

林慶彰 主編

中國學術思想研究輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

三 編

林慶彰主編

第27冊

明末曹洞殿軍——永覺元賢禪師研究（上）

范佳玲著



花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

明末曹洞殿軍——永覺元賢禪師研究（上）／范佳玲 著——初
版——台北縣永和市：花木蘭文化出版社，2009〔民98〕

目 4+164 面；19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 三編：第27冊）

ISBN：978-986-6528-97-2（精裝）

1.（明）釋元賢 2.佛教傳記 3.學術思想 4.曹洞宗

229.36

98001820

ISBN - 978-986-6528-97-2



中國學術思想研究輯刊

三 編 第二七冊

ISBN：978-986-6528-97-2

明末曹洞殿軍——永覺元賢禪師研究（上）

作 者 范佳玲

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 台北縣永和中正路五九五號七樓之三

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@ms59.hinet.net

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2009 年 3 月

定 價 三編 28 冊（精裝）新台幣 46,000 元

版權所有・請勿翻印

明末曹洞殿軍——永覺元賢禪師研究（上）

范佳玲 著

作者簡介

范佳玲，台灣省台北縣人。東吳大學中國文學系、研究所碩士，台灣師範大學國文研究所博士。以明清思想與佛學思想為研究主題，目前任教於中部大學。

提 要

明末曹洞的永覺元賢（1578-1657），是相當具有代表性的禪師。雖然也受到學者的注意，但一直缺乏完整性的研究。本文以「時代環境 元賢的回應 元賢的特色」作為研究進路，嘗試對元賢作較全面性的研究。

元賢是個積極入世的禪僧，全心投入於佛教復興的工作。除了建寺安僧外，更積極於僧團素質的提升。此外，他還改變傳統寺院的經濟型態，採多元化的方式經營，使鼓山成為一個綜合型態的寺院。

在思想上，元賢對於「禪」始終有著徹底的堅持。他強調禪只能從心的冥契與逆覺體證上說，反對各種形式化、義理化的禪。元賢的禪法素樸簡約，為明末紛亂的禪界，注入了一股清流，回歸了慧能禪的基本精神。

元賢以兼容並蓄的態度，廣納所有的教法。他重新肯定戒律的地位，亦認同念佛的可行性。但是對於禪師而言，所有的法門，都只是禪法的前行方便；所有的經教，都是禪師禪悟經驗的註腳。因此即便他註經說教、倡律談淨，元賢徹始徹終都是個禪者。

元賢反對混融的三教說，嚴格區分儒釋道的異同。在他看來，儒道總是有其理論的缺陷與不足，唯有透過佛理的引入，會通才有機會成為可能、理論也才有希望臻於圓滿。

元賢的整個生命都與時代有著密切的呼應，他在堅持禪法純正性的同時，以應化利世的慈悲情懷，廣納多元的思想，發為救世工作的熱情。對於明末佛教而言，元賢的地位與貢獻，是無庸置疑的。



目次

上 冊

第一章 緒 論	1
第一節 研究動機與目的	1
第二節 前人研究成果考察	5
一、關於元賢的專論	5
二、佛教史中關於元賢的專論	6
三、其他論文中關於元賢的論述	8
第三節 研究範圍與方法	10
一、研究範圍	10
二、研究方法	11
第四節 研究進路與架構	12
第二章 永覺元賢的生平與著作	15
第一節 元賢的生平	15
一、在家時期	16
二、參學時期	18
三、弘化時期	20
第二節 元賢的著作	23
一、撰述類	24
二、編修類	31
三、關於《永覺元賢禪師廣錄》	37
四、元賢的文章風格	37

第三節 元賢的師友弟子	41
一、無明慧經	41
二、無異元來	45
三、聞谷廣印	48
四、爲霖道霈	51
第四節 小結——元賢生平述評	54
一、關於生平	54
二、關於著作	57
三、關於師承	58
第三章 永覺元賢的宗教志業	61
第一節 明末清初的佛教環境	61
一、明末清初佛教的興盛	61
二、明末清初佛教發展的潛在危機	66
第二節 元賢的困境與應世的態度	77
一、元賢論時代風氣	77
二、元賢復興事業所必須面對的問題	79
三、元賢應世的基本態度	84
第三節 鼓山的經營	89
一、寺院建築的興修	90
二、寺院經濟的維持	95
第四節 僧團的整治	105
一、僧戒的提倡	106
二、僧儀的要求與生活的規範	107
三、僧團的教育與僧德的期許	109
第五節 入世的關懷	111
一、社會風氣的易善	111
二、宗教慈善的投入	114
第六節 元賢的行事風格述評	115
一、元賢的個人風格	115
二、鼓山的經營特色	117
第四章 永覺元賢的禪法思想	121
第一節 明末禪法的流弊與原因析探	121
一、明末禪法的流弊	121

