型是三、三、四。「形式的通俗化，是為了更明瞭地表達一定思想和內容」，「讓那些識字不多，或根本不識字的下層民眾能夠看懂和聽懂經文」。（見徐小躍，頁 49-50）壽昌慧〈法要〉在形式上亦易於記誦，或許也受到了當時寶卷文學的影響。



夠達到的成就境界，或者是工夫尚未成就之前，作為做工夫的理據。此六首詩偈可視為一個整體，恰好呈現出念佛工夫的進程，並且還可以進一步再細分為二個階段。

(1) 第一個階段：

△念佛人，要心淨，淨心念佛淨心聽。心即佛兮佛即心，成佛無非心淨定。

無明慧經認為念佛首先「要心淨」。「要」指的是工夫所在，「心淨」是工夫的內容，在此尚未有境界意。「要心淨」的意思，是在吾人雜亂紛塵的念頭中，勉強假裝「心淨」，不去理會紛飛的念頭，所使用的方法便是「淨心念佛淨心聽」。此時「淨心念佛」的「念佛」，尚有一個能念、所念。「念」本身是一種工夫作用，非是佛或本體，是以意識心念佛，仍然有一個「念佛」的「念」，然後在淨念之中做工夫。

當「淨心念佛淨心聽」時，行者的五官感受自成一體，由口誦心念到心耳聽聽形成一個循環。若能明白「心即佛兮佛即心」之理據，極有可能成就初步的工夫境界「心淨定」。

「心淨定」相較於此偈起首之「要淨心」，已有工夫。誠如以上所言，「要淨心」是指要做到淨心這件事，在心尚未能淨之前，必須先假裝或勉強自己正處於淨心之中。「心淨定」是指修行前階段成就的一種定境，自然而然沒有雜念的紛擾，能夠使心念純淨，此種定境名為「心淨」。若欲繼續深化，則必須捨去前一階段的工夫，翻轉其所達到的定境而成為下一階段的工夫。因此，「心淨定」在此同時是工夫語，也是境界語。從「成佛無非心淨定」來看，無論作為境界或工夫，「心淨定」都是行者未來成就的基礎。

△念佛人，要殷勤，淨念相繼佛先成。佛心充滿於法界，一念無差最上乘。

當行者有了初定的境界工夫之後，重點在「殷勤」不懈怠，必須做到念佛成片，亦即「淨心念佛淨心聽」時所形成的循環愈來愈沒有時間差，⁴⁷⁴或者已可持

⁴⁷⁴ 雲棲云：「今念佛人初以耳識聞彼佛名，次以意識專注憶念，以專念故，總攝六根眼鼻舌身，



續一小段時間，讓行者在清淨能量震盪環繞中，將本自存在的佛性本體鍛鍊呈顯出來。換句話說，念佛的工夫和境界——心淨——已混融合成為一。

以「心即佛兮佛即心」作為工夫理體，到此淨念相續之時，「佛先成」，意味著佛性之先天存在到此時方才顯現，並不是說當境界成就時才鍛鍊出佛性本體，而是自體自然地呈現。這個佛性是充遍於法界的，當心體顯露，此時心即佛，沒有一絲念頭不是「佛念」。要做到使佛性顯露，無明慧經在此提示一個非常重要的重點——「一念無差」，維持清淨一念，再無第二念。

△心念佛，絕狐疑，狐疑淨盡即菩提，念念不生無繫累，十方三界普光輝。

到此，行者心中可能充滿疑惑，以上所說的成就境界，怎麼可能做得到？無明慧經立即提出「絕狐疑」。此處的「狐疑」，指的是對自身是否真的本具佛性而感到懷疑，對眾生是否真的皆能成佛、自己是否真能成佛感到懷疑，因此而怯弱，不肯或不敢直下承當。於是如何去掉對自身佛性存在的懷疑，從而肯認自性真實不虛，便是此處所提出的重要工夫。無明慧經說「狐疑淨盡即菩提」，菩提是覺悟，是智慧，當你內心完全承認肯定自性作佛，沒有一絲懷疑，這時佛性中覺悟的智慧便會升起，產生自性光，使得「十方三界普光輝」。⁴⁷⁵

總觀前三首偈之末句，「心即佛兮佛即心」、「佛心充滿於法界」、「十方三界普光輝」，雖然行者透過做工夫讓自身的佛性能夠呈顯出來，然而其所顯露的只是一種性體，性體所處的是一個充遍的、靜的狀態，沒有作用。但是自第四首偈之後，性體開始產生了功用，出現了動能和動境。

(2) 第二個階段（向內深化）：

前階段已具備基礎工夫，從這裡開始，工夫作用逐漸顯露，而且能夠繼續開展至更深層的進境。

如是六識皆悉不行，念之不已，念極而忘。所謂恒審思量者，其思寂焉，忘之不已，忘極而化。所謂真妄和合者，其妄消焉，則七識、八識亦悉不行。主既不存，從者焉附。」《佛說阿彌陀經疏鈔》卷 8，頁 722。

⁴⁷⁵ 《六祖壇經·疑問品》云：「自心地上，覺性如來，放大光明，……內外明徹，不異西方。」

△念即佛，佛即念，萬法歸一生靈燄，靈燄光中發異苗，自然不落諸方便。

經過「心淨、殷勤、絕狐疑」的工夫歷程，而到達「念即佛，佛即念」。此處的「念佛」非是指持佛名號、願往西方，而是「淨定」之後的工夫。念佛人以戒淨得定，繼而殷勤做工夫，待疑淨盡轉為菩提，由之生慧，由此佛性智慧之光顯現，即是詩偈中所謂之「萬法歸一生靈燄」。

這裡的「萬法」指的是無量萬相，其本源皆來自於佛性，換言之，法界無量萬相皆由佛性變異生化，當行者達到「念即佛，佛即念」之工夫境界時，能夠明了無量萬相唯有一心，由任何一個相溯源回歸至本體，由有到空，便是在此空性之中，佛性智慧自然應緣而生發出無量方便法，並且不執著於任何一法。

無明慧經在此以「燄」為比喻，象徵佛性智慧之光明照耀，如《華嚴經·十地品》「第七遠行地」之偈語所云：

遠離三界而莊嚴，滅除惑火而起焰。⁴⁷⁶

「靈燄」即是自性顯露時的智慧光明，當行者能夠做到「萬法歸一」時，濁惱頓消「靈燄」生，在應機接物時，佛性本體自然生發功用，佛性智慧自然相應而生出無量方便法門，但卻「自然不落諸方便」，雖然自然生發出應機適切的方便法，卻不會陷落或執著於方便法，不受其束縛。

△念佛心，即淨土，淨心諸佛依中住，念佛心勝萬緣空，空心早上無生路。

前一首偈語有「靈焰生異苗」，佛性智慧開啟，已露出苗頭，此偈則明白說明般若空性，闡述空性之妙、依正不二之不可思議。

所謂「念佛心，即淨土」，禪宗四祖道信之〈入道安心要方便法門〉有云：

我此法要依《楞伽經》「諸佛心第一」，又依《文殊說般若經》「一行三昧」，即念佛心是佛……，念佛即是念心，求心即是求佛。……常憶念佛，攀緣不起，則泯然無相，平等不二。……此等心即是如來真實法性之身，亦名正法，亦名佛性，亦名諸法實性實際，亦名淨土，亦名菩提金剛三昧本覺等，亦名涅槃界般若等，名雖無量，皆同一體，亦無能觀、所觀之意。如

⁴⁷⁶ 見《華嚴經·十地品》。



是等心，要令清淨，常現在前，一切諸緣，不能干亂。何以故？一切諸事皆是如來一法身故。⁴⁷⁷

若以等號「=」置換文中之「是」、「即」，上文旨要可標示如下：

道信：(1) 念佛心=佛

(2) 念佛=念心，求心=求佛—>佛=心

(3) 心=如來真實法性之身、正法、佛性、淨土、……

(4) 無能觀、所觀；一切諸事=如來一法身

(5) 常憶念佛，攀緣不起，泯然無相

壽昌：念佛心=淨土

歸納以上要旨，則：念佛心=佛=心=佛性=淨土

道信禪法核心在「諸佛『心』第一」之「心」，亦即諸佛之所以為佛，重點在於佛之「心」，此心即是如來法身、佛性、正法、淨土……；在方法上是以「念佛」作為入道的方便法，教人「常憶念佛」，不緣境以求佛。因此無明慧經「念佛心即淨土」，念佛之「心」即是淨土，當本體顯露時，心境不二，心境一如。

再者，「淨心諸佛依中住」，所謂「淨心諸佛」，即來源於《楞伽經》「諸佛『心』第一」，以淨心為上的諸佛，住在此心淨土之依報中。此時「念佛心勝萬緣空」，「念佛心=佛性」，佛性本體究竟真實圓滿；「勝」有圓滿之意；「萬緣空」即萬法無自性而言空。亦即佛性圓滿之心境一如、依正一如、空有一如圓滿了般若性空。

無明慧經最後云：「空心早上無生路」，「空心」當分別言「空、心」，「空」即空性，「心」即圓滿的佛性，二者「名」雖不同，「體」即是一。因此，當行者明了般若性「空」與「心」之時，便即「早上無生路」，「早」表示某一階段的開始，行者從此踏上「無生」之道，再也沒有往生與否的問題，正好呼應無明慧經所云「何須願往西方」。

⁴⁷⁷ 唐・淨覺集：《楞伽師資記》，《大正藏》85 冊，頁 1286-1287。



(3) 第三個階段（無內外分別）：

△念佛人，要心正，正心一似玻璃鏡，十方明淨物難逃，萬象森羅心地印。

般若智慧的重要功用在於「寂照」，無明慧經以鏡之反射與鑒照比喻心之般若智慧功用。而心體本具般若，只是被無明塵覆，無法發揮功用，無明慧經提出「正心」工夫，要行者心念皆吻合於佛法，無有邪思，使心鏡明徹，映照萬相。

2. 第二部分

△念佛人，要真切，切心念佛狂心歇。歇却狂心佛現前，光輝一似澄潭月，
波瀾浩蕩不相干，聖凡示現離生滅。

△念佛心，聽時節，時節到時心自悅。似遭網，打破大散關；如失珠，抒
教黃河竭。見有是利不思議，非為饒舌為君說。

△念佛心，須猛究，直下念中追本有。非因念佛得成佛，佛性亘然常不朽。
剔起眉毛須自看，瞥然親見忘前咎。

△念佛人，有因由，信心不與法為儔。參禪講解全不顧，直下心明始便休。
露地牛耕翻大地，漫天網收攝貔貅；生擒活捉威天下，越祖超宗異路頭。
普勸念佛參禪者，莫把家親當怨讐。

第一部分重點在於如何修行以至於有功，到了第二部分，主要的課題在於：當修行有「功」時，如何保持涵養而不退散，無明慧經在此提出「要真切」、「聽時節」、「須猛究」、「有因由」。

行者「正心」不可以散失，須要真切長養，否則容易落於「狂」，成為「癡狂迷路客」⁴⁷⁸。無明慧經云：

茫茫四海中，那箇心如鐵？不是鐵心腸，安能狂心歇。⁴⁷⁹

上堂。佛法無巧說，只要狂心歇。狂心歇得時，定有好時節。是甚麼時節？
枯梅逢著雪，造化機玄都漏泄。漏泄且置，祇如此好時節又作麼生？噫！

⁴⁷⁸ 見〈偈頌·山居四首之二〉，《無明慧經禪師語錄》，頁209。

⁴⁷⁹ 見〈偈頌·師在峩峰坐禪有感〉，《無明慧經禪師語錄》，頁212。



時寒，各自珍重。⁴⁸⁰

狂心歇却時，心體呈露「光輝一似澄潭月」，假使池水「波瀾浩蕩」，亦與本體不相干。此時聖凡一體，所謂「生滅」只是一種「示現」，如同維摩詰居士之示疾，已超越三界內的輪迴生滅。

只要狂心歇，必然會有好時節，這時候就是「聽時節」的工夫，用以等待時機因緣，如六祖惠能南逃，藏身獵人群中，因「風動、幡動，仁者心動」公案而出世弘化。所以無明慧經云：

……所謂打破大散關，直入解脫門。到恁麼時節，方是得力處。故云：得力處便是省力處也。到此始有說話分，方可見人。⁴⁸¹

到得此時節，「方可見人」，方有度化之功。

此外，無明慧經要行者「直下追本有」、「直下心明始便休」，因為佛性本有，念佛不能使人成佛，而是讓人發明本性，悟證佛性本然實有、佛智無所不能之不可思議！信「人人皆有佛性」之心與萬法不同儔類，此心為心體，即佛性本體，藉由念佛的工夫可以使心體呈顯。

在上節討論念佛法門時，已說明在原始佛教階段或禪宗初期，同時運用念佛與禪觀二種方便法，此二者是一種開放性的修行方法，可以普利三根，因此無明慧經言「普勸念佛參禪者，莫把家親當怨讐」。在梳理無明慧經〈念佛法要〉後，已論明無明慧經教人念佛的目的在於禪悟，念佛只是作為清淨自心的方便法，並未教人發願往生西方淨土。無異元來的念佛法是否與之不違？此將在下節進行討論。

第三節 無異元來淨法受雲棲株宏影響

根據觀察，無明慧經一派與雲棲株宏一系素有往來，據憨山德清所作無明慧經〈塔銘〉，無明慧經於杖錫遠遊時，曾「過南海，訪雲棲」。⁴⁸²其嗣法弟子無異

⁴⁸⁰ 見〈師次遷寶方語錄〉，《無明慧經禪師語錄》，頁186。

⁴⁸¹ 見〈師初住峩峰語錄·小參〉，《無明慧經禪師語錄》，頁184。

⁴⁸² 見憨山德清〈新城壽昌無明經禪師塔銘〉：「師住寶方，……四方衲子聞風而至者，日漸集。有僧問師：「住此山，曾見何人？」師曰：「總未行腳。」僧激之曰：「豈以一隅而小天下乎？」



元來於悟後往雲棲弟子鷺湖養心（1547-1627）處受戒，⁴⁸³並曾三禮雲棲株宏，尊雲棲株宏為師翁，日後更帶領弟子雪關智闇拜謁雲棲；無明慧經另一弟子永覺元賢，亦於雲棲弟子聞谷廣心處受戒，由此可見二系之間情誼匪淺。

（一）壽昌派與雲棲派交往甚密

無異元來與雲棲法派之間的交流，在各式資料中，首見於其得無明慧經印證傳承宗法後，至雲棲株宏弟子鷺湖廣心處受菩薩戒。據明·鄭仲夔《玉塵新譚》載，鷺湖廣心敦厚、樸實、謙和，老實遵循著雲棲株宏的教法。⁴⁸⁴有關無異元來受戒於鷺湖廣心事，有二則相關記載如下：

（無異元來）聞鷺湖心大師，以雲棲宏大師足，授律鷺湖，往受菩薩毗尼。

鷺湖興者十年，弟子三百餘人，初不置首座也。和尚至，即留為首座，作偈贈之。（偈曰：「鷺湖十載虛元位，一旦緣何立少年。兩個眉毛八個縲，須知佛祖不容前。」）……居鷺湖者六月。⁴⁸⁵

大藏上人，字無異，初謁鷺湖養大師時，不欲稱弟子。一日師與閒步山門時，春花爛漫，上人指向師曰：「和尚試看，千紅萬綠，此虛空世界都收在我出家人身上。」師隨舉拳擲去，曰：「打破這箇虛空世界，看汝身更著何處？」上人不覺下拜，已而立為首座。⁴⁸⁶

鷺湖廣心十年來未立首座，只為等待有緣之人的到來。待無異元來來此受戒，鷺

師善其言，遂荷錫遠遊。乃過南海，訪雲棲。復之中原，入少林，禮初祖塔，問西來單傳之旨。尋往京都，謁達觀禪師，深器重之。入五臺，參端峰和尚，峰門庭孤峻，師一見而契……遂相印契。……峰深肯之。觀師語忌十成，機貴回互，妙協五位，是知洞上宗風由此必振。自是師心亦倦遊矣，乃返錫寶方，始開堂說法。以博山來公為第一座，師資雅合，簞鼓此道，激揚宗旨，四方衲子望風而至者益眾。」《憨山大師夢遊全集》，頁399-400。

⁴⁸³ 明·幻輪編：《釋鑑稽古略續集》：「鷺湖禪師，諱廣心，號養菴。禮翠峰，參辨融，得法雲棲。」《大正藏》49冊，頁953

⁴⁸⁴ 明·鄭仲夔《玉塵新譚》雋區卷4（明刻本）：「雲棲世壽八十一，鷺湖亦世壽八十一。雲棲天性朴實，簡淡無緣飾，鷺湖亦惟敦實行。雲棲以平等大悲攝化一時，鷺湖亦謙和接物，道尊而光，常以學地自居。」

⁴⁸⁵ 智達劉日果：《博山和尚傳》，《廣錄》卷35，頁737。

⁴⁸⁶ 明·鄭仲夔《玉塵新譚》雋區卷4，明刻本。《續燈正統》卷30：「（鷺湖廣心）後遷鷺湖。己亥（1599），以無異典元座」，「癸丑（1613），說法建陽東山董巖」。



湖廣心舉拳曰「打破虛空世界」，開示無異元來破除此相而回歸本體，此虛空是因握拳而形成的，實在是因拳而有相，並非究竟虛空。由此提示無異元來「看汝身更著何處」！此一「著」字至為關鍵！無異元來於是領悟下拜，鷺湖廣心立之為首座。等到無異元來主持博山能仁寺時，鷺湖廣心更前往授其僧戒儀軌，⁴⁸⁷「始分燈博山」。⁴⁸⁸另外，無異元來曾三禮雲棲株宏，⁴⁸⁹雲棲株宏對他甚為優至：

因書「演暢真乘」數字贈之。⁴⁹⁰

無異元來更在〈淨土偈·序〉中尊稱雲棲株宏為師翁。⁴⁹¹

萬曆四十年（1612），無異元來帶著弟子雪關智闍參禮雲棲，事見雪關智闍為雲棲株宏所作塔銘：

……不肖自壬子（1612）之秋，從先師（博山元）來禮足時，側聆震吼，
狀洪音之發虞鐘。竊被慈恩，勝枯荄之遇膏沐。繼而閱太師諸所著述，……
味《疏鈔》，則蓮胎有種，纔念佛而佛成，披發隱，而法鎧嚴身，不摧魔
而魔服。⁴⁹²

文中提及讀雲棲株宏《佛說無量壽佛經疏鈔》而「蓮胎有種」，亦受其念佛法門影響。待雲棲株宏入滅後，俗家弟子吳應賓、余大成、黃端伯等皆來向無異元來參學。可見無異元來一系與雲棲一系之間的交往與因緣深厚。

永覺元賢及其鼓山系傳法弟子亦與雲棲株宏弟子聞谷廣印交往密切。當時人稱聞谷廣印「盡得雲棲之道」，永覺元賢在其處受戒，日後更蒙其傳授戒法。聞谷廣印（1566-1636）曾稱讚無異元來：

⁴⁸⁷ 劉日杲〈博山和尚傳〉：「鷺湖聞和尚居博山，即以授戒儀軌畀之。」《廣錄》卷 35，頁 737。

⁴⁸⁸ 明·鄭仲夔：《玉塵新譚》雋區卷 4（明刻本）。

⁴⁸⁹ 依據智達劉日杲〈博山和尚傳〉的敍述，博山元來三禮雲棲，應該在授具足戒後。《宗統編年》卷 30：「戊戌二十六年（1598）：……無明經和尚住寶方，元來參謁契悟」，「（無明慧經）經省悟後，服勤左右，日夕溫研，影不出山者二十四年。出住寶方，時年五十一矣。（經住山日，有僧問住山前曾見何人？經曰：「總未行腳。」僧激之曰：「豈以一隅而小天下乎？」經善其言，遂遍參蓮池宏、達觀可、憨山清，語各投契。）」（《兀續藏》第 86 冊，頁 287）

⁴⁹⁰ 見劉日杲：〈博山和尚傳〉，《廣錄》卷 35，頁 737。

⁴⁹¹ 見〈淨土偈·序〉：「曩雲棲師翁將一句彌陀簧鼓天下，人競謂古彌陀再世。」《廣錄》卷 20，頁 607。

⁴⁹² 智闍：〈奠雲棲太師翁章〉，《雲棲法彙（選錄）》卷 25，《嘉興藏》第 33 冊，頁 201。



吞却死貓頭，嚙盡生人膽。脚跟不踏艸，鼻孔自遼天。眉毛忒麤而魔外喪氣，眼光遠爍而佛祖難容。機迅直似雷轟，舌辯每同泉涌。祇有藏身一著無人識，果然傳得壽昌宗。⁴⁹³

對無異元來及其禪法多有贊許。日後更促成永覺元賢出世開法。見永覺元賢自作〈壽塔銘（有序）〉：

禮無明和尚落髮，未幾謬承心印。及和尚遷化，往依博山三載。又歸閩隱山一十二載，灰頭土面，擬與草木同朽。一日因謁聞谷大師，力勉出世，遂推主福之鼓山，因以大戒付之。時年已五十有七矣。繼而歷主泉之開元、杭之真寂、劍之寶善，後復歸鼓山，迺重創梵宇。⁴⁹⁴

由此可見，聞谷廣印對無明慧經門下弟子如無異元來、永覺元賢皆十分認可。

永覺元賢之嗣法弟子為霖道霈，與聞谷廣印之間也有深厚的因緣。他原先在建州寶善庵追隨聞谷廣印，從之受戒、學習念佛法門，由廣印賜字「為霖」。後來聞谷廣印將他引薦給永覺元賢，始追隨永覺元賢修行，最後為其傳人。⁴⁹⁵為霖道霈有〈鼓山眾祖聚會圖題詞〉：

有石几，南向並坐，若口喃喃地商略禪淨是同是別者，為雲棲蓮池師太、壽昌無明老祖。兩傍圍繞皆其派下法胤，侍坐拱聽。⁴⁹⁶

由題詞描繪的內容來看，畫中無明慧經與雲棲禪師宏南向並坐，二人口中若有詞，似乎商討著有關禪、淨同別的問題，兩側圍繞著幾位侍坐旁聽者，都是二人系下的傳法弟子。由圖像題名「「鼓山眾祖聚會圖」來看，此圖所描繪者乃是鼓山系所承認的祖師，亦即鼓山禪者認為無明慧經與雲棲禪師宏同為鼓山祖師。畫作中，二位祖師正商略著禪、淨之間的異同，顯示著畫者或授意作畫者認為鼓山有禪、淨二法，並且以無明慧經、雲棲禪師宏作為禪、淨祖師的代表。

由此可知，在鼓山禪寺承認同時兼承二祖二法，一是無明慧經的曹洞宗法，

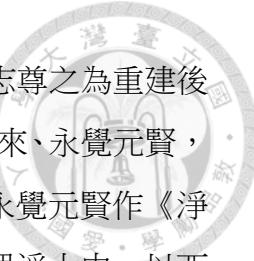
⁴⁹³ 見《鼓山永覺和尚廣錄》卷 18〈銘〉，《卍續藏》第 125 冊，頁 617。

⁴⁹⁴ 見明·元賢：〈壽塔銘（有序）〉，《鼓山永覺和尚廣錄》卷 18〈銘〉，頁 617。

⁴⁹⁵ 見馬海燕：〈明末清初鼓山為霖道霈禪師生平考述〉，

收錄於 <http://hk.plm.org.cn/gnews/2010822/2010822203985.html>。

⁴⁹⁶ 見《還山錄》卷 4，《卍續藏》72 冊，第 667 頁。



一是雲棲禪師的淨法。無異元來於 1627 年重建鼓山寺，鼓山寺志尊之為重建後初祖。永覺元賢於其後主持鼓山寺，發展規模弘大。⁴⁹⁷無論無異元來、永覺元賢，除了繼承曹洞宗法外，皆兼弘淨法。如無異元來有〈淨土偈〉，永覺元賢作《淨慈要語》，皆肯定念佛淨土法門。永覺元賢更明白指出，於太虛眾淨土中，以西方極樂世界最為殊勝。⁴⁹⁸皆受到雲棲禪師淨法的影響。

(二) 雲棲禪師北參對其修持及開悟經驗影響深遠

雲棲禪師早年行腳時，曾於北京參訪笑巖德寶和遍融真圓，二位大師對於雲棲禪師之修持及悟證有很深遠的影響。在悟證上，笑巖德寶一言，為雲棲禪師啟動 20 年後開悟的因緣：

雲棲大師最初發心即以生死大事而起疑情，剃染之後，即徧參諸方尊宿，嘗於京師參笑巖和尚求指示。笑巖曰：「阿你三千里外來開示我，我有甚麼開示你？」時大師言下有省，因過東昌聞譙樓鼓聲乃悟其旨，作偈曰：「二十年前事可疑，三千里外遇何奇？焚香擲戟渾如夢，魔佛空爭是與非。」⁴⁹⁹

雲棲禪師聞譙樓鼓聲而開悟，其開悟偈中有「三千里」句，明白點出開悟的因緣植基於當年笑巖德寶的「開示」，使雲棲禪師於當下生「疑」，多年後聞此譙樓鼓聲，乃能戲破疑情，恍然大悟。

除此之外，雲棲禪師自參禮遍融真圓、蒙其教示後，一生老實遵守，不曾有絲毫放過，雲棲禪師自述此段故實云：

我出家後，到處參訪，時辨遍融大師門庭大振，予自京師叩之，膝行再請。師曰：「你可守本分，不要去貪名逐利，不要去攀緣，只要因果分明，一

⁴⁹⁷ 《鼓山志》卷 4 〈沙門〉以博山為重開山第六十一代住持，雪關智闍為第六十二代，元賢為第六十三代。頁 210-214。

⁴⁹⁸ 元賢云：「機既不一，教亦千殊，求其修持最易入道、最穩收功、最速者，則莫如淨土一門也。淨土者何謂？太虛空中國土森列，有淨有穢，眾生心淨則生淨土，心濁則生濁土。……其最為殊勝者，則西方極樂世界也。」〈淨土教源〉，《淨慈要語》卷上，《大正藏》第 108 冊，1003 頁。

⁴⁹⁹ 見覺浪道盛：〈普說〉「雲棲掃塔，諸薦紳請普說」條，《天界覺浪盛禪師語錄》卷 8，頁 721。

心念佛。」予受教出。同行者大笑，以為這幾句話那個說不出？千里遠來，只道有甚高妙處，原來不值半文錢。予曰：「這個正見他好處，我們渴仰企慕。遠來到此，他卻不說玄說妙凌駕我們，只老老實實把自家體認過切近精實的工夫，叮嚀開示，故此是他好處。」我今猶著實遵守，不曾放失。⁵⁰⁰

遍融真圓面對前來請法、求法的行者，老實提出的教法，皆是他親身經歷、淬煉後的真實體認，言談中平淡而無華，並不故意賣弄虛玄高妙而引行者欽慕。因此，求者法唯有在平淡之中見其真味，才能夠真實領受遍融弘傳的佛法與工夫，也才能夠真正的相應而得其教法。雲棲株宏識得遍融真圓的好處，自受教後，一生執持，不敢放失。⁵⁰¹因此雲棲株宏特別點出遍融真圓的「好處」，期待當時同參的行者也可以有所領會。

對行者而言，面對大成就者，能夠當下立即體會聖言，其內在必然產生重大改變。若是不識得聖言「好處」的人，易將聖賢誤認為是凡夫，無緣預於聖教。於是雲棲株宏感慨地說：

古尊宿作家相見，其問答機緣，或無義無味，或可驚可疑，或如罵如謔，而皆自真參實悟中來，莫不水乳投，函蓋合，無一字一句浪施也。後人無知效頗，則口業不小。……今不如緘口結舌，但向本參上著力，祇愁不悟，不愁悟後無語。⁵⁰²

古德一字一句無不出自親身實證，密契於法，沒有半丁點依違。只是後人東施效顰，任意說佛法，卻因為沒有實證作為基礎，反成造業。雲棲株宏勸人要真實精進、努力做工夫，只要工夫到，自然有實證，才能發揮度化眾生的佛性功用。而雲棲株宏所提出的「真參實悟」、「緘口結舌」等修行觀念，與無明慧經、無異元來的秉性和觀念相同，顯然他們走在同一條修證的道路上。

由上文所述，遍融真圓教雲棲株宏「守本分、因果分明、一心念佛」，顯然雲棲株宏很早就接觸並修持念佛法門，他甚至在臨終前還叮囑弟子：「老實念佛，

⁵⁰⁰ 雲棲株宏：〈警眾八條〉，《雲棲法彙·遺稿》卷3，頁151。

⁵⁰¹ 吳晃昌：《由士人走向高僧：雲棲株宏之生平與交誼》第二章〈由禪宗走向淨土：株宏的遊方時期〉：「（雲棲）將自身經驗誠懇交代，突顯遍融教導的重要性在於能夠照著自己的體悟確實實行，而此一宗風也得到株宏的繼承，『今猶著實遵守，不曾放失』。」頁39-40。

⁵⁰² 雲棲株宏：〈宗門問答〉，《雲棲法彙·竹窗隨筆》，《嘉興藏》第33冊，頁30。



莫換題目。」⁵⁰³可見對雲棲株宏而言，「念佛」是一個非常重要的修行門。

(三) 雲棲株宏教念「阿彌陀佛」

1. 阿彌陀佛為全體一心

雲棲株宏被尊為蓮宗八祖，其所倡之淨土念佛法門，即是持名念阿彌陀佛聖號。並祈願往生西方極樂淨土。以下便以雲棲株宏《佛說阿彌陀佛經疏鈔》一書為主，略論其念佛淨土法門。

