

中華佛學學報第 9 期 (p167-208)：(民國 85 年)，臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 09, (1996)
Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1071-7132

漢月法藏(1573~1635)與晚明三峰宗派的建立

連瑞枝
中央研究院民族所研究助理

p. 167

提要

漢月法藏（1573~1635）是晚明三峰宗創始者，本文將他求法的歷程分為三個階段來討論：一、漢月自修的過程；二、漢月與臨濟宗師密雲圓悟授受法嗣時的經歷；三、漢月在受臨濟源流後，其禪法自成一家之言，而形成「三峰宗派」的階段。除了這三階段外，本文也一併討論漢月禪的理論內容、其獨立於其師時所受到的爭議及漢月圓寂之後到明亡以前的各種爭論。

在漢月自我修持的過程中，他與當時社會的互動關係是極為重要的。漢月儒釋互通、他所主張的禪法及建立宗門內在理論之傾向，與明末江南地區的學術風氣有極為密切的關係。漢月個人以「臨濟宗旨」契入悟境後，便秉持著恢復惠弘覺範（1070~1128）「臨濟宗旨」之說，並以中興臨濟為己任。更積極地，漢月又撰寫《五宗原》一書，回溯五家源流，並以此批判當時禪門流弊，希望藉此理念建立一套精確的方法，以驗鑿禪宗五家傳承以及挽救禪宗內在義理的流失。這種精神的表現加上漢月

以儒釋互通之講學風格，使得漢月禪法在萬曆、天啓、崇禎年間吸引了許多東林門人及左派王學矯正派學者前往問道，而這股力量無形間提高了漢月在佛教社會的地位。

漢月雖欲恢復宋明以來禪宗傳法時之種種流弊，但也因為如此為他自己招來許多不同的評價。漢月招致爭議的舉止有：一、漢月在尋師印可時，密雲欲付法予漢月，漢月卻以臨濟宗旨未明，不受密雲之付法。但後來卻因種種因素，又受了臨濟源流。一般認為，漢月既受臨濟源流便應尊敬密雲師，但是漢月後來提倡臨濟宗旨時，往往有語言砥觸密雲。所以，漢月被指為昧於嗣法。密雲後來也撰有《闢妄救略說》一書批判漢月。二、漢月所提倡的臨濟宗旨及五宗原被指為魔說。漢月在提倡臨濟宗旨時，便極力提倡祖師禪，並以恢復禪門古風為旨，其禪法至為剛烈。或以其為魔說、或以其法不適末法眾生，眾說紛云。縱然如此，漢月門下多法門龍象，這是明末諸老皆認同的事實。

所以，從漢月在受臨濟法嗣時所招致的爭議來看，禪宗內在的法嗣關係是可以從義理、

p. 168

倫理以及門戶情勢去進行理解的。本文之目的便是希望透過漢月在求法過程中所揭露出來的種種爭議，促使我們理解晚明佛教社會化的向面，或者也可以是說晚明禪宗社會化的一個向面。

關鍵詞：1.晚明佛教 2.漢月法藏 3.三峰宗

p. 169

前言

宗教的發展往往是無法脫離當時的社會思潮、政治環境等現實的因素而被討論或是觀察的。中國佛教亦然。佛教僧侶雖然脫離世俗的價值與生活的方式，但是，將之置於整個歷史脈絡上來觀察時，僧眾之思想、修行方向以及其存在於社會上的型式，也與整個時代的思想界、社會風氣與政治勢力緊緊相扣，但是其互動的內在辯證關係是極為複雜的。本文擬以晚明禪宗史上的一段歷史，嘗試來說明明末這個在政治、社會極劇

變動的現實世界中，其與禪宗內部教法與傳承亦瀕臨嚴格考驗的同時，彼此互動之間的緊張關係。

自宋朝以來佛教發展有逐漸世俗化、社會化的趨勢，禪宗的發展也因此而有逐漸式微的傾向。其癥結往往是：禪宗各家宗旨已逐漸模糊籠統，參悟者愈來愈難以辨識師承的真確性，以偽傳偽，以訛傳訛的傳法便成為禪宗發展史上最大的致命傷。最後造成惡性循環，其結果是修道者愈來愈多，悟道者卻愈來愈少，有心的禪修者在尋師無門之餘也只有向古德參求宗旨，才有悟道的可能。明末尊宿紫柏真可（1543～1635）、憨山德清（1546～1623）如此；傳統宗門中的漢月法藏（1573～1635）、雪嶠圓信（1546～1647）亦然。前二者獨立門戶，雖於僧史中被敬稱為尊宿，實際上卻被列為「未詳法嗣」，被摒棄於傳統宗門之外，黃宗羲便說「萬曆以前，宗風衰息，雲門、滄仰、法眼皆絕，曹洞之存密室傳帕，臨濟亦若存若沒，什百為偶，甲乙相授，類多墮窳之徒，紫柏、憨山別樹法幢，過而唾之，紫柏、憨山亦遂受未詳法嗣之抹殺，此不附之害。」；[1]而漢月與雪嶠的遭遇，則是爭訟不止，赤裸裸地將禪宗內部極為隱晦、複雜，同時也是最重要的宗旨與法脈問題突顯出來。[2]

三峰宗[3]這一禪宗支派成立於漢月法藏，結束於雍正十一年(1733)，其宗派的歷史持續了約百餘年左右。

p. 170

它的成立緣於漢月法藏在接受臨濟正統法脈時，引起了一些關鍵性的爭議，其爭議的內容反映了禪宗在傳法的過程中長期潛藏的歷史性問題，即：禪宗心法如何傳遞？若心法以師承為藉，那麼師承是否有其必然的保證？師承本身已成為一種象徵，這種象徵是一種社會性的標示，其內涵隱藏著豐富的意義可供解讀。所以，筆者便是藉此來討論嗣法觀念在佛教社會中所代表的象徵意義。前面也已經提過了，明末清初的四大尊宿面對了這個問題的同時，他們往往選擇了迴避，其實也可說是拒絕向這個問題作答。本文主角漢月法藏則正面與當時的禪宗正統作激烈的辯論，尤其是與他的老師：臨濟第三十八世宗師密雲圓悟（1566～1642）。在這辯論的過程中，漢月禪法自成一家之言，漢月系下的弟子及護法居士雲集，聲勢浩大，因而有「三峰宗」之稱號，以別於密雲所承的「臨濟宗」。（參本文附錄）

三峰宗並沒有因為漢月的圓寂而結束，在明亡之後，一方面因為政治上極大的轉挫，三峰宗反而在其弟子弘儲繼起（1605～1672）、具德弘禮

(1600~1672) 等的闡揚之下有愈來愈大的局面，一直到雍正十一年時，雍正帝將漢月法脈勢力格除，三峰宗才暫時銷聲匿跡。^[4]

本文擬以漢月個人的生命歷程來說明他在尋師過程中，所遇到的種種問題。其問題的本身呈現與整個明末佛教禪宗內部長期蘊釀出來文化氣氛有極為密切的關係。下面就透過漢月所創三峰宗的歷程來說明，下文簡單分為幾個時期來談：

- 一、漢月在未進臨濟法嗣之前（1573~1623）——漢月自修過程及其在地方上的地位
- 二、漢月謁請密雲圓悟的三年（1624~1626）
- 三、漢月為臨濟法嗣之後至其圓寂（1627~1635）
- 四、《五宗原》及漢月禪法
- 五、漢月身邊的居士及門下弟子
- 六、晚明時期的三峰宗——關書事件、《五宗教》與《關妄救略說》事件

一、漢月自修過程及其在地方上的地位

漢月為揚州無錫人，本姓蘇氏。他的父親是一地方儒者，頗有節氣。漢月在十五歲時（1587），便隨家鄉揚州德慶院院僧為童子，三年後正式落髮為僧。^[5]他在早年時，

p. 171

便向同輩發過誓言，說道「四十當悟道，六十歲死矣」之語，以表示他出家當求精進以悟道的決心。漢月在二十三歲（1595）時，便因為讀《周易》、《河圖》、《洛書》聞名地方，聲名大噪，顧憲忠諸公會以「見公如見麟鳳」誇讚他。當時浙東地區講學極盛，東林講席的錢一本（1539~1610）^[6]、薛敷教^[7]二大學者嘗異其所學，嘗以《楞嚴》圓通意與之討論，二者皆認為漢月之論頗為奇特。^[8]後來漢月又以《論語》、《孟子》、《參同契》、《大學》、《中庸》教授門人，一時之間，儒釋馳驟，縉素往來問道者極眾，他在地方上儒學聲望遂日益提高。^[8]在這段期間，漢月著重於儒釋會通，並在學理知解方面下功夫，也正是這段時間的訓練，奠定了往後他在理論思維上的能力，間接促使了他日後建立禪學理論的傾向。直到二十八歲那年（1600），漢月自覺這樣的路線已經無法觸及宗門最為核心的契機，也無法滿足他內心深處對開悟境地風光的理解，文字知解上的增進如標月之指，漢月深感鬱然，他自認為「宗

乘中事，我自問理會也理會得，說也說得；只是一事未在，敵他生死不得」，[10]指的便是要在文字知解上作文章並非難事，但漢月卻流浪生死，對了悟一途仍不著邊際。漢月遂決意行腳十方，參訪諸方尊宿，開始他出家後的另一個階段。

在新的這段時期，漢月一方面求戒、一方面行腳參訪，並遍購古德尊宿語錄以求有所收獲。漢月在二十九歲(1601)時才開始向雲棲株宏乞戒，未果，株宏只授沙彌戒給漢月。[11]同年，漢月讀《高峰語錄》(高峰原妙，1238~1295)了然有省，

p. 172

宛若自語，因發大心參禪，自誓大徹之後，當紹此宗，並認為在此時便已得心於高峰；[12]過三年，漢月三十二歲(1604)，復向雲棲乞戒，又被株宏以朝廷未開戒壇所辭，漢月為無法取得正式的僧侶身份感到極為苦惱。直到三十七歲時(1609)，古心如馨(1541~1615)在金陵靈谷寺開南山法門，漢月才正式前往受具足戒。在這段期間漢月到處行腳參訪，並遍購古德尊宿語錄，希望獲得明師的接引。受戒後一年，漢月住錫虞山北麓三峰清涼禪寺，[13]並開始他獨立參學下苦功的自修過程，在這期間他遇到許多修行上的逆境，參悟的情形是「愈參愈難，轉究轉遠」，心境上困頓不已，便捲卻衣鉢，拒絕十方供養。[14]其日夜參禪「目不交睫，不至席。夜中為昏沈所罩，師乃懸巨板於座側，命徒眾分香擊板，佛聲徹天」，此時，漢月常常惶恐，警覺年已近四十，卻沒有在修行上有更進一步的心得，昔日曾經發過四十歲將悟道的誓言，今日看來就將要失信於自己了。漢月嘗言「徒勞若是，豈終負此語乎」，惶懼泣不自禁。[15]年近四十歲，也就是昔日他發願當悟之時，漢月隨峰中老宿朗泉老和尚打百日死關，參〈臨濟三玄要〉，「忽眩暈，吐痰斗許」一睡五日不省人事，突「會窗外有二僧夾籬折大竹，聲若迅雷」，漢月便醒來，頓得心空，便作言：

古人所謂前後際斷，不可坐著。乃盡力推究。忽於青州布衫，打失鼻孔，凡祖師言句，一時會盡。自此觸處皆悟，轉悟轉深，尤於高峰落枕消息，得大受用。[16]

漢月復披讀惠弘覺範(1070~1128)的《臨濟宗旨》[17]，「宛然符契，如對面親質」，如室中親受印記，遂欣然奉高峰為印心，覺範為印法。漢月此後閉門高臥，將其所得質之古人。

從以上漢月個人自修的過程中，可以得知他在尙未向正統禪宗臨濟宗密雲圓悟尋求印可之前，不僅嘗在儒學的造詣及儒釋會通上獲得相當的肯定，後來他遍讀古德語錄、苦修參禪，對自己長期自修的結果有所依循，相當自信他自己已從高峰處得心，且已從覺範的臨濟宗旨中獲得印可了。漢月本想遙嗣覺範，但又恐無師印可，足以亂法，故打消這個念頭。雖如此，漢月在此時便已發願要復興高峰、覺範二法脈，合爲臨濟正宗，並終身宣揚，慨然有恢復祖師風範的志氣。

以上概略介紹漢月在自修過程中的轉折，在這同時，漢月在佛教界的地位也已逐漸地竄起。漢月在三十九歲駐錫三峰清涼寺時，就有憨山弟子包福明等十餘人，破家爲三峰成叢席，並有三百異姓弟子隨之學法；[18]並且與在地的士紳建立密切的關係，漢月所住持之虞山清涼院，距當時之大文豪錢謙益（1582～1664）家鄉常熟非常接近，所以他們時時有所往來，相互問答酬唱。[19]萬曆四十五年（1617），憨山大師自五乳至雙徑，途經海虞，至三峰清涼院，漢月以一地方佛教首席與錢謙益以一地方在家護法共侍憨山。[20]當時憨山大師便非常欣賞漢月和尙，並邀請漢月到廬山。同時，紫柏上首弟子寒灰及聞谷（1566～1636）二位大和尚，因爲徑山法席空虛接替無人，偕同長老護法居士等延請漢月住錫徑山法席。[21]後遭漢月婉拒，漢月之志實不在此。翌年，漢月赴憨山約至江西廬山，漢月此行是有其更重要的使命，他原以爲可以在憨山門下找到他的禪宗法脈之根究，並爲之印心，但他最後卻以憨山門風「義學盛甚，宗旨蔑聞」[22]返回三峰清涼院。自廬山返回虞山之後，漢月聲名更爲遠播，曾經請漢月接徑山法席未果的寒谷老和尚偕同門下弟子、居士袁中郎、袁小修、張九服、吳本如等前往虞山向漢月參請，並自居弟子之漢月參請，並自居弟子之列共侍漢月。[23]萬曆四十七年（1619），憨山門下居士刑梅陽受憨山的請託，又赴虞山三峰請漢月歸宗憨山大師，爲漢月所辭。[24]同時，錢謙益也曾以書堅決勸留漢月，書中嘗言：

敝邑佛法衰微，賴漢師力振宗風，衲子中始知有本分事，今聞邢公與師（指憨山大師）將遂邀往匡廬，一二有血性男子，空群而行，是不特撤三峰法席，並撤此方佛法也。[25]

