

# 閱讀《嘉興藏》：全苗月湛（1726-1803） 對晚明清初曹洞宗學術的認識與反響\*

簡凱廷\*\*

〔摘要〕

目前關於《嘉興藏》傳入日本的研究，主要集中在各地典藏的調查工作，書籍內容的閱讀、影響問題則還未得到足夠關注。本文研究對象全苗月湛(1726-1803)是日本江戶中後期的曹洞宗僧人。本文研究他在閱讀《嘉興藏》「續藏」、「又續藏」相關典籍以後對晚明清初曹洞宗學術的回應；包括批評永覺元賢關於曹洞五位的解釋、漢月法藏對於雲巖、洞山傳法的質疑，以及回應覺浪道盛，欲送曹洞逸典回中國。本文指出，透過閱讀《嘉興藏》，觸動了月湛此一個體生命在學問世界的自我實現與完成，明清曹洞僧人的知識、見解也成為他個人學問底蘊的一部份。從此個案研究可以知道，近世中國曹洞宗與日本曹洞宗在學術、教學上有其連續性。明末清初曹洞僧人所關注的問題，在隔海一方的日本得到了賡續與回應。

關鍵詞：全苗月湛、曹洞宗、江戶佛教、明清佛教、《嘉興藏》

---

\* 本論文承蒙徐聖心、蔡振豐兩位先生，以及兩位匿名審查委員，惠賜寶貴意見，謹致謝忱。又，本論文為國科會專題研究計畫「永覺元賢（1578-1657）在江戶：著作的流傳與接受」（111-2410-H-002-251-MY2）部分研究成果，併申謝忱。

\*\* 國立臺灣大學中國文學系助理教授。

## 一、問題的提出

晚明雖是一個政治動盪、朝綱紊亂的時代，但在思想、文化、文學、藝術等方面的表現卻極其豐富多彩而迷人。其中，佛教的發展是一個不可輕易略過的要素。相較於明代中期的沉寂，晚明的佛教界活動力旺盛，龍象輩出，被視為是佛教再度復興的一段時期，其風尚一直延續到清代初期。如何估量這一時期佛教復興的成果，「影響」是可以考慮的判準之一。論及晚明清初佛教的影響並不僅僅只能侷限在中土本身；倘若我們轉入「東亞」的視域，擴大討論的範圍，會發現透過人物的移動與書籍的流轉，該時期的佛教發展與東亞內部各區域皆有關涉及影響，有些影響甚至超過有清一代的中國。可以說，從接受史的角度來看待晚明清初佛教復興的意義與價值，是目前亟待進一步開展的議題。

晚明清初佛教發展最重要的成果之一，是《嘉興藏》的刊行。晚明有志僧俗發起的所謂《嘉興藏》的藏經刊刻事業，易摺裝為方冊，使佛典便於流通。日本江戶時期的淨土真宗僧人智洞（1736-1805）曾這樣說過：

延寶六年黃檗山萬福寺鐵眼又彫大藏，惟取萬曆刊本翻刻耳。現行於世。自是藏經易請，簿秩緻紙，便于繙讀，功實為大焉。然多誤脫錯簡……<sup>1</sup>

「多誤脫錯簡」的批評暫且不論，智洞指出了黃檗鐵眼道光（1630-1682）以《嘉興藏》為底本的刊刻大藏經的事業，繼承了《嘉興藏》在載體規制上的特點，使佛典易於「繙讀」，便於流通（「自是藏經易請」）。<sup>2</sup>此即可謂是晚明清初佛教事業跨域影響功績之一實例。

在大藏經史上，近世大藏經的發展，除了傳統供奉用的宗教目的與意義以外，<sup>3</sup>還扮演了知識傳播媒介的角色（可供「繙讀」）。根據學者的研究，日本江戶時

<sup>1</sup> 轉載自〔江戶〕玄智：《淨土真宗教典志》（名古屋：名古屋大學圖書館藏安永九年〔1780〕刊本），頁27。

<sup>2</sup> 鐵眼道光刊刻藏經主要的底本來自萬治元年勝性印贈施給隱元隆琦的《嘉興藏》。見會谷佳光：〈江戶時代の和刻本佛典の出版と黃檗版大藏經：成田山佛教圖書館藏《阿毘達磨俱舍論》を手がかりに〉，《日本漢文學研究》第2號（2007年3月），頁239。

<sup>3</sup> 參見方廣錫：〈略談漢文大藏經的編藏理路及其演變〉，《世界宗教研究》2012年第1期，頁32-41。

期從中國傳入的《嘉興藏》至少有五十套以上，數量不可謂不多也。<sup>4</sup>如此可觀之數量反映出當時江戶佛教知識社群對於中國藏經的需求。從閱讀的需求面看，由於《嘉興藏》的「續藏」、「又續藏」部分收錄了明清作品，<sup>5</sup>那麼江戶佛教叢林對於這些作品是否有所反應，便成了一個令人好奇的問題。目前學界關於《嘉興藏》傳入日本的研究，除了各地寺院典藏的調查工作仍持續不輟以外，<sup>6</sup>《嘉興藏》作為知識傳播載體之一面，其內容究竟如何被閱讀、接受？影響如何？還未得到足夠的關注。<sup>7</sup>

本文的發想最初源於筆者閱讀陳繼東教授〈清末日本傳來佛書典籍考〉<sup>8</sup>一文。該文討論清末南條文雄（1849-1927）送書給楊文會（1837-1911）的始末。文中提到江戶時代臨濟宗僧大典顯常（1719-1801）及天台宗僧六如慈周（1734-1801）彼此商議欲送佛典給清朝一事。由於此事見載於南條文雄寫給楊文會的書信中，因此陳文對此事進行了較為詳細的梳理。梳理過程引用了這麼一條材料：

如開頭所說，唐土（即清朝—譯者註）絕無之書物，散在於我國者為數不少。佛書之事，近年京都相國寺常（即大典—譯者註）長老、白雲寺慈周

<sup>4</sup> 具體參見野沢佳美著，劉光輝譯：〈江戶時代明版《嘉興藏》的傳入情況〉，收入釋法幢主編：《大藏經的編修·流通·傳承：〈徑山藏〉國際學術研討會論文集》（杭州：浙江古籍出版社，2017年），頁313-333。

<sup>5</sup> 關於「續藏」、「又續藏」的組成，參見野沢佳美：〈明版嘉興藏の續藏・又續藏の構成について〉，《立正史學》第101號（2007年3月），頁17-47。

<sup>6</sup> 如九州大分縣萬壽禪寺所藏《嘉興藏》的調查成果晚近才剛出版。見花園大學國際禪學研究所編：《嘉興藏（嘉興大藏經）目錄：蔣山萬壽寺所藏》（京都：花園大學國際禪學研究所，2019年）。

<sup>7</sup> 關於晚明清初的佛教學術成果在江戶產生的反響的討論不少，如較早而重要的有 John Jorgensen 對無著道忠的個案研究，見“Mujaku Dochu (1653-1744) and Seventeenth-Century Chinese Buddhist Scholarship,” *East Asian History* 32/33 (Dec. 2006/Jun. 2007): 25-56. 此外，可注意的還有西村玲一系列的研究，見氏著：《近世佛教思想の獨創：僧侶普寂の思想と實踐》（東京：トランスビュー，2008年）、《近世佛教論》（京都：法藏館，2018年）。晚近台灣學界則有林鎮國：〈論證與釋義：江戶時期基辨與快道《觀所緣緣論》註疏的研究〉，《佛光學報》新4卷第2期（2018年7月），頁373-419。此外，本文涉及的永覺元賢《洞上古轍》在江戶的接受，日本學界的討論亦不少。儘管如此，聚焦在《嘉興藏》影響脈絡來談的專論則罕見。

<sup>8</sup> 陳繼東：〈清末日本傳來佛教典籍考〉，收入陳少峰主編：《原學》第5輯（北京：中國廣播電視出版社，1996年），頁305-313。

（即六如一譯者註）師、又有越中光嚴寺隱居洞水等，年來校索，相謀送渡唐土。然常周二師先後遷化，素志未遂，極為惋惜，今當置語於此。去年洞水和尚與我曾有通訊，今也無恙吧。<sup>9</sup>

此文引自秦鼎（1761-1831）《一宵話》。秦鼎，字士鉉，號滄浪，美濃人，曾任尾張藩校明倫堂典籍，後遷教授。<sup>10</sup>引文中提及的「洞水和尚」由於非討論焦點，陳文並未深究，然而此人卻引起筆者的注意。根據文中「越中光嚴寺」等提示可知，「洞水和尚」具體指的是江戶中後期曹洞宗僧全苗月湛（1728-1803），有語錄《洞水和尚語錄》15卷，以及著作《五位顯訣元字腳》收在《曹洞宗全書》中。透過閱讀他的作品，筆者了解到月湛不僅想將彼時日本出版的曹洞宗祖師典籍送往隔海一方的中國，還對於晚明清初中國禪林所提出的學術論題與主張有所承接與批評。

學界關於全苗月湛的研究非常少，<sup>11</sup>最早而最重要的莫過於岡田宜法（1882-1961）1943年出版的《日本禪籍史論：曹洞禪編》。<sup>12</sup>該書以分期的方式針對江戶各個時期曹洞宗的重要作品內容、特色逐一進行介紹，間有評議；雖然只是概要梳理，沒有進一步的展開論述，但全書形成一個「史」的關照，對於江戶曹洞宗學術發展的研究，提示了很多線索，非常具有參考價值。其中，第五篇〈江戶後半期に於ける禪籍概観〉第四章〈寛政年間に於ける宗典概況〉第三節「古典の註疏と洞水師の貢獻」花了不少的篇幅介紹月湛的著作並梳理其要點。<sup>13</sup>

綜觀月湛一生基本學術關懷的形成和他年少時期的一段求學經驗有關。傳記材料說他在求學時聽人提唱宏智正覺（1091-1157）的語錄，在遇到曹洞五位的問題時，講者逕以永覺元賢（1578-1657）的《洞上古轍》為釋。因感元賢的解釋與當時收在《重編曹洞五位顯訣》中的洞山良价（807-869）〈五位顯訣〉相矛盾，

<sup>9</sup> 同前註，頁308。

<sup>10</sup> 秦鼎略傳見手島益雄：《愛知縣儒者傳》（東京：東京藝備社，1924年），頁11。

<sup>11</sup> 專論月湛五位思想的有石附勝龍：〈功勳五位傍提における功勳五位の曹洞禪的特質〉，《印度學佛教學研究》第17卷第2號（1969年3月），頁334-336。此外，岸澤惟安曾針對月湛《五位顯訣元字腳》一書進行過注釋研究，見氏著：《五位顯訣元字腳葛藤集》（靜岡：元字腳葛藤集頒布所，1959-1974年）。可惜流傳本稀少，筆者尚無緣得見。

<sup>12</sup> 岡田宜法：《日本禪籍史論：曹洞禪編》上、下冊（東京：井田書店，1943年）。

<sup>13</sup> 同前註，下冊，頁1121-1143。

出言致疑，卻因此觸怒講者，為之罷講三天。因為疑惑未獲解決，於是月湛決定退而發憤搜索典籍，因是進入到《嘉興藏》的閱讀，於「續藏」、「又續藏」中廣加搜檢，冀望從相關文本的閱讀中解決心中的疑惑。此一閱藏經歷實為月湛生命歷程中一關鍵事件，決定了其後佛教學術志業開展的方向以及成就。本文嘗試就此關捩切進，在岡田宜法基本文獻梳理的基礎上，討論月湛透過閱讀《嘉興藏》對於明末清初曹洞宗學術取得了怎樣的認識、如何繼承以及展開了什麼樣的批評；希望以此個案研究補充日本江戶《嘉興藏》閱讀研究史的相關研究成果。

## 二、全苗月湛及其閱藏經歷

月湛，字全苗，號洞水。越中新川郡新莊人。俗姓黑川。年少時從清源寺（位於今富山市）大心膽全雜染受具，後隸籍春日山光嚴寺（位於今富山市），聽空印和尚講《妙法蓮華經》。曾隨卍元講師究研《圓覺經》、《楞嚴經》、《大乘起信論》等經論，為眾推為上首。服勤三年後，聽從卍元指示，再赴江戶從興、素兩師學習，又經三載。之後又在旃檀林學習。寶曆九年（1759），月湛回到光嚴寺，得住持燈外素繼（?-1770）<sup>14</sup>傳法。明和二年（1765），承素繼之命，住持高源寺，其後又嘗歷住大淵、雲龍、光嚴等寺。享和三年（1803）六月二十日示寂。《洞水和尚語錄》所收〈行狀記〉稱嗣法剃度者二十餘人，晚年度脫尼僧不可勝數。所著則有《五位顯訣元字腳》、《功勳五位傍提》、《沒絃琴》等。<sup>15</sup>