雲棲株宏認為「阿彌陀佛」此四字名號非常殊勝：

佛有無量德，今但四字名號足以該之；以彌陀即是全體一心，心包眾德，常樂我淨，本覺始覺，真如佛性，菩提涅槃，百千萬名，皆此一名，攝無不盡。⁵⁰⁴

佛有無量功德，不同功德則有不同佛名，但「阿彌陀佛」四字佛名卻可以涵蓋一切佛的無量功德，「百千萬名，皆此一名」，百千萬種功德名稱皆在「阿彌陀佛」一名之中，顯示其獨特的地位。文中更提出其之所以能夠統攝功德名，原因在於「阿彌陀佛即是全體一心」。「全體、一心」為二個併列詞，分別從本源說「體」，從修證功用說「一心」。此「體」，雲棲又名之曰「真體」：

盡萬法不出一心之體，體該相用，總而名之曰真體也。⁵⁰⁵

以「全體」、「真體」區別體相用之「體」。體相用三者之間，以體為本，相用由體流出，體總攝相用，雖然三者之間有其生成意義，但三者仍同在一個對立差別的層次上。「真體」則難以言說，為體相用之「全體」。

「一心」者，即人本自具足之自性。雲棲株宏云：

言性有二，兼無情分中，謂之法性，獨有情分中，謂之佛性。今云自性，但指佛性而言也。性而曰自，法爾如然，非作得故，是我自己，非屬他故。此之自性蓋有多名，亦名本心，亦名本覺，亦名真知，亦名真識，亦名真

⁵⁰³ 廣潤力疾：〈雲棲本師行略〉，《雲棲法彙》卷 25，《嘉興藏》33 冊，頁 199。

⁵⁰⁴ 雲棲株宏：《佛說阿彌陀佛經疏鈔》卷 1，頁 558。

⁵⁰⁵ 雲棲：《佛說阿彌陀佛經疏鈔》卷 1，頁 554。



如，種種無盡，統而言之，即當人靈知靈覺本具之一心也。⁵⁰⁶

法性不在情分中見，在有情眾生稱佛法，只是因對象不同而做分別，性則是一。行者為人類，屬於有情識，本自具足佛性，此佛性即在己身之中，不屬於他人，亦非造作可得，故而雲棲禪宏將之稱為自性。「阿彌陀佛全體是當人自性」，由此，雲棲禪宏認為《佛說阿彌陀佛經》「全彰自性」，進而提出「自性彌陀，唯心淨土」。⁵⁰⁷

所謂總該萬有即是一心，則依報、正報何非自性。又，即理者，事依理成，如《淨名》云『隨其心淨則佛土淨』，今經言一心不亂，即自性彌陀、惟心淨土，為一經大旨也。⁵⁰⁸

「盡萬法不出一心」，則一心「總該萬有」，如此，淨土中之依報、正報無非是自性，⁵⁰⁹如欄楯是「自性萬德縱橫」、寶網是「自性包羅法界」、行樹是「自性長養眾善」等，⁵¹⁰西方極樂淨土皆是自性所現，正是《維摩詰經》之「心淨土淨」。

2. 雲棲禪宏對於淨土的定義：自性彌陀，唯心淨土

「自性彌陀、唯心淨土」有二個命題，一是自性即彌陀，一是唯心即淨土。所謂「自性彌陀」，見雲棲禪宏所論：

【疏】稱理，則自性覺是佛義，自性覺無量是阿彌陀佛義。自性本、始二覺是兩土果人義；自性覺體徧照，是說經義。後皆例此。【鈔】……本始有二，約先後，則彌陀古佛，此佛新成，是彼本此始，即自性本來是佛，為本；無明所覆，今方破惑證智，為始也。約因果，則此佛教令往生，乃得見阿彌陀佛，是此本彼始，即自性本有成佛之智為本，依本智而求佛智，乃得成佛，為始也。本始互融，常覺不昧……。此經本為託彼名號，顯我

⁵⁰⁶ 雲棲：《佛說阿彌陀經疏鈔》卷 1，頁 554。

⁵⁰⁷ 雲棲：《佛說阿彌陀經疏鈔》卷 1，頁 553-554。。

⁵⁰⁸ 雲棲：《佛說阿彌陀經疏鈔》卷 4，頁 610-611。

⁵⁰⁹ 所謂依正之意義，雲棲以為：「依正因果者：依謂同居，即寂光；正謂應身，即法身；因謂七日功成；果謂一生不退，亦復超越常情，故俱不可思議也。」見《佛說阿彌陀經疏鈔》卷 9，頁 740。

⁵¹⁰ 雲棲：《佛說阿彌陀經疏鈔》卷 6，頁 653。



自心……。⁵¹¹

《佛說阿彌陀佛經》是託「阿彌陀佛」名號以顯行者自心，行者由念佛心而得入佛之知見，最後終得成佛。雲棲禪宗稱佛為「果人」⁵¹²，所謂「自性本、始二覺是兩土果人義」，指的即是兩個不同世界的佛。鈔文云「彌陀古佛，此佛新成」，則兩土即指極樂世界與娑婆世界，二土果人分別為遠古已成佛之阿彌陀佛與此世界新成就之釋迦牟尼佛。本、始在某種意義上有其先後順序，以先後而論，則古佛為本，今佛為始，自性如彌陀本來是佛，但被無明所覆，到如今破惑證智，新佛成就。若以因果論，行者依此佛之教而得往生極樂淨土，由自性本具之智而求佛智，故以此佛為本、彼佛為始。然而就自性而言，本、始二佛其實是「互融」的，「常覺不昧」的。阿彌陀佛與此佛之佛性一如。對於行者而言，其自性與二佛之佛性亦同為一如，行者以稱名彌陀而得淨土成就，則是由自性本具之覺義而得彌陀自性覺無量，故云自性彌陀。

從另一個角度來看，阿彌陀佛、釋迦牟尼佛皆是毘盧遮那佛所化現：

智覺（永明延壽）云，總持教中說三十七佛皆毘盧遮那一佛所現，謂遮那內心自證自受用，成於五智，自當中央法界清淨智，次從四智流出四方四如來。其妙觀察智流出西方極樂世界、無量壽如來。則一佛而雙現二土也。故清涼云即本師也。⁵¹³

毘盧遮那佛為本師、為法身佛，其自證自受用而成五智，自居其中央法界，四方復有四智所流出之四如來，西方之極樂世界、無量壽如來即由毘盧遮那佛妙觀察智所流出化現，因此雲棲禪宗說「一佛雙現二土」，中央法界與西方世界皆是由毘盧遮那佛所現，若推而論之，則十方法界亦由毘盧遮那佛化現，換言之，法界皆由佛性所變異生化而然。佛性，當人而言自性，又名一心。因此在此基礎上，雲棲禪宗找到了娑婆和極樂之間的連結——「唯心淨土」。

雲棲禪宗云「淨土唯心，更無外境」，⁵¹⁴然而經典上實有淨土境相之描寫，

⁵¹¹ 雲棲：《佛說阿彌陀經疏鈔》卷4，頁610-611。

⁵¹² 雲棲云：「菩薩在因，如來在果，故佛號果人。」見《佛說阿彌陀經疏鈔》卷4，頁610。

⁵¹³ 雲棲：《佛說阿彌陀經疏鈔》卷5，頁644。

⁵¹⁴ 雲棲：《佛說阿彌陀經疏鈔》卷6，頁666。



如西方極樂世界之黃金為地、七寶為樹等，這些「外境」如何是心？從字面上看，「唯心淨土」有行者之「心」與淨土之「境」，關於心境或性相的問題如何「存乎一心」？首先討論娑婆與淨土的分別：

賢首大師釋彼經意，謂是但以迷倒妄見生死，名在此岸；悟生死空、本來圓寂，即名彼岸。今謂亦以迷倒妄見五濁，名住娑婆；悟五濁空，本來清淨，即名極樂。國土常淨，眾生自迷。迷多悟寡，示苦示樂，不容已也。⁵¹⁵

【鈔】兩岸者，娑婆喻此，極樂喻彼，始焉厭苦欣樂，既焉苦樂雙亡，終焉亦不住於非苦非樂，所謂二邊不著、中道不安也。自性彌陀、惟心淨土，意蓋如此……。⁵¹⁶

雲棲禪宏以苦樂、迷悟分別「此岸、彼岸」與「娑婆、極樂」，而非指實此土、他方世界，正如《維摩詰經》中釋迦牟尼佛以足趾點地示現淨土，舍利弗因無明妄見而以為娑婆濁苦，猶然不覺早已身在淨土。因此之故，淨宗一開始即以淨土種種美好教人厭苦欣樂，由苦與樂的對立繼而使二者雙泯、苦樂雙亡，但這尚非究竟，還必須做到非苦不樂、不著二邊，到此時，境界已不可同日而語，雲棲禪宏說：

【疏】……心佛眾生一體中流，兩岸不居，故謂自性彌陀，惟心淨土。⁵¹⁷

「不居兩岸」，沒有此土彼岸的差別，所在娑婆即是淨土。「流」是流動，指的是沒有固定的樣貌或形狀，此時心、佛、眾生三位一體：

【鈔】……從初願以至願終，無非盡眾生同生淨土，自初觀以至觀末，悉是空假中道圓極一心，繇此一心出生大願而成正覺，即以本願還度眾生而歸一心。淨土法門二經大較，意蓋如此。⁵¹⁸

在一心之中，行願成正覺、成就佛性，再以大願度化眾生回歸一心，在法輪常轉不息之中，佛性永恒存在，當行者回歸一心，以佛之覺證為願行的目的，來面對

⁵¹⁵ 雲棲：《佛說阿彌陀經疏鈔》卷6，頁648。

⁵¹⁶ 雲棲：《佛說阿彌陀經疏鈔》卷1，頁560。

⁵¹⁷ 雲棲：《佛說阿彌陀經疏鈔》卷1，頁559。

⁵¹⁸ 雲棲：《佛說阿彌陀經疏鈔》卷1，頁557。



所欲度化的眾生，當行實滿願而成就時，心、佛、眾生回歸一體之中，由「體」來看，心、佛、眾生無有差別，娑婆、淨土無異。到得此時，即現「身中淨土」：

阿彌陀佛雖過十萬億劫之外，而實於此娑婆世界眾生心中結跏趺坐，儼然不動，……心本是佛，自昧自心；佛本是心，自迷自佛。⁵¹⁹

心、佛、眾生為一體，雖然阿彌陀佛之願土在十萬億佛劫之外，但實際上，娑婆世界每一個眾生的心中都有阿彌陀佛坐於其中，有彌陀即有淨土，如此，西方淨土即在自身之中。

雲棲禪師以「性相不殊」討論分別專言「性」、「相」之《金剛經》與《阿彌陀經》，他說：

性相不殊者，全性起相，全相歸性，性相本非二物，而當經各有所宗。彼經（《金剛經》）以無相為宗，故唯明第一義，相不取形相，實則清淨心中，身土自現，喻如磨鏡，塵盡像生，其專言性者，蓋即相之性，非棄相而取性也。今經以勸生淨土為宗，故於極樂依正種種莊嚴反覆開明，令起忻慕，實則相本自空，唯心唯識，其廣陳相者，蓋即性之相，非離性而言相也。為門各別，究竟是同。⁵²⁰

說明《金剛經》與《阿彌陀經》似異實同，性相一如，只是為引領不同眾生而有說性無相、說淨土莊嚴相的不同。

3. 持名念佛之理、事

關於修持法門，雲棲禪師特重持名念佛，雲棲禪師稱之為「殊恩中之殊」：

【鈔】……言世尊始成正覺，演大華嚴，大教難投，隨眾生根說三乘法，後乃會權歸實，悉與大車。……而於其中復出念佛一門，不論大根小根，但念佛者即得往生，亦不待根熟方乃會之歸實，但往生者即得不退。……殊恩復含二義，一者念佛是恩中之殊，二者持名念佛又殊恩中之殊也。⁵²¹

專持者，眾生學佛亦有無量行法，今但持名一法足以該之。以持名即是持

⁵¹⁹ 雲棲：《佛說阿彌陀經疏鈔》卷 7，頁 693。

⁵²⁰ 雲棲：《佛說阿彌陀經疏鈔》卷 6，頁 665。

⁵²¹ 雲棲：《佛說阿彌陀經疏鈔》卷 1，頁 557。



此一心，心該百行、四諦、六度，乃至八萬四千恆沙微塵一切行門，攝無不盡，故名守約。⁵²²

念佛往生法門超越一代時教，⁵²³其特點在於含攝一切大小根器，無論是何根器，只要念佛，即可往生淨土，不必等待根圓願滿後回歸實相本體，而是只要得以往生，必然得不退轉位，終有一日究竟成佛。因此，以淨土為依歸之念佛法門非常特別，為佛所開示的特殊恩澤。念佛法門有：稱名念佛、觀像念佛、觀想念念佛和實相念佛四種，其中稱名念佛又是殊中之殊，只要專心一致持念「阿彌陀佛」名號，此四字即具足無量德，總攝一切行門。

而持名念佛之法即是「執持一心」，雲棲禪宏運用《大乘起信論》之「一心開二門」，開演出不同的持名法：

【疏】無礙者，心境理事，本自交徹，境及事者，是名隨相，心者唯識，理者歸性，俱交徹故。【鈔】交徹者，以一心原有真如、生滅二門，真如即是生滅，故理不礙事境心，生滅即是真如，故事境心不礙理，今此經者，心即是土，則一念無為，而不妨池樓鳥樹昭布森列，眾生信樂隨願往生；土即是心，則七寶莊嚴，而不妨全體空寂，不立一塵，實無眾生生彼國者，則心境理事互相融攝而為教體也。⁵²⁴

《起信論》以一心二門起信，即是二種不同看待世界的方法。華嚴宗以之為體系架構而發展理事之說，雲棲禪宏《疏鈔》起始即依賢首判教之小始終頓圓論《佛說阿彌陀經》之攝頓、圓，⁵²⁵全書亦以華嚴思想為主要根基，可見雲棲禪宏之說實合於華嚴、天台二，而以華嚴為主。雲棲禪宏將「心、境、事、理」分別如下：

真如門

生滅門

⁵²² 雲棲：《佛說阿彌陀經疏鈔》卷 1，頁 558。

⁵²³ 雲棲有言：「攻三藏十二部之文，覺路彌遠，而能使濁者清、背者向，一念頓超，片言即證力用之妙，何不可思議，用從體相而出，故止言妙用也。」見《佛說阿彌陀經疏鈔》卷 1，頁 556。顯然他認為，若不明一心，只研究教家文字，反而使人轉更迷墮，要想修行有功，持名念佛之四字佛名「阿彌陀佛」具有不可思議之妙用，使人清淨而趨向大乘、趨向真如佛性。

⁵²⁴ 雲棲：《佛說阿彌陀經疏鈔》卷 3，頁 591。

⁵²⁵ 雲棲：《佛說阿彌陀經疏鈔》卷 2，頁 580-582。



以理屬真如門，視法界本體為一真如佛性；以事境心屬生滅門，則三界如空華，其間事相及雜念思慮皆是生滅不定而無自性。雲棲禪師宏謂「心境理事互相融攝而為教體」，則《佛說阿彌陀佛經》之經教，其體必須融攝心境理事四者。「一心」即「真如自體」，即此教體。於是在修持法上，面對上智者與鈍根凡夫，⁵²⁶則可以依據「理／心境事」而開演不同修法，上智者以理持、下愚者以事持：

……憶念無間是謂事持，體究無間是謂理持。……以是為因，後一心不亂亦有事理。⁵²⁷

無論事持或理持，都必須做到「無間」，無有間斷，沒有一絲一毫或分秒間不在修持，亦即一心念佛，無有他念。⁵²⁸以理持或事持之異，後來皆可達到一心不亂境界，「以念佛心入佛知見」。⁵²⁹然而修行因果相符，所以在「理／心境事」分別上所開演的持名念佛法，之後得「一心不亂」之果者，也分「理／事」，故而有事持得事一心、理持得理一心的不同：

【疏】……如來一語，事理雙備，故同名一心，有事有理，如大本云「一心繫念」，正所謂「一心不亂」也，而事理各別。初「事一心」者，如前「憶念」，念念相續，無有二念，信力成就，名事一心。屬定門攝，未有慧故。【鈔】……憶念者，聞佛名號，常憶常念，以心緣歷，字字分明，前句後句相續不斷，行住坐臥，唯此一念，無第二念，不為貪嗔煩惱諸念

⁵²⁶ 雲棲：「【鈔】……上智之士知心淨則土自淨，正勝則依必強，理固有然，心實無著。……曲為鈍根凡夫須示苦樂，令生忻厭，先以欲鉤牽，後令人佛智。……但得往生，終成解脫，方便接引，當如是耳。」雲棲：《佛說阿彌陀經疏鈔》卷 6，頁 659。

⁵²⁷ 雲棲：《佛說阿彌陀經疏鈔》卷 8，頁 712。

⁵²⁸ 雲棲：《佛說阿彌陀經疏鈔》卷 8，頁 712。

⁵²⁹ 雲棲云：「【疏】……今此經者，直指眾生以念佛心入佛知見故。【鈔】……雖有種種法門，淺深不一，無非為此大事因緣，除此一大事外，更無二事。今但一心持名即得不退，此乃直指凡夫自心究竟成佛，若能諦信，何須偏歷三乘、久經多劫，不越一念，頓證菩提，豈非大事！」見《佛說阿彌陀經疏鈔》卷 2，頁 567。又，「【鈔】……念佛至於一心，則念極而空，無念之念，謂之真念。又，念佛本空，念實無念，名真念也。生無生者，達生體不可得，則生而不生，不生而生，是名以念佛心入無生忍。」見《佛說阿彌陀經疏鈔》卷 1，頁 559。



之所雜亂。如《成具光明定意經》所謂「空閒寂寞而一其心，在眾煩惱而一其心」，乃至「褒訕利失善惡」等處皆「一其心」者是也。事上即得，理上未徹，惟得信力，未見道故，名事一心也。言定者，以伏妄故；無慧者，以未能破妄故。

【疏】理一心者，如前「體究」，獲自本心，故名一心。於中復二：一者，了知能念、所念更非二物，唯一心故；二者，非有非無，非亦有亦無，非非有非無，離於四句，唯一句故。此純理觀，不專事相，觀力成就，名理一心。屬慧門攝，兼得定故。【鈔】體究者，聞佛名號，不惟憶念，即念反觀，體察究審，鞠其根源，體究之極，於自本心忽然契合。……斯則能所情消，有無見盡，清淨本然之體更有何法而為雜亂？以見諦故，名理一心也。言慧者，能照妄故；兼定者，照妄本空，妄自伏故。又，照能破妄，不但伏故。⁵³⁰

茲整理如下表：

法門	念佛無間	成就之力	定門	慧門
事一心	憶念無間，無有二念	以信力	為此攝屬	未有
理一心	體究無間，獲自本心	以觀力	兼得	為此攝屬

事持者，以心歷外緣，時時刻刻所持念每一句佛號的每一個字，都必須歷歷分明、清清楚楚，沒有絲毫懈怠或模糊不清，不為任何內外心境事相所動、所亂，故名事一心。「理持」在實際修法上，即如上文所云，必須「體究、反觀」，直至與本體自性相應，能所雙亡，則見真實義諦。

上文提及，一心不亂時，因修持法有理持與事持，因而有理一心與事一心，但此尚非究竟，還必須理事圓通，才是行者最後歸命之處，所謂「至心」也：

「【鈔】……今謂至心者，即一心也。若事一心，雖能滅罪，為力稍疎，罪將復現，多多之念止可減少少之愆。此之至心正屬理一，一心既朗，積

⁵³⁰ 雲棲：《佛說阿彌陀經疏鈔》卷 8，頁 717、718。

妄頓空，喻如千年闇室，豈以一燈闇不速滅故。⁵³¹

「【鈔】……念念理一，是念念彌陀也，其為稱名，不亦大乎！」⁵³²

此至心之為一心、為理一，是理事圓融之佛性全體，由「一心朗現」即為最高境界。

(四) 勸人念佛為雲棲株宏悟後施設

前文提及，雲棲株宏以為念佛法門獨立於教家之外，是於教中「復出」念佛一門，而禪宗為「教外別傳」，是佛陀於四十九年教外別傳佛心，隱隱然有意將淨法與禪宗相對比。在《疏鈔》中，雲棲株宏提出持名念佛之修證歷程，由「一心念佛」到「一心不亂」，最後「歸於一心」，與禪宗以「心」為主旨，似乎也有同樣的歸趨。他說：

尋常說禪者諱淨土，今謂達磨說禪，直指靈知之自性也；此理一心，正靈知自性。故門庭施不同，而所證無兩心也。⁵³³

雲棲株宏以禪淨所欲證入之心同為靈知之自性，只是各有不同施設、各有門庭，方法不同，體即是一，由之會通禪淨。雖然雲棲株宏說「門庭施設不同」，然而他卻以為理持之「體究念佛」與禪宗「舉話頭、起疑情」，「意極相似」：

……不知「體究念佛」與前代尊宿教人「舉話頭、下疑情」，意極相似，故謂參禪不須別舉話頭，只消向一句「阿彌陀佛」上著到，妙哉言乎！⁵³⁴

如此，則參禪之人不必另舉話頭，只要在「阿彌陀佛」上參著，即能證入本心。因此雲棲株宏稱此四字佛名「妙哉言乎」！由此可見，雲棲株宏不僅將禪淨之趨向合一，在看似不同的修行法門上找到可以會通的方法，由持名念佛反觀能念佛者，深究體察，最後相應自性本心。

由此而論，雲棲株宏亦有禪門色彩，覺浪道盛即將雲棲株宏歸入禪門，認為雲棲株宏提倡念佛為其悟證後的方便施設，除了念佛法門外，其它如戒、律、教

⁵³¹ 雲棲：《佛說阿彌陀經疏鈔》卷 8，頁 722-723。

⁵³² 雲棲：《佛說阿彌陀經疏鈔》卷 8，頁 725。

⁵³³ 雲棲：《佛說阿彌陀經疏鈔》卷 8，頁 721。

⁵³⁴ 雲棲：《佛說阿彌陀經疏鈔》卷 8，頁 712。



等等，亦是悟後方便。覺浪道盛認為，雲棲禪宗之所以提出上述眾多法門，是為應當時眾生因緣，最後目的是為了要讓眾生能夠參禪悟證本心。他於掃雲棲禪宗塔時應請說法，其中有一段文字：

向上一路千聖不傳，末後牢關直須親到。達磨大師特來東土，……此時震旦義學相高，多滯名相，驚見斥相指心，不能領略。……遇神光安心歸位，始付衣鉢，併授《楞伽經》以印心。嗣是，東土一花五葉，徧燦寰區，皆是親悟親證始得，使此真宗不墜也。或謂達祖既以不立文字直指人心，何復以楞伽為印乎？此正明一切佛語皆以心為宗旨，……達祖斥相指心，正以彼時教家執著名相，不見心宗，斥者斥其名相也，非斥彼不當開闡教義也。如能悟此心宗，又何經律論觀淨諸教並非直指之妙心哉！

世人不知（雲棲）大師悟證之由，以大師乃教中國人，何必捏歸禪宗，以亂其統？又孰知大師先悟禪宗，而後開教海，收攝群機，消歸正覺之苦心乎！世間開戒、闡教、標淨者甚多，未必皆悟道之後設施也。獨大師於悟心之後弘法，是以說戒，戒即金剛戒相也；設教，教即妙明真心也；立論，論即直剖宗旨也；標淨，淨即全提佛心也。輓近主法之人，孰能如大師真參實悟而後舉揚宗旨，振作玄機密用哉！……大疑大悟，小疑小悟，不疑不悟。如今人疑也未疑，安得有遇而且悟此奇特乎？……

吾大師深念如來一代時教，為後世分門別戶互相矛盾之弊，故於悟心之後，密移一步，始能會通佛語諸教而歸于無門法門之心宗也。不然，達祖只須傳心，不必以教為印矣。⁵³⁵

覺浪道盛以中土禪宗達摩祖師以至於一花開五葉之禪宗諸祖事蹟，肯定佛語心為宗，諸祖在當時斥相指心，正是為了破除教家執於名相，並不是真的排斥闡明佛之教義，而是要求受法者、傳承者必須親到親悟親證。一旦真能悟入，一切佛語皆是佛心之旨，一切佛教皆直指妙心，而經律論、觀、淨都是佛語之妙心，換言之，無論經律論、觀、淨都是禪宗容攝的範圍。

覺浪道盛認為，無論在佛門浸淫時日有多長久，只要沒有起疑情，則修行未

⁵³⁵ 見覺浪道盛：〈普說〉「雲棲掃塔，諸薦紳請普說」條，《天界覺浪盛禪師語錄》卷8，頁721。



入門；一旦起了疑情，才算是開始真正走向覺悟的道路。覺悟的開端或可能在於是否起疑情。起疑情成為修行最重要的開端，如果沒有起疑情，行者便無法覺悟。而雲棲禪師最初發心即有生死疑情，於是覺浪道盛便以此認為，雲棲禪師因聞笑巖德寶一言而於多年後開悟，其修證經驗是先悟禪，等到開悟以後，由於當時佛門中人多「參學無真」，於是任運權宜施設、任運法門，度化當機眾生。於此之時，無論雲棲禪師任運戒、教、論、淨等，其皆是悟心之法。

再者，覺浪道盛特別提出雲棲禪師悟心後「密移」一步，始能會通諸教，歸於心宗，亦即覺浪道盛反駁「世人以雲棲為教家」的言論，以為「世人」「不知雲棲禪師悟證之根由」，才會認為雲棲禪師乃教中人、非宗門中人。他將雲棲禪師「密移」歸因如下：

（雲棲大師）此後見法門師承大壞，參學無真，乃大權設教，開戒律、闡教乘、標淨土，而歸于心宗。

當時佛教界法門、師承體系崩壞，於是雲棲禪師因時制宜，廣設方便法，但最後皆「歸於心宗」。除此之外，雲棲禪師亦曾提出以下的反省：

蓋入道多門，不勸修淨土亦不妨，但在今時則大有說。古之不務淨土者，實用心於禪，禪成則淨土亦成也；今之不務淨土者，實不用心於禪，口談禪以自高，禪與淨土兩無成也。⁵³⁶

雲棲禪師認為古今情狀不同，古人雖然不修淨土法門，但其實用心於禪法，當參禪有成時，淨土同時成就，所以不必特別修淨法。然而當今之人不追求淨土、修淨土法，對禪法也不用心，只是空玄虛談自以為便是禪法，致使禪法、淨法皆無成就。尤其是利根者，不僅無法參禪開悟，還蔑視淨土法門：

假使騁馳狂慧，耽著頑虛，於自本心曾未開悟而輕談淨土，蔑視往生，為害非細。所謂豁達，空撥因果，莽莽蕩蕩，招殃禍者也。……利者恃才高舉，常謂遠勝鈍人，今為此說，使知畫虎弗就，反落一籌，冀彼知非，回

⁵³⁶ 雲棲禪師：〈答太倉王弱生駕部廣曉（二）〉，《雲棲法彙·遺稿》1，《嘉興藏》第33冊，頁125。



心念佛，非曰抑之，實惜之耳。⁵³⁷

雲棲禪宏深感惋惜，於是提出「回心念佛」，希望無論根器利鈍者都能珍惜學佛的因緣。念佛法門普利上、中、下三根，是很好入門的修持法，前人以為利根修禪、鈍根修淨，為了避免自以為利根而狂，為了避免自以為有聖境而入魔邪，⁵³⁸最好的方法便是「以鈍根自量」，⁵³⁹並勸學子殷勤念佛：

若人持律，律是佛制，正好念佛，若人看經，經是佛說，正好念佛，若人參禪，禪是佛心，正好念佛。⁵⁴⁰

念佛往生西方極樂，花開見佛，「但得見彌陀，何愁不開悟？故以求願往生為先務之急也。」⁵⁴¹可見雲禪宏棲雖然教人持名念佛，但最終的目的仍然是開悟。覺浪道盛以雲棲禪宏為宗門中人，恐怕便是因緣於此。

楊惠南也認為：

（雲棲）只管念佛的「禪淨雙修」法門，似乎是在無法修行「參究念佛」的情形下，所不得已而採行的方便法門。他在一封回答信徒問題的信裡，曾這樣說：「今念佛者，即在念佛上參。依舊是一門，非二事也。若參究不便，則蕎直念去。」⁵⁴²……從「若參究不便……」一句的語氣看來，「蕎直念（佛）去」顯然是不得已而採行的方法。⁵⁴³

⁵³⁷ 雲棲禪宏：《佛說阿彌陀佛經疏鈔》，頁 561。

⁵³⁸ 雲棲云：「……《楞嚴》開五十種，皆云不作聖心，名善境界，若作聖解，即受群邪，故知正見稍虧，邪魔遂熾，無益更損，求升反沉，繇此淺根怖道不學。今念佛者，以佛大願攝受，大力匡持，威莫敢干，神不可測，雖有魔事，行將自消。又，經云念佛之人有四十里光明燭身，魔不能犯，以阿彌陀佛及十方佛常護念故，從今發心直至道場，自始至終，吉無不利，良繇正念分明，縱魔來者，易識易遣，非比耽靜著空、中無主宰、逢魔不覺，遂至入心者也。……念佛者，正念現前，智照精朗，一切天魔心魔不得便故。」見《佛說阿彌陀經疏鈔》卷 2，頁 574。