錢謙益相當重視漢月在地方上所代表的佛教地位，並認為漢月駐錫與否，關鍵了虞山地區佛法的存廢，由此可知漢月在虞山地區佛教界的重要性。除了在虞山一地以外，漢月也受到其他地方士大夫們的歡迎，適值萬曆末年，黨錮禍起，受貶仕子多歸鄉結社讀書論世，漢月受各方迎請說法，先後前往蘇州北禪寺與其家鄉揚州無錫等地受到當地文人的迎請；除此以外，漢月也致力於整理自證後的境地，除了核以覺範所著《智證傳》[26]以外，其臨濟宗旨之說與其禪宗風格也已受到佛教界相當大的注目。直到天啓四年（1624），漢月門下已有弟子十四人隨侍在側。後來曹洞宗湛然圓澄和尚（1561～1626）因讀流傳極廣的《漢月語錄》，驚之為古佛再來，也欲付法給漢月。[27]後因湛然驟然圓寂，此事遂不了了之。

從以上漢月天啓四年以前在佛教界所引起的重視來看，他在尚未成為密雲門下的弟子之前，不僅在自我修持上探索了許久，且已匡徒領眾，自成叢席。然而，頗值得注意的是，當時諸方大老多所網羅，多希望漢月承接門下的法嗣。其中請納漢月為門下弟子的大和尚包括了憨山大師、紫柏門下首座弟子寒谷老人、以及曹洞宗湛然老和尚等等。各界爭相延請的情形，一方面顯示出佛教道法式微，不僅明師難求，嗣法亦難以為繼的窘況；同時也顯示了漢月尋求古德風範的禪風，獲得江南佛教幾位大老相當程度的認同。當時之臨濟宗師密雲圓悟也在見其所流傳的《漢月語錄》後，便非常讚許漢月的見地，稱讚他的聰慧可以與當時曹洞宗的大師無異元來（1575～1630）相匹敵，但美中不足之處是漢月「欠師承」。[28]這種對「師承」的看法也與此時的漢月相同，這也正是漢月長年以來不斷苦思尋求，卻不得其門而入的一個觀念。這便是何以漢月最終會向臨濟宗門尋求法嗣的契機。

p. 175

二、漢月謁請密雲圓悟的三年

如前所言，漢月終究是對自己修行的內容與歷程感到有所缺憾，他曾在廬山赴憨山約，開堂說法時曾說：「威音以後，不許無師，恐將來未得謂得者」，[29]而且多次提及「無師印可，為天然外道」之說法。這很明顯地說明了他自身的處境。漢月認為「師承」可以證明禪僧在禪宗史上身份的合法性、正統性以及保證修悟內容的精確性，也正是這種理念

迫使他向正統宗門中找尋明師爲其印可。在漢月早期自我修悟的過程之中，他便極爲崇拜宋朝的臨濟宗覺範大師，並以「臨濟宗旨」爲證悟的契機，在自證後的十二年間（至天啓四年）漢月常以臨濟宗旨詢問諸方尊宿，請求以此爲之印心者。[\[30\]](#)但都無所獲，適值密雲出世金粟，漢月便拜訪當時的臨濟宗師密雲，請求印可。

天啓四年（1624，時漢月已五十二歲），漢月到嘉興金粟山廣慧寺（當時爲密雲住持之道場）謁請當時臨濟正嫡密雲，密雲便極爲器重他，並且稱讚他說：

漢公悟處真實，出世先我，所以屈身來此者，爲臨濟源流耳，老僧從來不易安第一座，今累漢師。[\[31\]](#)

漢月出世早於密雲，而且他在佛教界的社會地位可能已不亞於密雲，故密雲便說漢月是「屈身來此」，獨賜漢月爲首座。[\[32\]](#)這是密雲弟子們從未享有的重視，算是宗門弟子中最高的榮譽。

然而，事情並非如此順利，漢月並不在乎受禮遇之事，也沒有因此而馬上接受密雲所授予的臨濟源流。因爲在漢月謁請密雲時，彼此在對話過程中有許多有關臨濟宗旨的爭議。下文頗具關鍵，故錄其全文：

三峯藏來參，請陞座示臨濟宗旨來源。師舉至百丈再參馬祖，黃檗吐舌。丈云：子以後莫承嗣馬祖去麼？檗云不然，今日因師舉，得見馬祖大機之用，且不識馬祖。若承嗣馬祖，以後喪我兒孫，故臨濟三度問佛法大意，檗只棒三頓，後臨濟出世，惟以棒喝接人，不得如何若何，只貴單刀直入。三峰出眾禮拜，

p. 176

起便喝。師云：好一喝。峰又喝。師云：汝試更喝一喝。峰禮拜歸眾。師乃顧峰，復舉僧問古德云：郎月當空時如何？德云猶是階下漢。僧云：請師接上階。德云：月落後相見。且道月落後，又如何相見。峰便出。

次日，上堂，峰為座元。出問：海眾雲從，慈霖天霽，現躍飛騰即不問，如何是驅雷掣電底句。師便喝。進云：怎麼則金粟花開，寶林果熟去也。師又喝。峰禮拜歸眾。師舉起柱杖云：舉一不得舉二，放過一著，落在第二。擲下柱杖云：老僧落二去也，且一又如何舉？便下座。峰掣柱杖便行。師歸方丈。峰以杖呈云：此是打盡天下人的柱杖。今日還卻和尚。師接得便打云：先打汝一個起。進云：幸得和尚杓柄。師云：猶嫌少

在。又打數下。峰禮拜而出。三峰問云：濟上門庭即不問，如何是堂奧中事？師曰：汝即今在甚麼處。峰云：此猶是門庭邊事。師指云：汝且坐。峰云：咦。未幾，師以源流付之。[33]

由上文，可歸納出漢月與密雲有過三次重要的對話，其一是問漢月最關切的臨濟宗旨，而密雲則答之曰：「臨濟出世，惟以棒喝接人，不得如何若何，只貴單刀直入」；其二是漢月出「海眾雲從，慈霖天霽，現躍飛騰即不問，如此是驅雷掣電底句」之句問密雲。其間話機往來，終以漢月奪密雲柱杖而去。其三是漢月還密雲柱杖時，問密雲「如何是堂奧中事」，密雲答之以「汝即今在甚麼處」，漢月卻回說「此猶是門庭邊事」。另外有其他的記載說明當時的情形：在漢月問如何是堂奧中事時，密雲良久不應，後以「宗旨太密，嗣續難乎其人，不若已之」而答之，漢月對密雲的回應非常不滿，便反駁他說：

不然，黃龍有言：「學者欺詐之弊，不以如來知見之慧密煨之，何由能盡？」且古人建立宗旨，千牢百固，尚有乘虛接響者混我真宗，若師家大法不明，無從辯驗，則胡喝亂棒，群然而起，吾宗掃地矣！[34]

漢月遂毅然辭去密雲所授予的臨濟源流。後來密雲將其手書源流信拂，親送至漢月門下居士蔡式穀靜室處，漢月住處。漢月堅不受源流，便入舟中。但漢月身旁的侍者則暗自將源流信拂收下，漢月復作書辭還，他在信中提到：

藏自折竹以來，

p. 177

十餘年，深究臨濟宗旨，畢竟無疑，乃敢雪頭行腳，實非掠虛知解宗徒，只以口頭三昧棒喝門頭、戶口了事而已者也，昨聞和尚乃高峰正脈，特訪大法於座下。深蒙法愛，感激非淺。復惠法源信物，如饑逢王膳，未敢即受者，無他，未得宗旨細契，恐後返辱和尚法門。伏乞和尚指示三玄三要，究竟是何等法。法若相符方敢秉和尚拂，接和尚脈。如或不契，九頓以辭。此係法門大事，諒和尚亦不以佛法當人情也。[35]

漢月表示「因法中微密，尙未吻合」，尤其是在臨濟宗旨、三玄三要方面，所以沒有接受密雲授予的臨濟流源，請密雲諒解。[36]此時，漢月因遇大雪而泊住於舟中，無法離行。次日，密雲以書信遣弟子回答漢月有關三玄要之詢，密雲不解漢月何以堅持三玄要之內容，故答之曰：

自世尊與迦葉，拈花微笑，有何偈頌相傳，只或拄杖拂子，以表信物而已。今汝索老僧頌三玄三要，將謂別有實法，口耳相傳，實非吾家種草，汝試請詳之。

於是漢月便不客氣以偈語答之，彼此書信往返多次討論及此，[37]直到漢月渡船已達嘉禾，密雲仍遣使返覆討論此事。彼此之論雙方都不甚滿意，漢月於是不再論三玄要之事，他便說：

竊惟法門事大，任荷自心者，苟非深得祖宗骨之髓，那可承虛接響喪我兒孫。若于授受之際稍涉鹵莽，如指南倒置，豈獨千里萬里之謬而已。[38]

漢月謁請密雲一事乃法門盛事，觀者頗眾，不料漢月多所堅持，親密雲者皆議論紛紛。

次年，天啓五年（1625），適值密雲六十壽誕，漢月這位既已受密雲印可的弟子要以何種型式進入此一正式的場合祝壽，是倍受各方注意的。結果漢月帶其門下弟子至金粟，

p. 178

「無一言相問，惟禮拜徑去」，[39]此一舉止，則更增加此一事件的曖昧性。既然參加這個頗具象徵性的場域，便表示漢月仍有意承接臨濟法嗣，但是去年他又拒絕密雲親面授付的源流，其姿態之高，頗令旁觀者為之氣結。

直至天啓六年（1626），漢月一直無法在密雲處得到宗旨默契，走問諸方老宿，也無有能對其請者。他承認他在臨濟門前「徘徊三載，舊願難忘」。[40]懸而不決的法嗣關係令漢月難以為繼。天啓六年春，蘇州北禪寺請漢月開堂說法，當時蘇州北禪寺檀越皆勸漢月接受密雲之法嗣，故漢月在開堂說宗旨之前，遣首座弟子以書信詢問密雲，請納為臨濟法嗣，但同時也請密雲「容其玄要之法」，希望獲得密雲的首肯。[41]密雲則答以「漢公欲建宗旨，出于至誠，老僧但恐多事耳，彼既知此，聽其自為，何拒之堅乎？」[42]於是其弟子才將密雲的源流信拂以及密雲許行宗旨之法的消息帶給漢月。但這還不是一個正式的授法信物。

同年冬，杭州安隱寺請曹洞宗湛然圓澄開堂說法，湛然手書邀漢月為首座，欲付法請漢月為曹洞法嗣，[43]不巧的是，漢月才到安隱寺，湛然遂示寂，安隱檀越皆認為湛然示寂是請漢月接曹洞法嗣之徵兆。[44]而

這便引起了密雲的緊張。密雲便遣專使送法衣至漢月處，便又以書信中表示：

……甲子季秋，來金粟寺廣慧禪寺謁老僧，相見室中，即請堂中領眾為第一座。中間徵詰，並不存知解窠臼。已見于鄙刻中。至臘八日晚解制，以書從上承嗣來源，并拂一枝，委付還海虞三峰。舊歲仲冬，值老僧六旬之誕，復領徒眾來，無一言相問，惟禮拜徑去。今春奉姑蘇檀越請，主城中北禪之剎。特命行圓上人持書及新刻至。老僧目之，普說數紙，一一精明，誠堪紹續。至於書尾，述昔年得力于古語錄下之尊宿，及以老僧炷作一炷燒卻，以免遺害將來。

p. 179

老僧道：祇恐不是玉，是玉真大奇。更得何云。復云：老僧年邁，不能領眾說法了，也以舊衣一領，惠與代勞耳。[45]

密雲此信道盡了彼此授受之間種種的妥協與曲折的氣氛。但是密雲終究是納漢月為正式的門徒。

從以上天啓四年至六年這三年間，漢月與密雲之間的種種曲折，頗具爭議。漢月在未謁請密雲之前，在江南佛教界頗有聲望，故漢月謁密雲之舉，使得「天童之道亦自此愈尊」。[46]此舉，異促進了天童（即密雲）在佛教界的地位，而相對地，從漢月與密雲之間模糊曖昧的對話使得漢月幾不受法的情形看來，這也使得密雲之一舉一動、一言一行倍受注目，甚至已經招來各種不同的評議了。但我們可從授受法脈的過程中得知，他們二者都沒有在「臨濟宗旨來源」這方面達到基本的共識，漢月對此事不多作表示，密雲亦然。最後，漢月並不是因為欽服密雲個人的門風而請入為臨濟法嗣，而是因為密雲所代表的是「高峰的骨兒孫」。[47]密雲授法漢月，也是因為「表信」而已。[48]其實，這過程中充滿了妥協與爭議，無論是在師承倫理關係、或是對臨濟宗旨來源二方面，都沒有達到基本共識，而這些便成了後來爭訟的主要原因。

三、漢月受臨濟法嗣之後至其圓寂

漢月在未受法嗣之前已有名聲，在前面已約略提過，尤其是在漢月長期駐錫的虞山清涼院。在天啓七年（1627）以後則開始接受各方居士之請隨處開堂說法，其所到之處包括了杭州安隱寺、海虞天寧寺等地，並受當時吳江縣令熊開元[49]之請，到吳江萬峰說法堂說法三年。一直到崇禎五年（1632）才回到蘇州鄧尉山度過他最後的幾年。

漢月在受了臨濟法嗣之後，他的名聲愈來愈大，同時伴隨而來的評語也轉為兩極化。這與漢月在受法之後，開堂說法之餘對佛教界的批判極為嚴厲有關，[50]其門下弟子都已警覺到這樣強勢作風所將引起的反感及阻力，

p. 180

故勸請漢月稍加收斂，但是漢月對這種人情世故的考量予以摒棄，並以其弟子「輕法惜身」駁斥之。相對地，漢月這種剛強的批判性格及其嚴厲獨特的禪風也吸引了不少居士文人前來問道。

崇禎元年，文震孟（1574～1634）[51]、姚希孟（1579～1636）[52]、蔡雲怡（1586～1644）[53]、周永年（1582～1647）[54]等請漢月駐鄧尉山聖恩禪寺，此古刹乃明初臨濟宗師萬峰和尚創建，後來寺基等地多為豪強所佔，後來經由文、姚等人極力提倡，與地方縉紳諸人購買被佔寺基，並集資購置沿山葑田三百餘畝，請漢月到此長駐。漢月在此與當地文人居士成爲一股極大的勢力，不僅有諸大居士爲之募款建院，還向官方申請蠲免徭役等之事。漢月在此，聚諸學人曉夕提攝，四方來參不期來集，英衲雲集，聖恩遂成一大叢林。此因緣際會應與萬曆年間漢月同情在朝中受謫貶的士人有關，在崇禎帝登位以來，這批士大夫亦多受到相當高的風評，故原已名聲遠播的漢月，在佛教社會的地位亦隨之提昇。