關於月湛的生年有不同的說法，依〈行狀記〉載云「壽七十有六，臘六十三」，<sup>16</sup>以此回推，月湛當生於享保十三年（1728），岡田宜法則稱月湛出生在享保十一年（1726），享和三年（1803）七十八歲去世，<sup>17</sup>與〈行狀記〉所記有兩年之差，然岡田宜法並未明言所據出處。考《越中史料》卷3載有題為「黑川記錄」的史料，作者黑川那雄（生卒年不詳）<sup>18</sup>為月湛姪子。據「黑川記錄」所言，月湛於享

<sup>14</sup> 燈外素繼傳記見月湛：〈燈外素繼禪師行業記〉，〔江戶〕月湛著，〔江戶〕存妙、梵丁重編：《洞水和尚語錄》，收入《曹洞宗全書·語錄5》（東京：曹洞宗全書刊行會，1937年），卷13，頁221下-222下。

<sup>15</sup> 本節關於月湛的生平討論主要依據《洞水和尚語錄》卷6所收〈行狀記〉，《曹洞宗全書·語錄5》，頁276下-281下。

<sup>16</sup> 同前註，頁281。

<sup>17</sup> 岡田宜法：《日本禪籍史論：曹洞禪編》下冊，頁1122。

<sup>18</sup> 黑川那雄，曾從學皆川淇園，善為俳諧，略傳見篠島久太郎：《越中史略》下篇（高岡：學海

和三年(1803)示寂時為七十八歲，<sup>19</sup>同於岡田宜法《日本禪籍史論：曹洞禪編》。本文依從《越中史料》、《日本禪籍史論：曹洞禪編》所記。<sup>20</sup>

據〈行狀記〉記載，月湛原先求學主要以學習經論為主，然而在興、素兩師處「執爨苦學又三霜，是以三經五論粗洞玄奧矣」<sup>21</sup>之後，忽然有一天對於作為禪僧的自己，所學內容與目標心生動搖，所謂：

一夕忽嘆曰：「衲僧家，安能竊竊乎入海算沙為哉！」棄，挂錫於梅檀林，日聞禪錄，要明祖意。<sup>22</sup>

「梅檀林」，一作「旃檀林」，為駒澤大學之前身，是江戶時代曹洞宗培養僧才的重要學寮；1592年設置於江戶駿河台吉祥寺境內，正式名稱為「吉祥寺會下學寮」，1657年遇大火，與吉祥寺一同移至駒込，並進一步擴充其規模。<sup>23</sup>在旃檀林的一段經歷實是月湛生命歷程中關鍵的轉捩點，由此確立了其重要學問與教學之指向與開展，憑而立足於曹洞叢林。

關於此一轉捩，〈行狀記〉說：

時適請鈍者和尚於萬善堂提唱乎《宏智錄》，斂衽而咨叩，是知洞上宗風最尊貴，然而閒辨五位，夫惟職由《古轍》而已，矛盾于〈顯訣〉解釋。故出眾致一問，觸忤焉，為之廢講三日事見于〈決邪序〉。依然患洞祖五位一變，功勳、偏正混濫，極而發憤搜索羣籍也尚矣，猶且苦洞宗難入。於是乎竊想稽諸《洞下古(策)[轍]》則必有矣也。閱於明續、又二藏，檢尋諸家，紛紜而與洞山〈顯訣〉不合者多矣。退按其所自來，所謂〈顯訣〉暨

---

堂，1895年)，頁44。

<sup>19</sup> 富山縣編纂：《越中史料》第3卷（富山：名著出版，1972年），頁224-225。此份史料承學弟何嚮家告知，特為感謝！

<sup>20</sup> 先前筆者在研討會發表過關於月湛的文章，關於他的生卒年依語錄所收〈行狀記〉記載，此次因發現新史料，對於月湛生年則改從新史料（「黑川記錄」）。

<sup>21</sup> 〔江戶〕月湛著，〔江戶〕存妙、梵丁重編：《洞水和尚語錄》，收入《曹洞宗全書·語錄5》，卷6，頁276下。

<sup>22</sup> 同前註。

<sup>23</sup> 關於梅檀林的歷史，參見岩本勝俊編：《吉祥寺史》（東京：岩本勝俊，1953年），頁147-260。

解釋，蚤歸烏有，不傳彼土，後世不能得而稽也。其致謬已明，消疑團，數載之間，主察為學徒或論五位，必原曹、洞二師遺範，誓目不涉南宋已下。又謂：與首鼠古人糟粕，埋沒一生，不如退步承當。自爾不向枯椿舊處尋。<sup>24</sup>

鈍者和尚，指万回一線（?-1756），為万苗幻如法嗣，著有《洞宗通翼》、《洞上古轍鐘甕聞解》、《青鶴原夢語》等書。<sup>25</sup>〈決邪序〉全名作〈隨聞決邪自敘〉，收在《洞水和尚語錄》卷15；該序提到：「山僧（按，月湛自稱）昔年卓錫乎武之栴檀林時，在卮外老叟提唱《宏智廣錄》之席下，竊聞其所講，就中往往覺其胡亂有不合者，乃致一問以觸忤焉，師憤然文非，即見機而退。」<sup>26</sup>〈行狀記〉說月湛一方面雖從万回一線學習宏智正覺的語錄，確認了曹洞宗的教學是最上乘的，另一方面卻因一線以元賢《洞上古轍》解釋曹洞五位，與洞山良价〈五位顯訣〉的說法相互矛盾，心生疑問。月湛欲求一線解惑，卻惹對方大為光火，只好自己退而轉入經藏中，尋求解答。在檢閱《嘉興藏》的「續藏」、「又續藏」後，月湛發現，不唯元賢，元明諸家關於五位的解釋與〈顯訣〉不合者，所在多有。最終他意識到，究其原因乃「〈顯訣〉暨解釋，蚤歸烏有，不傳彼土，後世不能得而稽」之故。「〈顯訣〉暨解釋」之「解釋」，指洞山弟子曹山本寂（840-901）的「揀」、後世法孫廣輝（生卒年不詳）的「釋」等（詳後文）。當時流行的元賢《洞上古轍》與洞山〈五位顯訣〉意旨相乖的疑惑獲得解答後，月湛決定從此揚棄中國宋代以降元明曹洞諸家的作品，直探曹洞祖師遺範之本意。他在寫給靈運寺放光東明（?-1792）的一封信上提及這段往事亦說：

嚮余尸鬢時，已苦於永覺之說五位與洞、曹意有不合者，於是喟然發憤，特為之閱藏，涉獵於「續」、「又續」部，反覆研窮，蓋有年矣。惜哉！元明諸籍，自亡〈顯訣〉，雖則家說戶論，師心立說，示唯不過承虛接響也。所以不合，無以怪焉。予乃看破，退步就己，提持於二師錄，工夫之

<sup>24</sup> 〔江戶〕月湛著，〔江戶〕存妙、梵丁重編：《洞水和尚語錄》，收入《曹洞宗全書·語錄5》，卷6，頁276下-277上。

<sup>25</sup> 市古貞次等編：《國書人名辭典》第4卷（東京：岩波書店，1993-1999年），頁94。

<sup>26</sup> 〔江戶〕月湛著，〔江戶〕存妙、梵丁重編：《洞水和尚語錄》，收入《曹洞宗全書·語錄5》，卷15，頁435上。

殆無虛日，誓目不涉南宋以下，參訂是勉，將或絕韋。初如蚊上鐵牛，涵養日久，漸入佳境，遂知〔廿〕〔廿〕微蒂。夫然後翻然回視於元明諸家說，其矛盾猶眇諸掌也，將謂礙膺憤焉渙矣。<sup>27</sup>

繼梅檀林求學的經歷之後，〈行狀記〉接著說：

尋出遊機鋒，恰如德嶠、疏山，歷參一時善知識，咸見器重，從來之舊窠驀然透托了。復慮夫謬妄恐悞人，遂起于不獲已，草《元字腳》、《功勳傍提》，別白兩五位之大體，以備初學標準，亦惟祖述洞、曹，豈敢容私矣哉！相尋著《沒絃琴》實千丈為之序，蓋佛祖為人雖雲月同，溪山各異，對辨五家，明巧拙有間，聊示微志耳。又齒擊于嗣法生濫，破邪顯正，名之曰「續火柴」，以便久參學術也。<sup>28</sup>

「尋出遊機鋒」一段是表明經過「觸忤焉」波折而轉進深入藏海的月湛，修道學問已有所成，並且得到了權威的認可；這是後段記敘他回到光嚴寺，得到光嚴寺住持燈外素繼傳法的伏筆。「復慮夫謬妄恐悞人」一段則記敘月湛將自己的所思所得形諸於文字。「實千丈為之序」之「實千丈」指的是千丈實巖（1722-1802），所撰〈沒絃琴序〉亦收入實巖作品《幽谷餘韻》中。<sup>29</sup>據〈行狀記〉稱「《沒絃琴》、《續火柴》、《晚錄雜著》、《瓜彈類》若干，皆是有為而然，未遑刊之」，<sup>30</sup>而岡田宜法也稱《沒絃琴》散逸未得而見，<sup>31</sup>不過實際上熊本聖護寺藏有抄本，1994年

<sup>27</sup> 〔江戶〕月湛著，〔江戶〕存妙、梵丁重編：〈答東都東明禪師〉，《洞水和尚語錄》，收入《曹洞宗全書·語錄5》，卷11，頁352上；岡田宜法：《日本禪籍史論：曹洞禪編》下冊，頁1128。其中《曹洞宗全書》本「廿微蒂」，《日本禪籍史論：曹洞禪編》的轉引則作「甘微蒂」。後者為是。

<sup>28</sup> 〔江戶〕月湛著，〔江戶〕存妙、梵丁重編：《洞水和尚語錄》，收入《曹洞宗全書·語錄5》，卷6，頁277上-下。

<sup>29</sup> 〔江戶〕實巖著，〔江戶〕鎌原重賢編：《幽谷餘韻》第1冊第1卷（新潟：新潟大學圖書館藏文化二年〔1805〕刊本），頁34-36。

<sup>30</sup> 〔江戶〕月湛著，〔江戶〕存妙、梵丁重編：《洞水和尚語錄》，收入《曹洞宗全書·語錄5》，卷6，頁281下。

<sup>31</sup> 岡田宜法：《日本禪籍史論：曹洞禪編》下冊，頁1126。



被收在《聖護寺文庫精選》中影印出版。<sup>32</sup>事實上，月湛對於這些文字的流佈，非常謹慎。如他在〈復不鳴和尚〉一信中回應對方請求時說：「且求吾所述〈沈吟辨〉、《元字腳》。然《元字腳》未經校讐，故不合附。」<sup>33</sup>月湛在與其他曹洞宗僧人往來的書信中提到自己的作品時常常言以「犯忌諱」、<sup>34</sup>「恐犯忌諱」<sup>35</sup>等語，顯見他清楚知道自己對於曹洞宗義的理解在當時曹洞叢林必然有異議者。

寶曆九年（1759），月湛回到光嚴寺，得燈外素繼傳法，「稱室中領袖」。明和元年（1764），瑞世總持寺，取得任住持的資格。明和二年（1765），受命住持高源寺。天明元年（1781）繼大淵乾亨之後住持光嚴寺。<sup>36</sup>光嚴寺位於今富山縣富山市境內，是富山藩前田家的菩提寺。<sup>37</sup>住持光嚴寺應是月湛在曹洞宗體制內行政經歷上的最高峰。在回覆其他僧人恭賀他繼任光嚴寺住持的書信末尾，月湛多次主動提及自己的創作；如〈答東都栴檀林寰山和尚<sub>有和</sub>〉說：

予發春不意為越侯勾引，擢董光嚴。天之過寵何至乎此也！況齒已躡知命，疲津梁也尚矣，何氣力而恤我後為哉！且先是，予又有癖。其故何也？蓋承陽門下將二三百餘載，正統生濫，而面授之道，殆乎茅塞。自爾而來，紛綸異議，囂囂焉張說。水參學以來，痛嘆不輟，翼翼乎不敢寧處，未嘗一日不目眈而齒擊焉。是以慮後進為之宵惑，乃犯忌諱，評定異議，略述管見，名「續火柴」。邇者相次撰《元字腳》、《沒絃琴》，討論五家格則，聊擬自家準式。他日竣稟，請經郢斤。<sup>38</sup>

