

惠洪覺範在明代—— 宋代禪學在晚明的書寫、衍異與反響

廖肇亨*

本文以宋代著名的禪僧，「文字禪」的倡始者——惠洪覺範（1071-1128）在晚明被接受與重新詮釋的過程為例，藉以思考禪學體系當中關於知識、語言、文化論述之傳播與接受的衝突與融合，並經由檢視惠洪覺範其人在晚明所引起的思想論爭，說明縱使原初看似反對經典與教條的禪宗思想，在其長遠的發展過程中，經典詮釋其實也是不容忽視的重要環節。

惠洪覺範在晚明時曾引起當時叢林廣泛的注意與討論。當時密雲圓悟與漢月法藏兩者之間的論爭甚囂塵上，對禪悟修證過程中關於知識與實踐見解不同，其相互詰難交鋒之狀極為熾烈，往往以惠洪覺範所著《智證傳》一書作為討論之焦點。惠洪覺範此書付梓之初，其反響雖然不若《禪林僧寶傳》、《石門文字禪》熱烈，但在明代時，卻由紫柏真可引爆，由漢月法藏承續，特別是其所體證的「綱宗」思想，掀起叢林中一陣論辯的浪潮歷久不歇，直到雍正時期，由於帝室威權的介入，此一現象才劃上了休止符。

這場歷時良久的叢林論爭涉及神聖經驗與經典知識之間的不同立場，也牽涉到禪學發展歷程中「反教條」與「教條化」思維傾向的糾葛。本文以晚明叢林對惠洪覺範的接受過程著眼，同時配合檢視惠洪覺範於晚明知識社群與佛教叢林互動脈絡之文化圖像，希望就禪學體系中（一）晚明禪林的價值取向；（二）晚明禪學論爭經過與彼此立場之重新釐清；（三）禪學詮釋方法與社會文化的相互定位；（四）禪學思想體系當中不同修證路線間的融合與衝突等不同面向能有進一步的助益。

關鍵詞：惠洪覺範 紫柏真可 漢月法藏 智證傳 明代佛教

* 中央研究院中國文哲研究所

一、前言

晚近人文思潮的發展，讓我們理解任何具有經典地位的人物、概念、著作，其演變至於典律 (canon) 實係一複雜曲折之漫長旅程。除了知識系統之內解釋涵括效力層面的充分延展，也就是知識典範 (paradigm) 等本質性因素外，舉凡社會經濟、政治威權、印刷出版，乃至於品味時尚等等，皆有可能牽涉其中。各種傳播、詮解乃至於出版的過程，無一不影響其於世間流傳之樣貌。即令是「直指人心，教外別傳；不立文字，見性成佛」的禪宗，也不能例外於此。本文以宋代著名的禪僧，「文字禪」的倡始者——惠洪覺範 (1071-1128)¹ 在晚明被接受與重新詮釋的過程為例，藉以思考禪學體系當中關於知識、語言、文化論述之傳播與接受的過程，並經由檢視惠洪覺範其人在晚明所引起的思想論爭，說明縱使原初看似反對經典與教條的禪宗思想，在其長遠的發展過程中，經典詮釋其實也是不容忽視的重要環節。²

惠洪覺範在晚明時曾引起當時叢林廣泛的注意與討論。當時密雲圓悟 (1566-

¹ 惠洪覺範 (或作慧洪覺範、洪覺範、寂音尊者、圓明大師)，宋代著名的詩僧，俗姓喻。生於熙寧四年，就真淨克文而得悟。因偽度牒事件入獄，後因張商英 (1043-1121) 之力，改配海外，後獲釋，又因張懷素事件，坐南昌獄。宣和四年夏獲釋，賜紫衣國師。卒於高宗建元二年，世壽五十八，僧臘三十九。惠洪覺範與當時士人過從甚密，故多涉入當時政爭之中。著作甚豐，有《石門文字禪》、《禪林僧寶傳》、《智證傳》等。

關於惠洪覺範的研究，可參見黃啟江，〈僧史家惠洪與其「禪教合一」觀〉，收入氏著，《北宋佛教史論稿》（臺北：臺灣商務印書館，1997），頁312-358；黃啟方，〈釋惠洪五考〉，收入氏著，《宋代詩文縱談》（臺北：臺灣商務印書館，1997），頁241-272；大野修作，〈慧洪《石門文字禪》の文學世界〉，收入氏著，《書論と中國文學》（東京：研文出版，2001），頁203-230；阿部肇一著，關世謙譯，《中國禪宗史——南宗禪成立以後的政治社會史的考證》（臺北：東大圖書公司，1986），頁570-620；林伯謙，〈惠洪非「浪子和尚」辨〉，《東吳中文學報》6(2000)：19-71；〈惠洪《智證傳》研究〉，《東吳中文學報》8(2002)：82-122。另外關於明代士人與叢林對惠洪覺範在文藝方面的理解與認識，廖肇亨，〈明末清初叢林論詩風尚探析〉（《中國文哲研究集刊》20〔2002〕：263-301）一文曾經加以觸及，為免枝蔓，本文只就禪學思想的層面立論。

² 關於禪宗公案與佛教經典之間的關係，Albert Low, *Zen and the Sutras* (Boston: Tuttle Publishing, 2000) 提供一個大致的圖像，可以參考。

1642) 與漢月法藏 (1573-1635) 兩者之間的論爭甚囂塵上，對禪悟修證過程中關於知識與實踐見解不同，其相互詰難交鋒之狀極為熾烈，往往以惠洪覺範所著《智證傳》一書作為討論之焦點。惠洪覺範此書於當時之反響雖然不若《禪林僧寶傳》、《石門文字禪》熱烈，但在明代時，卻由紫柏真可 (1543-1603) 引爆，由漢月法藏承續，特別是其所體證的「綱宗」思想，掀起叢林中的一陣論辯的浪潮歷久不歇，直到雍正時期，由於帝室威權的介入，此一現象才劃上了休止符。

這場歷時良久的叢林論爭涉及神聖經驗與經典知識之間的不同立場，也牽涉到禪學發展歷程中「反教條」與「教條化」思維傾向的糾葛。本文以晚明叢林對惠洪覺範的接受過程著眼，同時配合檢視惠洪覺範於晚明知識社群與佛教叢林互動脈絡之文化圖像，希望就禪學體系中（一）晚明禪林的價值取向；（二）晚明禪學論爭經過與彼此立場之重新釐清；（三）禪學詮釋方法與社會文化的相互定位；（四）禪學思想體系當中不同修證路線間的融合與衝突等不同面向能有進一步的助益。

二、五百年的等候：紫柏真可與惠洪覺範的邂逅

陽明學以後，明代思潮一個不容忽視的重要趨勢便是不斷地向佛教傾斜的過程，³ 同時明代的儒者也與僧人積極交流與對話，明末清初甚且興起一片逃禪出家的風潮。⁴ 除此以外，三教會通亦為當時知識社群關注的議題，若再加上盛極

³ 晚明思潮與佛教的關係，以日本荒木見悟先生著力最深，收穫亦最豐實。可以參見荒木見悟，《佛教と陽明學》（東京：第三文明社，1979）、《陽明學の開展と佛教》（東京：研文出版，1984）等著作。以處理晚明文藝思潮與佛教之關係為主題的研究可以參見黃卓越，《佛教與晚明文藝思潮》（北京：東方出版社，1997）及廖肇亨，〈明末清初詩禪交涉研究序說〉，《中國哲學研究》（東京）17(2002)：177-320，俱宜參看。英文相關的論著可以參看 Hsu Sung-Peng, *A Buddhist Leader in Ming China* (London: The Pennsylvania State University, 1979); Timothy Brook, *Praying for Power: Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late-Ming China* (Cambridge: Harvard University Press, 1993); Yu Chün-fang, *The Renewal of Buddhism in China and the Late Ming Synthesis* (New York: Columbia University Press, 1981); Judith A. Berling, *The Syncretic Religion of Lin Chao-en* (New York: Columbia University Press, 1980) 等著作。

⁴ 關於明末清初遺民逃禪之風，詳參廖肇亨，《明末清初遺民逃禪之風研究》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1994）。另外暴鴻昌，〈明季清初遺民逃禪現象論析〉一文雖然簡略，亦不失參考價值，暴文見收於《暴鴻昌文集——明清史研究存

一時的天主教以及羅教，謂宗教問題為當時士人所關切的中心議題想亦不為過矣。

佛教在晚明呈現一片欣欣向榮的盛況，不僅擁有廣大的群眾基礎，在教義與文化形態上也表現出迥異於前代的樣態。最明顯的差異集中表現於（一）強烈的入世傾向，並且與社會脈絡互動頻繁；（二）詩僧、畫僧大量出現，在文學藝術的表現上具有高度的成就；（三）經典注疏、語錄也同時大量出現等獨特的文化風尚，而且重新展現經典在現實生活的影響力。⁵

從當時僧人的著作中不難發現：他們往往經由對前代宗匠與經典詮釋的過程，重新建築一套理論體系，不僅將自己的行為給予合理化的解釋，並經由經典詮釋，開創佛教文化論述的可能性，同時與以陽明學為主的儒學社群構成積極對話的姿態。在這樣的背景之下，包括李通玄（635-730）、⁶ 大慧宗杲（1089-1163）、高峰原妙（1238-1295）、⁷ 中峰明本（1263-1323）⁸ 等人物都在晚明時重新

稿》（哈爾濱：黑龍江教育出版社，1998），頁137-149。

⁵ 晚明佛教的這些特質，詳參廖肇亨，〈明末清初叢林論詩風尚探析〉一文。

⁶ 李通玄，唐代華嚴學者，王族出身，或謂滄州（河北滄縣）人。天賦異稟，學無常師，洞精儒釋二典，曾隱於太原府壽陽方山之土龕，參究新譯《華嚴經》。居山中數載，每日僅以粟顆、柏葉餅為食，世稱叢柏大士。開元十八年三月，於龕室坐化，享年九十六。宋徽宗賜號「顯教妙嚴長者」。李通玄精通《華嚴》，所著有《新華嚴經論》四十卷、《華嚴經會釋論》十四卷、《略釋新華嚴經修行次第決疑論》四卷、《釋解迷顯智成悲十明論》一卷等。

明代佛教界對李通玄的詮讀，詳參荒木見悟，〈明代における李通玄〉，《中國心學的鼓動與佛教》（福岡：中國書店，1995），頁141-181；譯文參見荒木見悟著，廖肇亨譯，〈李通玄在明代〉，《中國文哲研究通訊》10.1(2000)：273-288。

⁷ 高峰原妙，元代禪師，遍參尊宿，後於雪巖欽座下開悟，入天童，立死關於獅子巖三十餘載，影不出山，弘悟普度，名冠元世。著有《高峰語錄》，生平傳略參見喻謙編，《新續高僧傳·四集》（收入《高僧傳合集》，上海：上海古籍出版社，1995），卷一七，頁833。高峰原妙禪師對明代佛教界的影響，詳見野口善敬，〈明末における主人公論爭——密雲圓悟の臨濟禪の性格を巡って〉，《哲學年報》45(1986)：149-182。

⁸ 中峰明本，元代臨濟宗僧。杭州錢塘（浙江杭縣）人，俗姓孫。又稱智覺禪師、普應國師。幼於天目山參謁高峰原妙。二十四歲從高峰出家，其後並嗣其法。自此居無定所，或泊船中，或止菴室，自稱幻住道人，僧俗瞻禮之，世譽為江南古佛。仁宗曾招請入內殿，師固辭不受，僅受金襴袈裟及「佛慈圓照廣慧禪師」之號，元英宗且歸依之。後於至治三年八月示寂，世壽六十一。遺有《廣錄》三十卷，其墨跡亦著稱於世。生平詳參虞集，〈智覺禪師法雲塔銘〉，見中峰明本，《天目中峰廣錄》（收入《大藏經補編》第25冊〔臺北：華宇出版社，1986〕），頁977-978。中峰明本的研究可以參見 Yu Chün-fang, "Chung-feng Ming-pen and Ch'an Buddhism in the Yuan," in Hok-lam Chan and Wm. Theodore de Bary (eds.), *Yuan Thought: Chinese Thought and Religion under Mongols*

成為佛教界與知識社群關切的話題。特別是大慧宗杲的「看話禪」⁹與惠洪覺範的「文字禪」在當時形成一股強大的風潮。

惠洪覺範的重新提起格外值得注意。與夙受推重的大慧宗杲不同的是：惠洪覺範本係一充滿爭議之禪門人物，雖然從南宋到明初對惠洪覺範的批評始終不絕於耳，但在明末清初時，惠洪覺範儼然成為才學豐盈、氣節剛毅的禪門楷模，對惠洪覺範的推崇可以說是明末清初的佛門與知識圈中一個獨特的景觀。¹⁰而惠洪覺範在晚明之所以重新成為眾所矚目的焦點，與萬曆三高僧之一的紫柏真可密不可分。

紫柏真可以發揚惠洪覺範之學為己任，不斷翻刻惠洪覺範之著作，憨山德清(1546-1623)曾說：

（紫柏真可）凡古名尊宿語錄，若寂音尊者所著諸經論、文集，皆世所不聞者，盡搜出，刻行於世。¹¹

(New York: Columbia University Press, 1982), pp. 417-477.

