

中图分类号: _____

密 级: _____

UDC: _____

本校编号: _____ 10652

西南政法大学

硕 士 学 位 论 文

论文题目: 黄檗希运禅学思想研究

研究生姓名: 李彦蓓 学号: 20180101000018

校内指导教师姓名: 黄熹 职 称: 副教授

校外指导教师姓名: _____ 职务职称: _____

申请学位等级: 硕士 学科: 哲学 专业: 中国哲学

论文提交日期: 2021年3月15日 论文答辩日期: _____

硕士 学位 论文

黄檗希运禅学思想研究

Study on the Zen Thought of Huangbo Xiyun

作者 姓 名: 李彦蓓

指 导 教 师: 黄熹

西 南 政 法 大 学

Southwest University of Political Science and Law

内容摘要

黄檗希运是中国唐代大乘佛教禅宗高僧，他自创的禅学思想以己为主，兼收并蓄继承了洪州禅百丈怀海、马祖道一之禅法，又运用创新的教学方法与学生临济义玄开启其后的临济宗，是唐朝佛教禅宗思想的重要组成部分。黄檗希运作为唐朝禅宗史上承上启下式的重要人物，深入研究他的禅学思想对于理解禅宗发展历史尤其洪州禅向临济宗的转化具有重要理论意义。笔者以黄檗希运所阐释的禅门要谛《传心法要》为蓝本，紧紧围绕禅理心法、禅修工夫、禅悟境界三个不同方面对黄檗希运禅学理论体系进行剖析与解读。

本文是对黄檗希运的禅学思想专题研究，分三个部分。第一部分为引言，第二部分为正文，最后一部分为结语。引言通过对黄檗希运的研究现状、禅宗的研究方法进行综述，进而论述本文的选题意义和本文的三种研究方法，介绍本文的内容结构，研究的创新点与重难点。正文则分为四个章节，第一章节主要对黄檗希运历史背景及思想渊源进行论述，将其生平贯穿于黄檗希运禅学所处的唐代中后期社会转型中，政局转变的历史背景和儒释道三教辩证发展的文化背景，梳理阐释黄檗希运禅学与佛教、禅宗、老庄思想的渊源。这些对理解黄檗希运禅学的内在思想文化价值和黄檗希运禅学思想的传播影响有重要意义。第二章即心是佛与无心是道共同建构黄檗希运禅学心法理论体系，其中分别论述了体用一如、心性不二、无心顿了、境忘心灭的思想。心的概念在佛教哲学非常宽泛，而黄檗希运对传心学的创新融合值得学界关注。第三章对黄檗希运独特的禅修工夫进行专题研究，黄檗希运言行并重，直见承当的传教方式开启门下灵觉，以达到斩断心流，回归心体；离却知解，超越因果的效果，从而打开了现世生活的修行法门。第四章节着重分析黄檗希运禅学中由禅修工夫引导顿悟通往可能世界的超越之路，黄檗禅学将虚无之道拉入了平淡的日常生活，倡导身心解脱，自然无碍而又超越自身的修证，涵摄一种和谐圆融的禅悟境界。最后一部分结语对黄檗希运禅学思想进行总结，探析黄檗希运禅学思想的价值及其影响。

关键词：黄檗希运；禅理；禅修；禅悟

Abstract

Huangbo Xiyun is a famous monk of Mahayana Buddhism in Tang Dynasty. His self created Chan thought is self-centered, inclusive, inherits the Chan method of Hongzhou Chan Baizhang Huaihai and mazudaoyi, and uses innovative teaching methods to open the later Linji Buddhism with students Linji Yixuan. It is an important part of the Buddhist Zen thought in Tang Dynasty. As an important link between the preceding and the following in the history of Chan in the Tang Dynasty, the in-depth study of Huang Bo Xiyun's Zen thought is of great theoretical significance to understand the development history of Chan, especially the transformation from Hongzhou Chan to Linji Chan. Based on the main idea of Chan, chuanxinfayao, which is explained by Huang Bo Xiyun, the author analyzes and interprets Huang Bo Xiyun's theoretical system of Chan from three different aspects: the theory of mind, the practice of meditation, and the realm of meditation.

This paper is a special research on Huang Bo Xiyun's Chan thought, which is divided into five parts. The first part is the introduction, the first to fifth parts are the text, and the last part is the conclusion. The introduction summarizes the research status of Huangbo XiYun and the research methods of Chan, and then discusses the significance of this topic and the four research methods of this paper, introduces the content structure of this paper, the innovation points and the key and difficult points of the research. The first chapter of the text mainly discusses the life experience and ideological origin of Huangbo Xiyun. Through his life in the middle and late Tang Dynasty, the social transformation, the historical background of political transformation and the cultural background of the dialectical development of Confucianism, Buddhism and Taoism, this paper sorts out and explains the origin of Huang Bo Xiyun's Chan and Buddhism, Chan, Laozhuang thought. These are of great significance to understand the inner ideological and cultural value of Huangbo Xiyun's Chan and the spread of Huangbo Xiyun's Chan. In the second chapter, heart is Buddha and no heart is Tao construct the theory system of mind Dharma of Huangbo Xiyun's Chan, which respectively discusses the thoughts of the same body and function, the same mind and nature, no heart and no mind, forgetting mind and destroying mind. The concept of mind is very broad in Buddhist philosophy, and Huangbo Xiyun's innovative integration of the theory of mind is worthy of academic attention. The third chapter makes a special research on Huangbo's unique

meditation. Huangbo Xiyun pays equal attention to his words and deeds, directly sees the way of preaching, opens the spiritual sense under the door, so as to cut off the flow of the heart and return to the body of the heart; he leaves the understanding and transcends the effect of cause and effect, thus opening the door of practice in this life. The fourth chapter focuses on the analysis of the transcendental road of Huangbo Xiyun's Chan, which leads insight to the possible world through meditation. Huangbo Xiyun's Chan brings the way of nothingness into the plain daily life, advocates physical and mental liberation, natural and transcendent cultivation, and embodies a harmonious and harmonious realm of Chan. The last part of the conclusion summarizes Huang's Xiyun's Chan thought, and analyzes the value and influence of Huangbo Xiyun's Chan thought.

Keyword: Huangbo Xiyun; Chan theory; meditation; Chan enlightenment

目 录

引 言.....	1
一、黄檗禅学的历史背景与思想渊源.....	8
(一) 黄檗禅学的历史背景.....	8
(二) 黄檗禅学的思想渊源.....	13
二、黄檗希运的心法理论.....	17
(一) 即心是佛.....	17
(二) 无心是道.....	22
三、黄檗希运的禅修工夫.....	25
(一) 斩断心流 回归心体.....	26
(二) 离却知解 超越因果.....	28
四、禅悟境界.....	30
(一) 身心解脱.....	30
(二) 自然无碍.....	32
结 语.....	34
参考文献.....	35
致 谢.....	38

引言

(一) 研究意义与背景

黄檗希运系曹溪六祖慧能之嫡孙，禅宗丛林清规制定者百丈怀海之法脉传承人。黄檗希运的禅学思想继承了洪州禅既得马祖道一和百丈怀海之精髓，又运用创新的教学方法通过学生临济义玄开启其后的临济宗。唐末之禅宗鼎盛时期，马祖道一创立的洪州禅演变生化为临济宗和沩仰宗。临济宗作为为禅宗一叶开五花之首，黄檗希运禅学思想为其思想建构奠定基础，其后门下弟子临济义玄广为弘扬自己在黄檗希运处所悟得的禅宗心法。至南宋时，临济宗在大慧宗杲的影响下，更是一枝独秀、大张天下，其影响力持续至今，法嗣从未断绝。研究中国佛教哲学必须要研究禅宗，而研究禅宗又必须要研究临济宗和洪州禅，而黄檗希运作为禅宗历史上承上启下式的重要人物，深入研究他的禅学思想对于理解禅宗发展历史尤其洪州禅向临济宗的转化具有重要理论意义。

黄檗希运的禅学思想对洪州禅贯通的理路非常显著，他继承洪州禅一脉相承的“即心即佛”思想，又将“即心是佛”与“无心是道”结合起来共同架构起禅理心法完整体系并加以延伸。他以“即心”和“无心”为核心，反复强调“体用一如”、“心性不二”。细品《传心法要》，黄檗希运禅学思想里闪烁着老庄道家思想的光芒，却超越老庄道家形而上的本体思想，给本心存在提供现实的安身之地，彻底堵截企图在万法万境之外寻求的道路，是对老庄的扬弃。黄檗希运禅学坚定斩断所求所著，召唤引导人趋向现实，回归当下，超然物外的逍遙，透露着一无所滞，逍遙自在、自信、自性的禅风，展现出富有禅意的圆融和谐之美。

黄檗希运禅学心学体系开临济宗源头，品读《临济录》以及根据一些史料文字记载，从“即心即佛”到“历历孤明”，从“无心是道”到“一念心”，临济义玄的基本理论主张处处闪耀着黄檗希运禅学心法的光辉。而临济宗机锋厉，棒喝著称的宗风，黄檗希运更是开启良多。这不仅是临济宗对黄檗禅的继承，更能体现出黄檗希运的禅学思想继承六祖慧能禅宗强调顿悟见性，梳理其中的内在思想理论渊源就尤为重要。

在唐朝，无论是达官贵人还是平民百姓都参与到禅学领悟中，使参禅之风渐渐流行，

佛教和禅宗的思想根植于整个国家的土壤，极大地促进了佛学禅宗在中国的发展。禅宗作为山林佛教，不重视文字，不需要大量保留经典文字，强调心心相印，人人佛性俱足。或许这也是在会昌毁佛后，唐武宗推行了一系列灭佛政策，却不但没有使禅宗遭受毁灭性打击，反而在唐宣宗继位重新尊佛的号召下大兴，甚至成为佛教代名词的原因之一。黄檗希运禅理心法中有着极为浓重的人文关怀色彩，大肆提倡佛、我、众生三无差别，也许正是他深刻见地而造就了他不拘一格的禅风。基于此，如何定位黄檗希运禅学在禅思想史，佛教中国化的地位尤为重要。

禅宗悟禅的实践方法有很多，黄檗希运师出禅宗丛林清规的制定者百丈怀海门下，对中国禅宗禅风的继承发展历史有着不可磨灭的影响。本人认为对他的思想理论笼统的归入临济宗和洪州禅都有失偏颇。重新总结黄檗禅学思想理论，勾勒黄檗希运禅学理论体系，必将有助于从根本上把握中国佛教禅宗的丰富内涵，是现代中国佛教哲学研究者的重要任务。

（二）国内外研究现状

黄檗希运在《传心法要》中的微言大义，使其禅学思想与心法体系成为唐朝中后期佛教中国化的一颗璀璨明珠，不仅对中国临济禅的出现产生了直接而深远的影响，而且对尔后日本黄檗宗的产生也具有重要意义，但是如今国内学术界对黄檗希运禅学思想的研究还缺乏足够的认识。具体来说，国内外学界研究黄檗希运禅学思想的专著、论文甚少，多数文献一笔带过，例如《中国禅宗通史》¹、《中国禅学思想史纲》²等通论性禅学著作中对此虽偶有涉及黄檗希运生平事迹，但未深入至黄檗希运禅学思想中去，所占篇幅也极为有限。

而国内对黄檗禅学思想研究较为全面的是刘泽亮教授，他发表了数篇论文包括《黄檗禅学的道禅品格》³、《<临济宗>与黄檗宗旨》⁴、《黄檗禅学与裴休、李忱》⁵、《<传心法要>的逻辑结构》⁶和专著《黄檗禅哲学思想研究》⁷。刘泽亮教授对黄檗希运禅学

¹ 杜继文,魏道儒：《中国禅宗通史》，南京：江苏人民出版社，第1版 2008年4月。

² 洪修平：《中国禅学思想史纲》，南京：南京大学出版社，1994年9月。

³ 刘泽亮：《黄檗禅学的道禅品格》，世界宗教研究,2000(03):49-55。

⁴ 刘泽亮：《<临济录>与黄檗宗旨》，厦门大学学报(哲学社会科学版),2006(05):56-62。

⁵ 刘泽亮：《黄檗禅学与裴休、李忱》，湖北大学学报(哲学社会科学版),1997(04):32-36。

⁶ 刘泽亮.《<传心法要>的逻辑结构》，世界宗教研究,1995(04):68-73.