<sup>32</sup> [江戶]月湛：《沒絃琴》，收入《聖護寺文庫精選》第1-3冊、別冊（菊池：聖護寺，1994年）。

<sup>33</sup> [江戶]月湛著，[江戶]存妙、梵丁重編：《洞水和尚語錄》，收入《曹洞宗全書·語錄5》，卷11，頁346上。

<sup>34</sup> 同前註，頁362上。

<sup>35</sup> 同前註，頁359下。

<sup>36</sup> 燈外素繼之後的光嚴寺住持是大淵乾亨，再次即全苗月湛。

<sup>37</sup> 前田家曾經歷二代前田正甫改宗日蓮宗，後第六代前田正甫又再改宗曹洞宗。關於光嚴寺歷史的簡要介紹，參見高瀨重雄監修：《富山縣の地名》，《日本歷史地名大系》，「JapanKnowledge Lib」資料庫，網址：<https://japanknowledge.com/lib/display/?lid=30020160000188000>（檢索日期：2022年7月25日）。

<sup>38</sup> [江戶]月湛著，[江戶]存妙、梵丁重編：《洞水和尚語錄》，收入《曹洞宗全書·語錄5》，卷11，頁179下-180上。

或許是因繼任光嚴寺後身份地位的提高，讓他開始認真思考讓著作刊行，進一步對外公開。

月湛住持光嚴寺總共十一年，之後退隱於米林庵。寬政四年（1792）他受江戶旃檀林之請，於萬善堂提唱《宏智錄》。他在送給友人的偈頌中說道：「伯牙枉奏沒絃曲，調入陽春江左東。」<sup>39</sup>在萬善堂的開講，〈行狀〉說是「聽徒溢堂而揚塵」。<sup>40</sup>對比四十多年前，在同一場域，忤觸同樣提唱《宏智錄》的万回一線，使之罷講三日，形成強烈反差。此一事蹟可謂其學問生涯成就被認可的一大標誌。

承前文所述，月湛自言他在經過一段閱讀《嘉興藏》「續藏」、「又續藏」的經驗以後「誓目不涉南宋以下」，提持洞山、曹山祖師語錄，日夜涵養，終對洞上宗旨有所領會。至是，「翻燃回視於元明諸家說，其矛盾猶眎諸掌」。學有所進的他，後來很多撰作或學術活動實際上是針對晚明清初幾位禪師作品的回應，是先前閱藏經驗的實際反饋。除了較為人知的對於永覺元賢曹洞五位解釋的批評以外，他還針對三峰法藏（1573-1635）「妄設十六問以誣謾先傳後悟」<sup>41</sup>一事為文為祖師辯誣。此外，本文一開頭提及的月湛欲送洞宗典籍回歸中國的舉措，也與閱讀覺浪道盛（1592-1659）語錄有關。以下諸節依次討論之。

### 三、論永覺元賢之說五位與洞、曹意有不合

前文提到月湛認為永覺元賢的《洞上古轍》「辨五位」，「矛盾于〈顯訣〉解釋」。元賢《洞上古轍》有弟子為霖道霈（1615-1702）所編的單行本（永曆二年〔1648〕刊本）傳世。《曹洞宗全書·注解5》所收底本則為駒澤大學圖書館藏延寶元年（1673）刊本。此外，《洞上古轍》尚收在《永覺和尚廣錄》卷27、28；《廣錄》同為道霈所編，有《嘉興藏》本及《續藏經》本流通。《洞上古轍》一書在江戶曹洞叢林引起極大的關注；說它掀起了江戶曹洞宗叢林對於與曹洞五位相涉的祖師作品的研究風潮亦不為過。千丈實巖就曾指出，江戶對於〈參同契〉、〈寶鏡三昧〉的講演與注釋是受到《洞上古轍》傳入的促動：

<sup>39</sup> 同前註，卷9，頁141下。

<sup>40</sup> 同前註，卷6，頁278上。

<sup>41</sup> 〔江戶〕月湛著，〔江戶〕存妙、梵丁重編：〈洞山大師沈吟辨〉，同前註，卷14，頁417上。

蓋我日本古代尊宿雖為參學拈出二篇（筆者按，指〈參同契〉、〈寶鏡三昧〉）一句兩句，以示曹洞蘊奧、以驗進修生熟，始不聞有為之註解、為之講演，以公傳習于叢林者。近世鼓山《洞上古轍》流布以來，二篇提倡往往有之，為註解者亦頗競出。<sup>42</sup>

不惟如此，月湛自己就曾說出「洞上一變，皆為鼓山奴隸」這般激烈的言辭，<sup>43</sup>皆足可見《洞上古轍》的影響。<sup>44</sup>

至於洞山〈五位顯訣〉，當時在江戶流通的版本主要有延寶八年（1681）淵龍訓點出版的《重編曹洞五位顯訣》一書，所據底本是高麗曹洞僧晦然編集整理的本子。該書上卷收有洞山良价〈五位顯訣〉一文，並弟子曹山本寂「揀」、法孫廣輝以及晦然的解釋（書中分別以「釋」、「補」等行文提示作區別）。<sup>45</sup>

作為一位學習者，月湛在江戶旃檀林時所面臨的問題是：作為當時教學上權威性文本的《洞上古轍》，在論五位問題時為什麼會與祖師自身的說法（〈五位顯訣〉）相矛盾？他帶著這樣的疑惑進入到藏經的閱讀中，於是有了這樣的發現：

蓋吾宗從洞祖立極垂範，接人之方，眾格備矣。降迄元明已失之準，而門風一變。夫自洞、曹而下規規于洞者，無若投子、丹霞以至真歇、宏智，新豐之道淳淳焉粹。暨臻于元明際，傷矣哉，師法寢微，簧鼓變調，將或絕響大雅。以何乎爾？蓋安史挺亂及會昌焚毀而來，自他載籍多亡于兵

<sup>42</sup> 岡田宜法：《日本禪籍史論：曹洞禪編》下冊，頁 979；〔江戶〕實巖著，〔江戶〕素謙、良紋等編：《千丈巖和尚語錄》，收入《曹洞宗全書·語錄 5》，卷上，頁 112 上。

<sup>43</sup> 〔江戶〕月湛：《五位顯訣元字腳》，收入曹洞宗全書刊行會編纂：《曹洞宗全書·註解 5》（東京：曹洞宗全書刊行會，1930 年），頁 562 下。

<sup>44</sup> 關於《洞上古轍》在江戶接受情況的研究，可參看村上素道：《曩祖石頭大師》（東京：政教社，1926 年），第七章第七節「洞上古轍と日本の諸注」，頁 168-169；石附勝龍：〈洞上古轍における復古とその影響〉，《宗學研究》第 10 號（1968 年 3 月），頁 74-79；松田陽志：〈《洞上古轍》註釋書における偏正五位說の性格について〉，《宗學研究》第 43 號（2001 年 3 月），頁 191-196；松田陽志：〈江戶期の五位說研究における《洞上古轍》受容の傾向について〉，《宗學研究》第 51 號（2009 年 4 月），頁 91-96 等。

<sup>45</sup> 關於《重編曹洞五位顯訣》一書的介紹，可參考志部憲一：〈「重編曹洞五位」について〉，《宗學研究》第 28 號（1986 年 3 月），頁 221-243。

燹，吾洞上典籍，頗毀散。新豐〈顯訣〉亦猶是乎？所以元明人師多誤提  
 批棟而簸揚之。<sup>46</sup>

他認為曹洞宗風到元明時期產生了劇烈的變化，已失祖意，究其原因乃是祖師典籍散佚，無可依憑的緣故。因此要探尋曹洞宗旨必須直從祖師遺範中討教。在歷經一番辛苦之後，月湛自認為已掌握了曹洞祖師的真意。在此之後，作為曹洞兒孫，恢復曹洞淳淳宗風遂成為月湛自我期許的使命。他就此展開的學術教學活動，都與此一使命有關。就筆墨文字上而言，至少包括了整理出版曹洞祖師遺範，使之流通、注解祖師遺範，闡揚祖師真意，以及批判當時具影響性的「宗風一變」後的學說（主要的對象自然非永覺元賢《洞上古轍》莫屬）。

於是，月湛撰《五位顯訣字元腳》，一方面透過疏解〈五位顯訣〉、〈洞山大師五位頌〉、〈曹山大師五位旨訣〉、〈曹山大師五相偈〉等原文，闡揚祖師真意，同時對元賢展開批評。主要的批評有二：其一是反對元賢對於〈寶鏡三昧〉「疊而為三，變盡成五」的解釋；其二是反對元賢從功夫修行的次第與境界來解釋洞山良价的「偏正五位」。

先談前者。關於〈寶鏡三昧〉「重離六爻，偏正回互，疊而為三，變盡成五」<sup>47</sup>一句，元賢解釋道：






「偏正回互」，謂陰陽變易也。「疊而為三」者，謂「疊變至三爻」也。變盡成五者，以上三爻變，則成水火〈既濟〉卦，象正中偏。以下三爻變，則成火水〈未濟〉卦，象偏中正。以中間互體三、四、五爻變，則成風雷〈益〉卦，象兼中至。以二、三、四爻變，則成山澤〈損〉卦，象兼中到。〈既〉、〈未〉二卦，以火配偏，以水配正。其義可見。〈損〉、〈益〉二卦，皆出於互，即兼義也。風雷俱動，象兼至之發於用。山澤俱靜，象兼到之歸於體。〈離〉本卦，象正中來。以離乃心象，心居一身之中。又正中來，象內黑而外白，正離之象也。五位配五卦，非獨其義皆合，且如〈未濟〉、〈既濟〉，名正相對，〈損〉、〈益〉，名亦相對。以此觀之，

<sup>46</sup> [江戶]月湛著，[江戶]存妙、梵丁重編：〈答東都東明禪師〉，《洞水和尚語錄》，收入《曹洞宗全書·語錄5》，卷11，頁352下。

<sup>47</sup> [清]元賢：《永覺和尚洞上古轍》，收入《曹洞宗全書·註解5》，頁283上。

可見五位之立，天造地設，毫非人力安排。而兼中至改為偏中至者，益見其謬矣。<sup>48</sup>

文中「兼中至改為偏中至者，益見其謬矣」是對於慧洪覺範（1071-1128）的批評。而元賢爻變說的基本思維則是以〈重離〉卦為基礎，相連的三爻陰陽變異，從而變化出〈既濟〉卦、〈未濟〉卦、〈益〉卦、〈損〉卦；合〈重離〉卦為五卦。蔡振豐曾製表說明元賢的詮釋，十分清楚，可以詳參。<sup>49</sup>

月湛則反對元賢對於覺範將「兼中至」改為「偏中至」的批評，且認為「疊而為三」是「疊而作三卦之義」，非元賢所言「疊變至三爻」的主張。<sup>50</sup>其次，他認為洞山以〈離〉卦為譬，其變化出四卦，非是實法，僅不過是強調「心」的重要性，所謂「宗祖所以喻乎〈離〉陰陽回互之旨，乃立象以明唯心轉耳」。<sup>51</sup>而後世種種關於「疊三變五」牽連《易經》卦象的詮釋，他雖無定見，但只肯定依於曹山之說者，所謂「且夫疊三變五之說，古今異說鑿空滑真，就中一二據曹山而立言，謂秉於本〈離〉之之〈巽〉、之〈兌〉、之〈大過〉、之〈中孚〉，而圖於其所之卦爻，陽黑陰白處作圈兒，以表顯於偏正回互，疊三變五，不犯中」。<sup>52</sup>月湛說：「凡作圈兒示徒，自曹山婆心始矣。」<sup>53</sup>「圈兒」具體指、、、、等圖示。而在《五位顯訣字元腳》中，月湛例舉了兩個關於「疊三變五」的詮釋，其一是天桂傳尊（1648-1735）<sup>54</sup>的看法，出自於所著《報恩編》；<sup>55</sup>其二則是作為方以智（1611-1671）老師、因荒木見悟（1917-2017）標舉而為學界所知

<sup>48</sup> 同前註，頁 283 上-下。

<sup>49</sup> 參見蔡振豐：〈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》第 31 卷第 4 期（2013 年 12 月），頁 25。