二、明末禪法流弊的原因析探	125
第二節 元賢的禪修理念	132
一、心性思想的內容	132
二、禪修意義的確立	135
三、參究方法的提出	139
第三節 元賢的禪修方法	143
一、參禪的條件	143
二、禪病的認識	145
三、話頭的參法	149
四、開悟的境界	155
第四節 小結——元賢禪法思想的特色	160
 下 冊	
第五章 永覺元賢的禪學思想	165
第一節 明末禪學發展的背景	165
第二節 曹洞宗旨的探論	167
一、〈參同契〉的註解	167
二、〈寶鏡三昧〉的重離四句	174
三、五位思想	182
第三節 其他禪學問題的討論	191
一、〈三玄考〉	191
二、〈龍潭考〉	197
三、對惠洪覺範的評價	203
第四節 小結——元賢禪學思想的特色	207
第六章 永覺元賢的經教思想	211
第一節 元賢的戒律思想	211
一、明末律學的衰頹與復興	211
二、元賢對明末戒律環境的觀察	214
三、元賢戒律思想的要點	216
四、小結——元賢戒律思想的特色	233
第二節 元賢的淨土思想	236
一、明末淨土的流行	236
二、淨土的修證方法	238

三、禪淨關係的處理	242
四、小結——元賢淨土思想的特色	248
第三節 元賢的經典注疏	250
一、明末注經風氣的興盛	250
二、元賢的釋經及其特色	253
第四節 元賢的「宗」「教」關係論	260
一、元賢論「宗」「教」關係	260
二、注經說教的必要	264
三、禪的徹底堅持	267
第七章 永覺元賢的三教思想	271
第一節 明末儒釋的互動	271
一、佛學與心學的交流	271
二、佛學對心學的反省	277
第二節 元賢對儒學理論的批駁	281
一、論心性良知	281
二、論太極與氣	291
三、論格物工夫	297
第三節 元賢對老莊思想的異議	299
一、論虛無氣化	299
二、論齊物逍遙	303
第四節 元賢論三教異同	308
第五節 小結——元賢三教思想的特色	314
第八章 結 論	315
第一節 本文研究重點回顧	315
第二節 元賢研究之於明末佛教與現代佛教	320
附 錄	325
附錄一 永覺元賢禪師法像	325
附錄二 眞寂廣印〈永覺贊〉	327
附錄三 永覺元賢禪師年表	329
附錄四 明末主要禪僧世系表	337
主要參考書目	339

第一章 緒 論

第一節 研究動機與目的

「明末」〔註1〕是一個相當特殊的時朝，在這段期間，國家內憂外患不斷，經濟亦面臨重大的結構轉變，〔註2〕多舛的國運與不安的社會，使得學術思潮不得不跟著一起改變。身處動盪的時代，學者在總結歷史教訓的同時，對於現實社會也有著深刻的觀察與批判；並且試圖揉合古今，嘗試為當前的困境尋求解決之道。學人各逞才華、各表意見，使得明末時期的思想呈現出多元而豐富的面貌。就如民初學者嵇文甫所言：「照耀著這時代的，不是一輪赫然當空的太陽，而是許多道光彩紛披的朝霞。你盡可以說它『雜』，卻絕不能說它『庸』，盡可以說它是『囂張』，卻絕不能說它『死板』；盡可以說它是『亂世之音』，卻絕不能說它是『衰世之音』。」〔註3〕晚明思潮的「囂張」，來自於自主精神的高昂；明末思想的「雜」，源自於學風的鼎盛。正是因為它的雜、

