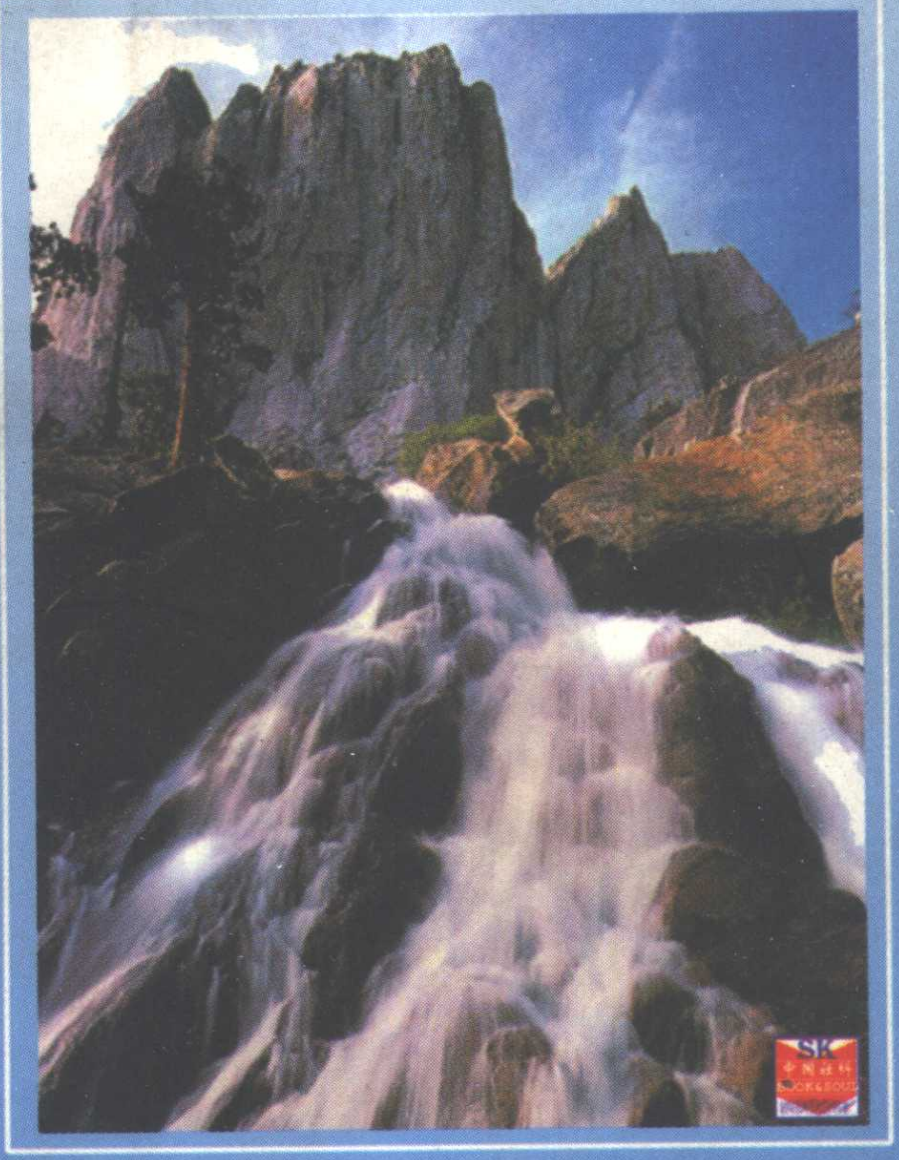
國家八五規劃社會科學研究項目

禪宗宗派源流

楳初題

主　編:吳立民
副主編:徐孫銘



中國佛教文化研究所承擔

國家“八五”規劃社會科學研究項目

禪宗宗派源流

主　編　吳立民
副主編　徐孫銘
著　者　（按姓氏筆劃為序）
何　雲
何明棟
張文良
徐孫銘
溫金玉
黃　君

中國社會科學出版社

EJ55 /15

（京）新登字 030 號

圖書在版編目（CIP）數據

禪宗宗派源流/吳立民主編．—北京：中國社會科學出版社，1998.8

ISBN 7-5004-2283-0

Ⅰ.禪… Ⅱ.吳… Ⅲ.禪宗-佛教教派-歷史-研究 Ⅳ.B946.5

中國版本圖書館 CIP 數據核字（98）第 10644 號

中國社會科學出版社出版發行

（北京鼓樓西大街甲 158 號 郵編 100720）

北京兆成印刷廠印刷 新華書店經銷

1998 年 8 月第 1 版 1998 年 8 月第 1 次印刷

開本：850×1168 毫米 1/32 印張：23.125 插頁：2

字數：650 千字 印數：1—5000 册

定價：43.00 元

目　錄

題寫書名 …… 趙樸初

緒　論 …… 吳立民 (1)
第一章　禪宗之源——從達摩到弘忍 …… (22)
　一　諸說紛紜 …… (22)
　二　達摩前中土禪法 …… (25)
　三　從達摩到弘忍 …… (34)
第二章　曹溪一脈 …… (57)
　一　慧能求法 …… (58)
　二　六祖法乳 …… (62)
第三章　北宗正義 …… (96)
　一　神秀門庭 …… (97)
　二　秀門弟子 …… (105)
　三　法統之爭 …… (111)
　四　南北分宗 …… (121)
第四章　南宗分燈 …… (129)
　一　荷澤神會 …… (129)
　二　馬祖道一 …… (137)
　三　石頭希遷 …… (154)
第五章　溈仰法脈 …… (168)
　一　懷海及《古清規》 …… (168)
　二　靈祐方圓默契 …… (173)
　三　慧寂默照爲宗 …… (178)

四 溈仰宗傳承……(184)
第六章 臨濟法門（一）——臨濟宗的創立……(195)
一 黃檗希運……(195)
二 義玄禪風……(203)
三 延沼傳承……(212)
四 省念承風接響……(216)
五 汾陽善昭……(221)
六 石霜楚圓……(231)
第七章 臨濟法門（二）——黃龍宗派……(241)
一 慧南思想……(242)
二 淵源和背景……(248)
三 慧南禪風……(251)
四 心理基礎和師承……(264)
五 傳承與發展……(274)
六 惠洪禪學……(283)
第八章 臨濟法門（三）——楊岐宗的建立……(299)
一 楊岐宗的建立……(299)
二 “三佛”禪法……(307)
三 宗杲及“看話禪”……(329)
第九章 雲門家風……(357)
一 文偃機用……(358)
二 雪竇中興……(367)
三 義懷宗乘……(375)
四 宗本禪理……(380)
五 契嵩新流……(392)
六 燈燈續焰……(399)
第十章 法眼宗風……(403)
一 文益創法眼……(403)
二 法眼宗傳承……(410)

三　延壽振宗風……（421）
第十一章　曹洞法系（上）——唐宋時期……（426）
一　三代催生……（426）
二　曹洞開宗……（435）
三　宋代曹洞宗……（443）
第十二章　曹洞法系（下）——元明清時期……（458）
一　福裕少林系傳承……（458）
二　壽昌法系……（474）
三　常潤法嗣……（490）
第十三章　臨濟法門（四）——臨濟宗再次分流……（497）
一　印簡與“臨濟正宗”……（497）
二　祖先與南方臨濟……（499）
三　原妙及其禪法……（501）
四　明本與看話禪……（510）
五　元長與禪密一致……（522）
六　圓悟復興宗風……（527）
七　法藏對看話禪的總結……（538）
八　雍正與禪宗……（554）
第十四章　近代傳承……（570）
一　圓瑛禪淨兼弘……（570）
二　太虛融匯教宗……（576）
三　虛雲身承五宗……（582）
四　來果傳高旻禪風……（597）
五　正果與禪悟體證……（602）
六　明真以禪宗濟世……（607）
七　印順之禪史研究……（618）

《禪宗宗派源流》書後……李家振（626）

附錄Ⅰ 中國禪宗宗派法脈傳承圖…… (628)
附錄Ⅱ 近百年（1890－1990）中國禪宗大事記…… (712)
附錄Ⅲ 主要參考書目…… (727)
後 記…… (733)

緒　論

一

《禪宗宗派源流》，是我們中國佛教文化研究所承擔的國家社會科學“八五”規劃的一個科研項目。這個項目原計劃包括“禪宗宗派源流”和“禪宗寺院源流”兩部分。因第二部分涉及面廣，耗資大，故分兩階段實施。現在獻給讀者的這本《源流》，即是我們第一階段的初步研究成果。這一階段，從 1992 年以來，已經歷四個年頭，步履維艱，但在佛陀、祖師的加持、趙樸初大德的鼓舞下，終於初步有了結果。我們對此是充滿欣慰與感激之情的。

本世紀以來，國內外對禪宗源流的研究，尤其是東鄰的日本，掀起了幾次熱潮。第一個熱潮，以敦煌禪籍的發現和整理為契機，以胡適先生和日本的鈴木大拙先生的禪史、禪學研究為中心，時間約為本世紀上半葉；第二個熱潮，是以太虛、虛雲、東初、印順大師對禪學的研究為代表，時間是本世紀的中葉；第三個熱潮，是八十年代以來海峽兩岸的禪宗研究熱，以印順、明真、聖嚴法師及藍吉富、杜繼文、楊曾文、方廣錩先生等為代表。這些研究，大體上涉及：禪的內涵、本質及其根本精神，禪宗史上的南北之爭、禪史的分期、禪宗宗派劃分及其傳承；敦煌禪文獻研究，禪宗的現狀與未來；禪學的研究方法論等問題。可以說，中外學者本世紀以來對禪宗的研究成績斐然，尤其是日本學者的研究、中國臺灣和大陸學者五十年代和八十年代以來的研究成果較為突出。這是繼唐宗密《禪源諸詮集》、宋道原《景德傳燈錄》、普濟《五燈會元》以來的

僧史研究的又一高潮。問題是：禪宗的精髓是什麼？禪宗的諸多宗派紛繁複雜如何釐清？禪宗的未來發展趨勢如何？尚有許多問題值得進一步探討。我們在前人、今人研究的基礎上，圍繞上述三個問題進行探討，儘管是一家之言，希望能拋磚引玉，與國內外同道一起，把禪宗研究推向前進。

二

禪宗的精髓是什麼？學界有“頓悟”、“明心見性”、“直指本心”、“無我”諸說。這個問題涉及開山祖師、禪法、禪風特點、禪的歷史作用等問題，必須對這些問題有究竟的瞭解，纔能把握禪的精髓。我們通過禪宗宗派源流的探討，認為中國禪宗是開山祖師達摩以來以弘傳祖師禪為特色的一個佛教宗派，其精髓在於般若。

1．達摩是禪宗的開山祖師。

禪宗是中國獨創的一個佛教宗派。禪宗的創立使佛教日益中國化並最終發展演變成為中國化的佛教。唐宋之後，佛教各宗大都衰微，惟有禪宗盛行，禪宗幾乎成為中國佛教的代名詞。

禪宗的開山祖師，據說是印度的菩提達摩，但在印度，這一宗的法門，簡直是若存若亡，並没有開宗立派，更没有和其餘各宗分庭抗禮。自從達摩祖師在蕭梁時代將禪傳入中國後，禪却是風起雲湧，自成一宗，盛行於南北各地，乃至於佛教衰微的今日，中土各大古剎，猶流風未泯，有遺教堪尋。這是中國佛教史上一個十分值得研究的問題。

達摩祖師未到中國以前，中國早已有禪學傳人。後漢安世高長於禪，所譯禪數經典在十種以上。其餘如後漢的支婁迦讖，孫吳支謙、康僧會，西晉竺法護，東晉竺曇無蘭、覺賢，姚秦羅什，乃至後涼的沮渠京聲、劉宋曇摩蜜多、求那跋陀羅，陳代真諦等，他們都譯了不少禪經。同時，一般學者也多修習禪業，其中師承可考、知名於時的不少，而系統不明、不甚著名的人，更無法統計。然則

中國的禪學，達摩以前，早已傳入，何以禪宗却奉達摩為開山祖師呢？這中間涉及到對“禪”的理解問題。

關於“禪”，有幾種界説。宗密禪師《禪源諸詮集都序》曰：

“……故三乘學人，欲求聖道，必須修禪，離此無門，離此無路。……又真性則不垢不淨，凡聖無差，禪則有淺有深，階級殊等。謂帶異計，欣上厭下而修者，是外道禪；正信因果，亦以欣厭而修者，是凡夫禪；悟我空法有偏真之理而修者，是小乘禪；悟我法二空所顯真理而修者，是大乘禪。若頓悟自心，本來清淨，元無煩惱，無漏智性，本自具足，此心即佛，畢竟無異，依此而修者，是最上乘禪，亦名如來清淨禪，亦名一行三昧，亦名真如三昧。此是一切三昧根本，若能念念修習，自然漸得百千三昧。達摩門下，輾轉相傳者，是此禪也。”①

大抵安世高所傳入的禪，多屬於小乘；羅什所傳禪，多屬於大乘；其餘諸家，也都在前列幾種之内。無論小乘禪、大乘禪，即達摩以前所傳的禪，都是如來禪。惟有達摩所傳，直指心源，不立文字，頓同佛體，言慮亡寄，纔是最上乘禪，纔是中土禪宗所傳的祖師西來意。所以，達摩實為禪宗的開山祖師，而禪宗所傳的禪，是有别於如來禪的祖師禪。

2．達摩所傳祖師禪的實質在般若。

祖師禪的名稱，原出《景德傳燈録·仰山慧寂禪師》章。太虚大師曾詮釋説：“如來禪是落功漸次的，祖師禪是頓悟、本然的。”這也就是説：如來禪是循序漸進的，祖師禪則是一超直入的。進至何處？進至般若。入至何處？入至般若。雖同是證入般若，但方法却完全不同。禪宗是不藉言教、直入般若的。

佛法的根本在般若，般若就是佛法。佛教各宗各派，無論教義修持都離不開般若，禪宗也不例外。若從達摩祖師而上，更推求他的授受由來、歷史傳説，則在印土凡有二十八傳，而最初的一傳，

① 宗密：《禪源諸詮集都序》卷一，《大正藏》第48卷第399頁。

即在大迦葉尊者涅槃會上的一笑。那時佛拈花示衆，會中大衆均未能解，獨有大迦葉破顔微笑，佛因説："吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門，付囑於汝，汝當善為護持。"① 這便是禪宗得法的起源，可知達摩祖師實在是傳佛心印的。

禪宗以心傳心，不立文字，迴絶言思，這便是般若的最高境界。五祖勸人讀《金剛般若波羅密經》，六祖慧能聞"應無所住而生其心"一語而大悟。因為佛的心印就是般若，更無别法；禪宗所以能超出前列幾種禪，也就是般若，更無别法。

3．禪宗五家七派，宗義都離不開般若。

達摩開宗以來，因為當機施教的方便不同，其不立文字迴絶言思的教法分出許多派别。後人按方法不同，把它們分為五家七派（或稱分燈禪）。由五祖弘忍的同門，分出"牛頭"一系；弘忍弟子，又分出"南頓"、"北漸"兩宗。南宗因為傳承獨盛的緣故，又流為五，即臨濟、曹洞、溈仰、雲門、法眼等。臨濟之下，後又裂為兩派，一為黄龍派，一為楊岐派。這便是有名的五家七派。五家七派，後來以臨濟、曹洞獨盛，故有"臨天下、曹半邊"之説。各派至晚明多傳承不明，惟有臨濟、曹洞兩宗，迄今傳承不絶。上述各派禪風各有不同，如曹洞丁寧，臨濟勢勝，雲門突急，法眼巧便，溈仰回互等；又如曹洞究心地，臨濟戰機鋒，雲門擇言句，溈仰明作用，法眼先利濟等。但均在發揮的手段上説，至於他們的宗義，却仍然不能離開般若，不過所説有深有淺罷了。宗密禪師曾有一段批評，謂禪宗可分為三："一、息妄修心宗。二、泯絶無寄宗。三、直顯心性宗。"宗密在《禪源諸詮集都序》中説道：

> 一、息妄修心宗者，説衆生雖本有佛性，而無始無明，覆之不見，故輪回生死。諸佛已斷妄想，故見性了了，出離生死，神通自在。當知凡聖功用不同，外境内心，各有分限。故須依師言教，背境觀心，息滅妄念，念盡即覺悟，無所不知，如鏡昏塵，

① 《大梵天王問佛决疑經》，參《禪門寶藏録》卷上，《卍續藏》第 113 册第 985 頁。

須勤勤拂拭，塵盡明現，即無所不照。又須明解趣入禪境方便，遠離憒鬧，住閑靜處，調身調息，跏趺宴默，舌拄上顎，心注一境。南侁、北秀、保唐、宣什等門下，皆此類也。牛頭、天台、慧稠、求那等，進趣方便，跡即大同，見解即別。

二、泯絶無寄宗者，說凡聖等法，皆如夢幻，都無所有，本來空寂，非今始無，即此達無之智，亦不可得。平等法界，無佛無衆生。法界亦是假名。心既不有，誰言法界？無修不修，無佛不佛；設有一法勝過涅槃，我說亦如夢幻。無法可拘，無佛可作，凡有所作，皆是迷妄；如此了達，本來無事，心無所寄，方免顛倒，始名解脱。石頭、牛頭，下至徑山，皆示此理。便令心行與此相應，不令滯情於一法上，日久功至，塵習自亡，則於怨親苦樂，一切無礙。因此便有一類道士儒生閑僧汎參禪理者，皆說此言便爲臻極，不知此宗不但以此言爲法。荷澤、江西、天台等門下，亦說此理，然非所宗。

三、直顯心性宗者，說一切諸法，若有若空，皆惟真性。真性無相無爲，體非一切，謂非凡非聖，非因非果，非善非惡等，然即體之用而能造作種種，謂能凡能聖，現色現相等。①

綜觀宗密禪師所說，禪宗各派的宗義，不出此三。說者或謂第一為有的禪宗，第二為空的禪宗，第三為中道的禪宗，但我們認為這都是“實相般若證入”中的三種境界，所說雖有淺深，究竟不離般若。

4．禪宗的修行、證悟，也須依着般若。

禪宗的宗義，即是依着般若，行證，當然也依着般若。所以宗密說頓悟成佛，一超直入，即佛也不立，更無位次可言，這便是從般若的本體上立足。至於修行方法，或看話頭，或專默照，但令疑情真切，却不許於文字言說上求，不許於見聞覺知上求，乃至不許於心緣知解上求。若果工夫精純，疑情不斷，一旦磕着撞着，囫地

① 《禪源諸詮集都序》卷二第四〇二頁。

一聲，自然打破漆桶，心花發明，由是而破初參，由是而透重關，由是而透末後一關，一經徹悟，天下太平。這種修法，就是使人契著般若的實相，以求證入實相般若，就是參禪。學人必須深解般若理趣，方有入處。不然，蒲團坐破，還愁墮入葛藤，遇着明眼宗師，正當放子三十棒。

由於祖師禪是直證實相般若，所以在禪門這條修行的途徑上，本來就不可以言說表示，所謂不許你開口，開口便錯，不許你動念，動念即乖。因為一切的言語思念，都不能離諸吾人的情見，而實相的理體，却又超出乎情見以外，所以人們的言語思念，皆不能表顯實相上的行證，而與般若實相，乃有格格不入之勢。因此禪門歷來祖師度人的教法，便是“實修實證，不立文字”，而禪宗行者修行證入的分齊，也便是“如人飲水，冷暖自知”。若問此宗行證的位次如何，那就有不容在言說上表示之處。

此宗行證的位次，雖不可說，至於此宗修行漸頓程度，古德也還說過，所謂“直指人心，見性成佛”。又謂“言慮泯絶，不立階位”。可知禪宗的修行，乃是一超直入，而不經一切的行為的。歷來大德在判教的上面，稱此宗為頓教，便是因為此宗的修行頓捷，而直接顯示諸法實相之故。

古德把般若勉强翻譯為智慧一詞。佛菩薩的智慧可以有多種分類，最基本的分類，就是一切智和一切智智，也可以說，一種是根本智，一種是後得智。佛是二智圓滿的人。根本智，無所得，後得智，就菩薩來說，是無盡得。無所得的根本智，就是實相般若，就是法界體性智，就是萬事萬物的本來面目，它就是禪的本體，就是涅槃妙心，就是內在生命的本源和原動力。無盡得的後得智，就是觀照般若，就是大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智。就是萬事萬物的各種變化現象，它就是禪的運用，就是心行顯處，就是人的日常生活，就是內在生命的各種流露。體和用、定和慧、漸修與頓悟的分不開，就如同般若是不能分開的一樣。

縱觀隋唐以後禪宗獨盛和南宗北宗頓漸之争的歷史，大家知

道，北宗是漸修，南宗是頓悟；北宗重在行，南宗重在知；北宗主由定生慧，南宗主以慧攝定，這是兩宗最大的差異。後來推翻北宗而專弘南宗，不尚漸修，惟尚頓悟，不重行而惟重知，不主由定生慧，而主以慧攝定，這是神會和尚所造成的一種風氣。試看當時的佛教徒，以不立文字而輕棄一切經卷，以無念為宗而指斥修習有為，以定慧齊等而反對坐禪入定，以立地成佛而破除三劫五乘，以機鋒肆應而馳騖空談立辯，莫不捨難趨易，棄實崇虛，積習相承，每況愈下，馴至不知聖教究何所說，不知修行應何所依，正信還未生根，便說已經“開悟”，菩提尚未發心，侈談已經“見性”，於是滿街聖人，徧地野狐，佛教亡矣！

近代中國的僧侶，往往不通經教，不事修持，其主要根源之一，是專弘南宗的流弊。神會和尚，不能不負這個責任，因為他推翻北宗而偏弘南宗。本來南宗之高於北宗，如人立於塔頂，塔頂的人，自高於塔，假令將塔拆去，而這人仍欲依着原來高度立住，不是要懸空了麼？我們知道，一念相應，即成正覺，在上根大器，原可不假修持，若是我們這一般具縛凡夫，惑業深重，雖說本來都有佛性，但為無明錮蔽，難以顯露，這便不能不由修而悟，由行而知，由定而慧。在那修之盡、行之至、定之極的時候，應當有頓悟的法門，破除他的執著。而那些未修、未行、未定的人，却不能一例而觀。因為他還談不到呢！由此說來，北宗實為初首方便，南宗實為向上工夫；北宗應居於前，南宗應居於後。南宗之高於北宗，不儼如一個人立於塔頂麼！

我現在再舉衆所周知的南北兩宗根本的兩個偈子。北宗神秀禪師偈云：“身是菩提樹，心如明鏡臺。時時勤拂試，莫使惹塵埃。”南宗慧能禪師偈云：“菩提本無樹，明鏡亦非臺。本來無一物，何處惹塵埃。”相傳南宗慧能禪師，便因此偈戰勝了神秀禪師，於是，五祖的衣鉢，不傳於大衆推崇之秀上座，而傳於執賤役不識字之盧行者。南宗證詣之高於北宗，也就可想而知。但慧能禪師這個偈子，完全是對治神秀禪師的那個偈子。換言之，就是要先有秀上座

的境界，纔有盧行者之境界。若没有秀上座的那個偈子，那麼，盧行者的偈子便没有用了。祇就着文字上説，我們若是單看後面這一個偈子，不是要覺得他有些不成話麼。

所以説，南宗之高於北宗，如人立於塔頂，必須先有這個塔，然後這個人纔可以高。可惜後來的人，祇看着這些對治的話頭，不明對治的深意，祇知道自己所立的地位高於塔，却盡力的將這個塔基完全拆除，不想塔基既拆除，自己便無從依傍，上焉者懸空過活，下焉者墮落深坑，便有近代僧侶的流弊。

這位神會和尚，他有這樣為法忘身、百折不撓的精神，自然也是一種境界，我想他也是一位立於塔頂的人。祇是他為着推翻北宗而建立南宗，不覺將這個塔基拆去，使後來一般學者，無從學他的高，不是墮落深泥，便是懸空過活，這是拆塔基的人不能不負其責的。

應當説本來有許多菩薩，為着當一時之機，不免有些偏贊之處。譬如龍樹菩薩，因當時學者執一切有，便廣弘大乘的“畢竟空”義以為對治；無著菩薩，因當時學者又執一切空，便廣弘大乘的“如幻有”義以為對治，而實際上談“畢竟空”一義的，並未嘗抹煞那“如幻有”，談“如幻有”一義的，也未嘗抹煞那“畢竟空”，不過有些偏贊，有所側重罷了。不幸後來的人，不善於學，聽説“畢竟空”義如何高妙，便將“如幻有”義破斥無餘；聽説“如幻有”義如何精圓，便將“畢竟空”義抗拒不納。由此就在廣大純淨的教海裏面，釀成空宗、有宗之争，這是當初那位菩薩所期望所印許的嗎？這位神會和尚，他造成的這一種風氣，固然流弊很多，究竟他也是當機偏贊，不失為一種方便。至於捨難趨易，棄實崇虚，積習相承，每況愈下，還祇要怪着後來一般學者不善於學，囿於偏執，不能圓融。不能把責任都推到神會和尚頭上。

5．考據與歷史的方法不能代替般若。

從歷史的方面，用考據的方法研究佛學，這是我們的東鄰日本學者所優為，並且為之幾十年，有許多地方，固然能考證前人的錯

誤，顯出當時的真相，於佛學研究，不為無功。但是，印土素無完備的歷史，文獻既不足徵，而佛法微妙甚深，又往往不能從時空下加以限制。若拘拘焉迷信歷史，偏重考據，眼光便多所障蔽，所見也祇囿於一隅，故紙徒鉆，時感誤謬，即不誤謬，也難免"執其小而失其大"。我們的德鄰，不是時常有這種現象麼？可是，我並不因此否定歷史和考據的相當價值，並不附和那些完全反對這種方法的人。因為歷史和考據，實在也有相當的價值，祇不過要靠着人善於採取，善於運用罷了。譬如胡適之先生所校訂的《神會和尚遺集》，便是從歷史和考據上用心，雖說小小一册，不是也有很大的貢獻嗎？因此，我一面對於迷信歷史和偏重考據的佛教學者有點看法，一方面仍然贊成佛教學者參用歷史和考據。

胡適與鈴木大拙因對早期禪宗史研究的共同興趣而建立學術性的友誼，也因涉及禪宗精髓問題而展開論戰，雙方至死格格不入。鈴木痛斥胡適以純歷史方法的考證當作禪定的骨髓。鈴木承認胡適對頓悟禪的歷史考證，發掘出神會在禪宗史上的巨大貢獻與應有地位，但胡氏把頓悟禪聯貫到外在的歷史問題，這與禪宗本身的內層思想沒有關聯，胡適誤解了禪宗發展，又曲解了禪智，因此以皮毛為骨髓，未曾入門，遑論登室！胡適根本體會不出般若知的境界，全然抹煞了禪的超越時空的特點。總之一句話，歷史家的胡適，祇會在禪的外圍打轉，却從來沒法瞭解禪者頓悟解脫的內在生命世界。胡適深責鈴木一派禪學者固執傳統禪宗史觀，祇憑宗教虔誠而不借助理智與歷史方法，擺脫不了主觀先入之見，對禪學的解釋也終歸於失敗。胡適認為，如想獲取禪宗真諦的正確解釋，則合理化的思想與歷史的方法必須取代鈴木那種反理性、反邏輯而又反歷史的禪學觀點。

對於胡適與鈴木的爭辨，我不想過多的介紹與評論。我的看法是，禪是在人類歷史中發展的，當然可以運用歷史和考據的方法去研究。但是就禪的本身，就禪的內在實質而言，則確如鈴木所說單用歷史和考據的方法，那是無論如何也難以體會其內在生命世界

的。

從道諦的觀點來看，頓悟乃是一切佛教的精髓所在。佛教的悟道，即不外是頓悟。一切佛教，不論大乘小乘、有宗空宗、顯教密教、宗門教下、參禪念佛，歸根結底，都發源於釋迦牟尼佛在菩提樹下悟道成佛的頓時體證。不論哪個時代或歷史背景，佛教所說的成佛成道，可以說都是頓悟性質的。問題的關鍵就在這裏，試問釋迦文佛在菩提樹下頓悟之前，是否有過漸修？頓悟之前六年的苦行，不論是正道還是外道，總是在漸修之中。頓悟之後，釋迦文佛是否繼續修持？無論佛的果分如何不可思議，如何不可言說，但弘法利生，仍是修持。即使所作皆辦，也仍然是法輪常轉。禪就是般若，般若就是禪。般若的精髓，就是禪的精髓。般若是不可說的，勉强而言，就是空而不空，不空而空，謂為空不空。從空的方面說，一寒徹骨，一貧如洗，一無所得。從不空而言，萬象莊嚴，華嚴富貴，無所不有。它是圓融無礙而又圓滿具足的。禪是一無所有的，就連這沒有一點的東西也沒有，連一無所有也一無所有，因此翻過來，它才無所不有。正因為禪是“究竟空”而又“如幻有”，真空而妙有，妙有而真空，所以我的師傅告我的法語是：“不立一法，不破一法，有法皆立，無法不破”。不立一法，纔得個入處；不破一法，纔能知出處；有法皆立，纔能明個用處；無法不破，纔能證個了處。臨濟宗的四料簡，所謂“有時奪人不奪境，有時奪境不奪人，有時人境俱奪，有時人境俱不奪”，不就是不立不破，亦立亦破，非立非破，非不立非不破的運用嗎？臨濟三度被打，被大愚點醒後，纔深悟黃檗婆心的困徹。試問：三度被打時，不是在漸修嗎？沒有黃檗三度打，臨濟的頓悟又從何而來。鈴木作為承繼中日臨濟禪衣鉢而自成一家——所謂鈴木禪（學）的大德，其介紹禪宗給歐美，使歐美人士能够享受東方文明智慧之光的沐浴熏陶，真是功德無量。但是鈴木也是主張頓悟的，也是偏重南宗而忽略北宗的，也還是站在塔上而忽視了塔基的。所以從當現代之機來說，他似乎也是不够圓融的。否則，他就會容納胡適而圓融胡適合理的成

分了。

這裏順便提一下禪宗的依經，達摩初傳時講依的是《楞伽經》，慧能之後，講依的是《金剛經》。據《宋高僧傳》第六卷崇福寺惟慤傳中有段關於《楞嚴經》流佈的記録説：荆州度門寺的神秀禪師在内道場尋閱過《楞嚴經》。[①] 這説明北宗神秀在武則天的内道場參修過《楞嚴經》，而《楞嚴經》是主張頓悟漸修説的。除了《楞伽經》、《金剛經》、《圓覺經》外，《楞嚴經》後來也逐漸成了禪宗的根本經典，這就與頓漸之争是很有關聯的。這個問題留待另文來論。

三

禪宗的精髓在頓悟，在實相般若。從歷史經驗與現實實際出發，宏揚禪宗，必須處理好以下幾個關係：

1．觀照般若與實相般若、五味禪與一味禪的統一：

在佛教各宗裏面，惟三論宗與禪宗獨標真諦，直顯般若的理體。在這兩宗之内，三論宗的教法，尚可藉諸經論説示，而禪宗的行證，則必須於實際上體會。所以三論宗又稱為觀照般若之教，而禪宗又稱為實相般若之教。

宗密禪師曾立有“五味禪”：

> （1）外道禪——彼帶異計，欣上厭下而修；（2）凡夫禪——正信因果，亦以欣厭而修；（3）小乘禪——悟我空法有偏真之理而修；（4）大乘禪——悟我法二空所顯真理而修；（5）最上乘禪——頓悟自心，本來清淨，元無煩惱，無漏智性，本自具足，此心即佛，畢竟無異，依此而修者，是最上乘禪。[②]

五味禪的前四種即是如來禪，不過開合稍有不同，後一種即是

---

① 見《歷代高僧傳》，上海書店依《大正藏》1989 年影印本第 738 頁。

② 《禪源諸詮集都序》卷一，《大正藏》第 48 卷，第 399 頁。

祖師禪。有許多人因為馬祖道一有“一味禪”的說法，便以一味禪為祖師禪，而以五味禪為如來禪，不知五味本是一味，尤其是最後一味，實能合五味之精而為一味。所以五味禪就是祖師禪，而五味禪中之最後一味也就是祖師禪。

一味禪實合五味之精而為一味，並非於五味之外別有一味。學者不知，强分作兩截，以致失却根本，不得融通。而修行之中，更因之發生許多流弊，使這種頓悟法門，竟少有人得益，煞是可嘆。今略舉一端來說，如來禪是從觀“色”、觀“息”、觀“心”三者之上做工夫的，而祖師禪是從“觀心”的本身上做工夫的，但是色息心三者既不可離，也不可偏廢。所以祖師禪的前方便，也必須調身、調息、調心。這一節往往為學者所忽視，以致身體疲病，息道粗浮，心情昏散，而以三者相互的因果，使百病叢生，無由頓悟，色力强者，空自延捱，色力弱者，多因之齎志以死。這便是離開五味禪而別尋一味禪的流弊。

2. 經教與實證、漸修與頓悟的統一：

禪宗的祖師雖然重在實證，但對於一切經教，未嘗背道而馳。先德說：“依文解義，三世佛冤；離經一字，還同魔說。”又圭峰禪師說：“諸宗始祖，即是釋迦。經是佛語，禪是佛意。諸佛心口，必不相違。諸祖相承，根本是佛親付，菩薩造論，始末惟弘佛經。”但是後來不善學者，祇講頓悟，不講漸修，經也不看，定也不修，私心自用，自說開悟，甚至打着祖師禪的旗號，來反對經教，抹煞一切，如此傳承，佛教那有不衰之理。究其根源，從法義上說，就是把北宗神秀的“時時勤拂拭”的法門丟了，而祇講“本來無一物”。試問“没有勤拂拭”，那來“何處惹塵埃”呢？古之祖師大德，為相機施治，方便接引，遂開漸修、頓悟二門。北宗神秀循序漸進，即漸修之法門；南宗慧能，主一超直入，即頓悟之法門。然修祖師禪者，如上所說，要調息、調身、調心，無不先修一段如來禪。參禪中必用坐禪，先息心凝思，然後纔能以心觀心。此亦即先要漸修，後能頓悟之意。

3. 轉識成智與即心成智的統一：

這是説禪宗的認識論問題。可以説，認識論的問題是佛法般若學中的一個核心問題。般若為諸佛之母，諸佛由般若而生，佛法的根本就在般若。般若的空，不是先有後無的斷滅空，也不是此有彼無的物外空，而是即有而空，“色即是空，空即是色”的空。般若有空不空兩面，空而不空，不空而空，謂為空不空。空不空就是般若。般若有體有相有用，體就是無所得，相就是無所住，用就是無所取。事物的本來實體，就是般若，事物的本來面目，也是般若，事物的本來作用，也還是般若。事物的本體實相，叫做實相般若，用實相般若去觀察事物的本來面目，叫做觀照般若。《心經》上説：“觀自在菩薩，行深般若波羅密多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。”説的就是觀自在菩薩（一個覺悟而得大自在的人）用觀照般若觀察萬事萬物（五蘊）的本來面目（實相）。觀照的結果是，照見五蘊皆空。空就是實相般若，就是一實相印，就是一切法無自性，不生不滅，不垢不浄，不增不減，因而他能發揮般若的本來大用，以方便普度衆生，度一切苦厄。佛經常説，許多佛弟子聽佛講經説法後，得無生法忍。所謂無生法忍，就是認識緣起性空的法義，認識萬法没有第一因，本而不生，就是無生本有的真諦。這裏的“忍”字，就是認識的“認”字。佛法教人正確認識事物，就是修禪定止觀，或者簡稱禪觀。觀照般若在佛法上講，就是妙觀察智，用現代的話勉强來比附一下，就是認識能力、認識方法、認識境界的高度綜合，是由修定而證得的妙觀察智。惟識學講人的八識，眼耳鼻舌身、意、末那、阿賴耶，前五識是感性認識，第六意識是理性認識，第七意根之識末那識是悟性認識，第八種子之識阿賴耶識是自性（本性）認識。無明就是識，覺悟便是智。破除無明，證得菩提，就要把第八識轉成大圓鏡智，第七識轉成平等性智，第六意識轉成妙觀察智，前五識轉成成所作智。這叫轉八識成四智。如來禪以及佛教各宗所修的禪觀，都是從第六意識上起修，或者説從聞思修上修，所以是轉識成智。而禪宗的祖師則是從第八

識種子識即自性認識上起修，是從心的本體上修，所以它是即心成智。因而禪宗的認識論，就與其他各宗迥然不同，獨樹一幟，它是反對常識認識，主張即心認識的。

人們的認識，什麼是紅黃藍白黑的顏色，什麼是大小方圓的形色，乃至一切學問的基本知識，從孩童起，都是父母家庭教的，學校老師教的，社會習俗教的，耳濡目染，人云亦云，這些都是常識認識，也就是感性認識和理性認識。由於人們從娘胎就帶來了“我的”、“我的”俱生我執，有了呼吸，就漸漸有了意念，息息不斷，念念不停，從小到大，老是攀緣不停，思想意識總是處於“散位”，得不到定位。它的認識，也就祇能是常識上的認識，而很難超越常識達到悟性認識和自性認識。如說白的，他可以從科學、哲學、美學上說出種種之白，但他說不上悟性之白、自性之白，就是認識不上本來面目之白，也就是白的本來面目。所以禪宗教人參禪，首先就是打破這些常識的認識，除掉後天種種的所知障，以便頓悟直超。

4．名言概念與亡言絶慮的統一：

不立文字又不離文字，最主要表現在不離“四句百非，”又超越“四句百非”上。“四句百非”乃佛法為泯除衆生有、無對待等迷執邪見，而說明緣起性空、真空無相不可得之理時的常用語。三論宗與禪宗均常用此一用語或概念以接引學人。所謂四句，通常指有、無、亦有亦無、非有非無等四句，或指肯定、否定、部分肯定部分否定、兩者均否定等作為判斷一般論議形式的四句。四句之說有十種之多，百非則指百種否定。四句百非都是基於一切判斷與議論之立場而設立的假名概念，然佛法之究極宗旨乃在超越此等假名概念而達於言亡慮絶之境界。故禪林盛傳“離四句絶百非”之名言。傳至今日，禪宗有關四句百非之公案極多，乃參禪辦道之指南。“四句”也叫“四句分別”，即以肯定、否定、復肯定（同時肯定）、復否定（同時否定）等四句來區分諸法之形式。四句，梵語CatusRotika。即由一種標準（A），或二種標準（A與B），把諸法

分為下列四種（四句）：第一句“是 A，非非 A”。第二句“非 A”，第三句“亦 A 亦非 A”，第四句“亦非 A 亦非非 A”。有時非 A 即 B，在任何場合，A 與非 A（或 B）均有相互包含對方之關係。例如對有無而言，可成立“有、無、亦有亦無、非有非無”等四句，稱為有無四句。諸經論，常以此四句法之形式來解釋各種義理，如《中論》卷一之“無生四句”為“不自生，不他生，不共生，不無因生”。《俱舍論》卷二十五之“厭離四句”為“厭而非離，離而非厭，亦厭亦離，非厭非離”。《成惟識論》卷一所舉外道之“一異四句”為“一、異、亦一亦異、非一非異”。《法華文句》卷三之“權實四句”為權、實、亦權亦實、非權非實。此外，對有與空、常與無常、自與他、淨與穢等，均亦可作此四句之分別。

四句之中，第一句為單純肯定，故稱為第一單句；第二句為單純否定，故稱為第二單句；第三句為複合之肯定，故稱為第三俱句、雙亦句；第四句為複合之否定，故稱為第四俱非句、雙非句等。然佛教之理無非僅用此四句分別而把握之，因其為空不可得，故《大乘玄論》卷一云：真諦之理乃“離四句，絶百非”。百非即是對有無等一切概念——加上“非”字，以表示否定之意。這就是說，佛法之真理不僅不宜以四句分別，亦乃超越百非之否定。

“離四句絶百非”，三論宗祇講其理，雖也有“八不中道”、“無得正觀”等等禪觀方便，但也是從第六意識上起修的。禪宗却不然，它從事上來教“離四句絶百非”，要你從本性上去體認。例如學人參禪，禪宗得道的祖師隨舉身邊的茶杯問學人：“這是什麽”，就答：“是茶杯”，禪師便會棒喝。茶杯是諸緣和合而生，茶杯是人對它的命名，茶杯如會説話，它會抗議説：“我是茶杯嗎？名字是你們人取的”。而且中國人叫茶杯，日語、英語、德語……世界各種語名都不相同，可見茶杯本無名，是人們强加其上的，這叫做“增益謗”，謗即過失之意。禪師喝叫學人再參。學人於是再參：“這是什麽，這是什麽”，下次再參禪師，禪師舉茶杯又問：“這是什麽？”學人鑑於上次正面回答説是茶杯，招到棒喝，便反面回答：

“不是茶杯”，當頭又是一棒。茶杯雖是人所命名，但中國人名叫茶杯，已千百年，約定俗成，已成一法，今説不是茶杯，是破一法，這叫做“減損謗”，錯了，再參！學人於是又參，過了一陣，又拜禪師，禪師舉茶杯，還是老問題：“這是什麽”，學人乖巧，回答“也是茶杯，也不是茶杯”。拍、拍、拍，連挨三捧。説是茶杯，又不是茶杯，這是自相矛盾，叫做“相違謗”，錯了，還去參！學人於是還參，又過了多時，還去拜禪師，禪師老問題問，學人想避而不答，怕開口便錯，禪師緊逼直追，不開口也錯，於是避實就虚地回答説：“非是茶杯，非不是茶杯”，這是開玩笑，叫做“戲論謗”，禪師照打不誤，叫學人再參。以上舉例，是我把“四句”公案形象化、程式化地描繪了一番，並不是真正參禪就是如此簡單。上例至少説明以下三點：

第一，一千多年前的禪宗，至少從認識論上，把人們語言的局限性，邏輯思維的局限性看破了。這是什麽，人們用語言、邏輯思維能够回答的形式不外就是這四句：是的，肯定；不是的，否定；亦是亦不是，矛盾；非是非不是，不定。除此四種之外，還能説什麽呢，這不是局限性嗎。

第二，真的没有别的法了嗎？有，這就是悟性認識。禪宗教人認識，要沖刷洗掉常識上的認識，也就是不要人們從意識上去認識，而是從心的本體上去體證。所以參禪，要善知識教護，要注意火候，該緊的時候要收，該松的時候要放。臨濟所謂四料簡：有時奪境不奪人，有時奪人不奪境，有時人境俱奪，有時人境俱不奪，即是。

第三，人們的認識是需要一個過程的，參禪也不例外，也就是説，悟性的認識也是要有一個過程的。所以禪宗的頓悟，也是要經過漸修的。我主張，禪宗的北宗南宗，不可偏廢，頓悟還得從漸修入手，量變而後質變，法爾如此，概莫能外。

5.諸宗圓融與保持本宗派特色的統一：

自從禪宗“一花五葉”爭妍鬥艷、“五家七宗”揚帆競進以來，

禪宗乃至整個中國佛教有了很大的發展，後來亦產生諸多囿於門户之見、派系争端等弊病。石頭希遷、宗密以“回互”、“圓融”精神，力圖整合、協調諸宗派，反映了禪宗宗匠們的憂患意識與站在時代前面的歷史使命感。① 隨着儒、釋、道三家的相互論難，又相互融通，不僅宗門、教下出現融合的新趨勢，佛教諸宗以及佛教與中國傳統文化、世出世法相互圓融亦成為時代的潮流。現代“安祥禪”、“現代禪”、“生活禪”的出現，即是明證。然而，由於片面强調圓融的結果，又出現磨滅宗派特色、削弱佛教（包括禪宗）淨化人心、化世導俗的主體功能與品格的現象。佛教變成單純的“文化”、“文物”、“超度亡靈”，甚至成為借“廟産辦學”、“借佛生財”的謀利工具，終於導致近代佛教的危機。這是二十世紀禪宗乃至當今佛教面臨的十分迫切的問題。為佛教事業的長久之計，更為莊嚴國土、振興中華計，應當既重視諸宗圓融、世出世法融通，又要保持、“發揚佛教優良傳統”②，發揮本宗派教義、門風中的特色。這種特色越鮮明，越有利於濟世導俗，利國利民。所謂“十字街頭與人相逢，千峰頂上握手”③ 是也。

6.把握禪的精髓，堅持學佛與做人的統一。

禪的精髓是什麽？開悟是不是有一客觀標準？怎樣來檢驗、鑑定呢？古德修禪，没有不講證量的，没有不講印證的。現在悟道大德不多，真參實修者少，善知識難求，又有誰來證明你開悟未開悟呢？古德言禪，未過來的人，開口便錯，動念即乖，就是不開口也錯，不動念也乖。不立文字，不假語言，妙高峰上，不許有半點葛藤，哪裏還允許有一個什麽客觀標準呢？但是，方便為究竟，當今之機，為恢復南北漸頓圓融之禪教，為針對禪宗狂妄之弊，為現代熙熙攘攘之人找一盞照亮心路的明燈，找一副清凉心靈的淨化劑，

---

① 參聖輝、寶曇法師 1996 年 11 月在“石頭希遷及曹洞禪學術研討會”上的發言，見《石頭希遷及曹洞禪》一書，嶽麓書社 1997 年 12 月版，第 3、12 頁。

② 毛澤東語。見王興國：《毛澤東與佛教》。中國書籍出版社 1996 年版，第 198 頁。

③ 白雲守端語，參本書臨濟法門（三）白雲守端一節。

也為初首之士入禪之便利，我斗膽地提出一個證量標準，仰仗十方三世一切諸佛菩薩及歷代祖師加持，不違西來之意，以契東土之機。但率平常之心，自明喫茶之道。此亦不過借指指月，幸勿執此為月可矣。

從哲學的認識上來說，我以為眼耳鼻舌身前五識屬於感性認識，第六意識屬於理性認識，第六意識之根即第七識屬於悟性認識，第八識種子識屬於本性或自性認識。八識之中，第七末那識常執第八識的相分以為自內我，這就是俱生我執。正由於第七識恒審思量，抓住“自我”不放，以致人們從呱呱墮地起一直到呼吸道斷一命嗚呼，再受後有，它總是“我的，我的”不停。第八識提供的一切種子、信息、原材料、原動力，通過第七末那識意根時，它的導向總是“我的，我的”，以致第六識乃至前五識，也就跟着意根的導向指示，無不“我的，我的”。這就是最頑固的根本無明，就是人的一切煩惱的根本。所謂開悟，就是要把第七識意根的導向，由“我的，我的”轉變到“無我”這個方面來，也就是轉第七識為平等性智，真正無分別心，真正沒有“我的，我的”執著，那就是真正開悟了。否則，動作云為，靈魂深處的意識之根，老是“我的，我的”，試問它能够悟出一個什麽境界來！這與禪根本風馬牛不相及，又何止相差十萬八千里呢？學佛先要做人，修禪就要實證，不能無我為人，就根本無法入禪之門。

另外，這裏順便談談禪與拳的統一問題。

在坐禪中，常有攀緣散亂、昏沉、無記三大病魔，需要調伏。就是坐禪，也必須鍛煉體魄，健康强壯，加之有護身、護寺、護法、護國等客觀環境的要求和御外的需要，因此配合靜功而有動功之種種武術拳術，此少林易筋經、少林拳等之所由作也。然此等拳術武術都是服務、從屬於修禪的。至於說拳中有禪，禪拳合一，乃至武術禪者，亦莫非以禪而使用拳術武術，或從拳中武中悟禪，而禪仍是一切中之一切，根本中之根本也。因禪乃實相般若，有體有相有用，拳術武術不過其中一端耳，猶之禪詩禪畫，也不過是禪之

一端一樣。因是之故，趙樸初大德參少林寺時曾咏詩曰："天下稱第一，是禪不是拳。"有人把少林叢林看作是武林，"少林以拳為天下第一"，那是顛倒本末，不合祖師西來之意的。清代雍正皇帝御批河東總督王士俊修好少林寺，其批文曰："豫省少林寺，乃初祖達摩之首創，聞頹廢不堪，此寺應可修建一大叢林。"後來看了王士俊修建圖畫，没有把少林寺附近周圍納入規劃，没有把亂使拳棒不守清規的閑散俗僧管理起來，又批道："向來省直房頭，類多不守清規，妄行生事，為釋門敗類。今少林寺既行修建，成一叢林，即不應令此等房頭散處寺外，難於稽查管束。"後來又向王特别指出："所委人員，可擇向來有些信心、知因果者辦理，不可令謗佛詆僧造業輩勉强從事，令招惡報。"作為少林寺的"殷鑑"，雍正的批示，還是很有現實意義的。

四

本書的寫作，力求在以下幾方面較現有的研究成果有所突破，有所前進：

1．以般若為紅線，貫穿全書。一部佛教宗派發展史，不是史料的堆積或匯編，不是歷史事件的凑合，而是由一根紅線貫穿，有血有肉、生動活潑的興衰、發展史。也就是説，歷史是遵循着它的内在邏輯（客觀邏輯）而發展的。如前所説，禪宗是中國佛教中以弘傳達摩以來所傳的祖師禪的一個重要宗派。其精髓在於般若，在於實相般若的直接證悟。這一根紅線貫穿全部禪宗的興衰、發展史。中國禪宗史的分期大體上可以分為：傳入期（達摩）、成長期（從道信、弘忍到慧能、神秀）、成熟期（五家分燈）、産果期（宋明理學、全真道教）、新弘期（近現代）五個時期。般若這根紅線，貫穿於這五個時期的全過程中。掌握了這根紅線，就能綱舉目張，對於禪宗南北頓漸之争的實質就能比較正確地把握。對於禪宗由不立文字到不離文字，對於如來禪與祖師禪，禪宗的宗門與教下的争

論、禪宗與淨土的爭論、禪與拳的矛盾，以及今後禪宗的宏揚和發展趨勢等等問題，都能有正確的答案。離開了這一根紅線，就會如墮十里雲霧，身在禪史之中，不識禪史的本來面目。如此來貫穿禪宗宗派源流發展史，在國內外還算是一種新的嘗試。

2．比較充分地佔有史料，觀點、評價力求持之有故，持平公允。對於禪宗的開山祖，主要有佛陀扇多、達摩、弘忍、慧能、道一五種觀點。我們通過研究，主張達摩為開山祖師，五祖弘忍對禪宗的建立有重要建樹，到六祖慧能時，標志着中國禪宗的建立。對南能北秀、南北頓漸之爭，我們既肯定北秀、漸修的歷史地位及其不可缺少的作用，又指出南能、頓悟比北秀、漸修法門更究竟，而且頓悟之後還要漸修，不能祇要慧能，不要神秀；祇要頓悟，不要漸修。對於胡適與鈴木大拙關於歷史考證與直接證悟之爭，我們既肯定歷史考證的必要性，也指明參禪的根本在於直接證悟；既不立文字，又不離文字的助緣；對於公案、頌古、參話頭等給予恰當的評價。對於歷史上的其它爭論也給予比較公允、客觀的評價，相信當能為佛教界、學術界大多數人所認同。對於黃龍宗派的研究，以及曹洞宗在近代的傳承，我們通過實際調查，依據海內孤本《黃龍宗譜》，補充了大量第一手資料，填補了以往研究中的重要空白與不足；對於宗派傳承表，在繼承前人的研究成果的基礎上，作了一些重要的補充，希望能對教內外廣大研究者、參學者有所裨益。

3．對禪的詮釋和禪宗宗派傳承、流衍，力求從社會經濟、政治及文化發展的氛圍，從大文化的角度進行考察。例如：對洞山良价、曹山本寂開創的曹洞宗，我們即從公元八～九世紀的大文化背景，從三代祖師培育、催生一個宗派進行論述；對大陽警玄委托臨濟宗的浮山法遠代覓曹洞傳人，以及天童如淨將禪法傳給日僧永平道元，對十三世紀曹洞宗在南方的衰微和在北地的興盛，都力求從當時社會、民族矛盾、文化氛圍進行分析，使人們對於各宗派的流衍、盛衰的底蘊及其歷史經驗有清晰的瞭解，得到更合理的解釋。對於宗派創立的標準，是否應傳法給其人，其客觀依據等，也作了

有益的嘗試和探討。

4．把禪宗宗派源流研究的下限由清代拉到近現代，使其來龍去脈更清晰、完整。過去一些禪史、佛教史，限於當時諸多因緣，往往寫到清代末就打止了，對於本世紀以來的發展脈絡，往往付之闕如。歷史的車輪已經駛近二十世紀末，行將跨入下一個嶄新的世紀。處於世紀之交，我們有責任、也有條件把本世紀的禪宗發展脈絡理清楚，向世人作一番交待。因此，我們對於臨濟宗、曹洞宗在近現代的傳承，尤其是敬安、圓瑛、太虛、虛雲、來果、正果、明真、印順等禪師的禪學，都儘可能加以論述。書末附有《近百年來中國禪宗大事記》，也對近現代禪宗的發展作了一些梳理，為讀者的閱讀提供新的更完整的資料，更貼近現代生活。

禪本來是不可說的，但是它一旦付之修行的實踐，溶入禪者的血液，形之於文字，影響及於社會的經濟、政治、科學、文化、習俗等方面，它又是可以說，可以研究、批評、探討的。我們這一部探索性的著作，期望得到教內以及學術界、文化界大德、同仁們的批評與指正。“佛法在世間，不離世間覺。”願世出世間的覺者都能為推動中國禪學研究和禪宗的弘傳、發展貢獻力量，願禪學的研究，禪宗的發展更好、更當機地適應現代化建設，更好造福於人類、衆生，造福於二十一世紀。

第一章 禪宗之源

——從達摩到弘忍

本世紀初，隨着敦煌禪籍的發現和研究，禪宗及其宗派源流問題，日益引起世人的關注，尤其是中日佛教學者的高度重視。有關禪、禪學、禪宗的研究著作不斷湧現，這就為深入研究禪宗宗派源流奠定了堅實的基礎。

一、諸說紛紜

禪、禪學、禪宗是相互關聯而又各不相同的一系列概念。禪是古印度宗教通過打坐使心念安定下來的實踐。在釋迦牟尼以前，印度即有以生天為坐禪目的的思想；至釋迦牟尼時，始展開遠離苦樂兩邊，以達中道涅槃為目的之禪。此後，印度佛教的禪觀思想日趨發達，無數禪經應運而生。漢末傳入中國的禪經，多系傳承小乘系統的禪觀思想，劉宋求那跋陀羅譯出四卷《楞伽經》，即列愚夫所行禪、觀察義禪、攀緣禪、如來禪四種禪。菩提達摩（即達摩多羅）所傳（東晉佛陀跋陀羅所譯）《禪經》（二卷），即弘傳《楞伽經》所說自性清淨禪。禪學是關於修禪定的學說，而禪宗則是以達摩為初祖、以直探心源、見性成佛為宗旨的大乘佛教宗派。中國禪宗的創立，有佛陀扇多說、達摩說、道信弘忍說、六祖惠能說、馬祖道一說等。

第一、佛陀扇多說。太虛大師持此說。太虛《與胡適之論菩提達摩書》說："禪宗所奉為初祖的事實上人物，應是先在嵩山少林寺為魏君臣道俗舉奉為大禪師的佛陀扇多。"其證據為：（一）奇異

的禪風，為佛陀扇多後漸昌；（二）傳達摩與流支不合，然此實為扇多與流支議《地論》不合之故事；（三）三祖神光——慧可，即傳扇多禪的慧光律師，一名拆成二名。①

第二、達摩說。唐道宣最早持此說。他在《大通禪師碑銘》中列出達摩——慧可——僧璨的傳法譜系；神秀則以僧璨——道信——弘忍——神秀上承於達摩；玄賾《弘忍傳》載：忍臨終（674，高宗咸亨五年）時說，弘忍的弟子，有十人可傳其教法：（一）神秀；（二）資州智詵；（三）白松山劉主簿；（四）莘州惠藏；（五）隨州惠約；（六）嵩山老安；（七）潞州法如；（八）韶州惠能；（九）揚州高麗僧智德；（十）越州義方；而玄賾自己受弘忍的托付，自然也應躋身十一位高足之列了。中國近代佛學專家湯用彤先生亦主張："菩提達摩於梁武帝時來華，是為中國禪宗初祖。"② 近代日本學者忽滑谷快天即主張"菩提達摩以前印度非有禪宗"，"達摩之教旨有二入四行，其中理入思想之發達，六代相傳，成泛神論之精髓，所謂純禪時代是也"。③ 他把菩提達摩看做中國禪宗的創始者，以其"二入四行"作為純禪時代的標誌。

第三、道信、弘忍說。今人杜繼文先生等持此說。他說："從菩提達摩來華至隋朝的僧璨，可看作是禪宗的醞釀期；至唐朝的道信、弘忍，是禪宗的正式形成期；到慧能、神秀分立南宗、北宗及以後南宗獨盛天下，都可以看作是禪宗的發展期。"認為"禪宗的真正發端者"是道信，使禪宗成為全國最大宗派的是弘忍。④ 他論定禪宗的正式形成在道信、弘忍時期。

第四、六祖慧能說。中國佛教界印順、東初法師和日本禪師鈴木大拙等均持此說。印順法師說："渾樸忠誠"、"簡陋貧乏"，"確

① 《海潮音》1928年第7期第7頁。
② 湯用彤：《隋唐佛教史稿》，中華書局1982年版，第186頁。
③ 忽滑谷快天：《中國禪學思想史》，朱謙之譯，上海古籍出版社1994年版，第879頁。
④ 見杜繼文主編《佛教史》，中國社會科學出版社1991年版，第308頁。

能樹一代之風者，岭南盧慧能也。”東初法師説：“有六祖惠能大師，始有中國之禪宗也。”① 日本禪師鈴木大拙説：“慧能是禪學史中的一位先驅，從某些方面來説，我們不妨將他視作中國禪的初祖。”② 一些日本學者亦認為中國禪的展開始於慧能門下乃為歷史的事實，中國禪的真正展開，為青原行思與南嶽懷讓二法系。

第五、馬祖道一説。胡適之先生及今人潘桂明先生主此説。胡適先生本世紀以來對禪宗的史料的考證以及對達摩、惠能、神會的研究作了大量工作，在中外學術界有很大的影響。他在《論禪宗史的綱領》中説：“達摩一宗亦是一種過渡時期的禪。此項半中半印的禪，盛行於陳、隋之間，隋時尤盛行。到唐之慧能、道一，纔可説是中國禪。中國禪之中，道家自然主義的成分最多。道一門下不久成為正統。‘中國禪’至此始完全成立。”③ 潘桂明亦認為：“馬祖道一可以説是中國禪宗的真正代表之一，他的禪學在中國禪宗史上具有十分重要的意義，佔有不可忽視的地位。”④

以上諸説紛紜，莫衷一是。儘管各有其側重點，有其内在的立論根據，但都可作為研究的參考。我們認為，判斷一個佛教宗派是否形成，主要看：（一）立宗者的宗旨，是否有比較系統的綱領、著作，是否有比較明確、一貫的宗旨；（二）該宗派是否有比較固定的、有組織的、有經常性活動的道場；（三）是否有比較獨特的道風，開風氣之先；（四）是否有系統的傳承者。據此，我們認為：達摩為中土禪宗的開拓者，道信、弘忍對中國禪宗的建立有卓越的貢獻；慧能為中國禪宗的實際創立者；而對於達摩以前之禪學也應給予足够的重視。茲先述達摩以前中土禪學之傳承。

---

① 釋印順：《中國佛教史略》，下編之九第 2 頁；《中國禪宗歷史之演變》，見《禪宗思想與歷史》，《現代佛教學術叢刊》第 52 册，第 288 頁。

② 鈴木大拙：《禪，敬答胡適博士》，《鈴木大拙禪論集》，見李淼編著：《中國禪宗大全》第 106 頁。

③ 《胡適文存》，第三集卷四。

④ 潘桂明：《中國禪宗思想歷程》，今日中國出版社 1992 年版，第 222 頁。

二、達摩前中土禪法

中國禪宗之興起，在達摩東渡以後；而達摩以前，中土就有禪學流行，這是學術、佛教界比較一致的看法。[①] 至於這一時期禪學的傳承，太虛大師主張此期禪學為“依教修心禪”，將早期禪學分為安般、五門、念佛、實相禪四類；東初法師着重以安士高、鳩摩羅什、佛陀跋陀羅（覺賢）為代表；忽滑谷快天則以“祖師禪勃興之準備時代”進行概括，分十二章進行論述。茲參照太虛四分法進行論述。[②]

（一）安般禪：依據安清（安士高）譯《安般守意經》、《陰持入經》等經典，數息修禪，稱安般禪。為漢、魏、晉初修習之禪法。

安清，字世高（又作士高），安息國人（印度西北波斯，今伊朗土古王國之王子），幼以孝行著稱，父歿後，將王位讓其叔，皈依佛門。後漢桓帝建和二年（148）經西域至洛陽，為佛教傳入中國初期傑出的翻譯家、禪學者。至靈帝建寧三年（170），共二十多年，譯出經典三十四部四十卷。[③] 其有關於禪學者，如《大安般守意經》（二卷）、《禪行法想經》（一卷）、《大十二門經》（一卷）、《小十二門經》（一卷）、《禪定方便次第法經》（一卷）、《禪行三十七品經》（一卷）。世高“博曉經藏，尤精阿毗曇學，諷持《禪經》，略盡其妙。既而游方弘化，徧歷諸國，以漢桓之初始至中夏，才悟機敏，一聞能達……於是宣譯衆經，改梵為漢，出《安般守意》、《陰持入經》、大小《十二門》及百六十品。初外國三藏衆護選述經

① 參忽滑谷快天：《中國禪學思想史》；太虛：《中國佛學的特質在禪》；東初：《中國禪學歷史之演變》；曾普信：《中國禪學小史》等著作、論文。

② 參附錄一《達摩前中土禪法之傳承》。

③ 據《出三藏記集》，道安錄載第35部第41卷。隋費長房《歷代三寶記》載第176部第197卷，不甚可靠。

要為二十七章，高乃剖析護所集七章，譯為漢文，即《道地經》也。其先後所出經論，凡三十九部，義理明析，文字公正，辯而不華，質而不野，凡在讀者，皆亹亹而不倦焉。高窮理盡性，自識緣業，多有神跡，世莫能量。”世高譯經，“為群譯之首，安公以為：若及面稟，不異見聖！”① 可見對他譯經、禪學評價之高。安世高精於阿毗曇學，主要傳播小乘佛教說一切有部之毗曇學和禪定理論，為我國早期佛教的傳播奠定基礎，亦為將禪觀帶入中國之第一人。他專講禪法的佛典《安般守意經》，是專門介紹安那般那禪（“安那”為出息，“般那”為入息，安那般那，簡稱安般，即呼吸，也就是“數息觀”）；大小《十二門論》則介紹“四靜慮”、“四無量”和“四無色定”三類禪法。重點在數息修禪，克服“貪、瞋、癡”三毒，超脱生死。弘揚這些禪法的，有漢末、三國南陽（今河南）韓林、潁川（今河南）皮業、會稽（今紹興）陳慧、東吴（今江蘇）康僧會，西晉竺法護、支愍度，東晉謝敷、道安等。

安世高之禪法，是依禪師僧伽羅刹的傳承，以四念住貫穿五門（即五停心）而修習。他從羅刹大本《修行道地經》抄譯 37 條，着重在身念住，破除人我執，另譯大小《安般經》（經中將十六特勝和四念住相聯繫）。其所傳禪法符合上座部佛教（特別是化地一派）用念住統攝道支的精神。晉道安見僧伽羅刹《修行道地經》（竺法護譯）的全譯本，又從六部《阿含經》的翻譯上理會聲聞乘的體系，對於安世高所譯禪法有了更深刻的瞭解。他註解了這些譯本，並一一作序，主要有《大道地經註》等七種。《大安般守意經》最重要，由康僧會註解、道安註釋而行於世。

（二）五門禪：依佛陀密譯《五門禪法要略》而修五停觀之禪法，叫五門禪。五停心，即對治多貪的不淨觀、多瞋的慈悲觀、多癡的因緣觀、散亂的數息觀、多慢的五陰、十二入、十八界分析無我觀。其中第五門，當時已改為大乘念佛觀。此觀論之甚詳，有觀

① 梁慧皎：《高僧傳》卷一，中華書局 1992 年版，第 4－5 頁。

頂上（或臍間）出一佛、二佛乃至五方五佛之別。念佛觀，已成為後來求密法之基礎。同時，鳩摩羅什譯有僧護著《坐禪三昧經》，並自集《禪法要略》；覺賢譯有達摩多羅《禪經》，安陽侯沮渠京聲（居士）譯有佛大先《禪秘要治病法》。玄高從佛陀受學，禪功甚高，深得時主敬信。魏孝文帝崇敬佛陀扇多，造少林寺授徒修禪。曇摩耶舍在江陵大弘禪業。僧稠從佛陀弟子道房修習禪法，佛陀贊為“葱岭以東修禪第一”。當時帝王欲專弘禪法，盡廢經律，僧稠以“禪律相通”相諫，乃得免。可見，當時禪法已有相當的發展。

覺賢譯達摩多羅《禪經》，其内容，先列數息之法，次舉種種過失，名方便道退；次列舉昏沉、散亂等等障礙，名勝道退。於數息行進步為方便住，心得少分寂止而住，名勝道住。數息功夫熟而成就六妙門，為方便陞進，暖、頂、忍、世第一法成，見道、修道、無學道，無色定、得八背捨、十一切入，光明充四體，從四體放光明，有入息三摩提，充滿下方，出息三摩提，充滿上方等功德，為勝道陞進。數息從一至十，心定不亂；或捨二出息，數次入息，如是次第，數十之入息，心意不亂，或越十之出息，數次之入息，至十不失至念，於數息得自在，覺知其長短，全十六特勝為方便道決定。觀察四大之損壞有情無情，知三界諸法皆苦，證四諦理，不失清浄心，為勝道決定。次説不浄觀之退、住、陞進、決定，詳説四禪、五神通、四無量三昧，觀五陰，觀六入，觀十二因緣。其思想中核為小乘，而兼帶大乘之風。

沮渠安陽侯，是河西王蒙遜之從弟。少時嘗渡流沙到于闐國，於衢摩帝大寺，遇天竺法師佛陀斯那，諮問道義。佛陀斯那本學大乘，天才秀出，能誦半億偈，明瞭禪法，西方諸國稱他為“人中師子”。安陽侯從其學《禪要秘密治病經》胡本，口誦通利，東歸河西後，譯出漢文《禪要》。數年後，魏拓跋燾伐凉州，安陽宗國殄滅，遂南奔於宋，游上塔寺，以居士自畢。

玄高（402—444），生於後秦弘始四年（402），十二歲出家，十五歲為山僧説法，受戒後專精禪律，後往石羊寺拜佛陀跋陀羅為

師，旬日而入其堂奧。乃杖策游西秦，隱居麥積山，從曇無毗禪師受學，得其真傳。後無毗西返舍夷，有二惡比丘誣玄高"蓄聚徒衆，將為國災"，玄高被擯，往河北林陽堂山。高徒衆三百，禪慧彌新，入堂者十二人。後河南王及太子採納曇弘法師之言，赫然悔愧，即遣使迎高還邑，尊為國師。河南化畢，進游凉土，沮渠蒙遜深相敬事。時西海有樊會僧印六，從高受學，志狹量褊，得少為足，便謂已得羅漢，頓盡禪門。高乃密以神力，令印六於定中，備見十方無極世界諸佛所説法門不同，印六於一夏尋其法門，永不能盡，方知定水無底，大生愧懼。後隨魏拓跋燾舅陽平生杜超達平城，大流法化。太子拓跋晃事高為師，晃一時被讒，為父所疑；崔皓、寇謙之先得寵於燾，恐晃篡承之日，奪其威柄，乃譖云："太子實有謀心，故勾結玄高；若不誅除，必為所害。"燾大怒，收高。高密與弟子云："佛法應衰，吾與崇公首當其禍乎！"遂與凉州沙門慧崇於太平五年（444）九月同被害，時高年僅四十三歲。太平七年（446）燾毀滅佛法。①

禪法傳入中土初期，一方面憑借其究竟解脱法門，吸引徒衆，另方面間或也借助其神秘的定力、奇異神通，增加其吸引力。這樣一來，與道家蜕化、服食、以呪術攝衆難免發生沖突，乃至引起道士妒忌，引發教權之争，導致統治者的偏聽偏信而毀佛。僧稠修定，略顯其神通，亦是一例。

僧稠（480—560）俗姓孫，原出昌黎，後居巨鹿之瓌陶，性度純懿，孝信知名，而勤學世典，備通經史，征為大學博士，講解墳索，聲蓋朝廷。後一覽佛經，渙然神解。年二十八，投巨鹿景明寺僧寔法師出家落髮。初從跋陀之神足道房禪師受行止觀。既受禪法，北游定州嘉魚山，旬日攝心，果然入定。常依涅槃聖行念處法，乃至眠夢覺見，都無欲望。居五夏，又詣趙州漳洪山道朋禪師，受十六特勝法，鑽仰積年，節食鞭心，九旬一食，米惟四斗。

① 《高僧傳》卷十一本傳，見《歷代高僧傳》第397頁。

或煮食未熟，攝心入定，動移晷漏，前食並為禽獸所噉。又常修死想，遭賊怖之，了無畏色。受戒而返，嘗於鵲山靜處，感神來燒，抱肩築腰，氣噓頂上，稠以死要心，因證深定，九日不起，後從定覺，情想澄然，究略世間，全無樂者。便往少林寺參謁跋陀禪師，呈己所證。跋陀曰："自葱岭以東，禪學之最，汝其人矣。"乃更授深要，即住嵩嶽寺，僧有百人。後詣懷州西王屋山修習前法，肯青羅山，屢入定，每以七日為期。又移懷州馬頭山，魏孝明帝夙承令德，前後三召，乃辭；魏孝武帝永熙元年（532）既召不出，亦於尚書谷為立禪室，集徒供養。又北轉常山定州，燕趙之境，道味通被。齊文宣天保二年（551），詔令師赴鄴教化，逐拂衣出山。稠年過七十，神宇清曠，帝扶接入內，為論正理，因説三界本空，國土亦爾，榮華世相，不可常保，廣説四念處法，帝聞之，即受禪道，不久便證深定，停止禁中四十餘日。天保三年（552），又勅於鄴城西南八十里龍山之陽為構雲門寺以居之，兼為石窟大寺主，兩任綱位，練衆將千，供事繁委，充諸山谷。又令國內諸州別置禪肆，令達禪念慧者，就為教授，時揚講誦。帝以國儲三分之一供奉三寶，常率其羽衛，故幸參覲，稠處小房宴坐，都不迎、送。黄門侍郎李獎與諸大德請示禪要，因為撰《止觀法》（二卷）。齊乾明元年（560）四月無疾卒於山寺，春秋八十一。初勅造寺，面方十里，令息心之士間道經行，稠曰："十里太廣，損妨居民，恐非遠濟，請半減之。"勅乃以方五里為定。暇日，帝謂："弟子未見佛之靈異，頗得睹不?"稠曰："靈異之事非沙門所宜。"帝强之，乃投袈裟於地，帝使數十人舉之不能動，稠命沙彌取之，初無重焉，因彌篤信。[①]

（三）念佛禪：指為修習禪定而念佛的法門。後漢末，與安世高同時，有支婁迦讖者，譯《般舟三昧經》，以不坐不卧而長行念佛，稱長行念佛三昧。支婁迦讖譯《首楞嚴三昧經》，亦是弘揚念

① 《續高僧傳》卷十六，見《歷代高僧傳》第553頁。

佛三昧法門的。道安以前，有僧顯禪師在禪定親見彌陀，往生淨土。道安法師修安般禪，後又稱彌勒名，誓生兜率，所以念佛禪在慧遠前已有萌芽。

廬山慧遠專主念佛禪。慧遠（334—416），山西雁門樓煩人。年十三，隨舅令孤氏游學河南許洛，專通六經，尤善老莊。二十一歲入山西太行、恒山，聽釋道安講《般若》，豁然有悟，乃嘆曰："儒道九流，皆粃糠耳！"與弟慧持落髮為弟子。後與同學四百多人，隨道安往襄陽。前秦建元十五年（379），苻堅軍陷襄陽，偕道安返長安。慧遠別師，弟子數十人往荊州，住上明寺。東晉太元六年（381）始入廬山，駐足西林寺。江州刺史桓伊於太元十一年（386）在廬山東建東林寺，充慧遠息心之所。太元十六年（391）請僧伽提婆至廬山譯經，翌年遣弟子支法領等往西域求經。慧遠聲望遠聞，四方僧俗不期而集。初經流江東，多有未備，禪法無聞，律藏殘缺，遠乃令弟子法淨、法領等遠尋衆經，逾越沙雪，曠歲方反，皆獲梵本，得以傳譯。昔安法師在關，請曇摩難提出《阿毗曇心》，其人未善晉言，頗多疑滯。後有罽賓沙門僧伽提婆博識衆典，遠請重譯《阿毗曇心》及《三法度論》，於是二學乃興，並制序標宗，貽於學者，孜孜為道，務在弘法。每逢西域一賓，則懇惻諮訪。聞羅什入關，即遣書通好。外國衆僧咸稱漢地有大乘道士，每至燒香禮拜，輒東南稽首，向心廬嶽。東晉元興元年（402）七月，以劉遺民等十八賢為上首，同志一百二十三人，在般若臺精舍彌陀佛像前，立誓共期生西方而修念佛三昧，即廬山白蓮社，為結社念佛的首創。翌年，桓玄於江東稱王，令沙門跪拜王者，慧遠撰《沙王不拜王者論》以駁之。又著有《大乘大義章》、《大智度論要略》、《法性論》。對於般若的流通亦甚致力，效師道安弘宣般若，又與鳩摩羅什及佛陀跋陀羅唱和，對禪法頗有影響。慧遠卜居廬山三十年，未嘗下山，送客亦足不過虎溪。東晉義熙十二年（416）八十三歲入滅。其參禪念佛，不是口唱念佛，而是一心專念，止寂他想，則鑑照之智自發，而得觀見佛之境界。他弘通念佛禪而開禪淨

一致之端，為後世念佛禪之祖。

而鳩摩羅什（344—413）則譯出《大品般若》、《法華》、《中論》、《百論》、《十二門論》、《禪經》等，門徒八百餘人，盛唱空宗。什之父鳩摩炎從天竺來居龜茲，被尊為國師，娶龜茲王妹而生羅什。什七歲隨母出家，誦習毗曇，九歲隨母至罽賓，遇盤頭達多受《阿含》，以俊才為國土所重。十二歲母携歸龜茲，至沙勒國停一年，學《毗曇論》，受《六足論》。時有須利耶蘇摩深通大乘，羅什師之而究明摩訶衍，受誦《中論》、《百論》等。既而被龜茲王迎歸，弘演空宗。其母獨往天竺，而什留龜茲誦大乘經論，陞座説法，道譽遠聞。前秦建元十八年（382），苻堅遣吕光大破龜茲，獲羅什。弘始三年（401），秦王姚興遣使迎什，同年十二月二十日入長安，以國師禮什，於西明閣及逍遥園從事譯經，釋僧叡、僧肇等八百餘人咨受其旨，篤信之士請於長安譯出衆經。於是義學沙門雲集，受業者三千餘人。弘始十五年（413）入寂於長安大寺。所譯經主要有：《摩訶般若波羅蜜經》（四十卷）、《小品般若波羅蜜經》（十卷）、《金剛般若波羅蜜經》（一卷）、《摩訶般若波羅蜜大明呪經》（一卷）、《妙法蓮華經》（八卷）、《維摩詰所説經》（三卷）、《梵網經》（二卷）、《大智度論》（一百卷）、《中論》（四卷）、《百論》（二卷）、《禪法要解》（二卷），《禪經》（與《坐禪三昧經》同，三卷），《禪法要》（一卷）、《禪秘要經》（三卷）、《思維要略法經》（一卷）等。

僧肇、道生是羅什門下最有力的兩大弟子。僧肇（384—414），京兆人，家貧，以傭書為業。遂因繕寫，乃歷觀歷史，備盡墳籍，志好玄微，每以老莊為心要。嘗贊《老子》"美則美矣……猶未盡善"，後見舊《維摩經》，"始知所歸"。其著《涅槃無名論》曰："會萬物為己者，其惟聖人"，又説："淨名曰：不離煩惱而得涅槃；天女曰：不出魔界而入佛界。然則玄道在於妙悟，即真則有無齊觀，齊觀則彼己莫二，所以天地與我同根，萬物與我一體。"其《物不遷論》，倡動静一如，事理不二之妙諦，與禪家"現實即實

在”同一旨趣。其《寶藏論》妙悟於言外，古今獨步。其《維摩經註》說：“終日說而未嘗說也，終日聞而未嘗聞也，”即禪家“不以一法示人”；“諸有所作，舉足下足，當知皆從道場來”，是“佛法即世間法”的妙諦；其言“行淨則衆生淨，衆生淨則佛土淨”，為禪家“惟心淨土”之極則。這些，都說明僧肇之學對後世影響甚大。

