

暨南大学博士学位论文

题名（中英对照）：临济宗与宋代诗歌研究

On the Rinzai-Zen and the poetry of Song Dynasty

作者姓名：侯本塔

指导教师姓名
及学位、职称：张海沙
博士、教授

学科、专业名称：中国语言文学、中国古代文学

学位类型：学术学位

论文提交日期：2019 年 5 月 24 日

论文答辩日期：2019 年 5 月 30 日

答辩委员会主席：戴伟华教授

论文评阅人：

学位授予单位和日期：暨南大学

独创性声明

本人声明所呈交的学位论文是本人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。除了文中特别加以标注和致谢的地方外，论文中不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包含为获得 暨南大学 或其他教育机构的学位或证书而使用过的材料。与我一同工作的同志对本研究所做的任何贡献均已在论文中作了明确的说明并表示谢意。

学位论文作者签名：侯本塔 签字日期：2019年6月22日

学位论文版权使用授权书

本学位论文作者完全了解 暨南大学 有关保留、使用学位论文的规定，有权保留并向国家有关部门或机构送交论文的复印件和磁盘，允许论文被查阅和借阅。本人授权 暨南大学 可以将学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或扫描等复制手段保存、汇编学位论文。

（保密的学位论文在解密后适用本授权书）

学位论文作者签名：侯本塔

签字日期：2019年6月22日

学位论文作者毕业后去向：

工作单位：

通讯地址：

导师签名：张海洋

签字日期：2019年6月23日

电话：

邮编：

中文摘要

历史发展到宋代，禅宗已成为最重要的佛教宗派，在禅门“一花五叶”仅存的临济、云门、曹洞三家中，又以临济宗的声势最为浩大。本文便是站在临济宗的本位立场，采用文献实证的研究方法，对宋代诗禅之间的双向互动关系进行考察，主要内容可分为以下五章。

第一章是对临济宗传承、著述与交游之特色的分析。通过考察可知，宋代临济宗前后绵延一十五世，并发展出黄龙、杨岐、大慧、虎丘四个派系，它的影响在时间上贯穿两宋始末，空间上遍布全国各地。临济宗僧人的禅学思想丰富，文学素养精深，并创作了语录、灯录、僧传、笔记等多种类型的禅学著述。他们与诗人的交游中，也展现出以公案、颂古和机锋为特色的时代新风。

第二章为临济公案与宋代诗歌。该章对宋代八大颂古集和《正法眼藏》、《禅宗颂古联珠通集》所收临济公案进行量化分析，并在此基础上从“公案入诗”与“诗文入案”两个视角开展诗禅关系的考察。公案入诗方面，首先对“义玄悟道”等六则临济公案在宋诗中的运用加以探讨，揭示出各则公案在诗歌创作中的主要作用和内涵演变；其次从苏轼与“三十六对”公案以及张商英的颂古创作入手，对临济宗嗣法文人的公案接受进行分析，分别指出苏轼诗歌的取象方式、表达方法和张商英颂古的渔父唱道、艳诗明禅之特色所受禅门公案的影响。诗文入案方面，分别从帝王公案、文人公案和诗歌公案三个方向进行展开，指出禅门公案对帝王与文人形象的建构，和对文人诗歌的拈提参究及禅学理解。

第三章为临济颂古与宋代诗歌。该章第一节采用统计学方法，对临济颂古进行竭泽而渔式的考察，共辑得颂古 5000 余则，并在此基础上对其发展趋势、宗派特色和代表作家加以论述。第二节将临济颂古与前人诗歌文献对读，排查出 100 余则颂古借用前人诗歌的案例，继而从借用对象、借用手法和借用效果三个层面对临济颂古“借诗明禅”之特色展开讨论。第三节首先对当代宋诗总集的颂古收录标准进行考察，接着对这些总集误收、重收、失收的临济颂古加以辨析，最后以《禅宗无门关》为中心，指出临济宗颂古所具有的譬喻新颖、以贬为褒和豪猛粗放之特色。

第四章为临济禅法与宋代诗歌。该章第一节对临济宗“峻烈活泼”的宗风特

色和“触目是道”的悟道方法加以阐述，并指出二者之间的内在融通关系。第二节从呵佛骂祖、直下承当和杀活自在三个层面入手，对临济峻烈宗风与北宋中期士林风貌之关系进行考察，认为临济宗风参与到北宋文人变革精神、文化自信和人生态度的建构之中。第三节是对“触目是道”的悟道方法与宋代咏物诗关系的探讨，指出宋代咏物诗在创作理念和创作方法等方面所受临济宗的影响。

第五章为宋代临济宗虎丘派禅诗研究。该章主要对松源崇岳、无准师范、虚堂智愚和西岩了慧等十余位虎丘派禅师的代表诗作、擅长诗体和典型诗风进行分析，在此基础上总结出虎丘派禅师重家风、轻文采、好拈颂的创作倾向。

关键词：临济宗；宋代诗歌；禅宗公案；颂古诗；禅学方法

Abstract

In the Song Dynasty, Zen has become the most important Buddhist sects. Among the remaining Rinzai sect, Yunmen sect and Caodong sect of "one flower and five leaves" in the zen, Rinzai sect is the most powerful zen faction. This article is standing on the position of Rinzai sect, using empirical research methods, to investigate the two-way interaction between poetry and Zen in the Song Dynasty. The main content of this paper can be divided into the following five chapters.

The first chapter is an analysis on the characteristics of Rinzai sect's inheritance, writing and communication. Through investigation, it can be seen that the Rinzai sect in the Song Dynasty stretched for fifteenth generations, and developed four factions of Huanglong sect, Yangqi sect, Dahui sect and Huqiu sect. Its influence spans the Song Dynasty and spreads all over the country. The Buddhist monks of Rinzai sect are rich in Zen thoughts, profound literary accomplishment, and created various types of Zen writings such as quotations, lamp records, monk biography, notes, etc. In their interactions with the poets, they also showed a new style featuring zen case, songgu poem and eloquent.

The second chapter is on the Rinzai Zen case and the poetry of Song Dynasty. This chapter quantifies and analyzes the Rinzai Zen cases collected by the Eight Songgu Poem Collections, the Zhengfayanzang and the Songgu Poem Collections of Zen. On this basis, investigate the relationship between poetry and Zen from the perspectives of "zen case into poetry" and "poetry into zen case". In the case of "zen case into poetry", first of all, we will explore the use of six Rinzai Zen cases in the poetry of Song Dynasty, such as "Yi Xuan Enlightenment", and reveal the main role and connotation evolution of each Rinzai Zen case in the poetry. Secondly, starting with Su Shi and the "Thirty-six pairs" zen case and Zhang Shangying's Songgu poems, analysis on Rinzai disciples' acceptance of the case, thus pointing out the poetic creation, language expression of Su Shi's poetry and the fisherman tradition, Erotic poetry tradition of Zhang Shangying's Songgu poems, which influenced by the zen case. In the case of "poetry into zen case", it was carried out in three directions: the emperor's case, the literati's case and the poetry's case. Therefore, it points out the construction of the emperor image and the literati image in the Zen case, and the study of the poetry as well as the understanding of Zen.

The third chapter is on the Rinzai Zen Songgu poems and the poetry of Song

Dynasty. The first section of this chapter uses statistical methods, exhausted investigation of Rinzai Zen Songgu poems of Song Dynasty, and a total of more than 5,000 Songgu poems were obtained. On this basis, the paper discusses the development trend, sectarian characteristics and representative writers of songgu poems in the Song Dynasty. The second section compares the Rinzai Zen Songgu poems with the poetry of the predecessors, and find out more than 100 cases of songgu poems borrowed from predecessors. Then discuss the characteristics of Rinzai Zen Songgu poems from the three levels of borrowing objects, borrowing and borrowing effects. The third section first examines the current collection standards of the Song Poetry Collection, then analyze the Rinzai Zen Songgu poems with Mistaken, Recollected and Lost Income in These Collectories. Finally, taking "Zen has no door" as the center, and then pointed out that Rinzai Zen Songgu poems has the characteristics of novelty, ambiguity and boldness.

The fourth chapter is on the Rinzai Zen Method and the poetry of Song Dynasty. The first section of the chapter expounds the genius characteristics of "fierce and lively" and the methods of enlightenment that "touching the eyes are the way" of Rinzai Zen, then pointed out the inherent relationship between the two aspects. The second section starts with the three levels of "Hefomazu", "Zhixiachengdang", and "Shahuozizai", then investigate the relationship between the fierce style of Rinzai Zen and the literati's spiritual outlook in the middle period of the Northern Song Dynasty, and believed that the style of Rinzai Zen participated in the construction of the transformation spirit, cultural self-confidence and attitude of life in the Northern Song Dynasty. The third section is about the relationship between the enlightenment method of "touching the eye are the way" and the poetry of the Song Dynasty, pointing out that the poetry of the Song Dynasty was influenced by the style of Rinzai in terms of creative ideas and creative methods.

The fifth chapter is on the poems of Huqiu sect in the Song Dynasty. This chapter mainly analyzes the representative poems, poetic forms and typical poetic style of more than ten Huqiu Zen masters such as Chongyue, Shifan, Zhiyu and Liaohui. On the basis of this, this chapter has concluded that the Huqiu Sect's Zen poetry has a strong family style, a light literary talents, and a tendency to praise.

Keyword: Rinzai Sect; Poetry of Song Dynasty; Zen case; Songgu Poem; Zen method

目 录

中文摘要	I
Abstract	III
前 言	1
第一章 宋代临济宗的传承、著述与交游	12
第一节 临济宗的法脉传承	12
一、北宋中期以前的临济宗	12
二、北宋中后期的临济宗黄龙派和杨岐派	15
三、南宋时期的临济宗大慧派和虎丘派	19
第二节 临济宗的禅学著述	30
一、语录灯录类著述	30
二、僧传笔记类著述	33
三、拈古颂古类著述	36
四、禅门宗义类著述	38
第三节 临济宗的士林交游	43
一、禅门公案与谈禅论道	43
二、禅门颂古与诗文酬唱	45
三、临济禅法与机锋对答	48
四、别集序跋与祖师真赞	51
本章小结	54
第二章 临济公案与宋代诗歌	63
第一节 唐宋临济宗公案述论	64
一、“八大颂古”所收临济公案	64
二、《正法眼藏》所收临济公案	70
三、《禅宗颂古联珠通集》所收临济公案	72
第二节 公案入诗：临济公案及其诗歌表达	82
一、悟道公案：宋人“以临济公案入诗”之一	82
二、示法公案：宋人“以临济公案入诗”之二	93
三、勘验公案：宋人“以临济公案入诗”之三	100
四、宋代临济宗嗣法文人的公案接受研究	107
第三节 诗文入案：临济宗的特殊参学法门	132
一、帝王公案：皇帝形象的历史演变	132
二、文人公案：文人形象的禅门建构——以“韩愈见大颠”为中心	138

三、诗歌公案：上堂举诗与诗下开悟.....	145
本章小结	148
第三章 临济颂古与宋代诗歌	150
第一节 宋代临济宗颂古发展析论	151
一、临济颂古的发展趋势.....	152
二、临济颂古的宗派特色.....	154
三、临济颂古的代表作家.....	157
第二节 借诗明禅：临济颂古与前人诗歌关系	168
一、借诗明禅之借用对象.....	169
二、借诗明禅之借用手法.....	204
三、借诗明禅之借用意义.....	208
四、借诗明禅与颂古入诗.....	214
第三节 颂古即诗：作为宋代诗歌的禅门颂古	217
一、当代宋诗总集的颂古收录标准.....	217
二、宋代临济颂古的辑佚考辨.....	221
三、临济颂古的诗歌美学特征.....	223
本章小结	229
第四章 临济禅法与宋代诗歌	231
第一节 临济宗禅法特色论析	231
一、“峻烈活泼”的宗风面貌	231
二、“触目是道”的悟道方法	235
三、宗风特色与悟道方法之关系.....	238
第二节 呵佛骂祖，杀活自在——临济宗风与北宋中期士林风貌.....	241
一、呵佛骂祖：北宋文人的变革精神.....	242
二、直下承当：北宋文人的文化自信.....	245
三、杀活自在：北宋文人的人生态度.....	248
第三节 触目是道，物物真灵——悟道方法与宋代咏物诗之关系.....	251
一、咏物与说禅：宋代咏物诗的创作观念.....	252
二、蹇驴与桃花：咏物诗歌意象的禅学化.....	254
三、言体与言用：宋代咏物诗的创作手法.....	259
本章小结	262
第五章 宋代临济宗虎丘派禅诗研究	264
第一节 虎丘派前三世的禅诗	265
一、朱瑾与像赞：虎丘绍隆的禅诗.....	265

二、蜻蜓与唱酬：应庵昙华的禅诗.....	265
三、送别与示徒：密庵咸杰的禅诗.....	267
第二节 虎丘派第四世的禅诗.....	268
一、自诒与贺寿：破庵祖先的禅诗.....	268
二、啸月与弄潮：峻烈激猛的松源诗风.....	268
三、赠别与山居：冲淡自然的松源诗风.....	270
第三节 虎丘派第五世的禅诗.....	271
一、衣食住行，花鸟草木：松源弟子咏物诗.....	271
二、肆口而说，迅机痛快：无准师范的禅诗.....	272
三、词章骈俪，敷腴调畅：石田法薰的禅诗.....	274
第四节 虎丘派第六世的禅诗.....	276
一、禅理生活，五律尤佳：虚堂智愚的禅诗.....	276
二、古体赠别，骚体祖赞：石溪心月的禅诗.....	278
三、禅会图赞，题号诗偈：西岩了慧的禅诗.....	280
本章小结	281
结 语.....	285
参考文献.....	288
附录一：唐宋临济宗禅师名录	307
附录二：禅林僧史灯录所收唐宋临济僧资料一览表.....	343
在校期间发表论文及科研成果清单	356
后记	357

前言

自佛教传入中土以来,就与文学结下了不解之缘。从汉译佛典文学,到僧人的文学创作,再到佛教思想与精神影响下传统文人的文学创作,共同组成了中国佛教文学的三个主要领域。隋唐时期,中国化的佛教宗派禅宗迅速兴起,并逐步发展成为中国佛教的主流。“禅”是“禅那”的简称,意为“静虑”、“思维修”,本是一种次第修持法门。若就戒、定、慧“三无漏学”而言,禅当属定学,但定中有慧、定慧一体方是中国化禅宗的特质所在。实际上,禅门所谓“定慧一体”,是在自性统摄下的一体不二,也就是将“定”视为自性之心体,将“慧”视为自性之妙用。禅宗强调自性清净,以明心见性为旨归;而诗歌主张缘情言志,同样注重心性的自然流露。可以说,禅是酝酿于心中的诗,而诗是形诸于文字的禅,只有胸中颖悟方能笔端敏捷,因而禅与诗在本质上也就具有了相通之处。正因如此,诗禅关系也就成为了佛教与文学关系中至为重要的一环。

前人对诗禅关系的认识,虽不乏二者相妨之说,如白居易“人各有一癖,我癖在章句。万缘皆已消,此病独未去”。^①但更多的人注意到诗禅之间的相互助益,唐僧皎然在《诗式》中评价谢灵运,便称“故所作诗,发皆造极,得非空王之道助耶?”^②随着宋代“文字禅”的兴起,诗禅之间的内在融通关系得到了更为广泛的认同,苏轼在《送参寥师》中说“诗法不相妨,此语更当请”。^③宋人韩驹、吴可、龚相等作有以“学诗浑似学参禅”开篇的《学诗诗》,揭示出学诗与参禅之间的内在联系。到南宋时期,严羽以“妙悟”说来沟通诗道与禅道,并借此品评历代诗歌,进而指出学诗要“从最上乘,具正法眼,悟第一义”。^④客观来看,诗禅之间的关系和影响是相互的,诗歌促进了禅学的诗性和美学特征,禅学也为诗歌提供了理论与创作武器。

一、临济宗与宋代诗歌关系研究综述

对中国佛教文学的研究开始于二十世纪。上世纪前半叶的研究大都集中在汉译佛典文学和敦煌俗文学方面,如梁启超《翻译文学与佛典》、郑振铎《敦煌的俗文学》、向达《论唐代佛曲》等等。在佛教与中国文学关系方面,较多的是对

^① 谢思炜撰《白居易诗集校注》,中华书局2006年,第647页。

^② (唐)皎然著,李壮鹰校注《诗式校注》,人民文学出版社2003年,第118页。

^③ (宋)苏轼著,孔凡礼点校《苏轼诗集》,中华书局1982年,第905页。

^④ (宋)严羽著,郭绍虞校释《沧浪诗话校释》,人民文学出版社1983年,第11-12页。

小说与佛教关系的关注，如鲁迅《中国小说史略》中对六朝鬼神志怪书与佛教关系的论述，陈寅恪对《西游记》中孙悟空形象之佛经来源的研究等。至于诗禅关系的论述并不多见，像胡适《白话诗人王梵志》、志喻《杜甫诗中的佛教》等，都只是就单个诗人与佛教关系的个案式的论述。饶宗颐在六十年代写作的《马明佛所行赞与韩愈南山诗》等文章，也没有脱离个案研究的范式。直到八十年代，诗禅关系的研究才得到深入开展，无论是对诗禅关系的理论探讨，断代的佛教文学专题研究，还是具体诗人与禅宗关系的个案分析，都出现了一批极有分量的著述。仅就研究专著来看，较为重要的有孙昌武《禅思与诗情》、陈允吉《唐音佛教辨思录》、杜松柏《禅学与唐宋诗学》、林湘华《禅宗与宋代诗学理论》、张伯伟《禅与诗学》、张海沙《初盛唐佛教禅学与诗歌研究》、萧丽华《唐代诗歌与禅学》、胡遂《佛教禅宗与唐代诗风之发展演变》、周裕锴《中国佛禅宗与诗歌》《文字禅与宋代诗学》《法演与诗心——宋代佛禅语境下的诗学话语建构》等等。这些论著对禅宗与唐宋诗歌及诗学之间的关系展开论述，取得了十分可观的成果，其中与临济宗相关的研究主要集中在两个方面，一是对临济宗诗歌、诗论的研究，二是临济宗与宋代诗歌关系的个案式论述。

（一）宋代临济宗诗歌、诗论研究

首先，临济宗禅诗的整体性考察。较早将临济宗诗歌作为独立研究对象的是吴言生，收录于《禅宗诗歌境界》（中华书局，2001年）一书中的《临济宗禅诗研究》《临济宗禅髓诗研究》《临济宗颂古诗研究》《黄龙宗禅诗研究》《杨岐宗禅诗研究》等文章都是专就临济宗诗歌而作。这些研究采取直觉感悟和理性反思相结合的研究方法，同时注意从禅门宗风的视角进行临济宗禅诗的考察，对其运思方式、取象特点以及美感特质均有较为深入和妥帖的论析。王嘉宁《北宋临济宗禅僧诗研究》（兰州大学2018年硕士学位论文）从北宋临济宗禅僧、禅僧诗和禅法三个维度入手，对临济宗禅诗的思维特征（中止和跳跃、形象化与具象化、消弭逻辑和违反常识），题材类型（佛理诗、山居诗、寄赠诗等）和艺术特色（浅近晓畅、自然朴拙、气象恢弘）进行论述，同时还就惠洪诗中的黄龙禅思想以及克勤诗中的杨岐禅思想展开讨论，并指出临济宗禅诗与临济义玄的禅思想和接引风格之间的关系。何宇《南宋大慧法脉写作研究》（陕西师范大学2018年硕士论文）对橘洲宝昙的诗歌范式、诗歌主题及其对苏黄写作传统的接受进行研究，并

在大慧弟子的颂古、偈颂和人物赞分析的基础上，指出创作动机的说理训喻、创作文本的环境依赖、意蕴的无限生成这三个大慧派佛理诗的创作特点。周裕锴《宋元佛教文学史（诗歌卷）》（未刊稿，2018 年）以时间为轴、以诗僧为纲进行展开，虽然采取了个案式的研究框架，但在具体论述中往往能够结合禅门各派的特色进行深入辨析。例如，该书从临济宗“棒喝”传统的变迁过程中对汾阳善昭诗歌地位的分析，在“同题竞作”视角下对“黄龙三关颂”和诸家颂古诗特色的论述，利用临济宗风进行大慧宗杲粗朴诗风成因的探讨等，都展现出禅门宗派视野下的僧诗研究之特色。

其次，临济宗诗僧及其诗歌的个案论析。除了对临济宗禅诗的整体性考察外，更多的研究是针对临济宗诗僧及其诗歌的个案式论析。据《五灯会元》《五灯会元续略》《续传灯录》《增集续传灯录》等书记载，自临济宗第四世风穴延沼入宋到临济宗第十八世高峰原妙禅师入元，宋代临济总禅师共计 2000 余人，其中有诗歌存世的便超过 620 人。对这些临济宗诗僧及其诗歌的个案研究，大致有以下几个方面的成果。第一，关于觉范惠洪诗歌的研究。觉范惠洪是临济宗存诗最多的禅师，关于他的研究成果也最多。陈自力《释惠洪研究》（中华书局，2005 年）对惠洪的文艺主张和诗歌创作均有专门研究，指出了惠洪所谓“游戏翰墨”、“妙观逸想”、“焕然成文风行水”和“诗句含蓄”说的禅学意蕴与诗学史地位，并从谈禅论道、咏史凭吊等题材对其诗歌进行论析，认为他的豪放诗风得益于苏轼，句法章法则学习了黄庭坚。潘建伟《“事事无碍”、“文字禅”与释惠洪的诗风》（《中国文学研究》2009 年第 3 期）认为惠洪深受华严宗“事事无碍”法界的影响，这让他的诗歌对饥食困眠和声色绮语并无规避，从而产生了平俗率易的诗风。范昕《诗僧惠洪诗歌创作研究》（河北大学 2012 年硕士论文）对惠洪诗歌的主题内容，曲折的章法、新颖的譬喻以及清逸静寂、言淡意远的创作风格进行分析。郭庆财《惠洪的文字禅与句法论》（《徐州师范大学学报（哲学社会科学版）》2012 年第 5 期）认为，惠洪对诗歌“句中有眼”和“活句”的追求是在临济义玄“三玄三要”影响下的抉择，这一追求也形成了他重视“意”与“趣”的审美追求。除此之外，李贵《试论北宋诗僧惠洪妙观逸想的诗歌艺术》（《四川大学学报》（哲学社会科学版）1999 年第 S1 期）、吴静宜《惠洪文字禅之诗学内涵研究》（台湾师范大学 2003 年硕士论文）、孙海洋《来来往往一首诗，禅俗两不离——论释惠

洪及其诗歌创作》(《湖南大学学报(社会科学版)》2004年第6期)等,也都各有创获。第二,临济宗其他禅师的诗歌研究。在惠洪而外,刘玉霞《道济诗文考证及其佛教形象分析——以佛典、寺志、方志为中心》(福建师范大学2011年硕士论文)对《禅宗杂毒海》《咸淳临安志》《钱塘湖隐济颠禅师语录》等十二种宋元明清佛典及方志中的道济诗文进行了逐一考证。柴继红《释居简及其诗歌研究》(西北大学2009年硕士)从诗学思想、思想内容和艺术特色三个方面对其诗歌进行分析,指出了居简诗禅融合的清逸诗风和对五七言绝句的诗歌体式偏好。张锦辉《禅宗与文学的交融——论行端的禅诗》(《东方论坛》2016年第1期)对其深沉高旷的写景诗、通俗晓畅的禅理诗和反映社会民生的讽喻诗进行了论述。张硕《论蜀僧宝昙、居简诗歌创作与苏轼之关系——南宋临济宗文学僧诗学“典范”的考察》(《新国学》2016年第1期)指出宝昙的唱和诗对苏轼“以交际为诗,以竞技为诗”、题画诗对苏轼“以画为真景”创作特色的效仿,指出居简的诗歌在“以文为诗”和“白战体”创作手法上对苏轼诗歌的借鉴,并认为这是南宋临济宗禅师“士大夫化”转向的文学之表现。宋肖利《南宋禅僧北涧居简及其诗歌创作》(陕西师范大学2018年硕士论文)将居简的诗歌题材划分为忧国伤时、山水纪游、唱和交游和佛理佛思四类,并指出他简古秣纤的总体诗风和简朴古拙、清丽劲拔的语言特点。王宏芹《论禅门书记职事与文学创作的关系——以居简及其周围书记僧为例》(《四川师范大学学报(社会科学版)》2018年第1期)指出禅门书记僧具有兼习外典的职责,以居简为代表的典型书记僧往往兼备道与才,为文以明宗。此外,相关研究还有张培峰《大慧宗杲禅师颂古创作研究》(《哈尔滨工业大学学报(社会科学版)》2013年第4期)、舒曼《北宋长兴高僧西余净端的禅诗茶韵》(《农业考古》2015年第5期)等,大都是泛泛而谈。第三,黄启江的宋代文学僧系列研究。《一味禅与江湖诗——南宋文学僧与禅文化的蜕变》(台湾商务印书馆,2010年)一书结合《中兴禅林风月集》和南宋“文学僧”的诗文集,集中论述了灵泉永颐、芳庭斯植、亚愚绍嵩、橘洲宝昙、北磻居简、物初大观、淮海元肇、无文道燦与当时官僚文士之间的互动关系,并对他们的诗文创进行了品评。《无文印的迷思与解读——南宋僧无文道璨的文学禅》(台湾商务印书馆,2010年)论及无文道燦与谢枋得、姚勉、张即之等文人的交游,旨在重建无文道燦及其周边官僚士大夫与法眷之间的人际互动关系及他们

之间的“外学”与“文学”之因缘，从而凸显出无文道燦所代表的禅文化特色，其中涉及到对无文道燦本人诗歌的分析及其禅林师友的文学观。《文学僧藏叟善珍与南宋末世的禅文化》（新文丰出版公司，2010 年）论及藏叟善珍与赵汝谈、刘克庄、林希逸等十余位文人的交游，并对藏叟善珍本人的诗文创作进行分析，认为他的创作中有杜甫、苏轼的影子，他与物初大观、无文道燦等僧人在改变南宋末世禅文化上扮演了重要角色。《静倚晴窗笑此生——南宋僧淮海元肇的诗禅世界》（台湾商务印书馆，2013 年）论及淮海元肇与叶适、吴子良、周弼、洪咨夔、韩淲等数十人的交游，并通过对其诗文的详细析论，认为元肇的诗文有助于南宋禅文化走向文学禅。《北宋黄龙慧南禅师三钥：宗传、书尺与年谱》（台湾学生书局，2015 年）一书重新解读历代僧传、禅史及慧南语录，并参考域外汉籍《集洪州黄龙南禅师书尺》，试图从宗传、书尺、年谱三个方面重建慧南的生平与行业，并对“黄龙三关”的启用时间和地点进行了深入讨论。黄启江的宋代“文学僧”系列研究所依据的多种宋僧诗文集均属首次采用，他对南宋“文学僧”与官僚文士之间周旋互动的考辨细致入微，这些著作主要关注的是南宋中后期“文学僧”与“禅文化”蜕变之间的关系。

最后，临济宗僧人的诗话研究。宋代临济宗禅师现存的诗话著作主要是觉范惠洪所作《冷斋夜话》和《天厨禁脔》。成明明《〈冷斋夜话〉与江西诗派》（《云南社会科学》2005 年第 1 期）认为该书提出的对句法、影略句等诗法理论可以视为是对江西诗派的理论总结。唐娟《〈冷斋夜话〉研究》（广西师范大学 2015 年硕士论文）对该书与宋诗尤其是苏轼、黄庭坚、王安石诗歌的关系进行论述，并指出以禅入诗的手法、风趣豁达的人格以及“和陶诗”的创作是该书推崇苏轼的主要原因。张瑞君《惠洪〈冷斋夜话〉的文学思想》（《清华大学学报（哲学社会科学版）》2016 年第 2 期）认为，惠洪诗论对传统气论的重视，对诗歌天趣的推崇，对作家才力的重视，表现出鲜明的儒家色彩。周萌《宋代僧人诗话研究——诗学、禅学、党争交织的文学案例》（北京大学出版社，2017 年）是一部全方面论述宋代僧人诗话的著作，其中主要采用的文献便是《冷斋夜话》和《天厨禁脔》。该书从文学接受的视角将宋代僧人诗话中对杜甫、苏轼、黄庭坚、王安石等人诗文的称引逐一进行考辨，在此基础上对唐宋僧人诗论的流变进行梳理，并与禅门灯录以诗说禅进行互读，从而揭示出诗禅互动的时代形态。同时，该书还从王苏

黄接受的诗学分野以及反面诗例中的诗学话题入手,对僧人诗话表现党争的方式进行探析。除专门的诗论著作外,一些文章还对临济宗禅师的诗学思想进行研究。周裕锴《惠洪与换骨夺胎法——一桩文学批评史公案的重判》(《文学遗产》2003年第6期)认为“夺胎换骨法”原名“换骨法”和“夺胎法”,系由惠洪提出,与黄庭坚无关。覃卫媛《“以自己为准的”——论南宋诗僧释居简的诗歌创作主张》(《传承》2011年第21期)认为居简“以自己为准的”的诗歌创作主张是对当时文坛流弊的一种反拨。王慧《道璨文学批评思想研究》(安徽师范大学2018年硕士学位论文)以《无文印》为主要文献依据,指出道璨的诗论观具有以儒家诗道为指归的特色,并对其在诗歌创作手法上的论述进行总结,认为道璨有着以清、淡、雅为来建构审美传统的诗学理想。

除此以外,部分宋代诗僧的个案研究,如成明明《北宋诗僧研究》(扬州大学2003年硕士学位论文)、高慎涛《北宋诗僧研究》(陕西师范大学2007年博士论文)、张福勋《宋代的诗僧与僧诗》(《陕西师范大学学报(哲学社会科学版)》1996年第4期)等,对宋代临济宗禅师及其诗歌也多有涉及。

(二) 临济宗与宋代文人诗歌和诗学关系研究

在上述临济宗僧诗个案的研究中,不少学者已经注意到僧诗对传统诗学和诗歌典范的学习与模仿。除了这种接受学视角下文人对僧诗影响的考察外,也有部分研究者关注到临济宗对宋代文人诗歌和诗学思想的影响研究。

临济宗对宋人诗歌的影响研究多呈现为个案形式。祝振玉《黄山谷与洪州禅——黄庭坚禅学源流述略》(《楚雄师专学报(社会科学版)》1991年第4期)通过对黄庭坚与临济宗黄龙派来往关系的梳理,指出黄庭坚禅学具有禅教合流、三教会一、实践性的特点。刘洋《王安石与高僧真净克文》(《北京化工大学学报(社会科学版)》2007年第4期)对王安石与临济宗真净克文禅师的交往进行了梳理,并认为王安石的诗词可能受到真净克文人人皆可成佛、一指禅与巧用诗偈等禅法理念的影响。朱刚《苏轼与临济宗禅僧尺牋考辨》(《新国学》2015年第1期)对苏轼写给东林常总、清隐惟浞和南华重辩三位临济宗禅师的尺牋进行了考辨。桑宝靖《论松源崇岳的禅学观念对陆游诗歌创作的影响》(光泉主编《灵隐寺与南宋佛教——第三届灵隐文化研讨会论文集》,宗教文化出版社2015年)在对崇岳与陆游交往梳理的基础上,指出临济宗对陆游“深永”“曲折”“超然”诗风的

影响。实际上,在宋代主要诗人与禅宗关系的研究中,对临济宗禅师的涉及颇多,不过这些研究大都体现在交游层面,在诗歌与诗学影响的更深层面上缺少对临济宗的考量。

临济宗对宋人诗学影响的研究,首先集中在严羽的《沧浪诗话》。周裕锴《〈沧浪诗话〉的隐喻系统和诗学旨趣新论》(《文学遗产》2010年第2期)认为《沧浪诗话》品评诗歌之所以有“临济下”和“曹洞下”的区分,原因在于严羽是站在大慧宗杲的禅学立场来进行以禅喻诗。支运波《严羽〈沧浪诗话〉“临济”“曹洞”高下论解》(《船山学刊》2011年第3期)指出,版本之误和宗杲禅学思想的影响是严羽认为小乘禅与声闻辟支、临济与曹洞各有高下并以此喻诗的原因所在。康庄《临济宗禅学隐喻系统下的〈沧浪诗话〉“第一义”》(《唐山学院学报》2015年第1期)认为,严羽有意识地借鉴禅宗“第一义”的非言说特征来描述诗歌“第一义”的特征,并在临济宗大慧禅不立文字且不离文字的语言立场下,主张将非关书、非关理与多读书、多穷理统一起来。在临济禅对宋人诗学的影响研究方面,取得较大创获的还有方新蓉《大慧宗杲与两宋诗禅世界》(中华书局,2013年),该书第五章对张九成“神臂弓”禅法的由来以及宗杲在张九成思想中的地位进行论述,并指出张九成在心学体系的建构和诗禅关系的主张上所受宗杲之影响;第六章从士大夫接受的视角,对张孝祥所参“竹篋禅”和杨万里所参“赵州禅”与宗杲“看话禅”之间的关系进行分析;第八章分析了吕本中“活法”说、徐俯“中的”说、韩驹“遍参”说、曾几“参活句”说与宗杲之间的互动关系;第九章指出朱熹“看诗”与宗杲“看话”之间的对应关系;第十章分析了严羽诗学与宗杲禅学之间的区别及相似之处。

除此之外,还有两篇文章涉及到临济宗与宋代诗歌关系。杜松柏《禅学与唐宋诗学》(新文丰出版股份有限公司,2008年)第五章第四节《禅学宗派与诗学宗派之关系》认为禅门南、北二宗的法统之争影响到儒家道统的建立,进而促进了江西诗派的产生,其后禅门分宗各派林立,对诗学具有深远的影响。此文虽从宗派视角立论,但对临济宗涉及不多,论述也较为简略。周裕锴《禅门宗风与宋诗派别》(张高评主编《宋代文学研究丛刊》第一册,丽文文化事业股份有限公司,2014年)则认为,北宋云门宗与临济宗并立,苏轼受云门宗影响较大,黄庭坚受临济宗影响较大,遂有苏、黄分派,前者“波澜富而句律疏”,后者“锻

炼精而情性远”；南宋临济宗“看话禅”和曹洞宗“默照禅”对峙，江西诗人因“看话”由生新瘦硬转向圆熟流畅，永嘉四灵因“默照”而诗风清苦，乃有江西、四灵之门户。

相对而言，当前关于临济宗僧诗本身的研究要比临济宗与宋代诗歌关系的研究更为深入。在临济宗僧诗的研究中，从宏观视野进行宗派诗歌整体考量的研究较少，更多的是对临济宗诗僧及其诗歌的个案研究。这些个案研究除了对禅诗题材内容和艺术风格的分析外，部分成果还注意到临济宗禅诗对前代文人诗歌传统的接受，并试图从诗禅融通的视角进行临济宗僧诗内涵与特色的分析。不过需要说明的是，个案研究对宋代临济宗禅师的涉及面还十分有限，并且论述对象多是僧人的世俗性诗歌，对于更具禅门特色的颂古、偈颂、题号等诗体的关注尚且不足。在临济宗与宋代诗歌关系的研究中，大都表现为个别临济宗禅师对文人诗歌的影响，考虑到宋代文人接受禅学的多样化途径，这个视角的论述本身就存在不可规避的缺陷。至于禅学视野下的宋人诗歌研究，虽然对文人与临济宗禅师的交游关系等有一定涉及，但少有临济宗特色的分析，更多地只是在禅宗层面进行诗歌意境、风格的论述，又或者简单地从宋人诗歌中找寻禅学思想的反映。应当说，无论是临济宗僧诗的研究还是临济宗与宋代文人诗歌关系的研究，目前都还有较大的拓展和深入空间。

二、本文的研究思路与研究方法

鉴于学界对临济宗禅诗以及临济宗与宋代诗歌关系研究的不足，本文选择以“临济宗与宋代诗歌”为主题进行宋代诗禅关系的相关研究。为更好地呈现出临济宗与宋代诗歌之间的融通关系，在具体论述中采取以下三个研究思路。

（一）临济本位的立场

所谓临济本位的立场，主要是指在“宗派与诗歌”的视野下进行临济宗与宋代诗歌关系的整体研究。主张以心传心的禅宗十分重视自身的法脉传承，从宗派建立之初就产生了不同派系，如北宗、牛头宗、荷泽宗、保唐宗等。中唐以后，禅宗内部更是分化成被称为“一花五叶”的沩仰、临济、曹洞、云门和法眼五宗，北宋中后期的临济宗门下又发展出黄龙、杨岐二派，遂有“五家七派”之说。禅宗各派的接引手法、传法风格乃至根本思想各有不同，影响地域与影响时段也各有差异，这种差异对宋代文学和诗歌也有着不同的影响。关于这一点，宋人早有

认识。吴炯《五总志》：“故后之学者因生分别，师坡者萃于浙右，师谷者萃于江左。以余观之，大是云门盛于吴，临济盛于楚”。^①甚至，严羽所谓“学汉魏晋与盛唐诗者，临济下也。学大历以还之诗者，曹洞下也”，^②本身就暗含着禅门不同宗派与诗歌之间的关系。由此看来，禅门宗派与文学和诗歌之间的关系是一个值得关注的研究视角。这一视角近年来也逐渐得到学界的认识，如周裕锴认为，“从宗教学的角度探究禅宗五家七派的语言个性”^③具有较为广阔的空间。张伯伟也说，“考察宋代禅学与诗学的问题，辨明诗人（包括诗作者与诗论者）的禅学宗派是一个重要的思考起点，宋代的诗人，当他们将禅学融合于诗学的时候，所接受的往往是某一宗、某一派的禅学，而对另一宗、另一派的禅学也往往会不自觉地加以排斥，这与宋以前的诗人是不同的。”^④但直到目前为止，诗禅关系的研究往往集中在“以禅入诗”“以禅喻诗”的方面，倾向于对禅诗类型（如示法诗、禅理诗、禅典诗、禅趣诗等）的划分、诗学术语（如妙悟等）的溯源考辨等，从禅门宗派的视角进行临济宗与宋代诗歌关系研究尚不多见。

本文将临济宗视为一个整体，从“宗派与诗歌”关系的角度开展研究，有着将禅宗层面的诗禅关系研究推进到临济禅层面的意义，从而能够更为细致和准确地对宋代诗禅关系进行考察。也正因如此，本文第一章对临济宗法脉传承、禅学著述和文士交游所进行的分析，第四章对临济宗“峻烈活泼”的宗风特色和“触目是道”的悟道策略之间关系的论述，都旨在揭示临济宗自身的宗派特色，从而为临济宗与诗歌关系的研究提供坚实的理论基础。

（二）双向影响的考量

正如元好问所说，“诗为禅客添花锦，禅是诗家切玉刀”，^⑤诗歌能够促进禅学思想的传播与接受，禅学也赋予了诗歌新的表达策略和美学追求，二者之间存在着相互助益的融通关系。当前的研究更多注意到禅学对诗歌的影响，至于诗对禅的反馈往往关注不足。本文从临济宗的视角入手，力图呈现出宋代诗禅之间的双向互动关系。

在禅对诗的影响层面。本文第二章第二节从“临济大悟”、“三玄三要”、“无位真人”、“临济瞎驴”、“三圣金鳞”和“风穴铁牛”六则临济宗公案入手，对它

^①（宋）吴炯《五总志》，朱易安等主编《全宋笔记》第五编第一册，大象出版社2012年，第25页。

^②（宋）严羽著，郭绍虞校释《沧浪诗话校释》，人民文学出版社1983年，第12页。

^③周裕锴《禅宗语言研究入门》，复旦大学出版社2009年，第102页。

^④张伯伟《禅与诗学》，人民文学出版社2008年版，第86页。

^⑤姚奠中主编，李正民增订《元好问全集（增订本）》，山西古籍出版社2004年，第782页。

们在宋人诗歌中的化用和阐释情况加以考察。同时,作为临济宗嗣法文人的苏轼、张商英也对禅门公案多有运用。苏轼对《坛经》“三十六对”公案的接受赋予了苏轼诗歌全新的取象方式和表达方法,“出没即离两边”的思想还对苏轼的自我认知产生影响。张商英的颂古创作中既展现出他对禅门公案的理解与新见,也不乏对禅门渔父唱道传统和临济宗艳诗明禅传统的继承与效仿。第三章第三节将临济宗颂古作为宋代诗歌的组成部分展开讨论,在对《全宋诗》《全宋诗辑补》《宋代禅僧诗辑考》等宋诗总集的颂古收录标准及其误收、重收、失收情况的研究基础上,指出譬喻新颖、以贬为褒、豪猛粗放这三个临济宗颂古的主要特色。第四章从临济宗禅法特色入手,分别就“活泼峻烈”的宗风特色与北宋文人变革意识,“触目是道”的悟道策略与宋代咏物诗歌之间的关系加以讨论。

在诗对禅的影响层面。本文第二章第三节从帝王公案、文人公案和诗歌公案三个视角入手,就临济宗颂古中的帝王和文人形象的演变以及禅门对文人诗歌的见解展开讨论,指出皇帝形象在禅门公案中由“不懂佛法”到“默契真宗”再到“佛陀示现”的转变过程,以及“排佛斗士”、“礼佛文士”和“明眼居士”这三个韩愈形象的基本面向。第三章第二节将临济宗颂古对前人诗歌的借用情况进行逐一梳理,并在此基础上从借用对象和借用方法的视角加以分析,从而指出借诗明禅不仅赋予了禅门公案形象化的解说途径,也为文人诗歌的禅学理解提供了阐释空间,同时有助于我们了解宋代临济宗禅师眼中的诗歌含义。

临济宗与宋代诗歌关系的研究中,临济宗禅师的诗歌创作与临济禅影响下的文人诗歌创作是不可割裂的。一方面,禅师的诗歌创作对文人诗歌传统多有借鉴;另一方面,禅师的诗歌创作本就是宋代诗歌的组成部分,同时也在思想、形式等方面影响着宋代文人诗歌,如公案颂古就是二者共同采用的诗歌样式。因此,本文所采取的双向影响研究有助于更好地宋代诗禅之间关系。

(三) 文献实证的方法

不少学者通过对文人诗歌作品所反映禅学观念的考察,从诗歌创作方法或审美境界上进行禅学影响的论述,又或者将其比附到某个禅学思想或某位禅师名下,这种作法虽不乏一定的合理性,但有欠稳妥之处也是显而易见的。究其原因,在于文献实证上的欠缺。实际上,在诗禅关系的论述中也不乏实证性的研究,不过更多地只是对禅师与文人交游关系上的实证,至于禅学文本与诗歌文本层面上的实证研究尚有待加强。近年来,部分佛教与文学关系的研究中也体现出文本实证

的重要性。如张海沙《佛教五经与唐宋诗学》（中华书局，2012 年）的写作便是建立在唐宋文人对佛教经典阅读的史实基础之上，通过对文人所接受佛经理念的考察，揭示出这些理念在文人诗学思想、诗歌创作乃至审美观念建立中的作用。有鉴于此，本文在对临济宗与宋代诗歌关系的论述中，始终将禅学文本与诗歌文本层面的实证作为研究的起点与依据。

具体来看，第一章第一节通过对诸家禅门灯录所载临济宗禅师的梳理，整理出《唐宋临济宗禅师名录》，进而在此基础上进行临济宗传承法脉的论述；第二节和第三节关于临济宗禅学著述和文士交游特点的分析，也都建立在对文献资料广泛搜集和梳理的基础之上。第二章第一节对临济宗公案在禅门五家公案中比例与地位的考察，是在诸种颂古集与公案集所收临济宗公案数量的统计上做出的判断；第二节对公案入诗的分析 and 第三节对诗文入案的考察，同样也有着文献实证的基础。第三章第一节采用统计学的方法，对宋代临济宗颂古进行竭泽而渔式的考察，共得到临济宗颂古 5000 余则，进而对其发展趋势、宗派特色和代表作家加以总结；第二节将临济宗颂古和前人诗歌文献进行对读，排查出 100 余则颂古对前人诗歌的借用案例，从而为借诗明禅之方法和意义的研究提供了文献依据；第三节在对临济宗颂古的考辨过程中，共找出诸种宋诗总集重收、失收、误收临济宗颂古 12 例。除此之外，本文对具体观点的论述也都建立在文献实证的基础上，并且结合宋代诗歌和禅宗历史的发展实际，力求言之有据，不作空谈。

在文献实证的基础上，从“宗派与诗歌”的整体视角对宋代临济宗与诗歌关系进行双向影响的考察，是本文的主要研究思路。

第一章 宋代临济宗的传承、著述与交游

六祖惠能以后的禅宗，主要由其弟子南岳怀让、青原行思传承而来。南岳怀让传马祖道一，马祖道一传百丈怀海，怀海门下有汾山灵祐，再经仰山慧寂，形成了仰宗。怀海另一弟子黄檗希运，传至临济义玄，从而开创临济宗。青原行思传石头希迁，希迁门下有药山惟俨，再经云岩昙晟、洞山良价、曹山本寂，创立曹洞宗。希迁另一弟子天皇道悟，经龙潭崇信、德山宣鉴、雪峰义存，传至云门文偃，创立云门宗。雪峰义存弟子玄沙师备，经罗汉桂琛，传清凉文益，从而创立法眼宗。这就是被后世称为“一花五叶”的禅门五大宗派。具体来看，汾仰宗仅传至第五世，在宋代以前就已湮没无闻。法眼宗由清凉文益传天台德韶，德韶门下曾出现永明延寿等高僧，但入宋数十载便也逐渐销声匿迹，且主要流通于江苏、浙江、福建等东南一带。正因如此，真正对宋代社会产生较大影响的是临济宗、云门宗和曹洞宗这三个禅门宗派，其中又以临济宗的影响最为广泛和深远，故而本章主要从宋代临济宗的法脉传承、禅学著述和文士交游之特点进行分析，旨在建立以临济宗为中心的宋代禅门文化语境。

第一节 临济宗的法脉传承

自第四世风穴延沼入宋到第十八世高峰原妙入元，临济宗前后绵延一十五世，时间上贯穿两宋始末，空间上遍布全国各地。期间，涌现出汾阳善昭、石霜楚圆、黄龙慧南、杨岐方会、圆悟克勤、觉范惠洪、大慧宗杲、无门慧开、松源崇岳、无准师范和虚堂智愚等众多禅门高僧，他们以精深的禅学思想、高超的文艺修养和广泛的方内交游，深刻影响着宋代社会与文学的方方面面。

一、北宋中期以前的临济宗

（一）门庭与禅风：临济宗创始人临济义玄

临济宗由山东菏泽人临济义玄（？-867）创立，他的弟子三圣慧然将其说法之语进行汇集，编成了《临济慧照禅师语录》。在这部语录中，临济义玄接续马祖道一——百丈怀海——黄檗希运以来的禅学思想，着重强调了“随处做主，立处皆真”的禅学主张，并提出“无位真人”“无依道人”等理念。日本学者小川隆认为，义玄所主张的“无位真人”是“作用即性”的“主人公”化，是对马祖

禅和石头禅的高度综合与灵活运用。^①临济义玄还提出被后世称为“临济门庭”的诸种接引法门，如“三玄三要”“四宾主”“四料简”“四照用”“四喝”等，这些接引方法在很长一段时期内，成为临济宗弟子乃至整个禅门津津乐道的话语。如兴化存奖自称“于三圣处会得宾主句”，^②《景德传灯录》也记载了临济门下“多行棒喝”的情形，^③觉范惠洪甚至说“非特临济宗喜论三要，石头所作《参同契》备具此旨。窃尝深观之，但易玄要之语为明暗耳”。^④临济义玄的接引手段所展现出的是一种机锋峻烈而又灵动活泼的禅风，这种禅风与临济宗能够绵延不绝、传承至今密不可分。

（二）河北与河南：临济宗第二世至第五世

临济义玄传兴化存奖（830-888），兴化存奖传南院慧颙（？-952），南院慧颙传风穴延沼（896-973），从而进入宋朝。临济宗在义玄之后的一段时间内，影响并不算大，甚至一度出现衰落之势。第二世的兴化存奖、三圣慧然、幽州谭空、定州善崔、涿州纸衣等人，大都弘法于河北一带。第三世的南院慧颙、宋州法华以及第四世的风穴延沼等禅师，主要弘法于河南一带。风穴延沼甚至因为仰山慧寂“临济一宗至风而止”的谶言，担心临济法系断送在自己手中。第五世的时候情况略有好转，延沼的法嗣首山省念（926-993）开法于汝州首山，因提倡《法华经》为人敬畏，被称为“念法华”。首山省念对临济义玄的禅法精神及其“临济门庭”较为重视，时常在说法中加以强调，^⑤这在一定程度上令其门下出现了许多优秀弟子，甚至丞相王随也被列为省念禅师的法嗣。不过，《禅林僧宝传》中所谓“（风穴）法席冠天下，学者自远而至”、“天下称法席之冠，必指首山”等说法，^⑥大抵是后世弟子的褒词。风穴延沼和首山省念均弘法于河南汝州，这让汝州成为宋初临济宗的重要根据地。

（三）狮子与博物：汾阳善昭与临济第六世

临济宗发展到第六世的时候开始快速振兴，首山省念门下出现了多位禅门高僧。如弘法于潭州神鼎山的第一代洪諲禅师（约 954-约 1038），弘法于汝州广教

^①（日）小川隆著，彭丹译《禅宗思想史讲义》，复旦大学出版社 2017 年版，第 70 页。

^②（宋）龔藏主编集，萧蓬父等点校《古尊宿语录》，中华书局 1994 年，第 85 页。

^③《景德传灯录》卷十二：“我只闻长廊也喝，后架也喝。诸子，汝莫盲喝乱喝。直饶喝得兴化，向半天里住，却扑下来气欲绝。待兴化苏息起来，向汝道未，何以故？我未曾向紫罗帐里撒真珠，与汝诸人虚空里乱喝作什么。”

^④（宋）惠洪著《林间录》，朱易安等主编《全宋笔记》第九编第一册，大象出版社 2018 年，第 201 页。

^⑤如对“自信”的强调，对“呵佛骂祖”的继承，对“宾主句”“四喝”的运用等，可参见《禅林僧宝传》卷三、《古尊宿语录》卷八。

^⑥（宋）惠洪著，吕有祥点校《禅林僧宝传》，中州古籍出版社 2014 年，第 16 页、18 页。

院的归省禅师，弘法于汝州广慧院的元琰禅师（951-1036），弘法于并州承天院的智嵩禅师，弘法于襄州谷隐山的蕴聪禅师（965-1032）等。其中最为重要的无疑是汾阳善昭禅师（947-1024），他因对代语、别语和颂古的集中使用，被认为是宋代文字禅的首倡者。日本学者土屋太祐根据《广智歌一十五家禅风》等资料认为，善昭等人的学风具有汇集各家宗旨的“博物学倾向”。^①善昭的禅风也表现出机锋峻烈的临济特色，被后人称为“西河师子”，冯国栋认为苏轼“河东狮吼”一词即来自于善昭以“西河师子”说法。^②闫孟祥又认为，汾阳善昭的禅风还具有细腻、完善、活泼的新特色。^③除此之外，善昭在“临济门庭”的基础上，开创了被后人称为“汾阳门庭”的诸种接引方法，据《人天眼目》收录，大致有“汾阳三诀”“汾阳四句”“汾阳十八问”“汾阳十智同真”等。

这一时期，临济宗的影响主要局限于河北、山西、河南等地，在律宗占据绝对优势的北方并未取得较大影响。而在广袤的江南大地上，则依然是云门宗和法眼宗的弘法区域。临济宗第六世与宋代士大夫之间的关系十分密切，杨亿、夏竦、王曙、郑文宝等人均被列为禅门法嗣。

（四）南下与授徒：石霜楚圆与临济第七世

石霜楚圆（987-1040）是临济宗第七世最为著名的禅师，他曾在汾阳善昭门下“服役七年”，晚年又到潭州石霜山崇胜禅院、南岳衡山福严禅院等南方寺院弘法。在楚圆之前，临济宗也有数位禅师南下，如神鼎洪諲、鹿门慧昭等，但大都未能很好地开枝散叶，因而楚圆的南下也就有了特殊的意义。楚圆的禅法并无大的创新，不过他对“临济门庭”的创新性解释和应用，或许是其门风大开的要素。除石霜楚圆外，临济宗第七世还出现了一批高僧，安徽的浮山法远，筠州的大愚守芝、琅琊慧觉、法华全举，衡山的芭蕉谷泉，金山的达观昙颖等人均为其中佼佼者。法远禅师（991-1067）曾代传曹洞法脉，与欧阳修“因棋说法”的故事广为人知，晚年更提出“法远九带”以弘扬佛法，影响深远。慧觉禅师曾与云门宗雪窦重显并称“二甘露门”，宗杲所作《正法眼藏》收录以他为主的公案15则，在该书临济宗禅师中高居第二位。全举禅师的机锋如电砰雷射，被称为“泉大道”。实际上，相较于自身的禅学思想而言，石霜楚圆更大的贡献在于他的门下弟子，除大愚守芝弟子云峰文悦以及谷隐蕴聪再传弟子西余净端外，临济宗第

^①（日）土屋太祐《北宋禅宗思想及其渊源》，巴蜀书社2008年，第151-155页。

^② 详见冯国栋《河东狮吼考源》，《中国典籍与文化》2005年4期。

^③ 闫孟祥《宋代临济禅发展与演变》，宗教文化出版社2006年，第72页。

八世的著名禅师如翠岩可真、蒋山赞元、大宁道宽等等，均出自楚圆门下。据笔者统计，楚圆的嗣法弟子有 50 余人，^①其中最为重要的是黄龙慧南禅师与杨岐方会禅师，二人分别开创了黄龙派与杨岐派，与此前五宗合称禅门“五家七派”。惠洪也因此称其“以英伟绝人之姿，行不缠凡圣之事，谈笑而起临济余将仆，叱咤而死黄龙之偷心”。^②

二、北宋中后期的临济宗黄龙派和杨岐派

在石霜楚圆之后，临济宗才真正的能够与云门宗双峰并峙，这大约相当于仁宗朝到哲宗朝时期。总体来看，云门宗由南向北渗透，临济宗自北朝南发展，共同成为禅宗最为活跃的两个宗派，临济宗的弘法中心也由河北逐步转变为江西。这一时期的云门宗高僧有雪窦重显、天衣义怀、洞山晓聪、圆通居讷等。

（一）平实与险峻：黄龙慧南及其门下弟子

临济宗第八世、第九世和第十世是黄龙派的鼎盛时期。黄龙慧南（1002-1069），信州玉山人，先后弘法于同安崇胜禅院、庐山归宗寺、南昌黄龙山等地。对慧南禅法的研究，大都集中在他首创的“黄龙三关”，^③前人总结慧南的禅法风貌，有所谓“宗风如龙”之说，大抵是借以形容他险峻严厉的禅风。但同样值得注意的是，慧南有所谓“平实禅”的禅学思想，罗凌认为“平实禅的本质是由平实入手，由日常生活的各种事相入手，同时又否定超越各种具体事相，进入一种平实的终极境界”，并指出这是对宋初繁复玄妙禅风及其权变险怪法门的一种反动。^④慧南弟子众多，据笔者统计约有 80 人以上，时人将他的道场与马祖道一相比，称其“住黄龙法席之盛，追媲泐潭马祖、百丈大智”。^⑤

在黄龙慧南的弟子中，仰山行伟、云居元祐、云盖守智、宝峰洪英、保宁圆玠、黄檗惟胜、禾山德普、报本慧元、隆庆庆闲等人均为一时翘楚，其中最为重要的是东林常总、晦堂祖心和真净克文。常总（1025-1091）曾是慧南弟子中声名最高之人，他先后住持靖安泐潭禅寺、江州东林禅寺等地，被称为“马祖再来”。元丰六年（1083），东京相国寺改建完成，净因道臻曾推荐常总担任智海禅院住

^① 本文所涉及的禅师数量之数据，均见《附录一：唐宋临济宗禅师名录》，不再逐一注出。

^② （宋）惠洪著，吕有祥点校《禅林僧宝传》，中州古籍出版社 2014 年，第 146 页。

^③ 如皮朝纲《黄龙三关与禅宗美学》（《西北师大学报（社会科学版）》1995 年 1 期），杨曾文《宋元禅宗史》第四章第五节（中国社会科学出版社，2006 年），闫孟祥《宋代临济禅发展演变》第三章第三节（宗教文化出版社，2006 年），黄启江《北宋黄龙慧南禅师三钥：宗传、书尺与年谱》第三章（台湾学生书局，2015 年），彭晓露《黄龙慧南禅师及其禅法研究》第四章（南昌大学硕士学位论文，2015 年）等。

^④ 见罗凌《禅宗黄龙派“平实禅”禅学思想探析》，《宗教学研究》2013 年 4 期。

^⑤ （宋）惠洪著，吕有祥点校《禅林僧宝传》，中州古籍出版社 2014 年，第 150 页。

持，常总以病为由谢绝。常总禅师自称得到慧南的“大法旨诀”，禅风被总结为“平实之旨”。^①土屋太祐认为，常总的“平实之旨”是由慧南“平实禅”发展而来，与所谓“无事禅”并非完全等同，但却在克文的批评下被逐步抹杀。^②克文（1025-1102）先后在筠州圣寿寺、洞山普和禅院、庐山归宗寺等地担任住持，在说法中善用诗偈，对云门一字禅也多有运用。克文思想中最显著的是对“无事禅”的批判以及对“悟”的强调。黄龙派虽未长久传承下去，但克文的禅学思想却给杨岐派尤其大慧宗杲以极大的影响。王安石曾施宅为寺，迎请克文为报宁寺开山第一祖，后又向神宗上表为其请赐“真净大师”之号。晦堂祖心（1025-1100）在慧南去世后住持黄龙山十二年，同样为黄龙派的发展贡献良多。他与谢景温、彭汝砺、韩宗古、王洸、周敦颐、陈莹中等人均有交往，尤其黄庭坚曾在其门下因为“吾无隐乎尔”的公案而悟道。

（二）兴盛与衰落：黄龙派再传及三传弟子

慧南再传弟子中，较为著名的禅师有祖心弟子黄龙惟清、泐潭善清、死心悟新、青原惟信，克文弟子兜率从悦（1044-1091）、泐潭文准（1061-1115）、清凉惠洪、石头怀志，元祐弟子罗汉系南等。惟清、悟新二人在祖心圆寂之后，曾先后住持黄龙，影响甚大。惟清（？-1117）由于“风神洞冰雪”“趣识超流辈”，被称为“清侍者”，^③后因邓洵武之请赐号“佛寿”，有嗣法弟子 18 人。悟新（1043-1115）自号“死心叟”，他“气节盖众”，常与人当面论辩，住洪州翠岩寺时曾亲自拆毁以酒肉祭祀的“淫寺”，有嗣法弟子 17 人。惟信最著名的是“见山三段论”，吴言生认为它揭示了“原我一自我一无我一真我”的禅悟生发机制。^④实际上，这种生发机制是在克文、祖心“无事禅批判”的进一步发展，从而真正揭示出了不同于唐代禅的宋禅悟道思想。黄龙派三世最重要的禅师是清凉惠洪（1071-1128），他认为“心之妙不可以语言传，而可以语言见”，又说“语言为得道浅深之候”，^⑤在理论上论证了“文字禅”的合理性。在这种思想指导下，惠洪自然进行了大量的诗文创制，现存《石门文字禅》收其诗歌 1600 余首，散

^① 可参见彦珙《证道歌注》、《联灯会要》卷十六、《宗门武库》卷一、《大光明藏》卷三、《僧宝正续传》第四卷以及《大慧普觉禅师语录》等书。

^② 参见（日）土屋太祐《北宋禅宗思想及其渊源》，巴蜀书社 2008 年，第 160-176 页。

^③ （宋）惠洪著，吕有祥点校《禅林僧宝传》，中州古籍出版社 2014 年，第 212 页。

^④ 吴言生《禅宗诗歌境界》，中华书局 2001 年，第 32 页。

^⑤ （宋）释惠洪著，（日）释廓门贯彻注，张伯伟等点校《石门文字禅》，中华书局 2012 年，第 1467 页。

文近 400 篇。他的诗歌“造端用意，大抵规模东坡，而借润山谷”，^①吴之振称其为“宋僧之冠”。^②慧洪著作甚丰，如诗学著作《天厨禁脔》《冷斋夜话》，佛教史著作《禅林僧宝传》《林间录》《智证传》等，据周裕锴考证，慧洪各类著作共计约 25 种。^③慧洪不仅教、禅、史、诗、文、画皆善，还具有极强的人格魅力，张商英称其“天下之英物，圣宋之异人”。^④

临济宗第十一世时，黄龙派的知名禅师尚有长灵守卓、禾山慧方、上封本才、黄龙德逢等人，十二世仅有育王介谔、茶毒智策稍有声名，十三世万年昙贲弟子雪庵从瑾作有《从瑾禅师颂古集》，其后渐无法嗣可考。对于黄龙派在鼎盛之后的迅速衰落，慧南的弟子早就有所察觉，如克文说“先师在黄檗，众不满百，而明眼辈几半。今虽三倍当时，然才一两人耳”，^⑤再传弟子惠洪也说“云盖（守智）今又老矣，丛林去南公已五十年，当时号寒酸者，亦不可见”。^⑥闫孟祥认为，慧南弟子中没有对其禅法有突出贡献的人物，“禅内在问题的逐渐发展是黄龙禅法走向衰落的基本背景，在这一基点上，外因的新变化造成了黄龙禅法的衰落”。^⑦

综上所述可以看出，黄龙派在禅思想史上地位主要在于对唐宋以来“无事禅”思想的反拨，慧南肇其始，克文承其流，惟信、慧洪等人更从本性论、悟道论的层面提出自己新的主张。黄龙派的影响地域主要在江西、浙江、安徽、湖南等地，就江西来看，黄龙派兴盛与江西文坛乃至宋代江西文化的崛起几乎是同步的，王安石、黄庭坚、彭汝砺、彭汝霖、吴居厚、徐禧、李彭等众多江西文人均被列为黄龙派的法嗣。

（三）融摄与直指：杨岐方会前三代的弟子

自徽宗朝以来，云门宗和黄龙派均呈现出衰落之势，代之而起的是曹洞宗和杨岐派。曹洞宗第八世芙蓉道楷（1043-1118）融汇曹洞、临济禅法，提出“尽却今时”的禅要，迎来了“曹洞中兴”，^⑧进而与临济宗共同成为南宋禅最重要的两派。不仅如此，道楷再传弟子长芦清了（1091-1152）的“华严禅”、天童正觉（1091-1157）的“默照禅”还给南宋临济宗禅学思想以极大的启迪。

^①（宋）祖琇撰《僧宝正续传》卷二，《佛光大藏经·禅藏》第 17 册，第 559 页。

^②（清）吴之振等辑《宋诗钞》，中华书局 2015 年，第 3008 页。

^③参见周裕锴《宋僧惠洪行履著述编年总案》附录一，高等教育出版社 2010 年，第 360 页。

^④（宋）祖琇撰《僧宝正续传》卷二，《佛光大藏经·禅藏》第 17 册，第 559 页。

^⑤（宋）惠洪著，吕有祥点校《禅林僧宝传》，中州古籍出版社 2014 年，第 203 页。

^⑥（宋）惠洪著，吕有祥点校《禅林僧宝传》，中州古籍出版社 2014 年，第 173 页。

^⑦闫孟祥《宋代临济禅发展演变》，宗教文化出版社 2006 年，第 161 页。

^⑧参见毛忠贤《中国曹洞宗通史》第八章，花城出版社 2006 年，第 259-273 页。

再来看杨岐派，杨岐方会（992-约 1049）系石霜楚圆弟子，曾先后开法于筠州九峰山、袁州杨岐山、潭州云盖山等地，他的禅法注重直指、注重实行，所谓“山河大地，目前诸法，总在诸人脚跟下”。^①惠洪称其“提纲振领，大类云门”，闫孟祥指出他对“话头”的重视，^②这些都为杨岐派的昌盛奠定了基础。方会弟子中较为著名的有保宁仁勇和白云守端。守端（1024-1072）曾在江州承天寺、舒州法华寺、白云山海会寺等地弘法，门风峻拔飘逸，亦有云门气象。守端弟子五祖法演（约 1025-1104）是杨岐派迅速兴盛的转折点，他先后住持舒州四面山寺、太平寺、海会寺和黄梅五祖寺，精通《成唯识论》《百法明门论》等唯识典籍。冯焕珍说，法演禅风最大的特色是好以古德为格则，本分事接人，干净利落，并认为他以“不落言筌的公案参究法，对大慧宗杲禅师‘看话禅’的形成无疑具有指导性影响”。^③杨岐派的兴起和他们与对云门宗风的参学和融摄密不可分。

（四）击节与评唱：圆悟克勤和临济十一世

临济宗十一世的杨岐派真正进入了昌盛时期，法演弟子有号称“三佛”的佛果圆悟克勤、佛鉴太平慧勤、佛眼龙门清远，此外还有弘法于潭州的开福道宁（1053-1113）、弘法于彭州的大随元静（1065-1135）等人。

慧勤（1059-1117）住持黄梅五祖寺、汴京智海禅院，尝以临济门庭“四照用”接引学人，知名弟子有文殊心道、南华知昺、龙牙智才、禾山守珣等。清远（1067-1120）住持舒州崇宁寺、龙门寺，有《心要》《三会广语》等数万言行世。他“风仪秀异，操守严正”，时人将其与灵源惟清相较，祖琇更将其与克勤比作柳宗元和韩愈，知名弟子有龙翔士珪、黄龙法忠、乌巨道行、云居善悟、云居法如、白杨法顺、真牧正贤等。其中，龙翔士珪是将临济宗引入福建的重要禅师。与圆悟克勤一样，慧勤、清远二人也因邓洵武之请，得“佛鉴”、“佛眼”之号。

克勤（1063-1135）是临济宗第十一世中最为重要的杨岐派禅师，他一生七次住持名刹，足迹遍及今四川、湖南、河南、江苏、江西等地，与张商英、李纲、吕好问、耿南仲等众多士大夫交游，乃至与徽宗、高宗均留有机缘答语。克勤十分重视与士大夫之间的交游，祖琇称其“接士大夫游，则罄竭款诚，俾于祖道染指涉流，而人人得其欢心焉，此所以致盛名于天下也”。^④就禅学思想来看，克勤

^① 《杨岐方会和尚后录》，《佛光大藏经·禅藏》第 26 册，第 39 页。

^② 闫孟祥《宋代临济禅发展演变》，宗教文化出版社 2006 年，第 110 页。

^③ 冯焕珍《五祖法演禅师及其禅风略述》，《世界宗教研究》2011 年第 4 期，第 27 页。

^④ （宋）祖琇撰《僧宝正续传》卷四，《佛光大藏经·禅藏》第 17 册，第 604 页。

具有非常完善的修学体系，明尧将其概括为“圆顿见地一直下承担一休去功夫——一念观照一本地风光一悟后起修一向上一路”，^①这其实是对当时“义解公案”之风的一种反拨。宋代文字禅自善昭首倡以来，经过重显等人的弘扬，形成了代语、别语、颂古、拈古四种主要形式，并逐渐成为禅门各派共用的参学手段，甚至出现了“唯务持择言句，论亲疏，辩得失，浮沤上作实解”^②的风气。克勤曾对此提出严厉批评，但他所反对的只是义解公案而非公案本身，故而在雪窦颂古、拈古的基础上编成《碧岩录》和《击节录》。二书开创了评唱、击节的新体裁，旨在为后学透过公案去领悟“深深之旨”提供指引，是以书中始终贯穿着追求言外之意、不随公案作解的思想。《碧岩录》的影响很大，“新进后生珍重其语，朝颂暮习，谓之至学”，^③并受到许多禅师的诘难，甚至大慧宗杲的焚毁刻板。

三、南宋时期的临济宗大慧派和虎丘派

圆悟克勤门庭广大，他的嗣法弟子约 70 人，知名者有大慧宗杲、虎丘绍隆、瞎堂慧远、护国景元、福严文演、大汾法泰、育王端裕等。其中宗杲、绍隆二人分别形成临济宗大慧派和虎丘派，传承至今。

（一）话头与文字：大慧宗杲及看话禅兴起

文字禅的极端鼎盛，致使丛林出现“专尚语言以图口捷”^④之风，这种缺乏实悟一味在文字上解会的风气引起了明见之人的警觉，进而出现了反拨之势。对文字禅的反拨有两种不同倾向：一种是在重视公案的基础上创新参究公案的方法，进而形成了所谓“看话禅”；另一种则抛弃了参究公案的途径，而将静坐观心作为证悟本性的必由之路，是为“默照禅”。宗杲（1089-1163）无疑十分重视古德公案，他大力倡导的“看话禅”即是建立在对“赵州狗子”“云门干屎橛”“首山竹篾子”等公案的参究之上。不过，宗杲的参究方法不同以往：“和尚只教人看狗子无佛性话、竹篾子话，只是不得下语，不得思量，不得向举处起会，不得去开口处承当”，^⑤“但一切时、一切处，频频提撕看”。^⑥这种将话头视为“铁疙瘩”的作法，如金刚王宝剑一般切断学人的一切妄想分别和文字知见，从而巧妙地回避了文字禅的弊病，将解悟公案重新引向了借公案以证悟本性。将公案整个视为

^① 参见明尧《圆悟心要校注·前言》，金城出版社 2017 年。

^② （宋）绍隆等编《圆悟佛果禅师语录》卷十五，《佛光大藏经·禅藏》第 26 册，第 375 页。

^③ 徐小跃释译《禅林宝训》，东方出版社 2017 年，第 312 页。

^④ （宋）圆悟克勤著，尚之煜校注《碧岩录》，中州古籍出版社 2011 年，第 507 页。

^⑤ （宋）正受撰，秦瑜点校《嘉泰普灯录》，上海古籍出版社 2014 年，第 510-511 页。

^⑥ （宋）悟明集《联灯会要》，《佛光大藏经·禅藏》第 11 册，佛光出版社 1994 年，第 866 页。

一体，也就泯灭了公案的个别性涵义，从而导致公案的无意义化，某种意义上来说，这与净土宗的念佛法门有一定的相似性。克勤已经提出了这种观点，所谓“临济金刚王宝剑、德山末后句、药峤一句子、秘魔杖、俱胝指、雪峰辊球、禾山打鼓、赵州吃茶、杨岐栗棘蓬金刚圈，皆一致尔”，^①所有的公案都无外是揭示“即心即佛”的手段而已，故而只要参透了一个公案也就是参透了所有的公案。土屋太祐称“公案禅的发展过程是公案不断失去价值的过程，也是‘理’或者‘悟’概念不断纯化的过程。”^②

宗杲虽然创造性地将“文字禅”引向“脱离文字”的发展方向，但他的文字著作却十分众多，除三十卷的《大慧普觉禅师语录》外，还存有《禅林宝训》《正法眼藏》《禅宗杂毒海》《宗门武库》等。大量的文字创作也成为大慧系重要特点，所谓“禅门七部书”，产生于宋代的六部书中就有三部出自杨岐派大慧系禅师（另外三部出自黄龙派）。宗杲与宋代士大夫的关系极为密切，据方新蓉考证，与其存在交际关系的两宋士大夫有 200 余人，^③张浚称“于时贤士大夫，往往争与之游”。^④尤其是他和无垢居士张九成的密切交往，因涉及朝政国事为秦桧所忌，被迫牒流放衡阳、梅州等地长达十六年。不仅如此，宗杲身处山河飘零之际，时刻将家国之事挂在心头，更提出“菩提心即忠义心”^⑤的主张，为后世佛门弟子所遵习。这一时期，临济宗的传播地域几乎遍及了整个宋朝领域，宗杲本人所提出的“看话禅”思想更给南宋诗学极大的启示，如杨诚斋的“活法”说、朱晦庵的“看诗”说以及严沧浪的“以禅喻诗”都受到了莫大影响。“三佛”弟子以外，临济宗十二世的杨岐派知名禅师尚有大随元静弟子梁山师远，开福道宁弟子大沲善果等，师远曾作有《十牛图颂（并序）》，引起后人的仿效。

（二）诗文与交游：南宋时期的大慧派禅师

南宋时期的禅宗无论是禅学思想还是参学方法，都无较大的创新与突破。不过，临济宗同样出现了一批具有重要影响的禅师，与逐步兴盛起来的曹洞宗形成“临天下，曹一角”的分布格局，并且呈现出两个方面的宗派特色。一方面，大慧宗杲及其弟子十分重视与士大夫的交游乃至与南宋朝廷关系密切，另一方面他

^①（宋）绍隆等编《圆悟佛果禅师语录》卷十五，《佛光大藏经·禅藏》第 26 册，第 380-381 页。

^②（日）土屋太祐《北宋禅宗思想及其渊源》，巴蜀书社 2008 年，第 226 页。

^③见方新蓉《大慧宗杲与两宋诗禅世界》第三章《宗杲与两宋士大夫关系考略》，中华书局 2014 年。

^④（宋）蕴闻编《大慧普觉禅师语录》卷六，《佛光大藏经·禅藏》第 32 册，第 131 页。

^⑤（明）周永年辑《吴都法乘》，白化文、张智主编《中国佛寺志丛刊》第 37 册，广陵书社 2006 年，第 2986 页。

们著有较多的文学著作，这两点成为大慧系最为显著的特色。尤其宁宗朝以降，禅林涌现出一批诗文兼善并旁涉多种艺术门类的高僧，他们在禅门思想上发明无多，但却通过自己的创作为宋末文坛增添了一抹亮色。具体来看：

据本人统计，大慧宗杲禅师是宋代临济宗禅师中法嗣最多的一位，计有 100 余人，在宗杲弟子中较为重要的禅师有教忠弥光、佛照德光、东禅思岳、云卧晓莹、橘洲宝昙等。德光（1121-1203）曾住持天台鸿福寺、台州天宁寺、育王寺、径山寺等地，并先后七次入宫为孝宗说法，获赐“佛照”之号。他还专门作有《宗门直指》上呈孝宗，与孝宗之间的对谈也被整理为《佛照禅师奏对录》。晓莹，字仲温，因作有《罗湖野录》和《云卧纪谈》而闻名，这两本书取材自作者的丛林见闻与“断碑残碣，蠹简陈编”，^①具有极高的史料价值。宝昙（1129-1197），号橘洲老人，著有《大光明藏》，收历代祖师“具大眼目者”190 人的机缘答语，并逐一加以评语，史弥远称“后之学佛者有能阅此，即饮仓公上池水，洞见佛祖肺肝”。^②宝昙另有《橘洲诗集》《橘洲文集》存世，昙观称其诗文高妙简古。

在宗杲再传弟子中，较为重要的有德光法嗣北磻居简、灵隐之善、浙翁如琰、净慈义云以及净全法嗣育王妙堪等。居简（1164-1246）因有《北磻诗集》《北磻文集》《北磻和尚外集》《续集》等著作留存于世而较受关注。他是南宋著名的诗僧，与陆游、叶适、贾似道、楼钥以及赵师秀、刘过等四灵诗派、江湖诗派的文人均有交游唱和，张自明称赞他的诗歌“合参寥、觉范为一入不能当也”。^③之善（1152-1235）弘法于庐山、雁荡山等地寺庙，因于妙高峰下一住十年，人称“妙峰尊宿”。妙堪（1177-1248）先后住持江心寺、灵隐寺、阿育王寺等禅林大刹，曾因朝廷有“令僧道买紫衣、师号为大刹住持”之议而“诣阙抗疏”，为人称赞。

临济宗第十五世的大慧系禅师已经处于宋元易代之际，知名者有：居简弟子物初大观，妙堪弟子无文道燦，之善弟子藏叟善珍，鼎需再传弟子晦翁悟明，以及如琰弟子大川普济、晦岩智昭、偃溪广闻、淮海元肇、介石智朋等。这些禅师大都有著述存世，并多与当时文人官僚交往密切。元肇（1189-1265）著有《淮海挈音》《淮海外集》并有语录存世，与冯去非、方万里、韩泐、洪咨夔等文人以及赵汝回、赵崇滋等宗室交游唱和，据黄启江统计“方内”官宦文士与之相交

^①（宋）释晓莹《罗湖野录》，《全宋笔记》第五编第一册，大象出版社 2012 年，第 208 页。

^②（宋）史弥远《大光明藏序》，见（宋）宝昙述《大光明藏》，《新编已续藏》第 137 册，第 769 页下。

^③ 纪雪娟点校《北磻文集》，西南师范大学出版社 2016 年，第 1 页。

者有 70 余人。^①他的诗歌曾经叶水心品题而声名大振，赵汝回称其深于无本，佚名诗友称其胜过九僧、许浑，周弼则认为他“与四灵接迹继踵”。^②大观(1201-1268)著有《物初剩语》并有语录存世，他与李曾伯、冯去非、刘震孙等诗人，贾似道、应繇等官僚乃至赵崇贺、赵西里等宗室均有来往，许红霞认为他的诗歌观念主张天籁自鸣反对雕琢字句，在创作上对韩愈的健劲奇峭和陶谢韦柳的清淡自然均有学习。^③道燦(1213-1271)可以说是宋末入世最深的禅师，他出家前曾在白鹿洞书院求学，著作有《柳塘外集》《无文印》并有语录存世，与谢枋得、冯去非、姚勉等人均有唱和。他的文学创作评价甚高，李之极称“诸方丛席号大尊宿者一见辄器之，必以翰墨相位置”，^④至于四库馆臣所谓“未能脱蔬笋之气”，^⑤大概由于未见《无文印》全貌之故。善珍(1194-1277)作有《藏叟摘稿》，与刘克庄、林希逸、蒲寿晟乃至赵汝谈都有交游唱和。他雅好作诗，自称“诗狂”，黄启江谓其“遥师坡仙摹少陵”^⑥，事实上善珍对晚唐诗歌尤其贾岛等人亦有较多借鉴。

宁宗嘉定年间(1208-1224)，由史弥远之请而设立“五山十刹”制度。禅宗“五山”是指临安径山兴圣万寿寺、临安北山景德灵隐寺、明州天童景德寺、临安南山净慈报恩光孝寺、明州阿育王山广利寺，“十刹”是指临安天竺山天宁万寿永祚寺、吴兴道场山护圣万寿寺、建康蒋山天平兴国寺、平江万寿山报恩光孝寺、奉化雪窦山资圣寺、永嘉江心山龙翔寺、福建闽侯雪峰山崇圣寺、义乌黄山宝林寺、平江虎丘云岩寺、天台山国清教忠寺。“五山十刹”是当时丛林最高規制，也令江苏、浙江成为南宋禅宗的中心，临济宗禅师因其与官僚及朝廷的密切关系多有在这些寺院担任住持的经历。上述四位禅师中，仅道燦未曾入住“五山十刹”，其他如元肇曾历住苏州万寿寺、永嘉江心寺、临安净慈寺、灵隐寺，大观入住宁波阿育王寺，善珍曾历住宁波阿育王寺、临安径山寺、福州雪峰寺。大慧派这些能文能诗的禅师以其文字乃至自身修养赢得南宋文坛、政坛的尊重，虽无较大思想义理上的成就，亦不失为重要的弘法之贡献。

^① 参见黄启江《静倚晴窗笑此生：南宋僧淮海元肇的诗禅世界》第章，台湾商务印书馆 2013 年。

^② 黄启江《静倚晴窗笑此生：南宋僧淮海元肇的诗禅世界》，台湾商务印书馆 2013 年，第 450 页。

^③ 参见许红霞《〈物初剩语〉整理研究》，《珍本宋集五种：日藏宋僧诗文集整理研究》，北京大学出版社 2013 年，第 471 页。

^④ 李之极《无文印序》，见黄锦君校注《道燦全集校注》，巴蜀书社 2014 年，第 1 页。

^⑤ (清)永瑢等撰《四库全书总目》，中华书局 1965 年，第 1411 页上。

^⑥ 参见黄启江《文学僧藏叟善珍与南宋末世的禅文化——〈藏叟摘稿〉之析论与点校》，新文丰出版公司 2010 年。

（三）语录与赴日：南宋时期的虎丘派禅师

如果说大慧派禅师因其诗文创作与“方内”交游备受瞩目的话，被视为临济正宗的虎丘派禅师也有两个方面的显著特点。

首先是虎丘派所留下的文献多为语录性著作，据笔者统计，自绍隆至原妙的虎丘系禅师有语录存世者约 34 人。绍隆（1078-1136）弘法于和州、宣州、虎丘等地，有语录一卷存世，自融称其“严展化仪，不以狮乳暴进非器，所以得法于师者，气宇如王”。^①绍隆弟子知名者仅应庵昙华（1103-1163）一人，他先后“八历名刹”，有语录十卷存世，时人将其与宗杲并称“二甘露门”，所谓“楚西有应庵，浙东有妙喜”。^②昙华弟子知名者亦仅密庵咸杰（1118-1186）一人，他曾住持杭州径山万寿禅寺、灵隐寺等大刹并奉孝宗之诏入宫讲法，在他的时代虎丘系已有赶超大慧系的趋势。咸杰有语录两卷存世，他是位颇具临济风采的禅师，展现出凌厉峻烈的临济之风。

咸杰弟子龙象辈出，佼佼者如松源崇岳、破庵祖先、荐福道生、天童自镜等，前三人均有语录传世，并形成了虎丘系的三条主要法脉。崇岳（1132-1202）是其中最负盛名之人，他曾八坐道场，晚年住持杭州灵隐寺六年，时人称其“得应庵之机，得密庵之用”。^③崇岳并未明确倡导“看话禅”，但他所强调的“实参实悟”正是对文字禅流弊的一种回应。他既采用“十智同真”“无位真人”进行说法彰显临济宗风，同时又有意将云门家风融摄进来，呈现出自身特色。崇岳与南宋大诗人陆游相交甚厚并由后者撰写塔铭，陆游称其“为临济正宗应庵密庵之真子孙也”。^④他这一系对南宋禅向日本的弘传意义重大，崇岳语录后序称“曹溪的流，东入日国二十余派，出自松源者居其十”，^⑤下文将详细论述。祖先（1136-1211）曾九坐道场，主要弘法于四川、江苏、浙江等地，多次住持名山大刹，临济一宗传承至今正是自其门下而来。道生（？-1198）曾住饶州妙果寺、信阳龟峰寺、饶州荐福寺，他以临济门庭说法，机锋峻烈，并对《华严经》义理较为熟悉。相较而言，这条法脉不如松源、破庵昌盛。

临济宗第十六世的虎丘系禅师较为知名者有：祖先弟子无准师范、石田法薰，崇岳弟子运庵普岩、无明慧性、天目文礼，道生弟子痴绝道冲等。除天目文礼外，

^①（清）释自融撰，性磊补辑《南宋元明禅林僧宝传》卷三，《佛光大藏经·禅藏》第 20 册，第 167 页。

^②（清）释自融撰，性磊补辑《南宋元明禅林僧宝传》卷三，《佛光大藏经·禅藏》第 20 册，第 168 页。

^③（清）释自融撰，性磊补辑《南宋元明禅林僧宝传》卷六，《佛光大藏经·禅藏》第 20 册，第 229 页。

^④（宋）善开、光睦等编《松源崇岳禅师语录》卷上，《新编卍续藏》第 121 册，第 631 页下。

^⑤（宋）善开、光睦等编《松源崇岳禅师语录》卷上，《新编卍续藏》第 121 册，第 632 页上。

其他人均有语录存世。师范（1177-1249）二十四岁得悟正法，历住雪窦寺、育王寺等大刹，并在径山寺住持长达十七年，两度奉诏入宫为理宗说法，被誉为当时丛林第一高僧。他的现存著述有《佛鉴禅师语录》《无准和尚奏对录》，近年来因德如所撰师范行状在日本东福寺的发现，出现了较多考证性文章。^①对于师范的禅学思想，忽滑谷快天指出了“三教融合”、“歇心之说”以及对“澄澄湛湛”“纷纷扰扰”两种“学道之病”的批判等三个特点。^②胡建明则从“一即多，多即一”、“法界圆融观”、“理事无碍说”和“善财童子五十三参”等方面，对师范巧用《华严经》指导学人修行加以分析。^③此外，师范对禅林寺院制度也有一定的见解与贡献。道冲（1169-1250）曾住持天童寺、育王寺、灵隐寺、径山寺，“五山”得其四，他在担任灵隐寺时，因理宗侵占寺田为阎贵妃建功德寺之事愤而退院。道冲不仅熟悉公案禅、文字禅的手段，还主张以“圆悟关”以接引学人，自称“我这里不问尔根之大小、性之利钝，只有一圆悟关，透得过底一任天下横行，透不过底一任天下横行”，木石评其禅风有“得处超轶，用处洒落”之语。^④法薰（1171-1245）曾住持净慈、灵隐二大刹各十年，有《石田和尚语录》四卷。他貌古性直、持身谨严、禅法凌厉，既不涉政事也无心诗文，并曾劝大观“文章只如此足矣。”^⑤大观为其所作《行状》则说：“破庵尝曰：‘二人者堪为种草。’盖指师（法薰）与无准也。”^⑥

临济宗十七世的虎丘系禅师有语录存世者：崇岳再传弟子虚堂智愚、石溪心月、横川行巩、虚舟普度，自镜再传弟子龙泉介清，师范弟子希叟绍昙、环溪惟一、兀庵普宁、雪岩祖钦、无学祖元、绝岸可湘、断桥妙伦、剑关子益、西岩了慧等。前人对这些禅师关注较少，现就其语录卷帙来看，以虚堂智愚、石溪心月、希叟绍昙为冠。智愚（1185-1269）曾住持庆元府阿育王寺、临安净慈寺、径山寺等地，《径山志》称其应邀前往高丽国传法八年。他以棒喝闻名，禅风峻烈，“室中设三转语勘验学人，鲜有觐其机者。”^⑦智愚文字亦佳，作有代别百则、颂

^① 主要有：（日）石川重雄《东福寺藏〈佛鉴无准禅师行状〉——南宋寺院制度补论》，定源《〈径山佛鉴禅师行状〉两本对照》《日本藏无准师范传记新资料及其价值》《日本新出〈径山佛鉴禅师行状〉考论》，黄锦君《南宋僧无准师范生平事迹疑年考索》，段玉明《无准师范早年行迹钩沉》等。

^② （日）忽滑谷快天著，朱谦之译《中国禅学思想史》，大象出版社2017年，第916页。

^③ 胡建明《南宋无准师范禅师的华严思想——以〈佛鉴禅师语录〉为中心》，《灵隐寺与南宋佛教：第三届灵隐文化研讨会论文集》，宗教文化出版社2015年，第444页。

^④ （宋）智沂等编《痴绝道冲禅师语录》，《新编卍续藏》第121册，第492页上。

^⑤ （宋）师坦等编《石田法薰禅师语录》卷三，《新编卍续藏》第122册，第51页下。

^⑥ （宋）物初大观《法薰禅师行状》，见《石田和尚语录》，《新编卍续藏》第122册，第77页上。

^⑦ （明）明河撰《补续高僧传》卷十一，《新编卍续藏》第134册，第211页下。

古百则，后者与宋初汾阳颂古遥相呼应，均名列于宋代“六大颂古”。智愚对临济禅的海外传播同样意义重大，日本临济宗“应、灯、关”派都将其视为高祖。心月（？-1254）先后住持建康府太平兴国禅寺、平江府云岩禅寺、临安府灵隐寺、径山寺等地，因在灵隐寺接传松源崇岳祖衣，理宗为其御书“传衣石溪”四字，现存《石溪和尚语录》《传衣石溪佛海禅师杂录》。心月能诗善文，他的“小佛事”四六文数量为宋僧之冠，其中较多俗语白话，带有世俗化的典型特征。^①绍昙（？-1297）曾住持平江府法华寺、庆元府雪窦寺、开善崇庆寺等地，有《希叟和尚语录》《希叟和尚广录》和《五家正宗赞》等。《五家正宗赞》收录禅历代高僧 74 人，其中临济独占 26 人，该书以师承和禅风为主，末附赞语，较具特色。祖钦（约 1218-1287）曾住持潭州龙兴禅寺、湘西道林禅寺、湖州光孝禅寺。袁州仰山禅寺等地，早年多方参学，对“看话禅”和“默照禅”均有修持，在教授弟子时也常常将二者结合起来，^②是对“看话禅”的进一步发展。他还在前人儒佛一致的基础上，将禅门之“心”与儒家之“理”进行直接等同，^③这些都是宋末禅林的新气象。此外，如普度曾住持中天竺寺、灵隐寺，惟一曾住持崇圣寺、天童寺，可湘曾住持江心寺、雪峰寺，妙伦曾住国清寺、净慈寺，介清曾住持护圣寺，行巩曾住育王寺，了慧曾住持天童寺，均为一时高僧。

临济宗第十八世的虎丘系禅师大都已经入元，其中较为重要的是高峰原妙。原妙（1238-1295）嗣法于仰山祖钦，是一位持戒严谨、笃志苦修的高僧，他在入元之后到张公洞闭死关直至去世，时人称其“高峰古佛”，有《高峰和尚禅要》《高峰大师语录》存世。原妙禅法的主要贡献在于，他以参究公案问话代替宗杲所主张的公案答语，以“万法归一，一归何处”代替宗杲所选择的“无”字话头，这是对“看话禅”的进一步改良和发展。杜继文、魏道儒认为，“原妙的禅思想可以概括为三句话，也可以作为修习的三个阶段，那就是从看话头‘万法归一，一归何处’出发，运用‘疑以信为体，悟以疑为用’的观念和方法，实现‘无心三昧’的精神境界”。^④实际上，原妙并非将“无心三昧”作为“看话禅”的最终目标，他说“古云：‘莫道无心云是道，无心犹隔一重关。’何止一重，更须知有

^① 参照王汝娟《南宋的“小佛事”四六一——以石溪心月〈语录〉〈杂录〉为中心》，《新国学》第十三卷，四川大学出版社 2016 年，第 104 页。

^② 参照肖萍《雪岩祖钦禅法思想初探》，浙江大学硕士学位论文，2014 年。

^③ 杨曾文《宋元禅宗史》，中国社会科学出版社 2006 年，第 612 页。

^④ 杜继文、魏道儒《中国禅宗通史》，江苏人民出版社 2008 年，第 507 页。

百千万重在。苟不发愤志，精进下一段死工夫，岂于木石之有异乎？”^①能够发愤精进，明晰向上一路，才可跳出“无心三昧”，获得真正解脱。^②此外，原妙还提出了大信根、大愤志、大疑情的“参禅三要”，以及用以接引学人的“室中三关”与“入门三关”等。除语录性著作外，虎丘系也有能诗善文的禅师，如崇岳再传弟子承天梦真（约 1214-约 1288）著有《籁鸣集》《籁鸣外集》，收录诗歌 287 首，他的诗歌有晚唐之风，但同时又主张感物寄兴、自然天成，诗歌内容也较为广泛，“给人的感觉是虽贫而不那么苦”。^③

虎丘系另一个重要特点及贡献是，引领临济宗向海外尤其日本进行传播。这既包括入宋求法的日本僧人，也包括不少远涉重洋、赴日弘扬正法的临济宗禅师。日僧前来中土求法的历史源远流长，仅就其与宋代禅宗的交流来看亦有平安时代的觉阿、练中、胜辨等人，但都未能很好的传承下去。荣西（1141-1215）身处平安、镰仓之交，两度入宋求法，以雪庵从瑾弟子虚庵怀敞为师。他所传禅法属于临济宗黄龙一派，又因兼修天台、密宗，被称为“兼修禅”。他开创日本临济宗建仁寺派，还著有《兴禅护国论》等，显示出自身禅学的新特点。荣西再传弟子圆尔辨圆（1202-1280）于端平二年（1235）入宋，师事于无准师范，归国后开创临济宗东福寺派，他虽然也主张“兼修禅”，但其对“看话禅”的理解运用以及呵佛骂祖、星驰电激的禅法特色，都显示出临济正宗独有的风貌。辨圆弟子无关玄悟、白云慧晓、山叟慧云等人都曾入宋求法，其中玄悟（1212-1291）开创了日本临济宗南禅寺派。无象静照（1234-1306）在淳祐十二年（1252）入宋，嗣法于崇岳再传弟子石溪心月。景定三年（1262），静照观览天台山石桥时曾梦游灵洞作偈二首，后来南宋禅林有 41 位禅师与其唱和，共计得诗 84 首，汇集为《无象静照公梦游天台偈》。其中，参与唱和的虚舟普度、大休正念、环溪惟一等禅师均出自虎丘一系。南浦绍明（1235-1308）于开庆元年（1259）入宋，嗣法于虚堂智愚，回国后历任兴德寺、嘉元寺、建长寺住持，并开创了日本禅宗“大应派”。绍明继承百丈怀海以来对顿悟“时节”的重视，强调在日常生活中用功禅修，认为待到“时节”一至，便可当下成佛。

南宋时期赴日弘法的临济宗禅师全部出自于虎丘一系，并无一人属于大慧系，

^① 《高峰大师语录》卷一，《新编卍续藏》第 122 册，第 678 页下。

^② 关于这一点，任宜敏在《弘悟普度 名冠元世——高峰原妙禅学思想述论》一文中也有说明。

^③ 参照许红霞《〈籁鸣集〉、〈籁鸣续集〉整理研究》，《珍本宋集五种——日藏宋僧诗文集整理研究》，北京大学出版社 2013 年，第 109 页。

他们所弘传的禅法被称为“纯粹禅”。最早前往日本的是崇岳弟子无明慧性的法嗣兰溪道隆（1213-1278），他于淳祐六年（1246）抵日，得到日本当权幕府的欢迎，历住长乐寺、建长寺，开创临济宗建长寺派。道隆不仅传播“即心即佛”的根本法门、“返究本心”的具体途径，还同时将宋代新儒学及各类文化艺术带到了日本，尤其是留存至今的墨迹《法语·规则》及自赞顶相等。他对南宋禅的传播意义深远，弟子约翁德俭、桃溪得悟等后来也都入宋求法。兀庵普宁（1197-1276）也是师范的弟子，他于景定元年（1260）抵日，历住东福寺、建长寺，五年后返宋，法系被称为“宗觉派”。大休正念（1215-1289）系石溪心月弟子，于咸淳五年（1269）赴日，历住禅兴寺、建长寺、圆觉寺，法系被称为“大休派”。无学祖元（1226-1286）是无准师范的弟子，他应镰仓幕府之邀在祥兴二年（1279）赴日，其时浙江已经失陷，南宋大部分国土已沦为元朝领地。祖元到达日本后先后住持建长寺、圆觉寺，并对日本的抗元斗争表示支持和赞扬。祖元禅法最突出的特色是并不重视读公案、参话头，而是主张“单单将自己参取”，认为这才是“诸佛放身舍命处”，他的文学创作也为后来五山文学的兴盛奠定了基础。这一时期，不仅临济宗与日本禅宗交往繁密，曹洞宗亦是如此。日僧道元（1200-1253）于嘉定十六年（1223）入宋，嗣法于曹洞宗天童如净，归国后开创日本曹洞宗，他的弟子义介等人也曾入宋求法。南宋时期的中日禅林来往并不只限于佛教领域，它实际上是唐代之后又一次日本移植中华文化的高潮，值得非常之重视。

（四）瞎堂与济颠：南宋临济宗的其他禅师

南宋时期的临济宗，在大慧、虎丘二系外还有不少著名禅师。如克勤晚年弟子瞎堂慧远（1103-1176），他历住名刹并多次奉孝宗之诏入宫说法，获赐“佛海”之号，丛林称其为“铁舌远”。慧远有居士弟子曾开、葛郊等，宗杲曾阅其语录，“望风而骇”，并以克勤付法衣钵相赠。他与宗杲一样对当时禅林弊病大加批判，但并未主张看话禅，而是希望通过“实参实悟”来恢复机锋峻烈的临济宗风。^①前文所及平安时代入宋求法的觉阿上人，便是嗣法于慧远禅师。如慧远弟子济颠道济（1148-1209），他生性狂简，或“与少年扑跤，或狂歌酒肆”，但同时又神悟绝伦，十八岁便获得慧远印可。道济寓神通于颠行，施药施财以救助普通民众，被尊称为“活佛”“济公”。牛延锋便认为，“瞎堂慧远师徒二人，以各自不同的

^① 蒋九愚《瞎堂慧远禅法思想析论》，见光泉主编《灵隐寺与南宋佛教：第三届灵隐文化研讨会论文集》，宗教文化出版社2015年，第275页。

传道方式，向上层社会和基层民众两个层面弘传佛教，代表了当时佛教辐射的两个维度。”^①如普庵印肃（1115-1169），龙门清远再传弟子，系临济宗第十三世，有《普庵禅师语录》。印肃与其师黄龙法忠同样以神通见闻，并因其符篆咒语之灵验而形成所谓“风水性空”的“普庵风水禅”，^②现有“普庵咒”流传于丛林，又有刺血手书《加颂金刚经》传承至今。此外，他因《华严经》开悟并以此指导学人禅修，直接推动了宋代华严思想的禅学化。如无门慧开（1183-1260），他的法系为“五祖法演—开福道宁—大沩善果—大沩祖证—月林师观—无门慧开”，属临济宗第十五世。他虽不是传自大慧一系，但所著《禅宗无门关》可以说是对“看话禅”的忠实践行。如其将“赵州狗子”公案置于开篇第一，认为“如何是祖师关？只一个‘无’字，乃宗门一关也”，并进一步对宗杲看话禅的方法进行了详细的阐述。^③日本求学僧心地觉心（1207-1298）曾从学于慧开，归国后开创日本古代禅宗二十四派中的“法灯派”。再如海云印简（1202-1257），法系为“五祖法演—天目齐—懒牛和—竹林宝—竹林安—荣庵海—庆寿璋—海云印简”，属于临济宗第十七世。他主要活动弘法于河北、陕西、北京等地，对元朝初期气的政教建制贡献良多，但与宋朝的直接关系不大，资不赘述。

实际上，自唐武宗灭佛之后，中国佛教之所以能够长盛不衰几乎全靠禅宗一脉，而在宋代禅宗中占据主导地位的临济宗更是重中之重，它对宋人及其诗歌创作的影响值得格外关注。

^① 牛延锋《从瞎堂慧远到济公——灵隐寺佛教辐射的两个维度》，见光泉主编《灵隐寺与南宋佛教：第三届灵隐文化研讨会论文集》，第383页。

^② 可见刘东亮《风水禅观》（修订版），河北心灯精舍，2015年；杨霞《普庵禅法思想初探》，南昌大学硕士学位论文，2017年。

^③ “将三百六十骨节，八万四千毫窍，通身起个疑团，参个‘无’字。昼夜提撕，莫作虚无会，莫作有无会。如吞了个热铁丸相似，吐又吐不出，荡尽从前恶知恶觉。久久纯熟，自然内外打成一片……且作么生提？尽平生气力，举个‘无’字，若不间断好，似法烛一点便着。”见魏道儒译释《禅宗无门关》，东方出版社2017年，第16-17页。



图 1-1-1 唐宋时期临济宗法脉传承图

第二节 临济宗的禅学著述

宋代临济宗禅师大都具有较好的文学和艺术修养，兼之宋代禅学出现了由“不立文字”向“不离文字”的转向，自身文化素养的提升和禅学理念层面的支持促使他们创作了大量文字著述。就当前文献来看，有诗文别集存世的临济宗禅师便超过十人，除此之外尚有语录灯录、僧传笔记、拈古颂古、宗义清规等几种主要类型的著述，本节据此加以分析。

一、语录灯录类著述

首先需要明确的是，语录和灯录的体裁特点是有所不同的。黄俊铨在《禅宗〈五灯会元〉研究》中说：“灯录体是介于史书与语录之间的一种禅宗史学体裁，与二者大体都保持着一定的距离，方能维持自己的个性与存在……前者（按：语录）以记言为主，而灯录则不同，其要旨在于阐明禅师传承之法系。由北宋以降，此二体又渐有融合之势。”^①黄俊铨的这种观点，其实是将语录简单地视为上堂法语汇编式的记言体文献，实际上，语录的内在组成十分复杂，并且也随着时代的发展而有所变化。

（一）篇幅内容之扩充：临济宗禅师的语录

就现存宋代语录来看，临济宗禅师的语录数量远超云门、曹洞两家，据本人统计，独立成书的宋代临济宗语录约有 70 种，若将《古尊宿语录》《续古尊宿语要》收录的临济宗禅师语录计算在内，则超过 100 种。在分布时间上，南宋多于北宋；在宗派归属上，杨岐派多于黄龙派，虎丘派超过大慧派。相对于唐代禅师语录，这些语录也呈现出了新的特色。首先，语录篇幅的扩大。临济宗第一世临济义玄的语录仅 1 卷，第六世汾阳善昭的语录有 3 卷，第十一世圆悟克勤禅师语录有 20 卷，第十二世大慧宗杲禅师更是达到 30 卷的篇幅。除此之外，语录篇幅超过 10 卷的还有虚堂智愚、应庵昙华等人。其次，语录所收内容的增加，尤其是文学性质的诗文作品开始入选。宋代主要临济宗禅师语录的收录内容如下：

临济宗语录	收录内容
《临济录》	上堂小参语录、勘辨、行录
《汾阳语录》	上堂小参语录、拈颂代别、歌颂

^① 黄俊铨《禅宗典籍〈五灯会元〉研究》，复旦大学 2007 年博士论文，第 221-223 页。

《黄龙语录》	上堂小参语录、勘辨
《杨岐语录》《后录》	上堂小参语录、勘辨、自述真赞
《佛果语录》	上堂、小参、普说、法语、书、拈古、颂古、偈颂、真赞、杂著、佛事
《大慧语录》	住径山能仁禅院等地语录、秉拂、室中机缘、颂古、偈颂、赞佛祖、自赞、普说、法语、书
《松源语录》	住阳山澄照禅院等地语录、秉拂普说、法语、颂古、赞佛祖、偈颂
《破庵语录》	住卧龙山咸平禅院等地语录、秉拂、普说、法语、赞偈
《无准语录》	住庆元府清凉禅寺等地语录、小参、法语、普说、拈古、颂古、偈颂、自赞、小佛事、序跋
《虚堂语录》	住嘉兴府兴圣禅寺等地语录、法语、序跋、真赞、普说、颂古、代别、佛祖赞、礼祖塔、佛事、偈颂、秉炬

《临济录》大致包含语录、勘辨、行录三个部分，其中语录部分为义玄在上堂、小参时的说法内容，勘辨与行录内容并无本质不同，大抵前者为禅师前来向义玄参学，后者为义玄去到他处与人进行机锋对答。《汾阳录》包含上堂小参语录、拈颂代别、歌颂三个部分，拈颂代别是善昭用来解读前人公案的拈古、颂古、代语、别语四种主要形式，歌颂主要是十二时歌、拟寒山诗、拄杖歌、祖师赞等禅宗传统写作样式。其后，《黄龙录》有语录、偈颂两个部分，《杨岐录》《杨岐后录》有语录、勘辨、自述真赞等部分。到南北宋之交，语录收录内容进一步细化。

《佛果录》包含上堂、小参、普说、法语、书、拈古、颂古、偈颂、真赞、杂著、佛事等。其中，定时上堂说法称为大参（上堂），非时上堂说法称为小参，不祝香、不搭法衣的说法成为普说；法语与书均系写与友人的书信形式的开示，偈颂多是写与友人的韵文形式的开示及其他诗偈，可视为禅师的宗门诗歌集萃；真赞为祖师画像赞语，佛事为入龕、下火等实用性文章。《大慧录》因大慧宗杲先后住持多所寺院，又将上堂语录部分按照住持地进行细分，另外秉拂是指以首座身份代替住持上堂说法。自此，禅门语录收录内容大体完备，虽有细节上的变动与分合，但并无根本上的不同。第三，上堂举公案的现象的激增。以《汾阳语录》和《松源语录》为例，前者除专门的代别拈颂外，在上堂说法中较少提及前人公案机缘，更多的是师徒之间的问答，后者在仅仅一卷多篇幅的八会语录中举扬前人公案机缘高达 118 次，甚至可以独立成为一部拈颂著述。此外，圆悟克勤禅师还有《佛果圆悟真觉禅师心要》，大慧宗杲禅师作有《大慧禅师禅宗杂毒海》，前者系克勤写给当时士大夫和学人的书信式开示语，后者则包括先德机缘法语、方

外道友赞颂和参禅居士掌故等，二书也系语录类著述。

值得一提的还有赜藏主编集的《古尊宿语录》和晦堂师明编集的《续古尊宿语要》，这是两部唐宋禅师的语录总集，不过两部书的作者难以确定是否为临济宗僧人。前书最先收录禅师语录 22 种，后来重刻新增为 37 种，其中涉及临济宗禅师 22 人。该书除上堂说法语录的收集外，还收有东林士珪、大慧宗杲的颂古各 110 则以及佛照德光的奏对录等，与前述语录别集的收录内容大体相当。后书刊行于嘉熙二年（1238），共收录 80 位禅师语录，其中包括临济宗禅师 67 人。综上所述，语录类著作其实囊括了上堂小参说法语汇、书信、诗歌、公案、颂古等诸多内容，甚至可以看作是禅师的作品全集。

（二）体裁性质之变迁：临济宗禅师的灯录

灯录是禅宗首创的文体，寓意灯灯相续、延绵不绝。唐代的灯录有净觉撰《楞伽师资记》、静筠二禅师编撰《祖堂集》等，后者收录了自过去七佛、西天二十八祖以至唐朝末年共计 246 位祖师的言行事迹，成为后世禅宗灯录撰写的重要参照对象。宋代最为重要的灯录著作主要有“五大灯录”及《五灯会元》，其中《景德传灯录》由法眼宗禅师道原撰成于景德元年（1004）；《天圣广灯录》由临济宗嗣法文人李遵勖编成于天圣七年（1029）；《建中靖国续灯录》由云门宗禅师法云惟白于建中靖国元年（1101）呈送徽宗；《联灯会要》由临济宗禅师晦翁悟明撰成于淳熙十年（1183）；《嘉泰普灯录》由云门宗禅师雷庵正受编成于嘉泰四年（1204）；《五灯会元》由临济宗禅师大川普济编成于淳祐十二年（1252）。就临济宗所编灯录来看，主要有三种。

《天圣广灯录》的编撰仅晚于《景德传灯录》二十余年，全书三十卷，收录释迦牟尼以至北宋仁宗年间共计 370 余名祖师的机缘语录。相对《景德传灯录》的重青原轻南岳而言，该书对南岳系的禅师叙述极为详细，马祖道一之后的禅师几乎全部入选，其中仅临济宗禅师的篇幅就有九卷，约等于禅门其他各宗之和。究其原因，大抵因为李遵勖与临济宗石霜楚圆、谷隐蕴聪等禅师多有往来，并被列为谷隐蕴聪之法嗣，故而对临济一脉更为熟悉也有所偏好。

《联灯会要》是晦翁悟明禅师在《景德传灯录》《天圣广灯录》《建中靖国续灯录》等书的基础上，“采摭其具彻向上巴鼻，可以开凿人天眼目者”而成，具有灯录选编的性质，不求全求备为要。该书也是三十卷，收录过去七佛以下 600 余位祖师的提倡机缘和问答法语，而且同样有着以南岳系为主的倾向，其中

临济宗禅师的篇幅有十卷。值得注意的是,《联灯会要》对史实的记载非常少,所收内容更接近于语录别集中的上堂和小参语录。此外,该书最后一卷专收禅宗史上著名偈颂作品如僧璨《信心铭》、石头《参同契》、赵州《十二时歌》等,与《景德传灯录》的“诸方广语”和《建中靖国续灯录》的“偈颂门”相类。

《五灯会元》系由此前五种灯录汇集删减而成,篇幅上由原来的一百五十卷缩减为二十卷,内容上则减少了大约一半。该书收录过去七佛以至南岳下十七世、青原下十六世共计 2000 余名禅师的机缘法语,并将《景德传灯录》《联灯会要》《建中靖国续灯录》等书单列的颂古、拈古、偈颂予以删除,其中临济宗禅师所占篇幅为六卷。相对而言,这是一部史实与言说并重的灯录体著作。

除此之外,具有灯录性质的著作还有临济宗第十三世橘洲宝昙^①所撰《大光明藏》以及临济宗第十七世希叟绍昙所撰《五家正宗赞》,这两部著作体例均较为特殊。《大光明藏》,又称《传灯大光明藏》,系宝昙禅师“秉史笔勾索佛祖机缘,摭而为书”。该书共三卷,收录历代祖师 190 人的机缘法语,其中包括临济宗禅师 18 人,每位禅师先列法语大要,其后采取“宝昙曰”的形式逐一加以点评。《五家正宗赞》共四卷,成书于宝祐二年(1254)。该书共收录临济、云门、法眼、汾仰、曹洞五家以及达磨、惠能、马祖等 74 名禅师,首列小传,次述言行,最后加以四六赞语。不过,该书对禅师生卒行年之事大都语焉不详,其意并非在于禅师事迹,而是注重诸家禅风。就内容来看,这两种著作都是介于史传与灯录二者之间的体裁,其中《大光明藏》较接近灯录,《五家正宗赞》更倾向僧传。但就编排体例而言,这两种著作都应当视作灯录。

二、僧传笔记类著述

宋代临济宗禅师所作僧传、笔记类著作甚多,其中僧传类著作主要有觉范惠洪《禅林僧宝传》,舟峰庆老《补禅林僧宝传》,石室祖琇《僧宝正续传》等;笔记类著作主要有觉范惠洪《林间录》,云卧晓莹《罗湖野录》《感山云卧纪谈》,大慧宗杲《宗门武库》《禅林宝训》,廉泉昙秀《人天宝鉴》,古月道融《丛林盛事》,枯崖圆悟《枯崖漫录》,雪堂道行《雪堂道行和尚拾遗录》等。

^① 《大光明藏》作者宝昙,又称橘洲老人,诸家灯录均不载其嗣法情况。《丛林盛事》:“昙橘洲者,川人,别峰印和尚之法弟也”。《增集续传灯录》卷六《杭州径山石桥可宣禅师》:“蜀嘉定许氏子,别峰印公、橘洲昙公之师弟,昙又其同气。时人谓师禅与印,诗与昙相颉颃。”史弥远《大光明藏序》:“橘洲老人,蜀英也,有奇才,能属文,语辄惊人。一日忽弃所业,参上乘于诸方,后造妙喜室中,决了大事。”以上记载多有抵牾,但宝昙系临济宗禅师当无问题,今据史弥远作《大光明藏序》,视其为大慧宗杲弟子。

（一）记言与记事统一：临济宗禅师的僧传

高僧传记，出现甚早。现存宋前高僧传主要有梁代宝昌《名僧传抄》、梁代慧皎《高僧传》、唐代道宣《续高僧传》等，北宋初年赞宁也作有《宋高僧传》。这些高僧传记对各个领域的高僧一概加以收入，以《宋高僧传》为例，该书所收高僧便分为译经篇、义解篇、习禅篇、明律篇、护法篇、感通篇、遗身篇、读诵篇、兴福篇和杂科声德篇等十个大类。高僧传与正式人物传记相类，大都以详述史实为要，与前述以记言为主的传灯录大相径庭，甚至可以说是两个极端。

有鉴于此，惠洪所撰《禅林僧宝传》致力于对传灯录和高僧传进行融合，一方面详载禅师事迹，另一方面又大量选入禅师语录，形成一种全新的僧宝传文体。同时，由于前代高僧传大都质胜于文，“作禅者传如户婚按检”，惠洪有意以文润色并依据史传惯例逐人撰有赞语，好之者称其为“宗门之迁、固”，恶之者则称其“传多浮夸，赞多臆说”，有失史笔之公允。该书共三十卷，成书于宣和年间，收录唐五代以至北宋后期禅师 81 人，其中临济宗禅师 32 人，居于五家之首。《禅林僧宝传》自问世以来，便在禅林引起强烈反响。大慧宗杲弟子舟峰庆老认为惠洪收录禅师有所遗漏，为其补写了五祖法演、死心悟新、石头怀志三篇传记，是为《补禅林僧宝传》。

石室祖琇所撰《僧宝正续传》对《禅林僧宝传》批评十分严厉，称其“既谬圣人之道，又乖世典”，还指出惠洪所作《东林照觉禅师传》《抚州曹山本寂禅师传》《筠州九峰玄禅师传》中的凭空捏造之事。《僧宝正续传》共七卷，前六卷共收录禅师 28 人，值得注意的是除泐潭惠照禅师外，其余 27 人均系临济宗禅师。第七卷收录德山木上座、临济金刚王两篇传记，陈士强认为此二人为传说中的唐代禅僧，^①今观《木上座传》有所谓“椿”“嘉”“樗”“栌”之说，《金刚王传》又有“亲见马祖，陶铸百丈，夹辅黄檗，而建立临济之宗”之言，显然这两篇传记是为禅林闻名的“德山棒”和“临济喝”两种禅法而作，并非传说中的禅僧。当然，该书虽对《禅林僧宝传》大加批评，然其体例同样兼顾记言与记事的统一，并在每篇传记后加以赞语，这些都是沿袭惠洪而来。此外，石室祖琇还作有《隆兴编年通论》二十九卷，所载佛教史事自东汉永平七年(64)至后周显德四年(957)，是现存首部编年体佛教史书。

^① 陈士强著《大藏经总目提要（文史藏一）》，上海古籍出版社 2008 年，第 358 页。

（二）机锋与平易兼顾：临济宗禅师的笔记

宋代临济宗的禅林笔记主要有上述数种，记载内容大抵包括古德悟道机缘、僧俗交往史实、高僧示众法语、诸佛菩萨微旨乃至诗话文话史话等，各书的具体收录情况可见下表：

临济宗笔记	成书时间	收录内容
《林间录》	大观元年（1107）	尊宿高行、禅林遗训、诸佛微旨、士大夫余论等，共计 300 余则
《宗门武库》	绍兴二十三年（1153）	古德接物利生因缘等，共计 121 则
《禅门拾遗录》	——	悟新、守端、无尽、山谷等人机缘语要，共计 37 则
《罗湖野录》	绍兴二十五年（1155）	尊宿提倡、朋友谈说、断碑残偈、蠹简陈编等，共计约 100 则
《云卧纪谈》	绍兴二十五年（1155）	公卿宿衲遗言逸迹等，共计 90 余则
《丛林盛事》	庆元三年（1197）	前辈可行可录之语、僧俗酬酢更唱之语，共计 141 则
《人天宝鉴》	绍定三年（1230）	禅林遗闻轶事、教派修心言行等，共计 118 则
《枯崖漫录》	景定四年（1263）	入道机缘、示众法语、残编断碣等，共计 150 则

这八部临济宗禅林笔记的撰写，或采摭于语录灯录，或来自于作者见闻，或搜罗于残碑断碣，大都具有十分重要的文献价值。同时，较具特色的还有两点。第一，诗话性笔记的渗入。如《罗湖野录》所载蒋山法全与苏轼交往之事：“蒋山佛慧泉禅师，丛林谓之‘泉万卷’。绍圣元年，东坡居士有岭外之行，舟次金陵，阻风江浒，既迎其至，从容语道。东坡遂问曰：‘如何是智海之灯？’泉遽对以偈曰：‘指出明明是甚么，举头鹞子穿云过。从来这盃最希奇，解问灯人能几个？’东坡于是欣然，以诗纪其事曰：‘今日江头天色恶，炮车云起风欲作。独望钟山唤宝公，林间白塔如孤鹤。宝公骨冷唤不应，却有老泉来唤人。电眸虎齿霹雳舌，为余吹散千峰云。南来万里亦何事，一酌曹溪知水味。他年若画蒋山图，仍作泉公唤居士。’^①这则笔记所载，可视为苏轼此诗本事。第二，禅林笔记所载禅师事迹，多为彼此间的机语对答，犹如禅门公案。如《雪堂行和尚拾遗录》所载张商

^①（宋）释晓莹《罗湖野录》，《全宋笔记》第五编第一册，大象出版社 2012 年，第 241 页。

英与玃道者的斗机锋：“玃道者，住洪之翠岩。张无尽作漕，入山访之。玃门迎，无尽问曰：‘如何是翠岩境？’答曰：‘门近洪崖千尺井，石桥分水绕松杉。’无尽握玃手曰：‘闻道者之名久矣，何能如此祇对？’玃曰：‘适然尔。’无尽大笑，复哦云：‘野僧迎客下烟岚，试问如何是翠岩？门近洪崖千尺井，石桥分水绕松杉。’时林下传为盛事。”^①二人之间的对话，即是谈禅亦是论诗。第三，对高诞、乖谬之事的记载。如《林间录》：“释昙谛，父彤尝为冀州别驾，母黄氏昼寝，梦一僧呼为母，寄一麈尾并铁镂书镇二枚。既觉，而两物俱存，因而怀娠，生谛。此二物乃谛前身为宏觉法师为姚萇讲《法华》所献。追绎宏觉舍命，正是寄物之日。”^②禅林不乏转生、预言之事的传说，诸家笔记多有记载。

《禅林宝训》是一部较为特殊的笔记体著作，它最先由大慧宗杲与东林士珪合编，后因散佚又由净善重编而成。该书共四卷，收录禅师嘉言善行 282 则，其中尤以临济宗禅师为主。与其他禅林笔记不同的是，《禅林宝训》的编撰旨在让学人“削势利人我，趋道德仁义”，故而对荒邈、诡异之事一概摒弃不录，所收内容以优游平易、直面说法为主，记言比重多于记事。该书以道德仁义相尚，如“尊莫尊乎道，美莫美乎德”（契嵩语）、“住持大柄在惠与德，二者兼行，废一不可”（法演语）等等，可以看做是对宋代“文字禅”泛滥的一种反动。

三、拈古颂古类著述

对禅门公案进行散语式评论叫做“拈古”，作诗来进行禅门公案的阐释叫做“颂古”，这两类作品多收录于禅师语录别集之中，将其独立出来也就形成了公案拈颂集。现存临济宗公案拈颂集大致有大慧宗杲《正法眼藏》，圆悟克勤《碧岩录》《佛果击节录》，无门慧开《禅宗无门关》，雪庵从瑾《雪庵从瑾禅师颂古集》，径山祖庆《拈八方珠玉集》等。其中，《正法眼藏》较接近于禅林笔记，宗杲共作按语 138 则，仅占全书内容的 1/5。《雪庵从瑾禅师颂古集》系雪庵从瑾对 38 则公案的颂古，《拈八方珠玉集》收录圆悟克勤、太平慧勤、正觉宗显、石溪心月四人对《八方珠玉集》所载 300 余则公案的拈古，体例均较为简明。更为值得注意的是《碧岩录》《佛果击节录》和《禅宗无门关》。

（一）“五位一体”的评唱体例：《碧岩录》、《佛果击节录》

《碧岩录》，全称为《佛果圆悟禅师碧岩录》，是临济宗圆悟克勤禅师在雪窦

^①（宋）道行编《雪堂行和尚拾遗录》，《佛光大藏经·禅藏》第 19 册，第 98 页。

^②（宋）释惠洪《林间录》，朱易安等主编《全宋笔记》第九编第一册，大象出版社 2018 年，第 173 页。

重显《颂古百则》的基础上进行垂示、评唱、著语而成。克勤在对第一则公案“圣谛第一义”的颂古进行评唱时说“大凡颂古，只是绕路说禅”，可知该书的撰著旨在于将公案含义更为清晰明白的揭示出来。全书共十卷，收录公案一百则，对每则公案的解释可分为五个部分，依其次序为：垂示——公案（含著语）——评唱——颂古（含著语）——评唱。其中，“垂示”为圆悟克勤对该则公案大意所进行的提示，“公案”为雪窦重显《颂古百则》所收公案原文，“颂古”为雪窦重显歌颂公案之诗歌，“著语”为圆悟克勤对公案和颂古所作冷嘲热讽式的短评，“评唱”为圆悟克勤对公案和颂古分别进行的详细剖析。

《佛果击节录》的体式与《碧岩录》大体相类，系圆悟克勤禅师在雪窦重显《拈古百则》的基础上编撰而成。该书对每则公案的解说可分为两大部分：第一部分首举公案，次列诸家拈古，其中穿插圆悟克勤对公案和拈古的著语短评；第二部分则为圆悟克勤对本则公案的剖析和阐释。

圆悟克勤这两部书的体例得到禅门的广泛关注与模仿，较为重要的有万松行秀《万松老人评唱天童觉和尚颂古从容庵录》《万松老人评唱天童觉和尚拈古请益录》，林泉从伦《林泉老人评唱投子青和尚颂古空谷集》《林泉老人评唱丹霞淳禅师颂古虚堂集》等。

（二）“拈颂结合”的看话体例：《禅宗无门关》

《禅宗无门关》系无门慧开禅师于绍定元年(1228)在东嘉龙翔寺夏安居时，为僧众拈提公案整理而成，同年十二月刊行，共收录公案 48 则。根据慧开自序以及第一则公案“赵州狗子”的按语可知，该书继承了杨岐派的公案禅思想，并将宗杲“看话禅”思想很好地贯彻到拈颂之中。《禅宗无门关》对每则公案的解说可以分为三个部分，依其次序分别为：公案——无门曰——颂曰。其中，“公案”即慧开选取的古德机缘；“无门曰”采取散文体式解释公案大意，可视为拈古；“颂曰”采用韵文诗偈进行公案阐说，相当于颂古。慧开将拈古与颂古部分相互配合，往往在拈古中提出问题，接着在颂古中进行作答，大致做到了对二者的结合与融通。值得注意的还有，慧开此书虽不如《碧岩录》那样文采斐然，但他创作的颂古中三言、四言、五言、六言、七言均有，同样十分灵活。在对具体公案的拈颂之中，也都注意到“疑团”的建立，不作史实的泛论。

如果说，《禅林宝训》是从对道德操行和实修实证的强调来纠正“文字禅”流弊，那么《禅宗无门关》则是在“看话禅”思想的基础上，尝试对公案进行直

观解读。两书一“破”一“立”，都是对宋代“文字禅”思潮下繁琐的公案解说现状所进行的反动，《禅宗无门关》还对后世“直注”式公案解说多有启发。

四、禅门宗义类著述

禅宗认为第一义谛不可言说，故而绝少对禅理进行直接阐述，所谓“宗义类”著述更多的只是对修学方法和禅学风格的总结。就宋代临济宗来看，这类著述主要有觉范惠洪《临济宗旨》、晦岩智昭《人天眼目》等。

《临济宗旨》仅一卷，大致可分为三个部分。第一，惠洪首先从《汾阳录》摘抄出善昭在上堂、小参和颂古中论及临济禅法的语句共八则，其中包括“三玄三要”、“四转语”、“三句”等。第二，惠洪通过与张商英的对话，表达了自己对“三玄三要”“十智同真”和“四种宾主”的理解。以“三玄三要”为例，他认为云门宗承古禅师将其归于玄沙师备名下是错误的，并称其虽然将“三玄”分为体中玄、句中玄、玄中玄却又将“三要”遗漏。第三，惠洪通过与朱世英的对话，表达出自己对汾阳善昭《犊牛偈》以及《华严经》“善财自见其身”、《法华经》“世尊出广长舌相”的理解。惠洪此书旨在“撰述佛祖旨诀”，让学人能够更好地把握临济宗旨。

《人天眼目》由杨岐派晦岩智昭禅师编撰而成，初刊于淳熙十五年（1188），旨在汇集禅门“五宗纲要”以启迪后学。通行版本共六卷，前四卷按照临济宗、云门宗、曹洞宗、沩仰宗、法眼宗的次序，对五宗纲要分别进行罗列；后二卷为宗门杂录，收录王安石以佛经证“世尊拈花”以及岩头三句、六祖问答等30则事项。智昭对诸宗纲要的论述大致可分为三个部分。第一，介绍该宗创始人的生平经历。第二，汇集该宗创始人及后学弟子最具代表性的禅法纲要，同时收录历代禅师对各种纲要的唱颂与应用。第三，以形象化的语言总结诸宗门庭特色，同时收录山堂淳禅师所作诸宗要诀，以及古德刚总颂等。第三部分的总结言语机警、概括得当，成为后世理解诸宗禅风的重要依据。

综上所述，除禅门宗义类著述是对诸家禅法纲要的汇集与禅法特色的总结外，其他三类著述的记载内容都以禅门祖师的机缘语录为主，语录灯录类著述侧重于祖师之言，僧传笔记类著述侧重于祖师之行，颂古拈古类著述则是对祖师言行的解说与阐释。

表 1-2-1 唐宋临济宗禅师存世著述一览表^①

临济宗禅师 (世系)	著述(编者)	宋代文人序跋
临济义玄(1)	《临济慧照禅师语录》(慧然编)	杨杰《马祖百丈黄檗临济四家语录序》、马防《镇州临济慧照禅师语录序》
汾阳善昭(6)	《汾阳无德禅师语录》(楚圆集)	杨亿《汾阳无德禅师语录序》
石霜楚圆(7)	《石霜楚圆禅师语录》(慧南重编)	章侔《慈明四家语录序》
黄龙慧南(8)	《黄龙慧南禅师语录》(九顶慧泉编)	钱密《黄龙四家语录序》
	《黄龙慧南禅师语要》	
	《黄龙书尺集》	
杨岐方会(8)	《杨岐方会禅师语录》(仁勇等编)	杨杰《题杨岐会老语录》
	《杨岐会和尚后录》(不详编)	
西余净端(8)	《吴山净端禅师语录》(师皎重编)	刘谊《湖州吴山端禅师语录序》
廉泉昙秀(9)	《人天宝鉴》	刘棐《人天宝鉴序》
真净克文(9)	《云庵真净禅师语录》(福深等编)	苏辙《宝峰云庵真净禅师语录序》、程袞《宝峰云庵真净禅师语录后序》
晦堂祖心(9)	《黄龙晦堂和尚语录》(子和录、仲介重编)	王韶《宝觉祖心禅师语录卷末》、徐禧《黄龙晦堂心和尚语录序》
白云守端(9)	《白云守端禅师语录》	
	《白云守端禅师广录》(处凝等编)	
保宁仁勇(9)	《保宁仁勇禅师语录》	杨杰《金陵保宁禅院勇禅师语录序》
清凉惠洪(10) ^②	《禅林僧宝传》	侯延庆《禅林僧宝传引》、张宏敬《重刻禅林僧宝传序》
	《林间录》《林间后录》	谢逸《洪觉范林间录序》
	《冷斋夜话》	
	《石门文字禅》	
	《临济宗旨》	
	《智证传》	许顗《智证传后序》
	《天厨禁脔》	
	《云岩宝镜三昧》	
	《楞严尊顶义》	
	《法华经合论》	
	《筠溪集》	
五祖法演(10)	《法演禅师语录》(惟庆编)	张景修《黄梅东山演和尚语录序》、刘跋《黄梅东山演和尚语录序》、朱元纁《黄梅东山演和尚语录序》
万寿子昇(10)	《禅门诸祖师偈颂》	
死心悟新(10)	《死心悟新禅师语录》	
灵源惟清(10)	《灵源和尚笔语》	
圆悟克勤(11)	《碧岩录》	关友无党宣和七年(1125)后记、方回大德四年(1300)序