⁵³⁹ 雲棲云：「……上明念佛獲如是益，不念佛招如是損，故述己意，惟崇念佛。今初先以鈍根自量也。」見《佛說阿彌陀佛經疏鈔》，頁 562。

⁵⁴⁰ 見《普勸念佛往生淨土》，《雲棲遺稿》卷三。

⁵⁴¹ 雲棲禪宏：《佛說阿彌陀經疏鈔》卷 1，頁 558。

⁵⁴² 清·虞執西、嚴培西同錄：《角虎集（卷上）·雲棲淨土彙語·答餘姚韓清泰居士廣梵》，《卍續藏》109 冊，頁 0534 上。

⁵⁴³ 楊惠南：〈禪淨雙修的類型及其理論基礎〉，《兩岸禪學研討會論文集（第二屆）·念佛與禪》，



值得注意的是，覺浪道盛文中所言及的「世人」，以為雲棲株宏實是教中人，不必「捏歸禪宗」，言下之意，「世人」並不同意覺浪道盛的意見，反而覺其有「捏造」之嫌。覺浪道盛則反駁、批評「世人」不能明瞭雲棲開悟的因由，也不能體會雲棲株宏弘法度生的苦心，才會認為屬雲棲株宏為禪門宗人是擾亂法統。

檢閱無異元來語錄，無異元來認為念佛法門為雲棲之方便施設，此點覺浪道盛相同，對於悟證者來說，「果發明大理，不妨念佛」。⁵⁴⁴無異元來在弘法後期決定教人念佛，正是承續於此。然而對於雲棲株宏之歸屬於教家或禪門，無異元來卻有不同的看法。他以定慧為論，說明雲棲株宏所弘之法仍是教家法則，而非宗門。

無異元來認為教家分別定慧是二，或者由戒生定、由定發慧，或者先慧後定，都是教家法則，因此，雲棲株宏區別念佛法門之事持、理持，並以之分攝於定門、慧門，便是分別定慧，即是教家法則。對於禪者來說，事持的根基在於慧，發明大理必須有定，一句「阿彌陀佛」名號即具足戒定慧及理，在事持的同時，當下同轉戒定慧及發明大理的法輪，不必強分理、事為二。這便是教、宗二家在修持心法上很大的區別。

縱觀以上論述，無異元來之弘念佛淨法，仍然是禪宗「唯心淨土」為主軸，在應世的方便施設上，則學習雲棲株宏弘傳淨法。簡而言之，無異元來是以禪法為體，淨法為用。至於在度化方法上如何產生轉變？其所弘淨法的內容為何？請見下節討論。

1991年，頁83-121。

⁵⁴⁴ 無異元來云：「禪淨無二也，而機自二。初進者似不可會通，當求一門深入。如上帝都也，維揚至東充亦到也，荊楚至中州亦到也。豈以維揚會荊楚為一道乎？若尋維揚而會通荊楚，尋荊楚而會通維揚，豈但不能會通，余恐頭白齒黃終滯於維揚、荊楚而不能到帝都也。是故求一門深入，不可滯祖師權語，又不可滯抑揚之說也。……然禪、淨二門非別立標幟，求一門深入者，似不得不二也。如會通之說，亦權語耳。果發明大理，不妨念佛。世緣尚不礙道，況念佛乎？濁界尚不礙生，況樂邦乎？」，見《宗教答響》四，《廣錄》卷24，頁647。此即《六祖壇經》云：「人有兩種，法無兩般，迷悟有殊，見有遲疾」、「本來正教，無有頓漸，人性自有利鈍，迷人漸修，悟人頓契。自識本心，自見本性，即無差別，所以立頓、漸之假名。」見〈疑問品第三〉、〈定慧品第四〉，頁133、144。



第四節 無異元來由禪弘淨的轉折

(一) 早期

大約 1605 年至 1611 年間，屬於無異元來弘法的早期，可以《參禪警語》作為此時期的代表。其對念佛之反省，可就有無疑情兩方面說之。

1. 念佛而無疑情，則無交涉

其於〈示初心做工夫警語〉有言：

做工夫，不祇是念公案，念來念去，有甚麼交涉？念到彌勒下生時，亦沒交涉。何不念阿彌陀佛，更有利益？不但教不必念（公案），不妨一一舉起話頭，如看「無」字，便就「無」上起疑情；如看「柏樹子」，便就「柏樹子」起疑情；如看「一歸何處」，便就「一歸何處」起疑情。疑情發得起，盡十方世界是一個疑團，不知有父母底身心，通身是箇疑團；不知有十方世界，非內非外，滾成一團，只待彼如漆桶自爆。再見善知識，不待開口，則大事了畢，始撫掌大笑。回觀念公案，大似鸚鵡學語，亦何預哉！⁵⁴⁵

無異元來要學人不只是「念」公案，如果只是念誦，跟修行悟證一點關係都沒有，還不如念「阿彌陀佛」聖號，肯定念佛確實有其利益。然而，若將念佛與舉話頭、起疑情相較，參禪才是能夠打破疑團、發明大理的方法。由此看來，無異元來此時主要教人參禪。

2. 念佛而有疑情，卻執於疑情之病

無異元來提出一個重點，執於念佛之境與開悟無關：

做工夫，疑情發得起，與法身理相應，於法身邊生奇特想，見光、見華、見種種異相，便作聖解，將此殊異之事銜惑於人，自謂得大悟門，殊不知通身是病，非禪也。此等殊異境像，或是自己妄心凝結而成，或是魔境乘隙而入，或是帝釋天人變化試現。妄心凝結者，如脩淨土人，觀想不移念，忽見佛像、菩薩像等，如《十六觀經》中說，悉與淨土理合，非參禪要門。.....

⁵⁴⁵ 見〈示初心做工夫警語〉，《參禪警語》卷上，頁 96-97。



若真參學人，縱白刃交加於前，無暇動念，何況靜定中不實境相耶？既與理相應，則心外無境。能觀心所現境，又安在甚麼處？⁵⁴⁶

意謂當工夫起時，易生異相，如果某天忽然見到佛像、菩薩像等，一切所見境相皆與觀經所描述的淨土形象相符合，切不可以為真的見到了淨土境相，因為這與參禪工夫不合，並非實相境界。此即雲棲禪師所云，修行必須因果相符，這點在雲棲禪師討論「臨終佛現，亦有魔否」一事，可以清楚見到：

……單修禪定，或起陰魔，如《楞嚴》、《止觀》諸經論中辨之甚悉。今謂念佛者，佛威神力、佛本願力，大光明中，必無魔事。然亦有宿障深厚或不善用心，容有魔起，固未可定，須預辨識，如經論說。行人見佛，辨之有二：一不與修多羅合者是為魔事，二不與本所修合者是為魔事。所以然者，以單修禪人，本所修因，唯心無境，故外有佛現，悉置不論，以果不協因故。今念佛人一生憶佛，臨終見佛，因果相符……。⁵⁴⁷

若修念佛淨土法門，臨終見佛，則此果與本所修因相符合。但是當參禪者與佛理相應，「心外無境」，如果見到佛菩薩或淨土境相，即使境相和佛經典描述相同，亦只是一種心識的作用，由妄心凝結而呈現，是虛空假相，非關實相，屬於一種禪病，不僅與參禪無益，與覺悟自心亦無有益。真參實修者面對這些境相不動心，如能真的與佛理相應，則佛我平等而無相，澄寂白淨。

因此無異元來在董巖上堂時，勸告大眾：

上堂。至體無生，何拘緣境。理無修證，行絕增差。所以云：有相修行，多劫終成敗壞。無心體極，一念頓契佛家。⁵⁴⁸

由此可知，無異元來早期極力弘揚禪法，希望行者可以由之悟證，自力成就。

只是十餘年後，面對當時的諸多問題，無異元來發現禪悟自力成就的方法已然不適合當下因緣，因此他開始倡導起念佛淨法。

(二)晚期

⁵⁴⁶ 見〈示初心做工夫警語〉，《參禪警語》卷上，頁108。

⁵⁴⁷ 見雲棲：《佛說阿彌陀經疏鈔》卷9，頁728。

⁵⁴⁸ 見〈住建州董巖禪寺語錄〉，《廣錄》卷4，頁494。



無異元來晚期提倡修持淨法的緣由和方式，可以〈淨土偈〉、《宗教答響·淨土品》、《宗說等錫》作為代表。無異元來在〈淨土偈·序〉中自述弘揚「念佛」因緣：

余弱冠，心切歸依。及行脚，被惡風吹入閩中，蹈宗乘閩域。念佛法門束之高閣矣。己亥，鴛湖圓戒歸，與緇素談及祖師巴鼻，因無可與語，復憶吾師翁慈惠恩大難訓，嗣後亦時將彌陀六字，結西方十萬緣。間有議之曰：師宗門下客，何以搬此閒家具？余曰：噫！是何言歟？蓮花淨域，諸祖咸趨，余何敢諱？緣引毫書一百八偈，以醒緇素。若喚作禪，喚作淨土，一任諸人強生節目，自不干老僧事。昔天啟辛酉夏浴佛後五日識。⁵⁴⁹

早期無異元來致力於宗門禪法，將「念佛法門束之高閣」，但在他悟後行法時，卻發現無論是佛門中人或在家眾，「無可與語」「祖師巴鼻」，亦即當時人們的因緣根器，無異元來無法與之談禪。於是為了應機度化，只好權宜施設，在參話頭之外，提出念佛方便法門。

無異元來告訴學人：

夫為學者，知諸佛立教有無量法門，惟參禪及修淨土，是兩條徑路，亦不可兼之！良以行人力量微薄，若兼之則心意雜亂，當求一門深入，譬如射的不施餘藝也。⁵⁵⁰

淨土與參禪是所有修行法門中唯二的二條徑路，但卻不可同時兼修，否則容易亂動意識，不僅參禪無力，念佛亦無功。必須先求一門深入，適合參禪者用力於參究實相，適合淨土法門者則持名念佛。換言之，無異元來是隨著因緣而教學人參禪或念佛。

然而念佛與參禪在「清淨消業」上的功用卻有很大的不同，無異元來在《宗教答響·淨土品》說：

又如一心念佛，並修止觀法門，深達實相，皆可減罪。惟參禪一門，最為

⁵⁴⁹ 見〈淨土偈·序〉，《廣錄》卷 20，頁 607。

⁵⁵⁰ 見《宗說等錫·示有文禪人》，《廣錄》卷 27，頁 670-672。

超拔，似滅罪疾，又不可以諸法門為比對也。（理懺）⁵⁵¹

雖然念佛淨土法門是修行徑路，但如果僅僅只是念佛發願往生淨土，卻未能有清淨以消無始劫來業力的功用，實在是因為念佛無法使人悟證本體、罪性本空，所以無異元來認為念佛必須同時修止觀，才能深達實相而有滅罪之功，此即是說依念佛與止觀可以漸次斷除無明。由此看來，參禪之直捷更勝於念佛，不僅超拔於罪業，而且速度非常快。無異元來才會說「參禪一門最為超拔」，任何法門都無法與之相提並論。所以無異元來提出：

待汝向淨土中打箇筋斗來，即問汝「一口氣不來，畢竟向甚麼處去」。⁵⁵²

待得念佛功成、自心淨土現前時，無異元來亦教念佛人轉身參禪，以深達究竟實相。

第五節 無異元來之念佛法

無異元來弘法晚期，以宗門傳承者而隨順因緣提倡念佛淨土法。這是由開悟者以佛性立場所做的施設，適應於當時的因緣。如果沒有修證智慧，隨意提舉法門，只是學語、閑傢俱。無異元來在《宗說等錫》、《宗教答響》中，詳細說明如何執持念佛，以及念佛有功時的初、中、後境界。以下分別論述之。

（一）發菩提心

無異元來教參禪行者須先發「破生死心堅硬」，修淨土法門者，就如同參禪一般，首要在「發心」，但不是發一個破生死的堅定心，而是要「發菩提心」，以「大悲」作為淨土法門的種子：

若修淨土，先當發菩提心。然菩提心，以大悲為種子，故云我今發心，不為自求，惟依最上乘，願與法界眾生同得阿耨多羅三藐三菩提。⁵⁵³

如專意淨土，當發大心。其大心者，即菩提心。菩提心者，不為自求故，

⁵⁵¹ 見《宗教答響·懺悔品第七》，《廣錄》卷 22，頁 625。

⁵⁵² 見《宗說等錫》下，《廣錄》卷 27，頁 671-672。

⁵⁵³ 見《宗說等錫》下，《廣錄》卷 27，頁 671。



不為一人得生淨土故，不為一人得成佛道故。⁵⁵⁴

無論是參禪或念佛，無異元來都提出「發心」的重要，只是根據法門的不同，所發之心略有不同。參禪以慧為主，故要發「破生死心」，破除虛妄假相，悟證空性；念佛往生淨土，容易侷限一己生死成就，無異元來於是要求行者「不為自求」，要發「菩提心」，以慈悲為根本，成就廣大心量。

阿彌陀佛發大願度眾生而成就西方極樂淨土，因此欲以執持阿彌陀佛名號或依其觀法而修行者，首先必須相應此心，在所有的實行門之前，必須先建立起相同的心願和心量。因此，在持名念佛之前，必須先發菩提心，此菩提心即是依阿彌陀佛之大願而發願，願度一切眾生。

至於所發菩提心之內容，無異元來同雲棲禪師一樣提出「三心」，⁵⁵⁵分別是至誠心（即直心）、深心、回向發願（即大乘心），其具體內容分別見於《宗說等錫》與《宗教答響·淨土品》：

又如〈上品上生章〉中，一者至誠心，《起信論》曰「直心」，謂直質無詭，此心乃萬行之本；二者深心，謂樹心種德，深固難拔；三者回向發願，《起信論》曰大乘心，謂兼載天下，不遺一人。此之三心，乃脩行初心之要行。經云：不發菩提心，脩行一切善法，悉是魔所攝持。然菩提心豈但一發，要念念發，數數發。一切時念佛回向，即當發此心也。⁵⁵⁶

又如〈上品上生章〉中，一者至誠心，《起信論》云「直心」，直心者無委曲故。欲生淨土，萬物而不可挽也。北宗云：「直心真實，菩提道場。」又云：「至誠為入道基本。」六祖亦云：「行直不用參禪。」亦此意也。二者深心，謂心與境冥，境與神會，惟心惟境，而互攝互融。故云無邊刹海，自他不隔於毫端。故知十萬億刹之外，不出一心，果心外別有淨土耶？然行人念佛，正當發願往生，不可執目前淨土。大方之家，安可滯一隅謂之

⁵⁵⁴ 見《宗教答響·淨土品第二》，《廣錄》卷 21，頁 615-616。

⁵⁵⁵ 雲棲以為：「【鈔】觀經三心者，一者至誠心，二者深心，三者回向發願心。與起信三心（直心、樂集一切善根、度盡一切眾生），名殊理一。」見《佛說阿彌陀經疏鈔》卷 8，頁 720。

⁵⁵⁶ 見《宗說等錫》下，《廣錄》卷 27，頁 671。



心淨土淨？正所謂棄大海、認浮漚為全潮者，不亦迷乎？⁵⁵⁷

發此菩提心不僅為初發心行者之根本，亦是修行的根基，若立心不同，不在慈悲上建立道行，則所修習一切法門皆為「魔所攝持」。⁵⁵⁸

念佛與參禪，最初都要發心，但二者截然不同。參禪首要「發破生死心堅定」，而念佛首重發菩提心，以慈悲為主，發心的行法上有三個必須要去實行的內容：一是誠心，二是深心，三是回向發願。行法的工夫，要時時發、數數發，亦即持續不斷。這種基本的堅持工夫，無論是在淨土或參禪行門中，都是一樣的。

(二)「參究念佛」不同於「體究念佛」

雲棲株宏將念佛法門區分為事持與理持，其中理持即體究念佛。他將「體究念佛」與禪宗祖師「舉話頭、起疑情」合論，以「阿彌陀佛」四字作為話頭。無異元來則有「參究念佛」，並且認為「參究念佛」不同於「體究念佛」。無異元來特別辨明「參」、「體」的差別，見於與卓發之問答中：

師云：宗門教人參究，貴在以期大悟，更不回向西方，何得言留一退步？不失往生，是居士註腳，非宗門意。《鈔》中謂「體究念佛」，「參」與「體」者，不容無說。「參」謂參破，「體」謂體貼。體貼亦有佞性之義，宗門必不用。少林云：「心如牆壁，乃可入道」，又不與「一直念去」較其優劣。雲祖諸師亦是淨土一門，收此一類之機，放開一線道。又何辯相似不相似也。⁵⁵⁹

《疏》言一心者，豈但直指之禪，一大藏教無不收盡。即歸之直指之禪者，此是為參究念佛者說，非為持名者發機。門庭施設不同者，正符合直指之道，亦非為持名者發機。雲棲以參究念佛收之淨土一門，此是廣被機宜。看《疏鈔》者，不妨求一門深入。譬夫入海者而責之淮濟江河深淺廣狹，

⁵⁵⁷ 見《宗教答響·淨土品第二》，《廣錄》卷21，頁616。。

⁵⁵⁸ 「魔」者，元來在《參禪警語》中言：「縱則成狂，著則成魔」，又說：「從來未曾參究，命根未斷，縱行善事，都是魔業，非究竟耶！」「行人心有所著，魔即隨意而現。」分別見於卷下，頁103、104、108。

⁵⁵⁹ 見《宗教答響》四，《廣錄》卷24，頁645。



更較其同異，不亦愚乎？⁵⁶⁰

「參」指是直指本體，而「體」者則仍然有心識活動，以之思維念佛。二者在修行上有很大的不同。無異元來認為，對於禪行者而言，所以期待者是徹悟本來面目，即使同樣採取「念佛名號」的方便法，禪者重在參破，並不同淨土行者欲求往生回向西方。然而為了應機施設，廣納群機，雲棲禪師和無異元來都選擇「放開一線道」，教人念佛。但是禪、淨二法各有對機，彼此之間無法比較勝劣，大凡修行學佛，只要能夠契合根機因緣，便是最好的方法。

雖然如此，但是無異元來仍然透露出一個訊息：

若宗門參究，是逗機之法，似不必與淨土和會。如參「念佛者是誰」，即屬宗門，言語道斷，又不可以理路為依傍也。⁵⁶¹

「參究念佛」以「參究」為主體，其本質仍是宗門心法。雖然無異元來在〈淨土偈・序〉中尊雲棲禪師為師翁，但是在真正的弘傳上面，仍然有其本質上的宗、教不同。這一點經由以上論述，已可辯明。

(三) 參究念佛之實踐重點

1. 持念佛名之功用

無異元來依《阿彌陀經》教人「執持名號」，並且要人必須堅守固持，時時念佛：

《彌陀經》云：「聞說阿彌陀佛，執持名號，即得往生極樂國土。」當知此娑婆世界，人心濁惡，身口意業，念念發生。如單持一句「阿彌陀佛」萬德洪名，似明珠投於濁水，濁水不得不清；念佛投於亂心，亂心不得不佛。所以雲棲師翁謂換骨靈丹者，不亦宜乎？⁵⁶²

「阿彌陀佛」四字名號具備萬德，其名號有其功用，因此只要持誦，必然能有澄清濁亂的效用，一旦清淨徹底則佛性顯現。

⁵⁶⁰ 見《宗教答響》四，《廣錄》卷 24，頁 647。

⁵⁶¹ 見《宗教答響》四，《廣錄》卷 24，頁 645。

⁵⁶² 見《宗說等錫・示有文禪人》，《廣錄》卷 27，頁 671。



淨法中除了持名念佛之外，尚有如《說觀無量壽佛經》中的十六觀法，但此法易使人動念，因而產生意識混亂，不僅無法清澄，反成虛妄。所以無異元來認為：

若脩此念佛法門，亦不必重於理觀。如脩理觀，心稍動念，則觀不成。祇將一句彌陀，流水念去，念教不念自念，究竟到一心不亂，則理淨土得矣，十萬億剎不在一心之外。……眾生心中念念有佛出世，念念有佛涅槃。出世、涅槃悉是假名；知是假名，即當體離念；若離念者，即見常住法身，則土、佛斯顯矣。⁵⁶³

只要專念一句彌陀，如流水一般不間斷地念去，念到沒有要念佛的念頭卻自然在念佛，直到「一心不亂」時，則得「理淨土」。「理淨土」一詞目前僅見於無異元來對有文禪人的開示中，由「土、佛斯顯」於眾生心中，則知所謂「理淨土」即身中淨土。

以上說明無異元來之念佛法不重理觀，重點在於能否離念。雲棲禪師強調念佛之理持以「觀力」成就，⁵⁶⁴由之可知，無異元來雖然自云念佛法師承自雲棲禪師，但二者之間實有不同。

2. 換骨靈丹

再者，無異元來云雲棲禪師以持念「阿彌陀佛」為換骨靈丹，無異元來亦有「換骨靈丹」之說，二者說法有所不同，頗有可探討處。雲棲禪師認為，「換骨靈丹」對未證／已證無生之念佛行者而言，有所不同，當其臨終而未證無生之時，「生必有托」：

「托質」者，未證無生，生必有托。六趣眾生，則中陰之身，自求父母；往生善士，則一彈指頃，蓮華化生。……是蓮華者，乃卸凡殼之玄官、安

⁵⁶³ 見《宗說等錫·示有文禪人》，《廣錄》卷 27，頁 671。

⁵⁶⁴ 智旭於淨土偈中曾云其與博山差別之處在於「理淨土」和「事淨土」，此點待日後做進一步討論。



慧命之神宅。⁵⁶⁵

娑婆世界眾生必須符合此世界生命之形質與樣態，娑婆屬色界，生命必有其形質，人之中陰身托質於父母精血，化育誕生。但此世生滅而往生淨土者，脫去三界俗質，不再托質於俗世凡胎，而於淨土蓮華中化生。雲棲禪宏稱此蓮華為「卸凡殼之玄宮、安慧命之神宅」。而善士求往生淨土，正是為了可以一生不退、見佛聞法，由之修行而得無生法忍，然後還來娑婆度化眾生。⁵⁶⁶雲棲禪宏云：

【疏】……初發心菩薩大心雖建，勝忍未成，所謂弱羽止可纏枝，嬰兒猶應傍母，入正定聚，親彼世尊，方得忍，證無生，終成佛果，乘大願筏，古海度生。……【鈔】……煩惱強，故未得忍力，心隨境轉，聲色所縛，自墮三途，焉能救彼。……要須近佛得無生忍已，方能苦海救度眾生，如得船者。……凡夫無力，唯應專念阿彌陀佛，使成三昧，臨終正念，決定往生，見佛得忍，還來三界救度眾生。……初心菩薩猶宜親近如來，得所依歸，終無退轉故。⁵⁶⁷

因此在未得無生忍之前，必須依靠他力，必須先經過華開見佛的階段。

但是當生已證無生者，未經過蓮華化生，身中淨土、彌陀顯現，當下娑婆即是淨土，無有分別：

【疏】……今以求生淨土，乃悟無生，入有得空，即凡成聖，可謂通玄秘訣、換骨神丹。【鈔】……有生而悟無生，故云入有得空。生屬凡夫，而因生無生，故云「即凡成聖」。……倏爾轉移，如平地升仙，白衣驟貴，故云「換骨」。……⁵⁶⁸

所謂「往生淨土」，對於已證無生者而言，此世此生之形質未滅，亦也未往生於另一個他方世界，而是在一己之自性中重生，「易穢而淨，脫舊而新」。因此已證無生者之換骨脫胎，在於其自性一心之中。

⁵⁶⁵ 見雲棲：《佛說阿彌陀經疏鈔》卷 6，頁 663。

⁵⁶⁶ 雲棲云：「求生淨土，正為見佛聞法，得無生忍已，還來此世救苦眾生，是菩薩行，非聲聞道。」見《佛說阿彌陀經疏鈔》卷 2，頁 529。

⁵⁶⁷ 見雲棲：《佛說阿彌陀經疏鈔》卷 2，頁 571-572。

⁵⁶⁸ 見雲棲：《佛說阿彌陀經疏鈔》卷 2，頁 575-576。



由此可見，未證無生而往生者，必須在生理上經歷脫胎換骨，而已證無生、此世生命未滅者，則主要在心理上經歷脫胎換骨。無論何種方式，對於一個修行者來說，「脫胎換骨」乃是修行歷程中必須經過的一個階段。

無異元來也有「換丹靈丹」之說：

……但一心念佛，無事不辦，如靈丹一粒，點鐵成金，更無疑慮，又何必以難易較其超越也？⁵⁶⁹

居士於此，但當盡心單提一句話頭，孜孜不捨，以期大悟。若徹見根源，即無明結使不斷而自消，根識境緣不澄而自殞，可謂靈丹一粒，點鐵成金。自不與諸法門較優劣。縱不悟，站定腳跟，終有到家日子。⁵⁷⁰

居士欲成辦箇事，於祖師門下，當發深信，速了生死，再有一法過於此法者，無有是處。此一句話頭是換骨靈丹，是返魂妙藥，是伐生死稠林底利斧也。⁵⁷¹

……六祖祇是箇挑柴漢，放下柴擔，便乃知歸。彼既丈夫，我胡不爾？但在自之肯心，非干人利鈍也。當知「肯」之一字，如換骨靈丹。其猛利究竟者，可不勉乎？⁵⁷²

對於無異元來而言，「靈丹」可以「點鐵成金」，滌除雜質使之純粹，無論是「一心念佛」、「一句話頭」或是「肯」荷擔如來，都將使行者脫胎換骨，產生質變。如無異元來〈淨土偈〉所云：「一句彌陀纔吐出，昂藏皮袋廓然清。」⁵⁷³

由以上討論可知，在修行上，由凡質轉為淨質是一個很重要的悟道歷程，雲棲以教人持念「阿彌陀佛」、依靠他力來達到，無異元來認為在念佛之外，舉話頭及荷擔如來的一己猛利心，亦可以做到令行者脫胎換骨，點鐵成金，鐵即是金。

3. 轉身參禪

無異元來向有文禪人開示淨土、參禪兩條徑路，「以行人力量微薄」，不可兼

⁵⁶⁹ 見《宗教答響·答卓發之間》，《廣錄》卷24，頁646。

⁵⁷⁰ 見《書·與吳觀我太史（二）》，《廣錄》卷28，頁686。

⁵⁷¹ 見《宗說等錫·示金庭蔡坦如居士》，《廣錄》卷26，頁656。

⁵⁷² 見《宗說等錫·示量如禪人》，《廣錄》卷27，頁678-679。

⁵⁷³ 見〈淨土偈〉，《廣錄》卷20，頁608。



之。於是先為有文禪人開示淨土法門之要。而關於參禪，無異元來說：

若云淨土之旨，已蒙開發，參禪妙訣，其意云何？曰：先不云乎，但求一門深入，孰與較其優劣也？若論禪之一字，三世諸佛，滿口道不出，況毫楮能罄之？待汝向淨土中打箇筋斗來，即問汝「一口氣不來，畢竟向甚麼處去」，纔生擬議，則古佛過去久矣。麻三斤，乾屎橛，商量不著便。且留待別時，另為道破，未為晚也。⁵⁷⁴

二條徑路不可同修，但若已念佛淨心，或者在「淨土中打箇筋斗」濁亂澄清，則可以參禪。由此可知，當行者心意識煩亂時，無法立即參禪，必先將之調伏以為入道方便，而念佛法門則可以起到如此作用。而無異元來在弘法晚期，正以當前眾生無法與語禪法時，先以念佛普攝大小根器，正是非常適合的方便法。

第六節 念佛法門在博山禪法體系中的地位

(一) 〈開示偈〉與〈淨土偈〉之別

若欲討論念佛法門在無異元來禪法中的地位，可以〈淨土偈〉作為其念佛法門的代表，此偈共 108 首，為無異元來選擇教人念一句彌陀後所作。與之相對應者，即是有著同樣偈語形式的〈開示偈〉。透過觀察無異元來對〈開示偈〉、〈淨土偈〉運用上的不同，可以從中分別出二種偈語的特殊性。

1. 〈開示偈〉用以開示個人修行法要

首先觀察〈開示偈〉。若僅以《廣錄》來看，其所收錄之〈開示偈〉，偈目為 318，共 371 首，其中 360 首開示個別禪人或居士之修行要點，11 首沒有清楚指示為何人所開演，僅標出「示禪人」、「示僧」。為居士說者 220 首，為禪人所說者 140 首。大體看來，無異元來顯然是運用〈開示偈〉針對個別的修行者進行開示，為之助道，因此具有強烈的個別性格。例如〈示無踰禪人參念佛是誰（有序）〉一首，⁵⁷⁵此偈專為無踰禪人而作，其於雲棲株宏處領「念佛是誰」一句話頭已有

⁵⁷⁴ 見《宗說等錫·示有文禪人》，《廣錄》卷 27，頁 670-672。

⁵⁷⁵ 見〈示無踰禪人參念佛是誰（有序）〉，博山序云：「無踰禪者，領雲棲師翁念佛公案，於雙徑峰頭目視雲漢有年矣，而『誰』字尚未及破。謁余乞偈，助其發機。余不辭蕉陋，以偈記