道生（355—434）為羅什另一大弟子。本姓魏，鉅鹿（河北平鄉）人，寓居彭城（江蘇銅山），家世仕族。幼而穎悟，後歸依沙門竺法汰。年在志學，便登講座。年至具戒，初入廬山七年，鑽研群經，萬里隨法不憚疲勞。後與慧叡、慧嚴同游長安，從什公受業，還都止青園寺，校閱真俗，研思因果，乃立善不受報、頓悟成佛之旨。又著《二諦論》、《佛性當有論》、《法身無色論》、《佛無淨土論》、《應有緣論》等，籠罩舊說，妙有淵旨。時六卷《涅槃經》先到京都，道生剖析經理，洞入幽微，乃倡“一闡提人皆得成佛”，孤明先發，獨見忤衆，被擯而遣之，自認所說與實相不相違，遂拂衣而去。初投虎丘山，銷影巖岫，山中僧衆咸共敬服。後大本《涅槃經》至南京，果稱“闡提悉有佛性”，與前所說合若符契，乃陞座講說，聽衆莫不悟悅。宋元嘉十一年（434）逝於廬山精舍法座。京邑諸僧內慚自疚，追而信服。

廬山慧遠之後，專主念佛禪者，後有曇鸞、道綽、善導承其緒。曇鸞法師（476—?）因講《大集經》而致病，乃欲修得長生，再弘大集。他本為北魏人，因求長生術，故至南朝梁地。時南朝人以為他是奸細，乃報於梁武帝。帝因請其說法，並問南來之意，鸞謂南方有為練氣修仙所宗之陶隱居（陶弘景），欲從之而修長生。武帝乃聽其往訪陶隱居，得長生術，又返北方。在洛陽遇菩提流支，流支菲薄中國仙術而授《觀無量壽經》，並謂依此修必得長壽。鸞法師遂焚仙術，回河西專修《無量壽佛》法，廣弘傳之。隋朝道綽法師原修習禪定，因讀鸞法師遺著，遂決定專修淨土，持久念佛。此念佛法門唐朝時則善導法師弘揚最盛，後為日本淨土宗所繼

承。

（四）實相禪：即依《般若》、《法華》修空觀（實相觀）之禪法。名出羅什《禪法要略》。羅什傳述禪之觀法，用為實地修行的，則為慧文、慧思、智顗諸師相承，立中道實相禪。

北齊慧文（約在535—557前後）禪師，學徒數百，衆法清肅，道術高尚。慧思（514～577）乃往依止。慧文依《中論》、《智論》而修禪，《中論》從空、假、中的理境上修觀；《智論》倡"三智一心"，即以一心的三觀而觀一境的三諦，一境三諦即諸法實相，一心三觀即是實相禪。慧思從慧文修學，發八觸而得初禪，後放身倚壁未至壁頃，忽然悟入法華三昧，深達實相，遂弘法於南朝。陳光大元年（567）至南嶽，稱前生曾居此處，於故地建"三生塔"，當嶽心建般若寺。後帝迎之至棲玄寺，問辯佛理，師示衆曰："道源不遠，性海非遥，但向己求，莫從他覓，覓即不得，得亦不真。"陳大建九年（577）六月唱佛坐逝南嶽，壽六十四歲。為法華三祖。

智顗禪師（538—597）字德安，生荆州華容陳氏家。十八歲出家，初謁大蘇山慧思禪師，即示普賢道場，為説四安樂行。誦《法華經》，見靈山一會，儼然未散，乃辭思游化。陳大建七年（575）抵建康瓦棺寺，創弘禪法，集一切禪法之大成。僕射徐陵、尚書毛喜等貴望並稟禪旨。陳宣帝詔師居光宅寺；隋開皇九年（589），憩廬山。後過衡峰，届荆部留玉泉寺。開皇十七年（597）歸寂於臺山石城寺。大師造大寺三十六所，命寫經十五藏，著經疏百餘卷，造佛像八十餘萬軀，度僧一萬五千人，五十餘州道俗受菩薩戒者不可勝紀。在陳隋有很大影響。

以上四種禪法，大體上都是依佛教經典而修之禪法，故名"依教修心禪"。這些禪法都離不開如來佛典，故可稱為如來禪，不同於師徒授受、以心傳心、不立文字的"祖師禪"。這些禪法與有一定宗旨、道場、道風、傳承的禪宗，更有很大的距離，但它又為禪宗的創立奠定了基礎。第一、它們都有一套特定的修禪定的方法和觀想方法，如安般禪、五停心觀等，為後來的禪宗所繼承。第二、

其漸悟、頓悟之說，為後來禪宗的建立做了理論的準備，乃至後來隨着禪宗的發展，南北分宗，南北頓漸之争，都與此有密切的關係。第三、以般若智慧（“慧”）與禪定（“定”）的密切結合，為禪宗的建立和發展從教理上打下基礎。禪宗主定慧雙修。定而無慧，則易走火入魔，陷入邪定；慧而無定，則不能成就功德，無法真正得到解脱。依《中論》、《智論》、《法華》、《維摩》而修實相禪，為二者的結合提供了現實的可能。這些，對於從宗旨、道風、道場、傳承上創立禪宗都是必不可少的準備條件。

三、從達摩到弘忍

達摩南來，以《楞伽》傳宗，倡教外别傳之心宗，並傳法慧可，為禪宗的初創時期。慧可後傳僧璨，至道信、弘忍，禪宗始略具規模。

在禪宗創始人諸説中，一個重要問題是：究竟達摩是否實有其人？他是否中土禪宗的初祖？

我們認為，從歷史資料考察，歷史上確有達摩其人，他是中國禪宗之源頭。

（一）達摩其人：

菩提達摩，最早見於史傳的，當推後魏楊衒之撰《洛陽伽藍記》（成書於 547 年）。《記》云：“修梵寺，有金剛，鳩鴿不入，鳥雀不棲。菩提達摩云：得其真相也。”[①] 其真相，當指佛土清淨莊嚴，一塵不染。又説：“永寧寺，熙平元年（516）太后胡氏所立也。……殫土木之功，窮造形之巧。佛事精妙，不可思議。時有西域沙門菩提達摩者，波斯國胡人也，起自荒裔，來游中土；見金盤炫日，光照雲表，寶鐸含風，響出天外，歌咏贊嘆，實是神功。自云年一百五十歲，歷涉諸國，靡不周徧，而此寺精麗，閻浮所無

① 楊衒之：《洛陽伽藍記》，《大正藏》第 51 卷第 1004 頁。

也。極佛境界，並未有此。”達摩“口唱南無，合掌連日”。作者楊衒之反對佛法（唐初傅奕引之入《高識傳》，見《廣弘明集》卷六），但與達摩同時，且當時無禪宗之傳説。這樣一個並不太信佛教的人，記叙達摩贊嘆永平寺，可見其説當比較客觀，達摩確有其人。

唐道宣（596—667）《續高僧傳》説：“菩提達摩，南天竺婆羅門種……通微徹數，定學高之，……初達宋境南越，末又北度至魏，隨其所止，誨以禪教。……自言年一百五十餘歲，游化為務，不測於終。”[①] 道宣雖晚於達摩、楊衒之一百多年，但其時尚無禪宗派系之争，且其治史“仰托周訪，務盡搜揚”，史料比較可信。

據有關比較可信的資料，達摩的生平和學説當如下：菩提達摩，南天竺人（或波斯人）。歷游諸國，南朝宋末達南越，初在江南，後游嵩洛。在洛陽見永寧寺之壯麗，嘆為各國所無，口唱南無，合掌連日。一生隨處誨人禪法。北地道育、慧可從之受學，達摩為之説二入四行。謂入道多途，要惟二種：一是理入，二是行入。借教悟宗，深信含生同一真性，客塵障故，令捨妄歸真，凝住壁觀，無自無他，凡聖等一。堅信不移，不隨他教，與道冥符，寂然無為，名理入也。行入四行，萬行同攝。初報怨行，或遇愛憎，甘心受之，是我宿作，都無怨懟。二隨緣行者，謂於一切境，無喜無怒也。三無所求行者，謂無所貪求。四稱法行者，即性浄圓明之理也。此二入四行，後人録之行世。又嘗以《楞伽》授學者。自云一百五十歲。天平年（534～537）前滅化洛濱，或云遇毒卒。[②] 其著作傳有《少室六門集》上下卷（包括《心經頌》、《破相論》、《二種入》、《安心法門》、《悟心論》、《血脈論》）；另有敦煌出土的《達摩和尚絶觀論》、《釋菩提達摩和尚無心論》、《南天竺菩提達摩禪師

① 唐道宣：《續高僧傳》卷十六《菩提達摩傳》，《大正藏》第 50 卷第 551 頁。

② 參湯用彤：《隋唐佛教史稿》，第 187 頁。遇毒卒事，見《舊唐書·神秀傳》：“達摩遇毒而卒。其年魏使宋雲於葱岭回，見之，門徒發其墓，但有隻履而已。”滅化洛濱，見《續高僧傳·慧可傳》。

觀門》等，當係後人偽托之作。

達摩對禪宗初創的貢獻在於：第一、以《楞伽經》和“二入四行”的理論中“諸佛心為宗”作為立宗的宗旨和經典依據，不同於“依教悟心禪”時期以某些經典修習禪法、禪觀的作法，具有劃時代的開拓意義。第二、以面壁修禪的“壁觀”為獨特的修持法門。第三、以不立文字，教外別傳，師徒授受的形式傳法於慧可。這三點是其主要貢獻。正因為如此，菩提達摩作為禪宗之源、禪宗的初創者，於禪宗歷史上有崇高的地位，是毋容置疑的。當然，由於他還没有建立自己的固定道場，而是隱居深山，行頭陀游方的苦修生活，所以當時還不具備完整形態的禪宗。而他作為建立禪宗的開拓者、先驅者、開山祖師，是當之無愧的。

至於禪門廣泛流傳的釋尊在靈山會上拈花、迦葉微笑的典故，以為禪宗的濫觴，此雖未見史實根據，但北本《涅槃經》卷二説：“佛告諸比丘，有無上正法傳囑摩訶迦葉，迦葉當為諸比丘之大依止，猶如如來為衆生之依止處，”或即釋尊拈花、傳法迦葉説之所本；從迦葉傳至達摩，西天二十八祖之説，亦頗具傳奇色彩。從佛教信仰角度説，這都是確信無疑的。詳情待考。

（二）《楞伽》傳宗

達摩來華，以四卷《楞伽經》傳宗。玄賾一系的淨覺作《楞伽師資記》，列楞伽師的傳法系統是：慧可——僧璨——道信。《續高僧傳》卷十九説：“初達摩師以四卷《楞伽》授慧可（487—593）[①]，曰：‘我觀漢地惟有此經，仁者依行，自得度世。’”《景德傳燈録》卷三也指出，慧可也以《楞伽》四卷，作為傳授僧那、慧滿的“如來心地法門”，認為“惟有此經可以印心”度世。《續高僧傳·法沖傳》説：“可師後，璨師等八人皆説玄理（指《楞伽》），不

① 慧可生卒年，此據慈怡主編：《佛光大辭典》，書目文獻出版社影印佛光山 1989 年版；明復：《中國佛學人名大辭典》（中華書局 1981 年版）附表作 534—577，待考。

出文記。”可見，慧可、僧璨（？—606）[①] 均以《楞伽》大義相傳承。僧璨雖然“蕭然靜坐，不出文記”，[②] 但他們師弟都稱為楞伽師，都用《楞伽》經文印證。道信（580—651）、弘忍（602—675）受《大乘起信論》的影響，提出“一行三昧”之說，似乎更接近《般若》思想。他的著作中引用了許多般若類經典，如《大品》、《文殊般若》、《金剛經》等。比如“我應滅度一切衆生……而無有一衆生實滅度者”等，即引自《金剛經》。可見道信的禪法，正由《楞伽》逐漸地向《金剛經》、《般若》過渡，但《起信論》的最後根據，仍在魏譯《楞伽》的異義上面。弘忍於五祖寺壁間畫《楞伽》變相，同時使門人誦《金剛經》。到了得弘忍真傳的慧能（638—713）那裏，纔改以《金剛經》為傳法的正宗。[③] 因此，大體上說，從達摩到弘忍，均以《楞伽》傳宗，是有根據的。

《楞伽》初譯於曇無讖。其四卷本，今已不傳。南朝宋元嘉二十年（443），求那跋陀羅、慧觀在道場寺譯出四卷本。菩提流支於北魏延昌二年（513）由僧朗、道湛筆受譯出十卷本。宋、魏二譯均在達摩東渡以前出。唐久視（700）中于闐三藏實叉難陀於嵩嶽天中寺譯成七卷，則是達摩逝世以後譯出的。

達摩之所以用四卷《楞伽》傳宗，是因為此經為佛說第一真實了義。蘇軾《楞伽經後記》說：“《楞伽阿跋多羅寶經》，先佛所說微妙第一真實了義。故謂之佛語心品。祖師達摩以付二祖曰：‘吾觀震旦所有經教，惟《楞伽》四卷可以印心，祖祖相授，以為心法。’”[④]

達摩思想的特質，在於認為一切衆生同一真性，為客塵煩惱所

---

① 《中國佛學人名辭典》附表作 591—600；據宋道原《景德傳燈錄》禪文化研究所 1990 年版卷三，當為 495—606，待考。

② 唐淨覺：《楞伽師資記》，《大正藏》第八十五卷第 1286 頁。

③ 張說《大通禪師碑》（《張燕公集》卷十四）則指出：慧能與神秀均以《楞伽》為心要。

④ 《續藏經》第一輯第一編第 25 套第 3 册第 214 頁。

障，不能顯了。這也是《楞伽經》所反復闡明的主旨。《入楞伽經》說："如來藏是清淨相，客塵煩惱垢染不淨。""如來藏自性清淨，具三十二相，在於一切衆生身中，為貪、瞋、癡不實垢染、陰界入衣之所纏裹。如無價寶，垢衣所纏。"① 一切衆生自性，本來具足，這就是《楞伽經·佛語心品》的主旨。楊彦國說："不滅真相，即達摩所傳之一心也。明靈虛徹，亘古亘今，究其本源，無有間雜。……是道也，非從他得，祇是家珍，目前歷歷孤明，認著依前埋没，不須取捨，本自圓成，但離妄緣，即是實際。佛語心品明此而已。"②《楞伽》關於本性本自圓成之義與達摩理入思想完全一致。

道宣記達摩"二入四行"教旨，對理入與行入的前三行較為詳細。對第四行甚簡略，祇說："四、名稱法行，即性淨之理也"。③《楞伽師資記》則補充稱法行說："性淨之理，因之為法。此理衆相斯空，無染無著，無此無彼。……智者能信解此理，應當稱法而行。法體無慳於身命，則行檀舍施，行無悋惜。……檀度既爾，餘五亦然。為除妄想，修行六度，而無所行，是為稱法行。"他主張通過理入以安心，行入以踐履。踐履則對從前所作惡業及其苦惱果報，受之不疑；對現在的苦樂遭遇得失，不予計較，對未來也不貪着，無所求；能這樣行事，以至行無所行，即是"稱法行"。前三行為對治"怨憎會"、"愛別離"、"求不得苦"，後者是以"無所得行"為方便，行菩薩行（六度）而無所行，從利他中消融自己的妄想習氣。這既是對《楞伽經》所說衆生都是"如來藏"之義的闡發，也與當時涅槃師"一切衆生皆有佛性"之說同調。

《楞伽經》將禪分為四等，即凡夫所行禪、觀察義禪、念真如禪、諸佛如來禪。愚癡凡夫、外道及聲聞、緣覺所行之禪，屬凡夫所行禪；觀察人法無我，諸相無實，名觀察義禪；觀察一切諸法無

① 菩提流支譯：《入楞伽經》卷十一《佛性品》，卷三《集一切佛法品》，見《大正藏》第 16 卷第 557、529 頁。

② 楊彦國：《楞伽經纂》卷一《卍續藏》第 91 册第 318 頁。

③ 《續高僧傳》，《大正藏》第 50 卷第 551 頁。

實體相，不起分別，得寂靜境界，契合如來藏心之禪，名念真如禪；如實入如來地，入内身聖智，到不可思議境界，叫諸佛如來禪（或如來禪）。凡夫所行禪為小乘禪，其餘為大乘禪。以具備自覺聖智為内容的諸佛如來禪，是諸禪的最高境界。《楞伽經》如此直截指示佛家實踐的究竟和源頭，對於當時講究禪法的人是很大的啟發。[①] 達摩的“安心無為，形隨運轉”的壁觀法門，“上乘一心之法”（馬祖道一語）實導源於《楞伽》。

《楞伽經》有宋譯四卷本、魏譯十卷本、唐譯七卷本之別。十卷本與四卷本雖分卷不同，内容相同，其中前有請佛品，末有陀羅尼品，還有一篇總品，是四卷本所無。十卷本與四卷本最根本的區別，在卷四依《勝鬘經》説佛性一段。經曰：“此如來藏識藏，一切聲聞緣覺，心想所見，雖自性清淨，客塵所覆故，猶見不淨，非諸如來。……是故，汝及餘菩薩摩訶薩於如來藏識藏，當勤修學，莫但聞覺，作知足想。”[②] 四卷本這一段明確把“如來藏”（佛性）、“識藏”（人心）結合成為“如來藏識藏”，十卷本則把二者截然分開，並明確説：“如來藏識不在阿賴耶識（即識藏）中。”由此出發，四卷本祇説有一心，即自性清淨心；十卷本則説成有淨染二心，從而其他理論也隨之起變化。慧可所繼承的達摩禪是以四卷本為依歸的。從道信到弘忍的東山法門，則以“一行三昧”為中心，以守自心為方法，這是導入《大乘起信論》，把“一行三昧”提到止觀的很高地位的反映。得弘忍再傳衣鉢的淨覺，在《楞伽師資記》自序中即提出以《起信論·心真如門》的一番解説作為禪法的最高原則。神秀五方便門也依《起信論》建立其第一總彰佛體的離念法門。[③]《起信論》完全用染淨二心之説組織其理論體系，其根據實際上是《楞伽經》的十卷本，非四卷本。可見，此時“東山法

① 參吕澂：《中國佛學源流略講》，中華書局 1979 年版，第 369 頁。
② 《楞伽阿跋多羅寶經》卷四，第 18 至 19 頁，金陵刻經處重印同治九年本。
③ 見宗密：《圓覺經大疏鈔》卷三下，《卍續藏》第十四册第 594 頁。

門”依據的《楞伽經》已經是四卷本與十卷本合流了。

(三) 慧可禪理

菩提達摩的弟子，有道育、慧可。道育事跡不可考。慧可(487—593) 俗姓姬，虎牢（今河南成皋縣西北）人。對於儒家“墳索”、佛家典籍俱通。後到洛陽香山，跟隨寶靜禪師出家，不為世所知。年四十左右，在嵩洛遇菩提達摩禪師，一見大悅，遂拜達摩為師。歷六個寒暑，盡得師傳。達摩遷化後，化導道俗有年。東魏孝静帝天平元年（534）於鄴都（今河南臨漳縣西）盛唱玄風。慧可奇辯縱橫，從者風靡，滯名相之輩或以為“魔說”，是非紛起，受到寺院義學顯貴（如禪師道恒）的壓制和刁難，不得已流離鄴衛。慧可從容順俗，創作新的禪理歌謠，使禪法更接近民衆。後來，他度僧璨，北齊天保元年（550）教化向居士，緇素從者接踵而來。周武帝建德六年（577）毀釋、道教時，韜光晦跡，於相州教化僧那，僧那又度慧滿，以《楞伽》為心要。慧可還與曇林法師“共護經像”。隋文帝開皇十三年（593）圓寂，年一〇七歲。[①]

慧可之師兄弟僧副禪師（？—524），太原祈縣人，從達摩禪師出家，被稱為“偏頭副”。齊建武年間（494—498）南游揚輦（南京），止於鍾山定林寺。梁武帝時住開善寺，後入蜀傳禪，禪法大行。曾用《慧印三昧經》為南平王觀齋祀治病。不久回金陵，於普通五年（524）逝世。其師妹尼總持不詳。

關於慧可師兄妹對達摩學說悟入的境界，有關資料記載：“偏頭副”不執不離文字，為道所用，達摩稱“得吾皮”；尼總持“斷煩惱，得菩提”，稱為“得肉”，道育“迷即煩惱，悟即菩提”，稱為“得骨”；慧可則“本無煩惱，元是菩提”，稱為“得髓”。達摩遂將如來付囑迦葉之正法眼藏轉傳至慧可。[②] 雖然這些記載帶有傳

---

① 參《續高僧傳》卷十九，宋道原：《景德傳燈録》卷三。

② 參宗密：《禪門師資承襲圖》，《卍續藏》第 110 册，第 868 頁；唐智矩（慧炬）：《寶林傳》卷二、《景德傳燈録》卷三。

說性質，甚至有點離奇，但對於理解達摩門下的思想還是有一定參考作用的。

慧可是一個意志堅定的禪師。無論人家對其禪法如何不理解，甚至視為“魔法”，還是遭到菩提流支、光統律師徒黨的毒害，[①] 或被辯和律師勾結縣令“非理損害”，或者他斷臂求法，與曇林共護經像，乞食供養“無臂林”，[②] 都可見他歷盡磨難，志求佛法根本解脫真理的堅定行持和高尚節操。

慧可之禪法，從他給向居士的回信，可見一斑。“向居士幽棲林野，木食澗飲。北齊天保初（551），聞二祖盛化，乃致書通好曰：‘影隨形起，響逐聲來。弄影勞形，不識形為影本；揚聲止響，不知聲是響根。除煩惱而趨涅槃，喻去形而覓影；離衆生而求佛果，喻默聲而尋響。故知迷悟一途，愚智非別。無名作名，因其名而是非生矣。無理作理，因其理則爭論起矣。幻化非真，誰是誰非？虛妄無實，何空何有？將知得無所得，失無所失。未及造謁，聊申此意，伏望答之。’二祖大師命筆回示曰：‘備觀來意皆如實，真幽之理竟不殊。本迷摩尼謂瓦礫，豁然自覺是真珠。無明智慧等無異，當知萬法即皆如。愍此二見之徒輩，申辯措筆作斯書。觀身與佛不差別，何須更覓彼無餘？’居士捧披祖偈，乃伸禮覲，密承印記”。[③] 可見慧可之教旨，在體認萬法一如，衆生與佛不二。達摩謂一切衆生同一真性，客塵所覆，猶見不淨，但離妄緣，即是實際。悟入即此一心，本來具足，即“理入”也。慧可承達摩“理入”之旨，悟此身與佛並無差別，即身是佛，可謂得達摩之真傳。

（四）傅翕禪法

傅翕（497—569）是梁武帝時代二大士之一。齊明帝建武四年（497）生，婺州義烏縣（今浙江義烏縣）人。天質淳和，與鄉親一

---

① 見《歷代法寶記》。

② 杜朏：《傳法寶記》，《大正藏》第 85 卷第 1291 頁；《景德傳燈録》卷三、《少林寺志》卷二《碑記》，《續高僧傳》慧可傳。

③ 《景德傳燈録》卷三。

起捕魚，常懷慈悲之心，把魚具沉入水中，說："魚啊，魚啊，願走便走，願留就留！"人們認為他這樣做蠢得很。梁天監十一年(513)，十六歲，與留氏成婚，生下普建、普成二子。梁普通元年(520)二十四歲時，遇梵僧嵩頭陀，有所感悟，於是在松山下雙檮樹間結庵而居，自號雙林當來下生善慧大士。與其妻一起，白天出去替人做事，晚上歸庵弘揚佛法，苦行7年，多次得到感應，呈現瑞相。四衆紛紛前來禮佛。郡太守王傑以其為"妖妄"，捕之入獄。大士十多天絶食。後太守深感愧疚，釋放了他。這樣一來，師事他的人更多了。他宣稱："我從兜率天宮來到人間，為衆生説無上菩提，以前秘而不宣，現在不再隱瞞此事了。"大通二年（528）把妻、子賣給人家，得錢五萬，設大法會救濟信衆。中大通六年(534)十二月，遵梁武帝旨意，到建康鍾山，次年入禁内拜見皇帝，後退居鍾山定林寺，受官府的供養。大同元年（535）出席梁武帝在重雲殿講《三慧般若經》，四月歸山。大同五年（539）再拜見梁武帝，説："一切色像莫不歸空，無量妙法不出真如。天下非道不安，非理不樂。"梁武帝默然認同。大同十年（544），又將房産、田園、雜寶都捐給寺院做大法會。太清二年（548）告訴四衆："我將不再飲食作為齋供，燒身作大明燈，供養三寶、普度一切，"以此祈禱，普度梁末受兵火之禍的冤魂。弟子深受感動，請求以自己性命代替的有十九人，燒臂、燃指、馘耳、劓鼻的有二十八人，三天不食上齋的十五人，賣身供奉的二十多人。梁末大飢荒，大士日日與其徒拾野果野菜充飢，救度飢民。陳太建元年（569）卒，年七十三歲。其長子普建亦於陳後主禎明元年（587）焚身供佛。

傅大士的禪學，大抵歸於般若空宗，深受僧肇的影響。其《行路難》等二十篇，立非斷非常、真照無照，心相實相，般若無諍，本際不可得，三空無性等，與《肇論》之旨相符。他曾上書梁武帝説："雙林樹下當來解脱善慧大士白國王：救世菩薩今欲條上中下善，希能受持。其上善，以虚懷為本，不著為宗，亡相為因，涅槃為果；其中善，略以治身為本，治國為宗，天上人間果報安樂；其

下善，略以護養衆生，勝殘去殺，普令百姓，俱禀六齋。"[①] 其所謂上善，就是以不執着於相為根本，以般若智慧達到涅槃境界為目的，這是出世間的大德們所追求的崇高境界，中善就是指按照儒家治身、治國、平天下之道努力修養道德之人，也能得好的果報。下善指能遵守某些禁戒，持齋利生之人。為善雖有上、中、下之差別，各人盡其所能，努力去做，却是共同的。

傅大士還作偈曰："空手把鋤頭，步行騎水牛。牛從橋上過，橋流水不流。"[②] 全偈各句皆前後矛盾，把鋤頭則非空手，騎牛即非步行，能從木橋上過的，就不會是牛；把流水看作不動，本來不動的橋就成為流動的了。星雲大師對此解釋道：這首詩告訴我們一個道理：矛盾的調和。每句詩的前後雖有矛盾，"其實，這是禪師們從差別中來認識平等，從動亂中來認識寂靜。祇要我們心中廓然寂靜，熱鬧場中也可以做道場，這就是陶淵明所謂'結廬在人境，而無車馬喧'的境界。"[③] 從有中把握空，從動中把握靜，從矛盾中求得調和與統一，從差異中看到平等，這正是傅大士禪語、禪詩中所體現的辯證思維精神，很有可取之處。

傅大士雖然學無師承，但其禪法與達摩"理入"及六祖惠能之説却是相通的。他作《還源偈》説："還源去，何須更追尋。欲求真解脱，端正自觀心。還源去，心性不沉浮，安住王三昧，萬行悉圓收。"把"觀心"作為解脱的根本。他還倡導即心即佛，認為："夜夜抱佛眠，朝朝還共起。起坐鎮相隨，語默同居止。纖毫不相離，如身影相似。欲知佛去處，祇這語聲是。"明確身與佛纖毫不離，衆生佛性本來具足，不需向外馳求。

傅大士還作《心王銘》，盛倡"般若法藏，並在身心"之旨。他説："觀心空王，玄妙難測。無形無相，有大神力。能滅千災，

① 《大藏經》第 30 套第 10 册第 4 頁。
② 《景德傳燈録》卷二十七，《大正藏》第 51 卷第 430 頁。
③ 星雲：《禪師與禪詩》，佛光出版社 1993 年版，第 19 頁。

成就萬德。體性雖空，能施法則。觀之無形，呼之有聲。為大法將，心戒傳經。水中鹽味，色裏膠青。決定是有，不見其形。心王亦爾，身內居停。面門出入，應物隨情。自在無礙，所作皆成。了本識心，識心見佛。是心是佛，是佛是心。念念佛心，佛心念佛。欲得早成，戒心自律。淨律淨心，心即是佛，除此心王，更無別佛。……清淨心智，如世黃金。般若法藏，並在身心。無為法寶，非淺非深。諸佛菩薩，了此本心。有緣遇者，非去來今。"① 反復闡明即心即佛的玄理。

總之，傅大士關於佛在心內、即心即佛的思想，雖然不是直接承達摩、慧可而來，但與達摩安心、理入思想是相一致的，反映了南朝佛教界的禪學思潮。日本學者忽滑谷快天說："寶志先創唱即心即佛，傅翕見而稟受之。志、翕均傳顯現神異，其非凡庸之材可以測知。即心即佛之語，非始於達摩，實梁代之一思想耳。"② 這種禪學思潮，與社會思潮緊密呼應，反映了南朝社會苦難深重和人們渴求迅速得到解脫的現實要求。傅大士雖然對於中國禪宗的建立未提供更多的貢獻，但其禪學思想，對於瞭解達摩禪學的影響以及南朝禪學思潮和社會思潮，仍有重要的意義，值得重視。

（五）僧璨之禪：

僧璨（約 495～606）生平事跡，傳錄記載不詳。《景德傳燈錄》說：僧璨，不審其鄉貫姓氏，於東魏天平二年（535）年逾 40，見慧可得道，隱居舒州皖公山，遇後周武帝破毀佛法，往來大湖縣司空山，居處無常，積十餘載，於隋開皇十二年（592）度沙彌道信。後游羅浮山，又還皖公山，為衆說法，儼立而逝，塔於山谷寺，時大業二年（606）。③

僧璨為居士時，設禮問師說："弟子身纏風羔，請和尚懺罪。"

---

① 《景德傳燈錄》卷三十，《大正藏》第 51 卷第 456 頁。

② 忽滑谷快天：《中國禪學思想史》，第 99 頁。

③ 見《景德傳燈錄》卷三，《大正藏》第 51 卷第 221 頁；《續高僧傳》卷二十，《大正藏》第 50 卷第 606 頁；宋志磐：《佛祖統紀》卷 39，《大正藏》第 49 卷第 361 頁 C。

慧可曰："將罪來，與汝懺！"居士良久云："覓罪不可得。"師曰："我與汝懺罪竟！宜依佛法僧住。"曰："今見和尚，已知是僧，未審何名佛、法？"師曰："是心是佛，是心是法。法佛無二，僧寶亦然。"曰："今日始知罪性不在內，不在外，不在中間，如其心然，佛法不二也。"大師深器之，乃為之削髮，取名僧璨[①]。

關於僧璨的禪法，《舒州刺史獨孤及賜謚碑》文記載："禪師號僧璨，不知何許人，出見於周隋間，傳教於慧可大師。摳衣鄴中，得道於司空山。謂身相非真，故示有瘡疾；謂法無我，故居不擇地；以衆生病為病，故所至必說法度人；以一相不在內、外、中間，故必言不以文字。其教大略以寂照妙用攝群品，流注生滅，觀四維上下，不見法，不見身，不見心，乃至心離名字，身等空界，法同幻夢，無得無證，然後謂之解脫。禪師率是道也，上膺付囑，下拯昏疑，大雲垂蔭，國土皆化。謂南方教所未至，我是以有羅浮之行。其來不來也，其去無去也。既而以袈裟與法俱付悟者，道存影謝，遺骨此山，今二百歲矣。……當時聞道於禪師者，其淺者，知有為無非妄想，深者見佛性，於言下如燈照物。朝為凡夫，夕為聖賢，雙峰大師道信其人也。其後信公以傳弘忍，忍傳慧能、神秀，秀傳普寂。寂公之門徒萬人，陞堂者六十有三，得自在慧者，一曰弘正。正公之廊廡，龍象又倍焉。或化嵩洛，或化荊吳。自是心教之被於世也，與六籍侔盛。……其銘曰：人之靜性，與生偕植。智誘於外，染為妄識。……如來憫之，為辟度門。即妄了真，以證覺源。啟迪心印，貽我後昆。……凡今後學，入佛境界，於取非取，誰縛誰解。萬有千歲，此法不壞。"[②] 此碑文簡要介紹其行實和法脈傳承，重在概括其禪法，指出其以般若空觀無得無證、即妄了真，以證覺源為其特色。這和僧璨《信心銘》中所說"不用求

① 《大藏經》第 30 套 9 册第 824 頁。
② 《續藏經》第 1 輯第 2 編乙第 3 套第 4 册第 300 頁。

真，惟須息見”（即息除真妄二見），“心若不異，萬法一如”[①] 的精神完全吻合。

忽滑谷快天說：南嶽慧思與傅大士同時出世。其“頓悟心源開寶藏”、“但向己求，莫從他覓”等偈與《心王銘》異音同調，知頓悟心源乃一般大乘行者所主。僧璨、慧思、傅翕同時同世，其思想之相類固當然耳。[②]

僧璨《信心銘》說：“至道無難，惟嫌揀擇。但莫憎愛，洞然明白。毫釐有差，天地懸隔。……圓同太虛，無欠無餘。良由取捨，所以不如。……一切二邊，良由斟酌。……心若不異，萬法一如。……真如法界……惟言不二。不二皆同，無不包容。……一即一切，一切即一。……言語道斷，非去來今。”[③] 其玄旨，正如忽滑谷快天所說：“歸於深信不二之句，為敷演達摩之理入者，華嚴圓融之旨，灼然如見。”他把《信心銘》概括為：“夫道之為物，洞然明白，一言不容擬議。在佛而無餘，在衆生而無缺。一切二見，總蕩盡了，則萬法一如，真妄無別。欲與此道相見，無如作不二觀。不二之真宗，包容一切。一即一切，一切即一。大小圓融，古今泯絶，這個妙境，豈言語思量之所及耶？”[④]

僧璨以“即妄了真，以證覺源”的《信心銘》，上承達摩、慧可，下傳道信、弘忍，旁與慧思、傅翕相同調，對於禪宗的建立起了承前啟後的重要作用。當然，他“居處無常”，往來江南、江北，無比較固定的道場，說明此時離禪宗的建立仍然有一定距離。這種狀況在道信、弘忍以後，纔開始有新的改變。

（六）東山法門——從道信到弘忍

道信（579～651），姓司馬氏，蘄州廣濟縣（一說河南沁陽縣）人，少出家，隋開皇十二年（591）入舒州皖公山，謁僧璨曰：“願

---

① 《景德傳燈録》卷三十，《大正藏》第 51 卷第 457 頁。
② 忽滑谷快天：《中國禪宗思想史》，第 107 頁。
③ 《景德傳燈録》卷三十，《大正藏》第 51 卷第 457 頁。
④ 忽滑谷快天：《中國禪宗思想史》，第 108 頁、103 頁。

和尚慈悲，乞與解脫法門。”璨曰：“誰縛汝?”曰：“無人縛。”璨曰：“何更求解脫乎?”道信言下立解。依學十載，得衣法。隋大業中領徒衆抵吉州（今江西吉安）。往衡嶽，欲次江州（今九江），因道俗之請，留廬山大林寺十年。愛江北黃梅縣雙峰山（舊名破頭山）之泉石，乃入住。在山三十餘年，荆州四層寺法顯、神山寺立爽等，諸州來學甚衆。有神足弘忍繼承其衣鉢。唐高宗永徽二年(651）寂，年七十二。著有《菩薩戒法》、《入道安心要方便法門》，今不存。據印順法師考證，後書的主要資料存《楞伽師資記》，是可信的。①

道信繼承其師僧璨“即妄了真，以證覺源”，真妄不二之大道，以一心靈源為不二之真宗，任意縱横，隨處安心為解脫。道信對牛頭法融説：“夫百千法門同歸方寸，河沙妙德總在心源。一切戒門、定門、慧門，神通變化，悉自具足，不離汝心。一切煩惱業障，本來空寂。一切因果皆如夢幻，無三界可出，無菩提可求。人與非人，性相平等。大道虚曠，絶思絶慮。如是之法，汝今已得，更無闕少，與佛何殊，更無别法。汝但任心自在，莫作觀行，亦莫澄心，莫起貪瞋，莫懷愁慮，蕩蕩無礙，任意縱横，不作諸善，不作諸惡。行住坐卧，觸目遇緣，總是佛之妙用，快樂無憂，故名佛師。”② 佛性對於人人來説，都是一切具足，在佛不多，在俗不缺。這正是從達摩到僧璨禪師以來的“頓教法門。”他認為客體的“境像”無所謂好醜，好醜决定於主體的“心”，主張通過調整主體之“心”來獲得自在解脫。他説：“境像無好醜，好惡起於心。心若不彊名，妄情從何起？妄情既不起，真心任徧知。汝但隨心自在，無復對治，即名常住法身，無有變易。”（同上）

《楞伽經後記》載：“三祖《信心銘》，四祖之《禪宗論》，六祖《壇經》”，似乎仍把上述三種著作列入楞伽宗系統。但道信已開始

① 印順：《中國禪宗史》，上海書店 1992 年版，第 52 頁。
② 《大藏經》第 30 套，第 9 册，第 828 頁。

重視《般若》的傳承。在《入道安心要方便法門》中，道信幾次引用般若經典，甚至以《金剛經》所說“我應滅度一切衆生，滅度一切衆生已，而無有一衆生實滅度者”等語來說明般若實相原理。《續高僧傳》載：道信“住吉州寺，被賊圍城七十餘日，城中乏水，人皆困弊。信從外入，井水還復。刺史叩問：‘賊何時散?’信曰：‘但念《般若》’，乃令合城，同時合聲。須臾外賊見城四角大人力士威猛絶倫……群賊即散。”① 可見道信對《般若》崇信的程度以及《般若經》在禪宗創建過程中所起的重要作用。

道信的禪法，據印順法師考證，當以《楞伽師資記》所傳的《入道安心要方便法門》（下稱《方便法門》）為依據。《方便法門》從“文殊說《般若經》云”開始，至“略舉安心，不可具盡，其中巧妙，出自方寸”，這是《方便法門》的主體部分。從“略為後生疑者假為一問”，至“了知一切未曾取捨，未曾分身，而身徧於法界之界。”是《方便法門》的問答部分。從“古時智敏禪師訓曰”起，至末尾，是雜録部分。第一部分為主要内容，道信一開頭就揭示了“安心方便”的根本意旨：舉動施為，一切都不離方寸之“心”，“道場”是成佛的依處，“菩提”是佛之所以為佛的“覺”，一切語默動静，見聞覺知、資生事業，即是菩提，即是道場。這正顯示道信禪法作為大乘佛教自度、度他的安心法門的特色。印順法師還把道信禪法歸納為三點：

1．戒禪合一。道信《菩薩戒法》雖未傳下來，但其門風有戒有禪，弘忍門下禪與菩薩戒相合，正是稟承道信門風。

2．《楞伽》與《般若》合一。道信游學南方，深受南方般若學的影響，雙峰開法時，更將《楞伽》“諸佛心第一”與《文殊説般若經》“一行三昧”融合起來，作《方便法門》；

3．念佛與成佛合一，一行三昧即是念佛三昧之一，息一切妄念而專於念佛，心心相續，念佛心就是佛。把屬於念佛法門的“一

① 《續高僧傳》卷二十六，見《高僧傳合集》，上海古籍出版社 1991 年版，第 283 頁。

行三昧”引入“楞伽禪”，就成為雙峰法門“入道安心要方便門”的顯著特色。①

印公這幾點概括，十分簡明扼要，值得參考。

道信三十四歲時，在廬山大林寺住，蘄州黃梅人（今湖北黃梅縣人，先世為潯陽人）弘忍（602～675）從道信出家，弘忍這時十二歲。② 道信之後，弘忍到雙峰山以東十里的馮墓山（又稱東山）創建寺院，接納信衆。他們前後經過半個世紀的努力，在黃梅開創的法門，後世稱“東山法門”。“東山法門”繼承達摩以《楞伽經》傳宗的傳統，又以《般若》相融通，並從理論到實踐，從道場、道風、傳承等方面有所建樹，為建立中國禪宗作出了卓越的貢獻。

關於“東山法門”，蕭萐父教授說：“在《大乘起信論》思想的影響下，北禪、南義進一步匯合，促使達摩以來以《般若》融通《楞伽》，來對舊禪學加以改造，並使之與儒、道修養論互相涵化，導致‘東山法門’的創建及一批早期禪宗文獻（如《最上乘論》……《壇經》等）的產生，可以視作佛教禪學中國化的標誌。”並且認為“東山法門”具有破舊立新的改革精神、取精用宏的創造精神、廣開法門的寬容精神③，這是很有見地的。

“東山法門”的改革，主要表現在改單純依賴佈施的頭陀生活為勞作自給的叢林生活。在道信、弘忍之前，禪僧們多孤游乞食。如與慧可同時之僧那禪師，“自出俗，手不執筆及俗書，惟服一衣一鉢，一坐一食，以為常行，兼奉頭陀，故其所往，不參邑落。”④晉末之釋僧顯，“誦經業禪為務，常獨處山林，頭陀人外。或時數日入禪，亦無飢色。”⑤ 當時的禪林，有些已有相當規模，如荊州

---

① 參印順：《中國禪宗史》第 53～57 頁。

② 弘忍有七歲奉事道信與十二歲出家二說，此從印順法師十二歲說。

③ 《首屆禪宗與中國文化國際學術討論會開幕詞》，見《東山法門與禪宗》，武漢出版社 1996 年版，第 2—4 頁。

④ 《續高僧傳》卷十六，見《高僧傳合集》第 232 頁、第 236 頁。

⑤ 同上卷十一，第 75 頁。

長沙大寺，天下稱最。《釋法京傳》說，法京十三歲出家，與同學智淵咸陞高座，說法無滯，凡所投造福門，大弘殿宇，小大千五百間，併京修造，僧衆凑集，千有餘人，“長沙大寺，聖像所居，天下稱最，東華第一”。① 而弘忍“役力以申供養，法侶資其足焉”，② 把行、住、坐、卧四儀都作為修行的道場，身、口、意“三業”都當作佛事。“四方請益，九衆師横，虚往實歸，月俞千計”（同上）。這就把單純靠乞食、孤游的頭陀苦行改造成自食其力，把利己與利他、自覺與覺他、世法與出世法融通起來的大乘禪法，在修行方式上作了革命性的變革。

“東山法門”對禪宗的貢獻，在於發揚達摩以《楞伽經》“諸佛心第一”的傳統，把“東山法門”的頓漸相融通，以頓悟為高，以頓悟名宗，其主旨是繼承《楞伽》之漸悟又突出頓悟，這是他們對當時佛教界頓悟思潮的繼承，又是在創立禪宗“頓教”法門中的創造。

“東山法門”頓漸融通之說，是有其歷史必然性的。關於中國佛教界的頓、漸之争，學者多有論述。在南朝宋梁二代，研習《涅槃經》及其所述“佛性”思想，蔚然成風。《續高僧傳》僧旻傳說：“宋世貴道生頓悟以通經。”竺道生主張“善不受報、頓悟成佛”，並著《二諦論》、《佛性當有論》、《法身無色論》、《佛無淨土論》、《應有緣論》等。謝靈運追隨道生，著《辨宗論》加以補充。對於道生頓語說，宋孝武帝十分欣賞，道生弟子道猷、法瑗、寶林等亦持此觀點。而與謝靈運共同整理南本《涅槃經》的慧觀則認為定慧需要階級相乘，主漸悟，反對頓悟。慧琳、法勗等亦支持慧觀漸悟說。南嶽慧思“頓悟心源開寶藏”之偈以人人具足的本心與佛相印契，心佛不二，得一切處安樂。這不但體現在上述戒禪一致、《楞伽》與《般若》、念佛與成佛合一三個方面，在道信傳法給他的弟

① 《續高僧傳》卷十六，見《高僧傳合集》第232頁、第236頁。

② 玄賾：《楞伽人法志》，見《楞伽師資記》，《大正藏》第85卷第1289頁。

子（包括道融、弘忍等）時也有精彩的論述。《景德傳燈録》卷四載："夫百千法門，同歸方寸，河沙妙德，總在心源"，一切法門悉自具足，不離汝心；一切煩惱業障本來空寂；一切因果皆如夢幻[①]。這三個"一切"，即是《楞伽經》"惟心證了知"與《般若經》"一行三昧"（即視法界皆一相，無有差别，惟有一心念佛，結合實相念佛）的體現，弘忍則在《最上乘論》中説："但於行住坐卧中，常瞭然守本真心，令是妄念不生，我所心滅，一切萬法不出自心。"把"四儀"與"守心"相融通出來。因此，道信、弘忍把當時漸修、頓悟的思維成果加以繼承、光大，完全是順應了歷史的必然的。

至於道信與弘忍關於頓悟問題的討論，雖然資料不多，但我們透過一些零碎的論述，還是可以理出一些頭緒來的。道信在對牛頭法融傳法時説："吾受璨大師頓教法門，今付於汝"。[②] 明確揭示：東山法門即承繼僧璨的"頓教法門"。道信《入道安心要方便法門》，把學者分為四種：有行有解有證，上上人；無行有解有證，中上人；有行有解無證，中下人；有行無解無證，下下人。又引《維摩經》説："豁然得本心，"信其言也。[③] 可見，道信與弘忍"每以頓漸之旨日省月試之"，已是探討如何以漸修、頓悟來接引不同根機的學禪人。法融承繼道信的，亦是此"頓教法門"。法融《心銘》説："菩提本有，不須用守。煩惱本無，不須用除。靈知自照，萬法歸如。無歸無受，絶觀忘守。……不用證空，自然明徹。……諸緣頓息，一切不憶。"[④] 傅翕《心王銘》與此亦異音同調。忽滑谷快天説："知'頓悟心源'，乃一般大乘行者所主"，"至梁時，高才卓識之間，主見性成佛，頓悟心源、即心是佛之談者，自

① 《景德傳燈録》，《大正藏》第 51 卷第 227 頁。
② 《景德傳燈録》卷四法融章，同上書第 227 頁。
③ 《楞伽師資記》第五，《大正藏》第 85 卷第 1287 頁。
④ 《景德傳燈録》卷三十，《大正藏》第 51 卷第 457 頁。

然之勢也。"① 可見，關於頓、漸之爭，由來已久。這既是對佛經關於修證成佛的有關論述的不同理解，也是禪僧接引不同根機的人學佛中的親身體會。"東山法門"的融通頓漸，既是對前賢，尤其是道生、僧璨"頓教法門"的繼承，也是他們在創立禪宗過程中的創新。

"東山法門"廣開法門，弘揚禪宗，不但表現在道信門下，"緇門俊秀，歸者如雲"②，弘忍門下"四方請益，九衆師横，虚往實歸，月俞千計"③，崇拜者衆多，而且龍象輩出。其中"堪為人師"、影響一方的著名弟子有：神秀，智詵、劉主簿、惠藏、玄約、老安（即慧安）、法如、惠能、智德（高麗僧）、義方及玄賾。神秀為"兩京法主，三帝國師"，勢焰熏天。惠能則弘揚南宗頓教，獨樹一幟。嵩山老安，深有道行，宜身安樂，反經合權，出於山門，徧於天下。④ 法如在弘忍處咨受三昧，經十六載，後於少林精舍，大開禪法，再振玄綱，成為少林法主。⑤ 玄賾則與神秀受弘忍之囑，於東都大開禪法，雖然其貌不揚，"形類凡僧"，却"證同佛地，帝師國寶，宇内歸依"；⑥ 與其弟子淨覺，為楞伽師説作最後總結。資州智詵開四川淨衆保唐禪系；宣什則創"南山念佛門禪宗"，果州未和上、閬州蘊玉、相如尼一乘皆弘之。智德在揚州，惠藏在華州、義方在越州、劉主簿在白松山皆弘化一方⑦。

由上可知，由達摩以《楞伽經》"二入四行"理論奠定基礎，經慧可把般若性空之"理"與本體論意義的如來藏體系加以調和、融合，和僧璨的發揮，到道信、弘忍，更從禪理（《楞伽》與《般若》結合、頓漸圓融）、禪風（禪修與勞作結合）、教團組織（廣開

① 忽滑谷快天：《中國禪學思想史》第 107 頁。
② 《高僧傳》卷八，《高僧傳合集》第 429 頁。
③ 《楞伽師資記》，《大正藏》第 85 卷第 1289 頁。
④ 參《大唐嵩山會善寺大德道安禪師碑並序》及《故大德道安禪師碑》。
⑤ 參《唐中嶽寺沙門釋法如行狀》，《金石續編》卷六。
⑥ 淨覺：《楞伽師資記序》，《大正藏》第 85 卷第 1283 頁。
⑦ 參杜繼文：《中國禪宗通史》，江蘇古籍出版社 1993 年版，第 124—125 頁。

法門、不擇根機）上，為建立以自信自立、自求解脱為中心教義、以五祖寺為相對穩定的修禪據點，以勞作與參禪相結合的禪宗群體奠定了基礎。至此，中國禪宗到道信、弘忍已略具規模。

至於弘忍的《最上乘論》之真偽，學術界至今仍有争論。忽滑谷快天《中國禪學思想史》舉五條理由論證《最上乘論》非弘忍真説：第一，“光元不壞。祇為雲霧所覆，一切衆生清浄之心亦復如是”，這是神秀之見，比慧能之見“劣而不勝”，不應當是弘忍之説；第二、使初學依《觀無量壽經》非祖門正傳；第三、“端心正念，善調氣息”乃寂然教家之婆説，非禪將直指之獅子吼：第四、説自己的論説“實非了了證知，若乖聖理者，願懺悔除滅”，是學道未熟之言，無權威，無力量，非弘忍一代宗匠之言。第五、説“若不信我，世世被虎狼所食”，此卑鄙之見地，更非出自弘忍。這些看法，自有一定道理，還可以討論，但這並不影響道信、弘忍為中國禪宗“一代宗匠”，“東山法門”為開創中國禪宗奠定基礎的結論。至於忽滑谷快天説“弘忍化盛東山”，又“無語録傳世，所説法門，不知其要旨”，似乎對“東山法門”貶得過低，可以繼續斟酌。

總之，道信、弘忍創立“東山法門”，以《楞伽》、《般若》傳宗，以雙峰山、東山為比較固定的道場，以坐禪與勞作相結合，漸修與頓悟相結合、世間與出世間相融通，廣開法門，不擇根機，在以長江南北為中心的廣大地區産生了廣泛的影響，為中國禪宗的創立作出了卓越的貢獻。後來六祖慧能把南宗頓教法門的理論更加系統化，在歷史上首次把中國僧人的著作《法寶壇經》列入“經”的至尊地位，從而為禪宗的真正建立作出了傑出的貢獻。至於神秀使禪宗由民間走上朝廷，以及道信門下旁出的牛頭法融以般若智慧指導修持，都為禪宗的建立與弘揚有獨特的建樹，這是不容忽視的。

（七）牛頭法融：

法融（594～657），俗姓韋，潤州延陵（今江蘇丹陽）人，十九歲從茅山（今江蘇句容）三論學者炅法師出家。十二年後移住牛

頭山佛窟寺。寺中有内外經書七藏，包括佛經、佛經史、道書、俗經史、醫方圖符等。融内外尋閱，前後八年，素養大大提高。貞觀年間，道信入山見融，融端坐自若，曾無一顧，道信問："在此作什麽?" 融曰："觀心"。道信説："觀是何人，心是何物?" 融無對。便起身作禮，説："大德高棲何所?" 道信説："貧道不决所止，或東或西。" 融問："還識道信禪師否?" 曰："道信禪師，貧道是也。" 融稽首請説心要。信曰："百千法門，同歸方寸，河沙妙德，總在心源。" 並將"受璨大師頓教法門" 授於法融。融返雙峰山，後法席大盛。永徽三年（652）應邑宰之請於建初寺講《大品般若經》，僧衆千人。永徽中又出《大品般若》，僧衆三千餘人，稱一時榮觀。融在山溪，徒衆乏糧，乃自往丹陽化緣，負米一石八斗，朝往暮還，供衆百餘日，唐高宗顯慶二年（657）寂於建初寺。春秋六十四。[①] 相傳著有《絶觀論》（敦煌本）、《心銘》等。

關於牛頭法融的傳承，最早的文獻記載是唐李華（715—766）撰《潤州鶴林寺故徑山大師碑銘》。《銘》曰："初，達摩祖師傳法，三世至信大師。信門人達者曰融大師，居牛頭山，得自然知慧。信大師就而證之……由此無上覺路，分為此宗。"[②] 與其相隔半個世紀左右的宗密（780～841）《圓覺經大疏鈔》卷三和劉禹錫公元829年撰《牛頭山第一祖融大師新塔記》以及一百六十多年後（988）贊寧撰《宋高僧傳》均以法融為道信之支脈，並説道信傳法融時間在貞觀年間（627～649），其傳法系統為：法融——智嚴——慧方——法持——智威——玄素（或為融、嚴、持、威、玄素、法欽[③]）。印順法師考證認為，真正明確牛頭六祖師承關係，當從慧方傳法持開始。

宗密認為，北宗神秀以朝暮分别動作，一切皆妄；南宗洪州則

① 《續高僧傳》卷二十一，《高僧傳合集》第281頁。
② 李華：《潤州鶴林寺故徑山大師碑銘》，《全唐文》卷三二〇。
③ 宗密：《禪門師資承襲圖》作馬素、道欽；《景德傳燈録》作智威傳慧忠，可參。

朝暮分別動作，一切皆真；而牛頭法融的禪法，則“以本無事為悟，忘情為修”。[①] 宗密還進一步把三家歸納為：北宗一切皆妄，南宗一切皆真，牛頭則一切皆無；並對三宗加以調和，認為：“諸宗所說，皆是諸佛之教也”；“若就行說者，初伏心滅妄，次信任情性，後休心不起”（同上），認為滅妄、任性、休心，都是修行的必經階段（或者某一個側面），都有其合理性。宗密指出：“就法有不變隨緣二義，就人有頓悟漸修兩門”，“牛頭以達空故，於頓悟門而半了；以忘情故，於漸修門而無虧”。[②] 認為法融介於頓悟與漸修之間。這還可以通過《絕觀論》進一步得到印證。

《絕觀論》“以虛空為道本，森羅為法用”，也就是以空寂之精神性的“道”為本體，以森羅萬象之萬法為功用。“道”這種空寂之本體，本身也是假名，而它又有其功用。因此：“假名畢竟空，亦無畢竟空。若身心本無，佛道亦本無，一切法亦本無，本無亦本無。若知本無亦假名，假名佛道。佛道非天生，亦不從地生，但是空心性，照世間如日。”[③] 這種“本無”本身也是假名的道，如紅日普照世間，本體雖無，但有照耀大地之功用。本無是空、假、中的統一。這種中道觀，就是法融所主張的般若空觀思想，是他們一切禪法之理論基礎。前面說過，牛頭禪以無事為悟，忘情為修，是“無修不修，無佛不佛”，這種禪行正是建立在般若空觀基礎上的。

《心銘》對《絕觀論》進一步加以發揮，提出：“菩提本有，不須用守；煩惱本無，不須用除，靈知自照，萬法歸如。無歸無受，絕觀忘守。”他把本有與無覺、空與不空在中道觀的基礎上統一起來，强調“正覺無覺，真空不空，三世諸佛，皆乘此宗”。[④] 正如宗密所說的，法融“道性高簡，神慧聰利”，對般若性空思想有很

---

① 《禪門師資承襲圖》卷二，《卍續藏》第 110 册，第 871 頁。

② 宗密《禪門師資承襲圖》，同上書第 875 頁。

③ 敦煌本《絕觀論》，見藍吉富主編《大正藏補編》第 18 册，華宇出版社 1984 年版第 691 頁。

④ 法融：《心銘》，《景德傳燈録》卷三十，《大正藏》第 51 卷第 457 頁。

高的悟性，“後遇四祖，印其所解空理，然於空虛顯示不空妙性故，不俟久學，悟解洞明”。他之所以能在四祖門下別開一宗，實非偶然。一由本性穎悟，二由四祖的啟迪，以“觀是何人，心是何物”來啟發他不起“知見”、“明寂自現”，三由當時漸修、頓悟之爭的影響，促進他從佛法的根本上進行思考、體悟，從而在以般若為指導的中道觀的辯證思維上達到相當高的造詣，獨樹一幟。這對於禪宗的建立亦是重要的貢獻。

總之，牛頭法融承道信之旨，在以般若智慧為指導的中道觀理論的修持上，把禪宗的辯證思維素養進一步提高，其對於建立禪宗的貢獻，是不可抹煞的。

從禪學發展成為東山法門為禪宗建立奠定基礎的歷史可以看出，一部禪宗創立史，是中國禪僧通過內省自覺的修悟而尋求解脫（即自覺聖智）的歷史，是由中國禪僧與西域佛教徒，經過二三個世紀（公元5～7世紀）共同努力而逐步走向成熟的歷史。從早期禪僧對“依教修心禪”的摸索，到達摩、惠可、僧璨以《楞伽》開宗，至道信、弘忍以《楞伽》融通《般若》，從“二入四行”的注重理論與宗教踐履的結合，到道信、弘忍的“安心”、自求本心；從面壁凝思、觀想，到禪修、勞作結合；從游化乞食到有比較穩定的道場，標誌着中國禪宗已略具規模。真正建立中國禪宗的歷史任務，是由“東山法門”的繼承人慧能（包括神秀）來完成的。

第二章　曹溪一脈

在佛教中國化的過程中逐漸興起的中國禪宗，至慧能六祖而真正創宗立派，獨立門庭，成為中國佛教隋唐八大宗之一。慧能生活的時代，正是唐代政治文化最為鼎盛的時期，雲蒸霞蔚，異彩紛呈，也是佛教在中國傳播發展成熟的黃金時代。在唐代這一大一統的思想文化氛圍中，慧能禪宗不僅繼續沿着佛教中國化的道路進一步發展了自身獨特的心性之學，而且還在貫通大乘佛教各系學說的基礎上融攝了中國傳統文化的儒道之學。實際上，慧能一系創立了一個從佛性論到解脫論和修行觀都最具中國特色的比較完整的佛教思想體系。如果說中國佛教之所以有別於印度佛教，其主要特點是與中國傳統文化密切結合、渾為一體的話，那麼，以慧能思想為代表的禪宗便是最為典型的中國佛教。可以說，禪宗是中國文化的特殊產物。

慧能以其出身寒微、不識文字成為佛教宗派創宗者中“前無古人，後無來者”的“一人”；由他創立的禪宗則以其“直指人心”、“見性成佛”而在隋唐各宗中獨標一幟；慧能的語錄，即《六祖法寶壇經》更以其打破傳統、富於革新意義的獨特風格，成為中國僧人語錄中惟一稱“經”者。慧能曹溪法門的建立，以異軍突起之勢，高唱頓悟成佛之說，似狂飆橫掃，使中國佛學思想面貌一新。慧能南宗禪法的傳播，經過不到一百年的流傳，就使當時整個佛教思想界如風行草偃，氣象一新，不但禪宗本身龍象輩出，群芳爭艷，在長江南北衍化出各具特色的五家七宗，以至天下凡言禪，皆本曹溪；而且影響所及，使整個文化領域無不因其溶鑄而生機勃發。自唐宋以降，慧能曹溪一脈不僅湮沒了弘忍門下包括神秀北宗

在内的其它各支脈，成為中國禪宗的惟一正宗所在，而且幾乎成為中國佛教的代名詞（所謂中國佛學的特質在禪），在中國思想史和文化史上產生了極其重大的影響。①

一、慧能求法

慧能，一作惠能，原籍范陽（今北京大興、宛平一帶）人，俗姓盧。父名行瑫，早年做官，後來遭貶，於唐武德三年（620）被流放至嶺南新州（今廣東新興），娶當地李氏女為妻。唐貞觀十二年（638）二月初八日生下慧能。慧能三歲時，父親不幸亡故，母守志鞠養，孤兒寡母，窮苦無依，生活極為艱辛。在如此境遇中長成的慧能，聰穎早慧，事母至孝，日日砍樵賣柴，奉母度日。不覺光陰荏苒，慧能已長大成人。

慧能二十四歲那年，一日去市上賣柴，忽聞有人誦讀佛經，據說慧能“一聞經語，心即開悟”，便問客人讀的是什麽經？客人告訴他，讀的是《金剛經》。又問客人從何處來？如何得到此經？客人云：我從蘄州黃梅縣（今湖北黃梅縣西北）東山寺來，那裏有禪宗五祖弘忍大師在主持傳法，門徒有一千多人，我前往禮拜，纔得以聽受此經。慧能一聽，心生羡慕，萌發了去黃梅跟從弘忍大師學習佛法的念頭。客人本是一位熱心的信徒，見慧能對佛法如此虔誠，便贈送他十兩紋銀，讓他回去安置好老母的衣食生活，再到黃梅去參見五祖弘忍大師。

慧能辭別母親後，便來到黃梅求見弘忍。據說，慧能一見弘忍，弘忍便問他：“汝何方人，來此山禮拜吾，汝今向吾邊，復求何物？”慧能回答說：“弟子是嶺南人，新州百姓，今故遠來禮拜和尚，惟求作佛，不求餘物。”弘忍說：“汝是嶺南人，又是獦獠，若為堪作佛？”慧能說：“人即有南北，佛性即無南北，獦獠身與和尚

① 參附録一北宗神秀、六祖慧能法脈。

不同，佛性有何差別?"[①] 此語一出，使弘忍大為震驚，方知慧能是大根器之人，先令慧能在寺內隨衆作勞役，於碓房踏碓舂米。從此，慧能將勞作與修持相結合，雖然天天幹活，可是時時刻刻在靜慮修禪，用功修行，所謂"願竭其力，即安於井臼；素刳其心，獲悟於稊稗。"[②] 慧能忘身為道，不避艱苦，供養衆人，盡心竭力。

慧能就這樣在寺中度過了八個月。一天，弘忍想物色繼承人，就把衆學徒召集起來，讓每人寫一首偈，寫得最好的就被定為繼承人。當時弘忍的門徒中，學業最佳、聲望最高的是神秀上座，神秀恐負衆望，就作了一首偈寫在牆上。偈曰：

身是菩提樹，心如明鏡臺；
時時勤拂拭，莫使惹塵埃。

這首偈顯然表達了神秀漸修成佛的見解。弘忍認為此偈未能見性，祇到門外。慧能得知神秀所作偈後，就知其對佛法的理解並不到家，於是也作了一偈，因為不識字，就請別人代寫在神秀那首偈的旁邊。偈曰：

菩提本無樹，明鏡亦非臺。
佛性常清淨，何處有塵埃!

這首偈表明了慧能頓悟成佛的見解。從神秀與慧能的兩首偈來看，神秀的四句偈是抓住了人的身心兩個要素，將它們比喻為"菩提樹"、"明鏡臺"，要求人們"時時勤拂拭，莫使惹塵埃"。這裏的"塵埃"，是指"六塵"，即色、聲、香、味、觸、法六境，一般認為此"六塵"與眼、耳、鼻、舌、身、意六根接觸，由於"六識"的貪着取捨，會造成人心的染污，所以教人要"時時勤拂拭"。此偈給人留下一個精進不懈的修行者的形象。對於此偈，弘忍儘管認為"祇到門前，尚未得入"，但又告訴門人"凡夫依此偈修行，即

① 敦煌新本《六祖壇經》第6頁，楊曾文校寫，上海古籍出版社1993年第1版。以下簡稱《六祖壇經》。
② 王維：《六祖能禪師碑銘》。

不墮落。"① 正是有了神秀偈語的未見本性，纔引出慧能的得法偈，也就是説慧能的得法偈是有針對性的，四句偈語完全是針對神秀的偈語而發的。因為神秀仍然執着於身心色相，所以慧能説："菩提本無樹，明鏡亦非臺"。這主要在於打破修持中對身心的執著。由於神秀將染浄、聖凡絶對地對立起來，把污染看作是外在的因素，因而要求人們"時時勤拂拭，莫使惹塵埃"。但在慧能看來，心生種種法生，心滅種種法滅，染浄聖凡關鍵在於自心一念，心生善端即為善，心生惡念即為惡，心性自然，本來清浄。所以，慧能説："佛性常清浄，何處有塵埃"。可以看出，慧能主要是從本然的心體上來批評神秀的。慧能這短短的四句偈，不僅概括了以後南宗禪對神秀禪法種種批評的精神要旨，而且也確立了慧能在禪門中的地位。

果然五祖弘忍一見此偈，便知慧能已悟徹佛法大意。祇是礙於當時衆門徒在旁，未作認可，於夜半三更時喚慧能至方丈室，以袈裟遮住燈光，為慧能開示説法，講解《金剛經》。慧能一聞，言下便悟。弘忍又將衣法傳與他，並告訴他"為六代祖。將衣為信禀，代代相傳，法即以心傳心，當令自悟。"② 弘忍恐有人知傳法事後加害慧能，便連夜親自送他渡江南下。

慧能走後，弘忍衆門徒得知衣法已南下，結夥數百人追來，有一僧名惠明，於大庾嶺上追及慧能。慧能把法衣置石頭上，惠明不肯取衣，對慧能説非争法衣，祇願求聞佛法。慧能即於嶺上為其講説禪法，令其得悟。慧能為了躲避争奪衣鉢的追殺，曾一度在嶺南一帶"雜居止於編人"，"混農商於勞侶"，約在弘忍逝世之後兩年，即唐儀鳳元年（676），慧能覺得奪衣鉢的風波漸漸平息，便來到廣州法性寺（今光孝寺）。當時正值印宗法師在講《涅槃經》，慧能聽到二僧在辯論關於風吹幡動的問題，一個説是風動，一個説是幡

① 《六祖壇經》第 10 頁。
② 同上，第 12 頁。

動，争論不下，慧能來到二僧面前説："不是風動，不是幡動，仁者心動。"一語驚四座，也引起印宗法師的注意。印宗久聞黄梅衣法南來，今看到慧能談吐不凡，便猜想是禀受衣法者，一問果真如此。遂請慧能拿出衣鉢，衆人禮拜。印宗向慧能請教弘忍禪法，慧能引《涅槃經》講了一番"佛性是不二之法"的道理。印宗法師聞之，歡喜合掌，自嘆弗如，稱自己的講經"猶如瓦礫"，而慧能的説法"猶如真金"，願拜慧能為師。遂邀佛門大德和德高望重的信衆來參加慧能的剃髮受戒儀式。印宗自己親自為慧能落髮，並請智光律師為之授戒。這樣，慧能纔算正式出家為僧。從此，他的嫡傳身份也就公之於天下。光孝寺中至今仍有瘞髮塔、風幡堂等遺跡。慧能受戒後，在法性寺菩提樹下弘揚東山法門，收徒傳法，逐漸名振嶺南，前來求法學禪的人日益增多，法性寺難以容納諸多僧衆。次年春，慧能辭别印宗法師，離開法性寺，率領弟子來到韶州曹溪寶林寺，僧俗相送者有三千餘人。

慧能早年在赴黄梅求法途中，便路經曹溪，並與當地村民劉志略結為兄弟，受到村民的禮遇。此次重返故地，在當地官民的支持下，大建寺院，廣收門徒，使曹溪法門名播天下。從此，南宗便從嶺南興起，曹溪寶林寺成為嶺南禪學中心。時任韶州刺史的韋琚慕慧能之名，特邀慧能下山至韶州城裏的大梵寺為衆説法，僧尼道俗參加聽講者有上千人，門人法海記録整理當時的開法情況編成了《六祖施法壇經》。此為中國禪宗的主要經典，也是我們今日研究慧能及南宗思想的重要參考資料。

慧能在曹溪弘化數十年，門徒衆多，被人稱為嶺南活佛，影響越來越大，引起唐王朝的關注。王維在《六祖能禪師碑銘》中記載説："九重延想，萬里馳誠，思佈髮以奉迎，願叉手而作禮。則天太后、孝和皇帝，並敕書勸諭，征赴京城。"① 慧能面對王室的征詔，均托病力辭，保持了弘忍以來山林佛教的特色。

---

① 王維：《六祖能禪師碑銘》。

唐玄宗先天二年（713），慧能回到新州，圓寂於國恩寺，世壽七十四歲。其肉身由新州遷回曹溪寶林寺供養。唐憲宗追贈“大鑑禪師”謚號，塔曰“元和靈照”。宋太宗加謚“大鑑真空禪師”，詔新師塔曰“太平興國之塔”。宋仁宗迎慧能真身入大内供養，加謚“大鑑真空普覺禪師”。宋神宗加謚“大鑑真空普覺圓明禪師”。此外，許多歷史名人如王維、柳宗元、劉禹錫等都為慧能撰寫過《碑銘》。

以上我們根據歷史文獻中有關慧能生平事跡的記載，大致勾畫出其生平的輪廓。儘管這一描述是粗線條的，但至少我們知道，慧能出身貧寒，没有文化，祇是憑着對佛法的天才悟性，纔贏得五祖弘忍大師的賞識，將衣法傳授給他。慧能經過三十多年的辛苦經營，終於確立了他的曹溪法門，奠定了他在中國禪宗史上的地位。

據《壇經》載，慧能門徒很多，弟子“三五千人，説不可盡”，直接受法者有“十弟子”。《景德傳燈録》録其有名的法嗣四十三人，立傳者十九人。實際後來最為知名的是青原行思、南嶽懷讓、荷澤神會、南陽慧忠、永嘉玄覺、曹溪法海等。他們得法後，大多各化一方，其中以青原行思、南嶽懷讓二家弘傳最盛。南嶽一系衍化出臨濟、溈仰二家。青原一系發展為曹洞、雲門、法眼三家，即禪宗五家法流。禪宗法脈不僅在中國得到迅速發展，而且流傳海外，遠播歐美。直至今天全世界對禪宗的信仰和研究仍風靡一時，形成了一股“禪宗熱”。

二、六祖法乳

在中國禪學思想史上，慧能禪法的確承先啟後，繼往開來，使禪宗一脈别開生面。他不僅融會發展了涅槃佛性學説和般若空觀理論，而且海納百川，吸收融攝了中國傳統的儒、道思想，形成一個比較完整的思想體系。這一思想體系由於是在般若非有非無的空之基礎上構築起來的，因此，其禪學理論表現為一種“不道之道”，

落實於禪行生活中，則成為一種任運自在的“無修之修”。由此，南宗禪不著萬法、頓悟菩提的宗旨，所引發出的便是它特有的不假修習、直了心性的禪風。

(一) 佛心不二

佛教的理論軸心是尋求人生乃至宇宙萬象的真實本質，為求得解脱作論證。它從人生現實問題入手，隨之探索人與宇宙交涉的問題，最後則擴展和深入到全體人生、整個宇宙，着力探求人生真義、宇宙的實相，這是佛教哲學發展的基本脈絡和主要線索。慧能禪學作為一種直接為解脱實踐服務的宗教哲學，完全繼承了這一基本路數。表面看來，它宣傳外在的現象世界虛空而内在的精神本原真實，實際上它關心的並不是物質與精神究竟何為本原的問題，而是一種人的自我解脱以及這種解脱的心理體驗，是這種心理狀態下所感受到的人生、宇宙的終極真理。

慧能從宇宙觀的高度闡發了人解脱成佛的根據問題，認為永恒絶對、靈明不昧的“真如本性”是宇宙的實體，是世界的本源，是永恒不朽的宇宙終極存在。慧能説：

> 一切萬法，盡在自心中，何不從於自心頓現真如本性！①
>
> 世人性本自淨，萬法在自性。
>
> 如是一切法，盡在自性。自性常清淨，日月常明，祇爲雲覆蓋，上明下闇，不能了見日月星辰。忽遇惠風吹散，卷盡雲霧，萬像森羅，一時皆現。世人性淨，猶如清天，慧如日，智如月，智慧常明，於外著境，妄念浮雲蓋覆，自性不能明。故遇善知識，開真正法，吹却迷妄，内外明徹，於自性中，萬法皆見，一切法在自性，名爲清淨法身。②

宇宙萬物都是由自性派生的，都包含在自性之中。外部客觀世界是由於“妄念浮雲”覆蓋本心而不能顯現，如果去掉妄念，就能顯現

---

① 《六祖壇經》，第 31 頁。

② 同上，第 21—22 頁。

出森羅萬象，這是明確以自心為宇宙的實體、世界的本原。慧能認為自性即佛，自心的顯現，也就是真如本性的顯現。這是對“真如緣起論”的肯定。從佛教思想源流上說，慧能禪學屬於如來藏思想系統。真如緣起論，也稱如來藏緣起論，是佛典《大乘起信論》提出的緣起理論。所謂如來藏，是說真如產生一切染淨、善惡之法，雖然自性清淨，但由於客塵的障蔽而生煩惱不淨，如來藏入於一切衆生心中，因此人人皆有真如佛性，去除客塵的障蔽，顯現出清淨的自性，便可得到解脫。《大乘起信論》這一思想對當時佛教各派的思想有很大的影響。尤其在修為方面，當時許多人都循着它的路子去把握真心，把真心作為總源頭，將修為方法看作是可以取之於己、不待外求的。慧能也接受了這一思想，認為真如佛性是自性意念的本體，“真如是念之體，念是真如之用。自性起念，雖即見聞覺知，不染萬境而常自在。”① 在東方文化中，人之於宇宙並不是外在的、獨立的，人是宇宙運動變遷、運作不息的生命之流的一部分。慧能繼承了這一精神，把人投放於宇宙大屏幕，以真如統攝人性。當然，“真如佛性”說並不是慧能禪宗所獨有，而是除三論宗、惟識宗之外其它各宗所共有的。但慧能的高明之處在於將這一觀念强調到更加突出的地步，並把它同解脫論和修行觀密切聯係起來。我們知道，慧能禪宗的理論核心是解脫論，它一般並不去涉及宇宙的生成或構成等問題，其本體論和認識論也祇是在解脫論中有所體現。在那個佛教盛行的年代，生活貧苦、不識文字的慧能對於佛教的皈依和信仰，並不是基於對艱深佛教義理的鉆研和對構築佛教思想體系的使命感，而是現實生活中，每個人所追求的自我解脫。所以，我們可以看到，慧能這一本體論的構築，並不是去探求宇宙的本源秩序和自然的客觀法則，而是極力論證人的本性與這一永恒不朽的“真如佛性”的冥然契合。“真如本性”的內蘊也並非是對宇宙自然的解說，而主要是在探索和建立某種理想人格，給信徒指示

① 《六祖壇經》，第 17 頁。

出一個與人生密切結合的理想境界。在這一點上，可以說慧能禪學正充分體現了佛陀時代原始佛教的人生哲學的基本精神。因為佛陀在創立佛教之始，就曾把本體論等問題懸置起來，避而不談。從這個意義上說，慧能禪宗確實要比佛教其它宗派更接近於釋迦時代佛教的精神。但即使如此，也不能否認慧能思想中所顯露出的本體論思想。慧能禪學作為直觀地探索自性解脫的心性之學，它在形而上領域裏的獨特成就就在於對絕對自由和無限超越的人格本體的建構。

慧能心性論的起點，即是將自心與本性聯係起來，即自心與本性體一不二。早在達摩初祖那裏，就要求人們“深信含生同一真性”，體悟“無自無他，凡聖等一”① 的性淨之理，慧可也說：“無明智慧等無異，當知萬法即皆如，……觀身與佛不差別”。② 後來，弘忍又依據《楞伽經》提出“境界法身”。③ 慧能以《大乘起信論》的“一心二門”說為根據，進一步發揮了這一思想。“性”是《壇經》中講得最多的一個詞，有時單稱“性”，有時稱為“佛性”、“自性”、“本性”、“法性”、“真如”等，在慧能禪學中這些詞基本上是相通的，也就是說“真如佛性”與人的“自性”是同質的。“自性能含萬法是大，萬法在諸人性中”，“本性是佛，離性無別佛”，④ “識自本心，是見本性”。⑤ 在這裏，佛心不二，自性即佛。而所謂自性，慧能更以人性說之，也就是說，自性即在人性中。這樣，佛性就成為人心中的一種本性，人心即佛心，心性相同。人祇要能識心見性，也就體現了真如佛性。慧能說：“佛是自性作，莫向身外求”⑥，“我心自有佛，自佛是真佛”⑦。真如佛性既內在地與

① 《續高僧傳·菩提達摩傳》。
② 《續高僧傳·僧可傳》。
③ 《楞伽師資記》。
④ 《壇經·般若品》宗寶本，《大正藏》第 350 頁。
⑤ 《六祖壇經》，第 16 頁。
⑥ 同上，第 41 頁。
⑦ 同上，第 68 頁。

自性合一，又超越於自性之上，它是修行解脱的終極理想。人祇要明心見性，就與此理想相契。當其相契之時，自性與真如合一，這就是“自性即佛”。慧能後學進一步發揮了這一思想，希運就説：“祖師直指一切衆生本來是佛”，“即心即佛，上至諸佛，下至蠢動含靈，皆有佛性，同一心體”。[①] 在慧能禪學中，自性有時又與“心”相通用。《壇經》中，“心”大致有二層含義：第一是通常所説的人心，它既可以指人們的精神、意識活動，也可以指人的具有意識功能的生理器官。第二層含義是所謂“本心”、“真心”，它是對第一層含義的進一步抽象，是與“性”的意思相同的。可見，慧能對人心作了表象和本質、作用與本體、形而下與形而上的區别。但總的説來，在《壇經》中，“心”、“性”是相通用的，區分並不嚴格。慧能經常混同使用這兩個概念，慧能以後的禪宗，常常乾脆用“心”來代替“自性”。從以上分析來看，所謂“自性”有兩個方面的含義：一是指衆生先天具有的能够成佛的本性，故又稱“佛性”；二是指能够包含或變現宇宙間一切萬有的精神實體，它普徧地存在於每個人的心中，在這個意義上，“自性”又被稱為“真如本性”。所以，這裏的“自性”，既是宇宙的實體、世界的本源，又是衆生的本性、人性的實質。它一方面是衆生對自我先天具有的清淨本性的體證，一方面也是顯現本性，以包容萬物，成就清淨法身，即對宇宙萬物的最高精神實體的契證。正如《永嘉證道歌》説的“一切圓通一切性，一法徧含一切法，一月普現一切水，一切水月一月攝。諸佛法身入我性，我性同共如來合。”這樣，二位一體的“佛性”將現實的人與理想的“佛”統一起來，進而把“佛國”與“塵世”統一起來。

