

## 女性禪師語錄的書寫意識 ——以明末《伏獅祇園語錄》為個案

蘇美文

Mei-Wen Su

中華技術學院共同科

China Institute of Technology

### 摘 要

本文是筆者對明末女性禪師研究的系列作品之一。在眾多禪宗語錄中，女性禪師語錄實屬稀少，而這些女性禪師語錄的出現、印行，其背後承載的書寫意識是值得觀察的。明末女性禪師祇園行剛的《伏獅祇園語錄》被收錄於《嘉興藏》中，所以本文以此語錄為個案，從明末書寫環境與女性書寫、《嘉興藏》的出版性質、禪宗的書寫意識、明末語錄書寫的探討下，再聚焦於《伏獅祇園語錄》，期望呈現其在特定時空下的書寫。從文本中顯現，《祇園語錄》的書寫意識仍是稟持禪宗不立文字、以文字破文字的宗旨來寫就，書寫所要傳達的是一種教化功能，並保留其開悟弘法的資料。再而，這個時代中讓《祇園語錄》多了「彰顯正統源流」、「彰顯女性禪師源流」的雙重價值意義，亦即《祇園語錄》的書寫背後要傳達的是：臨濟宗正統源流與女性禪師源流的雙重彰顯。

關鍵字：女性禪師語錄、書寫意識、伏獅祇園語錄、女性書寫、嘉興藏、禪宗書寫

### 一、前言

在中國佛教史上女性禪師是很特殊的一群人，他們以生命體現女性也能解脫生死，以智慧展現當機不讓、自在活潑的禪風，甚至弘法教化，成為一方之師。雖然在歷史長流中這些女性是少數，被書寫的機會也少，即便能被書寫其內容也屬單薄，在大量的禪宗燈傳語錄中可謂孤星獨明，也因此女性禪師留下的資料就異常珍貴。何謂女性禪師<sup>1</sup>呢？佛教的修行人有四眾：比丘、比丘尼、男居士（優

---

<sup>1</sup> 在「禪師」前面標上性別形成「女性禪師」一詞，這是現代人的用法，傳統禪宗叢林中比丘、比丘尼在稱呼上並不特別去指稱其性別，在《祇園語錄》中只見稱其為「祇園禪師」，甚至是「祇園

婆塞)、女性居士(優婆夷)。屬於女性的是比丘尼與女居士。習禪的比丘尼在此稱為女性禪師,而習禪的女居士在史籍中常以禪婆(子)稱之,或稱為女禪者。

歷史上比丘尼習禪的資料最早見於梁·寶唱《比丘尼傳》中,當時達摩初來東土,禪宗尚未形成五家七宗,但是此傳記記載頗多比丘尼是禪修成就的<sup>2</sup>。再而則是民國初年釋震華的《續比丘尼傳》,其內容從梁代始,民國初年終,其中也蒐集很多女性禪師的事蹟。除此之外,禪宗燈傳中也有記載,或是為了記錄某位禪師而偶然夾見其中。這些傳記性的資料都是極為簡短而片斷,無法了解女性禪師多方面的面向。然而,在禪宗史上發展出來專門記載禪師言行的「語錄」專著中,卻特別地有幾位女性禪師的語錄被書寫、刊印,收錄於《嘉興藏》中而流傳下來,他們都集中於明末清初時期,語錄內容對於女性禪師的開悟過程、弘法應機、師友應對、僧俗來往、修行生活、傳承法脈、示寂等等事蹟都有所書寫,所以比起以往只有片斷的傳記資料更具完整性,因此是研究女性禪師極為寶貴的資料。而這些女性禪師中以祇園行剛(以下稱祇園)出生最早,並且上承臨濟宗南嶽門下第三十五世,下傳有女弟子為第三十六世,皆被載於燈傳之中,他的語錄是《伏獅祇園禪師語錄》(以下簡稱祇園語錄),所以本論文將以其為個案來探討。

禪宗語錄的書寫方式跟一般有作者(書寫者)、寫作(書寫)、作品(文本)的情況不同,它的內容大致可分為四種型態:一者是弟子們將禪師平日應機接人的問答、法語、棒喝等的言行記錄,所以書寫者是弟子們,禪師是被書寫者。一者是禪師的詩偈、書信、拈古、頌古等,書寫者是禪師。一者是禪師的行狀。書寫者是某位弟子,禪師是被書寫者。一者是禪師的塔銘、語錄之序言,書寫者往往是當時有名的士大夫、文人居士,禪師依然是被書寫者。所以以《祇園語錄》來看,語錄是文本,書寫者就有祇園、弟子(也是女性禪師)、男居士三種,被書寫者便是祇園禪師。而這部語錄文本面對的是:在眾多的禪師語錄中,前無古人地成為第一部留傳下來的女性禪師語錄。如何的因緣際會?如何的主客觀條件造就這部語錄的書寫與刊印?他們面對感受到的時代書寫條件為何?他們基於怎樣的思考而來進行書寫的?統合起來也就是書寫者(三類人)的書寫意識為何,亦即語錄文本所呈現的書寫意識。

