

宋代禪門的悟道女性：筆記與燈錄的書寫對照

黃敬家

摘 要

禪宗雖然強調覺性與生理性別無關，但禪門史料中對女性禪修者的書寫比起男性禪師所佔比重仍差距懸殊。本文從整理宋代禪門筆記和燈錄中所收錄的女性禪修者，來了解當時宗門內禪修女性的樣貌。宋代禪門筆記和燈錄加起來所收錄的禪修女性共有二十二位，其中女性禪師有十五位，在家女性有七位。相對於燈錄側重於禪師的禪機對話，禪門筆記有更多關於傳主的生平細節描述；將筆記和燈錄做對照，有助於拼湊出更清晰的宋代禪修女性身影。經本文研究可知，相較於唐代禪門女性只是零星出現在燈錄中，作為禪師悟道過程的配角，宋代修禪女性上自後宮，中者官宦世家，下至勞動婦女如俞道婆等，展現超越性別外相的智慧形象，她們多是在生前即已獲得禪師的印可，在燈錄譜系中有明確的傳承法系位置和傳文，可視為對禪修女性地位的肯定和推進。

關鍵詞：禪門女性、禪門筆記、燈錄、宋代

一、宋代以前佛教女性的書寫脈絡

佛教在中國發展所留下的史料，多偏向以記錄男性修行人為中心所建構出來的歷史，近年來關於佛教發展史上女性的宗教實踐軌跡的研究逐漸受到關注，結合宗教與性別的議題，呈現女性的宗教生活史，挖掘女性修行者的故事，建構屬於女性的修行者歷史脈絡，成為漢傳佛教研究的重要方向之一。尤其在儒家文化框架下的封建體制，原本男尊女卑的父權社會分工中，女性要脫離家庭成為專門的修行人並不是一件容易的事情，出家女性在全體女性中佔比極微，相比男性僧侶也佔比懸殊。但是人數少不代表不重要，修行女性從佛陀時代出現，順應佛教傳播地的文化環境而發展出不同的女性修行者的宗教生活型態，因此，透過梳理佛教在中國發展過程中歷代女性修行者的身影，了解其地位或處境的變化，有助於提昇女性在宗教中的能見度，更能貼近佛教傳播中土後廣大的追隨者／實踐者為女性的事實。

在中國佛教史上，目前所見最早的女性修行者的史料，是南朝齊梁間寶唱所撰述的《比丘尼傳》四卷，收錄六十五位比丘尼。寶唱在〈比丘尼傳序〉中說明其撰述動機是緣於憂心尼行難尋，於是搜羅史籍，遴選具備「苦行之節」、「禪觀之妙」、「立志貞固」和「弘震曠遠」等德行的比丘尼為其立傳，¹這是南朝比丘尼的重要史料，有助於了解比丘尼僧團和戒律在中土建立的過程。當時比丘尼人才輩出，出入宮闈，對皇室貴族講經說法，在社會上有相當高的評價和影響力。很可惜，此後再無比丘尼的專傳，歷代高僧傳記又無收納女性尼僧，以致六朝之後女性修行人的身影，只能從零星的史料中去拼湊整理。

唐代以後佛教在民間普遍傳播，信仰者由上層女性更普及到庶民階層。《新唐書》卷四十八〈百官志三〉記唐代開元年間天下女尼數有五萬五百七十六人，²估計中唐以後人數應該更多，遁入空門的階層，包括一般百姓、官僚子女、姬妾、妓女、宮人、嬪妃、公主等都有。根據台灣學者李玉珍《唐代的比丘尼》的研究，唐代後宮女性於「內道場」清修或出家的風氣頗盛，這是延續南朝以來宮內或上層女性的修行場域，比丘尼的身分提供了士族出身婦女另一種獨立的社會身分和地位，即使唐代比丘尼不若南朝比丘尼活躍於官場講經論道，而是以誦經、習禪為主，透過這些宗教活動仍使她們獲得社會的肯定。³然而，歐陽修重修《新唐書》時，為了削弱乃至壓抑佛教影響力的擴張，甚至將《舊唐

¹ T50, no. 2063, p. 934b20.

² 歐陽修等：《新唐書》（北京：中華書局，1975），頁 1252。

³ 李玉珍：《唐代的比丘尼》（台北：台灣學生書局，1989），第三章唐代世族社會中的比丘尼，頁 83-84。

書》中涉及比丘尼的文字刪除，使得佛教修行女性的史料更加貧乏，更別說更為廣大而難以計數的在家女性的宗教生活記錄是完全被忽略的。

在唐代的佛教宗派中，禪宗抱持較為平等的性別態度，對女性的覺性給予同等的肯定。恆清法師於其“Chinese Bhiksunis in the Ch’an Tradition”(〈禪宗女性觀〉)一文，討論到禪宗比丘尼的禪悟經驗及其地位，肯定禪宗持有較為平等而富於同情女性的觀點，相對而言能較平等地看待女性禪師的修行成就。⁴恆清法師的另一本著作《菩提道上的善女人》最末一章，曾提到唐代禪門史料中收錄一些在家女性的禪修體驗並不下於當時的禪師，啟發了同樣身為女性的筆者對於女性修行者研究的關注。

關於唐代女性禪師的記錄，散見於各燈錄，並無獨立的專著，其人數和篇幅比起男性禪師的傳記可說是少得可憐。從《祖堂集》到《景德傳燈錄》等禪門燈史，零星出現被放入燈史譜系的唐代女性禪師，例如：末山了然尼禪師啟發來參方的志閑禪師；實際尼禪師去參俱胝和尚大顯禪機。除此之外，唐代還出現一群極具生活氣息和決斷智慧的在家禪婆或優婆夷，例如凌行婆、燒庵婆、賣餅婆、台山婆等，這些婆子多半屬於唐代社會中的勞動階層，她們僅是出現在禪師求道經歷中的一個片段，並沒有任何獨立的篇章記錄她們的身影。筆者發表過〈智慧的女性形象：禪門燈錄中禪婆與禪師的對話〉一文，從禪婆與禪師個別、獨特而具體的互動或對話的公案討論，展現唐代禪婆的禪機悟力和智慧善巧。⁵

到了宋代，佛教發展已經相當穩固，佛教文化已普遍地與庶民生活相結合，統治階層對佛教多採取寬容和保護的政策，尤其朝廷的扶植，僧人具有免賦稅徭役和擁有寺產的優勢，寺院經濟實力雄厚，出家僧尼都具備較高的文化水平。真宗時放寬度僧額度，據統計在天禧五年（1021）僧尼人數達到高峰，約近四十六萬人，但其中尼師僅有61239人。⁶

宋代禪門燈錄自《天聖廣燈錄》始收錄宋僧，女性修行者的記錄仍然極為稀少，僅有《嘉泰普燈錄》和《五燈會元》收錄零星的女性修行人。根據學者研究統計，相對於《景德傳燈錄》中所記唐代女性禪師的模糊形象，《五燈會元》