〔註1〕關於「晚明」或「明末」的定義，嵇文甫在《晚明思想史論》（北京：東方出版社，1996年）中言：「大體上斷自隆萬以後，約略相當於西曆16世紀的下半期以及17世紀的上半期。」（頁1）；釋聖嚴的《明末佛教研究》（臺北：東初出版社，1992年）說：「所謂的明末，主要是指明神宗萬曆年間（1573～1620）……（本文研究的人物）則自1500至1702年。」（頁3）；龔鵬程的《晚明思潮》（臺北：里仁書局，1994年，11月）則認為：「所以論思潮，萬曆、天啓、崇禎、順治以迄康熙初年，應該被視為一個階段。」（頁9）。因此「明末」、「晚明」若嚴格的定義是指萬曆以至明亡，寬廣的定義則為隆慶至康熙初。

〔註2〕參見王日根，〈明清時期的商業發展與文化發展〉，《廈門大學學報》（哲社版）1993年，頁86～92。

〔註3〕嵇文甫，《晚明思想史論》，頁1。

它的囂張，使得明末成為思想史上大放異彩的時代。〔註4〕

明代學術的精彩，始於王陽明的出現。王陽明以心立學，他的良知說，不僅肯定了人的獨立意義，也喚醒了人的自主意識。經由陽明後學積極的擴展，心學很快傳播全國，在萬曆以後，更成為思想主流。陽明學近禪的特質與開放的性格，不僅拉近了三教之間的距離，也開啓了自由研究的風氣。儒釋頻繁互動的結果，各家流派的思想更迭而生，學風因此大盛。由於心學家對禪佛思想毫不避諱的借用，使得心學在開展的同時，也為佛教提供了復甦的契機。沈寂已久的佛教，逐漸活絡起來，不僅教界高僧輩出，居士活動亦極為頻繁，展現出活潑的氣象。

然而對於明末佛教的勃興，學術界卻有著不同的解讀。一是以明末為佛教的衰退期，另一個看法則剛好相反，視明末佛教為復興期。以明末為佛教衰退期的學者認為：由於種種內外因素的積累，宗門呈現出嚴重的窳敗現象。雖然教團規模龐大，佛教人口也不斷增加，但是禪學的宗旨卻日益泯沒。不論是禪道進一步的文字化、義理化，或是禪師禪淨雙修、三教合一的倡導，皆標示著宗門的沒落，故視此時為禪宗發展的衰退期。持此意見的學者有忽滑谷快天、鎌田茂雄、杜繼文、郭朋等人。〔註5〕

至於以明末為佛教復興期的學者則認為：明末禪師相對於明初、中期，顯得特別活躍。他們不論是對佛門內部弊病或社會外在情勢，都有著深刻的觀察與批判，更進一步提出種種的改革方案，積極於佛教復興工作的投入。包括僧團的整建、寺院的重建與經典的刊刻等工作；而在義理上則有禪淨雙修、宗教不二、三教合一等思想理論的進一步成熟。這一時期的佛教，不論是在個人修持、義理發展，或對宗教改革的投入、社會亂象的關注都有著積極的表現，使得明末佛教呈現出一股嶄新的活潑氣息，故以此時為佛教的復興期。持此意見的學者有：徐頌鵬、江燦騰、陳永革、釋見曄等人。〔註6〕

〔註4〕日籍學者荒木見悟就曾說：「我以為由於明末有高揚的時代精神，所以是中國足以誇耀世界的時代。」（荒木見悟著、連清吉譯：〈陽明學的心學特質〉，《中國文哲研究通訊》1992年12月，頁5。）

〔註5〕日·忽滑谷快天著、朱謙之譯，《中國禪學思想史》（上海：上海古籍出版社，1994年5月），頁659；日·鎌田茂雄、關世謙譯，《中國佛教通史》（臺北：新文豐出版社，1987年），頁241；杜繼文等，《中國禪宗通史》（江蘇：江蘇古籍出版社，1985年），頁517；郭朋，《中國佛教思想史》下（福州：福建人民出版社，1995年，頁464。）

〔註6〕徐頌鵬（Sung-peng Hsu），《A Buddhist Leader in Ming Ching: The Life and

在學者的研究中也發現，以復興的角度所詮釋的明末佛教，多以明末四大師——雲棲株宏（1535～1615）、紫柏真可（1543～1603）、憨山德清（1546～1623）、藕益智旭（1599～1655）為中心；而以明末佛教為衰退期者，則多將矛頭指向於正統禪門——臨濟與曹洞諸禪師。這樣的現象，不禁令人疑惑：為何在復興的行列中，「尊宿」〔註7〕顯得活躍？而在衰退的批判中，宗門又首當其衝？關於明末佛教的研究，何以不具宗派法脈的尊宿反受重視，而正統禪門的宗師反受忽略？是禪師的不與世應？還是研究者選擇的偏頗？

