

【研究討論】 Research Note

DOI: 10.6163/tjeas.2016.13(2)147

明末禪宗壽昌系嗣法的隱微之諍

The Esoteric Disputation of Shouchang Faction in Caodong Sect during the Late Ming Dynasty

陳靜芳

Ching-Fang CHEN*

關鍵字：曹洞宗、無異元來、博山和尚、永覺元賢、覺浪道盛

Keywords: Caodong Sect, Wuyi Yuanlai, Master Boshan, Yongjue Yuanxian,
Juelang Daosheng

* 臺灣大學中文所博士候選人

Doctoral Candidate, Department of Chinese Literature, National Taiwan University

摘要

明朝中葉禪宗系譜中斷，致使明末禪門復興時，禪僧皆欲上溯法源以求正統，因而引發劇烈僧諍，尤其著名者為臨濟宗與曹洞宗之間的宗諍，以及臨濟內部密雲圓悟與弟子漢月法藏的法諍。關於曹洞宗門內部的嗣法之爭，目前學界似乎甚少有所討論。本文即將透過釐析壽昌系下博山系、鼓山系、東苑系之代表人物——無異元來、永覺元賢與覺浪道盛間的往來與語錄，滌盪出那幽微深藏的不平靜，提出明末曹洞宗門內部實應有所爭執。

Abstract

During the late Ming Dynasty while Zen was at its time of revival, all monks were tended to track their origins back to Zen Buddhism due to the genealogy of Zen Buddhism was once suspended in Middle Ming Dynasty. However, this root-seeking act to prove its own legitimacy in Zen Buddhism had led to a severe disputation among monks. The best known was the sect disputation between Lingji and Caodong, and the dharma disputation between Miyun Yuanwu and his discipline Hangyue Fazang. Due to this inheritance disputation in Caodong was less discussed in academia, this article aims to analyze the relations between Wuyi Yuanlai (Master of Boshan Sect), Yongjue Yuanxian (Master of Gushang) and Juelang Daosheng (Master of Dongyuan) by using their analects so as to agitate the esoteric unrest inside Caodong during the late Ming Dynasty.

壹、引言

佛教到了明代，法統傳承產生了質變，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，因此有許多禪師同時兼有不同法脈。為了扭轉此種情形，強調法脈之正統性，導致明末禪門宗派之間諍訟興起，如臨濟宗費隱通容（1593-1661）之作《五燈嚴統》，將南方曹洞宗重要人物無明慧經（1548-1618，以下稱壽昌）、無異元來（1575-1630，以下稱博山）¹與鼓山永覺元賢（1587-1657）列於「未詳法嗣」，²因而引爆了臨濟宗與曹洞宗之間劇烈的宗諍，如覺浪道盛（1592-1659）³「因觀費隱容公《嚴統》，復還天界，修《傳燈正宗》以衛大法」。⁴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（1566-1642）《闢妄救略說》即是針對弟子漢月法藏（1573-1635）《五宗原》以闢邪。

學者曾詳述當時明末清初僧諍激烈的情況，⁵但是對於曹洞宗內部的嗣

-
- 1 無異元來，廬州舒城（今安徽舒城縣）人，俗姓沙，諱大巖，字無異，又名博山和尚。為明代曹洞宗無明慧經之嗣法弟子，聖嚴法師曾稱許其為明末具代表性的大師級人物之一。其生平參見博山：〈普說〉、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〉，收入《無異元來禪師廣錄》（以下簡稱《廣錄》）卷8、35，《嘉興藏》第34冊，頁348、444-445、446-448。以及元賢：〈博山無異大師元鉢塔銘（有序）〉，收入《鼓山永覺和尚廣錄》卷18，《嘉興藏》第27冊，頁672-673。
 - 2 見通容：《五燈嚴統》卷11，《卍新纂續藏經》80冊，頁570。
 - 3 覺浪道盛，建寧浦城（今福建浦城）人，俗姓張，號覺浪，別號杖人，為博山師弟晦臺元鏡之法嗣。其以《易》、《莊》為橋樑會通三教，提出「火」為萬物生成之根源，以儒家詩學「興觀群怨」之「怨」為可與天地相交感的自我反省動力。其生平參見道盛：〈普說〉，「福山普說」條、〈自敘年紀略〉、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〉，收入《天界覺浪盛禪師語錄》卷8、12，《嘉興藏》第25冊，頁722-724、749-750、750-752。
 - 4 見〈傳洞上正宗三十三世攝山棲霞覺浪大禪師塔銘並序〉，頁751；另，道盛〈自敘年紀略〉亦云：「庚午（1630），於夢筆值金粟密和尚應黃蘗，因費隱諸友有書往返敲激。」（頁750）
 - 5 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：

法之爭則未曾提及。就目前學界所見，明末嗣法的正統之爭似乎並未延燒至曹洞宗門內。但若仔細爬梳不同禪師的文字，其間所透露出來的些微訊息，卻可以讓人聞嗅到曹洞宗內部爭執的氣息。

貳、曹洞宗內隱然流動的嗣法之爭

一、博山與道盛行履不契

曹洞宗內部的嗣法之爭似乎鮮少為人提及，然而它卻似早已在博山與道盛之間隱然發酵。此事，當由道盛初見壽昌頌語，因太過震撼而起心動念時說起：

（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。」⁶

明末善知識難尋，道盛見壽昌頌語，知其為真成就者，當下發豪語云「我當嗣之」，其壯志令人佩服，在此豪語背後，隱然透露出道盛禪風之激切。博山並無此激越的禪風，他對於初發心者常以初心參禪者須發破生死心、修淨土者須發大悲心諄諄誡誨，認為但凡歷代高僧大德，皆是經歷精勤苦修，剎那銀瓶迸裂，究竟實相，方能傳佛心印。因為道盛的「初心」急切，所發心念不在博山所提出之正道、菩提道上，而是亟欲嗣法，因此屢次向博山問道，皆「行履不契」⁷。

道盛於萬曆四十四年（1616）初禮博山受具足戒，⁸即問「從上佛祖如

Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China, (NY: Oxford University, 2008).

⁶ 見道盛：〈普說〉，「福山普說」條，頁 722。

⁷ 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〉，頁 751。

⁸ 道盛於博山受具足戒後問法事，見道盛：〈普說〉，「福山普說」條，頁 722。

何行履」，可見其心中之急迫。所問之「從上佛祖」者，即禪宗「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。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，因此博山答以「直須工夫透徹始得」，博山在實地中踐履，「苦參日久，備嘗險阻」，最後終得證悟，這是他以自身經歷所給出的真實指導，如同遍融真圓（1506-1584）之於雲棲株宏（1523-1615）。⁹博山對眾弘法也是如此，真正的祖師家法是無法明說的，「父為子隱，子為父隱」，道便在其中。¹⁰若是上堂說法，已是第二門頭，勉強說法，不過是「俯順機宜」。博山重視腳踏實地、親踐履及，因此教導道盛「且去做到那田地著」。然而道盛上呈偈子，認為「若是知音者，豈待揚眉眼始開」，顯然並不認同博山的做工夫語。

博山再次提醒道盛，「後生家莫輕易承當」，直搗道盛恆持之初心！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。¹¹從以上兩人對話來看，道盛所欲追求者並不能從博山處得到滿足。