⁴ Heng-Ching Shih (恆清法師): “Chinese Bhiksunis in the Ch’an Tradition” (〈禪宗女性觀〉), 《臺大哲學論評》第 15 期 (1992), 頁 181-207。

⁵ 黃敬家: 〈智慧的女性形象：禪門燈錄中禪婆與禪師的對話〉, 《佛學研究中心學報》第 9 期 (2004), 頁 127-154。

⁶ 參見〈宋會要輯稿•道釋〉一之十三。唐宋清三代僧尼人數比率表。唐開元時僧尼比例為六比四；宋天禧年間約九比一，顯示唐代僧多尼也多；宋代女性出家人數僅小幅增加，但男性比丘人數大幅增加，以致僧尼比例變得懸殊。見白文固〈歷代僧道人數考論〉, 《普門學報》第 9 期 (2002), 頁 14。

中有明確的傳承法系和獨立傳記的宋代禪門女性修行者有十四人，顯示出宋代女性禪師所受到的關注和重視有明顯的提升。⁷然而，燈錄是譜錄式的史書，按禪門世系編輯，只著重於將禪師的禪機對話或逗機言行以模式化的方式加以記錄整理，形成一種典範式的法系傳承，至於禪師的日常生活品貌，不是燈錄的記錄重點，所以，上述女性禪師在燈錄中的內容，多數僅有簡略的師徒對話。

相對地，宋代禪門筆記有更具體的禪修女性身影書寫，以隨筆的方式呈現禪僧特殊的軼事瑣聞片段，來展現其真實生活品貌，是具有反映宋代禪門實況的書寫型態，其中包含少數的女性修行者的書寫。張超〈禪林筆記與大慧派禪僧仲溫曉瑩〉一文，曾提及曉瑩所作《羅湖野錄》、《雲臥紀談》中有記錄一些女性禪師值得注意。⁸筆者整理了宋代禪門筆記，包括曉瑩《羅湖野錄》、《雲臥紀談》，道謙編《宗門武庫》，道融《叢林盛事》、圓悟《枯崖漫錄》等，皆可見到零星的女性禪師身影，其中有些人同時見錄於《嘉泰普燈錄》和《五燈會元》等燈錄中，但兩者敘事側重明顯不同。⁹

因此，本文透過禪門筆記與燈錄的書寫對照，梳理宋代禪門史料對女性修行者從出身、悟道到傳法的生命歷程書寫，以了解其生活樣貌和處境變化。

二、宋代的出離女性：從官宦之家到女中丈夫

宋代禪門筆記和燈錄加起來所收錄的修行女性共有二十二位，其中女性禪師有十五位，另外七位在家女性將於下節討論。出家的女性禪師中，兩種史料都收錄者只有四位，包括：空室道人、淨智大師慧光、妙總禪師和妙道道人；僅收錄於筆記者有五位；僅收錄於燈錄者有六位。

首先對照禪門筆記和燈錄都收錄的四位女性禪師。《羅湖野錄》卷一「空室道人」智通（?-1124）是龍圖閣直學士范珣之女，自幼聰慧，樂於禪寂，似乎天生就有佛緣，好樂禪修。然而作為封建社會上層世家出身的女性，只能遵從安排嫁入門當戶對的士宦人家。

《羅湖野錄》並未有他出嫁後提出欲返家去出家的過程書寫，《嘉泰普燈錄》卷十「空室道人」則記她：「長歸丞相蘇頌之孫悌，未幾，厭世相，還家求祝髮，父難之，遂清修。」¹⁰「清修」即是在家修行，是多數無法自主決定

⁷ Hsieh, Ding-Hwa E. "Images of Women in Ch'an Buddhist Literature of the Sung Period" *Buddhism in the Sung*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2002, pp148-153.

⁸ 張超：〈禪林筆記與大慧派禪僧仲溫曉瑩〉，《國際禪研究》第2期（2018），頁179-198。

⁹ 請見附錄「禪門筆記和燈錄中的宋代禪修女性」。

¹⁰ X79, no.1559, p.351c13.

生活型態的封建社會女性退而求其次的一種修行方式——一邊完成女性的家庭角色，一邊將精神託付於佛教修持。

《羅湖野錄》記錄空室道人一直等到父母俱亡後返家，隨其兄任官豫章之分寧（今江西省修水縣），遂參黃龍派死心悟新禪師（1043-1116）于雲巖，言下即領禪法要旨，以偈伸贊死心，並獲得認可。

死心問之（智通）曰：「死心非真，向甚麼處作讚？若讚死心，死心無狀；若讚虛空，虛空無跡。無狀無跡，下得箇甚麼語？若下得語，親見死心。」對曰：「死心非真，真非死心。虛空無狀，妙有無形。絕後再蘇，親見死心。」於是死心笑而已。¹¹

死心的「笑」表示對空室道人悟境的一種肯定，這是空室對真空與妙有不二的理解。

《嘉泰普燈錄》所記空室道人參謁死心的禪機對話與《羅湖野錄》不同：

心見知其（智通）所得，便問：「常啼菩薩賣却心肝，教誰學般若？」曰：「你若無心，我也休。」又問：「一雨所滋，根苗有異。無陰陽地上生箇甚麼？」曰：「一華五葉。」後問：「十二時中向甚麼處安身立命？」曰：「和尚惜取眉毛好。」心打曰：「這婦女亂作次第。」通禮拜，心然之，於是道聲籍甚。¹²

於是空室成為死心法嗣，從此以在家女居士身分在叢林間聲名遠播。

《羅湖野錄》、《嘉泰普燈錄》均記空室道人擅以詩偈表達個人見地，因看法界觀頓有省，作〈讀法界觀〉曰：「物我元無二，森羅鏡像同。明明超主伴，了了徹真空。一體含多法，交參帝網中。重重無盡意，動靜悉圓通。」¹³皆是闡揚物我主客不二之理。

空室道人曾在保寧設浴場，一方面提供大眾沐浴場所，一方面藉由形下身體的清潔，帶出對清淨自性的省察，故而揭榜於門前曰：

一物也無，洗箇甚麼？纖塵若有，起自何來？道取一句子玄，乃可大家入浴。古靈只解揩背，開士何曾明心？欲證離垢地時，須是通身汗出。盡道水能洗垢，焉知水亦是塵。直饒水垢頓除，到此亦須洗却。¹⁴

宋代開始有以商業模式經營的公共浴場設立，無論是社會禮儀、日常衛生

¹¹ X83, no.1577, p.375c24.

¹² X79, no.1559, p.351c13.

¹³ X83, no.1577, p.375c24.

¹⁴ X83, no.1577, p.375c24.