思想研究之深入，在《黄檗禅哲学思想研究》下篇对黄檗希运的《传心法要》与《宛陵录》精心整理进行详尽客观的版本校勘与注释，在充分学习思考黄檗希运禅学原始资料的基础上进行了现代疏释。⁸这种认真质朴的学术作风值得我们肯定，不仅如此，刘教授还考虑到把黄檗禅学思想放在宏阔的社会历史文化背景下仔细剖析其哲学思想和历史定位。他的研究成果深化了中国禅哲学思想史尤其是盛唐禅哲学思想发展逻辑研究，为我们研究黄檗禅学贡献了较高的学术价值。

厦门大学人文学院哲学系副教授林观潮主要从事于明清佛教与对外交流、临济宗黄檗派与黄檗文化的研究。他发表论文《明末临济宗黄檗派的传播》⁹和专著《临济宗黄檗派与日本黄檗宗》¹⁰主要就临济宗黄檗派的产生发展及其流传日本而产生黄檗宗、形成黄檗文化这一事件作为研究对象，专著第一章第一节研究黄檗派与黄檗宗详细介绍了黄檗宗经过三十代的传承，传到隐元隆琦一代，成为黄檗禅宗文化上的一次大的转折点。可惜的是作者未对黄檗禅学思想与日本黄檗宗的关系进行进一步的探究，黄檗禅学对日本禅学文化禅学思想体系的影响也就无从体现。

国外学术界对黄檗禅研究比较深入的主要是日本，入矢义高对黄檗希运的语录曾作注释性著作《传心法要·宛陵录》，但由于年代久远，难觅其踪。忽滑谷快天博士的专著《中国禅学思想史》¹¹一书辟有专节对黄檗及其禅学思想进行探讨，于第十七章黄檗希运之禅，又分十五小节前三节对黄檗希运生平予以介绍；四至八节对黄檗希运法系与谥号之误提出疑问；七至十五节则原引黄檗希运语录，大致还原黄檗希运禅学思想之大成“一心即佛，心体圆明”更多通过黄檗希运的言论行为释义，让我们清楚了解到黄檗禅师对牛头法融的评价，展现出一个见地高拔时辈、傲岸独立的禅师形象。该书关于黄檗希运禅学思想的内容虽不深入但也为学人认识了解黄檗希运生平形象，研究黄檗希运禅哲学思想提供了方便。

研究黄檗希运禅师相关的论文成果大概分以下几类：

第一，调查考证黄檗希运历史遗迹与生平事迹。郑晓江撰写的《黄檗古寺——寻访希运禅师》¹²通过田园调查法，实地考证檗希运墓塔及黄檗古寺，携读者一睹临济宗祖

⁷ 刘泽亮：《黄檗禅哲学思想研究》，武汉：湖北人民出版社；1999年10月。

⁸ 刘泽亮：《黄檗禅哲学思想研究》，武汉：湖北人民出版社；1999年10月。

⁹ 林观潮：明末临济宗黄檗派的传播，《厦门大学学报(哲学社会科学版)》,2011(03):126-132。

¹⁰ 林观潮：临济宗黄檗派与日本黄檗宗，《中国财富出版社》，2013年3月。

¹¹ 忽滑谷快天：中国禅学思想史，《大象出版社》，第333-343页。

¹² 郑晓江.黄檗古寺——寻访希运禅师[J].寻根,2003(04):119-126.

庭的风采，不过对黄檗禅风的理解略显浅薄；日本爱媛大学邢晓东的《山南海北话黄檗——关于黄檗希运的遗迹、传说及影响》¹³对黄檗希运相关事迹、寺院与道场做了整理汇总，同时对黄檗希运相关的故事传说和预言禅诗予以追溯调查，认为传说中的“黄檗度母”故事和《黄檗禅师诗》皆是后世创作，她将“黃檗”作为一种跨越不同的时代、分布在不同地域的历史文化现象予以分析研究，其求真务实的研究精神值得效仿。

第二，黄檗希运禅学思想研究。南京大学哲学系博士蒋九愚在《黄檗希运禅学思想探析》¹⁴一文中将黄檗希运禅学思想概括为“即心是佛”“无心是道”和“空如来藏”三个命题，作者从这三个方面体证了黄檗希运将自由自在、无著无住、一切皆空的般若禅境推向了极端的结果，是开临济宗禅学思想和峻烈宗风之端者。作者突破性的捕捉到黄檗禅学思想的“即心即佛”在形式上等同于达摩以来的如来禅所强调的“佛即是心，心外更无别佛”，但在思想义理上却大异其趣，在思想系统和观法实践上有根本性的区别。不足的是作者看到了黄檗禅学思想中自由自在、无拘无束、即世而出世的活泼和圆陀之禅境，却未曾提及黄檗禅学思想的老庄化特色及道禅品格。

中国佛教文化研究所研究员，哲学博士伍先林在《禅宗研究》发表的论文《黄檗希运的禅学思想》¹⁵亦是将黄檗希运禅学思想分为三个方面“即心是佛”（佛性本体论）“无心是道”（修行方法论）和“直接顿了”（顿悟境界论）对于慧能禅宗“直指人心，见性成佛”思想进行理论上的完整论证、发挥和说明。作者更是进一步关注到黄檗希运的禅学体现出的具体现实的当下性和超越相对的绝对性特点。在此基础上，作者提到黄檗希运本人意识到机用教学法的流弊，一些禅宗学人没有亲证亲悟，以相对性的意识分别心来理解学习机用。¹⁶但作者没有延伸到黄檗希运如何理解“籍教悟宗”和具体怎么改变这一状况，后世临济宗又是如何继承发展。

中国人民大学的杜寒风所撰写的《黄檗希运禅学思想三题》从心即是佛和学道与证心两方面对黄檗希运禅学做了分析梳理，不过研究深度广度都显不足。

刘泽亮教授关于黄檗希运禅学思想研究有《黄檗禅学的道禅品格》¹⁷、《<临济宗>与黄檗宗旨》¹⁸、《<传心法要>的逻辑结构》¹⁹三篇，对专著里的细节内容进行了扩充，

¹³ 邢东风.山南海北话黄檗——关于黄檗希运的遗迹、传说及影响[J].中国佛学,2017(01):1-32.

¹⁴ 蒋九愚：黄檗希运禅学思想探析，《江西社会科学》，2002(09):107-110。

¹⁵ 伍先林：黄檗希运的禅学思想，《佛学研究》，2013年22期第312-323页。

¹⁶ 伍先林：黄檗希运的禅学思想，《佛学研究》，2013年22期第312-323页。

¹⁷ 刘泽亮：《黄檗禅学的道禅品格》，世界宗教研究,2000(03):49-55。

¹⁸ 刘泽亮：《<临济录>与黄檗宗旨》，厦门大学学报(哲学社会科学版),2006(05):56-62。

进一步完善了黄檗希运的思想体系建构。

第三，黄檗希运与士大夫的关系。高育春发表的《裴休与佛教》²⁰浅谈国相裴休与黄檗希运的交往故事，认为裴休先以黄檗希运为尊师，后又归崇圭峰宗密。从事宗密研究的冉云华教授同样持有这种观点，同时认为裴休的佛法是以宗密思想理论为主体的，宗密和尚对裴休的互动最深，影响最大。而刘泽亮教授在《黄檗禅学与裴休、李忱》²¹中对此种观点持相反意见，认为会昌毁佛前裴休先推崇追随宗密菏泽一派；会昌毁佛后，则在江西一带扶持黄檗希运禅宗一系。他认为黄檗禅学与菏泽宗密对裴休的影响同样深厚，不应加以贬斥。山东大学历史学博士后陈艳玲，她在《论裴休的佛教信仰》²²中谈到当时唐朝的发展形势决定了裴休能够接受不同的佛教宗派并加以实践推广，裴休不分门户的礼佛始终是在尊崇儒家思想基础上选择性的兼奉。

综上所述，对黄檗希运禅学思想研究还存在理论建构的不足，本文是在前人研究的基础上对黄檗希运禅学思想深入挖掘，调整视野对黄檗希运研究的深度、广度和面向做进一步的探寻。

（三）研究思路、方法、结构

1. 研究思路

本文将还原黄檗希运当时的社会历史背景，对黄檗希运禅学思想的来源进行探究，追溯其发展过程及弄清背后的理论支撑。还原黄檗希运对禅修功夫的言语与行为的真实意愿，理解黄檗希运禅学思想的整体框架。为了厘清黄檗希运在禅宗发展史上的重要意义，将通过对他善于用峻烈的机用接引禅学者这一行为来分析他在心性观本体论和修行观的现实性。从实践上的自证自渡、自我解脱、自性清净、自性法身分析论证黄檗希运禅学思想在禅宗不立文字不二法门的思想理论发展中的地位。在具体的论述中这主要通过分析类比的方式比较其与不同哲学思想的关系。重点围绕三个不同方面：

1. 分析黄檗希运哲学思想的历史定位，解答在历史背景下大兴佛教禅宗的缘由。剖析黄檗希运的禅学思想与当时儒道思想的关系，为何会前所未有的出现儒教滑坡、佛道思想地位上升的情况。

¹⁹ 刘泽亮.《<传心法要>的逻辑结构》，世界宗教研究,1995(04):68-73.

²⁰ 高玉春.裴休与佛教[J].邢台师范高专学报,2000(03):41-45.

²¹ 刘泽亮.黄檗禅学与裴休、李忱[J].湖北大学学报(哲学社会科学版),1997(04):32-36.

²² 陈艳玲.论裴休的佛教信仰[J].南京晓庄学院学报,2013,29(04):112-116.

- 2.追溯黄檗希运禅学思想的渊源，追溯其与老庄哲学、临济宗、洪州禅之间的关系。
- 3.对黄檗希运禅学思想的心法理论进行全新探索，与老庄道哲学的关系探讨，研究临济宗对黄檗禅学思想的吸收发展，及其禅宗哲思的现实意义与启发。

2.研究方法

本文主要应用了以下三种研究方法

首先是文献疏解法。《传心法要》是唐朝宰相裴休将黄檗希运禅师所垂示者所回忆的禅师日常行为与语言做成笔录。《宛陵录》是黄檗希运禅师之侍者所作。流传至今两部分被合编后编纂产生我们如今所看到的《黄檗希运传心法要》。本书作为禅宗思想史不可多得的经典，是我们了解黄檗希运禅理心法、禅修工夫、禅悟境界的最好文本途径。希运以心法为重，向学人展示如何无心，强调直下顿了的重要意义。从两书的内容中我们能够提炼出黄檗希运禅学思想的要旨，《传心法要》与《宛陵录》成为本文的最主要的文献来源。

其次是史论结合的方法。无论是何种思想，其诞生都与当时的社会文化背景、社会的政治环境、经济环境与宗教思想的变革有着十分密切的联系。黄檗希运作为继承洪州禅与开启临济宗思想的重要禅师，将其思想流变放在当时我国历史上较为混乱的晚唐时期，将他的禅学思想与时代的具体情况相结合，把握其社会历史背景有助于考察其思想的逻辑变化。

最后是分析归纳法。将黄檗希运禅学的思想按逻辑顺序分成禅理心法、禅修工夫、禅悟境界三个部分，综合起来并一一分析研究能够更加完整且有条理，使文章显得更具准确性和客观性。

3.写作的重点、难点和创新点

重点：黄檗希运禅学思想中的继承思想与发展要点，将黄檗希运禅学思想放在它所处的社会、政治和文化背景里去考究它在禅宗发展史中的逻辑过渡意义。

通过对黄檗希运禅学理论体系的解读与建构的两个方面来详细解剖他的禅修工夫。黄檗希运禅修工夫对临济宗宗风奠定了哪些教学基础。

难点：黄檗希运的心法思想，禅修理论对当时佛学中国化、平民化引发的论佛法思潮以及后世中国佛教禅宗哲学的影响。

创新点：探索黄檗希运《传心法要》中具有的体用一如，心性不二的阐释，系统重建黄檗希运禅学思想中由心法理论、禅修工夫、禅悟境界构成的心法体系；从思想史的角度出发重新对黄檗希运禅学思想定位与轨迹进行解读与建构。

一、黄檗禅学的历史背景与思想渊源

(一) 黄檗禅学的历史背景

黄檗希运所处的历史背景正是唐朝由盛转衰的关键期，政局的动荡，经济结构的变化都促进文化的异动。在复杂的社会环境与文化条件下，黄檗希运《传心法要》传达的禅学思想中既有对着洪州宗一脉相承的核心思想和精神实质回顾，又有对孤僻冷峻禅风的推崇；既有保守的部分，又有超前的内容。黄檗禅学深化了禅宗思想与中国传统文化的汇通，顺应了禅宗思想的发展要求，建构了缜密通俗的禅理心法，为后世禅僧指明了禅修工夫。这是社会环境的流转变迁，文化相融合，佛教平民化、中国化大力发展的必然结果。

1. 政治社会影响

唐朝在唐太宗李世民的引领下开创贞观盛世，政清人和，经济富强，文化复兴，使得天下大治。唐初在经济上，沿用均田制采取一系列重民政策，让民有田可耕。贞观年间，全国范围内大建寺庙，全国寺院的数量已高达三千七百十六所，可也正是由于佛教的过分发展，与君主专制国家的根本利益发生了矛盾，所以佛教经济力量与国家利益产生了矛盾。

之后唐朝爆发了安史之乱，这场始于天宝十四年终于宝应二年长达八年的历史浩劫。战争给一个国家带来的伤痛是惨烈的，安史之乱叛军所到之处，民不聊生，赤地千里。佛教也不能幸免地遭到了迫害，叛军杀僧人，烧寺院，烧佛经，为佛教中国化的进程带来不可磨灭的重创。在平定安史之乱中，军需粮秣供给艰难，唐朝政府开始实行的“鬻度”，通过卖官授爵和纳钱为前提条件来出度僧尼、道士扩宽财政收入，以供军需粮秣。