這時漢月與密雲之間關係的惡化並沒有浮出檯面，雙方還保持了某種擬似師徒的關係。崇禎二年秋（1628），密雲和尚至鄧尉山天壽聖恩禪寺掃萬峰祖塔，同時開堂，父子同室說法，這可說是當時法門中的盛事，尤其彼此之論頗有出入，且各方皆挾帶著彼此之門下弟子，漢月率門下居士趙士諤、周永年等請密雲陞座，一時有相互抗衡的意味，當年天童、三峰聲勢皆如勢中天，蘇州城內之護法居士皆等候在城東之瑞光寺觀臨濟父子齊聚一堂，時「萬眾喧闐，街衢巷陌不通」，漢月遂登塔之絕級，一受瞻禮便還山，其風采勝過密雲，其局面「旗鼓相當，風雲各變，三百年所未見也」。[55]但是漢月過蘇州虎丘掃隆祖塔時，他所受的待遇則完全不同，當時虎丘山寺「闔寺辦嚴，而譁逐愈甚，遂不及舉七而還」。[56]前者是夾道歡迎，萬巷哄動；後者之虎丘山寺僧則如臨大敵。

p. 181

從蘇州一地瑞光、虎丘二寺檀越的反應可知漢月個人在佛教界的聲譽是極爲爭議性的。

崇禎四年（1631）冬十月，漢月赴揚州天寧寺請，士庶擁道。十一月，江浙人士復請結制杭州安隱寺。這種隨處開講的情形一直持續到崇禎五年（1632）——漢月六十歲時，漢月開始減少外來的活動，長期住錫蘇州鄧尉聖恩寺，往來座下的居士仍絡繹不絕。崇禎六年（1633），杭州兵轄蔡雲怡及雲棲門下護法居士聞子將[57]、嚴印持[58]等請漢月開堂杭州淨慈寺，復有嘉禾人士力請解淨慈制，住長水真如寺，吳門人不從。[59]由各方爭相延請的情形可知漢月晚年在地方上受歡迎的程度。

漢月在這時仍以「臨濟宗旨」教授門人，他所受到的爭議也沒有停止。漢月晚年開堂說法多以拈提《智證傳》力闡綱宗[60]，撰成《智證傳提語》一書，周永年曾提到此書的性質「提傳語句聽者私各紀錄，未敢刻布，此錄所存則皆舉揚祖道開示學人之心要」，[61]但是此書一出便引起諸方驚疑，謗議四起。漢月在安隱寺提《智證傳》時曾開堂說到：

濟上宗旨，欲削去三玄等法，單存一喝，謂之直截中更加直截省事好參。我且問你，只今還到不疑之地也，未若也未能無疑，將知從上來事不等閒，何不細心體究看。老僧因覺範法痛心，重新拈出，務使盡法忘心，將三墮操履復還，棒子頭上使拄杖子，自能周匝有餘，不待氣喘喘地用盡腕中死力。……[62]

其中，便已說到漢月以三玄要對治棒喝禪的施力處，其中「棒子頭上使拄杖子，自能周匝有餘，不待氣喘喘地用盡腕中死力」之句便以暗示今之棒喝禪已無活力營運自若。

p. 182

密雲因此書的刊梓便寫信給漢月，他在信中提到：

祖師西來，秉教外單傳，別行一路，自佛果作《碧巖集》，大慧謂宗門一大變。今吾徒提《智證傳》，則臨濟宗至吾徒又一大變。故老僧去夏與吾徒云：當以本色本分者此也。[63]

密雲之意似在提醒漢月臨濟家法別無他路，莫尋歧途。而漢月則回之曰：

竊惟法門事大，任荷自心者，苟非深得祖宗的骨之髓，那可承虛接響，喪我兒孫。中外洵洵之議，何足知此血心哉？蓋以法門建立之密，千古萬古不能撲破，藏謂宗旨未破，則臨濟猶生也。那可一時以舉揚之不易，承接之無人，便欲越過此宗，別行坦路耶。[64]

父子雙方書信往來，在後來弘儲撰寫的〈三峰和尚年譜〉中曾提到書信所涉及的敏感性，從弘儲的語氣中得知，漢月在信中對密雲的反駁極為嚴厲，[65]以致於門下弟子曾經暗中阻止將這封信發出去。[66]最終這封信還是傳到密雲的手裡，如此書信往來有七書、三書，便以七書、三書事件稱之。[67]同年，在親密雲派下門人便發生七關、三關事件，其內容便以專門批駁漢月所刊梓的《智證傳提語》一書為主。七書三書、七關三關事件便造成了法門師徒二人極大的磨擦，也造成天童、三峰二家不可彌補的傷害，這件法門師徒之間原已被逐漸淡忘的授法事件又開始了另一起風波。這可以說是漢月在晚年圓寂之前，對其終生所受到的批評、爭議再作一次最後的抗議與澄清。

p. 183

三峰禪雖名聞江南，但它所受到的爭議一直沒有停止下來。次年五月，漢月自設死關，七月泊然而化。漢月所留下的個人著作及其弟子為其所輯之語錄有：《三峰藏和尚語錄》、《廣錄》、《於密滲施食旨概》、《弘戒法儀》、《五宗原》、《濟宗頌語》、《修習瑜珈集要施食壇儀》、《智證傳提語》、《傳授三壇弘戒法儀》、《梵網一線》等等。[68]漢月終其一身雖然處於二極的評價之中，但他對清初佛教的影響極為深遠，尤其他門下弟子在佛教社會的聲望頗高，在清初時局未定之時亦與明末遺民的勢力相結合，三峰宗派勢力龐大的情形幾可以江南第一譽之。

四、《五宗原》及漢月禪法

漢月自學過程多以自我摸索為主，漢月自四十歲自悟以來，便開始積極思考禪宗源流及其內在理路，早期受教育的背景促使他向歷史尋求這方面的依據，故其禪風帶著強烈的批判精神及復古主張。這種風格與當時東林仕子所強調矯正左派王學的精神有關，降低對良知的過份信任，並開始嘗試從尊經、尊聖的方向，建構一套是非的標準。[69]其實，漢月也開始在歷史中找尋禪宗的源流，嘗試在古德尊宿語錄中尋求理論的依據，或者是說在古德語錄中尋求較為具體的標準來矯正禪門流弊，因而撰寫《五宗原》一書。漢月撰寫此書，其目的與其說是為了整理禪宗源流，毋寧說是在對當代之佛教流弊作建構性之理論體系，其背後隱藏著的是一股尖銳的批判精神，這些批判性格是與整個學術氣氛互為貫穿的。漢月不僅撰書明志是如此，他在向雲棲二次求戒過程皆未得具足戒，這種挫折也促使漢月往後重新整理戒律的決心，並且在禪門中推崇日益被忽視的戒律，強調禪戒一體，撰《弘戒法儀》，[70]對晚明戒律

的推廣有相當重要的影響。再者，漢月在訓練門人弟子時，亦以嚴厲出名，素來有「鐵骨禪」之稱。[\[71\]](#)以上種種雖為漢月招來許多爭議性的反彈，而這正顯示出漢月禪法的特質。下面就將其重要的理念及主張作一概略的介紹。

p. 184

(1)漢月撰寫《五宗原》的動機

漢月在自悟之時便是由臨濟大師的「臨濟宗旨」契入宗門的，[\[72\]](#)此後，臨濟宗旨的探源便成為漢月極為重視的主題，但是當時之禪宗傳法已無師以此為漢月印證，故漢月參訪諸方尊宿，期有能為之印可者，但是漢月所面對的卻是不斷的挫折與質疑，當時便有尊宿回漢月說：

五家宗旨是馬祖以下人所建立，非前人意也，子盍簡釋迦而下逮於六祖三十四傳之偈，其禪原無許多事，若向馬祖之下輒作禪語，則惡俗不可當矣。

漢月曾因此而頗感失望，後來又繼續參訪其他尊宿，尊宿又回之曰：

我不用臨濟禪，我今盡欲翻掉他窟子，從六祖而上溯釋迦，老漢紹其法脈耳，若接臨濟源流，便有賓主等法，若有賓主等法便有生死矣。

更有其他尊宿認為三玄三要為謾人語。[\[73\]](#)漢月在早期尋師，求以臨濟宗旨印證的過程中，是倍受諸方質疑的。後來漢月訪憨山大師，雖列於弟子之席，復以憨山法席「義學甚盛，宗旨蔑然」而回絕憨山歸宗之請；也曾與雲門湛然和尚討論有關曹洞「五位君臣」、「回互之說」。[\[74\]](#)天啓四年至六年這段時間，漢月尋師求法於密雲，在堂上彼此的對話中，可知漢月執意密雲對其參悟所契的「臨濟宗旨」有所回應。

實際上，由前文可知，漢月並不滿意密雲給他的回應，而他們彼此在臨濟宗旨上並沒有達到應有的默契。漢月幾經反覆思考，並長期陷於苦思之中。臨濟宗旨之有、無，二者之間在認知上的關鍵到底是什麼？漢月在以此契悟之後，便無可避免地遇到了這個自己必須自己解答的困境，困頓之餘，漢月遂決意親自著手整理臨濟三玄三要之旨，

p. 185

並研究五家理論。漢月認為：

命將者必以兵符，悟心者必傳法印。符不契即為奸偽，法不同則為外道。自威音以來，無一言一法非五家宗旨之符印也。昔人證之遂嘿契其微而不分，後人似之故建立其宗以防偽抹殺五家而欲單傳者。[75]

漢月文中提到了禪宗法印的重要性，法印本身即為一種正式的證明以說明證悟者的資格。若是失去證知法印的工具，則悟與不悟之間的界線便愈來愈模糊，孰是孰非無一可勘驗者，則亂法矣，法印的認可便是以宗旨勘驗檢證的。

再者，漢月也曾在安隱禪寺向僧眾開堂說法時，舉釋迦一偈「法本法無法，無法法亦法，今付無法時，法法何曾法」，來說明三玄三要的在驗定見地之重要功能，他說：

會麼者便是金剛圈栗棘蓬也，奈何以意度通之曰：法之本法原無法也，正以無法而為法耳，今付無法之時，則法而法者何曾法哉。

漢月認為不解此偈者便以此偈為「無為」之意，亦即是隨順自然之意附會。而這正是邪人說正法，正法亦皆邪。當時人皆以意解禪偈，種種誤解邪見便根深蒂固地傳遞下來。但是，漢月認為以三玄要來勘辨偈語之悟境，則句句是活句。[76]所以，很明顯地，漢月的臨濟宗旨三玄要便是用來勘驗禪機。

從以上漢月未尋密雲為師之前，便對五家宗旨如此用功的情形看來，這背後透露著不僅僅只是他個人的問題而已，更大的主題還包括了這是他對整體禪宗末流的流弊的所提出的理論建構。

漢月撰寫《五宗原》的目的，便在於強調「宗旨」是實有的。他認為五家的存在是有其特殊的內在理路，只是今人已淪於不知，所以多稱宗旨為無謂之說。這所代表的不僅是五家宗旨的消失，更重要的是禪門內部已喪失「述說」精確的修證內涵的能力，甚至於認為這一部份是不能言說的，漢月所質疑的是宗旨本身是「不能說」？抑是今人已「不會說」？時人大抵是「不會說」故以此為無物，也因為「不會說」故以「不能說」來顛預胡蓋欺天下之人。所以漢月「痛宗旨滅裂，凡所演說極力匡救，不嫌重複，

不顧誹謗，不避名位，但為宗旨」，[77]極力以言說撰書的方式證明五家源流及宗旨是可以說明，甚至各有其獨特性的，漢月極力澄清「幸勿掃宗旨以藏拙，正當究宗旨而竭情」，[78]重新顯揚五家宗旨，以防止當時修禪者假冒宗師，各自授法。其目的除了是澄清臨濟宗旨之外，也希望透過對其餘四家的整理，釐清雲門、潯仰、曹洞、法眼等法脈之特殊性，並希冀禪宗的發展有更大的可能。漢月是基於這樣的使命撰寫《五宗原》一書。[79]

漢月所撰的《五宗原》，其內容是分別將臨濟宗、雲門宗、潯仰宗、法眼宗、曹洞宗五宗傳法之初，各家祖師對機及其話頭作一分析。他認為五宗在創宗派之初，其祖師皆有其一套勘辨來者的理論，其悟境同為無相之理，而其悟入之面向則各有其微妙之處。他簡概地說：

蓋以身有相而無相，直截痛快，臨濟宗也；中間微露其旨，雲門宗也；無相中而示圓相，潯仰宗也；身無相而面具六相，法眼宗也；身兼無相，曹洞五位之旨也。[80]

漢月撰《五宗原》之目的及其所論述的內容實無可諍之處，他原本是想以文字詮說以鑿學者，但是漢月在這段期間所牽涉到的人、事皆屬於江南佛教界的重要人物，故其五宗原一書的刊梓，便倍受各方的矚目。且其話題敏感，牽連的範圍也極廣，他將受的責難是可以預期的了。

(2)《五宗原》富爭議性的內容

漢月在參訪諸方尊宿尋求五家宗旨時，便已經被尊宿們以種種原因責難過了，分析其因，大抵不脫五燈已失其法脈，故若要見道，須直承如來佛說之意，言下之意即祖師禪已斷其源，禪修惟以如來禪為憑據。漢月撰寫《五宗原》後所招致各方爭議，其爭議的內容也不脫前者。

具體來說，《五宗原》內容有其備受爭議的地方：其一為「臨濟宗旨來源」及「三玄三要」

p. 187

的內容；其二為「威音王作一○相」及「五家源流」的出處等問題。[81]

在漢月的五宗原中，漢月所揭示的「臨濟宗旨」，其最初的創說者是唐朝臨濟義玄大師（？～867）所建立的三玄三要。當時曾有僧問：如何是真佛、真法、真道？臨濟便以三玄三要答之曰：

大凡舉唱宗乘，一句中須具三玄門，一玄門須具三要，有權有實有照有用。[82]

又，

師問：如何是第一句，師曰：三要印開朱點窄，未容議擬主賓分；如何是第二句，師曰：妙解豈容無著問，漚和爭負截流機；如何是第三句，師曰：看取棚頭弄傀儡，抽牽全藉裡邊人。[83]

其中，三玄三要之建立是爲了使修禪者，在修禪過程之中除了向上一著以超越一切名相文字以外，能夠有相對超然的客觀立場，就是借用文字語言，來勘辨其禪悟的境地，三玄要之權設，其目的就是如此。此三玄要並不是一套死公式，用此死公式去勘辨禪修者，也不能用作爲話頭，以供禪僧死參。它是一種以文字名相建立的宗旨，其實際目的在於借此以精確界定禪修的內容。所以，臨濟大師亦說：若於第一句薦得，堪與祖佛爲師；若第二句中薦得，堪與人天爲師；若於第三句中薦得，自救不了。