⁹ 大慧宗杲，宋代臨濟宗楊岐派僧，字曇晦，號妙喜。俗姓奚，宣州（安徽）寧國人。十七歲，出家於東山慧雲寺之慧齊門下，翌年受具足戒。嗣圓悟克勤之法，圓悟克勤並以所著《臨濟正宗記》付囑之。未幾，令師分座說法，由是叢林歸重，名振京師。靖康元年(1126)，丞相呂舜徒奏賜紫衣，並得「佛日大師」之賜號。紹興七年(1137)，應丞相張浚之請，住持徑山能仁寺，諸方縉素雲集，宗風大振。紹興十一年，因議論朝政，於十一年五月褫奪衣牒，流放衡州（今湖南衡陽），又集錄古尊宿之機語及與門徒間商量討論之語錄公案，輯成《正法眼藏》六卷。致力鼓吹公案禪法，其禪法稱之為「看話禪」。晚年，住徑山，四方道俗聞風而集，座下恒數千人。孝宗歸依之，並賜號「大慧禪師」。隆興元年入寂，世壽七十五，僧臘五十八。諡號「普覺禪師」。遺有《大慧語錄》、《正法眼藏》、《宗門武庫》等書。關於大慧宗杲禪法的研究，可參見鄧克銘，《大慧宗杲之禪法》（臺北：東初出版社，1990）；開濟，《華嚴禪——大慧宗杲的思想特色》（臺北：文津出版社，1986）；蔣義斌，《宋儒與佛教》（臺北：東大圖書公司，1997），第六章，〈朱子與大慧宗杲〉；林義正，〈儒理與禪法的合流——以大慧宗杲思想為中心的考察〉，《佛學研究中心學報》4(1999)：147-168。另外日本學界對大慧宗杲的研究，目前以宋代禪宗史權威石井修道教授較為知名。例如石井修道，〈虎丘紹隆之大慧宗杲〉，《佛教史學研究》25.1(1982)：66-91；〈大慧宗杲の看話禪と「磨磚作鏡」の話〉，《駒澤大學禪研究所年報》9(1998)：39-76。另外大慧宗杲著，荒木見悟註譯，《大慧書》（東京：竺摩書房，1981）之解說甚為詳實，頗具參考價值。

¹⁰ 詳參廖肇亨，〈明末清初叢林論詩風尚探析〉。

¹¹ 憨山德清，〈達觀大師塔銘〉，見紫柏真可，《紫柏老人集》（收入《明版嘉興大藏經》〔臺北：新文豐出版公司，1987〕第22冊），頁164。亦收錄於憨山德清，《憨山老人夢遊集》（臺北：新文豐出版公司，1983），卷二七，頁1416-1417，題作〈徑山達觀可禪師塔銘〉，文字小有出入。

寂音尊者，惠洪覺範號。憨山德清這段話頗堪玩味，既然晚明時，惠洪覺範之著作大多已經失傳，那麼使其重新刊刻面世，並且廣為流傳，成為紫柏真可推廣惠洪思想最重要的第一步。例如與紫柏真可關係極為密切的馮夢禎（1548-1605）曾說：

（紫柏真可）亟欲廣其遺書，先命密藏開公募刻《僧寶傳》已，因介如公勸鄉大夫包先生刻《智證傳》已，又因包先生，勸顧邑侯務遠刻此（林間錄）。邑侯，海虞人，余同年進士。嘗師管登之先生，友瞿、嚴諸君子。¹²

文中提到的介如公，未詳誰人。包先生，疑為包檉芳（1534-1596）；¹³ 顧務遠（1541-1613），即顧雲程。¹⁴ 密藏開（生卒年不詳），即密藏道開，紫柏真可弟子，與紫柏真可共同發心募刻大藏經。¹⁵ 管登之（1536-1608），即管志道。¹⁶ 瞿，指瞿汝稷（1548-1610），以編錄《指月錄》著稱於世。¹⁷ 嚴，謂嚴調御（生卒年不詳），亦晚明著名奉佛士人。¹⁸

馮夢禎這段話至少有數點值得注意：（一）紫柏真可各方搜求惠洪著作，刊刻行世乃次第行之，非於一時一地從事斯役。換言之，這是紫柏真可生命中持續

¹² 馮夢禎，〈重刻林間錄跋語〉，附於惠洪覺範，《林間錄》（收入《明版嘉興大藏經》第23冊）後，頁512；亦見收於馮夢禎，《快雪堂集》（收入《四庫全書存目叢書·集部·別集類》〔臺南：莊嚴文化事業公司，1997〕第164冊），卷三〇，頁439。

¹³ 包檉芳，字子柳，號端溪，嘉興人。嘉靖三十五年進士，授魏縣令，遷刑部主事，歷陞禮部郎中，以忤高拱謫判揚州轉運，旋改邵武同知，解官歸，卒年六十三。

¹⁴ 顧雲程，字務遠，常熟人。萬曆五年進士，授淳安知縣，調嘉興，擢御史，至南京太常卿，卒年七十三。

¹⁵ 密藏道開，南昌人，萬曆十年前往浙江樞李參訪紫柏真可，追隨其門下，主持刻藏、復寺等事宜。萬曆二十九年前後，為勸諫紫柏，稱病隱去。

¹⁶ 管志道，字登之，號東溟，婁江人。隆慶五年進士，官南京刑部主事，疏陳利弊九事，忤張居正，出為分巡嶺東道。以察典罷官，卒年七十三。著有《孟義訂測》、《問辨牘》、《從先維俗議》、《覺述蠱測》等。目前學界關於管東溟的研究，最詳盡的成果參見荒木見悟，《明末宗教思想研究》（東京：創文社，1979）。

¹⁷ 瞿汝稷，字元立，號洞觀，常熟人，景淳子。好學工屬文，以蔭補官，三遷刑部主事。歷辰州知府、長蘆鹽運使，以太僕少卿致仕，卒年六十三。著有《石經大學質疑》、《兵略纂要》、《指月錄》、《問卿集》等，相關的研究請參見荒木見悟，〈《指月錄》的成立——瞿元立的生涯とその周邊〉，收入氏著，《中國思想史の諸相》（福岡：中國書店，1989），頁233-251。

¹⁸ 嚴調御，字印持，餘杭人，太常卿大紀長子。以高才為諸生祭酒，博雅好古，能琴善書。晚味禪悅，多方外游。與弟武順、敕齊名，時號「三嚴」，有《三嚴作朋集》。

不斷的關心。(二)紫柏真可募刻惠洪之著作，相當程度來自其周遭文士大夫的贊助。例如《智證傳》的刊行，紫柏真可說：

覺範所著，有《僧寶傳》、《林間錄》與是書（《智證傳》）相表裡，業已有善刻，金沙于中甫比部復捐資刻是書。三集並行於世，亦法門一快事也。¹⁹

于中甫（生卒年不詳），即于玉立，為紫柏真可弟子。²⁰紫柏真可此處與馮夢禎言及惠洪著作刊刻之次序稍有出入，據馮氏所言，《智證傳》之刻在《林間錄》之前，而紫柏真可之言則反之。馮氏言包先生為《智證傳》一書刊行的主要贊助者，而紫柏真可則言其乃于玉立。是非對錯姑且不論，這些士人皆與紫柏真可關係極為密切，他們同時也是紫柏真可募刻方冊大藏的贊助者。²¹

在紫柏真可持續刻意的推動下，惠洪覺範逐漸引起當時士人的注意，同時致力於四方搜求惠洪覺範著作。馮夢禎在重刻惠洪覺範《妙法蓮華經合論》一書的跋語中如是說道：

宋覺範洪禪師有《法華論》行於世，達觀師為余言之，構之十年矣而不得。余於覺範著述，已得披睹《僧寶》、《林間》、《智證》諸書，愛其議論直截痛快，能為人解黏去縛，獨不見是書，慕之頗切。一日，詣楞嚴靜室。達觀師出以示余，云：「得之精嚴僧舍」，余喜欲狂，不意至寶再耀於世，因得盡讀之。²²

精嚴僧舍，在嘉興郡治西北一百八十步。²³馮夢禎對惠洪覺範的認識幾乎全部來自紫柏真可，不論是惠洪覺範的著作或思想。與前段《林間錄》的跋語對照之下，在重刻《妙法蓮華經合論》時，馮夢禎已經對惠洪覺範至為欽服。更重要

¹⁹ 紫柏真可，〈重刻智證傳引〉，附於惠洪覺範，《智證傳》（收入《明版嘉興大藏經》第20冊）後，頁537。

²⁰ 于玉立，字中甫，金壇人。萬曆十一年進士，授刑部主事，進員外郎，疏陳時政闕失，語極剴切，尋陞郎中。時有言醫人沈令譽為妖書者，辭連玉立，帝方下吏部按問，玉立遽疏辨，帝怒，褫其官。玉立倜儻好事，與東林通聲氣，攻東林者謂玉立遙制朝權，以是詬病東林，家居久之，數被推薦，後以光祿少卿召，終不出。

²¹ 紫柏真可募刻方冊大藏的經過，范佳玲，《紫柏大師生平及其思想研究》（臺北：法鼓文化事業公司，2001），頁114-122有簡要的敘述。

²² 馮夢禎，〈妙法蓮華經合論跋〉，收錄於惠洪覺範，《妙法蓮華經合論》（收入《明版嘉興大藏經》第16冊），頁411。

²³ 許瑤光，《嘉興府志》（臺北：成文出版社據光緒五年刊本影印，1970），卷七，頁256。

的是：馮夢禎對惠洪覺範的崇仰，實來自於紫柏真可之影響。對紫柏真可而言，惠洪覺範在禪學史上的貢獻實足與大慧宗杲比肩。在給黃慎軒的信中，紫柏真可對董其昌（1555-1636）批評惠洪覺範一事甚不以為然。其言曰：

渠（董其昌）於不知不覺中佛法習氣漸覺生疏，橫口褒貶古德機緣，判寂音決非悟道之僧。道人從容謂渠曰：「汝信大慧杲禪師悟道否？」渠曰：「是一定大悟徹的！」又問曰：「寂音乃大慧平生所最仰者，寂音果見地不真，大慧難道作人情仰畏他耶？」思白（董其昌）俛首無語。²⁴

將大慧宗杲與惠洪覺範並而觀之，在此以前並不多見。在晚明「自吾近日逢人，衣冠之族，著衲持齋，往往而是。所居處無不懸佛作禮，案無不置經軸。相與談，無不印及性命，禪道之盛，無今日過者」²⁵的時代氛圍中，惠洪覺範得以擺落禪學思想史中種種負面的評價，一躍成就特別的精神典型，就此而言，似乎可以說是晚明士人對禪學傳統創造性的詮釋（creative interpretation），而從以上所舉種種例證來看，紫柏真可的大力推動居功厥偉，時人甚至視紫柏真可為「覺範大師後身」。²⁶將惠洪覺範列為大慧宗杲欽仰的前輩，堪見紫柏真可對惠洪覺範歷史評價刻意建構，其斧鑿之痕歷歷可見。關於惠洪覺範在禪學思想上的獨特貢獻，紫柏真可嘗曰：

是以石門（即惠洪覺範）於篆面鞭背，謫戍瘴海之時，搜剔五家綱宗，精深整理，成禪宗標格，防閒魔外於像季之秋。（中略）嗚呼！予生於五百年後，師著書於五百年前。予因師之書，而始知宗門有綱宗之說。既而寒忘衣、饑忘食，窺索久之，則綱宗肯綮，照用生殺之機，亦稍盡崖略矣。綱宗崖略，不但宗門為然，即教家亦有綱宗。如天台、清涼、慈恩，於佛所說法，各有所判。如天台有化儀、化法、四教之說，清涼有小、始、終、頓、圓五教之說。²⁷

²⁴ 〈與黃慎軒〉，見《紫柏老人集》，頁332。

²⁵ 湯賓尹，〈石頭庵詩集序〉，見《睡庵稿》（收入《四庫禁燬書叢刊·集部》〔北京：北京出版社，2000〕第63冊），卷一，頁24。

²⁶ 慈山德清門人顓愚觀衡（1579-1646）曰：「昔紫柏大師海內周旋三十餘年，搜尋洪覺範禪師文集，盡覺範大師所有諸作，紫柏老人盡得而梓之，一一能新人耳目。紫柏老人未梓之前，世以絕聞者亡矣，人謂紫柏老人是覺範大師後身。」語見顓愚觀衡，〈永嘉禪師證道歌註頌重刊序〉，見《紫竹林顓愚觀衡和尚語錄》（收入《明版嘉興大藏經》第27冊），頁704。

²⁷ 〈禮石門圓明禪師文〉，見《紫柏老人集》卷七，頁266。

由此可知，對紫柏真可而言，惠洪覺範正是啓發他認識綱宗一事重要性的關鍵。「綱宗」，意謂系統化的知識條目。如天台宗有化儀、化法、四教之說，²⁸華嚴宗亦有小、始、終、頓、圓五教之說。²⁹紫柏真可的說法大概透露出幾個值得重視的訊息：（一）當時的禪門「綱宗」此一說法並未爲人所知，故紫柏真可才從惠洪覺範的著作中重新體會及此；（二）綱宗一物，成爲紫柏真可掌握禪宗思想的判準之一，甚至成爲禪法興衰的關鍵。紫柏真可在爲重刻《智證傳》所寫的引言中如是說道：

大法之衰，由吾儕綱宗不明，以故祖令不行，而魔外充斥。（中略）有宋覺範禪師于是乎懼，乃離合宗、教，引事比類，折衷五家宗旨，至發其所祕，犯其所忌而不惜。昔人比之貫高、程嬰、公孫杵臼之用心。噫！亦可悲夫。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，³⁰方能荷大法也。覺範之心，即天下有一人焉，即能讀此書，直究綱宗、行祖令，斯不負著書之意。即未能洞明此書，而能廣其傳於天下，以待夫一人焉。能洞明之者，縱未能酬覺範之志，亦覺範之所與也。³¹

由此，不難看出紫柏真可心目中確係以「綱宗」作爲禪門眼目。在這段話語當中，惠洪覺範成爲將神聖密碼悄悄帶到凡俗世間的英雄，其悲憫之情懷、豪邁之膽識、超卓之智慧足爲千古法式。可惜惠洪覺範雖然用心良苦，然而世上知音寂寥，紫柏真可不期然與惠洪覺範相遇於五百年之後，闡揚惠洪覺範的思想精義成爲紫柏真可生命歷程持續不斷的神聖召喚（holy calling）。³²

²⁸ 化儀，謂佛陀化導眾生之形式方法；化法，教化眾生之經典內容。化法有如藥味，化儀有如藥材，兩者必須相輔相成。天台智顗立頓、漸、祕密、不定等四教為化儀四教，藏、通、別、圓四教為化法四教。

²⁹ 華嚴三祖賢首所立，稱為賢首五教，即：（一）小乘教（愚法聲聞教），（二）大乘始教（權教），（三）大乘終教（實教），（四）頓教，（五）圓教。

³⁰ 照、用是禪家用語。照，指對客體之認識；用，指對主體之認識。係根據參禪者對主客體之不同認識，所採取之不同教授方法，旨在破除視主體、客體為實有之世俗觀點。

³¹ 〈重刻智證傳引〉，頁537。

³² 鄭培凱曾經注意到惠洪覺範對紫柏真可意義不同，見氏著，《湯顯祖與晚明文化》（臺北：允晨出版社，1995），頁398。

三、禪學知識版圖的重繪：「綱宗」思想的提煉與建構

關於「綱宗」，紫柏真可屢屢提及係受惠洪覺範《智證傳》一書之啓發。是書乃惠洪覺範著成於宣和四年（1122），其動機因鑑於宋代當時禪者廢經不觀之惡習，以佛教與世俗經典印證禪理。《智證傳》一書類似「綱宗」的思想雖然隨處可見，「綱宗」一詞曾經出現兩次，³³ 在惠洪覺範其他的著作，亦有跡可循，例如在《禪林僧寶傳》卷四〈福州玄沙備禪師〉，惠洪覺範曾經就其「綱宗三句」大加發揮，另外在卷七〈筠州九峰玄禪師〉的贊語部份，其言曰：