神性和人性本來是不相容的，但慧能融匯了中國傳統的“天人合一”的思維格式，把二者統一起來，自性即佛，崇高的佛性就在人的自性之中，這裏並不把人生看作虚幻，把個體本性看成荒誕，

① 裴休集：《黄檗斷際禪師宛陵録》，《大正藏》第 48 卷第 386 頁。

反而肯定了它們的存在，祇是要求一種“我與萬物合而為一”的人格觀念。所以，“佛性”既是人心的本性，又是宇宙的最高本體。慧能把個體的內在本性與外在的宇宙實體合而為一，貫通內外，主宰一切，從而使其解脫論得以實現，修行實踐成為可能。

（二）心性本覺

“真如緣起”的思想並非是慧能禪宗所獨有。它在本體論方面並没有多大的建樹。應當承認，在對本體和現象的抽象思辯分析上，“不立文字”的慧能一派遠不如惟識宗、華嚴宗。慧能禪宗真正着力的是心性修養。事實上，隋唐佛家多講心性之學，祇是禪宗更突出地發展了這一方面。馮友蘭先生曾針對此指出：“中國所謂禪宗，對於佛教哲學中之宇宙論，並無若何貢獻，惟對於佛教中之修行方法，則辯論甚多。”①

自晉末宋初以來，思想界把本體論和心性論的研究統一起來，並由探討宇宙的本體轉為着重研究人的本體，即人的真實本體。南北朝時因神滅神不滅的大論戰，更刺激了這一課題的研究；隋唐時，佛教各宗競相辯論，教相判釋，更推動了這一問題的探討。慧能正是在這種思想背景下，重點闡發了心性理論。

關於慧能的心性修養理論，我們可以從三個方面來加以認識：

1．人人皆有佛性

佛性，亦意譯如來性、覺性、如來藏。原指佛陀本性，後來發展為衆生覺悟之因，衆生成佛的可能性。這是中國佛教界對佛性的最一般的理解。印度佛教中講的“佛性”，一是指心，二是指境。在它看來，衆生若具有“性淨之心”，便具有成佛的可能，但僅有“性淨之心”還不能起作用，心要“待緣而起”，待得與“境界緣”結合，纔能構成“佛性”。不過，在印度佛教經典中，對佛性没有一個統一的解説，這就給後人帶來許多歧義。佛教傳入中國以後，

① 馮友蘭：《中國哲學史》，商務印書館 1936 年版，第 772 頁。

特別是南北朝時，佛學從對般若學的探討轉到了佛性論，形成了巨大的佛性思潮。佛性是否為一切人都具有？它是“本有”還是“始有”？有許多高僧參加了爭論。其中有一關鍵人物就是晉宋之際的竺道生，他孤明先發，首倡一切衆生皆有佛性，指出“一切衆生，皆當作佛”。[①] 但由於他的理論當時没有譯出的經典作根據，所以一問世便受到很多非難，被作為邪説異端。不久，《大般涅槃經》譯出，證明“一切衆生，悉有佛性”，承認“一闡提人”[②] 也具有佛性，也可以成佛，情況纔有所改變。一直到隋唐時代，佛性論仍然是一個懸而未决的問題。隋吉藏在談到“佛性”時，總結過去各家説法共有十二家之多。唐玄奘和尚西行求法，從一定意義上説也是為瞭解决佛性問題。[③]

慧能繼承發揚了竺道生“一闡提人皆得成佛”的佛性理論，旗幟鮮明地宣揚“人人皆有佛性”的思想。這一思想在慧能第一次參見弘忍法師時，就明確地表白出來。他在回答弘忍的責問時説：“人即有南北，佛性即無南北，獦獠身與和尚不同，佛性有何差別。”[④] 這就是説，人可分南北，而佛性無南北之分，人可以有獦獠與和尚的不同，而佛性無有差別。這一番不同凡響的回答，强調了佛性人人禀有，在成佛面前衆生平等。在一部《壇經》中，表達這一思想的論述俯拾皆是：“但識衆生，即能見佛，若不識衆生，覓佛萬劫不可得也。……後代世人，若欲覓佛，但識衆生，即能識佛。即緣有衆生，離衆生無佛心。”[⑤] 反復强調了佛與衆生本無差

① 宋竺道生：《妙法蓮華經疏》，《卍續藏》第 150 册。

② 意為“不具信”，或稱“斷善根”，指被認為是斷絶一切善根的人。

③ 關於佛性問題，參見吕澂《中國佛學源流略講》，中華書局 1979 年版，第 119—123 頁；方立天：《佛性述評》，《求索》雜志 1984 年第 3 期；賴永海：《中國佛性論》，上海人民出版社 1988 年版。

④ 《六祖壇經》第 6 頁。

⑤ 《六祖壇經》第 67 頁。

別的思想。在禪宗的發展過程中，這一思想是始終如一的。慧能的弟子神會曾以金器關係說佛性與衆生是體一無殊，並說："一切衆生，本來涅槃，無漏智性，本自具足。"① 淨覺則以冰水釋衆生與佛："衆生與佛性，本來共同，以水況冰，體何有異？冰有質礙，喻衆生之繫縛；水性靈通，等佛性之圓淨。"② 宋代克文更說："人人有個真天佛"，"僧俗男女平等心，一一皆同證法界"③。既然佛性為人人所共有，那麼若要成佛，祇須直指本心，即可見性成佛。"經中祇言自歸依佛，不言歸依他佛，自性不歸，無所依處。"④ 慧能禪宗直探心源，把生佛歸諸一心，為縮小佛與衆生的距離，打通迷凡悟聖的通道奠定了基礎。

2．性體清淨

慧能認為人人皆有佛性，那麼這個內在於人的佛性是怎樣的呢？他對"自性"、"佛性"作了一個根本的規定，即"性體清淨"。他說："世人性本自淨，萬法在自性"。⑤ "世人性淨，猶如清天，慧如日，智如月，智慧常明。"⑥ 這些都是說明自性是清淨的。佛教所謂清淨，本是相對於染污而言的，它具體指那種去除了煩惱、迷惑、污染而達到的純真、清淨的狀態。現實的世界和人們的塵俗之見、感情欲望是染污的，而佛的神聖境界却是清淨的。從這個意義上說，清淨就代表了佛，它是最高人生境界的體現。佛性是清淨的，人性即是佛性，因而人性本淨。因此，性體清淨祇不過是人性即佛性的另一種提法，它實際上是一種人性本善的觀點。

慧能這一"性善論"的意義至少有二：首先為其心性修養指明

① 鈴木大拙校訂：《神會語録》卷一。
② 《楞伽師資記·原序》。
③ 《古尊宿語録》卷四十三，《卍續藏》第 118 册。
④ 《六祖壇經》，第 26 頁。
⑤ 同上，第 21 頁。
⑥ 同上，第 22 頁。

了歸宿。禪宗的修養就在於破除無明，復歸於清淨佛性。本來一切衆生，皆具清淨佛性，可是為什麼人們會墮入惡道而不能成佛呢？慧能認為："人性本淨，為妄念故，蓋覆真如"①，因為衆生"於外著境，妄念浮雲蓋覆，自性不能明"。② 清淨的本性被妄念遮蓋了，就像"日月常明，祇為雲覆蓋，上明下闇，不能了見日月星辰"③。因而，一切衆生，雖有佛性，皆不能見。慧能的這一認識，體現了所有宗教所共有的禁欲特色。要想成佛，就要息除塵世的一切妄念，擺脫外在客體的束縛，不受現實中五光十色生活的誘惑，"於一切法上，無有執着"，④"自心歸依覺，邪迷不生，少欲知足，離財離色，名兩足尊"。⑤ 祇要對外界的聲色財物視而不見，充耳不聞，就能得到對至純至善的真如本性的認識，就能復歸於清淨的本性。

其次，這種先驗的性善論直接為簡化宗教修行的程序提供了理論基礎。"性體清淨"是禪宗一系所共同奉行的思想，但從達摩到神秀所理解的佛性都是真心、清淨心。他們認為心性本淨，但為客塵所染，"如鏡昏塵，須勤拂拭，塵盡明現，無所不照"。⑥ 前面提到神秀的求法偈"時時勤拂拭，莫使惹塵埃"就是其代表説。慧能南宗儘管也曾有心性本淨，"為浮雲蓋覆"的説法，但他的"心性本淨"與神秀所説的是有所區別的。神秀所説的本淨心性與客塵煩惱，有自體與外鑠、本體與客體之分。認為煩惱是外鑠的、附屬的。祇有除去塵垢煩惱，本體還自清淨。而慧能在對待二者的關係上，並不主張有主客之分，而更趨於二者一元。也就是説，所謂客

① 《六祖壇經》，第 18 頁。
② 同上，第 22 頁。
③ 同上，第 21 頁。
④ 同上，第 15 頁。
⑤ 同上，第 26 頁。
⑥ 宗密：《禪源諸詮集都序》。

塵煩惱，並不是獨立於心性之外的東西，他的得法偈“菩提本無樹，明鏡亦非臺。佛性常清淨，何處有塵埃!”所表明的就是在佛性之外並不另有塵埃存在，所謂“煩惱是菩提”,[①] 無二無別，相待立名，祇是心的兩種情況，而心祇是那一個心，它在任何情況下也就那麼一個樣子，這就是“如如”。宗密曾説：“迷起一切煩惱，煩惱亦不離此心；悟起無邊妙用，妙用亦不離此心。妙用煩惱，功用雖殊，在悟在迷，此心不異。欲求佛道，須悟此心”。[②] 自性與佛性原本體一不二，所以修行祇在於“一切塵勞妄念，雖在自性，自性不染著”。[③] 做到這一點，就是清淨本性，無須住心觀淨，坐禪苦修。而神秀對這“本自清淨”、“本自具足”的佛性，還要“時時勤拂拭，莫使有塵埃”，就顯得畫蛇添足了。難怪慧能説：“不識本心，學法無益”。[④] 祇要自識本心，直見本性，即可見性成佛。慧能得法，南宗興盛，實質上正表明“自性清淨”這一先驗的性善論所要求的是簡捷明快的頓悟功夫，即“放下屠刀，立地成佛”，而不是繁瑣緩慢的漸修過程。當然，這是對於利根之人而言的，對於大多數鈍根之人，頓悟仍不離漸修。

3．心性本覺

慧能不僅以“人人皆有佛性”、“性本清淨”為其心性修養指明了出發點和歸宿，而且進一步以“自性本覺”，設立了修養的主體和動力。

關於心性，中國佛教和印度佛教的説法是不同的。印度佛教主張“心性本淨”，中國佛教儘管也承認“心性本淨”，但它更具有自己的特色。中印佛學很大的一個區別就是中國佛學用“心性本覺”

---

① 《六祖壇經》，第 27 頁。
② 宗密：《中華傳心地禪門師資承襲圖》，《大正藏》第 48 卷。
③ 《六祖壇經》，第 26 頁。
④ 《六祖壇經》，第 11 頁。

來解釋“心性本淨”，實際上用“心性本覺”來代替“心性本淨”。“心性本淨”是説衆生之心本來清淨，如同白紙一張，“心性本覺”是説衆生的心本來覺悟，昭昭不昧，了了常知，具足無量功德。“心性本覺”説是我國南北朝時期假托印度人馬鳴之名而偽造的《大乘起信論》首先提出的。① 它反對印度佛學“心性本淨”、“客塵所染”的傳統論斷，提出了“心性本覺、妄念所蔽”的新命題，從而構成一種“真心本覺説”，為建立中國式的佛學提供了理論基礎。

慧能接受了這一理論，高揚“真心本覺説”。《壇經》云：“菩提般若之智，世人本自有之”，② “自色身中，……自有本覺性”。③ 本覺，就是本來覺悟。佛性，原意指成佛的可能性，然而在慧能這裏，它已成了佛的同義語。它要求人們“識自本心，是見本性”，④ “佛是自性作，莫向身外求”。⑤ 佛祇是這個字的本義——覺悟。“佛者，覺也”，⑥ “自性覺，即是佛”。⑦ 佛在心頭坐，祇須自我覺悟，就可在自心中體認佛性，這就指明了修養的主體和方法。“但用此心，直了成佛”，⑧ 如果想見佛，就應當向自己的内心去尋找，“心中衆生，各於自身，自性自度”，⑨ 祇要本覺的自心，求得主觀上的徹悟，便可達到理想境界，成就理想人格。慧能在這裏肯定了通過自身努力可以達到理想的境界，突出强調了個體修養的自覺性，“自歸依”而不“歸依他”，要求修養主體認識到：佛就在自心

① 詳見吕澂著：《〈大乘起信論〉考證》，載《中國哲學史論》，山西人民出版社 1981 年版。
② 《六祖壇經》，第 14 頁。
③ 同上，第 24 頁。
④ 同上，第 16 頁。
⑤ 同上，第 41 頁。
⑥ 同上，第 25 頁。
⑦ 《壇經·疑問品》宗寶本。
⑧ 《壇經·行由品》宗寶本。
⑨ 《六祖壇經》，第 24 頁。

中。

我們祇要將“心性本覺”和“心性本淨”進行一番比較，就不難看到，慧能强調自力、突出自我在修養過程中擁有的主動性和自覺性，在禪學發展史上所引起的重大變革。“心性本淨，客塵所染”這一命題意義在於，心性本來是清淨的，但被客塵所染污，因此是凡夫。在“心性”和“客塵”的關係上，客塵處於主動地位，而“心性”處於被動地位。“客塵”可以改變“心性”的性質，使之由“淨”變為“不淨”。由此，必然導出這樣兩個結論：一是既然客塵能够染污心性，從邏輯上説，當然也可以完全泯滅心性中的“善根”。因此，“一闡提人”没有佛性之説，便有了理論依據。二是既然心性處於被動地位，已被染污了的心怎麽能自己去掉客塵呢？這就導致了成佛的困難。凡人的“心性”已是經過污染的，這就意味着，凡人的成佛需要依靠外在的資助，經過纍世漸修纔能達到。這樣，印度除了釋迦牟尼外，别人都不是佛。而慧能儘管也承認“心性本淨”，但他更突出了“心性本覺”的意義。心性不僅是清淨的，更根本的是本覺的，或者説，本覺的“心性”是清淨的。這一命題的改革意義在於：一方面本覺的清淨本性，為自身中産生的邪見妄念所蒙蔽，因此是凡人，但這裏的“心性”祇是為“妄念所蔽”，其本性並没有絲毫的改變，也就像人在夢中一樣，祇要一醒，便能頓證佛地。這既肯定了人們本性中所存在的先驗佛性，確立了心性修養的内在根據，又簡化了成佛的程序。另一方面，“心性本覺”更具有主動、能動的意思，其意義在於肯定了個體精神的解脱和昇華要通過自身的努力，肯定了内因在修養過程中的作用。“心性本覺”就是説衆生本來是佛，本來覺悟。現時的衆生就是佛，祇是他們現在尚未認識到自身就是佛，一旦覺醒，“一悟即至佛地”。[①] 所

① 《壇經·般若品》宗寶本。

以在中國，衆生即佛，自心即佛。慧能把“本覺”的心性運用到成佛的理論上，使他的心性修養論別開生面，按照“心性本覺”説，修養的内容和方法，就都要以促使内心覺悟為依歸，成佛的途徑更是自我覺悟的途徑，這樣一來，解脱論也就成了内在心性的修養論。

（三）定慧等學

禪，本是梵文“禪那”（Dhyāna）的簡稱，鳩摩羅什意譯作“思維修”，即運用思維活動的修持；玄奘意譯為“静慮”，即止息妄念，安詳地深思，是佛教各宗各派所共同奉行的修行方式。宗密曾説：“禪是天竺之語，具云禪那，中華翻為思維修，亦名静慮，皆定慧之通稱也。……悟之名慧，修之名定，定慧通稱為禪那。”[①] 可見禪的本來意義是禪定和智慧兩方面的結合。一方面是“止”或“定”，就是端身正坐，排除一切思慮和煩惱；另一方面是“觀”或“慧”，就是直接的觀照、證悟和感受。禪定就是先静坐斂心，集中精神，然後達到一種神秘的觀悟和感受。“定”側重於實踐，行的方面；“慧”側重於認識，知的方面。這就是當時禪法的基本程式。在古代印度，不論大小乘各派佛教，甚至佛教以外的其他宗教，都很注重禪定的宗教修養方法。在禪宗成立之前，中國佛教同樣十分重視禪定修習。但所有禪法都没有脱離傳統意義的禪，没有擺脱印度冥想實踐的影響，在實踐修行中衹是一味堅持浄心、念佛、坐禪。這種禪法的特點：一是把定慧分割為兩個方面或步驟，並且“發慧”是在“趨定”的基礎上，所謂“從定發慧”。二是由於把定慧割裂，往往導致在實際修行中對禪法作偏狹的理解，造成偏重“定”而忽略“慧”，把手段反而當成了目的，衹要外在打坐，不要内心的覺悟。這就使得當時的佛教修持方式死板煩瑣而又不得要

① 宗密：《禪源諸詮集都序》卷一。

領。慧能作為一代宗師，則從原則上對這種割裂定慧的舊禪法予以否定。他認為，舊禪法將定慧分為兩個步驟，其結果必然導致知行不一的偽善。他批評說："學道之人作意，莫言先定發慧，先慧發定，定慧各別。作此見者，法有二相，口說善，心不善，定慧不等。"① 也就是說，舊禪法割裂定慧，造成祇注重外在的行為儀範，道德表象，而忽視了更為重要的方面，即內在的宗教認識和覺悟，這樣就導致那種說得好聽、做得好看而內心邪惡的虛偽表現。嘴上表白得好聽，內心却没有達到相應的境界，甚至與口中講的、表面做的截然相反，實際是"心行諂曲，口說法直"。② 所以，慧能提出了"定慧等學"的主張，他說："善知識，我此法門，以定慧為本。第一勿迷言定慧別。定慧體一不二。即定是慧體，即慧是定用。即慧之時定在慧，即定之時慧在定。善知識，此義即是定慧等。"③ 定慧體用一如，二者是即體即用的關係，《壇經》說："定慧猶如何等？如燈光。有燈即有光，無燈即無光。燈是光之體，光是燈之用。名即有二，體無兩般。此定慧法，亦復如是。"④ 這就是說，定慧一體，二者並没有先後步驟之分。所以，慧能的新禪法就是"定慧一體，平等雙修"，避免那種祇重外在形式，而忽視內心覺悟的偏頗，防止形成"假善人"、"偽道德"的人格形態，要求修持者表裏如一，使內在的道德信念與外在的具體行為相一致，把意識和行為統一於個體完善的具體活動中，所謂"心口俱善，內外一種，定慧即等"，⑤ 從而保持了宗教信念的莊嚴性和崇高性。從宗教道德的意義講，慧能這一思想反對把道德行為和道德認識相分離，認為燈體光用，定慧一如，道德意識就貫穿於道德行為的始

① 《六祖壇經》，第15頁。
② 同上。
③ 同上，第14頁。
④ 同上，第15頁。
⑤ 同上。

終，並誘發道德行為的產生。道德行為需要道德認識的指導，而道德認識又在道德行為中不斷昇華和强化。同時，道德意識並不單純是人們的一種內在意向，其本身就有一定的外驅力，在具體操作過程中，要求人們作出相應的道德選擇，而道德行為也並非是盲目的無意識的舉動，往往有道德動機的支配影響。

慧能反對傳統的禪法，使禪法發生了根本的改變。他的“定慧等學”的真實本意在於突出心的覺悟，意念的發揚。他認為“道由心悟，豈在坐也”,① 所以把住心觀靜、長坐不卧的舊禪法稱作“住心觀靜，是病非禪；長坐拘身，於理何益!”並説偈譏諷為：“生來坐不卧，死去卧不坐。一具臭骨頭，何為立功課。”② 在他看來，心性本來清淨，“本性自淨自定”,③ “心地無非自性戒，心地無亂自性定，心地無癡自性慧”。④ 既然心性本來具足，自然也就没有坐禪入定的必要。他説：“此法門中，坐禪元不著心，亦不著淨，亦不言不動”。⑤ 這裏慧能否定了靜坐不動、攝心求淨的必要性。傳統禪法認為要達到“離念”“不動”的入定，必須憑藉一定形式的禪修方便，必須經過觀心看淨的漸次修習，而且傳統禪法的觀心離念，仍然是有心可觀、有定可修、有慧可發，亦即是有所執著的。慧能以般若無所得作為禪修的指導思想，以不修為修，無證為證，對禪定作了新的解釋：“此法門中，何名坐禪？此法門中，一切無礙，外於一切境界上，念不起為坐，見本性不亂為禪。何名為禪定？外離相曰禪，内不亂曰定。”⑥ 慧能擴大了坐禪的範圍，而不僅僅限於打坐，這是對達摩以來所持傳統禪法的反動。禪林中

① 《壇經·宣詔品》宗寶本。
② 同上。
③ 《六祖壇經》，第 20 頁。
④ 同上，第 49 頁。
⑤ 同上，第 18 頁。
⑥ 同上，第 19 頁。

廣傳的“磨磚豈能成鏡”的故事就是這一思想的最好注脚。唐代著名禪師馬祖道一青年時，曾在衡山結庵而住，整日坐禪。一天被慧能門人南嶽懷讓所見。懷讓見他如此虔誠專注，便問道：你為什麽要坐禪呢？馬祖回答説：為了成佛。於是懷讓便拿了一塊磚在庵前石頭上磨。馬祖大惑不解地問：師父你磨磚做什麽？懷讓告訴他：想磨成鏡。馬祖説：磨磚怎麽能成鏡呢？懷讓説：磨磚既不能成鏡，坐禪豈能成佛呢？馬祖經懷讓這一指點，放棄坐禪，認識到求道不拘形式，心悟即可成佛。

慧能否定、排斥坐禪意義的另一面，則是對“慧”的强調和突出。從慧能起，禪宗教人不要打坐念經，不要纍世修行，祇要自識本性，内心覺悟，所謂“菩提祇向心覓，何勞向外求玄？聽説依此修行，西方祇在目前。”① 在修養方法上，提倡一種“智慧觀照”的新禪法：“令學道者，頓悟菩提，各自觀心，自見本性。……智慧觀照，内外明徹。若識本心，即本解脱”。② 慧能所謂新禪法，儘管表面講“定慧雙修”，實質上是以慧代定，或者説是抬高慧而貶低定。一部《壇經》，並没有講如何坐禪入定的言論，相反倒是大講“般若波羅蜜”。修習“般若波羅蜜”就是最好的成佛方法。修習這一方法，並不靠外在的言行，而是在内心的覺悟與認識上用功，以企達到這一神秘的智慧。可見慧能所謂“定慧等學”，實際上是與傳統禪定無關的，胡適先生曾指出：“慧能、神會雖口説定慧合一，其實他們祇認得慧，不認得定。”③ 慧能就是用宗教的悟解來取代外在的行為。在他看來，佛法功夫，全在於覺與不覺，悟與不悟，悟在於心，非關坐卧。慧能對禪法所作的全新的解釋，從宗教道德的角度講是有其新義的。新禪法所表現出的倫理意義是特

① 《壇經·疑問品》宗寶本。
② 《壇經·般若品》宗寶本。
③ 《荷澤大師神會傳》，《胡適禪學集》第 122 頁。

別注重個體的道德意念，突出了道德認識在修行過程中的作用，强調動機純正的行為纔是道德的行為。慧能禪法的善惡判斷祇存在於人的意念之中，“思量一切惡事，即行於惡；思量一切善事，便修於善行。”① 有善思便有善行，有邪念即有惡行。正如《佛名經》所說：“罪從心生還從心滅，故知善惡一切，皆由自心，所以心為根本也。”② 慧能禪宗强調意念的善惡，注重道德行為的主觀動機，善行要發自良心，出於自覺，從乎自律，在道德踐履上要心口如一，表裏一致，真正體現行為主體的道德覺悟。

據說，慧能初返曹溪寶林寺，天下學徒，不遠千里，慕名前來依止，大家都覺得跟上鼎鼎大名的六祖大師，一定能聆聽到深奧的教誨，在修行上獲得長足的進步。但時間一長，他們覺得實際情形與自己內心的企盼完全不同。以前，他們在師父的訓誡下每天都要做功課，除了幹一些雜務，大部分時間是在打坐入定。現在倒好，慧能大師乾脆什麼也不管，祇是吩咐大家每天幹些瑣碎的雜活，衆人議論越來越多。風聲傳到慧能的耳中後，他認為正是方便說法之時，便召集衆人在大講堂，開門見山地說：“今天將大家召集在一起，準備專門講講坐禪的問題。”衆人一聽，頓時群情振奮。慧能告訴大家說：“近日來，我聽到大家的許多議論，抱怨我們這裏不注重坐禪。現在我可以告訴大家，其實我們每天都在坐禪，祇不過我們的坐禪不是讓人靜坐不動，而是從心所欲，不須拘泥，舉手投足，皆在道場。祇要保持心性的純潔，不受善惡是非觀念的影響，那麼就是‘坐’；心靈淨化自識本性，就進入‘禪’的境界。外動而內靜，比起那些終日靜坐、內心却心猿意馬的僧人來，當然是好的。”

衆人聽了慧能大師的一番話，覺得既新奇，又中肯。慧能大師

---

① 《六祖壇經》，第 21 頁。
② 《佛名經》，轉引自《大珠慧海頓悟要門》卷上。

接着告訴大家説：“其實大家都已明白了這個道理。不過，你們肯定還有一個疑問，那就是説，既然頓教法門無須打坐，日常起居都可以叫做坐禪，那還來寶林寺幹嗎？依照道理，自性自度，自識本心，是無須遠道前來的，但你們不來，再簡單的法門你們也不知道如何去領悟。我不能明明知道打坐於成道無助，還要讓你們去苦修。我吩咐你們做一些有益身心的活計，目的在於先使你們從以往靜坐不動的禪修程式中解脱出來，然後再傳授你們頓悟法門。明心見性説來簡單，可是真要掌握這一頓悟方法，却是要花很大功夫的。我當初在弘忍大師那裏，並不曾整日打坐入定，而且整整舂了八個月米，於日常生活中體悟佛法，所以大師將衣鉢傳給我。今天我給大家説法，希望各人下去，用心體會。”慧能的弟子正是在這種日常耳濡目染的影響下，形成其不拘坐立、處處用心的曹溪門風。慧能道由心悟的思想否定了修身成佛的一切中間環節，而突出了明心見性的“心行”，從而建立了頓悟成佛的基礎。

（四）無相戒法

慧能禪法中不僅主張定慧不二，而且提倡戒禪一致。他把二者融會貫通，使原始佛教以來戒、定、慧三學分離的理論和實踐得到統一。在此基礎上，他提出了“無相戒”的思想。無相戒思想從根本上改變了傳統佛教戒律的意義，同時對後來禪門弟子破除束縛、任運自在的禪風有巨大的影響。

據《壇經》記載：“慧能大師於大梵寺講堂中，陞高座，説摩訶般若波羅密法，授無相戒。”無相戒，就是無相之戒。所謂“無相者，於相而離相。”無相戒，也就是教人們要離相，而不要執著於具體戒相。按照佛教的傳統教義，戒的基本含義有兩個方面：一為止惡，叫做“止持”，即諸惡莫作；二為行善，叫做“作持”，即衆善奉行。有“惡”可止，有“善”可作，表明都是有相的。慧能打破戒的傳統意義，對一切修行，統冠以“無相”的限定詞，如

"無相戒"、"無相懺悔"、"無相三歸依戒"等。自隋唐以來，對"戒體"是什麼，在律學界曾有激烈的争論，並分為南山、相部、東塔諸家之説，將戒體或定為"心"，或為"色"，或為"不相應行"。慧能擯棄了以往律學的各種主張，將"戒體"統一於"修體"，並定"修體"為"無相"，致使戒律的意義完全變了。因為戒律是一種外在的行為規範，需要以其特殊的儀表相狀貫穿於衣食住行各種宗教和非宗教生活之中，假若取消了這種儀表相狀，使戒律儀軌皆置於"不著諸相"的原則下，就等於消解了它們應有的規範、制約的功能，所謂"受戒、懺悔、三歸"等，都失去了原本的意義。因此，慧能所提倡的受戒等，實際是弘揚"自淨其意"的内省，即所謂"自性自淨"的擴展，没有一般正宗戒律的内容，不具有任何强制性質，他在《壇經》中十分透徹地闡發了自己的這一思想：

> 善知識，總須自體，與授無相戒。一時逐慧能口道，令善知識見自三身佛，於自色身歸依清淨法身佛，於自色身歸依千百億化身佛，於自色身歸依當身圓滿報身佛。①

慧能指出，自在法性，世人盡有，故應於自性中見三身佛。他對歸依的解釋是："自歸依者，除不善心及不善行，是名歸依。"持戒與否，祇在自性的迷悟染淨，並不是有外在的善惡分别，慧能遵循"一切萬法盡在自身中"的原理，認為善惡的起源與客觀環境無關，而全在於個人的一念之間。他説："思量一切惡行即行於惡，思量一切善事便修於善行。如是一切法，盡在自性。"這樣"一念惡，報却千年善亡；一念善，報却千年惡滅。"② 在其《無相頌》中説："愚人修福不修道，謂言修福便是道。佈施供養福無邊，心中三惡元來造。若將修福欲滅罪，後世得福罪元在。若解向心除罪緣，各

① 《六祖壇經》，第21頁。
② 《六祖壇經》，第22頁。

自性中真懺悔。若悟大乘真懺悔，除邪行正即無罪。"[①] 這樣一來，禪就變成了一種却惡向善、除邪行正的法門。祇要自心清淨，即是清淨戒法，所謂"戒本源自性清淨"。《壇經》中講："思量惡法化為地獄，思量善法化為天堂；毒害化為畜生，慈悲化為菩薩"，[②]"慈悲即是觀音，喜捨名為勢至，能淨是釋迦，平直是彌勒"。[③] 把佛教的戒行律儀完全歸結為修行者個體的清淨心性。

其實慧能這一不拘於外在律行、但求自心清淨的新型戒法，亦自有源頭活水。從初祖達摩時起，便有輕戒慢戒的傾向。道宣在《續高僧傳》中批評達摩門下"相命禪宗，未閑禪字"。具體批評他們不遵守僧伽律儀而行同世俗的作為："世有定學，妄傳風教，同纏俗染，混輕儀跡。""復有相述同好，聚結山門，持犯蒙然，動挂刑網，運斤揮刃，無避種生。炊爨飲噉，寧慚宿觸"。道宣是個持戒嚴謹的律師，"妄傳風教"之語，反映了他對當時禪門不遵守戒律的不滿。達摩及其弟子慧可等在當時即受到律學大師慧光的非議和指責。到了道信時代，持戒禪合一法門，開始為在教理上輕戒、慢戒打開了大門。因為相對而言，戒是外在的，禪是內在的，戒是手段，禪是目的，一旦戒禪合一，手段就可能為目的所吞沒。慧能時繼承東山門下輕戒的傳統，大唱"受無相戒"，雖然還保存着拜佛、懺悔、發願、歸戒的形式，但全都銷歸自性，歸結於"戒本源自性清淨"。此時的戒已是有名無實，没有區別於禪的具體內容了。所以慧能雖然保留了説戒、説定、説慧的形式，其實是"得悟自性，亦不立戒定慧。……自性無非、無亂、無癡，念念般若觀照，常離法相，有何可立?"[④] 十分有趣的是，在契嵩本和宗寶本《壇

① 《六祖壇經》，第 35—36 頁。
② 同上，第 22 頁。
③ 同上，第 41 頁。
④ 《六祖壇經》，第 49 頁。

經》中，記載說慧能得五祖弘忍的衣法之後，離開黃梅，為爭奪衣鉢之徒所追逐，受盡苦辛，“慧能後至曹溪，又被惡人尋逐，乃於四會，避難獵人隊中，凡經一十五載，時與獵人隨宜說法。獵人常令守網，每見生命，盡放之。每至飯時，以菜寄煮肉鍋。或問，則對曰：‘但吃肉邊菜’。”① 慧能“但吃肉邊菜”，表現了他對戒律的全新態度。慧能的三傳弟子興善惟寬在回答著名詩人白居易的提問時，對禪戒合一有過一個非常精彩的比喻。白居易問：“既曰禪師，何以說法?”惟寬回答說：“無上菩提者，被於身為律，說於口為法，行於心為禪。應用者三，其致一也。譬如江湖淮漢，在處立名，名雖不一，水性無二。律即是法，法不離禪，云何於中妄起分別?”② 慧能的這一態度，後被一些禪門弟子曲解為不重律儀的教理依據，結果一發不可收拾，以致律儀法制於禪門名存實亡，及至百丈懷海，創叢林清規，纔使道風得以整肅。

（五）頓悟見性

據《壇經》記載，一天，韶州韋刺史為慧能大師舉行法會，請慧能大師陞座說法，然後自己同其他官吏、學士和百姓向慧能大師行禮致敬，向大師請教說：弟子聽和尚宣講佛法，覺得實在精深奧妙，不可思議。現在我還有一點疑問，希望大師慈悲為懷，專門為我們講解一下。慧能大師告訴他：有疑難就提出，我為你們講解。

韋刺史說，和尚所講的教法，是達摩大師的宗旨嗎?

六祖大師說：正是。

韋刺史說：弟子聽說達摩大師最初從廣州到南京，教化梁武帝時，梁武帝問：我一生興建寺院，剃度許多人出家為僧，施捨錢物，救濟窮人，為僧人提供飲食，這有什麼功德? 達摩大師說：沒有功德。弟子不明白達摩的答話有什麼道理，希望和尚為我解說。

---

① 契嵩本、宗寶本《六祖壇經》。

② 宋普濟：《五燈會元》，中華書局 1984 年版，卷三。

慧能大師說：確實没有功德，千萬不要懷疑前代祖師的話。梁武帝的見解不正確，不懂得真正的佛法。建造寺院，剃度僧人，佈施錢物，舉辦齋會，這些活動叫做求福報，不能把求福誤認為即是功德。功德存在於自我的本性中，並不拘泥於行善求福報的種種活動中。正確認識自我的本性是功，平等無區別地看待一切是德。思想時時刻刻不為塵世間的事物和現象所束縛，自我本性能够常常發揮妙用，這就叫功德。內心謙遜是功，對外以禮待人是德。從自己的本性中創立一切萬法是功，自心本體不起塵俗妄念是德。不離開自己的本性是功，不受塵世的污染是德。如果想要尋求功德法身，祇要根據這個原則來作，這就是真正的功德。那些真正修功德的人，心裏是很謙虛的，常常對他人他事十分尊敬。如果輕視他人，遇事先考慮自己，便没有功。如果自己的本性虛妄不實，便没有德。這是因為惟我獨尊、蔑視一切的緣故。時時保持正確的心念是功，公平正直的心態是德，自己修心性是功，自己修身行是德。功德必須在自己的本性之中尋找，不僅僅是通過佈施錢物，供養禮敬就能獲得的。因此，福德與功德是有差別的。梁武帝不懂得這個道理，並非是達摩祖師說錯了。

韋刺史又問道：弟子常常看到一些人，口中念誦阿彌陀佛名號，希望能在下一世轉生到西方極樂世界。請和尚說一說，這些人能轉生到西方極樂世界去嗎？

慧能大師回答說：釋迦牟尼佛當年曾在舍衛城中，宣講有關引度衆生到達西方淨土世界的經文，明確指出西方極樂世界離此地並不遥遠。如果從具體形象的方面講，按一般的道路里數來計算，大約有十萬八千里。但是如果從自己的本性上來講，那就是有十惡八邪，十惡八邪與本性迥然有別，這就表明西方極樂世界離我們多麼遥遠。說西方世界十分遥遠，是針對那些悟性差的人而言的，說它很近，是相對於那些具有超常智慧的人而說的。人有明白、糊涂兩

種，佛法並無兩樣。由於明白人和糊涂人有差別，對佛法的接受也就有快有慢。糊涂人整日口誦佛號，希望轉生西方極樂世界，明白人致力於使自己的心靈純淨無瑕。所以佛說，如果人的內心清淨了，那麼佛土也就清淨了。韋刺史你是東方人，祇要保持自心的清淨就没有任何罪業。儘管是生長在西方的人，其內心不純淨，那也是有罪業的。東方人有了罪業，想通過念佛來轉生到西方極樂世界，那麼西方人有了罪業，就是念佛又能轉生到什麼地方呢？愚蠢的凡夫俗子不認識自己的本性，不知道淨土極樂世界即在自身中，祇是想求生西方，明白的人無論在哪裏都是一樣的。所以佛說，隨你所在永遠安樂，祇要韋使君你的內心没有邪惡之念，西方極樂世界就離此不遠。如果內心存在着邪惡之念，就是再念佛求法也難轉生到西方極樂世界。現在打個比方規勸大家，先消除自己的十惡，就如同走了十萬里路，再消除自己的八邪，就如同又走了八千里路。祇要時時體認本性，處處平等待人，那麼，往生西方極樂世界，親見阿彌陀佛，祇是彈指間的事。祇要能奉行十善，何必發願轉生西方極樂世界？如果自己不斬斷十惡之心，又有哪位佛肯來接引你到西方極樂世界呢？“若悟無生頓法，見西方祇在刹那；不悟念佛求生，路遥如何得達？”如果懂得無生無滅的頓教道理，瞬間就能見到西方極樂世界；不懂得頓教法門，祇是希求通過念佛轉生西方極樂世界，怎能走完漫漫長途而達到目的地呢？①

慧能大師接着告訴大家：我現在就可為大家將西方極樂世界移到這裏，使大家瞬間就能見到，各位願意不願意看呢？

聽衆都很興奮，向慧能大師行禮說：如果在這裏就能看到西方極樂世界，何必再發願求往生呢？希望和尚慈悲，顯示西方極樂世界，讓我們大家都能看到。

---

① 《六祖壇經》，第 40 頁。

慧能告訴大家：世人自己的血肉之身就如同一座城池，眼睛、耳朵、鼻子、舌頭等就好像是城門。外面有五個門，裏面有一個意門。人的心如同土地，人的本性如同國王。國王居住在土地上，本性存在就如同國王存在，本性失去就如同没有了國王。如果本性存在，身心亦存在，若本性失去，身心也就毀滅了。佛是從本性中産生的，千萬不要在身外去尋求。不認識自我的本性就是沉淪生死苦海中的衆生，正確認識了自我本性就是脱離生死苦海的佛。拯救衆生就是觀音菩薩，佈施一切人就是大勢至菩薩，淨化自心就是釋迦牟尼佛，公平正直就是阿彌陀佛。以自我為實有的錯誤思想如同須彌山一樣巨大，貪婪的欲望像大海之水一樣無邊無際，迷戀塵世的各種錯誤思想和情緒如同大海中的波浪一樣起伏不息，傷害他人的想法猶如毒龍一樣凶惡，各種不正確的心念像鬼神一樣有礙於解脱。迷戀塵世的種種念頭如水中魚鱉一樣來去不停。人的貪婪就是地獄，人的愚昧無知如同畜生。諸位有智慧的人們，常行十善，天堂便在眼前，消除惟我至上的觀念就如同推倒須彌山；没有對塵世的迷戀就如同平息了波濤；消除貪欲就如同使大海之水枯竭；消除害人之心就如同川流不息的魚龍絶跡。從自己的心地上體驗本性佛，使發自本性的智慧之光照亮人的六種感官，讓眼耳鼻舌身意都清淨而不受塵俗的污染。消除六欲諸天所作的業。自我本性返觀内照，就可以消除貪欲、憤怒和愚昧，墜入地獄受苦的罪業也就頃刻消除淨盡。這樣的内外明白透徹，不受塵俗污染，與西方極樂世界又有什麽差異。所以，慧能説："不作此修，如何到彼？"①

衆人聽了六祖大師的這番話，全都恭敬行禮，稱贊叫好，高聲説：希望所有聽到慧能大師講法的人，都能立刻領悟理解。

慧能以上的開示所表述的正是他即心即佛的主張。他認為"心

① 《六祖壇經》，第41頁。

外無法”、“心外無佛”，每個人的心性即佛心，所以成佛祇在自悟本性，“故知一切萬法，盡在自身心中，何不從於自心，頓現真如本性。”① 慧能把自心之迷悟看作是愚智凡聖的分野所在，自性迷則愚則凡則是衆生，自性悟則智則聖則是佛。他將成佛與否歸於一心之迷悟，從其認為心外無法，其心性是真的；就其認為心性是佛性，其心性是善的；從其認為心體是一種理想境界，它又是完美的。所以慧能這一真善美相統一的真如佛性，是“理之全”，是一種極高度的抽象。《壇經》稱為“覺體圓明”，體性不二，是一個包羅萬有不可分割的整體。這也就是禪宗的“理不可分”說。正如日人鈴木大拙所說的：“禪是心整體。因此儘管可以說禪之中有知的要素，但心並非是可分割的多種機能，在經過解析後什麼也不剩的合成物。”② 至理不可分，用智慧觀照成佛，得即全體，所以利根之人對於這一純全之理的體悟，祇能頓了，不容階次。“夫稱頓者，明理不可分，悟語照極，以不二之語，符不分之理，理智慧釋，謂之頓悟。”③ 所謂頓悟，即指突然理解、體認、領悟佛理，而無需長期的修習。這種頓悟是通過直覺的主觀體驗，產生內心的神秘啟示，達到精神狀態的突變。後世禪師們常用“如桶底子脫”的比喻來形容頓悟。桶底一脫，桶中之物，頓時一覽無遺。同樣，一個人頓悟，就可當下直了本性。這種境界，不可言傳，祇能意會，所謂“如人飲水，冷暖自知”。所以佛與衆生的差別，祇在一悟，而迷與悟的不同，祇在一念之間。“故知不悟，即佛是衆生，一念若悟，即衆生是佛。”④ “若悟無生頓法，見西方祇在剎那。不悟頓教大乘，念佛往生路遠。”⑤ 慧能將自心頓悟作為成佛的惟一途徑，作

① 《六祖壇經》，第 58 頁。
② 鈴木大拙：《禪學入門》，謝思煒譯，三聯書店 1988 年版，第 24 頁。
③ 慧達：《肇論疏》。
④ 《六祖壇經》，第 31 頁。
⑤ 同上，第 40 頁。

為修禪的惟一法門："我於忍和尚處，一聞言下大悟，頓見真如本性。是故將此教法，流行後代，令學道者頓悟菩提，各自觀心，令自本性頓悟。"① 不假修習的頓悟思想自慧能首倡之後，就成為禪宗修行的主要理論，所謂"自性自悟，頓悟頓修，亦無漸次，所以不立一切法。"② 呂澂先生指出："《壇經》的中心思想，是單刀直入的頓教。"③ 慧能的弟子神會就曾用"利劍斬束絲"的比喻來說"一念相應，便成正覺"④ 的頓悟思想。慧能再傳弟子慧海在《頓悟入道要門論》中對"頓悟"作了更為明確的解說："求解脫惟有頓悟一門，頓者頓除妄念，悟者悟無所得"。這裏講的"除妄念"，就是要"除却自性中不善心、嫉妒心、諂曲心、吾我心、誑妄心、輕人心、慢人心、邪見心、貢高心及一切時中不善之行"。⑤ "無所得"，則是對外在世界無所執著，不染一切，這也就是禪宗所追求的"無念"境界。

禪宗在修行上有"南頓北漸"之說，與慧能南宗不假修習的頓悟法門相對的是北宗神秀的漸修學說。神秀的禪法，以"住心觀靜"、"拂塵看淨"為標識，其具體做法是"凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證"。⑥ 這無疑是漸修法門。但神秀亦非全然不講頓悟，在《觀心論》中說："超凡證聖，目擊非遙，悟在須臾，何須皓首？"在《大乘無生方便門》中也說："一念淨心，頓超佛地。"其實神秀的頓悟與南宗單刀直入、直了見性不同。它的悟祇是通過種種方便以後的恍然大悟。從總體上說，神秀禪法是以"時

① 《六祖壇經》，第 32 頁。
② 《壇經·頓漸品》宗寶本。
③ 呂澂：《中國佛教源流略講》，第 374 頁。
④ 《神會語錄》。
⑤ 《壇經·懺悔品》宗寶本。
⑥ 神會：《答崇遠法師問》，見胡適編校：《神會和尚遺集》，上海亞東圖書館 1930 年版，卷三。

時勤拂拭”為特點的漸修法門。如宗密說的“猶如伐木，片片漸破，一時頓倒，亦如遠詣都城，步步漸修，一日頓到。”① 而慧能南宗也並非全然摒棄漸修，一部《壇經》多處指出，儘管佛性世人本有，但緣心迷，不能自悟，須得到“善知識”的示道見性，方可“遇悟即成智”。這在一定程度上是承認引導、啟發等教育作用和意義的。即使後期禪宗，也還要施以“機鋒”、“棒喝”的手段。另外，慧能也是承認漸悟的，“法無頓漸，人有利鈍。迷即漸勸，悟人頓修。”② 對於個人的修持來說，這樣來區分和說明修持方法，應該說是實在的、積極的，又是有針對性的。自我修養對於每個人來說都是需要的，但對於不同的人又有不同的要求。頓漸的區分，既指出了修養境界的結構層次和修養過程的階段性，也指出了修養主體各自具有的內在素質的程度性。

（六）無念爲宗

慧能反對於外著境，心有所染，認為凡夫所以不能成佛，就是因為心有執著，而不能自見本性。要由凡轉聖，首先要破除妄執，無心於物，無意於事，一切修行，自在無為。據此他提出“無念”作為其修行實踐的總原則。他說：“我此法門，從上已來，頓漸皆立無念為宗，無相為體，無住為本。”③ “念”，就是指人的意念。無念即是說在意識活動中不起任何念頭。“於自念上離境，不於法上生念”。④ 如《壇經》云：“何名無念？無念法者，見一切法，不著一切法；徧一切處，不著一切處，常淨自性，使六賊（指眼耳鼻舌身意六識）從六門中走出，於六塵（指色聲香味觸法）中不離不染，來去自由，即是般若三昧，自在解脫，名無念行。”這是就意

① 《禪源諸詮集都序》卷三。
② 《六祖壇經》，第 16 頁。
③ 同上，第 16 頁。
④ 同上，第 17 頁。

識自身而言。“相”，指形狀相貌；無相就是説意識不要執著於外在的事物現象，這是從意念的對象來説。“住”，即著，無住即自然無礙，隨心任運，是説意念不能定住或停留在某種具體的物象上，而使其自然流逝，這是從意識作為一個過程而言。可見，無相、無住，祇是無念的不同提法，意思基本上是相同的，都是説明怎樣使意識活動不被阻滯、隔絶、不生執著。慧能為什麼要以“無念”為宗呢？這就是“即緣迷人於境上有念，念上便起邪見，一切塵勞妄念，從此而生。”① “世人外迷著相，内迷著空。若能於相離相，於空離空，即是不迷。若悟此法一念心開，是為開佛知見。”② 所以慧能堅持要人們在日常修行中，以“無念”為指導原則，對外在一切事物不起心，不動念，如禪門弟子希運所説：“如今但學無心，頓息諸緣，莫生妄想分别，無人無我，無貪瞋，無憎愛，無勝負。但除却如許多種妄想，性自本來清浄，即是修行菩提法佛等。若不會此意，縱你廣學，勤苦修行，木食草衣，不識自心，皆名邪行。”③ 修行祇在於息除諸緣，莫生妄想，一切放下，於相而離相，於念而無念，這就是“無修之修”，也就是“無念法”或“無念行”。慧能並不要求人們苦心滅智，拂拭修持，祇要在倫常日用中無所執著即可。像後世禪宗語録中説的：“有源律師來問：和尚修道，還用功否？師曰：用功。曰：如何用功？師曰：饑來吃飯，困來即眠。曰：一切總如是，同師用功否？師曰：不同。問：何故不同？師曰：他吃飯時不肯吃飯，百種須索，睡時不肯睡，千般計較，所以不同也。”④ 禪門中人的修行生活，無異於平常人的生活，祇是“終日不離一切事，不被諸境惑，方名自在人。”⑤ 既反對於

① 《六祖壇經》，第 17 頁。
② 《法寶壇經》，《大正藏》第 48 卷第 355 頁。
③ 《黄檗斷際禪師宛陵録》，《大正藏》第 48 卷第 386 頁。
④ 《大珠禪師語録》卷下。
⑤ 宋頤藏主集：《古尊宿語録》卷三，頻伽藏雲六。

境上生心，執著於外物，又强調安時而處順，保持意識的“通用無滯”，自由自在。做事而不沾滯於事，這就是過水而脚不濕的修行原則。對慧能禪宗的無念説，宗密概括得最好：“覺諸相空，心自無念，念起即覺，覺之即在，修行妙門，惟在此也。故雖備修萬行，惟以無念為宗。但得無念知見，則愛惡自然淡泊，悲智自然增明，罪業自然斷除，功行自然增進。即了諸相非相，自修無修之修。煩惱盡時，生死即絶，生滅滅已，寂照現前。應用無窮，名之為佛。”① 在宗密這段話中既包含了作為無修之修的無念原則，也論及了作為修養境界的無念境界。在修行之時，雖身處塵世，意觸萬法，但要處處無意，時時放心，不著一切，無染無雜，於現實生活中，但不生貪着，不被五光十色的塵世現象引誘迷惑，經常保持清浄的心性，無羈無縛地處身於人世，這纔是真正的解脱。至於成就這一境界，自會通用無礙，應用無窮，所謂“悟無念法者，萬法盡通；悟無念法者，見諸佛境界；悟無念頓法者，至佛位地。”② 這裏，慧能將“無念”作為其心性修養的境界，把無念抬至佛的地位，抑或直接等同。日後慧能的弟子對這一境界大力弘揚。神會就説：“無念者，是聖人法，凡夫若修無念者，即非凡夫。”擁有這一境界的人，儘管在表面與平常人並無兩樣，但他在與外界接觸時，不受外物的迷惑，不受外界虚幻影響所擾亂，身處污濁塵世而心却一塵不染，悟得無念，即成金剛不壞身。如神會所説：“决心證者，臨三軍際，白刃相向下，風刀解身日，見無念，堅如金剛，毫微不動。縱見恒沙佛來，亦無一念喜心；縱見恒沙衆生一時俱滅，亦不起一念悲心，此是大丈夫，得空平等心。”③ 這裏儘管也折射出“無念”境界所擁有的氣勢和豪邁，但更多的是指一種“念不起”，

① 《禪源諸詮集都序》卷二。
② 《六祖壇經》，第 34 頁。
③ 《荷澤神會禪師語録》。

或“不動心”的超然意境。所以在慧能這裏，儘管“無念”同一概念，但應用却不同，正如馮友蘭先生説：“於修時，也是要念念不著於相，於相而無相。於成就時，也是念念不著於相，於相而無相。不過於修行時如此，是出於努力；於成就時如此，則是不用努力，自能如此，這不是説，因為修行的人養成了一種習慣，所以不必努力，自能如此，而是因為修行的人於成就時，頓悟同無，所以不必努力，自能如此。”① 慧能既把“無念”作為其心性修養的理想境界，又把“無念”作為其宗教修行實踐中的總原則，其實這是一個問題的兩個方面；前者是從“已有”的胸襟出發，如高屋建瓴，無念“君臨”於萬事，不予染著，這是一種抽象境界：後者從“未有”的行跡講説，如行雲流水，無念“混染”於萬事以防非止惡，這是一個具體的行為操作過程。如果説作為理想境界的“無念”主要在於成就一種“不除妄想不求真，絶學無為閑道人”的自在人格，那麽，作為修行指導原則的“無念”，則更多地是指“見一切法，心不染著”的實踐方法。當然，由於我們分析論證的需要，在特定的意義上把無念作了二重含義的論述，其實在慧能那裏，它是作為一個總的指導思想而存在，所以無論是作為修養的無念境界，還是作為無修之修的無念原則，在整個修行實踐過程中，像一條防腐帶，保證了精神不作意追求、不執著外物，而處於自在解脱、來去自由的狀態。

慧能的“無念”説，並非是讓人“百物不思，念盡除却”，因為那樣無異於死人，所謂“一念斷即死，別處受生”。即使從佛法的體悟來説，“若百物不思，常令念絶，即是法縛，即名邊見。”慧能要的是“於自念上離境，不於法上念生”，也就是指念念不斷的“自念”於一切法上無住，所謂無念，是無妄念，並不是無“自

① 馮友蘭著：《中國哲學史新編》第四册，第274頁。

念”，正是在這個意義上，慧能說：“無者無何事？念者念何物？無者離二相諸塵勞，念者念真如本性。真如是念之體，念是真如之用。自性起念，雖即見聞覺知，不染萬境，而常自在。”① 這裏的真如本性與自念是不異不二的，它不是離念之外的存在，無念也等同於“自性起念”即真如佛性的運用，這就是說，無念它無意於抑制自發的意識活動，而是强調真如佛性的自然發揮和心靈的當下感受。這也是慧能系的“無念”與神秀系“離念”的根本區別所在。所以，心體離念的無念，被斥為“法縛”。後來《大珠禪師語録》明確發揮這一思想說：“無念者，無邪念”。也就是說，無念者，雖是無邪念，並非無正念。所謂邪念，不僅含有著相為邪念，念無著空也是邪念，祇有不念有無，既不著相，也不執空，方為正念。神會說：“無念法，不言有，不言無。……若言其有者，即不同世有；若言其無者，不同世無。”② 因此，無念並不單純談空說有，而是不著空有，不執有無，出没盡離二道，究竟二法盡除，在思維方法上表現的是不落有無，空有相即的中道思想。《壇經·咐囑品》說：“若有人問義，問有將無對，問無將有對，問凡以聖對，問聖以凡對，二法相因生中道義。”人的意識不要執著於事物的差別，並由此而産生“邊見”，而是使意識處於不落一邊、不執一端的狀態，内外明徹，通達無礙。慧能就特別注重這一方法，他曾對“十弟子”說：“吾教汝說法，不失本宗。舉三科法門，動用三十六對，出没即離兩邊，說一切法，莫離於性相。若有人問法，出語盡雙，皆取法對，來去相因，究竟二法盡除，更無去處。”③ 這就是說，慧能所說的“無念”，即是離二相，破除將事物的兩個方面絶對對立的見解。法門不二，念念真如，避免了對真如本性形而上學的割

① 《六祖壇經》，第 17 頁。
② 《神會語録》。
③ 《六祖壇經》，第 56 頁。

裂。慧能弟子神會日後對此作了進一步的發揮，他說："云何不取於相？所謂如如。云何如如？所謂無念。""起心既滅，覺照自亡，即是無念。是無念者，即無一境界。如有一境界者，即與無念不相應。"① 可見，慧能的無念為宗，實際上就是以自己當下之心念為宗，自性是佛，所謂"悟無念法者，萬法盡通，悟無念法者，見諸佛境界，悟無念頓法者，至佛位地。"② 見無念即是見佛，無念即是涅槃。神會曾有一段話說見無念的功用："能見無念者，六根無染；見無念者，得向佛智；見無念者，名為實相；見無念者，中道第一義諦；見無念者，恒沙功德一時籌備；見無念者，能生一切法；見無念者，即攝一切法。"③ 無念不僅是修行的指導原則，也是修養的理想境界。

（七）無修之修

儘管慧能講"頓悟"，但他的"悟道"並非是一種思辯的推理認識，而是個體的直覺體驗。這份個體的直覺體驗，也祇能在現實生活中獲得，即於日常經驗中獲"悟"。所以是在感性自身中獲得超越，既超越又不離感性生活。慧能即心即佛的理論，必然導致其解脫不離世間，而提倡人間佛教的結局。他一面强調直了本心，即可成佛，而無須坐禪誦經。他反對傳統佛教徒將坐禪誦經作為修行成佛的主要途徑，認為坐禪不但不能使人成佛，反而會離佛更遠。他見人結跏趺坐，"曾自將杖打起。"④ 他引用《維摩經》的說法說："於一切時中，行住坐卧，常行直心是。《淨名經》云：'直心是道場，直心是淨土'"。⑤ 祇要能直了本心，即使行住坐卧也是修行。慧能的這一禪法思想，王維在《能禪師碑銘》中概括為："定

---

① 神會：《南宗定是非論》，見胡適編校：《神會和尚遺集》。
② 《六祖壇經》，第 34 頁。
③ 神會：《南宗定是非論》。
④ 宗密：《禪源諸詮集都序》卷一。
⑤ 《六祖壇經》，第 15 頁。

無所人，慧無所依；舉手舉足，常在道場。”慧能把佛移入自心，從而否定了外在的修行形式，肯定了祇要自識本心，在行住坐卧世間日用中亦能成佛。他説：“法元在世間，於世出世間，勿離世間上，外求出世間。”① 慧能的這一思想在禪宗弟子那裏得到了更大的張揚，神會就説：“若在世間即有佛，若無世間即無佛。”② 慧海也一再强調解脱不離世間：“非離世間而求解脱”③。這裏破除了世間與出世間的界限，把二者打成一片，肯定了在現實人世便可以成就無上佛道，成佛悟道就在日常行為用事當中，後期慧能弟子更是否定了傳統的修行方式，而提倡實踐中的禪宗。希運説：“語默動静，一切聲色，盡是佛事。何處覓佛？不可更頭上安頭，嘴上安嘴。”④ 慧海稱參禪學道“祇是逐聲色走”。他在回答門人問“和尚修道，還用功否”時説：“饑來吃飯，困來即眠。”⑤ 修道生活就是百姓日用的平常事，除此之外另覓修行之道，皆是死路。臨濟義玄説：“看經看教，皆是造業。”⑥ 後期禪宗弟子儘管把心還原為真如真心，認為真如徧在，但同樣否定了傳統的修行，而肯定了“饑來吃飯困來眠”的修行方法，他們認為佛性徧一切處，所謂“青青翠竹，盡是法身；郁郁黄花，無非般若。”⑦ “運水搬柴無非佛事。”⑧ 把本體之“佛性”放回到萬物之中，一切都是佛性的表現，這就是“觸類是道”。所以，禪宗追求一種本自天然、自由自在的修行生活。“道流，佛法無用功處，祇是平常無事，屙屎送尿，著衣吃飯，困來即卧。”⑨ 不必於日用平常行事外，別有用功，別有修行。正

① 《六祖壇經》，第 44 頁。
② 《荷澤神會禪師語録》。
③ 《大珠禪師語録》卷下。
④ 《古尊宿語録》卷三。
⑤ 《大珠禪師語録》卷下。
⑥ 《古尊宿語録》卷五。
⑦ 《景德傳燈録》卷二十八。
⑧ 《黄檗斷際禪師宛陵録》。
⑨ 《古尊宿語録》卷四。

如《文益禪師語録》所説的："舉昔有老僧住庵，於門上書心字，於窗上書心字，於壁上書心字。師云：門上但書門字，窗上但書窗字，壁上但書壁字。"禪宗所追求的就是一個"本源自性天真佛"，追求的是一個"父母未生時"的本來面目，也就是生活和生命的原色，"要行即行，要坐即坐"，[①] 祇要隨順自然，依心而行，就可以使"此本來面目現，本地風光露。一道清虚，便是自己放身捨命，安閑無為，快樂之地。"[②]

慧能提倡的這種純任自然、不加造作的修行生活，無異於世俗平凡生活，他甚至提出了"若欲修行，在家亦得，不由在寺。"[③] 把修行活動深入到世俗生活的每個角落，而不僅僅限於僧侶生活。慧能把"佛性"移植到人們的内心，直接投入人們的生活，强調"平常心"，注重在日常的言行中見性成佛，"佛法在日用處，行住坐卧處，吃飯吃茶處，語言相問處，所作所為處。"[④] 使"佛性"人性化、世俗化，把莊嚴的成佛境界的絶對超越性還原為"運水搬柴"的生活瑣事，從入世中見到出世，在現實人世成就佛門正覺。這種不執着於戒律教條，摒棄傳統修習，率性而行，任意而作，在人的平凡生活中成佛轉聖的修行方式，是合乎人性的。日後禪門弟子百丈懷海"一日不作，一日不食"的農禪，可看作是這一進步思想的合理發展，從中也可以看出當時佛教由於實踐的要求對傳統修習的改革趨勢。

---

① 《古尊宿語録》，卷四。
② 子文編：《佛果克勤禪師心要》，《卍續藏》第 120 册第 698 頁。
③ 《六祖壇經》，第 42 頁。
④ 明瞿汝稷集：《指月録》卷七，《卍續藏》第 143 册，第 154 頁。

第三章 北宗正義

弘忍大師入寂以後，門下“堪為人師”者皆分頭弘化，各為一方化主，大江南北徧佈禪者的足跡。隨着因人因地所傳禪法的不同，便逐漸形成了不同的派系，其中影響較大的是法如系（在安徽、河南）、神秀系（由荆州而入兩京）、慧能系（在廣東曹溪）、智詵系（在四川）等。於後世關係甚大的則是神秀系和慧能系。起先，不同的派系祇是由於各自施化設教的不同而在禪風禪法上略顯差異，儘管各派標榜自己所傳為正宗，但門户之見並不很深，“能、秀二師俱傳達摩之心，而頓漸殊稟”，[①] 祇是在禪學上有分歧，由於神秀更多地稟承了東山法門“觀心”、“守心”的漸修禪法，而慧能一系則倡導直了心性、頓悟成佛的簡便法門，二者在禪法上形成了不同的宗風。神秀一系由於在政治上依附於帝室，各位弟子備受尊崇，因而成為當時勢力最大的一派。慧能一系却在嶺南宣揚自己的簡易法門，力求和平民接近，與當權者採取不合作態度，信徒多為普通百姓，保持着禪家的最初本心，所以一直偏於一隅，至慧能死後 20 多年間仍默默無聞，即所謂“曹溪頓旨，沉廢於荆吴；嵩嶽漸門，熾盛於秦洛”。[②] 但至神秀大弟子普寂和慧能大弟子神會時，他們各以正統自居，展開了激烈的傍正之争，“以承稟為户壍，各自開張；以經論為干戈，互相攻擊”。[③] 甚至發展至你死我活的

① 裴休：《禪源諸詮集都序叙》。
② 宗密：《圓覺經大疏鈔》。
③ 裴休：《禪源諸詮集都序叙》。

地步，“故頓漸門下，相見如仇讎；南北宗中，相敵如楚漢”。[①]

慧能的弟子神會以菩提達摩“南天竺一乘宗”的正傳自詡，而不許神秀的弟子普寂禪師“妄稱南宗”，[②] 因此，慧能一系便獲得了“南宗”的稱號，而與之對立的主要流傳於中國北方的神秀一系則被稱為“北宗”。這樣，以神秀為代表的北宗和以慧能為代表的南宗便成為中國禪宗的兩大基本派別，即後來所說的“南能北秀”。

一、神秀門庭

弘忍之後，神秀一系成為北方勢力最大、範圍最廣的一宗，是當時中國禪門之中心。迨至唐中期以後，慧能一系方反攻北方，取代了北宗的地位，從此改寫了中國禪宗史。宋代以來的禪史燈録，基本以南宗譜系來寫。推崇慧能一系，尤其對日後興起的五家七宗之禪的弘傳，更是鋪天蓋地，使曾經盛行一時的神秀一系幾近湮没，弘忍門下的傳禪之史亦被修正。長期以來，人們祇能從南宗所傳典籍中瞭解北宗禪法，這不免産生許多不符史實之處，而曲解神秀一系。

神秀（605—706）生於隋大業元年（605），俗姓李，陳留尉氏（河南尉氏縣）人，年十三，“屬隋季王世充擾亂，河南山東饑疫，因至熒陽義倉請糧，遇善知識出家。便游東吴，轉至閩，游羅浮、東、蒙、臺、廬諸名山，嘉遁無不畢造。學究精博，採《易》道，味黄老及諸經傳。自三古微賾，靡不洞習。”[③] 他在游歷期間，内外兼修，博綜多聞，受老莊玄學、《書》《易》大義、三乘經論和《四分》律儀等儒釋道的全面熏陶，使他“説通訓詁，音參晉吴”，[④] 具備了日後成為一代教主的才學。神秀二十歲時，在東都

① 宗密：《禪源諸詮集都序》。
② 神會：《南宗定是非論》。
③ 《傳法寶記》。
④ 張説：《大通禪師碑》，《張燕公集》卷十四。

天宮寺受戒。四十六歲至蘄州黃梅雙峰東山寺（湖北黃梅縣）參禮弘忍大師，見弘忍以坐禪為務，乃嘆服曰："此真吾師也。"遂誓心苦節，以樵汲自役，而求其道。他在五祖處"服勤六年，不捨晝夜。大師嘆曰：'東山之法，盡在秀矣。'命之洗足，引之並坐。"[①] 神秀在弘忍處深受器重，在數百門徒中位至上座。《宋高僧傳》載："秀既事忍，忍默識之，深加器重，謂人曰：'吾度人多矣，至於懸解圓照，無先汝者'。"

弘忍歿後，神秀乃遷移江陵當陽山（今湖北當陽縣東南）玉泉寺，住在寺東七里的山上，蔭松藉草，修蘭若行，影響日漸廣大，學人紛紛來投，成為當時禪學重鎮。《宋高僧傳》說："四海緇徒，向風而靡，道譽馨香，普門熏灼。"宋之問《為洛下諸僧請法事迎秀禪師表》說："契無生之理，傳東山妙法。開室巖居，年過九十；形彩日茂，弘益愈深。兩京學徒，群方信士，不遠千里，同赴五門。衣鉢魚頡於草堂，庵廬雁行於邱埠，雲集務委，虛往實歸。……九江之道俗戀之如父母，三河之士女仰之猶山嶽。"神秀的聲勢如此浩大，自然會引起當政者的關注。

久視元年（700），武則天遣使迎神秀入京。據張說《大通禪師碑》說，武則天竟不計君臣之別，親加跪禮："詔請而來，趺坐覲見，肩輿上殿，屈萬乘而稽首，灑九重而宴居。"每當說法，"帝王分座，後妃臨席"。並敕在神秀住持過的當陽山建度門寺，以表彰神秀之懿德。神秀被安置於內道場中供養，則天帝時時向他問道。當時王公以下及京邑士庶竟相至謁，望塵拜伏，日有萬計。中宗即位，對他更加禮敬，聖敬日崇，朝恩代積，被"推為兩京法主，三帝國師"。但神秀畢竟是"跡遠俗塵"的一代禪師，所以他曾"屢乞還山"，詔不許。長安四年（704），神秀再次要求還鄉，新復位的中宗敕曰："禪師跡遠俗塵，神游物外，契無相之妙理，化有結之迷途。……弟子歸心釋教，載傳津梁，冀啟法門，思逢道首。禪

① 張說：《大通禪師碑》。

師昨欲歸本州者不須，幸副翹仰之懷，勿滯枌榆之戀。"[①] 這反映了唐王室對神秀的基本態度。在武則天改號稱帝的進程中，沙門薛懷義等人是出了大力的，武氏新政權要想維係穩定，收絡人心，取得全國佛教徒的擁護和支持，就要拉攏扶持各宗代表人物，所以神秀的被詔入宮，的確含有深意。神秀所受的禮遇，確實半是羈縻，半是利用。

神秀住東京洛陽六年，於神龍二年（706）在天宮寺示寂，中宗親自送葬至洛陽午橋，並下詔於嵩陽之輔山頂為其造十三階浮圖，賜謚大通禪師。京洛士庶皆來送葬，"服師喪者，名士達官不可勝紀"。[②] 有皇室參與其事，喪禮辦得極其豪華榮耀。其弘忍師門，立即聲價百倍。在中宗、睿宗朝，弘忍的弟子老安、玄賾相繼被詔入京，神秀的弟子輩，諸如普寂、義福等，也受到朝廷權貴的支持和崇信，一變而成國師。神秀所傳禪法，成為統治層承認和肯定的官禪，達摩法系亦在諸禪系中被公推為正宗所在。

神秀的禪法思想，史傳上雖略有記載，却未言有著作存世，淨覺所作《楞伽師資記》則明確說神秀奉行"不出文記"的原則，不會有著作留世。晚近在敦煌卷子中發現了幾個本子，如《大乘無生方便門》、《大乘北宗論》等以及一向在日本流傳的神秀《觀心論》可以看作是神秀北宗禪法的記録。

神秀一生內外兼修，所學駁雜，但其基本思想正脈仍是繼承了達摩以來依持《楞伽經》的傳統。張説《大通禪師碑》説神秀"持奉《楞伽》，遞為心要"。李邕的《大照禪師塔銘》中也記述説：普寂詣神秀，神秀"令看《思益》，次《楞伽》，因而告曰：此兩部經，禪學所宗要者"。《楞伽師資記》載弘忍的話説："我與神秀論《楞伽經》，玄理通快，必多利益。"這裏突出神秀在弘忍門下擅長《楞伽》玄理，表明神秀禪法與《楞伽》的關係。關於神秀的禪法，

① 《楞伽師資記》。
② 宋贊寧：《宋高僧傳》卷八，《大正藏》第50卷。

可以從兩個方面來認識：一是他的禪法的理論基礎，二是其禪法的方便法門，運用“體用”範疇，來發揮《楞伽》經義，並用以教授門徒。可以説，他的“體用”説是他全部禪法的綱領，貫穿其禪理禪行中。

據《楞伽師資記》説，神秀在弘忍門下“受得禪法，禪燈默照，言語道斷，心行處滅，不出文記”。他保持了道信、弘忍的樸素禪風，繼承了自達摩以來歷代相承的“觀心”禪法。他明白無誤地向則天皇帝表明自己所承繼的即是東山法門：“則天大皇后問神秀禪師曰：所傳之法，誰家宗旨？答曰：禀蘄州東山法門。問：依何典誥？答曰：依《文殊説般若經》一行三昧。則天曰：若論修道，更不過東山法門。以秀是忍門人，便成口實也。”① 神秀弘揚的禪修内容，據《大通禪師碑》概括為：“總四大者，成乎身矣；立萬法者，主乎心矣。身是虚哉，即身見空，始同妙用；心非實也，觀心若幻，乃等真如。”這裏觀身是空、觀心若幻，將“心”作為立“萬法”之主，確屬《楞伽》惟識一流。神秀還在《觀心論》中説：“心者，萬法之根本也。一切諸法，惟心所生；若能了心，萬行具備。”此心不但是“衆善之源”，也是“萬惡之主”，因此，修心解脱或永墮三界，無不依此一心。故曰：“心為出世之門户，心是解脱之關津。”神秀繼承《大乘起信論》的真妄二心説，以妄心不起，真心不失為解脱，從而强調息妄修真的“觀心”修行法門。他説：

> 菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多時，了四大五蘊本空無我，了見自心起用有二種差别。云何爲二？一者淨心，二者染心。其淨心者即是無漏真如之心，其染心者即是有漏無明之心。此二種心，自然本來俱有，雖假緣和合，互不相生。淨心恒樂善因，染心常思惡業。若真如自覺，覺不受所染，則稱之爲聖，遂能遠離諸苦，證涅槃樂。若隨染造惡，受其纏覆，則名之爲凡，於是沉

① 《楞伽師資記》。

淪三界，受種種苦。何以故？由彼染心障真如故。①

淨染二心，皆本一心，人自有之。通過觀心的修行，息妄顯真，除染還淨，了悟本覺真心，即可解脱。所以他説："故知所修戒行，不離於心。若自心清淨，一切衆生皆悉清淨。"這一"自心清淨"之心，即是"真如之心"、真如佛心。世人三界輪回，受種種苦，即是由於無明染心障覆了真如之心，使自性不能明。祇有去除妄念浮雲，顯示真實不虚、靈明不昧的真如之心，纔能覺悟成佛。神秀這種佛性人人皆有，而為客塵所染的思想與達摩以來楞伽師遞相傳承的如來藏佛性思想是一脈相通的。

既然衆生受苦，不得解脱，全在於無明染心障覆了真如之心，那麽，要求得解脱，須破除無明之心，而顯露真如佛性的本地風光。如何纔能破除無明，顯發真心呢？神秀認為，無明之心雖有八萬四千煩惱情欲及恒沙衆惡，但其根源不出貪、瞋、癡三毒，此三毒"若應現六根，亦名六賊。其六賊者，則名六識。出入諸根，貪著萬境，能成惡業，損真如體，故名六賊。"貪瞋癡三毒與眼耳鼻舌身意識六賊則是衆生不得解脱的無明之心。《觀心論》説："一切衆生，由此三毒，以及六賊，惑亂身心，沉淪生死，輪回六趣，受諸苦惱。猶如江河，因小泉源，涓流不絶，乃能彌漫，波濤萬里。若復有人，斷其根源，則衆流皆息。求解脱者，能轉三毒為三聚淨戒，能轉六賊為六波羅蜜，自然永離一切諸苦。""求解脱者，除其三毒以及六賊，自能除一切諸苦"。這樣，除三毒、淨六根也就成為觀心禪法的主要修習内容以及所要達到的目的："知一切惡業由自心生，但能攝心離諸邪惡，三界六趣輪回之業自然消滅，能滅諸苦，即名解脱。"攝心就是身心不起，常守真心，離惡就是心體離念，六根清淨。為此，宗密在列舉"禪之三宗"時將神秀一派的禪歸之於"息妄修心宗"，並在《禪門師資承襲圖》中概括為："北宗意者，衆生本有覺性，如鏡有明性；煩惱覆之不見，如鏡有塵闇。

① 神秀：《觀心論》，《大正藏》第85卷。以下引文凡不註者皆出於此。

若依師言教，息滅妄念，念盡則心性覺悟，無所不知，如磨拂昏塵，塵盡則鏡體明淨，無所不照。”神秀在《觀心論》中認為，通過攝心、觀心，可以“絶三毒心，永使消亡；閉六賊門，不令侵擾”，最後達到解脱。息妄修心，可以説是捉住了神秀禪法思想的要點。張説在《大通禪師碑》中概括神秀的“開法大略”為：“專念以息想，極力以攝心。其入也，品均凡聖；其到也，行無前後。趣定之前，萬緣盡閉，發慧之後，一切皆如。”神秀的觀心法門，就是要“攝心”“專念”，通過禪定修行實踐，息滅妄念，拂拭客塵，發明本有佛性，進入與真如相應的境界。神秀所觀之心，重在“心”的空幻，即能立萬法的妄心方面。《大通禪師碑》的銘文中説：“額珠内隱，匪指莫效，心境外塵，匪磨莫照。”神秀的觀心法門，不外是静坐觀心。但他不是直探心源而安心，而是觀妄心為幻，以磨垢而去妄，最終達到心地明淨，直證心源。後來的神會將此禪法歸納為：“凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心内證。”[①]這種“住心看淨”、“攝心内證”的功夫，可看作是神秀禪學的主要特徵。淨覺記神秀的遺囑祇有三個字：“屈曲直”。“屈曲直”出自《大智度論》：“蛇行性曲，入筒即直；三昧制心，亦復如是。”慧命的《詳玄賦》中也引用過：“蛇入筒而改曲”，注曰：“喻定息亂”。這也説明神秀終生禪業，集中在“制心”、“息亂”，即“入定”、“安心”上，其它念佛、淨心，觀身看心，五事見性等，全是為這一中心任務服務的。

此外，神秀在《觀心論》中認為：“惟觀心一法，總攝諸行，最為省要。”由此便將“念佛”法門亦統攝於觀心法門之中。他説：“夫念佛者，當須正念。了義為正，不了義即為邪。正念必得往生淨國，邪念云何達彼？佛者，覺也，所謂覺察心源，勿念起惡。念者，憶也，謂堅持戒行，不忘精勤。了如此義，名為正念。故知念在於心，不在於言。因筌求魚，得魚忘筌。因言求意，得意忘言。

① 神會：《南宗定是非論》。

既稱念佛之名，須行念佛之體。若心無實，口誦空言，徒念虛功，有何成益？具如誦之與念，名義懸殊。在口曰誦，在心曰念。故知念從心起，名為覺行之門；誦在口中，即是音聲之相。執相求福，終無是處。”在這一段話中，神秀把念佛與觀心聯繫起來，把向外求佛轉為反觀自心，他將口誦與心念相區別，認為念佛當須正念，而正念則是“堅持戒行”、“覺察心源”，了知清淨自然為正念，執著於音聲之相則為邪念，這種念佛實際就是觀心看淨，把念佛完全納入“觀心”法門之中。其實，統觀神秀禪法不難看出，他是將“觀心”這一純粹的反身內省的精神體驗來統攝佛教的一切修行活動的。

神秀以“體用”範疇來組織自己的禪法體系，據《楞伽師資記》載，神秀曾把自己的禪法歸結為“體用”二字：“我之道法，總會歸體用兩字，亦曰重玄門，亦曰轉法輪，亦曰道果。”“體”，就是“知心體，體性清淨，體與佛同”，一心本覺，亦即諸佛法身；“用”，就是“知心用，用生法寶，起作恒寂，萬惑皆如”，[①] 指由“不覺”而回歸“本覺”的一切智能功德，是衆生能够接受佛教、自覺修習的內在依據。因此，體用就是一心的本體和作用兩個方面。神秀《觀心論》中的思想即是對《大乘起信論》“一心二門”說的具體運用，攝心內證的體驗，實際上便是神秀體用思想的反映。神秀首先將體用關係直接與《起信論》的一心二門說相結合，通過“觀心”這一要門，掃除煩惱障蓋，回歸於清淨朗明的心體，這裏本源的清淨即是體，而把塵垢拭去即是用。全面拂拭塵垢，由用而體，歸於原初清淨之性，便是體用關係。其次，他由體用入手，創立了他的“五方便門”[②]：一、總彰佛體門，亦稱離念門，依《起信論》說心體離念。它所要求的是通過“看淨”的坐禪方便而離念了心，反歸本覺。二、開智慧門，亦稱不動門，依《法華