<sup>50</sup> 〔江戶〕月湛：《五位顯訣元字腳》，收入《曹洞宗全書·註解 5》，頁 564 下。

<sup>51</sup> 同前註。

<sup>52</sup> 同前註。

<sup>53</sup> 同前註。

<sup>54</sup> 天桂傳尊，江戶曹洞宗僧，別號有滅宗、瞳眠樓、老螺蛤等，五峯海音法嗣。傳見〔江戶〕玄端等編：《退藏始祖天桂和尚年譜》，收入曹洞宗全書刊行會編纂：《曹洞宗全書·史傳下》（東京：曹洞宗全書刊行會，1938 年），頁 457-479。

<sup>55</sup> 〔江戶〕傳尊：《天桂老人報恩篇》，收入曹洞宗全書刊行會編纂：《曹洞宗全書·注解 3》（東京：曹洞宗全書刊行會，1934 年），頁 577 下-580 下。

的覺浪道盛，他的主張。月湛說：「此則天界疊變之說，符合曹山圖象。」<sup>56</sup>「天界」指的即是道盛，曾住金陵天界寺。以下謹將道盛的原文與月湛的轉用列表比次，供讀者比對其同異：<sup>57</sup>

表1 道盛〈洞宗標正〉論「疊三變五」的原文與月湛的轉用對照表

道盛〈洞宗標正〉	月湛《五位顯訣字元腳》
以〈重離〉初爻之奇疊上為〈重巽〉，下斷，如正中偏也。以〈重巽〉初爻之偶疊上為〈重兌〉，上缺，如偏中正也。	謂以☲本〈離〉初爻之奇疊上為☴〈重巽〉，下斷，象☱正中偏也。又以〈重巽〉初爻之偶疊上為☱〈重兌〉，上缺，象☲偏中正也。
以本〈離〉疊上成〈巽〉、〈兌〉，為三卦，則不可更疊矣！更疊之則又成一〈重離〉矣！既為〈重兌〉，則當用變。變則當先從內卦之〈兌〉翻轉成〈巽〉，合外卦之〈兌〉，變為澤風〈大過〉，則四奇在中，兩偶在初、上，如〈坎〉中之滿，為正中來也。	以本〈離〉疊上成〈巽〉、〈兌〉為二卦，合為三卦，則不可更疊。若又疊之，成一本〈離〉。既為〈重兌〉，則當用變也。當先以內卦之〈兌〉回轉成〈巽〉以合外卦之〈兌〉，變為☱澤風〈大過〉，則如〈坎〉中之滿，為☵正中來也。
〈大過〉既成，則又當變此內卦之〈巽〉為〈兌〉，變外之〈兌〉為〈巽〉，以成此為風澤〈中孚〉，則二偶在中，四奇在初、二、五、上，如〈離〉中之虛，為偏中至也。	〈大過〉已成，則當復變☴此內卦之〈巽〉為〈兌〉，變外之〈兌〉為〈巽〉，合成此☱風澤〈中孚〉，則如〈離〉中之虛，為☲偏中至也。
以四而疊變既盡，則兼到自成中五耳！ ……	一〈離〉疊變已盡，則合本卦〈離〉而成五之義明也。
正中偏者，以上黑下白為少陰兼少陽也。 偏中正者，以上白下黑為少陽兼少陰也。	

<sup>56</sup> [江戶]月湛：《五位顯訣元字腳》，收入《曹洞宗全書·註解5》，頁565上。

<sup>57</sup> 關於道盛的詮釋，蔡振豐的說明頗詳，亦可參考，見氏著：〈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〉，頁29-30。

正中來者，以中黑外白為太陰之全體協太陽來也。偏中至者，以中白外黑為太陽之全用協太陰至也。

兼中到者，以全放全收，其黑白而混融之，不可以黑白表顯，名跡到此俱化，類之不齊，混則知處，不落是非，無敢和矣！<sup>58</sup>

兼中到者，以其黑白而兼帶之，不可以黑白而比擬，名跡俱化，不落有無，不立的，孰得敢和！<sup>59</sup>

上表最後提到「兼中到」，道盛說「不落是非，無敢和矣」，月湛則改為「不落有無，不立的，孰得敢和」。我們可以把「不立的」理解為不作明確的表示或表達，月湛即是以此思路來回應三峰法藏對於雲巖、洞山傳法說法的批評（詳見下文討論）。

其次，月湛認為《洞上古轍》最大的問題在於從工夫修行的次第與境界來解釋洞山良价的「偏正五位」，所謂「莫必惑鼓山賢謬，約功進修以辨之」。<sup>60</sup>所謂的「偏正五位」，即：「正中偏、偏中正、正中來、兼中至、兼中到」五位。根據元賢的解釋，他把「正中來」一位視為是「正位」、「尊貴位」，在修道的次第上是得法身之時。「正中來」之前的兩位「正中偏」、「偏中正」，依序是就「初悟理時」及「見道後用功時」所立；「正中來」之後的兩位「兼中至」、「兼中到」，依序是就「功、位齊彰時」及「功、位俱隱時」所立。<sup>61</sup>月湛則認為「偏正五位」所指涉的是接引來機的方法，所謂「五位君臣就作用上說之，為對機緣之家具」，「偏正五位不為明功修進修施設焉，為對機緣設斯要耳」。<sup>62</sup>他自認為立論的根據來自於祖師洞山〈五位顯訣〉暨諸解釋的明文表示：

<sup>58</sup> [清]道盛：《天界覺浪盛禪師全錄》，收入《明版嘉興大藏經》第34冊（臺北：新文豐出版公司，1987年），卷10，頁650上-下。

<sup>59</sup> 同前註，頁564下-565上。

<sup>60</sup> [江戶]月湛著，[江戶]存妙、梵丁重編：〈答藏海師讀沒絃琴〉，《洞水和尚語錄》，收入《曹洞宗全書·語錄5》，卷12，頁380上。

<sup>61</sup> 具體見[清]元賢：《永覺和尚洞上古轍》，收入《曹洞宗全書·註解5》，頁287上-288下。

<sup>62</sup> [江戶]月湛著，[江戶]存妙、梵丁重編：〈答藏海師讀沒絃琴〉，《洞水和尚語錄》，收入《曹洞宗全書·語錄5》，卷12，頁380上。

曹山大師解釋〈五位顯訣〉曰：「夫先師所明，偏正與兼帶等用，先師本意，不為明功進修之位，兼涉教句，直是格外玄談，要絕妙旨。祇明從上物體現前，冥叶古聖之道。今見諸學士詮揀先師，意度似有誤彰，□□於中或有借位明功，借功明位，緣緒多端，功在臨時，看語來勢，不負來機，妙在佳致爾。」予讀斯章，初知所謂偏正五位，全就師家作用上設之也，不可必約明功進修說焉。後來註家輒動至溷淆功位，概焉皆不見〈顯訣〉之愆也。<sup>63</sup>

對月湛而言，他對於元賢的批評是立基於曹洞祖師自己的作品，這似乎是無法辯駁的立足點。然而實際上並非如此，因為其間還牽涉到了對祖師作品的理解詮釋問題。引文中「不為明功進修之位，兼涉教句」，從句式（「不為……，兼涉……」）來看，是否可以直接理解為「全就師家作用上設之也，不可必約」云云，不無疑義。<sup>64</sup>當然，除了詮釋理解得當與否的問題以外，洞山〈五位顯訣〉暨諸解釋是不是真的就是洞山、曹山等人的作品，也需考慮。當時流通在江戶的版本主要是淵龍訓點的《重編曹洞五位顯訣》一書，而該書乃是據晦然元中統元年（1260）的本子整理刊行的。而晦然的本子，根據晦然自己所言，又是根據所得諸舊宋本整理改正的。那麼，即便洞山真作有〈五位顯訣〉一文，曹山既而有所注釋，月湛所見是否一仍其舊？此亦為一大哉問。本文此處不欲涉入月湛批判元賢是非對錯的評判問題，而是想討論月湛批判元賢一事在曹洞宗學問發展史上的意義。

月湛曾以《詩經》的變風之說來形容元明以降曹洞宗風的劇烈轉變，迥異於宋代以前之舊觀。月湛的說法不僅僅只是侷限在中國而已，尚涵攝他所身處的日本，他甚至以激烈的用語說是「洞上一變，皆為鼓山奴隸」。就此而觀，很顯然的，月湛「洞上一變」的說法實際上是針對他所處江戶曹洞叢林特定的學術氛圍而發的。這意味著永覺元賢《洞上古轍》的傳入引起了江戶曹洞僧人很大的關注，可顯示為是對於明清教學傳統成果的接續。月湛對於元賢的批評，代表的則是承接明清學術成果後的反省，而他所據的所謂祖宗遺範，則來自明清典籍傳入以前的另一個文本流傳系統。這毋寧說是一種自我的重新發現。因為在此之前，自家的文本雖然存在，但關注度不若後來傳進的《洞上古轍》。月湛曾言自己「雖不

<sup>63</sup> [江戶]月湛：《五位顯訣元字腳》，收入《曹洞宗全書·註解5》，頁560上。

<sup>64</sup> 此點經蔡振豐教授提點，特為感謝。



敏，小有所見，志于復古，不敢寧處」；<sup>65</sup>在發現自家寶藏以後，宣稱要揚棄外來晚出的文本，專以祖宗遺範為據，企圖恢復曹洞舊有宗風（「志于復古」）。然而此一舉動雖明言「復古」，實則是新的發展，當有新的內涵，因為整理、甄別、校訂舊有文本流傳系統中的文本，進而對文本原意進行闡發的一連串工作，操此者的聰明、意志已介入其中。當然，莫可忘記的是此一新興學術的動向與發展，最初乃是受到了明清典籍傳入的促動。

明清佛教典籍的傳入，促使江戶僧人對祖師原意的探索，發掘、校訂日本原先已傳入的典籍，化寫本為刊本，月湛的例子其實並非孤例，也非曹洞宗獨有的學術現象。關於此點仍有待全面性的展開研究。

#### 四、批三峰法藏妄設十六問以誣謾雲巖、洞山先傳後悟

三峰法藏，諱法藏，字漢月，號於密，因住持過常熟三峰寺，故人又多以「三峰法藏」稱之。他曾開啟臨濟宗三峰法脈一系，明末清初在江南一帶頗具影響力。月湛曾作〈洞山大師沈吟辨〉批評法藏「妄設十六問」一事，為祖師辯誣。此「十六問」是法藏向湛然圓澄（1561-1627）請教參究曹洞宗旨的十六個問題。此十六問併頌語今收在《三峰藏和尚語錄》卷 10。法藏的十六問後來引起了曹洞僧人的注意，如櫻寧智靜（生卒年不詳）。智靜曾師從眠石淨蘊（生卒年不詳），淨蘊為瑞白明雪（1584-1641）弟子，明雪為湛然圓澄法嗣。智靜視法藏的提問具有惡意，因此站在捍護曹洞宗的立場上曾著有長文〈續答三峰藏和尚啟雲門湛老人曹洞十六問并著頌〉，回應法藏的挑戰。<sup>66</sup>

月湛對於法藏的回應主要集中在前三問。第一問為：

三峰藏致問雲門湛然禪師曰：雲巖傳〈寶鏡三昧〉、三種滲漏與洞山价，還是過水睹影前事？是睹影後事？若是睹影後事，為何不見重參？若睹影前事，為何未悟而先傳堂奧？<sup>67</sup>

<sup>65</sup> [江戶]月湛：〈五位顯訣元字腳自敘〉，《五位顯訣元字腳》，收入《曹洞宗全書·註解 5》，頁 557 上。

<sup>66</sup> 全文收在 [清]智靜：《櫻寧靜禪師語錄》，收入《明版嘉興大藏經》第 33 冊，卷 6，頁 521 上-534 下。

<sup>67</sup> [明]法藏：《三峰藏和尚語錄》，收入《明版嘉興大藏經》第 34 冊，卷 10，頁 173 中。

關於雲巖曇晟（782-841）傳洞山良价〈寶鏡三昧〉、三種滲漏一事，明代雪嶠圓信（1571-1647）、郭凝之（生卒年不詳）所編《五家語錄》有這樣的記載：

師（按，指洞山）因曹山辭，遂囑云：「吾在雲巖先師處，親印寶鏡三昧。事窮的要，今付於汝。」詞云：如是之法，佛祖密付。汝今得之，宜善保護。……師又云：「末法時代，人多乾慧，若要辨驗真偽，有三種滲漏。……子宜知之。」<sup>68</sup>