道盛後來見晦臺元鏡（1577-1630），在其處獲得流布宗派的咐囑。元鏡考核道盛「細究平生參證處」及「徵詰五家門堂差別之旨」，道盛恣意披陳其所見後，元鏡囑付宗法，而有「道盛群英祖，德尊萬古師」之偈言。¹²相較於博山之悟證經驗，道盛有其不同之處。

博山悟證之至為關鍵處，是博山親隨壽昌同赴玉山時。起先壽昌為其細說五位君臣之曹洞宗法，博山每每得到壽昌印可。但是在入菴前的最後

⁹ 見株宏：〈警眾八條〉，《雲棲法彙·遺稿》卷3，《嘉興藏》第32-33冊，頁151。

¹⁰ 見《住信州博山能仁禪寺語錄》，《廣錄》卷3，頁485-486。

¹¹ 李仁展亦覺此時博山認為道盛「年輕氣盛，仍不夠成熟」，見第2章〈道盛的背景、生平與著作〉，《覺浪道盛禪學思想研究》（臺北：臺灣師範大學國文研究所碩士論文，2004年），頁32。

¹² 道盛：〈普說〉，「福山普說」條，頁722。

一問，博山卻遭到了壽昌呵罵，並且嚴厲地說「此一不是，彼一切都不是」，做了徹底的否定！壽昌前後態度頗有反差，但是博山並未因此疑師，反而在入菴後趕緊用功，尋一個僻靜之處禪坐，由之更有進境，因此才有後來悟證的因緣。博山三年後漆桶迸破，「提衣便行」，疾走五十餘里路，至寶方寺見壽昌，同時受其勘驗、印可、付法。

兩相對照之下，道盛受元鏡勘驗時，「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」，¹³大部分真實悟境現前時，禪者言語直捷，看似無有邏輯，但內在卻蘊含著其佛法的宿命因緣，不為外人道。

另外，元鏡書偈云「道盛群英祖，德尊萬古師」，道盛屢蒙師友稱許，除博山之外，未見有人提醒或呵罵處，此點亦與歷代高僧與其付法師相處情況不甚相同，例如五祖弘忍初見六祖慧能，對機數語後便分派慧能任廚役，數月不再相見，又如密宗馬爾巴大師（1012-1097）為清淨弟子密勒日巴（1052-1135）所造之業，讓密勒日巴不斷地蓋、拆房子。¹⁴再看壽昌對博山，在其最後開悟關鍵時機，壽昌亦由印可轉為呵罵。不明究理者往往無法承受。由此重新觀察道盛初參博山的情景，博山再三提點時時實地做工夫，道盛卻依然堅持心中嚮往而未承教，博山和道盛之間對於佛法和修行的體會和理解不同，此時已有所見！

二、 道盛禮拜，壽昌愕然

道盛承元鏡囑咐不久後，隨元鏡禮拜壽昌。¹⁵道盛初見壽昌，仍然堅持要知「從上佛祖如何行履」，一心欲繼承弘傳「佛祖這枝慧命」，但是他卻不識壽昌機鋒，被壽昌說成是「弄虛頭」，提醒「發非聲須慎」，¹⁶還問

¹³ 見《六祖壇經·行由品第一》。

¹⁴ 參見張澄基譯注：《密勒日巴大師傳》（臺北：財團法人臺北市慧炬出版社，1971年），頁71-117。

¹⁵ 道盛問法壽昌事，見道盛：〈普說〉，「福山普說」條，頁722。

¹⁶ 所謂「發」者，指發明大理，明心見性。如壽昌〈小參〉云：「佛法非法，貴在悟達。……達不達，一念無生定自發，發後千燈共一光，不須更議其生滅。」見元賢編：《無明慧經禪師語錄》卷2，《卍新纂續藏經》第72冊，頁195。

他是否需要司南指南針。雖然壽昌並未明言，卻隱含發心必須正確的意思。

道盛後來進入方丈禪房侍立，壽昌回頭問他「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。道盛問壽昌要不要槌腰？壽昌回答說從來不習慣這個，顯示道盛並不明白壽昌的生活細節以及禪師對自我修行的要求。反觀博山開悟後，問壽昌「向後事」，亦即悟後如何修行？壽昌告訴博山，「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，壽昌說他「尋常以三則公案驗天下人」，語畢，便以三則公案勘驗道盛。由此看來，壽昌對待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，壽昌當未視道盛為未來嗣法之傳法人。若與之對比壽昌勘驗博山的情景，對壽昌來說，博山是「真壽昌兒」，道盛卻是「尋常天下人」。

雖然道盛屢屢說壽昌「和尚眼聾」、「者個老凍膿，爭見得承嗣底到如此」，看似機鋒銳利、刀光劍影，卻讓壽昌「愕然」，只因道盛與壽昌之教不在同一頻率上。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，壽昌於是以反問為提點，問道盛若遇人求法時怎麼辦？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，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，依據壽昌對博山的指引，最後悟證的關鍵與考核必然與五位宗法密切相關。因此壽昌對道盛說：「你若恁麼，爭起得吾宗？」

壽昌最後再問：「子看吾門庭何如？」希望道盛藉由觀察壽昌門庭，能夠有所體會。道盛回答：「種田博飯則不無，奪食驅畊猶未在。」¹⁷認為

¹⁷ 典出〔宋〕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，《卍新纂續藏經》第 70 冊，頁 470。

此地的農禪只是圖溫飽，與法無關。反觀博山，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。¹⁸

壽昌禪法在戴笠簑衣之中、在其從事農作之中。顯然壽昌在日常生活中心處處流露禪法，卻只有相應契機者可以體會、領受、得道。

透過前面的對話問答，道盛傳承宗法之心非常熾烈，於是壽昌私下密囑，要他千萬謹慎。前文已說明，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、無聲無息中升起的憍慢心。《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。」¹⁹

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，雲棲曾教人要「自視劣根」，亦是防止「慢心」滋長。

除此之外，壽昌叮囑道盛切勿發露太早，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」，十餘年後因「仁者心動」而正式弘法；蘊空常

¹⁸ 見〈住信州博山能仁禪寺語錄〉，《廣錄》卷2，頁478。

¹⁹ 見《妙法蓮華經·方便品》，《大正藏》第9冊No. 0262，頁7a12。

忠（1514-1588）受小山宗書（1500-1567）密印後，歸隱廩山以待壽昌；²⁰壽昌在博山初悟後，亦囑其「別居宗乘室」繼續修行，才有日後徹悟開堂弘法之時；元鏡求壽昌印證，壽昌亦囑其隱居，以待機緣成就。²¹由此可知，但凡具因緣根器的弟子，必須經歷一段韜光養晦、深厚紮根的歷練。壽昌云：

那事未嘗親磕著，切須綿密作工夫，從上諸祖莫不如是。

〔……〕此僧若不的的當當到這般田地，怎肯許他？²²

如此看來，壽昌囑元鏡和道盛「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。

三、 撰寫壽昌語錄、塔銘之諍

(一) 元賢撰壽昌行實，忌者眾

萬曆丁巳四十五年（1617），壽昌在冬天臘月十八日示疾，「身熱、痰甚」，十餘日未曾進食，但仍親自寫下遺囑及對門人的開示和咐囑，可見其囑托之深重！許多前來探望的參訪者，壽昌亦不許侍者阻擋，一一相見，勉勵每一位參訪者要「真參實悟」。