① 《楞伽師資記》。

② 見宗密：《圓覺經大疏鈔》卷三之下。

經》說開示悟入佛之知見。它是從心體本具智慧出發，以智慧為體，以知見為用，要求通過身心不動的禪定而證得佛之知見。三、顯不思議解脫門，依《維摩經》說無思無想為解脫，它是要求六根不起，身心離念，不思不議，諸法如如，現一切法正性。四、明諸法正性門，依《思益經》說心不起離自性為正性。要求由明諸法正性而心識不起，心識不起而得智慧之用，即成佛道。五、見不異門，依《華嚴經》說見諸法無異，自然無礙解脫。以"法界緣起"的圓融無礙思想，將種種禪修方便與所證之境皆融攝於"自心"之中，心無分別起見，法法相即相入，從而自然得無礙解脫。神秀的五方便門，其內容不外是"觀心"禪法的展開，其理論依據仍是一心二門的體用說。宗密在論及神秀禪法這一特點時概括為："拂塵看淨，方便通經"。[①] 這是符合實際情況的。拂塵看淨，即"時時勤拂拭，莫使惹塵埃"，指的是漸修。方便通經，即是禪法的五方便門與經教的會通，指的是借助於經典。拂塵看淨需要以靜坐禪定為條件，從拂拭塵垢，息妄止念，到證悟佛性，必然是一個漸修的過程。方便通經，以經教為依據而展開禪法，包括《起信論》、《法華經》、《維摩經》、《思益梵天經》、《華嚴經》等，依然是"藉教悟宗"。對禪定修習的重視和對經典的依持，必然使神秀禪法較多地保持着傳統禪法的特色，成為達摩一系真正意義上的繼承人。

考神秀的漸修禪法，實承接楞伽師的餘緒。楞伽師從達摩始，就倡捨偽歸真，凝住壁觀。《續高僧傳·達摩傳》曰："入道多途，要惟二種，謂理入行入也。藉教悟宗，深信含生同一真性；客塵障故，令捨偽歸真，凝住壁觀，無自無他，凡聖等一，堅住不移，不隨他教，與道冥符，寂然無為，名理入也。"所謂"理入"的內容是"藉教悟宗"、"捨偽歸真"，具體的做法是"凝住壁觀"，"壁觀者"，實乃"安心"之術。宗密在《禪源諸詮集都序》中說："達摩以壁觀教人安心，外止諸緣，內心無喘，心如牆壁，可以入道"。

---

① 宗密：《圓覺經大疏鈔》卷三之下。

如果把神秀的思想拿來與達摩所説相比較，可以發現，神秀的“住心觀静”與達摩的“凝住壁觀”實在没有多大區别。

神秀的老師弘忍也是主漸修的。在《修心要論》中弘忍説：“既體知衆生佛性本來清浄，如雲底日，但瞭然守真心，妄念除盡，慧日即現，……譬如磨鏡，塵盡自然見性，”此磨鏡説很容易使人想起神秀“時時勤拂拭”的偈句。二種説法有小異，思想無大殊，均有拂塵看浄之義。

如果按思想淵源説，神秀及其北宗的漸修法門，實更近於“正統”。但佛教思想的發展，除了其自身邏輯思想的推演，更要受時代的制約，因此，神會纔有把神秀及其漸修法門推至“師承是傍”境地的歷史可能。

二、秀門弟子

神秀門下人才濟濟，所謂“陞堂七十，味道三千”。[①]《景德傳燈録》記神秀法嗣十九人，其中以義福、普寂、景賢、惠福四大弟子為首。《楞伽師資記》曰：

> 洛州嵩高山普寂禪師，嵩山敬賢禪師，長安蘭山義福禪師，藍田玉山惠福禪師，並同一師學法侶應行，俱承大通和上後。少小出家，清浄戒行，尋師問道，遠訪禪門。……諸師等奉事大師十有餘年，豁然自證，禪珠獨照。大師付囑普寂、景賢、義福、惠福等，照世炬燈，傳頗梨大鏡。

自神秀死後，這些弟子均受到帝室官僚的優禮，聲名顯赫，成禪宗一時之盛。當時天下坐禪人對這四大禪師評價曰：“法山浄，法海清，法鏡朗，法燈明。宴坐名山，澄神邃谷；德冥性海，行茂禪枝；清浄無為，蕭然獨步；禪燈默照，學者皆證佛心也。”[②] 四人

① 張説：《大通禪師碑》，《張燕公集》卷十四。
② 《楞伽師資記》。

中真正以弘揚東山法門而影響巨大的，是義福和普寂。

（一）義福禪要

義福（658～736），俗姓姜，上黨銅鞮（山西沁縣）人，幼慕空門，遵母遺訓出家，年甫十五，游歷於衛、鄴地區，好《老》、《莊》、《書》、《易》之說，後於汝南中流山靈泉寺讀《法華》、《維摩》等經，又至東都福先寺，師事杜朏法師，廣習大乘經論。後聽說嵩嶽大師法如開演不思議法門，“特生信重，夕惕不遑。既至，而如公遷謝，悵然悲憤，追踐經行者久之。”① 三十二歲時始落髮具戒，遂輾轉到荊州玉泉道場拜謁神秀大師，居約十年。及至神秀死於東都，惟有義福“親在左右，密有傳付，人莫能知”。即於此年，自嵩嶽寺應邀至長安，於終南山化感寺棲置法堂，宴居廖廓，外示離俗，內得安神。二十餘年不出寺門，盡心開演神秀禪慧之業。開元十年（722），應長安道俗之請，住京城慈恩寺。十三年（725），玄宗東巡河洛，特令赴都，居東都福先寺。十五年（727）放還京師。二十二年（734），復令入東都，居南龍興寺。開元二十四年（736）卒，年七十九。葬於龍門奉先寺北岡，賜謚曰“大智禪師”。中書侍郎嚴挺之躬行喪服，撰《大智禪師碑銘》。

義福當時在兩京之地影響甚大，一則他是國師神秀的門人，另外他也得到了唐玄宗的優待，以及當朝官吏如兵部侍郎張均、太尉房琯、禮部侍郎韋陟的信服敬重。據載，義福在終南山化感寺時，不遠千里來求道者“騰湊道場，延袤山谷”，其中不乏“負才藉貴，鴻名碩德”的“息心貞信之士，抗跡隱淪之輩”。② 義福在當時，號稱“道望高峙，傾動物心”，深受道俗崇信。開元十三年（一說十一年），“以駕往東都，途徑蒲、虢二州，刺史及官吏士女，皆賫幡花迎之，所在途路充塞”。③ 後住南龍興寺，“靡然向風者，日有

① 嚴挺之：《大智禪師碑銘》，《金石萃編》卷八十一。
② 嚴挺之：《大智禪師碑銘》。
③ 《宋高僧傳》卷九。

千數”。義福卒後，其葬禮也十分隆重。“威儀法事，盡令官給。縉紳縞素者數百人，士庶喪服者有萬計。自鼎門至於塔所，雲集雷動，信宿不絶”。[①] 可見義福當時之威望和影響。嚴挺之總結説：“禪師法輪，始自天竺達摩。大教東流，三百餘年，獨稱東山學門也。自可、璨、信、忍至大通，遞相印屬，大通之傳付者，河東普寂與禪師（義福）二人，即東山繼德七代於兹矣。”[②] 義福既是一代名僧，又是禪法正宗傳人。

義福在當時是以禪慧名世，開演頗多，但記載他本人思想及言論的文獻甚少。據載，他在神秀門下所行是“攝念慮，棲榛林，練五門，入七淨。毁譽不關於視聽，榮辱豈係於人我？或處雪霜，衣食罄匱，未嘗見於顔色有厭苦之容”。[③] 從此記載中可看出，義福仍保持了苦樂隨緣、任運自在、無所怨行的禪者風範。其禪修内容大致不出“練五門、入七淨”。所謂“練五門”，即是宗密於《圓覺經大疏鈔》中所述北宗的“五方便門”，前已叙述。所謂“入七淨”，出自《維摩詰經·佛道品》鳩摩羅什對於“七淨華”的注。鳩摩羅什謂“七淨”為：（1）戒淨，即身口所作，無有微惡；意不起垢，亦不取相，亦不願受生。（2）心淨，三乘制服煩惱心、斷結心，乃至三乘漏盡心。（3）見淨，即見法真性，不起妄想。（4）度疑淨，即見解深透而斷除疑惑。（5）分别道淨，即善能分别是非，合道宜行，非道宜捨。（6）行斷知見淨，證得無學盡智、無生智者，能知見所行、所斷，而通達分明。（7）涅槃淨。從義福所修“五門”“七淨”來看，他仍未旁然無顧，率性直行，直探心源，依然繼承了乃師神秀“拂塵看淨”、去妄存真的禪法，顯得過於拘謹、小心。《碑銘》説他“苦身勵節”、“律行貞苦”，或許這是由他王家禪師的身份所限定，無法像山林禪者那樣任他風清月白地灑脱自

① 嚴挺之：《大智禪師碑銘》。
② 同上。
③ 同上。

在。再看看他最後的教誡是："道在心不在事，法由己非由人，當自勤力，以濟神用。"[①] 這完全是神秀"時時勤拂拭，莫使惹塵埃"的翻版，汲汲於攝心息妄，刻意去煉法修心。嚴挺之總評說："苦己任真，曠心濟物；居道訓俗，不忘於忠孝"。[②] 這全然是皇家和尚的口吻。

（二）普寂心寶

普寂（651～739），俗姓馮，蒲州河東（今山西永濟縣）人，一說長樂信都（今河北冀縣）人。原游學於儒典，後棄俗求道，依大梁壁上人、東都端和尚、南泉弘景和尚等處聽經受戒學律，深覺為文字所縛，隱居嵩山半巖，"布褐一衣，麻麥一食"，曾欲投少林法如禪師，未至而禪師已卒，"追攀不及"，轉謁荊州神秀禪師。師事六年（一說七年），"神秀奇之，盡以其道授焉"，[③] 久視中（700），武則天召神秀赴東都，神秀因荐普寂，乃度為僧。後中宗聞神秀年高，特下詔令普寂繼神秀"心寶"，代神秀統其法衆。及神秀卒，天下好釋氏者咸師事之。開元十三年（725），詔令住都城敬愛寺。十五年（727），玄宗將幸東都，詔義福從駕，普寂留都興唐寺安置。"由是法雲徧雨，……聞者斯來，得者斯止，自南自北，若天若人，或宿將重臣，或賢王愛主，或地連金屋，或家蓄銅山，皆轂擊肩摩，陸聚水咽，花蓋拂日，玉帛盈庭"。開元二十七年（739），普寂終於洛陽興唐寺，壽八十九。詔曰：普寂"資於粹靈，是為法器，心源久寂，戒行彌高。……宜稽其淨行，錫以嘉名，示夫將來，使高山仰止，可號大照禪師。"[④] 出喪之日，盛況空前，《大照禪師塔銘》載："金棺發軔，鹵簿啟行。或兩都傾城，或四方佈路。持花者林指，執紼者景移。三條之中，泣泪如雨；重城之外，號叫若雷。彩雲二時，自都達嶽；白露數里，彌川徧空。"《宋

① 嚴挺之：《大智禪師碑銘》。
② 同上。
③ 《宋高僧傳》卷九。
④ 李邕：《大照禪師塔銘》，《全唐文》卷二六二。

高僧傳》卷九也說：士庶“傾城哭送，閭裏為之空焉。”普寂在中宗以後，一直是兩京禪系領袖，同時也是全國禪衆的一面旗幟。

自武后則天迎弘忍門徒入京，中宗、睿宗獨尊神秀一支，北宗一直是欽定的禪宗正統。神秀死後，義福控制兩京，而以居於洛陽的普寂勢力最盛。開元以來，普寂被視作北宗嫡傳，號稱七祖，直至劉禹錫時還承認，中夏之中“言禪寂者宗嵩山”。[①] 在唐宋的佛典中，嵩山即是指由普寂繼承的神秀禪系。唐中宗詔於嵩嶽寺為神秀追造十三級浮圖，敕令普寂統帥僧衆，都表明了普寂的帝師身份。李邕撰《嵩嶽寺碑》，列達摩以來的傳承，以“忍遺於秀，秀鍾於今和尚寂”，正反映了當時的社會輿論。

普寂的禪法基本與義福一致，共同承繼了神秀的禪學思想。普寂在神秀處時，曾充僧使，其所作多為他人所不能為，因而深得神秀器重，盡其道授之。神秀所授心寶，即是：“良馬易進，良田易平。加之思修，重之勤至。寶鏡磨拂，萬象乃呈。玉水澄清，百丈皆見。衡山之石，更悟前身。新豐之家，自然本處。”心法相傳，普寂由此所修得的則是“心無所存，背無所倚；都忘禪睡，了悟佛知”。[②] 普寂以此為準，深悟禪理，“如此者復二年，大通和尚深賞重之”。開元十五年，唐玄宗在詔書中贊頌普寂的禪法說：

> 其始也，攝心一處，息慮萬緣，或剎那便通，或歲月漸證。總明佛體，曾是聞傳；直指法身，自然獲念。滿水滿器，履霜堅冰。故能開方便門，示真寶相；入深固藏，了清淨因；耳目無根，聲色亡境，三空圓啓，二深洞明。[③]

這說明普寂的禪法仍然是神秀思想的延續。攝心於一處，息慮萬緣，對境不起，經此“磨拂”、“看淨”的功夫，自然便可“剎那便通”，或者“歲月漸證”，即可以先漸修而後頓悟，也可以先頓悟後

① 劉禹錫：《唐故衡嶽大師湘潭唐興寺儼公碑》。
② 《大照禪師塔銘》。
③ 同上。

漸修，所謂“開頓漸者，欲依其根”。[①] 證悟者的頓漸之別，祇是全憑衆生不同的根機，這是一種較有新意的説法。經過學習經論，總明佛體之所在，便可直指法身，自然獲念。即自識本性，六根不為諸境惑，了知佛體在心中。這一修習過程，便也如“滴水滿器，履霜堅冰”。這一思想所顯示的是地道的北宗禪系風格。

此外，普寂與義福同樣注重戒律在禪衆修行中的作用，據説他在决心轉入禪門時，已經認識到“文字是縛，有無是邊，盍不以正戒為牆，智常為座”？他的最後遺訓中有“尸（戒）波羅蜜是汝之師，奢摩地（定）門是汝依處。”堅持傳統佛教中的戒禪並行，强調了戒律對於當時禪衆僧團的重要性。《宋高僧傳》説他“嚴重少言”，其性凝重，持戒清慎，從不張伐其德，“遠近尤以此重之”，顯示了他作為一代國師、禪學領袖的職責所在。

史載，神秀雖受帝王推重，然未曾大規模地聚衆開堂演法，所謂“雲從龍，風從虎，大道出，賢人睹，岐陽之地，就者成都；華陰之山，學來如市，未云多也”![②] 亦祇是就其影響而言。而普寂自中宗時代其師統攝禪門，於京城廣行弘化，三十餘年間使禪門大盛。他的門徒較義福更多，所謂“攝之孔多，學者彌廣”，在當時全國禪門派系中，他的宗系勢力最强。李邕所撰《大照禪師塔銘》説：“四海大君者，我開元聖文神武皇帝之謂也；入佛之智，赫然為萬法之宗主者，我禪門七葉大照和尚之謂也。”在開元盛世，唐代第一大手筆的李邕將禪師普寂與皇帝玄宗相比附，足見普寂其時之聲望。時人誇曰：“普寂禪師，名字蓋國，天下知聞，衆口共傳，不可思議。”[③] 相比之下，當時慧能一系尚局限於嶺南一隅一地傳教活動，其禪門還默默無聞。故宗密説：

能大師滅後二十年中，曹溪頓旨，沉廢於荆吴；嵩嶽漸

① 李邕：《嵩嶽寺碑》。
② 張説：《大通禪師碑》。
③ 神會：《南陽和尚頓教解脱禪門直了性壇語》。

門，熾盛於秦洛。普寂禪師，秀弟子也，謬稱七祖，二京法主，三帝門師；朝臣歸崇，敕使監衛。雄雄若是，誰敢當沖。①

儘管此段話中語氣不無誇張成份，但北宗一系在當時的確是聲勢浩大。所謂“兩京之間，皆宗神秀”，“北宗門下，勢力連天”。於半個世紀內成為禪界公認的正統禪學所在。

然而誰也不曾想到，曾幾何時，顯赫一時的北宗基業竟會在不太長的時間內灰飛煙滅。到一百年後，柳宗元在撰寫《賜謚大鑑禪師碑銘》時，竟然會高唱“今佈天下，凡言禪皆本曹溪”，這是禪宗史上的一次巨變，而這一扭轉乾坤者，便是慧能的弟子荷澤神會。

三、法統之爭

神會（684～758），襄陽人，俗姓高。據《宋高僧傳》記載，神會“年方幼學，厥性惇明，從師傳授《五經》，克通幽賾。次尋《莊》《老》，靈府廓然。覽《後漢書》，知浮圖之說。由是於釋教留神，乃無仕進之意，辭親投本府國昌寺顯元法師下出家”。這說明神會自小就曾接受過良好的傳統文化教育。及至學佛，“諷誦群經，易同反掌，全大律儀，匪貪講貫”。② 這為他日後成為慧能門下辯才無礙的鼓吹者打下了良好的基礎。

據載，神會出家後，在投奔慧能之前，曾師事神秀三年。“先事北宗神秀三年。秀奉敕追人，和上遂往嶺南。”③ 神會“聞嶺表曹侯溪慧能禪師盛揚法道，學者駿奔，乃效善財南方參問，裂裳裹足，以千里為跬步之間耳”。④ 神會在曹溪慧能處修學四年，在寺

① 《圓覺經大疏鈔》卷三。
② 《宋高僧傳》卷八。
③ 《圓覺經大疏鈔》卷三之下。
④ 《宋高僧傳》卷八。

中辛勤執事，效慧能當年“腰石碓米”的精神，“苦行供養，密添衆瓶，斫冰濟衆，負薪擔水，神轉巨石等”。又“策身禮稱，燃燈殿光，誦經神衛，律窮五部，禪感紫雲”。[①] 深受慧能器重。其間，他曾一度外出游歷，徧尋名跡，廣其見聞，並至西京受戒。景龍年中，又重回曹溪。慧能“大師知其純熟，遂默授密語”。此後，神會常在慧能左右，成為慧能晚年的得意弟子。王維《六祖能禪師碑銘》中説他：“遇師於晚景，聞道於中年。廣量出於凡心，利智逾於宿學。雖末後供，樂最上乘。”慧能死後，他又雲游四方，四處參訪，到了玄宗開元八年（720），敕配住南陽龍興寺，故有“南陽和上”之稱。他在南陽傳佈禪學，名聲漸起。南陽太守王弼、内鄉縣令張萬頃都向他問法。他還見到侍御史王維，王維稱贊説：“南陽郡有好大德，有佛法，甚不可思議。”由於他答王琚（王趙公）所問“三車”義，更使他“名漸聞於名賢”。

神會北歸之後，神秀已卒十餘年，其弟子普寂等正享盛譽，所謂“兩京之間皆宗神秀”，“曹溪頓旨沉廢於荆吴，嵩嶽漸門熾盛於秦洛”。神會有感於此，遂於開元二十二年（734）在滑臺（今河南滑縣）大雲寺開“無遮大會”，公開抨擊普寂一系，正式向神秀北宗發起進攻。這是禪宗史上的重要事件，也是關於慧能六祖地位的關鍵之處。

神會是挑起南北禪宗之争的第一人，其原因雖有教理、教義方面的是非判斷，但更集中地是表現於宗統的争奪。

宗統之争，由普寂妄立神秀為六祖而引起。神秀以後，普寂繼承了北宗法席，統領天下禪衆，他想借立神秀為六祖之名，行自己欲為七祖之實。當然，神秀一系當時以兩京為基地，在中原以及整個北方地區擁有强大的勢力，半個世紀裏確實是禪界公認的達摩一系正統禪學所在。從傳統的佛教師徒授受角度看，普寂確立法統亦不為過。普寂尚未去世時，李邕即在《嵩嶽寺碑》中叙説了北宗法

① 《圓覺經大疏鈔》卷三之下。

統，碑云："達摩菩薩傳法於可，可付於璨，璨授於信，信咨於忍，忍遺於秀，秀鍾於今和尚寂。皆宴坐林間，福潤宇內。"該碑立於公元 739 年，正是神會滑臺大會之後，"大行禪法，聲彩發揮"時，北宗搶先將未亡人普寂列入傳承，可看作是南北宗爭奪正統鬥爭激化的表現，也是對神會抨擊的一種反映。《大照禪師塔銘》又載普寂臨終付囑云："吾受托先師，傳茲密印，遠自達摩菩薩導於可，可進於璨，璨鍾於信，信傳於忍，忍授於大通（神秀），大通貽於吾，今七葉矣。"這表明普寂確有建立宗統之事，故引發了"法統之戰"。

神會與當時"兩京名播，海外知聞"的神秀系山東崇遠法師公開展開關於南北禪宗是非邪正的辯論。神會以菩提達摩"南天竺一乘宗"正傳自詡，認定普寂所立的法統是偽造的，弘忍並不曾傳法給神秀。他提出一個修正的傳法系統：達摩"傳一領袈裟以為法信授與慧可，慧可傳僧璨，僧璨傳道信，道信傳弘忍，弘忍傳慧能，六祖相承，連綿不絕。"並說："秀禪師在日，指第六代傳法袈裟在韶州，口不自稱第六代。今普寂禪師自稱第七代，妄竪和尚為第六代，所以不許。"[①] 這樣看來，法統之争，主要集中於"六祖"桂冠的歸屬。因普寂是神秀公認的大弟子，而神會又以慧能的嫡傳而自居，所以，祇要"六祖"確定，那"七祖"自然不必言説。

其實，據史載，"六祖"法統之争在弘忍之後並非顯明，即使神秀、慧能二位"六祖"當事人亦未十分在意。五祖弘忍"法門大啟，根機不擇"，廣接天下學人，受其教誨者無數。據淨覺《楞伽師資記》所載，弘忍在臨終前曾説："傳吾道者，祇可十耳。"這些弟子"並堪為人師，化一方人物"。其中並未特別舉某弟子為第六代傳法人。弘忍去世後的一段時間裏，上首弟子之一的法如（638～689）曾享有極高的聲譽。據《唐中嶽沙門釋法如禪師行狀》記載，法如在弘忍處奉侍，前後十六載，"祖師默辯先機，即授其道，

① 神會：《南宗定是非論》。

開佛密意，頓入一乘”。弘忍死後，“居少林寺，處衆三年，人不知其高，所以守本全樸，棄世浮榮。廉讓之德，賢士之靈也”。垂拱二年（686），“四海標領僧衆，集少林精舍，請開禪法”，時“學侶日廣，千里向會”。於永昌元年（689）寂然卒世，春秋五十有二。

法如作為五祖上首弟子之一，其禪法受到僧衆普徧推崇，在生前及死後享有很高的聲譽。神秀的大弟子義福和普寂都是先尋法如，因法如遷謝纔改投神秀門下的。開元十三年智儼撰《大唐中嶽東閑居寺故大德珪和尚紀德幢》中説：“（法如）大師，即黄梅忍大師之上足也。故知迷為幻海，悟即妙門。”將法如稱為弘忍大師之上足弟子。開元十六年裴漼撰《皇唐嵩嶽少林寺碑》説：“皇唐貞觀之後，……復有大師諱法如，為定門之首，傳燈妙理。”可見時人已稱法如為“定門上首”。最早對法如作出法統定位的要數立於法如逝世當年的《唐中嶽沙門釋法如禪師行狀碑》。關於禪宗法統繼承，碑中説：“南天竺三藏法師菩提達摩，紹隆此宗，武步東鄰之國，傳曰神化幽跡。入魏傳可，可傳璨，璨傳信，信傳忍，忍傳如。當傳之不可言者，非曰其人，孰能傳哉！”這是關於禪宗法系最早的一個傳承表。這裏儘管没有明言法如即是“六祖”，但其中所透出的信息却是明瞭的。此碑立於永昌元年（689），上距五祖弘忍之死祇有十五年。當時，神秀、道安、玄賾、慧能等均在世。神秀還在湖北的玉泉寺，尚未入京，而慧能遠在嶺南，初為曹溪信衆説法。此時，客觀上並未形成法統之争。

從現有史料來看，法如本人也没有争法統的意圖。《法如碑》中説他：“守本全樸，棄世浮榮。廉讓之德，賢士之靈也，外藏名器，内洽玄功，庶幾之道，高遁之風也。”可見他是一個操行嚴謹、不尚浮華的禪師。他所注重的祇是自心的證悟，所謂“子勤行之，道在其中矣”。日後他的開堂演法，完全是屢辭不獲的結果。“垂拱二年，四海標領僧衆，集少林精舍，請開禪法”。衆人説：“始自後魏，爰降於唐，帝代有五，年將二百。而命世之德，時時間出，咸以無上大寶，貽諸後昆。今若再振玄綱，使斯聞者，光復正化。師

聞請已，辭對之曰：言寂則意不亡，以智則慮未滅。若順諸賢之命，用隆先聖之道，如何敢矣！猶是謙退，三讓之乃許焉。”《大唐中嶽東閑居寺故大德珪和尚紀德幢》也說，法如開演禪法，是因珪和尚“與都城大德，同造少林，請開禪要”所致。即使法如在諸賢名德的再三請求下開法，亦未特意注重延續法統。《法如碑》記載，法如公開承認自己没有合適的法嗣，說：“當傳之不可言者，非曰其人，孰能傳哉。”所以，法如臨終前曾留下遺訓，要他的弟子“而今已後，當往荆州玉泉寺秀禪師下咨稟”。[①] 但這也確實反映了一個歷史事實，即在弘忍逝世後，而神秀未發達前，法如確曾是這一時期北方禪法的主要代表人物。

我們再來看神秀。神秀是衆所公認的五祖弘忍的大弟子，他在弘忍門下時“决心苦節，以樵汲自役而求其道”。[②] 儘管“服勤六年，不捨晝夜。（弘忍）大師嘆曰：東山之法，盡在秀矣”，[③] 並曾預言神秀與玄賾日後“當以佛日再暉，心燈重照”，[④] 但神秀並未有貪“六祖”聖位之心。弘忍一日讓門人各呈一偈，若有悟佛法大意者，即可付衣法，稟為六代。衆門人因神秀上座乃教授師，故盡息心，不曾作偈。《壇經》記曰：“上座神秀思惟諸人不呈心偈，緣我為教授師。我若不呈心偈，五祖如何得見我心中見解深淺？我將心偈上五祖呈意，求法即善；覓祖不善，却同凡心奪其聖位。若不呈心偈，終不得法。良久思惟，甚難甚難。”從中可看出，神秀顧慮重重，躊躇良久的困惑，恰恰在於怕别人誤解自己是為了祖位，而非為禪法。及至弘忍卒後，神秀“涕辭而去，退藏於密”。[⑤]《傳法寶記》更具體地說神秀“後隨遷適，潛為白衣，或在荆州天居寺，十餘年，時人不能測”。直至儀鳳中（676～678），“荆楚大德

① 《傳法寶記》。
② 《宋高僧傳》。
③ 《大通禪師碑》。
④ 《楞伽師資記》。
⑤ 同上。

數十人，共舉度住當陽玉泉寺”，始取得“名在僧録”的合法地位。這時他已是古稀之年了。實際上，他本人也並未住於玉泉寺内，而是在寺東七里的“地坦山雄”處，他曾説：“此正楞伽孤峰，度門蘭若，蔭松藉草，吾將老焉。”① 有終老於此之意。《傳法寶記》説：“然十餘年間，尚未傳法。”直至法如去世，學徒紛紛來歸，所謂“自如禪師滅後，學徒不遠萬里，歸我法壇”，纔不得已而開法，“遂開善誘，隨機弘濟”。可見神秀亦無争法統的意圖。及至後來影響日重，“天下志學，莫不望會”，“學來如市”，為武則天、中宗所崇敬，被推為“兩京法主，三帝國師”，但此並非完全出於神秀本意。《大通神秀和尚塔文》云：“師常晦跡棲真，久乎松壑。詔自江國，祇命上京。而雲林之情，肯忘山水”。他“屢乞還山”，詔不許。説明神秀並未憑借自己的政治特權來確立自己的法統地位。如作於開元十三年（725）的《珪和尚幢》在述李元珪之師承時説：“自達摩入魏，首傳惠可，可傳璨，璨傳信，信傳忍，忍傳如，到和尚（即李元珪）凡歷七代，皆為法主，纍世一時。”李元珪卒於公元716年，其時神秀的地位及名聲均遠超過法如，李元珪儘管在法如歿後曾“暫之荆府，尋及嵩山”，在神秀門下呆過，但碑中仍明言其為法如門下。這説明當時“六祖”法統之争並不明顯，北宗神秀一系亦没有在這個問題上採用政治權威來施加任何壓力。即使在神秀為朝野所重、聲望如日中天之時，也没有排斥打擊南方的慧能一系，反倒介紹自己的門徒去慧能處參學，並多次向武則天和唐中宗舉薦或親自邀請慧能。《壇經》載，神秀對其門人説，慧能“得無師之智，深悟上乘，吾不如也，且吾師五祖親傳法衣，豈徒然哉？吾恨不能遠去親近，虚受國恩。汝等毋滯於此，可往曹溪參法”。可見當時門户之見並不深。《宋高僧傳》亦載云：“初秀同學能禪師與之德行相埒，互得發揚無私於道也。嘗奏天后請追能赴都，能懇而固辭。秀又自作尺牘，序帝意徵之，終不能起，謂使者

① 《大通禪師碑》。

曰：‘吾形不揚，北土之人見斯短陋，或不重法。又先師記吾以嶺南有緣，且不可違也。’了不度大庾嶺而終。”唐中宗《召曹溪慧能入京御札》云：“朕請安、秀禪師宮中供養，萬機之暇，每究一乘。二師並推讓云：南方有能禪師，密受忍大師衣法，可就彼問。”這反映了弘忍諸弟子最初相互之間的並存關係。直到神秀去世，法統問題仍未突出出來。

確實，迄今為止的全部初期禪宗史資料表明，弘忍究竟傳法於誰，並無一致的確切記載。所謂弘忍傳法於神秀或慧能之説皆出自開元八年（720）神會入洛之後。實際上，弘忍時代，弟子衆多，人才輩出，十大弟子各具千秋，均可為一方化主，所以《傳法寶記》説：“及忍、如、大通之世，則法門大啟，根機不擇，齊速念佛名，令淨心，密來自呈，當理與法，猶遞為秘重，曾不昌言。”這就是説，弘忍時代由於門下僧才濟濟，得法者衆多，實行的是一種“密來自呈，當理與法”的傳法方式。也正因為如此，弘忍門下各傳法弟子纔各排傳承法系，以傳東山法門的正宗自居。這樣就先後出現了許多不同的傳承説法。法如系説：達摩“入魏傳可，可傳璨，璨傳信，信傳忍，忍傳如”。[①] 玄賾系將玄賾與神秀並列為傳東山之法的第七代楞伽師。記弘忍臨終囑玄賾説：“吾涅槃後，汝與神秀，當以佛日再暉，心燈重照。”[②] 老安系記弘忍囑咐説：“學人多矣，惟秀與安”，“今法當付，付此兩子”。這樣，老安與神秀又成為弘忍的嫡傳。神秀系説：“東山之法，盡在秀矣。”[③] “達摩菩薩傳法於可，可付於璨，璨授於信，信咨於忍，忍遺秀，秀鍾於今和尚寂”。[④] 神秀的弟子“普寂禪師為秀和尚竪碑銘，立秀和尚為第六代”，並“修《法寶記》，又立如禪師為第六代”，[⑤] 隨後神

① 《唐中嶽沙門釋法如禪師行狀》。
② 《楞伽師資記》。
③ 《大通禪師碑》。
④ 李邕：《嵩嶽寺碑》。
⑤ 神會：《南宗定是非論》。

秀門下又立普寂、義福為第七代。義福碑銘説："禪師法輪，始自天竺達摩。大教東流，三百餘年，獨稱東山學門也。自可、璨、信、忍至大通，遞相印屬。大通之傳付者河東普寂與禪師二人，即東山繼德，七代於茲矣。"① 此後獨狐及（725～777）有《舒州山谷寺覺寂塔隋故鏡智禪師碑銘》，追述禪宗的傳承云："菩提達摩大師始示人以諸佛心要，人疑而未思，惠可大師傳而持之，人思而未修。迨禪師三葉（僧璨），其風浸廣，真如法昧，日漸月漬。……其後，信公以教傳弘忍，忍公傳慧能、神秀。能公退而老曹溪，其嗣無聞焉。秀公傳普寂。"從中可以看到弘忍門下闔自排列傳承法系中隱約可見的門户之見，也可看到當時諸派出於同門間的相互容忍認可。即使神秀和慧能兩系亦未至水火不容的地步。

正是面對當時禪宗内部法系混亂，莫衷一是的局面，神會携慧能禪法北上，"直入東都，面抗北祖，龍鱗虎尾，殉命忘軀"，② "為天下學道者辨其是非，為天下學道者定其旨見。"③ 他在滑臺大雲寺無遮大會上公開指責當時勢力極大的神秀一系是"傳承是傍，法門是漸"，非弘忍所傳之正宗。在辯論中，他提出了一個與北宗相對立的南宗傳法系統："達摩……授與慧可，慧可傳僧璨，璨傳道信，道信傳弘忍，弘忍傳慧能；六代相承，連綿不絶。"④ 滑臺大會之後，南北二系"相見如仇讎"的序幕漸漸拉開，争奪嫡系的鬥争也愈演愈烈，雙方不但立碑作記，論定祖師，而且都借助於政治勢力來抬高自己，甚至不惜將對方置於死地。《圓覺經大疏鈔》卷三記載，神會在滑臺演兩宗之真偽後，"便有難起，開法不得"，甚至"三度幾死。商旅縗服，曾易服執秤負歸，百種艱難"。後來，神會還是得到兵部侍郎宋鼎的支持而得以入洛："天寶四載（745），兵部侍郎宋鼎，請入東都。然正道易申，謬理難固。於是曹溪了

① 義福：《大智禪師碑銘》。
② 宗密：《圓覺經大疏鈔》卷三下。
③ 神會：《南宗定是非論》。
④ 同上。

義，大播於洛陽；荷澤頓門，派流於天下。”此時普寂和義福都已先後去世，神會抓住這一有利時機，積極鼓吹曹溪宗旨，不久又“於洛陽荷澤寺，崇樹能之真堂，兵部侍郎宋鼎為碑焉。會序宗脈，從如來下西域諸祖外，震旦凡六祖，盡圖繪其影，太尉房琯作《六葉圖序》。”① 神會在荷澤寺為慧能建堂立碑，又依照南宗宗統畫了《六葉圖》。神會借助宋鼎、房琯的政治勢力而聲名大振。《宋高僧傳》說：神會“於洛陽大行禪法，聲彩發揮。先是，兩京之間皆宗神秀，若不淪之魚鮪附沼龍也。從見會明心六祖之風，蕩其漸修之道矣。南北二宗時始判焉。”由此可見，神會確是分判南北禪宗之別、造成南北禪宗對抗的關鍵人物。宗密在《禪門師資承襲圖》中也佐證說：“天寶初，荷澤入洛，大播斯門，方顯秀門下師承是傍，法門是漸。既二宗雙行，時人欲揀其異，故標南北之名，自此而始。”《祖堂集》卷三《荷澤和尚傳》中也說：“荷澤和尚嗣六祖，……自傳心印，演化東都，定其宗旨。南能北秀，自神會現揚，曹溪一枝，始芳宇宙。”神會在洛陽的活動，儘管使“普寂之門盈而後虛”，但普寂一系畢竟在洛陽苦心經營數十年，他們並不會善罷甘休，洛陽是北秀的勢力中心，他們在擴大自身法統傳承、宣揚神秀禪法的同時，也同樣借助和動用了政治手段來維護自己的法統地位，神會的成功馬上受到北宗信徒嚴勵的反擊。“天寶中，御史盧奕阿比於寂，誣奏會聚徒，疑萌不利。玄宗召赴京，時駕昭應，湯池得對，言理允愜。敕移往均部。二年，敕徙荊州開元寺般若院住焉”。神會被排擠出洛陽，遠徙湖北。據《圓覺經大疏鈔》記，神會在不到二年的時間裏，被迫四遷住地：“天寶十二年，被譖聚衆，敕黜弋陽郡，又移武當郡。至十三載，恩命量移襄州。至七月，又敕移荊州開元寺。皆北宗門下之所毀也。”神會被貶的第三年，時局突變，“安史之亂”的爆發給了神會一個時來運轉的機會。《宋高僧傳》記載說：

---

① 《宋高僧傳》卷八。

十四年，范陽安禄山舉兵內向，兩京版蕩，駕幸巴蜀。副元帥郭子儀率兵平殄，然於飛輓索然。用右僕射裴冕權計，大府各置戒壇度僧，僧稅緡謂之香水錢，聚是以助軍須。初洛都先陷，會越在草莽，時盧奕爲賊所戮，群議乃請會主其壇度。於時寺宇宮觀，鞠爲灰燼，乃權創一院，悉資苫蓋，而中築方壇，所獲財帛頓支軍費。代宗、郭子儀收復兩京，會之濟用頗有力焉。①

就這樣，神會為唐王朝立了一大功，因而受到了帝室的重視，“肅宗皇帝詔入內供養。敕將作大匠，並功齊力，為造禪宇於荷澤寺中。”不久，神會病逝，皇室給予極高禮遇。《圓覺經大疏鈔》卷三記載說：“寶應二年，敕於塔所置寶應寺。大歷五年，敕賜祖堂額，號真宗般若傳法之堂。七年敕賜塔額，號般若大師之塔。貞元十二年，敕皇太子集諸禪師，楷定禪門宗旨，遂立神會禪師為第七祖。”並“御製七祖贊文，見行於世。”神會受皇帝之敕，被立為禪宗七祖，有了政治上的保障，從而慧能作為禪宗的六祖也就有了依據。如《宋高僧傳》所云：“會之敷演，顯發能祖之宗風，使秀之門寂寞矣。”儘管日後禪宗的發展幾乎湮没了這位“七祖”，但慧能“六祖”的地位却從此無法動搖。劉禹錫在《大唐曹溪第六祖大鑑禪師第二碑》中記載說：“元和十一年某月日，詔書追褒曹溪第六祖能公，謚曰大鑑。”柳宗元《曹溪大鑑禪師碑》中則有“其説具在，今佈天下，凡言禪，皆本曹溪”的説法。自此，“六祖”之位，有了定説，南北之争亦就告一段落。

四、南北分宗

神會為了使慧能曹溪頓旨取得正統地位，不避艱危，挺身與北宗抗争，指斥當時勢力連天的普寂一系“師承是傍”，確實具有大無畏的精神和勇氣。《南宗定是非論》中記載，崇遠法師威脅神會

① 《宋高僧傳》卷八，《大正藏》第 50 卷，第 756 頁。

説："普寂禪師名字蓋國，天下知聞，衆口共傳，不可思議。如此相非斥，豈不與身命有讎?"神會回答説："普寂禪師與南宗有別，我自料簡是非，定其宗旨，我今謂弘揚大乘，建立正法，令一切衆生知聞，豈惜身命?"崇遠法師又問神會；如此行事，難道"不為求名利乎?"神會説："生命尚不惜，豈以名利關心?"足見神會為法忘身的精神。神會對禪宗的貢獻也就具體體現在這次定奪祖位的鬥争中。他大力宣揚慧能頓悟禪法，使這一禪法由偏於一隅的嶺南山區而廣播京洛中原之地。他提出了與北宗相對立的南宗宗法，最終代替北宗，而成為禪門中的正統所在，確實為南宗禪立下了汗馬功勞。胡適先生評價神會是"南宗的急先鋒，北宗的毀滅者，新禪學的建立者"，"在中國佛教史上，没有第二人有這樣偉大的功勛，永久的影響"。[①] 直至晚年，他仍堅持此觀點，認為神會是"中國禪宗佛教的開山宗師"，[②] 説禪宗南宗是神會一個人單刀匹馬打出來的。

我們説，慧能禪能够北上，取代神秀系而盛行，打破了東山門下北宗獨盛的局面，造成了"南頓北漸"兩宗對峙的歷史態勢，神會固然在中間起了巨大的推動作用，但這種作用並不是惟一的或决定性的。而主要的原因是在於神秀系禪法和慧能系禪法各自的特點以及當時的社會歷史狀況。我們根據《南宗定是非論》中神會的記述來看看南北宗的相異之處：

首先是傳承的傍正：即認為歷代祖師相承，以傳衣為信，令弘法者得有稟承，學道者得知宗旨，"達摩遂開佛知見，以為密契，便傳一領袈裟，以為法信，授與慧可。慧可傳僧璨，璨傳道信，道信傳弘忍，弘忍傳慧能。六代相承，連綿不絶。"在唐中宗的詔書《召曹溪慧能入京御札》中也説；"朕每究一乘，安、秀二師並推讓云，南方有能禪師，密受忍大師衣法，可就彼問。"神會還現身説

① 《荷澤大師神會傳》，見《胡適論學近著》第一集。
② 潘平、明立志編：《胡適説禪》，東方出版社，1993年版。

法，說自己原屬神秀門下，正是聽了神秀所說“韶州有大善知識，元是東山忍大師付囑，佛法盡在彼處”的話，纔離開神秀而改投慧能。神秀本人也承認衣法在慧能處：“秀禪師在日，指第六代傳法袈裟在韶州，口不自稱為第六代。”所以神會特別指出：“衣為法信，法是衣宗。衣法相傳，更無別付。非衣不弘於法，非法不受於衣。衣是法信之衣，法是無生之法。”① 這明確說，法衣所在之處，便是禪宗正統之所在。神秀一系祇是傍出而非正宗。

其次，法脈單傳還是多傳並弘的不同：南宗認為，“自達摩大師之後，一代祇許一人。中間尚有二三，即是謬行佛法”。而普寂一系却並立法如和神秀為第六祖，這樣，東山法門“一代一人”的承傳法統就亂了綱常，神會將此斥為“飾魚目以充珍，將夜光而為寶”。

第三，法門的頓漸：南宗禪强調頓悟禪法，以頓悟為惟一方式，取代了傳統的修行積纍。但北宗的立足點是漸修。神會為宣傳南宗一系的頓悟法門，突出攻擊北宗“法門是漸”，着意把南北禪宗的差別判為頓、漸的原則分歧，南北之異“皆為頓漸不同”，所以“我六代大師一一皆言單刀直入，直了見性，不言階漸”。

第四，禪修方法不同：“今言不同者，為秀禪師教人凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證。”這種方法以坐為禪，攝取心念，息妄除染，是妄心法縛，有所執著，“皆是障菩提道”。神會認為：“從上六代以來，無有一人凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證”，皆以念不起為坐，以見本性為禪，“所以不教人坐身住心入定”。

第五，與帝室的關係不同：“崇遠法師問：秀禪師為兩京法主，三帝門師，何故不許充為六代？（神會）和上答：從達摩已下，至能和上，六代大師，無有一人為帝師者”。四祖道信，居黃梅三十年，唐太宗數遣使徵召不赴，後雖加嚴命，仍不為之屈。五祖弘忍

① 《頓悟無生般若頌》。

追隨四祖，後唐帝室召之入京，亦不從命。慧能亦兩次為唐王朝所召請，均予拒絕，確實繼承了東山法門與王朝政治不相牽涉的傳統，而北宗門下却皆依傍王室，被尊為“法主”、“國師”，受禁中供養。

第六，弘法地域的不同：慧能禪主要流傳於中國南方，神會便假借菩提達摩“南天竺一乘宗”一名而以正統自居，而不許神秀弟子普寂禪師妄稱南宗：“秀和尚在日，天下學道者號此二大師為‘南能北秀’，天下知聞。因此號，遂有南北兩宗。普寂禪師實是玉泉學徒，實不到韶州。今口妄稱南宗，所以不許。”這樣，“南天竺一乘宗”演變成為中國的“南宗”。

綜合以上神會對北宗的種種抨擊，不外是兩條：“師承是傍”、“法門是漸”。所謂“師承是傍”，是說弘忍傳法於慧能，故南宗是正統，北宗為傍門。正宗與否的根據，則是以袈裟為證：“從上相傳，一一皆與達摩袈裟為信。”所以袈裟成了正法宗旨所在，嫡傳的信物。其實，這類袈裟的故事，仍有待考證，除各類禪宗史傳上這一記載大多隱約含糊外，在歷史上就有人發出疑問，認為這是神會爭奪正統的手段之一。劉禹錫曾作《佛衣銘》說：“民不知官，望車而畏；俗不知佛，得衣為貴。”又說：“六祖未彰，其出也微，既還狼荒，憬俗蚩蚩。不有信物，衆生曷歸?”所謂“法門是漸”，則是指南北兩宗對參悟途徑方式見地上的差別。南宗主頓悟，而北宗主漸修。其實，神秀一系也不是完全否定“頓悟”的，神秀認為：“一切善業由自心生，但能攝心，離諸邪念，……即為解脱。”所以他在注重“時時勤拂拭”的同時，反復强調了“頓悟”。他在《大乘無生方便門》中說：“諸佛如來，有人道大方便，一念淨心，頓超佛地。”“起心思議是縛，不得解脱，不起心思議則離繫縛，即得解脱”，解脱與否，祇在一念之間。《大乘五方便》中也說：“悟則朝凡暮聖，不悟永劫常迷”。《觀心論》更說：“但能攝心內照，覺觀常明，絶三毒心，永使消亡，閉六賊門，不令侵擾，自然恒沙功德，種種莊嚴，無數法門，悉皆成就。超凡證聖，目擊非遥，悟

在須臾，何煩皓首?”這說明，頓悟也是神秀的主張。張說在《大通禪師碑》中就點明這一點：“一念而頓悟佛身。誰其宏之？實大通禪師其人也。”普寂也說過：“或剎那便通，或歲月漸證。總明佛體，曾是傳聞，直指法身，自然獲念。”[①] 所以，如果說“北宗但是漸修，全無頓悟”，[②] 是不符合史實的。但若從南北禪宗的立足點看，則“南頓北漸”確實標誌着南北禪宗禪法上的差異。“南頓”指的是南宗重頓悟，“北漸”是說北宗重漸修。二者的重要區別就在於：北宗禪法始終着眼於“息妄”的漸修，它的“頓悟”祇是建立在漸修種種“觀心”的禪定方便法門基礎之上，而不像南宗那樣，始終着眼於直了心性的“頓悟”。

綜上所述，北宗禪師具有禪法守舊、依附帝室的共同性，而南宗禪師具有創新立異、不依王權、獨處山林的屬性，這樣的結果必然是禪法守舊，終敵不過改革了的頓悟新論；依附帝室，終免不了改朝換代的遺棄。

事實也說明，南北禪宗的興衰，是歷史的必然。安史之亂打擊了數百年之久的門閥士族經濟，從而也造成依附於這一經濟基礎的佛教宗派的衰退，而與此基礎沒有聯繫或聯繫較少的佛教宗派得以免遭厄難。“會昌法難”後，其表現更為明顯，以寺院為主要依據的北宗禪完全衰敗，而最終走上了依附帝室道路的神會系也一蹶不振，歷史沒有選擇神秀一系，同樣也沒有選擇神會一系。唐末五代興盛起來的恰恰是保持了山林佛教特色的江西馬祖與湖南石頭門下的南宗禪。所以，神會在中國禪宗史上的地位問題仍應給予正確的看待。

對於這一問題，目前已有許多學者論及，他們認為，中國佛教的一線生機，就是仗着禪宗這一宗承續連綿以至於今日，我們在推崇禪宗這一大功德時，却不可忘記當年拚命弘揚這一派禪宗的神會

① 《大照禪師塔銘》。
② 《禪門師資承襲圖》。

和尚。所以中國佛教的幸存，是存在這個神會手裏，但中國佛教的衰亡，也就亡在這位神會和尚手裏。北宗是漸修，南宗是頓悟；北宗重在行，南宗重在知，北宗主由定生慧，南宗主以慧攝定，這是兩宗最大的差異。現在推翻北宗而專弘南宗，便是不尚漸修，而惟尚頓悟，不重行而惟重知，不主由定生慧，而主以慧攝定，這是神會和尚所造成的一種風氣。由此主張導向，致使當時的僧人，以不立文字而輕棄一切經卷，以無念為宗而指斥修習有為，以定慧齊等而反對坐禪入定，以立地成佛而破除三劫五乘，以機鋒肆應而馳騖空談玄辯，莫不舍難趨易，棄實崇虛，積習相承，每況愈下，甚至不知聖教究何所說，不知修行應何所依，正信還未生根，便說已經"開悟"，菩提尚未發心，侈談已經"見性"，於是滿街聖人，徧地野狐。這主要的根源之一，便是專弘南宗的流弊，而這位神會和尚，不能不負這個責任。本來南宗之高於北宗，如人立於塔頂，如果將塔基拆除，自己便無從依傍，上焉者懸空過活，下焉者墮落深坑，這便是推翻北宗而偏弘南宗之弊。北宗實為初首之方便，南宗實為向上功夫。南宗高於北宗，不離北宗；頓悟高於漸修，不離漸修。一念相應，便成正覺，這於大根器人，自可不假修持，但於一般障深業重的凡夫，仍須由修而悟，由行而知，由定而慧。[①] 宗密在《禪源諸詮集都序》中說："原夫佛說頓教漸教，禪開頓門漸門，二教二門，各相符契。"頓漸之門猶如車之兩輪，鳥之雙翼，缺一不可。如古德云：理雖頓悟，事須漸除。若隔絕二門，則會造成頓漸的對立，無所憑乘，絕却初學入道的坦途。所以宗密主張頓悟資於漸修，以佛法般若為依據來會通諸宗，克服偏執一邊的局限性。《宋高僧傳》卷八《神秀傳》中"系"曰：

> 夫甘苦相傾，氣味殊致。甘不勝苦則純苦乘時，苦不勝甘則純甘用事，如是則爲藥治病，偏重必離也。昔者達摩没而微言

① 參見吳立民：《禪宗史上的南北之爭及當今禪宗復興之管見》，載《佛學研究》1995年號第三期。

絶，五祖喪而大義乖，秀也拂拭以明心，能也俱非而唱道。及乎流化北方，尚修練之勤；從是分歧南服，興頓門之説。由茲荷澤行於中土。以頓門隔修練之煩，未移磐石；將絃促象韋之者，空費躁心。致令各親其親，同黨其黨，故有盧奕之彈奏，神會之徙遷，伊蓋施療專其一味之咎也，遂見甘苦相傾之驗矣。理病未效，乖競先成。祇宜爲法重人，何至因人損法。二弟子濯擊師足，洗垢未遑，折脛斯見，其是之喻歟。①

這可看作是對“南能北秀”相對立這一歷史悲劇的最好總結，這也是今後禪宗復興的最好借鑑。對於秀、能二師，特別是神秀的漸修法門，要重新有一個客觀公允的評價和認識，清人梅雨田曾有詩云：“菩提非樹鏡非臺，一物都無識本來。信説南能修苦行，應知北秀亦多才。”

儘管神會北上之後，使“曹溪了義大播於洛陽，荷澤頓門派流於天下”，而神秀門下寂寞。但神秀北宗一系並未從此銷聲匿跡，其法脈傳系幾乎延續至唐末，在傳承上甚至比神會系更為久遠。

史實表明，安史之亂以後，北秀仍然綿延發展了百年之久。北宗門人獨孤及於大歷七年（772）所作的《舒州山谷寺覺寂塔隋故鏡智禪師碑銘並序》中説：“忍公傳慧能、神秀，能公退而老曹溪，其嗣無聞焉。秀公傳普寂，寂公之門徒萬人，陞堂者六十有三，得自在慧者一，曰弘正。正公之廊廡，龍象又倍焉，或化嵩洛，或之荆吴。”這説明在大歷初期，北宗普寂門下的弘正一支勢力仍很大，幾乎又將以往南北分宗時各自的弘法地盤重新統一起來。直到唐文宗開成年間（836～840），仍有北宗僧人活躍於嵩洛地區。據《宋高僧傳》卷九《崇珪傳》載：“開成元年（836），贊皇公攝冢宰，請珪於洛龍興寺化徒。兩京緇白往來問道，檀施交駢。其所談法，宗秀之提唱，獲益明心者多矣。”這也説明了宗密在《禪門師資承襲圖》中所説的“秀及老安、智詵，道德最著，……子孫承嗣，至

① 《宋高僧傳》卷八，《大正藏》第50卷第756頁。

今不絶”是符合歷史事實的。

神秀法嗣，《景德傳燈録》卷四記有十九人，實際著名者僅有普寂、敬賢、義福、惠福、大福、小福、五臺巨玄、降魔藏、河中府智封、壽州道樹、淮南全植、郢州香育等，與神會在“滑臺大會”上辯論的崇遠法師即是降魔藏的弟子。義福的弟子很多，《景德傳燈録》卷四列名為八人。見於碑塔銘記的有三人：智通禪師、比丘尼惠源、優婆夷未曾有。普寂的門徒比義福更多，所謂“攝之孔多，學者彌廣”，但“所付諸法，不指一人”。李邕記有大弟子慧空、勝緣等。《景德傳燈録》卷四記有普寂法嗣二十四人。此外，王縉撰《東京大敬愛寺大證禪師碑》記載北宗神秀系傳承説：“忍傳大通，大通傳大照，大照傳廣德，廣德傳大師（即大證曇真）。一一授手，一一摩拜，相傳如嫡，密付法印。”曇真上承北宗禪法，歷唐玄宗、肅宗、代宗三朝，皆禮為“國師”，故稱“三朝國師”。於代宗大歷二年謚曰“大證禪師”。曇真門下有所謂“十哲”。密宗大師惠果，幼年曾從曇真習經。據《宋高僧傳》載，從普寂學禪者還有：陝州迴鑾寺慧空、京師大安國寺楞伽院靈著、定陶丁居士、洛京廣愛寺真亮、襄州夾石山思公、定州大象定真院石藏。此外，還有少林寺同光、敬愛寺法玩禪師。普寂的弟子中，最著名的是一行（683～727），俗名張遂，魏州昌樂人，少聰明，博覽經史，尤精歷象、陰陽、五行之學，是歷史上有名的天文學家。曾奉敕助善無畏譯出《大毗盧遮那成佛神變加持經》（《大日經》）並為之疏解，撰《大日經疏》，成為中國密宗理論的真正奠基者。但一行出家剃染，是以普寂為師，臨終之前又來嵩山謁禮本師，當受普寂影響不小。普寂的禪法，最後能傳到朝鮮、日本，可見其宗系之大。在朝鮮傳佈北宗禪法的代表人物是神行禪師（704～779），他曾師事長安唐興寺和尚志空，而志空正是普寂禪師的入室弟子。日本奈良朝（710～794）由中國傳入的所謂“古京六宗”中，並無禪宗。北宗禪法是由洛陽大福先寺沙門道璿（702～760）傳入日本的。道璿是大福先寺定賓律師的弟子，又是普寂禪師的弟子。開元廿四年

(736)，他應日本榮睿、普照之請入日，兼弘華嚴、禪、律。景賢，一稱敬賢，是神秀的另一弟子，門下有法宣、慧嶷、敬言、慧林等。

總之，神秀一系作為北宗的主脈，徒衆繁衍，與唐室相始終，於安史之亂後，其法脈確實還延續了百年之久（見北宗神秀法脈傳承圖）。大中五年（851），唐宣宗召薦福寺僧弘辯禪師入殿，問"禪宗何以有南北之名"及"頓漸之別"，[①] 反映北宗在當時仍有相當影響。

① 《景德傳燈録》卷九《弘辯傳》。

第四章　南宗分燈

一　荷澤神會

作為本世紀二十年代以來中國佛教史的一個研究“熱點”，荷澤神會及其思想和作用一直是備受矚目的“熱門”話題。自 1930 年胡適發表《神會和尚遺集》以來，學術界關於這一課題的考辨可謂不遺餘力，直至 1996 年 7 月中華書局還出版有中國社會科學院世界宗教研究所佛教研究室楊曾文研究員所編校的《神會和尚禪話録》一書。是書取材宏富，整理精致，既全面介紹了國内外學者關於神會著述的校勘和研究成果，又收有著者深入精湛的研究考證，在大陸的該課題研究領域内頗具有代表性。當然，這並不意味着對於神會的研究就可以到此止步，相反，這一研究應當而且事實上也正在進入更為具體和細致的境地。但是，正如同史料的過於粗疏容易妨礙我們對於歷史真相的瞭解一樣，對於史料的儘可能細致的梳篦辨析，固屬必要，但未嘗没有遮蔽歷史真義真精神的危險。從這一意義而言，荷澤神會的獨特價值是否會淹没在越來越多的歷史細節之發現與闡釋之中——就格外需要佛教學者警醒了。

事實上，在南宗“分燈”的壯麗行列中，作為擎燈者的祖師級人物，其生平經歷與勞績之中，最重要的未必就是體系完整的思想闡述、法度森然的宗風示範。恰恰相反，比起禪宗史上那些成熟從容、自成體系的後來大家，在早期禪宗史的分燈之祖師身上，别無長物，往往祇有兩樣最簡單的武器：膽與識。作為“分燈”第一人的神會，就是膽識俱足的第一大家。

關於這一點，且讓我們把視線跳出禪宗史以外——總是證之以禪宗本身的歷史，未免會給人以自說自話的印象，轉而從更寬闊的視野看去：

唐玄宗開元中期（約 727 年前後），時任朝廷侍御史的中國文學史一等名人王維（字摩詰），通過神會的門人劉相倩，請神會和尚及其同道到南陽郡臨湍驛，專事談論佛法，達數日之久。王維請問，怎樣修道纔能達到解脱？神會和尚回答："衆生本自心淨，若更欲起心有修，即是妄心，不可得解脱。"王維對於這個問答，十分驚奇，直呼"大奇！曾聞大德，皆未有作如此説！"轉頭就向在場的太守、別駕和司馬等衆多官場同仁，動情贊嘆道："（你們）這個南陽郡，有好大德。有佛法這樣不可思議！"①

文學家的强烈的情緒化反應，可能比禪宗宗門内的對話，更為逼真地記録了六祖慧能之後第一支分出的慧炬所照耀之處，以及人們驚喜莫名的激動時刻。中國禪宗借助於僻處南天的相對封閉寧静的地理環境，通過慧能祖師巨手，完成了它的實際創立使命，而越出嶺南，來至當時中國政治經濟文化中心地區，一燈開處，照耀社會大舞臺的中心——這個激動人心的年代，就是從神會開始的。

荷澤神會，據《宋高僧傳》卷八載，從幼年起從師得授《五經》，自學《莊子》、《老子》，均能"通幽賾"，"靈府廓然"。後來從《後漢書》中知道佛教的線索，便留意佛教，漸無仕進之心，終於本府國昌寺出家，"諷誦群經"，至於"易如反掌"。據《圓覺經大疏鈔》説，神會曾從師北宗神秀三年。後來神秀奉詔入洛陽（時在 700 年或 701 年間），他又慕名南下曹溪，往依慧能，其間除曾到西京長安受具足戒之外，多從慧能學法，直到慧能入滅，仍在曹溪住了幾年。至開元八年（720），"敕配住南陽龍興寺"，為其立足中原腹地開辟南宗傳燈事業之始。經過長期弘法經營，他在當地已獲得一定聲望，人稱"南陽和尚"。開元二十二年（734）正月十五

① 楊曾文編校：《神會和尚禪話録》，中華書局 1996 年版，第 85 頁。

日，神會在滑臺（今河南滑縣）大雲寺開“無遮大會”，與山東崇遠法師展開辯論，提出要為天下學道者“辨其是非”、“定其旨見”，為此正式向北宗系發起挑戰。然當時北宗基礎深厚，影響為最，而南宗禪法在社會上層多聞所未聞，神會敢於明確標舉南宗旗幟，挑戰北宗，則不僅需要見識，更需要膽魄勇氣。他自己對此有着充足的思想準備：“我自料簡是非，定其宗旨……令一切衆生聞知，豈惜身命!”神會如此膽識，實為南宗第一燈所必須之“膏油”，其精神不死，則燈焰不滅。社會上層亦漸有理解接受南宗禪法者。至天寶四年（745），兵部侍郎宋鼎請神會入住東都洛陽荷澤寺。神會繼續傳播曹溪法義，並在荷澤寺中為慧能祖師開堂塑像，且將東土達摩以下諸祖，盡數繪影供奉。一時達官如房琯、宋鼎者，分別為其作序志碑。隨着南宗禪法日漸行世，北宗必然大舉反擊，至天寶十二年（753），神會“被譖聚衆”，由此開始，兩年之內，四度敕移住所。此時，神會已是年屆古稀的老人了。幸而歷史為其提供了一個新的機遇：安史之亂中，政府軍費匱乏，用右僕射裴冕權計，多所置戒壇度僧，聚“香火錢”以助軍需。天寶十四年（755），神會時返洛陽，於草莽之中被公舉出來主持開壇度僧。所得財帛，頓支軍費。這對於政府軍收復兩京，做出了有益的貢獻。不久，受唐肅宗詔，入內受帝供養，並由朝廷動用官方力量為他在荷澤寺中大造禪宇。即便是在他不久入滅以後，朝廷尊崇仍未稍減，敕於塔所置寺，賜般若大師之塔額號。直至近三十年後，唐德宗貞元二年（786），有詔“敕皇太子集諸禪德，楷定禪門宗旨，遂立神會禪師為第七祖”。[①] 這恰逢神會誕辰逾百年之際，是否有特為其百年紀念之意，現在當然不便遽定，但是即以世法眼光觀之，人生百年，事業成功，壯志得酬，莫過於此。

不過，以千載之下的後人來看，又與百年的眼光有所不同，這種不同並不在於神會的事業——其奠定南宗正統不朽的意義是永遠

① 《圓覺經大疏鈔》卷三之下。

無可懷疑的——而僅僅在於：神會個人的歷史地位悄悄發生了位移，“七祖”之冠旁落當時僻居南國了無聲名、但終以弟子而顯的南嶽懷讓和青原行思二祖。南嶽門下出馬祖道一，青原門下出石頭希遷，南宗之燈傳此二大士而終於光耀天下，成大氣候，由此而開“一花五葉”的後期禪宗全盛之世。相形之下，神會的弟子無一堪比馬祖石頭，勉强可從《宋高僧傳》中尋覓者有：靈坦、進平、志滿、無名、廣敷、神英、行覺、皓玉、無行、慧空和法璘等一二十人①。當然，缺乏名聲顯赫的傳承者，仍然不是導致神會在“二世而亡”喪失七祖地位的深層原因。他何以缺乏强有力的傳承者？這本身就是一個複雜的問題，留待下文在展開述評神會的思想與實踐中叙述。

神會的思想及生平資料大多保存於其弟子聽法記録之中，主要有以下幾種：《南陽和尚頓教解脱禪門直了性壇語》、《菩提達摩南宗定是非論》、《頓悟無生般若頌》、《南陽和尚問答雜徵義》以及神會自撰“五更轉”兩首及五言律詩一首。這些著述資料大都從宋以後逐漸佚失，直到本世紀二十年代纔開始從敦煌文獻中陸續發現，每一種著述又經過多次發現、整理，有多種底本存世，故情形較為複雜。楊曾文教授編校的《神會和尚禪話録》，是至 1996 年大陸有關這一題材的最為完備的文獻彙集，可資借鑑。在對於神會禪法的梳理研究方面，近人遠出古人之上。事實上，由於神會“七祖”地位的迅速旁落，更由於其思想生平資料的長久湮没，古人在真正接近和瞭解神會禪法方面，是乏善可陳的，除了自許神會第四世法嗣的圭峰宗密有過曇花一現的激情描述之外，世人對於神會禪法的真正瞭解，完全可以説，是到了晚近纔開始的。其中，胡適先生對其文獻的發現和整理，尤其是對其歷史地位的闡發，無疑是始作俑者。但是，在逐漸認識瞭解荷澤神會那久已模糊的歷史面貌的同時，近人也許又陷入一種漸行漸深的誤區——這就是對於所謂禪宗

① 參見前引《神會和尚禪話録》第 190 頁及本書附表五慧能法脈。

史“南頓北漸”之争的過份執著乃至人為設置，並由此出發替争執雙方構造各自的“思想體系”。平心而論，任何一個一流的佛教史人物都自有其理論和思想的光芒，何況像神會這樣一個禪宗史上的“革命家”，無論其思想理論最終是否自成一體，成為“體系”，都應當得到充分的重視和研究。宗密在《圓覺經大疏鈔》卷三所謂：“‘寂知指體，無念為宗’者……是南宗第七祖荷澤大師所傳”，此語實乃神會禪法最為精煉的概括。近人依據文獻材料所作的一切有關神會禪法的解説，都是對於這一概括的具體疏證。何謂“寂知指體”？宗密在下文中指出：“萬法既空，心體本寂，寂即法身，即寂而知，知即真智”。何謂“無念為宗”？宗密續曰：“既悟此法本寂本知，理須稱本用心，不可遂起妄念，但無妄念，即是修行。”

除了上述宗密的概括之語，在有關荷澤神會本人言行的前引著述之中，更是充滿了對此一宗旨的應接闡發之語。問題是：神會的這一禪法理論處於一個什麽樣的範圍之中？也就是説，其源流何在？這又用得着宗密的一句斬釘截鐵之斷語了，他在其著名的《中華傳心地禪門師資承襲圖》中，特意强調説明：“荷澤宗者，全是曹溪之法，無別教旨。”既如此，那麽，人們不禁又要問：既然別無教旨，又有什麽必要稱宗立派呢？宗密的解釋是：“為對洪州傍出故，復稱其宗號。”原來如此！

博聞圓融如圭峰宗密者，於禪宗之中既能獨鐘，並私淑荷澤（其時神會身後蕭條，早已無復“天寶當年”盛名盛況）——必有其特別會心之處。上述斷語，可謂得荷澤之髓！

今人之所以大有必要重温宗密的上述評語，是因為他的這些話可能會成為警醒我們的一劑最好良藥：對於神會這樣的革命者來説，最需要的並不是思想理論的何種創新發展——在這一方面，“無別教旨”式的忠實繼承，甚至比發明突破要現實與合理得多，最重要的是捨身忘死的膽略，是舉世獨醉我獨醒的見識！

對於這一點歷史真精神的最好記録，仍見之於宗密（這位神會百年孤獨當口上的私淑者）的記録。他所作的那篇《神會七祖傳》，

無論在當時，還是在今天，似乎都不曾引起人們格外的垂青，然而，舉神會精神映照而觀，這篇簡短的傳記却不啻是一篇激情澎湃的美文，其文繁簡佈局分明：在描述神會一生行跡時，對於後人絮絮不休的“開壇度僧”歷史戲劇一無置評，甚至像最富戲劇性的所謂“滑臺大會”也一筆帶過；他對有關神會的任何演義不感興趣，甚至對神會的禪法理論也無一語正面叙述，而充溢全文的，却是一瀉到底的英雄頌——對於一個孤獨英雄“殉命忘軀”歷程的贊頌。這個英雄的大背景，在文中被反復强調指出，這就是“能大師滅後二十年中，曹溪頓旨沉廢於荆吴，嵩嶽漸門焯盛於嵩嶽。”北宗一系“勢力連天”，“雄雄若是，誰敢當沖?”而南宗門下又如何呢?那裏的局面沉重而慘烈：“嶺南宗徒，甘從毁滅，法信衣服，數被潛謀。……傳授碑文，兩遇磨換”！荷澤神會正是在這種沉痛時刻踏上歷史舞臺中心的：他“親承付囑，豈敢因循？直入東都，面抗北祖。”對於神會從此開始所經歷的“百種艱難”，宗密甚至堅信達摩“(命如）懸絲”之記，並不是應驗於五祖密授六祖的那個時代，而是“驗於此矣!”

