

趙氏真孤——從〈明白菴記〉 論繼起弘儲之禪學思想與傳承

張雅雯

法鼓山中華佛學研究所博士後研究員

中文摘要

本文以清初臨濟宗三峰派繼起弘儲（1605-1672，下文簡稱「弘儲」）為研究對象，以收錄於《靈巖紀畧》弘儲所撰〈明白菴記〉為切入點，著力於文獻考察與禪學思想分析，透過藏經、方志、僧傳、語錄等文獻，探究弘儲試圖以《史記》趙氏真孤為譬喻，所擬闡發真傳三峰派禪法之意義。三峰派創始者漢月法藏（1573-1635）自言以「高峰印心、覺範印法」，既有直下悟入之手段，亦善用棒喝、綱宗與經教等方便，與其師天童派密雲圓悟（1567-1642）的「單提棒喝」，雙方存在著禪學思想與鍛鍊方式之歧異。本文嘗試於清初臨濟宗門內禪學思想與法脈傳承論辯不休的脈絡中，在弘儲採取種種調和作為以弭平宗門論諍的表象下，探究弘儲對棒喝、綱宗、經教關係的論述，並解析其〈明白菴記〉傳承慧洪覺範、漢月法藏禪學思想以紹繼臨濟宗正法眼藏之深意。

關鍵詞：〈明白菴記〉、繼起弘儲（退翁）、臨濟宗、三峰派、禪學思想

The Orphan of Zhao: A Study of Chan Master Jiqi Hongchu's Thought and its Derivation through his “Mingbai an ji”

CHANG, Ya-wen

Postdoctoral Researcher Fellow, Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies,
Dharma Drum Mountain

Abstract

The disputes between Sanfeng 三峰 and Tiantong 天童 lineages regarding Chan masters' attitudes on Chan methods and sutra teachings have drawn the attention of scholars. However, most discussions have focused on the controversies between the respective representatives of these two lineages, Hanyue Fazang 漢月法藏 (1573-1635) and Miyun Yuanwu 密雲圓悟 (1567-1642), who lived in the late Ming dynasty. How did masters of the Sanfeng lineage deal with these disagreements in the early Qing dynasty? Did they change their attitudes on words and texts when they claimed lineage of both Hanyue Fazang and Miyun Yuanwu?

This article attempts to identify the features and origins of the Chan thought of Jiqi Hongchu 繼起弘儲 (1605-1672, hereafter “Hongchu”), a second generation figure in the Sanfeng lineage, by analyzing his “Mingbai an ji” 明白菴記 found in the larger compilation entitled

Lingyan jilüe 靈巖紀畧. This paper contains three main arguments: 1. Hongchu's Chan thought was derived from Huihong Juefan 慧洪覺範 and Hanyue Fazang; 2. Hongchu's meditation teachings employed both directly pointing to a person's mind and skill-in-means, including beating and shouting as well as conceptual approaches; 3. Hongchu asserted inheritance of the Linji lineage via Miyun Yuanwu, while he actually passed on Hanyue Fazang's thought to dharma heirs of the Sanfeng lineage by alluding to the orphan of Zhaoi in his "Mingbai an ji."

Keywords: "Mingbai an ji", Jiqi Honchu, Sanfeng lineage, Linji School, Chan thought

一、前言

晚明清初臨濟宗天童、三峰兩派就禪學思想、鍛鍊手段之論諍迭起，三峰派第二代繼起弘儲（1605-1672。弘儲，字繼起，晚號退翁。下文簡稱「弘儲」）扮演調和兩派論諍的中間穩健力量，成為三峰派中唯一住持過與密雲圓悟（1567-1642）一系關係緊密的嘉興金粟寺的師僧。¹ 然而，《靈巖記畧》所收錄弘儲撰寫的〈明白菴記〉，卻透露了他在調和兩派論諍、並傳兩祖的表象下，忍辱而真傳漢月法藏（573-1635）禪法的深意。² 本文以〈明白菴記〉為切入點，分析弘儲闡述的三峰派禪學思想，及其以趙氏真孤為譬喻，表彰三峰派禪法為臨濟正統的意義。本文將弘儲禪學思想置入清初臨濟宗環境脈絡中梳理，考察之文獻除藏經外尚包括三峰派相關寺志、燈史、語錄。其中，以蘇州靈岳（巖）崇報寺之《靈巖記畧》、弘儲自行選錄之《南嶽繼起和尚語錄》³ 及著作《南嶽單傳記》為主，輔以弘儲法孫、三峰派第四代湘雨紀蔭（活躍於1693）的《宗統編年》，與天童派第四代霽崙超永（活躍於1693）所編《五燈全書》互為參照。

既有研究文獻就密雲圓悟、漢月法藏師徒間及延續至清初兩派傳人間的論諍，由外部角度觀察者有陳垣、郭朋、長谷部幽蹊以及吳疆等先進。長谷部幽蹊指出明萬曆四十四年（1616）漢月法藏於三峰清涼寺結夏提舉《智證傳》，早於著作《五宗原》，是引發雙方諍事的直接原

.....
※ 收稿日期 109.6.13，通過審稿日期 109.9.13。

¹ 長谷部幽蹊，〈三峰一門の隆替〉6，《愛知學院大學論叢（一般教育研究）》33：4，1986年，頁61。

² 長谷部幽蹊，〈三峰一門の隆替〉6，頁61。

³ 參見〈南嶽繼起和尚大宗堂錄彙自序〉：「與我同生此世者，尚不得讀我全書，祇因卷帙浩繁，慨然於諸會錄中取其語之簡直者，釐為十卷，曰《大宗堂錄彙》。」《南嶽繼起和尚語錄》，CBETA, J34, no. B301, p. 281, a3-5。

因。⁴ 長谷部並敘明刊刻《於密滲提寂音尊者智證傳》與《五宗原》時兩派間的關係，及《七書》、《七關》、《三關》、《五宗教》、《關妄救略說》等後續發展與雍正（在位於 1722-1735）之介入。⁵ 吳疆亦就密漢師徒之諍及延伸清初第二代的論諍予以說明，包括密雲第二碑與漢月瑤銘、木陳道忞(1596-1674)與弘儲，以及木陳道忞與費隱通容(1593-1661)的論諍。⁶ 陳垣《清初僧諍記》書末〈記餘〉總結：「天童、三峰，皆為門戶勢力諍也。夫天童、三峰之諍，初不為門戶勢力，然則……天隱亦素反對漢月者……則珍、思之諍，雖為學說，仍門戶之見也。」⁷ 郭朋《明清佛教》更將密雲圓悟與漢月法藏二人之爭，解讀為密雲圓悟歸咎漢月法藏從他嗣法、卻不肯承認他是老師的意氣之爭。⁸

另一方面，就密漢之諍由雙方思想差異提出說明者，如聖嚴法師《明末佛教研究》說明漢月法藏是自力參破、見解獨立，故師徒二人對法脈傳承印可、綱宗教學的見解不同。⁹ 廖肇亨對漢月法藏提倡慧洪覺範（1071-1128）之《智證傳》，導致密雲圓悟批評其背離臨濟正宗，認為漢月法藏真正要繼承與發揚的，是成於憨山德清（1546-1623）、雲

⁴ 長谷部幽蹊，〈三峰一門の隆替〉2，《愛知學院大學論叢（一般教育研究）》32：1，1985年，頁4。

⁵ 長谷部幽蹊，〈三峰一門の隆替〉2，頁10-18。長谷部幽蹊，〈三峰一門の隆替〉3，《愛知學院大學論叢（一般教育研究）》32：2，1985年，頁133-146。長谷部幽蹊，〈三峰一門の隆替〉4，《愛知學院大學論叢（一般教育研究）》32：4，1985年，頁76-82。

⁶ Jiang Wu, *Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China* (New York: Oxford University Press, 2008), pp. 129-133.

⁷ 陳垣，《清初僧諍記》，臺北：中華書局，1941年（1962重印），頁87。

⁸ 郭朋，《明清佛教》，福州：福建人民出版社，1982年，頁117。

⁹ 釋聖嚴，《明末佛教研究》，臺北：法鼓文化，2000年，頁56。

棲株宏（1535-1615）、紫柏真可（1543-1604）的晚明傳統。¹⁰ 此外，長谷部幽蹊分析雙方宗風大不相同，密雲圓悟注重直指單提、返本還源、只行棒喝，提倡平實之禪而禪風嚴峻；評論漢月法藏善用各種接化工具輔導學人、引導開悟，是富有獨創性的出色禪匠與優秀教育者。¹¹ 吳疆認為密漢之諍是雙方對臨濟宗禪法的詮釋不同，乃對於臨濟宗禪法教學、如何使用棒喝的論辯，漢月法藏對密雲圓悟單提棒喝而自居正統地位加以挑戰，認為導引學人開悟應注重臨濟義玄（?-866）的宗旨，而非一味過度使用棒喝。¹² 就漢月法藏思想異於密雲圓悟之處、三峰派使用綱宗之特色進一步分析者，有連瑞枝〈漢月法藏（1573-1635）與晚明三峰宗派的建立〉與釋見一《漢月法藏之禪法研究》。¹³ 而黃繹勳著重於分析漢月法藏對經教的態度提出禪教相印、禪先於教之見解。¹⁴ 上述文獻雖論及三峰派晚明清初之論諍，提及弘儲於清初禪宗脈絡中之作為，不過著眼於外部脈絡、天童派與三峰派關係之討論；而提及兩者禪學思想差異者，亦著墨於三峰派第一代漢月法藏之思想，在清初臨濟宗論諍脈絡中，弘儲的主張與禪學思想為何，則尚未見分析。

¹⁰ 廖肇亨，《巨浪迴瀾——明清佛門人物群像及其藝文》，臺北：法鼓文化，2014年，頁88-93。

¹¹ 長谷部幽蹊，〈三峰一門の隆替〉2，頁9。

¹² Jiang Wu, *Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China*, p. 7.

¹³ 「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』」。釋見一，《漢月法藏之禪法研究》，臺北：法鼓文化，2000年，頁90。三峰派使用綱宗之討論，另見連瑞枝，〈漢月法藏（1573-1635）與晚明三峰宗派的建立〉，《中華佛學學報》9，1996年，頁161-201。

¹⁴ 黃繹勳，〈漢月法藏《於密滲提寂音尊者智證傳》略探〉，氏編《漢月法藏禪師珍稀文獻選輯（一）》，高雄：佛光文化，2019年，頁331-394。Yi-hsun Huang, "Chan Master Hanyue's Attitude toward Sutra Teachings in the Ming," *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies* 15 (2018): 28-54.

目前與弘儲相關之研究，以弘儲為主題者包括柴德賡、朱哲、張兵等提及弘儲忠孝特色、傳記式之介紹文獻。¹⁵ 另文中提及弘儲者，包括長谷部幽蹊〈三峰一門の隆替〉系列考證弘儲語錄、著作，重刻天童七書及其法嗣主法清涼禪院、寶雲禪寺、國清寺等相關歷史；¹⁶ 劉敬《清初士林逃禪現象及其文學影響研究》羅列弘儲庇護之逃禪士子包括熊開元（槩庵正志，1600-1676）、張有譽（大圓居士、靜涵，1589-1669）、董說（月函南潛，1620-1686）等人，¹⁷ 黃繹勳〈明清三峰派稀見文獻解題〉一文介紹弘儲《靈崑和尚樹泉集》等文獻。¹⁸ 另有蘇美文、盧秀華等就弘儲弟子進行研究。¹⁹

上述弘儲相關研究文獻著墨其生平經歷、法脈、忠孝與儒士特色、弟子等，尚無聚焦弘儲本人禪學思想之論述。誠如黃繹勳介紹《靈崑和尚樹泉集》小結所言，過去學者較常注意其中故國山河遺民之思，但弘儲應機善誘、示眾垂代內容乃繼續推進研究三峰派第二代禪法之重要資

¹⁵ 柴德賡，〈明末蘇州靈巖山愛國和尚弘儲〉，《史學叢考》，上海：商務印書館，1982年原版（2017增訂本），頁420-469；朱哲，〈負超卓之才懷奇偉之氣——記清初臨濟高僧弘儲與槩庵〉，《法音》9，1992年，頁19-22；張兵，〈歸莊與弘儲〉，《古典文學知識》6，1997年，頁88-93。

¹⁶ 長谷部幽蹊，〈三峰一門の隆替〉1，《愛知學院大學論叢（一般教育研究）》31：3-4，1984年，頁44、60、62。長谷部幽蹊，〈三峰一門の隆替〉2，頁15、17。長谷部幽蹊，〈三峰一門の隆替〉6，頁61、72。

¹⁷ 劉敬，《清初士林逃禪現象及其文學影響研究》，北京：人民出版社，2017年，頁55-66。

¹⁸ 黃繹勳，〈明清三峰派稀見文獻解題（一）〉，《佛光學報》5：1，2019年，頁133-191。

¹⁹ 蘇美文，〈女禪合響：寶持與祖揆之行傳考述〉，《新世紀宗教研究》7：1，2008年，頁35-89；盧秀華，《明遺民熊開元由儒歸佛之研究》，國立中正大學歷史研究所博士論文，2014年。

料。²⁰ 本文嘗試以三峰派第二代弘儲為研究對象，以《靈巖紀畧》〈明白菴記〉為切入點，探究弘儲對漢月法藏禪學思想之論述與傳承。本文之研究架構為：一、研究背景說明與文獻回顧。二、弘儲生平概略與清初三峰派「真傳兩祖」之敘述。三、解析〈明白菴記〉三明白的慧洪覺範、漢月法藏、弘儲三層次意涵。四、分析弘儲的禪學思想與實踐。五、解讀《史記·趙世家》程嬰、公孫杵臼藏趙氏真孤的譬喻，與弘儲主張並傳兩祖、採取種種調和作為的表象下，真傳三峰禪法的闡述意義。六、提出結論。本文嘗試透過〈明白菴記〉之解析，在弘儲力主調和以弭平宗門論諍的清初脈絡中，釐清其真傳三峰派禪學思想既直指第一義，亦不離文字方便之意義。

二、弘儲生平與清初三峰派之「真傳兩祖」概述

弘儲為三峰派第二代，漢月法藏親傳的第二代共 33 名，佔禪門整體人數之比例為 4.9%。²¹ 再經弘儲等人的銳意發展，三峰派第三代嗣法人數躍升至 208 名，佔當時禪門整體人數之比例為 15.2%。²² 此為三峰派之極盛時期，其中尤以弘儲傳人最多，包括檠庵正志、月函南潛等

²⁰ 黃繹勳，〈明清三峰派稀見文獻解題（一）〉，頁 154。

²¹ 就清初三峰派法脈概況，本文以長谷部幽蹊《明清佛教研究資料（僧傳之部）》編錄資料為主要參考依據。第二代（少林 40 世·南嶽 33 世·35 世）起自編號 670 梵伊弘致，迄於編號 702 劉道貞。見長谷部幽蹊編，《明清佛教研究資料（僧傳之部）》，京都：黃檗山萬福寺文華殿，2008 年，頁 76-78。比例計算方式為：三峰派第二代 33 人（編號 670-702），除以少林 40 世總數 667 人（編號 669-1335）。

²² 三峰派第三代（少林 41 世·南嶽 34 世·36 世），起自編號 1337 冰懷濟能（梵伊致弟子），迄於編號 1544 峻明謚（碩機聖弟子）。見長谷部幽蹊編，《明清佛教研究資料（僧傳之部）》，頁 120-131。比例計算方式為：三峰派第三代 208 人（編號 1337-1544），除以少林 41 世總數 1369 人（編號 1336-2704）。

共 84 人，²³ 若就嗣法人數論，弘儲為三峰派門庭最盛者。以下分述弘儲的生平概略，以及在調和主張下，清初三峰派「真傳兩祖」的表述。

（一）弘儲生平概略

弘儲，字繼起，號退翁，江南通州李氏子，母親高氏夢見梵僧授予金環後生下弘儲，故小字金。二十五歲依止漢月法藏剃染，後行腳參諸尊宿，得法後「博通內外，心地光明」。²⁴ 生平住持道場包括夫山祥符寺、天台國清寺語、蘇州靈岳崇報寺、堯封寶雲寺、虎丘雲巖寺、金粟廣慧寺等，所到之處諸方來參、雲擁雨集，其中駐錫靈岳崇報寺最久，並示寂於斯。²⁵ 行世語錄共有《上堂語錄》、《廣錄》、《餘錄》等百餘卷，著作有《南嶽勒古》、《南嶽單傳記》、《樹泉集》、《雪舟集》等。²⁶ 《宗統編年》記載弘儲以「世出世間，舍孝無從」故刻《孝經》，²⁷ 《皇明遺民傳》將弘儲與曹洞宗的覺浪道盛（1592-1659）、三宜明孟（1599-1665）同列為以忠孝聞名天下的遺民僧，²⁸ 弘儲以忠孝節義特色、善講儒學而吸引儒門士子依止學法，²⁹ 明覆亡後，招槩庵