壽昌在世的最後一個除夕夜，往例皆上堂開示，然而壽昌示疾猛烈，弟子們不敢請法，不料壽昌令侍者掛牌，按例上堂。元賢在壽昌身邊，十分擔心老師的身體，壽昌卻藉此因緣以身示範，教導元賢「有始者必有

²⁰ 見元賢〈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，歸隱盱江之廩山，天下不得而物色之。壽昌先師從其蘿落，後蒙記莝，始為弘揚。既得博山來公繼之，其道遂大行於世。」見《博山無異大師語錄集要》（以下簡稱《集要》），《嘉興藏》第40冊，頁347-348。

²¹ 道盛〈武夷山東苑晦臺鏡老和尚行狀〉：「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。』」《天界覺浪盛禪師語錄》卷12，頁748。

²² 見元賢：〈無明和尚鶴林記〉，《永覺元賢禪師廣錄》卷15，頁578。

終」！其不以言說、但以力行，珍重每一位前來問法者的因緣，珍惜每一個傳法的時機，他所展現的是真實而強大的慈悲力量。

此年秋、冬，元賢和道盛分別向壽昌請法，元賢請問壽昌生平行實，道盛則請為壽昌出版語錄。二人各自表述，所請皆獲得壽昌首肯，然而在最後關鍵時刻卻都遭受到了阻礙。²³

元賢在〈行業記（有引）〉曾提及此事，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。²⁴

元賢作〈行業記〉、〈鶴林記〉約在壽昌圓寂後不久、德清作壽昌塔銘之前，從內容判斷，〈行業記〉極可能由壽昌親授，〈鶴林記〉則是元賢從侍壽昌時的親見親聞。但永覺作二記，「忌者紛然」，導致作成之時無法行於世，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？

元賢獲壽昌手書記述行實，至為重要。博山曾提出「要知祖師行徑」，是為修行至要關竅處，相對於語錄之為禪師宣法的文字記錄，「行實」是禪師於行住坐臥、語默動靜中所傳之法，由此可見出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之事。

²³ 見元賢：〈無明和尚鶴林記〉，頁 578-579。

²⁴ 見元賢：〈無明和尚行業記（有引）〉，《永覺元賢禪師廣錄》卷 15，頁 473。

再者，元賢撰寫《建州弘釋錄》，博山於序中已表明能夠撰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。²⁵

為其他僧人作傳已是如此，何況是為自己的老師作傳。而當時元賢受忌，必須「藏」起文稿，顯然壽昌系內並不平靜。

(二) 道盛編纂壽昌語錄，本稿遭竊

道盛在壽昌七十大壽時，跟隨師父元鏡前往拜謁，並且向壽昌請編語錄：

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²⁶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。²⁷

道盛之言似對壽昌身邊弟子有些責難，暗示其未能為壽昌集結語錄，使得法系無法拓展。然而壽昌以七旬高齡尚未有語錄流傳，由此可見壽昌平生之不輕易許人。道盛向壽昌表示願意扛負刊行語錄的責任，獲得壽昌首肯。

然而道盛於1617年冬請法，於是年前往金陵，前後約只有一至三個月

²⁵ 見博山：〈建州弘釋錄序〉，《廣錄》卷32，頁712。

²⁶ 戴燦（1561-1622），又名戴今梁，字亨融，彰信里人，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。

²⁷ 覺浪道盛：〈普說〉「福山普說」條，頁722-723。

的時間，在極短時間內，道盛已完成語錄的整理、校對與刻版等事宜，以道盛初見壽昌，卻可以在如此短的時間內蒐羅、整理、刊刻壽昌語錄，不禁令人好奇其語錄之來源。再者，道盛已請戴今梁寫序，本稿卻在付梓之前遭人偷竊。其雖未如元賢一般明言「遭忌」，但是他「避去金陵」、晦臺元鏡相繼離開，顯示其中頗有波折。尤其「避」之一字令人玩味。

此事有二點值得注意：第一，據道盛《初至天界隨處激揚開示語（萬曆丁巳）》載，焦竑（1540-1620）於金陵時曾讀過其所編之語錄文稿：

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。」²⁸

令人不解的是，既然在1617年已有戴今梁為道盛所編之壽昌語錄寫序，為何焦竑此處說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，集結語錄是至關重要之事，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。²⁹

既然道盛刊行語錄蒙壽昌允可，當年壽昌人猶健在，為何會發生本稿失竊事？目前所見傳世壽昌語錄本有博山集之《壽昌無明和尚語錄》、元

²⁸ 見道盛：《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。

²⁹ 見道盛：〈普說〉，「福山普說」條，頁723-724。

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。

(三) 道盛議作壽昌塔銘，博山乞請憨山銘

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，本節則討論壽昌滅後其塔銘之撰作。

1617年，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，其提唱宗風之渾雄高古，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，是其爐錘下躍出之利器。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。」³⁰

道盛明白說出博山與元鏡是壽昌唯二傳人，皆已通過壽昌淬煉，為傳承弘法之利器，亦即壽昌下之博山系與東苑系為法脈正統，至於壽昌其他弟子如元賢等，則不在法脈正宗之內。

博山當時為佛教界所重，據劉日杲〈博山和尚傳〉，博山大闡宗風，聞風前來參訪之弟子數以千計，影響深遠。³¹聞谷廣印（1566-1636）贊之

³⁰ 見《附載·初至天界隨處激揚開示語（萬曆丁巳）》「吳遠菴問」條，《天界覺浪盛禪師全錄》卷16，頁679。

³¹ 見劉日杲：〈博山和尚傳〉，《廣錄》卷35，頁737。

曰「果然傳得壽昌宗」，趙文學光孚歎其「真壽昌兒」，元賢更以博山為壽昌千餘門下弟子唯一獲傳承開法者。再看壽昌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〔……〕，十三日作壽昌遺囑，仍書偈令送博山，〔……〕猶起示眾曰〔……〕十六日分付茶毗禮，〔……〕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：「猷子！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，跌坐索筆，題曰：「今日分明指示。」擲筆而化。茶毗火光五色，頂骨及諸齒俱不壞。

大都針對全寺作遺囑，唯有書偈寄博山，其間更透露出壽昌以之為傳承者的意義。除此之外，憨山德清（1546-1623）〈塔銘〉提及舍利的安置：

（壽昌）茶毗火光五色，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。

將一顆很特別的門齒舍利留給博山。由舍利的分付上，也可以看出博山嗣法的特殊地位。門齒長於口，口用以宣化佛法。或許這樣的安排，正象徵著博山之代師弘法。於是憨山在序文後云：「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。

博山為壽昌法嗣早已為宗門內外所肯定、認同，道盛在說明壽昌法嗣時，必然且必須提到博山。但道盛雖在博山處受具足戒，卻未獲博山印可而嗣法，因此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（1540-1620）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」。但是在元鏡1630年入滅後，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，道盛欲證明繼承宗法正統，在得知壽昌入滅後，與文士們商量，欲撰寫壽昌祖師塔銘：

時（1618），和尚侍者謚公自燕歸，到天界寺會予，時方晤焦太史（焦竑，1540-1620），約與周海門（周汝登，1547-1629）、曾金簡³²二公，議作〈壽昌中興曹洞記〉。因囑謚公曰：「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，而博山乃命首座求愍大師作銘，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。³³