^① 本表所列禅师著作主要录自各本《大藏经》及相关文献记载,同时对当代学者的研究成果如《宋僧著述考》等多有借鉴。

^② 惠洪禅师的著述情况,参考周裕锴《宋僧惠洪行履著述编年总案》附录一。

	《圆悟佛果禅师语录》(虎丘绍隆等编)	耿延禧《圆悟佛果禅师语录序》、张浚《圆悟佛果禅师语录序》
	《佛果圆悟真觉禅师心要》(子文编)	
	《佛果击节录》	
雪峰慧空(11)	《东山慧空禅师语录》(慧弼编)	
	《雪峰空和尚外集》	
开福道宁(11)	《开福道宁禅师语录》	
长灵守卓(11)	《长灵守卓禅师语录》(介谿编)	
超宗慧方(11)	《超宗慧方禅师语录》	
大慧宗杲(12)	《大慧普觉禅师语录》(雪峰蕴闻编)	李邴《跋大慧普觉禅师语录》、张浚《大慧语录序》、尤焞《大慧语录序》
	《大慧普觉禅师宗门武库》(道谦编)	
	《大慧禅师禅宗杂毒海》(法宏、道谦编)	
	《正法眼藏》	吴潜《正法眼藏序》、王质《大会禅师正法眼藏序》
	《禅林宝训》	
雪堂道行(12)	《雪堂行和尚拾遗录》	
虎丘绍隆(12)	《虎丘隆和尚语录》(嗣端编)	
瞎堂慧远(12)	《佛海瞎堂禅师广录》(齐己、如本、祖淳、法慧等编)	葛郯《佛海禅师语录后序》、颜度《佛海禅师语录后序》
梁山师远(12)	《十牛图颂》	
石泉祖咏(13)	《大慧普觉禅师年谱》	张抡《大慧禅师年谱序》
普庵印肃(13)	《普庵印肃禅师语录》	
应庵昙华(13)	《应庵和尚语录》(守诠等编)	钱端礼《应庵和尚语录序》
济颠道济(13)	《济颠道济禅师语录》(沈孟梓编)	
舟峰庆老(13)	《补禅林僧宝传》	
径山祖庆(13)	《拈八方珠玉集》	
云卧晓莹(13)	《罗湖野录》	
	《感山云卧纪谈》	
橘洲宝昙(13)	《大光明藏》(宝昙编)	史弥远《大光明藏序》、赵孟屋《大光明藏跋》
	《橘洲文集》	
石室祖琇(13)	《僧宝正续传》	
	《隆兴编年通论》	
守赜(13)	《古尊宿语录》	
古月道融(13)	《丛林盛事》	
佛照德光(13)	《宗门直指》	
	《佛照禅师奏对录》	
昭觉大辩(13)	《月窟集》	
月林师观(14)	《月林师观禅师语录》(法宝编)	陈贵谦《月林观和尚语录序》
密庵咸杰(14)	《密庵和尚语录》(崇岳、了悟等编)	张鎡《密庵禅师语录序》
北磻居简(14)	《北磻居简禅师语录》(大观编)	刘震孙《题北磻和尚语录》
	《北磻诗集》	
	《北磻文集》	
	《北磻集》	
	《北磻外集》《续集》	
	《北磻诗文集》	

率庵梵琮 (14)	《率庵梵琮禅师语录》(了见等编)	
西山亮 (14)	《西山亮禅师语录》(觉心、志清共编)	
天童从瑾 (14)	《雪庵从瑾禅师颂古集》	
淮海元肇 (15)	《淮海外集》	应雷《淮海外集跋》
	《淮海掇音》	陆应龙、应凤序, 赵汝回序, 程公许序周弼序
	《淮海肇和尚语录》(实仁等编)	
无门慧开 (15)	《无门慧开禅师语录》(普敬等编)	程公许《无门开和尚语录序》
	《禅宗无门关》	
晦翁悟明 (15)	《联灯会要》	淡齐李泳《联灯会要序》
灵隐普济 (15)	《五灯会元》	王楠《五灯会元序》、沈净明《五灯会元跋》
	《大川和尚语录》(元愷编)	
藏叟善珍 (15)	《藏叟摘稿》	
松源崇岳 (15)	《松源和尚语录》(善开等编)	谯令《松源和尚语录序》、孟猷《松源和尚语录后序》
破庵祖先 (15)	《破庵语录》(圆照等编)	杨子谟《破庵语录序》
无文道燦 (15)	《无文道燦禅师语录》(惟康编)	
	《柳塘外集》(释大雷、张师孔等编)	
	《无文印》(惟康编)	李之极序
介石智朋 (15)	《介石智朋禅师语录》(正贤、净球、智瑾等编)	林希逸《介石语录序》
德因 (15)	《因师集贤语录》(如瑛编)	
曹源道生 (15)	《曹源道生禅师语录》(道冲等编)	
物初大观 (15)	《物初大观禅师语录》(德溥等编校)	
	《物初剩语》	
偃溪广闻 (15)	《偃溪广闻禅师语录》(如珠、道隆编)	尤焞《偃溪广闻禅师语录序》、汤汉《偃溪广闻禅师语录序》
笑翁了悟 (15)	《笑翁了悟禅师语录》	
瑞岩崇寿 (15)	《入众日用》	
痴绝道冲 (16)	《痴绝道冲禅师语录》(智沂等编)	尤焞《痴绝禅师语录序》、颜汝勋《跋痴绝和尚语录》
道场普岩 (16)	《运庵和尚语录》(元靖等编)	
无准师范 (16)	《无准和尚语录》(宗会、智折编)	程公许《佛鉴禅师语录序》
	《无准和尚奏对语录》	
石田法薰 (16)	《石田法薰禅师语录》(了觉、师坦等编)	程公许《石田和尚语录序》
元叟行端 (16)	《元叟行端禅师语录》(法林等编)	
云谷和尚 (16)	《云谷和尚语录》(宗敬、道杰等编)	
无明慧性 (16)	《无明慧性禅师语录》(妙俨等编)	颜汝勋《无明性和尚语录序》
枯崖圆悟 (16)	《枯崖和尚漫录》	
鼓山正凝 (16)	《蒙山法语》	
蒙山德异 (17)		
希叟绍昙 (17)	《五家正宗赞》	
	《希叟绍昙禅师广录》(法灯等编)	
	《希叟绍昙禅师语录》(自悟等编)	赵孟何序
虚堂智愚 (17)	《虚堂和尚语录》	

兀庵普宁 (17) ^①	《兀庵普宁禅师语录》(净韵等编)	
净慈妙伦 (17)	《断桥录》(文宝等编)	林希逸《断桥和尚语录序》
无学祖元 (17)	《无学和尚语录》 《佛光国师语录》十卷	
石溪心月 (17)	《石溪心月禅师语录》(住显等编) 《石溪心月禅师杂录》	刘震孙《石溪和尚语录序》
西岩了慧 (17)	《西岩了慧禅师语录》(修义等编)	
环溪惟一 (17)	《环溪惟一禅师语录》	章鉴《环溪惟一禅师语录序》
剑关子益 (17)	《剑关子益禅师语录》(善珙等编)	林希逸《剑关子益禅师语录序》
绝岸可湘 (17)	《绝岸可湘禅师语录》(妙恩等编)	
虚舟普度 (17)	《虚舟普度禅师语录》(净伏等编)	
横川行珙 (17)	《横川行珙禅师语录》(本光等编)	
雪岩祖钦 (17)	《雪岩和尚语录》(昭如等编)	
龙泉介清 (17)	《龙泉介清禅师语录》(士洵等编)	
愚庵智及 (17)	《愚庵智及禅师语录》(观通等编)	
楚石梵琦 (17)	《楚石禅师语录》(祖光等编)	
笑隐大沂 (17)	《笑隐大沂禅师语录》(廷俊等编)	
承天梦真 (17)	《籁鸣集》《籁鸣续集》	
兰溪道隆 (17)	《兰溪和尚语录》	
闲极法云 (18)	《翻译名义集》(法云编)	
高峰原妙 (18)	《高峰大师语录》(王柔等编) 《高峰原妙禅师禅要》(持正录, 洪乔祖编)	
月磬文明 (18)	《月磬和尚语录》(妙寅等编)	
樵隐悟逸 (18)	《樵隐悟逸禅师语录》(正定编)	
海印昭如 (18)	《海印昭如禅师语录》(行纯等编)	
方山文宝 (18)	《方山文宝禅师语录》(清机云重编)	
无象静照 (18)	《无象照公梦游天台偈》	

^① 兀庵普宁禅师,《宋代禅僧诗辑考》将其作为无准师范之弟子,系临济宗第十七世,今从之。

第三节 临济宗的士林交游

佛教僧人与文士之间的交往由来已久，如支道林以《逍遥游》折服王羲之，慧严、慧观与谢灵运改编《大般涅槃经》等，慧远大师与东晋诗人陶渊明也有“虎溪三笑”的故事流传于世。隋唐以来，禅宗逐步兴盛并得到文人的广泛认同，从而出现大量禅师与文人的交往佳话，为人熟知者如玉泉神秀与张说，兴善惟宽与雍陶，鹤林玄素与李华，南泉普愿与陆亘，黄檗希运与裴休，仰山慧寂与张乔，香严智闲与司空图，鸟巢道林与白居易，章敬怀晖与姚合，灵山大颠与韩愈等等。他们或诗文赠答、或谈论佛理、或结伴出游、或弹琴下棋，共同构建出诗禅融通的唐代禅门文化语境。宋朝以文治国，佛教政策宽松，禅师与文人之间的交游也更为普遍和深入，并呈现出新的时代特色。关于宋代僧俗的交往，在禅师个案研究与文人个案研究中均有较多涉及，但大都是交游史实的考辨，缺少交游特色的认识与发掘。^①就宋代临济宗禅师与文士交游情况来看，主要有以下几个特点。

一、禅门公案与谈禅论道

谈禅论道是僧俗交游的主要形式之一。僧人开堂说法，座下常有文人旁听。僧俗之间的私下往来，也往往以此为要务。值得注意的是，晚唐五代以来，著名禅师之间的机缘问答逐步得到禅林重视，并被运用到参禅与说法之中，大批的僧人因此得以开悟。尤其在《景德传灯录》问世之后，禅林公案号称一千七百则，成为文人阅读、抄录和题咏的重要对象。可以说，禅门公案在宋代禅林已经成为无法回避的参学对象和入道法门。在这种情况下，借助公案来进行谈禅论道也就成了题中应有之意。

（一）禅师借公案来指引文人

宋代临济宗禅师不仅自身需要参究公案以获得契悟，同样还注意借用公案来引导文人的参学。首先，来看李邕在大慧宗杲门下开悟之事。李邕（1085-1146），字汉老，济州任城（今山东济宁）人，历任中书舍人、翰林学士、尚书右丞、参知政事等职。他晚年落职后，流寓泉州，最先接触到的便是曹洞宗的“默照禅”。大慧宗杲于绍兴五年（1135）移居泉州，大力倡导“看话禅”，批判和排挤“默照禅”。李邕刚刚得知这个消息的时候，十分反感，后来见到大慧宗杲，因其所

^① 周裕锴《法眼与诗心——宋代佛禅语境下的诗学话语建构》（中国社会科学出版社，2014年）第一章从宋代文人的身份入手，对居士法嗣、问道文人、朝廷或地方官员三类人群与禅师的交往进行了简要介绍。

举“庭前柏树子”公案而悟道，从而嗣法于大慧宗杲。《嘉泰普灯录》记载了这件事情：“参政李邴居士，字汉老。醉心祖道有年，闻大慧排默照为邪，公疑怒相半。及见慧示众，举赵州庭栢，垂语曰：‘庭前栢树子，今日重新举。打破赵州关，特地寻言语。敢问大众：既是打破赵州关，为甚么却特地寻言语？’良久，曰：‘当初只道茆长短，烧了方知地不平。’公领悟，谓慧曰：‘无老师后语，几蹉过！’”^①不仅如此，李邴还认识到领悟密旨后，自己对公案的全新认识，于是作书给大慧禅师称“某比蒙诲答，备悉深旨，某自验者三：一、事无逆顺，随缘即应，不留胸中；二、宿习浓厚，不加排遣，自尔轻微；三、古人公案，旧所茫然，时复瞥地”。^②

再来看不动居士冯楫在大慧宗杲门下开悟之事。冯楫（？-1153），字济川，四川蓬溪县人，曾担任给事中、泸州知州等职。他中年后开始佞佛，先后向黄龙派龙门清远、杨岐派大慧宗杲参学，并兼修净土法门，组织“净土会”，是当时极为著名的佛教居士。《丛林盛事》记载冯楫在大慧宗杲门下因石头希迁公案悟道之事：“因上堂，举石头道，恁么也不得，不恁么也不得，恁么不恁么总不得。时冯济川侍郎在座下，忽有省。趋方丈告曰：‘和尚举石头话，楫会也。’喜曰：‘侍郎作么生会？’冯云：‘恁么也不得，苏噜娑婆诃；不恁么也不得，悉唎娑婆诃；恁么不恁么总不得，苏噜悉唎娑婆诃。’”^③由此可见，祖师公案在僧俗交游和文人悟道之中发挥着重要的作用，是禅师接引学人的一大利器。

（二）文人举公案向禅师参问

公案不仅是僧人接引文人的常用手段，宋代文人自己也注意到对公案的主动阅读与参究，尤其是《景德传灯录》所载公案得到了广泛关注。苏轼《曹溪夜观〈传灯录〉》，灯花落一“僧”字上，口占：“山堂夜岑寂，灯下看《传灯》。不觉灯花落，茶毗一个僧。”^④方回《六言四首（其四）》：“传灯录第一卷，我佛世尊如来。自谓寂灭乐已，谁不呜呼哀哉？”^⑤此外，司马光《题〈传灯录〉》、苏辙《读〈传灯录〉示诸子》、陶梦桂《读〈传灯录〉》也都是阅读《景德传灯录》有感而作。宋代文人在阅读公案的过程中，有不明白之处，常向禅师进行咨询。首先来看潘

^①（宋）正受撰，秦瑜点校《嘉泰普灯录》，上海古籍出版社2014年，第620页。

^②（宋）正受撰，秦瑜点校《嘉泰普灯录》，上海古籍出版社2014年，第620-621页。按，该书断句或有误，“时复瞥地”与“此非自昧者”之间当为句号。

^③（宋）释道融《丛林盛事》，朱易安等主编《全宋笔记》第七编第一册，大象出版社2016年，第127页。按，该书“和尚举石头话，楫会也”有误，当做“和尚举石头话，楫会也”，今予以改正。

^④（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第2410页。

^⑤傅璇琮等主编《全宋诗》第66册，北京大学出版社1998年，第41861页。

良贵与佛灯守珣禅师之间的交往。潘良贵（1094-1150），字义荣，婺州金华（今浙江金华）人，历任中书舍人、明州知州等职。他曾举“南泉斩猫”公案向临济宗佛灯守珣禅师请教，并于言下悟入。《五灯会元》：“后依佛灯，久之不契。因诉曰：‘某祇欲死去时如何？’灯曰：‘好个封皮，且留着使用，而今不了不当，后去忽被他换却封皮，卒无整理处。’公又以南泉斩猫儿话问曰：‘某看此甚久，终未透彻。告和尚慈悲。’灯曰：‘你祇管理会别人家猫儿，不知走却自家狗子？’公于言下如醉醒。灯复曰：‘不易，公进此一步，更须知有向上事始得。如今士大夫说禅说道，祇依着义理便快活，大率似将钱买油糝，吃了便不饥。其余便道是瞒他，亦可笑也。’公唯唯。”^①佛灯守珣禅师为潘良贵开示但观自心、不假外求的禅门义理后，又对士大夫一味求取解悟的作法提出批评，认为只图便捷十分可笑。

再来看吴恂与晦堂祖心禅师交往之事。吴恂，字德夫，兴元府（今属陕西）人，曾任豫章法曹等职。关于吴恂的悟道经过，各书记载有所不同。《嘉泰普灯录》《五灯会元》等书称其在晦堂祖心拂子击打下获得开悟，《罗湖野录》则称：“晦堂曰：‘公平生学解记忆多闻即不问，父母未生已前道将一句来。’吴窘无以对，遂于行住坐卧，提撕此语，忽自知有，而机莫能发。乃阅《传灯录》，至邓隐峰倒卓而化，其衣顺体不褪，深以为疑。自是遍问尊宿，或答以神通妙用，或答以般若力资，疑终不释。复趋晦堂而问之，晦堂笑曰：‘公今侍立，是顺耶？是逆耶？’吴曰：‘是顺。’晦堂曰：‘还疑否？’吴曰：‘不疑。’晦堂曰：‘自既不疑，何疑于彼？’吴于言下大彻。”^②在这里，吴恂因不懂马祖弟子隐峰禅师“倒立而化”公案之意，遂向四方求教。祖心运用惠能“问有将无对，问无将有对”的作法，以“自”答“彼”，将吴恂的思维之心转向自身。

宋代文人在阅读灯录的过程中，因不明公案含义主动向禅师进行问询，禅师在接引学人之时往往也十分乐意采用公案这一利器加以引导，于是，公案便成为了宋代僧俗谈禅论道中的重要角色。

二、禅门颂古与诗文酬唱

公案大都采用当时俗语，兼之言简意丰，参究起来如堕五里雾中，令人摸不着头脑，于是作为公案“解说词”的“颂古”应运而生。“颂古”旨在让人更好

^①（宋）普济著，苏渊雷点校《五灯会元》，中华书局1984年，第1372页。

^②（宋）释晓莹《罗湖野录》，朱易安等主编《全宋笔记》第五编第一册，大象出版社2012年，第255页。

地理解公案含义，多数又采用了七言四句、格律严整的绝句形式，本身就包含着诗禅融通的意味，故而也就成为了宋代僧俗之间进行诗文酬唱的重要载体。宋人王辟之《澠池燕谈录》就说到“近年士大夫多修佛学，往往作为偈颂，以发明禅理”。^①以偈颂谈禅成为宋人的普遍行为，作为偈颂之一种的颂古自然也不例外。

（一）作为悟道偈的文人颂古

禅门悟道有“如人饮水，冷暖自知”之说，所悟为何不能明明白白地讲出，而是要求禅师们借助偈颂来委婉地表达自己的见解，这便是所谓悟道偈。禅门最为著名的悟道偈要数惠能“菩提本无树，明镜亦非台。本来无一物，何处惹尘埃？”^②此偈将净无瑕秽的禅门自性明明白白地揭示出来。唐代文人在禅师言下有得，也常常作偈以自证，如李翱“练得身形似鹤形，千株松下两函经。我来问道无余说，云在青天水在瓶。”^③值得注意的是，学人若是在参究公案中获得开悟，所作悟道偈也就具有了颂古的性质。以临济宗普融智藏禅师为例，他在五祖法演门下因“倩女离魂”悟道，所作悟道偈称“二女合为一媳妇，机轮截断难回互。从来往返绝踪由，行人莫问来时路”，^④便被收录于《禅宗颂古联珠通集》。

如前所述，宋代禅师在与文人谈禅论道之时，常常借助公案加以启示，文人若能领悟，所作悟道偈也往往基于本则公案而发。在这种情况下，文人的悟道偈不仅有着僧俗之间的交际功能，同时还具备了颂古的性质。首先来看刘子羽在大慧宗杲门下开悟之事。刘子羽（1097-1146），字彦修，建州崇安（今福建武夷山）人，名将刘韜之子，官至知镇江府兼沿江安抚使。他在大慧宗杲门下，因“赵州柏树子”公案得悟，作颂古以自证。“宝学刘彦修居士，字子羽，出知永嘉，问道于大慧禅师。慧曰：‘僧问赵州：“狗子还有佛性也无？”赵州道：“无。”但恁么看？’公后乃于柏树子上发明，有颂曰：‘赵州柏树太无端，境上追寻也大难。处处绿杨堪系马，家家门底透长安。’”^⑤

再来看葛郊于佛海慧远禅师之间的交往。葛郊（？-1181），字谦问，吴兴（今浙江吴兴）人，诗论家葛立方之子，曾任常州通判、抚州知州等职。《续传灯录》记载葛郊的悟道经历：“首谒无庵全禅师，求指南。庵令究即心即佛，久无所契。请曰：‘师有何方便使某得入？’庵曰：‘居士大无厌生。’已而佛海来居剑池，

^①（宋）王辟之《澠水燕谈录》，朱易安等主编《全宋笔记》第二编第四册，大象出版社2006年，第32页。

^②尚荣译注《坛经》，中华书局2010年，第21页。

^③（宋）道原著，顾宏义译注《景德传灯录》，上海书店出版社2010年，第1005页。

^④（宋）正受撰，秦瑜点校《嘉泰普灯录》，上海古籍出版社2014年，第331页。

^⑤（明）居顶《续传灯录》卷三十二，《大正新修大藏经》第51册，第694页上。

公因从游，乃举无庵所示之语，请为众普说。海发挥之曰：‘即心即佛眉挖地，非心非佛双眼横。蝴蝶梦中家万里，子规枝上月三更。’留旬日而后返。一日，举不是心不是佛不是物，豁然顿明。颂曰：‘非心非佛亦非物，五凤楼前山突兀。艳阳影里倒翻身，野狐跳入金师窟。’无庵肯之，即遣书颂呈佛海。”^①葛郊参“即心即佛”公案未悟，后又参佛海慧远所作该则公案颂古以及“非心非佛”公案方得契入，随后作颂古并呈无庵法全和佛海慧远禅师。在这里，作为悟道偈的文人颂古具有了书信的交际功能，成为僧俗交游的中介。

（二）借用颂古进行诗歌唱和

除了因公案得悟而作的悟道偈外，文人与僧人之间还常常就特定公案来作颂古，有如诗歌竞赛。首先来看陈俊卿与蒋山善直禅师的交往之事。陈俊卿（1113-1186），字应求，兴化莆田（今福建莆田）人，累官中书舍人、参知政事、枢密使等职。淳熙五年（1178），陈俊卿判建康府、江南东路安抚使兼行宫留守，与大慧弟子蒋山善直禅师等人均有来往。《丛林盛事》：“（善直）后住金陵保宁，嗣妙喜，法道大振。因留守陈丞相俊卿会诸山茶次，陈举‘有句无句，如藤倚树’，令诸山批判，诸山皆尖言巧语以取丞相之意，惟师最后颂曰：‘张打油，李打油，不打浑身只打头。’丞相大喜。”^②所谓“有句无句，如藤倚树”，是指曹洞宗疎山匡仁禅师向长庆大安、明招德谦参学之事。陈俊卿举此“令诸山批判”，可见当时作颂者必非一人，这应该是一场以颂古创作为核心的诗禅盛会。

如果说，陈俊卿在这里是以地方长官的身份组织僧人进行集体式的颂古创作，那么还有文人与僧人共同参与的颂古创作及互相唱和。《罗湖野录》记载了吴伟明与大慧宗杲和教忠弥光禅师之间的颂古唱酬之事：“邵武吴学士，讳伟明，字元昭。参道于海上洋屿庵，与弥光藏主为法友。别去未几，于南剑道中有省，乃颂妙喜老师室中所问十数因缘。今纪其一曰：‘不是心，不是佛，不是物，通身一穿金锁骨。赵州参见老南泉，解道镇州出萝卜。’遂致书以颂呈，谓不自谩也。妙喜即说偈证之曰：‘通身一穿金锁骨，堪与人天为轨则。要识临济小厮儿，便是当年白拈贼。’继而光往邵武相访，亦和之曰：‘通身一穿金锁骨，正眼观来犹剩物。纵使当机觌面提，敢保居士犹未彻。’妙喜亦尝谓元昭有宗师体裁，又称

^①（明）居顶《续传灯录》卷三十一，《大正新修大藏经》第51册，第683页下。

^②（宋）释道融《丛林盛事》，朱易安等主编《全宋笔记》第七编第一册，大象出版社2016年，第113页。

光为禅状元，谅其然乎。以之追踪丹霞、庞老故事，可无愧也。”^①此处所谓“十数因缘”，即是指公案而言。吴伟明并非因为公案而有省，而是在有省后借用大慧宗杲所举公案进行颂古创作来自证悟境，以期获得禅师认可。吴伟明的这首颂古综合运用了马祖道一“非心非佛”公案和赵州从谂“镇州出大萝卜头”公案，并因“通身一穿金锁骨”之语得到丛林称赞。大慧宗杲及其弟子教忠弥光禅师对吴伟明颂古进行和作，均将此句作为开篇，二颂一正一反，都是对吴伟明悟境的印证与赞叹。

除此之外，在写给僧人的诗歌之中恰当地运用佛禅语汇是一种普遍现象，因为只有这样才能更好地传达自己的意思，从而与僧人拥有一致的话语体系。这类诗歌之中，自然少不了对禅门公案的运用。值得关注的是，部分文人写给僧人的诗歌并非只是将公案作为典故或语汇进行运用，而是整首诗歌都针对某则公案而作。如王庭珪《震禅师喜谈〈传灯录〉谩以一偈示之》：“借问灵山一会禅，不知谁与佛言论？灵山会里何曾说，只有阇梨独得闻。”^②诗歌以“拈花微笑”公案进行架构，借以称赞震禅师能够得传禅门妙谛，也应当视为以颂古唱和的范畴。

三、临济禅法与机锋对答

前述僧俗交游中所涉及到的公案与颂古，大都出现在悟道场景之中。实际上，随着宋人禅学修养的不断提升，不少文人不再只是单方面地接受僧人的开示，而是以“明眼居士”的身份参与到对话之中，与禅师进行机锋对答。同时，临济宗禅师在与文人交往中，也时常借助具有临济特色的门庭与禅法进行接引。现分别言之。

（一）僧俗之间的机语问答

文人与僧人进行机语对答，其中不乏勘验僧人之举，以徐俯与圆悟克勤禅师交往来看。徐俯（1075-1141），字师川，洪州分宁（今江西修水）人，历任翰林学士、参知政事等职。徐俯善诗，曾得到黄庭坚指点，入江西诗派。《嘉泰普灯录》：“靖康初，为尚书外郎，与朝士同志者挂钵于天宁寺之择木堂，力参圆悟。悟亦喜其见地超迈。一日，至书记寮，指悟顶相曰：‘这老汉！脚跟犹未点地在。’悟颔面曰：‘瓮里何曾走却鳖？’公曰：‘且喜老汉脚跟点地。’悟曰：‘莫谤他好。’”

^①（宋）释晓莹《罗湖野录》，朱易安等主编《全宋笔记》第五编第一册，大象出版社2012年，第253页。

^②傅璇琮等主编《全宋诗》第25册，北京大学出版社1998年，第16876页。

公休去。”^①徐俯指圆悟顶相称其脚跟未点地是就眼前实景而言，在圆悟克勤以自性相示后，他又称圆悟脚跟点地，则是认可圆悟克勤已经洞彻本来面目。在这里，徐俯与克勤机锋对答，可谓是“主看主”，二人对外境均无所执着。

宋代僧俗之间的机锋对答十分普遍，还进一步介入具体事宜之中。张商英（1043-1121），字天觉，蜀州新津（今属四川）人，因佛学修养极深，被认为是宋代第一外护居士。《嘉泰普灯录》记载了他与大慧宗杲禅师之间的机锋对答：“政和乙未秋，大慧禅师宗杲自龙安谒公……公曰：‘念汝远来，且坐吃茶。’才坐，复问：‘上座此来有何事？’杲起稟曰：‘泐潭和尚示寂茶毗，睛、齿、数珠不坏，舍利盈溢。山中耆宿皆愿得相公大手笔为作塔铭，激励后学。得得远来，冒渎钧听。’公曰：‘某被罪于此，未尝为人作文字。今有一问问上座，若道得，即与做塔铭；若道不得，赠公裹足，归龙安参禅去。’杲曰：‘请相公垂问。’公曰：‘闻准老眼睛不坏，是否？’杲曰：‘是。’公曰：‘我不问这个眼睛。’杲曰：‘未审相公问甚么眼睛？’公曰：‘金刚眼睛。’杲曰：‘若是金刚眼睛，在相公笔头上。’公曰：‘恁么，则老夫为他点出光明，令他照天照地去也！’杲趋阶曰：‘先师多幸！谢相公作塔铭。’公大笑。”^②大慧宗杲曾向黄龙派湛堂文准禅师参学，并于大观三年之后担任文准禅师侍者。政和五年（1115），文准禅师去世，宗杲于次年拜谒张商英，请他为文准禅师撰写塔铭。张商英并未立刻答应，而是以机语“金刚眼睛”进行勘验，称其若能机语相契就答应撰写，不能相契便出资助其返回。其时，张商英已过古稀之年，时年二十七岁的宗杲却丝毫不乱，他以“金刚眼睛在相公笔头”作答，不仅是对禅门“自性遍一切时处”观念的反映，同时也委婉、巧妙地称颂了张商英的见地。僧俗对答，剑锋相拄，机语若契，方作塔铭，这里可以看出宋代文人与禅师之间好斗机锋的时代风貌。

（二）问答中的临济宗禅法

僧俗之间的谈禅论道，除了参公案、作颂古、斗机锋外，也不乏咨询佛经义理之事。如王安石向真净克文询问《圆觉经》为何不标时处，朱伯强因读《楞严经》“余尘尚诸学，明极即如来”之语，而以“明极”名斋并向觉范惠洪乞铭等等。不过，更值得注意的是，宋代文人在与临济宗禅师交往过程中，常以临济宗特有的门庭设施作为斗机锋的内容，甚至不乏临济宗峻烈宗风的吸收和呈现。

^①（宋）正受撰，秦瑜点校《嘉泰普灯录》，上海古籍出版社2014年，第608页。

^②（宋）正受撰，秦瑜点校《嘉泰普灯录》，上海古籍出版社2014年，第610页。

首先,来看潘兴嗣与黄龙慧南之间的问答。潘兴嗣(1021-?),字延之,号清逸居士,曾短期为官,后于豫章城南隐居六十余年,与黄龙慧南禅师及其弟子泐潭洪英禅师、景福顺禅师等人多有来往。《禅林宝训》:“黄龙室中有三关语。衲子少契其机者,脱有酬对,惟敛目危坐,殊无可否。延之益扣之。黄龙曰:‘已过关者,掉臂而去,从关吏问可否,此未透关者也’。”^①《人天眼目》:“黄龙每以此三转语垂问学者,多不契其旨。而南州居士潘兴嗣延之,常问其故。龙云:‘已过关者,掉臂径去,安知有关吏?从关吏问可否,此未过关者。’”^②潘兴嗣所问“三关语”,是黄龙慧南为勘验学人而设立的“生缘”、“佛手”和“驴脚”三问,很好地代表了临济宗黄龙派险绝凌厉的禅法风格。潘兴嗣以此相问,可见慧南所创“黄龙三关”在当时的影响。

其次,再看谢景温与云盖守智禅师之间的问答。谢景温(1021-1097),字师直,富阳(今浙江)人,谢绛之子,历任蔡州知州、权知开封府、权刑部尚书等职。谢景温曾因诬告苏轼贩卖私盐之事为人诟病,但他却和苏黄一样与黄龙派晦堂祖心、保宁圆玢、云居元祐等多位禅师保持来往。《禅林僧宝传》:“南公歿,南游首众僧于石霜,谢师直闻其名,以书抵智曰:‘果游岳,道由长沙,幸屈临,庶款晤。师当恕其方以官守,不当罪其坐致也。’智过师直,师直问曰:‘庞居士问马大师无弦琴因缘,记得否?’智曰:‘记得。’师直曰:‘庞公曰弄巧成拙,是宾家?是主家?’智笑指师直曰:‘弄巧成拙。’师直喜之。”^③临济宗创始人义玄禅师有“四宾主”之说,用以评判问答双方在禅机作略中的地位。谢景温借此来对庞蕴居士在“马大师无弦琴”公案中的地位进行询问,可见其对临济禅法之熟稔。不过,谢师直在这里却有执着宾主之嫌,故守智以“弄巧成拙”相答。

最后,来看张九成与惟尚禅师之间的机锋作略。张九成(1092-1159),字子韶,祖籍开封,号无垢居士。他嗣法于大慧宗杲禅师,是宋代临济宗最为重要的护法居士之一。《五灯会元》:“适私忌,就明静庵供云水主僧惟尚禅师,才见乃展手,公便喝。尚批公颊,公趋前。尚曰:‘张学录何得谤大般若?’公曰:‘某见处祇如此,和尚又作么生?’尚举‘马祖升堂,百丈卷席’话诘之。叙语未终,公推倒桌子。尚大呼:‘张学录杀人!’公跃起,问傍僧曰:‘汝又作么生?’僧罔措。公殴之,顾尚曰:‘祖衲不了,殃及儿孙。’尚大笑。公献偈曰:‘卷席因

^① 徐小跃释译《禅林宝训》,东方出版社2017年,第93-94页。

^② (宋)智昭编撰,尚之煜释读《人天眼目释读》,上海古籍出版社2015年,第94页。

^③ (宋)惠洪著,吕有祥点校《禅林僧宝传》,中州古籍出版社2014年,第172-173页。

缘也大奇，诸方闻举尽攒眉。台盘趯倒人星散，直汉从来不受欺。’尚答曰：‘从来高价不饶伊，百战场中奋两眉。夺角冲关君会也，丛林谁敢更相欺？’”^①广福惟尚禅师虽属云门宗，但在这次对答之中，无论是惟尚禅师“批颊”“跃起”，张九成“大喝”“殴僧”“推倒桌子”，还是颂古中的“奋眉”“冲关”之语，都展现出鲜明的临济风采。随着宋代文人禅学修养的加深，他们对不同禅门宗派的禅法和宗风也有了接触和认识，并在僧俗交游展现出来。

四、别集序跋与祖师真赞

如果说，公案、颂古和禅法主要代表着宋代僧俗交游中的谈禅论道之特色，那么，宋代文人所作禅师别集序跋与祖师真赞，则较好地展现出宋代文人对僧诗风貌的观念以及对僧人形象的看法。

（一）文人所撰禅师别集序跋

唐人好作塔铭，宋人喜撰序跋。宋代文人为禅宗著作撰写了大量序跋，《丛林盛事》称：“本朝士大夫与当代尊宿撰语录序，语句斩绝者，无出山谷、无为、无尽三大老。今代有蜀人冯当可者，于宗门深有造入，与石头回禅师撰语录序。江湖沸传之。”^②可见，著名文士为禅宗语录撰写序跋具有增长禅师声名之作用。周裕锴在《法眼与诗心——宋代佛禅语境下的诗学话语建构》第三章第二节从禅宗著作类型入手，对宋代文人为传灯录、语录、僧传和笔记所作序跋进行介绍，并将宋代文人禅宗传灯录语录序跋进行逐一罗列。除此之外，宋代文人还为禅师的诗文别集撰写序跋，就现存临济宗禅师别集的文人序跋来看，大致有以下数种。淮海元肇《淮海掣音》：陆应龙、应凤序，赵汝回序，程公许序，周弼序。淮海元肇《淮海外集》：印应雷跋。北磻居简《北磻文集》：张自明《北磻文稿叙》。无文道燦《无文印》：李之极《无文印序》。

文人所撰禅师别集序跋，大都因其门人所请而作。概而言之，特色有二。第一，以游戏文字之说申言僧俗之异。文人作诗，常有以诗为志业之说；而僧人作诗多系游戏文字，故不以文字工拙为首要考量，别集序跋中对此多有论说。张自明《北磻文稿叙》：“北磻无学之宗也，文于何有？见之文者似焉而已矣。”^③程公许《淮海掣音》序：“融会玄同，游戏文字语言三昧，与佛祖第一义谛本无差别。”

^①（宋）普济著，苏渊雷点校《五灯会元》，中华书局1984年，第617-618页。

^②（宋）释道融《丛林盛事》，朱易安等主编《全宋笔记》第七编第一册，大象出版社2016年，第150页。

^③（宋）释居简撰，纪雪娟点校《北磻文集》，西南师范大学出版社2016年，第1页。

①李之极《无文印序》：“浮图之学虽不若是，然既曰空诸所有，又曰不实诸所无，则泥于有无之间者，皆非也。”②宋代文人对禅师作诗为文的观点较为一致，大致认为僧人以“无学”为宗，虽不专注于此但亦无碍于佛祖第一义谛，需要辩证看待，而不能斤斤于作诗为文之对错。第二，对僧人俊伟之姿与警特之言的欣赏。李之极称无文道璨“为语皆刻厉警特”，张自明称北磻居简“出语益俊伟”。历来对僧诗之评价，多认为他们生活环境狭窄，为诗清苦寒酸，故有“蔬笋气”“酸馅气”之说。宋代诗僧中的佼佼者则并无此病，他们旷达超脱，发兴高远，并且不为声律对偶所拘束，往往能够自称一家风韵。赵汝回将淮海元肇与贾岛进行对照称“词章之夷险，趣味之精粗，有出于文字笔墨之外者。岛不解空，逃墨而簪履矣。今淮海师据方广道场，座下听法者日数十百人。八窗玲珑，见道透彻。横说竖说，无非至道；长吟短吟，无非是警语。不食烟火人尚须琢肝雕肾耶？子知此，则无本、淮海之诗，其高下浅深，昭昭然矣！”③赵汝回这段文字可以说很好地道出了宋代文人心目中所推崇的禅师新形象。

（二）宋代文人所作禅师真赞

所谓“真赞”，主要是指对人物画像的赞语。宋代文人为禅师画像创作真赞是一种新兴却又普遍的现象，据笔者统计，所赞对象可确认为临济宗禅师者大致有王安石《蒋山觉海元公真赞》，黄庭坚《翠岩玃禅师真赞》、《大沕喆禅师真赞》、《黄龙南禅师真赞》、《黄龙清和尚真赞》、《泐潭乾和尚真赞》、《五祖演禅师真赞》、《云盖智和尚真赞》，林之奇《西禅此庵净老真赞》，陆游《大慧禅师真赞》、《佛照禅师真赞》、《涂毒策禅师真赞二首》、《万庵禅师真赞》，周必大《彦岑真赞》，米芾《黄龙真赞》、《晦堂心如来真赞》，李之仪《西庵璞老真赞》、《灵源禅师真赞》、《西庵琳老真赞》、《晦堂宝觉真赞》，李纲《保宁禅师真赞》、《佛日杲禅师真赞》，曾几《赞心闻像》等，在二十首以上。

这类作品四言、五言、杂言均有，主要创作模式有两种。一是对所赞禅师的直接称颂。陆游《涂毒策禅师真赞二首（其一）》：“骨相瑰奇，风神萧散。貌肃而和，语尽而简。画得者英气逼人，画不得者顶门上一只眼。”④米芾《晦堂心如来真赞》：“此是晦堂，更无佛祖。百尺竿头，谁敢进步。无限众生，为此老误。

① 黄启江撰著《静倚晴窗笑此生——南宋僧淮海元肇的诗禅世界》，台湾商务印书馆 2013 年，第 450 页。

② 黄锦君校注《道璨全集校注》，巴蜀书社 2014 年，第 1 页。

③ 黄启江撰著《静倚晴窗笑此生——南宋僧淮海元肇的诗禅世界》，台湾商务印书馆 2013 年，第 449 页。

④ （宋）陆游撰，马亚中、涂小马校注《渭南文集校注》第三册，浙江古籍出版社 2015 年，第 18 页。

误不误，陕府铁牛跳出土，两脚捶胸叫冤苦。”^①在称颂之中，多数文人注意到对临济宗公案的运用，以及对禅师临济风神的描摹。二是借用“人”与“像”的关系来谈论禅理。如收录于《丛林盛事》的曾几《赞心闻像》：“曾文清公，赣州人，乃宝文侍郎天游之弟；于宗门甚进步，与心闻禅师为方外友。尝有世尊拈华一颂，江湖多赏之。颂曰：‘华枝拈起大家看，迦叶无端却破颜，从此春光都漏泄，桃红李白满人间。’”又《赞心闻像》曰：“是心闻叟，寂然无声；非心闻叟，俨然其形。视之非无，听之非有。能如是观，非心闻叟。”^②心闻禅师系黄龙派弟子，曾几这里以“是”“非”关系来看待心闻禅师画像，认为要如是地进行观察。这一点，对宋代文人此类诗歌的创作有一定影响。如陈与义《甘泉吴使君使画史作简斋居士像居士见之大笑》：“两眉轩然，意像无寄。而服如此，又不离世。鉴中壁上，处处皆是。简斋虽传，文殊无二。”^③便是以佛禅不二理念来看待自身画像“真”与“假”、“出世”与“入世”的关系。

除上述四个主要特点外，宋代僧俗交游之中还出现了不少新特色，这里主要以大慧宗杲禅师的相关经历进行考察。一、文人介入并指导僧人进行参学。宋代著名文人尤其是禅门居士，对禅门宗师的了解甚至超过一般僧人，进而利用自身人脉，推荐僧人去拜谒著名禅师。《大慧普觉禅师年谱》：“无尽嘱师曰：‘子必见圆悟，吾助子往。遂津致行李来京师。’”^④在张商英的推荐和资助下，宗杲得以参访圆悟克勤，并且在其门下开悟。二、文人参与僧人的后事处理。黄龙派再传弟子泐潭文准禅师去世后，“其徒志端、宗杲与同志李彭等相与议曰：‘孰能铭吾师之塔？’”^⑤文准禅师的弟子和李彭一起商讨文准后事。三、文人住寺与僧人居家。文人参访游览寺庙或因其他缘故，常有住寺之举，如陈与义在绍兴五年（1135）六月至绍兴六年（1136年）五月之间，奉祠居寿圣禅院后芙蓉浦上，绍兴八年（1138年）七月后，再次寓居寿圣院僧舍直至去世。不仅如此，僧人也会住在文人家中，“咸平乃太宰王公大观功德寺，太宰往来无间，而独喜与师谈论，师之酬酢，阔略主宾，其徒有阴忌之者，师颇无莫居意。太宰由是以府第后花园易庵，迁师居之。”^⑥太宰王公将府后花园改为小庙，令宗杲居住，相当于是舍宅为

^① 傅璇琮等主编《全宋诗》第18册，北京大学出版社1998年，第12265页。

^② （宋）释道融《丛林盛事》，朱易安等主编《全宋笔记》第七编第一册，大象出版社2016年，第164页。

^③ （宋）陈与义著，白敦仁校笺《陈与义集校笺（附年谱）》，浙江古籍出版社2014年，第739页。

^④ （宋）释祖詠编《大慧宗杲禅师年谱》，《宋人年谱丛刊》第七册，四川大学出版社2003年，第4280页。

^⑤ （宋）释祖詠编《大慧宗杲禅师年谱》，《宋人年谱丛刊》第七册，四川大学出版社2003年，第4274页。

^⑥ （宋）释祖詠编《大慧宗杲禅师年谱》，《宋人年谱丛刊》第七册，四川大学出版社2003年，第4281页。

寺。宋人常有舍宅为寺并迎请禅师担任开山住持之举，如宋太师迎请风穴延沼，“汝州有宋太师者，施第为宝坊，号新寺，迎风穴居焉。法席冠天下，学者自远而至”。^①又如王安石舍宅为报宁寺，迎请真净克文开山。“舒王大悦，称赏者累日，施其第为寺，以延师为开山第一祖”。^②四、因文人牵累而入狱或流放。绍兴十一年（1141），张九成与大慧宗杲来往甚密，为秦桧所猜忌，从而因“谤讪朝政”分别被免职和流放。

本章小结

相对于宋代禅门的其他宗派而言，临济宗的影响更为广泛和深远。具体来看，主要表现在以下几个方面。

首先是禅学思想的丰富多样。第一，“公案禅”的参究虽不限于临济一宗，但临济禅师在汇辑古德公案方面成就突出，先后出现《天圣广灯录》《联灯会要》《五灯会元》三部灯录，同时又有数量冠绝诸宗的个人语录；第二，在宋代“文字禅”的发展进程中，汾阳善昭的《颂古百则》有首倡之功，惠洪的“文字禅”思想系理论之基，圆悟克勤的《碧岩录》为大成之作，更有宗杲的云门颂古、智愚的虚堂颂古等，均成为宋代文字禅的经典著述；第三，方会对“话头”的重视，宗杲“看话禅”具体方法的提出，南宋临济禅师对“看话禅”的践行，以及高峰原妙对“看话禅”的改进，让其成为整个后世禅宗参学法门；第四，还有黄龙慧南的“平实禅”及其弟子对“悟”的强调，乃至普庵印肃的“风水禅”等，不仅丰富了临济宗的禅法思想，也令其成为整个宋代禅宗思想的主流。除此之外，临济宗禅师一方面常对禅林流弊加以批判，如克文的“无事禅批判”，宗杲的“默照禅批判”，以保持家风纯正、“不坠纲宗”；另一方面，临济宗禅师又大胆吸收“默照禅法”、借鉴云门宗风，南宋后期更出现与华严禅法会通的倾向，让临济宗能够一直保持鲜活的生命力。从这方面而言，临济宗的禅学思想较其他宗派更为丰富与灵活，这也是临济宗能够传承深远的原因所在。

其次是影响地域的遍布天下。就临济宗的影响地域看，在第六世之前主要弘法于河北、河南、山西一带，势力不如当时在北方占据绝对优势的律宗，也不如在南方影响甚大的云门宗甚至法眼宗。不过，自第七世石霜楚圆南下，临济宗逐

^①（宋）惠洪著，吕有祥点校《禅林僧宝传》，中州古籍出版社2014年，第16页。

^②（宋）惠洪著，吕有祥点校《禅林僧宝传》，中州古籍出版社2014年，第159页。

步将影响扩展到江西、浙江、湖南、四川等地，几乎遍及各个州县。尤其是黄龙派在江西等地的强盛，以及杨岐派慧勤等人住持汴京智海禅院，让临济宗取得了与云门宗双峰并峙的地位。渡江以来，临济宗的影响更扩展到整个南宋疆域乃至金元地区，进而有“临天下，曹一角”之称。不仅如此，临济宗虎丘系的禅师，尤其是松源崇岳与无准师范门下弟子还将临济禅传播到日本、高丽等地，日本临济宗南禅寺派、东福寺派、建长寺派、圆觉寺派均出自虎丘一系，这可以说是禅宗世界化的先声。在临济宗影响扩大的过程中，还呈现出鲜明的地域特色，尤其四川和浙江成为高僧辈出之地。应庵昙华曾说：“大宋国里只有两个僧，川僧、浙僧。其他尽是子，淮南子、江西子、广南子、福建子。”^①仅四川一地来看，临济宗的名僧就有五祖法演、圆悟克勤、龙门清远、瞎堂慧远、北磻居简、破庵祖先、无准师范、石田法薰、痴绝道冲、无明慧性、环溪惟一、西岩了慧、兀庵普宁、希叟绍昙、兰溪道隆、石溪心月等等。川僧常有“藟苴”之风，所谓“川僧藟苴，浙僧潇洒”，^②密庵咸杰写给破庵祖先的诗句就有“万里南来川藟苴，奔流度刃扣玄关”^③之语。临济宗禅师不仅足迹遍布天下，还发展出鲜明的地域特色。

再次是艺术修养的深厚渊博。宋代临济宗的僧众数量最为壮观，据本人统计，仅列入传灯系谱的宋代临济宗禅师就有 2000 余人，其中有法嗣传承的超过 346 人，法嗣十人以上的也有近 50 人。他们不仅禅学著述丰富，同样也具有较好的艺术修养。第一，如果说北宋时期禅师对于文学创作尚属偶一为之，南宋以来则逐渐成为禅师的必备能力，当前有诗文集存世的宋代临济宗禅师就有：黄龙慧南、觉范惠洪、东山慧空、橘洲宝昙、北磻居简、物初大观、无文道燦、藏叟善珍、淮海元肇、承天梦真等。据黄启江统计，南宋著有诗文集的禅师约有五十人，^④其中不乏临济宗禅师。相较其他宗派而言，临济宗禅师更喜欢采用偈颂等文学化的语言进行问答，这一点仅在对学人开悟的印可上就能够窥豹一斑，同时大量的临济宗禅师语录中几乎无不收录诗歌、偈颂乃至“小佛事”四六文等作品。第二，临济宗禅师并不只是吟诗作文，还具有较为综合的艺术修养。仅现存日藏宋代临济僧墨迹就有圆悟克勤、大慧宗杲、密庵咸杰、佛照德光、无明慧性、北磻居简、天目文礼、痴绝道冲、育王妙堪、无准师范、大川普济、石溪心月、虚堂智愚、

^①（宋）守诠等编《应庵昙华禅师语录》卷三，《新编卮续藏》第 120 册，第 815 页上。

^②（宋）宗会等编《佛鉴禅师语录》卷一，《佛光大藏经·禅藏》第 27 册，第 296 页。

^③（宋）崇岳、了悟等编《密庵咸杰禅师语录》卷上，《新编卮续藏》第 121 册，第 418 页下。

^④ 黄启江《一味禅与江湖诗：南宋文学僧与禅文化的蜕变》，台湾商务印书馆 2010 年，第 3 页。

别山祖智、物初大观、径山妙高、横川如珙、德敷、剑门妙深、退耕德宁、石帆惟衍、无等惠融、无示可宣、断溪妙用、溪西广泽、居涇、兀庵普宁、兰溪道隆、大休正念、无学祖元等 30 余人。^①这些墨迹中不乏书法佳作,如大慧宗杲的墨迹,胡建明称其“足可与苏黄米蔡诸家成雁行之势,也足以昂首于张陆范朱诸贤之间。大慧的墨迹好在他的霸而不狂的风貌,俊迈豪放,气势磅礴”。^②再如无准师范的大字榜书牌匾字、左端起写题画诗等,均在书法史上占有重要地位。此外,觉范惠洪、圆悟克勤、北磻居简、淮海元肇、石溪心月、希叟绍昙、高峰原妙等人还形成了各自的书画美学思想。^③

最后是文士交游的遍布朝野。临济宗禅师与朝廷关系极为密切,如道隆、德光、师范等禅师曾多次入宫说法,克勤、慧远、心月等禅师获皇帝御赐尊号,居简、大观、道燦等禅师与赵宋宗室及官僚显宦来往频繁,尤其大慧系禅师始终与朝廷走的较近。南宋时期,“五山十刹”的住持往往由官方派任,临济宗禅师担任此职者尤多。以“五山”之一的灵隐寺为例,据黄连忠统计,在南宋时期的 33 位“住持禅祖”中就有 28 位属于临济宗。^④宋代临济宗禅师与文人之间的交往极多。据本人统计,被诸家灯录列为临济宗法嗣的宋代文人超过 70 人。其中,真净克文之于王安石,松源崇岳之于陆游,大慧宗杲之于张九成等,成为僧人与文人交游的美谈。他们不仅谈禅论道、诗文往还,甚至还就时政发表自己的看法。宋代临济僧与士大夫之间的交游,影响到宋代文化的方方面面,如理学开山祖师周敦颐说“吾此妙心实启黄龙”。仅就诗歌方面来看,举凡宋诗名家如苏轼、王安石、黄庭坚、杨万里等均与多位临济宗禅师保持来往,甚至被列为临济宗法嗣,它如江西诗派、四灵诗派、江湖诗派也无不受到临济宗的影响。不仅如此,临济宗公案禅与北宋中后期宋代诗歌面貌的形成,临济宗看话禅与宋代诗学中的“活法”说等,都有着千丝万缕的联系。可以说,宋代临济宗的发展与宋代诗歌的发展演变始终保持着极为紧密的一致性。值得注意的还有临济宗禅师与宋代文人的交游方式,他们不仅像前代僧俗一样进行诗文赠答、喝茶游山,还利用公案、颂古与禅法等方式进行彼此间的往复酬唱,使之成为宋代僧俗关系的新特色。

综上,作为宋代最为重要且影响也最为深远的禅门宗派,无论是就临济宗的

^① 参照江静编著《日藏宋元禅僧墨迹选编》,西南师范大学出版社 2015 年。

^② 胡建明《宋代高僧墨迹研究》,西泠印社出版社 2011 年,第 117 页。

^③ 参照皮朝纲《中国禅宗书画美学思想史稿》,四川美术出版社 2012 年。

^④ 黄连忠《南宋灵隐寺临济禅僧法脉传承及其宗风探微》,光泉主编《灵隐寺与南宋佛教:第三届灵隐文化研讨会论文集》,第 42 页。

法脉传承、禅学著述还是文士交游特色来看，公案和颂古都成为最为主要的参学和交流手段。不仅如此，极具临济宗自身特色的禅学方法和风格也对宋代文学和诗歌产生着重要作用。于是，从临济公案、临济颂古和临济禅法入手，进行临济宗与宋代诗歌关系考察也就成为本文的主要切入视角。

表 1-3-1 唐宋临济宗禅师方内交游情况一览表

临济禅师	方内交游
宝寿沼(2)	胡令能
兴化存奖(2)	李存勖
风穴延沼(4)	宋太师
首山省念(5)	王随
汾阳善昭(6)	张茂宗、刘公昌、李侯、杨亿
广慧元琬(6)	杨亿、王曙、丁谓、许式
三交智嵩(6)	杨亿
谷隐蕴聪(6)	李遵勖、夏竦、杨亿、查道、王曙
浮山法远(7)	欧阳修、王质、许式、吕溱、范仲淹、张方平
琅琊慧觉(7)	范仲淹、查道、欧阳修
达观昙颖(7)	梅尧臣、叶清臣、李端愿、李端慤、欧阳修、夏竦、王曙、刁景纯、赵槩、李端懿、苏轼
石霜楚圆(7)	杨亿、李遵勖、黄宗旦、杨畋
芭蕉谷泉(7)	冷清
大愚守芝(7)	李諮
华严道隆(7)	宋仁宗
宝应法昭(7)	杨亿
兴教坦(8)	刁景纯
蒋山赞元(8)	王安石、王安国、王安礼
白鹿显端(8)	蔡襄
西余净端(8)	俞紫芝、章惇、吕延安、钱勰、吕惠卿、秦观、王安石、刘焘
清隐惟湜(8)	黄庭坚
黄龙慧南(8)	潘兴嗣、王安石、令狐挺、潘夙、程师孟
净因道臻(8)	文与可、王安石、黄庭坚
百丈惟政(8)	蒋侍郎、秦观
归宗可宣(8)	郭祥正
杨岐方会(8)	王古、孙比部
真净克文(9)	苏辙、朱世英、王安石、钱弋、王安礼、张商英、苏轼、徐九思、
景福顺(9)	苏辙、潘兴嗣、周豫、苏洵
隆庆庆闲(9)	张鉴、王韶、苏辙
建隆昭庆(9)	秦观
黄檗惟胜(9)	吕大防、王洸
清隐清源(9)	潘兴嗣、徐师回、
圣泉绍灯(9)	许懋、丁竦、孙觉、叶伸、王祖道
晦堂祖心(9)	夏倚、谢景温、彭汝砺、韩宗古、王洸、陈莹中、朱世英、徐禧、王韶、王古、吴恂、张商英、黄庭坚、杨杰、王正言、吴中立
云居元祐(9)	谢景温、王安上、陆公峙、张商英
大汾慕喆(9)	谢景温、曾布
云盖守智(9)	谢景温、周穉
保宁仁勇(9)	王安石、郭祥正
报本慧元(9)	陈瓘、蔡京、王黼
禾山德普(9)	吕大防、刘沆
泐潭洪英(9)	潘兴嗣
保宁圆玘(9)	谢景温、朱彦、许顗、张商英、黄庭坚
白云守端(9)	郭祥正、杨杰
东林常总(9)	苏轼、王韶、李昭远、张商英、荣諲

谷隐静显(10)	安惇
昭觉纯白(10)	蔡京
黄檗道全(10)	苏辙
云盖智本(10)	曾布
保福本权(10)	郭祥正、黄庭坚
黄龙智明(10)	丰稷、张商英、胡师文
死心悟新(10)	黄庭坚、陈莹中、李景直
灵源惟清(10)	张商英、黄庭坚、徐禧、朱京、王桓、邓洵武、程颐、朱彦、陈瓘、萧从、戴孚中、徐俯
草堂善清(10)	徐山、蒋璨、张司成、张劬、徐俯、张邦昌、张守
兜率从悦(10)	张商英、朱彦
清凉惠洪(10)	张商英、邹正臣、王伯强、陈莹中、朱世英、吴正仲、郭天民、黄庭坚、陈瓘、吴开、成绩、李敬修、杨邦基、彭以功、龚端、李先甲、彭几、李德修、吴邦直、秦少逸、李师尹、曾布、彭汝砺、庄德祖、邹正臣、曾垂绶、汪革、谢逸、许中复、许邦基、张大亨、胡彦通、蔡康国、朱京、陈显仁、汪迪、苏庠等
渤潭文准(10)	李景直、张商英、李彭、洪刍、范坦
渤潭景祥(10)	张司成、张劬、张邦昌、范宗尹
开先行瑛(10)	黄庭坚
五祖法演(10)	郭祥正、耿龙学、张商英、黄庭坚
护国景新(10)	章惇
万杉绍慈(10)	蔡卞、张商英
罗汉系南(10)	张戒
蒋山文瑞(10)	张商英
青原惟信(10)	张商英
渤潭福深(10)	张商英
龟山允平(10)	张商英
法云杲(10)	张商英
开福道宁(11)	席震
云岩天游(11)	张商英、黄庭坚
太平慧勤(11)	邓洵武、曾元礼、孙鼎臣
圆悟克勤(11)	张商英、宋徽宗、李纲、邓洵武、宋高宗、王伯绍、王彦昭、郭知章、周穉、刘直孺、王汉之、徐俯、郑谌、卢襄、孙觌、耿延禧、李弥逊、赵令衿、张浚
龙门清远(11)	邓洵武、陈瓘、王涣之、冯楫
禾山慧方(11)	徐俯、蒋璨
东山慧空(11)	余才茂、曾几
兜率惠照(11)	张商英
雪峰有需(11)	陈易
疎山了常(11)	张商英
圆通道旻(11)	蔡京、范致虚、吴居厚、彭汝砺、都颀、李端夫、安焘、李时亮、彭汝霖、陈瓘、卢航、范冲、冯楫、张浚
法轮应端(11)	朱世英、范伯履、张司成、徐俯、郭三益、张勳、张邦昌
黄龙德逢(11)	徐任道、胡少汲、郭三益、徐惕、赵仲荣
黄龙道震(11)	叶梦龄、韩驹、程瑀、李迥
九顶清素(11)	吕由诚
长灵守卓(11)	孙杰、赵令衿
上封祖秀(11)	胡安国
龙牙宗密(11)	郑昴

九仙法清(11)	曾开
大洩洪智(11)	陈与义
万年法一(11)	刘子羽
怀玉用宣(11)	汪应辰
育王普崇(11)	张孝祥
慈云明鉴(11)	张商英
清溪智言(11)	张商英
广惠守真(11)	张商英
罗溪慧宣(11)	张商英
杨岐子圆(11)	张商英
投子道胜(11)	张商英
赣州智宣(11)	张商英
兜率慧宣(11)	张商英
福州禅林(11)	张商英
普贤元素(11)	张商英
文殊心道(12)	游定夫
白杨法顺(12)	张琮、蒋璨、李纲、徐俯
道场明辩(12)	葛胜仲、叶梦得、郑绩
龙牙智才(12)	曾孝序、席震
大洩善果(12)	曾孝序、张浚
护国景元(12)	耿延禧、吕丕问、明橐、钱端礼
云居法如(12)	胡直孺、曾纡
真牧正贤(12)	韩驹、李公懋、张守
龙翔士珪(12)	张宋、张浚、张致远、张守
大慧宗杲(12)	张商英、陈瓘、吕好问、唐庚、王黼、李彭、郑昂、曾纡、徐俯、尹焞、李光、刘一止、汪藻、韩驹、孙觌、吕本中、李谔、富直柔、曾几、李邴、向子諲、刘岑、楼照、张九成、曹勋、刘子羽、张浚、朱翊、胡寅、刘锴、刘子翬、方滋、董仲永、唐文若、钱端礼、汪应辰、周必大、黄文昌、张孝祥、吕祖谦、蔡枢、冯楫、赵令衿、李文会、汤思退、王之奇、吴伟明、曾开、郑绩、邓靖、刘大中、李琛、吕弼中、刘昉、李弥正、严康朝、张祁、黄彦节、汤鹏举、王日休、王大受、徐度、徐康等
福严文演(12)	潭帅、张浚、勾光祖
禾山守珣(12)	潘良贵、汪藻、郑绩
雪堂道行(12)	吴傅朋、王十朋、黄葆光、徐康国、程俱、汪乔年、曾开、赵令衿、陈騤、何若、赵廉裔、严康朝
虎丘绍隆(12)	李光
德贯世奇(12)	耿龙学
华严祖觉(12)	周焘、李隲、绍溥、史堪、冯楫、张浚、荣薏
大随元静(12)	席旦、王蕃、莫将、吴听
育王介谿(12)	刘正夫
道场慧琳(12)	汪藻
瞎堂慧远(12)	曾开、赵令衿、葛邲
黄龙法忠(12)	冯楫
石头自回(12)	冯时行、唐文若
途毒智策(12)	陆游
华藏安民(12)	张商英
荐福悟本(13)	吴傅朋
己庵道颜(13)	张栻、韩驹
水庵师一(13)	尤袤、钱端礼

佛照德光(13)	虞允文、尤袤、范成大、李浩
或庵师体(13)	曾逮
简堂行机(13)	吴芾、李椿年、汪明远、林叔达
华藏宗演(13)	张孝祥
应庵昙华(13)	李浩、严康朝
开善道谦(13)	曾开、刘子羽、张浚、朱熹
无为守缘(13)	绍溥
万年昙贲(13)	曾几、史浩
教忠弥光(13)	李邴、陈安节
舟峰庆老(13)	李邴
东山吉(13)	向子諲
净慈妙总(13)	冯楫、张孝祥
竹原宗元(13)	张浚
龟峰慧光(13)	周葵
保安可封(13)	周葵
天童了朴(13)	史浩
橘洲宝昙(13)	史浩、史弥远、史嵩之、魏杞、曾觌、潘昶、王炎、潘友文、潘友端、潘友恭、张良臣、李孟传、李孟博、李孟坚、张鎡、高葵、吴芾、吴津、张栻、刘望之、王明清、孙应时、李石、范成大、吕宜之、李焘、袁燮、黄裳、胡榘、杨道夫、张以道、楼钥、史弥大、史弥坚、史宜之、楼锡、汪大猷、高元之、高夔等
玉泉宗琏(13)	刘昉
蒋山善直(13)	陈俊卿
铁庵宗一(13)	李浩
雪峰蕴闻(13)	汪应辰
长芦守仁(13)	吕正己
径山祖庆(13)	刘珙
隐静彦岑(13)	曾逮、周必大
大洪祖证(13)	周必大、周成乘
疏山如本(13)	刘尧夫
天童净全(13)	钱象祖
隐山法燦(13)	蒋芾
雪窦妙湛(13)	王度、赵彦橐
密庵咸杰(14)	张鎡、严康朝、宋孝宗
北磻居简(14)	刘植、叶适、程公许、高似孙、刘过、高翥、赵师秀、薛师石、吴惟信、张端义、林宪、赵庚夫、薛师董、赵汝淳、赵汝喆、赵汝迂、赵希柄、钱德载、陈卓、倪思、王居安、卢祖皋、刘震孙、楼钥、叶适、陆游、韩淲、陆垕、杨文昌、赵西里、梁楷、陈善、张自明、宇文绍节、谢直、潘时举、谯令宪、刘宰、薛绂、翁定、谢采伯、陆子通、李大同、真德秀、杜耒、贾似道等
法石慧空(14)	童藻之
华藏有权(14)	李浩
鼓山安永(14)	俞南仲
净慈彦充(14)	尤袤
育王妙湛(14)	史弥远、齐硕、王居安、张即之
灵隐之善(14)	郑清之
月林师观(14)	陈贵谦
禾山慧清(14)	陈贵谦
无文道燦(15)	汤巾、张祥龙、张即之、汤伯晋、汤南屏、吴革、吴山泉、吴云壑、谢

	枋得、谢雨、冯去非、姚勉、毛所斋、郑清之、江万里、方逢臣、程公许、赵与□、吴势卿、蔡公亮、楼治等
破庵祖先(15)	杨子谟
藏叟善珍(15)	刘克庄、赵汝谈、赵葵、蒲寿宬、尤焞、吴革、洪天锡、徐明叔、傅康、曾从龙、曾用虎、曾治凤、林希逸、颜颐仲、赵与□等
淮海元肇(15)	叶适、吴子良、尹焕、周弼、赵汝回、赵崇滋、冯去非、韩淲、方万里、上官涣西、陈郁、杜汝能、汤仲友、陈均、施清臣、印应雷、印应飞、陆应龙、陆应凤、陆璿、陆师云、洪咨夔、高之问、杜庶、赵崇嶠、赵汝绩等
介石智朋(15)	林希逸、贾似道
物初大观(15)	葛天民、史宇之、史岩之、史尧卿、史宅之、贾似道、崔梅山、楼治、姚希得、李曾伯、叶梦鼎、马光祖、程文昌、赵时庚、刘震孙、尹梅津、韩境、赵希迈、应玉堂、张即之、张良成、冯去非、马天骥、厉文翁、陈昉、李龢、应繇、赵崇贺、赵西里
石霜妙印(15)	陈韡
东山道源(15)	徐清叟
天童自镜(15)	史弥远
瑞岩崇寿(15)	史弥远
介石智朋(15)	贾似道
法石元智(16)	赵与□、史宇之
双杉中元(16)	陈贵谦、陈贵谊
天童文礼(16)	朱熹、杨简、张鎡、尤焞、赵崇度
痴绝道冲(16)	陈韡
金山善开(16)	安丙
兀庵普宁(17)	尤焞

第二章 临济公案与宋代诗歌

与中国佛教中的其他“教门”不同，禅宗是自称“教外别传”的“宗门”，他们主张“以心印心”“不立文字”，并无固定依持的经典。初祖达摩付法与二祖慧可时说：“吾有《楞伽经》四卷，亦用付汝，即是如来心地要门，令诸众生开示悟入”。^①后来，五祖弘忍又将《金刚经》作为禅宗印心典籍，六祖惠能更于“应无所住而生其心”言下开悟。此外，举凡《维摩诘经》《楞严经》《法华经》《涅槃经》乃至《六祖坛经》都可以成为印心依据，所谓一切法门皆可得入。《六祖坛经》实为记载六祖行迹及上堂说法、师生问答的语录式著作，惠能以降的中晚唐禅宗出现了一大批类似著作，如《赵州录》《宛陵录》《临济录》等。这些著作中记载的机缘问答在晚唐五代的禅门上堂举话中得到较多运用，逐渐成为后世禅师的参究对象和入道法门。于是，公案就产生了。

“公案”一词，原指官府的案牍文卷，因其能断是非、为世法，与禅门接引学人剖断生死相类，故借以代指禅门祖师具有典范性的言行机缘。《碧岩录》称：“古人事不获已对机垂示，后人唤作公案。”^②由此可知，宋人自觉将公案作为一种为传法服务的教学手段。这种教学手段自唐而兴，至宋大盛，整个宋朝乃至后世禅宗都未能脱离公案的参究，所谓“文字禅”的诸种形态也都是在公案参究方法上的发展与创变。从这个意义上来说，公案禅是包括文字禅和看话禅在内的。他们的区别在于，文字禅以拈古、颂古等方式帮助学人证悟公案之含义，而看话禅则将公案进行无意义化处理，仅仅拈出话头作为起疑之手段。正因为如此，宋代的公案禅与文字禅是密不可分的，若将代语、别语、拈古、颂古等公案参究方法归之于文字禅，公案禅本身的意义也就大大缩水。

禅门不同宗派的成立、不同宗风的形成，正是为了接引不同根基的学人，故而不同宗派的公案也多具本宗色彩。当然，为了接引学人，某宗禅师上堂说法、举扬公案时并不限于本宗之公案，而是随缘任运、信手点解。就临济宗来看，自临济义玄至高峰原妙，所产生的公案不下数百则。这些公案不仅是禅门接引学人的利器，也因灯录的编撰、语录的流传而为文人所熟知，进而被运用于诗歌之中。另一方面，不少士大夫与禅师之间的往来问答甚至文人诗歌本身也逐渐演变为公

^①（宋）道原著，顾宏义译注《景德传灯录》，上海书店出版社2010年，第127页。

^②（宋）圆悟克勤著，尚之煜校注《碧岩录》，中州古籍出版社2011年，第490页。

案，并得到禅师的广泛参究与赞颂，这也为我们提供了新的观察视角。

第一节 唐宋临济宗公案述论

从口耳相传到语录灯录的编撰，禅门机缘公案在宋代得到了广泛的传播，但因其数量众多，往往让人入手无措。如道原禅师撰于景德元年（1004）的《景德传灯录》收录禅师 1700 余人，体例庞大，景祐元年（1034）便有王随删节原书而成《传灯玉英集》。伴随着文字禅的兴起，禅林出现了更为精简同时具有公案选本性质的颂古别集和公案汇录，它们择取时人眼中较为重要的公案进行拈提评唱，为我们提供了一个较好的窗口。流传于宋代禅林的临济宗知名公案甚多，本节主要依据宋代禅林八大颂古集、《正法眼藏》以及《禅林颂古联珠通集》的收录情况进行考察。

一、“八大颂古”所收临济公案

宋代文字禅盛行一时，禅门颂古集更是层出不穷，其中汾阳善昭颂古百则、雪窦重显颂古百则、丹霞子淳颂古百则、宏智正觉颂古百则、无门慧开颂古四十八则和虚堂智愚颂古百则被称为“宋代禅门六大颂古”。除此之外，单独成书的颂古集还有投子义青颂古百则、雪庵从瑾颂古三十八则等，对这八种颂古所收临济宗公案进行统计分析，无疑能够较好地反映出临济宗公案在宋代禅林的传播和接受状况。各家颂古集所收临济公案情况如下：

临济禅师	汾阳颂古	雪窦颂古 /碧岩录	投子颂古 /空谷集	丹霞颂古 /虚堂集	宏智颂古 /从容录	雪庵颂古	无门颂古 /无门关	虚堂颂古
临济义玄	临济宾主	佛法大意	临济吹毛		临济瞎驴 临济真人 临济大悟 临济一画	临济升堂		临济念经 临济大悟
兴化存奖			兴化军旗		光帝幞头	兴化同参 兴化问答		兴化点到
桐峰庵主		桐峰大虫						
宝寿沼	宝寿开堂 宝寿胡孙							
三圣慧然	三圣金鳞 三圣令秀	三圣金鳞 汝名什么			三圣金鳞			三圣金鳞
定州善崔	善崔禅饔							
守廓侍者					廓侍过茶			
南院慧颙								南院趁出
风穴延沼		风穴一尘 风穴铁牛	风穴古曲 风穴黄龙 风穴麋鹿 风穴皮裘		风穴一尘 风穴铁牛		离却语言	离却语言

			五凤楼前					
首山省念	首山风日		首山亲切 首山菩提 首山此经 僧问首山		首山新妇 首山三句		首山竹篋	首山宾主
汾阳善昭								汾阳示众
广慧元琬								八角磨盘
琅琊慧觉					琅琊山河			琅琊山河 船来陆来
石霜楚圆							竿头进步	慈明片云
浮山法远			浮山绣球 浮山骨堆					
法华全举						生死事大		
黄龙慧南						黄龙三关		黄龙钟楼
杨岐方会								杨岐设斋
白云守端								不动毫头
保宁仁勇								保宁示众
五祖法演						倩女离魂	倩女离魂 路逢达道 牛过窗棂 他是阿谁	倩女离魂 口是祸门 临济下事
兜率从悦							兜率三关	
龙门清远								佛眼示众
大慧宗杲								大慧竹篋
虎丘绍隆								虎丘行脚
大沩善果							奚仲造车	
应庵昙华								天台南岳
或庵师体							胡子无须	
密庵咸杰								破沙盆
松源崇岳							大力量人	大力量人/ 开口舌头上/ 脚跟红 丝线
合计	7 则	6 则	13 则	0 则	12 则	6 则	11 则	27 则

表 2-1-1 宋代禅林颂古集所收临济公案一览表

首先，汾阳善昭首创颂古时曾说“先贤一百则，天下录来传。难知与易会，汾阳颂皎然。空花结空果，非后亦非先。普告诸开士，同明第一玄”，^①可见，汾阳善昭裁汰公案并不局于宗派之见，而是以明心见性为指归，这一点在之后的颂古中的得到了较为普遍认同。不过从时间先后来看，除丹霞颂古^②外，诸家颂古中临济宗公案所占比例大体呈现出递增趋势。如下图所示，北宋中期的汾阳颂古、雪窦颂古和投子颂古所收临济公案比例分别为 7%、6%、13%，南宋初期的宏智颂古、雪庵颂古所收临济公案比例分别为 12%、17.1%，南宋末年的无门颂古、虚堂颂古中临济公案的比例均超过 20%。这与临济宗的发展历程密切相关，汾阳善

^①（宋）楚圆集《汾阳无德禅师语录》卷中，《佛光大藏经·禅藏》第 24 册，第 143 页。

^②《丹霞颂古》是诸家颂古中较为独特的一部，涉及到的百则公案全部出自青原一系，不惟南岳一系的公案未予著录，对于经教及六祖之前的公案同样一概未收，具有极强的以青原法系为正传的宗派意识。

昭、雪窦重显、投子义青的时期，临济宗虽处于由北向南的中兴历程中，但势力尚不如云门宗兴盛。及至南北宋之交，云门宗迅速衰落，临济宗如日中天，曹洞宗虽有复兴之势，但远不及临济宗昌盛，是以宏智正觉、雪庵从瑾所选临济宗公案的比例继续上升。无门慧开和虚堂智愚所处的南宋末年，临济宗一家独大，甚至成为了禅宗的代名词。在这种情况下，临济宗公案自然也受到了更大的关注。当然，临济宗公案比例的提升也与临济宗公案数量的激增有关，随着宋代以来大批临济高僧的涌现，可供选择的祖师言行较之北宋初年也大大增加。

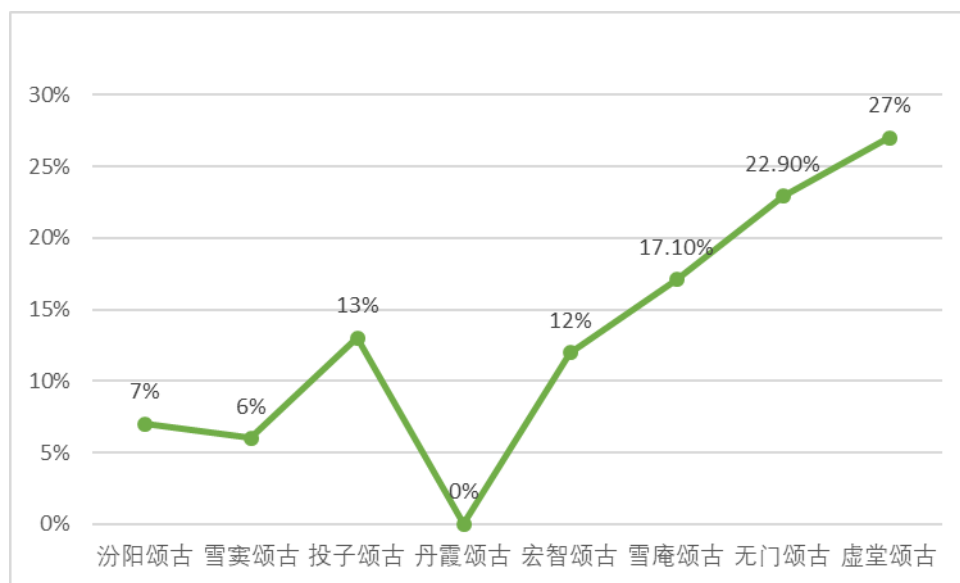


图 2-1-1 宋代禅门颂古集所收临济宗公案比例图

其次，从宗派归属来看，汾阳颂古、无门颂古、雪庵颂古和虚堂颂古属于临济宗，雪窦颂古属于云门宗，投子颂古、丹霞颂古和宏智颂古属于曹洞宗。《汾阳颂古》是为首创，其中收录汾阳宗公案 8 则、曹洞宗 6 则、临济宗 7 则、云门宗 7 则、法眼宗 2 则。^①汾阳善昭选取公案的理念已如前所说，他对各家公案的选择大体符合当时的实际情况，并无明显偏好。但与其时间稍后的《雪窦颂古》就已经开始打破了这种状况，它收录汾阳宗公案 6 则、曹洞宗 4 则、临济宗 6 则、云门宗 19 则、法眼宗 1 则，^②宗派倾向性十分明显。仅就云门宗祖师云门文偃的公案看，同样是在一百则颂古之中，《汾阳颂古》仅选录“云门北斗藏身”1 则，而《雪窦颂古》共选录了 14 则，显示出极为明显的以本宗为尊的特征。

^① 详见本章所附《〈汾阳颂古〉所收禅门公案一览表》。

^② 详见本章所附《〈雪窦颂古〉所收禅门公案一览表》。

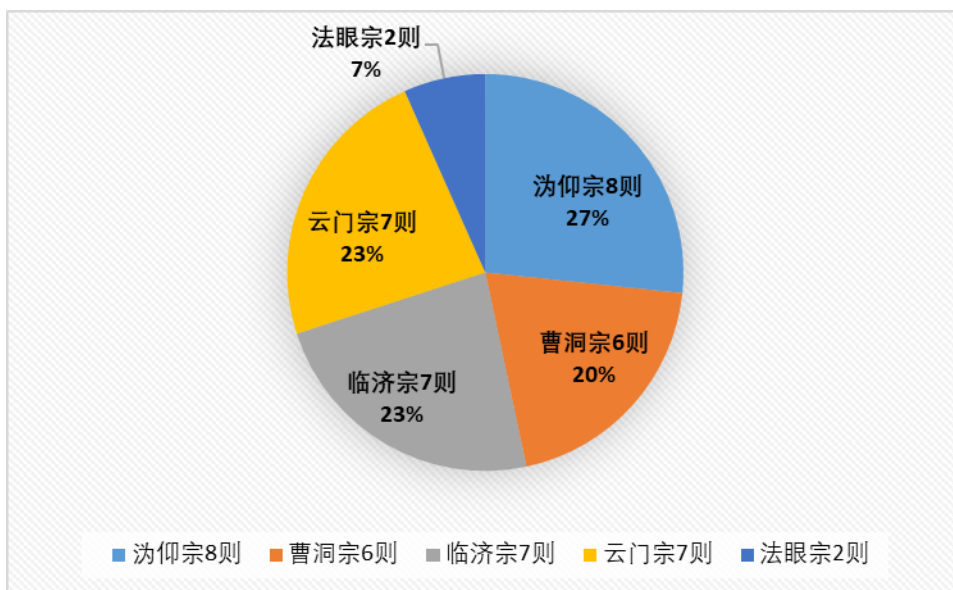


图 2-1-2 《汾阳颂古》所收五家公案数目比例图

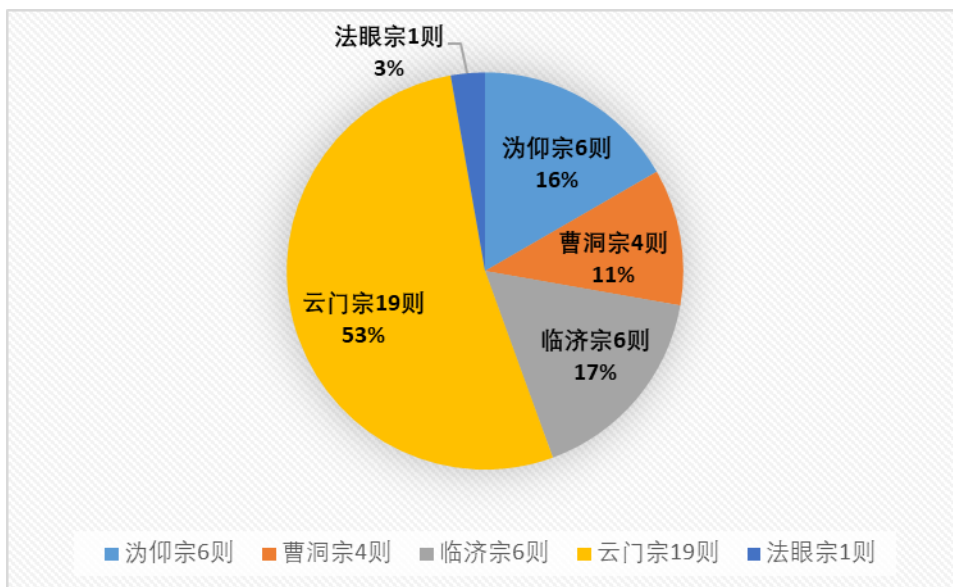


图 2-1-3 《雪窦颂古》所收五家公案数目比例图

除此前已提到的《丹霞颂古》外，较有代表性的还有《虚堂颂古》，它是八种颂古中出现最晚的一部，对临济宗尤其是虎丘系的祖师公案选择较多，颇有以“传道者”自居的意味。虚堂智愚的传承法系为“虎丘绍隆-应庵昙华-天童咸杰-松源崇岳-道场普岩-虚堂智愚”，除道场普岩未有公案收入外，虎丘绍隆、应庵昙华、天童咸杰和松源崇岳共计 6 则公案均见于《虚堂颂古》，并以世系次序进行

依此排列，显系刻意为之。不仅如此，虚堂智愚对公案的选择还呈现出对“文人公案”的偏好，如“王常侍访临济”、“杨大年参广慧”、“陈操尚书登楼”、“裴相国问僧”、“陆亘大夫问南泉”、“钱塘镇使问僧”等均予以收录。

第三，就单则公案出现频次看，排名前七的临济宗禅师分别是临济义玄 10 次、风穴延沼 11 次、首山省念 9 次、五祖法演 8 次、三圣慧然 6 次、兴化存奖 5 次、松源崇岳 4 次。其中单个公案出现 2 次以上的有三圣金鳞 4 次，倩女离魂 3 次，临济大悟、离却语言、风穴一尘、风穴铁牛、琅琊山河、大力量人各 2 次。

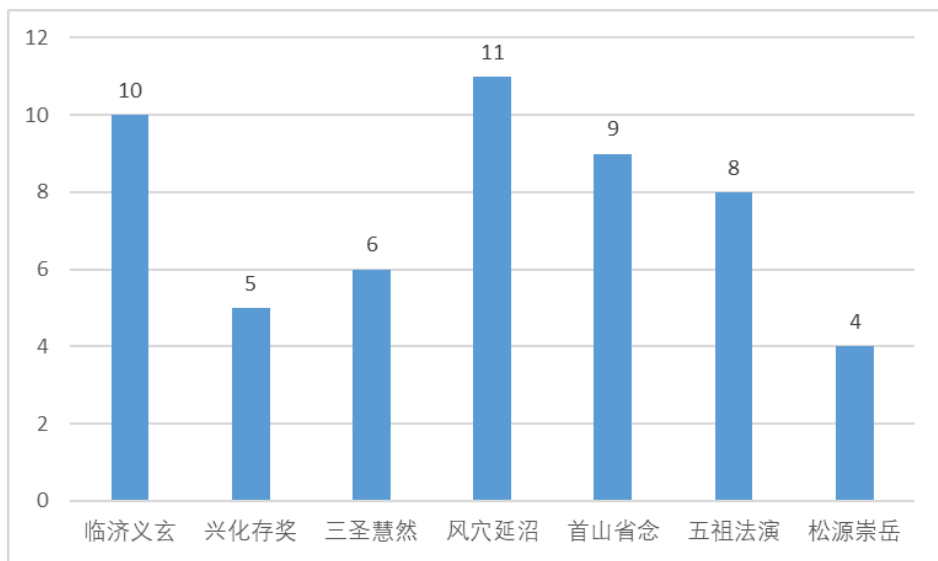


图 2-1-4 宋代禅林颂古集所收临济宗禅师公案数量图

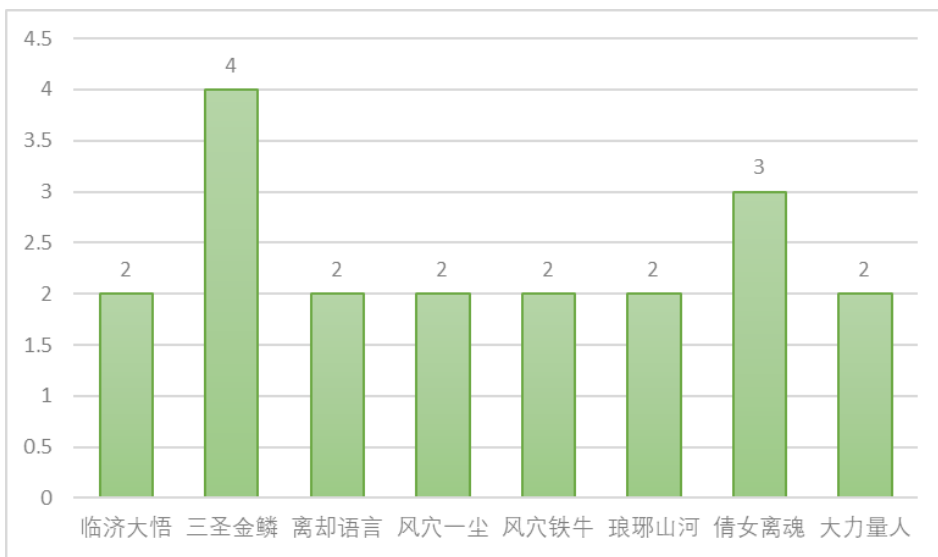


图 2-1-5 宋代禅林颂古集所收临济公案频次图

从对单个公案的记载上来看,在其演变过程中呈现出逐步简化的趋势。以临济大悟公案为例,它在《临济录》中的记载极为详细,据笔者统计共 548 字。其后,《景德传灯录》的记载进行了部分改造,字数也减为 366 字。《宏智颂古》再次进行加工,仅余 94 字:

临济问黄蘗:“如何是佛法的大意?”蘗便打。如是三度乃辞蘗,见大愚。愚问:“甚么处来?”济云:“黄蘗来!”愚云:“黄蘗有何言句?”济云:“某甲三问佛法的大意,三度吃棒。不知有过无过?”愚云:“黄蘗怎么老婆为尔得彻困,更来问有过无过?”济于言下大悟。^①

到宋末的《虚堂颂古》,更是只保留了“黄檗因临济自大愚归”^②数字而已。再如三圣金鳞公案,《汾阳颂古》《雪窦颂古》《宏智颂古》的记载除文字略有不同外,内容基本一致,均包含“透网金鳞以何为食”和“一千五百人善知识话头也不识”等两问两答。到《虚堂颂古》则直接简化为“透网金鳞以何为食”一问,并且未收答话。^③整体来看,从宋初的《汾阳颂古》到南北宋之交的《宏智颂古》,对同则公案的记载差别极小。如“风穴一尘”和“风穴铁牛”公案,它们在《雪窦颂古》和《宏智颂古》的记载中几乎一模一样。而南宋中后期以来的《雪庵颂古》、《无门颂古》和《虚堂颂古》则对公案原文进行了较大幅度的缩减。一方面固然是因为这些公案经过较长时间的传播,已经为时人耳熟能详,不必详载。另一方面,临济宗“看话禅”的兴起,也是造成这种情况的重要原因。大慧宗杲提出的“看话禅”主张以超越理性的方法参究公案,如其对参究赵州“无”字公案的描述,所谓“不得作有无会,不得作道理会,不得向意根下思量卜度,不得向扬眉瞬目处探根,不得向语路上作活计,不得颺扬在无事甲里,不得向举起处承当,不得向文字中引证”,^④这就在一定程度上弱化了公案本身的含义,故而公案记载的详略、文字运用的多寡也就不再那么重要。

既然公案本身的字面意义不再那么重要,那么自然以简洁明了为佳,雪庵从瑾、无门慧开以及虚堂智愚三人的颂古正是产生在这一禅学思想背景之下。如无

^① (宋)天童正觉颂古、(元)万松行秀评唱,尚之煜点评《从容录》,宗教文化出版社 2013 年,第 313 页。按,引用时已将万松行秀评唱之语删掉,仅保留天童正觉举扬之公案原文。

^② (宋)妙源等编《虚堂和尚语录》卷五,《佛光大藏经·禅藏》第 33 册,第 181 页。

^③ 实际上,这种对公案的简化也有个别例外,如《虚堂颂古》第 47 则“雪峰问僧”、第 53 则“夹山法身”、第 71 则“洞山负柴”等公案,记载较为完整。

^④ (宋)大慧宗杲著,明尧、明洁校注《大慧宗杲禅法心要:大慧尺牍校注》,金城出版社 2017 年,第 280 页。

门慧开十分强调“看话禅”的重要性,《无门关》第一则公案“无门曰”部分正面描述看话禅的参究,“将三百六十骨节,八万四千毫窍,通身起个疑团,参个‘无’字。昼夜提撕,莫作虚无会,莫作有无会,如吞了个热铁丸相似,吐又吐不出,荡尽从前恶知恶觉,久久纯熟,自然内外打成一片;如哑子得梦,只许自知。蓦然打发,惊天动地”,^①故而常常被视为“看话禅”的范本。“看话禅”以公案答话作为参究对象,除著名的赵州“无”字外,宗杲常提到的还有“庭前柏树子”、“麻三斤”、“干屎橛”等,都是以公案答语作为话头以供参究。而记载公案极为简略的《虚堂颂古》收录较多的是公案问话,除上述“透网金鳞以何为食”外,如临济看经、离却语言、琅琊山河等公案,^②均是仅收问话未收答语。在高峰原妙明确提出以问话代替答话的方式对看话禅进行改造之前,^③虚堂智愚的这种做法已经开启了先声。诸家颂古实际上属于“文字禅”的范畴,但在南宋“看话禅”思潮的裹挟下,也染上了鲜明的时代特色。

二、《正法眼藏》所收临济公案

绍兴十一年(1141),大慧宗杲因为受到张九成的牵连被贬衡阳,《正法眼藏》即是宗杲在衡阳期间与学人酬酢而成的禅门公案集,成书于绍兴十七年(1147),共收录公案 659 则。^④对于其中公案的选择,宗杲虽一再声明,“……故无尊宿前后次序,宗派殊异之分,但取彻证向上巴鼻,堪与人解黏去缚,具正眼而已”,^⑤“所以集《正法眼藏》,不分门类,不问云门、临济、曹洞、汾仰、法眼宗,但有正知正见,可以令人悟入者,皆收之”,^⑥但就其实际情况看显然还是具有较为鲜明的宗派取向。据笔者统计,《正法眼藏》现收临济宗公案共计 252 则,^⑦占该书公案总量的 38%,占该书所收禅门五家公案的 66%。相较于前述八种颂古集而言,这是一个极高的比例。

^① 魏道儒释译《禅宗无门关》,东方出版社 2017 年,第 16-17 页。

^② “临济看经”公案记作:“王常侍访临济,问:‘这一堂僧,还看经否?’”“离却语言”公案记作:“风穴因僧问:‘语默涉离微。’”(按:同时省略问话后半句“如何通不犯?”)“琅琊山河”公案记作:“琅琊因僧问:‘清净本然。’”(按:同时省略问话后半句“云何忽生山河大地?”)

^③ 参见魏道儒《禅宗看话禅的兴起与发展》,《中国文化》1992 年第 1 期。

^④ 董群点校本《正法眼藏》将该书所收公案划分为 659 则并逐一添加标题,今据其划分与命名进行收录。

^⑤ (宋)大慧宗杲著,董群点校《正法眼藏》,中州古籍出版社 2016 年,第 5 页。

^⑥ (宋)大慧宗杲著,明尧、明洁校注《大慧宗杲禅法心要:大慧尺牍校注》,金城出版社 2017 年,第 387 页。

^⑦ 详见本节所附《〈正法眼藏〉所收禅门五家公案一览表》。

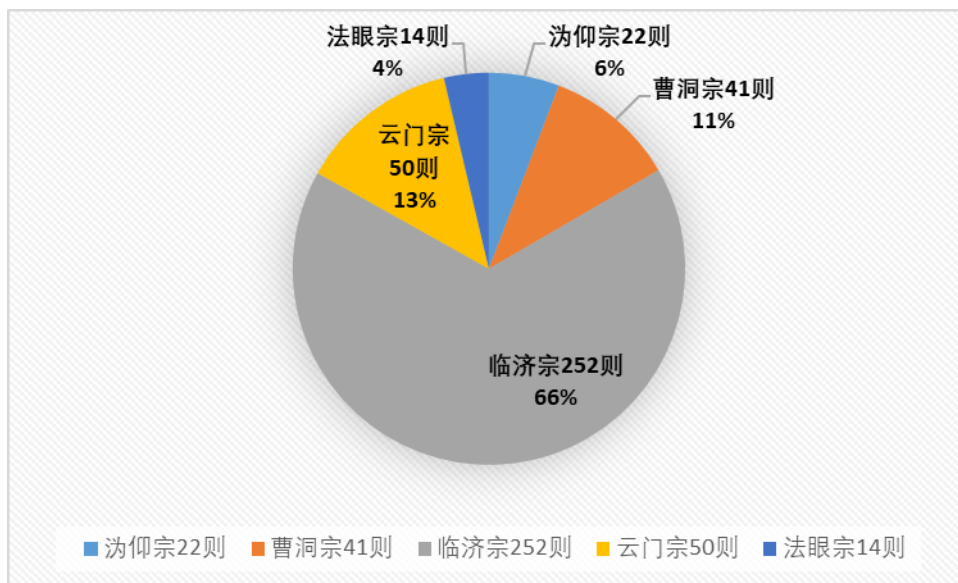


图 2-1-6 《正法眼藏》所收五家公案数目比例图

究其原因，一方面或许与宗杲对临济宗禅学思想具有更高的认同度密切相关，但同时也取决于他个人交游与见闻的实际状况。作为临济宗最为重要的禅师之一，宗杲的禅门交游与文士交游均十分广泛。^①从其所选临济宗公案的禅师归属来看，数量排名前十的禅师分别是真净克文、琅邪慧觉、临济义玄、五祖法演、黄龙慧南、石霜楚圆、杨岐方会、保宁仁勇、白云守端、死心悟新和大宁道宽。如下图所示：

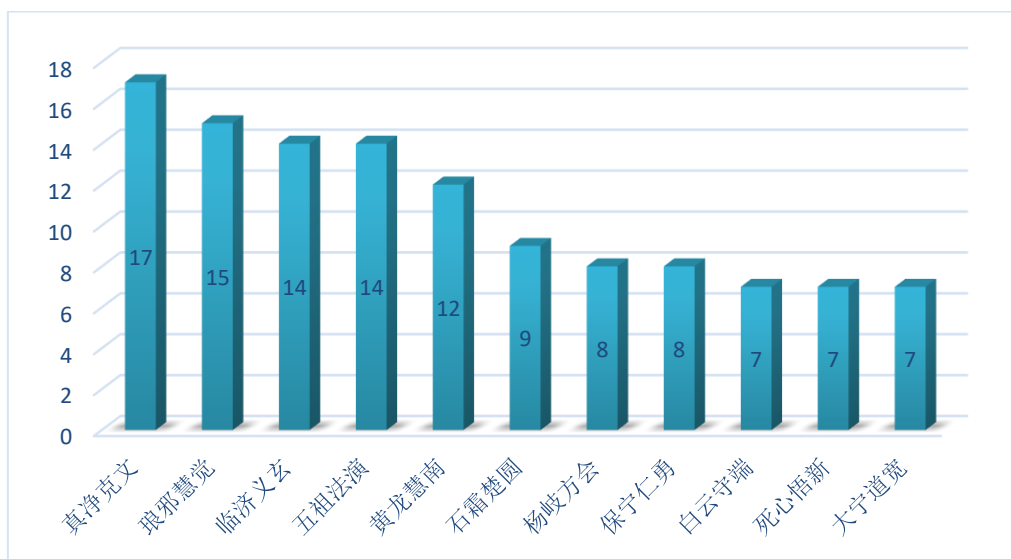


图 2-1-7 《正法眼藏》所收临济公案禅师归属图

^① 据方新蓉《大慧宗杲与两宋诗禅世界》统计，宗杲的文士交游数量超过 200 人。

很显然，在宗杲所选临济宗禅师中，北宋时期较受关注的三圣慧然、风穴延沼、首山省念等人，在某种意义上已经逐步让位于白云守端、真净克文、琅琊慧觉、死心悟新等人。其中，楚圆、方会、守端、法演、仁勇一支是宗杲的直接传承法系，真净克文弟子湛堂文准也是宗杲的参学师，故而宗杲对这些禅师言行更为熟悉从而多加采择，也就成了题中应有之意。

此外，学者多注意到宗杲在《正法眼藏》书中未收圆悟克勤和天童正觉的公案，这固然在一定意义上反映出宗杲的禅学倾向，他曾将其师圆悟克勤的著作《碧岩录》毁版，并大力批判天童正觉的“默照禅”。但同时也取决于宋代禅门的实际状况，克勤和正觉二人虽然都是禅门名宿，但其言行公案知名者却并不多见。圆悟克勤除其悟道所作的“小艳诗”^①外，再无更多为人称道的机语问答，前述八种颂古集（其中天童正觉颂古、雪庵从瑾颂古、无门慧开颂古、虚堂智愚颂古均出现于圆悟克勤之后）对其公案直接予以忽视，一则未收。关于天童正觉禅师，也有类似情况，产生于天童正觉之后的雪庵从瑾颂古、无门慧开颂古和虚堂智愚颂古对其公案同样并无一则收录。可见，这并非大慧宗杲的个人特色。又或者说，正是大慧宗杲的个人行径，为后世颂古作者在公案选择上提供了可资借鉴的表率作用。不仅如此，从号称集宋代禅门颂古之大成的《禅宗颂古联珠通集》也可以更好地看出这一点。

三、《禅宗颂古联珠通集》所收临济公案

《禅宗颂古联珠集》是宋僧法应南游访道之时编选的颂古集，收录公案 325 则，成书于淳熙二年（1175），后经元僧普会自元贞二年（1295）起历时二十余年的续补，增收公案 493 则，并更名为《禅宗颂古联珠通集》。以上是普会所作《禅宗颂古联珠通集序》的说法，但根据《卮言藏》所收四十卷本的情况来看，该书收录公案数量远不止此。四十卷本目录对所收各家禅师公案数量有明确标注，本人据此进行统计，共得公案 1300 则。^②如果说法应编撰此书时对入选的机缘公案尚有所去取，“禅燕之暇集诸颂古，咨参知识，随所闻持同学讨论，去取校定

^① 《嘉泰普灯录》卷十一：“金鸭香囊锦绣帏。笙歌从里醉扶归。少年一段风流事。只许佳人独自知。”此诗得到后世禅师的较多称引，如费隐通容、隐元隆琦、百痴行元等，但大都是宋代以后的禅师。

^② 实际上，该书公案数量尚不止 1300 则，如卷三十一实收录西院思明公案 2 则，目录仅记为 1 则又如卷三十九实收录五祖法演公案 19 则，目录仅记为 10 则，等等。

三十余年”，^①那么普会的增集则更多地是以求全求备为指向，“或出或处，随见随笔。二十三四年间稍成次序，机缘先有者颂则续之，未有者增之”。^②由此，通过《禅宗颂古联珠通集》中的公案和颂古，可以较为全面的呈现出临济宗公案在宋代的接受状况。

首先，该书收录临济宗禅师 59 人，共计公案 180 则，占有所有 1300 则公案的 13.8%。同时，该书收录曹洞宗公案 144 则，云门宗公案 122 则，沩仰宗公案 70 则，法眼宗公案 23 则，临济宗公案数量占禅门五家公案的 33%。这两个比例与前述八种颂古集所收临济宗公案比例的均值大体一致，与极具个人色彩的《正法眼藏》所收临济公案比例差别较大。

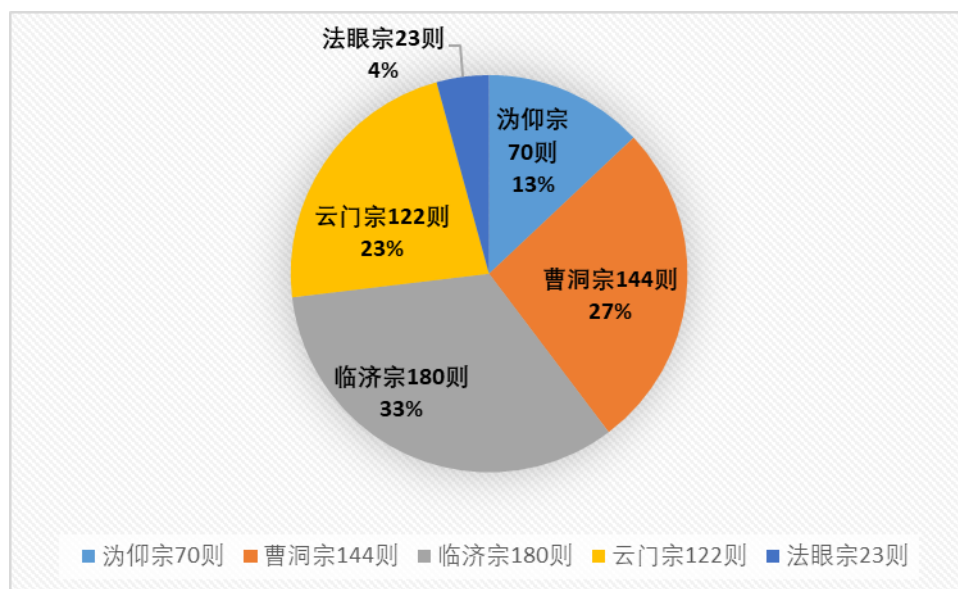


图 2-1-8 《禅宗颂古联珠通集》所收临济公案数量比例图

其次，该书收录公案数量最多的临济宗禅师分别是临济义玄 17 则、石霜楚圆 15 则、风穴延沼 12 则、杨岐方会 10 则、五祖法演 10 则、首山省念 9 则、兴化存奖 8 则。这与八大颂古集之中公案出现频次位居前七名的禅师相同者有临济义玄、风穴延沼、兴化存奖、首山省念、五祖法演五人，与《正法眼藏》中公案出现频次位居前七名的禅师相同者则是临济义玄、五祖法演、石霜楚圆、杨岐方会四人。其中，石霜楚圆公案不见于无门慧开之前的颂古集，杨岐方会公案则仅

^①（宋）法应《禅宗颂古联珠旧集本序》，见《禅宗颂古联珠通集》，《新编卍续藏》第 115 册，第 3 页上。

^②（元）普会《禅宗颂古联珠通集序》，见《禅宗颂古联珠通集》，《新编卍续藏》第 115 册，第 2 页上。

见于虚堂智愚颂古。从这里可以看出,在《正法眼藏》中收录公案较多的禅师中,石霜楚圆、杨岐方会得到了后世较多的认同,而真净克文、琅琊慧觉和黄龙慧南等人则接受度不高。究其原因,克文、慧南属于黄龙一派,随着南宋以来黄龙派的势弱,他们也逐渐淡出禅林视野,继而让位于杨岐方会等人。

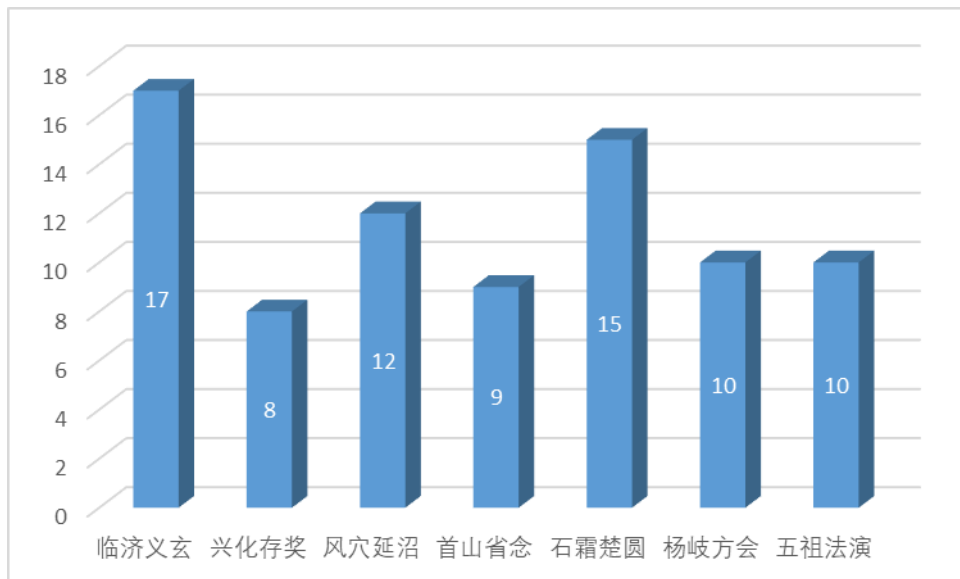


图 2-1-9 《禅宗颂古联珠通集》所收临济宗公案数量图

再次,从公案颂古频次来看,该书收录临济宗 180 则公案共计有颂古 705 首,其中获得颂古次数较多的禅师分别是临济义玄 147 首、黄龙慧南 68 首、兴化存奖 64 首、首山省念 53 首、五祖法演 50 首、风穴延沼 39 首、杨岐方会 31 首,这与上图所统计的公案数量最多的禅师基本一致。若就单则公案来看,所获颂古数量最多的公案分别是临济大悟 26 首、临济大喝 20 首、无位真人 20 首、临济瞎驴 24 首、兴化克宾 21 首、宝寿开堂 18 首、首山新妇 19 首、黄龙三关 60 首、三脚驴子 14 首、三圣金鳞 16 首。

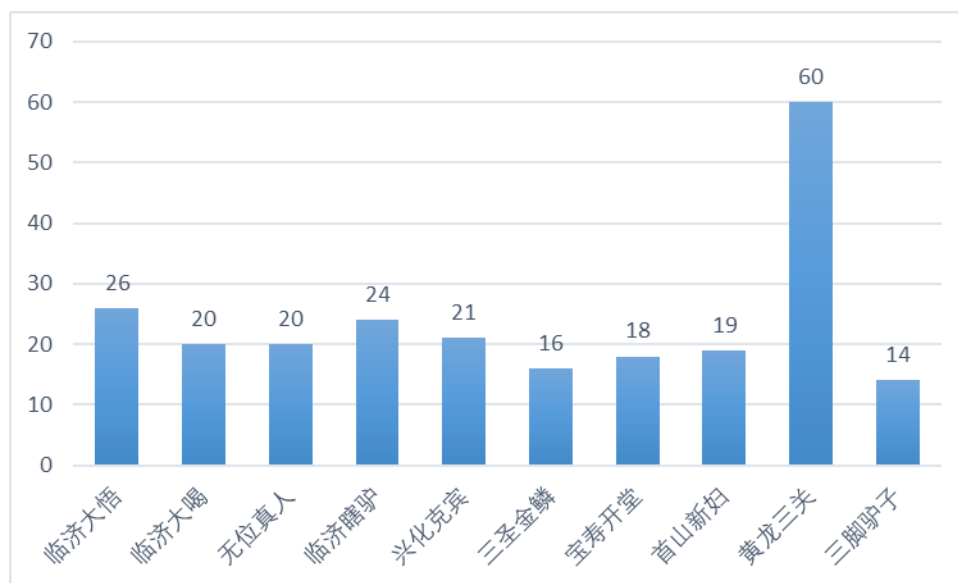


图 2-1-10 《禅宗颂古联珠通集》所收临济公案颂古频次图

颂古数量的多寡反映出的是公案运用次数的多寡,或者说是公案接受度的高低,颂古数量越多的公案接受度也就越高。与前述几种颂古集中的公案出现频次相对照,《颂古联珠通集》中的颂古数量反映出两个值得关注的特点。首先是颂古作品对祖师公案的重视,除黄龙三关因其自身原因往往得到三首/四首组诗形式的颂古从而数量远超其他公案外,临济义玄有 4 则公案的颂古量,黄龙慧南和杨岐方会也分别有 1 则公案的颂古量名列前十。三人分别是临济宗、临济宗黄龙派、临济宗杨岐派的祖师,他们的公案颂古量占据了排行前十公案颂古量的 68.9%。通过以上对八种颂古集、《正法眼藏》以及《禅宗颂古联珠通集》的分析,我们可以得到以下几点认识:第一,随着临济宗的逐步兴盛,临济宗公案的受欢迎程度越来越高;第二,禅门各宗在创作示人法则的颂古时,对于本宗的公案往往具有更高的选择倾向,呈现出一定的宗派特色;第三,不同禅师的公案集、颂古集在选择公案时,也不乏较为鲜明的个人特色。此外,通过上述分析,让我们对接受度较高的临济禅师和临济公案以及文人颂古对象的选择,都有了一个较为相对具体的认识,这是进行临济公案入诗等相关研究的基础。

表 2-1-2 《汾阳颂古》所收禅门祖师公案一览表

禅师名号	收录公案（本表所录公案若涉及多位禅师，仅取核心一人进行统计） ^①			合计
菩提达摩	1. 达摩安心	鸟窠和尚	60. 鸟窠佛法	四则
耽源和尚	43. 耽源辞忠	永嘉玄觉	89. 永嘉绕床	
南岳怀让	2. 怀让修证；3. 怀让磨砖；			2
百丈怀海	4. 百丈大悟；9. 百丈卷簾；38. 父母俱丧；98. 百丈云居			4
汾山灵佑	7. 汾山牯牛；25. 驰镜汾山；94. 汾山分柿；95. 汾山摘茶			4（汾仰）
麻谷宝徹	8. 麻谷振锡			1
秘魔岩	11. 秘魔提权			1
大随法真	12. 大随劫火			1
石巩慧藏	13. 石巩张弓			1
汾州无业	14. 无业妄想			1
鲁祖宝云	17. 鲁祖面壁			1
赵州从谂	21. 赵州吃茶；46. 台山婆子；52. 赵州萝卜；53. 赵州柏树；70. 僧问赵州；81. 僧辞赵州			6
首山省念	22. 首山风日			1（临济）
灵云志勤	23. 灵云桃花			1（汾仰）
俱胝禅师	24. 俱胝指头			1
马祖道一	27. 马祖野鸭			1
黄檗希运	28. 黄檗安名			1
大禅智通	29. 大禅大悟			1
普化和尚	30. 普化吃菜（临济）；32. 普化举手			2
宝寿沼	31. 宝寿开堂；65. 宝寿胡孙			2（临济）
香严智闲	34. 香严大哭；100. 香严上树			2（汾仰）
无著文喜	37. 文殊前三三			1（汾仰）
南泉普愿	45. 南泉斩猫；58. 南泉设粥；88. 南泉牯牛；90. 南泉问僧；96. 南泉圆相			5
三圣慧然	48. 三圣金鳞；83. 三圣令秀			2（临济）
临济义玄	55. 临济宾主			1（临济）
打地和尚	57. 打地和尚			1
中邑洪恩	59. 中邑鼓唇			1
定州善崔	61. 善崔禅颺			1（临济）
长沙景岑	63. 长沙天子			1
睦州道明	65. 睦州唤僧			1
归宗智常	79. 归宗锄草			1
寿州良遂	91. 遂参麻谷			1
长庆慧稜	5. 长庆驴马			1
云门文偃	6. 云门北斗			1（云门）
木平善道	15. 木平石羊			1
玄沙师备	16. 玄沙示众；39. 玄沙敲炉；73. 玄沙接物；97. 玄沙持书			4
云居道膺	18. 云居不转			1（曹洞）
药山惟俨	19. 药山佛字；75. 药山看经；77. 药山沙弥；78. 药山之子；80. 药山问年；84. 药山打鼓；99. 药山水瓶			7
钦山文遂	20. 钦山问道			1（曹洞）
龙潭崇信	26. 龙潭供饼			1
法眼文益	33. 僧问法眼；86. 法眼毫厘			2（法眼）
永兴安	35. 永兴西来意			1
大颠和尚	36. 韩愈春秋			1
雪峰义存	40. 雪峰柑橘；82. 雪峰蹈僧；92. 雪峰相见；93. 雪峰浦泉			4
地藏桂琛	41. 地藏注脚；50. 地藏同别			2
德山宣鉴	42. 德山白牛；74. 德山木杓			2
镜清道忞	44. 镜清祖歌			1

^① 《汾阳颂古》见《汾阳无德禅师语录》卷中，本无序号及标题，笔者在收入本表时逐一拟定了标题。

洞山良价	47. 洞山动用; 54. 洞水逆流	2 (曹洞)	
岩头全藏	49. 岩头古帆; 68. 岩头辩主	2	
青原行思	51. 庐陵米价	1	
保福从展	62. 保福高峰	1	
曹山本寂	64. 曹山闻钟; 71. 曹山扫地	2 (曹洞)	
报恩宝资	67. 报恩灌莲	1	
石头希迁	69. 石头解脱	1	
鼓山神晏	72. 鼓山石门	1	
石霜庆诸	85. 僧问石霜	1	
白兆怀楚	87. 白兆举犬	1	

表 2-1-3 《碧岩录》所收禅门祖师公案一览表

禅师名号	收录公案 (本表所录公案若涉及多位禅师, 仅取核心一人进行统计) ^①	合计	
菩提达摩	1. 武帝问达摩	1	三则
南阳慧忠	18. 肃宗请塔样; 99. 肃宗十身调御	2	
赵州从谂	2. 赵州至道无难; 9. 赵州东西南北; 30. 赵州大萝卜头; 41. 赵州大死底人; 45. 赵州万法归一; 52. 赵州石桥略约; 57. 赵州至道无难; 58. 赵州时人窠窟; 59. 赵州唯嫌拣择; 80. 赵州孩子六识; 96. 赵州三转语	11	南岳系 四十四 则
马祖道一	3. 马大师不安; 53. 马大师野鸭子; 73. 马大师四句百非	3	
睦州道明	10. 睦州问僧甚处	1	
黄檗希运	11. 黄檗酒糟汉	1	
俱胝禅师	19. 俱胝指头禅	1	
汾山灵祐	24. 刘铁磨台山; 70. 汾山侍立百丈	2 (汾仰)	
百丈怀海	26. 百丈奇特事; 71. 百丈并却咽喉; 72. 百丈问云岩	3	
涅槃和尚	28. 涅槃和尚诸圣	1	
大随法真	29. 大随劫火洞然	1	
麻谷宝徹	31. 麻谷振锡绕床	1	
临济义玄	32. 临济佛法大意	1 (临济)	
资福贞邃	33. 陈尚书看资福	1 (汾仰)	
仰山慧寂	34. 仰山问甚处来; 66. 仰山问三圣 (临济)	2 (汾仰)	
无著文喜	35. 文殊前三三	1 (汾仰)	
长沙招贤	36. 长沙一日游山	1	
盘山宝积	37. 盘山垂语	1	
风穴延沼	38. 风穴铁牛机; 61. 风穴若立一尘	2 (临济)	
南泉普愿	40. 南泉如梦相似; 63. 南泉两堂争猫; 64. 南泉问赵州; 69. 南泉拜忠国师	4	
庞蕴居士	42. 庞居士好雪片片	1	
三圣慧然	49. 三圣以何为食	1 (临济)	
金牛和尚	74. 金牛和尚呵呵笑	1	
乌臼和尚	75. 乌臼问法道	1	
桐峰庵主	85. 桐峰庵主大虫	1 (临济)	
盐官齐安	91. 盐官犀牛扇子	1	
德山宣鉴	4. 德山挟拂子	1	青原系 四十五 则
雪峰义存	5. 雪峰尽大地; 22. 雪峰鳖鼻蛇; 51. 雪峰是什么;	3	
云门文偃	6. 云门十五日; 14. 云门对一说; 15. 云门倒一说; 27. 云门体露金风; 39. 云门金毛狮子; 47. 云门六不收; 50. 云门尘尘三昧; 54. 云门近离甚处; 60. 云门拄杖子; 62. 云门中有一宝; 77. 云门答胡饼; 83. 云门露柱相交; 86. 云	14 (云门)	

^① 本表公案名称, 采用尚之煜参照《乾隆大藏经》为每则公案添加的总标题。

	门有光明在；87. 云门药病相治		
法眼文益	7. 法眼答慧超	1 (法眼)	
翠岩永明	8. 翠岩夏末示徒	1	
洞山良价	12. 洞山麻三斤；43. 洞山寒暑回避	2 (曹洞)	
巴陵颢鉴	13. 巴陵银碗雪；100. 巴陵吹毛剑	2 (云门)	
镜清道忞	16. 镜清草里汉；46. 镜清雨滴声	2	
香林澄远	17. 香林西来意	1 (云门)	
龙牙居遁	20. 龙牙西来意	1 (曹洞)	
智门光祚	21. 智门莲花；90. 智门般若体	2 (云门)	
保福从展	23. 保福妙高峰	1	
禾山无殷	44. 禾山解打鼓	1	
王延彬	48. 王太傅煎茶	1	
道吾圆智	55. 道吾渐源吊慰	1	
钦山文遂	56. 一簇破三关	1 (曹洞)	
岩头全赧	66. 岩头什么处来	1	
丹霞天然	76. 丹霞问甚处来	1	
投子大同	79. 投子一切声	1	
药山惟俨	81. 药山射麈中麈	1	
大龙智洪	82. 大龙坚固法身	1	
玄沙师备	88. 玄沙接物利生	1	
云岩昙晟	89. 云岩问道吾手眼	1	
大光居晦	93. 大光师作舞	1	
长庆慧棱	95. 长庆有三毒	1	
天平从漪	98. 天平和尚两错	1	

表 2-1-4 《从容录》所收禅门祖师公案一览表

禅师名号	收录公案（本表所录公案若涉及多位禅师，仅取核心一人进行统计）	合计	
菩提达摩	2. 达摩廓然	1	三则
南阳慧忠	42. 南阳净瓶；85. 国师塔样	2	
马祖道一	6. 马祖白黑；36. 马师不安	2	南岳系四十则
百丈怀海	8. 百丈野狐	1	
南泉普愿	9. 南泉斩猫；69. 南泉白牯；91. 南泉牡丹	3	
赵州从谂	10. 台山婆子；18. 赵州狗子；39. 赵州洗钵；47. 赵州柏树；63. 赵州问死	5	
临济义玄	13. 临际瞎驴；38. 临济真人；86. 临济大悟；95. 临济一画	4 (临济)	
仰山慧寂	15. 仰山插锹；26. 仰山指雪；32. 仰山心境；77. 仰山随分；90. 仰山谨白	5 (沩仰)	
麻谷宝徹	16. 麻谷振锡	1	
鲁祖宝云	23. 鲁祖面壁；93. 鲁祖不会	2	
盐官齐安	25. 盐官犀扇	1	
风穴延沼	29. 风穴铁牛；34. 风穴一尘	2 (临济)	
大随法真	30. 大随劫火	1	
三圣慧然	33. 三圣金鳞	1 (临济)	
沩山灵祐	37. 沩山业识；60. 越州铁磨特牛	2 (沩仰)	
黄檗希运	53. 黄檗啗糟	1	
严阳尊者	57. 严阳一物	1	
米胡和尚	62. 米胡悟否	1 (沩仰)	
首山省念	65. 首山新妇；76. 首山三句	2 (临济)	
中邑洪恩	72. 中邑猕猴	1	

长沙景岑	79. 长沙进步	1	
俱胝禅师	84. 俱胝一指	1	
兴化存奖	97. 光帝璞头	1 (临济)	
琅琊慧觉	100. 琅琊山河	1 (临济)	
青原行思	5. 清源米价	1	青原系 四十八 则
药山惟俨	7. 药山升座	1	
云门文偃	11. 云门两病; 19. 云门须弥; 31. 云门露柱; 40. 云门白黑; 78. 云门糊饼; 82. 云门声色; 92. 云门一宝; 99. 云门钵桶	8 (云门)	
地藏桂琛	12. 地藏种田; 20. 地藏亲切 (法眼悟道);	2	
德山宣鉴	14. 廓侍过茶	1	
法眼文益	17. 法眼毫厘; 27. 法眼指帘; 51. 法眼船陆; 74. 法眼质名	4 (法眼)	
云岩昙晟	21. 云岩扫地; 54. 云岩大悲	2	
岩头全赓	22. 岩头拜喝	1	
雪峰义存	24. 雪峰看蛇; 50. 雪峰甚么; 55. 雪峰饭头	3	
护国净果	28. 护国三懺	1 (曹洞)	
洛浦元安	35. 洛浦伏膺; 41 洛浦临终	2	
罗山道闲	43. 罗山起灭	1	
兴阳清剖	44. 兴阳妙翅	1 (曹洞)	
德山缘密	46. 德山学毕	1 (云门)	
洞山良价	49. 洞山供真; 89. 洞山无草; 94. 洞山不安; 98. 洞山常切	4 (曹洞)	
曹山本寂	52. 曹山法身; 73. 曹山孝满	2 (曹洞)	
神山僧密	56. 密师白兔 (洞山行次)	1	
青林师虔	59. 青林死蛇	1 (曹洞)	
越州乾峰	61. 乾峰一画	1 (曹洞)	
子昭禅师	64. 子昭承嗣 (责问法眼)	1	
九峰道虔	66. 九峰头尾; 96. 九峰不肯	2	
夹山善会	68. 夹山挥剑	1	
清溪洪进	70. 进山问性	1	
翠岩永明	71. 翠岩眉毛	1	
瑞岩师彦	75. 瑞岩常理	1	
龙牙居遁	80. 龙牙过板	1 (曹洞)	
玄沙师备	81. 玄沙到县	1	
道吾圆智	83. 道吾看病	1	
疏山光仁	87. 疏山有无	1 (曹洞)	

表 2-1-5 《正法眼藏》收录禅门五家公案一览表

宗派	公案名 (若某则公案涉及多位禅师, 仅取叙述主角进行统计, 不重复计数) ①	合计
临济宗	1. 琅邪船来路来; 3. 真净佛法难得; 4. 佛眼亲面一见; 8. 琅邪拟议便打; 11. 晦堂一时击开; 13. 黄龙登山入海; 15. 真净快活似虎; 19. 慈明佛性法身; 20. 保宁亦有一颂; 22. 法华释迦达摩; 23. 定慧劈脊便打; 25. 悟新清珠浊水; 28. 真净七颠八倒; 31. 慈明水出高原; 32. 保宁镬汤无冷; 33. 大沩不得动著; 35. 黄龙穷二老意; 37. 真净不顺人情; 40. 琅邪具眼衲子 41. 大宁佛法无事; 44. 真净天地万物; 47. 法演开花结果; 48. 慈明牧童之歌; 50. 琅邪过在甚处; 51. 黄龙滴水滴冻; 56. 杨岐为师设斋; 57. 临济辞黄檗师; 59. 黄龙万法本闲; 61. 慈明深山城郭; 63. 保	252

① 本表公案划分及其名称, 采用董群在《正法眼藏》(中州古籍出版社, 2016 年)中的划分与标题拟定。

宁数目分明; 65. 大宁谁是知音; 68. 洪英本色衲僧; 71. 大洸思破灶堕; 73. 法华正眼精明; 76. 灵源明用晓机; 79. 慈明且坐吃茶; 80. 琅邪问本分事; 81. 真净天然气概; 82. 南院祖意教意; 83. 大愚接大雄孙; 84. 大宁不危不溢; 85. 泐潭独弄狮子; 86. 佛鉴透祖师关; 92. 法演问为人处; 93. 悟新赞六祖能; 94. 云盖笑老瞿昙; 99. 黄龙切须自看; 100. 杨岐更有后语; 102. 真净拄杖子语; 103. 悟真一时布施; 104. 洪英不涉波涛; 105. 保宁古人今人; 106. 晦堂七纵八横; 107. 悟新丝发不移; 110. 云峰翠岩侍者; 112. 大宁前佛后佛; 114. 琅邪一堆烂柴; 115. 慈明安身立命; 116. 法演过在甚处; 117. 真净谈三种乐; 118. 首山不要掠虚; 119. 叶县岂不庆快; 120. 可真哪个是觉; 121. 晦堂一时扫却; 122. 洪英伤盐伤醋; 123. 法演鬼窟活计; 124. 泐潭笑倒土地; 125. 云盖作个模子; 130. 花药道着即瞎; 131. 临济赤梢鲤鱼; 132. 杨岐脚踏实地; 134. 悟新薪尽火灭; 135. 大洸放行把住; 138. 保宁彼自无疮; 139. 云峰为众竭力; 144. 法演见处共知; 145. 唐明把断咽喉; 146. 慈明问无为法; 148. 神鼎自见自悟; 151. 悟真作舞下座; 153. 杨岐身心清静; 157. 临济真正见解; 159. 大宁入乡随俗; 161. 姜山今日为客; 162. 兴化开堂敬香; 163. 法演自云惺惺; 165. 法华增语剩语; 167. 琅邪无事之乡; 168. 杨岐诸人鼻孔; 169. 灌溪十方四面; 170. 巖师掩耳偷铃; 171. 颖桥香匙拨火; 172. 三圣欲展坐具; 173. 大愚切宜忌口; 174. 可真二施无别; 176. 黄龙问那一边; 177. 南院合是汝行; 181. 真净拂子头上; 182. 泐潭相逢弹指; 187. 五祖棒头有眼; 188. 西院接兴阳静; 189. 琅邪没量罪过; 191. 可真本分衲僧; 195. 德遵问索火意; 196. 广慧入泥水来; 203. 叶县法久成弊; 204. 蕴聪答僧诸问; 206. 可真举三转语; 207. 克符问四料简; 217. 洪英沙罗盛油; 221. 系南拨火觅沤; 224. 石门指人正眼; 225. 广慧本来无事; 226. 真净大智方明; 227. 宝寿钉虚空么; 228. 水陆用心即错; 232. 琅邪透脱一路; 233. 泐潭开方便门; 236. 三师逢定上座; 237. 白云路见不平; 239. 法演归堂吃茶; 240. 谭空勘开堂尼; 241. 三圣今日有事; 242. 兴化求安乐法; 244. 杨岐布袋盛锥; 248. 云峰莫谤正法; 249. 大宁本自天真; 250. 龙华照顾话头; 252. 南院壁立千仞; 256. 保宁此话大行; 257. 晦堂摩霄俊鹞; 259. 崔禅州衙升座; 260. 克符答四宾主; 261. 兴化打中间底; 265. 临济无用功处; 267. 白云悟后遇人; 268. 大洸不历阶梯; 269. 黄龙自利利他; 270. 唐明答二居士; 271. 悟新不进不退; 274. 太子谈汾阳禅; 275. 慧果从上来事; 276. 大愚不拈不放; 278. 临济得这个; 284. 法华直下道取; 289. 临济陆地白牛; 292. 琅邪定乾坤句; 300. 首山要得亲切; 306. 临济谁受供养; 307. 叶县直须著付; 308. 真净识得自己; 324. 慈明法身无相; 329. 杨岐因雪示众; 332. 佛鉴十五日事; 333. 大愚阁梨老僧; 334. 真净狮子快鹰; 337. 白云拄杖灯笼; 338. 南院南方一棒; 339. 法华曲不藏直; 341. 大洸脱白沙弥; 344. 花药保任此事; 347. 保宁无内无外; 350. 姜山饭是米做; 354. 法演落节拔本; 371. 琅邪自卖自买; 372. 泐潭快便难逢; 379. 法演未称平生; 383. 首山切忌踢著; 384. 真净不得礼拜; 385. 明招弄团泥汉; 392. 晦堂无净三昧; 395. 石门通上彻下; 398. 云峰知心体合; 402. 广慧欲爬鑊子; 405. 志师草贼大败; 412. 元祐发明心地; 413. 西余楞严二颂; 415. 琅邪防五种病; 419. 系南脑门百裂; 425. 首山家家火把; 433. 普化明日有斋; 443. 洪英下个注脚; 444. 法昌不负来机; 448. 麻谷大悲正眼; 449. 白云怎么看取; 451. 悟新可通可明; 452. 广慧无孔铁锤; 455. 临济即今便吃; 457. 法演须明抉择; 465. 白云事同一家; 469. 云峰岩崖佛法; 470. 琅邪笑个甚么; 473. 西余不如筋斗; 475. 真净休瞌睡好; 477. 南院忽遇屎橛; 478. 系南直教粉碎; 483. 广慧是甚么声; 486. 杨岐朝离甚么; 488. 悟真日月山河; 491. 大愚上堂示偈; 502. 叶县拗折竹箴; 503. 法华抑而为之; 504. 法演抛砖引玉; 509. 桐峰争奈我何; 517. 洪英食饱伤心; 521. 汾阳放身舍命; 522. 叶县通变道人; 523. 唐明波斯鼻孔; 525. 悟新不落死活; 527. 广慧疏于财宝; 533. 临济参三峰平; 534. 泐潭先解此法; 541. 黄龙第五不易; 545. 首山惜取眉毛; 549. 大宁陆地白牛; 551. 临济打一坐具; 555. 谷泉你较些子; 561. 云峰以拂子打; 564. 真净颂法界观; 566. 元祐金屑落眼; 567. 白云得出汗来; 574. 风穴参学眼目; 577. 琅邪说两转语; 584. 慈明不能勘汝; 587. 西余不曾见此; 590. 黄龙二俱不受; 594. 翠岩是大过患; 596. 佛鉴如如不动; 602. 南院宝应不在; 603. 黄龙与么去兮; 607. 真净问话且止; 610. 晦堂得平稳去; 613. 杲师周秦汉魏; 619.