鬻度政策的实行对于战乱经济问题的解决无疑是饮鸩止渴，为此，北宗禅师神秀开神坛，大施度法为唐王朝募集钱款而发展信徒，使南宗禅门的正统地位得到统治者认可。禅宗逐渐兴起，其不立文字，直至人心的主张使得佛教和禅宗的思想渐渐根植于平民百

姓的心中。江西作为净土宗之滥觞，大量僧人携带佛教经典逃亡于此，成为中国宗教文化一大中心，江南佛学甚至因安史之乱得以壮大，为禅宗的稳定发展和黄檗希运禅学思想诞生奠定了基础。安史之乱后，为躲避严苛的税收，不少的平民希望佛教寺院能收留他们，于是寺院与僧尼的数量急剧增长。寺院的数量不仅与日俱增，因均田制的破坏大多寺院更是扩充农庄，侵占良田。僧尼本是游食之民，不必要向国家缴税付税，导致国家的经济锐减，对唐朝的国库库存造成猛烈影响，给国家各方面发展带成了极大的负担。所以，唐朝政府逐渐有了抵制佛教的想法，直到唐武宗统治时真正开始实行一系列毁佛政策。唐武宗下令毁佛拆庙，寺院财产全部充入两税徭役，勒令僧尼还俗。而佛教寺院经卷义理的毁坏直接导致佛教宗派义理的研究停滞，佛法的弘扬，教义的对外输出陷入困境。诚如日本学者阿部肇一分析：

“此一灭佛事件，诚如其当初所预期于消灭佛教的构想。很多佛教造像、经典书籍、寺院财产等重要文物，都遭到散佚或消灭，从此再想重建教理义学的佛教，恐怕将是难上加难。此外，精神上和肉体上蒙受打击的僧侣群众，虽然后来由于宣宗的复佛令下，很多人又再度出家。但经常还都余悸犹存地怀着勒令还俗时的不安决心”。²³

此次毁佛事件不论是对佛教中国化的地位确立还是人员场所来说是强烈的冲击和毁坏，禅宗由此更是散居山林，以退为进，坚韧不拔的护卫和弘扬着达摩禅法。唐武宗灭佛前，黄檗希运于百丈怀海处悟道便自回黄檗山传授佛法，门下求禅者熙熙攘攘，接踵而至。会昌二年（842），黄檗被那时任钟陵（今江西进贤县）廉镇的裴休邀请至钟陵龙兴寺，与弟子隐栖山林，避世修行亦不忘传法。而正是禅师们采取了这种策略，才保存住实力得以生存下来。

佛教在唐朝历经荣辱，黄檗希运亲眼目睹政治权利对佛教摧毁的事实，佛法的繁荣与衰败和政治社会环境往往有着莫大的关系。黄檗希运进行了深刻的反省，当时的佛教的确占用了大量的社会资源，涌现许多穿着袈裟伪称沙门、佯装禅师的人。想要禅法得到弘扬传播，对败坏碑林风气、危害佛法公信的行为都加以肃清就显得尤为迫切。同时佛教不是中国本土与主流文化，想要禅宗得到发展推广就应该转变其发展模式，自立自足的同时融合归化于中华文化，将禅宗思想与主流意识文化相结合，提升禅宗在上层阶级的流传度，得到统治者和官僚士大夫的支持也尤为重要。

²³ 阿部肇一：《中国禅宗史》，台北：台湾东大图书有限公司，1986年，第142页。

据传唐武宗在位时，害怕唐宣宗对自己的皇位有企图，曾几次想要铲除后患。宣宗为躲避皇室争斗，在太监的出手下，逃离皇城，剃发出游。宣宗游方的经历，在沿路一带的各地县志皆有记载，尤其是江西宜丰记载最为详尽。而黄檗希运与唐宣宗的往来正是从盐安会下开始。在《五灯会元》²⁴与《古尊宿语录》²⁵里都有记载著名的黄檗礼佛公案亦有人称“三掌断三际”公案，文字叙述略有不同。李忱做沙弥时，曾于一日见黄檗希运礼佛，好奇询问：“既然禅宗讲修佛之人不向外求佛求法，不执着外相，为何长老还要礼拜？”黄檗希运答曰：“不向外求佛求法，不执着外相，但礼佛也只是平常之事而已。”年少的宣宗执迷于为何如此，执迷于外相，陷入分别，遂继续提问：“所以为何礼佛。”黄檗希运便立马打了李忱一巴掌。但李忱慧根尚浅，并不懂得黄檗希运这一掌是教他忘却分别心，忘却佛法概念，当下顿悟之意。但李忱未能开悟，甚至责备黄檗希运太过粗鲁，而在黄檗希运眼中这又起了分别之心，仍想对宣宗予以开示可惜宣宗走远。此公案不同人解读或有略微不同，仁者见仁，智者见智。但都体现出当时黄檗希运与宣宗李忱确有交往，通过这则公案，黄檗希运婆心急切的教引手段的确给世人留下深刻印象，皇帝与黄檗禅师的接触也为禅宗思想的发展奠定政治基础。

唐宣宗曾剃度为僧游历四方，深入了解民情，坐上皇帝宝座后，一反“会昌毁佛”重新推崇佛教肯定佛教地位，也就不难理解。而重兴佛教恢复重建黄檗寺，对黄檗禅学历史地位给予肯定，扩大黄檗禅学影响都有着举足轻重的意义。黄檗希运于江西宜丰黄檗山圆寂，宣宗赐谥号为“断际禅师”，尊黄檗希运为空前绝后之高僧。并颁敕书一封、赐紫衣袈裟一领与缀金腰带一条，向先师深表敬意，这在《碧岩录》²⁶《旧唐书·裴休传》²⁷中皆有记载。唐宣宗在禅师手下学习参禅的僧侶经历与对禅宗的支持进一步扩大了黄檗希运禅学的影响力，提高了黄檗希运在大唐禅师中的地位。

2. 文化影响

在佛教中国化、平民化的过程中，文人士大夫占据着不可或缺的地位。禅师与士大夫的交往，成为佛教中国化尤其是禅宗兴起的重要内在因素。唐代后期禅宗僧尼制度的改革体现了经济基础决定上层建筑，政治上层建筑为意识形态的传播和实施提供了重要

²⁴ (宋)普济：《五灯会元》，北京：中华书局出版社，1984年版，第30页。

²⁵ 萧菴父：《古尊宿语录》，北京：中华书局，2011年7月，卷三。

²⁶ 圆悟克勤：《碧岩录》；北京：华夏出版社，1999年，卷第二。

²⁷ 刘昫：《旧唐书10传》：北京：中华书局，1975年5月，卷十八下。

的保证。唐朝社会政治的动乱，经济的盛极而衰促使士大夫和知识分子开始反思究竟怎样的文化信仰能够满足如今人们的精神需要。

作为安史之乱主战场的北方，从开元盛世建立起来自上而下严谨的佛学体系，质朴详尽的理论和修证方法，精思妙理的佛学研究氛围被迫中断，消散于狼烟中。除此之外，如天台、华严、唯识等理学派门宗注重精细的文本阐释，纯粹的逻辑思辨，开悟的前提条件是皓首穷经，普通人根本难以接受。而禅宗发展出直指人心，见性成佛的核心思想，与传统老庄自然无为、不可知的道家思想不谋而合。黄檗希运积极挖掘老庄道家的思想价值，通过对心法的阐释，超越对现象的直观，破除老庄道学对世俗世界的分离。

以牛头禅与洪州禅为主要思想路径，黄檗希运汲取老庄道家思想以完善自己禅学思想框架。牛头禅是最初与老庄玄学相关联的禅门宗派，老庄玄学化成为了禅宗后期重要的发展特色。印顺法师犀利的认为，

“会昌以下的中国禅宗，是达摩禅的中国化，主要是老庄化、玄学化。”²⁸

洪州禅深入挖掘老庄思想之精华，使之与禅宗思想充分糅合，是对中国佛学禅宗一次显著的改造。老庄道家哲学的以“道”为核心，它作为万物之本原，化生万物，具有整体意义且无法分别。洪州禅作为禅宗老庄化历史进程的一部分，其祖师马祖道一多次提及“修道”，“体道”，“达道”，可谓“真如佛性”“如来藏”的同义词，同样将“道”视为最高的存在意义，其共同点是不可说，无法用言语阐释“道”的终极本质。同时，马祖道一参照了老庄道家自然而然的思想方式，在其主要思想宗旨“平常心是道”里将“自然无为”与超越一切分别的本体之“道”进行融会贯通，给平常心体赋予自然之性。从马祖道一所主张的“道不用修”“道不属修”²⁹来看，“道”是自然而然，真实不造作而呈现的本体俱足；“平常心”使照见人的主体意识更富有自然自由的活泼生动。这种思想同样在黄檗希运禅学思想中有所体现，他说：

“此道天真，本无名字。只为世人不识。迷在情中。所以诸佛出来说破此事。恐你诸人不了，权立道名，不可守名而生解。”³⁰

所以黄檗希运同样强调真实自然本质的“道”，天生天然，本体俱有，“道”囊括一切而普遍存在，可得可悟，只因为世人在寻“道”途中于情欲中迷失而不识。所以诸

²⁸ 印顺：《中国禅宗史》，江西，江西人民出版社，1999年，第67页。

²⁹ 释道原 撰，黄夏年、杨曾文 编，冯国栋点校：《景德传灯录》，北京：中州古籍出版社，2019年，第246页。

³⁰ 河东裴休：《传心法要》，台北：台湾商务印书馆，1983年8月，第9页。

佛所说皆为“道”引，修道者不应因名而徒生见解。

除了与老庄道家思想相融合，黄檗希运禅学思想借助文人士大夫的力量将禅学思想予以传播。会昌毁佛后佛教发展一度陷入低谷，而中国主流文化也亟需新鲜血液的融入。黄檗希运禅学思想立时代之潮头，其自然无碍，身心解脱的禅境极具感染力，将现实主义精神与浪漫主义情怀相结合，似乎与知识分子向往的老庄道家自然无为的隐逸生活没有差别，从而激起各知识分子探讨佛法的热潮。同时上流社会参禅为当时文化领域注入一股新动力，在文人士大夫的推波助澜下，黄檗希运禅学中任心无碍，圆融自在的禅风应运而生，又使佛教本身进一步世俗化中国化。

黄檗禅学的接引方式和风格非常接地气，婆心急切，问对说法常常运用棒喝之法，不论地位高低广授禅法，旨在让学人当下领悟。这种随心教引的传法方式使禅宗受到了士大夫的青睐，更是吸引到后来任同中书门下平章事的裴休。

裴休（791年—864年），字公美，汉族。河东闻喜（今山西省闻喜县）人。出生官僚世家，名门望族的他，曾出任当朝多项要职，大中六年至大中十一年，裴休任同中书门下平章事，权同宰相。而且他对禅宗佛教有着虔诚的信仰，有着“宰相沙门”之佳誉。裴休任洪州刺史时，约（841年—846年）与黄檗希运禅师相识。黄檗希运与裴休第一次相遇的公案在《景德传灯录》与《传心法要》中都有记载。³¹当时的裴休被黄檗希运直呼其名，唤得本心，简单直白，又极具震慑的禅法教引方式所折服而尊崇希运，称黄檗希运为“大禅师，真雄伟之材”，赞其为“真善知识”。武宗帝在位时之会昌二年，裴休镇钟陵（今江西进贤县），迎希运憩龙兴寺，第一次记录黄檗希运禅法心要。会昌毁佛后，宣宗帝大中二年，裴休再请黄檗希运安置于开元寺，修行弘法，裴休第二次自录其语，佩为心印。

黄檗希运禅学思想如今尚能得以流传可谓是由禅师和文士共同完成的成果，禅宗与士大夫相互成就，唐代士大夫与佛僧频繁交往，使士大夫们有更多地机会深入地了解佛教，拉近了深奥的佛学理论与中国民众之间的距离，从而为禅宗吸收融合中国本土文化提供了更为坚实的基础，是禅宗中国化，平民化的重要发展。在各种史书、禅宗语录中，关于禅师与士大夫密切交往的记载并不在少数，文人士大夫通过参禅的方式同样丰富深化了文化艺术的意境与感悟。他们在诗词歌赋里传达禅趣和禅意，佳作广为流传。而随着