道盛叮囑元謚於壽昌祖師塔前先立一空白石碑，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。然而最終卻還是由博山出面請愍山德清（1546-1623）撰寫塔銘。

愍山德清為晚明四大師之一，其生存年代與壽昌大約相當，但二人始終未曾相見。愍山於丙辰（1616）避暑匡山時，見頑石禪人所持之壽昌真相圖，「即知（壽昌）師為格外人」，慶幸「法門有人」，「恨不及一見面」，因此作〈贊〉「以述傾慕之懷」。³⁴博山見〈贊〉中有「突出大好

³² 曾金簡，為湖南衡陽士紳，與湯顯祖、愍山德清有交往，曾任儀部官，致仕。見彭國翔：《近世儒學史的辨正與鉤沉》（臺北：允晨文化，2013年）。

³³ 見道盛：〈普說〉「福山普說」條，頁723。

³⁴ 見德清：〈題無明和尚真贊并引〉，《壽昌無明和尚語錄》卷下，頁683。〈壽昌無

山，千里遙相見」語，以為憨山深知壽昌，於是請其為師撰寫塔銘：

去歲為先師入塋，得覩師〈贊〉章，悲喜交集，〔……〕謂先師大明光藏于斯，透露不泯，〔……〕今春，縉紳先生輩乞銘靈塋，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。³⁵

根據以上博山致憨山乞銘的書信，壽昌於1619年入塔時尚無塔銘，至萬曆庚申年（1620）春天，諸縉紳請求作塔銘時，博山才說出心中的想法，認為非憨山德清不足以傳寫壽昌。同年夏天，憨山接受博山乞請，作〈壽昌無明大師塔銘〉。自道盛1618年囑元謐「勿草草求人作塔銘」至1620年憨山德清作銘，相隔多時，道盛擬議欲撰寫之塔銘始終未見。

道盛以憨山塔銘甚為激揚，發揮很大的功用，使海內盡「宗奉壽昌與博山」，一致認同曹洞宗壽昌、博山之師弟傳承。言語中隱然有元鏡此一支出脈未獲認同的意思。正當天下盡宗奉博山之時，道盛卻因為世間父、弟之死而必須返回福建，二相比較之下，境遇差別甚大。

四、 博山勸誡

壽昌曾蒙密囑道盛：「古人往往為發露太早，不得大其受用，尚慎哉。」叮嚀他切莫太早發露，得法者必須經過淬煉，才能躍出紅爐，成真利器。但是道盛卻在1620年於興化開堂說法：

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。³⁶〔……〕壬戌（1622），予乃

明大師塔銘（有序）》，《憨山老人夢遊集》卷28〈塔銘〉，《叻新纂續藏》第73冊，頁658。

³⁵ 見博山：〈上憨山大師乞壽昌塋銘〉，《廣錄》卷28，頁682。

³⁶ 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

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。」³⁷

道盛開堂說法時年僅二十八歲，發露甚早，顯然未遵行壽昌「慎哉」之密囑！博山對著前來禮拜的道盛說：聽聞你在興化開堂弘法棒人，今日怎麼到這裡來？似乎也在提點著道盛「發露太早」！

博山晚年曾言當初太早對外弘法，自覺早了至少有十年，³⁸但是《博山語錄》記載，博山當年正式上堂說法，乃是壽昌五致書的要求，³⁹是壽昌對博山的一種教法，要博山悟證後對外弘法，以檢驗其修行成就的一種歷練。但道盛的情形不同於博山，壽昌囑其潛藏，不可發露太早，但道盛卻在世間人物林宗伯的邀請下開堂。由此似乎可以再看出博山與道盛的不同。

參、博山與道盛禪風作略的差異

1622年，道盛再度禮拜博山，顯然有求法之心。這一回，二人之間有了較多的相處和問答。一天博山升座上堂，正在鳴槌布告時：

予（道盛）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，猶在者裡抱贓叫屈麼。」山默然良

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〉，頁 751。

³⁷ 見道盛：〈普說〉，「福山普說」條，頁 723。

³⁸ 劉日杲〈博山和尚傳〉載：「壽昌入滅者十年，（博山）和尚往禮塢，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。」（頁 739）

³⁹ 《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。

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，首座闇公曰：「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。』」⁴⁰

正當博山升座上堂時，道盛忽然離座，以手指上方大聲喝斥，博山只是默默不語良久。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。博山「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。

道盛此舉，引起博山弟子們的疑議，當時的首座雪關智闇（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。雪關智闇亦為道盛而來到寮房，點醒他之前的舉動太過魯莽，也告訴他博山曾說曹洞宗門下不是這樣子問話求法的。由此可見道盛之激揚飛越，以及他未能在當下即時領略博山於默然中所顯露出來的佛法。博山之默然，應如同當年其初見壽昌時，壽昌戴笠簑衣、狀似農父時所自然流露出來的禪法。可惜道盛不能當下體會，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。但是道盛並不認同，智闇便沒有再多說什麼，只是微笑。

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

⁴⁰ 見道盛：〈普說〉，「福山普說」條，頁723。

博山在《參禪警語·示疑情發不起警語》曾對欲參禪者提出警告：

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。⁴¹

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，皆是博山深重勸誡的。或許是因為太珍惜根器者學佛的因緣，博山才會提醒道盛要「珍重」，珍惜自己的佛性，重視可以親近修習佛法的機緣！但道盛卻說「和尚莫輕視覺浪」。

此外，這一回的相見，博山曾對道盛進行過考核：

山晚設茶，命侍者予（道盛）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。」⁴²

⁴¹ 見博山：〈示疑情發不起警語〉，《參禪警語》，卷下，頁105。

⁴² 見道盛：〈普說〉，「福山普說」條，頁723。

要道盛不用機鋒，只用「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，博山要道盛「別道一句」，是更深一層的考核，將前面的問答用一句話來總括，這必須是實有悟者才能迸發出來的悟道句。道盛在當下未應機，反而說「道即不無，恐又觸忤和尚」，表示不是不能說，只是怕又像前次那樣被說成是冒犯和尚。博山則寬慰他，「我總不恁麼說」，鼓勵他當下應機。道盛此時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：

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。

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：

汝作此偈未見本性，只到門外，未入門內，如此見解，竟無上
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。⁴³

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，道盛未能立刻在當下「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，博山才會說此六偈「不從做工夫來」。道盛於日後見鷺湖養心（1547-1627），養心還是同樣提醒他

⁴³ 二引文俱見《六祖壇經·行由品第一》，頁72-75。

「但恐不肯喫家常茶飯」，要平平實實做工夫。⁴⁴這「不肯」二字透露出養心似乎也認為道盛言語貌似機鋒，然而恐無悟道的根基。但即使如博山與養心的苦心善誘，始終不敵覺浪道盛的英偉豪氣、不做尋常事。

至於如道盛一般的激烈手段，或見於曹洞宗前代祖師，如萬松行秀（1166-1246）的弟子雪庭福裕（1230-1275）以「棒、喝」接引法子，⁴⁵這樣的機鋒在宋代以前幾乎未曾出現於曹洞宗門，自臨濟浮山法遠代覓曹洞法嗣投子義青（1032-1083）後，才偶然出現。⁴⁶到了雪庭福裕的四世孫萬安子嚴，出現了訶佛罵祖的激烈作風，這也是曹洞宗從未曾出現過的。⁴⁷無論如何，道盛之激烈亦有所承，只是不似一般正統的曹洞傳承作風。因此智闇才會對道盛說出「曹洞下不是如此問話」。由道盛回應智闇：「早知要曹洞相見，合辦得幾個正偏君臣問來」，可以想見道盛亦知其作略不類曹洞。