巖頭曰：「但識綱宗，本無實法」，（九峰）玄言：「語忌十成，不欲斷絕；機忌觸犯，不欲染污。」綱宗也！至引《法華》以證成明佛祖之密說，泮然無疑，藉教以悟宗，夫豈虛語哉。³⁴

巖頭，謂巖頭全豁禪師。³⁵ 這裡可以看出，「綱宗」係指學問眼目。「藉教以悟宗」意謂以經論義理作為禪理修證的判準，「綱宗」一語在惠洪覺範手中，又帶有以經典作為判準之意味。事實上，若我們追溯「綱宗」一語之用例，在惠洪覺範之前或同時，已有多人言及，亦非惠洪覺範之發明。至少，其所稱引之巖頭全豁禪師便是一個值得追索的源頭。³⁶ 惠洪覺範不止一次稱說巖頭全豁禪師，在《林間錄》，惠洪覺範又云：

古之人有大機智，故能遇緣宗，隨處作主。巖頭和尚曰：「汝但識綱宗，本無是法。」³⁷

³³ 分別見《智證傳》卷三，頁542；卷八，頁554。而且這兩則記事都與巖頭全豁禪師有關。

³⁴ 惠洪覺範，《禪林僧寶傳》（收入《明版嘉興大藏經》第20冊），卷七，頁575。

³⁵ 巖頭全豁，俗姓柯，泉州人。少禮清原誼公，於長安西明寺具戒，講《涅槃經》。後參詣德山，嗣其法。初住洞庭臥龍山，又居唐年山，立院號「巖頭」。唐光啟之後，中原盜起，於光啟三年為賊所殺。世壽六十，僧臘四十四。僖宗敕諡曰「清嚴大師」，塔號「出塵」。生平詳見釋贊寧，《宋高僧傳·唐鄂州巖頭山全豁傳》（北京：中華書局，1987），卷二三，頁588；釋靜、釋筠，《祖堂集·巖頭和尚》（長沙：岳麓書社，1996），卷七，頁158-163；釋道原，《景德傳燈錄·青原第五世·德山鑑嗣·巖頭豁》（臺北：真善美出版社，1973），卷一六，頁300-302；釋普濟，《五燈會元·德山鑑禪師法嗣·巖頭全豁禪師》（臺北：文津出版社，1986），頁375-377。

³⁶ 臨濟禪師之語錄一開卷便有「那隱綱宗」四字，但惠洪覺範與紫柏真可似乎並未對此加以著意。見入矢義高譯注，《臨濟錄》（東京：岩波書局，1996），頁15。

³⁷ 《林間錄》卷下，頁500上。

惠洪覺範編《智證傳》時，又將巖頭全豁禪師列在第一條的傳語部份，以此開宗明義之用心自是昭然若揭。「但識綱宗，本無實（是）法」——也就是說：禪門一貫拒斥實體化、凝縮式的思維方向，唯有不斷的提振、反省、精鍊，乃為禪師本色。³⁸ 語言文字、經典紀錄不是依歸的極則，而是一個提煉的起點。不過惠洪覺範從巖頭全豁禪師得到的啓發卻是：「然宗門旨要，雖即文字語言不可見，離文字語言亦安能見哉」。³⁹ 也就是：巖頭全豁禪師活躍、游走式的思維被犧牲了，被「實體化」了，而且是被實體化成為「文字語言」了。惠洪覺範〈五宗綱要旨訣序〉曰：

又三十年，還自海外，罪廢之餘，叢林頓衰，所謂通疏粹美者又少，況精深宗、教者乎？百丈法度，更革略盡，輒波及綱宗之語言。⁴⁰

由此可以看出：惠洪覺範側身環境之嚴峻，與紫柏真可並無二致。惠洪覺範慨嘆叢林人才凋落的原因之一在於不能兼擅禪理與教義，故而無法再出手眼。綱宗語言之所以不振，並非叢林墮落的根由，而是資具才份的殘落低下、知識學養的荒疏墮墮，以及戒律廢弛有以致之。如果綱宗不是實體，只是一個法則，便無墮落與否的問題。因此，「綱宗」之陵夷，前提必然在於其實體化的結果。惠洪覺範雖然從巖頭全豁禪師獲得「綱宗」的啓發，但使其帶有文字語言（經典教義）強烈色彩，實乃惠洪覺範投射的結果。

《智證傳》一書，其作法乃是仿效儒家經典之體例，先引述一段佛教經典（或論典），然後以己意釋之，並參酌其他資料（主要是《宗鏡錄》、《碧巖錄》等著作），題作「傳曰」。嚴格來說，也並不完全是惠洪的發明，前人意見亦常參伍其間。⁴¹《智證傳》一書常標舉五宗七家著名的公案，若雲門三句、

³⁸ 巖頭全豁禪師在宋代其他燈錄的記載中亦不見特別強調綱宗一事，例如《景德傳燈錄》中「巖頭全豁禪師」條下隻字未提「綱宗」，《宋高僧傳》只說他「抉擇綱宗」，不過指四處行腳參學而已。然清世宗編《雍正御選語錄》時卻以「但取綱宗，本無實法」作為巖頭全豁開卷，在這個意義上，雍正帝也暗中受了「惠洪覺範—紫柏真可」一脈的影響。見清世宗，《雍正御選語錄》（北京：中國社會科學出版社，2004），下冊，《前集》，卷一四，頁792。

³⁹ 《智證傳》卷一，頁537。

⁴⁰ 惠洪覺範，《石門文字禪》（臺北：新文豐出版公司，1973），卷二三，頁2。

⁴¹ 關於這點，林柏謙有詳細的考證，可以參見氏著，〈惠洪《智證傳》研究〉一文。

〈抽顧頌〉。⁴² 但其最初用意恐不在藉此以分別諸家要義，相反地，其藉之以結合五家宗旨之企圖歷歷可見。⁴³ 例如惠洪覺範便曾說：「（曹洞宗）故有五位偏正之說，至於臨濟之句中玄、雲門之隨波逐浪，無異味也。」⁴⁴

禪宗雖然講不立文字，但語言文字始終是個巨大的課題，體契神聖經驗與語言文字，乃至於經典教義之間的關係亦是爭論不休的課題。各種不同宗派的出現，在某種意義之上，即意謂著系統化思惟的出現，迨及宋代，不同系統的區別認識已經成為另外一個龐大的知識系統。「綱宗」從抽象法則落實成為語言文字，或者說經典知識其實也反映了時代知識典範變遷的趨勢。時代稍後於惠洪覺範的晦嚴智昭（宋淳熙間人，生卒年不詳）曰：

予遊方時，所至盡誠，咨扣尊宿五宗綱要，其間件目往往有所未知者，因概念：既據師位，而綱宗語句尚不知其名，況旨訣乎！將何以啟迪後昆？⁴⁵

撇開這段話明顯的炫學姿態不談，綱宗已和語句並稱，於此可見宋代之際，禪門不同宗派之間的系統化原則已經發展成龐大的知識體系，即使是禪門宗匠，亦無法隨時掌握，而須藉助《人天眼目》一類的工具書。

將綱宗改造成具有語言文字層面的知識原則是惠洪覺範之力，此點為紫柏真可完全繼承。如前所述，對紫柏真可而言，《智證傳》一書最大的特色即在於「離合宗、教，引事比類，折衷五家宗旨，至發其所祕，犯其所忌而不惜」——也就是說以佛教經論文字作為禪門思想源流的佐證（即「藉教以悟宗」），⁴⁶ 在紫柏真可的解釋之下，綱宗思想成為惠洪覺範的發明，而紫柏真可則成為惠洪覺範真正的繼承人。

不過，惠洪覺範與紫柏真可對「綱宗」一事側重的層面亦稍有不同，對前者而言，「綱宗」乃是指神聖經驗相關知識的系統化原則，特別與語言運用息息相關，⁴⁷ 但對紫柏真可而言，已多少帶有判教的色彩。馮夢禎轉述紫柏真可之語說：

⁴² 論「雲門三句」，見《智證傳》卷三，頁542。論「抽顧頌」，見《智證傳》卷八，頁554。

⁴³ 惠洪覺範不只五家禪法，經史子集乃至軼事傳聞無一不在其熔鑄之列。詳參林伯謙，〈惠洪《智證傳》研究〉。

⁴⁴ 〈題清涼注參同契〉，見《石門文字禪》卷二五，頁17。

⁴⁵ 晦嚴智昭，〈序〉，見《人天眼目》（收入《明版嘉興大藏經》第23冊），頁453。

⁴⁶ 關於《智證傳》一書的思想特色，詳細的介紹參林伯謙，〈惠洪《智證傳》研究〉。

⁴⁷ 關於禪宗的語言觀，詳參周裕鍇，《禪宗語言》（杭州：浙江人民出版社，1999）。

禪家綱宗若兵符，信陵君以百騎兵入晉鄙軍中，椎殺主將而奪其軍，六十萬眾莫敢誰何，兵符在手耳。五家宗派各有綱宗，綱宗一得，則殺活在己，凡聖莫測。至於家裡人，雖數千里外，一言相聞，便能鑑定是某家兒孫，寧令野狐外道，群起為妖祥哉。⁴⁸

對紫柏真可而言，「綱宗」不僅是定位的路標或羅盤，更是魔力強大的指環，可以呼喚天地間神奇的力量聚攏，可以抵擋千軍萬馬，可以降伏邪魔外道。而且，從這段充滿戰鬥意味的文字來看，綱宗思想已經成為其軍械庫中最具指標作用的火炮。從這段話看來，綱宗無啻禪門迷宮的鑰匙，掌握綱宗，便足掌握禪林萬千門徑的指南。這把鑰匙在砂礫中歷經數百年的隱沒之後，傳付紫柏真可之手，使得紫柏真可在複雜曲折的叢林中行進不致迷失方向。

惠洪覺範雖言「綱宗」，其用意絕不在區分各家流派異同，主要在強調語言運用與文字經典的功能。就上文的引證來看，「綱宗」絕非惠洪覺範之發明。因此，將「綱宗」一語之意涵及其效力擴展成為禪學不可或缺的眼目，甚至將其功績歸約於惠洪覺範一人等種種，其相當程度來自於紫柏真可的建構，而紫柏真可此一看法也深深影響了明末清初的佛教。

四、思想伏流的噴發：從紫柏真可到漢月法藏

前已言之，紫柏真可對「綱宗」的迷戀已近乎信仰，嘗試在敵軍環伺的晚明叢林之中，催動「綱宗」此帖神奇的咒語，重新建立一套迴異時流的禪學體系，可惜其志不果，便因妖書案圓寂於獄中。⁴⁹不過，依然有人深切感受到「綱宗」神奇的魔力，進而在晚明叢林中另闢蹊徑，獨成一路，繼紫柏真可之後，引燃晚明禪門大火久久不息，叢林硝煙四處瀰漫。此人即為從晚明到清初盛極一時的臨濟宗三峰派開山始祖漢月法藏。

漢月法藏，俗姓蘇，生於明萬曆元年，卒於明崇禎八年。為晚明臨濟宗重鎮，與其師密雲圓悟⁵⁰論學多有不合，獨創三峰一派，與密雲圓悟門下展開為期

⁴⁸ 見〈重刻林間錄跋語〉。

⁴⁹ 妖書案詳細的經過，可以參見陳玉女，〈明華嚴宗派遍融和尚入獄考——兼述隆、萬年間佛教與京師權貴的往來〉，《成大歷史學報》24(1998)：215-258。

⁵⁰ 密雲圓悟，常州宜興人，俗姓蔣。生於明嘉靖四十五年，年三十出家，師事龍池幻有和尚，為其法嗣。後居天童開堂弘法，大振臨濟宗風。卒於崇禎十五年，年七十七。生平

甚久的爭持，直至雍正時，下令禁止三峰派的著作流傳，兩派之間的爭鬥方始告一段落。晚近日本與臺灣學界關於漢月法藏一脈（慣稱三峰派）的研究頗有進展，⁵¹ 不僅對漢月法藏本人及其著作已經有相當的認識，對三峰一派的歷史發展與相關的社會文化脈絡亦大略可知。雖然密雲圓悟與漢月法藏各自門下兩派師徒之間的爭持是晚明禪宗史上最爲人所熟知的公案之一，但兩人齟齬根由之一即在於對《智證傳》一書所揭示的綱宗思想體會不同所致，這點仍未獲得充分討論。例如漢月法藏自謂：「以天目（高峰原妙）爲印心，清涼（惠洪覺範）爲印法，真師則臨濟也。」⁵² 由此可知在漢月法藏思想成形的過程當中，高峰原妙與惠洪覺範扮演了重要的角色。高峰原妙先置之弗論，⁵³ 惠洪覺範對漢月法藏意義顯然十分特別。關於臨濟宗的流傳，他如是說道：

自汾陽而下，四傳而至雲菴，雲菴傳之覺範老人。覺範無傳，而著《臨濟宗旨》，以待後人，迄今五百餘年。⁵⁴

如此一來，惠洪覺範成爲臨濟正法最後一個見證，他的精神、血脈乃至於氣息呼吸，不在於法脈的傳承，而寄託於文字當中，漢月法藏成爲惠洪覺範五百年後的知音。在他披覽惠洪覺範《臨濟宗旨》一書，潛伏五百年的伏流彷彿一夕之間迸發，高溫噴湧的熔岩重新改寫了晚明叢林的地形與版圖。漢月法藏曾曰：

及披覽覺範所著《臨濟宗旨》，宛然待契，如對面親質，五百年間，不分延促。⁵⁵

詳見唐元竑，《天童密雲禪師年譜》，見《密雲禪師語錄》（收入《明版嘉興大藏經》第10冊），頁75-87。

⁵¹ 關於漢月法藏的研究可以參看連瑞枝，〈漢月法藏與晚明三峰宗派的建立〉，《中華佛學學報》9(1996)：181-225；釋見一，〈漢月法藏之禪法研究〉（臺北：法鼓文化事業公司，2000）；長谷部幽蹊，〈三峰一門の隆替〉(1-6)，《愛知學院大學論叢・一般教育研究》31.3/4-32.2(1984)，32.3/4(1985)，33.3-33.4(1986) 一系列論文；野口善敬，〈漢月法藏と士大夫たち——雍正帝から魔藏と呼ばれた僧侶〉，《東洋古典學研究》（廣島）2(1996)：26-57。