---

老比丘」,而祇園自己則自稱:山僧、貧僧、山野等看不出性別(甚至會以為是男性)的稱謂。這呈現出宗教(佛教)對男女性別的某些觀點,這種現象也構成女性禪師形象的特殊面。

<sup>2</sup> 根據周次吉先生將《比丘尼傳》分類為:守律(19人)、義解(8人)、習禪(19人)、誦經(9人)、雜科(4人)、興福(6人)、神異(8人)、遺身(8人)、其他(11人)等九類,其中守律與習禪二類人數各為十九人最多。見〈比丘尼的法系之研究—以寶唱和尚的《比丘尼傳》為範疇〉,收於《佛教研究傳承與創新學術研討會論文集》,(台北·現代佛教學會出版·2002年)。

## 二、祇園及其語錄

祇園行剛，名行剛，號祇園，弘法於伏獅庵，所以又稱伏獅祇園。生於明萬曆二十五年，歿於清順治十一年（西元1597~1654）。浙江嘉興縣人，十八歲嫁給常公振，不久便守寡。一日，忽思光陰迅速，生死到來，將何作主？於是志向修行，願此生得成正果，並在二十六歲參訪天慈老師，依慈行為師。三十三歲又往金粟山密雲圓悟和尚處參學，參「那裏是我安身立命處」的話頭，但一直沒有入處。三十五歲在密雲座下出家，仍未有所悟。又去二官慈菴老師處參學，雖然痛切用功，但依然不能了悟。慈菴便告訴他：「你因緣恐不在我處，可往金粟參石車和尚。」於是又到金粟山問道於密雲的弟子石車通乘和尚，石車指示他參「父母未生前本來面目」，經過一年，面見石車時，仍無法悟入。心中自恨愚拙，向佛痛哭，發願更下功夫，不惜身命。卻又因功夫太急，還因此吐血三碗，飲食不進。在一次次的參究中，終在三十八歲參破話頭，作偈：「父母未生前，虛凝湛寂圓，本來無欠少，雲散露青天」。一日，在剃頭下單時，面前豁然一開，身心粉碎，所見所遇，皆能了了，再經過石車和尚數次的機鋒點撥，終於被認可而付以如意。石到車要往生前還付以祖衣，當時四十二歲。之後本想就此隱跡，但經梅溪董菴的護法居士再三邀請，才答應入菴，董菴就改名為伏獅菴（伏獅禪院）。從此弘法教化，法矩嚴肅，清苦淡薄，並以真參實悟接引學人，以棒喝機鋒啟悟心法，所說法語迅捷無讓，一時風聞禪林，問法學道者接踵而來。隨學的弟子亦眾。清順治十一年（1654年）圓寂，世壽五十八，門人集其語錄行世，並被收入《嘉興藏》中。嗣法者有七人：普聞授遠、怡然超宿、義川超朗、義公超珂、一音超見、古鼎超振、一揆超琛。其中義公超珂、一揆超琛也很傑出，繼承師志，開禪堂弘法利生，也有語錄被收入《嘉興藏》中。

祇園語錄的內容有：序（三篇）、陞座、小參、示眾（附法語）、機緣、拈古、頌古、偈語、書信、題贊、佛事、源流頌、行狀、塔銘。其中行狀是弟子一揆於祇園圓寂後隔年順治十二年（1655年）寫的，他說明：「門人集其語錄，有前錄一冊、源流一冊，又錄一冊，後錄一冊，嗣有全錄行世」，有前錄、後錄、又錄、源流的分冊，可見當時語錄在祇園生前已一部分一部分地完成，直至祇園圓寂後才準備完整行世。而且依吳鑄所寫的序文，標示的年代是順治五年（1648年），當時祇園仍在世，他提到「門人嘗出其升座諸詠示予…是錄也，先覺之心印也，後覺之依歸也」，也可證明當時部份語錄已被書寫出來，甚至可以推論已刊印發行，而請人為之作序。因此這部語錄大部分的內容應該是在祇園知情之下，被書寫印行的。

要探討《祇園語錄》之所以能夠書寫、出版，甚至入藏，進而理解其對語錄

書寫的看法、意識，就得先了解明末當時的書寫環境，包括女性書寫的環境。因此下節依此討論之。

### 三、明末的書寫環境與女性書寫

「書寫」，對於文人而言，是相當重要的文化活動，而書寫行為累積成的作品，對一個文明的發展也是很重要的資產。相較於語言、符號的運用，使用文字所從事的書寫活動，更具有表情達意的完整性、傳播時間較長、傳播距離較遠、它能夠表現運用文字藝術的才華、寄託個人思想、表現宇宙真理，有傳世的價值，有傳道、悟道之用，甚至還可以形成一種力量或是宗教的神聖力，例如過年時家家戶戶要貼春聯，貼上春、滿、招財進寶等祝福的字句來使今年一切順利。道士書寫符錄來治病、趨鬼、鎮壓等等。所以種種不同的書寫形式、內容，背後都有其書寫的意識，亦即為什麼要書寫？書寫有何意義、價值？書寫在個人生命扮演什麼角色？人們想要藉著書寫建構什麼？實踐什麼？完成什麼？