然而即使以曹洞偏正五位來看，道盛說法也與博山不盡相同。⁴⁸曹洞偏正五位「正中偏、偏中正、正中來、兼中至、兼中到」由開宗祖師洞山良价（807-869）、曹山本寂（840-901）所立，為接引學人的特殊法門。宋代

⁴⁴ 見道盛：〈普說〉，「福山普說」條，頁 723。

⁴⁵ 可以《續燈正統》二則雪庭福裕與弟子間的問答為代表。「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「（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。』」（《卍新纂續藏經》第 84 冊，頁 610）

⁴⁶ 見蔡日新：〈金元曹洞禪〉，《南宋元明清初曹洞禪》，第三章，頁 115。

⁴⁷ 此種過激手段，臨濟宗祖師經常使用，但蔡日新認為「到了元代的臨濟宗師，他們幾乎也不再採用這種作略了」。見前揭書，頁 143。

⁴⁸ 曹洞五位偏正說之名稱、順序及與易卦之相配，素來即為重要議題，相關探討可參考：陳榮波：《曹洞宗的五位宗旨研究》（臺北：臺灣大學哲學研究所碩士論文，1973 年）；氏著：〈略談曹洞宗五位頌的宗旨〉，《慧炬》，118 期（1973 年 12 月），頁 8-15；氏著：〈易經離卦與曹洞禪〉，《華岡佛學學報》4 期（1980 年 10 月），頁 224-244；靜華：〈論佛教曹洞宗與參同契、易經之間的關係〉（上、二、三、四），《內明》256 期、259-261 期（1993 年），頁 11-19、19-24、17-22、10-14；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》第 31 卷第 4 期（2013 年 12 月），頁 19-51；〔日〕石附勝竟：〈洞上古轍における五位の性格〉，《駒沢大学仏教学部研究紀要》26 期（1968 年），頁 149-155；王芳：〈鳳潭と永覚元賢の曹洞偏正五位理解について〉，《インド哲学仏教学研究》15 期（2008 年），頁 131-143。

臨濟宗惠洪覺範（1071-1128）因對〈寶鏡三昧〉「重離六爻，偏正回互，疊而為三，變盡成五」有不同的理解，將五位順序變更為「兼中到、偏中正、正中偏、偏中至、正中來」、「兼中至」改為「偏中至」。⁴⁹博山、元賢和道盛所提出之五位順序與曹洞開山祖師相同，但在「兼中至」或「偏中至」之立目上則有差異。

博山〈洞山五位頌〉採「兼中至」，⁵⁰其弟子宗寶道獨〈五位君臣〉亦傳承而用「兼中至」，⁵¹與博山相依三載的元賢亦同樣採用「兼中至」。⁵²元賢另有《洞上古轍》輯錄曹洞宗歷代祖師如投子義青、宏智正覺（1091-1157）和自得暉（1097-1183）之「五位頌」，祖師所論偏正順序相同，也同樣採用「兼中至」。元賢說：

寂音改兼中至為偏中至，以對正中來，大悞後學，今為訂之。
兼中至改為偏中至者。益見其謬矣。⁵³

可見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」，而且態度十分堅定。但道盛之〈洞山五位正偏頌〉所採用者卻是「偏中至」，⁵⁴與其師元鏡〈五位正偏頌〉同。⁵⁵由此看來，博山所代表之博山系和永覺所代表之鼓山系禪法似乎較為相近，而與元鏡所開展出來的東苑系禪法相距較遠。

博山和道盛二者禪風作略與偏正五位說的差異、以及二人之間的問答情況，在在都顯示當時明末禪門的內在衝突，有一個根本未決的問題之一

⁴⁹ 見惠洪覺範：〈題雲居弘覺禪師語錄〉，《石門文字禪》，卷 25，《嘉興藏》，第 23 冊，頁 701。

⁵⁰ 見博山：〈洞山五位頌〉，《廣錄》卷 11，頁 558-559。

⁵¹ 見道獨：《長慶宗寶獨禪師語錄》，《卍續藏》第 72 冊，頁 754-755。

⁵² 見元賢：《洞上古轍上·鼓山賢頌》，《鼓山永覺和尚廣錄》，卷 27，頁 714。

⁵³ 見元賢：〈五位圖說〉、〈寶鏡三昧註〉，《鼓山永覺和尚廣錄》，卷 27，頁 712、711。

⁵⁴ 見道盛：〈頌古〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷 12，頁 659。

⁵⁵ 見《晦臺元鏡禪師語錄》，《卍新纂續藏經》，第 72 冊，頁 222。

在於：是要回歸、豎立起禪門不同宗派的傳統作風？⁵⁶還是順應當世融通的潮流？

肆、傳付宗法或是世系相承

由上論述可見，曹洞宗門內部之諍，早已隱然伏流。崇禎壬午十五年（1642），元賢為博山建衣鉢塔，有銘曰：

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，虛空中忽有坑塹，未得焚片香於棲鳳，此實某之隱痛而不能言者！⁵⁷

遙想壽昌入滅當年（1618），元賢為作壽昌〈行業記〉、〈鶴林記〉，因遭時人妒忌，遂使二文藏於書笥之中，直到多年後才有機會刊行。元賢在博山衣鉢塔銘中提及曾依博山修行三年，因此二人雖名為師兄弟，但博山實有「師資之義」，元賢由之「屢嘗法味」，其之所以有所修行或禪悟境界，實來源於博山。博山以元賢個人之特殊根性，囑其作《建州釋教錄》，是為元賢特別開啟的個人修行法門。由此亦可想見師兄弟二人之間的深厚情誼。

以博山與元賢在宗法傳承上的緊密度，當博山滅寂之時，依照常理，元賢必當前往奔喪，但多年來，元賢始終未能回到博山上香禮塔，反而在博山圓寂十二年後，於鼓山為博山建衣鉢塔！元賢隱晦地說，此事實是「某之隱痛而不能言者」！其中所傳達出來的幽隱深意，足堪玩味！這其中無法明言的因由，恐即是宗門內諍之故。

⁵⁶ 王芳認為元賢欲復興曹洞宗旨古義，此亦即博山禪法之宗旨。見氏著：〈鳳潭と永覚元賢の曹洞偏正五位理解について〉，頁131。

⁵⁷ 元賢：〈博山無異大師衣鉢塔銘（有序）〉，頁613。

以上所論，或可視為曹洞宗內部隱然露出水面的嗣法之爭，學界目前似乎尚未對此有所著墨或討論。反觀明末臨濟宗內部爭執十分劇烈，早已深受學界矚目，尤以密雲圓悟與漢月法藏之間的父子之爭為劇，其爭執核心就在於宗門宗旨與法脈傳承！⁵⁸

