

伏獅女禪：祇園之禪教化與性別智*

蘇美文

中華技術學院 通識教育中心 副教授

摘要

祇園行剛（1597-1654），作為女性禪師，其禪法教化是否會因性別不同而有不同的特質？不管是有不同，還是無差異，都值得探究。所謂「女禪」，可以是指女性禪師特別關懷女性（性別）的教化，故亦將之稱為「性別智」，也可以單純指涉女性禪

*本文初稿曾以〈伏獅女禪：祇園禪師之禪法教化〉為題，發表於「佛教史與佛教藝術：明復法師圓寂一週年紀念研討會」；中華民國現代佛教學會、台北大學、覺風佛教藝術基金會合辦；2006.05.14。

師的所有教化。此中，有無關性別的，亦有關乎性別的，故用「禪教化」與「性別智」來呈現。是以，本文先正面呈現祇園的禪法教化，再運用女性視角，以二種「參照」的方法：一者，以當代男性禪師們對女性修行者的教化為參照點。二者，以祇園對男女弟子的教化來互相參照。期望由此突顯女禪、性別智，彰顯女性禪師的價值。祇園以樸實苦行的精神與同修、眾弟子同參，並提示弟子要體認生死事大，如何才是安身立命處？以自己的本參話頭：「父母未生前本來面目」話頭教化弟子，於一切塵勞中做佛事。以拄杖棒喝來啓悟勘驗弟子學人，有法門嚴峻之稱。在面對女性修道者，男性禪師一面倒地強調「無男女相」，但她獨獨沒有在這方面多所著墨，是以在體性上，自身成證「無男女相」，在教化論述上，「無『無男女相』」，不必特別強調「無男女相」，在教化應機上，自然任運地對男女信眾展現自在大用。所以面對僧俗女男，她的禪法教化一律平等無別，但卻對女性弟子有特別細膩的關懷，有著「於無念中不得不掛念」的感同身受與親切溫暖，並由此直接貫穿於弟子的行住坐臥、修行、生病、省親之時。對沈浸於文海詩河中的男居士，她常常採取謙遜後退的策略，於棒喝直點修行之時、警醒不為文字所縛之時，展現無限後退的柔軟自信。祇園的女禪性別智，無形而化、自身成證，是樸素的，也最核心的。

關鍵詞：

伏獅、女禪、祇園、性別智、女性禪師、禪宗

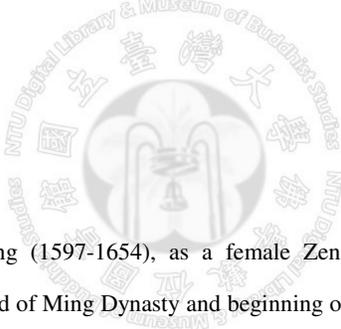
Fu-Shih Female Zen: Zen Education and Gender Wisdom of Qi-yuan

Mei-Wen Su

Lecturer

General Education Committee, China Institute of Technology

Abstract



Qi-Yuan-jin-gang (1597-1654), as a female Zen master, led the trend of female Zen at the end of Ming Dynasty and beginning of Qing Dynasty. Does the Zen education lead to different characteristics due to genders? This is worth discussion whether there is a difference or not. This paper discusses the Qi-Yuan Zen doctrines into two layers. The first one is Zen education, meaning the Zen education regardless of genders. The other one is gender wisdom, particularly care for women (gender). Female Zen, in a broad sense, refers to all education by female Zen masters; in a narrow sense, it refers only to gender wisdom. To have effective presentation, Qi-Yuan Zen education is positively presented first,

followed by two reference methods in light of female gender: the first is the viewpoints of male Zen masters' on female Zen pupils at that time; the second is the education of Qi-Yuan on both male and female disciples. In the hope to manifest the values of female Zen, gender wisdom and female Zen masters.

In Zen education, Qi-Yuan, under plain and strenuous efforts, joins the disciples and reminds them of the seriousness of life and death to have a broad view on *where one can settle oneself*. She taught with her topic, “appearance before the birth by parents.” She requested her disciples to be engaged in chore and Buddhist practice. She strictly demanded the disciples and examined them and was praised for being severe. In gender wisdom, when facing female disciples, most of the male Zen masters emphasized “regardless of the appearance of man and woman.” Qi-Yuan never emphasized this, because in enlightenment she proved herself *regardless of appearance of man and woman* in her conducts. In her doctrines, “non-regardless of appearance of man and woman” is a distinguishing characteristic; there is no need to have special focus on *regardless of appearance of man and woman*. In education, expression to male and female followers is different. For monks and nuns, she gave the equal Zen education, although she did give special care for female disciples in sympathy and warmth—care without condition. This was seen in daily life, practice, illnesses and visit of relatives of disciples. She often retreated from the male laity immersed in literature. She expressed unlimited and undaunted self-confidence in practice of Buddhist rules without binding by words. Therefore, unlike other female Zen masters, Qi-Yuan's female Zen gender wisdom is self-evidenced, universal and the core.

Keywords:

Qi-Yuan, Fu-Shih, Female Zen, Gender Wisdom, female Zen master, Zen school, bhiksuni



一、提出問題與研究方法

作為一位禪者，自證取悟後，自然要幫助眾生解脫、悟入實相，教化於世間，也使佛法傳繼不絕，讓所有眾生皆能受益，這是禪者的本份事，也是其核心所在。而實相為一同，教化施設是多端，禪宗的教化方式特別別具一格，所謂不立文字，教外別傳，卻因此把文字、語言、聲音、動作運用到極致，呵佛罵祖、棒下喝斷、瞪目結舌等等千變萬化，禪師們以心傳心，應機點撥，雖有傳承，卻各顯特色。因此，探析女性禪師祇園（1597-1654）的種種面向中，禪法教化為何？是很核心的問題，尤其是她身為女性，其禪法教化是否會因性別不同而有不同的特質？這便是本文想探究、討論的。

在平等、離一切相的教法中，要在禪法中尋找其女性特質，是難上加難，而且還有恰當與否的問題。因為特別關注女性議題，想從女禪師禪法中觀察其女性特質，是我們這個時代想理解的問題，並非一定是明末的女禪師所特意要展現的。我們想理解，自然有這個時代的因素，所以以女性的角度來探究女禪師的禪法，即使在超越性別的教義下，是有其意義的，因為既然超越性別，應該是不礙性別分判，不否定性別，又怎會妨礙以女性來看女禪師呢？禪法本質無男女之分、悟性也無男女之分，但不可否定，在因緣上有男女種種差別相，禪法之所以變化多端就是因應於此，所以禪無男女，而不礙男女。

禪法教化是應眾生之機而變化多端的，它實踐於師徒二者的身心，即使當時有第三者在場，也可能莫衷一是，所以當我們距離幾百年後，只憑據語錄記載的文字來循溯其禪風如何如

何，本來就是捕風捉影，這是學問與實踐的問題，本是研究者先天上的問題，只得暫且不論。即使從語錄觀察到一些祇園的禪風特質，但禪法姿態因人而異，這些特質，到底是屬於禪師作為女性而有所不同？還是只是禪師個別性格、修學之不同？如何去分辨？面對一般女性，可以輕而易舉以「母親」這個具有女性特質的關鍵點來檢視分判，但女性禪師獨身修道，無法使用這個方法，所以在分判上確實有難度，況且女性特質是否一定限於某種範圍，這也是值得商榷的。所以筆者討論這個問題，是立基於：既然祇園身為女性禪師是確定的，其所展現的特質就是代表女性禪師的一個面向，就可以說是女禪教化。這是以女性禪師本人的性別為基礎，廣義而言的女禪教化。

然而，在有效的比較、參照下，確實又有些女性禪師展現出比較明顯的對自己或對女弟子之特別期許與教化，這樣的特質，就是標準的女禪教化，筆者也使用另一個名稱：「性別智」、「性別作略」稱之，代表對性別的智慧及特別教化。因為一般男性禪師之教化，甚少能觸到「女性」、「性別」問題，唯有出現「女性」時，才會衝擊到這個議題，例如參究天女散花、末山娘娘等公案之時，面對禪婆、女性禪師之時，因此，女性禪師之出現會特別引起性別的討論，而她們自身也必然特別在「女性」上有所應機，相對於此，也自然會呈現對「男性」的應機教化，故稱女禪教化為女性禪師之「性別智」、「性別作略」，其義在此。又，「性別智」與「性別作略」，一者體，一者用，體用一如，體中 useful，用中蘊體，為了以簡馭繁，以核心明體用，所以之後行文會以「性別智」來統稱¹。

¹ 佛法的「智」，指空性、無別、無執的體性、般若義，例如根本智。但亦有明了差別、善用萬法的作用義，例如道種智。而兩者具足，名為一切智智、一切種智。依此，用「性別

因此，女禪教化的定義，可以是特指女性禪師表現特別關懷女性、性別的教化，也可以廣義地純指女性禪師的禪法教化。

就禪法本身來觀察，其實女性禪師大部分是關乎悟道而無關性別的禪法教化，只是爲了應機女性、男性，而有性別智與作略之女禪教化，因此完整地言，女性禪師之教化，包含禪教化與性別智二面，前者是超越性別，顯現「禪師」悟者本色，後者是應機於性別，顯現身爲「女性」之特別處。

而禪法的展現，可由「師」、「法」、「弟子」三個面向來切入，就女性禪師言，「師」爲女性，「弟子」，出家者，以女性爲主，在家者，男女居士都有，但以女居士爲入門弟子。「法」是否因此有其應機之處？亦即在禪法無男女下，女性禪師在悟道因緣上、在教化因緣上、教化對象上所顯現的女性、男性關懷爲何？

在這樣的思考下，本文以祇園語錄爲資料，先直接論述祇園之禪法教化，亦即無關性別之禪教化部分，再運用「女性」視角，以二種「參照」的方法：一者，以祇園的對男弟子、女弟子的教化來互相參照。二者，是以當代男性禪師們對女性修行者的教化爲參照點，期望盡其所能地突顯祇園之女禪教化、性別智特質。而在討論祇園之禪教化與性別智之前，先從話錄、史籍來呈現祇園在當時引起的教化盛況。

禪門稱謂，全稱是字號＋法名，一般多以字號稱之，而法名首字爲法嗣排行字，通常會省略，所以有時是字號＋法名末字，或寺院名＋字號，或寺院名＋法名末字，例如祇園，全稱

智」之名，統合體與用，可以包括對性別差別相之明了善用與無執無別。而用「性別」二字，是要讓這個名相內涵可以寬闊些，爲未來討論留下論述的空間。

爲祇園行剛，又可稱爲祇園、祇園剛、伏獅祇園、伏獅剛。爲了行文統一，舉凡禪師名字，以字號或全稱稱之。又，爲了清楚呈現，先列出祇園及其法嗣、其他女性禪師的相關法系表：

祇園門下及相關女性禪師的法系表

(劃黑底線者爲女性禪師)

臨濟下 30 世	31 世	32 世	33 世	34 世
密雲圓悟	石車通乘	<u>祇園行剛</u>	<u>義公超珂</u>	
			<u>一揆超琛</u>	
			<u>普聞授遠</u>	
			<u>怡然超宿</u>	
			<u>義川超朗</u>	
			<u>一音超見</u>	
			<u>古鼎超振</u>	
	漢月法藏	繼起弘儲	<u>寶持玄總</u>	
			<u>祖揆玄符</u>	
			<u>仁風濟印</u>	
	萬如通微	季總行徹		
	石奇通雲	<u>唯極行致</u>		
	林野通奇	<u>印月行琳</u> (霖)		
	木陳道恣	遠庵本儂	古律元範	<u>子雍成如</u>

二、伏獅女禪之盛況

祇園行剛(1597-1654)，生於明萬曆二十五年，卒於清順治十一年，嘉興縣人，夫死守寡，潛心修道，參學多年，受戒於密雲圓悟(1566-1642)，在密雲弟子石車通乘(1593-1638)座下悟道，被付予傳承法脈，成爲臨濟下第三十二世。悟後，她隱跡胡庵九年，之後被請至伏獅禪院公開弘法²，當時禪林初有

² 有關祇園生平，請參閱拙作〈伏獅女禪：祇園禪師之參悟與弘法〉，《能仁學報》，第十期

疑駭，後來讚歎，士大夫亦心折之，迅速凝聚形成一股女性禪師弘化的女禪風潮，尤其更帶起女性參禪，甚至闔家共參禪之盛，也因此她在明末清初女性禪師群裏居首起之位，被地方志、文學總集等文獻著錄最多。康熙三十八（1699）《五燈全書》編者超永，在北京為同是女性禪師的子雍之語錄寫序時，就舉例在江南的祇園等人，能悟證又能持拂教化，是女性修證的典範：

…本朝所推重金粟乘祖嗣祇園剛、龍池微祖嗣繼宗徹、雪竇雲祖嗣唯極致、天童奇祖嗣印月霖，諸禪師建立門庭，鉗錘後學，著奇操偉業，精通至理，其所持說，雖碩學名德，莫能難焉，各傳續其人，…規模嚴肅，彬彬然大有可觀也。³

他舉出祇園剛（即祇園行剛）、繼宗徹（即季總行徹）、唯極致（即惟極行致）、印月霖（即印月行琳）等四位女性禪師，而祇園居於首出之位。嘉興士大夫高以永，為祇園弟子義公的語錄寫序時也云：

…吾郡自鼎革來，名閨巨族多有克自振拔，或能棄顯榮而嚮道，或因賦別鵠而被縉，聞見固多，親炙不少。若夫獨悟真空直趨上乘，受衣鉢于名師，啟迷途于後學者，余于葭莩中得二人焉，曰：祇園。曰：一揆。⁴

（2004），頁 101-130。有關形象：〈女性禪師的道影：從「寫真與名言」探析祇園禪師之形象〉；臺大《佛學研究中心學報》第十期（2005.07），頁 235-286。弘訪道場：〈女性禪師道場蹤跡：嘉興梅里伏獅禪院之昔與今〉（上、下），《海潮音》，88：1、88：2（2007、01 與 02），頁 14-22、頁 14-22。

³《永壽尼子雍如禪師語錄》超永序，收入《嘉興藏》冊 39（台北：新文豐、1987），頁 819 上。

⁴《伏獅義公禪師語錄》序，《嘉興藏》冊 39（台北：新文豐，1987），頁 1。高以永，康熙十二年進士，曾任河南內鄉縣、安州二地守令，很有清譽。清·屠本仁《嘉興縣志》卷二十三〈列傳三〉，收於《故宮珍本叢刊》第 96 冊（海口市：海南，2001），頁 111-112。

自明清易代以來，他時常或聽說或親見許多名閨巨族的女性能「克自振拔」，修道有成，所聞雖多，但只有祇園與一揆是既能：「獨悟真空，直趨上乘」，又能「受衣鉢于名師，啓迷途于後學」，不僅自悟自證，又能弘法度眾，伏獅禪院頗已形成女性修行叢林之勢，據《梅里志》所言：