用“感情沖動”形容這篇《七祖傳》，顯然是不足以解釋宗密這位宗師級的人物何以將一篇傳記寫得如此具有强烈感情色彩——同樣，也遠不足以解釋千載之下另一位大學者在神會面前的又一次“感情沖動”。這就是胡適先生在他那本《神會和尚遺集》的總結之語：

“南宗的急先鋒，北宗的毁滅者，新禪宗的建立者，《壇經》的作者——這是我們的神會。在中國佛教史上，没有第二個人有這樣偉大的功勛，永久的影響。”

三十年後，晚年的胡適先生，在利用新發現的敦煌文獻並作過大量的新校重校工作之後，對自己的上述結論有所修改，但是其鮮明的“感情色彩”仍未能像通常習見的那樣，因其暮氣與研究的成熟而消遁：

“中國佛教史上最成功的革命者，印度禪的毁滅者，中國禪的

建立者，袈裟傳法的偽史的製造者，西天二十八祖偽史的最早製造者，六祖壇經的最早原料的作者，用假造歷史來做革命武器而有最大成功者——這是我們的神會。"①

雖然後一結論更為老到而略顯拖沓，但我們仍應當承認，在本世紀中國佛教史的研究領域中，胡適先生評品神會的總結性文字仍然是最有神采的。如同"片面的深刻"現今已被人們所正視和印可一樣，宗密與胡適相隔千載立場迥異，而同樣富於激情的上述文字，也屬於"片面的激情"，對此，學者可以根據重重史料指出其中一百個不足，但那都祇是"形"甚至於形而下的事情，惟宗密、胡適得其神得其髓，他們為神會所作的"傳語"，也許形尚未足，而神完氣足，將永遠銘刻於神會研究的金字塔尖上。

無論古人宗密，還是近人胡適之，他們不期而遇的歷史激情，都來源於神會自己所創造的歷史。"龍鱗虎尾，殉命忘軀"（宗密語）也好，"急先鋒"、"毀滅者"、"建立者"、"製造者"、"革命者"、"最大成功者"（胡適語）也好，無一不描摹着神會為建立南宗正統地位奮鬥一生的真精神。然而，正如成也蕭何、敗也蕭何一樣，神會因這種真精神而終於達成為南宗爭正宗的目標，成為"最大成功者"，同樣，又因此而成為最大的悲劇角色——對於中國人包括中國佛教宗師來說，還有什麼比二世而亡、香火斷絕而更悲慘的呢？

現在的問題是：造成這一悲劇的最主要的原因是什麼？僅僅是神會在禪法理論上缺少創造性（甚至連六祖已有的革新成果都未消化完全，致有"知解宗徒"之紕漏把柄），因而注定缺乏思想的可繼承性，無法造就傑出弟子嗎？

這當然是一個顯而易見的直接原因：對於一個革命性的歷史人

---

① 胡適：《神會和尚語錄的第二個敦煌寫本：南陽和尚問答雜徵義·劉澄集》，載1960年臺灣"中央研究院"《歷史語言研究所集刊》外編第四種《慶祝董作賓先生六十五歲論文集》。

物來説，兼顧“革命”和“建設”（建立自己的“選佛場”）當然是再完美不過的事，晚出一代的石頭希遷，尤其是馬祖道一，就是這樣的兩個幸運者，然而，神會所面臨的歷史責任遠比他們要尖鋭、現實和緊張得多。他必須在“嶺南宗徒甘從毀滅”和“北宗門下勢力連天”的對比局面下，為馬祖、石頭這樣的後輩開出一條血路來——歷史没有給他留下可供悉心琢磨自己“思想體系”的時間，甚至連為後來者指示一個新的方向也來不及，遑論從思想血緣上培養接法傳人！

然而，這遠遠不是全部原因。事實上，中國佛教史造就了“這一個”革命者神會——溯而言之，這一對革命的師徒慧能與神會，却拒絶了第二對“革命者”師徒、特别是第二個神會式“親承付囑”為自己的宗派而“殉命忘軀”的徒弟産生的可能。在這一意義上，胡適之感慨“在中國佛教史上，没有第二個人有這樣偉大的功勛，永久的影響”，實屬有感而發之語。之所以在神會以後，再未曾出現這等個性强烈、為師命和宗派的地位而一往無前畢生赴之的人物，當然有着比上述個人意義要寬廣和深刻得多的原因。其中，禪宗史繼神會之後，以建設而不再見革命為中心的大局面之來臨（以五家七宗的相繼建立發展為標誌），是“小氣候”層面上的轉變；佛教各宗各派在中唐以後逐漸走向總體上和諧並存乃至圓融的趨勢，是中觀層面的原因，至於儒釋道三家在總體上亦走向所謂“三教合一”，以及理學復興、革新乃至革命的人材逐漸集中於儒門（以理學和心學的産生為標誌），則更是宏觀層面上的原因。但是，在所有這些重要的原因背後，還有一個無法令人迴避的屬於佛教史自身的原因。這就是：唐宋以下，佛教史逐漸失却了再造慧能與神會式的革命者之内在驅動力。換句話説，在一片“圓融”“融合”聲中，作為佛教這樣的宗教的立足之本，其宗派各自的存在必要性與特點逐漸被消解，以至於為宗派的生存、發展和儘可能合法、崇高的地位而奮鬥——也成了羞於提起的事情。這當然祇能算是神會不再來這一現象留給我們的一種思考，不屬確定不易之論。祇是，

作為一種反證，中國佛教史發展到晚清以後，宗派林立的局面確實歸於消解了。這當然飽含諸多因緣，但是否與佛教內部缺乏神會式的衛道士兼衛派（宗派）式人物確有關係呢？良足深思。

神會已矣，法燈則從此長明，流佈天下，並將在南宗的故鄉——南中國腹地形成燎原燭天之勢，照耀人間。

二、馬祖道一

公元八世紀的中國文化，與中國社會發展同臻歷史的巍峨高峰。在這個不同尋常的世紀，中國文化諸多領域幾乎均出現了成就卓著、繼往開來的英才。就中國禪宗而言，在活動於這個世紀的一系列著名禪僧之間，在成就、風格和身世諸方面，獨可拈出石頭希遷、馬祖道一兩大家，與文學領域同一時代的李、杜二公相媲美。簡略說來，馬祖做佛李白，乃天縱英才，其機鋒峻烈、大機大用、大開大合之處，非常人可及。而石頭則近似杜甫，其深邃綿密、沉郁孤高，亦並世無二。

(一) 馬祖生平

馬祖道一（709～788），俗姓馬，後世尊稱為“馬祖”。現存有關馬祖的文獻資料十分零散，而弄清其生平履歷，對於瞭解馬祖及深入瞭解唐中期禪宗的發展線索，具有重要的意義。馬祖道一一生蹤跡，依其活動地域和思想發展線索，可以明顯分為三個時期：

1．劍南時期（709～733）　中唐時代，劍南為一方鎮，是玄宗時十節度使之一，約當今四川省中部地區，下轄益、彭、蜀、漢、資、渝等州。道一生於漢州什邡縣（今四川什邡縣）。幼年在本邑羅漢寺依唐和尚（即處寂 665～736）削髮出家。二十歲前後在渝州（治今重慶）圓律師處受具足戒，取得正式僧人資格。與此同時，著名僧人、新羅國王子無相（683～762）入蜀謁處寂，青年

道一並曾師從無相。道一還曾廣為游學，到過乾州等地。[①] 他在故鄉劍南各地飄泊游歷，受到這一地區蓬勃發展的佛教充分的熏陶，尤其是發源於五祖弘忍門下的智侃——處寂——無相這一系的影響，為他以後思想的轉變發展奠定了基礎。

2. 衡嶽時期（733～742） 慧能的弟子懷讓，閉門幽居南嶽衡山之上，他“本不開法，但居山修道”。祇因為來了一個“劍南沙門道一”（以上宗密語），於是便有了一個“磨磚豈能成鏡，坐禪焉得成佛”的千古名訓。道一最初到南嶽衡山時，心性孤傲，不大理會旁人，祇顧結庵而住，整日坐禪。懷讓見他很不凡，便拿塊磚到他庵前的石上磨來磨去，道一睜開眼睛問道：“師作什麼?”，懷讓答“磨作鏡”，道一驚奇地問“磨磚豈得成鏡?”於是，懷讓便趁勢說法，開示道一。道一言下頓悟，從此不離懷讓左右。這樣他又在衡嶽受到了六祖慧能——衡嶽系的南禪宗教育。史稱“同參九人，惟師密受心印”，[②] 前後共達九年，在這裏他度過了青年時代，也是他的學生時代。三十三歲時前往福建和江西，開始了他以後大半生開堂說法，蔚為大宗的“祖師”生涯。

3. 江西時期（742～788） 天寶元年，道一在建州建陽（今福建建陽）的佛跡嶺收了志賢、慧海等信徒，這是他開堂說法之始。當時條件很艱苦，道一篳路襤褸，自創法堂。他在佛跡嶺為時很短，不過一兩年，旋於天寶三年左右遷往江西臨川（唐時屬撫州）西里山，又曾在宜黃石谿結庵，其遺跡到明代尚為人懷念。此後，道一在南康（今江西南康縣）龔公山居住時間更久，約二十餘年，該處在明代也有以他命名的遺跡“馬祖石”。[③] 以上兩地——撫州與南康，馬祖道一共居三十餘年（742～773）。他是個活動能力很強的人物，每到一地總是開創禪林，聚徒說法，廣泛交納，逐

① 以上據宗密《圓覺經疏鈔》卷三之下。
② 《景德傳燈錄》卷六。
③ 以上有關遺跡資料，均引自《天一閣藏明嘉靖地方志》之建陽、撫州、南康各志。

漸形成勢力，影響越來越大。

唐代宗大歷八年（773），道一移居鐘陵（今江西省進賢縣）開元寺，地近洪州（今南昌），此後即以洪州為中心廣泛開展活動，直至去世。所謂“洪州宗”即正式成立於這一時期。德宗貞元四年正月，馬祖道一年屆八十高齡，行將去世。弟子問“和尚近日尊候如何?”，他答道：“日面佛，月面佛。”他終於開元寺，弟子遵其遺囑將遺體火化，並建舍利石塔於建昌石門山（在今江西靖安縣），此後該山因之禪院櫛比，梵宮盛極一時。時隔六十餘年，憲宗元和中謚“大寂禪師”。

道一門下弟子衆多，在世之時洪州即有“選佛場”之稱。《景德傳燈録》謂“師入室弟子一百三十九人，各為一方宗主，轉化無窮”。《祖堂集》又説“大師下親承弟子八十八人，出現於世及隱遁者，莫知其數”。合《景德傳燈録》與《宋高僧傳》，得有記載的弟子近八十人。①

今存《馬祖道一禪師語録》、《廣録》各一卷，分别收在《古尊宿語録》和《四家語録》中。

（二）馬祖道一的思想與實踐

1．概述　馬祖道一上承慧能革新成果，下啟後期禪宗臨濟溈仰諸派之先河，是中期禪宗最主要宗派洪州一宗的祖師，其思想簡潔敏鋭而自成體系，其實踐個性鮮明而内涵深長，值得深入探討。“即心是佛——非心非佛——平常心是道”是道一的佛性思想體系，這個體系簡煉有力，内在邏輯演繹十分嚴密，成為道一思想與實踐的總綱領；在修行實踐方面，道一主張“道不用修”，或者説“任心為修”；大量的日常生活場景中隨時隨地而發的“接機”，取代了看經坐禪的傳統。形成充滿懷疑否定傾向和泛神意味的時代氛圍。

2．道一的佛性思想體系　佛性論向來是禪宗的立論基礎、思想總綱，是禪宗思想與實踐這一整套體系中的主軸。這在馬祖道一

① 本書附表録有 114 人。見附録一懷讓法脈（一）、（二）。

也不例外。這裏結合道一的生平與思想淵源，具體地剖析他的佛性思想體系。

首先從思想淵源看，作為南嶽懷讓的嫡傳弟子，馬祖道一在思想上最重要的基礎乃是六祖慧能一脈相傳的學說，但是，他最初出家並游學於劍南，四川地區的禪宗流派如淨衆宗已給他的思想打上了烙印。中晚年定居洪洲，又與近鄰的牛頭宗來往密切，自然受其影響。他的經歷決定了他是一個奇特的人物，自四川歷湖南、福建而後定居江西，中唐時代南方禪宗幾個主要地域，除嶺南而外，他都涉歷到了，這也就使他的學說和他的宗派必然具有融會貫通之妙。以下結合其生平具體而論。

最初，道一在劍南故鄉出家、受戒和游學。適逢該地區禪宗隆盛，由五祖弘忍著名的弟子智侁（608～702）發軔，經處寂（665～736）再傳至無相（683～762），形成淨衆一宗，影響最著。據《歷代法寶記》記載："金和尚（無相）每年十二月、正月，與四衆百千萬人受緣，嚴設道場，處高座說法。先教引聲念佛，盡一氣，念絶聲停。念訖云：'無憶、無念、莫妄。'無憶是戒，無念是定，莫妄是慧。此三句語，即是總持門"。[①] 宗密《圓覺經大疏鈔》卷三更有詳細記述，說明淨衆集合大衆進行傳授與短期的學習情況。其大致情形是，先修方等懺法，然後分三步傳授禪法：一念佛；二念訖開示，不離"無憶無念莫妄"宗旨；三是"授法了，便令言下息念坐禪。"這種傳授與當時禪宗其它宗派一樣，多是集合大衆而進行的，没有單獨傳授，因此青年道一當時僅為一普通學佛者，文獻記載看不出與處寂和無相有何直接的思想交流，然而他由此接受了淨衆禪法却是毫無疑問的。他離開成都淨衆寺，游學於虔州等地，無疑對其它禪宗宗派也有相當瞭解。如果州（今四川蒼溪縣）、閬州（今四川閬中縣）一帶流行的傳香念佛一宗，也源於五祖弘忍門下，其傳授方式和宗旨與淨衆頗有相似之處："正授法時，先說

① 《大正藏》第 51 册第 185 頁。

法門道理、修行意趣，然後令一字念佛，初引聲由念，後漸漸没聲、微聲乃至無聲，送佛至意，意念猶粗，又送至心，念念存想，有佛恒在心中，乃至無想盡得道"。[①] 對照道一以後的思想歷程，可知劍南時期他在如下兩方面直接師承了四川地區禪宗主要特色：一是作為浄衆宗主旨的"無相無念莫妄"思想；二是坐禪。關於前一方面，近人印順指出："這與慧能所傳得的，是同源而別流的禪法。"事實確乎如此，《壇經》不是明白宣稱"悟此法者，即是無念、無憶，無著、莫起誑妄"麽？道一以後膺服南嶽懷讓，從而由智侁一系一變而為慧能再傳弟子，其來有自。如果説上述思想乃是道一順利溝通浄衆宗與南禪宗的大前提的話，那麽，他得自於浄衆宗的息念坐禪之禪法，即上述第二方面，便是他一變而為南宗信徒，開始走上推進後期禪宗進一步發展道路的決定性的契機。需要指出的是，道一思想發展轉變的契機都是在貌似修行實踐而實則歸於佛性問題這樣一種形式中實現的，這可能取决於禪宗歷來不重言説而重日常修行實踐這一傳統吧！

具體來説，玄宗開元二十年（733），道一二十四歲，受具足戒不久，東出劍南，來投南嶽懷讓（677～744），最初的交鋒便始自"坐禪"問題，前已提及。對於"磨磚既不成佛，坐禪豈得成佛"，懷讓給他作了一個比喻："如牛駕車，車不行，打車即是？打牛即是？"道一無對。懷讓進而咄咄逼人地發問："汝為學坐禪？為學坐佛？"如此尖鋭，對於僻處一隅又初出茅廬的這位年輕人來説，實在是警醒人心、開發性靈之語！在這場交談中，道一提出了三個問題：1."如何用心，即合無相？"2."道非色相，云何能見？"3."道有成否？"這一系列問答，表明道一在基本思想上的重新建構，以般若之智説佛性，以中道説佛性，都是從這時期開始的。最後，懷讓為道一作一偈云：

心地含諸種，遇澤悉皆萌。

---

① 宗密：《圓覺經大疏鈔》卷三之下，《卍續藏》第14册第558頁。

三昧華無相，何壞復何成。[①]

懷讓之偈重在開示初學，並非全面闡述，然其來自慧能則無疑。如《壇經》記慧能語云："心是地，性是王……"（故謂"心地"），又說"心量廣大，猶如虛空。……性含萬法是大，自性含萬法，名為含藏識。"這裏有兩個問題很有意思：一是南宗所本"如來藏"思想，在這裏未曾闡揚，向道一這位新的傳人灌輸的却是有惟識宗意味的思想（非但此，懷讓開示道一的整篇記録也祇是講"心"，講"道"，無一字説"性"）。第二，聯繫全篇看此一"心"、"心地"，貌似惟識之"心識"，其實又頗有差別，令人難以捉摸，似説如來清淨禪，而亦有差別在其間。那麽，這些意味的背後究竟隱藏着什麽？對於馬祖道一究竟有何意義？

應該説，這些並非懷讓的偈疏忽所致。實際上，慧能以下，禪宗思想的重心正在發生十分微妙而又自然的變化，南宗正在展開其合乎邏輯的思想歷程。簡單地説，就是：六祖慧能既已在"心"與"性"、"明心"與"見性"之間更强調"心"，强調"明心"，並且使這一"心"、"自心"更少出世色彩，而逼近當前現實人心，那麽，他的門下更將這種革新推向極致，並由此建構完善成一整套"心"的宗教。南嶽懷讓傳世言論資料極少，幸存的上述他對道一的那一篇開示，即鮮明地提示了南宗的這一發展方向。

道一直承慧能、懷讓，經過長期思考和實踐，終於在晚年提出了"平常心是道"這一徹底中國化的佛性學説，這一學説是禪宗思想發展的必然結果，是禪宗由前期向後期，由"如來禪"、"祖師禪"向"分燈禪"轉變的一個關節點。

道一的佛性思想，實際上，可以概括為"即心是佛——非心非佛——平常心是道"，這是一個内涵豐富、邏輯嚴整的思想體系。

如上述，道一得懷讓開示，毅然放棄淨衆息念坐禪的禪法，去積極信奉"即心是佛"。

---

① 《景德傳燈録》第五，《大正藏》第 51 卷第 240 頁。

關於“即心是佛”或“即心即佛”，此說早已有之。號稱禪宗二祖的慧可即云“是心是佛，是心是法”。道信更引經據典：“《無量壽經》云：‘諸佛法身入一切衆生心想，是心是佛’，‘當知佛即是心，心外別無佛’”。這種如來藏思想一直是禪宗一個主要的思想淵源，而從五祖弘忍開始又漸持《金剛經》為主，“是心是佛”、“即心即佛”之說愈演愈烈。到六祖慧能，不單純以“本心”“自心”說佛，而是直指“自心”，明確指示衆生即心便是佛，如《壇經》說：“吾今教汝，識自心衆生，見自心佛法。”“聽吾說法，汝等諸人，自心是佛，更莫狐疑，外無一物而能建立，皆是本心生萬種法……我心自有佛，問若無佛心，何處求真佛？菩提祇向心說，何勞向外求玄?”，反覆强調心外更無別佛。道一從受法於懷讓，直到他離開南嶽而獨立開宗收徒之初，他的有關佛性的主張自然不外直承以上傳統，宣揚“即心是佛”。越州大珠慧海是他門下參學最早的一人，《景德傳燈録》記載慧海初至建陽佛跡嶺向馬祖參學時的情形說：

祖問曰：“從何處來?”曰：“越州大雲寺來。”祖曰：“來此擬須何事?”曰：“來求佛法”。祖曰：“自家寶藏不顧，拋家散走什麽。我遮裏一物也無，求什麽佛法。”師遂禮拜問曰：“阿那個是慧海自家寶藏?”祖曰：“即今問我者，是汝寶藏。一切具足，更無欠少，使用自在，何假向外求覓。”[①] 這段文字不如“即心是佛”之簡括，然而却是“即心是佛”很好的一種解說。

《馬祖語録》開示衆人，劈頭即是：“汝等諸人，各信自心是佛，此心即佛……心外無別佛，佛外別無心”。

可見，馬祖道一最初是完全繼承了慧能以來的思想。然而，這裏存在着兩個問題。第一，傳統的所謂“即心是佛”之說，乃是一種簡單的肯定，粗糙的肯定。其中並不包含任何辯證邏輯的内容，因而顯得單調、貧乏和膚淺粗俗。第二，尤其是慧能自大力提倡

① 《大正藏》第 51 卷第 246 頁下。

"明心見性"以來，"即心是佛"的思想逐漸深入人心，幾十年間竟又成一窠臼，使人執著於"即心是佛"，頗有"異化"的危險。道一後期的許多弟子就慎重其事地指出過這一問題，如伏牛自在説："即心是佛是無病求病句";① 東寺如會也説這就好像"劍去遠矣，爾方刻舟"。② 南泉普願批評"如今多有人喚心作佛，……將頭覓頭。設使認得，亦不是汝本來佛。若言即心即佛，如兔馬有角。"③

毫不誇張地説，"即心是佛"成為僵化的教條——這是禪宗佛性理論在慧能以後所遇到的一個嚴重危機。禪宗要向前發展，就必須提出新的理論取而代之，纔能克服這一内在的危機。

道一針對這種情形，首倡"非心非佛"説。所謂"非心非佛"，是相對於"即心是佛"而言的一種否定之詞。意即截斷主體認知活動，主體所認識的對象既不是心，也不是佛，心與佛俱不存在，道一有時也稱為"不是心，不是佛"。

這是對於禪宗佛性思想的一次大膽創新，它明確否定了以往佛性思想發展的傳統，否定了似乎正成為不移之論的慧能革新的等同"真理"的成果。在以往禪宗發展史上，還從來没有過對於佛性如此横空出世般的否定的表達。它大大地解放了禪宗信徒的思想，一方面成為在日常生活中接應群機的一個理論誘因；另一方面作為"即心是佛"的具有辯證意味的否定面、對立面，豐富了禪宗佛性思想，在慧能以來禪宗佛性思想的邏輯演繹過程中，大大地前進了一步。可以舉一個例子，説明道一由"即心是佛"向"非心非佛"轉變的心跡：

有小師行脚回，於師前畫個圓相，就上禮拜了立。師云："汝莫欲作佛否?"云："某甲不解捏目"。師云："吾不如汝。"小師無對。④

---

① 《大正藏》第 51 卷第 253 頁中。
② 見《祖堂集》卷十五"東寺和尚"條。
③ 同上。
④ 《大正藏》第 51 卷第 246 頁中。

道一慣為人師，當這個弟子前來參學時，本欲依老套子啟發"即心是佛"之類，旋即在弟子面前醒悟自己幾乎也執著心、執著佛，於是當即承認自己不如這個弟子——道一生性孤傲，如此坦率認輸，是絶無僅有的一例。

"非心非佛"當然並非從根本上拋棄佛教的宗教本質。通過這種方式否定，使信徒跳出具有危險傾向的思維定式（執著心與執著佛），發揚個人的主觀能動精神，從更寬闊的視野、更高的層次上真正體會慧能高倡的南宗基調——心即是佛，從心明性。道一的這種宗旨，頗為其高徒們所心知，如：

一日有大德，問師（南泉普願）曰："即心是佛又不得，非心非佛又不得，師意如何？"師云："大德！且信即心是佛便了，更説什麽得與不得。"①

另外，道一派人去試探大梅法常，説祖師近來另外又倡"非心非佛"，大梅法常斷然回答："這老漢惑亂人，未有了也。任汝非心非佛，我祇管即心是佛。"道一聞言，讚嘆"梅子熟也"（法常居大梅山上）。這同道一自動認錯一樣，公開讚揚一個弟子，在道一也是十分難得。理論思想的成熟，也就這樣表現在原有理論的更高階段上得到復歸、肯定。

這種復歸和肯定，是以"平常心是道"表現的。這是道一佛性思想的邏輯的終點，也是道一晚年之定論。所謂"平常心是道"，道一自己有詳細解釋：

若欲直會其道，平常心是道。何謂平常心？無造作、無是非、無取捨、無斷常、無凡聖……祇如今行住坐卧，應機接物，盡是道。道即是法界，乃至河沙妙用，不出法界。②

用現在的話來講，就是主體的一切認知和行為，都體現佛性或者佛教的教義。或者説應該將"道"貫徹到日常的一切認知和行為

① 《大正藏》第 51 卷第 445 頁。
② 《馬祖道一語録》。

中去，其中具體意味下面再交代。大體上講，這也就是宗密所謂"觸類是道"，也就是道一後人所謂"性在自然"的意思。

作為道一佛性思想發展的結晶，"平常心是道"頗值玩味。就以下兩點而言：其一、關於"平常心"。道一及其洪州宗，頗受《楞伽經》影響，這是與荷澤等慧能餘緒所不同的。道一宣言："達摩大師從南天竺國來，躬至中華，傳上承一心之法，令汝等開悟。又引《楞伽經》文以印衆生心地，恐汝顛倒，不自信此心之法各各有之，故《楞伽經》云，佛語心為宗，無門為法門。"① 至若宗密乾脆以《楞伽經》印證和概括洪州一宗之特色。事實上，道一及洪州宗上承如來藏禪，没有什麽形而上學本體論的束縛，將如來藏理論以及達摩直至弘忍、慧能以來泛"心"論、泛神論特色大加發揮，力主"非心非佛"的懷疑論與否定論，終於導致"平常心是道"。此一"平常心"，固然不脱離其"無造作，無是非，無取捨"等等説教本色，但是這在具體實踐中無論如何是大大減少了諸般束縛，活潑潑地接觸生活，與一般世俗所謂意志、情緒、感受大大貼近了。至此，禪宗無數的"接機"、"公案"出現在行坐住卧等等日常生活場景之中，纔成為可能，慧能革新所指示的禪宗諸多特徵纔得以淋漓盡致地發揮！順便一提，與此相比較，荷澤神會一系命運短促，雖有各種原因，然而該宗專持《金剛經》，輕視《楞伽經》，致使墨守成規，缺乏新陳代謝的内在活力、對於理論思想上的危機舉措無力，最終難以為繼，應該説，這是一個重要因素。

其二，關於"道"。如果説"平常心"是道一佛性思想世俗化傾向的體現，那麽以"道"取代"佛性"，則是他的佛性思想玄學化、中國化的標誌。可以説，在一定程度上這主要是道一及洪州宗與以牛頭禪為代表的江東佛學關係密切的産物。江東佛學因地域關係，受魏晉玄學傳統的熏陶，牛頭禪成為禪宗之中老莊化、玄學化的一派，從八世紀前半期即與南宗來往密切，相互影響很深。牛頭

① 《馬祖道一語録》第246頁上。

禪主張“道本虛空”、“無心會道”、“喪己忘情”。洪州宗與牛頭宗毗鄰，兩宗門下往來甚多，道一與牛頭名僧慧忠、道欽頻通音問，因此在思想發展過程中勢必吸收牛頭禪與老莊玄學的營養，甚至名詞術語也多採用玄學和老莊固有語言，也就不足為怪了。在有關佛性的問題上，前文提及，南嶽懷讓已不言“佛性”二字，而直稱“道”或“無相”；到了道一這裏，更時時面向實踐，不尚“佛性”空談，直稱“修道”、“達道”，所謂“道不用修，但莫污染”，與其說近於牛頭禪宗旨，毋寧說已超越牛頭禪，而更具玄學口吻了！這樣，一句“平常心是道”，使佛性思想在世俗化和玄學化兩條道路上，大為逼近中國社會上上下下各個階層的人心氛圍，在中國人普徧的接受心理上顯得格外熟悉和親切。如此通俗易懂的白話，沒有絲毫經院氣味，却產生了足够的號召力，這難道不是徹底的中國化麼？

總之，道一關於“即心是佛——非心非佛——平常心是道”的佛性思想體系，是一個完整的邏輯程式，頗有“正——反——合”的嚴密性質，就這一體系本身而論，它的邏輯推演十分完整，它是道一畢生思想發展的結晶。從道一一生活動的特點看，它又具有濃厚的實踐色彩。道一畢生創業艱難，他完全是一個實踐家而不是一個學者。他祇是在繼承前人的思想基礎上，解決新的危機，提出新的具有重大變革意義的佛性論口號，而幾乎沒有任何繁瑣的範疇、概念的堆砌羅列，言簡意賅，準確有力。從整個禪宗史的發展角度來看，道一的佛性思想體系，在禪宗發展史上具有兩方面的意義，其重要性不可低估。第一，它大大豐富並完善了慧能革新的思想成果。慧能革新，大力提倡“明心見性”、“頓悟成佛”，從信仰和修行方式上揚棄了禪宗住心看淨的舊傳統，為禪宗的發展規定了直指人心、即心是佛的方向，他的弟子神會、懷讓、行思等人都在這一個共同的方向上作出了自己的努力。但是，慧能在以佛性論為主軸的宗教哲學上尚未來得及充分建構經營，一旦按照其內在邏輯向縱深發展，這一宗教哲學體系（“即心是佛”）便很快日見其拙，不過

半世紀間就發生了危機（如前所述）。道一大膽否定這種簡單粗糙的心佛論，在更高的階段上以完全中國化的形式對禪宗即心是佛的根本思想予以新的確認。因而，禪宗的佛性論的宗教哲學得到了豐富和完善。第二，它為後期禪宗確立了思想基礎，由於道一在宗教哲學上的成功，禪宗在理論指導上達到了內在自覺，因而克服了自身的危機。其外在特徵如超佛越祖、呵佛罵祖等等發揮無遺也就成為可能。“非心非佛”、“平常心是道”直接點燃了後期禪宗狂放恣肆的激情。

3．道一的修行論　道一以其“即心是佛——非心非佛——平常心是道”的佛性思想體系為總綱，在這個基礎上建立起他的修行理論。

在修行論上，道一堅持南宗“頓悟”本色。六祖慧能倡言“行住坐卧都是禪”，道一對此更有所發展。他强調“道不用修”、“道不屬修”，也就是宗密概括的所謂“任心為修”、“任用自在”。

道一早年經南嶽懷讓啟發，毅然拋棄息念坐禪之禪法，晚年更由於對佛性的認識臻於成熟之境而充分發揮“頓悟”理論以指導修行。他首先從“自性本來具足”出發，反對“取善會惡觀空入定”。認為若“不知聖心本無地位、因果、階級”而還“妄想修因證果，住於空定”，那麽這種修行方法的結果乃是“雖即已悟，悟已却迷”。他說“若欲直會其道，平常心是道”，祇有充分認識到“祇如今行住坐卧應機接物盡是道”，纔能“一悟永悟，不復更迷”。

他說“自性本來具足，但於善惡事中不滯，喚作修道人。”馬祖道一晚年所謂修道，已經完全不執着看經、坐禪。他認為祇要懂得“平常心是道”，乃可隨時著衣吃飯，長養聖胎，任運過時，更有何事，[①] 這便是他所謂“道不用修”、“道不屬修”的含義。

必須指出，唐中期禪宗在其“頓悟”的修行實踐中，是特別講究“上根上智”與“根微智劣”的差別的。道一及洪州宗即是這方

① 以上引自《馬祖道一禪師廣録》，《卍續藏》第 119 册第 809 頁。

面的典型。道一講頓悟，祇對“上根衆生”而言。至於“根微智劣”者，免不得還是有禪定修習這一關（不一定是坐禪）。道一早期弟子慧海即明確宣稱，對根微智劣者來説，“若不安禪静慮，到遮裏總須茫然”①。在修行實踐中，具體來説，也就是要求學者從眼前隨意拈來的日常事物之中迅速領會禪的精神。道一曾多次毫不客氣地將那些反應遲鈍、未能言下頓悟的參學之人斥為“個阿鈍根”。在這樣的風氣之下，學者競相舉揚主觀能動性，力求積極主動，表達簡煉而含蓄，歷來坐禪入定、舉止凝重、反應遲滯的出家人面貌為之一新。

總起來説，道一的修行理論貫穿着他的“平常心是道”的佛性思想，對於坐禪、看經、戒律，雖然很少正面批判和否定，但總的傾向是非常淡漠的。他最熱衷的乃是在“平常心是道”的旗幟下的“頓悟”。正是在這樣的修行實踐之中，道一倡導冷峻剛烈的“接機”風格，此風所及，大量的隱語、動作、手勢、符號，乃至拳打脚踢，完全革新了以往受戒、看經、坐禪的傳統，禪宗的面貌自慧能以來，到道一這裏又一次發生奇異的變化！

4．接機——一種强烈的時代氛圍　“接機”是禪宗所特有的一個術語，指禪宗師徒之間或同學朋輩之間，通過隱喻闡示等曲折方法，對有關佛教某一問題的交流、討論，這些討論保存下來、記録成文，就形成所謂“公案”。

接機，在六祖慧能即已有所運用，其後與馬祖道一同時代的石頭希遷、牛頭慧忠與道欽等人也均有運用，並非道一首倡。那麽，在道一這裏，接機有何獨特的重要意義？這要從唐中期禪宗整個廣闊視野去看。

微妙，這是唐中期禪宗的總的特徵。在這一時期，既没有發生六祖革命時代驚心動魄、“命如懸絲”的歷史事件，也似乎不具備後期禪宗呵佛罵祖、大機大用、大開大合的澎湃激情，它僅在思想

① 《馬祖道一禪師廣録》，《卍續藏》第 119 册第 809 頁下。

(宗教哲學) 上發生一系列重心推移。在時代氛圍上醞釀煽動普徧的懷疑、否定、泛神和自由化的情緒，這種情形猶如奔騰咆哮、闖關奪隘的長江，忽然來到了坦坦蕩蕩、湖泊星羅棋佈的中游平原，一時間呈現出“星垂平野闊，月湧大江流”的局勢。

在當時所有的宗派之中，道一以冷峻剛烈、直捷迅猛的機鋒區別於他人，為世所矚目。如果説，到唐代中後期，禪宗已成為中國佛教的主流，那麽，這時道一與洪州宗就是這主流之中的主流。

道一在接機上運用的具體方法很多，歸納起來，主要有六種：一是語言 (反問、比喻、闡示)，這是最常用的；二是打和喝；三是身體動作；四是符號；五是用常隨身携帶的用品，如所謂“竪拂”；六是在具體的日常生活場景中隨時隨地發揮。

道一特色的所有“接機”，其成就不在於思想上有何發展，而在於造就了一種强烈的時代氛圍。這個氛圍，概略説來，就是對於佛祖乃至一切精神束縛的普徧懷疑、否定傾向，就是個體精神對於自由的强烈追求意願，最終完成中國思想史上一次局部的思想解放運動。[①] 這就是道一特色的機鋒具有的獨特的歷史意義。

當然，這樣一場思想運動並非道一一人所能促成，嚴格地説，它始自六祖慧能革新禪宗，之後又有洪州宗衆多弟子以及中唐其它禪宗派別 (牛頭、保唐、荷澤、石頭等等) 的參與努力。但是，慧能以下，道一在理論與實踐兩方面個性突出，富有力量，在中期禪宗中最有貢獻，以上所説並不過份。

就“接機”來説，這實際上就是——“任心為修”的修行實踐活動，每一次接機，每一公案，都貫穿着他的佛性思想和修行理論，都强烈地體現着共同的時代氛圍。

---

① 這裏牽涉到對於宗教内部發生的所謂“思想解放”的評價問題。“把僧侶變成俗人，又把俗人變成僧侶”是所有這類思想解放運動千篇一律的固定模式，是宗教發展的一種較為有效的自我調節方式。在道一與洪州宗這裏，所謂“解放”，質言之，乃是否定一切、無是非觀，打破和取代以往對於“即心是佛”的沉溺執著，力圖令人更自覺達到成佛的最終目的。

“西來意”是道一機鋒中最頻繁地遇到的第一個問題，這關涉到一個根本問題：佛法或祖師從天竺來到漢地，究竟傳授什麽旨趣？或者説，究竟意義何在？幾乎凡來馬祖道一門下參學者開口必問這個“西來意”，例如：

1）僧問祖云：“請和尚離四句絶百非，直指某甲西來意。”祖云：“我今日無心情，汝去問取智藏”。其僧乃問藏。……藏以手摩頭頂云：“今日頭痛，汝去問海師兄。”其僧又去問海，海云：“我這裏却不會。”僧乃舉似祖，祖云：“藏頭白，海頭黑。”

2）渤潭法會禪師問祖云：“如何是西來祖師意。”祖曰：“低聲，近前來。”會便近前，祖打一摑……。

3）問：“如何是西來意？”祖曰：“即今是甚麽意？”

4）僧問“如何得合道”？祖曰“我早不合道”。問“如何是西來意？”祖便打曰：“我若不打汝諸方笑我也”。

5）洪州水老和尚初參馬祖，問“如何是西來意？”祖云“禮拜著”。老纔禮拜，祖便與一踏。①

在這裏，究竟什麽是佛法根本大意並不重要，重要的是懂得自性具足，不假外求。應該能隨時果斷地截斷傳統的求佛覓祖的思維定式，樹立學者自身高度的主體能動意識，這真是一種何其膽大、何等嶄新的精神面貌！不但不執着看經、坐禪、説法，而且從精神主體上也明確宣告脱離對於佛祖的執著：六祖慧能以來，道一是第一人，慧能還祇止於指出“禪非坐卧”這一步而已！

又有一個有趣的“機鋒”故事：祖令僧馳書與徑山欽和尚，書中畫一圓相。徑山纔開見，索筆於中著一點。後有僧舉似忠國師，國師云：“欽師猶被馬師惑。”②

前文提及，道一正是在這一“圓相”上輸給一個聰慧過人的小徒弟，這一回，倒是大名鼎鼎的牛頭宗徑山法欽輸給了他，慧忠的

① 《馬祖道一禪師廣録》，《卍續藏》第 119 册第 815 頁。
② 同上。

評語是正確的。所謂“圓相”，乃是闍喻自性圓滿具足，徑山往中間加一點，就如同道一開口發問“汝莫欲作佛否”一樣畫蛇添足，顯得未領會透徹。道一創造的許多接機運用方法，很快在禪宗門徒中間廣為流傳，衍生出越來越繁多的意味，圓相符號在道一門下那裏所運用的範圍、意義比道一要廣泛、複雜多了。

在“平常心是道”的總的綱領之下，道一修行實踐活動集中體現在兩個層次：一是對於求佛求祖的懷疑與否定，因為既然自性具足，那麼不求佛祖便是理所當然的了：

西堂、百丈、南泉侍祖玩月次，祖曰：“正恁麼時如何?”西堂云：“正好供養。”百丈云：“正好修行。”南泉拂袖便去。祖云：“經入藏，禪歸海，惟有南泉獨超物外。”不看經，不坐禪，拂袖便去，掉頭不顧，可謂瀟灑之極，這纔是成熟的禪宗風格，難怪道一如此欣賞了!

這第二個層次，既然不求佛祖，性在自然，“一切施為盡是法性”，“觸類是道，任心為修”，那麼，一切活動便都是合理的，應當肯定的了，包括冒犯傳統的清規戒律，冒犯祖師尊長，都無可指摘。洪州廉使問曰：“吃酒肉即是? 不吃即是?”祖回：“若吃是中丞祿，不吃是中丞福。”鄧隱峰一日推土車次，祖展脚在路上坐。峰云：“請師收足。”祖云：“已展不收。”峰云：“已進不退，”乃推車碾過。祖脚損，歸法堂，執斧子云：“適來碾老僧脚底，出來!”峰便出於祖前引頸，祖乃置斧。

所有道一特色的接機，不但直接作用於他的弟子和其它宗派(除牛頭宗外，道一又曾以“石頭路滑”的機鋒開示前往石頭希遷門下參學的鄧隱峰)，而且，幾乎他的每一種接機故事，均可在其弟子以至後期禪宗那裏找到大量的翻版，他的衆多弟子離開洪州這個盛極一時的“選佛道場”之後，各為一方宗主，徧佈全國各地，接機廣為運用，不斷在形式上翻新，學者競相運用接機開示信徒、辯論詰難，以為炫耀學識身份之資，以至到後期隨着時間推移，所謂“接機”在思想內容上無所創新，多在形式上玩弄花樣，逐漸流

於空洞無聊、神秘主義一途。然而，無數條“接機”，無數次巧妙的、精美的答辯，無數次直指性靈警醒人心的當頭棒喝、劈頭踢打，無數個意味深長的符號、動作，無數次各宗各派之間的往返詰難，却無可置辯地匯聚成為一個時代的强大洪流，形成籠罩唐中後期禪宗空間的濃烈氛圍。馬祖道一運用機鋒，創新最多，打、畫地、竪拂、喝、踏這些常用接機方式都始自他的發明，而他剛峻冷烈的機鋒風格，又最富有力量，自佛教東來，從來没有這麽多普通僧衆超越文字乃至語言的一切樊籬，企望心靈的直接對話，自由地參究心性的奥秘，在“平常心是道”的旗幟下，形成個性解放的大趨勢。

道一在世最後幾年，其思想行為已顯示出接近後期禪宗“呵佛罵祖”的跡象來：丹霞天然禪師再參祖，未參禮，便入僧堂内，騎聖僧頸而坐。時大衆驚愕，遽報祖，祖躬入堂，視之，曰：“我子天然。”後期禪宗呵佛罵祖的急先鋒丹霞天然，即由此得名“天然”，馬祖稱他為“我子”，心靈是何等的契合！

最後必須交代道一思想産生的歷史背景問題。由於他以及洪州宗僻處一隅的特點，這方面的歷史資料完全闕如，本文不可能對此詳加論列，然而，有一最基本的線索我們是完全可以把握的，此即“官禪”與“民禪”的矛盾，對於道一思想的産生發展有重要意義。禪宗最初完全來自民間，仔細考較其真正起始，甚至與北魏流民乃至隋末流民問題大有關係，隋唐兩代早期的幾個皇帝都曾積極招集動亂中逃亡外流的民衆，其中包括禪僧，到武周時代，禪宗首領“埋形河涘”的時代結束，五祖弘忍已在今湖北山區一帶露頭，禪宗與王室往來愈密，逐漸分化出受到統治階級扶持的派系，如神秀和後來的神會，他們依靠政治勢力積極發展壯大，這是所謂“官禪”。道一則是“民禪”的代表人物，他的思想産生，與官方意志有一定的對抗性，倡“非心非佛”、“平常心是道”，他的思想又主要影響最普通的下層人民群衆，信徒大都來自於像石巏、慧藏這樣的勞動階層，他對於當時南北禪宗争奪正統這樣的激烈事件十分冷

淡。從他的思想發展來看，由於遠離社會政治中心，思想較自由，不易受到人為的外在干涉，比較符合佛教思想自身相對獨立發展的內在規律，因而最終形成一個邏輯嚴密的思想體系。又因為他畢生接近民間最下層的民衆，接近社會實際生活，因而他的思想又具備簡捷明瞭、通俗易曉的鮮明特點。雖然他畢生與地方官吏不乏往來，但看不出這對他的思想有何明顯影響。他創立的僧團——洪州宗，完全繼承了他的“民禪”特點，到百丈懷海那裏，“一日不作一日不食”、勞動自養成為制度，更成為與“官禪”截然相對的“農禪”了！

三、石頭希遷

(一) 石頭生平

石頭希遷（700－790），俗姓陳，端州高要（今廣東省高要縣）人。其生平，可從以下幾個時期申述之：

1.少年時代。這位後來慣於靜坐沉思的一代哲人，當其年少之時却是性格剛强好動，重然諾，特自信，敢做敢為。史載：其鄉邑有畏鬼神、多淫祀之風，殺牛祭酒以祀神靈。每當此時，陳氏少年即挺身而出，毀祠奪牛。一年之中，這種情況屢次發生，鄉老不能禁之。由堅决反對本土固有的原始自然神靈崇拜開始，而後踏上畢生追求佛陀智慧、長於精巧思維的道路，這實際上是在兩種不同的文化之間進行抉擇的結果，從一個側面可以具體而微地昭示後人以八世紀的南中國社會所發生的某種文化遷移之軌跡，故堪可注意。當然，天時地利均不可或缺，陳氏少年故鄉地近新州和曹溪，而時值六祖惠能在此安渡其輝煌的晚年：他思想成熟、皇帝問法、舉世風從。值此因緣際會，陳氏少年投身惠能門下，得度為沙彌。可惜不久六祖即告別人世。史載六祖入滅前夕，有一小沙彌懮傷地近前問訊：“和尚百年後，當依附何人?”六祖微微一笑，答以三個最簡潔的字：“尋思去!”此即希遷，時年十四，少年時代至此便落下了

帷幕。在失去了指引靈魂的導師後，他一度經歷了痛苦地徬徨求索時期：或“上下羅浮，往來三峽”,[①] 或“每於静處端坐，寂若忘生”,[②] 可想見其精神渴求之迫切。

2.青年和中年時代。在經歷以上一個短暫的時期後，石頭因得長老指點，言下醒悟，遂前往吉州廬陵（今江西吉安）青原山静居寺，真的尋找到了“思”即他的師兄行思。青原行思作為六祖門下年長弟子，本是石頭大師兄而已，至此便義不容辭地擔起了師父的責任。石頭受六祖熏陶而來，兼之極具慧根，故與行思見面後，問答之間，機辨敏捷，直下承當，以至於行思不禁欣然稱道：“衆角雖多，一麟足矣”。[③] 後遣石頭持書往參南嶽懷讓，使之又經受了一番錘煉，圓滿而歸。因此，希遷少年時代受六祖薰陶後，青年乃至中年又得到了以上兩位“大師兄”的及時促進，可以説佔盡天時地利。後來他便得行思付法，終成師徒之名。

3.晚年時期。八世紀的南嶽衡山是一個巨大的歷史文化之謎：在整整一個世紀之間，這座僻處瀟湘蠻荒之地的靈山，對於那些即將在中國禪宗史上開宗立派的禪僧巨匠們，幾乎具有一種不可思議的强烈魅力，使他們一代接一代地競相奔赴這座南國靈山。在鐫刻於其上的那一連串流光溢彩的著名名字中間，石頭希遷當屬最為璀璨奪目的人物之一。天寶初年，他辭别青原行思，來到南嶽，在南寺前的巨石上結庵而居。自此，亦即公元八世紀四十年代初，迄於九十年代初，近五十年間，他都活動於南嶽及其鄰近地區，直至荼毗於斯。門下弟子有惟儼、大顛、慧朗、道悟等。

史稱湖南石頭、江西馬祖為“並世二大士”，那主要是就其身後影響而言。至於生前，則顯然與一生“踏殺天下人”、開辟“選佛場”的馬祖不同，石頭過的是另一種迥異於此的沉思默想的哲人

① 見《宋高僧傳》卷九本傳，《大正藏》第 50 卷第 764 頁。
② 《景德傳燈録》卷十四，下文中凡未注明處，均出此。
③ 《宋高僧傳》卷九本傳，《大正藏》第 50 卷第 764 頁。

生活。這從他的遺著中可以清楚地體現出來。其遺著有兩種：一名《參同契》，一名《草庵歌》,[①] 均十分簡潔，然而風格各異。前者深奧玄難，是智慧結晶（下文另析），而後者則形象生動，輕松明快，以近乎純然的文學筆調描繪了這位大智者後半生將近半個世紀的草庵生活：他悟後任運，一切怡然自得："吾結草廬無寶貝，飯了從容圖睡快。成時初見茅草新，破後還將茅草蓋。"他是何等的孤高自信："世人住處我不住，世人愛處我不愛……庵雖小，含法界，方丈老人相體解。上乘菩薩信無疑，中下聞之必生怪。"他對於眼前的智者生活心懷無限的欣喜："青松下，明窗內，玉殿朱樓未為對。"對於逝去多年的師長，他一往情深："遇祖師，親訓誨，結草為庵莫生退。"大智慧者具有真正瀟灑胸襟："百年拋却任縱橫，擺手便行且無罪"，留存後人有無限的從容，有不盡的深長回味："欲識庵中不死人，豈離而今遮皮袋。"[②]

（二）石頭的思想與修行

1.石頭思想的三個遞進層次

石頭思想理論總的特色表現為處於曹溪、牛頭、華嚴乃至傳統佛學與道家道教多種不同文化系統的邊際地帶，以曹溪宗旨為核心和基礎，而對其它諸種系統加以利用吸收、調和融會，最終提出獨樹一幟的"回互"理論，開辟了一條具有一定自覺性的禪文化整合之路。這種融會、整合決非大雜燴，而是經過漫長的哲學沉思生涯的精心鑄煉，按照一定的內在邏輯，次第展開，具有比較鮮明的遞進轉接的層次性。

(1)直承曹溪宗旨，以"明心見性"為思想基礎。石頭立宗的宣言是：

吾之法門，先佛傳受，不論禪定精進，惟達佛之知見。即心

① 《景德傳燈録》卷三十。

② 此處無意説詩。作者僅深感於治佛教史之某種隔與不隔：隔者，質勝文，僅見義理而不見其人，僅餘骨骼不見血肉。欲不隔，似辦法較多，重文學，重感性，重形象，以見其禪的人本宗旨、文化特色，此其一也。願方家教之。

相比之下，潮州大顛對於石頭思想的領悟力似在慧朗之上。他初參石頭，便被劈頭問道："那個是汝心?"他答："言語者是"，乃被石頭喝出。經旬日，他又去問："前者既不是，除此外何者是心?"石頭答："除却揚眉動目，將心來。"大顛說："無心可將來"，石頭就勢提示道："元來有心，何言無心? 無心盡同謗。"① 顛於言下大悟。這種心性論，正是對慧能心性論的直接繼承。

(2)、調和融會其它諸家思想。慧能以下，所謂南嶽、青原二系之分別，實則是以馬祖和石頭明確奠定其思想理論為分水嶺的。吕澂先生以"觸目是道"和"即事而真"來概說此二者之區別，認為一重主觀，着眼體用，一重客觀，着眼本末,②，這一概括無疑是一種精當的宏觀把握。同時也還可以進一步明確兩個界定：第一，兩家同為"心宗"，以明心見性為第一要義，這一共同的特色是主要的、根本的，以上所謂"分水嶺"不是思想理論的根本差異，而毋寧說是側重點不同，方法有共，區別是相對的。第二，尤其重要的是，這種區別和對立是經歷了長達幾個世紀的思想運動之後纔逐漸得以明確的。

具體來說，這種差異，最初即是由石頭和馬祖分別肇始的。前文曾分析馬祖繼六祖以後自覺地進行了一套"心"的宗教的建構，其方法是單刀直入，少有旁顧，畢生注重參究"自心"，最終發揮出一個"即心即佛——非心非佛——平常心是道"這樣一個漂亮的富於實踐色彩的哲學體系來。石頭走的又是另一條道路，從明心見性這一共同起點出發，他注意旁搀雜取，廣泛吸收利用來自各個不同文化系統的思想理論，以充實和豐富自己對於禪的形而上的哲學思考。撮其要者，有如下幾端。

一、親近牛頭禪。宗密在《禪源諸詮集都序》中說"泯絶無寄宗"時即以石頭、牛頭並舉，認為二者："説凡聖等法，皆如夢幻，

① 《景德傳燈録》，第 313 頁。
② 吕澂：《中國佛學源流略講》，第 247 頁。

都無所有，本來空寂，非今始無……凡有所作，皆是迷妄。如此了達本來無事，心無所寄，方免顛倒，始名解脱……”這是宗密大概而言，未曾對二者主要是石頭系真正宗旨加以深究，但是他覺察到般若性空之學對二者的共同影響，這是不錯的。石頭之世，牛頭禪亦值活躍期，門下頗通往來，牛頭禪佛學思想中十分濃厚的玄學化因子和般若學功底，無疑對石頭有相當影響。這正是石頭與曹溪下神會及馬祖諸宗所不同的特點之一。牛頭禪大倡“無情有性”、“無情成佛”，被大珠慧海斥為“如此之言，寧堪齒録!”神會也明確予以否定，獨石頭對此意有所得，借開悟慧朗之機申明“蠢動含靈却有佛性”，這無疑是在其宗門的發展道路上留下了超出曹溪、善於吸收利用它宗思想的方便之門，他的三傳弟子洞山良价直接拈起“無情説法”的公案而得以悟入。

二，再往上溯源可至僧肇等人的傳統佛學。據《祖堂集》載，石頭因讀《肇論》，至“會萬物以成己者，其惟聖人乎?”之句，受到啟發，感嘆道：“聖人無己，靡所不己。法身無相，誰云自他?圓鑑虚照於其間，萬象體玄而自觀。境智真一，孰為去來?”乃有《參同契》之作。《肇論》中所載《涅槃無名論》，是否確為僧肇作近人有異議，但石頭注意從中國傳統佛學思想之中吸取營養，這又是曹溪後人之中所獨樹一幟的。

三，融入法華思想。其畢生結晶“回互不回互”之説，可以説直受華嚴宗十玄緣起以及六相圓融思想的啟迪。華嚴宗的實際創立者法藏，當七、八世紀之交，以宏富的著譯事業與備受帝后推崇的地位而名滿天下，稍晚出的石頭對其思想勤加研習，心有所得，自是意料中事。

四，以上諸點表明，石頭與慧能及馬祖等一個顯著的不同之處是，他無疑注意了廣泛地閱讀、接受前賢今人的思想資料，本來悟性極高，眼界胸襟也十分開闊，雖然僻處南方一隅，但對於江東和中原流行的牛頭、華嚴諸家，對於佛教前賢著述甚至外典之學（道家和道教）都頗有研究，而長期如此研習的結果，自然涵詠出別一

種“學者型”的氣質，這在當時禪界是別開生面的。

在此，除了上述各點之外，他是否還接受和利用了更多的思想資料？比如其注意知見之處，與荷澤神會之重知解就似有某種呼應。那麼與北宗神秀一系呢？對此石頭本人並無可靠的證明資料，然而在他所倡導的“回互”理論發展道路上，以曹洞宗“默照禪”為極致，却一再令人感受到其與神秀禪“息妄修心”、“背境觀心，息滅妄念”在理論氣質乃至實踐方式上的某種相通和呼應契合之處，這種由石頭肇其端的勾連、呼應傳統佛教的內在理論線索，實際上在後期禪宗如火如荼、洪水泛濫般的文化氛圍之中，始終起着一種內在約束、整合和自我規範的可貴作用。由此往下一路，石頭子孫們與唐代特別是宋代儒學復興運動的某種親切的理論互補（曹洞宗甚至以君臣、忠孝、主輔等等純屬封建儒教倫理概念充滿其體系，與石頭用道家、玄學詞匯做《參同契》有異曲同工之妙）。這種超越佛教之外而與中國傳統文化勾連、呼應，是在更宏觀更寬闊的高層次上禪宗與中國傳統文化整體所進行的內在自覺整合。石頭對此具有開創之功：曹洞窮究偏正回互、法眼之重理事圓融、雲門宗風之玄奧孤高——實際上都是石頭理論和氣質的不斷演繹和鋪展，即總的思路上都是不但自信，而且亦注重在不同系統的思想理論之間調和融會與整合，始終涵養一種善於吸收利用、長於理論整合而稍拙於實踐和宣傳的整體氣質，這與馬祖一系的發展相映成趣、相得益彰。

(3)、“回互”理論是石頭思想的特色所在。在直承曹溪心要的思想基礎上，經過融會諸家調和經營，石頭終於達到了其思想的制高點——“回互”理論。這一理論集中反映在《參同契》之中。

所謂“回互”，與“不回互”相待而言。在前者謂事物間相互融會涉入，無所分別，後者則指一切事物各有分位，各住自性，不相雜亂。這一理論的核心是要讓修禪者深刻領會萬事萬物之間互不相犯又相入相涉、理事圓融不二的關係，以此旨於日用行事上發揮證驗。石頭在《參同契》中緊緊把握此一宗旨：“門門一切境，回

互不回互。回而更相涉，不爾依位住”，以此旨着眼，强調“人根有利鈍，道無南北祖”和“承言須會宗，勿自立規矩”，這似可理解為具體針對當世南北宗之争，還可以理解為石頭對於以馬祖系為代表的禪宗“過激派”的某種憂慮：他本人當然是禪宗這場局部思想解放運動中的積極參與者，但對於“自立規矩”、向超佛越祖乃至呵佛罵祖的方向急劇發展這一潮流（洪州宗此種聲勢喧天），對於當時正在普徧發展起來的完全不看經、不坐禪、嚴重忽視文化傳承和整合機制的熾熱傾向，這位時代的主要精神導師之一，感到深為不安。所以，就這一意義而言，與其説“回互”理論僅僅祇是一種理論，不如説同時更是一位大智者向那個充滿騷動不安、急欲沖決樊籬網羅的大時代所發出的信號與警告：世界是“回互”的，思想與文化同樣是“回互”的——它向人們提示着一種重視不同系統、不同層面的文化的相互内在聯係亦即文化傳承和整合、注意内在的自我規範和約束的文化方向。這在那樣一個山雨欲來風滿樓的時代，肯定是一個不太和諧的聲音，因而幾乎音沉響絶，所謂“至如石頭、藥山，其名寖頓”[①] 是也，然而歷史終究不可能不予以正視之，洞山一出，石頭精神便又水生風起，流芳百世，影響至於千載。

話説回來，“回互”理論畢竟首先是一種思想産物，《參同契》主要還是以教導學人的口吻宣説此旨——“觸目不會道，運足焉知路。進步非近遠，迷隔山河固”，這是從反面警戒學人。為了使學人會得“回互”深意，石頭在此文中運用了子母、根葉、本末、尊卑、明闇、用與處等比喻，反復説明理事之關係，互相倚待往來如化，如“明闇各相對，比如前後步”——正是馬祖所謂“石頭路滑”之禪風的思想淵源所在。前文已指出，石頭這一思想直接得之於華嚴緣起思想啟迪，這是就其内容而言。實際上，在形式上，其與道家、玄學的融通色彩還要突出得多，篇名直接取之於道教奉為

① 《宋高僧傳》卷十三。

"丹經王"的《周易參同契》，通篇不說佛，不說法，其至也不說禪，而祇說道說玄，劈頭便稱"竺土大仙心"，結語以"謹白參玄人"，全然似道家風貌。印順法師以為直截了當地"把禪學看作玄學，稱參禪為'參玄'，似乎石頭是第一人"。①

作為石頭思想歷程的全部結晶，這一"回互"理論在形式和內容上都直接取材於別家，故平心而論，其本身理論創新的程度有限，新意無多，然而意義殊為重大，這就是以上所指出的提示着重視文化的傳承與整合這一重要方向，正是沿着這一道路，纔有了曹洞宗在歷史與邏輯一致的高層面上對"回互"理論盡興盡意的發揮。顯然，在石頭這裏，這一理論僅初具規模，結構還很簡單粗略，到了洞山良价以後，纔轉趨精致，雜取諸家，尤其是儒道，精巧構架，費盡心思，發揮到無所不用其極。從客觀而言，這也正是禪宗所必經的文化整合之路，是石頭畢生苦心孤詣所得到的最為圓滿的合乎邏輯的結果。

2.石頭的修行實踐特色

石頭的修行實踐與其思想理論是密切一致的，前者深受後者的規範和制約，從總體上說顯示出一種"學者禪"、"文化禪"的面貌，態度溫和雅致，思辨色彩突出，融和會通諸家的痕跡宛然。關於後一點，可特別拈出如下一段機緣予以分析：

問：如何是禪？師（石頭）曰：碌磚。又問："如何是道？"師曰："木頭"。

這裏似有兩點堪可注意，即在石頭接引學人時，禪與道是完全同樣看待的，並且指示道無所不在，學人要從自家身心去體會，更要"觸事而真"，也即"觸目會道"，此其一。印順法師對此分析說："這一接引悟入的態度，是僧肇的、牛頭的，不是曹溪的"，這應屬確當之論。② 但是，第二點也應予以考慮，即如前文指出，此

① 釋印順：《中國禪宗史》，上海書店 1992 年版，第 407 頁。
② 釋印順：《中國禪宗史》，第 407 頁。

種融會別家的作風在石頭這裏屬於第二層次，其根基仍在於直承曹溪心要，要求直指人心，明心見性。對此，石頭在初謁青原行思以及後來他開示諸弟子時是均奉為入門第一要義的。融會運用別家之法，與此並無矛盾，祇不過是用以幫助學人來更好地領會曹溪宗旨而已。因為處於曹溪南宗由慧能創立、向五家七宗繼續發展這樣一個轉折時期，更因為調和融通的哲學氣質內在影響，對於戒定慧三學，對於看經說法坐禪，石頭總體上來說都是採取智者式的豁達態度。所謂“不論禪定精進，惟達佛之知見”，不是全然否定說不要禪定精進，而是強調“達佛之知見”為要，這樣一來，就需要視學人根器之利鈍來決定是否運用說法說戒、看經坐禪了——一般說來，石頭對此是不大予以明確反對的。這正是石頭在修持問題上與其傳人其至同輩的馬祖一個區別。一個著名例子就是關於丹霞與石頭、馬祖三人之間所發生的故事：

> 忽一日，石頭告衆曰：“來日鏟殿前草。”至來日，大衆諸童行各備鍬鑼鏟草。獨師（丹霞）以盆盛水淨頭，於和尚前胡跪……石頭見而笑之，便與剃髮。又爲說戒法，師乃掩耳而出，便往江西再謁馬祖……馬師曰：“石頭路滑，還蹉倒汝麽?”師曰：“若蹉倒，即不來”。

看來，在八世紀中葉南中國僧界充滿了對某種思想解放、精神自由的渴求與騷動的那樣一個時代，石頭與其同時代人相比較，在實踐上似乎顯現出一定程度的“滯後”，以至於丹霞向馬祖相視一笑，為未曾“蹉倒”於石頭而頗為得意。這應屬歷史轉折關頭一種常見的現象——理論上的完滿、超前與實踐中的某種滯後保守，往往是學者型的歷史人物矛盾之個性特點。當然，石頭學者氣質之下生發的內在思想魅力，無疑具有掩飾不住的光芒風采。同樣屬於那個感受到時代強烈召喚因而躁動不安的世紀之人，藥山惟儼也曾拍案而起：“大丈夫當離法自淨，豈能屑屑事細行於布巾耶!”結果他選擇了石頭為師，即謁之而“密領玄旨”，此係明證，說明石頭在思想上正是站在那個時代的前列的。即如丹霞天然，這位個性鮮明

呼之欲出、一生行跡如妙語連珠，精彩紛呈，佔據着僧傳之中精彩華章的傑出禪師，晚年在其“林泉終老之所”，上堂為大衆説法，回顧平生經歷之時，獨舉出石頭希遷來，款款而談：“吾往日見石頭和尚，亦祇教切須自保護……”丹霞一生標新立異，最終却由絢爛之極復歸平淡，删繁就簡，於平生所學所遇之中獨獨懷念石頭——哲人精神的内在魅力竟輝煌不朽若是!

“石頭路滑”，是馬祖對於石頭禪風的精當概括。路滑者，喻“回互”理論所描繪的世界往來轉化，圓融無住，喻導此思想入禪觀，使禪法運用妙處，圓轉無礙，如環無端，令學人得悟之時，見一切差别對待處皆現即事而真、平等一如的境界。石頭亦有自喻，謂“遮裏針刺不入”，藥山惟儼更應聲曰：“遮裏如石上栽花”，則惟儼更近馬祖所謂“石頭路滑”的感覺。藥山惟儼可謂石頭諸弟子中與石頭最親近和最忠實地傳揚其家風者，兹引其機緣數則以見石頭要旨：

(1)一日師（惟儼）坐次，石頭睹之問曰：“汝在這裏坐麽?”曰：“一切不為”。石頭問曰：“恁麽即閑坐也。”曰：“若閑坐即為也。”石頭曰：“汝道不為，且不為個什麽?”曰：“千聖亦不識。”

此則深得石頭之心，石頭特為作偈贊之。

(2)一日院主請師（惟儼）上堂，大衆纔集，師良久便歸方丈閉門。院主逐後曰：“和尚許某甲上堂，為什麽却歸方丈?”師曰：“院主，經有經師，論有論師，律有律師，又争怪得老僧。”

(3)師坐次，有僧問：“兀兀地思量什麽?”師曰：“思量個不思量底。”曰：“不思量底如何思量?”師曰：“非思量。”

(4)師看經，有僧問：“和尚尋常不許人看經，為什麽却自看?”師曰：“我祇圖遮眼。”曰：“某甲學和尚還得也無?”師曰：“若是汝，牛皮也須看透。”

(5)（李）翺又問：“如何是戒定慧?”師曰：“貧道遮裏無此閑家具。”

由此看來，石頭禪法在其後來的發展中，仍與看經尤其是坐禪

有一定的關係。在這裏，尚未得悟者是没有資格看經坐禪的（故謂"無此閑家具"，"牛皮也須看透"），悟後任運者，則儘可以看經、坐禪、"思量"，這正緣於石頭所開創的富於形而上思考哲學氣質的學者禪之本色一路。

石頭學者氣質體現在接引學人的風格上，平實穩健，靈活細膩，為世所稱道。例如，在潮州大顛悟後，石頭繼續向上引導之：

……師（大顛）言下大悟。異日侍立次，石頭問曰："汝是參禪僧，是州縣白踢僧？"師曰"是參禪僧"，石頭曰："何者是禪？"師曰："揚眉動目外"，石頭曰："除却揚眉動目外，將爾本來面目呈看。"師曰："請和尚除揚眉動目外鑑某甲"，石頭曰："我除竟。"師曰："將呈和尚了也！"石頭曰："汝既將呈，我心如何？"師曰："不異和尚"，石頭曰："不關汝事"，師曰："本無物"，石頭曰："真物不可得，汝心見量意旨如此也，大須護持。"

大顛後來在潮州就"大須護持"之意深入探究，終於得以透徹。同為師徒授受參究，石頭顯然不似馬祖風格，而毋寧説是近似於儒家傳統：正襟危坐、循循善誘、反復叮嚀，從容平實、親切綿密，在他那裏見不到言語以外的動作手段。這一教學風格與其思想理論是完全一致的，對石頭一系後來的發展影響至深。

3.石頭與馬祖的一種文化比較

歷來學界治禪宗史重考證詮釋、爬抉梳理，這無疑是最必要最根本的方法。此種考證信美精當者，讀之令人不忍釋卷。然則除此之外是否可以考慮為那些别具現代意趣的審美觀照和文化解讀方法給予一席之地？一部中國禪宗史，本身即是一座無比豐富的文化寶藏，如何在它與現代讀者之間架構起一道最有效的心靈橋梁（不限於信仰意義的）？似值得認真考慮。在此僅就石頭與馬祖現象，略陳數言。

第一，關於禪宗歷史發展中的文化選擇。禪宗本身就是中國文

化在與外來文化的矛盾與融會之中逐漸抉擇變易的結果。①

當以慧能革新為標誌的文化突變發生，宣告這一新的文化模式終於確立之後，這一文化選擇機制很快即由宏觀的表象層面轉入中觀、微觀和核心等深層之中發生作用——在前述馬祖一節中曾以“星垂平野闊，月湧大江流”形容當時的局面。當此之際，石頭與馬祖並世而出，實際上是為禪宗的發展在中觀、微觀的層面上提供了兩種模式。簡略來說，“馬祖模式”乃是從充分舉揚“人心”主觀作用入手，以純乎實踐的方式將慧能革新開創的這場“局部的思想解放運動”推向極致，其“非心非佛”、“平常心是道”直接點燃了後期禪宗超佛越祖、呵佛罵祖的狂放恣肆的激情；“石頭模式”則從“回互”思想着眼，强調“客觀”，以學者化的思想家的角色，在這場思想運動中扮演着某種“保守”的角色，實際上是引入了一種自覺進行文化整合、融會和思想深層次的自我約束機制。事實上，在馬祖與石頭身後，禪宗歷史發展所進行的文化抉擇表明，“馬祖模式”一直成為禪宗主流之中的主流，備受青睞，而“石頭模式”雖然一直在發生作用，但相對黯然失色，是主流中的非主流。透過諸多中間環節的歷史迷霧，這一差異最終發展到“看話禪”與“默照禪”在文化氣質上顯著的强弱之分，發展到“臨天下，曹一角”這種勢力範圍的懸殊，乃至曹洞宗最後跨海東去，在異國文化之中存身立足，重圖發展。作者以為，這中間包含了關於中國人和中國宗教精神之特徵的一系列問題，發人深思。

第二，關於禪宗之中的文化層面問題。簡略説來有上層文化與下層文化之別。同屬禪宗，前者注重經典文化的移譯、著述與閱讀，社會地位顯赫，是所謂“官禪”代表人物；後者則接近中國社會佔大多數的文化程度低下民衆，理論上注重簡捷明瞭、通俗易曉，實踐色彩濃厚，可操作性很强，是“民禪”代表人物（其淵源

① 何雲《佛教文化百問》（1989年4月中國建設出版社）曾從文化圈、文化叢等多種視角詳加論列。

可直溯南北朝時期)。就公元八世紀的禪宗而言，牛頭禪是前者典型，而曹溪南宗是後者的當然代表。但在各自內部，在微觀的層次上，又有層次之分。在曹溪南宗之中，“馬祖模式”屬於下層文化中的基層，思想的可操作性空前特出，故極合於中國宗教信仰文化的口味，在當世即火爆到“踏殺天下人”，開辟“選佛場”；而“石頭模式”則屬於下層文化中的上層，理論上融會兼通，明顯地拙於實踐，可操作性較差，流傳有限，險些弄個“二世而亡”。所以，即從可操作化角度來看，處於不同文化層面和同一層面不同層次的地位，禪宗各家也各有不同的命運演化。限於篇幅，在此難以展開敘述。

以上兩點結合起來，可觀石頭與馬祖在中國禪宗乃至中國宗教文化史上的各自作用。這種歷史作用的不同，可以概括為：如果没有六祖慧能，可能就不成其為中國禪宗。在慧能以下，没有馬祖，禪宗就會燃燒成為灰燼，什麽也不剩下。雙璧輝映，一張一弛，一卷一舒，遂有爾後千秋萬代完整和諧的禪史旋律奏出。

第五章 溈仰法脈

一、懷海及《古清規》

中唐時期，安史亂後，藩鎮割據日益加强，江西地區的地方官僚又對佛教採取扶植政策，並且使之保持了相當的連續性，這就為道一禪系成為中唐最大的禪系創造了良好的外部條件。道一門人"親承弟子八十八人"。[①] 其徒以江西南昌為中心，分佈於潭州（長沙）、朗州（常德）、澧州（澧縣東）、池州（安徽貴池）、楊州、常州、越州（紹興）、泉州（福建）、杭州、處州（江西贛州）、韶州（廣東韶關）、鄂州（武漢）、隨州（湖北隋縣）、荆州（沙市）、襄陽（襄樊）、唐州（河南泌陽）、兩京等地。

道一（709－788）俗姓馬，漢州什邡（今四川什坊）人。於資州唐和尚處寂門下削髮，受俱於渝州圓律師。曾師事金和尚無相，後入衡嶽懷讓的"頓門"，禪誦於撫州西里處州龔公山，悍戾之徒，無不受感化。又得刺史裴公的信奉，聞名於世；大歷中路嗣恭連帥請其至"里所"，貞元四年（788）坐化，春秋八十，長元元年（821）謚大覺。[②] 權德輿碑文載，道一最後之説曰："大抵去三就一，捨權以趨實，示不遷不染之性，無差别次第之門。"常曰：佛不遠人，即心而證；法無所著，觸境皆如，豈在多歧以泥學者？故誇父吃垢，求之愈疏，而金剛醍醐，正在方寸。將佛教的諸多法門

① 見《祖堂集》卷十四，上海古籍出版社 1994 年版，第 265 頁。或謂入室弟子一百三十九人，見《景德傳燈録》，禪文化研究所 1990 年 5 月版，第 90 頁。

② 《景德傳燈録》第 90 頁謂元和（806～820）中謚大寂。

歸結於一心之證悟。

道一的禪學思想，主要有兩個命題，第一、他常教誨衆人："汝今各信自心是佛，此心即是佛心"，"心外無別佛，佛外無別心"。[①] 第二、"見色即是見心"，"知色空故生即不生"（同上）。他把心與佛、色與空統一起來，提出"觸景皆如"的主張。

道一最主要的弟子懷海（749～814），[②] 主張農禪並舉，制訂叢林制度的規範，在中國禪宗史上具有劃時代的意義。懷海俗姓王，福州長樂縣人，原藉太原。早年落髮於西山慧照，進俱於衡山法朗，赴安徽廬江閱經藏，"不窺庭者積年"。後至洪州師事道一，"盡得心印"。道一寂後，依其塔所，居止石門，重宣上法。不久，移江西新吳（今新奉）大雄山人煙四絶、水清山靈、兀立千尺之處，號百丈，庵廬環繞，供施仍積，徒衆愈多。憲宗元和九年（814）卒，時年六十六歲，僧臘四十七。弟子三十人，以靈祐、希運最有名。

懷海"常以三身無住、萬行皆空、邪正並捐、源流齊泯"之旨作人，又以"行同於衆，故門人力役必等其艱勞"等精神教人，有"一日不作，一日不食"之言流播，"由是，齊魯燕代荆吳閩蜀，望影星奔，聆聲飆至"。

懷海主張"歇諸緣，捨身心，心如木石"的頓悟法門。有僧問如何是大乘頓悟法門？他說："汝等先歇諸緣，休息萬事，善與不善，世出世間，一切諸法，莫記憶，莫緣念；放捨身心，令其自在；心如木石，無所辨別。""若能一生心如木石相似，不為陰、界、五欲、八風之所漂溺，即生死因斷，去住自由"。這種"一生心如木石"，即是漸修；"生死因斷，去住自由"，即是頓悟後舉動施為，與佛無二，自由縱橫的解脫境界。能够做到"心如木石"，

① 《祖堂集》第260頁。

② 或生於720年，終於814年，壽九十五歲，見《宋高僧傳》卷十，《高僧傳合集》第444頁等。

則“個個透過三句外，但是一切照用，任聽縱橫，但是一切舉動施為，語默啼笑，皆是佛慧。”“是非好醜、是理非理，諸智解情盡，不能繫縛，處處自在，名為初發心菩薩，便登佛地”。[①] 百丈以簡明扼要之語，表述了他以不著、無求為宗的思想。他還在《廣録》中，引用初祖、三祖、曹溪惠能、道一、寶志、傅大士之語，闡述“祇如今心如虛空相似，學始有所成”之義。雖然仰山慧寂稱“馬祖門下出八十四人善知識，……百丈得大機，黄檗得大用”，[②] 但其主要貢獻則在農禪並舉之思想及創立叢林《清規》。《廣録》説：“師凡作務，執勞必先於衆。衆皆不忍，早收其作具而息之。師云：‘吾無德，爭合勞於人。’師既偏求作具不獲，而亦忘食。”[③] 這種禪僧帶頭，上下平等參與，不勞動者不得食的風氣，在道信、弘忍時已有萌芽，而歷一百五十多年，至懷海時始從制度上加以規範化。這在禪宗史上確實是有深遠意義的大事。它對於印度佛教以乞食、佈施為生的精神是一大改革，是佛教適應於以自給自足的自然經濟為基礎的國情，使自身中國化的一個重大步驟。

《百丈清規》在景德改元甲辰（1004）楊億《古清規序》中有詳細的引録。兹據《景德傳燈録》及諸本，校録如下：

> 百丈大智禪師，以禪宗肇自少室，至曹溪以來，多居律寺；雖列別院，然於説法住持，未合規度，故常爾介懷。乃曰“佛祖之道，欲誕佈化元，冀來際不泯者，豈當與諸鄔阿笈摩教爲隨行耶?”或曰：《瑜伽論》、《瓔珞經》是大乘戒律，胡不依隨哉？師曰：“吾所宗，非局大小乘，非異大小乘，當博約折中，設於制範，務其宜也。”於是創意，别立禪居。凡具道眼，有可尊之德者，號曰長老，如西域道高臘長，號阿闍黎等之謂也。既爲化主，即處於方丈，同淨名之室，非私寢之室也。不立佛殿，惟樹

① 《續藏經》第一輯第 2 編第 24 套第 5 册第 461 頁。
② 同上，第 409 頁。
③ 同上。

法堂者，表佛祖親囑受，當代爲尊也。所衆學衆，無多少，無高下，盡入僧堂，依夏次安排，設長連牀，施梳架，挂搭道具。卧必斜枕牀脊，右脅吉祥睡者，以其坐禪既久，略偃息而已，具四威儀也。除入室請益，任學者勤怠，或上或下，不拘常準。其闔院大衆，朝參夕聚。長老上堂陞座，主事、徒衆雁立側聆，賓主問酬，激揚宗要者，示依法而住也。齋粥隨宜，二時均徧者，務於節儉，表法食雙運也。行普請法，上下均力也。置十務謂之寮舍，每用首領一人，管多人營事，令各司其局也。或有假號竊形，混於清衆，並別致喧撓之事，即堂維那檢舉，抽下本位挂搭，擯令出院者，貴安清衆也。或彼有所犯，集衆公議行責，即以拄杖杖之，遣逐從偏門而出者，示耻辱也。詳此一條，制有四益：一、不污清衆，生恭信故。二、不毀僧形，循佛製故。三、不擾公門，省獄訟故；四、不泄於外，護宗綱故。四衆同居，聖凡孰辨，且如來應世，尚有六群壞法，其損甚大。今禪門若稍無妨害者，宜依百丈叢林規式，量事區分。且立法防奸，不爲賢士，然寧可有格無犯，不可有犯無教。惟大智禪師，護法之益，其大矣哉！禪門獨行，自此老起。清規大要，徧示後學，令不忘本也。①

這個《古清規序》，把百丈立清規之宗旨，作了較扼要的説明：第一、尊卑有序，德高為尊；以具道行，有高尚道德之人為尊，同時僧衆按僧臘排列有序；第二、立法防奸，慎護譏嫌，集體住宿，自覺遵守，互相督促，維那監督；第三、勤勞節儉，上下均力，既保持了中華民族勤勞、節儉的傳統美德，又在禪衆中加以具體化，使之光大發揚；第四、禪教結合，教、懲結合，誦經與禪修結合，坐禪與適當休息結合，便於長期堅持；平時注重德育，有違必究，决不姑息縱容。百丈既主張不著為宗，無求為要，又從制度上為僧衆們清修打下基礎。現存《敕修百丈清規》雖已不復《古清規》的

① 參《敕修百丈清規》卷第八，《大正藏》第 48 卷第 1157 頁 C。

舊貌，是元至元二年（1336）增訂本，有後人大量的删添，但大體上仍保存了《古清規》的精華。

此外，懷海行持尚有二點可注意者。第一、《清規》是否規定誦咒問題。1336年《敕修百丈清規》載，誦經以《楞嚴咒》、《大悲咒》、《十佛名》為最。《開元釋教録》卷九、卷八、《宋高僧傳》卷二載：唐神龍元年（705），廣州制止寺已出《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》一部十卷；永徽、顯慶年間（650～661），西印度沙門伽梵達摩亦出《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》一卷，可見此二經懷海時已行世。在禪院中誦此咒是有可能的。忽滑谷快天認為：《首楞嚴咒》不外多神的祈禱，《大悲心陀羅尼》為觀音崇拜之墮落者，“與吾禪道有何交涉”①，對此持否定態度。實則禪密諸宗互相吸收，彼此借鑑，實無可非議，何必純之又純，無半點圓融可言呢？

第二、關於百丈野狐之話問題。懷海《語録》載：師每日上堂，常有一老人聽法，隨衆散去。一天，這位老人問百丈：“大修行底人還落因果也無？”師云：“不昧因果”。老人言下大悟。因為老人原來聽説“大修行人不落因果”，致使他五百年修行，仍為老狐身，現在師説“不昧因果”，意謂修行能契合禪的真義，即身成佛。後辭師去。師令維那告衆，齋後普請送亡僧。領衆至後山巖下，以杖挑出一死狐，依法火葬。這是悟道之人還受報應與否的一則著名公案。另據懷海同學大珠慧海《語録》説：“人問：一心修道，過去業障得消滅否？師曰：不見性人，未得消滅；若見性人，如日照霜雪。又見性人，猶如積草等須彌山，祇用一星之火。業障如草，智慧似火”②。意思是説，不見性的人，終受業障的報應，見性之人，則業障之報自然消除。這與前面百丈與野狐所化的老人對話所説大修行人“不昧因果”是一致的。不落因果，即不墮於因

① 忽滑谷快天：《中國禪學思想史》，第173頁。
② 忽滑谷快天：《中國禪學思想史》，第175頁；《卍續藏》第119册第819頁。

果報應之中，這是否定了因果報應；不昧因果，則明於因果之報，絲毫不差，同時努力修行，種善因得善果。但也有人認為此對話為偽作，待考。

懷海於 814 年圓寂。後會昌五年（845）發生毀佛的法難，宣宗即位（847），始再興佛教，禪林大德如林，人材輩出。溈山靈祐即是其中佼佼者。靈祐與其徒慧寂，更創溈仰宗，成為禪宗一花五葉中最早伸展出的一個葉片。

二、靈祐方圓默契

唐武帝時迷信道教，打着“懲千古之蠹源，成百王之典法，驅遊惰不業之民，廢丹臒無用之室”的幌子，廢寺院四萬餘所，令僧尼還俗二十六萬餘人。由於這種强行廢佛的行政手段不得人心，不到兩年，宣宗即位，即一改廢佛的政策，重興佛法。當然，宣宗復興佛法的一個重要原因是與百丈山有特殊的因緣。宣宗本憲宗第四子，為穆宗異母弟，武宗憚忌之，乃沉之於宮厠，宦官仇公武閤中救護，使其免遭毒手，遂削髮為僧，周遊天下，備嘗險阻。武帝一死，左神策軍中尉楊公等即迎宣帝而立之。宣宗初與香嚴智閑在百丈山看瀑布，智閑吟詩二句：“穿雲透石不辭勞，地遠方知出處高”。借穿雲透石的瀑布，比喻宣宗出處高貴，不同凡響。宣宗當即續吟二句：“溪澗豈能留得住，終歸大海作波濤。”① 以此寄寓自己的志氣高遠。宣宗由於有這一段學佛因緣，其後復興佛教也就不奇怪了。此時，禪林中大德輩出，其一即溈山靈祐。

靈祐（771～853）俗姓趙，福州長溪（今福建霞浦）人。十五歲依同郡法恒律師，執勞每倍於役，冠年剃髮，三年具戒。後入浙江天台山，遇寒山子，造國清寺，又遇異人拾得，遵寒山、拾得之囑，遂詣泐潭，謁大智懷海師，頓了祖意。元和末（820 左右）隨

① 圓信、敦頴之編：《潭州溈山靈祐禪師語録》，《大正藏》第 47 卷第 577 頁。

緣長沙，過大潙山（今長沙市寧鄉縣境），遂欲棲止，山峰峭絶，荒無人煙。以橡粟為食，猿猴為伍，經五七載，山民知之，建梵宇曰同慶寺。如此十數年，徒衆五百餘人，“言佛者天下以為稱首。”會昌法難後，祐“裹首為民”，裴休訪祐，因迎請之，與談玄旨，親為徒列，徒衆復聚如初，相國崔公慎由崇重加禮，由是潙山名高天下。宣宗大中七年（853）遷化，年八十三。①

關於靈祐的禪學思想，忽滑谷快天説：“靈祐根本思想與百丈所見不異，作為潙仰門風者，賓主對揚之手段而已。而其手段多出自慧寂”。② 似認為靈祐根本同百丈，手段多出自慧寂，靈祐本人之貢獻甚少。實則作為潙仰宗之開創者，其禪學思想自有其獨到之處。靈祐以“鏡智”為宗要，疾“三種生”（想生、相生、流注生）為虚妄，其宗風方圓默契，體用圓融。

以“鏡智”為宗要，疾“三種生”為虚妄。《人天眼目》載：“師（潙山）謂仰山曰：吾以‘鏡智’為宗要，出三種生，所謂想生、相生、流注生。《楞嚴經》云：‘想相為塵，識情為垢，二俱遠離，則汝法眼應時清明。’云何不成無上知覺?”③ “鏡智”即“大圓鏡智”。法相宗認為成佛以後，阿賴耶識轉為清浄智，如同大圓鏡可以如實映現一切影像一樣。這種可以如實映現一切法的佛智，即大圓鏡智。以“鏡智”為宗要，即以無為無事為道人之活計。他説：“道人之心，質直無偽，無背無面，無詐妄心。一切時中，視聽尋常，更無委曲，亦不閉眼塞耳，但情不附物即得。……譬如秋水澄渟，清浄無為，澹澹無礙。喚他作道人，亦名無事人”。④ 修道之人，一切本來俱足，本自圓成，修即無修，為即無為。靈祐還從頓悟與漸修相圓融來説明“心自圓明”。有僧問他頓悟之人是否還要繼續修行，靈祐回答説：

---

① 《景德傳燈録》卷九，《宋高僧傳》卷十一。
② 忽滑谷快天：《中國禪學思想史》，第 225 頁。
③ 《人天眼目》卷四，《卍續藏》第 113 册第 872 頁。
④ 《五燈會元》，中華書局 1984 年 10 月版卷九，第 521 頁。

若真悟得本，他自知時，修與不修，是兩頭語。如今初心雖自緣得，一念頓悟自理，猶有無始曠劫習氣未能頓淨，須教渠淨除現業流識，即是修也。不可[1]別有法，教渠修行趨向，從聞入理，聞理深妙，心自圓明，不居惑地"[2]。

一念頓悟是對生死解脱大事的根本覺悟，頓悟之後，仍有許多舊習氣要逐步克服，方能有全面、徹底的覺悟。這種把悟與修圓融起來的觀點是正確的。因此，以"鏡智"為宗，即是在認識人人本自圓滿俱足的本性的基礎上，把修與無修、頓悟與漸修有機結合起來。這不僅繼承了禪宗明心見性、頓悟成佛的優良傳統，也是對禪宗南北頓漸之争的正確總結，對於克服中唐時期南宗偏於頓悟、輕於漸修之弊，是有益的，也是頗有創見的。

以"鏡智"為宗，認識人人本自俱足的佛性，也就是悟道。關於"道"，有治國的根本道理、根本學説、倫理道德原則、萬物的本體等不同涵義。[3] 靈祐從佛教的立場出發，吸取道家清静無為的思想，以"無心"為"道"。他的《語録》説："僧問如何是道？師云：無心是道。僧云：某甲不會。師云：會取不會底好。僧云：如何是不會底？師云：祇汝是，不是别人。復云：今時人，但直下證取不會底，正是汝心，正是汝佛。若向外得一知一解，將為禪道，且没交涉，名運糞人，不名運糞出，污汝心田。所以道不是道。"[4]這一段對話，鮮明地體現了靈祐以"無心"為"道"，即是從自家體認自己的本來面目，不是從經解、名言上得一知半解，染污清静本性。這種以不會"道"為真正體道之人，從自心中認取圓滿俱足的思想，正是以"鏡智"為宗的根本精神的體現。