至於「過水睹影」之事，慧洪覺範《智證傳·附寶鏡三昧》「如是之法，佛祖密付。汝今得之，其善保護」<sup>69</sup>一句下，這麼說道：

首標敘語，而為結語丁寧之詞。何也？是古轍全提時節。《法華》曰：「如是妙法，諸佛如來時乃說之，如優曇華時一現耳。舍利弗！汝等當信佛之所說，言不虛妄。」舍利弗殷勤三請，而世尊方許說之。及其渴聞，便為結語。昔雲巖深得此意。洞山辭去時，問曰：「百年後或有人問還邈得師真否？如何祇對？」巖云：「但向伊道只這是。」洞山沈吟。巖曰：「价闍黎，承當這箇大事，直須子細。」洞山初無所言，後因過水觀影，方始頓悟。<sup>70</sup>

由此記載來看，洞山參雲巖時，雖受雲巖提點，但並未開悟，是在離開以後「因過水觀影，方始頓悟」。因此，法藏的疑惑在於雲巖傳〈寶鏡三昧〉、三種滲漏等曹洞貴重家法給洞山，是在洞山開悟以後？還是開悟以前？根據相關文獻記載，洞山在此番告別雲巖以後並未再與雲巖相會。因此，若是在開悟以後，為什麼文獻上未見師徒再次相會的記載？而若是開悟以前，又為什麼雲巖會將曹洞「堂奧」傳給未受其點化而開悟之人？所以，法藏又接著有以下二、三問：

<sup>68</sup> [明]圓信、郭凝之編：《瑞州洞山良价禪師語錄》，收入《大正新脩大藏經》第47冊（東京：大正一切經刊行會，1924-1934年），卷1，頁525下-526上。

<sup>69</sup> [宋]覺範：《智證傳》，收入《新編卍續藏經》第111冊（臺北：新文豐出版公司，1975年），卷1，頁222下。

<sup>70</sup> 同前註，頁222下-223上。

問：若是堂奧果可先傳，又說什麼自悟？

問：若是法屬閑家具而可以先傳，可以後傳，又何必重于師承法乳？<sup>71</sup>

法藏的疑問對應的實際上是其自身參學上所遇到的現實處境與問題，在其生命歷程的特定階段存在著被大禪師印可的焦慮，但異時異地而處，智靜、月湛等人卻視這連番的質問是宗外人對於曹洞祖師的汗巖。月湛說：

宗祖洞山大師，初參南泉，已有出格機。次造瀉山，道詣有日。因緣不合，遂辭瀉山，謁見雲巖，乃有省。述投機偈，是其證也，不可以恠。直開生面，父子道合，故以過水之後，祖無再參，而不必誣先傳後悟。<sup>72</sup>

月湛堅持洞山是在雲巖處開悟而得其傳法，此不必疑。他把法藏妄設十六間的淵源歸咎於覺範。上引覺範《智證傳·附寶鏡三昧》「如是之法，佛祖密付。汝今得之，其善保護」一句下，言及洞山辭雲巖的最後場景：

洞山辭去時，問曰：「百年後或有人問還邈得師真否？如何祇對？」巖云：「但向伊道只這是。」洞山沈吟。巖曰：「价闍黎，承當這箇大事，直須子細。」洞山初無所言，後因過水觀影，方始頓悟。

月湛歸咎「洞山沈吟」一句之「沈吟」為慧洪所妄改，所謂：

然宋覺範未審洞山別作生涯，只纔窺其履歷一斑，錯會而改，《傳燈錄》載「山良久」，卒爾作「山沈吟」，大疑悞人。<sup>73</sup>

《傳燈錄》指道原（生卒年不詳）的《景德傳燈錄》。《景德傳燈錄》原作「洞山良久」，覺範《智證傳》卻將之改為「洞山沈吟」。其實，此一差別並不是月湛自己的發現，而是承繼了偁亭淨挺（1615-1684）的看法。淨挺，即徐繼恩，師從圓

<sup>71</sup> [明]法藏：《三峰藏和尚語錄》，卷10，頁173中。

<sup>72</sup> [江戶]月湛著，[江戶]存妙、梵丁重編：〈洞山大師沈吟辨〉，《洞水和尚語錄》，收入《曹洞宗全書·語錄5》，卷14，頁416下。

<sup>73</sup> 同前註，頁417上。

澄的弟子三宜明孟（1599-1665）。毛奇齡（1623-1716）曾為撰塔銘。淨挺《雲溪浪亭挺禪師語錄》卷6載云：

師與白巖、南山、寶壽茶次，偶舉雲巖「祇這是」話。白巖云：「有作洞山『沉吟』、有作『洞山嘿然』，大須別白。」師云：「《景德傳燈錄》本云：『洞山良久。』非『雲巖良久』也。作『沉吟』、『嘿然』者並失。」南山云：「畢竟傳訛自何而始？」師云：「傳訛自寂音始。寂音作《智證傳》，改『良久』為『沉吟』。後來因之莫從考正也。」白巖云：「《會元》亦作『沉吟』，何也？」師云：「《會元》成于淳祐以後，《智證傳》成于建炎以前。寂音傳訛，《會元》未能深辨耳。」<sup>74</sup>

白巖指位中淨符（生卒年不詳），石雨明方（1593-1648）弟子，同屬湛然圓澄法系。淨符著有《法門鋤耎》一書，辨禪宗法系傳承問題。此書傳入江戶後受到曹洞宗僧人的注意，從而進行重刻與箋注，促其流通。江戶關於禪宗法系傳承的諍論與明末清初中國叢林的討論有關，有其發展的連續性。此為一例證。不過此一問題非本文討論重點，暫且按下。《會元》指普濟（1179-1253）的《五燈會元》。月湛在另一篇文章〈洞山悟本禪師語錄辯悞〉中即承淨挺的說法，說：「範覺誣謾，作『山沈吟』，大疑誤人，不稽甚矣。《會元》次出，亦惟沿襲耳。」<sup>75</sup>此可見月湛於《嘉興藏》確實用功甚勤，又可見他對於明清曹洞宗學問見解有所繼承之一面。

不過，猶有進者，「良久」、「沈（沉）吟」二者究竟有何差別，月湛則是從自己對於洞宗教學的體會進行詮釋。《景德傳燈錄》載云：

他日因供養雲巖真。有僧問曰：「先師道只遮是，莫便是否？」師（指洞山）曰：「是。」僧曰：「意旨如何？」師曰：「當時幾錯會先師語。」曰：「未審先師還知有也無？」師曰：「若不知有，爭解怎麼道？若知有，爭肯怎麼道？」<sup>76</sup>

<sup>74</sup> [清]淨挺著，[清]智淙等編：《雲溪浪亭挺禪師語錄》，收入《明版嘉興大藏經》第33冊，卷6，頁750下。

<sup>75</sup> [江戶]月湛著，[江戶]存妙、梵丁重編：〈洞山悟本禪師語錄辯悞〉，《洞水和尚語錄》，收入《曹洞宗全書·語錄5》，頁419上。

<sup>76</sup> [宋]道原：《景德傳燈錄》，收入《大正藏》第47冊，卷15，頁321下。

月湛認為覺範把「幾錯會」誤理解成「都會錯」，認為洞山無法理解雲巖的「但向伊道只這是」的回答，所以沉吟，呈現深深思索的狀態，而不知道洞山面對「意旨如何」所回答的「當時幾錯會先師語」，實際上是曹洞教學的一種展演：

余按，其所以改作，以洞山所謂當時幾錯會先師意語，都為錯會，殊不知此語忌十成，句中宛轉。<sup>77</sup>

月湛曾說：「設君臣偏正者，作於旁提護諱，機貴回互，忌犯正位，語禁十成。」<sup>78</sup>在這則公案中，雲巖的旨意屬正位，在問答教學中，忌犯正位，故洞山不能作肯定的回答（語禁十成），所以他說「幾錯會」。同樣的，僧又問：「未審先師還知有也無？」雲巖之所知屬正位，故洞山不作十成肯定或否定的回答，而說：「若不知有，爭解恁麼道？若知有，爭肯恁麼道？」月湛說：「兼帶語不局一義。」<sup>79</sup>他在〈五位顯訣元字腳〉中以此公案為例，解釋曹洞教學中的「兼帶」，先舉宏智正覺的解釋說：

宏智謂：洞山老婆心腸，蓋是養兒之道，衲僧手段，還他奪父之機，知恩報恩，句中宛轉，似肯不肯，量外提撕。<sup>80</sup>

後就此評論道：

看是為人，摸脫洞祖心肝，宗中辨的則難，是知道吾為雲巖不說破，雲巖為洞山亦不說破，洞山亦何說破而孤負先師耶？是故道：「我不重先師道德及佛法，祇重他不為我說破。」此則半肯半不肯，親言出於心髓。<sup>81</sup>

暫不論月湛的「辯悞」合不合理，如果同樣從重視文獻版本證據的角度來說，上

<sup>77</sup> 〔江戶〕月湛著，〔江戶〕存妙、梵丁重編：〈洞山大師沈吟辨〉，《洞水和尚語錄》，收入《曹洞宗全書·語錄5》，卷14，頁417上。

<sup>78</sup> 〔江戶〕月湛：《五位顯訣元字腳》，收入《曹洞宗全書·註解5》，頁559上。

<sup>79</sup> 同前註，頁576上。

<sup>80</sup> 同前註，頁578上。

<sup>81</sup> 同前註。

一世紀初所發現的《祖堂集》實已有作「洞山沉吟」的例子，雖然其師徒問答的場景有所差異。<sup>82</sup>

相較上節對於元賢的批評是站在同是洞宗子孫的角度，矯正元賢對於洞宗宗旨的錯誤理解與影響，清廓邪氛，他對於法藏的批判所展現的使命感則是站在同是洞宗子孫的立場，接承湛然圓澄、櫻寧智靜、覺浪道盛等人之後，共同抵抗外侮：

寂音之蔽惑一作，元明諸家亦復如之。甚者至於三峰之妄設十六問以誣謾先傳後悟，率皆職由乎寂音張本，概焉不免為我之罪人。相與戮力，鳴鼓而攻之、趨之，已可殿於吾雲門、櫻寧、覺浪筆陣者耳。庶幾家裏賢明，據《傳燈》以訂之，則恐足以雪洞祖之冤者歟！<sup>83</sup>

## 五、晚年最後心願：將洞家祖典回送天童、長蘆二刹

本文開頭提到陳繼東引用〈唐土に無き佛書〉一文提及月湛想將典籍回送中國。細查月湛的語錄中留有數篇書信與詩作涉及送書一事。其中，〈上白河侯〉提到：

蓋禪風盛乎唐宋，微於元明，宗風不競，往往以濫。安史挺亂，五代戰爭，諸家典籍，為之燹亡，而其書早入我朝，流行殆眾矣。後吳懿王索諸東夷，教籍再復支那。然而曹、洞語錄早逸亡于彼，未聞之復也。是以元明諸師，各為闕典，不無遺憾矣。其文不傳，則道復泯泯，諸名家失之典刑，鑿空之說頗多焉。水也游學以來，痛嘆不輟。況洞、曹，且真歇、宏智語錄，誠是我家青氈，逸亡不行也。予嘗閱《天界全錄》以知焉。辱其遠裔者，

<sup>82</sup> 「師臨遷化時，洞山問：『和尚百年後，有人問還邈得師真也無，向他作摩生道？』師云：『但向他道：只這個漢是。』洞山沉吟底，師云：『此一著子，莽鹵吞不過，千生萬劫休。闍梨瞥起，草深一丈，況乃有言。』師見洞山沉吟底，欲得說破衷情。洞山云：『啟師：不用說破。但不失人身，為此事相著。』」〔南唐〕靜、筠二禪師編，孫昌武、衣川賢次、西口芳男點校：《祖堂集》（北京：中華書局，2007年），頁253。

<sup>83</sup> 〔江戶〕月湛著，〔江戶〕存妙、梵丁重編：〈洞山大師沈吟辨〉，《洞水和尚語錄》，收入《曹洞宗全書·語錄5》，卷14，頁417上。

豈忍視之哉！將復回之於天童、長蘆二剎，殆乎四十年許，宿志未果，齒幾古稀，如其踣溝壑，噬臍何及。於是往載得得扶老而來，且陳上事以上願帖於官寺，退而渴望既已兩載，……<sup>84</sup>

