

※「宗教視野下的試煉與苦難」專輯※

一念旋機 ——論覺浪道盛對佛教苦諦觀念的詮釋

徐一智*

一、前言

佛教對生命存在著「苦」（梵語 *duhkha* 之意譯）的現象非常重視，佛陀的教法即是圍繞著「苦」的概念而建立，為其立教的根本。這裏所說的苦難，乃是指佛教以「苦」諦為主，衍生出來的四聖諦法義。佛陀用「十二緣起說」，探究「苦」的形成、滅除「苦」的方法，歸納出：苦、集、滅、道四諦之真理。當中「苦」的內容為：世間諸現象乃因緣和合而生，屬無常、無我。但人卻執其為我所有，故當無法自由左右事物，被束縛而起煩惱時，即產生逼迫身、心「苦」之狀態，故佛陀教人用八正道，滅除諸苦，宣說：唯有斷苦，才可證得涅槃，獲致清淨境界¹。

隨著歷史發展、佛法傳播與適應地域社會變化等情況，有許多內涵不同之「苦」的概念產生，如檢索《佛光大辭典》，即羅列出有三苦、八苦、十苦、苦空等三十

此篇論文為參與中央研究院中國文哲研究所「苦、劫、惡、魔：中國宗教與文學中的試煉書寫」計畫的研究成果。曾發表於中國文哲研究所舉辦「透視苦難：概念與表述」學術座談會。會議中，承蒙李豐楙老師、劉苑如老師、李玉珍老師、劉瓊云老師、謝世維老師等師長與朋友惠賜許多寶貴意見，又經廖肇亨老師指正，在此謹致上謝意。另外，也感謝審查委員給予修改的寶貴建議，於此深表謝忱。

* 徐一智，本所博士後研究學者。

¹ 參見水野弘元：《佛教の心識論》（東京：ビタカ株式會社，1978年），頁46；印順法師：《佛法概論》（臺北：正聞出版社，2000年），頁105-108；木村泰賢著，歐陽瀚存譯：《原始佛教思想論》（臺北：臺灣商務印書館，1990年），頁212-214。

幾種「苦」觀²。當學者選用不同角度及資料闡釋佛教苦的概念，其內涵便有所不同，統計有：（一）因緣和合：苦聖諦乃佛陀宣講生死流轉教義裏，一切「苦」之說法。因一切屬因緣和合而生成，隨時隨地會變化，故我們對於感知與認識的對象，全屬無常³；（二）現代性：用現代語言與立場，來理解佛教的「苦」，將「苦」解釋作「不如意」及「不完美」，重視「苦」的現代意義⁴；（三）阿毗達磨論：以阿毗達磨的論說為依據，依身心現象，用三苦——苦苦、壞苦、行苦，來概括苦的義理。苦苦者指著染病痛等之苦受；壞苦者為樂受消失之苦；行苦者，如不苦不樂的感受，或緣於諸行變易成苦。三苦裏，因無常故而有的行苦最受重視⁵；（四）邏輯與命題：根據語句邏輯與命題的角度，分析《阿含經》中，「無常即苦」的實際意義，以為有兩種可能性：其一，主張「苦」便是「無常」、「變易」、「無我」；其二，起因無常之緣故，進而發生苦受及不如意⁶；（五）主觀的感受：解釋苦受。

² 《佛光大辭典》，網址：<http://etext.fgs.org.tw/etext6/search-1-result.asp>（檢索日期：2012年8月20日）。可在上述網站檢索。

³ 參見 Richard Gombrich, "Fifty Years of Buddhist Studies in Britain," *Buddhist Studies Review* 22.2 (2005): 141-154; 洪嘉琳：〈苦痛之意義及其反思：以《阿含經》與《莊子》為依據之哲學研究〉（臺北：國立臺灣大學哲學系博士論文，2010年），頁139-141；洪嘉琳：〈論《阿含經》中「無常即苦」之命題〉，《國立政治大學哲學學報》第26期（2011年7月），頁97-145；周柔含：〈《淨明句論》第十三品「行」(saṃskāra)的考察——行·緣起·空·真性(tattva)〉，《中華佛學學報》第6期（2002年3月），頁94-96；Eviatar Shulman, "Early Meanings of Dependent-Origination," *Journal of Indian Philosophy* 36.2 (2008): 297-317; Gordon E. Prueett, *The Meaning and End of Suffering for Freud and the Buddhist Tradition* (Lanham: University Press of America, 1987); V. Nithiyanandam, *Buddha's Doctrine of Suffering and Salvation* (Delhi: Global Vision Publishing House, 2002)。

⁴ 三枝充惠：《初期佛教の思想》（東京：東洋哲學研究所，1978年），頁598。另外，可參考 Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); Rupert Gethin, *The Foundations of Buddhism* (Oxford: Oxford University Press, 1998); Richard Gombrich, *What the Buddha Thought* (London; Oakville, Ct.: Equinox, 2009); Mark Siderits, *Buddhism as Philosophy: An Introduction* (Aldershot: Ashgate, 2007)。

⁵ Paul Williams and Anthony Tribe, *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition* (London: Routledge, 2000), pp. 41-43. 另外，可參考 S. K. Pathak, "Dukkham Aryasaccam as Depicted in The Buddhist Nikaya and Agamas," in Narendra Kumar Dash, ed., *Concept of Suffering in Buddhism* (New Delhi: Kaveri Books, 2005)。

⁶ John Bowker, *Problems of Suffering in Religions of the World* (London: Cambridge University Press, 1970), p. 240; Sue Hamilton, *Early Buddhism: A New Approach: The I of the Beholder* (Richmond: Curzon Press, 2000), p. 64.

佛教將不安的情感定義作苦，具象化的苦痛，有生、老、病、死等述說。生、老、病、死為苦與否？端看個人主觀的感覺，將之理解為純粹的心理現象⁷；（六）禪修解脫：有些研究著重禪定對苦的作用。人之生、老、病、死是一種不可迴避的生命歷程，世人皆想免除。當今科學主義所形成之醫療技術，只能唯物般從生理機能減緩老化的苦及病痛，仍然改變不了生、老、病、死的生命規則，永遠無法根除人們心態的苦受。科學治療導向處理某些心理問題，需要佛教止觀法門引發生命的智慧，解決苦痛⁸。此外，還有以分段歷程⁹、經典比對¹⁰、虛構概念¹¹、聖俗二分¹²、

⁷ 參見佐佐木現順：《原始佛教から大乘佛教へ》（東京：清水弘文堂，1978年），頁44-45；水野弘元：《原始佛教》（京都：平樂寺書店，1956年），頁112-113；陳殿中：〈身心苦樂的觀察學理：以《雜阿含經》為主要依據〉（臺北：國立臺灣大學哲學系碩士論文，2010年），頁1-146。

⁸ B. Alan Wallace, “The Study of Consciousness, East and West Spiritual Awakening and Objective Knowledge,” in *Contemplative Science: Where Buddhism and Neuroscience Converge* (New York: Columbia University Press, 2007), pp. 91-93; Polly Young-Eisendrath, “The Transformation of Human Suffering: A Perspective from Psychotherapy and Buddhism,” in *Awakening and Insight: Zen Buddhism and Psychotherapy*, ed. Polly Young-Eisendrath and Shoji Muramoto (New York: Taylor & Francis, 2002), pp. 67-80.

⁹ 尋找不到「我」，而說苦、無我、緣起性空之無常過程中，有些學者重視苦產生的歷程，分段說苦的升起，一般皆用「生、住、異、滅」來闡釋，參見Peter Harvey, *The Selfless Mind: Personality, Consciousness and Nirvana in Early Buddhism* (Surrey: Curzon Press, 1995), p. 51; David Burton, *Buddhism, Knowledge and Liberation: A Philosophical Study* (Aldershot: Ashgate, 2004), pp. 31-55; 洪嘉琳：〈論《阿含經》中「無常即苦」之命題〉，頁97-145。

¹⁰ 經典的互相比對，也是探討佛教苦觀的方式。《雜阿含經》和《相應部》就是常被拿來互相比較，參見J. L. Shaw, “Buddhism on Momentariness and Suffering,” in *Concept of Suffering in Buddhism*, ed. Narendra Kumar Dash (New Delhi: Kaveri Books, 2005), p. 15; Carol S. Anderson, *Pain and Its Ending: The Four Noble Truths in the Theravada Buddhist Canon* (Richmond: Curzon Press, 1999)。

¹¹ 以「非我」出發，說明「我」乃是一個虛構概念，身心為五蘊、緣起、苦、無常，其無法追求永恆的自我，推翻主體自我的觀念，得出身心是非我的理論，參見Miri Albahari, *Analytical Buddhism: The Two-Tiered Illusion of Self* (New York: Palgrave Macmillan, 2006), p. 93; Andrew Olendzki, “The Transformative Impact of Non-self,” in *Buddhist Thought and Applied Psychological Research: Transcending the Boundaries*, ed. D. K. Nauriyal (London: Routledge, 2006), pp. 252-254, 93。

¹² 用聖俗二分、修行成果法來看苦，如能得見甚深妙法與不如實知見者，對於同一情境，會有苦樂差異感受。據此，真正決定苦樂與否，並非無常，而為生命體能否已如實知見，參見Eric Hall, “Four Noble Truths of Counselling: A Personal Reflection,” in *The Psychology of Awakening: Buddhism, Science, and Our Day-to-Day Lives*, ed. Gay Watson et al. (York Beach: Samuel Weiser, 2000), p. 307。

佛陀時代認知¹³等各種觀點，進行「苦」觀的解說，可見關於佛教苦的概念，實需要釐清發展脈絡及做更細緻的個案研究¹⁴。

苦諦的教義傳到中國，受「天人合一」思想的影響後，產生「煩惱即菩提」、「即苦得樂」，以及涵融苦、樂之「真如實性」和「真空妙有」，或出現與中國經典如《易經》結合等義理，如此關於「苦」的詮釋，便產生「中國化」的傾向¹⁵。因此，本

¹³ 有學者考證《阿含經》及《尼柯耶》的資料，發現當中沒有真正說明行苦、輪迴等「苦」，認為其理由：乃此類「苦」，於佛陀時代，屬一般之認知，為不用說明的道理，參見 Richard F. Gombrich, *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, 2nd ed. (New York: Routledge, 2006), p. 8；中村元：〈苦の問題〉，《苦》（京都：平樂寺書店，1980年），頁7。

¹⁴ 現今對佛教苦的研究方法亦有分歧現象。關於意識理論的建構，傳統佛學與現代西方的科學或哲學間，可說是在截然不同的文化脈絡底下發展出來的。佛教思想關注苦與苦的止息（滅苦）的問題。相對地，現今在西方世界的哲學與科學，沿襲古希臘哲學重理智的傳統，試著對這世界的一切現象提出解釋，苦難未必是其直接研究之目的，如何解釋苦意識之現象等知識性面向，成為其問題著重的向度，參見林建德：〈論初期佛教「識」之概念及其特點——與現今主流學界意識研究作對比〉，《揭諦》第18期（2010年1月），頁1-39；F. Varela, "Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem," in Jonathan Shear, ed., *Explaining Consciousness: The Hard Problem* (Cambridge, MA.: MIT Press, 1997), p. 337; Evan Thompson, "Neurophenomenology and Contemplative Experience," in Philip Clayton, ed., *The Oxford Handbook of Science and Religion* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2006), pp. 226-235; Sue Hamilton, *Identity and Experience: The Constitution of the Human Being According to Early Buddhism* (London: Luzac Oriental, 1996), pp. 82-95; Nyanaponika Thera, *Abhidhamma Studies: Buddhist Explorations of Consciousness and Time* (Boston: Wisdom Publications, 1998), pp. 43-45; Steven Collins, *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravāda Buddhism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), p. 205; Peter Harvey, *The Selfless Mind: Personality, Consciousness and Nirvāna in Early Buddhism* (London: Curzon Press, 1995), pp. 138-154; Allen B. Wallace, *Contemplative Science: Where Buddhism and Neuroscience Converge* (New York: Columbia University Press, 2007), pp. 2-5; Paul Root Wolpe, "Reasons Scientists Avoid Thinking about Ethics," *Cell* 125.6 (2006): 1023-1025。

¹⁵ 所謂「佛教中國化」，是指中、印佛教的差異比較，分析出佛教各層面在兩地的消長，並找出當中的原因。冉雲華以為：中國佛教在宗教的社會基礎、新教義的形成與人對宗教的影響三方面，明顯與印度不同，作用較大。參見冉雲華：《從印度佛教到中國佛教》（臺北：東大圖書公司，1995年），頁1-8。研究中國佛教史，必然面臨「佛教中國化」的問題，比較中印佛教，重要的著作有：一、佛教進入中國的適應：陳觀勝從倫理、政治、經濟、文學、教育與社會等方面切入，分析佛教至中土之適應與轉變，參見 Kenneth Ch'en, *The Chinese Transformation of Buddhism* (Princeton: Princeton University Press, 1973)。歐洲學者許理和檢視了佛教傳入的初期，如何與中