伏獅院在板橋北，女僧蘭若，俗呼董菴，規模宏整，鑄鐵為佛像，徒眾亦盛，為諸菴冠冕。⁵

伏獅禪院在嘉興梅里（今名王店鎮），當時梅里是江南很繁華的市鎮，亦是重要文化城鎮。祇園在伏獅禪院領導著女性禪修，使這個原來是董氏私庵的董庵，能「規模宏整」，而「徒眾亦盛，為諸庵之冠冕」。王庭（1607-1693）〈重修伏獅禪院記〉亦提到：

…菴前後殿二房樓五四設方丈，兩旁廚庫禱寮，咸具有叢林之規，…余少時見此院之興，其工費甚侈，莊嚴之勝，甲於諸方。⁶

祇園將董庵改名為伏獅庵，也因祇園在此弘法，而具有「叢林之規」，有了「禪院」的規模，甚至「莊嚴之勝，甲於諸方」。這樣的盛況，甚至還出現有人與之「比盛」，據《梅里志》所載：

王菴，在伏獅院水南，方邁人公別業，蔣夫人居之，暮年佞佛，披緇執拂，提唱宗風，道俗皈依，與祇園比盛。時古南牧公履致書公子覺庵，力言其非，諭以諫止并祇園聚

⁵ 清·楊謙纂《梅里志》卷四〈寺觀〉（其轉引自《春風錄》，此書似已不存），收於《續修四庫全書》史部、地理類，第716冊（上海：上海古籍，1997），頁710。

⁶ 清·楊謙纂《梅里志》卷四。收於《續修四庫全書》，史地、地理類，第716冊（上海：上海古籍，1997），頁710。關於此段文獻之解讀，感謝之前某位匿名評審人之指正。

講之不可，皆不能從。⁷

蔣夫人即是王庭之妻，她以居士身份，披緇執拂，提倡宗風，「與祇園比盛」、「并祇園聚講」，牧雲曾加以諫止。這段文獻正可側見祇園弘化之盛，還引來效法者，而且是位女性，先不論符合戒律與否，祇園對當時的女修行者必然帶來一定程度的激勵。

在這之前，祇園因女性之身，曾遇到一些困擾。據〈祇園行狀〉所載有二次，一次在石車付法之時，一次是初至伏獅之時，而實際的情形想必不只這二次。當初石車付予祇園如意一柄，象徵印可時，〈祇園行狀〉記載云：

當先師祖車和尚開法金粟，法席甚盛，首以如意付先師，諸方禪侶無不疑駭，至是睹師從真參實悟中顯大機大用，咸自遜謝。⁸

石車共有三位嗣法弟子，金粟寺在密雲弘法下成爲當時很重要的禪林，來往參學問道者多，石車接繼後，法席也很興盛，卻印可一位比丘尼，「諸方禪侶無不疑駭」，等看到祇園是真參實悟，能顯大機大用，才折服。祇園受臨濟法脈後，隱跡胡庵九年，這九年中名聲應已傳揚，亦可能有參問隨學者，但正式上座弘法是在伏獅禪院。〈祇園行狀〉又云：

師至院時，或謂師現身末山尼，恐此鎮難以行化，及見師法矩嚴肅，性地朗徹，丰姿儀表卓犖不凡，兼之平等接人，無論貴賤，一以慈悲本色接待，動靜語嘿間，令人意移神

⁷ 清·楊謙《梅里志》卷四〈寺觀三〉，頁712。

⁸ 見《祇園語錄》卷下〈祇園行狀〉，頁438上。

化，汪汪乎若江海之無不納，覆載之無不容。其時遐邇聞風，戶履日滿。⁹

梅里在當時文風鼎盛，如朱彝尊等士大夫、官宦人家等多聚集於此，所以以一位女性禪師之姿來此地弘法，便有「恐此鎮難以行化」之議，但在祇園「法矩嚴肅」、「平等接人」等真實教化下，「遐邇聞風，戶履日滿」。吳鑄〈祇園塔銘〉亦云：

師至首闢禪堂，創立桀夔，森嚴峻絕，法席儼然，緇白瞻禮，殆無虛日，師以平等接人，始終不異，及有參叩，痛棒熱喝，不少假借。當世士大夫家紈綺閨閣，無不滌除洗滌，北面向道，無論識與不識，聞其風者，皆手額曰：古佛再世也。¹⁰

當時緇素人等紛紛前來瞻禮，學人參叩時，祇園則「痛棒熱喝，不少假借」，因此士大夫家之富貴子弟、閨閣婦女，沒有不洗滌俗塵，開始修道參禪，而且不論識與不識，都風聞其教，額手稱揚「古佛再世」。顯然祇園在此帶起了一股參禪風潮，尤其是女性之參禪，許多女性或在家或出家成為其弟子，為她們帶來身心之安頓，例如吳鑄之妻錢宜人，皈依祇園，法名超蔭，死去再復甦：

超蔭生平勤修婦順，日持經卷，比年皈依師後，信道益篤，力疾趺坐，但令家人念佛，泊然而逝，少選甦云：頃所行處，自呼祇園弟子，一往無礙，惟見佛接引。連稱快活，復留三日而去。¹¹

⁹ 見《祇園語錄》卷下〈祇園行狀〉，頁438上。

¹⁰ 見《祇園語錄》卷下〈祇園塔銘〉，頁439下。

¹¹ 見《祇園語錄》卷上〈鼎陶吳居士述室人超蔭生平〉，頁425下。

一句「祇園弟子」，就讓錢宜人在死亡的路上「一往無礙，惟見佛接引」。又有超慧爲其夫吳釋仙居士對靈之感應，讓她們闔家俱乞名爲及門弟子。女性修行者或個人或與其家眷，或請陞坐、小參、開示等等，聚集來受教並大力護持，諸如此類，與之前高以永能「受衣鉢于名師，啓迷途于後學者」，《梅里志》所言「徒眾之盛，爲諸庵之冠」、王庭「咸具有叢林之規」、「此院之興，…莊嚴之勝，甲於諸方」也正相合。

祇園的教化逐漸得到迴響，迅速傳揚開來，每年結制時，周圍各省的禪人紛紛前來參學問道，〈祇園行狀〉云：

每年結制，自淮海閩廣江寧諸省禪人，不憚險阻而來。¹²

這些學人不畏險阻而來，只爲得到明師點撥啓化。這是學人來參問的熱絡，當祇園受請他方時，更引起當地極大的迴響，例如弟子一音超見，在當湖新建禪堂，請祇園前往隨喜觀禮：

當湖一音見兄，新構禪堂，請師隨喜，舟尚未泊岸，集千人諸善士，懷香跪迓，請益求示者，無間晝夜，街衢巷陌，挨濟不通，師遂曳仗，闔邑僧俗男女皆垂淚懇留，師不顧。

13

一音是在當湖的善護庵弘法，祇園搭船前往。結果當地請求開示的人「無間晝夜，街衢巷陌，挨濟不通」，甚至闔邑僧俗男女皆垂淚懇留。又一次，她到鹽官爲昭覺師茶毗舉火，大家視她爲「活佛出世」，自「城中郊外，蜂屯蟻聚」，爭睹容顏、羅拜道側，人數之多，幾以萬計：

¹² 見《祇園語錄》卷下〈祇園行狀〉，頁438中。

¹³ 《祇園語錄》卷下〈祇園行狀〉，頁438中。

壬辰春，息乾師伯請師往鹽官，為母昭覺師舉火，宰官達士并優婆塞、優婆夷，咸以活佛出世，得覲慈顏為快。自城中郊外，蜂屯蟻聚，羅拜道側者，幾以萬計，及舉火事竣，鄉紳士庶，或請上堂、小參，或求皈依開示，肩摩轂擊，杖履為之不前。又或齋香儀為敬，或陳齋筵為供，師力辭不赴，如行雲野鶴，即掛帆梅溪。不及見師者，舉如怨如慕、如泣如訴，徒步至伏獅，識荆求教，如嬰兒離母，不可名狀，四方緇素咸稱曠古奇觀，自天童密老人後未之見也。¹⁴

等舉火儀式結束，鄉紳士庶，有的要她上堂、小參，有的要求皈依開示，人數眾多擁擠，讓她都無法順利前進。有的要供香儀，有的要供齋筵，祇園都「力辭不赴」，即回伏獅，因此有來不及見祇園者，還「如怨如慕、如泣如訴」徒步至伏獅要求教示，如「嬰兒離母，不可名狀」。因此四方緇素咸稱「曠古奇觀」，自密雲後重未見過。這樣的盛況，容或有些許管窺式的呈現，也不管這些群眾是為禪法而來，還是只為女性禪師之性別而來，都已足以顯現當時祇園確實引起一陣女禪旋風，而「祇園弟子、祇園門下」，代表著真參實悟的女禪，不論世間出世間皆名聲顯揚，而她卻一直稟持著一份禪者的弘法精神，不執不滯，自在脫塵。

三、祇園之禪教化

¹⁴《祇園語錄》卷下〈祇園行狀〉，頁438中。

一揆在〈祇園行狀〉談到老師祇園，對其禪法教化有這樣的描述：

…先師但以本分接人，掃斷佛祖葛藤，拈過諸方藥忌，得師一機一境，便得終身受用，感禮不休。其勘辯學者，決擇心法，雖久參宿學，不輕許可，縱禮意殷勤，朝斯夕斯，冀獲印證，師痛棒熱喝，如秋霜烈日，並不少貸，其真切為人有如此者。厥後沐其教誨，沾其法味，即獲諸方付囑，孰知俱從吾師大冶中烹煉得來。所有法語偈言，迅口衝出，了不經意，其必歸於警聾開蔽，俾悟正知見而後已。¹⁵

以悟者體性、本分來應機教化，對藥忌、葛藤，對佛祖、諸方，或掃或拈，無滯無礙，因此一機一境，學人常能契入，因而感禮不止。無論是否久參宿學、殷勤禮敬，都不輕易印可。有時候亦有在此受啟發，後至他方而得付囑者。勘辯學人修悟心境，祇園「痛棒熱喝，如秋霜烈日」，所有的法語偈言，都是迅口衝出，直心了當，渾然天成，警聾開蔽，啟悟學人正知正見。

祇園弘化盛況如斯，其弘法行事之態度風格亦如斯，以下將論析祇園之禪法教化，以確實了知其禪教機用的內涵。在正式論析禪法前，將先呈現三篇序文所表徵時人對祇園禪教之看法，以及可能影響禪教內涵的當年修悟過程，故拈提其要，以利禪法之論。

（一）時人之譽

祇園首參之師密雲，曾以鄭十三娘視之，朱彝尊等人與方

¹⁵《祇園語錄》卷下〈祇園行狀〉，頁438上。

志著錄都對其德性禪教加以肯定。而為其語錄寫序者，是以序文專論之，更可呈現時人之譽，除此之外，也有禪門長輩法友為其寫作贊詩，亦是如此而一併觀察之。

為祇園語錄寫序有三人：朱茂時、吳鑄、吳麟祥。朱茂時，字子葵，號葵石，是朱大啓之子，朱彝尊之伯父，當時朱氏是士大夫大族、文風特盛，屢屢有在朝為官者。茂時，曾任順天通判，攝宛平縣，歷工部員外、貴陽知府，明亡，歸鄉嘉興，築鶴州園林¹⁶，並創復真如禪院，參與各種佛教活動。他寫序時應已回鄉，所以署名鶴州居士。其繼母趙淑人與甥女明內，一個是祇園的在家弟子，一個則是出家弟子，趙淑人即朱老叔人，明內，即朗月明內，是祇園隨學最久的弟子之一。所以茂時應該對祇園頗為了解，他稱讚祇園能繼承總持（達摩的比丘尼弟子），光儀峻肅，並曰：

拈手中拂子，呼來木馬嘶風，橫肩上柳標，趁去泥牛吼月，逆萬頃之波，能行雲頂，倒千尋之岳，可納滄溟，鯢鯨盡入牢籠，凡聖咸遭爐鞴，末由讚誦，是願崇宣，先淑人載沐慈風，甥明內親承杖履，得讀二菴諸錄，如行襲寶之林，似憩荃香之園，惟冀人皆展誦，欣逢衣裏之珠，正獲瞻依，快覩指端之月，庶不負甚深之悲願也。若向行墨邊摸索，則白雲萬里矣¹⁷。

以拂子、拄杖教化弟子，凡聖皆在其調煉之中。有悟者之實境，教化縱橫變化，能啟悟眾生。語錄亦讓人欣逢自性寶珠、證悟體性明月。

¹⁶ 光緒、許瑤光等修《嘉興縣志》卷五十二〈秀水列傳〉有其傳。收入《中國地方志叢書》、華中地方第五三號（台北：成文、1970），頁1417。

¹⁷ 《祇園語錄》，朱茂時序，頁421中。

吳鑄，字鼎吾，崇禎十年進士，後遁跡梅里，清初巡撫疏薦，堅不起¹⁸，序文署名「梅谿里人」。他們闔家皆為祇園弟子，特別是其妻錢宜人（法名超蔭），臨終時還有感應之事，吳鑄並為祇園作塔銘，提到還未歸隱梅里前，已在禪林久聞祇園之名：

余自昔宦游，登博山匡廬諸禪林，早歧師名，及遯跡梅里，親沾法雨，先室錢宜人遂得受持師訓猶子。¹⁹

吳鑄在博山廬山諸禪林，「早歧師名」，等到歸隱梅里才親霑法雨，妻子也得以受持師訓，序文裏他亦明言自己親身受祇園教法，非常心折：

…及乎天童金粟，則燈燈之續又三十餘世，古謂…，一夔先見，則金粟之得祇師是已。予寓梅谿，聞且見焉，心折乎，祇師道眼圓明，機用孤峻，古佛相見須下一錐，十聖三賢投戈散地，其深的乎正覺之旨者乎。門人嘗出升座諸詠示予，則又合十嘆曰：金章玉句，妙總末山之文，群生所藉以為覺者也。²⁰

他認為祇園「道眼圓明，機用孤峻」，證悟之究竟，教法之直截迅捷、不容商量。並以妙總、末山類比呈現祇園的女性禪師角色，更點出當時禪林紛紛，多「驢負鱗角，羊蒙虎皮」者，亦「不乏閉門私篆菩提印，而自佩之」的假造傳承現象，以此對比祇園之真參實悟，並稱讚祇園語錄是「先覺之心印，後覺之依歸也」²¹。

¹⁸ 楊謙纂《梅里志》卷九〈仕宦〉有傳。收入《續修四庫全書》史部、地理類，冊 716，（上海：上海古籍，1997），頁 776。

¹⁹ 見《祇園語錄》卷下〈祇園塔銘〉，頁 440 上。

²⁰ 見《祇園語錄》吳鑄序，頁 422 上。

²¹ 見《祇園語錄》吳鑄序，頁 422 上中。

吳麟祥，字釋仙（稚仙），是金粟寺所在地海鹽人士，海寧學廩生轉咨太學，有《吟住詩稿》²²。當時他與蔡聯璧等居士相續迎請密雲、石車、費隱到金粟寺住持，因而使這座古寺從荒廢而興盛²³，是金粟寺重要護法之一，所以他署名「金粟弟子」，自稱祇園之「同條佛子」，故為石車弟子，所以應該就因此而與祇園相熟，進而受其法教。