月湛上書的對象「白河侯」，指松平定信（1759-1829），為陸奧國白河藩第三代藩主，天明三年（1783）任越中守，天明七年（1787）任老中，寬政五年（1793）辭職。<sup>85</sup>引文中「《天界全錄》」則指的是覺浪道盛的《天界覺浪盛禪師全錄》。月湛在〈宏智禪師語錄補闕因由〉中嘗說：

竊按斯錄（按，指宋本《宏智語錄》）且真歇《劫外錄》等，支那淹沒而不行也。古籍中斑斑視焉。嘗讀《天界全錄·復錢牧齋書》云：吾宏智、真歇二祖語錄，久已散失。近聞毛子晉居士有舊刻本。晉公與老居士最是密邇，乞轉致之，使得重梓，又使二祖再生，而法乳橫流於無盡也。<sup>86</sup>

月湛提及道盛寫給錢謙益（1582-1664）的信，收在《天界覺浪盛禪師全錄》卷 27。<sup>87</sup>可見他是在讀了道盛語錄以後而有了將中土已逸的洞宗祖師語錄回傳的想法，並且進而付諸行動。回送逸典之舉，可以說是同為洞宗子孫的月湛，對於覺浪道盛所謂「又使二祖再生，而法乳橫流於無盡」如此心願的回應。至於「且陳上事以上願帖於官寺」，今日本國立公文書館藏麻谷老愚（生卒年不詳）《祠曹雜識》，抄錄了寬政四年（1792）到六年（1794）間總題為「異國贈答書翰願」的數篇官方文書；相關記錄透露了月湛與寺社奉行所等官方交涉贈書一事許多有趣的細節。

<sup>84</sup> 〔江戶〕月湛著，〔江戶〕存妙、梵丁重編：〈上白河侯〉，同前註，卷 12，頁 378 下-379 上。

<sup>85</sup> 松平定信傳見五弓久文：〈松平定信行實〉，收入五弓久文編：《事實文編》第 3 卷（東京：國書刊行會，1910-1911 年），頁 202-220。

<sup>86</sup> 轉引自石井修道：〈宏智廣錄考〉，《駒澤大學佛教學部研究紀要》第 30 號（1972 年 3 月），頁 114-115。

<sup>87</sup> 原文作：「吾宗洞下諸祖語錄，著述甚少，獨投子青、丹霞淳、天童覺、真歇了四祖有拈古、頌古，與雪竇顯並傳於世。而宏智、真歇二祖語錄，久已散失。近聞毛子晉居士有舊刻本，正擬求之。晉公與老居士最是密邇，乞轉致之，使得重梓，又使二祖再生，而法乳橫流於無盡也。」見〔清〕道盛：《天界覺浪盛禪師全錄》，收入《明版嘉興大藏經》第 34 冊，卷 27，頁 755 下。

其中，寬政五年（1793）一封文書涉及關三箇寺的官員就月湛請願一案向長崎奉行方提出詢問，詳載了對方的回覆，以及月湛的回應。其中牽涉到了船貨運送費用及限制，<sup>88</sup>還有便是關於貨物運送目的寺院位置的問題：

はたまた天童、長芦兩刹のありか、在館唐船主どもへ相尋ね候処、唐国寧波府太白山に、天童寺と申す寺これあり。右は唐朝開基、明朝の再興にて、今に於いて相伝至って大寺に候由。長芦寺の儀は、當時在館の唐人ども存知居候ものごぎなく候段、唐人どもこれ申し候由にごぎ候間、この段義洞水へお申し遣わし置かれ候ようと存じ奉り候。<sup>89</sup>

引文指出，就月湛所提天童、長蘆兩寺院，詢問了商館的唐船主，說中國寧波府太白山有座喚作天童寺的寺院。該寺於唐朝時創建，明朝重建。相傳至今是一間大寺院云云。長蘆寺的話，當時在商館的華人沒有一個知道在哪裡。這件事我們認為應該通知洞水。

月湛的回覆則說：

一つ、明州寧波府太白山天童寺の儀は、晋時の僧義興と申す者、茅屋を山間に結びし時、一童子来て義興に薪水を給与いたし辞し去る時に云う、「我はこれ太白辰なり」と。この故を以て太白山天童寺と号し候趣、『大明一統志』に相見え申候。其の外諸伝には天童山景德寺ともごぎ候。當時異国の人は天童寺と相唱え候儀と愚案仕り候。  
一つ、長芦は地名にて、実は真州応天府の長芦寺にごぎ候。又諸伝には長芦寺を崇福院ともごぎ候。<sup>90</sup>

月湛解釋：關於明州寧波府太白山天童寺，晉朝有位叫義興的僧人，結茅屋於山間時，一童子來給予他薪水，辭去時說：「我是太白辰也。」因此號為太白山天童寺。此事見於《大明一統志》。其他文獻也稱之為天童山景德寺。愚案當時異國人

<sup>88</sup> 〔江戸〕麻谷老愚編：《祠曹雜識（二）》（東京：汲古書院，1981年），頁660。

<sup>89</sup> 同前註，頁661。相關引文感謝學弟何饒家協助釋讀，並轉換成書下文的形式。以下同。

<sup>90</sup> 同前註。



稱之為天童寺。其次，長蘆為地名。又，諸文獻或稱長蘆寺為崇福院。

月湛所引天童寺命名的傳說，見於《大明一統志》卷 46：

天童寺 在天童山中。晉時僧義興結屋山間，有一童子日給薪水。後辭去，曰：「吾太白辰也。」言訖，不見。寺以此得名。<sup>91</sup>

而據《天童寺志》所載，「景德禪寺」之名始於宋真宗景德四年（1007）敕賜，明洪武二十五年（1392）改定名為「天童禪寺」。<sup>92</sup>由於宋代宏智正覺曾住持過該寺的緣故，月湛將之視為曹洞宗的重要祖庭。至於長蘆寺，舊址位於今南京市六合區長蘆街道，始建於梁武帝普通年間（520-527），名為崇福禪寺，文獻上亦有稱崇福禪院者，如《宏智禪師廣錄》卷 1 收有正覺住持時的語錄，題為「真州長蘆崇福禪院語錄」；而稱長蘆寺則是因所在地名之故。自古有達摩「一葦渡江」傳說的長蘆寺，在宋代非常有名，曾得到王安石、蘇東坡、梅堯臣、黃庭堅等人的記詠。<sup>93</sup>宋代曹洞宗祖師，除宏智正覺外，真歇清了（1088-1151）也曾住持過該寺。<sup>94</sup>明清時期的文獻關於長蘆寺的記載不多，長蘆寺亦不若天童寺在晚明清初得到密雲圓悟（1566-1642）一系師徒的住持興復而嶄露名氣。這也可能是為什麼當時長崎商館的華人沒人知道長蘆寺在哪裡的原因。

關於贈書一事，月湛語錄收有一首題為「甲寅春贈逸錄五部於支那，與青歸、雅生等同茗，集于佛庵，居士以鑑訂文辭，因賦一律以謝其勞」的詩，詩曰：

詞客裁文藝苑賓，清談擅美晉時倫。聚星落影庭閒水，懷璧爭光席上珍。

<sup>91</sup> [明]李賢等纂修：《大明一統志》第 6 冊（臺北：台聯國風出版社，1977 年），卷 46，頁 3026。

<sup>92</sup> [清]聞性道、德介纂修：《天童寺志》，收入杜潔祥主編：《中國佛寺史志彙刊》第 1 輯第 13 冊（臺北：明文書局，1980 年），頁 81、104。

<sup>93</sup> 關於長蘆寺的介紹，參見王德寶、游余林：〈千年古剎長蘆寺〉，《江蘇地方志》2000 年第 5 期，頁 40-42。

<sup>94</sup> 此外，承審查人指出，道元撰〈普勸坐禪儀〉，宗蹟〈坐禪儀〉是重要的參考資料。宗蹟嘗住長蘆寺。這也可能是月湛重視長蘆寺的淵源之一。附記於此。關於宗蹟與長蘆寺的關係，參見蒲傑聖（Jason Protass）：〈析論長蘆宗蹟《坐禪儀》〉，收入聖嚴教育基金會學術研究部編：《聖嚴研究第十四輯：聖嚴法師與禪學研究》（臺北：法鼓文化，2021 年），頁 314-324。

蝕字偶成書體拙，修辭徒倣捧心顰。遙催鴻雁欲通信，斯日幾般煩主人。<sup>95</sup>

從題目可知，月湛對於此事十分慎重，他想寫給中國祖庭住持的書翰還請託文人商訂。不僅如此，相關的書翰還特別商請當時著名的書法家沢田東江（1732-1796）代筆。<sup>96</sup>

一般提及月湛隨附寫給天童、長蘆二寺住持的信，多引用翻譯成日文的〈天童寺長蘆寺書翰和解〉這份材料，事實上《祠曹雜識·異國贈答書翰願》附有書信的漢文抄錄。舉月湛寫給天童寺住持的信為例，見全文如下：

日本國寬政六年甲寅某月某日曹洞正宗越中光嚴寺住持洞水頓首再拜奉書大清寧波府鄞縣天童禪寺堂頭大禪師座下，伏以百億雖隔，華藏是同，祖道既東，瓜瓞綿綿，今且數百載也。今國家之制不許域外之交，無由浮海求法，徒切望洋而已。緬惟大禪師動靜有準，善應無方，道候踐履晏健，忻慰忻慰。水也碌碌禪流，曷足齒錄，僭有一事，冒浼清聽。水嘗讀《天界全錄》，及重編《宏智錄》，乃知貴山主盟宏智禪師語錄散逸已久，可謂祖苑闕典矣。獨幸我日本豐後州泉福寺舊藏宋槧全部。即我道元禪師入宋所齋歸也。而坊間所刻頗多舛訛。水嘗就泉福本及古寫本校讐同異，補入脫漏，殆為完書也。水恆願獻之貴山及長蘆二刹焉。近具狀白官，幸被準許，謹付貴邦商舶以送上之。《洞山》、《曹山》、《拈古》、《劫外》四錄各一卷附上。幸賜檢收。但愧國讀大殊，貴邦字句之旁注以國字，幸勿怪之。嘗聞《大乘止觀》逸于支那，而我寂照攜以獻之于宋，天台教觀缺而復，圓慈雲師為之後序。水之此舉，私比寂照，而大禪師序以傳之，普布叢林，則水之願也。外有所申，請悉具別幅。敢問大禪師法系何宗，伏請命侍者抄錄一二法語見惠為幸。臨書不勝悚慄，仰祈為法自愛。不備。

<sup>95</sup> 〔江戸〕月湛著，〔江戸〕存妙、梵丁重編：《洞水和尚語錄》，收入《曹洞宗全書·語錄5》，卷11，頁163上。

<sup>96</sup> 「東江居士，都下一雅人，以書而鳴，筆力勁直，模擬通神，出于王羲之之千載後，倡臨池之風不墜矣。……水也今春獻逸錄五部於支那天童、長蘆兩刹，故使煩居士書於書翰，因綴里辭以贊手澤。」見同前註，卷13，頁404下。東江居士即沢田東江，為當時的書法家、漢學者、儒學者。傳見干河岸貫一編：《先哲百家傳》（大阪：青木嵩山堂，1910年），頁277-280。

沙門洞水頓首再拜<sup>97</sup>

月湛欲送往中國的曹洞典籍共有五部，包括了：《宏智禪師語錄》、《洞山禪師語錄》、《曹山禪師語錄》、《真歇禪師拈古》、《真歇禪師劫外錄》。其中，《宏智禪師語錄》應為月湛自己校刊出版的版本。當時九州泉福寺藏有一宋本《宏智語錄》，據說是道元（1200-1253）從中國帶回日本的。寶永五年（1708）有傳尊整理的刊行本出版，流通於書肆。月湛〈宏智禪師語錄補闕因由〉說：

近來開版名「廣錄」者，蓋寶永中螺蛤師（按，即傳尊）嘗俾人就泉福宋本率爾謄寫，上梓流行，然而讎對之功闕如，不免率意，間脫落或譌舛，攻索不至，莽鹵多矣。初以師（按，指正覺）在長蘆受請拈疏示之章為首，而不言豐泉福宋本亦有殘脫，幾乎誤人。且卷首脫編者名。是故余疑之者蓋有年也。<sup>98</sup>