文以明末清初覺浪道盛 (1592-1659) 為例，詳細討論中國僧人對「苦」的特有解釋。道盛生於明、清鼎革之際，因時代的動亂，世人皆有苦處，重視「苦」意義的討論；覺浪道盛為士人的導師，對分析中國佛教獨特「苦」觀念的主張，當有其重要的代表性。

國社會、文化互動，該書變成研究此類問題的重要著作，參見 Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China* (Leiden: E. J. Brill, 1959)。另可參考冉雲華：《從印度佛教到中國佛教》，頁 1-17；許抗生：《佛教的中國化》（北京：宗教文化出版社，2008 年），頁 1-18。二、藝術、文化交流：梅維恆專長為中、印交流史的研究，對印度文化滲透入中國文化的歷程，給與圖像上的敘述，參見 Victor Mair, *Painting and Performance: Chinese Picture Recitation and Its Indian Genesis* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1988)。三、倫理變化：蕭邦是一位印度佛教史專家，他基於考古文獻史料，對「中國化」的問題，進行再思考。據他發現，有些佛教現象早在印度就已出現，並非到了中土後才產生。例如中國佛教受儒家的影響，特別注重「孝」，但於印度佛教，此亦是重要的問題，參見 Gregory Schopen, "Filial Piety and the Monk in the Practice of Indian Buddhism: A Question of 'Sinicization' Viewed from the Other Side," *T'oung Pao* 70 (1984): 110-126。四、宗密研究：隋唐佛教宗派被認為是中國化佛教的典型，稱為「隋唐新佛教」。宗密 (780-841) 乃華嚴五祖，同時又承嗣荷澤神會 (684-758)，他具有教禪一致、佛儒一源的思想傾向。格里高利 *Tsung-Mi and the Sinification of Buddhism* 一書為佛教中國化做出新的個案分析，見 Peter Gregory, *Tsung-Mi and the Sinification of Buddhism* (Princeton: Princeton University Press, 1991)。五、疑偽經問題：疑偽經也與「佛教中國化」問題相關。有些經典乃中國人偽作，反映了中國人於某個時期之認識與需要。布斯韋爾編輯 *Chinese Buddhist Apocrypha*（《中國佛教疑偽經》）一書，分析《占察經》、《梵網經》、《觀無量壽經》等經典之真實性，後又出版專著，透過疑偽經《金剛三昧經》，探討中韓兩國禪意識形態的形成，參見 Robert Buswell, ed., *Chinese Buddhist Apocrypha* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1990); Robert Buswell, *The Formation of Ch'an Ideology in China and Korea: The Vajrasamādhi-Sūtra, A Buddhist Apocryphon* (Princeton: Princeton University Press, 1989)。以上諸作皆無以苦觀為切入點，討論佛教中國化問題，故今以覺浪道盛為例，分析佛教苦的概念中國化後之內涵。關於西方的佛教中國化研究，可再參考李四龍：〈美國的中國佛教研究〉，《北京大學學報》第 41 卷第 2 期 (2004 年 3 月)，頁 126-132；李四龍：《歐美佛教學術史》（北京：北京大學出版社，2009 年），頁 2-118、195-306；郭麗英：〈法國對漢傳佛教研究的歷史與現狀〉，《世界漢學》，1998 年第 1 期，頁 115-121；許光華：《國外漢學史》（上海：上海外語教育出版社，2002 年），頁 465；狄雍：《歐美佛教研究小史》（臺北：華宇出版社，1985 年），頁 24；Richard Gombrich, "Fifty Years of Buddhist Studies in Britain," pp. 141-154。有關批判佛教等哲學議題下佛教苦的意義，可參考林鎮國：《空性與現代性》（臺北：立緒文化公司，1999 年），頁 21-44、159-180、261-284。

二、覺浪道盛的生平事蹟

覺浪道盛禪師別號杖人，福建浦城人，俗姓張氏。少習舉業，但好禪寂，十九歲依識源和尚出家，棲夢筆山。因閱讀無明慧經(1548-1618)的頌語，而有所啓發。初參博山元來(1575-1630)，旋謁晦台元鏡禪師(1577-1630)於建陽東苑。問答之中，元鏡深表讚嘆，即付源流，承嗣曹洞宗傳洞上正宗三十三世傳人¹⁶。明崇禎八年

¹⁶ 曹洞宗傳於洞山良价(807-869)與曹山本寂(840-901)，他們為師徒關係，本該稱為「洞曹宗」，但因發音習慣，習以「曹洞宗」一名稱呼之，略稱為「洞上」或「洞宗」。明代中葉以後，曹洞宗發展成兩支脈：其一，為無明慧經住持於江西壽昌寺；其二，是湛然圓澄(1561-1626)傳法於浙江雲門顯聖寺。世稱「壽昌系」與「雲門系」，參見吳立民：《禪宗宗派源流》（北京：中國社會科學院，1998年），頁708。關於覺浪道盛的研究，專書的部分可參考吳立民：《禪宗宗派源流》，頁708；荒木見悟：《憂國烈火禪——禪僧覺浪道盛のたたかい》（東京：研文出版社，2000年），頁101-102；姜伯勤：《石濂大汕與澳門禪史》（上海：學林出版社，1999年），頁121-173；徐聖心：《青天無處不同霞——明末清初三教會通管窺》（臺北：臺大出版中心，2010年），頁51-61；謝明陽：《明遺民的「怨」「群」詩學精神》（臺北：大安出版社，2004年），頁1-107、182-185；魏道儒：《中國禪宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，1995年），頁617-620。論文的部分可參考尹業初：〈真德秀理學與朱子學概論〉，《大慶師範學院學報》，2010年第4期，頁14-16；宋健：〈論覺浪道盛的「莊子托孤」說〉，《湖北大學學報》第36卷第7期（2009年7月），頁74-78；李仁展：〈覺浪道盛的禪學思想研究〉（臺北：臺灣師範大學國文學系碩士論文，2004年），頁1-149；衣若芬：〈骷髏幻戲——中國文學與圖像中的生命意識〉，《中國文哲研究集刊》第26期（2005年3月），頁93；荒木見悟著，廖肇亨譯：〈覺浪道盛初探〉，《中國文哲研究通訊》第9卷第4期（1999年12月），頁93；邱茂波：〈從「內聖外王」談莊子哲學及其重要詮釋〉（臺北：中國文化大學哲學研究所博士論文，2003年），頁381-390；許傾彥：〈張栻的思想與湖湘學派的衰落〉，《船山學刊》，2011年第3期，頁50-54；徐聖心：〈「莊子尊孔論」系譜綜述——莊學史上的另類理解與閱讀〉，《臺大中文學報》第17期（2002年12月），頁21-66；劉浩洋：〈從明清之際的青原學風論方以智晚年思想中的遺民心志〉（臺北：國立政治大學中國文學系博士論文，2004年），頁1-80；謝明陽：《明遺民的莊子定位論題》（臺北：臺灣大學中國文學研究所博士論文，2000年），頁14-15；廖肇亨：〈明末清初叢林論詩風尚探析〉，《中國文哲研究集刊》第20期（2002年3月），頁263-302；廖肇亨：〈第一等偷懶沙門——雪嶠圓信與明末清初的禪宗〉，《東華漢學》，2003年第1期，頁231-259；廖肇亨：〈禪門說戲——一個佛教文化史觀點的嘗試〉，《漢學研究》第17卷第2期（1999年12月），頁277-298；廖肇亨：〈明末清初佛教教義觀點論析——以福建地區為例〉，《宗教哲學》第45期（2008年9月），頁169-189；廖肇亨：〈盡大地是一劇場——明清之際遺民佛教代言人覺浪道盛（上）〉，《人生》第336期（2011年），頁104-108；廖肇亨：〈小說戲曲也說法——明清之際遺民佛教代言人覺浪道盛（下）〉，《人生》第337期（2011年），頁102-107；嚴志雄：〈體物、記憶與遺民情境——屈

(1635)，開法於江西黎川福船寺，遷住廬山園通寺三載，結雞鳴庵於寺東，與黎川人祠部郎忠節黃端伯(1585-1645)友善，旦夕相依，漫話千載因緣。後入住持南京天界寺。入清，明遺民紛紛出家為僧，投名僧道盛門下求法者，有進士倪嘉慶、方以智(1611-1671)等，後皆主江西名山大寺法席。順治十二年(1655)，道盛應請回江西，入主廣豐縣博山能仁寺。順治十三年(1656)五月，赴江西宜黃曹山，主持重建本寂祖師墓塔。旋返博山。順治十六年(1659)，回到南京天界寺休夏，初住毘廬閣，圓寂前忽移錫禪堂亭，日午書偈，擲筆而逝¹⁷。道盛的生平可分以下階段：

(一) 家世與信佛因緣

覺浪道盛出生在明神宗萬曆二十年(1592)。他曾自述祖父張子陽的家學，〈筆夢初集〉言：「以家學所宗南軒公及侍御善公，以西山《心》、《政》二經，參《大

大均一六五九年詠梅詩探究》，《中國文哲研究集刊》第21期(2002年9月)，頁43-88。筆者至今尚未發現有論著探討道盛之「苦」觀，其處於朝代鼎革、變亂時代，亦要求世人要勇於面對苦難，所宣示「苦」的內涵，於佛教中實深具代表性。

- ¹⁷ 吳立民：《禪宗宗派源流》，頁708-709。記載覺浪道盛生平的資料大概能分成四類：其一，道盛親自述說，由弟子記錄，如〈福山普說司理黃元公居士請〉、〈自敘年紀略〉、〈夢筆初集〉；其二，道盛圓寂以後，眾弟子追憶法師事蹟，如紀映鍾〈國朝覺浪盛禪師傳〉、劉餘謨〈傳洞上正宗二十八世攝山棲霞覺浪大禪師塔銘並序〉；其三，佛門燈錄裏所整理者，如《揹黑豆集》、《五燈全書》、《續燈正統》、《正源略集》；其四，遺民傳記，如闕名朝鮮人《皇明遺民傳》。四種傳記資料中，以第一種最詳實，可信程度最高；第二種大多依照第一種記載來改寫，相異的地方，在於欲給予道盛蓋棺論定的看法。〔明〕覺浪道盛：〈福山普說司理黃元公居士請〉，《天界覺浪盛禪師語錄》卷8，收入《嘉興大藏經》（臺北：新文豐出版公司，1987年），第25冊，頁722a-724a；覺浪道盛：〈自敘年紀略〉，《天界覺浪盛禪師語錄》，卷12，頁749c-750c；覺浪道盛：〈夢筆初集〉，《天界覺浪盛禪師全錄》卷16，收入《嘉興大藏經》，第34冊，頁684b-685a；紀映鍾：《國朝覺浪盛禪師傳》卷3，收入《攝山志》（海口：海南出版社，2001年），頁32-37。道盛的好友有三宜明孟(1599-1665)、繼起弘儲(1605-1672)、木陳道忞(1596-1674，道忞與清廷交好，故《皇明遺民傳》不提他)，這三位禪師皆為當時佛教界的領導者，在三位法師的著作裏，亦可看見道盛的相關紀錄，由此可見道盛的影響力。交友情況可參考如下論述：覺浪道盛：〈天台山翁和上像〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷14，頁669c；覺浪道盛：〈靈壽院十六景次愚菴直和尚韻〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷18，頁789c；覺浪道盛：〈愚菴老和尚為天界老和尚封龕法語〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷17，頁686a；覺浪道盛：〈靈巖儲和尚〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷14，頁669c。

學衍義》而訓子孫。大父但能誠篤修己，潛好濟人之急。」¹⁸南軒公指張栻(1133-1180)¹⁹，西山乃真德秀(1178-1235)²⁰。道盛的祖父選用真德秀所著《心經》、《政經》、《大學衍義》教育子弟。張栻學承五峰(1105-1161)²¹，真德秀的學問則近於朱子(1130-1200)，據此可見道盛的啓蒙教育以理學爲根柢，並傳承著經世濟人的家風。此外，其家庭亦有著濃厚的佛教氛圍。根據道盛自言，其祖父：「專供西方三聖，念切往生。臨終自知時至，澡浴衣冠，笑談辭眾。我子孫不禁大哭，翁笑曰：『你哭，將謂我去處不好，我卻有箇好去處。只是汝等業識糾纏，生不知生，死不知死，正當自哭耳，何哭我？』」²²祖母「亦嘗念佛，但不知法門事。及臨終，乃召子孫曰：『到今日乃知：我那老子與出家底孫是箇活脫法，我如今更不恨，且喜他也，汝等念佛無哭，送我往西去。』」²³父親「在西湖與界山、德宗二法師相契洽……早年參禪，真有驅耕奪食之手」²⁴。母親「初持大悲聖號不輟……多茹素，唵大悲號……後臥疾三年，四肢不舉。忽一日，命沐浴，起拜佛，不用扶持。一家驚謂：『得何神藥？』母曰：『非藥也，昨夢大悲灑我甘露，謂我夙業盡消，今當生歡喜國也……乃念大悲而寂。』」²⁵就晚明思想環境來看，儒、釋並存、並融，實爲一般家庭信仰的概況。道盛在這樣的家庭環境長大，自然受到理學及佛教的影響。萬曆三十八年(1610，十九歲)，道盛親眼看到祖父命終之際，澡浴衣冠，微