他的序文以歷代女性禪師機鋒公案，襯顯祇園之大機大用。所以運用非常多女性公案、女性經典、女禪師的典故，將祇園與她們作連結：

……況祖門鑪鞴，尤花果園林，常聞大悟元來只會女人身，漫道出眾端的無過丈夫事，故大愚有了然之嗣，天龍留實際之傳，龍圖范氏自名空室道人，御史游孃晚號覺庵長老，徑山兒乃蘇頌女，黃裳子稱臨濟孫，或著書以？世，或演法于一方，自古有之，於今為烈，惟敬祇園大和尚，道風卓絕，世貫清華，不輕五礙之身，早點三心之秘。…初聞道于天童密老，總嗣法于金粟車師，轉身拜露柱，舌本連天，當體惜眉毛，目光覆地，仁義道中，無數呈撓舞棹，人天眾下，不辭擁蜺榜蝦，寸絲不掛，袈沙拖地豈回頭，…受拂十年，鍵關半世，恐負先師之？，漫積牙爪於虛空，？嗟末法如麻，固卻隨場之竿木，但取百草頭，明明現在，不用三通鼓，簇簇上來，喚他龍女，忽變忽更，占定末山，非神非鬼，拈起一條苔柄，依然兩度鉢盂，固憐瞋睡平人，獨唱當陽祖令，遂致閉門折節，上輩輸心，趙州老，稱冤

²² 清，方溶纂修《澉水新志》卷九〈人品〉有傳，收入《中國地方志集成》鄉鎮志專輯第20冊（上海：上海書店、1992），頁629。

²³ 參見《金粟寺志》，收入《中國佛寺志叢刊》冊79，據明末清初稿本影印（楊州市：江蘇廣陵古籍、1996），頁53、58、62。

稱屈，特見知音，灌谿翁，問主問賓，願充下務。…²⁴

之前他已舉了天女散花、月上女、庵提女、女子入定公案，將女性與開悟的關係，翻轉化為「常聞大悟元來只會女人身，漫道出眾端的無過丈夫事」，於大道無分男女中突顯女性悟道之靈銳。此處亦舉了然（末山）、實際、空室道人（智通）、覺庵、蘇頌女（妙總）、黃裳子（妙道）等六位唐宋的偉大女禪者，認為古來即有偉大的女禪師，而「於今為烈」，祇園之道風卓絕，機鋒不讓便是其標杆。又舉巖頭與抱孩婆之呈橈舞棹、玄機之寸絲不掛、龐蘊與靈照之明明百草頭，慧溫尼之三通鼓罷，龍女成佛、末山之非神非鬼、趙州與臺山婆、末山與灌谿等女性公案機鋒，來呈現祇園教化之靈銳及折服驕人之能耐。最後作贊云：「善女人信男子，共嘆難遭，新婦法老婆禪，彌增自愧」。他還點出祇園初參密雲，嗣法石車，「受拂十年，鍵關半世」等修證歷程，而自己是「同條拂子」，認為祇園不負先師之託，可呈慰之矣²⁵。可見石車付嗣祇園等過程，他應該都非常了解，或許還是眾多初始疑駭，後又釋疑佩服者之一呢！

從這些序文看來，他們與祇園都頗有接觸，甚至還是親自受教的弟子信眾，他們對祇園能證悟又能執拂教化，都極為推崇讚譽。

〈祇園行狀〉裏亦提及，有老衲高賢對祇園之稱揚：

又有老衲高賢，觀一切主席叢林無足當其意者，聞師道行，無不心折，稱道不絕，謂古來千有餘年，發明此事者亦多，

²⁴ 見《祇園語錄》吳麟祥序，頁422中下。而「不輕五礙之身」之「礙」字，以及「或著書以？」等句之「？」字，原文為草書，尚無法確認為何字，暫以「？」號代之，以待來日追索。

²⁵ 皆見《祇園語錄》吳麟祥序，頁423上。

大開爐鞴，煅煉聖凡，如星中揀月，惟師一人而已。以後承風接踵者比比，豈非吾師首倡之力哉。²⁶

他們「聞師道行，無不心折，稱道不絕」，並認為古來千有餘年，能開悟者多，但能上座開法，執拂教化，大機大用者，少之又少，而祇園是最好的一位。此處所謂發明者多，開爐鞴者少，應該是指女性修道者！？否則古來多少既悟證又能弘化的男性禪師，不至於要「星中揀月」吧！既是如此，所謂因此承風接踵者比比皆是，應該是指之後出現的許多女性禪師上堂教化的現象，而祇園在這波女禪繁盛現象中佔有首倡之力。朱彝尊《靜志居詩話》於收錄女冠、尼詩文前之釋題就曾云：

……宋有妙總，為蘇魏公頌孫，…明正統中，有呂姑諫阻裕陵北征，復辟後為建順天保明寺，都人目為皇姑寺者是已，顧終明之世，禪學頗盛而尼之著作無聞，迨天啟崇禎之季，始有付巾拂立禪林者，因合女冠為一卷²⁷。

祇園受石車之如意付囑，是在崇禎十年（1637）。彝尊認為整個明代禪學雖盛，但卻未聞有比丘尼著作者，直到天啟崇禎之季，才有比丘尼受法嗣闡教化，而他選錄三位比丘尼：行徹（季總）、行剛（祇園）、神一。季總，清初到江南才受萬如法嗣，神一，不知傳承，所以所謂始有付巾拂者，應是指涉祇園，而所謂首倡之力即也在此。

密雲的弟子木陳道忞（1596-1674），與祇園老師石車同輩，於順治十六年被順治請進內廷說法，尊為國師。他曾應祇園法

²⁶ 《祇園語錄》〈祇園行狀〉，頁 438 中。

²⁷ 見朱彝尊《靜志居詩話》卷二十三〈女冠、尼〉。收入《明代傳記叢刊》冊 10（台北：明文、1991），頁 464。於《明詩綜》卷九十二。

嗣弟子古鼎所請，寫下〈密老人車和尚并祇園剛三世圖〉，這幅畫顯然畫的是密雲、石車、祇園三人：

再起滄沓，開金粟潑天之門戶，繼興廣慧，接禹門到海之家聲，是父是子，乃傑乃英，尤恨鳳雛未老，丹穴斯傾，起家獨數盱江孝，背負東山水上行。²⁸

石車接繼密雲，住持金粟寺，所以密雲傳石車，是父子相傳，「乃傑乃英」，轉為「鳳雛、丹穴」句，應是指祇園。此圖讚頗有哀惜石車離世太早。不知此詩之作，祇園還在否？道忞還有一首〈祇園剛姪禪師〉：

自信玉容天賦得，誰將五障強名模，心華爛熳開金粟，法吼？髣震海隅，未許末山誇半杓，肯隨無著道蘇噓，往南作佛嗤龍女，站定腳跟真丈夫²⁹。

此詩之作，祇園似乎應該還在。「玉容、五障」標出性別，「末山、無著、龍女」，以女禪者來連結祇園，而祇園「未許末山」、「肯隨無著」、「嗤龍女」，自有自信定跟處，道忞以此謂其為「真丈夫」也。

費隱通容（1592-1660）之法嗣：野水行廣，有二詩贈祇園：

總持去後無消息，千載令人慨嘆生，近日得君堪繼襲，拈頭作尾有經營。

龍池一派到金粟，滾滾連天孰敢當，幸有伊人施妙手，和

²⁸ 道忞《布水臺集》卷十九、贊二，收入《嘉興藏》冊26，頁383下。

²⁹ 道忞《布水臺集》卷二十一、贊三，收入《嘉興藏》冊26，頁393中。「吼」字，原為「左口右后」，是吼的俗字。「？」，原字為「上髟下吒」。

源把住息汪洋³⁰。

他讚賞祇園能承嗣臨濟法脈，又能承繼微斷久無消息的女性禪師法脈，而且有證有教，有經營。「伊人施妙手」「和源把住」，應該是指祇園出面阻止假源流者之事。

同為密雲一系的二位女禪師：寶持、祖揆，亦有對祇園之讚，她們是繼起弘儲（1605-1672）之嗣，算來低於祇園一輩，寶持〈董菴和尚讚〉云：

定服嚴身，戒香瑩體，寬以待人，儉以約己，萬法皆圓，一真不取，我所知師，如是而已。³¹

嚴身戒香，表達祇園之光儀峻肅，萬法圓空，即是禪悟之究竟。而祖揆〈董菴尼祇園禪師讚〉云：

孤迥迥十方無壁，峭巍巍四面無門，拈弄一條白棒，何妨到處稱尊，截鍊斬釘乃宗師本分，平高就下，非識者疇論，是亦所謂金粟之子，天童之孫也耶。³²

孤迥迥、峭巍巍，讚許祇園之悟境無對、空性清淨。一條白棒、截鍊斬釘正是痛棒熱喝，如秋霜烈日。與高可平，於下能就，表達祇園有高高上頂立，深深海底行之行略，非般般可論識的。

方志之書，讚賞祇園之節孝，記載出家、參悟、受嗣名師，弘化頗盛。文學總集，重其文字詩偈之傳。燈傳、語錄序、師友長輩晚輩則讚賞其修證教化之大用以及女性證悟的典範，注重歷史者，更點出其為明代比丘尼受拂之始起等等，這些言說

³⁰ 見《祇園語錄》卷上〈答野水兄〉附來韻二首，頁428下-429上。

³¹ 《寶持總禪師語錄》卷下〈真贊〉，收於《嘉興藏》冊35（台北：新文豐，1987），頁712。

³² 祖揆玄符之《靈瑞禪師岳華集》卷三，收入《嘉興藏》冊35，頁753下。-

都可呈現當時祇園受到的矚目與弘化的景況，也正為後代留下女性禪師的見證。

(二) 自身參悟的關鍵處

禪師的教化內涵、方式，常常與他開悟的過程有關，例如俱胝和尚從天龍和尚「豎指而示之」，當下大悟，之後教化時，凡有詰問，「唯舉一指」³³。他的悟入與教化都是因「豎一指」。所以討論祇園禪法教化前，有必要從了解參悟過程開始，由祇園的參悟過程可觀察到以下幾點³⁴：

- 1、修行之緣起，在感到光陰迅速，生死到來，如何作主？對生死流轉、何處作主？感到非常愁悶。
- 2、故參問密雲時，問「那裏是我安身立命處」？整個參學過程，「那裏安身立命？」常常出現，是警語，也是點化語。是祇園第一個參究的話頭。
- 3、從守寡到立志參學、出家，立誓不徹悟不休止，苦苦參究話頭，甚至吐血三碗，悟後還在胡庵隱跡九年、出家時一切家產俱捨，自言二十餘年苦修，在在表現出其苦志精進的修行方式。
- 4、在石車指示下參「如何是你父母未生前本來面目？」破本參開悟。
- 5、悟後，如何無礙作用，是幾次勘驗琢磨的重點。
- 6、周到的孝道實踐：出家時，留數畝給夫家公婆，以補孝道。

³³ 事見《景德傳燈錄》卷十一，收入《大正藏》第51冊，頁288中。

³⁴ 關乎參悟過程，拙作〈伏獅女禪—祇園禪師之參悟與弘法〉一文已詳細論述，此處只條列重點。該文收入《能仁學報》第十期（香港：能仁書院，2004），頁101-130。

等到雙親喪亡後才真正出家。

(三) 苦志精進，何處安身立命

祇園之弘法行事風格，如寒梅一般³⁵，生存的嚴寒，正是其參悟過程之苦志精進，亦顯其安貧樂道之自在，她也以此來鼓勵弟子：

山僧茲寓董菴，安貧樂道，凡遇種種委曲逆順之境，難治難調，甘心自受，況山僧二十餘年力行苦行，念念弘揚正宗，心心開發後學，願與眾兄弟苦志同參，視人如己，處險猶安…³⁶

祇園自己二十餘年力行苦行，自奉甚薄，也願與弟子們「苦志同參」。「見徒輩少涉時習，即正色痛戒，不為少恕」³⁷。祇園所處年代正是明清易鼎之際，不管是修道或弘法之時，都是在時局紛亂的狀況下，但她仍堅志與弟子以參究修行為不動之志，在〈又復表嫂〉書信中：

近來世亂紛紛，如之奈何，此際只有參究工夫為最，更無別事可為也。倘得心地開通，徹見本來面目，得大自在，任他波浪掀天，我自湛然不動，山僧與諸行人苦志同參，又蒙見招，難以舉動。穩坐家庭，一切紛紜變幻，委之于數，萬弗見慮，待外境稍平，望過菴一晤，是所願也。³⁸

外境紛紛亂亂，「任他波浪掀天，我自湛然不動」，「一切紛紜變

³⁵ 拙作〈女性禪師的道影--從「寫真與名言」探析祇園禪師之形象〉曾論及祇園這樣的形象為「寒梅意象」。見《佛學研究中心學報》第十期（台北：台大佛學研究中心，2005），頁235-286。

³⁶ 見《祇園語錄》卷上〈山僧茲寓董菴〉，頁427上中。

³⁷ 見《祇園語錄》卷下〈祇園行狀〉，頁439上。

³⁸ 見《祇園語錄》卷上〈復表嫂〉之〈又復〉，頁430上。

幻，委之于數」，堅持與諸行人苦志同參，安貧樂道。伏獅開法後，攝受而來修行的弟子漸多，有人擔心庵院經濟問題，其弟子一揆在〈祇園行狀〉記載：

或又以常住錢穀為念，師遂引丹霞終身一布衲，趙州所臥惟一折腳床，匾檐山餐橡栗過日，楊岐破屋不蔽風霜，清苦淡薄，元是衲子家風，祖先模範，昔芙蓉楷和尚，終身不發疏簿，不請化主，我當效之。至今敬守清規，不立化主，皆先師作法之良也。³⁹

苦修二十餘年，開法後弘法日盛，祇園仍不改其苦修精進的看法，帶領弟子學習祖師「終身一布衲」、「所臥惟一折腳床」、「居破屋」的清苦淡薄家風。讓伏獅禪院確立「不立化主」的清規。而她之所以如此堅心苦志，全因「生死事大」，若不知安身立命處，如何得了此生？她常以此來警示弟子，提示修行之目的在此：

示眾，普勸大眾，痛念生死事大，如救頭然，至苦莫如業識茫茫，至樂莫如一心修道，道乃天下之極樂，捨道而求樂，猶棄食而求飽也，世人迷自本心，妄貪世樂，不知無常一到，萬事皆空，百苦交煎，悻惶怕怖，不想世間之樂，動遭業縛，有愛必離，有冤必會，…一旦豁然明徹，本性成佛，不虛此生，若僧若俗，各請回心。⁴⁰

雖說是苦志精進，但比起生死業識茫茫、無常一至，百苦交煎之狀，「至樂莫如一心修道，道乃天下之極樂」，修道是至樂之行，一旦能豁然明徹，本性成佛，則不虛此生矣。在回覆

³⁹ 見《祇園語錄》卷下〈祇園行狀〉，頁438上。

⁴⁰ 見《祇園語錄》卷上〈示眾普勸〉，頁426中。

朱老淑人書信時也說：

流光迅速，浮世危脆，豈是久居，道人處富貴繁華之中，實為生死心切，真火中蓮也。此段大事因緣雖是至易之事，亦是至難之事，必須發勇猛心，立決定志，朝參暮究，喜怒哀樂之間，斷不可放過，精進中倍加精進。⁴¹