或宗教活動之需，沐浴成為宋人生活不可或缺的一項活動，一般人普遍具備定期洗浴身體有益健康的觀念。空室道人透過「洗浴」概念，帶出從淨除外在有形垢染，到清除內心染污，乃至提點究竟意義而言諸法畢竟空寂，所以並沒有「一個真實的自我，以及由我所產生的垢染存在，所以說：「一物也無，洗箇甚麼」？

空室道人後來在姑蘇西竺院剃髮為尼，名惟久，緇白日夕請教，得其道者頗眾。宣和六年，在沒有任何疾病的情況下，趺坐而終。她原本著有《明心錄》行於世，佛果圓悟禪師為之序，靈源、佛眼皆有偈贊之，可惜今已亡佚。¹⁵

《五燈會元》卷十八〈空室道人智通〉的內容，前半承襲自《嘉泰普燈錄》卷十「空室道人智通」，後半加入《羅湖野錄》「設浴」一段，可說是結合前二史料而成。¹⁶

曉瑩於《羅湖野錄》文末評讚空室云：

道人生於華胄，不為富貴籠絡，傑然追蹤月上女，直趣無上菩提。又變形服，與鐵磨為伍，至於生死之際，効驗異常。非志烈秋霜，疇克爾耶？¹⁷

首先，讚空室道人高門出身卻如同月上女能放捨富貴出家¹⁸；其次，肯定她與唐代劉鐵磨禪師悟力旗鼓相當，同樣善於禪機應對。¹⁹最後，讚美她趺坐而終的禪定力，志節貞烈如秋霜，給予空室道人的修行成就極大的肯定。

《雲臥紀談》卷下「東都妙慧尼寺住持淨智大師慧光」(生卒年不詳)，她生於成都范氏書香世家，叔父范祖禹是《唐鑑》作者，嗣法於北宋曹洞宗淨因法成。徽宗曾在宮中以法衣施諸禪長老，慧光是當中唯一一位得法衣的女性禪師。時朝廷命諸受法衣的禪師按資歷之次說法，慧光排在最後一位，輪到她陞座時，她環視大眾曰：「若論說禪說道，則諸大禪師已說了也，教山僧到這裏說箇甚麼即得？豈不見先德道：千種言，萬般解，只要教君長不昧。既然如此，畢竟如何？」慧光於是以法衣覆蓋頭頂，良久，云：「衲帔蒙頭萬事休。」此時在場山僧都不理解，慧光便下座。當場聽法的出家、在家人數以萬計，無不歎

¹⁵ X79, no.1559, p.351c13.

¹⁶ 普濟著、蘇淵雷點校：《五燈會元》(北京：中華書局，2018)，頁1180。

¹⁷ X83, no.1577, p.375c24.

¹⁸ 〈月上女經〉描述毘耶離城長者毘摩羅詰之女「月上」受記之經過。月上出生未久，忽而如八歲童女，姿容端麗，各方求婚者眾。月上女遂宣告七日後將選夫婿。屆期月上女凌空向大眾說偈，大眾聞偈而止貪欲。後遇舍利弗，與之問答深義；復詣佛所，與文殊師利等菩薩談論，屢現神變奇瑞，並轉女身成男子，隨即出家皈依。(T14, no.0480, p.615b03.)

¹⁹ 劉鐵磨禪師法名不詳，參謁滄山靈祐，以機鋒峻峭之故，世稱劉鐵磨。因擅與當時禪客時相往來論禪而聞名。見〈景德傳燈錄〉卷十「衢州子湖巖利蹤禪師」。(T51, no.2076, p.278c15.)

服。慧光死後，韓子蒼曾為她作塔銘，稱讚她「多聞善辯」。²⁰

慧光自稱「山僧」，完全與男性禪僧之自稱無異；而她向大眾說法的口吻氣勢，也像男性大禪師一般，完全不會讓人聯想到她的性別。其次，慧光「以法衣覆頂」的動作，讓人聯想到唐代末山了然尼與灌溪閑和尚對機時，曾經用過類似的手法。《景德傳燈錄》卷十一「筠州末山尼了然」，灌溪志閑和尚遊方來參見末山尼：

灌溪閑和尚遊方時到山先云：「若相當即住，不然則推倒禪床。」乃入堂內。然遣侍者問：「上座遊山來，為佛法來？」閑云：「為佛法來。」然乃升座。閑上參，然問：「上座今日離何處？」閑云：「離路口。」然云：「何不蓋却？」閑無對，始禮拜。問：「如何是末山？」然云：「不露頂。」閑云：「如何是末山主？」然云：「非男女相。」閑乃喝云：「何不變去？」然云：「不是神，不是鬼，變箇什麼？」閑於是服膺，作園頭三載。²¹

了然與志閑的老師臨濟義玄同樣師從高安大愚禪師，所以了然算是志閑的師叔。然而，志閑至末山較量悟力，一開始姿態橫霸，了然以一介女尼住山升座說法，在燈錄中並不多見；而男性禪師來向女性禪尼請法交流，已足以說明唐代禪門超越男女外相的開闊心胸。這當中，「末山」概念原意是山的頂端，從了然指點「不露頂」，到末山主「非男女相」，都在暗示自性超越性別外相。慧光以法衣蓋住頭頂的動作有類似的用意，暗示應跳脫眼根對男女相的分別意識，而要大眾直接反照當下對自性的認知狀態，延續了然強調末山主非男女相，眾生佛性均等，但悟得自性，男女皮相並非重點。慧光能升堂作主亦非關神通變化，而是能掌握自性本來面目，否則就算有神通變化，也只是個野狐精；如同末山斷然否決以類似龍女轉男身後才能成佛的這類猶有一「轉身」步驟的外相神通表演來說服他人。²²

《嘉泰普燈錄》卷九「東京妙慧尼淨智大師」，只有記一則慧光曾上堂舉「趙州勘婆」公案所作頌古：「趙州舌頭連天，老婆眉光覆地。分明勘破歸來，無限平人瞋瞎。」²³表示趙州和台山婆兩人悟力相當，說勘破卻讓人摸不著腦袋，因為根本沒有誰勘破誰，誰被勘破。除此之外，完全沒有慧光其他生平敘

²⁰ X86, no.1610, p.671c03.

²¹ T51, no.2076, p.289a01.

²² 〈景德傳燈錄〉卷12，臨濟義玄法嗣，「幽州譚空和尚」的記錄可為參照：有尼欲開堂說法，師曰：「尼女家不用開堂。」尼曰：「龍女八歲成佛又作麼生？」師曰：「龍女有十八變，汝與老僧試一變看。」尼曰：「變得也是野狐精。」師乃打趁。T51, no.2076, p.294c06. 此說引自《法華經》中記有龍女轉身成佛的故事，這意味必須是男性身份才能獲得最高的證悟境界，實違背含生同一真性之理。此公案正可呼應末山之言，她們都斷然否決轉身的必要。

²³ X79, no.1559, p.346a05.