¹⁸ 覺浪道盛：〈筆夢初集〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷16，頁648a。

¹⁹ 張栻是南宋中興名相張浚(1097-1164)之子。著名理學家和教育家，湖湘學派集大成者。與朱熹、呂祖謙(1137-1181)齊名，時稱「東南三賢」，官至右文殿修撰，著有《南軒集》，參見許傾彥：〈張栻的思想與湖湘學派的衰落〉，《船山學刊》，2011年第3期，頁50-54。

²⁰ 真德秀字景元，後更爲希元，福建浦城人(今浦城縣晉陽鎮)，本姓慎，因避孝宗諱改姓真。生於宋孝宗淳熙五年(1178)，卒於宋理宗端平二年(1235)。真德秀是南宋後期與魏了翁(1178-1237)齊名的一位著名理學家，也是繼朱熹之後的理學正宗傳人，他同魏了翁二人在確立理學正統地位的過程中，發揮了重大作用，參見尹業初：〈真德秀理學與朱子學概論〉，《大慶師範學院學報》，2010年第4期，頁14-16。

²¹ 宋代理學流派之一的創始人胡宏，學者稱爲五峰先生。宏爲安國(1074-1138)季子，傳父學，著有《知言》等，可參閱黃宗義《宋元學案·五峰學案》；張立文：〈真德秀理學與朱子學概論〉，《湖湘論壇》，2012年第1期，頁72-78。

²² 覺浪道盛，〈筆夢初集〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷16，頁683b。

²³ 同前註，頁683b。

²⁴ 同前註，頁684a。

²⁵ 同前註，頁684b。

笑對眾人告別，身歷生死關頭，卻從容自在，給了道盛很大的啟發，他自己承認：「遂疑這個靈明向何處去，此時視世界、人、我便如輕塵浮沫矣！」²⁶又說：「彼時猛醒，即求出家。」²⁷母親終生信仰觀音，也造成道盛後來修持準提觀音法門。雖父、兄強烈地反對剃度，他還是決然到慶源，禮孤舟和尚為師。〈自敘年紀略〉說：「至庚戌十九歲，見大父歸寂有感，走慶源，求孤舟和尚出世，是冬，獲歸。」²⁸從孤舟出家不果，和尚依舊囑咐他：「你且將僧事習學熟，待有機緣則現成也。功課及律儀須先精之，則聽教、參禪無往不利！」²⁹這一個月時間，開始道盛與佛教一生的因緣。

儘管父、兄反對，但道盛出家之心意從未更改，並日加堅定。一日逛街，忽聞貓墮地的聲響，「頓令身心豁然。自此孤光迥迥，愈切寤寐……識源和尚過浦，詢之，乃密投其剃落，時年二十」³⁰。萬曆三十九年（1611），當時識源和尚道經浦城，道盛密求披剃。道盛日後追述對識源的印象是：「嘗遊雪浪諸師法席，後隱書林瑞巖。不肖辛亥從師祝髮，因得同歸夢筆，成我三年死關，恩力因有在也！」³¹這位道盛的剃度師、替其開啓閉關緣份的「識源榕公」，目前生平已難考查。然從「嘗遊雪浪諸師法席」，可見識源屬晚明高僧雪浪洪恩（1545-1608）的門人³²。而雪浪的論學特點，亦間接地影響了道盛。雪浪在佛教思想史的意義，乃在於他將教家從經典的束縛中解放出來，「直探佛意」，進而重新觀照自己的生命，如此使經典展現新的生命。這是明末大勢所趨，亦屬雪浪洪恩在當時最受人歡迎的地方³³。雪浪洪恩論學的方法，讓法師能不受限制，融攝三教，並特出《易》學。〈自敘年紀略〉又說：

²⁶ 覺浪道盛：〈福山普說司理黃元公居士請〉，《天界覺浪盛禪師語錄》，卷8，頁722a。

²⁷ 覺浪道盛：〈筆夢初集〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷16，頁683b。

²⁸ 覺浪道盛：〈自敘年紀略〉，《天界覺浪盛禪師語錄》，卷12，頁749c。

²⁹ 覺浪道盛：〈筆夢初集〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷16，頁685a。

³⁰ 覺浪道盛：〈福山普說司理黃元公居士請〉，《天界覺浪盛禪師語錄》，卷8，頁722a-b。

³¹ 覺浪道盛：〈筆夢初集〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷16，頁684c。

³² 雪浪法師，明代僧人，名洪恩，字三懷，號雪浪，上元（今南京）人。十二歲在南京大報恩寺披剃為僧，受業於無極湛法師。獨好《華嚴》圓頓之學，為明朝弘傳華嚴學之一代詩僧。生平不設大座，不事訓詁，但總綰綱領，執持大體，方便善解，開示奧義；又工詩，被稱為江南第一詩僧，參見廖肇亨：〈雪浪洪恩初探——兼題東京內閣文庫所藏「谷響錄」〉，《漢學研究》第14卷第2期（1996年12月），頁35-57。

³³ 廖肇亨：〈雪浪洪恩初探——兼題東京內閣文庫所藏「谷響錄」〉，頁45。

「走書林瑞巖，求識源和尚剃落，冬復捉歸；壬子春，乃就本邑，隨師住夢筆山；癸丑春，誓死閉關，因見百丈再參公案，頓徹馬祖機用，有《夢筆集》。」³⁴ 道盛在識源處，已確定了出家之路，雖又被捉回，但父、兄已經曉得他堅定出塵的志向，終於聽從。二十一歲那年，道盛閉關夢筆山，參決生死大事。閉關期間，因讀《高峰語錄》，至「枕头墮落」處³⁵，歡喜心有印契。然參究「門前倒刹竿」、「日面月面」、「青州布衫」等公案，卻完全無法領會，反覆間，幾至「無可詰問，迫成病，亦幾生、幾死」³⁶。因此，回過頭再讀《五燈會元》，研究古人未悟前，如何參究。及閱至百丈(749-814)參馬祖(709-788)的公案，方始悟得：「雖得悟明自己，還需透徹大法，然後垂手為人，始能殺活自在，所以祖祖相傳，獨授此心之法，為真印耳！」³⁷ 簡言之，道盛已經體悟到：欲從事教化，不只要明白自心，更須解得祖師教學的深意，方能入世弘化。從此，道盛偶然機會，聽聞壽昌的〈臨濟頌〉³⁸，而

³⁴ 覺浪道盛：〈自敘年紀略〉，《天界覺浪盛禪師語錄》，卷12，頁749a-750a。

³⁵ 全一卷，又作《高峰大師語錄》，宋代僧原妙(1238-1295)撰，元代刊行，收入《卍續藏經》，第122冊。收錄湖州雙髻庵示眾法語、西天目山師子禪寺開堂語要、拈古、補遺、偈頌、讚佛祖、行狀、塔銘、音釋等。元代洪喬祖另編有《高峰原妙禪師禪要》一卷，又作《高峰和尚禪要》，亦收入《卍續藏經》，第122冊。收錄開堂普說、示眾法語、除夜小參、書等，揭示參禪學道之旨要。本書之注釋書有朝鮮僧白坡互璇(1767-1852)所撰之《高峰和尚禪要私記》一卷，參見慈怡編：《佛光大辭典》(高雄：佛光出版社，1988年)，頁4358。

³⁶ 覺浪道盛：〈福山普說司理黃元公居士請〉，《天界覺浪盛禪師語錄》，卷8，頁722a。

³⁷ 同前註，頁722a-b。

³⁸ 道盛仰慕的壽昌，即無明慧經，蘊空常忠禪師法嗣(1514-1588)。經住寶方、峨峰、壽昌三刹，別建庵院二十餘所。法嗣有無異元來、晦臺元鏡、永覺元賢(1578-1657)等。道盛第一次見到慧經，是萬曆四十五年(1617，二十六歲)，隨元鏡至壽昌，為慧經祝壽。道盛面對師祖，毫無懼色，言談中機鋒往返，頗獲慧經讚嘆，更增添他在曹洞法脈上的正統性。此外，道盛又積極把壽昌語錄刊行於世。壽昌之學行才漸獲流傳後代，道盛實居功厥偉，參見憨山：〈壽昌無明大師塔銘〉，《無明慧經禪師語錄》卷4，收入《卍續藏經》，第125冊，頁33c-35b；覺浪道盛：〈福山普說司理黃元公居士請〉，《天界覺浪盛禪師語錄》，卷8，頁722c；覺浪道盛：〈壽嵩乳密和尚七表序〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷22，頁720a；覺浪道盛：〈聞然大師請上堂普說時值武林雪關和尚有書并語錄至〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷8，頁642b；覺浪道盛：〈福山普說司理黃元公居士請〉，《天界覺浪盛禪師語錄》，卷8，頁722c。此外，可參考近人著作，如劉貴傑：〈明末清初曹洞禪法的華嚴意涵——以圓澄、慧經、元來、元賢、道需為例〉，《新世紀宗教研究》第8卷第4期(2010年6月)，頁1-27；水月齋主人編：《禪是佛心·教是佛語：元明禪宗概說》(臺北：久佑達文化，2008年)，頁166-170；蔡惠明：〈明曹洞宗的三高僧(慧經、元

萌發往嗣的心意。

道盛從博山接受具足戒，彼此有一段機鋒對答。二十五歲時，道盛出關，始參學博山無異元來，〈自敘年紀略〉說：「參博山和尚於董巖，受具，有機語，是冬，病于書林。」³⁹法師在元來處，領受具戒，經過往來問答，元來並沒傳法給他⁴⁰。遂辭往江西，欲參壽昌，途中順道往福建建陽書林，訪舊友余繼泉，竟得此殊勝因緣，得到參學東苑元鏡的機會（壽昌之法嗣）⁴¹。道盛自說於東苑門下時，「苑輒細

來、元賢），《香港佛教》第299期（1985年4月），頁33-35；釋聖嚴：《明末佛教研究》（臺北：法鼓文化，1999年），頁174-175；釋聖嚴：《禪門驪珠集》（臺北：東初出版社，2000年），頁359-363；釋見一：《漢月法藏之禪法研究》（臺北：法鼓文化，2000年），頁33；陳永革：《晚明佛教思想研究》（北京：宗教文化出版社，2007年），頁19、27、75-76、88；李仁展：〈覺浪道盛的禪學思想研究〉，頁34-36。另可再參考網站：《慧經》，「宋、元、明、清漢傳佛教人物資料庫」，網址：http://dev.ddbc.edu.tw/authority/chibs_interface/（檢索日期：2012年8月20日）。

³⁹ 覺浪道盛：〈自敘年紀略〉，《天界覺浪盛禪師語錄》，卷12，頁750a。

⁴⁰ 元來為無明慧經的法嗣，舒城人，俗姓沙，年十六矢志出家。謁壽昌經禪師，得付法；年二十七，至鷺湖心和尚處受菩薩毗尼。歷住信州博山、建州董巖、建州仰山、福州鼓山、金陵天界等諸刹。因崇禎元年（1628），住持博山能仁禪寺，促使曹洞宗風大振，世稱「博山元來」。萬曆四十四年（1616），道盛出關，就謁訪元來，並在其門下受具。元來認為道盛年輕氣盛，不成熟，若遽印證，會有危險，因此，沒傳法與他。但道盛依然對元來保有崇高之敬意，尤其當元來法嗣雪關（1585-1637）圓寂，其便更關心元來法系的發展。覺浪道盛：〈獨峰竹山禪師請上堂〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷3，頁609b。元來生平，可參見劉日杲：〈博山和尚傳〉，《無異元來禪師廣錄》卷35，收入《卮續藏經》，第125冊，頁194c-196c。與道盛的對話可參看覺浪道盛：〈福山普說司理黃元公居士請〉，《天界覺浪盛禪師語錄》，卷8，頁722a-722b。此外，亦可參考近人研究：中子：〈曹洞宗博山系弘法嶺南史略考〉，《香港佛教》第416期（1995年1月），頁3-8；杜繼文、魏道儒：《中國禪宗通史》（南京：江蘇人民出版社，2007年），頁573-578；長谷部幽蹊：〈參禪警語と無異元來〉，《印度學佛教學研究》第45號（1974年），頁330-335；長谷部幽蹊：〈無異元來禪師略傳〉，《禪研究所紀要》第4/5號（1975年），頁243-259；長谷部幽蹊：〈博山の門流（一）〉，《印度學佛教學研究》第48號（1976年），頁83-87；長谷部幽蹊：〈博山の門流（二）〉，《印度學佛教學研究》第49號（1976年），頁251-256；李仁展：〈覺浪道盛的禪學思想研究〉，頁32-33。另可再參考網站：〈元來〉，「宋、元、明、清漢傳佛教人物資料庫」，網址：http://dev.ddbc.edu.tw/authority/chibs_interface/（檢索日期：2012年8月20日）。