朱老淑人是朱彝尊之伯祖母，祇園認為她雖是富貴之人，仍能生死心切，勉勵她發勇猛心，下決定志，精進中倍加精進。朱老淑人師事祇園，學參禪之道，每有「疑義必質」⁴²，語錄收錄了多封祇園給她的書信，都是提點她參話頭等修行之道。又，在示眾時：

示眾，參禪打坐，求脫生死，不知安身立命處，如人在大海裏來坐，更問人討水喫相似，學道人，一切時中，勤苦耐志，…若人真不用功，更求解脫，正是迷波討源，難成大器，趁此一期，必須了辦，若不真切，甘為下劣耳…⁴³

生死事大，世人卻生死茫然，所以須求脫生死、知安身立命處，她勉勵弟子要真真切切下功夫，在這一生了辦此事。從語錄記載的「機緣」中，她多次以「在何處安身立命？」點撥弟子：

當湖陸夫人參，弟子今日要與和尚討箇落處。師打云：「與你一棒，且道落在麼處」？陸云：「無蹤亦無跡」。師：「你在何處安身立命」？陸無語。…

⁴¹ 見《祇園語錄》卷上〈復朱老淑人〉，頁429下、430上。

⁴² 見朱彝尊《靜志居詩話》，收入《明代傳記叢刊》第8冊（台北：明文書局），頁466-467。

⁴³ 見《祇園語錄》卷上〈示眾參禪〉，頁426下。

僧普聞呈偈云：「箇裏從前無易難，風波脫卻事皆安，明明歷歷無他礙，任意縱橫非自然」。師云：「如何是你明明歷歷境界」？進云：…師云：「你向何處安身立命」？僧禮拜。師云：「放汝三十棒」。

師問義川：「你主人公在何處安身立命」？川云：「撒手無一物，直下自承當」。師云：「承當後如何」？云：「禮拜和尚」…⁴⁴

陸夫人表達自己「無縱亦無跡」時，是落在「空」處，所以祇園以「你在何處安身立命？」拈個「有」處來勘驗之，探探她「空」的底蘊，是死空、假空？還是能有妙用的空？所以「安身立命」句也是她勘驗弟子的語句。

祇園自身修行之緣起是感念生死迅速、將何作主？參學啓問密雲的問題也是：「那裏是我安身立命處？」她在教化弟子時也是如此提醒弟子，面對生死的苦迫，找尋解決之道。並以此「安身立命」句來勘驗、點化弟子。

（四）疑情話頭，參究本來面目

在語錄中，祇園禪法教授的方法是參話頭，而以參「如何是父母未生前本來面目」為最主要的话頭，這也是她悟道的本參話頭。參話頭是從宋代大慧宗杲禪師來，乃臨濟宗的重要禪法教授，以一個公案或一句話讓禪者起疑情，這句話大都是無由來、無頭無腦的話語，像「狗子還有佛性也無」、「念佛的是誰？」，意不在禪者去追索答案，而是要依言起疑情，有疑，則一切分別思惟無法生起，返歸一切分別之頭，所以曰：「話頭」。

⁴⁴ 皆見《祇園語錄》卷上〈當湖陸夫人參〉、〈僧普聞〉、〈師問義川〉，頁427中下。

祇園教授的「如何是父母未生前本來面目」話頭，是從六祖惠能與惠明的一段對話轉化出來的。六祖從五祖處受衣鉢，連夜出逃，後有追兵，當惠明追來欲奪提衣鉢卻舉不起時，方知六祖是有道之人，於是請求開示，六祖向其曰：「不思善，不思惡，正恁麼時，如何是明上座本來面目？」惠明言下大悟。這個不思善、不思惡即是阻絕一切思惟分別。後來許多禪師就取此「父母未生前本來面目」來參話頭。

這個話頭是石車指示祇園參究的，祇園在此有了入處，疑破話頭，悟境現前。這個話頭也經常出現在密雲的語錄中，只是密雲並非以此為主。檢視當時禪林，使用這個話頭或點化或醒悟者經常看到。但相對而言，祇園語錄中把這個話頭運用得相當專精而純，除了機鋒應答外，每每正面提醒弟子時，都回歸於這個話頭方法上。例如在〈示戒禪人〉，她教授弟子參究這個話頭：

道人塵勞中，有志求出生死，須將箇父母未生前本參話頭，研窮體究，以悟為則，先要立一片決定出生死心，久遠不退之志，…單提話頭，重下疑情，只管勇猛做去，自然久久純熟，豁然迸出本來面目…⁴⁵

她為戒禪人開示：在有志求出生死之決定心下，參個「父母未生前本參話頭」，把一切家緣世情一齊放下，以開悟為最重要之事，單提話頭，重下疑情，自然能「豁然迸出本來面目」。又在〈新正警眾〉曰：

浮生幻化苦奔波，終日忙忙被業磨，若能掃斷無明窟，獨

⁴⁵ 見《祇園語錄》卷上〈新正警眾〉，頁431上。

露逍遙自在多。

人生幻世愛相延，愛若休時大覺仙，地獄天堂君自取，話頭綿密莫貪緣。

心常坦坦本來清，細察多知混世情，直下翻身登彼岸，無明頓破笑吟吟。

了得凡心聖自圓，急參父母未生前，覷破本來一著子，山花流水共同歡。⁴⁶

她在新春時節警示弟子大眾，勿為終日奔波勞苦都是業識磨縛，要能掃斷無明，覺幻愛休，綿綿密密地參究話頭，急參父母未生前本來面，若能由此透脫覷破，翻身登彼岸，則「無明頓破笑吟吟」、「山花流水共同歡」。在〈復表嫂〉的書信中也是：

……今但二六時中，四威儀內，無時間斷，看定父母未生前如何是我本來面目，密密提撕，不為世事所奪，塵緣快樂時，自當猛省，不可放逸，愈久愈堅，久久純熟，豁然透脫，方信吾言，此乃火宅中之真方便也。⁴⁷

祇園提醒她要在任何時間、任何情況，無間斷地看定「父母未生前如何是我本來面目？」，要「密密提撕，不為世事所奪」，久而久之自然純熟，遇緣便豁然透脫，這是塵世中真正方便的法門。於〈示瑞宗〉時言：

……所以山僧教人參究看話頭，深下疑情，念念不忘，心不昧，一切閒忙動靜、呼奴使婢，抱兒弄女、應酬之中，

⁴⁶ 見《祇園語錄》卷上〈示戒禪人〉，頁429下。

⁴⁷ 見《祇園語錄》卷上〈復表嫂〉，頁430上。

重下疑情，畢竟如何是我本來面目，二六之時，疑來疑去，忽來疑破話頭，口（外口內力）元來與佛祖同鼻孔出氣…。

48

每每提示弟子都是參究話頭，深下疑情，「畢竟如何是我本來面目？」時時刻刻用功不斷，一旦疑破話頭，才知與佛祖本是一同。在一次示眾，她指點一些參究話頭的錯謬處：

示眾，凡參禪人欲證悟者，從自己心中樸實做去，挨到水窮山盡處，忽然一念頓悟，如十字街頭見親父一般，更無疑惑，但悟有深淺，若從根本上做工夫，打破疑團，頓歇無明窠臼，一超真入，此上根利智，其餘漸修，所證者最怕得少為足，縱有會處，皆是識神邊，以此為真，認賊為子，此一關決要透過，若有習氣未除，就于一切境上觀照，頓省前非，消得一分習氣，顯得一分本智，全在工夫綿密，放下身心，單提一念，切莫管他悟與不悟，只管做將去，不必將心待悟，希求玄妙，眾生妄心，原是如來果體，妄想情慮，原是神通妙用，工夫做到做不得處，更加一撈，纔為了當，不然則墮憂愁魔矣。⁴⁹

「從自己心中樸實做去」，踏實地從根本核心實踐，亦即參話頭起疑情，若打破疑情，無明根處即歇，悟入體性，其餘再漸修。這過程中最怕得少為足，誤識神作用為真悟。也有時是習氣未除，無法參入，此時須在一切境上觀照省發，工夫綿密、放下身心，單提話頭，不管悟或不悟，做到做不得處，更加一撈才是了當。這段參究話頭的示眾語說得極簡明又切實。

⁴⁸ 見《祇園語錄》卷上〈示瑞宗〉，頁430中。

⁴⁹ 見《祇園語錄》卷上〈示眾凡參禪人〉，頁426下-427上。

參本來面目之話頭是祇園最主要的教法，但語錄中仍有一處提示參「渠是誰」，在〈示南潯董道人〉：

嘿嘿咨參渠是誰，忽然薦得了無依，看破始知來脈大，舉頭天外笑哈哈。⁵⁰

在〈示琛禪人〉中也有「通身是箇誰字」⁵¹的開示，可見仍有隨弟子所參之話頭來教授的，但是基本上還都是在參「本來面目」上。較特別的是，語錄中有一處是指示念佛的，〈示徐道人超古〉：

修行須忍耐，煩惱自然輕，真實為生死，念佛貴精勤，一心無間斷，有何不解脫？念念不離佛，從此生死歇，平等自性中，蕩然了無物，拍手任逍遙，不負余饒舌。⁵²

祇園身為禪師，開示念佛法門，依然遊刃有餘。晚明禪林許多修禪的敝病為人所指責，漸有提倡念佛法門以矯正禪門之虛高不實，祇園仍處於密雲臨濟禪法中興的氛圍裏，所以都是參話頭之教授，但偶現對弟子念佛法門的開示，亦可知禪者隨緣度眾之心，並得窺時代教法變化之一端。

（五）法門嚴峻，痛棒熱喝

時人對祇園弘法風格的描述，例如朱彝尊之「威儀醇樸」、朱茂時之「光儀峻肅」、吳鑄之「森嚴峻絕，法席儼然」、「道眼圓明，機用孤峻」、吳麟祥之「道風卓絕，世貫清華」⁵³，一方面表達祇園法矩嚴肅，一方面亦有法門嚴峻之意，這份嚴峻可

⁵⁰ 見《祇園語錄》卷上〈示南潯董道人〉，頁428下。

⁵¹ 見《祇園語錄》卷上〈示琛禪人〉，頁431上。

⁵² 見《祇園語錄》卷上〈示徐道人超古〉，頁428下。

⁵³ 朱彝尊語見《靜志居詩話》。朱茂時、吳鑄、同門金粟弟子語皆見《祇園語錄》序。

具體濃縮在「痛棒熱喝」之中，再引〈祇園行狀〉所曰：

先師但以本分接人，掃斷佛祖葛藤，拈過諸方藥忌，得師一機一境，便得終身受用，感禮不休。其勘辯學者，決擇心法，雖久參宿學，不輕許可，禮意殷勤，朝斯夕斯，冀獲印證，師痛棒熱喝，如秋霜烈日，並不少貸，其真切為人有如此者。…所有法語偈言，迅口衝出，了不經意，其必歸於警聾開蔽，俾悟正知見而後已。⁵⁴

祇園以本分接人，一機一境為學人決擇心法，她不輕易印可，不作人情，「痛棒熱喝，如秋霜烈日」。所謂「痛」，是直搗核心、掃斷無明根本、警聾開蔽之痛切，所謂「熱」，是當機立斷，不容擬議，務必使人悟入正知見而後已之熱切。故秋霜烈日，正是秋殺煩惱本源，烈破無明根本。她曾有二偈曰：「當陽正照絕中邊，拄杖橫拈擊大千，放得源頭真活水，都教灌溉好心田」、「枯木重榮覆大千，臨機無疑絕遮欄，明珠出現吞寰宇，一棒打通萬仞關」⁵⁵，很能顯現悟者臨機之妙用與氣魄，而痛者、熱者、秋者、烈者，即是她的真切為人處，由此再加上其「苦行精進」之實踐，無怪乎時人都以「法門嚴峻」目之。

棒喝點撥，是臨濟門下啓悟弟子最重要的工具，運用聲音、動作、語句，或引導、或截斷、或勘驗弟子的修行境界。祇園她自己也是在此棒下悟道，並且從密雲、石車承繼這種啓悟法。密雲之棒喝在當時禪林甚為著名，很多學人深受其利，也帶領出一批可弘化一方的弟子，雖然曾引起漢月等人認為易流於盲棒瞎喝，但基本上他的棒喝相當具有教化大用。作為悟者，他

⁵⁴ 見《祇園語錄》卷下〈祇園行狀〉，頁438上中。

⁵⁵ 見《祇園語錄》卷上〈金臺法師〉，頁427中。

的教化全體就在當下的身心實相中，具有直截樸素的深厚能量，「一棒到底」、「一條白棒」即是其展現，而石車親受密雲之教，也得其真傳，故祇園筆下的石車也是如此，見〈金粟本師車和尚真贊〉之一：

咄，者老人，骨格稜稜，無相光中，驀現此身，一條白棒，斷人命根，親遭毒手，微恨最深，而今觸者當年事，一番提起一番新。⁵⁶

「一條白棒，斷人命根」，祇園親受此深教，得徹悟本性，如今自己拄杖在手，任運自在，想起先師也就一番提起一番新。祖、師、徒一脈相傳，祇園棒喝之教，用得確實靈妙，這全然是得自密雲、石車之真傳。而由她參悟的過程可知，祇園悟後幾次參問點，都集中在「現前後如何行履」？亦即悟後如何展現功用？在平等一如中，如何起動？如何對機應物？經過幾番轉化，終得石車之印可付囑。之後，祇園領悟的對機應物之用，就具體展現在她的棒喝點撥下。所以她到伏獅陞座開法，入院法語即曰：

拈香畢，復云：妙道無方所，遇緣便舉揚，當頭惟白棒，無法可商量。⁵⁷

全觀弟子心念緣處，當頭白棒而下，直下頓斷思量，直下啓疑，也或許直下透入，這些都是禪師拄杖之作用，弟子怡然病中請開示時她亦云：

師云：「山僧無一法污汝心田，單指一條白棒，若向山僧棒頭豁開正眼，始知立命安身，若得一知半解，如何抵得生

⁵⁶ 見《祇園語錄》卷上〈金粟本師車和尚真贊〉，頁431中。

⁵⁷ 見《祇園語錄》卷上〈丁亥年三月〉，頁423下。

死，要親到不疑之地方為穩當，方知我不欺汝」。⁵⁸

單指一條白棒，棒下，豁開正眼，始知立命安身處。從語錄記載可看出，她經常運用了拄杖、拂子與喝聲，也運用身體語言，例如「驀一拳」、「豎一指」、「劈面一掌」、「打圓相」，當然更運用語言「機峰」點撥弟子。這些點撥的前提是弟子們已在平日起疑情、參話頭矣，不是憑空文來句往，更非酬唱情懷，平日既有下功夫，禪師的動靜語默棒喝才能讓弟子觸境而悟，禪師也觀察弟子的語默動靜是否有消息，當機啓之、探之、斷之、破之等等。因此棒喝機峰在禪師臨場應對上，也在弟子平日修行的心上功夫。棒喝之下，迅機之間無法欺瞞造作。