自唐以後，禪宗就成為中國佛教最重的宗派之一。要瞭解明末佛教的發展，自是不能忽視正統宗門的活動。關於明末宗門的研究，雖然不至於付之闕如，但是相較於四大師而言，卻是相對的稀少，不足以知悉整個宗門的發展趨向。要了解宗門的發展趨向，單一禪師的專論是必須的。因為唯有透過對每一個禪師的深入研究，才能了解每個人的應世風格與思想特質。也唯有透過這多面向的呈現，對於明末佛教的共相，才能有更精細的歸納；對於時代趨勢的發展，也才能有更清楚的描繪。

明末宗門分臨濟與曹洞兩大派。臨濟幻有正傳下有密雲圓悟、雪嶠圓信、天隱圓修，其中圓悟與圓修門下最盛，分別出漢月法藏、費隱通融，以及玉琳通秀。明末曹洞宗分為二系四大支，少室系中以湛然圓澄最活躍；壽昌系下以博山元來、鼓山元賢、東苑元鏡三支最興盛。〔註8〕兩大派均是人才輩出，也有相關的語錄著作留世，都具有一定的研究價值。在這其中特別引人注意的是，壽昌系下的永覺元賢禪師。

永覺元賢生於明萬曆六年（1578），遷化於清順治十四年（1657），時代橫跨了明末到清初，可以說參與了整個明末佛教的發展。元賢自幼沈浸於儒

Thought of Han-shann Te-ch'ing》, Univ. of Pennsylvania Press, 1970, p1；江燦騰，《晚明佛教叢林改革與佛學爭辯之研究——以憨山德清的改革生涯為中心》（臺北：新文豐出版社，1990年12月，）頁4；釋見暉，《明末中國佛教發展之研究——以晚明四大師為中心》，嘉義：中正大學歷史研究所博士論文，1998年1月，頁7；陳永革，〈圓融與還原：晚明佛教復興的思想主題及其特質〉，《正觀雜誌》1999年12月，頁74。

〔註7〕尊宿指不具宗派傳承的高僧大德。

〔註8〕曹洞宗少室宗書後，傳少室常潤與廬山常忠二系。一般稱少室常潤一派的傳承為少室系；廬山常忠傳無明慧經而大盛，又因慧經常住壽昌，因此稱廬山常忠一派為壽昌系。關於明末主要禪僧的傳承世系，參見附錄四。

學環境，在他求學階段，學風鼎盛，不僅儒界如李贄、焦竑、袁宏道等人才輩出，教界不論宗門內外都有大師住世。因此，元賢有機會接觸到諸大家的思想。在他剃度出家後，除了受其師無明慧經的啓迪外，亦受師兄無異元來的啓發；此外，雲棲株宏、聞谷法印等諸人對他思想的形成也多有影響。元賢在思想上，可以說集合了幾位明末重要的禪師而成。再加上元賢自身深厚的儒學素養，使他對於明末思想界的重要議題，不論是教內禪學宗旨、教門義理，或教外陽明心學、儒釋會通等問題，都具有深入論析的能力。元賢又是個勤於著書論述的人，他留下了相當豐富的著作，其量堪稱是宗門第一。然而，元賢並非是個閉門造車的義學僧，他對於教內，無論是寺院的經營、僧團的整治、經藏的刊印等工作都相當的投入；對於教外，亦積極於改善社會風氣、公益救助等慈善事業的推動，是明末相當活躍的一位禪師。

忽滑谷快天稱元賢是：「有明三百餘年之禪將中，爲殿軍而博驍名者。」〔註9〕杜繼文說他是：「繼元來之後曹洞最有影響的禪師。」〔註10〕王國榮以元賢爲「曹洞宗中興宗匠」。^{〔註11〕}劉光義說他是個「見有獨到，不襲人說，能立己見，飽學多識之高僧。」〔註12〕鎌田茂雄的《中國佛教史》，明末宗門禪師只提及元賢一人，說他「大振曹洞宗風」。^{〔註13〕}就連常以邏輯不清、窘況百出等尖銳字眼批判明末佛教的郭朋也說：「元賢的學風還是比較謹嚴的。」〔註14〕由這些評論看來，元賢之於明末佛教，實具有一定的地位與影響。因此關於元賢的研究，應當具有相當的價值。