⁴¹ 東苑元鏡又稱晦臺元鏡，別號湛靈，建寧府建陽（今福建建陽）人，俗姓馮。二十八歲，在武夷山虎嘯巖出家為僧，探究《楞嚴經》，稍得入處。遂到建昌府新城（今江西黎川）寶方寺，參訪慧經。泰昌元年（1620），元鏡大都隱居在武夷山石屏巖，惟二行者陪侍，世稱「武夷第一代禪祖」。道盛本想赴壽昌拜見慧經，期往師之，但因訪故友余繼泉於書林，方結識元鏡，獲得其

究其平生參證處，及徵詰五家門堂差別之旨，予恣意披其所見。苑感嘆曰：『不期子乃能深入此祕密法門！吾壽昌者之慧命屬子流布去也！』即付壽昌宗派，並書偈云：『道盛群英祖，德尊萬古師。欽承諸聖旨，啓我永懷思。』⁴²接受元鏡的啓發，道盛遂折節過冬，卻獲病，雙目幾瞎，賴元鏡親調藥，細心救療，方痊癒，可見元鏡對其愛護與期許⁴³。從今以後，道盛正式傳承東苑衣鉢，屬曹洞宗正統法嗣。萬曆四十五年（1617，二十六歲），奉命到江西，替壽昌慶祝七十壽，亦得到壽昌的許可，親承密印⁴⁴。是歲冬，決住金陵雞鳴寺，開始他長達四十二年之人間傳法。

（二）說法與承擔救國

從明萬曆四十六年（1618，二十七歲）到清順治四年（1648，五十七歲）間，可說是道盛弘方時期。法師想把所學，用來度世，積極與士人接觸。萬曆四十六年，道盛和當時著名的居士焦澹園（1540-1620）、周海門（1547-1629）、曾金簡等人會面在南京天界寺。對道盛來說，與士大夫的見面論道，有助於打破禪師慣有的宗門偏見，並瞭解其時思想界的動向。這些居士所抱持的三教融合思想，應該對道盛影響甚深。崇禎五年（1632，四十一歲），道盛受邀到湖南楚黃天臺，次年（1633，四十二歲）到達湖北麻城。而麻城正是李贄（字卓吾，1527-1602）讀書、講學二十年之地。法師住山西龍湖期間，過訪李夢白、梅中丞、陳司寇、周司馬、梅惠連、李公楫等居士。會談內容包括對李卓吾的想法，道盛說：

山僧昔年嘗與焦漪園先生談及卓老爲人與著述之膽識。其痛快明爽，善與人敲枷解鎖，釋黏去縛，亦有起廉立懦之風。使當年有大手眼知識過於彼者，彼必虛心就正，而優入聖人中庸之域。更不至自行胸臆，駕狂放之言而籠罩

付法。道盛輯有《晦臺元鏡禪師語錄》，對元鏡之學說流傳後代，可謂居功甚大。關於元鏡生平，可參看覺浪道盛：〈武夷山東苑晦臺鏡老和尚行狀〉，《天界覺浪盛禪師語錄》，卷12，頁748b-749b；黃元公：〈武夷第一代禪祖東苑鏡公大師塔銘并序〉，《晦臺元鏡禪師語錄》卷末，收入《卮續藏經》，第125冊，頁43b-45b；覺浪道盛：〈福山普說司理黃元公居士請〉，《天界覺浪盛禪師語錄》，卷22，頁722b；覺浪道盛：〈丙子掃壽昌祖塔聞然謚大師偕諸護法請師住壽昌本寺開堂〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷1，頁595a。此外，可再參考李仁展：〈覺浪道盛的禪學思想研究〉，頁34-36。

⁴² 覺浪道盛：〈福山普說司理黃元公居士請〉，《天界覺浪盛禪師語錄》，卷8，頁722b。

⁴³ 同前註，頁722b-c。

⁴⁴ 覺浪道盛：〈自敘年紀略〉，同前註，卷12，頁749c-750c。

天下。此正是彼英雄欺人，以強詞奪理處，不免為偏鋒所使，為可惜耳！⁴⁵ 道盛對李卓吾評論，一方面，惋惜他走到偏鋒；另一方面，則產生更多之同情與理解。根據道盛所作的〈弔卓老詩〉說：「客山何似弔家山？千載龍湖怒未闌。厚責于人終薄己，然猶血性逼人寒。」⁴⁶ 李卓吾對道盛產生的影響，荒木見悟以為：此處對李卓吾這個脫出世俗與禮教限制，果敢地直接觸怒時代的同鄉前輩，充滿無限的追慕之情。他對李卓吾的看法，同時也可以看作是由陽明所開發的人類解放路線的一個重要里程碑，同時則藉此機會，追問自己禪法的適當性⁴⁷。因多少受到卓吾的影響，法師敢冒天下大不諱，一反衛道人士看法，〈示學人自看〉中，居然引用小說《水滸傳》來解說佛法，強調禪修過程裏，情急生智與死中求活的狀態⁴⁸。〈參同說〉更用戲劇觀點，言「臺上戲子」、「臺下戲子」的說法等同佛教「佛與眾生等無差別」的理念⁴⁹。由此可見，法師不為世間相所囿，活潑、自由的思想⁵⁰。

道盛沒有把自己局限於單純之修行、說法，及至面對明、清鼎革變動，國家存亡、百姓痛苦之秋，法師沒有隱居、避難的想法，反而希望勇敢面對時代劇變。像〈正決〉一文說：

欲為英雄豪傑賢聖佛祖，必先降伏自心，然後始能降伏天下。必要作佛聖、英豪，則此心自能降伏。世界是個洪爐，人人都被世界磨壞。是個漢，始被世界磨成。造化必奪英雄之志，始能化英雄；英雄必奪造化之權，始能雄造化。若能為千古傷心之人，則能作萬世快心之事。⁵¹

道盛勉勵面對國家滅亡千古傷心之人，要成為真有骨性的人，讓世界磨成。一起承擔變局，鼓舞許多士人，不輕言放棄復國的希望及堅持。像道盛世交黃元公、金正希等，在面臨政治脅迫、流賊戕害時，受到道盛的感發，完全表現出忠義之情操⁵²。然而，道盛的言論雖然鼓舞前朝士人，入清後，卻身陷文網，眷戀明朝的情意，終

⁴⁵ 覺浪道盛：〈龍湖外錄揮塵影〉，同前註，卷 29，頁 762c-763a。

⁴⁶ 覺浪道盛：〈附杖門隨集序·弔卓老詩〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷 29，頁 790b。

⁴⁷ 參見荒木見悟著，廖肇亨譯：〈覺浪道盛初探〉，頁 93；荒木見悟著：〈憂國烈火禪——禪僧覺浪道盛のたたかい〉，頁 101-102。

⁴⁸ 覺浪道盛：〈示學人自看〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷 7，頁 631b-c。

⁴⁹ 覺浪道盛：〈參同說〉，同前註，卷 25，頁 738b-743a。

⁵⁰ 廖肇亨：〈小說戲曲也說法——明清遺民佛教代言人覺浪道盛（下）〉，頁 102-107。

⁵¹ 覺浪道盛：〈正決〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷 33，頁 799b。

⁵² 釋聖嚴：《明末佛教研究》，頁 33。

於給法師帶來入獄的苦難。

（三）冤獄與四處弘法

清順治五年（1648，五十七歲）冬天，因清吏王公讀到道盛「原道七論」時，居然出現「明太祖」之稱，便將其繫獄，然道盛始終沒有為此辯駁⁵³。嗣後，太宰陳百史知悉，派人前往探看，並索偈語，道盛援筆寫出李白的〈山中問答〉：「問予何事棲碧山？笑而不答心自閒。桃花流水杳然去，別有天地在人間。」⁵⁴ 陳太宰閱偈語後，十分讚嘆。翌年，李公芄過太平，閱〈原道七論〉而云：「此論道書也！『明太祖』豈可不許人稱耶？明亦稱『元世祖』也，況其書刻在明崇禎時耶？」⁵⁵ 遂一笑釋放道盛。道盛被釋以後，李公芄對左右官吏說：「禁之無慍，釋之無喜，此真道人也！」⁵⁶ 此能看出道盛的修行境界。道盛出獄，仍舊奔走道場傳法，寫作之筆從未停止。清順治十年（1653，六十二歲），方以智拜入道盛門中。同年，道盛完成了《莊子提正》，並交付給方以智，視之為接班人⁵⁷。順治十五年（1658，六十七歲）夏天，道盛在武林與錢謙益（1582-1664）見面，話論刻經事宜，錢謙益致信道盛：

今世魔外交作，狂瞽橫行，宗師如林，付拂如葦。如公所云：較正五家宗派，判定一書，作錄以繼《傳燈》，作傳以續《僧寶》，使綱宗決定，眼目分明……當今之世，非公其誰？當仁不讓，幸為努力！⁵⁸

錢謙益對道盛著述論定五家宗旨，深表厚望。而事實上，刻經與著述續佛慧命，一直就是道盛關懷的志業⁵⁹。此外，道盛晚年移住天界寺，因《大藏經》版朽壞，命弟子募修、校刻，實能說明道盛對《藏經》流傳之重視。他一再讚嘆明初南北《藏》

⁵³ 〈各安生理論〉、〈士為治本論〉、〈法為國本論〉、〈道治宗旨論〉、〈生死重超論〉、〈聖主當興世出世法論〉、〈三教會同論〉合稱「原道七論」。文中稱呼朱元璋作：「聖祖」、「我太祖」，其言論為「聖訓」，參見覺浪道盛：《天界覺浪盛禪師全錄》，卷20，頁702b-710c。

⁵⁴ 覺浪道盛：〈三教會同論〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷20，頁710a。

⁵⁵ 同前註，頁710a-b。

⁵⁶ 同前註，頁710b。

⁵⁷ 覺浪道盛：〈破籃莖草頌〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷12，頁662b。

⁵⁸ 〔清〕錢謙益：〈答覺浪和上書〉，《牧齋有學集》（上海：上海書店，1989年），卷40，頁1376-1377。

⁵⁹ 覺浪道盛：〈刻經以自護心法續佛慧〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷24，頁731a-b。

的歷史功績，對故朝事蹟充滿懷念⁶⁰。甚至有學者主張，錢謙益與道盛的武林面談，乃關涉欲幫助鄭成功攻克南京的計畫⁶¹。

順治十六年（1659，六十八歲）九月七日晨，道盛示寂。此日道盛依然起早禮佛、開示說法。時至中午，便援筆書偈，說：「萬象指頭明卓異，縱擒不換機何利！無端拶斷破蒲鞋，翻然直入千峰去。」⁶²偈語寫畢，遂擲筆而逝。世壽六十八，僧臘四十九年。道盛滅度，後人供於堂中，三日始入龕，尸身顏色不變，觀者如堵，最後，歸葬於棲霞山千佛嶺。覺浪示寂，錢謙益即挽詩說：「驟雨沉灰劫未窮，長干一夜起嵐風。諸天比歲頻垂泣，細雨如絲只爲公。」⁶³他用舍利弗號稱「智慧第一」，涅槃之際，空中落下細雨之典故，來比擬道盛圓寂的情景，不僅哀悼一代宗師離開人間；另一方面亦訴說道盛即世，當時明遺民頓失智慧的指導老師。另紀映鍾（1609-1681）稱言道盛說：「光明正大，立身嚴冷。海內士大夫居門下者多尊榮顯赫，往來惟以性命之學相勉，以法爲親，以道自重。悲願宏深，慈心廣大。濟生利世，至死不倦。」⁶⁴譽其以傳承佛法爲己任，著作有《天界覺浪盛禪師全錄》⁶⁵、《天界覺浪禪師嘉禾語錄》⁶⁶、《天界覺浪盛禪師語錄》⁶⁷、《莊子提正》⁶⁸等書。更在動

⁶⁰ 荒木見悟著：《憂國烈火禪——禪僧覺浪道盛のたたかい》，頁109。

⁶¹ 謝明陽：〈明遺民的莊子定位論題〉，頁14-15。

⁶² 紀映鍾：〈國朝覺浪盛禪師傳〉，《攝山志》，卷3，頁37。

⁶³ 錢謙益：〈覺浪和尚挽辭八首〉，《牧齋有學集》，卷10，頁507。

⁶⁴ 紀映鍾：〈國朝覺浪盛禪師傳〉，《攝山志》，卷3，頁37-38。

⁶⁵ 收入《明嘉興大藏經》第三十四冊，共三十三卷，由弟子大成（即竺菴，1609-1666）、大然（倪嘉慶，字笑峰，1589-1660）等人校對而完成。全書刊刻成的時間，約在康熙十年（1671）。道盛弟子劉餘謨說：「師說法四十餘季，坐道場五十餘處，著作百餘種，皆載師《全錄》。」因此，本書乃道盛著作之中，篇幅最宏富、內容最多元的一部，參見馬嘉植：〈崇先語錄序〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，收入《嘉興大藏經》，第34冊，頁591c；李鶴鳴：〈天界浪杖人全錄序·附杖門隨集上〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，頁719c。