²³ 長谷部幽蹊編，《明清佛教研究資料（僧傳之部）》，頁 120-131。

²⁴ 《新續高僧傳》，CBETA, B27, no. 151, p. 198, b14。

²⁵ 《五燈全書》，CBETA, X82, no. 1571, p. 330, c22-24。及《南嶽繼起和尚語錄》，CBETA, J34, no. B301, p. 281, a21-b5。

²⁶ 《南嶽單傳記》，CBETA, X86, no. 1596, p. 41, b19-22。另見「人名規範資料庫」之整理，<http://authority.dila.edu.tw/person/>，2020/6/9。

²⁷ 見「靈巖儲刻孝經序」條項：「或曰：『孝經為儒家開宗明義之書，沙門釋子自有五千四十八卷百韋陀典，何取於越俎為也？』弗也！世出世間，舍孝無從矣。」《宗統編年》，CBETA, X86, no. 1600, p. 80, c10-12。

²⁸ 謝明陽，《明遺民的莊子定位論題》，臺北：國立台灣大學出版中心，2001 年，頁 79。

²⁹ 陳垣引證徐昭法言：「吾師一以忠孝作佛事，使天下後世洞然明白，不特知佛道無礙於忠孝，且以知忠孝實自佛性中出。」等評論弘儲以忠孝作佛事。參陳垣，《清初僧諍記》，頁 57、60。

正志到靈巖，二人以忠節相砥礪，當時吳越豪傑累興義師以謀復明社，弘儲、槩庵正志暗為策劃襄助，幾遭不測。³⁰

弘儲如此的入世性格、交遊人脈與在佛門的地位，使其善為調人。順治十一年、十二年間，覺浪道盛、三宜明孟跟臨濟宗天童派費隱通容，因《五燈巖統》所致甲、乙兩宗大鬭，便是弘儲與南澗箬庵（1604-1655）兩人居中奔走調解。³¹ 據陳垣考證，南澗箬庵曾致書弘儲，讚嘆其周旋微密的調解手段、為法而秉公無私的態度，今世難尋第二人。³² 而弘儲願當調人以使法門昌隆的心情，於其致書費隱通容時躍然紙上：

某頻見諸方聚訟盈庭、紛紜溢路，未嘗不寢食徬徨、撫髀浩歎。蓋法門而至今，譬之尪羸久病之夫，若更投以攻擊之劑，則元氣頓盡，其亡可立而待，焉能冀其浸昌浸隆乎。此二十年痛心疾首，欲使天下咸歸無競之風，盡坐柔和之室；吾祖之道，久而愈光。雖赴湯蹈刃，亦所不辭，承紳士殷勤致懇，謂兩家所信諒者，惟某一人，故不自揣，越俎而治。³³

正因其「欲使天下咸歸無競之風」，所以「赴湯蹈刃，亦所不辭」；因其善為調人，故而常「承紳士殷勤致懇」，於天童與三峰兩派間見其折衝調停的身影。

弘儲示寂前，自製塔銘、自題封骨藏，囑咐弟子不得求名筆虛飭生平銘傳，不許做七、修齋入於俗尚，更不得請諸名宿封龕舉火、作諸無益事。³⁴ 期間舊學雲臻至靈巖問道，他依然不倦參請。示寂時跣趺而逝，

³⁰ 朱哲，〈負超卓之才懷奇偉之氣——記清初臨濟高僧弘儲與槩庵〉，頁 20、21。

³¹ 陳垣，《清初僧諍記》，頁 11。

³² 陳垣，《清初僧諍記》，頁 12。

³³ 《宗統編年》，CBETA, X86, no. 1600, p. 306, a13-20。

³⁴ 《五燈全書》，CBETA, X82, no. 1571, p. 331, a17-19。

荼毗時放異光明、頂齒不壞、舍利無數，建塔於堯封「大光明幢」。³⁵ 弟子月函南潛為作行錄：

臨濟氏沒七百，綱宗墜而不舉，雖白日在天，沈雲晦冥。隆萬之後，天童悟和尚，藏大機於一棒；三峰藏和尚，顯大用於三玄。從奇入正，道合如離，一時見聞之者，無不人人目眩股栗而不知所措足。吾先師靈巖儲和尚，起而躬集大成，大機、大用，如日月雷霆之在天下。³⁶

月函南潛形容弘儲集密雲圓悟、漢月法藏之大成，鍛鍊學人時大機、大用並行。如同弘儲法姪仁山詠震（仁山寂震，1631-1697）之〈登靈岳謁繼起弘儲和尚〉云：「獅踞靈峰頂，孤高道益尊；千秋誰伯仲，萬指自兒孫。眇（眉）目藏機用，玄微識語言；敢云餐法（法）乳，一飯飽新恩。」³⁷ 讚其善以機、用教化，活用臨濟宗禪法乃真師典範。不過，值得注意的是月函南潛此一「集大成」的說法，表面上將弘儲的禪法形容成傳承密雲圓悟的大機、漢月法藏的大用，這樣的表述若未深究，可能誤解為三峰派第二代的禪法「機」來自天童派密雲圓悟的棒喝教學，「用」來自三峰派漢月法藏的宗旨、經教，進而忽略三峰派禪法乃機、用並陳的完備體系。然而，這樣的表述在清初三峰派並非孤例，下文另舉例說明三峰派第二代、第三代此等「真傳兩祖」的表述。

（二）三峰派「真傳兩祖」之表述

³⁵ 《宗統編年》，CBETA, X86, no. 1600, p. 312, c2-9。

³⁶ 《宗統編年》，CBETA, X86, no. 1600, p. 312, c10-15。

³⁷ 仁山詠震著，侍者覺慶錄，《華頂和尚山堂舊稿》，原本藏於上海圖書館，影本見佛光大學佛教研究中心所藏《明清佛教稀見文獻》冊 90，頁 5 右-6 左。

月函南潛將弘儲大機、大用的禪法傳承，對應到「天童悟和尚，藏大機於一棒；三峰藏和尚，顯大用於三玄。」³⁸ 這樣並傳天童派密雲圓悟、三峰派漢月法藏兩祖的說法，也出現在對具德弘禮（1600-1667）的描述上，徑山圓通殿監院便稱：「具大和尚座下，三峰嫡子、太白家孫；竹篋子震撼五湖、拄杖頭撥動兩浙。」³⁹ 形容具德弘禮作為三峰嫡子，傳承師父漢月法藏的竹篋子（話頭）；⁴⁰ 作為太白天童之法孫，傳承師祖密雲圓悟的拄杖頭（棒喝）。⁴¹ 另有葉紹顒等具名之〈吳江眾護法請啟〉，讚揚具德弘禮：「覺路孤懸慈光遐播，天童之心燈恒耀；操權實以裕後昆，鄧蔚之法乳重敷。出解行以安塵刹，旨無歧隱；經律論藏之並融，義有互通。」⁴² 稱具德弘禮並傳天童、三峰兩脈，解行並重、經律論三藏並融，既傳承密雲圓悟的直指一心，而覺路孤懸、恒耀天童心燈；亦傳承漢月法藏的綱宗，而權實並用、開展鄧蔚法乳。⁴³

³⁸ 《宗統編年》，CBETA, X86, no. 1600, p. 312, c11-12。

³⁹ 智覺等，〈受請書啟·徑山觀音殿請啟〉，《徑山具德禪師語錄》，原本藏於蘇州西園寺，影本見佛光大學佛教研究中心藏《明清佛教稀見文獻》冊 100，頁 12 左。

⁴⁰ 有關漢月法藏竹篋子用法，可見晦山戒顯（1610-1672）《禪門鍛鍊說》之說：「鍛鍊之器，在善用竹篋子；蓋竹篋起自首山、盛行於大慧、再興於三峰。此歷代老古錐鍛鍊衲子之器，非創設也，竹篋長須五尺、闊止一寸，稍稍模稜、去其銳角，即便捷而易用。……用竹篋者其功便於逼拶、而其妙在乎敲擊，禪眾坐時則執之以巡香，行時即握之為利器。」參《禪門鍛鍊說》，CBETA, X63, no. 1259, p. 778, b9-16。

⁴¹ 太白天童指密雲圓悟。天童寺後來由天童派門人木陳道忞及其弟子山曉本哲（1620-1686）等人遞住。長谷部幽蹊，〈三峰一門の隆替〉1，頁 59。

⁴² 葉紹顒、周永言，〈受請書啟·徑山觀音殿請啟〉，《徑山具德禪師語錄》，頁 5 右。

⁴³ 鄧蔚（鄧尉）指漢月法藏。蘇州府鄧尉山聖恩寺與三峰清涼寺同為三峰派祖庭，漢月法藏示寂後塔於鄧尉山聖恩寺天山塢院。

從上述三峰派寺志、語錄中對弘儲、具德弘禮的描述，似有意建構並傳天童太白、三峰漢月兩祖的形象，在兩派論諍三峰派被批判背離臨濟宗正統之際，此舉不但可以調和、消弭論諍，還兼具將三峰派接上臨濟宗嫡傳正脈的功能。然而，此種「真傳兩祖」的表述亦有其缺點，對於就臨濟宗禪法詮釋不同、鍛鍊手法不同而產生諍論的密、漢兩祖，要同時「真傳」兩人的思想與鍛鍊手法，邏輯上說不通。因此，將大機、棒喝、直指歸屬於密雲圓悟傳承，將大用、綱宗、話頭等方便歸屬於漢月法藏傳承的表面說法，後人乍讀之下可能把直指、棒喝劃出三峰派漢月法藏的禪法體系外，或將三峰派善用綱宗、經教，解讀成三峰派於參究本來面目時，仍容思量肆意。長谷部幽蹊提及漢月法藏公開宣說萬峰不同於諸方，在「思量肆意，綱宗有提，盡古人未到處。」故而引發謗議四起。⁴⁴ 惟據《三峰藏和尚語錄》相關段落完整原文如下：

和尚一日三上堂曰：「萬峰不同諸方，閉門入室，此事如擊石火、如爆龜文，機變無心，吉凶立見。那容低頭定奪、背地思量肆意。綱宗有提，盡古人未到處。」諸方益驚，謗議競起。和尚作〈五宗哭詩〉，上堂云：「觀風化物無一定之機，因語識人有差別之智；會得總非死句，活人貴在通方。韓盧逐塊，非敢望于今日；俊鶻摩霄，唯貴乘此一時。」⁴⁵

漢月法藏雖善用五家綱宗等諸多方便引導學人，實乃「因語識人有差別之智」，但卻非拘泥死句，而是以之為「觀風化物無一定之機」的活人之方。於參究此事時，既言「那容低頭定奪、背地思量肆意」，直指本來面目之際，是不容第二念、不得囿於思量肆意的。雖使用綱宗作為方

⁴⁴ 長谷部認為「ただ漢月は、すでに万峰に住していた頃から『万峰は諸方に同じからず』といい、『思量意を肆にし、綱宗提するあり、古人未到の処を尽くす』と公言していたという。これに対し諸方益々驚き、謗議競い起ることとなったと伝えられている。」見長谷部幽蹊，〈三峰一門の隆替〉2，頁11。

⁴⁵ 《三峰藏和尚語錄》，CBETA, J34, no. B299, p. 210, c18-25。

便，但漢月法藏引用「直須獅子咬人，莫學韓盧逐塊」典故，勉勵學人當捨言語思量，莫如韓盧追逐土塊（指語句、公案）而白花精神力氣，須如獅子咬人切中要害、直指心地，方可如俊鶻乘風直上凌霄。⁴⁶ 可見三峰禪法既有直指本來面目，且又不捨綱宗方便。

因此，「真傳兩祖」的表述，作用僅在於標舉三峰派位居臨濟宗正統、傳承嫡骨法脈的地位。探討三峰派禪法的範疇，則應跨越「並傳兩祖」的表象，方能正確理解其禪學思想的全貌。《三峰燈史》的作者仁山詠震致力於撰著三峰派燈史、語錄以闡明漢月法藏與三峰派的禪學思想，他也提到了「兩祖真傳、兩兩相提」，考其撰著深意為：

以天童、三峰兩尊宿於玄要一案本自水乳，庸俗不識竝有謠誣，師謂此何等事，容有幾微之疑似乎？特著《獻徵錄》，自得兩祖真傳、兩兩相提，細微洞悉，契兩祖之心，豁百代兒孫之惑。⁴⁷

仁山詠震編寫《法苑獻徵錄》內載天童、三峰授受事實，法中先輩交誼往來的序、跋、簡牘、詩、銘、筆記、法語機緣等。⁴⁸ 載明密雲圓悟、

⁴⁶ 《五燈會元》「大滄法寶禪師」條云：「上堂。喚作竹篋則觸，不喚作竹篋則背。直須師子咬人，莫學韓盧逐塊。」《五燈會元》，CBETA, X80, no. 1565, p. 425, a8-9。另見「建寧府萬壽慧素禪師」條云：「上堂。僧問：『劫火洞然，大千俱壞。未審這箇還壞也無？大隨曰壞，修山主曰不壞，未審孰是孰非？』師曰：『一壞一不壞，笑殺觀自在。師子驀齧人，狂狗盡逐塊。』」《五燈會元》，CBETA, X80, no. 1565, p. 259, b9-12。

⁴⁷ 見清·葉燮，〈鄧尉聖恩仁叟震禪師塔誌銘〉，《己畦詩文集》卷 16，收入四庫全書存目叢書編纂委員會編《四庫全書存目叢書》冊 244，集部，濟南：齊魯書社，1997 年，頁 165。

⁴⁸ 見〈華頂仁叟震禪師書目〉：「編集古今尊宿唱明宗旨之語，及天童三峰授受事實，并法中先輩交誼，如序、跋、簡牘、詩、銘、筆記、法語、機緣之類。曰《法苑獻徵錄》五卷。」見《金剛三昧經通宗記》卷後，CBETA, X35, no. 652, p. 331, c19-21。

漢月法藏的授受事實，是為了繼受臨濟宗正統；而編錄法中先輩交誼往來文獻，則是希望後學來者可以憑之「細微洞悉，契兩祖之心」，憑之真正理解三峰派禪法，而解百代兒孫之惑。可惜《三峰燈史》、《法苑獻徵錄》等文獻尚未重新現世。仁山詠震曾受剖石弘璧（1599-1670）遺命完成《三峰全錄》刊刻，他在〈三峯全錄後序〉說明編纂該文獻之目的：「後學展是錄者，豈惟知三峰老祖，高提濟上宗印、直紹佛祖命脈。」⁴⁹ 明確說明三峰派漢月法藏的禪法正是臨濟宗嫡傳，直紹佛祖命脈的正法眼藏。整理自聖恩寺藏經樓鈔本殘卷的《三峰藏禪師全錄》（即《三峰全錄》殘卷）卷十七「普說」先談「離心意識參、出凡聖路學」，教示絕情絕理、直下悟去；⁵⁰ 對於習教而後參禪卻「言思不斷」者，則教示看箇話頭、單單向事上看取；⁵¹ 對於悟後心既空淨者，則勉勵會通諸說，因「接人須盡差別智，始得圓通廣達。」⁵² 三峰禪法本就是既有直下悟入，亦有語言文字方便的完整系統。相對於《法苑獻徵錄》、《三峰全錄》以完整紀錄為後世百代兒孫解惑的做法，弘儲〈明白菴記〉則是言簡意賅地進行關鍵提醒。

三、〈明白菴記〉三明白之解析

⁴⁹ 見仁山詠震所撰〈三峯全錄後序〉。清·王伊輯，《三峰清涼寺志》，收入張智主編《中國佛寺志叢刊》冊 40，第四輯，揚州：廣陵書社，2006 年，頁 295-296。並見法鼓文理學院、中央研究院歷史語言研究所「中國佛教寺廟志數位典藏」y049，<http://buddhisticinformatics.dila.edu.tw/fosizhi/>，2020/6/9。