事，足見燈錄書寫重點與筆記不同。民國震華法師所編《續比丘尼傳·宋東都妙慧寺尼慧光傳》則全然抄自《雲臥紀談》。

《叢林盛事》卷上記無著道人妙總 (1095-1170)，她是丞相蘇頌的孫女，年三十許厭倦世俗浮華，脫去緣飾，徧參諸大老，後來到徑山謁見大慧宗杲，宗杲舉藥山初參石頭後改參見馬祖的因緣，妙總聽後有悟而成其法嗣，隆興元年 (1163)，郡守張孝祥迎請妙總至松江資壽寺開法。²⁴《聯燈會要》和《嘉泰普燈錄》中，妙總上堂開示或與弟子的對機大同小異，對話口吻和作風完全與燈錄中其他男性禪師沒有差異。²⁵

《叢林盛事》卷下，妙道道人 (生卒年不詳)，是延平尚書黃裳之女，自幼斷絕嗜好私欲，每夜靜坐到忘身。她曾徧謁諸尊宿，最後到徑山見宗杲，因宗杲於室中問僧：「不是心，不是佛，不是物，是什麼？」其僧罔措，妙道站在門外聞之，豁然契入，從此得到宗杲印可並嗣其法。她開堂於洪福寺，又遷毗陵資聖寺，最後徙住溫州淨居寺。妙道經常舉現成公案開示眾人，水菴禪師見有僧舉妙道開示內容，以手拍額曰：「箇事可謂非男女等相，多少丈夫漢十年五年在眾中討頭不著，他雖是箇女人，宛有丈夫之作，勝却多少杜撰長老也。」²⁶水菴算是對妙道做了貼切的評價，可見她熟悉公案並以之指點弟子，作風完全超脫性別概念的拘限，也得到其他男性禪師的肯定。

在《嘉泰普燈錄》卷十八「溫州淨居尼妙道」，記錄妙道上堂舉公案開示或對機，完全與男性禪師無異。例如：有尼問：「如何是佛？」曰：「非佛。」云：「如何是佛法大意？」曰：「骨底骨董。」²⁷指這問題是禪門老話題了。

《續傳燈錄》卷三十二「溫州淨居尼妙道禪師」，完全引自《嘉泰普燈錄》。妙道示範了超越性別概念的禪師形象，與過去燈錄中的唐代女性禪師如末山了然尼等風格極為類似。但是燈錄並沒有對女性禪師的出身來歷、悟道過程有任何的記錄，她們一出現就展現如同男性禪師一般擁有超凡的悟力，與男性禪師的禪機對話絲毫沒有因為性別而有任何的差異，而筆記則對於女性禪師的出身和悟道過程有更多的細節書寫。

《雲臥紀談》卷下共收錄女性禪師四人，除了前述淨智大師尼慧光之外，另有無際道人尼慧照 (?-1177)、超宗道人普覺尼 (生卒年不詳)、除謹女真如 (生卒年不詳)，三人燈錄皆無收，皆是大慧宗杲 (1089-1163) 的法嗣。

無際道人是侍郎張淵道之女，還是在家居士時，有看相者向她說：「此寶座

²⁴ X86, no.1611, p.693b04.

²⁵ X79, no.1557, p.156b10; X79, no.1559, p.405a11.

²⁶ X86, no.1611, p.698a10.

²⁷ X79, no.1559, p.405a06

說法之人也。」後來果然出家為尼，法名慧照。她在資壽寺無著道人妙總座下落髮，並繼承其法席；曾作〈漁家傲〉讚圓悟克勤禪師。《雲臥紀談》關於無際道人生平事蹟並不多，主要集中於她臨終時的瑞相書寫。在淳熙四年（1177）六月，無際道人忽然告別其子，直接前往光孝寺，坐繩牀而逝。當時是炎熱的伏暑夏天，遺體留數日，室貌儼然。入殮剃髮時，有舍利無數。小師覺真迎歸姑蘇，暫厝楞伽山。十一年後，其子遷還浙江衢州，龕才出穴，泉即隨湧，僧俗皆驚駭敬拜。《雲臥紀談》最末一句總結其往生之後的種種徵驗云：「非般若之驗歟？」²⁸顯示對慧照修行成就的肯定。《增集續傳燈錄》卷六「無際道人」的內容，全由《雲臥紀談》濃縮而成。²⁹

《雲臥紀談》卷下，有一小片段提及超宗道人，她是劉侍郎季高（1087-1167）猶子（侄子）之母。無際道人嘗詣徑山掃大慧宗杲塔，並作頌紀念宗杲。同門的超宗道人未至，無際責備之，超宗即以偈答曰：「塔本無塵，何用去掃？掃即塵生，所以不到。」³⁰意思是有掃塔除塵之念，就表示未達性本空寂之理，若能了知塵非實有，則何須執於外相的掃除？可見超宗深達般若空理。

《雲臥紀談》卷下「關西除謹女真如」，「除謹」即出家之意，她出身宮內，早選入宮，以才能選為內夫人，隸喬貴妃閣。喬氏崇佛，容許她剪髮參道四方。既入閩，參與大慧宗杲在泉州小溪雲門庵所舉辦的法會，此庵乃泉南給事江少明所造，迎請大慧為住持。一日，真如作偈曰：「平地偶然著癩，起來都無可說。若人更問如何？笑指清風明月。」大慧對眾讚揚道：「今日如師姑，昔時王師父。身居羅綺叢，只著麤麻布。開口便高談，嫌佛不肯做。跳出是非坑，截斷生死路。入虎穴魔宮，心中無怕怖。杜撰八陽經，自有三千部。愛吟落韻詩，偏不勒字數。行脚走天下，參禪無所悟。近日到雲門，一時都敗露。」³¹將真如參學歷程和禪悟境界全概括於偈中。《增集續傳燈錄》卷六「關西尼真如」完全抄錄自《雲臥紀談》。³²

《叢林盛事》卷下「姑蘇尼祖懃」（生卒年不詳），俗姓計，華亭人。她出家後拜潤州焦山寺或庵禪師為師，住姑蘇楓橋李氏庵，有決斷生死大事的魄力，早晚精勤，久而有省。祖懃文思敏捷，隨意吟詠，落筆成章。有俗官拿紙向她討偈，祖懃即書曰：「終日為官不識官，終年多被吏人瞞。喝散吏人官自顯，掀翻北斗面南看。」³³此詩以主官比喻修行人尋覓自性，不應被如小吏般的外相所欺瞞，應該做內在自性的主人，文義質直簡要。當時多處請祖懃出世住持弘

²⁸ X86, no.1610, p.673a04.

²⁹ X83, no.1574, p.352b18.

³⁰ X86, no.1610, p.673a04.

³¹ X86, no. 1610, p.675a10.

³² X83, no. 1574, p.352a15.

³³ X86, no. 1611, p.0703c20.

