

中華佛學學報第 011 期 (p181-225)：(民國 87 年)，臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 11, (1998)
Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

漢月法藏之禪法研究

釋見一
淨律學院講師

p. 181

提要

中國佛教發展至晚明，似乎呈現出一片復興的景象。以晚明禪林而言，禪門宗師都希望能有所作為，打開新局面。漢月法藏禪師在這大時代中，著書立說，為振興禪風而提出新的見解。

本文探討漢月禪法之形成與特色，考察其堅持「臨濟宗旨」的背景，及其對「臨濟宗旨」內容的看法，並說明漢月如何將其禪法特色一對五家綱宗之肯定，落實於教學之中。

漢月後人繼承其禪法，所形成的三峰宗派家風，在明末清初禪林中，具有相當之影響力，漢月禪法在中國禪宗史上居有重要之地位，不容忽視。而漢月一生努力保持祖師禪風之純粹性，及提倡以「宗旨」勘驗悟境基準的卓越見解，似乎也提供我們今日關懷禪風興衰之際，作更深一層的省思。

關鍵詞：1.密雲圓悟 2.漢月法藏 3.臨濟宗旨 4.三峰宗派

一、前言

晚明佛教，[1]在中國近代佛教思想史上，居有甚為重要的地位。一則因其上承宋元，下啓清民；二則各宗派在時代風氣影響之下，呈現出一片復興的景象。以晚明禪林而言，禪宗典籍著作豐富及勇於對宗門內部作自我檢省，也是晚明禪林的一大特色。禪門宗師在此風氣之下，都希望能有所作為，打開新局面。漢月法藏禪師（1573～1635）（以下直稱為「漢月」）雖嗣法密雲圓悟禪師（1566～1642）（以下直稱為「密雲」）然而見解獨立，因著書立說而引起密雲之反對，二人關於「臨濟宗旨」內容的論辯，所涉及層面之廣，似乎是禪宗史上少見的情形。甚至在漢月圓寂後約一百年（雍正 11 年，1733），雍正以其世俗帝王之身份干預法門爭事，對漢月門下——三峰宗派，進行最嚴厲的撻伐，使得「密漢之爭」成為禪宗發展史上特殊的案例。 [2]

歷來研究「密漢之爭」的問題焦點，大都著重在二人之嗣法過程、對「臨濟宗旨」的歧見和論辯之始末，而對於最根本的漢月禪法之形成及其特色，卻沒有全面研究的論著出現。筆者有鑑於此，遂決定以漢月之禪法為研究中心，探討其禪法之形成與特色，使漢月禪法之全貌明朗化，才能明白「密漢之爭」的癥結所在，及漢月禪法的時代意義和價值。此是本文的研究動機和希望能處理的問題。

二、漢月之生平與時代背景

晚明是中國歷史上重要的轉型期，尤以萬曆一朝為然。生於萬曆元年（1573）卒於崇禎 8 年（1635）的漢月，正處於思想界與禪門叢林都面臨革新的風潮之下，其與時代脈動之關係亦是十分密切的。本文基於研究漢月禪法之立場，首先就其生平及師友作一介紹，

以明瞭本文主角在當時代活動的情況。並對當時禪門的種種問題，加以探討如下。

(一)漢月之生平與師友交遊

1.生平交遊與悟道經過

漢月，名法藏，字於密。萬曆元年生於梁溪（江蘇無錫）蘇姓儒士之家，剛正、仁慈之性與生而俱。 [3]年十五歲（1587），即志慕出世，投鄉中德慶院為童子。及十八歲（1590）行冠禮後，方披剃為僧。 [4]嘗語同輩云：「吾四十當悟道，六十歲死矣！」 [5]其精志求道的決心表露無遺。

漢月二十三歲（1595）時，於古經訓各有研究，尤其對《周易》，推高發隱，窮蹟析微，更見心得。時東林學人錢一本（1539～1610）亦專精於《周易》，與顧憲忠、高攀龍等人倡儒道於東南，品衡海內，見漢月時讚言：「見公如見麟鳳」 [6]其後漢月又以《學》、《庸》、《論》、《孟》教授門人，與四方士大夫亦頗有交往。 [7]

漢月二十九歲（1601）時，走雲棲向蓮池（1535～1615）乞戒。蓮池因朝廷戒壇未開，只能先授予沙彌戒。直至漢月三十七歲（1608），才在靈谷寺從古心律師（1541～1615）受具足戒。漢月在雲棲之時，雖求大戒未果，但卻意外的獲得蓮池新刻——《高峰語錄》，開卷悵然，隱隱若能記憶，遂決志參禪，展開了波瀾壯闊的參禪之旅。 [8]

此後十餘年中，漢月費盡心力，虛檐破壁，草屋蘿牆，食荳滓，衣補綴，不以為苦。

p. 184

力參高峰薦提的「萬法歸一、一歸何處」話，目不交睫，脅不至席。 [9]然年近四十歲的漢月卻感到愈參愈難，轉究轉遠，而惶懼不已。亦曾因前哲悟道機緣，於師資扣擊處，涕泗交頤，故於初祖前燃臂香誓言：「倘得徹悟，願不惜身命力弘祖道」。 [10]此或是異日漢月對祖道師法，極力提唱之遠因吧！

漢月經由十餘年的苦參力究，終於如期在四十歲（1612）之年，於百日不語之死關中，聞二僧夾籬攀折大竹聲，如迅雷一震，當下直見虛空粉碎、大地平沈、人法俱消。忽然悟得祖師言句，凡「青州布衫重七斤」 [11]、「柏樹子」 [12]、「乾矢橛」 [13]等一一皆了。

此後半年，參究汾陽善昭（947～1024）「三玄三要」偈子， [14]而得入臨濟堂奧。及披閱惠洪覺範（1070～1128）〈臨濟宗旨〉，宛然符契，

如對面親質，五百年間不分延促。 [15]漢月至此，方始確定已達大徹之境地。

關於漢月開悟之經過，可與本文第三節互相參照。

2. 悟後之師友

由於漢月自修悟道與汾陽「三玄三要」偈和惠洪〈臨濟宗旨〉有密切的關係，故漢月於此自是有一份異於常人的感動， [16]也是這份特殊的因緣，導致漢月在師友交遊方面，

p. 185

似乎是在其尋求「宗旨」相契的動機之下，作為抉擇師承的考慮前提。以下就其與宗派之外的尊宿憨山德清（1546～1623）、曹洞宗湛然圓澄（1561～1626）和臨濟宗密雲圓悟三人之間來往經過，試作闡述。

(1) 與憨山之交往

被後人稱為「明末四大師」 [17]之一的憨山，於萬曆 44 年（1616），因欲赴紫柏（1543～1603）在徑山寂照庵的葬禮，才由南嶽走向東南。 [18]因此機緣，萬曆 45 年（1617），當憨山自雙徑抵虞山時，漢月迎請其至三峰為門人講說《梵網經菩薩戒》。 [19]這是漢月與憨山往來的開始。後來，憨山亦曾以愛護後學之立場，就漢月所提的抉擇「如來禪」與「祖師禪」一事，致書討論。 [20]甚且函邀漢月入住廬山歸宗寺，漢月雖因錢謙益（1582～1664）以書堅決勸留而辭， [21]但真正原因，或許如〈行狀〉之記載云：

師（漢月）曰：此老固菩薩人也，吾所欲嗣者臨濟兒孫，何可因彼盛名更吾志哉？後聞天童悟和尚出世金粟，師策杖從之。 [22]

由此可見漢月嗣法臨濟宗的決心，而其與憨山之關係也漸淡化。

p. 186

(2) 與湛然之酬唱

湛然圓澄，嗣法自慈舟方念（1552～1594）。在明末的曹洞宗門裡，與無明慧經（1548～1618）並稱，且開創雲門一支，大唱曹洞宗風，法席

興盛，門下有麥浪明懷（？～1620～？）、石雨明方（1593～1648）、三宜明孟（1599～1665）和瑞白明雪（1584～1641）等知名禪僧。

湛然未見漢月之前，聞漢月「鍛鍊學人，有三七日中了畢大事之說，終歲罵詈，數爲魔外。」[\[23\]](#)及見廣爲流傳的漢月《語錄》，驚嘆爲「真古佛再來」，[\[24\]](#)而與漢月往返酬唱。漢月曾就禪法中之「大機大用」諸問題，以「頌古」十七則致湛然，[\[25\]](#)湛然亦以頌作十七則回答漢月，[\[26\]](#)並致長文一書討論禪法。[\[27\]](#)在現存漢月《語錄》中亦記有「答雲門和尚（湛然）書」，其內容雖未見錄，但由此可知二人書信往返之頻繁。

漢月與湛然酬唱之同時，亦於天啓4年（1624）謁臨濟正嫡—密雲於金粟廣慧寺，雖然密雲付予漢月信拂，但由於二人對「臨濟宗旨」之見解不同，漢月彼時尙未確定與密雲之間的關係，所以湛然對於將漢月延請至門下，仍抱存樂觀的期待。這種心情，可由其與同爲曹洞宗之覺浪道盛禪師（1592～1659）之問答看出：

丙寅（天啓六年，1626），雲門湛然和尚入閩，宿夢筆（山）三夜，兩相盤詰。……予（覺浪）復問：「外江還有人否？」門曰：「若先輩不必論矣！適見三峰漢月，有可與者·此公雖近嗣金粟，猶未曾住腳。」曰：「漢公果是其人，安肯兩相詭遇於大法乎？」門曰：「吾別存以取之耳。」予微笑。[\[28\]](#)

可見漢月在尋求「宗旨」相契之師承時，對當時禪門而言，似乎是一件受人矚目的事。而在同年（天啓6年），杭州安隱寺請湛然結制（夏安居），湛然竟開出一條件說：「能致新北禪（時漢月在吳郡北禪寺開堂）爲第一座，我來；北禪不允，我不來。」[\[29\]](#)由此可知湛然對漢月器重之深。於是杭州護法至北禪寺力邀漢月，結果就在漢月抵達安隱寺之前一日，

p. 187

湛然即先行示寂。浙東縉素及士大夫們皆以爲湛然有深意，遂請漢月在安隱開堂。

原先，漢月雖提撕學人，但以爲「威音以後不許無師，恐將來未得謂得者，倚我蔑古法，我罪深矣！」[\[30\]](#)所以不正席、不升座。而此時，適逢密雲遣使送僧伽黎（表付法之袈裟）至，[\[31\]](#)於是漢月就在安隱寺正

式拈香嗣法天童（密雲），為臨濟宗之後代。也為其與湛然之間的師友關係劃上句點，開啓了度眾化世的另一階段。

(3)與密雲之關係

密雲為幻有正傳（1549～1614）之法嗣。五十歲以後才正式開堂說法，道譽甚高，被稱為鐵中之錚錚者，廣傳臨濟宗法，為晚明著名宗師之一。密雲未見漢月之前，已先在廬山看過漢月的語錄，曾謂侍僧言：「此人聰明不亞博山（曹洞宗師無異元來，1575～1630），欠師承在。」[32]天啓4年（1624），漢月往金粟廣慧寺參謁密雲時，密雲對漢月讚賞有加，即請為第一座，並付予源流信拂。其中因二人對「臨濟宗旨」之見解歧異而歷經曲折，前後三年，方始確定彼此之師承關係。[33]

接受法嗣之後的漢月，對密雲一直是保持禮敬的態度。於世俗禮節上，漢月盡其弟子之職，時常遣書問候密雲，也常齋儀供養，[34]甚至在密雲出外禮掃祖塔時，漢月亦為護送。惟漢月於慨嘆批評當時禪林衰蔽、宗風失落時，對於具有臨濟正嫡身份的密雲而言，變成十分尷尬的局面。雖然漢月並沒有針對密雲本身作任何批評，但漢月這種直揭禪林弊端，甚至對當時的臨濟宗風也無迴護的作法，是會引起質疑與不滿的。如同為密雲門下的費隱通容（1592～1660），雖未與漢月謀面，即因此而在復書予漢月時提到：

p. 188

足下（漢月）既承濟上孫枝，而又謂臨濟一宗馬駒的髓，固雖傳久失真，然而文獻猶足，……當今密老和尚臨濟的嗣，命脈貫通，……足下既承其嗣而謂傳久失真，則足下以和尚為不足乎？[35]

這或許可視為同門之人對漢月汲汲於刷新禪林風氣、維護宗旨的同時，沒有迴護自家門庭的作為，所提出的一種質疑吧！而密雲與漢月二人所保持的良好關係，也於崇禎7年（1634）起了變化。

密雲聞漢月提唱《智證傳》，恐禪風為之轉變，故連續二年（崇禎6年、7年）去書規勸漢月，[36]而漢月亦於崇禎7年12月復書予密雲，陳述自己的見解和提唱的苦心。[37]

沒想到卻因此引起密雲反感，認為漢月執意不改，而有《七書》[38]之作，甚至後來還有所謂《七關》、《三關》的事件發生，這是漢月晚

年與密雲關係的演變。除此之外，漢月於天啓 5 年（1625）著作的〈五宗原〉一文，其中之主張與論點，也是促使密漢二人關係轉變的原因之一。 [39] 崇禎 8 年（1635），漢月圓寂，其與密雲之間的論辯，並沒有因此而結束，反而因為雙方門人的介入，使得事情更加複雜化，混淆了漢月與密雲之間論辯的真正目的。 [40]

p. 189

崇禎 12 年（1639），密雲於虎丘禮紹隆祖師之塔以後，吳越地方有力之士爭相供養，於是密雲留止孫集公園，時問道者如市，相傳密雲此時之說法記載成《梅溪錄》 [41] 問世。而此時，漢月之高足繼起弘儲（1605～1672）、具德弘禮（1600～1667）亦追隨在側。吳越之護法們與天童尊宿相會，彼等向密雲進言，請消釋天童與三峰之間的論諍，密雲特地為此上堂，說明從前葛藤一時斬斷，祖孫父子一志同心共挽道法。 [42] 崇禎 15 年（1642），弘儲將《七書》重梓流傳，希望闡明密雲的真意，讓世人明白密漢父子之間一連串的論辯，

p. 190

並非諍事。 [43]

密雲與漢月之間，誠如黃宗羲（1610～1695）所言：「師弟之訟，至今信者半，不信者半。」 [44] 若不是後來雍正以世俗帝王的身分干預法門之事，密漢之辯經過一些時日、出現一些不同的聲音之後，總會歸於消寂，而不致釀成「撤鐘板」 [45] 的嚴厲處置，也不致變成禪宗史上的一件特例吧！

(二) 漢月所見之晚明禪林

晚明禪風大抵承續宋禪而來。所有前代盛行過的禪風，都在晚明再度出現；所有法久弊生的現象，也在晚明重覆循環著。又由於晚明之時代背景，使得士大夫參禪之風氣興盛。士大夫之參禪，雖為晚明禪林帶來蓬勃生氣，然其只求事上之悅樂，並非真正求證悟的參禪態度，也帶來較為負面之影響。漢月所處的晚明禪林，其景況是相當複雜的。下面就相應於其時代所造成的參禪風氣、流行的禪法和禪門內部面臨的問題，試加討論。