時日，但是「誰」字始終未破，因此前來參謁無異元來，乞求無異元來能為之助道發機，無異元來於是作偈以助其悟道。

從內容上來看，〈開示偈〉中與「話頭」有關者共 208 首。其中有直言「話頭」二字或舉禪宗公案使行者、學人參究者。首句出現話頭，如「不忘靈山親付囑」44 首、「一口氣不來，畢竟什麼處去」者 33 首、「話頭一句如弦直」69 首、「一句話頭如鐵橛」15 首、「父母未生前面目」1 首、「提起話頭」1 首；文中出現「話頭」二字者 7 首、「父母未生前面目」7 首，船子、趙州和尚公案等共 10 首。

〈開示偈〉中共有 3 首出現「念佛」二字，其中一首即是上文所提之「念佛者誰」，為參禪話頭：偈中出現「彌陀」者僅 1 首；⁵⁷⁶提到「念佛」法門者，只有〈示李借假居士〉1 首，內容是要李居士兼行「念佛與參禪」，並非只云「念佛」。⁵⁷⁷顯然〈開示偈〉中絕大多數的偈語所強調的是參禪或看話頭的修行工夫，而非念佛法門。

2. 〈淨土偈〉為具普遍性之共法

無異元來〈淨土偈〉108 首，⁵⁷⁸作於天啟元年（1621）夏。偈前未署名為何人開演，顯然應是一具有普遍性的共法。無異元來於偈前序文自述撰作原因，提到「與緇素談及祖師巴鼻，因無可與語」，憶及雲棲師翁之教法，開始教人念「南無阿彌陀佛」，「結西方十萬緣」，於是撰作〈淨土偈〉。由此可知，無異元來之所以教人念一句彌陀，起因於禪門宗人或布衣皆無法與之論禪，於是才以念佛作為普遍的教法。

比照上述所梳理的資料後，也可以得出同樣的結論：

之。」〈開示偈一〉，《廣錄》卷 16，頁 567。

⁵⁷⁶ 〈示丘言思宮端〉：「不忘靈山親付囑。彌陀一句無真俗。數珠繩斷佛聲消。卞和剖破荊山玉。分明寶鏡映千燈。擇葉尋枝我未曾。識得燒菴真供養。泥牛搖尾過窗櫺。」《廣錄》卷 17，頁 585。〈示汪吉所居士〉：「不忘靈山親付囑。加鞭倒跨泥牛犢。牛背頻將鐵笛吹。聲聲韻出無生曲。無生曲子孰賡和。石人解拍木人歌。遊遍支那歸去晚。衣冠之下古彌陀。」《廣錄》卷 17，頁 586。

⁵⁷⁷ 見〈示李借假居〉：「念佛與參禪，法門最直路，……謾言佛土佛，須識主中主。念佛與參禪，……果得兼行之，真如帶角虎。」〈開示偈三〉，《廣錄》卷 17，頁 581。

⁵⁷⁸ 見〈淨土偈・序〉：「浴佛後五日，識〈淨土偈〉108 首並序。」《廣錄》卷 20，頁 607。



(1) 〈開示偈〉371首與〈淨土偈〉108首，二者數量相差超過3倍，從數量比例來看，開示偈是無異元來較常用來對應眾生的弘法方式。

(2) 〈開示偈〉主要針對禪行者和居士，偏重於個人修行法要的要點提示，在禪宗傳統裡，個別開示更接近於法脈（密付）；〈淨土偈〉則沒有特定說法的對象，是為一種共法。

觀察其〈淨土偈〉的內容，首句皆是「淨心即是西方土」，則無異元來雖然教人念「阿彌陀佛」，但是並非要行者仰仗阿彌陀佛之力以成就帶業往生西方，而是以自心即淨土，遵循著六祖慧能所提出的「身中淨土」概念。

再看〈淨土偈〉第一首：

淨心即是西方土，行遍西方步不移；無影樹頭非色相，瞥然起念便支離。⁵⁷⁹

「無影樹頭」指唐・南陽慧忠國師公案，⁵⁸⁰顯示此處所說之淨土非指有色相形質之淨土，而是行者心中之淨土，由之可以「行遍西方步不移」。無異元來在《宗教答響・回向品第十》亦云：

欲生淨土，而淨土居法身之外乎？……念佛而求見佛，亦觀機之說，殊不知通身是佛！舊佛新成，念佛見佛之義顯矣。⁵⁸¹

無異元來以為，淨土在法身之中，所謂念佛求見佛只是權宜方便的逗機之法，真實實相是通身是佛，以念舊佛而成己之新佛，才是所謂念佛見佛之真實義。因此，無異元來雖然教人念佛，在行門上看似乎與念佛往生一路，但其內在心法卻是有很大的不同。因行法時之內在心法的不同，修行所得到的佛果和成就也會不同。

在108首〈淨土偈〉中，幾乎都是禪家語，其中有提到參「念佛者是誰」者：

淨心即是西方土，念佛聲消我是誰。徹底掀翻誰字窟，三家村裏活阿彌。

淨心即是西方土，倒嶽傾湫我是誰。少室山前親撞入，紅爐猛燄雪花飛。⁵⁸²

⁵⁷⁹ 見〈淨土偈〉，《廣錄》卷20，頁607。

⁵⁸⁰ 南陽慧忠世緣將盡，唐代宗其滅度後如何記念？南陽囑其造一所「無縫塔」，代宗不明白國師深意。待慧忠圓寂後，代宗召侍者應真問，應真於是口述偈語：「湘之南，潭之北，中有黃金充一國。無影樹下合同船，琉璃殿上無知識。」事見《祖堂集》卷3，頁172-173。

⁵⁸¹ 見《廣錄》卷22，頁607。630

⁵⁸² 見〈淨土偈〉，《廣錄》卷20，頁607。



無異元來在《宗教答響》中已明白地說：

若宗門參究，是逗機之法，似不必與淨土和會。如參「念佛者是誰」即屬宗門，言語道斷，又不可以理路為依傍也。⁵⁸³

因此，〈淨土偈〉是為無異元來禪法之一，是面對非頓機者的不同引領方法。

(二) 重新評價永明延壽禪淨四料簡

相傳五代・永明延壽（904-975）有〈禪淨四料簡〉：

有禪無淨土，十人九錯路，陰境若現前，瞥爾隨他去。

無禪有淨土，萬修萬人去，但得見彌陀，何愁不開悟。

有禪有淨土，猶如帶角虎，現世為人師，當來作佛祖。

無禪無淨土，鐵床並銅柱，萬劫與千生，沒箇人依怙。⁵⁸⁴

從字面上來看，永明延壽似乎認為念佛求往生勝於參禪，若僅參禪而不念佛求往生，幾乎所有修行人都會走差，不行在菩提正道上，此世壽命終了、陰境現前之時，轉眼間便將隨業流轉，難得出期。若未參禪而僅是念佛求往生，卻有終能開悟的保障。此偈一出，禪、淨之間紛爭頓起。

無異元來卻以為「永明之意總不在此」，他說：

禪、淨無二也，而機自二。……不可滯祖師權語，又不可滯抑揚之說也。

如永明料揀云：「有禪無淨土，十人九錯路。無禪有淨土，十人九得度。」

此多於淨土，非多於淨土，是揚教也，是適機也。永明意總不在此。若以此見永明，是謂之癡人面前不得說夢，是謂之邇賊人喫棒也。……⁵⁸⁵

無異元來以為禪、淨無別，是所要弘法的對象根器有所差別，因此永明延壽〈四料簡〉只是一種權語，並非真對禪、淨有抑揚之意。然則，永明延壽此權語究竟因何而說？永明延壽《萬善同歸集》有言：

⁵⁸³ 見《宗教答響》答卓發之間，《廣錄》卷 24，頁 647。

⁵⁸⁴ 清・濟能編《角虎集》謂永明延壽四料簡出自《宗鏡錄》。但《宗鏡錄》或永明其他禪籍中均未載此文。其究竟出自何書，仍待考。

⁵⁸⁵ 見〈宗教答響・淨土品第二〉，《廣錄》卷 21，頁 615。



唯心佛土者，了心方生。……菩薩若能了知諸佛及一切法皆唯心量，得隨順忍，或入初地捨身速生妙喜世界，或生極樂淨佛土中。故知識心方生唯心淨土，著境祇墮所緣境中。既明因果無差，乃知心外無法。又平等之門，無生之旨。雖即仰教生信，其乃力量未充，觀淺心浮，境強習重，須生佛國以仗勝緣，忍力易成，速行菩薩道。⁵⁸⁶

永明延壽首先說明唯心佛土的顯現，乃是因為行者了悟佛心。菩薩如果能夠了知無論諸佛或一切萬法皆是由心，或者證入初地，立即脫去凡質肉身、生於妙喜世界，或者往生於西方極樂淨土。雖然如此，但是在自力不足的情況下，想要往生佛國淨土，必須仰賴佛力，如此「忍力易成」，可以「速行菩薩道」。

參禪為難行道，縱使今生有所悟證，但真要徹悟究竟實相而能達到自力往生，卻非一生一世所能成就，而是歷久遠劫生世才能達成。參禪者臨終時未能自力往生，必當落入輪迴，今生修行成就無法守持，則生生世世須重新開始修行。然而念佛祈求往生淨土卻可以保證得一生補處，即使此生年命終時，修行亦不會斷滅。因此永明延壽教人念佛往生，目的即在於可以保證得一生補處，修行不再退轉，可以縮短修行的時間。因此無異元來才說世人誤解永明，其意並非在抑揚或分別禪淨。

無異元來認為曠劫即剎那，由此打破永明延壽四料簡之立論根基，他說：

曠劫圓於剎那際，剎那際證即曠劫證，剎那脩即曠劫脩，一斷一切斷，一證一切證，一脩一切脩，故云彈指圓成八萬門，剎那滅卻阿鼻業，非與執三祇而輕一念、執一念而廢三祇者同日而語也。⁵⁸⁷

當行者參禪頓悟本體時，剎那即是永恆，所謂時間的概念已然泯滅。

對於永明延壽等提倡禪淨兼修者，蕩益智旭在為天如惟則《淨土或問》作序時說：

吾觀古今法運盛衰之故，而後知禪淨共為隆替者也。人唯未悟，故不了生死利害。豈有悟而猶輕一生不退者乎？人唯未悟，故不了諸佛甚深境界。

⁵⁸⁶ 見五代・永明延壽：《萬善同歸集》卷上，《大正新脩大藏經》第 48 冊，頁 966。

⁵⁸⁷ 見〈宗說等錫・示弘傳禪人〉，《廣錄》卷 27，頁 668。



豈有悟而猶見等流俗者乎？永明諸老料揀禪淨，如道自家屋裏事，由其徹悟自宗故耳。末世禪道大壞，食唾者多，於是淨土一宗異見茁長。由唐至宋，荊棘叢生，天如為中峰最勝子，故能繼永明諸老，力扶淨土之衰。……然諸老匡扶淨土，實救本宗。⁵⁸⁸

萬益智旭此言不惟重新詮釋永明延壽諸老，以之看待無異元來亦是十分貼切。

⁵⁸⁸ 見智旭選：《淨土十要》卷 6，《卍續藏》第 61 冊，頁 690。另，龔雋亦云：「即是說，禪師們弘揚淨土，其歸致仍在扶翼本宗。」見〈略論宋以後之念佛禪〉，《佛藏》第 15 期（電子期刊）。

第六章 結論



第一節 研究成果綜述

無異元來誠為明末難得的實證者，其傳記、普說中清楚記載著其修證的脈絡和幾次脫胎換骨的悟證。他以自身為示現，清楚說明其在參禪過程中的經歷和轉折，使後世行者有所參考和依據，可以藉以檢驗自身修證的狀態。在明末充滿偽假狂邪的風氣中，劈斷出一線生機，教人實地做工夫！透過無異元來的悟證經驗，還可以看到無明慧經作為一位善知識和傳法師，如何引導弟子，進而授記印證以傳承法脈，由之可以進一步了解曹洞禪師的教法與勘驗以及宗門法脈的傳遞。這是鮮少有人論及的宗門實證經驗。

無異元來以自身經驗為底蘊，轉化出博山一系特殊的禪法與弘化，無論當時教內氣氛如何，無異元來皆堅持維持曹洞印心的宗旨，以單提一句話頭作為主要的工夫，教人用力直直逼拶去。此外，無異元來出版《參禪警語》更是開前人所未有，除了明白說出當初發心者在疑情未起、疑情發起時應當如何用功，如何識得禪病而自省不犯，如何堅持一念正心而精進不懈，要叮囑參禪者切不可狂妄自大、自以為悟或視己如聖，要能不被心念境相所轉，不假外求，更要緊的是要一念知非、當下改過，除了受得鍊錘之外，還要能等待得了時機，最後遇到足以為之授記印證的善知識、傳法師。雖然無異元來在後期的弘法策略有了改變，開始教人念佛，但無論如何，參禪悟證仍是無異元來唯一不變的堅持。

以往學者謂無異元來兼弘揚禪淨，其之所以轉教念佛，一者以禪宗本有念佛傳統，無明慧經也教人念佛以顯自心身中淨土，因此念佛法或者有關淨土的概念並不違背宗法。再者，明朝政治愈來愈敗壞，人禍、戰爭、天災不斷，民心惶惑不安。念佛仗彌陀願力往生西，在現世不可期、寄望於來世的氣氛下，單念一句「阿彌陀佛」佛號、如此簡單直捷的法門，便容易被世人接受，成為重要的信仰和依靠。再加上明中期後禁開戒壇、民間宗教盛行，影響禪宗的傳承和發展，淨土念佛更是盛行。無異元來亦發現難有可與之談禪者，為了方便引導緇素，便開始了教人念佛。明末諸大師如雲棲株宏、憨山德清、無異元來、溝益智旭等，或者修行之初便參禪，或者以禪得悟，但是他們都或者專弘、或者兼弘念佛法門，正是相應於世道的一種做法，一如釋迦牟佛先弘小乘之苦集滅道，再弘大乘菩薩



乘之圓覺，皆是為了順應現世眾生的根性因緣而應機施教。但無論如何，無異元來認為唯有「禪」才能令行者達到最後的悟證。

第二節 壽昌派隱伏的法諍更加確立無異元來之嗣法地位

晚明佛教付法傳統產生了質變，由本體印心之法嗣轉變成為世系繼承，甚至是哲學思想上的傳承、寺廟主持權的傳承，因此有許多人同時兼有不同法脈。為了扭轉此種情形、強調法脈之正統性，明末禪門宗派之間興起諍訟，如臨濟宗費隱通容之作《五燈嚴統》，將南方曹洞宗重要人物無明慧經、博山無異元來與鼓山永覺元賢列於「未詳法嗣」，⁵⁸⁹因而引爆了臨濟宗與曹洞宗之間劇烈的宗諍，如覺浪道盛即「因觀費隱容公《嚴統》，復還天界，修《傳燈正宗》以衛大法」。⁵⁹⁰不僅宗派與宗派之間有著激烈的反覆爭執，即便是在宗門之內，同樣也有著正統傳承之爭，如臨濟宗密雲圓悟《闢妄救略說》即是針對弟子漢月法藏《五宗原》以闢邪。

晚明禪門公認無異元來為無明慧經嫡子，在學者詳述明末清初僧諍之激烈時，⁵⁹¹皆未曾提及曹洞宗內部有過嗣法之爭，似乎晚明諍火並未延燒到曹洞宗門內部。但在無明慧經最後住世前的冬天，透過侍者永覺元賢，以及隨晦台元鏡前來參謁祝壽的覺浪道盛的回憶與記錄，字裡行間隱然透露出壽昌寺內部潛伏著的嗣法之爭。

(一) 永覺元賢撰無明慧經行實遭忌

⁵⁸⁹ 見費隱通容《五燈嚴統》卷 11，《卍續藏》80 冊，頁 570。

⁵⁹⁰ 覺浪道盛：〈傳洞上正宗三十三世攝山棲霞覺浪大禪師塔銘（並序）〉，《天界覺浪盛禪師語錄》卷 12，頁 751。又，覺浪道盛〈自敍年紀略〉云：「庚午（1630），於夢筆值金粟密和尚應黃蘖，因費隱諸友有書往返敲激。秋，東苑、博山二師相繼滅度。」《天界覺浪盛禪師語錄》卷 12，頁 750。

⁵⁹¹ 明末清初僧諍問題，主要集中在天皇道悟、天王道吾之分辨及宗派歸屬，以及密雲圓悟與漢月法藏之間所引起的臨濟宗旨問題，相關著作可參考陳垣：《清初僧諍記》，北京：中華書局，1962 年；連瑞枝：〈漢月法藏（1575-1635）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，以及吳疆：*Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China*, NY: Oxford University, 2008.



萬曆丁巳四十五年（1617），無明慧經在圓寂前一年冬天臘月示疾：⁵⁹²

萬曆丁巳臘月……十八日示微恙，身熱而痰甚。⁵⁹³

初（壽昌）師之示疾也，日猶強起，不食者凡十餘日，而所作遺囑及諸書，悉手書之。問疾者屢滿門外，侍者多止之。師不許，悉召見。諄諄勸勉，唯以真參實悟為期。或求法語，或求偈頌，或請益公案，其應如響，無有倦色。及臨終，手作數字，筆力遒勁，勢欲飛舞，猶為特異云。⁵⁹⁴

除夕例當上堂，眾以師弗安，不敢請，師自命侍者挂牌。某驚趨入方丈曰：「和尚弗安，大眾不敢煩起居。」師曰：「有始者必有終，子知之乎？」上堂曰：「今年只有茲時在，請問諸人知也無？那事未嘗親磕著，切須綿密作工夫。從上諸祖莫不如是。……此是老僧最後分付，大眾切宜珍重。」……（戊午正月）醫者曰。和尚脉絕。已數日矣。而精神炯炯如無恙。殆未可以常情測也。十二日作寶方遺囑，答董巖書……，十三日作壽昌遺囑，仍書偈令送博山。……十五日身不復熱，痰亦不作，猶起示眾曰：「人生有受非償，莫為老病死慌。唉破無生法忍，自然業識消亡。一時雲淨常光發，佛祖皆安此道場。」故云我今安住常寂滅光，名大涅槃。縱佛祖曲示玄妙差別門庭，七方八便，總不出大寂滅光而已。……⁵⁹⁵

無明慧經「身熱、痰甚」，在身體極度不舒服的狀態下，無論是留下遺囑，或者對門人做最後的開示和咐囑，⁵⁹⁶都堅持親自書寫，顯示無明慧經囑托之深重！當時有許多前來探望的參訪者，一開始被侍者擋在門外，但無明慧經卻不允許侍者如此做，他不顧自身狀況一一見面，勉勵每一位參訪者要「真參實悟」。

無明慧經在世的最後一個除夕夜，除了是團圓夜，按例也是無明慧經上堂對

⁵⁹² 見永覺元賢：〈無明和尚鶴林記〉，《永覺元賢禪師廣錄》卷 15，頁 578。

⁵⁹³ 見永覺元賢：〈無明和尚鶴林記〉，《永覺元賢禪師廣錄》卷 15，頁 578。

⁵⁹⁴ 見永覺元賢：〈無明和尚鶴林記〉，《永覺元賢禪師廣錄》卷 15，頁 579。。

⁵⁹⁵ 見永覺元賢：〈無明和尚鶴林記〉，《永覺元賢禪師廣錄》卷 15，頁 578-579。

⁵⁹⁶ 永覺元賢〈無明和尚鶴林記〉「戊午元旦……，十二日作寶方遺囑，答董巖書……，十三日作壽昌遺囑，仍書偈令送博山。……十五日身不復熱，痰亦不作，猶起示眾曰：人生有受非償，莫為老病死慌。唉破無生法忍，自然業識消亡。一時雲淨常光發，佛祖皆安此道場。故云我今安住常寂滅光名大涅槃。縱佛祖曲示玄妙，差別門庭，七方八便，總不出大寂滅光而已。」見《永覺元賢禪師廣錄》卷 15，頁 578-579。



弟子開示的日子，他的病來得猛烈，弟子們都不敢前去請法，無明慧經卻自行命令侍者掛牌，通知按例上堂。永覺元賢此時正好在無明慧經身邊，十分擔心老師的身體，無明慧經藉此因緣以身示範，教導永覺元賢「有始者必有終」！不以言說、但以力行。雖然他十餘日未曾進食，不斷發燒重痰，仍然日日強起，珍重每一位前來問法者的因緣，珍惜每一個傳法的時機，無明慧經所展現的是真實強大的慈悲力量。

這一年的秋天和冬天，永覺元賢和覺浪道盛分別向無明慧經請法。永覺元賢請問無明慧經生平行實，覺浪道盛請為無明慧經出版語錄。雖然二人各自表述皆云獲得無明慧經首肯，然而在最後關鍵時刻卻都同時受到了阻撓。

永覺元賢在〈行業記（有引）〉中提及此事，其間情事幽微，讀來令人動容：

某於萬曆丁巳（1617）秋九月，懷香入方丈，請行實，先師為手述一篇，凡六百餘言。明年春，先師遷化。某因作〈行業〉、〈鶴林〉二記，時忌者紛然，遂不敢出。本立上人得而藏之。後執事者請塔銘於憨山大師，述先師入道機緣，率多失實，胸中殊芥蒂。今夏來劍州寶善，本立上人以舊稿至，某讀之潸然，乃再定而行之。夫此稿藏之笥中，已二十七年，行之乃在今日，豈真果不容掩耶？抑斯文顯晦，亦自有時也？崇禎癸未（1643）秋八月中秋日，識於寶善丈室。⁵⁹⁷

永覺元賢〈行業記〉、〈鶴林記〉約作於無明慧經圓寂後不久、憨山德清作壽昌塔銘之前，從內容判斷，〈行業記〉極有可能是無明慧經親自授與，〈鶴林記〉則是永覺元賢服侍無明慧經時的親見親聞。永覺元賢作二記，「忌者紛然」，導致作成之後無法刊行於世，必須等待二十七年之後才有機會刊行。為何會發生這樣的狀況？

永覺元覺獲無明慧經手書記述行實，至為重要。前文已提出「要知祖師行徑」是壽昌派下修行的重要關節，相對於語錄之為禪師以口宣法的文字記錄，「行實」則是禪師於行住坐臥、語默動靜中所傳之法，由此可見禪師在身心實踐上如何親履親證。因此能獲得老師親授行實，是一件非常重要且意義深遠的事。

再者，永覺元賢撰寫《建州弘釋錄》，無異元來為之作序，序中說明能夠撰

⁵⁹⁷ 見永覺元賢：〈無明和尚行業記（有引）〉，《永覺元賢禪師廣錄》卷 15，頁 473。



作僧傳是件了不得的事，他說：

千載之上，藉師而傳之；千載之下，藉師而知之，是師之功固在千載之上下也。⁵⁹⁸

為其他僧人作傳已是如此，何況是為自己的老師作傳。然而當時永覺元賢卻遭受忌，必須「藏」起文稿，顯然壽昌派下內部並不平靜。由永覺元賢所撰〈博山無異大師衣鉢塔銘（有序）〉中，也可見出當時曹洞宗門內部法諍的端倪：

某於（博山）師為法門昆季，而實稟具於師，且相依三載，屢嘗法味，有師資之義，不可忘也。但自師既沒，虛空中忽有坑塗，未得焚片香於棲鳳，此實某之隱痛而不能言者！

無異元來於永覺元賢實有「師資之義」，無異元來圓寂十二年後，永覺元賢為無異元來建衣鉢塔於鼓山。當日無異元來入於寂滅時，消息傳來，依照常理，永覺元賢必然會前往奔喪，如同無明慧經入滅時，無異元來奔喪而至一般。但永覺元賢多年來卻始終未能回到博山上香禮塔，反而是在鼓山為無異元來建衣鉢塔，並且隱晦地說，「此實某之隱痛而不能言者」，這其中無法明言的因由，恐即是宗門內嗣法之諍。

（一）覺浪道盛編纂無明慧經語錄，本稿遭竊

覺浪道盛在無明慧經七十大壽時，跟隨師父晦台元鏡前往拜謁，並且向無明慧經請編語錄：

時丁巳冬（1617），予二十六歲。深念（壽昌）翁年七旬矣，而語錄尚未流布，此誰之責歟？與師請較刻，翁親許之。集成，予已請戴今梁觀察⁵⁹⁹作序，將授諸梓，偶為人竊其本稿，予因是避去金陵，而（元鏡）師亦辭歸武夷。明年（1618）正月，和尚示寂。⁶⁰⁰

⁵⁹⁸ 見無異元來：〈建州弘釋錄序〉，《廣錄》卷 32，頁 712。

⁵⁹⁹ 戴燝（1561-1622），又名戴今梁，字亨融，彰化里人，萬曆十四年（1586）進士，歷任監察御史、按察史等職。任職貴州、四川時頗有建樹。工詩文，為彰州七才子之一，有詞林宗工之譽。

⁶⁰⁰ 覺浪道盛〈普說〉「福山普說」條，《天界覺浪道盛禪師語錄》卷 8，頁 722-723。



覺浪道盛之言似乎對無明慧經身邊的弟子有些責難，暗示其未能為無明慧經集結語錄，使得法系無法拓展。然而無明慧經以七旬高齡尚未有語錄流傳，由此亦可見無明慧經平生之不輕易許人。覺浪道盛向無明慧經表示願意扛負刊行語錄的責任，獲得無明慧經首肯。

據上文所引，覺浪道盛於 1917 年冬請法，並於是年離開壽昌寺前往金陵，前後大約只有一至三個月的時間，在此期間，覺浪道盛已然完成語錄的整理、校對與刻版等事宜，以覺浪道盛初見無明慧經，卻在如此短的時間內可以蒐羅、整理、刊刻無明慧經語錄，不禁令人好奇其語錄之來源。非但如此，覺浪道盛已請戴今梁寫序。然而卻在即將付梓之前，本稿遭人偷竊。道覺浪盛雖然並未如永覺元賢一般明言「遭忌」，但是他的「避去金陵」，以及晦台元鏡的相繼離開，顯然其中頗有波折。尤其「避」之一字令人玩味。

此事件有二點值得注意：第一，據覺浪道盛《初至天界隨處激揚開示語（萬曆丁巳）》載，焦竑（1540-1620）於金陵時曾閱讀過壽昌語錄稿：

焦（竑）曰：「今見師亦可見壽昌之風範矣。昨承惠壽昌語錄稿，高極。聞欲得一序發刻，當候數日周海門（周汝登，1547-1629）先生到，約與師一談，當有大機緣得其手筆一序，尤妙。周公是此宗明眼，如老朽，於此未有所窺也。」⁶⁰¹

令人不解的是，既然在 1617 年已有戴今梁為覺浪道盛所編之壽昌語錄寫序，為何焦竑此處說覺浪道盛希望能得人寫序而發刻？再者，當時稿本猶在，失竊者何？又為何未見出版？

第二，自釋尊滅後，集結語錄成即是至關重要之事，覺浪道盛亦欲以此標示其師門傳承：

乃于虎嘯洞，將壽昌師翁崛起中興祖道之旨，提六種綱宗，為〈法印記〉，及重集東苑先師語錄，並述行實等，以識祖父親承密證之縣絲慧命。⁶⁰²

既然覺浪道盛刊行語錄蒙無明慧經允可，當年無明慧經人猶健在，為何會發生本

⁶⁰¹ 《初至天界隨處激揚開示語（萬曆丁巳）》，《天界覺浪盛禪師全錄》卷 16，頁 679。

⁶⁰² 見覺浪道盛：〈福山普說〉，《天界覺浪道盛禪師語錄》卷 8，頁 723-724。



稿失竊事？目前所見傳世壽昌語錄本有無異元來所集之《壽昌無明和尚語錄》、永覺元賢重編之《無明慧經禪師語錄》，若能進一步細究壽昌語錄刊行的歷程，或許有助於釐清當時曹洞宗內部傳承的問題。此問題暫且留待日後深入探查。

(二)無異元來乞憇山德清為無明慧經銘塔

祖師大德之語錄、行實、傳記和塔銘，是後人持以體會祖師大德行誼的重要憑據。前文已論及壽昌之行實和語錄，以下則討論壽昌滅後其塔銘之撰作。

1617 年，覺浪道盛赴南京天界寺與焦竑等人交往，曾自述與壽昌「祖孫相承」，繼承曹洞宗脈：

(焦竑)又問：「師所見壽昌何如人？」師云：「此當求之古人，看其無師智、自然智，自能悟道。又能於曠絕無對待時，創立古祖風規，其提倡宗風之渾雄高古，即六祖、南泉亦不多讓。其為人本色，操履孤峻，雖百丈、地藏不能過之。平生不肯輕許一人，獨有博山、東苑二人，是其爐鉢下躍出之利器。方今海內，無人能彷彿也。」焦曰：「師承嗣壽昌麼？」師曰：「山僧初參博山受具，次見東苑投機，再見壽昌為之印契，此來源則祖孫相承也。」⁶⁰³

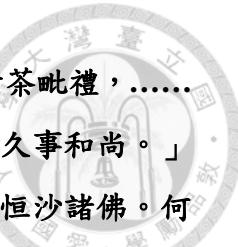
覺浪道盛以為，無異元來與晦台元鏡是無明慧經的唯二傳人，皆已通過無明慧經的淬煉，成為傳承弘法的利器。此一說法，顯示覺浪道盛提出壽昌派下的博山系與東苑系為其法脈正統，至於壽昌其他弟子如永覺元賢等，則不在法脈正宗之內。