一項書寫活動，必會牽涉到人與時空，所以就時代而言，每個時代會因思想傾向、書寫工具、印刷術發展、書商的活躍等不同的狀況而展現不同的書籍風貌、不同的書寫觀點。就人的思想而言，不同思考理路也會產生不同的書寫意識與態度。就人的性別而言，男性與女性在書寫上也會因社會所附予的價值觀不同、自我期許的不同而產生差異，因此要探索女性禪師《祇園語錄》的書寫意識時，就得從明末清初的書寫環境與女性書寫狀況、《嘉興藏》的出版、禪宗書寫意識、明末清初的語錄書寫來探索，才能比較完整的呈現。

自從唐代有雕版印刷術之後，印刷書籍的量與質開始產生急速的變化，從官府、書院到私家、書坊都能印書發行，宋代開始有私家藏書的風氣，而到明代中晚期私家與書坊精刻非常發達，不僅分布的範圍多，有時刻書者就是藏書者，而就更講究套色印刷、名家評點、繡像插圖等變化，使得量與質更是突飛猛進，甚至因此講究起刻版的收藏，清初錢牧齋的藏書目錄就創出有記載版本的體例，與前人以錄略為主有所不同<sup>3</sup>，這是因為可以大量印刷書籍，並開始講究印刷的好壞，於是書籍從單純的知識承載體轉成可鑑賞的物品。再加上明末商業的發達，書籍成了販賣的商品，書商（也有士人從事書商工作）為了營利推波助瀾，擴大市場的需求，開發小說、傳奇、戲曲、個人文集等書籍大量出現，也使得書籍不只限於文人的閱讀品，也可以是市井小民的休閒讀物，更擴大了閱讀人口、文化

<sup>3</sup> 到了清乾嘉時期，更產生所謂賞鑑書志的目錄學形態。錢牧齋的族孫錢曾所著的《讀書敏求記》就是其中的先河，其內容就是純粹討論繕寫雕刊的巧拙、異同、傳流等。

參與的層面。<sup>4</sup>

晚明因為有這樣蓬勃的印刷環境，無形當中鼓勵大量的私人文集的印行，甚至也因此鼓勵了一向是文學邊緣的女性從事寫作等文藝活動，所以此時出現一種以往沒有的現象：亦即女性文學家的大量興起及其詩詞文集的刊印。這些女作家，有些是文人家族的一群，有些是與文人交往的名妓。以詞來說，萬曆以後女性詞創作出現了前所未有的熱鬧景象，個人的詞人超過五十人：王鳳嫻、徐媛、陸卿子、董如蘭、楊宛、柳如是等多人，更有數個家族性的寫作集團例如：吳江沈氏一門近十位女作家、黃媛介姐妹三人、吳中三吳（吳山、吳琪、吳綉）。尤其是位處江南一帶，女詞人的密集度更是前所未有。女作家們或刊印自己的詩詞文集，或整理前人女作家的作品印行，或男性文人代為刊印出版等情形相當的多<sup>5</sup>。這些女性文學活動興盛的原因可能頗多，但是書籍私人刊印的發達想必具有推波助瀾的效果。由此一方面可推論女性從事文學活動不僅社會的接受度比以往高，甚至還有部分是受到鼓勵的。另一方面，女性在才華展露之餘，對自我的自信與肯定也會相對提高。

#### 四、《嘉興藏》的出版性質

在佛教藏經史上，明末清初也出現了一部很有特色的藏經，它正是收錄祇園等多位女性禪師語錄的《嘉興藏》。這部藏經為何會與以往不同獨能收入女性禪師語錄呢？而讓它們不僅被書寫出來，還能將書寫傳播流傳下來？《嘉興藏》刻版發起於明萬曆七年（1579年），直到清康熙六年（1667年）正、續藏才基本完成<sup>6</sup>。其特別之處在於是第一部分將梵筴本改為方冊本（線裝書）的藏經，所以又稱為「方冊藏」。因為方冊本比起梵筴式更來的輕便而易流通，所以當紫柏等人發起刻藏之事時<sup>7</sup>，就決定以方便閱讀、流通易廣、價錢低廉的方冊本來刊印，為得是要讓佛法廣為流傳，利益廣大的眾生。而且這次是私人刻藏，比起以往官刻藏經在流通上也較方便、收書也較不受限制，並可避免大小巨細之事都須奏請的麻煩。這樣

<sup>4</sup>本文有關目錄學、文獻學、印刷的發展情形，參考昌彼得、魏美月合著《中國目錄學》（台北、文史哲出版、1986年），周彥文編《中國文獻學》（台北、五南圖書、1993年），張秀民著《中國印刷史》（上海、人民出版社、1989年）。

<sup>5</sup>參考劉紅梅《女性詞史》〈女性詞的初放---萬曆以後詞壇〉（濟南、山東教育出版社、2002年4月），張宏生編《明清文學與性別研究》俞士玲〈論明代中後期女性文學的興起和發展〉（南京、江蘇古籍出版、2002年10月）。