法藏在其最初苦心自修時，著重於會通儒釋，在學解知見上用功。28歲（1600年）忽然自覺：

宗乘中事，我自問理會也理會得，說也說得；只是一事未在，
敵他生死不得。⁵⁹

文字知解容易，卻對明瞭生死究竟的目的沒有幫助，於是改而參訪十方。1601年第一次向雲棲乞戒，雲棲授予沙彌戒。⁶⁰1604年再度向雲棲乞戒，雲棲以朝廷未開戒壇而不予授戒。直到1609年，法藏才在南山律師古心如馨（1541-1615）⁶¹處受具足戒，正式成為佛門行者。⁶²1604年讀高峰原妙（1238-1295）語錄，自以為得心於高峰原妙。⁶³後參「臨濟三玄要」，忽

⁵⁸ 以下有關漢月法藏之修行歷程，以及與密雲圓悟之間的宗諍，請參見連瑞枝：〈漢月法藏（1573-1635）與晚明三峰宗派的建立〉，《中華佛學學報》，第9期（1996年），頁167-208。

⁵⁹ 見弘儲（編）：〈三峰和尚年譜〉萬曆二十八年條，《三峰藏和尚語錄》，16卷後附，《嘉興藏》，34冊，頁205上。

⁶⁰ 參考黃宗義的〈蘇州三峰漢月藏師塔銘〉：「受小戒於蓮池，受大戒於古心」，《南雷文案》，卷6，《四部叢刊》正編第77冊，頁70上；另外在〈三峰和尚年譜〉萬曆二十九年條：「和尚二十九歲，走雲棲乞戒，宏大師曰：『朝廷戒壇未開，姑先受息慈戒。』」頁205上。

⁶¹ 古心如馨（1541-1615），江蘇溧水人，俗姓楊，字古心。為律宗古林派創始人，明末千華派之先驅。萬曆12年（1583）改古林庵為古林寺，成為律宗古林派根本道場。不懼朝廷禁令，開壇授戒度僧逾萬人。萬曆41年（1613），神宗詔請於五台山永明寺建龍華大會，傳授千佛大戒，並賜封「慧雲律師」。為明朝自嘉靖禁開壇授戒後，第一次正式同意佛教開壇傳戒。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〉，《中華佛學研究所論叢》37（臺北：法鼓文化，2004年），頁89-93。

⁶² 見弘儲（編）：〈三峰和尚年譜〉萬曆三十七年條，頁206上。

⁶³ 〈三峰和尚年譜〉萬曆二十九年條：「得雲棲新刻《高峰語錄》，讀之如逢故物，曰吾今得所歸仗矣。」頁205上。漢月後來曾寫信給密雲，信中便說「因見寂音尊者（即惠洪覺範，1071~1128）著《臨濟宗旨》，遂肯心此老，願宏其法，自謂得心於

然「頓得心空」，「得大受用」。⁶⁴此後再讀惠洪覺範（1070-1128）之《臨濟宗旨》，「宛然符契，如對面親質」：

如室中親受印記，遂欣然奉高峰為印心，覺範為印法。漢月此
後閉門高臥，將其所得質之古人。⁶⁵

雖然法藏在禪宗高僧大德語錄或著作中尋求印證，享有盛名，但他仍認為必須由善知識印可，如博山一再強調悟後「要見善知識」。因此他在受邀開堂說法時並不登座，他說：

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。⁶⁶

並且多次提及「無師印可，為天然外道」，亟欲向正統宗門中尋求明師印證。⁶⁷當時許多和尚欲付法於法藏，如憨山德清、寒谷老人及雲門湛然（1561-1626）等。圓悟見其《漢月語錄》，亦稱讚其可與當時曹洞宗大師無異元來相提並論，只可惜尚無「師承」。⁶⁸天啟四年（1624）至天啟六年（1626）間，法藏徘徊於是否拜臨濟宗圓悟為師的矛盾中。法藏初禮謁圓悟時，圓悟即云：

高峰，印法於寂音，無復疑矣！」（《三峰藏和尚語錄》，卷 14〈上金粟老和尚〉，頁 190 上）

⁶⁴ 見《五宗救》，《禪宗全書》，第 33 冊「宗義部」3，頁 362-363。

⁶⁵ 見《三峰藏和尚語錄》，卷 6，頁 152。有關漢月法藏之修行歷程，以及與密雲圓悟之間的宗諍，請參見連瑞枝：〈漢月法藏（1573-1635）與晚明三峰宗派的建立〉，頁 173。

⁶⁶ 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」，頁 363。

⁶⁷ 正如永嘉玄覺自云「悟佛心宗，未有證明者」，六祖弟子玄策則說，「威音王已前即得；威音王已後，無師自悟，盡是天然外道」。參見《六祖壇經·機緣品》，頁 203-204。

⁶⁸ 〈三峰和尚年譜〉天啟六年條，頁 208 中、下。木陳道忞說，真樸編：《天童弘覺忞禪師北遊集》卷 3：「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」（《嘉興藏》，第 26 冊，頁 295 下）

漢公悟處真實，出世先我，所以屈身來此者，為臨源流耳。⁶⁹

點出法藏之所以覓師，乃是為求歸屬宗門法統、受其印可，承認一己之正當性。而法藏與圓悟二人持法實有不同，法藏堅持以臨濟三玄問法，他說：

古人建立宗旨，千牢百固，尚有乘虛接響者混我真宗，若師家大法不明，無從辨驗，則胡喝亂棒群然而起，吾宗掃地矣！⁷⁰

日後法藏在安隱寺開堂時亦云：

老僧因覺範為法痛心，重新拈出，務使盡法忘心，將三墮真操履復還，棒子頭上使拄杖子，自能周匝有餘，不待氣喘喘地用盡腕中死力。⁷¹

認為須重新提出臨濟宗旨以為勘驗，若只是棒喝「用盡腕中死力」，如何能夠活人？然而圓悟卻持以棒喝，要求「本色宗匠，只以本分草料接人」，「若大機大用，不是宗旨」，⁷²以為棒喝當下，宗旨立現，法藏別求宗旨實是虛妄，而有法藏「實非吾家種草」語。⁷³

天啟六年（1626），法藏終於接受諸人勸請，呈書圓悟請其納己為法嗣，並請圓悟「容其玄要之法」。圓悟則回訊云：

⁶⁹ 見黃宗義：〈蘇州三峰漢月藏師塔銘〉，頁 70。

⁷⁰ 見潭吉：《五宗救》，頁 363。及黃宗義：〈蘇州三峰漢月藏師塔銘〉，頁 70 上，皆錄有其詳情。

⁷¹ 見〈安隱寺提智證傳普說〉，《三峰藏和尚語錄》，卷 6，頁 156 下。

⁷² 見圓悟：《關安救略說》，卷 7，《卮新纂續藏經》，第 65 冊，頁 165。

⁷³ 見圓悟：《關安救略說》，卷 10，頁 184。

漢公欲建宗旨，出于至誠，老僧但恐多事耳，彼既知此，聽其自為，何拒之堅乎？⁷⁴

表示聽任法藏作為，最後更「以舊衣一領」，囑咐法藏代為領眾說法。雖然二人名為師徒，但在臨濟宗旨上卻各有見解，因而有所謂的「密漢之諍」。由此可見，當時師徒之間恐多失其心傳、法不相契，唯繫之以宗派字系源流。