無異元來當時為佛教界所重，據劉日果〈博山和尚傳〉，無異元來大闡宗風，聞風前來參訪之弟子數以千計，影響深遠，⁶⁰⁴聞谷廣印贊之曰「果然傳得壽昌宗」，趙文學光孚歎其「真壽昌兒」，永覺元賢更以無異元來為無明慧經千餘門下弟子唯一獲傳承開法者。再看無明慧經圓寂前六天所做的最後付囑：

戊午（1618）元旦，……十二日作寶方遺囑、答董巖書……，十三日作壽

⁶⁰³ 見覺浪道盛：《天界覺浪盛禪師全錄》卷 16《附載・初至天界隨處激揚開示語（萬曆丁巳）》「吳遠菴問」條，頁 679。

⁶⁰⁴ 見劉日果〈博山和尚傳〉，《廣錄》卷 35，頁 737。



昌遺囑，仍書偈令送博山，……猶起示眾曰……十六日分付荼毗禮，……十七日覺背痛，僧有為師拊背者，泣曰：「某甲緣淺。不得久事和尚。」師咄曰：「獃子！汝但勤護正念，即為承事老僧，亦為承事恒沙諸佛。何用作兒女態耶？」……未刻，趺坐索筆，題曰：「今日分明指示。」擲筆而化。荼毗火光五色，頂骨及諸齒俱不壞。

大都針對全寺作遺囑，唯有書偈寄予無異元來，其間透露出無明慧經以無異元來為傳承者的意涵。除此之外，憨山德清〈壽昌無明大師塔銘（有序）〉提及無明慧經舍利的安置：

……（壽昌）荼毗火光五色，心燄如蓮花，其細瓣如竹葉；頂骨、諸牙不壞；餘者，其白如玉、重如金、文五色，藏于本寺，方丈建窣堵波。當門一齒，生時長偃下唇，竟不壞，留博山。……得法弟子惟元來開法博山，其餘弟子若干人守三山常住。有語錄二卷行於世。

憨山德清在序中清楚描述無明慧經荼毗以及各部位產生舍利的情形，全身舍利藏於壽昌塔中，有一顆很特別的門齒舍利則留給無異元來。門齒長於口，口用以宣化弘法。或許這樣的安排，正象徵著無異元來之代師弘法。由舍利的分付上，也可以看出無異元來嗣法的特殊地位。於是憨山德清在序文後云：「得法弟子惟元來開法博山，其餘弟子若干人守三山常住」，其中亦有深意。

無異元來為無明慧經法嗣早已為宗門內外所肯定、認同，覺浪道盛在說明無明慧經法嗣時，必然並且必須提到無異元來。而覺浪道盛雖然在無異元來處受具足戒，但並未獲無異元來印可而嗣法，因必他在承法和傳法的正當性上，必須提出說明。

1617 年在南京，他對焦竑等人說，「山僧初參博山受具，次見東苑投機，再見壽昌為之印契」，此法脈為「祖孫相承」。1630 年晦台元鏡入滅後，覺浪道盛於此時則云是由「祖、父親承密證」，必當不負「祖、父付囑」，由「祖孫相承」到「祖父付囑」，可以從中看到一些細微的變化。

1618 年，覺浪道盛欲證明繼承宗法正統，在得知無明慧經入滅後，與文士們商量，欲撰寫壽昌祖師塔銘：

時（1618），和尚侍者謐公自燕歸，到天界寺會予，時方晤焦太史（焦竑），

1540-1620），約與周海門、曾金簡二公，議作〈壽昌中興曹洞記〉。因囑謐公曰：「公歸去，幸勿草草求人作塔銘。但打一片好石，立於塔前。人問其故，但指曰：『此吾大師塔銘也。』」如問何無文字，但應曰：『未有具眼人在。』」公笑曰：「須是浪公始得。」公歸壽昌，而博山乃命首座求憨大師作銘，銘甚工，亦甚激揚，海內亦因是而蓋宗奉壽昌與博山矣。予於金陵，為父弟挽歸閩。⁶⁰⁵

覺浪道盛叮囑見如元謐，先於壽昌祖師塔前立一空白石牌，倘若有人詢問，便回答此是壽昌塔銘，正待「具眼人」為之。此一動作頗有搶佔先機的意味。然而，最終還是由無異元來出面請臨濟宗憨山德清（1546-1623）撰寫壽昌塔銘。

憨山德清為晚明高僧，其生存年代與無明慧經大約相當，但二人始終未曾相見。憨山德清於萬曆丙辰（1616）避暑匡山時，曾經看見頑石禪人所持有的壽昌真相圖，當時「即知（壽昌）師為格外人」，「所慶法門有人，恨不及一見面」，因此作〈贊〉「以述傾慕之懷」。⁶⁰⁶博山見〈贊〉中有「突出大好山，千里遙相見」語，認為憨山德清深知無明慧經的境界成就，於是請其為老師無明慧經撰寫塔銘：

……去歲為先師入墳，得覩師〈贊〉章，悲喜交集，……謂先師大明光藏于斯透露不泯，……今春，縉紳先生輩乞銘靈墳，某謂：「非大師筆力不能傳先師之神。」眾咸默然，悉從末議。敬遣小徒輩登山丐請，伏惟慈允，以慰渴思，豈但不肖等得沾濡法恩，即先師于大寂光中致謝無已耳。⁶⁰⁷

根據上文無異元來向憨山德清乞銘的書信，無明慧經於 1619 年入塔，一直沒有塔銘，等到萬曆庚申年（1620）春天，諸縉紳請求無異元來作塔銘時，無異元來才說出心中的想法，認為非憨山德清不足以傳寫。同年夏天，憨山德清接受乞請，完成了〈壽昌無明大師塔銘〉。自覺浪道盛 1618 年囑見如元謐「勿草草求人作塔

⁶⁰⁵ 見明·覺浪道盛：〈普說〉「福山普說」條，《天界覺浪道盛禪師語錄》卷 8，頁 723。曾金簡，為湖南衡陽士紳，與湯顯祖、憨山德清有交往，曾任儀部官，致仕。見彭國翔：《近世儒學史的辨正與鉤沉》，台北：允晨文化，2013 年。

⁶⁰⁶ 見明·憨山德清：〈題無明和尚真贊并引〉，《壽昌無明和尚語錄》卷下，頁 683。〈壽昌無明大師塔銘（有序）〉，《憨山老人夢遊集》卷 28 〈塔銘〉，頁 658。

⁶⁰⁷ 見博山：〈上憨山大師乞壽昌墳銘〉，《廣錄》卷 28，頁 682。



銘」，至 1620 年無異元來請憨山德清作銘，相隔多時，而覺浪道盛擬議撰寫的塔銘始終未見。

覺浪道盛曾說憨山德清此銘甚為激揚，發揮很大的功用，使得海內盡「宗奉壽昌與博山」，一致認同曹洞宗壽昌、博山之師徒傳承，言語中隱然有晦台元鏡此一支法脈未獲認同的意思。正當天下盡宗奉無異元來時，覺浪道盛卻因為父弟之死而必須返回福建。二相比較之下，境遇差別甚大。

晚明曹洞宗廩山常忠一脈經由無異元來弘傳而大行於世，他以自身修證為基礎提出禪修方法，教導弟子如何發心、參話頭、起疑情、去禪病，並以「要知祖師行徑」、「親到祖師田地」建構法系傳統，以「祖—師—弟子」三代一貫的實踐性格形塑出獨特的禪風，不僅使得潛行於山林之中的無明慧經成為各方景仰的善知識，更確立了無異元來在曹洞法系中的地位，無論壽昌系下內部法諍如何，都無法動搖無異元來為無明慧經法嗣嫡子的地位。

第三節 未來的研究與發展

誠如上所述，無異元來之悟證歷程、禪法或淨法，都是實地修行的論題，皆是彰顯一位實證成就者如何由初發心、悟證到弘法，其修行生命的歷程是相連貫的，到最後將成為一個圓。然而其中尚有許多問題值得未來做進一步的研究與討論。例如第三章提出無異元來、宗寶道獨、永覺元賢、晦台元鏡與覺浪道盛之「偏正五位」頌語，初步看來，在壽昌派下的三系禪法中，博山系似乎與鼓山系較接近，而與東苑系較遠。未來可以進一步在蔡振豐〈諸家禪僧詮釋曹洞宗〈寶鏡三昧〉十六字偈之檢討——兼論覺浪道盛的特殊宗論及其三教論〉的分析基礎上，針對上述頌語進行更細部的討論，或許可以從中看出三系禪法相互之間的關係與異同。

另外，據長谷部幽蹊的研究，無異元來《參禪警語》在江戶時代初期傳至日本，為在幕府強力統制下呈現停滯的禪學注入一股清流。當時不僅是日本，朝鮮也受到此書很大的影響。⁶⁰⁸ 紛紛以看話頭的工夫取代默然靜坐。因此到了江戶時

⁶⁰⁸ 朝鮮・休靜清虛編《禪門撮要》即收有博山之《參禪警語》。見駒澤大學圖書館江田文庫目錄，其所收錄者為隆熙元年（1907）年由慶尚北道青道郡（朝鮮）虎踞山雲門寺、隆熙二年（1908）年由慶尚北道東萊府（朝鮮）金井山梵魚寺出版。



代中期以後，日本臨濟僧人看重此書，相形之下，曹洞禪師反而難以親近此書。他根據大狂居士《日本禪宗年表》，在《參禪警語》於 1611 年初刊後不久，日本慶安三年（1650）已有京都中野是誰仿效明本形式刻板發行，藏於駒澤大學圖書館。另據，《江戶時代書林出版目錄集成》，寛文六年（1666）翻刻二卷本，寛文十年（1670）、寛文十一年（1671）京都山田市郎兵衛開板發行，延寶三年（1675）、天和元年（1681）、元錄二年（1689）亦有出版。

日本臨濟禪師之所以重視無異元來《參禪警語》，長谷部幽蹊論其原因如下：一是從地域關係來看，壽昌派流行地域與臨濟宗虎丘系相近，二者之間有密切交涉，因而產生交互影響。二者，無異元來從鷺湖養心受菩薩戒、尊雲棲株宏為師翁，鷺湖養心為雲棲株宏弟子，而雲棲株宏曾從臨濟龍池幻有禪師修行，因此無異元來之有臨濟色彩、教人看話頭，乃是源其受學之故。

長谷部幽蹊之論述看似有理，但是他忽略了自元朝以後看話頭漸成禪林共法，尤其到了明代，更是普遍。若依此而論其《參禪警語》教人看一句話頭為近臨濟禪，則可能未十分貼近於其所處時代的變化。另外，根據目前江戶禪學研究，日本江戶時代活躍之曹洞宗禪師為東皋心越（1639-1696），屬覺浪道盛一系。此是否也影響了日本曹洞禪者對《參禪警語》的接受度？此點可再繼續深入追索。

上文亦曾提及《參禪警語》在朝鮮亦有出版，第一章說到無異元來下四世孫尚己（1630-1711）為越南扶安同春人，曾回越南弘揚曹洞禪，則博山一系禪法在域外如日、韓、越的傳播、開展與影響，將是日後重要的研究課題。



參考文獻



一、古籍

(一) 博山和尚語錄、文集

明・無異元來說、弘瀚、弘裕編，《無異元來禪師廣錄》，《嘉興藏》第40冊／《卍續藏》第72冊／《禪宗全書》56冊「語錄部」21。

明・無異元來說、成正編，《博山和尚參禪警語》（《參禪警語》），《卍續藏》第63冊／藍富吉編《禪宗全書》第34冊「宗義部」4。

明・無異元來說、成正編，《參禪警語》，《嘉興藏》第40冊。

明・無異元來說、成正錄、元賢集，《博山無異大師語錄集要》，《嘉興藏》第27冊／《禪宗全書》第56冊「語錄部」21。

明・無異元來，《博山和尚復吳太史書》，明天啟七年刊本，日・東京國立公文書館・內閣文庫藏。

明・無異元來，《博山大師別古》，明天啟七年刊本，日・東京國立公文書館・內閣文庫藏。

明・無異元來，《博山和尚歸正錄》，明刊本，日・東京國立公文書館・內閣文庫藏。

明・無異元來，《博山和尚信地說》，明萬曆四十五年（1617）余象斗刊行本，日・東京國立公文書館・內閣文庫藏。

明・無異元來說，道嵩、壁如集，《博山老人剩錄》，日・駒澤大學藏。

明・守中編，《博山警語鞭影錄》，日・駒澤大學藏。

(二) 藏經

姚秦・鳩摩羅什譯，《大乘妙法蓮華經》，台北：世樺出版社，2002年。

姚秦・鳩摩羅什譯，唐・智顥疏，清・為霖道霈合：《佛說仁王護國般若波羅蜜經合疏》，《卍續藏》第26冊。

姚秦・鳩摩羅什譯，《維摩詰所說不可思議解脫經》，台北：甘泉寺藏經圖書館印，2008年。

劉宋・求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正藏》第2冊。



劉宋・畱良耶舍譯，《說觀無量壽佛經》，《淨土五經》合刊本，台北：菩提觀音寺，2008年。

北涼・曇無讖，《大般涅槃經》，《大正藏》第12冊。

隋・吉藏，《大品經遊意》，《大正藏》第33冊。

隋・智顥，《四教義》，《大正藏》第46冊。

隋・智顥，《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》第33冊。

隋・智顥，《修習止觀坐禪法要》，《大正藏》第46冊。

隋・智顥，《釋禪波羅蜜次第法門》，《大正藏》第46冊。

隋・智顥說、灌頂錄，《金光明經文句》，《大正藏》第39冊。

隋・慧遠，《大乘義章》，《大正藏》第44冊。

唐・法藏，《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》第45冊。

唐・法藏著、宋・承遷註，《華嚴金師子章註》，《大正藏》第45冊。

唐・洞山良价，《瑞州洞山良价禪師語錄》，《大正藏》第47冊。

唐・般刺密諦譯，《大佛頂首楞嚴經》，台北：佛陀教育基金會，2006年。

唐・曹山本寂；明・郭凝之、〔日〕玄契編次，《撫州曹山元證禪師語錄》，《大正藏》第47冊。

唐・淨覺集，《楞伽師資記》，《大正藏》第85冊。

唐・菩提流志奉譯，《大寶積經》，《大正藏》第11冊。

唐・荊谿湛然著、永嘉從義注：《始終心要注》，《卍續藏》第56冊。

唐・實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經・十地品》，《大正藏》第10冊。

五代・永明延壽，《萬善同歸集》，《大正藏》第48冊。

南唐・靜、筠編；孫武昌、日・衣川賢次、西口芳男點校，《祖堂集》，北京：中華書局，2007年。

北宋・李遵勗編，《天聖廣燈錄》，《卍續藏》第78冊。

北宋・張商英，《佛國禪師文殊指南圖讚》，《大正藏》第45冊。

北宋・惠洪覺範：《石門文字禪》，《嘉興藏》第23冊。

北宋・惠洪覺範，《智證傳》，《卍續藏》第111冊。

北宋・惠洪覺範，《禪林僧寶傳》，《卍續藏》第137冊。

北宋・惠洪覺範，《臨濟宗旨》，《卍續藏》第111冊。

北宋・圓悟克勤說、紹隆等編，《圓悟佛果禪師語錄》，《大正藏》第47冊。



北宋・慈受懷深說、善清等編，《慈受懷深禪師廣錄》，《卍續藏》第 73 冊。

北宋・道原，《景德傳燈錄》，《大正藏》第 51 冊。

南宋・天童正覺，《宏智禪師廣錄》，《大正藏》第 48 冊。

南宋・希叟紹曇撰、法澄等編，《希叟紹曇禪師廣錄》，《卍續藏》第 70 冊。

南宋・希叟紹曇：《五家正宗贊》，《卍續藏》第 78 冊。

南宋・契嵩，《傳法正宗記》，《大正藏》第 51 冊。

南宋・高峰原妙：《高峰大師語錄》，《卍續藏》70 冊。

南宋・悟明，《聯燈會要》，《卍續藏》第 79 冊。

南宋・普濟，《五燈會元》，《卍續藏》第 138 冊。

南宋・智昭，《人天眼目》，《大正藏》第 48 冊。

元・高峰原妙門人編，《高峰原妙禪師語錄》，《卍續藏》第 70 冊。

明・幻輪編，《釋鑑稽古略續集》，《大正藏》第 49 冊。

明・見如元謐，《見如元謐禪師語錄》，《卍續藏》第 125 冊。

明・宗本，《歸元直指集》，《卍續藏》第 61 冊。

明・明凡錄，丁元公、祁駿佳編，《會稽雲門湛然澄禪師語錄》，《卍續藏》第 72 冊。

明・幽溪傳燈，《淨土生無生論》，《卍續藏》第 61 冊。

明・密雲圓悟，《密圓禪師語錄》，《嘉興藏》第 10 冊。

明・密雲圓悟，《闡妄救略說》，《卍續藏》第 65 冊。

明・密藏道開：《藏逸經書標目》，藍吉富主編《大藏經補編》第 14 冊，台北：華宇出版社，1985 年。

明・葛寅亮，《金陵梵刹志》，《大藏經補編》第 29 冊。

明・晦台元鏡，《晦台元鏡禪師語錄》，《卍續藏》第 72 冊。

明・湛然圓澄，《宗門或問》，《卍續藏》第 127 冊。

明・湛然圓澄，《慨古錄》，《卍續藏》第 65 冊。

明・湛然圓澄，《湛然圓澄禪師語錄》，《卍續藏》第 72 冊。

明・無明慧經，《無明慧經禪師語錄》，《卍續藏》第 72 冊。

明・無明慧經，《壽昌無明和尚語錄》，《嘉興藏》第 25 冊。

明・紫柏真可，《紫柏尊者全集》，《卍續藏》第 126 冊、第 127 冊。

明・紫柏真可，《紫柏尊者別集》，《卍續藏》第 126 冊。



明・雲棲株宏，《佛說阿彌陀經疏鈔》，新編縮本《乾隆大藏經》。

明・雲棲株宏，《雲棲法彙》，《嘉興藏》第32-33冊。

明・雲棲株宏，《竹窗隨隨》，台北：佛陀教育，電子書網址連結：
<http://www.amtb.org.tw/pdf/EB18-01-01.pdf>。

明・漢月法藏，《三峰藏和尚語錄》，台北：新文豐出版公司，1993年。

明・漢月法藏說、弘儲記，《三峰藏和尚語錄》，《嘉興藏》第34冊。

明・漢月法藏，《五宗原》，《卍續藏》第114冊。

明・漢月法藏，《弘戒法儀》，《卍續藏》第60冊。

明・憨山德清，《憨山老人夢遊集》，《卍續藏》第73冊。

明・憨山德清，《憨山大師全集》，《嘉興藏》第22冊。

明・釋福征，《憨山大師年譜疏》，河北趙縣：虛雲印經功德藏，1994年。

清・木陳道恣說、真樸編，《天童弘覺恣禪師北游集》《嘉興藏》第26冊。

清・木陳道恣編修，《禪燈世譜》卷1，《卍續藏》第86冊。

清・永覺元賢，《淨慈要語》，《大正藏》第108冊。

清・永覺元賢：《無明慧經禪師語錄》，《卍續藏》第72冊。

清・永覺元賢說、道濡重編，《鼓山永覺和尚廣錄》，《卍續藏》第125冊。

清・永覺元賢說、道濡重編，《鼓山永覺和尚廣錄》，《嘉興藏》第27冊。

清・自融撰、性磊補輯，《南宋元明禪林僧寶傳》，《卍續藏》第79冊。

清・行澤說、宏憲編，《神鼎雲外禪師語錄》，《嘉興藏》第33冊。

清・性統編，《續燈正統》，《卍續藏》第84冊。

清・宗寶道獨，《長慶宗寶獨禪師語錄》，《卍續藏》第72冊。

清・為霖道霈，《為霖道霈禪師秉拂語錄》，《卍續藏》第125冊。

清・為霖道霈、興燈錄，《為霖道霈禪師還山錄》，《卍續藏》第72冊。

清・紀蔭編，《宗統編年》，《卍續藏》第86冊。

清・荊溪行策：《寶鏡三昧本義》，《卍續藏》第111冊。

清・陳夢雷，《神異典二氏部彙考》，《卍續藏》第88冊。

清・費隱通容編，《五燈嚴統》，《卍續藏》第80冊。

清・費隱通融編，《五燈嚴統解惑篇》，台北：新文豐出版公司，1977。

清・虞執西、嚴培西同錄，《角虎集》，《卍續藏》第109冊。

清・蕩益智旭：《淨土十要》，《卍續藏》第61冊。



清・蕩益智旭，《靈峰宗錄》，《大正藏補編》第23冊。

清・蕩益智旭，《靈峰蕩益大師宗論》，《嘉興藏》第36冊。

清・覺浪道盛說、大成等較，《天界覺浪盛禪師全錄》，《嘉興藏》第34冊。

清・覺浪道盛說；大成、大奇等編，《天界覺浪道盛禪師語錄》，《嘉興藏》第25冊。

清・覺浪道盛集，東苑晦台鏡禪師語錄，《卍續藏》第72冊。

清・聶先：《續指月錄》，《卍續藏》第84冊。

《唐會要、五代會要、明書、明會典選輯》，藍吉富主編《大藏經補編》第17冊，台北：華宇出版社，1986年。

《（古今圖書集成）釋教部彙考》，《卍續藏》第77冊。

高麗中期・普照知訥，《高麗國普照禪師修心訣》，《大正藏》第48冊。

(三)古籍

唐・李肇，《唐國史補》，明津逮秘書本。

宋・京圖著、明・劉基注、清・陳素庵輯、任鐵樵疏：《滴天髓輯要》

明・朱元璋，《欽錄集》，《中國佛志彙刊》第1輯第4冊《金陵梵刹志》卷2，台北：明文書局，1980年。

明・宗喀巴：《菩提道次第廣論・上士道》，台北：福智之聲，2010年。

明・徐學聚，《國朝典彙》，明天啓四年徐與參刻本。

明・管志道，《從先維俗議》，《故宮珍本叢刊》第477冊，海口市：海南，2001年。

明・李景隆，《明太祖實錄》，中央研究院歷史語言研究所校印本，1966年。

明・沈德符，《萬曆野獲編》，《元明史料筆記叢刊》，北京：中華書局，2007第5刷。

明・周永年，《鄧尉山聖恩寺志》，《中國佛寺志彙刊》第一輯，台北：宗青圖書，1994。

明・周汝登，《周海門先生文錄》。

明・查繼佐：《罪惟錄》，上海涵芬樓影印吳興劉氏嘉業堂藏手稿本（「四部叢刊三編」史部），上海：商務印書館，1935-1936年。

明・雪浪洪恩：《雪浪續集》，故宮博物院據北平圖書館善本書明萬曆四十六年（1618）吳門管覺僊刊本攝製膠片，台北：國立故宮博物院，1997年。



明・陳文，《明英宗實錄》，中央研究院歷史語言研究所校印本，1966年。

明・陳仁錫，《皇明世法錄》，《四庫禁毀書叢刊》史部第15冊。

明・程文學編，《仰山乘》5卷，杜潔祥主編《中國佛寺志》第二輯第21冊，影國家圖書館藏明萬曆39年刊本，台北：明文書局，1980。

明・鄭仲夔，《玉塵新譚》雋區卷4（明刻本）。

清・丁福保箋註，《六祖壇經》，台北：文津出版社，1990年。

清・永覺元賢：《福建泉州開元寺志》，民國十六年重刻本，收入「中國佛教寺廟志數位點藏」：<http://buddhistinformatics.ddbc.edu.tw/fosizhi>。

清・別菴性統，《續燈正統》，《卍續藏》第144冊。

清・張廷玉，《明史》，台北：鼎文書局，1971年。

清・郭慶藩輯：《莊子集釋》，台北：華正書局，1989年。

清・陳垣，《清初僧諍記》，藍富吉編《禪宗全書》第30冊。

清・黃任，《鼓山志》14卷，杜潔祥主編《中國佛寺史志彙刊》第一輯49、50冊，影臺灣大學圖書館藏清乾隆26年原刊本、光緒2年補刊本，台北：明文書局，1980年。

清・黃宗羲：《南雷文案》，《叢書集成三編》第53冊，台北：新文豐，1985年。

清・錢謙益：〈紫柏尊者別集序〉，《牧齋有學集》卷21，上海：古籍出版社，1996年，頁873-874。

清・《黃檗山寺志》，1922年萬福禪寺據道光四年（1824）刊本排印，中研院傅斯年圖書館藏。收入「中國佛教寺廟志」數位典藏：
<http://buddhistinformatics.dila.edu.tw/fosizhi/ui.html?book=g086&cpage=0244&target=A004681>。

郭朋校釋，《六祖壇經校釋》，台北：文津出版社，1995年。

喻謙等編，《新續高僧傳四集》，民國喻昧輯影本。

林朝成校，明嘉靖版《五部六冊》合校，收錄於「當代台灣佛教文獻」資料庫：
<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/museum/TAIWAN/06-03.htm>。