⁶⁶ 收錄於《嘉興大藏經》第三十四冊，共一卷。由弟子大樞與大英一同記錄。此書刻成的時間，約在康熙二十七年（1688），收錄道盛開堂說法、與居士和僧人對話的內容。另外，存有書序、詩偈。《天界覺浪禪師嘉禾語錄·序》，收入《嘉興大藏經》，第34冊，頁808a。

⁶⁷ 收錄於《嘉興大藏經》第二十五冊，共十二卷。由弟子大成與大奇等編輯。刻成時間約在順治十五年（1658）。《天界覺浪盛禪師語錄·序》，卷17，頁685a。

⁶⁸ 《莊子提正》一書乃道盛的莊子學著作。方以智學人興月曾論及此書，說：「杖人《莊子提正》……在天界時，又取《莊子》全評之，以付竹關，公宮之託，厥在斯歟！」根據興月的說法，道盛先撰有《莊子提正》，其後，在南京天界寺時，又評點《莊子》，並將此書交予竹關（即方

亂的時代，安定不安的人心⁶⁹。

三、覺浪道盛對「苦」的教法

（一）苦的概念與意義

覺浪道盛主張人人皆可見性成佛⁷⁰，但因未能參透生死，瞭解一切眾生皆具如來智慧、德相，隨妄想、執著頻生，因此，造就出許多苦痛。道盛相信人們有能力證得真我⁷¹，若哪天悟得天、地與我同根，萬物與我一體，求當個明眼底人，透出生死牢關，全提向上機用，即有滅苦的出處⁷²。雖然道盛極力鼓勵世人，能奮力衝出生死牢關，但在其心裏，依然認為這世間是苦的。如〈聖主當興世出世法論〉言：

惟佛能捨世間倫常、恩愛之執著；則世間人始知妄想、執著為生死結縛。必須於倫常、恩愛，而不執倫常、恩愛，始得心寓根身器界中，而不為根身器界之所迷昧也。⁷³

〈除夕小參〉：

不然如世間人，到今夜業債纏身，安能自繇自在，而結此局。汝等既于此參

以智)。全書刻成時間，約在康熙三年(1664)。道盛在此書中，評點了《莊子》內、外篇所有內容。因內容多涉及莊子，在此不詳述。〔清〕方以智：〈凡例〉，《藥地炮莊》（臺北：廣文書局，1975年），頁6。

⁶⁹ 關於覺浪道盛的生平與禪學思想，以及交友情況，可再參考李仁展：〈覺浪道盛的禪學思想研究〉，頁1-149；劉浩洋：《從明清之際的青原學風論方以智晚年思想中的遺民心志》，頁1-80；徐聖心：《青天無處不同霞——明末清初三教會通管窺》，頁51-61；廖肇亨：〈盡大地是一劇場——明清之際遺民佛教代言人覺浪道盛（上）〉，頁104-108。李氏之文分析道盛交友與禪學思想的關係；劉氏之文可看到方以智與道盛的關係及傳承；徐聖心書中討論到道盛生平及紅爐禪等相關教法和成因之關聯；據廖師之論文，可瞭解道盛生平、思想中，其用小說、戲劇等來說法及宣教的狀況。

⁷⁰ 覺浪道盛：〈解制上堂〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷1，頁594b。

⁷¹ 道盛以為一切眾生皆具如來智慧、德相，但因妄想執著，而不證得，故人人皆可同證一真法界。覺浪道盛：〈闍然大師請上堂普說，時值武林雪開和尚有書，並語錄至〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷8，頁642b。

⁷² 覺浪道盛：〈庚辰秋，臨川宰陶弘持、景陵譚（擬陶）偕本邑湯季雲諸公、天寧監寺大通設供，請上堂〉，同前註，卷3，頁604b。

⁷³ 覺浪道盛：〈聖主當興世出世法論〉，同前註，卷20，頁708a。

究，果於本分上透得生死、聖凡、善惡、苦樂底心境麼？若透不得，則妄想、顛倒將法身流轉五道，無有已時……況生死業識未空，聖凡情境未透，又如何免得。⁷⁴

於道盛眼裏，以聖凡當作判斷「苦」的條件⁷⁵。只要是一念妄動，便無明與苦，因無明與苦者，即已存在自己妙明性覺中。所以凡是未了悟前的種種情緒與作為，都屬一種苦痛，甚至像妄想、執著、顛倒、喜怒、哀樂、錯亂等，只限起意，而沒行動的情緒，或是佛祖言語、文字、道理、知解、慧悟亦為苦與障礙⁷⁶。總之，不管苦之相狀屬三細六麤（九相）之哪種類別，有無與心王及心所相應，只要根本無明起動真如，搖變出三細六麤之生滅流轉妄法，而成根身器界，就會在生活與夢中起妄見、憎愛及生死諸苦，造成種種業境，生生世世將如夢中作夢，識上生識，不能頓斷命根，立刻醒悟。佛陀悟此無明苦的生死根本，教人返己自求，頓醒夢業，或讓人忘情破相而見性⁷⁷。如〈胡洪胤、盛高姚諸士、雲蓮淨修禪侶請茶話〉一文說明：人們性命如何被妄想所流轉，如何作不得主，只要肯痛切參去，一旦頓斷命根，便是大事了明。今人參究而不悟，皆屬為生死心不切者⁷⁸。〈天臺植聖寺開戒上堂普說〉又說：「終日業識茫茫，無本可據，又安知自皈依之妥當……所謂一切是情、是心，皆入佛性戒中，蓋心外無戒，戒外無心。」⁷⁹參究性命，了斷無明與苦，乃屬自心求自心，不假外求，如求濕於水，求熱於火，不離於當體和本有。但一般眾生業識堅強，真心微弱，如劣主不勝悍奴，未能痛發出生死之念頭，

⁷⁴ 覺浪道盛：〈除夕小參〉，同前註，頁 624b-c。

⁷⁵ 無迷悟、是非等苦是為聖，反之乃凡人，凡人不悟真如實性。覺浪道盛：〈會祖規序〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷 21，頁 712a。

⁷⁶ 未了悟者對語言、文字、道理、知解、慧悟愈高，而生死、情識、執著、計取之心愈甚，故佛陀教法更成苦與障礙，參見覺浪道盛：〈會祖鑒序〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷 21，頁 713c；覺浪道盛：〈室中示諸衲子及眾居士〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷 7，頁 634a。

⁷⁷ 覺浪道盛：〈古今決不可一日無師友說（植聖草）〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷 24，頁 727a。

⁷⁸ 覺浪道盛：〈胡洪胤、盛高姚諸士、雲蓮淨修禪侶請茶話〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷 9，頁 648b。道盛直指人心，勉人見性成佛，其乃以欲破除學人之偷心、妄法，回歸本心為教法。可再參考以下各文：覺浪道盛：〈示戒子〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷 7，頁 636b；覺浪道盛：〈齋僧以自尊法行續佛慧說〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷 24，頁 731a；覺浪道盛：〈復示圓覺化上座〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷 10，頁 652b。

⁷⁹ 覺浪道盛：〈天台植聖寺開戒上堂普說〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷 8，頁 640a。

則金剛慧心無由躍出於無明業識中，永無復有現前靈覺。道盛依舊認為世間是苦，而斷苦，則需要反觀自心，見得佛性。

道盛以為要斷除苦與煩惱，就要見得佛性，把苦與佛性並列，展現出獨特心物二元論的苦觀。於其教法中，常用不同宗派的角度，向大家宣說何為佛性、清淨及不苦，企圖融合各家的說法⁸⁰。計有以下狀況：

1. 圓相：指涉真理之圓滿和絕對，又可名作「一圓相」，與佛性意義等同。如〈六安齊頭山水晶寺上堂（附）〉：「乃畫一圓相云：『若於此薦得，不惟覷破生死牢關，至於彼此冤親，總向遮裏七花八裂去也。』」⁸¹〈乙亥龍湖問答〉言：「師手畫破圓相。云：『西天外道六師及九十六種，皆向遮裏折伏。但得其旨，則千變萬化，無不暗合圓機也。』」⁸²〈庚辰秋，臨川宰陶弘持、景陵譚（擬陶）偕本邑湯季雲諸公、天寧監寺大通設供，請上堂〉言：「天地與我同根，萬物與我一體。……祇要求箇明眼底人，透出生死牢關，全提向上機用，其中還有不被天下人瞞底麼。復打圓相云：『看看向遮裏透徹牢關去，彩鳳衝開霄漢碧，光昭海岳盡文明。』」⁸³〈庚辰，建安王修源殿下請秉甯古上藍寺上堂普說〉言：「乃書圓相。云：『會麼天得此，以清；地得此，以寧；帝王得此，以參天地之精；公侯得此，以輔日、月之明；仲尼得此，以始終條理，集群聖之大成。』」⁸⁴於禪宗，常描繪一圓形圖，用來代表象真如、法性、實相，或眾生本具之佛性等。禪僧每以拂子、如意、拄杖及手指等，在地上或虛空畫一圓相，有時也行之筆墨書寫圓相，表達真理的絕對性。從引文可窺知，道盛習舉圓相說法，講說：冤親、彩鳳、海岳、日月、天地之精等萬物都可顯現其間。於此，圓相不只為諸佛的心印，更被看作宛如淨土般的宇宙萬有之本源⁸⁵。

⁸⁰ 關於道盛佛性的討論，也擴及狗子有無佛性的狀況，可參考覺浪道盛：〈夜參〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷6，頁622a-b。

⁸¹ 覺浪道盛：〈六安齊頭山水晶寺上堂（附）〉，同前註，卷1，頁594c-595a。

⁸² 覺浪道盛：〈乙亥龍湖問答〉，同前註，卷11，頁653a。

⁸³ 覺浪道盛：〈庚辰秋，臨川宰陶弘持、景陵譚（擬陶）偕本邑湯季雲諸公、天寧監寺大通設供，請上堂〉，同前註，卷3，頁604b。

⁸⁴ 覺浪道盛：〈庚辰，建安王修源殿下請秉甯古上藍寺上堂普說〉，同前註，卷8，頁640b。

⁸⁵ 覺浪道盛：〈癸未，司禮車喬高張諸大護法設供，請于靈穀結制上堂〉，同前註，卷3，頁605a。明代僧人漢月法藏（1573-1635）也認為：咸音佛出世前，世界為一○相，乃無所不包的世界或根源。而禪宗五家宗旨都俱其中，五家只是各出○相之一面，各宗第一先出為臨濟宗，此

2. 一真法界：和佛性等同，華嚴宗教法中，宣講「一即無二」、「真即不妄」，彼此交徹融攝，所以稱名「法界」。道盛說法裏，像〈大法有內外護說〉言：「一成則一切成，以其自性現量，稱性法門，繁興大用，全體即真，而諸佛、菩薩不發此願，決不能成就一真法界，圓滿毗盧藏身也。噫！世出世間有此法門，誰能盡此報身，行此十願……以紹隆十方慧命，而常住不滅哉。」⁸⁶〈人法必交相重說〉又言：「即佛初坐菩提座，於一切法，成最正覺而說《大方廣佛華嚴經》，是則以人爲重，乃稱性之法。其全體盧舍不動寂場，處華藏海，而智入三世，都無來住。……實惟一真法界，……無論僧俗、正偏、尊卑、貴賤曾不動著根身器界，儼然得證差別性智，諸大三昧不彈指間，入彌勒樓閣，全成華藏莊嚴。」⁸⁷一真法界的情況即是諸佛平等法身，從本以來不生不滅，非空非有，離名離相，無內無外，惟一真實，不可思議，故稱一真法界。

3. 如來藏：〈黃檗塵談茶話〉一文言其乃一切眾生煩惱身中，所隱藏的本來清淨（即自性清淨）之如來法身或佛性（tathāgata-garbha）。例如道盛〈黃檗塵談茶話〉言：「故吾佛稱爲悟、無生法忍忍者，仁也，藏也，即如來藏心也。以能藏萬法於一心，又能藏一心於萬法也。即無生無不生之種智也，即至誠無息天命之性也。」⁸⁸〈胡洪胤、盛高姚諸士、雲蓮淨修禪侶請茶話〉又言：「中峰大師云：『參禪無祕訣，祇要生死切，須知遮一切字，便是斷生死命根，剖如來藏性底金剛劍。』」⁸⁹其意思是如來藏雖覆藏在煩惱裏，卻不被煩惱污染，具足本來絕對清淨，而且永久不變