1. 文字禪

「文字禪」，由於北宋惠洪覺範（1070～1128）之提倡而風行於世。惠洪有鑑當時之禪師，因泥於「不立文字」之說，執「口耳傳授」之義而完全摒棄經教文字，[46]遊談無根。[47]這些專主口耳相傳的禪徒，又肆意濫言，延誤後學。對於這種現象，

p. 191

惠洪甚感痛惡，遂著書立傳，表彰僧寶，力勸禪徒求真佛道，至以「文字禪」為其著書之名。[48]由此可知，「文字禪」之說，本是為挽救師法祖道而出的方便手法。[49]

但是發展至晚明，由於士大夫之參禪，且禪門中亦多既通禪理又會詩文的人物，兩者密切交往，相互影響，遂將「文字禪」推波助瀾的盛行於世。如紫柏真可，不僅大力聲援惠洪的「文字禪」說，認為「文字禪」是直承如來拈花之玄旨，[50]且身體力行的實踐著，終其一生，除了以詩文與士子唱和，亦以書信往返指導。[51]故賀焯〈紫柏大師集跋〉云：

初祖不立文字，直指人心；大師不離文字亦直指人心，其揆一也。……噫！有文字，有未始有，文字學者繇文字悟。[52]

說明了當時禪門大家必備的條件。禪宗發展至此，與原創時的精神已有很大的差異了。[53]而自宋啓其端的拈頌評唱禪風，在晚明士子喜文好禪之下，淪為把弄光景的資藉。漢月對此深深慨嘆地說：

自評唱出，禪宗遂涉文字，致令學者有箇著力處。甚至學語之流，變而為講公案，東穿西鑿，把佛祖慧命都成狼藉，可惜許也。[54]

p. 192

由此可知，「文字禪」雖然是禪門與士大夫接觸的媒介，造成禪宗史上士大夫參禪的另一高潮。但不可否認的，「文字禪」已從興起時的救弊和生命境地的呈現，淪為悅禪者把玩的對象了。

2. 棒喝禪

棒喝，原是禪家接引後學的方式，為杜絕對方虛妄思惟或考驗其悟境時使用之。在禪宗史上，因德山宣鑒（782～865）善用棒，臨濟義玄（？

~867) 善於喝，故有「德山棒、臨濟喝」之譽。歷來無數祖師、禪者，於棒喝中淨盡迷情而徹見本來面目。可見「棒喝禪」之積極意義，本是禪家為學人抽釘拔楔時，所使用的特殊良方。

然而，輾轉傳至後代，施用者本身是否具足了運用此手法的工夫與條件，影響此禪風的興衰。「棒喝禪」從興起後，經過一再的模仿，至晚明時已出現正反二面的效果。以當時被譽為「臨濟再來」[\[55\]](#)的密雲為例，密雲的禪風「棒喝交馳，學者無開口處」：[\[56\]](#)

曝曝論實，單單據本，不鋪文彩，不通意解，直下勦絕窠臼，斷人命根。或與當頭搨、攔胸搨；或與驀面唾、劈脊撻，覲體提持，未嘗有一法與人。[\[57\]](#)

密雲以這種激烈的手法接引後學，門下多出龍象，禪風盛極一時。

然而，禪林普遍存在的是一般盲棒亂喝的禪徒，「棒喝禪」反成為有識見的禪師所憂心的一件事。如曹洞宗覺浪道盛禪師對於當時禪林的景況曾述說云：

如今之人用棒喝，是底也一棒喝，非底也一棒喝。更無展事投機、生殺與奪之妙。如此瞎亂相欺，則千古佛祖聖賢之大經大法，皆是一個儻侗冬瓜禪，盲瞽泥塊法。何有精一微危之妙道能致中和位育乎？[\[58\]](#)

「棒喝禪」產生的流弊，亦使得漢月非常憂慮，不得不挺身而出、大聲呼籲：

p. 193

法道可憐極矣！不可不救也！可憐者何？蓋以文字禪沒溺於語言；一棒一喝禪沒溺於無言。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，易墮魔而又復墮外。……故不得已，只得千方百計以救末世之弊。[\[59\]](#)

可見「文字禪」與「棒喝禪」，經過輾轉循環之後，已同時成為晚明禪林的弊端。

3.看話禪

「看話禪」也稱「看話頭」，是禪修者藉由參究公案中祖師的話頭而獲得證悟的禪法。晚明流行的「看話禪」，以「趙州狗子無佛性」、「竹

篋子」和「萬法歸一、一歸何處」等話頭居多。其中「趙州狗子無佛性」、「竹篋子」話頭均是經過大慧宗杲（1089～1163）之力倡而盛行的，[60]儼然成爲當時禪修方法的主流，影響直至明末。

到了晚明，不分曹洞或臨濟的門庭，普遍對大慧宗杲的禪法給予極高的評價。「參話頭」在明末諸位有成就的禪師心目中，已成爲禪門一項最重要的鍊心利器，如紫柏、憨山也對「看話禪」的修行方法極爲推崇。紫柏云：「凡鍊心者必以話頭為椎輪。」[61]憨山〈示太素元禪人〉中亦云：「提起話頭，深深看覷，則彼妄想自然掃蹤絕跡矣。此是初心下手做工夫的訣。」[62]又如曹洞宗師無明慧經（1548～1618），本人因參話頭而開悟，[63]亦以話頭禪示參學之士云：「參學之士，道眼未明，但當看個話頭」

p. 194

。[64]其嗣法門人無異元來（1575～1630）亦以參話頭示初心做工夫者，其警語云：「做工夫舉起話頭時，要歷歷明明，如貓捕鼠相似」、[65]「狗子佛性無，當下絕親疏」。[66]可見參話頭之風氣並非臨濟門庭之專有，而是普遍流行於禪林的。

漢月對「看話禪」之效用是十分肯定的，曾云：

將十法界之歧見，在一句話頭上次第分明，不致參到將悟處，被諸見打擾，可以一直上進，易於發悟。[67]

至於爲何要參「話頭」，漢月亦有進一步說明：

凡人平居無事，隨心任運，千思百量，正是無生死處。只為將一件物事到前，便生九種見解，所以流浪生死，無有出期。故祖師家令人於一物一事上坐斷九種知見，討箇出格之路，故謂之看話頭。[68]

凡夫最難降伏的是「心」，由於此「心」臨事臨物，妄生種種知見，造作輪迴，故受苦無窮。如何令「心」安住，便是參禪學佛的目標了。漢月以爲若能將「心」安住於「話頭」上，自能坐斷九種知見而見性成佛了。

4.師承法嗣之問題

重視師承法嗣本是禪宗的傳統與特色。禪家在這一傳統的理念中，代代依之承先啓後，自然而然的建構出一條師師相承、心心相印的宗法途

徑。自唐至宋，禪家一直依循著這樣的方式而輩出龍象。

p. 195

然而，在代代傳承的過程中，只要有一人以佛法作人情，為維持門庭或為壯大聲勢而輕許於人，以後的傳承者即有可能導致「以盲引盲」的危機。這種情況，晚明禪林頗為嚴重。無異元來禪師在語錄中云：

.....正法將沈，魔風熾盛。稱悟稱證者已遍域中，付拂付券者幾盡大地。痛思古格（古德？）為法重人，寧以身陷泥犁，不將佛法作人情，是何心腸？今時急於法嗣，忘其遠憂，是何意調？[69]

可見明中葉以後，禪門確實存在著不少敗壞的現象。

這種時代的弊端，在《憨山大師全集》中亦可見到呼籲：

今禪家寂寥久矣！何幸一時發心參究者多，雖有知識，或量機權進，隨情印證，學人心淺，便以為得。又不信如來聖教，不求真正路頭，只管懵懂做，即便以冬瓜印子印人為的決，不但自誤，又且誤人，可不懼哉！[70]

禪門人材的良莠不齊，瀛濫情況嚴重，以「冬瓜印子」作人情處處可見。為了防止承虛接響的偽妄之徒，假佛法之名求個人名聞利養之實，重視師承法嗣，似乎變成不得不行的對策了。

而對師承法嗣的重視，也因提倡者態度的差異，產生正負二面不同的結果與影響。如今人聖嚴法師即認為：「.....這種態度有好的一面，也有不良的一面。好是好在師師相承、心心相印，防止承虛接響的偽妄之徒，假佛法之名，行魔業之實。不良的則在為了爭執法脈的旁嫡，可能自我尊大而蔑視其他，將自以為不是正統主流之內的人，一律視作歧出的旁派。」[71]此說對於明末禪門中的法派爭議現象，作了客觀之考察。所以，如紫柏、憨山等宗門俊傑之士，也因為憂慮師承法嗣之形骸化，而以撰作《傳燈錄》為續佛慧命的重要使命。[72]二人亦因不願跼蹐於當時之宗門內，而被視為是自立法幢、

p. 196

不詳法嗣的旁派。這些現象，可從黃宗羲為漢月撰述的塔銘中見到端倪：

.....以大道為私門，豪傑之士生於其間者，附不附皆不可。擎拳撐腳、獨往獨來於人世，則指為失父之零丁。.....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，此不附之害也。[73]

漢月於參訪密雲之前，亦在此列。然而，由於漢月抱持著「威音以後不許無師」[74]之傳統觀念，也為了印證自己苦修而來的悟境，更為了避免重蹈紫柏、憨山之覆轍，蒙受不附之害而影響開堂化世，故於天啓4年（1624）謁見密雲，天啓5年（1625）著作〈五宗原〉。對法嗣問題中，「師法」與「師人」之區別，作了更深刻的省思。[75]

5.結語

晚明禪林所面臨的問題，正如其國運一般，同屬多事之秋。「文字禪」被視為禪宗衰微的象徵；「看話禪」在晚明禪林中雖備受重視，如漢月本人由看話頭而開悟，

p. 197

對話頭之功用亦十分肯定，然而在弘揚禪風之立場，漢月更提出「五家宗旨」以為相輔相成（關於漢月提倡五家宗旨的相關資料，詳見下文分析），單是「看話禪」，似乎已不能解決晚明禪林的問題。至於「棒喝禪」與「師承法嗣」，則被黃宗羲譏為是敗壞禪法的原由。[76]

晚明禪門存在的問題中，尤以法嗣傳承的爭論為最，涉及層面之廣似乎是禪史上少有的。而時人對此一問題的態度也不相同：如後人所推崇的紫柏、憨山二位禪師，與當時在佛教界有甚深影響力的雲棲蓮池，對當時禪門的法嗣傳承均表消極、不重視；後來的蕩益智旭（1599~1655）甚至是持反對立場的人。[77]然而禪門內部卻因為「法嗣」的問題，引起諸多爭事；漢月因為對「法嗣」提出新見解，而遭批評。這種現象似乎是晚明禪林所亟待解決的，也是禪宗史上，對「法嗣」作全盤總反省的時刻。

三、漢月禪法之形成

在漢月禪法中，雖然也有受自大慧宗杲之影響，如「竹篋子」話頭之提舉。但大慧宗杲的「話頭禪」是普遍流行於晚明禪林的，並非特別只影響漢月。而依據漢月自己所言：「得心於高峰、印法於寂音」[78]，在語錄中更是處處可見二位前輩對漢月的影響力，故本節依此為線索，作較深入之探討。

(一)惠洪覺範〈臨濟宗旨〉與《智證傳》的啓示

1. 〈臨濟宗旨〉之「三玄三要」給予漢月的啓示

惠洪基於對五家各派宗法的關注，著作《禪林僧寶傳》，並附〈臨濟宗旨〉。[\[79\]](#)對五代以來宗法的發展進行整理，也批評了當時叢林錯解宗門法要、不識宗眼的現象。[\[80\]](#)

在〈臨濟宗旨〉中，惠洪雖然沒有具體的指出「三玄三要」[\[81\]](#)究竟是何內容，但其以為臨濟的「三玄三要」

p. 198

與汾陽「十智同真」[\[82\]](#)同出一關捩，都是運用機鋒語句來勘驗學人的方法。只是，一般學人喜行平易坦途，對於汾陽提振宗綱、「渠渠唯論三玄三要」，[\[83\]](#)疑其為一期建立之語，無益於道。惠洪批評這是法道陵夷的現象，無異「衣冠稱孔門弟子而毀易繫辭，三尺童子笑之。」[\[84\]](#)至於「四賓主」[\[85\]](#)雖也是臨濟建立的法門，但惠洪以為「三世如來，諸代祖師，鍛出凡聖情見之鑪鎚，非止臨濟用之。」並舉洞山亦以「四賓主」酬問隱山尊宿。可見在惠洪的理解，唯「三玄三要」才是臨濟不共他宗的宗旨。[\[86\]](#)

這個信念在漢月處得到充分的發展。其著作〈濟宗頌語〉進而闡明「三玄三要」之建立是：

黃檗以三頓棒傳之臨濟，濟恐宗旨太密，傳久失真，而變為一槩頭粗惡淺小之禪，單可自了，不能為人，故與普化、克符等建立宗旨名相。[\[87\]](#)

基於這樣的認識，漢月更於初見密雲時即問此臨濟宗旨的「三玄三要」。如黃宗羲〈塔銘〉記載漢月初見密雲時之情形：

師（漢月）請（臨濟宗旨）來源，雲曰：臨濟出世，惟以棒喝接人，不得如何若何，

p. 199

只貴單刀直入。請言堂奧，雲不應。良久曰：宗旨太密，嗣續難乎其人，不若已之。師曰：不然·黃龍有言，學者欺詐之弊，不以如來知見之慧密鍛之，何由能盡？雲以源流付師，師不受。曰：三玄三要究竟是何等法，法若相符，方敢祇受。[\[88\]](#)

由於彼此見解不同，使得二人之法嗣關係，前後延遲三年方始確定。也由此可見，漢月之悟道、尋找「宗旨」相應之師承及日後度眾化世，與「臨濟宗旨」的「三玄三要」關係至為密切。[89]

2. 《智證傳》提振綱宗對漢月禪法的影響

《智證傳》一書，是惠洪表達「禪教合一」觀的重要著作之一。書中所引經論近三十種之多，亦引五家祖師見道之語，作為其論述之依據，全書共計有一百餘則經論傳文、一篇〈雲巖寶鏡三昧〉。

《智證傳》一書之旨趣，如紫柏〈重刻智證傳引〉言：

大法之衰，由吾儕綱宗不明，以故祖令不行，而魔外充斥。即三尺豎子，掠取古德剩句，不知好惡，計為己悟，僭竊公行，可嘆也。有宋覺範禪師於是乎懼，乃離合宗教、引事比類，折衷五家宗旨。……書以智證名，非智不足以辨邪正；非證不足以行賞罰。蓋照用全，方能荷大法也。[90]