⁵² 漢月法藏述，繼起弘儲編，〈三峰藏和尚語錄・三峰和尚年譜〉（收入《明版嘉興大藏經》第34冊），「萬曆四十二年」條下，頁206。

⁵³ 關於高峰原妙的思想，野口善敬，〈明末における主人公論争〉一文當中曾經有簡要的介紹，可以參考。

⁵⁴ 《三峰藏和尚語錄》卷六，頁152。

⁵⁵ 同前註，頁153。又《三峰藏和尚語錄・三峰和尚年譜》，「萬曆四十二年」條下，頁206。

漢月法藏《語錄》也說：

因見寂音尊者著《臨濟宗旨》，遂肯心此老，願宏其法，自謂得心於高峰，印法於寂音，無復疑矣。⁵⁶

漢月法藏從惠洪覺範契證體悟的思想內涵，一直是漢月法藏本人及其弟子津津樂道的話題，⁵⁷ 漢月法藏儼然奉惠洪覺範為臨濟正脈殿軍。《臨濟宗旨》以外，《智證傳》更是漢月法藏極力提倡的重要經典。泰昌元年（1620），漢月法藏又專門提倡《智證傳》。《三峰和尚年譜》曰：

宋崇寧間，寂音尊者作《智證傳》，直究綱宗，行祖令四百年，少有洞明此書者。萬曆丙辰，和尚結夏三峰，對眾日提一則，既而病，或越四日五日一提，甚或越月，至庚申，痛念法門，強為卒業。自言：「收覺範狼籍之夜光，復胎明月」，首座聽石敏錄成帙，曰《於密禪師提智證傳》。⁵⁸

由此觀之，《智證傳》與《臨濟宗旨》是漢月法藏思想當中不可或缺的重要組成。但如前所述，晚明重新發掘惠洪覺範重要性的關鍵人物其實是紫柏真可，因此漢月法藏如何看待紫柏真可格外值得注意。漢月法藏題紫柏真可像贊所透露的訊息格外值得推敲。其言曰：

握臨濟心，起覺範顏。正要親面親承，獨悔不曾相見，如今拈出老婆舌頭，將《智證傳》向人通卻一線。⁵⁹

就此觀之，紫柏真可是啟發漢月法藏認識臨濟宗與惠洪覺範思想的重要關鍵。漢月法藏更曾費盡心力，尋覓追索，進而紹承紫柏真可法脈傳承。他曾說：「聞有達觀大師，是宗門中人，及至，腰包往叩，師已遷化，因禮龕于雙徑」，⁶⁰ 雖然不及親見紫柏真可本人，漢月法藏仍然刻意尋找紫柏真可的法嗣源流。例如當得知破山興福寺的洞聞禪師是紫柏真可弟子後，漢月法藏便「仰慕紫柏因緣，因屢扣其所得」。⁶¹ 洞聞與漢月法藏日後頗有嫌隙，⁶² 儘管如此，漢月法藏仍然

⁵⁶ 〈上金粟老和尚〉，見《三峰藏和尚語錄》卷一四，頁190。

⁵⁷ 屢見之《三峰藏和尚語錄·三峰和尚年譜》，茲不具引。

⁵⁸ 《三峰藏和尚語錄·三峰和尚年譜》，「泰昌元年」條下，頁207。

⁵⁹ 漢月法藏，〈紫柏大師像贊〉，見周安期編，《吳都法乘》（揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1996），卷一二，頁1719。

⁶⁰ 《廣錄·德慶禪眾請普說》，收入《三峰藏和尚語錄》卷六，頁153。

⁶¹ 薛案，〈堆山頭陀筆記〉，見收於王伊，《三峰清涼寺志》（揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1996），卷一八，《雜識》，頁603-604。

⁶² 同前註。

四處尋求紫柏大師的傳人，希望能夠進一步接觸紫柏真可大師的思想內容。當中，或許最值得注意的是喝石大師。喝石大師是紫柏真可的弟子，漢月法藏從之問學，喝石大師圓寂之後，漢月法藏且爲之作傳，敘述二人交誼甚詳。〈喝石大師傳〉曰：

予始知有師，遂叩之。師祕重，不出一語。予復叩之紫柏生平拈示處，師臺臺語之不倦，相看六十日。別數載，杳絕音問，於時紫柏罹難既寂，慙師遭竄猶縈，藏去絕影，天下無敢言禪者，唯以淨土獨唱，縑素翕然，若定於一。間以「念佛是誰」開做淨業工夫，久久，要其淨思純熟，而最忌者唯「悟」之一字，號為魔窟焉。師亦俛首說淨土，更號寒灰。⁶³

喝石大師，即寒灰，與袁中郎（1568-1610）、小修（1570-1623）等人頗有往來，嘗手錄袁中郎《珊瑚林》，並刊行於世。⁶⁴此文可見漢月法藏努力尋求紫柏真可源流用心之深，顯然漢月法藏並不願意行走修證淨土的道路，寧可以極大的勇氣承擔禪法興衰的重任，而抉擇禪學的判準主要還是來自紫柏真可的提示。漢月法藏接續紫柏真可禪法，連紫柏真可門人都欽服無已。〈喝石大師傳〉續云：

嗚呼，師生法末之世，值禪厄之秋，仰未得親承印記之人，俯未逢同唱斷金之侶。余生師後幾二十載，相視莫逆，法門砥礪，獨有同心。故其末上光明幢，惟余知之。⁶⁵

「末上光明幢，惟余知之」，顯然是說明自己才是完全繼承，而且充分實踐紫柏真可禪法的人。在紫柏真可的門人當中，喝石大師顯然是最能見證，而且肯定法藏禪學造詣的人，漢月法藏與他往來無間，也說明了漢月法藏與紫柏真可之間隱而不發的傳承關係。

從以上所舉的例子，不難看出：漢月法藏一直企圖努力追躡紫柏真可的蹤跡。不只是典籍上的知識，他更在意，且刻意選擇向紫柏真可傳承的法系靠近。對一向以臨濟正傳自居的密雲圓悟一派而言，不以爲然其實原是意料中事。紫柏真可在當時雖然追隨者十分眾多，禪宗卻常將其列入「不詳法嗣」之中，憨山德清、紫柏真可等尊宿對臨濟宗徒此等作法頗不以爲然。憨山德清回顧紫柏真可生平時，就其與當時臨濟宗之關係說道：

⁶³ 漢月法藏，〈喝石大師傳〉，見《三峰藏和尚語錄》卷一六，頁201-202。

⁶⁴ 同前註。

⁶⁵ 同前註，頁202。

師每慨五家綱宗不振，常提此示人。予嘗嘆曰：「綱宗之不振，其如慧命何！原其曹洞，則專主少林、為仰，圓相久隱。雲門自韓大伯後，則難見其人；法眼大盛於永明，後則流入高麗；獨臨濟一派，流布寰區，至宋大慧中興其道。及自國初楚石、無念諸大老，後傳至弘、正，未有濟關主，其門人先師雲谷和尚，而典則尚存。頃五十年來獅絃絕響。近則蒲團未穩，正眼未明，則妄自尊稱臨濟幾十幾代。於戲！邪魔亂法，可不悲乎！」⁶⁶

憨山德清雖然亦對當時「妄自尊稱臨濟幾十幾代」的宗風不以為然，但並未如紫柏真可般激切。觀此，知紫柏真可顯然已經準備向臨濟宗開火，其憑藉正在於他從惠洪覺範的著作中所領悟的「綱宗」一物，漢月法藏於此想必早已了然於心。於是紫柏真可經由惠洪覺範著作所領悟、開發，卻尚未充分實驗的火炮，終於在漢月法藏手中正式引爆，一場禪林風暴於焉到來。

五、烽火延燒的戰事：圍繞《智證傳》的思想論爭

漢月法藏與紫柏真可關係之密切，紫柏真可門人知之甚稔。⁶⁷ 他人則未必能於兩人之間潛伏的傳承關係洞明無餘，仍然將惠洪覺範視之為漢月法藏最重要的精神啟蒙。如黃宗羲（1610-1695）曰：

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⁶⁸等綱宗，以竭棒喝之欺偽；曹洞、為仰、法眼建立四禁、⁶⁹五

⁶⁶ 見〈達觀大師塔銘〉。

⁶⁷ 例如曾經親炙紫柏真可的董其昌，在〈明示寂嗣臨濟三十一代聖恩藏禪師塔銘〉一文中說：「師所苦心，綱宗為最。五十年前，紫柏老人嘗從事於斯矣。獅弦重奏，鶴和仍稀，將酬未了之因，豈敢不還之果。」董文見收於《吳郡法乘》卷五，頁646。又周永年（即周安期）〈春日聖壽寺藏雲堂聽三峰和尚提寂音尊者《智證傳》同潭吉忍公作〉一詩亦云：「所以石門叟，不惜獨饒舌。卻後五百年，無人肯輕泄。嬰、杵存趙孤，田光灑頭血。當時許彥周，當作如是說。寺從赤烏起，脈從紫柏接。搜尋經漫渙，覓取付剞劂。畫譜留示人，目送歸鴻滅。守光以待後，此識今始切。」其意正謂漢月法藏足以繼承紫柏真可之法脈。此詩見收於《吳郡法乘》卷一六，頁1987。

⁶⁸ 為雲門宗之祖雲門文偃禪師用以接化學人之三種語句，即函蓋乾坤、截斷眾流、隨波逐浪。

⁶⁹ 唐代曹山本寂禪師四禁頌之公案，係顯示學人修道之理想方法。四禁即：莫行、不掛、何須、切忌四個否定禁止語句。

位、⁷⁰ 六相、⁷¹ 三昧等綱宗，以竭機語之欺偽。師（漢月法藏）從寂音遺書悟之，廣陵散之絕久矣！⁷²

梨州此文係受漢月法藏門人靈巖繼起之託而作，對漢月法藏雖於惠洪覺範著作悟道，前導者實乃紫柏真可一事未必了然於胸。不過或許正因如此，反而代表一般廣泛的看法。將五家七宗的禪法以「綱宗」一以貫之，雖然未必完全是漢月法藏的獨創，但以之開宗立派，且成為各方矚目之焦點，亦必有待於漢月法藏。⁷³ 例如漢月法藏弟子具德弘禮（1600-1667）曾說：

綱宗者，人能講，我能用。先師（漢月法藏）當日鉗錘，晚年始獲其益，此即我三峰家法也。⁷⁴

三峰家法乃與綱宗息息相關，而綱宗思想又來自紫柏真可所刊刻惠洪覺範著作《智證傳》與《臨濟宗旨》的啟發。如此一來，漢月法藏倡導綱宗思想在當時所引起的種種風波，雖視惠洪覺範為始作俑者，然紫柏真可在中介過程中的重要性則往往被略而不談。

嚴格來說，綱宗思想並非針對尋求開悟的人而言，而是針對已開悟且有一定境界的人而言，特別是開堂說法者。在這樣的立場上，設想臨濟禪師必有所資，藉之以定宗派，也是合理的推論。故而漢月法藏如是說道：

⁷⁰ 曹洞宗開祖洞山良价禪師以真理立為正位，以事物立為偏位，依偏正回互之理，立五位（正中偏、偏中正、正中來、偏中至、兼中到）之說。曹山本寂禪師復承洞山之本意而發明之，假託君臣之例而說明五位之旨訣，稱為君臣五位。即：（一）君位，指正中來；（二）臣位，偏中至；（三）臣向君，偏中正；（四）君視臣，為正中偏；（五）君臣道合，即兼中到。

⁷¹ 法眼六相，乃據《華嚴經》、《十地經》所說萬有事物所具足之六相推衍而成。即：（一）總相（二）別相（三）同相（四）異相（五）成相（六）壞相。

⁷² 黃宗義，〈蘇州三峰漢月藏禪師塔銘〉，收入沈善洪、吳光主編，《黃宗義全集》（杭州：浙江古籍出版社，1994），第10冊，《南雷詩文集·上》，頁514。

⁷³ 紀蔭曰：「藏和尚提《智證傳》，力闡綱宗，諸方驚疑，謗議競起。」見紀蔭編，《宗統編年》（收入《新編已續藏經》〔臺北：新文豐出版公司，1993〕第147冊），頁469。

又覺浪道盛亦云：「三峰和尚於此提《智證傳》，使覺範老人直得七花八裂，文彩縱橫，許多人向遮裏要死不得死，要活不得活，正是羅紋結角處，又誰能於此透去。」見覺浪道盛述，釋大成、釋大奇編，《天界覺浪盛禪師全錄》（收入《明版嘉興大藏經》第34冊），卷四，頁18。

⁷⁴ 吳梅村，〈靈隱具德和尚塔銘〉，收入《吳梅村全集》（上海：上海古籍出版社，1990），卷五一，頁1044。

故大慧以其師圓悟所作《碧巖集》，傷于剝剔，欲碎其板，非徒然也。自評唱出，禪門遂涉文字，致令學者有個著力處。甚至學語之流，變而為講公案，東穿西鑿，把佛祖慧命都成狼籍，可惜許也。若非親見親證有個入處，決不可看此等書以為活計。即如《智證傳》、《宗鏡錄》亦然，有大心者，幸于自己分上求之，待徹後細簡前書，不妨有大證據。⁷⁵

雖然對漢月法藏而言，《智證傳》等書具有無可比擬的神聖性，但是對初學者來說，亦不可以輕看，以其容易錯用心也。故《智證傳》並非萬能，原即是以「徹後」（開悟）之人為對象，研究綱宗也非尋求開悟之人的本分，甚至並非禪師接人必要的手段。而是代表著一種系統化的思惟原則，並且具有經典的依據，以及面臨種種疑難之際的一種價值判準。漢月法藏與密雲圓悟兩人齟齬的根由之一在於對臨濟宗旨（乃至於禪門五家七宗）有無認定的不同。密雲圓悟曾經說：