但是，在臨濟大師建立三玄三要之後，並沒有後繼者繼續闡揚他所發明的心要，直到宋朝慧宏覺範再作《臨濟宗旨》，而漢月便是看到覺範的《臨濟宗旨》才發願宏揚臨濟大師的「臨濟宗旨」。

基本上，禪宗不立文字，不設理論，其目的在於脫離文字假相，以避免落於執取妄想。三玄要的建立，借用文字名相是不可避免的，但是對修禪者而言，若心中時時想以參悟三玄要爲命脈，以爲此爲開悟之鎖，此無異是作繭自縛，誤指爲月。此爲文字禪、葛藤禪。這一層顧慮，正是後來密雲在他的《關妄救略說》一書中，批評漢月的要點。

p. 188

爭議者多屬密雲門下爲多。相對於漢月的「建立宗旨」，密雲以「本色本分、大機大用」[84]爲宗旨，並且認爲臨濟唯以「棒喝接人」，而棒喝的當下即是宗旨的展現，別無其他的宗旨可言。所以他以漢月於本分之外別求宗旨，是妄認其他名目爲宗旨。他說：

若人要會臨濟真正見解，獨脫無依之旨，纔一佇思則千里萬里矣。縱有千說萬說，正爲破汝等子母生剋之義，經絡運行之狀底，奇名異相

也.....僧問：如何是第一句，曰：三要印未開朱點窄，未容擬議主賓，豈非擬心即差，動念即乖者乎？[85]

他的第一句便是「劈脊便棒，誰與汝理論悟與不悟、大悟與小悟。」[86]且他反駁漢月的另一個原因是：「爲甚臨濟以上，無三玄三要之名言，而列祖眾聖，又明個什麼以爲究竟耶？」，[87]他認爲三玄三要只是一名目，只會擾惑人心，而非開悟之關鍵。

從密雲對漢月提出的反駁來看，漢月是強調參悟者的真確性與精密度，故以三玄要爲勘辨、訓練學人；密雲是脫離文字名相，以棒喝直接敲斷妄識執取。前者重視悟的內容；後者重視參悟的過程。二者並不衝突，甚至應是可以互相補充彼此的不足。但在當時，這是爭議之一。

再者，另外一個爭議的論點是有關五宗之始的問題。就五宗的源流而言，漢月獨有見地，他認爲「七佛之始，始于於威音佛，佛惟大作一○相，.....而諸佛之偈旨，不出圓相也」，且圓相之中，早具五家宗旨，五宗各出一面，而「正宗第一」先出臨濟宗旨。[88]此一理論，也被密雲所抨擊。其原因有二：一爲威音王者，無所考據，所謂一圓相，則是於千佛萬祖之前別作宗旨，此是無中生有，妄生邪法。二、以臨濟爲圓相之正面，餘宗則爲次等，此心態正爲妄大自我。[89]這是爭議之二。

p. 189

以上是漢月在《五宗原》理論內部倍受爭議的幾個重點。同時，漢月也是經由《五宗原》對五家宗旨的整理，間接地轉變了他對法嗣的看法。

(3)漢月對法嗣的看法

在《五宗原》一書撰成之後，漢月對法嗣的看法也已有所轉變了。早時太倉慧壽寺與蘇州北禪寺請漢月開堂說法時，漢月不正位、不登座，其因在於漢月無師，漢月當眾明說：「威音以後，不許無師，若一旦稱師據座，則未得謂得者，易啓便門，吾罪深矣。」[90]後來，萬曆四十六年，漢月曾至廬山赴憨山約，他又強調「威音以後，不許無師，恐將來未得謂得者。」就理論上來說，禪宗法嗣是禪宗宗師授予其契入心法的弟子的印可；就禪宗發展在社會、歷史上的意義而言，禪宗師承所授的法嗣，可以確定一位禪僧在佛教社會中的正統性與合法性。但是，在漢月參謁密雲之後，他卻開始在傳統宗門外徘徊不前，猶豫不定。當密雲付臨濟流源予漢月，正式將漢月納爲臨濟法嗣的時候，漢月竟是「怏怏」

而已。[\[91\]](#)經過此事以後，漢月對禪宗師承的看法似乎已有了某種程度的轉變，他在《五宗原》一書中提道：

得心於自，得法於師，師有人法之分，心有本別之異。根本智者，自悟徹頭徹尾者是；差別智者，自悟之後，曲盡師法，以透無量法門者是。良以師必因人，人貴法玄少，分宗列派，毫髮不爽，故傳法之源流，非獨以人為源流也。[\[92\]](#)

其中「非獨以人為源流也」有逐漸轉變他先前所重視的形式上的師承的傾向，再者又有：

正法眼藏者，師師相傳之法眼也，不言涅槃心者，以人人自悟之心，各各固有，只在正法眼藏印定，以為師法也。[\[93\]](#)

最重要的關鍵是：心心相印，以契証心為主。所以，師承的形式意義，變成並非是最必然的証悟一途，且傳法的源流，也非獨以「人」為主，法自爾爾，無所增減。五宗在歷史的發展中，自然有其不可抹殺的本質，即使形式的法嗣不存，法脈亦無所不在。

p. 190

他將「師法」與「師人」二個層次不同的意義逐漸地釐清，正是其《五宗原》的重要目的之一。他在《五宗原》的〈總結〉說道：

師承在宗旨，不在名字源流。

又說：

正當究宗旨而竭情，情竭細除人忘法滅，方可為人師表。[\[94\]](#)

從上可知，漢月認為師承的重要性不在於名相文字，也不在於外在世俗之源流傳承，而是師承所傳的「宗旨」，才是師承最重要的。所以漢月才會說「師承在宗旨」的話。而為人師者也惟有參究宗旨，人法兩忘，才有資格為人師表。

如果將漢月的這種態度與先前他參謁密雲時詢問的「臨濟宗旨」，後密雲卻以「宗旨太密」不予以回應的背景相互對映，便可以看出漢月心目中對密雲為師的身份並不滿意，而且對臨濟宗旨的失落感到失望。但是，漢月最後還是接受了密雲法嗣，他跳開了密雲與他之間已經發生的種種的矛盾，他便說「宗門家謂智過於師，方堪傳道，智與師齊，滅師

半德」，[95]對於外界對他與密雲之間的種種評議，不多作太多的辯解。在這過程中，正可以看出先前漢月爲了驗明身份而尋師印可，爾後，在接受密雲的臨濟源流以後，經過對五家宗旨的反省，反而加深他對法嗣內在糾結的理解。

(4)禪律雙修

從前面《五宗原》的撰述中，得知漢月對禪宗五家宗旨綱領作一整理，這是他對當時禪宗所衍生出來的流弊所提出來建構性的理論內容。除此之外，漢月所撰寫的《弘戒法儀》一卷，是他主張禪律雙修的一個具體的行動。

明萬曆中葉以來，朝廷禁律寺開戒壇，漢月在十五歲出家，一直到二十九歲才在雲棲處受沙彌戒，直到古心在靈谷寺開戒壇後，漢月才得以正式受具足戒。在這段期間，漢月警覺到佛教僧侶的品質與提倡戒律，二者之間的互動性是極爲密切的，由於官方禁開戒壇，出家僧侶無戒可受，約束佛教僧侶內在律則的底限不復存在，佛教界流弊叢生。漢月對當時禪、法、律三家各自爲政的情形頗不以爲然，修禪者逕顧參禪；持戒者逕顧執相守戒，故他主張「受戒之人，急究禪以求戒體；參禪之人，務持律以固禪宗」，

p. 191

禪律一心，即禪即戒，方是救末世之先務。[96]漢月也嘗作示持戒者一文，文中便是主張「參禪自持戒始」。[97]請天啓三年，漢月始著手搜集古規，整理戒律，並彙集了《沙彌律儀要略》、《比丘戒本》、《梵網經》三種誦戒本，整理後集成《弘戒法儀》一書。其目的在於「以禪教律三宗，會歸實相無相涅槃妙心」。[98]這本戒誦本後來流傳於湘粵各業林，稱之爲弘範戒律。[99]

(5)漢月鍛煉門人的風格

漢月禪法是常常受到爭議的，曾爲漢月好友的錢謙益便常批駁三峰禪爲當世之「妖孽」。[100]其原因除了是漢月極力主張的臨濟宗旨以外，漢月禪是以恢復唐宋禪宗宗師的祖師禪爲主，相對地，當時頗爲流行的文字禪、棒喝禪皆被漢月視爲末流。基本上，漢月對祖師禪、如來禪是持有高低的區分的看法。漢月曾提過祖師禪與如來禪之間的差別，漢月說：

參禪貴先決擇祖師禪與如來禪。祖師禪者透十法界之外，不墮如來之數，故曰出格。如來禪者，超於九種法界，墮在十法界之頂，猶是格內。
[101]

其中，格內、格外之說便對如來禪與祖師禪之間區分出個高下，祖師禪是透過十法界的，而如來禪是墮在十法界之頂，祖師禪是優於如來禪的。如來禪有般若、有實相、有寂照、有空智等種種名相，而祖師禪則從如來禪盡處一椎，是為獨透、獨露。[102]漢月認為禪宗之真正況味便在於祖師禪之斬釘截鐵，剛猛俐落，不留諸種名相痕跡，還原祖師禪之原來教學風格，直逼第一義諦，泯去知識思惟之矯作，直提向上，才能透出法界，他認為這是祖師禪比如來禪所擁有的絕對的優越性。漢月除了對祖師禪的堅持以外，他對當時所流行的文字禪與棒喝禪也有相當多的批判，他答雲棲弟子朱白民的信中曾提到：

p. 192

文字禪，沒溺於語言；一棒一喝，沒溺無言。無言則顛預亂統；有言，則摘句尋章。摘句尋章，但墮外而未易墮魔；顛預亂統，則墮魔而又復墮外。[103]

以前密雲回答漢月有關臨濟宗旨時，密雲便是以「臨濟出世，惟以棒喝接人」答之，且密雲本人亦以棒喝聞名於當世。依漢月文中指出「一棒一喝」是「沒溺無言」，而「沒溺無言」則「顛預亂統」，「顛預亂統」是「墮魔」又復「墮外」的。這種說法便是對密雲的一種污辱，密雲當年便是以此回答漢月所謂臨濟宗旨的，現在其弟子竟公開批評棒喝禪至如此不堪的地步。雖然漢月文中並沒有指涉密雲的棒喝禪，但其直言若此，便已招議了。

漢月所宗者，在於以臨濟宗旨鉗錘學人。[104]其禪法的特色表現出來的是在「煅煉學者」及「三七日中了畢大事」這方面。[105]漢月開堂說法常引用高峰禪師之語，說道：「七日不悟者截我僧頭去」，他甚至認為七日悟道之說「猶是對中下根人做工夫者之權說」而已。如果有人質疑這種說法的話，這是因為這人「慧根之不足」的緣故，不足為怪也。[106]漢月這種說法是在悟者的果位處說明禪修者最切要在見地上立信，若是禪修者不從「信」中立大志，那是不可能證悟，[107]修行者若在知解上便支支吾吾，那是完全無法了得此心的。由此可知，漢月鉗鍊學人，先要學人建立完整的信念，菩提妙心早已具足，不容稍許遲疑，亦不容作第二念想，這尚是禪修的第一步驟。再者，漢月便教人持偈參話頭，後於最緊要關頭打七日關。漢月門下弟子在力參漢月時便多受此法之煅

煉，其中如頂目弘徹和尚，乞戒於漢月後，在其門下執收飯之役，漢月問他「出家為何？」，頂目答之「將學經」。漢月便說他「如木石，且持偈發慧去」，頂目便持偈繫念三年不輟，後求七日關力究偈語，於關中得豁然大悟，受到漢月的賞識，繼席三峰法席。[\[108\]](#)復有宏證大樹和尚，叢林皆稱之「破背比丘」，亦於七日關中「七晝夜不交睫，忽憶世尊不說說，迦葉不聞聞」頓然開解。[\[109\]](#)後又有漢月法孫豁堂和尚，曾參憨山、紫柏諸尊宿，每以思議不及言說不到處，極力參究。

p. 193

復參漢月，漢月大罵曰：「此皆依識解卜度，正為生死根本，以是求禪，猶北適而南轅也。」後令豁堂持偈入關，提撕七晝夜，忽聞靜板聲，即呈頌，終受到漢月的認可。[\[110\]](#)漢月在信念上是極為嚴格的，並不稍假顏色，亦不因為人情之故而留餘地。其中如潭吉是漢月晚年時身邊的弟子，經由親近漢月的護法劉長倩介紹到漢月門下，但漢月知他早年沒於章句尤以慧聞，故每見他請益，便「詬罵不已」，潭吉受不了這種折磨，在極為失意的情形下離開漢月門下，後來屢求諸方皆不契，在一場大病之餘回到漢月處，負病求入漢月所設之精進堂，以參禪致死之決心請漢月為之鉗錘。[\[111\]](#)後亦為漢月付法弟子。漢月門下居士蔡雲怡嘗形容漢月禪風，他說：「三峰藏和尚.....其提警學人處，如萬仞壁立，不許攀緣」，且要「勿畏險危，勿恤身命，一擊一撞，斬關直入」，這樣才有商量的餘地。[\[112\]](#)漢月在訓練門人時有完整的方法及獨到之用力處，這除了與漢月本人之見地有關外，其嚴峻之教法亦使有心求悟之禪僧，不懼訶罵、不畏辛苦前來門下參訪，也因此三峰宗派下多法門龍象。

漢月禪法在明清之際江南叢林間極為流行，門下弟子具德主五山領袖之靈隱寺，發揮三峰禪於變化莫測，[\[113\]](#)其道流行於江淮之間，法道大振，眾至七千，天下英俊之士多集於門庭。其弟子晦山戒顯（1610~1672）[\[114\]](#)亦以臨濟宗旨鉗錘衲子，號為毒辣。晦山著有《禪門鍛煉說》一書，其書中曾言：

明綱宗，知鍛煉，則初步不難出人，悟後不輕放過。..... 寧慎勿濫，勿多而偽。..... 故予苦口力陳鍛煉，而終之以囑流傳。..... 夫重綱宗，勤鍛煉，持謹慎，此三法者，皆世也所未聞而難行者也。

此可謂三峰家風也。[\[115\]](#)