而惠洪在本書開宗明義章亦言：「宗門旨要，雖即文字語言不可見，離文字語言亦安能見哉？」[91]似乎惠洪著作此書之意旨在「宗門旨要」。如惠洪藉《涅槃經》之經文，[92]來說明臨濟宗旨的「三玄三要」。以為「有玄有要，此塗毒鼓聲也，臨濟歿後二百年，尚有聞而死者」，[93]一句中有玄有要，才是令人去除煩惱雜染而明心見性的活句。只要「三玄三要」之宗旨存在，即使臨濟歿後二百年，亦可使人悟道。

p. 200

這樣的見解，正是後來漢月堅持「宗旨未破，則臨濟猶生」，[94]而積極提振的理論依據。

漢月以《智證傳》「直究綱宗，行祖令四百年，然少有洞明此書者」。[95]直至明末萬曆乙酉年間（萬曆 13 年，1585），紫柏重刻刊行，流通於世，晚明叢林對此書之參究才又盛行起來。[96]漢月在萬曆 44 年（1616）結夏於三峰，即以《智證傳》「對眾日提一則，既而病，或越四日、五日一提，甚或越月」，[97]至萬曆 48 年（1620），「強為卒業，自言收覺範狼藉之光，復胎明月」。[98]並使首座聽石敏將之輯錄成帙，名《於密禪師提智證傳》。[99]由於此書今已佚失，無法得知漢月從《智證傳》書中得到啓示的關鍵所在。無論如何，漢月此舉，正是其對《智證傳》的重視與推崇的表現。[100]

漢月除了提唱《智證傳》以外，更由惠洪對「三玄三要」的理解與 ∴ 伊字符號的配合，觸發其靈感，遂運用 ∴ 伊字的符號來代表臨濟宗旨。甚至後來參謁密雲時，即以此 ☺ 與之相應對。其事經過如下：

…… 粟（密雲）又問：汾陽道「三玄三要事難分」，如何是難分處？師（漢月）又書偈曰：若落難分處，顛預未足談，若還分得是，依舊隔千山。意與言，請過關，得而忘，是何顏，粘頭綴尾倒翻掀，大雪滿湖天。

粟又問：「得意忘言道易親」，如何是得意忘言處？師畫此 ☺ 相，解纜便行。[\[101\]](#)

p. 201

雖然漢月對 ☺ 之使用有其個人的見解，如其以為「圓相早具五家宗旨，五宗各出一面，然有正宗，第一先出臨濟宗」，[\[102\]](#)但是使用這一符號的概念，似乎是源自惠洪的啓發。[\[103\]](#)

3. 結語

惠洪「禪教合一」觀給予漢月影響的是惠洪表達此理念的多本著作，其中尤以〈臨濟宗旨〉、《智證傳》對各家綱宗之關注態度，予漢月禪法的啓發最大。漢月爲了挽回臨濟大法，維護宗旨而極力提倡，「肆意綱宗，有提盡古人未到處」，[\[104\]](#)這種種作風，均是受惠洪的影響而形成的。

由於對惠洪人品、道學的景仰，漢月宛如惠洪的異代知己。以惠洪未酬之志爲己志，[\[105\]](#)不顧非之者日衆，一往直前，終身以振續宗脈、重顯宗眼爲己任。惠洪對宗法要旨的重視，更是影響漢月後來弘化的方向及著作的態度。[\[106\]](#) 漢月在禪法的根源上，勿寧說是接近惠洪的。

(二) 《高峰語錄》與漢月禪修之關係

1. 《高峰語錄》予漢月禪修上的啓悟

由於漢月無師自修，雖於悟境上略有所得，然終是淺嚐而已。及至二十九歲，走雲棲蓮池處乞戒，於此意外獲得蓮池新刻——《高峰語錄》，讀之如逢故物。自此以後，

p. 202

力參高峰推薦的「萬法歸一、一歸何處」之話頭，脅不至席。及至四十歲，於百日不語死關中，聞二僧夾籬攀折大竹聲，如迅雷一震，當下直見虛空粉碎、大地平沈，人法俱消。又思高峰為何悟得之後，尙看「正睡著時，無夢無想、無見無聞，主在什麼處」之公案。因此又重新參起，終至會得「枕头落地」消息。此後半年，參究汾陽善昭「三玄三要」之偈子，而得入臨濟堂奧。此時的漢月，宛如高峰第一次開悟的情形：[\[107\]](#)雖已悟，尙未徹底。果然，當其後再參「德山托鉢」[\[108\]](#)公案時，苦究二年，卻無所加，自覺受用非昔。因此，又再以高峰三關語之一的「大徹底人本脫生死，因甚命根不斷？」為話頭，極力參之，經二十日心不異緣。嗣後再看「三玄三要」時，竟會得「兩堂首座同喝」[\[109\]](#)之意旨。及再披閱惠洪〈臨濟宗旨〉，宛然符契，如對面親質，五百年間不分延促。[\[110\]](#)漢月至此，方始確定已達大徹之境地。

漢月不僅悟道過程類似高峰，其於參究一事亦感受深刻的說：

可見參禪不可領些子乾淨禪，便為了當；又不可入些子堂奧，不更參求。有志之士，直須到底始得。[\[111\]](#)

這樣的見地，與高峰如出一轍。此是漢月勉勵行者不可因一時的輕安，便墜入輕昏狀態，或冷坐枯木巖而以爲究竟，這是參禪人應特別小心注意的境界。更何況「一了之中，止（只）可入佛，不能入魔。常時空淨則相應，若到千狀萬態，七顛八倒，用心用識處，便無受用。」[\[112\]](#)因此，漢月在接引學人時，也常提醒學人不可坐在「一悟即了」之地而不更參求。

2. 《高峰語錄》於漢月教學方面的影響

漢月悟後，八坐道場，化眾無數。由於自己的徹悟是依高峰所指示之方法行去而得，故特勉學人，參究一事須重「信」字；信自己、信師承。「信」，是高峰勉勵學人所常提的德目，至漢月更是發揮得淋漓盡致：

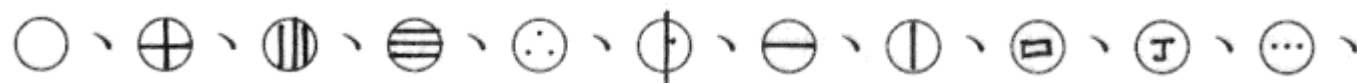
p. 203

真修行人須具一箇「信」字。然此「信」字本一，分際有三：一者遙信、二者證信、三者了信。所謂遙信者，未能親見此事，先須信得自己直下本來是佛，只是凡聖情理所障。……中間便從信字上立大志，任他千岐萬惑，終不動搖，一直到底。……把一箇話頭疑處，通身一迸，千飛萬碎，那時見得自己下落，方謂之證信。既證之後，不疑生、不疑死、不疑佛祖、不疑古今、不疑自他、不疑參究，方信得前來信字也不消得到，此方謂之了信。[113]

除了信心的加強以外，對於參禪過程的心理準備、立志、遣昏沈等現象的處理，甚至是悟後保任、隨緣應世的事，也都以高峰之行止為榜樣勸勉學人：

須仗作家鉗鎚千鍛百鍊……再勸再鎚，永不復敗屈，方好離師自養。亦須住山，少緣淡薄……萬不得已龍天推出，不過虛空中蕩過雲影子相似，豈是實事？雖然，末法禪道壞已極矣！不得已因時因節，向窮山冷地，遇人先為指點一言半句，雖聽信者少，亦為人植種。此高峰先出世後入山意也。[114]

漢月與《高峰語錄》於精神上之相契已如上述，而在接引學人的方法上似乎也受高峰之影響。如高峰常以圓相示學人，且變化多端，依《高峰語錄》計其所使用之圓相，約有：



等等，其中有的圓相曾多次使用。這樣的示眾方法，對於漢月他日喜舉○圓相為譬喻，似乎也有若干程度上的影響。至於漢月對圓相所賦予的意義，可參第五節。

而高峰力提的「萬法歸一、一歸何處」話頭，漢月自己於此悟入「枕头落地」消息，日後亦以此話頭勘驗其得法之諸大弟子。[115]可見漢月在接引學人的方法上，有明顯得自高峰之處。

3.結語

《高峰語錄》不僅是漢月禪修的指南，更在其後開堂化世、接引學人之際，於精神上、方法上均具有明顯的影響力。可以說，漢月自二十九歲以後，《高峰語錄》扮演著師長的角色，指引漢月前進的方向，深深影響著漢月的精神世界。如其示高足弘儲時所言：

道無終窮，參無住腳，曲盡大法之後，正好向死心死公案撞壁撞天，如高峰蓮花深深究取。出世也如此，棲巖也如此，此是老僧骨裡印。[116]

然而漢月畢竟不是高峰，不能夠先出世後入山。[117]或許在漢月身上還留有惠洪百折不撓的精神遺型，冀「異日於塵勞中，提拔俗漢作末法種子，留為千生萬劫佛祖眷屬」，[118]此或是漢月涉世、化世之苦心吧！

四、漢月之禪法與教學特色

漢月禪法的重心，在於對五家綱宗之提振。而最能代表此理念的〈五宗原〉一文，由於其內容所涉問題較多，故於下節討論。此處擬從漢月對參禪的基本看法及教學方式，作進一步研究，探討漢月如何將提振綱宗的理念，落實在教導學人之中。並瞭解漢月禪法於明末禪林而言，具有何等時代意義及價值。

(一)漢月對參禪之基本看法

1.抉擇「祖師禪」與五家宗旨之關係

六祖慧能以前的禪法，是屬「藉教悟宗」的階段。[119]六祖以後，宗風大暢，當時提問者多問「祖師西來意」，可見已將佛、經典推過一邊，惟以祖師意為中心。祖師所傳的禪法已為當時一般參學者所崇仰，「祖師西來意」尤為學者首應明白的目標，[120]所以有了「如來禪」、

p. 205

「祖師禪」之分別。[121]

「如來禪」、「祖師禪」的名稱，雖是早在滄仰宗的時代就已成立，[122]然其後多延用而少作系統的說明。直至漢月，以為抉擇「如來禪」與「祖師禪」是參究的初步工作，故提出抉擇兩者的意義，並加以解說：

參禪貴先決擇如來禪、祖師禪。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。欲知格內格外之分，須在一事一物上分清。十法界諸種之見直到極頂，方是如來地位；祖師禪又從佛頂上透出，出格之外又越兩種祖師外道。若是真正祖師禪，則末後一句始到牢關是已。[123]

漢月以爲「如來禪」雖在十法界之頂，猶在格內，不若「祖師禪」的頓超現成，一真法界當下即是。既然參禪是爲求於生死中得大自在，而生命時光有限，故一入手即須抉擇清楚，以便利參究。

再者，漢月對「祖師禪」之推崇，似與其重視「五家宗旨」之立場有非常密切的關係。由於「祖師禪」之名，意謂著達摩西來，祖祖相傳，以心印心之禪風，後來於此開出深具中國特色的五家門庭，故漢月稱「祖師禪」是「向格外轉身，打翻窠臼，直截痛快也」。[\[124\]](#)而在五家不同的宗風之下，各自龍象輩出。身處晚明禪風衰頹的當時，漢月一直以提唱「五家宗旨」爲振衰起弊之契機，或是基於這樣的認知，故漢月一再強調論說「祖師禪」的優越性，意欲激發學人深入「五家宗旨」，進而期令五宗再燦。此或是漢月在晚明禪師對經教採取開放態度之風氣中，仍然積極保持純粹禪風的原由。

p. 206

2.重視「三玄三要」之價值

漢月由於「看箇三玄三要及汾陽偈子，翻覆究之，忽然入得臨濟堂奧」，[\[125\]](#)根據這樣的悟道經驗而格外的重視「三玄三要」。

由於漢月本人之悟道經過與「三玄三要」有密切的關係，故念念以紹續臨濟宗脈爲己任，其宗派意識也因此表現出來。又由於當時禪風衰落，對於禪行者的悟境無有一精微的勘驗基準存在，不僅師家無法確定，甚至行者自己也不能肯定自己所悟是否落入儻侗真如、顛預佛性之領域。基於這些背景，漢月便確切的將自己的體驗推薦給學人。

另者，漢月積極提倡「三玄三要」爲勘驗基準，亦與其維護宗旨之心互爲表裡。如其提醒得少爲足的人云：

..... 便乃安心樂意以爲究竟，而不知起腳力參，尚未萬分之一，中間微細，具在五宗旨趣中。若臨濟三玄三要、賓主、料簡、照用，未曾入他堂奧，而妄欲以一棒一喝、儻侗真如，即便坐著，謂之天然外道，非佛弟子。[\[126\]](#)

漢月所憂慮的是未透大法之人，常是抹殺宗旨之人；而欲透大法，必先「會取三玄三要」。在漢月而言，「三玄三要」對學人之修悟、宗旨之

維護，均居非常重要之地位。除此之外，漢月更以為「三玄三要」是破除有、空，不落外道的良方：

良以悟得自心正是我相，我相堅固，正是著有外道，直須把三玄去他的有，而後悟處無悟。無，正是落空外道，又把三玄去他的無，而後無悟、無我，人既去，而眾生命根在也。吾不知將何以盡之。嗚呼！三要之不可廢也宜矣！吾知格君心之非者，三玄三要也。[127]

又，漢月認為當明末棒喝禪產生流弊之時，「三玄三要」是導其於正途的眼目：

蓋世間法出世間法，難以棒喝一例收盡。……故以三玄三要之法，將一切有言無言、有意無意等音聲色相一節竿乾，從玄出要，直至頂上，如乳中醍醐。用此頂門獨眼，並不落他語言文字，並不坐在顛預亂統，所謂我為法王，於法自在者此也。

p. 207

……玄要乃棒之眼、喝之霹也。[128]

如果沒有「三玄三要」之存在，棒喝將流於形式而沒有內容。此即是漢月堅持認定玄要在抑制機用主義狂飆上，有其一定的價值所在。

對漢月而言，「三玄三要」不僅是悟道之徑、[129]是維繫宗法的關鍵、也是禪行者不落儻侗顛預之境、避免墮於空有外道之良方，更是棒喝之眼目。可見「三玄三要」在漢月的禪法之中，實居於重要的樞紐地位。

(二)漢月之教學方式

1.提倡《智證傳》

漢月對《智證傳》非常推崇，固然因為此書是成就其證悟的機緣之一；另者，漢月亦以此書為悟後檢驗的證據。[130]所以如此確切的將之推薦給學人，助顯第一義。

漢月以《智證傳》作為悟後檢驗之證據，似是基於對綱宗之提振、五家宗旨之關注的立場而言的。蓋唯有透過綱宗之勘驗方知是否真悟，而真悟者也必能知綱宗之重要性而加以維護，二者是相互為因果的[131]。由於《智證傳》「直究綱宗，行祖令四百年，然少有洞明此書者」，[132]故漢月欲「推明絕學」，[133]重顯宗眼，以振禪風。