<sup>6</sup>之後在康熙十六年又刻「又續藏」，直到雍正元年浙江巡撫李馥曾對亡失部分加以補刻，全部的工作才就此結束。可參考藍吉富編《佛教百科全書》第8冊，頁4984~4989（台南、中華佛教百科文獻基金會出版、1998年）。

<sup>7</sup>此事可見紫柏〈刻藏緣起〉，在《紫柏尊者全集》卷十三，收於《卍續藏》126冊，854頁。（台北、新文豐出版、1977年）

的考量正呼應之前所描述的晚明清初的書籍刊印生態：書籍的私刻發達、流通普遍、商業買賣，而佛教人士在這樣的潮流中也想以此作為弘法的利器，將佛書普遍流通到一般市井小民，而不願徒有尊貴只能束之高閣藏經。

由於《嘉興藏》是私人刻經，經費乃募款所得無法有穩定的來源（後來只得以流通所得來續刻經版），所以歷經近九十年的很長時間，也造成它除了正藏是以《北藏》為底本外，其餘（續藏、又續藏）也大量收納各地所刻的佛教典籍，而由嘉興楞嚴寺來流通發行，這些各地佛典都被納入《嘉興藏》中，所以《嘉興藏》究實而言，是「明末清初由嘉興楞嚴寺所流通佛典的總稱」、「它是一部集合各種版本於一處的百衲本大藏經」<sup>8</sup>。所以相對於歷代官刻的藏經而言，《嘉興藏》是民間印刻的，只要是當時教界認為值得流傳弘揚的，或當時著名禪師的語錄，或有民間寺院、居士發起印行者，都有機會可以入藏，因此它成為目前收集最多明清佛書的一部大藏經，而且多有獨本收藏。在這樣的一部藏經中我們發現了歷史上獨有的女性禪師語錄。因此我們可以推論，與其他獨本資料一樣，民間性強的、包容性大的入藏風格是造成這些女性禪師語錄能夠入藏的原因之一。

再回應之前所論，女性文學活動在明末清初時期的活躍表現，或使同樣為女性的女性禪師語錄的刊印發行，也變得極為自然無礙，因此而得以入藏。而祇園師徒三人的參學弘法地區也恰好集中在嘉興一帶，他們語錄入藏更有地域上的優勢。依目前資料所見，《嘉興藏》並無具體的入藏原則，所以要回答「這些女性禪師為何能夠入藏」這個問題時，只能說：祇園等女性禪師修行有成，弘法利生，是當時禪林的一片風光，而且也影響了一些人。而這個時代的風氣剛好能夠將眼光注目在他們身上，讓他們得以有機會被書寫出來。

如上所述，在明末清初書籍私刻發達、流通普及、商業買賣、女性書寫興盛的書寫環境下，祇園修行有成，弘法利生的事蹟能夠得到應有的重視而被書寫下來，形成《祇園語錄》被發行傳播，而這個文本就被也在這樣風潮下形成的《嘉興藏》所收錄，而得以流傳至今。

## 五、禪宗的書寫意識

《祇園語錄》既為禪宗語錄之一，所以要論其書寫意識，當然要先探究禪宗的書寫意識，再論及《祇園語錄》個別展現的部份。以下將依此分論之。

被視為禪宗起源的一個因緣「拈花微笑」，在《五燈會元》卷一的記載是：

世尊在靈山會上拈華示眾，是時眾皆默然，唯迦葉尊者破顏微笑，世尊曰：

---

<sup>8</sup> 見藍吉富〈《嘉興大藏經》研究〉，收於《諦觀》雜誌 70 期（台北、諦觀雜誌社出版、1992.07）

「吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門，不立文字，教外別傳，付囑摩訶迦葉」。世尊至多子塔前，命摩訶迦葉分座令坐，以僧迦梨圍之，遂告曰：吾以正法眼藏密付於汝，汝當護持。傳付將來。<sup>9</sup>

所以「不立文字，教外別傳」就成了禪宗重要的弘法精神，而這種拈花微笑、以心傳心的付囑方式，也啟發了禪宗傳承法脈的活潑性。宗密在《中華傳心地禪門師資承襲圖》也云：

達摩西來，唯傳心法，故自云：我法以心傳心，不立文字，此心是一切眾生清淨本覺，亦名佛性，或云靈覺……欲求佛道須悟此心，故歷代祖師唯付此也。<sup>10</sup>

所以不立文字，直指人心，教外別傳是禪師的基本精神，是禪宗主要的特色。其中「文字」之意涵可以是指一切相，包括外相與心相，而書寫的文字在其中，文字書寫亦在其中，對書寫的看法當然也在其中，所以探討禪宗的書寫意識就須對「不立文字」加以爬梳。