棒，禪者以自悟之本然運用工具的聲音、起落、痛覺、敲擊，甚至是語言上的「放汝三十棒」等等都是啓悟的作用。所以此棒可以是拄杖、拂子、如意，也可以隨手拿起的东西，也可以是語句言說，所以廣義而言，凡是啓悟之物，都可皆為棒。語錄中祇園多運用拄杖與拂子來教化。有人問起祇園拄杖作何用？師便打，云：這樣用。還示一偈：

貧僧一條拄杖，應用縱橫無量，魔佛當頭普施，定作人天榜樣。⁵⁹

祇園當場就以「打」，直直接接表達拄杖的本然用處，確實迅速確實，不拖泥帶水，不假借他物。因此她的拄杖「應用縱橫無量」，還能魔來佛來，一律當頭普施，佛來佛斬，魔來魔斬，無有虛妄分別，在這樣的平等下，卻能啓悟弟子，讓大眾超生死海，作人天榜樣，所以在秋霜烈日的棒喝下，是慈悲手眼，在

⁵⁸ 見《祇園語錄》卷上〈怡然病中〉，頁426下。

⁵⁹ 見《祇園語錄》卷上〈覺如問〉，頁429上。

語錄常常看到祇園這樣的熱辣與慈悲。例如在超薦亡者時陞座說法：

孝子吳曰夔、吳為龍仝母董氏，薦接侯府君十週忌辰。請陞座。西堂問：「月落西山日東上，生死去來無兩樣，請問和尚薦箇甚麼」？師打云：「當陽指出」。進云：「杖頭指出毗盧境，匝地清風任運騰」。師云：「蓮花世界藏不得，十方大地現全身」。……⁶⁰

此西堂是祇園嗣法弟子之一：怡然超宿。有弟子請祇園超薦亡靈時，怡然可能在參話頭起疑情的功夫上有所進入，所以遇事，觸到疑情，便問：生死都是虛幻的，禪師你超薦什麼？祇園立刻以打、聲音、語句來撥她的自性根苗：直接指出來！拂子，也是經常出現的，在解制日陞座：

……師云：「臨濟相傳直指禪，纔加點綴便廉纖，會中若有仙陀客，何用山僧更指鞭」。豎拂子云：「大眾還會麼？諸人直下承當去，一會靈山尚宛然」。下座。⁶¹

以「豎拂子」來示現，看看是否有弟子能趨入？或是否誰有消息，再一齊打破。

除了棒之外，喝的作用也不少，喝，雖然沒有語句只有聲音，但聲音也有千變萬化，禪師的喝，隨著對象的狀況也會應機變化，臨濟宗有所謂的四喝之說：「一喝如金剛王寶劍，一喝如踞地獅子，一喝如探竿影草，一喝不作一喝用」⁶²。這些全都

⁶⁰ 見《祇園語錄》卷上〈孝子吳曰夔〉，頁425上。

⁶¹ 見《祇園語錄》卷上〈解制日〉，頁424上。

⁶² 見《鎮州臨濟慧照禪師語錄》卷一，頁504上。收入《大正藏》第47冊。（台北、白馬精舍影印本）

是爲了啓悟弟子。而弟子的喝也能透露自己的狀況，禪師因此可以勘驗之。祇園也常運用「喝」，有時候還是棒喝齊用，在一次說法時：

……少林的旨，通貫古今，覲面提持，當陽顯露，展開自家寶藏，掀翻靈鷲家風，於此不會，只知事逐眼前過，不覺老從頭上來。卓拄杖，喝云：「截斷葛藤」。怡然問：「曹溪一派傳千古，臨濟宗風又舉揚，敢問和尚如何是烹金琢玉句」？師打云：「是烹金，是琢玉」。進云：「謝和尚證明」。

63

祇園點醒弟子，禪法通貫古今，悟道卻是自家寶藏，只要當面提持，當下顯露，就能自在大用，如果不能領會，光陰空過老之將至，當弟子專心聽受時，祇園連用了「卓拄杖」與「喝」，並言「截斷葛藤」句，顯然這一喝，有「金剛王寶劍」之用，當下截斷弟子的心識分別，當下打開自家寶藏，莫在葛藤語句上空耗時間。此時，怡然問：「如何是烹金琢玉句」？亦即如何是開悟境界語？祇園剛剛才講開悟是自家寶藏事，現在還問那裏有金？有玉？當下即是烹金，即是琢玉，怡然遂「謝和尚證明」，代表她自知寶藏。又，祇園與湛虛兄有段機峰：

湛虛兄過訪，弟子言師不在家，茶罷，師出相見，虛云：「將謂主人不在」。師云：「動若行雲，止猶谷神」。虛云：「非公境界」。師便喝。虛云：「這一喝未有主在」。師即豎一指，虛亦喝，師云：「再喝一喝看」，虛云：「鈍置殺人」。⁶⁴

湛虛兄，即湛虛行微禪師，是牧雲法嗣。他以「將謂主人

⁶³ 見《祇園語錄》卷上〈昇宇柳居士〉，頁425上中。

⁶⁴ 見《祇園語錄》卷上〈湛虛兄過訪〉，頁427中。

不在」這句又是事實，又是指涉「自性佛性在或不在」？的探測語來試試祇園，祇園以「動靜自如」回應，湛虛也不客氣地頂個「非公境界」。再次試試是不是自己做得了主。祇園便喝，這一喝，頗有「踞地獅子之威」。但湛虛還是窮追不捨捅她一下：「未有主在」。祇園即「豎一指」，表示喝、豎皆自如，動作、聲音皆自在。湛虛也一喝，祇園此時反守為攻，曰：「再喝一喝看」，不僅表達能守能攻，也看看你一展而現後，能不能再一次自在轉身？這一句是用語言來說，卻有「探竿影草」之喝用在！

弟子一音，請陞座時，有僧出問祇園「以何法示人」？

……僧問：「開爐結制，龍象駢臻，今日和尚陞座，將何法示人」？師豎一指。進云：「諸佛未出世，人人鼻孔撩天，出世後，為什杳無消息」？師打云：「你分析看」。僧一喝，歸位。師乃云：「從來箇事人皆具，何必山僧落二三」。喝一喝云：「喝處掀翻海嶽，認將為喝成誦，笑看結角羅紋處，鐵眼銅睛不易窺，且道超宗越格一句作麼生道？「一拳拳倒黃鶴樓，一踢踢翻鸚鵡洲」。卓拄杖，下座。⁶⁵

祇園「豎一指」，指示：就是這個。其實也有勘驗僧人之味。結果僧人沒有在此應機，換個話題問，結果祇園打云：「你分析看」，這一棒，一方面掃去僧人換話題之遊移心，一方面進逼他拿出境界。結果僧一喝，就歸位，僧人這一喝似乎有展現境界之意，但不知所喝如何？無法就此判斷。祇園再以「喝一喝」、「卓拄杖」與法語來點醒弟子。「一拳拳倒黃鶴樓，一踢踢翻鸚鵡洲」，這是宋代白雲端禪師之頌語⁶⁶，祇園轉來借用，也顯動

⁶⁵ 見《祇園語錄》卷上〈一音上座〉，頁425中。

⁶⁶ 白雲端禪師頌言：一拳拳倒黃鶴樓，一趂趂翻鸚鵡洲，有意氣時添意氣，不風流處也風流。轉引自《續傳燈錄》卷二十五，於《大正藏》冊五十一，頁638上。之前有公案，

作強悍俐落。諸如此類，一點一滴的片段機緣，如：「僧參，師問：『仙鄉何處』？僧云：『廣德』。師云：『你會得也未』？僧喝，師便打」⁶⁷、「師問僧：『大徹底人本脫生死，因甚命根不斷』？進云：『娑羅悉帝娑婆訶』。師云：『念後如何』？僧展手，師云：『展後漸（原字：上漸下耳）』，僧喝，師打出」⁶⁸。

從她對公案的拈古，也可看出其動作派式的禪法，燒菴婆、賣餅婆的公案拈古云：

婆子設釣拋綸，這僧可惜許，當鋒錯過，若是山僧待他抱住時，劈面一掌云：與汝證明了也。（燒菴婆）

當時德山見他問點那箇心，拈餅便行，待他動靜，驀面一唾，看他如何合殺。（德山見賣餅婆）。⁶⁹

祇園以「劈面一掌」、「驀面一唾」表達她對此公案的應對方式，顯得力道甚大。另一則世尊降生周行七步的公案，祇園卻將大力化爲無形：

……昔日世尊纔出母胎，七步周行，十種祥瑞，不費鉗錘，天然氣概，雖然如是，不見雲門道：當時我不在，若在，一棒打殺，餵狗子喫，貴圖天下太平。雲門雖則掣斷金鎖玉關，未免渾身泥水，若到伏獅門下，一點也用不著，且道有甚長處？下座，一時打散。⁷⁰

有劉居士問雲山曉舜禪師：古鏡未磨時如何？磨後如何？雲山答之不契，被居士請還山。遂以此舉問洞山，洞山如原問，答以「此去漢陽不遠」、「黃鶴樓前鸚鵡洲」，雲山言下大悟。亦見《續傳燈錄》卷五，頁493下。

⁶⁷ 見《祇園語錄》卷上〈僧參〉，頁427下。

⁶⁸ 見《祇園語錄》卷上〈師問僧〉，頁427下。

⁶⁹ 見《祇園語錄》卷上〈燒菴婆〉、〈德山見賣餅婆〉，頁428上。

⁷⁰ 見《祇園語錄》卷上〈四月八日世尊降生之辰〉，頁424上。

這個公案，雲門將之轉成「一棒打殺，餵狗子喫，貴圖天下太平」，打破神聖妄想，祇園認為如此雖然截斷地有力，但「未免渾身泥水」，力量太過了，若到伏獅門下如何做？一點也用不著，「下座」，一時之間全部消散無跡、無事。與前面的一拳一唾的大力道比來，又顯示化消大力於無形，其可進、可退的變化機用由此可見。

語錄中的語句機峰，祇園顯現的既有貼切、直接之語，也有無由來語。弟子超振有所悟，呈上偈頌：

朱超振呈頌，師云：頌且置，如何是家裏消息？振無語，劈面一掌，振禮拜。次日呈頌云：當陽一掌便知恩，頓破疑情絕點塵，揮劍鳴琴皆是道，須彌推倒露珠真。師云：須彌作麼生推倒？振擬議，師驀豎拳云：汝推得倒者箇麼？振無語。師云：元來虛語，還須著力參究始得。振云：箇事分明，機鋒不利。師乃示偈云：聰明才智世間能，臨濟宗風絕點塵，若向棒頭知落處，須彌推倒契天真。⁷¹

弟子要呈偈頌，祇園卻不按牌理出牌，要他「且置」，直接問他：如何是家裏消息？另外出個話頭，探一探他真正的虛實，結果超振無語。祇園劈面一掌而出，超振禮拜，算是接受了。隔天又呈偈頌來表達自己頓破疑情，但祇園不放過，貼著他的「須彌推倒露珠真」問「須彌作麼生推倒」？超振擬回答，擬想即是分別，並非自性所出，所以祇園「驀豎拳」破之，再轉探他「汝推得倒者箇麼？」，問他當下這個，超振謝敗無語，祇園勘驗完畢，鼓勵他須再努力參究。充份顯露機用嚴峻，不容瞞卻假借。同樣是女性禪師的寶持禪師（？--1672 左右），其語

⁷¹ 見《祇園語錄》卷上〈朱超振呈頌〉，頁 427 下~428 上。

錄記載一段學人參問祇園的過程：（師指寶持）

師云：「我在董菴，曾見一學者問和尚本來面目，和尚答以：『左眼半斤，右眼八兩』。學者踴躍而去」。…⁷²

寶持禪師曾到伏獅，見到學者問祇園：如何是本來面目？祇園答以「左眼半斤，右眼八兩」，學者因而踴躍而去。這是禪師與學人之間，心與心之間的相應機鋒，以一句機鋒話，足以刺破心之執纏，其教化力用確實無虛。寶持未出家前與丈夫徐質可（名肇森），是祇園舊識，於佛法多有相參就教，祇園語錄的一則小參陞座、一首題贊都有留下她們交往的記載⁷³，寶持的語錄亦有〈董菴和尚讚〉詩⁷⁴。祇園在當時的迅捷機用，許多學人多有所受益，在此也得一確證。

祇園以杖擊大千通萬關的迅捷機用教化弟子，能如是拿起，如是施用，如是放下，全憑悟者智悲雙運，而這個施用靈妙之拄杖，見〈錢聖月天童步趨圖贊〉云：

透脫生平這一著，何必隨師步趨法，人人有條拄杖子，規持任汝趨方作，咄，月印千江休卜度。⁷⁵

啓悟自悟，這拄杖不是一人一師獨有，是「人人有條拄杖子」，這是祇園不改悟者本色，對她痛棒熱喝之拄杖所下的定義。

⁷² 《寶持總禪師語錄》卷下，收入《嘉興藏》冊 35，頁 709 下。這段對話並沒有出現在祇園語錄中，顯然語錄所收並不完整，雖說是語言之記錄，也無法完整呈現一個人一生所言所行。這也是可想而知的事。

⁷³ 《祇園語錄》卷上〈小參〉、題贊之〈題質可徐居士耦耕圖贊〉

⁷⁴ 《寶持總禪師語錄》卷下，頁 712 下。

⁷⁵ 見《祇園語錄》卷上〈錢聖月天童步趨圖贊〉，頁 432 上。

(六) 不出塵勞，而作佛事

祇園以參話頭的方法來教化弟子，參話頭要起疑情，疑情要成團成片，亦即整個身心均在疑情裏，要如此，必時時參究，時時提起，漸漸蘊成，待時節因緣，一舉打破，豁見本性，所以必然需要在平時日用，處處參究，不能空過，所以她在在強調提示弟子們，要不出塵勞而作佛事。再回復朱老淑人的信〈又復〉中云：

……必須發勇猛心，立決定志，朝參暮究，喜怒哀樂之間，斷不可放過，精進中倍加精進，忽得心華發明，照十方刹，可謂不出塵勞而作佛事矣。⁷⁶

這位宦宦夫人，是祇園她重要弟子之一，祇園細細密密體貼她的修行狀況。因為在家居士，無法長期在庵院，而修行之路無切成兩半，所以祇園希望弟子們要「不出塵勞而作佛事」。對〈示戒禪人〉亦云：「日用不出塵勞而作佛事」⁷⁷，所謂「穿衣喫飯，無非這箇消息，語言談笑，亦無非本地風光」⁷⁸、「逆順境界即菩提，若覷得破，即此火宅塵勞便是當人出三界之處」⁷⁹，「即此」、「便是當人」句，更將塵勞與菩提的相即關係直截表達，這對居士來說不啻是最好的安頓與鼓勵。在〈示海寧禪人〉時亦云：