從引文中可知，月湛對於傳尊刊行的版本不甚滿意。後來他聽說久米永源寺（位於今埼玉縣）藏有一寫本，請往觀之，發現該寫本雖是殘本，然卷首多了「直柔〈序〉及初開堂一章並編者名」。<sup>99</sup>天明七年（1787）因僧虎云有九州之行，月湛託他以市面流通的印本與泉福寺宋本進行校對。後再加上永源寺寫本比勘的成果，月湛於寬政三年（1791）出版六卷本《宏智禪師語錄》。<sup>100</sup>

有趣的是，除送逸典之外，在書信的副錄中，月湛還嘗試向對方打探自己未曾寓目的典籍的消息：

敝邦舊傳宗一大師《玄沙錄》三卷，唐光化三年門人智嚴集，宋右司諫知福州軍事高郵孫覺命玄沙僧印行。明得山林、雲門然等所纂《玄沙錄》，鈔撮于《傳燈錄》等者，非全書也。經山獨菴，我先達，亦嘗讀此全錄。後大師八百載，儼然不異覲面。此豈非祖門法寶哉！惜版燬已久，此間希收，藏者未詳。貴邦有此錄存否？謹問。水嘗閱諸錄引用，敝邦未見者，

<sup>97</sup> [江戶]麻谷老愚編：《祠曹雜識（二）》，頁666。

<sup>98</sup> 轉引自石井修道：〈宏智廣錄考〉，頁114。

<sup>99</sup> 同前註。

<sup>100</sup> 關於《宏智語錄》版本的研究，參見同前註，頁107-140。

往往有之。多方搜索而未能得也。水渴望有年矣。今依便宜，謹揭書目數條列于左。各賜一本，何幸如之！<sup>101</sup>

「經山獨菴」指獨庵玄光（1630-1698），是江戶前期重要的曹洞宗僧人，與永覺元賢弟子為霖道霈有往來，對於晚明元賢、雲棲等人的著作非常留心與推崇。<sup>102</sup>玄光閱讀玄沙師備（835-908）語錄一事，見載於玄光所撰〈日本銀唐福州玄沙宗一大師廣錄後序〉：

幸而此土下野國水代太平山大中禪寺室中有傳寶，唐光化三年門人智嚴所集、宋右司諫知福州軍事高郵孫覺命玄沙僧所鑄版以行于世之印本，而主僧祕惜，世不可得而見焉。所以予往年寓萬松山日，祈請堂頭融峯禪師，願假師之善權方便，寫取大中室中宋刻印本鋟梓於世，布般若之種子于天下矣。融峯亦恐此本無副，將葬蠹魚之腹中，而阻滯生於無望，未果其願。而融峯頃年蒙國命，陞住總寧禪寺，補僧統。予幸此機會，遙寓書督責其稽遲，而融峯俄遣僧就太平山中摹寫宋版印本而為副本。又告太平山主函室中所傳寶之元本而達余，且寓書曰：「此錄今日達於子，則子之望已滿焉，而予之願亦無不足焉。今又煩子宜命工書者更臨寫印本，付之於剞劂氏，記此錄之顯晦於（未）〔末〕簡而貽將來矣。」余遂宿願於今日，謹焚香看讀，雖後大師八百歲，儼然不異覲面。奇哉此錄！支那不見焉也年久，而于是時刊行於此土，非幸之大者、幸之甚者歟！是余所以為後序，遺區區意於後賢也。夫本師釋迦如來以三千大千世界為所化，則為其後者，亦不可忘厥家規矣！<sup>103</sup>

玄光說大中寺（位於今栃木市）藏有宋版玄沙師備語錄，但是寺方密惜，無緣得見，後來借融峯禪師（融峰本祝，1618-1699）<sup>104</sup>「陞住總寧禪寺，補僧統」之便，

<sup>101</sup> 〔江戶〕麻谷老愚編：《祠曹雜識（二）》，頁 668。

<sup>102</sup> 關於獨庵玄光的研究，可參見鏡島元隆編：《獨庵玄光と江戸思潮》（東京：ぺりかん社，1995年）。

<sup>103</sup> 〔江戶〕獨庵玄光：《經山獨菴叟護法集》，收入《曹洞宗全書・語錄 1》（東京：曹洞宗全書刊行會，1931年），卷 10，頁 741。

<sup>104</sup> 融峰本祝生平事蹟，見秋津秀彰：〈永平寺三十六世融峰本祝の伝記について〉，《宗學研究

得償夙願。並且據此，總寧寺於元祿三年（1690）出版了三卷本《福州玄沙宗一大師廣錄》，並請玄光撰後序。上引月湛所稱「惜版毀已久，此間希收，藏者未詳」，指的應是此一玄沙語錄的刊本。由於到了月湛的時代，此一刊本在市面上難以得見，求書心切的他，便打算向天童、長蘆寺主詢問玄沙語錄在中國的存佚情況。<sup>105</sup> 除此之外，月湛尚向對方求書七種，表列如下：<sup>106</sup>

表2 月湛向中國求書七種

典籍	說明
《大乘經要》並偈、頌、誡等	右見《傳燈錄》云洞山大師「昔在泐潭，尋譯大藏，纂出《大乘經要》一卷并激勵道俗偈、頌、誡等，流布諸方」。
《曹洞廣錄》	右見《玄要集》云「鄰案僧讀《曹洞廣錄》」。又按，明郭黎眉《五宗錄》中所載，蓋非全錄也。
《明安別錄》	右見《僧寶傳》、鼓山《古轍》。《古轍》云《明安別錄》中載〈五位頌〉、〈洞山五位頌註〉皆屬偽撰，全非祖意。今刪之。水按，《古轍》所引《別錄》體用之說與〈五位顯訣〉相符，蓋得洞家宗旨者，恐不可斥為偽撰也。水未覽全書。謹請。
洞山《十不歸》	右見《佛眼錄》云「洞山有〈十不歸〉以表超證」。
《浮山五位格》	右浮山遠和尚撰。
《對寒山詩》	右見《宋高僧傳》云《寒山詩》所抄錄得二百餘首，人多諷誦。「後曹山寂禪師註解，謂之《對寒山詩》」。
《洞宗剩語》	右見明偁亭禪師〈普說〉中云嘗著《洞宗剩語》，述偏正、君臣、王子、功勳等五位旨歸。

其中，特別值得一提的是偁亭淨挺的《洞宗剩語》。上一節曾提到月湛對於漢月法藏的批評，主要是承繼了淨挺的意見。他在給友人的信上雖然曾說過「或論五位，必原曹、洞二師遺範，誓目不涉南宋已下。又謂：與首鼠古人糟粕，埋

紀要》第34號（2021年3月），頁53-90。

<sup>105</sup> 關於玄沙師備語錄版本的研究，參見椎名宏雄：〈《玄沙廣錄》と《玄沙語錄》〉，《宗學研究》第49號（2007年4月），頁187-192。

<sup>106</sup> 〔江戸〕麻谷老愚編：《祠曹雜識（二）》，頁668-669。

沒一生，不如退步承當。自爾不向枯椿舊處尋」這樣的話，然而儘管如此，實際上自己還是非常關注中國一方明清曹洞同門的學術成果。<sup>107</sup>

可惜的是，月湛此一晚年心願，最終沒有達成。「黑川記錄」記下了最終失敗的原因；時任老中首座的松平定信退任，松平信明（1745-1775）接任，施政上有了變動，在德川家光（1604-1651）的同意下，月湛一案遂成為異國贈答禁制的首當其衝者。於是，月湛四十年來的心願，頓時破滅。<sup>108</sup>他在一首題為「寬政九丁巳秋，應請于萬年山。次韻森宗乙國手初參我禪，兼見賀贈逸書於天童山之作。且述予宿志未果以囑吹噓云爾」的詩，說：「黃梁未熟臥紅塵，夢入枕中秋興新。君見積薪難得志，為傳當路秦無人。」<sup>109</sup>流顯出未竟其功的感慨。

## 六、結論

月湛語錄收有如〈性海截流信士溺死，其姪不堪哀哭，造立浮圖，追薦冥福〉、〈天明四甲辰季秋於無常院追薦府內人民疫死者二千百四十一人之精靈塔銘并敍〉、〈《妙經》千部會萃堵波銘有序〉等文字，表示舉辦法會、誦經祈福解厄，也是月湛日常的一部分，顯現作為僧人的他，參與世俗世界的一個側面。而本文的討論則聚焦在佛教學問的面向。

綜觀月湛的一生，在旃檀林生疑受挫轉而投入《嘉興藏》「續藏」、「又續藏」的研讀研究是重要的轉捩點。閱藏經歷確立了月湛未來佛教學術、志業的方向，遂而開展出一方天地。可以說《嘉興藏》觸動了月湛此一個體生命在學問世界的自我實現與完成。此外，雖然月湛說自己閱藏以後誓目不涉南宋以下典籍，要直探祖師本意，然而無論是後來他在解釋《寶鏡三昧》「疊而為三，變盡成五」

<sup>107</sup> 承審查人提醒，可針對當時天童寺由何人住持一事進行考索。月湛書信題為寬政六年，即乾隆五十九年。按查釋蓮萍所纂《天童寺續志》，乾隆五十九年前後，有紀年可考者為雲中際龍，乾隆五十一年任住持；甬清祖泉，乾隆六十年任住持。又據該志所稱「天童自義祖以來，高僧迭出，承先啓後，功莫著於密祖，化儀垂範於千秋，建置標準於百世，逮今歷三百年，補處者八十餘輩」（按，「密祖」指密雲圓悟），可推知際龍、祖泉等應為圓悟一系臨濟宗僧人。見釋蓮萍纂：《天童寺續志》，收入張智主編：《中國佛寺志叢刊》第4輯第86冊（揚州：廣陵書社，2006年），頁141、146。

<sup>108</sup> 富山縣編纂：《越中史料》第3卷，頁224。

<sup>109</sup> 〔江戶〕月湛著，〔江戶〕存妙、梵丁重編：《洞水和尚語錄》，收入《曹洞宗全書·語錄5》，頁345上。

接受覺浪道盛的疊變說一事上，或是在批判法藏時接受淨挺的慧洪改字說，在在顯示了他對於晚明清初曹洞僧學問知識、見解的繼承，從而成為個人學問底蘊的一部份。

明清佛教的書籍與人物在江戶僧人生命歷程中扮演關鍵角色的，月湛並非孤例。如學問上堪與僧濬鳳潭（1659-1738）齊名的淨土宗學僧普寂德門（1707-1781），年輕行腳訪學，曾因「體羸氣弱，命脈殆危」，生起「雲水萬里，固非所堪」的惰心時，卻被蕩益《宗論》所激勵：「偶然讀明蕩益《宗論》中有一警策，曰：『夫修道士不困苦至極，則其道遂不成矣。是故苟成大業者，修道位中必至三五度踐，困惱至極，殆不堪耐之地。不然，則其道不成矣。』引孟軻氏之語，諄諄啟晦，因此大感發調，於戲困苦者，是成道鈞錘，豈可因困苦致廢退乎哉！」云云，而後持續四方求學，遂成一方義虎。<sup>110</sup>類似的例子在江戶佛教史料中所在多有，值得進一步深入爬梳。

月湛晚年曾受邀往復各地講學，除旃檀林外，亦曾在另一重要學寮青松寺獅子窟待過，並在那裡出版了《功勳五位傍提》（寬政四年〔1792〕）、《五位顯訣元字腳》（寬政五年〔1793〕），<sup>111</sup>具有一定的影響力。經由月湛，我們看到了透過《嘉興藏》等典籍的傳播，近世中國曹洞宗與日本曹洞宗在學術、教學上的連續性。明末清初元賢、道盛、淨挺、智靜等曹洞僧人所關注的問題，在清中葉以後的中國聞問者寥寥，但是我們卻看到了隔海一方的賡續與回應。可以說，隨著域外新知識的傳入，促動了江戶佛教開展出新的學術生命。<sup>112</sup>

最後，月湛在給天童、長蘆二寺住持的信中特別提及「《大乘止觀》逸于支那，而我寂照攜以獻之于宋」的故事，實際上是引自上文提到的玄光〈日本錢唐福州玄沙宗一大師廣錄後序〉。無論是在編輯出版《宏智禪師語錄》一事上或是欲送逸典回中國祖庭，應該都深受到此序的影響。上文節引此序文字的末尾，玄光提到：