文字（語言）是人類思想傳遞的最重要工具，對於佛法修行亦是如此，種種思想的啟悟、悟道的傳承非得以其為媒介者不可，但也因其是媒介者的角色，所以也常是產生溝通障礙之所在，因此如一刀雙刃，它帶來價值也帶來障礙，尤其是歷經千年的流傳，佛典累積龐大，鑽研於經論之中就須皓首窮經，而且不是每個人都可以做得得到，這與佛法悟道解脫是背向而馳，所以禪宗祖師們一改以往，教外別傳而不循文字經教悟道的修行方式，著重在生活中真實履踐的用心修行，打破一切有形無形之相，直指「本來無一物」的般若思想，而負載思想傳遞的語言、文字相當然在遺破之列。

開啟禪宗五家七宗，是禪宗史上最重要的人物——六祖惠能，他本身甚至不識字，曾經有位無盡藏比丘尼，因常誦《大涅槃經》，惠能聽了他的唸誦，即知妙義，便為他解說，而引起一段對話：

師暫聽，即知妙義，遂為解說，尼乃執卷問字，師曰：「字即不識，義即請問」。尼曰：「字尚不識，焉能會義？」師曰：「諸佛妙理，非關文字。」尼

<sup>9</sup>收於《新纂卍續藏》第 80 冊，頁 31。而此典故出自《大梵天王問佛決疑經》，收於《卍續藏》第 87 冊。此經疑為偽經，所以有學者認為這個典故也可能是偽造、渲染的。

<sup>10</sup> 見《卍續藏》第 110 冊，頁 870 上。

驚異之。遍告里中耆德云：「此是有道之士，宜請供養。」<sup>11</sup>

「諸佛妙理，非關文字」顯現文字與悟道並無直接關係。但是，若無佛典經文的書寫，又無人將之誦出，惠能豈能知妙義？又豈能在有人誦《金剛經》「應無所住而生其心」之句下有所領悟？所以有位僧人法達，念《法華經》已三千遍，但心常有疑，惠能要他取經誦之，隨即為其解經意，並說：

師曰：「…汝若但勞勞執念以為功課者，何異犂牛愛尾？」達曰：「若然者，但得解義，不勞誦經耶？」師曰：「經有何過？豈障汝念？只為迷悟在人，損益由己，口誦心行，即是轉經。口誦心不行，即是被經轉。聽吾偈曰：『心迷法華轉，心悟轉法華，誦經久不明，與義作讎家，無念念即正，有念念成邪，有無俱不計，長御白牛車。』」<sup>12</sup>

惠能認為「口誦心行即是轉經，口誦心不行，即是被經轉」，所以重點在於心行、心悟，而經又有何過錯呢？因此文字本身並無過錯，立不立文字並不重要，重要是心是悟是迷。所以他對於文字有中道的看法：

共人言語，外於相離相，內於空離空，若全著相，即長邪見，若全執空，即長無明。執空之人有謗經，直言不用文字，既云不用文字，人亦不合語言，只此語言便是文字之相。又云直道不立文字，即此不立兩字，亦是文字。見人所說，便即謗他言著文字。汝等須知自迷猶可，又謗佛經，不要謗經，罪障無數。<sup>13</sup>

對於文字要能不執著於空，也不執著於有。執空者，以為文字皆不可用，執有者，以文字為依歸，只在文字上作解。兩者皆不可取，皆要「離」之。這個說法離於空有二邊，是所謂的中道義，也是佛法的實相義。

從歷史現象來看，屬於禪宗流傳下來的文本大致有二類：語錄、燈錄。這些記錄禪師言行、機鋒、教法、偈語等文字，為數實在不少。但也因時代不同而有所變化。唐代的禪師大多無疏經造論的文字傳下來，即使有編纂語錄，多為宋代所刊刻印行。到宋代才開始大量編纂語錄，目前所見就有上百家之多<sup>14</sup>，並且也

<sup>11</sup> 見《六祖壇經》卷七〈機緣品〉。

<sup>12</sup> 同註 11。

<sup>13</sup> 同註 11 書，卷十〈付囑品〉。

<sup>14</sup> 現存的唐代禪師語錄多為宋代所印行的，除了敦煌寫本之外。這方面研究可參考周裕鍇《禪宗

開始編纂燈傳，來記載祖師傳記。祖師的公案語錄漸漸形成學人悟道的指引，師徒以公案相問答，更有大量的頌古、拈古、評唱等作品出現<sup>15</sup>，而形成所謂的「公案禪」、「文字禪」<sup>16</sup>。其間雖然有人提出異議<sup>17</sup>，但大量的禪師語錄、著作仍然大行其道，直到明清時期依然如此。