⁵⁰ 清·剖石弘璧編，《三峰藏禪師全錄》卷 17，收入三峰法藏禪師等著，勅建天壽聖恩禪寺編《臨濟宗三峰法藏禪學體系》冊 2，香港：天馬出版有限公司，2013 年，頁 800-801。

⁵¹ 清·剖石弘璧編，《三峰藏禪師全錄》卷 17，頁 803-804。

⁵² 清·剖石弘璧編，《三峰藏禪師全錄》卷 17，頁 806。

目前筆者所見收錄〈明白菴記〉之蘇州府靈巖寺志有三：（一）《靈岩紀略》：清初刻本，廣陵書社 2006 年重印。半頁十行、每行二十字，封面右上記「明 釋弘儲 殊致輯」，纂輯者為弘儲弟子雪庵殊致（活躍於 1672 年），⁵³ 中間題「靈岩紀略」，右下記「廣陵書社」，分內篇二卷（上、下）與外篇二卷（上、下）。〈明白菴記〉位於內篇上，內頁版心為「靈巖記畧 內篇上」。⁵⁴（二）《靈巖記略》：清鈔本，半頁 10 行、每行 20 字。封面題「靈巖記略」，右下記三行小字「二卷清 釋殊致輯 鈔本」，內容僅見內篇二卷（上、下）。〈明白菴記〉位於內篇上，內頁版心為「靈巖記畧 內篇上」。⁵⁵（三）《靈巖記畧》：清刻本，半頁十行、每行二十字。封面題「靈巖記畧」，內、外篇俱存，〈明白菴記〉位於內篇上；另內篇下開頭兩行字為「明白菴退翁儲和尚述意……嗣席門人雪菴殊致輯」。⁵⁶

《靈巖記畧》內篇上共有三篇題辭，第一篇為弘儲所作，論禪、律、講諸宗各有其剎、剎各有志，他如此看待山志的定位：

⁵³ 長谷部幽蹊編，《明清佛教研究資料（僧傳之部）》，頁 129。

⁵⁴ 明·釋弘儲，清·釋殊致輯，《靈岩紀略》，收入張智主編《中國佛寺志叢刊》冊 46，第四輯，揚州：廣陵書社，2006 年。並參見法鼓文理學院、中央研究院歷史語言研究所「中國佛教寺廟志數位典藏」，NO. y063，<http://buddhisticinformatics.dila.edu.tw/fosizhi/>，2020/6/9。以下簡稱《靈岩紀略》（清刻本）。

⁵⁵ 清·釋殊致輯，《靈巖記略》，收入杜潔祥主編《中國佛寺史志彙刊》冊 14，第一輯，臺北：明文書局、丹青圖書，1980-1985 年。並見法鼓文理學院、中央研究院歷史語言研究所「中國佛教寺廟志數位典藏」，NO. g072，<http://buddhisticinformatics.dila.edu.tw/fosizhi/>，2020/6/9。以下簡稱《靈巖記略》（清鈔本）。

⁵⁶ 明·釋弘儲述意，清·釋殊致輯，《靈巖記畧》，清刻本，原本藏於中國國家圖書館，筆者所見影本為佛光大學佛教研究中心所藏《明清佛教稀見文獻》冊 46。簡稱《靈巖記畧》（國圖本）。

作者觀法先後，以智分別是非、審定不違法印。違反本宗經緯、矯雜眼目不清，何以昭示後來？吾禪宗唯此一事實，有異方便皆助顯第一義，而昧者涉世流布，吾弗取焉。⁵⁷

弘儲明確表達若山志文章「違反本宗經緯、矯雜眼目不清」是無法昭示後學的，並進一步提出禪宗唯此一事實（佛性、實相），縱有異方便，⁵⁸也都是為了助顯第一義，而不離「事實」的。漢月法藏便是主張先教示直下悟去，若學人不會，則應機度眾亦不離綱宗、經教方便以助顯第一義。⁵⁹此與前述《三峰藏禪師全錄》的「普說」相應。此外，弘儲弟子雪菴殊致則與弘儲相互呼應，認為讀者不可以一般世間山志看待《靈巖記畧》，言其「簡古文辭，屬我宗門家言，有俾叢林者續焉。」⁶⁰師徒二人對《靈巖記畧》的定位顯有明確界定，說明了為何弘儲要作〈明白菴記〉收錄在《靈巖記畧》以闡明三峰派的禪學思想與定位。

⁵⁷ 《靈岩紀略》（清刻本），頁 9；《靈巖記畧》（國圖本），內篇題辭頁 1 右。

⁵⁸ 《妙法蓮華經》〈序品第一〉載：「又諸大聖主，知一切世間，天人群生類，深心之所欲，更以異方便，助顯第一義。」參《妙法蓮華經》，CBETA, T09, no. 262, p. 8, c8-10。而仁山詠震進一步說明佛之方便分三類：「又佛之方便，大約不出三種：正方便，說三乘法；巧方便，說大乘法；異方便，顯第一義。若無方便，絕無開口處。即拈華微笑與從上宗祖拈椎豎拂、行棒用喝，亦屬異方便。」參《金剛三昧經通宗記》，CBETA, X35, no. 652, p. 264, a17-20。正方便、巧方便為《楞伽經》之「說通」，異方便為「宗通」。詳見張雅雯，〈棒喝宗風中的經教趨向：清初仁山詠震《金剛三昧經通宗記》初探〉，《中華佛學研究》19，2018 年，頁 131-133。

⁵⁹ 《三峰藏和尚語錄》：「日提寂音尊者《智證傳》，助顯第一義上堂法語。」參《三峰藏和尚語錄》，CBETA, J34, no. B299, p. 210, b20-21。

⁶⁰ 《靈岩紀略》（清刻本）之〈內篇題辭〉三：「小子致既踵斯席，簡古文辭，屬我宗門家言，有俾叢林者續焉，以竟其緒。」參《靈岩紀略》（清刻本），頁 12。另見《靈巖記畧》（國圖本），內篇題辭頁 2 左。

〈明白菴記〉全文（不含題目、署名）僅 966 字，為弘儲自抒心懷之作，頗能顯其思想行事。此記署名「三峰法子住靈巖弘儲謹記」，⁶¹ 雖未記載精確撰作日期，惟考弘儲住持靈巖期間為順治六年至七年（1649-1650）以及順治十三年至康熙六年（1656-1667），⁶² 而弘儲示寂於康熙十一年（1672），故此作可算其中晚年之作品。復以《靈岩紀略》為弘儲在世時所輯，康熙十年弘儲更自書〈退翁自銘塔〉避免他人書寫的銘文誤解他，〈明白菴記〉、〈退翁自銘塔〉一同收錄於《靈岩紀略》，編纂時弘儲尚在世，應曾過目而不違其意。⁶³

三種寺志版本之〈明白菴記〉均為 966 字、內容無異，差別處僅在鈔本有一處闕字、四處謄寫錯誤。⁶⁴ 故本文引用以刻本為主，出處列前

⁶¹ 《靈岩紀略》（清刻本），頁 39-43；《靈巖記略》（清鈔本），頁 37-41。

⁶² 《宗統編年》卷 32 之「己丑六年」記：「夏六月二十一日國清儲和尚住蘇州靈巖。」「庚寅七年」記：「靈巖儲和尚赴台州天甯請。」「丙申十三年」記：「儲住靈巖。」「丁未六年」記：「退翁儲和尚退，靈巖門人卑牧謙迎至楚鹽兜率，曇應杲首座繼席靈巖。」參《宗統編年》，CBETA, X86, no. 1600, p. 305, c17；p. 305, b18；p. 307, a17；p. 311, b15-16。另見長谷部幽蹊，〈三峰一門の隆替〉1，頁 60、68。

⁶³ 按《靈岩紀略》由弘儲述意、雲菴殊致編纂，雲菴殊致於內篇題辭之三提及：「吾師退翁和尚握法柄四十年……」則編此寺志為弘儲弘法四十年之晚年時期，且於寺志所收錄〈退翁自銘塔〉弘儲明言其自號「退翁」意在大方無諍等等，落款：「辛亥夏孟于留惑軒自銘塔竟」時間是康熙十年（1671）示寂前一年。參《靈岩紀略》（清刻本），頁 17、69。

⁶⁴ 《靈巖記略》（清鈔本）的脫漏缺字位在頁 37 第六行第 19 字（刻本對應字為「嘗」）。四處謄寫錯誤分別為：（一）頁 38 第一行第 7 字「中」：「于政和中午」，應為時間「于政和甲午」之誤。（二）頁 39 第四行第 9 字「難」：「蒙難而著，隨孚于嘉」，應為《周易·雜卦》「蒙雜而著，隨孚于嘉」之誤。（三）與（四）為頁 40 第二十行第 16 字「疑」與第 18 字「同」：「傷尊者無後，心疑遙同」，應為「傷尊者無後，心擬遙嗣」之誤。另刻本「菴」為鈔本「庵」之異體字。

文第（一）項之《靈岩紀略》（清刻本）；若二刻本有差異處，則《靈岩紀略》（清刻本）與《靈巖記畧》（國圖本）俱引之，並敘明差異。〈明白菴記〉前後共稱三明白：寂音尊者慧洪覺範的一明白、三峰祖師漢月法藏的二明白、弘儲的三明白。文脈始於慧洪覺範遭貶謫、下獄，返歸湘西治居榜題「明白菴」。中以《史記·趙世家》下宮之難，程嬰、公孫杵臼藏趙氏真孤為譬喻貫穿前後。文末則昭告子孫憑依五家綱宗、傳承三峰思想以紹繼臨濟宗大統。以下依序解析文中所示三明白。

（一）慧洪覺範一明白

按《僧寶正續傳》稱慧洪覺範為「明白洪禪師」，諱德洪、字覺範，號寶覺圓明、自稱寂音尊者，博觀子史，有異才，以詩鳴京華，因遭嫉被誣而被褫奪僧伽黎、發配海外；好不容易遇赦，卻因政局混亂又兩次下獄并州、南昌，赦免後歸湘西南臺，榜題居所為「明白庵」。⁶⁵ 弘儲於〈明白菴記〉首敘其閱讀慧洪覺範生平事蹟而「掩書流涕」之感慨：

余每覽《續燈錄》諸書，見所紀載寂音尊者事蹟，輒掩書流涕室中，與諸子言，異日展胸臆，別成《禪宗紀年》一書，于政和甲午，當大書特書曰寂音歸湘西作〈明白菴銘〉，蓋寂音尊者……政和元年十月，褫僧伽黎、配海外三年，春遇赦，歸江西，冬復證獄于并州，明年得還，將自西安入衡湘，依法屬以老，復為狂道士執以為張懷素黨，下南昌獄，治百餘日，非是會赦免，歸湘西之南臺，仍治所居，榜曰「明白菴」，自為之銘。銘曰：

「雷霆發聲，萬國春曉；聞者不言，心得意了。
木落霜清，水歸沙在；忽然震驚，聞者駭怪。
合妙日用，如春雷霆；背覺合塵，如冬震驚。
萬機俱罷，隨緣放曠；尚無了知，安有倒想。」

⁶⁵ 《僧寶正續傳》，CBETA, X79, no. 1561, p. 562, b20-c22。

永惟此恩，研味其旨；一菴收身，以時臥起。
語默不昧，絲毫弗差；蒙雜而著，隨孚于嘉。」⁶⁶

慧洪覺範〈明白庵銘〉自序，說自己「好論古今治亂、是非成敗，交游多譏訶之。」更因滾滾多言招致坐罪「出九死而僅生」。⁶⁷ 宋代祖琇（生卒不詳）所撰之《僧寶正續傳》稱慧洪覺範：「出入禪、教，議論精博，其才實高。圓悟禪師以為筆端具大辯才不可及也，與士大夫游，議論袞袞。」⁶⁸ 除《智證傳》、《石門文字禪》等著作，慧洪覺範更注疏《法華合論》、《楞嚴尊頂義》、《圓覺皆證義》、《金剛法源論》、《起信論解義》等並行於世，故其贊曰：「博極群書，觀其發揮經論、光輔叢林孜孜焉，手不停綴而言滿天下。」⁶⁹ 又稱其雖言滿天下，卻無一辭叛佛而改圖；就其工於呵古人、拙於用己，以致不能全身遠害、數陷無辜之罪，則惋惜其「恃才暴耀太過」。⁷⁰

因好議論而屢屢招罪，在舉揚禪法的脈絡中，便是慧洪覺範〈明白菴銘〉的境況，他以心傳心，如「雷霆發聲，萬國春曉；聞者不言，心得意了。」從心而出，離合禪、教，則「合妙日用，如春雷霆。」或禪或教，均乃由心而出之方便，無了知、無倒想，雖隨緣放曠，但「語、默不昧，絲毫無差」，如《周易》九五「孚于嘉」，乃隨天下之善而廣施。⁷¹「心得意了」者自可領會，「背覺合塵」者則震驚、駭怪。因此，紫柏真可於〈重刻《智證傳》序〉稱慧洪覺範「離合宗、教，引事比類；折衷五家宗旨，至發其所秘、犯其所忌而不惜。昔人比之貫高、

⁶⁶ 《靈岩紀略》（清刻本），頁 39-41；《靈巖記畧》（國圖本），頁 12 左-13 左。

⁶⁷ 《石門文字禪》，CBETA, J23, no. B135, p. 671, b6-13。

⁶⁸ 《僧寶正續傳》，CBETA 2021.Q3, X79, no. 1561, p. 563, a16-18。

⁶⁹ 《僧寶正續傳》，CBETA, X79, no. 1561, p. 563, a22-b7。

⁷⁰ 《僧寶正續傳》，CBETA, X79, no. 1561, p. 563, b10。

⁷¹ 吳辛丑，《周易講讀》，臺北：龍視界出版社，2014 年，頁 131。

程嬰、公孫杵臼之用心。」⁷² 說的便是慧洪覺範身為臨濟宗禪師倡議文字禪而遭誤解之境況。

弘儲〈明白菴記〉於引述慧洪覺範〈明白庵銘〉後，旋即以《史記》「下宮之難」程嬰假意出賣公孫杵臼，卻以假代真、撫育遺孤趙武為喻：

間讀〈趙世家〉至諸將發師，隨程嬰攻公孫杵臼，杵臼謬曰：「小人哉程嬰！昔下宮之難不能死，與我謀匿趙氏孤兒；今又賣我，縱不能立，而忍賣之乎？」抱兒呼曰：「天乎！天乎！趙氏孤兒何罪，請活之，獨殺杵臼，可也。」諸將不許，遂殺杵臼與孤兒。諸將以為趙氏孤兒良已死，皆喜；然趙氏真孤，乃反在程嬰，卒與俱匿山中。程嬰、公孫杵臼處最難明之地，提孤忠、蹈萬死，卒能明白於天下萬世。而寂音尊者手挈濟北綱宗，至發其所祕、犯其所忌而不惜，比之程嬰、公孫杵臼，此寂音尊者之一明白也。⁷³

慧洪覺範《智證傳》曾經引用巖頭全齋（828-887）「大統綱宗中事須識句」，說明德山宣鑒（782-865）對「有言、無言」的態度，乃是認為綱宗本無實法，不是有言、亦非默然，學人須截斷兩頭分別，切莫向意根下尋。⁷⁴ 慧洪覺範雖提倡文字禪，卻不落意解言詮的。然而，禪門

⁷² 《智證傳》，CBETA, X63, no. 1235, p. 170, b10-12。

⁷³ 《靈岩紀略》（清刻本），頁 42；《靈巖記畧》（國圖本），頁 13 右-左。

⁷⁴ 《智證傳》：「德山鑑禪師曰：『有言時騎虎頭、收虎尾，第一句下明宗旨；無言時覲露機鋒，如同電拂。』傳曰：巖頭齋禪師曰：『但明取綱宗本無實法。』不見道：『無實無虛』。若向上事覲即疾，若向意根下尋卒摸索不著。又曰：『此是向上人活計，只露目前些子，如同電拂、如擊石火。截斷兩頭，靈然自在。若道向上有法有事，賺汝真椀鳴聲，茶糊汝、繫罩汝，古人喚作繫驢橛。若將實法與人，土亦消不得。』夫言截斷兩頭者，飲光微笑，不是有言，亦非默然。故汾陽偈曰：『飲光尊者同明證，瞬目欽恭行正令。』同電拂、擊石火之譬也。予嘗作偈曰：『與人實法土難消，道火何曾口被燒；拋出秦時轆轤鑽，突巒如斗兩頭搖。』參《智證傳》，CBETA, X63, no. 1235, p. 188, c6-18。