臨濟出世，惟以棒喝接人。不得如何若何，只貴單刀直入。⁷⁶

密雲圓悟所重視的是開悟的過程，他的重點只在使人開悟，對開悟以後之知識系統的區分與積累似乎並不關心。但漢月法藏不同，他也關心臨濟宗是否具有的一種客觀系統化的知識原則，足以成為明顯可辨的特色。其曰：

今人一悟便了，遂言臨濟只求得不受惑底人，若是說玄說要，便是受惑底人也。雖然，透過大法底人，方好掃除大法。若是不透大法，臨濟立地處敢保未夢見在。⁷⁷

「說玄說要」其實是漢月法藏的自我形容。「一悟便了」乃是對密雲圓悟的反諷，形容他對臨濟禪法的籠統含糊，欠缺精密的分疏與認識。而漢月法藏認為各個不同的禪學宗派仍然具有不同的教學與思想原則。兩者對臨濟宗旨認定的差異在於對臨濟宗是否具有某些固定不變的核心綱領與思維傾向一事，其見解南轅北轍。

所以，《智證傳》所引起的爭議，可以說是由於密雲圓悟對漢月法藏夙所堅持的思想原則深感不安所致。如前所述，漢月法藏思想形成過程中最重要的前導是紫柏真可，特別是其注重語言文字的功能此一側面。因此，密雲圓悟與漢月法藏的論爭，在某個層面似亦可說是當時的臨濟正脈與紫柏真可思想的正面衝突，

⁷⁵ 《三峰藏和尚語錄》卷七，頁160。

⁷⁶ 潭吉弘忍，《五宗教》（收入《中國燈錄全書》〔北京：中國藏學出版社，1993〕第20冊），頁833。

⁷⁷ 《廣錄·德慶禪眾請普說》，收入《三峰藏和尚語錄》卷六，頁153。

密雲圓悟對漢月法藏堅持語言文字的功能深表不滿，曾曰：

自佛果作《碧巖錄》，大慧謂宗門至此一大變。（中略）今吾徒提《智證傳》，則臨濟宗至吾徒又一大變為講席矣，且教中尚忌所知障即智障。吾徒到處提《智證傳》為出人之表，擬臨濟正傳而貶剝他人者乎？⁷⁸

這段話的類比企圖十分明顯，其基本構式可以分析為：

提倡者	著作	結果	反對者
佛果圓悟	《碧巖錄》	宗門大變	大慧宗杲
漢月法藏	《提智證傳》	臨濟宗大變	密雲圓悟

觀此論式，其用心便昭然揭矣。是擬漢月法藏為佛果圓悟（1063-1135），而自喻為大慧宗杲也。雖然漢月法藏主要是從惠洪覺範入手，但其與《碧巖錄》涉入文字經典之思惟則為一也。由此可知，密雲圓悟意圖將漢月法藏擬為穿鑿附會經典一路，以彰顯自身「不立文字」之超卓境地。但從漢月法藏的話語看來，其亦不以《碧巖錄》為然，並憂心其易使學者牽纏於文字。因此就漢月法藏個人而言，提倡《智證傳》的用意絕非在接引初機，而希望將佛教經典與禪法交匯融結，成為一有機之整體。

前已言之，在明代佛教發展的歷程中，惠洪覺範地位驟然走高實乃濫觴於紫柏真可。事實上，惠洪覺範在禪學史上的地位遠不及於大慧宗杲，⁷⁹ 密雲圓悟的看法其實代表的正是禪學思想史上傳統的價值標準。例如袁宏道在與學生的問答中說道：

問：「先生言洪覺範有道理知見，然予觀覺範提唱公案，其識見議論，似與大慧不殊。」

⁷⁸ 密雲圓悟，〈與漢月上座〉，收入《天童直說》（東京：東京大學東洋文化研究所藏崇禎年間刊本），卷一，頁5。此文亦見收於《天童密雲禪師年譜》，「崇禎七年」條下，頁83-84，文字小有出入。

⁷⁹ 明初恕中無愠（生卒年不詳）曰：「覺範《僧寶傳》，始名《百禪師傳》，大慧初見讀之，為剔出一十九人而焚之。厥後覺範致書與黃檗智和尚云：『宗杲竊見吾《百禪師傳》，輒焚去者一十九人，不知何意。』覺範雖一時不悅，彼十九人終不以預卷。」今所見諸本《禪林僧寶傳》皆為八十一人，可見大慧宗杲仍然獲得較大多數的信賴與肯定。

以上這段話見於恕中無愠，《山菴雜錄》（臺北：中央研究院歷史語言研究所藏同治九年三峰寺刊本），卷上，頁16。

答：「透關的人，亦分兩種。走明白路者，覺範、永明壽是也；有走黑路者，若大慧是也。其議論識見一樣，而卻分兩途。」

有人向小修舉似。小修云：「覺範亦是走黑路者，但其中微帶有明耳。」

先生曰：「不然！覺範往往將黑路都要解作明白的，是死語，是實法。」⁸⁰

「提唱公案，其識見議論，似與大慧不殊」，意謂惠洪覺範實可與大慧之境界相頡頏，不過兩者對禪悟道理採取的進路有所差別。袁中郎曾釋「走黑路」、「走明白路」之意為：「走明白路者，求解也；解通，名如來禪。走漆黑路者，求悟也；悟透，名祖師禪。」⁸¹換言之，「走明白路」是知識上的理解，類似於主智主義 (intellectualism) 的進路，而「走黑路」乃是指確實的參證體悟工夫，傾向於實踐與修證工夫的強調，接近於冥契主義 (mysticism) 的取徑。⁸²在袁中郎這些話語當中，⁸³「走黑路」、「祖師禪」的工夫境界無疑較「走明白路」、「如來禪」更進一著，惠洪覺範與永明延壽 (904-975) 也屬「透關之人」，境界固然亦屬不易，但顯然仍略遜一籌。不過，從上述引用的資料中也可以看出，中郎與

⁸⁰ 袁宏道著，荒木見悟監修，宋明哲學研討會譯注，《珊瑚林》（東京：ベリカン社，2001），卷下，「二六七」條下，頁155。《珊瑚林》為袁中郎最完整的論禪文字，北京圖書館與日本內閣文庫同時藏有明清響齋刻本，《續修四庫全書》據北京圖書館藏本影印，於一九九七年出版。二〇〇一年荒木見悟教授率領日本九州大學教授為主的宋明哲學研討會進行詳細的校勘與譯注，頗便於學者參考。通行本《袁中郎全集》中收《德山暑譚》一部份即從《珊瑚林》節錄而出。

⁸¹ 《珊瑚林》，「二六五」條，頁154。

⁸² mysticism 一語或譯作神祕主義，楊儒賓先生則譯作冥契主義，見史泰西 (Stace) 著，楊儒賓譯，《冥契主義與哲學》（臺北：正中書局，1998）。筆者以為神祕主義一詞在中文語境中予人負面的聯想太強，涵攝力似不若「冥契主義」一詞，故暫從楊儒賓先生之譯。

⁸³ 如來禪與祖師禪異同之辨析，從仰山禪師以來便是禪門爭論的重點。明末清初的叢林亦對此一議題表示出高度的興趣，例如漢月法藏曾說：「參禪貴先抉擇祖師禪、如來禪者，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。」語見《廣錄·聖恩寺普說》，收入《三峰藏和尚語錄》卷六，頁154。黃宗義也曾說：「如來禪言心性，祖師禪惡言心性。如來禪言體，祖師禪言用；如來禪談空，祖師禪論實事；如來禪槁木死灰，祖師禪縱橫權術；如來禪自真空而妙有，祖師禪自妙有而真空。」見氏著，《與友人論詩書》，收入《黃宗義全集》第10冊，《南雷詩文集》，頁149。但祖師禪與如來禪之間的異同一直是禪門叢林重要的論議，以上所舉諸家亦皆各只是一家之言，難以據之為定論。

小修兩人之間，對如何給予惠洪覺範適當之定位，意見截然分歧，小修是否被中郎說服亦不得而知。但從這段話也可以看出：在當時，惠洪覺範確實成為眾人目光集中的焦點，逐漸與大慧宗杲形成分庭抗禮的局面。

惠洪覺範之《臨濟宗旨》與《智證傳》顯然是漢月法藏領契臨濟宗旨最重要的典據，密雲圓悟認為禪學不應該拘泥於任何形式與方式，只要達到「明心見性」之目的即可，然而漢月法藏則堅持「綱宗」的重要性絕對不容否認。前已言之，「綱宗」一詞即意味著系統化的知識原則，漢月法藏顯然主張必須先掌握基本原則以後才能認清臨濟宗實際的內涵與特質，既是禪宗內部的判教，也接近於「教條化」的教學體系。但筆者必須再次強調，「綱宗」一物具有判教的作用，實乃紫柏真可之功，漢月法藏不過繼承紫柏真可的看法而已。相反地，密雲圓悟則認為：

諸佛世尊為一大事因緣故出現於世，正要有大丈夫氣概，隻肩獨荷，不被世、出世間一切境界語言轉換，始有獨立自繇。縱五宗差別之語言，亦無非明人人本分一著。⁸⁴

可以看出兩者的差別在於：漢月法藏主張經由差別智的分疏進而開通根本智，而密雲圓悟則希望先掌握禪悟的本質，進而統攝分別的事相。禪的開悟到底與系統化的知識有無關係，其實始終是個兩難的問題。漢月法藏同時也堅持經典文獻的重要性，密雲圓悟對此大不以為然，曾判其為「知解宗徒」，又曰：

猶且妄誕不已，將古人機語一味穿鑿，動攝整篇儒書以配之。胡不思古人謂：「傍教說禪猶不可，況儒書乎？」故其中杜撰不可枚舉。⁸⁵

密雲圓悟對漢月法藏運用經典（甚至包括儒家）與禪悟經驗的比類極表不滿。漢月法藏此一思惟無疑乃是惠洪覺範「宗教合一」思想的延伸。然而漢月法藏的看法卻與密雲圓悟大相逕庭，其言曰：

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，易墮魔又復墮外。⁸⁶

是以為文字禪猶勝於濫施棒喝矣，陳垣曰：「明季心學盛而考證興，宗門昌而義學起，人皆知空言面壁，不立語文，不足以相攝，故儒釋之學，同時丕變，

⁸⁴ 密雲圓悟，〈復吳道婆〉，見《密雲禪師語錄》卷八，頁45。

⁸⁵ 密雲圓悟，〈復墨仙劉居士〉，見《天童直說》卷一，頁15b。

⁸⁶ 漢月法藏，〈答西空居士〉，見《三峰藏和尚語錄》卷一四，頁193。

問學與德行並重，相反而實相成」，⁸⁷ 可爲此段話語之最佳註腳。「顛預亂統，易墮魔又復墮外」乃暗諷密雲圓悟無學，不知以經典爲準據。

從此不難看出兩造之間的爭持多少帶有「主智主義」與「冥契主義」路線之爭的氣味。漢月法藏傾向於前者，主張知識、語言文字對於神聖經驗的體證具有實質的助益，而密雲圓悟則對語言文字的功能始終存疑，⁸⁸ 同時也對宋代以來綿延不絕的儒釋調和之風不以爲然。⁸⁹ 如前所述，漢月法藏鬯言綱宗乃是針對開悟

⁸⁷ 陳垣，《明季滇黔佛教考》（北京：中華書局，1962），頁86。

⁸⁸ 誠如評論人所指出的，冥契主義與主智主義爲兩者衝突的原因之一，筆者感謝評論人的洞見，讓筆者對此一問題有更清楚的認識。同時筆者也要指出：雖然兩人爭執之一端在於修證方式認知的差異，但如同本文稍後指出，密雲圓悟門下木陳道忞，對漢月法藏的批評亦並非完全站在冥契主義的立場，指謫其耽溺於語言文字，反而是站在儒家的師生倫理批評漢月法藏忘恩悖禮。足見兩造之間的恩怨極為複雜，「主智主義」與「冥契主義」之間的路線之爭固爲其中一端，然亦不足以全面涵蓋。

⁸⁹ 儘管從東漢晚年的《牟子理惑論》開始，儒釋調和之風已開其端，不過宋代時方蔚爲風潮，晚明時則臻於極盛，席捲了知識界全體。晚明叢林中亦頗有對此不以爲然，著者若雲棲株宏。其嘗曰：「儒佛二教聖人，其設化各有所主，固不必歧而二之，亦不必強而合之，何也？儒主治世，佛主出世。治世，則自應如〈大學〉格致誠正修齊治平足矣，而過於高深，則綱常倫理不成安立；出世，則自應窮高極深，方成解脫，而於家國天下不無稍疏。蓋理勢自然，無足怪者。若定謂儒即是佛，則六經論孟諸典，璨然備具，何俟釋迦降誕，達磨西來？」見雲棲株宏，《雲棲法彙·竹窗二筆·儒佛配合》（收入《明版嘉興大藏經》第33冊），頁52。

儒釋調和之風研究者甚眾，東瀛學界關注久矣，早期研究若久保田量遠，《中國儒道佛三教史論》（東京：東方書院，1931）；常盤大定，《支那に於ける佛教と儒教道教》（東京：東洋文庫，1930，此書後由東京原書房於一九八二年重新出版）可以提供一個大致清晰的輪廓。宋代儒釋和會之風可以參見蔣義斌，《宋代儒釋調和論及排佛論之演進——王安石之融通儒釋及程朱學派之排佛反王》（臺北：臺灣商務印書館，1988）；張清堂，《北宋契嵩的儒釋融會思想》（臺北：文津出版社，1998）；黃啟江，〈論北宋明教契嵩的《夾註輔教編要義》〉，收入氏著，《北宋佛教史論稿》。陽明學與禪學的關係更是學界長久關注的焦點，可參見陳榮捷，《王陽明與禪》（臺北：學生書局，1984）；Edward T. Chien, *Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming* (New York: Columbia University Press, 1986); Berling, *The Syncretic Religion of Lin Chao-en*; Cynthia J. Brokaw, *The Ledgers of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China* (Princeton: Princeton University Press, 1991)，此書有中譯本，見包筠雅著，杜正貞、張林譯，《功過格：明清社會的道德秩序》（杭州：浙江人民出版社，1999）。日本學者荒木見悟於此領域貢獻卓著，可以參見氏著，《明末宗教思想研究》、《佛教と陽明學》等著作。另外〈明末における儒佛調和論の性格〉一文則提供了一個鮮明定位的座標軸，此文收入氏著，《明代思想研究》（東京：創文社，1985），頁265-291。