綜觀漢月禪法其特色實乃在於恢復古德之風，不僅在教學方法及信念建立方面如此，追溯五家源流；重整五家內在的理論，並以臨濟宗旨鉗錘

學人；彙編戒律；在宗門中重視禪律之互通性及必要性亦然。其實漢月這些理念的背後，不僅是對現實佛教社會流弊的一種批判，同時也是對禪宗內在精緻細微教法的淪喪，進行即批判即建構的理論重整，

p. 194

這種批判對曹洞宗師湛然和尚來說，他便以「終歲詈罵魔外」說明漢月所表現出來的社會風格，[116]漢月弟子潭吉則說漢月「昭昭焉若揭日月以耀人之過，取嫉於世」，他承認這是「三峰之病」，反過來說，這也是「三峰之志」也。[117]

五、漢月身邊的居士及門下弟子

漢月早年的家庭氣氛與其週遭的學術風氣，促使漢月在出家以後仍然難以脫離以儒釋會通為入手進而詮釋宗門義理的傾向，漢月早年的成就也多建立在這方向上，雖然漢月在受戒之後便已轉變其禪修的內涵，但卻仍是東林幾個重要講師所看重的年輕和尚，所以東林門下年輕的學者也與漢月時有往來。當時之年輕學者如惲日初[118]（1601～1678）便已經從漢月學習，由漢月年譜中直謂惲日初為「門人」可知。[119]漢月四十歲證悟後，他在佛教界逐漸引起多方的注意，來求法的居士護法愈來愈多，適值明末江南佛教尊宿如雲棲、紫柏圓寂之時，漢月的崛起正使得聞名而來的居士不斷地轉移其注意力，漢月在江南佛教社會的地位可以說是直承明末幾位尊宿之後。其中如萬曆四十四年時，正好是雲棲圓寂後不久，雲棲弟子嚴印持、王季和、李長蘅[120]等便開始向漢月問道。前已提過的寒灰老人，以及隨紫柏老人學法的袁中郎、袁小修、董其昌等亦隨之詢訪漢月，尤其是世依紫柏的護法周永年，護持漢月不遺其力。天啓二年，漢月受蘇州北禪寺住持量虛惠公、山主徐彭蠡之請住北禪寺。就在同年，殿試第一的文震孟在朝中忤魏忠賢，遂歸鄉休息。他與同時也為當朝魏忠賢所忌而歸回鄉里的周順昌（1584～1626）、[121]姚希孟等，同請漢月在北禪寺互相酬唱。

漢月之吸引士大夫前來，多以漢月個人講法之風格及內容有關。漢月在受臨濟法嗣之後，尤喜以闡河、洛之旨，間拈學、庸諸書，多受賢士大夫的喜愛。[122]崇禎二年，

p. 195

吳江縣令熊開元特建法堂，請漢月開堂說法。時漢月於江南佛教地位正

值二極化的評價，惟熊開元極力支持漢月禪法，直稱漢月爲一流人也。[\[123\]](#)崇禎四年時，漢月赴揚州，毗陵太守洪周祿請漢月入官衙升座，揚州地方仕子張瑋[\[124\]](#)、董承詔、金印榮、憚日初等亦請到漢月到天寧寺開講，當時名儒孫慎行（1564~1635）[\[125\]](#)亦前來問訊，孫慎行曾對漢月說道：「早從錢、薛二公知慕和尚，願和尚提唱之餘不忘聖學。」[\[126\]](#)，其文中之錢應是指錢一本，薛則是指薛敷教二位東林前輩，由此可知漢月當時在仕子心中所象徵的地位。

我們可以分析隨漢月學法的居士護法，早期與憨山大師親近之時便已有憨山門人隨漢月學法，在雲棲、紫柏二尊宿圓寂後，其門下居士與弟子若無能繼之者，雖歸依於尊宿叢林，亦可能隨尊宿之寂滅而星散。在這方面我們可以理解漢月在繼承明末尊宿地位上的身份及其象徵性。漢月是否在義理上繼承尊宿們的主張？這是一個重要且複雜的問題，但可以肯定的是，漢月本身在進入宗門過程中所展現的非主流性格，對其尊宿門下的居士學人是具有吸引力的，這種非主流性格所表現出來的不僅是一種既創新又具有古典色彩的禪法，而這種禪風同時也挾帶著一股強烈改革叢林的反省精神，這股精神應是與尊宿們所提倡的基本理念是一致的。

再者，天啓年間，朝廷魏忠賢黨把持國柄，忠義之士多隱鄉結社講學，漢月門下學人頗多來自於這股勢力。漢月雖禪門人物，其禪風中挾帶著的批判精神及其經世性格亦促使其與這批勢力的結合，漢月門下遂集結了成群的歸隱勢力，其中如早期的東林仕子文孟震、姚希孟、張瑋等人，以及稍晚承續東林精神的民間結社勢力如熊開元、張秀初[\[127\]](#)、江浩[\[128\]](#)、聞子將、嚴印持、劉長倩、蔡雲怡、周居實、董其昌、憚日初、孫慎行、金正希等等皆屬之。面對或歸隱、或因削籍、或被謫抑的朝中大臣，

p. 196

漢月曾有「國事日非矣，諸方大法不明，宗旨溷淆，法運亦日下矣，古人有言，舍我其誰？」之語，便極力提唱，其內容不僅提及國家大事，同時也指涉法門中事，時值漢月受臨濟密雲法嗣，此語一出，不僅開罪於朝廷當局得勢者，同時也隱喻密雲不識宗旨之意，一時之間忌者益深，幾至叢林陷落的地步。[\[129\]](#)漢月曾有感時詩作一首，其詩曰：

秋風林石總成悲，烈燄滔天國勢危，三百年來恩莫報，空山雙淚滴穹碑。
[\[130\]](#)

由其詩可知漢月當時之心境。後來崇禎帝登位，原東林學子多受到中央朝廷的重視，漢月門下多東林仕子或復社學人，親漢月者多朝中重臣，其中若熊開元、文震孟、姚希孟等等。

漢月不僅吸引了大批的居士文人，其門下弟子亦多雄偉之輩。天啓七年以前，漢月未受臨濟嗣時，已有出家弟子隨漢月學法，如常熟陶氏出家的梵伊和尚、無錫朱氏出家的在可和尚、江寧柏氏出家的頂目和尚等皆是。但是正式的付法弟子是在天啓七年漢月正式為臨濟法子以後，天啓七年，正式付法梵伊和尚；崇禎二年，付法一默、間石、在可、頂目；八年，於天壽聖恩禪寺付法給澹予、剖石、于磐、繼起、慧刃、潭吉、具德等等共付法弟子十二人。[\[131\]](#)漢月門人多特立獨行、或有極為優秀者，其中如頂目和尚「居恆穆穆，不輕置可否，至辨異揀魔，驅耕奪食，單提陷虎一機，同時與天童、三峰稱鼎峙，所至人天擁戴，勇退急流」。[\[132\]](#)又如具德和尚「英靈禪衲，從之如雲，省悟者眾」，後住杭州靈隱寺，其道大振於江淮之間，隨眾七千。[\[133\]](#)又有如繼起和尚法韻極高，法言能發古人之秘奧，海內英衲名流，皆雲集座下，長住蘇州靈巖山，其道盛行於湘漢。除了上述以外，漢月門下弟子亦多以悟境聞名諸大叢林，皆為法門龍象，當時漢月之師密雲便曾讚歎「漢月得人之盛，過於老僧」。漢月弟子具德住靈隱、繼起住靈巖、加上漢月本山鄧尉，時人便以「鄧山、靈巖、靈隱，海內稱佛法僧三寶」[\[134\]](#)譽三峰宗派。後來明鼎革後，原先附於漢月門下之仕子多因國難而遁於叢林，亦不少披僧服出家，多入於三峰法嗣，三峰宗門便成為一股極大的勢力。

p. 197

由此可知三峰宗派在江南地區的風行。

六、晚明時期的三峰宗—「關書事件」、《五宗救》 與《關妄救略書》事件

(1) 「關書事件」與《五宗救》

漢月於崇禎八年圓寂，在他寂滅之後，有關他在生前所有該引起的爭議性的舉止與理論，便在此時一併爆發出來。在漢月晚年發生過的「關書事件」，是針對漢月《證智傳提語》一書引起密雲不滿，故彼此有七書三書往來，隨後遂有七關三關書事件專門對漢月提出種種質疑。事件發生時間在崇禎七年。漢月寂後，好事「慇懃者有七關三關之刻」[\[135\]](#)，

漢月晚年的隨身弟子潭吉弘忍便著手撰寫《五宗教》一書，顧名思義，潭吉著書所救者為漢月的《五宗原》。

關書的作者到底是誰？在清紀蔭所撰的《宗統編年》一書中指「愆愚者有七關三關之刻」，認為是所謂的「好事愆愚者」所為；但在潭吉《五宗教》一書中引用關書內容時，關書中第一人稱「貧僧」即是指密雲，而且提到關書的序文是由木陳撰寫的，[136]所以潭吉本人則疑為木陳所筆，但又恐開罪於前輩木陳，故藉詞「抑旁觀喜事之人，媒孽而為之耶？！」[137]由此可知，關書的作者很可能是密雲，或是密雲門下弟子木陳，或是門人假借密雲之名撰寫的。若非密雲親自撰寫，從後來密雲撰寫《關妄救略說》批判漢月的情形來猜測，關書也很可能是在密雲默許下刊梓的。密雲、漢月授受之間所引起多方的注目已有十餘年了，故此時關書的刊梓流通在當時頗受當時佛教社會的重視，其情形到了鄉邑廣布的地步，尤其是在崇禎九、十年之時。後來崇禎十五年（密雲寂）時，弘儲為了示公論以昭後人又重刻關書。[138]

從關書的內容可以看到一個極為有趣的問題，它說明了密雲門下(包括密雲)對漢月謁請密雲時的另一種看法，尤其是雙方彼此對機鋒時的不同詮釋。禪僧堪鑒門人、或以棒喝、或以對參，時而針鋒相對、時而嘻笑怒罵以種種迂迴曲折的對話過程來說明彼此的見地，關書中便利用這種非具隻眼始能堪破、在無法語言、無法文字堪辨的情形下，大做文章。其中，關書便指出了密雲這方對漢月謁請時的另一種觀點，關書中提到這部份時，

p. 198

是這樣描述的：

漢月初見貧道，問堂奧中事，答曰汝即今在甚麼處，他卻不識貧道之句。而謂猶是門庭邊事。此又豈非向外打之遠，而不識漢月之堂奧中事者乎？何故，奧者，主人之所安息也。即漢月之立地也，貧道提漢月立地處，而漢月向外打之遠，豈非業識茫茫，無本可據者乎？又曰如貧道擲下柱杖而去，此又豈非漢月不識貧道之用處者乎？獨喜貧道視他曰，既是月落後，又如何相見？他便出去，故以源流拂子表信耳。

關書中便提到授法漢月時，漢月不僅不識密雲所回答的堂中奧事，且漢月業識茫茫，完全不能領會密雲之意，雖如此，密雲還是為了「表信」付源流給漢月。後來，關書又說漢月「不知自己立地處，又不識舉一舉二之用處，是一茫然無知之掠虛漢子耳」；[139]並以漢月立宗旨為知解

宗徒，因立論臨濟宗旨實與六祖不立文字語言相左；關書中又批評漢月業識茫茫、爲無本可據之竹葉精靈。[\[140\]](#)其批評的內容不脫後來密雲的《關妄救略書》，故在這部份先略去不談。從此可知，密雲的這種說法與漢月及漢月門人的理解是有一段距離的。

《五宗救》便是在此外界的反應與誤解下完成的，此書在雍正年間遭到禁版，雖爲漢月門人所撰，立論或有偏袒漢月之處，然其內容乃記載當時情形較爲詳盡者。潭吉對關書的作者作出極大的辯駁，爲示公正客觀，將漢月所收藏有關與密雲之間的信函，一一鋪陳，不嫌贅餘。尤其密雲函中對漢月的褒語不斷，何以在漢月寂後，會有如此相反的意見出現，這是潭吉所不能接受的，他認爲這是有人居中作梗，想要破壞父子之誼故作關書。[\[141\]](#)尤其是關書中提到，密雲是爲了「表信」所以授法予漢月，潭吉認爲如果密雲授法漢月只是爲了「表信」而已，而不是因漢月悟後風光，那麼密雲付法弟子中又有多少人是有個「清淨法眼」的呢？若真如此，那麼密雲給漢月的書信中的誇讚是基於什麼樣的心態呢？

另外，外界也質疑漢月，漢月既然認爲密雲不識宗旨，就不應該接受密雲所授的源流，潭吉則爲其師解釋道曰：

p. 199

仲尼之仕魯，孟軻之游梁，非求售也，將欲闡明堯舜之道而已也夫三峰之受源流，亦猶孔子、孟軻事梁魯之君也.....。三峰之不得於師，亦猶孔子、孟軻之不得於諸侯也。[\[142\]](#)

潭吉將漢月與密雲之間的關係比擬爲孔孟之於諸侯，將漢月之不得於密雲，喻爲孔孟之不得於諸侯，並將漢月所提倡的臨濟宗旨視爲堯舜之道，故潭吉常自喻爲孔門弟子。不僅如此，潭吉認爲漢月撰《五宗原》，是正百代之宗旨，揚古抑今，實所以明上下之道，使不墜於地，猶如孔子之撰《春秋》，也是有所爲而爲也。[\[143\]](#)若外界評爲知解宗徒，則是不了解漢月此舉乃有所爲而爲。潭吉的這種論調實挾帶極大的挑戰性，意味著密雲乃不解正道之諸侯，這是後來密雲盡其晚年還不遺餘力撰寫《關妄救略說》以反其徒孫的原因了。《五宗救》於崇禎十年完成，潭吉在同年逝。翌年，密雲的《關妄救略說》便成書。

(2)密雲的《關妄救略說》

密雲的《關妄救略說》一書主要是針對潭吉所著的《五宗救》一書而撰寫的，他的書名「關『妄救』」意指潭吉若想要救五宗，實乃妄救也。

表面上看來，密雲著書是為潭吉的《五宗救》一書而來，但實際上，他書中直接嚴聲呵罵所要打擊的對象，實是他的付法弟子漢月法藏。

前面部份已經略提有關漢月對「臨濟宗旨來源」的態度，潭吉在其《五宗救》一書中便延伸漢月所提出的「臨濟宗旨」的觀念，在這同時，對這種觀念的闡揚便不免會與密雲的理念不合，甚至會因為輩份的差距而引起密雲更大的不滿，這便促使密雲在其辯駁的過程中對漢月尋求「臨濟宗旨來源」一事，大肆批評。他批評漢月：