	黄龙钟楼念赞; 620. 蕴聪西天路远; 621. 汾阳十智同真; 622. 宝寿一城人瞎; 628. 云盖急著眼睛; 635. 真净识泐潭僧; 639. 琅邪且吃茶; 641. 白云拄杖说法; 643. 临济开悟因缘; 646. 法演耕白云田; 651. 汾阳临济宗旨; 653. 临济岂无方便; 654. 保宁切忌道著; 655. 法演白云万里; 659. 妙喜示众总结	
云 门 宗	26. 荐福具择法眼; 27. 自宝赞禅初祖; 53. 晓聪负柴上山; 60. 天衣甜瓜苦瓠; 62. 荐福徒劳刻舟; 72. 天衣金鸡报晓; 77. 守初向遮里寻; 87. 佛日颂赵州柏; 88. 僧问大本小本; 90. 雪窦形名双举; 113. 守初无味之句; 127. 晓聪向上宗乘; 133. 法昌宗门中事; 137. 智门藏身得么; 140. 守初冻杀饿杀; 149. 天衣一时穿却; 156. 雪窦锥头出也; 160. 缘密何不启问; 211. 雪窦道接手句; 212. 二师目前包裹; 213. 天衣色空二颂; 222. 云门通身饭水; 245. 云门在什么处; 262. 智门向上一窍; 266. 云门一乘里外; 280. 雪窦无事道人; 293. 云门识祖师么; 299. 智门实到这里; 301. 子祥此两般人; 313. 云门但唤拄杖; 317. 泐潭看孔著楔; 318. 守初一咬咬断; 351. 缘密但参活句; 352. 云门学语之流; 386. 奉先汝欠悟在; 394. 云门三家村汉; 397. 守初自牧一牛; 423. 智门甚么边事; 454. 天衣点检分明; 458. 云门塞却汝喉; 466. 天衣向遮里明; 472. 云门是瞌睡汉; 494. 缘密青天犹在; 498. 香林头重尾轻; 505. 云门某无气力; 530. 缘密普天普地; 546. 云门有两般病; 556. 云门举三种人; 649. 云门明己底人; 657. 守初法眼精明	50
曹 洞 宗	10. 道简路逢猛虎; 30. 洞山佛向上事; 46. 疏山咸通前后; 109. 云居道个什么; 185. 曹山披毛戴角; 199. 曹山纸衣下事; 218. 荐福梵音何来; 229. 金峰二十年前后; 273. 襄州冬行春令; 287. 洞山万里无草; 305. 洞山睹影顿悟; 310. 志行实际理地; 314. 灵泉答祖师意; 315. 大安无如是刀; 316. 鹿门有盐无醋; 319. 咸启伏得龙么; 323. 乾峰不得举二; 349. 云居言不要多; 356. 龙牙透过祖师佛; 357. 报慈丝毫不隔; 358. 蜀川水上卓旗; 366. 疏山腊月莲花; 369. 疏山有曹家女; 376. 疏山昌塞虚空; 421. 金峰不是枕头; 426. 永光非常之旨; 427. 嵇山在甚么处; 428. 香城一似两个; 446. 白水有个入处; 460. 蚬子神前台盘; 493. 曹山令他不疑; 496. 广德盐尽炭无; 526. 青林非吾子息; 558. 怀恹截水停轮; 559. 洞山过在甚处; 565. 洞山常于此切; 569. 洞山问主人公; 573. 鼎州一喝大迟; 580. 梁山无相道场; 633. 云居从妄想有; 475. 曹山滩下接取	41
沩 仰 宗	34. 仰山插锹叉手; 58. 香严冬行春令; 108. 仰山宗门爪牙; 201. 资福汝问阿谁; 238. 仰山剑刃上事; 264. 仰山问三圣名; 277. 芭蕉出身之路; 296. 香严会祖师禅; 328. 洪諵掩息如灰; 335. 百丈躬起夹火; 409. 仰山汝甚处人; 417. 香岩如人上树; 440. 仰山被索明珠; 485. 仰山似个甚么; 508. 仰山某有验处; 511. 沩山道人心之心; 529. 沩山回光返照; 575. 慧寂佛亦不立; 624. 芭蕉有破草鞋; 625. 清干羊头车子; 627. 仰山得名得地; 642. 米胡遮野狐精	22
法 眼 宗	55. 道恒会良久处; 95. 法灯他家儿孙; 150. 天台成正等觉; 193. 法演二僧卷帘; 208. 三师识得凳子; 219. 法眼融教二颂; 388. 天台澡浴省话; 396. 报慈闻声发问; 471. 天台问两尊宿; 495. 法眼随时及节; 538. 法眼丙丁孩童; 548. 雁荡弄影怖头; 583. 慧明近离甚处; 612. 法眼毫厘天地	14

第二节 公案入诗：临济公案及其诗歌表达

宋代临济宗尤其是黄龙、杨岐分派以后，禅师们对公案差别性的关注度越来越低。降至圆悟克勤，更提出了“公案一义化”的看法，所谓“一了一切了，一明一切明”。^①在这种情况下，临济宗禅师显然是较少注意对公案类型划分的，目前所见公案分类法大都出现于黄龙、杨岐分派前，较有代表性的是“汾阳十八问”和“法远九带”。前者是汾阳善昭从语言形式上对公案问话所进行的划分，后者则是对九种接引方法与接引风格的归类，这与云门宗以参学次第和悟道深浅为标准的公案分类法有明显的区别。^②事实上，宋代文人对公案类型的认识并不明晰，采择入诗的对象也多是流传较广、耳熟能详的公案。现就宋人采择入诗较多的临济公案来看，大致有“义玄悟道”“三圣金鳞”“临济瞎驴”“三玄三要”“风穴铁牛”“无位真人”六则，若据其性质来看，可分为悟道公案、示法公案和勘验公案三类。除此之外，临济宗的嗣法文人还为禅门公案创作了一定数量的颂古之作，这也同样受到禅门公案的较大影响。

一、悟道公案：宋人“以临济公案入诗”之一

（一）“义玄悟道”公案在宋诗中的运用

周裕锴曾指出，《沧浪诗话》“以文字为诗”是作为禅宗“不立文字”的对立面提出来的，并将其解释为“写诗时把注意力放到文字的选择安排、推敲琢磨上，让读者只看到用字、押韵。”^③用严羽自己的话来说，就是“用字必有来历，押韵必有出处，读之反覆终篇，不知着到何在”。^④这样看来，所谓“以文字为诗”不仅表现在对语言文字雕琢刻镂上，同时也有对其“来历”和“出处”的考量。就后一方面来说，禅门公案贡献良多。这里仅从临济义玄的悟道公案加以解说。

作为临济宗的创始人，义玄的言行为后人关注者甚多。其中，义玄参学黄檗希运、滩头大愚从而悟道的公案尤其得到重视，仅《禅宗颂古联珠通集》所收该则公案的颂古有二十六则。义玄禅师的言行由其弟子编为《镇州临济慧照禅师语录》，现存《临济录》主要有两个版本系统，分别是刊刻于元丰八年（1085）或稍前的《四家语录》本系统，以及刊刻于宣和二年（1120）的单行本系统，二者

^①（宋）圆悟克勤著，明尧、明洁校注《圆悟克勤禅法心要：圆悟心要校注》，金城出版社2017年，第373页。

^②对土屋太祐《北宋禅宗思想及其渊源》第七章《公案禅的形成》中对公案分类的论述，以及尚之煜对《人天眼目》的释读多有参照。

^③周裕锴《〈沧浪诗话〉的隐喻系统和诗学旨趣新论》《文学遗产》2012年第2期，第28-37页。

^④（宋）严羽著，郭绍虞校释《沧浪诗话校释》，人民文学出版社1983年，第26页。

均收录了这段公案。另外,《祖堂集》《景德传灯录》等禅宗史书对此也多有提及,《正法眼藏》《从容录》等颂古集也大都将其收入,这使它在宋代产生了十分广泛的影响。对这则公案较为详细的记载是《临济录》:

师初在黄蘗会下,行业统一。首座乃叹曰:“虽是后生,与众有异。”遂问:“上座在此多少时?”师云:“三年。”首座云:“曾参问也无?”师云:“不曾参问,不知问个什么?”首座云:“汝何不去问堂头和尚,如何是佛法的大意?”师便去问,声未绝,黄蘗便打。师下来,首座云:“问话作么生?”师云:“某甲问声未绝,和尚便打,某甲不会。”首座云:“但更去问。”师又去问,黄蘗又打。如是三度发问,三度被打。师来白首座云:“幸蒙慈悲,令某甲问讯和尚,三度发问,三度被打,自恨障缘不领深旨,今且辞去。”首座云:“汝若去时,须辞和尚去。”师礼拜退,首座先到和尚处,云:“问话底后生甚是如法,若来辞时,方便接他,向后穿凿成一株大树,与天下人作荫凉去在。”师去辞黄蘗,蘗云:“不得往别处去,汝向高安滩头大愚处去,必为汝说。”师到大愚,大愚问:“什么处来?”师云:“黄蘗处来。”大愚云:“黄蘗有何言句?”师云:“某甲三度问佛法的大意,三度被打。不知某甲有过无过?”大愚云:“黄蘗与么老婆(心切),为汝得彻困,更来这里问有过无过。”师于言下大悟,云:“元来黄蘗佛法无多子。”大愚搥住云:“这尿床鬼子,适来道有过、无过,如今却道黄蘗佛法无多子。尔见个什么道理?速道,速道。”师于大愚胁下筑三拳,大愚托开,云:“汝师黄蘗,非干我事。”师辞大愚,却回黄蘗。黄蘗见来便问:“这汉来来去去,有什么了期?”师云:“祇为老婆心切。”便人事了侍立。黄蘗问:“什么处去来?”师云:“昨奉慈旨,令参大愚去来。”黄蘗云:“大愚有何言句?”师遂举前话,黄蘗云:“作么生得这汉来?待痛与一顿。”师云:“说什么待来?即今便吃。”随后便掌。黄蘗云:“这风颠汉却来这里捋虎须。”师便喝。黄蘗云:“侍者引这风颠汉参堂去。”后汾山举此话,问仰山:“临济当时得大愚力?得黄蘗力?”仰山云:“非但骑虎头,亦解把虎尾。”^①

临济义玄十分重视自己三次询问佛法大意三次被打的经历,在向弟子传授禅法时不止一次的提起,如“夫为法者不避丧身失命。我二十年在黄蘗先师处,三度问佛法的大意,三度蒙他赐杖,如蒿枝拂着相似。如今更思得一顿棒吃,谁人为

^① (唐)慧然集,杨曾文编校《临济录》,中州古籍出版社2001年,第38-40页。

我行得”，^①这自然是从求法信心和毅力的角度对学人的勉励。不仅如此，从启示学人开悟的角度而言，本则公案也向学人阐释了即心即佛、莫向外求的道理。关于这一点，日本学者小川隆在论述马祖禅“作用即性”的特点时称之为“实践性手法”，他认为“拳打、脚踢、手掐等，其实都是同样的手法，即用瞬间的疼痛这一身体感觉使人了悟”，使人“亲身体会并真实感受到‘即心即佛’这个活生生的事实”。^②这种说法显得有些过于简单，但不失为一种较为合理的解释。由此，当大愚为其指出黄檗三度施棒的循循善诱之心时，义玄马上领悟了黄檗禅法，并称“原来黄檗佛法无多子”。对于“佛法无多子”，向有不同理解。杨曾文结合《诗词曲语辞释例》认为“‘多子’相当‘多少’，‘子’为‘些子’的省略，‘无多子’犹说没有多少，没有多少东西；可转意为没有什么超出一般的特别之处……义玄用此语表达他已经领悟黄檗禅法的奥妙之处”。^③这也是一种较为简单的理解，但也得到了较多的认同。不过，日本学者衣川贤次说：“‘无多子’意为‘一’，即黄檗禅师所言‘即心是佛’（‘身心与祖佛不别’）这一真理”。^④这里不再是说黄檗佛法没有特别之处，而是认为黄檗佛法不假外求、不做多余之事。后世临济宗禅师的言说与颂古可以对此加以印证。首山省念：“佛法无多子，只是汝辈自信不及，若能自信，千圣出头来，无奈汝何。何故如此？为向汝面前无开口处。只为汝自信不及，向外驰求，所以到这里。”^⑤大慧宗杲：“撒手悬崖信不虚，根尘顿尽更无余。始知佛法无多子，向外驰求转见疏。”^⑥很显然，省念和宗杲二人均将“佛法无多子”与“莫向外驰求”视为同一含义，这与衣川贤次的说法较为一致，但与杨曾文的观点也并不冲突。

那么，这则公案所传达的思想也就呼之欲出：“佛法的的大意”并无太多的奥妙之处，仅仅只是“即心即佛”而已。这是原本便就存在的道理，甚至于达摩西来也并非要提供什么新的理念，而仅仅是要将这一道理明明白白地揭示出来，如此而已。即心即佛，也可以说当下此心是佛；既然此心是佛，自然就无须外求，也无须内求。故而，“自信”与“平常无事”便成了题中应有之意，这也是临济义玄的一贯主张：

^①（唐）慧然集，杨曾文编校《临济录》，中州古籍出版社2001年，第9页。

^②（日）小川隆著，彭丹译《禅思想史讲义》，复旦大学出版社2017年，第53-55页。

^③杨曾文《唐五代禅宗史》，中国社会科学出版社1999年，第352页。

^④（日）衣川贤次著，《禅宗思想与文献丛考》，复旦大学出版社2017年，第39页。

^⑤（宋）惠洪著，吕有祥点校《禅林僧宝传》，中州古籍出版社2014年，第18页。

^⑥（宋）蕴闻编《大慧普觉禅师语录》卷十四，《佛光大藏经·禅藏》第32册，第294页。

如今学者不得，病在甚处？病在不自信处。尔若自信不及，即便忙忙地徇一切境转，被他万境回换，不得自由。尔若能歇得念念驰求心，便与祖佛不别。

向外无法，内亦不可得。尔取山僧口里语，不如休歇无事去。已起者莫续、未起者不要放起，便胜尔十年行脚。^①

除此之外，临济义玄所提出的“一念心具三身佛”“无位真人”“无依道人”为代表的佛在自身论，以及“棒喝齐施”“呵佛骂祖”的接引方法论，也都是建立在这种思想之上。后人常称临济义玄弘传黄檗宗旨，于此可见一斑。当然，本则公案随后的大愚肋下三拳和痛与黄檗一掌，大抵也都是以峻烈的手段启悟学人自身即佛，不假外求之意。

宋代文人广泛阅读的禅门灯录及颂古集，如《景德传灯录》《碧岩录》等书，均对临济义玄的悟道经历加以记载，为该则公案的传播奠定了文献基础。到南宋时期，宋人编撰的类书也将其收录其中，孝宗时人所编《锦绣万花谷·前集》卷二十八佛祖类“老婆心切”条所录，^②即临济大悟公案。这是一部写给下层文人乃至平民学子的类书，书中所收临济公案仅涉及义玄1人约4则，四库馆臣虽称其“琐屑丛碎，条错失伦”，^③但也从一个侧面反映出该则公案的流通与接受广度。不仅如此，该则公案中的“大愚三拳”、“老婆心切”、“佛法无多子”等语汇还进一步走入文学作品，成为宋代诗歌乃至诗学著作中的常用话语。

1. 三拳

义玄在大愚肋下连筑三拳的经历得到了宋人的关注，常被用于表示对后世禅师的称赞。李昭玘《天宁请首座赞直传法开堂疏一》：

首座大师求心无堕，见道不疑。胸前猛得一椎，豁开宿障；肋下连遭三筑，唤出菩提。既从这个了知，当与大家受用。^④

昭玘字成季，济南人，生卒年不详，年少时曾与晁补之齐名。元祐中擢进士，历任徐州教授、潞州通判、沧州知州等官。崇宁初年坐入党籍，闲居十五年。据前文《济州天宁请观禅师开堂疏》可知，此天宁寺当位于济州，或为其闲居期间所作。该文所请天宁首座为临济宗黄龙派弟子，“天宁和尚，临济别支，黄龙高足”，

^①（唐）慧然集，杨曾文编校《临济录》，中州古籍出版社2001年，第11页、23页。

^②《锦绣万花谷·前集》，《文渊阁四库全书·子部》第924册，第352页。

^③（清）永瑢等撰《四库全书总目》，中华书局1965年，第1148页下。

^④曾枣庄等主编《全宋文》第121册，上海辞书出版社2006年，第285页。

①故昭玘以三拳之事加以称扬。昭玘对“临济大悟”公案十分熟悉，该疏第二篇又有“十年跌坐，不将拄杖它游；一日花开，真见老婆心切”②之语。在这里，“连遭三筑”旨在赞其得传正法、见道不疑，“老婆心切”则希望他能够自利利物、先觉觉人，以此二语请天宁和尚开堂说法，运用得体，恰如其分。

李纲（1083-1140），字伯纪，祖籍福建邵武，他的佛学造诣颇深，与临济宗龙翔士珪（1083-1146）、曹洞宗真歇清了（1090-1151）等禅师均有交游。李纲所作《雪峰真歇了禅师一掌录序》有：

真歇颊边遭一掌，大愚肋下筑三拳。自从默契宗风后，颠倒纵横总是禅。

③

该序是为清了在雪峰寺的上堂法语集《一掌录》所作，成文于绍兴四年（1134）二月初一。清了在丹霞子淳门下因一掌而开悟，“一日入室，霞问如何是空劫以前自己。师拟进语，霞与一掌，师豁然开悟”，④属曹洞宗第十世。李纲该偈前两句将其开悟机缘与临济三拳对举，一则是为了清的赞扬，二则以临济公案之语赞颂曹洞宗禅师也表现出李纲不拘宗派之见的禅学见解，只要了悟禅门第一义谛，颠倒纵横，无非是禅。

李弥逊（1085-1153），字似之，苏州吴县人。他与李纲友善，政治主张一致，因反对宋金和议触忤秦桧，于绍兴十年（1140）归隐，闲居福建连江西山十余年，《宋史》称其为“临大节而不可夺者”。⑤李弥逊与佛禅之间的关系同样较为密切，《五灯会元》甚至将其列为临济宗圆悟克勤禅师的法嗣。除此之外，他与临济宗佛眼清远、云居善悟均有交游，并为杨岐方会作有《真赞》，可见李弥逊与杨岐一派的关系。他作有《朴上人访筠翁于筠溪草堂，袖诗为赠，雨中告别将有雁荡之行，屡挽不肯留，索诗甚急，以偈送之》：

一壑翛然听雨眠，君来着语破云烟。肯随鸥狎清江上，欲趁虹飞白日边。

童子不应多一指，学人正自少三拳。急行啖蔗逢佳境，春笋出林啼杜鹃。⑥

这是一首送别诗，首联交代朴上人冒雨来访，称其所赠之诗有启迷破妄之效；颌联写朴上人告别而去，以“随鸥狎”、“趁虹飞”展现他潇洒自如的风姿。颈联分

① 曾枣庄等主编《全宋文》第121册，上海辞书出版社2006年，第286页。

② 曾枣庄等主编《全宋文》第121册，上海辞书出版社2006年，第286页。

③ （宋）李纲著，王瑞明点校《李纲全集》，岳麓书社2004年，第1317页。

④ （宋）正觉《崇先真歇了禅师塔铭》，见（宋）德初、义初等编《真歇清了禅师语录》卷一，《新编卮续藏》第124册，第633页下。

⑤ （元）脱脱等撰《宋史》第34册，中华书局1977年，第11778页。

⑥ 傅璇琮等主编《全宋诗》第30册，北京大学出版社1998年，第19309页。

别运用“俱胝一指”和“临济大悟”两个公案，童子尚未参透禅机不在指头上，学人仍然缺少三拳来呈现悟境，意在称颂朴上人前往雁荡山为那里的学人开示佛法。尾联则是以自然景物来建构生机盎然的禅境。可见，“三拳”之语大抵被宋人用来表示对禅师称扬的赞语。

2. 老婆心切

“老婆”一词，本为俗语，较少进入诗歌。义玄之前的唐人以其入诗者如顾况《杜秀才画立走水牛歌》“八十老婆拍手笑，妒他织女嫁牵牛”，^①大抵代指年长的妇女。再如寒山：

东家一老婆，富来三五年。昔日贫于我，今笑我无钱。渠笑我在后，我笑渠在前。相笑饶不止，东边复西边。

老翁娶少妇，发白妇不耐。老婆嫁少夫，面黄夫不爱。老翁娶老婆，一无弃背。少妇嫁少夫，两两相怜态。^②

寒山这两首诗，第一首讲贫富转换变化无常，第二首反对年龄悬殊的婚姻，但“老婆”一词无疑也都是指年长的妇女。除诗歌外，唐人张鷟《朝野僉载》“唯留一老婆年八十已上”，^③含义同样如此。

然而，宋人诗歌中对“老婆心”的含义运用发生了改变，如前举李昭玘《天宁请首座赞直传法开堂疏》便是用“老婆心切”称赞禅师自觉觉他的慈悲之心。苏轼好友王洸（1048—1104）也以“老婆心”之语入诗，据《侯鲭录》记载：

东坡云：“王晋卿尝暴得耳疾，意不能堪，求方于仆，仆答之曰：‘君是将种，断头穴胸，当无所惜，两耳堪作底用，割舍不得！限三日疾去，不去，割取我耳。’晋卿洒然而悟，三日，病良已，以诗示仆云：‘老婆心急频相劝，性难只得三日限。我耳已较君不割，且喜两家皆平善。’今定国所藏排耳图，得之晋卿，聊识此耳。”^④

前人举证“老婆”一词义项，常将此诗列于妻子义项之下。这则故事可以视为王洸《耳疾去後呈東坡》的本事，通过诗歌本事可知，苏轼因王洸突患耳疾而发“三日疾去”之语，王洸所言老婆心急相劝、只有三日之限等等，显然是指东坡希望王洸耳疾能尽快康复的急切之心，而非指王洸妻子心急。这种含义的转变无疑是

^① 《全唐诗》第8册，中华书局1979年，第2946页。

^② 项楚《寒山诗注》，中华书局2000年，第99页、333页。

^③ （唐）张鷟撰，郝润华、莫琼辑校《朝野僉载辑校》，山东人民出版社2018年，第106页。

^④ （宋）赵令畤等撰，孔凡礼点校《侯鲭录 墨客挥犀 续墨客挥犀》，中华书局2002年，第89页。

从“临济大悟”公案而来。

再举二例，饶节（1065-1129）《答惠海首座五首海乃圆照禅师小师》：

龙生龙子气骀骀，拄杖横担徧宝林。果得云门函盖句，肯忘黄蘗老婆心。

扶疎绿树西风薄，零落黄花秋意深。若问宗风竟谁嗣，请将消息问威音。^①

许及之（？-1209）《和转庵与洪共之说诗谈禅之什》：

铛坐听清话，鼎来宜笑哗。诗谈五字律，禅说一枝花。未肯传衣钵，先

须借齿牙。老婆心更切，黄檗正栽茶。^②

二人所言“老婆心”的对象均是黄檗希运，在这里，“老婆心”指的是慈悲之心，是为令学人开悟而像老婆婆一样一遍遍地进行叮咛指引的苦口婆心。对这一含义的运用频繁见于宋人真赞以及与禅师之间的赠答诗中。如周必大《彦岑真赞》：

“石中韞着无瑕玉，矿里淘成紫磨金。八十年来岑铁面，谁知一片老婆心。”^③再

如许及之《次韵酬转庵》也有“同病亦谓投闲宜，老婆心切一手挥”^④之语。

除禅师外，“老婆心”一词也被用以形容老师的教导，高荷《答山谷先生》：

四篇诗得裹蹄金，妙旨初临法语寻。要我尽除儿子气，知公全用老婆心。

平章许事真难可，付嘱斯文岂易任。感激面东垂涕泗，高山从此少知音。^⑤

高荷字子勉，江陵人，他的诗歌因黄庭坚大加赞赏从而知名，并名列《江西诗社宗派图》，二人实有师徒之谊。此诗即高荷赠答黄庭坚之作，颌联之中，“儿子气”为山谷常用之语，如“力道长予二岁，而少成独立，无儿子气”（《王力道墓志铭》）、^⑥“当时喜文章，各有儿子气”（《赠别李端叔》），^⑦大抵指少年意气，略同于孩子气。“老婆心”亦非轻发，据《嘉泰普灯录》记载，黄庭坚在黄龙派晦堂祖心门下，“一日，侍心山行次，时岩桂盛放，心曰：‘闻木犀华香么？’公曰：‘闻。’心曰：‘吾无隐乎尔。’遂释然，即拜之，曰：‘和尚得恁么老婆心切！’心笑曰：‘只要公到家耳。’”^⑧诗人以“儿子气”与“老婆心”相对，不仅契合黄庭坚的言语及经历，同时也是对山谷谆谆教导的称颂。

胡安国（1074-1138）更将此语用以形容理学大家杨时，《答陈几叟书》称“若

^① 傅璇琮等主编《全宋诗》第22册，北京大学出版社1998年，第14571页。

^② 傅璇琮等主编《全宋诗》第46册，北京大学出版社1998年，第28333页。

^③ 傅璇琮等主编《全宋诗》第43册，北京大学出版社1998年，第26819页。

^④ 傅璇琮等主编《全宋诗》第46册，北京大学出版社1998年，第28309页。

^⑤ 傅璇琮等主编《全宋诗》第21册，北京大学出版社1998年，第14243页。

^⑥ （宋）黄庭坚著，郑永晓整理《黄庭坚全集编年辑校》，江西人民出版社2011年，第113页。

^⑦ （宋）黄庭坚撰，（宋）任渊、史容、史季温注，刘尚荣校点《黄庭坚诗集注》，中华书局2003年，第1013页。

^⑧ （宋）正受撰，秦瑜点校《嘉泰普灯录》，上海古籍出版社2014年，第602页。

龟山此举，可谓老婆心切矣”。^①据前后文可知，此是称其具有怜悯、同情他人之仁心，展现出儒释一贯的蕴涵。宋孝宗曾有“以佛修心，以道养生，以儒治世”^②之语，至宋末，“老婆心”更成为以佛修心的代称，从而与寒士语、道人身并列。刘辰翁《行香子·次草窗忆古心公韵》：“玉立风尘，光动黄银。便谈文、也到夜分。无人烛下，壁上传神。记老婆心，寒士语，道人身。极意形容，下语难亲。更万分、无一分真，醉翁去后，往往愁人。愿滴山泉，衔丘塚，化龙云。”^③“老婆心”从对禅师慈悲之心的赞扬，转变为对长者和老师的称赞，并作为佛禅的代名词进一步成为宋诗中的习用语汇。

3. 佛法无多子

“无多子”同样是俗语，但很少见于宋代以前的典籍。现存较早的是黄觉的两句韵语，据《中山诗话》记载：

黄觉仕宦不遂，尝送客都门外，不及寓邸舍。会一道士取所携酒炙呼饮之，既而道士举杯，搯水写吕字，觉始悟其为洞宾也。又曰：“明年江南见君。”觉果得江南官。及期见之，出怀中大钱七，其次十，又小钱三，曰：“数不可益也。”予药数寸许，告觉曰：“一以酒磨服之，可保一岁无疾。”觉如其言，至七十余，药亦垂尽，作诗曰：“床头历日无多子，屈指明年七十三。”果是岁卒。^④

如果说，“无多子”在这里是指没有多少、时日无多之意，尚且单纯地属于以俗语为诗的范畴，宋人的运用更多的则是来自“临济大悟”公案，带有十分明显的佛教色彩。如王安石《拟寒山拾得二十首（其十）》：

昨日见张三，嫌他不守己。归来自悔责，分别亦非理。今日见张三，分别心复起。若除此恶习，佛法无多子。^⑤

这是一首十分有趣的诗歌，昨日见到张三，认为他不本分守己。回来之后，却因为自己生起的分别之心而悔恨自责，认为不该如此。但等到第二天再次张三，分别之心又一次不受控制地生起。王安石认为，佛法的本质其实并不深奥，不过是对治自心的烦恼，待人接物不起分别之心，如此而已。再如方岳《赠诗僧》：

从来佛法无多子，底用芒鞋半九州。赢得诸人诗满袖，草深一丈法堂秋。

^①（宋）朱熹《伊洛渊源录》，《文渊阁四库全书》第448册，第494页上。

^②（宋）李心传撰，徐规点校《建炎以来朝野杂记》，中华书局2000年，第544页。

^③（宋）刘辰翁著，吴企明校注《刘辰翁词校注》，上海古籍出版社2015年，第108页。

^④（宋）刘攽《中山诗话》，见（清）何文煊辑《历代诗话》，中华书局1981年，第287页。

^⑤（宋）王安石著，（宋）李壁笺注，高克勤点校《王荆文公诗笺注》，上海古籍出版社2010年，第91页。

①

佛法本无用功之处，无须四处行脚、一味索求，但于深秋时节端坐法堂，与三五知己酬唱，任它荒草疯长，佛法奥妙不过如是。以“无多子”入诗得到了宋人极为广泛的运用，也衍生出不同的用法和含义。如朱松“风生蘋末无多子，更待冰轮作伴回”（《溪桥纳凉晚归小景》），^②“无多子”指的是风没有多大；韩淲“水边却恨无多子，山觜尤怜太瘦生”（《梅》），^③是说盛开的梅花尚少；“无多子”在这里都是表示程度。再如杨万里“丰年气象无多子，只在鸡鸣犬吠中”（《秋晓出郊二绝句》），^④“无多子”在这里是指没有什么特别之处；陈傅良“若能领会无多子，绝胜相从岁月深”（《赠张孟阜绝句》），^⑤“无多子”在这里是一个代词，指的是“无多子的道理”。

不仅如此，宋人还进一步将其与诗学观念和创作手法联系起来，并以“无多子”与诗法、诗才、诗思等连用：

莫教佛法无多子，却怕诗人太瘦生。（张祁《汪氏别野次韵》）

诗中活法无多子，眼里知音有几人。（胡宿《又和前人》）

吟边好思无多子，只在孤舟落照间。（武衍《书吴江塔院水月》）

诗情本自无多子，深谢江山稍见存。（赵蕃《舟中二首》）^⑥

文章三昧无多子，只守君家旧典刑。（张耒《观苏仲南诗卷》）^⑦

第一则中的“太瘦生”出自李白《戏赠杜甫》“饭颗山头逢杜甫，顶戴笠子日卓午。借问别来太瘦生，总为从前作诗苦”，^⑧意思是苦心作诗，日渐消瘦。张祁以佛法与诗法相对，则是说诗法与佛法的并无奥妙之处不同，需要很大的精力去用心钻研，但也要注意不能够操劳过度。诗人将“无多子”的“子”视为助语，并无实际意义，这一点已为宋人所注意。《漫叟诗话》“诗中有助语”条：“若‘床头历日无多子，借问别来太瘦生’之句，‘子’与‘生’字，初不当轻重。”^⑨这种用法成为了宋代诗人的惯用搭配，如陆游“不愁索笑无多子，惟恨相思太瘦生”

^① 傅璇琮等主编《全宋诗》第61册，北京大学出版社1998年，第38269页。

^② 傅璇琮等主编《全宋诗》第33册，北京大学出版社1998年，第20749页。

^③ 傅璇琮等主编《全宋诗》第52册，北京大学出版社1998年，第22618页。

^④ （宋）杨万里著，王琦珍整理《杨万里诗文集》，江西人民出版社2006年，第72页。

^⑤ （宋）陈傅良著，郁震宏校注《陈傅良诗集校注》，浙江古籍出版社2010年，第228页。

^⑥ 傅璇琮等主编《全宋诗》，北京大学出版社1998年，第20563页、2104页、28969页、30810页。

^⑦ （宋）张耒撰，李逸安等点校《张耒集》，中华书局1990年，第544页。

^⑧ （唐）李白撰，安旗主编《李白全集编年笺注》，中华书局2015年，第955页。

^⑨ （宋）魏庆之著，王仲闻点校《诗人玉屑》，中华书局2007年，第367页。

(《梅花》),^①杨万里“山中寄去无多子,天上归来太瘦生”(《寄中洲茶与尤延之,延之有诗,再寄黄檗茶,仍和其韵》)^②等。在第二则中,胡宿的观点有所不同,他认为的诗中活法并没有太多奥秘。^③最后三则的写作模式较为一致,先由出句提出“诗情”、“文章”等并没有什么艰深奥妙之处,接着在对句中将自己的主张和观点摆出来,具有以退为进的突出强调效果。

综上,宋人在对本则公案的运用中,“三拳”往往用以标榜和称赞禅师的境界;表示苦口婆心、谆谆教诲的“老婆心”除称赞禅师的慈悲之心外,也被运用于诗人和理学家;“无多子”既被用于禅理诗中,还被用来讲说诗法,并出现了作为程度副词和作为代词的不同用法。我们可以看出,宋代文人在对部分临济公案的运用上,并未将其作为具有独立含义的典故进行嵌入,而是把相关语汇从公案中剥离开来。它的来源是临济公案,但早含义上却与公案有所脱离。这种将临济公案视为语汇来源的作法,可以视为是“文字入诗”的一种表现。

(二)“风穴铁牛”公案在宋诗中的运用

风穴延沼(896-973)系义玄三传弟子,也是临济宗入宋的第一代禅师。有关他的公案知名者甚多,如“风穴一尘”、“风穴古曲”、“风雪麋鹿”、“语默涉离微”等。据《碧岩录》记载:

风穴在郢州衙内,上堂云:“祖师心印,状似铁牛之机,去即印住,住即印破。只如不去不住,印即是,不印即是?”时有卢陂长老出问:“某甲有铁牛之机,请师不搭印。”穴云:“惯钓鲸鲵澄巨浸,却嗟蛙步辗泥沙。”陂伫思。穴喝云:“长老何不进语?”陂拟议,穴打一拂子。穴云:“还记得话头么?试举看。”陂拟开口,穴又打一拂子。牧主云:“佛法与王法一般。”穴云:“见个什么道理?”牧主云:“当断不断,返招其乱。”穴便下座。^④

“黄河铁牛”原是蒲津渡口用以固定索桥之物,又有震慑黄河水患、护佑一方百姓的意味。因“铁牛”具有本体不动而作用自现的特质,禅门往往用来比喻幽深玄秘、超越情见的禅法,象征着禅门第一义谛无法用语言表述也不能通过语言领会。在这则公案中,风穴延沼上堂便开宗明义,称祖师心印有如铁牛之机。如果河水泛滥,要用其加以震慑;如果堵塞不通,则用其进行疏浚。接着又问,如果

^① (宋)陆游撰,钱仲联校注《剑南诗稿校注》,上海古籍出版社1985年,第935页。

^② (宋)杨万里著,王琦珍整理《杨万里诗文集》,江西人民出版社2006年,第452页。

^③ 关于胡宿的“活法”说,可参见曾明《胡宿诗学“活法”探源》,《文学评论》2011年第2期,文章从“音”、“义”两个方面对其“活法”思想进行了深入探讨。

^④ (宋)圆悟克勤著,尚之煜校注《碧岩录》,中州古籍出版社2011年,第204-205页。

既没有泛滥也没有堵塞，这铁牛之机还发挥作用吗？卢陂长老听到这话后，却出众说，我早就懂得铁牛之机了，就不要再用它来勘验我了。很显然，卢陂长老这时已生起对清净境界的执着之心。风穴延沼随后所采用的“喝”“打”手段，正是用来破除卢陂长老的执着之心，显示出铁牛之机“住即印破”的功效。不过遗憾的是，卢陂长老似乎并未彻悟，反倒是请风穴前来讲法的“牧主”觑破了驾驭“铁牛”的个中奥妙。这则公案得到了宋代临济禅师的广泛赞誉。如第十三世西禅鼎需说“全锋敌胜铁牛机，电掣雷奔已是迟”，^①将铁牛机视为迅捷的机锋，丝毫不逊于掣电奔雷。第十七世育王如珙《示然侍者》：“以法传法狮子吼，以心传心铁牛机。十方世界无行路，圆觉空中有路归。”^②以狮子吼与铁牛机并称，认为它们是证得圆觉妙心的法门。

风穴延沼这则公案也得到宋代文人的关注。彭汝砺作有《和梅堂^③祖心禅师答潭州知府谏议谢凡五遣人召禅师不往（其三）》：

无弦不似伯牙琴，笑教钟期错用心。却爱铁牛机外语，知音何似不知音。

④

彭汝砺（1042-1095），字器资，饶州鄱阳人，历官中书舍人、刑部侍郎、权吏部尚书等职。彭汝砺与佛禅关系较为密切，被视为黄龙派晦堂祖心禅师的法嗣，与东林常总弟子开先行瑛以及云门宗佛印了元等人亦有交游，此诗即为祖心不赴谢景温之请而作。据《禅林僧宝传》《林间录》等书记载，谢景温担任潭州知府期间对佛禅之事十分热衷，曾先后致书大汾慕喆以及晦堂祖心、云居元祐、云盖守智、保宁圆玘等黄龙派二代弟子，或请其出世说法，或相邀会晤面谈。其中，祖心收到出世大汾山的邀请，但三辞不往。彭汝砺此诗前二句将谢景温比为钟子期，说奈何祖心并非善于鼓琴的俞伯牙，不能成为谢景温的知音，只能是辜负了他的用心。后二句以铁牛机外语代指修禅体道，接着说就禅家观念看来，知音与不知音本身就没有什么不同，在为祖心禅师的拒绝找到合理解释的基础上，同时也起到了劝慰谢景温的目的。值得注意的是，彭汝砺这首诗歌在对典故的选择上颇具匠心。风穴延沼禅师的“铁牛机”公案本身就有延沼与卢陂长老未能相契成为“知音”的含义，以此禅门典故与“伯牙子期”的世俗典故前后对举，在比较中很好

^①（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷三十五，《新编卮续藏》第115册，第438页下。

^②（元）本光等编《横川行珙禅师语录》卷二，《新编卮续藏》第123册，第404页上。

^③按：黄龙慧南弟子祖心禅师之号，诸禅籍皆作“晦堂”，《全宋诗》及其所据影印文渊阁《四库全书·鄱阳集》写作“梅堂”，当系讹误。

^④傅璇琮等主编《全宋诗》第16册，北京大学出版社1995年，第10620页。

地展现出宋代禅门对待俗世情感的观点。

风穴延沼于长兴二年（931）住持汝州风穴寺，后又于广顺元年（951）住持汝州广慧寺。其中风穴寺是为名刹，宋代文人仰慕其地，游览参访常有诗作，如毕仲游《和宋开叔韵游风穴山白云寺》、葛胜仲《二月三日游风穴白云寺呈通判二首》等。刘才邵也作有《游风穴》：

清晓意不惬，驱车向城东。行行历溪谷，遂到青莲宫。古塔跨虚碧，长桥卧晴虹。水落见溪骨，云开露秋容。疏竹摇晚翠，寒花缀幽丛。访古但丘壑，令人气填胸。登览未觉久，山遮半轮红。白烟生汝水，横空正蒙蒙。缅怀道化盛，山高水无穷。坐令千万世，矫首希高踪。浙江黄面子，应纤开禅宗。妙哉铁牛机，谁敢当其锋。杖林山下竹依旧，金沙滩头人已空。可怜高坐寂寥久，萧萧古木号悲风。^①

刘才邵（1086-1158），字美中，吉州庐陵人，此诗当作于大观、政和年间担任汝州教授之时。诗人描写游览风穴山见闻风光，结以物是人非的慨叹。这里的“铁牛机”用以赞颂延沼禅师，称其机锋险峻，无人可挡。他还作有《赠端上人》：“传得无声曲，有时弹向人。雪峰年老大，风穴语尖新。吼月泥牛困，抽条石笋春。衣珠犹不重，岂更觉身贫。”^②诗为端上人而作，以雪峰义存和风穴延沼对举，将延沼禅法的特点归结为“尖新”。

二、示法公案：宋人“以临济公案入诗”之二

（一）“三玄三要”公案在宋诗中的运用

临济义玄有“三玄三要”之说，据《临济录》记载：

上堂，僧问：“如何是第一句？”师云：“三要印开朱点侧，未容拟议主宾分。”问：“如何是第二句？”师云：“妙解岂容无着问，沤和争负截流机。”问：“如何是第三句？”师云：“看取棚头弄傀儡，抽牵都借里头人。”师又云：“一句语须具三玄门，一玄门须具三要，有权有用。汝等诸人作么生会？”下座。^③

这里的“三句”、“三玄”、“三要”等，是临济宗最为著名的“门庭设施”，严格意义上来讲并不能称之为公案，但它对宋代禅林的影响却还超过了一般公案。尤

^① 傅璇琮等主编《全宋诗》第29册，北京大学出版社1998年，第18841页。

^② 傅璇琮等主编《全宋诗》第29册，北京大学出版社1998年，第18859页。

^③ （唐）慧然集，杨曾文编校《临济录》，中州古籍出版社2001年，第10页。

其是在黄龙慧南、觉范惠洪等人对参学诸家门庭提出明确反对意见之前的北宋初中期禅林，“三玄三要”发挥了重要的弘法与传道作用，举凡临济宗重要禅师如汾阳善昭、谷隐蕴聪、三交智嵩、石霜楚圆等，均作有“三玄颂”之类的作品。再如风穴延沼禅师，他先在守廓侍者身边“默悟三玄旨要”，后见南院慧颙禅师，又因对“四料简”和“三句”的见解得到慧颙“可以支临济”的赞许。^①对于“三玄三要”的含义，义玄并无专门解释，这就造成了后世的众说纷纭，甚至出现了一句话具备“九玄二十七要”的这种十分机械性的理解。杨曾文认为，“义玄所说的‘三玄三要’是要求讲授禅法应当突出心法、佛性的内容，不搞烦琐哲学”。^②这是将“三玄三要”作为教条式的言说标准进行理解，具有一定的片面性和不确切性。吴言生结合汾阳善昭和石霜楚圆的“三玄三要偈”，在逐条分析的基础上指出，“三玄三要的主旨，正是为了突破语言的指意定势，突破语言的逻辑性、知解性、分析性，强调语言的随机妙用，强调语言的象征性、现量性、空灵性，使参禅者得意忘言，从而契证‘言语道断’的真如本体”。^③将“三玄三要”视为一种语言策略和言说精神，赋予了它极大的自主性和破妄能力，这就要求接机语言在精神导向上要以破人法二执为旨归，不可着相；在宾主问答上要以直截根原为手段，不容拟议；在运用准则上要应机而行，随机而变，纵夺随心，杀活自在。《人天眼目》称其“有权有实，有照有用”，与上述分析大体一致，也就是既要有权益之法也要有了义之论，既要明真如本体也要通真如妙用。^④

“三玄三要”同样得到了宋代文人群体的关注。就现有文献来看，将其采纳入诗的现象大都集中在北宋中后期，总体稍晚于它在禅林的广泛流播。米芾（1051-1117）《黄龙真赞》：

的的曹溪一点开，从兹驴足踏尘埃。黄龙若不三玄接，争得东林八转来。

⑤

米芾，字元章，自号无碍居士，他与佛禅关系的现存资料不多，仅能从其《方圆庵记》《天衣怀禅师碑赞》等作品窥豹一斑。这篇真赞是米芾为黄龙慧南所作，慧南勘辨学人，有所谓“佛手”“驴脚”“生缘”的“黄龙三关”之语，第二句中

^①（宋）惠洪著，吕有祥点校《禅林僧宝传》，中州古籍出版社2014年，第14页。

^② 杨曾文著《唐五代禅宗史》，中国社会科学出版社1995年，第375页。在《宋元禅宗史》中，杨曾文又对汾阳善昭、荐福承古和石霜楚圆对“三玄三要”的解说进行了单独分析，结论大同小异。

^③ 吴言生著《禅宗诗歌境界》，中华书局2001年，第44页。

^④（宋）智昭编撰，尚之煜释读《人天眼目释读》，上海古籍出版社2015年，第20-21页。

^⑤ 傅璇琮等主编《全宋诗》第18册，北京大学出版社1995年，第12271页。

的“驴足”便出自于此。末句的“东林”是指东林常总（1025-1091），他是慧南的主要嗣法弟子，有“马祖再来”之称。据《禅林僧宝传》记载：“（常总）闻南禅师之风，辞材至归宗，久之无所得而去。归宗寺火，南公迁石门南塔，又往从之。及南公自石门而迁黄蘗积翠，自积翠而迁黄龙，总皆在焉。二十年之间，凡七往返。南公佳其勤劳，称于众。”^①所谓“八转”，当就此而言。一方面，北宋以来禅林中的“玄语”一词往往带上了“妙旨”的含义，^②米芾以“三玄”称“三关”既是对“黄龙三关”的尊崇，也反映出的整个社会对禅林要义的普遍认识。另一方面，米芾在这里还将“三玄（三关）”之法视为令远方学人不辞辛劳前来求法的要义之所在。

谢薖（1074-1116），字幼槃，号竹友居士，与其从兄谢逸共同名列江西诗派二十五法嗣。他作有《七夕书事》：

烧烛留今夕，衔杯忆故年。风前失二士，句里问三玄。随分瓜蔬设，占星古老传。不须文乞巧，只有直如弦。^③

谢薖此诗作于七夕之夜，首联写眼前之事，烧烛、饮酒，不禁令诗人想起故年往事。颌联或指崇宁党禁以及稍后的废除科举而言，谢薖与其兄谢逸都因徽宗以来日渐败坏的科举之风而选择以布衣终身。“三玄”一指《老子》《庄子》《周易》，但这里所谓“句里问三玄”则显然是“一句语须具三玄门”之意。既然无法从政为官，那便遁世逃禅吧。颈联同样描写七夕节的习俗活动，尾联则抒发了自己不愿以文章媚权显贵，展现出不同流俗的风骨气节。谢薖以作为临济宗纲宗的“三玄三要”代指一般意义上的学佛参禅的隐居生活，可见北宋后期以来临济宗的影响力。

李彭，字商老，同系江西诗派二十五法嗣之一。他现存诗歌多是吟咏隐居生活以及师友唱和之作，所作《夜坐兼戏环上人》也是如此：

蠹简聊宽岑寂，榴花颇慰榛芜。莫问草玄上白，须令看碧成朱。

毛发早惊蒲柳，衣裾又变风烟。我是一丘一壑，君应三要三玄。

落木霜猿到耳，风高候雁横空。觅句深凭料理，解围俄听晨钟。^④

诗为六言，共有三首，前后相连。第一首由身边事物入手，从环境的荒凉清寂写

^①（宋）惠洪著，吕有祥校注《禅林僧宝传》，中州古籍出版社2014年，第164页。

^②魏道儒《唐宋佛学》，中国社会科学出版社2017年，第149页。

^③傅璇琮等主编《全宋诗》第24册，北京大学出版社1998年，第15794页。

^④傅璇琮等主编《全宋诗》第24册，北京大学出版社1998年，第15948页。

到自己的老眼昏花；第二首承上续写容貌之衰颓，接着点出诗人自己与环上人一为隐士一为比丘的身份；第三首则从听觉视觉所及的大环境落笔，结束于作诗、下棋的山居生活。诗人以“一丘一壑”描写自己隐居不仕、寄情山水，以“三要三玄”指称环上人遁迹山林、参悟禅道。

除宋代文人的创作外，释文珣也有一首非偈颂类诗歌提及该则公案：

信敬谦勤德更纯，江湖风谊最相亲。曾知九要三玄髓，岂混重泉一窖尘。

此日伤心亡我友，异时再面是他人。山中弟子怀师德，各翦生绡暗写真。（《哭恭仲温》）^①

该诗为悼亡之作，前两联称颂恭仲温的德行修养，后两联抒发自身感慨及其身后之事。诗人以“九要三玄”代指禅理，说深入禅理的恭仲温必不会与常人一般成为一抔尘土。与前述较为一致的是，文珣也将“三玄”作为参禅学道的代称。

综上，运用“三玄三要”入诗多是作为一般意义上参禅悟道的代称，少有较为深入的禅理运用。在以其入诗的宋代文人之中，谢薖、李彭均名列《江西宗派图》，米芾也与黄庭坚、苏轼等人交好，据此可以从一个侧面反映出江西诗派与临济宗思想之间的关系。

（二）“无位真人”公案在宋诗中的运用

据《临济录》记载，义玄在上堂说法中曾提出“无位真人”^②之说，并得到了宋代及后世禅林的反复赞颂，仅《禅宗颂古联珠通集》就收录对该则公案的颂古 20 则。《临济录》：

上堂云：“赤肉团上有一无位真人，常从汝等诸人面门出入，未证据者看看。”时有僧出问：“如何是无位真人？”师下禅床把住，云：“道道。”其僧拟议，师托开，云：“无位真人是什么干屎橛？”便归方丈。^③

一方面，所谓“无位真人”，又被义玄称为“无依道人”、“听法底人”，“无位”即没有修行次第和修行阶位，“无依”即接触万法而又一无所依，这正是南宗禅“顿悟”思想下对“自性”特质的认识：纯净无染、不生不灭、能生万法。临济义玄提出这样一个极具形象性的“自性”概念，正是为了让学人更好地参究自家宝藏、莫向外求。因此，当堂下这位僧人一定要问清楚什么是“无位真人”时，

^① 傅璇琮等主编《全宋诗》第 63 册，北京大学出版社 1998 年，第 39643 页。

^② 据《四六法海》卷五，唐僧一行亦有“无位真人”之语：“王勃《益州夫子庙碑》云：‘帝车南指，遁七曜于中阶；华盖西临，藏五云于太甲。’张燕公读至此不解，访之一行。一行言：‘北斗建午，七曜在南，方有是之祥，无位真人当出。’”《华盖》以下，卒不可悉。”《四库全书》第 1394 册，第 477 页。

^③ （唐）慧然集，杨曾文编校《临济录》，中州古籍出版社 2001 年，第 8-9 页。

义玄便以粗暴峻烈的方法打断他的思维理路，并将“自性”称之为“干屎橛”。事实上，不仅干屎橛是“自性”，清净心作用下的一切言行举止、见闻觉知，无一不是“自性”，这正马祖道一“性在作用”思想的直接显现。

另一方面，除了“无位真人”即南宗禅的“自性”外，这则公案中还有一点需要明确，那就是“无位真人”跟“我”的不一不二，所谓“五阴身田内，有无位真人，堂堂露现，无毫发许间隔”（义玄语）。^①这一思想同样也源于惠能，《坛经》以“心”和“性”进行区别言说。在这里，“性”即清净无染的“自性”，“心”则含有分别、觉知之意，故有邪迷心、诳妄心、嫉妒心等说法。但二者又是相互统一、互相依存的，“心是地，性是王。王居心地上，性在王在，性去王无。性在身心存，性去身心坏”。^②就众生而言，迷时为心，悟后即性，故而“见性”必须从“心”出发。五祖令众人呈偈时便说“取自本心般若之性”，^③六祖解释“一体三身自性佛”法门时也说“自归依者，除却自性中不善心、嫉妒心、谄曲心、吾我心、诳妄心、轻人心、慢他心、邪见心、贡高心，及一切时中不善之行，常自见己过，不说他人好恶，是自归依”，^④这便是“识自本心，见自本性”的含义所在。故而，临济义玄所认为的“无位真人”与“我”的“无毫发许间隔”，展现出的是一种敢于相信自己就是“无位真人”的强烈的自信精神。

宋代诗歌对该则公案的接受主要表现为直接以“无位真人”入诗。相对于仅从字词层面上对“临济大悟”的运用来说，这种包含着公案意义在内的运用具有更为丰富的意蕴和阐释空间。郭祥正《圆通行简慎禅师》：

庐山之西形胜聚，无位真人依位住。地祇掣鑠金城开，石龙喷水银潢注。峰峦约勒万马回，杉松自作千兵护。宝殿峥嵘跨碧霄，圆容丽服微西顾。江南妃子亲施田，香饭供僧无亿数。法焰相传十二人，师泛铁船扬子渡。扬子渡，秋风高，霹雳驾雪翻惊涛。中有渔家妙绝手，一钓三山连六鳌。纵时大地悉震恐，收来尘刹无纤毫。当年曾许心莫逆，今朝又作圆通客。挂冠已脱尘垢缘，一心愿住清凉国。清凉之国谁能知，日长马倦人多迷。从来闻说曹溪路，只今蹋断庐山西。^⑤

^①（南唐）静 筠二禅师编撰，孙昌武、（日）衣川贤次、（日）西口芳男点校《祖堂集》，中华书局 2007 年，第 855 页。

^② 尚荣译注《坛经》，中华书局 2010 年，第 68 页。

^③ 尚荣译注《坛经》，中华书局 2010 年，第 10 页。

^④ 尚荣译注《坛经》，中华书局 2010 年，第 97 页。

^⑤ 傅璇琮等主编《全宋诗》第 13 册，北京大学出版社 1998 年，第 8733 页。

该诗为《全宋诗》重收作品，分别见于卷 405 陈舜俞和卷 749 郭祥正名下，陈舜俞诗题作《圆通行》。陈小辉根据郭祥正《合肥清琰上人》自注推测郭祥正与知慎禅师相识，并结合宋本《青山集》所收，认为该诗当为郭祥正所作，^①今从之。诗为歌行体，系诗人游览庐山圆通寺所作，并赠给慎禅师。知慎禅师，《续传灯录》作知谨，金山怀贤禅师法嗣，系临济宗第九世，所居圆通寺在庐山西北。诗歌前八句交代圆通寺的地理位置以及险要壮丽的环境，中间十句赞美慎禅师传承正宗法脉及其禅机手段，最后八句转到自己与禅师的友谊和归隐庐山求取正法的愿景。“无位真人”在这里既是说庐山之西的圆通寺是禅门正宗法脉所在，同时也契合知慎禅师临济子孙的身份，非常贴切。陆游（1125-1210）《龟堂杂兴》：

蒲团安坐地炉温，无位真人出面门。世上不知何岁月，断钟残角送黄昏。

②

此为组诗共十首，作于庆元五年（1199）隐居山阴之时，观其情感走向大抵是从隐居的悠然闲适逐步向家国天下进行过渡，这也是陆游诗歌一贯作风。该诗为组诗第八首，在湿冷的山阴冬季，诗人安坐在蒲团上参禅，自绍熙元年（1190）罢官至今已近十年，故而发出不知岁月几何的感叹，同时也是对为官生涯的冀望。在这里，“无位真人”即为公案原意，指出入面门的“自性”。白玉蟾《呈万庵十章·火候》：

无位真人炼大丹，倚天长剑逼人寒。玉炉火煅天尊胆，金鼎汤煎佛祖肝。

百刻寒温忙里准，六爻文武静中看。有人要问真炉鼎，岂离而今赤肉团。^③

白玉蟾（1134-1229），本名葛长庚，生于海南琼州，承传北宋张伯端内丹学说，是道教金丹派南宗的实际开创者。白玉蟾该组诗歌共计十首，第十首《参同》有“道人家在海之南，来访庐山老万庵”之语，可知诗当作于已庵道颜禅师晚年住持庐山东林寺、圆通寺期间。这十首诗歌较为完整地讲述了归山、采药、炼丹以至脱胎、冲举、参同的道教修学历程，并运用了大量佛禅语汇和典故，如“衣中

^① 详见陈小辉《〈全宋诗〉之郭祥正、朱翌、王铎诗重出考辨》，重庆师范大学学报（哲学社会科学版）2017年第2期。不过，尚有一点需要说明。据苏轼元丰七年四月所作《子由在筠作〈东轩记〉，或戏之为东轩长老。其婿曹焕往筠，余作一绝句送曹以戏子由。曹过庐山，以示圆通慎长老。慎欣然亦作一绝，送客出门，归入室，趺坐化去。子由闻之，乃作二绝，一以答余，一以答慎。明年余过圆通，始得其详。乃追次慎韵》可知，知慎当圆寂于元丰六年（1083）。陈舜俞于熙宁五年（1072）作《庐山记》五卷，李常称其“以六十日之力，尽南北高深之胜。昼行山间，援毫折简，旁钞四诘，小大弗择。夜则发书攻之，至可传而后已。其高下广狭，山石水泉，与夫浮屠老子之宫庙，逸人达士之居舍，废兴衰盛，碑刻诗什，莫不毕载”，今存《庐山记》亦对圆通寺有专门记载，故陈舜俞与知慎相识的可能性同样极大。

^② （宋）陆游著，钱仲联校注《剑南诗稿校注》，上海古籍出版社1985年，第2615页。

^③ （南宋）白玉蟾著，盖建民辑校《白玉蟾诗集新编》，社会科学文献出版社2013年，第158页。

珠子”（《归山》）、“威音王佛”（《采药》）、“露柱灯笼”（《参同》）等。此诗为第四首，开篇便点出炼大丹者为“无位真人”，颌联则称炼丹材料为天尊胆、佛祖肝，有将佛道融为一体之意。颈联所谓昼夜不停地控制着火候，关注着阴阳变化，讲的是炼丹时的精神状态。尾联则点明真正的炉鼎实为自己的肉身。“无位真人”在身体内炼丹，其实就是说炼丹之所即为炼丹者本身，这与“临济真人”公案“识自本心，见自本性”的含义是一致的。诗歌综合运用儒释道三家的语汇与典故，表现出“明显的调和三教及向禅宗靠拢的特征”。^①

除诗歌外，朱熹还借用“无位真人”之语进行理学思想的阐述，共计三处：

天地中间，上是天，下是地，中间有许多日月星辰，山川草木，人物禽兽，此皆形而下之器也。然这形而下之器之中，便各自有个道理，此便是形而上之道。所谓格物，便是要就这形而下之器，穷得那形而上之道理而已……如“徐行后长”与“疾行先长”，都一般是行。只是徐行后长方是道，若疾行先长便不是道，岂可说只认行底便是道！……佛家所谓“作用是性”，便是如此。他都不理会是和是非，只认得那衣食作息，视听举履，便是道。说我这个会说话底，会作用底，叫着便应底，便是神通妙用，更不问道理如何。儒家则须是就这上寻讨个道理方是道。禅老云：“赤肉团上，有一无位真人，在汝等诸人面门上出入”云云。他便是只认得这个，把来作弄。^②

廖子晦得书来云：“有本原，有学问。”某初不晓得，后来看得他们都是把本原处是别有一块物来模样。圣人教人，只是致知、格物，不成真个是有一个物事，如一块水银样，走来走去那里。这便是禅家说“赤肉团上自有一个无位真人”模样。^③

盖详来喻，正谓日用之间别有一物光辉闪烁，动荡流转，是即所谓“无极之真”、所谓“谷神不死”。二语皆来书所引。所谓无位真人，此释氏语，正谷神之酋长也。学者合下便要识得此物，而后将心想象照管，要得常在目前，乃为根本功夫。至于学问践履，零碎凑合，则自是下一截事，与此粗细迥然不同。……盖原此理之所自来，虽极微妙，然其实只是人心之中许多合当做底道理而已。但推其本，则见其出于人心，而非人力之所能为，故曰天命。虽万事万化，皆自此中流出，而实无形象之可指，故曰无极耳。若论功

^① 卿希泰、唐大潮著《道教史》，江苏人民出版社2006年，第203页。

^② （宋）黎靖德编，王星贤点校《朱子语类》，中华书局1986年，第1496-1497页。

^③ （宋）黎靖德编，王星贤点校《朱子语类》，中华书局1986年，第2742-2743页。

夫则只择善固执、中正仁义便是理會此事处，非是别有一段根原功夫又在讲学应事之外也。如说求其放心，亦只是说日用之间收敛整齐，不使心念向外走作，庶几其中许多合做底道理渐次分明，可以体察，亦非提取此物藏在胸中，然后别分一心出外以应事接物也。^①

朱熹一生以排佛为己任，这里借用禅宗“无位真人”之语也是为了更好地阐述自己的观念。对于理学和禅学孰是孰非，并非本文论述重点，现仅就朱熹对“无位真人”的观念做一介绍。首先，朱熹并不反对“无位真人”的提法。他认为这就像“谷神之酋长”一样，是佛教对天命之性、万物本原的一种提法。其次，朱熹不赞同以直截根原的方式去体察“无位真人”。他认为物与理、器与道是一体相即的，本原处并非“别有一块物”，因此只有通过格物才能知理。与此相应，他反对马祖道一提出的“作用是性”说，因为饮食作息皆是道之所在，而非道之本身。第三，朱熹眼中的“道”“理”或曰“无位真人”，背后无疑隐含着儒家立场的是非判断标准。他认为“徐行后长”是为道、“疾行先长”并非道，这其实是对孟子“性善说”与《中庸》所谓“天命之谓性”的接受与发展。结合前文对“临济真人”公案的分析，我们可以看出，朱熹对禅宗所谓“无位真人”与“我”的关系，或者说“心”与“性”关系的认识是有欠稳妥的。

综上，对“无位真人”这一典故的运用不仅得到了宋代诗人重视，同时也被理学家和道教人士理解和运用，并成为融通三教的重要概念范畴。

三、勘验公案：宋人“以临济公案入诗”之三

（一）“临济瞎驴”公案在宋诗中的运用

临济义玄在圆寂前向其弟子慧然嘱托正法，有“瞎驴”之语闻名禅林：

师临迁化时，据坐云：“吾灭后，不得灭却吾正法眼藏。”三圣出云：“争敢灭却和尚正法眼藏。”师云：“已后有人问尔，向他道什么？”三圣便喝。

师云：“谁知吾正法眼藏，向这瞎驴边灭却！”言訖，端然示寂。^②

这则公案的字面意思非常简单，但对其内涵的解释向有不同观点。一种常见的看法是慧然并未能得到临济真传，他的一声大喝被义玄所否定。从后世禅林对三圣慧然的重视情况以及“汝名什么”、“透网金鳞”等公案中的慧然形象来看，他无

^①（宋）朱熹撰，朱杰人、严佐之、刘永翔主编《朱子全书》第二十二册，上海古籍出版社/安徽教育出版社2002年，第2110-2111页。

^②（唐）慧然集，杨曾文点校《临济录》，中州古籍出版社2001年，第47页。

疑是一名禅门巨匠。这种说法是有待商榷的。“正法眼藏”一词出自公案拈花微笑,说的是教外别传、以心传心的禅宗道法,在这里则是指义玄自己的禅学理念。义玄所谓“有人问你向他道什么”,提出的是禅门第一义的问题。实相无相的第一义不可言说,故而慧然以一声大喝进行回应。我们知道,临济宗风的一大特色就是“呵佛骂祖”,“十地满心,犹如客作儿。等妙二觉,担枷锁汉。罗汉、辟支,犹如厕秽。菩提、涅槃,如系驴橛”^①,在致力于向自心求得真正见解的义玄眼中,等觉、妙觉、罗汉、辟支、菩提、涅槃都是缚人的名相,不应执取。从这个意义上来说,悟得正法眼藏,然后再灭却正法眼藏,才是作家本色,才真正达到了空诸所有、了无所依的境界。当然,义玄虽然对慧然的作法表示了认可,但作为蔑称的“瞎驴”一词在这里显然仍是贬义。值得注意的是,义玄对带有贬义的蔑称性词汇情有独钟,除这里提到的“瞎驴”、“系驴橛”、“枷锁汉”外,尚有“瞎汉”、“草贼”、“冻凌驴狗”等等,这自然是与其所秉持的禅学理念和禅法特色密切相关,铃木大拙称其为“打击陈规佛学的战士”。^②

本则公案在宋代禅林极为著名,《禅宗颂古联珠通集》收录对它的颂古 26 则,但宋代文人以此入诗者似乎并不多见。另外,对于宋代“驴”意象的禅学化转向,本文将在第四章进行专门论述,故此处仅对宋人笔下的“瞎驴”做一简单介绍。黄庭坚《渔家傲·江宁江口阻风,戏效保宁勇禅师作古〈渔家傲〉。王环中云,庐山人,颇欲得之。试思索,始记四篇》:

忆昔药山生一虎,华亭船上寻人渡。散却夹山枯坐具,呈见处,系驴橛上合头语。千尺垂丝君看取,离钩三寸无生路。蓦口一桡亲子父,犹回顾,瞎驴丧我儿孙去。^③

这一组词共四首,作于元丰三年(1080)黄庭坚自汴京至吉州途径江宁时,乃效仿保宁仁勇的唱道之辞古《渔家傲》所作。保宁仁勇,杨岐方会禅师法嗣,属临济宗第九世。四首词分别赞颂菩提达摩、灵云志勤、船子德诚和古灵神赞四位禅师,此为第三首。伍晓蔓、周裕锴将这四首词视为以唱诵古德遗事为特征的临济宗《渔家傲》系渔父词中的最早作品,并逐一指出它们和《景德传灯录》相应禅师传记的“槩括”关系。^④就该词来看,自“忆昔药山生一虎”至“离钩三尺无

^① (唐)慧然集,杨曾文点校《临济录》,中州古籍出版社 2001 年,第 12-13 页。

^② (日)铃木大拙著,徐进夫译《菩萨行处》,海南出版社 2017 年,第 24 页。

^③ (宋)黄庭坚著,马兴荣、祝振玉校注《山谷词校注》,上海古籍出版社 2011 年,第 82 页。

^④ 详见《唱道与乐情——宋代禅宗渔父词研究》,中国社会科学出版社 2014 年,第 79-85 页。该书将宋代

生路”确实句句出自《景德传灯录·华亭船子和尚》，不再赘述。“蓦口一桡亲子父，犹回顾”之语亦是对“夹山向船子辞行”之事的化用，唯有最后一句系黄庭坚从“临济瞎驴”公案移来。据《五灯会元》卷五《秀州华亭船子德诚禅师》：

（药山）遂嘱曰：“汝向去直须藏身处没踪迹，没踪迹处莫藏身。吾三十年在药山，只明斯事。汝今既得，他后莫住城隍聚落，但向深山里、锄头边，觅取一个半个接续，无令断绝。”山乃辞行，频频回顾。师遂唤“闍黎”！山乃回首，师竖起桡子曰：“汝将谓别有。”乃覆船入水而逝。^①

这则公案与“临济瞎驴”有一定的相似之处。临济义玄和船子德诚都系“临终付法”，“不得灭却吾正法眼藏”与“无令断绝”都出于同样的考虑，“汝将谓别有”与“瞎驴边灭却”都似有不满之意。这或许正是黄庭坚将“瞎驴”拿来形容夹山善会的原因所在，这里的“瞎驴”之意与“临济瞎驴”公案中的含义大体一致。

在黄庭坚稍前和稍后各有一位诗人提及“瞎驴”：

正法眼藏，瞎驴边灭。黄檗老婆，大愚饶舌。（杨杰《五家宗旨颂（其一）》）^②

咄这瞎驴，丛林妖孽。震地一声，天机漏泄。有人更问意如何，拈起拂子劈口截。（曾开悟道偈）^③

杨杰的临济颂被《人天眼目》所收，是对“临济瞎驴”和“临济三拳”两则公案的直接化用。曾开的禅学修养极好，《五灯会元》将其列为瞎堂慧远禅师法嗣，这首偈子便是他在瞎堂慧远门下开悟时所作，所谓“瞎驴”即指慧远而言，但这里显然已经毫无贬义，而是演变成为一种亲切并带有尊崇意味的称呼。曾开的弟弟曾几是著名诗人陆游的师傅。陆游也曾将此语入文，《已庵禅师真赞》（为处良長老作）：

洒洒落落五十年，一句不说祖师禅。妙喜堂中正法眼，等闲灭在瞎驴边。

④

已庵禅师，即前则公案所说已庵道颜（1094-1164），大慧宗杲禅师弟子，系临济宗第十三世。处良長老（1127-1187），据陆游《良禅师塔铭》可知，他曾为大慧

禅宗渔父词分为三个谱系：《渔家傲》系、《渔父》系、《诉衷情》系。在《渔家傲》系渔父词中，又有以理事隐喻为特征的曹洞宗喻理类《渔家傲》，以唱诵古德遗事为特征的临济宗赞颂类《渔家傲》和士大夫为主体的文人说禅类《渔家傲》。

^①（宋）普济著，苏渊雷点校《五灯会元》，中华书局1984年，第276页。

^②（宋）杨杰撰，曹小云校笺《无为集校笺》，黄山书社2014年，第626页。

^③（宋）普济著，苏渊雷点校《五灯会元》，中华书局1984年，第1368页。

^④（宋）陆游著，马亚中、涂小马校注《渭南文集校注》第三册，浙江古籍出版社2015年，第17页。

宗杲的侍者，又做过己庵道颜的书记，并先后得到二人印可。从他上堂为己庵拈香来看，当属临济宗第十四世。陆游为处良长老所作真赞中的“瞎驴”已不再是贬称，也与黄庭坚类比式的挪用不同，而是单纯地表示赞颂之意，如同是说大慧宗杲（妙喜）的正法眼藏自然而然地为己庵道颜所承传。实际上，这种含义的转变在禅林也已出现，并表现为以“瞎驴”代指临济义玄及其门下弟子和以“瞎驴”代指“正法眼藏”的现象。如大慧宗杲颂义玄弟子兴化存奖公案说“喝下瞎驴成队走，梦中推倒五须弥”，^①天童昙华举杰首座立僧上堂云“一棒一条痕，一捆一手血。临济老瞎驴，至今犹未瞥”。^②再如大慧宗杲《鼎需禅人求赞》：“身心一如，身外无馀。咄这瞎驴，付与鼎需。”^③

综上，作为禅门术语的“瞎驴”一词，在唐宋禅林经历了由贬义到褒义的转换，这一转换也为将其作为典故入诗的宋代文人所认同和接受。

（二）“三圣金鳞”公案在宋诗中的运用

三圣慧然，生平不详，曾先后向汾阳宗仰山慧寂、香严智闲，曹洞宗洞山良价以及德山宣鉴、雪峰义存等高僧参学，机锋猛烈，所向披靡。他住持镇州（今河北正定）三圣院，并为临济义玄编辑《临济录》，是临济宗第二世极为重要的禅师，前述“临济瞎驴”公案中义玄的付法人即是慧然。《碧岩录》收录了关于慧然的“三圣金鳞”公案：

三圣问雪峰：“透网金鳞未审以何为食？”峰云：“待汝出网来，向汝道。”

圣云：“一千五百人善知识，话头也不识。”峰云：“老僧住持事繁。”^④

这则公案来自于三圣慧然与德山宣鉴弟子雪峰义存的对答。该则公案因两大高僧的参与从而知名度甚大，在《禅林颂古联珠通集》所收临济宗公案颂古数量中排名第九。公案的字面意思很简单，三圣问雪峰透网金鳞吃些什么，雪峰回答道等你透网后便告诉你。三圣接着说你作为一千五百僧众的住持怎么话头都听不懂，雪峰回答说因为我担任住持事情繁多。“金鳞”在这里是比喻自性，“网”则指世间种种烦恼。三圣第一问是问悟道之人的生活是什么样的，这是一种十分激烈的勘验手段，雪峰的回答当然也是作家手段，隐含的意思是你三圣慧然还没有悟道呀。这一场问答平分秋色。三圣自有转身之处，第二问便猛将一军，称雪峰连话

^①（宋）贇藏主编集，萧蓬父等点校《古尊宿语录》，中华书局1994年，第949页。

^②（宋）守诠等编《应庵昙华禅师语录》卷六，《新编卮续藏》第120册，第850页上。

^③（宋）蕴闻编《大慧普觉禅师语录》卷十二，《佛光大藏经·禅藏》第32册，第260页。

^④（宋）圆悟克勤著，尚之煜校注《碧岩录》，中州古籍出版社2011年，第258页。

头都听不懂。雪峰最后一答看似不着边际，实际是对三圣第一问的回答，悟道之后的生活还是待人接物、运水搬柴的生活呀。换句话说，悟后还同未悟时，一切本来如是。在这两问两答中，展现出三圣激烈和雪峰周详两种全然不同的禅风，宋代临济僧大汾慕喆称“三圣可谓龙门万仞，惯曾作客；雪峰大似孟尝门启，岂惧高宾”。^①

该则公案也得到宋代文人的广泛运用。韩维（1017-1098），字持国，开封雍丘（今河南杞县）人，累官翰林学士、知开封府，拜门下侍郎，以太子少傅致仕，后于绍圣二年入元祐党籍。韩维喜好作诗，与欧阳修、梅尧臣等人均有交往。他同时濡染佛学甚深，常以佛禅术语对儒家经典进行解释，朱熹便称其“本好佛学，明道与语，而有‘便是会禅’之说者，盖就其素所讲明者因以入之”。^②他最早将此公案运用到诗歌之中，《次韵和崔朝散西湖避暑》：

人生苦炎歊，我所得萧爽。乔林无纤穿，好鸟不停响。冯轩纵遐瞩，万象归一掌。道心流水闲，世事浮云往。岂同中林士，所乐在膏壤。寄语同心人，金鳞当透网。^③

诗写西湖避暑的舒爽环境与自己的闲暇心境，末四句称岂能如一般的隐居之人以肥沃土地、优美环境为乐趣所在，而应以超越俗世的羁绊、追求彻底解脱为追求目标。另外，最后二句的言说模式（若是金鳞，当以透网为要）应当脱胎于禅门语录，如圆悟克勤小参曾说“若是曹溪门下客，直到解脱处，更不落二落三”，^④云门宗雪窦重显上堂也有“若是个汉，聊闻举着，剔起眉毛便行”^⑤之语。

如果说韩维此诗尚是对该则公案原来意义的挪用，刘应时《闻范至能丐祠二首》又有进一步的发展：

自是清都紫府人，偶来庆见宰官身。诸公有类随阳雁，此老方为透网鳞。
环辙已偿行去脚，拥书更结未来因。石湖虽有闲风月，谁许深偿寂寞滨。
士绅知己近来无，得此吾惭上大夫。酷爱新诗成异遇，每於广坐语诸儒。
既纾此顾思归矣，闻返西州有是夫。便欲拿舟去相访，推篷邀月话江湖。^⑥

刘应时字良佐，号颐庵居士，四明（今浙江宁波）人。他着力为诗，与陆游、杨

^①（宋）天童正觉颂古，（元）万松行秀评唱，尚之煜点评《从从容录》，宗教文化出版社2013年，第126页。

^②（宋）黎靖德编，王星贤点校《朱子语类》，中华书局1986年，第2499页。

^③傅璇琮等主编《全宋诗》第8册，北京大学出版社1992年，第5181页。

^④（宋）绍隆等编《圆悟佛果禅师语录》卷十，《佛光大藏经·禅藏》第26册，第283页。

^⑤（宋）惟盖竺编《雪窦重显禅师语录》卷二，《大正新修大藏经》第47册，第683页下。

^⑥傅璇琮等主编《全宋诗》第38册，北京大学出版社1998年，第24234页。

万里、范成大等中兴诗人均有交往，此诗即为范成大丐祠而作。根据“庆见宰官”、“闻返西州”等语来看，诗当作于淳熙五年（1178）六月之后，其时范成大因言者所论，请以本官奉祠，提举临安府洞霄宫。首联称范成大本是天上神仙，现身为宰官之身。颌联“随阳雁”出自杜甫《同诸公登慈恩寺塔》“君看随阳雁，各有稻粱谋”，^①比喻追逐个人利益得失的趋炎附势之辈。以“透网鳞”与“随阳雁”相对，自然也就包含了胸怀旷达、不计个人得失的含义，诗人以此称赞主动丐祠的范成大。在这里，“透网鳞”的佛禅特色产生了一定程度上的弱化，而是带上了较浓的世俗化的色彩。

洪咨夔《寓事六言》也运用了这则公案：

饱鹭避弓横渚，惊鳞透网平波。一段春光摇曳，几双静眼摩挲。^②

洪咨夔（1176-1236），字舜俞，号平斋，於潜（今浙江杭州临安区）人，历任吏部侍郎、刑部尚书、翰林学士，知制诰，加端明殿学士，卒谥忠文。洪咨夔是典型的集官僚、文人、学者为一身的士大夫，诗歌创作风格多样、各体兼擅，与北宋时期的文人士大夫较为接近。他受到佛禅理念相当程度上的影响，从《净梵僧颐蒙堂》《普照僧生云轩云闲阁》《宝云庵戒师》等诗中均可窥豹一斑。不过，这首诗歌对“三圣金鳞”公案的运用却较少佛禅色彩。吃饱的野鸭栖息在洲渚上，不用担心猎人的弓箭；轻快的鲤鱼闲舒地浮在水面上，也无须挂念渔人的网罟。诗人将公案进一步地世俗化，透网金鳞成了描述自然春光的日常习用之语。

再看林希逸《年来朋友多称所交某公某卿为老师者，因赋一首》：

年来俗客似禅缁，开口人人王老师。何处得鳞皆透网，谁家米各经篋。

本无桀溺问奚自，刚道刘君胜自知。此语但能亏雅道，旁观冷眼为攒眉。（透网金鳞，三圣之语，喻其得法于临济也）^③

林希逸（1193-1271），字肃翁，号竹溪，又号鬳斋，福清（今福建）人，累官翰林权直、太常卿、中书舍人等职。林希逸虽以道学名世，但其诗文作品中对佛禅术语进行了大量引用，如前述“三玄三要”公案，他就在《问云将辞》一文中加以借用，清人王士禛称其“诗多宗门语”。^④这首诗歌对当时文坛标榜师承的现象提出了严厉批评，认为这种做法有损于温良忠厚之道，令人攒眉生厌。颌、颈二

^①（唐）杜甫著，谢思炜校注《杜甫集校注》，上海古籍出版社2015年，第85页。

^②（宋）洪咨夔著，侯体健点校《洪咨夔集》，浙江古籍出版社2015年，第152页。

^③傅璇琮等主编《全宋诗》第59册，北京大学出版社1998年，第17309页。

^④（清）王士禛《居易录》卷十七，《文渊阁四库全书》第869册，第512页下。

联连续运用多个典故，根据林希逸的自注可知，他是将其作为典故进行入诗的，“何处有鳞皆透网”是以三圣慧然能够得到临济义玄这样的高僧名师为参照，来说哪里有那么多值得作为老师的人呢，意在良师难得。这里，诗歌将德行高尚之人称为透网金鳞，虽有明确的公案来源意识，但并无多少佛禅意味。需要注意的是，诗歌虽然针对文坛而发，但也隐含着对禅林极重师承灯灯相续的传承

综上，“三圣金鳞”公案在宋人诗歌中呈现出世俗化的演变趋势。如果说韩维的运用尚具有追求解脱的意味，刘应时、林希逸的运用则主要用来形容世俗意义上的胸怀旷达、德行高尚之人，洪咨夔更是将其作为日常口语加以使用，公案本身的佛禅色彩已经所剩无多。

通过对以上六则临济公案入诗情况的分析以及本节所附宋诗中的临济公案一览表，我们可以得到以下几点认识：

第一，从入诗公案的选择上来看。由于公案典范的形成和流传需要一定的时间，故而宋代文人挑选入诗的公案主要集中在临济宗前几世的知名禅师，如临济义玄、三圣慧然、风穴延沼、首山省念等。所选择的公案大都具有较强的艺术形象性和较为深刻的内涵，如“无位真人”“透网金鳞”“瞎驴”等，或是指代清静自性或是指代明心见性之人。需要说明的是，这些入诗公案与禅门最为流行和最受重视的公案大体较为一致，但是禅门赞颂常用公案却也有不少与文人诗歌绝缘，如“首山竹篋”“汾阳十智同真”“三脚驴子”等等。

第二，从入诗公案的运用上来看。宋代文人对公案的运用主要有作为语汇借用和作为公案运用的两种情况。前者逐渐脱离了公案的原始含义，所用语汇转变成一般意义上的习用语，如高荷、胡安国等人对“老婆心”的运用，赵蕃、张耒等人对“无多子”的运用，又如吕本中对“太粗生”的运用等。后者大都能够把公案较为妥帖地运用进诗歌之中，或是在原意上描绘自己的生活 and 称赞交往禅师，如陆游、郭祥正对“无位真人”的运用；或是将表征悟境和接引学人之语转化为对世俗之人的称赞与勉励，如韩维、刘应时对“透网金鳞”的运用等。

第三，从公案入诗的效果上来看。禅师在创作颂古时，因为所面对的受众是对公案较为熟悉的僧人，故而常常从公案所揭示的禅理入手进行创作，这就导致不熟悉公案义理之人难以索解。相反，文人的创作更加妥帖。以彭汝砺对“铁牛机”的运用来看，不明公案原意之人可以将其一般性地理解为佛禅义理，并不影响读者对诗歌含义的认识与理解；了解公案原意之人，更能明白风穴延沼与卢陂

长老之间的“知音”之事，从而获得更大程度上的阅读快感。这与北宋以来文人士大夫喜用僻典和当代典故的诗学理念是相一致的。另外，宋代文人为让读者更好地理解诗歌含义，还为公案典故出处增加了自注，如林希逸对“三圣金鳞”公案的运用等。

四、宋代临济宗嗣法文人的公案接受研究

（一）苏轼对“三十六对”公案的接受

苏轼是临济宗黄龙派东林常总禅师的法嗣。他一生喜读佛经，阅读和抄写的佛教经典有十余种。前人对苏轼与《金刚经》《楞严经》《维摩诘经》的关系已有一定研究^①，但《坛经》对苏轼的影响尚未引起足够的注意。苏轼对《坛经》十分熟悉，他在诗歌中对《坛经》公案和语言亦有较多运用^②，其中《坛经》公案尤其是“三十六对”对苏轼思维方式上的启示十分重要。据《坛经·付嘱品》记载，惠能在其临终嘱托中郑重地提出“三十六对”法门：“有人问汝法，出语尽双，皆取对法，来去相因。究竟二法尽除，更无去处。”^③“三十六对”是惠能独创的传法法门，共分为三类：外境无情五对、法相语言十二对、自性起用十九对。这是禅宗对客观外界、主观概念以及自我认知的分类，在分类的基础之上，是全面的对立融合消解以至于空境之境。这种思维方式对苏轼诗歌创作的取境、表达以及诗人的主体认知都有积极作用。

1. “三十六对”公案所昭示的禅门义理

“三十六对”法门在各本《坛经》中均有记载，据《坛经》流行的时间与地点来看，苏轼所读《坛经》，包含有“三十六对”法门。现存汉文《坛经》主要有法海本（敦煌本、旅博本、敦博本、国图北本、国图北残本）、惠昕本（天宁寺本、大乘寺本、真福寺本、宽永本、兴圣寺本）、契嵩本（韩国德异本、明版正统本、王起隆刻本）、宗宝本四个版本系统。其中，法海本系统中现存最早的敦煌本约成书于唐德宗建中元年（780年），惠昕本约成书于宋太祖乾德五年（967年），契嵩本约成书于宋仁宗至和三年（1056年）。苏轼于宋神宗熙宁四年（1071年）通判杭州，当时契嵩正在杭州灵隐寺隐居。据《南华长老重辩师逸事》“契

^① 如张海沙、赵文斌《苏轼与〈金刚经〉》（《中国文学研究》，2010年第2期），梁银林《苏轼诗与〈楞严经〉》（《社会科学研究》，2010年第1期），杨瑰瑰《〈维摩诘经〉对苏轼的影响》（《黄冈职业技术学院学报》，2015年第4期）等。

^② 如“山僧自觉菩提长，心境都将付卧轮”（《题过所画枯木竹石三首（其一）》）是借用《坛经·机缘品》卧轮禅师之事，“要知水味孰冷暖，始信梦时非幻妄”（《赠昙秀》）是化用《坛经·行由品》惠明得法之语。

^③ 本文所引《坛经》原文，如无特殊说明，均采用明版正统四年本，不再一一出注，详见下文说明。

嵩禅师常瞋，人未尝见其笑。海月慧辩师常喜，人未尝见其怒。余在钱塘，亲见二人皆趺坐而化”^①可知，苏轼曾与契嵩相识，他在杭州时期便有读到契嵩本《坛经》的可能。苏轼多次以“本来面目”之语入诗，查阅《坛经》相关版本，“本来面目”自宽永本和兴圣寺本方以双行小字形式出现，被正式纳入经文则是在契嵩校勘之后，故苏轼所读之《坛经》为契嵩本的可能性极大。契嵩校勘本并未面世，本文讨苏轼与《坛经》之关系采用与契嵩本较为接近的明版正统四年本为主要依据。

《坛经·付嘱品》记载，惠能大师在灭度之前，唤法海、神会等弟子前来，教授“三科法门”与“三十六对”的思想：

吾今教汝说法，不失本宗。先须举三科法门，动用三十六对，出没即离两边，说一切法莫离自性。

.....

外境无情五对：天与地对，日与月对，明与暗对，阴与阳对，水与火对，此是五对也。法相语言十二对：语与法对，有与无对，有色与无色对，有相与无相对，有漏与无漏对，色与空对，动与静对，清与浊对，凡与圣对，僧与俗对，老与少对，大与小对，此是十二对也。自性起用十九对：长与短对，邪与正对，痴与慧对，愚与智对，乱与定对，慈与毒对，戒与非对，直与曲对，实与虚对，险与平对，烦恼与菩提对，常与无常对，悲与害对，喜与嗔对，舍与悭对，进与退对，生与灭对，法身与色身对，化身与报身对，此是十九对也。^②

这种“皆取对法，来去相因”的悟道法门表现出禅宗独有的辩证思维方式，阐明了“说一切法，莫离自性”的禅门宗旨。“三十六对”由外及里、从外部世界到主观自我，将所有现象与本性分为三大类，每一大类均是相对、相待的两边义。禅宗以此相对概念包含世人种种分别之心，借助对相对概念的超越，表达“无念无相无住”的万物本来面目。不立两边，无法凸显中道，故《坛经》说“出没即

^①（宋）苏轼著，王松龄点校《东坡志林》，中华书局1981年，第51页。

^② 各本《坛经》“三十六对”内容略有不同，此据明版正统四年本抄录。外境无情五对：各本并无实质不同。法相语言十二对：敦煌本列有十三对，缺“语与法对”，多“长与短对”、“高与下对”，“有与无对”写作“有为无为”，“动与静对”写作“动与净对”，“凡与圣对”写作“凡与性对”，“大与小对”写作“大大与少少对”；大乘寺本“有与无对”写作“有为无为对”。自性起用十九对：敦煌本列有二十对，缺“长与短对”（案：已列入法相语言对）、“慈与毒对”，多“体与用对”、“性与相对”、“有清（案：当为“情”）无亲对”，“痴与慧对”写作“痴与惠对”，“直与曲对”写作“直与典对”，“险与平对”写作“嶮与平对”，“悲与害对”写作“慈与空对”，“喜与嗔对”写作“喜与顺对”；大乘寺本“悲与害对”写作“悲与苦对”。

离两边”、“出语尽双”，不执两端、不执中间才能够“二法尽除”、“成中道义”，此即后世大珠慧海所谓“无中间，亦无二边，即中道也”。^①超越世间一切对立，舍却所有妄想分别，从而达到主客一体、凡圣不二的境界，这就是“三十六对”法门的主要思想。

同时，《坛经》这种对相对概念的超越是“即妄而真”式的超越。从体用关系上来看，北宗神秀禅师认为“体用分明，离念是体，见闻觉知是用，寂而常用，用而常寂。即用即寂，离相名寂，寂照照寂。寂照者，因性起相；照寂者，摄相归性。”^②这是一种是离用显体、离妄而真的悟道思想，也就是所谓“离念门”。惠能这里则是体用如如、不分彼此，“设有人问：何名为暗？答云：明是因，暗是缘，明没即暗。以明显暗，以暗显明，来去相因，成中道义”。惠能认为，在“体”显“用”时，“本体”全部存在“相用”之中，“体”隐而“用”显；在“用”显“体”时，“相用”的本身都是“本体”，离“用”而无“体”。这种思想在《坛经·定慧品》中也有呈现，“定是慧体，慧是定用。即慧之时定在慧，即定之时慧在定。……犹如灯光，有灯即光，无灯即暗，灯是光之体，光是灯之用。名虽有二，体本同一”，“三十六对”所代表的是即用显体、即妄而真的悟道思想。

苏轼本人的思想理念、悟道方式和行事态度均在一定程度上受到“三十六对”法门的影响。《赠东林总长老》：

溪声便是广长舌，山色岂非清净身。夜来八万四千偈，他日如何举似人。

③

“溪声”“山色”是有相之色身，“广长舌”“清净身”是无相之法身。“法身与色身对”是“三十六对”之一，苏轼“以色身显法身”正是由惠能南宗禅思想发展而来，是接受了《坛经》的观念。《东坡书传》“洪范”篇：“福之反则极也，极之对则福也。”^④洪范九畴第九对“五福”与“六极”的区分，实为指示避苦求乐之取向，苏轼的理解更多地是将福祐与困厄视为相反相对却又变动不息的两端，表现出融合消解以至福祸相依的思想。《送参寥师》中有“欲令诗语妙，无厌空且静”，佛教的“空”“静”观是诗歌境界构成的重要理念。如何达到“空”“静”

^①（唐）慧海《顿悟入道要门论》，《新编卽续藏》第110册，第852页。

^②（唐）神秀《大乘无生方便门》，《大正新修大藏经》第85册，第1274页。

^③（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第1218页。

^④（宋）苏轼《东坡书传》，《文渊阁四库全书》第54册，第583页。

之境界，从修行而言可以坐禅^①，从思维方式而言则可采取“对法相因”的逻辑思路。《记佛语》：

佛告阿难，使汝流转心目之罪人，能降伏此两物，即去道不远矣。心既降伏，目亦自定，不须双言，但此两物常相表里。故佛云尔也。佛云：三千大千世界，犹如空华乱起乱灭。而况我在此空华起灭之中，寄此须臾贵贱、寿夭、贤愚、得丧，所计几何，惟有勤修善果以升辅神明，照遣虚妄，以识知本性，差为着身要事也。^②

能够降伏“心”“目”二物，两端尽除，不执表里，方可悟此世界如空花起灭，故而“贵贱、寿夭、贤愚、得丧”均无需计较。这种悟道方式影响到苏轼的处世态度，《记游松风亭》：“余尝寓居惠州嘉祐寺，纵步松风亭下，足力疲乏，思欲就亭止息。望亭宇尚在木末，意谓是如何得到？良久忽曰：‘此间有甚么歇不得处！’由是如挂钩之鱼，忽得解脱。若人悟此，虽兵阵相接，鼓声如雷霆，进则死敌，退则死法，当甚么时也不妨熟歇。”^③人生之路不能执着于进退，将进退两端消解之后，才能获得真正解脱。“三十六对”法门不仅内化为苏轼的悟道方式和处事态度，在他的诗歌创作中同样有所体现。

2. 外境无情对：苏轼诗歌的取象方式

“三十六对”包含外境无情、法相语言和自性起用三个方面，是对无情自然万物、逻辑范畴与名词概念、内在心性进行全方位考察的结果，是一个极具思辨性的方法体系。这种思维方法甚至被认为并非惠能本人的思想。郭朋《坛经校释》：“从思想方法上说来，慧能是一个标准的形而上学者，在他的头脑里，会有诸如‘三十六对’这类富有辩证法的思想，也是很难令人理解的。”^④以《坛经》整体思想而言，惠能极富辩证性的思想并不难理解。

外境无情即是“无情的外境”，就所举对法来看，天地、日月、明暗、阴阳、水火均为客观存在的自然现象，是指没有生命的物质世界。这种物质世界的对立观念在《周易》中既已存在。以“天地”而言，《周易》中的“天”与“地”既对立而存亦交相感应，“天地”合用则是包括人在内的整个宇宙自然环境。天地交感而生生不息，这是一种朴素的唯物主义观念。与《周易》不同，《坛经》实

^① 可参见《黄州安国寺记》：“间一二日辄往，焚香默坐，深自省察，则物我相忘，身心皆空，求罪垢所从生而不可得。一念清净，染污自落，表里翛然，无所附丽。”

^② （宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼文集》，中华书局1986年，第2070页。

^③ （宋）苏轼著，王松龄点校《东坡志林》，中华书局1981年，第4页。

^④ 郭朋《坛经校释》，中华书局1983年，第99页。

际上是树立了一种全新的器世界观。外境无情首先包含的理念是“无情”，即外境与人在有无意识方面的互相对立。其次，无情的外境自身也是互相对立的。这是一种建立在“三科法门”基础上的辩证性地观照世界的方式。“三科法门”即五阴、十二入、十八界，其中“生六识，出六门，见六尘”的认知途径与小乘佛教“六根”“六境”“六识”的观念并无不同，只是更加突出了自性“生六识”的作用。“自性若邪起十八邪，自性若正起十八正”，契悟自性的方法便是超越事物表面的差别与对立，故而惠能通过“五阴”论证万法皆是诸阴和合的产物后，进而将无情世界人为地对立起来，形成了一种“相对”的器世界观。

以这种方法来观照世界，首先要明确外境与主体的对立，其次要明确外境之间的对立，然而，这两种对立又是相互融合的。《与王郎昆仲及儿子迈，绕城观荷花，登岷山亭，晚入飞英寺，分韵得“月明星稀”四字》（之二）：

清风定何物，可爱不可名。所至如君子，草木有嘉声。我行本无事，孤舟任斜横。中流自偃仰，适与风相迎。举杯属浩渺，乐此两无情。归来两溪间，云水夜自明。^①

苏轼首先是将无情的外物写得如有情，接着又将有情的主体写得如同无情，在对立之中消解了主客体之间的隔膜，在对立之中又消解了客体之间的隔膜。《次旧韵赠清凉长老》：

过淮入洛地多尘，举扇西风欲污人。但怪云山不改色，岂知江月解分身。

安心有道年颜好，遇物无情句法新。送我长芦舟一叶，笑看雪浪满衣巾。^②

苏轼特意申明，当他有意识地将外物作为无情之物进行描写时，诗歌往往能够出现新意。《东林第一代广惠禅师真赞》：“忠臣不畏死，故能立天下之大事。勇士不顾生，故能立天下之大名。是人于道亦未也，特以义重而身轻。然犹所立如此，而况于出三界，了万法，不生不老，不病不死，应物而无情者乎？”^③万法“相对”的器世界观影响到诗人观察世界的方式，作用于诗歌创作则反映为独特的取象方法。《腊日游孤山访惠勤惠思二僧》：

天欲雪，云满湖，楼台明灭山有无。水清石出鱼可数，林深无人鸟相呼。

腊日不归对妻孥，名寻道人实自娱。道人之居在何许？宝云山前路盘纡。孤山孤绝谁肯庐，道人有道山不孤。纸窗竹屋深自暖，拥褐坐睡依团蒲。天寒

^①（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第985-986页。

^②（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第2456页。

^③（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼文集》，中华书局1986年，第623页。

路远愁仆夫，整驾催归及未晡。出山回望云木合，但见野鹑盘浮图。兹游淡薄欢有余，到家恍如梦蘧蘧。作诗火急追亡逋，清景一失后难摹。^①

此诗以万物相对的构思方式写成。先写楼台在明灭之中，山色在有无之间，这是以对立而又虚无的观念笼罩一切。接下来的描写，都是对立观念的呈现：水清而林深，无人而鸟呼，山孤绝而人有道。

从第二个层面来看，苏轼眼中“无情”的器世间也是“相对”存在的。《溪堂留题》：

三径萦回草树蒙，忽惊初日上千峰。平湖种稻如西蜀，高阁连云似渚宫。

残雪照山光耿耿，轻冰笼水暗溶溶。溪边野鹤冲人起，飞入南山第几重。^②

诗歌描写溪堂日出之景，尤以颈联为佳，王文诰称“写初日结构入细”。所谓“结构入细”与取景相关。苏轼选取“雪”、“冰”入诗，冰雪本身均为洁白之物，但在初日照耀之下，山因雪光反照而愈显明亮，水因薄冰覆盖而更为暗淡，形成对比鲜明的明暗色调。妙处在“雪”是“残雪”、“冰”为“轻冰”，冰厚则亮度与雪无异，无冰则波光粼粼，均难以呈现出明暗对比。此诗作于早春之时，正见苏轼观物取象之妙。《舟中夜起》：

微风萧萧吹菰蒲，开门看雨月满湖。舟人水鸟两同梦，大鱼惊窜如奔狐。

夜深人物不相管，我独形影相嬉娱。暗潮生渚吊寒蚓，落月挂柳看悬蛛。此

生忽忽忧患里，清境过眼能须臾。鸡鸣钟动百鸟散，船头击鼓还相呼。^③

诗写舟中夜景，第一联“初听风声，疑其是雨；开门视之，月乃满湖”；第二联选取“人”“鸟”“鱼”“狐”四个物象，动静相对，突出的是夜的“寂”；第三联选取“人”“物”“形”“影”四个物象，物我相对，突出的是我的“独”；第四联以“暗潮”比“寒蚓”、“落月”拟“悬蛛”，明暗相对，突出的是内心的“冷”；后两联以议论、抒情结尾。苏轼选景取象之匠心，可见一斑。再如《六月二十七日望湖楼醉书》（其一）：

黑云翻墨未遮山，白雨跳珠乱入船。卷地风来忽吹散，望湖楼下水如天。

④

以“黑云”开篇，黑云如墨，远处与尚未遮住的山峦形成明暗对比，近处与飞溅

^①（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第316-319页。

^②（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第185页。

^③（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第942页。

^④（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第340页。

入船的白雨形成明暗对比，天地间仿佛只剩下黑白二色。忽地狂风席卷，霎时雨散云飞，从明暗二分到水天一色，“阴阳变化开阖于俄顷之间，气雄语壮，人不能及也。”^①黄州以后，苏轼诗中的明暗对比越来越多，诗人似是刻意为之，往往有明则必有暗。《章钱二君见和复次韵答之》：“照汴玉峰明佛刹，隔淮云海暗人家。”^②《题金山寺》：“潮随暗浪雪山倾，远浦渔舟钓月明。”^③《和文与可洋川园池三十首 涵虚亭》：

水轩花榭两争妍，秋月春风各自偏。惟有此亭无一物，坐观万景得天全。

④

此为咏物诗，写涵虚亭却从水轩、花榭落笔。由王十朋《集注分类东坡先生诗》可知，水轩在水之畔、花榭在花之上，苏轼称其于水景、花景不可兼得，对比之中凸显出涵虚亭能“坐观全天万景”的优越地理位置。诗歌后两句，“无一物”即不著于物，不著于物故“涵虚”万物，涵虚亭因其无物可恃故能兼得秋月、春风之景，正是“三十六对”法门中所谓“于相离相”、“自性能含万法”之意，与“涵虚亭”名实相副。

“观物取象”是出自《周易》的重要命题，“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象”。^⑤“观物取象”的目的在于“立象以尽意”，二者共同构成了文学创作的基本思维方式，刘勰“感物吟志”“情以物迁”及钟嵘“气之动物，物之感人”是对其进一步的发展。如果说，“观物取象”是诗歌创作思维和创作方法上的重要指导，《坛经》“外境无情对”所建构的器世界观则是从“如何观物，怎样取象”角度的深化，这为苏轼的诗歌带来了新的质素。

3. 法相语言对：苏轼诗歌的表达方法

“法相语言对”是指事物的本性相状和语言方面的两边义，可以将其简单地理解为名词概念的表述与诸法性相之间的相对关系。

佛教以为，诸法一性而殊相，一性要用智慧方能认知，殊相即殊别之相，由外在可见。因此，所谓“法相语言对”，实际上既有性相之间的相对，亦有性相与语言之间的相对。语与法对，是第一层的对立相融关系，实际上包含了语与法性、语与法相之间的两个层面关系。“动与静对”、“清与浊对”、“凡与圣对”、“僧

^① 曾枣庄主编《苏诗汇评》，四川文艺出版社2000年，第251页。

^② （宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第1304页。

^③ （宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第2650页。

^④ （宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第673页。

^⑤ （清）李道平纂疏，潘雨廷点校《周易集解纂疏》，中华书局1994年，第566页。

与俗对”、“老与少对”、“大与小对”，是殊相之间的相对；“有与无对”、“有色与无色对”、“有相无相对”、“有漏无漏对”、“色与空对”，属于“性相”之间的相对。敦煌本《坛经》特意提出“语与言对、法与相对”，就是指出，在这一领域，有法相之间的相对，以及法相与语言之间的相对。

对于法相与语言之间的复杂关系，从佛教理论的层面，苏轼是有所认知的。《虔州崇庆禅院新经藏记》：

以吾之所知，推至其所不知，婴儿生而导之言，稍长而教之书，口必至于忘声而后能言，手必至于忘笔而后能书，此吾之所知也。口不能忘声则语言难于属文，手不能忘笔则字画难于雕刻。及其相忘之至也，则形容心术，酬酢万物之变，忽然而不自知也。自不能者而观之，其神智妙达，不既超然与如来同乎！故《金刚经》曰：一切贤圣，皆以无为法，而有差别。以是为技，则技疑神，以是为道，则道疑圣。古之人与人皆学，而独至于是，其必有道矣。吾非学佛者，不知其所自入，独闻之孔子曰：“《诗》三百，一言以蔽之，曰，思无邪。夫有思皆邪也，善恶同而无思，则土木也，云何能使有思而无邪，无思而非土木乎！呜呼，吾老矣，安得数年之暇，托于佛僧之宇，尽发其书，以无所思心会如来意，庶几于无所得故而得者。”^①

苏轼的这段话，内容十分丰富。真正的得到是无所得，因为法相无相；真正的达意是忘言，因为言语已契合心智。所谓有思而无邪，是最高境界。这一理念由孔子提出，但要达到这一境界需要在佛教的理论体系找到途径。

法相与语言的相对，也使得苏轼陷入了对于语言文字的矛盾认识之中。一方面，要努力使语言达到达意的层次，另一方面，最高的境界是无有语言形式的。

《胜相院经藏记》借一居士之口说：

我今惟有，无始以来，结习口业，妄言绮语，论说古今，是非成败。以是业故，所出言语，犹如钟磬，黼黻文章，悦可耳目。如人善博，日胜日贫，自云是巧，不知是业。今舍此业，作宝藏偈。愿我今世，作是偈已，尽未来世，永断诸业，客尘妄想，及诸理障。一切世间，无取无舍，无憎无爱，无可无不可。^②

欲要达到“无可无不可”的境界，便要舍弃“悦可耳目”的言语口业，然“宝藏

^①（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼文集》，中华书局1986年，第390页。

^②（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼文集》，中华书局1986年，第388-389页。

偈”何尝不是语言，以偈说道，离道愈远。他在《跋李康年篆〈心经〉后》中说“余闻此经虽不离言语文字，而欲以文字见、欲以言语求则不可得”，^①但《次韵参寥寄少游》却又说“台阁山林本无异，故应文字不离禅”。^②就苏轼的本性来看，他对语言文字尤其诗歌是发自内心的喜爱，《送郑户曹》“游遍钱塘湖上山，归来文字带芳鲜”，^③《与叶淳老、侯敦夫、张秉道同相视新河，秉道有诗，次韵二首》“平生倔强韩退之，文字犹为鳄鱼戒”。^④《送参寥师》一诗前半取韩愈论高闲上人草书之旨，反其意而用之，认为“真巧非幻影”，后半则说：

欲令诗语妙，无厌空且静。静故了群动，空故纳万境。阅世走人间，观身卧云岭。咸酸杂众好，中有至味永。诗法不相妨，此语当更请。^⑤

身心空静故能令诗语精妙，“诗法不相妨”不仅展现出苏轼对语言与法性关系的深入思考，也显示了苏轼对以禅入诗手法的主动践行。

印顺法师认为“法相语言十二对”是影取有情世间而立，^⑥正如“三科法门”所述，万法皆由五阴和合而成，均无绝对存在的实体。只有超越相对的两边义，才能够契合中道实相。超越的前提是认知，成中英《六祖坛经之三十六对及其哲学意义》：“至于法相语言十二对，则是主客或能所认知论和概念解构……甚至‘有漏无漏对、动与静对、清与浊对’都是我们对形上学本体的认知”。^⑦这种对“形上学本体”的认知无疑会影响文人对世间万物本质的见解与看法，反映到苏轼的诗歌创作上，则表现为对殊相之间及性相之间的相对概念的辨析与运用，这是第二层面上的对立相融关系。

以“清与浊对”为例，《蜜酒歌》“百钱一斗浓无声，甘露微浊醍醐清”，^⑧甘露醍醐喻酒，清浊皆有佳味；《再游径山》“灵水先除眼界花，清诗为洗心源浊”，^⑨清诗比灵水，荡尽烦恼垢。依佛法而言，“清”指内心清静、自性清静，“浊”指垢染，如烦恼垢染、罪业垢染等，《赠上天竺辩才师》有“见之自清凉，洗尽

^①（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼文集》，中华书局1986年，第2190页。

^②（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第2755页。

^③（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第791页。

^④（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第1755页。

^⑤（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第905页。

^⑥释印顺《中国禅宗史》，中华书局2010年，第211页。

^⑦成中英《六祖坛经之三十六对及其哲学意义》，《佛光山国际禅学会议实录》，佛光出版社1990年，第365页。

^⑧（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第1115页。

^⑨（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第501页。

烦恼毒”^①之言。《留别蹇道士拱辰》：“黑月在浊水，何曾不清明”，^②水清而月明则月之清明现于水，水浊而月黑而月之清明亦现于水，“清浊对”的运用使诗歌更具阐释空间。《海会寺清心堂》：

南郭子綦初丧我，西来达摩尚求心。此堂不说有清浊，游客自观随浅深。

两岁频为山水役，一溪长照雪霜侵。纷纷无补竟何事，惭愧高人闭户吟。^③不说清浊亦无所谓清浊，清心堂虽名“清心”，但领会却在个人，返照“自观”而“求心”于己方是禅宗契悟之道。

文人对有无关系的接受较为普遍，苏轼表现得更为突出。《钱道人有诗云“直须认取主人翁”，作两绝戏之（其二）》：“有主还须更有宾，不如无镜自无尘。只从半夜安心后，失却当前觉痛人”^④，“有主”“有宾”正和“来去相因”之义，“无镜”“无尘”则是出于惠能得法偈。偈称“菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物，何处惹尘埃”，“身心无物”的观念常被苏轼用于诗歌之中。《午窗坐睡》：“身心两不见，息息安且久。”^⑤《次韵定慧钦长老见寄八首（其二）》：“铁桥本无柱，石楼岂有门。”^⑥《书王定国所藏王晋卿画著色山二首（其一）》：

白发四老人，何曾在商颜。烦君纸上影，照我胸中山。山中亦何有，木老土石顽。正赖天日光，涧谷纷斓斑。我心空无物，斯文何足关？君看古井水，万象自往还。^⑦

元丰二年七月，苏轼以诗获罪，坐贬黄州团练副史，凡五年而还。其时，王定国谪宾州监酒税三年，王诜徙均州三年，此诗第二首“三人俱是识山人”便即此事。从这个角度来看，“我心空无物，斯文何足观”或是针对“斯文”获罪而发。山中何有，赖日光而斓斑，我心无物，看井水自往还，这便是苏轼的态度。他曾在《书焦山纶长老壁》中借用一个长鬣人的比喻，形象的说明了对有无关系的认识：“譬如长鬣人，不以长为苦。一旦或人问，每睡安所措。归来被上下，一夜无著处。”^⑧

4. “自性起用对”与苏轼的自我认知

^①（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第464页。

^②（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第1765页。

^③（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第578页。

^④（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第2526页。

^⑤（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第2286页。

^⑥（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第2115页。

^⑦（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第1638页。

^⑧（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第552页。

苏轼阅读《坛经》之后，曾明确表达自己对“三身佛”的认识：“近读《六祖坛经》，指说法、报、化三身，使人心开目明。然尚少一喻。试以眼喻：见是法身，能见是报身，所见是化身”。^①一佛具三身，三身即一佛。“法身与色身对，化身与报身对”正是“自性起用十九对”的最后两对。郭朋从佛学的角度称“‘邪’、‘正’等等，实则都是从‘自性’中所生‘起’的‘作用’”，^②成中英从西方哲学的角度认为“自性起用对是极为明显的主观论和观念构成论”。^③《坛经》不止一次地提到“说一切法，莫离自性”，只有体悟自性之人方能做到不喜不嗔的平常心，获得不生不灭的寂灭性。《坛经》对苏轼的影响，或者说惠能开创的南宗禅对苏轼的影响，最深层次便是对于自身的认知。

苏轼在贬谪南迁途中，特地到韶关拜访惠能传法和保存其真身的南华寺，并以诗歌记载了他所受到的心灵启迪。《南华寺》：

云何见祖师，要识本来面。亭亭塔中人，问我何所见。可怜明上座，万法了一电。饮水既自知，指月无复眩。我本修行人，三世积精练。中间一念失，受此百年谴。抠衣礼真相，感动泪雨霰。借师锡端泉，洗我绮语砚。^④

认识自身的本来面目是苏轼拜访南华寺的目的所在，从苏轼泪如雨霰的表现中可以知道，他达到了这一目标，感受到了从未有过的豁然开朗。在《坛经》中，惠能开示明上座的话语是“本来面目”，明上座所谓“如人饮水，冷暖自知”亦是指向自身的感悟。苏轼曾经逞才使性，留下许多卓著篇章，但这些对于真实不虚的自性而言，或许只是一种遮蔽，就像法身与色身之为对一样。此诗最后两句，诗人欲借曹溪之水洗去自己的绮语口业，正是出自这种自我认识。

苏轼对自性的体悟表现在诗歌上，首先是对愚智关系的认识。常人多以智慧聪明为好，以愚钝笨拙为害。苏轼却认为聪明薄命，愚鲁是福，《洗儿戏作》：“人皆养子望聪明，我被聪明误一生。惟愿孩儿愚且鲁，无灾无难到公卿。”^⑤《寄题清溪寺》：

口舌安足恃，韩非死说难。自知不可用，鬼谷乃真奸。遗书今未亡，小数不足观。秦仪固新学，见利不知患。嗟时无桓文，使彼二子颠。死败无足

^①（宋）苏轼著，王松龄点校《东坡志林》，中华书局1981年，第33页。

^②郭朋《坛经校释》，中华书局1983年，第97页。

^③成中英《六祖坛经之三十六对及其哲学意义》，《佛光山国际禅学会议实录》，佛光出版社1990年，第365页。

^④（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第2060页。

^⑤（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第2535页。

怪，夫子固使然。君看巧更穷，不若愚自安。遗宫若有神，颌首然吾言。^①
韩非子辩才无双，著《孤愤》《五蠹》《说难》十余万言，却最终死于说之难，不能自脱。鬼谷子避世不出，所著之书虽是小道，流传至今，苏辙称其“老死得安穴”。^②苏秦、张仪则趋利无信，终至败亡。苏轼借此指出：智巧易穷，愚钝自安。在佛教看来，“愚”指愚昧无知，对于世间万物缺乏正确认识，“智”指通达真理，无所疑惑，“三十六对”则是要破除愚智两端，泯灭分别之心。《戏书》：

五言七言正儿戏，三行五行亦偶尔。我性不饮只解醉，正如春风弄群卉。

四十年来同幻事，老去何须别愚智。古人不住亦不灭，我今不作亦不止。寄语悠悠世上人，浪生浪死一埃尘。洗墨无池笔无象，聊尔作戏悦吾神。^③
人事如幻化，人生似埃尘，实际上又何须分别愚智，但求明见心性、身心愉悦而已。《二虫》：

君不见水马儿，步步逆流水。大江东流日千里，此虫趯趯长在此。君不见鷁滥堆，决起随冲风，随风一去宿何许，逆风还落蓬蒿中。二虫愚智俱莫测，江边一笑无人识。^④

水马儿逆流而动，鷁滥堆顺风而行，最终却并无二致。人生在世无须分别愚智，因为进退之道本无愚智，顺境逆境存乎一心。

对生灭关系的思考，在苏轼“和陶诗”中有较为突出的表现。《问渊明》：

子知神非形，何复异人天。岂惟三才中，所在靡不然。我引而高之，则为日星悬。我散而卑之，宁非山与川。三皇虽云没，至今在我前。八百要有终，彭祖非永年。皇皇谋一醉，发此露槿妍。有酒不辞醉，无酒斯饮泉。立善求我誉，饥人食饕涎。委运忧伤生，忧去生亦还。纵浪大化中，正为化所缠。应尽便须尽，宁复事此言。^⑤

诗歌针对陶渊明《形影神》而作，后六句是对“甚念伤吾生，正宜委任去。纵浪大化中，不喜亦不惧”^⑥的直接回应，但与陶渊明“委运乘化”思想存在明显差异。苏轼自称作诗目的在于“相引以造于道者，未始相非也”，在苏轼眼中，陶渊明没有找到正确的解脱之道是无疑的。《和陶饮酒二十首》（其十三）：

^①（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第48页。

^②（宋）苏辙撰，陈宏天、高秀芳校点《苏辙集》，中华书局1990年，第9页。

^③（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第2552页。

^④（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第1109页。

^⑤（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第1716页。

^⑥（晋）陶渊明著，逯钦立校注《陶渊明集》，中华书局1979年，第37页。

醉中虽可乐，犹是生灭境。云何得此身，不醉亦不醒。痴如景升牛，莫保尻与领。黠如东郭饒，束缚作毛颖。乃知嵇叔夜，非坐虎文炳。^①

无论是醉是醒，均为生灭之境。苏轼将“饮酒”与“生灭”对举，提出“亦醉亦醒”的“醉醒之境”，他自认已达到这种境界，“吾饮酒至少，常以把盏为乐。往往颓然坐睡，人见其醉，而吾中了然，盖莫能名其为醉为醒也。”^②生灭关系是苏轼“和陶诗”的重点思考问题。《和陶拟古九首（其三）》：“万法灭无余，方寸可久居。”^③《和陶和刘柴桑》：“万劫互起灭，百年一踟蹰。”^④

如何超脱生灭之境，苏轼有自己的思考。《和陶形赠影》中“形”的困惑在于天地有常而人生无常却又哀乐相伴，因此希望能够与“影”进行“物化”从而逃脱生灭之境。《和陶影答形》中的“影”却认为“形”无论是醉还是醒都无法超脱生灭之境，只有“影”自身由于“无心因物”才能够“不灭”。《和陶神释》：

二子本无我，其初因物著。岂惟老变衰，念念不如故。知君非金石，安得长托附。莫从老君言，亦莫用佛语。仙山与佛国，终恐无是处。甚欲随陶翁，移家酒中住。醉醒要有尽，未易逃诸数。平生逐儿戏，处处余作具。所至人聚观，指目生毁誉。如今一弄火，好恶都焚去。既无负载劳，又无寇攘惧。仲尼晚乃觉，天下何思虑。^⑤

如果说“形”的“物化”属于道家，“影”的“无心因物”来自佛家，“神”却将二者全都否定。不仅如此，苏轼将陶渊明“移家酒中住”的解脱之道一并否定，最终提出的是孔子晚年“无思虑”的超脱境界。同时应该看到，苏轼否定佛老的立脚点在于“二子本无我，其初因物著”，这是说“形”“影”皆迷于“我执”“物执”。苏轼认为到达“无思虑”境界的方法是“如今一弄火，好恶都焚去”，“无思虑”境界的特点是“无毁誉”“无好恶”“无劳”“无惧”，这无疑是由佛教而来。苏轼三首诗由“醉时语”到“醉醒皆梦”再到“醉醒要有尽”，所展现的并非是对佛老的全盘否定，而是融儒释道于一体后对生灭问题的自我认知。

绍圣元年，苏轼贬宁远军节度副使，惠州安置。作于惠州的《和陶桃花源》更能见出苏轼对人生终极问题的思考：

凡圣无异居，清浊共此世。心闲偶自见，念起忽已逝。欲知真一处，要

^①（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第1888页。

^②（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第1881页。

^③（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第2771页。

^④（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第2311页。

^⑤（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第2307页。

使六用废。桃源信不远，杖藜可小憩。躬耕任地力，绝学抱天艺。臂鸡有时鸣，尻驾无可税。苓龟亦晨吸，杞狗或夜吠。耘樵得甘芳，齑啖谢炮制。子驥虽形隔，渊明已心诣。高山不难越，浅水何足厉。不如我仇池，高举复几岁。从来一生死，近又等痴慧。蒲涧安期境，罗浮稚川界。梦往从之游，神交发吾蔽。桃花满庭下，流水在户外。却笑逃秦人，有畏非真契。^①

诗歌前八句针对陶渊明“贤者避其世”表明“凡圣无异居”的观点，认为到达理想乡（我仇池）的途径是心无挂碍，其地“自见”。次八句描写理想乡的自由生活。我们知道，苏轼被“惠州安置”，实际上无法前往仇池。苏轼的“仇池”连地理位置也一并超越，蒲涧寺、罗浮山正是近在眼前的理想之乡。“三十六对”观念影响下，苏轼实际是以“心安之地”作为理想之乡，所谓“我行无南北，适意乃所祈”（《发洪泽中途遇大风复还》）。^②参透“生灭不二”的道理后，处处皆是“桃花满庭”、“流水在户”的理想境地。值得注意的是，苏轼集中运用“凡与圣对”（凡圣无所居）、“清与浊对”（清浊共此世）、“生与灭对”（从来一生死）、“痴与慧对”（近又等痴慧），更有“心闲”与“念起”、“真一”与“六用”、“地力”与“天艺”、“高山”与“浅水”、“形隔”与“心诣”等，诗歌几乎全用“对法”构成，表明了“我仇池”的自性而起与念念可至。

《坛经》“三十六对”公案不仅对苏轼诗歌创作中的取象方式和表达方法产生影响，“出没即离两边”的思想还影响到苏轼的自我认知，其中“生灭观念”更成为贯穿“和陶诗”的一条主线，对苏轼晚年的思想具有重要作用。

（二）张商英的公案颂古诗创作研究

宋人以议论为诗而较受关注者，大约有两类诗人群体。一类是苏轼、黄庭坚等理趣诗作者，他们明确主张诗文“当以理为主，理得而辞顺”，^③在具体创作中或是采用形象性的说理方式，或是用议论而不废意兴，以一批极富理趣意蕴的诗歌参与到宋诗特色的建构。一类是邵雍、朱熹等理学家诗人，他们以诗歌的形式进行理学概念与范畴的表达，虽屡遭贬议却也不乏较好地融摄景物以显己情的成功之作。对于前者，从本文对苏轼与“三十六对”公案的论述可见一斑。实际上，在此之外还有一类更具议论特色的诗歌，那就是禅门法嗣的颂古诗创作。这类诗

^①（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第2196页。

^②（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第293页。

^③（宋）黄庭坚著，郑永晓整理《黄庭坚全集辑校编年》，江西人民出版社2011年，第939页。

歌属于佛禅偈颂的一种，产生于宋代“文字禅”盛行的时代背景下，尤其以临济宗的文人法嗣为多。这些诗歌中可以看出文人对禅门公案义理的认识，可以视为是比较特殊的议论为诗。仅《禅宗颂古联珠通集》收录，就有张无尽（商英）颂古 42 首、杨无为（杰）颂古 36 首、张无垢（九成）颂古 4 首、圭堂居士^①颂古 6 首、刘兴朝居士 8 首等。此外，再如临济宗第十一世龙门清远禅师的法嗣冯楫，《续传灯录》也称其“有语录颂古行于世”^②。

张商英（1043-1121），字天觉，号无尽居士，蜀州新津人，历任工部侍郎、中书舍人、翰林学士等职，徽宗朝官拜尚书右仆射兼中书侍郎。张商英与佛禅关系极为密切，现存著述有《法华经合论》《续清凉传》《护法论》等，被认为是宋代禅门第一外护。就其与临济宗之间的关系来看，张商英曾在东林常总门下获得印可，后又师事兜率从悦，被禅宗灯录列为从悦法嗣。此外，他还与圆悟克勤、觉范惠洪、大慧宗杲等临济宗明僧均有较多来往，甚至对临济宗的正统地位及其发展作用巨大。^③从《禅宗颂古联珠通集》所收张商英的 42 首颂古来看，主要表现出以下几大特色。

1. 公案义理，时有新见——张商英颂古的禅学思想

张商英对佛禅义理有着较为深刻的认识，^④除上述三种著作外还作有《楞严经注》《清净海眼经注》等书，从颂古之作中也可以看出他的理解。

一方面，张商英的颂古将不甚明了的禅理加以揭示。例如，他对“达摩安心”公案所作颂古说：

觅心不得已安心，屠肆淫坊嗣少林。争奈子孙嫌直截，诸方五味苦参寻。

^⑤

达摩为惠可安心的公案，在禅林极为著名。据《祖堂集》记载：“又问：‘请和尚安心。’师曰：‘将心来，与汝安心。’进曰：‘觅心了不可得。’师曰：‘觅得岂是汝心？与汝安心竟！’达摩语惠可曰：‘为汝安心竟，汝今见不？’惠可言下大悟。”

^① 圭堂居士，生平不详，作有《佛法大名录》一书，金程宇《日藏南宋圭堂居士〈佛法大名录〉文献价值考述》，《古典文献研究（第十九辑下卷）》，2017 年）、杨曾文《南宋圭堂居士〈大明录〉及其三教一致思想》（《佛教与中国文化国际学术会议论文集（中辑）》，1995 年）对其有所论及。

^② （明）玄机辑《续传灯录》卷二十九，《新编卮续藏》第 142 册，第 646 页下。

^③ 参李熙《惠洪、张商英对临济宗正统地位的塑造及影响》（《中华文化论坛》，2012 年），该文认为，张商英与惠洪二人对仰山慧寂转生事迹的建构，“为临济宗的正统性提供了更有神圣意味和更权威性的根据”。

^④ 罗凌《“相公禅”禅悟的渊源及勘验》则认为，张商英“没有完全摆脱思维的羁绊进而达到禅宗终极境界中自在无碍的彻悟阶段”，见《宗教学研究》2010 年第 4 期。

^⑤ （宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷七，《新编卮续藏》第 115 册，第 71 页上。

①惠可因无法降伏自己的妄心，期望达摩能为其加以开示与排遣。但是，达摩却并未从“妄心”入手，而是更为直截地让其将心拿来。这实际上是截断了惠可因向外追寻而导致的心神不宁，迫使他转向观察自己的内心，进而体悟到“一切诸法本来空寂”的道理。所谓“觅得岂是汝心”，即是说无形无相、了不可得之心便是真如本性，而达到“心安”的途径便是不要起心动念，四处追寻。张商英的颂古首句便明明白白地将这一道理说出，后二句更是指出，心不能安的原因在于“诸方苦参”，不知观察自心。再如对大阳慧坚禅师“壁上挂钱财”公案的颂古：

玄旨分明示学人，钱财壁上挂金银。连珠六贴三千贯，不济饱寒不济贫。

②

大阳慧坚禅师属曹洞宗，系洞山良价三传弟子。《五灯会元》：“住后，僧问：‘如何是玄旨？’师曰：‘壁上挂钱财。’”③这则公案的答语是说，“玄旨”就像挂在墙上的钱财一样，明明白白的就在那里人人可见，所谓“大道只在目前”。这一种十分迅捷了当的接引手段，临济宗五祖法演就常对其加以举扬。张商英颂古前二句所说“玄旨分明”便是对这种特色的揭示，后二句称其“不济饱寒不济贫”则进一步明确了“玄旨”的自性特征。

另一方面，张商英的颂古对公案含义有自己的理解和发挥。如“洞山麻三斤”公案的颂古：

三斤足秤洞山麻，拨动锱铢万里差。啼得血流无用处，夜来依旧宿芦花。

④

据《古尊宿语录》《五灯会元》等书记载，此洞山为洞山守初禅师而非洞山良价禅师，守初嗣法于云门文偃禅师，系云门宗第二代弟子。关于“洞山麻三斤”的解释，有人认为三斤麻恰可做成一件袈裟，有人认为三斤麻就是佛，也有人认为守初当时正在称麻，故而随口回答，可谓众说纷纭。张商英颂古前二句说整整三斤洞山麻，若是翻动丝毫便会相差万里，暗示不能在“麻三斤”上思量卜度，不能仅仅从言句上索解。那么，公案到底揭示了什么含义呢？按照万松行秀的说法，所谓“夜深宿芦花”是指“不着两岸，不住中流”，⑤比喻撒手无依方可自证言外之旨。如此看来，张商英是将“麻三斤”视为截断学人思量分别的手段，认为它

①（南唐）静筠二禅师编撰，孙昌武等点校《祖堂集》，中华书局2007年，第98页。

②（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷三十五，《新编卽续藏》第115册，第446页上。

③（宋）普济著，苏渊雷点校《五灯会元》，中华书局1984年，第856页。

④（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷三十六，《新编卽续藏》第115册，第452页下。

⑤（宋）天童正觉颂古，（元）万松行秀评唱，尚之煜点评《从容录》，宗教文化出版社2013年，第217页。

能够让学人跳出对“佛是什么”的执着追求,摆脱对语言文字的执迷不悟,从而反照自心,当下见性。在张商英眼里,“洞山麻三斤”公案与“云门糊饼”公案具有同样的接机效果。再如“云在青天水在瓶”公案的颂古:

云在青天水在瓶,眼光随指落深坑。溪花不耐霜风苦,说甚深深海底行。

①

关于李翱拜谒药山惟俨禅师的经历,《祖堂集》记载道:“李翱相公来见和尚。和尚看经次,殊不采顾。相公不肯礼拜,乃发轻言:‘见面不如千里闻名。’师召相公,相公应诺。师曰:‘何得贵耳而贱目乎?’相公便礼拜,起来申问:‘如何是道?’师指天,又指瓶曰:‘云在青天水在瓶。’相公礼拜。后以偈赞曰:‘练得身形似鹤形,千株松下两函经。我问师道无余说,云在青天水在瓶。’……相公别问:‘如何是戒、定、慧?’师曰:‘贫道这里无这个闲家具。’”②这则公案在禅林流传甚广,大都认为李翱领悟了自然如此的万物本来面目。实际上,李翱的偈语只是对自己参访药山禅师经历的叙述,唯一表示悟境的第四句也出自药山之口。而且在宋代禅师眼中,这种一切本来如是的见解并非悟道,甚至还被认为是陷入了“无事禅”的囹圄。正因如此,宋人所编《景德传灯录》在“闲家具”后新增了一句:“翱莫测玄旨。师曰:‘太守欲得保任此事,直须向高高山顶坐,深深海底行。闺合中物舍不得,便为渗漏。’”③所谓“高高山顶坐”是说要有圆顿见地,“深深海底行”则是告诫李翱还要做踏实的工夫来净除烦恼习气。张商英正是看到了这一点,从而认为李翱所谓“云在青天水在瓶”其实是思维跟着指头跌落深坑,这就像溪畔的野花一遇风霜便尽皆凋落,又说什么“深深海底行”呢。张商英对这则公案的颂古还得到了后世禅师的回响,如临济宗第十六世天目文礼禅师颂古称“若陈见面太悬殊,云水重新诳惑渠。漫说当时曾省悟,却将鱼目当明珠”,④将这一观点阐说得更为直白。

2. 棒喝禅法, 临济风神——张商英颂古的创作手法

张商英的颂古表现在创作手法上,也有两点值得注意之处。首先就是在陈述公案原委的基础上,以一二句话加以点拨和阐述。比如,他对“云门须弥”公案的颂古:

① (宋)法应集,(元)普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷十七,《新编卅续藏》第115册,第211页下。

② (南唐)静筠二禅师编撰,孙昌武等点校《祖堂集》,中华书局2007年,第224-225页。

③ (宋)道原著,顾宏义译注《景德传灯录》,上海书店出版社2010年,第1005页。

④ (宋)法应集,(元)普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷十七,《新编卅续藏》第115册,第211页下。

一念沉沉过有无，亘空拈出大弥卢。直饶玉兔金乌忽，宫殿巡游落半途。

①

据《云门禅师广录》记载：“问：‘不起一念还有过也无？’师云：‘须弥山。’”^②公案的字面意思非常简单，学人问一念也不生起的时候还有过吗，云门禅师回答说过错就像须弥山那么大。圆通善国师曾说：“此个公案诸方商量，或云才恁么问，早是起念，过如须弥；或云如须弥山八风吹不动，千古镇常安；或云为人难透，如须弥山。如此商量，要且未会云门意在。若是桶子底脱，红丝线断，方知总不恁么。”^③可见，作问话即是起念的解释并不被看好，认为须弥山代表如如不动之心更是千错万错。实际上，圆通善国师的最后两句已经指明了方向，“桶子底脱，红丝线断”的悟道之人总归不会这么问。由此，所谓“过如须弥”并非是“不起一念”之过，而是“有过无过”之过，对有过、无过的分别和执着之心才是云门禅师认为的过错。张商英的颂古前二句即是对公案的叙述，后二句则采用比喻手法，说如果执著于有过无过，纵使有日月时光之速，也只能落在须弥山上宫殿的半途，无法透脱。再如，张商英对“临济大悟”公案所作颂古也几乎全是复述：