之人，然密雲圓悟卻始終將它視為接引初機的不良示範。因此，兩人的立足點幾乎從一開始就已經迥然有別，雙方砲火雖然猛烈，卻無法說服彼此，可想而知，雙方的對話幾乎只是彼此立場的各自表述而已。漢月法藏再傳弟子晦山戒顯（生卒年不詳，約與吳梅村同時）⁹⁰ 曰：

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，莽鹵成風，必流為一極之禪而宗旨滅矣。是故未悟之綱宗不必有，既悟之綱宗不可無也。⁹¹

晦山戒顯雖屬三峰一系，此段話語卻帶有調和論的色彩。既然密雲圓悟側重在「未悟」之根本，而漢月法藏重在「既悟」之綱宗，兩人的論辯從一開始便由於出發點與各自立場的差異，加上意氣與態度的挑釁，戰火遂延燒晚明禪林，久久不歇。

六、面對惠洪覺範的頌禱：以〈禮石門圓明禪師文〉與〈告寂音尊者文〉為例

雖然密雲圓悟與漢月法藏兩人的論爭，主要環繞著《智證傳》與《臨濟宗旨》展開，但惠洪覺範其他的著作也發揮了極大的影響。例如《禪林僧寶傳》，等於開創了另外一種禪宗史傳的寫作方式。覺浪道盛（1592-1659）曾就《禪林僧寶傳》一書的重要性說道：

吾獨拈出洪覺範所著《僧寶傳》，八十一人。其人雖少，而二支五派，門庭堂奧，無不精攝，洪公大才，傳各為贊，激揚此旨。其筆如太史公，得《春秋》遺意，大有關於宗門。又況卷帙不多，足以配《楞嚴》而便於參究。⁹²

⁹⁰ 晦山戒顯，本名王瀚，兩浙名士，與吳梅村等人交好，國變後，薙髮為僧。關於晦山戒顯較詳細的研究，詳參野口善敬，〈遺民僧晦山戒顯について〉，《禪文化研究所紀要》16(1990)：251-274。

⁹¹ 晦山戒顯，〈研究綱宗第九〉，見《禪門鍛鍊說》（收入《新編已續藏經》第112冊），頁998。

⁹² 覺浪道盛，〈合刻四當參序〉，見《天界覺浪盛禪師全錄》卷二二，頁716。

《禪林僧寶傳》成書之後，便已引起種種爭議。⁹³ 不過如前所述，由於惠洪覺範在明末清初的叢林地位不斷揚昇，其著作已經不獨止於記事存史，且於參禪悟道大有裨益，甚且可與《楞嚴》等量齊觀，⁹⁴ 可謂揄揚過當。不過，此際之叢林，惠洪覺範幾乎可與大慧宗杲比肩。如此一來，覺浪道盛對惠洪覺範的推崇亦在意料之中。

晚明叢林對惠洪覺範的孺慕之情，在另外兩篇文章當中有更為具體的呈現。一是紫柏真可〈禮石門圓明禪師文〉，一是木陳道忞（1596-1674）〈告寂音尊者文〉。這兩篇文章都以惠洪覺範作為禮敬的對象，抒發他們個人對叢林的觀感與期盼。前者是晚明叢林發現惠洪覺範的先驅，而後者係密雲圓悟門人，與繼承紫柏真可思想源流的漢月法藏屬敵對陣營。兩者並而觀之，或許可以讓我們對惠洪覺範在此際叢林的特殊地位能有更進一步的認識。

紫柏真可〈禮石門圓明禪師文〉作於萬曆二十六年（1598），紫柏真可自廬山歸宗寺返回嘉興途中。在此文中，紫柏真可備述了惠洪覺範過人之處，及其歸心頂禮之由。例如其言曰：

夫出世法中，自飲光微笑以來，能以語言文字揚其笑者，惟馬鳴、龍樹而已。然二尊者皆產於梵，不產於華，能以語言文字大飲光之笑者，惟谷隱、東林與石門而已。石門，即圓明；圓明，即寂音尊者。寂音，諱洪，字覺範，生五十六年而卒。⁹⁵

飲光，即大迦葉；谷隱，指谷隱蘊聰（965-1032）；⁹⁶ 東林，謂東林常總（1025-1091）。⁹⁷ 「以語言文字揚其笑」意指經由文字語言的闡發，使禪法奧義獲得更

⁹³ 《禪林僧寶傳》一書的得失與成書經過，一個簡要的介紹，可以參見陳垣，《中國佛教史籍概論》（北京：中華書局，1962），頁132-138。

⁹⁴ 晚明《楞嚴經》流行的情況，詳參荒木見悟，〈明代における楞嚴經の流行〉，收入《陽明學の開展と佛教》，頁245-274。

⁹⁵ 同註27。

⁹⁶ 谷隱蘊聰，宋代臨濟宗僧人。廣東南海人，俗姓張。出家後，參禮百丈道常，繼之參禮首山省念，大悟。歷參湖北洞山守初、大陽山警延、智門師戒等。景德三年（1006），住襄州石門山，天禧四年（1020），移住谷隱山太平興國禪寺，兩山徒眾多達千人。並交結翰林楊億、劉筠等。天聖十年示寂，世壽六十八，諡號「慈照禪師」。李遵勗為撰碑文。著有《語錄》、《石門山慈照禪師鳳巖集》一卷。

⁹⁷ 東林常總，宋代臨濟宗僧人。劍州尤谿（四川劍閣）人，俗姓施，字照覺，又稱常聰。十一歲依寶雲寺文兆出家，從契思受具足戒。後隨黃龍慧南參究二十年，受大法之決旨，以大興臨濟宗風為志，名噪叢林。慧南歿，住泐潭寺，後移江州（江西九江）東林

進一步的發揮與推展。

語言文字是否為傳遞真理唯一可能的形式？就禪宗原初的立場而言，恐怕以否定的成份居多。因此，東林常總等人在禪學修為的造詣並非以語言文字著稱，雖然他們的語言文字表現出獨到的魅力。然而將語言文字的造詣作為一種值得欽羨的成就，或許也是紫柏真可異於禪門一般的見解所在。⁹⁸ 不過，即使不是唯一，也同時充滿各種不可知的冒險，語言文字應該仍然是傳遞真理的可能方式之一，如同隨時等候在岸的舟船，在真理世界的水紋波影中往復來去。紫柏真可說道：

馬鳴、龍樹、谷隱、東林與圓明大師，皆即文字語言而傳心，曹溪則即心而傳文字語言。即文字語言而傳心，如波即水也；即心而傳文字語言，如水即波也。波即水，所謂極數而窮靈；水即波，即所謂窮靈而極數。極數而窮靈，則法相法性之波也；窮靈而極數，則法性法相之水也。故石門以文字禪名其書，文字，波也；禪，水也。如必欲離文字而求禪，渴不飲波，必欲撥波而覓水，即至昏昧，寧至此乎？故曰：「性宗通，而相宗不通，事終不圓；相宗通，而性宗不通，理終不徹。」事不圓，則不能入事，不成就三昧。理不徹，則不能入理，不成就三昧。縱性相俱通，而不通禪宗，機終不活。機不活，則理事不成就。三昧雖入，而不能用也。若夫圓明大師，則又出入乎性相之樊，掉臂於禪宗之域，即出世法而融攝世法，以世法而波瀾乎出世之法。⁹⁹

這段話極易令人聯想到《大乘起信論》書中著名的理論結構。在《大乘起信論》中「水／波」等於「性／情」，¹⁰⁰ 而紫柏真可的思惟類比是「水／波」＝

寺。元豐三年（1080）敕改廬山東林律寺為禪林，師奉命駐錫說法；其徒以為應慧遠之誡「吾滅七百年後有肉身大士革吾道場」，遂大揚法化。曾與蘇軾交遊。五年，神宗敕主相國寺智海禪院，固辭不受，乃賜紫衣及「廣惠禪師」之號；元祐三年（1088）賜號「照覺禪師」，六年示寂，世壽六十七。

⁹⁸ 《林間錄》記載一則故事頗堪玩味。言曰：「雲門和尚說法如雲，絕不喜人記錄其語，見必罵逐曰：『汝口不用，反記我語，他時定販賣我去。』今對機室中錄，皆香林、明教以紙為衣，隨所聞，隨即書之。後世學者，漁獵文字語言中，正如吹網欲滿，非愚即狂，可歎也。」

雲門和尚顯然是對語言極端不信。上述故事見於《林間錄》卷上，頁484。

⁹⁹ 同註27，頁266-267。

¹⁰⁰ [傳]馬鳴菩薩著，真諦三藏譯，《大乘起信論·解釋分》曰：「智淨相者，謂依法力熏習，如實修行，滿足方便故。破和合識相，滅相續心相，顯現法身，智淳淨故。此義云

「法性／法相」＝「心／語言文字」＝「靈／數」。「靈」謂全體通貫，「數」指分別萬千。但由於水與波其實是渾融的一體，故而法相與法性也不該是截然對立的畛域，是以性、相可並而稱之。時而波瀾起伏，時而如鏡安穩，但都同樣來自廣大海洋無邊無盡的溫柔擁抱或激情呼喊。

性宗如天台、華嚴，意在窮究真理內在的本質；相宗即法相（唯識）宗，意在研析森羅萬象之間種種錯綜複雜的相互關係；禪宗則力圖將這兩者應用於現實人生，以及嘗試各種新的可能。這三者又同時是渾融之一體，不可截然劃分。當然，紫柏真可此處仍有可能是受到《大乘起信論》的啟發。¹⁰¹

大體而言，紫柏真可追慕惠洪覺範的理由約可歸納為：（一）重視文字經典的功能；（二）強烈的社會關懷；（三）性、相融和的教學傾向；¹⁰²（四）「綱宗」的啟示——也就是禪宗思想的系統化原則等四個主要的面向。這些因素同時也有助於晚明叢林宗尚文藝、由「不立文字」漸漸向重視經典的方向傾移、重視世俗倫理等風氣的形成。紫柏真可在文集中贊揚惠洪覺範其人其德之處不知凡幾，此意在〈禮石門圓明禪師文〉一文中再次發揮無餘。紫柏真可又說：

戒賢，即唐奘師得法師也，戒賢傳彌勒之宗，其宗謂之法相宗。若天台、清涼，西土馬鳴、龍樹皆謂之法性宗。法相如波，法性如水。後世學者各專其門，互相排斥。故波之與水，不能通而為一。此曹皆以情學法者也，非以理學法者也。殊不知凡聖精粗，情有而理無者也；凡聖精粗所不能盡者，理有而情無者也。¹⁰³

紫柏真可頗以復興法相為念，是晚明唯識學復興運動中最重要的旗手之一。¹⁰⁴「凡聖精粗，情有而理無者」意指世間種種差別來自情感刻意的分別，

何？以一切心識之相，皆是無明。無明之相，不離覺性，非可壞，非不可壞；如大海水，因風波動，水相風相，不相捨離，而水非動性；若風止滅，動相則滅，濕性不壞故。如是眾生自性清淨心，因無明風動，心與無明，俱無形相，不相捨離，而心非動性；若無明滅，相續則滅，智性不壞故。」語見《大正新修大藏經·論集部》（臺北：新文豐出版公司，1983），第32冊，頁576。

¹⁰¹ 《大乘起信論·立義分》曰：「一者、體大，謂一切法真如平等不增減故；二者、相大，謂如來藏具足無量性功德故；三者、用大，能生一切世間出世間善因果故。一切諸佛本所乘故，一切菩薩皆乘此法到如來地故。」同前註，頁575-576。

¹⁰² 詳參廖肇亨，〈明末清初叢林論詩風尚探析〉。

¹⁰³ 同註27。

¹⁰⁴ 明末唯識宗復興一事，可參見釋聖嚴，〈明末的唯識學者及其思想〉，《明末佛教研究》（臺北：東初出版社，1987），頁187-236；張志強，〈唯識思想與晚明唯識學〉

只有穿透超越種種高低左右對待者，才能進入真理大海縱橫自在。此處可以再次說明紫柏真可融合性、相不同學術方向的思想傾向，是來自惠洪覺範的啟發。

漢月法藏雖然未及親炙紫柏真可，但從以上論述的證據來看，漢月法藏紹承紫柏真可思想餘緒之跡歷歷可見。¹⁰⁵ 雍正帝曾經大力擯斥漢月法藏及三峰一派，其言曰：

當日魔藏取悅士大夫為之保護，使緇徒競相逐塊，遂引為種類。其徒至今散佈人間不少，宗門衰壞，職此之由。朕今不加屏斥，魔法何時熄滅。¹⁰⁶

雍正帝這段話透露出幾個值得注意的訊息：（一）漢月法藏主要往來的對象為士大夫，而且關係極為密切；（二）漢月法藏一門對當時禪風產生一定程度的重大影響；（三）其影響所及，乃有雍正皇帝（及其所代表的價值觀）所不樂見者。這些特質，其實也具見於紫柏真可。

漢月法藏出身晚明世族，其父親與東林黨人交往至為密切，漢月法藏本人說法又喜徵引儒家經典與禪學相呼應，與晚明以來儒釋調和論者的知識傾向其實若合符節。¹⁰⁷ 換言之，漢月法藏的禪法亦與當時知識圈的價值期待十分吻合，職是之由，漢月法藏一脈，在鼎革之際，成為強調忠義氣節的逃禪遺民聚集的場所，而其弟子繼起弘儲（1605-1672）甚且被全祖望稱為「僧中之遺民」¹⁰⁸ 亦無足為奇，而這些精神特質，幾乎也都凝聚於惠洪覺範一人的形象之上。

換言之，惠洪覺範其人其學的歷史真相已經不是晚明叢林關懷的重心所在了，而是透過惠洪覺範面貌的形塑，投射出晚明叢林理想的文化形態。這種心情，即使是與漢月法藏完全對立的密雲圓悟門人木陳道忞¹⁰⁹ 也完全相同。康熙

（高雄：佛光山文教基金會，2001）；周齊，〈明代中後期唯識學的興起及其特點分析〉，收入黃心川主編，《玄奘精神與西部文化——玄奘精神與西部文化學術研討會論文集》（西安：三秦出版社，2002），頁191-207。

¹⁰⁵ 例如在復興法相宗的努力方面，漢月法藏也十分推崇紫柏真可的貢獻，嘗曰：「紫柏大師深得相宗玄旨，超超於三量之外。」見氏著，〈書周季侯先生八識規矩頌首〉，收入《吳都法乘》卷二二，頁2975。