³¹ 道元、朱俊红注解：《景德传灯录》，海口：海南出版社，2011年10月，卷十二。

士大夫的追随与影响，谈禅论道不仅成为士大夫生活中的一种雅兴，更是深入到百姓生活中，修禅成为一种风尚，是人们丰富精神世界，温润心灵，启迪心智的一部分。

（二）黄檗禅学的思想渊源

上一节我们了解了禅宗黄檗禅学盛行的客观条件，而黄檗禅学思想之所以影响如此深远，与黄檗希运深厚的学识背景，禅学积淀是分不开的，对禅学理论的全盘熟知和反思才能融会贯通并加以创新拓展。而黄檗希运理论渊源的回溯大致分三个主要来源。一、大乘佛教般若空观；二、达摩以来佛教中国化——禅宗思想；三、对道家老庄思想的融合创新。黄檗希运传古承今在当时儒学道教复古反思潮流兴起的文化背景下，继大乘空观论，传百丈“即心是佛”之义理，倡导“无心是道”之弘旨，集“空”“心”“道”于一体创禅理、禅修、禅悟之传心法要，位于各家之上，是唐末禅学的创新性历史总结。

1. 大乘佛教般若空观

禅宗的主要思想基础是大乘佛教般若空观，自佛陀时代开始“空”作为佛教最重要的义理概念之一，在禅宗思想上同样被一以贯之，每代禅师对“空”都有自己独特的见解。黄檗希运亦是将“空”运用贯穿于他禅学思想的禅理心法、禅修工夫、禅悟境界之中，对“空”的诠释如影随形。

“空”为何物？所谓“空”，梵文原文是 sunya。小乘佛教空观说—析空观，视一切事物为空，可以对物之外相进行拆解分离，通过一层层分析绝除外相为空寂，有一个向内探寻的过程，所以析空观的体相是可以分离的，修行方法上可以通过认知扭转本体。相较而言，大乘佛教的空观称之为体空观，即一切存在事物的本原即是空，所以无须经过分析思考，因本体即是空，外相现象更是空，来提醒世人勿执着于名相。黄檗希运禅学思想受般若空观的影响，理论根源依托般若空观的本体论而生成性空，并绝不剥离体用二者的关系来证悟空的存在。而是通过探索有关佛性的种种问题，以“心”为主要诠释对象，以心体察，深契冥觉，讲述性与体，体与用为空；现象与本质，名法、言说亦空，进而达成纯粹之空观——主、客、关系三体皆空。

“如来藏本自空寂并不停留一法”³² “尽十方虚空界元来是我一心体”³³

³² 河东裴休：《传心法要》，台北：台湾商务印书馆，1983年8月，第十页。

尽是在一切法不倚不着体，“如来藏妙真如性”的基础上，将心作为禅修的依据，如来藏观自心而显，因此若离心而识，即得顿离一切相，远离自性，与真如之体相背。如此一来便不得真实一如地体验、感知、证悟到体与相的一如，若按此路径，即是心外求法，心性分别。心外求法，即是外道。所以黄檗禅师云：

“虚空无内外，法性自尔”³⁴

黄檗希运禅学本体论继承大乘佛教空观，教导众生不因外相生心不逐境外求，而是忘心，停止一切思虑，消除因生心而起的外相，而显现静寂自空禅境，达到生命的澄明之境。由心见法空，法见体空，而进入般若无上智慧，再做修持已是观空实相，不把情绪、见解、念头和实在执着为实有，这也是禅宗的终极目标。如曾海春教授所言，黄檗希运禅学理论就人心性生活的指导而言，是以“空”为实践的理论基础和实践起点，引人回落于佛性常有的“有”。³⁵即知体相用皆空，无有所得故，唯以心传心，感知佛法遍历，佛性常有，从而体证般若自在。

2. 达摩以来佛教中国化——禅宗思想

禅，意为静思绝虑，专注于一境，思维修而生发智慧的修持。自灵山法会释迦拈花示众，迦叶破颜微笑，禅宗所有深意已传递与世人：不立文字，心心相印。传至中国，经过历史的发展与本土文化的改造融合，中国禅宗显现出强大的生命力，渐渐成为佛教中国化最典型的例子。禅宗之所以能发展壮大，最重要的原因是其宣扬众生与佛并无差别，肯定众生含有同样的真如性，只是众生真性被凡尘中虚假妄念所覆盖遮蔽而已，所以每个人都本具佛性，正所谓不假他求不向外求。

黄檗希运自百丈怀海法师处开悟受教于座下，百丈怀海是马祖道一亲传弟子，所以作为洪州禅创始人马祖道一与禅法自成体系创立清规的百丈怀海对黄檗禅法主体基调的形成是具有重要影响意义的。马祖道一与百丈怀海所倡导的禅法以清晰简明、直下承当的方式教引门下，随情境设机用，以启发修行者断除执着二分。马祖道一洪州禅的主要思想分三个部分，“即心即佛”，是思想基础，是洪州禅宗旨的出发点与最终归宿，心的终极本性就是人与生俱来的佛性；“非心非佛”，是摒除执念，困惑乃妄念所致，能从困惑中体悟到的本心，如是本真佛性，引入平常。

³³ 河东裴休：《传心法要》，台北：台湾商务印书馆，1983年8月，第十页。

³⁴ 河东裴休：《传心法要》，台北：台湾商务印书馆，1983年8月，第七页。

³⁵ 曾海春等：《中国哲学概论》，长春，吉林出版集团有限公司，2009年2月，第100页。

怀海认为，只要存在偏执心与分别心，皆是与佛法传达的理念相向而行，不能与真正禅宗意旨相契合，统统只能归入“外道”范畴。

“如何是佛？师云：汝是阿谁？云：某甲，师云：汝识某甲否？云：分明个。”³⁶

佛法尽在自心，佛亦是人，而不假外求的道理。百丈怀海的思想理论体现在言语教引上，他以“割断两头句”来说明一切外求都是苛求，“透过三句外”不立言说直接体证平常，涵摄禅机的禅法智慧。

禅宗思想一脉相承给黄檗希运“即心是佛，无心是道”的禅理心法予以启发，在禅宗建构的本体论理论体系和基础之上，他对心法禅理进行了详尽的阐释和充分的论证，倡导直见承当的修行法门，对禅宗乃至整个佛教甚至中国文化都有着深远的意义。

3. 老庄道家思想

除了对佛教禅宗的直接承袭以外，黄檗希运受到当时唐朝社会衰败，文化革新的影响，承担起佛教本土改造转化的重任，将他的禅学思想在牛头禅和洪州禅老庄化的基础上又进一步发展。

“人法地，天法道，道法自然。”“道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。”³⁷

即宇宙中有四种伟大的存在：“道”、“天”、“地”、“人”。它们一层层紧密联系相互遵循着法则而自然运转。老庄所讲的“道”不仅是万物本来的样子，它既是形而上本体，又具有普遍性。它是不依赖于万物却又存在一切事物当中，自己成立，创生万有，含摄一种绝对精神理念与境界。道家站在宇宙的立场，总结出宇宙中三法，天法，地法，人法。三法皆相互相合，法是规则，如果这个世界没有规则，绝对是崩溃状态。人居于宇宙之中，同样要遵循道法，遵循涵养天地的规则。黄檗希运站在佛教禅宗的立场上，称这种绝对精神境界为“佛”或“成佛”。

“此一即一切，一切即一。所以一切色是佛色，一切声是佛声。举著一理，一切理皆然。见一事，见一切事；见一心，见一切心；见一道，见一切道……”³⁸

黄檗希运将老庄道家道法思想融会贯通，其禅法理论中“事——心——道”的禅修逻辑清晰明了，一理通万理，由事可达道。心是法，万法不离其心，心是从外相的用到

³⁶ 道元、朱俊红注解：《景德传灯录》，海口：海南出版社，2011年10月，卷十二。

³⁷ 老子：《道德经》，北京：中华书局，2011年1月，第2页。

³⁸ 河东裴休：《传心法要》，台北：台湾商务印书馆，1983年8月，第12页。

究竟绝对本体（也就是成佛达道）的媒介。“一切法从心上生”《传心法要》中“无心”、“无我”以及“本源清净心”等很多术语，不外乎是法，是入“道”成佛路径的代号，黄檗希运在老庄道家的思想基础上不仅给与众生成佛依据，并将人人俱足的现实存在之心作为此岸与彼岸的桥梁，由心入道，以心法为主要解读对象，建立学道人自立自信之根本。同时“一即一切，一切即一”透露着老庄道家大道无所不在的意蕴，黄檗希运的“万类之中个个是佛”与庄子“道在屎溺”殊途同归。

除此之外，在方法论与认识论上，庄子以道为本体而衍生了“心斋”、“坐忘”的工夫，意在到达齐物我，泯物欲，无所待的“至人”“神人”“圣人”的境界。黄檗希运在悟禅修道的方法论上，极力倡导“无心”，其不执着有无，不起分别心，超越一切外相有无与庄子的“齐物我”“无所待”具有一致性。在认识论上同样以“境”为描述对象，最终回归到“心”。

在《老子》第十章里说到：

“涤除玄览，能无疵乎？”³⁹

老子强调要用心灵去感应让自然合于大道，是心归于道的途径。

而在《传心法要》里弟子与黄檗希运的问答中对于如何认识的问题他谈到：

“若也涉因，常须假物，有什么了时。汝不见他向汝道，撒手似君无一物，徒劳谩说数千般……若是无物，更何用照？尔莫开眼寐语去。”⁴⁰

照镜时所见的境，这个“境”是相对的，不论你主观上认知是否清楚，都不过是处于生灭之中的“见闻知觉心”，而不是不生不灭的真如本心。“见闻知觉心”都是在因果缘起下产生，若是离了因果，觉知到的一切外相就不存在了。未有外相之时，所谓“真心”又在哪里呢？当“真心”清净时，惟余孤明灵觉，不牵涉因果，即使镜中有相，一切外相一切法，空无自性，如梦如幻，不执不分，不因此生种种妄念。“真心”在绝除妄念、执着、分别时显现，犹如拨云见日，法自透出。老庄与黄檗希运对世界的认识，从来都不限于某一具体的“相”。从老子的“玄览”到庄子的“心斋”，禅宗慧能六祖的“圣人求心不求佛”到洪州禅马祖道一“即心即佛”，中国传统哲学思想对于心的讨论从未停止过。黄檗希运融汇老庄思想贯通于禅宗，以无心释道，主张灭除烦恼，动念即乖。只有无心无照开悟解脱，心无所待的境界才是无拘无束、身心自然的境界。

³⁹ 老子：《道德经》，北京：中华书局，2011年1月，第45页。

⁴⁰ 河东裴休：《传心法要》，台北：台湾商务印书馆，1983年8月，第10页。

二、黄檗希运的心法理论

研究黄檗希运心法理论，主要的文献资料是《黄檗禅师传心法要》，又作《断际禅师传心法要》、或《断际心要》，乃《黄檗禅师传心法要》与《黄檗山断际禅师宛陵录》的合编，由唐相国裴休居士收集整理作序。刘泽亮教授的《黄檗禅哲学思想研究》⁴¹一书下篇对《黄檗禅师传心法要》与《黄檗山断际禅师宛陵录》进行了全面的文本考订、点校注释，是以光绪十年(1884年)金陵刻经处本为底本，以日本昭和法宝《大藏经》所据增上寺报恩藏明本(简称“明本”)、日本宽文十三年刊宗教大学藏本(简称“宽文本”)、《大正新修经》所据《四家语录》本(卷四卷五，现存《续藏经》第一辑第编第24套第五册)、宋《景德传灯录》延佑本卷九为参校本。是研究黄檗禅学可靠的文献数据，为后世学者研究学习提高方便。

台湾商务印书馆于1983年8月发行的第三版《黄檗断际禅师传心法要》之底本为严波文库之《传心法要》，由日本学者宇井伯寿注，中国台湾学者吕宝水于1955年译校。该版本根据日本日本爱知县宝饭郡小坡井町东渐寺第十二寺东林薰岭和尚(1681年寂)所持本，及同第十八世禦融官田和尚(1774年寂)所持宽永九年本，并与中国之四家本，朝鲜本及其他诸版本合校。本文由笔者对比研读两家版本参详黄檗希运之禅学理论。

出版社	注释	底本	参校本
湖北人民出版社	刘泽亮	光绪十年(1884年)金陵刻经处本	明本、宽文本、大正新修经续藏经、景德传灯录
台湾商务印书馆	宇井伯寿、吕宝水	严波文库之《传心法要》	东林薰岭和尚所持本、禦融官田和尚所持宽永九年本、中国四家本，朝鲜本及其他诸版本

(一) 即心是佛

⁴¹ 刘泽亮：《黄檗禅哲学思想研究》，武汉：湖北人民出版社；1999年10月，第281页。

达摩所传的上乘之法予以众生禅门法眼，见《达摩血脉论》：

“即心是佛，亦复如是。除此心外终无别佛可得；心即是佛，佛即是心；心外无佛，佛外无心。”⁴²

从达摩起就已经清晰明了的传法于世人，莫道佛无可得，莫道此岸非彼岸，即心是佛终无有无心可得。这里达摩祖师认为的心是成佛的真如心，是我们本来固有的自性清净心。

“僧法海，韶州曲江人也初参祖师，问曰：即心即佛，愿垂指谕，师曰：前念不生即心，后念不灭即佛；成一切相即心，离一切相即佛。吾若具说，穷劫不尽。听吾偈曰：即心名慧，即佛乃定。定慧等持，意中清淨。悟此法门，由汝习性。用本无生，双修是正。”