由上所述圓悟與法藏父子之間的相互質疑，⁷⁵以及對臨濟「宗旨」、「棒喝」的不同看法，可以更深一層省視博山與道盛之間的關係。上文曾提及，道盛於1622年禮拜博山，在博山升座時突然「震聲喝」，後又作勢欲掀翻法座，這些舉動乍看之下似與臨濟棒喝相似。而後博山嗣法弟子、首座智闇特地私下到寮房，告訴道盛：「和尚說曹洞下不是如此問話。」所謂「問話」，是行者於心有悟時，為了求得印證而「問」，是請求老師為之考核印證，它並不是心中有疑問而欲尋求答案的一般問答。道盛的回應是：「早知要曹洞相見，合辦得個正偏君臣問來？」

由對機勘驗上道盛所表現出來的做法，是期待如臨濟棒喝般風馳電掣的印證，在剎那間迸發出電光石火，並在短暫的交會中閃耀出智性的光芒，燈火相映互攝，圓融無礙。但是在曹洞博山禪這裡，卻不是以此作為印證。以博山之親證徹悟而言，其中一大關鍵便是隨師壽昌前往玉山菴途中，壽昌為之說佛法，並以五位君臣勘驗。再者，翻閱壽昌與博山語錄，其中鮮少論及五位君臣，或恐五位君臣為曹洞宗旨，乃是用以勘驗行者之

⁷⁴ 見潭吉著：〈天壽聖恩藏禪師行狀〉，見〔明〕周永年：《鄧尉山聖恩寺志》，《中國佛寺志彙刊》第一輯（臺北：宗青圖書，1994年），頁122。另在五宗教文中亦有類似之回答，然甚語氣較上文果決「我先師不見說起此事，彼既知之，彼自行之」，頁825。

⁷⁵ 關於圓悟與法藏父子之間的問題，道盛早已有言。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〉：「（1626）雲門湛和尚入闕，留夢筆三宿，論法門近事，多激揚，門歎之。金粟密雲和尚過浦，師投書有『源流拂子濫付非人』之語，密回書云：『上人何處見老僧濫付？且盡大地，誰是非人者？試指看。若指不出，自合縣梁縊死夢筆山中。』師觀大笑，曰：『焦磚打著連底凍也。』併刻其言行世。未幾，密公住天童，父子闢妄諸書出，海內始訝之。東苑、博山兩和尚一年相繼入滅。」（頁751）

根器機緣，而非用於思惟度量作文章。由此可知五位君臣在博山禪的地位和重要性。博山在傳承印證上非常嚴謹慎重，元賢稱博山「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」，⁷⁶可見博山之印可即代表曹洞宗法的傳承，而其印可之心要，便在五位君臣。由此也可以說明為何博山即使提出許多方便法門，卻仍然堅持以參禪為悟證的根本。

道盛未必不是真實悟者，但是根據雲棲《疏鈔》、博山《參禪警語》教人如何分辨「魔」來看，「不與本所修因合者是為魔事」，⁷⁷行者必有其「本所修因」，待因果相符才有可能有成就，否則便成魔事。雖然以上是針對禪淨之別，然而比況五宗禪法，想來亦當如是。因此，當曹洞宗的參禪子欲以臨濟棒喝交馳作為得心與否的勘驗印證時，其因果實不相符。再者，棒喝只是應機引導的方法，也不是臨濟最後究竟的心法勘驗，其最終考核仍然在臨濟玄義上。

漢月法藏與密雲圓悟父子、博山與道盛師叔姪，兩相對照，可整理如下：

密雲圓悟：漢月法藏——> 棒喝：臨濟三玄

無異元來：覺浪道盛——> 五位君臣：棒喝

由圓悟云法藏「屈身來此，只為臨源流」、曹洞雲門圓澄欲付法予法藏，

⁷⁶ 見元賢：〈博山語錄集要序〉，《集要》，頁348。

⁷⁷ 雲棲云：「【鈔】……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，何得概為魔事？……」見《佛說阿彌陀經疏鈔》，卷9，頁728。又博山云：「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。當知此等殊異境像，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。」見《參禪警語·示疑情發得起警語》，《廣錄》，卷下，頁108。

可以推測這樣的交付已非宗法上的心印相傳，而只是一種世系傳遞與繼承。

各宗內部嗣法上的爭執，在博山圓寂前有愈演愈烈的趨勢，甚至延燒到了宗與宗之間。而在宗諍即將愈演愈烈前夕，博山對於宗門傳承有何看法？他認為：

蓋宗乘中事，貴在心髓相符，不獨在門庭相紹，故論其絕者，五宗皆絕，論其存者，五宗皆存。果得其人，則見知聞知先後一揆，絕何嘗絕？苟非其人，則乳添水而味薄，烏三寫而成馬，存豈真存？〔……〕所以寧不得人，勿授非器。不得人者，嗣雖絕而道真，自無傷於大法。授非器者，名雖傳而實偽，欺於心，欺於佛，欺於天下，一盲引眾盲，相牽入火坑。

重點在傳佛祖師心印，而非在世系相承上。因以，太陽警玄（948-1027）請托臨濟浮山法達代覓傳人投子義青，即是寧真「得人」以使道真的一種策略：

洞山五傳至大陽玄，玄寄直裰皮履於遠公處，而得投子青，青得芙蓉楷，楷得丹霞淳，淳得長蘆了，了得天童珙，珙得雪竇鑑，乃至（明朝）國初，萬松秀，雪庭裕，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，將墜於地，而得首山念，念得汾陽昭，昭得石霜圓，中興於世。至（明朝）國初，天如則，楚石琦，光明烜赫，至於天奇絕。⁷⁸

果得其人，則大法不絕於世，因此博山認為，其所嗣法之曹洞宗為宗法「正傳」，源流深遠。反觀臨濟宗，雖然世系不絕，但其大法至天奇本瑞禪師時已斷絕。既是如此，要如何看待法藏與圓悟之間的爭執，臨濟宗門

⁷⁸ 二引文見《宗教答響》，《廣錄》，卷23，頁635。

究竟要以「三玄三要」或是「棒喝」對受法者進行勘驗？博山曾就此提出意見：

今行棒行喝，豈但曰初披袈裟，即白衣居士例皆如此，殊不知古之所是乃今之所非。如德山入門便棒，《傳燈》所載曾打幾人？又如臨濟大師，一語中具三玄，一玄中具三要、四料揀、四賓主，皆於言句中勘人，未嘗以棒盲加，且一語中具三玄三要，則一棒一喝悉當具三玄三要之旨，既一喝可分五教，一棒須具三玄，正應用時，必有差別。其殺活縱奪，貴在當機，豈沿街遍戶皆以棒喝為應用耶？若不審來機，一概用打，是妄立門庭，便成戲論，引動一班狂妄學人，墮落意坑見塹，硬作主宰，錯下承當，圖彼冬瓜印子，貪人禮拜供養，誑惑無識，各自謂成無上道，報終決沈生死苦海，正所謂邪師過謬，非眾生咎。然在真為生死之人，具眼參方，必不被其所矇。嗚呼！時丁末世，貴在辯正邪別真偽，須向本分中商量徹底，莫向法嗣上較論斷續也。⁷⁹