¹⁰⁶ 清世宗，《揀魔辨異錄》（收入《禪宗集成》〔臺北：藝文印書館，1968〕第6冊），卷一，頁3567。

¹⁰⁷ 漢月法藏思想中的儒學色彩，詳參野口善敬，〈漢月法藏と士大夫たち〉，頁26-57。

¹⁰⁸ 全祖望，〈南嶽和尚退翁第二碑〉，收入《結埼亭集》（臺北：華世出版社，1977），卷一四，頁176-177。

¹⁰⁹ 木陳道忞，潮州茶陽林氏子，幼有夙慧，讀書一目五行俱下，總角以藝文擅名鄉曲，試博士弟子，然性不耽世好，飄然有塵外想。及冠，讀《大慈語錄》，忽憶前身雲水參

二年(1663)，木陳道忞作〈告寂音尊者文〉，一方面吐露對惠洪覺範的欽羨之情，另一方面亦藉以打擊三峰門人繼起弘儲。¹¹⁰ 其言曰：

蓋自有禪宗以來，博通經論，學富天人。雖代不乏賢，然未有如師之出秦入漢，左蘇右黃，風雷駐其舌，錦繡纏其腸者也。所以著為文字之禪，《林間》之錄，《僧寶》、《智證》之傳，言言顯佛祖真詮，字字開古人生面，使天下後世之縉流，凡有志于斯道者，莫不大賢識其大者，以發明心地；小賢識其小者，以資益見聞。此師之時時教育我儕而為百世之師，我儕亦朝夕承師提命而為終身模範者也。¹¹¹

此文對惠洪覺範推仰之情，甚且過於紫柏真可。相形之下，不難發現惠洪覺範湮沒多年之著作，在紫柏真可等人的努力之後，此際已極常見。惠洪覺範的才學成為僧人宗仰的碑塔，開啓了一條指引通往真理的重要道路，而且蘊含無限詮釋的可能性。「大賢識其大者，以發明心地；小賢識其小者，以資益見聞」的用法，不免令人聯想到「佛以一音演說法，眾生隨類各得解」¹¹² 這樣的說法。易言之，惠洪覺範的地位幾乎足與佛祖比肩而立。這固然不符合歷史事實，但從木陳道忞的說法來看，惠洪覺範絕對堪為叢林表率，乃至於人天師表。

木陳道忞對惠洪覺範在藝文上的創作十分推崇，甚且十分清楚其與蘇軾、¹¹³ 黃山谷等人的淵源，足見其於惠洪覺範已親用心，非如馮夢禎等人不過隨場逐影而已。不過木陳道忞之所以寫作此文，本意並非專為頌讚惠洪覺範而發，真正意圖乃藉之以抨擊漢月法藏弟子繼起弘儲。

方，歷歷如見，參憨山、黃檗諸尊宿，皆深契之。後於密雲圓悟處開悟得法，掌書記十四年，密雲圓悟示寂，繼主天童，順治十六年奉詔入京，康熙十三年示寂，世壽七十九，僧臘五十五。著有《北遊集》、《布水臺集》等。關於木陳道忞的研究，參見荒木見悟，〈禪と名教——木陳道忞の變節〉，《東洋古典學研究》（廣島）1(1996)：11-23。

¹¹⁰ 繼起弘儲，俗姓李，揚州興化人。早歲出家，師事漢月法藏，為其嗣法弟子，其後十坐道場，以蘇州靈巖寺為最久。明清之際，遺民多往歸之，當時目之為「浮屠中之遺民」。生平詳見〈南嶽和尚退翁第二碑〉。

¹¹¹ 木陳道忞，〈告寂音尊者文〉，見《布水臺集》（收入《明版嘉興大藏經》第26冊），卷二五，頁406-407。

¹¹² 鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經·佛國品第一》（收入《大正新修大藏經·經集部》第14冊），頁538。

¹¹³ 關於蘇軾在晚明的接受與影響，詳參陳萬益，〈蘇東坡與晚明小品〉，收入氏著，《晚明小品與明季文人生活》（臺北：大安出版社，1988），頁1-36。

康熙元年，繼起弘儲於海鹽金粟寺拆遷「密雲彌布」匾額，木陳道忞對此反應甚為激切，其事實本末，陳垣敘之甚詳，茲不贅述。¹¹⁴ 木陳道忞多方頌揚惠洪覺範之後，筆鋒一轉，遂將矛頭對準漢月法藏師徒。其言曰：

然由宋至今五百季，未有自謂因師悟入而附師門牆者，有之自靈岳繼起始。夫繼起之師為漢月藏公，實出先師悟和尚之門。先師以其馳騁知解，恐流為荷澤神會之宗，間常移書規誨之，而藏公遂謂印心于師。庶幾叛去先師，不妨于天童，可以忤言相抵耳。歲秋辛丑，繼起住金粟，金粟蓋先師道場也。竟公然毀侮先師，糊抹先師名號，謂曾昭告吾師業苾芴孝祀，以師為得法之祖，以故不惟先師，并應菴以下諸祖莫不輕訶妄詆為不知禪。果爾，則師生平瀝肝雕腎，發揮經論，所謂光輔祖宗者，非以利後昆，實為遁逃藪矣。是豈吾師心哉？¹¹⁵

木陳道忞此處之發言顯然過於輕率，多有與事實不盡相符之處：（一）繼起弘儲絕非第一位自稱因惠洪覺範著作而開悟之僧人，至少紫柏真可、漢月法藏等人已先弘儲而為之；（二）漢月法藏等人並未將一切祖師一概抹煞，而是對過往禪門祖師的評價與密雲圓悟一脈不同，但稱其「并應菴以下諸祖莫不輕訶妄詆為不知禪」與史實斷然不符。¹¹⁶

木陳道忞此處的發言，不難看出其於綱宗思想、性相融合、文字禪等為「紫柏真可一漢月法藏」此一流派強調的問題皆未觸及，而含混以「發揮經論」一語概而括之，並以「馳騁知解」說明密雲圓悟門下對漢月法藏一系的基本定位。木陳道忞此文的重點當然不在對漢月法藏一系進行客觀的認識與理解，而是在當時叢林尊崇惠洪覺範的風潮之下，反對漢月法藏等人自稱因惠洪覺範而開悟，並逕

¹¹⁴ 其經過詳參陳垣，《清初僧諍記》（北京：中華書局，1962），「密雲彌布扁諍」條下，頁42-48。

¹¹⁵ 同註111，頁407。

¹¹⁶ 如前所述，對漢月法藏而言，高峰原妙和尚為其重要的啟蒙導師，謂其于禪宗源流一筆抹煞實可謂誇大其辭。木陳道忞之所以有此誤解，或許是源於漢月法藏的這段話。漢月法藏言道：「吾鄉自宋及今，五百年間，宗師之傑出者惟圓照本一人而已，生于梁溪，後出世姑蘇之瑞光，其外來說法于華藏者，惟密菴傑、塗毒策、演菴遁三人，而密菴尤稱英特，惟臨濟嫡骨之子。」語見《三峰藏和尚語錄》卷五，頁149。
密菴與應菴固不同也，可能木陳道忞之記憶有誤。這段話漢月法藏其用意只是在回顧蘇州地區禪林發展，木陳道忞卻誤讀為是對整個禪宗史的全盤否定，兩造之間類似的誤讀與惡意的攻訐之處甚多。

行開宗立派。木陳道忞所訶斥者，不過其未能謹守師徒分際而已，且以爲漢月法藏等人並未真能繼承惠洪覺範思想之精義。復云：

今歸復常寂光土，肯因棄盛豐潔，反冒昧從人而甘受非類之禪祀乎哉？知師斷不肯其然。然幽明睽隔，縱師吐棄，曷由證驗而表白師衷？盍亦薄言震之，俾莫不震疊焉。庶幾少塞覬覦而杜彼僥倖者之心，否則怏怏之徒，稍有不得乎師，其誰不可恩歸往哲而慢易歲人。如是則徒可以叛師，子可以叛父，臣可以叛君，三五之倫，將遂漸滅，有于佛祖之道哉？杞憂是懷，惟師其陟降而鑑臨之。¹¹⁷

此段話語意欲惠洪覺範降世給予繼起弘儲等人相當程度之警惕，禪門中竟有此威儀掃地之奇文。木陳道忞此際已受封清廷國師，可能多少刻意挑釁「僧中遺民」之領袖人物繼起弘儲。¹¹⁸ 雖然此文可謂節度全失，卻仍然透露出幾個值得注意的訊息：（一）惠洪覺範已然神格化，甚且具有賞善罰惡之神力矣，這或許是從紫柏真可等人強調他的忠義節操演化而成；（二）顯然，對木陳道忞而言，惠洪覺範乃是禪門共同尊仰的宗師，非專屬於一人一派，他甚至拒絕漢月法藏一系對惠洪覺範的解釋，當然他對漢月法藏一系思想淵源在於惠洪覺範一事了然於心，是以乃有此文之作，故而冀盼惠洪覺範降臨而懲治之；（三）即令對禪門中人而言，惠洪覺範之所以爲人所豔羨亦未必在於其禪法之高妙，木陳道忞「有志于斯道」一語恐怕不單指參禪悟道而已，觀其於惠洪覺範「風雷之舌」與「錦繡之腸」的贊賞，或許詩文一道同時也是他所關切的重點。

木陳道忞之寄希望於惠洪覺範，與紫柏真可之欲推展惠洪覺範的時空條件已全然迥異。紫柏真可尚須極力宣揚惠洪覺範過人精彩之所，而木陳道忞對惠洪覺範已極爲熟悉，同時拒絕承認自命爲遠紹惠洪覺範思想漢月法藏一派之詮讀，也就是說：木陳道忞心目中另有一與漢月法藏門人截然不同之惠洪覺範圖像。雖然各方觀看的重點不同，但在各方不同觀點的詮釋之下，不但豐富了惠洪覺範的文化意涵，也不斷抬高了惠洪覺範在禪門中的地位。

¹¹⁷ 同註111，頁407。

¹¹⁸ 木陳道忞與繼起弘儲之間的傾軋，陳垣《清初僧諍記》一書有詳細的敘述。

七、結語

惠洪覺範在晚明成爲一個眾所矚目的焦點，濫觴於紫柏真可，而於漢月法藏與密雲圓悟兩者衝突之際臻於極盛，至雍正時已略顯疲態，此後則淡出歷史的記憶之外，不再成爲叢林與知識圈關注的對象。

在禪學思想史上，惠洪覺範最爲人所熟知的特點在於提出「文字禪」此一概念，在明代佛教界與知識社群當中興起一陣論爭的熱潮。雖然從倡議伊始，「文字禪」始終是一個充滿爭議性的概念。然而此一概念在禪學史與禪林文學的傳統中始終具有不容忽視的重要性，其影響極爲廣遠。在惠洪覺範的啓發之下，紫柏真可以及漢月法藏此一思想源流格外重視文字語言的功能，這樣的基本立場明顯與密雲圓悟等人不合，故而密雲圓悟一脈常以「知解宗徒」譏評漢月法藏一系。由是觀之，漢月法藏與密雲圓悟之爭其實相當一部份是對語言文字功能的認知立場差異所致，而惠洪覺範著作《智證傳》與《臨濟宗旨》不僅開啓了漢月法藏悟道因緣，也激發了一場猛烈交鋒的戰火。

紫柏真可將沉寂五百年的惠洪覺範喚醒，奮力刊刻惠洪覺範之著作，讓知識圈與叢林再度重視惠洪覺範的存在與價值。在紫柏真可的大力推展與各方競相闡發的影響之下，惠洪覺範逐漸成爲足與大慧宗杲比肩的宗師。紫柏真可從惠洪覺範獲得的啓示，包括：對文字、語言功能的重視、融匯不同流派的教學傾向，以及強烈的入世情懷、學術思想綱領之提振，並企圖從知識原則掌握神聖經驗等不同的面向。惠洪覺範可以說是其心目中佛教理想文化形象的具體呈現，同時，幾乎也等於晚明以來佛教整體的發展方向。

本文以惠洪覺範爲例，檢討思想概念與文化脈絡、宗教意識以及經典傳播之間複雜的互動關係。「文字禪」最直接的影響便是（一）佛教叢林好尚文藝之風的隆興；（二）經典註釋之風的鼓發；（三）企圖透過理性的知識原則掌握或逼近神聖經驗。惠洪覺範在明代重新被發現、建構的過程恰能適份地反映明清佛教思想與當時思想、文學乃至於文化脈絡的相互關係。例如在本文中所提及，在惠洪覺範著作重新刊刻的過程中，環繞紫柏的文人社群不論在資金募集，乃至於校對印刷，無一不息息相關。所謂「不立文字」，其實也是一種變動不居的過程，在傳播的過程中也產生種種不同性質與場境的變化。「綱宗」思想亦然，在惠洪覺範以前，原本代表禪宗拒絕定著的思惟，惠洪覺範使其成爲語言運用的系統化知識原則，在紫柏真可那裡，成爲帶有判教意味的理論基準，漢月法藏據之以開

宗立派，並與密雲圓悟所代表的臨濟法脈展開慘烈的鬥爭。本文透過惠洪覺範形象與特質建構過程的解析，希冀就明代佛教豐富的文化義蘊能有新的詮釋與認識，在觀看省思禪學與文化脈絡的互動關係時，能有一種新的視野與體會。

（本文於民國九十三年六月十七日通過刊登）

後記

本文曾於2003年11月14日中研院文哲所舉辦之「明清文學與宗教」小型學術研討會中進行口頭宣讀，其間感謝蔡振豐教授的評論，以及與會學者的討論。另外在鍾彩鈞教授主持國科會整合型計畫「明代學術思想研究」之例行讀書會亦就相同題目進行報告，當日與會學者的討論亦有助於筆者釐清相關問題的思緒。本文初稿完成之際，筆者適履福岡，得以親聆荒木見悟教授訓誨。是日窗外大雪紛飛，室內春風靄靄，實難或忘。另外感謝林順夫教授、黃啟江教授，在本文寫作過程中的往復討論，使本文思慮得以更加周延。前輩風範，心儀無已。同時三位匿名審查人以及編委會的覆審意見，筆者已經悉為改動，在此謹申謝悃。文中未臻圓滿之處，其責乃在筆者。本文為國科會研究計畫「文字禪與明代佛教思想」系列研究成果之一，計畫編號：NSC91-2411-H-001-039-AC。