向以不立文字為由而對文字使用多所避忌者，弘儲以「提孤忠、蹈萬死，卒能明白於天下萬世」，形容慧洪覺範不惜以綱宗闡明禪法之秘，境地宛如程嬰、公孫杵臼當時受世人誤解而處最難明之地。廖肇亨分析慧洪覺範於晚明的影響，認為慧洪覺範是將宗門知識形成系統化原則「綱宗」者，紫柏真可進一步將綱宗建構成禪學之眼目，而漢月法藏則是實踐五家綱宗而開宗立派、將綱宗推進成禪門焦點的人。⁷⁵ 漢月法藏追隨慧洪覺範、紫柏真可以綱宗、經教為禪門鍛鍊之方便，《於密滲提寂音尊者智證傳》第九十則提示巖頭全齋「大統綱宗中事須識句」，便以常用的竹篋話：「喚著竹篋則觸，不喚著竹篋則背」提點學人離卻兩頭分別。⁷⁶ 亦是善用文字方便，卻不落思維擬議。故弘儲轉承下文，隱喻漢月法藏禪學思想乃臨濟宗正法眼藏，並抒發弘儲自己為傳承三峰禪法、求正法存續而忍人不能忍之心境。

（二）漢月法藏一明白

就天童、三峰兩派間的論諍，弘儲認為其中關涉著釐清禪學思想、樹立宗風，是裨益叢林的弘法大事。對於二人禪學思想歧異，漢月法藏卻又嗣法於密雲圓悟的緣由，弘儲透過〈明白菴記〉闡明：

我三峰先師，于兩堂首座同喝，傾翻玄要，乃取尊者《智證傳》讀之，四百餘年不分延促，如在室中親承印記，遂欣然奉高峰為印心、覺範為印法。且傷尊者無後，心擬遙嗣，于是閉門研極五宗之妙，作《五宗原》。而終以「威音已後，不許無師」，明明以

⁷⁵ 廖肇亨，《中邊·詩禪·夢戲——明末清初佛教文化論述的呈現與開展》，臺北：允晨文化，2008年，頁118-121。

⁷⁶ 黃繹勳編，《漢月法藏禪師珍稀文獻選輯（一）》，頁183-184，引文見頁183。

所親證于寂音者，決宗旨于天童悟和尚而不敢自私，此我三峰先師之一明白也。⁷⁷

此段緊接著前文趙氏真孤之譬喻，弘儲以此譬喻表明漢月法藏的思想傳承來自高峰原妙（1238-1296）與慧洪覺範，真正欽崇的是慧洪覺範《智燈傳》提唱五家綱宗之妙。據長谷部幽蹊分析，漢月法藏於當時聲望、徒眾較之密雲圓悟毫不遜色，雖心擬遙嗣慧洪覺範，卻以「威音已後，不許無師」的環境氛圍，而願屈居密雲圓悟座下執弟子之禮，他應該是為了避免重蹈紫柏真可、憨山德清覆轍，以免因嗣法未詳、師承不明而蒙受後繼單薄之害。又提及漢月法藏頗重視傳衣的意義，認為嗣法密雲、取得正統是盛大弘化不可欠缺的手續，評論漢月法藏有先見之明，故三峰派因有正統地位而法燈一直傳續至清末。⁷⁸ 筆者贊同長谷部幽蹊取得正統地位有利傳續法燈之分析，但除此之外，筆者以為更重要的是，漢月、三峰傳人想藉由確立嫡傳地位而取得臨濟宗話語權，進而確立禪師闡述綱宗的合法性（合於「正法」）（詳見下文五）。

黃繹勳研究《於密滲提寂音尊者智證傳》，認為不同於慧洪覺範的引教釋禪，漢月法藏將禪宗置於經教之先，故提語《智證傳》先立禪、後引教，秉持禪師不落言詮的原則對禪與教不說同、不說別，主張禪教相印。⁷⁹ 慧洪覺範、漢月法藏共同批判圭峰宗密（780-841）仍有理障、負墮，漢月法藏雖認為經教對某些學人而言是必須的，而有禪教相印的融通活用，但又認為經教文字會障礙開悟的，因此，立足禪宗而主張禪優於教，對經教的態度最為疏離。⁸⁰ 而漢月法藏〈答西空居士〉一文，

⁷⁷ 《靈岩紀略》（清刻本），頁 42-43；《靈巖記畧》（國圖本），頁 13 右-14 左。

⁷⁸ 長谷部幽蹊，〈三峰一門の隆替〉2，頁 5、10-11。

⁷⁹ 黃繹勳，〈漢月法藏《於密滲提寂音尊者智證傳》略探〉，《漢月法藏禪師珍稀文獻選輯（一）》，頁 365、391-393。

⁸⁰ Yi-hsun Huang, "Chan Master Hanyue's Attitude toward Sutra Teachings in the Ming," pp. 47-48, 50.

連瑞枝舉此文為引發天童派不悅之由，⁸¹ 按此文後半篇是漢月法藏論述「三玄三要」必不可廢，前半篇則是其對所處大環境對文字禪、棒喝禪等方法偏頗的評析，並提出對治邪法時弊「不可不救」的理由，漢月並未特別指涉對象，但此篇前三行文字的確容易引起對號入座者心生不滿，惟若就上、下段落合併解讀，較能清楚理解漢月法藏欲表達之思想，下文從首句開始完整摘錄前半篇：

法道可憐極矣，不可不救也！可憐者何？蓋以文字禪，沒溺于語言；一棒一喝禪，沒溺于無言。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。嘗盡夜思之，無法可治。竊按世尊舊法、列祖真宗，用辯魔揀異；師承千古不易之格，務在磨光刮垢，滌盡奇玄，便歸一實。故不得已，只得千方百計，以救末世之弊，試一論之。⁸²

第一段說的是眼下大環境或偏文字禪、或偏棒喝禪「法道可憐極」的現狀，第二段接著說他深知世尊、臨濟祖宗所傳乃無法之法，但「不得已」只能千方百計以不同方便對治學人，以救末世之弊。

世尊昔日睹星而悟者，即今人所悟之一棒一喝也。睹星霍然，豈有言說乎，豈無言說乎；豈有指點乎、豈無指點乎。此處脫然而了、突然而見，所得者，自心而已矣！此口掛壁上處也，非顛預而何在。世尊真見，則不致亂統；在凡夫見之，則易于亂統；且又有似悟而非悟者、已悟而不盡者、非悟而妄認者，千差競起，佛若無法、無師，何以救此一輩耶？故三七思惟，以一星分作四句、一星分作三乘，說四句以破九十六種外道，說三乘以接九十

⁸¹ 連瑞枝認為漢月在信件中透露出的「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。」見連瑞枝，〈漢月法藏（1573-1635）與晚明三峰宗派的建立〉，頁 192。

⁸² 《三峰藏和尚語錄》，CBETA, J34, no. B299, p. 193, c6-12。

六種外道；一星分三而四句破矣，三句合一而一乘備矣！所以十方佛現而印證之，非以法為師承，杜亂統而何。此法一唱，則從迦葉、阿難以至六祖，遂有一花五葉之讖，正救今日之邪法也！⁸³

這兩段文字從佛陀夜覩明星開悟，進而從禪出教、欲令眾生藉教悟宗說起，上溯至佛陀，表明漢月法藏的禪法、思想論述繼承自佛陀的正統性。第三段先說明佛陀因覩星而悟的心，即現今眾生因一棒一喝而悟之心。既此心不二，脫然而了、突然而見，非心非佛、即心即佛，有、無不二，俱是應機而化；則棒喝、言說均為由「自心」而出之方便，若拘泥一定要用棒喝、一定不能用言說語句，便是上文說的沒溺無言而顛預亂統了。

第四段進而論說佛陀由心（以一星喻）而唱演三乘、十二分教，行文以禪宗萬法源自一心的立場闡述，相應於《大乘起信論》自一心（真、妄和合心）開真如門、生滅門之思想。⁸⁴ 此亦即《楞伽經》「佛語心為宗」的立場，⁸⁵ 從《楞伽經》中〈一切佛語心品之一〉總問總答，離四句、絕百非、破九十六種外道的邪見談起；其次說佛陀開三乘方便以接人，未了收三乘歸一乘再入於真如。⁸⁶ 漢月法藏的論述進路與憨山德清

⁸³ 《三峰藏和尚語錄》，CBETA, J34, no. B299, p. 193, c12-24。

⁸⁴ 憨山德清云：「按馬鳴大士宗此經造起信論，依一心法立二種門，謂一者心真如門、二者心生滅門。依第二門有覺、不覺義，依後義起三細六麤等，總攝世、出世法，直指一心為迷悟之源。」參《觀楞伽經記》，CBETA, X17, no. 326, p. 336, b15-18。

⁸⁵ 參見〈楞伽阿跋多羅寶經序〉：「昔達磨西來，既已傳心印於二祖，且云：『吾有《楞伽經》四卷，亦用付汝。即是如來心地要門，令諸眾生開示悟入。』此亦佛與禪並傳，而玄與義俱付也。」參《楞伽阿跋多羅寶經》，CBETA, T16, no. 670, p. 479, b3-6。

⁸⁶ 憨山德清云：「但約佛教所明不出四句，而外道所計亦不出四句，此則邪、正共有八句，以能分別之見有八，所見之境有百，故云百八見也。故下經云，如來說法離如是四句，謂一異、有無等，……然所說者亦不過破此四計而已。」參《觀楞伽經記》，CBETA, X17, no. 326, p. 334, b24-c8。

《觀楞伽經記》頗為相契，先直指一心真如，再曲示一心生滅而顯萬法唯識，後返妄歸真、收於一心（真如），最末則示顯真、妄平等乃至生、佛平等。⁸⁷ 陳玉女分析晚明佛教經典文字的再興，敘及紫柏真可認為末世佛法衰微乃因禪宗五家綱宗不振，正面表述文字般若的價值，而憨山德清認同此看法，這也是當時部分僧俗對治佛教問題的一種共識。⁸⁸ 漢月法藏傳承紫柏真可、憨山德清不偏廢禪、教的思想，直至第三代仁山詠震詮解《金剛三昧經通宗記》時，亦是採取說通、宗通並唱之進路。⁸⁹

（三）繼起弘儲一明白

弘儲榜題「明白菴」，為文有時亦自稱「明白菴老人」，除有承接慧洪覺範禪學思想之意，更有對二人皆經歷屢次下獄、為法嬰難、處旁人難明之地等境遇相同之感慨。陳垣討論「靈巖樹泉集評」時，曾考證弘儲為法嬰難的經過及其遭人責怪而難明之境地，包括弘儲於東甌、永嘉入獄，弘儲弟子大庾行濤（?-1652）為此赴難而溺斃，以及木陳道忞於庭決大杖後與弘儲反目成仇、辱罵其欺世盜名等等艱難處遇。⁹⁰ 既旁人難明，弘儲便於〈明白菴記〉自敘一明白，以辨明其禪風、釐清其禪學思想之傳承。

⁸⁷ 見憨山德清〈觀楞伽阿跋多羅寶經記略科〉對《楞伽經》之科分。參《觀楞伽經記》，CBETA, X17, no. 326, pp. 322, a5- 326, a15。

⁸⁸ 陳玉女，《明代佛門內外僧俗交涉的場域》，新北市：稻鄉出版社，2010年，頁130、133、135。

⁸⁹ 張雅雯，〈棒喝宗風中的經教趨向：清初仁山詠震《金剛三昧經通宗記》初探〉，頁107-148。

⁹⁰ 陳垣考證所引文獻包括弘儲弟子徐枋（徐昭法，1622-1694）為《靈巖樹泉集》所撰序文、為弘儲六十大壽所撰壽序，與弘儲法孫湘雨紀蔭的《宙亭詩集》十一，以及木陳道忞《布水臺集》等。詳見陳垣，《清初僧諍記》，頁51-55。

而擔雪弘儲于崇禎八年四月十二日，先師命之曰：「藏于龍雲，用出獅吼，為臨濟荷擔之嫡子。」至于今，凜凜臨濟之道墜于地，是懼，不敢不以大統綱宗之所憑依者，修春秋之祀、克配祖宗；不敢不以我先師之所欽承者，昭示我子若孫；不敢頌其詩、讀其書而途視其人，使之若斷若續、若存若亡。作〈明白菴〉，俎豆其中，此則擔雪弘儲之一明白也。⁹¹

本段作為〈明白菴記〉之結語，短短 132 字傳達了兩項重要訊息：其一，漢月付囑弘儲以「藏于龍雲，用出獅吼」的禪法傳承臨濟宗。其二，退翁所憑依之五家綱宗，乃紹繼漢月欽崇的慧洪覺範之禪學思想。先談第二點，退翁自敘「以大統綱宗之所憑依」教化臨濟子孫、培育法門龍象，意指在臨濟道法風雨飄搖之際，遵循漢月之命以「心、法並傳」永續臨濟宗正法。並叮囑後代兒孫不可「頌其詩、讀其書而途視其人」不可使慧洪覺範、漢月之禪法若斷若續、若存若亡。更以「俎豆其中」言明傳承二人之思想，乃緬懷先祖的最佳祭祀，才是「修春秋之祀、克配祖宗」的真作為。

至於第一點，則可由首句「擔雪退翁」看出退翁對「藏于龍雲，用出獅吼」之實踐——效法釋迦擔雪填河，由心（自性）而出禪、教之方便。「擔雪塞井」出自唐代顧況（725？-815？）〈行路難〉一詩，原喻徒勞無功，⁹² 宋代禪門密菴咸傑禪師（1118-1186）亦曾取之譬喻修行人「行、說俱不到」將徒勞無功：

上堂。說到行不到，好肉剜瘡；行到說不到，扶籬摸壁；行、說俱到，石筍（筍）抽條；行、說俱不到，擔雪填井。離四句、絕

⁹¹ 《靈岩紀略》（清刻本），頁 43；《靈巖記畧》（國圖本），頁 14 右。

⁹² 〈行路難三首〉：「君不見擔雪塞井空用力，炊砂作飯豈堪食。」參見清·彭定求等編，《全唐詩》卷 265，北京：中華書局，1980 年，頁 2491。

百非，即不問。諸人且道，文殊問不二法門，維摩因什麼默然。喝一喝，云：「貪他一粒粟，失卻半年糧」。⁹³

若修行人已行（禪）、說（綱宗、經教等）俱到，了悟自性如石筍抽條、冰河發焰、石獅子咬南山白額蟲（老虎）般，⁹⁴ 本無可說。禪宗直指心源，原如「藏于龍雲」無法可說，即《維摩詰經》所示的不二法門，故聖者默然。但為了導引學人直探心源，對行、說之方便亦需應機而用。相對地，修行人單明綱宗、教說之理而不用於禪行實踐（說到行不到），便如同在沒瘡的好肉上剜瘡，多事而已；而光有禪行但欠缺正見（行到說不到），則如同無明燈導引方向，只能扶籬摸壁前行。甚者，二者皆無，便如擔雪填井般徒勞無功。

故漢月法藏叮囑弘儲既要「藏于龍雲」，亦要「用出獅吼」。弘儲的「擔雪」，便是行、說俱到後，更以棒喝、綱宗、經教等種種方便應機導引學人。誠如宋代雪峰慧空禪師（1096-1158）上堂所示：

上堂。釋迦出世，擔雪填河；達磨西來，望雲種樹。自後馬祖、石頭、德山、臨濟，天下老和尚乘虛（虛）接響，競出頭來。說心說性，行棒行喝，盡是亂世英雄，太平奸（奸）賊。衲僧分上，總用不著。且道，衲僧尋常，用个（個）甚麼。⁹⁵