口說本無實法，卻執種種名相為宗旨。汝又謂若宗旨便是實法，則諸老自立而自呵之，病狂喪心，不至如是，此正汝病狂喪心，自語相違。何以故？汝果據第一句為宗旨，何嘗有種種名相，汝仍執種種名相為宗旨，何嘗據第一句，雖曰本無實法，其誰信之。[144]

p. 200

並數落漢月自以為了悟三玄三要而虛張聲勢。[145]相對地，密雲對以前回答漢月的「臨濟出世，惟以棒喝接人，不得如何若何，只貴單刀直入」之語更為堅持，他進一步地說「一棒到底即為法式，是確定而不能轉」。[146]

這是他們在理論上的爭執，然而密雲在他的書中不僅對其理論有所批判，且對漢月及潭吉二人作了相當嚴格的人身批評：

..... 誰知漢月謗我師，不堪為範，故意來見老僧，無非混入我法門中，滅抹我法門，正臨濟謂披他獅子皮，卻作野干鳴，所以老僧曾道：『盡世之人，無有如漢月欺詐者，及讀五宗救，乃知盡世之人，更無有欺詐如潭吉』，誠哉！非父不生其子也。[147]

密雲著《關妄救略說》的目的，與其說是在抨擊漢月的《五宗原》的謬論，毋寧說是抨擊隱藏在《五宗原》背後這一套對「師承」不滿的動機而來。他說：「萬古真師貴所承，豈可離臨濟外，另有玄要。」[148]又說道：

自唐迄我明，中隔五代、宋、元，漢月乃空啟告，攀臨濟為真師，老僧要問漢月，面皮厚多少，古人道威音以後無師自悟盡是天然外道，漢月抹殺老僧，便是外道種子。[149]

又有：

漢月妄攀高峰為得心之師，覺範為印法之師，真師則臨濟，正若世間無父之子，認三姓為父親，遺臭萬年，唾罵不盡。[150]

從以上密雲的闢語中可以知道，他對「面睹親授」的師承關係看得非常重要，而且認為這樣的師承是具有絕對的權威性。臨濟「師承」只有一脈，若漢月承認自己為臨濟法嗣，

p. 201

他就必須接受密雲所授的法，並對名教倫常表示敬意。若非如此，便是違背師法，是為邪魔外道。由此可知，密雲對師承的認定如此地具有權威性、全面性，並且是不可被質疑的。所以，綜觀漢月的出身背景以及他的個人風格魅力所吸引吳中一帶的縉紳居士來看，他的崛起，帶給密雲不少的威脅，加上漢月自恃甚高，對傳統禪宗法嗣的型式意義批判甚為嚴格，常使得密雲如芒刺在背，所以漢月在《五宗原》所揭豬木的幾個觀念中，皆為密雲指涉為離師叛道，毀謗臨濟宗師的邪道。[151]

崇禎十一年密雲完成了《闢妄救略說》，在江南佛教界引起了喧然大波，各方居士多希望調解雙方之僵局。翌年，密雲前往吳越會見地方上的檀越護法，當時之居士便請密雲消解天童與三峰二家之爭訟，密雲上堂說法，遂有「將從前葛藤，一時斬斷，祖孫父子一志同心，迴挽道法」，[152]這場爭執就暫時告一段落。但是實際上，這一連串的爭議性的話題正引起了佛教輿論界高度的注意，來自各方各種不同的聲音也開始漫延開來，其中包括了禪宗內部對法嗣的看法，禪宗實法大義等等。

從這個角度來看《五宗原》及《闢妄救略說》所引起的爭議，約略可以看出禪宗內部的幾個問題：禪宗師承所傳的到底是什麼？師承的傳續是不是必然保證其證悟的境地？正統禪宗內部的師承是不是能夠保證禪宗法脈的地位？我們可以將上面爭議的內容歸為二派：漢月認為師承所代表的「法脈」實質意義遠超過於「人脈」的形式意義；密雲則認為師承的傳授本身已蘊涵了人、法二脈實質的保證，其本身就有嚴格精確的禪宗正統意涵。

自《五宗原》之爭後，在明末佛教界一度曾經引起爭議的「師承」問題又重新地受到重視，[153]在漢月圓寂之後，傳統臨濟宗開始排斥漢月門下的弟子，而漢月的弟子中，遂有自認直傳臨濟之精粹而著有《南嶽單傳記》，[154]其「單傳」一意充滿了排他的意圖。

(3)其它反對的聲浪

除了對以上密雲與漢月門人對臨濟宗旨及師承之意義看法不同而引發的各種爭訟以，「漢月禪法」在佛教界也引起了兩極化的看法，其中亦有認為漢月禪法是邪魔之道的說法出現，圍繞在各派系間的居士們於此產生了相當兩極化的意見，討論者皆無公論。當時反對漢月禪法的居士文人之中，尤以漢月昔日好友錢謙益的抨擊最為嚴厲。[\[155\]](#)錢謙益對禪門末流在江南大肆橫行的情形批判頗多，他曾以極為嚴苛的評語批判漢月的三峰禪法，他說：

自國家多事以來（指明亡），每謂三峰之禪、西人之教、楚人之詩是世間三大妖孽。三妖不除，斯世必有陸沉魚爛之禍。今不幸言中矣，邇來開堂和尚到處充塞.....假借縉紳之寵靈，以招搖簧鼓，士大夫掛名參禪者，無不入其牢籠；此時熱喝痛罵，斥為魔民邪師，不少假借，吳越間只老夫一人耳。[\[156\]](#)

並常在行文隱射漢月禪法：

若今之禪門，自命臨濟後人者，其一、二巨子，未得謂得，久假不歸，以小辯飾其小智，以大妄成其大愚，.....[\[157\]](#)

謙益的批判自有其觀點，[\[158\]](#)大抵是指的漢月禪過於狂大幾於魔說。憨山大師曾有信函勸戒漢月，給漢月禪法一些他的意見，憨山說「公如真實為人，切不可偈語引發初機，直使死偷心，泯知見為第一著」，[\[159\]](#)這是憨山針對漢月禪法所作的建議，其諄諄教誨之情誼，仍可看出憨山對漢月之敬重。雖如此，漢月所主之臨濟宗旨及其鉗錘學人之法實有其爭議之處的。但是這些都還只是漢月個人理念上的堅持，漢月受到最多爭議的是有關他個人道德上的不貞，以及其跋扈的行為舉止。尤其漢月一直認為臨濟宗旨已失其傳承，

便欲以恢復臨濟宗旨為自任。既如此，又何必接受臨濟宗師密雲所授之源流？相對來說，漢月既然已經受臨濟密雲的法嗣，便不應該對臨濟宗的失落與流弊作太嚴厲的批評。漢月同門費隱和尚（1592～1660）便曾寫信給漢月，提到漢月批評若此，是否暗指密雲的臨濟禪法實不足以矯

治當今禪病？[160]或是密雲之禪亦屬失落之禪？其間漢月種種冒犯密雲之言語，多被視為狂妄自大之舉。

綜觀漢月招致詬病的原因主要有三：其一為他著《五宗原》，其理實非直承佛說之義，故評者以離經叛道詬病之；其二，漢月欺受法脈，不尊師承；其三，漢月禪法過於剛烈，是魔是佛難以勘驗。雖然反對者的意見直接觸及了漢月個人一生行徑及其理念最為脆弱的部份，漢月亦不因此而加以掩飾。他認為，這些反應是正常，而且也是必然無可避免的。惟有理解他所倡導臨濟宗旨的內在邏輯者方可理會得的。漢月嘗對其門下弟子說：

諸子既舍父母、割親愛，從我遊于寂寞之濱，為求出生死耳，必欲盡其機用，使深淺得人以盡吾心，吾豈效木羅漢不能說法，專以避謗毀貪禮敬乎？[161]

其了然如此。

結語

綜觀以上漢月自創三峰宗派的過程來看，這裡呈現了明末佛教界的幾個重要的問題。

一、首先就漢月本身求道的歷程來看，禪宗法嗣自明中葉以來幾已垂危，他受教育的環境不僅以儒學為主，且多受東林講學中之陽明學派末流的矯正派為主，這一方面的影響表現在他對宋儒經典的深究，並傾向以儒釋會通為入門之處。後來漢月在覺範大師的《臨濟宗旨》中追究臨濟三玄三要，並進一步撰《五宗原》以回溯五家源流可知，漢月與其大環境之間的共通性，是復古、證古的精神。不僅如此，這種精神的背後挾帶著的是一種時代的批判，漢月嘗試以更精確的方法來建立禪宗內在的辯證關係，並以此鑒驗學。然而，漢月的這種方式基本上是與禪宗不立文字、脫離言語的本質不符的。而這也正是漢月無可避免地，必然會受到各種的質疑與責難。漢月未嘗不知其後果之必然如此，然其仍知其不可而為之。重要的是，漢月在建構及重新整理五宗的過程中，

p. 204

他向傳統宗門提出的反省與嘗試改革的動力是值得重視的，其間所發生的衝突與妥協正是其精采之處。

二、從漢月與密雲三年間的僵持不下情形來看，漢月對他自己所堅持的內在理路是極為清楚的，他不會為盛名所眩惑，在見地上證與不證的拿捏也了然於心。但了悟之鑰須在禪門宗師付法過程中予以印可才算正式完成，也就是說禪僧須在法脈源流中尋師印可，其契悟的內容才會受到認同的，並也必須經由付法儀式成為正式的禪門宗師，其意義甚為深遠。於是，遂有本文中的主角漢月與密雲之間的一段故事。漢月竟然對密雲付法過程中的答話感到不滿意，延宕三年才正式受臨濟法嗣。這三年間的互動關係是一段極為有趣的妥協過程。此一有趣卻又不適的舉止，正是為他自己招來各方爭議的原因。這一方面突顯了師承倫理之間的授受與佛教內部精密理論證悟之間嚴格的較勁的過程，其複雜處不僅是義理層面的討論，也擴及了顏面、門戶、社會資源等等問題。

三、就漢月禪法的內容及其受到的爭議來看，我們可以分二個層面來看：其一是臨濟宗旨的問題。宗旨之有無並不是爭議的焦點，而是漢月在與密雲在討論臨濟宗旨時，已使得密雲為師者蒙受挫折。漢月禪法的內容其出處即是唐之臨濟大師，非如來禪、亦非宗密雲之法，其提倡宗旨之說，旨在復興臨濟宗。在這期間，漢月評時下禪門流弊多涉及密雲法門，故使得密雲或是密雲門下藉宗旨以諍漢月。同時，又由於漢月門下儒釋馳驟，英衲雲集，密雲種種受挫之情亦使親近密雲者更為不滿，遂有關書等事件，儼然釀成門戶之爭。由此可以理解當時禪宗的發展已足以動員龐大的社會力量相互抗衡，同時也正可以藉此觀察明末社會士紳結社與佛教界聯絡的關係，此部份雖與本文無直接的關係，實乃值得繼續深究之課題。從另一層面來說，宗旨是一種說法，是一種權說。漢月執於此說，只能說是在此一工具上作精確界定，其精確驗定的背後無非是批判整個禪宗末流，愈來愈膚淺、愈來愈隨便的授法過程。時人吳梅村對天童、三峰兩家的看法是「在世法為鬥爭、佛法則酬唱而已」。[\[162\]](#)後來《宗統編年》也說到：「天童悟和尚藏大機於一棒，三藏師顯大用於三玄。」[\[163\]](#)復有「非天童無以起臨濟之廣；非三峰無以盡臨濟之精微，兩祖蓋互相成禪，以逆為用者也。」[\[164\]](#)其實，彼此在義理上並沒有矛盾之處，反而彼此互補，互為體用。

本文在前言中曾提出有關禪宗嗣法之象徵意義，經由三峰漢月禪師的經歷，可以較清楚的理解法嗣本身喻涵了許多的意義。基本上，「授法」可以分為二部份來談：「法」

p. 205

是無諍的，但「授」的過程是賦有社會意義的。同樣的，「法嗣」之意亦然。「嗣」之意亦含有社會意義的。漢月何需求臨濟源流以自我確定

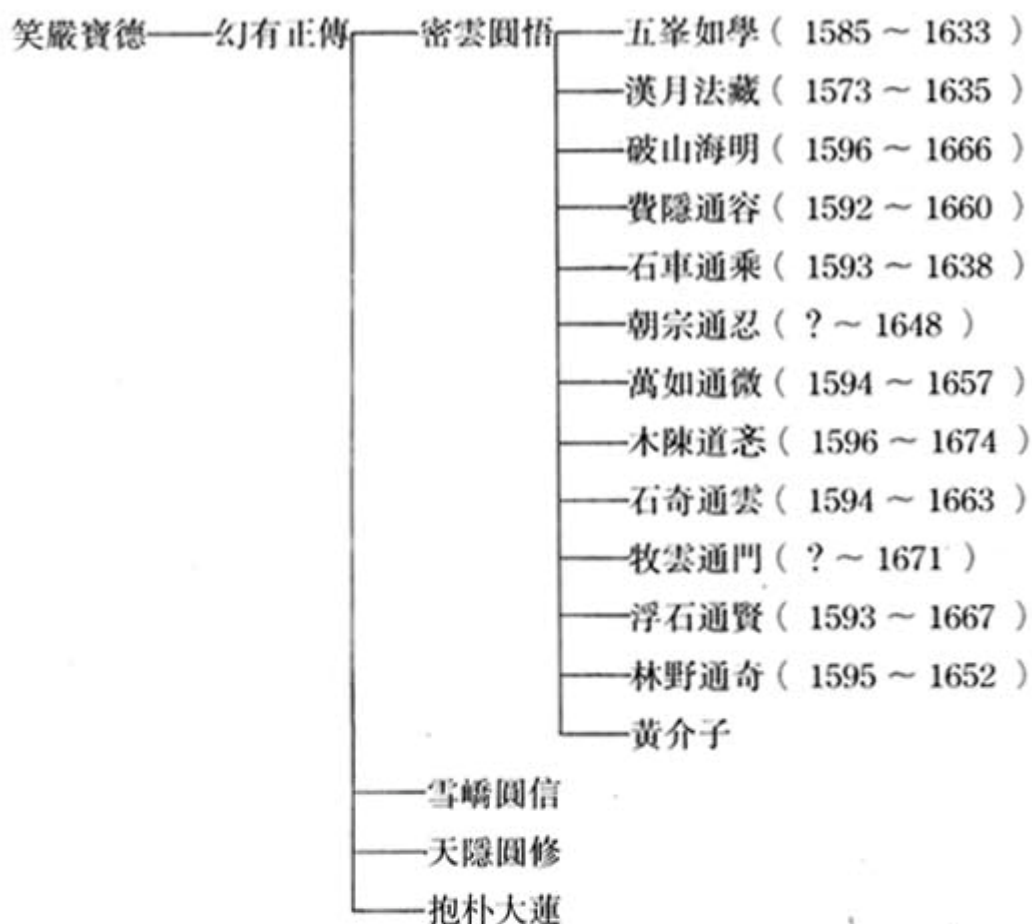
身份？密雲又何需授源流予漢月？前者是為法印可，後者是為法脈傳承。兩者幾無可爭。但是，這件事卻複雜多了。我們可以歸納分為三部份來談：一者是義理的部份，漢月與密雲之間在禪門義理如臨濟宗旨的意見不同，其間實沒有矛盾之處，前面也已提過。二者是師承的部份，有師承便有倫理，漢月與密雲在討論臨濟宗旨實已無法單純視之為義理的討論，師承背後所賦予的倫理關係便已使這種討論無法進行了。尤其漢月性格之剛烈更突顯了其絕對的批判性，他在倫理上所受到的爭議便足以模糊原先義理上的討論。三者是居士門人的參與，姑且以門戶稱之。闢書事件是一個明顯的例子，它只是一個例子，因為還有許多我們看不到的資料說明其它的議論者、旁觀者一直在蘊釀其他詭譎的氣氛，令這單純的授法事件，變成愈來愈複雜的局面，同時也讓漢月與密雲無法脫離週遭所鋪陳出來的情勢。無論如何，「授」法或法「嗣」之社會意涵可以經由以上三個角度去理解，也就是它們本身是背負了佛教社會的期望，漢月的行徑正在向這種複雜的社會期望提出挑戰。所以他在這過程中所揭露出來的問題及其所遇到的挫折是頗具玩味的。但是，尤值得重視的是，這股與傳統宗門法嗣觀相左的力量，延伸了禪宗法脈的可能性，同時，這種衝突所引起的討論也是有助於加深禪宗內部自我檢視的嚴密性。