如果以大量語錄書寫的現象來和「不立文字」的禪宗精神對看，似乎會覺得十分諷刺與矛盾，其實依惠能的中道文字義來看則就大大不同了。所謂中道是不執空、不執有，超越空有對待，不執有文字亦不執無文字，超越文字的有無對待。既是超越，就非關文字本身，文字之有無都能存在，不相妨礙。依此，「不立文字」即是超越文字義。而祖師們以超越文字來表達實相中道，表達悟境。再而，為了教化，不管說有說無，一有立說即有文字，所以不用實相中道義來看「不立文字」是無法通透的。另一方面，因為教化，皆得以言說文字，所以禪師們的語錄書寫便是當然之事，只是為了教化方便應機，就可分為二種：一、以破遣文字為方向，朝向實踐義。二、以顯立文字般若為方向，朝向書寫義。所以依實相來看，這二者都有其意義，但是也會因修行人的素質而有過與不及，當太過強調破遣文字時，就較易輕視經典義理，而較不易在文字的流傳、傳播展現效果，而當強調文字般若時，就容易落入文字禪的蔽病。然而既是在世間運作，文字語言的運用是勢所難免，所以通常的形式就是以文字表達破遣文字之意涵。但是當對實相掌握不準、實踐不夠時，文字禪泛濫、空有口頭禪的情形也就必然產生。甚至以文字破遣經典文字，輕視三藏經典之價值。

## 六、明末清初禪宗的語錄書寫與傳承法脈

用文字表達遣破文字時，常是以語錄的書寫形式表現，在明末時因印刷出版事業的發達、士人參禪成為風潮等因素，使得這個時期的語錄出版格外興盛，但也因此被當時人有垢病，例如陳懿典在為湛然圓澄寫塔銘時就說：

…今且以合頭棒喝為佛事，而視理義文節為不足為，以支離偏見為無上悟門，而視三藏大典為羸淺言句，以杜撰無理語錄，為向上真詮，而視天下

語言》第四章〈公案禪：闡釋時代的開始〉，頁 106~108。

<sup>15</sup> 所謂「頌古」是以韻文的方式，對祖師古德的公案將以讚頌，也藉此表達自己的妙解。宋汾陽善昭就有《頌古百則》。而「拈古」是前舉公案，後面進行解說並對之評斷。「評唱」則是對公案和頌古的闡釋評論，是比較評細的說明。最著名的是圓悟克勤《碧巖錄》十卷，集合古德公案和雪竇重顯的頌古，對之闡釋，分成三層：垂示、著語、評唱。

<sup>16</sup> 宋、石門寺的惠洪覺範禪師之詩文集就稱為《石門文字禪》，為門人覺慈所集錄。

<sup>17</sup> 提倡話頭禪的大慧宗杲就將其師之作《碧巖錄》燒毀，並禁止流傳。是為了挽救學人只徒背誦古德之語來作為問答，並無真參實悟的流弊。但大慧仍然著有頌古 110 首，並有語錄傳世。

古今為可欺誑…<sup>18</sup>

他認為當時禪宗一方面輕視義理文字，一方面更撰寫語錄來自立己見。又有時人徐芳在其〈與某上人〉中談到：

雲門和尚，說法如雲，絕不喜人記錄其語，見必罵逐曰：「汝口不用，反記我語，他時定販賣我去。」今號為大和尚者，紛紛語錄，自記自刻，若惟恐不販賣者，異哉！

在此更說得明白，當時記刻語錄的風氣很盛。而且記刻語錄另外一個意義就是展現傳承，藉由語錄來表現法脈，表達正統。而明末禪宗傳承法脈的爭議激烈，這在歷史學者陳垣的《清初僧諍記》中已有詳細的呈現。之所以對傳承法脈有爭議，太過浮濫的傳承是因素之一。大量的法脈傳承又是以大量的語錄來展現。所以法脈傳承、語錄是彼此相關的，法脈傳承浮濫也就使得刻印語錄盛行。當時林時對在〈禪宗源流論〉中言：

今之宗門，逢場演說…一庵院便有一尊祖師，一祖師便有一部語錄，吟詩作偈，互相讚歎，慧命斷絕，同陷於泥犁獄中，披毛帶角，宿業未艾，良可憫矣。<sup>19</sup>

一庵院就有一位祖師，這代表有法脈傳承，而這一位祖師便會傳印一部語錄，就因為這樣的風氣，使得語錄盛行而傳承也到處皆有，相對地也因此對於沒有傳承法脈者有所非議，對於傳承的正當性與其來源也因此產生爭議。當時禪宗法脈傳承的授受情形，黃宗羲曾言：

萬曆以前，宗風衰息，雲門、為仰、法眼皆絕，曹洞之存，密室傳帕。臨濟亦若存若沒，什佰為偶，甲乙相授，類多隨窳之徒，紫柏憨山別樹法幢，過而唾之。<sup>20</sup>

此處點出當時傳承的浮濫由來已久，到了明末紫柏、憨山等四大師，因為傳承不

<sup>18</sup> 見陳懿典撰〈雲門湛然澄禪師塔銘〉。收於《新纂卮續藏》72卷《湛然圓澄禪師語錄》卷八，頁839下。

<sup>19</sup> 見《留補堂文集》卷一，頁26。

<sup>20</sup> 見《南雷文定》《三峰禪師塔銘》。

明，所以被人們所唾議。

在這種法脈大量的傳承、語錄紛紛印行的情況下，雖然引起相當大的爭論與互相撻伐，但是從另一方面來看，也正是明末禪宗繁榮復興所衍生的一種現象。

### 七、《祇園語錄》的書寫意識

而女性禪師語錄就在這樣的時代出現，被留存下來。女性禪師能接繼法脈的情形不多，祇園行剛就在被視為傳承浮濫的時代被付予傳承，是因傳承浮濫，女性禪師才有較大的機會得到傳承嗎？是因語錄大量印行，女性禪師才有機會刻印語錄嗎？所謂傳承浮濫，從另一角度的觀察也可以說是傳承不受既定的觀念限制。況且浮濫的傳承中並不一定包括女性禪師在內。因此還無法驟下定論，但從時代因素、禪宗內部發展觀察來看，與此是有相當關連的。