……不肯放過，識破一切世間愛憎是非境緣，不使一塵為障，行住坐臥，日用應緣處，時時體究，永無退轉……又所謂工夫者，將思量世間塵勞底心，回在話頭上做去，忽

⁷⁶ 見《祇園語錄》卷上〈復朱老淑人〉之〈又復〉，頁429下~430上。

⁷⁷ 見《祇園語錄》卷上〈示戒禪人〉，頁431上。

⁷⁸ 見《祇園語錄》卷上〈復朱老淑人〉之〈又復〉，頁430上。

⁷⁹ 見《祇園語錄》卷上〈復朱老淑人〉之〈又復〉，頁430下。

然無心撞破漆桶，自然默默相契矣。⁸⁰

修行要在行住坐臥、日用應緣處，時時體究，並將日日思量世間塵勞之心，轉向話頭上，一一細究，如此才是工夫之所在。在〈答澗浦吳哀仲居士〉云：

來論，日用未得一如，纔涉鬧處便不得力，須向日用應緣處，立定腳跟，絲毫不昧，看是何物，忽然摸者鼻孔，覷破舊日家風，不用尋思，迥然獨露，不然世法佛法打作兩橛，何日自了……⁸¹

居士來信告知無法日用一如，亦即修行與生活斷成兩截，祇園要他在日用應緣處，「立定腳跟，絲毫不昧，看是何物」，參究話頭，返歸自照，才能打成一片，了脫生死。尤其居士的生活塵勞牽擾特別多，更「不妨在塵緣體究」，讓「鬧靜閒忙，無二無別」，就是「淨土穢邦，俱成寶所」⁸²。

因為要時時精進，要不出塵勞而作佛事，所以她經常鼓勵讚美居士「塵勞火中蓮」、「火宅塵勞中女丈夫」、「居塵不染，火裏青蓮」⁸³、「真火中之蓮也」⁸⁴、「火裏蓮花遍界聞」⁸⁵。這樣的用法，似乎偏向居士而言，而對以修行爲志業的出家弟子，也是在這種精神下，勸戒她們要晝夜參究，莫貪熱鬧，「當發上志，以悟爲則，豁然開朗，不枉出家之念」⁸⁶、「普勸大眾痛念，

⁸⁰ 見《祇園語錄》卷上〈示海寧禪人〉，頁430上。

⁸¹ 見《祇園語錄》卷上〈答澗浦吳哀仲居士〉，頁430下~431上。

⁸² 見《祇園語錄》卷上〈答澗浦吳哀仲居士〉之〈又〉，頁431上。

⁸³ 見《祇園語錄》卷上〈復鄭居士〉，頁430下。

⁸⁴ 見《祇園語錄》卷上〈復朱老淑人〉之〈又復〉，頁429下。

⁸⁵ 見《祇園語錄》卷上〈題待漏圖〉，頁431中。

⁸⁶ 見《祇園語錄》卷上〈除夕示眾〉，頁426中。

生死事大」⁸⁷，這種激勵是著重出離生死的提醒。就「出離生死」這一點上，不論在家居士或出家弟子，其實是一致的，故有時亦用此教化居士，只是針對處於塵世的居士，更有不出塵勞而做佛事的特別安頓與鼓勵。

四、祇園之性別智與作略

對於祇園之女禪教化、性別智，亦即特別對女性關懷的分析，將分二個方面來參照：一者是以「對女修行者的開示」為核心，將祇園與同門男性禪師們來參照。一者是以「女性禪師祇園」為核心，參照她對男女弟子開示的不同。由此觀察：同樣面對女修行者，祇園相對於其他男性禪師有何不同？並探入她對女性的關懷，比較出她對男性的啓悟。藉由這二個面向的參照，期望將祇園的性別智突顯出來。在這之前，先觀察祇園對「丈夫」一詞的用法。

(一)「丈夫」之用法

以「丈夫」這個名詞的用法來檢視。祇園對出家弟子（比丘尼）部分：為一揆薙髮陞座時祝福她「丈夫頂相當陽露」⁸⁸。對女居士方面：期許她們為「火宅塵勞中女丈夫」、「女中丈夫」⁸⁹。對男居士，則期許為「居塵出塵之大丈夫」、「真頂天立地大丈夫漢」⁹⁰。可見祇園對女居士有稱「女丈夫」，但對比丘尼弟

⁸⁷ 見《祇園語錄》卷上〈示眾〉，頁426中。

⁸⁸ 見《祇園語錄》卷上〈一揆禪人薙染陞座〉，頁425上。

⁸⁹ 見《祇園語錄》卷上〈示瑞宗〉、〈吳老夫人病中令郎仲木居士乞法語〉，頁430中、427上。

⁹⁰ 見《祇園語錄》卷上〈復鄭居士〉、〈答澈浦吳哀仲居士〉，頁430下、431上。

子是直以「丈夫」稱之，並沒有稱「女丈夫」者。這應該是女性斷髮出家，已示現超越性別之相（或非女相），所以祇園不冠上「女」字。

對女居士，冠女字在「丈夫」前，對比丘尼、男居士則直接用「丈夫」，所以祇園對「丈夫」的用法，是中性、心志、超越性別之意，而略偏向指涉男性，這也是傳統的用法。

（二）參照男性禪師對女修行者的開示語

爲了進一步突顯祇園的禪法教化在女性、性別上的特質，筆者檢視當時幾位男性禪師的語錄，觀察他們面對女性修行者如何開示。

1、無男女相

首先，先觀察整體禪門對男女性別的看法，由密雲上堂時所言來看：

……現前大眾，若僧若俗若貴若男若女，還知個個具個清淨寶爐，不假一莖柴，不須一塊炭，晝夜熾然，…不論僧俗貴賤男女，但肯迴光證取自家境界……，如是謂出類拔萃超群越格，世出世間真大丈夫……⁹¹

又，他來到古杭報國禪院，受韓鳳亭居士請上堂時言：

……個事，初無隱覆，亦無彼此，迷悟只因人自不薦，各各自生差互，但能一念回光便見浩然獨露，如是則縱目所觀，無僧無俗、無貴無賤、無男無女、無滅無生，一道平

⁹¹ 見《密雲禪師語錄》卷三〈開爐上堂〉，收入《嘉興藏》第10冊，頁18上。

等，浩然大均……。⁹²

這種人人本具佛性，無有僧俗貴賤男女生滅種種差別，是佛法的基本看法，更是禪門的基調，也是姿態最生動之處。又，剩人禪師（1611-1659）在上堂時，將男女差別相與悟道的關係，分析得特別清楚明白，語言生動、條理清晰，所以不顧冗長，全段錄之：

上堂云：世出世間若見其真，一切無差別，若是出家底，識不得破名，為出家在家，若是在家底，識得破名，為在家出家。若是男子，識不得破名，為戴鬚眉底女人，若是女人，識得破名，為少鬚眉底男子。祇為你等識不得破，便道你是在家，我出家，你是出家，我在家，你是男子，我是女人，你是女人，我是男子，種種分別，祇此分別心，便是你生死根源，百劫千生，輪迴六道，你若向父母未生以前一眼覷著，個裏還有在家、出家、女人、男人種種分別也無？實實見得無有種種分別，然後不妨出家底一任出家，在家底一任在家，男子自是男子，女人自是女人，各各現成，各各自在，更不須移易一絲一毫許。你莫道女人有五障，畢竟要求轉男身方得成佛，據山僧看來，若男子識不破，不特五障，千障也有，萬障也有，女人若識得破，要求半障也不可得，你切莫執死言句，自生退屈，甘為下劣，不見當時有個官人他底姑出家，參方回來，要出世為人，官人請一禪師勘驗也，那禪師問道：聞汝要出世為人是？答云：是。禪師道：女人有五障如何為得人？答云：豈不聞法華經中，八歲龍女供珠成佛麼？禪師道：龍女有百千神變，你試一變看？答云：直饒變得，也是個野狐精。

⁹² 見《密雲禪師語錄》卷二〈師受黃檗山請〉，收入《嘉興藏》第10冊，頁13上。

又當日臨濟會下，有個灌溪和尚來到末山尼會下，末山打鼓上堂，灌溪出問云：如何是末山境？尼云：不露頂。又問：如何境中人。尼云：無男女相。又問：為什麼不變？尼云：不是神，不是鬼，變個甚麼？你看他兩個，豈不都是女人，前後吐辭若出一口。只為他每識得破，便稱大丈夫、天人師。大眾若識得破，個個都是大丈夫，畢竟如何方喚作大丈夫？卓柱杖云：雪裏芙蓉香朵朵，鏡中柳葉曲灣灣，下座。⁹³

一邊說一切相無有分別，如果識不破，分女別男，即是輪迴根源，所以不妨「男子自是男子，女人自是女人，各各現成，各各自在」。而對一般所言：女子有五障，無法以女身成佛之話，禪師直截了當地說：「據山僧看來，若男子識不破，不特五障，千障也有，萬障也有，女人若識得破，要求半障也不可得」，所以要女性切莫「自生退屈，甘為下劣」，並舉了一個末山尼的公案，末山，名了然，唐代人，被稱為末山孃孃（娘娘），她曾展現女性禪師的自在機鋒，大破男性的差別陋見。所以只要能悟入實相，個個都是大丈夫，最後以「如何喚作大丈夫」起句提問，將「雪裏芙蓉香朵朵，鏡中柳葉曲灣灣」充滿女性形容的語句拋給大眾，來為「大丈夫」這個充滿男性的稱謂下定語，充分顯露禪門破一切相的自信與精彩。

剩人禪師開示的對象，不知是否是女性？但看來必然跟女修道者有關。接下來就來看男性禪師如何為女性修道者開示。密雲的語錄可確認是對女修行者開示的有四則⁹⁴，其中向袁道婆

⁹³ 見《千山剩人禪師語錄》卷一，收入《嘉興藏》第38冊，頁213下-214上。

⁹⁴ 密雲語錄多有道人、禪人、禪宿、行者、禪者之稱者，大多無法揣度性別，只有四則可確定為女性者：(1)、〈八十歲道婆請上堂〉，卷三，頁21。(2)、〈比丘尼問〉，卷五，頁29。(3)、〈復吳道婆〉，卷八，頁45。(4)、〈復袁道婆 法名行成〉，卷八，頁46。另有一

開示云：

來書云：「千里同堂」。貧道祇恐非實證，若果實證，則一心是佛，回頭之岸亦剩語矣。況可謂虛生人世而更見女流之相哉？若真要了生死，須向一念未生時看，行也看，住也看，…乃至語默動靜了不可得，則一念未生全體自現，那復見有男女形相？所以龐居士云：有男不婚，有女不嫁，大家團圓頭，共說無生話，是則豈特千里同堂？…切莫虛度光陰，虛生人世，一失人身，萬劫難復，勉之勉之。⁹⁵

袁道婆以其修行悟境來信或詢問，或求印證，其中可能談及自己「虛生人世」、是「女流之相」，密雲斬釘截鐵地答以「若果實證，則一心是佛」，那裏還有「女流之相」之差別見？在深密參究，一切了不可得，實相全體自現，更「那復見有男女形相」？密雲的弟子石奇通雲（1594-1663）也曾對女禪師印月琳曰：

曩時有個末山尼，曾道本無男女相，觀汝機用不下渠，好與後人作榜樣。⁹⁶

舉了末山尼為例勉勵其「好與後人作榜樣」。當有尼請上堂時，費隱禪師也是舉末山尼為例云：

……師云：本有非男女，常光燭古今，顯揚何爾狀，非色亦非聲，既非色兮又非聲，…復舉古時有個灌溪和尚問末山尼了然禪師云：如何是末山？尼云：不露頂。溪云：如何是末山主？尼云：非男女相。灌溪乃喝云：何不變去？

則〈葉道婆請〉，是葉道婆請題像贊，卷十二，頁67。

⁹⁵ 見《密雲禪師語錄》卷八〈復袁道婆〉，收入《嘉興藏》第10冊，頁46下。

⁹⁶ 見《林野奇禪師語錄》卷八〈與印月琳菴主〉，收入《嘉興藏》第26冊，頁653。

尼云：不是神，不是鬼，變個什麼？灌溪于是服膺作園頭三載。師云：據者尼僧達本還元，作女中英標……⁹⁷

破山海明（1596-1638）對覃總府牟夫人開示云：

師云：者箇事人人本具，不可以男女相拘，聖凡見隔，淨裸裸赤灑灑，無可把渾，無一物當情，如過獨木橋相似，一直向前，不可左顧右盼，若作一念，萬念遂生，不惟到彼岸不得，要且初舉步，尚生無限怯弱也……⁹⁸

也是「不可以男女相拘」來勸戒牟夫人，男女相代表眾眾差別相，執此差別念想，修行便無法直直向前，還會生起「無限怯弱」，無法成辦此至大之事。萬如通微（1594-1657），也曾對女性禪師季總開示道：

腳踏實地底，……尋常只守閒閒地，及至為物作則，便如風旋電轉，待伊眨得眼來，已是千里萬里，自然出人一頭地，豈不見末山尼、空室道人、鄭十三娘皆見徹法源？……遂書偈付云：曹谿一滴無多子，時節若到便興波，分付道人深蓄養，提攜同類出娑婆。⁹⁹

萬如依然以末山尼、空室道人、鄭十三娘能徹見法源來勉勵她。宗寶禪師（1600-1661），是博山無異的法嗣，他於〈示二童女〉時，舉維摩居士室中的天女、末山尼的故事來闡述「無男女相」、「求女人相了不可得」，破去女性怯弱多障之差別見，表達女性依然可以成佛作祖：

⁹⁷ 見《費隱禪師語錄》卷二，〈尼請上堂〉，頁112，收入《嘉興藏》第26冊，頁112上。

⁹⁸ 見《破山禪師語錄》卷六〈覃總府牟夫人請開示〉，收入《嘉興藏》第26冊，頁27下。

⁹⁹ 見《萬如禪師語錄》卷八〈示季總〉，收入《嘉興藏》第26冊，頁469中。

……天女云：「吾從十二年來，求女人相了不可得，當何所轉」？乃三世諸佛法印，慎勿錯過，從上大手眼人，行履多出於此，汝但於「十二年來，求女人相了不可得」一句看得透徹，…書此以勉，併示二頌：非男非女顯家風，神鬼如何像得同，昨夜東邨人唱曲，今朝僧打五更鐘，十二年來不可得，經行坐臥是阿誰，欲藏愈露難遮掩，留與叢林作指歸。¹⁰⁰

諸如上所舉，這些男性禪師在對女性修道者開示時，幾乎都會點示平等無別、大道無男女的修行要旨，或以禪門女禪師、經典女聖者等典範為例，勉勵女性修行者不必怯弱，不能錯過，更有勉勵「好與後人作榜樣」、「作女中英標」、「留與叢林作指歸」、「提攜同類出娑婆」者，甚至還托出「雪裏芙蓉香朵朵，鏡中柳葉曲灣灣」的大丈夫形象出來，翻轉人們的成見。

這種對女性的看重，一方面顯現禪門原來平等平等的基調，以及對女性展現開放自由的空間，一方面也隱然對比出確實存在對女性比較不利的修行環境與觀念，浮上台面的女修道者數量之少，也是一項明證。就因有所不利，才有所補救望能充實之，因此讓這些修證有成的男性禪師舉古證、說正理，勉勵再三，盼促成女性的佛種根法苗。