法，但她終生堅持留在楓橋李氏菴。

《枯崖漫錄》「真淨大師德英」(生卒年不詳)，她是楊億的五世女孫。楊億曾奉詔校勘《景德傳燈錄》，與禪宗緣分甚深。德英性情聰慧，先跟隨達庵禪師學法，在行住坐臥四威儀中有所領悟，後上徑山投奔佛照德光尋求印證，其應對如飛蓬隨風，獲得佛照肯定為「再來毒種」，指作為女尼的德英，其性別是因其願力而自主決定而非業力。德英曾說法於蘇州的朱明寺，最後在常州的淨惠寺往生。她曾作自讚：「自贊贊不出，自畫畫不成。有箇本來相，如何呈似人。活潑潑，本無生，鼻孔依然搭上脣。」³⁴此自讚文辭質樸又自然流露，鼻孔搭著上脣，不就是本來面目！此讚在叢林間流傳甚久，癡絕道沖(1169-1250)曾為她的語錄作跋。以上五位僅見於禪門筆記。

另外，有六位女性禪師僅見錄於燈錄，同時收錄於《嘉泰普燈錄》和《五燈會元》的有四位，分別是慈鑑大師、佛通大師、慧溫禪師、法燈禪師；圓機禪師僅見於《嘉泰普燈錄》；寶文禪師僅見於《五燈會元》。燈錄所收的這六位女性禪師的傳文都偏於簡短，只有記錄他們上堂的對機問答或開示話語一兩則，少見其人的行事片段書寫，這當然一方面是因為燈錄體製的書寫重點本來就在機緣語句而不在生平敘事；另一方面也可能是缺乏其人生平材料所致。相較於同時見錄於禪門筆記的四位禪師，其於燈錄中的傳文篇幅較長，也有更多的生平敘事，而那些相關的生平敘事多與筆記內容非常相似，這也說明早出的禪門筆記可能是晚出燈錄的史料來源之一。

對照禪門筆記與燈錄的書寫取向，禪門筆記著重於女性禪師的出身背景和修道歷程的片段書寫，中間會保存她們與禪師的機緣對話和偈頌創作。而燈錄簡單交代出身之外，其機緣對話並沒有因為傳主是尼師便有特別的性別意識表現。從禪門筆記和燈錄所見的十五位宋代女性禪師的生平細節和禪機話語內容，可以歸結出以下特點：

一，生平書寫方面。從出身背景來看，這些尼師多出身上層官宦家庭，自幼便顯現出對佛教的興趣，或有特別的悟性，但是在封建家庭中，早年多以在家修行的方式度過婚姻生活，其中多有嫁後離婚或夫死出離去修行者。從修行成就而論，她們臨終前後多能預知時至，往往以禪定的狀態往生，或者感應祥瑞徵兆等，展現他們的修行果德。

二，尼禪師個人風格而言的，她們與禪門大德的機緣對話，展現智慧明快又具備度生胸懷的形象，與男性禪師一樣善於舉前代公案法語來提點弟子，其說法口吻展現大丈夫作風，完全看不出任何女性樣態，展現超越性別的智慧，

³⁴ X87, no.1613, p.41a06.

這點可說是從唐代的女性禪師便是如此。其次，因為她們都出身上層官宦家庭，應該受過良好的文化教育，所以多善於以詩偈來表達悟境。

三、關於性別意識。宋代禪門女性禪師延續唐代女性禪師的特質，展現禪宗只重悟力，完全忽略性別的特色。張超在〈禪林筆記與大慧派禪僧仲溫曉瑩〉中指出曉瑩《羅湖野錄》、《雲臥紀談》中的宋代女性尼僧的形象往往「不具備溫柔、賢淑等典型的古代中國女性優點，取而代之的是強硬的態度和堅韌的意志。」這些「中性化或男性化」的描寫，「暗示女性修行者只有在剔除傳統女性特質、易裝為男性後，才有可能達到修行的終極境界」。³⁵筆者以為所謂的女性化的特質本身也是一種文化制約，禪宗重視挖掘人人本具的覺性是「超性別」的，悟道女性禪師身上所展現的特質，或許不須視為「男性化」，它就是見性者自在的身體語言表現。所以，若能跳脫社會性的性別認知框架，則女性禪師不是「去女性化」的標籤，而是和男性禪師一樣超越了「性別」標籤。

三、宋代禪門在家女性：以俞道婆為例

禪門筆記和燈錄所收錄的宋代禪門在家女性共有七位，其中寂壽道人、秦國夫人計氏法真、明室道人、覺庵道人四人出身上層官宦之家，他們皆從學於楊岐派圓悟克勤和大慧宗杲師徒。《宗門武庫》記寂壽道人是成都范縣君，孀居後常坐不臥，後至昭覺寺請示圓悟入道因緣。³⁶

《嘉泰普燈錄》卷十八收錄宗杲的在家得法女性弟子「秦國夫人計氏法真」，她是魏國公張浚之母也。自從寡居之後，屏除所有外在紛華，平居長年蔬食，樂好布施、誦經、禮佛等有為法，當作每日常課。她的兒子魏公也從大慧宗杲參學。法真因得知宗杲平日只教人看「狗子無佛性」及「竹篋子話」，「只是不得下語，不得思量，不得向舉起處會，不得向開口處承當。狗子還有佛性也無？無。只恁麼教人看。」法真一聽，當下便諦信奉行，於中夜起坐，力究狗子無佛性公案，至夜靜更深之時，忽爾洞然無滯。³⁷

《五燈會元》卷十九，令人（命婦封號）明室道人，自機契於圓悟，偏參名宿，皆蒙印可。（頁1300）同卷，祖氏覺庵道人，出身建寧游察院之姪女，自幼立志不出嫁，多留心於禪門祖道，因聽圓悟開示而了然明白。（頁1299）雖然她們在燈錄只有簡單的學法禪機對話，不過，她們已經明確地被繫屬於從學禪

³⁵ 張超：〈禪林筆記與大慧派禪僧仲溫曉瑩〉，頁190。

³⁶ T47, no.1998B, p.951a；亦見錄於普濟著、蘇淵雷點校：《五燈會元》卷19，頁1300。

³⁷ X79, no.1559, p.405c09；亦見錄於普濟著、蘇淵雷點校：《五燈會元》卷20，頁1354。

師的法系之下，這是唐代在家禪婆所沒有的待遇。

另外有三位平民出身的在家禪婆，《宗門武庫》中記廖等觀知潭州善化縣時，有一婆每日誦《金剛經》的感應，她於街市乞食，夜晚則歸宿山阿。忽然數日不見行乞，群鴉噪集於其止處，人往視之，見其懷《金剛經》傍巖而化，群鴉負土以覆之。³⁸以及《嘉泰普燈錄》卷二十四收錄溫州陳道婆，但敘述相對簡略。

第三位是出身市井小販的在家禪婆——金陵人俞道婆（生卒年不詳）最為特別，《羅湖野錄》和《五燈會元》都對她的悟道經歷有詳細的書寫。《羅湖野錄》卷上：

金陵有俞道婆者，禪林傳其參見琅邪啟禪師，家以鬻油糞為業。一日，聞勾者唱「蓮花樂」於市云：「不因柳毅傳書信，何緣得到洞庭湖？」忽有省，不覺大笑，拋棄油糞與市兒競拾。其夫話曰：「你何顛耶？」婆撫掌曰：「非公境界。」自是見僧必勘驗。時有僧過其門，婆遽呼曰：「兒！兒！」僧曰：「媽媽，爹爹在甚麼處？」婆轉身拜露柱，僧即踏倒曰：「將謂有多少奇特？」次見僧，問曰：「上座甚處來？」僧曰：「五祖來。」婆曰：「五祖長老猶是婆兒子在。」僧曰：「婆婆却是誰兒？」婆曰：「老婆被上座一問，直得立地放尿。」³⁹