临济度三夏，不参黄蘗禅。上来六十棒，手脚遂忙然。忽悟婆心切，反行肋下拳。无人知此意，林下忆三玄。^④

该首颂古的前六句将“临济大悟”公案的始末进行了详细叙述，后二句则是以“三玄三要”代指临济义玄，表示对他的忆念和崇敬。

其次，张商英的颂古有不少是对公案所涉及禅法的直接称赞。比如，他对“临济喝”公案的颂古：

蛰户幽扃冻不开，虚空忽震一声雷。蛟龙一一擎云雾，蚯蚓头头食土埃。

⑤

临济义玄而降的临济宗向以机锋峻烈、雷厉风行而著称，并由此获得“临济将军”的称号，其中“临济四喝”便是他的代表性手段。“四喝”不仅能够像金刚王宝剑一般扫除学人的一切情解知见，同时还具有检验学人深浅真伪的作用，所谓“一

^①（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷三十三，《新编卽续藏》第115册，第417页下。

^②（宋）守坚集，曹瑞锋点校《云门匡真禅师广录》，上海古籍出版社2018年，第16页。

^③（宋）天童正觉颂古，（元）万松行秀评唱，尚之煜点评《从容录》，宗教文化出版社2013年，第71页。

^④（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷二十一，《新编卽续藏》第115册，第256页下。

^⑤（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷二十一，《新编卽续藏》第115册，第258页上。

喝分宾主，照用一时行”。^①张商英颂古的前两句旨在展现“临济喝”的将军之风，称其如初春的平地一声惊雷，炸响在蛰虫的洞穴和深锁的门户前；后二句则旨在展现“临济喝”的勘验之效，若是蛟龙（伶俐衲僧）自然腾云擎雾而去，若是蚯蚓（钝根下器）便只好吞食土埃为生。再如对“德山棒”的颂古：

一条柳标倚青天，别向三乘教外传。未眨眼时遭八百，拟开口处着三千。

②

德山宣鉴禅师常用棒打的手段接引学人，与临济义玄“四喝”并称为“德山棒，临济喝”。《五灯会元》：“小参示众曰：‘今夜不答话，问话者三十棒。’时有僧出礼拜，师便打。僧曰：‘某甲话也未问，和尚因甚么打某甲？’师曰：‘汝是甚么处人？’曰：‘新罗人。’师曰：‘未跨船舷，好与三十棒。’……岩头闻之曰：‘德山老人一条脊梁骨硬似铁，拗不折。然虽如此，于唱教门中，犹较些子。’示众曰：‘道得也三十棒，道不得也三十棒。’”^③德山禅师并未对自己的棒打手段进行明确解释，不过就相关记载来看，施棒大抵具有截断学人心识活动，打断开口说禅之意旨。张商英的颂古前二句即为其定性，称棒打是禅门“教外别传，不立文字”观念下的权宜手段，可以视为是对岩头全叟之语的化用，后二句则是对德山宣鉴之语的化用。张商英在复述公案原委的基础上表达出自己的理解。

此外，从“马祖一喝三日耳聋”公案的颂古也可以看出张商英对临济宗风的赞扬，《嘉泰普灯录》对此有较为详细的记载：

崇宁中，寓江宁戒坛。重阅《雪窦拈古》，至‘百丈再参马祖’因缘，云：“大冶精金，应无变色。”投卷曰：“审如此言，岂得临济法道有今日也！”以偈寄智海普融平禅师曰：“马师一喝大雄峰，声入鬲髅三日聋。黄檗闻知惊吐舌，江西从此振宗风。”仍举似圆悟克勤禅师（时住碧岩），勤为点破。公喟然曰：“始知宗师垂手处，果不可以意得肯哉！”即下拜。^④

马祖道一传百丈怀海，百丈怀海传黄檗希运，黄檗希运传临济义玄，从而开创了“一花五叶”中最为盛行的临济宗。张商英颂古前三句是对该则公案的复述，最后一句指出马祖大喝确立了南岳—临济一脉的峻烈凌厉之风。

3. 渔父唱道，艳诗明禅——张商英颂古的文学色彩

^①（宋）智昭编撰，尚之煜释读《人天眼目释读》，上海古籍出版社2015年，第101页。

^②（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷二十三，《新编已续藏》第115册，第288页上。

^③（宋）普济著，苏渊雷点校《五灯会元》，中华书局1984年，第373页。

^④（宋）正受撰，秦瑜点校《嘉泰普灯录》，上海古籍出版社2014年，第609-610页。

在张商英现存 42 首颂古中，除了对“井觑驴，驴觑井”以及前述颂“临济大悟”公案的两首颂古外，另外 40 首都是对仗工整、格律精严的七言绝句，并且其中 39 首为首句入韵的形式，使用最多的韵脚是上平四支。可以看出，张商英的颂古创作有着自己明确的艺术追求，不仅如此，他还在颂古中有意识地继承了禅宗文学的创作传统。

一方面是禅门渔父唱道传统。禅师们常借用渔父生活来进行禅学义理的譬喻，其中较为重要的便是船子德诚形象的塑造。张商英对“夹山悟道”公案的颂古也可以看到这点：

芦苇萧萧江岸秋，长天独月向西流。离钩三寸无人道，笑倚兰桡自点头。

①

据《五灯会元》记载：“山乃散众束装，直造华亭。船子才见，便问：‘大德住甚么寺？’山曰：‘寺即不住，住即不似。’师曰：‘不似，似个甚么？’山曰：‘不是目前法。’师曰：‘甚处学得来？’山曰：‘非耳目之所到。’师曰：‘一句合头语，万劫系驴橛。’师又问：‘垂丝千尺，意在深潭。离钩三寸，子何不道？’山拟开口，被师一桡打落水中。山才上船，师又曰：‘道！道！’山拟开口，师又打。山豁然大悟，乃点头三下。师曰：‘竿头丝线从君弄，不犯清波意自殊。’”^②在这里，船子德诚也是采用了棒打的接引手段。他先以垂钓为喻，说垂丝千尺只为钓得鱼儿，经过种种努力如今只差最后一步，问善会此时为什么不答话。善会张口欲说之时，却被德诚用船桨一下打落水中。我们知道，善会是一个熟悉佛门教义的禅师，他在见到船子德诚之前便早已开堂说法。德诚这里用船桨打掉的恰是他心中的佛禅义理，从而令其亲身证悟。张商英颂古的重点当然也并非对公案义理的阐释，在这深秋的芦苇丛中，微风拂过带来萧萧之音，天上的月亮渐渐西沉，而“我”静静地斜倚在小船上，微笑点头。在这里，诗人先营造出一个清寂的自然环境，又以倚桡点头勾画出潇洒自如、不滞于物的渔夫形象，借此反映自己对禅意理解。除此之外，张商英还有三首借用渔隐话语的颂古：

花落花开百鸟悲，庵前物是主人非。桃源咫尺无寻处，一棹渔蓑寂寞归。

老牯牛来到此间，明朝大会去台山。白云一曲知音少，樵唱渔歌自往还。

鼓合东村李大妻，西风旷野泪沾衣。碧芦红蓼江南岸，却作张三坐钓矶。

^①（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷十七，《新编卮续藏》第 115 册，第 208 页。

^②（宋）普济著，苏渊雷点校《五灯会元》，中华书局 1984 年，第 276 页。

①

第一首是对“百鸟衔花”公案的颂古，据说法融禅师在牛头山说法时以圣者自居，有百鸟衔花之瑞相；后来从四祖道信那里得知“凡圣不二”的道理后，再无百鸟衔花相献。张商英的颂古便是由此立论，前二句说庵前的花开花落依然如故，只是庵中主人却与往常不同，暗示法融禅师已经悟道。后二句是对陶渊明《桃花源记》的化用，以桃源虽近在咫尺却无迹可寻象征见性后的法融禅师与万物一体，凡圣俱泯，从而赋予了桃源访隐新的禅学理解。第二首是对“汾山老特牛”公案的颂古，据《碧岩录》记载：“刘铁磨到汾山，山云：‘老特牛，汝来也？’磨云：‘来日台山大会斋，和尚还去么？’汾山放身卧，磨便出去。”^②二人问答看似平平无奇，却暗藏玄机。汾山问话中的“汝”其实是指刘铁磨的“真如本性”，本性如如不动，无来无去，所以刘铁磨回避不答，反而问汾山去不去台山大会斋。意思是说，你若认为本性有来有去，那你就让你的本性去参加斋会吧。汾山顺势躺在地上是以不去为去，言下之意是说这不已经到了吗？刘铁磨掉头就走，是以不来为来，我何曾来过汾山呢？张商英颂古中的“樵唱渔歌自往还”，便是用来形容二人随性作答、逍遥自在的境界。第三首是对其嗣法师兜率从悦所作三转语的颂古，“室中设三关语以验学者：‘一曰拨草瞻风，只图见性，即今上人性在甚么处？二曰识得自性，方脱生死，眼光落地时作么生脱？其三曰脱得生死，便知去处，四大分离向甚么处去？’”^③张商英这首颂古是对第三问死后去向何处的阐说，前二句称李大的妻子因其去世而泪洒西风，后二句则称其转生为张三而渔隐江南。这里一方面是对佛教轮回观念的继承和呈现，另一方面则以岸边垂钓回应了死向何处的从悦转语，寓意自性的任运随心、不生不灭。

可以看出，张商英对渔隐话语的运用，既受到禅门渔父尤其是船子德诚形象的影响，同时也结合了文学传统中访道求仙的隐逸思想，表现在颂古中多是对潇洒随心的精神境界的譬喻。实际上，这种渔父精神已经成为宋代僧俗共同的内心追求和人格理想。在张商英的这些颂古作品中，不仅很好地展现出张商英的禅学见解，自然风景的描写和譬喻手法的运用等，也以较高的艺术性丰富了“以议论

^①（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》，《新编卮续藏》第115册，第83页上、第181页上、第501页。

^②（宋）圆悟克勤著，尚之煜校注《碧岩录》，中州古籍出版社2011年，第139页。

^③（宋）普济著，苏渊雷点校《五灯会元》，中华书局1984年，第1149页。

为诗”的宋诗特色。对于张商英颂古的艺术性，他曾自称“阅雪窦拈古”^①而作颂之事，可知其中不乏富赡华丽、清音远韵的雪窦重显颂古之影响。另外，张商英颂古在一定程度上对公案本身的脱离从而所展现出的“绕路说禅”特质，也可以视为是对重显颂古作法的承传。

另一方面是临济宗艳诗明禅传统。宋人较少在诗歌中谈情说爱，这部分内容和情感大都写入了词中。不过，在张商英的颂古中却也有两首此类作品：

淡薄衣裳取次妆，放篮敛手自无良。老庞犹更多愁在，不到奴奴漏泄香。

何年嫁事马家郎，凤枕同欢碧玉床。回首画桥离别苦，落花流水泪千行。

②

第一首是对“赤土涂牛妳”公案的颂古，《庞居士语录》：“丹霞天然禅师一日来访居士。才到门首，见女子灵照携一菜篮。霞问曰：‘居士在否？’照放下菜篮，敛手而立。霞又问：‘居士在否？’照提篮便行，霞遂去。须臾，居士归，照乃举前话。士曰：‘丹霞在么？’照曰：‘去也。’士曰：‘赤土涂牛妳。’”^③在这里，灵照敛手而立是说庞居士无处不在，丹霞天然不懂这个道理又再次询问，故而灵照提篮而去。庞蕴所谓“赤土涂牛妳”，是说将红土抹在牛的乳房上，二者皆是红色从而难以分辨，寓意法眼不明，未能见性。张商英颂古含义与此一致，不过首句对灵照衣着的描述，末句“漏泄香”等均是情诗常用语汇，为这则公案带来了艳情色彩。第二首所颂是临济宗风穴延沼禅师的公案，《古尊宿语录》：“问：‘如何是清净法身？’师曰：‘金沙滩头马郎妇。’”^④马郎妇原型为《续玄怪录》中的延州妇人，她是锁骨菩萨的化身，采取以欲止欲的手段接引众生，“昔延州有妇女，白皙颇有姿貌，年可二十四五。孤行城市，年少之子，悉与之游，狎昵荐枕，一无所却”，^⑤从而被视为淫纵女子。后来经过禅门典籍的演绎，延州妇人逐渐与马郎妇融为一体，并成为观音菩萨的化身。风穴延沼以荡妇形象回答“清净法身”，一者是对惠能“三十六对”法的运用，所谓“若有人问汝义，问有将无对，问无将有对；问凡以圣对，问圣以凡对。二道相因，生中道义”，借淫纵

^①（宋）普济著，苏渊雷点校《五灯会元》，中华书局1984年，第1200页。

^②（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》，《新编卍续藏》第115册，第169页下、第440页下。

^③（唐）于頔編集《庞居士语录》卷一，《新编卍续藏》第120册，第56页上。

^④（宋）醵藏主編集，萧蓬父等点校《古尊宿语录》，中华书局1994年，第114页。

^⑤（宋）李昉等编《太平广记》第三册，中华书局1961年，第682页。

女子来破除学人对清净法身的执着之心；^①二者也是以菩萨化身的马郎妇暗示法身即是色身，清浊本为一体。禅门描写别离往往持有超然达观的态度，张商英颂古却将马郎妇与马郎的离别写得悲伤万分，其实是赋予了颂古起疑勘验的功效，又增设一重关卡。其中“凤枕同欢”之语具有极为明显的艳诗色彩。

张商英的这种做法其实是对临济宗艳诗明禅传统的继承。临济宗圆悟克勤禅师曾因小艳诗悟道，据《嘉泰普灯录》记载：“司会部使有解印还蜀，诣祖作礼，问佛法大意。祖曰：‘不见小艳诗云：频呼小玉元无事，只要檀郎认得声’？使者惘然。师旁侍，窃聆，忽大悟，立告祖曰：‘今日去却膺中物，丧尽目前机。’祖曰：‘佛祖大事，非小根劣器所能造诣，吾助汝喜。’师述偈曰：‘金鸭香囊锦绣帏，笙歌丛里醉扶归。少年一段风流事，只许佳人独自知。’”^②克勤的悟道偈大致是以夫妻之事比喻禅心自性，称其间感受只可自心了知，无法说与他人。张商英比克勤年长二十岁，并无对此公案的颂古，但二人却也是相识。据《罗湖野录》记载，克勤禅师“政和间谢事成都昭觉，复出峡南游。时张无尽公寓荆南，以道学自居，少见推许。圆悟舫舟谒之，剧谈《华严》旨要”。^③实际上，“以女性风流喻禅理的现象，从北宋中叶开始，逐渐成为禅门风气，而在临济宗杨岐派禅人身上表现尤为突出”，^④五祖法演、肯堂彦充、枯崖圆悟等杨岐派禅师均有此类风格的颂古作品。就张商英与临济宗杨岐派禅师的密切交往来看，受到这种风气的影响自然也在情理之中。不过，张商英颂古中的艳情用语多是文学手法的运用，起到的是渲染烘托的作用，而非直接用来隐喻禅理。

禅门公案以语典、事典或是禅门义理的形式进入文人诗歌，既为宋人的诗歌创作提供了语料资源，为宋诗风貌的形成贡献了力量，同时也在文人的笔下得到了新的理解和阐释。

^① 尚荣译注《坛经》，中华书局2010年，第176页。

^② （宋）正受撰，秦瑜点校《嘉泰普灯录》，上海古籍出版社2014年，第313页。

^③ （宋）释晓莹《罗湖野录》卷一，《全宋笔记》第五编第一册，大象出版社2012年，第216页。

^④ 周裕锴《宋元佛教文学史（诗歌卷）》，打印稿2018年，第56页。

表 2-2-1 宋人以临济公案入诗情况一览表

临济公案	诗歌篇目
临济三拳	李纲《雪峰真歇了禅师一掌录序》，李弥逊《朴上人访筠翁于筠溪草堂，袖诗为赠，雨中告别将有雁荡之行，屡挽不肯留，索诗甚急，以偈送之》，王诜《耳疾去后呈东坡》，饶节《答惠海首座五首海乃圆照禅师小师》，许及之《和转庵与洪共之说诗谈禅之什》，周必大《彦岑真赞》，高荷《答山谷先生》，刘辰翁《行香子·次草窗忆古心公韵》，王安石《拟寒山拾得》，方岳《赠诗僧》，张商英颂古，张祁《汪氏别野次韵》，陈渊《寄谢用中》
临济喝	葛立方《余赴官官庠与道祖通判久聚乍散每有怀想作诗五十韵道二十余年出处寄呈》，张商英颂古，黄庚《赠上人》
临济真人	郭祥正《圆通行简慎禅师》，陆游《龟堂杂兴》，白玉蟾《呈万庵十章·火候》
临济三玄	米芾《黄龙真赞》，谢薖《七夕书事》，李彭《夜坐兼戏环上人》
普化赴斋	吕本中《衢州路中》，项安世《三雪诗用前韵寓三字（其一）》，陆游《山中夜归戏作短歌》，郭印《蟋蟀》，张栻《题城南书院三十四咏 其四》，范成大《净慈显老为众行化且示近所写真戏题五绝就作画赞（其五）》，王洋《弋阳道中题丫头岩》，蔡戡《再成二诗录呈诸公（其二）》
普化示灭	陈藻《陈叔盟两惠诗以一首谢》，张铉《次韵酬钅上人二首（其二）》，李纲《次韵丹霞录示罗畴老唱和诗四首（和古风）》《题入定僧持法师画像》
临济瞎驴	曾开悟道偈，杨杰《五家宗旨颂（其一）》，黄庭坚《渔家傲·江宁江口阻风，戏效保宁勇禅师作古<渔家傲>。王环中云，庐山中人，颇欲得之。试思索，始记四篇（其三）》
三圣金鳞	韩维《次韵和崔朝散西湖避暑》，刘应时《闻范至能丐祠二首》，洪咨夔《寓事六言》，林希逸《年来朋友多称所交某公某卿为老师者，因赋一首》
逢人则出	戴无为颂古
兴化蟆头	珪悴中《送彭青老兼寄王民瞻》
钉得虚空	敖陶孙《赠英德风和尚》
风穴铁牛	彭汝砺《和梅堂祖心禅师答潭州知府谏议谢凡五遣人召禅师不往（其三）》，刘才邵《游风穴》
风穴离微	白玉蟾《见浙翁琰禅师》，周孚《题三睡图》
风穴竹筋鞭	刘才邵《游风穴》
风穴马郎妇	张商英颂古
风吹日炙	刘敞《兴化寺花》
慈明设斋	圭堂居士颂古
黄龙三关	黄庭坚《黄龙南禅师真赞》，王之道《和天衣聪老五首（其二）》，陈

	瓘残句（其二），张九成颂古
杨岐吃茶	圭堂居士颂古
杨岐栗棘蓬	林之奇《承天潜师画赞》，楼钥《齿落戏作》《题庠老颐庵》，轩氏残句，李弥逊《送昭公长老赴南剑光孝之请》，刘筠《小园秋夕》
兜率三转语	张商英颂古
胡子无须	林希逸《题僧雪岑诗》
孝宗招对	圭堂居士颂古
有权展钵	圭堂居士颂古

第三节 诗文入案：临济宗的特殊参学法门

本节所谓“诗文入案”主要包括三种情况：一是历代崇信佛禅的皇帝常宣诏高僧入宫说法，其间往来问答之语被记录下来，乃至被收入公案、颂古集，成为后世参学法门；二是传统文人与高僧之间的言谈交往在不断地改编过程中逐步演变成为公案，也成为后世禅师的参学与颂古对象；三是禅师在上堂或小参说法时，常有举文人诗句让学人进行参究的情况，与后文将要提到的“上堂举古”有大体相近的效果，也应该被视为公案。前两种情况以皇帝及文人的行迹问答为主，可称之为帝王公案与文人公案，第三种情况者以文人诗句的参究为主，可称之为诗歌公案。对这三类公案在宋代禅林的记载和唱颂进行探讨，有助于加深对宋代禅师眼中的帝王形象、文人形象和诗歌认识的了解，同时也为前代文人及其诗歌的宋代接受提供了新的研究视角。

就禅门公案中帝王及文人形象的建构与演变来看，主要可以从两个角度进行考察。第一，不同公案中的同类人物形象（如帝王）在不同时期的文献记载中的不同；第二，同则公案中的同个人物形象在不同时期的文献记载中的不同。从这两个视角入手，可以禅门视野下的帝王和文人形象进行考察。

一、帝王公案：皇帝形象的历史演变

历代崇信佛教的帝王甚多，其中不乏与禅门高僧之间的往来问答。仅就《禅宗颂古联珠通集》所收录的公案情况来看，涉及历代帝王的公案便有近 20 则，具体情况如下表。

皇帝	公案	《颂古联珠通集》 所在卷数	《颂古联珠通集》 颂古数量
梁武帝	傅大士讲经	卷三	9 首
	傅大士不起	卷三	1 首
	披衲顶冠	卷三	4 首
	廓然无圣	卷六	33 首
唐肃宗	慧忠一片云	卷八	1 首
	慧忠十身调御	卷八	2 首
	慧忠无诤三昧	卷八	5 首
唐代宗	国一起立	卷八	3 首
	慧忠无缝塔	卷八	11 首
唐宪宗	鹅湖论议	卷十三	3 首
唐文宗	蛤蜊说法	卷九	4 首

唐宣宗	黄檗掌沙弥	卷十六	7 首
后唐庄宗	兴化幞头	卷二十六	11 首
宋太宗	发菩提心	卷四十	3 首
	近离甚处	卷四十	1 首
	灵山一别	卷四十	1 首
	太宗擎钵	卷四十	1 首
宋孝宗	空手牵铁牛	卷四十	1 首
	释迦所成何事	卷四十	4 首

表 2-3-1 《禅宗颂古联珠通集》收录帝王公案一览表

若就帝王在上述禅门公案中所扮演的角色来看，大致有三种不同形象。

（一）“不懂佛法”的帝王——梁武帝、唐肃宗

梁武帝萧衍是南朝梁代的开国皇帝，在位时间长达四十八年，系整个南北朝时期在位最久的帝王。在他的治理之下，梁代在经济、文化、教育等方面均达到空前繁荣，《梁书》称其“兴文学，修郊祀，治五礼，定六律，四聪既达，万机斯理，治定功成，远安迩肃……自魏晋以降，未或有焉。”^①然而，他的晚年却又昏庸怠政，任人唯亲，最终导致“侯景之乱”，落得国丧人亡的下场。在对梁武帝的评价中，佞佛是最为人诟病的特点之一。他不仅大肆营造寺院，扶持寺院经济，还先后四次舍身同泰寺，令公卿花费亿万钱财奉赎，并受持菩萨戒从而成为“皇帝菩萨”。但不可否认的是，梁武帝对佛教的发展影响深远，他除了自己精研佛教义理，严守佛教戒律外，还以身作则提倡素食，并创立《梁皇宝忏》，撰写《制旨大涅槃经讲疏》，为佛教的中国化助益良多。

从某种意义上来说，梁武帝是中国历史上佛学修养最为精深的皇帝，然而在禅门公案的记载中，他却总是扮演着请益佛法始终不领深旨的形象。首先来看“傅大士讲经”公案：

梁武帝请讲《金刚经》。士才升座，以尺挥单击，便下座。帝愕然。志公曰：“陛下会么？”帝曰：“不会。”志公曰：“大士讲经竟。”^②

《金刚经》是般若空宗的经典，它以“一切有为法，如梦幻泡影”来扫除对外在形相的执着，以“应无所住，而生其心”来破除对内在心性的执着，从而揭示出缘起性空、实相无相的道理。在禅师们的眼中，《金刚经》更是具有破除一切名相执着从而显露自性的作用。由此而言，傅大士上堂讲《金刚经》却只是挥尺一

^①（唐）姚思廉撰《梁书》，中华书局 1973 年，第 97 页。

^②（唐）楼颖录《善慧大士语录》卷四，《新编已续藏》第 120 册，第 52 页下。

下便下座的作法，就是要暗示梁武帝自性不可言说的禅门理念。不过，梁武帝的“愕然”显然并没有领悟这个意思，即便是在志公和尚的提醒下，依然没有“大事了毕”。再看更为著名的“达摩廓然无圣”公案：

尔时武帝问：“如何是圣谛第一义？”师曰：“廓然无圣。”帝曰：“对联者谁？”师曰：“不识”又问：“朕自登九五已来，度人造寺，写经造像，有何功德？”师曰：“无功德。”帝曰：“何以无功德？”师曰：“此是人天小果、有漏之因，如影随形，虽有善因，非是实相。”武帝问：“如何是实功德？”师曰：“净智妙圆，体自空寂，如是功德，不以世求。”武帝不了达摩所言，变容不言。达摩其年十月十九日，自知机不契，则潜过江，北入于魏邦。^①

在这里，梁武帝连续五次发问，却依然未能应机。后三问的情况，达摩的答语已经讲明白。梁武帝的前二问所谓“如何是圣谛第一义”“对联者谁”，显然是执着于一切“实有”，与大乘空宗的缘起性空思想相互违背，故而达摩以“无”答“有”说道“无圣”“不识”。因为在禅门理念看来，所谓“正法眼藏”“涅槃妙心”是超越凡圣分别、超越你我分别的，凡圣不二故廓然无圣，彼此不二故对面不识。这则公案中，梁武帝不仅表现为执着于功德大小、圣谛实有的好大喜功形象，在达摩言下未能了悟更是“变容不言”，展现出习气深重、我执缠身的面貌。临济宗禅师对这两则公案的颂古同样将其视为愚钝不悟之人，如白云守端禅师称“大士何曾会讲经，志公方便且相成。一挥案上俱无取，直得梁王努眼睛”，^②芭蕉谷泉禅师称“凡圣萦缠情未忘，廓然无圣便惊狂。梁王殿下无谋略，刚被胡人乱一场”，^③所谓“努眼睛”“无谋略”更是将梁武帝执迷不悟的形象进行了艺术化加工，从而让其深入人心。

事实上，标榜“教外别传”的禅宗兴起后，为了更好的传达自家“以心传心”的理念，势必需要借助一些为人所熟知的形象进行的建构。这种情况下，梁武帝以其皇帝的身份和对教义的深研，出现在禅师们的视野之中，成为了合适人选。另外，同样与佛教关系密切，甚至接受不空法师灌顶的唐肃宗，在与慧忠国师的公案中，大抵也是这种形象。

（二）“默契真宗”的帝王——唐宪宗、唐文宗

历史发展到唐代中后期，禅宗逐步进入主流视野，当务之急不再是对禅门地

^①（南唐）静筠二禅师编撰，孙昌武等点校《祖堂集》，中华书局2007年，第96-97页。

^②（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷三，《新编卽续藏》第115册，第35页上。

^③（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷六，《新编卽续藏》第115册，第65页下。

位的建构与提升，而是如何更好地向信众传授禅门的理念。在这一时期，禅宗同样将皇帝与僧人之间的辩论视为作为传播手段。我们来看“鹅湖论议”公案：

唐宪宗尝诏入内，于麟德殿论议。有一法师问：“如何是四谛？”师云：“圣上一帝，三帝何在？”又问：“欲界无禅，禅居色界，此土凭何而立禅？”师云：“法师只知欲界无禅，不知禅界无欲。”法师云：“如何是禅？”师以手点空，法师无对。帝云：“法师讲无穷经论，只遮一点，尚不奈何。”……师又举顺宗问尸利禅师：“大地众生如何得见性成佛？”尸利云：“佛性犹如水中月，可见不可取。”因谓帝曰：“佛性非见必见，水中月如何攫取？”帝乃问：“何者是佛性？”师对曰：“不离陛下所问。”帝默契真宗，益加钦重。

①

唐宪宗与佛教之间的关系，最为人瞩目的便是元和十四年（819）的奉迎佛骨舍利之事，此事由于韩愈所撰《谏迎佛骨表》以及险些丧命最终被贬潮州的经历而备受关注，唐宪宗也常因此被视为皇帝佞佛的反面典型。在这则公案中，唐宪宗诏请鹅湖大义禅师入宫论议。大义禅师是南岳系马祖道一的弟子，他先是驳斥了义学法师对“四谛法”“四禅天”等教义的执着，接着借用石头系尸利禅师之语，指出佛性可见不可取的特质。最后回答宪宗之问，所谓“不离陛下所问”就是说“只此问者便是”。乍听起来，这似乎有些圆滑奉承的嫌疑，但实际上是对马祖道一将“本性”与“性之作用”视为一体的“即心即佛”思想的运用。值得注意的是，宪宗不仅以问话者的身份参与到公案之中并最终“默契真宗”，而且还站在鹅湖大义禅师的立场上，指出义学法师通读经论无数却“只遮一点，尚不奈何”，言语之间不乏对佛教义学的批评与接引味道。临济宗天目文礼禅师的颂古称“说理谈真面紫宸，鹅湖大义枉劳神。由来佛性难名邈，争似君王默契亲”，^②也表现出对唐宪宗默契玄旨的赞许。

再来看唐文宗与惟政禅师的“蛤蜊说法”公案：

唐大和中，文宗嗜蛤蜊，沿海官吏先时递进，人亦劳止。一日，御饌中有擘不张者，帝以其异，即焚香祷之。俄变为菩萨形，梵相具足，即贮以金粟檀香合，覆以美锦，赐兴善寺，令众僧瞻礼。因问群臣：“斯何祥也？”或言：“太一山有惟政禅师，深明佛法，博闻强识。”帝即令召至，问其事。

①（宋）道原著，顾宏义译注《景德传灯录译注》，上海书店出版社2010年，第449页。

②（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷十三，《新编卍续藏》第115册，第146页上。

师曰：“臣闻物无虚应，此乃启陛下之信心耳。故契经云：‘应以此身得度者，即现此身，而为说法。’”帝曰：“菩萨身已现，且未闻说法。”师曰：“陛下睹此为常非常耶？信非信耶？”帝曰：“希奇之事，朕深信焉。”师曰：“陛下已闻说法了。”时皇情悦豫，得未曾有……^①

唐文宗自即位之后，终其一生致力于对僧尼数量的控制，不仅要求僧众参加考试，还颁发了名为《条流僧尼敕》的诏书来肃整佛教，甚至成为唐武宗灭佛的前奏。不过在这则公案中，唐文宗却丝毫没有排斥佛教的迹象。《金刚经》称：“说法者，无法可说，是名说法。”^②所谓佛法，只是通向本心自性手段和途径，如果内心对自性具有强烈的信心，也就无须执着于菩萨到底讲了什么，这就是佛门“以手指月，见月忘指”的义理所在。惟政禅师用这个道理来回答文宗所问，令其当下“皇情悦豫”。临济宗西岩了慧禅师颂古称“螺蛳蚌蛤类，大唐天子心。嗜好即深信，南无观世音”，^③表达的也是同样的思想。

对禅门公案而言，历史上的帝王是信佛还是排佛、佛学修为是高还是低都不是那么重要，他们在公案中的形象更多地取决于禅门说法的需要。上述两位皇帝外，《黄檗山寺志》等文献还收录了唐宣宗与黄檗希运禅师的联句，唐宣宗在这里甚至成为了与禅门高僧机辩纵横的大德名宿。

（三）“佛陀示现”的帝王——后唐庄宗、宋太祖、宋太宗

自五代以至宋初，禅门公案中帝王形象的地位屡见提升。他们不仅与禅门高僧之间机辩纵横，还展现出勘验僧俗、见解超人的得道高僧形象，甚至一度被赋予“当代佛陀”的称谓。首先来看后唐庄宗李存勖与临济宗兴化存奖禅师的“光帝朴头”公案：

同光帝谓兴化曰：“寡人收得中原一宝，只是无人酬价。”化云：“借陛下宝看？”帝以两手引幞头脚，化云：“君王之宝谁敢酬价？”^④

李存勖所谓“中原一宝”含义丰富，一者他打败后梁，收取河南、山东等地并定都洛阳，可称收得中原一宝；二者他手引纱罗帽示人，是以摩尼宝冠和髻中珠相喻；三者兴化存奖则将其视为自性的隐喻，故而有谁敢酬价之语。在这里，李存勖对佛门理念的理解和运用恰到好处，万松行秀称“古今天子对辩，未有如庄宗

^①（宋）道原著，顾宏义译注《景德传灯录译注》，上海书店出版社2010年，第264-265页。

^②陈秋平译注《金刚经·心经》，中华书局2010年，第89页。

^③（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷九，《新编卍续藏》第115册，第106页下。

^④（宋）天童正觉颂古，（元）万松行秀评唱，尚之煜点评《从容录》，宗教文化出版社2013年，第352页。

善用时机，佛事人情一时周足。”^①临济宗北海悟心禅师的颂古也说“幞头舒起君王宝，司空见惯兴化老。千古君臣际会时，落花满地无人扫”，^②认为二人是君臣际会，作家相见。

更为值得注意的是宋太祖赵匡胤，据欧阳修《归田录》记载：“太祖皇帝初幸相国寺，至佛像前烧香，问：‘当拜与不拜？’僧录赞宁奏曰：‘不拜。’问其何故，对曰：‘见在佛不拜过去佛。’”^③就连记录此事的欧阳修都认为，赞宁以“当代佛陀”称呼宋太祖的作法近乎“俳优”。然而，这种作法却并非孤例，来看《嘉泰普灯录》对宋太宗的记载：

上曰：“甚处相见来。”奏云：“灵山一别，直至如今。”上曰：“卿以何为验？”僧无对。明觉代对：“贫道得得而来。”^④

所谓灵山一别至如今虽然有着禅门呵佛骂祖的意味在内，同时也可以从禅宗直下承担、随处作主的精神得到合理解释，但显然还是无法排除将宋太宗视为佛陀转世的嫌疑。不仅如此，需要注意的是，这则公案中的宋太宗站在“主”位去勘验站在“宾”位的僧人。在上述帝王公案中，无论参与对答的皇帝有没有获得领悟，都始终处于被勘验者的“宾”位。若按照曹洞宗的“五位君臣”来看，此前公案中的皇帝其实是处于“臣”位，直到此处，作为皇帝的宋太宗才真正站在了“君”位。当然，这也并未个案，作为勘验者的宋太宗不仅一次地与僧俗进行论辩，甚至展现出禅门耆旧的形象：

太宗问僧：“近离甚处？”曰：“卧云庵。”帝曰：“卧云深处不朝天，因甚到此？”僧无对。

太宗一日擎起钵，问丞相王随曰：“既是大庾岭头提不起，为甚么却在寡人手里？”随无对。^⑤

在第一则对答中，宋太宗所谓从哪里来实际上针对自性的提问，与“汾山老特牛”相类，无形无相的自性当然不来不去，僧人对此不能应机。在第二则对答中，宋太宗是对“冷暖自知”公案的发挥。惠能得法于五祖弘忍，携衣钵南归，被人追至大庾岭。《坛经》：“逐后数百人来，欲夺衣钵。一僧俗姓陈，名惠明，先是四

^①（宋）天童正觉颂古，（元）万松行秀评唱，尚之煜点评《从容录》，宗教文化出版社2013年，第354-355页。

^②（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷二十六，《新编卍续藏》第115册，第511页下。

^③（宋）欧阳修撰《归田录》，《文渊阁四库全书》第1036册，第532页下。

^④（宋）正受撰，秦瑜点校《嘉泰普灯录》，上海古籍出版社2014年，第575页。

^⑤（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷四十，《新编卍续藏》第115册，第511页下。

品将军，性行粗糙，极意参寻。为众人先，趁及惠能。惠能掷下衣钵于石上，云：‘此衣表信，可力争耶？’能隐草莽中。惠明至，提掇不动，乃唤云：‘行者！行者！我为法来，不为衣来。’”^①佛教有所谓须弥芥子、芥子须弥之说，尽大千世界尽可收于一掌之中，在这种大小无碍的观点看来，又有什么不能提起呢。太宗这是以禅门“自性之用”来启发王随，后者对此未能应机。

我们可以看出，从“不懂佛法”的梁武帝、唐肃宗到“默契玄旨”的唐宪宗、唐文宗，再到“当代佛陀”宋太祖、宋太宗，禅门公案中帝王形象的地位一直在不断地提升。这可以从一个侧面反映出佛教中国化的历程，外来宗教想要在中土获得较好地发展，就必须处理好与中土文化乃至皇权之间的关系。在佛教中国化的前期，佛禅理念与梁武帝为代表的教派义理又或皇权均存在一定的冲突，故而他在禅门公案中的形象大都是作为佛禅需要改造的对立面。唐代中后期，佛教禅宗与中土文化进一步地融合，二者在理念上的共鸣越来越多，从而出现了“默契真宗”的帝王形象。五代乃至宋朝以降，儒释道三教合一逐步成为社会现实，并得到士林禅林的广泛认同。在这种情况下，禅宗势必依附于皇权的庇佑之下，于是“当代佛陀”式的帝王形象应运而生。从禅门公案中帝王形象的发展变迁来进行佛教中国化历程的考察，是一个值得关注的视角。

二、文人公案：文人形象的禅门建构——以“韩愈见大颠”为中心

文人与禅师的交往历来受到较多关注，究竟有多少言谈交往被改编为公案，是难以确切统计的。仅就《禅宗颂古联珠通集》的记载来看，涉及传统文人的公案就有 35 则，其中裴休、陆亘、王敬初、陈操、杨亿和韩愈等人相关的公案都在 3 则以上，具体可见下表：

文人	公案	《颂古联珠通集》 所在卷数	《颂古联珠通集》 颂古数量
宋云路	达摩只履西归	卷六	10 首
白居易	鸟巢诸恶莫作	卷八	1 首
裴休	善觉侍者	卷十三	2 首
	黄檗安名	卷十六	8 首
	高僧真仪	卷二十二	3 首
	看什么经	卷二十二	1 首
	密行第一	卷二十二	2 首

^① 尚荣译注《坛经》，中华书局 2010 年，第 27-28 页。

	石霜夺笏	卷二十四	2 首
韩愈	韩愈访大颠	卷十五	9 首
	三平敲床	卷十五	4 首
	韩愈问佛	卷十五	2 首
陆亘	陆亘镌佛	卷十六	10 首
	陆亘天地同根	卷十六	23 首
	陆亘问南泉姓	卷十六	2 首
	陆亘大悲菩萨	卷十六	1 首
	陆亘还有身么	卷十六	1 首
李翱	云在青天水在瓶	卷十七	12 首
真定帅王公	赵州不下禅床	卷二十	6 首
王敬初	仰山脚抹圆相	卷十五	2 首
	判得虚空	卷二十六	3 首
	不看经不习禅	卷二十六	3 首
	看打马球	卷二十六	2 首
胡令能	钉得虚空	卷二十六	3 首
王令公	善崔说法	卷二十六	3 首
陈操	陈操勘僧	卷二十六	4 首
	看什么经	卷二十六	1 首
	衲僧行脚事	卷三十四	1 首
张拙	张拙有省	卷二十七	3 首
杨亿	布鼓当轩击打	卷三十八	2 首
	疏于财宝	卷三十八	3 首
	为人一句	卷三十八	1 首
刘居士	洞山行乞	卷三十八	2 首
黄庭坚	吾无隐乎尔	卷三十九	3 首
比部孙居士	应现宰官身	卷三十九	1 首
葛知府	小出大遇	卷四十	2 首

表 2-3-2 《禅宗颂古联珠通集》收录文人公案一览表

若就该书所收颂古数量来看，最受禅林关注的文人公案分别是：陆亘天地同根、云在青天水在瓶、韩愈访大颠。本文便就韩愈访大颠公案进行考察。

韩愈与大颠禅师的交往史实以及《与大颠和尚三书》的真伪都有一定争议，兼之禅门典籍如《祖堂集》《五灯会元》等书的记载向来不受重视，故而真实情况难以论定。但这均无碍于后世禅师与信佛士大夫对此事的崇信，他们不仅将禅门记载视为真实记录，还不断地踵事增华，加以发展，使其成为禅门公案以供学人修习。本文的目的并不在于史实的辨析，而是从唐宋禅林对韩愈见大颠之事的记载与认识的视角进行分析，藉以补充韩愈接受研究之不足，也为深入认识宋代文字禅提供参考与帮助。

（一）排佛斗士：世俗典籍中的韩愈形象

元和十四年（819），韩愈因上《谏迎佛骨表》触怒宪宗，被贬潮州刺史。韩愈于该年四月二十五日到达潮州贬所，十月二十五日得准许前往袁州，在潮州时间共计半年。在此期间，韩愈与大颠禅师有较多来往。不过，韩愈《与大颠三书》及孟简《大颠别传》的真伪均存在较大争议，较为可信的记载也就只有韩愈《复孟尚书书》，该书旨在辩称自己并未转变排佛立场，将与大颠交往之事交代如下：

来示云：有人传愈近少信奉释氏，此传之者妄也。潮州时，有一老僧号大颠，颇聪明，识道理，远地无可与语者，故自山召至州郭，留十数日，实能外形骸以理自胜，不为事物侵乱。与之语，虽不尽解，要自胸中无滞碍；以为难得，因与来往。及祭神至海上，遂造其庐；及来袁州，留衣服为别，乃人之情，非崇信其法，求福田利益也。^①

大颠禅师（732-824），法号宝通，在石头希迁门下悟道，系六祖惠能三传弟子。大颠比韩愈大 36 岁，该书的记载中，大致包括以下三件事：第一，韩愈曾将大颠禅师招至州郭，留住十余日；第二，韩愈祭神至海上时，曾造访大颠其庐（也即灵山寺）；第三，韩愈离开潮州前往袁州时，曾留衣与大颠为别。除此之外，并无更为详细的叙述，后世文人如欧阳修、苏轼、朱熹等人对韩愈与大颠交往史实以及《与大颠师书》真伪的辨析，所据资料亦不出此。

依据《复孟尚书书》中的韩愈自述，他自始至终并未改变排佛立场。这一点也得到宋代文人的认同，如苏轼曾说“韩退之喜大颠，如喜澄观、文畅之意，非信佛法也。”^②不过，韩愈见大颠之事，向来落人口实，当时就有韩愈改信佛教的流言。甚至，韩愈在去世前还专门召集众僧前来，旨在以正视听。《唐语林》：“韩愈病将卒，召群僧曰：‘吾不药，今将病死矣。汝详视吾手足支体，无诳人云韩愈癞死也。’”^③这些迹象都表明，在世俗典籍的记载中，韩愈见大颠禅师的经历并未改变他的排佛立场，韩愈仍然是一个排佛斗士的形象。

（二）礼佛文士：禅林史籍中的韩愈形象

由《唐语林》所载可知，作为反佛斗士的韩愈，在其生前就已经成为僧人的攻击对象，诋毁也随之而至，这种诋毁所采用的手段就是称其改信佛教。循着这一思路，大约在一个半世纪后，南唐保大十年（952）成书的《祖堂集》对韩愈

^①（唐）韩愈著，马其昶校注，马茂元整理《韩昌黎文集校注》，上海古籍出版社 2014 年，第 237-238 页。

^②（宋）苏轼撰《东坡志林》卷二，《文渊阁四库全书》第 863 册，第 32 页下。

^③（宋）王说撰，周勋初校证《唐语林校证》，中华书局 1987 年，第 204 页。

见大颠之事有了十分详细的建构：

2. 元和十三年戊戌岁迎真身，元和皇帝于安远门躬自焚香，迎候顶礼。皇帝及百寮俱见五色光现，皆云是佛光，百寮拜贺圣感。唯有侍郎韩愈一人独言不是佛光，不肯拜贺圣德。帝问：“既不是佛光，当此何光？”侍郎当时失对，被贬潮州。侍即便到潮州，问左右：“此间有何道德高行禅流？”左右对曰：“有大颠和尚。”侍郎令使往彼三请，皆不赴。后和尚方闻佛光，故乃自来。侍郎不许相见，令人问：“三请不赴，如今为什摩不屈自来？”师云：“三请不赴，不为侍郎；不屈自来，只为佛光。”侍郎闻已喜悦，则申前旨：“弟子其时云不是佛光，当道理不？”师答曰：“然。”侍郎云：“既不是佛光，当时何光？”师曰：“当是天龙八部、释梵助化之光。”侍郎云：“其时京城若有一人似于师者，弟子今日终不来此。”侍郎又问曰：“未审佛还有光也无？”师曰：“有。”进曰：“如何是佛光？”师唤云：“侍郎！”侍郎应诺。师曰：“看！还见摩？”侍郎曰：“弟子到这里却不会。”师云：“这里若会得，是真佛光。故佛道一道，非青黄赤白色，透过须弥、卢围，遍照山河大地，非眼见，非耳闻，故五目不睹其容，二听不闻其响。若识得这个佛光，一切圣凡、虚幻无能惑也。”师欲归山，留一偈曰：“辞君莫怪归山早，为忆松萝对月宫。台殿不将金锁闭，来时自有白云封。”

3. 自后侍郎特到山复礼，乃问：“弟子军州事多，佛法中省要处，乞师指示。”师良久。侍郎罔措。登时三平造侍者，在背后敲禅床。师乃回视云：“作摩？”对曰：“‘先以定动，然后智拔。’”侍郎向三平云：“和尚格调高峻，弟子罔措，今于侍者边却有入处。”礼谢三平，却归州。

4. 后一日，上山礼师。师睡次，见来不起，便问：“游山来，为老僧礼拜来？”对曰：“礼拜和尚来。”师曰：“不礼更待何时？”侍即便礼拜。后一日，又上山，师问：“游山来，为老僧礼拜来？”侍郎曰：“游山来。”师曰：“还将得游山杖来不？”对曰：“不将得来。”师曰：“若不将来，空来何益？”^①

上述文字主要讲述了三件事，第一件是“不拜佛光”。该书将韩愈《谏迎佛骨表》之事进行模糊化处理，唯称韩愈被贬潮州是缘于不拜佛光，并且不拜佛光的原因并非是出于排佛，而是认为那是“天龙八部、释梵助化之光”，仅仅是观点上的

^①（南唐）静筠二禅师编撰，孙昌武等点校《祖堂集》，中华书局2007年，第240-242页。

不同。同时，这里虽未改变二人相见的地点，但却增加了三请不赴的情节，或为《与大颠师书》张本。在措辞上，韩愈不仅“闻言喜悦”，还声声自称弟子，可以说，韩愈去世前所担心的事情到底发生了，他由“火其书，庐其居”的排佛斗士摇身变成了恭敬求取真法的忠实佛教徒。“不拜佛光”之事还为后世的僧俗典籍所承继，且有所发展。刊行于大观二年（1108）的《祖庭事苑》先将谏迎佛骨等史实收入，接着说“不拜佛光”之事系出自诸家禅录，态度相对较为审慎。并且，该书还将大颠禅师所言如何是佛光的观点，移作韩愈答宪宗所问之语，从而让《祖堂集》的说法得到了落实。南宋所编《联灯会要》《佛祖统纪》等佛禅典籍对此加以记录，大抵不出《祖堂事苑》所载，《景德传灯录》《五灯会元》及《禅宗颂古联珠通集》等书则未予著录。可以看出，即便是完善后的“不拜佛光”之事也并未得到禅林的普遍认同。

第二件是“三平敲禅床”。此事受到禅林的较多关注，《宗门统要》《祖庭事苑》《联灯会要》《五灯会元》《佛祖统纪》以及《禅宗颂古联珠通集》等书均加以记载，内容与《祖堂集》大体一致。禅师回答学人问话，常常默然不语，这既是禅门“不立文字”的应用，也受到“维摩一默”的影响。以禅门体用不二的观念看，大颠禅师良久不言是示之以体，得体则用备；三平禅师敲禅床是示之以用，由用而知体。但韩愈未能明了其中奥妙，三平禅师只好告知以“先以定动，然后智拔”，这其实已是对凡夫下根之人的接引方法，韩愈在此言下虽有所得，但终究未能悟道。相比较前述帝王公案中的皇帝形象而言，韩愈在这里可以被视为“不懂佛法”的文人。

第三件是“游山礼拜”。此事似从临济宗灌溪志闲禅师以及佛陀波利尊者的故事合编而来。《景德传灯录》：“灌溪闲和尚游方时……然遣侍者问：‘上座游山来，为佛法来？’。闲云：‘为佛法来。’然乃升座，闲上参。然问：‘上座今日离何处？’闲云：‘离路口。’然云：‘何不盖却？’闲无对。”^①《联灯会要》：“（佛陀波利尊者）游五台……又见一老人，问：‘尊者何来？’云：‘西天来。’老人云：‘还将得《佛顶尊胜经》来么？’者云：‘不将得来。’老人云：‘空来何益？’尊者遂回。”^②就《祖堂集》的记载来看，韩愈仍然未能应机，在禅林中的形象亦无太大改观。不过，后世对这则故事的记载较少，似乎已被淘汰。

^①（宋）道原著，顾宏义译注《景德传灯录》，上海书店出版社2010年，第792页。

^②（宋）悟明集《联灯会要》，《佛光大藏经·禅藏》第12册，第1540页。

由上述三则公案来看,韩愈在禅林史籍的记载中大体是一位信佛居士的形象,不过,他虽然多次向大颠禅师和三平禅师求取佛法,但却始终没有彻悟。

(三) 明眼居士: 临济颂古中的韩愈形象

除上述三则公案外,宋初临济宗汾阳善昭禅师所作《颂古百则》还收录了韩愈与大颠禅师的“叩齿三下”公案:

韩愈侍郎问大颠:“和尚春秋多少?”颠提起数珠云:“会么?”侍云:“不会。”颠云:“昼夜一百八。”明日复来,门首见首座遂问:“和尚道‘昼夜一百八’,意旨如何?”首座叩齿三下。侍郎至方丈复问:“昼夜一百八,意旨如何?”大颠叩齿三下。侍云:“元来佛法不别。”颠云:“侍郎见何道理?”侍云:“适来问首座,亦恁么祇对。”颠请首座问:“适来恁么祇对侍郎是否?”座云:“是。”颠乃打趁出院。

解展机锋是大颠,明知不为小因缘。一般叩齿丛林异,出院韩公始得闲。

①

这是一则关于佛教时间观念的公案,它的流传甚广,《联灯会要》《五灯会元》《佛祖统纪》以及《禅宗颂古联珠通集》等书均加以收录。韩愈问大颠年龄多少,大颠禅师举起数珠,以串成一串的念珠来表示生命与时间的无始无终、循环往复,这是佛教轮回思想下的时间观念,可以从武则天与慧安禅师的对答得到印证。《景德传灯录》:“后尝问师甲子,对曰:‘不记。’后曰:‘何不记耶?’师曰:‘生死之身,其若循环。环无起尽,焉用记为?’”^②韩愈不能理解,大颠禅师接着以昼夜一百八进行提示,表达的是同样的意思。韩愈依然没能明白,第二天又将大颠答语问首座与大颠,首座叩齿三下。一方面,牙齿即是年齿之意,叩齿三下表示过去、现在、未来的循环流转;另一方面,也可以认为大颠是以无意义的动作语破除韩愈的执着,因为韩愈在这里已经产生了对过去、现在、未来的断见。

若就公案本身来看,韩愈是否领悟,其实未见说明。不过,禅门主张自性圆满具足,从而将不造作、不外求的平常之心视为悟道后应有的境界,善昭这里称韩愈“得闲”即是认为他领悟了佛法大要。善昭的再传弟子黄龙慧南同样持有这一观点:“昔日裴相国位居廊庙,黄檗受知;韩文公名重当年,大颠得主。”^③认为大颠与韩愈是作家相见,韩愈有助于大颠的名声远播。其后,大慧宗杲禅师将

^① (宋)楚圆集《汾阳善昭禅师语录》卷中,《佛光大藏经·禅藏》第24册,第112-113页。

^② (宋)道原著,顾宏义译注《景德传灯录译注》,上海书店出版社2010年,第229页。

^③ (宋)惠泉集《黄龙慧南禅师语录》,《佛光大藏经·禅藏》第26册,第10页。

其与裴相国见黄檗禅师之事并举，更为明确地称韩愈已经获得领悟：“只如大颠叩齿，韩文公直下知归；黄檗安名，裴相国便知落处。”^①值得注意的是，在颂古中持有这种观点的多是临济宗禅师，云门宗禅师如法云惟白禅师则称：“佛法无别好商量，门前扣齿便承当。一般出院难分雪，疑杀唐朝韩侍郎。”^②

不仅如此，宋代临济宗禅师对前述“三平敲禅床”公案也有新的认识。杨岐派圆悟克勤禅师在与友人傅申之的书信中举扬该则公案，并作按语称：

利根种性，一拨便转；看他师资，互作方便。向不可名不可言处发挥，非韩公俊快安能领略？所谓挥斤者敏手，亦须受斤者有不动之质，然后二俱入妙，不然则成一场漏逗尔。^③

这里称韩愈是易于悟道的伶俐根器，认为他和大颠禅师互作方便，领悟了禅门真谛。同样的观点也见于松源崇岳禅师《示譙寺丞回庵居士》，崇岳关于该则公案的按语与克勤几乎完全一样。甚至，南宋临济宗环溪惟一禅师还以“有俨然不动之质，然后二俱入妙”^④来对“夹山驰书洛浦”之事进行点评，认为二者亦是作家相见。可以看出，在宋代禅林的建构与认识之中，韩愈不仅领悟了禅门真谛，还与大颠禅师一起被认为是风云际会的明眼之人。在此基础上，这一公案还成为“禅会图”的重要题材，临济宗禅师如石溪心月作有《韩愈请益大颠图赞》，虚堂智愚也作有《韩愈见大颠图赞》等。

究其原因，可以从圆悟克勤禅师上堂说法时，一名学僧的问话中得到了了解，“僧问：‘黄檗因裴相国，美誉弥高；大颠得韩文公，佳声逾远。未审和尚恩归何人？’”^⑤可见，宋代禅林其实是出于借助名声高远的文人来进行禅门公案传播的考虑，将二人之间的言谈进行了重新建构。

综上，在韩愈本人及后世文人眼中看来，韩愈见大颠之事并未改变他的排佛立场，二人相交更多的只是人之常情。在此基础上，五代以至宋初的禅门史籍将二人交往的事迹进行了细节上的建构，韩愈在这里变成了一位虔诚求取佛法但并未得悟的文士形象。宋代以来，禅门尤其是临济宗的颂古创作多认为韩愈在大颠门下悟得了禅法要义，并二人之间的交往视为风云际会，韩愈在这里也就具备了

^①（宋）蕴闻编《大慧普觉禅师语录》卷十七，《佛光大藏经·禅藏》第32册，第361页。

^②（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷十五，《新编卍续藏》第115册，第172页上。

^③（宋）圆悟克勤著，明尧、明洁校注《圆悟克勤禅法心要：圆悟心要校注》，金城出版社2017年，第284页。

^④（宋）觉此编《环溪惟一禅师语录》卷一，《新编卍续藏》第122册，第110页上。

^⑤（宋）绍隆等编《圆悟佛果禅师语录》卷三，《佛光大藏经·禅藏》第26册，第117页。

明眼居士的形象。

三、诗歌公案：上堂举诗与诗下开悟

禅宗追求当下顿见自性，为了更好地达到这一目的，禅师们在接引手段上总是变化多端，举凡参公案、斗机锋、画圆相、施棒喝都可以成为入道之法门。在宋代禅林之中，上堂举公案成为常用手段，其中更有一类较为特殊的存在，那就是举文人诗歌，来让学人进行参究。不仅如此，一些文人所作的诗歌和偈颂还成为僧俗讨论的对象，在这种情况下，文人诗歌其实拥有了公案的性质。这些诗歌有的本身就反映着禅理，有的其实并不具备太多禅意。因而，对这些诗歌所进行的考察，能够给我们提供了一个认识前人诗歌的全新途径，也能够让我们更好地理解宋代禅师眼中的诗歌含义。就临济宗禅师对文人诗歌的举扬情况来看，成为诗歌公案的大致有以下数种。

（一）暗写题意，不露题字——杜甫《天河》诗公案

常时任显晦，秋至辄分明。纵被微云掩，终能永夜清。含星动双阙，伴月照边城。牛女年年渡，何曾风浪生。^①

杜甫于乾元二年（759）辞去华州司功参军的官职，西行前往秦州，此诗即在秦州所写。就字面来看，该诗可视为咏物之作。前四句说天河在平常的时候或明或暗、显晦不定，待到秋天来临便会清晰明亮；虽偶然也会被飘过的微云遮掩，但这终究无损于它夜夜不变的清明。五六句写实，天河不仅连带群星一起晖映着长安宫室，同样也伴随月亮共同照耀着秦州边城。七八句说牛郎织女年年渡河相会，从来没有因天河兴起风浪而被阻断行程，也是说天河的恒久平静，从无改变。全诗以旁见侧出之笔对天河进行描写，所谓“暗写题意，不露题字”，^②是一种“赋”而有“比”的创作方法。至于诗中所“比”为何，相对较难把握。一种观点认为，杜甫是借天河以自喻，旨在展现自己的高风亮节，从而将“微云掩”“风浪生”理解为小人的谗言中伤。另一种观点则认为，天河是杜甫所向往的理想世界，诗人借天河表达了对战乱平息、河清海晏和君子立朝、家国昌盛的期许，于是对天河不生风浪的描写恰恰暗含着现实社会的风浪不断，这是安史之乱中诗人忧国情怀的自然流露。

不过，宋代禅林却赋予了这首诗歌全新的理解空间。临济宗闲极法云禅师为

^①（唐）杜甫著，谢思炜校注《杜甫集校注》，上海古籍出版社2015年，第1670页。

^②（唐）杜甫著，（清）杨伦笺注《杜诗镜铨》，上海古籍出版社1980年，第255页。

其师虚堂智愚禅师撰写行状,记载了虚堂智愚因读杜甫《天河》诗有省之事:“至十六岁,无经世意。父母见有异相,舌贯鼻端,听其依普明寺僧师蕴出家。一日闻诵杜工部《天河》诗:‘长时任显悔,秋至辄分明。纵被微云掩,终能永夜清’,忽有警发。”^①由上述分析可知,杜甫诗中所描写的天河意象具有夜夜明亮、处处明亮、岁岁明亮的特质。从禅家观点来看,这恒久明亮、不被遮掩的天河就像是本来清净、不生不灭的自性,如惠能在五祖弘忍言下悟道所作偈颂对自性进行的描述,“何期自性,本自清净;何期自性,本不生灭;何期自性,本自具足;何期自性,本无动摇;何期自性,能生万法。”^②于是,诗歌前四句的描述就拥有了“本自清净”的涵义,五六句的描述具备了“能生万法”的涵义,七八句的描写则暗藏着“本无动摇”的意蕴。

禅宗认为“第一义”不可言说,故而往往采用绕路说禅的“遮诠”式方法进行隐晦地阐说,这就与“暗写题意,不露题字”的诗歌写作方法具有了沟通之处。在这种情况下,若是诗歌所描写的对象具有清净明洁的特质,进入禅师视野从而成为参学对象也就成为了题中应有之意。闲极法云禅师的记述之中,虚堂智愚禅师虽并未由此彻悟,但杜甫《天河》诗无疑具备了公案的效用。

(二) 无情说法,触目菩提——苏轼《赠东林总长老》诗公案

溪声便是广长舌,山色岂非清净身。夜来八万四千偈,他日如何举似人。

③

与杜甫《天河》诗不同的是,苏轼《赠东林总长老》本身即是谈禅之作。诗歌为元丰七年(1084)苏轼自黄州赴任汝州团练副使途径庐山所作,著名的《题西林壁》也是作于此时。东林总长老即黄龙慧南弟子东林常总,禅门灯录将苏轼列为常总的嗣法弟子,便是由于这首诗歌。《五灯会元》:“因宿东林,与照觉论无情话,有省。黎明献偈曰:‘溪声便是广长舌,山色岂非清净身?夜来八万四千偈,他日如何举似人。’”^④据此可知,苏轼是因为与常总讨论无情说法之事,有感而作此诗。诗歌前二句称溪声是善巧方便的广长舌相,山色即无漏无为的清净法身,前者是无情说法的形象化譬喻,后者为见色即是见心的艺术化呈现。于是,“溪声”“山色”在这里可视为般若之体,“广长舌”“清净身”成为了般若之用,两

^① (宋)妙源、可宣等编《虚堂智愚禅师语录》卷二,《佛光大藏经·禅藏》第37册,第425页。

^② 尚荣译注《坛经》,中华书局2010年,第21页。

^③ (宋)苏轼著,孔凡礼点校《苏轼诗集》,中华书局1982年,第1218页。

^④ (宋)普济著,苏渊雷点校《五灯会元》,中华书局1984年,第1146页。

者相即不二，体用如如。诗歌后二句称自己所领悟到的无穷佛禅妙理，不知该如何告知他人，其实是禅门“不立文字”思想的善巧说明。无形无相的圆觉妙心，一旦用语言文字进行描述便失去了它的本来作用，苏轼在这里以反问为结，是说自己所体会到的佛禅妙理无法告知他人，所谓只可意会，不可言传。

苏轼这首诗歌得到宋代文人的一致称赞。蔡绦《西清诗话》称“如此等句，虽宿禅老衲，不能屈也”。^①俞文豹《吹剑三录》记载黄庭坚的改作之事：“东坡《赠东林总长老》云：‘溪声便是广长舌，山色岂非清净身。夜来八万四千偈，他日如何举似人。’山谷改曰：‘溪声广长舌，山色清净身。八万四千偈，如何举似人。’时谓上二句腰斩，下二句处斩。”^②不仅如此，宋代临济宗禅师还对此诗进行商讨与参学。《罗湖野录》：“程待制智道、曾侍郎天游，寓三衢最久，而与乌巨行禅师为方外友。曾尝于坐间，举东坡宿东林闻溪声呈照觉总公之偈：‘溪声便是广长舌，山色岂非清净身？夜来八万四千偈，他日如何举似人？’程问行曰：‘此老见处如何？’行曰：‘可惜双脚踏在烂泥里。’曾曰：‘师能为料理否？’行即对曰：‘溪声广长舌，山色清净身。八万四千偈，明明举似人。’二公相顾叹服。吁！登时照觉，能奋金刚椎碎东坡之窠窟。而今而后，何独美大颠之门，有韩昌黎耶？虽乌巨向曾、程二公略露锋铓。岂能洗丛林噬脐之叹哉？”^③乌巨道行禅师系五祖法演再传弟子，属临济宗第十二世，他在这里举扬苏轼诗歌，并通过原诗的翻案对曾开进行接引。他认为溪声山色都是自性的显现，触目菩提，无非是道，一切都自然而然地呈现在那里，又何须向人举扬呢？云卧晓莹禅师将苏轼与常总之事和韩愈与大颠之事对举，认为常总没能很好地完成对苏轼的接引。

除此之外，宋代天竺证悟法师还在临济宗护国景元禅师的指引下，因参学苏轼此诗而开悟。《五灯会元》：“乃谒护国此庵元禅师，夜语次，师举东坡《宿东林偈》，且曰：‘也不易到此田地。’庵曰：‘尚未见路径，何言到耶？’曰：‘祇如他道，溪声便是广长舌，山色岂非清净身，若不到此田地，如何有这个消息？’庵曰：‘是门外汉耳。’曰：‘和尚不吝，可为说破？’庵曰：‘却祇从这里猛著精彩觑捕看。若觑捕得他破，则亦知本命元辰落著处。’师通夕不寐，及晓钟鸣，去其秘畜，以前偈别曰：‘东坡居士太饶舌，声色关中欲透身。溪若是声山是色，’

^①（宋）阮阅编，周本淳校点《诗话总龟（后集）》，人民文学出版社1987年，第285页。

^②朱易安等主编《全宋笔记》第七编第五册，大象出版社2016年，第113页。

^③朱易安等主编《全宋笔记》第五编第一册，大象出版社2012年，第265页。按：该段引文所谓“照觉”即为东林常总禅师，故此处断句有误，应为“……登时照觉能奋金刚椎，碎东坡之窠窟，而今而后，何独美大颠之门……”

无山无水好愁人。’特以告此庵。庵曰：‘向汝道是门外汉。’师礼谢。”^①天竺证悟和护国景元都对苏轼此诗持有贬抑态度，周裕锴称“证悟法师批评苏轼参禅乃凭借溪声山色，未能透过声色之关，未能在无山无水之处真正获得解脱”。^②虽然如此，但这并不妨碍后来禅师借用苏轼诗歌进行公案的解说。如《碧岩录》第三十七则“盘山垂语”公案，雪窦重显所作颂古有“白云为盖，流泉作琴”之语，圆悟克勤为解释这两句颂古，就对苏轼此诗进行了借用。^③再如元代曹洞宗林泉从伦禅师对“石霜触目菩提”公案的评唱，对《玄中铭》《华严经》以及苏轼此诗也进行了连续借用：

石霜诸禅师初参道吾，（草鞋钱还了也未）问：“如何是触目菩提？”（照顾眼睛）吾乃唤沙弥，（指示分明）弥应喏。（却有衲僧巴鼻）吾云：“添净瓶水著。”（老婆心切）良久，吾却问霜：“汝适来问甚么？”（重重相为）霜拟举，（鹧过新罗）吾便归方丈，（唤不回头争奈何）霜乃有省。（险负平生）……林泉道：“《玄中铭》云：‘举足下足，鸟道无殊；坐卧经行，莫非玄路。’《华严经》云：‘法性遍在一切处，一切众生及国土。三世悉在无有余，亦无名字而可得。’东坡亦云：‘溪声便是广长舌，山色岂非清净身。夜来八万四千偈，他日如何举似人？’以此观来，触目菩提无空缺处，更嫌何处不分明。”

④

可见，上述禅师对苏轼这首诗歌的贬抑，主要在于后二句，即“触目菩提”与“如何举似人”之间的矛盾。对于苏轼诗歌前二句所彰显出的马祖道一“见色即是见心”的禅学思想，其实并无异议。苏轼这首诗歌以极为形象化的语言对“无情说法”、“触目菩提”、“诸佛妙理，非关文字”等禅学思想的呈现，不仅为僧俗所称赞还成为参学悟道的对象，从而成为了诗歌公案。

禅师们将著名文士的禅理诗偈作为参学手段，或是从正面接受它的指引，或是将其反驳对象，都赋予了这些诗歌公案的效用。

本章小结

事实上，在宋代禅林最为流行的公案之中，禅宗五家公案的数量并未占到主

^①（宋）普济著，苏渊雷点校《五灯会元》，中华书局1984年，第360页。

^②周裕锴《横看成岭侧成峰》，《古典文学知识》2019年第1期，第132页。

^③见（宋）圆悟克勤著，尚之煜校注，中州古籍出版社2011年，第201-202页。

^④（宋）丹霞子淳颂古，（元）林泉从伦评唱《虚堂集》，蓝吉富主编《禅宗全书》第87册，第400页下。

导地位,更为人所熟知的是五家分宗之前的公案。如《汾阳颂古》所收禅门五家公案仅为24则,《碧岩录》所收禅门五家公案有34则,《从容录》所收禅门五家公案为44则,无一超过半数。具体到较受关注的禅宗五家公案来看,临济宗公案同样也不是一枝独秀。相对而言,临济宗在公案方面更为重要的贡献在于对公案的传播,无论是临济宗禅师对《联灯会要》《五灯会元》等灯录的编撰,还是广泛的文士交游,都为禅门公案的流播助益良多。也正因如此,在临济宗公案对宋代诗歌的影响研究上,本文除了选取“义玄悟道”、“三圣金鳞”、“风穴铁牛”、“临济瞎驴”、“三玄三要”、“无位真人”等六则公案进行宋代诗歌接受的个案研究外,还将临济宗文人法嗣对禅门公案的接受作为重点对象纳入考量。张商英、苏轼等临济宗文人法嗣对禅门公案的接受,受到临济宗禅师的较大影响,在具体接受上也不可避免地带上了临济宗的风格特色。就张商英来看,他的颂古诗创作不仅表现出对临济传承法脉及其宗风面貌的重视,同时也对临济宗渔父唱道和艳诗明禅的传统有较多借鉴。

如果说,临济宗视野下禅门公案对宋代诗歌的影响主要表现为临济宗公案入诗与临济宗文人法嗣的公案接受,那么,前代文人(包括帝王)与诗歌对禅门公案的反向渗透,则较好地体现在宋代临济宗禅师对禅门公案的解读及其颂古创作上。以上述“韩愈见大颠”公案为例,唐宋禅籍对二人交往史实的踵事增华固然值得关注,汾阳善昭、黄龙慧南、圆悟克勤等临济宗禅师通过颂古对公案含义的深入解读和重新阐释,才是禅门公案中韩愈形象转变的关键所在。不仅如此,宋代临济宗禅师如乌巨道行、虚堂智愚等人对前人诗歌的参究,也在一定程度上促进了文人诗歌的公案化转变。综上,临济宗虽然是宋代最为重要的禅门宗派,但从公案与诗歌关系的视角来看,临济宗公案本身对宋代诗歌的影响并不如想象中的那么重要,更为值得关注的是临济宗禅师在禅门公案含义的转变、宋代文人的公案接受以及前代文人诗歌的公案化等方面所发挥的媒介作用。

第三章 临济颂古与宋代诗歌

所谓“颂古”，就是以诗句韵语的形式对古则公案所进行的赏析感悟或评议阐释。最早使用“颂古”一词的是北宋临济宗禅师汾阳善昭，他系统地创作了一百则颂古，并作都颂道：“先贤一百则，天下录来传。难知与易会，汾阳颂皎然。空花结空果，非后亦非先。普告诸开士，同明第一玄。”^①善昭创作颂古的目的是为了“同明第一玄”，即认识和了悟禅门第一义谛，而创作颂古的标准则是“皎然”，也就是要让学人能够更好、更为清晰地明白公案的含义。可见，文采并非善昭颂古的关注所在，《补续高僧传》便称其“一拈一举，皆从性中流出，殊不以攒华迭锦为贵也”。^②这种创作标准在其后云门宗雪窦重显那里发生了明显转变，临济宗圆悟克勤评唱重显对“廓然无圣”公案的颂古时说“大凡颂古，只是绕路说禅。”^③在“绕路说禅”的颂古创作标准下，显然不能将公案含义明明白白地道出，而是要采用形象性的语言启发学人，让其自证自悟。从这个意义上来说，颂古本身在文字层面上的含义已经不再重要，更大的价值是作为指引学人的开悟工具。既然如此，作为宋代文字禅的主要形式之一的颂古，与《联灯会要》《五灯会元》以及禅师语录别集的编撰，《禅林僧宝传》《云卧纪谈》等僧传笔记的写作，以及宗杲、居简等人的大量诗文创作一样，根本精神上其实是对“文字明禅”的认同乃至对“文字即禅”的信心。也正是基于对这一手法的践行，让重显颂古的艺术性得到了极大的提升。他以优美的诗句进行颂古，得到了文人的普遍喜爱，为禅宗思想的传播做出了重要贡献，但同时也引起了禅林的不满。卍庵道颜禅师说：“其颂始自汾阳，暨雪窦宏其音显其旨，汪洋乎不可涯。后之作者，驰骋雪窦而为之，不顾道德之奚若，务以文彩绚烂相鲜为美，使后生晚进不克见古人浑淳大全之旨。”^④道颜在这里虽然对重显及其后学的颂古持反对态度，但也可看出文采绚烂已成为北宋中期以后颂古创作的普遍追求。

宋代临济宗的颂古作品洋洋大观，自第六世汾阳善昭至第十七世虚堂智愚代有佳作，不仅数量上位居宋代禅门诸家之首，对上述两个特点也多有展现。这一方面固然与宋代临济宗的文献留存数量密切相关，另一方面也取决于临济宗禅师

^①（宋）楚圆集《汾阳无德禅师语录》卷中，《大正新修大藏经》第47册，第613页。

^②（明）明河撰《补续高僧传》卷六，《新编卍续藏》第134册，第130页。

^③（宋）圆悟克勤著，尚之煜校注《碧岩录》，中州古籍出版社2011年，第6页。

^④徐小跃译释《禅林宝训》，东方出版社2017年，第274页。

的文字禅思想，觉范惠洪就曾提出“心之妙不可以言语传，而可以语言见”^①的说法。本章以临济宗颂古为考察对象，从发展演变的历程、“借诗明禅”的特色以及“颂古即诗”的标准等方面对其与宋代诗歌之关系展开讨论。

第一节 宋代临济宗颂古发展析论

目前所见宋代禅林颂古，大致有三类情况。一是禅师为帮助学人理解公案而专门撰写的颂古，往往单独归作一类收在语录之中或独立成书，如汾阳颂古、雪窦颂古、东林颂古、虚堂颂古等，可以称之为独立颂古。它们大都缘于禅师的精心结构，故而更具典范性意义，但对师徒问答的现场性有一定程度上的削弱。二是禅师在上堂说法、室中小参时常常拈举公案并加按语，学界谓之“举古”“拈古”等，这种按语若为有韵之文也应当视为颂古之作。这类颂古虽不乏禅师宿构、腹稿之嫌，不过更多地是极具现场性的即兴创作，文学性较前者稍有不足，可统称为上堂举古。除此之外，还有少量公案题材的禅会图赞、悟道偈等赞颂类作品，就其性质来看也应当视为颂古，现称之为其他颂古。

就《禅宗颂古联珠通集》所载颂古作品来看，对上述三类作品均一视同仁地加以收录。独立颂古自然不必多说，上堂举古如应庵昙华在衢州桐山明果禅院上堂举“云门露”公案所作按语、松源崇岳在杭州景德灵隐寺上堂举“盘山千圣不传”公案所作按语，^②其他颂古如石溪心月《赞禅会图黄蘗掌沙弥》、西岩了慧《国一见代宗来，起立》等禅会图赞^③以及五祖法演弟子普融智藏等人的悟道偈等，也都进行了收录。至于当代所编宋代诗歌总集，如《全宋诗》《全宋诗辑补》等，由于对韵文类作品往往不加分别地一概收录，故而上述三类颂古也都被收入其中。不过，这些总集对公案颂古和一般偈颂的文体区别认识十分不足，分类也较为混乱。关于这一点，将在第三节进行讨论。考虑到文献资料的留存以及文学自身属性等相关问题，采取统计学方法进行文学作品的量化分析势必存在一定偏颇，但就作品数量和整体发展趋势而言，应无太大出入。故本节以《全宋诗》《全宋诗

^①（宋）释惠洪著，（日）释廓门贯彻注，张伯伟等点校《注石门文字禅》，中华书局2012年，第1467页。

^② 应庵昙华颂古为“云门露猛如虎，达磨师不是祖。岂不见盐官老，须弥为椎，虚空为鼓。又不见禾山老解打鼓，休莽卤。甜瓜彻蒂甜，苦瓠连根苦，喝一喝”，收录于《禅宗颂古联珠通集》卷三十三；松源崇岳颂古为“千圣不传到今日，口上着来无等匹。洞庭山脚太湖心，行人路上空啾唧”，收录于《禅宗颂古联珠通集》卷十二。

^③ 石溪心月赞语为“大机之用谁担荷，断际孤风不可追。济北少年曾未委，风光太子已先知”，收录于《禅宗颂古联珠通集》卷十六；西岩了慧赞语为“立于威仪外，全身在里头。重重赐龙袖，难掩面门羞”，收录于《禅宗颂古联珠通集》卷八。

订补》《宋代禅僧诗辑考》《全宋诗辑补》等当代所编宋代诗歌总集为依据，并结合宋代禅门语录、灯录、笔记等相关文献资料对上述三类颂古作品进行“竭泽而渔”式的统计，共辑得宋代临济宗颂古 5056 首，涉及禅师 320 人。^①

一、临济颂古的发展趋势

就临济宗颂古的世系分布情况来看，第六世有颂古 118 首，第七世有颂古 56 首，第八世有颂古 187 首，第九世有颂古 330 首，第十世有颂古 266 首，第十一世有颂古 816 首，第十二世有颂古 821 首，第十三世有颂古 677 首，第十四世有颂古 547 首，第十五世有颂古 270 首，第十六世有颂古 298 首，第十七世有颂古 670 首。整体发展趋势可见下图：

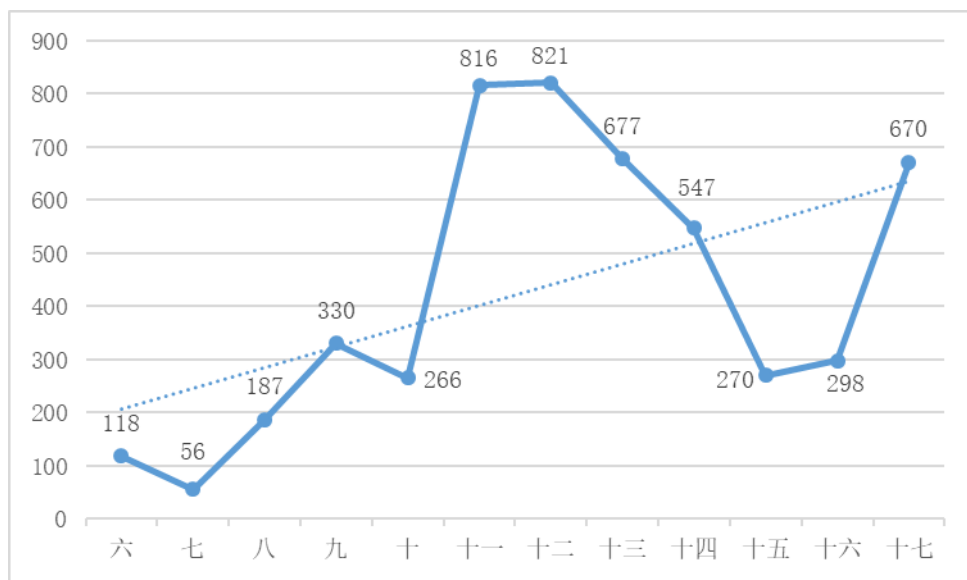


图 3-1-1 宋代临济宗颂古数量世系分布图

图中横轴为临济宗传承世系，竖轴为颂古诗歌数量。我们可以看出，自汾阳善昭进行系统创作之后，颂古得到了临济宗禅师的广泛欢迎，并在临济宗第十一世圆悟克勤、第十二世大慧宗杲及其弟子的时代达到了顶峰。这一时期恰是宋代文字禅最为泛滥的时期，尤其是圆悟克勤的弟子将其对雪窦重显颂古的评唱汇集成

^① 详见本节所附《宋代临济宗颂古一览表》。实际上，颂古作品在汾阳善昭之前就已存在，如汾阳之师首山省念禅师的语录中就收有《灵云见桃花》《玄沙云谛当甚谛当》两首偈颂。《景德传灯录》卷十一：“福州灵云志勤禅师，本州岛长溪人也。初在汾山因桃花悟道，有偈曰：‘三十年来寻剑客，几逢落叶几抽枝。自从一见桃花后，直至今日更不疑。’……有僧举似玄沙。玄沙云：‘谛当甚谛当，敢保老兄犹未彻。’”据此可知，这两首偈颂都是针对“灵云悟道”公案而作。只是这种情况有颂古之实而无颂古之名，故本文的统计范围以第六世汾阳善昭为计算起点，止于生活在宋朝末年的临济宗第十七世禅师。

《碧岩录》一书，得到了禅林的广泛参学，乃至“新进后生珍重其语，朝诵暮习，谓之至学”。^①杜继文、魏道儒在分析《碧岩录》的著作权时称“《碧岩录》是在禅宗普遍重视颂古的情况下形成的”，^②正是丛林的广泛重视造就了这一时期颂古创作数量的高峰。克勤弟子大慧宗杲虽有将《碧岩录》毁版之举，但据本人统计，宗杲现存颂古作品有 159 首，高居宋代临济僧颂古创作数量榜首。实际上，宗杲并非彻底否定颂古为代表的文字禅在明心见性中的作用，而是对一味“于言句中作奇特想”的禅林弊端表示不满。他对“文字禅”和“默照禅”的反对，均是基于对它们偏重“文字言句”或“默然不语”倾向所进行的纠正，所谓“语默二病不能除，决定障道，不可不知”。^③值得注意的还有，身处宋末的临济宗第十七世禅师也创作了大量的颂古作品，成为宋代颂古数量上的又一个高峰。不过，这一世的颂古中超过半数属于上堂举古，这些存在于住院语录中的上堂举古很大程度上跟宋末禅林的文献留存关系密切。除此之外，由于各个临济宗世系有颂古作品留世的禅师数量不一，对临济僧人均颂古量进行分析，可得下图：

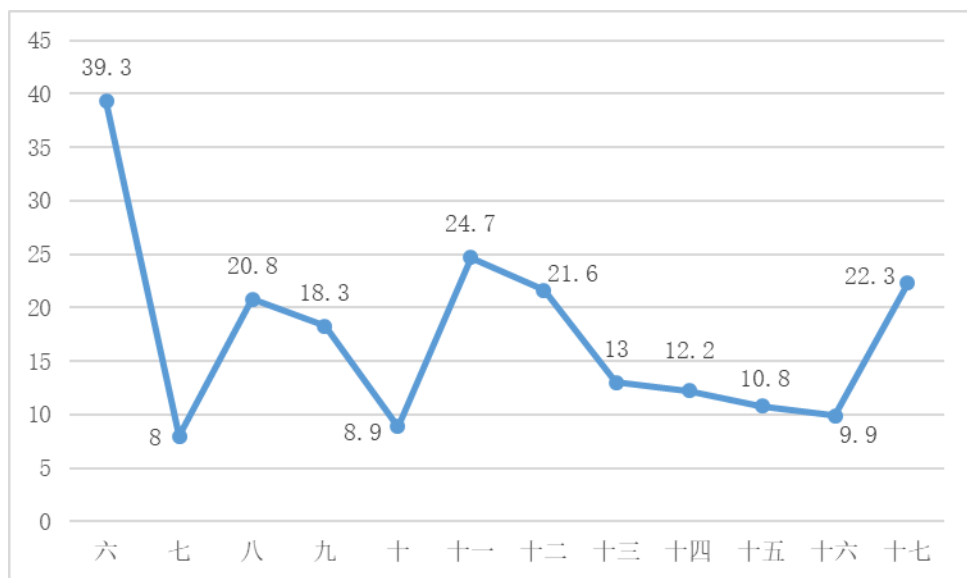


图 3-1-2 宋代临济宗人均颂古数量世系分布图

从图中可以看出，除第六世参与颂古的禅师较少从而人均颂古量极多外，较之宋代临济宗颂古数量的世系分布又多出一个新的高峰，也即第八世的黄龙慧南、杨

^① 徐小跃释译《禅林宝训》，东方出版社 2017 年，第 312 页。

^② 杜继文、魏道儒著《中国禅宗通史》，江苏人民出版社 2007 年，第 444 页。

^③ （宋）大慧宗杲著，明尧、明洁校注《大慧宗杲禅法心要：大慧尺牍校注》，金城出版社 2017 年，第 105 页。

岐方会及其弟子生活的时期。具体来看，对此贡献较多的是黄龙慧南弟子东林常总、真净克文和杨岐方会弟子白云守端，黄龙、杨岐二派的形成向来被认为是临济宗的中兴的开始，临济宗对颂古的重视和大量创作正是由此开启。综上可以看出，宋代临济宗的颂古创作状况与其整体发展趋势是一致的。

二、临济颂古的宗派特色

首先，开创黄龙、杨岐二派的慧南和方会禅师都是石霜楚圆的弟子，属于临济宗第八世。其中，考虑到黄龙派发展到第七代也即临济宗第十四世后逐渐无传，故而仅对黄龙派和杨岐派第八到十四世禅师的颂古数量进行对比分析，如下图：

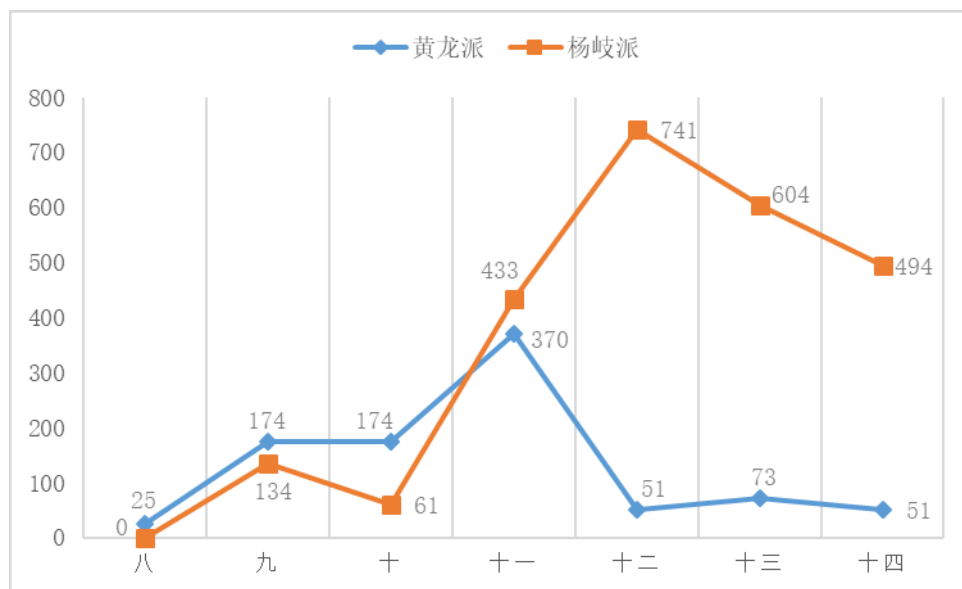


图 3-1-3 临济宗黄龙派、杨岐派颂古数量世系对比图

从图中可以看出，在临济宗第八、九、十世的时候，杨岐派禅师的颂古数量较黄龙派为少，甚至第八世的杨岐方会并无 1 首颂古留世。这一时期，黄龙派的发展如日中天，黄龙弟子真净克文、东林常总以及再传弟子灵源惟清、草堂善清、死心悟新等禅师均有一定数量的颂古作品留世。不仅如此，这三世之中参与颂古的黄龙派禅师约有 40 余人，是一支强有力的队伍，时人曾将慧南道场与马祖道一和百丈怀海相比，称其“住黄龙法席之盛，追媲泐潭马祖、百丈大智”。^①临济宗第十一世的时候，杨岐派出现了号称“三佛”的佛果克勤、佛鉴慧勤、佛日清

^①（宋）惠洪著，吕有祥点校《禅林僧宝传》，中州古籍出版社 2014 年，第 150 页。

远，他们的现存颂古数量均有百首上下，此外南堂道兴也有 80 余首颂古存世，这为杨岐派的颂古创作注入了一支强心剂。实际上，黄龙派一向并无作有大量颂古的禅师出现，而是依靠众多禅师的参与才能在宗派势力较大时勉强压过杨岐派一头。待到临济宗第十二世以后，杨岐派的嗣法禅师数量开始激增，在参与颂古的禅师人数和单个禅师的颂古数量上均占据较大优势的情况下，日渐式微的黄龙派颂古再也无法望其项背。除了因宗派兴衰带来的颂古数量差异外，黄龙、杨岐二派的颂古创作状况还与他们的禅学观念密切相关。黄龙派禅师虽然也主张文字与妙心并行不悖的观念，如慧南再传弟子惠洪就有“心之妙不可以语言传，而可以语言见”^①的说法，但慧南及其弟子的“平实禅”思想恰是对汾阳善昭追求玄言玄语之风的一种反动，^②自然也就对其在“同明第一玄”思想指导下的颂古作品采取了观望态度，是以黄龙派并未产生较为系统和较具规模的颂古作品。^③反观杨岐派禅师，他们对宋代公案禅的发展意义重大，虽然圆悟克勤曾主张公案意义的无差别化，大慧宗杲也有较多批评文字禅的话语，但整体来看杨岐派禅师从未抛弃颂古这一阐释公案的利器。

其次，再看大慧派和虎丘派颂古数量的对比。大慧宗杲和虎丘绍隆都是杨岐派圆悟克勤禅师的弟子，属于临济宗第十二世。不过，因为两派禅师的年龄相差较大，第十七世的大慧派禅师已经基本入元，第十八世的虎丘派禅师才开始进入元朝。故而，此处对大慧派禅师颂古数量的统计范围是第十二世到十六世，对虎丘派禅师颂古数量的统计范围是第十二世到第十七世。具体情况如下图：

^①（宋）释惠洪著，（日）释廓门贯彻注，张伯伟等点校《石门文字禅》，中华书局 2012 年，第 1467 页。

^② 可参照土屋太祐《北宋禅宗思想及其渊源》第六章《黄龙派的革新与对无事禅的批判》（巴蜀书社，2008 年）、罗凌《禅宗黄龙派“平实禅”禅学思想探析》（《宗教学研究》，2013 年 4 期）等。

^③ 长灵守卓禅师的三传弟子雪庵从瑾虽有单行的《雪庵从瑾禅师颂古集》，但也仅仅收录颂古 38 首。

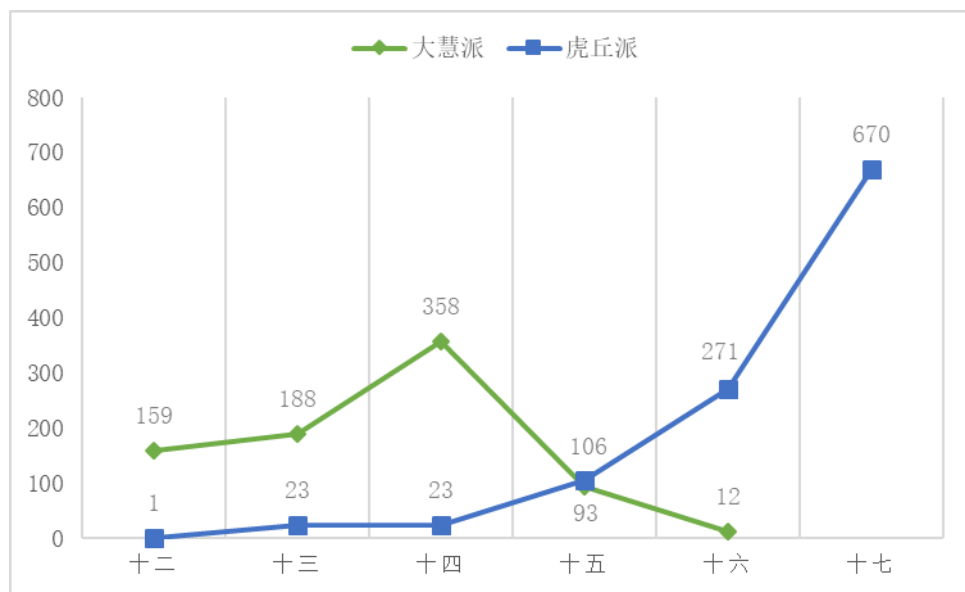


图 3-1-4 临济宗大慧派、虎丘派颂古数量世系对比图

该折线图与图 3-1-3 有一定的相似性，虎丘派前三代的颂古数量同样较大慧派为少，直到第四代才开始反超，随后便是急剧上升令大慧派望尘莫及。在这里，我们以临济宗第十五世的大慧、虎丘两派进行分析。这一世的大慧派出现了众多知名禅师，如《联灯会要》编者晦翁悟明、《五灯会元》编者大川普济、《人天眼目》作者晦岩智昭、《无门关》作者无门慧开，又如以诗名世并有诗文别集存世的淮海元肇、无文道燦、物初大观、藏叟善珍等，其中普济、慧开、元肇、道燦、大观等人均有语录别集存世。反观第十五世的虎丘派禅师，知名者仅松源崇岳、荐福道生、破庵祖先三人，留存文献也只有语录三种，但颂古数量却超过了大慧派禅师。更进一步地看，宋代临济宗虎丘派禅师的现存语录中，几乎家家都单列颂古一类收录相关作品。事实上，自南宋中后期以来，大慧宗杲及其弟子重视颂古创作的传统已然开始丧失，更多的大慧派禅师将精力放在了世俗诗文的创作上，从而出现了大批的著名诗僧。虎丘派禅师的诗文创作并不突出，不过他们往往以传承临济法脉为己任，如崇岳之师密庵咸杰上堂曾说“若要扶临济正宗，每人各欠一顿棒在”，^①崇岳同门破庵祖先上堂曾说“扶持临济正法眼，出手还它勇毅人”，^②崇岳本人也有“绍续此个门风，为如来种子，直须猛利”^③之语。他们将传承临

^①（宋）崇岳、了悟等编《密庵咸杰禅师语录》卷上，《新编卍续藏经》第 121 册，第 418 页下。

^② 道坚法师《夔州卧龙破庵祖先禅师语录校注》，巴蜀书社 2012 年，第 7 页。

^③（宋）善开、光睦等编《松源崇岳禅师语录》卷二，《新编卍续藏经》第 121 册，第 617 页上。

济正宗作为最重要的志向和考量,对于禅门公案的研习以及颂古的创作也就成为一种必然选择,尤其是在松源崇岳之后,这种以颂古相尚的意识愈发明晰。

三、临济颂古的代表作家

就宋代临济宗禅师创作颂古数量的多寡来看,超过 100 首的禅师有 7 人,超过 70 首的禅师有 14 人,超过《无门关》48 首篇幅的禅师更是近 30 人。其中,数量在前十二位的分别是第六世汾阳善昭 105 首、第八世定慧超信 96 首,第九世白云守端 115 首、第十一世太平慧勤 126 首、第十一世圆悟克勤 117 首、第十一世龙门清远 87 首、第十一世南堂道兴 84 首、第十二世龙翔士珪 112 首、第十二世大慧宗杲 159 首、第十四世普庵印肃 98 首、第十七世虚堂智愚 131 首、第十七世希叟绍昙 93 首。现依据上述禅师的世系先后绘制柱状图如下。

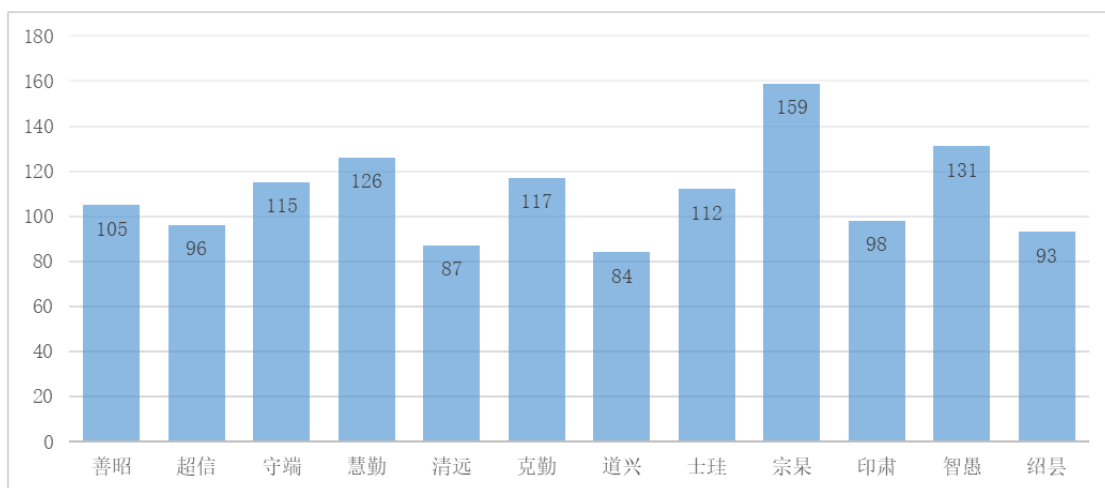


图 3-1-5 宋代临济宗禅师颂古数量图

上图显示的情况,有几点值得注意之处:

第一,在颂古数量前十二名的临济宗禅师中,并无一人来自黄龙派。除颂古肇始者汾阳善昭以及与慧南、方会同一世系的定慧超信外,其余十人全部出自杨岐一派。前文曾据慧南“平实禅”思想尝试对此加以解释,此处还需要进行补充的是,黄龙一派所谓“文字禅”更倾向于指代一切诗文作品,而非局限于代语、别语、颂古、拈古等文字禅的主要形式。如惠洪就将自己的诗文集命名为“石门文字禅”,周裕锴甚至说“狭义的‘文字禅’是诗与禅的结晶,即‘以诗证禅’”,

或就是诗的别称”。^①这种较为通达的文字禅思想，正是黄龙派不执著于颂古创作的原因之一。

第二，在颂古数量前十二名的临济宗禅师中，慧勤、克勤、清远、道兴均系五祖法演禅师的弟子，属于临济宗第十一世；士珪为清远弟子、宗杲为克勤弟子，均系五祖按禅师的再传弟子，属于临济宗第十二世；这两世便有六人之多。法演禅师现存颂古仅 10 首，他在上堂说法中频频举扬公案，不过更多的是采用拈古而非颂古的形式进行解说，对其弟子的影响也不在于创作上的示范而是思想上的指引。自宋初以来，禅林有两种较为值得关注的现象，一是在禅宗“不立文字”的根本原则下采取“不离文字”的种种接机手法，二是汾阳善昭倡导遍参诸家的禅机作略，如其本人就“历诸方，见老宿者七十有一人，皆妙得其家风”，^②并作有《广智歌一十五家门风》。前者已为禅林诸家普遍接受，成为宋代禅师进行弘法利生的题中应有之义。对于后者，黄龙、杨岐两家采取了不同的对待方式。黄龙慧南称“向淮南、两浙、庐山、南岳，云门、临济而求师访道，洞山、法眼而参禅，是向外驰求，名为外道”，又认为“天下老和尚门庭敲磕，千差万别，俱为光影”，^③这其实是对善昭作法的一种反动，他所提出的“黄龙三关”也是由于对前人“死句”的不满而另辟蹊径。与慧南对诸家门风和悟道门径的否定中进行创新不同，杨岐派的法演更倾向于在继承诸家公案遗产的基础上进行开拓，他上堂时便曾说“每日起来，拄却临济棒，吹云门曲，应赵州柏，担仰山锹，驱洩山牛，耕白云田，七八年来渐成家活”。^④对参究诸家门风和公案的倡导，势必引领杨岐派弟子进一步地向颂古靠近，自然也就造成了上述黄龙、杨岐二派的颂古创作现状。

第三，具体到单个禅师来看，所作颂古数量与其诗歌总量大多不成正比。一方面，临济宗的著名诗僧往往并无颂古作品或者数量极少。如觉范惠洪诗风豪放超逸、清气逼人，被认为是“宋僧之冠”，现存诗歌 1600 余首，但并无颂古留世。藏叟善珍作有《藏叟摘稿》，近体诗歌曾得到方回《瀛奎律髓》的称赞，同样也没有颂古作品。再如作有诗集《淮海掣音》并得到大儒叶适赏识的淮海元肇仅有

^① 周裕锴《禅宗语言》，复旦大学出版社 2017 年，第 141 页。

^② （宋）惠洪著，吕有祥点校《禅林僧宝传》，中州古籍出版社 2014 年，第 20 页。

^③ （宋）惠泉集《黄龙慧南禅师语录》，《大正新修大藏经》第 47 册，第 633 页下、631 页中。

^④ （宋）才良等编《法演禅师语录》卷二，《大正新修大藏经》第 47 册，第 659 页下。

颂古 9 首，被认为是“厕之江湖派中，亦可独当一面”^①的无文道璨作有《无文印》二十卷、《柳塘外集》四卷，也仅有颂古 10 首，并且全系辑自语录的上堂举古。其他著名诗僧如北磻居简、物初大观等人，颂古数量同样不多。另一方面，创作颂古较多的禅师却又不以诗才著称。虚堂智愚现存颂古 131 首，在临济宗禅师颂古数量中排名第二，存诗总量接近 600 首，写景、咏物之作虽有可观，却并不为人注意。再如以 126 首颂古位列临济宗颂古数量第三位的太平慧勤，现存诗歌总量约 150 首，虽有一定文采，同样不显于后。大慧宗杲现存颂古数量最多，诗歌作品也有近 500 首，但诗风朴素、诗名不显，周裕锴称其风格粗朴，不讲究文采，也不雕琢文字。^②我们甚至可以得出这样的结论：诗才以及颂古，一山不容二虎。临济宗禅师中的善诗者少作或不作颂古，大量创作颂古者往往诗歌水平一般，并未出现云门宗雪窦重显式的以颂古彰显诗才之人。

通过上述分析，对宋代临济宗颂古的发展趋势、宗派属性及其代表作家均有了一个较为清晰的认识。同时值得注意的是，临济宗颂古的几次勃兴与宋诗的转型大体同步。首先，临济宗第九世前后的第一次颂古勃兴，创作颂古较多的常总（1025-1091）、克文（1025-1102）、守端（1025-1072）、祖心（1025-1100）等人如同巧合般的均出生于天圣三年（1025），年龄与元祐诗人大致相仿。并且，常总为苏轼的嗣法师、克文为王安石的嗣法师、守端为郭祥正的嗣法师，祖心为黄庭坚的嗣法师，彼此之间来往频繁。其次，临济宗第十二世前后再次出现颂古勃兴，留存颂古作品较多的禅师有十数人，他们与南渡诗人也存在较多的师承关系，如瞎堂慧远为曾几之兄曾开的嗣法师，大汾洪智为陈与义的嗣法师，圆悟克勤为徐俯、李弥逊的嗣法师，吕本中也曾在宗杲门下“有省”。^③这些南渡诗人的创作进一步影响到南宋中兴诗人。最后，宋末时期临济宗颂古的再次勃兴，主要创作力量来自于虎丘派，但他们与宋末文人交游并不算多，这或许跟虎丘派禅师一贯山居不与世俗往来的传统有关。其中较为值得注意的是理学诗人林希逸，他不仅在诗文创作中对佛禅术语多加采用，还为《剑关子益禅师语录》《断桥妙伦禅师语录》作序，尤其与剑关子益禅师颇为熟识。这些颂古作家与宋代诗人诗文唱酬乃至以偈颂互相往来，为宋诗的发展演变做出了贡献，值得进一步研究。

^①（清）曹庭栋编《宋百家诗存》卷四十，《文渊阁四库全书》第 1477 册，第 989 页上。

^②周裕锴《宋元佛教文学史（诗歌卷）》，打印稿 2018 年，第 133-135 页。

^③（明）朱时恩辑《居士分灯录》卷二，《新编已续藏》第 147 册，第 921 页上。

表 3-1-1 宋代临济宗颂古诗一览表

临济宗禅师 (世系)	全宋诗	宋代禅僧 诗辑考	全宋诗 辑补	除重合计	备注
汾阳善昭 (6)	—	100 首	104 首	105 首	《辑考》有 1 首颂为“举古”
谷隐蕴聪 (6)	—	6 首	—	7 首	《订补》有 1 首诗当视为颂古
神鼎洪譔 (6)	—	—	1 首	6 首	《订补》有 1 首诗当视为颂古, 另有 4 首诗为“举古”
石霜楚圆 (7)	—	1 首	1 首	14 首	《辑考》有 13 首诗当视为颂古
芭蕉谷泉 (7)	—	7 首	7 首	7 首	
大愚守芝 (7)	—	1 首	1 首	4 首	《订补》有 1 首诗当视为“举古”, 《辑考》有 2 诗当视为颂古
法华全举 (7)	—	—	—	3 首	《辑考》有 3 首诗当视为颂古
龙华齐岳 (7)	—	—	2 首	2 首	
琅琊慧觉 (7)	—	7 首	10 首	17 首	《辑考》收“举古”、拈古计 7 首
浮山法远 (7)	—	9 首	9 首	9 首	
云峰文悦 (8)	—	—	4 首	19 首	《订补》收颂古 12 首;《辑补》有 1 首诗当视为颂古, 另有举古 1 首; 《辑考》有“举古” 3 首
定慧超信 (8)	—	79 首	86 首	96 首	《辑补》有 3 首诗当视为颂古,《辑 考》有 7 首偈颂为“举古”
翠岩可真 (8)	—	13 首	21 首	23 首	《订补》有 1 首诗当视为颂古,《辑 考》有 8 首诗当视为颂古
蒋山赞元 (8)	—	10 首	10 首	10 首	
道吾悟真 (8)	—	—	1 首	4 首	《全宋诗》3 首偈颂为“举古”
百丈惟政 (8)	—	1 首	1 首	1 首	
净因道臻 (8)	—	—	—	8 首	《辑补》有 8 首诗当视为颂古
西余净端 (8)	—	—	—	1 首	《辑补》有 1 首偈颂为“举古”
真如慕喆 (9)	—	19 首	19 首	20 首	《辑补》有 1 首诗当视为颂古
隐山法璨 (9)	—	1 首	1 首	2 首	《辑考》有 1 首偈颂为“举古”
普融道平 (10)	—	20 首	20 首	21 首	《全宋诗》有 1 首诗当视为颂古
泐潭景祥 (10)	—	10 首	10 首	10 首	
木庵道琼 (11)	2 首	—	—	2 首	
景淳智藏 (11)	—	1 首	1 首	1 首	
怀玉用宣 (11)	—	—	—	2 首	《辑补》有 2 首诗为颂古
瞞庵继成 (11)	4 首	2 首	4 首	8 首	
冶父道川 (12)	28 首	—	—	29 首	《辑补》有 1 首偈颂为“举古”
黄龙派					
黄龙慧南 (8)	—	—	—	25 首	《全宋诗》有 1 首诗当视为颂古, 《辑考》有 20 首诗当视为颂古, 《语录》中另有 4 首“举古”
景福顺 (9)	—	—	—	4 首	《辑考》有 4 首偈颂当视为颂古
东林常总 (9)	—	39 首	39 首	39 首	
晦堂祖心 (9)	—	—	3 首	7 首	《辑补》有“室中举古” 4 首,《辑 考》有 2 首“举古”与《辑补》相 同,《订补》有颂古 1 首与《辑补》 相同
真净克文 (9)	—	—	7 首	53 首	《全宋诗》有 2 首偈为“举古”, 《订补》有 44 首诗当视为颂古
云盖守智 (9)	—	7 首	7 首	7 首	

云居元祐 (9)	—	9 首	9 首	9 首	
清隐清源 (9)	—	—	—	1 首	《辑考》有 1 首诗当视为颂古
报本慧元 (9)	—	—	—	2 首	《辑考》有 2 首偈颂当视为颂古
雪峰道圆 (9)	—	—	—	1 首	《全宋诗》有 1 首偈为“举古”
黄檗惟胜 (9)	—	7 首	7 首	7 首	
佛迹道昱 (9)	—	5 首	5 首	5 首	
三祖法宗 (9)	—	15 首	15 首	15 首	
大沲怀秀 (9)	—	18 首	15 首	18 首	
慧林德逊 (9)	—	—	6 首	6 首	
宝峰应乾 (10)	—	1 首	—	1 首	
象田梵卿 (10)	—	6 首	5 首	6 首	
开先行瑛 (10)	—	3 首	3 首	3 首	
圆通可仙 (10)	—	17 首	17 首	17 首	
真觉志添 (10)	—	—	—	1 首	《辑考》有 1 首偈颂当视为颂古
死心悟新 (10)	—	6 首	6 首	9 首	《辑考》有 2 首偈颂为“举古”， 《颂鲁祖》当视作颂古
灵源惟清 (10)	—	12 首	12 首	12 首	
兜率从悦 (10)	—	4 首	4 首	4 首	
宝华普鉴 (10)	2 首	—	—	3 首	《全宋诗》所收悟道偈为颂古
文殊宣能 (10)	—	—	2 首	2 首	
洞山梵言 (10)	9 首	—	—	9 首	
九峰希广 (10)	—	—	—	1 首	《辑考》有 1 首诗当视为颂古
汤泉禅 (10)	—	1 首	1 首	1 首	
育王法达 (10)	—	2 首	2 首	2 首	
罗汉系南 (10)	—	10 首	10 首	10 首	
智海智清 (10)	—	11 首	11 首	11 首	
石巩戒明 (10)	—	14 首	14 首	14 首	
宝相元 (10)	—	1 首	1 首	1 首	
草堂善清 (10)	—	36 首	36 首	36 首	
三圣继昌 (10)	—	—	—	1 首	《全宋诗》有 1 首偈为“举古”
保福本权 (10)	—	—	—	1 首	《辑考》有 1 首偈颂为“举古”
渤潭文准 (10)	7 首	10 首	9 首	17 首	
道场法如 (10)	—	10 首	10 首	10 首	
宝寿最乐 (10)	—	1 首	—	1 首	
永安元正 (10)	—	—	—	1 首	《辑考》有 1 首偈颂当视为颂古
圆通道旻 (11)	—	25 首	28 首	28 首	
戏鱼咸静 (11)	4 首	—	—	4 首	
慈氏瑞仙 (11)	—	—	—	1 首	《全宋诗》有 1 首偈为“举古”
疏山了常 (11)	—	8 首	8 首	8 首	
云岩天游 (11)	—	17 首	17 首	18 首	笔者据《通集》卷九增补 1 首
觉海法因 (11)	—	—	—	1 首	《全宋诗》有 1 首偈颂为“举古”
长灵守卓 (11)	—	—	21 首	53 首	《全宋诗》所收前 32 首诗当视为 颂古
法轮应端 (11)	—	—	—	1 首	《全宋诗》有 1 首偈颂为“举古”
黄龙德逢 (11)	—	6 首	6 首	6 首	
灵峰慧古 (11)	—	4 首	—	4 首	
佛心本才 (11)	4 首	50 首	51 首	55 首	
超宗慧方 (11)	—	—	3 首	17 首	《全宋诗》有 3 首“举古”，另有 徐枢密三问等 11 首当视为颂古

崇觉法空 (11)	1 首	7 首	7 首	8 首	
黄龙道震 (11)	—	9 首	9 首	9 首	
雪巢法一 (11)	2 首	—	—	2 首	
东山慧空 (11)	39 首	1 首	1 首	40 首	
育王普崇 (11)	—	—	—	1 首	《全宋诗》有 1 首偈颂为“举古”
疏山了如 (11)	—	31 首	—	31 首	
云岩因 (11)	—	13 首	14 首	15 首	
云峰慧昌 (11)	—	6 首	6 首	6 首	
大洸智 (11)	—	34 首	39 首	38 首	
正觉宗显 (11)	—	24 首	25 首	24 首	
本寂文观 (12)	3 首	—	—	3 首	
道场慧琳 (12)	2 首	—	—	2 首	
常庵择崇 (12)	2 首	—	—	2 首	
真源慧日 (12)	—	—	—	3 首	《辑考》收《颂黄龙三关》
梦庵普信 (12)	9 首	—	2 首	11 首	
光孝果慙 (12)	—	—	—	1 首	《全宋诗》有 1 首偈颂为“举古”
宣秘礼 (12)	—	—	—	1 首	《全宋诗》有 1 首偈颂为“举古”
途毒智策 (12)	—	26 首	28 首	28 首	
灵隐道枢 (13)	39 首	—	—	39 首	
心闻昙贲 (13)	31 首	—	—	31 首	
慈航了朴 (13)	1 首	—	—	1 首	
无住本 (13)	—	—	—	2 首	《辑考》收《颂华亭船子话》，《全宋诗》有 1 首偈颂为“举古”
雪庵从瑾 (14)	41 首	—	1 首	42 首	
在庵贤 (14)	—	4 首	3 首	5 首	《全宋诗》有 1 首诗当视为颂古
咦庵宗鉴 (14)	—	5 首	5 首	6 首	《全宋诗》有 1 首诗当视为颂古
杨岐派					
白云守端 (9)	—	110 首	110 首	115 首	《全宋诗》有 2 首诗当视为颂古，另有颂 1 首《禅宗颂古联珠通集》收为颂古，《辑考》有 2 首偈颂为“举古”
保宁仁勇 (9)	—	12 首	15 首	19 首	《辑补》有 3 首偈颂为“举古”
上方日益 (10)	—	48 首	49 首	49 首	
五祖法演 (10)	—	3 首	7 首	10 首	《辑考》有 1 首偈颂为“举古”，笔者据《语录》辑得“举古”2 首
崇胜珙 (10)	—	1 首	1 首	2 首	《全宋诗》有 1 首偈为“举古”
开福道宁 (11)	16 首	—	1 首	17 首	《全宋诗》有 1 首偈为“举古”
太平慧勤 (11)	7 首	117 首	119 首	126 首	
圆悟克勤 (11)	8 首	94 首	95 首	117 首	《全宋诗》偈颂有 4 首“举古”，《辑考》有偈颂 4 首为“举古”，又有《颂黄龙三关》
南堂道兴 (11)	6 首	72 首	78 首	84 首	
龙门清远 (11)	62 首	—	17 首	87 首	《全宋诗》有 7 首偈颂为“举古”，《辑补》有 1 首偈为“举古”
九顶清素 (11)	—	—	—	1 首	《全宋诗》有 1 首偈为颂古
普融智藏 (11)	—	—	—	1 首	《全宋诗》有 1 首偈为颂古
文殊心道 (12)	—	24 首	24 首	29 首	《全宋诗》有 5 首诗当视为颂古
龙牙智才 (12)	2 首	2 首	2 首	4 首	
南华知昺 (12)	2 首	22 首	22 首	24 首	

蓬莱卿 (12)	—	—	—	1 首	《全宋诗》有 1 首偈为“举古”
宝峰择明 (12)	2 首	5 首	5 首	7 首	
西禅文珪 (12)	—	—	—	1 首	《全宋诗》有 1 首偈为“举古”
高庵善悟 (12)	9 首	4 首	5 首	14 首	
白杨法顺 (12)	—	16 首	16 首	16 首	
佛灯守珣 (12)	40 首	13 首	20 首	60 首	
大沲善果 (12)	—	12 首	15 首	15 首	
云居法如 (12)	—	—	1 首	1 首	
龙翔士珪 (12)	82 首	—	25 首	112 首	《古尊宿语录》收士珪颂古 110 首,《全宋诗》误将其归于道颜名下。《全宋诗》现存 82 首仅 1 首未见于《古尊》,《辑补》所收 25 首亦仅 1 首未见《古尊》
黄龙法忠 (12)	8 首	—	—	8 首	
正堂明辩 (12)	48 首	2 首	2 首	53 首	《全宋诗》有 3 首偈为“举古”
育王端裕 (12)	10 首	—	—	10 首	
雪堂道行 (12)	25 首	—	—	28 首	《全宋诗》有 3 首偈为“举古”
护国景元 (12)	4 首	—	—	4 首	《辑考》有 1 首偈颂为“举古”
瞎堂慧远 (12)	61 首	1 首	1 首	73 首	《全宋诗》偈颂有 11 首“举古”
大沲法泰 (12)	56 首	—	5 首	62 首	《辑考》有 1 首偈颂为“举古”
訥堂梵思 (12)	9 首	1 首	1 首	10 首	
君山觉 (12)	—	—	—	1 首	《全宋诗》有 1 首偈为“举古”
中竺中仁 (12)	—	2 首	4 首	6 首	《全宋诗》有 2 首诗当视为颂古
南峰云辩 (12)	—	—	—	1 首	《辑考》有 1 首偈颂当视为颂古
石头自回 (12)	—	1 首	1 首	3 首	《全宋诗》有 2 首诗当视为颂古
南岩胜 (12)	31 首	—	1 首	32 首	
廓庵师远 (12)	3 首	—	—	5 首	《全宋诗》有 2 首偈颂为“举古”
能仁绍悟 (12)	—	—	—	1 首	《全宋诗》有 1 首诗当视为颂古
无著道闲 (13)	2 首	—	—	2 首	
普云自圆 (13)	—	—	—	1 首	《全宋诗》有 1 首颂为“举古”
中际善能 (13)	2 首	—	—	2 首	
普庵印肃 (13)	98 首	—	—	98 首	
信相戒修 (13)	—	—	—	1 首	《全宋诗》有 1 首颂为“举古”
且庵守仁 (13)	6 首	—	—	7 首	《全宋诗》有 1 首诗当视为颂古
退庵休 (13)	4 首	—	—	4 首	
圆机彦岑 (13)	5 首	1 首	1 首	7 首	笔者据《嘉泰》辑“举古”1 首
觉报清 (13)	—	—	—	1 首	《全宋诗》有 1 首颂为“举古”
玉泉宗珪 (13)	3 首	—	—	4 首	《全宋诗》有 1 首颂为“举古”
大沲行 (13)	1 首	—	—	1 首	
老衲祖灯 (13)	1 首	—	—	1 首	
山堂德淳 (13)	1 首	—	—	1 首	
野庵祖璿 (13)	7 首	1 首	—	8 首	
复庵可封 (13)	4 首	1 首	1 首	5 首	
蓬庵德会 (13)	1 首	1 首	1 首	2 首	
楚安慧方 (13)	38 首	—	4 首	42 首	
文殊思业 (13)	—	—	—	1 首	《辑考》有 1 首偈颂为“举古”
随庵守缘 (13)	1 首	—	—	1 首	
稠岩了赞 (13)	—	—	—	1 首	《全宋诗》有 1 首偈颂为“举古”
净慈师一 (13)	28 首	—	3 首	32 首	《辑考》有 1 首偈颂为“举古”

焦山师体 (13)	53 首	—	4 首	60 首	《全宋诗》偈颂有 3 首“举古”
径山宝印 (13)	21 首	—	1 首	24 首	《全宋诗》偈颂有 2 首“举古”
国清行机 (13)	4 首	—	5 首	9 首	
湛堂智深 (13)	12 首	—	—	12 首	
道场法全 (13)	19 首	—	1 首	20 首	《全宋诗》偈颂 1 首“举古”
清凉坦 (13)	—	—	—	1 首	《全宋诗》偈颂 1 首“举古”
慧通清旦 (13)	4 首	—	—	4 首	
灵岩仲安 (13)	4 首	—	—	4 首	
正法灏 (13)	—	1 首	—	1 首	
济颠道济 (13)	4 首	—	—	4 首	
疏山如本 (13)	31 首	—	—	32 首	《全宋诗》有 1 首偈颂为“举古”
蒙庵元聪 (14)	8 首	1 首	1 首	9 首	
圆通永 (14)	—	2 首	2 首	2 首	
三峰印 (14)	—	—	—	1 首	《全宋诗》有 1 首诗当视为颂古
息庵达观 (14)	5 首	—	—	5 首	
简庵嗣清 (14)	—	1 首	1 首	1 首	
华藏有权 (14)	11 首	—	1 首	12 首	
退庵道奇 (14)	—	19 首	19 首	19 首	《辑考》有 1 首偈颂为“举古”
痴顿智颖 (14)	—	1 首	1 首	1 首	
月林师观 (14)	50 首	4 首	5 首	61 首	《全宋诗》偈颂有 6 首“举古”
德山子涓 (14)	2 首	—	—	2 首	
无门慧开 (15)	48 首	—	—	59 首	《全宋诗》偈颂有 11 首“举古”
孤峰德秀 (15)	—	—	—	1 首	《辑考》有 1 首偈颂为“举古”
高原祖泉 (15)	—	5 首	5 首	5 首	
荆叟如珏 (15)	1 首	—	—	1 首	
啸岩文蔚 (15)	—	2 首	2 首	2 首	
淳庵善净 (15)	—	3 首	3 首	3 首	
皖山正凝 (16)	—	8 首	9 首	10 首	《辑考》收颂狗子佛性当为颂古
一衲介 (16)	—	1 首	1 首	1 首	
瞎驴无见 (16)	—	—	—	1 首	《辑考》收颂兴化打克宾当为颂古
千峰如琬 (16)	—	3 首	3 首	3 首	
大慧派					
大慧宗杲 (12)	127 首	—	3 首	159 首	《全宋诗》偈颂有 29 首“举古”
懒庵鼎需 (13)	21 首	1 首	1 首	22 首	
教忠弥光 (13)	2 首	—	—	2 首	
己庵道颜 (13)	138 首	1 首	—	28 首	《全宋诗》卷 1842 收颂古 110 首，实龙翔士珪作品，非其所作
大禅了明 (13)	—	3 首	3 首	3 首	
尼无著 (13)	—	40 首	—	42 首	《全宋诗》有 2 首诗当视为颂古
西禅守净 (13)	5 首	—	—	6 首	《全宋诗》偈颂有 1 首“举古”
开善道谦 (13)	7 首	—	—	7 首	
东禅思岳 (13)	9 首	—	1 首	10 首	
谁庵了演 (13)	12 首	—	—	13 首	《全宋诗》偈颂有 1 首“举古”
邈庵宗演 (13)	17 首	1 首	3 首	20 首	《全宋诗》偈颂有 2 首“举古”
灵隐道印 (13)	8 首	—	1 首	9 首	
光孝智远 (13)	—	—	—	1 首	《全宋诗》偈有 1 首“举古”
育王德光 (13)	13 首	—	1 首	19 首	《全宋诗》有 4 首诗当视为颂古，偈颂有 1 首为“举古”
无用净全 (13)	3 首	—	—	5 首	《全宋诗》有 2 首诗当视为颂古

云庵祖庆 (13)	—	—	1 首	1 首	
木庵安永 (14)	31 首	1 首	—	33 首	《全宋诗》偈颂有 1 首“举古”
剑门安分 (14)	—	—	5 首	5 首	
柏堂南雅 (14)	—	1 首	1 首	1 首	
肯堂彦充 (14)	—	29 首	29 首	29 首	
智者真慈 (14)	—	—	—	1 首	《全宋诗》偈颂有 1 首“举古”
报恩法演 (14)	—	—	—	1 首	《全宋诗》有 1 首诗当视为颂古
徽州简 (14)	—	—	—	1 首	《辑考》偈颂有 1 首“举古”
别峰云 (14)	10 首	—	—	12 首	《全宋诗》偈颂有 2 首“举古”
无禅立才 (14)	—	7 首	7 首	7 首	
鼓山知昭 (14)	31 首	—	1 首	32 首	
中庵慧空 (14)	10 首	—	—	10 首	
混源昙密 (14)	4 首	—	—	6 首	《全宋诗》偈颂有 2 首“举古”
信庵惟禪 (14)	—	—	—	1 首	《辑考》偈颂有 1 首“举古”
退谷义云 (14)	—	4 首	4 首	4 首	
秀岩师瑞 (14)	—	5 首	5 首	6 首	《辑考》偈颂有 1 首“举古”
浙翁如琰 (14)	5 首	1 首	1 首	6 首	
妙峰之善 (14)	—	11 首	11 首	11 首	
率庵梵琮 (14)	35 首	—	—	47 首	《全宋诗》偈颂有 12 首“举古”
朴翁义钊 (14)	—	27 首	—	27 首	
无际了派 (14)	—	16 首	14 首	16 首	
孤云道权 (14)	—	2 首	2 首	2 首	
铁牛心印 (14)	—	1 首	2 首	2 首	
空叟宗印 (14)	3 首	4 首	4 首	8 首	《全宋诗》偈颂有 2 首“举古”
西山亮 (14)	4 首	—	—	7 首	《全宋诗》偈颂有 3 首“举古”
月窟慧清 (14)	—	1 首	1 首	1 首	
北磻居简 (14)	26 首	—	—	49 首	《全宋诗》偈颂有 23 首“举古”
笑翁妙堪 (14)	1 首	21 首	21 首	22 首	
野云处南 (14)	—	8 首	8 首	8 首	
石鼓希夷 (14)	—	3 首	3 首	3 首	
大川普济 (15)	12 首	—	—	16 首	《全宋诗》偈颂有 4 首“举古”
偃溪广闻 (15)	—	—	—	12 首	《全宋诗》偈颂有 12 首“举古”
淮海元肇 (15)	—	—	—	9 首	《辑补》有 9 首诗为颂古
东山道源 (15)	—	7 首	7 首	8 首	《辑考》有 1 首偈颂为“举古”
介石智朋 (15)	—	—	—	3 首	《全宋诗》偈颂有 3 首“举古”
弁山阡 (15)	—	1 首	1 首	1 首	
无量崇寿 (15)	—	6 首	6 首	6 首	
东叟仲颖 (15)	—	4 首	4 首	4 首	
无境彻 (15)	—	1 首	—	1 首	
物初大观 (15)	17 首	—	—	23 首	《全宋诗》偈颂有 6 首“举古”
无文道璨 (15)	—	—	—	10 首	《全宋诗》偈颂有 10 首“举古”
止泓鉴 (16)	—	1 首	1 首	1 首	
清溪通彻 (16)	—	1 首	—	1 首	
晦机元熙 (16)	—	—	—	1 首	《辑考》有 1 首偈颂为“举古”
栢堂元益 (16)	—	—	1 首	1 首	
元叟行端 (16)	—	—	—	8 首	《辑考》偈颂有 8 首“举古”
虎丘派					
虎丘绍隆 (12)	1 首	—	—	1 首	
应庵昙华 (13)	11 首	—	—	23 首	《全宋诗》偈颂有 12 首“举古”

密庵咸杰 (14)	17 首	—	—	21 首	《全宋诗》偈颂有 4 首“举古”
南书记 (14)	—	—	—	1 首	《全宋诗》有 1 首诗当视为颂古
百拙善登 (14)	—	1 首	1 首	1 首	
松源崇岳 (15)	31 首	2 首	5 首	65 首	《全宋诗》偈颂有 29 首“举古”
破庵祖先 (15)	3 首	—	—	12 首	《全宋诗》偈颂有 9 首“举古”
曹源道生 (15)	—	—	—	4 首	《全宋诗》偈颂有 4 首“举古”
笑庵了悟 (15)	1 首	—	—	3 首	《全宋诗》偈颂有 2 首“举古”
天童自镜 (15)	—	11 首	11 首	11 首	
己庵致柔 (15)	—	4 首	4 首	5 首	《辑考》有 1 首偈颂为“举古”
潜庵慧光 (15)	5 首	—	—	5 首	
一翁庆如 (15)	—	1 首	1 首	1 首	
运庵普岩 (16)	10 首	—	—	13 首	《全宋诗》偈颂有 3 首“举古”
无明慧性 (16)	7 首	—	—	14 首	《全宋诗》偈颂有 7 首“举古”
天目文礼 (16)	53 首	—	1 首	56 首	《全宋诗》有 2 首诗当视为颂古
无相范 (16)	—	6 首	5 首	6 首	
金山善开 (16)	—	16 首	16 首	16 首	
净慈道 (16)	—	—	1 首	1 首	
诺庵元肇 (16)	—	2 首	2 首	2 首	
大歇仲谦 (16)	—	4 首	4 首	4 首	
少室光睦 (16)	—	9 首	9 首	9 首	
北海悟心 (16)	—	7 首	7 首	7 首	
石岩希璉 (16)	—	2 首	2 首	2 首	
云巢道岩 (16)	—	2 首	2 首	2 首	
谷源至道 (16)	—	1 首	—	1 首	
蒺藜正曇 (16)	—	—	—	1 首	《辑考》有 1 首诗为颂古
痴绝道冲 (16)	6 首	—	—	9 首	《全宋诗》偈颂有 3 首“举古”
石田法薰 (16)	11 首	—	—	62 首	《全宋诗》偈颂有 37 首“举古”， 14 首“拈古”
无淮师范 (16)	47 首	—	1 首	57 首	《全宋诗》偈颂有 9 首“举古”
即庵慈觉 (16)	—	5 首	5 首	5 首	
双杉中元 (16)	—	2 首	2 首	2 首	《辑考》有 1 首偈颂为举古
寂窗有照 (16)	—	1 首	1 首	1 首	
高峰崇 (16)	—	—	—	1 首	《辑考》有 1 首诗为颂古
虚堂智愚 (17)	104 首	—	—	131 首	《全宋诗》偈颂有 15 首“举古”， 又有禅会图 12 首当视为颂古
石帆惟衍 (17)	—	3 首	3 首	3 首	
虚舟普度 (17)	1 首	—	—	7 首	《全宋诗》偈颂有 6 首“举古”
象潭濡泳 (17)	—	—	2 首	2 首	
觉庵梦真 (17)	—	2 首	1 首	2 首	许红霞《珍本宋集五种》辑得颂古 1 首，已收入《辑考》
一关德溥 (17)	—	1 首	1 首	1 首	
石溪心月 (17)	40 首	—	2 首	73 首	《全宋诗》偈颂有 20 首“举古”， 禅会图赞 13 首当视为颂古
石林行巩 (17)	10 首	—	—	10 首	
横川如珙 (17)	45 首	—	—	46 首	《全宋诗》偈颂有 1 首“举古”
云耕靖 (17)	—	3 首	3 首	3 首	
冰谷衍 (17)	—	1 首	1 首	1 首	
简翁居敬 (17)	—	10 首	10 首	10 首	
北山绍隆 (17)	—	1 首	1 首	1 首	