以"鏡智"為宗，是與疾"三種生"密切相聯的。《人天眼目》説："想生，即能思之心雜亂；相生，即所思之境歷然；微細流注，

---

① 《景德傳燈録》卷九第132頁"不可"作"不道"，是。
② 《五燈會元》卷九，第521頁。
③ 參張立文主編：《道》，中國人民大學出版，社1989年版，第3頁。
④ 《禪宗語録輯要》上海古籍出版社1992年版，第87頁、89頁。

俱為塵垢。若能淨盡，方得自在"。[①] 想生，即心作天堂，心作地獄。一切善惡，皆由一念，即主體的思維、思量分別而生。相生即執着一切虛幻境相為真，不悟五蘊皆空。流注生即墮於生死輪回，無有止息、解脱之日。靈祐認為這"三種生"皆屬虛妄。不破除這些虛妄，則不能悟圓滿俱足的本來面目。"若能淨盡，方得自在。"何國銓先生説："仰山認為三種生（想生、相生、流注生）皆屬虛妄，蓋念念不斷，心即生繫縛而不自在矣。惟不於念上起心，心隨境轉，則觸目遇緣，亦無非道矣"。[②] 這種理解是得靈祐之旨的，是中肯的。

方圓默契，似關合符，這是溈仰宗風的一個鮮明特點。《法眼禪師十規論》説："溈仰則方圓默契，如谷應韶，似關合符。"《人天眼目》對此評論説："溈仰宗者，父慈子孝，上令下從。爾欲捧飯，我便與羹；爾欲渡江，我便撐船；隔山見煙，便知是火；隔牆見角，便知是牛。……大約溈仰宗風，舉緣即用，忘機得體，不過此也。"[③] 這一段話對溈仰宗風作了概括的評價，説明靈祐接引徒衆，有三個特點：

（一）方圓默契，談笑風生。

這與他宗門庭嚴峻，形成鮮明對比。"石霜抵溈山為米頭，一日篩米次，師云：'施主物，莫抛散'。石霜云：'不抛散'。師於地上拾得一粒云：'汝道不抛散，這個是什麽?'石霜無對。師又云：'莫輕這一粒，萬千粒盡從這一粒生。'石霜云：'百千粒從這一粒生，未審這一粒從甚麽處生?'師呵呵大笑，歸方丈。"[④] 從百千粒從一粒生，未知一粒從何而生的公案中，不僅可以看出溈仰宗對一多圓融的辯證思維，也可以從中領略，他們師徒之間充滿智慧與默契的禪趣。

---

① 《禪宗語録輯要》第 891 頁。
② 何國銓：《中國禪學思想研究》，文津出版社 1987 年版，第 249 頁。
③ 宋智昭：《人天眼目》卷四，《卍續藏》第 113 册，第 876 頁。
④ 《潭州溈山靈祐語録》，《禪宗語録輯要》第 84 頁。

（二）意氣相合，機鋒互換。

《景德傳燈録》載："普請摘茶，師謂仰山曰：'終日摘茶，祇聞子聲，不見子形。請現本形相見。'仰山撼茶樹，師云：'子祇得其用，不得其體。'仰山云：'未審和尚如何？'師良久。仰山云：'和尚祇得其體，不得其用。'師云：'放子三十捧。'"① 這個體用雙全的公案，典型地反映了禪宗寓禪修於生産勞動之中的農禪作風，也反映了溈仰宗接引徒衆的平和、意氣相合。對此，白雲守端禪師評價道："父子相投，意氣相合，機鋒互換，啐啄同時。雖然如是，畢竟如何道得體用雙全去？溈山放子三十棒，也是養子之緣。"② 這個評價是恰當的。

（三）體用雙全，理事不二。

至於體用，靈祐雖然討論不多，但從幾則公案中，也可略窺其宗旨。《景德傳燈録》卷九載："師一日喚院主，院主來。師云：我喚院主，汝來作什麽？院主無對，又令侍者喚第一坐，第一坐來。師云：我喚第一坐，汝來作什麽？亦無對。"這裏牽涉到個别與一般、名與實、用與體的關係問題。雖然院主、第一座是抽象名詞，與具體的"那一位院主"、"那一位第一座"是不同的；但是，二者又是密切聯係的。靈祐雖然强調二者的區别，甚至把二者對立起來，認為"那一位院主"不等於"院主"，但實質上是要禪僧去掉名與實、個别與一般、用與體的分别心，堅持二者的統一、圓融，方有成佛的可能。他在上堂法語中就點明了這個主旨。他説："縱有百千妙義，抑揚當時，此乃得坐披衣，自解作活計始得。以要言之，則實際理地，不受一塵，萬行門中，不捨一法。若也單刀直入，則凡聖情盡，體露真常，理事不二，即如如佛。"③ "實際理地"即指與心性、宇宙貫通的本體；"萬行"指人生的行為心理與

① 《景德傳燈録》卷九第 134 頁。
② 《禪宗語録輯要》第 84 頁。
③ 《靈祐語録》，《禪宗語録輯要》第 83 頁。

道德哲學。[①] 本體“不受一塵”，即與現象是有區別的，同時，人的行為心理與道德踐履又離不開世界諸緣。換言之，體不同於用，又不離於用；理不同於事，又不離於事，這就是靈祐體用一如、理事不二的辯證法，也是溈仰宗接引徒衆的顯著宗風。

可見，溈山靈祐在創立溈仰宗時，不僅師承百丈，而且有自己的突出貢獻，故“言佛者天下以為稱首”。至於他的弟子仰山的貢獻，當然也是不可抹煞的。

三、慧寂默照為宗

慧寂（815～891），韶州懷化人，俗姓葉，年十五欲出家，父母不許，後二載，斷手二指，跪父母前誓求出家，遂依南華寺通禪師落髮。初謁耽源，已悟玄旨，後參溈山，遂陞堂奧。耽源將六代祖師所傳九十七圓相傳慧寂，寂一覽便付之一炬，後重録一册，竟無遺失。師靈祐時，問如何是真佛住處，溈山云：“以思無思之妙，返思靈鑒之無窮，思盡還源，性相常住，事理不二，真佛如如”，於言下頓悟。自此執侍，前後十五載，尋往江陵受戒、住夏、探律藏，後參巖頭、問石室，終傳靈祐心印。“年三十五，領衆出世住，前後諸州、府、節、察、刺使相續十一禮為師”。曾住王莽山。僖宗帝乾符六年（879），遷袁州大仰山張化門，故以仰山之名為世知。“接機利物，為禪宗標準。”晚年遷韶州東平山，唐昭宗大順二年（891）卒，年七十七。[②]

仰山繼其師溈山之旨，師徒共創溈仰宗。二者亦有細微區別，溈山以“鏡智”為宗，出想生、相生、流注生；仰山則以“默照”為宗，而出九十七圓相，茲述仰山之旨如下。

---

① 參南懷瑾：《佛教與中國文化》，見《宋明理學與禪宗》，張漫濤主編《現代佛教學術叢刊》（18）第348頁。

② 圓信、郭凝之：《仰山慧寂禪師語録》，《大正藏》第47卷第582頁。

(一)"默照"爲宗，如實而修

慧寂承溈山以"思無思之妙"，思盡還源，體用一如，事理不二的思路，倡"默照"為宗，如實修行。默照，即沉默專心坐禪，以慧來鑑照原本清淨之靈知心性。"默照"不是默默面壁，放棄參悟，而是以無心之心，以無所得、無所悟而悟本來清淨俱足之性。《五燈會元》載仰山與其弟子劉侍御、陸希聲的對話説："劉侍御問：了心之旨，可得聞乎？師曰：若要了心，無心可了。無了之心，是名真心。……陸希聲相公欲謁師……公纔入門，便問：三門俱開，從何而入？師曰：從信門入。公至法堂，又問：不出魔界，便入佛界時如何？師以拂子倒貼三下，公便設禮。又問：和尚還持戒否？師曰：不持戒。曰：還坐禪否？師曰：不坐禪。公良久，師曰：會麽？曰：不會。師曰：聽老僧一頌：滔滔不持戒，兀兀不坐禪，釅茶三兩碗，意在鑊頭邊。師却問：承聞相公看經得悟是否？曰：弟子因看《涅槃經》有云，不斷煩惱，而入涅槃，得個安樂處。師竪起拂子，曰：祇如這個作麽生入？曰：入之一字，也不消得。師曰：入之一字，不為相公。公便起去。"[①] 這裏的"無心可了"、"不出魔界，便入佛界"，"不持戒'、"不坐禪"，"不斷煩惱而入涅槃"，表面上是否認誦經、持戒、坐禪，實際上是以無心之心來誦經、持戒、參禪，隨時觀照自已的清淨本心。仰山與僧思鄴的對話也可説明這一點，思鄴問："禪宗頓悟，畢竟入門的意如何？"師曰："此意極難，若是祖宗門下，上根上智，一聞千悟，得大總持。其有根微智劣，若不安禪靜慮，到這裏總須蒞然。"[②] 慧寂認為，上根利器可以一聞千悟，即頓悟，而根微智劣之人，則必須安禪靜慮，方可漸悟。可見，他並不是一律排斥經教、坐禪，而是根據不同人的根機，當機施設，方便接引學人。

以"默照"為宗，實質上就是如實而修。他反對那些追求"三

① 《五燈會元》，第535頁。
② 同上。

明六通”、棄本逐末，不如實而修的人。他開法王莽山時，上堂説：

汝等諸人，各自回光返照，莫記吾言。汝無始劫來，背明投闇，妄想根深，卒難頓拔，所以假設方便奪汝粗識。如將黃葉止啼，有什麼是處？亦如人將百種貨物，與金寶作一鋪貨買。祇擬輕重來機，所以道石頭是真金鋪，我這裏是雜貨鋪。有人來覓鼠糞，我亦拈與他，來覓真金，我亦拈與他。”時有僧問：“鼠糞即不要，請和尚真金。”師曰：“齧鏃擬開口，驢年亦不會。”僧無對。師曰：“索喚則有交易，不索喚則無我。若説禪宗，身邊要一人相伴也無。豈況有五百七百衆邪？我若東説西説，則争頭向前採拾。如將空拳誑小兒，都無實處。我今分明向汝説聖邊事，且莫將心湊泊。但向自己性海，如實而修，不要三明六通。何以故？此是聖末邊事。如今且要識心達本，但得其本，不愁其末。他時後日，自具去在。若未得本，縱饒將情學他亦不得。汝豈不見溈山和尚云：“凡聖情盡，體露真常，事理不二，即如如佛。”①

慧寂主張各自回光返照，向自己性海，如實而修，不要追求什麽“三明六通”之類的“特異功能”。“特異功能”是現代科學至今尚未認識的領域。古德認為，“特異功能”是修煉到一定程度自然出現的現象。如果放棄根本，捨本逐末，那是一事無成的。仰山和尚堅持禪門注重煉“内功”，認取自家圓滿俱足的本性，反對單純追求“神通”的迷信，這是繼承了達摩、慧能以來“明心見性，頓悟成佛”的正信佛教的優良傳統，體現了禪學發展的主流。

（二）九十七圓相，用而不執

慧寂接引徒衆，重視不執着於相，又不離於相。他初謁耽源，把耽源傳給他的九十七圓相用火燒了，説：“慧寂一覽，已知其意。但用得不可執本也。”“耽源上堂，師（慧寂）出衆作此○相以手拓呈了，却叉手立。源以兩手相交，作拳示之。師進前三步，作女人

① 《五燈會元》，第532頁。

拜，源點頭，師便禮拜。"[①] 慧寂燒掉列代祖師所傳圓相，並非棄而不用，而是不用而用，用而不執着。也就是説，圓相之作用，在於方便學人契入真如理境，由此而入，則圓相之存廢就無關緊要了。他有驚人的記憶力與理解力，一覽便知，燒掉後重録一本，竟無遺失，確實身手不凡。

九十七圓相，有六重意義，即：圓相、闍機、義海、字海、意語、默論等。

圓相：即表示遠離語言文字的境地。"陸希聲相公欲謁師，先作此○相封呈。師開封，於相下面書云：'不思而知，落第二頭；思而知之，落第三首。'遂封回。"[②] 也就是説，不思而知為第二義，思而知之更次一等；祇有遠離語言文字，纔能證悟涅槃真理。一僧問溈山："和尚還識字否?" 師曰："隨分"。僧以手畫此○相拓呈，師以衣袖拂之。僧又作此○相拓呈，師以兩手作背拋勢。僧以目視之，師低頭，僧繞師一匝，師便打。僧遂出去。有一僧右旋一匝，問師什麽字，師於地上書十字酬之。僧又左旋一匝，問什麽字，師改十字作卍字。僧畫此○相，以兩手拓，如修羅掌日月勢，問是什麽字，師仍畫此卍相對之。僧作婁至德勢，師曰："如是! 如是! 此是諸佛之所護念，汝亦如是，吾亦如是。善自護持。" 其僧禮謝，騰空而去[③]。這是説，○形表無相三昧，如滿月之狀，也可象征佛性廓然虚明，有不可思議的大妙用。祇有遠離名言，纔能證悟這玄妙的境地。

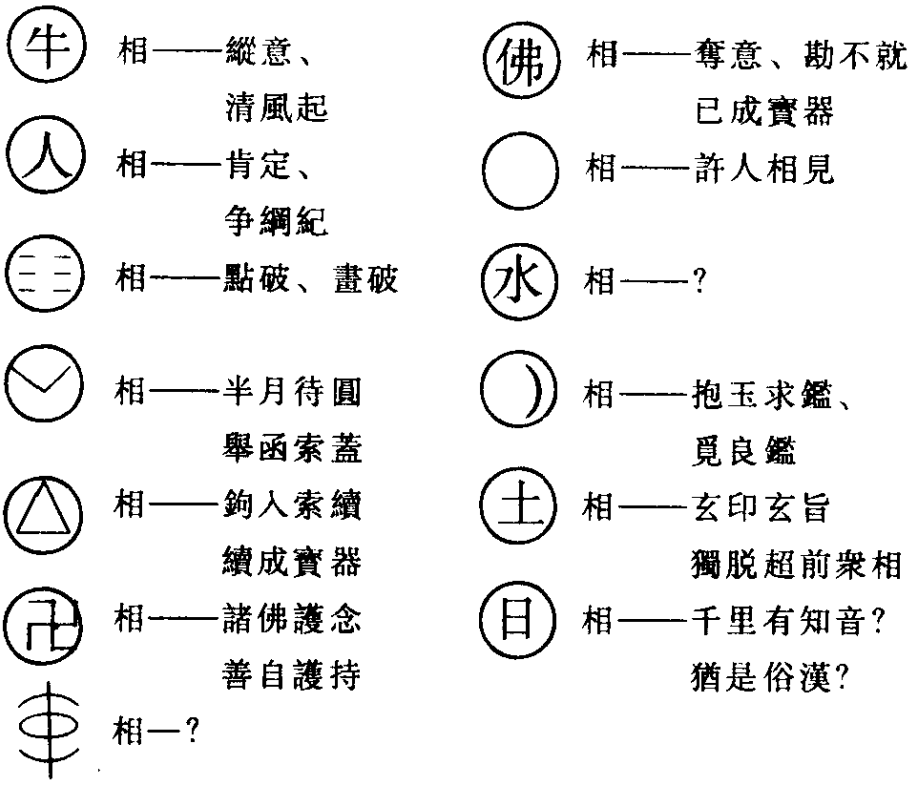
闍機：即以特定圓形符號表示諸佛密意，以示賓主、縱奪、機關、眼目、隱顯、權實。《人天眼目》卷四説：仰山於耽源處受此圓相，"後於溈山處得印證，説：'諸佛密印，豈容言乎?' 又曰：我於耽源處得體，溈山處得用，謂之父子投機，故有此圓相。"[④] 從明州五峰良知《圓相之六義》、五冠了悟和尚與仰山之《玄問玄答》，綜

① 《五燈會元》卷九，第 527 頁，《景德傳燈録》説："此乃圖相所自起也。"
② 《五燈會元》卷九，第 534 頁。
③ 同上，第 533 頁。
④ 《禪宗語録輯要》，第 892 頁。

合仰山接引不同機緣的學人的各種方法，其圓相中隱含的密意，大約有以下幾種（見下頁表）：

此本不可言說，也未見慧寂直接示明，姑且如此理解，未知是否符合原意？

仰山接引學人之圓相示意圖



義海：即以義解釋禪悟之理，將覺海變為義海。仰山在洪州觀音寺時，一天飯後，有僧來禮拜，仰山看都没看一眼。僧問：和尚識字嗎？山答：隨分識幾個。僧圍繞着他繞了一圈，說："是什麽？"仰山在地上畫十字、卍相對之。僧又作婁至勢，仰山肯定地說："如是如是，此是諸佛之所護念，汝既如是，吾亦如是，善自護持。"僧乃禮謝，騰空而去。後經五日，一道者以不辯此中三昧，請教仰山，仰山解釋道："吾以義為汝解釋。此是八種三昧，覺海變為義海，體同名異。然此義合有因有果，即時異時，總別不離隱

身三昧也。"[①] 仰山此解釋，仍令人十分費解，大體上從體用、因果、時空、總別來闡釋證悟之境界，即以"義海"證"覺海"。

字海：即以文字名言顯示機法。仰山有問三聖的著名公案。"仰山問三聖：汝名什麽？聖云：惠寂。仰山云：惠寂是我。聖云：我名惠然。仰山呵呵大笑。"此公案在常人看來，也許並無新奇之處。仰山本名惠寂，三聖本名惠然。三聖有意以問者之名作己名，以示人境自他俱奪之機；而仰山以"惠寂是我"，還其人境俱不奪之意。這就是通過名言、文字，把人境、自他俱奪、俱不奪之禪機顯露出來了。

意語：即不落言詮，以意顯示真義。仰山有推枕子公案。《景德傳燈録》卷十一載："一僧問仰山，法身説法否？仰山答：我説不得，別有一人説得。僧又問：説得底人在什麽處？仰山乃推出枕子示之。"也就是説，真實法身非由言詮顯示，乃由自體顯現；法身徧於世界，無所不及，萬物皆有自性，到一定時節因緣，自然顯現。溈山稱贊仰山"為用劍刃上事"，即不落言詮，以示真義。

默論：即以動静、語默顯示禪機之法。仰山一日前往參訪溈山。溈山問仰山自何處來，仰山答：田中來。溈山問：田中多少人？仰山插下鍬子，叉手而立。溈山問：南山大有人割茅？仰山拈鍬子便行。[②] 這則公案，通過溈仰師徒之間一語一默、一動一静之間顯示佛道真義，反映他放去收來迅速自在，無所滯礙的禪風。

總之，不論是圓相、閙機、義海、字海，還是意語、默論，都反映了仰山以不同方式接引學人的活潑禪風。

（三）十九種法門　任運無所

仰山慧寂教導學人之法門，有十九種；（1）垂示三昧門。即教示學人修習禪定。（2）問答互換門，教示學人問答、應對的方法。（3）性起無作門。即明真如本性人人本具，無待造作。（4）緣起無

① 宋智昭集：《人天眼目》卷四，《禪宗語録輯要》第892頁。
② 參《仰山慧寂禪師語録》，《五燈會元》卷九，第528頁。

礙門。示學人緣起之理法乃自在無礙。(5) 明機普互門。即明瞭學人不同根機而接化。(6) 闇合賓主門。即學人與師家相互契機，冥合不二。(7) 三生不隔門。即示學人泯絶過去、現在、未來三世之區別，示任何機宜皆可成佛之理。(8) 即幻明真門。藉現象界之變異虚幻，向學人明示如如常住之法性真理即幻。(9) 用了生緣門。針對修行者所遇合之衆緣，一一辨析機理，抉隱明微，契當真理。(10) 就生顯法門。示學人明瞭“自身即法”之理。(11) 冥符生緣門。令修行者自覺其機緣處境巧妙允當，冥符真理。(12) 三境順真門。示學人隨順性境、獨影境、帶質境即真理。(13) 隨機識生門。根據學人不同根機而識究之。(14) 海印收生門。以如大海一樣甚深廣大之殊勝法義，比喻不可思議的佛智。(15) 密用靈機門。即密用修行者靈利之根機。(16) 啐啄同時門。即因勢利導，幫助學人開悟之助緣。(17) 隨收隨放門。即隨緣接化，或以嚴峻手法否定學人心中妄見，或以寬容態度肯定學人之見解，放任其自由發展，收放自如。(18) 卷舒無任門。應機教導學人，擒縱、與奪，卷舒無礙。(19) 一多自在門。即師徒關係融通微妙，泯絶任何一多、大小、尊卑、妙粗之對待而任運無作。[①] 這些法門，通過垂示、問答、隨機、密用、啐啄、卷舒等方式，以性起、緣起之理，從賓主、真幻、一多、放收等的辯證關係中，啟發學人把握真如法性。

四、溈仰宗傳承

關於禪宗五宗的傳承，北宋明教契嵩大師説：“正宗至鑑（慧能），傳既廣，學者遂各務其師之説，天下於是異焉，竟自為家。故有溈仰云者，有曹洞云者，有臨濟云者，有雲門云者，有法眼云者，若此不可悉數。而雲門、臨濟，法眼三家之徒至今猶盛。溈仰

① 見清性統編：《三山來五家宗旨纂要》卷下，《卍續藏》第 114 册第 554 頁。

之息，而曹洞者僅存，綿綿然若乾旱之引孤泉。"[①] 今人陳榮波先生説："在這五宗中，溈仰宗成立最早，臨濟及曹洞次之，雲門及法眼較後。溈仰一宗在唐末時，後繼無力，就絶傳了。法眼宗也在宋初隨之滅亡。至於雲門一宗，發展到北宋就中斷。目前尚存者，祇有曹洞與臨濟二宗。"[②] 這是符合歷史事實的，已成定論。

(一) 傳承概況

溈仰宗的傳承，據《傳法正宗記》等資料，有傳記、語録、事跡可考者約九十九人。其中溈山靈祐之得法弟子四十四人，仰山慧寂傳十人，香嚴智閑傳十二人，西塔光穆傳一人，資福如寶傳四人，南塔光湧傳五人，報慈德韶傳二人，芭蕉慧清傳十一人，雙峰傳一人，徑山洪諲傳六人，慧林究傳一人。報慈德韶傳三角志謙、興陽詞鐸後，即溈仰宗六世後，不見傳承。[③]

其主要傳承者有：香嚴智閑、徑山洪諲、西塔光穆、南塔光湧、霍山景通、無著文喜、資福如寶、芭蕉慧清、清化全怤、黄連義初，資福貞邃、芭蕉繼徹、潭州鹿苑、承天辭確等。

(二) 香嚴智閑與祖師禪

智閑（？－898）[④] 是慧寂的師弟。在百丈懷海時，性識聰敏，問一答十，問十答百，但參禪不得；懷海遷化，後參溈山，靈祐問他："父母未生時，試道一句看！"他茫然無所措，回去徧翻經書，終無答案。自嘆道："畫餅不可充飢"。屢求溈山説破，溈山以"我説底是我底，終不干汝事"，未為説破。智閑回去，將平時所看文字通通燒掉，説："此生不學佛法也，且作個長行粥飯僧，免役心神！"遂告辭溈山，過南陽，參忠國師遺跡，遂憩止焉。後來有一天，在普請下地除草時，因撿起一片瓦礫，隨手一扔，碰到竹子上，"噹"的一聲，忽然省悟，馬上回房浄手焚香，遥禮溈山，説：

---

① 宋契嵩編：《傳法正宗記》第八，《大正藏》卷 51。
② 陳榮波：《禪海之筏》，志文出版社 1989 年版。
③ 參附録一溈仰宗法脈。
④ 此據《佛光大辭典》，第 4018 頁。《中國佛學人名辭典》附表作香嚴知閑（－840）。

"和尚大慈，恩逾父母，當時若為我說破，何有今日之事"！遂把自己的證悟寫一偈寄給溈山，溈山和尚說："此子徹也"，稱贊他開悟了。仰山要香嚴智閑作一句偈頌，嚴脫口而出，說："去年貧，未是貧，今年貧，始是貧。去年貧，猶有卓錐之地，今年貧，錐也無。"① 反映了自己認識境界的提高。仰山說他祇會如來禪，祖師禪猶未會，他說："我有一機，瞬目視伊。若人不會；別喚沙彌。"仰山這時纔首肯他："且喜閑師弟會祖師禪也。"如來禪即經教所說禪法。祖師禪即祖師口耳相傳，以心傳心所傳禪法，如來禪有階梯之漸，有跡相可尋，而祖師禪則言語道斷，剎那之間，當下契入，跡相俱泯。故祖師禪要高於如來禪。但從根本上說，語靜動默，一切聲色，無非佛事，所以二者又是一致的。智閑始從經教悟入，不得證悟，對於父母未生之前禪人的本來面目是什麼的問題茫無所知。後來拋開經教，在行住坐卧中真參實證，始悟"處處無蹤跡"，不須修持，即體悟到自己成佛的本性俱足。至於悟的境界高低，由"貧無立錐之地"，到"連錐也無"，確是一個境界的昇華，但仍落階級，有跡相可尋；到"若人不會，別喚沙彌"，連小沙彌也會體悟自己的本來面目，則說明確是徹悟了。所以得到仰山的印可。

香嚴接引學人，亦主張離開名言而證悟。他上堂說："道由悟達，不在語言，況是密密堂堂，曾無間隔，不勞心意，暫借回光。日用全功，迷徒自背。"② 問他什麼是香嚴境，他說："華木不滋"。問他如何是佛法大意，答道："今年霜降早，薺麥總不收"。問：如何是西來意？他在上堂中說："若論此事，如人上樹，口銜樹枝，脚不蹋枝，手不攀枝，樹下忽有人問：如何是祖師西來意？不對他，又違他所問；若對他，又喪身失命。當憑麼時作麼生即得？"虎頭招上座回答："樹上即不問，未上樹時請和尚道。"師哈哈大笑。其實，在智閑看來，祖師西來大意，即在於了脫生死大事，而

① 《五燈會元》卷九，《卍續藏》第 138 册第 327 頁。
② 《五燈會元》卷九第 537 頁。

這不是口問心維所能解悟的，祇能在動靜語默中去證悟，開口即錯，動念即乖。故不論問樹上人，還是樹下問，都是不行的。當然，智閑也以語言為接引方便，故《五燈會元》説："師凡示學徒，語多簡直。有偈頌二百餘篇，隨緣對機，不拘聲律，諸方盛行。"①

要之，智閑亦繼承溈仰以"鏡智"為宗，方圓默契之宗風。嗣法弟子有吉州止觀、壽州紹宗、延慶法端、南禪無染、大安清干、長平山和尚、崇福演教、終南豐德、佛巖暉、雙溪田道者、益州昭覺、睦州東禪等。

（三）洪諲"道中一也無"

靈祐之弟子杭州徑山洪諲（？～901），吴興人。十九歲禮開元寺無上大師落髮。後入嵩山受具戒，謁雲巖不契。再參溈山始悟。溈山寂，即繼師席。他在接引學人時，運用大量比喻，説禪宗之修行，離四句，絶百非，不假文字，好比"耕人田不種"、"禾熟不臨場"。佛日長老訪他，説："一言定天下，四句為誰宣？"洪諲曰："汝言有三四，我道其中一也無。"並有偈云："東西不相顧，南北與誰留。汝言有三四，我道一也無。"② 光化四年（901）卒。他主張"我家道處無可道"，顯然是融合了道家老子與佛教空觀思想的結果。

洪諲的嗣法弟子有洪州米岭、廬州寂、臨川義直、棲賢寂、杭州功臣會道等六人。後不見傳承。

（四）南塔光湧"真佛無所似"的思想

袁州仰山南塔光湧禪師（850～938），豫章豐城章氏子。少時依仰山剃度。北游參謁臨濟，後歸侍仰山。仰山問他："來作什麽？"他説："禮覲和尚"。問他："還見和尚麽？"答："見"。仰山問："和尚怎麽像驢？"回答説："我看和尚您怎麽也不像佛？"仰山説："不像佛，那像什麽？"光湧説："若有所似，與驢何别？"仰山

① 《五燈會元》，第538頁。
② 《五燈會元》，第330頁。

對此大為震驚。說："凡聖兩忘，情盡體露。吾以此驗人，二十年無決了者，子保任之。"認為光湧證悟十分透徹，為其門下二十年來第一個證悟之人，囑他好好保任。還稱他為"肉身菩薩"。僧問："文殊是七佛之師，文殊還有師否?"答："遇緣即有。"問："如何是文殊師?"光湧豎起拂子。僧問："莫祇這便是麼?"師放下拂子，叉手問："如何是妙用一句?"師曰："水到渠成"。問："真佛住在何處"?答："言下無相，也不在別處。"① 他認為真佛無所似，也無形相，無一定處所。祇要向內證悟，水到渠成，自見本心即是真佛。這個見解體現了禪宗的根本精神。

光湧的弟子有五人，即越州清化全怼、芭蕉慧清、黃連義初、慧林鴻究、洪州黃龍，其中慧清傳法弟子最多，達十一人，僅次於智閑，為溈仰宗傳法弟子中最多的一個。

(五) 文喜"心盡即涅槃"

杭州無著文喜禪師（820～899），嘉禾（湖州）語溪人。俗姓朱。七歲依本邑常樂寺國清出家剃染，後習律聽教，會昌法難時，被澄汰，反服韜晦。大中初（847 左右）按律例於鹽官齊峰寺重新懺度，後謁大慈山性空禪師，往參五臺山華嚴寺，遇文殊乘金毛獅子往來，其侍童賜偈曰："面上無瞋供養具，口裏無瞋吐妙香，心裏無瞋是珍寶，無垢無染是真常。"因駐錫五臺。咸通三年（862）至洪州觀音參仰山，頓了心契，令充典座。又遇文殊現於粥鐏之上。有異僧來求齋食，師減己份饋之，受到仰山的稱贊，說："汝得大利益"。後回浙江住龍泉寺，僧問："如何是涅槃相?"答曰："香煙盡處驗。"將順寂，於子夜告衆曰："三界心盡，即是涅槃。"② 言訖，跏趺而終。塔於靈隱山之西塢。錢王賜紫衣，署無著禪師。

文喜以"香煙盡處"、"三界心盡"作為涅槃，以無垢無淨為

① 《五燈會元》，第 330 頁。
② 《五燈會元》卷九，第 331 頁。

"真常"，即以主體、客體上的"空"為涅槃實相。其弟子未見傳承。

（六）五冠順支續圓相

新羅國五冠山順支了悟禪師，為繼續仰山九十七圓相的突出代表。

師諱順之，又作順支，俗姓朴氏，新羅（今朝鮮）浿江（大同江）人。家世雄豪，以守邊忠勤將領聞名鄉裏。母昭氏。少年精勤好學，有凌雲之志。弱冠之年出家，投五冠山剃髮，於俗離山受具。大中十二年（858）隨入朝使，逕到仰山慧寂處，虔誠禮足。師曰："來何遲，緣何晚！既有所至，任汝住留。"① 自此不離師，隨侍左右，問道不懈，同門嘆服。唐代懿宗乾符元年（874）回國，住五冠山龍嚴寺，寺為松嶽郡女檀越元昌王后及子威武大王所施，後改瑞雲寺，寂於此，時年六十五歲，故又稱瑞雲和尚。僧問如何是西來之意？師竪起拂子。問：莫這個便是？師放下拂子。問：以字不成，八字不是，是什麽字？師作圓相示之。有僧於師前作五花圓相，師畫破作一圓相。了悟禪師還有《五冠了悟和尚與仰山之玄問玄答》。② 其圓相之義，在前人的基礎上有所發展，甚至可説至於極點。此後雖有用此圓相者，但已不多，運用也不廣。《玄問玄答》説："三祖（僧璨）云：'毫釐有差，天地懸隔'，若不具正眼，焉能辨此。似子胡聽伯牙之琴，如提婆曉龍樹之相。喻雞抱卵，啐啄同時，遲鈍淺流，卒難頓曉，如盲視色而轉錯也。"③ 他所説的"正眼"，即三祖僧璨《信心銘》所闡明的即妄了真、洞徹真源的不二法門。真義雖然淺鈍之人難以頓曉，但也可以通過長期的漸修而得到證悟。順支承仰山九十七圓相之旨，以此接引徒衆。

順支撰《三篇》説，示三種悟道成佛法。第一、頓證實際篇，

---

① 《五燈會元》卷九，第 331 頁。
② 《人天眼目》卷四第 892 頁；《五燈會元》卷九，《卍續藏》第 138 册第 332 頁。
③ 《人天眼目》卷四，《禪宗語録輯要》第 892 頁。

即頓悟成佛；第二、回漸證實篇，即先修三乘漸教，後入頓門以成佛；第三、漸證實際篇，即漸修漸悟法門。針對徒衆不同根機以接引成佛。

順支還以圓相表示證理遲疾，分為“四對八相”、“兩對四相”和“四對五相”（如下圖）。大體上説，“四對八相”示學人離聲色，從本心頓悟，見性成佛；會三乘為一乘，契果修因，經三大僧祇，壞四魔賊，證無漏性智；“兩對四相”，則側重擯除情解，體證自心聖智；擯棄對外企求，了知自心即佛、即浄土；“四對五相”則循序漸進，明示自心佛、自心浄土。

順支四對八相圖

○ 所依涅槃相（理佛性相）
身現圓月相，以表諸佛體。
説法無其形，用辯非聲色。
若問此圓相，中心牛字對。

龍樹説法，身如月輪，
惟聞其聲，不見其形。

㊥ 牛食忍草相（見性成佛相）
（華嚴會中頓見實性）

牛若食草，則出醍醐。
人若解法，則成正覺。

○ 三乘求空相
牛 （三乘人聞説真空，有心趨向，未證入真空故）

三牛表三乘，
○表真諦空觀

㊥ 露地白牛相
（法華會中三歸一牛）

露地即佛地，名第一義空；
白牛表法身，妙慧逐漸顯。

牛 契果修因相
○

初發心成正覺，未至佛地，
行不過位，尚須修因

㊦ 因圓果滿相
（卍為萬行）

修盡一切行，即名為萬（卍），
因圓則果滿，故以萬來對。

○ 求空精行相
牛

門前草廢，菩薩求空
三僧祇修，難行可行

㊦ 漸證實際相
（王喻無漏真智）

經劫修行，壞四魔賊
得無漏智，證入佛地

順支兩對四相圖（遺虛指實）

牛　想解遣教相　　依佛說一乘，法善能解脫，
人　（牛喻人想解）　　不了己理智，全依他人說。

人　識本還源相　　迴神住空寂，降伏難調伏。
（人喻理智）　　超然露地坐，識陰般涅槃。

人　迷頭認影相　　不解即心即佛
牛　（不了自佛及淨土者）　　真似騎驢覓驢（志公語）

人　背影認頭相　　迴光發智達真空，
（已了自佛及淨土者）　　自佛、淨土一齊現。

順支四對五相圖

㋮　半月待圓相　舉函索蓋相　　問者舉函索蓋。答者將蓋着函。
（添半月對）　　函蓋相稱，以現圓月。

㋯　把玉覓契相　　問者　把玉覓契
（以圓月中著某字對）　　答者　識珠便下手

㋰　鈎入索續相　　問者　鈎入索續
（以某字邊添人字對）　　答者　續成寶器

㋱　已成寶器相　　佛當指即心即佛
（以圓月中着土字對）

㋲　玄印玄旨相　　土當指心中淨土
（迥然超前現衆相）　　利根頓曉　鈍根難曉

此外，順支還撰有《三徧成佛》一文，論證理成佛、行滿成佛、示顯成佛，揭示“一切諸佛，出現於世，撮化群生，相傳授記，分毫不錯……前佛後佛，皆同此路，如人行路，新舊同轍。”以遮那佛為本體，以文殊為見性智功，以普賢為萬行福力，以實智與萬行而證菩提。

由上可知，順支承仰山圓相之旨，對於見性成佛確有精到見解，在溈仰宗的海外弟子中為佼佼者，惜乎其傳承不詳。

（七）慧清“娘肚出作獅子吼”

仰山的再傳弟子南塔光湧之徒郢州芭蕉山慧清，是另一位新羅國禪僧，也是858年入華。慧清上堂說：“你有拄杖子，我與你拄

杖子，你無拄杖子，我奪却你拄杖子。”靠拄杖下座。還巧設譬喻，要學人在言語道斷、心行處絶時證悟。他上堂説：“如人行次，忽遇前面萬丈深坑，背後野火來逼，兩畔是荆棘叢林，若也向前，則墮在坑塹，若也退後，則野火燒身。若也轉側，則披荆棘林礙。當與麽時，作麽生免得？若也免得，合有出身之路。若免不得，墮身死漢。”僧問：“不問二頭三首，請師直指本來面目。”師默然正坐。問：“北斗藏身，意旨如何？”師曰：“九九八十一。”乃曰：“會麽？”曰：“不會。”師曰：“一二三四五。”師謂衆曰：“我年二十八，至仰山參見南塔。見上堂曰：‘汝等諸人，若是個漢，從娘肚子出來便作獅子吼，好麽？’我於言下歇得身心，便住五載。”問：如何是祖師意？師曰：汝問那個祖師意？曰：達摩西來意。師曰：“獨自棲棲闍渡江。”問：甚麽物無兩頭，甚麽物無背面？師答：我身無兩頭，我語無背面。問：如何是透法身句？師曰：一不得問，二不得休。曰：學人不會。師曰：“第三度，與汝相見。”[①] 不問二頭三首，娘肚子出來便作獅子吼，都是要學人悟自己本來面目，佛性本自圓成，不必向外馳求。

慧清的傳承很盛，其法嗣有：芭蕉繼徹、興陽清讓、幽谷法滿、芭蕉山遇、芭蕉山圓、承天辭確、牛頭山精、覺城院信、芭蕉山閑、芭蕉令遵、興陽義深、洪州貴龍等十二人。

（八）繼徹之旨不挂齒

慧清法嗣有芭蕉繼徹較為著名。繼徹初參風穴，後謁芭蕉，以仰山“兩口一無舌，此是吾宗旨”而豁然有悟。後上堂曰：“眼中無翳，空裏無花。水長船高，泥多佛大。莫將問來，我也無答。會麽？問在答處，答在問處。”以言語道斷為教。問：“三乘十二分教即不問，如何是宗門一句？”答曰：“七縱八横。”問：“如何領會？”答：“泥裏倒，泥裏起。”又問：“如何是衲僧分上事？”曰：“要行即行，要坐即坐。”師有偈曰：“芭蕉的旨，不掛脣齒。木童唱和，

① 《五燈會元》卷九，第550～551頁。

石人側耳。"[①] 認為至道不在言說，動靜語默，當下即是，悟則木童也能唱和，石人也側耳靜聽，點頭示意。教學人自家去證悟。其法嗣不詳。

仰山法嗣西塔光穆禪師，亦長於以圓相指引學人。問："如何是西來意?" 師曰："汝無佛性。" 問："如何是頓?" 師作圓相示之。問："如何是漸?" 師以手空中撥三下。其弟子即吉州資福如寶一人。如寶法嗣資福貞遽、吉州福壽、潭州鹿苑、報慈德韶四人。資福貞遽繼承仰山之旨以圓相接引學人。僧問："和尚見古人，得何意旨便歇去?" 師作此◎相示之。問："如何是古人歌?" 師作此○相示之。僧問潭州鹿苑和尚："餘國作佛，還有異名也無?" 鹿苑和尚作此○相示之。問："如何是鹿苑一路?" 師曰："古獠舌頭問將來。"[②] 這些圓相，祇可意會，難以言傳。在今人看來，簡直莫明其妙，然而當時禪師以此"不可思議"接引學人苦參實證，其用心亦良苦。

溈仰宗在禪宗之五葉中成立最早，但到唐末後就絕傳了。雖然到了現代，虛雲承興陽詞鐸為溈仰八世，[③] 韓國有信仰圓相（○）所示法身佛的圓佛教，[④] 但也是一息尚存，微乎其微了。《人天眼目·五家要括》說："百丈派出大溈祐，香嚴仰山親得紹。南塔芭蕉清續傳，兒孫未見續其後。" 為什麼溈仰宗成立最早，數傳後却兒孫絕續？這是值得人們思考的問題。北宋契嵩說："然其盛衰者，豈法有强弱也？蓋後世相承，得人與不得人耳。"[⑤] 這是一條重要的經驗教訓。人能弘道，非道弘人。佛法之興盛在人，傳承在人，

① 《五燈會元》卷九，第 556 頁。
② 同上，《卍續藏》第 138 册第 330、336 頁。
③ 參第十四章"近代傳承"。
④ 圓佛教於 1916 年由朴重彬在全羅北道創立。參楊曾文主編《當代佛教》，東方出版社 1993 年版，第 291 頁。
⑤ 宋契嵩編：《傳法正宗記》第八，《大藏經》雲九，第 45 頁。

其盛衰决定於法門僧才的素質（當然還有社會政治、經濟、文化、習俗、外交等各種機緣，而人的因素是第一位的）。人身難得，人才難得，其言誠不誣也。

第六章　臨濟法門（一）

——臨濟宗的創立

禪宗自從南北分宗，就開始走上多頭發展的道路。安史之亂以後，唐朝國勢由盛趨衰，而禪宗則名家輩出、山頭林立，呈現出繁榮景象。宗密所撰《禪源諸詮集都序》，謂其所述禪門諸宗“殆且百家”，南侁、北秀、牛頭、石頭、荷澤、保唐、趙州，諸宗大師龍吟虎嘯、各擅勝場，禪宗由此走向鼎盛。由於社會歷史和文化傳統等多方面的原因，中晚唐以後，禪宗態勢發生了很大變化。神秀的北宗禪系，再也不見有名僧聞世，而慧能的南宗在南方得到迅猛發展，廣東、江西、湖南、浙江、福建，成為南宗禪的策源地，其中又以江西禪風最盛。百丈懷海、南泉普願、黃檗希運等等，皆不世出的大禪師。他們的門下徧佈大江南北，使慧能頓悟以新的風格播揚天下。

在後期禪宗“五家禪”中，臨濟宗風最為强勁，無論是接化學人，還是闡釋祖意，均新意迭出，不拘成規。其禪法特色，影響久遠，成為中國禪宗中波及面最大、滲透最强的宗派。臨濟禪法思想的直接源頭，可追溯至黃檗希運。

一、黃檗希運

希運，福州人，生卒年不詳，約活動於八、九世紀間。自幼於江西高安的黃檗山出家，及長，身長七尺，額間隆起如圓珠，倜儻不羈，人莫能測。先游天台，後至上都（西安），行乞時，遇一老嫗，問答之間，希運“玄門頓而蕩豁”。老嫗介紹他至江西參馬

祖道一。至南昌道一已逝，瞻禮祖塔時，遇百丈懷海，乃參之。從此，投於懷海門下。

據《古尊宿語録》卷二載，希運曾向懷海請問道一平日的機緣。懷海向他説起“竪拂”被喝、三日耳聾的一段公案：

> 我再參馬大師侍立次，大師顧繩牀角拂子。我問即此用，離此用？大師云：“汝他後開兩片皮，將何爲人？”我取拂子竪起。大師云：“即此用，離此用。”我掛拂子舊處，被大師震威一喝，我直得三日耳聾。①

其時，希運聞是語不覺吐舌。懷海説：

> “子已後莫承嗣馬大師去否？”運云：“不然。今日因師舉，得見馬祖大機大用。且不識馬祖，若嗣馬祖已後喪我兒孫。”海云：“見與師齊，減師半德，子甚有超師之作。”②

希運見地離拔時輩，頗受百丈懷海的賞識。《景德傳燈録》載有師徒二人初次見面的一段對話：

> 問曰：“從上宗乘如何指示？”百丈良久。師云：“不可教後人斷絶去也。”百丈云：“將謂汝是個人。”乃起入方丈。師隨後入云：“某甲特來。”百丈云：“若爾，則他後不得孤負吾。”③

可以看出，懷海起初對希運不甚瞭解，持保留態度，後見希運見解超邁，便寄予厚望。從日後百丈懷海對希運的評價便可看出這一點：

> 百丈一日問師：“什麽處去來？”曰：“大雄山下採菌子來。”百丈曰：“還見大蟲麽？”師便作虎聲。百丈拈斧作斫勢，師即打百丈一摑。百丈哈哈大笑便歸。上堂謂衆曰：“大雄山上有一大蟲，汝等諸人也須好看，百丈老漢今日親遭一口。”④

希運於懷海處悟得道一大機大用，並得印可。後來希運回到黄

---

① 宋賾藏主集：《古尊宿語録》，《卍續藏》第 118 册第 180 頁。
② 《古尊宿語録》。
③ 《景德傳燈録》卷九。
④ 同上。

檗山，“四方學徒，望山而趣，睹相而悟，往來海衆常千餘人。”會昌二年（842），希運被當時任鐘陵（今江西進賢縣）廉鎮的裴休迎請至鐘陵龍興寺，躲過了會昌法難。大中二年（848），裴休移鎮宛陵（今安徽宣城縣），又迎請希運至開元寺，朝夕參扣，並記録其開示法語，輯為《黄檗希運禪師傳心法要》和《宛陵録》。這是我們今天研究黄檗希運及早期臨濟思想的重要史料。裴休曾有詩贈希運：

自從大師傳心印，額有圓珠七尺身。掛錫十年棲蜀水，浮杯今日渡漳濱。一千龍象隨高步，萬里香華結勝因。擬欲師事爲弟子，不知將法付何人。①

希運云：

心如大海無邊際，口吐紅蓮養病身。自有一雙無事手，不曾祇揖等閑人。②

於此可見希運見地風骨。希運在黄檗山開張門户，説法接人，四方學徒，海衆奔湊，“自爾黄檗門風盛於江表。”大中年間，希運示化，謚號“斷際禪師”。

希運的禪學思想主要是繼承馬祖道一“即心即佛”的思想，而力倡“心即是佛”。他説：

諸佛與衆生，惟是一心，更無别法。此心無始已來，不曾生，不曾滅，不青不黄，無形無相。不屬有無，不計新舊，非長非短，非大非小，超過一切限量、名言、蹤跡、對待。當體便是，動念即乖。猶如虚空，無有邊際，不可測度。惟此一心即是佛，佛與衆生更無别異。③

自慧能起，“即心即佛”説便為天下學禪者普徧接受，成為人所共知的事實。從達摩來東土傳法，即倡導直指人心，見性成佛。將心

① 《黄檗山斷際禪師傳心法要》，《大正藏》第48卷。
② 同上。
③ 同上。

等同於佛，這是禪宗的一貫主張。希運説："達摩大師到中國，惟説一心，惟傳一法，以佛傳佛，不説餘佛，以法傳法，不説餘法。"但許多學禪者，捨本逐末，妄求佛法，希運批評説："如今學道人，不悟此心體，便於心上生心，向外求佛。"衆生著相外求，"求之轉失，使佛覓佛，將心捉心，窮劫盡形，終不可得。不知息念忘慮，佛自現前，此心即是佛，佛即是衆生。為衆生時，此心不滅，為諸佛時，此心不添，乃至六度萬行，河沙功德，本自具足，不假修添，遇緣即施，緣息即寂。"即心是佛，心外無佛。希運極力反對"向外求佛"，力戒對佛法的見聞知解，他説："古人心利，纔聞一言，便乃絶學，所以喚作絶學無為道人。今時人祇欲得多知多解，廣求文義，喚作修行，不知多知多解，翻成雍塞。"① 追求知解，不僅不能悟徹佛法，反而成為悟道之障緣。因為"此本源清淨心，常自圓明徧照。世人不悟，祇認見聞覺知為心。為見聞覺知所覆，所以不睹精明本體。"② 如此，則導致"求知見者如毛，悟道者如角。"希運認為，求知解是使人與道相隔絶的主要原因，所謂"祇怕一念有，即與道隔矣"。世人妄以世智辯聰來知解佛理，不曾想，佛之真諦恰恰被淹没於知解見聞之中。所以希運説："我此禪宗，從上相承以來，不曾教人求知求解。"③ 即使有時教人"學道"，也祇是一種"接引之詞"。道不屬修，佛不可覓，情存學解，便成迷道。希運繼承道一、懷海之説，視一切語言文字、分辯知解為障道之緣，"所以佛出世來，執除糞器，蠲除戲論之糞，祇教你除却從來學心見心。"並告誡隨其學法的裴休説："若形紙墨，何有吾宗！"④

既然"即心是佛"，那麽應如何來體認這顆心呢？如何來見道呢？希運提出了"無心是道"的主張，他認為"即心是佛，無心是

① 《傳心法要》，《古尊宿語録》卷二。
② 同上。
③ 同上。
④ 《宛陵録》，《古尊宿語録》卷三。

道。但無生心動念、有無、長短、彼我、能所等心，心本是佛，佛本是心。"[①] 心體淨明，猶如虛空，具足一切功德，不假修添，所以，"舉心動念，即乖法體"，在此意義上，馬祖道一從否定的角度提出了"非心非佛"說，而希運在這裏則以"無心"來取代。道一在否定之後提出了"平常心是道"說，而希運則不再另立"平常心"，直接指出"無心是道"，這就指出了修行實踐中的途徑和方法。希運說："但直下無心，本體自現，如大日輪昇於虛空，徧照十方更無障礙。"希運以"無心"為綱要，反復强調"無念"、"無求"，以證佛果，這又回歸於《壇經》揚倡的"以無念為宗"的法門。"萬法惟心，心亦不可得"，因此，不可將心更求於心。若以心求心，以佛求佛，無異於頭上安頭，角上安角。所以希運認為"不如當下無心，便是本法"，"惟直下頓了自心本來是佛，無一法可得，無一行可修，此是無上道，此是真如佛"。[②] 無心可用，無道可修，學道者"但能無心，便是究竟。學道人若不直下無心，纍劫修行終不成道，被三乘功行拘繫，不得解脫"。[③] 希運認為，悟道無須通過外在的修習工夫，而祇是人與道之間的"默契"。他說："學道人直下無心，默契而已。"這便是無為法門，能悟得此法門者，被稱為"無心道人"、"無為道人"。希運十分推崇達到這一境界的"自在人"，他說：

> 供養十方諸佛，不如供養一個無心道人。何故？無心者，無一切心也。如如之體，內如木石，不動不搖，外如虛空，不塞不礙。[④]

希運特別强調在實際生活中"無心"的運用，他說："終日吃飯，未曾咬著一粒米；終日行，未曾踏着一片地。與麼時，無人我等

---

① 《宛陵錄》，《古尊宿語錄》卷三。
② 同上。
③ 《傳心法要》。
④ 同上。

相，終日不離一切事，不被諸境惑，方名自在人。"[①] 認為祇要在一切時中行住坐卧，但學無心，不起分別，不著一相一物，亦無依倚，亦無住著，方名解脱。他説："學道人，若欲得成佛，一切佛法總不用學。惟學無求無著，無求即心不生，無著即心不滅，不生不滅即是佛。"[②]

希運將"即心是佛"與"無心是道"結合起來構成其完整的禪學思想，這一思想直接貫徹了早期禪學《楞伽經》中的如來藏思想，即認為佛性"人皆有之，蠢動含靈與諸佛菩薩，一體不異。"圓滿具足，更無所欠。大道平等，含生同一真性，但要識此本性，還須直下無心。如來藏思想與無心學説的結合，便是希運的"空如來藏"説。他説："從前所有一切解處，盡須並却令空，更無分別，即是空如來藏。""道場者，祇是不起諸見，悟法本空，唤作空如來藏。"[③] 希運這一"空如來藏"説的提出，不僅使他的禪不致落於虚空，而保持自然直下任用的風格，也避免墮入"斷滅空"的境地。他主張"心境雙忘"，而以"忘心"為根本。"忘境猶易，忘心至難"，而"愚人除事不除心，智者除心不除事"。這是希運"空如來藏"的核心内容。在這一思想中，希運特别發揮了"靈性不滅"和"本無所有"的觀念。他曾指導凡人臨終前的觀法：

> 但觀五蘊空，四大無我，真心無相，不去不來。生時性亦不來，死時性亦不去，湛然圓寂，心境一如，但能如是直下頓了，不爲三世所拘繫，便是出世人也。[④]

心之本體，覺性靈明，是永恒的本真，其餘四大、五蘊、三界六道，皆為其起心動念之産物，故虚幻不實。正是在强調空無一切的情況下，希運講了祇有在惠昕以後的《壇經》中纔出現的一些言論。如慧能在大庾嶺上對追趕他的惠明説："不思善，不思惡，正

① 《宛陵録》
② 《傳心法要》。
③ 《宛陵録》
④ 《傳心法要》。

當與麽時，還我明上座父母未生時面目來!”惠明於言下頓悟，禮拜云：“如人飲水，冷暖自知。”① 又如將慧能之得法偈記為“本來無一物，何處有塵埃?”這都表明希運禪學思想的創新和發展，並未一味地去簡單承襲道一、懷海的禪法。《宛陵録》中記載了希運關於禪的意境的描述：

> 語默動静，一切聲色盡是佛事，何處覓佛? 不可更頭上安頭，嘴上加嘴。但莫生異也。山是山，水是水，僧是僧，俗是俗；山河大地，日月星辰，總不出汝心。三千世界，都是汝自己，何處有許多般。心外無法，滿目青山，虚空世界，皎皎地無絲髮許與汝作見解。②

一切聲色盡是佛事，若學道者不即不離，不住不著，縱横自在，那麽，行住坐卧，語默動静，皆為道場。

臨濟宗風峻烈，希運於此亦開啟良多。他見地高拔時輩，自恃甚高，傲岸獨立，雄視天下禪師，曾言：“大唐國内無禪師”，語燦四海。仰山慧寂曾評其禪法為“黄檗有陷虎之機”，因為希運之禪特别强調上乘根基的頓悟，他的禪門並不向中下根機者開啟。他常對門下説：“若會即便會，若不會即散去。”有人問“如何是西來意”，“師便打，自餘施設，皆被上機，中下之流莫窺涯涘。”在接化學人方面，他完全承接由馬祖發端的喝、打等手段。上堂示衆云：“汝等諸人，……盡是吃酒糟漢，憑麽行脚，取笑於人。但見八百一千人處便去，不可祇圖熱鬧也。”③ 臨濟禪創立者義玄當年更衣游方，首參希運。《景德傳燈録》中記載義玄在希運處得法的經過：

> 初在黄檗，隨衆參侍。時堂中第一座勉令問話，師乃問：如何是祖師西來意? 黄檗便打。如是三問，三遭打。④

---

① 《傳心法要》。
② 《宛陵録》。
③ 同上。
④ 《景德傳燈録》卷十二。

在此機鋒棒喝間，希運已將心法傳與義玄，並預示義玄將來必為禪門領袖，云："吾宗到汝，大興於世。"又云："子將但去，已後坐斷天下人舌頭在。"日後的義玄開創臨濟禪完全繼承了希運的門風。《臨濟録》載：

> 僧問："如何是佛法大意?"師豎起拂子，僧便喝，師便打。又僧問："如何是佛法大意?"師亦豎起拂子。僧便喝，師亦喝。僧擬議，師便打。①

真正是棒喝交施。義玄自述也説："我在黄檗處，三度發問，三度被打。"臨濟宗卷舒擒縱、殺活自在的宗風是與希運分不開的。

希運是由洪州禪向臨濟禪發展過度的關鍵人物，他承接了馬祖道一的法統，據《仰山慧寂禪師語録》載，溈山曾問仰山云："馬祖出八十四人善知識，幾人得大機，幾人得大用?"仰山答曰："百丈得大機，黄檗得大用，餘者盡是唱導之師。"② 希運在中國禪宗史上的地位不僅在於他是洪州禪的繼承者，更重要的是他的禪法直接影響了臨濟禪的形成，是臨濟法門的先驅者。《人天眼目》卷一載，日後義玄初至河北住院，便公開宣稱："我欲於此建立黄檗宗旨。"希運這一承前啟後的歷史影響奠定了他在禪學史上的地位。這也是我們將他放入臨濟宗體系中分析的原因。

裴休曾師事希運多年，他在《傳心法要》序中，曾對希運的禪法作過總結性的評價：

> 獨佩最上乘，離文字之印，惟傳一心，更無别法，心體亦空，萬緣俱寂。如大日輪昇虚空中，光明照耀，淨無纖埃。證之者無新舊、無淺深；説之者不立義解，不立宗主，不開户牖。直下便是，運念即乖，然後爲本佛。故其言簡，其理真，其道峻，其行孤。③

---

① 《臨濟録》，《大正藏》第四十七卷。
② 《仰山慧寂禪師語録》，《大正藏》第四十七卷。
③ 《傳心法要》。

此可謂相濡以沫之論斷。

二、義玄禪風

習禪於江南、弘法於河北、開一代禪風的義玄禪師，是衆禪師中的翹楚。[①] 義玄（787－866）[②] 俗姓邢，曹州（今山東菏澤）南華人。約生於唐貞元三年（787），卒於唐咸通七年（866），謚稱慧照禪師。《臨濟録》及《臨濟慧照禪師塔記》等記載，義玄落髮受具後，曾先居講肆，“精究毗尼，博賾經論”，對大小乘教法，均下過一番功夫。晚年，義玄曾向弟子講述自己的證悟經驗：“道流！出家兒且要學道，祇如山僧往日曾向毗尼中留心數十年，亦曾於經論尋討後，方知是濟世藥表顯之説。遂乃一時拋却，即訪道參禪，後遇大善知識，方乃道眼分明，始識得天下老和尚，知其邪正。”[③] 由此可以看出，義玄確曾深入藏海，並於教門有深厚根基，所以他由教入禪、開悟證道以後，能够機辨縱横、拈來即是，博採衆家之長，而成臨濟一家之風範。

義玄上面所説的“大善知識”，首先是其開悟師黄檗希運和高安大愚禪師。

希運遠紹六祖“即心即佛”之旨，認為衆生心體本寂，祇因人們“舉心動念”，乖離法體，而與道隔。若能够“息念忘慮，佛自現前”。由此，希運認為悟道實則為悟心，而悟心是一個直下頓了、不假修為的過程。故希運反對“向外求佛”，尤其是反對“廣求知見”、“惟認見聞覺知”的主張和修持方法。在他看來，“今時人祇欲得多知多解，廣求文義，喚作修行。不知多知多解，翻成壅塞”。[④] 希運的這些思想，對義玄禪師産生了直接的影響。

---

① 參附録一臨濟宗法脈（一）至（續一）。
② 據明復：《中國佛學人名辭典》，中華書局 1981 年版。
③ 《臨濟録》。
④ 《傳心法要》。

《臨濟録》對義玄在黄檗處的開悟因緣有生動的描述。義玄在黄檗處三年，隨衆修習，行業純一，深得首座師的讚賞。首座一次問他："曾參問也無?"義玄回答："不曾參問，不知問個什麽?"首座："汝何不去問堂頭和尚，如何是佛法大意?"義玄便去問，問聲未絶，黄檗便打。義玄不明其意，回告首座，首座告之："但更去問!"義玄又去問，黄檗又打。如此三度發問，三度被打。黄檗的施為，與其思想風格倒是一致的。他的棒打可稱"斷"棒，即通過這種看似没來由的棒擊，截斷義玄對"佛法大意"的思慮和追究，把他從向意識卜度處求佛的歧路上拉回。可惜，義玄根機未熟，未能當下醒悟，反自恨業障深重，欲辭别黄檗而遠去。黄檗未挽留他，在他辭行時，囑咐他到高安大愚禪師處。

到大愚處，大愚知道他從黄檗處來，即問："黄檗有何言句?"義玄："我三度問佛法大意，三度被打，不知我有没有過錯?"大愚云："黄檗老婆心切，祇為你能够大疑大悟，你反倒來問自己有過無過!"義玄言下大悟，云："原來黄檗佛法無多子。"意謂黄檗禪師的教法並不玄奥。不料大愚並不首肯，拽住他問："這尿牀鬼子!適來道：'有過無過?'如今却道：'黄檗佛法無多子'，你見個什麽道理? 速道! 速道!"義玄朝着大愚脅下就是三拳，大愚急忙推開他："汝師黄檗，非干我事!"①

義玄初見大愚，還在經驗思維裏打轉，並因三度被打，不解黄檗深旨，憑空增添一分煩惱，多生一重障礙。待大愚禪師明白指出，他纔醒悟到，黄檗禪師的棒打，並不是説他問的問題本身有錯，而是他問詢本身就錯了。問"如何是佛法大意"，説明他還没走上"悟心"的正路，還期望在思維意識的層面，解决佛教的根本問題。大愚指點義玄，被打的理由不在"所問"，而在"問"本身。義玄這纔悟出，悟不在言，不在見聞知解。"佛法大意"是問不出，也答不出的。大愚為進一步勘驗義玄，逼他講出所悟的道理，義玄

① 《臨濟録》。

以脅下三拳，示意大愚，無道可思，無理可道。

關於高安大愚禪師的資料很少，根據這則公案可推知，他是一位有道高僧，並很受當時禪林推重。其境界不在黃檗之下，但其禪風不似黃檗峻急猛烈，表現出循循善誘、超然大度的長者風範。義玄也在兩位前輩的接引下，終於走出了知解葛藤，領略到禪的大機大用。後來溈山靈祐曾問仰山慧寂："臨濟當時得大愚力？得黃檗力？"仰山云："非但騎虎頭，亦能把虎尾。"舉要言之，黃檗當頭三棒，斷其妄執妄想，婆心急切；大愚脅受三拳，開其靈竅本心，誨導恩深。當初南泉普願為首座時，曾私下告黃檗云："此後生以後必成參天大樹，為天下人作蔭凉。"① 依義玄的資稟根機，如果他一直追隨黃檗，亦可為一方化主，假以時日，日後成為江南禪林領袖亦未可知。但義玄沒有留在南方，而是決意北上，在南禪傳統薄弱之地弘化。臨行，黃檗問："什麼處去？"義玄答云："不是河南，便是河北。"黃檗喚侍者："將百丈先師禪板、幾案來！"義玄則云："侍者將火來！"其實，以衣鉢相傳承的傳法舊習到慧能已告中止，慧能南禪講求以心傳心，以心印心。既是以心印心，衣鉢何用？衣鉢既廢，禪板、幾案何用？何如付之一炬來得乾淨痛快。義玄此舉，大有丹霞燒佛、南泉殺猫之氣魄。後來溈山問仰山：臨濟是否辜負了黃檗，仰山斷然云："不然"。② 黃檗於義玄有親傳親授之恩，然知恩報恩，非泥著師法，以傳衣鉢為能事，而是要使衆生開示悟入佛之知見。《楞嚴經》云："將此深心奉塵刹，是則名為報佛恩。"

（一）無位真人

義玄上堂云："赤肉團上有一無位真人，常從汝等諸人面門出入，未證據者看看！"時有僧出問："如何是無位真人？"師下禪牀把住云："道！道！"其僧擬議，師拖開云："無位真人是什麼？乾

① 《臨濟録》。
② 同上。

屎橛。”便歸方丈。①

“真人”本是道家的稱謂，指存養本性修成正果的人②。這裏義玄所講的真人則是佛家的稱謂，指與人的肉身相對稱的人的法身和報化身。此無位真人就果位而言，指超越凡聖、迷悟、上下、貴賤等分別，而無所窒礙、自在解脱者。達此境界，即不墮於菩薩四十二位、五十二位等品位，故稱無位真人。此真人就因位而言，則指人的“本心”，此本心湛然常寂，應變無方。義玄把它形容為心光：

> 你一念心上清淨光，是你屋裏“法身佛”；你一念心上無差別光，是你屋裏“報身佛”；你一念心上無差別光，是你屋裏“化身佛”。③

此清淨、無分別、無差別之心光，亦即清淨法身。此法身佛性是諸佛之母、萬法之本源，證得此清淨法身，即與諸佛無別。

義玄又云：

> 道流！心法無形，通貫十方。在眼曰“見”，在耳曰“聞”，在鼻曰“嗅香”，在口“談論”，在手“執捉”，在足“運奔”。

也就是說此本心或法身並不離人的肉身、色身，而是與人的報身相即不離。在這個意義上無位真人又可理解為此“真人”無時不在、無處不在，没有固定方所和位置。

因位的無位真人與果位的無位真人，在義玄看來是一體無別的，它們分別代表“本心”的體和用。用義玄的話說：“你一念心上清淨光是你屋裏‘法身佛’……”。衆生若反觀自照，明心見性，即有般若放光，修成法性身、果報身與應化身。

此無位真人常從人面門出入，但衆生祇為情生智隔，想變體殊，故日用而不知。如果能息心止念，此本心自然顯露，無位真人

---

① 《臨濟録》。

② 《莊子·大宗師》：“且有真人而後有真知。何謂真人，古之真人，不逆寡，不雄成，不謨士。”

③ 《臨濟録》。

自然作主。祇是未有修行功夫和斬斷一切煩惱魔障的定力，未足以掃除妄念浮雲。正如那位學僧驟聞無位真人之名，即疑惑頓生，並欲從思維理路上去尋個究竟，其遭義玄一聲斷喝，亦是自然的了。

（二）無依道人

那種與“本心”佛性相冥符的境界是什麼樣的境界呢？義玄繼承了黃檗希運之説，標出“無心”二字。無心在義玄這裏意味着破除一切執著，隨緣任運，不受任何外境的束縛與阻礙。義玄云：

> “夫如佛六通者不然。入色界不被色惑，入聲界不被聲惑，入香界不被香惑，入味界不被味惑，入觸界不被觸惑，入法界不被法惑。所以達六種色、聲、香、味、觸、法，皆是空相，不能繫縛。此無依道人，雖是五蘊漏質，便是地行神通。”①

三界惟心，萬法惟識，一切違逆境界皆夢幻空華，無由把捉。如果能够觀照五蘊皆空，諸法無相，即能以無分別心入一切境，應物現形，如水中月，不沾不滯。這種境界就是無依道人的境界。

無依道人，本是道家推崇的得道者，這樣的得道者，能够擺脱一切外在的束縛，任運消遥，甚至能够入火不燒、入水不溺，迥然獨脱，不受物拘。義玄借用這一稱謂來指稱達到無心境界的禪者。進入這一境界，則能轉得四大色身而不受色身質礙。不僅能够“入火不燒，入水不溺”，而且能够“入三途地獄如游園觀，入餓鬼畜生而不受報”。如果能够做到隨處作主，則一切凡聖境界皆是清淨無染，參禪打坐亦得，着衣吃飯亦得，所以説：“夫如真實道人，並不取佛，不取菩薩羅漢，不取三界殊勝。”②

（三）辨佛辨魔

真正的無依道人或無位真人，是見地、修行和行願皆臻圓滿之境者，惟佛纔堪稱真正道人。衆生業障深重，忘失本性，故煩惱無盡，常淪六趣苦海。要從苦海脱身，必須走修證之途，從見地、修

---

① 《臨濟録》。
② 同上。

行和行願三方面，精進不息。

義玄特別强調有“真正見解”，所謂真正見解，即見諸法空相，皆無實法。義玄指出，要超脱生死，獲自在解脱，必須識得本無一物，四大皆空，如此纔能不被地、水、火、風所轉，不被生、住、異、滅所逼。要證得世間法空，首先要破無明貪愛，而破無明貪愛，又要識取四種無相境。

你一念心疑，被地來礙；你一念心愛，被水來溺；你一念心瞋，被火來燒；你一念心喜，被風來飄。①

如果辨得貪瞋癡愛，皆無明造作，地水火風，如夢幻泡影，即不被境轉而能轉境。

修道人將財色名利等世間法看空較易，而要打破出世間法的罣礙則較難。許多人將佛、道、法視為心外之物，將凡聖判為二途，馳心妄求，以求成就。豈不知離心而求，愈求愈遠。因為，“佛者，心清淨是；法者，心光明是；道者，處處無礙淨光是。三即一，皆是空名，而無實有”。

為徹底破除學人對世出世法的執著，義玄也拈出毀佛毀祖的手段。

道流！你若道佛是究竟，緣什麽八十年後，向拘尸羅城雙林樹間側卧而死去。佛今何在？明知與我生死不別。

道流！莫將佛爲究竟，我見猶如厠孔。菩薩、羅漢，盡是枷鎖，縛人的物。

十地諸心，猶如客作兒；等妙二覺，擔枷鎖漢；羅漢、辟支，猶如厠穢；菩提涅槃，如繫驢橛。②

不過義玄毀佛毀祖，祇是破除學人對佛祖的妄認執著而施的方便，並非讓人否認凡聖、佛魔的差别。“夫出家者，須辨得平常真正見解，辨佛、辨魔，辨真、辨偽，辨凡、辨聖。若如是解，得名

① 《臨濟録》。
② 同上。

真出家”。義玄的教法，决不同於後世禪宗末流的亂罵一氣。

（四）無修而修

論及修行，義玄强調不修而修。所謂“不修”，是相對於傳統的修習途徑和修行方法而言的。因為心外無法，祇須於心上認明即可，勿須向外馳求。而通常意義上的修證，則捨本逐末，於虛幻影子中誤却一生。義玄云：

> 你諸方齊道“有修有證”，莫錯！設有修得者，皆是生死業。你言“萬度萬行齊修”，我見皆是造業。求佛求法，即是造地獄業。求菩薩亦是造業，看經看教亦是造業。

慧能於《壇經》中云：“不識本心，求學無益，”將心識為用功的根本處。義玄進一步發揮了這一觀點。通常人有修有證，皆為捨無明妄念，出離三界苦海。義玄直接指出，三界並不離衆生心念。“你一念心貪是欲界，你一念心瞋是色界，你一念心癡是無色界”。[①] 所以出離三界並不是離心念而求諸法，而是息心歇念，回歸本心。“你一念心歇得處，喚作‘菩提樹’；你一念心不能歇得處，喚作‘無明樹’。”“你若歇得，便是清淨身界”。

修行的起點是持戒，由戒生定，由定發慧，是佛教通常的修行次第。而戒分止持和作持，止持戒，即諸惡莫作。佛教所禁絶的諸種惡行中，最不可寬宥的是五逆罪：殺父、殺母、出佛身血、破和合僧，焚燒經像。犯此五罪，下世要墮五間地獄而受業報，故此五逆罪又稱五無間業。

義玄為標明禪宗修行的特異處，出語驚人：“大德！造五無間業，方得解脱！”[②] 不過他對此五無間業做了新的解釋。“無明是父，貪愛為母”。所謂殺父、殺母，即惟見諸法空相，處處無著，滅無明貪愛。所謂出佛身血，則指於清淨法界不生染著；破和合僧，指破煩惱結使。而“焚燒經像”，則指證見因緣空、心空、法

---

① 《臨濟録》。
② 同上。

空，斷除一切繫縛依傍。《維摩經》云："若菩薩行於非道，是謂通達佛道。"所謂"非道"，指背離戒律。其實證道菩薩違背正道祇是表相，其内在精神依然與佛法相應。

（五）四賓主

義玄一向認為禪人的開悟，非由師悟，而是自性自度，自悟本心。所以當有人問："師唱誰家曲，宗風嗣阿誰?"義玄祇答："我在黄檗處，三度發問，三度被打。"因為人人本心具足一切智慧功德，祇為妄念遮蔽而沉淪無明。故禪師的作用，祇在為衆人解沾去縛，掃除一切精神的依傍和影像。"莫錯！我且不取你解經解論，我亦不取你國王大臣，我亦不取你辨似懸沙，我亦不取你聰明智慧，惟要你真正見解"。[①] 在禪師面前，一切與本心無交涉的物象都是障道的根本，禪師的一切作略，都祇是幫學人從内外迷執中解脱出來，作一真正自由人。

禪師接引學人，最講求心心相印、因緣相契。但常常是高明的禪師未必就一定碰上高明的學僧，反之亦是，根機好的學僧也未必能遇到道行高深的禪師。義玄具體分析了參禪者（賓）與接引者（主）之間複雜的情況：（1）賓看主，比如來參者隨手拿起一個石子，大喝一聲，意思是我有許多縛累，請師為我解脱。而居上座者不明其意，裝模作樣，解説一番。此是賓的見地勝過主，稱為客看主。（2）主看賓，仍如上例，如果是有道禪師，並不主動置一辭，而是隨學人問處即奪却。學人若被奪，若抓住不放，則稱主看客。（3）主看主，指師生相互激發、相互解脱。如學人舉出一清浄境，善知識識得此境不可守，用機鋒轉語把它拋向一邊，而學人識得善知識用意，欣然折服。（4）賓看賓，同上例，如果學人着相着境而來，所謂的善知識不識其病，再用一番玄言玄語來搪塞支應，學人亦不能辨，帶着虚幻的滿足而去，稱為賓看賓。義玄形容為一"披

① 《臨濟録》。

枷帶鎖”人來，禪師再加一重枷鎖。①

義玄立四賓主，同樣是警策學人不可執守師法言教。他最鄙視於古人言句下求解脱，或於禪師機境下尋活路的學人。他苦口婆心開示衆生，就是為了讓衆生回光返照，認取自家本來面目，不為一切外境所轉移。無奈衆生總愛從實處着眼，而難得於虚處踏脚。師僧處認個心外無法，就去壁坐觀静，死守一不動清浄境。豈不知外境皆幻，内境亦不可守。若無觀一切法空的見地在，則修静静不静，觀空空亦不空。

（六）四料簡

四料簡，亦作“四料揀”，是臨濟又一重要門庭施設。“料”，謂度量；“簡”，簡别。四料簡，就是四種簡别的方法，即按照學人不同“根器”和接受佛教教義的不同程度，所採取的不同教授方法。意在破除我、法二執。義玄禪師説：“我有時奪人不奪境，有時奪境不奪人，有時人境俱奪，有時人境俱不奪。”② “奪人”，指破除、擯棄“我執”。所謂“我執”，即是對“我”的執着。佛教以為，“我”祇是因緣和合的假象，並無真性實體；世人執着於“我”，以為是有主宰的、實在的自體，便産生種種謬誤和煩惱。“奪境”，指擯棄、剥奪“法執”。“法執”即對“法”的執着。“法”即一切事物和現象，佛教以為，“法”無自性，處於刹那生滅變化之中；世人執着於“法”，予以虚妄分别，從而妨礙對真如的悟解和體驗。“奪人不奪境”，是針對我見重的人，破除對人我見的執着；“奪境不奪人”，是針對法執重的人，破除以法為實有的觀點；“人境俱奪”，是針對我執和法執都重的人，二者都須破；“人境俱不奪”，對於人我、法我均無執着的人，二者都不須破。

（七）四照用

義玄禪師示衆云：“我有時先照後用，有時先用後照，有時照

---

① 《臨濟録》。

② 《人天眼目》卷一。

用同時，有時照用不同時。先照後用有人在；先用後照有法在；照用同時，驅耕夫之牛，奪飢人之食，敲骨取髓，痛下針錐；照用不同時，有問有答，立賓立主，合水和泥，應機接物。"① 所謂"照"，觀照，指對客體的認識；"用"，功用，指對主體的認識。根據參禪者對主、客體的不同認識所採取的不同教授方法，總的在"破除"那種視主體和客體均為實有的世俗觀點。"先照後用"，針對"法執"重者，先破除以客體為實有的觀點；"先用後照"，針對"我執"重者，先破除以主體為實有的觀點；"照用同時"，針對我、法二執均重者，同時都破除；"照用不同時"，對於我法二執均已破除者，即可運用自若，應機接物。

義玄禪師一整套接化學人的手段，因人而異，分別對待，這種"兵來將擋，水來土掩"的靈活方法，的確體現了"臨濟將軍"的風度。此宗日後的法運流長，是與義玄禪師倡導的這一隨緣自在、天機活潑的禪風分不開的。

三、延沼傳承

風穴延沼（896～973），俗姓劉，浙江餘杭人。少年即懷出世之志，剃髮受具後，"游講肆，玩《法華玄義》，修止觀定慧"，可見於教門義學下過一番功夫。但自覺大事未了，未能發明心地，遂各處參學，先謁越州鏡清怤禪師，但機緣不契。復北游襄州至華嚴禪師處，結識南院慧顒的弟子守廓，於臨濟三玄三要之旨，有所契悟。在守廓鼓動下，又親去參訪南院，一見之下，機緣頗契。

（延沼）問曰："入門須辨主，端的請師分。"南院左拊其膝，風穴便喝；南院右拊其膝，風穴亦喝。南院曰："左邊一拍且止，右邊一拍作麼生？"風穴曰："瞎。"南院反取拄杖，風穴笑曰："盲伽瞎棒，倒奪打和尚去。"南院倚拄杖曰："今日被黃

① 《五燈會元》卷十一。

面浙子純置。"①

這段公案是南院勘驗風穴對臨濟宗風的體認。風穴不管南院如何舉措，總應之以喝，説明他識得"臨濟喝"的宗風。但臨濟喝，意在喝斷學人的虚思妄想，截斷學人的日常理路，從而反求諸事，於自家命根處去認取，故"喝"是手段，而非標的。南院的發問，實際上是一"陷井"，這一問題不是没答案，而是不能答，因為一涉理路去尋求答案，即辜負臨濟一喝的用心，走向臨濟禪的反面。故風穴答以"瞎"，意為未看到南院的舉止，從而根本否定了南院的問題本身。南院佯裝發怒，欲再勘驗其定力，豈料風穴不為所瞞，一番笑談，使南院領略了其機辨縱横之風采。

從此，風穴執弟子禮，"從容承稟，日聞智證"。依止六年，盡得臨濟玄要。後唐長興二年（931）辭南院至汝州，復興風穴舊寺，由於風穴道望隆盛，故"法席冠天下，學者自遠而至"。宋開寶六年（973）八月圓寂，臨終有偈曰："道在乘時須濟物，遠方來慕自騰騰；他年有叟情相似，日日香煙夜夜燈。"表現出慈悲濟世、化導天下的禪者情懷。

臨濟義玄的嫡傳弟子三聖、大覺未留下著述，傳法弟子興化存獎及再傳弟子南院慧顒也少有語句傳世，這使我們難見臨濟宗初傳期思想嬗變的軌跡。但從南院傳法風穴的機緣語句看，最初幾世的傳人是竭力維護臨濟宗風之純正的。

南院問風穴："汝道四種料簡語，料簡何法?"風穴對曰："凡語不滯凡情即墮聖解，學者大病，先聖哀之，爲施方便，如楔出楔。"②

禪者忌諱以言談禪，因為禪原本是超言絶相，需要行者親自去體證的。但臨濟義玄確實又有"三句"、"三玄"、"三要"、"四賓主"、"四料簡"的説法。該如何看待言詞語句與禪的關係，如何看

① 《景德傳燈録》卷十三。
② 《風穴禪師語録》。

待臨濟祖師的“四料簡”等語呢？這實際上還是南院對風穴禪學見地的勘驗。風穴以“如楔出楔”來形容禪師的方便說法，十分恰當。因為一切機緣語句本身都無實義，如指月之指，惟藉言而明心，緣語而入道，言語纔顯出其真實的意義，恰如指非月，但可順指而見月。待有所悟入之後，就不可耽著這些言詞語句，貽誤向上一途的精進。以風穴的說法，“設使言前薦得，猶為滯殼迷封；句下精通，未免觸途狂見”。即使不落於凡情，也會墮入聖解，誤入歧途，忘却本份。

（南院）曰：“如何是奪人不奪境？”（風穴）曰：“新出紅爐金彈子，牀破關梨鐵面門。”又問：“如何是奪境不奪人？”曰：“葛草乍分頭腦裂，亂雲初綻影猶存”又問：“如何是人境俱奪？”曰：“躡足進前須急急，促鞭當鞅莫遲遲。”又問：“如何是人境俱不奪？”曰：“常憶江南三月裏，鷓鴣啼處百花香。”①

臨濟四料簡，前面我們已提到，它是臨濟勘驗接引學人的手段。要勘驗學人，首先要求禪師別具隻眼，明瞭學人修學所達到的境界。實際上四料簡亦可以作境界會。“奪人不奪境”指已破本參，有所入處，悟得身心無非四大和合而成，無有實體，此即無我的境界；“奪境不奪人”，指踏初關後，不住光明澄徹境界，不於死水中做活計，力求百尺竿頭，更進一步，再求個出處，此時須否定已證之境而存精進之意志——我；“人境俱奪”，此時禪功證德俱臻上乘，可以獅子舉步，無所畏懼，龍象出没，天下橫行，火裏紅蓮，湯鑊中行，色空無礙，得大自在，此種境界或稱透重關，或稱得個用處；“人境俱不奪”，則功夫入於化境，無明執著自然消落，一切修為自然了辦，家即途，照即用，體斯用斯，主斯賓斯，無一物非我身，無一物是我己，此即了處。

風穴以詩作答，對四種境界的體證和描述頗中肯綮，的確非深入正定、大死大活之過來人不能言。“篷破闍梨鐵面門”所示破

① 《風穴禪師語録》。

“我執”之艱難，“亂雲初綻影猶存”所標光明境界中自主“我”之依稀，“促鞭當鞅莫遲遲”所指由體達用之急切，“鷓鴣啼處百花香”所顯了無罣礙、自然透脱之平淡，皆大有過人處。南院感嘆，“汝乘願力，來荷大法，非偶然也”。

為進一步勘驗風穴，南院又舉出臨濟祖師臨終時的公案。據《臨濟録》載，臨濟臨遷化，上堂云：“吾滅後，不得滅却吾正法眼藏！”三聖出云：“爭敢滅却和尚正法眼藏！”臨濟云：“以後有人問你，問他道什麽？”三聖便喝，臨濟云：“誰知吾正法眼藏，向這瞎驢邊滅却！”① 禪是活法而非死法，若泥守師法，於末端皮相處會取，甚或拿着雞毛當令箭，虚張聲勢，欺瞞天下，祇會滅却師法，敗壞宗風，與宗門的旨全不相干。三聖之遭痛斥，在臨濟門下實屬自然。南院舉此公案問風穴：“渠（指臨濟）平生如獅子，見即殺人，及其將師，何故屈膝妥尾如此？”風穴對曰：“密付將終，全主即滅。”② 意即靠秘密付囑來傳禪法，預示着禪法將終止，而泥守師法不知機變，則意味着禪法的滅亡。風穴由此主張參學之人，直須臨機大用，境遇現前，不必自拘於小節，掃却一切凡聖見解，祇依自家本分縱言便可，如獅子一吼，壁立千仞，誰敢正眼覷着！

從以上風穴的機緣語句看，其禪風直追臨濟義玄，全體大用，機辨無方，氣勢雄邁，獨步一時。

禪師接人講究以心傳心，師徒啐啄同時、靈犀相通，纔稱得因緣相契。故禪林訪得具眼禪師不易，而禪師得一真正學人更難。黄檗感嘆“有禪無師”，而更多的禪師則感嘆求法者多如牛毛，而得道者稀如麟角。風穴上堂曰：“閻梨與老僧亦能悟却天下人，亦能瞎却天下人。欲識閻梨麽？拊其左膝，曰這裏是；欲識老僧麽？拊其右膝，曰這裏是。”③ 亦是告誡徒衆莫依他作解，妄生分别執著。

---

① 《臨濟録》。
② 同上。
③ 《風穴禪師語録》。

祇可惜“於時莫有善其機者”，聖賢寂寞，自古已然，祇是奈臨濟宗風何？仰山慧寂說：“臨濟一宗，至風而止。”而此時首山省念禪師出，繼宗傳法，承風接響，臨濟氣運，非大仰一言能定也。

四、省念承風接響

首山省念（926～993），俗姓狄，山東萊州人，少即出家，“為人簡重，有情識，專修頭陀行，誦《法華經》，叢林畏敬之，自以為念法華。”頭陀，梵語 dhūta 之音譯，去除塵垢煩惱意。頭陀行，指為修煉身心，消除對世間的執著而自苦身心的種種艱苦之行，如避世獨居、常行乞食、著弊衲衣、常坐不卧等等。欲得禪功證量，首先培養出離心，從凡塵俗愛網中解脱出來。頭陀行不特使省念道心堅固，而且一番磨煉，培基固本，使其悟入宗乘、承紹宗統成為可能。而對古來流傳最廣的《法華經》的研習，更使其深入佛陀一乘法海，獲得開悟所不可或缺的真實見地。不過六祖慧能曾云：“心迷《法華》轉，心悟轉《法華》”，單純誦《法華》，並不决定一個人必然有所悟入，心地未明，為《法華》所迷却也未可知，故省念之證量還有待勘驗。

《古尊宿語録》對風穴勘辨首山事記載頗詳：

> 一日風穴見師侍立次，乃垂涕告之曰：“不幸臨濟之道，至吾將墜於地矣！”師（首山）云：“觀此一衆，豈無人邪？”穴云：“雖敏者多，見性者少”。師云：“如某者如何？”穴云：“吾望子之久，猶恐耽著此經，不能放下”，師云：“此亦可事，願聞其要。”①

於是風穴上堂時，拈舉釋尊靈山會上拈花微笑一案讓首山參。“世尊以青蓮目顧視大衆，迦葉正當與麼時，且道説個什麼”？結果首山一言未發，拂袖退堂而去。風穴讚嘆道：“念法華（首山）會

① 《古尊宿語録》。

也！”

當時有可能傳風穴法者還有真上座。在勘驗首山次日，風穴又向真上座舉同一公案，並問：“作麽生是世尊不説説？”即如何理解世尊不説而説呢，真上座答：“鵓鴿樹頭鳴”。風穴又問首山：“汝作麽生？”首山答：“動容揚古路，不墮悄然機”。[①] 結果首山得風穴印可。真上座的回答看似對題，實則仍於音聲處薦取，未若首山於“動容”處着眼。於脣吻處會，可能祇聞聲而忘心，於形色處會，纔有迦葉會心一笑。

省念得風穴印可後，泯跡韜光，起初並不為人所知，後與游方僧楚和尚一場機辨，始名振四方，“遠近學者承風而湊”。省念初住首山，後住寶安山廣教禪院，晚年終老於寶應禪院。據載禪師能預知來事，於一年前即説出自己遷化時日。臨終有偈曰：“白銀世界金色身，情與無情共一真。明閻盡時俱不照，日輪午後是全身。”

首山是臨濟嫡傳，護持臨濟家法無疑是其分内之事。但臨濟家風亦有其精髓、骨胳、皮相，祇有傳其精髓，纔能使臨濟正宗發揚光大。如果祇是襲得其皮相，正不知誤却天下多少人，遑論續法傳燈。有僧問：“師唱誰家曲？宗風嗣阿誰？”師云：“少室崖前親掌示。”[②] 我傳的是祖祖相傳的心法！若識得此心，則可與迦葉師兄分座，靈山一會，儼然未散；若不識此心，縱重生佛前，一樣墮坑落塹。

德山棒、臨濟喝，叢林皆知臨濟於黄檗會下三頓棒打而開悟，因動輒斷喝而馳名天下。但如何理解臨濟棒喝的真實意旨呢？棒、喝本身並不是禪，它們祇是外在的形式，祇有當真實的禪的精神意蕴“灌注”其間，它們纔不是僵硬的形式，而成為活潑潑的禪的精神的表現形式。這時候，“喝”纔不是盲喝亂喝，而是有明確的指向性，如臨濟所説：“有時一喝如金剛王寶劍，有時一喝如踞地金

① 《古尊宿語録》，卷八。
② 《景德傳燈録》卷十三。

毛獅子，有時一喝如探竿影草，有時一喝不作一喝用。"[①] 如果不明就裏，而去盲目模倣，把師家接引學人的方便，視作禪的精髓，則獅子嘯天，翻成野犬吠影矣。

僧云："忽遇獅子吼時如何?" 師云："一任野干鳴"，僧便喝，師云："果然"。僧又喝，師云："放你三十棒"。僧禮拜，師云："這瞎漢"。

（首山）復云："諸上座，不得盲喝亂喝，這裏尋常問你道，賓則始終賓，主則始終主，賓無二賓，主無二主，若有二賓二主，即是兩個瞎漢。"[②]

是説居於主位的師家與居於賓位的學人，都要時刻意識到自己的定位，主就是主，賓就是賓，主説主話，賓説賓話，不可淆亂。若主賓位顛倒錯亂，就説明瞎徒碰上盲師，永無開悟之日。這是針對當時叢林流弊有感而發的。許多學人拾得先師唾涕，就以具眼禪師自居，行棒行喝，時出驚人之言，看似通透，實則全無真實的意蘊。

首山復云："諸上座，佛法無多子，祇是你諸人自信不及。若也自信得去，千聖出頭，來你面前，亦無下口處"。[③] 自信，即深信我心即佛，本自具足，無有欠缺，深信自性自度，不假外求。如果自信得及，不向外馳求，而惟以了辦本分事為務，則即使釋迦現前，也可與他三十棒!