俞道婆是一位從事賣油糞小食的在家婆子，後來得法於琅邪永起禪師。她的悟道過程是因為聽乞者唱「柳毅傳書」的故事而頓然醒悟，此後遇到禪師就主動去勘驗。

參照晚出的《五燈會元》卷十九「金陵俞道婆」，有更多俞道婆參問琅邪，並因琅邪勘驗而獲得肯定的細節描寫是《羅湖野錄》所沒有的。首先，俞道婆常隨眾參問琅邪，邪以臨濟「無位真人」⁴⁰公案指導她。等到婆大悟之後，琅邪同樣以「無位真人」公案勘驗她。婆回應說：「有一無位人，六臂三頭努力瞋，一劈華山分兩路，萬年流水不知春。」（頁1271）「無位真人」指的是人人本具的真如佛性，對自己清淨自性的肯認，不能僅停留在理性認知，而是要能毫無疑問地自見自證。老師種種語言行動的逼榨，為的是讓學人從邏輯思慮中跳脫，立地反照自性。如果學生無法當下立見自性，仍在擬議尋思，那他就已出局了，所以臨濟最後才會說「無位真人是什麼乾屎橛！」就是廢物。琅邪同樣以「無位真人」公案來勘驗俞道婆，婆回應她所知見的「無位真人」有三頭六臂，一劈可將華山分成兩邊，萬年水自流不止，不受季節變化的影響，也就是見自性本來面目即等同證入般若空性，是超越時間空間的狀態，並不是無位真人能展

³⁸ T47, no.1998B, p.952b02.

³⁹ X83, no.1577, p.385 c01.

⁴⁰ 《鎮州臨濟慧照禪師語錄》· T47, no.1985, p.496c10.

現什麼神迹。經過琅邪的驗證肯定，俞道婆的名聲馬上在禪林間傳開。

在《羅湖野錄》中，俞道婆自從通過琅邪的考驗後，便反過來勘驗其他禪師。以下記兩回合勘驗對機過程。第一回俞道婆遇到禪師便忽然喊「兒」，看對方的反應。該禪師靈敏地回問「媽媽，爹爹在甚麼處？」結果俞道婆轉身就拜「露柱」。⁴¹這位與俞道婆對機的禪師，對照《五燈會元》卷十九可知是佛燈守珣禪師。⁴²

凡有僧至，則曰：「兒，兒。」僧擬議，即掩門。佛燈珣禪師往勘之，婆見如前所問。珣曰：「爺在甚麼處？」婆轉身拜露柱。珣即踏倒曰：「將謂有多少奇特？」便出。婆蹶起曰：「兒兒來，惜你則箇。」珣竟不顧。（頁1271）

佛燈守珣還反過來勘驗道婆，既然婆喊禪師兒子，守珣便反問「爺在甚麼處？」俞道婆竟轉身把無情無識的「露柱」當爹拜。「露柱」經常出現在禪門公案中，它是一個無情物，以無情物來指涉真理或本來面目，是因為禪宗一向不直言見性之事，透過燈籠、露柱等無情物作為暗示，看對方是否能夠當下做出反應，還是在狀況之外。守珣一把將婆撈倒，看婆還能變出啥把戲，婆馬上站起來再叫兒過來讓娘疼，就是要佔守珣便宜。看起來兩人各演各的，既詰難對方，又把對方當空氣，誰也不認輸，但只有勢均力敵才能有旗鼓相當的逗機表現，這也是禪門故事有趣的地方。由於燈錄對公案的整理和書寫，並不是以記錄過去的公案原汁原味的歷史樣貌為目的，也就是它不是歷史性的紀實書寫，它的重點在象徵性地將禪師引導弟子悟道的關鍵對話和過程保留下來，提供後學悟道的線索。而後代禪師隨不同的情境需要運用前人的現成公案，並轉化活用成為點化弟子悟道的橋樑，使得公案的意義不斷被新創，公案的生命因此被延續下去。⁴³

《羅湖野錄》中記俞道婆另一回合勘驗禪僧，先問對方從何而來，聽到是從五祖法演處來，婆居然說：「五祖長老猶是婆兒子在！」這是多麼膽大狂妄的說法，五祖法演是琅邪永起的同門，算是俞道婆的師叔，俞道婆照樣拿師叔開玩笑。此僧倒也是有見地的，立馬反問俞道婆：「婆婆卻是誰兒？」沒想婆馬上作勢立地撒尿。⁴⁴對照《五燈會元》卷十九〈金陵俞道婆〉，俞道婆與安首座也有類似的對話：

安首座至，婆問：「甚處來？」安曰：「德山。」婆曰：「德山泰乃老婆兒子。」安

⁴¹ X83, no.1577, p.385c06.

⁴² 《五燈會元》成於西元1252年，距離成於1155年的《羅湖野錄》約晚五十年。

⁴³ Heine, Steven. *Dogen and the Koan Tradition: A Tale of Two Shobogenzo Texts*, (Albany: Suny press, 1994) Significance of the Koan as a Zen Symbol, pp43.

⁴⁴ X83, no.1577, p.385c08.

曰：「婆是甚人兒子？」婆曰：「被上座一問，直得立地放尿。」（頁1271）

安首座乃圓悟弟子靈巖仰安（生卒年不詳），曾住於德山，後往住持靈巖寺，在《五燈會元》卷二十有傳。俞道婆被仰安問是誰兒子，也馬上上演「站著撒尿」的戲碼，其豪邁作為完全跳脫性別的框架。

《羅湖野錄》本則最後，俞道婆以「婆子偷趙州筍因緣」公案，作一頌古詩：「虎穴魔宮到者稀，老婆失脚又懷疑。趙州喫掌無人會，直至如今成是非。」⁴⁵這是趙州從諗禪師的著名公案，⁴⁶偷筍這動作和俞道婆勘驗禪師時亂叫「兒子」是一樣的作用，婆給趙州一掌表示偷筍婆與趙州有相同的悟力，所以二人可以一搭一唱毫無停滯擬議地表演。俞道婆頌古的意思是探求自性如入虎穴魔宮並非易事，婆子被趙州看破手腳，而趙州接下婆子的一掌，表示二人旗鼓相當，可惜不在對話的第三者無法理解，致使後代禪人徒生各種認知的是非。