心、自性、本來面目雖無可說示（「衲僧分上，總用不著」），但自佛陀、達摩、馬祖乃至臨濟義玄，應機而化卻各有各的說（「說心說性」）

⁹³ 《密菴和尚語錄》，CBETA, T47, no. 1999, p. 973, a3-7。

⁹⁴ 《介石智朋禪師語錄》：「上堂。七日來復，宮添一線。衲僧分上作麼生？石筍抽條，冰河發焰。」CBETA, X69, no. 1371, p. 796, c1-2；《續古尊宿語要》：「晷運推移，日南長至。伏惟首座大眾，起居輕利。石筍抽條，泥牛脫鼻，三門頭石獅子齧殺南山白額蟲。即且置且道，竹山點頭，青尖肯首，竟談何事。相罵饒你插觜，相唾饒你潑水。」CBETA, X68, no. 1318, p. 486, b18-21。

⁹⁵ 《雪峰慧空禪師語錄》，CBETA, X69, no. 1346, p. 248, b24-c3。

與行（「行棒行喝」）。種種方便（如擔雪、如種樹）可引導眾人修行，雖明知方便並非究竟，如擔雪再多終究填不了河，種樹再高終究構不上雲；但於應機弘化協助學人悟入心源時，或禪或教、或行或說，種種方便還是得用。這是弘儲藉〈明白菴記〉自敘一明白，辨明自己的禪風與傳承，下文進一步梳理寺志、燈傳、語錄，分析弘儲之禪學思想與實踐。

（四）法脈傳承與思想傳承

漢月法藏認為立足臨濟宗嫡傳地位是光大禪門、令正法久住的關鍵，因此，縱受盡非難委屈亦堅持忍辱行。密雲圓悟的法脈乃是源自中峰明本（1263-1323）的臨濟宗正統法系，⁹⁶ 漢月法藏承繼密雲圓悟法脈，除可取得「臨濟正統」地位傳續法燈，同時也取得闡述臨濟正宗禪學思想的話語權。黃繹勳曾分析《於密滲提寂音尊者智證傳》中漢月法藏上溯至六祖惠能（638-713）以確立宗旨之正統性，⁹⁷ 而下文分析弘儲《南嶽單傳記》對禪宗法脈單傳的溯源寫法，師徒二人都是採取溯源正統的論述模式，呈現立足正統闡釋禪法的態度，這是回應外在環境需求的作為。事實上，根據長谷部幽蹊的考據，三峰派法脈十四世相續不斷三百餘年直到民國前後。⁹⁸ 這某程度也證明漢月法藏繼承嫡傳法脈的眼光深遠。

然而，若論及內在的思想傳承，則不得不論慧洪覺範、紫柏真可、漢月法藏在思想上的共通性，以及密雲圓悟、漢月法藏思想的差異性。黃繹勳分析慧洪覺範、漢月法藏二人的共同態度是肯認文字禪、經教，但不同於慧洪覺範認為經教與禪對開悟有著相同引導功效的見解，漢月

⁹⁶ 沖本克己、菅野博史編，釋果鏡譯，《興盛開展的佛教——中國Ⅲ宋元明清》，臺北：法鼓文化，2015年，頁102。

⁹⁷ 黃繹勳編，《漢月法藏禪師珍稀文獻選輯（一）》，頁372。

⁹⁸ 長谷部幽蹊，〈三峰一門之隆替〉1，頁31、50。

法藏認為雖然對某些學人而言經教是必須的，但經教卻是會障礙開悟的。⁹⁹ 廖肇亨觀察到「慧洪覺範——紫柏真可——漢月法藏」的隱性傳承脈絡，認為漢月法藏以綱宗、經教為禪門可接受之工具，乃追隨慧洪覺範、紫柏真可的腳步。對於漢月法藏就臨濟宗是否存在客觀化知識系統的關心與實踐，廖肇亨分析密雲圓悟將之比擬為佛果圓悟（1063-1135）而自比為大慧宗杲（1089-1163），是以提倡者（佛果圓悟、漢月法藏）、著作（《碧巖錄》、《於密滲提寂音尊者智證傳》）、結果（都是宗門大變）、反對者（大慧宗杲、密雲圓悟）的基本構式進行批評，並分析兩造的爭執多少帶有冥契主義（mysticism）與主智主義（intellectualism）路線之爭的氣味。¹⁰⁰ 密雲圓悟、漢月法藏恰恰呈現禪門對語言文字（經教、綱宗、語句等）看法兩種迥異的對立態度：前者將之視為知解障礙而拒斥之，後者將之視為聖言量以教證禪而重視之。甚至兩人對話頭的態度亦不相同，漢月法藏勉勵參禪者以看話頭為唯一做工夫的方法，應該「久久不懈，漸漸鍛鍊」；¹⁰¹ 而密雲圓悟卻是反對學人用話頭，還評論諸方善知識用話頭「盡成委曲」、都是「蹉跎學人」，只有自己的直指人心才是正確的方法。¹⁰²

⁹⁹ Yi-hsun Huang, "Chan Master Hanyue's Attitude toward Sutra Teachings in the Ming," pp. 34, 43-51。

¹⁰⁰ 廖肇亨，《中邊·詩禪·夢戲——明末清初佛教文化論述的呈現與開展》，頁128-129、131-135。

¹⁰¹ 黃繹勳編，《漢月法藏禪師珍稀文獻選輯（一）》，頁258。

¹⁰² 《密雲悟禪師語錄》：「祖師西來，直指人心。今居士不省直指之旨，盍涉於委曲故也。如曰求進步者，是居士自生委曲也；提話頭者，諸方善知識委曲不直指居士故也。貧道則不然，居士擬求進步，則蹉過居士，蹉過居士，則失祖師直指也。擬提話頭，亦失祖師直指，蹉過居士也。若居士分中，則進步無門、退步無地，況可以提起為勇猛，放下為懈怠哉？若據提起則有，放下則無，正生滅之心，豈無生無滅之體耶！」見《密雲悟禪師語錄》，CBETA, L154, no. 1640, pp. 514, b12-515, a6。

再從《密雲悟禪師語錄》看看天童派記載下顯示的雙方差異，此則紀錄的場景是密雲圓悟過姑蘇至鄧尉山掃萬峰、寶藏兩祖塔時，漢月法藏率徒眾禮請上堂：

漢月藏公問：「問也打、不問也打，飽領多矣；今請別垂方便。」師便喝。進云：「打也問，不打也問，呈似多矣；此時另轉家風。」師亦喝。藏轉身云大眾：「一句了然超百億，粉骨碎身未足酬（酬），各禮一拜。」……師卓拄杖，藏率眾禮拜，便喝，師便打，下座。¹⁰³

漢月法藏表達了對老師單以棒喝的接人方式「飽領多矣」，請求「別垂方便」，密雲圓悟卻依然以「喝」回應。漢月法藏不死心，進一步請求在棒喝之外「另轉家風」，密雲圓悟還是以「喝」回應。漢月法藏與老師溝通未果，只得率眾禮拜，以「一句了然超百億，粉骨碎身未足酬」感謝老師的化導。按天童派此紀錄要展現的重點是密雲圓悟堅持「棒」與「喝」，堅持以其認定的臨濟宗特色「單提棒喝」鍛鍊學人。不過，必須細察漢月法藏引用《永嘉證道歌》之深意：「粉骨碎身未足酬，一句了然超百億。法中王、最高勝，恒沙如來同共證；我今解此如意珠，信受之者皆相應。」¹⁰⁴ 一則揭示他明白密雲圓悟直指諸佛共證之真如（如意珠）；二則顯明三峰禪法通於《永嘉證道歌》所示，乃出自「心、法雙忘性即真」那諸佛共證的本來面目，無所著住而得活用綱宗、語句、經教、話頭各種權巧方便。¹⁰⁵ 不過，從天童派的視角卻是指涉漢月為知解宗徒。¹⁰⁶

¹⁰³ 《密雲悟禪師語錄》，CBETA, L154, no. 1640, p. 444, a12-b10。

¹⁰⁴ 《永嘉證道歌》，CBETA, T48, no. 2014, p. 396, c20-23。

¹⁰⁵ 如：「宗亦通，說亦通，定慧圓明不滯空；非但我今獨達了，恒沙諸佛體皆同」；「心是根，法是塵；兩種猶如鏡上痕。痕垢盡除光始現，心、法雙忘性即真。」見《永嘉證道歌》，CBETA, T48, no. 2014, p. 396, a5-7、b22-23。

¹⁰⁶ 有關密雲圓悟與漢月法藏師徒間對使用話頭、綱宗、語句的差異分析，詳見筆

綜言之，漢月法藏在嗣法傳承上從密雲圓悟取得臨濟宗正統地位，然而，在禪學思想與鍛鍊手段上二人卻迥然相異，在思想傳承上三峰派毋寧是繼承了慧洪覺範、紫柏真可之風。弘儲對於三峰派的法脈傳承與思想傳承之顯隱表述瞭然明白，受限於外在環境他忍辱和諍以光大、久傳三峰思想，〈明白菴記〉的心情於〈退翁自銘壚〉再度浮現：「……大方無諍，大文無掄。大聲無競，上報師恩。吳山青亘，具區可捫。向當斯定，爰有後昆。心心智證，乃真達磨之孫！」¹⁰⁷ 在弘儲心中，以無諍、無競之和諍取得臨濟宗正統地位與話語權，心心智證而使漢月法藏遠紹之慧洪覺範思想久傳，才算上報師恩，才是禪門的嫡子真孫。

四、弘儲之禪學思想與實踐

月函南潛於《靈巖紀畧》〈大鑑堂記〉形容弘儲為：「升其堂、行其事、祖風不改，古道斯存。」¹⁰⁸ 就弘儲的禪學思想與實踐，以下舉《五燈全書》三則記載為例，可見其傳承自漢月法藏，有棒喝、有持竹篋子問話，亦有寸草不著的任運自在：

上堂。凡僧出，師一例打趁（趁）。乃就座，拈起拄杖曰：「七佛以來，有這副手段、有這副爐鞴，烹煨這隊龍象，打成這箇保社。斷一切命根、塞殺一切活路，不許他蹲、不許他坐，肯教他指鹿為馬、傷鹽費醋。……第一著是真參，第二藥是妙悟。今日不肖孫，將柄苕帚一齊掃過。」¹⁰⁹

者博士論文。張雅雯，《清初三峰派仁山詠震研究——活用印心與印法以重構臨濟宗》，法鼓文理學院佛教學系博士論文，2021年，頁306-311。

¹⁰⁷ 《靈巖紀畧》（清刻本），頁73。

¹⁰⁸ 參見月函南潛（署為「寶雲南潛」）撰〈大鑑堂記〉，《靈巖記畧》（國圖本），頁5右。

¹⁰⁹ 《五燈全書》，CBETA, X82, no. 1571, p. 330, c9-16。

上文出自〈蘇州靈巖退翁弘儲禪師〉，記載弘儲「凡僧出，師一例打趁（趁）」，以棒喝塞殺截斷一切言語思惟以鍛鍊龍象。下兩則為澹如賢（生卒不詳）參學弘儲之記載，以及弘儲與弟子補菴喻（生卒不詳）之機鋒相對：

儲舉竹篋曰：「者（這）箇喚作什麼？」師（澹如賢）曰：「蘇卿原是漢朝臣。」儲曰：「一口氣不來，什麼著脚？」師曰：「橫身三界外，誰是出頭人。」儲器之。¹¹⁰

師（補菴喻）一日見《靈巖語錄》，讀之恍然曰：「他日了我大事，捨這老漢，其誰與歸。」遂上靈巖。儲曰：「佛日所得的，呈似看。」師曰：「爭好妄通消息。」儲曰：「也要大家知。」師曰：「只恐無人證明。」儲曰：「放汝三十棒。」師曰：「又與麼去也。」儲大笑，師展禮。¹¹¹

澹如賢來參，弘儲上堂不離漢月法藏持竹篋子問話之特色。弘儲而與澹如賢、補菴喻之應對，均顯出面對利根後學以心傳心，無處著腳、亦無消息可妄通之禪風，展現了寸草不著的任運自在。

另一方面，弘儲面對初機禪子，在教學上或禪或教，善用種種方便。弘儲不捨經教文字方便有其環境脈絡，漢月法藏的弟子包括東林前輩熊開元、錢一本、薛敷教，仕子文孟震、姚希孟、張瑋，揚州仕子張瑋、董承詔、金印榮、憚日初等，連瑞枝分析漢月法藏「尤喜以闡河、洛之旨，問拈學、庸諸書，多受賢士大夫的喜愛。」¹¹² 東林、復社為漢月法藏重要的護法檀越，他示寂後三峰派與東林、復社士子往來密切的

¹¹⁰ 《五燈全書》，CBETA, X82, no. 1571, p. 602, c2-4。

¹¹¹ 《五燈全書》，CBETA, X82, no. 1571, p. 476, b2-6。

¹¹² 連瑞枝，〈漢月法藏（1573-1635）與晚明三峰宗派的建立〉，頁 194-195，引文見頁 194。

環境脈絡並無改變，他們的子侄輩也多皈依三峰派。¹¹³ 第二代弘儲、具德弘禮、剖石弘璧於明亡入清後持續為儒士舊交提供生存與避難空間。¹¹⁴ 弘儲庇護的逃禪士子包括前明大丞相熊魚山（槩庵正志）、大司農張有譽（大圓居士、靜涵）、董說（月函南潛）、沈麟生（邛在瓠禪師，沈壽岳子、沈壽民從子）、越庾（大庾行韜，?-1652）、文果（玉泉輪庵，文震亨子、文肅公震孟從子）、曇應文杲（?-1677，孫慎行子）、劬圓琚、椒庵音（山椒延音）等人。¹¹⁵

弘儲的禪學思想與實踐，源自一心而有機、有用，自空性出而「行其所無事」，而有無住之方便大用：

師曠情遠度，以古今為懷抱，說法獨存古之大意，嘗與東園人華大師書曰：西乾、東震兩大聖人之道，盡失其真者，大段在不知其意。意者，行其所無事而已矣。聖人經綸天地，拔擢山川，莫不具大有為之略，極其有事，而總還其無事，此大法也。¹¹⁶

如何效法古之聖人行「大法」以教化眾生，弘儲認為要「極其有事，總還其無事」，應用萬法、種種方便後，再導之回歸一心（真如、空性）。以此為原則，反應在教學上，從最初住祥符寺便是以「法堂揭五宗要旨，室中出十二種日旋三昧」以接引東南衲子、賢士大夫，此乃秉承漢月法

¹¹³ 劉敬，《清初士林逃禪現象及其文學影響研究》，頁 21。

¹¹⁴ 三峰派於入清後亦提供復社故交隱避於鄧尉山聖恩寺，例如：與沈壽民（1607?-1675）、巢鳴盛（1611-1680）並稱「海內三遺民」的徐枋，以及劬圓琚、吳有涯等人亦是削髮為僧、歸隱鄧尉山。參劉敬，《清初士林逃禪現象及其文學影響研究》，頁 25、65、73、78。

¹¹⁵ 劉敬，《清初士林逃禪現象及其文學影響研究》，頁 55-66。以及「人名規範資料庫」，<http://authority.dila.edu.tw/person/>，2019/4/5。

¹¹⁶ 《宗統編年》，CBETA, X86, no. 1600, p. 312, c16-21。

藏對五家綱宗、圓相的闡揚應用。¹¹⁷ 最後，以弘儲住金粟廣慧寺的兩段上堂語，見其禪門思想與教學手段：

得雨，上堂。夜雨滴芭蕉，身心當下消，圓通門大啟，不用更勤勞。¹¹⁸

反聞聞自性，身心消融而證圓通，既是本地風光、本自具足，又何須種種造作（「不用更勤勞」），這是對利根弟子直指心源的點撥。

上堂。一言截斷千江口，萬仞峰頭始得閒，首山不忝一代宗師。風穴若在，必然大笑曰：「何不看念法華下語。」金粟看來，猶屬商量在。具參學眼底暗地點頭道老漢過矣！良久曰：「不然，各各家風事不同。」便下座。¹¹⁹