相拋出，直下斷人命根。圓悟（1566-1643）則批評法藏的論述，言威音佛前無所考據，於千佛、萬祖前，別立宗旨，此是妄說。另外，以臨濟宗爲先出，餘爲次等，此心乃是妄大自我，參見陳垣：《清初僧諍記》（臺北：大乘文化，1998年），頁193-274；釋聖空：〈試析雍正正在《揀魔辨異錄》中對漢月法藏的批判〉，《中華佛學研究》，2001年第5期，頁411-439；連瑞枝：《錢謙益與明末清初的佛教》（新竹：國立清華大學歷史研究所碩士論文，1993年），頁93-118。

⁸⁶ 覺浪道盛：〈大法有內外護說〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷24，頁729a。

⁸⁷ 覺浪道盛：〈人法必交相重說〉，同前註。關於一真法界的內涵，還可參見覺浪道盛：〈尊正規序〉，同前註，卷21，頁710c；覺浪道盛：〈闡然大師請上堂普說，時值武林雪關和尚有書，並語錄至〉，同前註，卷8，頁642b。

⁸⁸ 覺浪道盛：〈黃檗塵談茶話〉，同前註，卷9，頁645b。

⁸⁹ 覺浪道盛：〈胡洪胤、盛高姚諸士、雲蓮淨修禪侶請茶話〉，同前註，卷9，頁648a。《佛性論》卷二〈如來藏品〉謂「藏」有三義：一、所攝藏，一切眾生悉攝於如來之智內；二、隱覆藏，如來法身無論因位、果位，俱不改變；然眾生爲煩惱所覆，故不得見；三、能攝藏，如來果德悉攝於凡夫心中，參見慈怡主編：《佛光大辭典》，頁2361。

的本性。

4. 太極：道盛〈人法必交相重說〉言：「所謂佛法者，即世間法也，佛如《易》之有太極，而普賢、文殊猶乾坤之具、全體大用，純粹不雜，……太極不能發揮此五行生剋制化之道，則太極是為死物，不得名為無生法忍，不得名為如來藏性，不得為天地人物之始，身心性命之宗也。」⁹⁰〈題恒生上座血書《法華經》〉又言：「華嚴一真法界如箇太極盤，予八八六十四卦，無不具備。」⁹¹此太極除了為佛性如來藏外，也言及它具全體大用，能生出世間法，屬天地人物、身心性命之根源。

5. 大圓鏡智：即說可如實映現一切法的佛智 (ādarśa-jñāna)。〈藥師庵法侶暨諸居士請上堂〉言：「何有凡聖、死生、世出世法而不歸此大圓鏡智。」⁹²這樣的佛智像大圓鏡，可映現一切形象，密教稱作金剛智，乃一個修行者成佛後，第八識阿賴耶識轉變成清淨智慧，此便屬大圓鏡智。道盛亦修習密法中的準提觀音法門，常使用準提大圓鏡修得準提觀音智，因此，用大圓鏡智和佛性互稱，與苦並論，乃屬理所當然之事⁹³。

從道盛各種佛性觀的解說，可看到其苦的概念有兩種特色：其一，他認為「圓像」可生萬物；「一真法界」之相即相入、不一不異；「如來藏」具藏的作用；「太極」有全體大用；「大圓鏡智」為煩惱轉成等教義可推知，道盛心物二元的苦觀乃包括心被無明等外物、外象所纏覆，故產生苦，以及佛性涵蓋無差別清淨和俗諦所說的苦之情況和現象，然其不被役使，反而為萬物根源之兩方面（二個真心），人要見此佛性，始離苦難；其二，在佛教的定位中，道盛苦諦理念雖擁有融合各派的特點，卻不依唯識學的立場詮釋苦、不苦與佛性，例如〈初至天界隨處激揚開示語（萬曆丁巳）〉言：「龍女表八識心王之業識，一念能迴光破其覺明幽室之見，則不墮三細六麤，統於心王心所無明覆陰，立地出纏、離隱，捨此閨閣中物，如轉女成男向離明，而成大丈夫，證此圓明妙覺也。」⁹⁴引文說的八識 (astau vijñānāni) 即眼、

⁹⁰ 覺浪道盛：〈人法必交相重說〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷 24，頁 729c-730a。

⁹¹ 覺浪道盛：〈題恒生上座血書《法華經》〉，同前註，卷 28，頁 761a。另外，以太極喻佛性與真如，也可參考〈易衍·是甚麼〉一文，參見覺浪道盛：〈易衍·是甚麼〉，同前註，卷 33，頁 789a-b。

⁹² 覺浪道盛：〈藥師庵法侶暨諸居士請上堂〉，同前註，卷 3，頁 609c。

⁹³ 關於道盛的準提觀音修行，可參考徐一智：《末法的救度——明末清初在慘弘贊 (1611-1685) 觀音信仰之研究》（臺中：白象文化，2012 年），頁 104-106。

⁹⁴ 覺浪道盛：〈初至天界隨處激揚開示語（萬曆丁巳）〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷 16，頁 677c。

耳、鼻、舌、身、意、末那、阿賴耶，共八識。其中，眼等六識隨所依根名之；末那識即是意，依它自性而命名；阿賴耶作七轉諸法的原因，故稱根本識或種子識。但地論家主張末那識屬妄識，阿賴耶實真識；攝論家則論說阿賴耶是妄識，另立第九無垢淨識；唯識家謂識只限八種，而且諸識全依他起性，非真常淨識⁹⁵。既唯識宗含藏萬有的阿賴耶識真、妄各說不同，因此，道盛不以其角度解釋佛性，覺得如潛意識的阿賴耶屬妄識，這便符合他別立一真心，特持之心物二元苦的觀念。然在此，道盛實違反禪宗據《楞伽經》以如來藏和阿賴耶識融通傳統，反與《入楞伽經》相似，把真心別立於人心之外⁹⁶。另外，他又如牛頭宗「無心合道」般，覺得有一個天道存在⁹⁷。如此，形成一個外在清淨世界的真心，以及具天理的道心，目的應該是想讓受苦之人有追尋目標，深信公道必將實現。

（二）「偏正五位」與苦諦

爲了讓世人瞭解苦的凡心與不苦的佛性如何轉換，道盛則以曹洞宗「偏正五位」說來闡釋其原理。「偏正五位」說爲覺浪道盛洞宗一脈禪修證悟的體系。「青原法系」傳統，從七祖行思 (671-740) 開宗後，傳到石頭希遷 (700-790)，三傳至藥山惟嚴 (751-834)，四傳雲巖曇晟 (742-841)，五傳洞山良价，開創出一套特別的禪法，再由曹山本寂繼承，發揚光大，此由洞山與曹山師徒創承的宗派，即爲「曹洞宗」⁹⁸。曹洞宗理論體系甚爲完備，主要思想乃洞山良价提出「偏正五位」說，是指「正中偏」、「偏中正」、「正中來」、「偏中至」、「兼中到」五種境界組成的禪修證悟，用這五種方式告訴修行者，現象界與自我本來面目、苦和不苦、佛性或自性間的轉換過程。屬曹洞傳人覺浪道盛，對於「偏正五位」說的意旨亦有說明。〈洞宗標正〉言：「六爻之偏正回互者，即奇偶之兼帶妙協也。……回互者，如教中之回向也。」⁹⁹曹洞宗以「正」譬喻爲「理」（不苦之本體、無差別的清淨、佛性）¹⁰⁰，以「偏」喻「事」

⁹⁵ 慈怡主編：《佛光大辭典》，頁 316。

⁹⁶ 方立天：《中國佛教哲學要義（上卷）》（北京：中國人民出版社，2002 年），頁 372。

⁹⁷ 同前註，頁 391。

⁹⁸ 略稱洞家。我國禪宗五家七宗之一，日本十三宗之一。以洞山良价爲宗祖。「偏正五位」說是其獨創，再由曹山本寂發揚光大，參見慈怡編：《佛光大辭典》，頁 4617。

⁹⁹ 覺浪道盛：〈洞宗標正〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷 10，頁 649c-650a。

¹⁰⁰ 道盛以爲菩提與生死不二，如〈重刻《悲華經》序〉言：「以生死菩提爲不二……捨生死海，

(苦之現象界)，用「偏正」的關係，搭配「回互」的說法，創成五種證悟的境界：

第一階段正中偏：所謂「正中偏」，是說在「正」中帶有「偏」，指出證道者對真理的把握，朝向於苦之現象界去尋找自我的本來面目（佛性或自性），反而忘了自我即本體（真理）。洞山曾對此一階段做五位頌云：「正中偏，三更初夜月明前，相逢莫怪不相識，隱隱猶懷舊日嫌。」¹⁰¹ 這說明證道者雖然具有一分智德，但仍有餘習未斷，不能真正找到自我，處於有苦的階段，猶如在三更初夜相逢時，不免有舊日之嫌，而不敢相識之意味。此階段的變化過程乃從本體界走向現象界。其圖象黑多白少「◐」，上部爲黑，代表「理」，下部爲白，代表「事」。總之，此位是處於一種全理即事的階段¹⁰²。

第二階段偏中正：所謂「偏中正」，乃說「偏」中帶有正，表示證道者捨棄苦之現象而走向清淨、不苦的本體，也就是一種捨事入理的意思。其運動方向實從現象界轉向本體界，圖象爲白多黑少「◑」，上部爲白，代表「事」，下部爲黑，代表「理」。洞山五位頌云：「偏中正，失曉老婆逢古鏡，分明迷頭猶認影。」¹⁰³ 這說明證道者透過虛幻現象與苦痛的經歷，體會到迷悟與苦乃由自己所生的，因而反求諸己。孟子說：「萬物皆備於我矣，反省而誠，樂莫大焉。」（〈盡心上〉）這是一種內在心靈的自我提昇。上述二個階段（正中偏與偏中正）說明本體界與現象界、苦之凡心與不苦之佛性的相互來往。期望在第三階段把此兩者的相對性統一起來，融合爲一體¹⁰⁴。

第三階段正中來：在這一階段中，不偏袒於一邊，無所謂相對情況出現。所謂「正中來」是說：證道者已達到真空（本體界，見佛性）的境界，但不能死於本體界，必須從本體界走向苦之現象，以便行善布施。可是，此一位雖然具有轉向現象界的意圖，但尚未來到現象界。洞山五位頌：「正中來，無中有路隔塵埃，但能不觸當今諱，也勝前朝斷舌才。」¹⁰⁵ 永覺元賢禪師註解說：「正中來一位即是得法身，亦

是捨諸佛、菩薩之行願也。」覺浪道盛：〈重刻《悲華經》序〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷21，頁715c。

¹⁰¹ 虛一：〈洞山五位頌〉，《宗門玄鑑圖》卷1，收入《卍續藏經》，第63冊，頁751a。

¹⁰² 覺浪道盛：〈洞宗標正〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷10，頁650b。

¹⁰³ 虛一：〈洞山五位頌〉，《宗門玄鑑圖》卷1，收入《卍續藏經》，第63冊，頁751a。

¹⁰⁴ 覺浪道盛：〈洞宗標正〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷10，頁650b。

¹⁰⁵ 同前註。

即是正位，前半分是轉功就位，後半分是轉位就功。」¹⁰⁶ 因而，此位具有雙重意義：其一、前半部乃「轉功就位」，表示由現象界證入於本體界，直指人心，見著佛性，已離苦痛，也就是說：由般若德證入法身德。其二、後半部屬「轉位就功」，表示想從本體界來到苦之現象界，發揮妙有的功能，但尚未來到現象。不過，它仍具有發展到現象界的潛能性。我們用內黑外白的圓圈「⊙」表示之¹⁰⁷。

第四階段偏中至：此一階段超越了前一階段，真正地來到苦之現象界。「兼」一字便指周遍普及的意思。所謂「偏中至」為說證道者要充分地發揮妙有的慈悲心腸，普渡眾生。洞山五位頌：「兩刃交鋒，不須避，好手猶如火裏蓮，宛然自有冲天志。」¹⁰⁸ 因此，此位乃表現以體涉用，替眾生拔苦予樂的救世精神。其圖象屬純白之圓相「○」，表示功位齊彰¹⁰⁹。

第五階段兼中到：洞山五位頌：「兼中到，不落有無誰敢和，人人盡欲出常流，折合還歸炭裏坐。」¹¹⁰ 此一階段更超越前一階段，表示理、事雙泯的最上一位，其意義說：證道者到現象界普渡眾生，協助大眾脫離苦難，俟至大功告成，必須攝用歸位，消融相對於絕對之中。其圖相為純黑之圓相「●」，原因在此¹¹¹。