在《五燈會元》中，俞道婆又對「馬祖不安因緣」公案作頌古：「日面月面，虛空閃電。雖然截斷天下衲僧舌頭，分明祇道得一半。」（頁1271）根據《碧巖集》「馬大師不安」公案云：有院主問：「和尚近日身體如何？」馬祖回：「日面佛，月面佛。」⁴⁷俞道婆所頌，表達無論千歲壽命的日面佛或一日壽命的月面佛，壽命時間和生滅現象只是相對概念，並無本質性的差別，都如虛空閃電，了不可得，重要的是契入佛性，超越閃電生滅，而自性須得實證，所以截斷衲僧舌頭，斬斷所有議論認知，強調實證的重要性。

《續傳燈錄》卷二十三俞道婆的傳文完全抄自《五燈會元》⁴⁸。清代郭凝之彙編《優婆夷志》卷一的〈俞道婆〉又多了俞道婆與圓悟的一段對機：

圓悟蔣山開堂，方至法座前，婆於眾中躍出，以身一撈，便歸眾。悟曰：「見怪不怪，其怪自壞。」悟次日至其家，婆不出，厲聲曰：「這般黃口小兒，也道出來開堂說法。」悟曰：「婆子少賣弄，我識得你了也。」婆遂大咲出相見。⁴⁹

俞道婆在圓悟開堂說法時，以身撈逼，圓悟見怪不怪，未受影響。他隔日拜訪俞道婆，先是被拒於門外，婆子還嗆他是「黃口小兒」，圓悟非但不生氣，還認肯了婆子，最後道婆大笑出來相見，顯示俞道婆外在行徑底下的悟力是被圓悟所認可的。

《羅湖野錄》本則最後曉瑩評云：「宣政間，江淮為禪衲淵藪，婆於是時吹無孔笛，韻出青霄，遂致和者旁乎而至，機緣偈句流布于世，自有賞音為其一

⁴⁵ X83, no.1577, p.385c10.

⁴⁶ 趙州從諗禪師：師問一婆子：「甚麼處去？」曰：「偷趙州筍去。」師曰：「忽遇趙州，又作麼生？」婆便與一掌，師休去。參見《五燈會元》卷4，頁204。

⁴⁷ T48, no.2003, p.142c10.

⁴⁸ T51, no.2077, p.627b.

⁴⁹ X87, no.1621, p.218c07.

唱而三歎也。」⁵⁰「無孔笛」原意是無法吹出聲音的無孔之笛，比喻禪悟境界無法以語言文字來表達。禪宗的公案本身就是一個未完成的、無固定意指的開放性對話結構，這使得後代禪子得以藉由捻頌、評唱等各種方式，積極參與公案意義的創造活動。兩宋之間，江淮一代禪宗興盛，俞道婆以非語言的行動模式，當機覲面與禪師進行悟境的對勘，成為一時禪門的傳頌佳話。由此看到從琅邪禪師、守珣、安首座，到圓悟，皆出自五祖法演弟子或再傳弟子，與俞道婆的老師琅邪永起為旁系，彼此關係緊密。他們去勘驗俞道婆的過程，正展現出俞道婆作為悟道者的大丈夫氣概。實則俞道婆就是一個賣小食點心的民間在家婆子，我們無從得知其詳細姓名，而她卻能與當時重要禪德勢均力敵地逗機，展現無比的智慧和魄力，顯示禪門不只超越男女外相，甚至超越出家與在家的尊卑分別，而唯以悟道為重。

俞道婆的行事風格，讓人聯想到《景德傳燈錄》、《五燈會元》中的唐代女性在家禪婆，包括臺山婆、點心婆、燒庵婆、傾茶婆等，這些禪婆子既無姓名，亦不知其師承，多屬勞動婦女，只能說是禪師開悟過程的配角，其記錄相當簡略。她們以在家老婆子的形象，出現於大禪德叢林附近的路旁或茶棧，與路經的禪人交會論禪，其修行方式就是在日常生活的作務中修道，充分展現南宗禪重視在生活中修行的特色，更展現在家女性獨當一面的智慧和氣魄。她們自覺地由從屬於男性的地位中獲得解放，並積極掘發其與男性不異的覺性，打破聖與俗的形象界線，充滿俚俗的生活氣息，卻表現出超凡的悟道智慧。

俞道婆與唐代禪婆子的悟力極為相似，皆非由師授即能自悟，其日常生活應對和社交言談語言通俗潑辣，善於配合動作、表情、姿態等強勢地傳遞信息，呈現相當鮮明的主體形象，以及不受傳統男尊女卑和出家人高於在家人的觀念束縛的大丈夫氣概和智慧。不過，燈錄中的俞道婆猶有更多的存在意義。唐代燈錄中的禪婆並無獨立的傳文，其學法傳承不明，只是在禪師求道的過程中的一段插曲，敘事內容是依附在禪僧傳中，在燈錄的傳承譜系中並無其位置。相對地，宋代禪門筆記中的俞道婆除了以其幹練的生活氣息，展現民間婆子的獨特悟力，重點是在燈錄裡她有明確的傳承法系和獨立傳文，顯示宋代在家禪婆在禪史上獲得更多的肯定。

⁵⁰ X83, no.1577, p.385c11.

四、結語

宋代禪門承繼唐代發展勢態持續盛傳，其中零星的女性悟道者身影，見於禪門筆記，包括《宗門武庫》、《羅湖野錄》、《雲臥紀談》、《叢林盛事》、《枯崖漫錄》，和《聯燈會要》、《嘉泰普燈錄》、《五燈會元》等禪門燈錄，加起來共收錄二十二位女性禪修者，其中的比丘尼禪師共十五位，多數出身上層士宦家族；在家女居士有七位。其中以出自楊岐派圓悟克勤和大慧宗杲師徒的法嗣最多；法系上只有淨智大師慧光屬於曹洞宗，這也符合宋代臨濟宗較為盛傳的歷史實情。

宋代禪修女性上自皇家後宮，中者士大夫官宦世家，下至勞動婦女都有，透過禪門筆記中的女性禪修者生平細節的描述，可以具體理解其生活樣貌，以及悟道過程。出家的女性禪師方面，禪門筆記主要對其個人背景和修道特質有更多的著墨，這些禪尼多出身上層官宦世家，也都擅於以詩偈來表述個人的禪悟境界；在臨終時也多有異相來證明其修道成果。相對地，從禪門燈錄可以看到這些女性禪師在與男性禪師禪機對答時表現出的智慧形象，延續唐代女性禪師跳脫女性框架的特質，表現出超越性別的姿態，他們個人的悟境比起男性禪師毫不遜色，而且這些女性禪師都有明確的師承法系，其中以臨濟宗居多。

在家女性方面，七人之中有四人出身官僚家庭，另有三位是平民出身的禪婆。其中俞道婆是一個下層賣小吃的勞動婦女，卻體現了與唐代點心婆等禪婆非常類似的獨立氣魄和智慧形象，《羅湖野錄》和《五燈會元》都給予俞道婆獨立而詳細的傳文描述，所以張超認為俞道婆是禪宗史上第一位以法嗣身分被載入燈史的社會底層女性。⁵¹