明末社會動盪不安，面對這混亂的世代，佛法將何去何從？這是有志復興大法者，所必須思考的問題。對於明末佛教而言，不僅有僧團整頓的迫切，亦有思想整合的必要；不僅存在著神聖性重新確立的問題，又有著進一步宗教世俗化的需求。^{〔註15〕}在明末多元分化的佛教環境中，宗門禪師相對於不

〔註9〕日·忽滑谷快天者、朱謙之譯，《中國禪學思想史》下冊，頁824。本論文「曹洞殿軍」之稱，即源自於此。

〔註10〕杜繼文等，《中國禪宗通史》，頁568。

〔註11〕王國榮，《福建佛教史》（廈門：廈門大學出版社，1997年9月），頁316。

〔註12〕劉光義，《禪在中國：禪的通史》（臺北：松慧出版社，2003年），頁421～422。

〔註13〕日·鎌田茂雄著、關世謙譯，《中國佛教史》，頁245。

〔註14〕郭朋，《中國佛教史》下冊，頁324。

〔註15〕所謂的「世俗化」(Secularization)源自於西洋的宗教社會學，自從這個概念被提出後，學者就有著不同的理解。本文使用的意義是指宗教組織與教義面對環境的變遷，所採取的適應方式。至於「神聖性」是指宗教哲理的根源性、

具法派背景的尊宿而言，嫡派宗師的身份，使他們有著更多的責任與包袱。〔註16〕在變動的時代裡，禪師要如何自處？在教內外一致的批評聲浪中，如何挽救頹廢的禪風？在世俗化的過程中，如何因應四眾的要求？面對多元混融的時代思潮，如何確立自身的思想體系？身為曹洞殿軍的元賢，如何回應這些問題？對於當時佛教發展有何貢獻？在明末思想史上有何特殊意義？對後代佛教發展又有何啓示？

關於上述問題的釐清，不論是對於元賢個人的研究、或者明末佛教的研究，以至於未來禪宗的發展，應該都具有相當的價值與意義。

第二節 前人研究成果考察

雖然元賢在明末佛教史中，具有一定的地位，但是相關的研究卻不多見，專論只有二篇；其他則散見在教史、禪史，及不同主題的論文中。茲將重要者，分別敘述如下。

一、關於元賢的專論

關於元賢的專論，就筆者所知，只有兩篇。一是林子青的〈元賢禪師的「鼓山禪」及其生平〉，〔註17〕一是杜保瑞的〈永覺元賢禪師之基本哲學問題探究〉。〔註18〕林文是最早對元賢作專論的研究，全文四千餘字，共分成明末

純粹性，「神聖化」(regularization)則是指對於宗教哲理的深刻體認性。詳見林本炫，《當代臺灣民眾宗教信仰變遷的分析》(臺北：國立臺灣大學社會學系研究所博士論文，1997年)，第二章〈從世俗化到信仰變遷〉，頁9～34的分析。江燦騰認為明末佛教「世俗化」是一個不可忽視的發展傾向，但是同時又有著「神聖性」重新確認的問題，這使得明末佛教呈現多元化的發展。參見《晚明佛教叢林改革與佛學爭辯之研究——以憨山德清的改革生涯為中心》(臺北：新文豐出版社，1990年12月)，頁1～4。又江氏以「根源性」稱「神聖性」，兩者具有相同的義涵。

〔註16〕關於明末佛門混亂的指摘，多是針對禪風疏狂、叢林窳爛而來。再者，尊宿可以倡言攝禪歸淨，主張以文字般若契於實相般若，以對治禪風的疏狂。宗門禪師如果也走相同的路線，對於以「不立文字、教外別傳」立宗的禪門而言，難免不會有自毀門風的危險與批評。

〔註17〕收入張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》(臺北：大乘文化出版社，1977年)15冊，頁79～87。