《祇園語錄》中對於文字基本上也採取禪宗的立場（就如前節：禪宗的書寫意）：不立文字，例如在〈復鄭居士〉中言：

…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。

21

有居士請他為《華嚴經》作跋時，言：

…一跋再跋是知解非知解，如其不然，自數他寶，請著精采，驀忽撞破，血從何來，經是誰書，龍女誰做，便能豁開火宅，顯出真機…居士要行持此事，還宜一火焚卻，不留一字，更為痛快也。（〈復鄭雲渡居士〉）

「宜一火焚卻」、甚至「山野拙語宜付丙丁」、「不可存一字在胸中」這是典型的禪宗對文字的看法，是以文字來破文字，強調實踐的重要性，是要轉經而不被經所轉。況且祇園參話頭開悟，也以參話頭、棒喝來接引學人，所以更顯破除文字之義。

但是其他居士卻不只這樣看祇園禪師語錄的，在〈復吳犀（原字為左「禾」，右「犀」）仙居士〉中：

…居士念先和尚一脈，來索山野頌古，山野質鈍，難窮諸大尊宿之意…

---

<sup>21</sup> 見《伏獅祇園禪師語錄》。收於《嘉興藏》第28冊，頁421。以下如引自此語錄的文字，只在文末標明標題，不另加註解。

吳居士希望祇園能寫些頌古詩句，以呈現顯示他傳承於石車通乘和尚的法脈。一方面顯示石車通乘有徒可傳，一方面顯示祇園有師為承，是臨濟宗楊岐派 32 世。是密雲圓悟之徒孫。再而，有人是站在女性禪師的傳承性來看祇園的。有位野水居士寫詩送祇園，詩云：

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。  
(〈答野水兄〉)

總持是禪宗祖師達摩的比丘尼弟子，在達摩試法印可中，相傳得「達摩肉」，雖然不是最高境界，但已具相當的深度，他可以說是中國女性禪師的第一人。而野水居士就將祇園視為在女性禪師史上，久無人接繼而終於出現的人物，這種期待對於有歷史感的居士文人而言是很重要的，因為女性禪師畢竟在歷史上是少數，而能夠被記載下來的更是稀有，他們都只是點狀的呈現，所以祇園在明未能成為一方之師教化徒眾，弟子、居士自然將他與歷史上的女性禪師連成一線，給予接繼女性禪師傳承源流的地位。尤其為語錄作序的二人：貴陽太守（自稱鶴州居士）朱茂時，以及晉階一級前江西廣信府推官兩舉卓異省直同考試官（自稱梅谿里人）吳鑄，都提到這樣的女性禪師傳承，朱茂時寫道：

…故總持紹嗣之初，代有式承之傑，今吾郡 祇園大師光儀峻肅，凌秋礪之霜華，妙性冲熙，照晴波之滿月，太白峰高，猶自安身無覓處，石輪聲震，方纔雲散露青天。

吳鑄也寫道：

予寓梅谿聞且見焉，心折乎，祇師道眼圓明，機用孤峻…門人嘗出其升座諸詠示予，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。

二人所提到的總持、妙總、末山<sup>22</sup>都是歷史上女性禪師，並將祇園與之齊觀，他們在序文的書寫上點出女性禪師的傳承脈絡，讓祇園與這些歷史上的女性禪師連

---

<sup>22</sup> 妙總女禪師字無著，是宋代平江府人，俗姓蘇，祖父蘇頌是宋朝丞相。他依大慧宗杲修行而開悟，也能開堂說法、柔剛自在。末山了然女禪師，人稱末山孃孃（娘），是在高安大愚禪師徹悟的，之後在末山開堂教化，禪風甚利。

成一線。

野水居士的第二首詩則是站在臨濟宗密雲圓悟一系的傳承，讚美祇園以真參實悟穩住這一脈傳承，而不致浮濫。

面對野水居士這兩首詩的讚美，祇園卻以「無」化消之：

師見（野水的詩）乃先著語云：歷歷明明蓋天蓋地，說甚麼無消息。

歷歷孤明亙古今，當頭一棒指諸人，箇中若了全無事，萬水同源一派真。

（〈答野水兄〉）

不管是立於臨濟宗傳承或是女性禪師傳承，祇園皆以實踐（一棒指諸人）來化消這種人為造作的傳承傳統。若能了悟真如實相，則一切無事，既然無事則萬水同源，何必論是誰的傳承？有沒有傳承？如此才是一派真傳承。