弘儲引用北宋臨濟宗祖師風穴延沼（897-973）、首山省念（926-993）師徒的典故，點出「一言截斷千江口」、「不說說」的直截手段：

穴（風穴延沼）曰：「吾雖望子之久，猶恐耽著此經，不能放下。」師（首山省念）曰：「此亦可事，願聞其要。」穴遂上堂，舉世尊以青蓮目顧視大眾，乃曰：「正當恁麼時，且道說個什麼？若道『不說而說』，又是埋沒先聖，且道說個什麼？」師乃拂袖下去，穴擲下拄杖歸方丈。侍者隨後請益曰：「念法華（首山省念）因甚不祇對和尚？」穴曰：「念法華會也。」次日，師與真園頭同上問訊次。穴問真曰：「作麼生是世尊『不說說』？」真曰：「鶻鳩樹頭鳴。」穴曰：「汝作許多癡福作麼，何不體究言句？」又問師曰：「汝作麼生？」師曰：「動容揚古路，不墮悄然機。」穴謂真曰：「何不看念法華下語。」¹²⁰

¹¹⁷ 《南嶽單傳記》，CBETA, X86, no. 1596, p. 41, a7-9。

¹¹⁸ 《南嶽繼起和尚語錄》，CBETA, J34, no. B301, p. 304, c6-7。

¹¹⁹ 《南嶽繼起和尚語錄》，CBETA, J34, no. B301, p. 304, c8-12。

¹²⁰ 《南嶽單傳記》，CBETA, X86, no. 1596, p. 29, b3-13。

這等「世尊用青蓮目看大眾」不說而說的手段，風穴延沼一用，弟子中只有首山省念體會得，拂袖而退。隔天，風穴延沼再用同一典故勘驗另一弟子真園頭，真園頭卻以言語應對，因根機不應、時候未到，風穴延沼便規勸他：「何不體究言句」！風穴延沼、首山省念師徒對《法華經》均有鑽研，弘儲在《南嶽單傳記》載述風穴延沼年少時「於書無所不觀」、「遊講肆，玩《法華玄義》」，¹²¹ 形容首山省念：「專修頭陀行，誦《法華經》。叢林畏敬之，目以為『念法華』。」¹²² 文末則命月函南潛以表曰：「不假記一字，亦不用一功；亦不用眨眼，亦不用呵氣。」¹²³ 讚嘆風穴延沼的瀟灑直截。首山省念文後則以表曰：「有函有號，有部有帙；白日明窓（窗），夜附燈燭。」¹²⁴ 乃對首山省念一片婆心的致意，體察他雖知提倡宗乘乃直指人心、不由名相，但為度童蒙還是願意用經論方便作為導引明燈之苦心。

弘儲既有「不用更勤勞」、「不說說」的直截，也深知講綱宗、說經教「猶屬商量在」。但對於無法透過直指體悟本來面目的學人，他還是遵從師父「藏于龍雲」、「用出獅吼」的教示，禪、教互用應機引導。

¹²¹ 「少魁壘，有英氣。於書無所不觀，然無經世意，父兄強之仕應進士。至京師，一舉不遂，即東歸。從開元寺智恭律師，剃髮受具，遊講肆，玩法華玄義。」《南嶽單傳記》，CBETA, X86, no. 1596, p. 28, a9-12。

¹²² 《南嶽單傳記》，CBETA, X86, no. 1596, p. 29, a23-24。

¹²³ 《南嶽單傳記》，CBETA, X86, no. 1596, p. 29, a20-21。

¹²⁴ 《南嶽單傳記》，CBETA, X86, no. 1596, p. 29, b22。此句典故原出自〈鼓山先興聖國師和尚法堂玄要廣集〉：「若自不具眼，就人揀辨，卷子裏抄、冊子裏寫，假饒百千萬句龍宮海藏一時吞納，盡是他人，不干自己。亦喚作識學依通，猶如水母借蝦為眼，無自由分。亦如盲者辨色依他語故，實不能辨色之正相。若是學經律論，他自有人在。所以鼓山尋常道：『經有經師、律有律師、論有論師。有函有號，有部有帙；白日明窓，夜附燈燭，自有人傳持在。』禪師作麼生？還有人道得麼？試出來道看。」參《古尊宿語錄》，CBETA, X68, no. 1315, p. 239, b22-c5。

弘儲雖有直截的本事，亦不離文字方便，長谷部幽蹊敘述弘儲於靈巖崇報寺、堯峰寶雲寺、虎丘雲巖寺時「單提第一義諦」，¹²⁵ 筆者以為，較之「單提」，或以弘儲於《靈岩紀略》題辭一所言：「有異方便，皆助顯第一義。」更能夠表達他既有直截亦不離方便的禪學思想與實踐。¹²⁶

放到大環境來看，晚明清初禪門關於宗旨有三大論諍：棒喝與綱宗論諍，濟、洞宗旨（棒喝與語句）論諍，主人公論諍。綱宗論辯的主角是密雲圓悟與漢月法藏，後兩項論辯則發生於臨濟宗的密雲圓悟及其傳人，與曹洞宗湛然圓澄（1561-1627）與弟子瑞白明雪（1584-1641）等人之間。濟、洞宗旨論諍，主要是密雲圓悟弟子費隱通容主張臨濟宗、曹洞宗應該各自用各自的鍛鍊方法，強調臨濟宗是「一棒一條痕」的棒喝禪，甚至以此批判曹洞宗盜用臨濟棒喝。至於主人公的爭議點則是雙方對第一次開悟是否已證悟主人公的認知並不相同。¹²⁷ 漢月法藏除了在使用綱宗的立場與密雲圓悟相左，在使用語句的態度也與密雲圓悟不同，二人僅在主人公論諍採取相同立場。費隱通容忠實地繼承密雲圓悟單提棒喝，不用綱宗、語句接人，而漢月法藏對五家綱宗、宗門語句是願意用的，但要活用。綱宗、語句此二項論辯，歸結到底都是與看待語言文字的態度有所關聯。雙方論諍的困局在文字與非文字（話頭、綱宗、語句、經教）的對立上，天童派密雲圓悟（或木陳道忞）自認為是拒斥知解的一方，而指涉漢月、三峰派為另一端以經教文字為規繩的知解宗徒，乃以二元對立的模式簡單化約兩方，認為三峰派擁有包含文字端的

¹²⁵ 長谷部云「蘇州府内では、弘儲が靈巖崇報、堯峰宝雲、虎丘雲巖に歷住して第一義諦を單提し、他に前後併せて凡そ十五個所に開法して三峰の法道を盛大に導いた。」見長谷部幽蹊，〈三峰一門の隆替〉1，頁52。

¹²⁶ 《靈岩紀略》（清刻本），頁9；《靈巖記畧》（國圖本），內篇題辭頁1右。

¹²⁷ 沖本克己、菅野博史編，釋果鏡譯，《興盛開展的佛教——中國 III 宋元明清》，頁136-140。（引用部分為野口善敬所撰第二章元、明佛教）

內涵，所以不在拒斥知解的非文字端之列，然後再進一步訶斥漢月、三峰派為知解宗徒，不知避忌所知障。¹²⁸

五、趙氏真孤：調和論諍表相下真傳三峰禪法之意義

弘儲以《史記》下宮之難程嬰與公孫杵臼藏匿真孤趙武為譬喻，傳達自己捍衛與傳承三峰派禪法的真意。譬喻是認知與思考的重要方法，而文化是譬喻的重要運作機制，漢語文化圈擁有屬於此文化社群的獨特譬喻。¹²⁹ 弘儲在儒、釋交涉的生命經驗裡，自漢文化脈絡中提取可引發讀者群共鳴的「趙氏真孤」，從而闡發自身傳承三峰派禪學思想的真實理念。

（一）提忠孤蹈萬死：處旁人難明之地

弘儲為「續慧命、寄（繼）道統」，一切遭難均視為定業而「委然順受」。¹³⁰ 此等委屈隱忍的態度承自漢月法藏，弘儲主法金粟廣惠寺時寄給月函南潛的書信中寫道：

老人一生剛大，不愛身命，唱明綱宗。諸方橫說豎說，總不與之較計，獨為天童諍子者。祇異天日一開、雲銷霧散，……你師翁嘗謂我曰：「古人傳持道法，所貴久遠，不在熱大。汝輩綿遠傳

¹²⁸ 晚明密雲圓悟批判漢月法藏的重點在使用綱宗、經教等文字方便，清初木陳道忞批判重點轉成「繩墨死盡地落入死法」，就批判重點轉向背後涉及辨別臨濟宗正統標準的轉變，相關分析詳見筆者博士論文。參張雅雯，《清初三峰派仁山詠震研究——活用印心與印法以重構臨濟宗》，頁 311-313。

¹²⁹ 周玟觀透過文獻、語言的分析，認為「文化作為一個國家、民族或社群的共同生活習慣、價值觀、理念或思維方式，在認知運作時，具有一定的影響力。」參見周玟觀，《觀念與味道——中國思想文獻中的概念譬喻管窺》，臺北：萬卷樓圖書，2016年，頁 199-201。

¹³⁰ 陳垣引證徐昭法《靈巖樹泉集》序文說明弘儲態度，參陳垣，《清初僧諍記》，頁 52。

去，我身背上事畢矣。」你師翁之意，豈有他哉，所以我三十年來出一語、動一步，悉體你師翁之心，故事事退讓諸方，恐不知者妄謂你師翁好辨。¹³¹

弘儲效法漢月法藏「諸方橫說豎說總不與之較計」的做法，體察師父為傳持道法久遠綿長之心，所以自言「出一語、動一步」均「事事退讓諸方」。陳垣《清初僧諍記》就「密漢之諍」中漢月法藏的態度，引〈張仁菴墓誌〉：「天童、三峰有宗旨之訟，三關七關，三峰壓於師弟之分，幾如鄭綏。」形容漢月法藏礙於師徒輩份委屈隱忍的境況，宛如《莊子》〈禦寇篇〉鄭綏為受壓迫之一方。¹³² 長谷部幽蹊也考據漢月法藏遵世俗之制，對老師密雲圓悟好像一次也沒失禮過。¹³³

到了第二代，兩造主要涉入者為木陳道忞與弘儲，陳垣根據錢謙益（1582-1664）寫給黃宗羲（梨洲，1610-1695）的書信，說明木陳道忞深知錢謙益曾言：「三峰之禪、西人之教、楚人之詩，並為孽於世。」還特意請錢謙益為密雲圓悟撰寫第二碑，分析此乃木陳道忞意欲不利於三峰派的故意作為。¹³⁴ 面對紛然而來的事端，弘儲的因應有二，一方面與弟子熊開元、張有譽、僧鑒青，以及王廷璧（雙白居士）拜訪錢謙益，從中斡旋；¹³⁵ 一方面則著手請黃梨洲撰寫先師塔銘，並致書黃梨洲說自己「非不欲直揭先師光明心髓」，而是知道「調停忌諱居多」、「曲體先和尚千折不磨之孝志」等等，雖沉屈也百般隱忍。¹³⁶ 錢謙益

¹³¹ 《三峰藏和尚語錄》，CBETA, J34, no. B299, p. 211, b1-10。

¹³² 陳垣，《清初僧諍記》，頁 62。

¹³³ 長谷部幽蹊，〈三峰一門の隆替〉2，頁 12。

¹³⁴ 轉引自陳垣，《清初僧諍記》，頁 37。

¹³⁵ 陳垣，《清初僧諍記》，頁 39。

¹³⁶ 見黃梨洲在文集中所附之弘儲來信：「讀高文不禁泣下，歎先三峯和尚道高天下古今，乃遭逢艱苦，非親見面目，心手獨詣者，不能傾吐深痛，以告夫天下古今也。不孝不揣菲薄，非不欲直揭先師光明心髓，同乎日月，超前耀後，而

原本是痛嫉三峰派禪法的，¹³⁷ 但後來因密雲第二碑的後續因緣以及共同的反清立場，於晚年亦與弘儲多有往來，¹³⁸ 這或許也與弘儲柔軟的態度與調解手段不無關聯。

前述天童派與三峰派宗風不同，雙方對於使用話頭、綱宗、經教的態度大相徑庭，漢月法藏提語慧洪覺範《智證傳》、著作《五宗原》更引發一連串後續事件。密雲圓悟先以書信規勸漢月法藏，弟子木陳道忞再根據這些書信刻印《七關》、《三關》流布，《三關》成書公開的時間為漢月法藏示寂的隔年即崇禎九年（1636），木陳道忞作序將之定調為駁斥漢月法藏之書。三峰派潭吉弘忍（1599-1638）等隨後指責此舉無疑是對已故之人鞭屍，將《七關》、《三關》看作是偽書。¹³⁹ 為了反駁《七關》、《三關》對先師著作《五宗原》的論難，潭吉弘忍在具德弘禮、仁菴濟義的協助下完成《五宗教》。¹⁴⁰ 崇禎十一年（1638）《五宗教》成書刊刻，同年木陳道忞旋即刻印《關妄救略說》逐條駁斥《五宗教》，並在卷前〈天童和尚關妄救略說緣起〉署名「老僧圓悟書」，

又每以曲體先和尚千折不磨之孝志，如大論所謂調停忌諱居多。澄江張司農見不孝文字，輒曰：『和尚為法門宛轉即得，於三峯老和尚塵刹深心，未免沈屈。』今日因高懷激發，覺前言轉深。」清·黃宗羲著，陳乃乾編，《黃梨洲文集·碑誌類》，北京：中華書局，1959年初版（2011年二版），頁290-291。

¹³⁷ 有關錢謙益痛批漢月禪法之整理，參見連瑞枝，〈漢月法藏（1573-1635）與晚明三峰宗派的建立〉，頁202。

¹³⁸ 陳垣，《清初僧諍記》，頁39、41；連瑞枝，〈錢謙益的佛教生涯與理念〉，《中華佛學學報》7，1994年，頁335-338。

¹³⁹ 長谷部幽蹊，〈三峰一門の隆替〉2，頁14-15。

¹⁴⁰ 「三峰藏寂後，一時愆患者，有《三關》、《七關》之刻，安隱忍因而作《五宗教》。」見《宗統編年》，CBETA, X86, no. 1600, p. 299, a17-18。長谷部幽蹊認為《五宗教》雖署名潭吉弘忍，但具德弘禮、仁菴濟義均參與。見長谷部幽蹊，〈三峰一門の隆替〉2，頁15。

宣稱此書成於密雲圓悟之手。¹⁴¹ 不過，長谷部幽蹊考據當時密雲忙於築堤工事、修葺祖塔且問道者如市，且《密雲年譜》於崇禎十一年條項並未提及《關妄救略說》，加以編輯者竟是一位默默無名的侍者，因此認為《關妄救略說》是否為密雲圓悟所撰，須予以存疑。¹⁴² 而連瑞枝則認為《關妄救略說》即便非密雲圓悟所撰，也是在他默許下刻印的。¹⁴³

在一連串的論辯往返後，崇禎十二年（1639）吳越護法王金如、周君謨、張二無、祁季超等，請求密雲圓悟消釋天童派、三峰派之間的諍事，據記載當時弘儲、具德弘禮也隨侍在側，密雲圓悟便上堂說：「將從前葛藤一時斬斷，祖孫父子同心迴挽道法。」¹⁴⁴ 此間，弘儲採取隱忍態度、力圖調和以平息宗門紛爭。¹⁴⁵ 他的忍辱作為可以從以下幾件事觀察：第一，弘儲於《關妄救略說》刊印前偕同師兄弟向密雲圓悟表示願毀去《五宗救》刻板以止諍：

項目、剖石、具德、繼起、慧刃等，介張二無、王金如、祁季超三居士，來請懺悔。願毀《五宗救》板，并刪漢月語錄中廉纖絡索語，求老僧毋關《五宗救》。老僧笑曰：「毀板不毀板，是諸孫分上事。《五宗救》既已刻行，便不可不關，是老僧分上事。」¹⁴⁶

¹⁴¹ 《關妄救略說》，CBETA, X65, no. 1280, p. 111, b14。

¹⁴² 長谷部幽蹊，〈三峰一門の隆替〉2，頁15、16。

¹⁴³ 連瑞枝，〈漢月法藏（1573-1635）與晚明三峰宗派的建立〉，頁197。

¹⁴⁴ 「時舊檀護咸趨侍，法孫三峯下祥符儲、雲門禮等皆追隨，護法王金如、周君謨、張二無、祁季超等，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。」
《宗統編年》，CBETA, X86, no. 1600, p. 299, a23-b3。

¹⁴⁵ Wu Jiang. *Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China*, p. 129.