⁴³

《坛经》中记载了法海与六祖关于“即心即佛”的讨论。慧能将心放于一念中，不追究前念所生处，不妄寻后念从何来，在念念相生中，不妄求过去未来之境界，不起杂念而自性恒在。保持即心的自觉而慧生，慧生则表现为外修清淨禅定，定慧体用不二，既有对心体诠释的新演进，又有对心法门予以关照。同时强调人人皆具佛性，无需向外索求。《坛经》中含摄的佛性平等，自立自信之思想为学人修行奠定思想基础。

禅宗发展到洪州禅马祖道一将“即心即佛”“非心非佛”统一起来成为马祖道一佛性理论体系的总括，以平常心是道做为修行法门。人的本心即是佛与佛法，佛祖师不曾教授佛法，只要识得自心就与佛无异，就是真正的祖师，真正的佛，从而充分肯定了人的主体价值。而黄檗希运在禅宗所阐述的思想理论基础上，进一步将心与佛的关系概括为“即心是佛”，通过更详细的描写心的特征，借此阐释体用一如、心性不二的思想。

1. 体用一如

早年黄檗希运受街边老妪启发，本是去往江西洪州参拜马祖道一，不曾想遇禅师百丈怀海且被告知马祖道一已圆寂。怀海为留下黄檗希运向他谈及“竖拂”被喝、三日耳聋的一段公案，马祖道一的“即此用，离此用”⁴⁴深深的刻在黄檗希运的心中，即此用是讲佛性的力用，离此用是讲佛性的本体。当将这两者相分，注意力放在现象（用）上，难免会忽视本质（体）。也不能以现象（用）为无相，乃是执着于无相，实际上还是有

⁴² 高楠顺次郎：《大正藏》——入道安心要法门，北京：新文豐出版社，1998年7月，第322页。

⁴³ 慧能著、郭朋校释：《坛经》，北京，中华书局，1983年9月第一版，第87页。

⁴⁴ 河东裴休：《传心法要》，台北：台湾商务印书馆，1983年8月，第2页。

相。

禅宗热衷于对“如何成佛”的问题进行研究探讨，禅师们大量的语录文案说法不计其数。其围绕的两个核心问题：佛是什么和如何成佛，即体与用的问题。而对于这两个核心问题，黄檗希运将自身见解说法，其《传心法要》开宗明义，言约旨深，开篇透露出他体用兼容的本质思想内核。

“即心是佛，上至诸佛，下至蠢动含灵，皆有佛性，同一心体。所以达摩从西天来，惟传一心法，直指一切众生本来是佛，不假修行，但如今识取自心，见自本性，更莫别求。云何识自心？即如今言语者，正是汝心。若不言语，又不作用，心体如虚空相似，无有相貌，亦无方所，亦不一向是无有而不可见。”⁴⁵

黄檗希运在肯定自心是佛，世间万物皆具佛性的基础上，告诫学徒无需修行不需外求心体同一，而是在主体内心世界中，消除对外在世界的分别界限。心体作为本体，如虚空一般，是无相的，无范围限制的。但从用上来看，它并不能判作无，因为它不是不能照见的。佛的无所不在，无所不知，无所不能皆是通过寄位于心，通过对心的哲学思辨，从而获得类似神的品格。禅宗向来否定将佛人格化、具体化，佛绝不应是有求必应的救世主形象，自求自悟方能自渡。而黄檗希运认为“一心”即自心本有的佛之本体，未见佛性本体之前，心是无作用的，即便修行也是错误的方向，只有将自心转换，离绝至没有高度和角度，才会明白佛亦是以人的生命性，生活的现实性。再行至深处，自然融入便可自证自性，人与佛无差别。此时加以修持才能是由体启用，摄用归体，体用一如禅与禅法的本真本分。

法本无有，莫作无见；法本不无，莫作有见。有之与无，尽是情见，犹如幻翳。”⁴⁶所以黄檗希运是承认现象界的虚假性，但真实本体对于我们的认识而言亦是无法真实把握的，所以他建议普通人修禅的关键在于把有看作无，体会到心体与万物外相之间的相互关系是体用一如构成的整体，才是真正的修佛之路核心所在。

佛门禅宗人人皆知明心见性，黄檗希运尤其强调这“一心”，唯这“一心”此外别无任何佛法可用。黄檗希运认为心体本空，可是只知道本体亦空不知本体亦用是错误的。因为本体是不用修行的，它如同太阳在虚空之中一般不易察觉，本来就光明无染，是无限的形上本体，而那些将实体看作超越现象之绝对存在决不是心体。传心之法是无需逻

⁴⁵ 河东裴休：《传心法要》，台北：台湾商务印书馆，1983年8月，第2页。

⁴⁶ 河东裴休：《传心法要》，台北：台湾商务印书馆，1983年8月，第9页。

辑论证推理和言语诠释的，它是一种非常鲜明直接的体悟，一定是离言绝思的。所以黄檗希运反对参禅修行的模式化，主张打破言语的功用从动念创生处感悟。体用一如，平等不二，如常不变，对体用之证离不开应缘而生，证悟本体必须予外相显现生法，若体是无自性的，亦只是空理空性。黃檗希运特别推崇学习禅法留下的案例，也就是公案，公案是对禅师开悟过程的记录，通过文字描绘，详细重现迥然不同的禅师开悟经历。学禅者们通过文字的表达能够在情景体验式的生活实践中体会到禅悟方式、方法随着人、物、场景转变大有不同，从而展开对禅意的思索。黃檗希运之所以重视公案认其是接引方便的手段之一，是因为他认为在未得真如妙法时，公案仅是一种外相，是常人无法明智的用。而参悟之后，学禅者才能发现不显现的体之所在。领悟禅宗祖师们曾经参悟开悟的案例，并不是用逻辑认知体系去推导，而是根据情境假设，感受禅师门在当时悟得根本心法所透出的大机大用般若智慧。

2. 心性不二

牟钟鉴老先生曾说：

“禅宗在中国哲学史上的重要作用，就是推动中国哲学从本体论向心性论转化”⁴⁷ 从本体论到心性论，从众生的本自心性论佛性，禅宗有其独到的认识，为众生成佛提供理论依据。大乘佛教初期，大般若波罗蜜多经大乘佛学认为心性是整体圆满俱足的思想。而大般若经主要还是论证心性本体是无自性，无有变动，不可分离。

“此本源清净心，常自圆明遍照，世人不悟，只认见闻觉知为心，为见闻觉知所覆。所以不睹精明本体，但直下无心，本体自现，如大轮升与虚空，遍照十方，更无障碍。”

⁴⁸

黃檗希运在大乘佛教本体论的基础上对参悟破执的机制产生最直接的看法，这种看法是用参悟者主体的角度，以个体内心的认识为基础对世界本质间的联系关系进行说明。希运这里所说的本体，是指“本源清净心”，是指本体，以区别于“见闻觉知之心”。将心体和心态，本体与现象的差别给予诠释。“本源清净心”（心体），如太阳一般恒常不变，无有障碍，属于本体范畴。而“见闻觉知心”（心态），是每个转瞬即逝的念头，处于流转变迁之中生灭不止，属于现象范畴。主体的心与被认识的客观外部世界的

⁴⁷ 牟钟鉴，《中国宗教通史》，北京：中国社会科学文献出版社，2000年1月。

⁴⁸ 河东裴休：《传心法要》，台北：台湾商务印书馆，1983年8月，第10页。

关系在黄檗希运禅学理论中一直被强调是心物同体，理论发展于认识论中，主观的心与客观之外部世界是有本质上的共同点的，凡人之心（心性）也是能够照见“本源清净心”（心体）的，这也是众生皆有成佛可能性的根本理由。

大多学道者只将不停变动的“见闻知觉心”（心态）认作“本源清净心”（心体），将现象认作本体，离之甚远“见闻知觉心”由所染净，但“本源清净心”是没有殊异的。虽然不应将人们通常状态下的“见闻知觉心”视为人的“本源清净心”（心体），但黄檗希运体证了“本源清净心”并非就架空于尘世之上，隔离现象而完全独立且抽象，而是应该以整体一心映射现实，两者不同但亦不可分，相辅相成，自然融入。黃檗禅师曾对裴休说：

“一念起诸见即落外道；见有生，趣其灭。即落声闻道；不见有生，唯见有灭，即落缘觉道。”⁴⁹

由此可见，般若大智慧即不着现象的自性心体。黄檗希运所说的“即心是佛”的心实际上不是指抽象的本体之心，而是指人们直下无念的灵觉之心，自足心性使世人本就具有的“本源清净心”不落六道之可能，因一念之中只见生生不息的现象落入声闻道，或因一念之中只见现象之本源落入缘觉道。现象本体乃一心，思维意识一有偏差即与佛道背离。

《传心法要》对心性之间关系描述：

“即心是佛，身心俱无，是名大道。大道本来平等，所以深信含生同一真性，心性不异，即性即心，心不异性，名之为祖。”⁵⁰ “佛与众生一心无异，犹如虚空无杂无坏。”⁵¹

众生与佛相同的原始本真其实是一心，物物人人皆有佛心，心性并无差别，只是在纷繁表象的世界，往往被乱花迷眼而执着相，被幻相蒙蔽了真心而不识本心罢了。所以众生还是拥有成佛之可能性，真心一如无有改变，只是佛性暂时被阴翳蒙蔽未发觉而已。黄檗希运的心性不二禅学理论中对人的存在，自我迷失之答案有所揭示，针对人只要肉身不灭就无法摆脱的七情六欲他说：

“但学无心顿息诸缘，莫生妄想分别。无人无我，无贪嗔无憎爱无胜负。但除却如许多种妄想。”⁵²

⁴⁹ 河东裴休：《传心法要》，台北：台湾商务印书馆，1983年8月，第21页。

⁵⁰ 河东裴休：《传心法要》，台北：台湾商务印书馆，1983年8月，第78页。

⁵¹ 河东裴休：《传心法要》，台北：台湾商务印书馆，1983年8月，第55页。

⁵² 河东裴休：《传心法要》，台北：台湾商务印书馆，1983年8月，第35页。

黄檗以“无心”提出息却众缘，不生妄念与分别之心，从实践的修正离相，对实体与观念的拒斥和排除。向外逐境的心，就只能是不断的意念罢了，思维如流瀑，一旦产生就无法抓取也不能停止，念头生生不息地运作，人则不过是信息、念头、认知一系列杂乱无章的储存器罢了。于黄檗希运而言，佛就是洞察宇宙和人生真理人格完满的人，黄檗禅学思想的价值，从来不只着眼于义理的究竟或辞藻的考证，而是要求学佛修行在实践中体会现实的意义。在未能自证真实不虚时，一切外物都是虚假且变动流转的，始终无法为人提供存在的终极意义与价值。如若追求外物陷入迷执则欲望永远没有尽头，人的种种情绪应运而生。人应舍弃分别心，不拘泥于外物纠结于得失，执着分别，因为这会阻碍人对本心的体认。这强烈的主体超越与否定式超越的理路，为现代人反观内省立下禅学根据。

佛究竟度众生吗？问出此问即是仍将佛看做信仰而对立，将佛对象化成一个圆满俱足的人，祈求拯救你离出于俗世的苦痛，有功利之心的著相修行与佛是彻底的相向而行。人被经历、心智、思虑所掌握，起心动念，行为处事，无不是被自我的原型模式牢牢掌握。众生即佛，佛及众生，只此一心，心性二分而引起佛与众生有异同，若不明白此理，不向自心自性内求而总是在自我意识中打转仍是徒劳无功。

只要反省内求，观此心即佛心，自性即是佛性，则成佛就在此岸，我们当下的、现实的一念之心，即此即是成佛的归所，成佛勿需劳神用功求成。离此以外求佛，定无结果。对佛性的领悟法门就在自家心里，心性不二。

（二）无心是道

1. 无心顿了

如来藏无法交流传递，只有禅师清楚学人慧根根据情境予以开示。当彻底证悟时，门下与禅师会有无言的默契，所谓心心相印。真理若可言说就不是永恒真理，概念若可言说就不是永恒概念。言语的公共性是获取意义的前提，却不能困于言语或书写的表达，认知与表达本身就存在着无法逾越的鸿沟，词不达意是常态，这不是利用客观世界中产生的道具就能化解的。易中天教授在论禅时曾说：

“参禅是智力游戏，智慧的获得与知识与方法的掌握不同。知识靠传授，方法靠示

范，智慧靠启迪。”⁵³

在禅宗看来，不管是人的认知还是心体本体根本上是非二元对立的、绝对的，而人的念念相续的意识流，种种痛苦来源往往又是二元对立的，没有安心的能力，人就有遏制不住的妄想冲动。没有不管是马祖道一的“三句式”还是百丈怀海的“隔断两头句”都是双重否定对心性二分对观念对现象之否定。马祖道一的禅学理念在修行上强调了修行者的主观能动性，强调众生在日常生活中，用心体感悟当下的真实性，促进了禅法在民众的传播路径扩大。百丈怀海提出“隔断两头句”与“透过三句外”显现出般若中道观智慧，自性自在一切之中，没有二元对立就破除人心对外界的分别和自我执着的问题，到达自性圆满的境地。黄檗希运禅理心法的“即心是佛”为众生皆能成佛提供理论依据，而“无心是道”则为成佛之路提供方法与途径。