首山奉勸學人切實用功，真參實悟，不可於機緣語句中炫奇鬥勝。其《送某化主頌》云："廓然無事少人聞，任意縱橫勿記程。步步登高看前路，莫教失脚墮深坑"。讓人於向上一途勇猛精進，莫錯用功。其《偶作三頌》也表達出同樣的旨趣：

我有一機，不假修持。若人問著，便喚沙彌。

我有一著，不自棲泊。若人更問，劈口便著。

---

① 《臨濟録》。

② 《首山省念禪師語録》，《古尊宿語録》卷八，《卍續藏》第 118 册。

③ 同上。

我有一宗，勿示西東。若人擬議，別喚王公。①

其第一機，相當於臨濟的“第一句”，超言絶相，不假修持，實際上指真如之體用。此真如之體，惟證乃知，不容擬議，不涉言句。真若有人問起，正説明其功行未充，所以喚作沙彌可也。僧問：“如何是真如體?”師云：“徧乾坤”，即此真如是無限的、絶對的、超時空的存在。而人類的思維則是有限的、相對的，以有限逐無限，自有其根本障礙。其第二著，相當於臨濟“第二句”，物外縱横，不自棲泊，相當於真如之相，此亦不可落脣吻，開口便錯，有言即易著相，失其本來。其第三宗，相當於臨濟“第三句”，方便善巧，隨機説法，以有言示無言，相當於真如之用。此用是全體大用，非識得心體，洞明心地者不能發。故此宗之種種言句、種種作為，皆師法而非禪法，於此得啟悟可，視其為根本則不可。故首山寧願將禪師的機鋒作略，皆視為一場敗闕、一堆無義味語。問：“德山棒、臨濟喝，未審明得什麽邊事?”師云：“你試道看”，僧便喝。師云：“瞎”，僧又喝。師云：“這瞎漢，祇管亂喝作什麽!”②對臨濟喝，首山讓學人多於“一喝不作一喝用”處會取，莫辜負臨濟一片苦心。還有僧問：“靈丹一粒，點鐵成金；至理一言，轉凡成聖。如何是至理一言?”師云：“更舉一徧。”僧云：“當麽則退身三步。”師云：“笑破大衆口。”③首山是不承認有這樣的“至理一言”的。

值得注意的是，首山以代别的形式來表達自己的禪學見地，開臨濟宗新的接人風格。其實這種就同一問題，在前人已有回答之後，再别出心裁地給出新的回答的方式，在首山之前已很流行。如“如何是佛?”、“如何是祖師西來意?”、“萬法歸一，一歸何處?”等等，都是學人屢屢問起的問題。而“庭前柏樹子”（趙州）、“佛是

① 《首山省念禪師語録》。
② 同上。
③ 同上。

幻化身，祖是老比丘”（臨濟）等回答更是人皆共知。首山的代別，是就前人的公案，再加引申發揮，以發明公案未盡之意。“代別”是“代語”和“別語”的合稱。所謂代語，指前人所答不合意旨，代答一語；而別語，是指公案中原有答語，作者另加一句別有含義的話。如對臨濟四賓主句，風穴皆有回答，而首山則再出別語：

僧云：“如何是賓中賓?”穴云：“攢眉看白雲。”師別云：“去來長自在，不與白雲齊。”問：“如何是賓中主?”穴云：“入市雙瞳瞽。”師別云：“高聲唱繞街行。”問：“如何是主中賓?”穴云：“回鑾兩耀新”。師別云：“定國安邦賀太平。”問：“如何是主中主?”穴云：“磨礱三尺劍，待斬不平人。”師別云：“收番猛將，寸草不留。”①

另外，對臨濟“四用”、“四料簡”及“雲門三句”也各有別語。這些別語的出現是必然的，主要原因不在於前人的回答尚有發揮的餘地，而在於禪師接引學人的問答，其生命力就在於回答的新奇獨特。學人所問不外乎那麼幾類，如果重複前人的回答，不能給學人以新的刺激，就難以起到機鋒轉語驚醒學人的功用。至於這些代別是否比原有的答話更為對題，要具體分析，發明心地，示露本分者固然有之，而炫奇鬥勝，口頭滑利者亦不在少數。如上引首山對四賓主的回答，據臨濟的回答觀之，皆不高明，其“去來長自在，不與白雲齊”對“主中主”似更恰當，而“收番猛將，寸草不留”又似乎是描摹“賓中主”的情景。

但無論如何，“代別”之作為一種文體，對後世有着不小的影響。在臨濟宗內部，首山開風氣之先，後世臨濟宗人紛紛起而效尤。其弟子汾陽善昭更是將“代別”作為闡發其禪思、禪風的主要方式，從而使這種文體更趨成熟和完備。而在文苑，明清特別盛行的批點，一經批點，讓古人著作代自己立言，即變“我注六經”為“六經注我”，實際上就是這種代別的發展。

---

① 《首山省念禪師語録》。

五、汾陽善昭

汾陽善昭（947～1024），山西太原人，俗姓俞，史載“剃髮受具，杖策游方，所至少留，隨機叩發，歷參知識七十一員。”① 古來大德為求開悟，不憚艱辛、剋期求證的精神，適足為學人典範。後到首山道場，參“百丈卷席”案而開悟。

問：“百丈卷席”意旨如何？山曰：“長袖拂開全體現。”曰：“師意如何？”山曰：“象王行處絶狐蹤。”師（汾陽）言下大悟。拜起而曰：“萬古碧潭空界月，再三撈漉始應知。”②

“百丈卷席”公案是講，百丈禪師在馬祖會下為侍者時的一則公案。一日馬祖陞堂纔坐，百丈出來卷却席，馬祖便下座。百丈隨馬祖回方丈，馬祖問：“適來要舉轉因緣，你為什麼卷却簟（竹席）？”師曰：“為某甲鼻頭痛。”③ 百丈末後一句又牽涉百丈“野鴨子”公案。在百丈卷席的前一日，百丈隨馬祖行走，見一野鴨子飛過，馬祖問鴨子的聲音哪兒去了，百丈回答飛過去了，馬祖回頭就擰百丈的鼻頭。“野鴨子”公案，可以理解為不可隨聲逐響，於色聲處薦取。而百丈卷席，説明他已悟此理，以“卷席”這一看似唐突無禮之舉，告訴馬祖不必多言。再引申一步，則“法無有比、無可喻，故法身無為，不墮諸數，故云聖體無名，不可説，如實理空門難湊喻。”（百丈語）④

對百丈與馬祖的一則公案，首山以“長袖拂開全體現”來喻示百丈對真如法身的理解；以“象王行處絶狐蹤”表達自己對百丈祖師境界超邁的讚嘆，實在是很恰當的。善昭言下大悟，悟不在言，不過是他經艱苦修證，機緣成熟，經首山點化而心地洞明而已。正

① 《五燈會元》卷十一。
② 同上。
③ 《古尊宿語録》卷一。
④ 同上。

如古潭明月，雖人皆知其是空華幻影，但祇有去再三撈摝而不可把捉，纔確知為空一樣，學人也惟有真參實證，於行履處親證，纔能達至空體。善昭“萬古碧潭空界月，再三撈漉始應知”，是從實際理地中發出的真正禪語。當時會下有僧問：“昭兄你適來見個什麽道理，便與麽道?”善昭云：“正是我放身捨命處”。[①] 即在空門中找到安身立命處。

善昭於首山會下開悟後，繼續在湖南、湖北、河南等地行脚參學。隨着其道望愈來愈高，各地郡守競相邀其住持名刹大寺，善昭皆堅辭不就。首山遷化，其弟子契聰受衆人之托，前來迎請善昭。史載，契聰到善昭住處，善昭正在閉門大睡。契聰破門而入，曰：“佛法大事，靖退小節。風穴懼應讖，憂宗旨墜天。幸而有先師，先師已棄世。汝有力荷擔如來大法者，今何時？而欲安眠哉?”[②] 契聰一番慷慨激昂的話，使善昭意識到自己擔荷如來大法的責任，放棄了隱遁山林、惟求自了的心態，前往主持汾州太平寺法席。善昭高超出世，三十年跡不涉俗，足不越閾，道俗皆尊稱“汾陽禪師。”

善昭的禪學見地及接人的風格，集中體現在以下上堂語録中：

> 夫參學者，須具本分眼目。臨機別取邪正，不受人謾，不被佛祖所滯，不隨言語所轉，不被諸法所惑，不依一切神妙解會。凡有來者，盡皆勘破。何故？伊倚會解，展弄機鋒，求覓知見，問佛問祖，向上向下，自意祖意，皆可打伊。直饒一切不依，恰好點罰；萬水千山，恰好吃棒，到憑麽時，是個漢始得。[③]

汾陽上述見解，是與臨濟、首山强調“自信”、不依他解的主張一脈相承的。有僧問：“心地未安時如何?”師曰：“誰亂爾?”僧曰：“争奈這個何?”師云：“自作自受!”參禪修道是大丈夫事，明

---

① 《汾陽無德禪師語録》，《大正藏》第 47 卷。
② 同上。
③ 《汾陽無德禪師語録》。

心見性，須有大擔當，躬行實踐，以悟為期，驀直參去，纔會有自己做得主之時。至於具體的參學步驟和手段，也須通過游方徧參，從萬千法門中，找到適合自己根機的修學之路。有問："如何是學人著力處？"師云："嘉州打大象。"問："如何是學人轉身處？"師云："陜府灌鐵牛。"問："如何是學人親切處？"師云："河西弄獅子。"[①] 汾陽的回答皆屬無義味語，或者説它們都祇具有否定的意義。因為學人參學之入處出處，皆在行處而不在擬經轉語處。即便為他解釋得頭頭是道，學人功力未充，仍不能真正找到著力處、轉身處、親切處。如果接引不得法，還會使學人依藤附木，轉求轉迷。

汾陽還拈出臨濟"三玄三要"句要大衆來參。"先聖云一句語須具三玄門，一玄門須具三要，阿那個是三玄三要底句"？對此汾陽為學人分別作頌偈：

> 第一玄，法界廣無邊，森羅及萬象，總在鏡中圓；第二玄，釋尊問阿難，多聞隨事答，應器量方圓；第三玄，直出古皇前，四句百非外，閭氏問豐干。[②]

"閭氏問豐干"是一禪林典故。豐干，唐代國清寺與寒山、拾得齊名的奇僧，曾行化於京兆（長安），為太守閭丘胤治病。閭氏受豐干指引，前往天臺山訪求寒山、拾得。其時寒山、拾得正圍爐談笑，閭氏虔誠致拜，二人連聲咄叱，寒山復執閭氏手笑而言曰："豐干饒舌！"[③] 從此叢林遂有"豐干饒舌"之趣談。汾陽的偈頌表述了他對三玄的理解，第一玄指法界之本質、萬物之同根處；第二玄指應機之問答；第三玄指無明確指向之無義味語。一句具三玄，即禪師一言，可以同時具有三重信息，或直指心體，讓人命根立斷，悟却萬法一如之理；或就近取譬，隨機化導，以有言悟無言；

---

① 《汾陽無德禪師語録》。
② 同上。
③ 《景德傳燈録》卷二十七。

或一言不作一言用，雖有言而實無言，不入四句不涉百非，祇為截斷衆流，逆行反本，讓學人於“不歷僧祇劫，直出古皇前”會取。

一句具三玄，是説這三重信息涵攝於同一句話中，學人根機不同，主賓酬機對答的時節因緣不同，同一句話呈現出不同的意義。師舉三玄語曰：“汝還會三玄應時節麽？直須會取古人意旨，然後自心明去，更得通變自在，受用無窮，喚作自受用身佛。不從他教，便識得自家活計。”① 三玄可以做話頭參，不可做道理會，它祇是接引學人入門之具，而非禪機悟境本身，要得禪功證量，須透過三玄三要，“自心明去”。也就是説，明心見性的功夫，還得從實際行履中出，而不能從玄妙語句中求。故汾陽有頌曰：

三玄三要事難分，得意忘言道易親；一句明明該萬象，重陽九日菊花新。②

自臨濟首舉三玄三要，人們百般索解，聚訟紛紜。汾陽此頌可以説是結論性斷語。汾陽的意思是説，三玄三要具體指謂的是什麽，難以清楚地判定，關鍵是悟解它們蘊含的意旨，其意旨隨時節因緣之不同而各異。所以説，“一句明明該萬象”，“重陽九日菊花新”，則喻指時節因緣成熟，自有證量、自有境界。

汾陽又舉風穴“老僧與闍黎”公案，“且問諸上座，老僧與闍黎是同是別？若道是同去，上座自上座，老僧自老僧；若道是別去，又道老僧即是闍黎。若能於此明得去，一句中有三玄三要，賓主歷然，平生事辦，參尋事畢。”③ 老僧與闍黎同處，在於心體，此心在凡不減，在聖不增，一切衆生圓滿具足，無有欠缺；老僧與闍黎異處，在於根機與修行，衆生雖同具本心，但因業障煩惱而黯昧不明，正如“明月當空，祇為浮雲遮障，不得顯現”。老僧之卓異處，在於願力宏大、見地超逸、如法修行，故其心如朗月當空，

① 《汾陽無德禪師語録》。
② 同上。
③ 同上。

輝耀乾坤；而具縛凡夫則不能撥雲見月，洞明心體。如明乎此，則能於禪師一句悟得三玄，亦能理解主之所以為主，賓之所以為賓。永嘉禪師云："粉身碎骨未足酬，一句瞭然超百億"，真正透得一句三玄，自然佛法現前，擒縱自在，自利利他。

那麼除了發揮臨濟三玄三要旨趣外，汾陽有没有他自己獨特的禪法呢？汾陽上堂語有云："汾陽門下有西河獅子，當門踞坐，但有來者，即便咬殺。有何方便入得汾陽門，見得汾陽人？若見汾陽人者，堪與祖佛為師，不見汾陽人，盡是立地死漢。"① 意思是説，汾陽繼承臨濟禪風，行棒行喝，凌厲峻烈，如踞門獅子，見即撲殺。如果不是禪門老參，是難入汾陽門，窺見汾陽禪法的。

汾陽也曾從正面表達自己接引學人的風格。

僧問："如何是接初機的句？"師曰："汝是行脚僧。"曰："如何是辨衲僧的句？"師曰："西方日出卯。"曰："如何是正令行的句？"師曰："千里持來呈舊面。"曰："如何是立乾坤的句？"師曰："北俱盧州長粳米，食者無貪亦無瞋。"乃曰："將此四轉語驗天下衲僧，纔見你出來驗得了也。"②

以上稱"汾陽四句"，在叢林中十分著名。其接引初機句，皆平淡無奇，並不撥弄特殊之機法，如趙州之"吃茶去"一般，讓人於日常行止中起修，亦以此勘驗學人是否得個入處。"勘驗衲僧句"，則是出人意表、不落俗套之機鋒轉語，如"西方日出"、"掘地覓青天"等，汾陽以這些超出常見之語句，辨別衲僧之證量與境界，亦以此勘驗學人是否從思量分別的日常思維理路中解脱出來，即是否得個出處。正令行句，正令，指佛法，於禪林特指不立文字、教外別傳之禪門宗旨；行，指通行無礙。有大根器，悟得祖師大機大用之人，當能行化四方，將此佛法要旨傳佈天下。禪師以此勘驗學人是否得個用處。立乾坤句，是勘驗學人是否得個了處。習

① 《汾陽無德禪師語録》。
② 同上。

禪不是為逃世，也不是為自了。自己得受用，還應讓天下人皆得受用；自己了脱生死，也應讓衆生皆從生死苦海中解脱出來。祇有如此，纔能清除世間的貪瞋癡等煩惱，衆生的朗朗心月，纔能輝耀乾坤。

禪師的功行，不僅在於勘辨學人的根機與境界，還在於隨機施教，方便接引。不立一切法，又不廢一切法，一切法皆可為接引學人之道具。汾陽亦有接引學人所設立之三種機法，此即“汾陽三訣”：

> 上堂：汾陽有三訣，衲僧難辨別，更擬問如何，拄杖驀頭楔。有僧問：“如何是三訣?”師便打，僧禮拜。師曰：“爲汝一時領出。第一訣，接引無時節，巧語不能詮，雲綻青天月；第二訣，舒光辨賢哲，問答利生心，拔却眼中楔；第三訣，西國胡人説，濟水過新羅，北地用邠鐵。”①

三訣不是固定的三句話，而是指接引學人的三種方式和風格。第一訣是就近取譬，不計時節，以當下之境物來指示一片新天地。正如趙州之“庭前柏樹子”，“雲綻青天月”也祇是以境示人，不加別語。初學者聞此類禪語，能斷其言下薦取之歧路，而有入處的禪客，亦能不住悟境，向上進取，以達萬物一體，天地一如之至境。第二訣則是根據學人之根機，有問有答，為學人解粘去縛，抽釘撥楔，這是禪林中最流行的形式；第三訣是對已悟之禪客，不拘常則，不守死法，殺活自在，不離本分。在這種情境下，或有言或無言，或直語或韻語，或竪拂或棒喝，語默動静莫不是禪。其説也，如滔滔大江，一瀉千里；其默也，如邠鐵製刀，自在而方便。

三訣不過是汾陽對自己接引學人諸種方式的概括，其間也並無深奥秘義可言，所以他不讓學人於此思惟辨別，以免再生出一番葛藤來。後世慈明、法昌遇、東山簡等，對汾陽三訣皆有偈頌，但皆不出“六月滿天雪”、“萬里一條鐵”等似通非通落草之淡的窠臼。

---

① 《汾陽無德禪師語録》。

汾陽三訣主要是從禪師勘辨接引學人的角度而立的，禪機體現在師徒主客的問答之間，作為師家的主方有“三訣”，作為學人的客方又有什麽問禪習禪的“客訣”呢？汾陽總結了前代祖師與學人弟子請問酬答的方式，歸結出學人通常向師家提出問題的十八種方式，此即“汾陽十八問”：請益、呈解、察辨、投機、偏僻、心行、探拔、不會、擎擔、置、故問、借、實、假、審、徵、明、默。請益，指學人向師家直接請求指導之問法，如“如何是祖師西來意？”等；呈解，指學人呈示自己之見解而請求師家，但在禪宗語録中，我們見得更多的是一些提撕之問法，如“天不能蓋、地不能載時如何？”等；察辨，指學人直接提出自己的疑問而請師家勘辨，如“學人有一問在和尚處時如何？”等。這些問法在禪林中最常見，也是初入禪門的學人最愛採用的提問方式。

但一些有證量的學人則不滿足於這些平淡的問法，總要炫奇鬥勝，以種種不尋常的設問來顯示自己的悟境，並勘驗師家見地之淺深。如投機，即學人將自己的悟境照實提出請師提示；偏僻，則指學人以偏於一端之見解呈示師家，如有僧問芭蕉：“盡大地是個眼睛，乞師指示”等。又如徵問，即學人以詰難態度提出問題。明問，即學人已明瞭一事，復舉問他事。最後還有默問，學人默不作聲，惟以舉止動作表達自己的疑問。所有這些“不合常規”之問，具眼禪師皆能一眼覷破，不為所瞞。而未達本分理地者則可能如墜五里霧中，不得頭緒，這在禪林稱“主中賓”。

依臨濟四賓主的分析，師家與學人的機緣問答，有着複雜的背景。而因緣契合、心心相印則是宗門中人嚮往和追求的境界。當然，要達到這種境界，師家與學人皆須作出努力，宗門比喻為啐啄同時，像雛雞要破殼而出，母雞與殼内雛雞在蛋殼上同時用力一樣。汾陽從説法者的角度，提出師家要勘辨接引學人所應具備的十種智慧，其間也包含了對學人各方面素質的要求，此即“十智同真”。

對“十智同真”，汾陽和後世禪師皆有評唱，但多屬斷語、無

義味語，不過細加索解，亦可窺見其真實意蘊。一、同一質，指師家與學人融為一體，且各盡本分。“桑樹猪揩背，長江鴨洗背”，即喻指此意；二、同大事，指師家與學人皆對佛法大事、宗門的旨有深切體認，惟如此，纔能“一身堅密現諸塵，寂滅光中無漸次”。三、總同參，指師家有納須彌於芥子的道力，能够驅使萬物，拈來即是，令森羅萬象皆歸依佛法。汾陽云：“萬象森羅齊稽首”即此意。四、同真智，即師家具有出世間之真實智慧。古德云：“何人同此一真智，見得分明還不是”，即出世真智不同於俗世的見識和智慧，而是圓融無礙的大智慧。汾陽云：“毛吞巨海，芥納須彌”，與華嚴宗“巨細互容無礙門”相通。五、同徧普，即師家識得佛性無處不在，翠竹法身黃花般若，禾山解打鼓，無情可説法。古德云：“是什麽物同徧普，曠大劫來今日睹。一波纔動萬波隨，何異嬰兒得慈母”。六、同具足，指師家體得人人本具之佛性，古德云：“阿那個是同具足，細草含煙滿山緑。它鄉看似故鄉看，添得籬根花繞屋。”七、同得失，師家為學人解粘去縛而皆得解脱，丢棄無明煩惱，證得清淨本性。八、同生殺，禪門常講殺活自在，但這要求師家有與學人同生死的悲願，有拯人淪溺、出度苦海的無上道力。古德云：“作麽生兮同生殺，桃花紅兮李花白。今年吞却大還丹，到處相逢李八伯。”先有起死回生的“大還丹”，纔可放言同生死。九、同音吼，師家與學人皆有證量，開口即為獅子吼。橫説竪説，不離本分。十、同得入，經往復問答，師家與學人同入勝境，泯除一切分別對待，悉皆成佛。

古德對“十智同真”有頌曰：“由來十智本同真，語直心精妙入神。長憶江南三月裏，春風微動水生鱗。”師家與學人同具如來德相，本來就應該十智同具，相師相長，惟有先入後入之別，纔有一請益、一接引，纔有主賓之分。雙方若能精神氣息，潛通一脈，則靈犀一點，疑結全消，恰如“春風微動水生鱗”的境界。此時皆做得自家主宰，已没有主賓之分。

汾陽在禪宗史的貢獻，還在於首創“詰問”和“頌古”的方

式，來解説公案，接引學人。

如前所述，首山以“代别”方式，來闡發前人公案的未盡之意，“代别”遂在禪林流行開來。汾陽曾作《公案代别百則》和《詰問百則》，對他選取的古人公案，給出自己的解説。關於公案代别，汾陽指出：

室中請益，古人公案未盡善者，請以代之；語不格者，請以别之，故目之爲代别。①

“未盡善者”和“語不格者”的意思相同，都是指公案的語意未盡，需要給以“代語”或“别語”，作進一步的闡發和引申，也可以説是對公案的修正性解釋。而“詰問”，則是對歷史上一些著名禪語提出問題，並代以作答，實際也是“代别”的一種形式。如其《詰問百則》中有一則為“四弘誓願”：

衆生無邊誓願度，誰是度者？代云：車輪往靈山。法門無邊誓願學，作麽生學？代云：朝參暮請。煩惱無邊誓願斷，將什麽斷？代云：有麽？無上菩提誓願成，作麽生成？代云：天子不刈草。②

“四弘誓願”是一切佛教徒所應發之“通願”，其意義明明白白，無須百般索解。汾陽的詰問，其實是自問自答，借題發揮。把佛教中最常見的語句作禪宗的改造，以闡述自己的思想觀念。其第一番問答，不過是講除修者自己以外没有度者，自性自度，自家事自己了。第二番問答，則平白直叙，别無他解。第三番問答，則以反問的口氣表達對問題本身的否定。修禪達到極境，則無煩惱可斷，亦無菩提可成，修而不修，不修而修。第四番問答，聽來玄妙，實則闇喻“無上菩提”無須勞作生成。原本淺顯的道理，經過這番玄化處理，反讓人摸不着頭緒，尤其是初學者，更會如墮霧中。汾陽本人似乎也不把此看得很重，他曾説：“詰問一百則，從

① 《汾陽無德禪師語録》。
② 同上。

頭道理全。古今如目睹，有口不能詮，"[①] 禪宗講求觀根逗機，應病予藥，没有適用一切時一切人的禪話。汾陽對古來公案的解析，不説是游戲文字，也祇代表一家之言。

汾陽又作《頌古百則》，選擇百則公案，分别以韻文加以闡釋。他在其後作《都頌》曰："先賢一百則，天下録來傳。難知與易會，汾陽頌皎然。空花結空果，非後亦非先。普告諸大士，同明第一玄。"[②] 意思是説，這百則公案皆古德先賢傳下來的典型範例，在各家語録中屢屢出現，代表了各家宗風。這些公案有的晦澀難懂，有的易於理解，而這些頌古之作，則是為了使其清楚明白，使天下學人皆能從中悟得禪理。如"三玄三要"頌曰：

> 第一玄，照用一時全，七星光燦爛，萬裏絶塵煙。第二玄，鉤鎚利便尖，擬議穿腮過，裂面倚雙肩。第三玄，妙用具方圓，隨機明事理，萬法體中全。第一要，根境俱忘絶朕兆，山崩海竭灑飄塵，蕩盡寒灰始得妙。第二要，鉤鎚察辨呈巧妙，縱去奪來掣電機，透匣七星光晃耀。第三要，不用垂鉤並下釣，臨機一曲楚歌聲，聞者盡教來反照。[③]

與善昭"頌古"文體同時，還有一種"拈古"流行，不過與"頌古"之採用韻文體不同，"拈古"採用散文體。圓悟所著《碧巖録》則認為："大凡頌古，祇是繞路説禪；拈古大綱，據款結案而已。"[④] 據此，頌古與拈古相比，前者不是把前聖的意旨直接叙述出來，而是用隱喻的手法曲折地表達出來。汾陽對"三玄三要"的"頌古"很符合圓悟的界定。其實三玄説直白些，分别指師家對空、有、真空妙有的體證，而三要分别指師家的證境及對學人的勘辨、接引。但這些含義都隱含在具體的形象和美妙的語句中，從字面上去理解，是把握不住其意旨的。

---

① 《汾陽無德禪師語録》。
② 同上。
③ 同上。
④ 《碧巖録》。

由於頌古的形式在語言風格上追求縹渺玄遠、意蘊含蓄，與士大夫階層作詩為文時的追求相契合，所以這種評禪方式得到士大夫的特別喜愛，在宋以後的禪林內外變得非常流行。

六、石霜楚圓

石霜楚圓（987～1040），法號慈明，全州（今屬廣西）人。俗姓李，年二十二於湘山隱静寺出家。後四處參訪，慕汾陽道望，前往參謁。據説汾陽一見之下，即識其大器利根，但並没有當下與其開示，相反有二年時間都冷淡待之。史載“每見必罵垢，或詆毀諸方，及有所訓，皆流俗鄙事”。一日慈明又見汾陽，很委曲地説：“自至法席，已再夏，不蒙指示，但增世俗塵勞念。歲月飄忽，己事不明，失出家之利。……”話未説完，即遭汾陽喝罵。汾陽且“怒舉杖逐之”。慈明欲開口呼救，汾陽急掩其口，慈明豁然開悟，嘆曰：“是知臨濟道出常情。”[①] 汾陽巧妙利用“不憤不啟”的接引原則，磨煉其性情，考驗器量，待機緣成熟，痛下針錐，使其憬然而悟。對非常人，施以非常手段，這正是汾陽的高明之處。

慈明到底在汾陽處悟個什麽呢？不過是“依法不依人，依義不依語”而已！但在義理上明白這一道理，與通過實際的修證及禪師的點化而得到的深切感悟是不同的。而且一悟之後並非一了百了，而是悟後起修，再加砥礪，功夫纔會純熟，故慈明又在汾陽會下苦修七年，之後又參唐明智嵩禪師、神鼎洪諲禪師、谷隱蘊聰禪師，晚年先後住持袁州南源山廣利禪院、潭州道吾山、石霜山崇勝禪院、南嶽福嚴禪院、潭州光化禪院。康定庚辰（1040）示寂[②]，葬於石霜山。

---

① 《五燈會元》卷十二。

② 據〈五燈會元〉注：“據《佛祖統紀》，則師入滅於康定庚辰（1040），以壽數逆而推之，則雍熙丁亥（987）師始生。”

（一）如來禪，祖師禪

習禪者最忌對義理名相、機緣語句的泥著沾縛。慈明開示學人，不落窠臼，別開生面，頗有臨濟大機大用之風範。如臨濟有“三句”說：“第一句薦得，堪與祖佛為師；第二句薦得，堪與人天為師；第三句薦得，自救不了”。這三句在叢林十分流行，且諸方尊宿多有拈頌，各有發明，慈明在上堂法語中則別出機杼，反其意而用之。“第一句薦得，和泥合水；第二句薦得，無繩自縛；第三句薦得，四棱着地”。[①] 臨濟三句之說，是指引學人於無言句處薦取，以反本返源、頓悟自心。如果不明的旨，而到第一句、第二句中去百般索解，則必然是和泥合水、無繩自縛。

不過，慈明的“反案”文章最引人注目的是對“香嚴擊竹”公案的評點。

香嚴智閑為溈山靈祐弟子，在溈山會下勤學苦修。一日靈祐謂之曰：“吾不問汝平生學解及經卷册子上記得者，汝未出胞胎未辨東西時，本分事試道一句來！吾要記汝。”[②] 香嚴進數語，皆未蒙許可，復歸禪堂徧檢所集諸方語句，然無一言可將酬對，於是盡焚所存，泣辭溈山而去。在南陽已故慧忠國師處，一日於山中芟除草木，以瓦礫擊竹作聲，廓然省悟。香嚴到底悟到了什麽呢？他本人没有説。但聯繫靈祐所問，他無疑於“本分事”有所悟入。而識得本分，證得本心，正是慧能以來祖師相傳之心印，叢林也一向視香嚴為得法禪師，故香嚴所證為祖師禪當無疑問。

但慈明則別有説法：

> 示衆，以拄杖擊禪牀一下云：“大衆還會麽？不見道，一擊忘所知，更不假修持。諸方達道者，咸言上上機。香嚴憑麽悟

① 《五燈會元》卷十二。
② 《景德傳燈録》卷十一。

去，分明悟得如來禪，祖師禪未夢見在。①

如來禪與祖師禪的區分，或始於仰山慧寂，《景德傳燈録》載仰山開示語有，“師曰：‘汝祇得如來禪，未得祖師禪。’”其實宗密在《禪源諸詮集都序》中，已有如來禪和祖師禪的思想。宗密將禪由淺至深，分為五等，即外道禪、凡夫禪、小乘禪、大乘禪、最上乘禪等。其中最上乘禪則為神會所承之慧能禪，即如來禪（此名似初見《楞伽經》，如曰此經所謂最上乘禪）。宗密對此宗概括曰：

> 知之一字，衆妙之門，由無始迷之，故妄執身心爲我，起貪瞋等念。若得善友開示，頓悟空寂之知。知且無念無形，誰爲我相人相？覺諸相空，心自無念。念起即覺，覺之即無。修行妙門，惟在此也。②

此處之“知”是空寂之知。宗密在説荷澤神會之禪時稱為“寂知指體，無念為宗”。“寂知指體”，是説此能照之知，即空寂之體之妙用，此靈知之用僅照其自己，非別有能照之知也，“無念為宗”，則指於境現前而不染不著。《壇經·定慧品》云：“善知識！於諸境上心不染，曰無念。”“於諸境上心不染”，即“不於境上生心”，亦即“無所住而生其心”。

以上思想正是“達摩西來意”，也是祖祖相傳之根本心印。那麽仰山、慈明等為什麽在如來禪之外，又特别拈出祖師禪相標榜呢？

其實後來意義上的如來禪與祖師禪，在慧能禪出現時即已見分野。自初祖達摩至四祖道信，皆崇奉《楞伽經》，以楞伽傳心。自五祖六祖以下則重般若類之《金剛經》。《楞伽經》屬“如來藏自性清淨心”體系，圍繞圓證圓悟自性清淨心立論。《金剛經》則偏重般若之妙用，即不捨不著之妙用。慧能當初偶聞“應無所住而生其

① 《五燈會元》卷十二。
② 《禪門諸詮集都序》。

心”而有所悟，直到立“以無念為宗，無住為本，無相為體”之宗旨，皆能見出慧能禪重般若妙用之精神。

而宗密所言與最上乘禪相當之“直顯靈知真性宗”則重在明心見體，亦即所謂“立知見”、“説無念法，立見性”。强調以無住心之照用，反照無住心，頓悟如來藏性，證如來法身。故“如來禪”重起心修道，斷妄證真，而“祖師禪”則重在不斷不修，任運自在。一言達體，一言妙用，這即是後世禪師在如來禪外别立祖師禪的主要原因。

回頭再看香嚴擊竹公案，香嚴聞聲而生歡喜心，説明他除滅分别法執，於色聲影響間，豁然親見少分真理。依惟識宗的説法，其第六識轉成下品妙觀察智，進入通達位，而登初地，即歡喜地。在禪宗修證次第中稱破初關、破本參。然祖師禪的精髓在於不僅對本分有所悟入，而且不住境界，不捨世間，在煩惱境中、平凡事中磨煉砥礪，最終達到生滅滅已，寂照現前，應用無窮，謂之為佛的最高境界。故祇有個入處，還不是真正意義上的祖師禪，必待有個出處、用處和了處，纔體得祖師禪之三昧。

慈明於“香嚴擊竹”公案評點後又云：

且道祖師禪有甚長處？若問言中取則，誤賺後人，直饒棒下承當，辜負先聖。萬法本閑，惟人自鬧。所以山僧居福嚴，祇見福嚴境界，晏起早眠。有時云生碧嶂，月落寒潭。音聲鳥飛，鳴般若臺前；娑羅花香，散祝融峰畔。把瘦笻，坐磐石，與五湖衲子時話玄徽。灰頭土面住興化，祇見興化家風，迎來送去，門連城市，車馬駢闐。漁唱瀟湘，猿啼嶽麓，絲竹歌謠，時時入耳。復與四海高人日談玄道，歲月都忘。且道居深山、住城郭，還有優劣也無？試道看！”①

① 《五燈會元》卷十二。

古德云："若非妙解，焉知心是？若非妙行，焉證心是？"祖師禪之要旨，就在於悟後起修，所謂百尺竿頭更進一步，圓悟之後再求圓證。而這需要生活的歷練，實際的踐行。自然這種"行"非空頭冥行，而是由體顯用，順道而行。正如修學、開悟有其次第和階級，立身度世亦有與證量相對應的方式。古德云："不破初關不閉關，不破重關不居山。"居山清修，尚且不易，而況和光同塵，與世俯仰？平常心是道作為禪宗極則，是在大事了辦，功夫臻於化境之後事，非小根器者初悟便可奉行。至於居深山還是住城郭，對圓證圓悟者皆是方便自在。慧能嘗言，在家亦得，不必居寺，更何況禪者還有方便化導衆生之責任。故祇要有超塵脱俗之心，則居深山亦得，處城廓亦得。終日談玄論道，不離宗門的旨；隨處吟風弄月，終是禪家本色。萬法本閑，惟人自鬧，一朝放下，當下海闊天空。

（二）無明實性即佛性，幻化空身即法身

禪宗標榜"不立文字、教外別傳"，實則是不執著於文字，不離教而傳。因為禪宗亦不出《法華經》所言"惟有一乘，無二無三"之規範。雖偏重行證之自得，然究竟是釋迦所立、祖師所傳，非離佛乘，別有一乘也。

禪宗的實際創始人慧能亦尊經重教，雖簡而不繁，略而不詳，但在許多地方皆見出他對經教的造詣，如《機緣品》中法達問《法華》、智通問三身四智、志道問涅槃，慧能皆能扼要講述，警策切當。

慧能的弟子永嘉玄覺禪師，曾研讀《維摩經》，修天臺止觀，後在慧能座下機緣相投，一宿而覺。永嘉禪師從自身開悟經驗中領悟到禪不離教，教不離禪，遂作《證道歌》，闡釋自己對禪和教的證悟和見地。其開篇即曰："君不見！絶學無為閑道人，不除妄想不求真。無明實性即佛性，幻化空身即法身。"佛性、法身都是講

的禪體或道體，一從因地說，一從果地說。永嘉又進一步闡發道："法身覺了無一物，本源自性天真佛。五陰浮雲空來去，三毒水泡虛出没。"①

永嘉禪師的《證道歌》對後世影響很大。在思想内容上，它開啟了禪教合一的思想先河，後來的圭峰宗密禪師、永明延壽禪師等都是遵循這一路數而展開其思想體系的。它以韻文詞讚的形式表達其思想，給人耳目一新之感，對後世禪師以偈頌解禪，也有影響。

慈明禪師在其示衆法語中，曾專門論及佛性、法身，從中可以看出永嘉《證道歌》的思想痕跡：

> 示衆云：無明實性即佛性，幻化空身即法身。諸仁者若也信得去，不妨省力。可謂善財入彌勒樓閣，無邊法門悉皆周徧。得大無礙，悟法無生，是謂無生法忍。無邊刹境，自他不隔於毫端，十世古今，始終不離於當念。且問諸人，阿那個是當念？祇如諸人無明之性，即汝本覺妙明之性。蓋爲不了生死根源，執妄爲實，隨妄所轉，致墮輪回，受種種苦。若能回光反照，自悟本來真性不生不滅。故"無明實性即佛性，幻化空身即法身"。②

作為衆生生死根本的無明，其本性空寂，無有自性，故無明實性即佛性；至於因無明輾轉而有的衆生的血肉身，本來如幻如化，空而不實，所以叫它幻化空身，但它的體性，恰就是諸佛的法身。這是從究竟意義上對道體、佛性的界定。那麽衆生受生之後，佛性又如何顯現呢？

> 祇如四大五蘊不淨之身，即無實義，如夢如幻，如影如響，從無量劫來，流浪生死，貪愛所使，無暫休歇。出此入彼，積骨如毗富羅山，飲乳如四大海水。何故？爲無智慧，不能了知五蘊本空，都無所實。逐妄所生貪欲所拘，不能自在。所以釋尊云：

① 《永嘉證道歌》。

② 《石霜楚圓禪師語録》，《大正藏》第 120 册。

"諸苦所因，貪欲爲本，若滅貪欲，無所依止。"汝等若能了知幻身虛假，本來空寂，諸見不生，無我、人、衆生、壽者，法皆如故，幻化空身即法身，法身覺了無一物，惟有聽法說法，虛玄大道，無着真宗，故云："本源自性天真佛"。又云："五陰浮雲空去來，三毒水泡虛出没"。若如是者，爲度一切若厄，乃至無量無邊煩惱知解，悉皆清淨，是謂清淨法身。若到這步天地，便能出此入彼，捨身受身，地獄天堂，此界他方，縱横自在，任意浮沉，應物舒光，隨機逗教，喚作千百億化身。①

衆生皆有佛性，是就因地說的，由衆生之無明和隨之而來的貪欲，衆生受生五界，迷没"自性天真佛"，構成人的肉質身的五蘊如浮雲般遮蔽了法身。正像毒物可以殺死衆生的肉身一樣，由無明而起的貪、瞋、癡，亦能殘害衆生的法身慧命，使衆生昇沉於生死苦海。但正像浮雲自去自來，無礙於天空的空淨，而泡沫自生自滅，無礙於大海的深廣一樣，五蘊身無礙於法身，煩惱亦無礙於菩提。自然這是果地的證境，没有實際的修行，不可能達到這樣的境界。通過修行，消除無明癡愛，證無生法忍，即得般若妙智，無我相、人相、衆生相、壽者相，體得大道，證得法身，反本還源，與"自性佛"不一不異。到此境界，即有各種神通，以種種方便，接引衆生，此即千百億化身的真實含義。

我們通常印象中的禪師，專在"言語道斷，心行路絶"處施展手段，如鬥機鋒、打手勢、拈拂竪杖，乃至拳打棒喝等等。這原本是不錯的。但所有這些都是勘驗警策學人的方便施設，本身並非究竟了義。而且禪師也並不拒絶引用經文來接引學人，如慈明上述所為便是。真正的具眼禪師，於經教言說，是出入自在的，因為他們大都浸潤其間，探驪得珠，而後纔完成對教相的超越。後世學人之

① 《石霜楚圓禪師語録》，《大正藏》第 120 册。

所以習禪者衆而開悟者寡，與其缺乏經教研讀薰習的功夫不無關係。

（三）最後的公案

慈明道行高邈，迥絶根塵，然又不出世間，不捨衆生。世間聞道之士亦聞風趨向，競相造訪。師跡不涉俗，深山隱遁。與之交往最多的是内翰楊大年與都尉李遵勗。

其時，慈明在唐明智嵩禪師會下，智嵩對他説："楊大年内翰知見高，人道穩實，子不可不見。"於是前去參訪。楊大年知道他從唐明處來，問："記得唐明當時悟的因緣麽？"慈明道："唐明問首山，'如何是佛法的的大意？'山曰：'楚王城畔，汝水東流。'"楊問："祇如此語，意旨如何？"慈明道："水上挂燈球。"[①] 首山對唐明的回答是截流語，意在斷其理路，楊的發問，是勘驗禪師的見地與證境，慈明以無義味語作答，並不中其圈套，適可見出其禪家手眼。

慈明與李遵勗的相識，是楊大年引見的結果。相見時，李問："我聞西河有金毛獅子，是否？"慈明反問："什麽處得此消息？"李便喝。慈明曰："野干鳴。"李又喝，慈明曰："恰是。"李大笑。[②] 就禪機而言，慈明對李所問不置可否，並以反問形式反客為主，此所謂把得乾坤，不落坑塹。不過，給人印象更深刻的是，慈明與李遵勗，一方外一方内，一山僧一大吏，竟能以道相交，不落俗情。慈明以"野干鳴"之語對李痛下針錐，不留情面，更見其涉俗而不染之禪者襟懷。此與後世禪者末流，攀緣權勢，媚俗混世之舉相較，何啻天壤！

史載，慈明住室中插劍一口，以草鞋一對，水一盆，置在劍邊。每有學人入室，即道："看！看！"其實慈明這種佈置大有深

① 《五燈會元》卷十二。
② 同上。

意，劍象征師家的機鋒，真具手眼的禪師，其接引學人或有言或無言，其言或有義或無義，皆從本分流出，如刀劍在手，其鋒芒所至，可殺可活。但學人却不可以日常的思維習慣去忖度禪師的禪機。若於此起心動念，不僅勞而無功，而且還會轉求轉迷。故慈明見有學人至劍邊擬議者，即曰："險喪身失命也。"草鞋一對象征禪客之行履，開悟從修行中來，"豈有天然釋迦，自然彌勒哉?"古來禪師皆以剋苦修行開示學人，禪法非由師徒口傳而得，"不歷一番風雪苦，怎得梅花撲鼻香?"慈明之師汾陽即以天下行脚、徧參四方激勵學人，慈明將草鞋一對置學人前，其用意一也。清水一盆則象徵清淨圓明、圓融無礙、主客一體、自在解脱的境界。至此境界則不須言説、不求修證，無煩惱可滅，亦無菩提可求，惟任運騰騰，自然觸目是道。祇可惜利根大器太少，會得禪師用心者不多。

都尉李遵勗臨終修書相約一見，禪師接書惻然，即與侍者取水道進京，在船上作偈曰："長江行不盡，帝裏到何時？既得凉風便，休將櫓棹施。"了生死的最後時機莫過生死之際，以李的悟性和修養，灑然西歸當無問題。果然李臨終作偈獻師曰："世界無依，山河非礙，大海微塵，須彌納芥。拈起幞頭，解下腰帶。若覓死生，問取皮袋。"視肉身為皮囊，視生死為幻化，很是超脱。一番問答後，李都尉曰："晚來困倦。"再不答話，似有惟求自了之意，故禪師又道："無佛處作佛"，祈願此護法菩薩不捨衆生，乘願再來。禪師大心菩薩的情懷在在可見。

李公歿，禪師悲傷難抑，慟哭久之。在歸途中對侍者云："我忽得風痺疾，"侍者一看果真口斜，侍者捶首頓足，着急地説："當奈何！平生呵佛罵祖，今乃爾。"不料禪師平静地説："無憂，為汝正之。"説着又把歪斜的嘴正了過來。[①] "呵佛罵祖"是已到了處的

① 《五燈會元》卷十二。

禪師為破除學人對凡聖的分別執著，而方便說示，是師法而非禪法。這種激烈的方式祇有在這種意義上纔是可以理解的。若不明就裏，視方便為究竟，視師法為禪法，而自身又未到懸崖撒手的境界，則必造大口業，受來世輪落惡報，受無邊苦，口歪臉斜猶是其次。慈明禪師巧施方便，警策學人於本分事下功夫，莫於枝節處生染著，本分既明，則起心動念、言談行止皆不違道，橫說豎說，不造惡業。

第七章　臨濟法門（二）

——黃龍宗派

臨濟宗發展到唐末五代時期，法系已呈衰落之勢。《五燈會元》卷十一首山省念章下，記録風穴延沼對省念説的一句話："不幸臨濟之道，至吾將墜於地矣。"《禪林僧寶傳》卷三首山省念傳下也有風穴擔心應驗"臨濟一宗，至風而止"讖言的記載。

這種衰微的局勢，當然與五代十國的動蕩國勢密切相關。不過，從佛法本身來説，自興化存獎（840～925）而下，臨濟宗原有的那種凌厲門風漸成强弩之末，加上當時禪宗内部的宗派意識强烈，山頭並立，派系紛争，臨濟宗一時没有得到"堪任法道"的"大士"，應是更為直接的原因。

宋太祖統一中國後，建立了中央集權、君主專制的宋王朝，認為佛教"有裨政治"，採取保護、扶持政策。宋太宗用心推動佛教發展，於五臺山、峨眉山、天臺山等地修建寺廟。太平興國五年(980)，印度僧人法天等入宋，太宗設譯經院，親自作《新譯三藏聖教序》。其後，真宗、英宗、神宗也基本上沿用這個政策。真宗並有《崇釋論》，認為佛教與儒教"跡異而道同"，加以扶持。所以，佛教到北宋，得到恢復、發揚和不斷發展。宋初，全國各地僧衆不過 68000 多人，太宗朝（976～997）增加到二十四萬，真宗時(998～1022）有僧徒四十萬，天禧末（1021）全國有寺院近四萬所，僧尼四十六萬，比宋初增加近七倍，達到宋代的高峰期。

臨濟宗即在這樣一個大因緣之下，迅速由衰落走向興旺。宋初，首山省念（926～993）門下出汾陽善昭禪師（947～1024），他在山西吉縣太平寺太子院，倡導以公案代别、頌古為主要特色的禪

法，把唐末以來的各家宗風，尤其是雲門宗法，加以融匯，在臨濟機鋒之外，大行文字之禪，追求玄遠的境界，開一代新風。汾陽而下，谷泉、法永、全舉、慧覺、守芝、楚圓“六大士”齊出，佛法各行一方，其中石霜楚圓慈明（987～1040）法系最盛，門下有道寬、慧南、可真、方會等人，而慧南、方會則分別開創了黃龍派和楊岐派。從此，禪宗纔有五家七宗之名。

一、慧南思想

慧南（1002～1069），一作惠南，信州玉山（今江西玉山縣）人。他十一歲出家於本州定水庵智鑾，十九歲落髮受具足戒，後到各地參訪游學，先後師事於廬山歸宗自寶、棲賢澄湜、泐潭懷澄、福嚴審承等人，又與叢林奇士云峰文悅、芭蕉谷泉相友善。景佑三年（1036），堅請入石霜慈明室，蒙其印可。又作短期游學之後，開法於同安寺（在今江西永修縣艾城鄉鳳棲山），後移住歸宗寺（在廬山），因歸宗寺失火遭罪入獄，出獄後主臨濟祖庭黃檗寺，於溪旁結積翠庵居住。治平二年（1062），應洪州太守程師孟等人請，入主黃龍寺（在江西修水縣黃龍山），[①] 直到圓寂並瘞於黃龍山。

慧南是臨濟宗自五代以來，第一位影響巨大、法席鼎盛的弘法大師。早在他參學的時候，即在泐潭懷澄門下為書記，分席接納，遠近知名。他開法同安，剛一到座開堂，即有傳云“石霜一派进入江西也”，當時在泐潭寺的僧徒即紛紛投到他的門下。住歸宗寺時，他的佛法機鋒已為時所重，遠近參學日增。原石霜門下的僧人也往往隨其倡法（翠巖可真即為其首座），當時名士如程師孟、潘延之、王安石，以及南昌九江的諸多官員（如太守、判官、殿丞、提刑）都入寺聽法，或請他到州、府開堂說法。住黃檗後，他開始用三關

① 關於黃龍寺所在地，佛界多有異說，黃君有專門考證。參見黃君：《黃龍宗史稿》一書（即將出版）。

語接引學者，引起叢林極大轟動，江淮一帶遠來參法。到他居黃龍寺後，更是“天下有志學道者皆集南公”，[①] “法席之盛，堪比溈潭馬祖，百丈大智”，[②] 黃龍寺被稱為“無生獅子之窟，不二旃檀之林”，[③] 由此，慧南法系形成派別，經二三傳後，便形成“黃龍一派，橫被天下”的局勢。

對於這樣一位禪門宗師，把握其佛學思想和宗法特色，對於理解他所開創的黃龍派，探索其發生、發展的規律，是十分重要的。

正如歷來禪師從般若性空思想上把握佛教一樣，黃龍慧南的思想也以性空緣起說為基礎，所以他認為“道不假修，但莫污染；禪不假學，貴在息心。心息，故心心無慮；無修，故步步道場；無慮則無三界可出；不修則無菩提可求”。他强調參禪者，要“一念常寂”，這樣便可使“三際杳忘”，凡心不動，隨處作主。他說：

> 擬心即差，動念即乖，不擬不動，土木無殊。
>
> 心王不妄動，六國一時通，罷拈三尺劍，休弄一張弓。
>
> 智海無風，因覺妄以成凡；覺妄元虛，即凡心而見佛。[④]

這裏的“智海”指自心、自性，即般若之智，“智海無風”即本心清淨，人性本來具足菩提般若之智，如來藏自性本來清淨。但因客塵所染，便有凡心執着妄念，有世間萬法種種殊異。故修道別無它法，祇需息滅妄念執着，使凡心不動，心常寂寞，便於當下凡心之中體悟自性，見其清淨，成佛作祖。很明顯，這些思想與惠能以來禪家所說的“菩提祇向心覓，何勞向外求玄”，“迷凡悟聖”等等是一致的。

慧南關於法身、法性，佛法的體用及理事關係的一些觀點，頗見新意，他說：

---

① 惠洪：《禪林僧寶傳》卷二十五。

② 同上，卷二十二。

③ 黃庭堅：《請黃龍慶老疏》，《山谷全集·別集》，江西修水藏輯香堂刊本，卷十二。

④ 宋慧泉集：《黃龍慧南禪師語録》，《卍續藏》第 120 册第 187—209 頁，凡本章所引慧南語出自此書者，不再標明出處。

法身無相，依智海以爲源，含識之流，總法身而爲體，祇爲情生智隔，於日用而不知，想變體殊，趣業緣而莫返。

法身無相，應物現形，般若無知，隨緣即照。

不過，慧南思想的真正特色，不在體道見性成佛的理論上，而在所見之“性”，所體之“道”，所成之“佛”的具體内容上，亦即在“佛”之性格上。

慧南之所謂“道”，有這樣幾層意義。首先，“道”是一種恒常不變的存在，他説：

古之天地日月，猶今之天地日月，古之萬物性情，猶今之萬物性情，天地日月固無易也，萬物性情，固無變也，道何爲而獨變乎？①

其次，“道無疑滯”，無始無終，無前無後，無形無記，雖不假言説，但為使人體悟此“道”，不得已而説之：

大道無中，誰復前後？長空絶跡，何用量之！空即如是，道豈言哉？雖然如是，上根輩不假言詮，中下之流，又争免得。

第三，道雖不假修持，但有志之士，猶可得其高遠：

道如山，愈昇而愈高；如地，愈行而愈遠。學者卑淺，盡其力而止身。惟有志於道者，乃能窮其高遠。其它孰與焉？

很明顯，慧南所言之道，即佛性，它與天地萬物之本體，與老莊之“道可道，非常道”，恍恍惚惚，存在於萬物之中的自然本體和本原，十分接近，雖不可言詮，但可以體究。這就是説，慧南思想中佛性是近於道家自然本體、本性的。這一點，更明確地表現在他關於體道的方法論上。慧南認為，體道第一在有志於道，須稟丈夫决烈之志，他説：

夫出家者，須稟丈夫决烈之志，截斷兩頭，歸家穩坐，然後大開門户，運出自己家財。

---

① 《黄龍崇恩禪院傳燈譜》卷上。該書為乾隆二十七年（1762）所修，保存大量黄龍宗的資料，十分珍貴。今有海内孤本存世。以下簡稱《黄龍宗譜》。

所謂“截斷兩頭”，即不落兩邊，杜絶分別心，滅去萬法差別相。“歸家穩坐，”指返本見性。“運出自己家財”指按照清淨自性弘法利生。這裏已强調學道的第二個要點在息妄心，去污染，所謂“道不假修，但莫污染，禪不假學，貴在息心”，他認為“心息，故心心無虛，不修，故步步道場；無虛則無三界可出，不修則無菩提可求”，所以説“且能一念常寂，自然三際杳忘”，若不然，“擬心即差（差錯），動念即乖（謬誤），不擬不動，土木無殊”。就禪家修行理論而言，慧南所説的息心、忘念即禪定的功夫，與老子的“心齋”、“坐忘”，虛靜無為，“損之又損”[①] 的道家修行方式，是相通的。由此，我們看到佛道二家的融合，在慧南思想中已經到了契合無間的成熟時期。這是慧南思想的第一個特點。

慧南又特別重視息心、忘念的功夫過程，强調要專、勤，不斷積纍，他説：

> 夫聖賢之學，非造次可成，須在積累。積累之要，惟專與勤。屏絶嗜好，行之勿倦，然後擴而充之，可盡天下之妙。[②]

所謂“擴而充之”是兩個功夫過程：“擴”是廣泛涉獵，即“博”；“充”指深入參究，攻破消化，把握本質，即“約”；“擴而充之”，即由博返約。慧南把參禪學道看成一種學問功夫和人生修養功夫，這一方面也是對老莊“為道日損，損之又損，以至於無為”的修養方法的吸收，具有相當濃郁的文人士大夫氣息。同時，他所成的“聖賢之學”，其目的又在“盡天下之妙”，即世間萬法的真諦。可見慧南之佛法，既出世間，又不離世間，即在現實世界之中。他又説：

> 夫人語默舉措，自爲上不欺天，外不欺人，内不欺心，誠可謂之得矣。然猶戒謹乎獨居，隱微之間，果無纖毫所欺，斯可謂

① 《老子》第48章。
② 《黄龍宗譜·實訓·記聞》。

之得矣。①

對天、對人、對心“果無纖毫所欺”方可謂之得，這在禪宗內是前所未有的理論。禪宗自六祖以來，凡言作佛，皆言自見本心，自性即佛。這裏不僅把自見本心轉換為“不欺自心”，還在此之前，外加了“不欺天、不欺人”。佛家的自性皈依轉變為對天、人、自我三者的皈依。上文中“天”的內涵究指什麽，慧南未直說，但不可欺的天，大體上離不開儒家天理、天道、天命等等神聖至尊的意義。“不欺天”，即是息自心以合天理、天道，這與後來理學家的“存天理，滅人欲”的旨意相近。慧南之禪，鼎盛於理學形成之初，且理學之“先覺”周敦頤曾自道“吾此妙心實啟於黃龍”，② 此中淵源契合，已經十分清楚了。“人”指人情、社會道德倫理等。慧南《致黃檗惟勝書》在談到住持要得衆、見性時說：

> 人情者，爲世之福田，蓋理道所由生也。故時之否泰，事之損益，必因人情。情有通塞，則否泰生；事有厚薄，則損益至，惟聖人通天下之情。③

很明顯，這裏的“通天下之情”，與“盡天下之妙”與儒家“克已復禮”、“捨身成仁”、“經世致用”的思想趨於合流。他還有這樣一段話：

> 夫長老之職，乃道德之器。先聖建叢林，陳綱紀，立名位，選擇有道德衲子，命之曰長老者，非苟竊是名也。慈明先師嘗曰：“與其守道老死丘壑，不若行道領衆於叢林”。豈非善守長老之職者？則佛祖之道德存歟？④

慧南認為佛教具有道德人倫教化的職能，所以“領衆叢林”，是為了行其道德，長老住持，便可謂教化之主。儒家積極入世的思想溢於言表，佛教的“出世”與儒家的“入世”在佛教“世出世”理論

---

① 慧南《答王荆公書》，《黃龍宗譜》卷上。
② 明朱時恩輯：《居士分燈録》卷下，《卍續藏》第147册。
③ 《黃龍宗譜》卷上。
④ 見《黃龍宗譜》慧南《與翠巖真書》。

的框架之下被統一起來了。以出世之精神，導入世之事業，成為慧南思想的落脚點，這是其社會責任感之所在，也是其思想特色所在。他甚至把現實社會的王臣政治與佛教比作同樣有頭益於生靈的春風麗日，說“欲使慧風與堯風並扇，佛日與舜日同明，苟非存意於生靈，何以盡心之如此”。

也許正是這個原因，慧南對佛法始終持一種精勤執着的態度。他以荷擔佛法，拯救佛法末運為己任。當受請住持黃龍寺時，他說“黃龍出世，時當末運，擊將頹之法鼓，整已墜之玄綱”。見到參學者很少自性覺悟時，他嗟嘆“頭角住多無獬豸，羽毛雖衆少鴛鴦”。[①] 目睹四方禪法衰微，宗綱不振，他深感“酸酒冷茶愁煞人”。當公卿士大夫擁戴他領衆説法時，他“翻思有負公侯命，旦夕彷徨益厚顏”。這哪裏是一個逃塵出世的衲僧形象？分明是胸懷報國大志的忠臣義士。

《黃龍崇恩禪院傳燈譜》卷上有這樣一則記載，大意説祖心（慧南上首弟子）一次見慧南不高興，問他什麽原因，他説為寺院監收（僧職的一種）無合適人選而苦惱，於是祖心先後向他推薦了幾個人，但慧南以人選道德品行、根機靈性各種原因予以否定，認真執着之極。後靈源（祖心之徒）問祖心“黃龍用一監收何過慮如此”？祖心説：“有國有家者，未嘗不本此，豈特黃龍為然？”祖心對慧南的評價，肯定了慧南佛法從理論到實踐都“有國有家”這一積極入世的鮮明特徵。

綜觀慧南的佛學思想，很明顯是一個儒、佛、道“三合一”的體系。“三家”在這一體系中的地位、作用是各不相同的。禪家一脈承傳的理論框架，仍然被繼承下來，在語言的表層上，慧南與他的前代祖師没有多大的差别，但在其所體之道和所見之性的具體内

① 語出《黃龍慧南禪師語録》，《卍續藏》第 120 册第 190 頁。“頭角”指有角的野獸，代指參學僧人，與下文“羽毛”意相類似。“獬豸”音 xiè zhì，一種靈異獸，代指具上根機的學人，與下文“鴛鴦”意義相似。

容及其途徑上，則已發生深刻的變化。帶有本質意義的“道”，已是老莊自然本性、儒家天性與佛性的集合體。所以，慧南佛學思想是一個以佛為體、以道為質、以儒為用、帶有很多文人氣息的混合體。

二、淵源和背景

慧南禪學思想的形成，是有其深刻的歷史淵源和社會文化背景的，它既是自六祖以來禪宗發展變化的合理延伸，更是慧南所處時代政治思想文化大環境促成的結果。

佛教自傳入中國以來，便沿着與中國傳統思想文化既相互沖突、相互競争，又互相滲透、互相融合的路線而發展，且佛教與儒、道的相互吸收、融匯，始終是其發展的主流。禪宗本身也是儒、佛、道三家融匯後的産物，祇是早期禪宗這種融匯不够明顯罷了。北宋結束五代十國的分裂混亂局面之後，實行中央集權的君主專制制度，國家利益，君主權威，至高無上，壓倒一切，這是宋朝社會的政治、經濟、文化的觀念前提和思想基礎。趙宋王朝實行科舉考試制度，儒學依然是治世的正統思想，與此同時，佛、道二教被視為“有裨政治”而得到保護，與儒家思想共同生存於社會。正是這種特殊的生存環境，使三教融合成為當時思想政治領域的一種不可逆轉的時代潮流。

當然，由於儒、佛、道三家不同的本位立場，三教融匯的具體方式和内容是不盡相同的。儒學是科舉考試的主要内容，始終不失其支撐朝政的正統地位（太祖之時崇尚法治，儒學正統不甚鞏固，隨着科舉的推進，這種正統地位便很快確立），所以儒家往往淩駕於諸子百家之上，對佛、道二家，表面上採取一種不甚熱情的態度——真宗對二家的倡導算是最得力者，也不過認為“釋道二門，有

補世教”①，“二門”依然處於世教的“補充”地位。多數情況下，儒家對佛道採取排斥的態度。其中如孫復著《儒辱》、石介作《怪説》、李覯作《潛書》、歐陽修著《本論》都是代表。南宋理學家，表面上無不詆毀佛教。然而，不管儒家對佛、道二氏的表面態度如何，其融攝二氏思想的實質却是明顯的。太宗時的邢昺是儒學大家，他曾説“人若不學正經善道，而治乎異端之書，斯則為害之深也”②。然而，他所著的《五經正義》不僅接受了漢代經學家玄學化的成果，而且在思想方式、心性學説等方面進一步靠攏佛道。又如張載曾説“吾道自足，何事旁求”？表示要“盡棄異學”，而張載的思想却依然是兼融三家的，所以馮友蘭先生評論他是欲使人“於人倫日用之中修成儒家的佛”③。其他理學家如周敦頤，二程、朱熹等人，無論學風和思想體系，莫不如此。

在這樣一種思想潮流之下，佛教當然不可能如漢魏時候那樣與儒、道公然對立，展開争辯，它也不能對中央集權下的國家至上、君主至尊無動於衷，所以靠攏正統儒家思想，竭力發揮其道德人倫教化的作用，便是佛教惟一可取的生存、發展模式。正因為如此，宋初，永明延壽（904～975）引儒家倫理道德入佛教規範，並著《萬善同歸集》等，開宋代禪學靠攏儒學之先河。稍後，天台宗山外派僧人智圓（976～1022）自號“中庸子”，從中庸學説入手，融通二家，倡“以儒修身，以釋治心”④。與慧南同時代的雲門僧人契嵩（1007～1072），更是致力於三教融合學説，主張“儒者，聖人之治世者也；佛者，聖人之治出世者也”⑤，他的《輔教編》得到仁宗的贊許，準入大藏，廣為流傳，他本人也因此而受封為“明教大師”。

---

① 轉引自范文瀾：《中國通史》第五册，人民出版社版，第 108 頁。
② 邢昺：《論語正義》。
③ 馮友蘭：《中國哲學史》，商務印書館 1936 年版，第 812 頁。
④ 智圓：《閑居編》卷十五。
⑤ 契嵩：《輔教編·原教》。

慧南的思想，很明顯是宋代禪宗思想發展總趨勢下的一個代表。他對佛法的精勤執着，表明他對現實社會是取誠懇、信任與協調態度的。他那以佛為體、以道為質、以儒為用的思想體系，不僅是佛教自晉宋以來莊學化傾向的合理延伸，更是佛教臣服於君主專制制度的必然產物，他的二風並扇、二日同明思想，與智圓的修身、治心說，契嵩的治世、治出世觀點，是同一時代背景下的不同學說，其本質意義是相同的。

最後，必須說明的是，慧南的禪學最終所要追求的成佛境界，是亦莊亦儒亦佛，非莊非儒非佛，圓融無礙，通達自由的。這即是他所說的於天、於人、於我都“無纖毫所欺”，“通天下之情”，“盡天下之妙”的境界。它給於禪者的最高人生旨趣，是無可無不可，縱橫馳騁，任運隨緣，放曠消遥，既不執着，也不逃避的自在人生。不管這種境界在現實人生中可能存在多大的矛盾，它始終是慧南禪學追求的目標，也是他教化學人的理想模型。正因為如此，他不厭其煩地反復强調：

道無疑滯，法本隨緣，事豈强爲，蓋不爾而爾。

禪者非内非外，非有非無，非實非虚。

五六七八九，面南看北斗，此中若得玄，縱横任哮吼。

同安無折合，隨汝顛倒所欲，南斗七，北斗八。①

流水下山非有意，片云歸洞本無心。竹屋茅堂誰是主，月明中夜老猿聲。

數聲清磬是非外，一個閑人天地間。

由此，我們進一步看出慧南禪學的豐富性和深刻性。

① 《黄龍慧南禪師語録》。

三、慧南禪風

慧南禪學思想，散見於各處的言論（書信、語録、偈頌、筆記等）中。雖然具有他所處時代的鮮明特色，而且對後世禪宗的發展產生深刻影響，但由於他没有系統的禪學著作（他恪守了不立文字的禪規），未作深入論述，難免比較單薄而未易顯示其重要意義，甚至許多有價值的觀點尚鮮為人知。

然而，慧南却是一位卓絶的宗教實踐家。他的禪學思想，是直接通過自己的實踐，對禪宗、對社會發生影響的。必須深入到他的禪法實踐之中，纔能真正把握其禪學思想的實質和重要意義。下面，我們從四個方面加以考察。

1、“壁立千仞，鍛盡凡聖”——黄龍三關及慧南的謹嚴禪風。

最能代表慧南禪法典型風格的，當然是名重叢林的黄龍三關——即慧南所設，用以接化學者的“生緣”、“佛手”、“驢脚”三問。

《建中靖國續燈録》卷七慧南章下是這樣記載三關的：

> 師室中常問僧出家所以、鄉關來歷，復扣云：“人人盡有生緣處，那個是上座生緣？”又復當機問答，正馳鋒辯，却復伸手云：“我手何似佛手？”又問諸方參請宗師所得，却復垂脚云：“我脚何似驢脚？”三十餘年示此三問，往往學者多不湊機。叢林共目爲三關。①