¹⁴⁶ 《關妄救略說》，CBETA, X65, no. 1280, p. 180, a19-24。

此段出自《關妄救略說》，即便《關妄救略說》被質疑非密雲圓悟所撰，措辭或有尖銳、誇飾之處，但尚不致捏造雙方會面欲談和之事實。

第二，崇禎十五年（1642）弘儲住持金粟廣惠寺，為使「吾祖之道，久而愈光」，故重刻密雲圓悟《七書》、《三書》以止息紛爭。¹⁴⁷ 考諸〈靈巖儲重刻天童和尚七書、三書序〉，弘儲將密漢之諍定位為禪學思想論辯，而非兩派間之諍事：

宏儲於崇禎癸酉，在萬峯侍者察見此錄，歎曰：「大人哉！用處乃爾爾！」丙子丁丑，見此錄廣布鄉邑；逮壬午以後，問之來學，禪林中流行漸少。空山無事，閒行至香乳寮，復見此錄，慮其日久湮沒，隨命刷印房重梓流行。宏儲生平逆順因緣，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。」槩不行世茲刻，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！¹⁴⁸

定位為諍事，才有是非、勝負；若為「道」，豈有分別，只在應機化物之方便不同。弘儲住金粟時，在寄給月函南潛的書信中提及：「《七書》出時，不獨天下人不知老和尚（密雲圓悟）之意，即家裏人亦不知老和尚之意。」¹⁴⁹ 雙方間既是思想討論，則務必使兩造言論都廣為人知，才不致使不知者產生誤會。

¹⁴⁷ 長谷部幽蹊認為潭吉弘忍檢視密雲圓悟寄至安隱寺書信的筆跡，承認七書確為密雲真蹟，但視《七關》為旁觀喜事之人的偽作，應是二者內容不同。此外，弘儲會重刻《七書》，推論《七書》與《七關》在內容上多少定有不同。長谷部幽蹊，〈三峰一門の隆替〉2，頁14、16。

¹⁴⁸ 《宗統編年》，CBETA, X86, no. 1600, p. 296, a14-22。

¹⁴⁹ 弘儲認為：「世出世間事總非人意識所能到，當你師翁（漢月法藏）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（密雲圓悟）之意，即家裏人亦不知老和尚之意。……林埜和尚在嘉興孫園曾對我言之，「關」之一字實不出老和尚意。」參見《三峰藏和尚語錄》，CBETA, J34, no. B299, p.

若仔細檢視利弊得失，弘儲的調和作為對三峰派並非全然無益。首先，就願意毀去《五宗救》板木而論，《五宗救》闡明漢月法藏《五宗原》的禪學思想，根據吳偉業〈重建靈隱具德大和尚塔銘〉描述：「書（《五宗救》）成而闡揚綱宗，三峰道法始曉然於天下。雖當時辨難三峰者，持論不無異同，是書一出，淆訛永息矣。」¹⁵⁰ 《五宗救》既已刻版流布，達成為三峰派禪法辯駁之目的，若真毀板也算是功成身退。倒是談判未成，同年《關妄救略說》印行，對漢月法藏使用五家綱宗、三玄三要、圓相說等論述曲解撻伐，反而對三峰派禪法造成傷害。¹⁵¹ 次就重刻密雲圓悟《七書》、《三書》而論，弘儲表面上雖說是「禪林中流行漸少」、「慮其日久湮沒」；但從另一角度來看，既三峰派第二代認為《七關》、《三關》並非為密雲圓悟書信原意，則弘儲重印書信不就正好藉此釐清淆誤。但調解過程中，弘儲既號召禪門嫡骨子孫為弘法大業齊心努力，便只能如同〈靈巖儲重刻天童和尚七書、三書序〉所言：「宏儲生平逆順因緣，一切消歸向上」。¹⁵² 如同「提孤忠、蹈萬死」的程嬰、公孫杵臼一般，處於旁人最難明之境地，忍辱負重以續真孤命脈（傳承漢月法藏禪學思想），此即弘儲書寫〈明白菴記〉之真意。

弘儲一生之忍辱，除了前述漢月囑託以忍辱精神使三峰思想久傳後世外，另有重要的外在因素——清初政治力的介入致使三峰派處境艱難。清初東林、復社的士大夫積極參加抗清活動、影響士林風氣，大量逃禪士子進入叢林，尤以三峰派為大宗。順治十八年木陳道忞奉詔面聖，轉向新朝，而弘儲則因庇護前朝遺老而與木陳道忞交惡，木陳道忞對弘儲、具德弘禮、三峰派多所攻擊，弘儲、豁堂濟岳（1597-1670）

211a, 22-27。

¹⁵⁰ 《武林靈隱寺志》，CBETA, GA023, no. 21, p. 470, a2-4。

¹⁵¹ 釋見一，〈漢月法藏之禪法研究〉，《中華佛學學報》11，1998年，頁210-220。

¹⁵² 《宗統編年》，CBETA, X86, no. 1600, p. 296, a19。

均曾遭捕入獄，木陳道忞的轉變使江南叢林失去與新朝抗衡的籌碼。¹⁵³ 在清廷的政治天秤上，廣納遺民的三峰派代表了潛藏風險，而親近朝廷的天童派代表了協助制衡的力量，可以想像僧中遺民領袖弘儲的艱難困境，種種外在因素恐怕令他不得不忍辱保全。清初木陳道忞除了繼續指責三峰派背離臨濟正宗外，再加碼指涉漢月法藏不守師徒份際、未能繼承慧洪覺範思想的精義，同時也對弘儲多所挑釁、批判。¹⁵⁴ 在如此環境下不難理解弘儲要順著文人的和諍氛圍而力主調和，從而形成清初三峰派「真傳兩祖」的外顯表述。

（二）真孤猶在：三峰派禪法乃臨濟宗嫡傳之正法眼藏

如前所述，弘儲及弟子月函南潛聲稱並傳密雲圓悟之大機、漢月法藏之大用，以「真傳兩祖」的表述確立天童派、三峰派皆是臨濟嫡傳，也樹立了三峰派禪法的正統性。然而，密雲圓悟、漢月法藏之禪法卻是存在著根本上的差異，《闢妄救略說》對漢月法藏提出強烈批判：

又謂五宗各出○之一面，獨臨濟為正。於是妄認三玄三要等名目為宗旨，硬引三擊三撼之類以配之。從上相傳佛法的的大意，豈不為漢月所混滅！且妄稱夙乘願力如古所云，法滅仰必再來。潭

¹⁵³ 劉敬，《清初士林逃禪現象及其文學影響研究》，頁 35、153、159、302。

¹⁵⁴ 廖肇亨分析清初木陳道忞對三峰派的指責重點已轉變為對漢月法藏個人的批判，而非批判三峰派使用慧洪覺範的著作、思想。原因是晚明、清初慧洪覺範在禪門地位的變化，晚明時慧洪覺範的著作與思想尚須紫柏真可極力推展，但到了清初，禪門、知識圈已對慧洪覺範相當熟悉並尊為典範。因此，木陳道忞對慧洪覺範思想自有一套詮釋，因而拒絕承認三峰派的解讀，批判漢月法藏未能繼承慧洪覺範思想的精義。廖肇亨，《中邊·詩禪·夢戲——明末清初佛教文化論述的呈現與開展》，頁 145-148。

吉又謂正法眼藏湮沒既久，必有乘願力之大士起而救之者。彼此說夢，魔魅人家兒女。¹⁵⁵

《關妄救略說》刊刻時間為崇禎十一年，密雲圓悟於崇禎十五年示寂，筆者同意連瑞枝所論密雲圓悟至少是默許的。此書既責難漢月法藏《五宗原》混滅從上相傳的佛法大意，又斥喝漢月法藏、潭吉弘忍師徒二人使用五家綱宗、三玄三要魔魅誑惑別家兒孫，此話不可謂不重。就禪門鍛鍊應否使用綱宗，釋見一評論二人歧異：「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』」。¹⁵⁶ 連瑞枝指出漢月法藏曾因憨山德清「義學甚盛，宗旨蔑然」而婉拒其歸宗之請。¹⁵⁷ 指出漢月法藏執意密雲圓悟對臨濟宗旨應有所回應，如此看重綱宗的原因：

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。¹⁵⁸

連氏認為漢月法藏以五家綱宗作為證知法印的工具，以臨濟宗三玄三要作為勘驗悟境的工具，是面對禪宗流弊所提出對治，綱宗、經教都是禪門可接受的工具，此點與密雲圓悟是迥然相異的。

¹⁵⁵ 《關妄救略說》，CBETA, X65, no. 1280, p. 111, a20-b1。

¹⁵⁶ 釋見一，《漢月法藏之禪法研究》，頁 208。

¹⁵⁷ 連瑞枝，〈漢月法藏（1573-1635）與晚明三峰宗派的建立〉，頁 184-185。

¹⁵⁸ 連瑞枝，〈漢月法藏（1573-1635）與晚明三峰宗派的建立〉，頁 185。

弘儲真傳兩祖的表述雖有和諍之功能，卻也帶來了誤解三峰派禪法的可能性。因此，弘儲欲藉〈明白菴記〉令三峰子孫、後世百代均清楚明白：三峰禪法本即機、用並傳，有異方便均為助顯第一義諦，語、默不二，既有直截的一面，亦可善用棒喝、綱宗、經教等種種方便，能夠「藏于龍雲，用出獅吼」者才是臨濟宗的嫡骨兒孫。¹⁵⁹ 按《宗統編年》所載，弘儲示寂前環顧大眾曰：「老僧行道不力，有愧三峯先師。」後跏趺而逝。¹⁶⁰ 弘儲心心念念為傳承三峰家風、廣宣三峰派禪法，以下兩項積極作為可為輔證：第一，弘儲選編「平易版」漢月法藏語錄刊行於世、廣為流布；¹⁶¹ 第二，弘儲著作《南嶽單傳記》昭示三峰派乃臨濟嫡傳。《南嶽單傳記》以「單傳」表述方式，從「始祖釋迦牟尼佛（賢劫第四尊）」一路寫到「第六十七祖明州天童圓悟禪師」、「第六十八祖蘇州鄧尉山三峰法藏禪師」、「第六十九祖衡州南嶽般若寺退翁弘儲禪師」，燈燈相續，樹立三峰派紹繼佛統，承接臨濟宗嫡傳正統的地位。《南嶽單傳記》書成後，弘儲先拿給月函南潛看，月函南潛在每一代祖師的段落後加上短短一、二行的「表曰」為結。完成後弘儲寫〈自序〉於前、月函南潛作〈表後序〉於後。¹⁶² 〈自序〉提及「痛念從上恩德，碎身罔報」，所以作此《南嶽單傳記》，並令月函南潛表而出之，乃「共

¹⁵⁹ 《靈岩紀略》（清初刻本），頁 43；《靈巖記畧》（國圖本），頁 14 右。

¹⁶⁰ 《宗統編年》，CBETA, X86, no. 1600, p. 312, c6-7。

¹⁶¹ 漢月法藏語錄前後共有三種版本，最初版是憚日初的三十卷版本；第二版即為弘儲於初版流通二十七年後，揀選抄錄較為平易曉人的語錄四卷為一編刻印；最後版本為剖石弘璧編的《三峰全錄》，乃廣取語錄八十卷後依年編次、刪節重複、詳審考定，並新刻四卷合編二十五卷。三種版本之說明見仁山誌震〈三峯全錄後序〉。參清·王伊輯，《三峰清涼寺志》，頁 295。

¹⁶² 〈南嶽單傳表後序〉云：「成以示南潛，南潛表其後；序成復示南潛，南潛序其後。」見《南嶽單傳記》，CBETA, X86, no. 1596, p. 42, a11-12。

圖返古，懸救方來」。¹⁶³ 曹剛華就月函南潛以「表曰」評述的語言風格，分析《南嶽單傳記》屬於：「運用禪宗的語言風格，即以意為主，求文外之意。」¹⁶⁴ 對照於月函南潛〈表後序〉陳明：「我臨濟氏承南嶽之明命，兼統五宗，以照耀南天下，于諸宗獨尊。」意在強調為臨濟正宗乃本就兼統五家綱宗。¹⁶⁵ 弘儲特於〈自序〉開宗明義說：

釋氏之為法於天下後世，一曰：「宗」，一曰：「教」。「宗」所以明道也，教亦所以明道也。迦文騰口四十九年，開疆闢土，末後以教外別傳之一宗，鄭重付飲光尊者，并敕慶喜副貳傳化，次第二十六代，說法度人無算。機鋒往復，以貌取之，「說通」也；而宗眼在句身之外，非的的印心上士，不知其為「宗通」。¹⁶⁶

說通（教）與宗通（宗）都是用來明道、印心的方便法門，言語的機鋒往復乃以「說通」應初機；句身之外的「宗通」，則只為利根的印心上士所用。此外，考諸內文重點，弘儲傳達祖祖以心傳心之要，以及截斷語言思維的棒喝手段，同時不忘選錄祖師雖直指一心亦不離經教方便之例。除前文所提風穴延沼、首山省念外，明代便舉了無聞明聰（?-1543）與笑巖德寶（1513-1581）師徒，在〈第六十四祖玉泉明聰禪師〉說無聞明聰：「兼修止觀，深究唯識等論。」¹⁶⁷ 又在〈第六十五祖圓通德寶禪師〉提及笑巖德寶：「聽講華嚴大疏」，對弟子教學時劈脊便打曰：「多口作麼！」月函南潛於此篇表曰：「塗毒鼓置之幾百年矣，又一搥

¹⁶³ 弘儲〈自序〉：「弘儲痛念從上恩德，碎身罔報，作南嶽單傳記。表而出之，法子住堯封南潛，克體師心，共圖返古，懸救方來。六十九代祖宗，實式臨之。」《南嶽單傳記》，CBETA, X86, no. 1596, p. 12, b1-4。

¹⁶⁴ 曹剛華，《清代佛教史籍研究》，北京：人民出版社，2018年，頁207-208。

¹⁶⁵ 引文見《南嶽單傳記》，CBETA, X86, no. 1596, p. 41, c17-18。

¹⁶⁶ 《南嶽單傳記》，CBETA, X86, no. 1596, p. 12, a8-13。

¹⁶⁷ 《南嶽單傳記》，CBETA, X86, no. 1596, p. 38, a17-b2。

也。堯封潛曰：『塞北風霜緊，江南雪不寒。』¹⁶⁸ 佛陀宣說的佛法（塗毒鼓）¹⁶⁹ 有其大用，禪教並唱的禪風於慧洪覺範數百年後再起，特指塞北、江南環境不同，諸人當有各自的應機方便。

就禪師間離、合文字態度的差異分析，常歸因於禪師出身或對話群眾的背景脈絡——農民階層的草根性、儒士階層的文人風格。例如周裕鍇認為禪宗機鋒的兩種走向與下層平民、士大夫的背景脈絡有關，一類以直截的洪州禪之「截斷眾流」、「不容擬議」消解對語言義理的執著幻想，適合農民與平民；另一類如蘇軾、黃庭堅的「言中有響、句裏藏峰」，以犀利或隱晦的言詞突顯語言的多種表意功能，適合士大夫。¹⁷⁰ 又如小川隆考據宋代士大夫文化與禪宗文化的相互滲透，認為二者的交流建立在士大夫文化的共同基礎上。¹⁷¹ 筆者以為，禪師對於語言文字的態度，前述農民、儒士階層的差異，的確提供了使用動機、慣性需求等背景因素，但並非關鍵的決定因素。禪師不立文字或不離文字的決定因素，在於禪師對禪學思想的抉擇。以天童、三峰兩派為例，雖然三峰派與士子互動頻繁，存在使用文字方便的需求，漢月使用外典與經教化導頗受士子歡迎；然而，主張單提棒喝的密雲門下亦不乏逃禪文人、知

¹⁶⁸ 《南嶽單傳記》，CBETA, X86, no. 1596, p. 38, b3-c3。

¹⁶⁹ 「塗毒鼓的譬喻，經中所見頗多；譬喻宣說佛法的力量，如同以雜毒藥加上咒力，塗在大鼓鼓面，當在擊鼓之時，無論遠近大小眾生，聞者無不腦裂而死。此死即是指的貪欲、瞋恚、愚癡皆悉消滅。《涅槃經》中將法鼓譬作天鼓及毒鼓的二類：1.佛說五乘法，如擊天鼓；2.佛說佛性常住的大乘法，如擊毒鼓。」釋聖嚴，《禪與悟》，臺北：法鼓文化，2001年，頁337。