棒喝與三玄要皆是臨濟祖師用以接人的方法，若以言句勘人，則此一語即具臨濟宗旨，若施以棒喝，則棒喝悉具臨濟宗旨，二者只是法相上有所不同，在運用時有所差別耳。至於如何運用則「貴在當機」。必須明瞭求法者的根器機緣，以適合的方式引導。否則若未加以審辨，一概棒打，不僅無法啟發行者，更可能使其誑惑墮落。因此「真為生死人，具眼參方」，必然不會被邪師所矇騙，真參禪人必然能一眼見出正邪真偽，看出此人是真有道行，還是自稱悟道者。於是對於宗脈的傳承，博山便要行人「向本分中商量徹底，莫向法嗣上較論斷續」也。[◆]

⁷⁹ 見《宗教答響三·余集生問卿問》，《廣錄》，卷23，頁636。

◆ 責任編輯：巫潔濡

引用書目

古代文獻

- 《三峰藏和尚語錄》，《嘉興藏》，第34冊。
 《五宗救》，《禪宗全書》，第33冊。
 《五燈嚴統》，《卍新纂續藏經》，第80冊。
 《六祖壇經》（臺北：文津出版社）。
 《天界覺浪盛禪師語錄》，《嘉興藏》，第25冊。
 《天童弘覺忞禪師北遊集》，《嘉興藏》，第26冊。
 《石門文字禪》，《嘉興藏》，第23冊。
 《妙法蓮華經·方便品》，《大正藏》，第9冊，No. 0262。
 《希叟紹曇禪師廣錄》，《卍新纂續藏經》，第70冊。
 《長慶宗寶獨禪師語錄》，《卍新纂續藏經》，第72冊。
 《南雷文案》，《四部叢刊》，正編第77冊。
 《晦臺元鏡禪師語錄》，《卍新纂續藏經》，第72冊。
 《博山無異大師語錄集要》，《嘉興藏》，第40冊。
 《無明慧經禪師語錄》，《卍新纂續藏經》，第72冊。
 《無異元來禪師廣錄》，《嘉興藏》，第34冊。
 《雲棲法彙》，《嘉興藏》，第32-33冊。
 《鼓山永覺和尚廣錄》，《嘉興藏》，第27冊。
 《壽昌無明和尚語錄》，《嘉興藏》，第25冊。
 《憨山老人夢遊集》，《卍新纂續藏》，第73冊。
 《續燈正統》，《卍新纂續藏經》，第84冊。
 《闢妄救略說》，《卍新纂續藏經》，第65冊。

〔明〕周永年

- 1994 《鄧尉山聖恩寺志》，《中國佛寺志彙刊》，第一輯（臺北：宗青圖書，1994年）

近人文獻

毛忠賢 MAO, Zhongxian

- 2006 《中國曹洞宗通史》（南昌：江西人民出版社，2006年）。
Zhongguo Caodong zong tongshi [History of Chinese Soto sect]
 (Nanchang: Jiangxi People's publishing House, 2006).

王 芳 WANG, Fang

- 2008 〈鳳潭と永覚元賢の曹洞偏正五位理解について〉，《インド哲學仏教學研究》，15期（2008年），頁131-143。
 “The Interpretation of Sōtō Zen's Fivefold Relations by Hōtan and Yongjue,” *Indo tetsugaku Bukkyōgaku kenkyū*, No. 15 (2008), pp. 131-143.

石附勝竜 ISHIZUKI, Shoryu

- 1968 〈洞上古轍における五位の性格〉，《駒沢大学仏教学部研究紀要》，26期（1968年），頁149-155。
 “Tōjō kotetsu ni okeru Goi no seikaku,” *Komazawa daigaku bukkyo gakubu kenkyu kiyo*, No. 26 (1968), pp. 149-155.

李仁展 LI, Renzhan

- 2004 《覺浪道盛禪學思想研究》（臺北：臺灣師範大學國文研究所碩士論文，2004年）。
 “Juelang Daosheng chanxue sixiang yanjiu,” (Master Thesis, Department of Chinese, National Taiwan Normal University, 2004).

張澄基（譯注） ZHANG, Chengji (trans.)

- 1971 《密勒日巴大師傳》（臺北：財團法人臺北市慧炬出版社，1971年）。
Mileriba dashi zhuan (Taipei: Torch of Wisdom chubanshe, 1971).

連瑞枝 LIAN, Ruizhi

- 1996 〈漢月法藏（1573-1635）與晚明三峰宗派的建立〉，《中華佛學學報》，第9期（1996年），頁167-208。
 “Hanyue fa zang (1573-1635) yu wan Ming Sanfeng zongpai de jianli [Han-yueh Fa-tzang (1573~1635) and the San Fong School in Late Ming Dynasty],” *Journal of Chinese Buddhist Studies*, No. 9 (1996), pp. 167-208.

陳榮波 CHEN, Rongbo

- 1973a 《曹洞宗的五位宗旨研究》（臺北：臺灣大學哲學研究所碩士論文，1973年）。
 “Caodong zong de wu wei zongzhi yanjiu,” (Master Thesis, Department of Philosophy, National Taiwan University, 1973).
- 1973b 〈略談曹洞宗五位頌的宗旨〉，《慧炬》，118期（1973年12月），頁8-15。
 “Lue tan Caodong zong Wuweisong de zongzhi,” *Torch of Wisdom Monthly*, No. 118 (Dec., 1973), pp. 8-15.
- 1980 〈易經離卦與曹洞禪〉，《華岡佛學學報》，4期（1980年10月），頁224-244。
 “Yijing li gua yu Caodong chan,” *Hwakang Buddhist Journal*, No. 4

(Oct., 1980), pp. 224-244.

彭國翔 PENG, Guoxiang

- 2013 《近世儒學史的辨正與鉤沉》（臺北：允晨文化，2013年）。
Jinshi ruxueshi de bianzheng yu gouchen [Rectifying Errors and Plumbing Meanings in the History of Late Imperial Confucian Learning] (Taipei: Asian Culture, 2013).

蔡日新 CAI, Rixin

- 2009 《南宋元明清初曹洞禪》（蘭州：甘肅出版社，2009年）。
Nan Song Yuan Ming Qing chu Caodong chan (Lanzhou: Gansu chubanshe, 2009).

蔡振豐 CAI, Zhenfeng

- 2013 〈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》，第31卷第4期（2013年12月），頁19-51。

“Zhu jia chanseng quanshi Caodongzong ‘Bao jing san mei’ shiliu zijie zhi jiantao: jian lun Juelang Daosheng de teshuzonglun ji qi sanjiaolun [The Unity of the Three Traditions in the Caodong School during the Late Ming: A Study of Juelang Daosheng's Thought],” *Chinese Studies*, Vol. 31, No. 4 (Dec., 2013), pp.19-51.

靜華 JING, Hua

- 1993 〈論佛教曹洞宗與參同契、易經之間的關係〉（上、二、三、四），《內明》256期、259-261期（1993年），頁11-19、19-24、17-22、10-14。

“Lun fojiao Caodong zong yu *Cantongqi* & *Yijing* zhijian de guanxi,” Vol. I, No. 2~4, *Nei Ming*, No. 256 & 259-261 (1993), pp. 11-19, 19-24, 17-22, and 10-14.

釋果燈 SHI, Guodeng

- 2004 《明末清初律宗千華派之興起》，《中華佛學研究所論叢》37（臺北：法鼓文化，2004年）。

Ming mo Qing chu Luzong qianhua pai zhi xingqi, Series of the Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies, 37 (Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation, 2004).