漢月由惠洪的《智證傳》中悟到其書對五家宗旨之提振的重要性，故於萬曆 44 年（1616），

p. 208

於三峰結夏期間，開始對眾提唱，歷經四年，至萬曆 48 年（1620）集成《於密禪師提智證傳》。[\[134\]](#)可惜此書今已佚失，無從得知漢月論點之全貌，只能於現存語錄中尋得一二提語，作為考察漢月在惠洪的基礎上，如何提振綱宗的線索。[\[135\]](#)

然而，漢月此番作為在密雲看來卻不以為然，認為這是「穿鑿」，「恐後學效尤，有傷宗旨」，[\[136\]](#)故特地修函規誨漢月：「願吾徒為眾當以直心直行、本色本分，不可私有別法加於眾。」[\[137\]](#)隔年（崇禎 7 年，1634），聞漢月尚未改變作風，又修一函：

今吾徒提《智證傳》，則臨濟宗至吾徒又一大變為講席矣！且教中尚忌所知障為智障，吾徒到處提《智證傳》，為出人之表，擬臨濟兒孫而貶剝他人者乎？[\[138\]](#)

由於密雲之禪風是直指單提，切行棒喝，以勦絕學人之窠臼為先，無須這許多意解的，所以認為漢月的提倡《智證傳》反有傷「宗旨」。

然漢月既以《智證傳》其書為悟後檢驗的證據，且其目的是為「綱宗」之提振，似乎在立場與對機方面，與密雲的理解有若干差異。漢月之立場，似乎可以其法孫晦山戒顯《禪門鍛鍊說·研究綱宗》之文以說明之：

夫所謂真禪者，有根本、有綱宗·根本未悟，而遽事綱宗，則多知多解，障塞悟門，必流為提唱之禪而真悟亡矣！根本既悟而撥棄綱宗，則承虛弄影，鹵莽成風，必流為一槪之禪而宗旨滅矣！是故未悟之綱宗不必有，既悟之綱宗不可無也。[\[139\]](#)

晦山這一段論說，「未悟之綱宗不必有」，似乎可以代表密雲的立場；而「既悟之綱宗不可無」，則似乎更能強調漢月提倡之苦心。對《智證傳》態度的差異，是密雲、漢月二人明顯產生歧見的開始。有以為此正是日後引起法諍的主要原因。[\[140\]](#)

p. 209

漢月「提倡《智證傳》，力闡綱宗，諸方驚疑，謗議競起」，[141]也因此使得密漢之父子關係起變化，而導致法門之爭。然而在另一方面，有禪者見漢月之《提智證傳》而驚嘆曰：「禪典中乃有是書耶！」[142]因此而上鄧尉山參見漢月，可見叢林中亦有好此書者。也因為漢月之極力闡明綱宗，重視綱宗成爲三峰之家法，如弘禮曾對晦山言：「綱宗者，人能講，吾能用。先師當日鉗鎚，晚年始獲其益，此即我三峰家法也。」[143]晦山承其家法著作《禪門鍛鍊說》，除了特立「研究綱宗」一章，標明真禪者之操履以外，更於末章「謹嚴付授」中，指出綱宗之明毀，關係著法門之禍福。[144]由此可知三峰一門重視綱宗的精神傳承。

2. 「竹篋子」話頭之解說與運用

自從兩宋之際的大慧宗杲力倡「看話禪」以後，這種藉由參究公案中禪師的話頭以達到明心見性的禪法，即盛行於歷代叢林。又加上元代之中峰明本禪師（1263～1323），爲了樹立看話禪的權威，駁斥了當時並行的各種禪學形式。[145]並強調「參話頭」是解決「證悟心體既不能依賴見聞覺知，又不能完全拋開見聞覺知」這個矛盾的唯一方法。[146]

p. 210

「參話頭」與「離心意識」之關係，漢月集中於〈離心意識說示禪者〉與〈離心意識辨示禪子〉二文中討論。[147]漢月以唯識家「轉識成智」的概念，配合「話頭」之功用，深入的細說八識與四智的變化，及參究話頭時的心理體驗，力求透過話頭的參究，去除生死根苗——心意識，這是修行的目標。所以「離心意識參，出凡聖路學，此二句是千聖不易之定論」。[148]歷代祖師以是「千方萬計，立轉識成智之法以度之，最爲捷徑厥後法之最捷而妙者，但教人看箇話頭，纔看纔疑，便頓離心意識三法。」[149]此是漢月對於「話頭」功用之肯定。

由於漢月認爲「話頭」具有如此積極的意義，故以此方式接引學人，尤其對「竹篋子」話之解說與運用，更見特色。如檗庵（熊開元，弘儲弟子）〈三峰北禪語錄序〉云：「三峰和尚闡揚宗旨，不啻千語萬言，而其教人入處，卻獨拈箇竹篋子，硬拄著人。」[150]由此可知，漢月本人雖是從高峰力薦的「萬法歸一、一歸何處」之話頭中悟道，其得法諸大弟子亦皆經過此話頭之勘驗，[151]然其令禪衲參究的話頭中，卻是以「竹篋子」話之頻率爲最高。而漢月平日在接引學人時，亦常手握竹篋子以

驗方來之衲子而受遠近注目，人稱之為「今汾州」。[\[152\]](#)這是漢月在教學方法上的一大特色。



五、〈五宗原〉之思想研究

〈五宗原〉，[\[153\]](#)是漢月觀察禪門內部的現象，為振衰起弊、表達理想而著作的文章。至於漢月是否把握住了問題的重心？這樣的作法與論點，是否能對治時代的弊病？能否創造出繼往開來的新局面？以下試著將〈五宗原〉的幾個論題，分別敘述探討：

p. 211

(一)圓相說

根據《人天眼目》卷4的記載，禪宗使用圓相作為教學之方法，始於南陽慧忠（677~744）。慧忠傳給耽源應真（生卒不詳），耽源傳予仰山慧寂（814~890）。

雖然仰山慧寂善用圓相以闡明禪意，成為滄仰宗的一大特色。[\[154\]](#)但是以畫圓相來表達禪理的，並非只有滄仰宗，其他宗派也一樣使用。如曹洞宗的「五位君臣圖」，五圖也是圓相：。荷澤宗的宗密（780~841），在《禪源諸詮集都序》卷下之二，也曾有多種圓相，其中以○表示真如，以表示阿黎耶識。[\[155\]](#)可見當時○相普遍使用之情形。而儘管變化多端，○相仍是這些符號的本源。

圓相經過歷代禪師淋漓盡致的運用，已成為一種共同認定的方法。甚至到了元朝高峰原妙禪師，仍然以多種圓相接引學人。[\[156\]](#)隨學人當下的機鋒，禪師即可變化出不同的圓相以應之，這一靈活的教學方式，只要師資相契即可，歷代以來並沒有發生因圓相之使用而引起爭論的事情。

直至漢月，賦予圓相更深遠的意義以後，圓相的使用，超出了原來認定的範疇。以時代而言，漢月將之推至最原始的「威音王佛」；[\[157\]](#)在意

義上而言，漢月則更強調此○相所代表的佛性高妙境界。漢月在〈五宗原〉一文的開宗明義章即說：

p. 212

嘗見繪事家圖，七佛之始，始於威音王佛，惟大作一○圓相。之後，則七佛各有言詮。言詮雖異，而諸佛之偈旨不出圓相也。夫威者，形之外者也；音者，聲之外者也；威音王者，形聲之外，未有出載，無所考據，文字以前最上事也。若龍樹所現，而仰山所謂無相三昧，然燈以前是也。圓相出於西天諸祖；七佛偈出於達磨傳來，蓋有所本也。嘗試原之：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。此相拋出，直下載斷命根於一○中，賓主鞞鞞，直入首羅眼中。……次則雲門三句一字關也；為仰圓相本於此也；法眼譚教義於六相之外；曹洞分回互於黑白之交。只一○中，五宗具矣！[158]

漢月所謂的○相，其義是指如龍樹所現的滿月輪，以表示「佛性體相」。

[159] 此與歷代禪師以圓相表示「諸佛密印」，[160] 對究竟解脫之境界的理解其實並無違悖。較引人質疑的是漢月以為五宗乃各出圓相之一面，而臨濟為首出、為正面之說。此即是引發諍論的導火線之一，如《關妄救略說》首先批判的即是此說。

《關妄救略說》一書之作，雖是針對《五宗救》而逐條反駁的，然而實際上所「關」的對象，即是漢月〈五宗原〉的內容。尤其不滿漢月的「圓相說」和以「三玄三要」作為「臨濟宗旨」的設定，對於此二論題之批判貫穿全書。關於「臨濟宗旨」的論辯，見下文之說明，此處就「圓相說」而闡述之。

《關妄救略說》以為「此一○，正是漢月根本錯處」，[161]除了「據七佛偈旨，以證漢月一○之非」[162]以外，並於全書大力批判云：

漢月不識五宗正旨，妄捏一○為千佛萬佛之祖，正法眼藏已被漢月抹殺，更謂五宗各出○之一面，任汝作〈五宗原〉、《五宗救》建立五宗，實乃抹殺五宗。[163]

《關妄救略說》對於「圓相說」之辟駁不遺餘力，對於「五家各出○相之一面」的看法，更是不以為然，認為此說「實乃抹殺五宗」。這些觀點的辯駁，早在先前的「闢書」之中即已批判過，故《五宗救》亦針對此一論點作說明，其云：

五宗各出一面，謂各出○相一面以接人也。……至臨濟宗，則直下拋出矣。故以臨濟為正宗，非簡偏也，猶曰五宗之長也。闢書謂五宗各出一面，則當分此○相為五面；既分為五，則臨濟安得而直下拋出耶？觀其意，是以此○相為蠢然一物耳。不知此○相，出百千萬億面，而相體不分；百千萬億面入此○相，而相體不狹，法如是耳。知此者，可與言○相之開合矣。知相之開合，可與論諸宗之同異矣！[164]

潭吉的解說，只被視為是「順父逆祖」[165]而已！《關妄救略說》之作者似乎已無法虛心平氣就佛法談論佛法了。

但是，以「英偉辯博」聞名、且又有實際禪悟體驗的漢月而言，為何會作此一說？若以禪宗發展的史實來觀察，或者可以大略理解漢月立言之背景意義。

自南宋以來，禪宗唯臨濟、曹洞二家在維持門庭。然二家禪風興盛之情況，有人譬喻為「臨天下、曹一角」，臨濟宗儼然有擎天一柱之勢。又因為漢月個人禪悟的體驗，對臨濟宗存有一份特殊的感動而「誓紹此宗」，導致立說之偏重。但若以一個急切想挽救禪風頹勢於萬一的宗教家立場觀之，提高己宗之價值，作為振興禪風的指標，似乎也就可以理解漢月作此說之緣起了。

另外，在漢月文中依然存在著對五宗尊敬的心意。如文末云：「只一○中，五宗具矣！」只要○相所代表之「佛性體相」為人們所承認，則五宗即存在。縱然當時只剩臨、曹二家，其餘諸家亦只是隱而不顯罷了，並非消失。也就是形式不存，宗旨尚在，只要逢緣，隨遇皆可得入。此是肯定五家悟境同臻佛性的見解，應無菲薄他宗、自尊自大之意。甚至是想保留五家各自的宗旨，等待他日有緣之人「遙承近續」，再興其宗之禪風。

漢月極力想挽回五家之法脈，重顯五家之宗眼，令禪修者知所依據，作為悟後勘驗之方，此或是漢月作此圓相說的深意。

p. 214

(二)臨濟宗旨

臨濟義玄禪師當初在滹沱河畔建立宗旨之同時，雖以棒喝機用大振禪風，[\[166\]](#)然其接機示教也並非一棒硬行到底。行棒行喝，辨機接物，全在臨時應用，不假安排。而「三玄三要」、「四賓主」、「四料簡」、「四照用」之創作，更說明了臨濟的教學方式有機有法，活脫無執。言「建立黃檗宗旨」，只是藉之以直透祖佛心要而已。實際上，臨濟證知黃檗宗旨不可得；普化、克符亦證知臨濟宗旨不可得。三人同證「無所得」之境，但為隨順世間名言，故曰「建立黃檗宗旨」。[\[167\]](#)

綜觀臨濟一期棒喝言句，皆為通達究竟解脫之無上指標。若要爭論「臨濟宗旨」之實際內容為何，似乎是流於意識之分別，與解脫無關。然而，禪宗發展至明末，為何禪林之間因「宗旨」之認同不一，而引發滿城風雨？此處似乎不能直接以「第一義悉檀」來衡量，或許從歷史背景來考察其說興起之原因，較能明白漢月提振「臨濟宗旨」的意義。

如前所述，漢月著作〈五宗原〉是為了對治晚明禪門的弊端，尤其是針對臨濟宗內部形骸化之危機，而不得不做出的批判。而此一「臨濟宗旨」的提振，更是流露出漢月理想中禪法的形象。〈五宗原〉文云：

臨濟一宗，岌然五宗之頂，從威音至此，而乳中醍醐，精極妙極，馬駒踏殺天下人，鍾意不在是乎？是知大愚肋下三拳，密闔顯開，橫分豎結，踏四家而獨步、出三句以咸羅。四料簡，盡人境法以褫其大綱；三玄要，卷生死關而歸於頂獨。道法細分，始能事事心佛；二三同一，方可句句斷玄。影草動則主在我而驗人；金剛提則力在腕而破物。[\[168\]](#)

這段文字明顯地表達出漢月對臨濟當時有機有法之禪風的稱揚。故當〈五宗原〉完刻後，漢月寄予密雲，及與密雲並稱幻有門下雙璧的天隱圓修（1575～1635。[\[169\]](#)）此舉的主要目的在於希望喚起前輩，

p. 215

除了「棒喝機用」一事以外，還能重視「臨濟宗旨」，進而期待有共同

的認定，以發揮作用，拯救晚明之禪風。這樣的意願，在漢月予圓修的書信中，明白的呈露：

今時外道陋不可聞，今時禪品惡不可見，皆因無祖法之印為格則也。藏竊痛哭流涕久矣！期一再見臨濟兒孫，身雖百歲，得三歲之的派者，必禮為師。此無他，以深參覺範、高峰之禪，實透臨濟玄要、賓主之法故耳。……願和尚無外臨濟正宗，大豎三玄古格，藏等願就克符、普化之列，共扶七百年既抹殺之宗，光天耀日於大明之世，何其快哉！何其快哉！[170]

此一書信充分流露出漢月憂法救世之悲懷，對於前輩圓修，更是滿腔熱誠的期待著他能「共扶七百年既抹殺之宗」，而自己則願居輔弼之列。可見漢月寄〈五宗原〉予兩位前輩之心意實繫於此。而最後竟至禪門內鬩、師資之諍，恐怕是節外生枝、始料未及的事吧！[171]