此山应 (17)	—	7 首	7 首	7 首	
雪屋珂 (17)	—	1 首	1 首	1 首	
西岩了慧 (17)	1 首	—	—	23 首	《全宋诗》偈颂有 11 首“举古”， 禅会图赞 11 首当视为颂古
别山祖智 (17)	—	8 首	8 首	8 首	
断桥妙伦 (17)	5 首	—	—	36 首	《全宋诗》偈颂有 31 首“举古”
环溪惟一 (17)	36 首	—	—	39 首	《全宋诗》偈颂有 3 首“举古”
绝岸可湘 (17)	14 首	—	—	23 首	《全宋诗》偈颂有 9 首“举古”
剑关子益 (17)	11 首	—	—	13 首	《全宋诗》偈颂有 2 首“举古”
退耕德宁 (17)	—	5 首	5 首	5 首	
兀庵普宁 (17)	—	—	—	5 首	《全宋诗》偈颂有 5 首“举古”
雪岩祖钦 (17)	4 首	—	—	56 首	《全宋诗》偈颂有 52 首“举古”
希叟绍昙 (17)	55 首	—	—	93 首	《全宋诗》偈颂有 29 首“举古”， 禅会图赞 9 首当视为颂古
月坡普明 (17)	—	8 首	8 首	8 首	
石室辉 (17)	—	5 首	5 首	5 首	
龙源介清 (17)	—	5 首	4 首	8 首	《辑考》有 3 首偈颂为“举古”
兰溪道隆 (17)	—	—	19 首	19 首	有《语录》存世，未见
无学祖元 (17)	—	—	21 首	31 首	《全宋诗》偈颂有 10 首“举古”
总计	2280 首	1764 首	1894 首	5056 首	——

第二节 借诗明禅：临济颂古与前人诗歌关系

阅读禅僧诗尤其偈颂类作品，常常会有“千诗一面”之感，这固然与禅师的生活空间狭窄、入诗事物有限紧密相关，但也不乏禅门诗学态度的影响。禅师们写作和运用诗颂的目的在于接引学人、启迷破妄，故而往往信手拈来，如若不察便会出错。如《全宋诗》卷 3143 所收石溪心月《示圆阁梨偈》实为白云守端受业师茶陵郁山主的作品，心月禅师已言之甚详。^①不仅如此，禅师们在进行颂古创作时尤其喜欢将前人诗句随手拿来、视为己出。如雪岩祖钦上堂举“慈明水出高原”公案时曾说：“山僧到遮里，已是口哑舌秃谩。借古诗一首，为诸人颂出：‘穿云迸石不辞劳，大底还他出处高。溪碛岂能留得住，终归大海作波涛。’”^②因为一时间作不出更为恰当的按语，祖钦干脆借用古人现成的诗句来展现自己对公案的认识和体会，这其实是宋代临济宗禅师的惯用手法。一方面，这种做法阻碍了读者对禅师个人诗歌特色的认识，但另一方面也为读者提供了观察禅僧诗尤其是颂古作品的全新视角。按照祖钦的说法，我们可以称之为“借诗颂古”或者说“借诗明禅”。很显然，所谓“借诗明禅”，既不同于词语、典故的直接嵌入，也不同于“夺胎换骨”、“点铁成金”的诗学手法，而是对前人诗歌整句、整首的迁挪和化用，以此来阐明禅理和展现禅师自己对禅境的体悟。

因此，本节对事典、语典的化用如“渊明归去来”（率庵梵琮颂古）、“桃李自成蹊”（虚堂智愚颂古）等^③一概不予考虑，仅将颂古作品对前人单句及以上诗歌的完整借用，以及文字稍异但无碍原诗句意者，视为“借诗明禅”的范畴。同时，由于禅林颂古所用词语诗句往往陈陈相因、一再沿袭重出，颂古诗对前代禅师颂古的借用同样不予考虑。基于此种标准，“借诗明禅”类颂古的借用之诗基本上全都来自于文人诗歌以及前代僧人的非颂古类诗作。故而，本节以宋代临济宗公案颂古为研究对象，考察其中对前人诗歌的借用情况，藉以观察临济宗禅师的诗歌好尚、诗歌借用方式及其借用意义。另外，对临济宗颂古在后世文学作品中的借用也稍加分析。

^① 偈文曰：“我有明珠一颗，久被尘劳关锁。而今尘尽光生，照破山河万朵。”据《白云守端禅师语录》，此偈为茶陵郁山主之作，已经成为禅林共识。并且，心月禅师在《示》说此偈后有“噫，茶陵郁山主，甚处去来”之语，也已言之甚明。

^② （宋）昭如、希陵等编《雪岩祖钦禅师语录》卷三，《新编卍续藏》第 122 册，第 549 页上。

^③ 梵琮借用陶渊明《归去来兮辞》，智愚颂古则出自《史记·李将军列传》：“桃李不言，下自成蹊”。

一、借诗明禅之借用对象

在进行文学创作时，化用或直接挪用前人诗文作品的现象自来有之，其中不乏大家名篇。前者如王勃《滕王阁序》“落霞与孤鹜齐飞，秋水共长天一色”，化用庾信《马射赋》中的“落花与芝盖齐飞，杨柳共青旗一色”；林逋《山园小梅》“疏影横斜水清浅，暗香浮动月黄昏”，化用南唐江为残句“竹影横斜水清浅，桂香浮动月黄昏”。后者如晏几道《临江仙》“落花人独立，微雨燕双飞”直接挪用唐人翁宏《春残》诗中的成句，宋祁《鹧鸪天》“身无彩凤双飞翼，心有灵犀一点通”直接挪用唐人李商隐《无题》诗中的成句。元祐诗人资书以为诗，对前人成句的借用屡见不鲜，如苏轼《有美堂暴雨》有“浙东飞雨过江来”，系挪用唐人殷光藩《喜雨》中的成句，再如《浣溪沙·渔父》：

西塞山边白鹭飞。散花洲外片帆微。桃花流水鳜鱼肥。自庇一身青箬笠，
相随到处绿蓑衣。斜风细雨不须归。^①

该词是在张志和《渔父·西塞山前白鹭飞》的基础上改写而成，依照合乎曲调声律的要求逐句借用张词，被认为是苏轼隳括词的代表作品。传统文人对前人诗歌的熟悉往往被视为学有渊源和理所当然，相反地，僧人则因为禅家“不立文字”的思想而较少进行诗艺的潜心追求，偶有所作多也被视为“蔬笋气”和“酸馅气”。不过，宋代临济宗禅师对前代诗歌的阅读并非想象中的那么狭窄，除了耳熟能详的大家名作外，一些不为文人所关注的“小众作品”也引起了较多兴趣，甚至被运用到颂古创作之中。

（一）作者时期与身份

宋代临济宗颂古对前人诗歌的借用共涉及诗人约 70 名、诗歌 100 余首，为便于分析，现将其借用情况逐一加以说明。就借用诗歌的作者所属时代来看，唐代以前的诗作共有 4 首，分别是：

1. 《古诗十九首·行行重行行》

行行重行行，与君生别离。相去万余里，各在天一涯。道路阻且长，会面安可知。胡马依北风，越鸟巢南枝。相去日已远，衣带日已缓。浮云蔽白日，游子不顾反。思君令人老，岁月忽已晚。弃捐勿复道，努力加餐饭。^②

按：临济宗第十三世或庵师体禅师颂“南泉狸奴白牯”公案，首二句对此诗进行

^① 邹同庆、王宗堂著《苏轼词编年校注》，中华书局 2002 年，第 370 页。

^② 隋树森编著《古诗十九首集释》，中华书局 1955 年，第 19-20 页。

借用：“越鸟巢南枝，胡马嘶北风。狸奴并白牯，寸步不曾通。千山都坐断，万派尽朝东。天王才合掌，那咤扑帝钟。”^①

2. 谢朓

《晚登三山还望京邑》：

灞涘望长安，河阳视京县。白日丽飞甍，参差皆可见。余霞散成绮，澄江静如练。喧鸟覆春洲，杂英满芳甸。去矣方滞淫，怀哉罢欢宴。佳期怅何许，泪下如流霰。有情知望乡，谁能鬢不变？^②

按：临济宗第十三世圆极彦岑禅师颂“《圆觉经》不起妄念”公案，尾句对此诗进行借用：“胡孙吃毛虫，乌狗上佛殿。大地雪漫漫，澄江净如练。”^③

3. 殷芸

《殷芸小说·吴蜀人》：

有客相从，各言所志，或愿为扬州刺史，或愿多资财，或愿骑鹤上升。其一人曰：‘腰缠十万贯，骑鹤上扬州。’欲兼三者。^④

按：临济宗颂古对此语借用甚多，如第十二世龙翔士珪禅师颂“语默涉离微”公案对此进行借用：“快骑骏马上高楼，南北东西得自由。最好腰缠十万贯，更来骑鹤下扬州。”^⑤第十二世大慧宗杲禅师颂“俱胝一指”公案：“俱胝一指头，吃饭饱方休。腰缠十万贯，骑鹤上扬州。”^⑥第十三世或庵师体禅师颂“大唐国里无禅师”公案：“义从亲处断，贫向富边休。腰缠十万贯，骑鹤上扬州。”^⑦第十二世中竺中仁禅师颂“一口吸尽西江水”公案：“秤锤搦出油，闲言长语休。腰缠十万贯，骑鹤上扬州。”^⑧

4. 傅翕

空手把锄头，步行骑水牛。人从桥上过，桥流水不流。^⑨

按：临济宗第十五世松源崇岳禅师上堂举“云门干屎橛”公案对此偈语进行借用：“空手把锄头，蚊子上铁牛。步行骑水牛，黄河水逆流。人从桥上过，猛虎当路

^①（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷十一，《新编卮续藏》第115册，第126页下。

^②（南朝齐）谢朓著，曹融南校注集说《谢宣城集校注》，上海古籍出版社1991年，第278页。

^③（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷五，《新编卮续藏》第115册，第48页下。

^④（梁）殷芸撰，魏代富补正《殷芸小说补正》，山东人民出版社2018年，第217页。

^⑤（宋）颐藏主编集，萧蓬父等点校《古尊宿语录》，中华书局1994年，第958页。

^⑥（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷二十三，《新编卮续藏》第115册，第284页上。

^⑦（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷十六，《新编卮续藏》第115册，第188页下。

^⑧（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷十四，《新编卮续藏》第115册，第159页下。

^⑨（唐）楼颖录《善慧大士语录》卷三，《新编卮续藏》第120册，第25页上。

坐。桥流水不流，佛祖是仇雠。^①

初唐时期的诗人共有 5 名，涉及诗作 5 首，分别是：

5. 武曌

《腊日宣诏幸上苑》：

明朝游上苑，火速报春知。花须连夜发，莫待晓风吹。^②

按：临济宗第十二世大慧宗杲禅师颂“维摩福田”公案对此诗进行化用：“独坐许谁知，青山对落晖。花须连夜发，不待晓风吹。”^③

6. 李冶

《结素鱼贻友人》：

尺素如残雪，结为双鲤鱼。欲知心里事，看取腹中书。^④

按：临济宗第十一世正觉宗显禅师颂“同安家风”公案对此诗进行借用：“尺素如残雪，结成双鲤鱼。要知心里事，看取腹中书。”^⑤

7. 王勃

《秋日登洪府滕王阁饯别序》：

云销雨霁，彩彻区明。落霞与孤鹜齐飞，秋水共长天一色。^⑥

按：临济宗第九世云居元佑禅师颂“女子出定”公案，后二句对此进行借用：“百千文殊出不得，罔明不费纤毫力。落霞与孤鹜齐飞，秋水共长天一色。”^⑦第十二世梦庵普信禅师颂“雪峰辊出木球”公案，也是借用于此：“收来辊去事方圆，独许渔郎上钩船。明月芦花同一色，落霞孤鹜共遥天。”^⑧

8. 郭震

《云》：

聚散虚空去复还，野人闲处倚筇看。不知身是无根物，蔽月遮星作万端。

⑨

^① (宋)善开、光睦等编《松源崇岳禅师语录》卷上，《新编卍续藏经》第121册，第591页。

^② 《全唐诗》第1册，中华书局1980年，第58页。

^③ (宋)龔藏主编集，萧蓬父等点校《古尊宿语录》，中华书局1994年，第968页。

^④ 《全唐诗》第23册，中华书局1980年，第9059页。

^⑤ (宋)法应集，(元)普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷三十四，《新编卍续藏》第115册，第431页下。

^⑥ (唐)王勃著，(清)蒋清翊注《王子安集注》，上海古籍出版社1995年，第231页。

^⑦ (宋)法应集，(元)普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷三，《新编卍续藏》第115册，第25-26页。

^⑧ (宋)法应集，(元)普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷二十八，《新编卍续藏》第115册，第351页下。

^⑨ 《全唐诗》第3册，中华书局1980年，第759页。

按：临济宗第十七世兰溪道隆禅师颂“倒却刹竿”公案，对此诗进行化用：“了无一物可相呈，不用重添眼里筋。倒却门前刹竿着，倚筇闲看暮天云。”^①

9. 东方虬

《喜张諠及第》：

春雪满空来，触处似花开。不知园里树，若个是真梅。^②

按：临济宗第十四世绝岸可湘禅师上堂举“止觉法门”公案，对此诗进行借用：“春雪满空来，触处似花开。不知园里树，那个是真梅。”^③第十二世讷堂梵思禅师颂“临济无位真人”公案也是借用此诗：“春雪满空来，触处是花开。不知园里树，那个是真梅。”^④

盛唐时期的诗人共有 5 名，涉及诗作 19 首，分别是：

10. 孟浩然

《春晚绝句》：

春眠不觉晓，处处闻啼鸟。夜来风雨声，花落知多少。^⑤

按：临济宗第十四世朴翁义铈禅师颂“《圆觉经》不起妄念”公案，对此诗进行借用：“春眠不觉晓，是处闻啼鸟。夜来风雨声，花落知多少。”^⑥第十三世或庵师体禅师颂“盘山示众”公案也是借用此诗：“春眠不觉晓，处处闻啼鸟。夜来风雨声，花落知多少”^⑦

11. 王维（3 首）

《观猎》：

风劲角弓鸣，将军猎渭城。草枯鹰眼疾，雪尽马蹄轻。忽过新丰市，还归细柳营。回看射雕处，千里暮云平。^⑧

按：临济宗第八世翠岩可真禅师颂“马祖即心即佛”公案对此进行借用：“百万

^① 汤华泉辑撰《全宋诗辑补》第 10 册，黄山书社 2016 年，第 5034 页。

^② 《全唐诗》第 4 册，中华书局 1980 年，第 1075 页。

^③ （宋）妙恩、正从等编《绝岸可湘禅师语录》卷一，《新编卮续藏》第 121 册，第 983 页下。

^④ （宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷二十一，《新编卮续藏》第 115 册，第 260 页下。

^⑤ （唐）孟浩然著，佟培基笺注《孟浩然诗集笺注》，上海古籍出版社 2000 年，第 84 页。

^⑥ （宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷五，《新编卮续藏》第 115 册，第 49 页上。

^⑦ （宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷十二，《新编卮续藏》第 115 册，第 136 页上。

^⑧ （唐）王维撰，陈铁民校注《王维集校注》，中华书局 1997 年，第 609 页。

雄兵出，将军猎渭城。不闲弓矢力，斜汉月初生。”^①

《终南别业》：

中岁颇好道，晚家南山陲。兴来每独往，胜事空自知。行到水穷处，坐看云起时。偶然值林叟，谈笑无还期。^②

按：临济宗第十世东林常总禅师颂“丙丁求火”公案对此进行借用：“丙丁求火已躬明，法眼青峰古路行。行到水穷知尽处，坐看云起见平生。”^③临济宗第十四世北磻居简禅师颂“《楞严》八还辨见”公案对此进行借用：“色空明暗，各不相知。行到水穷处，坐看云起时。”^④

《辋川别业》：

不到东山向一年，归来才及种春田。雨中草色绿堪染，水上桃花红欲燃。优娄比丘经论学，伧僂丈人乡里贤。披衣倒屣且相见，相欢语笑衡门前。^⑤

按：临济宗第十七世雪岩祖钦禅师上堂举“风动幡动”公案对此进行借用：“两岸桃花红欲然，洞中流出自涓涓。仙家不会论春夏，石烂松枯是一年。”^⑥

12. 李白（5 首）

《与史郎中钦听黄鹤楼上吹笛》：

一为迁客去长沙，西望长安不见家。黄鹤楼中吹玉笛，江城五月落梅花。

^⑦

按：临济宗第十世石巩戒明禅师颂“洞山麻三斤”公案对此进行借用：“洞山佛话三斤麻，缚杀丛林老作家。最好风前一声笛，江城五月落梅花。”^⑧

《江夏赠韦南陵冰》：

……我且为君槌碎黄鹤楼，君亦为吾倒却鹦鹉洲。赤壁争雄如梦里，且须歌舞宽离忧。^⑨

按：宋代临济宗禅师借用此诗进行颂古者甚多，如第九世白云守端禅师颂“临济大悟”公案：“一拳拳倒黄鹤楼，一趂趂翻鹦鹉洲。有意气时添意气，不风流处

^①（宋）晦堂师明编《续古尊宿语要》卷一，《新编卮续藏》第118册，第856页下。

^②（唐）王维撰，陈铁民校注《王维集校注》，中华书局1997年，第191页。

^③（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷三十七，《新编卮续藏》第115册，第476页上。

^④（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷四，《新编卮续藏》第115册，第45页上。

^⑤（唐）王维撰，陈铁民校注《王维集校注》，中华书局1997年，第407页。

^⑥（宋）昭如、希陵等编《雪岩祖钦禅师语录》卷三，《新编卮续藏》第122册，第535页下。

^⑦（唐）李白撰，安旗等笺注《李白全集编年笺注》，中华书局2015年，第1368页。

^⑧（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷三十六，《新编卮续藏》第115册，第453页上。

^⑨（唐）李白撰，安旗等笺注《李白全集编年笺注》，中华书局2015年，第1468页。

也风流。”^①第十世智海智清禅师颂“女子出定”公案：“一拳拳倒黄鹤楼，一踢踢翻鹦鹉洲。欲识罔明弹出定，青山不动水长流。”^②第十一世南堂道兴禅师颂“崧山吃茶”公案：“未提橐子已前，衲子难为下嘴。识得这个灵苗，不向黄泉作鬼。不作鬼何准拟。一拳拳倒黄鹤楼，一踢踢翻大海水。”^③第十二世大沩法泰禅师颂“宝寿悟道”公案：“一拳拳倒黄鹤楼，一趯趯翻鹦鹉洲。幸有傍人为着力，自家端坐看扬州。”^④第十七世虚堂智愚禅师颂“把定乾坤眼”公案：“一拳拳倒黄鹤楼，一趯趯反鹦鹉洲。有意气时添意气，不风流处也风流。”^⑤除此之外，《禅宗颂古联珠通集》卷十六收录“张拙秀才看《千佛名经》”公案，因长沙景禅师回答“黄鹤楼崔颢题后，秀才还曾题也未”之语，后来创作颂古的禅师如大洪守遂、禾山慧方、心闻昙贲、懒庵道枢、松源崇岳、天目文礼、石田法熏等，多用“鹦鹉洲”“黄鹤楼”之语并用，兹不复录。

《登金陵凤凰台》：

凤凰台上凤凰游，风去台空江自流。吴宫花草埋幽径，晋代衣冠成古丘。

三山半落青天外，二水中分白鹭洲。总为浮云能蔽日，长安不见使人愁。^⑥

按：临济宗第十世上方日益禅师颂“廓然无圣”公案对此进行借用：“第一义，廓兮零兮超象帝。不把多年历日看，争辨春分并夏至。辽东白鹤去无踪，三山半落青天外。”^⑦

《忆东山（其一）》：

不向东山久，蔷薇几度花。白云还自散，明月落谁家。^⑧

按：临济宗第十一世崇觉法空禅师颂“《楞严》见吾不见”公案：“初学卖华日，娇羞掩齿牙。及至容颜老，脱然无可遮。却笑白云它自散，不知明月落谁家。”^⑨第十二世正堂明辩禅师颂“百丈野狐”公案：“不向东山久，蔷薇几度花。白云他自散，明月落谁家。”^⑩

《宫中行乐词八首（其二）》：

^①（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷二十一，《新编卽续藏》第115册，第256页上。

^②（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷三，《新编卽续藏》第115册，第26页上。

^③（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷十三，《新编卽续藏》第115册，第153页下。

^④（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷三十一，《新编卽续藏》第115册，第383页下。

^⑤（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷二十七，《新编卽续藏》第115册，第337页下。

^⑥（唐）李白撰，安旗等笺注《李白全集编年笺注》，中华书局2015年，第757页。

^⑦（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷六，《新编卽续藏》第115册，第65页下。

^⑧（唐）李白撰，安旗等笺注《李白全集编年笺注》，中华书局2015年，第523页。

^⑨（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷四，《新编卽续藏》第115册，第43页下。

^⑩（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷十，《新编卽续藏》第115册，第115页上。

柳色黄金嫩，梨花白雪香。玉楼巢翡翠，金殿锁鸳鸯。选妓随雕辇，征歌出洞房。宫中谁第一，飞燕在昭阳。^①

按：临济宗第十一世龙门清远禅师颂“赵州西来意”公案对此进行借用：“柳色黄金嫩，梨花白雪香。若知春气力，特地好风光。”^②

13. 崔颢

《黄鹤楼》：

昔人已乘黄鹤去，此地空余黄鹤楼。黄鹤一去不复返，白云千载空悠悠。
晴川历历汉阳树，芳草萋萋鹦鹉洲。日暮乡关何处是，烟波江上使人愁。^③

按：临济宗第九世东林常总禅师颂“船子嘱夹山”公案对此诗进行借用：“夹山桡下悟心休，何患身名踏覆舟。今古华亭垂钓者，烟波江上使人愁。”^④

14. 杜甫（9首）

《前出塞九首（其六）》：

挽弓当挽强，用箭当用长。射人先射马，擒贼先擒王。杀人亦有限，列国自有疆。苟能制侵陵，岂在多杀伤。^⑤

按：临济宗第十四世北磻居简禅师颂“如来说禅魔告阿难”公案对此进行借用：“挽弓须挽强，用枪须用长。射人先射马，擒贼先擒王。”^⑥

《八阵图》：

功盖三分国，名成八阵图。江流石不转，遗恨失吞吴。^⑦

按：临济宗第十四世北磻居简禅师颂“狮子尊者”公案对此进行借用：“剑下十分真，难藏独露身。江流石不转，独有蕴空名。”^⑧

《江上》：

江上日多雨，萧萧荆楚秋。高风下木叶，永夜揽貂裘。勋业频看镜，行藏独倚楼。时危思报主，衰谢不能休。^⑨

按：临济宗第十四世笑翁妙堪禅师颂“浮杯吃茶”公案对此进行借用：“年少行

^①（唐）李白撰，安旗等笺注《李白全集编年笺注》，中华书局2015年，第420页。

^②（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷二十，《新编卮续藏》第115册，第250页上。

^③万竟君注《崔颢诗注 崔国辅诗注》，上海古籍出版社1982年，第42页。

^④（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷十七，《新编卮续藏》第115册，第209页下。

^⑤（唐）杜甫著，谢思炜校注《杜甫集校注》，上海古籍出版社2015年，第456页。

^⑥（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷四，《新编卮续藏》第115册，第46页下。

^⑦（唐）杜甫著，谢思炜校注《杜甫集校注》，上海古籍出版社2015年，第2462页。

^⑧（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷六，《新编卮续藏》第115册，第64页下。

^⑨（唐）杜甫著，谢思炜校注《杜甫集校注》，上海古籍出版社2015年，第2349页。

藏独倚楼，一家女子百家求。只因不入浮杯网，对镜看看白尽头。”^①

《曲江二首（其二）》：

朝回日日典春衣，每日江头尽醉归。酒债寻常行处有，人生七十古来稀。

穿花蛱蝶深深见，点水蜻蜓款款飞。传语风光共流转，暂时相赏莫相违。^②

按：临济宗第十七世雪岩祖钦禅师上堂举“马祖此心即佛心”公案对此进行借用：

“语默俱忘非是非，圣凡情尽绝玄微。穿花蛱蝶深深见，点水蜻蜓款款飞。”^③

《春日忆李白》：

白也诗无敌，飘然思不群。清新庾开府，俊逸鲍参军。渭北春天树，江

东日暮云。何时一樽酒，重与细论文。^④

按：临济宗第十六世运庵普岩禅师颂“密庵沙盆”公案对此进行借用：“如是如何正法眼，蓦然突出破沙盆。依稀渭北春天树，仿佛江东日暮云。”^⑤

《赠花卿》：

锦城丝管日纷纷，半入江风半入云。此曲只应天上有，人间能得几回闻？

⑥

按：临济宗第十五世大川普济禅师上堂举“云门一曲”公案对此进行化用：“锦城歌管日纷纷，半入江风半入云。此曲只应天上有，人间能是几回闻？”^⑦

《一百五日夜对月》：

无家对寒食，有泪如金波。斫却月中桂，清光应更多。仳离放红蕊，想

象咽青蛾。牛女漫愁思，秋期犹渡河。^⑧

按：临济宗第十四世密庵咸杰禅师颂“德山托钵”公案对此进行借用：“斫却月中桂，清光转更多。狐狸俱屏迹，师子奋金毛。”^⑨第十三世湛堂智深禅师颂“云门清波无透路”公案也是借用此诗：“清波无透路，转处少人知。斫却月中桂，清光付与谁。”^⑩

《遭田父泥饮美严中丞》：

①（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷十三，《新编卽续藏》第115册，第157页下。

②（唐）杜甫著，谢思炜校注《杜甫集校注》，上海古籍出版社2015年，第1580页。

③（宋）昭如、希陵等编《雪岩祖钦禅师语录》卷三，《新编卽续藏》第122册，第537页下。

④（唐）杜甫著，谢思炜校注《杜甫集校注》，上海古籍出版社2015年，第1443页。

⑤（宋）元靖等编《运庵普岩禅师语录》，《新编卽续藏》第121册，第654页下。

⑥（唐）杜甫著，谢思炜校注《杜甫集校注》，上海古籍出版社2015年，第1879页。

⑦（宋）元愷编《大川普济禅师语录》，《新编卽续藏》第121册，第323页上。

⑧（唐）杜甫著，谢思炜校注《杜甫集校注》，上海古籍出版社2015年，第1523页。

⑨（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷二十三，《新编卽续藏》第115册，第291页上。

⑩（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷三十三，《新编卽续藏》第115册，第421页上。

步履随春风，村村自花柳。田翁逼社日，邀我尝春酒……^①

按：临济宗第十七世希叟绍昙禅师颂“雪峰遍参”公案对此进行借用：“幼小勤书懒出门，春风花柳自村村。芳心不被笙歌引，时把唐虞子细论。”^②

《秋兴八首（其八）》：

昆吾御宿自逶迤，紫阁峰阴入渼陂。香稻啄余鹦鹉粒，碧梧栖老凤凰枝。

佳人拾翠春相问，仙侣同舟晚更移。彩笔昔游干气象，白头吟望苦低垂。^③

按：临济宗第十一世怀玉用宣禅师颂“守芝锯解秤锤”公案对此进行借用：“锯解秤锤，出老杜诗。香稻啄余鹦鹉粟，碧梧栖老凤凰枝。”^④第十七世雪岩祖钦禅师上堂举“庐陵米价”公案也是借用此诗：“市行高下不须疑，问着平人自得知。红豆啄残鹦鹉粒，碧梧栖老凤凰枝。”^⑤

中唐时期的诗人共有 18 名，涉及诗作 23 首，分别是：

15. 钱起

《省试湘灵鼓瑟》：

善鼓云和瑟，常闻帝子灵。冯夷空自舞，楚客不堪听。苦调凄金石，清音入杳冥。苍梧来怨慕，白芷动芳馨。流水传潇浦，悲风过洞庭。曲终人不见，江上数峰青。^⑥

按：临济宗第十一世佛心本才禅师颂“南泉斩猫”公案，后二句对此诗进行借用：“草鞋头戴与谁论，四海无风浪自平。解道曲终人不见，江头赢得数峰青。”^⑦第十五世物初大观安石上堂举“雪峰示众”公案：“三叠秋风古调清，移商换征许谁听。周郎一雇扬鞭去，云外数峰江上青。”^⑧第十六世掩室善开禅师颂“如镜铸像”公案：“问处钩深答更幽，就身打劫最风流。要知一点难漫处，江上数峰青欲浮。”^⑨

16. 符载

^①（唐）杜甫著，谢思炜校注《杜甫集校注》，上海古籍出版社 2015 年，第 739 页。

^②（宋）法灯、了舜等编《希叟绍昙禅师广录》卷五，《新编卮续藏》第 122 册，第 275 页下。

^③（唐）杜甫著，谢思炜校注《杜甫集校注》，上海古籍出版社 2015 年，第 2381 页。

^④（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷三十八，《新编卮续藏》第 115 册，第 480 页上。

^⑤（宋）昭如、希陵等编《雪岩祖钦禅师语录》卷一，《新编卮续藏》第 122 册，第 504 页上。

^⑥（唐）钱起著，王定璋校注《钱起集校注》，浙江古籍出版社 2015 年，第 182-183 页。

^⑦（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷十一，《新编卮续藏》第 115 册，第 121 页上。

^⑧（宋）德溥等编校《物初大观禅师语录》，《新编卮续藏》第 121 册，第 173 页下。

^⑨（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷九，《新编卮续藏》第 115 册，第 95 页上。

《甘州歌》：

月里嫦娥不画眉，只将云雾作罗衣。不知梦逐青鸾去，犹把花枝盖面归。

①

按：临济宗第十二世龙翔士珪禅师颂“殃崖摩罗”公案对此诗进行借用：“月里姮娥不画眉，只将云雾作罗衣。不知梦逐青鸾去，犹把花枝盖面归。”^②

17. 灵澈（2首）

《东林寺酬韦丹刺史》：

年老心闲无外事，麻衣草座亦容身。相逢尽道休官好，林下何曾见一人。

③

按：临济宗颂古化用此诗者甚多，如第七世石霜楚圆禅师颂“灵云悟道”公案：“二月桃花处处新，灵云一见更无亲。相逢尽道休官去，林下何曾见一人。”^④第七世浮山法远禅师颂“风穴清净法身”公案：“相逢尽道归山去，林下何曾见一人。回首面南看北斗，金鸡早报五更春。”^⑤第九世真如慕喆禅师颂“百丈野狐”公案对此进行借用：“五百生前堕此身，而今依旧入红尘。相逢尽道休官去，林下何曾见一人。”真净克文颂“百丈野狐”也对此进行借用：“不落藏锋不昧分，要伊从此脱狐身。相逢尽道休官去，林下何曾见一人。”^⑥第十三世无着妙总禅师颂“南泉归宗马祖见南阳国师”公案：“野店斋余聊问津，作家竿木镇随身。相逢尽道休官去，林下何曾见一人”^⑦

《归南湖作》：

山边水边待月明，暂向人间借路行。如今还向山边去，只有湖水无行路。

⑧

按：临济宗第十六世天目文礼禅师颂“夹山境”公案对此进行借用：“山边水边待月明，暂向人间借路行。如今还向山边去，只有湖水无行路。”^⑨

18. 朱湾

① 《全唐诗》第14册，中华书局1980年，第5354页。

② （宋）龔藏主编集，萧蓬父点校《古尊宿语录》，中华书局1994年，第969页。

③ 《全唐诗》第23册，中华书局1980年，第9133页。

④ （宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷二十三，《新编卽续藏》第115册，第279页上。

⑤ （宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷三十五，《新编卽续藏》第115册，第440页下。

⑥ （宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷十，《新编卽续藏》第115册，第112页下。

⑦ （宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷十一，《新编卽续藏》第115册，第126页上。

⑧ 《全唐诗》第23册，中华书局1980年，第9131页。

⑨ （宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷二十四，《新编卽续藏》第115册，第304页上。

《奉使设宴戏掷笼筹》:

今日陪樽俎，良筹复在兹。献酬君有礼，赏罚我无私。莫怪斜相向，还将正自持。一朝权入手，看取令行时。^①

按：临济宗第九世真净克文禅师颂“云门吹毛利”公案，后二句对此诗进行借用：

“谁谓吹毛利，云门豁可知。一朝权在手，看取令行时。”^②第十三世无着妙总禅师颂“南泉斩猫”公案也是借用此诗：“南泉挥剑斩猫儿，杀活唯凭作者知。权柄一朝如在手，分明看取令行时。”^③

19. 陈羽

《古意》:

十三学绣罗衣裳，自怜红袖闻馨香。人言此是嫁时服，含笑不刺双鸳鸯……^④

按：临济宗第十四世空叟宗印禅师颂“善崔升座”公案，对此诗进行借用：“十三惯绣罗衣裳，自怜红袖闻馨香。人言此是嫁时服，含羞刺出双鸳鸯。”^⑤

20. 孟郊

《登科后》:

昔日龌龊不足夸，今朝放荡思无涯。春风得意马蹄疾，一日看尽长安花。

⑥

按：临济宗第十六世双杉中元禅师颂“破沙盆”公案：“五陵公子少年时，得意春风跃马蹄。不惜黄金为弹子，海棠花下打黄鹂。”^⑦该颂古第二句是对孟郊《登科后》的借用，后二句则借用自王建《宫词》（一说为花蕊夫人所作）：“鸳鸯瓦上瞥然声，昼寝宫娥梦里惊。元是我王金弹子，海棠花下打流莺。”^⑧

21. 王播

《题木兰院二首（其一）》:

三十年前此院游，木兰花发院新修。如今再到经行处，树老无花僧白头。

^① 《全唐诗》第10册，中华书局1980年，第3475页。

^② （宋）龔藏主编集，萧蓬父点校《古尊宿语录》，中华书局1994年，第856页。

^③ （宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷十一，《新编卽续藏》第115册，第122页。

^④ 《全唐诗》第11册，中华书局1980年，第3888页。

^⑤ （宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷二十六，《新编卽续藏》第115册，第329页下。

^⑥ （唐）孟郊著，华忱之、喻学才校注《孟郊诗集校注》，人民文学出版社2015年，第143页。

^⑦ （宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷四十，《新编卽续藏》第115册，第505-506页。

^⑧ （唐）王建著，尹占华校注《王建诗集校注》，巴蜀书社2006年，第543页。

①

按：临济宗第十二世龙翔士珪禅师颂“夹山境”公案，对此诗进行借用：“二十年前此地游，木兰花发院新修。如今再到经行地，树老无花僧白头。”^②

22. 裴度

《真慧寺》：

遍寻真迹蹑莓苔，世事全抛不忍回。上界不知何处去，西天移向此间来。

岩前芍药师亲种，岭上青松佛手栽。更有一般人不见，白莲花向半天开。^③

按：临济宗第十一世圆通道旻禅师颂“五祖托生”公案，第三句对此诗进行借用：“浊港滔滔歧路绝，翻身钉出空中橛。白莲花向半天开，从此天机浑漏泄。”^④第十世月堂道昌禅师颂“定上座悟道”公案也借用此诗：“出头露角。指点方见。见处不留。分定针线。下床扭住纔拟议，拓开一掌佛法意。脊背汗流唤得回，白莲花向半天开。”^⑤

23. 韩愈

《游城南十六首·赠同游》：

唤起窗全曙，催归日未西。无心花里鸟，更与尽情啼。^⑥

按：临济宗第十六世天目文礼禅师颂“马祖四句百非”公案，借用此诗：“唤起窗全曙，催归日未西。无心花里鸟，更与尽情啼。”^⑦

24. 李翱

《赠药山高僧惟俨（其一）》：

练得身形似鹤形，千株松下两函经。我来问道无余说，云在青天水在瓶。

⑧

按：临济宗颂古借用此诗者甚多，如第六世汾阳善昭禅师颂“李翱悟道”公案：“云在青天水在瓶，恐君妄解诈惺惺。汾阳问你幽魂听，如实通神现姓名。”^⑨第十世圆通可先禅师颂同则公案：“云在青天水在瓶，丹霞把手共君行。回头不觉

① 《全唐诗》第14册，中华书局1980年，第5303页。

② （宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷二十四，《新编卽续藏》第115册，第304页上。

③ 《全唐诗》第10册，中华书局1980年，第3755页。

④ （宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷七，《新编卽续藏》第115册，第74页下。

⑤ （宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷二十一，《新编卽续藏》第115册，第263页上。

⑥ （清）方世举撰，郝润华、丁俊丽整理《韩昌黎诗集编年笺注》，中华书局2017年，第480页。

⑦ 傅璇琮等主编《全宋诗》第54册，北京大学出版社1998年，第33698页。

⑧ 《全唐诗》第11册，中华书局1980年，第4149页。

⑨ （宋）楚圆集《汾阳善昭禅师语录》卷中，《佛光大藏经·禅藏》第24册，第142页。

寒更晓，一片红光海上生。”第十二世白杨法顺禅师颂同则公案：“古人问道复何言，水在瓶中云在天。故国要归归便得，离亭云月渡头船。”第十六世北海悟心禅师颂同则公案：“云在青天水在瓶，平生肝胆向人倾。真金自有真金价，终不和沙卖与人。”^①

25. 崔护

《题都城南庄》：

去年今日此门中，人面桃花相映红。人面不知何处去，桃花依旧笑春风。

②

按：临济宗第八世黄龙慧南禅师颂“灵云见桃花悟道”公案，对此诗进行借用：“二月三月景和融，远近桃花树树红。宗匠悟来犹未彻，至今依旧笑春风。”^③

26. 白居易（4首）

《寄韬光禅师》：

一山门作两山门，两寺原从一寺分。东涧水流西涧水，南山云起北山云。

前台花发后台见，上界钟声下界闻。遥想吾师行道处，天香桂子落纷纷。^④

按：临济宗第十七世雪岩祖钦禅师上堂举“百丈野狐”公案对此进行借用：“南山云起北山云，上界钟声下界闻。遥望众僧行道处，天香桂子落纷纷。”^⑤

《琵琶行》：

寻声暗问弹者谁，琵琶声停欲语迟。移船相近邀相见，添酒回灯重开宴。

千呼万唤始出来，犹抱琵琶半遮面。^⑥

按：临济宗第十七世希叟绍昙颂“文殊普贤佛见法见”公案对此加以借用：“美如西子离金阙，娇似杨妃倚玉楼。犹把琵琶半遮面，不令人见转风流。”^⑦第十一世佛鉴慧勤禅师颂“世尊降生”公案（《禅宗颂古联珠通集》卷二）、“马祖即心即佛”公案（《禅宗颂古联珠通集》卷九），均与希叟绍昙颂古相同。第十六世无明慧性禅师颂“汾山晷运推移”公案也是借用此诗：“汾山养子没来由，叉手人前不识羞。更把琵琶半遮面，不令人见转风流。”^⑧

①（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷十七，《新编卍续藏》第115册，第211页。

②《全唐诗》第11册，中华书局1980年，第4148页。

③（宋）惠泉集《黄龙慧南禅师语录》，《佛光大藏经·禅藏》第26册，第26页。

④（唐）白居易著，谢思炜校注《白居易诗集校注》，中华书局2006年，第2908页。

⑤（宋）昭如、希陵等编《雪岩祖钦禅师语录》卷三，《新编卍续藏》第122册，第540页下。

⑥（唐）白居易著，谢思炜校注《白居易诗集校注》，中华书局2006年，第961页。

⑦（宋）法灯、了舜等编《希叟绍昙禅师广录》卷五，《新编卍续藏》第122册，第264-265页。

⑧（宋）妙俨、圆澄等编《无明慧性禅师语录》，《新编卍续藏》第121册，第644页上。

《长恨歌》：

玉容寂寞泪阑干，梨花一枝春带雨。含情凝睇谢君王，一别音容两渺茫。

①

按：临济宗第十一世南堂道兴禅师颂“鸡寒上树”公案对此进行借用：“一朵梨花春带雨，金色头陀笑不语。龙宫海藏月明前，织女姮娥相对舞。咲者咲，舞者舞。十方无虚空，大地无寸土。”②

《宿湖中》：

水天向晚碧沉沉，树影霞光重叠深。浸月冷波千顷练，芭霜新橘万株金。

幸无案牍何妨醉，纵有笙歌不废吟。十只画船何处宿，洞庭山脚太湖心。③

按：临济宗第十五世松源崇岳禅师上堂举“盘山千圣不传”公案对此诗进行化用：“千圣不传到今日，口上着来无等匹。洞庭山脚太湖心，行人路上空啾唧。”④

27. 刘禹锡

《竹枝词九首（其七）》：

瞿塘嘈嘈十二滩，此中道路古来难。长恨人心不如水，等闲平地起波澜。

⑤

按：临济宗禅师借用此诗者甚多，如临济宗十二世大慧宗杲禅师颂“赵州访茱萸”公案：“深浅聊将拄杖探，忽然平地起波澜。倾湫倒岳惊天地，到海方知彻底干。”⑥犹如第十二世大沩善果禅师颂“杨岐三脚驴”公案：“三脚驴子弄蹄行，鼓动清风入骨寒。踏破毗卢光影断，不须平地起波澜。”⑦

28. 柳宗元

《江雪》：

千山鸟飞绝，万径人踪灭。孤舟蓑笠翁，独钓寒江雪。⑧

按：临济宗第十四世北磻居简禅师颂“一口吸尽西江水”公案对此诗进行借用：“千山鸟迹绝，万里人踪灭。扁舟蓑笠翁，独钓寒江雪。”⑨第十四世肯堂彦充禅

①（唐）白居易著，谢思炜校注《白居易诗集校注》，中华书局2006年，第943页。

②（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷三十五，《新编卽续藏》第115册，第448页上。

③（唐）白居易著，谢思炜校注《白居易诗集校注》，中华书局2006年，第1894页。

④（宋）善开、光睦等编《松源崇岳禅师语录》卷下，《新编卽续藏》第121册，第605页下。

⑤（唐）刘禹锡著，瞿蜕园笺证《刘禹锡集笺证》，上海古籍出版社1989年，第852页。

⑥（宋）瞿藏主编集，萧蓬父等点校《古尊宿语录》，中华书局1994年，第938页。

⑦（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷三十九，《新编卽续藏》第115册，第492页上。

⑧（唐）柳宗元撰，尹占华、韩文奇校注《柳宗元集校注》，中华书局2013年，第2993页。

⑨（宋）大观编《北磻居简禅师语录》卷一，《新编卽续藏》第121册，第136页上。

师颂“《楞严经》还者非汝”公案同样借用此诗：“千山鸟飞灭，万里人迹绝。扁舟蓑笠翁，独钓寒江雪。”^①

29. 贾岛

《渡桑干》：

客舍并州已十霜，归心日夜忆咸阳。无端更渡桑干水，却望并州是故乡。

②

按：临济宗第十四世北磻居简禅师颂“《楞严经》不识本心”公案对此诗进行化用：“客舍并州已十霜，归心日夜忆咸阳。无端又渡桑干水，却望并州是故乡。”^③另外，《禅宗颂古联珠通集》卷四十收圆极彦岑颂“蚯蚓为何化百合”公案：“客舍并州已十霜，归心日夜忆咸阳。无端更渡桑干水，却忆并州是故乡。”^④

30. 张祜

《宫词》：

故国三千里，深宫二十年。一声何满子，双泪落君前。^⑤

按：临济宗第十二世龙翔士珪禅师颂“罽宾国王”公案，第三句对此诗进行借用：“船子下扬州，浮萍逐水流。一声河满子，千古动悲愁。”^⑥第十五世笑庵了悟禅师颂“举僧问睦州”公案也是借用此诗：“昨日栽茄子，今日种冬瓜。一声河满子，和月落谁家？”^⑦

31. 胡令能（2首）

《喜韩少府见访》：

忽闻梅福来相访，笑着荷衣出草堂。儿童不惯见车马，走入芦花深处藏。

⑧

按：临济宗第九世真净克文禅师颂“德山托钵”公案：“千尺丝纶直下垂，一波纔动万波随。儿童不惯风涛恶，走入芦花不敢窥。”^⑨该颂古前二句借用船子德诚偈语，后二句对此进行化用。

①（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷四，《新编卽续藏》第115册，第45页下。

②（唐）贾岛著，齐文榜校注《贾岛集校注》，人民文学出版社2001年，第564页。

③（宋）大观编《北磻居简禅师语录》卷一，《新编卽续藏》第121册，第157页上。

④（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷四十，《新编卽续藏》第115册，第504页下。

⑤（唐）张祜著，尹占华校注《张祜诗集校注》，巴蜀书社2007年，第245页。

⑥（宋）赜藏主编集，萧蓬父点校《古尊宿语录》，中华书局1994年，第966页。

⑦（宋）晦堂师明编《续古尊宿语要》卷四，《新编卽续藏》第119册，第57页上。

⑧《全唐诗》第21册，中华书局1980年，第8325页。

⑨（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷二十三，《新编卽续藏》第115册，第290页下。

《观郑州崔郎中诸妓绣样》:

日暮堂前花蕊娇,争拈小笔上床描。绣成安向春园里,引得黄莺下柳条。

①

按:临济宗第十三世水庵师一禅师颂“云门话堕”公案对此加以借用:“十八佳人美态娇,绣衣轻整暗香飘。抬身花圃徐徐立,引得黄莺下柳条。”^②第十四世木庵安永禅师颂“世尊升座”公案:“道泰时清才子贵,家肥国富小儿娇。不因紫陌花开早,争见黄莺下柳条。”^③第十五世啸岩文蔚禅师颂“陆亘天地同根”公案:“天地同根原一体,画师难画亦难描。南泉转步移身处,引得黄莺下柳条。”^④

32. 卢仝

《走笔谢孟谏议寄新茶》:

……七碗吃不得也,唯觉两腋习习清风生。蓬莱山,在何处。玉川子,乘此清风欲归去。^⑤

按:临济宗第十一世正觉宗显禅师颂“崧山吃茶”公案,首句对此诗进行借用:“七碗清风生两腋,一回举着便惺惺。相逢不用轻相揖,须要当头道姓名。”^⑥

晚唐时期的诗人共有 14 名,涉及诗作 22 首,分别是:

33. 杜牧

《和宣州沈大夫登北楼书怀》:

兵符严重辞金马,星剑光芒射斗牛。笔落青山飘古韵,帐开红旆照高秋。香连日彩浮绡幕,溪逐歌声绕画楼。可惜登临佳丽地,羽仪须去凤池游。^⑦

按:临济宗第十七世无学祖元禅师颂“范县君参不是心佛”公案对此偈进行借用:“不是心兮不是佛,不须明镜照梳头。斩新风月今非昨,依旧歌声绕画楼”。^⑧

34. 船子德诚

千尺丝纶直下垂,一波才动万波随。夜静水寒鱼不食,满船空载月明归。

① 《全唐诗》第 21 册,中华书局 1980 年,第 8325 页。

② (宋)晦堂师明编《续古尊宿语要》卷六,《新编卍续藏》第 119 册,第 172 页下。

③ (宋)法应集,(元)普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷二,《新编卍续藏》第 115 册,第 18 页上。

④ (宋)法应集,(元)普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷十六,《新编卍续藏》第 115 册,第 198 页下。

⑤ 《全唐诗》第 12 册,中华书局 1980 年,第 4379 页。

⑥ (宋)法应集,(元)普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷十三,《新编卍续藏》第 115 册,第 153-154 页。

⑦ 吴在庆校注《杜牧集系年校注》,中华书局 2008 年,第 1226 页。

⑧ 《佛光国师语录》卷九,转引自汤华泉辑撰《全宋诗辑补》第 10 册,黄山书社 2017 年,第 5167 页。

①

按：临济宗颂古借用该则偈语者甚多，如第八世海印超信禅师颂“国师三唤”公案：“老倒南阳太古锥，等闲垂钓泛江湄。夜静水寒鱼不食，满船空载月明归。”

②第十世象田梵卿禅师颂“大随佛法大意”公案：“山前麦熟报君知，佛祖端由辨者稀。莫学朱泾老禅伯，满船空载月明归。”③第十三世别峰宝印禅师颂“临济迁化”公案：“千尺丝纶直下垂，锦鳞拨刺上钩时。斜风细雨歌归去，醉倒蓬窗百不知。”④另外，第九世真净克文禅师颂“德山托钵”公案，第十一世南堂道兴禅师颂“马祖忌日修斋”公案，也都对此有所借用。

35. 唐宣宗李忱

《瀑布》：

穿云透石不辞劳，达地方知出处高。溪涧岂能留得住，终归大海作波涛。

⑤

按：临济宗第十七世雪岩祖钦禅师颂“石霜水出高原”公案，对此诗进行借用：

“穿云迸石不辞劳，大抵还他出处高。溪涧岂能留得住，终归大海作波涛。”⑥

36. 李商隐

《无题二首（其一）》：

待得郎来月已低，寒暄不道醉如泥。五更又欲向何处，骑马出门乌夜啼。

⑦

按：临济宗第十六世寂窗有照禅师颂“汾山坐次”公案对此诗进行借用：“待得郎来月已西，寒暄不道醉如泥。五更又欲向何去，骑马出门乌夜啼。”（《禅宗颂古联珠通集》卷十五）

37. 高骈

《山亭夏日》：

绿树阴浓夏日长，楼台倒影入池塘。水晶帘动微风起，满架蔷薇一院香。

⑧

①（宋）普济著，苏渊雷点校《五灯会元》，中华书局1984年，第275页

②（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷八，《新编卽续藏》第115册，第89页上。

③按：《禅宗颂古联珠通集》卷二十二作“象田乡”禅师，见《新编卽续藏》第115册，第277页上。

④（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷二十一，《新编卽续藏》第115册，第261页下。

⑤（宋）陈舜俞撰《庐山记》卷四，《大正新修大藏经》第51册，第1044页上。

⑥（宋）昭如、希陵等编《雪岩祖钦禅师语录》卷三，《新编卽续藏》第122册，第549页上。

⑦叶葱奇疏注《李商隐诗集疏注》，人民文学出版社2015年，第152页。

⑧《全唐诗》第18册，中华书局1980年，第6921页。

按：临济宗第十五世大川普济禅师上堂举“五祖虚空”公案，对此诗进行借用：“绿树阴浓夏日长，楼台倒影入池塘。水晶帘动微风起，满架蔷薇一院香。”^①第十七世龙泉介清禅师颂“本仁着沙着水”公案也是借用此诗：“绿树阴浓夏日长，楼台倒影落横塘。水晶帘动微风起，满架蔷薇一院香。”^②

38. 罗邺

《下第》：

谩把青春酒一杯，愁襟未信酒能开。江边依旧空归去，帝里还如不到来。

门掩残阳鸣鸟雀，花飞何处好池台。此时惆怅便堪老，何用人间岁月催。^③

按：临济宗第八世海印超信禅师颂“兴化问僧”公案，后两句对此诗进行借用：“攫浪擎云势莫猜，渔翁倚掉傍岩隈。江边依旧空归去，帝里同风不到来。”^④

39. 韦蟾

《赠商山僧》：

商岭东西路欲分，两间茅屋一溪云。师言耳重知师意，人是人非不欲闻。

^⑤

按：临济宗第十二世大沩法泰禅师颂“廓侍过茶”公案，对此诗进行借用：“商岭东西路不分，两间茅屋一溪云。师言耳聩知师意，人是人非不欲闻。”^⑥

40. 曹松

《己亥岁二首（其一）》：

泽国江山入战图，生民何计乐樵苏。凭君莫话封侯事，一将功成万骨枯。

^⑦

按：临济宗第十六世希叟绍昙禅师颂“临济大悟”公案，对此诗进行借用：“南国江山入战图，生灵何处问渔樵。凭君休说封侯事，一将功成万骨枯。”^⑧

41. 罗隐

《自遣》：

得即高歌失即休，多愁多恨亦悠悠。今朝有酒今朝醉，明日愁来明日愁。

^①（宋）元愷编《大川普济禅师语录》，《新编卍续藏》第121册，第319页下。

^②（宋）士洵、德高等编《龙泉介清禅师语录》卷一，《新编卍续藏》第121册，第478页上。

^③《全唐诗》第19册，中华书局1980年，第7515页。

^④（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷二十六，《新编卍续藏》第115册，第323页下。

^⑤《全唐诗》第17册，中华书局1980年，第6558页。

^⑥（宋）正受撰，秦瑜点校《嘉泰普灯录》，上海古籍出版社2014年，第769页。

^⑦《全唐诗》第21册，中华书局1980年，第8237页。

^⑧（宋）法灯、了舜等编《希叟绍昙禅师广录》卷五，《新编卍续藏》第122册，第269页下。

①

按：临济宗第十三世野庵祖璇禅师颂“赵州十二时”公案，后二句借用此诗：“安贴邦乡老赵州，时辰使得最风流。今朝有酒今朝醉，明日愁来明日愁。”^②第十四世石庵知昭禅师颂“《圆觉经》不起妄念”公案：“身世悠悠不系舟，得随流处且随流。今朝有酒今朝醉，明日无钱明日愁。”^③第十四世月林师观禅师颂“平常心是道”公案：“张打油，李打油，不打浑身只打头。今朝有酒今朝醉，明日愁来明日愁。”^④

42. 杜荀鹤（3首）

《秋宿临江驿》：

南来北去二三年，年去年来两鬓斑。举世尽从愁里老，谁人肯向死前闲。

渔舟火影寒归浦，驿路铃声夜过山。身事未成归未得，听猿鞭马入长关。^⑤

按：临济宗第九世真净克文禅师颂“天地同根”公案对此进行借用：“南泉据令不轻酬，曾指庭花对陆侯。举世尽从忙里老，谁人肯向死前休？”^⑥

《感寓》：

大海波涛浅，小人方寸深。海枯终见底，人死不知心。^⑦

按：临济宗颂古借用此诗的甚多，如第九世真净克文禅师颂“赵州狗子无佛性”公案对此进行借用：“言有业识在，谁云意不深。海枯终见底，人死不知心。”^⑧第十二世鼓山士珪禅师颂“一口吸尽西江水”公案：“大海波涛阔，小人方寸深。海枯终见底，人死不知心。”^⑨第十四世朴翁义铈禅师颂“明眼人落井”公案：“明眼人落井，恩深怨亦深。海枯终见底，人死不知心。”^⑩

《冬末同友人泛潇湘》：

残腊泛舟何处好，最多吟兴是潇湘。就船买得鱼偏美，踏雪沽来酒倍香。

猿到夜深啼岳麓，雁知春近别衡阳。与君剩采江山景，裁取新诗入帝乡。^⑪

^①（唐）罗隐著，李定广系年校笺《罗隐集系年校笺》，人民文学出版社2013年，第107页。

^②（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷二十，《新编卅续藏》第115册，第247页上。

^③（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷五，《新编卅续藏》第115册，第49页上。

^④（宋）法宝、法璿等编《月林师观禅师语录》卷一，《新编卅续藏》第120册，第492页下。

^⑤胡嗣坤，罗琴著《杜荀鹤及其〈唐风集〉研究》，巴蜀书社2005年，第118页。

^⑥（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷十六，《新编卅续藏》第115册，第198页上。

^⑦胡嗣坤，罗琴著《杜荀鹤及其〈唐风集〉研究》，巴蜀书社2005年，第118页。

^⑧（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷十九，《新编卅续藏》第115册，第237页上。

^⑨（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷十四，《新编卅续藏》第115册，第159页上。

^⑩（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷三十五，《新编卅续藏》第115册，第447页上。

^⑪胡嗣坤，罗琴著《杜荀鹤及其〈唐风集〉研究》，巴蜀书社2005年，第118页。

按：临济宗第十四世月林师观禅师颂“德山初到龙潭”公案对此进行借用：“出乎尔者返乎尔，个里那容说道理。蹈雪沽来酒倍香，就船买得鱼偏美。”^①

43. 郑谷（5首）

《燕》：

年去年来来去忙，春寒烟暝渡潇湘。低飞绿岸和梅雨，乱入红楼拣杏梁。

闲几砚中窥水浅，落花径里得泥香。千言万语无人会，又逐流莺过短墙。^②

按：临济宗颂古对此诗进行借用者甚多，如第八世翠岩可真禅师颂“临济栽杉”公案：“带砺山河画土疆，汉高殿下有张良。千言万语无人会，又逐流莺过短墙。”第十二世南华知昂禅师颂“盘山悟道”公案：“个事分明不覆藏，头头物物自相当。千言万语无人会，又逐流莺过短墙。”第十三世慧通清旦禅师颂“大唐国里无禅师”公案：“荆棘林中宣妙义，蒺藜园里放毫光。千言万语无人会，又逐流莺过短墙。”^③第十五世偃溪广闻禅师上堂举“世尊涅槃”公案：“文殊为众竭力，世尊满口含霜。千言万语无人会，又逐流莺过短墙。”^④第十七世兰溪道隆禅师颂“赵州无字”公案：“日暖风和春昼长，杜鹃啼在杏花乡。明明向道无人会，又逐流莺过短墙。”^⑤

《淮上与友人别》：

扬子江头杨柳春，杨花愁杀渡江人。数声风笛离亭晚，君向潇湘我向秦。

⑥

按：临济宗第九世保宁仁勇颂“巴陵祖意教意”公案对此诗加以借用：“昨夜三更屈指轮，世间休说两三人。数声长笛离亭晚，君向潇湘我向秦。”^⑦第十一世龙门清远禅师颂“狮子尊者”公案对此加以借用：“扬子江头杨柳春，杨花愁杀渡头人。一声羌笛离亭晚，君向潇湘我向秦。”^⑧

《读李白集》：

何事文星与酒星，一时钟在李先生。高吟大醉三千首，留着人间伴月明。

^①（宋）法宝、法璩等编《月林师观禅师语录》卷一，《新编卍续藏》第120册，第493页上。

^②（唐）郑谷著，严寿澄等笺注《郑谷诗集笺注》，上海古籍出版社1991年，第269页。

^③（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》，《新编卍续藏》第115册，第259页上、第135页下、第188页下。

^④（宋）元清、净志等编《佛智禅师偃溪和尚语录》，《新编卍续藏》第121册，第284页上。

^⑤转引自汤华泉辑撰《全宋诗辑补》第5册，黄山书社2016年，第5036页。

^⑥（唐）郑谷著，严寿澄等笺注《郑谷诗集笺注》，上海古籍出版社1991年，第217页。

^⑦（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷三十五，《新编卍续藏》第115册，第448页上。

^⑧（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷六，《新编卍续藏》第115册，第63页下。

①

按：临济宗第十世五祖法演禅师颂“北斗藏身”公案对此加以借用：“何事文星与酒星，一时分付与先生。高吟大醉三千首，留与人间伴月明。”^②

《登杭州城》：

漠漠江天外，登临返照间。潮来无别浦，木落见他山。沙鸟晴飞远，渔人夜唱闲。岁穷归未得，心逐片帆还。^③

按：临济宗第十六世天目文礼禅师颂“百丈野狐”公案后二句对此进行借用：“堕脱知何处，凭君子细看。潮来无别浦，木落见他山。”^④

《雪中偶题》：

乱飘僧舍茶烟湿，密洒歌楼酒力微。江上晚来堪画处，渔人披得一蓑归。

⑤

按：临济宗第十一世南堂道兴禅师颂“南泉设斋”公案对此诗进行借用：“千尺丝纶直下垂，一波才动万波随。江上晚来堪画处，渔翁披得一蓑归。”^⑥

44. 刘禹昭

《田家》：

高原耕种罢，牵犊负薪归。深夜一炉火，浑家身上衣。^⑦

按：据《竹庄诗话》卷二十，该诗为唐人刘禹昭所作，临济宗第十五世淮海元肇禅师颂“汾山示众有句无句”公案对此进行借用：“高原耕种罢，牵犊负薪归。深夜一炉火，浑家身上衣。”^⑧

45. 王驾

《春晴》：

雨前初见花间蕊，雨后全无叶底花。蜂蝶纷纷过墙去，却疑春色在邻家。

⑨

按：临济宗第十六世希叟绍昙颂“舍利弗梦中说法”公案，对此诗进行借用：“风

① (唐)郑谷著，严寿澄等笺注《郑谷诗集笺注》，上海古籍出版社1991年，第259页。

② (宋)法应集，(元)普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷三十三，《新编卽续藏》第115册，第411页上。

③ (唐)郑谷著，严寿澄等笺注《郑谷诗集笺注》，上海古籍出版社1991年，第93页。

④ (宋)法应集，(元)普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷十，《新编卽续藏》第115册，第115页下。

⑤ (唐)郑谷著，严寿澄等笺注《郑谷诗集笺注》，上海古籍出版社1991年，第213页。

⑥ (元)道泰、智境编《禅林类聚》卷十三，《新编卽续藏》第117册，第163页上。

⑦ (宋)何汶撰，常振国、绛云点校《竹庄诗话》，中华书局1984年，第396页。

⑧ (宋)善之、净澄等编《淮海原肇禅师语录》，《新编卽续藏》第121册，第363页上。

⑨ 《全唐诗》第20册，中华书局1980年，第7918页。

前不见花中叶，雨后难寻叶底花。蜂蝶纷纷过墙去，只疑春色在邻家。”^①

46. 齐己（3首）

《听泉》：

落石几万仞，冷声飘远空。高秋初雨后，半夜乱山中。只有照壁月，更无吹叶风。几曾庐岳听，到晓与僧同。^②

按：临济宗第十世东林常总禅师颂“马祖玩月”公案后二句对此加以借用：“经入藏禅归海，唯有普愿独超物外。只有照壁月，且无吹叶风。”^③

《早梅》：

万木冻欲折，孤根暖独回。前村深雪里，昨夜一枝开。风递幽香去，禽窥素艳来。明年如应律，先发映春台。^④

按：临济宗第十五世淮海元肇寒食颂“南泉指庭前花”公案对此加以借用：“万木冻欲折，孤根暖独回。前村深雪里，昨夜一支开。”^⑤

《早莺》：

何处经年绝好音，暖风催出啭乔林。羽毛新刷陶潜菊，喉舌初调叔夜琴。藏雨并栖红杏密，避人双入绿杨深。晓来枝上千般语，应共桃花说旧心。^⑥

按：临济宗第九世云居元佑禅师颂“灵云桃花悟道”公案末句对此加以借用：“蠢动含灵同一性，山河大地尽知音。昔人解道黄莺道，似共桃花说旧心。”^⑦

时期不明的唐代诗人6名。涉及诗作7首，分别是：

47. 寒山（2首）

《可笑寒山道》：

可笑寒山道，而无车马踪。联谿难记曲，叠嶂不知重。泣露千般草，吟风一样松。此时迷径处，形问影何从。^⑧

按：临济宗第十二世大慧宗杲禅师颂“云门拄杖”公案对此进行借用：“掣开金

^①（宋）法灯、了舜等编《希叟绍昙禅师广录》卷五，《新编卽续藏》第122册，第265页上。

^②（唐）齐己著，潘定武等校注《齐己诗注》，黄山书社2014年，第323页。

^③（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷九，《新编卽续藏》第115册，第102页上。

^④（唐）齐己著，潘定武等校注《齐己诗注》，黄山书社2014年，第322页。

^⑤（宋）善之、净澄等编《淮海原肇禅师语录》，《新编卽续藏》第121册，第365页下。

^⑥（唐）齐己著，潘定武等校注《齐己诗注》，黄山书社2014年，第403页。

^⑦（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷二十三，《新编卽续藏》第115册，第280页上。

^⑧项楚著《寒山诗注》，中华书局2000年，第21页。

殿锁，撞动玉楼钟。泣露千般草，吟风一样松。”^①

《闻道愁难遣》：

闻道愁难遣，斯言谓不真。昨朝曾趁却，今日又缠身。月尽愁难尽，年
新愁更新。谁知席帽下，元是昔愁人。^②

按：临济宗第十四世退谷义云禅师颂“云门露”公案对此加以借用：“斗换风雷吼，星移海岳昏。谁知席帽下，元是昔愁人。”^③第十四世天童了派禅师颂“黑齿梵志大悟”公案也是借用此诗：“截断千崖路，风前活计新。谁知席帽下，元是昔愁人。”^④

48. 金昌绪

《春怨》：

打起黄莺儿，莫教枝上啼。啼时惊妾梦，不得到辽西。^⑤

按：临济宗第十二世正堂明辩禅师颂“空劫前自己”公案，对此诗进行借用：“打起黄莺儿，莫教枝上啼。几回惊妾梦，不得到辽西。”^⑥第十一世云岩天游禅师颂“日面佛月面佛”公案也是借用此诗：“打杀黄莺儿，莫教枝上啼。几回惊妾梦，不得到辽西。”^⑦后者为《宋代禅僧诗辑考》《全宋诗辑补》失收。

49. 广陵道士

无事到扬州，相携上酒楼。药囊为赠别，千载更何求。^⑧

按：临济宗第十一世龙门清远禅师颂“黄檗辞南泉公案”公案，借用此诗：“相见锦江头，相携上酒楼。会医还少病，知分不多愁。”^⑨又，《全宋诗辑补》第10册第4721页自称根据《禅宗颂古联珠通集》卷十五将此诗收归正觉宗显名下，今查《颂古联珠通集》第十五卷“仰山叉手”公案，此诗实位于云门宗慧林宗本弟子本觉守一名下。再查《拈八方珠玉集》卷一，此诗则系于正觉宗显名下，待考。此外，临济宗第十三世华藏宗演颂“青原问石头”公案也是借用此诗：“相见锦江头，相携上酒楼。月阑歌笑罢。回首上扁舟。”^⑩

^①（宋）龔藏主编集，萧蓬父等点校《古尊宿语录》，中华书局1994年，第961页。

^②项楚著《寒山诗注》，中华书局2000年，第90页。

^③（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷三十三，《新编卽续藏》第115册，第419页下。

^④（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷二，《新编卽续藏》第115册，第24页上。

^⑤《全唐诗》第22册，中华书局1980年，第8724页。

^⑥（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷二十四，《新编卽续藏》第115册，第297页上。

^⑦（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷九，《新编卽续藏》第115册，第104页上。

^⑧《全唐诗》第24册，中华书局1980年，第9744页。

^⑨（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷十六，《新编卽续藏》第115册，第187页上。

^⑩（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷九，《新编卽续藏》第115册，第97页上。

50. 观梅女仙

《题壁》:

南枝向暖北枝寒, 一种春风有两般。凭仗高楼莫吹笛, 大家留取倚阑看。

①

按: 临济宗第十四世雪庵从瑾禅师颂“倩女离魂”公案对此诗进行借用: “南枝向暖北枝寒, 何事春风作两般。凭仗高楼莫吹笛, 大家留取倚阑看。”^②第十三世懒庵道枢禅师颂“同安新岁”公案也是借用此诗: “旧岁新年作问端, 同安从此放颠颠。凭仗高楼莫吹笛, 大家留取倚阑干。”^③

51. 唐代无名氏

《宫词》:

花萼楼前春正浓, 蒙蒙柳絮舞晴空。金钱掷罢娇无力, 笑倚阑干屈曲中。

④

按: 临济宗第十三世灵隐道枢禅师颂“投子境界”公案对此诗进行借用: “花萼楼前春正浓, 蒙蒙柳絮舞晴空。金钱掷罢娇无力, 笑倚阑干屈曲中。”^⑤

52. 唐人残句

水自竹边流出冷, 风从花里过来香。^⑥

按: 临济宗第十二世南岩胜禅师颂“破灶堕落”公案对此进行借用: “摩天鸬鸟九头毒, 护世那咤八臂长。水自竹边流出冷, 风从花里过来香。”^⑦其中, 该则颂古的第三句被《红楼梦》第五十回用作“山涛”的谜面。第十四世月林师观禅师颂“盘山悟道”公案亦是借用此诗: “未审魂灵往那方, 无栖泊处露堂堂。水向石边流出冷, 风从花里过来香。”^⑧

北宋时期的诗人 14 名, 涉及诗作 23 首, 分别是:

53. 李煜

① 《全唐诗》第 24 册, 中华书局 1980 年, 第 9763 页。

② 《雪庵从瑾禅师颂古》, 《新编卽续藏》第 120 册, 第 339 页上。

③ (宋) 法应集, (元) 普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷三十四, 《新编卽续藏》第 115 册, 第 430 页上。

④ 《全唐诗》第 22 册, 中华书局 1980 年, 第 8866 页。

⑤ (宋) 法应集, (元) 普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷二十五, 《新编卽续藏》第 115 册, 第 308 页下。

⑥ 根据王安石《次韵答平甫》诗注, 此联当为唐人残句。参见 (宋) 王安石著, (宋) 李壁笺注, 高克勤点校《王荆文公诗集笺注》, 上海古籍出版社 2010 年, 第 893 页。

⑦ (宋) 法应集, (元) 普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷八, 《新编卽续藏》第 115 册, 第 87 页上。

⑧ (宋) 法应集, (元) 普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷三十九, 《新编卽续藏》第 115 册, 第 135 页上。

《虞美人》:

春花秋月何时了?往事知多少。小楼昨夜又东风,故国不堪回首月明中。

雕栏玉砌应犹在,只是朱颜改。问君能有几多愁?恰似一江春水向东流。^①

按:临济宗第十三世灵隐道枢禅师颂“南泉迁化”公案后二句借用此词:“脱得驴头载马头,东家西家卒未休。问君还有几多愁,恰似一江春水向东流。”^②

54. 杨亿

《傀儡》:

鲍老当筵笑郭郎,笑他舞袖太郎当。若教鲍老当筵舞,转更郎当舞袖长。

^③

按:临济宗第九世真净克文禅师颂“雪峰古涧寒泉”公案,对此诗进行借用:“鲍老当年笑郭郎,人前舞袖太郎当。及乎鲍老出来舞,依旧郎当胜郭郎。”^④

55. 范仲淹

《青郊》:

青郊鸣锦雉,绿水漾金鳞。愿得郢中客,共歌台上春。^⑤

按:临济宗第十七世虚堂智愚禅师颂“法华举和尚访琅琊”公案,对此诗进行借用:“青郊鸣锦雉,绿水漾金鳞。愿得郢中客,共歌台上春。”^⑥

56. 欧阳修

《踏莎行》:

候馆梅残,溪桥柳细。草熏风暖摇征辔。离愁渐远渐无穷,迢迢不断如春水。寸寸柔肠,盈盈粉泪。楼高莫近危阑倚。平芜尽处是春山,行人更在春山外。^⑦

按:临济宗禅师对该词最后二句颇为喜爱,借用者甚多。如第十二世文殊心道禅师颂“百丈野狐”公案:“不昧与不落,老人何太错。不落与不昧,分明如是对。重举示诸人,诸人会不会。平芜断处是青山,行人更在青山外。”^⑧第十四世月林

^① (南唐)李璟、李煜著,王仲闻校订,陈书良、刘娟笺注《南唐二主词笺注》,中华书局2013年,第25页。

^② (宋)法应集,(元)普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷二十,《新编卍续藏》第115册,第249页下。

^③ 傅璇琮等主编《全宋诗》第3册,北京大学出版社1998年,第1416页。

^④ (宋)法应集,(元)普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷二十八,《新编卍续藏》第115册,第355页下。

^⑤ (宋)范仲淹著,李勇先、王蓉贵校点《范仲淹全集》,四川大学出版社2002年,第74页。

^⑥ (宋)妙源、可宣等编《虚堂智愚禅师语录》卷五,《佛光大藏经·禅藏》第33册,第194页。

^⑦ (宋)欧阳修著,胡可先、徐迈校注《欧阳修词校注》,上海古籍出版社2015年,第57页。

^⑧ (宋)法应集,(元)普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷十,《新编卍续藏》第115册,第113-114页。

师观禅师颂“仰山叉手”公案：“叉手进前，寂子不会。杀人活人，好个三昧。这般阿师，丛林殃害。白云尽处是青山，行人更在青山外。”^①第十二世梁山师远禅师颂“三脚驴子”公案：“三脚驴子弄蹄行，直透威音万丈坑。云在岭头闲不彻，水流澗下太忙生。湖南长老谁解会，行人更在青山外。”^②第十二世瞎堂慧远禅师颂“灵云桃花”公案：“咄咄瞎驴趁大队，眨上眉毛佛不会。白云断处是青山，行人更在青山外。”^③第十六世无明慧性禅师颂“大力人因甚抬脚不起”公案：“只许老胡知，不许老胡会。白云尽处是青山，行人更在青山外。”^④

57. 苏舜钦

《夏意》：

别院深深夏簟清，石榴开遍透帘明。树阴满地日当午，梦觉流莺时一声。

⑤

按：临济宗第十二世南岩胜禅师颂“陆亘问天地同根”公案，后二句对此诗进行借用：“陆亘回珠转玉，南泉换斗移星。花阴满地日午，梦觉流莺一声。”^⑥第十六世掩室善开禅师颂“盘山示众”公案也是化用此诗：“山舍无尘分外清。石榴花发透帘明。槐阴满地日卓午，梦觉流莺时一声。”^⑦

58. 王安石（2首）

残句：

浓绿万枝一点红，动人春色不须多。^⑧

按：临济宗十四世西山亮禅师上堂举“僧问慈门”公案对此进行借用：“者僧问处绝諠讹，就便拈来付与它。嫩绿枝头红一点，动人春色不消多。”^⑨

《浣溪沙》：

百亩中庭半是苔。门前白道水萦回。爱闲能有几人来。小院回廊春寂寂，山桃溪杏两三栽。为谁零落为谁开。^⑩

按：临济宗第十六世天目文礼禅师颂“热向镬汤”公案尾句对此进行化用：“贺

^①（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷十五，《新编卮续藏》第115册，第180页下。

^②（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷三十九，《新编卮续藏》第115册，第491页下。

^③（宋）齐己、如本等编《瞎堂慧远禅师广录》卷四，《新编卮续藏》第120册，第966页下。

^④（宋）妙俨、圆澄等编《无明慧性禅师语录》，《新编卮续藏》第121册，第643页下。

^⑤（宋）苏舜钦著，沈文倬校点《苏舜钦集》，中华书局1961年，第80页。

^⑥（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷十六，《新编卮续藏》第115册，第198页下。

^⑦（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷十二，《新编卮续藏》第115册，第136页上。

^⑧傅璇琮等主编《全宋诗》第10册，北京大学出版社1992年，第6784页。

^⑨（宋）觉心、志清编《西山亮禅师语录》，《新编卮续藏》第121册，第103页下。

^⑩唐圭璋编《全宋词》第一册，中华书局1965年，第206页上。

家湖上天华寺，一一轩窗面水开。不是闭门防俗客，爱闲能有几人来。”^①

59. 苏轼（6首）

《六月二十七日望湖楼醉书五首（其一）》：

黑云翻墨未遮山，白雨跳珠乱入船。卷地风来忽吹散，望湖楼下水如天。

②

按：临济宗第十二世瞎堂慧远禅师颂“临济迁化”公案对此诗进行借用：“浓云泼墨半遮山，碎雨跳珠乱入船。卷地风来忽吹散，望湖楼下水如天。”^③

《登玲珑山》：

何年僵立两苍龙，瘦脊盘盘尚倚空。翠浪舞翻红罢亚，白云穿破碧玲珑。

三休亭上工延月，九折岩前巧贮风。脚力尽时山更好，莫将有限趁无穷。^④

按：临济宗第十四世退庵道奇禅师颂“世尊兜率降生”公案，后二句对此诗进行化用：“风从虎兮云从龙，兜率王宫不见踪。脚力尽时山更好，莫将有限趁无穷。”

⑤

《赠刘景文》：

荷尽已无擎雨盖，菊残犹有傲霜枝。一年好景君须记，正是橙黄橘绿时。

⑥

按：临济宗第十六世环溪惟一禅师颂“《楞严经》见是非见”公案对此诗进行借用：“荷尽已无擎雨盖，菊残犹有傲霜枝。一年好景君须记，正是橙黄橘绿时。”

⑦

《题西林壁》：

横看成岭侧成峰，远近高低各不同。不识庐山真面目，只缘身在此山中。

⑧

按：临济宗第十六世石溪心月禅师上堂举“乾峰示众”公案后二句对此诗进行化用：“三种病二种光即不问，且如何是法身？不识庐山真面目，只缘身在此山中。”

①（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷三十四，《新编卮续藏》第115册，第435页上。

②（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第340页。

③（宋）齐己、如本等编《瞎堂慧远禅师广录》卷四，《新编卮续藏》第120册，第966页下。

④（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第492页。

⑤（宋）晦堂师明编《续古尊宿语要》卷六，《新编卮续藏》第119册，第158页下。

⑥（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第1713页。

⑦（宋）觉此编《环溪惟一禅师语录》卷二，《新编卮续藏》第122册，第140页下。

⑧（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第1219页。

①

《饮湖上初晴后雨二首（其二）》：

水光潋滟晴方好，山色空蒙雨亦奇。欲把西湖比西子，淡妆浓抹总相宜。

②

按：临济宗第十一世禾山守珣禅师颂“三圣逢人则出”公案对此诗进行借用：“湖光潋滟晴偏好，山色溟蒙雨亦奇。若把西湖比西子，淡妆浓抹总相宜。”^③

《南乡子》：

霜降水痕收。浅碧鳞鳞露远洲，酒力渐消风力软，飏飏。破帽多情却恋头。佳节若为酬。但把清尊断送秋。万事到头都是梦，休休。明日黄花蝶也愁。^④

按：临济宗第十四世雪庵从瑾禅师颂“兴化同参”公案对此诗进行借用：“须弥倒卓，海水逆流。同参相访，作尽冤讎。休休，明日黄花蝶也愁。”^⑤

60. 黄庭坚（4首）

《禅句二首（其一）》：

牵驴饮江水，鼻吹波浪起。岸上蹄踏蹄，水中嘴对嘴。^⑥

按：临济宗第十一世正觉宗显禅师颂“九峰无心合道”公案对此诗进行借用：“牵驴饮江水，鼻吹波浪起。岸上蹄踏蹄，水中嘴连嘴。”^⑦第十二世高庵善悟禅师颂“玄沙因我得礼你”公案也是借用此诗：“因我得礼你，牵牛去饮水。岸上蹄踏蹄，水中嘴对嘴。”^⑧

《禅句二首（其二）》：

予自钓鱼船上客，偶除须鬓着袈裟。佛祖位中留不住，夜来依旧宿芦花。

⑨

按：临济宗第九世真净克文禅师颂“临济三度被打”公案末句对此诗进行借用：

①（宋）住昱、宗焕等编《石溪心月禅师语录》卷上，《新编卍续藏》第123册，第66页上。按，此则上堂举古之按语不应视作诗体，然《全宋诗》将其进行收录，今暂且加以收录。

②（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第430页。

③（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷二十六，《新编卍续藏》第115册，第328页上。

④ 邹同庆、王宗堂著《苏轼词编年校注》，中华书局2002年，第331页。

⑤ 《雪庵从瑾禅师颂古》，《新编卍续藏》第120册，第338页。

⑥ 傅璇琮等主编《全宋诗》第17册，北京大学出版社1995年，第11736页。

⑦（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷二十七，《新编卍续藏》第115册，第335页下。

⑧（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷三十一，《新编卍续藏》第115册，第390页上。

⑨ 傅璇琮等主编《全宋诗》第17册，北京大学出版社1995年，第11737页。

“资粮更不着些些，岐路年深恐转赊。直下痛施三顿棒，夜来依旧宿芦花。”^①第十一世龙门清远禅师颂“百丈野狐”公案也是借用此诗：“醉眠醒卧不归家，一身流落在天涯。祖佛位中留不住，夜来依旧宿芦花。”^②又按，据万松行秀所言，此诗为雪窦重显颂玄沙和尚之语。^③

《同孙不愚过昆阳》：

田园恰恰值春忙，驱马悠悠昆水阳。古庙藤萝穿户牖，断碑风雨碎文章。

真人寂寞神为社，坚垒委蛇女采桑。拂帽村帘夸酒好，为君聊解一瓢尝。^④

按：临济宗第十四世雪庵从瑾禅师颂“师子尊者赴厨宾”公案后二句借用此诗：“蕴空谁见法中王，觊体何曾碍剑光。古庙藤萝穿户牖，断碑风雨碎文章。”^⑤

《题王居士所藏王友画桃花二首（其一）》：

凌云一笑见桃花，三十年来始到家。从此春风春雨后，乱随流水到天涯。

⑥

按：临济宗第十三世慈航了朴禅师颂“灵云悟道”公案对此诗加以借用：“灵云一咲见桃花，三十余年始到家。从此春风春雨后，乱随名字落天涯。”^⑦

61. 晁端礼

《丑奴儿》：

来朝匹马萧萧去，且醉芳卮。明夜天涯。浅酌低吟欲殢谁。归来应过重
阳也，菊有残枝。纤手重携。未必秋香一夜衰。^⑧

按：临济宗第十一世上方日益禅师颂“天地同根”公案，尾句对此词进行借用：“一枝两枝千万枝，金刀拟剪却离披。不离披有谁知。自缘今日人心别，未必秋香一夜衰。”^⑨

62. 苏迈

叶随流水归何处，牛带寒鸦过晚村。^⑩

①（宋）龔藏主编集，萧蓬父等点校《古尊宿语录》，中华书局1994年，第856页。

②（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷十，《新编卽续藏》第115册，第113页下。

③（宋）天童正觉颂古，（元）万松行秀评唱，尚之煜点评《从容录》，宗教文化出版社2013年，第217页。

④（宋）黄庭坚撰，（宋）任渊、史容、史季温注，刘尚荣校点《黄庭坚诗集注》，中华书局2003年，第1658页。

⑤《雪庵从瑾禅师颂古》，《新编卽续藏》第120册，第336页上。

⑥（宋）黄庭坚撰，（宋）任渊、史容、史季温注，刘尚荣校点《黄庭坚诗集注》，中华书局2003年，第1391页。

⑦（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷二十三，《新编卽续藏》第115册，第282页上。

⑧唐圭璋编《全宋词》第一册，中华书局1965年，第435页上。

⑨（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷十六，《新编卽续藏》第115册，第197页下。

⑩傅璇琮等主编《全宋诗》第20册，北京大学出版社1995年，第13500页。

按：此为苏迈残句。临济宗第十一世木庵道琼禅师颂“达摩见梁武帝”公案，后二句对此进行借用：“掩耳不及忽雷奔，天低尺五两倾盆。叶随流水归何处，牛带寒鸦过别村。”^①

63. 苏庠

《清江曲》：

属玉双飞水满塘，菰蒲深处浴鸳鸯。白苹满棹归来晚，秋着芦花两岸霜。

扁舟系岸依林樾，萧萧两鬓吹华发。万事不理醉复醒，长占烟波弄明月。^②

按：临济宗第十四世北磻居简禅师上堂举“《圆觉经》不起妄念”公案借用此诗：“扁舟两岸依林樾，萧萧两鬓吹华发。万事不理醉复醒，长占烟波弄明月。”^③

64. 张公庠

《晚春途中》：

一年春事又成空，拥鼻微吟半醉中。夹路桃花风雨过，马蹄无处避残红。

④

按：临济宗第十七世石室辉禅师颂“老姥避佛”公案，后二句对此诗进行借用：“平生不愿佛相逢，十指尖头现绀容。夹路桃花风雨后，马蹄无处避残红。”^⑤

65. 高言

《干友人诗》：

昨夜阴风透胆寒，地炉无火酒瓶干。男儿慷慨平生事，时复挑灯把剑看。

⑥

按：临济宗第十六世天目文礼禅师颂“风幡心动”公案，尾句对此诗进行借用：“不是风兮不是旛，将军骑马出潼关。安南塞北都归了，时复挑灯把剑看。”^⑦

66. 李氏

《汲水诗》：

汲水佳人立晓风，青丝辘尽辘轳空。银瓶触破残妆影，零乱桃花满井红。

⑧

^①（宋）正受撰，秦瑜点校《嘉泰普灯录》，上海古籍出版社2014年，第757页。

^②傅璇琮等主编《全宋诗》第22册，北京大学出版社1995年，第14604页。

^③（宋）大观编《北磻居简禅师语录》卷一，《新编卍续藏》第121册，第140页上。

^④傅璇琮等主编《全宋诗》第9册，北京大学出版社1992年，第6262页。

^⑤（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷三，《新编卍续藏》第115册，第35页上。

^⑥傅璇琮等主编《全宋诗》第7册，北京大学出版社1992年，第4886页。

^⑦（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷七，《新编卍续藏》第115册，第79页下。

^⑧傅璇琮等主编《全宋诗》第72册，北京大学出版社1998年，第45565页。

按：《全宋诗》卷 3776 据康熙《漳浦县志》将此诗归在北宋李氏名下。临济宗第十二世瞎堂慧远禅师颂“云盖问石霜”公案对此诗进行借用：“汲水佳人立晓风，青丝放尽辘轳空。银铤触破红妆面，零落桃花满井红。”^①第十七世龙泉介清禅师颂“德山小参”公案也是借用此诗：“汲水佳人立晓风，青丝放尽辘轳空。银铤触破残妆影，零落桃花映水红。”^②

南宋时期的诗人 3 名，涉及诗作 3 首，分别是：

67. 钱颖

《秋胡子》：

郎恩叶薄妾冰清，郎说黄金妾不应。若使偶然通一笑，半生谁信守孤灯。

③

按：临济宗第十七世简翁居敬禅师颂“大梅住山”公案对此诗进行借用：“郎心叶薄妾冰清，郎说黄金妾不应。假使偶然通一笑，半生谁信守孤灯。”^④

68. 刘德仁

《悲老宫人》：

白发宫娃不解悲，满头犹自插花枝。曾缘玉貌君王宠，准拟人看似旧时。

按：临济宗第十六世断桥妙伦禅师上堂举“庭前柏树子”公案，末句对此诗进行借用：“老姑强作少年时，烂把宫嫔红粉施。不管旁边人冷笑，满头犹更插花枝。”

⑤第十七世希叟绍昙禅师颂“投子十身调御”公案亦是借用此诗：“白发宫娃不解愁，满头犹自插花枝。曾缘玉儿君王宠，准拟人看似旧时。”^⑥

69. 戴复古

《鄂渚解缆》：

日日言归不得归，今朝真个是归期。西楼烟水南楼月，别后何人更有诗。

⑦

按：临济宗第十七世希叟绍昙禅师颂“破灶堕”公案对此诗进行借用：“苦恋京

①（宋）齐己、如本等编《瞎堂慧远禅师广录》卷四，《新编卅续藏》第 120 册，第 969 页上。

②（宋）士洵、德高等编《龙源介清禅师语录》卷一，《新编卅续藏》第 121 册，第 477 页下。

③ 傅璇琮等主编《全宋诗》第 57 册，北京大学出版社 1998 年，第 35822 页。

④（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷十二，《新编卅续藏》第 115 册，第 133 页上。

⑤（宋）文宝、善清编《断桥妙伦禅师语录》卷上，《新编卅续藏》第 122 册，第 411 页下。

⑥（宋）法灯、了舜等编《希叟绍昙禅师广录》卷五，《新编卅续藏》第 122 册，第 271 页上。

⑦（宋）戴复古著，吴茂云、郑伟荣校点《戴复古集》，浙江大学出版社 2012 年，第 247 页。

华不肯归，行装须待送穷时。茆舡寂寞烟汀月，别后何人更有诗。”^①

时期不明的宋代诗人 1 名，涉及诗作 1 首，他是：

70. 宋代无名氏

《合江亭》：

韩愈诗奇封碧藓，朱陵洞古枕寒流。肩輿归去日将暮，啼鸟一声山更幽。

②

按：临济宗第十六世鼓山正凝禅师颂“世尊涅槃”公案，对此诗进行借用：“老倒瞿昙不识羞，临行犹自逞风流。摩胸示众归何处，啼鸟一声山更幽。”^③

由上可见，临济宗禅师对前人诗作的兴趣是广泛而多样的。以时代先后来看，临济颂古所借诗歌的作者时代分布可见下图：

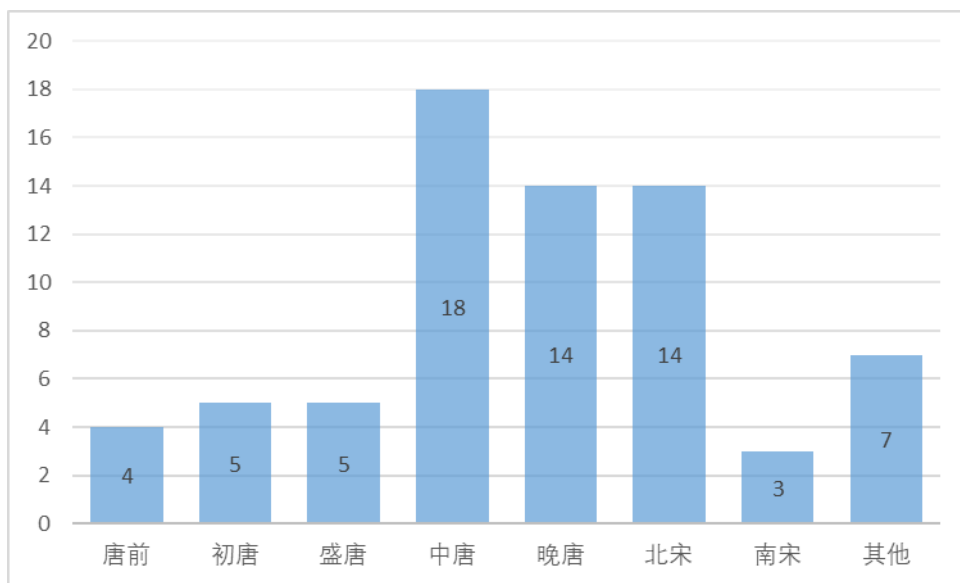


图 3-2-1 临济颂古所借诗歌的作者时代分布图

其中，中唐、晚唐、北宋文人分别以 18 人 23 首、14 人 22 首和 14 人 23 首的借用数量领先于其他时期。需要注意的是，盛唐时期虽仅有王维、孟浩然、李白、杜甫、崔颢等 5 人的诗歌得到借用，但借用诗歌的数量也有 19 首，并不逊色于上

^① (宋)自惜、了舜等编《希叟绍昙禅师语录》卷五，《新编卮续藏》第 122 册，第 267 页上。

^② 傅璇琮等主编《全宋诗》第 72 册，北京大学出版社 1998 年，第 45660 页。

^③ (宋)法应集，(元)普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷二，《新编卮续藏》第 115 册，第 24 页下。

述三个时期。以时代而论，宋代临济宗颂古在借用对象的选择上，对唐人的兴趣远远高于宋人，唐人的借用数量占到所有借用对象的三分之二以上。如果就所借诗歌的作者身份来看，同样十分广泛。李杜、王孟、苏黄等传统文人自不必说，除此尚有唐宣宗、武则天、李煜等帝王，有寒山、灵澈、齐己、船子德诚、广陵道士等僧道，有郭震、裴度、高骈等将相名臣，还有符载、李氏、李冶、胡令能等知名度较低的隐士和女性诗人。如前所说，颂古借用对象身份的多样性展现出临济宗禅师广泛的阅读视野，同时也在一定程度上反映出宋代禅林对这些诗人诗作的心理认同。

（二）时代好尚与变迁

值得注意的是，临济宗颂古“借诗明禅”之借用对象呈现出由李白向杜甫的转变。临济宗颂古借用诗歌两首以上的诗人共计 13 名，他们分别是王维 3 首 4 次，李白 5 首 10 次，杜甫 9 首 11 次，灵澈 2 首 6 次，白居易 4 首 6 次，胡令能 2 首 4 次，杜荀鹤 3 首 5 次，郑谷 4 首 8 次，齐己 3 首 3 次，寒山 2 首 3 次，王安石 2 首 2 次，苏轼 6 首 6 次，黄庭坚 4 首 6 次。具体情况可见下图：

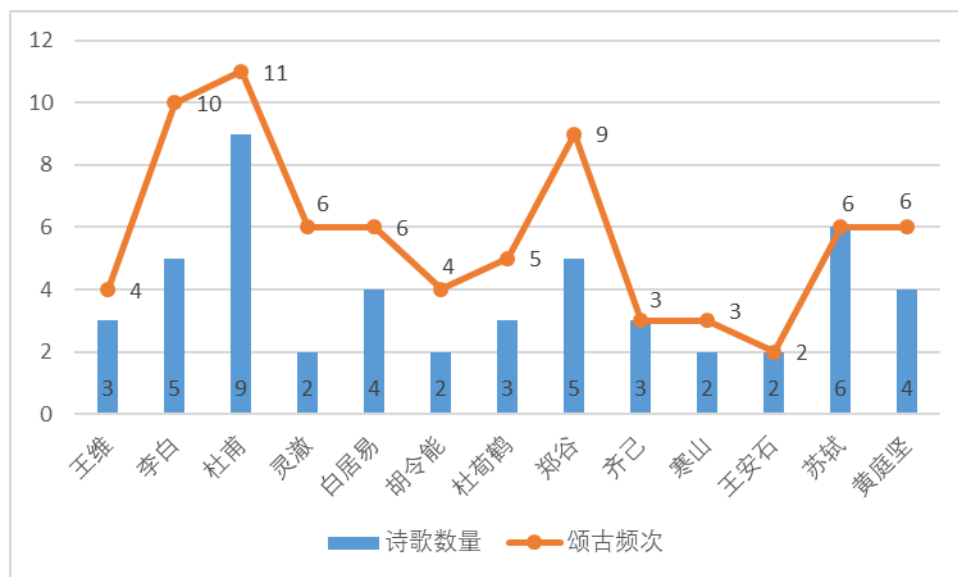


图 3-2-2 临济宗颂古借用诗歌两首以上文人频次图

该组合图中的柱状图表示所借诗人的诗歌数量，折线图表示借用该人诗歌的临济宗颂古频次。若二者相同，则所借诗歌的颂古频次均为 1 次；二者相差越大，则同一首诗的受欢迎程度越高。从图中可以看出，最受欢迎的诗人分别是李白、杜

甫、灵澈、白居易、杜荀鹤、郑谷、苏轼、黄庭坚等人。这里有一个非常值得注意的现象是，借用不同诗人诗歌的禅师呈现出明显的世系特征，以李白和杜甫为例来看。借用李白诗歌的颂古共十首，作者分别来自于临济宗第 9 世、第 10 世、第 10 世、第 10 世、第 11 世、第 11 世、第 11 世、第 12 世、第 12 世、第 17 世；借用杜甫诗歌的颂古共十一首，作者分别来自于临济宗第 11 世、第 13 世、第 14 世、第 14 世、第 14 世、第 14 世、第 15 世、第 16 世、第 17 世、第 17 世、第 17 世。借用李白诗歌的禅师 90%来自于临济宗第 12 世之前，借用杜甫诗歌的禅师 91%来自于临济宗 12 世以后。可以说，临济宗颂古的取法对象在南北宋之交出现了由李白向杜甫的更迭。我们知道，宋人对于李白诗歌的接受虽然并未形成潮流，但宋初以来的田锡、王禹偁等人对李白多有褒扬和学习，到北宋中期王安石、苏辙等人方才重拾扬杜贬李的论调。也正是这一时期，杜甫诗歌的典范地位在王安石、苏轼、黄庭坚等人手中得以确立，并因苏门诗人和江西后学在北宋后期以及南宋时期的流播正式定于一尊。如此看来，临济宗颂古对李白、杜甫二人诗歌借用情况的变化与宋人对诗歌学习典范的选择是一致的，并且，临济宗颂古中所展现出来的现象稍迟于传统诗坛的诗风转向。不仅如此，从临济宗颂古对唐宋其他诗人诗歌的借用来看，也有着类似的情形：

借用诗人	颂古作者世系
灵 澈	第 7 世、第 7 世、第 9 世、第 9 世、第 13 世、第 16 世
杜荀鹤	第 9 世、第 9 世、第 12 世、第 14 世、第 14 世
郑 谷	第 8 世、第 11 世、第 12 世、第 13 世、第 15 世、第 17 世
王安石	第 14 世、第 16 世
苏 轼	第 11 世、第 12 世、第 14 世、第 14 世、第 16 世、第 16 世
黄庭坚	第 9 世、第 11 世、第 11 世、第 12 世、第 13 世

表 3-2-1 临济宗颂古“借诗明禅”之作者世系表

如上表所示，除黄庭坚外，临济宗颂古对前人诗歌的借用大体呈现出北宋禅师好唐音、南宋禅师尚宋韵的不同倾向。如果说，宋代诗人对诗歌典范的选择经历了白居易、贾岛、李商隐、韩愈到陶渊明、杜甫的转变，那么临济宗颂古“借诗明禅”的借用对象则经历了由李白到杜甫、由唐音到宋韵的更替，可以视之为禅门

创作对传统诗坛的一种回应。

（三）诗歌类型与风格

再就临济宗颂古“借诗明禅”之借用诗歌的类型来看，总体而言大都是名篇佳作以及耳熟能详的作品。具体来说，主要有以下几类：第一，形象性的景物描写，如谢朓“余霞散成绮，澄江静如练”（《晚登三山还望京邑》）、王勃“落霞与孤鹜齐飞，秋水共长天一色”（《滕王阁序》）、杜甫“穿花蛱蝶深深见，点水蜻蜓款款飞”（《曲江二首（其二）》）、高骈“水晶帘动微风起，满架蔷薇一院香”（《山亭夏日》）等。这类诗句的借用最多，选用对象大都是风格优美静谧、极富文学色彩的名篇佳句，给读者极强的美感冲击，能较好地展现不可言说的禅意。第二，本身就具有禅意或可作禅解的诗句，如王维“行到水穷处，坐看云起时”（《终南别业》）、苏轼“不识庐山真面目，只缘身在此山中”（《题西林壁》）、黄庭坚“岸上蹄踏蹄，水中嘴对嘴”（《禅句二首（其一）》）等。第三，口语和俗语式的诗句，如殷芸“腰缠十万贯，骑鹤上扬州”（《殷芸小说》）、杜荀鹤“海枯终见底，人死不知心”（《感寓》）等。第四，具有自然而然、本来如是之意的诗句，如李翱“云在青天水在瓶”（《赠药山高僧惟俨（其一）》）、杜荀鹤“踏雪沾来酒倍香，就船买得鱼偏美”（《冬末同友人泛潇湘》）、唐人残句“水自竹边流出冷，风从花里过来香”等。这类诗歌大都具有内在逻辑的自恰，通过生活中的常见哲理来引导学人进行禅的体悟，正是“佛法无多子”和“平常心是道”思想的展现。第五，矛盾和反常的诗句，如傅翕“人从桥上过，桥流水不流”等。第六，霸道凌厉的诗句，如李白“我且为君槌碎黄鹤楼，君亦为我倒却鹦鹉洲”（《江夏赠韦南陵》）、杜甫“射人先射马，擒贼先擒王”（《前出塞九首（其六）》）；朱湾“一朝权在手，看取行令时”（《奉使设宴戏掷笼筹》）等。这类诗歌体现出禅门不容拟议的精神风貌，同时也符合临济宗的“呵佛骂祖”的峻烈活泼手段。总体来看，临济宗颂古对较易打断学人思路的“截断众流”式诗句关注不多，较具特色的诗歌借用主要集中在富于意味的景语情思和峻烈凌厉的浩荡气势上。前者从文学性话语中来体悟禅意，是文字禅思想影响下直接体现，前此雪窦重显颂古已经做了较好示范，后者则不无临济宗风的潜在影响。

大量的将前代僧俗诗歌镶嵌进颂古作品中的做法，向我们昭示着“借诗明禅”已经成为公案颂古的创作传统。这并不仅仅是猎奇求新的简单挪用，同时也成为

宋代禅师融通诗禅的主观选择和具体手段,从其借用方法中可以很好地看出作者用意之所在。

二、借诗明禅之借用手法

周裕锴在论述禅语的递创性时有“借用法”之说,认为“大约从北宋中叶开始,借用名篇警句来说法渐成风气”,并总结出上堂说法以名句作结、应机接物以名句答问、创作偈颂以名句镶嵌、将名句作为公案来参究等四种借用形式。^①本文所谓“借诗明禅”属于第三种,不过关注对象仅限于临济宗的颂古之作,并将对所借之诗略作改动的点化情况一并考虑在内,前文已详加说明。若就临济宗禅师的具体借用方法来看,可以从以下三个角度进行观察。

(一) 借用诗歌的篇幅

从所借诗歌的篇幅上来看,可以分为借用四句、借用两句和借用一句三种情况。具体情况见下表:

借用篇幅	所借诗歌	合计
四句	《傅大士偈》《结素鱼贻友人》《春晚绝句》《忆东山(其一)》《前出塞九首(其六)》《赠花卿》《甘州歌》《归南湖作》《古意》《题木兰禅院二首(其一)》《游城南十六首赠同游》《寄韬光禅师》《渡桑干》《宫词》《喜张諠及第》《瀑布》《无题二首(其一)》《山亭夏日》《赠商山僧》《己亥岁二首(其一)》《感寓》《淮上与友人别》《读李白集》《田家》《春晴》《早梅》《春怨》《题壁》《宫词》《傀儡》《青郊》《夏意》《六月二十七日望湖楼醉书五首(其一)》《赠刘景文》《题西林壁》《饮湖上初晴后雨二首(其二)》《禅句二首(其一)》《题王居士所藏王友画桃杏花二首(其一)》《清江曲》《李氏汲水诗》《秋胡子》《悲老宫人》《江雪》	43
两句	《古诗十九首·行行重行行》《腊日宣诏幸上苑》《滕王阁序》《终南别业》《江夏赠韦南陵冰》《宫中行乐词八首(其二)》《曲江二首(其二)》《春日忆李白》《一百五日夜对月》《秋兴八首(其八)》《省试湘灵鼓瑟》《东林寺酬韦丹刺史》《奉使设宴戏掷笼筹》《喜韩少府见访》《船子德诚偈》《下第》《自遣》《秋宿临江驿》《冬末同友人泛潇湘》《燕》《登杭州城》《听泉》《寒山偈一》《寒山偈二》《虞美人》《踏莎行》《唐人残句》《王安石残句》《登玲珑山》《南乡子》《禅句二首(其一)》《禅句二首(其二)》《同孙不愚过昆阳》《苏迈残句》《晚春余中》《登科后》	36
一句	《晚登三山还望京邑》《殷芸小说·吴蜀人》《云》《观猎》《辋川别业》《与史郎中钦听黄鹤楼上吹笛》《登金陵凤凰台》《黄鹤楼》	29

^① 参见周裕锴著《禅宗语言》下编第六章第三节,复旦大学出版社2017年。

	《八阵图》《江上》《遭田父泥饮美严中丞》《真慧寺》《赠药山高僧惟俨（其一）》《题都护南庄》《琵琶行》《长恨歌》《宿湖中》《观郑州崔郎中诸妓绣样》《走笔谢孟谏议寄新茶》《早莺》《广陵道士偈》《浣溪沙》《丑奴儿》《干友人诗》《鸬渚解缆》《合江亭》《竹枝词九首（其七）》《和宣州沈大夫登北楼书怀》《登科后》	

表 3-2-2 临济宗颂古借用前人诗歌篇幅情况一览表

其中，借用两个对句（四句）的最多，有 43 首；借用一个对句（两句）的次之，有 36 首；借用单句的最少，仅 29 首。可见，宋代临济宗禅师对前人诗歌的借用多以完整性作为考量标准之一，实际上这就需要在诗歌的选择上花费更多的心思，借用那些既有禅意同时又与所颂公案较为契合的诗歌，才能够被认为是成功的颂古。此外，对上述“借诗明禅”式颂古的类型进行考察可以发现，所收上堂举古共计 15 首，其中 11 首的借用方式为借用对句（7 首借用两个对句，4 首借用一个对句），这在一定程度上反映出独立颂古和上堂举古在现场性上的差异，也就是说临时创作的上堂举古更喜欢借用前人诗歌。

（二）借用诗歌的改动

从对待原诗的态度上来看，有一字不改原文照搬和仅仅改动个别字词的两种作法，其中以略做改动者为多。相较而言，单句借用的情况改动不大，在两句和四句借用的情况下，改动更具代表性，具体可见下表：

原诗	颂古
1. 胡马依北风，越鸟巢南枝	1. 越鸟巢南枝，胡马嘶北风
2. 腰缠十万贯，骑鹤上扬州	2. 最好腰缠十万贯，更来骑鹤下扬州
3. 花须连夜发，莫待晓风吹	3. 花须连夜发，不待晓风吹
4. 欲知心里事，看取腹中书	4. 要知心里事，看取腹中书
5. 行到水穷处，坐看云起时	5. 行到水穷知尽处，坐看云起见平生
6. 渭北春天树，江东日暮云	6. 依稀渭北春天树，仿佛江东日暮云
7. 曲终人不见，江上数峰青	7. 解到曲终人不见，江头赢得数峰青
8. 一朝权入手，看取令行时	8. 权柄一朝如在手，分明看取令行时
9. 三十年前此院游，木兰花发院新修	9. 二十年前此地游，木兰花发院新修
10. 遥想吾师行道处，天香桂子落纷纷	10. 遥望众僧行道处，天香桂子落纷纷
11. 一声何满子，双泪落君前	11. 一声何满子，和月落谁家
12. 儿童不惯见车马，走入芦花深处藏	12. 儿童不惯风涛恶，走入芦花不敢窥
13. 不知园里树，若个是真梅	13. 不知园里树，那个是真梅
14. 江边依旧空归去，帝里还如不到来	14. 江边依旧空归去，帝里同风不到来
15. 商岭东西路欲分，两间茅屋一溪云	15. 商岭东西路不分，两间茅屋一溪云
16. 举世尽从愁里老，谁人肯向死前闲	16. 举世尽从忙里老，谁人肯向死前休

17. 何事文星与酒星，一 时钟在李先生	17. 何事文星与酒星，一 时分付与先生
18. 数声 风笛离亭晚，君向潇湘我向秦	18. 一声羌笛 离亭晚，君向潇湘我向秦
19. 啼时 惊妾梦，不得到辽西	19. 几回 惊妾梦，不得到辽西
20. 南枝向暖北枝寒，一 种 春风 有 两般	20. 南枝向暖北枝寒， 何事 春风 作 两般
21. 鲍老 当筵 笑郭郎， 笑他 舞袖太郎当。	21. 鲍老 当年 笑郭郎， 人前 舞袖太郎当。
若教 鲍老 当筵 舞， 转更 郎当舞袖长	及乎 鲍老 出来 舞， 依旧 郎当胜郭郎
22. 树阴满地日 卓 午，梦觉流莺 时 一声	22. 花阴满地日午，梦觉流莺 一 声
23. 浓绿 万枝 一点 红，动人春色不须多	23. 嫩绿 枝头 红一 点，动人春色不消多
24. 黑云翻墨 未遮山， 白雨 跳珠乱入船	24. 浓云泼墨 未遮山， 碎雨 跳珠乱入船
25. 欲 把西湖比西子，淡妆浓抹总相宜	25. 若 把西湖比西子，淡妆浓抹总相宜
26. 从此春风春雨后，乱随 流水 到天涯	26. 从此春风春雨后，乱随 名字 落天涯

表 3-2-3 临济宗颂古及其所借诗歌对照表

总的来说，颂古对原诗的改动，当不乏禅师信手拈来及文本流传歧异等原因，但其中也存在很多有意为之的情况。第一，禅师更注重颂古的通俗性。如第 2、5、6、7、8 例将五言改为七言，让诗歌的意思更加容易被读者理解。再如第 21 例，真净克文将杨亿诗中的两个“当筵”分别改作“当年”“出来”，所用字词更加口语化，又将“舞袖长”改作“胜郭郎”，在未改变诗歌原意的情况下令其更为明朗化。第二，将原诗的具体指向性进行抹除，改作符合当下实际的措辞。如第 17 例，五祖法演将郑谷赞颂李白的“钟在李先生”改作“分付与先生”，从而用以赞颂云门文偃禅师；第 10 例，雪岩祖钦将白居易寄给韬光禅师的“吾师行道处”改作“众僧行道处”，从而更加符合上堂说法的现实场景；第 9 例，龙翔士珪将王播诗中的“三十年前”改作“二十年前”，从而符合法眼文益对“夹山境”公案的着语。^①第三，佛禅理念的考量与惯用说法。如第 14 例，海印超信将“帝里还如不到来”改作“帝里同风不到来”，从而泯灭了佛禅思想所反对的分别偏执之心；第 16 例，真净克文将“愁”改作“忙”、“闲”改作“休”，从而符合佛家终日忙前忙后、狂心不肯休歇的惯常说法。再如关于“欲”字的改动，第 4 例将“欲知心里事”改作“要知心里事”，第 25 例将“欲把西湖比西子”改作“若把西湖比西子”，甚至于第 15 例将“路欲分”改作“路不分”。《八大人觉经》称“多欲为苦，生死疲劳，从贪欲起”，^②显然这是不适合进入颂古的词汇。第四，单纯的艺术性加工。临济宗禅师对前人诗歌进行借用时，也有仅仅从艺术性的角

^① 《禅宗颂古联珠通集》卷二十四：“夹山因僧问：‘如何是夹山境？’师曰：‘猿抱子归青嶂后，鸟衔花落碧岩前。’后来法眼云：‘我二十年祇作境话会。’”《新编卮言》第 115 册，第 303 页下。

^② 星云大师著《佛说八大人觉经十讲》，佛光文化实业有限公司 2013 年，第 23 页。

度进行的修改。如第 22 例，南岩胜将苏舜钦原诗中的“卓”“时”二字删掉后改为六言，尤其是对对句的改动，在那静寂环境中的一声莺啼，更有直击心田的豁然之效。再如第 23 例，西山亮将王安石残句中的“浓绿万枝一点红”改作“嫩绿枝头红一点”，从而形成“仄仄平平平仄仄”的律句格式，并与后一句中的“仄平平仄仄平平”形成对仗，也是基于对诗歌艺术性的考量。不过，这种修改也并非全是朝着好的方向发展，有时甚至还会有损于原作的匠心。如第 24 例，瞎堂慧远将苏轼诗歌中的“黑云翻墨”改作“浓云泼墨”、“白雨跳珠”改作“碎雨跳珠”。“黑云”、“白雨”二词的运用是该诗值得称赞之处，翻滚的黑云尚未来及遮住远处的群山，在那阳光中熠熠生辉的山峰的映照下，大颗的雨滴就犹如白色珍珠般跳跃到甲板上了。“黑”“白”的色彩对比，不仅给人以视觉冲击，也将骤雨特有的迅疾完整地展现出来，慧远的改动显然不如原诗。

（三）借用诗歌的位置

从所借诗歌在颂古中的位置来看，主要有开头、中间和结尾等不同用法。据笔者统计，在借用一句和两句的诗歌中，所借诗歌有 10 首被放在开头，7 首被放在中间，47 首被放在结尾（其中有 4 首诗歌在不同颂古中所处位置不同，按两首分别进行计算）。先说位置处于中间的借用，这种情况多数是因为所借诗句在原诗中便处于中间位置，并无更深的考量。如翠岩可真对“将军猎渭城”的借用与王维原诗一样，位于第二句；北磻居简对“江流石不转”的借用，与杜甫原诗一样，位于第三句；龙门清远对“相携上酒楼”的借用也与广陵道士原诗一样，位于第二句。对于位置在开头和结尾的借用，虽然也较多地受到原诗与韵律的限制，但并不乏特地进行位置变动的借用情况，从这些变动中可以看出禅师在运用前人诗歌时的考量。将原诗中的句子专门移到颂古结尾的共有 11 例，值得关注的是问句的后移。如天目文礼颂“热向镬汤”公案，将所借王安石《浣溪沙》第三句“爱闲能有几人来”移至结尾。再如湛堂智深颂“清波无透路”公案，将所借杜甫《一百五日夜对月》的颔联“斫却月中桂，清光应更多”改成问句“斫却月中桂，清光付与谁”，并移至颂古结尾。颂古的创作在于启发学人对公案的理解，这种问句的后移自然有着“起疑”的功效与考量，临济宗高峰原妙禅师就认为参究公案中的问句“疑情易发，一举便有，不待反覆思维，计较作意”。^①将原

^① 《高峰原妙禅师语录》卷一，《新编已续藏》第 122 册，第 656 页下。

诗中的句子专门移到颂古开头的共有 7 例，所移诗句无一例外是流传甚广的名句，并且大都有着引领全篇的功效。如笑翁妙堪颂“浮杯吃茶”公案，将所借杜甫《江上》的颈联对句“行藏独倚楼”改为“年少行藏独倚楼”，并移至颂古开头。妙堪随后接续道“一家女子百家求。只因不入浮杯网，对镜看看白尽头”，他竟将倚楼端详白发的杜甫比作百家追求的年轻女子，称其若是不能在此公案中证入实相之理，早晚必不免于苍颜白发生死流转。妙堪的颂古不仅符合佛家理念，同时也照应颈联出句所谓“勋业频看镜”之语。

在对所借诗歌的位置安排上，还有一首较为特殊的案例是松源崇岳禅师对傅翕悟道偈的借用：

上堂：“僧问云门大师：‘如何是佛？’门云：‘干屎橛。’此意如何？”

答云：“鸛鵒啼处百花香。”乃云：“空手把锄头，蚊子上铁牛。步行骑水牛，黄河水逆流。人从桥上过，猛虎当路坐。桥流水不流，佛祖是仇雠。”^①

云门干屎橛公案极为著名，阐释者或从“道遍一切”的角度进行认识，或从“凡圣不二”的视角进行理解，又或是从呵佛骂祖的棒喝手段加以分析，但无疑都是指向“如何是佛”的本体论，讲的是本体与现象的关系问题。傅大士的偈子所反映出的禅理也是如此，从“无形本寂寥”的本体视角来看，“空手”与“把锄头”、“步行”与“骑水牛”都只是事物的表相，并无根本不同，而不随四时变迁的“万象主”从来是“不流”不坏、遍于一切的，这也是“鸛鵒啼处百花香”的含义所在。崇岳的借用则是在傅大士的偈子中重新插入了四句，前二句也是荒谬反常之语，同时是对傅大士偈子的评论，认为空手把锄头、步行骑水牛是不切实际的，若纠缠于此必定执迷不悟。第三句以“猛虎当路坐”从文字相上将学人逼到绝处，最后一句却又将公案含义明明白白地道出，说不可执着于外在的名相，暗含着只有参究自性才是解脱正路。换句话说，从现象来看佛遍于一切，自本体而言一切皆不是佛。崇岳的颂古借用傅大士的偈子揭示了云门干屎橛公案的含义，也利用公案让读者更好地理解傅大士的偈子。

三、借诗明禅之借用意义

与松源崇岳借用傅大士偈子对“云门干屎橛”公案进行颂古不同的是，更多的时候，“借诗明禅”所涉及的前人诗歌与公案在意义上并无直接对应关系，于

^①（宋）善开、光睦等编《松源崇岳禅师语录》卷上，《新编卍续藏》第 121 册，第 591 页。

是就要求颂古作者以独特的眼光找到二者之间的“衔接点”，并利用颂古加以关联。“借诗明禅”这一手法涉及到原诗含义、公案含义以及颂古含义三个层面，同时又穿插着诸种典故的运用，拥有比诗歌用典、集句等艺术手法更为广阔的阐释空间和诗学美学意义。

（一）歌管与战图：形象化的公案解说

在通常情况下，临济宗禅师所选择的前人诗歌能够较为恰当地与公案实际内容相匹配，为了更好地展示这种联系，这里主要以借用四句诗歌的情况进行分析。大川普济禅师上堂举“云门一曲”公案，借用杜甫《赠花卿》进行颂古：

径山无准和尚到。上堂，举僧问云门：“如何是云门一曲？”门云：“腊月二十五。”师云：“大众只知门迎径山和尚，不知径山和尚与云门大师，唱拍相和，五音流畅。天宁虽不解音律，未免顺朱写字，辄举一颂：‘锦城歌管日纷纷，半入江风半入云。此曲只应天上有，人间能是几回闻？’”^①

“顺朱”即描红，将前人诗歌作为描红字帖，亦是借诗明禅之意。对于杜甫此诗的原意，一说仅为赞美歌管之美妙，一说是为花敬定僭越礼制的讽刺，普济无疑是在第一个层面上的运用。云门文偃作为云门宗主，向以高古绝唱、曲高和寡而著称，《人天眼目》称其“凡圣无路，情解不通”，^②因为难以应机甚至有云门宗风专为接引利根之人所设的说法。在此则公案中，云门文偃禅师以“腊月二十五”对问询禅门义谛的“云门一曲”进行回答，正是这种宗风的绝佳注脚。普济借用赞美音乐的《赠花卿》对“云门一曲”进行颂古，以人间难闻的锦城歌管比拟情解难通的云门禅法，可以说恰如其分。再来看雪庵从瑾禅师对“倩女离魂”公案的颂古：

五祖演曰：“倩女离魂，那个是真底？”

南枝向暖北枝寒，何事春风作两般。凭仗高楼莫吹笛，大家留取倚阑看。

③

“倩女离魂”出自唐人传奇《离魂记》，讲的是王宙因倩娘许嫁他人悲恸诀别，倩娘神魂脱体追随而去，五年后倩娘神魂与身体重新合为一体的故事。^④五祖法演曾举此以示学人，遂成禅门公案。公案通过“魂”与“体”、“真”与“妄”进

^①（宋）元愷编《大川普济禅师语录》，《新编卍续藏》第121册，第323页上。

^②（宋）智昭编撰，尚之煜释读《人天眼目》，上海古籍出版社2015年，第115页。

^③《雪庵从瑾禅师颂古》，《新编卍续藏》第120册，第339页上。

^④参李剑国辑校《唐五代传奇集》第一册，中华书局2015年，第431-432页。

行说法,大体旨在引导学人体悟性相一如、体用不二的禅学思想。从瑾的颂古是对观梅女仙《题壁》诗的借用,山南之树已萌春意,山北之树尚自阑珊,同样的春风吹过为什么会有两般不同呢?诗歌前二句与“倩女离魂”公案十分相近,对于这个问题其实无需拟议作答,“暖”与“寒”都是名相假立而已,但自凭栏观赏、用心体会即可。

除了从契合公案内容的角度选择诗歌对公案进行阐释外,还有部分诗歌的借用专为赞颂公案中的禅师,这些诗歌大都具有非凡的气势。五祖法演借用郑谷《读李白集》对“北斗藏身”公案进行颂古:

云门因僧问:“如何是透法身句?”师曰:“北斗里藏身。”颂曰:何事文星与酒星,一时分付与先生。高吟大醉三千首,留与人间伴月明。(五祖演)^①

郑谷原诗意在赞颂李白,称其得到文曲星和酒旗星的青睐,既能文又善饮,一场大醉可作诗三千,盛言其横溢之才情与潇洒之气质。这则公案除北斗为星外,在内容上与此诗并无太大关联,借用此诗进行颂古更多地是出于以李白的才情比拟云门文偃的考量。再如希叟绍昙借用曹松《己亥岁二首(其一)》对“临济大悟”公案进行颂古:

举:临济参黄蘗,三度问佛法大意,三度被打,遂往见大愚,乃问有过无过。愚云:“黄蘗怎么老婆心切,犹问有过无过。”济大悟,遂于大愚肋下筑三拳。愚托云:“汝师黄蘗,非关我事。”拈:“黄蘗棒头无活眼,大愚舌上有龙泉。直饶临济得路翻身,鹞子已过新罗国。”颂:“南国江山入战图,生灵何处问渔樵。凭君休说封侯事,一将功成万骨枯。”^②

曹松原诗旨在揭示战争给百姓带来的灾难与浩劫,指出功可封侯的将军也无非在于杀人如麻这样一个血淋淋的现实,表达出的是对战争的控诉和对和平的希冀。“临济大悟”这则公案在内容上与此诗并无直接关联,如果要找寻二者的互通之处,就在于义玄禅师通过拳打高安大愚来证实自己悟道,与将军通过杀人获取封侯的逻辑一贯吧。临济义玄的禅法以峻烈活泼、雷厉风行而著称,向有“临济将军”之称,绍昙在这里抛开了诗歌原意,以将军来比拟临济义玄无疑极为恰当。

^① (宋)法应集,(元)普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷三十三,《新编卽续藏》第115册,第411页上。

^② (宋)自惜、了舜等编《希叟绍昙禅师语录》卷五,《新编卽续藏》第122册,第269页下。

（二）鲤鱼与故乡：禅意化的诗歌阐释

如果说，上述诗歌的借用较大程度地体现在对公案意义的阐释上，尚有不少诗歌的借用在解释公案的同时也反映出颂古作者对诗歌的理解，从而让所借诗歌本身的含义也得到了拓展。如北磻居简对“《楞严经》不识本心”公案的颂古，借用贾岛《渡桑干》一诗：

《楞严经》：“佛言阿难：‘此等众生不识本心，受此轮回，经无量劫，不得真净，皆由随顺杀盗淫故。反此三种，又则出生无杀盗淫，有名鬼伦，无名天趣。有无相倾起轮回性。’”颂曰：客舍并州已十霜，归心日夜忆咸阳。无端又渡桑干水，却望并州是故乡。^①

《渡桑干》一说为咸阳人刘皂所作，原意是讲诗人在并州客居十载，日夜思念故乡咸阳，但当他离开并州之时，却猛然发现自己竟也生出依依不舍之情，原来并州早已成为诗人心中的第二故乡了。居简的借用似乎有意曲解原诗，在这里，“却望并州是故乡”成为了错认故乡、不识本心的表现。实际上，禅宗强调“识自本心，见自本性”，认为只有自性才是真正的宝藏和故乡，不识自心本性是流浪生死的根本原因。故而，居简借用此诗的隐含意思是说，不必执着于咸阳还是并州的表相，只有心安处才是故乡所在。这里恰可反映出他对前人诗歌的认识与评价。其实，禅师所借用的诗歌很多本身就有较为浓厚的禅意，如石溪心月对苏轼《题西林壁》的借用，真净克文对黄庭坚《禅句二首》的借用等，但也有不少禅师的借用赋予原本并无禅意的诗歌以禅解的可能。如正觉宗显对“同安家风”公案的颂古：

洪州凤栖山同安丕禅师。（嗣云居）僧问：“如何是和尚家风？”师曰：“金鸡抱子归霄汉，玉兔怀儿向紫微。”曰：“忽遇客来，将何祇待？”师曰：“金果朝来獼去摘，玉花晚后凤衔归。”颂曰：“尺素如残雪，结成双鲤鱼。要知心里事，看取腹中书。”^②

该则颂古原为李冶所作《结素鱼贻友人》，诗人将书信折成双鲤鱼的模样寄给朋友，说要知道我心里的事，请拆开鲤鱼看取腹中书信，整首诗歌于明白晓畅中见情深意切。同安道丕禅师与僧人的问答是禅林示法的常见作略，大抵是以优美的景语来收摄学人的身心，有点儿以境示人的味道。从这一点来说，二者都有让

^①（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷四，《新编已续藏》第115册，第46页

^②（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷三十四，《新编已续藏》第115册，第431页下。

对方自参自看的意味。正觉宗显的借用就是从这里找到了衔接之处,故而所谓“看取腹中书”便拥有了参取自家宝藏、但观自性、莫向外求的含义,也就赋予了《结素鱼贻友人》诗歌以新的阐释空间。

(三) 同案而异诗: 禅师视野中的诗歌

一个较为值得注意的现象是,对于同一则公案,不同禅师会借用不同文人的诗歌进行颂古,这为我们提供了一个新的观察视角。这种情况约有 20 余例,详情见下表:

公案	临济宗颂古所借诗歌
《圆觉经》不起妄念	谢朓《晚登三山还望景邑》、孟浩然《春晚绝句》、罗隐《自遣》、苏庠《清江曲》
大唐国里无禅师	《殷芸小说·吴蜀人》、郑谷《燕》
一口吸尽西江水	《殷芸小说·吴蜀人》、杜荀鹤《感寓》
女子出定	李白《江夏赠韦南陵冰》、王勃《滕王阁序》
盘山示众	孟浩然《春晚绝句》、苏舜钦《夏意》
马祖即心即佛	王维《观猎》、白居易《琵琶行》、杜甫《曲江二首(其二)》
临济大悟	李白《江夏赠韦南陵冰》、曹松《己亥岁二首(其一)》、黄庭坚《禅句二首(其二)》
崧山吃茶	李白《江夏赠韦南陵冰》、卢仝《七碗茶歌》
狮子尊者	杜甫《八阵图》、郑谷《淮上与友人别》、张祜《宫词》、黄庭坚《同孙不愚过昆阳》
德山托钵	杜甫《一百五日夜对月》、胡令能《喜韩少府见访》、船子德诚《偈》
南泉斩猫	朱湾《奉使设宴戏掷笼筹》、钱起《省试湘灵鼓瑟》
灵云桃花	黄庭坚《题王居士所藏王友画桃花二首(其一)》、欧阳修《踏莎行》、齐己《早莺》、崔护《题都护南庄》、灵澈《东林寺酬韦丹刺史》
百丈野狐	李白《忆东山(其一)》、白居易《寄韬光禅师》、灵澈《东林寺酬韦丹刺史》、郑谷《登杭州城》、欧阳修《踏莎行》、黄庭坚《禅句二首(其二)》
夹山境	灵澈《归南湖作》、王播《题木兰院二首(其一)》
天地同根	苏舜钦《夏意》、晁端礼《丑奴儿》、杜荀鹤《秋宿临江驿》、胡令能《观郑州崔郎中诸妓绣样》
临济迁化	船子德诚《偈》、苏轼《六月二十七日望湖楼醉书五首(其一)》
仰山叉手	广陵道士诗、欧阳修《踏莎行》
破灶堕	唐人残句、戴复古《鄂渚解缆》

世尊降生	白居易《琵琶行》、苏轼《登玲珑山》
廓然无圣	苏迈残句、李白《登金陵凤凰台》
风动幡动	高言《干友人诗》、王维《辋川别业》

表 3-2-4 临济宗禅师“借诗明禅”所借诗歌一览表

就同则公案的颂古来看，部分诗歌的借用只是从字词上进行选择，彼此之间并无太多内在意蕴上的联系。如“凌云悟道”公案的颂古，临济宗禅师对崔护、齐己、黄庭坚等诗的借用大都出自“桃花”的考量。不过，从有些公案的颂古中，也可以看出禅师们的诗歌态度。如对“达摩廓然无圣”公案，上方日益禅师的颂古后二句化用李白《登金陵凤凰台》称“辽东白鹤去无踪，三山半落青天外”，木庵道琼禅师的颂古后二句则化用苏迈的残句称“叶随流水归何处，牛带寒鸦过别村”。达摩祖师因为与梁武帝机语不契，一苇渡江而去，二者对这两首诗歌的运用都是从此处进行立意。再如“夹山境”公案的颂古，因为有法眼禅师“二十年只作境话会”的按语，后人的颂古多从悟道前后看待世间万物的不同上进行立论。天目文礼禅师的颂古借用灵澈《归南湖作》后二句“如今还向山边去，只有湖水无行路”，龙翔士珪禅师的颂古借用王播《题木兰院二首（其一）》后二句“如今再到经行地，树老无花僧白头”，都是从今昔对比的“物非人亦非”视角进行的创作，这里可以看到禅师对诗歌情感脉络的独特把握。由此可见，禅师们理解和把握一首诗歌的时候，并不在意它是否符合作者原意，更多的考量反而在于这首诗歌能否对禅境有所契合，这也是前人多从禅境与诗境的角度进行诗禅关系研究的原因之所在。

王友胜认为诗歌接受研究涉及到三个方面的内容，“以读者为主体的效果史研究，以研究者为主体的阐释史研究，以诗人为主体的影响史研究。第一种情况通过选本的形式实现，第二种情况通过注释、评点、论评等方式实现，第三种情况通过作家的创作实现”。^①“借诗明禅”无疑是第三种，但与文人多出于共情考量的创作接受不同，禅师颂古对前人诗歌的接受具有更为丰富的意蕴，可以说是一种特殊的创作接受。它一方面利用较具艺术性和广为人知的前人诗歌完成公案含义的揭示，另一方面又让我们从中看到禅师们对传统诗歌的观点和态度，甚至还在一定程度上赋予了传统诗歌全新的阐释空间。元好问早就认识到了这一点，