<sup>110</sup> 關於普寂的研究，參見西村玲：《近世佛教思想の獨創：僧侶普寂の思想と實踐》。

<sup>111</sup> 橫關了胤：《江戶時代洞門政要》（東京：東洋書院，1977年），頁834-837。

<sup>112</sup> 以元賢《洞上古轍》為例，帶起了江戶對於五位學說的熱烈討論，並進一步確立《參同契》、《寶鏡三昧》在日本曹洞宗內部的經典地位。在此之前，這兩部書與五位學說的討論並不是日本中世曹洞宗關心的核心問題。除前引千丈實巖的說法外，相關的討論亦可參見佐藤俊晃：〈曹洞宗教團史における參同契・寶鏡三昧〉，《印度學佛教學研究》第39卷第2號（1991年3月），頁732-735。

奇哉此錄！支那不見焉也年久，而于是時刊行於此土，非幸之大者、幸之甚者歟！是余所以為後序，遺區區意於後賢也。夫本師釋迦如來以三千大千世界為所化，則為其後者，亦不可忘厥家規矣！

筆者認為，「家規」具體指的可說是曹洞祖師遺範。「不可忘厥家規」則顯現出一種身分認同與期許的意態。就此而言，玄光力促《玄沙廣錄》的刊行是一種使命感的展現，月湛在道盛語錄中也看到了這種使命感，因而他為贈逸典回中國而奔走便是承繼此一使命感的具體表現。也正是基於曹洞宗徒這種「想像共同體」的身分認同，我們才可理解月湛在批評三峰法藏一事上說出「相與戮力，鳴鼓而攻之、趨之，已可殿於吾雲門、櫻寧、覺浪筆陣者耳。庶幾家裏賢明，據《傳燈》以訂之，則恐足以雪洞祖之冤者歟」這樣的話來。然而儘管如此，受到玄光影響的月湛，與傾醉於永覺元賢的玄光不同，他拒斥元賢對於曹洞五位的理解，不過卻對道盛、淨挺的學說多有肯定。此一個案告訴我們，江戶曹洞僧人對於明清曹洞思想、學說的接受，不會只有全盤接受或全盤否定兩種反應，然而接下來的問題是：江戶曹洞叢林究竟如何看待透過人物、書籍流轉而傳進的明清曹洞思想、學說？未來還有待於進一步系統性的展開研究。



## 徵引書目

### 〔傳統文獻〕

- 〔南唐〕靜、筠二禪師編，孫昌武、衣川賢次、西口芳男點校：《祖堂集》，北京：中華書局，2007年。
- 〔宋〕道原：《景德傳燈錄》，收入《大正新脩大藏經》第47冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1934年。
- 〔宋〕覺範：《智證傳》，收入《新編卍續藏經》第111冊，臺北：新文豐出版公司，1975年。
- 〔明〕李賢等纂修：《大明一統志》，臺北：台聯國風出版社，1977年。
- 〔明〕法藏：《三峰藏和尚語錄》，收入《明版嘉興大藏經》第34冊，臺北：新文豐出版公司，1987年。
- 〔明〕圓信、郭凝之編：《瑞州洞山良价禪師語錄》，收入《大正新脩大藏經》第47冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1934年。
- 〔清〕元賢：《永覺和尚洞上古轍》，收入曹洞宗全書刊行會編纂：《曹洞宗全書·註解5》，東京：曹洞宗全書刊行會，1930年。
- 〔清〕淨挺著，〔清〕智淙等編：《雲溪浪亭挺禪師語錄》，收入《明版嘉興大藏經》第33冊，臺北：新文豐出版公司，1987年。
- 〔清〕智靜：《櫻寧靜禪師語錄》，收入《明版嘉興大藏經》第33冊，臺北：新文豐出版公司，1987年。
- 〔清〕道盛：《天界覺浪盛禪師全錄》，收入《明版嘉興大藏經》第34冊，臺北：新文豐出版公司，1987年。
- 〔清〕聞性道、德介纂修：《天童寺志》，收入杜潔祥主編：《中國佛寺史志彙刊》第1輯第13-14冊，臺北：明文書局，1980年。
- 〔民國〕釋蓮萍纂：《天童寺續志》，收入張智主編：《中國佛寺志叢刊》第4輯第86冊，揚州：廣陵書社，2006年。
- 〔江戶〕月湛：《五位顯訣元字腳》，收入曹洞宗全書刊行會編纂：《曹洞宗全書·註解5》，東京：曹洞宗全書刊行會，1930年。
- \_\_\_\_\_著，〔江戶〕存妙、梵丁重編：《洞水和尚語錄》，收入曹洞宗全

書刊行會編纂：《曹洞宗全書·語錄 5》，東京：曹洞宗全書刊行會，1937年。

\_\_\_\_\_：《沒絃琴》，收入《聖護寺文庫精選》第 1-3 冊、別冊，菊池：聖護寺，1994 年。

〔江戶〕玄智：《淨土真宗教典志》，名古屋：名古屋大學圖書館藏安永九年（1780）刊本。

〔江戶〕玄端等編：《退藏始祖天桂和尚年譜》，收入曹洞宗全書刊行會編纂：《曹洞宗全書·史傳下》，東京：曹洞宗全書刊行會，1938 年。

〔江戶〕麻谷老愚編：《祠曹雜識（二）》，東京：汲古書院，1981 年。

〔江戶〕傳尊：《天桂老人報恩篇》，收入曹洞宗全書刊行會編纂：《曹洞宗全書·注解 3》，東京：曹洞宗全書刊行會，1934 年。

〔江戶〕實巖著，〔江戶〕鎌原重賢編：《幽谷餘韻》，新潟：新潟大學圖書館藏文化二年（1805）刊本。

\_\_\_\_\_著，〔江戶〕素謙、良紋等編：《千丈巖和尚語錄》，收入曹洞宗全書刊行會編纂：《曹洞宗全書·語錄 5》，東京：曹洞宗全書刊行會，1937 年。

〔江戶〕獨庵玄光：《經山獨菴叟護法集》，收入曹洞宗全書刊行會編纂：《曹洞宗全書·語錄 1》，東京：曹洞宗全書刊行會，1931 年。

### 〔近人論著〕

方廣鋤：〈略談漢文大藏經的編藏理路及其演變〉，《世界宗教研究》2012 年第 1 期，頁 32-41。

王德寶、游余林：〈千年古剎長蘆寺〉，《江蘇地方志》2000 年第 5 期，頁 40-42。

市古貞次等編：《國書人名辭典》，東京：岩波書店，1993-1999 年。

林鎮國：〈論證與釋義：江戶時期基辨與快道《觀所緣緣論》註疏的研究〉，《佛光學報》新 4 卷第 2 期，2018 年 7 月，頁 373-419。

陳繼東：〈清末日本傳來佛教典籍考〉，收入陳少峰主編：《原學》第 5 輯，北京：中國廣播電視出版社，1996 年。

蒲傑聖（Jason Protass）：〈析論長蘆宗蹟《坐禪儀》〉，收入聖嚴教育基金會學術研究部編：《聖嚴研究第十四輯：聖嚴法師與禪學研究》，臺北：法鼓文

化，2021年。

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。

干河岸貫一編：《先哲百家傳》，大阪：青木嵩山堂，1910年。

五弓久文編：《事實文編》，東京：國書刊行會，1910-1911年。

手島益雄：《愛知縣儒者傳》，東京：東京藝備社，1924年。

石井修道：〈宏智廣錄考〉，《駒澤大學佛教學部研究紀要》第30號，1972年3月，頁107-140。

石附勝龍：〈洞上古轍における復古とその影響〉，《宗學研究》第10號，1968年3月，頁74-79。

\_\_\_\_\_：〈功勳五位傍提における功勳五位の曹洞禪的特質〉，《印度學佛教學研究》第17卷第2號，1969年3月，頁334-336。

西村玲：《近世佛教思想の獨創：僧侶普寂の思想と實踐》，東京：トランスビュー，2008年。

\_\_\_\_\_：《近世佛教論》，京都：法藏館，2018年。

志部憲一：〈「重編曹洞五位」について〉，《宗學研究》第28號，1986年3月，頁221-243。

村上素道：《曩祖石頭大師》，東京：政教社，1926年。

佐藤俊晃：〈曹洞宗教團史における參同契・寶鏡三昧〉，《印度學佛教學研究》第39卷第2號，1991年3月，頁732-735。

岡田宜法：《日本禪籍史論：曹洞禪編》，東京：井田書店，1943年。

岩本勝俊編：《吉祥寺史》，東京：岩本勝俊，1953年。

岸澤惟安：《五位顯訣元字腳葛藤集》，静岡：元字腳葛藤集領布所，1959-1974年。

松田陽志：〈《洞上古轍》註釋書における偏正五位說の性格について〉，《宗學研究》第43號，2001年3月，頁191-196。

\_\_\_\_\_：〈江戸期の五位說研究における《洞上古轍》受容の傾向について〉，《宗學研究》第51號，2009年4月，頁91-96。

花園大學國際禪學研究所編：《嘉興藏（嘉興大藏經）目錄：蔣山萬壽寺所藏》，京都：花園大學國際禪學研究所，2019年。

秋津秀彰：〈永平寺三十六世融峰本祝の伝記について〉，《宗學研究紀要》第

34 號，2021 年 3 月，頁 53-90。

高瀬重雄監修：《富山縣の地名》，《日本歴史地名大系》，「JapanKnowledge Lib」  
資料庫，網址：<https://japanknowledge.com/library/>（檢索日期：2022 年 7 月  
25 日）。

野沢佳美：〈明版嘉興藏の續藏・又續藏の構成について〉，《立正史學》第 101  
號，2007 年 3 月，頁 17-47。

\_\_\_\_\_ 著，劉光輝譯：〈江戸時代明版《嘉興藏》の傳入情況〉，收入釋法幢  
主編：《大藏經的編修・流通・傳承：《徑山藏》國際學術研討會論文集》，  
杭州：浙江古籍出版社，2017 年，頁 313-333。

富山縣編纂：《越中史料》，富山：名著出版，1972 年。

椎名宏雄：〈《玄沙廣錄》と《玄沙語錄》〉，《宗學研究》第 49 號，2007 年 4  
月，頁 187-192。

會谷佳光：〈江戸時代の和刻本佛典の出版と黄檗版大藏經：成田山佛教圖書館  
藏《阿毘達磨俱舍論》を手がかりに〉，《日本漢文學研究》第 2 號，2007  
年 3 月，頁 239-264。

横關了胤：《江戸時代洞門政要》，東京：東洋書院，1977 年。

篠島久太郎：《越中史略》，高岡：學海堂，1895 年。

鏡島元隆編：《獨庵玄光と江戸思潮》，東京：ぺりかん社，1995 年。

Jorgensen, John. "Mujaku Dochu (1653-1744) and Seventeenth-Century Chinese  
Buddhist Scholarship." *East Asian History* 32/33 (Dec. 2006/Jun. 2007): 25-56.

# The Studying of *Jiaxing Canon*: Zenbyo Gettan (1726-1803)'s comprehension and responses to Caodong Zen studies in the late Ming and early Qing dynasties

Chien, Kai-Ting \*

## [Abstract]

Academic research on the introduction of the *Jiaxing Canon* into Japan has mainly focused on the investigation of scriptures preserved in various places; little attention has been paid to the interpretation and influence of its contents. This study focused on Zenbyo Gettan (全苗月湛, 1726-1803)—a Soto Zen monk of mid- to late-Edo Period in Japan. This study explores his responses to Caodong Zen studies in the late Ming and early Qing dynasties after studying the “supplement” and “second supplement” to the *Jiaxing Canon*. For example, Zenbyo Gettan criticized Yuanjue Yuanxian (1578-1657) for his interpretations of the Five Positions of Caodong Zen, criticized Hanyue Fazang (1573-1635) for doubts toward dharma transmission from Yunyan to Dongshan, and responded to Juelang Daosheng (1592-1659), attempting to send Caodong's scattered works back to China. This article notes that the studying of *Jiaxing Canon* moved Zenbyo Gettan as an individual, inspiring his self-realization and self-actualization in the academic world. The knowledge and insights of Caodong Zen monks during the Ming and Qing dynasties also became part of his personal academic heritage. The present case study reveals an intellectual and pedagogic continuity between Caodong Zen in early modern China and Soto Zen in early modern Japan. The concerns of Caodong Zen monks in the late Ming and early Qing dynasties have been passed down and responded by their counterparts in Japan, only a short maritime distance from China.

---

\* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

**Keywords:** Zenbyo Gettan, Caodong Zen, Edo period Buddhism, Buddhism in the Ming and Qing dynasties, *Jiaxing Canon*