〔註18〕收入鄭志明主編，《兩岸當代禪學論文集》下冊(嘉義：南華大學宗教文化研究中心，2000年5月)，頁421～474。

佛教的概況、元賢生平、人格風範、禪學思想、調合理論五大部分。林文以相當精簡的文字，將元賢的生平思想，勾勒出一個清晰而完整的輪廓，奠定了元賢研究的基礎。

至於杜文，是以元賢《寢言》前半部為研究材料，依照原文的分段，給予每一段條文提綱挈要的標題，再予以分析詮釋。是文寫作目的，作者自陳：「惟本文論理之目標乃在中國哲學方法論之考量，欲借禪師以禪學立場批評儒道之觀點中找出三教比較的哲學問題，並適作方法論的解析，以企求對於中國哲學研究的方法論的演進。」因此全文的焦點在於元賢「援禪闢儒道」的探討。

二、佛教史中關於元賢的專論

在佛教史中首先為元賢立專章論述的，應是忽滑谷快天的《中國禪學思想史》，他在下冊第二十五章中立〈鼓山元賢〉專章，分十一小節，敘述元賢的生平、著述、風格、接化手段、禪學思想、三教理論等。〔註 19〕忽滑谷氏主要是以文獻學與歷史學為研究進路，他所收的資料相當豐富，對元賢在佛教發展史的地位有清楚的交代。但在論述上較為繁瑣，缺乏結構性，對於思想義理的闡釋也較不足。然而瑕不掩瑜，這是第一部對元賢作較完整交代的佛教史。

郭朋在《中國佛教史》中，雖然沒有立專章討論元賢，然而關於元賢的篇幅就有二十餘頁，具有相當的份量。〔註 20〕郭文對元賢著作的序文，有諸多的援引，對於元賢著書的目的、內容，有較清楚的介紹。郭朋認為元賢的禪見和宗教思想是「老一套」的，只有《寢言》最能表現出他思想的特色所在，因此有一半以上的篇幅在介紹是書，其他思想則不論。郭朋對於元賢的著作與三教思想有較多的呈現與討論，但亦是隨文援引訂立標題，亦有缺乏整體性的探討。

杜繼文的《中國禪宗通史》，在「無明慧經與明末曹洞宗」一節下立「永覺元賢的救儒禪」一目。〔註 21〕杜文分成生平、著作、論治經三個部分，生平部分特別讚揚元賢的慈善事業；著作的部分將之分成史傳、禪學論述、會

〔註 19〕日·忽滑谷快天者、朱謙之譯，《中國禪學思想史》下冊，頁 824～834。

〔註 20〕郭朋，《中國佛教史》下冊，頁 322～343。

〔註 21〕杜繼文等，《中國禪宗通史》，頁 568～574。

通儒釋、注疏四類，是第一個將元賢著作系統分類者，並論述了各類作品的內容概要。在論治經的部分，肯定了元賢正視經教的見解。

麻天祥在其《中國禪宗思想發展史》中，雖然沒有立專章，但對於元賢生平思想的論述，亦有相當的篇幅。〔註 22〕是書的重點亦放在元賢對時代環境的回應，特別是對於僧德日衰的檢討，以及儒釋互動的關心。《寢言》亦是其討論的重點，其他如禪學、宗教思想等，則不在他的論述範圍內。

邱高興在《一枝獨秀：清代禪宗隆興》一書中，立有「以挽救儒、禪之弊自期的永覺元賢」一目。〔註 23〕是文最主要的內容亦在《寢言》與《續寢言》的介紹，對於元賢的生平、學風、著作亦有多方面的著墨。由於邱文沒有分立標目，使得全文較缺乏結構性與脈絡性。

王國榮的《福建佛教史》中，立有「曹洞宗中興宗匠永覺元賢」一節。〔註 24〕雖說是獨立的章節，但內容並不多，尚不滿六頁。是文主要以史料呈現的方式，論述元賢生平著述與思想。由於篇幅不長，對於相關問題，特別是思想的部分，只能平面的敘述，較難有深入的討論。

劉光義在《禪在中國：禪的通史》一書中，立有「鼓山元賢」一目。〔註 25〕主要介紹元賢的生平與三教思想，其他部分則不論。水月齋主人的《禪宗師承記》有「永覺元賢」一節，〔註 26〕生平的部分較特別的是對於元賢的語錄有「案示」；在思想方面，則以標出主體援引資料的方式呈現，沒有進一步的討論。其他佛教史或禪宗史中，如鎌田茂雄、洪修平、何雲、牟鍾鑒等人的書中，雖然都論及了元賢，〔註 27〕但篇幅內容都相當精簡，因此不再作詳