^① 王友胜《苏诗研究史稿（修订版）》，中华书局 2010 年，第 3 页。

他在为万寿菴和尚的百则颂古作序时，便引用自己所作的“诗为禅客添花锦，禅是诗家切玉刀”加以称颂。^①

四、借诗明禅与颂古入诗

颂古对前人诗歌的借用已如上所述，不仅如此，临济宗禅师的颂古作品还得到了文人的广泛喜爱，甚至被运用到诗词作品之中。这里仅举数例，可窥豹一斑。

俞紫芝《阮郎归·钓鱼船上谢三郎》：

钓鱼船上谢三郎。双鬓已苍苍。蓑衣未必清贵，不肯换金章。汀草畔，浦花旁。静鸣榔。自来好个，渔父家风，一片潇湘。^②

按：临济宗第七世浮山法远禅师（991-1067）颂“灵云桃花悟道”公案：“不是玄沙定纪纲，灵云那得事全彰。桃花觉了咸皆委，未彻何人共体量。师子离群山岳静，象王回顾海澄光。二师不并归何处，钓鱼船上谢三郎。”^③俞紫芝，字秀老，生卒年不详，史载与王安石、黄庭坚等人友善，元祐初年去世，故当在浮山法远之后。《石林诗话》称其“少有高行，不娶，得浮屠氏心法”，^④以禅门颂古之语入诗，亦是情理之中。

秦观《满庭芳·红蓼花繁》：

红蓼花繁，黄芦叶乱，夜深玉露初零。霁天空阔，云淡梦江清。独棹孤蓬小艇，悠悠过、烟渚沙汀。金钩细，丝纶慢卷，牵动一潭星。时时，横短笛，清风皓月，相与忘形。任人笑生涯，泛梗飘萍。饮罢不妨醉卧，尘劳事、有耳谁听。江风静，日高未起，枕上酒微醒。^⑤

按：临济宗第八世定慧超信禅师对“岩头辨主”公案的颂古：“础润天将雨，云开月正明。渔翁闲引钓，牵动一潭星。”^⑥定慧超信，生卒年不详，传承法系为汾阳善昭（947-1024）——琅邪慧觉——定慧超信，当在秦观（1049-1100）之前。另，徐培均据《龙井题名记》将此词系于元丰二年（1079）。

吕胜己《鹧鸪天·纸帐虚明好醉眠》：

纸帐虚明好醉眠。博山轻袅水沈烟。了知世上都如梦，须信壶中别有天。

^① 姚莫中主编，李正民增订《元好问全集（增订本）》，山西古籍出版社2004年，第782页。

^② 唐圭璋编《全宋词》第一册，中华书局1965年，第209页下。

^③ （宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷二十三，《新编已续藏》第115册，第279页上。

^④ （宋）叶梦得撰，逯钦立校注《石林诗话校注》，人民文学出版社2011年，第149页。

^⑤ （宋）秦观著，徐培均笺注《淮海居士长短句笺注》，上海古籍出版社2008年，第58页。

^⑥ （宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷二十八，《新编已续藏》第115册，第346页上。

知我者，为君言。道人有个好因缘。丹成有日归云路，且醉梅花作地仙。”^①

按：临济宗第九世白云守端禅师（1025-1072）颂“天地同根”公案：“天地同根自唯然，当时犹喜遇南泉。指言见此花如梦，须信壶中别有天。”^②吕胜己，字季克，号渭川居士，生卒年不详。因从朱熹、张栻等人讲学，当在守端之后。

刘克庄《有叹》：

方喜风箫吹协律，忽惊鸾镜黯无光。入君怀袖初蒙幸，着主衣裳外不忘。

陌上野游多薄幸，闺中婉娈有刚肠。落花满地无人扫，自是春来懒下堂。^③

按：临济宗第十六世北海悟心禅师对“兴化蟆头”公案的颂古：“蟆头舒起君王宝，司空见惯兴化老。千古君臣际会时，落花满地无人扫。”^④北海悟心禅师，生卒年不详，为松源崇岳（1132-1202）弟子，当在刘克庄（1187-1269）之前。

吴龙翰《赠诗客梅窗》：

骚人行脚遍天涯，何处青山不是家。惆怅旧时云外鹤，结巢窗外宁梅花。

⑤

按：临济宗第十一世疏山了如禅师颂“南泉水牯牛”公案：“不如随分纳些些，何处青山不是家。玉笛横吹皇化里，风前清韵彻天涯。”^⑥疏山了如，生卒年不详，为草堂善清（1057-1142）弟子，当在吴龙翰（1229? —）之前。

元好问《论诗三十首·其八》：

沈宋横驰翰墨场，风流初不废齐梁。论功若准平吴例，合著黄金铸子昂。

⑦

按：诗歌末句“黄金铸子昂”是对禅林习用之语“黄金铸子期”的化用，如临济宗四十六世无准师范禅师（1179-1249）颂“云门一曲”公案有“云门一曲，从来无谱。韵出五音，调高千古。就中妙旨许谁知，几拟黄金铸子期”，^⑧第十七世石溪心月禅师（?-1254）颂“庞居士作舞”公案也有“普济把定，被庞公痛处一锥，直得左转右侧前依后随。策篱提起处，相呼作舞时。若言依样画猫儿，定

^① 唐圭璋编《全宋词》第三册，中华书局 1965 年，第 1763 页上。

^② （宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷十六，《新编卍续藏》第 115 册，第 197 页下。

^③ （宋）刘克庄《后村先生大全集》卷四十三，张元济编《四部丛刊初编》第 308 册，中国书店出版社 2016 年，第 1455 页。

^④ （宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷二十六，《新编卍续藏》第 115 册，第 322 页下。

^⑤ 傅璇琮等主编《全宋诗》第 68 册，北京大学出版社 1998 年，第 42886 页。

^⑥ （宋）觉此编《环溪惟一禅师语录》卷一，《新编卍续藏》第 122 册，第 102 页下。

^⑦ （金）元好问著，狄宝心校注《元好问诗编年校注》，中华书局 2011 年，第 52 页。

^⑧ （宋）宗会、智折等编《无准师范禅师语录》卷一，《佛光大藏经·禅藏》第 27 册，第 283 页。

把黄金铸子期”。^①上述颂古均在元好问（1190—1257）同时或稍前，可见影响。

《随何赚风魔蒯通杂剧》：

争奈韩信军权太重，雄兵数十万，战将百余员。常言道：“太平本是将军定，不许将军见太平。”那韩信本是小官举荐……^②

按：《赚蒯通》杂剧所谓常言，本为宋代禅门习用语，如临济宗第九世东林常总禅师颂“踢到净瓶”公案称“定夺英雄是净瓶，毫厘分处更无情。太平本是将军致，不许将军见太平”，^③第九世真净克文禅师颂“宝寿开堂”公案称“探马飞来棒下宁，瞎人翻满镇州城。太平本是将军建，不许将军见太平”，^④再如第十世石巩戒明颂“南泉斩猫”公案也有“捕鼠有功人竞爱，霜刀挥处罢相争。太平本是将军致，不许将军见太平”^⑤之语。这两句话后来常为通俗文学所借用，除《赚蒯通》外，《水浒传》第九十四回《宁海军宋江吊孝 涌金门张顺归神》借费保之口说：“有日太平之后，一个个必然来侵害你性命。自古道：太平本是将军定，不许将军见太平。此言极妙。”^⑥

《增广贤文》：

天上众星皆拱北，世间无水不朝东。^⑦

按：临济宗第八世黄龙慧南禅师颂“北斗藏身”公案：“天上有星皆拱北，人间无水不朝东。时人若识藏身病，拈取簸箕别处春。”^⑧

赵孟頫《渔父词二首（其一）》：

渺渺烟波一叶舟。西风木落五湖秋。盟鸥鹭，傲王侯。管甚鲈鱼不上钩。

⑨

按：临济宗第十三世无著妙总禅师颂“夹山悟道”公案：“渺渺烟波一叶舟，竿头丝线几沉浮。离钩三寸如何道，便有金鳞暗点头。”^⑩

由上可见，这些被当时和后世文人借用的颂古大都具有明白晓畅的俗语性质，如“钓鱼船上谢三郎”“何处青山不是家”等均是如此。再如“天上有星皆拱北，

①（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷十五，《新编卮续藏》第115册，第177页。

②（元）佚名撰《随何赚风魔蒯通杂剧》，《续修四库全书》第1760册，第351页上。

③（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷十五，《新编卮续藏》第115册，第177页上。

④（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷三十一，《新编卮续藏》第115册，第382页下。

⑤（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷十一，《新编卮续藏》第115册，第121页下。

⑥（明）施耐庵、罗贯中著《水浒传》，人民文学出版社1997年，第1168页。

⑦赵敏俐、尹小琳主编《国学备览》第12册，首都师范大学出版社2007年，第504页。

⑧（宋）惠泉集《黄龙慧南禅师语录》，《佛光大藏经·禅藏》第26册，第28页。

⑨（元）赵孟頫撰，钱伟疆点校《赵孟頫集》，浙江古籍出版社2012年，第62页。

⑩（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷十七，《新编卮续藏》第115册，第208页下。

人间无水不朝东”、“太平不是将军致，不许将军见太平”等，更是反映出朴素的生活哲理，对这些颂古作品的借用也多出现在词曲、小说等文体之中。可以说，颂古之所以得到后世文人喜爱并非因为它的文学色彩和艺术水平，相反地，恰恰是它的通俗性和哲理性得到了更为广泛的关注。

黄霖在《论〈金瓶梅词话〉的“镶嵌”》中将“镶嵌”视为一种特殊的艺术创造，并从成书、作者、故事情节、人物塑造等方面指出它对《金瓶梅》研究的重要价值。^①事实上，不仅仅是“镶嵌创新型”的《金瓶梅词话》，“世代累作型”的《水浒传》等明清通俗小说中也有不少对前代文学作品的借用，而禅门颂古就是重要来源之一。这既是明清通俗小说的重要观察视角，也有助于加深我们对宋代禅门颂古的认识，值得进一步的研究。

第三节 颂古即诗：作为宋代诗歌的禅门颂古

颂古作为宋代文字禅的主要形式之一，具有较为独立的价值内涵和阐释空间。如前所述，笔者根据《禅宗颂古联珠通集》的收录情况将其分为专门用作典范轨则的“独立颂古”，实为上堂（或室中）举扬公案所作按语的“上堂举古”，以及题材选择多为公案问答的“禅会图赞”等三种类型。概而言之，只要一则偈颂能够确定是对公案机语的阐释评议或感悟欣赏，就应当视作颂古。不过，当代所编的宋代诗歌总集如《全宋诗》《宋代禅僧诗辑考》《全宋诗辑补》等往往并没有明确的颂古文体意识，这固然并非诗歌总集的主要任务所在，但却在一定程度上导致了颂古作品的失收和误收等问题。本节尝试对上述诸种宋代诗歌总集收录禅门颂古的标准进行探讨，同时对其失收、误收的颂古作品加以辨析，并在此基础上对颂古的诗歌美学特征进行揭示。

一、当代宋诗总集的颂古收录标准

在宋代禅师眼中，颂古是一种独立的文体，不仅前述《禅宗颂古连珠通集》的收录作品都是针对公案而作，诸种语录中也大都将颂古单列一类。宋代文人对此有着明晰的认识，如徐俯为临济宗第十一太平清远禅师语录所作序言称：“佛眼禅师之语。侍者道昕所录。上堂、小参、普说、垂示、垂代、心要、偈颂、颂

^① 参见黄霖《论〈金瓶梅词话〉的“镶嵌”》，《文艺研究》2016年第4期，第40-49页。

古，凡八种。盖数十万言，其义则一也。”^①他不仅对语录中的八种分类有着了解，还指出清远禅师的诸种作品“其义则一”的特点。

（一）《全宋诗》的颂古收录标准

至于当代所编宋代诗歌总集，多数并未对颂古收录标准进行明确说明，但根据它们所收录的作品来看，也可以得到大致了解。首先看《全宋诗》，该书为有宋一代的诗歌总汇，旨在求全求备，所谓“长篇短制，细大不捐，断章残句，在所必录”。就上述三类颂古来说，该书在收录第一类作品时明确将其标为“颂古”，如卷一二九六辑录自《古尊宿语录》卷三十六《龙门佛眼禅师语录·颂古》的释清远颂古六十二则，卷二〇一六辑录自《虚堂智愚禅师语录》卷五的释智愚颂古一百则等等，在将原文献中的独立颂古类诗歌进行收录后，仍冠以“颂古”类别。对于第二种上堂举古类作品，《全宋诗》多统一划归“偈颂”类，并将其所举公案用小一号字体备注在颂古之后，表现出一定的颂古文体意识。不过，这种标注并不全面，如卷一六五〇所辑蓬莱卿禅师偈三首，第三首为“一不是，二不成，落花流水里啼莺。闲亭雨歇夜将半，片月还从海底生”，^②根据《嘉泰普灯录》卷十六：

举“法眼道：‘识得凳子，周匝有余。’云门道：‘识得凳子，天地悬殊。’”

师曰：“此二老人，一人向高高山顶立，一人向深深水底行，然虽如是。一

不是，二不成，落花流水里啼莺。闲亭雨歇夜将半，片月还从海底生。”^③

可见，该偈为上堂举古，《禅宗颂古联珠通集》卷三十六也加以收录，但未见标注。再如《全宋诗》卷一八〇二所收释智远偈“從來打鼓弄琵琶，須是相逢两会家。佩玉鸣鸾歌舞罢，门前依旧夕阳斜”，^④根据《五灯会元》卷二十：

上堂，举女子出定话，乃曰：“从来打鼓弄琵琶，须是相逢两会家。佩

玉鸣鸾歌舞罢，门前依旧夕阳斜。”^⑤

可见，该偈也是上堂举古，同样未见标注。就《全宋诗》的收录情况来看，从禅师语录别集所辑“上堂举古”大都进行了标注，从灯录、禅林笔记等文献所辑“上堂举古”则未加标注。不过也有例外，如《全宋诗》卷一二六五所收释妙总颂岩

^①（宋）醵藏主编集，萧楚父等点校《古尊宿语录》，中华书局1994年，第649页。

^②傅璇琮等主编《全宋诗》，北京大学出版社1998年，《全宋诗》，第18479页。

^③（宋）正受撰，秦瑜点校《嘉泰普灯录》，上海古籍出版社2014年，第438页。

^④傅璇琮等主编《全宋诗》，北京大学出版社1998年，第20065页。

^⑤（宋）普济著，苏渊雷点校《五灯会元》，中华书局1984年，第1345页。

头婆子公案“一叶扁舟泛渺茫。呈桡舞棹别宫商。云山海月都抛却。赢得庄周蝶梦长”，^①则重新添加了标题《杲禅师以岩头婆子话相问作偈以答》。再如《全宋诗》卷一九四五根据《嘉泰普灯录》卷十五所辑释慧远上堂举“僧问睦州”公案，“登坛道士羽衣轻。呪力虽穷法转新。拇指破开天地闇。蛇头掀落鬼神惊”，^②更是被专门归作“颂古”一类。大抵《全宋诗》出于众人之手，故而标准不一。

（二）《宋代禅僧诗辑考》的颂古收录标准

其次，再看朱刚、陈珏所著《宋代禅僧诗辑考》，该书注意到“颂古”与“偈颂”的不同，并在前言中作有专门说明：

针对前代某一公案发表见解、体会，撰成一诗（以七言绝句为多，亦不避白话），名曰“颂古”。它也许可以被视为“颂”的一种，但语录、灯录中都有此专名，而且还有专门收录“颂古”的总集（详见下文）。这一类诗歌的特殊性在于，读者须同时阅读其所针对的公案，才能索解。《全宋诗》辑录“颂古”作品时，大抵也将有关公案的文字抄出。不过这样一来，相同的文字将反复出现在各作者名下收录的作品中，所以本书舍去公案文字，只以“颂古”为此类作品之标题，注明出处，请读者自己寻检原书。^③

所谓“舍去公案文字，只以‘颂古’为此类作品之标题”，就其收录情况来看，其实多数是将《禅宗颂古联珠通集》以及语录、灯录中已经“有此专名”的作品冠以“颂古”标题，对于没有明确标为“颂古”的作品则冠以“偈颂”标题。如该书所收释道奇诗歌有“偈颂”“颂古”等数类，“颂古”类或出自于《禅宗颂古联珠通集》，或出自于《续古尊宿语要》中“有此专名”的“独立颂古”。“偈颂”类作品有“天左旋，地右转，拈花微笑自成现。一会灵山尚俨然，更有何人眼如电”，^④同样出自《续古尊宿语要》，实为“上堂举古”，但因为《禅宗颂古联珠通集》未予收录，故而并未冠以“颂古”标题。该书多数情况都是如此，与《全宋诗》相比较来看，除了“舍去公案文字”外，似乎并无太大不同。不过，值得注意的是，该书对这一标准同样未能很好地践行。如书中所收释超信“偈颂”有“张家养得数个儿，大者效爷治家业。中有一男艺最精，气宇如王威猛烈。别别，踏

^① 傅璇琮等主编《全宋诗》，北京大学出版社1998年，第14262页。

^② 傅璇琮等主编《全宋诗》，北京大学出版社1998年，第21732页。

^③ 见朱刚、陈珏著《宋代禅僧诗辑考·前言》，复旦大学出版社2012年。

^④ 朱刚、陈珏著《宋代禅僧诗辑考》，复旦大学出版社2012年，第425页。

翻海底，不顾骊龙珠，喝散白云，岂羨长天月”，^①据《建中靖国续灯录》卷七可知，此为上堂举“石霜普会迁化”公案所作按语，又收录于《禅宗颂古联珠通集》卷二十七。可见，部分在前人典籍中已经“有此专名”的作品也有未被冠以“颂古”标题的情况。可以说，《宋代禅僧诗辑考》大体遵循了将原始文献中已明确视为“颂古”的作品列为“颂古”，将没有明确视为“颂古”的“上堂举古”类作品列为“偈颂”的作法，只是由于颂古文献出处选择上的原由，在部分颂古的处理上未能很好地对此加以贯彻。

（三）《全宋诗辑补》的颂古收录标准

最后来看汤华泉辑撰的《全宋诗辑补》。首先，就该书对“颂古”作品的收录情况来看，较之《宋代禅僧诗辑考》更为全面，如《古尊宿语录》卷四十有释文悦“一叶飘空便见秋，法身须透闹啾啾。来年更有新条在，恼乱春风卒未休”，^②是对“法眼报恩”公案的“上堂举古”，《宋代禅僧诗辑考》未予收录，《全宋诗辑补》则予以收录。再如《黄龙慧南禅师语录》有释慧南“怜儿不觉笑嘎嘎，却于中路蹶泥沙。黄龙老汉当时见，一棒打杀这冤家”，^③是对“庞居士卖箴篱”公案的“上堂举古”，《宋代禅僧诗辑考》未予收录，《全宋诗辑补》则予以收录。其次，《全宋诗辑补》在辑录“上堂举古”类作品时多数与《全宋诗》一样列为“偈颂”类，并且将“公案文字”加以著录，但也有部分“上堂举古”被冠以“颂古”标题。如《增集续传灯录》卷四所收象潭濡泳禅师“五台凝望思迟迟，白日青天被鬼迷。最苦一般难理会，玻璃盏子吃茶时”诗，^④实为对“无着和尚至五台与老翁吃茶次”的“上堂举古”，《宋代禅僧诗辑考》将其视为“偈颂”类，《全宋诗辑补》则将其归为“颂古”类。

综上，《全宋诗》《宋代禅僧诗辑考》《全宋诗辑补》在辑录原始文献中已明确标为“颂古”的作品时大都冠以“颂古”标题，在辑录原始文献中未明确标为“颂古”的作品时也都冠以“偈颂”标题，不过在具体处理上则“各显神通”。《全宋诗》将来源于语录别集的标明“公案文字”，来源于灯录等文献的则未予标注；《宋代禅僧诗辑考》对于“公案文字”统一未予标注，甚至原始文献已明

^① 朱刚、陈珏著《宋代禅僧诗辑考》，复旦大学出版社2012年，第201页。

^② （宋）颐藏主编集，萧蓬父等点校《古尊宿语录》，中华书局1994年，第762页。另，《全宋诗》释重显名下有《透法身句二首（其二）》“一叶飘空便见秋，法身须透闹啾啾。明年更有新条在，恼乱春风卒未休”，系从《祖英集》卷上辑录，与此当视为二诗。

^③ （宋）惠泉集《黄龙慧南禅师语录》，《佛光大藏经·禅藏》第26册，第21页。

^④ （明）文琬撰《增集续传灯录》卷四，《新编已续藏》第142册，第808页下。

确视为“颂古”的作品也有冠以“偈颂”标题的情况；《全宋诗辑补》对“公案文字”虽有标注但不够全面，并且有的冠以“颂古”标题，有的冠以“偈颂”标题，标准不一。很显然，这与何为颂古的文体标准不够明确关系密切，甚至一度造成误收、漏收情况。

二、宋代临济颂古的辑佚考辨

在对上述诸书进行辑佚考辨前，还需要说明的是“借诗明禅”的问题。我们知道，颂古的创作旨在引领学人悟道，和其他偈颂类作品如祈雨偈颂、拈香偈颂等一样，具有鲜明的实用性特征。考虑到这点，颂古的收录就不能完全以原创性为指标，对于直接挪用前人诗句而一字未改的“借诗明禅”类作品，也应当一视同仁地加以收录。如临济宗第十五世大川普济禅师颂“五祖虚空”公案称“绿树阴浓夏日长，楼台倒影入池塘。水晶帘动微风起，满架蔷薇一院香”，^①此诗与高骈《山亭夏日》无一字不同，《全宋诗》卷二九五一同样加以收录。再如环溪惟一禅师颂“《楞严经》见是非见”公案与苏轼《赠刘景文》诗，虚堂智愚禅师颂“法华举和尚访琅琊”公案与范仲淹《青郊》诗，淮海元肇禅师颂“汾山示众有句无句”公案与刘禹昭《田家》诗，希叟绍昙颂“舍利弗梦中说法”公案与王驾《春晴》诗等，均无一字不同，《全宋诗》同样全部予以收录。由此可以认为，只要一首偈颂能确证是对某则公案的赞颂，无论是有意识的创作、上堂小参举古还是禅会图赞，无论是否完全借用前人诗歌，都应当被视为颂古。基于这一标准，本文对《全宋诗》《宋代禅僧诗辑考》《全宋诗辑补》等书所收临济宗颂古诗等作品进行考察，有以下情况需要进行说明。

（一）临济颂古的重收

《全宋诗辑补》第三册第1205页依据《禅林类聚》卷十二所收开福道宁颂“云门游山玩水”公案：“游山玩水事寻常，早晚归来鬓欲霜。踏破草鞋回首看，数声猿叫白云乡。”今按，《全宋诗》第19册第12906页已依据《开福道宁禅师语录》卷下加以收录，并无一字不同，当为《全宋诗辑补》重收。

（二）临济颂古的误收

《全宋诗》卷一八二四所收卍庵道颜禅师颂古，实为东林士珪颂古，《宋代禅僧诗辑考》和《全宋诗辑补》均已言明，不再赘述。

^①（宋）元愷编《大川普济禅师语录》，《新编卍续藏》第121册，第319页下。

1. 《宋代禅僧诗辑考》卷四所收浮山法远颂古有：“呵呵大笑不寻常，须得眉间也放光。不是明招重注脚，丛林泊合错商量。”^①该诗系从《禅宗颂古联珠通集》卷三十辑录，是对“大沩有句无句”公案的颂古。《全宋诗辑补》与《宋代禅僧诗辑考》相同。《全宋诗》第29册第18495页则依据《嘉泰普灯录》卷二十八收有廓庵师远颂“有句无句”公案：“呵呵大笑不寻常，笑得眉间也放光。不是明招重注脚，丛林泊合错商量。”^②二者仅一字不同，且均为“有句无句”公案的颂古，当为同一首诗。今按，《嘉泰普灯录》编成于嘉泰四年（1204），《禅宗颂古联珠通集》中的该则颂古则为元僧普会于元贞至延佑年间（1295-1318）续收，当以《嘉泰普灯录》为准，将此颂古系于廓庵师远名下，《宋代禅僧诗辑考》《全宋诗辑补》均有误。

2. 《全宋诗》第29册第18457页据《颂古联珠通集》卷三十八收录梦庵信禅师颂“船来陆来”公案：“渔翁潇洒任东西，芦管横吹韵不齐。夜静月明鱼不食，扁舟卧入武陵溪。”《全宋诗辑补》第6册第2952页据《建中靖国续灯录》卷二十八收录海印超信禅师颂“船来路来”公案：“渔翁潇洒任东西，芦管横吹和不齐。夜静月明鱼不食，扁舟卧入武陵溪”。《宋代禅僧诗辑考》第201页同样将其归于定慧超信名下。今按，梦庵信禅师法号普信，法系为黄龙慧南—东林常总—泐潭应干—胜因咸静—梦庵普信，属临济第十二世；海印超信禅师法系为汾阳善昭—琅琊慧觉—海印超信，属临济宗第八世。二者并非一人。该则颂古当以《建中靖国续灯录》为准，系于定慧超信名下，《全宋诗》有误。

3. 《全宋诗》第29册第18463页依据《嘉泰普灯录》卷十四所收释法泰偈：“空手把锄头，步行骑水牛。人从桥上过，桥流水不流”。今查《嘉泰普灯录》可知，该诗并非颂古，而是上堂说法时对傅大士偈的直接转述，原文称“……大士复说偈曰：‘空手把锄头，步行骑水牛。人从桥上过，桥流水不流’”，^③可知不当系于释法泰名下，《全宋诗》有误。

4. 《全宋诗》第60册第37704页据《石溪心月禅师语录》卷中所收石溪心月《示圆阁梨偈》：“我有明珠一颗，久被尘劳关锁。而今尘尽光生，照破山河万朵。”今按，据《白云守端禅师语录》卷上可知，此偈为茶陵郁山主之作。并且，

^① 朱刚、陈珏著《宋代禅僧诗辑考》，复旦大学出版社2012年，第198页。

^② （宋）正受撰，秦瑜点校《嘉泰普灯录》，上海古籍出版社2014年，第779页。

^③ （宋）正受撰，秦瑜点校《嘉泰普灯录》，上海古籍出版社2014年，第385页。

世系心月禅师在说此偈后有“噫，茶陵郁山主，甚处去来”^①之语，也已甚明。

（三）临济颂古的失收

1. 《禅宗颂古联珠通集》卷九收有临济宗第十一世云岩天游颂“日面佛月面佛”公案：“打杀黄莺儿，莫教枝上啼。几回惊妾梦，不得到辽西。”该诗不见于《全宋诗》，亦为《宋代禅僧诗辑考》《全宋诗辑补》失收。

2. 《禅宗颂古联珠通集》卷四十收有临济宗第十三世圆极彦岑颂“蚯蚓为何化百合”公案：“客舍并州已十霜，归心日夜忆咸阳。无端更渡桑干水，却忆并州是故乡。”该则颂古又见于《嘉泰普灯录》卷二十一、《五灯会元》卷二十，文字略有异同，为《全宋诗》《全宋诗辑补》《宋代禅僧诗辑考》失收。

3. 《黄龙慧南禅师语录》卷一收有临济宗第八世黄龙慧南禅师上堂举“赵州大王”公案：“侍者祇解报客，争知身在帝乡。赵州入草求人，不觉浑身泥水。”为《全宋诗》《全宋诗辑补》《宋代禅僧诗辑考》失收。

4. 《禅宗颂古联珠通集》卷五收有临济宗第十四世朴翁义铈禅师颂“《圆觉经》不起妄念”公案：“春眠不觉晓，是处闻啼鸟。夜来风雨声，花落知多少。”为《全宋诗》《全宋诗辑补》《宋代禅僧诗辑考》失收。

5. 《禅宗颂古联珠通集》卷十二收有临济宗第十三世或庵师体禅师颂“盘山示众”公案：“春眠不觉晓。处处闻啼鸟。夜来风雨声。花落知多少。”为《全宋诗》《全宋诗辑补》《宋代禅僧诗辑考》失收。

6. 《北磻居简禅师语录》卷一收有临济宗第十四世北磻居简禅师颂“一口吸尽西江水”公案：“千山鸟迹绝，万里人踪灭。扁舟蓑笠翁，独钓寒江雪。”为《全宋诗》《全宋诗辑补》《宋代禅僧诗辑考》失收。

7. 《禅宗颂古联珠通集》卷四收临济宗第十四世肯堂彦充禅师颂“《楞严经》还者非汝”公案：“千山鸟飞灭，万里人迹绝。扁舟蓑笠翁，独钓寒江雪。”为《全宋诗》《全宋诗辑补》《宋代禅僧诗辑考》失收。

三、临济颂古的诗歌美学特征

偈颂原指佛经中的唱颂词，随着佛教经典的翻译来到中土，但佛典偈颂往往只是有着诗歌的体制，却缺少诗歌的韵味。魏晋以降，汉地的僧侣与文人也创作了大量偈颂类作品，从而让其成为汉语诗歌家族中的一员，也在思想内容和语言

^①（宋）住昱、宗焕等编《石溪心月禅师语录》卷中，《新编卍续藏》第123册，第113页下。

形式上带来了深远影响。紧接着,由于唐宋时期禅宗的兴盛,偈颂逐渐具有了特定的实用性质,颂古就是其中较为特殊的一类。它除了具备偈颂的雅俗并存、韵散结合等一般性特征外,还有着十分鲜明的自身特色。就宋代临济宗颂古来看,新颖多姿的譬喻、以贬为褒的手段和峻烈活泼的风神最为突出。

(一) 新颖多姿的譬喻系统

颂古之为诗歌,最大的特色就是需要结合公案进行解读,可以说是禅门公案的诗体解说词。公案旨在引领学人体悟实相无相的涅槃妙心,从而揭示自性清静、不假外求的南宗禅思想,这便要求颂古需具备以文字名相喻指禅门义理的特征。由此,颂古的用词用语常常并非字面上的简单含义,而是带上了鲜明的指向性色彩,从而与修辞学意义上的“佛经譬喻”十分相像。张海沙曾指出,佛教经典中的譬喻具有“推倒思维定式、颠倒逻辑关系”的思维特点,常给人“新颖奇特之感”。^①临济宗颂古对此也有较为突出的表现。

首先是自性譬喻。前文已经提到临济义玄所谓“无位真人”即是一种形象性的“自性”概念。除此之外,已庵道颜颂古中还有“家贼”、“家亲”之说,“七处征心欸便成,推穷寻逐按分明。都缘家贼难防备,拨乱乾坤见太平”,“六门晓夜任开张,家贼难防事可伤。识得家亲恩爱断,更无一物献尊堂”。^②第一首颂古是就“阿难七处征心”公案而发,公案的目的在于破除阿难的妄想分别心,从而揭示息心显性的道理。道颜颂古便是以“家贼”譬喻阿难的攀缘造作之心,称其最是很难防备。第二首颂古是就“曹山家贫遭劫”公案而作,《续古尊宿语录》的记载较为详细:“问:‘家贫遭劫时如何?’师云:‘不能尽底去。’进云:‘为什么不能尽底去?’师云:‘贼是家亲。’进云:‘既是家亲,为什么翻成家贼?’师云:‘内既不应,外不能为。’进云:‘忽然捉败时如何?’师云:‘内外绝消息。’进云:‘捉败时,功归何所?’师云:‘赏亦不曾闻。’僧云:‘恁么则劳而无功。’师云:‘功则不无,成而不处。’进云:‘既成,为什么不处’云:‘不见道:太平本是将军致,不许将军见太平。’”^③原来,道颜承继了曹山本寂的说法,以“家贼”为本心,“家亲”为自性,所谓“内既不应,外不能为”正是禅门“心性不二”的见地。

^① 张海沙《唐宋诗学范畴之佛经溯源》,打印稿2017年,第281页。

^② (宋)法应集,(元)普会续集《禅宗颂古联珠通集》,《新编已续藏》第115册,第44页下、367页上。

^③ (宋)晦堂师明编《续古尊宿语要》卷二,《新编已续藏》第118册,第897页下。

其次是祖师譬喻。就临济义玄来看，他常被称为“白拈贼”。这个词语最早见于雪峰义存之口，《景德传灯录》：“一日上堂曰：‘汝等诸人，赤肉团上有一无位真人，常向诸人面门出入。汝若不识，但问老僧。’时有僧问：‘如何是无位真人？’师便打云：‘无位真人是什么干屎橛？’后雪峰闻，乃曰：‘临济大似白拈贼。’”^①“白拈贼”原是指徒手盗物不留行迹之人，此处则是说义玄能够自如地接化学人，破除学人妄想于无形之中。这一譬喻得到了临济颂古的广泛喜爱如临济宗第十一世云岩因禅师颂“临济棒喝”公案：“顺逆无踪，圣凡泯迹。白日青天，雷奔电激。正法眼藏灭无传，临济老汉白拈贼。”^②临济宗第十一世黄龙悟新禅师颂“赵州吃茶去”公案：“赵州吃茶，宗门奇特。到与不到，正白拈贼。”^③临济宗第十二世瞎堂慧远禅师颂“世尊降生”公案：“本离兜率降王宫，便就刀山入镬汤。等闲擒下白拈贼，满眼俱为败露赃。”^④可见，“白拈贼”这一譬喻的称颂对象已扩展到包括义玄在内的所有佛门祖师。

最后是例证譬喻。丁敏从梵汉翻译的视角，将汉译佛典中的“譬喻”分为修辞学的譬喻、例证和阿波陀那三类。^⑤如果说，上述自性譬喻、祖师譬喻与修辞学意义上的譬喻较为接近，公案颂古中还有不少例证式的譬喻。这种形式的譬喻往往出现在对“如何是佛”“如何是祖师西来意”的回答中，进而再被禅门颂古广泛借用，如“首山新妇”公案：“问：‘如何是佛？’师曰：‘新妇骑驴阿家牵。’”^⑥公案借用婆婆为儿媳牵驴这一违反生活常识的事例来譬喻问题本身的荒谬，隐含着禅门第一义的不可言说，恰符合所谓“直告之不明，故假物之然否以彰之”的譬喻原则。临济宗禅师对该则公案的颂古也多就此立意，如海印超信“新妇骑驴阿家牵，王老空中驾铁船。井底挂帆风势恶，须弥顶上浪滔天”，^⑦用四个乖谬无理的事例来阐说公案含义。除此之外，临济宗还有许多新颖的譬喻，如“三脚驴子”“八角磨盘”等，大都具有化抽象为具象，令人更易理解的效果。

（二）以贬为褒的颂古手段

宋代禅师虽然创作了大量语言文字，但“不立文字”的根本立场从未改变，

^①（宋）道原著，顾宏义译注《景德传灯录译注》，上海书店出版社2010年，第800页。

^②（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷二十一，《新编卮续藏》第115册，第258页上。

^③（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷二十，《新编卮续藏》第115册，第241页上。

^④（宋）齐己、如本等编《瞎堂慧远禅师广录》卷四，《新编卮续藏》第120册，第966页上。

^⑤丁敏《佛教譬喻文学研究》，《中国佛教学术论典106》，佛光出版社2001年，第5-10页。

^⑥（宋）颐藏主编集，萧蓬父等点校《古尊宿语录》，中华书局1994年，第127页。

^⑦（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷三十六，《新编卮续藏》第115册，第454页下。

这就给颂古带来了新的要求，即在称颂公案的同时破除祖师公案的神圣性和不可侵犯性。就此而言，无门慧开常从否定性言说切入，将“呵佛骂祖”的手段运用到颂古之中，可以视为临济宗颂古的代表。

一方面是以反语拈提。慧开的《禅宗无门关》是一部集祖师公案、散语拈提、韵语颂古于一体的禅门公案集，他在拈提中常常以批评之语行赞颂之实。如第19则“平常是道”公案，慧开拈提曰：“南泉被赵州发问，直得瓦解冰消，分疏不下。赵州纵饶悟去，更参三十年始得。”^①称南泉普愿被赵州从谏一问，所有手段都消失殆尽，直是诉说不清；又称赵州从谏虽在言下开悟，还要再修学三十年才能到家。不过随后的颂古，所谓“春有百花秋有月，夏有凉风冬有雪。若无闲事挂心头，便是人间好时节”，却是对普愿“平常心是道”毫不吝惜的赞扬。再如第21则“云门屎橛”公案，慧开拈提曰：“云门可谓家贫难办素食，事忙不及草书，动便将屎橛来撑门户，佛法兴衰可见。”^②称云门文偃禅师动辄运用干屎橛的接引手段来装神弄鬼撑门面，可见佛法衰败之像。但随后的颂古，所谓“闪电光，击石火。眨得眼，已蹉过”，无疑是对“干屎橛”接人的充分称扬。又如第40则“趯倒净瓶”公案，拈提曰：“汾山一期之勇，争奈跳百丈圈圜不出。检点将来，便重不便轻。何故蹉？脱得盘头，担起铁枷。”^③称汾山灵佑虽是一时英豪，却始终跳不出百丈怀海的圈套，从百丈典座到汾山住持，无疑是才脱盘头，又上枷锁。再看接下来的颂古，所谓“百丈重关挡不住，脚尖趯出佛如麻”，仍然是彻头彻尾的褒扬。综上可见，若仅仅从拈提入手，慧开似乎对历代高僧都有不满之处，只有结合颂古对读才能更好地他所表达的真实含义。

另一方面是否定式颂古。慧开为充分发挥颂古助人悟道的作用，采取了诸多手段，如第31则“赵州勘婆”公案的点题式问句拈提，第20则“大力量人”公案的“续句”式“三句半颂古”等，更值得关注的是否定式颂古。第2则“百丈野狐”公案讲述了一位因“不落因果”之语五百世堕野狐身，又因百丈怀海“不昧因果”之语顿时摆脱野狐身的老人。慧开的颂古称“不落不昧，两采一赛；不昧不落，千错万错”。^④他的意思是，不要认为说“不落因果”就会落入因果，说“不昧因果”才能脱离因果。实际上，“不落因果”和“不昧因果”并无根本不

^① 魏道儒释译《禅宗无门关》，东方出版社2017年，第94页。

^② 魏道儒释译《禅宗无门关》，东方出版社2017年，第101页。

^③ 魏道儒释译《禅宗无门关》，东方出版社2017年，第166页。

^④ 魏道儒释译《禅宗无门关》，东方出版社2017年，第24页。

同，若是执著于此，必然千错万错，不脱因果。第6则“世尊拈花”公案非常著名，慧开的颂古称“拈起花来，尾巴已露；迦叶破颜，人天罔错”。^①他这句话说，释迦牟尼拈花，早已露出马脚；摩诃迦叶微笑，人天全都不懂。暗含的意思是，“拈花”也不过是方便法门而已，不可执着于为何拈花，有无传授。第29则“非风非幡”公案是禅门六祖惠能的著名公案，慧开的颂古称“风幡心动，一状领过；只知开口，不觉话堕”。^②意思是说，所谓风动、幡动、心动只是口头官司而已，争辩的双方实际上全都已经输了。这里是将二僧与六祖一状判为同罪，从而打破学人对祖师的盲目崇信，具有生新起疑、出迷破妄之效。可以说，否定式颂古是真正地将公案视为接引方便的作法，它一则借用颂古来阐说自己对禅门公案的理解，一则又借用颂古让公案重新鲜活了起来。

无门慧开禅师的上述作法，可以从他的公案思想得到解释，所谓“灵山密付，黄叶止啼，少室亲传，望梅止渴。乃至德山棒，临济喝，雪峰辊球，道吾舞笏，秘魔擎叉，禾山打鼓，清原垂足，天龙竖指，尽是弄猢猻底闲家具，到者里总用不着。”^③一切公案都只是“到这里”的手段，自然无须小心翼翼地奉为圭臬。

（三）豪猛粗放的临济风神

临济宗向以虎骤龙奔、杀活自在的面貌著称，有“临济将军”之称，这在临济宗禅师的颂古作品中也有鲜明体现。此处仅从两个在宋代禅林非常著名，却为后人较少关注的公案及其颂古尝试言之。

第一个是密庵咸杰“破沙盆”公案。《南宋元明禅林僧宝传》有较为详细的记载：“一日，应庵晚参垂问：‘如何是正法眼？’师遽趋对曰：‘破砂盆。’应庵颌之，命入侍，大拥众心。及辞归省亲，应庵送以偈曰：‘大彻投机句，当阳廓顶门。相从今四载，征诘洞无痕。虽未付钵袋，气宇吞乾坤。却把正法眼，唤作破砂盆。此行将省觐，切忌便踪跟。吾有末后句，待归要尔遵。’师闽还，应庵乃上堂，举师分座曰：‘一棒一条痕，一捆一手血。临济老瞎驴，至今犹未瞥。须弥顶上浪拍天，大洋海水无一滴。伟哉本色人，顶门亚三只辨龙蛇。百草头擒虎兕，一毫力穿大地人鼻孔。坐断衲僧摇舌，虽然犹未拨动向上一窍在，且作么生是向上一窍？问取堂中首座杰。’^④密庵咸杰以破沙盆回答正法眼，在精神面貌

^① 魏道儒释译《禅宗无门关》，东方出版社2017年，第45-46页。

^② 魏道儒释译《禅宗无门关》，东方出版社2017年，第132页。

^③ （宋）普敬、普通等编《无门慧开禅师语录》卷二，《新编卍续藏》第120册，第515页上。

^④ （清）自融撰，（清）性磊辑补《南宋元明禅林僧宝传》卷五，《佛光大藏经·禅藏》第20册，第210页。

上与云门干屎橛、洞山麻三斤十分相类，都有迅捷不容拟议之风。昙华肯定了他的作风和悟境，称其就像太阳照在顶门上，无纤毫不通之处，并盛赞他为一语破的、峻烈直截的“本色人”。在昙华所定的基调上，临济禅师对这则公案的颂古，也呈现出峻烈粗放之气。虚堂智愚：“直甚破沙盆，掀翻海岳昏。顶门真个瞎，千古累儿孙。”^①此亦是否定式颂古，字面上说咸杰拈出“破沙盆”只是重添葛藤烦恼，累及后世儿孙，暗含的意思却是“破沙盆”为值得后世参学的入道要门。颂古中的“掀翻海岳”、“顶门真瞎”等词，均见粗放之风。还需要说明的是，“累儿孙”为临济宗常用的否定性赞颂方式，月庵善果、大沕洪智、天目文礼等禅师的颂古中都有这种用法。

第二个是松源崇岳“大力量人”公案。据《南宋元明禅林僧宝传》记载：“岳为人重嘿，每见贵客，则问曰：‘大力量人，因甚抬脚不起？见禅流，则问曰：‘明眼衲僧，因甚脚跟红线不断？’有对者辄哂而顾之，时称岳得应庵之机得密庵之用云。”^②今人关于该则公案的解释歧义较大。有人认为“大力量人”是指未破“我执”之人，由于“我执”未破从而不能摆脱烦恼。这显然是错误的。《枯崖漫录》：“以所传白云端和尚法衣亟欲付人，垂三转语云：‘开口不在舌头上。大力量人为什么抬脚不起？大力量人为什么脚根下红线不断？’而无契者。”^③据此可知，“大力量人”和“明眼衲僧”意思相同，指的是明心见性之人。这种说法还可以找到两处旁证。应庵昙华：“做工夫底，祇向脚跟下推究，推来推去蓦然推彻，岂不是大力量人？”^④憨山德清：“若大力量人，能顿见自心现量，住如实究竟处者。”^⑤又有人认为崇岳问句的意思是，通过精进修行能发挥大力量的人依然不想站起身来终止坐禅。这种说法也不确切。汉语之中，放在动词之后的“不起”二字是指力量够不上，故而崇岳问句的意思并非是不想站起身来，而是无法抬起脚来。力量再大的人也无法将自己的脚抬起来是生活常识，虚堂智愚的着语可以看出这一点，“僧云：‘大力量人因甚抬脚不起？’师云：‘师子咬人，韩卢逐块。’”^⑥以石块分别投向师子和韩卢，韩卢追逐石块，徒费力气；而师子则直扑而至，杀人见血。智愚正是以其自然之性来回答学人的提问。可见，崇岳的提

^①（宋）妙源、可宣等编《虚堂智愚禅师语录》卷五，《佛光大藏经·禅藏》第33册，第202页。

^②（清）自融撰，（清）性磊辑补《南宋元明禅林僧宝传》卷六，《佛光大藏经·禅藏》第20册，第229页。

^③（宋）释圆悟著《枯崖漫录》卷二，《全宋笔记》第七编第七册，大象出版社2016年，第203页。

^④（宋）守诠等编《应庵昙华禅师语录》卷六，《新编卍续藏》第120册，第854页下。

^⑤（明）德清笔记《观楞伽经记》卷四，《新编卍续藏》第25册，第882页下。

^⑥（宋）妙源、可宣等编《虚堂智愚禅师语录》卷二，《佛光大藏经·禅藏》第33册，第70页。

间将应机者逼到了悬崖边上，具有令人张口即错、拟议便乖的特性，险峻异常。临济禅师的颂古多从对“大力量人”的描述渲染上立意，如无门慧开“抬脚踏翻香水海，低头俯视四禅天。一个浑身无处着，请续一句”，^①又如虚堂智愚“力难抬起为君宣，神骏何劳更着鞭。一跃洞天三十六，到时凡骨便成仙。”^②前者称其一脚能够踏翻围绕须弥山的大海，后者称其一跃可以横跨道教三十六洞天，可见他的力量之大。临济颂古对豪猛形象的勾勒，与其粗放的措辞一样，都是临济宗峻烈宗风的直接显现。

豪猛粗放之风是临济颂古的重要特色之一。除了这两则公案的颂古外，在本章第二节所总结的临济颂古对前人口语俗语类诗句以及霸道凌厉型诗歌的借用中，也都有较好的反映。

本章小结

临济宗禅师创作的公案颂古占到整个宋代禅门颂古的七成以上，从而成为宋代诗歌的组成部分之一。不过，当前宋诗总集对颂古诗的收录标准大都没有明确说明，因而出现了偈颂、颂古以及一般性诗歌等不同归类。究其原因，主要在于学界对独立颂古、上堂举古、悟道偈颂和禅会图赞等不同类型颂古的认识不足。有鉴于此，本章结合《禅宗颂古联珠通集》所收颂古作品，将宋代禅门颂古分为独立颂古、上堂举古和其他颂古三大类别，并据此对《全宋诗》《全宋诗辑补》《宋代禅僧诗辑考》收录颂古诗的标准加以探讨，继而对三书误收、重收、失收的临济宗颂古诗进行辑佚考辨。从这个方面来说，禅门颂古诗对宋代诗歌的影响主要在于丰富了宋诗大家庭。具体到临济宗颂古诗来看，还展现出显著的宗派特色。一方面，临济宗禅师善于运用譬喻手法，在颂古诗中对祖师譬喻、自性譬喻和例证譬喻的运用多系临济宗特有喻象；另一方面，临济宗颂古诗以贬为褒的创作手段、豪猛粗放的风格特色以及对前人凌厉诗句的化用，也都是临济宗“呵佛骂祖”精神和峻烈活泼宗风的直接呈现。

禅门颂古诗不仅为宋代诗歌带来了新的质素，禅师们在颂古诗创作中同样也从前代诗歌遗产中汲取着营养。其中最值得注意的是，颂古诗对前人诗歌整句、整首的化用。本章在文献梳理的基础上发现，临济宗颂古诗化用的前人诗句主要

^① 魏道儒释译《禅宗无门关》，东方出版社2017年，第98页。

^② （宋）妙源、可宣等编《虚堂智愚禅师语录》卷五，《佛光大藏经·禅藏》第33册，第202页。

来自于盛唐、中唐和晚唐时期，化用最多的诗人分别是杜甫、李白和郑谷。具体到化用手法上来说，有一句、二句、四句等篇幅上的不同，也有文字改动与否、化用位置前后的不同。临济宗颂古诗中的这些化用，一方面为禅门公案提供了形象化的阐释途径，另一方面也为前人诗歌带来了禅学化的理解空间，从而有助于我们理解禅门方外人士对文人诗歌的认识和见解。从这个层面而言，对禅门颂古诗“借诗明禅”特色的研究应当视为文人诗歌对颂古诗的影响。

直到目前为止，对作为宋诗组成部分的禅门颂古诗的研究仍旧十分不足。一者因为颂古诗的艺术水平参差不齐，从而受到较大程度的忽视；二者颂古诗需要与公案进行对读，这也使得诗歌的真实内涵较难索解。正因如此，当前对总数超过 7000 首的宋代禅门颂古诗的研究，主要集中在雪窦重显、大慧宗杲和汾阳善昭等人的个案分析上，对颂古诗特色的研究也较多从雅俗并存、韵散结合等佛门偈颂的一般性特征进行考量。因而，本章对颂古诗的类型划分及其标准辨析，也就为进一步认识颂古诗的文体特征提供了参考，从宗派特色与借诗明禅视角的切入也为颂古诗的深入研究带来了可资借鉴的途径。

第四章 临济禅法与宋代诗歌

魏道儒在《宋代禅宗史论》中说：“禅宗派别的兴衰与禅学的发展既有联系又有区别……一种禅学形式的产生和发展，往往是在不同派别的共同努力下完成的。”^①这是符合宋代禅宗实际的论断，此前章节所论及的公案禅、文字禅虽然一定程度上体现出临济宗独有的特色，但也并不局限于临济一宗。不过，在宋代禅宗的不同派别之中，也确实存在着宗风特色以及悟道方法上的明显差异。就前者来看，宋僧智昭、清僧灯来以及黄忏华、杨曾文、贾晋华等现当代学者对五家宗风的不同多有论述。至于后者，日本学者小川隆在《语录的思想史》一书中进行了较为深入探讨。事实上，宗风特色的不同与悟道方法的差异密切相关，它们都对宋代文人产生了十分重要的影响。本章拟从北宋中期士林风貌的转变以及宋代理趣诗、咏物诗的创作方面入手，尝试对其所受临济禅法特色之影响进行探讨。

第一节 临济宗禅法特色论析

禅宗秉持以心传心、见性成佛的悟道理念，强调学佛成佛不需要钻研经教、也不需要向外驰求，而是要“自识本心，自见本性”，“自见本性，自成佛道”。为令不同根基的学人“见性”，历代禅师采取了种种接机手段。临济宗是接机手段最为丰富的宗派，仅《人天眼目》《五家宗旨纂要》等书记载的临济门庭设施就超过二十种。这些门庭设施虽代有创新与发展，但在运用之中将临济义玄的思想特色很好地承传了下来，那就是峻烈活泼的宗风面貌和触目是道的悟道方法。

一、“峻烈活泼”的宗风面貌

丁福保《佛学大词典》对“宗风”的解释为：“一宗之风仪也。禅宗特称宗师家宗乘举扬之风仪曰宗风，犹言家风、禅风等。若就宗师家一人之风仪而云，如称‘云门宗风，德山宗风’等是也。又祖师禅风相承，为其宗独特之流仪，亦曰宗风，如‘临济宗风，曹洞宗风’是也。”^②丁氏认为，宗风既可以指一宗之风仪，也可以用来形容一人之风仪。风仪，是为风采、仪容，常用来形容人的长相仪表，但同时也包含因言谈举止而展现出精神风貌。如《南史·张邵传》：“畅随

^① 魏道儒《宋代禅宗史论》，《中国佛教学术论典3》，佛光山文教基金会2001年，第54页。

^② 丁福保编《佛学大辞典》，中国书店2011年，第1151页中。

宜应答，吐属如流，音韵详雅，风仪华润”。^①段成式《酉阳杂俎续集·支诺皋上》：“道士缓步庭中，年可四十，风仪清古。”^②禅宗所谓“宗乘举扬之风仪”，指的是禅师弘扬宗门义理时所展现出的风格与特色。

客观来看，以某个抽象性的形容词来概括一宗之风仪，无疑会遮蔽掉诸如时代发展、地域特色乃至禅师性格等因素所造成的差异。但若考虑到禅师的宗派意识及其对本家宗风的自觉护持，这种单一化的描述也自有他的合理性。对于临济宗最具代表性的宗风特色，《人天眼目》中有一段十分著名的总结：

临济宗者，大机大用。脱罗笼出窠臼，虎骤龙奔，星驰电掣；转天关斡地轴，负冲天意气，用格外提持。卷舒擒纵，杀活自在……大约临济宗风，不过如此。要识临济么？青天轰霹雳，陆地起波涛。^③

《五家宗旨纂要》也说：

临济家风，全机大用，棒喝齐施，虎骤龙奔，星驰电掣。负冲天意气，用格外提持。卷舒擒纵，杀活自在，扫除情见，迥脱廉纤。以无位真人为宗，或喝或棒，或竖拂明之。^④

从这些归纳中可以看出，临济宗确有山崩电卷、杀活自在的宗风面貌，是以禅门常有“临济将军”之称，借以喻其雷厉风行，机用随心。临济义玄的悟道经历就展现出豪猛粗暴之气，他先在黄檗希运门下“三度发问，三度被打”，后于高安大愚言下悟道时，随即便向大愚肋下打了三拳。义玄提撕学人时也常有刚猛的禅机作略，甚至是拟议则喝，礼拜即打。

上堂，僧问：“如何是佛法大意？”师竖起拂子，僧便喝，师便打。又僧问：“如何是佛法大意？”师亦竖起拂子，僧便喝，师亦喝。僧拟议，师便打。^⑤

师问僧：“什么处来？”僧便喝，师便揖坐。僧拟议，师便打。师见僧来，便竖起拂子。僧礼拜，师便打。又见僧来，亦竖起拂子。僧不顾，师亦打。^⑥

举拂、施棒、大喝，均展现出临济特有的严厉峻烈之风。此外，临济宗风的另一

^①（唐）李延寿撰《南史》，中华书局1975年，第831页。

^②（唐）段成式撰《酉阳杂俎续集》，景印文渊阁《四库全书》第1047册，第774页下。

^③（宋）智昭编撰，尚之煜释读《人天眼目》，上海古籍出版社2015年，第100-101页。

^④（清）灯来撰，性统编《五家宗旨纂要》，《新编卍续藏》第114册，第508页上。

^⑤（唐）慧然集，杨曾文编校《临济录》，中州古籍出版社2001年，第9页。

^⑥（唐）慧然集，杨曾文编校《临济录》，中州古籍出版社2001年，第32页。

个特点便是杀活自在，大意是指能够自由运用各种手段来斩断学人妄念、复活本源真性。以“四喝”为例，有扫除一切情解知见的“一喝如金刚王宝剑”，有呈露自身清净本性的“一喝如踞地金毛师子”，有检验学人深浅真伪的“一喝如探竿影草”，还有提醒学人勿死句下的“一喝不作一喝用”。^①一喝之威，有如许作用，所谓“杀活自由，布置临时，谓之我为法王，于法自在”。^②再如对“四料简”的运用，“如中下根器来，我便夺其境，而不除其法；或中上根器来，我便境法俱夺；如上上根器来，我便境法人俱不夺；如有出格见解人来，山僧此间，便全体作用，不历根器。”^③随机接化，活泼自在。

临济宗这种峻烈而又活泼的宗风，被后世子孙很好地继承了下来。就义玄的峻烈之风来说，宋代临济宗禅师有着明确认识。无准师范《临济赞》称其“晴空轰霹雳，官路栽荆棘。没与遭逢著，前凶后不吉”，^④石田法薰《临济和尚赞》说他“空拳捺定，喝声雷震。闪电光中，要分邪正。驾大脱空，卖无主趣。似恁落赖心肠，至今却有儿郎。”^⑤可见，这种门风得到了禅师们的高度认同。再看兀庵普宁：“我此门风，孤危不立。若是临济儿孙，便请单刀直入。”^⑥佛教经典常以狮（师）子代指佛祖，禅宗也往往将杰出的僧人比作师子儿，义玄自称法门便有“师子一吼，野干脑裂”^⑦之语。汾阳善昭继承这种门风，上堂说法称“汾阳门下，有西河师子，当门踞坐。但有来者，即便咬杀”，并作有《西河师子》：“西河师子九州闻，抖擞金毛众兽宾。哮吼一声天地静，五湖四海奉明君。”^⑧师子哮吼，四海臣服。这是以师子自比，以其哮吼代指宗风。再如西余净端，人称“端师子”，明僧紫柏真可《题师子端禅师语录》：“惊其脱略窠臼，大用纵横，不从轨则。果若金毛师子，跳掷露地，百兽闻风，靡不脑裂者也。”^⑨在宋代临济宗发展过程中，能够荷担大法、延续正宗的禅师正是那些绍继义玄峻烈宗风之人。如圆悟克勤就曾说“应须生铁铸就心肝，杀人不眨眼手段，乃可略露风规”。^⑩“风规”即宗风之义，“杀人不眨眼”即毫不留情地剿灭分别妄想，借此喻指临济宗

^①（唐）慧然集，杨曾文编校《临济录》，中州古籍出版社2001年，第36页。

^②（宋）绍隆编《圆悟克勤禅师语录》卷十三《普说》，《佛光大藏经·禅藏》第26册，第351页。

^③（唐）慧然集，杨曾文编校《临济录》，中州古籍出版社2001年，第24页。

^④（宋）宗会等编《佛鉴禅师语录》，《佛光大藏经·禅藏》第27册，第475页。

^⑤（宋）了觉、师坦等编《石田法薰禅师语录》卷四，《新编卍续藏》第122册，第67页下。

^⑥（宋）净韵等编《兀庵普宁禅师语录》，《新编卍续藏》第123册，第5页上。

^⑦（唐）慧然集，杨曾文编校《临济录》，中州古籍出版社2001年，第36页。

^⑧（宋）楚圆集《汾阳无德禅师语录》，《佛光大藏经·禅藏》第24册，第246页。

^⑨（明）德清阅《紫柏尊者全集》卷十五，《新编卍续藏》第126册，第891页下。

^⑩（宋）圆悟克勤著，明尧、明洁校注《圆悟克勤禅师心要》，金城出版社2017年，第472页。

风甚为恰当。再如应庵昙华，李浩称其烹锻诸佛、呵咄列祖，“说法如雷如风”。^①被后世视为临济正宗的禅师并非留下大量诗文著作的“文学僧”，而是那些能够较好继承临济宗峻烈本色的禅师。

就其活泼之风来看，义玄常被称为“白拈贼”。这个词语并未出现在《临济录》之中，最早见于雪峰义存之口。《景德传灯录》：

一日上堂曰：“汝等诸人，赤肉团上有一无位真人，常向诸人面门出入。

汝若不识，但问老僧。”时有僧问：“如何是无位真人？”师便打云：“无位真人是什么干屎橛？”后雪峰闻，乃曰：“临济大似白拈贼。”^②

白拈贼原指徒手盗物不留行迹之人，此处则是说义玄能够自如地接化学人，破除学人妄想于无形之中。这一点也得到了临济宗禅师的广泛认同与称赞。大慧宗杲《江令人请赞》：“才参临济禅，便作白拈贼。”^③曹源道生：“靠倒达磨老臊胡。打杀临济白拈贼。”^④无准师范《临济赞》更是称赞道：“窃不见踪，败不见赃。是真白拈，其谁与当。”^⑤临济宗的白拈手段，实际上正在于他的广大门庭，无所不包。汾阳善昭参学诸方，“见老宿者七十有一人，皆妙得其家风”，^⑥并作有《广智歌》讲述禅门一十五家门风。《汾阳无德禅师语录》：“问：‘如何是和尚家风？’师云：‘我家广大，无种不有。’”^⑦临济家风广大，手段灵活，机用纵横，无有轨则。法眼文益曾以“互换为机”^⑧总结临济“宗眼”，落脚点就在于理事关系视野下“四宾主”为代表的灵活手段。再如前所述师子之喻，在临济宗禅师看来，也具有杀活随心、透脱自在之意。佛慧泉禅师：“猎猎奔驰势不休，草深风劲更堪愁。翻身师子无寻处，空使行人说路头。”^⑨禅本身就超越于任何形式，无处不在，以活泼自由的手段来传达活泼泼的禅，无疑极为符合禅的精神。

禅门十分重视宗风传承，上堂之时每有“师唱谁家曲，宗风嗣阿谁”之问，五祖法演即称：“为后学之模范，建立宗风，若非当人，曷能传授。”^⑩纵观整个宋代临济宗，对宗风的主动护持是其能够一直传承不绝的重要原因。据《禅林宝

^① 《李侍郎祭文》，见《应庵昙华禅师语录》卷十，《新编卮续藏》第120册，第896页下。

^② （宋）道原撰，顾宏义译注《景德传灯录》，上海书店出版社2010年，第800页。

^③ （宋）蕴闻编《大慧普觉禅师语录》，《佛光大藏经·禅藏》第32册，第258页。

^④ （宋）道冲编《曹源道生禅师语录》，《新编卮续藏》第121册，第485页下。

^⑤ （宋）宗会等编《佛鉴禅师语录》，《佛光大藏经·禅藏》第27册，第474页。

^⑥ （宋）惠洪著，吕有祥点校《禅林僧宝传》，中州古籍出版社2014年，第20页。

^⑦ （宋）楚圆集《汾阳无德禅师语录》，《佛光大藏经·禅藏》第24册，第28页。

^⑧ （唐）文益撰《宗门十规论》，《新编卮续藏》第110册，第879页上。

^⑨ （宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷十一，《新编卮续藏》第115册，第121-122页。

^⑩ （宋）才良等编《法演禅师语录》卷一，《大正新修大藏经》第47册，第654页上。

训》记载：

灵源谓佛鉴曰：“凡接东山师兄书，未尝言世谛事，惟丁宁忘躯弘道、诱掖后来而已。近得书云：‘诸庄旱损，我总不忧，只忧禅家无眼。今夏百余人，室中举个狗子无佛性话，无一人会得，此可为忧。’至哉斯言……每念此称实之言，岂复得闻？吾侄为嫡嗣，能力振家风，当慰宗属之望，是所切禱。”^①

观此可知临济禅师殚精竭虑以振家风的拳拳之心。再如松源崇岳，他在冶父山实际禅院入方丈据坐说：“冶父方丈，了无遮障。拳踢相应，当人不让。妙转绵绵一脉通，谁知灭却临济宗。”^②临济宗以拳打脚踢为特色，若采取“妙转绵绵”的手段，那便失去了临济本色。他如大慧宗杲对默照禅的批判，瞎堂慧远、无准师范等禅师对禅门流弊的肃清等，都对临济宗风的传承至关重要。

二、“触目是道”的悟道方法

所谓“触目是道”，指的是眼前所见一切事物均是清净本性的自然显现，这是悟道之人所能达到的境地。它最早见于《云门匡真禅师语录》：

师或云：“古人道：‘触目是道。’拈却酱瓮，阿那个是道？”无对。师云：“苍天苍天。”^③

这里的“古人”或是指薛简，据《祖堂集》记载，薛简得惠能开示后，“豁然便悟，礼师数拜曰：‘弟子今日始知佛性本自有之。昔日将谓太远，今日始知至道不遥，行之即是；今日始知涅槃不远，触目菩提。’”^④要悟到不生不灭、不增不减、不去不来的真如实性，不必四处驰求，但须认取自家宝藏，满眼皆是菩提智慧。马祖道一在此基础上提出了“平常心是道”的思想：

示众云：“道不用修，但莫污染。何为污染？但有生死心，造作趋向，皆是污染。若欲直会其道，平常心是道。何谓平常心？无造作，无是非，无取舍，无断常，无凡无圣。经云：非凡夫行，非圣贤行，是菩萨行。只如今行住坐卧，应机接物，尽是道。”^⑤

这就将参禅悟道拉回了现实生活，将生活与修行、做人与成佛圆融起来。故而只

^① 徐小跃释译《禅林宝训》，东方出版社2017年，第124页。

^② （宋）善开、光睦等编《松源崇岳禅师语录》卷上，《新编卽续藏》第121册，第576页下。

^③ （宋）守坚集，曹瑞锋点校《云门匡真禅师广录》，上海古籍出版社2018年，第87页。

^④ （南唐）静筠二禅师编撰，孙昌武等点校《祖堂集》，中华书局2007年，第127页。

^⑤ 邢东风辑校《马祖语录》，中州古籍出版社2008年，第110页。

要明了此心清净，行住坐卧，运水搬柴，都是修行。临济义玄也曾说：“若人修道道不行，万般邪境竞头生。智剑出来无一物，明头未显暗头明。所以古人云：平常心是道。”^①这种平常无事、“饥食困眠”的“无事禅”思想曾受到宋代临济宗禅师如真净克文、圆悟克勤、大慧宗杲等人的多方批评，但它所揭示的“道在日用”的观念，却被很好地继承了下来。道在日用而又不执着于日用，成为宋代临济宗禅师的普遍认识：

道在日用，若滞在日用处，则认贼为子。若离日用别讨生涯，则是拨波求水。（无准师范《示求坚上人》）^②

道在日用常行之间，然即日用常行以为道，固不可；离日用常行以为道，亦不可。视听言动。饮食起居。无一或妄。无一或非。不为气所便。不为境所夺。不以广闻博见为己解。不以奇言妙语当本参。似兀如痴。只守闲闲地。如雁过长空，影沉寒水。雁无遗踪之意，水无沉影之心。（环溪惟一《示果侍者》）^③

滞于日用常行，则与凡夫无别；离于日用常行，则系入海算沙、拨波求水，执迷不悟。由日用见道，而不执日用为道，于相离相，在尘除尘，方是不二之见。不仅如此，佛法不离日用的思想还被融入临济宗具体的禅法之中。大慧宗杲《示太虚居士》：“伯寿但日用行住坐卧处，奉侍至尊处，念念不间断，时时提撕，时时举觉。蓦然向柏树子上，心意识绝气息，便是彻头处也。”^④“看话禅”的关键便是要在日用行住坐卧中对“话头”进行时时提撕，念念举觉。

值得深入探讨的是，“触目是道”还揭示出临济宗在悟道方法上的特色。据《坛经》记载，六祖惠能为保“不坠纲宗”，曾于灭度之前传下“三十六对”悟道法门。马祖道一在此基础上，结合《华严经》“三界所有法，一切唯心造”的观念提出“见色便是见心”的思想，“凡所见色，皆是见心，心不自心，因色故有”，^⑤又说“见闻觉知元是汝本性，亦名本心”^⑥。这种思想在禅门的影响很大，马祖弟子百丈怀海称“但是一切举动施为，语默啼笑，尽是佛慧”^⑦，再传弟子黄檗希运说“六道四生、山河大地，总是我之性净明体。故云：见色便见心，色

^①（唐）慧然集，杨曾文编校《临济录》，中州古籍出版社2001年，第20页。

^②（宋）宗会等编《佛鉴禅师语录》卷三，《佛光大藏经·禅藏》第27册，第384页。

^③（宋）觉此编《环溪惟一禅师语录》卷二，《新编卍续藏经》第122册，第146页下。

^④（宋）蕴闻编《大慧普觉禅师语录》卷二十三，《佛光大藏经·禅藏》第32册，第470页。

^⑤（宋）道原《景德传灯录》，顾宏义译注，中国书店2010年版，第375页。

^⑥（宋）永明延寿《宗镜录》卷十四，《大正新修大藏经》第48册，第492上。

^⑦（宋）颺藏主编集，萧蓬父等点校《古尊宿语录》，中华书局1994年版，第30页。

心不异故”。^①所谓“见闻觉知”、“六道四生、山河大地”、“一切举动施为，语默啼笑”，均是指相对于本性而言的“作用”，又常常被称为“事”“色”等。这种“凡所见色，便是见心”的观念，直接泯灭了“本体”与“作用”之间的距离，从而成为临济宗区别于禅门其他宗派的一大特色。^②

吕澄曾在法眼文益《宗门十规论》的基础上将临济宗与曹洞宗的特点分别归纳为“触目是道”和“即事而真”：

临济比较重视从主观方面来体会理事的关系，由理的方面体现到事，也就是说，以理为根据来见事，所以所见者无不是道。曹洞的“即事而真”重点则摆在事上，注重客观，在个别的事上体会出理来。因此这两家虽都讲理事关系，结果也都得出理事圆融的结论，但临济则从体用上着眼，体是主，用是宾，见事为理之用，理为见事之体。曹洞主张由事上见理，这是由本末上讲，事是末，理是本。^③

乍看起来，“见色即是见心”的悟道方法与吕澄所谓“由理的方面体现到事”似乎恰好相反。但“触目是道”的重点在于对“作用”的直接肯定，在于“所见者无不是道”，并非只是“以理观事”或“由事入理”的方向性问题。马祖所谓“六根运用，一切施为，尽是法性”，^④其实是直接将“全体心性作用”视为入道之门，这是“即心即佛”思想的体现。闫孟祥所谓“临济宗注重直显心性及其关系为入路”^⑤揭示的也正是这个道理。更进一步地，临济义玄说：

心法无形，通贯十方，在眼曰见，在耳曰闻，在鼻曰嗅香，在口谈论，在手执捉，在足运奔。本是一精明，分为六和合。一心既无，随处解脱。^⑥他从眼、耳、鼻、口、手、足等方面立论，实际是将六根所接触到的“色法”以及“系属于心”的“心所有法”全部纳入“作用”之中，是认为世间森罗万象都是本性的显现。这赋予了“触目是道”更为广博的含义，同时也是向贤首宗“理事圆融”思想的进一步靠拢。而对于代表青原一系的曹洞宗，可以从洞山良价的

^①（宋）赜藏主编集，萧蓬父等点校，《古尊宿语录》，中华书局1994年版，第50页。

^② 宗密总结洪州禅的特点称“洪州意者，起心动念，弹指动目，所作所为，皆是佛性全体之用，更无别用。全体贪嗔痴，造善造恶，受乐受苦，此皆是佛性。如面作种种饮食，一一皆面。意以推求此身……故知能言语动作，必是佛性。且四大骨肉，一一细推，都不解贪嗔烦恼，故知贪嗔烦恼并是佛性。佛性体非一切差别种种，而能造作一切差别种种”（《中华传心地禅门师资承袭图》卷一）。这里可以看出，宗密只是将“贪嗔痴”等“能言语动作”视为佛性体，将“起心动念，弹指动目”称为佛性用，至于被希运称为“性净明体”的“一切山河大地”则并未提及。

^③ 吕澂《中国佛学源流略讲》，中华书局1979年版，第247页。

^④ 邢东风辑校《马祖语录》，中州古籍出版社2008年，第106页。

^⑤ 闫孟祥《宋代临济禅发展演变》，宗教文化出版社2006年，第16页。

^⑥（唐）慧然集《临济录》，杨曾文编校，中州古籍出版社2001年版，第12-13页。

悟道偈来看：

切忌从他觅，迢迢与我疏。我今独自往，处处得逢渠。渠今正是我，我今不是渠。应须与么会，方始契如如。^①

这里的“我”指的是现实中的自己，可以视为南岳系所谓“作用”，而“渠”则是指真如本性。二者不一不异、不即不离，洞山正是在“渠今正是我，我今不是渠”的回互之中，认识到自己的本来面目。日本学者小川隆在对此分析的基础上认为“与马祖禅主张的现成自然的现实态自己不同，石头禅主张与现实态自己处于不同层次的本性的自己”，^②这与吕澄所谓“（曹洞宗）事上见理应该是既见到理也见到事，把认识到的规律运用于自相”^③的说法是一致的。在这里，“自相”是独立于理事之外的，曹洞侧重于在理事“回互不回互”体会中的超脱，是要“离开”现象而见本体；而临济宗则明明白白地告诉你，理事无别。故而，对临济宗的而言，所谓“触目是道”既无能见的“本性”也没有可见的“作用”，能见和所见是合二为一的，所谓“见性”只有在“见即性，性即见”时才具有存在的意义。若将临济宗的悟道方法视为“触目是道”，那么曹洞宗的悟道方法或许称之为“超事入理”更为恰当。

三、宗风特色与悟道方法之关系

曹洞的悟道方法其实是对马祖“即心即佛”的一种纠正，马祖也有“非心非佛”、“不是心，不是佛，不是物”之说，但这均无碍于南岳一系对“全体心性作用”一贯的直接肯定。如大慧宗杲说：

上堂，僧问：“心佛俱亡时如何？”师云：“卖扇老婆手遮日。”乃云：“心佛不二，物我一如。若实得一如，则不见有物我之名；若实得不二，则不见有心佛之相。既不见有心佛之相，则全心即佛，全佛即心；既不见有物我之名，则全物即我，全我即物。苟于日用二六时中如是证入，则若心若佛，若我若物，七颠八倒，悉得受用，便能拈一茎草作丈六金身，将丈六金身却作一茎草。直饶如是，切忌向径山门下过，椎折尔腰，莫言不道。”^④

临济宗将“本体”与“作用”或者说“我”与“物”视为一体，故而当学人生分别心或执著于“作用”时，往往采取“直截了当”（或者说直接贯通）的手段让

^①（日）惠印校订《筠州洞山悟本禅师语录》卷一，《大正新修大藏经》第47册，第508页。

^②（日）小川隆著，彭丹译《禅思想史讲义》，复旦大学出版社2017年，第66页。

^③吕澂《中国佛学源流略讲》，中华书局1979年，第248页。

^④（宋）蕴闻编《大慧普觉禅师语录》卷四，《佛光大藏经·禅藏》第32册，第71页。

其明白这些“作用”均是“本体”之显现，从而“亲身体会”到“即心即佛”的道理。所谓“亲身体会”，主要是指棒喝等峻烈手段：

泐潭法会禅师问祖云：“如何是西来祖师意？”祖曰：“低声近前来。”

会便近前。祖打一掴云：“六耳不同谋。”^①（马祖道一）

龙牙问：“如何是祖师西来意？”师云：“与我过禅板来。”牙便过禅板

与师，师接得便打。^②（临济义玄）

这里的掌掴、打板是通过身体的感触让学人明白，心性及其作用均系“佛慧”，所谓“祖师西来意”应在自己身上找寻。更直接地说，当下问“祖师西来意”者便是祖师西来之意，这才是“即心即佛”的真正含义。

所谓“直截了当”也是同样的意思，以南岳系赵州从谏禅师的“庭前柏树子”公案为例：

僧问赵州：“如何是祖师西来意？”州云：“庭前柏树子。”云：“和尚莫将境示人。”云：“我不将境示汝。”云：“如何是祖师西来意？”云：“庭前柏树子。”（汾阳颂古）庭前柏树地中生，不假犁牛岭上耕。正示西来千种路，郁密稠林是眼睛。^③

祖师西来之意，只此见者便是，何需以境示人，故而赵州两度明明白白地以“庭前柏树子”回应学人之问。汾阳善昭的颂古解释得更为清楚，认识西来之意有千百种路径，而能见郁密稠林的眼睛才是关键所在。可以看出，南岳一系的禅学答问其实非常简单，那就是以最直接的方式告诉你识取自心，莫向外求。再如马祖回应大珠禅师“如何是自家宝藏”之问：“只如今问者是，尔若回头，一切具足，受用不尽，更无欠少”。^④临济义玄在此基础上更提出“无位真人”^⑤的概念：

上堂云：“赤肉团上有一无位真人，常从汝等诸人面门出入，未证据者看看。”时有僧出问：“如何是无位真人？”师下禅床把住，云：“道道。”其僧拟议，师托开，云：“无位真人是什么干屎橛？”便归方丈。^⑥

能够出入于面门的“无位真人”其实便是真如本性的形象化比喻，它提出的意义在于让学人更好地明白“即心即佛”、莫向外求的道理。密云圆悟《辟妄就略论》

^① 邢东风辑校《马祖语录》，中州古籍出版社2008年，第113页。

^② （唐）慧然集，杨曾文编校《临济录》，中州古籍出版社2001年，第37页。

^③ （宋）楚圆集《汾阳无德禅师语录》卷中，《佛光大藏经·禅藏》第24册，第121页。

^④ 邢东风辑校《马祖语录》，中州古籍出版社2008年，第112页。

^⑤ 义玄另有“无依道人”“目前听法底人”等称呼，意思略同于“无位真人”。

^⑥ （唐）慧然集，杨曾文编校《临济录》，中州古籍出版社2001年，第8-9页。

称：“直下休去歇去、无事去，迥然独脱，岂不是无依道人？壁立千仞，岂不是无位真人？临济宗旨正在此。当全机大用，棒喝交驰，无非发明此旨，使人自悟而已”。^①义玄建立的诸种门庭设施、接引手段无非都是为了这个目的，为了更为“直截了当”地让学人“回光返照，更不别求”。

禅并非抽象的、脱离日用常行的理论概念，而是知觉的、切切实实地存在于每个人身上的事实。故而，南岳以至临济一脉通过这种“学人问什么是佛，则答以问者便是”的直指本心式的传法方式让学人明白“即心即佛”之理，无疑是极为符合禅本质的。也正因如此，他们才将“性之作用”与“本性”视为一体，从而产生“见色即是见心”的悟道思想。对“全体心性作用”的直接肯定，是对学人向外驰求之心的“釜底抽薪”式的剿除。就问学之人而言，拟议则喝、开口便打无疑会令人产生峻烈粗暴之感，甚至会影响学人的参学信心。如临济义玄在黄檗会下，曾三度问佛法大意三度被打，遂“自恨障缘，不领深旨，今且辞去”。^②如圆悟克勤：

后到白云老师处，被他云尔总无见处，自此全无咬嚼分，遂烦闷辞去，心中疑情终不能安乐。^③

再如痴绝道冲：

生公宗乘玄旨，冲俱领会，但于拳棒交驰，似有所滞。且屡呈伎俩，生屡拂之。冲恨辞去曰：“尚余一双穷相手，要向诸方痒处爬。”竟去。^④

义玄三度被打，不领深旨，道冲屡呈伎俩，总被拂却，克勤“心中疑情终不能安乐”，以至纷纷辞去。禅门有所谓“大疑大悟，小疑小悟”之说，临济宗这种直显心性的传法方式确实能令人产生极大疑情，从而在一念返照之后的忽然醒悟也就更加彻底。宋代临济僧祖琇对临济义玄悟道以及临济宗禅法称赞道：

临济大悟，发明正法眼藏，如箭离弦，师子返掷，照用惊群。又况黄檗、大愚钳锤妙密，掣电光中与之击节投机，真佛祖炉鞴也。呜呼盛哉！自临济传兴化，今逾十世，道益光大。所谓源深流长，抑这宗脉说话，历历皆从佛祖顶颔上拈出，决非他宗所能跂及也。^⑤

正因其言语动作皆出自“佛祖顶颔”，旨在直显心性，故而为他宗禅法所不能及。

^①（明）密云圆悟《辟妄救略说》卷七，《新编卮续藏》第114册，第310-311页。

^②（唐）慧然集，杨曾文编校《临济录》，中州古籍出版社2001年，第38页。

^③（宋）绍隆等编《圆悟克勤禅师语录》卷十三《普说》，《佛光大藏经·禅藏》第26册，第350页。

^④（清）自融撰《南宋元明禅林僧宝传》卷七，《佛光大藏经·禅藏》第20册，第258页。

^⑤（宋）祖琇撰《隆兴编年通论》，《新编卮续藏》第130册，第690页。

更进一步地看，所谓开悟就是要“识心见性”，它要求学人能够抛却一切妄想分别，明见本性。但在如何对待学人的这些妄想分别上，禅门各派的方法均有不同。云门宗有“云门三句”、“云门一字禅”等禅法，禅机玄妙，不容拟议，借此来剿绝情识，常令人如坠五里雾中，非上根之人难以接机。曹洞宗有“偏正五位”、“君臣五位”等禅法，敲唱为用，家风绵密，旨在让学人于“回互”之中认识到念想的空性，进而放弃执着、直见本心，但亦有“滞于回互”、体用不明的弊端。反观临济宗，所谓“触目是道”即是以一种直显心性式的手段，从根源上将妄想和念头彻底剿灭，从而打破学人的所有知见分别。这种将“本性”与“性之作用”视为一体的作法，固然也有因过于强调体用而“混于自然”^①之弊，但以棒喝手段相救，恰可令学人由大疑而至大悟。

铃木大拙说：“教导我们的是我们自己，禅不过是指出了这个途径。”^②临济宗指出这个途径的方法无疑是最为直接的，所谓“棒喝”、“触目者是道”、“无位真人”均是以“全体心性作用”为入路，正因为这种方法的直截心源，从而让其呈现出“峭峻激烈”之风。是以，铃木大拙又称“临济是以善于使用直接法和锐利而闻名，他的剑锋直指他对手的内心”。^③

第二节 呵佛骂祖，杀活自在——临济宗风与北宋中期士林风貌

自北宋仁宗朝以来，士林风貌经历了一个由因循持重到大胆革新、由淡泊隐逸到忧乐天下、由人生如寄到随缘自适的显著变化，前人往往将此归结于宋代的崇文政策以及范仲淹、欧阳修等人对儒家伦理道德的重建。事实上，在北宋士风的转变过程中，禅宗尤其是临济宗的中兴是一个不容忽视的因素。

临济宗在义玄之后的一段时间，影响并不算大，宋初风穴延沼禅师还因为“遇风则止”的谶语担心法脉断在自己手中，这时更为兴盛的是云门与法眼二宗。临济直到第六世汾阳善昭（947-1024）及其弟子石霜楚圆（986-1039）之时，才真正兴盛起来。密云圆悟《辟妄救略说》：“如昭公，则临济五世之孙，而近世接源流者，二十四祖也。扶偏救弊，当时号为临济中兴。”^④章侗为楚圆语录作序称：

^①（唐）文益撰《宗门十规论》，《新编卍续藏》第110册，第879页下。

^②（日）铃木大拙著，张石译《铃木大拙说禅》，浙江大学出版社2013年，第10页。

^③（日）铃木大拙著，刘大悲译《禅与生活》，上海三联书店2013年，第111页。

^④（明）密云圆悟《辟妄救略说》卷七，《新编卍续藏》第114册，第282页下。

“临济宗风，特盛于天下，盖其儿孙皆鹰扬虎视。唯慈明负卓绝逸群之韵，气吞佛祖，锤拂之下，锻炼凡圣，机用超脱，诸方未有出其右者，临济之道恢廓焉。”

^①十一世纪下半叶，在楚圆门下弟子黄龙慧南、杨岐方会以及再传弟子晦堂祖心、东林常总、真净克文、白云守端等人的带领下，临济宗达到了空前的繁盛。这一时期，大批北宋文士与临济宗禅师来往密切，甚至被列为嗣法弟子。如潘兴嗣嗣法于黄龙慧南，王安石嗣法于真净克文，苏轼嗣法于东林常总，黄庭坚嗣法于晦堂祖心，秦观嗣法于建隆昭庆，吕大防嗣法于黄檗惟胜，许顗嗣法于保宁圆玘，苏辙嗣法于景福顺禅师等。再如欧阳修与浮山法远，周敦颐与黄龙慧南，也都是为人津津乐道的佳话。司马光曾说“近来朝野客，无座不谈禅。”^②乐全居士张方平更是称“儒门淡薄，收拾不住，皆归释氏。”^③生活在这种大环境下的北宋中期文人，思想世界受到临济宗的绝大冲击，这必然对他们的精神风貌、行事方式乃至人生理念带来影响。临济宗风向以峻烈活泼著称，主要表现有呵佛骂祖、直下承当、杀活自在等，这些都为北宋中期士风的转变提供了可资借鉴的经验。

一、呵佛骂祖：北宋文人的变革精神

禅宗自称“教外别传”，强调明心见性，直指人心，故而向来对外在的佛像、典籍乃至祖师等并无过多敬意，更多地是将其作为反观本心的手段，这在丹霞天然禅师火烧木佛的公案^④中可见一斑。临济义玄更是进一步将这种作法发展为“呵佛骂祖”之举，在《临济录》中保留了两段十分著名的机语：

道流取山僧见处，坐断报化佛头，十地满心犹如客作儿，等妙二觉担枷锁汉，罗汉、辟支犹如厕秽，菩提、涅槃如系驴橛。

道流，莫将佛为究竟，我见犹如厕孔。菩萨、罗汉尽是枷锁，缚人底物。

^⑤

呵佛骂祖与前文所述棒喝齐施相类，是为了阻断学人的向外驰求之心，让人不要迷信外在的权威。这种勇于打破陈规的精神给北宋文人很大的启迪。

一方面是政治领域的王安石变法。自宋初以来，士林风貌的一大特点就是因循持重，所谓利不百，不变法，如宰相王旦称“祖宗之法具在，务行故事，慎所

^①（宋）慧南编《石霜楚圆禅师语录》，《新编卍续藏》第120册，第161页上。

^②（宋）司马光撰，李之亮笺注《司马温公集编年笺注》第2册，巴蜀书社2009年，第488页。

^③（宋）志磐撰，释道法校注《佛祖统纪》，上海古籍出版社2012年，第1091页。

^④《五灯会元》卷五：“后于慧林寺遇天大寒，取木佛烧火向。院主诃曰：‘何得烧我木佛？’师以杖子拨灰曰：‘吾烧取舍利。’主曰：‘木佛何有舍利？’师曰：‘既无舍利，更取两尊烧。’主自后眉须堕落。”

^⑤（唐）慧然集，杨曾文编校《临济录》，中州古籍出版社2001年，第12-13页、第29-30页。

改变”，^①宋真宗也称“先朝庶政，尽有成规，务在遵行，不敢失坠”。^②一味因循守旧，不积极作为的风气，在社会上产生了不良影响，欧阳修便认为“国家自数十年来，士君子务以恭谨静慎为贤。及其弊也，循默苟且，偷堕宽弛，习成风俗，不以为非，至于百职不修，纪纲废坏”。^③这种不良士风其实是宋代冗官、冗兵、冗费问题的直接结果，若要改变现状就势必要进行一场根本性的大变革。熙宁元年（1068），王安石越次入对，并于次年被宋神宗拜为参知政事，随后开启闻名后世的熙宁变法。王安石的变革不仅遭到文彦博、司马光、韩维、吕公著乃至欧阳修等保守派大臣的抵制，甚至连他的家人王安国、王安礼等人也都不予支持。不过，即便是在这种情况下，王安石仍旧不改初衷，毫不动摇地推行变法。关于王安石的变法精神，有所谓“天变不足畏、祖宗不足法、流俗之言不足恤”之说，这一说法因为没有文献上的实证，出现了较多质疑的声音。但考虑到王安石“拗相公”的性格以及熙宁变法中的种种言论及作法，我们认为，这大致符合王安石的变法精神。这种不畏一切的变革精神与临济宗呵佛骂祖之风十分相近，林成伟《王安石与禅》认为，王安石“以禅的坚韧性和无畏性勉励自己，并成为其强大的精神支柱”，进而通过王安石与其嗣法师真净克文的交往将其变法精神归结为临济宗风的影响。^④需要注意的是，在现存文献记载中，王安石与克文交往是在元丰七年（1084），此时的王安石早已罢归江宁，执政时期的举措当难以归结于此。不过，王安石早年也曾接触多位临济宗禅师，如净因道臻、蒋山赞元等，后者更是终其一生都保持着联系，这让王安石对临济宗风有着明晰的认识。《答张奉议》：“五马渡江开国处，一牛吼地作庵人。结蟠茅竹才方丈，穿筑沟园未过旬。我久欲忘言语道，君今来见句文身。思量何物堪酬对，棒喝如今总不亲。”^⑤诗歌末句既是对临济手段的认识，同时也化用了义玄禅师的公案。《临济录》：“师问乐普云：‘从上来，一人行棒、一人行喝，阿那个亲？’普云：‘总不亲。’师云：‘亲处作么生？’普便喝，师乃打。”^⑥实际上，对于外来的批评与反对之声，王安石并非不知情，他之所以能够坚持下去的最大原因在于自己的拳拳之心，在于自己一心革除流弊、富国强兵的坚定信念。这种信念与禅宗对自性的强调有相

^①（元）脱脱等撰《宋史》第27册，中华书局1977年，第9545页。

^②（宋）李焘撰《续资治通鉴长编》卷四一，中华书局1993年，第863页。

^③（宋）李焘撰《续资治通鉴长编》卷一八九，中华书局1993年，第4556页。

^④参见林成伟《王安石与禅》，暨南大学2003年硕士论文。

^⑤（宋）王安石著，（宋）李壁笺注，高克勤点校《王荆文公诗集笺注》，上海古籍出版社2010年，第715页。

^⑥（唐）慧然集，杨曾文编校《临济录》，中州古籍出版社2001年，第35页。

通之处，而他所采取的峻烈手段则无疑受到临济宗风的影响。

另一方面来看学术领域的欧阳修疑经破传。所谓经学，是注解和阐释儒家经典的学问，它在中国古代学术中占有主体地位。汉唐时期的经学以章句注疏为主要手段，有“疏不破注”之说，大都在经传、经注的局囿中做文章。唐中叶以降，这种观念略有转变，出现了轻章句而重义理之风，代表性人物有啖助、赵匡以及韩愈、李翱等人。宋代初期的经学承袭唐代而来，虽在一定程度上倾向于义理解经，但总体仍以汉唐注疏为主。北宋中期以后，欧阳修、刘敞等人一反汉唐作法，转而攻击章句注疏之学，旨在破除前人成见，寻求圣人本意。就欧阳修来看，《春秋或问》：“经不待传而通者十七八，因传而惑者十五六”。^①《易童子问》：“童子问曰：‘《系辞》非圣人之作乎？’曰：‘何独《系辞》焉，《文言》《说卦》而下，皆非圣人之作，而众说淆乱，亦非一人之言也。’”^②对经学著述进行义理阐释甚至疑经、改经，在宋代以前都是不可想象的。欧阳修的作法，在当时被视为惊骇之论，但他始终坚持己见，以大胆的质疑冲破了笃守师说的汉唐经学。欧阳发称：“公于经术，去取如此，以至先儒注疏有所不通，务在勇断不惑，平生所辨明十数事，皆前世人不以为非，未有说者。”^③欧阳修这种一往无前、勇断不惑的精神，一方面固然来自于对韩愈的学习，另一方面也受到禅宗力破外在权威的启示。现存文献可知，欧阳修交往的临济宗禅师有达观昙颖、浮山法远二人，其中早在天圣八年（1030）就已结识昙颖。《禅林僧宝传》称昙颖神情秀特，与欧阳修从游甚乐，欧阳修于庆历元年（1041）所作《送昙颖归庐山》也可以看出二人长达十年的友谊。长期的交往必然让欧阳修受到昙颖所展现出的临济宗风之影响。我们知道，欧阳修与佛教的关系其实很难以排佛还是亲佛进行明确定性，他因为以恢复儒家道统为己任，对佛禅思想的接受势必有所保留，更多的是在禅宗精神而非具体禅学思想上对佛教进行接受。值得注意的是，不止是欧阳修，王安石与苏轼也都有相近的经学思想。王安石称：“章句之文胜质，传注之博溺心，此淫辞诡行之所由昌，而妙道至言之所为隐。”^④苏轼称：“夫论经者当以意得之，非于句意之间也。于句意之间，则破碎牵蔓之说反能害经之意。”^⑤二人的措辞更能彰显出他们要打破章句传注之学的迫切与决绝之情。

^①（宋）欧阳修撰，李逸安点校《欧阳修全集》，中华书局2001年，第311页。

^②（宋）欧阳修撰，李逸安点校《欧阳修全集》，中华书局2001年，第1119页。

^③（宋）欧阳修撰，李逸安点校《欧阳修全集》，中华书局2001年，第2627页。

^④王水照主编《王安石全集》第6册，复旦大学出版社2016年，第1080页。

^⑤（宋）苏轼著，龙吟点评《东坡易传》，吉林文史出版社2002年，第301页。

客观来说,促使北宋政治与经学领域出现上述变革的因素有很多,仅就禅学影响而言,经学的义理转向就不无来自禅宗“心性论”的启迪,但同时应当认识到的是,北宋中期以来临济宗的中兴及其呵佛骂祖的禅机作略,给这种激烈的变革树立了学习榜样。

二、直下承当：北宋文人的文化自信

破而然后能立。对外在权威的激烈否定后,必然要建立起对内在自性的强烈肯定。如果说马祖道一所主张的“见色即是见心”与“作用即性”的思想将关注点过分地集中在日常事物的话,临济义玄则力图对此加以纠正。他采用的方法便是对“自信”的强调,所谓面门自由出入的“无位真人”即是由外在转向内在的对自性的形象化肯定。关于这一点,在《临济录》中随处可见:

大丈夫儿今日方知本来无事,只为尔信不及,念念驰求,舍头觅头,自不能歇。如圆顿菩萨入法界现身,向净土中厌凡忻圣,如此之流取舍,未沾染净心在。

如今学道人且要自信,莫向外觅,总上他闲尘境,都不辨邪正。

是尔目前用底与祖佛不别,只么不信,便向外求。莫错,向外无法、内亦不可得。尔取山僧口里语,不如休歇无事去。

学人信不及,便向名句上生解,年登半百,只管傍家负死尸行,檐却檐子天下走,索草鞋钱有日在。^①

巴斯韦尔认为,“临济提供了一种可以达成觉悟的具体修法,学人自己可以对这种修法加以发展,这就是‘信’,它是在现存有关临济教法资料中战偶重要地位的一种修行”。^②正是因为这一修法的优越性及其自主生发性,从而得到了历代临济宗禅师的广泛重视,并且进一步成为区别于禅门其他宗派的临济宗特色。如临济宗第五世首山省念禅师曾说:“佛法无多子,只是汝辈,自信不及。若能自信,千圣出头来,无奈汝何。何故如此?为向汝面前无开口处。祇为汝自信不及,向外驰求,所以到这里。”^③第六世汾阳善昭禅师称:“还信得及么?自信不及,遂难逃生死。如今直下信取,有什么事?”^④不仅如此,在杨岐派圆悟克勤以公案

^① (唐)慧然编,杨曾文点校《临济录》,中州古籍出版社,第15页、17页、23页、24页。

^② 巴斯韦尔《看话禅之捷径:中国禅佛教顿悟行的演变》,(美)彼得·N.格里高瑞编,冯焕珍等译《顿与剑——中国思想中通往觉悟的不同法门》,上海古籍出版社2010年,第284-285页。

^③ (宋)惠洪著,吕有祥点校《禅林僧宝传》,中州古籍出版社2014年,第18页。

^④ (宋)楚圆集《汾阳无德禅师语录》卷上,《佛光大藏经·禅藏》第24册,第48页。

参究为中心的“文字禅”、大慧宗杲极端强调“疑团”重要性的“看话禅”乃至宋末仰山祖钦和高峰原妙禅师那里同样得到了较好的继承。^①

临济宗对自信的强调,与呵佛骂祖一样,都是要让学人参悟本性,莫向外求。这种对自心本性的强烈自信,让临济禅师展现出不一样的风采,从而也成为临济宗风的重要成因。从惠洪的赞语中可以看到北宋中期临济宗禅师的精神风貌,他对浮山法远禅师的描写有“玉骨插额,目光外射,状如王孙,凛然可畏”之语,又称法华全举禅师“如薛仁贵着白袍,西平王着锦帽,真勇于道者也”。^②后者以薛仁贵、西平王进行比拟,可以说是对临济宗禅师最为恰当的形容。对自性的强烈自信,并不意味着只是参究自心而忽略外物,这种修法所带来的其实是直下承当的精神风貌,北宋中期著名的临济宗禅师大都以道德仁义相尚,主动担负起中兴丛林的责任与义务。同样以浮山法远禅师来看,他在谈论住持之要说:“以道德住持积道德,以礼义住持积礼义,以刻剥住持积怨恨。怨恨积则中外离背,礼义积则中外和悦,道德积则中外感服。是故,道德礼义洽则中外乐,刻剥怨恨极则中外哀。”^③不仅如此,他对住持之要的认识,每以丛林中兴为己任。“住持有三要,曰仁、曰明、曰勇。仁者行道德,兴教化,安上下悦往来。明者遵礼义,识安危,察贤愚,辨是非。勇者事果决,断不疑,奸必除,佞必去。仁而不明,如有田不耕;明而不勇,如有苗不耘;勇而不仁,犹如刈而不知种。三者备则丛林兴,缺一则衰,缺二则危,三者无一,则住持之道废矣。”^④如果说,本心自性是临济宗强调自信的内在原因,那么基于自信的直下承当精神则成为临济禅师的现实指向,同时也给宋初以来颓败的士风注入了一剂强心剂。

临济宗禅师的风采早已得到宋代文人的景慕与赞扬。苏轼称颂东林常总禅师说:“堂堂总公,僧中之龙。呼吸为云,噫欠为风。”^⑤王安石称颂蒋山赞元禅师

^① 《大慧普觉禅师语录》卷二十三《示妙圆道人》:“欲超生死越苦海,应当竖起精进幢。直下信得及,只这信得及处,便是超生死越苦海底消息。故释迦老子曰:‘信为道元功德母,长养一切诸善法。’又云:‘信能远离生死苦,信能必到如来地。’要识如来地么?亦只是这信得及底。既信得及,不须起心动念,求出生死,但十二时中,念念不离,决定要得入手,方为勇猛之士。若半信半疑,则不相续矣。”《雪岩祖钦禅师语录》卷一:“佛法本无多子,堂堂日用之间,只因自信不及,却于易处艰难。”《高峰原妙禅师禅要》:“若谓着实参禅,决须具足三要。第一要,有大信根,明知此事,如靠一座须弥山。第二要,有大愤志,如遇杀父冤讎,直欲便与一刀两段。第三要,有大疑情,如暗地做了一件极事,正在欲露未露之时。十二时中,果能具此三要,管取克日功成,不怕瓮中走鳖。”

^② (宋)惠洪著,吕有祥点校《禅林僧宝传》,中州古籍出版社2014年,第119页、第111页。

^③ 徐小跃释译《禅林宝训》,东方出版社2017年,第45页。

^④ 徐小跃释译《禅林宝训》,东方出版社2017年,第46页。

^⑤ (宋)苏轼著,孔凡礼点校《苏轼文集》,中华书局1986年,第623页。

说：“弗顺弗逆，弗抗弗抑。弗观汝华，唯食己实。”^①不仅如此，临济宗勇于直下承当的精神风貌也引起了宋代文人的注意，黄庭坚说“临济宗旨，止要直下分明，钳锤付在嫡子亲孙。”^②直下承当的临济宗风对宋代文人的影响，首先体现为以天下为己任的担荷精神。这个时期的宋代文人一改宋初淡泊名节、隐逸不出的作风，呈现出积极进取的时代新风，其中不乏直言敢谏、刚而犯上之举。赵善璩《自警篇》称王安石“得君之初，与人主若朋友，一言不合己志，必面折之，反复诘难，使人主伏弱乃已”，^③这与宋初因循守旧之风已经截然不同。苏轼同样注意到士风的转变，并将欧阳修作为这一转变的关捩点。《六一居士集叙》：“斯文终有愧于古，士亦因陋守旧，论卑而气弱。自欧阳子出，天下争自濯磨，以通经学古为高，以救时行道为贤，以犯颜纳谏为忠。”^④在这之后，众多北宋文人均展现出勇于直下承当的精神风貌。李觏称“君人者，不以身为身，以天下之身为身也；不以心为心，以天下之心为心。”^⑤苏轼称：“享天下之利者，任天下之患；居天下之乐者，同天下之忧。”^⑥张载更说：“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”。应该说，北宋中期士林风貌的转变尤其是上述士人观念的诞生，并非都是直接来自临济宗风的影响，但临济宗极端强调自信的直下承当精神势必给“无座不谈禅”的宋代文人带来了极大的示范意义。

北宋中期昂扬的士林风貌，同样也影响到了文学领域。一方面是经世致用的古文观念。欧阳修《与张秀才第二书》称：“君子之于学也，务为道，为道必求知古，知古明道，而后履之以身，施之于事，而又见于文章而发之，以信后世。”^⑦知古明道而施之于事，从而带来了经世致用的文学思潮。另一方面是诗文创新意识。宋祁说：“文章必自名一家，然后可以传不朽。若体规画圆，准方作矩，终为人之臣仆。”^⑧黄庭坚《以右军书数种赠邱十四》称：“随人作计终后人，自成一家始逼真”^⑨禅宗尤其是临济宗，带给宋代文人的不只是空、静审美境界，同样也有直下承当、不随人后的自立精神。

^①（宋）惠洪著，吕有祥点校《禅林僧宝传》，中州古籍出版社2014年，第185页。

^②（宋）惠洪著，吕有祥点校《禅林僧宝传》，中州古籍出版社2014年，第150页。

^③（宋）赵善璩《自警篇》，朱易安等主编《全宋笔记》第七编第六册，大象出版社2016年，第294页。

^④（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼文集》，中华书局1986年，第316页。

^⑤（宋）李觏撰，王国轩点校《李觏集》，中华书局2011年，第181页。

^⑥（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼文集》，中华书局1986年，第1150页。

^⑦（宋）欧阳修撰，李逸安点校《欧阳修全集》，中华书局2001年，第978页。

^⑧（宋）胡仔纂集《茗溪渔隐丛话（前集）》，人民文学出版社1962年，第333页。

^⑨（宋）黄庭坚撰，（宋）任渊等注，刘尚荣校点《黄庭坚诗集注》，中华书局2003年，第1605页。

三、杀活自在：北宋文人的生态态度

禅门有“杀人刀，活人剑”之说，杀人刀大抵是以强夺、不许的否定方式接引学人，活人剑则是用给予、允容的肯定手段引导学人，杀活自在就是说熟练地采用各种手段进行随机接物。临济宗所谓“触目是道”就是这样一种手段，它认为山河大地信手拈来、处处是道。既然眼前的一切都可以成为入道之法门，也都是真如本性之显现，那也就没有了顺逆、美丑、好坏之分。就苏轼来看，他的《赠东林总长老》便是受到了这种理念的影响。触目所及，无非是道。秉持着这种理念，苏轼在对待个人遭际时也就有了更为达观和超脱的态度。

以南北观念来看，自古以来南方都被视为荒蛮之地，贬谪南方的文人无不将其视为穷途末路。韩愈被贬阳山后称“阳山，天下之穷处也……小吏十余家，皆鸟言夷面。”^①刘禹锡《酬马大夫登涯口戍见寄》说：“犹念天涯未归客，瘴云深处守孤城。”^②苏轼却并不这么认为，作于元祐七年（1092）的《闻潮阳吴子野出家》便有“佛法无南北”的说法：“一朝发无上，顾老灵山宅。世事子如何，禅心久空寂。世间出世间，此道无两得。故应入枯槁，习气要除拂。丈夫生岂易，趣舍志匪石。当为师子吼，佛法无南北。”^③在此之前，他的《送小本禅师赴法云》也曾说“师来亦何事，孤月挂空碧。是身如浮云，安得限南北”。^④无论南方北方、顺境逆境，都无碍于苏轼随处解脱的人生态度。关于这一点，他在诗歌中一再加以表露：“人间底处有南北，纷纷鸿雁何曾冥”（《次韵僧潜见赠》）、“人生所遇无可，南北嗜好知谁贤”（《和蒋夔寄茶》）、“片云会得无心否，南北东西只一天”（《蜀僧明操思归书龙丘子壁》）。南北不二的观念下，苏轼往往追求一种“适意”的生活状态，所谓“我行无南北，适意乃所祈”（《发洪泽中途遇大风复还》）。他在《定风波·常羡人间琢玉郎》中进一步发挥这种思想：“谁羡人间琢玉郎，天应乞与点酥娘。自作清歌传皓齿，风起，雪飞炎海变清凉。万里归来年愈少，微笑，笑时犹带岭梅香。试问岭南应不好？却道，此心安处是吾乡。”^⑤苏轼在这里喊出“此心安处是吾乡”的心声。如果说这尚是对友人的安慰之词，苏轼本人来到岭南后的创作，则是亲身体会后的认识。《次韵高要令刘湜峡山寺见寄》：“人

^①（唐）韩愈著，马其昶校注《韩昌黎文集校注》，上海古籍出版社2014年，第298-299页。

^②（唐）刘禹锡著，陶敏、陶红雨校注《刘禹锡全集编年校注》，岳麓书社2003年，第237-238页。

^③（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第2554页。

^④（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第1757页。

^⑤邹同庆、王宗堂著《苏轼词编年校注》，中华书局2002年，第579页。

间无南北，蜗角空出缩。”^①《迁居之夕闻邻舍儿诵书欣然而作》：“九龄起韶石，姜子家日南。吾道无南北，安知不生今。”^②他在《与滕兴公三首（之二）》中更进一步的阐述了这种南北不二的思想观念和适意所居的生活心态：“某久当废逐，今荷宽恩，尚有民社，又闻风土不甚恶，远近南北亦无所较，幸不深念。示喻《坛记》，新以文字获罪，未敢秉笔也。匆遽，不尽区区。”^③这种超脱的心态，对苏轼在岭南的生活和创作有不小的影响。

首先，贬窜岭南之人往往会有一种“思归”情结。宋之问《度大庾岭》：“度岭方辞国，停轺一望家。魂随南翥鸟，泪尽北枝花。山雨初含霁，江云欲变霞。但令归有日，不敢恨长沙。”^④陈与义《与大光同登封州小阁》：“去程欲数莽难知，三日封州更作迟。青嶂足稽天下士，锦囊今有峤南诗。共登小阁春风里，回望中原夕霭时。万本梅花为我寿，一杯相属未全痴。”^⑤与此不同，苏轼并没有强烈的“思归”倾向，他甚至还以岭南本地人自居。《与王定国三十五首》：“南北去住定有命，此心亦不念归，明年买田筑室，作惠州人矣。”^⑥《与孙志康》：“今北归无日，因遂自谓惠人，渐作久居计。”^⑦正是这种“惠州人”心态，让苏轼比被贬黄州时期的心情要平和的多。苏辙《亡兄子瞻端明墓志铭》说：“公以待从齿岭南编户，独以少子过自随，瘴疠所侵，蛮蜚所侮，胸中泊然无所蒂芥。人无贤愚，皆得其欢心。”^⑧这一时期，在他笔下更多的不是忠而被谤的怨恨，也不是怀才不遇的苦闷，而是诗意栖居的泰然。他在饮酒之中领悟人生滋味，“醉饱高眠真事业，此生有味在三余”；在品茶之中自得安闲情趣，“千团输大官，百饼衙私斗。何如此一啜，有味出吾囿”。岭南盛产荔枝，《食荔枝》一诗更见其心胸之旷达：“罗浮山下四时春，卢橘杨梅次第新。日啖荔枝三百颗，不妨长作岭南人。”^⑨苏轼谪居岭南，仍然遭到官舍的驱逐，在当地民众的帮助下才得以重建新居，可谓步履维艰，但他在《新居》诗中却未流露出一丝艰辛：“朝阳入北林，竹树散疏影。短篱寻丈间，寄我无穷境。旧居无一席，逐客犹遭屏。结茅得兹地，翳翳村

^①（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第2188页。

^②（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第2312页。

^③（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼文集》，中华书局1986年，第2481-2482页。

^④陶敏、易淑琼校注《沈佺期宋之问集校注》，中华书局2001年，第428页。

^⑤（宋）陈与义著，白敦仁校笺《陈与义集校笺（附年谱）》，浙江古籍出版社2014年，第752页。

^⑥（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第1513页。

^⑦（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼文集》，中华书局1986年，第1680页。

^⑧（宋）苏辙撰，陈宏天、高秀芳点校《苏辙集》，中华书局1990年，第1126页。

^⑨（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第2192页。

巷永。数朝风雨凉，畦菊发新颖。俯仰可卒岁，何必谋二顷。”^①即便没有两顷薄田，亦可安闲度日。

其次，岭南的艰苦生活往往与“瘴气”、“蛮烟”联系在一起。“瘴雨蛮烟朝暮景，平芜野草古今愁”（殷尧藩《九日》）；“想得读书头已白，隔溪猿哭瘴溪藤”（黄庭坚《寄黄几复》）；“海角人家百万家，蛮风未变事堪嗟”（郑域《槟榔》）。苏轼的岭南诗歌中对“瘴”、“蛮”二字也多有提及，但大多并非形容环境的恶劣，而是借以表现对岭南风物的喜爱和栖居生活的惬意。在他的笔下，槟榔可以消瘴疠，“可疗饥怀香自吐，能消瘴疠暖如薰”（《咏槟榔》）；钟鼓能够洗瘴尘，“城南钟鼓斗清新，端为投荒洗瘴尘”（《寒食与器之游南塔寺寂照堂》）；甚至西庵之茶亦可清洗江瘴，“更将西庵茶，劝我洗江瘴”（《杭州古人信至齐庵》）。苏轼以“谗言”类比“瘴疠”，认为“谗言风雨过，瘴疠久亦亡”（《薏苡》）。他还以“瘴雾”与“北风”对照，来展现岭南生活的适意。《独觉》：“瘴雾三年恬不怪，反畏北风生体疥。朝来缩颈似寒鸦，焰火生薪聊一快。红波翻屋春风起，先生默坐春风里。浮空眼缬散云霞，无数心花发桃李。悠然独觉午窗明，欲觉犹闻醉鼾声。回首向来萧瑟处，也无风雨也无晴。”^②习惯了岭南的瘴雾，诗人反倒对北风感到不适，这与邹浩“北风吹面过如冰，也胜南风瘴水滨”^③形成了鲜明的对比。诗歌对生火取暖场景的详细描写是为了烘托最后两句，“回首向来萧瑟处，也无风雨也无晴”展现出苏轼历经坎坷后对人生境界的领悟和超脱。苏轼对“瘴”、“蛮”二字的使用是和他的南北观念相一致的，“海波不摇颺无声，天风徐来韵流铃。一洗瘴雾冰雪清，人无南北寿且宁”。^④

最后，“瘴”、“蛮”而外，苏轼创作了大量描写岭南风景名胜和风物民俗的诗歌。他不再将岭南视为烟瘴之地，而是作为自己的“家乡”进行饱含真情的赞美。苏轼笔下的风景名胜，有“突兀隘空虚，他山总不如”^⑤的儋耳山，有“千章古木临无地，百尺飞涛泻漏天”^⑥的蒲涧寺，有“水生挑菜渚，烟湿落梅村”^⑦的江上春景，也有“一更山吐月，玉塔卧微澜”^⑧的西湖皎月。他还描写了“井

^①（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第2312页。

^②（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第2284页。

^③傅璇琮等主编《全宋诗》第21册，北京大学出版社1995年，第14064页。

^④（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第580页。

^⑤（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第2250页。

^⑥（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第2065页。

^⑦（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第2181页。

^⑧（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第2140页。

水分西邻，竹阴借东家”^①的民居生活和“处处野梅开，家家腊酒浑”^②的民俗风情，对富有岭南地域特色的荔枝、薏苡、甘菊、枸杞和地黄（《小圃五咏》）等物进行了细致的刻画。这些诗歌中所展现的，并非迁客逐臣的悲伤情调，更多的是一种优游自适的旷达情怀。心态的平和缘自对“触目是道”理念的接受和对佛禅义理的深入理解，同时也正是这种“此心安处是吾乡”的平和心态，让苏轼与南宗禅接下了更深的不解之缘。谪居岭南时期，他在诗歌中多次表达了对南宗禅的向往。《昔在九江，与苏伯固唱和……故先寄此诗》：“水香知是曹溪口，眼净同看古佛衣。不向南华结香火，此生何处是真依。”^③《六月七日泊金陵阻风，得钟山泉公书，寄诗》：“南行万里亦何事，一酌曹溪知水味。”^④元符三年，苏轼北归，途中作《过岭寄子由》诗，苏辙作《和子瞻过岭》，该诗更好的反映出苏轼的岭南生活心态与曹溪禅的关系：“山林瘴雾老难堪，归去中原茶亦甘。有命谁怜终反北，无心却笑亦巢南。蛮音惯习疑僮语，脾病萦缠带岭岚。赖有祖师清净水，尘埃一洗落毵毵。”^⑤诗歌以“瘴雾”、“蛮音”、“脾病”、“有命”等词刻画出的岭南艰辛生活，是苏轼诗歌中较少描写的。诗歌的最后两句道出了其中原因，正是“祖师清净水”给予了苏轼心灵上的慰藉，让他能够以更为平和的心态来面对生活上的起起伏伏。

北宋中期以来，临济宗以其呵佛骂祖的禅机作略、直下承当的自立精神以及杀活自在的接引手段得到北宋文人的景慕，对宋人变革精神、文化自信和处世态度的形成发挥着重要影响，进而参与到士林风貌的建构之中。

第三节 触目是道，物物真灵——悟道方法与宋代咏物诗之关系

咏物诗渊源甚早，或可追溯至《诗经》中的咏物描写，但直到东汉，真正意义上的咏物诗才正式产生。魏晋时期，“物感说”的出现，进一步促进和完善了咏物诗歌的体制。自南北朝以至隋唐，咏物诗的创作逐步达到鼎盛。清人俞琰说：“咏物一体，《三百》导其源，六朝备其制，唐人擅其美，两宋元明延其传。”^⑥实

^①（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第2206页。

^②（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第2161页。

^③（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第2408页。

^④（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第2031页。

^⑤（宋）苏辙撰，陈宏天、高秀芳点校《苏辙集》，中华书局1990年，第905页。

^⑥（清）俞琰辑《历朝咏物诗选》，《四库禁毁书丛刊》集部第137册，北京出版社2000年，第242页。

际上,在禅宗的影响之下,“延其传”的宋代咏物诗呈现出新的时代特征,其中临济宗“触目是道”的悟道方法之影响尤为重要。

一、咏物与说禅:宋代咏物诗的创作观念

禅宗南岳一系的马祖道一主张“即心即佛”,是说当下此心即是佛心。他常常采用直呼学人姓名,在对方“回首”“应诺”的瞬间,问学人“是什么”的接引方法,目的正“在于把它(即心即佛)作为自身的活生生的事实,让学人以切身的感悟去心领神会”,这与临济义玄闻名禅林的棒喝有异曲同工之妙。或者说,后者是由前者发展而来。既然这一禅法的重点在于自心之体验,故而马祖所谓“见色便是见心”隐含着的是“见色者为佛”的思想。同样地,既然“即心即佛”、“见色便是见心”,一切“见闻觉知”“语默施为”都是本性之呈露,那么修行就是没有意义的,只是平常无事便得真正见解。这就是盛行于唐代,并被作为禅门最高境界的“无事禅”,所谓“百种多知不如无求最第一也”。^①

临济义玄是马祖道一的三传弟子,他接受了这种思想,而更加重视发掘其中“活泼泼地”精神,所谓“随处作主,立处皆真”。他说:“但一切时中更莫间断,触目皆是”,故而,义玄常用动作语来显示本性。“上堂。僧问:‘如何是佛法大意?’师竖起拂子。”^②“有定上座到参,问:‘如何是佛法大意?’师下绳床,擒住与一张,便托开。”^③他所采取的“作用”正是为了启悟学人明白“即心即佛”的马祖禅思想。这种思想的影响极为深远,临济宗十一世太平慧勤住持智海禅院时也多有运用。^④更进一步地,在禅机问答之中,临济宗禅师常以具体物象来显现本性。风穴延沼“问:‘如何是净法身?’师曰:‘金沙滩头马郎妇’”^⑤“僧问:‘终日忙忙,那事无妨,如何是那事?’师云:‘孤峰顶上千花秀,万仞嵯峨险处行。’”^⑥再如汾阳善昭针对“南泉牯牛”公案的颂古:

僧问南泉:“和尚百年后,向什么处去?”泉云:“向山下檀越家,作一头水牯牛去。”云:“某甲随和尚去得也无?”泉云:“尔若来,衔取一枝草来。”类中难辨要分明,戴角披毛卒未惺。衔取草来方定动,头头物物现真

^① (宋) 赜藏主编集, 萧蓬父等点校《古尊宿语录》, 中华书局 1994 年, 第 34 页。

^② (唐) 慧然集, 杨曾文编校《临济录》, 中州古籍出版社 2001 年, 第 9 页。

^③ (唐) 慧然集, 杨曾文编校《临济录》, 中州古籍出版社 2001 年, 第 36 页。

^④ 如《嘉泰普灯录》:“举拂子曰:‘看看, 岂不是诸人真如之性?’竖两指曰:‘岂不是诸人密印妙理?’”