至於漢月以「三玄三要」作為「臨濟宗旨」這一設定的原因，〈五宗原〉文中亦提及，云：

吾嘗參三玄之旨，有深得，欲求決諸方，而難其人。忽見師（惠洪覺範）所著〈臨濟宗旨〉及《智證傳》之臨濟兩堂首座同喝語，今古心心如覩面相印，復簡其法嗣，未有續之者，因願遙嗣其宗旨。[172]

p. 216

本來，臨濟當時說「建立宗旨」，並未明言何者才是「宗旨」。而惠洪提出〈臨濟宗旨〉一文，雖言及「三玄三要」是臨濟不其他宗的宗旨，然並未因此確立唯「三玄三要」是「臨濟宗旨」。直至漢月，因「看箇三玄三要及汾陽偈子，翻覆究之，忽然入得臨濟堂奧」，[173]而格外重視「三玄三要」，每提及「臨濟宗旨」，大都是指「三玄三要」。這一設定與密雲對「臨濟宗旨」之認定大不相同，故《關妄救略說》針對此一論點，對漢月進行大力批判。

對漢月「臨濟宗旨」的闢駁，是《關妄救略說》一書的重點，故而不厭其煩，闢之再三。如其云：

今日一闢再闢，直闢到底者，正為漢月之所謂宗旨，非老僧之所謂宗旨，非先師之所謂宗旨，并非臨濟之所謂宗旨。[174]

至於《關妄救略說》所謂之宗旨為何？書中云：

殊不知從上已來，佛法的的大意，惟直指一切人，不從人得之本來，為正法眼藏，為曹溪正脈，為五家無異之正宗正旨。[175]

此一段言句，似乎說明《關妄救略說》之立場，以「直指一切人，不從人得之本來」為佛祖宗旨，也是五家共同的正宗正旨，此外別無宗旨。其實，《關妄救略說》書中對「宗旨」的認定，本身充滿矛盾。一方面不以為五宗各有其特殊的宗旨，另外一方面又反覆強調「臨濟宗旨」的內容是：「臨濟建立宗旨，唯問著便打而已」、「老僧隨處作主，遇緣即宗，豈別有綱宗可說？.....臨濟一喝不作一喝用，老僧一棒不作棒用，棒喝臨時，者便是黃檗宗旨，者便是濟上綱宗」、「棒下無生，便是宗旨」、「山僧無一法與人，是濟上綱宗」。[176]若如上所說，「問著便打」、「無一法與人」皆是臨濟宗旨，則宗旨可以多到不可數之地步。

《關妄救略說》不以為五宗各有宗旨的說法，除了上述之文，書中又云：「.....人豈有五宗之差別？但隨於一宗悟入，則為那一宗人耳，豈可離人別有宗旨？」，[177]此說日後為雍正著作《揀魔辨異錄》

p. 217

時所引申以批判漢月，其云：

魔忍父子錯認定盤星，謂五家各立宗旨，遂謂大鑒以下裂為五宗，蓋惑於「一花開五葉」為五宗靈識之說。既被所愚，還以自愚者愚人，不知宗有五，性豈有五耶？一花開五葉與五宗有何交涉？又謂五宗言詮雖異，未有不因事建立者。夫實際理地，不立一塵，豈有因事而建立宗旨之理？一事立一宗旨，何止五宗？[178]

雍正於此更進一步地不承認有五宗存在之事實，不知此說正是晚明禪林中部分尊宿的主張，也是令漢月憂心而著作〈五宗原〉的背景動機，雍正卻又以此來批判漢月。況且雍正所謂的「宗」，似乎是指「實際理地」而言，與漢月所謂的「綱宗」、「宗旨」，在理解上似乎有很大的差異。然而又因為雍正的時代在後，以異於前人（漢月）的論點來批判前人，令人有錯置因果、強辭奪理之感。[179]

綜觀上述之論辯，是否「玄要」與「棒喝」真的是對立而不能並存？《關妄救略說》之立場，是主張「一棒到底」的禪風，堅決不承認須有「玄要」。如書中云：「豈可離臨濟外，別有玄要超過老僧一棒不作一棒用

之全體作用哉？」[180]「為甚臨濟以上，無三玄三要之名言，而列祖眾聖又明箇甚麼以為究竟耶？故老僧平心思忖，敢謂三玄三要可以少得底。……故老僧惟以一棒不作一棒用，直指一切人自悟，而不教悟三玄三要也。」[181]很明顯地，除了藉由棒喝指人覺醒以外，《關妄救略說》是不承認有任何名言可附加為「臨濟宗旨」的。然而，漢月的立場是：「玄要乃棒之眼、喝之霹也」，[182]以為有了玄要，棒喝才具內容，才真正能活人眼目。此一見解，也是漢月從臨濟一期接人的手法中歸納出的精華。

本來，由於悟道之過程不同，導致見解看法上的差異是不足為奇的事，何況二人於晚明禪風之提振亦實有貢獻。故其後紀蔭編纂《宗統編年》時，書中云：

佛祖綱要，自神廟而後，茫昧幾希，而臨濟宗旨，已同淪墜。非天童祖一棒振其頽綱，何以砥滔天之瀾？然不得三峰祖力提血戰，大聲而呼，玄要賓主掃土盡矣！是知非天童無以起臨濟之廣大；非三峰無以盡臨濟之精微。

p. 218

兩祖蓋互相成禱，以逆為用者也。[183]

說明密雲、漢月二人於振興臨濟宗風之時，方式不同而互相成禱，其目標則是相同的。

漢月為對治晚明禪林所存在的盲棒亂喝之弊端，而提振「臨濟宗旨」的「三玄三要」，此一番作為，雖是把握住了晚明禪林的問題，然而，這樣的作法與論點，由於同門之人的反對，似乎無法收到預期的效果，反而形成法門之諍的情形。雖然如此，漢月對五宗綱要之重視，卻形成三峰宗派重要的禪法特色，此或可視為漢月努力的成果之一。

(三)法嗣之觀念

如前所述，重視師承法脈本是禪宗的傳統與特色。即使如宋之圓悟克勤禪師（1063～1135），具有領導時代風氣的才華，也深明扭轉禪風、再造新契機的時節因緣。然其對師承的看法依然相當保守，如〈示實禪老〉中云：

威音以前，無師自悟，一往超證，千聖同途，放得行、把得住、作得主，渾圓成現，不須鍛鍊而自純熟；及至威音以後，雖自有超卓處，直下承

當到無疑之地，要須依師決擇印可，使成法器。不爾，必有魔孽壞破正因。是故有祖以來，資授師傳，最貴師法。[184]

「威音以後，……要須依師決擇印可，使成法器」，此一觀念正是漢月主張「威音以後不許無師」[185]而前往參訪密雲的原動力。然漢月亦深知自己與密雲，甚至在最根本處——「臨濟宗旨」的認定上，都抱持不同的見解，在這樣的基礎上，是否可以成立法嗣關係？這一反省，對於當時正在尋找「宗旨」相應師承的漢月而言，是相當困頓的處境。而漢月本人之證悟，原是從古德（惠洪、高峰）所留下的法語中參透的。基於這樣的背景，漢月對於「師人」與「師法」之區別，遂表現在〈五宗原〉之結論中，而對師承法嗣提出新的看法，云：

p. 219

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，人貴法妙，分宗別派，毫髮不爽。故傳法之源流，非獨以人為源流也。……師承在宗旨，不在名字。[186]

這一段結論所透露的消息，對於法嗣之「師」作了嚴格的界定。雖然「法貴人弘」，所以「師必因人」，但其中重要的關鍵是「人貴法妙」。所師之人，必定要有代表此一宗派之法方可，而傳法之源流也才具有意義。漢月於此似是更重視「師法」之意義。

故漢月又進一步指出「師承在宗旨，不在名字」，除了為自己一再表示遙承惠洪之宗旨作解說外，更深刻的意義是，漢月對師承法嗣之觀念，較同門之人如費隱通容等輩為寬廣，[187]允許「遙承近續」，只要對各宗宗旨的認知「今古心心，如覲面相印」[188]即可。此一說法亦是漢月本身參究開悟的心得說明。

漢月理性地觀察到宗門的代代相承，不僅如費隱通容所認為的曹洞有問題，[189]臨濟亦何嘗沒有同樣的問題？故其予圓修的書信中即云：

自唐及宋而元，臨濟之法楚楚，至中峰傳法於千巖，失卻一隻眼，淆訛從此而起。然萬峰寶藏尚以三玄為傳法之要，去後則泯泯無聞焉。迨笑巖之徒廣通，不知何許人，乃肆滅六祖已下五家，詆為旁出，益可恨矣！其說一唱，法遂滅盡，但得一知半解，全無古格[190]。

漢月客觀地剖析了宗門本身存在的現象，此舉引起甚大之反響，如《關妄救略說》即闢曰：

今漢月、潭吉等抹殺老僧，所不必言，又以不堪為範抹殺先師...以掃蕩宗旨抹殺中峰.....尤可異者，以妙喜為佛果得意上足，抹殺我虎丘隆·其絕滅祖宗，一至於此·世有讀書君子，明理高賢，以為如此人者，能逃孔孟賊子之筆伐、無父之口誅否耶？[191]

其中所言漢月抹殺歷代諸祖之言論，未見其文獻出處，唯於《關妄救略說》卷 10 見到一段文字云：「漢月復老僧與劉居士書，謂深索龍池，忽得龍池語錄，見不堪為範。」[192]此文之真實性如何，似已不可考。《關妄救略說》或是歸納漢月之言論而作駁斥的。然由此中之訊息可知，《關妄救略說》之立場，認為「師人」即是「師法」，其中不容有絲毫懷疑存在，即使存有「妙喜為佛果得意上足」的心念，也等於是抹殺本祖虎丘紹隆，是「滅絕祖宗」之事。《關妄救略說》對於「師人」所賦予的權威是絕對性的。

漢月〈五宗原〉中，對「師法」意義的闡明，似是宗門自救運動的言論，宛如一塊巨石，投入晚明老大心態的禪門之中，直欲粉碎形式主義者。而此論點與其主張「遙承近續」的見解是一致的。蓋漢月一生努力之目標在振興五家宗風，故唯有「遙承近續」方能令五宗復活。更由於己身參究之體驗，而樂觀地期待五宗再燦，自己亦以「接續斷脈之種」[193]自許，此是漢月「法嗣觀念」的特色所在。

六、結論——漢月禪法之歷史評價

禪宗在發展過程中，充滿著曲折與變異。隨著時代的遞嬗、地域的差異，所面對的問題和表現的禪風，各各不同。以晚明禪林而言，累積所有前代盛行過的禪風於一時，而這些因襲前代，又無前人活潑創造力的禪風，令晚明禪林充滿著延宕沈暮之感，祖師禪風的衰頹，已是不可否認的事實了。於是，如何因應時代背景、人文因素，而採取最適當自度度他的方法；對於歷代傳承，如何去延續或推動，似乎是禪門內部不得不面對、反省的大問題。

漢月處在如此動盪的大時代中，目睹當時禪風衰落，而積極追求禪法的根源性，

p. 221

以重現唐宋禪風爲要務，終身以提倡五家綱宗爲努力的目標。這種「崇古」的傾向，可以解釋爲漢月對禪宗興盛時期的嚮往，更是以此作爲振興禪風的指標。然而，漢月忽略了五家禪風是陸續在不同的時空之下出現的，其中包括了時間、空間和人文機緣種種因素的配合而產生的。如今，欲令其一起復活於晚明，在客觀條件上，已屬不可能實現的事，這是歷史潮流之所趨，似乎不是個人之力可以挽回的。

而漢月在努力提振綱宗及對禪門內部作深刻反省之時，所引發的種種爭論，乃是一個宗教改革家難免會遭遇到的。在禪宗發展史上已有前例，如師承法嗣的問題，從最早的「一代一人」制到弘忍門下十大弟子並堪爲人師、爲一方之人物，這種「分頭並弘」制，雖種下「南能北秀」之門人的紛爭遠因，然卻爲日後五宗分燈並立的契機。而晚明禪林，累積了前人一切經驗，並同時運用在法脈的傳承上，所產生的矛盾亦是在所難免。如密雲之門人，對「法嗣」所抱持的態度，是引用「一代一人」中「人」所具有的絕對權威性，然而其付法的方式，卻又是採取「分頭並弘」、付予多人法脈的作風，這種矛盾所產生的結果，是一門之中並存著許多不同禪觀、見解的人物，其中發生紛爭，也是預料中之事，這是晚明禪門的重要課題之一。漢月雖屬密雲之法嗣弟子，然其主張卻與師家不同，漢月以「師法」的契合爲主，此與其欲令五宗復活而主張「遙承近續」的觀點是一致的，這是二者在師承法嗣見解上的重大差異。

另者，關於「宗旨」之問題，儘管《關妄救略說》不承認各宗有獨特的宗旨，並以此批評漢月。然而，禪宗史上具存的事實卻不容否認。早在宗密時代，即將其時之禪門分爲三大宗風；[194]除此之外，法眼文益《宗門十規論》中的第三、第四項，[195]也以禪衲不識宗眼爲一大病。儘管各人之時代有各自面對要解決的問題，然而，承認各宗有宗眼、宗旨，則是不爭的事實。漢月爲保持純正之禪風，及恢復勘驗基準的精確度而提倡宗旨，

p. 222

此一番作爲卻引來層出不窮的紛爭，此事似乎已超出禪法的論辯範疇，而流入世俗化的門戶意氣之爭了。

以禪宗史的發展立場觀之，漢月一生的努力，似乎是唐宋禪風最後的一抹餘暉。誠如王士禎《居易錄》卷 27 所言：「予嘗讀三峰藏禪師語錄及五宗原，以爲末法中龍象。其提智證傳，闡發臨濟汾陽之旨，欲遠嗣法於寂音，亦天童之諍子也。」[196]漢月之禪法，於禪史上似應有其一定的地位。若以晚明當時而言，漢月對於禪林所存在的弊端，提出反省與批評，有助於禪門內部的自我檢討；另者，漢月抉擇「祖師禪」與提振五家宗旨的關係，似是顯現漢月在晚明一片禪淨、禪教互融的風氣中，保持純粹禪風的苦心，此是具有非常深刻之時代意義的。

禪宗在漫長的歷史演變中，確實「山重水複疑無路，柳暗花明又一村」，在創造、轉變、僵化和再創造的循環中，到了今日，如何在現前之人文因素的條件下，作最好的因應，似乎是禪者必須思考的問題。祖師的禪法是否還適合今日之運用？如果適合，那如何保持祖師禪法的純正性，及勘驗基準的精密度，或許也是不容忽視的課題。漢月一生之作爲，頗有值得我們今日深思之處。