人在面对事物时，往往出于本能反应再上一层次就是理性层面。但黄檗希运讲的“无心”要跳出起心动念，破除生命的障碍与束缚，即超越本能与理性，破除我执，让自心潜能被真正开发运用，让先于意识的澄明自然而然的呈现。“即心”是对人人皆具无染佛性的确认，人因无明，不识真性，“无心”是无生心动念，保持真如佛性，这样看来“无心”是对“即心”的发展与更高的诉求，去除下意识思维生法“有”的意识根源。所谓“无心”，无分别心，离万物相，是一个没有思虑的静念，超越虚假的幻相，超越经验思维带来的相对性与局限性，离却立足于语言观点，固执于相则至于心外的困境，即达到智识的境界就是“无心”。不能对佛有所求，有求即是苦，破除造成匮乏苦难的根源在于不假托外在之物。因此，“无心”仍要返回到“即心”，回到富足圆融的生命本体，融入当下，融于万法，让万事万物各得其所。

般若智慧是直观无间的，因此我与佛本就无“空寂结界”横亘其中，自然就无需见闻知解无需苦思冥想，自作“无见”。对“无见”的苦苦追寻乃是执着“无见”，仍是陷入“有见”。外道的有与无本质上都是“情见”，是无明是对自心的障蔽。见闻知觉，向外觅求是众生经常犯的错误，犹如钻进死胡同，而祖师们只教息机妄见，彻底打破心中羁绊。升起妄念本身已是错误，而在妄念中仍将破除之法放于见闻知觉层面更是错上加错，甚至产生破除妄念的想法与相应的努力追逐也是有害的。因此内见外见俱是错，佛道魔道俱是恶。只有忘机无念才得真如佛道，起分别心则得妄念心魔。如此，佛道与

⁵³ 易中天：《易中天论禅》，2010年5月8日，
<https://wenku.baidu.com/view/4100a8c39989680203d8ce2f0066f5335a8167ef.html>。

魔道的判断标准就是能否息机妄念。

“妄本无体，即是汝心所起。汝若识心是佛，心本无妄，那得起心，更认于妄。汝若不生心动念，自然无妄……心生则种种法生，心灭则种种法灭。”⁵⁴

以闻知觉见破除无明，这一观点是必须加以破斥清除的。妄本来是无本体无自根的，正是因为你心起了分别，对不真实不存在起了虚妄心。触景生情，同时也就生了妄心，心生起分别，法生起对现象本原的差别。当你有种种问题愿望之时正是妄念起时，要改变就得深入到“无心”，“无心”即是无念无修无有所求，有心即是念念修持只得虚妄，将此念与不念，有心与无心，统一于“一心”之中，直下顿了无分别，默契亦是应缘而化，拿着自心与佛心对比，执心于佛我差别，穷究经籍言论而使心佛二分，心心相隔，外逐空镜，认现象用法为心，在境法上苦求与纯粹本性，一切皆是众生本有的心体妄动所导致的结果，根源仍在自心，虽历经磨难修行可方向错误终是徒劳无功，与真正的“无心”背道而驰。一旦知晓无心顿了，廓清妄念，那么“无心”即是“道”。直下承当一念不生却又可念念生法，以心达境，心心相印，如此才是真实禅师之道。

2. 境忘心灭

世间人多着有，二乘着法，所以佛才会说空。但空只是为说法而生，扫除究竟心，破除执念的工具而已，从形象亦可见本质，从显现也能显本性，执着与空并非佛法的终极目的。空的背面所显现的一切真空不空的直观直觉--般若，般若智慧显发，世界一切事物才会毫不亏损的自然存在，禅境与心本就是圆融一体，这才是修行者所要证取的究竟目的。

无我，活在无染的生命本位。妄念起时，能明察其为妄念仍是佛，但想要舍弃妄念只念佛，佛就不再是佛。只因起心之时无有有无、妄念、分别则是佛见，有佛可成还是回返众生就是一念之间，是一种直觉体认的自信自度自证，起心动念只是个人所见知认识之偏执。

“且如瞥起一念便是境，若无一念便是境忘心自灭，无复可追寻。”⁵⁵

概念的有迹可循的皆是外相，个体认知和般若真如之间的距离不是靠修行去抓取把握的。般若智识是无境无心不可创生的原则，得道之法只要阐述义理、妄想呈现就离了

⁵⁴ 河东裴休：《传心法要》，台北：台湾商务印书馆，1983年8月，第9页。

⁵⁵ 河东裴休：《传心法要》，台北：台湾商务印书馆，1983年8月，第3页。

空境掉入无法回复、无法寻求的概念解说，人的理解能力固然有限，但人同样具备佛具备的直觉的智识，升起一念是空境就存在了。所以黄檗希运禅师是希望世人能察觉到妄念的当下会感知到的一个清明，也就是清净本心，这个清净本心必须对空境感知体验，必须从客观存在处体悟，否则就会“心路绝无入处”。但如果清净本心只在眼、耳、舌、身、意中感知，那么这个境界的体验是幻翳而不是本真空境。

“供养十方诸佛，不如供养一个无心道人。。”⁵⁶

黄檗希运并不推崇大家供养佛祖，祭拜、焚香、诵经都不过是外在形式，无心道人自在人心，何以外出觅求而得呢？真正的佛性是人人俱足的，每个人手里都攥着开悟的钥匙，只是通过外化神力寻找不通过自我观照，本质问题不会改变。黄檗希运传心法要的核心思想就主张从用见体，心性不异，而关键在于返照自身，外在的形式多种多样，而思维探寻有求无果，一心不念直下顿了如此便能明心见性，处处作主、时时作主，万般意念如水流，佛仍是佛。在这一点上，洪州禅马祖道一和百丈怀海所开创的丛林制度实具重要意义。

丛林制度不设佛殿，唯立法堂，不受戒律教条束缚，依靠禅师的启发与自信自悟自证。而百丈怀海禅师首倡普请法，规定主持带领所有的僧众一起参与全寺上下的劳务。生活也是修行场，对一切重复的劳动，必要的琐碎不感到厌烦无趣，心神俱在的体验一切所做，感受心平气和随之伴随而来的即是澄澈空境，恰到好处的行为动作只有心无杂念的人才能做到。自知此时此刻的意味，心中有方向，做出恰当的正行，没有被无端的消耗，自觉塑造生活本身。

综上所述，黄檗希运禅理心学正是从生命现象发源，心体悟本心本性，得失心自灭，将空境予以显现。妄念灭而“清净心”生，“清净心”生而空境生，最基础、最广泛而又最深沉的是将澄澈空境安立于日常生活念念思维之中，自觉吸收中国本土的文化、思维与生活方式，立足于直接方法，圆融不二。这既是超越现实又是寻常当下，富有智识的直觉思维是黄檗希运禅理心法构建主体理想价值世界的基本方法，为禅宗心学法门给予新诠释。

⁵⁶河东裴休：《传心法要》，台北：台湾商务印书馆，1983年8月，第34页。

三、黃檗希运的禅修工夫

由体用一如和心性不二组成的本体论和认识论的禅理心法建构为黃檗希运禅修理论奠定禅学基础，而如何实现心法的一以贯之成为需要解决的困境，围绕心学黃檗希运的禅修工夫打开现世生活的修行法门，是黃檗希运对自身禅理心法的充分发展实践。不管是言语还是行为动作，黃檗希运的禅修法门根本是根据情境各异，通过机缘接引，敲打知解之徒，让学人放弃对形而上的苦苦追溯，体证本具真如心，后而达到言语道断，心行处灭，佛法知解，冰消瓦解的。其实所有的佛学教理，都是为了阐释修正求实路径，而执著义理的人，往往把义理变成思想，被自己的话语构成，在言语体系里充分自洽。这样反而增添了认知上的分歧与偏差，无法达到知行合一。

南怀瑾先生于《禅海蠡测》中谈到：

“悟者，悟此心之用，证者，证此心之体。体用皆如矣，然后或摄用归体，或摄体归用，任运作为，终合于道。”⁵⁷

禅宗重视证悟，禅师则在被传释者真参实考的瞬间，予以外力刺激，使参者思维犹如破冰，顿见果熟。所以虽是顿悟，只是指当下一刻的思维事，实际上不同的人根据不同的领悟程度习得渐修，禅师只是引导而证。如刘泽亮教授在《黃檗禪哲学思想研究》中借“叶维廉先生而创的‘传释学’用传释智慧来指谓语势兼用、说不可说的传禅发机活动。”⁵⁸

“语即默，默即语，语默不二，故云声之实性亦无断灭，文殊本闻亦无断灭。所以汝来常说，未曾有不说时。如来说即是法，法即是说，法说不二故。乃至报化二身、菩萨声闻、山河大地、水鸟树林，一时说法。”⁵⁹

黃檗希运通过引述《维摩诘经》阐发自己在禅学理论学习中对语默关系的认识，法不在言默，法说不二，无论什么方式什么技巧都只是入门法器，法器无需究其断灭。一切接引方式只为渡化自性，用心去体证不二法门，消解语默分裂的二元状态，不说乃是更好的说法。所以黃檗希运应机接人从不拘泥于形式，而是注重人与物的差别，围绕是否达到以下两种效果开展：

⁵⁷ 南怀瑾：《禅海蠡测》，上海，复旦大学出版社，1997年4月第一版，第61页。

⁵⁸ 刘泽亮：《黃檗禪哲学思想研究》，武汉：湖北人民出版社，1999年10月，第80页。

⁵⁹ 河东裴休：《传心法要》，台北：台湾商务印书馆，1983年8月，第32页。

(一) 斩断心流 回归心体

无论在什么时代，为了生存，为了进步，神经系统过于发达的人类都用知识、用思考来充实自身对周遭事物的认识了解，培养自信心与安全感。功利的认识会使人当思维方式与认知停留不前时，就会产生虚幻和恐惧，担心消失于时间空间的现相洪荒之中。黄檗希运的禅学理论恰恰让人放弃无谓的思虑。黄檗希运的禅修工夫思想体现出浓重的人文关怀色彩，其核心要点在于对主体性肯定的同时对心体性格与行为动机的充分尊重。同“一心”的原理相同，不将人作为个体二分化。大力提倡主体不分空间、时间的自悟、自证。不加外求自问其心，反对树立外在权威。所以黄檗希运明确宣称：

“我此禅宗，从上相承以来，不曾教人求知求解。只云学道，早是接引之词。然道亦不可学，情存学解，却成迷道；道无方所，名大乘心，此心不在内外中间，实无方所；第一不得作知解，只是说汝如今情量尽处为道，情量若尽，心无方所。”⁶⁰

“心即是佛”关键在一念承当“直下无心”，具有短暂性和突然性，绝对本体之心是需要学人自我体证但不能用角度去剥离事物，是超越相对性的，无法用常理理解体用的。禅师们接引学人的路径大有差别，可皆是方便之门，并非道之本身，如果不把个体差异考虑其中，定会犯下相对意识分别心的错误，被各种工夫所束缚，而不能得道。依照特定的情境设立不同的启发方式，用别具一格的手段使学人“悟”时即刻“顿了”，如果不是真正具备高才大德的宗师，实在无法施展。笔者认为这种“悟”的状态与最近流行的“心流”十分相似：

“心流在现代心理学中是指一种人们在专注进行某行为时所表现的心理状态。是一种将个人精神力完全投注在某种活动上的感觉，心流产生的同时会有高度的兴奋及充实感。”⁶¹

当禅师与学人机锋相对，学人很容易产生对话语中的概念生发思考而达到忘我的状态（心流）能获得短暂的内心秩序和安宁时刻，认为通过锻炼控制意识，收获当下沉醉状态下的幸福。而在笔者认为，心流（悟）不过是思维的纠缠，种种概念名相无法融洽的自行解答疑惑的环节，而自心就成为了思维延续性的过程。虽然它也是直接从无污染的本性、灵性作用出来的状态，但总逃不过心为外物所获，只能算是追求正念的一种方式。可是禅修的关键不只在“悟”，更是当下“顿了”，毕竟建立积极的心理体验机制，自控力与专注力实际上离真正禅境还有一定的距离。这时候就需要禅师接引，黄檗希运