曹洞宗「偏正五位」說表現出援《易》入禪的思想理路，故而洞宗禪師多少都對《易經》之理感到興趣。覺浪道盛更是推舉《易》學，「獨於《易》旨，三致意焉」¹¹²。在其看法裏，《易》可「令人返情而化私，率性以合道」¹¹³。屬古今設教之祖，同時象數更屬掌握「天地造化之幾微，人物生死之性命」的重要法門¹¹⁴。於〈洞宗標正〉¹¹⁵ 及〈易衍·是甚麼〉¹¹⁶ 之中，覺浪道盛一方面將《易經》列入學人四當

¹⁰⁶ 永覺元賢：〈五位圖說〉，《永覺元賢禪師廣錄》卷 27，收入《卍續藏經》，第 72 冊，頁 639a。

¹⁰⁷ 覺浪道盛：〈洞宗標正〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷 10，頁 650b。

¹⁰⁸ 虛一：〈洞山五位頌〉，《宗門玄鑑圖》卷 1，收入《卍續藏經》，第 63 冊，頁 751a。

¹⁰⁹ 覺浪道盛：〈洞宗標正〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷 10，頁 650b。

¹¹⁰ 虛一：〈洞山五位頌〉，《宗門玄鑑圖》卷 1，收入《卍續藏經》，第 63 冊，頁 751a。

¹¹¹ 同前註。另可參考陳榮波：〈易經離卦與曹洞禪〉，《華崗佛學學報》，1985 年第 4 期，頁 224-244。

¹¹² 覺浪道盛：〈麗化說〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷 25，頁 736c。

¹¹³ 覺浪道盛：〈易衍·是甚麼〉，同前註，卷 33，頁 789a。

¹¹⁴ 覺浪道盛：〈洞宗標正〉，同前註，卷 10，頁 649c。

¹¹⁵ 同前註。

¹¹⁶ 覺浪道盛：〈易衍·是甚麼〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷 33，頁 789a-b。

參之一¹¹⁷；另一方面又撰《易衍》一書，發明周衍象數「回互」之理，以闡道設教，述說宗門意旨。所主張的「回互」就是「回向」、「回轉」、「歸向」之意思，具「回己向他」、「回事向理」、「回因向果」、「回苦入不苦」的內涵¹¹⁸。若從修行來說，一切相對的概念莫不可以彼此回轉歸向，相互含攝成一功夫理路，如修行境界到了事理俱奪，即可成就無上正等正覺。所以〈洞宗標正〉便言：「即五中之十如莖草之含五味金剛杵之具，……天地人物之心即太極，為重離，含四卦之兼中到也。……重離六爻偏正回互，疊三變五。」¹¹⁹以金剛智慧喻稱洞宗「偏正五位」說。錢澄之〈輓天界和尚四首〉曾謂覺浪道盛：「東南棒喝正紛然，洞上孤危一線懸。老去示人惟讀《易》，年來座下不談禪。天心已信常冬至，祖意修矜有別傳。今日偶然窺見得，教農何處哭蒼天。」¹²⁰道盛實重《易》學的宣揚，捲起「三教歸《易》」的風潮，試想其從苦的現象界轉化至佛性本體界的「偏正五位」說，當屬為了與安徽桐城等東南地區學《易》的士大夫溝通，欲讓他們瞭解見性成佛，何謂佛性和脫離苦難的方法而施設¹²¹。

（三）「尊火為宗」與脫苦

覺浪道盛提出「尊火為宗」的觀點，乃從精神傳承的角度，界定「火」之真宗地位，視其為能藏萬物之真神，想立基此，再次來解釋苦痛變轉成清淨、無差別之佛性的修持。其認為五行之中，火無實體，因物為體，〈尊火為宗論〉說：「蓋火為五行之至神，非同木、土、金、水之成形也；故《易》稱陽為天、陰為地，以陽為火而至神無形，故能生生不息。」¹²²道盛「尊火為宗」的辯證非常單純，主張五行

¹¹⁷ 〈合刻四當參序〉：「予嘗欲以《楞嚴》、《僧寶傳》、《大易》、《南華》四種合刻。題其名曰：『四當參』，先自作序，以發明其合刻當參之意。使學者知其要領，有所師承，而後參究，始得宗旨，不致亂統，無所歸也。」覺浪道盛：〈合刻四當參序〉，同前註，卷 22，頁 716b。

¹¹⁸ 覺浪道盛：〈洞宗標正〉，同前註，卷 10，頁 650a。

¹¹⁹ 同前註，頁 649c-650a。

¹²⁰ 錢澄之：〈輓天界和尚四首〉，《田間詩集》（合肥：黃山書社，1998 年），卷 5，頁 106。

¹²¹ 據〈洞曹君臣正偏及功勳父子主賓五位參同宗旨〉中論述，道盛也用君臣之喻，來宣講「回苦入不苦」的偏正五位說，希望用士大夫最熟悉的方式，讓他們明瞭佛性與見性成佛轉換方式，參見覺浪道盛：〈洞曹君臣正偏及功勳父子主賓五位參同宗旨〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷 10，頁 650a-c。

¹²² 覺浪道盛：〈尊火為宗論〉，同前註，卷 19，頁 696c。

之中，木、土、金、水四行皆有實體，獨火無體，因物爲體，故能生生不息，其獨尊火德作天地間的正宗¹²³。如依照明代的科學認知，還無法分析「火」本質上屬一種燃燒的「現象」，而非實際存在的「物質」，但至少可以確知的是，「無形」之物比「有形」之物更具崇高的生成變化階位——如「理」產生「氣」，進生「形」，乃古代學者普遍認定的一種「常識」；緣於此，「蓋金非火，不能生成；水非火，不能升降；木非火，不能發榮。至於剋土、剋金、剋水、剋木，制土、制金、制水、制木，化土、化金、化水、化木，是惟火力之兼能」¹²⁴。故這樣「無形」的「火」，自然也就成了覺浪道盛眼裏「能藏神於萬物，而又能出生其萬物」的「五行之至神」，宛如人人具有佛性，萬物具可顯現其間的狀況。

道盛用「火」向世人宣說佛性本體。「火」在法師的眼中，除了具有運化陰陽五行的特質外，也是覺明、性空等神聖悟境的根源，萬物皆具有，藉之方滅苦。覺浪道盛〈麗化說〉便言：

或曰：「從古謂土爲五行之主，今以火爲宗，無乃矯先聖乎……天地未成之先，則當以火爲宗。而陰陽五行，始皆得成就也……先天之初，無聲、無臭，獨有此點覺明之火，爲造物主運。陰陽之所以變化，五行之所以相生，皆此火爲神也。」¹²⁵

道盛之「尊火」，雖沒在「二氣五行」的生化次第上，一層一層地推展，但「火」於覺浪道盛的思想裏，一樣具足運化陰陽五行、神聖不可侵犯的本體特性；根據此角度而言，「火」正屬「法界聖凡，同此心造」之「火」¹²⁶。此火的附麗流行，當然像不一不異、清淨無差別的佛性，得證便離苦¹²⁷。道盛〈麗化說〉又說：

然五行之火，猶有相可見。至於藏爲太極，使靜極生陽，動極生陰，爲萬物之化神，是天人之不可測也。有先天之火性，爲太極本；有後天之火神，爲

¹²³ 同前註。

¹²⁴ 同前註。

¹²⁵ 覺浪道盛：〈麗化說〉，同前註，卷 25，頁 735b。

¹²⁶ 關於道盛「五行之至神」與「法界聖凡」之火，可再參考李仁展：〈覺浪道盛的禪學思想研究〉，頁 57-62；劉浩洋：〈從明清之際的青原學風論方以智晚年思想中的遺民心志〉，頁 364-372。

¹²⁷ 道盛主張：法界聖凡，同此心造，要當辨其邪火、真火，爲可傳。能知性火真空、性空真火，則知莊子之薪盡火傳，吾佛以燈傳爲命續，有祕旨，參見覺浪道盛：〈尊火爲宗論〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷 19，頁 697a。

太陽元。有無相之火精，爲五行體；有有相之火氣，爲生剋用。以故天地人物之先，非火不能生；天地人物之後，非火不能養。水非火不能自潤；木非火不能自長；土非火不能自和；金非火不能自堅；即人生非附麗于父母精血之火，不能脫化成胎。身非火不剋化飲食，而長養骨肉；形非火不能出力作勞；命非火一時不能久存，即人垂危。¹²⁸

道盛以火能生萬物，頗合中國醫家的看法，像清陳士鐸《石室秘錄》論命門時，就認爲人非火不能生活，有此火，而後始得生化之機。研究命門者，要瞭解先天之火，此火無形，而居於水之中。天下有形之火，水之所剋；無形之火，水之所生。火剋於水者，有形之水；火生於水者，無形之水。然而無形之火，偏能生無形之水，故火不藏於火，而轉藏於水。命門之火爲陽火，一陽陷於二陰之間者。人先生命門而後生心，心得命門而神明有主，始可以應物，無不借命門之火，以獲溫養¹²⁹。道盛主張：天地有各種火附麗生化，當以性空之火爲主。此外，以火附麗化生萬物，當要表達萬物皆有不苦、清淨的佛性¹³⁰。

道盛所舉之「性空之火」，乃可燒斷生死知見各苦。能觀因緣所生之一切諸法，

¹²⁸ 覺浪道盛：〈麗化說〉，同前註，卷 25，頁 735b。

¹²⁹ 陳士鐸：《石室秘錄》，收入《四庫全書存目叢書·子部》（臺南：莊嚴文化事業公司，1995 年），第 51 冊，頁 438。

¹³⁰ 道盛的「尊火爲宗」論有以下幾點特色：其一，心神本體論：方以智乃稱：「火固烈於薪，欲絕物以存心，猶絕薪而不厭，而心神之火傳焉。」由此觀之，雖然方氏之學的「薪火」譬喻說，強調「心知」的認識意義，而覺浪道盛的「傳火」說即重視「心神」的本體價值，此屬道盛獨創的價值；其二，神不可滅論：道盛重視心神之火說，故反對神滅理論。神滅與神不滅自來皆爲佛家回應外界討論的重點，至明代依然如此，像《七修類稿》之〈魂不赴體〉：「予謂陰精陽氣，聚而成形，陰血爲魄，陽氣爲魂，魂升魄降，散則死矣。」郎瑛（1487-1566）以爲人死什麼都散去，但道盛重形神存續，如此附麗修行、業力輪迴才有憑藉。道盛以爲人死神乃不滅，故天可「降衷於人」，而道則出於天。道盛所說的天彷彿上帝之天，或與三十三天、梵、釋相類，人因五欲形成業報，亦能作善法樂，根據自己修行不同，而有相對應之天。故〈麗化說〉再強調說：「彼上帝之天，蒼蒼之視，亦何能如此分合同異之不可類而齊乎？試以易理推之，乃知性命之神不滅，不可誣也。」欲附麗、修煉神明之火，道盛再強調神不滅論；其三，反清復明論：道盛論「火」還是隱含著反清復明的心意，「火」代表復明的意志，參見方以智著，龐樸注釋：《東西均》（北京：中華書局，2001 年），卷 3，頁 262；郎瑛：《七修類稿》（上海：上海古籍出版社，1997 年），卷 48，頁 698；覺浪道盛：〈麗化說〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷 25，頁 736a-b。另可參考荒木見悟著，廖肇亨譯：〈覺浪道盛初探〉，頁 86-87。

其性本空，皆無有我，用此理照察自心，瞭知，便見佛性。關於「性空之火」的描述，其〈麗化說〉說：「況有心之精神。以爲聖者，如日、月燈明之相麗，寧不足以充塞乎天地，而默成其人物之位育哉。又須知此火以性空之火爲主。」¹³¹〈麗化說〉又說：「蓋火藏光無體，因物續燄，而師資投機之際，各自得此熱燄，始能傳受此神；不則徒於光影門頭，妄自玩弄，於心性何有發揮哉？」¹³²關於性空之火，荒木見悟分析指出：覺浪道盛的尊火論固然重視火的神力，但這絕非播弄神祕的法術，從他爲了說明「火」的真相，而引用《楞嚴經》中的「性火真空、性空眞火」一語一事，可以看出他思想的基礎還屬佛教的空觀。此一真空實有的歷史形成要素，勢必得特別注意「火」的作用。他著重點不在於法術，而在於心術，可以直接正面對抗社會動亂、苦痛的熱力者¹³³。期許修行的人走進世間，體認附麗萬物之火而印心，如此直指人心，見性成佛的宗門精神，乃肯定諸法外境本具有「因物續燄」的傳「火」之效，有情皆有佛性，然後方能在師資傳授之際，得此熱焰，傳授此神¹³⁴，如此表現出禪宗崇實之傾向¹³⁵。事實上，道盛即自言：

嗣於桐城與諸公談《易》，嘗以先天之火爲神，妙在附麗於薪燈，始能脫化；此薪燈之神，亦惟此火神之能脫化，乃能附麗於萬物，而轉轉脫化，此神自不斷絕。如麗而不化，則成執妄之迷；化而不麗，則成墮空之失矣……因作〈尊火爲宗論〉。¹³⁶