所以如果能了悟傳承的虛幻、無事，就能坦然地談傳承了。從《祇園語錄》中的呈現，祇園本人以「無事」來面對傳承，而居士們則是以傳承來期許他，就如之前所論，這是當時時代氣氛強烈的影響，祇園必然也得回應這樣的期待，所以《祇園語錄》中有一部分很明顯地在顯示其傳承地位，這便是卷下的「源流頌」。

「源流頌」在語錄體中並不是常出現的內容，一般而言，語錄大都有陞座、小參、法語、頌古、拈古、書信、偈語等項目，這些《祇園語錄》也具備，但它卻另外特別地有源流頌。源流頌是對自己傳承一脈的歷代祖師略述其事，並各自寫一頌讚之，以表彰一傳一的傳承。祇園屬臨濟宗，所以祇園的源流頌是從第一世南嶽讓禪師開始，再而第二世馬祖一禪師，直到第三十三世幻有傳禪師、第三十四世密雲悟禪師、第三十五世石車乘禪師為止。這是很明顯有力地彰示自己的傳承來源。密雲圓悟有十幾位繼承法嗣之人，石車通乘是其中之一，而此源流頌只記載祇園的老師石車通乘，旨在表達自己的法脈源流是不言而喻了。而源流頌之後即是祇園行狀，其意也可知之。

在祇園行狀中其弟子超琛記載其師，曾為了源流之事有所堅持：

當金粟車和尚臥疾時，及門竟有假源流承嗣者，先師不畏處虎狼，隻身挺出為法故也，至今禪流談及清源流一事，嘆其才識卓絕。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。

此事說得很隱晦，只是點到為止，具體的人事並未言明，可能是超琛稟承師訓不想讓語錄有攻訐之嫌，徒然引起爭端之故。不過從這段文字可以體會當時有所謂

真假源流的紊亂，應當是法脈源流泛濫造成的，而祇園挺身而出為法來清源流。依此而看，語錄中的源流頌是具有表彰的正統源流的重要意義。

在《祇園語錄》中值得注意的是為祇園寫行狀的琛超，作為祇園的弟子，他是重視傳承的，在行狀之後他寫道：

…嗣有全錄行世，每念先師道行高深，安所措辭，然不得不露布一番，式昭後昆，以俟續傳燈者採焉。

他希望這份語錄及其師能為傳燈史家採用，而能入列禪宗燈傳史上。而這樣的期許在《五燈全書》中實現了。

綜合來觀察，《祇園語錄》在明末清初這個時代出現，而被保留下來，正是一個印刷事業發達、女性文學家蓬勃出現，其作品也被鼓勵印行，在禪宗裏是語錄大量印行、大量的傳承法脈，甚至被視為浮濫的大環境，這無形當中給予女性禪師語錄的出版印行起了很大的鼓勵、方便作用。

而從《祇園語錄》的文本中顯現祇園等人完成的《祇園語錄》其背後的書寫意識是：仍是稟持禪宗不立文字、以文字破文字的宗旨來寫就，書寫所要傳達的是一種教化功能，並保留其開悟弘法的資料。再而，特別的是，這個時代中讓《祇園語錄》多了「彰顯臨濟正統源流」、「彰顯女性禪師源流」的雙重價值意義。「彰顯臨濟正統源流」的書寫意識，對祇園本人而言並未在語錄中直接呈顯出來，而是以「箇中若了全無事」來表達他的基本態度，這也是禪宗的基本態度。但是另一方面，「源流頌」的書寫卻是「彰顯臨濟正統源流」的有力表達，對於同樣是語錄書寫完成者之一的弟子、居士而言，希望能「彰顯正統源流」的書寫意識是藉由源流頌直接表達出來。適而這個正統源流是由女性禪師來傳承，因此也同時希望《祇園語錄》能將女性禪師的傳承彰顯出來。所以，《祇園語錄》的書寫意識正可謂臨濟正統源流與女性禪師源流的雙重彰顯。

## 參考文獻

1. 明季滇黔佛教考上下 陳垣著 河北教育 2002年
2. 中國近代佛教思想的諍辯與發展 江燦騰著 南天書局 1998年
3. 晚明思潮 龔鵬程著 里仁書局 1994年
4. 佛教史料學 藍吉富著 東大書局 2001年
5. 菩提道上的善女人 釋恆清著 東大書局 1995年
6. 禪宗語言 周裕鍇 浙江人民 1999年

7. 明清文學與性別研究 張宏生編 南京江蘇古籍 2002 年
8. 女性詞史 劉紅梅著 濟南山東教育 2002 年
9. 中國女性書寫--國際學術研討會論文集 淡江大學中文系編 學生書局 1999 年
10. 《嘉興大藏經》研究 藍吉富著 收於《諦觀雜誌》70 期 1992 年 07
11. 比丘尼的法系之研究～以寶唱和尚的《比丘尼傳》為範疇 收於《佛教研究傳承與創新學術研討會論文集》 現代佛教學會 2002 年