⁶⁰ 河东裴休：《传心法要》，台北：台湾商务印书馆，1983年8月，第46页。

⁶¹ (美)米哈里·契克森米哈赖、译者：张定绮：《心流》，中信出版社，2017年11月，第1页。

爱好运用具有强烈个性的直接活动，发生当下让学人的脑海空出来，放掉现成的框架，获取新的刺激回到禅修本真。

《五灯会元》里描写黄檗希运悟道因缘，一日百丈怀海见黄檗希运在砍柴，便询问黄檗希运从何而来，黄檗希运即答山中采菌。山里采菌犹如众生于大千世界里探求般若，是“心流”的对等。百丈怀海立马用机，于是他问黄檗希运是否见到大虫（老虎），老虎是山林王者，主宰森林万灵犹如真如心是人之主宰。黄檗希运灵敏对机，用虎叫告诉百丈怀海本心自在的道理。但百丈深知“无心是道”于是用斧头向黄檗希运砍去，欲在斩断心流，断除根源。黄檗希运则立马掌掴百丈，证明自身已回返体，体验真如佛性，不攀缘外物的心境。⁶²这一段著名的陷虎之机能看出黄檗希运的敏捷接机，敢虎口横身是因为他有化解的本事，两次与百丈怀海的机锋对应消解转身是要否定前提条件，无条件无前提的成立，破除行为模式化的，不提供有径可循的方法去揭示个体证的不可替代性。

（二）离却知解 超越因果

禅宗的正确方向都是指向实践活动，而非思维形式。这种无条件无前提的成立促使禅师传法先得使学人放下常规的逻辑思维与理性推理。破除参学者对因果的想念、放弃对因果的执着，完全否定人的主观性使其不再有认识。

“性无同异，若约三乘教，即说有佛性有众生性，遂有三乘因果；即有同异，若约佛乘及祖师相传，即不说如是事；唯有一心，非同非异，非因非果，所以云唯此一乘道。无二亦无三，除佛方便说。”⁶³

因为性无同异，所以有三乘因果轮回，可要说心要法门，唯有“一心”而已，是两两相对无有异同，超越因果的，不能用寻常思维将其结构分析，是离却知解，不能二分不能将其复杂分化，只为方便接引而如此道来的。所以在禅修之法上，黄檗希运提倡不问因果、不循道理只为接引学人而作直下见解。

黄檗希运启悟临济义玄的公案能非常直接的说明，临济义玄三次向黄檗希运请教佛法大意却都被棒打，甚至委屈的向大愚抱怨，不知自己究竟过错在何处。大愚法师听

⁶² （宋）普济：《五灯会元》，北京：中华书局出版社，1984年版，第32页。

⁶³ 河东裴休：《传心法要》，台北：台湾商务印书馆，1983年8月，第42页。

到临济义玄如此道来却哈哈大笑说：“黄檗希运婆心急切，为了让你觉悟竟然叫你来此问我过错在哪。”临济义玄一听此言，当下彻悟。⁶⁴原来黄檗希运本就无法，所以大愚法师再问时，临济义玄回以三拳表明自己已知这无法佛性，不回答提问不再究竟因果诸相，而是离却知解用行动应答禅机大要。禅宗五门派，以临济宗为首影响力最大法脉延续最久，创立人临济义玄于黄檗希运禅师处三次问道三次被棒打而开悟，黄檗希运于他的禅学思想启发良多，它同样继承了黄檗禅师猛烈个性的独特教法。临济义玄与黄檗希运的风格不是为了吓退求佛之人，只是为了在陷虎之地转身，为了证道与亲悟一心不思议，离却知解，超越因果，不被妄境扰不被妄念惑。此乃正宗禅宗大义。

这样随心所欲、简捷痛快的禅悟因缘让很多人认识了解棒喝等非常规禅悟方式，然而却被当时一些别有用心的未悟禅机者盲目效仿，用功利心带有目的性却不管分别的随意施展禅机。这就是未得言只记 笙，是另一种方式的执着与相对，与真正意义的禅的完全背离。所以针对这个问题，黄檗禅师说：

“‘大唐国内无禅师！’有人问他现在到处都有禅宗的宗师，怎么说无禅师哪？黄檗便说：‘不道无禅，只道无师’而已。”⁶⁵

不是无禅只是无禅师也，黄檗希运充分认识到要确立每个人的自立自信，断除对禅师的依靠，自我主宰，不向外求。在这样的思想影响了他的弟子临济义玄从而提出更直白的教诲：

“道流！尔欲得如法见解，但莫受人惑，向里向外逢著便杀——逢佛杀佛、逢祖杀祖、逢罗汉杀罗汉、逢父母杀父母、逢亲眷杀亲眷——始得解脱。”⁶⁶

这异于寻常，喝祖骂佛的教法到现在仍被人们津津乐道，因为其中含摄着肯定人的绝对能动性，独立自主不崇尚权威的思想。这种平等观念流淌在国人的血液里，如

“人人皆可为尧舜”⁶⁷ “王侯将相宁有种乎”⁶⁸

禅宗之所以能一花开五叶，在中华大地上落地生根，与它一直与中国文化充分融合发展有着密不可分的关系。据《古尊宿语录》卷二载，黄檗听闻百丈怀海曾被马祖道一一喝而至三日耳聋说：

⁶⁴ 圆悟克勤：《碧岩录》，华夏出版社，1999年，卷第二。

⁶⁵ 河东裴休：《传心法要》，台北：台湾商务印书馆，1983年8月，第32页。

⁶⁶ 慧然 / 杨曾文：《临济录》，中州古籍出版社，2001年10月，第1页。

⁶⁷ 孟子、方勇译注：《孟子》，北京：中华书局，第201页。

⁶⁸ 司马迁：《史记》，北京：中华书局，卷四十八，第18页。

“‘今日因和尚举，得见马祖大机之用，然且不识马祖，若嗣马祖，已后丧我儿孙。’怀海禅师赞叹说：‘如是，如是！见与师齐，减师半德，见过于师，方堪传授，子甚有超师之见！’”⁶⁹

自百丈怀海、黄檗希运以来，禅宗就明确提出了僧徒的见地理应要高于师父的主张，发展到临济宗，临济义玄更是将个体能动性推向了极致，为了清晰呈示机用他针对禅师与学人的关系而提出“四宾主”，为临济根本思想之一。“四宾主”的重点在于禅师与学人之间的互动，在佛法面前师与徒的地位是平等的，可以自由的答问而不拘泥于形式。修行与证悟都是学人需凭借自身所完成的事情，禅修者更是可以“随处做主”随时随地可将每一物视作修道之所在，自性而感自我做主，不受外物之约束。每一处自性做主之处孕育着真实的禅理，若一心想凭借禅师的传教很容易走入迷途，把外在的形式当作佛法正义，就失去了自我。临济义玄所设的这个考验禅宗宗师的才德和条件的思想离不开黄檗希运的启迪。

三玄三要，四宾主、棒喝之法等皆是黄檗希运禅学心体宗法上不断延伸的方法论，是贯彻实现心法理论的活灵活现。黄檗希运对心体原理进行了深入透彻的诠释，在具体怎么“用”的方面，临济义玄以《传心法要》诠释心体，即心是佛的宗旨为依托，创造树立机用典范的《临济宗》，用自信佛性强调语同、意同、身同。他用更加精细化的手段对禅修工夫予以揭示，没有离散黄檗希运搭建的禅法宗旨，没有丧失黄檗希运禅法引领的禅修标准，而是在全面贯彻的引导下进一步彻底化，把外显的接引方式方法夸张放大，把体证心法的工夫由表及里、由浅入深的精细化。

四、禅悟境界

黄檗希运禅修工夫打开顿悟，通向可能世界的超越之路，其中身心解脱、浑化自然涵摄一种和谐意义的禅境。

（一）身心解脱

“问：‘何者是精进？’师云：‘身心不起。是名第一牢强精进。才起心向外求者，

⁶⁹ 瞽藏主编集：《古尊宿语录》，北京：中华书局，1994年5月，第53页。

名为歌利王爱游猎去。心不外游，即是忍辱仙人。身心俱无，即是佛道。’”⁷⁰

在黄檗希运禅师看来，身与心不为所动不起妄念是修行的关键。佛被歌利王割解肢体的这个公案中，佛陀代表心性，歌利王代表分别相，心性二分，徒留妄念。生命因小我之局限，使之与本然相隔绝，迷失于各种各样的外求当中。而佛陀作为圆满佛性，不有分别心所以即便割裂外部的相，而佛体也会刹那恢复完好。

“语默动静，一切声色尽是佛事，何处觅佛？不可更头上安头，嘴上加嘴。但莫生异也。山是山，水是水，僧是僧，俗是俗；山河大地，日月星辰，总不出汝心。三千世界，都是汝自己，何处有许多般。心外无法，满目青山，虚空世界，皎皎地无丝发许与汝作见解。”⁷¹

“一切声色尽是佛事”，倘若身心自在，超越自我，圆融自然，那么语默动静，山水星河孕育和谐的生命意蕴。正因为没有妄念，没有一方压倒另一方的敌对与纷争，人就全然与当下合一，只剩纯粹的觉知。当人习惯了将具体实在的外相当作本质时，会误以为没有自我生命也就不存在了。其实只是人将“本源清净心”与“见闻知觉心”相混淆了，如果只停留在这一层面，所谓解脱都不过是从自我有限的视野来管窥生命，而无法看到生命之俱足。而体证到圆融无碍的境地时，生命融合于当下所见所感之中。万象存在都是本心的显化，本心具有自在而无所不在的生命意蕴，充盈着确证无限无相终极的恬静。三千世界，皆是本心的印证与显化。

“终日吃饭，未曾咬过一粒米；终日行未曾踏过一片地。”⁷²

可以看出黄檗希运禅学的理想禅境就在现实生活之中，性本空却生法生一切相，生命的本源就是当下的自在心境。净化本心，本体安然，自然回归本位，这样的静才是真正空境，黄檗希运的禅悟境界是超越有限束缚，超越空间障碍，超越体用，当下即是生命永恒。只要证悟心处安心，即使吃饭、行走这些看似无意义的琐碎凡事中仍有自心的圆满之处。黄檗希运禅学既能顺应尘世的纷扰，又在世俗中逍遥纵横，将道家逍遥境界从远离现实拉回到平常现实的此岸。般若一如，只要用平常心体，心性观照就能体味禅意，陶醉于禅境。黄檗希运禅悟思想鼓励到体道者自然而然，不生我见，见性开悟，破除对象性思维，安享生命空灵无染的本源，让一心之光反照自身。

⁷⁰ 河东裴休：《传心法要》，台北：台湾商务印书馆，1983年8月，第39页。

⁷¹ 河东裴休：《传心法要》，台北：台湾商务印书馆，1983年8月，第67页。

⁷² 河东裴休：《传心法要》，台北：台湾商务印书馆，1983年8月，第67页。

(二) 自然无碍

黄檗希运重视身心境界的内涵，要保持内在精神的自得自适，强调彻悟之后重返大地的安居，在世俗世界与开悟之心中心行合一。与庄子的逍遥游相比较，逍遥游的超越目标是无所待的，是不依赖他人力量和外在条件，是现实一端的所有负累。这种绝对的境界具有超然的傲气，已然超越具体现实的世界与现实世界是格格不入的。黄檗希运选择将俗世与出世相结合，既不出世也不入世，而是以一种平和的心态看待世界，在日常生活中，对一切无有分别，无所依靠，无所住著，与无心相应，在不急不迫的日常生活中领悟生命的真谛，践行于伟大使命的现世行动中。

黄檗希运意识到万物皆有灵觉，都包含着整体宇宙的生命意识。生命源源不断的延续是心之本源所创生，是无边无量的自性证悟的永恒真理，一心是永恒不灭的，且只可亲证，不可给予的本源存在，证悟自心就有了无限的拥有：

见一尘，十方世界山河大地皆然；见一滴水，即见十方世界一切性水。又见一切法，即见一切心。一切法本空，心即不无，不无即妙有，有亦不有，不有即有，即真空妙有。既若如是，十方世界，不出我之一心；一切微尘国土，不出我之一念。”⁷³

黄檗希运对真空妙有，不起分别心的阐释强调一切心与一切法的圆融无碍的不二法门。他用朴实的言语譬喻的手法向我们揭示佛泛万物，佛法既是崇高的又是无所不在的，将理论平民化通俗化站在佛法关系上强调心的包罗万象，无所不藏。黄檗希运对心法关系做出圆融和谐的关系阐释，对万类之中的佛性予以肯定。真空妙有是遍在于一切，“万类之中，个个是佛“这使得尘世间的一切都闪烁出禅的光彩。一切山川土石、鸟兽万物也都有了佛性，黄檗希运禅学思想集中体现了禅宗“无情有性”的思想，这些看似简单寻常的意象，实际上呈现了一个更为广阔的禅法世界，让人有一种言有尽而意无穷的回味。

黄檗希运自在、自得、自由、自主的超越精神，都是澈见本心，证悟万法不过自证心体后，自然而然孕育出的审美意境。照见光明，所见万物，哪怕质朴得未经一丝雕饰，未见分毫刻意，言语中本然就是宇宙万物生命性与无限性的显现。