（後記：本文是筆者於中華佛學研究所修學時，所撰作的畢業論文（1997）之一部分。論文之完成，得力於惠敏法師、鄧克銘老師和王開府老師等三位老師的細心指導，筆者謹於此致上誠摯的謝意。）

p. 223

〔參考書目〕

說明：本文所引用的古籍部分，已在注文中列出，限於篇幅，此處不再重覆，僅列近人著作／期刊論文。列出方式以姓氏筆劃爲序；若一人多著作，則依著作年代爲序。

一、近人著作

印順法師

____.1989.《中國禪宗史》 臺北：正聞出版社

冉雲華

____.1988.《宗密》 臺北：東大圖書公司

____.1990.《中國佛教文化研究論集》 臺北：東初出版社

江燦騰

____.1990.《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爲中心》 臺北：新文豐出版公司

杜繼文

魏道儒

____.1993.《中國禪宗通史》江蘇：江蘇古籍出版社

忽滑谷快天著

朱謙之譯

____.1994.《中國禪學思想史》上海：上海古籍出版社

郭朋

____.1982.《明清佛教》福建：福建人民出版社

陳垣

____.1977.《清初僧諍記》

（《現代佛教學術叢刊（15）明清佛教史篇》） 臺北：大乘出版社

聖巖法師

____.1987.《明末佛教研究》臺北：東初出版社

鄧克銘

____.1986.《大慧宗杲之禪法》臺北：中華佛學研究所

顧偉康

____.1994.《禪宗六變》臺北：東大圖書公司

p. 224

二、期刊、論文

乃 光

____.1977.〈臨濟禪初探〉

（《現代佛教學術叢刊（3）禪學論文集》） 臺北：大乘出版社

太虛大師

____.1977.〈中國佛學特質在禪〉
（《現代佛教學術叢刊（2）禪學論文集》） 臺北：
大乘出版社

連瑞枝

____.1996.〈漢月法藏（1573～1635）與晚明三峰宗派的建立〉
（《中華佛學學報》9.）

黃啓江

____.1991.〈僧史家惠洪與其「禪教合一」觀〉
（《大陸雜誌》82: 4. 5）

長谷部幽蹊

____.1984.〈三峰一門の隆替〉〔 I — VI 〕
（《愛知學院大學論叢・一般教育研究》）31: 4, 32:
1～3, 33: 3～4

p. 225

Han-yüeh Fa-tsang's Teachings on Ch'an

Ven. Chian-yi

Lectuer, Ching-lü Buddhist Institute

Summary

The Chinese Buddhism seems to appear a revival image in late Ming Dynasty. In terms of the Ch'an School of Late Ming Dynasty, all the Ch'an masters wished to perform some achievements in order to open a new front. In this great time, Ch'an Master Han-yueh Fa-tsang wrote books and established his theory in order to point out new understanding for the revival of Ch'an practice.

This paper investigates the formation and characteristics of the Ch'an skills of Han-yueh, examines the background of his insistence on "the objectives of Lin-chi School", and explains how Han-yueh implemented the characteristics of his Ch'an skills—the recognition of the essentials of the five sects—in his training and teaching.

The style of San-fon School, which was formed by his successors, was very influential among the Ch'an monasteries of Late Ming and Early Ch'ing Dynasties. The Ch'an skills of Han-yueh occupies an important status in the history of Chinese Ch'an School. It is unnegligible. On the other hand, his outstanding viewpoint of preserving the pureness of the ch'an style of ancient masters, and promoting the examination of the state of realization by means of "the objectives of Lin-chi School" seems to offer us a deeper reflection when we concern about the rise and fall of Ch'an style today.

關鍵詞： 1.Mi-yun Yuan-wu 2.Han-yueh Fa-tsang 3.the objectives of Lin-chi School 4.San-fon School

[1] 所謂晚明，主要是指從萬曆元年（1573）至崇禎 17 年（1644），明王朝結束的這一段時間而言。本文研究的人物，雖然有生於萬曆之前的，但活躍於萬曆年間；有些人物生卒年代延遲至清初，但也是生於萬曆年間的人。此是文中「晚明」的時間界定。另者，有將晚明（明末）的時間界定至永曆 15 年（1661）桂王被執，南明滅亡為止，此亦是一說。如聖嚴法師《明末佛教研究》書中所言。

[2] 關於雍正打擊三峰派的作法，由《揀魔辨異錄》所附上諭中可見：「天童密雲（圓）悟派下法藏一支，所有徒眾，著直省督撫詳細查明，盡削去支派，永不許復入祖庭。果能於他方參學，得正知見，別嗣他宗，方許秉拂。諭到之日，天下祖庭，係法藏子孫開堂者，即撤鐘板，不許說法，地方官即擇天童下別支承接方丈。」《卍續藏》冊 114，頁 192c。

日本學者長谷部幽蹊〈三峰一門之隆替〔IV〕〉將雍正對三峰派大加撻伐之直接、間接原因，以條例之方式列出八條，可供參考。

[3] 漢月五歲時，聞其父為門下士講《孟子》，至「浩然正氣」一節，彼時年幼的漢月方剝栗欲食，聞此即投栗而起，神思慨然。剛正之性格，似與生俱來。除此之外，且又心地仁慈，自幼即不忍傷物命以為食。嘗因蘇氏先輩之言：「孺子欲為蓮池耶？學其放生。」而遍索雲棲放生雜

文而讀，流涕曰：「不異我意」。以上均見《三峰藏和尚語錄》（以下簡稱《語錄》）頁 175。

[4] 漢月嘗言：「茲（出家）大事，我不欲同俗草草。...童真入道，吾教所重，然往往有未成人徑爲大僧者，凌節而登，終未盡善。」時國學薛敷教（武進人，萬曆 11 年（1583）進士，與顧憲成、高攀龍講學以終。）聞而奇之，爲鬻僧牒。參《語錄》頁 176。

[5] 見潭吉著〈天壽聖恩藏禪師行狀〉（以下稱〈行狀〉），《中國佛寺志（42）鄧尉山聖恩寺志》（以下簡稱《聖恩寺志》）頁 116。

[6] 《語錄》頁 177。

[7] 參《年譜》二十三歲至二十七歲之記載，《語錄》頁 177~178。

[8] 關於《高峰語錄》給予漢月禪法之影響，請參考第三節。

[9] 〈行狀〉，頁 116。

[10] 《語錄》頁 178~179。

[11] 唐代趙州從諗禪師的機語，著名公案。

事見《五燈會元》卷 4。《嘉興藏》（以下簡稱《嘉》）冊 24，頁 76 上。

[12] 《五燈會元》卷 4。《嘉》冊 24，頁 75 中。

[13] 《五燈會元》卷 15。《嘉》冊 24，頁 246 下。又《鎮州臨濟慧照禪師語錄》（以下簡稱《臨濟錄》），亦有記載，參見《大正藏》（以下簡稱《大》）冊 47，頁 496 下。以上三則公案之機鋒所在，乃啓示學人切勿尋言逐句，不可陷於知識見解、情念意想之上，應擺脫一切，當下悟入。後世禪林常有拈提。

[14] 汾陽善昭禪師頌「三玄三要」之偈：「三玄三要事難分，得意忘言道易親；一句明明該萬象，重陽九日菊花新。」參見惠洪著〈臨濟宗旨〉，《嘉》冊 20，頁 620 下。

[15] 《語錄》頁 63。

[16] 根據〈行狀〉記載：「（漢月）嘗參三玄要四十餘日，心不異緣，……乃歎曰：使我有師如汾陽輩，當不致十年墮荆棘歧路矣！言畢泣下。……與覺範（惠洪）所著臨濟正宗符合一契，如五百年前對面親印，遂欣然奉高峰爲印心，覺範爲印法。且傷覺公無後，意欲遙嗣之。」見《聖恩寺志》頁 118～119。

[17] 後人將蓮池、紫柏、憨山、滿益稱爲「明末四大師」，此說不知始於何時？然相沿至今卻未見有人說明爲何如此稱呼。不過此四人的共同點即是「不屬任何宗派」。

[18] 參江燦騰，1990，頁 177～178。

[19] 在憨山生命的最後階段裡，對於戒律再三地講說，是其重視禪堂僧徒行爲規範的表現。參江燦騰，1990，頁 184。

[20] 詳細內容可參筆者（1997）論文第四章第一節「抉擇『祖師禪』與五家宗旨之關係」一項。

[21] 錢謙益早期與漢月相交甚善。萬曆 45 年（1617），憨山自五乳至雙徑，後抵海虞，錢謙益以儼然一地方護法的身分，與漢月共侍憨山。（《語錄》頁 182）萬曆 47 年（1619），廬山居士邢梅陽請漢月移住廬山歸宗寺開堂說法，憨山也函邀漢月前往。錢氏竟書堅決勸留漢月，其書云：「敝邑佛法衰微，賴漢師力振宗風，衲子中始知有本分下事。今聞刑公與師（憨山）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。」以爲漢月若往廬山，無疑是撤海虞之法席，漢月於是作〈辭歸宗書〉。（參《語錄》頁 183）

[22] 〈行狀〉，《聖恩寺志》頁 119～120。

[23] 〈行狀〉，《聖恩寺志》頁 122。

[24] 〈行狀〉，《聖恩寺志》頁 122。

[25] 《語錄》頁 108～110。

[26] 《會稽雲門湛然澄禪師語錄》卷 5，《嘉》冊 25，頁 630 中～631 上。

[27] 同上卷 6，《嘉》冊 25，頁 636 上～中。

[28] 《天界覺浪盛禪師語錄》卷 8，《嘉》冊 25，頁 723 下。

[29] 《語錄》頁 186。

[30] 《語錄》頁 182。

[31] 根據〈行狀〉及《五宗救》（《佛教大藏經》以下簡稱《佛》，頁 687）記載，密雲遣人送衣並附書一封，於丙寅冬（天啓 6 年）送至安隱寺。此書之內容及拈香一事，漢月《年譜》亦記在丙寅，而送衣一事卻記在丁卯；另《宗統編年》「丙寅 6 年」條，亦載密雲送衣一事（《卍續藏》冊 147，頁 232a）。恐是《年譜》誤記，今依〈行狀〉。

[32] 木陳道忞《北遊集》卷 3，《嘉》冊 26，頁 295 上。

[33] 關於密漢二人師承源流授受之詳細過程，可參連瑞枝，1996，頁 175~179，本文於此不再贅述。

[34] 關於此點，密雲予漢月的書信中亦提到：「吾徒命貫之齋儀，雖是分當，亦是分外。何以彼此既忝爲佛祖兒孫，惟以道契爲主，豈可以勤省儀供爲事而云慢惰哉？」《嘉》冊 10，頁 83 中。

[35] 《費隱禪師語錄》卷 11，《嘉》冊 26，頁 164。

[36] 詳細內容請參見本文第四節之二。

[37] 參見《語錄》頁 145。

[38] 或有稱之爲《天童七書》，今已無法見其全貌。

[39] 〈五宗原〉一文雖早在天啓 5 年成書，天啓 6 年（1626），漢月使行圓上人將新刻送至密雲處（參《語錄》頁 186，然現存版本中，均以崇禎元年（1628）爲其初刻年代）據說密雲並未予以披閱，對於此點，《五宗救》曾提出質疑云：「獨〈五宗原〉一書，入手五、六年，云今始見，豈理也哉？」（《佛》冊 110，頁 686）惟，密雲似乎於崇禎 2 年冬患痢病，久爲其後遺症所苦，無法閱讀〈五宗原〉也是事實（《佛》冊 110，頁 686）。然密雲復書中（自註崇禎三年春）曾提醒漢月注意此事：「目原之一字，……第恐不出六祖道知解宗徒，不得不說破耳。」此時，少人提及〈五宗原〉。直至崇禎 7 年，漢月作「五宗哭」詩，才有對〈五宗原〉作譏評的現象。

[40] 關於《七書》、《七關》、《三關》與雙方門人之介入的情勢演變，長谷部幽蹊（1984，頁 14~15）的研究值得參考，今錄於下：

「崇禎 8 年，漢月結束了他波瀾多難的生涯，一般以為密漢的論辯至此也應該停止了，可是《三關》一書卻在翌年公諸於世。此時木陳道忞為之序曰：『此駁漢月藏公之書也。』密雲之門人正式參入此一論爭是在漢月逝後的這一年開始的。漢月之門人潭吉弘忍認為，對已逝的漢月覆加論難實屬不當，且是不道德的行為。潭吉雖然確認在漢月生前住安隱之時，密雲寄來的信確實是屬密雲本人之手蹟，但對於闢書即說不知，而將之解釋為『旁觀喜事之人媒孽而為之者』。……若從密雲寫給漢月的七書是事實的角度看來，如潭吉所說的，後來的《七關》乃假借密雲之名的偽作，那也是有可能的事。若真如此，那崇禎 15 年，弘儲重刻的《七書》和《七關》之間，在內容上應是多少有所不同的……潭吉視《七關》《三關》為偽書，所以才特意以《五宗救》問世，做出反論的吧！又具德禮、仁庵義二師也加入本書的纂集之列，可以說此書是三人的合作而成。由於此書是在崇禎 11 年印行的，所以是受到《七關》《三關》之批判後才作的沒錯。在當時該地的教團中，以一法孫之陋，欲論難聲名甚著的大師翁，想必是戒慎恐懼、避之唯恐不及的事才對。所以潭吉等三人想必是有相當程度的確信，才敢如此為文的吧！只是約莫在同一時期（崇禎 11 年），卷首收錄有密雲手書之緣起的《闢妄救略說》也隨之公諸於世。本書引出《五宗救》之文句，逐一加以論駁，可見是在《五宗救》刊出之後才作的……若真如此，密雲之《闢妄救略說》真能在崇禎 11 年中完刻嗎？甚感疑惑！」關於《闢妄救略說》之作者的可疑點，長谷部幽蹊在同文中對《闢妄救略說》能在崇禎 11 年完刻一事甚感疑問。由於在《密雲年譜》及《宗統編年》中的「崇禎 11 年」條，完全沒有提及有關此書之印行。況且這一年，密雲正督眾於萬工池掘澗築堤，非常忙碌；又加上為了修列祖之塔，與鄰山之徐氏不合而有爭事。不僅如此，密雲此時正為眼疾所苦，是否有餘力專注於著作，實在令人懷疑。又此一重要論著，雖然書題冠有「天童和尚」，但卻未明記為密雲所撰述，而是由其會下一籍籍無名的侍者真啓所編纂。這些疑點都相當引人注目。筆者亦以為在確實有力的證據尚未出現之時，對《闢妄救略說》一書之作者是誰應採保留之態度。

雖然本文中亦引用《闢妄救略說》之資料作為參考，但筆者將之視為當時部分人士對漢月禪法之理解，似乎不能以為此書即代表密雲之見解。

[41] 此書今已佚失。

[42] 事見《宗統編年》卷 31，《卍續藏》冊 147，頁 238b。

[43] 弘儲重刻天童七書三書序云：「弘儲於崇禎癸酉（崇禎 6 年，1633）在萬峰侍者寮見此錄，嘆曰：『大人哉用處乃爾爾』，丙子（1636）、丁丑（1637）見此錄廣布鄉邑，逮壬午（崇禎 15 年，1642）以後，問之來學，禪林中流行漸少。……慮其日久湮沒，隨命刷印房重梓流行。弘儲生平逆順因緣，一切消歸向上，即先三峰和尚前後復言，慮不知者謂事屬於爭，概不行世，茲刻蓋以昧昧然傳天童者，唯恐是書之不行，道豈有是非勝負乎哉！」（參見陳垣《清初僧諍記》，1977，15，頁 245 之引文）。由此可知，《七書》和《七關》之間是有所區別的，因為弘儲不可能偏好這部傳說中打擊三峰派的書。其中之推論亦可參長谷部幽蹊（1984，頁 16）。