漢月禪法在明末佛教界所引起的注目是相當值得重視的，在漢月建立三峰宗的過程中，除了上述佛教史上的內在問題以外，也可以看出漢月在佛教社會上所引發的一些問題。宗教其實也是一種文化現象，也就是說，漢月在嘗試建構某種禪宗理論、或是對現況進行批判的同時，其時代風氣亦予以相當的鼓舞，當時之學術界亦正吹起一股「尊經」、「尊聖」之意識，這股力量正向長期以來的學術主流陽明學作出反省與重新思考；同樣地，漢月亦不約而同地開始在思考禪宗發展到過度玄妙所衍生的種種流弊，並在禪史中找尋可以與這種流弊相互抗衡的依據，且嘗試依其方式重新詮釋五宗之源流。這種復古主張背後相同地是挾帶著一股強烈的批判精神，而這種批判精神與現實世界所即將面臨的挑戰是相似的，前者需對政治上的批判付出巨大的代價，而後者則必須面對禪宗傳統倫理權威的質疑，成為一個倍受爭議的改革者。其實，這便是一種時代精神表現在不同的領域，而這些不同的領域之間卻又互攝交流著彼此。佛教界與居士們之間的互動是如此，同樣的，佛教居士們又可能因應著時代的局勢創造著下一波的佛教文化。尤其是明亡以後，明遺民多逃禪出家為僧，遺民雖有逃避政治、或是反清的實際考量，但實不可忽略這股勢力中，亦不少真參實悟者，而這股力量不只是在「逃避」現實而已，他們的確為清初佛教帶來一股新的氣氛。其中三峰派下門人在明清之際所扮演的角色，及其所推動禪宗史內部的反省是值得繼續深究的。

p. 206

附錄：明末臨濟三峰世系表

一、臨濟宗法脈表：



二、三峯宗法脈



資料來源：參考長谷部幽蹊的《明清佛教史研究序說》（臺北：新文豐出版，1979）

p. 207

Han-yueh Fa-tzang(1573~1635)and the San Fong School in Late Ming Dyansty

Lien Ruch-chi

Research Assistant of the Institute of Ethnology of Academia Sinica

Summary

This article is concerning the new raised Buddhism branch —San-fong School (三峰宗) during the late Ming to early Ch'ing dynasty. It focuses mainly on the life of Han-yueh Fa-tzang (漢月法藏,1573~1635), who is the founder of the San-fong School in late Ming Dynasty. I'll trace his life autobiography with three steps: (1) The process of self-educated (自學) since he was young. (2) The disagreement with his teacher, Mi-yun Yuen-wu (密雲圓悟), an important master of Lin-ji School (臨濟宗). (3) Influenced by Lin-ji School, he formed San-fong School.

The interrelationship between Han-yueh and the surroundings played an important role in the process of self-education. Han-yueh had mastered in both Confucianism and Buddhism. The method of recognition method of enlightenment he advocated and the renovation of the inner theory of Five School (五宗) of Zen, which were influenced by "the doctrine of Lin-ji" (臨濟宗旨) by Huei-hon Jueh-fan (惠弘覺範), traced back to the academic atmosphere of the southern China. After Han-yueh's self-education, he tried very hard to find someone to acknowledge his understanding. The second period of his life is full of dramatic episode, when Mi-yun accepted Han-yueh as his pupil, Han-yueh rejected their relationship many times for their disagreement in the "the doctrine of Lin-ji". In the third period, his controversial behavior push Han-yueh act uniquely,

but there were so many followers which ensured and strengthened his social status in Buddhist community very firmly.

In this article I try to penetrate the highly complicated processes of searching a master, they reveals in tree aspects: (1) the understanding and approval in the teachings

p. 208

of Zen. (2) the definition of the ethics between teacher and followers. (3) the socialization of the Zen—between Sacred and Secular.

關鍵詞： 1.Buddhism in late Ming Dynasty 2.Han-yueh Fa-tzang
3.San-fong School

[1] 黃宗羲，〈蘇州三峰漢月藏禪師塔銘〉，《南雷文案》卷6，收於大本原式精印《四部叢刊》正編冊77，頁69上。臺北：臺灣商務印書館，1979。

[2] 雪嶠是密雲的同門，但他是因為悟入「雲門大義」之後，才向龍池（當時臨濟禪師，也是密雲之師）尋求印可，而他的身份也受到臨濟門下的爭議，遂有雲濟之爭。可參考陳垣撰《清初僧諍記》卷3，〈新舊勢力之爭〉，一、雲門雪嶠塔諍，頁63~70。北京：中華書局，1989。

[3] 三峰宗此一名稱，正式的記載見清雍正著《御選語錄》一書中之附錄，他在書中為了禁格漢月法藏之法嗣，有一段話是這樣說的：「如伊門下僧徒，固守魔說，自謂法乳不謬，正契別傳之旨，實得臨濟之宗，不肯心悅誠服夢覺醉醒者，著來見朕，令其面陳，朕自以佛法與之較量，如果見過於朕，所論尤高，朕即收回原旨，仍立三峰宗派...」見《卮續藏》冊119，頁456上。臺北：新文豐出版社，1983。

[4] 直到乾隆三年，乾隆皇帝又恢復三峰宗派。參考長谷部幽蹊的〈三峰一門の隆替〉一文，收於《愛知學院大學論叢一般教育研究》314~3、4號，1984。

[5] 參考〈三峰和尚年譜〉，萬曆十五年丁亥年條：「和尚十五歲，冬十月，和尚辭父母出家德慶院。」收於法藏說，弘儲記《三峰藏和尚語錄》，《明版嘉興藏》冊34，頁204上；萬曆八年條：「和尚十八歲，……曰童真入道，吾教所重，然往往有未成人，徑為大僧者，凌節而登，終未盡善，時國學薛公敷教聞而奇之，為鬻僧牒。」頁204中，和尚嘗言

「我十九歲，禮部牒下得度。」同上。也就是說，漢月十八歲時已剃髮，但未有僧牒，於十九歲時才正式收到禮部發放的僧牒。

[6] 錢一本，字國瑞，號啓新，武進人。萬曆十一年進士，潛心六經、濂洛諸書，尤精於易。與顧憲成輩分主東林講席，學者稱啓新先生。

[7] 薛敷教，字以身，號玄臺，武進人。萬曆十七年進士，與顧憲成、高攀龍講學以終。漢月出家時，便是薛敷教爲他鬻僧牒，漢月才得以正式取得官方授予的僧侶身份。

[8] 參考〈三峰和尚年譜〉萬曆二十五年條，頁 204 下。

[8] 參考〈三峰和尚年譜〉萬曆二十七歲條：「是時和尚名益高，四方士大夫問道者履交錯，晉陵、梁谿道學淵藪，和尚左提右挈，儒釋馳驟。」頁 205 上。

[10] 參考〈三峰和尚年譜〉萬曆二十八年條，頁 205 上。

[11] 參考黃宗羲的〈蘇州三峰漢月藏師塔銘〉：「受小戒於蓮池，受大戒於古心」，頁 70 上；另外在〈三峰和尚年譜〉萬曆二十九年條：「和尚二十九歲，走雲棲乞戒，宏大師曰：『朝廷戒壇未開，姑息慈戒。』」頁 205 上。

[12] 〈三峰和尚年譜〉萬曆二十九年條：「……得雲棲新刻《高峰語錄》，讀之如逢故物，曰吾今得所歸仗矣。」頁 205 上。漢月後來曾寫信給密雲信中便說「……因見寂音尊者（即惠洪覺範，1071～1128）著《臨濟宗旨》，遂歸心此老，願宏其法，自謂得心於高峰，印法於寂音，無復疑矣！」，〈上金粟老和尚〉，收於法藏說，弘儲記《三峰藏和尚語錄》卷 14，頁 190 上。

[13] 參考〈三峰和尚年譜〉，萬曆四十二年條，頁 206 上。

[14] 參考〈三峰和尚年譜〉，萬曆三十九年條，頁 205 下。

[15] 潭吉弘忍著《五宗救》，頁 822，收於淨慧主編《中國燈錄全集》冊 20，北京：中國藏學社，1993 年。

[16] 參考《五宗救》，頁 822、823。

[17] 覺範著《臨濟宗旨》，收於《卍續藏》冊 11，頁 171～177。

- [18] 參考〈三峰和尚年譜〉萬曆三十九年條，頁 205 下。
- [19] 〈三峰和尚年譜〉萬曆四十四年條：「當是時，儒林嚮往，嚴天池、王季和、李長蘅諸公，並雲棲弟子往來坐下……」，頁 206 下。
- [20] 參〈三峰和尚年譜〉萬曆四十五年條：「和尚（漢月）與錢太史迎至三峰」，頁 206 下。
- [21] 參湘雨紀蔭撰《宗統編年》卷 31，萬曆丁巳四十五年條，頁 460 上。收於《卍續藏》冊 147。
- [22] 參考潭吉《五宗救》，頁 823。
- [23] 參〈三峰和尚年譜〉萬曆四十六年條，頁 207 下。
- [24] 參考〈三峰和尚年譜〉萬曆四十七年條，「邢梅陽居士書來請住廬山，歸宗五乳大師」，頁 207 中。在黃宗羲的〈蘇州三峰漢月藏禪師塔銘〉：「憨山亦以歸宗招之，俱謝不往」，文中提到憨山曾經攬漢月為其門下弟子，收於《南雷文案》卷 6，頁 70 下。另外，在〈憨山老人自序年譜實錄〉中也曾經以「弟子漢月」稱呼漢月，《憨山大師夢游集》卷 54，頁 2973，臺北：法爾出版社。由以上資料可以推測，憨山與漢月之間可能有一段時間的師徒關係，但並不維持很久。
- [25] 〈三峰和尚年譜〉萬曆四十七年條，頁 207 上、中。
- [26] 覺範著《智證傳》，收於《卍續藏》冊 111。
- [27] 〈三峰和尚年譜〉天啓六年條，頁 208 中、下。
- [28] 木陳撰《北遊集》卷 3：「先師在廬山見其語錄，曾謂侍僧曰：此人聽明不亞博山（曹洞大師無異元來）第語，欠師承」，頁 295 下，收於《明版嘉興藏》冊 26。
- [29] 參考〈三峰和尚年譜〉萬曆四十六年條，頁 207 下。
- [30] 漢月參請諸方尊宿之詳情，詳後文。
- [31] 黃宗羲〈蘇州三峰漢月藏師塔銘〉，頁 70 上。
- [32] 參《宗統編年》卷 31，天啓甲子四年條。頁 462 下。
- [33] 以上見潭吉《五宗救》，頁 818。

[34] 以上對話在潭吉《五宗救》頁 823，及黃宗羲〈蘇州三峰漢月藏師塔銘〉，頁 70 上，皆錄有其詳情。

[35] 潭吉《五宗救》，頁 824。

[36] 「只因法中微密，尙未吻合云云」參考潭吉著〈天壽聖恩藏禪師行狀〉頁 122，收錄於周永年撰《鄧尉山聖恩寺志》卷 4，《中國佛寺志》第一輯，冊 42，臺北：明文書局，1980。

[37] 參《三峰藏和尚語錄》卷 14，〈上金粟老和尚〉，頁 190 上、中。

[38] 潭吉著《五宗救》，頁 824。

[39] 潭吉著《五宗救》，頁 821。

[40] 潭吉著《五宗救》，頁 825。

[41] 潭吉著《五宗救》，頁 825。

[42] 潭吉著〈天壽聖恩藏禪師行狀〉，頁 122。另在五宗救文中亦有類似之回答，然甚語氣較上文果決「我先師不見說起此事，彼既知之，彼自行之」，頁 825。

[43] 〈三峰和尚年譜〉，天啓六年條，頁 208 中、下。

[44] 參考潭吉著〈天壽聖恩藏禪師行狀〉：「……雲門湛和尚……見師語錄，驚曰真古佛再來也，是年，安隱請湛說法，湛以手書邀師爲第一座，師方至，而湛先示寂，檀越悟其旨，遂請師開堂，而天童悟和尚復遣齋伽黎至，師始陞座拈香天童爲臨濟三十一代」，頁 122~123。另，可參考〈三峰和尚年譜〉，天啓七年條，頁 208 下。

[45] 以上數語，見潭吉《五宗救》，頁 821。

[46] 參潭吉《五宗救》，頁 823。

[47] 漢月曾寫信給密雲，他在信中曾有「聞和尚爲高峰的骨兒孫，故訪大法于座下」之句，收於潭吉著〈天壽聖恩藏禪師行狀〉，頁 122。

[48] 參考潭吉著《五宗救》，頁 819。

[49] 熊開元，字魚山，湖廣嘉魚人，天啓進士。崇禎年授史科給事中，以言事爲輔臣周延儒所疾乞歸。明亡後出家爲僧，名正志，得法於繼起，爲三峰法孫。

[50] 詳後文。

[51] 文震孟，字文起，號湛持，長洲人，天啓二年殿試第一，後忤魏忠賢意，調外，遂歸。崇禎時爲禮部左侍郎，兼東閣大學士，後又與溫體仁不和，被劾落職歸。

[52] 姚希孟，孟長，號現聞，吳縣人。萬曆四十七年進士，授翰林檢討，天啓中以被劾結黨削籍，崇禎赴召，後又遭溫體仁忌，出爲南京少詹事。

[53] 蔡懋德，字維立，號雲怡，崑山人。萬曆四十七年進士。崇禎初出爲江西學副使，復遷浙江右參政，明鼎革後自縊死。

[54] 周永年，字安期，吳江人。據錢謙益《牧齋有學集》卷 31，〈周安期墓誌銘〉曰：「安期爲老生自如，家世奉佛，安期稟承父叔，刻藏飯僧，誓終紫柏付囑……」，頁 307 上。收於大本原式精印《四部叢刊》正編冊 79，臺北：臺灣商務印書館，1979。