^⑤ (宋) 赜藏主编集, 萧蓬父等点校《古尊宿语录》, 中华书局 1994 年, 第 114 页。

^⑥ (宋) 赜藏主编集, 萧蓬父等点校《古尊宿语录》, 中华书局 1994 年, 第 121 页。

灵。^①

善昭的颂古，其实是在“见色即是见心”的基础上，对“将境示人”的理论化与合法化。他不止一次的提到这一点，如“头头万象显真机，句句微亡绝虑思”^②等。

“头头物物现真灵”的思想实为承继义玄“昭昭灵灵”而来，他进一步将此“真灵”赋予了“物”，认为世间万物都是真如本性的自然呈现。这正是吕澂所谓“触目是道”，临济宗禅师对此常加以引用，开福崇哲说“一印印泥，头头物物显真机”，^③普庵印肃也有“智悲同运，野店横溪。头头物物，实理希奇”^④之语。

临济宗在宋代影响极大，后人有了“临天下，曹一角”之称。这种“头头物物现真灵”的思想，让宋人更加重视从自然万物中体悟本真，从现实生活中的一切事物中找寻入门之路。苏轼《赠东林总长老》有“溪声便是广长舌，山色岂非清净身”，^⑤以溪声、山色作为清净法身，显然是对临济思想的直接接受。类似的例子还有很多。李纲《清湘西山寺无量寿塔》：“黄花翠竹真如性，大地山河清净身。”^⑥蒋海边《薝卜花》：“清净法身如雪莹，肯来林下见孤芳。”^⑦既然世间万法都是真如的显现，咏物也就有了新的内涵。明人王庭为天然禅师咏梅诗所作序言说：

夫佛之妙法取之莲，老人之微旨取之梅，以例之柏子、草头。老人之咏梅未尝非说禅，岂可以诗观之耶？^⑧

咏梅即是说禅，草树也蕴含真意。薛嵎《天童寺》：“草树有真意，禽鱼尽息机。禅房无别事，唯见白云飞。”^⑨杨万里《题刘德夫真意亭二首（其二）》：“渊明有意自忘言，真处如今底处传。客子若来问真意，镜中人影水中天。”^⑩诚斋以“镜影水天”来回答“真意之问”，正像是禅门的机锋对答。再如吴潜《出郊再用韵赋三解（其九）》：

窗草池莲乐意连，一帆直到太虚前。拈来瓦砾无非道，触处鸢鱼共此天。

鸢固珍羞元是鼠，蜨虽秽物却为蝉。神奇臭腐相更禅，妙理谁知所以然。¹¹

诗写夏日出郊所见，在诗人眼中瓦砾鸢鱼无非是道，神奇腐朽触处皆禅，善于体

^①（宋）楚圆集《汾阳无德禅师语录》卷中，《佛光大藏经·禅藏》第24册，第136页。

^②（宋）楚圆集《汾阳无德禅师语录》卷下，《佛光大藏经·禅藏》第24册，第242页。

^③傅璇琮等主编《全宋诗》第22册，北京大学出版社1995年，第14779页。

^④《普庵印肃禅师语录》卷上，《新编卍续藏》第120册，第566页下。

^⑤（宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第1218页。

^⑥（宋）李纲撰，王瑞明点校《李纲全集》，岳麓书社2004年，第306页。

^⑦傅璇琮等主编《全宋诗》第72册，北京大学出版社1995年，第45266页。

^⑧（明）今辩重编《庐山天然禅师语录》卷十二，《禅宗全书》第87册，第590页上。

^⑨傅璇琮等主编《全宋诗》第63册，北京大学出版社1995年，第39863页。

^⑩（宋）杨万里著，王琦珍整理《杨万里诗文集》，江西人民出版社2006年，第74页。

¹¹傅璇琮等主编《全宋诗》第60册，北京大学出版社1998年，第37873页。

物之人才能够识得其中妙理。汪藻更有残句说“应物聊为小乘禅”，^①借物说禅，由“头头物物”中见出“真灵”，为宋诗带来了新的视角。

北宋化禅师说：“翠竹黄花非外境，白云明月露全真。头头尽是吾家物，信手拈来不是尘”。^②既然自然界中的一切事物都是禅机之流露，信手拈来无非是道，那么咏物诗的禅学化也就不再限于个别意象，而是成为了一般性的思维方法。黄龙慧南禅师从理论上为这种作法提供了支持：“上堂云：‘法身无相，应物现形；般若无知，随缘即照。’遂竖起拂子云：‘拂子竖起，谓之法身，岂不是应物现形？’拂子横来，谓之般若，岂不是随缘即照？’乃呵呵大笑。”^③所谓“法身无相，应物现形”，是以诗人在咏物之时，时常流露出禅意。汪若楫《青山》：“万木惊秋各自残，蛩声扶砌诉新寒。西风不是吹黄落，要放青山与客看”。^④西风吹落黄叶，为的是将青山的本来面目展现出来，这是以青山指代真如之心。再看韦骧的《风琴》：

穴竹张弦耸碧空，不劳抑按任天风。莫夸有智藏声足，须信无心触处通。

明月夜深飘更远，闲窗人静听何穷。知音弗辨山兼水，都在洪钧一噫中。^⑤以竹为弦，以风为指，是为风琴；洪钧噫气，不辨山水，是为天籁。明月夜深，诗人在窗边闲听天风吹竹之声，并将诗情禅意融汇其中，从而进入有智头头皆错、无心触处圆通之境。苏轼曾以“物”与“禅”对举，有“平生寓物不留物，在家学得忘家禅”^⑥之语。刘敞在《送雅禅师若神》中，也认为诗兴与禅心都因触物而起，所谓“诗兴触物远，禅心随念空。”^⑦以法眼观物，“头头物物”之中皆呈现着勃勃禅机与浓浓诗意，所谓“帘卷一场春梦，窗含满眼新诗”，^⑧这正是临济宗“触目是道”的禅法思想给予宋代咏物诗的影响之所在。

二、蹇驴与桃花：咏物诗歌意象的禅学化

宋代的咏物诗虽不乏描摹物态之作，但更为重要的是那些赋予吟咏对象以特定文化内涵的作品，这与宋代思想文化的昌盛密切相关。其中，临济宗的影响主要表现在对临济宗特有物象的吟咏以及传统诗歌意象的禅学化演进两个方面。这

^① 傅璇琮等主编《全宋诗》第25册，北京大学出版社1995年，第16564页。

^② 傅璇琮等主编《全宋诗》第19册，北京大学出版社1995年，第12962页。

^③ （宋）惠泉集《黄龙慧南禅师语录》，《佛光大藏经·禅藏》第26册，第6页。

^④ 傅璇琮等主编《全宋诗》第65册，北京大学出版社1998年，第40660页。

^⑤ 傅璇琮等主编《全宋诗》第13册，北京大学出版社1993年，第8549页。

^⑥ （宋）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼诗集》，中华书局1982年，第1340页。

^⑦ 傅璇琮等主编《全宋诗》第9册，北京大学出版社1992年，第5661页。

^⑧ （宋）释惠洪著，（日本）释廓门贯彻注，张伯伟等点校《注石门文字禅》，中华书局2012年，第926页。

里以“驴”和“桃花”为例，加以分析。

驴因其性情温顺、吃苦耐劳的特性，很早就步入了人类生活，但又因其身材瘦弱、躯干短小，往往受人轻视。李白《独酌有怀》便有“蹇驴得志”之语，借以指代无德小人。不过，对于沉沦下僚的诗人而言，驴反而成为诗人身份的最佳象征。如元稹所谓“骑驴诗客骂先行”，李贺亦自称“关水乘驴影，秦风帽带垂”。再如韩愈《送别郑明府》有“劝君不得学渊明，且策驴车辞五柳”，驴在这里常常与贫士、隐居相联系，时常带有郁不得志的意涵，多具负面色彩。

佛教视野中很早就出现了驴。如《阿含经》记载，世尊曾借驴说法，“世尊问曰：‘摩纳！于意云何？若人有众多草马，放一父驴，于中一草马与父驴共合会，彼因合会，后便生驹，汝云何说？彼为驴，为马耶？’”^①在佛家轮回观念看来，驴属流转生死的畜生道，是苦难悲惨的三恶道之一，只能跟随业力流转。天台宗亦有“坏驴车”之说，“十乘十境以为正修，所以者何？若无十境乘则无体，若无十法名坏驴车”。^②谓其不具有将众生导向解脱的功用。降至禅宗，驴常为禅师说法所用，这一点在临济宗表现的尤为突出。

据《临济录》记载：“师（义玄）临迁化时……师云：‘已后有人问你，向他道什么？’三圣便喝。师云：‘谁知吾正法眼藏，向这瞎驴边灭却！’”^③这里的“瞎驴”代指缺乏正知正见、不能悟道的愚痴之人。发展到宋代，禅林中的驴当以“黄龙三关”最为著名：“师室中常问僧。出家所以乡关来历。复扣云。人人尽有生缘处。那个是上座生缘处。又复当机问答。正驰锋辩。却复伸手云。我手何似佛手。又问。诸方参请宗师所得。却复垂脚云。我脚何似驴脚。三十余年。示此三问。往往学者多不凑机。丛林共目为三关”。^④关于“黄龙三关”的解释，众说纷纭，但“驴脚”指代世间众生，并无贬义。黄庭坚在《黄龙南禅师真赞》曾说“我手何似佛手，日中见斗。我脚何似驴脚，锁却狗口。生缘在甚么处，黄茆里走。”^⑤王之道亦有“闻说近来狮子吼，应将驴脚问生缘”。^⑥与此不同的是杨岐方会的“三脚驴子”，“问：‘如何是佛？’师云：‘三脚驴子弄蹄行。’进云：‘莫只者便

^① 宗文点校《中阿含经》，宗教文化出版社2012年，第693页。

^② （宋）处元述《摩诃止观义例随释》卷五，《新编卍续藏经》第99册，第928页。

^③ （唐）慧然集，杨曾文编校《临济录》，中州古籍出版社2001年，第47页。

^④ （日）东俊集《黄龙慧南禅师语录续补》，《大正新修大藏经》第47册，第636页下。

^⑤ （宋）黄庭坚著，郑永晓整理《黄庭坚全集编年辑校》，江西人民出版社2011年，第729页。

^⑥ 傅璇琮等主编《全宋诗》第32册，北京大学出版社1998年，第20270册。

是?’师云:‘湖南长老。’”^①在这里,“三脚驴子”不再是指根器下劣之人,而是代指超越色相、不落拟议的了悟之界。“三脚驴子”公案在宋代禅林得到广泛运用,雪峰慧空有“三脚驴儿脚踏天,恒河诸佛若为宣。阎浮夜半人惊起,把得芒绳下铁鞭”,^②临济宗禅师如普庵印肃、梁山师远、白云守端、大沩法泰、龙翔士珪、东林道颜、希叟绍昙等等,也都作有偈颂。

宋诗中自然不乏对驴意象传统含义的沿用,如范成大“骑驴索句当年事,岁暮佳人不自聊”(《北门覆舟山道中》),^③苏轼“杜陵饥客眼长寒,蹇驴破帽随金鞍”^④等。但诗人对于“临济瞎驴”、“三脚驴子”以及“佛手驴脚生缘”的普遍认知,令驴意象具备了新的内涵。黄庭坚有借驴说禅之语,《禅句二首》:“牵驴饮江水,鼻吹波浪起。岸上蹄踏蹄,水中嘴对嘴。”^⑤诗歌后两句以驴、水中驴影分别指代当下的“我”与本真本性的“我”,与洞山良价“渠今正是我,我今不是渠”的睹影悟道相类。禅门常以骑驴觅驴比喻不知体认自性,一味向外追寻的迷惘,黄庭坚亦有“骑驴觅驴但可笑,非马喻马亦成痴。一天月色为谁好,二老风流只自知”^⑥(《寄黄龙清老三首》)。曹彦约更借之以谈儒风:“儒风一变至于道,此是尧夫未识儒。除却儒风如更有,将驴骑了复寻驴。”^⑦在宋代诗人的眼中,骑驴出行总是充满了禅意。陈深《题扇上画》:

蹇驴欲往何处,落日空山暮钟。行到水边幽寺,白云低覆青松。^⑧

此为对画而作。画中人于日落时分,骑驴到水边寺前。山为空山,寺为幽寺,一声暮钟隐隐传来,只见白云低垂,覆蔽青松。自性本心融摄万法,真如理体无不周遍。再看王安石《驴二首(其一)》:

力侔龙象或难堪,唇比仙人亦未惭。临路长鸣有真意,盘山弟子久同参。

⑨

前二句分别借用《维摩经》《大集经》中关于驴的典故,后二句则用盘山宝积弟子普化和尚之事。据《祖堂集》记载,“非久之间,普化自上来林际。林际便欢

① (宋)仁勇编《杨岐方会和尚语录》,《大正新修大藏经》第47册,第640页上。

② (宋)惠空撰《雪峰空和尚外集》,《宋集珍本丛刊》第四十册,线装书局2004年,第611页上。

③ (宋)范成大撰,富寿荪标校《范石湖集》,上海古籍出版社2006年,第316页。

④ (宋)苏轼著,孔凡礼点校《苏轼诗集》,中华书局1982年,第812页。

⑤ 傅璇琮等主编《全宋诗》第17册,北京大学出版社1995年,第11736页。

⑥ (宋)黄庭坚撰,(宋)任渊、史容、史季温注,刘尚荣校点《黄庭坚诗集注》,中华书局2003年,第706页。

⑦ 傅璇琮等主编《全宋诗》第51册,北京大学出版社1998年,第32184页。

⑧ 傅璇琮等主编《全宋诗》第71册,北京大学出版社1998年,第44797页。

⑨ (宋)王安石著,(宋)李壁笺注,高克勤点校《王荆文公诗集笺注》,上海古籍出版社2010年,第1333页。

喜，排批饭食，对坐吃。师凡是下底物忽吃却。林际云：‘普化吃食似一头驴。’师便下座，两手托地，便造驴声。林际无语。师云：‘林际厮儿只具一只眼。’”^①古人模仿驴鸣之举，多含悲伤之意，如王璨葬礼有曹丕驴鸣，王济葬礼有孙楚驴鸣。王安石谓其“有真意”，是以驴鸣作为本源真心之自然流露。在宋人的笔下，驴影代指法身，驴鸣满含真意，骑驴亦是参禅，这与北宋中后期临济宗的兴盛是同步的。

花是最常进入诗歌的意象之一，对于佛教而言，同样有着特殊意义。迦叶尊者因世尊拈花而破颜微笑，将“涅槃妙心”传续而下，遂有禅宗“以心传心，见性成佛”之心要。佛经之中亦常有天女散花、步步生莲的故事。宋代文人与禅宗因花而结缘，最为著名的当属黄庭坚闻花香而悟道。《五灯会元》：“（黄庭坚）往依晦堂，乞指径捷处。堂曰：‘祇如仲尼道，二三子以我为隐乎？吾无隐乎尔者。太史居常如何理论。’公拟对，堂曰：‘不是！不是！’公迷闷不已。一日恃堂山行次，时岩桂盛放。堂曰：‘闻木樨华香么？’公曰：‘闻。’堂曰：‘吾无隐乎尔。’公释然，即拜之。曰：‘和尚得恁么老婆心切。’堂笑曰：‘祇要公到家耳。’”^②宋人陈与义《叶桷惠花》也有“无住庵中老居士，逢春入定不衔杯。文殊罔明俱拱手，今日花枝唤得回。”^③

作为中国传统的诗歌意象，桃花包含了隐逸、女性、春意及品德等多重意涵。隐逸如“桃花流水”，女子似“人面桃花”，春意见“桃花十里影，摇荡一江春”（陈与义《江南春》），品德有“应候非争艳，成蹊不在言”^④（李商隐《赋得桃李无言》）。宋代以来，由于审美风尚的转变，桃花的地位实有降低。陈与义著名的《和张规臣水墨梅五绝（其一）》：“从教变白能为黑，桃李依然是仆奴。”^⑤但宋人笔下的桃花却有了新的意涵，这或可追溯至汾山灵祐弟子灵云志勤的悟道公案。《祖堂集》：“一造大汾，闻其示教，昼夜亡疲，如丧考妣，莫能为喻，偶睹春时花蕊繁花，忽然发悟，喜不自胜，乃作一偈曰：‘三十年来寻剑客，几逢花发几抽枝。自从一见桃花后，直至如今更不疑。’”^⑥汾仰宗数传而绝，灵云桃花的公案却得到临济宗禅师的喜爱。汾阳善昭的颂古百则选录了这则公案，并说“昔

^①（南唐）静筠二禅师编撰，孙昌武等点校《祖堂集》，中华书局2007年，第759页。

^②（宋）普济著，苏渊雷点校《五灯会元》，中华书局1984年，第1139页。

^③（宋）陈与义著，白敦仁校笺《陈与义集校笺（附年谱）》，浙江古籍出版社2014年，第820页。

^④叶葱奇疏注《李商隐诗集疏注》，人民文学出版社2015年，第484页。

^⑤（宋）陈与义著，白敦仁校笺《陈与义集校笺（附年谱）》，浙江古籍出版社2014年，第96页。

^⑥（南唐）静筠二禅师编撰，孙昌武等点校《祖堂集》，中华书局2007年，第849页。

日灵云自有知，桃花已落布华夷。囊中拔剑当锋者，未彻横身斩万机。”^①其他如晦堂祖心、五祖法演上堂时均曾举此公案，大慧普觉《示知立禅人》亦借其教导学僧。何山守珣蒙佛鉴慧勤印可后，呈偈曰：“终日看天不举头，桃花烂漫始抬眸。饶君更有遮天网，透得牢关即便休。”^②禾山慧方更说“桃花端的悟灵云，添得玄沙劫外春。满地不知何处去，尘尘刹刹露全身。”^③降至南宋，希叟绍昙、大川普济、雪岩祖钦、兀庵普宁等禅师也都曾加以运用。

临济宗禅师对此公案的运用，同样引起了文人的广泛关注。王安石《寓言三首（其一）》：“太虚无实可追寻，叶落松枝漫古今。若见桃花生圣解，不疑还自有疑心。”^④后二句直接是对公案的直接化用。晦堂弟子黄庭坚《题王居士所藏王友画桃杏花二首（其一）》：

凌云一笑见桃花，三十年来始到家。从此春风春雨后，乱随流水到天涯。

⑤

诗歌以桃花喻自性，一旦明心见性，自然任运自在，随处解脱。再如楼钥《海棠》：“老眼恍然何所得，凌云庵外见桃花。”^⑥李复《戏书德公轩后桃花》：“红尘拂面人来看，只有灵云放眼开。”^⑦张嵎更作有《凌云见桃花》：“旷却相随不相识，主翁翻作白头新。桃花未见不曾失，拈出还成埋没人。”^⑧诗人认为自性从来不失，拈出桃花反是着相之举。因为这则公案的普及，让桃花有了普遍性的禅意。方信孺《法性寺》：

金碧参差兜率天，曾煎诃子试新泉。荒园废宅无人问，门外桃花却是禅。

⑨

寺院虽已成为荒园废宅，无人问津，但门外桃花仍在，禅心不失。再如叶元素《山寺》：“一树桃花一半空，不堪狼籍梵王宫。山僧手把青鸾尾，背却东风扫落红。”^⑩徐良弼《桃花洲》：“历聘禅扉到暮钟，苦无胜事可深穷。归来唤渡青溪上，唯

①（宋）楚圆集《汾阳无德禅师语录》卷中，《佛光大藏经·禅藏》第24册，第108页。

②（宋）普济著，苏渊雷点校《五灯会元》，中华书局1984年，第1305页。

③（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷二十三，《新编卅续藏》第115册，第281页上。

④（宋）王安石著，（宋）李壁笺注，高克勤点校《王荆文公诗集笺注》，上海古籍出版社2010年，第1324页。

⑤（宋）黄庭坚撰，（宋）任渊、史容、史季温注，刘尚荣校点《黄庭坚诗集注》，中华书局2003年，第1391页。

⑥（宋）楼钥《攻媿集》卷十一，《文渊阁四库全书》第1152册，第404页下。

⑦傅璇琮等主编《全宋诗》第19册，北京大学出版社1995年，第12494页。

⑧傅璇琮等主编《全宋诗》第32册，北京大学出版社1998年，第20536页。

⑨傅璇琮等主编《全宋诗》第55册，北京大学出版社1998年，第34741页。

⑩傅璇琮等主编《全宋诗》第56册，北京大学出版社1995年，第35241页。

有山桃满路红。”^①前诗写寺院所见，后诗写游寺归来，梵王宫前，清溪河畔，以清静之心观物，桃花所在之处，尽是禅心佛慧。

三、言体与言用：宋代咏物诗的创作手法

体用是中国古典哲学中的核心范畴之一，在宋代曾一度被认为出自佛教。《困学纪闻》：“晁景迂曰：体用本乎释氏。”^②“体用不二”的观念更得到思想界和佛教各派共同认可。就禅宗来看，惠能为说明定慧不二的道理：“定慧一体，不是二。定是慧体，慧是定用。即慧之时定在慧，即定之时慧在定……定慧犹如何等？犹如灯光。有灯即光，无灯即暗，灯是光之体，光是灯之用，名虽有二，体本同一”，^③从喻象来看，这是在实体及其作用层面对“体用不二”的说明。《坛经》又说“心量广大，遍周法界，用即了了分明，应用便知一切”，^④本体涵容世间万物，应用本体便可体认一切，这实际上是以清静自性为体，世间森罗万象为用。临济义玄所谓“无形无相，无根无本，无住处，活泼泼地。应是万种施設用处，只是无处”，^⑤以及前文所引黄龙慧南“法身无相，应物现形”思想均系本体与现象层面上的“体用不二”思想引申而来。

临济宗黄龙派再传弟子觉范惠洪自然也接受了这种思想。惠洪诗歌被称为宋僧第一，他将“体用不二”思想用于诗歌技法之中，认为“言用即是言体”：

用事琢句，妙在言其用，不言其名耳。此法唯荆公、东坡、山谷三老知之。荆公曰：“含风鸭绿鳞鳞起，弄日鹅黄袅袅垂。”此言水柳之用，而不言水柳之名也。东坡《别子由》诗：“犹胜相逢不相识，形容变尽语音存。”此用事而不言其名也。山谷曰：“管城子无食肉相，孔方兄有绝交书。”又曰：“语言少味无阿堵，冰雪相看有此君。”又曰：“眼见人情如格五，心知世事等朝三。”“格五”，今之蹙融是也。《后汉》注云：“常置人于险处耳。”然句中“眼”者，世尤不能解。“语言”者，盖其德之候也，故曰：“有德者必有言。”王荆公欲革历世因循之弊，以新王化，作雪诗，其略曰：“势合便疑包地尽，功成终欲放春回。农家不验丰年瑞，只欲青天万里开。”^⑥

惠洪这里所说“不言其名”的“名”即为事物的实体，就“实体之作用”来看，

^① 傅璇琮等主编《全宋诗》第56册，北京大学出版社1998年，第35248页。

^② （宋）王应麟著，（清）翁元圻辑注，孙通海点校《困学纪闻注》，中华书局2016年，第46页。

^③ 尚荣译注《坛经》，中华书局2010年，第75页。

^④ 尚荣译注《坛经》，中华书局2010年，第43页。

^⑤ （唐）慧然集，杨曾文编校《临济录》，中州古籍出版社2001年，第15页。

^⑥ 张伯伟编校《稀见本宋人诗话四种》，江苏古籍出版社2002年，第43页。

荆公《南浦》诗以“鸭绿”喻春水、“鹅黄”喻嫩柳，是以事物的外在情状为“用”来指代事物之“名”；东坡《别子由》诗则暗用夏馥“剪发变形”的典故，取其实而遗其名。山谷三诗，一者借韩愈《毛颖传》以“管城子”代指毛笔，借鲁褒《钱神论》以“孔方兄”代指钱币；二者借晋王衍故事以“阿堵”代指眼睛；三者以弈棋语“格五”暗指人情难通，以俗语“朝三暮四”暗指世事如幻、虚妄不实。荆公《次韵和甫咏雪》则以雪尽春回抒发自己革弊新变的志向，走的是托物言志的路子，对雪的描述以其覆盖万物之“用”比喻险恶的政治环境。惠洪大体概括了代语、用典及“道意不道名”等“言用不言体”的诗歌创作方法，其中王安石的两首诗均系咏物之作。

“言用即是言体”的作法并非始自惠洪，但在他的诗论中占据了十分重要的地位。首先来看以代语为用。《冷斋夜话》“诗用方言”条，所谓“象牙为白暗，犀为黑暗”“睡美为黑甜，饮酒为软饱”，皆属代语。“诗比美女美丈夫”条，所举渊材《海棠》诗“雨过温泉浴妃子，露浓汤饼试何郎”，“妃子”“何郎”运用杨贵妃、何晏之典故，同时也是海棠之代语。“象外句”条所举无可诗，以落叶比雨声、以微阳比远烧，虽已犯其名，也可以视为代语之一种。实际上，诸如鸭绿代春水、嫩黄代春柳之类以事物外在情状为代语的毕竟是只是少数，更多的是从事典、语典中选择代语（如“海棠”与“何郎”）以扩充诗歌的信息容量，或者从乍看起来与事物本身相似性较小或“距离较远”的事物（如“落叶”与“落雨”）中找寻相通之处以增加诗歌语言张力，从而令读者获得更大的审美愉悦，所谓“世间事无有无对，第人思之不至也”。^①其次看用典而不言其名。《冷斋夜话》“诗本出处”条所举东坡《海棠》诗，用杨贵妃典故；《橄榄》诗用《鬼谷子》典故，皆用典而不言其名。“王荆公诗用事”条，王安石《清凉寺白云庵》《红梨》诗用司马相如句典而言其名，黄庭坚批评道“荆公不应完用耳”，惠洪表示赞同。惠洪在《天厨禁脔》中总结“用事法”说“以伯夷、叔齐、娥、英二女比其清癯有泪为绝好”。^②可见，惠洪用典以不言其名、新颖贴切为指归。最后是道意不道名。此语出自东坡之口，惠洪《天厨禁脔》“影略句法”条称“赋落叶而未尝及凋零飘坠之意，题柳而未尝及袅袅弄日垂风之意。然自然知是落叶，知是柳也”，观其所举刘义《落叶》诗、郑谷《柳》诗，大致与前述王安石《雪》诗相类，均

^① 东坡语，见惠洪《冷斋夜话》“东坡滑稽又言无有无对”条。张伯伟编校《稀见本宋人诗话四种》，江苏古籍出版社2002年，第53页。

^② 该语针对惠律《双竹》诗而言，诗曰“饥残夷叔风姿瘦，泣尽娥英粉泪干”。

系言意不言名的手段。实际上，咏物但题其意并非最佳策略，《天厨禁脔》有所谓“赋题法”：

“若不得流水，还应过别山”者，题野烧也。“严霜百草白，深院一株青”者，题小松也。前人以为工，但是题其意尔，非能状其体态也。如子美题雨，则曰“紫崖奔处黑，白鸟去边明”。乐天赋琵琶，则曰“银瓶忽破水浆迸，铁骑突出刀枪鸣”。又曰“四弦一声如裂帛。”此皆能曲尽万物之情状。若雨、若音声，其不可把玩如石火电光，非人之才力能揽取之。然此但得其情状，非能写其不传之妙哉。如山谷《题芦雁图》则妙绝。曰：“惠崇烟雨芦雁，坐我潇湘洞庭。欲唤扁舟归去，傍人谓是丹青。”^①

题其意、状其态、写其不传之妙方为神品，是以清人钱泳总结道：“咏物诗最难工，太切题则粘皮带骨，不切题则捕风捉影，须在不即不离之间”。^②不仅如此，“言用即是言体”的观念还时常出现于惠洪的诗歌技法观念中，如其在论述“诗有四种势”中的“寒松病枝”时认为，称体之名不可与称用之名进行对仗，“江莲、黄菊，皆称体之名，世所共识。而对以异名，则是句法之病”。^③技法严谨。以“体用不二”作为思想基础的“言用即是言体”的诗歌创作理念，一方面固然也是为了诗歌的推陈出新不蹈前人轨则，但同时也较大程度上受到了禅宗“说似一物即不中”的触背思想之影响。《无门关》载有“首山竹篋”公案：“首山和尚拈竹篋示众云：‘汝等诸人若唤作竹篋则触，不唤作竹篋则背。汝诸人且道，唤作甚么？’”^④省念的这种峻烈异常的作法在黄龙派中得到广泛运用，《冷斋夜话》便记载了黄龙弟子宝觉祖心的故事：“宝觉禅师老，庵于龙峰之北。鲁直丁家难，相从甚久，馆于庵之旁两年。宝觉见学者，必举手示之曰：‘唤作拳是触，不唤拳是背。’莫有契之者，丛林谓之触背关。张丞相奉使江西日，将造其庐，至兜率，见悦禅师，遽甚称其门人。及见宝觉，乃作偈曰：‘久向黄龙山里龙，到来只见住山翁。须知背触拳头外，别有灵犀一点通。’灵源叟时为侍者，乃作赞，其略曰：‘闻时富贵，见后贫穷。年老浩歌归去乐，从他人唤住山翁。’鲁直大笑曰：‘天觉所言灵犀一点，此嘉直为虚空安耳穴。灵源作赞分雪之，是写一字不

^① 张伯伟编校《稀见本宋人诗话四种》，江苏古籍出版社2002年，第133页。

^② （清）钱泳撰，张伟点校《履园丛话》，中华书局1979年，第225页。

^③ 该语针对杜诗“江莲摇白羽，天棘蔓青丝”“竹叶与人既无分，菊花从此不须开”而言，以江莲对天棘，以竹叶对菊花。张伯伟编校《稀见本宋人诗话四种》，江苏古籍出版社2002年，第122页。

^④ 魏道儒释译《禅宗无门关》，东方出版社2017年，第180页。

着画。’”^①禅师设立种种善巧方便，旨在传授学人的是不可言说的悟道体验或曰本体，既然不生不灭、非空非有又应物现形的本体是不可言说的，那么采取“言用即言体”或者说绕路说禅、不犯正位的言说方法进行咏物诗歌之创作也就成为了题中应有之意。“言用即是言体”创作思想虽非专为咏物而发，但就惠洪在论述中所举诗例来看，大都属于咏物之作；同时这种创作思想也并非惠洪的一家之见，而是宋人咏物诗歌创作的共同理念。

本章小结

相对于公案和颂古这两种较为具象的诗禅关系切入点而言，禅学方法与诗歌关系的研究更加难以把握，对于这个视角，可以从微观和宏观两个层面进行考察。

微观层面来说，除了禅宗共有的悟道和接引方法外，不同的禅门宗派还有着各具宗派特色的独特手段。就临济宗而言，较为知名的便有“三玄三要”、“四料拣”、“四宾主”、“四照用”、“十智同真”、“黄龙三关”等十数种门庭设施。这些接引与勘验手段不仅在禅林流行，同样也为宋代文人所关注，如潘兴嗣之于“黄龙三关”、林希逸之于“三玄三要”等等。不过，临济宗的具体接引方法所展现出的并非全是不同于其他宗派的特殊性，同时也较大程度上包含着禅宗的一般理念。故而，除了宋代文人在诗文中明确提到的接引方法外，以这些接引方法所反映出的佛禅理念进行文人禅学思想与诗歌创作层面的影响研究，往往有着以偏概全和牵强附会之嫌。这也是本章并未从具体的门庭设施进行临济宗与宋代诗歌之间诗禅关系研究的主要原因所在。

宏观层面而言，临济宗有着不同于其他禅门宗派的自身特色，这主要包括峻烈活泼的宗风面貌以及触目是道的悟道方法，二者之间存在着相辅相成的必然联系。就临济宗风来看，文彦博有“此土久无临济嗣，宗风不振至于今”^②之语，史尧弼《次友生杜应求韵送中岩印老往成都正法》也曾说“原原临济孙，一一孤峰峻”，^③可见宋人对禅门宗风有着较为明确的认识，并且主动进行学习与模仿。这种峻烈之风与临济宗的宗派中兴相对同步，进而对北宋中期文人的变革精神、文化自信产生了显著影响。就悟道方法来看，临济宗触目是道的禅学理念一方面让宋代文人更加关注日常生活中的事物，从而促进了宋诗的日常化转向；另一方

^① 张伯伟编校《稀见本宋人诗话四种》，江苏古籍出版社2002年，第68页。

^② 申利校注《文彦博集校注》，中华书局2016年，第344页。

^③ 傅璇琮等主编《全宋诗》第43册，北京大学出版社1998年，第26895页。

面，这一理念主张眼前所见之物皆是真如自性之显现，从而也促使了宋代咏物诗意象的禅学化转向。相较于微观层面的研究来说，从临济宗宗风面貌与悟道方法入手，进行宋代文人心态及其诗歌创作的考察更为稳妥与可靠。

实际上，临济宗禅学方法及其特色对宋代诗歌的影响尚不止此，如呵佛骂祖的精神风貌之于翻案咏史诗、中断跳跃的思维方式之于宋诗章法句法等，都是值得进一步深入的研究视角。

第五章 宋代临济宗虎丘派禅诗研究

宋代僧诗的研究自来得到较多关注，但大都集中在宋初九僧、惠洪、道潜和智圆等人，对于数量众多的两宋诗僧的关注较为不足。^①近年来域外汉籍的回流，为宋代僧诗的研究带来了一定的生长空间。尤其是临济宗大慧派禅师北磻居简、无文道燦、藏叟善珍、淮海元肇、物初大观等人的诗文别集的陆续发现与出版，得到了黄启江和不少学者的关注。^②目前来看，对宋代僧诗较为全面的论述当属周裕锴《宋元佛教文学史（诗歌卷）》，该项目成果依照时代顺序、宗派法脉和作者身份进行论述，旨在展现佛教宗派和诗歌流派发展的趋势，切实深刻，观点鲜明。但同时，该成果对南宋虎丘派禅师的遗漏也十分明显，以致除承天梦真因有《籁鸣集》《籁鸣续集》存世而得到关注，希叟绍昙、仰山祖钦、横川行巩及育王如珙 4 人作为元代禅僧略有涉及外，被后世视为临济正宗的其他虎丘派禅师基本付之阙如。周裕锴称：“南宋禅林有个突出的现象，即在诗歌创作方面有突出成就的禅僧，在禅宗谱系里的地位也不低，如居简、大观等，这似乎说明南宋禅林已认可诗为‘文字禅’的观念。”^③这种现象不仅在大慧派禅师居简、大观身上得以体现，虎丘派宗门地位较高的禅师如松源崇岳、无准师范、虚堂智愚等人也留下了数量和质量均颇为可观的作品。

虎丘派的禅师，并不像大慧派那样有数种诗文别集得以流传，故而显得颇为寂寥。但据本人统计，自第一世虎丘绍隆至第六世虚堂智愚、石溪心月等人，宋代虎丘派禅诗近 7000 首，^④这大约占到宋代 3 万首僧诗的四分之一。其中虽以上堂说法的偈颂为主，但亦有不少可观之处。本章以宋代虎丘派禅诗作为主要关注

^① 据笔者统计，《全宋诗》收录诗僧 743 人，《全宋诗辑补》增收 884 人。

^② 黄启江有关临济宗禅师的研究成果主要有《一味禅与江湖诗：南宋文学僧与禅文化的蜕变》（台湾商务印书馆，2010 年）、《文学僧藏叟善珍和南宋末世的禅文化——〈藏叟摘稿〉之析论与点校》（新文丰出版公司，2010 年）、《无文印的迷思与解读——南宋僧无文道燦的文学禅》（台湾商务印书馆，2010 年）、《静倚晴窗笑此生——南宋僧淮海元肇的诗禅世界》（台湾商务印书馆，2013 年）、《南宋六文学僧纪年录》（台湾学生书局，2014 年）、《北宋黄龙慧南禅师三钥：宗传、书尺与年谱》（台湾学生书局，2015 年）；诗文别集的整理除黄启江外尚有许红霞《珍本宋集五种：日藏宋僧诗文集整理研究》（北京大学出版社，2013 年）、纪雪娟《北磻文集（校勘本）》（西南师范大学出版社，2016 年）、黄锦君《道璨全集校注》（巴蜀书社，2014 年）等，这些都为僧诗研究的进一步深入奠定了良好基础。

^③ 周裕锴《宋元佛教文学史（诗歌卷）》，打印稿 2018 年 6 月 30 日，第 5 页。

^④ 关于虎丘派禅诗的统计标准，朱刚、陈珏《宋代禅僧诗辑考》采取的是：“其嗣法之师卒于宋亡（1279）前者，予以收录。盖其师未入元，则可确定其悟旨嗣法，犹在宋世也。”今按，高峰原妙（1238-1295）的嗣法之师仰山祖钦（1216-1287）卒于宋亡之后，然高峰和尚在入元后隐居天目山张公洞十五年足不出户，理应视为宋僧；月磬文明（1231-？）的嗣法之师西岩了慧（1198-1262）卒于宋亡之前，然月磬和尚在入元后担任饶州荐福寺住持近二十年，理应视为元僧。此种情况，不胜枚举。兼之虎丘派第七世并无著名诗僧，故本节所述虎丘派禅师截止于虎丘派第六世，其后不论。

对象，按照世系发展的顺序，以人为纲，进行梳理与分析。

第一节 虎丘派前三世的禅诗

虎丘派由虎丘绍隆禅师建立，绍隆弟子可考者只有天童昙华禅师一人，昙华弟子知名者亦仅密庵咸杰禅师一人，前三世可谓一脉单传，留存诗歌同样不多。

一、朱瑾与像赞：虎丘绍隆的禅诗

绍隆（1077-1136），和州含山人，曾向云门宗长芦崇信禅师和黄龙派湛堂文准、死心悟新禅师参学，后嗣法于杨岐派圆悟克勤禅师。克勤归蜀期间，绍隆住持平江府虎丘山，时人称“圆悟之道，复大播于东南”，^①成为临济宗虎丘派始祖。绍隆悟道时因“竹密不妨流水过”之语得到克勤印可，颇见才情。但现存诗歌多为偈颂，文学性不高。其中，咏物诗《朱瑾花》较有意味：

朱瑾移栽释梵中，老僧非是爱花红。朝开暮落关何事，只要人知色是空。

②

将朱瑾花移来僧院之中，并非是喜爱它的艳丽，而是要借其花开花落象征世事无常，来展现诸法本空的道理。这或许受到了白居易《僧院花》“欲悟色空为佛事，故栽芳树在僧家。细看便是华严偈，方便风开智慧花”^③的启示，但抹去了华严教义的影子。不过，此诗尚落在以诗说理的层面，较白诗艺术性稍显不足。据《罗湖野录》记载，绍隆曾追绎白云守端设立祖堂之事为达摩、百丈、契嵩三人画像题赞，明教契嵩赞称：

春至百花触处开，幽香旖旎袭人来。临风无限深深意，声色堆中绝点埃。

④

既然悟到了佛祖甚深之意，于声色堆中亦不染半点尘埃。另外，绍隆在上堂说法也时有佳句，如“祇园今古饶春色，朵朵浑开薝蔔花”、“吹起还乡无孔笛，夕阳斜照碧云红”^⑤等。相较于其师克勤与其同门宗杲，绍隆留下的诗歌文献较少，难以见出明显的特色。

二、蜻蜓与唱酬：应庵昙华的禅诗

昙华（1103-1163），蕲州黄梅人，曾担任十三座寺庙住持，最后住持于后来

^①（宋）徐林《宋临济正传虎丘隆和尚塔铭》，见《虎丘隆和尚语录》，《新编卮续藏》第120册，第803页。

^②傅璇琮等主编《全宋诗》第24册，北京大学出版社1995年，第16174页。

^③（唐）白居易著，谢思炜校注《白居易诗集校注》，中华书局2006年，第2092页。

^④（宋）释晓莹《罗湖野录》，朱易安等主编《全宋笔记》第五编第一册，大象出版社2012年，第254页。

^⑤（宋）嗣端等编《虎丘绍隆禅师语录》，《新编卮续藏》第120册，第793页上、801页上。

名列“五山”的明州天童景德寺，现有《语录》十卷存世，^①《全宋诗》收其诗歌 137 首。昙华虽属宗杲子侄辈，但二人同年去世，被誉为“二甘露门”。

昙华偈颂颇多，宗杲曾对其垂示语极口称赞：“坐断金轮第一峰，千妖百怪自潜踪。年来又得真消息，说道杨岐正脉通。”^②今观其上堂、小参之语，大抵亦以护持宗门正脉为己任，展现出单刀直入的棒喝之风，如“一棒一条痕，一捆一手血。临济老瞎驴，至今犹未瞥。须弥顶上浪拍天，大洋海水无一滴。伟哉本色人，顶门亚三只。辨龙蛇百草头，擒虎兕一毫力。穿大地人鼻孔，坐断衲僧摇舌”。^③即便偶有押韵之语，同样不事雕琢：

蜻蜓许是好蜻蜓，飞来飞去不曾停。被我捉来摘却两边翼，恰似一枚大铁钉。^④

以蜻蜓乱飞代指向外驰求之心，铁钉不动代指真如本性，构思巧妙，呈现出粗野通俗的面貌。

昙华诗歌以颂古、真赞为主，偶因僧俗所请而有酬赠唱和之诗，多数借诗说理，写的质朴平实，缺少含蕴。其中比较好的有《书偈于壁间》：

江上青山殊未老，屋头春色放教迟。人言洞里桃花嫩，未必人间有此枝。

⑤

前人对此诗的解释往往隔靴搔痒，原因在于忽略了诗歌的创作背景。松源崇岳曾说：“是时隆和尚欲命首众，会中有圆悟耆旧云‘华维那嫩在。’”^⑥绍隆想要任命昙华担任首众之职，有耆旧老僧认为他太年轻。昙华听说之后写下此诗，并且不辞而别。由此来看，诗中桃花也就有了一语双关之效：一者以自己为桃花，虽年轻而独一无二；二者以自性为桃花，既清净且不一不异。昙华的部分诗颂中常有一种悠闲而有趣的情致，如“少室岩前路不遥，毫芒才拟便迢迢。西湖湖上晚来看，小艇轻风落画桡”（《赠晦叔秀才二首其二》），“故园春色在枝头，恼乱春风卒未休。无事晚来江上望，三三两两钓鱼舟”（《香严上树》）^⑦等。

^① 《宋僧录》称其尚有《正宗和尚语录》三十一卷存世，未见。

^② （宋）蕴闻编《大慧普觉禅师语录》卷十一，《佛光大藏经·禅藏》第 32 册，第 240 页。

^③ （宋）守诠等编《应庵昙华禅师语录》卷六，《新编卍续藏》第 120 册，第 850 页上。

^④ （宋）守诠等编《应庵昙华禅师语录》卷二，《新编卍续藏》第 120 册，第 815 页上。

^⑤ 《禅宗杂毒海》将此诗列于虎丘绍隆名下，据《应庵昙华禅师语录》所附《松源和尚普说》，松源崇岳明确称其为应庵师祖于壁间所书，当以后者为是。

^⑥ 《松源和尚普说》，见《应庵昙华禅师语录》卷十，《新编卍续藏》第 120 册，第 897 页下。

^⑦ （宋）守诠等编《应庵昙华禅师语录》卷十，《新编卍续藏经》第 120 册，第 888 页上、第 893 页上。

三、送别与示徒：密庵咸杰的禅诗

密庵咸杰(1118-1186),福建福清人,嗣法于应庵昙华。咸杰曾住持径山寺、灵隐寺、天童寺等名刹,宗门地位甚隆,现有《密庵禅师语录》二卷,《全宋诗》收其诗歌130首。与其师应庵相类,咸杰也以扶竖临济正宗为己任,上堂每以此语示人,“若要扶临济正宗,每人各欠一顿棒在”,^①“一句全提,了无向背。临济正宗,恣意破碎。弥天过犯,不容忏悔。丹青画出向人前,他家自有通人爱”(《真际道人请赞》)。^②甚至,他的送别类诗颂中也有颇具临济宗风的类似应庵之作:“一棒一条痕,一捆一掌血。不是向上机关,亦非单传妙诀。佛祖见之攒眉,魔外闻之胆折。建立此纲宗,当阳贵直截。”(《送璘首座住定水》)^③咸杰的此类诗颂有十余首,其中不乏佳作。《送权维那归道场(伊庵)》:

风搅平林万木秋,临歧送别思悠悠。也知八德池中水,不比寻常溪涧流。

④

诗歌前两句,秋风搅动树林同时也搅乱了诗人的离情别绪;后两句蓦然一转,将权维那比作八功德池水,身具澄净、清冷、甘美、轻软、润泽、安和、除饥渴和长养诸根的殊胜功德,不同于寻常山涧中的凡水,终归要回归道场去。

咸杰又有《示徒》一首:“三月江南啼鹧鸪,人行锦绣百花图。离微不犯通消息,笑倒西天碧眼胡。”^⑤该诗化用风穴延沼“离却语言”^⑥公案,实际上可以说是一首颂古之作。咸杰的颂古与风穴延沼的回答意思相同,是以人行百花图中的潇洒自如来回应如何不犯离、微的问题,慧开称之为“不露风骨”之句,若能做到如此,自然超佛越祖。此外,咸杰在昙华门下因“破砂盆”之语得到印可,这一譬喻自昙华运用后成为虎丘派禅师的习用之语。^⑦咸杰弟子松源崇岳,再传弟子痴绝道冲、灵隐法薰、运庵普岩,三传弟子绝岸可湘、断桥妙伦、希叟绍昙、径山普度、虚堂智愚乃至四传弟子高峰原妙等,均将其运用到偈颂之中。

^① (宋)崇岳、了悟等编《密庵咸杰禅师语录》卷上,《新编卍续藏》第121册,第418页下。

^② (宋)崇岳、了悟等编《密庵咸杰禅师语录》卷下,《新编卍续藏》第121册,第458页上。

^③ (宋)崇岳、了悟等编《密庵咸杰禅师语录》卷下,《新编卍续藏》第121册,第460页上。

^④ (宋)崇岳、了悟等编《密庵咸杰禅师语录》卷下,《新编卍续藏》第121册,第459页下。

^⑤ (清)性音重编《禅宗杂毒海》卷二,《新编卍续藏经》第114册,第124页上。

^⑥ 魏道儒释译《禅宗无门关》:“风穴和尚因僧问:‘语默涉离微,如何通不犯?’穴云:‘长忆江南三月里,鹧鸪啼处百花香。’”东方出版社2017年,第112页。

^⑦ 按,《五灯会元》:“(密庵)后谒应庵于衢之明果,庵孤硬难入,屡遭呵。一日,庵问:‘如何是正法眼?’师遽答曰:‘破沙盆。’庵领之。未几,辞回省亲。庵送以偈曰:‘大彻投机句,当阳廓顶门。相从今四载,征诘洞无痕。虽未付钵袋,气宇吞乾坤。却把正法眼,唤作破沙盆。此行将省觐,切忌便跟跟。吾有末后句,待归要汝遵。’”详见第四章分析。

第二节 虎丘派第四世的禅诗

密庵咸杰有弟子 10 人，其中存诗较多者有破庵祖先和松源崇岳，《全宋诗》分别收录诗歌 64 首和 252 首。

一、自诒与贺寿：破庵祖先的禅诗

破庵祖先（1136-1211）曾先后九次出任佛寺主持，杨子谟称其“行持高峻，远绍佛果家风”。^①他上堂曾有“扶持临济正法眼，出手还它勇毅人。利物应机全体用，丛林又见一番新”^②之语，同样表现出以传承临济正宗为己任的使命感。祖先还写过一首《自诒》诗：

宴坐白云里，经行碧嶂中。游人穷不到，幽鸟自匆匆。^③

漫步于形如碧绿屏风的深山里，闲来无事便坐在白云笼罩的山峰上，游人是走不到此处的，只有鸟儿飞来飞去，行色匆匆。这种悠然自得的情怀正是祖先神采的真实写照，即非禅师称其“气度英芬，神宇清旷”。^④同其师咸杰一样，祖先也借用风穴延沼“离却语言”中的句子：

鸱鸢啼处百花香，日暖风和春昼长。昨夜虚空开口笑，祥光瑞气满华堂。

^⑤

诗歌是为亦庵居士生日所作，已脱离颂古体制。虚空开口，祥光满堂，构思巧妙，符合祝寿诗的主题。

二、啸月与弄潮：峻烈激猛的松源诗风

松源崇岳（1132-1202）富有文才，也是虎丘派第四世中存诗最多之人。陆游为崇岳撰写塔铭称“今读师语，峻峭嵯峨，下临云雨，如五千仞之华山；蹴天驾空，骇心眩目，如钱塘海门之涛；虎豹股栗，屋瓦震堕，如汉军昆阳之战”。^⑥考察崇岳上堂偈颂，确有虎骤龙奔之势、峻烈激猛之风：

太虚挂剑全生杀，星驰电卷烟云豁。可中谁是出头人？长啸一声天地阔。

生平活计一丝头，啸月迎风得自由。管甚澄江兴逆浪，等闲平步过沧州。

海上争驰老柏庭，生憎佛祖长无明。蓦然打个翻身转，依旧龙门一派清。

^① 杨子谟《破庵语录序》，见道坚法师《夔州卧龙破庵祖先禅师语录校注》，巴蜀书社 2012 年，第 2 页。

^② 道坚法师《夔州卧龙破庵祖先禅师语录校注》，巴蜀书社 2012 年，第 7 页。

^③ 道坚法师《夔州卧龙破庵祖先禅师语录校注》，巴蜀书社 2012 年，第 97 页。

^④ （清）即非如一撰，明洞等编《即非禅师语录》卷八，《禅宗全书》第 71 册，第 94 页上。

^⑤ 道坚法师《夔州卧龙破庵祖先禅师语录校注》，巴蜀书社 2012 年，第 34 页。

^⑥ （宋）善开、光睦等编《松源崇岳禅师语录》卷下，《新编卽续藏》第 121 册，第 631 页下。

①

剑轮刃上翻身过，烈焰堆中阔步来。直是一番寒彻骨，炽然说法语如雷。

②

这些偈颂中不仅可以看到崇岳峻烈的禅机，同时也向我们展现出一位潇洒的禅师形象：他的内心充满了体悟本性的绝对自信，时而迎风啸月，时而海上翻身，即便是澄江逆浪也只视为平地一般等闲而过。这一点曾影响到陆游的诗歌创作乃至人生心态，《月下野步》：“行歌惊起鸥鹭眠，三万里在拄杖边。敲门索酒太华前，飞渡黄河不须船。”^③南宋时期，华山早已不是大宋国土。而在陆游眼中，飞渡黄河、索酒华山不过如月下信步般来去自如，这种出世心态与潇洒气度显然来自于他的嗣法师松源崇岳。

陆游这段颇具形象性的赞语不单被用来描述崇岳语录的语言风格，也是对其禅法风貌的总结与概括。崇岳曾说“绍续此个门风，为如来种子，直须猛利。一切时中，孜孜矻矻，以出家大事未辨为怀，不惮勤劳。奉事善知识，求一言半句发药，虽遭呵斥怒骂，而力向前”，并认为“要须是杀人不眨眼汉，格外领略，不涉情解，直得孤迢迢，峭巍巍，不依倚一物，全身荷负，佛来也眩惑他不动，方许你少分相应”。^④他把直截了当视为接机的本分手段，“盖本分手段，初无造作，只贵直截，踢起便行，点着便转辘辘地，可以笼罩古今，十方坐断”，^⑤这也正是崇岳诗歌面貌形成的内在原因。住持冶父山实际禅院时，崇岳说“冶父山门斋粥粗，文章佛法一时无。地炉些子无烟火，且与禅人乐有余”。^⑥对待佛法正如对待文章，语言文字不能表达如如真心，佛法典籍也只是厕秽故纸，二者均为不可执求之物，所谓“开口不在舌头上”。^⑦崇岳在秉拂普说时不止一次地对此进行强调：

开口不在舌头上，弄潮须是弄潮人。

山僧今夜尽情道了也，须知开口不在舌头上。^⑧

他明确反对“名字参禅”的做法，“今之丛林浩浩地，只是名字参禅。其间有一

^①（宋）善开、光睦等编《松源崇岳禅师语录》，《新编卍续藏》第121册，第575页上、第576页下、第587页上。

^②朱刚，陈珏著《宋代禅僧诗辑考》，复旦大学出版社2012年，第555页。

^③（宋）陆游传，钱仲联校注《剑南诗稿校注》，上海古籍出版社1985年，第1615页。

^④（宋）善开、光睦等编《松源崇岳禅师语录》卷下，《新编卍续藏》第121册，第617页上。

^⑤（宋）善开、光睦等编《松源崇岳禅师语录》卷下，《新编卍续藏》第121册，第617页上。

^⑥（宋）善开、光睦等编《松源崇岳禅师语录》卷上，《新编卍续藏》第121册，第578页上。

^⑦此语与“大力人因甚抬脚不起”和“明眼衲僧因甚脚跟下红丝线不断”是松源最为著名的三个问话，虚堂智愚曾作有三则颂古进行逐一解说。

^⑧（宋）善开、光睦等编《松源崇岳禅师语录》卷下，《新编卍续藏》第121册，第614页上、616页下。

知半解，稍知触净，早是罕有。若要荷担此事，实难得人”。^①不仅如此，他在请赞、赠别类诗歌中也较多地提及此语，借以告诫弟子不要在言语上做活计：

为人巴鼻，一点浑无。明眼衲僧，失却鼻孔。铁餽餽，金刚圈。分明开口不在舌头边，累及后代结佛祖深冤。（《云居善开长老请赞》）

这汉生来无状，佛祖亦难近傍。趯出金圈栗蓬，开口不在舌上。（《惠文伯居士请赞》）

惯尝甘草与黄连，大海波涛尽底掀。误吸冷泉无味水，方知不在舌头边。（《云翼书记归乡》）

红炉鼓浪瞥然间，突出银山照胆寒。便是马师胡乱后，要须不被舌头瞒。（《盐街坊》）^②

修行之要在于实修实证，而不是义解话头、拈提公案，只有跳出金刚栗蓬方可明白言语道断，不为他人舌头所转。

三、赠别与山居：冲淡自然的松源诗风

与文人送别诗的离情愁绪、情深意浓不同，禅师的赠别诗往往显得感情冲淡，又或是借送别以谈禅理。崇岳《赠别》：

相逢相别两无言，万柳亭边上渡船。勿谓空来又空去，举头浑见旧山川。^③

正因为“开口不在舌头上”，故而相逢相别均无须多言。禅宗思想注重一个“空”字，所谓“无相为体”，但又反对执着于“空”。缘起性空，性空缘起，恰是本体真空，才能缘起妙有。“举头浑见就山川”，展现的即是青原惟信禅师“见山只是山，见水只是水”的境界。崇岳还有一首《山居》诗：

路险人稀到，穷居称野情。云开空自阔，月落夜深清。风动数茎草，鸟啼三四声。个中无限意，唯我与谁评。^④

生活在人迹罕至的深山之中，云开月落，风动鸟啼，处处皆蕴含着无限禅意，但只有身在其中的人才能知晓。

虎丘派禅师不太注重对“文字禅”的运用，甚至不少禅师还将其视为悟道之羁绊，崇岳所谓“开口不在舌头上”一定程度而言也是这种思想的显现。正因为

^①（宋）善开、光睦等编《松源崇岳禅师语录》卷下，《新编卍续藏》第121册，第613-614页。

^②（宋）善开、光睦等编《松源崇岳禅师语录》卷下，《新编卍续藏》第121册，第623页下、624页上、627页下、629页上。

^③ 朱刚，陈珏著《宋代禅僧诗辑考》，复旦大学出版社2012年，第555页。

^④（宋）善开、光睦等编《松源崇岳禅师语录》卷下，《新编卍续藏》第121册，第626页上。

如此，这一派禅师的诗作相对质木无文，北宋临济宗禅师创作较多的十二时歌、拟寒山诗、黄龙三关颂等具有示范意义的诗歌样式也很少得到续作。不过，崇岳及其同门通过部分较具文采的诗作，为这一状况的改变埋下了伏笔。如崇岳同门净慈慧光的颂古“雨洗淡红桃萼嫩，风摇浅碧柳丝轻。白云影里怪石露，绿水光中古木清”，^①隐静致柔《示徒》“盘陀石上共安居，水远山高一事无。惟有多情峰顶月，夜深移影到阶除”^②等，都具有较好的形象性。

第三节 虎丘派第五世的禅诗

虎丘派第五世有诗存世者共五支，他们分别出自卧龙祖先、松源崇岳、荐福道生、天童自镜和隐静致柔门下。最后两支存诗较少，佳作亦不多，仅愚谷元智禅师有数首诗歌可以一观。《山居》：“栗色伽黎千百结，倚松扪腹看云飞。有人问我云山趣，向道春深笋蕨肥。”《枯禅》：“青凤山前古涧边，屋檐头上更无天。而今冷地思量着，细擘春云作纸钱。”^③前一首描写僧人山居生活，并将“以境显道”式的机锋问答融入诗句之中。后一首描写坐禅的情形与感悟，末句构思巧妙，极富意趣。黄启江根据《物初胜语》考证，愚谷元智禅师作有《愚谷山居诗》，已佚。^④

一、衣食住行，花鸟草木：松源弟子咏物诗

松源弟子一支存诗 350 余首，大都为上堂偈颂，较具特色的是天目文礼、谷源至道和瑞岩光睦等人的咏物诗。如衣食住行类有：

逆流堆中淘汰出，大炉鞴里袞将来。遍身洁白谁能比，点着须教百味回。

（《盐》）

杰出丛林心已空，埽除枝叶不留踪。看他脱体横身处，接得曹源正脉通。

（《水笕》）

诸方五味尽包藏，叉手甘心入镬汤。透脱出来纯熟后，心空衲子便承当。

（《馄饨》）^⑤

花鸟草木类有：

金粟如来现世间，色香丛里好生看。夜凉薰彻忘余臭，始信重重是广寒。

^①（宋）法应集，（元）普会续集《禅宗颂古联珠通集》卷四，《新编卽续藏》第 115 册，第 44 页下。

^②（清）性音重编《禅宗杂毒海》卷二，《新编卽续藏》第 114 册，第 124 页下。

^③（清）性音重编《禅宗杂毒海》，《新编卽续藏》第 114 册，第 188 页下、120 页下。

^④见黄启江著《一味禅与江湖诗：南宋文学僧与禅文化的蜕变》，台湾商务印书馆，2010 年，序言。

^⑤朱刚，陈珏著《宋代禅僧诗辑考》，复旦大学出版社 2012 年，第 566 页、569 页、569 页。

《《桂花》》

青山是处可忘机，何必声声苦劝归。归归依前无住著，始知渠语亦全非。

《《子规》》

一种灵根傍石栽，开花结子绝安排。珠玑满腹无人识，直待通红口自开。

《《石榴》》^①

这些咏物诗不仅能恰如其分地描述所咏事物之情状，如脱体横陈的水笕、声声劝归的子规、珠玑满腹的石榴；又能自其情状引申出禅意，节节横陈的水笕因其心空故能接续曹溪正脉，归无所归住无所住故知子规劝归实无是处，珠玑满腹无须人识，一朝透脱天下皆知。再如谷源至道《枯松图》：“瘦骨槎牙耐岁寒，碧云深处老龙蟠。笑他摘叶寻枝者，到此如何着手攀。”^②此正惠洪所谓“能写其不传之妙”者，与黄庭坚《题芦雁图》异曲同工。

二、肆口而说，迅机痛快：无准师范的禅诗

破庵弟子能诗者主要有无准师范和石田法薰二人。师范（1177-1249），剑州梓潼人，先后住持清凉寺、普济寺、资圣寺、阿育王寺、径山寺等五处道场，曾接受理宗宣召入宫说法，获赐“佛鉴禅师”。无文道璨称其：“幼不嗜学，闲居未尝执卷。鼓鸣众集，肆口而说，多不病繁，少不病简，不为险辞怪语。簧鼓后学，平夷而峭峻，简明而圆活。如转丸于千仞之冈，纵横高下，无遗迹可寻。踞座筹室，迅机痛快，破山截流。”^③所谓“肆口而说”，自然也包含了不重文采不重遣词造句之意，关于这一点，师范本人是有自我认识的。“重九上堂：‘黄菊新开剪剪金，忻逢佳节兴难禁。临高无语写幽思，拄杖为吾聊一吟。’卓拄杖一下，云：‘非但落韵，兼错平仄。’”^④这种诗歌在其语录中随处皆是，如“视死生如游戏场，固知老子不曾亡。祇今何处问消息？风递梅花扑鼻孔”，^⑤不仅出韵，用语亦十分口语化。所谓“迅机痛快”，在一些颂古之作中有所表现，师范对“赵州问庵主”公案的颂古就具有这种风格：“闪烁旌旗骤往来，几人遥望起疑情。此时若得樊公足，一踏鸿门两扇开。”^⑥若是具有“鸿门宴”中樊哙一样的气势，赵州和尚的禅机自然一触即明。

^① 朱刚，陈珏著《宋代禅僧诗辑考》，复旦大学出版社2012年，第561页、562页、569页。

^② 朱刚，陈珏著《宋代禅僧诗辑考》，复旦大学出版社2012年，第568页。

^③ 黎无文《径山无准禅师行状》，见《佛鉴禅师语录》卷六，《佛光大藏经·禅藏》第27册，第519页。

^④ （宋）宗会等编《佛鉴禅师语录》卷二，《佛光大藏经·禅藏》第27册，第322页。

^⑤ （宋）宗会等编《佛鉴禅师语录》卷五，《佛光大藏经·禅藏》第27册，第457页。

^⑥ （宋）宗会等编《佛鉴禅师语录》卷五，《佛光大藏经·禅藏》第27册，第445页。

无准师范还作有《花光十梅》^①：

悬崖放下

万仞崖头自放身，始知花发不干春。更从个里寻枝叶，笑倒当年树下人。

绝后再苏

孤根脱落偃苍苔，冷地无端笑眼开。莫怪雪霜欺不得，只因曾向死中来。

平地回春

万木千花冻未醒，东君无处觅归程。抬眸忽见春风面，的皪枝头数点青。

淡中有味

半开半合荣枯外，似有似无闲淡中。自是一般风味别，笑它红紫斗芳丛。

一枝横出

莫谓南枝能放花，傍分北秀亦堪夸。黄梅不用争高下，草本传来共一家。

五叶联芳

花开五叶自芬芳，欺麝欺兰别是香。传得灵根元不朽，岂惟流落在花光。

正偏自在

花合花开有正偏，不完全处却完全。要知根蒂从何得，多见生理涧水边。

高下随宜

树有高低枝短长，花开随处恰相当。都缘妙得毫端趣，竖抹横拖总不妨。

幻花灭尽

花分枝北与枝南，向背横斜有许般。何待支郎强描邈，开时便作谢时看。

实相常圆

黄底自黄青底青，枝头一一见天真。如今酸涩都忘了，核子如何举似人。

花光，即北宋衡州花光寺仲仁禅师，以画墨梅著称，同时代的黄庭坚、华镇、陈瓘、惠洪等人对其作品多有题咏，其中不乏以佛家理念进行理解者。今观“北山四先生”之一王柏的《和诸庵花光十梅颂》及《题花光梅十首》各诗标题可知，当时禅林创作“花光十梅颂”已经成为一种风气，^②并且上述诗题即是花光画作名称。师范的这十首梅诗都是严整的七绝，一方面，他从崖边的梅花枯枝写起，写其含苞抽芽、一支横出，写其淡中有味、五叶联芳，也写其枝头争艳、花开花落，写尽了梅花的一生。另一方面，又借梅花写到了世尊悟道、达摩东来，写到

^①（宋）宗会等编《佛鉴禅师语录》卷五，《佛光大藏经·禅藏》第27册，第451-453页。

^② 笔者所见，师范弟子石室辉禅师亦作有《花光十梅》，朱刚、陈珏《宋代禅僧诗辑考》已根据《重刊贞和类聚祖苑联芳集》卷九进行补录。

了南能北秀、禅门五家，也写到了正偏自在、实相无相，写尽了禅史与禅思。难能可贵的是，师范将二者结合的恰到好处，同时还兼顾了诗歌的形象性。来看第五首《一支横出》，诗歌前两句表面上是说梅花的南枝开花、北枝也同样秀丽，但将“南能”“北秀”巧妙地嵌入其中。后两句表面上是说黄梅（话梅）与梅花属于本家，但黄梅（山）又代指“南能北秀”的师父五祖弘忍。二人皆出自于弘忍门下，同源同宗，如花开两朵，本身并无高下也就无须争高论下。再如第八首《高下随宜》，既是赞美花光和尚的绘画技术高超，竖抹横拖，随手点化皆成佳作，同时也是对禅门及其自身接机手段的形容。

师范说法手段十分灵活，很好地展现出临济宗“杀活自在”的风仪。他于某次出水乡归来后上堂说法，自称与舜若多神、骄梵钵提论辩得胜，得一价值三千大千世界之宝物，回得寺来，库司知事也要、修造诸公也要，细节具备，直似小说，其实不过是指人人本具之真如自性，方便说法而已。再如，他以兵书阵型说法，将诸佛菩萨分派四门，又置中军、队伍，“阵势既圆，却出个暗号子，而使不期而集，不约而同，不令而行，不战而胜”，自称“四门斗底阵”。他还以“云门一字禅”别解公案，并自问自答道：“若更问：‘径山是临济儿孙，因甚阐云门宗旨？’向道：‘千车自古无岐辙，四海如今共一家。’”^①观其在径山寺说法，真可谓“纵夺随机，权衡在我”，这既是临济宗风的影响，同时也与其“如风吹水，自然成文”的开悟机缘不无关系。

三、词章骈俪，敷腴调畅：石田法薰的禅诗

石田法薰（1171-1245），四川眉山人，系无准师范之师兄。法薰存诗略少于师范，但文采犹有过之，物初大观称其“至词章骈俪，丛林所需者，虽不从事乎此，或有所为，操笔立就，敷腴调畅，非凡浅者所能到也”。^②今观法薰诗歌，词章骈俪者未见，敷腴调畅却是实情。《送琮监寺住院》：

桐江江上一丝风，不钓盲龟只钓龙。浮定有无谁识意，夜凉如水月如弓。

③

此诗当系送琮监寺至杭州桐庐县担任住持而作，前二句称赞琮监寺不同盲龟而为真龙，后两句自问自答，以景结情，意在说明世事沉浮不过如是。诗歌运用江上

^①（宋）宗会等编《佛鉴禅师语录》卷二，《佛光大藏经·禅藏》第27册，第342页。

^②物初大观《行状》，见《石田法薰禅师语录》，《新编卍续藏》第122册，第78页下。

^③（宋）了觉、师坦等编《石田法薰禅师语录》卷四，《新编卍续藏》第122册，第70页下。

轻风、天际弯月的意象，构建出一个空明澄澈的水月之境，语言明快，音韵流畅。法薰与孟珙、程公许、方正等南宋士大夫均有交游，但他现存寄答赠别诗的对象均是方外之人，未见与士大夫的唱酬之作。法薰尚有数首咏物诗，其中一首“四物合咏”之作值得一读：

不以一重去一重，犹堕漫天网子中。漆桶蓦然连底脱，面门无日不春风。

（《帘帐桶扇》）^①

此诗共四句，每句咏一物。单独来看，一重一重是“帘”、满天网子为“帐”、漆桶脱底说“桶”、春风拂面讲“扇”，都能合乎事物之情状，四句连起来则讲述了修行以至开悟的过程：由坠落尘网的迷失，到蓦然透脱的悟道，再到春风拂面的悟后境界。法薰于宝庆元年（1225）住持净慈寺，十年后的端平二年（1335）奉旨移住灵隐寺，并作有《辞净慈赴灵隐》：

湖上牢牢把一关，孤危独立绝跻攀。老无定力随风转，又向南山过北山。

②

净慈寺位于今南屏山慧日峰下，在西湖南侧；灵隐寺位于飞来峰与北高峰之间，在西湖北侧。法薰辞净慈赴灵隐正所谓南山过北山，他自称老无定力，并非世俗意义上的心随境转、随波逐流，而是无定而定、无转而转的禅的境界，展现出随缘任运、自由自在的精神风貌。

法薰在灵隐寺住持亦十年，于示寂前举荐曹源道生弟子痴绝道冲以自代。道冲（1169-1250），武信长江人，曾住持天童寺、育王寺、灵隐寺、径山寺等寺，“五山”而得其四。道冲有一首较为规整的七律，这在他之前的虎丘派禅诗中并不多见。《淳祐辛酉立秋后一日游鼓山》：

野径斜连石涧傍，草根昵昵语寒蛩。郊原经雨多秋意，庭院无人自夕阳。

风卷暮云归碧嶂，叶随野水入寒塘。数家篱落枫林外，枳壳垂青菊绽黄。^③

诗歌描写游山的悠闲心境，用词如“秋意”“寒蛩”“野径”“暮云”“垂青”等等，也都给人空静清寂之感。相较于大慧派禅诗而言，虎丘派禅诗显然很少受到江西诗学的影响，既无太多典故的运用和对前人诗句的点化，题材上除上堂偈颂及公案颂古外，也以留赠寄答和山居咏物为主。

^① 朱刚，陈珏《宋代禅僧诗辑考》，复旦大学出版社2012年，第572页。

^② （宋）了觉、师坦等编《石田法薰禅师语录》卷四，《新编卮续藏》第122册，第73页下。

^③ 傅璇琮等主编《全宋诗》第54册，北京大学出版社1995年，第33789页。

第四节 虎丘派第六世的禅诗

如果说虎丘派第五世的诗僧以破庵弟子为主,那么松源好诗之传统则主要由其再传弟子也即虎丘派第六世的禅师所承继。

一、禅理生活,五律尤佳:虚堂智愚的禅诗

虚堂智愚(1185-1269),四明象山人,曾住持阿育王寺、净慈寺、径山寺等地,并系宋理宗、宋度宗的皈依师。他嗣法于松源弟子运庵普岩,今存诗歌近600首,在虎丘派禅师中仅次于希叟绍昙。

虚堂现存各种题材的诗歌均具有较高的艺术性,佛祖赞也呈现出新的面貌。首先,他以衣着、样貌和举止等细节性的描述进行禅师形象的构建,如《离雪山像》“弊衣缠瘦骨,衰发覆苍颜。世上底时节,刚然要出山”,^①《宗庵主》“袈裟裹草鞋,赤脚桐城走。只者破生涯,抵死扬家丑”。^②再者,虚堂在佛祖赞及礼祖塔等佛事类诗颂中采用景语结尾的方式,《郁山主》“[彳京]杓蹈翻天地黑,盲驴恶恸弄蹄行。从兹不到茶川上,溪水自涵山影清”,^③《芝上座起龕》“丘壑灵襟,紫芝眉宇。抹过死生关,点头还自许。出门堤柳正依依,黄莺枝上分明语”。^④这两点在虎丘派之前的祖赞、佛事类诗颂之中都不多见。

虚堂智愚禅师的送别诗尤佳:

梅影稀疏兰叶香,吴中水草越中行。荒田触目无人拣,款款归来带月耕。

(《溥禅者西还》)

一味清寒骨拄皮,且无心力去扶犁。江湖尽尽有闲地,况是春风草长时。

(《送文瘦牛》)

鼠入钱筒伎已穷,十年踪迹眼头空。如今又问平田路,山舍半吹黄叶风。

(《慧禅人之万年》)

对蒲方话萝窗底,又握山藤破晓烟。领取桐江到家句,子规啼在月明前。

(《送僧之严》)^⑤

与其师祖松源一样,虚堂的送别诗同样并无浓烈的离情别绪,也较少相思、盼归之意。另外,上述四首诗歌在结构上还呈现出新的特点,那就是在诗歌第三句借

^① (宋)妙源等编《虚堂智愚禅师语录》卷六,《佛光大藏经·禅藏》第33册,第238页。

^② (宋)妙源等编《虚堂智愚禅师语录》卷六,《佛光大藏经·禅藏》第33册,第249页。

^③ (宋)妙源等编《虚堂智愚禅师语录》卷六,《佛光大藏经·禅藏》第33册,第246页。

^④ (宋)妙源等编《虚堂智愚禅师语录》卷六,《佛光大藏经·禅藏》第33册,第264页。

^⑤ (宋)妙源等编《虚堂智愚禅师语录》卷七,《佛光大藏经·禅藏》第33册,第276页、第273页、第283页、第288页。

意象指示禅理，第四句以景语表现禅境。第三句中的“荒田”“闲地”“平田”“到家”含义大体相近，都是指心田，指本心自性，第四句展示的则是明见本心自性后的境界。三四两句一问一答，犹如禅门机锋，虚堂将其运用在送别诗之中，赋予了远行、归家以求道、悟道的意味。

虚堂对诗歌的喜爱是其来有自的，据其法孙宗卓所撰《行状》记载，他曾因听到杜甫《天河》诗而有警发。^①对诗歌的喜爱和敏感，让他更善于在日常所见所闻中发现禅理。如《闻蛙》：“半池鼓吹几黄昏，端的观音入理门。闻久声消心路绝，不知身醉杏花村。”^②因蛙鸣而进入空静的禅境，以至身心俱忘。如《雨伞》：“圆陀陀处成无漏，顶骨坚牢柄橦全。盖覆群生到家了，那时方始得安然。”^③圆转无漏的雨伞不仅能够为人遮风避雨，返回现实中的家；还能够帮助众生远迷离妄，识取自家宝藏。这类诗歌主要表现在咏物之作上，大都写得饶有趣味。再如《求猫子》：“堂上新生虎面狸，千金许我不应移。家寒故是无偷鼠，要见翻身上树时。”^④虚堂的写景诗和题画诗也有不少佳作。《登祝融峰》：“南岳诸峰七十二，惟有祝融峰最高。九千七百三十丈，下视寰海如秋毫。岷峨华顶远俯伏，九华五老来相朝。上封老僧日无事，兴来以手摩云霄。”《浙江潮图》：“怒势自惊殊莫拟，静心人见骨毛寒。平生一对风波眼，今日晴窗不忍看。”^⑤展现出不同于赠答和咏物诗的豪气与风采。

若就诗体来看，禅门诗歌尤其虎丘派作品大部分属于七绝，这或许因其言微旨远的诗体特征恰是绝佳的谈禅载体之故。虚堂智愚的诗歌也以七言绝句为主，但同时还作有二十余首五言律诗。如《黑白何咎》：

世事乱如麻，情人未到家。连延深院雨，滴碎后庭花。旧话几时别，音书未有涯。暝烟将四合，何处起胡笳。^⑥

僧著缁衣，俗穿白衣，“黑白”即代指众生。诗歌首联说世事纷乱，敌情未晓。颌联借陈后主事映射宋廷之腐朽，颈联感叹别情日久、音信难通。尾联以暝烟、胡笳入诗，预示着末世降临、大乱将至，给人一种山雨欲来之感。身处南宋末年，僧人也难以完全置身于时事以外，这一点在同为松源法孙的承天梦真诗作中表现

^① 详见《虚堂和尚语录》卷末所附行状及本文第二章第三节所述。

^② 朱刚、陈珏《宋代禅僧诗辑考》，复旦大学出版社2012年，第579页。

^③ 朱刚、陈珏《宋代禅僧诗辑考》，复旦大学出版社2012年，第579页。

^④ （宋）妙源等编《虚堂智愚禅师语录》卷七，《佛光大藏经·禅藏》第33册，第271页。

^⑤ （宋）妙源等编《虚堂智愚禅师语录》卷七，《佛光大藏经·禅藏》第33册，第269页。

^⑥ （宋）妙源等编《虚堂智愚禅师语录》卷七，《佛光大藏经·禅藏》第33册，第305页。

的更为突出。此外，虚堂有颂古百则被称为禅宗六大颂古之一，同样值得深入分析。

二、古体赠别，骚体祖赞：石溪心月的禅诗

石溪心月（？-1255），四川眉山人，嗣法于松源弟子掩室善开，先后住持灵隐寺、径山寺等地，获宋理宗御赐“传衣石溪”称号。心月现存诗歌除上堂偈颂外，较具规模的是送别赠答诗和佛祖赞。前一类诗歌涉及对象非常广，有朝廷官员如《送杨尚书》《送李国史》《送赵凤台知府》，有方外师友如《送珙上人之庐山》《送寂照庵归蜀》，还有日本僧俗如《送日本合上人》《寄日本国相模平将军》。心月这类诗往往写得非常有趣，《送僧之双林》：

去到双林见旧游，眉弯新月眼横秋。寒暄未举宜先问，因甚桥流水不流？

①

傅大士（497-569）是双林寺始祖，现存诗颂 300 余首，最为著名的就是“空手把锄头，步行骑水牛。人从桥上过，桥流水不流”。②心月此诗首句交代作诗缘起，次句描写僧人的外貌神态，显然这是一位颇有道行的禅师。后两句即非表述离情也非加以劝勉，而是蓦然一转，让他去验一验双林寺僧人的修行，问问他们是否还知道“桥流水不流”的含义。再如《送镇知客》：“海南一片旧田园，松竹迎风幸可怜。拂拭藤枝倚床畔，隄防人问祖师关。”③心月告诉镇知客，等到了海南一定要折根藤枝放在手边，若是有人来问祖师第一义谛，就毫不客气地给他一下，颇具幽默之风。心月的送别类诗歌中还有一首较为特别的《送一默翁入浙》：

有佛处不得住，铁鞭击碎珊瑚树。无佛处急走过，澄潭不许苍龙卧。三千里外莫错举，剔起眉毛眼卓坚。④与么则不去也，百城烟水难图画。摘杨花，摘杨花，未容眨眼早忘家。赵州舌本悬千日，石火电光追莫及。纸灯吹灭便知归，落在吾家第二机。翻身倒握乌藤去，千圣罗笼不肯住。何时砭砭障颓波，大扇真风满寰宇。⑤

该诗看上去像是一首古体诗，不过前半部分是对赵州从谗禅师公案的评唱。据《五灯会元》记载，“僧辞，师曰：‘甚处去？’曰：‘诸方学佛法去。’师竖起拂子曰：

①（宋）住昱、宗焕等编《石溪心月禅师语录》卷下，《新编卍续藏》第 123 册，第 127 页下。

②（唐）楼颖录《善慧大士语录》卷三，《新编卍续藏》第 120 册，第 25 页上。

③（宋）住昱、宗焕等编《石溪心月禅师语录》卷下，《新编卍续藏》第 123 册，第 127 页下。

④按：“坚”疑为“竖”。

⑤（宋）住昱、宗焕等编《石溪心月禅师语录》卷下，《新编卍续藏》第 123 册，第 124 页。

‘有佛处不得住，无佛处急走过，三千里外，逢人不得错举。’曰：‘与么则不去也。’师曰：‘摘杨花，摘杨花。’”^①赵州和尚这里是讲不能执着于有佛无佛，要不住于法，不生求取佛法之心，对辞去之僧似有不满之意。心月前半部分的评唱以形象性的物象来展示赵州较为直白的言说，后半部分则是对此公案的颂古，而并无对一默翁入浙的直接表述。心月将针对送别为主的古德公案的唱颂赠给即将离去的僧人，对其表现出极高的期望，同时也暗含劝诫之意。

心月的佛祖赞超过六十首，若将自赞、顶相赞等计算在内，则有近百首。就其所赞对象来看，除常见的佛祖、观音、寒山、拾得、禅门正宗祖师外，还有《北宗赞》《荷泽赞》《明上座赞》等旁系祖师赞，范围较诸家为广。心月这类诗中有一首《开眼入定》：

六用如如体不分，耳能观色眼能声。而今老大宜安分，眼自观兮耳自听。

②

《楞严经》认为，六根清静之人可以以一根而具其他五根之用，禅宗更在本心自性的统摄下，将见闻觉知视为与本体不一不二之作用。真空妙有，妙有真空，只有认识到诸法实相，最终才能明了山还是山，眼还是眼，耳还是耳。心月还作有一首非常罕见的骚体佛祖赞，《蛄子》：

师荒村古庙兮，人紺宇莲宫。师纸钱堆里兮，人璎珞聚中。师捞蝦撈蛄兮，人打凤罗龙。师鱣鲜枯槁兮，人玉食雍容。师与人隐显各异兮，卷舒一同。为华严之弟兮，不入华严保社。为洞山之子兮，不绍洞山门风。欲避其迹迹愈著，欲晦其名名愈崇。夫能谨初护末，不汙他酒台盘兮，人莫知师之所知。师独乐其乐，乐亦无穷。果如是兮，安有今日。持短尺以量虚空，磨淡墨以邈虚空者哉。^③

诗歌赞颂晚唐神僧京兆蛄子和尚，从开头到“夫能谨初护末”之前，罗列和尚行藏事迹并逐一加以赞语，采用了公案评唱的模式，意在称赞他“人欲隐而名愈崇”。后半部分则说当年若不以“神前酒台盘”回答祖师西来意之问，^④只是独得其乐，岂不是“人欲隐而名亦隐”吗？这种以反话、以蔑称等似乎对祖师“不满”的措

^①（宋）普济著，苏渊雷点校《五灯会元》，中华书局1984年，第200页。

^②（宋）住昱、宗焕等编《石溪心月禅师语录》卷下，《新编卍续藏》第123册，第129页下。

^③（宋）住昱、宗焕等编《石溪心月禅师语录》卷下，《新编卍续藏》第123册，第132页下。

^④据《正法眼藏》：“蛄子和尚居无定所。自印心于洞山，混俗闽川，常日沿江岸采掇蝦蛄以充腹，暮即卧东山白马庙纸钱中，居民目为‘蛄子和尚’。华严静和尚闻之欲决真伪，先潜入纸钱中。深夜蛄子归，静扭住问曰：‘如何是祖师西来意？’遽答曰：‘神前酒台盘。’”

辞进行赞颂的方法在禅门语录中是十分常见的。最后点明此诗是为蛄子和尚的图像作赞。

三、禅会图赞，题号诗偈：西岩了慧的禅诗

破庵再传弟子能诗者甚多，存诗百首以上的就有西岩了慧、断桥妙伦、环溪惟一、绝岸可湘、剑关子益、仰山祖钦、希叟绍昙等 7 人。了慧（1198-1262），蓬州蓬池人，曾住持天童寺等地，系破庵弟子无准师范之法嗣。他善作五绝，尤其是“赞禅会图”一类的诗歌基本上全为五言绝句，如《黄檗掌沙弥》：

膝下黄金贵，掌中天地宽。风云欣际会，四海夜涛寒。^①

据《五灯会元》记载：“师在盐宫殿上礼佛次。时唐宣宗为沙弥，问曰：‘不着佛求，不着法求，不着僧求，长老礼拜，当何所求？’师曰：‘不着佛求，不着法求，不着僧求，常礼如是事。’弥曰：‘用礼何为？’师便掌。弥曰：‘太粗生。’师曰：‘这里是甚么所在，说粗说细。’随后又掌。”^②宣宗说“用礼何为”其实是着了非法相从而落入断灭空，说“太粗生”又是对此“性净明体”的分别之见，两番启示，均未契机。了慧此诗前两句即是对该则公案的陈述，末句“四海夜涛寒”化用宣宗自己的诗句“溪涧岂能留得住，终归大海作波涛”，^③颇见临济之风。再如《雪庭》“玉砌晓光寒，家风个样生。须知平白处，著脚是深坑”，平地深坑，著脚即失，可见家风之险峻。

上述《雪庭》是一首“题号”诗。古人有“名”有“字”亦有“号”，如陆游，名“游”，字“务观”，号“放翁”。“字”与“名”密切相关，若二者关系不显则需作“字说”以明之，这在唐宋以来的禅林也已经成为普遍现象。但“号”却往往与“名”“字”并无直接关系，更多地是用来标榜自己的志向与情趣。对于禅师们的“号”，周裕锴曾指出它从山林到居室的转变，并认为这“意味着宋代禅林从农禅向士大夫禅的转型”。^④实际上，以“庵”“堂”为号并不能囊括所有的情况，南宋时期同样不乏以山林为号的现象，只是大都不再实指，如一山、虚谷、笑峰、牧溪等，多数是带上了个人情感取向的“非现地名号”。从这个意义上讲，“号”相对“字”而言也就更需要进行解说，随之而起的正是一批可

^①（宋）修义、景元等编《西岩了慧禅师语录》，《新编卍续藏》第 122 册，第 358 页上。

^②（宋）普济著，苏渊雷点校《五灯会元》，中华书局 1984 年，第 189 页。

^③《黄檗山寺志》卷七，白化文、张智主编《中国佛寺志选刊》第 102 册，广陵书局 2006 年，第 256 页。

^④周裕锴《从山林到居室：宋代禅林的庵堂道号》，见祁伟、周裕锴著《宗风与宝训——宋代禅宗写作传统研究》，中国社会科学出版社 2017 年，第 189 页。

以称之为“号说”或“号赞”的作品。了慧的这类作品有 20 余首，或借“号”以谈禅理、示禅境，或直接称赞禅师的境界与风神，如：

一从放下便知羞，更不人前强出头。寒涕垂颐衣露肘，纵横无处不风流。

（《退翁》）^①

头枕溪西尾搭东，东西只尺不相通。跳不过处水千里，进得步时山万重。

（《断桥》）^②

前一首讲“退”，一朝漆桶底脱，身心放下，方知从前之事为“羞”，从而不再“人前强出头”，但这种不强出头并非畏首畏尾，而是纵横无碍的当出头时便出头、不当出头不出头，这里说的是悟道后的境界。后一首讲“进”，走到断桥边上似乎已无去处，但只有迈出步去才能身心无住，获得真正自由，这里说的是悟道的手段。虎丘派禅师创作了大量此类作品，据笔者统计，了慧同门绝岸可湘（1206-1290）作有 7 首、断桥妙伦（1201-1261）作有 8 首、雪岩祖钦（1216-1287）和环溪惟一（1202-1281）各有 11 首，希叟绍昙（？-1297）的题号诗更是多达六七十首。这从一个侧面反映了宋末禅师之间的交游情况，同时也有助于我们深入认识虎丘派禅师名号的含义，如了慧上述《断桥》写的或许就是他的同门断桥妙伦，环溪惟一《虚舟》或为松源再传弟子虚舟普度（1199-1280），绝岸可湘《雪岩》或为同门雪岩祖钦，希叟绍昙《兀庵》或为同门兀庵普宁，诸如此类。

虎丘派第六世的禅师中，诗作较多的还有松源再传弟子承天梦真、净慈行巩、横川如珙，破庵再传弟子希叟绍昙、仰山祖钦，周裕锴《宋元佛教文学史（诗歌卷）》已有论及，不再赘述。

本章小结

由上分析可见，在“文字禅”已经广为禅门认同的南宋时期，虎丘派禅师并非不通文墨，只是在创作上往往信手拈来，不太注重文采，松源崇岳“开口不在舌头上”的思想可以视为这一现象的理论基础。但在第四世松源崇岳之后，虎丘派禅诗的情况也有所改变。第五世无准师范的花光十梅、崇岳弟子的咏物诗歌，第六世虚堂智愚的送别诗、石溪心月的骚体赞、西岩了慧等人的题号诗等，都展现出一定的新面貌。此外，在虎丘派禅诗的发展过程中，还呈现如下的特点：

^① 朱刚、陈珏《宋代禅僧诗辑考》，复旦大学出版社 2012 年，第 599 页。

^② （宋）修义、景元等编《西岩了慧禅师语录》，《新编卍续藏》第 122 册，第 359 页。

首先，虎丘派号称临济正宗，禅师们十分注重自身修学，总是力求自己的言行举止能够符合古德嘉言善行。虎丘派禅师在悟道前大都不舍昼夜，以悟为则；悟道后又勉励徒众，少逸轻安。正因如此，他们在诗歌创作中也以宗风的护持与传承为己任，这在虎丘派前三世如应庵昙华、密庵咸杰等人颇具临济之风的上堂偈颂中尤为凸显。同时，这种以延续法脉为己任的精神还表现在佛祖赞的创作之中，本节所述虎丘派禅师如破庵祖先、松源崇岳、无准师范、石田法薰、西岩了慧等，几乎人人都作有“临济赞”及其嗣法之师的赞颂。

其次，就虎丘派现存诗歌来看，超过半数的作品是辑自上堂、小参的偈颂，这些作品以指示学人开悟为主要功能，往往呈现出质朴粗野、活泼峻烈之风。除此之外，虎丘派禅诗以佛祖赞、佛像赞、礼祖塔一类作品为主，留赠、送别诗次之，咏物、山居、题号诗再次之。纵观这些诗歌，虎丘派禅师似乎很少受到苏黄诗学的影响，不仅对其广泛用典、议论为诗及夺胎换骨等手法较少运用，对较具苏黄特色的次韵、题画之作也只是偶一为之。这或许因为虎丘派禅师以弘传临济正宗为己任，对于文字、对于朝廷刻意保持着一种较大慧派疏远的姿态有关。他们虽然常常出任名山大刹住持，又或出入宫禁为皇亲国戚讲说佛法，但正如双杉中元禅师所说，“景纂星枢赞密机，忘身抗疏犯天威。所忧祖道轻于叶，不为朝家惜紫衣”。^①相对于皇家天威而言，祖道传承才是他们心中至为重要的事情。同样，他们与南宋主流诗人交流不多，即便是被列为虎丘派法嗣的张鎡、陆游等人，更多地只是进行参禅论道，而非黄龙派或大慧派那样的诗文唱和。或许正因如此，虎丘派禅师并未出现诸如大慧派宝昙、居简、大观那样的优秀诗才。

最后，唐宋以来形成的僧诗创作传统如十二时歌、牧护歌、拟寒山诗等，门庭颂如三玄三要颂、四料简颂、黄龙三关颂等，虎丘派禅诗中也都十分罕见。如果说门庭颂的减少尚是整个禅宗思想的发展使然，那么僧诗创作传统的消失则成为虎丘派禅诗的特色。另外，北宋黄龙派晦堂祖心所作的“月生三日颂”得到了虎丘派禅师的较多运用，如密庵咸杰、松源崇岳、曹源道生等人都有继作，近乎成为新的创作传统。再如诸多禅师对密庵咸杰“破沙盆”公案的吟咏，也成为虎丘派诗歌的特有现象。

^① 朱刚、陈珏著《宋代禅僧诗辑考》，复旦大学出版社2012年，第575页。

表 5-1-1 宋代虎丘派禅诗一览表

禅师	全宋诗	宋代禅僧诗 辑考	全宋诗辑补	备注
虎丘绍隆	32 首	1 首	4 首 1 句	
应庵昙华	137 首	2 首	5 首 5 句	
密庵咸杰	130 首	3 首	15 首	
南书记	1 首	—	—	
百拙善登	—	4 首	4 首	
松源崇岳	252 首	6 首	12 首 2 句	
破庵祖先	64 首	2 首	8 首	
曹源道生	32 首	1 首	2 首	
笑庵了悟	7 首	1 句	1 首	
天童自镜	—	17 首	17 首	
承天允韶	7 首	3 首	5 首 2 句	
隐静致柔	—	10 首	10 首	
净慈慧光	5 首	1 首	3 首 1 句	
蒋山庆如	—	3 首	6 首	
栢庭文	—	1 首	1 首	
运庵普岩	50 首	—	—	
无明慧性	113 首	—	1 首	
天目文礼	78 首 1 句	20 首	28 首	
无相范	—	7 首	7 首	
金山善开	—	16 首	16 首	
诺庵元肇	—	8 首	7 首	
雪窦仲谦	—	9 首	6 首	
瑞岩光睦	—	16 首	13 首	
北海悟心	—	9 首	7 首	
龙翔希琬	—	2 首	2 首	
云巢道岩	—	3 首	3 首	
谷源至道	—	22 首	8 首	
华藏觉通	—	1 首	1 首	
虎丘正昙	—	1 首	1 首	
痴绝道冲	92 首	4 首	6 首	
石田法薰	346 首	12 首	17 首 1 句	
无准师范	419 首	6 首	25 首	
云居慈觉	—	12 首	8 首	
大慈道传	—	1 首	1 首	
双杉中元	—	5 首	7 首 1 句	
愚谷元智	—	9 首	3 首	
清溪沅	1 首	—	—	
公安锡	—	1 首	1 首	
月窗圆	—	2 首	2 首	
松窗有照	—	9 首	3 首	
岳翁淳	—	4 首	6 首	
报恩先	—	2 首	1 首	
高峰崇	—	1 首	1 首	
虚堂智愚	548 首	20 首	39 首 4 句	
净慈惟衍	—	4 首	3 首	
虚舟普度	183 首	1 首	12 首	

惠严濡泳	—	16 首	5 首	
承天梦真	—	13 首	5 首 1 句	《籁鸣集》175 首,《籁鸣续集》113 首,许红霞续辑 12 首
一关德溥	—	2 首	1 首	
国清广泽	—	3 首	—	
石溪心月	368 首	3 首	93 首 3 句	
石林行巩	14 首	36 首	4 首	
横川如珙	164 首	5 首	—	
云耕靖	—	4 首	2 首	
天宁衍	—	6 首	5 首	
訥堂辨	—	4 首	4 首	
虎丘义	—	1 首	1 首	
高峰岳	—	1 首	1 首	
简翁居敬	—	16 首	10 首	
北山绍隆	—	15 首	3 首	
高台应	—	7 首	7 首	
中竺珂	—	1 首	1 首	
清虚心	—	3 首	—	
愚极邦慧	—	46 首	3 首	
西岩了慧	193 首	26 首	62 首	
天童祖智	—	8 首	9 首 1 句	
断桥妙伦	151 首	8 首	18 首 1 句	
环溪惟一	228 首	—	9 首	
绝岸可湘	176 首	—	12 首	
剑关子益	115 首	—	7 首	
退耕德宁	—	7 首	8 首	
兀庵普宁	96 首	—	12 首	
仰山祖钦	258 首	65 首	25 首	
希叟绍昙	892 首	20 首	54 首	
月坡普明	—	12 首	9 首	
松坡宗懋	—	36 首	—	
灵叟道源	—	50 首	5 首	
石室辉	—	15 首	5 首	
指南直	—	1 首	—	
晦谷光	—	4 首	—	
道场介清	—	31 首	57 首 5 句	
兰溪道隆	—	—	46 首 ^①	
无学祖元	—	—	940	
合计	5125 首	727 首	1741 首	除重共计近 7000 首

^① 按:《全宋诗辑补》所载道隆诗歌,未计算上堂说法中的偈颂。

结 语

佛教在中土的传播,除了早期的口口相传外,更多地借助于佛陀造像与佛教经典,因而又有“像教”、“经教”之称。陆机《皇太子宴玄圃宣猷堂有令赋诗》:“皇上纂隆,经教弘道。于化既丰,在工载考。”^①刘得仁《送智玄首座归蜀中旧山》:“像教得重兴,因师说大乘。”^②就佛陀造像而言,庄严美好的佛像不仅能够较好地激发信众的恭敬之心,作为佛像审美标准的“三十二相”、“八十随形好”更从美学层面给中土文人带来了新的审美体验。张海沙、徐世民曾指出,佛陀“相好”以及佛教“非男非女”思想与六朝时期男性审美形象女性化之间的关系。^③不仅如此,佛陀造像还催生了“造像记”这种新的文学样式。实际上,佛陀造像这种直观性的形象传播,并不能满足知识水平较高的传统文人士大夫群体的需求,他们进一步通过阅读佛经来汲取佛学理念。如白居易在《苏州重玄寺法华院石壁经碑文》中就指出《妙法莲华经》《维摩经》《金刚般若波罗蜜经》《佛顶尊胜陀罗尼经》《阿弥陀经》《观音普贤菩萨法行经》《实相法密经》《般若波罗蜜多心经》等八部应当阅读的佛教经典,^④张说、孟郊、柳宗元等众多唐代诗人也都作有读佛经诗。传统文人士大夫通过对佛教经典的阅读,将其中的佛学理念内化为自己思想观念与行为准则,进而作用于具体的诗文创作,从而成为佛学影响文学的主要途径之一。

不过,自中晚唐以来,随着佛教禅宗将自身关注点由抽象的真如佛性转到现实的自心本性后,佛经、佛像的重要性也就大幅度降低。这一时期,佛教经典仍旧放置在文人案头,他们同样通过抄写佛经来祈福消灾,但更为重要的参学对象已不再是佛经,而是作为禅宗新经典的具有以心印心作用的禅门灯录。以《景德传灯录》为例,该书共收录过去七佛、禅门诸祖以至五代宋初共计 1701 位禅师的言行,从而成为最受宋代文人关注的灯录著作。如陈与义《次韵谢天宁老见贻》:“嗟予晚闻道,学看传灯录。三生蠹书鱼,万卷今可束。”^⑤诗人在读到《传灯录》后认为,除此之外的一切书籍均当束之高阁,可见时人对该书的推崇。参究祖师

^① (晋)陆机著,杨明校笺《陆机集校笺》,上海古籍出版社 2016 年,第 195 页。

^② 《全唐诗》第 16 册,中华书局 1980 年,第 6289 页。

^③ 张海沙、徐世民《佛陀“相好”与六朝男性审美形象女性化》,《文艺研究》2015 年第 10 期,第 107-115 页。

^④ (唐)白居易著,谢思炜校注《白居易文集校注》,中华书局 2011 年,第 1884 页。

^⑤ (宋)陈与义著,白敦仁校笺《陈与义集校笺(附年谱)》,浙江古籍出版社 2014 年,第 233 页。

公案是整个宋代禅宗最为重要的修学法门。不仅如此,由于公案大都言简义丰,兼之采用当时俗语,常常难以索解,于是作为公案解说词的颂古、拈古、代语、别语也就应运而生。其中,颂古本身就是诗歌体裁,所采用的“绕路说禅”的方法更是对公案的“复活性解说”,故而影响也最为广泛。实际上,公案和颂古已经成为宋代僧俗交往中不可或缺的手段与方法。考虑到宋代“僧人的文人化”与“文人的僧人化”情况,僧俗二者在公案参究与颂古创作上其实多有相近之处,比如禅门公案的记载对象既有僧人也有文人,颂古诗的作者同样也是如此。本文从“公案入诗”和“诗文入案”方面对公案与诗歌关系的考察,从“颂古即诗”与“借诗明禅”方面对颂古与诗歌关系的关注,都是建立在宋代诗禅关系双向互动的基础之上。

更进一步地看,被称为“一花五叶”的禅门五宗到宋代只剩下曹洞、云门和临济三家。就公案与诗歌关系而言,临济宗的主要贡献并不在于临济公案在宋代诗歌中的运用,更为重要的是,临济僧的灯录编撰与文士交游对禅门公案的传播,以及在此影响下临济宗文人法嗣的公案接受。同时,前代文人与诗歌对禅门公案的反向渗透,也较好地体现在宋代临济宗禅师对禅门公案的解读及其颂古诗创作中。可以说,临济宗禅师在禅门公案含义的新变、宋代文人法嗣的公案接受以及前代文人诗歌的公案化发展等方面所发挥的媒介作用,恰是它与云门宗、曹洞宗的不同之处。再就颂古与诗歌关系而言,一方面,临济宗的颂古数量占到宋代曹洞、云门、临济三家颂古总和的七成以上,从而成为宋诗的重要组成部分,并且表现出以贬为褒、豪猛粗放的临济宗宗派特色;另一方面,临济宗颂古较好地体现出对前人诗歌遗产的借用情况,在借用中还存在一类风格较为凌厉的诗句,则正是临济宗峻烈宗风的直接体现。

实际上,宋代禅门各派在思想层面上的革新已然无多,他们之间的不同更多地体现为接引方法和手段上的差异,也就是所谓门庭施設。禅门各派采用不同的接引方法从而呈现出面貌各异的风格特色,如临济宗的机锋峻烈,曹洞宗的家风绵密,云门宗的简洁明快等。以云门宗和临济宗为例,云门宗最为著名的是“云门三句”、“云门一字禅”、“顾鉴咦”等接引方法,展现出孤危峻、简洁明快的宗风特色,被称为“云门天子”,喻其一言而为天下法,高古绝唱,不容拟议。临济宗的接引方法主要有“三玄三要”、“四宾主”、“四照用”、“四喝”等,形成了虎骤龙奔、星驰电掣的宗风特色,被称为“临济将军”,喻其雷厉风行,杀活

自在。就微观层面的接引方法而言，由于它们在较大程度上包含着禅宗的一般理念，故而从禅门宗派视角进行接引方法与宋诗关系的研究往往有着以偏概全和牵强附会之嫌。但值得注意的是，这些接引方法与诗歌之间的关系，如“云门一字禅”之于“一字师”等，大都能够较好地体现出禅门不同宗派的不同影响。就宏观层面的宗风面貌而言，临济宗峻烈宗风的影响更多的在于文人的变革意识与诗歌的求新求异思维，云门宗简洁宗风的影响则更多的在于文人的直截思维和诗歌的言语锤炼手法。相较而言，临济宗的风格较为质朴，云门宗的风格更显才情，这同样是禅门不同宗风的影响所在，并反映到两家的颂古及诗歌创作之中。

从禅门宗派视角进行宋代诗禅关系的研究是一个新的尝试。本文站在临济宗的本位立场，从公案、颂古和禅法三个方面入手，力图揭示出临济宗与宋代诗歌之间的双向互动关系。当然，本文的研究也并非囊括了临济宗与宋代诗歌关系的所有方面，如临济宗“看话禅”与宋代诗学中的“活法说”、“看诗说”之间的关系等，都是值得进一步考察的方向。

参考文献

一、古代典籍

(一) 佛教文献

- (后秦) 鸠摩罗什译. 维摩诘所说经[M]. 大正藏本. 台北: 世桦出版社, 1994.
- (后秦) 鸠摩罗什译. 妙法莲华经[M]. 大正藏本. 台北: 世桦出版社, 1994.
- (后秦) 鸠摩罗什译. 佛说首楞严三昧经[M]. 大正藏本. 台北: 世桦出版社, 1994.
- (唐) 实叉难陀译. 大方广佛华严经[M]. 大正藏本. 台北: 世桦出版社, 1994.
- (唐) 法海集. 南宗顿教最上大乘摩诃般若波罗蜜经六祖惠能大师于韶州大梵寺施法坛经[M]. 大正藏本. 台北: 世桦出版社, 1994.
- (唐) 慧能. 坛经校释[M]. 郭朋校释. 北京: 中华书局, 1983.
- (唐) 希运. 黄檗断际禅师宛陵录[M]. 大正藏本. 台北: 世桦出版社, 1994.
- (唐) 文益. 宗门十规论[M]. 卍续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (唐) 慧然. 临济录[M]. 杨曾文编校. 郑州: 中州古籍出版社, 2001.
- (唐) 慧然. 临济录[M]. 张伯伟释译. 北京: 东方出版社, 2018.
- (南唐) 净、筠二禅师. 祖堂集[M]. 孙昌武等点校. 北京: 中华书局, 2008.
- (宋) 延寿. 宗镜录[M]. 西安: 西北大学出版社, 2006.
- (宋) 延寿. 永明延寿禅师全书[M]. 刘泽亮整理. 北京: 宗教文化出版社, 2008.
- (宋) 惠洪. 林间录[M]. 佛光大藏经本. 高雄: 佛光出版社, 1994.
- (宋) 惠洪. 林间后录[M]. 佛光大藏经本. 高雄: 佛光出版社, 1994.
- (宋) 道行. 雪堂行和尚拾遗录[M]. 佛光大藏经本. 高雄: 佛光出版社, 1994.
- (宋) 晓莹. 云卧感山纪谈[M]. 佛光大藏经本. 高雄: 佛光出版社, 1994.
- (宋) 晓莹. 罗湖野录[M]. 佛光大藏经本. 高雄: 佛光出版社, 1994.
- (宋) 道谦. 大慧普觉禅师宗门武库[M]. 佛光大藏经本. 高雄: 佛光出版社, 1994.
- (宋) 宗杲. 锯解秤砣 《宗门武库》评唱[M]. 元音老人眉批, 齐志军评点. 北京: 宗教文化出版社, 2006.
- (宋) 智昭. 人天眼目释读[M]. 尚之煜释读. 上海: 上海古籍出版社, 2015.
- (宋) 道融. 丛林盛事[M]. 卍续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 昙秀. 人天宝鉴[M]. 卍续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 圆悟. 枯崖和尚漫录[M]. 卍续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.

- (宋) 师远. 十牛图颂[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 普觉等编. 禅林宝训[M]. 徐小跃释译. 北京: 东方出版社, 2017.
- (宋) 王随. 传灯玉英集[M]. 宋藏遗珍本. 台北: 新文丰出版公司, 1978.
- (宋) 惠洪. 禅林僧宝传[M]. 吕有祥点校. 郑州: 中州古籍出版社, 2014.
- (宋) 祖琇. 僧宝正续传[M]. 佛光大藏经本. 高雄: 佛光出版社, 1994.
- (宋) 道元. 景德传灯录[M]. 顾宏义译注. 上海: 上海书店出版社, 2010.
- (宋) 惟白. 建中靖国续灯录[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 李遵勖. 天圣广灯录[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 悟明. 联灯会要[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 正受. 嘉泰普灯录[M]. 秦瑜点校. 上海: 上海古籍出版社, 2014.
- (宋) 普济. 五灯会元[M]. 苏渊雷点校. 北京: 中华书局, 1984.
- (宋) 绍昙. 五家正宗赞[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 志磐. 佛祖统纪校注[M]. 释道法校注. 上海: 上海古籍出版社, 2012.
- (宋) 赜藏主. 古尊宿语录[M]. 萧蓬父等点校. 北京: 中华书局, 1994.
- (宋) 慧南编. 石霜楚圆禅师语录[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 仁勇等编. 杨岐方会禅师语录后录[M]. 大正藏本. 台北: 世桦出版社, 1994.
- (宋) 处凝. 白云守端禅师广录[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 守端. 白云守端禅师语录[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 惟庆. 法演禅师语录[M]. 大正藏本. 台北: 世桦出版社, 1994.
- (宋) 楚圆. 汾阳善昭禅师语录[M]. 佛光大藏经本. 高雄: 佛光出版社, 1994.
- (宋) 善果. 开福道宁禅师语录[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 介谿. 长灵守卓禅师语录[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 道胜等. 保宁仁勇禅师语录[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 绍隆. 圆悟佛果禅师语录[M]. 大正藏本. 台北: 世桦出版社, 1994.
- (宋) 慧泉. 黄龙慧南禅师语录[M]. 佛光大藏经本. 高雄: 佛光出版社, 1994.
- (宋) 子和. 宝觉祖心禅师语录[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 悟新. 死心悟新禅师语录[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 慧方. 超宗慧方禅师语录[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 普敬. 无门慧开禅师语录[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 嗣端. 虎丘绍隆禅师语录[M]. 佛光大藏经本. 高雄: 佛光出版社, 1994.

- (宋) 守诠. 应庵县华禅师语录[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 宗杲. 大慧书[M]. 吕有祥, 吴隆升校注. 郑州: 中州古籍出版社, 2008.
- (宋) 蕴闻. 大慧普觉禅师语录[M]. 潘桂明释译. 高雄: 佛光出版社, 1997.
- (宋) 宗杲. 大慧禅师禅宗杂毒海[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 印肃. 普庵印肃禅师语录[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 齐己等. 佛海瞎堂禅师广录[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 慧弼. 东山慧空禅师语录[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 沈孟样. 济颠道济禅师语录[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 崇岳等. 密庵咸杰禅师语录[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 道生. 曹源道生禅师语录[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 智沂等. 痴绝道冲禅师语录[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 善开等. 松源崇岳禅师语录[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 法宝等. 月林师观禅师语录[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 元靖等. 运庵普岩禅师语录[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 妙俨等. 无明慧性禅师语录[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 元愷. 大川普济禅师语录[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 了觉等. 石田法薰禅师语录[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 宗会等. 佛鉴禅师语录[M]. 佛光大藏经本. 高雄: 佛光出版社, 1994.
- (宋) 大观. 北磻居简禅师语录[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 如珠等. 偃溪广闻禅师语录[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 了见等. 率庵梵琮禅师语录[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 住显等. 石溪心月禅师语录[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 自悟等. 希叟绍昙禅师语录[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 法灯等. 希叟绍昙禅师广录[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 修义等. 西岩了慧禅师语录[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 善之等. 淮海原肇禅师语录[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 文宝等. 断桥妙伦禅师语录[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 正贤等. 介石智朋禅师语录[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 德溥等. 物初大观禅师语录[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 妙源等. 虚堂智愚禅师语录[M]. 佛光大藏经本. 高雄: 佛光出版社, 1994.

- (宋) 觉此. 环溪惟一禅师语录[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 善珙等. 剑关子益禅师语录[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 妙恩等. 绝岸可湘禅师语录[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 道璨. 道璨全集校注[M]. 黄锦君校注. 成都: 巴蜀书社, 2014.
- (宋) 净伏等. 虚舟普度禅师语录[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 持正等. 高峰原妙禅师禅要[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 王柔等. 高峰大师语录[M]. 嘉兴藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1981.
- (宋) 昭如等. 雪岩和尚语录[M]. 嘉兴藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1981.
- (宋) 士洵等. 龙泉介清禅师语录[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 如瑛. 因师集贤语录[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 善卿. 祖庭事苑[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 从瑾. 雪庵从瑾禅师颂古集[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 法应集, (元) 普会续集. 禅宗颂古联珠通集[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 正觉颂古, (元) 行秀评唱. 从容录[M]. 尚之煜点评. 北京: 宗教文化出版社, 2013.
- (宋) 正觉拈古, (元) 行秀评唱. 请益录[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 重显拈古, 克勤击节. 佛果击节录[M]. 卮续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (宋) 大慧宗杲. 大慧宗杲禅法心要: 大慧尺牋校注[M]. 明尧、明洁校注. 北京: 金城出版社, 2017.
- (宋) 圆悟克勤. 圆悟克勤禅法心要: 圆悟心要校注[M]. 明尧、明洁校注. 北京: 金城出版社, 2017.
- (宋) 慧开. 禅宗无门关[M]. 魏道儒释译. 北京: 东方出版社, 2017.
- (宋) 宗杲. 正法眼藏[M]. 董群点校. 郑州: 中州古籍出版社, 2013.
- (宋) 克勤. 碧岩录[M]. 尚之煜校注. 郑州: 中州古籍出版社, 2011.
- (宋) 守坚集. 云门匡真禅师广录[M]. 曹瑞锋点校. 上海: 上海古籍出版社, 2018.
- (元) 念常. 佛祖历代通载[M]. 大正藏本. 台北: 世桦出版社, 1994.
- (元) 觉岸. 释氏稽古略[M]. 大正藏本. 台北: 世桦出版社, 1994.

- (明) 净柱. 五灯会元续略[M]. 叵续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (明) 居顶. 续传灯录[M]. 叵续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (明) 文琇. 增集续传灯录[M]. 叵续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (明) 朱时恩. 居士分灯录[M]. 叵续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- (清) 彭绍升. 居士传校注[M]. 张培锋校注. 北京: 中华书局, 2014.
- (清) 自融. 南宋元明清禅林僧宝传[M]. 佛光大藏经本. 高雄: 佛光出版社, 1994.
- (清) 灯来. 五家宗旨纂要[M]. 叵续藏本. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- 大藏经刊行会. 大正新修大藏经[M]. 台北: 世桦出版社, 1994.
- 藏经书院编辑. 新编叵续藏经[M]. 台北: 新文丰出版公司, 1993.
- 佛光大藏经编修委员会主编. 佛光大藏经·禅藏[M]. 高雄: 佛光出版社, 1994.
- 蓝吉富主编. 禅宗全书[M]. 北京: 北京图书馆出版社, 2004.
- 释永信主编. 禅宗大典[M]. 北京: 文物出版社, 2015.
- 白化文、张智主编. 中国佛寺志丛刊[M]. 扬州: 广陵书局, 2006.
- 赖永海主编. 佛教十三经[M]. 北京: 中华书局, 2010.
- 宗文点校. 中阿含经[M]. 北京: 宗教文化出版社, 2012.
- 刑东风辑校. 马祖语录[M]. 郑州: 中州古籍出版社, 2008.
- 道坚法师. 夔州卧龙破庵祖先禅师语录校注[M]. 成都: 巴蜀书社, 2012.
- 星云大师. 佛说八大人觉经十讲[M]. 高雄: 佛光文化事业有限公司, 2013.

(二) 经史子集

- (晋) 陶渊明. 陶渊明集[M]. 逯钦立校注. 北京: 中华书局, 1979.
- (晋) 陆机. 陆机集校笺[M]. 杨明校笺. 上海: 上海古籍出版社, 2016.
- (萧齐) 谢朓. 谢宣城集校注[M]. 曹融南校注集说. 上海: 上海古籍出版社, 1991.
- (梁) 刘勰. 文心雕龙注[M]. 范文澜注. 北京: 人民文学出版社, 1958.
- (梁) 殷芸. 殷芸小说补正[M]. 魏代富补正. 济南: 山东人民出版社, 2018.
- (唐) 李延寿. 南史[M]. 北京: 中华书局, 1975.
- (唐) 姚思廉. 梁书[M]. 北京: 中华书局, 1973.
- (唐) 张鷟. 朝野佥载辑校[M]. 郝润华、莫琼辑校. 济南: 山东人民出版社, 2018.
- (唐) 王勃. 王子安集注[M]. (清) 蒋清翊注. 上海: 上海古籍出版社, 1995.
- (唐) 孟浩然. 孟浩然诗集笺注[M]. 佟培基笺注. 上海: 上海古籍出版社, 2000.
- (唐) 王维. 王维集校注[M]. 陈铁民校注. 北京: 中华书局, 1997.

- (唐)杜甫著.杜甫集校注[M].谢思炜校注.上海:上海古籍出版社,2015.
- (唐)杜甫著.杜诗镜铨[M].(清)杨伦笺注.上海:上海古籍出版社,1980.
- (唐)白居易.白居易诗集校注[M].谢思炜校注.北京:中华书局,2006.
- (唐)白居易.白居易文集校注[M].谢思炜校注.北京:中华书局,2011.
- (唐)皎然.诗式校注[M].李壮鹰校注.北京:人民文学出版社,2003.
- (唐)李白.李白全集编年笺注[M].安旗主编.北京:中华书局,2015.
- (唐)韩愈.韩昌黎文集校注[M].马其昶校注.上海:上海古籍出版社,2014.
- (唐)钱起.钱起集校注[M].王定璋校注.杭州:浙江古籍出版社,2015.
- (唐)孟郊.孟郊诗集校注[M].华忱之、喻学才校注.北京:人民文学出版社,2015.
- (唐)王建.王建诗集校注[M].尹占华校注.成都:巴蜀书社,2006.
- (唐)白居易.白居易诗集校注[M].谢思炜校注.北京:中华书局,2006.
- (唐)刘禹锡.刘禹锡集笺证[M].瞿蜕园笺证.上海:上海古籍出版社,1989.
- (唐)刘禹锡.刘禹锡全集编年校注[M].陶敏、陶红雨校注.长沙:岳麓书社,2003.
- (唐)沈佺期、宋之问.沈佺期宋之问集校注[M].陶敏、易淑琼校注.北京:中华书局,2001.
- (唐)柳宗元.柳宗元集校注[M].尹占华、韩文奇校注.北京:中华书局,2013.
- (唐)贾岛.贾岛集校注[M].齐文榜校注.北京:人民文学出版社,2001.
- (唐)张祜.张祜诗集校注[M].尹占华校注.成都:巴蜀书社,2007.
- (唐)罗隐.罗隐集系年校笺[M].李定广系年校笺.北京:人民文学出版社,2013.
- (唐)郑谷.郑谷诗集笺注[M].严寿澄等笺注.上海:上海古籍出版社,1991.
- (唐)齐己.齐己诗注[M].潘定武等校注.合肥:黄山书社,2014.
- (南唐)李璟、李煜.南唐二主词笺注[M].王仲闻校订,陈书良、刘娟笺注.北京:中华书局,2013.
- (宋)朱熹.诗集传[M].赵长征点校.北京:中华书局,2017.
- (宋)苏轼.书传[M].文渊阁四库本.台北:台湾商务印书馆,1986.
- (宋)苏轼.东坡易传[M].龙吟点评.长春:吉林文史出版社,2002.
- (宋)李焘.续资治通鉴长编[M].北京:中华书局,1986.
- (宋)叶适.习学记言序目[M].北京:中华书局,1977.
- (宋)洪迈.容斋随笔[M].孔凡礼点校.北京:中华书局,2005.
- (宋)王应麟.困学纪闻注[M].翁元圻辑注,孙通海点校.北京:中华书局,2016.

- (宋)苏轼.东坡志林[M].王松龄点校.北京:中华书局,1981.
- (宋)叶梦得.石林燕语[M].宇文绍奕考异,侯忠义点校.北京:中华书局,1984.
- (宋)张邦基等.墨庄漫录 过庭录 可书[M].孔凡礼点校.北京:中华书局,2002.
- (宋)陆游.老学庵笔记[M].李剑雄,刘德权点校.北京:中华书局,1979.
- (宋)王应麟.玉海艺文校证[M].武秀成,赵庶洋校证.南京:凤凰出版社,2013.
- (宋)苏辙.龙川略志 龙川别志[M].俞宗宪点校.北京:中华书局,1982.
- (宋)叶绍翁.四朝闻见录[M].沈锡麟,冯惠民点校.北京:中华书局,1989.
- (宋)范成大.范成大笔记六种[M].孔凡礼点校.北京:中华书局,2002.
- (宋)晁迥.法藏碎金录[M].文渊阁四库本.台北:台湾商务印书馆,1986.
- (宋)赵令畤等撰.侯鯖录 墨客挥犀 续墨客挥犀[M].北京:中华书局,2002.
- (宋)李心传撰.建炎以来朝野杂记[M].徐规点校.北京:中华书局,2000.
- (宋)黎靖德编.朱子语类[M].王星贤点校.北京:中华书局,1986.
- (宋)朱熹撰.朱子全书[M].朱杰人等主编.上海:上海古籍出版社,2002.
- (宋)李昉等编.太平广记[M].北京:中华书局,1961.
- (宋)王谠.唐语林校证[M].周勋初校证.北京:中华书局,1987.
- (宋)范仲淹.范仲淹全集[M].李勇先、王蓉贵校点.成都:四川大学出版社,2002.
- (宋)欧阳修.欧阳修词校注[M].胡可先、徐迈校注.上海:上海古籍出版社,2015.
- (宋)苏舜钦.苏舜钦集[M].沈文倬校点.北京:中华书局,1961.
- (宋)石介.徂徕石先生文集[M].陈植锷点校.北京:中华书局,1984.
- (宋)释契嵩.镡津文集[M].钟东、江晖点校.上海:上海古籍出版社,2016.
- (宋)释重显.雪窦重显禅师集[M].钟东、江晖点校.上海:上海古籍出版社,2016.
- (宋)司马光.司马温公集编年笺注[M].李之亮笺注.成都:巴蜀书社,2009.
- (宋)李觏.李觏集[M].王国轩点校.北京:中华书局,2011.
- (宋)曾巩.曾巩集[M].陈杏珍,晁继周点校.北京:中华书局,1984.
- (宋)杨杰.无为集校笺[M].曹小云校笺.合肥:黄山书社,2014.
- (宋)文彦博.文彦博集校注[M].申利校注.北京:中华书局,2016.
- (宋)邵雍.邵雍全集[M].郭彧,于天宝点校.上海:上海古籍出版社,2015.
- (宋)周敦颐.周敦颐集[M].陈克明点校.北京:中华书局,2009.
- (宋)欧阳修.欧阳修全集[M].李逸安点校.北京:中华书局,2001.
- (宋)王安石.王荆文公诗笺注[M].(宋)李壁笺注,高克勤点校.上海:上海古

籍出版社, 2010.

(宋)王安石. 王安石全集[M]. 王水照主编. 上海: 复旦大学出版社, 2016.

(宋)苏轼. 苏轼诗集[M]. (清)王文诰辑注, 孔凡礼点校. 北京: 中华书局, 1982.

(宋)苏轼. 苏轼文集[M]. 孔凡礼点校. 北京: 中华书局, 1986.

(宋)苏轼. 苏轼词编年校注[M]. 邹同庆, 王宗堂校注. 北京: 中华书局, 2002.

(宋)黄庭坚. 山谷词校注[M]. 马兴荣, 祝振玉校注. 上海: 上海古籍出版社, 2011.

(宋)黄庭坚. 黄庭坚诗集注[M]. 任渊, 史容, 史季温注. 刘尚荣校点. 北京: 中华书局, 2003.

(宋)黄庭坚. 黄庭坚全集编年辑校[M]. 郑永晓整理. 南昌: 江西人民出版社, 2011.

(宋)苏辙. 苏辙集[M]. 陈宏天、高秀芳点校. 北京: 中华书局, 1990.

(宋)陈师道. 后山诗注补笺[M]. (宋)任渊注, 冒广生补笺, 冒怀辛整理. 北京: 中华书局, 1995.

(宋)张耒. 张耒集[M]. 李逸安, 孙通海, 傅信点校. 北京: 中华书局, 1990.

(宋)秦观. 淮海居士长短句[M]. 徐培均笺注. 上海: 上海古籍出版社, 2008.

(宋)释慧洪. 注石门文字禅[M]. (日)释廓门贯彻注, 张伯伟等点校. 北京: 中华书局, 2012.

(宋)郭祥正. 郭祥正集[M]. 孔凡礼点校. 合肥: 黄山书社, 1995.

(宋)唐庚. 唐庚诗集校注[M]. 唐玲校注. 北京: 中华书局, 2016.

(宋)宗泽. 宗泽集[M]. 黄碧华, 徐和雍点校. 杭州: 浙江古籍出版社, 2012.

(宋)李纲. 李纲全集[M]. 王瑞明点校. 长沙: 岳麓书社, 2004.

(宋)陈与义. 陈与义集校笺[M]. 白敦仁校笺. 杭州: 浙江古籍出版社, 2014.

(宋)吕本中. 东莱诗词集[M]. 沈晖点校. 合肥: 黄山书社, 1991.

(宋)张九成. 张九成集[M]. 杨新勋整理. 杭州: 浙江古籍出版社, 2013.

(宋)吕祖谦. 吕祖谦全集[M]. 黄灵庚, 吴战垒主编. 杭州: 浙江古籍出版社, 2008.

(宋)陈傅良. 陈傅良诗集校注[M]. 郁震宏校注. 杭州: 浙江古籍出版社, 2010.

(宋)陆九渊. 陆九渊集[M]. 钟哲点校. 北京: 中华书局, 1980.

(宋)范成大. 范石湖集[M]. 富寿荪标校. 上海: 上海古籍出版社, 2006.

(宋)杨万里. 杨万里诗文集[M]. 南昌: 江西人民出版社, 2006.

(宋)陆游. 剑南诗稿校注[M]. 钱仲联校注. 上海: 上海古籍出版社, 1985.

- (宋)陆游.渭南文集校注[M].马亚中、涂小马校注.杭州:浙江古籍出版社,2015.
- (宋)叶适.叶适集[M].刘公纯,王孝鱼,李哲夫点校.北京:中华书局,1961.
- (宋)戴复古.戴复古集[M].吴茂云,邓伟荣校点.杭州:浙江大学出版社,2012.
- (宋)洪咨夔.洪咨夔集[M].侯体健点校.杭州:浙江古籍出版社,2015.
- (宋)陈耆卿.陈耆卿集[M].曹莉亚校点.杭州:浙江大学出版社,2010.
- (宋)释居简.北磬文集[M].纪雪娟点校.重庆:西南师范大学出版社,2016.
- (宋)刘辰翁.刘辰翁词校注[M].吴企明校注.上海:上海古籍出版社,2015.
- (宋)戴复古.戴复古集[M].吴茂云、郑伟荣校点.杭州:浙江大学出版社,2012.
- (宋)释道璨.道璨全集校注[M].黄锦君校注.成都:巴蜀书社,2014.
- (宋)郑思肖.郑思肖集[M].陈福康校点.上海:上海古籍出版社,1991.
- (宋)白玉蟾.白玉蟾诗集新编[M].盖建民辑校.北京:社会科学文献出版社,2013.
- (宋)杨亿等.西昆酬唱集注[M].王仲荦注.北京:中华书局,1980.
- (宋)吕祖谦编.宋文鉴[M].齐治平点校.北京:中华书局,1992.
- (宋)胡仔纂辑.苕溪渔隐丛话[M].廖德明校点.北京:人民文学出版社,1962.
- (宋)魏庆之.诗人玉屑[M].王仲闻点校.北京:中华书局,2007.
- (宋)阮阅编.诗话总龟[M].周本淳校点.北京:人民文学出版社,1987.
- (宋)叶梦得.石林诗话[M].逯钦立校注.北京:人民文学出版社,2011.
- (宋)严羽.沧浪诗话校释[M].郭绍虞校释.北京:人民文学出版社,1961.
- (宋)何汶.竹庄诗话[M].常振国、绛云点校.北京:中华书局,1984.
- (金)元好问.元好问诗编年校注[M].狄宝心校注.北京:中华书局,2011.
- (元)脱脱等编撰.宋史[M].北京:中华书局,1985.
- (元)赵孟頫.赵孟頫集[M].钱伟强点校.杭州:浙江古籍出版社,2012.
- (明)施耐庵、罗贯中.水浒传[M].北京:人民文学出版社,1997.
- (清)吴之振等辑.宋诗钞[M].北京:中华书局,2015.
- (清)何文焕辑.历代诗话[M].北京:中华书局,1981.
- (清)彭定求等.全唐诗[M].北京:中华书局,1960.
- (清)钱泳.履园丛话[M].张伟点校.北京:中华书局,1979.
- (清)李道平纂疏.周易集解纂疏[M].潘雨廷点校.北京:中华书局,1994.
- (清)阮元校刻.十三经注疏[M].北京:中华书局,2009.

- (清)永瑢等.四库全书总目[M].北京:中华书局,1997.
- (清)永瑢、纪昀等纂修.文渊阁四库全书[M].台北:台湾商务印书馆,1986.
- (清)方世举.韩昌黎诗集编年笺注[M].郝润华、丁俊丽整理.北京:中华书局,2017.
- 隋树森编著.古诗十九首集释[M].北京:中华书局,1955.
- 逯钦立辑校.先秦汉魏晋南北朝诗[M].北京:中华书局,1983.
- 李剑国辑校.唐五代传奇集[M].北京:中华书局,2015.
- 项楚.寒山诗注[M].北京:中华书局,2000.
- 万竞君注.崔颢诗注 崔国辅诗注[M].上海:上海古籍出版社,1982.
- 吴在庆校注.杜牧集系年校注[M].北京:中华书局,2008.
- 叶葱奇疏注.李商隐诗集疏注[M].北京:人民文学出版社,2015.
- 胡嗣坤、罗琴.杜荀鹤及其《唐风集》研究[M].成都:巴蜀书社,2005.
- 张伯伟.全唐五代诗格汇考[M].南京:江苏古籍出版社,2002.
- 傅璇琮主编.宋才子传笺证[M].沈阳:辽海出版社,2011.
- 曾枣庄主编.苏诗汇评[M].成都:四川文艺出版社,2000.
- 朱刚,陈珏编.宋代禅僧诗辑考[M].上海:复旦大学出版社,2012.
- 许红霞辑著.珍本宋集五种:日藏宋僧诗文集整理研究[M].北京:北京大学出版社,2013.
- 吴文治主编.宋诗话全编[M].南京:凤凰出版社,1998.
- 张伯伟编校.稀见本宋人诗话四种[M].南京:江苏古籍出版社,2002.
- 傅璇琮等主编.全宋诗[M].北京:北京大学出版社,1998.
- 陈新等补正.全宋诗订补[M].郑州:大象出版社,2005.
- 汤华泉辑撰.全宋诗辑补[M].合肥:黄山书社,2016.
- 曾枣庄,刘琳主编.全宋文[M].上海辞书出版社,2006.
- 朱易安等主编.全宋笔记(1-10编)[M].郑州:大象出版社,2003-2018.
- 唐圭璋编纂,王仲闻参订,孔凡礼补辑.全宋词[M].北京:中华书局,1999.
- 王水照编.历代文话[M].上海:复旦大学出版社,2007.
- 丁福保辑.历代诗话续编[M].北京:中华书局,1983.
- 姚莫中主编.元好问全集(增订本)[M].李正民增订.太原:山西古籍出版社,2004.
- 张元济编.四部丛刊初编[M].北京:中国书店出版社,2016.

- 续修四库全书编纂委员会. 续修四库全书[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2002.
- 四库全书存目丛书编纂委员会. 四库全书存目丛书[M]. 济南: 齐鲁书社, 1997.
- 四库未收书辑刊编纂委员会. 四库未收书辑刊[M]. 北京: 北京出版社, 2000.
- 四库禁毁书编纂委员会. 四库禁毁书丛刊[M]. 北京: 北京出版社, 1998.
- 吴洪泽、尹波主编. 宋人年谱丛刊[M]. 成都: 四川大学出版社, 2003.

二、研究专著

- 昌彼得等编. 宋人传记资料索引[M]. 北京: 中华书局, 1988.
- 陈士强. 大藏经总目提要(文史藏)[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2008.
- 陈允吉. 古典文学佛教溯源十论[M]. 上海: 复旦大学出版社, 2002.
- 陈允吉. 唐音佛教辨思录(增订本)[M]. 上海: 复旦大学出版社, 2018.
- 陈自力. 释惠洪研究[M]. 北京: 中华书局, 2005.
- 成玮. 制度、思想与文学的互动——北宋前期诗坛研究[M]. 上海: 复旦大学出版社, 2013.
- 程民生. 宋代地域文化史[M]. 合肥: 安徽文艺出版社, 2017.
- 达亮. 苏东坡与佛教[M]. 成都: 四川大学出版社, 2009.
- 丁福保. 佛学大辞典[M]. 北京: 中国书店, 2011.
- 丁敏. 佛教譬喻文学研究[M]//中国佛教学术论典. 高雄: 佛光出版社, 2001.
- 杜继文, 魏道儒. 中国禅宗通史[M]. 南京: 江苏人民出版社, 2008.
- 杜松柏. 禅学与唐宋诗学[M]. 台北: 新文丰出版股份有限公司, 2008.
- 方新蓉. 大慧宗杲与两宋诗禅世界[M]. 北京: 中华书局, 2013.
- 冯学成. 云门宗史话[M]. 广州: 南方日报出版社, 2008.
- 葛兆光. 增订本中国禅思想史——从六世纪到十世纪[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2008.
- 宫波. 佛家怀抱 俱味禅悦——佛禅与王安石诗歌研究[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2015.
- 龚隼. 禅史钩沉——以问题为中心的思想史论述[M]. 北京: 三联书店, 2006.
- 龚延明. 宋代官制辞典[M]. 北京: 中华书局, 1997.
- 顾友泽. 宋代南渡诗歌研究[M]. 北京: 北京大学出版社, 2014.
- 光泉主编. 灵隐寺与南宋佛教——第三届灵隐文化研讨会论文集[M]. 北京: 宗教

- 文化出版社, 2015.
- 韩立平. 南宋中兴诗风演进研究[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2016.
- 何梅. 历代汉文大藏经目录新考[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2014.
- 侯体健. 刘克庄的文学世界——晚宋文学生态的一种考察[M]. 上海: 复旦大学出版社, 2013.
- 胡建明. 宋代高僧墨迹研究[M]. 杭州: 西泠印社出版社, 2011.
- 胡遂. 佛教禅宗与唐代诗风之发展演变[M]. 北京: 中华书局, 2007.
- 黄启江. 北宋佛教史论稿[M]. 台北: 台湾商务印书馆, 1997.
- 黄启江. 北宋黄龙慧南禅师三钥: 宗传、书尺与年谱[M]. 台北: 台湾学生书局, 2015.
- 黄启江. 静倚晴窗笑此生——南宋僧淮海元肇的诗禅世界[M]. 台北: 台湾商务印书馆, 2013.
- 黄启江. 南宋六文学僧纪年录[M]. 台北: 台湾学生书局, 2014.
- 黄启江. 文学僧藏叟善珍与南宋末世的禅文化——《藏叟摘橐》之析论与点校[M]. 台北: 新文丰出版公司, 2010.
- 黄启江. 无文印的迷思与解读——南宋僧无文道璨的文学禅[M]. 台北: 台湾商务印书馆, 2010.
- 黄启江. 一味禅与江湖诗——南宋文学僧与禅文化的蜕变[M]. 台北: 台湾商务印书馆, 2010.
- 黄伟豪. 文学师承与诗歌推演——南宋中兴诗坛的师门与诗法[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2015.
- 黄夏年主编. 临济禅研究[M]. 郑州: 中州古籍出版社, 2011.
- 黄永武. 中国诗学[M]. 北京: 新世界出版社, 2012.
- 贾晋华. 古典禅研究——中唐至五代禅宗发展新探[M]. 上海: 上海人民出版社, 2013.
- 江静编著. 日藏宋元禅僧墨迹选编[M]. 重庆: 西南师范大学出版社, 2015.
- 李春青. 宋学与宋代文学观念[M]. 北京: 北京师范大学, 2001.
- 李贵. 中唐至北宋的典范选择与诗歌因革[M]. 上海: 复旦大学出版社, 2012.
- 李国玲. 宋僧录[M]. 北京: 线装书局, 2001.
- 李国玲. 宋僧著述考[M]. 成都: 四川大学出版社, 2007.

- 李淼. 禅宗与中国古代诗歌艺术[M]. 长春: 长春出版社, 1990.
- 梁崑. 宋诗派别论[M]. 太原: 山西人民出版社, 2014.
- 林湘华. 禅宗与宋代诗学理论[M]. 台北: 文津出版社, 2002.
- 林繡亭. 禅宗牧牛主题研究[M]. 台北: 文津出版社, 2013.
- 刘贵杰. 禅宗哲学[M]. 台北: 台湾商务印书馆股份有限公司, 2013.
- 刘洋. 王安石诗作与佛禅之关系研究[M]. 北京: 中央民族大学出版社, 2013.
- 吕澂. 中国佛学源流略讲[M]. 北京: 中华书局, 2016.
- 毛忠贤. 中国曹洞宗通史[M]. 广州: 花城出版社, 2015.
- 莫砺锋. 江西诗派研究[M]. 济南: 齐鲁书社, 1986.
- 木斋. 宋诗流变[M]. 北京: 京华出版社, 1999.
- 潘桂明. 中国居士佛教史[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2000.
- 皮朝纲. 禅宗美学思想的嬗变轨迹[M]. 成都: 电子科技大学出版社, 2003.
- 皮朝纲. 中国禅宗书画美学思想史稿[M]. 成都: 四川美术出版社, 2012.
- 朴永焕. 苏轼禅诗研究[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1995.
- 漆侠. 宋学的发展和演变[M]. 北京: 人民出版社, 2011.
- 齐治平. 唐宋诗之争概述[M]. 长沙: 岳麓书社, 1984.
- 祁伟, 周裕锴. 宗风与宝训——禅宗写作传统研究[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2017.
- 钱志熙. 黄庭坚诗学体系研究[M]. 北京: 北京大学出版社, 2015.
- 钱钟书. 宋诗选注[M]. 北京: 生活读书新知三联书店, 2002.
- 钱鍾书. 管锥编[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2008.
- 钱鍾书. 谈艺录[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2008.
- 卿希泰、唐大潮. 道教史[M]. 南京: 江苏人民出版社, 2006.
- 释印顺. 中国禅宗史[M]. 北京: 中华书局, 2010.
- 孙昌武. 禅思与诗情[M]. 北京: 中华书局, 1991.
- 孙昌武. 佛教与中国文学[M]. 上海: 上海人民出版社, 1988.
- 覃召文. 禅月诗魂——中国诗僧纵横谈[M]. 北京: 三联书店, 1994.
- 谭其骧主编. 中国历史地图集[M]. 北京: 中国地图出版社, 1982.
- 王水照主编. 宋代文学通论[M]. 郑州: 河南大学出版社, 1997.
- 王小林. 走入十牛图[M]. 香港: 中华书局(香港)有限公司, 2015.

- 王友胜. 苏诗研究史稿（修订版）[M]. 北京：中华书局，2010.
- 王仲尧. 南宋佛教制度文化研究[M]. 北京：商务印书馆，2012.
- 魏道儒. 宋代禅宗史论[M]. 高雄：佛光山文教基金会，2001.
- 魏道儒. 唐宋佛学[M]. 北京：中国社会科学出版社，2017.
- 吴立民. 禅宗宗派源流[M]. 北京：中国社会科学出版社，1998.
- 吴言生. 禅宗诗歌境界[M]. 北京：中华书局，2001.
- 吴言生. 禅宗思想渊源[M]. 北京：中华书局，2001.
- 吴言生. 禅宗哲学象征[M]. 北京：中华书局，2001.
- 伍晓蔓、周裕锴编著. 唱道与乐情——宋代禅宗渔父词研究[M]. 北京：中国社会科学出版社，2014.
- 萧驰. 佛法与诗境[M]. 北京：中华书局，2005.
- 萧丽华. 唐代诗歌与禅学[M]. 台北：东大图书股份有限公司，1997.
- 谢思炜. 禅宗与中国文学[M]. 北京：中国社会科学出版社，1993.
- 徐文明. 出入自在——王安石与佛禅[M]. 郑州：河南人民出版社，2001.
- 徐文明. 唐五代曹洞宗研究[M]. 北京：中国社会科学出版社，2012.
- 闫孟祥. 宋代佛教史[M]. 北京：人民出版社，2013.
- 闫孟祥. 宋代临济禅发展演变[M]. 北京：宗教文化出版社，2006.
- 杨曾文. 宋元禅宗史[M]. 北京：中国社会科学出版社，2006.
- 杨曾文. 隋唐五代禅宗史[M]. 北京：中国社会科学出版社，1999.
- 叶维廉. 中国诗学（修订版）[M]. 合肥：黄山书社，2011.
- 袁宾. 禅宗大词典[M]. 武汉：崇文书局，2010.
- 张伯伟. 禅与诗学[M]. 北京：人民文学出版社，2008.
- 张高评. 宋诗特色研究[M]. 长春：长春出版社，2002.
- 张高评主编. 宋代文学研究丛刊[M]. 高雄：丽文文化事业股份有限公司，2014.
- 张海鸥. 北宋诗学[M]. 开封：河南大学出版社，2007.
- 张海沙. 曹溪禅学与诗学[M]. 北京：中国社会科学出版社，2009.
- 张海沙. 初盛唐佛教禅学与诗歌研究[M]. 北京：中国社会科学出版社，2001.
- 张海沙. 佛教五经与唐宋诗学[M]. 北京：中华书局，2012.
- 张海沙. 唐宋诗学范畴之佛经溯源[M]. 未刊稿，2017.
- 张宏生. 江湖诗派研究[M]. 北京：中华书局，1995.

- 张惠远. 惠洪文字禅思想研究[M]. 北京: 宗教文化出版社, 2013.
- 张健. 知识与抒情——宋代诗学研究[M]. 北京: 北京大学出版社, 2015.
- 张节末. 禅宗美学[M]. 北京: 北京大学出版社, 2006.
- 张晶. 禅与唐宋诗学[M]. 北京: 新星出版社, 2010.
- 张培锋. 宋代士大夫佛学与文学[M]. 北京: 宗教文化出版社, 2007.
- 张清泉. 儒佛文艺论集[M]. 台北: 丽文文化事业股份有限公司, 2010.
- 张毅. 宋代文学思想史[M]. 北京: 中华书局, 2006.
- 张勇. 贝叶与杨花——中国禅学的诗性精神[M]. 北京: 中华书局, 2016.
- 赵德坤. 指月与话禅——雪窦重显研究[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2014.
- 赵敏俐、尹小琳主编. 国学备览[M]. 北京: 首都师范大学出版社, 2007.
- 仲红卫. 云门宗源流述略[M]. 广州: 暨南大学出版社, 2014.
- 周萌. 宋代僧人诗话研究——诗学、禅学、党争交织的文学案例[M]. 北京: 北京大学出版社, 2017.
- 周裕锴. 禅宗语言[M]. 上海: 复旦大学出版社, 2017.
- 周裕锴. 禅宗语言研究入门[M]. 上海: 复旦大学出版社, 2009.
- 周裕锴. 法眼与诗心——宋代佛禅语境下的诗学话语建构[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2014.
- 周裕锴. 梦幻与真如——佛教与中国文学论集[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2016.
- 周裕锴. 宋代诗学通论[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2007.
- 周裕锴. 宋僧惠洪行履著述编年总案[M]. 北京: 高等教育出版社, 2010.
- 周裕锴. 宋元佛教文学史(诗歌卷)[M]. 未刊稿, 2018.
- 周裕锴. 文字禅与宋代诗学[M]. 北京: 高等教育出版社, 1998.
- 周裕锴. 语言的张力——中国古代文学的语言学批评论集[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2016.
- 周裕锴. 中国禅宗与诗歌[M]. 上海: 上海人民出版社, 1992.
- 祝尚书. 宋人别集叙录[M]. 北京: 中华书局, 1999.
- 祝尚书. 宋人总集叙录[M]. 北京: 中华书局, 2004.
- (美) 包弼德. 斯文: 唐宋思想的转型[M]. 刘宁译. 南京: 江苏人民出版社, 2001.
- (美) 彼得·N. 格里高瑞编. 顿与渐——中国思想中通往觉悟的不同法门[M]. 冯

焕珍等译. 上海: 上海古籍出版社, 2010.