引用書目

一、傳統文獻

- 入矢義高譯注，《臨濟錄》，東京：岩波書局，1996。
- 王伊，《三峰清涼寺志》，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1996。
- 全祖望，《鮚埼亭集》，臺北：華世出版社，1977。
- 吳梅村，《吳梅村全集》，上海：上海古籍出版社，1990。
- 周安期編，《吳都法乘》，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1996。
- 紀蔭編，《宗統編年》，收入《新編卍續藏經》，臺北：新文豐出版公司，1993，第147冊。
- 唐元竑，《天童密雲禪師年譜》，見《密雲禪師語錄》，收入《明版嘉興大藏經》，臺北：新文豐出版公司，1987，第10冊。
- 袁宏道著，荒木見悟監修，宋明哲學研討會譯注，《珊瑚林》，東京：ペリカン社，2001。
- 馬鳴菩薩著，真諦三藏譯，《大乘起信論》，收入《大正新修大藏經·論集部》，臺北：新文豐出版公司，1983，第32冊。
- 清世宗，《揀魔辨異錄》，收入《禪宗集成》，臺北：藝文印書館，1968，第6冊。
- 清世宗，《雍正御選語錄》，北京：中國社會科學出版社，2004。
- 許瑤光，《嘉興府志》，臺北：成文出版社據光緒五年刊本影印，1970。
- 喻謙編，《新續高僧傳》，收入《高僧傳合集》，上海：上海古籍出版社，1995。
- 湯賓尹，《睡庵稿》，收入《四庫禁燬書叢刊·集部》，北京：北京出版社，2000，第63冊。
- 馮夢禎，《快雪堂集》，收入《四庫全書存目叢書·集部·別集類》，臺南：莊嚴文化事業公司，1997，第164冊。
- 黃宗羲，《南雷詩文集》，收入沈善洪、吳光主編，《黃宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，1994，第10冊。
- 鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》，收入《大正新修大藏經·經集部》，臺北：新文豐出版公司，1983，第14冊。
- （釋）弘忍（譚吉弘忍），《五宗教》，收入《中國燈錄全書》，北京：中國藏學出版社，1993，第20冊。

- (釋)戒顯(晦山戒顯)，《禪門鍛鍊說》，收入《新編卍續藏經》，臺北：新文豐出版公司，1993，第112冊。
- (釋)宗杲(大慧宗杲)著，荒木見悟註譯，《大慧書》，東京：竺摩書房，1981。
- (釋)明本(中峰明本)，《天目中峰廣錄》，收入《大藏經補編》第25冊，臺北：華宇出版社，1986。
- (釋)法藏(漢月法藏)述，(釋)弘儲(繼起弘儲)編，《三峰藏和尚語錄》，收入《明版嘉興大藏經》，臺北：新文豐出版公司，1987，第34冊。
- (釋)真可(紫柏真可)，《紫柏老人集》，收入《明版嘉興大藏經》，臺北：新文豐出版公司，1987，第22冊。
- (釋)普濟，《五燈會元》，臺北：文津出版社，1986。
- (釋)智昭(晦嚴智昭)，《人天眼目》，收入《明版嘉興大藏經》，臺北：新文豐出版公司，1987，第23冊。
- (釋)無愠(恕中無愠)，《山菴雜錄》，臺北：中央研究院歷史語言研究所藏同治九年三峰寺刊本。
- (釋)株宏(雲棲株宏)，《雲棲法彙·竹窗二筆》，收入《明版嘉興大藏經》，臺北：新文豐出版公司，1987，第33冊。
- (釋)圓悟(密雲圓悟)，《天童直說》，東京：東京大學東洋文化研究所藏崇禎年間刊本。
- (釋)圓悟(密雲圓悟)，《密雲禪師語錄》，收入《明版嘉興大藏經》，臺北：新文豐出版公司，1987，第10冊。
- (釋)道忞(木陳道忞)，《布水臺集》，收入《明版嘉興大藏經》，臺北：新文豐出版公司，1987，第26冊。
- (釋)道原，《景德傳燈錄》，臺北：真善美出版社，1973。
- (釋)道盛(覺浪道盛)述，釋大成、釋大奇編，《天界覺浪盛禪師全錄》，收入《明版嘉興大藏經》，臺北：新文豐出版公司，1987，第34冊。
- (釋)德洪(惠洪覺範)，《石門文字禪》，臺北：新文豐出版公司，1973。
- (釋)德洪(惠洪覺範)，《妙法蓮華經合論》，收入《明版嘉興大藏經》，臺北：新文豐出版公司，1987，第16冊。
- (釋)德洪(惠洪覺範)，《林間錄》，收入《明版嘉興大藏經》，臺北：新文豐出版公司，1987，第23冊。
- (釋)德洪(惠洪覺範)，《智證傳》，收入《明版嘉興大藏經》，臺北：新文豐出版公司，1987，第20冊。
- (釋)德洪(惠洪覺範)，《禪林僧寶傳》，收入《明版嘉興大藏經》，臺北：新文豐出版公司，1987，第20冊。

- (釋)德清(憨山德清)，《憨山老人夢遊集》，臺北：新文豐出版公司，1983。
- (釋)靜、(釋)筠，《祖堂集》，長沙：岳麓書社，1996。
- (釋)贊寧，《宋高僧傳》，北京：中華書局，1987。
- (釋)觀衡(顓愚觀衡)，《紫竹林顓愚衡和尚語錄》，收入《明版嘉興大藏經》，臺北：新文豐出版公司，1987，第27冊。

二、近人論著

包筠雅著，杜正貞、張林譯

- 1999 《功過格：明清社會的道德秩序》，杭州：浙江人民出版社。

史泰西(Stace)著，楊儒賓譯

- 1998 《冥契主義與哲學》，臺北：正中書局。

周裕鐸

- 1999 《禪宗語言》，杭州：浙江人民出版社。

周齊

- 2002 〈明代中後期唯識學的興起及其特點分析〉，收入黃心川主編，《玄奘精神與西部文化——玄奘精神與西部文化學術研討會論文集》，西安：三秦出版社，頁191-207。

林伯謙

- 2000 〈惠洪非「浪子和尙」辨〉，《東吳中文學報》6：19-71。

- 2002 〈惠洪《智證傳》研究〉，《東吳中文學報》8：82-122。

林義正

- 1999 〈儒理與禪法的合流——以大慧宗杲思想為中心的考察〉，《佛學研究中心學報》4：147-168。

阿部肇一著，關世謙譯

- 1986 《中國禪宗史——南宗禪成立以後的政治社會史的考證》，臺北：東大圖書公司。

范佳玲

- 2001 《紫柏大師生平及其思想研究》，臺北：法鼓文化事業公司。

荒木見悟著，廖肇亨譯

- 2000 〈李通玄在明代〉，《中國文哲研究通訊》10.1：273-288。

張志強

- 2001 《唯識思想與晚明唯識學》，高雄：佛光山文教基金會。

張清泉

- 1998 《北宋契嵩的儒釋融會思想》，臺北：文津出版社。

連瑞枝

- 1996 〈漢月法藏與晚明三峰宗派的建立〉，《中華佛學學報》9：181-225。

陳玉女

- 1998 〈明華嚴宗派遍融和尚入獄考——兼述隆、萬年間佛教與京師權貴的往來〉，《成大歷史學報》24：215-258。

陳垣

- 1962a 《中國佛教史籍概論》，北京：中華書局。
1962b 《清初僧諍記》，北京：中華書局。
1962c 《明季滇黔佛教考》，北京：中華書局。

陳萬益

- 1988 〈蘇東坡與晚明小品〉，收入氏著，《晚明小品與明季文人生活》，臺北：大安出版社，頁1-36。

陳榮捷

- 1984 《王陽明與禪》，臺北：學生書局。

開濟

- 1986 《華嚴禪——大慧宗杲的思想特色》，臺北：文津出版社。

黃卓越

- 1997 《佛教與晚明文學思潮》，北京：東方出版社。

黃啓方

- 1997a 〈釋惠洪五考〉，收入氏著，《宋代詩文縱談》，臺北：臺灣商務印書館，頁241-272。
1997b 《宋代詩文縱談》，臺北：臺灣商務印書館。

黃啓江

- 1997a 〈僧史家惠洪與其「禪教合一」觀〉，收入氏著，《北宋佛教史論稿》，臺北：臺灣商務印書館，頁312-358。
1997b 〈論北宋明教契嵩的《夾註輔教編要義》〉，收入氏著，《北宋佛教史論稿》，臺北：臺灣商務印書館。
1997c 《北宋佛教史論稿》，臺北：臺灣商務印書館。

廖肇亨

- 1994 《明末清初遺民逃禪之風研究》，臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文。
2002a 〈明末清初叢林論詩風尚探析〉，《中國文哲研究集刊》20：263-301。
2002b 〈明末清初詩禪交涉研究序說〉，《中國哲學研究》（東京）17：177-320。

廖肇亨

暴鴻昌

- 1998 〈明季清初遺民逃禪現象論析〉，收入氏著，《暴鴻昌文集——明清史研究存稿》，哈爾濱：黑龍江教育出版社，頁137-149。

蔣義斌

- 1988 《宋代儒釋調和論及排佛論之演進——王安石之融通儒釋及程朱學派之排佛反王》，臺北：臺灣商務印書館。
1997 〈朱子與大慧宗杲〉，收入氏著，《宋儒與佛教》，臺北：東大圖書公司，第六章。

鄭培凱

- 1995 《湯顯祖與晚明文化》，臺北：允晨出版社。

鄧克銘

- 1990 《大慧宗杲之禪法》，臺北：東初出版社。

釋見一

- 2000 《漢月法藏之禪法研究》，臺北：法鼓文化事業公司。

釋聖嚴

- 1987 《明末佛教研究》，臺北：東初出版社。

久保田量遠

- 1931 《中國儒道佛三教史論》，東京：東方書院。

大野修作

- 2001 〈慧洪《石門文字禪》の文學世界〉，收入氏著，《書論と中國文學》，東京：研文出版，頁203-230。

石井修道

- 1982 〈虎丘紹隆と大慧宗杲〉，《佛教史學研究》25.1：66-91。
1998 〈大慧宗杲の看話禪と「磨磚作鏡」の話〉，《駒澤大學禪研究所年報》9：39-76。

長谷部幽蹊

- 1984-1986 〈三峰一門の隆替〉(1-6)，《愛知學院大學論叢・一般教育研究》31.3/4：703-745；32.1：108-140；32.2：339-356；32.3/4：485-512；33.3：506-488；33.4：705-729。

荒木見悟

- 1979a 《佛教と陽明學》，東京：第三文明社。
1979b 《明末宗教思想研究》，東京：創文社。
1984 《陽明學の開展と佛教》，東京：研文出版。
1985 《明代思想研究》，東京：創文社。

- 1989 〈《指月錄》の成立——瞿元立の生涯とその周邊〉，收入氏著，
《中國思想史の諸相》，福岡：中國書店，頁233-251。
- 1995 《中國心學の鼓動與佛教》，福岡：中國書店。
- 1996 〈禪と名教——木陳道忞の變節〉，《東洋古典學研究》（廣島）
1：11-23。
- 常盤大定
- 1930 《支那に於ける佛教と儒教道教》，東京：東洋文庫。
- 野口善敬
- 1986 〈明末における主人公論争——密雲圓悟の臨濟禪の性格を巡って〉，《哲學年報》45：149-182。
- 1990 〈遺民僧晦山戒顯について〉，《禪文化研究所紀要》16：251-274。
- 1996 〈漢月法藏と士大夫たち——雍正帝から魔藏と呼ばれた僧侶〉，《東洋古典學研究》（廣島）2：26-57。
- Berling, Judith A.
- 1980 *The Syncretic Religion of Lin Chao-en*. New York: Columbia University Press.
- Brokaw, Cynthia J.
- 1991 *The Ledgers of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China*. Princeton: Princeton University Press.
- Brook, Timothy
- 1993 *Praying for Power: Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late-Ming China*. Cambridge: Harvard University Press.
- Chien, Edward T.
- 1986 *Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming*. New York: Columbia University Press.
- Hsu, Sung-Peng
- 1979 *A Buddhist Leader in Ming China*. London: The Pennsylvania State University.
- Low, Albert
- 2000 *Zen and the Sutras*. Boston: Tuttle Publishing.
- Yu, Chün-fang
- 1981 *The Renewal of Buddhism in China and the Late Ming Synthesis*. New York: Columbia University Press.

- 1982 "Chung-feng Ming-pen and Ch'an Buddhism in the Yuan," in Hok-lam Chan and Wm. Theodore de Bary (eds.), *Yuan Thought: Chinese Thought and Religion under Mongols*. New York: Columbia University Press, pp. 417-477.

Rewriting Huihong Juefan in the Ming Dynasty

Chao-heng Liao

Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica

This paper attempts to examine conflict and reconciliation between knowledge, language and cultural discourse within Ch'an teaching in the late Ming by shedding light on the revival of the teachings of the famous monk Huihong Juefan (惠洪覺範, 1071-1128), the first advocate of Wenzhi Ch'an. It will also investigate the role of canonical texts in the spread of Ch'an teaching; Ch'an thought at first seems antithetical to doctrine and scripture, but actually canonical texts are crucial within its development.

In the late Ming, an intense dispute erupted within Buddhist circles between Miyun Yuanwu (密雲圓悟, 1566-1642) and Hanyue Fazang (漢月法藏, 1573-1635). The two often voiced incongruous ideas, focusing on Huihong Juefan's works, particularly his *Zhi Zheng Zhuan* (智證傳). Zibo Zhenke (紫柏真可, 1543-1603) dedicated himself to disseminating Huihong Juefan's works and ideology; in fact, he was the first to give consideration to the *Zhi Zheng Zhuan*, thereby inciting a heated debate that was to last until the reign of Emperor Yung-zheng.

At the heart of this long-drawn-out quarrel lay the conflict between the understanding of Ch'an teaching based on holy experience and that based on canonical knowledge; the dispute between the two ideological veins of mysticism and intellectualism also came into play. The aim of this paper is to further our understanding of late Ming Buddhism by exploring four dimensions: (1) the orientation of the values of late Ming Ch'an teaching; (2) the specifics of the debate over the teachings of Huihong Juefan and the positions of the opposing sides; (3) interrelation between hermeneutical strategy and cultural context; and (4) commentaries on the Ch'an practices of different schools.

Keywords: Huihong Juefan, Zibo Zhenke, Hanyue Fazang, *Zhi Zheng Zhuan*, Ming Buddhism