〔註 22〕 麻天祥，《中國禪宗思想發展史》（長沙：湖南教育出版社，1997 年），頁 314～324。

〔註 23〕 邱高興，《一枝獨秀：清代禪宗隆興》（瀋陽：遼寧人民出版社，1997 年），頁 173～178。

〔註 24〕 王國榮，《福建佛教史》，頁 316～320。另外在陳支平主編的《福建宗教史》（福州：福建教育出版社，1996 年 11 月）一書中，立有「曹洞宗中興宗教——元賢與道霈」一目，合論永覺元賢與弟子為霖道霈。（頁 239～242）作者同為王國榮，結構內容與上篇均相同，但篇幅較短、內容較精簡。

〔註 25〕 劉光義，《禪在中國：禪的通史》，頁 418～422。

〔註 26〕 與晦台元鏡、見如元謚並列一節。詳見水月齋主人，《禪宗師承記》（臺北：圓明出版社，2000 年），頁 649～653。

〔註 27〕 日·鎌田茂雄著、鄭彭年譯，《簡明中國佛教史》，頁 313；洪修平，《中國禪學思想史》（臺北：文津出版社，1994 年 4 月），頁 325～326；何雲，《禪宗宗派源流》（北京：社會科學文獻出版社，1998 年 8 月），頁 483～484；牟鍾

細論述。(註28)

另外，陳錫璋在他的《福州鼓山湧泉寺歷代住持禪師傳略》與《鼓山湧泉寺掌故叢譚》二書中，收有元賢的傳記。(註29)陳氏以林之蕃的〈福州鼓山白雲峰湧泉禪寺永覺賢公大和尚行業曲記〉(註30)一文為主，擷取其前半部份，並對文字作少量修改，然後再參考寺志、燈錄等其他相關資料，針對文章關鍵處加以註解。對於釐清元賢的生平，有一定的幫助。雖然陳書不是佛教史，但其具有史傳性質，又立元賢專章，故列於此處一併討論。

三、其他論文中關於元賢的論述

釋聖嚴的《明末佛教研究》一書中匯集了相關研究四篇，其中和元賢有關有二篇。一是〈明末的禪宗人物及其特色〉，(註31)文中對於元賢的傳法譜系、傳記資料、著作都有註錄，但是並沒有論及元賢的禪法思想。另一篇是〈明末的淨土教人物及其思想〉，(註32)其中第七小節專門介紹元賢的淨土思想。釋聖嚴指出，元賢對於禪淨問題的處理，頗富理性；他以禪師的身份接納念佛法門，將之收歸禪者所用。他的淨土思想，不同於湛然圓澄的禪之淨土，亦不同於雲棲株宏的禪與淨土匯流。

關於元賢的淨土思想，楊惠南在〈禪淨雙修的類型及其理論基礎〉(註33)一文中，亦有論及。他認為元賢以其圓融的真理觀為思想模式，具有強烈的調和傾向。他和四大師一樣，同為禪淨雙修與三教同源論的推動者。

至於元賢三教的思想，李遠杰的博士論文《近現代以佛攝儒研究》中，有進一步的分析研究。他認為元賢的思想具有濃厚的融合色彩，並討論了《窺

鑒等，《中國宗教通史》(北京：社會科學文獻出版社，2000年1月)，頁779～782。

[註28] 不論是佛史或禪史，本不是為單一禪師研究而設，相關篇幅的精簡、資料的片段，都是可以理解；況且對於案主的研究，也自有一定的貢獻。此處文獻的探討，只為凸顯元賢研究的不足，而不在於書評或批判不是。

[註29] 陳錫璋，《福州鼓山湧泉寺歷代住持禪師傳略》(臺南：智者出版社，1996年)，頁487。；陳錫璋《鼓山湧泉寺掌故叢譚》(臺南：智者出版社，1997年)，頁55～71。

[註30] 收入《卅續藏》125冊，頁783～788。

[註31] 釋聖嚴，《明末佛教研究》(臺北：東初出版社，1992年)，頁1～86。

[註32] 釋聖嚴，《明末佛教研究》，頁87～194。

[註33] 收入《1999年第二屆兩岸禪學研討會論文集——念佛與禪》(臺中：慈光禪學研究所，1999年10月)，頁83～121。