雖然整體上被記錄的宋代禪門女性修行人，佔宋代全體女性修行人的比例仍屬微少，但相較於唐代禪修女性多只是禪師悟道過程的配角，宋代禪修女性已經有獨立的傳記和明確的傳承法系位置，被收錄者從出身上層社會的禪尼，到出身下層勞動的禪婆都有，展現了宋代禪門對各階層禪修女性地位的肯定和推進。

附錄：禪門筆記和燈錄中的宋代禪修女性

人物名稱	史料出處	出身背景	法脈師承
空室道人智通惟久	《羅湖野錄》卷一 《嘉泰普燈錄》卷10	直龍圖閣范珣之女	黃龍派死心悟新

⁵¹ 張超：〈禪林筆記與大慧派禪僧仲溫曉瑩〉，頁 189。

	《五燈會元》卷18		
淨智大師尼慧光	《雲臥紀談》卷下 《嘉泰普燈錄》卷9 《五燈會元》卷14	《唐鑑》作者范祖禹為其叔父	曹洞宗枯木法成
無際道人尼慧照	《雲臥紀談》卷下	張侍郎淵道之女	楊岐派大慧宗杲
超宗道人尼普覺	《雲臥紀談》卷下	劉侍郎季高猶子之母	楊岐派大慧宗杲
關西除謹女尼真如	《雲臥紀談》卷下	早選入宮	楊岐派大慧宗杲
無著道人尼妙總	《叢林盛事》 《聯燈會要》卷18 《嘉泰普燈錄》卷18 《五燈會元》卷20	丞相蘇頌之孫女	楊岐派大慧宗杲
淨居尼妙道	《叢林盛事》 《聯燈會要》卷18 《嘉泰普燈錄》卷18 《五燈會元》卷20	延平尚書黃裳之女	楊岐派大慧宗杲
姑蘇尼祖勳	《叢林盛事》卷下		楊岐派或庵禪師
真淨大師德英	《枯崖漫錄》	建溪楊文公億五世女孫	楊岐派佛照德光
妙湛尼慈鑑大師文照	《嘉泰普燈錄》卷8 《五燈會元》卷16	董氏溫陵人	雲門宗傳祖仲宣禪師
香山尼佛通禪師	《嘉泰普燈錄》卷9 《五燈會元》卷14		石門元易禪師
西竺尼法海寶文禪師	《五燈會元》卷16	寶文呂嘉之姑	法真
淨居尼慧溫禪師	《嘉泰普燈錄》卷16 《五燈會元》卷20		佛眼清遠禪師
淨居尼無相大師法燈	《嘉泰普燈錄》卷21 《五燈會元》卷20		淨居尼慧溫禪師
淨居尼圓機	《嘉泰普燈錄》卷24		
寂壽道人	《宗門武庫》 《五燈會元》卷19	成都范縣君	楊岐派圓悟克勤
覺庵道人	《五燈會元》卷19	建寧游察院之姪女。	楊岐派圓悟克勤
明室道人	《五燈會元》卷19	令人 (命婦封號) 本明	楊岐派圓悟克勤

秦國夫人計氏法真	《嘉泰普燈錄》卷18 《五燈會元》卷20	魏國公張浚之母	楊岐派大慧宗杲
俞道婆	《羅湖野錄》卷上 《五燈會元》卷19	市井賣油糞	楊岐派琅邪永起
善化婆	《宗門武庫》		
溫州陳道婆	《嘉泰普燈錄》卷24		山淨禪師

參考文獻

Hsieh, Ding-Hwa E. "Images of Women in Ch'an Buddhist Literature of the Sung Period" *Buddhism in the Sung*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2002.

Heng-Ching Shih (恆清法師)：'Chinese Bhiksunis in the Ch'an Tradition'（〈禪宗女性觀〉）。《臺大哲學論評》，第15期，1992，頁181-207。

Heine, Steven. *Dogen and the Koan Tradition: A Tale of Two Shobogenzo Texts*, Albany: Suny press, 1994.

白文固：〈歷代僧道人數考論〉。《普門學報》，第9期，2002，頁1-15。

寶唱：〈比丘尼傳〉。T50, no. 2063。

道謙編：〈大慧普覺禪師宗門武庫〉。T47, no.1998B。

道融：〈叢林盛事〉。X86, no.1611。

道原：〈景德傳燈錄〉。T51, no.2076。

佛果圓悟：〈碧巖集〉。T48, no.2003。

郭凝之彙編：〈優婆夷志〉。X87, no.1621。

圓悟：〈枯崖漫錄〉。X87, no.1613。

黃敬家：〈智慧的女性形象：禪門燈錄中禪婆與禪師的對話〉。《佛學研究中心學報》第9期，2004，頁127-154。

慧然集：〈鎮州臨濟慧照禪師語錄〉。T47, no.1985。

居頂：〈續傳燈錄〉。T51, no.2077。

李玉珍：《唐代的比丘尼》。台北：台灣學生書局，1989。

歐陽修等：《新唐書》。北京：中華書局，1975。

普濟著、蘇淵雷點校：《五燈會元》。北京：中華書局，2018。

文琇集：〈增集續傳燈錄〉。X83, no.1574。

悟明輯：〈聯燈會要〉。X79, no.1557。

曉瑩：〈羅湖野錄〉。X83, no.1577。

——：〈雲臥紀談〉。X86, no.1610。

張超：〈禪林筆記與大慧派禪僧仲溫曉瑩〉。《國際禪研究》，第2期，2018，頁179-198。

正受：〈嘉泰普燈錄〉。X79, no.1559。

The enlightened female in the Song Dynasty: the writing of Zen sketches and Zen records of the lamp

Huang, Jing-Jia

Abstract

Although Zen Buddhism emphasizes that awareness is not related to biological sex, historical sources of the Zen school still show that the number of writings on female Zen practitioners bears a significant difference compared to male Zen masters. This study compiled the Zen sketches and records of the lamp on female practitioners in the Song Dynasty to understand the development of female practitioners in the Zen Buddhism at the time. The Zen sketches and the records of the lamp have a total of 22 meditation women in the Song Dynasty, including 15 female zen master and 7 women practicing at home. In comparison with the records of the lamp, which focused on conversations of Zen wisdom between masters, Zen sketches focused more on the descriptions of the subjects' biographical details. Zen sketches and records of the lamp in the Song Dynasty could help piece together a more clear portrayal of female Zen practitioners in the Song Dynasty. Compared to female Zen practitioners in the Tang Dynasty, who only appeared in the records of the lamp sporadically as minor parts in the Zen masters' process of reaching enlightenment, female Zen practitioners in the Song Dynasty came from different backgrounds, including the imperial harem, political families, and down to working-class women such as Yu Dao Po. Most of them gained the Zen master's recognition before their death, with clear lineage and transmission in the lineage charts of the records of the lamp, showing an image of wisdom beyond gender appearance.

Keywords: female Zen practitioners, Zen sketches, records of the lamp, Song Dynasty