(日) 忽滑谷快天. 中国禅学思想史[M]. 朱谦之译. 郑州: 大象出版社, 2017.

(日) 吉川幸次郎. 宋诗概说[M]. 台北: 联经出版事业公司, 2012.

(日) 铃木大拙. 禅与生活[M]. 刘大悲译. 上海: 上海三联书店, 2013.

(日) 铃木大拙. 铃木大拙说禅[M]. 张石译. 杭州: 浙江大学出版社, 2013.

(日) 铃木大拙. 菩萨行处[M]. 徐进夫译. 海口: 海南出版社, 2017.

(日) 浅见洋二. 距离与想象——中国诗学的唐宋转型[M]. 金程宇, (日) 冈田千惠译. 上海: 上海古籍出版社, 2013.

(日) 土屋太祐. 北宋禅宗思想及其渊源[M]. 成都: 巴蜀书社, 2008.

(日) 小川隆. 禅思想史讲义[M]. 彭丹译. 上海: 复旦大学出版社, 2017.

(日) 小川隆. 语录的思想史——解析中国禅[M]. 上海: 复旦大学出版社, 2015.

(日) 衣川贤次. 禅宗思想与文献丛考[M]. 上海: 复旦大学出版社, 2017.

三、学术论文

柴继红. 释居简及其诗歌研究[D]. 西安: 西北大学, 2009.

成明明. 北宋诗僧研究[D]. 扬州: 扬州大学, 2003.

范昕. 诗僧惠洪诗歌创作研究[D]. 开封: 河南大学, 2012.

高慎涛. 北宋诗僧研究[D]. 西安: 陕西师范大学, 2007.

何宇. 南宋大慧法脉写作研究[D]. 西安: 陕西师范大学, 2018.

黄俊铨. 禅宗典籍《五灯会元》研究[D]. 上海: 复旦大学, 2007.

林成伟. 王安石与禅[D]. 广州: 暨南大学, 2003.

刘玉霞. 道济诗文考证及其佛教形象分析[D]. 福州: 福建师范大学, 2011.

潘建伟. 释惠洪诗歌风格论[D]. 杭州: 浙江大学, 2007.

彭晓露. 黄龙慧南禅师及其禅法研究[D]. 南昌: 南昌大学, 2015.

宋肖利. 南宋禅僧北涧居简及其诗歌创作[D]. 西安: 陕西师范大学, 2018.

唐娟. 惠洪《冷斋夜话》研究[D]. 桂林: 广西师范大学, 2015.

王慧. 道璨文学批评思想研究[D]. 芜湖: 安徽师范大学, 2018.

王嘉宁. 北宋临济宗禅僧诗研究[D]. 兰州: 兰州大学, 2018.

吴静宜. 惠洪文字禅之诗学内涵研究[D]. 台北: 国立台湾师范大学, 2003.

吴容锡. 大慧宗杲看话禅之“疑情”研究[D]. 南京: 南京大学, 2011.

- 肖萍. 雪岩祖钦禅法思想初探[D]. 杭州: 浙江大学, 2014.
- 徐世民. 佛陀“相好”与魏晋南北朝隋唐文学研究[D]. 广州: 暨南大学, 2016.
- 许悦. 禅与宋诗的因缘——以宗杲为考察中心[D]. 北京: 北京师范大学, 2009.
- 殷玉楼. 临济、曹洞二宗禅学比较研究[D]. 合肥: 安徽大学, 2006.
- 于萍. 论宋诗僧惠洪的诗学思想[D]. 桂林: 广西师范大学, 2004.
- 赵文斌. 苏黄诗歌与禅门公案[D]. 广州: 暨南大学, 2010.
- 陈小辉. 《全宋诗》之郭祥正、朱翌、王铨诗重出考辨[J]. 重庆师范大学学报(哲学社会科学版), 2017(02): 70-76.
- 成明明. 《冷斋夜话》与江西诗派[J]. 云南社会科学, 2005(01): 124-127.
- 杜寒风. 临济义玄呵佛骂祖新论[J]. 山东师大学报(社会科学版), 1996(03): 23-27.
- 杜寒风. 临济义玄门庭施設宾主句探真[J]. 宗教学研究, 1997(04): 63-68+97.
- 冯国栋. 河东狮吼考源[J]. 中国典籍与文化, 2005(04): 111-114.
- 冯焕珍. 五祖法演禅师及其禅风略述[J]. 世界宗教研究, 2011(04): 23-30.
- 高玉春. 临济宗研究十五题[J]. 高校社科动态, 2008(04): 31-37.
- 郭庆财. 惠洪的文字禅与句法论[J]. 徐州师范大学学报(哲学社会科学版), 2012, 38(05): 62-66.
- 黄霖. 论《金瓶梅词话》的“镶嵌”[J]. 文艺研究, 2016(04): 40-49.
- 姜超. 禅学黄龙派和杨岐派之同异[J]. 内蒙古社会科学(文史哲版), 1997(03): 19-23.
- 康庄. 临济宗禅学隐喻系统下的《沧浪诗话》“第一义”[J]. 唐山学院学报, 2015, 28(01): 81-85.
- 李贵. 试论北宋诗僧惠洪妙观逸想的诗歌艺术[J]. 四川大学学报(哲学社会科学版), 1999(S1): 113-120.
- 李熙. 惠洪、张商英对临济宗正统地位的塑造及影响[J]. 中华文化论坛, 2012, 3(03): 45-52.
- 梁银林. 苏轼诗与《楞严经》[J]. 社会科学研究, 2010(01): 187-191.
- 刘鹿鸣. 公案禅时代的大慧宗杲禅法革新[J]. 佛学研究, 2012(00): 216-224.
- 刘洋, 王文华. 王安石与高僧真净克文[J]. 北京化工大学学报(社会科学版), 2007(04): 43-46+37.

- 罗凌. “相公禅” 禅悟的渊源及勘验[J]. 宗教学研究, 2010(04):86-90.
- 罗凌. 禅宗黄龙派“平实禅” 禅学思想探析[J]. 宗教学研究, 2013(04):102-108.
- 马茂军. 论宋初百年士风的演进[J]. 华南师范大学学报(社会科学版), 2004(04):64-68+74-158.
- 潘建伟. “事事无碍”、“文字禅” 与释惠洪的诗风[J]. 中国文学研究, 2009(03):55-58.
- 皮朝纲. 黄龙三关与禅宗美学[J]. 西北师大学报(社会科学版), 1995(01):5-11.
- 任宜敏. 弘悟普度 名冠元世——高峰原妙禅学思想述论[J]. 佛学研究, 1999(00):169-177.
- 舒曼. 北宋长兴高僧净端禅师的禅诗茶韵[J]. 农业考古, 2015(05):112-116.
- 孙海洋. 来来往往一首诗, 禅俗两不离——论释惠洪及其诗歌创作[J]. 湖南大学学报(社会科学版), 2004(06):77-80.
- 孙宇男. 唐宋诗之禅变——以咏雪诗为例[J]. 哈尔滨工业大学学报(社会科学版), 2016, 18(02):108-113.
- 覃卫媛. “以自己卫准的”——论南宋诗僧释居简的诗歌创作主张[J]. 传承, 2011(21):62-63+69.
- 王宏芹. 论禅门书记职事与文学创作的关系——以居简及其周围书记僧为例[J]. 四川师范大学学报(社会科学版), 2018, 45(01):147-153.
- 王利民. 论佛禅诗对宋代理学诗的影响[J]. 国学学刊, 2016(01):109-121+144.
- 王汝娟. 南宋的“小佛事” 四六——以石溪心月《语录》《杂录》为中心[J]. 新国学, 2016, 13(01):104-116.
- 魏道儒. 禅宗看话禅的兴起与发展[J]. 中国文化, 1992(01):52-61.
- 温金玉. 汾阳善昭禅师及其禅法[J]. 法音, 1992(12):9-13.
- 杨瑰瑰. 《维摩诘经》对苏轼的影响[J]. 黄冈职业技术学院学报, 2015, 17(04):5-8.
- 张福勋. 宋代的诗僧与僧诗[J]. 陕西师范大学学报(哲学社会科学版), 1996(04):81-86+173.
- 张海沙, 马茂军. 宗教革命与诗学观念的革新——《坛经》的诗美学意义[J]. 文学评论, 2005(05):164-170.
- 张海沙, 徐世民. 佛陀“相好”与六朝男性审美形象女性化[J]. 文艺研

- 究, 2015(10):107-115.
- 张海沙, 赵文斌. 曹溪一滴水: 苏轼在岭南及其心灵的安顿[J]. 华南师范大学学报(社会科学版), 2009(02):54-60+158.
- 张海沙, 赵文斌. 苏轼与《金刚经》[J]. 中国文学研究, 2010(02):60-64.
- 张海沙. 譬喻: 佛教传法方便与诗学表达[N]. 中国社会科学报, 2014-06-06(B01).
- 张海沙. 略论临济义玄禅法的思想特色[J]. 法音, 2004(07):4-8.
- 张海沙. 唐宋文人对《金刚经》的接受[J]. 人文杂志, 2007(04):129-136.
- 张海沙. 云门宗风与晚唐五代诗论[J]. 学术研究, 2005(02):105-107.
- 张锦辉. 禅宗与文学的交融——论行端的禅诗[J]. 东方论坛, 2016(01):47-51+56.
- 张培锋. 大慧宗杲禅师颂古创作研究[J]. 哈尔滨工业大学学报(社会科学版), 2013, 15(04):98-101.
- 张瑞君. 惠洪《冷斋夜话》的文学思想[J]. 清华大学学报(哲学社会科学版), 2016, 31(02):86-90+197.
- 张硕. 论蜀僧宝昙、居简诗歌创作与苏轼之关系——南宋临济宗文学僧诗学“典范”的考察[J]. 新国学, 2016, 13(01):83-103.
- 支运波. 严羽《沧浪诗话》临济、曹洞高下论解[J]. 船山学刊, 2011(03):129-133.
- 周裕锴. 《沧浪诗话》的隐喻系统和诗学旨趣新论[J]. 文学遗产, 2010(02):28-37.
- 周裕锴. 横看成岭侧成峰[J]. 古典文学知识, 2019(01):131-136.
- 周裕锴. 惠洪与换骨夺胎法——一桩文学批评史公案的重判[J]. 文学遗产, 2003(06):81-98.
- 周裕锴. 绕路说禅: 从禅的诠释到诗的表达[J]. 文艺研究, 2000(03):50-55.
- 周裕锴. 以俗为雅: 禅籍俗语言对宋诗的渗透与启示[J]. 四川大学学报(哲学社会科学版), 2000(03):73-80.
- 朱刚. 苏轼与临济宗禅僧尺牍考辨[J]. 新国学, 2015, 11(01):99-112.
- 祝振玉. 黄山谷与洪州禅——黄庭坚禅学源流述略[J]. 楚雄师专学报, 1991(04):32-38.
- (日) 土屋太祐. 北宋临济宗杨岐派的公案禅[J]. 中国哲学史, 2006(03):67-73.

附录一：唐宋临济宗禅师名录

一、本录所收禅师起自临济宗第一世，迄于临济宗第十八世，以《五灯会元》《五灯会元续略》《五灯会元补遗》《续传灯录》《增集续传灯录》作为主要辑录用书，并结合《传灯玉英集》《景德传灯录》《天圣广灯录》《建中靖国续灯录》《嘉泰普灯录》《联灯会要》等书及相关资料进行校补；

二、禅师法号采用《五灯会元》式样（地名/寺名/别号+法号+禅师/和尚/上座/庵主），一般为六字，他书不同者尽量加以统一，特殊情况特殊处理；

三、对于同一位禅师，若诸书所收法号存在文字歧异，以通行法号或各家灯录采用较多者为准，并将不同他书的情况用脚注形式加以注明。如临济第四世“风穴延沼”，通行法号及《景德传灯录》《天圣广灯录》《联灯会要》《五灯会元》等书均作“延沼”，但《建中靖国续灯录》《嘉泰普灯录》则作“延昭”，故本录收入时以“延沼”为准，同时对《续灯录》《普灯录》的情况进行说明；

四、《五灯会元》对嗣法师常用简称，考虑到本录的实用性问题，统一改作全称，如“临济玄禅师法嗣”改为“临济义玄禅师法嗣”；

五、《五灯会元》（简称《五灯》）采用苏渊雷点校本（中华书局 1984 年版），《景德传灯录》（简称《传灯录》）采用《佛光大藏经》校勘本（佛光出版社 1994 年版）并参照顾宏义译注本（中国书店 2010 年版），《嘉泰普灯录》（简称《普灯录》）采用秦瑜点校本（上海古籍出版社 2014 年版），《天圣广灯录》（简称《广灯录》）《建中靖国续灯录》（简称《续灯录》）《联灯会要》（简称《联灯》）采用《佛光大藏经》校勘本，《传灯玉英集》（简称《玉英集》）采用宋藏遗珍本，《五灯会元续略》（简称《五灯续略》）《五灯会元补遗》（简称《五灯补遗》）《续传灯录》《增集续传灯录》采用《卮续藏经》本。

临济一世（南岳五世）

临济义玄禅师

临济二世（南岳六世）

临济义玄禅师法嗣

兴化存奖禅师 宝寿沼禅师^① 三圣慧然禅师 魏府大觉和尚^② 灌溪志闲禅师

^① 《联灯》作“保寿”。

^② 顾宏义在《景德传灯录校注》中称魏府大觉与兴化存奖实为一人，主要依据有三点：1.《景德传灯录》卷十二临济义玄禅师法嗣并无“魏府大觉和尚”而有“魏府兴化存奖禅师”；2.《景德传灯录》卷十三“汝州南院和尚法嗣”为“汝州风穴延沼禅师”；3.《景德传灯录》卷十二《汝州宝应禅师》章，风穴延沼自称为“汝州宝应和尚”法嗣，《天圣广灯录》卷十四也有“兴化存奖禅师传汝州宝应院慧颢禅师，慧颢再传风穴延沼”的法系传承。从而认为，《景德传灯录》卷十二魏府大觉和尚法嗣“汝州南院和尚”与魏府兴化存

涿州纸衣和尚 定州善崔禅师 镇州万寿和尚^① 幽州谭空和尚^② 襄州历村和尚^③
 沧州米仓和尚 智异山和尚 善权彻禅师 金沙和尚 齐耸禅师
 云山和尚 虎溪庵主 覆盆庵主 桐峰庵主 杉洋庵主
 定上座 薨上座 允诚禅师 涿州秀和尚

临济三世（南岳七世）

兴化存奖禅师法嗣

南院慧顓（宝应）禅师 魏府天钵和尚 禅房克宾禅师 守廓侍者 藏晖 行简^④

宝寿沼禅师法嗣

西院思明禅师 宝寿和尚（第二世）^⑤

三圣慧然禅师法嗣

镇州大悲和尚 淄州水陆和尚^⑥

魏府大觉和尚法嗣

庐州大觉和尚 澄心旻德禅师^⑦ 竹园山和尚 宋州法华和尚 汝州南院和尚^⑧

灌溪志闲禅师法嗣

鲁祖教禅师^⑨ 江州田道者

涿州纸衣和尚法嗣

镇州谈空和尚^⑩ 际上座¹¹

临济四世（南岳八世）

南院慧顓禅师法嗣

风穴延沼禅师¹² 颖桥安禅师

奖禅师法嗣“汝州宝应和尚”系一人，进而得出“魏府兴化存奖禅师”与“魏府大觉和尚”亦为同一人。今翻阅诸种《传灯录》发现，第二条理由中所谓“汝州南院和尚”法嗣为风穴延沼禅师实际上是“汝州宝应和尚”法嗣为风穴延沼禅师，上述论证过程存在偷换概念之嫌，“汝州南院和尚”并不能确证为“汝州宝应和尚”，进而“魏府大觉和尚”同样不能确证为“魏府兴化存奖禅师”。再查阅 XX 本《传灯录》可知，《广灯录》《联灯》等书也在临济义玄禅师法嗣中同时列有二人。当然，这并不是说临济义玄应该同时有“魏府兴化存奖禅师”和“魏府大觉和尚”两个法嗣，因为宋藏遗珍本《玉英集》将魏府大觉和尚列为黄檗希运禅师的法嗣，这一点在《大光明藏》中也得到了认同。如此，则魏府大觉和尚实为临济义玄禅师的同门师兄弟，而并非嗣法弟子。

^① 《广灯录》《五灯》作“万寿和尚”，《传灯录》《玉英集》《联灯》作“万岁和尚”。

^② 《五灯》作“谭空”，《广灯录》《联灯》作“谈空”。

^③ 《玉英集》将其作为灌溪志闲的弟子。

^④ 藏晖、行简二人，见于公乘亿《魏州故禅大德奖公塔碑》。

^⑤ 《联灯》作“保寿”。

^⑥ 《广灯录》将其作为魏府兴化存奖禅师法嗣。

^⑦ 《五灯》《传灯录》作“旻德”，《广灯录》作“闽德”。

^⑧ 详见临济宗二世“魏府大觉和尚”条注释。

^⑨ 《联灯》将其作为幽州谭空和尚法嗣。

^⑩ 《五灯》目录作“谈云”，有误。

¹¹ 《广灯录》作“济上座”。

¹² 《续灯录》《普灯录》作“延沼”，他书均作“延沼”。

西院思明禅师法嗣

兴阳归静禅师

临济五世（南岳九世）

风穴延沼禅师法嗣

首山省念禅师 汝州广慧真禅师 凤翔长兴满禅师 潭州灵泉院和尚

临济六世（南岳十世）

首山省念禅师法嗣

汾阳善昭禅师 叶县归省禅师 神鼎洪諲禅师^① 谷隐蕴聪禅师 广慧元琬禅师
三交智嵩禅师 铁佛智嵩禅师 首山怀志禅师 仁王处评禅师 智门迥罕禅师^②
鹿门慧昭山主^③ 丞相王随居士 黄蘗重谥禅师 福圣善瑫禅师 南台契旷禅师
契聪上座

临济七世（南岳十一世）

汾阳善昭禅师法嗣

石霜楚圆禅师 琅邪慧觉禅师^④ 大愚守芝禅师 石霜法永禅师 法华全举禅师^⑤
芭蕉谷泉禅师^⑥ 龙华晓愚禅师 天圣皓泰禅师^⑦ 龙潭智圆禅师 投子圆修禅师
太子道一禅师 乾明了同禅师 疎山晓珠禅师 荆南竹园禅师 湖州罗汉兴禅师
汾阳侍者

叶县归省禅师法嗣

浮山法远禅师 宝应法昭禅师 大乘慧果禅师^⑧ 石门守进禅师 广慧怀庆禅师
承天遐猛禅师 什邡方水禅师 香岩海仙禅师

神鼎洪諲禅师法嗣^⑨

开圣宝情山主 妙智光云禅师 夹山子英禅师 潭州龙兴禹禅师 枕峰清契禅师
随州善光兰禅师 鰲口政禅师 永康延超禅师 德山怀宥禅师 灵芝子政禅师
濠阳希誉禅师 龙兴慧牧禅师^⑩ 高田法明禅师 灵岩文智和尚

谷隐蕴聪禅师法嗣

金山昙颖禅师 洞庭慧月禅师 仗锡修己禅师^⑪ 龙华齐岳禅师 大乘德遵禅师

^① 《联灯》作“鸿諲”。

^② 《五灯》作“迥罕”，《广灯录》作“迥罕”。

^③ 《五灯》作“慧昭”，《广灯录》作“惠昭”。

^④ 《广灯录》《续灯录》作“惠觉”，《联灯》作“琅琊”。

^⑤ 《续灯录》作“齐举”。

^⑥ 《续灯录》将其列为石霜楚圆禅师法嗣，待考。

^⑦ 《续灯录》作“皓太”，《联灯》作“浩泰”。

^⑧ 《五灯》作“慧果”，《广灯录》作“惠果”。

^⑨ 《续灯录》作“鸿諲”。

^⑩ 《续灯录》作“惠孜”。

竹园法显禅师 永福延照禅师 景清居素禅师 仁寿嗣珍禅师 云门显钦禅师
 永庆光普禅师 石门守进禅师 谷隐可宗禅师^② 栖隐自然禅师 承天誓元禅师
 湖州上方新禅师 翠峰普禅师 凤皇了同禅师 寿宁慧灵禅师 云门灵毅禅师
 安乐通照严禅师 袭亲圆慧禅师^③ 广教了同禅师 苏州泗州秘禅师 双林已禅师
 疎山古禅师 普明澄禅师 福圣集禅师 广德远禅师 普照和尚
 杭州觉圆上座 谷隐薛大头和尚 文康公王曙居士 英公夏竦居士
 驸马都尉李遵勖居士

广慧元琰禅师法嗣

华严道隆禅师 慧力慧南禅师 广慧德宣禅师 文公杨亿居士 华严明禅师
 佛迹云皎禅师 云台已亲禅师

黄檗重谥禅师法嗣

谷隐法全禅师

临济八世（南岳十二世）

石霜楚圆禅师法嗣

翠岩可真禅师 蒋山赞元禅师 武泉山政禅师 双峰省回禅师 菩提光用禅师
 大宁道宽禅师 道吾悟真禅师 蒋山保心禅师 百丈惟政禅师 香山蕴良禅师
 南峰惟广禅师 大汾德乾禅师 灵山本言禅师 广法源禅师 灵隐德章禅师
 黄龙慧南禅师 杨岐方会禅师 太平戴休禅师^④ 洛浦景韶禅师 天童清遂禅师
 净慈简程禅师 药山义铎禅师 罗汉居奉禅师 永乐悦禅师 寿宁真禅师
 藏院行原禅师 乌龙应光禅师 净慈志坚禅师 报本澄悦禅师^⑤ 荐福岑禅师
 普照修戒禅师 石室应禅师 资福海善禅师 大罗永宁禅师 金刚德禅师
 云际信安禅师 兴化得一禅师 幕阜庆余禅师 罗山仁彻禅师 承天了文禅师
 普门洪泽禅师 罗山惟慎禅师 法石德雅禅师 翠峰泽禅师 泗州善集禅师
 泗州源禄禅师 古田善侍者 鹿苑清素侍者 永上座禅师 提刑杨旼居士

琅琊慧觉禅师法嗣

定慧超信禅师^⑥ 务本悟空禅师^⑦ 泐潭晓月禅师 姜山方禅师 白鹿显端禅师
 琅邪智迁禅师 凉峰洞渊禅师 真州方禅师^⑧ 兴教坦禅师 归宗可宣禅师
 长水子璇讲师 琅邪继詮禅师 西余忠禅师 公安子和禅师 黄龙有新禅师

^① 《续灯录》作“修已”。

^② 《续灯录》作“可琮”。

^③ 《续灯录》作“圆惠”。

^④ 《续灯录》作“载休”。

^⑤ 《续灯录》作“澄说”。

^⑥ 《续灯录》作“起信”。

^⑦ 《续传灯录》在琅琊慧觉禅师法嗣中同时列有玉泉务本禅师和玉泉悟空禅师，据《续灯录》可知，二者实为一人。

^⑧ 《续传灯录》作“真如方”，《续灯录》作“真州方”，以后者为是。

天竺智月禅师 圆通智珂禅师^① 崇胜文捷禅师 证圣良禅师 九瑤仁益禅师
 甘露亮禅师 黄鹤可慧禅师^② 褒禅忠禅师 褒禅用孙禅师 法海亮禅师^③
 开圣晓严禅师 待制查公居士

大愚守芝禅师法嗣

云峰文悦禅师 瑞光月禅师 洞山子圆禅师 开福守义禅师 兴阳启舟禅师
 兴阳启珊禅师 大禹简南禅师 法轮聪禅师 云顶继兰禅师 承天应禅师
 龙王师进禅师 承天守勤禅师 圭峰光应禅师^④

石霜法永禅师法嗣

福严保宗禅师 大阳如汉禅师 胜业智增禅师 保宁承泰禅师 大光玉圆禅师
 石霜皓谿禅师 兴国慧秀禅师^⑤ 圆通文溥禅师

浮山法远禅师法嗣

净因道臻禅师^⑥ 兴化仁岳禅师 玉泉谓芳禅师 定林惠琛禅师^⑦ 本觉若珠禅师
 华严普孜禅师 清隐惟湜禅师 衡岳奉能禅师 归宗普安禅师 白马景云禅师^⑧
 甘露庆余禅师 归宗鸿式禅师 浮山洪璫禅师 甘露法眼禅师 西禅继图禅师
 东禅仁照禅师 太平贤禅师 万杉浩修禅师 溪山晓云禅师

宝应法昭禅师法嗣

琅邪方锐禅师 兴阳希隐禅师

石门守进禅师法嗣

瑞岩智才禅师

金山昙颖禅师法嗣

普慈崇珍禅师 瑞竹仲和禅师 金山怀贤禅师 石佛显忠禅师 净住居说禅师
 西余拱辰禅师 般若善端禅师 广教继真禅师 承天了素禅师 南禅自聪禅师
 上方希元禅师 隐静慧观禅师 法性绍明禅师 乌崖了暹禅师 五峰仲熙禅师
 雪窦道谿禅师 瑞竹惟悟禅师 法性用彰禅师^⑨ 因胜如道禅师 节使李端愿居士

洞庭慧月禅师法嗣

荐福院亮禅师 瑞光嵩禅师 承天世珍禅师

仗锡修己禅师法嗣

黄岩保轩禅师 灵岩志禅师

^① 《续灯录》作“志珂”。

^② 《续灯录》作“可惠”。

^③ 《续灯录》作“法海亭”。

^④ 《续灯录》作“龟峰”。

^⑤ 《续灯录》作“惠秀”。

^⑥ 《五灯》目录作“净固”，有误。

^⑦ 《续传灯录》目录作“慧琛”，有误。

^⑧ 《续灯录》作“白云景云”。

^⑨ 《续灯录》作“用章”。

龙华齐岳禅师法嗣

永余净端禅师^① 翠岩显侍禅师

法华全举禅师法嗣

永庆文禅师 海会文禅师 兴化规禅师 龙潭颺禅师 觉华康禅师
海会海禅师

天圣皓泰禅师法嗣

常熟稟珍禅师 西余宝实禅师 常熟令然禅师 福严处成禅师 中禅显玉禅师
太州知文和尚

乾明了同禅师法嗣

双池智常禅师 含珠洞禅师 普宁常莹禅师 南台善圆禅师

双林已禅师法嗣

枫桥来禅师

大乘德遵禅师法嗣

龙山景静禅师^② 双池宠禅师 竹林用淳禅师 智门智常禅师

竹园法显禅师法嗣

广安牛心道轸禅师 香水守真禅师

景清居素禅师法嗣

何山日俭禅师 承天誓岑禅师 承天自能禅师 翠峰子澜禅师^③

太子道一禅师法嗣

太子同广禅师

临济九世（南岳十三世）

翠岩可真禅师法嗣

大洩慕喆禅师 西林崇奥禅师 石鼓洞珠禅师 净因文禅师 永安普善禅师

蒋山赞元禅师法嗣

雪窦法雅禅师 承熙应悦禅师 石门雅禅师 龟峰子琮禅师 蒋山可政禅师
甘露宗贲禅师 甘露德严禅师^④ 普门道彦禅师 黄安礼居士

武泉山政禅师法嗣

庆善宗震禅师

双峰省回禅师法嗣

光国文赞禅师 灵山彦文禅师 胜业仲祥禅师 云阳慧然禅师^⑤

^① 《五灯》称其“或出洞庭（慧）月下”。

^② 《续灯录》作“景净”。

^③ 《续灯录》作“子渊”。

^④ 《续灯录》作“德俨”。

^⑤ 《续灯录》作“惠然”。

菩提光用禅师法嗣

净土善思禅师

定慧超信禅师法嗣

穹窿智圆禅师 明因悟果禅师^① 启宁处明禅师^② 慧日如鉴禅师^③ 鹿苑契符禅师^④
普明法澄禅师

云峰文悦禅师法嗣

寿宁齐晓禅师 澄慧咸诩禅师 精严继式禅师 大龙守真禅师 郭山霖禅师
雍熙有惠禅师 龙牙如水禅师

务本悟空禅师法嗣

护国齐月禅师

净因道臻禅师法嗣

长庆惠暹禅师^⑤ 栖胜继超禅师 香严洞敷禅师 少林元训禅师 北禅绍宣禅师
白鹿宗海禅师

兴化仁岳禅师法嗣

兴化绍清禅师 定林景芳禅师 首山处珪禅师 上方希元禅师

玉泉谓芳禅师法嗣

慧力善周禅师 圣泉绍灯禅师 南华重辩禅师^⑥ 延福智兴禅师

大宁道宽禅师法嗣

兜率无证禅师 杨岐修广禅师

洛浦景韶禅师法嗣

夹山道暹禅师 洛浦密询禅师 仁王道圆禅师

天童清遂禅师法嗣

大中立志禅师 乾元了觉圆禅师 万寿应城禅师^⑦ 灵隐慧中禅师^⑧ 千顷守志禅师
荐福梵圆禅师

开福守义禅师法嗣

澄慧惟昺禅师^⑨

泐潭晓月禅师法嗣

上蓝居晋禅师 泐潭道律禅师 永安修玉禅师 开先慈觉禅师 荐福宗海禅师

^① 《续灯录》作“怀果”。

^② 《续灯录》作“处门”。

^③ 《续灯录》作“慧日如禅师”。

^④ 《续灯录》作“契存”。

^⑤ 《续传灯录》《续灯录》作“慧暹”。

^⑥ 《续灯录》作“重辨”。

^⑦ 《续灯录》作“应城”。

^⑧ 《续灯录》作“惠中”。

^⑨ 《续灯录》作“惟昺”。

兴教坦禅师法嗣

明教绍瑛禅师

常熟稟珍禅师法嗣^①

金山惠满禅师

福严保宗禅师法嗣

华药义然禅师^② 承天智昱禅师

金山怀贤禅师法嗣

圆通知谨禅师^③

乌崖了暹禅师法嗣

西禅希用禅师

承天世珍禅师法嗣

白水中白禅师 九顶智海禅师

兴阳启舟禅师法嗣

智门慧泰禅师^④

白鹿显端禅师法嗣

法海戒诸禅师

归宗普安禅师法嗣

慈云有规禅师 同安宗一禅师

凉峰洞渊禅师法嗣

隐山法燦禅师

太子同广禅师法嗣

龙门清照禅师

临济十世（南岳十四世）

大洩慕喆禅师法嗣

智海道平禅师	渤潭景祥禅师	光孝慧兰禅师	东明仁仙禅师	普照晓钦禅师
东林自遵禅师	福严置禅师	东明迁禅师	道吾汝能禅师	兴教慧淳禅师 ^⑤
罗浮希声禅师	兴阳贤禅师	永安妙喜禅师	禾山慧晓禅师	中峰智源禅师
灵泉道坚禅师	清居文喆禅师	万寿子昇禅师	崇因正禅师	嘉佑辩禅师
岳麓海禅师	洩山灵蔼禅师 ^⑥	齐荣首座	洩山永庵主	净福慧文禅师
瑞峰道宗禅师	昭觉师范禅师	万寿道倞禅师 ^①	云峰清悟禅师	象耳子真禅师

^① 《续传灯录》卷九作“稟珍”，卷十三作“稟珍”。

^② 《续灯录》作“花药”。

^③ 《续灯录》作“知慎”。

^④ 《续灯录》作“智门惠禅师”。

^⑤ 《续灯录》作“惠淳”。

^⑥ 《续灯录》作“云霭”。

雪窦法雅禅师法嗣

光孝普印禅师 龙游清韵禅师 石门永熙禅师 禅林永觉禅师

庆善宗震禅师法嗣

庆善普能禅师

净土善思禅师法嗣

万寿法诠禅师 庆善守隆禅师

护国齐月禅师法嗣

护国慧本禅师^②

上蓝居晋禅师法嗣

双溪如珪禅师^③

兴化绍清禅师法嗣

高台德基禅师

白水中白禅师法嗣

天宁演禅师 大乘党禅师

大中立志禅师法嗣

虎丘文湛禅师

临济十一世（南岳十五世）

智海道平禅师法嗣

净因继成禅师 法轮彦孜禅师 开福崇哲禅师 广教从原禅师^④ 云阳广悟禅师
金山晓常禅师 隐静恭禅师 黄檗敏从禅师 云岩修辩禅师 栢子慧崇禅师
方广智京禅师 东禅法珊禅师 净慧从应禅师

泐潭景祥禅师法嗣

鸿福德升禅师 万寿慧素禅师 香山道渊禅师 开善道瑀首座^⑤ 宝峰景淳知藏
怀玉用宣^⑥首座 天宁彦宗禅师 多宝道威禅师 启霞德宏禅师 泐潭惟足禅师
中际继宁禅师 凤凰师闵禅师 凤山璘禅师 密严子琯禅师

光孝慧兰禅师法嗣

芦山法真禅师

光孝普印禅师法嗣

东林本然禅师

普照晓钦禅师法嗣

^① 《普灯录》作“道琮”。

^② 《续灯录》作“惠本”。

^③ 《续灯录》作“如奎”。

^④ 《普灯录》作“从愿”。

^⑤ 《普灯录》作“琮”。

^⑥ 或称其为大慧宗杲禅师法嗣，详见《嘉泰普灯录》《五灯会元》《云卧纪谈》等书。

永安可文禅师

净福慧文禅师法嗣

净光藏禅师 扬州石塔和尚

禾山慧晓禅师法嗣

兴化道全禅师

护国慧本禅师法嗣

君山普净禅师

临济十二世（南岳十六世）

净因继成禅师法嗣

瑞岩如胜禅师 冶父道川禅师

鸿福德升禅师法嗣

舒州甘露常禅师

黄龙一世（临济八世）（南岳十二世）

石霜楚圆禅师法嗣

黄龙慧南禅师

黄龙二世（临济九世）（南岳十三世）

黄龙慧南禅师法嗣

黄龙祖心禅师	东林常总禅师	宝峰克文禅师	云居元祐禅师 ^①	大汾怀秀禅师
黄檗惟胜禅师	祐圣法 _宮 禅师	开元子琦禅师	仰山行伟禅师	福严慈感禅师
云盖守智禅师	玄沙合文禅师	建隆昭庆禅师	报本慧元禅师	隆庆庆闲禅师
三祖法宗禅师	渤潭洪英禅师	保宁园玘禅师	五祖晓常禅师	黄龙元肃禅师
石霜琳禅师	华光恭禅师	上蓝顺禅师	雪峰道圆禅师	四祖法演禅师
清隐清源禅师	兴国契雅禅师	灵岩重确禅师	廉泉昙秀禅师	高台宣明禅师
三角慧泽禅师	法轮文昱禅师	灵鹫慧觉禅师	积翠永庵主	归宗志芝庵主
太平瑶禅师	仰山和禅师	雪窦行缘禅师	净众启蒙禅师	大罗智高禅师
承天敏禅师 ^②	胜业子琮禅师 ^③	佛迹道昱禅师	鹅湖聪禅师	章江元禅师
积翠霞庵主	兴国倾禅师	潘兴嗣居士 ^④	大汾颖詮禅师	九嶷法明禅师
兴化法澄禅师	宝盖子勤禅师	延庆洪准禅师	胜业惟亨禅师	登云超及禅师
灵隐德滋禅师	禾山德普禅师	慧林德逊禅师	隆庆利俨禅师	黄龙自庆禅师

^① 《续传灯录》目录作“元佑”，有误。

^② 《续灯录》作“愍”。

^③ 《续灯录》作“子夔”。

^④ 《续灯录》作“潘清一”。按，潘兴嗣，字延之，号清逸居士，今用其本名“潘兴嗣”。

大光应犀禅师	水南智秘禅师	昇山绍南禅师	南华清桂禅师	芭蕉仁珂禅师
清泉崇雅禅师	章法觉信禅师 ^①	慧日富禅师	归宗进首座	涌泉以禅师 ^②
石鼓洞珠禅师	金粟慧英禅师 ^③	宝胜澄甫禅师 ^④	慧日普觉禅师	西峰正信禅师
普宁惠因禅师	翠岩宝赞禅师	鹅湖崇坚禅师	云门希晏禅师	吉祥有臻禅师
乾明超莹禅师	景德本隆禅师	云顶清泰禅师	花药元恭禅师 ^⑤	

黄龙三世（临济十世）（南岳十四世）

黄龙祖心禅师法嗣

黄龙悟新禅师	黄龙惟清禅师	泐潭善清禅师	青原惟信禅师	夹山晓纯禅师
三圣继昌禅师	双岭化禅师	龟山晓津禅师	保福本权禅师	双峰景齐禅师
护国景新禅师	黄龙智明禅师	道吾仲圆禅师	慈云道清禅师	黄龙如晓禅师
兴化演禅师	显明道昌禅师	景德慧英禅师 ^⑥	集福宝严禅师	云门宝宣禅师
延禧智融禅师	天柱修静禅师	胜缘居智禅师	云盖师肇禅师	兴化法海禅师
鹿苑思齐禅师	大龟惟益禅师	大龙世和禅师	双峰如颖禅师	观音觉勤禅师
显亲如鉴禅师	南登法安禅师	建隆维庆禅师	无为维琮禅师	西峰素禅师
禅林希广禅师	法海法琮禅师	徐禧德占龙图	公立夏倚居士	意禅上座
彭汝砺居士	王正言居士	吴中立大夫	韩宗古侍郎	太史黄庭坚
观文王韶居士	秘书吴恂居士			

东林常总禅师法嗣

泐潭应乾禅师	开先行瑛禅师 ^⑦	圆通可仙禅师	象田梵卿禅师	褒亲有瑞禅师
慧力可昌禅师	栖真德嵩禅师	万杉绍慈禅师	衡岳道辩禅师 ^⑧	禾山志传禅师
褒亲宗谕禅师	龙泉夔禅师	兜率志恩禅师	兴福康源禅师	慧圆上座
开元志添禅师	福严惟凤禅师	承天德绥禅师	崇福德徽禅师	东林思度禅师
广教德方禅师	双林道基禅师	无相继才禅师	鹿苑景深禅师	寿宁成则禅师
资福怀宝禅师	兴化以弼禅师	万寿智圆禅师	景福惟洁禅师	隆庆志深禅师 ^⑨
祥符智先禅师	普门子渊禅师	胜光清宥禅师	仁王智诚禅师	安国庆常禅师
慈姥岩谅禅师	长松山锦禅师	东禅道极禅师	上蓝希肇禅师	灵泉仁美禅师
分宁洞微禅师	胜业有通禅师	报恩明昌禅师	妙果法喜禅师	岳林圆明禅师
护国康禅师	慈母子詠禅师	兴化愈先禅师	乾明载昌禅师	慕山觉能禅师

^① 《续灯录》作“彰法觉言”。

^② 《续灯录》作“涌泉臣”。

^③ 《续灯录》作“惠英”。

^④ 《续灯录》作“灯甫”。

^⑤ 花药元恭禅师与华光恭禅师或为同一人，待考。

^⑥ 《续灯录》作“惠英”。

^⑦ 《联灯》作“英”。

^⑧ 《续灯录》作“道辨”。

^⑨ 《续灯录》作“志琛”。

衡山善孜禅师 法雨元谥禅师 洞山永邦禅师 庐岩崇禅师 斗方庆禅师
 大宁道才禅师^① 太平普禅师 青城清传禅师^② 双峰省琮禅师 清化从琰禅师
 罗汉省贤禅师 内翰苏轼居士 胜业有莲禅师

宝峰克文禅师法嗣

兜率从悦禅师 法云杲禅师 龙潭文准禅师 慧日文雅禅师 洞山梵言禅师
 文殊宣能禅师 寿宁善资禅师 上封慧和禅师 五峰本禅师 太平安禅师
 报慈进英禅师 洞山至乾禅师 宝华普鉴禅师 九峰希广禅师 黄檗道全禅师^③
 清凉慧洪禅师 超化净禅师^④ 石头怀志庵主 双溪印首座 慧安慧渊禅师
 龙潭福深禅师 龟山允平禅师 嘉祐道用禅师 象耳惟古禅师 宝峰楚原禅师
 北禅惟孝禅师 嘉祐赞禅师 曹山慧言禅师^⑤ 雍熙道光禅师 南台洪禅师
 谷山希祖禅师 光孝慧满禅师 北禅慧昭禅师 石霜绍珂禅师 慈云敦雅禅师
 汤泉禅禅师 安石王荆公

云居元祐禅师法嗣

智海智清禅师 罗汉系南禅师 慈云彦隆禅师 子陵自瑜禅师 景福省悦禅师
 白藻清俨禅师 宝相元禅师 永丰慧日庵主^⑥ 南峰永程禅师 海会守从禅师
 长兴得贤禅师 延福修猷禅师 祥符有通禅师 子湖道元禅师^⑦ 石巩戒明禅师
 太平嘉藁禅师^⑧ 慧力崇教禅师 北台行新禅师 马溪山禾禅师 罗汉慕评禅师^⑨
 天场教禅师 归宗子章禅师 灵峰敦雅禅师 长兴德宝禅师 鹅湖子昌禅师
 承熙敏禅师 黄檗觉智禅师

大沕怀秀禅师法嗣

大沕祖璿禅师 福严文演禅师 南台允恭禅师 方广有达禅师 西材常贤禅师
 上生有常禅师 云门怀素禅师

黄檗惟胜禅师法嗣

昭觉纯白禅师^⑩ 太平齐禅师 石霜允真禅师 白水居约禅师 广利文易禅师
 云顶表奇禅师 普通了如禅师 天王居岸禅师 承天处幽禅师 西禅灯禅师
 灵泉悟迁禅师^⑪ 宁国希则禅师 马溪惟广禅师 望川遵古禅师^⑫ 马祖怀俨禅师
 吕微仲丞相

^① 《续灯录》有“法轮才禅师”，或为同一人，待考。《普灯录》作“天宁道才”。

^② 《续灯录》作“青城”。

^③ 《普灯录》作“黄檗泉禅师”。

^④ 《五灯》作“超化净”，《续传灯录》《续灯录》《普灯录》《联灯》作“超化静”，待考。

^⑤ 《续灯录》作“慧言”。

^⑥ 《普灯录》作“慧月庵主”。

^⑦ 《续灯录》作“紫湖道源”。

^⑧ 《续灯录》作“嘉叢”。

^⑨ 《续灯录》作“募评”。

^⑩ 《续灯录》作“纪白”。

^⑪ 《续灯录》作“悟仙”。

^⑫ 《续灯录》作“道古”。

佑圣法窟禅师法嗣

道林了一禅师 智度一禅师 瑞岩智禅师

开元子琦禅师法嗣

荐福道英禅师 尊胜有朋禅师 双溪先禅师 三角如璇禅师 双溪允光禅师
承天禧宝禅师

仰山行伟禅师法嗣

龙王善随禅师 黄檗永泰禅师 慧日明禅师 谷隐静显禅师 王氏慧先禅师^①
寒溪子和禅师 木平庆禅师 圣果永聪禅师

福严慈感禅师法嗣

育王法达禅师 南禅光澡禅师 云盖子思禅师 定山修举禅师 望川契宣禅师
醋头清岸禅师 禅林善从禅师 定山文普禅师^②

云盖守智禅师法嗣

道场法如禅师 宝寿最乐禅师 石佛慧明禅师 大乘玃禅师 开福文玉禅师
大宁纪禅师 仰山普禅师 桃林希倩禅师 报恩有机禅师 上蓝师中禅师
天宁与权禅师 疏山法泰禅师 弥勒省文禅师 道场俊禅师

玄沙合文禅师法嗣

广慧达杲禅师

建隆昭庆禅师法嗣

泗州用元禅师 玉泉善超禅师 荐福德岑禅师 秦少游学士 澧泉处安禅师

报本慧元禅师法嗣

永安元正禅师 凤皇德亨禅师^③ 慧林政禅师 凤皇德亮禅师 高峰圆修禅师
景德院证禅师 报本宗澄禅师 高峰文纵禅师

隆庆庆闲禅师法嗣

安化闻一禅师 隆鬚聪禅师^④ 资福普滋禅师

三祖法宗禅师法嗣

光孝惟爽禅师 洞山渊禅师 西贤利贯禅师^⑤ 梅山海良禅师

泐潭洪英禅师法嗣

法轮齐添禅师 慧明云禅师 仰山友恩禅师 大汾齐恂禅师 方广怀纪禅师
宝盖自俊禅师 上封行瑜禅师 华藏叔聪禅师 宝相涌禅师 乌崖垂义禅师
石霜子高禅师

保宁园玃禅师法嗣

^① 《续灯录》作“惠先”。

^② 《续灯录》作“交普”。

^③ 《续灯录》作“得亨”。

^④ 《续灯录》作“龙须”。

^⑤ 《普灯录》作“栖贤”。

育王净昙禅师 真如戒香禅师 开福世暹禅师 蒋山文瑞禅师 南禅立宗禅师^①
圆明载清禅师 许顓彦忠居士 龙须怀宗禅师

五祖晓常禅师法嗣

寿圣楚清禅师 月顶道轮禅师 昭化希绍禅师

黄龙元肃禅师法嗣

百丈维古禅师^② 月珠祖鉴禅师^③ 仰山清菡禅师^④ 垂拱法满禅师 永寿信诠禅师
洛浦观通禅师 清泉道隆禅师 西峰元弼禅师 法教凝禅师^⑤ 九仙齐辅禅师
鹿苑业禅师 凤凰有璩禅师

石霜琳禅师法嗣

净照宗什庵主 夔州思顺禅师 鼎州怀悚禅师

华光恭禅师法嗣

万寿念禅师

上蓝顺禅师法嗣

参政苏辙居士 方广继通禅师 佑圣云智禅师 金颜逸禅师

隆庆利伊禅师法嗣

香岩先禅师

高台宣明禅师法嗣

龙兴师定禅师 广化素禅师 月珠壁禅师 富乐德彰禅师 承天逢原禅师
十地文用禅师

积翠永庵主法嗣

清平楚金禅师

四祖法演禅师法嗣

海会宗和尚 南禅畅禅师

灵鹫慧觉禅师法嗣

灵鹫有琦禅师

慧林德逊禅师法嗣

天宁储禅师

黄龙四世（临济十一世）（南岳十五世）

黄龙悟新禅师法嗣

禾山慧方禅师 崇觉空禅师 上封祖秀禅师 九顶惠泉禅师^① 性空妙普庵主

^① 《普灯录》作“立崇”。

^② 《续传灯录》目录作“惟古”，有误。

^③ 《五灯》作“祖鉴”，《续传灯录》《续灯录》作“神鉴”，待考。

^④ 《续灯录》《普灯录》作“清简”。

^⑤ 《续灯录》作“疑禅师”。

钟山道隆首座 扬州齐谥首座^② 空室智通道人 竹园道珠禅师 天宁慧副禅师
西贤县禅师^③ 荐福慧珽禅师 罗汉守节禅师 曲尺宗裔禅师^④ 宁国道宗禅师
慧宣首座 南荡法空禅师^⑤

黄龙惟清禅师法嗣

上封本才禅师 黄龙德逢禅师 法轮应端禅师 长灵守卓禅师 博山子经禅师
百丈以栖禅师 光孝县清禅师 光孝德周禅师 寺丞戴道纯居士 满月宁禅师
法轮守实禅师 天宁宗觉禅师 知县萧从居士 灵峰惟古禅师^⑥ 钦山元德禅师
广化若秀禅师 隆庆海禅师 龟峰僧璘禅师

泐潭善清禅师法嗣

黄龙道震禅师 万年法一禅师 雪峰慧空禅师 育王普崇禅师 金山一禅师
雪岩因禅师 慈云隆禅师 疎山了如禅师

青原惟信禅师法嗣

梁山欢禅师 正法希明禅师^⑦ 岳山祖庵主 浮山光选禅师 昭觉苻禅师^⑧

夹山晓纯禅师法嗣

钦山普初禅师 洛浦惟昉禅师 希祖首座

泐潭应乾禅师法嗣

胜因咸静禅师 雪峰有需禅师 龙牙宗密禅师^⑨ 东禅从密禅师 天童普交禅师
圆通道旻禅师 二灵知和庵主 兴化可都禅师 道吾楚芳禅师^⑩ 资福郁禅师
景德良玉禅师 荐福真禅师 开福德筠禅师 南冈照禅师¹¹ 云居如山禅师
石霜楚蟾禅师 太平觉澄禅师¹² 资福省悟禅师

开先行瑛禅师法嗣

慈氏瑞仙禅师 大汾海评禅师 道林法照禅师 光孝文璟禅师 游地汝英禅师
三植灌冲禅师 宝盖用兴禅师 天宁宗顺禅师 灵山慧浩禅师 净土希禅师¹³
黄檗道钦禅师 九仙次岸禅师¹⁴ 正法无照禅师 卢山智通禅师 德山声绝禅师

圆通可仙禅师法嗣

^① 《续传灯录》目录作“慧泉”，有误。《普灯录》作“慧泉”。

^② 《五灯》作“扬州”，《续传灯录》《普灯录》作“扬州”。

^③ 《普灯录》作“栖贤”。

^④ 《普灯录》作“宗商”。

^⑤ 南荡法空禅师与崇觉空禅师或为同一人，待考。

^⑥ 《普灯录》作“慧古”。

^⑦ 《普灯录》在青原惟信禅师法嗣中，同时列有“成都府正法希明禅师”和“成都府正法明禅师”，后者机语未见，遍查其他灯录，均无二人同列，《普灯录》当有误。

^⑧ 《普灯录》作“苻”。

^⑨ 《续传灯录》同时将龙牙宗密禅师列为开先行瑛禅师法嗣，但并未收其语录，无考。

^⑩ 《续灯录》作“楚方”。

¹¹ 《普灯录》作“南岗”。

¹² 《普灯录》作“木平”。

¹³ 《普灯录》作“净土熙”。

¹⁴ 《普灯录》作“次彦”。

净光了威禅师 明招文慧禅师 浮山法真禅师 祥符立禅师 明招法镜禅师

象田梵卿禅师法嗣

雪窦持禅师 石佛益禅师 光孝净源禅师 九岩仲文禅师 象田珍禅师

光孝宗益禅师 华严和尚

褒亲有瑞禅师法嗣

寿宁道完禅师 兴国昌禅师

兜率从悦禅师法嗣

疏山了常禅师 兜率慧照禅师^① 杨岐子圆禅师 投子道胜禅师^② 慈云明鉴禅师

兜率慧宣禅师 罗溪慧宣禅师^③ 广惠守真禅师 赣州智宣禅师 清溪智言禅师

福州禅林和尚 丞相张商英居士

法云杲禅师法嗣

洞山辩禅师 慧海仪禅师 西蜀銮禅师

泐潭文准禅师法嗣

云岩天游禅师 三角智尧禅师 兴化宗选禅师 光孝智端禅师 李彭商老居士

慧日文雅禅师法嗣

九仙法清禅师 觉海法因庵主

龙牙梵言禅师法嗣

洞山择言禅师

文殊宣能禅师法嗣

德山琼禅师

智海智清禅师法嗣

四祖仲宣禅师 乾峰圆慧禅师^④ 白马汝鸿禅师

大洊祖璿禅师法嗣

中岩蕴能禅师 云顶宗印禅师 乾元希式禅师 灵峰了真禅师 天真法空禅师

昭觉纯白禅师法嗣

信相宗显禅师 铁像嵩禅师 成都安象禅师^⑤ 龙顷怀宗禅师

道林了一禅师法嗣

大洊智禅师^⑥

栖真德嵩禅师法嗣

东禅惟资禅师

^① 《续灯录》《僧宝正续传》作“惠照”。

^② 《普灯录》作“慧胜”。

^③ 《续灯录》作“惠宜”。

^④ 《五灯》目录作“慧圆”，有误。

^⑤ 《续灯录》作“安像”。

^⑥ 据《陈与义集》，大洊智禅师法号当为“洪智”，今从之。

福严惟凤禅师法嗣

护国安祐禅师 北岩法融禅师 龙纪以定禅师

万杉绍慈禅师法嗣

白马元禅师 德章楚当禅师

上蓝希肇禅师法嗣

大宁文广禅师

罗汉系南禅师法嗣

雪峰慧昌禅师^① 浮山德宣禅师 张戒居士

石巩戒明禅师法嗣

三祖昧禅师

三圣继昌禅师法嗣

曲尺慧照禅师 大随元信禅师^② 净光了威禅师

花药英禅师法嗣^③

栖贤道宁禅师

法轮齐添禅师法嗣

灵竺德宗禅师^④ 凤栖润禅师

谷隐静显禅师法嗣

石门政禅师 白水宗月禅师 兴阳浩禅师 谷隐闾禅师

龟山晓津禅师法嗣

普照齐禅师 岳麓祖昙禅师

仰山清闾禅师法嗣

仰山普禅师 天宁蕴禅师

广利文易禅师法嗣

龙兴顺禅师

马祖怀伊禅师法嗣

资教希则禅师

荐福道英禅师法嗣

等觉普明禅师 妙果德圆禅师 鹤林智璘禅师 崇宁庆舒禅师 密严善忠禅师

慧力可昌禅师法嗣

慧力洞源禅师 福胜常极禅师^⑤ 慧灯择英禅师 云溪文庆禅师

^① 《续灯录》作“惠昌”。

^② 《普灯录》作“元照”。

^③ 《续传灯录》作“华药”，有误。

^④ 《续灯录》作“灵竹”。

^⑤ 《续灯录》作“福圣”。

黄龙五世（临济十二世）（南岳十六世）

上封祖秀禅师法嗣

文定胡安国居士

上封本才禅师法嗣

普贤元素禅师 鼓山僧洵禅师 鼓山祖珍禅师 仁王大心谟禅师

黄龙德逢禅师法嗣

荐福择崇禅师

长灵守卓禅师法嗣

育王介谌禅师 道场慧琳禅师 道场居慧禅师 显宁圆智禅师^① 乌回良范禅师

本寂文观禅师 温州符庵主 径山惟表首座

黄龙道震禅师法嗣

德山慧初禅师 天龙（米遂）禅师 真州北山作禅师

万年法一禅师法嗣

报恩法常首座 石佛净禅师

岳山祖庵主法嗣

延庆叔禅师

胜因咸静禅师法嗣

万寿普信禅师 慧日兴道禅师 光孝果愍禅师 崇宁超禅师^② 广教囍禅师

法慧冲禅师

雪峰有需禅师法嗣

雪峰慧忠禅师 净众全禅师 天宁靖禅师 陈易体常居士 鼓山宗译禅师

天童普交禅师法嗣

蓬莱圆禅师

圆通道旻禅师法嗣

圆通守慧禅师 黄龙道观禅师 左丞范冲居士 左司都颺郑居士 中丞卢航居士

枢密吴居厚居士 谏议彭汝霖居士

明招文慧禅师法嗣

宣秘礼禅师 净光和尚

浮山法真禅师法嗣

灵岩徽禅师

祥符立禅师法嗣

报慈淳禅师

^① 《续传灯录》目录作“圆知”，有误。

^② 《普灯录》作“崇宁起”。

云岩天游禅师法嗣

径山智策禅师 报德智一禅师

信相宗显禅师法嗣

金绳文禅师 云顶师旦禅师 中峰祖源禅师

大洩洪智禅师法嗣

云盖澄禅师 石霜能禅师 泰岳久禅师 陈与义居士

灵峰惟古禅师法嗣

舒州四面欣禅师

禾山慧方禅师法嗣

袁州仰山韬禅师 黄龙义和尚

中岩蕴能禅师法嗣

甌头崇真化主

琼首座法嗣

雪峰慧山首座

黄龙六世（临济十三世）（南岳十七世）

育王介谿禅师法嗣

万年昙贯禅师^① 天童了朴禅师 西岩宗回禅师 高丽坦然国师 龙华本禅师
华藏先禅师 雪窦妙湛禅师

道场慧琳禅师法嗣

东山吉禅师 狼山瑀禅师^② 径山了粹禅师

道场居慧禅师法嗣

灵隐道枢禅师

光孝果慙禅师法嗣

光孝悟初首座 崇胜善行禅师

雪峰（毬堂）慧忠禅师法嗣

上蓝独秀宏禅师

万寿（梦庵）普信禅师法嗣

能仁琢禅师 鹤林妙禅师 永宁道全禅师 孝咸竦禅师

黄龙七世（临济十四世）（南岳十八世）

万年昙贲禅师法嗣

龙鸣贤禅师 大洩鉴禅师 天童从瑾禅师 投子淳禅师

^① “贯”当为“贲”。《五灯》卷十八“南岳下十六世”写作“万年昙贲禅师”，“南岳下十七世”写作“万年贲禅师法嗣”，据《续传灯录》等书对照，当做“昙贲”。

^② 《普灯录》作“狼山（王告）”。

天童了朴禅师法嗣雪窦僧彦禅师 太平诏和尚^①**杨岐一世（临济八世）（南岳十二世）^②****石霜楚圆禅师法嗣**

杨岐方会禅师

杨岐二世（临济九世）（南岳十三世）**杨岐方会禅师法嗣**

白云守端禅师 保宁仁勇禅师 石霜守孙禅师 比部孙居士 东林郁山主
 君山守巽禅师 长庆显琼禅师 钦山智因禅师 法轮惟一禅师 崇福善灯禅师
 法石行谿禅师 法石皓蟾禅师

杨岐三世（临济十世）（南岳十四世）**白云守端禅师法嗣**

五祖法演禅师 云盖智本禅师 琅邪永起禅师 保福殊禅师 崇胜珙禅师
 提刑郭祥正 天柱处凝禅师 太平处清禅师 浮山鸿璚禅师 谷山广润禅师
 香山慧常禅师^③ 甘露归善禅师

保宁仁勇禅师法嗣

寿圣智渊禅师^④ 寿圣楚文禅师 宝积宗映禅师 景福日余禅师 上方日益禅师
 保严道伦禅师 洞山文英禅师 灵凤允咸禅师 华藏实禅师 崇因宗袞禅师
 牟夷索忠山主 西堂显首座

杨岐四世（临济十一世）（南岳十五世）**五祖法演禅师法嗣**

昭觉克勤禅师 太平慧勤禅师 龙门清远禅师 开福道宁禅师 大随元静禅师
 无为宗泰禅师 五祖表自禅师 龙华道初禅师 九顶清素禅师 元礼首座
 普融藏主 法闕上座 海会慧宗禅师 中峰遵衍禅师 云顶才良禅师
 大明明禅师^⑤ 牛心达禅师 四面山璘禅师 南禅宗古禅师 五祖宗自禅师^⑥
 延福远禅师^⑦ 天目齐禅师 太平处清禅师

^① 《续传灯录》作“诏和尚”，《增集续传灯录》作“韶和尚”。

^② 《五灯》均作“杨歧”，《续传灯录》均作“杨岐”。

^③ 《续灯录》作“惠常”。

^④ 《续传灯录》目录作“知渊”，有误。

^⑤ 《普灯录》作“大明因”。

^⑥ 或与“五祖表自”系同一人，待考。

^⑦ 《续灯录》作“达禅师”。

云盖智本禅师法嗣

承天自贤禅师^① 承天慧连禅师 香山惟德禅师 草衣岩庆禅师

琅邪永起禅师法嗣

金陵俞道婆

洞山文英禅师法嗣

正法无照禅师

杨岐五世（临济十二世）（南岳十六世）**昭觉克勤禅师法嗣**

径山宗杲禅师	虎丘绍隆禅师	育王端裕禅师	大汾法泰禅师	护国景元禅师
玄沙僧昭禅师	南峰云辨禅师	灵隐慧远禅师	洪福子文禅师 ^②	正法建禅师
华藏安民禅师	昭觉道元禅师	中竺中仁禅师	象耳袁觉禅师	华严祖觉禅师
福严文演禅师	明因昙玩禅师	虎丘元净禅师	天宁梵思禅师	君山觉禅师
宝华显禅师	东山觉禅师	天封觉禅师	道祖首座	宗振首座
枢密徐俯居士	郡王赵令衿	侍郎李弥逊	祖氏觉庵道人	令人本明道人
成都范县君	普照奉胜禅师	虎丘宗达禅师	正法化冲禅师	清溪常禅师
普慧因净禅师	天宁道成禅师	宝相道智禅师	信相圆禅师	九顶希问禅师
中岩照禅师	广利璩禅师	广利枢禅师	无为胜禅师	定山昂禅师
开福宜禅师	白水正禅师	显报昉禅师	翠峰弼禅师	云际全禅师
德山静禅师	报恩莹禅师	四明亨禅师	西禅通禅师	金文照禅师
长溪朴禅师	江宁府悟明禅师	宝林勤禅师	九顶宗悟禅师	智顗首座
道殊首座	自珍首座	智度演禅师	璟上座	师范首座
中竺海禅师	永怀有证禅师	幽岩珊禅师	乾明印禅师	保宁祖禅师
景德旻禅师	门司郑諝居士	灵泉希寿禅师	云顶宗正禅师	长松晓禅师

太平慧勤禅师法嗣

文殊心道禅师	南华知昺禅师 ^③	龙牙智才禅师	蓬莱卿禅师 ^④	何山守珣禅师
渤潭择明禅师	宝藏本禅师	祥符清海禅师	净众了璨禅师 ^⑤	谷山海禅师
灵岩画禅师	启霞楚谦禅师	福圣深禅师	千山智嵩禅师	融藏主
发书记	天宁道禅师			

龙门清远禅师法嗣

龙翔士珪禅师	云居善悟禅师	西禅文琏禅师	黄龙法忠禅师	乌巨道行禅师

^① 《联灯》作“自承”。

^② 《普灯录》作“鸿福”。

^③ 《联灯》作“知炳”。

^④ 《普灯录》作“蓬莱乡”。

^⑤ 《五灯》作“了璨”，《续传灯录》作“了燦”，待考。

白杨法顺禅师 云居法如禅师 归宗正贤禅师 道场明辩禅师^① 方广深禅师
 世奇首座 净居尼慧温禅师^② 给事冯楫居士 云居祖禅师 云居圆禅师
 三圣道方禅师 寂庵主 三角劫禅师 三圣真常禅师 辨侍者^③
 越州石佛世奇禅师

开福道宁禅师法嗣

大洩善果禅师

大随元静禅师法嗣

石头自回禅师 护圣居静禅师 南岩胜禅师 梁山师远禅师 能仁绍悟禅师
 子言庵主 南修造禅师 尚书莫将居士 龙图王萧居士 能仁净禅师
 黄梅明禅师 妙高则禅师 钓台詮禅师 提刑吴昕居士

五祖表自禅师法嗣

龙华高禅师 云顶谷禅师

天目齐禅师法嗣

懒牛和禅师

杨岐六世（临济十三世）（南岳十七世）

径山宗杲禅师法嗣

教忠弥光禅师 东林道颜禅师 西禅鼎需禅师 东禅思岳禅师 西禅守净禅师
 开善道谦禅师 育王德光禅师 华藏宗演禅师 天童净全禅师 大洩法宝禅师
 玉泉昙懿禅师 荐福悟本禅师 育王遵璞禅师 能仁祖元禅师 灵岩了性禅师
 蒋山善直禅师 万寿自护禅师 大洩景暈禅师 灵隐了演禅师 光孝致远禅师
 雪峰蕴闻禅师 连云道能禅师 灵隐道印禅师 竹原宗元庵主 近礼侍者
 净居尼妙道禅师 资寿尼妙总禅师 侍郎张九成居士 参政李邴居士
 宝学刘彦修居士 提刑吴伟明居士 门司黄彦节居士 秦国夫人计氏
 径山了明禅师 祖麟道者 清凉珠禅师^④ 花药继明禅师^⑤ 大云颖禅师
 昭觉子文禅师 龙王自隐禅师 岳麓梵禅师 南华因禅师 超宗道人
 大洩惠仰禅师^⑥ 洛浦相禅师 径山祖庆禅师 伊山冲密禅师 祥符如本禅师
 象田德禅师 象田信禅师 龙牙信禅师 岳侍者 光孝林禅师
 云卧晓莹禅师 九鼎法生禅师^⑦ 黄文昌编修 郑昂居士 径山有才禅师
 大悲闲禅师^① 雪峰慧然禅师 华严觉印禅师 福严了贤禅师 庆成冲禅师

^① 《续传灯录》目录作“辨”，有误。

^② 《续传灯录》目录作“惠温”，有误。

^③ 《普灯录》作“辨侍者”。

^④ 《普灯录》作“清凉殊”。

^⑤ 《普灯录》作“华药”。

^⑥ 《普灯录》作“慧仰”。

^⑦ 《普灯录》作“九顶”。

报恩崇海禅师 光孝祖彦禅师 荐福妙熙禅师 博山能禅师 石门仁禅师
 龙翔宗常禅师 蒋山恩禅师 蒋山等诤禅师^② 光孝圆禅师 黑水县振禅师
 秀峰南禅师 法济僧鄂禅师 报恩行禅师 舟峰庆老禅师 荐福普仁禅师
 水陆野庵禅师 大沕如晦禅师 玉泉道成禅师 明招观禅师 兴王如沼禅师
 从庆庆禅师^③ 法宏首座 石泉詠禅师 光孝立禅师 明昭徽禅师^④
 大明广容禅师^⑤ 昭觉祖明禅师 正法秀禅师 仰山圆禅师 正焕首座^⑥
 关西尼真如 怀玉山宣首座 湘西无言信禅师 南闽修仰书记
 无际道人 橘洲宝昙禅师^⑦ 太平言禅师 乌龙弼禅师

虎丘绍隆禅师法嗣

天童昙华禅师

育王端裕禅师法嗣

清凉坦禅师 净慈师一禅师 道场法全禅师 延福慧升禅师 云岩法秀禅师
 连云行敦禅师 天目肇禅师 安岩古禅师 上岩詠禅师

大沕法泰禅师法嗣

慧通清旦禅师 灵岩仲安禅师 正法灝禅师 昭觉大辩禅师

护国景元禅师法嗣

国清行机禅师 焦山师体禅师 华藏智深禅师 参政钱端礼居士 上竺圆智禅师

灵隐慧远禅师法嗣

东山齐己禅师 疏山如本禅师 觉阿上人 内翰曾开居士 知府葛郟居士
 济颠书记禅师 尧首座禅师 上蓝了乘禅师 公安慧冲禅师

华藏安民禅师法嗣

径山宝印禅师 径山可宣禅师（有法嗣：侃古樵）

昭觉道元禅师法嗣

凤栖慧观禅师

文殊心道禅师法嗣

楚安慧方禅师 文殊思业禅师 文殊琮禅师

佛灯守珣禅师法嗣

稠岩了赞禅师 待制潘良贵居士 天井道如禅师 双槐郑绩居士

泐潭择明禅师法嗣

无为守缘禅师

^① 《续传灯录》作“大悲間”，《五灯补遗》作“大悲間”。

^② 《普灯录》作“温州灵峰诤禅师”。

^③ 《普灯录》有“崇庆崇庆禅师”。

^④ 《普灯录》作“明招”。

^⑤ 《普灯录》作“太明”。

^⑥ 《普灯录》作“政换”。

^⑦ 宝昙禅师法系一直存在争议，今从史弥远《大光明藏序》之说，作为大慧宗杲弟子。

龙翔士珪禅师法嗣

云居德升禅师 狼山慧温禅师

云居善悟禅师法嗣

双林德用禅师 万年道闲禅师 中际善能禅师 云居自圆禅师 灵瑞肱禅师^①
信州怀玉坚禅师 灵岩宜方禅师 洪州同安隆禅师 黄檗幻住印禅师

乌巨道行禅师法嗣

荐福休禅师 龟峰慧光禅师^② 长芦守仁禅师 荐福忠禅师 天宁记禅师
智者修禅师

白杨法顺禅师法嗣

青原如禅师 南安岩如禅师

云居法如禅师法嗣

隐静彦岑禅师 报恩成禅师

道场明辨禅师法嗣

觉报清禅师 河山然首座^③ 正法济禅师 能仁朋禅师 金绳勤禅师
道场言禅师

黄龙法忠禅师法嗣

信相戒修禅师 慈化印肃禅师 无为道徽禅师 崇化道赟禅师

西禅文琰禅师法嗣

西禅希秀禅师

净居尼慧温禅师法嗣^④

净居尼法灯禅师

大洩善果禅师法嗣

玉泉宗琰禅师 大洩行禅师 道林渊禅师 大洪祖证禅师 泐潭德淳禅师
保安可封禅师 石亭祖璿禅师^⑤ 石霜宗鉴禅师 吉祥燦禅师^⑥ 石门立禅师
双林远禅师 穹窿觉文禅师 禾山暹禅师 法轮孜禅师 雪峰一禅师

石头自回禅师法嗣

云居德会禅师

懒牛和禅师法嗣

竹林宝禅师

南华知曷禅师法嗣^①

^① 《普灯录》作“(日宏)禅师”。

^② 《联灯》作“惠光”。

^③ 《普灯录》作“何山”。

^④ 《续传灯录》目录作“净居尼蕴禅师”，有误。

^⑤ 《普灯录》作“璇禅师”。

^⑥ 《普灯录》作“燦禅师”。

四祖宗肇禅师 天宁法清禅师 正法月禅师 南华明禅师

虎丘(雪庭)元净禅师法嗣

翠云僧价禅师^②

天宁(讷堂)梵思禅师法嗣

澄照行齐禅师 青原立禅师 智首座^③

祥符(大中)清海禅师法嗣

报恩法舟禅师

蓬莱卿禅师法嗣

延福广禅师

归宗(真牧)正贤禅师法嗣

永福嗣衡禅师 无为了悟禅师 石室祖琇禅师

梁山(廓庵)师远禅师法嗣

信相宜禅师

杨岐七世(临济十四世)(南岳十八世)

教忠弥光禅师法嗣

法石慧空禅师 净慈昙密禅师 青原惟禪禅师 道一维那

东林道颜禅师法嗣

公安祖珠禅师 报恩法演禅师 净慈彦充禅师 智者真慈禅师 昭觉绍渊禅师

徽州简上座 万年荷屋常禅师 积善道昌禅师 保福清皎禅师 栖贤辩禅师

护圣麟庵开禅师

西禅鼎需禅师法嗣

鼓山安永禅师 龙翔南雅禅师 天王志清禅师 剑门安分庵主

东禅思岳禅师法嗣

鼓山宗逮禅师 鼓山知昭禅师^④ 径山德潜禅师 白云师沼禅师

西禅守净禅师法嗣

乾元宗颖禅师 中际立才禅师^⑤ 华严别峰云禅师

开善道谦禅师法嗣

吴十三道人

天童昙华禅师法嗣

天童咸杰禅师 南书记 侍郎李浩居士 光孝善登禅师 严朝康教授^①

^① 《续传灯录》目录作“南华炳禅师”，有误。

^② 《普灯录》作“竹禅师”。

^③ 《普灯录》作“知首座”。

^④ 以上三个鼓山，《普灯录》均作“鼓山”。

^⑤ 《续传灯录》作“中际”，《增集续传灯录》作“中济”，待考。

凤山守詮禅师 禾山心鉴禅师 智者满禅师

道场法全禅师法嗣

华藏有权禅师

双林德用禅师法嗣

三峰印禅师^②

华藏宗演禅师法嗣

何山慧清禅师 育王法明禅师 南禅大用禅师 移忠得一禅师

隐静彦岑禅师法嗣

福严礼禅师

大洩行禅师法嗣

德山子涓禅师 德山师本禅师 无为悟禅师 永福衡禅师

育王德光禅师法嗣

灵隐之善禅师 净慈居简禅师 径山如琰禅师 天童了派禅师 东禅智观禅师

上方义铈禅师 育王师瑞禅师 育王权禅师 净慈义云禅师 育王宗印禅师

灵隐印禅师 云居梵琮禅师 石庵正杲禅师 天童师齐禅师 径山妙嵩禅师

虎丘镜中大禅师 石桥宣公

天童（无用）净全禅师法嗣

育王妙堪禅师 灵隐希夷禅师 雪窦处南禅师^③ 雪峰了宗禅师 盤山思卓和尚

止庵居士钱象祖 承天允韶禅师^④

雪峰（可庵）慧然禅师法嗣

如如颜丙居士

净慈（水庵）师一禅师法嗣

天童达观禅师 仰山嗣清禅师 瑞岩顺和尚 承天湛和尚

径山宝印禅师法嗣

金山道奇禅师 金山永聪禅师

玉泉宗璉禅师法嗣

玉泉希? 严禅师

大洪祖证禅师法嗣

万寿月林师观禅师 玉泉恩禅师 丞相益国周公 监丞成乘周公

楚安慧方禅师法嗣

和庵若禅师 訥庵俊禅师

^① 《续传灯录》作“严朝康”，《增集续传灯录》作“严康朝”。

^② 《普灯录》作“三峰卯禅师”。

^③ 《增集续传灯录》目录作“处云”，有误。

^④ 《增集续传灯录》将承天允韶禅师列为天童咸杰法嗣，待考。

慈化（普庵）印肃禅师法嗣

佛惠清禅师^① 铁牛礼禅师 盘龙和光世禅师 訥僧俊禅师

焦山师体禅师法嗣

天童智颖禅师 天童尧禅师 万寿了修禅师 雪峰云禅师

龟峰慧光禅师法嗣

径山元聪禅师 雪峰元肇禅师 报恩智因禅师 樵隐居士陈安节

灵瑞肱禅师法嗣

福严杰禅师

云居德会禅师法嗣

万松大琬禅师

径山宣禅师法嗣

古樵侃禅师

竹林宝禅师法嗣

竹林安禅师

水陆野庵禅师法嗣

四恩庵主

育王（大圆）遵璞禅师法嗣

然庵主 从廓

荐福悟本禅师法嗣

法灯首座

杨岐八世（临济十五世）（南岳十九世）

天童咸杰禅师法嗣

卧龙祖先禅师 灵隐崇岳禅师 天童自镜禅师 荐福道生禅师 隐静致柔禅师

净慈慧光禅师 侍郎张鎡居士 灵隐了悟禅师 蒋山庆如禅师 业海茂禅师

栢庭文禅师

鼓山安永禅师法嗣

净慈悟明禅师 承天法坚禅师

灵隐之善禅师法嗣

雪峰善珍禅师 龙济宗璿禅师 净慈仲颖禅师 雪峰霜林果禅师 无方安禅师

雪翁立禅师

净慈居简禅师法嗣

育王大观禅师 万寿石楼明禅师

^① 《续传灯录》作“佛惠”，《增集续传灯录》作“佛慧”。

径山如琰禅师法嗣

净慈广闻禅师 灵隐普济禅师 径山原肇禅师^① 双林朋禅师^② 东山道源禅师
弁山阡禅师^③ 虎丘枯椿昙禅师 大慈慧洪禅师 寿国嗣清禅师 龙溪文禅师
孤岩启禅师 困叟源禅师 法藏闻禅师 草堂隆禅师 承天琰禅师

育王师瑞禅师法嗣

瑞岩崇寿禅师

天童了派禅师法嗣

无境彻禅师 鳌峰定禅师 雪窗日禅师

育王宗印禅师法嗣

道场法舟禅师 无极观禅师

径山妙嵩禅师法嗣

无尘净禅师

青原惟禪禅师法嗣

青原宗广禅师

乾元宗颖禅师法嗣

鼓山宗鉴禅师 白云訥庵仁禅师

何山慧清禅师法嗣

雪峰北山信禅师

育王妙堪禅师法嗣

荐福燦禅师^④ 黄龙东湖祥禅师

天童达观禅师法嗣

华藏善净禅师 虎丘善济禅师 天衣文蔚禅师 柏岩凝和尚 断崖躬禅师
万寿礼禅师 复川源禅师 无芳觉禅师

金山道奇禅师法嗣

灵隐祖泉禅师

天童智颖禅师法嗣

灵隐如珏禅师 雪峰德因禅师 虎丘务本禅师 光孝玉禅师 南翁明禅师

万寿师观禅师法嗣

黄龙慧开禅师 孤峰德秀禅师 石霜妙印禅师 鸿福师洸禅师

竹林安禅师法嗣

荣庵海禅师

^① 《增集续传灯录》目录作“元肇”，有误。

^② 介石智朋禅师。

^③ 《五灯续略》《续传灯录》作“阡禅师”，《增集续传灯录》作“仟禅师”，后者误。

^④ 《增集续传灯录》将荐福燦禅师列为临济宗十七世，系无准师范弟子，待考。《继灯录》与此同。

福严礼禅师法嗣

半山嵩山晁禅师

杨岐九世（临济十六世）（南岳二十世）

卧龙祖先禅师法嗣

径山师范禅师 灵隐法薰禅师 云居慈觉禅师 大慈道侔禅师

灵隐崇岳禅师法嗣

天童文礼禅师^① 华藏觉通禅师 雪窦仲谦禅师 道场普岩禅师 金山善开禅师

龙翔希琏禅师 瑞岩光睦禅师 北海悟心禅师 诺庵肇禅师 净慈道禅师

秘监陆游居士 雪窦无相范禅师 瑞岩云巢岩禅师 虎丘昙禅师 无明慧性禅师

天童自镜禅师法嗣

净慈沅禅师 育王松窗有照禅师^② 法石智禅师^③ 西禅月窗圆禅师^④

报恩先禅师 公安锡禅师 岳翁淳禅师 高峰崇禅师 无已谦禅师

荐福道生禅师法嗣

径山道冲禅师

隐静致柔禅师法嗣

虎丘双杉元禅师^⑤

径山善珍禅师法嗣

径山行端禅师 曹溪觉禅师

净慈仲颖禅师法嗣

江心了万禅师^⑥ 岳林益禅师 双林云屋自闲禅师

育王大观禅师法嗣

径山元熙禅师^⑦ 用潜明禅师

龙济宗整禅师法嗣

赣州彻庵见禅师

无方安禅师法嗣

枯木荣禅师

净慈广闻禅师法嗣

径山妙高禅师 天童止泓鉴禅师 何山至明禅师 雪峰耸禅师 北禅因禅师

^① 《续传灯录》作“天目文礼”，《五灯续略》作“天童文礼”，“天目”因其“家天目山之麓”而取以为号，“天童”则系四明天童寺。

^② 《续传灯录》作“松窗照禅师”，《增集续传灯录》作“育王松窗有照禅师”。

^③ 《继灯录》作“元智”。

^④ 《续传灯录》作“月窗圆禅师”，《增集续传灯录》作“西禅月潭圆禅师”。

^⑤ 黄启江考证，双杉元禅师法号应为“中元”。

^⑥ 《增集续传灯录》目录作“江山”，有误。

^⑦ 《五灯续略》《续传灯录》均作“元熙”，《增集续传灯录》作“原熙”。

南山寿禅师

径山原肇禅师法嗣

虎丘孤岳启禅师

双林朋禅师法嗣

灵隐祖闾禅师

弁山什禅师法嗣

圆通雪溪逸禅师

灵隐普济禅师法嗣

雪窦炳同禅师 天童来禅师 蒋山愷禅师

天宁徽禅师法嗣

灌溪昌禅师 南浦遵禅师

无尘净禅师法嗣

光孝莹禅师

雪峰信禅师法嗣

大庆尼智悟禅师

荐福道燦禅师法嗣

支堤澄鉴禅师 圆通振禅师 荐禅一禅师 别翁总禅师

华藏善净禅师法嗣

天童谋禅师^① 雪峰玉禅师 月溪清禅师 天宁勤禅师 荐福祥禅师

灵隐祖泉禅师法嗣

宝林无机禅师

径山如珏禅师法嗣

天竺有禅师^②

黄龙慧开禅师法嗣

护国宗禅师 瞎驴无见禅师 放牛余居士 慧云祖禅师 无疑定禅师

赵信庵居士

孤峰德秀禅师法嗣

鼓山正凝禅师^③ 双林介禅师^④

石霜妙印禅师法嗣

金牛真禅师 真翁圆禅师^⑤

雪峰德因禅师法嗣

^① 《五灯续略》《续传灯录》均作“谋禅师”，《增集续传灯录》作“諶禅师”。

^② 《续传灯录》作“中竺”，实为中天竺寺，今统一为“中竺”。

^③ 《五灯续略》作“正凝”，《增集续传灯录》作“止凝”。

^④ 《五灯续略》作“介禅师”，《增集续传灯录》作“戒禅师”。

^⑤ 《五灯续略》作“真翁”，《增集续传灯录》作“直翁”。

风幡空山中禅师 愚叟智禅师 古泉锡禅师

荣庵海禅师法嗣

庆寿中和璋禅师

杨岐十世（临济十七世）（南岳二十一世）

径山师范禅师法嗣

仰山祖钦禅师 净慈妙伦禅师 天童惠禅师^① 天童祖智禅师 月坡明禅师
 环溪一禅师 希叟绍昙禅师 灵隐宁禅师 无学元禅师 雪峰可湘禅师
 光孝辉禅师 国清源禅师 天童敬禅师 东林宜禅师 荐福燦禅师^②
 雪窦垠禅师 江心宁禅师 东山日禅师 石梁忠禅师 顽石玉禅师
 剑关子益禅师 兀庵普宁禅师

灵隐法薰禅师法嗣

净慈慧禅师 中竺珂禅师 国清心禅师 灵隐因禅师

天童文礼禅师法嗣

育王如珙禅师^③ 净慈行巩禅师 天宁衍禅师 虎丘靖禅师 翠岩守真禅师
 月庭华禅师

华藏觉通禅师法嗣

径山普度禅师

雪窦仲谦禅师法嗣

承天梦真禅师 惠严泳禅师 一关溥禅师 国清泽禅师 雪窦昭禅师

瑞岩岩禅师法嗣

万寿辩禅师 虎丘义禅师

净慈道禅师法嗣

万寿岳禅师 仰山信禅师

道场普岩禅师法嗣

径山智愚禅师 净慈衍禅师

金山善开禅师法嗣

径山心月禅师

径山道冲禅师法嗣

净慈敬禅师 北山隆禅师 高台应禅师 石霜心禅师 育王弥禅师
 蒋山心禅师 净慈传禅师 开先甄禅师 良山沂禅师

育王有照禅师法嗣

^① 《五灯续略》作“惠禅师”，《增集续传灯录》作“了慧禅师”。

^② 《五灯续略》作为临济宗第十五世，系育王妙堪的弟子，待考。

^③ 又名“行珙”，待考。

道场介清禅师

公安锡禅师法嗣

云山兴禅师 东溪亭禅师

径山行端禅师法嗣

灵隐慧明禅师 天宁梵琦禅师 径山智及禅师 万寿至仁禅师 天衣元瀚禅师
 国清昙噩禅师 径山祖铭禅师 灵隐法林禅师 径山福报禅师 上竺本无禅师
 开原善如禅师 护圣启禅师 万寿智淳禅师 天宁祖闡禅师 天宁昙徽禅师
 开原成大禅师 五峰普慈禅师 清凉子梗禅师 开化道如禅师

仰山元熙禅师法嗣

龙翔大诜禅师 保宁天伦禅师 中竺正逵禅师 育王祖瑛禅师 祥符念常禅师
 天衣子清禅师 东林德辉禅师 虎丘普明禅师 南禅觉岸禅师 平川济禅师

江心了万禅师法嗣

报恩智普禅师 云居师大禅师

赣州见禅师法嗣

黄龙了一禅师

雪窦炳同禅师法嗣

岳林湘禅师

径山妙高禅师法嗣

东林哲禅师 中竺自如禅师 径山善达禅师 天童奇禅师 龙岩真首座
 国清亲禅师

天童鉴禅师法嗣

竺田汝霖禅师 道场思珉禅师

何山至明禅师法嗣

恭都寺

灵隐祖闡禅师法嗣

东林宗廓禅师 雪岑立禅师

灌溪昌禅师法嗣

无积聚禅师

天童谋（諡）禅师法嗣

天宁祥禅师 旌忠仙禅师

瞎驴无见禅师法嗣

金芝铁嘴念庵主

天竺有禅师法嗣

天池信禅师 信翁朝禅师 痴牛愚禅师 明叟宗禅师

鼓山正凝禅师法嗣

蒙山德异禅师 冶父金牛真禅师

风幡中禅师法嗣

吕铁船居士 南华遵禅师

金牛真禅师法嗣

无用宽禅师

真翁圆禅师法嗣

无能教禅师

庆寿璋禅师法嗣

庆寿海云印简禅师

无明慧性禅师法嗣

兰溪道隆禅师

杨岐十一世（临济十八世）（南岳二十二世）**仰山祖钦禅师法嗣**

高峰原妙禅师 灵云持定禅师 径山希陵禅师 道场信禅师 匡山源禅师

高丽琮禅师 药山圆至禅师 慧力昭如禅师 达本戒禅师 华藏浩禅师

万寿一禅师 茶陵习禅师 石溪全禅师

净慈妙伦禅师法嗣

瑞岩宝禅师 绝象鉴禅师 竹屋简禅师 净慈文宝禅师 净慈屋禅师

能仁珍禅师 西禅本禅师 江心庄禅师 光孝网禅师 新安昙禅师

别翁传禅师 雪山泽禅师

无学元禅师法嗣

月庭忠禅师 高峰日禅师

育王如珙禅师法嗣

紫籀妙道禅师 保宁清茂禅师 保福觉恩禅师 开寿予禅师 学士文清公袁桶

净慈行巩禅师法嗣

灵隐德海禅师 天宁景昙禅师 虎丘寿永禅师 穹窿林禅师 净光契禅师

径山普度禅师法嗣

玉山德珍禅师 径山净伏禅师 天童妙坦禅师 承天时中禅师 疎山端禅师

德岩祐禅师 一岩唯禅师

径山智愚禅师法嗣

宝叶道源禅师 闲极法云禅师 净慈如芝禅师 灵岩喜禅师 雪窦了禅师

葛庐覃禅师

径山心月禅师法嗣

南叟茆禅师^① 西禅祖森禅师 东林彻禅师 虎丘慧禅师 虎丘庆禅师
慧力规禅师 莲峰玉禅师 万寿珍禅师 鼓山鼎禅师

承天梦真禅师法嗣

东林戍咸禅师 可庭宗禅师

国清泽禅师法嗣

易无象首座

灵隐宁禅师法嗣

蒋山忠禅师 中竺宗禅师

天童祖智禅师法嗣

西余修禅师 西林秀禅师 应叟言禅师

环溪惟一禅师法嗣

承天明禅师 石梁忠禅师 可堂悦禅师 破衲修禅师 南峰吉禅师

希叟绍昙禅师法嗣

承天绍禅师 方外圆禅师 绝流慧溷禅师 幻牛和庵主

雪峰可湘禅师法嗣

云叟从禅师 断崖恩禅师^② 开元契祖禅师^③

净慈慧禅师法嗣

雪峰悟逸禅师^④ 灵隐悟心禅师 灵隐庆禅师 舜田满禅师 日休一禅师

清拙澄禅师

育王弥禅师法嗣

育王德明禅师

净慈传禅师法嗣

净慈美禅师

蒋山心禅师法嗣

石霜琇禅师 云叟庆禅师

龙翔大沂禅师法嗣

天界慧昙禅师 天界宗渤禅师 圆通崇裕禅师 灵隐辅良禅师^⑤ 宝相怀渭禅师

万寿起宗禅师 净慈廷俊禅师 净慈克岐禅师 天界宗鬯禅师 九岩雅禅师

承天克新禅师

保宁天伦禅师法嗣

奉圣善愈禅师 灵谷仲义禅师 物先义禅师

^① 《五灯续略》作“茆”，《增集续传灯录》作“茂”。《继灯录》与前者相同。

^② 《继灯录》作“妙恩”，从之。

^③ 据《继灯录》补充。

^④ 《继灯录》将其归为“未详法嗣”者。

^⑤ 《五灯续略》作“辅良”，《增集续传灯录》作“原良”。《继灯录》“辅良”。

灵隐法林禅师法嗣

鸿福文谦禅师 虎丘宗起禅师 慧日德祺禅师 灵隐自悦禅师 虎丘隐畊禅师

径山祖铭禅师法嗣

径山仁济禅师 灵谷清濬禅师 天界万金禅师^① 万寿昙相禅师 万寿慧禅师
灵隐敷禅师 灵隐仁禅师 江心智禅师 江心智蜜禅师 虎丘明心禅师
天宁力金禅师

国清昙噩禅师法嗣

径山心泰禅师

天宁梵琦禅师法嗣

万寿景璫禅师

径山智及禅师法嗣

灵隐忻悟禅师 天童希颜禅师 庆寿道衍禅师 瑞光观通禅师 虎丘智宝禅师
巽中宝盈藏主

万寿至仁禅师法嗣

径山文琇禅师 永怀普观禅师 虎丘善法禅师 天宁明显禅师 示光普震禅师
光孝广益禅师

径山福报禅师法嗣

疎山弘泽禅师

灵隐慧明禅师法嗣

碧峰慎行禅师 双林闾禅师

万寿智淳禅师法嗣

天宁智宝禅师

报恩智普禅师法嗣

懒牛勤禅师

天童奇禅师法嗣

广化觉禅师 延祥法舟禅师 古心仁藏主

竺田汝霖禅师法嗣

道场明德禅师 华藏习禅师

道场思珉禅师法嗣

天童智昌禅师 净慈弘智禅师

冶父真禅师法嗣

太湖贤宽禅师

蒙山德异禅师法嗣

^① 《继灯录》作“力金”。

袁州济禅师 铁山琮禅师

庆寿印简禅师法嗣

海云智朗禅师 赜庵僊禅师

天池信禅师法嗣

大慈成禅师 天宝法枢禅师

无能教禅师法嗣

妙果水盛禅师

太湖无用宽禅师法嗣

缙云真禅师 龙池永宁禅师

西岩了慧禅师法嗣

东岩净日禅师 月磻文明禅师 木庵讷禅师 月舟乘禅师 绝壑淳禅师

附录二：禅林僧史灯录所收唐宋临济僧资料一览表^①

临济宗禅师 (世系)	禅林僧宝传 (补)、禅林 正续传、南宋元明禅林 僧宝传	宋高僧传、 补续高僧 传、大明高 僧传、新续 高僧传	古尊宿语 录、续古 尊宿语要	景德传灯 录、传灯 玉英集	天圣广 灯录	建中靖 国续灯 录	嘉泰普 灯录	联灯会 要	五灯会 元	五灯会 元续略	续传灯 录	增集续 传灯录	继灯录	其他(传法正宗记、祖 堂集、大光明藏、五家 正宗赞、碑铭行状等)
临济义玄(1)		宋卷十二	古卷四 古卷五 续第一集	景卷十二 景卷二八 玉卷六	卷十 卷十一	卷一		卷九	卷十一					《祖堂集》卷十九、《传 法正宗记》卷七、《五 家正宗赞》卷二、《大 光明藏》下卷、延沼《临 济慧照禅师塔记》
兴化存奖(2)			古卷五	景卷十二 玉卷六	卷十二	卷一		卷十	卷十一					《祖堂集》卷二十、《传 法正宗记》卷七、《五 家正宗赞》卷二、《大 光明藏》下卷、公乘亿 《魏州故禅大德奖公 塔碑》
灌溪志闲(2)		宋卷十三		景卷十二 玉卷六	卷十三			卷十	卷十一					《祖堂集》卷二十、《传 法正宗记》卷七、《大 光明藏》下卷
南院慧颙(3)			古卷七	景卷十二 玉卷六	卷十四	卷一		卷十一	卷十一					《五家正宗赞》卷二、 《大光明藏》下卷
风穴延沼(4)	卷三	补卷六	古卷七	景卷十三	卷十五	卷一		卷十一	卷十一					《传法正宗记》卷八、 《五家正宗赞》卷二、 《大光明藏》下卷、《径 山志》卷三、《佛祖统

^① 本表以《禅林僧宝传》《补禅林僧宝传》《僧宝正续传》《南宋元明禅林僧宝传》《宋高僧传》《补续高僧传》《大明高僧传》《新续高僧传》等8部典籍中予以立传的临济僧,以及未予立传但有著述存世、地位较为重要的临济僧共计120人作为考察对象,同时参照《祖堂集》《景德传灯录》《传灯玉英集》《传法正宗记》《天圣广灯录》《建中靖国续灯录》《嘉泰普灯录》《联灯会要》《五灯会元》《续传灯录》《增集续传灯录》《五灯会元续略》《继灯录》《五家正宗赞》《大光明藏》《古尊宿语录》《续古尊宿语要》及诸位禅师的塔铭行状等相关资料制成。另外,本表的制作对《宋人传记资料索引》《宋人传记资料索引补编》《宋僧录》等工具书多有借鉴。

														纪》卷四三、《佛祖历代通载》卷一八
首山省念 (5)	卷三	补卷六	古卷八	景卷十三	卷十六	卷一		卷十一	卷十一					《五家正宗赞》卷二 《五家正宗赞》卷二
谷隐蕴聪 (6)		补卷六	古卷九		卷十七			卷十二	卷十一		卷一			
汾阳善昭 (6)	卷三	补卷六	古卷十 续第一集	景卷十三	卷十六	卷一		卷十一	卷十一		卷一			《传法正宗记》卷八 《五家正宗赞》卷二
承天智嵩 (6)			古卷十		卷十七			卷十二	卷十一		卷一			
叶县归省 (6)		补卷六	古卷二三		卷十六			卷十二	卷十一		卷一			《五家正宗赞》卷二
神鼎洪諲 (6)	卷十四	补卷六	古卷二四				卷一	卷十二	卷十一		卷一			
广慧元琏 (6)	卷十六	补卷六			卷十七			卷十二	卷十一		卷一			
石霜楚圆 (7)	卷二一	补卷七	古卷十一 续第一集		卷十八	卷四 卷二八 卷二九	卷二	卷十二	卷十二		卷三			《五家正宗赞》卷二
芭蕉谷泉 (7)	卷十五	补卷七				卷二九		卷十三	卷十二		卷三			
法华全举 (7)	卷十五	补卷七	古卷二六			卷四	卷二	卷十三	卷十二		卷三			
大愚守芝 (7)	卷十六	补卷七	古卷二五		卷十七	卷四	卷二	卷十二	卷十二		卷三			《大光明藏》下卷
浮山法远 (7)	卷十七	补卷七				卷四 卷二九	卷二	卷十三	卷十二		卷三			《五家正宗赞》卷二、 《大光明藏》下卷
华严道隆 (7)	卷二十	补卷七				卷四			卷十二		卷四			
琅琊慧觉 (7)		补卷七	古卷四六 续第一集		卷十八	卷四 卷二七	卷二	卷十二	卷十二		卷三			
达观县颖 (7)	卷二七					卷四 卷二九 卷三十	卷二	卷十三	卷十二		卷四			
黄龙慧南 (8)	卷二二		续第一集			卷七 卷二七 卷二八	卷三	卷十三	卷十七		卷七			《五家正宗赞》卷二、 《大光明藏》下卷
杨岐方会 (8)	卷二八		古卷十九 续第三集			卷七	卷三	卷十三	卷十九		卷七			《五家正宗赞》卷二、 《大光明藏》下卷
道吾悟真 (8)			古卷十九			卷七	卷三	卷十四	卷十二		卷七			
云峰文悦 (8)	卷二二		古卷四十			卷七 卷二七		卷十四	卷十二		卷九			
净因道臻 (8)	卷二六					卷八			卷十二		卷九			

						卷二九								
蒋山赞元 (8)	卷二七	新卷十一				卷七 卷二九			卷十二		卷七			
翠岩可真 (8)		补卷八	续第一集			卷七 卷二七	卷三	卷十四	卷十二		卷七			
金山怀贤 (8)		补卷七				卷八			卷十二		卷九			秦观《圆通禅师行状》
兴教坦 (8)		补卷八					卷三		卷十二		卷七			
归宗可宣 (8)		补卷八					卷三		卷十二		卷七			
定慧超信 (8)		补卷八				卷七 卷二八		卷十四	卷十二		卷七			
百丈惟政 (8)		补卷七				卷七	卷三		卷十二		卷七			
玉泉务本 (8)		新卷十一				卷七					卷七			
西余净端 (8)	卷十九					卷八	卷三		卷十二		卷九			《罗湖野录》卷一
景福顺 (9)		补卷八					卷四				卷十六			
真如慕喆 (9)	卷二五					卷十四 卷二七 卷二八	卷四	卷十五	卷十二		卷十三			
宝觉祖心 (9)	卷二三	补卷八	续第一集			卷十二 卷三十	卷四	卷十四	卷十七		卷十五			《五家正宗赞》卷二、 黄庭坚《黄龙心禅师塔 铭》、惟清《行状》
东林常总 (9)	卷二四					卷十二 卷二七 卷二八 卷三十			卷十七		卷十六			
真净克文 (9)	卷二三		古卷四二 续第二集			卷十三 卷二八	卷四	卷十四	卷十七		卷十五			《五家正宗赞》卷二、 《真净和尚行状》、《大 光明藏》下卷
仰山行伟 (9)	卷二四					卷十二			卷十七		卷十五			
云居元祐 (9)	卷二五					卷十三		卷十四	卷十七		卷十六			
隆庆庆闲 (9)	卷二五	补卷八				卷十三		卷十五	卷十七		卷十五			
云盖守智 (9)	卷二五					卷十二	卷四	卷十四	卷十七		卷十五			
报本慧元 (9)	卷二九	补卷八				卷十二	卷四	卷十四	卷十七		卷十六			
禾山德普 (9)	卷二九										卷十六			
保宁圆玢 (9)	卷三十					卷十二		卷十五	卷十七		卷十六			

白云守端 (9)	卷二八		续第三集			卷十四 卷二八	卷四	卷十五	卷十九		卷十三			《五家正宗赞》卷二、 《大光明藏》下卷
潜庵清源 (9)	续卷一					卷十二	卷四		卷十七		卷十六			
渤潭洪英 (9)	卷三十		续第一集			卷十二	卷四	卷十四	卷十七		卷十五			
保宁仁勇 (9)			续第三集			卷十四 卷二八	卷四	卷十五	卷十九		卷十三			《五家正宗赞》卷二
隐山法燦 (9)			续第二集								卷十三			
云封道圆 (9)		补卷八					卷四				卷十六			
黄檗惟胜 (9)		补卷八				卷十三	卷四	卷十四	卷十七		卷十五			
建隆昭庆 (9)		补卷八				卷十三			卷十七		卷十六			
开元子琦 (9)		补卷八				卷十二	卷四	卷十五	卷十七		卷十六			
福严慈感 (9)		补卷八				卷十二		卷十四			卷十五			
隆庆利俨 (9)		补卷九												
五祖法演 (10)	补		古卷二十 续第三集			卷二十	卷八	卷十六	卷十九		卷二十			《五家正宗赞》卷二、 《大光明藏》下卷
灵源惟清 (10)	卷三十		续第一集			卷二十	卷六	卷十五	卷十七		卷二二			自撰《无生常住真归告 铭》
草堂善清 (10)	续卷五		续第一集				卷六	卷十五	卷十七		卷二二			
死心悟新 (10)	补		续第一集			卷二十	卷六	卷十五	卷十七		卷二二			
石头怀志 (10)	补	补卷九 新卷十一					卷七		卷十七		卷二二			
罗汉系南 (10)	续卷一	补卷九				卷二一		卷十六	卷十八		卷二一			
宝峰文准 (10)	续卷二		续第一集				卷七	卷十五	卷十七		卷二二			《石门文字禅》卷三十
花药进英 (10)	续卷二	补卷十				卷二三	卷七		卷十七					花药英、报慈进英。
觉范惠洪 (10)	续卷二						卷七		卷十七		卷二二			《宋诗纪事》卷九二
宝峰景祥 (10)	续卷四						卷八		卷十二		卷十七			
福严文演 (10)	续卷六					卷二二			卷十八		卷二一			
兜率从悦 (10)			续第一集			卷二三 卷二九	卷七	卷十五	卷十七		卷二二			
云盖智本 (10)		补卷十	续第四集			卷二十 卷二九		卷十六	卷十九		卷二十			
开先行瑛 (10)			续第六集				卷六	卷十六	卷十七		卷二十			
昭觉纯白 (10)		补卷八 新卷十一					卷六		卷十八		卷十八			

黄檗道全 (10)		补卷九					卷七		卷十七		卷二二			
法云杲 (10)		补卷九				卷二三	卷七	卷十五	卷十七		卷二二			
九峰希广 (10)		补卷九					卷七		卷十七		卷二二			
慧圆上座 (10)		补卷十一					卷六		卷十七		卷二十			
开福道宁 (11)	续卷二	补卷十	续第三集				卷十一	卷十六	卷十九		卷二五			
圆悟克勤 (11)	续卷四	补卷九 新卷十二	续第三集				卷十一	卷十六	卷十九		卷二五			《五家正宗赞》卷二、 孙觌《圆悟克勤禅师 传》、《圆悟禅师行业 记》、《大光明藏》下卷
太平慧勤 (11)	续卷二	新卷十一					卷十一	卷十六	卷十九		卷二五			《五家正宗赞》卷二
圆通道旻 (11)	续卷一	明卷七 新卷十一					卷十		卷十八		卷二六			
长灵守卓 (11)			续第一集				卷十	卷十六	卷十八		卷二三			介谿《守卓禅师行状》
兜率惠照 (11)	续卷一					卷二四	卷十		卷十八		卷二六			
龙门清远 (11)	续卷三		古卷二七 续第三集				卷十一	卷十六	卷十九		卷二五			李弥逊《和州褒山佛眼 禅师塔铭》、《五家正宗 赞》卷二、《大光明藏》 下卷
禾山惠方 (11)	续卷三						卷十	卷十六	卷十八		卷二三			
法轮应端 (11)	续卷三	明卷七 新卷十一					卷十		卷十八		卷二三			
黄龙德逢 (11)	续卷三						卷十		卷十八		卷二三			
黄龙道震 (11)	续卷六	明卷七 新卷十三					卷十		卷十八		卷二三			
南堂道兴/大 随元静 (11)			续第三集				卷十一							《五家正宗赞》卷二
上封本才 (11)		明卷七 新卷十四	续第四集				卷十	卷十六	卷十八		卷二三			
雪峰慧空 (11)			续第六集				卷十		卷十八		卷二三			《东山慧空禅师语录 跋》
性空妙普 (11)	南卷一	明卷七					卷十		卷十八		卷二三			
信相宗显 (11)		补卷八 明卷七 新卷十二					卷十		卷十八		卷二六			

大沕海评 (11)		补卷九				卷二四	卷十		卷十八		卷二六			
万年法一 (11)		补卷九 明卷七 新卷十二					卷十		卷十八		卷二三			
天童普交 (11)		补卷九 明卷七 新卷十一					卷十		卷十八		卷二六			
雪峰有需 (11)		补卷九					卷十		卷十八					
五祖表自 (11)		补卷九 新卷十一					卷十一		卷十九		卷二五			
元礼首座 (11)		补卷九					卷十一		卷十九		卷二五			
普融智藏 (11)		补卷九					卷十一		卷十九		卷二五			
九仙法清 (11)		补卷十					卷十		卷十八		卷二三			
觉海法因 (11)		补卷十 明卷七 新卷十四					卷十		卷十八		卷二三			
慈氏瑞仙 (11)		明卷七 新卷十二					卷十		卷十八		卷二六			
云岩天游 (11)		明卷七 新卷十一					卷十		卷十八		卷二六			
中岩蕴能 (11)		明卷七 新卷十四					卷十		卷十八		卷二六			
大慧宗杲 (12)	续卷六 南卷三	明卷五 新卷十二	古卷四七 续第五集				卷十五	卷十七	卷十九		卷二七			《五家正宗赞》卷二、 张浚《大慧普觉禅师塔 铭》、祖咏《大慧普觉 禅师年谱》、《大光明 藏》下卷、如惺《临安 府径山沙门宗杲传》
虎丘绍隆 (12)	南卷三	补卷十 明卷五 新卷十二	续第四集				卷十四	卷十七	卷十九		卷二七			《五家正宗赞》卷二、 徐林《宋临济正传虎丘 隆和尚塔铭》
文殊心道 (12)	续卷三 南卷二	补卷十 明卷五 新卷十一					卷十六		卷十九		卷二九			

云居善悟(12)	续卷四	明卷五 新卷十三					卷十六		卷二十		卷二九			
白杨法顺(12)	续卷四 南卷五						卷十六	卷十七	卷二十		卷二九			
大沕善果(12)	续卷五		续第三集				卷十七	卷十七	卷二十		卷二九			
云居法如(12)	续卷五						卷十六		卷二十		卷二九			
真牧正贤(12)	续卷五						卷十六		卷二十		卷二九			
护国景元(12)	续卷五 南卷二	补卷十 明卷五 新卷十三					卷十五	卷十七	卷十九		卷二七			
大沕法泰(12)		明卷五 新卷十一	续第三集				卷十四	卷十六	卷十九		卷二七			
龙翔士珪(12)	续卷六 南卷一	明卷五 新卷十一	续第六集				卷十六	卷十七	卷二十		卷二九			
鼓山僧洵(12)			续第四集				卷十三		卷十八		卷三十			
鼓山祖珍(12)		补卷十	续第四集				卷十三	卷十六	卷十八		卷三十			
育王介湛(12)			续第四集				卷十三		卷十八		卷三十			
雪堂道行(12)	南卷四	补卷十 明卷六 新卷十一	续第六集				卷十六	卷十七	卷二十		卷二九			
何山守珣(12)	南卷一	补卷十 明卷六 新卷十三					卷十六		卷十九		卷二九			
龙牙智才(12)	南卷一	补卷十 明卷五 新卷十二					卷十六		卷十九		卷二九			
云居道祖(12)	南卷二						卷十五		卷十九		卷二八			
成都世奇(12)	南卷二	补卷十					卷十六		卷二十		卷二九			
育王端裕(12)	南卷三	补卷十 明卷五 新卷十三					卷十四	卷十七	卷十九		卷二七			
道场明辨(12)	南卷四						卷十六		卷二十		卷二九			
瞎堂慧远(12)	南卷四	补卷十 明卷五					卷十五		卷十九		卷二八			周必大《灵隐佛海禅师 远公塔铭》

		新卷十三												
华藏安民(12)	南卷五	明卷五 新卷十二					卷十四		卷十九		卷二八			
径山智策(12)	南卷五	补卷十 明卷七 新卷十三					卷十三		卷十八		卷三十			
报恩法常(12)		补卷九 明卷七 新卷十二					卷十三		卷十八		卷三十			
南华知昺(12)		补卷十					卷十六	卷十七	卷十九		卷二九			
圆通守慧(12)		补卷十					卷十三		卷十八		卷三十			
南峰云辩(12)		明卷五 新卷十三					卷十五		卷十九		卷二八			
昭觉道元(12)		明卷五 新卷十三					卷十四		卷十九		卷二八			
黄龙法忠(12)		明卷五 新卷十三					卷十六		卷二十		卷二九			
象耳袁觉(12)		明卷六 新卷十三					卷十四		卷十九		卷二八			
华严祖觉(12)		明卷六 新卷十一					卷十四		卷十九		卷二八			
石头自回(12)		明卷六 新卷十一					卷十七		卷二十		卷三十			
护圣居静(12)		明卷六 新卷十一							卷二十		卷三十			
应庵昙华(13)	南卷三	明卷六 新卷十五	续第四集				卷十九	卷十八	卷二十		卷三一			《五家正宗赞》卷二、 李浩《应庵和尚塔铭》
佛照德光(13)		补卷十 明卷六 新卷十四	古卷四八 续第五集					卷十八	卷二十		卷三二			《宝庆四明志》卷九
教忠弥光(13)		明卷六 新卷十二	续第五集				卷十八	卷十七	卷二十		卷三二			
荐福悟本(13)		补卷十一					卷十八	卷十八	卷二十		卷三二			
东林道颜(13)		明卷六					卷十八	卷十八	卷二十		卷三二			《五家正宗赞》卷二

		新卷十四												
普庵印肃 (13)	南卷四									卷二上	卷三三			《印肃禅师年谱》、《印肃禅师塔铭》、《印肃禅师悟道因缘》
济颠道济 (13)	南卷四	补卷十九									卷三一			道济《供状》、居简《湖隐方圆叟舍利铭》、大壑《道济传略》、《净慈寺志》卷十九、传灯《天台山方外志·济颠传》
保安可封 (13)			续第三集				卷二一		卷二十		卷三三			
万年昙贲 (13)			续第四集				卷十七		卷十八		卷三三			
天童了朴 (13)			续第四集				卷十七		卷十八		卷三三			
东禅思岳 (13)			续第五集				卷十八	卷十七	卷二十		卷三二			
西禅守净 (13)			续第五集				卷十八	卷十七	卷二十		卷三二			
西禅鼎需 (13)		明卷六 新卷十四	续第五集				卷十八	卷十七	卷二十		卷三二			《五家正宗赞》卷二
华藏宗演 (13)			续第五集						卷二十		卷三二			
灵隐了演 (13)			续第五集				卷十八		卷二十		卷三二			
竹原宗元 (13)			续第五集				卷十八	卷十八	卷二十		卷三二			
华藏先 (13)			续第五集											
径山宝印 (13)	南卷五	补卷十 明卷六 新卷十三	续第六集				卷十九		卷二十		卷三一			陆游《别峰禅师塔铭》
龟峰慧光 (13)			续第六集				卷二十	卷十八	卷二十		卷三三			
净慈师一 (13)		补卷十	续第六集				卷十九	卷十八	卷二十		卷三一			
焦山师体 (13)	南卷二	补卷十一	续第六集				卷二十		卷二十		卷三一			
径山了明 (13)	南卷三										卷三二			
道场法全 (13)	南卷三	明卷八 新卷十五					卷十九	卷十八	卷二十		卷三一			
长芦守仁 (13)	南卷四						卷二十		卷二十		卷三三			
道林渊 (13)	南卷五						卷二一		卷二十		卷三三			
天童净全 (13)		补卷十							卷二十		卷三二			《宝庆会稽续志》卷六
国清行机 (13)		补卷十一 明卷六					卷二十	卷十八	卷二十		卷三一			

		新卷十一												
能仁祖元(13)		补卷十一					卷十八		卷二十		卷三二			
开善道谦(13)		补卷十一 明卷六 新卷十四					卷十八	卷十七	卷二十		卷三二			
慧通清旦(13)		明卷六 新卷十一					卷十九	卷十七	卷二十		卷三一			
灵岩仰安(13)		明卷六 新卷十一					卷十九	卷十七	卷二十		卷三一			
灵隐道枢(13)		明卷七 新卷十三							卷十八		卷三三			
云居自圆(13)		明卷八 新卷十四					卷二十		卷二十		卷三三			
云卧晓莹(13)		明卷八 新卷六一												《罗湖野录》序跋
云居德升(13)		明卷八 新卷十四					卷二十		卷二十		卷三三			
狼山慧温(13)		新卷十四					卷二十		卷二十		卷三三			
橘洲宝昙(13)														《宝庆四明志》卷九
密庵咸杰(14)	南卷五	明卷八 新卷十五	续第四集				卷二一	卷十八	卷二十		卷三四	卷一		《五家正宗赞》卷二、 葛邲《密庵和尚塔铭》
鼓山知昭(14)			续第五集							卷二上		卷一		
净慈昙密(14)		明卷八 新卷十五	续第五集				卷二一		卷二十		卷三四	卷一		
育王宗印(14)		新卷十一	续第五集							卷二上		卷一		不确
鼓山安永(14)		明卷八 新卷十五	续第五集				卷二一		卷二十		卷三四	卷一		
龙翔南雅(14)			续第五集					卷十八	卷二十		卷三四	卷一		
金山道奇(14)			续第六集									卷一		
华藏有权(14)	南卷三	明卷七 新卷十四					卷二一	卷十八	卷二十		卷三四	卷一		
育王妙堪(14)	南卷五	补卷十一								卷二上	卷三四	卷一		
净慈义云(14)	南卷六	补卷十一								卷二上		卷一		
灵隐之善(14)	南卷六	补卷十一								卷二上	卷三五	卷一		郑清之《塔铭》、《阿育

		新卷十五												王山志》卷九、《枯崖和尚漫录》卷上
北礪居简(14)	南卷六	补卷二十四 新卷三							卷二上	卷三五	卷一			
元庵真慈(14)		补卷十一 明卷八 新卷十五						卷二十		卷三四	卷一			
育王师瑞(14)		补卷十一							卷二上		卷一			
净慈彦充(14)		明卷八 新卷十四						卷二十		卷三四	卷一			
灵隐希夷(14)		新卷十一									卷一			
雪庵从瑾(14)											卷一			
大川普济(15)														大观《灵隐大川禅师行状》、《正德姑苏志》卷二九
承天允韶(15)			续第四集								卷二			
无门慧开(15)		补卷三												《语录》附《行实》
松源崇岳(15)	南卷六	明卷八 新卷十五	续第四集						卷三上	卷三五	卷二	卷二		陆游《松源和尚塔铭》
曹源道生(15)			续第四集						卷三上	卷三五	卷二	卷二		
破庵祖先(15)		明卷八 新卷十五	续第四集						卷三上	卷三五	卷二	卷二		《破庵禅师行状》
灵隐了悟(15)			续第四集								卷二			
净慈广闻(15)		补卷十一							卷二上	卷三五	卷二	卷二		林希逸《径山偃溪佛智禅师塔铭》
藏叟善珍(15)		补卷十一							卷二上	卷三五	卷二	卷二		居简《书泉南珍书记行卷》、《径山志》卷三、《续灯存稿》卷二
灵隐如珏(15)		补卷十一 新卷十三							卷二上	卷三五	卷二	卷二		
龙济宗璩(15)	南卷六								卷二上		卷二	卷二		
物初大观(15)														元熙《鄮峰西庵塔铭》、《净慈寺志》卷十《法嗣》、《五灯全书》卷五

														三、居简《送观书记序》
淮海元肇(15)														《武林梵志》卷九、《宋诗纪事》卷九三
无文道燦(15)														李之极《无文印序》、《续灯正统》卷一二、《宋诗纪事补遗》卷九六
无准师范(16)	南卷七	补卷十一 明卷八 新卷十五								卷三上	卷三五	卷三	卷二	刘克庄《径山佛鉴禅师塔铭》,道璨《径山无准禅师行状》、德如笔录《大宋国临安府径山兴圣万寿禅寺住持特赐佛鉴禅师行状》(见日本东福寺藏)
灵隐法薰(16)		补卷十一 明卷八 新卷十五								卷三上	卷三五	卷三	卷二	大观《法薰禅师行状》
径山道冲(16)	南卷七	补卷十一 明卷八 新卷十五								卷三上	卷三六	卷三	卷二	赵若琚《痴绝禅师行状》
天目文礼(16)	南卷七	新卷十四								卷三上	卷三六	卷三	卷二	《天童寺志》卷七《宋天目禅师行状》
径山妙高(16)	南卷八									卷二上	卷三六	卷三	卷二	
灵隐祖闾(16)	南卷八									卷二上	卷三六	卷三	卷二	
江心了万(16)	南卷八									卷二上	卷三六	卷三	卷二	
径山元熙(16)	南卷九	补卷十二								卷二上	卷三六	卷三	卷二	
元叟行端(16)	南卷十	补卷十二 新卷十七								卷二上	卷三六	卷三	卷二	
枯崖圆悟(16)														林希逸《悟书记小稿序》《书史会要》卷三、《图绘宝鉴》卷四
天童祖智(17)	南卷七									卷三上		卷四	卷三	
断桥妙伦(17)	南卷七	补卷十一 新卷十三								卷三上		卷四	卷三	虞集《断桥和尚行状》

庆寿印简(17)	南卷八	补卷十二								卷二下		卷四	卷三	金国
笑隐大訢(17)	南卷九									卷二下		卷四	卷三	
径山普度(17)	南卷十	补卷十一								卷三上		卷四	卷三	行端《行状》
天宁梵琦(17)	南卷十									卷二下		卷四	卷三	
径山智及(17)	南卷十									卷二下		卷四	卷三	
国清县疆(17)	南卷十									卷二下		卷四	卷三	
径山智愚(17)		补卷十一								卷三上		卷四	卷三	法云《行状》
中竺自如(17)		补卷十二										卷四		
径山善达(17)		补卷十二										卷四		
净慈行巩(17)										卷三上		卷四	卷三	《净慈寺志》卷十二 《石林禅师巩公塔铭》、《续灯存稿》卷四
横川如珙(17)		补卷十二 新卷十七												《牧潜集》卷三《横川和尚塔记》
灵隐法林(17)		补卷十二								卷二下		卷四	卷三	
径山祖铭(17)		补卷十二								卷二下		卷四	卷三	
仰山祖钦(17)														觉岸《释氏稽古略续集》卷四、通向《续灯存稿》卷四、《五灯全书》卷四十九
承天梦真(17)														释英《》
石溪心月(17)														杨栋《御书传衣庵记》、《语录》所附行实
剑关子益(17)														《语录》附《行实》
希叟绍昙(17)														《五灯全书》卷四九
环溪惟一(17)														《语录》所附《行状》、《五灯全书》卷四九
兀庵普宁(17)														
灵云持定(18)	南卷八									卷三上		卷五	卷四	
高峰原妙(18)	南卷八									卷三上		卷五	卷四	祖雍《原妙禅师行状》、家之巽《原妙禅师塔铭》

在校期间发表论文及科研成果清单

一、论文

1. 《“南北不二”观念影响苏轼岭南诗歌创作》，《中国社会科学报·人文岭南》，2017年3月29日，独立作者；
2. 《论陆游诗歌中的华山书写》，《绍兴文理学院学报（哲学社会科学）》，2017年第5期，独立作者；
3. 《韩愈的幽默诗风及其与阳山之关系》，《古典文学知识》，2019年第3期，第二作者；
4. 《宋代临济宗虎丘派诗歌特色论》，《江苏第二师范学院学报》，2019年第3期，独立作者；
5. 《早期临济宗公案及其在宋诗中的运用》，《厦门广播电视大学学报》，2019年第4期，独立作者；
6. 《〈坛经〉“三十六对”与苏轼诗歌创作之关系》，《华南师范大学学报（社会科学版）》，刊期待定，第二作者。

二、其他

1. 《西游记》，（明）吴承恩著，侯本塔改写，约20万字，花城出版社，2016年；
2. 《我接触佛禅的这两年》，《广州市大佛寺青年读书会2018年年刊（内部刊物）》，2018年；
3. 《中国古代文学史》第三编第三、四章，参编，约2万字，人民文学出版社，即将出版。

后记

预答辩前，我曾问慧宽有没有写好后记，他说留待最后吧，毕竟还不知道能否顺利毕业呢。接下来的几个月确实如其所说，预答辩、查重、盲审、小论文，再算上正式答辩，俨然关二爷“过五关，斩六将”了。于是我想，第一次用“兵荒马乱”来形容毕业季的定然是个天才。不过，博士毕业季却又在“兵荒马乱”中充斥着压抑与烦闷，让人焦灼得喘不过气。现在之所以能够提起笔来，是因为盲审终于通过，正式答辩也终于提上日程。这让我看到了一丝曙光。

佛教

四年博士生涯，事情繁杂的缕不清头绪。选题使然，就先来说说佛教吧。一个非常显著的状况是，我国沿海地区的佛学氛围要远较内地浓厚，这或许也是我从小到大都未曾接触佛教的原因所在。2016年4月，也就是博士一年级的下学期，由马茂军老师提议，张海沙老师通过，最终定下宋代诗禅关系的研究方向。这一年，我多数时间在爬梳驳杂的佛禅典籍，同时也翻阅了不少佛学入门读物和相关学术专著，并在此基础上写作苏轼与“三十六对”公案的论文。再后来，由于帮出版社做兼职校对，我接触到明生大和尚主编的《六祖慧能文库》，通过一字一句地校读，逐步加深自己对禅学的理解。当然，我在此期间对佛教的认识几乎全部来自书本，多是知识上的吸收与记诵。

2017年初，博士论文开题。随后，我因为无意间走入六榕寺，方才接触到现实中的佛教。紧接着，我参加了广东佛学院为期两年的居士佛学班，参加了六榕寺为期一年的佛学培训班，也加入了大佛寺相对自由的青年读书会。佛慧法师、湛空法师、法成法师以及冯焕珍老师，都在佛禅的认识上给我启迪与帮助。那些来自不同行业，却有着共同信仰的虔诚佛教徒，也让我内心由衷的赞叹。于是，每周末前往寺庙上课，便成为我习以为常的生活方式。有人说，越是聪明之人越容易深入佛禅，不可自拔。所幸我的天资有限，直到现在仍旧只是将其作为文化知识 with 思想资源进行理解与学习，尚还谈不上信仰。

曾经有人问我，接触佛教最大的收获是什么？我想主要有两点吧。第一，佛教三世两重因果的因缘观，让我更为客观和理性地看待身边的人与事。所谓万法皆由因缘际会而生，也终将因缘散尽而灭，既然一切事物的本性为空，也就无所谓得失，这让人能够更好地对事物进行“同情之理解”，而不是轻易地贬斥或赞

颂。第二，直心是道场。直心者，质直无谄的诚实之心也。这可以视为身、口、意三业的最终指向，同样也值得我时刻自省与自诚。遗憾的是，对于这一点我只能心向往之。若是非要用一句话来进行总结的话，我选择“因上努力，果上随缘”吧。以积极向上而又从容达观的态度面对生活中的起起伏伏，或许正是前往自由精神境地的最佳途径。

导师

遇见张海沙老师和马茂军老师，是我一生的幸事。

就学术上而言，两位老师都给我极大的帮助和指引。马老师较重视博览和勤思，他常说“读书做学问要有大格局，才能有创新”，又说“研究生第一要务就是要多读书”。不过，马老师指导学生并非照本宣科，他认为书本上的知识是不用教的，要教的是读书和思考的方法。正因如此，每次与马老师聊天，我都会被他天马行空的奇思妙语所吸引，也常常因此顿开茅塞、豁然贯通。张老师将我引入佛禅的世界，却更加强调深研与实操。她总是告诫我要细读经典作品，要弄熟李、杜、苏、黄等重要诗人，唯有如此，在论述问题时方可信手拈来、游刃有余。论文撰写过程中，张老师一遍遍地帮我调整框架结构，手把手地教我摘要怎么写、前言怎么写、叙述逻辑该如何处理。每次与张老师沟通，都让我脑海中的一点点设想，变得切实可行、有据可依。有时我在想，若是能将两位老师的指导好好琢磨通透，一定可以步履轻盈地走在学术道路上吧。

从生活上来说，两位老师更是对学生关爱有加。读研时，因为京、穗二地的考博，马老师就多次提出给予经济支持。2015年9月博士入学，第一年的学费便是张老师所出，几年下来，老师私下资助已约莫超过两万。老师还专门出资设立同门基金，为遇到经济困难的同门尽可能地提供帮助。读博四年以来，我有三年春节没有回家，都是和两位老师一起度过。我还常见到毕业多年的师兄师姐专程返校看望老师，又或是因为工作、生活、感情等方方面面的问题，回校向老师咨询与倾诉。张老师也曾不止一次地为我开解心中疑惑，指导我为人处世的原则。张老师这里，不仅是知识的源泉，也是心灵的港湾。

我常常在想，怎么样才算是一名优秀的导师呢？若就学业层面而言，无论是制定严格的读书学习计划，让学生稳步前行，还是抓大放小拎住关节点，让学生自由成长，都无所谓优劣，只有合适与否。但若从育人层面来说，言传身教则无疑至关重要。就在我刚刚写完上一段文字的时候，张艳师妹在同门微信群转发了

一条具有轻生意向的朋友圈截图，请大家帮忙辨认可能的事发地点。张老师得知消息后，第一时间前往暨大西门外的疑似事发地，随后又与张艳一同联系到因感情挫折而产生轻生想法的朋友共进晚餐，通过耐心的疏导令其放弃了轻生念头。相较于时下常见的“老板一员工”模式，张老师和学生之间的关系更像是母亲与孩子。母亲不仅会向孩子传授知识，包容孩子的过错，还会以高度的责任与担当，为孩子树立良好的学习榜样。我想起张老师的诗歌《一个教师的告白》中说：“我愿意承担你的一切，你的升腾、你的跌落，你的奔放、你的偎依，因为，因为我深深地爱着你”。我认为，这正是张老师育人理念的真实写照。

还要感谢暨大文学院的诸位老师，严谨治学的程国赋老师、超然洒脱的徐国荣老师、潇洒随性的赵维江老师、温文尔雅的王进驹老师，还有勤奋努力的张振谦师兄等等。他们在这稍显逼仄的暨南园里默默地耕耘着，不仅在学术同时也在品行上指引着每一名暨南学子。

感情

亲情、爱情和友情，是每个人都无法回避和缺失的三种情感。我来自鲁西南农村，两位哥哥的年龄都要比我大上许多。从初中开始，大哥侯本丽便承担起我读书和学习的一切费用，直到读研究生后，我才渐渐不再定期向哥哥张口要钱。大哥没有学历，在家里做点小买卖，时赚时赔。他是个典型的山东汉子，性格颇为豪爽，但也较爱面子，不过始终对我很好。说来惭愧，我大概三年半没回山东老家，去年侄女已经大学毕业，现在侄子也已要读初中。感谢两位哥哥以及嫂子的支持和理解，让我直到现在还能够继续在校读书。读博期间，我谈过三个半女朋友，也因个人原因伤害了四个人。或许，这是我延毕的诸多因素之一吧。但还是要感谢每一次的相遇，我相信，那些或好或坏的经历都将成为人生的财富。

我曾听说，人的一生大约会遇到 290 万人。随着年龄的增长，我们认识的人数自然越来越多，但能够时常说话的朋友却越来越少，似乎有点儿“识人日益，为友日损”的意思。在暨南园的这四年，我认识的朋友并不太多，最熟悉的要数同班同学。同班共五人，除蔡龙文老师不常在校外，刘慧宽、蔡瑜清和刘燕都时常见面，动辄出去搓上一顿。慧宽长得颇为高大，但人如其名，聪慧且宽厚。瑜清本即美玉无瑕之意，为人处世自然也是如此。燕子则性情洒脱，颇有徐老师的风范。他们三人平均比我大上两岁，日常交流中也让我获益良多。再就是李矜君、罗羽羚、徐世民、张艳、潘玉凤、曹阳等同门。记得有一次听某学院老师讲座，

她所传达的理念竟让许多学生感到不适。矜君后来对我说“我宁愿被骗，也不愿恶意揣测他人”，这让我记忆犹新。在我眼中，矜君是个学佛学进骨子里也能落到言行上的人，而非三句不离佛法的“佛油子”，虽然他从来都不叫我师兄。尚有许多许多早已毕业，仍时常返校多有联络的师兄师姐，同门情谊，值得珍惜。四年以来，我换过两间宿舍，前后遇到陈连喜、方甲珂、王庆昱和苏骏成四位舍友，感谢彼此在生活作息等琐事上的包容与体谅。还有代自强、潘婷、崔晓娥等，很高兴能和你们成为无话不谈的朋友，共同分享喜悦，一起分担忧伤。

人生

转眼已年近三十，谈论人生这个话题似乎也不再是强说愁绪。记得小时候，总想着自己能像孙悟空一样，“学一个不老长生，常躲过阎君之难”。后来读《三国演义》，又希望能如“五虎上将”一般，建功立业，青史留名。待年龄稍大一些，才明白这些都不过是痴心幻想。儒家所谓“三不朽”似乎也只剩“立言”一途，然后我从电气工程转行来到古代文学。惭愧的是，我并非意志坚定、目标明确之人，学习古代文学的这七年也谈不上刻苦用功，常常是后知后觉、得过且过。这让我想起四年前，戴伟华老师为我撰写专家推荐信时，曾问我为什么要选择考博。戴老师说 he 并不担心我能否考上、能否毕业，重点是要清楚自身的定位，选择合适的方向。现在想来，戴老师对我的认识无疑是十分准确的，只是我自己没能很好地认真思索。于是，正如老师所说的那样，我再次来到了就业的十字路口。

值得庆幸的是，虽然我的自我定位仍不明晰，人生意义也不知为何，但得失心却已然淡了许多。就像大珠慧海禅师所说，“饥来吃饭，困来即眠”，认认真真地做好当下之事便好，因为人生的意义本就需要用这一生去追寻嘛。当然，这种想法似乎仍有得过且过之嫌。但无论好坏，我还是喜欢或者说习惯了读书、码字的生活，或许也难以摆脱与文字打交道的命运了。

前路漫漫，惟愿月明风清吧。

2019年5月24日

记于暨南大学图书馆