2、亦無「無男女相」

但回觀女性禪師祇園，雖然很明顯看得出對比丘尼弟子有越聖超凡的期許，對女居士亦是如此，有「為女中丈夫」的勉勵，對她們在參話頭上的教化機鋒亦是明明迅捷。但語錄中卻

¹⁰⁰ 見《長慶宗寶禪師語錄》卷下〈示二童女〉，收入《嘉興藏》第38冊，頁118。

沒有這些「道無男女相」、「求女人相不可得」的教化，單單只有一處言及「透徹無僧俗，唯悟達根源」¹⁰¹。「無男女相」是佛法、禪門的基調，祇園參學多年，不可能不知此理，她自證自悟，更不可能不親見此實相。祇園的僧俗女弟子不在少數，她所住持的是女性專修道場。而參訪男性禪師的女修行人，在男性禪師語錄中的比例，根本談不上比例可言，女修行者可能都是來來往往參學，並沒有長住、被重視、被記載下來。所以相對而言，祇園以及伏獅禪院，其聚集女修行者的頻率與時間，都應該超過男性禪師的寺院，那麼為何祇園都沒有提到「無男女相」的教化呢？這些不都是女修行者所需要的嗎？

這實在是很細微的差別，就如前面所提，男性禪師們以「無男女相」來教化女修行者，正也顯示現實的修行環境是「有男女差別」，對女性有所不利，因此以其有虧，才思補之，以其有不平等之處之想，才需要破斥差別達見，才需要提醒平等無別的意義。反過來說，祇園以女身悟道，成就一位女性禪師，伏獅道場提供女性在修行問道上的方便，而且一樣能面對男性，教授了生脫死之法，在在顯示不管男性或女性來到此地，受祇園之教，已是正面提顯「無男女相」矣。見其人、知其法、入其門、受其教，即使初始對「女性」禪師有疑慮與驚訝、對女性有卑弱、下劣想者，也能化消於無形，坦坦然然，而沒有「無男女相」的問題了，所以也就無須對此一一辯明，直接回歸修行本身來教化，實實在在、平等平等教化弟子。對女弟子來說，這樣的環境，才算真真正正的坦然與平等。

因此這種無「無男女相」的意義，一方面代表祇園自身證

¹⁰¹ 見《祇園語錄》卷上〈除夜〉，頁427上

成「無男女相」，因此不必再去教化「無男女相」之理；一方面連用二個否定、雙重否定，正也代表不必否定男女相，可在差別相裏，任運無礙，應女性之機、應男性之機，展現應機大用。從「無男女相」的空，轉成「無「無男女相」」的用，由這點來看，祇園作為一位女性禪師的重要價值便顯露無遺，亦即她對女性最大的關懷，對男性最好的示現，就是身為一位女性禪師，而且這種「無「無男女相」」之用，更表現在她對男女弟子教化上的不同應機，其具體內容則要從下文：對男女弟子教化的參照來明之。

不必再論「無男女相」，因為她自身已能作證，因此若只以「女性」禪師看她，還是落入「男女相」，以「男女相」見之。當然，以「女性」視之，尚且不得，何況以「男性」視之，亦了不可得。曾有位野水兄，寫了二詩讚美她能承續女性禪師的歷史，又能有清源流的義舉與大用：

總持去後無消息，千載令人慨嘆生，近日得君堪繼襲，拈頭作尾有經營。

龍池一派到金粟，滾滾連天孰敢當，幸有伊人施妙手，和源把住息汪洋。¹⁰²

總持，是達摩座下「得其肉」的女禪師¹⁰³，可算是中國禪宗史上第一位女禪者。祇園一見此詩，就先下語云：「歷歷明明，蓋天蓋地，說甚麼無消息？」此言，以體性悟境都是「歷歷明明，蓋天蓋地」來打破野水的歷史識見，並作一偈：

¹⁰² 見《祇園語錄》卷上〈答野水兄〉，頁428下~429上。

¹⁰³ 根據記載，達摩要回天竺前，曾命門人就所學呈上，總持尼言：「我今所解，如慶喜見阿---佛國，一見更不再見。」達摩回答：「汝得吾肉。」最後，二祖慧可，出禮三拜，依位而立，達摩曰：「汝得吾髓」。

歷歷孤明互古今，當頭一棒指諸人，箇中若了全無事，萬水同源一派真。¹⁰⁴

歷歷明明，卻也「全無事」，當頭一棒是孤明，卻也萬水同源真。如此一來，在伏獅門下，女身成證，若還要討論「男女相」、「無男女相」、「末山尼」、「總持消息」，未免太累贅矣。

所以，就體性上，自身成證無男女相，就教化論述上，已不必對此多作討論，而就教化應機上，卻也能自然任運地對女對男應機大用。

（三）對女性、男性教化內容之參照

不必談「無男女相」，是因為祇園本身即是這個教法的示現。既是無「無男女相」，雙重否定，不執二端，自然任運應機於男女，為其施設不同的教化，尤其對同為女性的修行弟子，在緣起上自有其相近、親切之處。所以以下將從其對男女弟子的教化來檢視其內涵有何差異。

祇園的弟子形態，隨學於伏獅的僧眾都是比丘尼，居士者男女都有，但以女性居士為入門皈依者，故都有法名，為「超」字輩。還有許多以「禪人」等稱謂者，因為無法辨識性別，只能擱置不理。

1、法法平等，棒下豁開正眼

仔細檢視語錄言句，不管面對出家、在家，男性、女性，在參禪、佛法、修行的教授上幾無二致。例如時時提示「何處安身立命」之警語之機鋒之話頭，對出家弟子講「若向山僧棒

¹⁰⁴ 見《祇園語錄》卷上〈答野水兒〉，頁429上。

頭豁開正眼，始知立命安身」¹⁰⁵、「提起話頭，如金剛王寶劍，一齊斬斷」¹⁰⁶，對男居士也曰「不妨向棒頭豁開正眼，掀天揭地，佛祖同儔」¹⁰⁷、「若果棒下見得親切，于日用中秉一口金剛王寶劍，臨機涉事，一斬斬斷」¹⁰⁸，對女居士也講「參究看話頭，深下疑情」¹⁰⁹、「真指單傳不涉言，棒頭急薦箇中玄」¹¹⁰，遇到夫婦同修者就以「龐老團團滿目春」¹¹¹來勉勵。以家慶圖索題贊，就曰「親逢渠面目，覷破自容儀」點化本來面目的話頭¹¹²，題禪人之悼亡詩則點化「齊眉舉案歸何處？」¹¹³，等等都是點示話頭，點撥棒喝，勉勵修行。

2、對女性：細膩關照，實以向上，於無念中亦不能無掛念

悟道無有二致，祇園在教化如實平等下，惟有在女性身心、生活狀況的關注表現出差異，亦即有著體貼入微之細膩親切，也因此她有較多機會在女修行者面臨生病、死亡時，予以核心教法的提醒教化。

語錄收錄的書信有二十一篇，對朱老淑人的回信最多，有七篇，次者為三篇是給吳裒仲，前者是女性，後者是男性。在此就以祇園對女男居士的回信來觀察。祇園對朱淑人的回信中，除了一樣教示修行之道外，都會在開頭有段細膩的關心：

邇來道履康寧否？體究個事無雜念否？日用應緣不彼（被）

¹⁰⁵ 見《祇園語錄》卷上〈怡然病中請開示〉，頁426下。

¹⁰⁶ 見《祇園語錄》卷上〈示琛禪人〉，頁431。

¹⁰⁷ 見《祇園語錄》卷上〈復鄭居士〉，頁430下。

¹⁰⁸ 見《祇園語錄》卷上〈復裒仲吳居士〉，頁431中。

¹⁰⁹ 見《祇園語錄》卷上〈示瑞宗〉，頁430中。

¹¹⁰ 見《祇園語錄》卷上〈當湖陸夫人參〉，頁427中。

¹¹¹ 見《祇園語錄》卷上〈題庚長徐居士像〉之〈又夫婦同贊〉，頁432中。

¹¹² 見《祇園語錄》卷上〈題茂時孫居士家慶圖〉，頁432上。

¹¹³ 見《祇園語錄》卷上〈題月輝禪人悼亡詩〉，頁432中。

外境所奪否？勿馳求，莫妄想，兒孫之念頓宜放輕，逆順境界即菩提，若覷得破，即此火宅塵勞，便是當人出三界之處。一段風光橫拈豎用，只在尋常日用之中，頭頭開正眼，法法盡歸宗，除此之外，貧道別無開示。囑囑。¹¹⁴

祇園關照她的身體安康與否？修行功夫下得怎麼樣？應對塵勞俗緣有沒有被外境所奪而忘失體悟，一一問之，世間法、出世間法都問到了，細膩體貼、關照入微之情溢於言表。而另一封信的開頭是：「接手扎，乃知道人世念漸疏，悲哀盡淨，慰甚，慰甚」¹¹⁵。另，有「尊體違和，切須保重，蓋心安則身自安矣」¹¹⁶、「且喜老居士玉體清勝，然道人亦須保養為要」¹¹⁷之起首語等等，都從身心的關懷連接到修行的關懷，並提示其安心、安樂之道，在在都與修行為核心。更有一封是：

讀來論，貧僧無念中亦不能無掛念耳，若執幻妄為真實，迷頭認影，了無出期，古云：狂心一歇，歇即菩提，妙淨明心，本非外得，一朝猛省，則生死情關，頓然迸裂，始知真妄不二，動靜皆如，顛倒情塵，自能瓦解冰消矣。¹¹⁸

祇園以「貧僧無念中，亦不能無掛念耳」，將一位悟者的關懷表達得真切無比。而且每每在信末都有囑囑、至囑、山僧之望、是所願也等等叮嚀語，讀來倍感溫暖親切。又，平日婦女關心煩憂的無非兒女家庭，她的日常生活即是這些事，所以祇園對其直接親切的點示「兒孫之念，頓宜放輕」，將逆順境界都當成修行的助緣，這種對女性修行的親切語，也表達在〈示瑞

¹¹⁴ 見《祇園語錄》卷上〈復朱老淑人〉之〈又復〉，頁430上。

¹¹⁵ 見《祇園語錄》卷上〈復朱老淑人〉，頁429下。

¹¹⁶ 見《祇園語錄》卷上〈復朱老淑人〉之〈又復〉，頁429下。

¹¹⁷ 見《祇園語錄》卷上〈復朱老淑人（因乞）〉之〈又復〉，頁430上。

¹¹⁸ 見《祇園語錄》卷上〈復朱老淑人（因乞）〉，頁430中。

宗〉中：

……故一向在世情逆順境界上為正事，不知此境界是生死根本，若一生打交輒不開，則不覺，不知虛生浪死，所以山僧教人參究看話頭，深下疑情，念念不忘，心心不昧，一切閒忙動靜、呼奴使婢，抱兒弄女、應酬之中，重下疑情，畢竟如何是我本來面目，二六之時，疑來疑去，忽來疑破話頭，口（外口內力）元來與佛祖同鼻孔出氣，誠為火宅塵勞中女丈夫也。囑囑。¹¹⁹

從文字中可看出，瑞宗是一位女居士。祇園提醒她要在一切順逆境界，包括「一切閒忙動靜、呼奴使婢，抱兒弄女、應酬之中」等等這些女性日常生活之事上，參究話頭、深下疑情，念念不忘，時時修行。這些話便是針對女性生活狀況而說的修行親切話，並期許她能成為「火宅塵勞中女丈夫」，與佛祖同一鼻孔出氣。

祇園為女性修行者說相應於她們生活狀況的修行方式，在無有男女差別相中，開悟成就，做個塵勞中的女丈夫，這是對女居士的關懷。又，〈祇園行狀〉有段記載，表達的就是對出家弟子的細膩關懷：

徒輩有臥疾，躬持湯藥，親自撫摩。有欲省親，勸其孝敬勝于奉師。或有忤俗，必委曲調和，俾其悔悟。以是及門徒眾，咸望之凜然，親之藹然，久之幡然，願執事終身者也。¹²⁰

她對出家弟子臥病時，親持湯藥，撫摩關照，此時自然對

¹¹⁹ 見《祇園語錄》卷上〈示瑞宗〉，頁430中。

¹²⁰ 見《祇園語錄》卷下〈祇園行狀〉，頁439中。

同為女身的弟子更有一層感同身受的體會，再應之她所教化的：修行即在日常生活之中，一切閒忙動靜，皆是參究之機。又，對出家弟子與俗家父母的關係，也勸她們要「孝敬勝于奉師」，對照她參學期間，雖有出塵志，但仍然等到父母去世、安排好婆家之事後才正式出家的情況，可見她關心弟子日常修行，還關照到她們對俗世孝道的處理，不要因為出家而蒙不孝之名。如果遇到弟子有違俗異行，也「委曲調和，俾其悔悟」，顯現堅持中卻細膩調柔。所以及門的徒眾對其「望之凜然」，這自然是因為法門峻烈的緣故，但卻「親之藹然」，便是這一份於無念中又不能不掛念的細膩關照使然。

或許是因為以女性為主、為入門弟子之故，語錄中有幾則生病的開示，都是對女性而發的，又或許祇園身為女性禪師，女弟子信眾更容易在面對生病這種可能關乎生死的時刻，將其痛苦心情對祇園訴說求助，對此，祇園於無念亦不能無掛念啊！這一點，正是顯現祇園對女修行者的特別相應處，亦是女禪的精神所在。

嗣法弟子之一的怡然，有一次在病中請開示，祇園向其云：

怡然病中請開示，師云：「山僧無一法污汝心田，單拈一條白棒，若向山僧棒頭豁開正眼，始知立命安身，若得一知半解，如何抵得生死，要親到不疑之地，方為穩當，方知我不欺汝。復示偈云：宗門中事貴真參，二六時中莫放寬，拶得一身白汗出，自然四大得輕安」。¹²¹

祇園在親進湯藥，關照身體時，必然會為女弟子明明白白

¹²¹ 見《祇園語錄》卷上〈怡然病中請開示〉，頁426下。

指示相應的修行法要，平時棒下要能豁開正眼，病時依然得須真參實究，否則一知半解，遇到病魔一點也派不上用場，有肉身便會生病，重要的是，要能心開意解，知立命安身處，親到不疑之地，這才是穩當，也方能不受生死擺弄，此時「搵得一身白汗出，自然四大得輕安」，生死都可超越了，生身之病自然輕安無礙。

對女居士生病時，亦是如此叮嚀。有一次，吳老夫人生病，兒子吳仲木來乞法語開示，祇園說得更清楚：

吳老夫人病中，令郎仲木居士乞法語開示。乃云：「願夫人將四大五蘊、名聞利養、順逆境界、病苦厄難，憂悲苦惱，萬緣一齊放下，直得淨裸裸、赤灑灑，胸次中空，牢牢地單究本來面目，朝參暮究，日用如是行持，一旦豁然猛醒，生死情關，頓然迸裂，踏著本地風光，自然心病身病俱消，方為廓落超方，為女中丈夫也」。¹²²