“师辞，南泉门送。提起师笠子云：‘长老身材勿量大。笠子太小生。’师云：‘虽然如此，大千世界总在里许。’南泉云：‘王老师聾。’师便戴笠子而去。一次黄檗希运

⁷³ 河东裴休：《传心法要》，台北：台湾商务印书馆，1983年8月，第54页。

告别南泉禅师，南泉说：‘长老的身量过于庞大，你的笠子不会又太小了吗？’这句话问语禅机即现，而黄檗希运淡然一句：‘虽然如此，大千世界总在里许。’”⁷⁴

也就是说笠子虽然小，但里面可是含摄大千世界，这正是一即一切，一切即一。大千世界，说其大；一人一笠言其小；小，是外在之物；大，是内在一心。心被困守才会归于一处，没有谁能游离生活之外，心若能容，对这世间万物加以确证与回归，而后达到廓然无我的生命感知。一花一草一笠一乾坤，人之本心消融二元对立后的圆融无碍，是一种合乎目的性又合乎规律的高级审美创造活动，将人的主体地位发挥到极致，所一以贯之的正是自然中道的禅境。这种自然禅境是具体与观念碰撞，是超越性与现实性的统一的神奇境界。黄檗希运禅学的重大贡献，是将此岸与彼岸得到相同的对待，如果跳开思维的局限，则事物原本是大是小，价值贵贱，就不再那么值得思索。人在宇宙中自然无为，不自负也不妄自菲薄，生命是世界渺小的一粒沙，但一心可以让我齐同世界，这是一种超越自然的和谐，是禅宗所追求的终极无碍的生命境界。求生命至真，不被分别隔绝世事。懂得人心的空灵大地山河笠子下的审美趣味，心境全然不同，融入世界融入天地甚至融入一顶小小的笠子。天地没有界限自然无碍，人心同样也不应居于凡尘俗世而困守。

⁷⁴河东裴休：《传心法要》，台北：台湾商务印书馆，1983年8月，第54页。

结语

本文就黄檗希运禅学思想以及影响进行探究，通过三个章节，分别阐述了黄檗希运禅理心法，禅修工夫和禅悟境界。黄檗希运继承达摩、慧能祖师禅一派的“以心传心”，受马祖道一与百丈怀海洪州禅心佛关系影响，将老庄道学思想融入心法，将“即心是佛，无心是道”的禅法思想贯穿始终，描绘出超越无心之禅境。在修证上，用令人咋舌的棒喝交加与不落言筌的言语指示学人们走上一条自信自悟，心法不二之路。同时又警醒禅师不识学人深浅，将棍棒之法流于俗道随意使用，为临济义玄提出“四宾主”奠定前提与基础。

黄檗希运禅学思想的传播渗入铸就了文人士大夫研学佛经的新文化精神，佛教基本奥义流于百姓平民之间而津津乐道，加强了宗教思想的佛学入世的参与精神。黄檗希运对一心的运用，对自我超越的肯定，启发绝对的主体意识，宣扬众类平等。其超越境界一反遁世思想，批判与俗界划清界限的有心参禅，而是彼岸世界与此岸世界相结合，蔚成了强烈的入世思想，将禅学带入日常降低了学禅参禅的门槛，婆心急切，棒喝相交，灵活用一机一境一禅，普渡众生。

当纵观中国佛教禅宗发展历史，唐代中晚期禅师辈出，禅宗思想得以大力弘扬，使得佛教世俗化、平民化，黄檗希运禅学思想正是禅宗发展鼎盛时期的重要过渡阶段，即使距今千年历史，黄檗希运禅师的禅学思想仍旧熠熠生辉给后世以启示，它独一无二的禅学理论，强烈的语气与言语风格，震撼人心的禅师魄力，意蕴高深的禅境都通过深入细致的心法展现。黄檗希运门下林立，声名远扬，除了当时文人士大夫特别是裴休的支持之外，与自由洒脱的禅风，严谨系统的心学理论并具接引徒众的善巧方便有很大的关系，从而成就了禅宗及后世临济宗的兴盛和繁荣。

我们再次回顾黄檗希运禅学思想，从卷帙浩繁的文献与史料中，我们不仅应感叹中国佛教禅学的博大精深和中华文明的源远流长，也许我们更应该意识到作为当今中国哲学研究学者的一份沉重的历史使命。思考如何将优秀的禅宗文明如黄檗禅学思想结合中国特色社会主义核心价值观，挖掘、整理国际学术界、宗教界的成功样本，宣传佛教禅宗自古以来与中国本土文化交流融合的历史事实，构建适合中国佛教禅宗发展的学术范式。

参考文献

一、中文类参考文献

(一) 著作类

1. 河东裴休：《传心法要》，台北：台湾商务印书馆，1983年8月。
2. (宋) 瞽藏主：《古尊宿语录》(上下册)，北京：中华书局出版社，1994年版。
3. (唐) 惠然 撰，杨曾文、黄夏年、宋立道著：《临济录》，北京：中州古籍出版社，2001年版。
4. (北宋) 释道原 撰，黄夏年、杨曾文 编，冯国栋点校：《景德传灯录》(全二册)，北京：中州古籍出版社，2019年版。
5. (宋) 普济：《五灯会元》，北京：中华书局出版社，1984年版。
6. 石峻等：《中国佛教思想资料选编》，北京：中华书局出版社,1990年版。
7. 洪修平：《禅宗思想的形成与发展》，南京：江苏古籍出版社 ,2001年版。
8. (唐) 慧能 著，郭朋 校释：《坛经校释》，北京：中华书局出版社 ，2011年版。
9. 刘泽亮：《黄檗禅哲学思想研究》，武汉：湖北人民出版社，1999年版。
10. 赖永海 主编，陈秋平 译注：《金刚经·心经》，北京：中华书局出版社，2010年版。
11. 麻天祥：《中国禅宗思想发展史》，长沙：湖南教育出版社，1997年版。
12. 方立天：《中国佛教哲学要义(上卷)》，北京：中国人民大学出版社，2002年版。
13. 吕澂：《中国佛学源流略讲》，北京：中华书局出版社，1979年版。
14. 杨维中：《佛教心性论研究》，北京：宗教文化出版社，2007年版。
15. (日) 忽滑谷快天：《中国禅学思想史》，上海：上海古籍出版社 ，2002年版。
16. 任继愈：《任继愈禅学论集》，北京：商务印书馆，2005年版。
17. (日) 铃木大拙：《禅与生活》，安徽：黄山书社， 2010年版。
18. 林观潮：《临济宗黄檗派与日本黄檗宗》，北京：中国财富出版社，2013年版。
20. 杜继文、魏道儒：《中国禅宗通史》，南京:江苏人民出版社第1版，2008年4月1日。
21. 曾普信：中国禅祖师传(上)，上海：上海古籍出版社，1990年4月4版。
22. 赞宁：范祥雍宋高僧传，北京：中华书局，1987年8月。
23. 僧佑、道宣：《广弘明集》，上海：上海古籍出版社，1991年8月。
24. 王文锦,王永兴,刘俊文：《通典》，北京：中华中局，1997年4月。
25. 许嘉璐：《二十四史全译·旧唐书》，北京：汉语言大辞典出版社，2004年。

26. 阿部肇一：《中国禅宗史》，台北：台湾东大图书有限公司，1986年。
27. 姚先行：《宜丰县志》，方志出版社，2010年。
28. 印顺：《中国禅宗史》，南昌，江西人民出版社，1999年。
29. 道宣：《续高僧传》，北京：中华书局，2014年9月。
30. 曾春海等：《中国哲学概论》，长春，吉林出版集团有限公司，2009年2月。
31. 牟钟鉴：《中国宗教通史》，中国社会科学文献出版社，2000年1月。
32. 玄奘等译：《大般波罗蜜多经》，北京：中华书局，1991年，
33. (日) 冈仓天心：《茶之书》，北京：北京出版社，2010年2月。
34. (美) 米哈里·契克森米哈赖、译者：张定绮：《心流》，中信出版社，2017年11月。
35. 圆悟克勤：《碧岩录》；北京：华夏出版社，1999年。
36. 孟子、方勇译注：《孟子》，北京：中华书局。
37. 李厚泽：《中国古代思想史论》，三联书店出版社，2008年6月，第172页。
38. 胡适：《禅宗是什么》，北京：当代中国出版社，2013年3月。
39. (明) 瞿汝稷 编撰，德贤、侯剑整理：《指月录》，重庆：巴蜀书社，2010年4月。
40. (唐) 文远 编撰，徐琳 校注：《赵州录校注》，北京：中华书局，2017年11月。
41. (日) 西村惠信：《临济录随想》，海口：海南出版社，2019年11月。
42. 星云大师总监修，徐小跃释译：《禅林宝训》，北京：东方出版社，2015年9月。
43. 徐小跃：《禅与老庄》，南京：江苏出版社，2012年6月。
44. 朱良志：《中国美学十五讲》，北京：北京人民大学出版社，2006年4月。
45. 苏树华：《洪州禅》，北京：宗教文化出版社，2005年。
46. 张节末：《禅宗美学》，北京：北京大学出版社，2006年7月。
47. 潘桂明：《中国佛教思想史稿——第二卷隋唐五代卷（下）》，南京：江苏人民出版社，2010年5月。
48. 杨维中：《经典诠释与中国佛学》，北京：宗教文化出版社，2006年。
49. 毛忠贤：《中国曹洞宗通史》，广州：花城出版社，2015年1月。
50. 刘昫：《旧唐书 10 传》：北京：中华书局，1975年5月。

(二) 论文类

- 1 李杰，《临济义玄禅法思想研究》，江西师范大学硕士论文，2016年5月。
- 2 王洁，《洪州禅“性在作用”思想研究》，南京大学硕士论文，2015年4月。
- 3 吴隆升，《大慧宗杲禅学思想述论》，武汉大学硕士论文，2005年5月。
- 4 刘泽亮，《从黄檗宗旨到临济施设》，厦门大学学报，2006年05月。

- 5 林观潮, 《明末临济宗黄檗派的传播》, 厦门大学学报, 2001 年 3 月。
- 6 蒋九愚, 《黃檗希运禅学思想探析》, 江西社会科学, 2002 年 9 月。
- 7 伍先林, 《黃檗希运的禅学思想》, 禅宗研究, 2013 年第 22 期。
- 8 刘泽亮. 《<传心法要>的逻辑结构》, 世界宗教研究, 1995(04):68-73.
- 9 刘泽亮: 《黃檗禅学的道禅品格》, 世界宗教研究, 2000(03):49-55。
- 10 刘泽亮: 《<临济录>与黃檗宗旨》, 厦门大学学报(哲学社会科学版), 2006(05):56-62。
- 11 刘泽亮. 《<传心法要>的逻辑结构》, 世界宗教研究, 1995(04):68-73.
- 12 高玉春. 《裴休与佛教》邢台师范高专学报, 2000(03):41-45.
- 13 刘泽亮. 《黃檗禅学与裴休、李忱》. 湖北大学学报(哲学社会科学版), 1997(04):32-36.
- 14 陈艳玲. 《论裴休的佛教信仰》. 南京晓庄学院学报, 2013, 29(04):112-116.
- 15 郑晓江. 《黃檗古寺——寻访希运禅师》. 寻根, 2003(04):119-126.
- 16 邢东风. 《山南海北话黃檗——关于黃檗希运的遗迹、传说及影响》. 中国佛学, 2017(01):1-32.

致 谢

“寒往则暑来,暑往则寒来,寒暑相推,而岁成焉。”岁月匆匆,2018年我怀揣着憧憬进入西南政法大学马克思主义学院学习哲学专业,三年研究生生活让我逐渐认识到自己的有限和渺小。学习上无数次的自我否定与迷茫焦虑的消极情绪曾深深困扰着我,但正是因为对事物的好奇心与不满足,驱使我通过学习与反思对许多曾经不了解的事物有了自己的看法,曾经让我感觉挫败的事情同样也在给我机会重新塑造自己,不忘初心使我在纷繁复杂的世界里倾听内心的正念。我一直牢牢记住李林校友在西政建校70周年的致辞:“生活不仅是阳光、白鸟、花卉,惟有求实的进取,赤诚的追求,催我去理想的原野耕耘。”激浊扬清的人在沉寂中不倦的奋斗着,而那些转瞬的欢笑、须臾的感动、霎那的共鸣,都将转化为我向上的动力,在学生时代即将结束之际,我将对三年来给予我帮助的人表达我内心深处诚挚的感谢。

首先感谢我硕士研究生阶段的导师——黄熹老师,学习上,推荐我课后阅读的书目对我启发很大;科研上,感谢孜孜不倦地指导,论文的完成倾注了老师的心血与付出;生活中,无比关照,每年一次带我们同门一起实地调研。何德何能,亦师亦友,再次向我的导师黄熹教授表达崇高的敬意和由衷的感谢。另外,也感谢同门的同学的一路同行和陪伴,那些探讨哲学问题的日子会被我铭记于心,祝福你们在今后的日子里一帆风顺,平安喜乐。最后,感谢我的家人,尤其是我的父母,在我决定辞职考研时的无比支持与信任,前路再漫长也不曾畏惧,因为你们是我坚强的后盾。