[55] 〈三峰和尚年譜〉崇禎二年條，頁 209 上。

[56] 參《宗統編年》卷 31，崇禎二年條，頁 463 下。

[57] 聞啓祥，字子將，錢塘人。少爲諸生，從馮夢禎學，據錢謙益《牧齋集》卷 33〈聞子將墓誌銘〉有：「雲棲標淨土法門，子將篤信之，外服儒風，內修禪律，酬應少聞，然燈丈室，趺坐經行，佛聲浩浩，儼然退院老僧也。」收於大本原式精印《四部叢刊》冊 78，頁 628。

[58] 據錢謙益〈嚴印持廢翁稿序〉：「意識通廣，中年參雲棲老人，悟即心即佛之旨」收於《初學集》卷 33，頁 375。

[59] 《宗統編年》卷 32，頁 467 上。

[60] 《宗統編年》卷 32，崇禎六年條，頁 467 上。另參周永年編撰《吳都法乘》卷 22 下之下，周永年撰〈三藏禪師松陵聖壽寺藏雲堂語錄後序〉頁 2987、2988。收於《中國佛寺志》第三輯，臺北：丹青圖書出版社，1985。

[61] 周永年撰〈三藏禪師松陵聖壽寺藏雲堂語錄後序〉，頁 2988。

[62] 〈安隱寺提智證傳普說〉，收於《三峰藏和尚語錄》卷 6，頁 156 下。

[63] 《宗統編年》卷 31，頁 469 上。

[64] 同上注。

[65] 在〈三峰和尚年譜〉崇禎七年條下有：「你師翁復天童老和尚書實實出不得已，方七書出，時不獨天下人不知老和尚意，即家裡人亦不知老和尚之意。」其意大抵指涉漢月信中內容太過鋒利。頁 211 上。

[66] 參考〈三峰和尚年譜〉崇禎七年條，頁 211 上、中。文中有「是時書成，瑞光和尚同蔡雲怡居士候問至侍寮細商之，我瑞光謂兄能止其不發，我俯首曰是我意也，蔡雲怡曰：是不能，老人一生剛大不愛身命……父子間無論是不是有話要說盡，但使後日不流布諸方。」數語可知。

[67] 七書、三書事件多已失其書信內情，但在後來漢月弟子弘儲撰〈七書三書序〉可知，七書、三書實為同一相關相涉之事件。參考《宗統編年》卷 31，崇禎七年條，頁 469 下。

[68] 參考長谷部幽蹊著《明清佛教研究資料文獻之部》頁 315、316，昭和 62 年（1987）自刊版，名古屋。

[69] 參考石錦著〈略論明代中晚期經世思想的特質〉，收於《中國近代社會研究》，臺北：李敖出版社，頁 139~166，1990 年。

[70] 漢月撰《弘戒法儀》二卷，收於《卍續藏》冊 106。

[71] 此句出於〈靈隱具德和尚塔銘〉，原是具德求師不得，後於漢月門下得悟時，對漢月禪的說法。收於吳偉業撰《梅村家藏稿》卷 51，頁 224 下。大本原式精印《四部叢刊》正編，冊 80。

[72] 《三峰藏和尚語錄》卷 14，〈上金粟老和尚〉「……旁參四家，兼搜河洛，因見寂音尊者《臨濟宗旨》，遂歸心此老，願宏其法，自謂得心於高峰，印法於寂音，無復疑矣！」，頁 190 上、中。

[73] 參見《三峰藏和尚語錄》卷 5，〈廣錄〉，頁 147 中、下。

[74] 參考《三峰藏和尚語錄》卷 10，〈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事前是睹影後事若是睹

影後事爲何不見重參若睹影前事爲什未悟先傳堂奧)等以下數問。頁 173 中~174 上。

[75] 《五宗原》收於《三峰藏和尚語錄》卷 11，頁 175 下。

[76] 參考《三峰藏和尚語錄》卷 5，〈廣錄〉，頁 147 下。有關漢月以三玄要、四料簡說明此句偈。

[77] 潭吉著〈天壽聖恩藏禪師行狀〉，頁 124。

[78] 《五宗原》總結，收於《三峰藏和尚語錄》卷 11，頁 179 中。

[79] 參考《三峰藏禪師語錄》卷 14〈上金粟老和尚〉，頁 190 中。

[80] 《五宗原》，頁 176 上。

[81] 後來密雲在崇禎十一年著《關妄救略說》，在宗門理論中，密雲便以漢月之此二觀點大力批評之，收於《卍續藏》冊 114。

[82] 道原編《景德傳燈錄》卷 12，頁 48。臺北：彙文堂，1987。

[83] 同上注。

[84] 「老僧以本色本分、大機大用爲宗旨」，參考《關妄救略說》卷 7，頁 329 上；又「古人謂臨濟，全機大用，捧喝交馳，劍刃下求人，電光中垂手……」，同上書，頁 328 下。

[85] 《關妄救略說》卷 5，頁 276 下。

[86] 同上注，卷 7，頁 329 上。

[87] 同上注，卷 8，頁 331 下。

[88] 「……圓相早具五家宗旨矣，五宗各出一面，然有正宗，第一先出臨濟宗旨……」，《五宗原》，頁 175 下。

[89] 以上參考《關妄救略說》，頁 219 上。

[90] 參考潭吉著，《五宗救》，頁 823。

[91] 參考潭吉的〈天壽聖恩藏禪師行狀〉，頁 122。

- [92] 《五宗原》總結，頁 179 中、下。
- [93] 〈傳衣法註〉收於《三峰藏和尚語錄》卷 11，頁 179 下。
- [94] 《五宗原》總結，收於《三峰藏和尚語錄》卷 11，頁 179 中。
- [95] 〈廣錄〉收於《三峰藏和尚語錄》卷 5，頁 148 上。
- [96] 〈弘戒法儀序〉，法藏著，收於《卍續藏》冊 106，頁 968 下。
- [97] 〈示持戒者〉收於《三峰藏和尚語錄》冊 11，頁 189 上。
- [98] 〈弘戒法儀序〉，法藏著，收於《卍續藏》冊 106，頁 968 上、下。
- [99] 參考談玄著〈清代佛教之概略〉一文，收於《海潮音》第 17 卷第 9、10 期，1936 年 9 月 10 月。
- [100] 黃宗羲《南雷文定》附錄，有錢謙益的一封信，其內容寫道「自國家多事以來，每謂三峰之禪、西人之教、楚人之詩是世間三大妖孽」，頁 1。臺北：世界出版社，1964。
- [101] 〈聖恩寺普說〉，收於《三峰漢月藏禪師語錄》卷 6，頁 154 下。
- [102] 〈答熊魚山明府〉，同上注，卷 14，頁 191 中。
- [103] 〈答西空居士〉，同上注，卷 14，頁 193 中。
- [104] 具德嘗言：「綱宗者，人能講，我能用，先師當日鉗錘晚年始獲其益，此即我三峰家法也。」，收於吳偉業，〈靈隱具德和尚塔銘〉，頁 225 上。
- [105] 潭吉著，〈天壽聖恩藏禪師行狀〉，頁 122。
- [106] 《三峰藏和尚語錄》卷 7，〈廣錄〉，頁 159 中。
- [107] 《三峰藏和尚語錄》卷 5，〈廣錄〉，頁 147 上，曾有「從信字上先立大志」之語。
- [108] 《宗統編年》卷 31，崇禎三年條，頁 464 下。
- [109] 《宗統編年》卷 32，順治三年條，頁 483 下。

- [110] 《宗統編年》卷 32，順治六年條，頁 487 下。
- [111] 《宗統編年》卷 31，崇禎九年條，頁 472 上。
- [112] 蔡雲怡著，〈頌古語錄序〉，收於周永年《吳都法乘》卷 22 下之下，頁 2987。
- [113] 〈靈隱具德和尚塔銘〉，收於吳偉業撰《梅村家藏稿》卷 51，頁 225 上。
- [114] 晦山戒顯，俗名王瀚，字原達，太倉人。崇禎甲申國變後棄諸生爲僧。
- [115] 這部分參考林元白著〈晦山和尚的生平及其禪門鍛鍊說〉，收於《現代佛學》，1960 年 6 月。
- [116] 潭吉撰〈天壽聖恩藏禪師行狀〉，頁 122。
- [117] 「三峰先師者，非徒不能貶也，且昭昭焉若揭日月以耀人之過，取嫉於世也，孰謂不宜，雖然，此三峰之病，亦三峰之志也。」收於潭吉《五宗救》，頁 822。
- [118] 惲日初，字仲升，武進人。崇禎年副貢，受業劉宗周，以經濟才自負。明亡後僧服講學以終，大旨不離慎獨。
- [119] 參考〈三峰和尚年譜〉萬曆二十三年條，頁 204 下。
- [120] 這幾位佛教居士原都是雲棲門下弟子。參拙作〈錢謙益的佛教生涯與理念〉一文，收於《中華佛學學報》第 7 期，頁 321，1994。
- [121] 周順昌，字景文，吳縣人。萬曆四十一年進士，天啓中忤魏忠賢，爲其黨所誣陷，天啓六年，死於獄中。
- [122] 潭吉著〈天壽聖恩藏禪師行狀〉，收於《鄧尉山聖恩禪寺志》，頁 123。
- [123] 熊開元撰〈三峰北禪語錄序〉，收於《吳都法乘》卷 22 下之下。頁 2971、2972。
- [124] 張瑋，武進人，字席之。講學東林書院，師孫慎行，其學以慎獨研幾爲宗。萬曆四十七年進士。

[125] 孫慎行，武進人，字聞斯。萬曆二十三年進士。握禮部右侍郎，以論紅丸案歸。崇禎時廷推閣臣。

[126] 參考〈三峰和尚年譜〉崇禎四年條，頁 209 中。

[127] 張岐然，字秀初。明亡後出家爲僧，爲三峰法孫，爲仁菴和尚。

[128] 江浩，字道闇，錢塘人。南都陷，祝髮爲僧，更名爲智宏，字夢破。與黃宗羲爲文字之交。黃宗羲在〈蘇州三峰漢月藏禪師塔銘〉提及「師（指漢月）……在淨慈時，一時參請入室者聞子將、嚴印持、馮嚴公、張秀初、江道闇皆羲文字之交，逐隊見之。」頁 71 上。

[129] 參考〈三峰和尚年譜〉崇禎七年條，頁 208 下。

[130] 同上注。

[131] 參考〈付法法語〉，釋法藏撰，收於周永年編《吳都法乘》卷 22 下之下，頁 2980。

[132] 《宗統編年》卷 32，清順治五年條，頁 486 下。

[133] 同上注，清順治四年條，頁 486 上。

[134] 同上注，清康熙六年條，頁 499 下。

[135] 同上注，卷 31，崇禎十二年條：「三峰藏寂後，一時慇懃者有三關七關之刻」，頁 475 下。

[136] 《五宗教》，頁 818、820。

[137] 《五宗教》，頁 821。

[138] 《宗統編年》卷 31，崇禎七年條，頁 469 下。

[139] 以上引言見《五宗教》，頁 819。

[140] 《五宗教》，頁 821。

[141] 但是後來密雲的《關妄救略說》證明了密雲是不認同漢月禪法，所以在密雲授法的過程中，密雲的動機是極爲可議的。

[142] 《五宗教》，頁 820。

- [143] 《五宗教》，頁 820。
- [144] 密雲著《關妄救略說》卷 5，頁 279 下。
- [145] 有關密雲對漢月所提三玄要的意見，可參考其《關妄救略說》卷 5，頁 278～284。
- [146] 同上注，頁 278 下。
- [147] 同上注，卷 10，頁 375 上、下。
- [148] 同上注，卷 5，頁 279 上～280 下。
- [149] 同上注，頁 280 下。
- [150] 同上注。
- [151] 密雲著《關妄救略說》卷 10：「漢月一味抹殺，只逐他玄要的閑塊，謂是堂奧中事，竊臨濟之名，自成一家外道……」，頁 328 下。
- [152] 「時舊檀護咸趨侍，法孫三峰下祥符儲（即繼起弘儲）雲門禮（即具德禮）等，皆追隨。護法王金如、周君謨、張二無、祈季超等，及天童諸尊宿，共白和尚言：『法門不應異同，當消釋之。』和尚特上堂，將從前葛藤，一時斬斷，祖孫父子一志同心，迴挽道法。」參考《宗統編年》卷 31，頁 475 下。
- [153] 前一次是因爲明末尊宿們的身份，無法被傳統禪門所接受，故多被傳統禪門的僧史中列於「不詳法嗣」之列。
- [154] 《南嶽單傳記》是弘儲所著，收於《明版嘉興藏》冊 34。
- [155] 「漢公之跋扈，士庶咸惡而薄之，太史錢牧齋特甚。」收於牧雲的《懶雲後集》，摘自陳垣的清初僧諍記，頁 37，北京：中華書局，1989。
- [156] 黃宗羲著《南雷文定》附錄，頁 1，此爲錢謙益寫給黃宗羲的信函。臺北：世界書局，1964。
- [157] 〈書華山募田供僧冊子〉，收於《牧齋有學集》卷 45，頁 422 下。
- [158] 參拙作〈錢謙益的佛教生涯與理念〉，頁 333。
- [159] 〈與漢月藏公〉，收於《憨山大師夢遊集》卷 14，頁 707。

[160] 〈復萬峰漢月禪師〉，其文曰：「足下既承其嗣而謂傳久失真，則足下以和尚爲不足乎？」收於《費隱禪師語錄》卷 11，頁 164 中。收於《明版嘉興藏》冊 26。

[161] 〈天壽聖恩藏禪師行狀〉收於《鄧尉山聖恩禪寺志》，頁 131。

[162] 吳偉業撰〈靈隱具德和尚塔銘〉，頁 224 下。

[163] 《宗統編年》，卷 32，頁 502 下。

[164] 《宗統編年》，卷 31，頁 469 下。