將四大五蘊、名聞利養、病苦厄難等等順逆境界，萬緣一齊放下，就牢牢地單究本來面目話頭，朝暮日用時時行持，一旦豁然醒悟，「生死情關，頓然迸裂」，心病身病俱消，即是本地風光，即是女中丈夫。出家弟子與她同住同參，隨時有棒喝之教，女居士身處俗世家庭，特別需要放下萬緣，所以祇園細細叮囑吳老夫人這一點。生病之人特別無依無主，尤其在閨閣之中，夫人由兒子來乞開示，祇園之法語貼切入裏，勸慰提點，並以「女中丈夫」來殷殷鼓勵，正是在細膩關懷中，仍貫以解脫修悟之實，讓她們能真正超越生死困頓。所以不管對出家或在家弟子，祇園都要她們將參究之事融攝於日用行持中，遇病

¹²² 見《祇園語錄》卷上〈吳夫人病中令郎仲木居士乞法語〉，頁427上。

境時，剛好萬緣放下，一心參究，這也就如同她信中對朱淑人身體違和時的叮嚀一樣。

語錄尚有一首〈題月輝禪人悼亡詩〉，觀其內容，月輝禪人應是女性：

欲明向上一著子，如月光輝應薦取，絕句佳章墨正濃，齊眉舉案歸何處，知歸處，吟隨機應悼亡空，眾生迷倒不能契，鐵鞋一踏證無生，誰信渠濃元不死。¹²³

月輝禪人者，應是當時女詩人黃德貞，字月輝，是詩文俱佳的才女，早寡，作有蕉夢百詠、悼亡詩等¹²⁴，祇園之偈頌便是針對其悼亡之作而題。面對自己丈夫的死亡，女性哀痛欲絕，祇園直言要其「薦取」向上一著，就如前面對生病者所言，萬緣放下，努力參究，這才是踏證無生的唯一法門，否則絕句佳章再好，齊眉舉案何在？今日空自悲悼亦是不知前路，就在此「歸何處」上參究，不循之入迷，猛然精醒，才知「渠濃元不死」，這真是絕然警語，正是禪家本色。昔日祇園亦是夫死守寡之婦，今日她見月輝之悼亡，以「歸何處」的話頭來點撥，以「元不死」的境界來慰藉指示，更以自身經驗來啓化前路。雖然語錄中亦曾對男居士有生死之事的點化，但夫死悲悼之心，祇園與月輝等女性之間，更有感同身受之相契，但祇園並未沈浸在相契中，她要明白不欺地為女性指示一條解脫路。

祇園對女性弟子生病時的慰藉鼓勵，女性弟子生病時，亦請其開示尋求道法與心靈之安頓。身體對女性而言是極私密之

¹²³ 見《祇園語錄》卷上〈題月輝禪人悼亡詩〉，頁432中。

¹²⁴ 見袁國梓纂修《嘉興府志》卷十七、人物一、列女、黃德貞。收入《稀見中國地方志匯刊》第15冊（北京：中國書店、1992），頁689。

事，身體病了，更多是屬於女性獨有的疾苦，而此私密之身之疾都不得需要讓他人檢視，身心所受之痛苦，相形之下愈大愈深，也愈脆弱，祇園並非醫生，但她自己的開悟、禪法，她「女中丈夫」之鼓勵，都給生病中的女弟子一種修道見證，她同為女性之感同身受以及可以「躬持湯藥，親自撫摩」之貼近與貼心，對女弟子來說都是很大的安慰，無怪乎她關照生病的弟子，弟子生病時亦尋求她的安慰開導。而對於夫死之女性，曾也是寡婦的祇園，亦是感同身受地直指無生之道。

自己生病是面對死亡，親人死亡亦是面對死亡，這些生老病死之事正是苦迫交逼之時，也正是修悟的動力，語錄中呈現女性在生病、死亡這二個面向上祇園對她們的教化。一則細膩關懷，一則實以向上一路，這便是祇園在法法平等中，別有一番對女性修行者的細膩關懷，在細膩關懷中，又直指解脫之道。

3、對男性：謙遜後退，柔軟自信，警醒不可被文海詩江浸

反觀祇園對男居士的回信，在〈復袁仲吳居士〉中：

接手扎，知闔府迪吉安和，為慰。來諭更求開示，居士猶在光影門頭者，豈不薦取，山野前日棒頭落處，若果棒下見得親切，于日用中秉一口金剛王寶劍，臨機涉事，一斬斬斷，誰敢當鋒，果然到此地位，萬派千溪皆渤海，七金五嶽盡須彌，此外更無別囑，呵呵¹²⁵。

在〈復吳釋仙居士〉信前也是「尊使到知，老居士闔府起居住勝，為慰」。吳袁仲之前應該已參問過祇園。一樣來信，一樣是修行的開示，參照於給朱淑人的信，在此「闔府迪吉安和，

¹²⁵ 見《祇園語錄》卷上〈復袁仲吳居士〉，頁431中。

爲慰」，就顯得端重有禮、有所分寸。然後就直言「居士猶在光影門頭者，豈不薦取？」，對境界的判斷一樣自信俐落。而祇園給他的其他二封信更是直接指示教法而已。

有時候這種端重有禮，還形成一種「謙遜式的柔軟自信」，例如說完教法，就言：「山野拙語，宜付丙丁」¹²⁶。並有「山僧質鈍」(〈復鄭居士〉)、「山僧才識譴劣」(〈復鄭雲渡居士〉)、「杜門藏拙，以度時耳」(〈復吳釋仙居士〉)、「山僧才輕德薄」(〈復檀越董帷孺居士〉)等一些謙遜之詞¹²⁷。這些男性居士多爲當地士大夫，學貫古今，對文字學問本身，祇園有她的看法，在〈復鄭居士〉言：

要了此事急須努力加參，不可被文海詩江所浸，不妨向棒頭豁開正眼，掀天揭地，佛祖同儔，可為居塵出塵之大丈夫也。山野質鈍，數語也，是鉢盂安柄，愚見如此，不知高明何以誨山僧也。呵呵。¹²⁸

祇園並非無文之人，觀其語錄詩偈，有時清雅脫俗，有時氣象萬千，朱彝尊《靜志居詩話》、沈季友《橋李詩繫》還將其詩選入，只是她對解脫生死、與佛祖同儔的修行悟道，看得比「文海詩江」更有價值罷了，所以面對這些滿腹文海詩江的士大夫們，當然如前面所論，以悟者本色示之，當機棒喝，無分男女，而且還老婆心切地點醒他們「不可被文海詩江所浸」。除此之外，她還退得遠遠地說「山僧質鈍，數語也，是鉢盂安柄，愚見如此，不知高明何以誨山僧也，呵呵」，「呵呵」二聲，直是耐人尋味，反而顯露一種退後謙遜，卻凌空躍起，寓自信於

¹²⁶ 見《祇園語錄》卷上〈答澗浦吳哀仲居士〉之〈又〉，頁431上。

¹²⁷ 分別見《祇園語錄》卷上，頁430下、431中。

¹²⁸ 見《祇園語錄》卷上〈復鄭居士〉，頁430下。

無形。尤其是鄭雲渡居士請她為《華嚴經》、《法華經》題跋，她回復云：

山僧才識譎劣，偶爾成文，明眼人前一場笑，…請著精采，驀忽撞破，血從何來？經是誰書？龍女誰做？…居士要行持此事，還宜一火焚卻，不留一字，更為痛快也。復偈云：法華未舉現全身，筆底橫流血染經，月朗當空映法海，臨書妙用一毫吞。¹²⁹

依然是參話頭的教示，點示「血從何來？經是誰書？龍女誰做？」（此經應是有人發心以血寫成），所以她另有〈題血書華嚴經〉：「華嚴華界廣無量，上人滴血收華藏，一字一筆一法門，不可思議轉法輪，遮那妙體無生滅，一真實際剎那成，迅筆一揮親薦得，轉經為己任縱橫」¹³⁰，一旦實相現前，就是轉經而不是被經轉，因此在信中給這些一跋再跋的文士們當頭棒喝：「一火焚卻，不留一字，更為痛快」，指示實相，痛快淋漓之前，也不妨來個「山僧才識譎劣，偶爾成文，明眼人前一場笑」，退後謙遜一番，卻談笑自若。退後謙遜可免無謂爭端，可免世人對立妄想，何況自信乃悟者本然，本無需擺個固定姿態，進是自信，退也是自信，所以這樣的禪姿，是悟者的隨緣妙用，也應該是一位女性禪師面對一向是社會主流者的男性的一種應世之道，一種性別智與作略。

這種既謙遜又自信的應世的方式，在面對佛教禪林的爭議上，也如是出現。祇園一生苦行二十餘年，在伏獅弘法正盛時，還有謝事退院、「藏鋒納鞘，隱遯度時」之舉¹³¹，表現出謙遜內

¹²⁹ 見《祇園語錄》卷上〈復鄭雲渡居士〉，頁430下。

¹³⁰ 見《祇園語錄》卷上〈復鄭雲渡居士〉，頁431下~432上。

¹³¹ 見《祇園語錄》卷上〈師生日〉，頁425下。

斂的個性，而在禪法教授上卻法門嚴峻，棒喝迅捷，當機大用。所以石車圓寂前，有假冒石車法嗣源流者，祇園「不畏虎狼，隻身挺出」，清拓源流¹³²，顯現祇園在法上的堅持與自信。另一方面，對於當時禪林的許多爭議：

閱諸方語錄涉攻訐毀訾，則掩卷不觀，謂三教一家，初無二義，況在法門同條共貫，不可參差，自取罪戾。¹³³

密雲與其弟子法藏，以及相關弟子們之間的法諍，在當時引起禪林沸沸揚揚的風波，這段文字無法知其確指何事，但應與這段時間的法諍有所關連。重點是，祇園痛心於佛門內部的紛爭訾罵，對這些攻訐採取「掩卷不觀」，退後不爭的態度。或許就因為如此，祇園語錄找不到她對清源流、佛門、時事之說明議論¹³⁴，只是純於體現修行本事，或者說是記載語錄的弟子稟持師教，只在〈祇園行狀〉中點到為止而已。所以對男居士、禪林、時事，這種屬於主流場域的人事物，祇園有這樣的處世之道。

五、結論

面對女性修道者時，禪林中一面倒地強調「無男女相」之教，但祇園獨獨沒有在這方面多所著墨，展現「無男女相」亦

¹³² 見《祇園語錄》卷下〈祇園行狀〉，頁439中。

¹³³ 見《祇園語錄》卷下〈祇園行狀〉，頁439中。

¹³⁴ 《祇園語錄》看得出涉及時亂的只有三處：一者在〈復表嫂〉之〈又復〉：「…近來世亂紛紛，如之奈何，此際只有參究工夫為最…」。一者在〈小參陸座〉：「質可徐公，其生也忠肝義膽，其死也豁徹靈明，穎異過人，真是豪傑，世間希有」。一者〈題曹居士像〉（殉難）。這些也都點到為止，幾乎無時事論述可言。

無「無男女相」的自在。因為她自身參學開悟、弘法教化即是「無男女相」的示現，讓女性有有為者亦若是的勇氣，可為「女中丈夫」，伏獅門下讓女性能平等地接受與男性一樣的禪法，一樣的修行的道場，就是平等平等的示現，根本不必對此再三費舌強調，亦已然失去強調的意義了。

另一方面，在法法平等中，對僧俗女男，她的禪法教化一律平等無別、直截了當，但卻對女性弟子卻有特別細膩的關懷，有著「於無念中不得不掛念」的感同身受與親切溫暖，並由此直接貫串於弟子的行住坐臥、修行、生病、省親之時，而且還樣樣直指解脫之道。所以當時祇園的教化並不侷限於女性，只是對女性而言特別親切。而對沈浸於文海詩河中的男居士，她常常採取謙遜後退的策略，於棒喝直指之時、警醒不為文字所縛之時，亦展現無限後退的柔軟自信，一來示現悟者本色，一來化其鋒執，可進可退，以為處世應機之道。

可見她自身成為「無男女相」的示現，以女身成就，因此在教化論述上，不必於此多所著墨，另一方面亦能在教化應機上，「無無男女相」地特別關懷女性，化消男性可能的偏執與對立。其他女性禪師所展現的女禪特質，不一定都如祇園一般，但她這種「無「無男女相」」的女禪性別智，屬於無形而化，最是樸素；屬於自身成證，所以也最核心，為女性禪師所共有。

參考書目

- 清·子雍說、祖圓記：《永壽尼子雍如禪師語錄》，《嘉興藏》冊 39，台北：新文豐，1987。
- 清·義公說、明元記：《伏獅義公禪師語錄》，《嘉興藏》冊 39，台北：新文豐，1987。
- 清·屠本仁：《嘉興縣志》，《故宮珍本叢刊》冊 96，海口市：海南，2001。
- 清·楊謙纂：《梅里志》，《續修四庫全書》史部、地理類，冊 716，上海：上海古籍，1997。
- 清·祇園說、授遠等編：《伏獅祇園禪師語錄》，《嘉興藏》冊 28，台北：新文豐，1987。
- 清·許瑤光等修：《嘉興縣志》，《中國地方志叢書》、華中地方第五三號，台北：成文，1970。
- 清·方溶纂修：《澉水新志》，《中國地方志集成》鄉鎮志專輯第 20 冊，上海：上海書店，1992。
- 明·佚者：《金粟寺志》，《中國佛寺志叢刊》冊 79，楊州市：江蘇廣陵古籍，1996。
- 清·朱彝尊：《靜志居詩話》，《明代傳記叢刊》冊 10，台北：明文，1991。
- 清·道忞：《布水臺集》，《嘉興藏》冊 26，台北：新文豐，1987。
- 清·寶持說、明英記：《寶持總禪師語錄》，《嘉興藏》冊 35，台北：新文豐，1987。
- 清·祖揆說、振澂等記：《靈瑞禪師岳華集》，《嘉興藏》冊 35，台北：新文豐，1987。
- 宋·道源纂：《景德傳燈錄》，《大正藏》冊 51，台北：白馬精舍影印版。
- 宋·惟白纂：《續傳燈錄》，《大正藏》冊 51，台北：白馬精舍影

印版。

明·圓悟說、如瑩等編：《密雲禪師語錄》，《嘉興藏》冊 10，台北：新文豐，1987。

明·函可說、元賦等編：《千山剩人禪師語錄》，《嘉興藏》冊 38，台北：新文豐，1987。

明·通奇說、行謐等編：《林野奇禪師語錄》，《嘉興藏》冊 26，台北：新文豐，1987。

明·通容說、隆琦等編：《費隱禪師語錄》，《嘉興藏》冊 26，台北：新文豐，1987。

清·海明說、印正等編：《破山禪師語錄》，《嘉興藏》冊 26，台北：新文豐，1987。

清·通微說、行猷等編：《萬如禪師語錄》，《嘉興藏》冊 26，台北：新文豐，1987。

明·道獨說、今釋重編：《長慶宗寶禪師語錄》，《嘉興藏》冊 38，台北：新文豐，1987。

清·袁國梓纂修：《嘉興府志》，《稀見中國地方志匯刊》冊 15，北京：中國書店，1992。