二、近代著作

于化民，1993，《明中晚期理學的對峙與合流》，台北：文津出版社。

中村元等，1984，《中國佛教發展史》，台北：天華出版社。



方立天，1990，《中國佛教與傳統文化》，台北：桂冠圖書股份有限公司。

方立天，2002，《中國佛教哲學要義》（上）（下），北京：中國人民大學出版社。

毛忠賢，2006，《中國曹洞宗通史》，南昌：江西人民出版社。

王月清，2002，《中國佛教論理研究》，南京：南京大學出版社。

王仲堯，2001，《易學與佛教》，北京：中國書店。

王建光，2008，《中國律宗通史》，南京：鳳凰出版社。

王榮國，1997，《福建佛教史》，廈門：廈門大學出版社。

印順，1994，《原始佛教聖典之集成》，台北：正聞出版社。

江國柱等，1997，《中國人性論史》，鄭州：河南人民出版社。

江燦騰，1990，《晚明佛教叢林改革與佛學諍辯之研究——以憨山德清的改革生涯為中心》，台北：新文豐出版公司。

牟宗三，《佛性與般若（上）、（下）》，收錄於《牟宗三先生全集》3、4，台北：聯經，2003年。

牟宗三，1985，《圓善論》，台北：台灣學生書局。

牟宗三，1993，《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局。

牟宗三，1997，《才性與玄理》，台北：台灣學生書局。

牟宗三，1999，《心體與性體》一、二、三冊，台北：正中書局。

何孝榮，2000，《明代南京寺院研究》，北京：中國社會科學出版社。

何其敏，1994，《中國明代宗教史》，北京：人民出版社。

何宗美，2003，《明末清初文人結社研究》，天津：南開大學出版社。

何冠彪，1991，《明末清初學術思想研究》，台北：台灣學生書局。

余英時，2007，《人文與理性的中國》，上海：上海古籍出版社。

吳立民主編，1998，《禪宗宗派源流》，北京：中國社會科學出版社。

吳汝鈞，1995，《中國佛學的現代詮釋》，台北：文津出版社。

吳言生，2001，《禪宗詩歌境界》，北京：中華書局。

呂妙芬，2003，《陽明學士人社——歷史、思想與實踐》，台北：中研院近史所。

呂澂，1985，《中國佛教源流略講》，台北：里仁書局。

呂澂，1991，《呂澂佛學論著選集》，濟南：齊魯書社。

李國祥，1995，《明實錄類纂》，武漢：武漢出版社。



李遠杰，2002，《近現代以佛攝儒研究》，成都：巴蜀書社。

李澤厚，1996，《中國古代思想史論》，台北：三民書局。

杜保瑞，1999，《功夫理論與境界哲學》，北京：華文出版社。

杜繼文、魏道儒，2007，《中國禪宗通史》，江蘇：江蘇人民出版社。

杜繼文等，1993，《中國禪宗通史》，南京：江蘇古籍出版社。

周裕鎧，1992.07，《中國禪宗與詩歌》，上海：上海人民出版社。

周裕鎧，1998.11，《文字禪與宋代詩學》，北京：高等教育出版社。

周裕鎧，1999.12，《禪宗語言》，杭州：浙江人民出版社。

周裕鎧，2009.05，《禪宗語言研究入門》，上海：復旦大學出版社。

周齊，2005，《明代佛教與政治文化》，北京：人民出版社。

林繼中釋譯，1997，《中國佛教名山勝地寺志》，台北：佛光文化。

邱敏捷，1993，《參禪與念佛——晚明袁宏道的佛教思想》，台北：商鼎文化出版社。

南炳文、何孝榮，2006，《晚明社會變遷問題與研究》，北京：商務印書館。

南炳文主編，2001，《佛道秘密宗教與明代社會》，天津：天津古籍出版社。

洪修平，1994，《中國禪學思想史》，台北：文津出版社。

洪修平，1995，《中國佛教文化歷程》，南昌：江西教育出版社。

紀華傳，2006，《江南古佛：中峰明本與元代禪宗》，北京：中國社會科學出版社，2006年。

胡順萍，2004，《永明延壽「一心」思想之內涵要義與理論建構》，台北：萬卷樓。

范佳玲，2001，《紫柏真可生平及其思想研究》，台北：法鼓文化事業股份有限公司。

徐小躍，2001，《禪宗與羅教》，收入《法藏文庫》「碩博士學位論文」《中國佛教學術論典》第28冊，高雄：佛光山文教基金會。

徐復觀，1969，《中國人性論史》，台北：台灣商務印書館。

徐進夫，1980，《禪的訓練》，台北：天華，1980年。

馬西沙、韓秉方，1992，《中國民間宗教史》，上海：上海人民出版社。

高柏園，2001，《禪學與中國佛學》，台北：里仁書局。

商傳，1998，《明代文化志》，福州：福建人民出版社。



張伯偉，1982，《禪與詩學》，杭州：浙江人民出版社。

張劍光，1999，《三千年疫情》，南昌：江西高校出版社。

張學智，2000，《明代哲學史》，北京：北京大學出版社，2000年。

現代佛教學術叢刊編輯委員會，1977，《明清佛教史篇》，「中國佛教史專集之六」，台北：大乘文化出版社，1977年。

許靖華著、甘錫安譯，2012，《氣候創造歷史》，台北：聯經。

許穎，2010，《近現代禪淨合流研究》，「儒道釋博士論文叢書」，成都：四川出版集團巴蜀書社。

郭朋，1982，《明清佛教》，福州：福建人民出版社。

郭朋，1993，《中國佛教史》，台北：文津出版社。

郭朋，1995，《中國佛教思想史》，福州：福建人民出版社。

陳永革，2001，《晚明佛學的復興與困境》，高雄：佛光山文教基金會出版。

陳永革，2007，《晚明佛教思想研究》，北京：宗教文化出版社。

陳來，2000，《有無之境——王陽明的哲學精神》，高雄：佛光文化事業股份有限公司。

陳垣，1987，《明季滇黔佛教考》，台北：彌勒出版社，1983年。

陳揚炯，2000，《中國淨土宗通史》，南京：江蘇古籍出版社。

陳義孝編、竺摩法師鑑定，2013，《佛學常見辭彙》，台南：臺南市淨宗學會。

陳榮捷，1984，《王陽明與禪》，台北：台灣學生書局。

陳福濱，1983，《晚明理學思想通論》，台北：環球書局。

陳錫璋，1996，《福州鼓山湧泉寺歷代住持禪師傳略》，台南：智者出版社。

陳錫璋，1997，《鼓山湧泉寺掌故叢譚》，台南：智者出版社。

陳寶良，1996，《飄搖的傳統：明代城市生活長卷》，長沙：湖南出版社。

陳寶良，2004，《明代社會生活史》，北京：中國社會科學出版社。

麻天祥，2007，《中國禪宗思想發展史》，武漢：武漢大學出版社。

勞政武，2003，《佛教戒律學》，北京：宗教文化出版社。

嵇文甫，1990，《左派王學》，台北：國文天地雜誌社。

嵇文甫，1996，《晚明思想史論》，北京：東方出版社。

彭國翔，2003，《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，台北：台灣學生書局。



覃召文，1996，《嶺南禪文化》，廣州：廣東人民出版社。

開濟，1996，《華嚴禪——大慧宗杲的思想特色》，台北：文津出版社。

黃卓越，1997，《佛教與晚明文學思潮》，北京：東方出版社。

黃海濤，2008，《明清佛教發展新趨勢》，昆明：雲南大學出版社。

慈怡主編，1988，《佛光大辭典》，高雄：佛光。

楊惠南，1993，《佛教思想發展論》，台北：東大圖書股份有限公司。

楊惠南，1995，《禪史與禪思》，台北：東大圖書股份有限公司。

楊維中，2008，《中國唯識宗通史（上）（下）》，南京：鳳凰出版社。

董群，2000，《禪宗論理》，杭州：浙江人民出版社。

董群，2008，《中國三論宗通史》，南京：鳳凰出版社。

廖肇亨，2008，《中邊·詩禪·夢戲——明末清初佛教文化論述的呈現與開展》，台北：允晨文化。

廖肇亨，2013，《忠義菩提：晚明清初空門遺民及其節義論述探析》，台北：中研院文哲所。

廖肇亨，2014，《巨浪迴瀾——明清佛門人物群像及其藝文》，台北：法鼓文化，頁138-145。

劉昭民，1992修訂，《中國歷史上氣候之變遷》，台北：台灣商務印書館。

鄭志明，1985，《無生老母信仰溯源》，台北：文史哲出版社。

潘雨廷，1988，《易與佛教、易與老莊》，瀋陽：遼寧教育出版社。

潘桂明，2000，《中國居士佛教史》，北京：中國社會科學出版社。

潘桂明，2008，《中國天台宗通史（上）（下）》，南京：鳳凰出版社。

蔡仁厚，1984，《宋明理學北宋篇——心體與性體義旨述引》，台北：台灣學生書局。

蔡日新，1998，《禪門悟道公案選析》，台北：圓明出版社。

蔡日新，2008，《臨濟下虎丘禪系概述》，蘭州：甘肅民族出版社。

蔡日新，2009，《五家禪源流》，蘭州：甘肅民族出版社。

蔡日新，2009，《南宋元明清初曹洞禪》，蘭州：甘肅出版社。

蔣義斌，1988，《宋代儒釋調和論及排佛論之演進》，台北：台灣商務印書館。

鄧克銘，1990，《大慧宗杲之禪法》，台北：東初出版社。

鄧克銘，1997，《華嚴思想之心與法界》，台北：文津出版社。



蕭天石，1975，《禪宗心法》，台北：自由出版社。

賴永海，1995，《佛學與儒學》，台北：揚智文化事業股份有限公司。

賴永海，2010.05，《中國佛性論》，南京：江蘇人民出版社。

賴永海主編，2000-2001，《中國佛教百科全書·名山名寺卷》，上海：上海古籍出版社。

濮文起，2000，《秘密教門——中國民間秘密宗教溯源》，南京：江蘇人民出版社。

謝明陽，2004，《明遺民的「怨」、「群」詩學精神——從覺浪道盛到方以智、錢澄之》，臺北：大安出版社。

謝重光等，1990，《中國僧官制度史》，西寧：青海人民出版社。

韓廷傑，1993，《唯識學概論》，台北：文津出版社。

藍吉富，1997，《佛教史料學》，台北：東大圖書公司。

魏承思，1991，《中國佛教文化論稿》，上海：新華書店。

魏道儒，1998，《中國華嚴宗通史》，南京：江蘇古籍出版社。

譚宇權，1995，《中庸哲學研究》，台北：文津出版社。

嚴耀中，2000，《江南佛教史》，上海：上海人民出版社。

釋印順，1989，《印度佛教思想史》，台北：正聞出版社。

釋印順，1994，《中國禪宗史》，台北：正聞出版社。

釋印順，1995，《淨土與禪》，台北：正聞書出版社。

釋見一，2000，《漢月法藏之禪法研究》，台北：法鼓文化事業股份有限公司。

釋見慈等，1997，《戒律在中國佛教的發展》（上）（下）（譯作，佐藤達玄原著），嘉義：香光書香出版社。釋東初，1979，《般若心經思想史》，台北：天華出版社。

釋果燈，2004，《明末清初律宗千華派之興起》，台北：法鼓文化。

釋恆清，1997，《佛性思想》，台北：東大圖書股份有限公司。

釋虛雲，不著出版年月，《增校鼓山列祖聯芳集》，福州：鼓山湧泉寺版。

釋聖嚴，1992，《明末佛教研究》，台北：東初出版社。

釋聖嚴著、關世謙譯，1988，《明末中國佛教之研究》，台北：台灣學生書局。

釋道安，1978，《中國大藏經雕刻史話》，台北：中華大典編印會

顧偉康，1990，《禪宗：文化交融與歷史選擇》，上海：知識出版社。



顧偉康，1994，《禪宗六變》，台北：東大圖書股份有限公司。

顧偉康，1997，《禪淨合一流略》，台北：東大圖書股份有限公司。

龔雋，1995，《大乘起信論與佛學中國化》，台北：文津出版社。

龔雋、陳繼東著，2009，《中國禪學研究入門》，《研究生·學術入門手冊》叢書，上海：復旦大學出版社。

龔鵬程，1994，《晚明思潮》，台北：里仁書局。

(一) 國外著作

日・長谷部幽蹊，1979，《明清佛教史研究序說》，台北：新文豐。

日・長谷部幽蹊，1987，《明清佛教研究資料》，名古屋：駒田株式會社。

日・長谷部幽蹊，1993，《明清佛教教團史研究》，東京：同朋社。

日・荒木見悟，1972（昭和 47 年 12 月 10 日），《明代思想研究：明代における儒教と佛教の交流》，東洋學叢書，東京：創文社。

日・荒木見悟，1972（昭和 47 年 12 月 15 日），《明代思想研究》，東洋學叢書，東京：創文社。

日・荒木見悟，1979（昭和 54 年 10 月 20 日），《明末宗教思想研究：管東溟の生涯とその思想》，東洋學叢書，東京：創文社。

日・荒木見悟，1979，《佛教と陽明學》，東京：第三文明社。

日・荒木見悟，1984，《陽明學の展開と仏教》，東京：研文出版社。

日・荒木見悟，1992，《陽明學の位相》，東京：研文出版社。

日・荒木見悟，1995，《中國心學の鼓動と仏教》，福岡：中國書店。

日・荒木見悟，2000，《憂國烈火禪—禪僧覺浪道盛のたたかい—》，東京：研文出版。

日・間野潛龍，1979，《明代文化史研究》，京都：同朋社。

Jiang Wu(吳疆),2008, *Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century Chian*, N. Y.: Oxford University Press.

(二) 國外著作中譯

日・木村清孝著、李惠英譯，1996，《中國華嚴思想史》，台北：東大圖書股份有限公司。

日・木宮彥泰著、胡錫年譯，1980，《日中文化交流史》，商務印書館。



日・忽滑谷快天著、朱謙之譯，2002，《中國禪學思想史》，上海：上海古籍出版社。

日・柳田聖山著、吳汝鈞譯，1992，《中國禪思想史》，台北：台灣商務印書館。

日・島田虔次著、甘萬萍譯，2005，《中國近代思維的挫折》，南京：江蘇人民出版社。

日・荒木見悟著、周賢博譯，2001，《近世中國佛教的曙光——雲棲禪之研究》，台北：慧明文化事業有限公司。

日・荒木見悟著、廖肇亨譯，2006，《明末清初的思想與佛教》，聯經出版事業。

日・望月信亨著、釋海印譯，1991，《中國淨土教理史》，台北：正聞出版社。

日・野上俊靜等著、釋聖嚴譯，1995，《中國佛教史概說》，台北：台灣商務印書館。

日・溝口雄三著，林右崇譯，1999，《作為「方法」的中國》，台北：國立編譯館。

日・溝口雄三著，索介然、龔穎譯，1997.10，《中國前近代思想的演變》，北京：中華書局。

日・溝口雄三著、龔穎譯，2011.07，《中國前近代思想的屈折與展開》，北京：生活・讀書・新知三聯書店。

日・鈴木大拙著、徐進夫譯，1988，《開悟第一》，台北：志文出版社。

日・鎌田茂雄著、昱均譯，2003，《何謂禪》，台北：東大圖書股份有限公司。

日・鎌田茂雄著、關世謙譯，1987，《中國佛教史》，台北：新文豐出版公司。

加・卜正民著、張華譯，2005，《為權力祈禱：佛教與晚明中國士紳社會的形成》，南京：江蘇人民出版社。

美・牟復禮、英・崔瑞德編，張書生、黃沫等譯，1992，《劍橋中國明代史》（第7卷），北京：中國社會科學出版社。

德・榮格著，楊儒賓譯，2000，《東洋冥想的心理學：從易經到禪》，北京：社會科學文獻出版社。

三、期刊論文

(一)中文期刊論文



McRae, John R. (馬克瑞), 2000.05, 〈審視傳承——陳述禪宗的另一種方式〉, 《中華佛學學報》, 13 (上) 期, 頁 281-298。

中子, 1995, 〈曹洞宗博山系弘法嶺南史略考〉, 《香港佛教》, 416 期, 頁 3-8。

仇江, 2010.09, 〈清初嶺南佛門史料整理研究〉, 《中國文哲研究通訊》「近世東亞出版文化視野下的宗教實踐與通俗倫理」專輯, 第 20 卷第 3 期, 頁 13-60。

孔維勤, 1985, 〈宋釋永明延壽之理事觀〉, 《華崗佛學學報》, 第 8 期, 頁 359-418。http://www.chibs.edu.tw/ch_html/hkbj/08/hkbj0810.htm

方立天, 1993, 〈中國佛教「心性論」研探二篇〉, 《圓光佛學學報》, 1 期, 頁 181-200。

方立天, 1995, 〈禪宗精神——禪宗思想的核心、本質及特點〉, 《哲學研究》第 3 期, 頁 66-70。

方立天, 2001.08, 〈如來禪與祖師禪〉, 《哲學與文化》, 28:8=327 期, 頁 716-731、774

日・土屋太祐, 2006, 〈北宋臨濟宗楊岐派的公案禪〉, 《中國哲學史》, 2006 年第 3 期, 頁 67-73。

日・土屋太祐, 2006.05, 〈玄沙師備三句綱宗與薦福承古三玄的比較——禪宗思想在唐宋之際的變化的一個例子〉, 《普門學報》, 第 33 期, 頁 93-134。

日・中野三敏著、鍋島亞朱華譯、鄭雅尹整理, 2010.09, 〈十七世紀日本儒學界中之陸王學的定位〉, 《中國文哲研究通訊》「近世東亞出版文化視野下的宗教實踐與通俗倫理」專輯, 第 20 卷第 3 期, 頁 5-12。

日・中嶋隆藏著、廖肇亨譯, 2008.09, 〈中國中世懺悔思想的開展——郗超、蕭子良、智顥為討論中心〉, 《中國文哲研究通訊》「沉淪、懺悔與救度：中國文化的懺悔書寫」專輯, 第 18 卷第 2 期, 頁 11-20。

毛文芳, 2001, 〈晚明「狂禪」探論〉, 《漢學研究》, 19 卷 2 期, 頁 171-200。

毛忠賢, 2003, 〈試析石頭之參同契及其「泯絕無寄」禪〉, 《江西社會科學》, 3 期, 頁 21-28。

王公偉, 2000.05, 〈試論中國佛教的禪淨雙修傳統〉, 《北京理工大學學報（社會科學版）》, 第 2 卷第 2 期, 頁 27-30。

王公偉, 2003.01, 〈淨土宗與禪宗對於淨土觀念的詮釋意趣〉, 《安徽師範大學學報（人文社會科學版）》, 31 卷第 1 期, 頁 40-43、78。



王公偉，2005.09，〈永明延壽與中國淨土宗的發展〉，《烟台師範學院學報（哲學社會科學版）》，第 22 卷第 3 期，頁 18-22。

王公偉，2010，〈論《禪苑清規》中禪、淨與律學思想的互動〉，《宗教學研究》，2010 年第 3 期，頁 193-195。

王日根，1993，〈論明清時期的商業發展與文化發展〉，《廈門大學學報》（哲社版），1 期，頁 86-92。

王月清，1999，〈禪宗戒律思想初探——以「無相戒法」和《百丈清規》為中心〉，《佛學研究中心學報》，4 期，頁 131-146。

王紅蕾，2007，〈從憨山德清的交往看晚明叢林與士林的思想互動〉，《南開學報(哲學社會科學版)》，2007 年第 1 期，頁 101-102。

王家範，1987，〈晚明江南士大夫的歷史命運〉，《史林》，2 期，頁 29-38。

王堃，2004，〈淨土宗八祖蓮池大師及其思想特色〉，《法音》，5 期，頁 11-17。

王惠民，2013，〈西方淨土變形式的形成過程與完成時間〉，《敦煌研究》，2013 年第 3 期（總第 139 期），頁 76-85。

王進瑞譯，1981.04，〈曹洞宗修證義〉，《內明》，109 期，頁 26-29。

王開府，1996，〈《維摩詰經》中直心、深心及其相關概念的探討〉，《佛學研究中心學報》，第 1 期，頁 89-109。

王榮國，2000，〈禪宗在福建的傳衍及其法派〉，《法音》，2000 年第 1 期，頁 30-33。

田培棟，1996，〈明代人口變動的考察〉，《首都師範大學學報(社會科學版)》，第 5 期總第 112 期，頁 1-9。

任宜敏，2003，〈明代佛門的義學傳承——天台宗〉，《人文雜誌》，2006 年第 4 期，頁 129-138。

任宜敏，2006，〈明代佛門教行傑望——淨土宗〉，《社會科學戰線》，2006 年第 4 期，頁 44-50。

任宜敏，2006，〈明代佛門教行傑望——賢首宗〉，《福建論壇·人文社會科學版》，2006 年第 5 期，頁 77-85。

任宜敏，2007，〈明代佛門教行傑望——律宗〉，《福建論壇·人文社會科學版》，2007 年第 5 期，頁 60-64。

任宜敏，2007，〈明代洞宗法脈傳承考〉，《浙江學刊》，2007 年第 2 期，頁 29-42。



任宜敏，2008，〈明代不明嗣承高僧事跡考〉，《浙江學刊》，2008年第1期，頁5-12。

任宜敏，2008，〈明初遣日僧史考〉，《江海學刊》，2008.4，頁52-56。

任宜敏，2009，〈元、明臨濟宗「之善系」法脈傳承述略〉，《浙江學刊》，2009年第2期，頁27-39。

任宜敏，2010，〈元、明臨濟宗松源系法脈傳承考〉，《浙江學刊》，2010年第2期，頁43-55。

任曉蘭，2008.11，〈論明代的僧人群體及其法律規制〉，《西南大學學報（社會科學版）》第34卷第6期，頁75-78。

朱雲影，1976.04，〈中國佛教對於日、韓、越的影響〉，《歷史學報》，4期，頁53-72

朱鴻，1990，〈明太祖與僧道——兼論太祖的宗教政策〉，台灣師範大學《歷史學報》，18期，頁63-75。

江燦騰，1986，〈晚明憨山德清中興曹溪祖庭及其中邊問題〉，《中國歷史學會史學集刊》，18期，頁225-253。

江燦騰，1987.09，〈晚明佛教復興運動背景的考察——以憨山德清在金陵大報恩寺的磨鍊為例〉，《東方宗教研究》，第1期，頁191-202。

江燦騰，1992，〈晚明佛教叢林衰微原因析論〉，《諦觀》，38期，頁130-217。

何孝榮，2001，〈論明世宗禁佛〉，《明史研究》第7輯，頁164-176。

何孝榮，2004，〈論明代的度僧〉，《世界宗教研究》2004年第1期，頁26-37，152-153。

何孝榮，2005，〈論明代中後期的鬻牒度僧〉，《南開學報（哲學社會科學版）》2005年第5號，頁61-68。

何孝榮，2006，〈《明史·僧·道錄司》辨誤四則〉，《清華大學學報（哲學社會科學版）》2006年第6期第21卷，頁107-111。

何孝榮，2011.06，〈論萬曆年間葛寅亮的南京佛教改革〉，《成大歷史學報》第40號，頁61-92。

何孝榮，2007，〈試論明太祖的佛教政策〉，《世界宗教研究》4期，頁21-24。

佛日，1998，〈禪淨雙修論〉，《內明》，306期，頁3-13。

克里斯廷著、王世安譯，1992，〈祿宏和晚明居士佛教〉，《世界宗教研究》，3期，頁24-43。

劭金凱等，2001，〈略論晚明社會風尚的變遷〉，《鹽城師範學報》（人文社會科學版），2期，頁58-62。

吳汝鈞，1994.11，〈曹洞宗的禪法（上）〉，《菩提樹》，42:12=504期，頁25-28。

吳汝鈞，1994.12，〈曹洞宗的禪法（下）〉，《菩提樹》，43:1=505期，頁30-37。

吳良俅，1996，〈試論希遷大師《參同契》的融合色彩及其對後世佛學發展的啟迪〉，《內明》，280期，頁25-32。

呂妙芬，1999.12，〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人與菩薩形象相似處及對生死議題的關注談起〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第32期，頁165-211。

呂妙芬，2002，〈晚明江右陽明學者的地域認同與講學風格〉，《臺大文史哲學報》，第56，頁285-326。文獻永久網址：
<http://dx.doi.org/10.6258/bcla.2002.56.10>。

呂妙芬，2001.06，〈明代吉安府的陽明講會活動〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第35期，台北：中央研究院近代史研究所，頁197-275。

宋會群，2005，〈從寶鏡三昧歌看南禪宗的歷史地位〉，《韶關學院學報（社會科學版）》，4期，頁6-9。

李四龍，2011.03，〈論儒釋道「三教合流」的類型〉，《北京大學學報（哲學社會科學版）》，第48卷第2期，頁42-51。

李玉栓、王昊，2011.12，〈安徽明代文人結社的特點、成因和作用〉，《黃山學院學報》，第13卷6期，頁45-51。

李光福，2001，〈明清之際世俗功利價值觀的盛行及其意義〉，《山西大學師範學院學報》，1期，頁11-20。

李利安，1998，〈明末清初中國漢傳佛教各宗派的基本特點〉，《西北大學學報（哲學社會科學版）》，1998年第1期第28卷（總第98期），頁83-86。

李利安，1998，〈明末清初禪宗的基本走向〉，《宗教哲學》，4卷2期，頁155-164。

李志夫，1984.09，〈中國禪宗理事觀〉，《華岡佛學學報》，7期，頁135-198

李宗桂，1992，〈明清之際的文化批判思潮〉，《內蒙古社會科學：文史哲版》，1期，頁65-70。

李貴蘭，2012.03-06，〈華嚴淨土思想暨念佛法門〉（一）～（四），《慧炬》，第573-576期，頁48-53、60-64、58-62、41-47。



李曉燕，2008，〈明末清初中國文化東渡對日本文化的影響〉，《鹽城江學院學報（社會科學版）》，2008年第1期，頁68-74。

李霞，2000.09，〈論明代佛教的三教合一說〉，《安徽大學學報（哲學社會科學版）》，24卷5期，頁54-62。

李鴻，2013，〈永覺元賢的禪淨思想探略〉，《法音》，2013年第7期（總第347期），頁20-27。

杜松柏，1987.03，〈禪宗的體用研究〉，《中華佛學學報》，1期，頁229-243

杜保瑞，2003，〈蕩益智旭溝通儒佛的方法論探究〉，《哲學與文化》，30卷6期，頁79-96。

車錫倫，1999.12，〈佛教與中國寶卷（上）〉，《圓光佛學學報》，第4期，頁293-323。

周湘雁翔，2013，〈《壇經》唯心淨土思想辨析〉，《船山學刊》，2013年第1期，頁134-137。

周裕鎧，2003，〈惠洪與換骨奪胎法——一樁文學批評史公案的重判〉，《文學遺產》，2003第6期，頁81-98。

周裕鎧，2008.07，〈惠洪文字禪的理論與實踐及其對後世的影響〉，《北京大學學報（哲學社會科學版）》，第45卷第4期，頁82-95。

周驛，2012，〈由禪返淨：晚明佛教發展新論〉，《船山學刊》，2012年第3期，頁112-116。

定明，2013，〈費隱通容《五燈嚴統》與曹洞、臨濟的批判、辯說〉，《佛學研究》2013年總第22期，頁324-336。

林亞楨，2013，〈永明延壽首倡「唯識二觀」及其意義〉，《東南學術》，2013年第1期，頁189-914。

林義正，1981，〈周易重離卦與曹洞禪〉，《中國佛教》，25卷9期，頁26-32。

林義正，1999，〈儒理與禪法的合流——以大慧宗杲思想為中心的考察〉，《佛學研究中心學報》，4期，頁147-168。

林嘯，2012.01，〈《大乘起信論》對淨土宗及其修行思想影響初探〉，《西安電子科技大學學報（社會科學版）》，第22卷第1期，頁93-97。

林麗月，1991，〈晚明「崇奢」思想隅論〉，《師大歷史學報》，19期，頁215-234。

林觀潮，2008，〈費隱通容《五燈嚴統》的毀板與日本重刻〉，《世界宗教研究》，2008年第3期，頁16-25。



邱高興，2001，〈華嚴淨土念佛思想與三種形態〉，《慈光禪學學報》，第2期，頁149-164。

邱惠敏，2004.01，〈溯源與祖師：曹洞宗法脈〉，《人生雜誌》，245期，頁31-33。

洪修平，2003，〈儒佛道三教關係與中國佛教的發展〉，《宗教大同》，2期，頁29-53。

紀華傳，2008，〈中國近現代的曹洞宗法脈傳承〉，《佛學研究》，2008年第17期，頁312-319。<https://www.douban.com/group/topic/7842214/>。

紀華傳，2008，〈永覺元賢《鼓山志》及其文獻價值〉，《世界宗教研究》，2期，頁29-36。

范佳玲，1999，〈紫柏真可禪學思想之研究〉，《中華佛學研究》第3期，頁305-333。

韋盛年，2006.01，〈天然和尚函呈與「函」字輩諸人的交往〉，《佛山科學技術學院學報（社會科學版）》，第24卷第1期，頁11-15。

夏志前，2007，〈《楞嚴》之諍與晚明佛教——以《楞嚴經》的詮釋為中心〉，《中國哲學史》第3期，頁26-33。

夏邦，2007，〈明代佛教信仰的變遷述略〉，《史林》，2007年第2期，頁106-109、181。

夏金華，1994，〈試論佛教曹洞宗對《易》的利用〉，《周易研究》，1994年第1期（總第19期），頁17-32、51。

夏清瑕，2001，〈心學的展開與晚明佛教的復興〉，《宗教學研究》，1期，頁45-51。

夏清瑕，2001，〈從憨山和王陽明的《大學》解看晚明儒佛交融的內在深度〉，《河南師範大學學報（哲學社會科學版）》，28卷6期，頁10-14。

夏清瑕，2002，〈晚明佛教復興的特點及傾向〉，《五台山研究》，1期，頁12-16。

夏清瑕，2002，〈憨山德清的三教一源論〉，《佛學研究》，29期，頁183-190。

夏清瑕，2004，〈明代宗教法律制度〉，《南京財經大學學報》2004年第3期，總第127期，頁86-89。

孫中曾，1992.12，〈明末禪宗在浙東興盛之緣由探討〉，《國際佛學研究》，2期，頁141-176。



徐一智，2013.03，〈一念旋機——論覺浪道盛對佛教苦諦觀念的詮釋〉，《中國文哲研究通訊》「宗教視野下的試煉與苦難」專輯，第 23 卷第 1 期，頁 69-99。

徐林，2004，〈明中後期狂士的社會交往生活與江南士林風氣〉，《北方論叢》，2004 年第 2 期（總第 184 期），頁 70-73。

徐聖心，2007，〈火、爐、土、均——覺浪道盛與無可弘智的統攝之學〉，《臺大佛學研究》，14 期，頁 119-157。

徐輝，2001.08，〈江西人口史若干疑義試析〉，《江西師範大學學報（哲學社會科學版）》，第 34 卷 3 期，頁 83-88。

徐興慶，2004.06，〈隱元禪師與黃檗文人的東傳〉，《台大日本語文研究》，第 6 期，頁 155-182。

馬海燕，2011，〈明末清初「鼓山禪」的幾個基本問題〉，《東南學術》，2011 年第 2 期，頁 154-161。

馬海燕，2012，〈為霖道霈與清初五代疊出諍考論〉，《宗教學研究》，2012 年第 2 期，頁 102-107。

商傳，1995，〈晚明社會轉型的畸形因子〉，《歷史月刊》，94 期，頁 89-96。

張文良，1995，〈漢月法藏論祖師禪如來禪〉，《法音》，第 3 期，頁 29-35。

張國一，2003，〈石頭宗諸師之「心性」思想〉，《中華佛學學報》，第 7 期，台北：中華佛學研究所，頁 135-184。

張雪松，2011.03，〈晚明以來僧人名號及譜系研究〉，《玄奘佛學研究》，第十五期，頁 247-271。

張渝，2011，〈思想的繼承、實踐與流變——王陽明社會教化思想與明中後期江西吉撫地區宗族的發展〉，《哈爾濱市委黨校學報》》，第 6 期總第 78 期，頁 6-9。

梁一群，2010，〈明代「三教合一」中異同辨析的意義——基于蓮池《竹窗隨筆》的解讀〉，《浙江學刊》，2010 第 2 期，頁 56-62。

莊崑木，2002，〈為霖道霈的生平與著作〉，《正觀雜誌》，22 期，頁 132-136。

連瑞枝，1996.07，〈漢月法藏（1575~1635）與晚明三峰宗派的建立〉，《中華佛學學報》，第 9 期，頁 167-208。

陳永革，1998，〈從智慧到信仰：論晚明淨土佛教的思想轉向〉，《浙江學刊（雙月刊）》，1998 年第 2 期（總第 109 期），頁 96-102。



陳永革，1999，〈禪教歸淨與晚明佛教的普世性〉，《宗教學研究》，1999年第2期（總第43期），頁59-68。

陳永革，2002，〈心學流變與晚明佛教復興的經世取向〉，《普門學報》，9期，頁53-85。

陳永革，2002.05，〈圓融與還原：晚明佛教復興的思想主題及其特質〉，《哲學與文化》，29:5=336期，頁426-444+486

陳永革，2004，〈論晚明居士佛學的思想特質及其效應——兼論晚明狂禪效應〉，《世界宗教研究》，2期，頁41-52。

陳永革，2005，〈明清之際三教交涉及其思想效應：以江南為中心〉，《福建論壇》（人文社會科學版），6期，頁54-57。

陳玉女，1997，〈明萬曆時期慈聖皇太后的崇佛——兼論佛、道兩勢力的對峙〉，《國立成功大學歷史學報》，23期，頁195-245。

陳玉女，1998，〈明華嚴宗派遍融和尚入獄考——兼述隆、萬年間佛教與京師權貴的往來〉，《國立成功大學歷史學報》，24期，頁215-258。

陳玉女，2004，〈明代瑜伽教僧的專職化及其經懺活動〉，《新世紀宗教研究》，3卷1期，頁39-87。

陳玉女，2009.02，〈從明代僧人著述觀察佛教與民間信仰的關係——以釋宗本的《歸元直指集》為觀察重點〉，《亞洲研究》，第58期，香港：珠海書院亞洲研究中心，頁161-190。