「麗而不化」，便是拘泥於「器」，而不力求於「道」；「化而不麗」，則是執著在「道」，無法究心於「器」。唯有「附麗」而「脫化」的道、器不可片離，方能令萬世人心

¹³¹ 覺浪道盛：〈麗化說〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷 25，頁 735b-c。

¹³² 道盛認爲天地人物皆需要火的滋養。同前註，頁 735b。

¹³³ 荒木見悟著，廖肇亨譯：〈覺浪道盛初探〉，頁 86。

¹³⁴ 覺浪道盛〈尊火爲宗論〉說：「所謂是法住法位、世間相常住者，理氣象數，原自不昧。心外更無別法，法外更無別心；其顯仁藏用，與吾正偏妙協之旨，寧可得而同異乎！」覺浪道盛：〈尊火爲宗論〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷 19，頁 697c。

¹³⁵ 覺浪道盛〈五燈熱序〉說：「自迦葉以此熱心相傳，燈燄相續，傳至達磨，火性急烈，走向東來，燒得神光了不可得；以至南嶽、青原，析爲五家，分燈列燄，熱性相炎。所以古人師資激揚，參證心法，是皆熱性相摩，觸發本有靈燄，而傳此千聖不傳之密旨也。」法師實有意圖藉由此種「火無體，而因物爲體」的「尊火爲宗」論，而從理論上，重新點燃批判禪宗流於機鋒、棒喝，以及缺乏真實參學的「傳燈」精神，參見覺浪道盛，〈五燈熱序〉，同前註，卷 21，頁 714a。

¹³⁶ 同前註。

在倫物協藝之灶中，各自得此熱燄，一念方旋，即可入見性，使此神明不斷絕，脫離苦痛，生清淨，此即覺浪道盛「尊火爲宗」的論學旨要精粹。那「性空之火」有何作用？依據〈五燈熱序〉言：

孰能捨此性命入大火聚，如善財童子，稟此根本烈性，投身於勝熱三昧火中，而頓發自心無差別智之光焰乎……猶足投身火中，燒去從前妄計生死執著之根。所謂近火易焦，因風吹火，尚不遠也。蓋傳燈者，傳此熱焰也。惟此熱焰，乃能燒絕生死知見，透出真性靈明。若祇弄此光影，徒益顛倒迷狂耳……大千性相，承此火力而壞，而此熱焰之性，且亙古今而不變，超生滅而常存，又孰敢以成與壞，而擬議於其間哉。¹³⁷

眞火觸發後，妄計、生死和執著之根、生死知見等苦難便解除，人們的顛倒、迷狂，又可透過此靈焰，與佛祖爭光，無論凡情、聖解、殊相、劣形，入此性火眞空，就像紅爐飛雪，附麗、脫化，了無可得。法師激揚這個參證心法，是皆熱性相摩，觸發本有靈焰，而揚承千聖不傳之密旨。道盛用熱心相激，眞性洞明，迸出胸襟，透出頂臚，欲再次讓人們瞭知：苦與不苦、凡心與佛性間轉化的過程原理。

四、結 論

中國佛教受到佛性論的薰陶，不管哪一宗派，教義皆和其有所相應¹³⁸，覺浪道盛苦的教法依然如此。中土大乘佛教強調：「煩惱即菩提」、「即苦得樂」¹³⁹，以及融涵苦、樂之「眞如實性」和「眞空妙有」等教義，在「本土化」與「中國化」的過程中，轉化了對「苦」的認識。如智顗(538-597)便說：「例如小乘方便論斷證，眞不論斷不斷，今亦如是。若不思議觀內，不見有煩惱，可斷煩惱。性不障菩提，菩提不障煩惱。煩惱即菩提，菩提即煩惱。」¹⁴⁰四念處是在講解：觀身不淨、受是苦、心無常、法無我之苦義，但智顗竟把煩惱、苦加進四念住正義，即成了「中國

¹³⁷ 同前註，頁 714a-c。

¹³⁸ 馮煥真等譯：《頓與漸：中國思想中通往覺悟的不同法門》（上海：上海古籍出版社，2010 年），頁 356-363。

¹³⁹ 「即苦得樂」與「從苦得樂」解說，可參考智顗的論說。〔隋〕智顗說，法慎記：《釋禪波羅蜜次第法門》，收入《大藏經》，第 46 冊，頁 518c。

¹⁴⁰ 智顗說，灌頂記：《四念處》，收入《大藏經》，第 46 冊，頁 574a。

化」的理解，此類情況值得探析。另觀道盛的苦諦，同樣出現類似的轉變。苦的內涵在原始佛教以多緣和合、升起，了無自性為苦。部派佛教講因受過去苦之無明業識，引發苦業實苦。及至道盛時，結合儒、道、釋（華嚴、法華、唯識、密教、禪宗、《易》學、莊子等思想）主張有二個真心，第一個屬如天道、太極般宇宙根源，第二個乃受苦所包覆，等待逃出之心。這樣給人如天理般的存在，隱含最終天道總會實現的意謂。苦的概念實自佛陀宣示的心物一元論，徹底走入心物二元論。其實從道盛對佛教苦觀的解說，可窺知「世界是苦」的命題，在佛教裏，一直沒有改變。然而原始佛教佛陀所關心的出世解脫，發展至大乘佛法，為擴展社會基礎，以利宗教傳播，便須帶入符合時代及地域性的教義，於是復與原始佛教出世性格產生矛盾。佛教的傳播與發展，實為佛法不斷闡釋、融通的過程。道盛宣講佛性附麗萬物，人們可藉之脫化離苦，要求修行者走入世界洪爐，忍受各種鍛鍊，正為其苦的教法加入了許多社會性。

覺浪道盛的苦觀中，可見許多其時代之特質。法師為明遺民導師，安慰士人亡國之痛，一直為其弘法的重點。例如到桐城展開的說法及學術活動，於浮山之際，桐城學人曾因為方以智父親方孔炤 (1591-1655) 所撰《周易時論》，多依邵子立場闡論，而以「元會運世」之意旨，請教道盛看法。〈浮華紀略〉記錄此情況：

森迎杖人於黃華，諸友相聚歎亂。杖人曰：「此正天地之妙鉗鎚也。遠公兵戈裏參學，今日煅煉，不更切乎？霜雪剝落，碩果之仁獨存，是無生法忍也。浮山棋盤，著著皆是先著，諸公正好自煉，豈可蹉過？」森禮謝曰：「無生法忍，感冬恩矣。」¹⁴¹

就在桐城諸人哀感天地崩裂的離亂時，道盛用《易》學道理、佛理交互會通的方式，啟示後學。《易經·剝卦》是九月分之卦，卦象五陰爻、一陽爻，喻言陽氣被霜雪不斷剝落的狀況，然〈剝卦〉上九爻辭云：「碩果不食。」爻辭意蘊正像朱子注說：「一陽在上，剝未盡而能復生。」¹⁴² 而道盛認為：此則屬剝極而復之碩果重生，意義當能通於因緣和合的無生本性、法無自性，實同「無生法忍」。道盛更就地取浮山典故，向學人開示：依《禪林僧寶傳》記述，浮山法遠禪師「少時與達觀穎公、

¹⁴¹ 方爾瞻：〈浮華紀略〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷 31，頁 776b-c。

¹⁴² [宋]朱熹：《周易本義》（臺北：大安出版社，1999），卷 1，頁 109。

薛大頭七八輩遊蜀，幾遭橫逆，遠以智脫之。」¹⁴³ 歐陽修因聞法遠奇逸，曾前往其室拜訪，請法遠禪師以棋說法，聞後大為讚嘆之例¹⁴⁴。道盛遂有「遠公兵戈裏參學」¹⁴⁵，「浮山棋盤，著著皆是先著」¹⁴⁶之言論。道盛表現出一位佛門導師的氣慨，擔任遺民的領袖，面臨崩壞之世界，展現其智慧與魄力，詮釋「無生法忍」，實已非佛理本義，反蘊藏無限生機。此外，過樅陽天喜院之際，則向一樣對時局感到不勝唏噓，訴說亡國苦痛方以智之族弟方兆及開示，用痛快的法語，警悟他「怨誹」與「不亂」、「哀」與「樂」往返循環，讓情感的收發中，得到性情之正的原理¹⁴⁷。荒木見悟在所撰《憂國烈火禪》裏，曾引述方兆及這段紀錄，並且解釋道盛當時的內心感覺而論說：那些經過風雨而殘存的人，雖然曾經表示過一樣強烈之感情，然道盛和他們不同，他不忍心讓晚明所燃起的怨怒的心情，從此熄滅，這或許就是道盛於其時的心情¹⁴⁸。誠然，亡國的怨憤眾人皆有，但道盛堅持的，在於不願讓此怨怒的心境，因失望伴隨著時間流逝而徒然消失；道盛更賦予怨怒之情深刻豐厚的內涵，把它轉化成永恆、樂觀的精神力量。據此，法師宣講天道般不苦真心、用《易》學的內涵產生之「偏正五位」說，詮解苦諦，也實為想溝通深受亡國之痛的士人，撫慰與鼓勵當時人心而論說。

道盛以「火」來詮釋佛性與脫苦的境界，亦與傳統佛教對「火」的看法不同。佛教有愛火、欲火等語，認為愛、欲如火，非常強烈，常使人痛苦，漢譯佛經常見此論。像北魏瞿曇般若流支譯《正法念處經》卷二十八即言：

如是天子，六愛著心，一切愛火，圍繞焚燒。譬如有人於盛夏日極熱之時，行於曠野。大火卒起，燒諸乾草。樹葉枝條，山谷林樹，一切火起。惶怖走，逃避無地，其火焰熾，四面圍繞，同為一焰，燒一切林。隨其所趣，煙焰俱起，為火所燒，不能免離。世間一切愚癡凡夫亦復如是：乾草樹枝，愛火所燒。¹⁴⁹

¹⁴³ 釋德洪：《禪林僧寶傳》（南京：江蘇古籍出版社，1993），卷17，頁349-350。

¹⁴⁴ 同前註。

¹⁴⁵ 方爾瞻：《浮華紀略》，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷31，頁776b。

¹⁴⁶ 同前註。

¹⁴⁷ 方兆及：《過樅陽記》，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷31，頁776c-777a。

¹⁴⁸ 荒木見悟著：《憂國烈火禪——禪僧覺浪道盛のたたかい》，頁107。

¹⁴⁹ 〔北魏〕瞿曇般若流支譯：《正法念處經》卷28，收入《大正藏》，第17冊，頁162b。

另觀無畏輯、宋日稱等譯《諸法集要經》卷四也說：「若人多起愛，心火常燒然；無愛意清涼，如深淵澡沐；愛如彼烈火，投薪則騰焰。」¹⁵⁰ 佛教進而認為，人對愛、欲的要求，實永不滿足，就如熊熊燃燒的火，對薪柴的需求一樣，乃永無止境。這樣的火會帶給人痛苦，如同強大的慾望誘惑力，讓人們陷入慾望的無限追求中，難獲滿足，當然產生極大的苦難輪迴，無以自拔。馬鳴菩薩造，後秦鳩摩羅什譯《大莊嚴論經》卷二便說：「譬如火投薪，無有厭足時，人心亦如是，希求無厭足。」¹⁵¹ 烈火等於熾盛苦痛，不斷侵蝕人心。道盛一反佛教主張，宣揚五行之火屬先天之火，等同太極與佛性的不苦境界，亦為後天之火太陽元素的來源，更屬萬物生成之源頭，修行者如能附麗萬物，脫化此火性，就能離苦開悟。法師用火來詮釋佛教苦諦觀，充滿著佛教中國化的內涵，反映明末清初三教歸《易》的時代特點。

晚明僧人覺浪道盛闡論尊《易》的「偏正五位」與尊火為宗等理論，宣說佛教苦諦觀念，乃用來安慰經過明清鼎革後，遺民的傷痛，並期許他們持續復興大業。身為江南明遺民的「導師」，道盛企圖用《易》學等遺民的語言及思想，融攝佛教苦義，以吸引更多遺民跟隨自己的理念。然而，道盛自由與活潑詮釋苦諦之教法雖在一定程度上，背離佛教之本義，但由於在闡解過程中，注入了強烈的生命體驗與主體精神，從而使得其苦諦主張煥發出另一種的生命活力，影響深遠。此外，道盛宣說苦與不苦，只在人們一念之轉，「一念旋機，便足超生死、聖凡之幻相。」¹⁵² 簡單的脫苦方式，更加給予世人修行的勇氣，吸引眾多的人入道。

¹⁵⁰ 〔宋〕日稱等譯：《諸法集要經》卷4，同前註，頁478b。

¹⁵¹ 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《大莊嚴論經》卷2，收入《大正藏》，第4冊，頁276a。

¹⁵² 覺浪道盛：〈生死重超論〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷20，頁704c。