[44] 〈蘇州三峰漢月藏禪師塔銘〉（以下簡稱〈塔銘〉）收於《黃梨洲文集·碑誌類》頁 287。

[45] 參注 2。

[46] 惠洪《石門文字禪》卷 26，〈題隆道人僧寶傳〉云：「禪宗學者，自元豐以來，師法大壞。諸方以撥去文字為禪，以口耳受授為妙。……以謂列祖綱宗至於陵夷者，非學者之罪，乃師之罪也。」《嘉》冊 23，頁 706 中。

[47] 同上，卷 25，〈題華嚴綱要〉云：「方天下禪學之弊極矣！以飽食熟睡，遊談無根為事。……」《嘉》冊 23，頁 698 上。

[48] 惠洪著有《石門文字禪》一書 30 卷，收於《嘉》冊 23。其書之內容並非專門為討論禪法而作，乃係一般文集性質。

[49] 參黃啓江，1991。

[50] 紫柏為《石門文字禪》作序云：「蓋禪如春也，文字則花也。春在於花，全花是春；花在於春，全春是花。而曰：禪與文字有二乎哉？……逮於晚近，更相笑而更相非，嚴於水火矣。宋寂音尊者（惠洪覺範）憂之，因名其所著曰《文字禪》。……噫！此一枝花自瞿曇拈後，數千餘年擲在糞掃堆頭，而寂音再一拈似，即今流布，疏影撩人，暗香浮鼻，其誰為破顏者？」《嘉》冊 23，頁 577 上。另《紫柏老人集》卷 7，《嘉》冊 22，頁 261 中～下。

[51] 如董其昌曾以信書獲紫柏之開示，勉其「極當發憤，此生決了，不得自留疑情，遺誤來生」。參《紫柏老人集》卷 12〈復董元宰〉，《嘉》冊 22，頁 333 下。

[52] 《嘉》冊 22，頁 374 中～下。

[53] 如大陸學者顧偉康認為此一時期可稱是「禪宗五變」。其特徵是正統化、模式化和文人化。而模式化是正統化的要求和結果，文字禪則是文人化的集中表現，一內一外構成了「禪宗五變」的全體。參顧偉康（1994，頁 246）。

[54] 《語錄》頁 80。

[55] 黃端伯撰〈密雲禪師語錄序〉，《嘉》冊 10，頁 1 上。

[56] 黃端伯撰〈密雲禪師語錄序〉，《嘉》冊 10，頁 1 上。

[57] 蔡聯璧撰〈密雲老和尚語錄序〉，《嘉》冊 10，頁 1 中。

[58] 《天界覺浪盛禪師全錄》卷 33〈靈山公衍〉，《嘉》冊 34，頁 790 上～中。

[59] 《語錄》頁 153～154。

[60] 「竹篋子」、「趙州狗子無佛性」等話頭的源起、運用及風行的經過，可參鄧克銘（1986，頁 44、61）。

又《憨山老人夢遊集》卷 3〈示參禪切要〉：「至黃蘗始教人看話頭，直至大慧禪師方纔極力主張。」《嘉》冊 22，頁 409 下。

另大慧法嗣開善道謙禪師被詢及大慧平常如何教人時云：「和尚（大慧）只教人看狗子無佛性話、竹篋子話。」見《大慧語錄》，《大》冊 47，頁 869 下。

至於「萬法歸一、一歸何處」話為元高峰原妙禪師所力薦，漢月於此話頭得悟入處，亦常以此話頭勘驗其得法諸大弟。然而漢月對於一般禪行者所使用的話頭中，卻以「竹篋子」話的頻率為最高，請參下文敘述。

[61] 《紫柏老人集》卷之 2，《嘉》冊 22，頁 183 下。

[62] 《憨山大師全集》卷 3，《嘉》冊 22，頁 413 中。

[63] 無明慧經因看《五燈會元》諸祖悟門而起迷悶，晝夜兀兀然。「一日，見僧問興善寬曰：如何是道？寬曰：大好山。」忽豁然朗悟，如夢

初醒。參《鼓山永覺和尚廣錄》卷 15〈無明和尚行業記〉，《嘉》冊 27，頁 657 下。

[64] 《壽昌無明和尚語錄》卷上，《嘉》冊 25，頁 673 上。

[65] 《博山無異大師語錄集要》卷 4〈示初心做工夫警語〉，《嘉》冊 27，頁 422 上。

[66] 同上卷 6〈示頂峰智建禪者參無字〉，《嘉》冊 27，頁 433 上。

[67] 《語錄》頁 67。

[68] 《語錄》頁 68。

漢月以一瓦爲例，將種種可能發生的情形，歸納爲九種知見：即有見、無見、即有即無見、即非有非無見、半生滅半不生滅見、常見、斷見、亦有亦無見、空見等謂之。

[69] 《博山無異大師語錄集要》卷 5〈報余集生居士〉，《嘉》冊 27，頁 427 中。

另文中「古格」二字，令人費解，筆者疑其或是「古德」之誤。

[70] 《憨山大師全集》卷 3〈示參禪切要〉，《嘉》冊 22，頁 410 中。

「冬瓜印子」，意味冬瓜橫著切斷所蓋之印跡，雖似真印，但虛僞不實。禪林乃轉指師家接引學人時，未嚴加勘驗即隨便印可證明的情況而稱之。

[71] 參聖嚴法師（1987，頁 45）。

[72] 紫柏有「三負」之嘆云：「老憨不歸則我出世一大負；礦稅不止則我救世一大負；傳燈未續則我慧命一大負。」語見《憨山大師全集》卷 14〈徑山達觀可禪師塔銘〉，《嘉》冊 22，頁 533 下。

另者，《憨山老人年譜自敘實錄》卷上「萬曆 20 年條」記言：「……時與達師（紫柏）相對盤桓四十晝夜，爲生平之奇。」福徵述疏云：「兩師遇於都門西郊園中，相對兀坐四十晝夜，目不交睫，計修《明代傳燈錄》。」（《嘉》冊 22，頁 811 上。）

關於紫柏、憨山對當時師承法嗣之見解，可參聖嚴法師（1987，頁 51～54）。其大意是：紫柏抱持的是「嗣德不嗣法」的態度；而憨山在原則上承認法系的作用，並且也以雲谷法會的弟子自居，但卻不以臨濟法派的傳承者自許。而且評擊明末臨濟宗人，在蒲團未坐穩，正眼尚未明時，便妄自亂稱臨濟宗的幾十代了。那不是由以心印心的師資相承，而是由於所住寺院的開山祖師隸屬何宗何派，該寺住眾也就成了何宗何派，那不是流傳佛法，而是當作世法來子孫相接的。

由於二人之理想不克完成，無法得知其撰作《傳燈錄》的方式、依據為何，但亦可看出其整頓當時禪門陋習的抱負。

[73] 〈塔銘〉，頁 287。

[74] 《語錄》頁 182。

[75] 詳見本文第五節之三。

[76] 黃宗羲《明儒學案》卷 33〈泰州學案·趙大洲〉之序云：「蓋至於今，禪學至棒喝而又大壞，因付囑源流而又大壞。」（臺灣中華書局印行，冊 3，頁 2 下）

[77] 參聖嚴法師（1987，頁 45～54。）

[78] 《語錄》頁 146。

[79] 《禪林僧寶傳》書中對曹洞、雲門、法眼、臨濟、滄仰各宗派均有總結，特別是對臨濟、曹洞二派之研究最為深入。

[80] 如他批評薦福承古（？～1045）錯解「三玄三要」的現象。詳見《禪林僧寶傳》卷 12〈薦福古禪師〉，《嘉》冊 20，頁 584 中～586 上。

[81] 根據《臨濟錄》記載：「……師又云：『一句語須具三玄門，一玄門須具三要。有權有用，汝等諸人作麼生會？』」（《大》冊 47，頁 497 上）。此為「三玄三要」之出處。然臨濟義玄並未明言道出三玄門與三要之內容為何？其意旨約言「一句語有玄有要」才是活句，目的在於教人會得言句中權實照用之功能罷了。後之禪者卻於此各作解釋。

[82] 汾陽善昭禪師云：「夫說法者須具十智同真。若不具十智同真，邪正不辨、縑素不分，不能與人天為眼目，決斷是非……，作麼生是十智同真？與諸上座點出：一同一質、二同大事、三總同參、四同真智、五

同遍普、六同具足、七同得失、八同生殺、九同得入。」見〈臨濟宗旨〉，《嘉》冊 20，頁 621 中～下。

[83] 〈臨濟宗旨〉，《嘉》冊 20，頁 621 上。

[84] 〈臨濟宗旨〉，《嘉》冊 20，頁 621 中。

[85] 「四賓主」，依《臨濟錄》之記載是：客看主、主看客、主看主、客看客。其內容參見《大》冊 47，頁 501 上。

[86] 〈臨濟宗旨〉，《嘉》冊 20，頁 621 下。

惠洪以「三玄三要」為「臨濟宗旨」的這一設定，影響漢月至深，詳參第五節。

[87] 〈濟宗頌語〉，《卍續藏》冊 114，頁 107a。

[88] 〈塔銘〉，頁 288。

[89] 關於「三玄三要」在漢月禪學思想中所居之重要地位，請參下文第四節。

[90] 紫柏〈重刻《智證傳》引〉，《嘉》冊 20，頁 537 上。

[91] 《智證傳》，《嘉》冊 20，頁 537 下。

[92] 惠洪所引《涅槃經》之經文為：「譬如有人以雜毒藥用塗大鼓，於眾人中擊之發聲，雖無心欲聞，聞之皆死。」《嘉》冊 20，頁 537 下。

[93] 惠洪引申《涅槃經》之傳文，《嘉》冊 20，頁 537 下。

[94] 《語錄》頁 145。

[95] 《語錄》頁 183。

[96] 如曹洞之偃亭淨挺禪師語錄中，曾多次記載其與老宿討論《智證傳》之事。參《雲溪偃亭淨挺禪師語錄》，《嘉》33，頁 747 中、750 下。

日本學者長谷部幽蹊在〈三峰一門之隆替(II)〉文中謂淨挺禪師有〈參智證傳〉一文之著作，然查遍《嘉興藏》中所有淨挺禪師之著作，均未

見錄。不知其所據何本？不管如何，總是反映出《智證傳》在晚明叢林盛行之景況。

[97] 《語錄》頁 183。

[98] 《語錄》頁 183。

[99] 「於密」乃漢月自號，此書今已佚失。根據周永年〈三峰藏禪師松陵聖壽寺藏雲堂語錄後序〉記載，其書之性質為「皆舉揚祖道，開示學人之心要也。」《吳都法乘》卷 22 下之下，頁 2988。

[100] 漢月提唱《智證傳》之情形，詳見下文。

[101] 《五宗教》卷 8，《佛》冊 110，頁 690。

[102] 《語錄》頁 114。漢月此說之背景因素，請參第五節。

[103] 雖然高峰也有[⊙]之使用，但並無任何文字之解說，是所有使用的圓相之一而已。（參見下文）故筆者以為漢月以[⊙]表示臨濟宗旨的「三玄三要」之概念似是源自於惠洪的啟發。

[104] 《語錄》頁 191。

[105] 紫柏〈禮石門圓明禪師文〉述惠洪之志云：「搜剔五家綱宗，精深整理，成禪宗標格，防間魔外於像季之秋。此心何心乎？即仲尼述春秋之心也。」（《紫柏老人集》卷 7，《嘉》冊 22，頁 266 下）漢月一生的努力，其用心亦在此。

[106] 明·馮夢禎〈重刻《林間錄》跋〉引紫柏言惠洪著書之意：「五家宗脈，各有宗綱，宗綱一得，則殺活自在，凡聖莫測。至於家裡人，雖數千里外，一言相聞，便能鑒定是其家兒孫，寧令野狐外道群起為妖祥哉？此覺範著書意也。」《嘉》冊 23，頁 512 中。

這樣的用心正是漢月著作〈五宗原〉的本章：「……故建立其宗以防偽……蓋傳宗旨者不悟宗旨者也；抹宗旨者不知宗旨者也。茲當操提未破之密印，以擒託偽之奸黨，此正今時荷擔如來命脈之真子也，豈浮濫者可混入哉？」（《語錄》頁 113）

故知說惠洪之用心，即說漢月之用心；明惠洪著書之意，亦明漢月著書之意也。

[107] 限於篇幅，有關高峰二次開悟之經過，請參筆者（1997）論文第三章第二節。

[108] 事見《五燈會元》卷7，《嘉》冊24，頁116中。

[109] 《臨濟錄》：「是日兩堂首座相見，同時下喝。僧問師：還有賓主也無？師云：賓主歷然。師云：大眾要會臨濟賓主句，問取堂中二首座。」見《大》47，頁496下。

[110] 《語錄》頁63。

[111] 《語錄》頁63。

[112] 《語錄》頁51。

[113] 《語錄》頁50~51。

[114] 《語錄》頁139。

[115] 參《宗統編年》記頂目徹、繼起儲、碩機聖、澹予垣等人均由「萬法歸一」話而開悟。分別載於《卍續藏》冊147，頁232d、233d、240b、241b等處。

[116] 《語錄》頁143。

[117] 關於高峰先出世後入山的經過如下：

南宋咸淳十年（1274），高峰遷住武康（浙江湖州府康縣）之雙髻峰，學徒雲集。端宗景炎元年（1276），避兵亂，衲子四散，獨高峰掩關危坐自若。後戶履彌夥，應接不暇，於是興起「柳[木*栗]橫肩不顧人，直入千峰萬峰去」之念。帝昺祥興2年（1279），腰包宵遁，直造天目，西峰之肩有師子岩，拔地千仞，崖石林立，高峰樂之，遂終於此。（以上資料見忽滑谷快天著、朱謙之譯《中國禪學思想史》頁675~676。）

[118] 《語錄》頁139。

[119] 如印順法師《中國禪宗史》云：「早期的達摩禪風，對於經教的態度是『藉教悟宗』」。（1989，頁 31）如達摩以四卷《楞伽經》傳印慧可；四祖道信加入般若經系的思想；至五祖以《金剛經》為慧能印心，這一階段的禪風是具有「藉教悟宗」之特色的。