陳玉女，2010.09，〈晚明僧俗往來書信中的對話課題——心事·家事·官場事〉，《玄奘佛學研究》，第14期，頁89-134。

陳玉女，2011.06，〈晚明羅教和佛教勢力的相依與對峙——以《五部六冊》和《嘉興藏》刊刻為例〉，《國立成功大學歷史學報》，40期，頁93-128。

陳東，2012.08，〈浮山法遠代傳曹洞宗法脈考述〉，《安慶師範學院學報（社會科學版）》，第31卷第4期，頁100-104。

陳英善，1996.03，〈萬益智旭思想的特質及其定位問題〉，《中國文哲研究集刊》，第8期，頁227-256。

陳剛俊、彭英，2010.05，〈行走在正統與異端之間——略論明代江西的方術文化〉，《宜春學院學報》，第32卷5期，頁73-99。

陳時龍，2003，〈晚明書院結群現象研究——東林書院網絡的構成、宗旨與形成〉，《安徽史學》，第5期，頁5-11。

陳榮波，1973.12，〈略談曹洞宗五位頌的宗旨〉，《慧炬》，118期，頁8-15。



陳榮波，1975.04，〈禪宗之一派--曹洞宗的「五位」要義〉，《哲學論集》，5期，頁 57-76。

陳榮波，1980.10，〈易經離卦與曹洞禪〉，《華岡佛學學報》，4期，頁 224-244。

陳榮富，2003，〈蓮池株宏大師的淨土思想〉，《南昌大學學報》（人社版），34卷1期，頁 10-17、76。

陳寶良，2002，〈明代儒佛道的合流及其世俗化〉，《浙江學刊》，2期，頁 153-159。

陶垣如，2009.07，〈博山無異元來家風之考異〉，《現代哲學》，2009年第4期（總第 105）期／7月號，頁 117-124。

陶迺韓，2001，〈大乘菩薩道精神在明末清初的落實與發展——以天然一系在嶺南（廣東）的發展為例〉，《中華佛學研究》，5期，頁 377-410。

麻天祥、段淑雲，2006.11，〈概論宋代混融三教的文字禪〉，《武漢大學學報（人文科學版）》，59卷6期，頁 728-732。

張愛萍，2014，〈無極明信、無極守愚二僧之考辨〉，《五臺山研究》，2014年3期，頁 36-41。

傅偉勳，1993.07，〈大小兼受戒、單受菩薩戒與無戒之戒——中日佛教戒律觀的評較考察〉，《中華佛學學報》，6期，頁 73-101

華方田，2004，〈明代佛教及明末四大高僧〉，《佛教文化》，第3期，頁 28-34。

越傳，2005，〈晚明狂禪思潮的三教論〉，《青島大學師範學院學報》，1期，頁 31-37。

黃仁宇，1986，〈明代史和其他因素給我們新認識〉，《食貨月刊》，13卷9期，頁 253-267。

黃仁宇，1992，〈晚明一個停滯但注重內省的時代〉，《歷史月刊》，57期，頁 90-104。

黃公元，2010，〈從明末四大高僧看永明延壽對晚明佛教的深刻影響〉，《世界宗教研究》，2010年第5期，頁 15-25。

黃文樹，2011.09，〈陽明後學與禪師的交往及其涵義〉，《玄奘佛學研究》，第16期，頁 85-124。

黃兆民，2011，〈從《楞伽經》藏識思想建構漸修頓悟修行架構——解消初期禪宗漸頓諍議的一個可能的模型〉，《慈濟大學人文社會科學學刊》，第12期，頁 91-123。



黃家章，2012.11，〈蓮池的彌陀淨土思想觀和蓮池與印光的比較觀〉，《經濟與社會發展》，2012年第11期，頁86-91。

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》，第2期，頁213-228。

楊白衣，1985，〈淨土的淵源及其演變〉，《華岡佛學學報》，8期，頁77-133。

楊國榮，1996，〈言說與存在：心學的一個向度〉，《社會科學戰線》，1996年第6期，頁9-17。

楊國榮，1998，〈晚明心學的衍化〉，《孔孟學報》，75期，頁115-134。

楊惠南，1987.06，〈惠能及其後禪宗之人性論的研究〉，《哲學與文化》，14:6=157期，頁24-36。

楊惠南，1991.07，〈禪宗的思想與流派〉，《國文天地》，7:2=74期，頁15-20。

楊曾文，1999，〈唐代宗密及其禪教會通論〉，《中華佛學學報》，12期，頁219-253。

楊曾文，2000，〈永明延壽的心性論〉，《中華佛學學報》，第13期，頁457-477。

楊維中，，2001，〈中國佛教心性論對儒學心性論的影響〉，《孔孟月刊》，39卷5期，頁22-32。

楊維中，1998，〈由「不立文字」到文字禪——論文字禪的起因〉，《禪學研究第三輯》（南京：江蘇古籍出版社），頁238-252。

楊維中，2011.12，〈論禪宗心性思想的發展〉，《漢學研究》，第19卷第2期，頁141-169。

楊應龍，1994，〈禪宗與淨土宗成佛論比較〉，《江西社會科學》，1994年第5期，頁54-58。

廖肇亨，1996.12，〈雪浪洪恩初探〉，《漢學研究》，第14卷2期，頁35-57。

廖肇亨，1999.12，〈禪門說戲——一個佛教文化史觀點的嘗試〉，《漢學研究》，第17卷2期，頁277-298。

廖肇亨，1999.12，〈金堡的節義觀與歷史評價探析〉，《中央研究院文哲所通訊》，第9卷4期。頁95-116。

廖肇亨，2002.03，〈明末清初叢林論詩風尚探析〉，《中央研究院文哲所集刊》，第20期。頁263-301。

廖肇亨，2002.07，〈藥地愚者大師之詩學源流與旨要論考——以「中邊說」為討論中心〉，《臺大佛學中心學報》。第7期。頁257-293。



廖肇亨，2003.02，〈第一等偷懶沙門——雪嶠圓信與明末清初的禪宗〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第 75 本第 4 分，台北：中研院史語所，頁 229-259。

廖肇亨，2004.12，〈惠洪覺範在明代——宋代禪學在晚明的書寫、衍異與反響〉，《東華漢學》，創刊號，花蓮：國立東華大學中國語文學系，頁 797-837。

廖肇亨，2007.07，〈天崩地解與儒佛之爭：明清之際逃禪遺民價值系統的衝突與融合〉，《人文中心學報》(香港：浸會大學中文系)第 12 期，頁 408-453。

廖肇亨，2008.09，〈藥地愚者禪學思想蠡探——從「眾藝五明」到「俱鎔一味」〉，《中國文哲研究集刊》，第 33 期，台北：中央研究院文哲所，頁 173-203。

廖肇亨，2010.11，〈今釋澹歸之文藝觀與詩詞創作析論：兼探集外佚文篇〉，《武漢大學學報（人文科學版）》，頁 697-704。

廖肇亨，2010.09，〈從「清涼聖境」到「金陵懷古」——由尚詩風習側探晚明末清初華嚴學南方系之精神圖景〉，《中國文哲研究集刊》，第 37 期，台北：中研院文哲所，頁 51-94。

廖肇亨，2015.03，〈慧業通來不礙塵——從蒼雪讀徹《南來堂詩集》看晚明清初賢首宗南方系的發展歷程〉，《中國文哲研究集刊》，第 46 期，台北：中研院文哲所，頁 1-29。

趙偉，2004，〈晚明「狂禪」考〉，《南開學報（哲學社會科學版）》，2004 年第 3 期，頁 93-100。

趙偉，2004.05，〈羅汝芳與祖師禪〉，《普門學報》，第 21 期，頁 199-226。

趙偉，2005，〈論晚明狂禪思潮中的禪儒互釋〉，《東方論壇》，2005 年第 2 期，頁 103-109。

趙偉，2005.03，〈晚明狂禪思潮的三教論〉，《青島大學師範學院學報》，第 22 卷第 1 期，頁 31-37。

趙偉，2007，〈晚明狂禪思潮中特立行為方式的思想史意義〉，《東方論壇》，2007 年第 2 期，頁 75-83。

趙軼峰，2008.04，〈明代僧道度牒制度的變遷〉，《古代文明》第 2 卷第 2 期，頁 72-87、114。

劉勇強，2004，〈構建全方位的晚明社會圖景〉，《中國文化研究》，2004 年春之卷，頁 13-15。

劉紅梅，2003.06，〈蓮池大師禪淨關係論〉，《安徽大學學報（哲學社會科學版）》，第 27 卷第 6 期，頁 42-46。



劉紅梅，2008.12，〈明末文化交融背景下的佛教戒律復興——以蓮池祿宏為中心〉，《淮北煤炭師範學院學報（哲學社會科學版）》，第 29 卷第 6 期，頁 32-36。

劉貴傑，2010，〈明末清初曹洞禪法的華嚴意涵——以圓澄、慧經、元來、元賢、道需為例〉，《新世紀宗教研究》，8:4 期，頁 1-27。

劉鳳、敖江彬，2007，〈明代江西地域文化的特徵及其成因分析〉，《成功（教育版）》，第 9 期，頁 148-149。

劉曉東，2001，〈晚明士人生計與士風〉，《東北師大學報》（哲學社會科學版），1 期，頁 17-22。

劉曉東，2002，〈三教合一思潮與三一教——晚明士人學術社團宗教化轉向的社會考察〉，《東北師大學報》（哲學社會科學版），1 期，頁 21-27。

潘桂明，1990，〈曹洞宗「回互」學說述評〉，《安徽大學學報（哲學社會科學版）》，1990 年第 1 期，頁 16-24。

蔡振豐：〈諸家禪僧詮釋曹洞宗〈寶鏡三昧〉十六字偈之檢討——兼論覺浪道盛的特殊宗論及其三教論〉，《漢學研究》31 卷 4 期（總第 75 號），2013 年，頁 19-51。

蔡惠明，1984，〈明代的禪宗著述〉，《香港佛教》，293 期，頁 13-15。

蔡惠明，1985，〈明曹洞宗的三高僧〔慧經、元來、元賢〕〉，《香港佛教》，299 期，頁 33-35。

鄧克銘，2004.12，〈論王陽明之「知為心體」及其與禪宗的比較〉，《漢學研究》，第 22 卷第 2 期，頁 299-325。

鄧克銘，2009.06，〈方以智的禪學思想〉，《漢學研究》，第 27 卷第 2 期，頁 303-331。

鄧克銘，2011.12，〈即心是佛、無心是道：唐代黃檗希運禪師之心體觀〉，《臺大佛學研究》第 22 期，頁 1-32。

鄧繼盈，1991，〈蕡益智旭淨土思想之研究〉，《崇右學報》，4 期，頁 260-316。

鄭克晟，1994，〈明代的佛教與政治〉，《淡江史學》，61 期，頁 111-123。

靜華，1993、1993.10-12，〈論佛教曹洞宗與「參同契」、「易經」之關係（上）、（2）～（4）〉，《內明》，256、259-261 期，頁 11-19、19-24、17-22、10-14。

戴繼誠，2005，〈紫柏大師的「文字禪」理論及其實踐〉，《船山學刊》，2005 年第 2 期（復總第 56 期），頁 89-92。



戴繼誠，2008.05，〈晚明禪學三系及其特質〉，《河南師範大學學報（哲學社會科學版）》，35卷3期，頁31-34。

謝明陽，2001，〈明遺民覺浪道盛與方以智「怨」的詩學精神〉，《東華人文學報》，3期，頁433-462。

謝明陽，2008，〈方以智與明代復古詩學的承變關係考論〉，《成大中文學報》，第21期，台南：國立成功大學中文系，頁71-100。

謝明陽，2012.03，〈覺浪道盛《莊子提正》寫作背景考辨〉，《清華學報》，新42卷第1期，頁135-168。

鍾雲鶯，2010.12，〈清末民初民間教派「三教融合」經典詮釋策略芻議〉，《臺灣宗教研究》，第9卷第2期，頁107-128。

韓秉芳，1995，〈從王陽明到林兆恩——兼論心學與三一教〉，《宗教哲學》，1卷2期，頁101-117。

魏道儒，1991，〈宋代禪宗的「文字禪」〉，《世界宗教研究》，1期，頁37-46。

魏道儒，1991，〈論禪宗與默照禪〉，《人文雜誌》，1991年第6期，頁30-34。

譚世寶，2004，〈略論慧能開創的南禪宗與淨土教的興盛因果〉，《佛學研究》，31期，頁134-139。

嚴雅美，2000.03，〈試論宋元禪宗繪畫〉，《中華佛學研究》，4期，頁207-260。

釋有晃，2006，〈元代中峰明本之禪學思想與禪法略探〉，《中華佛學研究》，第10期，台北：法鼓山中華佛學研究所，頁199-237。

釋見一，1998，〈漢月法藏之禪法研究〉，《中華佛學學報》，第11期，頁181-225。

釋見暉，1994，〈明太祖的佛教政策及其因由之探討〉，《東方宗教研究》，新5期，頁68-101。

釋見暉，1995，〈為權力而禱——晚明中國佛教與鄉紳社會之形成〉，《新史學》，6卷4期，頁201-207。

釋見暉，1996，〈以羅祖為例管窺其對晚明佛教之衝擊〉，《東方宗教研究》，新7期，頁116-135。

釋見暉，1998，〈以憨山為例探究晚明佛教之「復興」內涵〉，《中華佛學研究》，第2期，頁231-249。

釋宗舜，2001，〈略論禪宗與念佛——以四祖至六祖為中心〉，《慈光禪學學報》，2期，頁1、3-44。



釋延明，2012，〈晚明佛教戒律環境與政治文化的關係〉，《大專學生佛學論文集》，台北：台北市華嚴蓮社，頁 193-208。

釋法幢（謝警后），2012，〈徑山刻藏考述〉，《中華佛教研究》第 13 期，頁 53-89。

釋果燈，2003，〈明末清初之律學復興——以見月律師為中心〉，《中華佛教研究》第 7 期，連結網址：
http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-BJ012/bj104419.htm#_ftnref7。

釋恆清，1991，〈禪淨融合主義的思惟方式——從中國人的思惟特徵論起〉，《台大哲學論評》，14 期，頁 229-248。

釋惠敏，1993，〈戒律與禪定〉，《中華佛學學報》，7 期，頁 31-54。

釋聖嚴，1980.10，〈藕益大師的淨土思想〉，《現代佛教學術叢刊》，第 65 期，頁 331-342。

釋聖嚴，1984，〈明末中國的禪宗人物及其特色〉，《華崗佛學學報》，第 7 期，台北：中華學術院佛學研究所，頁 1-62。

釋聖嚴，1987.03，〈明末的唯識學者及其思想〉，《中華佛學學報》，第 1 期，頁 1-41。

釋聖嚴，1993.07，〈從「三聚淨戒」論菩薩戒的時空適應〉，《中華佛學學報》，6 期，頁 1-30。

釋道昱，1997.10，〈止觀在中國佛教初期彌陀信仰中的地位——以南北朝之前為探討中心〉，《圓光佛學學報》，第 2 期，頁 29-62。

釋徹入，2008.11，〈曹洞默照禪質變之關鍵〉，《哲學與文化》，35:11=414 期，頁 105-127。

釋慧嚴，1996，〈明末清初閩台佛教的互動〉，《中華佛學學報》，9 期，頁 209-242。

蘭孟祥，2006，〈論大慧宗杲批評默照禪的真相〉，《河北大學學報（哲學社會科學版）》，2006 年第 5 期第 31 卷（總第 131 期），頁 90-95。

龔雋，2002，〈念佛禪——一種思想史的解讀〉，《普門學報》，7 期，頁 141-171。

龔雋，2003，〈在自由與規範之間——略論中國禪的「遊戲三昧」及其與律制的關係〉，《哲學研究》第 9 期，頁 61-67。

龔雋，2008，〈宋明楞嚴學與中國佛教的正統性——以華嚴、天台《楞嚴經》疏為中心〉，《中國哲學史》2008 年第 3 期，頁 33-47。



McRae, John R. (馬克瑞) , 2000.05, 〈審視傳承——陳述禪宗的另一種方式〉, 《中華佛學學報》, 13 (上) 期, 頁 281-298。

日・土屋太祐, 2006, 〈北宋臨濟宗楊岐派的公案禪〉, 《中國哲學史》, 2006 年第 3 期, 頁 67-73。

日・荒木見悟著、連清吉譯, 1992, 〈宋明思想史概觀〉, 《國文天地》, 89 期, 頁 15-17。

日・荒木見悟著; 廖肇亨譯, 1999.12, 〈覺浪道盛初探〉, 《中國文哲研究通訊》, 9 卷 4 期, 頁 77-116。

日・荒木見悟講、高正哲整理, 1993, 〈明代楞嚴經的流行〉(上) ~ (下) , 《人生雜誌》, 123-125 期, 頁 32-37、36-42、31-38。

日・龍池清, 1994, 〈明代に於ける賣牒〉, 《東方學報》11 卷 2 期, 頁 279-290。

(二)外文期刊論文

日・小早川浩大, 2008, 〈永覺元賢「三玄考」の考察〉, 《宗学研究》, 50 期, 頁 141-146。

日・小早川浩大, 2008, 〈永覺元賢の覚範批判—「曹山三墮」の解釈から—〉, 《宗学研究紀要》, 21 期, 頁 97-109。

日・永井政之, 1987 (昭和 62 年 10 月), 〈日文 (曹洞壽昌派的成立與展開—壽昌正統錄本文的介紹, 附年譜—)〉, 《駒澤大學佛教學部論集》, 第 18 號, 頁 220-269。

日・長谷部幽蹊, 1976, 〈博山の門流(一)~(二)〉, 《印度學佛教學研究》, 48-49 期, 頁 83-87、251-256。

日・長谷部幽蹊, 1974, 〈參禪警語と無異元來〉《印度學佛教學研究》, 45 期, 頁 330-335。

日・長谷部幽蹊, 1975 , 〈無異元來禪師略伝〉, 《禪研究所紀要》, 4/5 期, 頁 243-259。

日・溝口雄三 1986, 〈論明末清初時期在思想史上的歷史意義〉, 《史學評論》, 15 期, 頁 99-140。

王芳, 2008, 〈鳳潭と永覺元賢の曹洞偏正五位理解について〉, 《インド哲學佛教學研究》, 15 期, 頁 131-143。

徐興慶, 1987 (昭和 62 年 5 月 2 日), 〈心越禪師と徳川光圀の思想変遷試論—朱舜水思想との比較において—〉, 《日本漢文學研究》, 3, 頁 31-74。



廖肇亨，2002，〈明末清初の詩禪交涉研究序說〉，《中國哲學研究》，17期，頁177-320。

四、專書論文

方立天，1991，〈禪宗與念佛〉，《19991年兩岸禪學研討會論文集》，台中：慈光禪學研究所，頁85-72。

方立天，1995.04，〈石頭宗心性論思想述評〉，《佛教的思想與文化·印順導師八秩晉六壽慶論文集》，頁393-422。

王開府，2001，〈佛教「會通」「和會」釋義〉，《慶祝莆田黃錦鎔教授八秩嵩壽論文集》，臺北：文史哲出版社，頁133-148。

任繼愈，1994，〈唐宋以後的三教合一思想潮〉，《漢唐佛教思想論集》，北京：人民出版社，頁288-298。

牟宗三，1978，〈如來禪與祖師禪〉，張曼濤主編：《現代佛教學術叢刊》第52冊《禪宗思想與歷史（禪學專集之六）》，臺北：大乘文化出版社社，頁77-120。

呂有祥，1991，〈永明延壽的念佛禪〉，《19991年兩岸禪學研討會論文集》，台中：慈光禪學研究所，頁151-158。

杜保瑞，2000，〈永覺元賢禪師援禪闡儒道之基本哲學問題探究〉，鄭志明主編：《兩岸當代禪學論文集》下冊，嘉義：南華大學宗教文化研究中心，頁421-474。

東初，1978，〈中國禪宗歷史之演變〉，張曼濤主編：《現代佛教學術叢刊》第52冊《禪宗思想與歷史（禪學專集之六）》，臺北：大乘文化出版社社，頁278-239。

林子青，1980，〈元賢禪師的「鼓山禪」及其生平〉，張曼濤主編：《現代佛教學術叢刊》第15冊《中國佛教史論集（六）——明清佛教史篇》，臺北：大乘文化，頁79-87。

林義正，1991，〈石頭希遷的禪思想及其教育方法〉，釋聖嚴編：《佛教的思想與文化——印順導師八秩晉六壽慶論文集》，臺北：法光出版社，頁69-88。

高永霄，1975.01，〈從中國傳去日本的曹洞宗〉，《中日佛教關係研究》，台北：大乘文化，1978年，頁303-344。

南炳文，1991，〈明代寺觀經濟初探〉，中國社會科學院歷史研究所明史研究室編：《明史研究論叢》第4輯，南京：江蘇人民出版社，頁331-347。



柳存仁，1991，〈明儒與道教〉、〈王陽明與佛道二教〉，《和風堂文集》，上海：上海古籍出版社，頁 809-932。

徐泓，1989，〈明代社會風氣的轉變〉，《第二屆國際漢學會議論文集明清近代史組》，臺北：中央研究院，頁 137-159。

陳垣，1977，〈清初僧諍記〉，張曼濤主編：《現代佛教學術叢刊》第 15 冊《中國佛教史論集（六）——明清佛教史篇》，臺北：大乘文化出版社社，頁 193-273。

楊惠南，1999.10.23，〈禪淨雙修的類型及其理論基礎〉，《兩岸禪學研討會論文集（第二屆）·念佛與禪》，台北：慈光禪學研究所、中華民國佛教禪淨協會，頁 83-121。

慧風，1976，〈從禪宗的教學方法、勞動精神中看出宗師們的風格〉，張曼濤主編：《現代佛教學術叢刊》第 8 冊《玄奘大師研究（上）》，臺北：大乘文化出版社社，頁 179-188。

範佳玲，2002，〈論明末臨濟宗對神聖性的堅持與發展的困境——以密漢之諍為核心〉，《2002 年佛學論文獎學金得獎論文集》，台中：正覺堂，頁 33-65。

蔣國保，1994，〈明末清初時代精神散論〉，宗志罡主編：《明代思想與中國文化》，合肥：安徽人民出版社，頁 300-317。

融熙，1978，〈禪宗的三關問題〉，張曼濤主編：《現代佛教學術叢刊》第 52 冊《禪宗思想與歷史（禪學專集之六）》，臺北：大乘文化出版社社，頁 121-128。

釋聖嚴，1980，〈蓮池大師的淨土思想〉，張曼濤主編：《現代佛教學術叢刊》第 65 冊《淨土宗史論》，臺北：大乘文化出版社社，頁 319-330。

釋聖嚴，2000，〈明末中國的戒律復興〉，傅偉勳主編：《從傳統到現代——佛教論理與現代社會》，臺北：東大圖書股份有限公司，頁 145-157。

釋聖嚴，2000，〈明末的菩薩戒〉，傅偉勳主編：《從傳統到現在——佛教論理與現代社會》，臺北：東大圖書股份有限公司，頁 159-168。

釋慧嚴，1995.07，〈從彌陀淨土信仰的漢化到淨土宗的成立〉，《佛教與中國文化國際學術會議論文集·上輯》，台北：中華佛學研究所，頁 29-48。

五、學位論文

王鳳珠，2003，《永明禪師禪淨融合思想研究》，台北：台灣師範大學國文研究所博士論文。



吳晃昌，2011，《由士人走向高僧：雲棲宏株之生平與交誼》，新竹：國立清華大學歷史研究所碩士論文。

吳昕朔，2005.07，《中國明清時期的黃天道——宗教與政治層面的考察》，政治大學宗教研究所碩士論文。

吳麗虹，1998，《惠洪覺範禪學研究》，台北：台灣師範大學國文研究所碩士論文。

李仁展，2004，《覺浪道盛禪學思想研究》，台北：台灣師範大學國文研究所碩士論文。

李孔楠，2009.06，《明代僧人群體研究》，西寧：青海師範大學碩士論文。

胡國柱，2000，《從中古到近世的中國佛教「淨土思想」研究》，台北：國立臺灣師範大學歷史學系碩士論文。

范佳玲，2006，《明末曹洞殿軍——永覺元賢禪師研究》，臺北：國立臺灣師範大學國文學系博士論文。

徐一智，2001，《明末江浙地區佛教寺院經濟之研究——以雲棲株宏、湛然圓澄、密雲圓悟為中心》，中壢：國立中央大學歷史研究所碩士論文。

馬海燕，2007，《鼓山禪研究》，福建師範大學碩士論文。

馬海燕，2011.05，《為霖道霈禪師禪學研究》，南京：南京大學博士論文。

高峰，2006.06，《紫柏大師與萬曆社會研究》，長春：吉林大學文學院博士論文。

張寬如，2006.01，《兩宋曹洞禪學研究——以宏智正覺、天童如淨為主軸》，宜蘭：佛光人文社會學院碩士論文。

莫曰東，2009，《永覺元賢生平事蹟與淨慈思想之研究》，臺北縣：中華佛學研究所畢業論文。

連瑞枝，1993，《錢謙益與明末清初的佛教》，新竹：清華大學歷史研究所碩士論文。

陳松柏，1996，《憨山禪學之研究——以自性為中心》，台中：東海大學哲學研究所博士論文。

陳金鳳，2001，《明末清初律宗千華派之興起——兼論當時諸師之律學思想》，新竹：玄奘人文社會學院宗教學研究所碩士論文。

陳運星，1990，《儒道佛三教調合論之研究——以憨山德清的會通思想為例》，中壢：中央大學哲學研究所碩士論文



陳榮波，1973，《曹洞宗的五位宗旨研究》，台北：台灣大學哲學研究所碩士論文。

曾興隆，2014.06，《《維摩詰經》心淨即土淨思想與中道菩薩行之研究——以淨影慧遠《維摩義記》為主》，嘉義：南華大學碩士論文。

程剛，2007.06，《破山海明禪師研究》，四川：四川省社會科學院碩士論文。

黃惠瑞，2005.01，《明代江南比丘尼之社會經濟活動》，台南：國立成功大學歷史所碩士論文。

廖肇亨，1994，《明末清初遺民逃禪之風研究》，台北：台灣大學中國文學研究所碩士論文。

劉浩洋，2004.09，《從明清之際的青原學風論方以智晚年思想中的遺民心志》，台北：國立政治大學中文系博士論文。

蔡淑閔，2005.06，《陽明學派游學活動研究》，台北：國立政治大學中文系博士論文。

釋見暉，1994b，《洪武時期佛教發展之研究——以政策、僧侶、寺院為中心》，嘉義：中正大學歷史研究所碩士論文。

釋見暉，1998，《明末中國佛教之發展：以晚明四大師為中心》，嘉義：中正大學歷史研究所博士論文。

釋常雋，2014.06，《南宗禪流派之禪法與華嚴思想的關係》，台北：華嚴專宗學院研究所畢業論文。

六、現代著作之網路資料

王榮國，1997，〈兩宋明清閩中的曹洞宗〉，《福建史志》，
<http://www.fjsq.gov.cn/ShowText.asp?ToBook=1054&index=164&>。

孔維勤，1985，〈宋釋永明延壽之理事觀〉，《華崗佛學學報》，第8期，頁359-418。http://www.chibs.edu.tw/ch_html/hkbj/08/hkbj0810.htm。

印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》第二項念法佛門的發展，
<http://www.yinshun.org.tw/books/41/yinshun41-39.html>。

白壽彝主編：《中國通史》第9卷〈中古時代—明時期（上）〉，
<http://www.b111.net/novel/6/6770/1955188.html>。

朱鴻，1990，〈明太祖與僧道——兼論太祖的宗教政策〉，《台灣師範大學歷史學報》，18期，頁63-75。
<http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-MISC/mag12458.htm#n24>。



李四龍，2011，〈楚山紹琦及其參究念佛〉，《天台宗與佛教史研究》下編，
http://read.goodweb.cn/news/news_view.asp?newsid=79785。

李偉穎，2001.09，〈略談曹洞宗的禪風〉，《法光雜誌》，第 144 期，
<http://enlight.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-BJ013/bj013122209.pdf>。

法軍，2002.04，〈華嚴與淨土——雲棲禪師宏到為霖道霈〉，《法光雜誌》，第 151 期，<http://enlight.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-AN/an122220.pdf>。

馬海燕，〈明末清初鼓山為霖道霈禪師生平考述〉，
<http://hk.plm.org.cn/gnews/2010822/2010822203985.html>。

洪修平，1999.10，〈關於念佛與禪以及念佛禪〉，《華藏》第 17 期，電子期刊
http://www.fozang.org.tw/mag_article_menu.php-issue=15.htmhttp://www.fozang.org.tw/mag_article_menu.php-issue=15.htm。