¹⁷⁰ 周裕鍇，《禪宗語言》，上海：復旦大學出版社，2019年，頁73。

¹⁷¹ 小川隆認為對士大夫而言，經由儒家教育領悟禪、透過詩文表達悟境；對禪僧而言，與士大夫交遊是不可或缺的事，文字文化也是必須的教育，此相互滲透脈絡是宋代參究公案的背景。沖本克己、菅野博史編，釋果鏡譯，《興盛開展的佛教——中國II隋唐》，臺北：法鼓文化，2016年，頁348-349。

識份子，但天童派是反對經教文字方便的。因此，階層背景脈絡或許提供動機、需求，但論其實際，思想抉擇才是真正的影響因素。

禪宗在不立文字與不離文字間的歷史演變，蕭麗華評析禪師呈現三種文字觀：不立文字而直截、不離文字而並舉、融通不立文字與不離文字。¹⁷² 天童派標舉第一類，傾向馬祖道一洪州禪之直截、臨濟義玄之行棒用喝；三峰派為第三類，傾向北宋汾陽善昭、圓悟克勤的「打破常理見解」而活用文字。但這兩類都是臨濟宗祖師，並非只有第一類才算是臨濟宗正統。¹⁷³ 黃俊銓認為佛教不同派系間常透過編輯史料的方式，相互傳播自己派系的不同宗教思想，對禪宗而言便是編纂燈錄。¹⁷⁴ 弘儲撰著《南嶽單傳記》，連同編纂漢月法藏的語錄廣布流傳，除了確立三峰派傳承臨濟宗正統法脈外，主要用意更在昭示三峰派禪教相印、兼統五家綱宗之禪法，乃紹隆佛祖、臨濟宗祖師的正法眼藏。

六、結論

本文以《靈巖紀畧》之〈明白菴記〉為切入點，探究清初三峰派弘儲的禪學思想與實踐。弘儲〈明白菴記〉彰顯了三明白：寂音尊者慧洪

¹⁷² 蕭麗華分析佛經中的文字觀為兩類，有以般若離文字相而視文字為魔事者，及般若不離文字而以文字與道不二。並探討禪宗從藉教悟宗到莫讀經、不出文記，再到不離語言文字的文字禪路徑，演進歷程呈現不立文字而直截、不離文字而並舉、不離文字而融通等表現。參蕭麗華、吳靜宜，〈從不立文字到不離文字——唐代僧詩中的文字觀〉，《中國禪學》2，2003年，頁2-8。

¹⁷³ 就臨濟宗禪法特色是「活用」，而非將「棒喝」形塑為權威化特色的討論詳見筆者博士論文。參張雅雯，《清初三峰派仁山詠震研究——活用印心與印法以重構臨濟宗》，頁334-338。

¹⁷⁴ 燈錄體乃介於史書與語錄之間的禪宗史學體裁，語錄旨在記言、燈錄旨在闡明禪師法系，北宋以後兩者漸有融合趨勢，故燈錄體也載禪師語錄。參黃俊銓，《禪宗典籍《五燈會元》研究》，臺北：法鼓文化，2008年，頁21、470、474。

覺範舉揚綱宗的一明白、三峰先師漢月法藏遠紹寂音尊者的一明白、表白自身為傳承三峰派禪法願委屈順受的一明白。為了調和、消弭論諍，將三峰派接上臨濟宗嫡傳正脈，清初編纂的三峰派寺志、語錄似有意建構並傳天童太白、三峰漢月兩祖的形象，弘儲、具德弘禮、仁山詠震相關文獻都曾使用「真傳兩祖」的表述。而兩家宗風實則大不相同，弘儲言簡意賅的〈明白菴記〉，乃協助後世解讀三峰派禪學思想不可忽視的關鍵文獻之一。

弘儲傳承三峰禪法的作為與心情於〈明白菴記〉表露無遺，既有祖祖以心傳心的直下悟入，亦可應機活用棒喝、綱宗、經教等種種方便。漢月法藏說：「觀風化物無一定之機，因語識人有差別之智；會得總非死句，活人貴在通方。」¹⁷⁵ 鍛鍊學人機、用並存，貴在活用。他曾感嘆：「悲夫！臨濟之法自在，而臨濟兒孫局之；覺範婆心太切，而覺範後人泥之。」¹⁷⁶ 不論是執於棒喝，或是執於坐禪、執於經教文字，凡有所執便落入死法，均非正途；啟發學人的手段，仍須以般若為導、應機而為，絕非瞎學盲喝。所以，臨濟宗禪法的精神在「活用」，而非一味拘泥於一定要用、或一定不能用某種鍛鍊手法。弘儲處於清初三峰派儒、釋交涉的環境脈絡下，以忠孝做佛事接引晚明逃禪遺民，以文字經教與儒學之方便接引好佛儒士，以種種措施調和論諍，但仍不忘詔告三峰子孫傳承慧弘覺範、漢月法藏的禪法：心法不二、禪教相印，有異方便皆助顯第一義。

禪宗的「不立文字」意在不拘泥文字、不落入死法，臨濟宗的精神旨在活用而非只行棒喝。密雲圓悟注重直指、單提棒喝，三峰派傳人則突破密雲圓悟棒喝禪的侷限框架，有直指的本事卻不懼誹謗地善用文字

¹⁷⁵ 《三峰藏和尚語錄》，CBETA, J34, no. B299, p. 210, c22-24。

¹⁷⁶ 黃繹勳編，《漢月法藏禪師珍稀文獻選輯（一）》，頁 56。

方便，以融通卻不籠統的論述與實踐恢復臨濟宗的活用精神。在雍正介入前，三峰派法化興盛、龍象輩出，從三峰派的教育成果觀之，他們的理論與實踐方法是成功而有效的。漢月法藏、弘儲師徒清楚明白這是光大禪門、使正法久住的關鍵，故縱受盡非難委屈亦堅持忍辱行，藉著確立三峰派為臨濟宗嫡傳法脈，進而取得臨濟宗正統的話語權，為心中真正代表臨濟宗的三峰禪學思想確立正法眼藏之地位。弘儲引用《史記·趙世家》為譬喻，傳達「趙氏真孤」還在，但眾將不知；喻其自身雖為調和紛爭而聲稱真傳兩祖（天童之大機、三峰之大用），甚而願意毀去《五宗救》板木以換取不刻印《闢妄救略說》而止息諍論，他還重印密雲圓悟《七書》、《三書》，宛如程嬰、公孫杵臼「提孤忠、蹈萬死」，處於旁人最難明之境地。但論其實際、究其真意，弘儲真切實踐的禪法，是機、用並傳的三峰禪法，〈明白菴記〉的三明白，書寫了弘儲為使禪門「咸歸無競之風，盡坐柔和之室」，在委屈隱忍中致力調和卻真傳三峰派的心情，輔以編撰漢月法藏語錄、著作《南嶽單傳記》等作為，昭告三峰禪法乃紹繼佛祖的正法眼藏、臨濟宗的正統嫡傳。

引用書目

(一) 佛教典籍與古籍

- 《新續高僧傳》，CBETA, B27, no. 151。
《武林靈隱寺志》，CBETA, GA023, no. 21。
《密雲悟禪師語錄》，CBETA, L154, no. 1640。
《楞伽阿跋多羅寶經》，CBETA, T16, no. 670。
《密菴和尚語錄》，CBETA, T47, no. 1999。
《永嘉證道歌》，CBETA, T48, no. 2014。
《續傳燈錄》，CBETA, T51, no. 2077。
《觀楞伽經記》，CBETA, X17, no. 326。
《金剛三昧經通宗記》，CBETA, X35, no. 652。
《智證傳》，CBETA, X63, no. 1235。
《禪門鍛鍊說》，CBETA, X63, no. 1259。
《闢妄救略說》，CBETA, X65, no. 1280。
《古尊宿語錄》CBETA, X68, no. 1315。
《續古尊宿語要》，CBETA, X68, no. 1318。
《雪峰慧空禪師語錄》，CBETA, X69, no. 1346。
《介石智朋禪師語錄》，CBETA, X69, no. 1371。
《紫柏尊者全集》，CBETA, X73, no. 1452。
《僧寶正續傳》，CBETA, X79, no. 1561。
《五燈會元》，CBETA, X80, no. 1565。
《五燈全書》，CBETA, X82, no. 1571。
《南嶽單傳記》，CBETA, X86, no. 1596。
《宗統編年》，CBETA, X86, no. 1600。
《石門文字禪》，CBETA, J23, no. B135。
《三峰藏和尚語錄》，CBETA, J34, no. B299。
《南嶽繼起和尚語錄》，CBETA, J34, no. B301。
《三峰清涼寺志》，清·王伊輯，民國排印本。收入張智主編《中國佛寺志叢刊》
冊 40，第四輯，揚州：廣陵書社，2006。並見法鼓文理學院、中央研究院歷史

- 語言研究所「中國佛教寺廟志數位典藏」y049，
<http://buddhistinformatics.dila.edu.tw/fosizhi/>，2020/6/9。
- 《三峰藏禪師全錄》，《臨濟宗三峰法藏禪學體系》冊 2，香港：天馬出版有限公司，2013。
- 《己畦詩文集》，《四庫全書存目叢書》冊 244，集部，濟南：齊魯書社，1997。
- 《全唐詩》，清·彭定求等編，北京：中華書局，1980。
- 《徑山具德禪師語錄》，清·具德弘禮著，濟宏、海曙記錄，刻本。原本藏蘇州西園寺，影本見佛光大學佛教研究中心所藏《明清佛教稀見文獻》冊 100。
- 《黃梨洲文集》，清·黃宗羲著，陳乃乾編，北京：中華書局，1959 初版，2011 二版。
- 《華頂和尚山堂舊稿》，清·仁山詠震著，侍者覺慶錄，刻本。原本藏於上海圖書館，影本見佛光大學佛教研究中心所藏《明清佛教稀見文獻》冊 90。另有一內文相同之版本收錄於侍者覺悟記，《寶華語錄》卷下，原本藏蘇州西園寺，影本見佛光大學佛教研究中心所藏《明清佛教稀見文獻》冊 106。
- 《靈岩紀略》，明·釋弘儲述意，清·釋殊致輯，刻本。收入張智主編《中國佛寺志叢刊》冊 46，第四輯，揚州：廣陵書社，2006。並見法鼓文理學院、中央研究院歷史語言研究所「中國佛教寺廟志數位典藏」，NO. y063，
<http://buddhistinformatics.dila.edu.tw/fosizhi/>，2020/6/9。簡稱《靈岩紀略》（清刻本）。
- 《靈巖記略》，清·釋殊致輯，鈔本。收入杜潔祥主編《中國佛寺史志彙刊》冊 14，第一輯，臺北：明文書局、丹青圖書，1980-1985。並見法鼓文理學院、中央研究院歷史語言研究所「中國佛教寺廟志數位典藏」，NO. g072，
<http://buddhistinformatics.dila.edu.tw/fosizhi/>，2020/6/9。簡稱《靈巖記略》（清鈔本）。
- 《靈巖記畧》，明·釋弘儲述意，清·釋殊致輯，刻本。原本藏於中國國家圖書館，影本見佛光大學佛教研究中心所藏《明清佛教稀見文獻》冊 46。簡稱《靈巖記畧》（國圖本）。

（二）現代專書、論文

- 朱哲，1992，〈負超卓之才懷奇偉之氣——記清初臨濟高僧弘儲與槩庵〉，《法音》9，頁 19-22。

- 沖本克己、菅野博史編，釋果鏡譯，2015，《興盛開展的佛教——中國 III 宋元明清》，臺北：法鼓文化。
- 沖本克己、菅野博史編，釋果鏡譯，2016，《興盛開展的佛教——中國 II 隋唐》，臺北：法鼓文化。
- 吳辛丑，2014，《周易講讀》，臺北：龍視界出版社。
- 周玟觀，2016，《觀念與味道——中國思想文獻中的概念譬喻管窺》，臺北：萬卷樓圖書。
- 周裕鐸，2019，《禪宗語言》，上海：復旦大學出版社。
- 柴德賡，1982（2017 增訂本），〈明末蘇州靈巖山愛國和尚弘儲〉，《史學叢考》，上海：商務印書館，頁 420-469。
- 陳玉女，2010，《明代佛門內外僧俗交涉的場域》，新北市：稻鄉出版社。
- 陳垣，1941（1962 重印），《清初僧諍記》，臺北：中華書局。
- 郭朋，1982，《明清佛教》，福州：福建人民出版社。
- 黃俊銓，2008，《禪宗典籍《五燈會元》研究》，臺北：法鼓文化。
- 黃繹勳，2019，〈明清三峰派稀見文獻解題（一）〉，《佛光學報》5：1，頁 133-191。
- 黃繹勳編，2019，《漢月法藏禪師珍稀文獻選輯（一）》，高雄：佛光文化。
- 連瑞枝，1994，〈錢謙益的佛教生涯與理念〉，《中華佛學學報》7，頁 317-370。
- 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，頁 167-208。
- 張兵，1997，〈歸莊與弘儲〉，《古典文學知識》6，頁 88-93。
- 張雅雯，2018，〈棒喝宗風中的經教趨向：清初仁山詠震《金剛三昧經通宗記》初探〉，《中華佛學研究》19，頁 107-148。
- 張雅雯，2021，《清初三峰派仁山詠震研究——活用印心與印法以重構臨濟宗》，法鼓文理學院佛教學系博士論文。
- 曹剛華，2018，《清代佛教史籍研究》，北京：人民出版社。
- 廖肇亨，2008 年，《中邊·詩禪·夢戲——明末清初佛教文化論述的呈現與開展》，臺北：允晨文化。
- 廖肇亨，2014，《巨浪迴瀾——明清佛門人物群像及其藝文》，臺北：法鼓文化。
- 劉敬，2017，《清初士林逃禪現象及其文學影響研究》，北京：人民出版社。
- 蕭麗華、吳靜宜，2003，〈從不立文字到不離文字——唐代僧詩中的文字觀〉，《中國禪學》2，頁 1-13。

- 謝明陽，2001，《明遺民的莊子定位論題》，臺北：國立台灣大學出版中心。
- 釋見一，1996，〈漢月法藏之禪法研究〉，《中華佛學學報》11，頁 181-225。
- 釋見一，2000，《漢月法藏之禪法研究》，臺北：法鼓文化。
- 釋聖嚴，2000，《明末佛教研究》，臺北：法鼓文化。
- 釋聖嚴，2001，《禪與悟》，臺北：法鼓文化。
- 蘇美文，2008，〈女禪合響：寶持與祖揆之行傳考述〉，《新世紀宗教研究》7：1，頁 35-89。
- 盧秀華，2014，《明遺民熊開元由儒歸佛之研究》，國立中正大學歷史研究所博士論文。
- 長谷部幽蹊，1984，〈三峰一門の隆替〉1，《愛知學院大學論叢（一般教育研究）》31：3-4，頁 29-69。
- 長谷部幽蹊，1985，〈三峰一門の隆替〉2，《愛知學院大學論叢（一般教育研究）》32：1，頁 3-35。
- 長谷部幽蹊，1985，〈三峰一門の隆替〉3，《愛知學院大學論叢（一般教育研究）》32：2，頁 133-146。
- 長谷部幽蹊，1985，〈三峰一門の隆替〉4，《愛知學院大學論叢（一般教育研究）》32：3，頁 76-82。
- 長谷部幽蹊，1986，〈三峰一門の隆替〉6，《愛知學院大學論叢（一般教育研究）》33：4，頁 59-80。
- 長谷部幽蹊編，2008，《明清佛教研究資料（僧傳之部）》，京都：黃檗山萬福寺文華殿。
- Huang, Yi-hsun (黃繹勳). 2018. "Chan Master Hanyue's Attitude toward Sutra Teachings in the Ming." *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies* 15: 28-54.
- Wu, Jiang (吳疆). 2008. *Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China*. New York: Oxford University Press.

（三）網路資源

- 法鼓文理學院、中央研究院歷史語言研究所「中國佛教寺廟志數位典藏」，
<http://buddhisticinformatics.dila.edu.tw/fosizhi/>，2020/6/8。
- 法鼓文理學院「佛學規範資料庫（人名、時間、地名）規範檢索」，
<http://authority.dila.edu.tw/>，2020/6/18。