[120] 參太虛大師（1977，2，頁 29）。

[121] 「如來禪」之名，出自宋譯《楞伽經》，謂入如來地，得自覺聖智相三種樂住，成辦眾生不思議事，是名「如來禪」。（《大》冊 16，頁 492 上）宋譯《楞伽經》與達摩禪之關係至為密切，印順法師〈宋譯楞伽與達摩禪〉（收於《妙雲集·淨土與禪》）一文言之甚詳。然而此處所言之「如來禪」，似乎是基於與「祖師禪」作對比的立場，以其為「藉教悟宗」階段的禪風而言。似非指宋譯《楞伽經》中「如來禪」的內容。

[122] 事見仰山慧寂勘驗香巖智閑之公案，《五燈會元》卷 9，《嘉》冊 24，頁 154 中。

[123] 《語錄》頁 67。

[124] 《語錄》頁 168。

[125] 《語錄》頁 63。

[126] 《語錄》頁 146。

[127] 《語錄》頁 154。

[128] 《語錄》頁 154~155。

[129] 漢月除了自己的悟道經驗之外，也引惠洪為例，如於〈答陸戩夫居士〉文中提：「三玄三要，從古到今只得三人自悟，覺範是第二人。」而關於惠洪因「三玄三要」開悟之事，曉瑩《羅湖野錄》卷上記載：「……（惠洪）後閱汾陽語錄至三玄頌，荐有所證。」此說亦可參考。見《嘉》冊 24，頁 735 下。

[130] 漢月反對沒有親證親見的學語之流，東穿西鑿的將祖師公案當作談論之話柄。但是主張如果「有大心者幸於自己分上求之，特徹後細簡前書（如《智證傳》、《宗鏡錄》等）不妨有大證據。」《語錄》頁 80。

[131] 如《五宗救》卷 6 所云即是此意：「蓋未有大悟而不知宗旨者，未有不知宗旨而稱大悟者。」《佛》冊 110，頁 644。

[132] 《語錄》頁 183。

[133] 黃宗羲，〈塔銘〉頁 288。其文云：「所謂宗旨者，臨濟建立料簡、賓主、玄要、照用、四喝等綱宗，雲門建立函蓋、截流、逐浪等綱宗，以竭棒喝之欺爲：曹洞、滄仰、法眼建立四禁、五位、六相、三昧等綱宗，以竭機語之欺僞。師（漢月）從寂音遺書悟之，廣陵散之絕久矣！師欲推明絕學。」

[134] 參注 99。

[135] 限於篇幅，請參閱筆者（1997）論文第四章二節之一。

[136] 《密雲禪師年譜》，《嘉》冊 10，頁 83 中。

[137] 《密雲禪師年譜》，《嘉》冊 10，頁 83 中。

[138] 《密雲禪師年譜》，《嘉》冊 10，頁 83 下。

[139] 《禪門鍛鍊說》第九章〈研究綱宗〉，《卍續藏》冊 112，頁 499c
~d。

[140] 如長谷部幽蹊，（1984，頁 8）即表示：密雲、漢月兩師之諍論，據說是由漢月著作〈五宗原〉一文而起。但，其實和成立於〈五宗原〉之前的《提智證傳》亦有關連。甚至可說後者才是二人軋轢之直接主因，被視爲與此一紛爭有很深的關係。因爲在崇禎 7 年以前，二者之間意見相左皆是和《智證傳》有關，少提及〈五宗原〉。直至崇禎 7 年，漢月作了〈哭五宗詩〉後，對〈五宗原〉之譏彈才遂漸熾盛起來。

[141] 《宗統編年》卷 31，《卍續藏》冊 147，頁 235a。《語錄》頁 191。

[142] 《宗統編年》卷 31，《卍續藏》冊 147，頁 234a。

[143] 吳偉業《梅村家藏稿》卷 51〈具德和尚塔銘〉，《四部叢刊》之 89，頁 226 下。

[144] 《禪門鍛鍊說》第十三章〈謹嚴付授〉中云：「總之，明綱宗，知鍛鍊，則初步不難出入。悟後不輕放過，謹慎與流傳，皆爲法門之幸。毀綱宗，忽鍛鍊，則流傳有濫觴之過，太慎又有斷絕之憂，皆非法門之福。」《卍續藏》冊 112，頁 504b~c。

[145] 中峰明本駁斥當時流行的各種禪學形式，如其《廣錄》卷 4〈示嗣禪上人〉所載：「……彼此是非，立箇名字，喚作如來禪、祖師禪、平實禪、杜撰禪、文字禪、海蠱禪、外道禪、聲聞禪、凡夫禪、五味禪、棒喝禪、拍盲禪、道者禪、葛藤禪，更有脫略機境，不受差排者，喚作向上禪。古今已來，諸方三百五百眾，浩浩商量，立出許多閑名雜字。由是而吹起知見風，鼓動雜毒海；掀翻情濤，飛騰識浪；遞相汨沒，聚成惡業。」《磧砂藏》冊 37，頁 390 中。

[146] 如《天目中峰和尚廣錄》卷 5〈示鄭廉訪〉載云：「於是古人別資一種善巧方便，將箇無義味話頭，拋向學人面前，令其究竟。但知體究話頭，則與見聞知覺等不期離而自離矣！」《磧砂藏》冊 37，頁 400 下。

[147] 上述二文均見《語錄》卷 15，頁 158~160。

[148] 《語錄》頁 159。

[149] 《語錄》頁 160。

[150] 《吳都法乘》卷 22 下之下，頁 2969。

[151] 參注 115。

[152] 《語錄》頁 186 記載：「（漢月）室中握竹篋子以驗方來衲子，遠近咸曰：三峰和尚，今之汾州也：」汾州，是指汾陽善昭禪師。汾陽善昭嗣法於首山省念，後住汾州（山西汾陽）太平寺，廣說宗要，尤其重視「三玄三要」。三十年說法不倦，風範高雅，天下道俗仰慕而不敢直呼其名，皆稱之爲「汾州禪師」。

[153] 〈五宗原〉，乃漢月有感晚明之禪風衰蔽，諸方尊宿欲抹殺五家宗旨，單存釋迦拈花一事，故而著作此文，探原五宗。強調「自威音王以來，無一言一法非五家宗旨之符印，……因原五宗」付諸門人（《語錄》頁 113）。以明五家宗旨之重要性，並以此爲振衰起蔽之契機。

此「原」字，乃「探究根源」之意，似與唐代韓愈〈原道〉一文之「原」同意。

[154] 參見《人天眼目》卷4，《嘉》冊23，頁471中之記載。

[155] 印順法師《中國禪宗史》頁415。

關於宗密對黑白圈的表示意義，冉雲華於〈敦煌本《禪源諸詮集都序》對中國思想史的貢獻〉一文中有不同的看法：「在敦煌本出現以前。四卷本《都序》中，「迷有十重」、「悟有十重」的對照表中，都用黑圓圈代表「迷真」，以白圓圈代表「悟妄」。兩卷本是沒有黑白圈這種符號的。例如日刻延文本和韓刻本，「迷有十重」的表圖中都沒有圓圈，也沒有「不覺」兩個字。「覺」（即「悟有十重」）部分，延文本和敦煌本都標明從一到十的字樣；韓本卻沒有這十個號數。由此可見唐宋時代的《都序》本子，都沒有黑、白圈以象徵「不覺」與「覺」的變化。」文見《中國佛教文化研究論集》頁170~171。

[156] 請參見第三節之二。

[157] 威音王佛，乃過去莊嚴劫最初之佛名，禪宗多以此佛表示遙遠之古代。如以「威音王佛以前」比喻人類本有的純正精神境界；以「威音那畔」點醒學人自己本來之面目，其意與「父母未生前」語同。而杜繼文（1993、08，頁552）以為：「有些禪僧把威音王當作本心佛性、『實際理地』的形象化說法，他離言絕相，只能用圓相來表示。」此說亦值得參考。

[158] 《語錄》頁114。

[159] 參《語錄》頁119云：「龍樹於座上現自在身，如滿月輪○，一切眾惟聞法音，不睹祖相。迦那提婆謂眾曰：識此相否？眾曰：目所未睹，安能辯識？曰：此是尊者現佛性體相以示我等。何以知之？蓋以無相三昧，形如滿月，佛性之義，廓然虛明。言訖輪相即滅。」

[160] 《人天眼目》卷4：「仰山親於耽源處受九十七種圓相，後於瀉山處，因此圓相頓悟。後有語云：『諸佛密印，豈容言乎？』」《嘉》冊23，頁471中。

[161] 《闢妄救略說》卷1，《卍續藏》冊114，頁112a。

[162] 《關妄救略說》卷 1，《卍續藏》冊 114，頁 112b。

[163] 《關妄救略說》卷 4，《卍續藏》冊 114，頁 124d。

[164] 《五宗救》，《佛》冊 110，頁 698。

[165] 《關妄救略說》卷 10，《卍續藏》冊 114，頁 188b。

[166] 《五燈會元》卷 11 記載云：師後住鎮州臨濟院（地處滹沱河畔），學侶雲集。一日，謂普化、克符二上座曰：「我欲於此建立黃檗宗旨，汝且成禩我！」二人珍重下去。三日後，普化卻上來問：「和尚三日前說什麼？」師便打。三日後，克符上來問：「和尚三日前打普化作麼？」師亦打。《嘉》冊 24，頁 179 上。

[167] 參乃光（1977，3，頁 177）。

[168] 《語錄》頁 115~116。

[169] 蓋當時以「一棒接人」的並非只有密雲而已，從雍正《揀魔辨異錄》所附上諭云「悟、修皆以一棒接人」（《卍續藏》冊 114，頁 191a。）看出，圓修亦是如此。也因此可見漢月決非是針對密雲個人而作批判的。

[170] 參見圓修〈復三峰漢月藏公書〉所附原書。《嘉》冊 25，頁 575 上。

[171] 關於漢月與圓修書信之往返，引起雙方不快之經過如下：漢月予圓修的書信中，由於慨嘆禪風凋落之時，亦批評及臨濟本宗宗風衰微的史實，此舉引起圓修的反駁，並對漢月〈五宗原〉文中「圓相說」及「五宗各出圓相之一面」提出批評，云：「今公千辛萬苦參訂，將來猶恐後學反以圓相為躲跟，奈何卻成窠臼」（《嘉》冊 25，頁 575 下。）漢月又復書反駁曰：「……若圓相成了躲跟，則我金粟大師一棒亦成了躲跟窠臼乎？」此書引起圓修之反感，將之寄與密雲，並附書云：「近因三峰連刺書來，并所刻諸語，其間多譏棒喝，不知方今拈一條白棒橫行天下者，舍吾兄更有誰乎？」（《天隱和尚語錄》卷 12〈與天童密雲和尚〉，《嘉》冊 25，頁 577 下。）由此可見漢月在批評禪風衰微之時，即使未

曾對密雲之棒喝禪風有過直指不禮之言語，然卻引起旁人無法釋懷，此或許是引起枝節爭端的原因之一吧！

[172] 《語錄》頁 116~117。

[173] 《語錄》頁 63。

[174] 《關妄救略說》卷 10，《卍續藏》冊 114，頁 184b。

[175] 《關妄救略說》卷 9，《卍續藏》冊 114，頁 180a。

[176] 上述諸語，分別出於《卍續藏》冊 114，頁 111d、142d、153c、180c。

[177] 《關妄救略說》卷 10，《卍續藏》冊 114，頁 187c。

郭朋（1982，頁 112）中，曾就《關妄救略說》此一論點提出批評：「……這種說法自然是站不住腳的。因為，禪宗之分為五家，正是因人而異的呀！」此說似可參考。

[178] 《揀魔辨異錄》卷 8，《卍續藏》冊 114，頁 252c。

[179] 關於雍正批判漢月和打擊三峰宗派的原因，與政治有非常密切的關係，可參注 2。

[180] 《關妄救略說》卷 5，《卍續藏》冊 114，頁 138d。

[181] 《關妄救略說》卷 5，《卍續藏》冊 114，頁 141b。

[182] 《語錄》頁 155。

[183] 《宗統編年》卷 31，《卍續藏》冊 147，頁 235b。

[184] 《圓悟禪師心要》頁 118。

[185] 《語錄》頁 182。

[186] 《語錄》頁 121~122。

[187] 費隱通容對禪宗法脈之整理可於其所著作之《五燈嚴統》（收錄於《卍續藏》冊 139）一書見端倪。其主張曾引起明末宗門內的軒然大波——「濟洞之諍」，可參見陳垣《清初僧諍記》卷 1〈濟洞之諍·五燈嚴統諍〉之說。

[188] 《語錄》頁 117。

[189] 根據費隱通容的查考，曹洞宗到了青原下第十六世的天童如淨（1162~1228），便中絕了，所以在十三世紀以後的曹洞宗，雖然仍在傳承，卻不是實質的「宗眼相印」，僅是形式的「世系相承」。因此也論及明末曹洞宗的禪者，在費隱通容看來，無明慧經與湛然圓澄二位大德，雖是「明眼作家」，但其二人之本師，則頗有議論之點。再及慧經門下，有四位法嗣，並且均有語錄傳世，但費隱通容卻認為祇有博山元來一人承受付囑。詳細資料見《五燈嚴統》（《卍續藏》冊 139，頁 7）及聖嚴法師（1987，頁 47~49）。

[190] 《天隱和尚語錄》卷 11〈復三峰漢月藏公書——原書附〉，《嘉》冊 25，頁 575 上。

[191] 《關妄救略說》卷 9，《卍續藏》冊 114，頁 177b。

[192] 《關妄救略說》卷 10，《卍續藏》冊 114，頁 182b。

[193] 《語錄》頁 146。

[194] 即是「息妄修心宗」、「泯絕無寄宗」、「直顯心性宗」。參見《禪源諸詮集都序》，>《大》冊 48，頁 402 中。而冉雲華（1988，頁 120），則更詳細地說明宗密在其不同的著作中，對於禪風之分類，今錄於下，以供參考：「宗密在其所著《圓覺經大疏鈔》中，曾把中唐時期禪宗流派，分為七家：(1)拂塵看淨、方便通經。(2)三句用心，謂戒定慧。(3)教行不拘而滅識。(4)觸類是道而任心。(5)本無事而忘情。(6)藉傳香而存佛。(7)寂智指體，無念為宗。在《禪門師資承襲圖》一書中，

又把那些禪宗派系分爲四支：(a)北宗(b)洪州(c)牛頭(d)荷澤。他的另一本著作——《禪源諸詮集都序》，又把禪門分爲三宗（如前所述）。這些分類因爲目的不同，所以數目也有差別。可是從內容上去觀察，三書所記的『中期禪法』，並沒有矛盾。」至於三書所列項目之間的關係，可參冉雲華之圖表說明。

[195] 參《宗門十規論》第三〈舉令提綱，不知血脈〉、第四〈對答不觀時節，兼無宗眼〉。《卍續藏》冊 110，頁 440a~b。

[196] 參見陳垣《清初僧諍記》卷 2〈牧雲五論諍〉之引文。（1977，15，頁 245。）