陳恩維，2016 年，〈「似詩」與「自尋出路」——明末清初海雲詩僧的詩學理論及其對詩禪理論的發展〉，《中國文學研究》，01 期，
<http://qk.laicar.com/Home/Content/2075384>。

馮國棟：〈雪關禪師生平交游考略〉，
<http://www.baohuasi.org/gnews/201338/201338277986.html>。

黃繹勳，2003，〈永明延壽之淨土法門——以《智覺禪師自行錄》為中心〉，《冉雲華先生八秩華誕壽慶論文集》，台北：法光出版社，
<http://enlight.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-NX012/nx012122512.htm>。

趙軼峰，2008，〈明代僧道度牒制度的變遷〉，《古代文明》第 2 卷第 2 期，頁 72-87。<http://max.book118.com/html/2015/0716/21094120.shtml>。

蔡日新，〈幻有正傳禪師及其禪法〉，
http://www.fowg.cn/fxdg/HTML/fxdg_3825.html

釋宗性，1999.10，〈中國禪宗初創期的念佛論〉，《華藏》第 18 期，電子期刊
http://www.fozang.org.tw/mag_article_menu.php-issue=15.htm。

釋延明，2012，〈晚明佛教戒律環境與政治文化的關係〉，《大專學生佛學論文集》，台北：台北市華嚴蓮社，頁 193-208。
http://www.huayencollege.org/thesis/PDF_format/2012_010.pdf。

釋傳發，1999.10，〈論禪淨自悟與他力思想之開展——從念佛見佛到即心是佛〉，《華藏》第 16 期，電子期刊
http://www.fozang.org.tw/mag_article_menu.php-issue=15.htm。



釋慧嚴，2001.04.10，〈彌陀淨土信仰對漢儒內心世界的影響〉，

<http://www.hfu.edu.tw/~lbc/BC/5TH/BC0529.HTM>。

龔雋，〈在自由與規範之間——略論禪風中的「遊戲三昧」及其與律制的關係〉，

http://blog.sina.com.cn/s/blog_a6eb92f00101lgn.html。

龔雋，〈晚明佛學與儒典解經——以智旭的《四書萬益解》為中心〉，

<http://www.douban.com/group/topic/26535710/>。

龔雋，1999.10，〈略論宋以後之念佛禪〉，《華藏》第15期，電子期刊

http://www.fozang.org.tw/mag_article_menu.php?issue=15.htm。

龔雋，2010，〈晚明佛學與儒典解經——以智旭的《四書萬益解》為中心〉，《哲

學門》10卷2期，頁61-78。<http://www.douban.com/group/topic/26535710/>。

附錄一：無異元來禪師年譜



明神宗萬曆乙亥三年（1575），無異元來1歲

無異元來，仲冬九日生於安徽舒城。族姓沙，諱大艤，字無異，法號元來，人稱無異禪師、博山和尚。其母姚氏，餵乳無異元來時不得食酒肉，否則無異元來不食。

附記：無明慧經於此年徹悟，為廩山常忠印可，始許其薙髮受具。

萬曆丙子四年（1576），無異元來2歲

無異元來出生七月後，母姚氏死，不肯食他人乳水。其父餵以米、榛果、栗子乃得不死。及長，自然不飲酒、不食肉。一日與鄰童嬉戲，遭人撲倒而折齒，因其父個性嚴毅，無異元來懼父責罵鄰童，於是吞齒、血，回家後以它故稟告，父得不怒。

萬曆辛巳九年（1581）—丁亥十五年（1587），無異元來7歲-13歲

作驅鳥時曾遊歷閩中，因此知建州為理學淵藪。⁶⁰⁹

萬曆庚寅十八年（1590），無異元來16歲

十六歲誓願出家。搭船順江而下抵達金陵，慕名至瓦棺寺聽雪浪洪恩講《法華經》，但與之不契。⁶¹⁰其於金陵聽講期間，曾遇親戚逼其還家，三個月後再遇一人，告知其父恐將不久人世，無異元來聞之大慟，但回憶所聽聞的《法華經》，明白出世孝道非世間孝道所可比擬，因此更加堅定出家心志，從此隱姓埋名，以免牽動世情。

⁶⁰⁹ 據陳義孝編、竺摩法師鑑定：《佛學常見辭彙》，「驅鳥」指七歲至十三歲的小沙彌，因這些小沙彌負責驅逐鳥鳥，不使奪僧食。此經歷據博山〈釋州弘釋錄序〉自述。但未能明確知其年代，以驅鳥指七歲至十三歲小沙彌，故暫繫年如此。

⁶¹⁰ 永覺元賢〈博山無異大師衣鉢塔銘〉云：「無異元來年十六，有出世志。逸遊金陵，過瓦棺寺，聞雪浪師講《法華》。」三大師即雪浪洪恩，《萬曆野獲錄》卷27〈釋道·雪浪被逐〉載：「雪浪，名洪恩，初號三淮。本金陵名家子，棄俗為僧。敏慧能詩，博通梵夾，為講師翹楚。貌亦頑偉，辨才無礙，多遊縉紳間。」（頁692）



無異元來離開金陵，前往建武五台山⁶¹¹參靜菴通和尚⁶¹²剃髮修行，先修空觀「一空一切空」，達到打坐時「當下不知血肉身心前境，不知有山河大地」境界。如此精進不懈修行五年。

萬曆乙未二十三年（1595），無異元來 21 歲

至超華山⁶¹³從極菴洪法師受比丘律。聽聞曹洞宗無明慧經禪師正在峨峯⁶¹⁴弘法，於是前往參謁。見無明慧經荷鋤戴笠，狀似農夫，心下生疑⁶¹⁵。於是改往福建光澤縣白雲峰頂⁶¹⁶住靜三年。此時仍然主修空觀。

萬曆戊戌二十六年（1598），無異元來 24 歲

將修行心得總結成為《心經指南》⁶¹⁷，呈送無明慧經核可，但無明慧經回信說此非第一義。⁶¹⁸無異元來於是焚香禮拜並焚毀書稿，從此更加潛心修

⁶¹¹ 據前本文所論，此即福建閩清縣西南之五台山。

⁶¹² 靜庵：明僧，四川人。個子矮小，身似獼猴，棲居蓮花洞，每夜登峰頂點燈，百里可見。未知是否即博山參禮者，暫誌於此。

⁶¹³ 據長谷部幽蹊《明清佛教史研究序說》；〈無異元來禪師略伝〉（頁 243），超華山在福建順昌縣西北 60 里。

⁶¹⁴ 峨峰，今江西省黎川縣。一說此時壽昌在寶方寺，如永覺元賢〈博山無異大師衣鉢塔銘〉云：「別（靜菴）通往參無明老人於寶方。」寶方寺位於江西省南城縣嚴和鄉上藍村。壽昌由峨峰至寶方之年代，據文獻記載有二種說法：一、萬曆甲午二十二年（1594），見清·釋自融：《南宋元明禪林僧寶傳》卷 14 載，「（無明慧經）萬曆甲午（1594）出住寶方」；二、萬曆戊戌二十六年（1598），據憨山德清〈塔銘〉載，「戊戌（1598）年五十一，慧經住寶方。」根據永覺元賢〈無明和尚行業記〉（頁 472）記載，壽昌於隆慶辛未五年（1571）入峨峰，歷經 28 年不下山，則壽昌入寶方當在萬曆二十六年（1598）。再者，依幾則博山主要年譜所記錄其悟證之經驗，無異元來初悟後奔走寶方見無明慧經，時在萬曆二十六年。故此時壽昌當尚在峨峰。以劉日杲所記為是。

⁶¹⁵ 永覺元賢〈博山無異大師衣鉢塔銘〉云，元來見無明慧經，「以為一簍笠老翁爾」（頁 672）。顯然博山初見壽昌的當下，無法明白壽昌佛法。劉日杲〈傳〉云博山「輒心疑之」（頁 736），此四字頗有興味深意。輒，每、總是，顯示在此之後，博山常常回想這一天所見到的情景。「心疑之」，「疑」是心的作用，所疑者即當日所見的景況。雖然博山在當下無法明了，但日後在田野中見到的這一幕，卻常常出現在他的腦海中，並且一再地回想推敲。

⁶¹⁶ 光澤縣位於福建省西北部、武夷山西南麓，與閩贛兩省的武夷山、邵武、建陽、黎川、資溪、貴溪、鉛山七縣市交界，境內群山連綿，山高谷深，峰巒疊嶂，一千公尺以上的山峰有 570 餘座，有「一灘高一丈，光澤在天上」之說。境內有白雲山景區。

⁶¹⁷ 所著之書為《心經指南》，見吳應賓〈中興信州博山能仁禪寺無異大師塔銘並序〉，頁 740。

⁶¹⁸ 此事博山〈普說〉未曾提及，永覺元賢〈博山無異大師衣鉢塔銘〉及劉日杲〈博山和尚傳〉、



行。⁶¹⁹

寶方印宗上座至白雲峰鼓勵無異元來參禪，並舉「藏身處沒蹤跡，沒蹤跡處莫藏身」公案⁶²⁰問博山，無異元來應答如流，印宗上座十分歡喜。待印宗下山時，又再舉船子德誠公案數遍令參，無異元來疑情頓發，如坐在銀山鐵壁中，無論晝夜一心參悟，以致行不知行、坐不知坐、衣不知寒、食不知味，擇菜而不知有菜，摘茶而不知有茶，甚至挑擔一站即站定兩個時辰，直到擔子墜落才又再繼續行走。如此經過一年半，⁶²¹仍然沒有參悟。

附記：無明慧經於此年主持寶方寺。

萬曆己亥二十七年（1599），無異元來 25 歲

吳應賓〈中興信州博山能仁禪寺無異大師塔銘並序〉皆有記載，顯然確有其事。博山〈普說〉未曾提及此事之因由，筆者推測，一來此是應高麗國晦曇禪師所請而說，主要簡述元來一己之修悟證經驗，目的非為作傳記；再者，博山於白雲峰時期的著作，因為尚未見性，而且已遭銷毀，無由得見，對於後人修證無有助益，故而不提。

⁶¹⁹ 《心經指南》著述事，劉日杲〈博山和尚傳〉及吳應賓〈中興信州博山能仁禪寺無異大師塔銘並序〉皆繫於白雲峰住靜三年後，而永覺元賢〈博山無異大師衣鉢塔銘〉將之繫於印宗師兄到訪、無異元來疑情頓發、閱趙州公案有悟之後。二者之間相差約有一年半的時間。究竟哪一個說法較為可信？

觀察博山聽雪浪洪恩講《法華經》之後，心中潛思之語為「求之在我，豈可循文逐句哉？」（見〈普說〉，頁 527），劉日杲〈博山和尚傳〉記為「求之在我，豈可循文逐句哉？」，口吻與之相同。而永覺元賢〈博山無異大師衣鉢塔銘〉則為「是法非思量分別所能解，習講何為？」口吻不類於博山。二相比較之下，劉日杲〈博山和尚傳〉似乎較為可信。

再者，以悟證經驗言，博山於通法師處學天台止觀，以修空觀為主，入白雲峰三年仍然主靜修空觀，其後作《心經指南》，為八年來之心得總結。博山呈壽昌卻未得首肯，繼而奮發潛心宗乘。待印宗師兄到訪，勉以參禪，使之疑情頓發，廢寢忘食，再閱趙州公案因而有悟，遂奔寶方見壽昌。此順序想來甚為合理。若依永覺元賢所言，將《心經指南》事繫於博山閱趙州有省之後，則博山如何由天台教法轉而潛心於禪，無有著落之處。縱上所述，依劉日杲及吳應賓之說，繫年於此。

⁶²⁰ 船子和尚囑夾山：「藏身之處沒蹤跡，沒蹤跡處莫藏身。」以命相授超生命之佛法。《景德傳燈錄》卷 14：「華亭船子和尚名德誠。嗣樂山。嘗於華亭吳江汎一小舟。時謂之船子和尚。師嘗謂同參道吾曰。他後有靈利坐主指一箇來。道吾後激勉京口和尚善會參禮師。師問曰。坐主住甚寺。會曰。寺即不住。住即不似。師曰。不似似箇什麼。會曰。目前無相似。師曰。何處學得來。曰非耳目之所到。師笑曰。一句合頭語萬劫繫臚櫛。垂絲千尺意在深潭。離鉤三寸速道速道。會擬開口。師便以篙撞在水中。因而大悟。師當下棄舟而逝。莫知其終。」

⁶²¹ 永覺元賢〈博山無異大師衣鉢塔銘〉記載元來疑情頓發後，未有省悟的時間是「凡五十旬有半」。



一日讀到趙州「有佛處不得住，無佛處急走過」，⁶²²忽然有悟，疾走至寶方寺見無明慧經尋求印證，⁶²³但問答之際並不相契，於無異元來留住寶方二個月以力參，用功之勤，幾至頹頓，雖然已面黃如紙、皮僅包骨，仍然奮力精進。

其後無明慧經欲赴玉山，命侍者再三邀請無異元來同行，並在路途上與無異元來論君臣五位之旨，無異元來所言皆得無明慧經印可。將到寺院時，無明慧經以佛印大師「蟻子解尋腥處走，蒼蠅偏向臭邊飛」問無異元來，無異元來回答後，遭無明慧經呵斥。

進入寺院後，無明慧經接受寺方接待。無異元來獨自至後園無人處一塊大石上靜坐，忽聞護法神倒地而有悟，急作頌偈以呈無明慧經。到此解心頓寂，但可惜疑團尚未打破。

無異元來從此更加用功，朝夕不寐，無明慧經命無異元來別居宗乘堂。⁶²⁴此後又住靜年半。⁶²⁵

萬曆庚子二十八年（1600），無異元來 26 歲
別居宗乘堂精進參修。

⁶²² 《五燈會元》卷 4：「僧辭，師曰：『其處去？』曰：『諸方學佛法去。』師豎起拂子曰：『有佛處不得住，無佛處急走過。三千里外，逢人不得錯舉。』曰：『與麼則不去也。』師曰：『摘楊花，摘楊花。』」頁 92。

⁶²³ 劉日杲〈博山和尚傳〉：「時，壽昌已從峩峰徙寶方矣。」《宗統編年》：「參壽昌經於峩峰，不契。復謁於寶方。」

⁶²⁴ 無異元來住靜半年之處，劉日杲〈博山和尚傳〉云「一小樓」，〈普說〉記為「宗室堂」，永覺元賢〈博山無異大師衣鉢塔銘〉記為「宗乘堂」。〈普說〉為無異元來為人說法的記錄，負責記錄的弟子或許無法明確知道地點，只能聽音書寫。但永覺元賢撰作塔，為親手所書，故所記地點應較為正確。

⁶²⁵ 無異元來歸坐時間，劉日杲〈博山和尚傳〉記載與〈普說〉相以，一云「歲餘」，一云「年半」；永覺元賢〈博山無異大師衣鉢塔銘〉卻說是「三載」。依據日後博山大悟疾走寶方寺見壽昌事，當在萬曆辛丑二十九年（1601），其實際經歷的時間應是年半、歲餘。若不計算實際經歷的時間，改以事件前後所在的年份來看的話，從萬曆己亥二十七年（1599）到萬曆辛丑二十九年（1601）即是三個紀年。因此可知，不同博山傳記中所記錄的時間有所差入，原因便在上述表明時間方式的不同。大致上來說，精確說出二月、年半者，是計算事件實際經歷的時間，若只云幾年、以年為單位者，原則上只是說明事件所橫跨的年份，並非計算事件實際發生所經過的時間。



附記：見如元謐於此年謁無明慧經於寶方寺，後隨無明慧經遊方遍參。

萬曆辛丑二十九年（1601），無異元來 27 歲

一日如廁時，抬頭見人上樹，忽然明白究竟實相，提衣疾走至寶方見無明慧經。五十餘里路，須臾即至。無明慧經見無異元來與平時不同，幾番勘驗後，印證其悟道。無異元來問悟後如何修行？無明慧經云：「老僧祇知二時粥飯，亦不知有向後事。」並授記無異元來：「汝後得坐披衣。幸無籌策足矣。」命無異元來秉拂並贈偈。冬，命無異元來為首座。

附記：晦台元鏡於此年至寶方寺參禮無明慧經。

萬曆壬寅三十年（1602），無異元來 28 歲

夏時至雲棲宏大師弟子鷺湖養庵廣心禪師處受戒，鷺湖廣心以無異元來為首座。⁶²⁶之後三禮雲棲株宏，雲棲株宏書「演暢真乘」贈無異元來。無異元來於鷺湖六個月後至福建白雲峰。

圓上座與劉崇慶在鷺湖處見無異元來，為之心折，於是與邑中縉紳和議，請圓上座至白雲峰請無異元來至信州。⁶²⁷無異元來剛開始在鍊山西巖⁶²⁸停留四十餘日，採食野菜為生，怡然自樂。後住居祖印院⁶²⁹七個月。冬天進入博山⁶³⁰，在此隱居。經過三次寒暑。

萬曆癸卯三十一年（1603），無異元來 29 歲

⁶²⁶ 明·鄭仲夔《玉塵新譚》雋區卷 4 (明刻本)：「大臘上人，字無異，初謁鷺湖養大師時，不欲稱弟子。一日師與閒步山門時，春花爛漫，上人指向師曰：『和尚試看，千紅萬綠，此虛空世界都收在我出家人身上。』師隨舉拳擲去，曰：『打破這箇虛空世界，看汝身更著何處？』上人不覺下拜，已而立為首座，凡三年，始分燈博山。」

⁶²⁷ 信州，江西省上饒縣。

⁶²⁸ 西巖，恐即西岩寺，在福建省南平市邵武市。博山應邀由福建白雲峰至江西信州，第一站在西岩寺停留四十多天。

⁶²⁹ 祖印院，翁洲第一古禪林，位於浙江省舟山市城區，寺原在岱山的衢山島，名蓬萊寺，晉天福五年建。北宋治平二年（1065），朝廷禦賜「祖印」額，其名一直沿襲至今。嘉熙二年，邑令余桂將祖印寺從衢山島遷到州治東南，與接待寺合併為一。

⁶³⁰ 博山寺，江西廣信府廣豐縣西南 30 餘里，崇善鄉博山寺，本名能仁寺，五代時天台山德韶國師開山，明萬曆中大臘重興，晚明有天下第二叢林之稱。見長谷部幽蹊：《明清佛教史研究序說》，台北：新文豐，1979 年，頁 266。



此年無明慧經始於寶方寺開堂說法，於拈香時云嗣法曹洞宗廩山常忠，並以無異元來為首座。

附記：永覺元賢於此年來參無明慧經。

萬曆乙巳三十三年（1605），無異元來 31 歲

劉崇慶、鄭維城、楊時芳請無異元來住持博山能仁禪寺。⁶³¹此寺原為天台山德韶國師道場，但荒廢日久，寺僧皆肉食。無異元來原是誅茅為屋，禪律並行，重振能仁寺。鷺湖聽聞無異元來住持能仁寺，便授無異元來戒律儀軌以分燈。⁶³²無明慧經亦五致書於無異元來，命升座說法。無異元來始開堂。此時沈蒸、趙士禎俱從無異元來學佛，其道日隆。

無明慧經、無異元來重建寶方寺。

無異元來又入福建邵武修葺廣福寺、寶安寺，受化者各數百人。之後命弟子正首座主持廣福寺，便回歸博山重建能仁寺。

萬曆戊申三十六年（1608），無異元來 34 歲

無明慧經應董巖寺請，但不暇前往開法，便命無異元來至福建董巖寺分座說法，於是無異元來大顯宗風以震天下，趙文學光孚歎曰：「此真壽昌兒也。」此後福建諸寺屢請結制。

附記：無明慧經住持江西新城（今黎川）壽昌寺，⁶³³仍行農禪。

萬曆庚戌四十年（1610），無異元來 36 歲

弟子雪關智闍二十六歲，始參無異元來。無異元來令看「船子藏身」語。

⁶³¹ 一說：「萬曆壬寅，師年二十有八，出住博山，而持重端嚴，篤行古德之風，入其門。」見清·釋自融：《南宋元明禪林僧寶傳》卷 15。此說有誤。

⁶³² 見明·鄭仲夔《玉塵新譚》雋區卷 4（明刻本）。

⁶³³ 憨山德清〈壽昌無明大師塔銘〉載：「戊申（1608），邑之壽昌乃西竺禪師所創也，久頽，眾請（壽昌）師居之。舊傳有譏，師與竺同鄉同姓，咸以師為竺再來云。」以壽昌遷鍋事在 1608 年。但元賢〈無明和尚行業記〉卻說：「戊申春，建陽傅震南刺史及趙湛虛文學等，請師就董巖開堂結制，聽法者幾二千人。冬回寶方。明年春（1609）遷壽昌。」（頁 472）則壽昌於 1609 年遷鍋。未知孰是，暫依憨山德清〈塔銘〉繫年於此。



萬曆辛亥三十九年（1611），無異元來 37 歲

刊行《參禪警語》。

弟子雪關智闍於槽廠見磨鼻拽脫而有省，無異元來謂之：「子可參禪也。」

萬曆壬子四十年（1612），無異元來 38 歲

秋，無異元來領弟子雪關智闍參雲棲禪。

萬曆癸丑四十一年（1613），無異元來 39 歲

返回博山後，弟子雪關智闍呈五偈，但無異元來不肯點頭，於是雪關智闍閉關六年。⁶³⁴

萬曆乙卯四十三年（1615），無異元來 41 歲

無異元來於福建大仰寶林寺開堂說法，東苑元鏡特來探訪。

附記：雲棲禪於此年七月四日示寂。

萬曆丙辰四十四年（1616），無異元來 42 歲

無異元來返回博山，受化弟子眾。覺浪道盛從無異元來受具。

萬曆丁巳四十五年（1617），無異元來 43 歲

附記：永覺元賢於此年從壽昌慧昌落髮，受名為元賢。無明慧經於此年臘月十八日示疾，除夕日依例上堂。

萬曆戊午四十六年（1618），無異元來 44 歲

無明慧經於正月十三日作書偈送無異元來，十七日入涅槃。

雪關智闍於此年出關，得無異元來印可而為首座。自此服侍無異元來十年，以助弘化。

⁶³⁴ 未能確定雪關智闍回到博山的時間，可能是 1612 年或 1613 年。馮國棟〈雪關禪師生平交游考略〉推測浙江雲棲寺與江西博山之間距離非近，若 1612 年秋至浙江參謁雲棲，大約 1613 年才能回到博山。暫依其意見將之繫於 1613 年。



萬曆己未四十七年（1619），無異元來 45 歲

永覺元賢於無異元來圓戒，與無異元來相依三載，屢嘗法味。

明熹宗天啟辛酉元年（1621），無異元來 47 歲

浴佛日後五日作〈淨土偈〉。

天啟甲子四年（1624），無異元來 50 歲

此年五月，無異元來同里人汪君來訪。楊淳之與之同行。楊淳之持無異元來偈歸舒城尋訪，無異元來叔父於無異元來出家隔年即逝，但其老父猶健在。

天啟乙丑五年（1625），無異元來 51 歲

附記：漢月法藏於此年作《五宗原》。

天啟丙寅六年（1626），無異元來 52 歲

無異元來父始知其子尚在，旋即不遠千里乘船而來。無異元來自云祖父以上皆未能年逾五十，但無異元來父已七十三歲。父子相見，悲喜交集。博山孝養備至，且勸諭其父食素斷肉食。其父於博山居住歲餘而歸。

天啟丁卯七年（1627），無異元來 53 歲

無異元來父歸舒城不久後辭世，享年七十四。無異元來回舒城祭父，取道懷寧，人人焚香導迎瞻禮。劉若宰當時為諸生，和兄弟一起禮無異元來為師，祈請出家，無異元來則告知其將中舉，為佛教大護法，出家當在別日。為之授菩薩戒。劉若宰提出十問以問宗教異同。明年，劉若宰果然考中進士，一切皆如無異元來所說。其他學士、大夫、文學、布衣求戒者眾。

經桐城，迎禮者加倍，有吳應賓來參，無異元來見其頌語，知其深入禪理但只是理解而非悟。吳應賓心服願為弟子，從無異元來受菩薩戒。其時縉紳雲集景附，有方拱乾等數十人皈依，並請無異元來登浮山說法。

至舒城時，人人競奔瞻禮。吳應賓及諸文士等皆準備蔬果以祭無異元來父。舒城人競相奔走瞻禮。回程時再經桐城、懷寧，導迎者倍增，皈依受戒者



幾千、萬人。

冬歸博山，余大成來參，求為弟子。無異元來云：「此真具隻眼人也。」

福建曹學佺等屢請博山至鼓山湧泉寺說法，無異元來固謝不行。今年再度力請，無異元來於冬月啟程，途經建州，人人爭相參禮，如在舒城時一般。

至距離鼓山約三十里處，水中有沙洲，常因乾涸水位不滿而無法行船，必須等到海水漲潮才能航行。冬季正是沽水期，也非漲潮期，未料河水忽然驟漲，待無異元來船行經過後，仍然乾涸如故。

無異元來入福州鼓山主持湧泉寺。湧泉寺自明嘉靖二十一年（1542）二月遭回祿之災，破敗不堪，至此重新開山，無異元來率眾奮力振興，皈依者數千餘人，其名益著於天下。

附記：三月二十八日，鶯湖廣心圓寂。無異元來致奠。

明毅宗崇禎戊辰元年（1628），無異元來 54 歲

春，無異元來自鼓山還，途經建州，永覺元賢迎於開元寺。無異元來一見元賢即囑其作建州僧志。秋，刊行《宗教答響》。

附記：漢月法藏《五宗原》於此年刊行。

崇禎己巳二年（1629），無異元來 55 歲

余大成自見無異元來後，知有正法在，乃與魏國公徐弘基及諸薦紳等邀請無異元來至金陵天界寺說法。無異元來於廣信府乘船，經鄱陽、至湖口，在石頭城登岸，從濟生菴進入金陵天界寺。途中導迎者更加倍於桐城之時。

眾人來天界寺參禮聽法，寺為之小。每人只一蔬一飯，每日香積費用已至鉅萬。無異元來升座說法時，金陵人皆見有白玉光映照天界寺，甚至有人見到四天王現身於雲端者。魏國公徐弘基、姑蘇監軍劉錫玄、吳盛、任文升、吳觀我、何芝岳、潘次魯、卓無量、黎太沖等諸居士俱來參禮。

無異元來離去時，余大成留連不忍別，無異元來云：「此別何足惜，明年秋乃別公耳。」

無異元來至壽昌禮師塔。經董巖時，趙文學之子來謁，請無異元來再至董



巖寺說法。無異元來低徊良久云：「曩非先和尚及乃公促余說法，尚須十年。一旦見迫，遂至登座，往來吳越江閩間三十年于茲矣。出世太早，謝世亦應爾，吾其逝乎！」說完長笑而別。回到博山後，與彭博士、汾楊太守聞中計劃建浮屠做身後事。

冬，永覺元賢書信寄無異元來，為無異元來囑其所作之《建州弘釋錄》乞序。

附記：雪關智闇於此年在玉山瀛山寺開法。

崇禎庚午三年（1630），無異元來 56 歲

結夏著《宗教通說》。九月初書成，無異元來示疾。十七日夜，有星大如盤，出現在震方丈鷗吻之間，無異元來說：「會當行矣。」於是召雪關智闇至榻前而有遺訓。無異元來索筆大書「歷歷分明」後，擲筆趺坐而逝。時為崇禎庚午季秋十八日。世壽五十六，法臘四十一。

附記：無異元來圓寂後，雪關智闇兼主博山、瀛山寺。

崇禎辛未四年（1631）

孟冬廿一日，雪關智闇奉全身塔於能仁寺西、棲鳳嶺南邊，此是無異元來自筮之地。

附錄二 《參禪警語》提出之悟證歷程



工夫境界	修行歷程	禪病
受得鉗錘	發疑情之初，與理相應 (出現上述境界)	將疑情鈍置法身理中，不得受用 坐脫立亡不得受用 雖會得法身句，坐斷十方無用處
	用心純一，硬硬逼拶去	生度量心、別念 以解路為悟門 縱與理相應，打不脫，全是理障，墮在法身邊 解心牽引，不能入理
異相： (1)妄心凝結而成 (2)魔境乘隙而入 (3)帝釋天人變化試現 與理相應，心外無境，能所雙泯	見異相，無暇動念	生奇特想、聖解
深入法身理	全身拶入，不顧危亡	耽著受用，如守寶漢 隔身句：法身中似有見地、受用，全是子想
用心到無可用處 命根斷 忽朝打破疑團，通身是眼	懸崖撒手	依正報中成一片境，自謂究竟 淨白界中別生異念，謂之悟門
磕著痛處，當下知歸 知得痛痒，轉得身，吐得氣 打翻漆桶得箇徹處 究到玄奧知入理深、到活潑處識旋機妙	見人，知得轉身吐氣	沒可把便放身去，，不識得轉位就機 強立主宰，滯在法身邊 / 執己見，禪中大病無過此 滯在一隅，做籠中鶴、退毛鳳 雖有深知，轉身太早，不得實用
	大轉變	
真入理之人 世界闊一丈，古鏡闊一丈，橫身當宇宙 求其根塵器界了不可得	入理深，大人用心	