所謂生緣是人的姓氏、籍貫等，大凡僧人游訪參學，到一寺院，首先必須通報生緣籍貫和參學來歷。慧南的第一問，即從此最平常的事情中發出。話分兩截，“人人盡有生緣”，意在將答問者的思維加以牽制，使其就擒，不能作主。同時，語中也含有無中生有，故意發問的玄機——既然人人盡有生緣，前已問過鄉關來歷，何必鄭重

① 《建中靖國續燈録》卷七，《卍續藏》第136册第116頁。

其事地發問？所以“上座生緣在何處”已是所謂“無事起事，好肉上割瘡”（慧南語）。對於這樣一個問題，如果還如常人以分辨知解的事實作答，表明答問者凡心未除，根機淺劣，隨語生解。這是第一關，難度並不大。

慧南的第二問是從“當機問答，正馳鋒辯”的關鍵時刻，冷不防提出來的，問話的語言環境剛好與第一問相反——第一問是“順風使船”，就當下所常問、所必問的內容順勢托出；而這裏却是“逆水行舟”，當你思維正沿着前面的問答機鋒在馳騁的時候，來一個一百八十度的大逆轉。通常情況下，人們很難適應這種問話，此其一；其二，“佛手”、“我手”之問，貫穿佛家根本思想——衆生與佛的關係：“佛手”代表佛性、佛法，“我手”則代表衆生、自性，衆生與佛的關係在佛教是一而二，二而一，既不可言同，又不可言異的。若言“我手”與“佛手”不相似，則與“真如徧在”、“萬法一如”等思想相矛盾，何況禪家主張“青青翠竹，盡是法身”，豈有不相似之理？若言“我手”與“佛手”相似，但衆生是因，佛性是果，因不即是果；且當下答問者所求無非成佛之道，分明衆生與佛有別，俗界與佛界懸隔，何以淹滅和溝通？故無相似之理。所以，“我手何似佛手”本身就是一個進退維谷、二律背反的兩難境地，難度顯然比第一問更大。這是第二關。

不管前面兩關是否通過，答話人的思維已經被調弄得很緊張了。可是慧南的第三關却跟緊着卡了上來。先是拉你一把，問你近來到各處參學有些什麽收獲，緊接着把你一脚踢向門外：“我脚何似驢脚？”這第三問比第二問本身難度更大，第二問從生（我手）佛（佛手）關係發問，此處從衆生（我脚）與衆生（驢脚）之間發問。有情衆生的千差萬別，在任何一個未徹悟佛法的人心中，都是絶對的，祇有深悟涅槃寂静境界者方能湊機，故此問可驗學者對佛法是否了悟。加上此問緊逼前面一問，正是“雪上加霜，火裏添

油”，“鐘樓上念讚，牀脚下種菜”，[①] 好比揮舞着殺人之刀，把人逼到一個死胡同裏來了——看你如何死裏逃生？這就是慧南的第三關。

關於三關的禪法旨要，慧南自己曾以偈頌作過解釋。如云：

生緣有語人皆識，水母何曾離得蝦。

但見日頭東畔上，誰人更吃趙州茶。[②]

這是頌第一問。意即用平常之問，試探學者有没有更吃趙州茶的本領，即體究佛法的根機。又云：

我手佛手齊舉，禪流直下薦取。

不動干戈道處，自然超佛越祖。[③]

這是頌第二問。意即此問把衆生與佛齊舉，從“理”上設問，試探學者對法的敏感，去其法執，充滿機鋒激流。這樣的問題，祇有凡心不動，不落生死，不動思慮干戈的人，方可凑機作答，成佛作祖。又云：

我脚驢脚並行，步步踏着無生。

會得雲開日見，方知此道縱横。[④]

這是頌第三問。意即緊扣涅槃無生境界的第三問。祇有了悟佛性，脱盡生死牢關，去除了我執，無纖芥凝滯，得自在三昧者纔能縱横自在，不為所絆。

黄龍三關就是這樣一個步步為營，環環緊扣、機鋒四伏的“連環雷”，真可謂用心良苦。三關當時在叢林反響異常强烈，天下衲子紛紛來朝，而又往往望風而倒，死於句下。所以惠洪説慧南“門風壁立，雖佛祖亦將喪氣，故能起臨濟於已墜之道”。[⑤]“觀黄龍以

① 《五燈會元》卷十七，黄檗惟勝章。
② 同上。
③ 同上。
④ 同上。
⑤ 宋慧洪：《林間録》卷下，見《續藏經》第148册。

三關，鍛盡凡聖"。[①] 黃庭堅則把三關比作大熔爐，說"自為爐而熔凡聖之銅"。[②]

黃龍三關的對答是不能固定格式的，否則便成知見執解，不能過關。叢林對三關有很多評唱，旨要大抵不出慧南自頌三偈。但這些偈頌，對深入理解"三關"是有幫助的，不妨摘録數則。如真淨克文頌云：

人人有個生緣處，認着依然還失路。
長空云破月華明，東西南北從君去。

我手何似佛手，翻覆誰辨好醜。
若是獅子之兒，野干謾爲開口。

我脚何似驢脚，隱顯千差萬錯。
豁然金剛眼睛，看取目前善惡。[③]

圓悟克勤頌云：

人人有個生緣，蹲身無地鑽研。
若也眼皮進綻，累他桶底踢穿。

我手何似佛手，隨分拈花折柳。
忽然撞着蛇頭，未免遭他一口。

我脚何似驢脚，趙州石橋略彴。
忽然築起皮球，崩倒三山五嶽。[④]

此外，雲蓋守智曾批評叢林不解黃龍三關宗旨，以死語作答的

① 宋慧洪：《禪林僧寶傳》卷二十二。
② 黃庭堅：《山谷全集·正集》卷二十二。
③ 宋智昭：《人天眼目》卷二。
④ 宋惟白：《建中靖國續燈録》卷七，《續藏經》乙第二編第九套，"略彴"（zhuō）即獨木小橋。

現象，他說："吾昔再入黃檗，至坊塘，見一僧自山中來，因問三關語，近日如何商量？僧曰：有語甚妙，可以見意。我手何似佛手，曰月下弄琵琶，或曰遠道擎空鉢；我脚何似驢脚，曰鷺鷥立雪非同色，或曰空山踏落花；如何是汝生緣處，曰某甲某處人。時戲之曰：前途有人問上座：如何是佛手驢脚生緣意旨，汝將遠道擎鉢對之耶？鷺鷥立雪非同色對之耶？若俱將對，則佛法混濫，若揀將對，則幾事偏枯。其僧直視無所言"。①

正因為三關不能以執解作答，慧南在使用三關驗人時，對學者所答皆不置可否，"斂目危坐，人莫涯其意"。當有人問他何以如此，他說："已過關者，掉臂而去，安知有關吏在？從吏問可否，此未透關者也"。②

黃龍三關的深刻用意如此，它代表了慧南禪法的典型風格——險絶凌厲，同時，它也反映了慧南對佛法精勤執着，富於社會責任感的思想基礎。這正如他自己在另一首《總同頌》中所自白，是"為報五湖參學者，三關一一透將來"。③ 慧南是以佛教為"行道"手段，寄寓生靈、國家以深刻愛意的，三關的設立是一個具體表現。所謂"運出自己家財，賑濟孤露，方有少分報佛深恩"。可見，慧南禪法的基本特色是執着、謹嚴的，與這一基本特色相適應，慧南還非常重視叢林清規。他"坐必跏趺，行必直視"，④ "進止嚴重，見者敬畏"⑤，同時要求學人嚴守戒律，循規蹈矩。他把儒家綱常倫理道德納入戒律範圍，把不違規矩視為"頭頭圓覺，步步道場"，認為"規矩既亂，諸事參差，一人失事，衆人不安"。居士潘延之曾問及他法道謹嚴的原委，他說：

---

① 《林間録》卷上。
② 《禪林僧寶傳》卷二十二。
③ 《同總頌》及前引慧南自頌三偈皆見於日本兩足院東晙所輯《黃龍南禪師語録續補》。
④ 《禪林僧寶傳》卷二十二。
⑤ 祖心評慧南語，見《黃龍宗譜》卷上。

父嚴則子敬，今日之規訓，日後之模範也。譬治諸地，隆者下之，窪者平之。彼將登於千仞之山，吾亦與之俱；困而極於九淵之下，吾亦與之俱。伎之窮，妄之盡，彼則自休也。①

要為叢林建立規訓的模範，這絕非等閑之輩所能為，慧南以振興佛法為己任，所以有這樣的志向與氣魄。他能“起臨濟於已墜之道”，開創一個“橫被天下”的宗派，絕非偶然。如此嚴格地把持“行道”之方，應該是黃龍派得勢的主要原因。惠洪說得好：

南禪師，風度凝遠，人莫涯其量，故門下客多光明偉傑，名重叢林。有終身未嘗見其破顏者。予聞之，厚於義者，薄於仁，師道也，師尊而不親；厚於仁者薄於義，親道也，親親而不尊。南公之意豈不以是哉。②

的確，慧南之禪法既有師道的尊嚴，也有儒者的仁愛，謹嚴執着的風格下透露的是禪家為體、老莊為質、儒家為用的禪學思想。

2、“坐斷千差，密開要路”——慧南禪法的諸宗融攝現象。

慧南禪法對唐末以來五家宗風的融攝現象是相當明顯的，這一點可以從三個方面加以考察：

一是慧南兼容並蓄，為我所用的宗法思想。在此之前，很少有人把五家宗風這樣糾在一塊來綜合評述的：

無中亦有，德山棒似撒星；有中亦無，臨濟喝如雷震，如聾如啞，逼塞乾坤。

大覺禪師惟得偏行一着，臨濟德山祇是互用二機。法道周流，大似拗曲作直，所謂棒喝截斷，猶若以金博鍮③；直饒東注西流，南唱北和，亘古亘今，且未有當頭道着。

三玄三要，五位君臣，四種藏鋒，八方珠玉，三十年前，爭頭競買，各逞機鋒。而今道泰昇平，返樸還淳，人人自有山青水

① 《黃龍宗譜》卷上。
② 《林間録》卷下。
③ 鍮音 tōu，一種色如金的銅礦石。

綠，白云深處，三衣併爲一衲。①

以上語録中，德山指德山宣鑑，雲門文偃之祖，雪峰義存師，他的禪風代表雲門一派的絶險。大覺禪師指章敬懷暉，他是馬祖門下高僧，屬洪州宗，繼承馬祖全機大用之風，並喜以動作、圓相為機語，故慧南説他得“偏行一着”。三玄三要是臨濟宗旨，五位君臣是曹洞法要，四種藏鋒是雲門設施。很明顯慧南對各家宗法雖有偏愛和側重（臨濟、雲門），但並不偏廢其它各宗。如果説“道泰昇平，返樸還淳，人人自有山青水綠”表明他具有關注時代學風的思想自覺，那麽“三衣併一衲”則是他自定宗法的基本原則——“併”——兼攝、融通。所謂“東注西流，南唱北和，亘古亘今未有當頭道着”，不僅是他對前代宗師禪法境界的認識，也是他自己對宗法風格的追求——左右逢源，縱横無礙，融攝諸家，為我所用，扶起放倒，隨分施設，開遮自在，收放裕如。這正如他在《送周禪者》偈中所叙述的那樣——

扶起放倒，翻來覆去。隨假隨真，還伊價數。獅子嚬呻，象王回顧。赤日光中，騰云起霧。坐斷千差，密開要路。大丈夫漢，莫打死兔。②

“坐斷千差”本意為消除世間萬法的種種差别相，達到萬法一如的平等境地，這裏被慧南理解為對諸家宗法的融匯，成為“密開要路”的準備和手段。

與兼融並蓄，為我所用的思想相適應，慧南形成了一套靈活機巧，諸家並重的禪法實踐。法眼禪師清凉文益《宗門十規論》歸納五家特色時説：“曹洞則敲唱為用，臨濟則互换為機，韶陽（指雲門宗）則函蓋截流，溈仰則方圓默契，”法眼本宗的特色則在“理事相資還同目足”，③ 而元中峰明本則把五家宗風歸納為“溈仰之

① 《黄龍慧南禪師語録》。
② 《黄龍南禪師語録》。
③ 吕澂：《中國佛學源流略講》，第244頁。

謹嚴，曹洞之細密，臨濟之痛快，雲門之高古，法眼之簡明”。[①] 以此考察惠南禪法，可謂諸法具備，靈活機巧。例如他行棒行喝：“盡大地被同安一喝，瓦解冰消。汝等諸人，向什麽處著衣吃飯?”隆慶慶閑來參，問何處來，答百丈來，問幾時離那裏，答正月十三，慧南說“脚跟下好痛與三十棒”。又一日問僧“百千三昧，無量妙門，作一句說與汝，汝還信否”?，對曰“和尚誠言，安敢不信”? 南指左邊曰：“過這邊來，”僧將趨，忽咄之曰：“隨聲逐色，有甚了期，出去!”另一僧知道又趨入，慧南以原話問，亦對曰“安敢不信”，指曰“過這邊來”，僧堅不往，又咄之曰“汝來親近我，返不聽我言，出去”![②] 德山、臨濟一路棒喝之風，慧南已運用自如，不露聲色。又如：

僧問：“大用現前，請師辯白，”師云“摘却你眉毛，傾出你腦髓，脚跟下道將一句來”。云：“鏌耶[③] 舉起，蛟龍失色。”師云：“作麽生?”僧以手面前一畫云“爭奈這個何”? 師云：“三十年後，討個師僧也難得。”僧便喝，師云：“好一喝，未有主在。”僧作禮，師云“當斷不斷，反招其亂”。[④]

這裏，師徒對答間痛快淋漓，一唱一和，語機相投；賓主互換，禪流直下如泉湧注，既得臨濟宗法奧旨，又不失法眼之簡明、溈仰之謹嚴和曹洞之細密。溈仰宗有97種圓相，慧南即常用動作、圓相為對機語。如他曾訪問云門派僧人法昌倚遇，兩人先後以“”和“”、“㊀”和“○”相對答，方圓默契，盡得溈山風流[⑤]。

此外，慧南還有“一足令”在當時禪林也很有影響，《黃龍四家語録》卷一載：

僧問：“作家不啐啄，啐啄不作家，大衆臨筵，請師作家相

① 元中峰明本：《廣録》卷八。
② 《黃龍慧南禪師語録》。
③ 鏌耶，一種劍名。所引為黃龍南上堂語。
④ 《黃龍慧南禪師語録》。
⑤ 《禪林僧寶傳》卷二十八。

見。”師垂下一足。進云：“焰裏尋飛雪，水下火燒天”，師乃收足。①

這裏的垂足行令與胝脂一指有異曲同工之妙。唐青原行思曾行此令②，後則一直無人採用。慧南把它光大發揚，並成為自己禪法的特色之一，頗具雲門高古神祕之旨，故當時叢林評價很高。寶峰真淨克文曾說：

黃龍行此令，十方諸佛，無敢違者；諸代祖師，一切聖賢，無敢越者；無量法門，一切妙義，天下老和尚舌頭，始終一印，無敢異者。③

一連用“無敢違者、無敢越者、無敢異者”三語，把慧南“一足令”推許到無以復加的地步，雖然難免有一些師徒之間自我吹噓之嫌，但至少說明“一足令”在當時叢林是具有很大影響的。

3、“遇方即方，遇圓即圓”——慧南不拘一格的教化手段。

正因為慧南禪法兼具衆家之長，所以他在接引學者的方法上是靈活巧妙，隨機應變，不拘一格的。慧南居黃檗寺時有這樣一則上堂法語：

黃檗有時正路行，有時草裏走。汝等諸人且莫見錐頭利，失却鑿頭方。不見古人道：開不能遮，勾賊破家，當斷不斷，反遭其亂。④

這既是慧南對自己靈活多變禪法的提示，也表明他的禪法理想——當機立斷，開遮自在。這一點，在他接引學者，特別是對學者的培養提携方法上是有充分體現的。試看他對泐潭善清的教訓：

（善清）謁黃龍，龍示以風幡話，久而不契。一日龍問：“風幡子，作麼生會？”師（指善清）曰“迴無入處，乞師方便”。龍曰：“子見貓兒捕鼠乎？目睛不瞬，四足踞地，諸根順向，首

① 《黃龍慧南禪師語録》。
② 參閱《五燈會元》卷五青原行思章。
③ 同上卷十七，寶峰克文章。
④ 《黃龍慧南禪師語録》。

尾一直，擬無不中。子誠能如是，心無異緣，六根自靜，默然而究，萬無一失也。”師從是屏去閑緣，歲餘豁然契悟。①

慧南論學道，有貴在積纍、要專與勤的話，這裏即以之啟發善清，使他契悟。又如祖心是慧南門下最負盛名的上首弟子。契悟廣大，時人尊為“衲僧之命脈，人天之正眼”（山谷語）。慧南對祖心的提携教育，可謂費盡心機。當初，祖心因不堪雲峰文悅的“孤硬”而投奔他的門下。機鋒接引之後，他深知祖心是難得的法器，於是“命其入衆”，讓他披閱經卷，參究《燈録》公案，“看話下語，百計搜尋”，歷時四年，“有機而不發，”終於讓祖心因耐不住凡心困擾而辭别。後祖心往來咨訣於文悅、石霜等人之間，仍不得悟。在無所用心之下，偶讀《傳燈録》“多福一叢竹”公案，猛然省悟，“頓覺親見二師”（指文悅與慧南），於是重入慧南之門，當祖心問慧南為什麽這樣委曲對他，慧南説“若不令汝究尋到無用心處，自見自肯，吾即埋没汝也”。在慧南的教育之下，祖心“以無學之學朝宗百川”，直到“七縱八横，天回地轉”無纖疑在，慧南纔讓他分座接納。②

真淨克文本以辯才負時名，入慧南門，慧南無所示教，克文説“我有好處，這老漢不識我”，後於香城禪師言下悟得黄龍用意，服膺於黄龍家法。③ 泐潭洪英被惠洪稱為“從上宗門之爪牙”，“精於内外典籍，”詣黄檗南禪師席，檗與語達旦，曰：“荷擔大法盡在爾躬，厚自愛”。④

慧南對法門偉器珍重如此，其接納人才則兼收並蓄，方法則靈活多變，各盡其才，各得其長。他特别重視自證自悟，培養門人的獨立思維，如其回答祖心言，要“自見自肯”。關於這一點，慧南還有很多論述，例如他對石頭禪師“乍可永劫受輪回，不從諸聖求

① 《五燈會元》卷十七，泐潭善清章。
② 《禪林僧寶傳》卷二十二。
③ 參《五燈會元》卷十七克文章。
④ 《五燈會元》卷十七，泐潭洪英章。

解脱”① 一語極為推重，常引以教育學人要“自種祖父田園。”他喜舉前人公案加以“逆解”來提倡宗由，以此啟發學者獨立思維，自證自悟。他批評那些隨語生解，不能自悟的人“祇能順風使帆，不能逆風把舵”，他説：“時人住處我不住，時人行處我不行，於此瞭然明的旨，須會全身入火坑”。可見，他把“時人住處我不住，時人行處我不行”這種帶叛逆性的獨立思維當作其體悟宗由，建立宗法的理論構架。

《五燈會元》卷十七和《僧寶傳》卷二十五隆慶慶閑章下均有這樣一段記載：

> （慶閑與黄龍）同看僧堂，（黄龍）曰：“好僧堂”，師（慶閑）曰：“極好工夫”。曰“好在甚處”？曰：“一梁拄一柱”。曰：“此未是好處”。師曰：“和尚又作麽生”？龍以手指曰：“這柱得與麽圓，那枋得與麽匾”。師曰：“人天大善知識，須是和尚始得”，即趨去。明日侍立次，龍問：“得坐披衣，向後如何施設？”師曰：“遇方即方，遇圓即圓”。②

十分清楚，這裏是就黄龍寺僧堂之用材論黄龍門下的人才。“一梁拄一柱”意謂黄龍門下弟子一個個是荷擔佛法的頂梁之柱。“這柱得與麽圓，那枋得與麽匾”意謂黄龍弟子各有特色，“一個個硬剥剥地”③ 而非等閑之輩。所以慶閑稱道乃師“人天大善知識，須是和尚始得”，並進一步領悟到黄龍人才薈萃的原因在慧南不拘一格，靈活多變，開遮自在的教化手段。

為什麽“天下有志學道者皆集南公”（惠洪語），在短短幾十年間，黄龍一派横被天下的原因何在？十分重要的一條，即是“黄龍得勢，首在得人”，而“遇方即方，遇圓即圓”則是黄龍所以得人的成功經驗所在。

---

① 一作“寧可永劫受沉淪，不從諸聖求解脱。”參《五燈會元》卷五青原行思章。

② 克文語，見《五燈會元》卷十七。

③ 同上。

4．“不有提唱，孰辨宗由”——慧南禪法與語言文字。

一向為教外別傳，不立文字的禪宗，到晚唐五代之後不自覺地走上崇尚文字功用的軌道上來了。汾陽善昭對語言文字的偏愛，開啟宋代以後籍語言文字以參禪的新風，而這一風氣的正式興起者，則是黃龍派高僧慧南。在這裏，他起到一個承先啟後的作用。慧南關於語言文字的觀點，概括起來說有這樣幾方面，例如他說：

諸佛出世，假設言詮。祖師西來，不掛脣吻。

大道無中，誰復前後。長空絕跡，何用量之。空即如是，道豈言哉。

菩提離言說，從來無得人。①

這裏，一方面承認歷來佛祖憑籍文字語言以顯示、傳達、保存佛法的事實，同時又强調佛法不在言句本身。所謂“不掛脣吻”，即終日言而未嘗言的意思。撩開來說，是承認語言文字的作用，在不立文字的宗旨下，給文字開一方便之門。所以他在說明道豈言哉之後，話鋒一轉說：“雖然如是，若是上根輩，不假言詮，中下之流，又爭免得？”所以“晚學初機，須得明明說破”。② 如果注意到“黃龍出世，時當末運”和慧南認為末法時代罕遇上根之人的觀點，實際上慧南已為自己設計了一個大施語言文字之禪的“小環境”，所以他敢於理直氣壯地說：

不有提唱，孰辨宗由？不有問答，孰明邪正？

正是在這種思想認識下，慧南相當重視解釋、提唱公案古則即所謂拈古，重視師徒間的對機問答（三關之設即是一個典型的例子）。慧南語録中，有很多拈提公案的實例，大都十分精彩，如他拈解“藥山浴佛”③ 這則公案時列舉種種隨語生解的錯誤說法，指出：“古人隨時一言半句，亦無巧妙，今人用盡心力安排，終不到

① 《黃龍慧南禪師語録》。

② 同上。

③ 藥山浴佛：遵布衲在藥山會上為殿主，浴佛之次。藥山問：“汝祇浴得這個，還浴得那個麽？”布袋云：“把將那個來”。藥山便休。見《黃龍慧南禪師語録》。

他境界，用此思維辨於佛境，如取螢火燒須彌山，縱經塵劫，終不能著”。從這一則公案的拈提可看出，慧南主張出語隨緣，不假思索，不事雕琢。所以他批評“後來兒孫不肖……但逞華麗言句而已”。他又引孔子“目擊道存”來論證佛家的“無示無得”，認為“夫說法者，無說無示，其聽法者，無聞無得，”所以語言文字以隨機接物，語中無語為活句，費心安排，語中有語為死句。在慧南看來，語言文字“千般說，萬般喻，祇要教君早回去”，即返觀自心，返見自性，屏除思慮執着，回歸自我，任性消遥，得自在法門，游戲三昧。“隨汝顛倒所欲，南斗七，北斗八”。慧南對自己這種開遮自在、靈活機巧的禪風是頗為自負的，他有一首《送禪者》的詩，隱約道出此中端倪：

撥草占風辨正邪，先須拈却眼中沙。
舉頭若味天皇餅，虛心更吃趙州茶。
南泉無語歸方丈，靈雲有頌悟桃花。
從頭爲我雌黃出，要見叢林正作家。①

“從頭為我雌黃出，要見叢林正作家”顯然是自況之詞。這種自負的心理，一方面來自對佛法的執着和自信，一方面來自宗派勢力在當時的影響。

慧南對語言文字的重視，使他的禪法更具文人化的氣息，加上他融儒、道為一體的思想體系和對社會、對人類富於責任感與愛心的特色，其禪法不僅在叢林享有崇高威望，也引起文人士大夫的廣泛興趣，當時士人往往樂於與他或他的傳人結交，談禪論道，相契無間。中國文化史上的一個重要現象——士大夫禪悅之風，也在這個時代趨於熱烈，慧南的禪法便通過這些渠道而對社會政治、思想文化產生影響，完成其“行道而領衆叢林”，並以出世之功，行入世之道的禪學理想。為了適應這種“行道”的需要，慧南竭力使佛學俗學化。他自己亦能詩善畫，詩風一如其禪風，深入老莊，開合

① 《黃龍慧南禪師語録》。

自在，如行雲流水。其書法則“筆法深穩，莊重而瘦，有顏平原用筆意”。[①] 這些修學都成為他禪法的有機組成部分，為其“行道”服務。所以慧南之禪，在很大程度上，已經是文人之禪、士大夫之禪。

四、心理基礎和師承

前面已經説過，慧南的禪法實踐是為其禪學思想服務的。更確切地説，慧南的禪學思想，通過其禪法實踐纔得以體現，並産生實際的影響。所以我們考察了慧南宗法特色之後，對其三合一的文人化禪學思想有了進一步的理解。不過，慧南禪法特色的形成，還有兩個方面的重要原因：性格特徵和師承淵源。下面，我們以他的生活經歷為基本線索，對此加以考察。

據《禪林僧寶傳》卷二十二載，慧南小時候性格沉静。“深沉有大人相，不茹葷，不嬉戲”，看來天資已具佛家種性。從心理學角度來看，性格沉静内向的人，從事活動比較嚴肅、縝密，富於責任感和獨創性，這在很大程度上確實與慧南禪法的謹嚴特色相吻合。元人中峰明本在分析五家宗法淵源時説：“五家宗派者，五家其人，非五其道”，[②] 從慧南性格及其宗法特色來看，的確如此。所以蔣維喬先生也説：“性質温者其言和，性質烈者其言峻；因其發言之和峻，禪風因之而變，其禪風之相違，即禪之派别相違；同為禪也，發揮之時，因受人格之影響，禪門宗趣遂致各異”，這是有一定道理的。大抵高僧名宿，在廣為參學之後，便會形成對宗教思想、宗法特色的主觀好惡和取捨，形成與自己性格相適應的傳法風格，並以此接引機智相契的學者，同時也教育、轉化一些性格不盡相同的學者，由此形成一門一派内相對穩定的特色。這是禪門宗

① 惠洪：《石門文字禪》卷十七，《四部叢刊》卷 108。
② 中峰明本：《廣録》卷十一。

派現象的實質所在。慧南禪法謹嚴、執着，富有社會責任感，其門風壁立，鍛盡凡聖，手法多端，圓融無礙，首先是受其性格制約的結果，這是慧南思想和禪法的心理基礎。

按照慧南思想和禪法特色形成的過程，其一生的活動大致可分為三個時期：（1）從他十一歲出家到得慈明印可並開法同安寺之前，為參學悟教期。這一時期主要是博覽內外經典，廣參四方尊宿，吸收各家思想，學習各家禪法。（2）從開法同安寺，後又轉住歸宗、黃檗積翠，為禪法醞釀定型期。（3）治平二年（1062）入主黃龍寺後的八年，為禪法成熟期。此時四衆歸趨，法席隆盛，黃龍一派顯於天下。[①] 顯然，影響其思想和禪法特色的關鍵，是第一個時期。

慧南初師的懷玉（山名，即今懷玉山，在江西玉山縣北）定水庵智鑾禪師，事跡已不可考，不能確知他在那裏受到怎樣的教育和影響。不過據載，慧南出家後，不僅廣讀佛教經論，而且“並習儒典，博通經史”，由此可見，慧南“三合一”禪學思想的基礎是在青年時代即打好了，其內外兼修的學習風氣也與他所處的時代風氣相吻合。

天禧四年（1020），慧南落髮受具足戒，隨後即開始游學參訪。他首先來到廬山，接觸到的第一位高僧是歸宗自寶。據載，他來到歸宗寺，正遇上“老宿自寶集衆坐”，於是他依止自寶，且“時時詢之”。

歸宗自寶事跡不詳，從其“集衆坐”來看，禪風頗近青原一系，有石霜慶諸“枯木禪”特色。慧南對自寶的禪法頗感興趣，所以用心參究，“時時詢之”。結果，他受到了很大的影響，從此“坐必跏趺，行必直視”。

第二位對慧南禪風構成重要影響的禪師是廬山棲賢寺的澄諟。慧南辭自寶以後，即投其門下，“規模之三年”。

---

① 參附錄一黃龍宗法脈（一）至（六）。

棲賢澄諶是法眼宗僧人，百丈道常之徒，清凉文益之孫。法眼宗是入宋以來，先於黄龍宗而興起的一個宗派，真宗以前特别興盛，當時江西道場多有法眼僧人活動，法眼宗思想對外倡儒佛融合（如永明延壽著《萬善同歸集》），對内講禪淨合修，百家並重（如文益《宗門十規論》第一次綜合評述溈仰、臨濟、曹洞、云門四家宗風，論其短長），在禪法上，隨機接化，懇切提撕，既不乏雲門的箭鋒相拄，也具有曹洞的謹嚴執着。同時法眼宗人的文化氣息也很濃，特别喜歡拈提古則公案。澄諶即是一位以禪法精嚴，“進止有律度”而著稱的僧人，他“性高簡，律身精嚴，動不違法度。暮年三冬，藏經以坐閱為未敬，則立誦”，[①] 他也喜拈提公案，曾點校《趙州從諗禪師語録》。慧南對澄諶極為推重，曾評價説：“棲賢和尚，定從天人中來，叢林標表也”。[②] 當時慧南年方弱冠，又剛為“大僧”不久，正是精力旺盛，求學心切的時候。所以，他在棲賢之年，對法眼宗旨有深入的參究，並深受其影響。縱觀慧南禪法，有很多方面與法眼宗相類似（謹嚴俊利、懇切提斯、諸家融合、拈提公案等等），法眼宗接機應化有“箭鋒相拄、泯絶有無、就身拈出、隨流得妙”的“四機”，[③] 慧南宗法也是如此。法眼之祖玄沙師備有《宗綱三句》，總結接化學人經驗，慧南三關即深受其影響（後面將詳加論述），所以，惠洪説慧南“平生所為，多取法焉”，[④] 這是符合事實的。

慧南離開棲賢澄諶之後，繼續到南方各地參訪，當他來到湖北蘄水，與當時住三角寺的雲門僧懷澄[⑤] 相契合，懷澄認為他已經悟解，“一見器許之”，故慧南從此追隨懷澄，並隨其移住馬祖道場泐潭寺，掌書記之職，代懷澄分座接納。由於當時懷澄在叢林中很

① 《林間録》卷下。
② 同上。
③ 青三山來撰、性統編：《五家宗旨纂要》卷下，《續藏經》第二編乙第二十二套。
④ 《林間録》卷下。
⑤ 懷澄師承為：雲門文偃——雙泉師寬——五祖師戒——泐潭懷澄。

有些影響，慧南受此器重，故“南書記之名，一時籍甚”。①

不過，慧南在禪法上，没有繼承懷澄，却改弦易轍。促成他改弦易轍的重要原因則是在泐潭期間，他結識了雲峰文悅。文悅（997～1062）是臨濟宗大愚守之的徒弟，徧參四方尊宿，深得臨濟、雲門爽快凌厲宗風，當時號為“佛法龍象”。文悅認為泐潭懷澄雖是雲門之後，但已失去雲門宗應有的險絶、凌厲之風，流於故弄虚玄、徒可把玩的文字游戲。所謂“雲門如九轉丹沙，點鐵成金，澄公藥汞銀，徒可玩，入鍛則流去”，慧南對此論表示不以為然，文悅反詰他説：“雲門氣宇如王，甘死語下乎？澄公有法授人，死語也，死語其能活人乎”？在這樣的情況下，慧南將信將疑地接受了文悅建議，準備去見“手段出諸方”的臨濟名僧石霜慈明。由於對文悅的意見一時未能重視，在前往石霜山的中途，聽説慈明“不事事，慢誨叢林”，又改變主意，結伴來到南嶽，投於福嚴審承門下做書記。

福嚴審承，號“賢叉手”，是曹洞宗人，② 當時名氣相當大，有“老宿”之譽。慧南投奔福嚴，很明顯是為曹洞宗法而來，審承是明安大師大陽警玄的著名弟子，警玄善解經律和公案，有“十八般妙語”傳世，對曹山“三種墮”（類墮、富貴墮、隨處墮）和偏正五位皆有心得。審承得其家傳，宗法以謹嚴、細密著稱，慧南佛法諗熟於曹洞宗旨，應與這段參學經歷有很大的關係。

如果説慧南未採納文悅的建議從師慈明，使他喪失了一次接受臨濟正宗佛法鍛煉的機遇，那麼審承圓寂，慈明繼主福嚴，又恰恰給慧南挽回了這個機遇。從此，慧南拜倒於慈明門下，皈依於臨濟佛法，並以振興臨濟宗為己任。

石霜慈明（987～1040）是汾陽善昭的上首弟子，臨濟七世，

① 《林間録》卷上。

② 審承的師承是：洞山良价——雲居道膺——同安道丕——同安觀志——梁山緣觀——大陽警玄——福嚴審承。

俗姓李，號楚圓。他的佛法是經汾陽融匯雲門、溈仰特色而傳承下來的，以機鋒險絶，不容知解分辯，斷盡偷情著稱於時。當時叢林流行便軟之風，慈明禪法可謂獨樹一幟，領袖禪林。慧南雖參法眼、雲門、曹洞，禪風偏於縝密、執着、知解一路，並未斷盡生死之根。所以他得慈明為師，是其佛法脱胎换骨的一個契機。由此，他徹悟圓融佛法，洞見五家宗趣，對後來的禪風形成意義深遠。

且看他初步接觸慈明佛法時的那種感受：

> 慈明既至，公望見之，心容俱肅。聞其論，多貶剥諸方。而件件數爲邪解者，皆泐潭密付旨訣，氣索而歸。①

見稱於泐潭懷澄、又以“書記之名籍甚”的慧南，對自己的禪法無疑自以為是，正是這個原因，他未重視文悦的意見而師事慈明。現在，他抱着驗證文悦所言的態度，側面觀察慈明所為，不料，自己抱為秘訣的佛法，被慈明“件件數為邪解”，這豈不讓他倒吸冷氣，驚訝不已？翻思文悦之論，知自己錯失良機，故當即痛下决心，“堅請入慈明室”。

慧南在慈明處獲得的最大悟解是斷盡知見，消除妄念執着，反省泐潭懷澄玄妙有所寄寓的解説為死語，真正把握臨濟、雲門宗旨和不落生死、鍛盡凡聖的險絶門風。他的解悟經歷是這樣的：

> 慈明曰：“脱如汝會雲門意旨，則趙州嘗言：‘臺山婆子被我勘破’，試指其可勘處。”公面熱汗下，不知答，趨出。明日詣之，又遭詬罵，公慚見左右，即曰“政以未解求訣耳，罵豈慈悲法施之式”？慈明笑曰：“是罵耶”？公於是默悟其旨，失聲曰：“泐潭果是死語”。獻偈曰：“傑出叢林是趙州，老婆勘破没來由。而今四海清如鏡，行人莫以路爲讎”。慈明以手點“没”字顧公，公即易之，而心服其妙”。②

按照慧南對佛法的體究，他本來可以就趙州勘婆子大講一番“來

---

① 《禪林僧寶傳》卷二十二，慧南傳。

② 同上。

由”，解釋其“精義玄旨”，但知必定被慈明“數為邪解”，故有話不敢説，窘迫而汗下。第二天，他恭恭敬敬地向慈明討教，却又遭其辱罵：説也不是，問也不是，慧南陷入無以自適的境地。正怨恨處，慈明給他輕輕的一點：罵果真是罵麽？罵亦不是罵，乃是老婆心切，① 着意提撕。趙州勘婆，本無所謂勘破處，一切祇是人情執解知見，何必强為之説，强為之問？這正是慧南當下所領悟，也是他認為“老婆勘破没來由”的根源。慧南一向是以有所得為悟禪的，這裏已説“没來由”，是思想上由“有”至“無”的第一次大突破、大飛躍，是脱去凡情俗解的表現，但是，“没來由”也不可執着，否則與“有來由”一樣成為執礙。可有可無，非有非無，非非有非非無，不落兩邊，縱奪自在，隨心任性，方是真佛田地。所以慈明指點一個“没”字而注視慧南，意謂不可死執此字，慧南隨即改“没”為“有”，並心服慈明之妙。這個“妙”不是執有執無之妙，而是解空落空之妙，是人道的真實境界，慧南思想實現第二次飛躍而回歸自性本來面目——這裏的“有”是“本有”，“本來具足”的意思，慧南已得石霜禪法之旨。

至此，我們可以理解慧南以臨濟、雲門為基調，兼融法眼、曹洞、溈仰之長的禪風，乃是其廣為參學，會通各家的結果。

下面再以黄龍三關為例作進一步的分析。

三關是慧南在黄龍寺期間藉以支撐門户，建立宗派的重要設施，前面已論述其宗法旨要和所代表的特殊門風。三關是慧南在黄檗寺時創立的，《林間録》卷上對此有明確記載：

> 南禪師居積翠時，以佛手、驢脚、生緣語問學者，答者甚衆，南公瞑目如入定，未嘗可否之。學者趨出，竟莫知其是非，故天下謂之三關語。②

這説明三關在黄檗時已有一些影響，所以慧南到黄龍寺便把它發揮

① 佛家以老太婆的熱切心腸來形容師僧對學人的器重，愛護，故言。

② 《林間録》。

為主要的門庭設施。這時，湖南、湖北、安徽等地僧人前來參學的很多，“出長沙百里，無托宿所”，參學僧人之多，影響之大，於此可見一斑。

慧南何以能設立一個鍛盡凡聖，令叢林望而却步的三關？這是一個值得深入研究的禪學課題。我們認為，黃龍三關既有充分的禪學思想依據，也明顯受其時代學風的影響，雖然獨特不二，却也淵源有自。

首先，三關所採用的三句格式，為佛教教義所常用，是佛家宗師說法的習慣模式。如諸行無常、諸法無我，涅槃寂靜三法印，戒定慧三學，空假中三諦皆可稱為“三句”，《大日經》更有“菩提心為因，大悲為根，方便為究竟”三句，且“十方三世一切如來，種種因緣，隨宜演說，無非為此三句法門”，[①] 唐代僧無相（680～756）說法也有“無意、無念、莫妄”三句宗綱。[②] 所以，參三句、透三句、悟三句、超三句，在很早以前即是佛家的流行說法。百丈懷海禪師就曾將“不取於法，不取非法，不取非非法”三句作為參禪的要旨，認為“若透得三句過，不被三段管教家舉，喻如鹿三跳出網，喚作纏外佛”。[③] 正是這個原因，惠洪曾引百丈懷海的話來論述慧南三關與古德法式的淵源。他寫道：

> 大智禪師曰：“夫教語皆是三句相連，初、中、後善；初直須教染發善心；中破善；後始明善，菩薩即非菩薩，是名菩薩法，非法非非法”，……古大宗師說法，皆依佛祖法式，不知者謂苟然語。[④]

很清楚：慧南三關在基本形式上，是依“佛祖法式”的，其次第相開，環環緊扣的風格，與大智禪師（即百丈懷海）所說初、中、後三層次的菩薩法相一致。

---

① 《大正藏》第18册《大日經》卷一。
② 宗密：《圓覺經大疏抄》。
③ 《古尊宿語録》卷一百丈懷海章。
④ 《林間録》卷上。

不過，黃龍三關又與三法印、三學、三諦及無相三句、百丈之句都有着本質的區別。前者是用以勘驗學者而用心設計的“牢關”，而後者祇是解釋、體究佛法的三種境界劃分，在這一點上，三關風格與禪家重視的所謂“向上一路”“末後一句”緊密相聯，三關一過，即透得向上一路。所以洛浦元安所説的“末後一句，始到牢關，把斷要津，不通凡聖”① 與慧南的“已過關者，掉臂而去，安知有關吏在”應是同一境界。

此外，黃龍三關又與當時禪門學風緊密相關。當時叢林，普徧關注接化方式，重視宗門旨要，著名禪師往往在接化手段、教育方法上各創新説，各立門户。歷考晚唐五代及宋初禪師，當時以三句格式創設宗綱的人很多，較著名的則有臨濟義玄三句（三要印開朱點側，未容擬議主賓分；妙解豈容無著問，漚和争負截流機；看取棚頭弄傀儡，抽牽都來裏有人）；巖頭全豁三句（咬去咬住；欲去不去，欲住不住；或時一向不去，或時一向不住）；雲門文偃三句（函蓋乾坤，目機鉢兩，不涉萬緣）；玄沙師備三句（開方便句，轉位投機句，慈定門句）；德山緣密三句（函蓋乾坤，截斷衆流，隨波逐浪）；巴陵顥鑑三句（銀碗裏盛雪；珊瑚枝枝撐着月；雞寒上樹，鴨寒下水）；首山省念三句（佛祖之師句，人天之師句，不可自救句）；汾陽善昭三句（着力句，轉身句，親切句）等等。其中全豁、文偃、師備、緣密、顥鑑五人，是德山宣鑑下三代以内的雲門、法眼宗師，前後生活年代相去僅百餘年（全豁死於公元 887 年，緣密約死於公元 987 年左右），可見立三句以顯宗旨確是一種風氣。

細考這些宗師的“三句”語，可以分為三類：一類是對“如何是佛”等禪門問話的機鋒應答，即所謂轉語（如巴陵三句）；一類是對自己接化學人方法的歸納和總結，如臨濟、巖頭、玄沙、首山、汾陽之三句；惟有雲門、德山師徒的三句，是直接用於勘驗學

① 《禪林僧寶傳》卷六，洛浦元安傳。

人的活語，相當於看話禪中的“話頭”。而恰恰在當時叢林中最有影響的，便是這雲門三句。代表雲門險絶之風的所謂“雲門劍”、“吹毛劍”即由此三句而名重天下。

慧南三關，正是在這種“立三句”的時代風氣之下，吸收衆家之長而獨創出來的。直接的經驗，取自雲門三句的顯然較多，不過，將三句改為三問，使它更具有針對性和威懾性，劍鋒直指來參學者，這都是慧南的發展。當然，這種發展在很大程度上可視為汾陽善昭機語設問的延續（善昭有《詰問一百則》），但直接的影響，還可能與溈仰宗仰山慧寂的接引方式有關。《五燈會元》卷九南塔光湧章記載了慧寂二十餘年以“和尚何似驢”一問接引學者，“二十年無決了者”，最後遇到南塔光湧，纔應機的事情；

> 山曰：“和尚何似驢?”師（指光湧）曰：“某甲見和尚亦不似佛”。山曰：“若不似佛，似個什麽?”師曰：“若有所似，與驢何別?”①

無論設問的形式和内容，慧南三關都與仰山做法類似，很清楚地看出慧南三關在形式上受其啟迪的跡象。

臨濟五世首山省念禪師有著名的“竹篦子”話，那是一個典型的二律背反問題，② 慧南三關的後面兩關也都是矛盾的背反，由此我們又進一步見出其深層邏輯與思想内容之間的某種聯係。黄龍三關對當時禪法的影響是積極的，當時叢林風靡古則公案拈提頌唱，參禪不離燈録典籍，不逾尊宿言句，囿於文字，死於句下，在所難免。慧南三問從參學衲子最常見、最普通的事情（生緣，手、脚）而設立，不關任何經典，却又深含禪機，所以它對於糾正時弊，促進禪家的活參妙解，是有重要意義的。三關一出，叢林頓覺耳目一新，立即引起各方關注和重視，這決不是偶然現象。

有趣的是，文偃禪師就曾把自己的三句稱作三關。《五家宗旨

① 參圓信、郭凝之編：《溈仰録》。

② 即正、反兩方面都存在矛盾的問題。參《五燈會元》卷十一，葉縣歸省章。

纂要》卷下："雲門示衆云：'函蓋乾坤、目機鉢兩、不涉萬緣，作麽生承當'？衆無語。自代云：'一鏃破三關'"。此外，天台宗慈雲遵式以三問考察學者對於《楞嚴經》的理解，也叫楞嚴三關。這些例子似與黃龍三關名稱的來歷不無關係。

法眼禪師文偃之祖玄沙師備有"宗綱三句"，總結宗師接引學人、教化來參的三種句子。慧南三關在思想方法和相互關係的設計上，都深受其影響。接照玄沙的思想，"第一句，且自承當，現成具足"，"喚作開方便門"。它的用意是使來參學者"信有一分真常流注，亘古亘今，未有不是，未有不非者，"即去除學者凡心妄念，染發菩提善心，成就正見。它的特點則"祇成平等法"，"以言遣言，以理逐理，平常性相，接物利生"。慧南第一關"人人盡有生緣，上座生緣在何處"？正是為了勘驗學者有無出格之量，能否"更吃趙州茶"的"開方便門"句，其特色也是以言遣言，以理逐理，隨緣設問，就當下實際、平常性相生發開來的"平等法"，没有半點故作玄奥，但實實在在勘驗來機。按照玄沙的觀點，對於這個第一句，"若知出格之量，不被心魔所使，入到手中便轉換，落落地言通大道，不墮平懷之見"。也就是説，不以俗見知解作答，方能自然縱奪。這也如慧南之所言"但見日頭東畔上"，便能"更吃趙州茶"。

玄沙的第二句叫做"轉位投機"，其特徵則在"回因就果，不著平常一如之理"，它是"二理雙明，二義兼照，不被二邊所動"的，所以第二句的用意在使人（或驗人）斷滅萬法差別相，達於生佛不二、萬法一如的境界。慧南第二關，"我手何似佛手"將我手（代指衆生）與佛手（代指佛）互舉，恰好是"回因就果"、"二理雙明，二義並照"的。它要求人泯絶生佛差別，在生殺自在、縱奪隨宜的解悟之境下，"迥脱色欲愛見之境"。

玄沙第三句叫"慈定之門"。這裏是禪悟最高境界，到此便可"明陰洞陽，廊周沙界。一真體性，大用現前，應化無方，全用全不用，全生全不生"，即達到縱任自由，無可無不可，超四句，絶

百非的涅槃境地。慧南第三關“我脚何似驢脚”所要求於學者的也正是這樣一個境界，所謂“妙用現前，應化無方”，所謂“通天下之情，盡天下之妙”，都是這一境界的不同表達。①

“三關”與法眼宗旨的密切聯係，説明慧南早年在棲賢澄湜處的參學影響之深刻。當然，全面地看待三關，它與慈明的不容分解，甚至泐潭懷澄的某些影響也不可分。所以慧南弟子潛庵清源（1032～1129）説：“先師初事棲賢寔（即澄湜）、泐潭澄歷二十年，宗門奇奥，經論要妙，莫不貫穿。及因文悦見慈明，則一字無用，遂設三關語，以驗天下禪者”。潛庵的這個評論是比較符合三關的實際情況的。

五、傳承與發展

慧南嗣法弟子83人，再傳弟子滿天下，充分顯示其宗法的旺盛生命力。對慧南宗法的倡導與發展影響較大的黄龍傳人有祖心晦堂、寶峰克文、東林常總、雲居元祐、隆慶慶閑、泐潭洪英（以上皆一傳）；死心悟新、靈源惟清、草堂善清、兜率從悦、泐潭文準、寂音惠洪、薦福道英（以上為二傳）；九頂慧泉、禾山慧方、長靈守卓、圓通道旻、拙庵佛照、山堂道震、典牛天游（以上為三傳）；經山智策、萬壽善信、育王介諶（以上四傳）；丹丘道融、靈隱道樞、萬年曇賁（以上五傳）；以及天童從瑾、虚庵懷敞、明庵榮西等（見附録：黄龍宗傳承圖）。

縱觀黄龍諸傳人，他們在思想觀念、弘法實踐上，大都具有自己的特色，這顯然是受乃師强調獨立思維，要求弟子“他人行處我不行”的教育思想的結果，正如慧南自己所説，是“這柱得與麽圓，那枋得與麽匾”。黄龍僧人的個性，構成其宗派的共性，這不僅是其勢力强大的一個重要原因，也是其宗風不斷發展變化的内在

① 有關玄沙三句理論可參閲本書法眼宗部分或《僧寶傳》卷四。

動力。

1．黃龍三關的流變。

三關給禪宗帶來的影響是巨大而深遠的，慧南以後，倣效或套用三關的人連續不斷。慧南傳人中，如祖心常舉拳頭問“喚作拳頭則觸，不喚作拳頭則背，汝喚作什麽?”① 開元子琦問“一人有口道不得姓字為誰?”② 死心問：“月晦之陰，以五色彩著於暝中，令百千萬人夜視其色，寧有辨其青黃赤白者麽?”③ 隆慶慶閑更是不時變換問語，如：“祖師心印，篆作何文”？“諸佛本源，深之多少?”“十二時中上來下去，開單展鉢，此是五蘊敗壞之身，那個是清淨法身?”等等，不一而足。④ 慧南傳人以外，如大慧宗杲即沿用首山省念方法，以竹篦子設問：“喚作竹篦則觸，不喚作竹篦則背，不得下語，不得無語，速道！速道”!⑤ 天童曇華則以柱杖子設問，如突然拈起拄杖子曰：“喚作柱杖，玉石不分。不喚作柱杖，金石混雜”。⑥ 這些問話的共同特征即在擺脫任何經典和古則公案的束縛，從日常生活司空見慣的事情發問，且問話不故作深奧，表面答案則非此即彼，與禪家一向以來，喜從佛法奧義設問（如：“如何是祖師西來意”，“如何是佛”，“如何是和尚家風”，“如何是雲門劍”之類）有着很大的區別。但是，這些問話又無不深含禪機，讓一般人無法回答。很明顯，是慧南三關促進了叢林對“活語”的運用，此一影響的深刻變化則是促成了“看話禪”的產生。

我們知道，看話禪的特色是就公案中的一個“話頭”進行“活參”。活參的實質，即是圍繞“話頭”作窮根究底的體究，說穿了，還是圍繞話頭，自己設問，自己解問，最後將所有的問題化解在虛

① 《五燈會元》卷十七。
② 同上。
③ 同上。
④ 同上。
⑤ 同上，卷二十，竹篦子話為首山省念所設。
⑥ 同上。

幻空寂之中，達到了悟的境界。如高峰原妙的著名話頭“萬法歸一，一歸何處?”即是一個典型的例子。很清楚，這是慧南活語設問運用於古則公案的結果。

相對於活語問話的流變來説，一些套用黃龍三關的作法，顯然少了一些開創性，但它足以説明黃龍三關在叢林中的影響。例如寶峰真浄克文時以三關接人，他的著名弟子泐潭文準即死於“我手何似佛手”一問之下。[①] 他的再傳弟子兜率惠照（1049～1119）則創立兜率三關。一曰：“撥草瞻風，祇圖見性，即今上人性在什麽處?”二曰：“識得自性，方脱生死，眼光落地時，作麽生脱?”三曰：“脱得生死，便知去處，四大分離向什麽處去?”[②] 元初，楊岐派僧人高峰原妙也立三關。一曰：“大徹的人，本脱生死，因甚命根不斷”? 二曰：“佛祖公案，祇是一個道理，因甚有明與不明”? 三曰：“大修行人，當尊佛行，因甚不守毗尼”?[③] 明朝僧恕中無慍設瑞巖三關，還在當時很有影響。[④]

2. 由領衆行道到韜光晦跡。

慧南佛法本來即有以出世為入世的特征，且其思想基礎落到老莊一路。這一特色經祖心、靈源而後，其老莊色彩更為濃厚，並形成頗為獨特的韜光晦跡之風。

祖心（1025～1100）在慧南門下是最具影響，也最能傳其家法的上首弟子。他俗姓鄔，廣東人，少年讀書即聞名鄉裏，二十歲參加剃度試經，他別出心裁以詩作答，故一出家就受人器重。受具足戒之後，徧參四方尊宿，經慧南着意提携，了悟大旨。祖心禪學，追求一種虚静淡泊、圓融無礙，任性消遥的人生情趣，黃庭堅説“黃龍心老，蓋莊子所謂伯昏瞀人之流”。[⑤] 慧南死後，他接掌黃龍

① 南宋祖琇：《僧寶正續傳》卷二，《卍續藏》第 137 册第 578 頁。
② 《五燈會元》卷十七兜率慧照章。
③ 洪喬祖：《高峰元妙禪師行狀》，《卍續藏》第 122 册第 697 頁。
④ 參清自融：《南宋元明禪林僧寶傳》卷十二，《卍續藏》第 137 册第 734 頁。
⑤ 黃庭堅《與周元翁别紙出》見《山谷全集·别集》卷十八。

寺住持十二年，但他“不樂從事於務，五求解去”，最終得閑居“晦堂”。他樂守空寂，厭於俗務的思想甚於乃師，如曾有一段評議住持的話：

馬祖百丈已前無住持事，道人相尋於空閑寂寞之濱而已。其後雖有住持，王臣尊禮謂人天師。今則不然，挂名官府，如有户籍之民，直遣五百追呼之耳。此豈可復爲哉。①

祖心的這種思想與其乃師領衆叢林行道的思想，區別是明顯的，這對當時禪宗構成影響，一大批僧人接受了他的禪學精神和人生態度。他的上首弟子靈源則進一步把這種思想納入禪家理論。

靈源惟清（？～1117），江西武寧縣人，俗姓陳。延恩法安稱他是“苦海法船”，黄庭堅則有“靈源禪師人天眼”的詩句。靈源禪法極重實踐功夫，力主學人要守空知寂，心如死灰，形如槁木。他也不喜出世做住持，多次拒絶當時達官士人名山大刹之請，稱疾居“昭默堂”中，“頽然坐一室”。他針對當時叢林熱衷於俗務，執着於功利的現象，進行批評，認為這是禪門宗師教法不嚴所致，他説：

今之學者，未脱生死，病在什麽處？在偷心未死耳。然非其罪，爲師者之罪也。……古之學者言下脱生死，效在什麽處？在偷心已死。然非學者自能爾，實爲師者鉗鎚妙密也。②

靈源對遁跡守寂的提倡是不遺餘力的，他臨死前自作《無生常住真歸告銘》一篇，即是顯明的例子。中云：“吾委息（即圓寂）後，……慎勿隨末法所尚，乞空文於有位，求為銘誌，張飾説以晚吾。至囑！至囑！！”③

以祖心、靈源為先導，黄龍高僧韜光晦跡，退隱山林之風一時相當普徧。例如東林常總（又作常聰，1025～1091）禪法稱雄一

① 黄庭堅《黄龍心禪師塔銘》，見《山谷全集·正集》卷三十二。
② 《禪林僧寶傳》卷三十。
③ 《黄龍佛壽清禪師》，同上書第564頁。

時，住泐潭寺，人稱“馬祖再世”，朝廷詔他“革東林律寺為禪”。他聽到消息，連夜“遁去千餘里”，南昌太守王韻不得不下檄文尋找，纔把他從新淦（今江西新平縣）的大山溝請來應命。此後，他的東林寺名重朝野，“僧徒萬指”，神宗又詔他進京住大相國寺（當時京城開封最重要的皇家寺院），“州郡敦遣急於星火”，可是他絲毫不為所動，“固稱山野老病不能奉召”，朝廷對他無可奈何，益加欽重，特賜封他為“廣惠”禪師。[①] 此外，如真淨克文（1025～1102）不肯住金陵而住洞山，雲居元祐（1030～1095）不受朝廷紫衣。[②]。黃龍德逢（1073～1130）是靈源的弟子，“英聲藉藉著叢林間”，他先後兩次固辭洛陽天寧寺和杭州天竺寺，安居雲巖、黃龍、開福這些山間叢林。[③]

遠離都市，退隱山林，本是自達摩以來的禪門風氣。但這種風氣自晚唐以後漸漸消失；五代宋初，汾陽善昭創內護外護之說，叢林遂以攀附權貴為能事（慧南之師石霜慈明就曾頗費苦心地結交楊大年、李昉等朝廷顯貴），退隱之風已蕩然無存。到慧南黃龍宗後，此風為之一變。他們也結交權貴（也有少數僧人如兜率從悅依然苦心交結權貴），但他們更“不肯低頭拾卿相”（黃山谷評惠洪語），他們與士大夫交往的原則是“意合則千里應之，不合則數舍亦不往”，[④] 保持禪家應有的虛靜和自尊。

黃龍宗的此一風氣，對當時禪宗有很大觸動，對宋以後禪風的發展產生深刻的影響。元明以後，禪宗逐漸向功利禪和山林禪兩路分化，[⑤] 其根源則直接來自黃龍僧人的隱晦之風。此外，隱晦之風也給黃龍宗法的傳承與擴展帶來重大的影響。

黃龍宗自慧南以下三代，的確高僧輩出，人才濟濟。但由於韜

① 參閱《禪林僧寶傳》卷二十四。
② 參《禪林僧寶傳》卷二十二卷二十五
③ 《僧寶正續傳》卷三。
④ 《黃龍心禪師塔銘》，《山谷全集·正集》卷三十二。
⑤ 杜繼文、魏道儒：《中國禪宗通史》484頁。

光晦跡的風氣，很多真悟妙解的宗門法器隱於山林小刹，事跡不為人知，這是黃龍派法席自第四傳以下即迅速減弱的一個重要原因。以當時黃龍僧人的修行，如果願意到大都市倡法，追隨者必致繁盛，法席何愁不傳（如上引克文、德洪，還有慧照、道震等都是）？但黃龍僧人祇重佛法本身，壓根未執着於宗派法系的傳承。相形之下，與黃龍派對峙的楊岐派作風就大不一樣。所以明人淨柱說："臨濟宗自宋季稍盛於江南。閱元明，大宗大匠都有，而韜光斂瑞，民莫得傳"，[①] 這正是黃龍派的實際情況。

順便一提，黃龍宗的法緒自宋迄元明而清，並未斷絶，死心下靈源一系，經長靈守卓、育王介諶、萬年曇賁、天童從瑾、虛庵懷敞而由明庵榮西傳往日本，建立日本最早的一個禪宗宗派，對日本禪宗的發展影響深遠，至今擁有衆多的傳人。此外，黃龍宗祖庭黃龍寺，歷代香火不絶，法脈傳承有序，至明萬歷間，住持已傳四十七人。清康熙中，冰鑑禪師為住持，創佛印、教海、南禪三院，門徒多至五百衆。元明以後，贛西北以及湘、鄂、閩毗鄰地區的一些山林道場多有黃龍派僧人活動。康熙時，黃龍寺所屬庵刹達四十八所。乾隆二十七年（1762）黃龍寺曾修撰《黃龍崇恩禪院傳燈宗譜》（上、下兩大卷），收録許多關於黃龍宗的資料，為我們重新研究黃龍宗史提供了十分寶貴的資料。

3.無學之學與士大夫禪悦之風。

在提倡韜光晦跡、退隱山林的同時，黃龍宗人對佛法本身的精勤執着之風不減。他們發展了慧南禪法文人化傾向，關注經論教義，提倡語言文字，又融通内外經典，使禪進一步圓融恢諧、辯駁無礙。

祖心仍然是一個突出的代表。他首先是重視參禪要親身體驗，强調自性自悟，反對故弄玄虛，流於口舌。他說："三乘十二分教，還同説食，示人食味，既因他説其食。要在自己親嘗，便能了知其

① 《五燈會元續略》凡例，《續藏經》第 148 册，第 834 頁。

味是咸是淡是甘是辛”。[①] 在這個前提下，他主張廣參百家，徧攬俗學，涉獵諸藝，提倡禪學的文人化。他自己“雖在僧次，常勤俗學”，博通內外典籍，“衆中號為多能”。他把這種修行工夫稱之為“無學之學”，並說：“但有纖疑在，不到無學，安能七縱八橫，天回地轉”，即無學之學的境界在內外貫通、縱橫無礙，更無半點疑滯。這是一個很特殊的要求。但黃龍高僧，却有很多人是這樣說和這樣做的。

黃龍傳人中，有一大批人深究佛典，精通教義。其中如死心、克文、慶閑、常總、元祐、文準、行偉、進英、道旻、惠洪等人，早年多從律師出家，都有雄厚的義學功底。但他們後來都一致地放棄義學，在南方叢林廣參尊宿，最後達於無纖芥疑滯的無學境地，形成縱橫開合，機鋒俊利的禪風。

真淨克文（1025～1102），河南陝縣人，俗姓鄭。他早年即以經論玄義負盛名於北方，“經論無不臻妙，奪京洛講席，自為主客而發奧義者數矣”，[②] 在慧南門下，號“偉異博大者”。但他後來廣涉儒道之書，反而“沮壞義學，剖發幽翳，以樂說之辯，洗光佛日”。克文弟子泐潭文準（1061～1115），四川人，八歲即出家習《法華經》，少年時已能對經義“伸辨詳明”，後又“徧游成都講肆，倡諸部綱目”。但他後放棄義學，潛心修行，終於豁然貫通，開堂說法，“詞辯注射，迅機雷掃，衲子畏而慕之”，門下常“數千指”。他常說：“我祇畜一條拄杖，佛來也打，祖來也打，不將元字脚涴汝枯腸。如此，臨濟一宗不致冷落也”。[③] 看來他還是以荷擔佛法，振興臨濟為己任的。

死心悟新（1044～1115）是祖心晦堂弟子，韶州（今廣東曲江）人，俗姓黃。於經論玄義，“談辯無所牴牾”，後祖心教育他

---

① 《黃龍心禪師語録》。
② 《禪林僧寶傳》卷二十二。
③ 《僧寶正續傳》卷二，《卍續藏》第 137 册第 578 頁。

“直須死却無量劫來偷心乃可耳”，所以他自號“死心”以申其志。他通會超脱之後，“迅機逸辯，雷轟電掃，學者莫敢嬰其鋒”。[①] 黄庭堅把他與靈源稱為“衲僧之命脈，今江湖淮浙莫居二禪之右者”，[②]“脊骨硬如鐵，去住自由，今天下道人中，一人而已”。[③] 此外，如“智辯自惲，氣出諸流”的雲居元祐，號稱“鐵嘴”的花藥進英等人，參學方法與禪風都略相似。

放棄義學，貫通佛法的一個重要内容是引俗學入佛學，以儒、道思想糅佛説，這正是黄龍僧人“無學之學”中所作的一項“實際的修行工夫”。所以“雖以見性為宗，而隨方啟迪，故摭内外書之要，指微詰妙開示，使人因所服習，克己自觀”。當時叢林有對他們以外書糅佛説提出非議者，祖心駁之説：“若不見性，則佛祖密語盡成外書；若見性，則魔説狐禪皆是妙語”。[④] 這就是説：在貫通俗學、融攝儒道中，佛家祇要留下“見性明心”這塊最後的領土，便可以在天地萬物之間擁有縱横馳騁的廣闊原野。

這是禪宗變化的重要消息所在。由此，禪便完全與俗人打成一片，出世與入世的界限被徹底摧毁，修禪學道反變得簡單易行而又充滿人生樂趣。的確，站在佛家的立場來看，這種變化似乎有違佛法教義的“純潔性”。但是我們已經説過，三教融合是宋朝社會制度下思想發展的潮流，佛家吸取、融匯儒道，是惟一可取的生存、發展模式，從這一點上説，黄龍僧人可謂識時務者。

正是這個原因，黄龍僧人的禪法受到文人士大夫的激賞，以此為契機，宋代文人士大夫的禪悦之風隨之而起。

且先看看這樣的變化：“熙寧以前（即 1068 年前），洛中士大夫未有談禪者”，[⑤] 可見這時尚未形成禪悦之風。大約過了四五十

---

① 《僧寶正續傳》卷三。
② 《山谷全集·别集》卷十四。
③ 同上，卷十七。
④ 同上書，正集卷三十二。
⑤ 葉夢德：《避暑録話》卷上。

年，這樣的情況出現了：

婦人孺子，抵掌嬉戲，爭談禪悦，高者爲名，下者爲利，餘波末流，無所不至。①

短短幾十年間，何以産生這樣巨大的變化？我們不能不對禪悦之風陡然興起的原因産生極大的興趣。誠然，一個席卷全國的文化現象的出現，原因應該是多方面的、複雜的，但在這衆多的原因中，我們不難看到一個相對清晰，且完全可能是最重要的原因——這便是上面所述黄龍宗的崛起和黄龍僧人對世俗化禪學的提倡。

神宗熙寧以後到哲宗、徽宗的幾十年内，正是慧南禪法鼎盛，黄龍一派呈波濤湧沸之勢的關鍵時期。由於黄龍僧人對儒、道思想的融匯，為文人士大夫瞭解、掌握佛教，參禪學道，打開了一條便捷之路。加上簡便的禪法和富有神秘色彩的機鋒，給文人士大夫以强烈的吸引。所以，當時最著名的文人士大夫如王安石、周敦頤、潘興嗣、程師孟、吴恂、王韶、蘇軾、蘇轍、黄庭堅、戴道純、蔡京、範致虚、吴居厚、彭汝霖、徐府、張商英、胡安國一大批人，紛紛與黄龍僧人結交，他們或推舉相資，往來尋訪；或恭迎宅下，談玄論道；或寄意林間，詩書相酬。黄庭堅、戴道純、張商英等人，甚至纍月纍年静居寺内，日夕與僧人相隨。所以如祖心，本不熱衷於結交仕人，但“四十年間，士大夫聞其風而開發者衆矣”；靈源雖晦跡，臨川太守朱世英特為他造昭默堂，迎居以度晚年，二人相與論禪。蘇東坡、黄庭堅等人與黄龍僧人的許多交往，在當時都作為文壇佳話廣為流傳。總之，北宋中後期文人士大夫與黄龍僧人交往人數之多，關係之密，相契之深，在禪宗史上是從未有過的，這是黄龍宗與禪悦之風的重要關係所在。

禪悦之風在中國思想、文化史上的意義不可低估。概括而論，它至少在三個方面産生重要的影響。第一，圓融無礙的思維方式，强烈吸引着人們的思想，整個民族思維方式在不自覺中接受了禪家

① 南宋祖琇：《隆興佛教編年通論》卷二十八引東坡語，《卍續藏》第130册。

的影響；由此，人們的價值觀念、人生理想、生活情趣都發生一些微妙的變化；至少，以禪為體，以道為質，以儒為用的思想體系和處世哲學，在宋以後中國文人士大夫中有廣泛的影響。第二，禪悅之風，使三教合一得以圓融自足，它直接促成了宋明理學的產生；理學奠基人周敦頤與慧南、祖心、常總等人都有交往。周敦頤的思想，與東林常總的實相圓融理論密切相關。第三，禪悅之風使禪家於生活日用中修行的思想，迅速擴散到各種文化領域，影響宋以後的文化精神、藝術觀念。中國文化史近千年以來，始終貫穿一條追求禪境、禪味的發展線索，即是這種影響的結果。①

六、惠洪禪學

在黃龍諸徒中，惠洪是一位最值得重視的人物，他的禪學思想和禪史研究，對後世影響很大。

惠洪（1071～1128），一作慧洪，後改德洪，字覺範，賜號寶覺圓明禪師，自稱寂音尊者、明白庵人。筠州新昌（今江西宜豐縣）人，俗姓喻。② 惠洪一生頗為坎坷曲折，十四歲父母雙亡，因失恃而到三峰寺作童僧。他天資穎悟，每天能記下數千字的文章，三峰寺藏經為徧覽。十九歲試經得度後，修《惟識論》，“臻其奧”，同時博觀子史，外習詩書，並有詩名。後入黃龍二世真淨克文堂室，徹悟於汾陽公案之下。二十九歲後到南方各地參訪游學，住持過北禪寺（江西臨川）、清凉寺（南京）。惠洪一生執着於佛教，始終以弘揚佛法為己任，不忘“以法惠人”。他又“好論古今治亂，是非成敗”，常“野服蕭散，以文章自娛”，所以往往與世俗不相容

① 關於黃龍宗對中國思想文化的影響，本書不作詳論。可參閱《黃龍宗史稿》或黃鑑齋《黃龍宗對宋代文化的影響》，《東山法門與禪宗》（禪宗與中國文化國際學術討論會論文集），武漢出版社 1996 年 6 月版。

② 關於惠洪姓氏有多種說法，《佛祖通載》作俞氏，《嘉泰普燈錄》及《五燈會元》作彭氏。今據《石門文字禪》中惠洪自序和祖琇《僧寶正續傳》“明白洪禪師”傳。

合。由此，他先後三次蒙冤入獄，又被流放海外（今海南一帶），備嘗人生顛沛之苦，“出九死而僅生”。

惠洪以博極群書，了無滯礙之長，“發揮經論，光輔叢林”，故其著作豐富而“言滿天下”，有“今世融肇”的美譽。丞相張商英稱他是“天下之英物，聖宋之異人”。據南宋乾道年間（1165～1173）雲門僧人石室祖琇《僧寶正續傳》卷二記載，惠洪著作有《林間録》二卷、《僧寶傳》三十卷、《高僧傳》十二卷、《智證傳》十卷、《志林》十卷、《冷齋夜話》十卷、《天厨禁臠》一卷、《石門文字禪》三十卷、《語録偈頌》一編、《法華合論》七卷、《楞嚴尊頂義》十卷、《圓覺皆證義》二卷、《金剛法源論》一卷，《起信論解義》二卷[①]，凡十四種，一百二十七卷又一編，另外尚可見録的有《臨濟宗旨》一卷、《合古轍》二卷、《易注》三卷、《甘露集》三卷共計約一百六十卷。這樣多的著述，在宋以前不立文字的中國禪宗史上是絶無僅有的。可惜這些著作大多已不傳，目前可見比較完整的，僅《林間録》、《禪林僧寶傳》（即《僧寶傳》，其後附有《臨濟宗旨》一文）、《冷齋夜話》和《石門文字禪》、《天厨禁臠》、《智證傳》幾種。

《林間録》二卷，大觀二年（1107）成書，是一部以叢林見聞為内容的雜録，雖不限一人一事一地一科，也無年代先後編次，但所記“莫非尊宿之高行，叢林之遺訓，諸佛菩薩之微旨，賢士大夫之餘論”。[②] 所以書中大量保存了當時禪宗人物的趣聞軼事和傳記、行狀、文集、語録、燈録以及惠洪本人言行的原始資料，對研究宋代佛教，具有重要參考意義。《僧寶傳》三十卷，成書於宣和六年（1124），可説是惠洪禪學的代表之作。書中輯録唐末以來禪門各家宗師“斬然絶出者”八十一人，記録其平生簡歷，參學行事始末，機緣語句和思想言論，各為一傳，傳末附以簡短的評論，“行其褒

① 《續藏經》第137册，第582頁。

② 謝逸：《洪覺範〈林間録〉序》。

貶”。《冷齋夜話》十卷，形式略似《林間録》，但内容以論詩書等藝術居多，其中也有不少僧人事跡和言論，可與《林間録》互參。《石門文字禪》三十卷，又稱《筠溪集》，是輯録詩詞偈頌、墓誌碑銘、信札題跋等的合集，有《自序》述生平事跡較詳。

惠洪於著述，頗具深刻意旨。嘗自云：“餘涉世多艱，蓋其夙障。聞曼殊舍利言：以法惠人則罪自滅，故有撰述佛祖旨訣之意，欲以惠人而自滅夙障耳，非有他求也”。[①] 特别是《僧寶傳》，從形式到内容都反映了他的禪學精神。長沙侯延慶《僧寶傳引》中説“其識達，其學詣，其言恢而正，其事簡而完，其詞精微而華暢，其旨廣大空寂，窅然而深矣”。廣大深寂之旨究竟是什麽，這裏未明説，但引中介紹説，《僧寶傳》是在達觀曇穎（臨濟七世）一部記録五家宗師機緣語句的脚本上發展而成的，可見其基本的用意在五家宗風。所以明僧達觀（紫柏老人）説：“五家宗派，各有宗綱，宗綱一得，則殺活在己，凡聖莫測。至於家裏人，雖數千里外，一言相聞，便能鑑定是某家兒孫，寧令野狐外道群起為妖祥哉。此覺範著書意也”。[②] 惠洪為僧人立傳的標準極高，與當時燈録的廣攬博收恰成對比。《僧寶傳》與《高僧傳》習禪篇形式上略似，但内容、風格明顯不同：作為一個虔誠的禪師，他祇為禪門宗師立傳，此其一；《高僧傳》言辭質而艱澀，惠洪之言則如行雲流水，了暢無礙，人情入理，此其二；《高僧傳》多記事跡功過，價值取向側重於世俗，惠洪則集中記載觀點、言論，“入道之緣，臨終之效”，用意在為禪門樹立典型，拯治末法之弊，價值取向完全在僧人對佛法的契悟，此其三；《高僧傳》有“系或論”，惠洪用“贊”，形式上是借鑑前者，但評述的内容各有側重，此其四。宋戴良《重刊〈禪林僧寶傳〉序》説：“覺範嘗讀唐、宋《高僧傳》，以道宣精於律而文非所長；贊寧博於學而識幾於闇，其於為書，往往如户昏按

① 惠洪：《臨濟宗旨》，曼殊舍利即文殊菩薩。

② 明馮夢禎：《重刻〈林間録〉跋》引達觀語。

檢，不可屬讀。乃慨然有志於論述"。[①] 可見，惠洪為僧人立傳，意不僅在史，更重在"識"、"見"的"論述"，通過這種以史實為基礎的論述，使"祖師大統不易之道"，"諸綱目無有弗備"，[②] 達到其"以法惠人"的目的。所以惠洪之作是取精用宏，以少勝多的，這是他的高明之處，也是他的著作歷來受到重視的原因所在。《僧寶傳》和《林間録》問世以後，在叢林中引起巨大反響，倣效、接續之作不斷產生，其中如《林間録》一類的有宗杲《宗門武庫》、曉瑩《羅湖野録》、《雲卧紀談》、道融《叢林盛事》、圓悟《枯崖漫録》、無愠《山庵雜録》等。如《僧寶傳》一類的則有祖琇的《僧寶正續傳》、宗杲的《正法眼藏》、自融、性磊《南宋元明禪林僧寶傳》等等。惠洪的禪宗史學評論，在這些後續之作中都是具有權威性的。自融盛稱《僧寶傳》與《五燈會元》二書"同為禪林之龜鑑"，[③] 推崇備至，無以復加。由此我們看到惠洪作為禪宗史學家所佔有的重要歷史地位。

這裏，有一段歷史公案，即禪宗史上兩個道悟之争的問題，涉及惠洪治學態度和歷史形象，必須加以説明。

據説，惠洪曾提出青原行思下的天皇道悟禪師（雲門、法眼二宗出其下），本為馬祖下天王道悟，所以五家傳承世系中，雲門、法眼二宗應歸於南嶽之下，由此，引起數百年禪宗史學界"行思——天皇"與"馬祖——天王"二説的長期紛争。直到清康熙六年(1667)，杭州白巖寺淨符著《法門鋤究》，始以詳盡的史料和嚴密的論證，得出"馬祖——天王"説是門户之見下憑空捏造的一種偽説，天王道悟子虚烏有。此後，禪宗史學界便有人認為惠洪是天王偽説的捏造者，並由此而懷疑惠洪的治學態度，頗多微詞。[④]

然而，這對惠洪却是一個莫大的誤會。因為事實上，捏造天王

---

① 《續藏經》第 137 册，第 439 頁。
② 清自融：《南宋元明僧寶傳》序。
③ 同上。
④ 關於兩個道悟之争的具體内容本書不作詳述，參閲《中國禪學思想史》第十四章。

道悟的人不是惠洪，而是與惠洪同時代的另一禪師達觀曇穎。[①] 況且，惠洪當時對曇穎之説，也明顯持懷疑態度，他自己著述五家宗派源流時，仍然堅持天皇道悟出自青原法系的正確主張，並未受到曇穎偽説的影響。後來一些懷着某種私心的人，强把惠洪推作偽説的代表，使這位具有真知灼見的禪宗史家蒙受不必要的冤枉。

兩個道悟之説出自達觀曇穎，惠洪當時記載得相當清楚。《林間録》卷上云：

> 荆州天皇道悟禪師，如《傳燈録》所載，則曰道悟得法於石頭，所居寺曰天皇，……及觀達觀禪師所集《五家宗派》，則曰道悟嗣馬祖，引唐丘玄素所撰碑文幾千言，其略曰……。考其傳，正如兩人，然玄素所載，曰有傳法一人，"崇信住澧州龍潭"。南嶽讓禪師碑，唐閩人歸登撰，列法孫數人於後，有道悟名。圭峰《答裴相國宗趣狀》，列馬祖之嗣六人，首曰"江陵道悟"。其下注曰："兼禀徑山"，今妄以雲門、臨濟二宗競者，可發一笑。[②]

顯然，惠洪這裏是就親眼所見關於道悟的兩種説法提出自己的疑問，有存疑備考的意思。"馬祖——天王"説的提出者（按，亦即偽造者）明明白白是達觀曇穎。惠洪並未提出天皇（或天王）出自馬祖的主張。惠洪之後，《聯燈會要》、《嘉泰普燈録》、《五燈會元》幾種重要的禪宗著作相繼問世，也不取天王道悟一説，更没有人認為"馬祖——天王"説是惠洪主張。

事實上，惠洪在兩個道悟説上，是主張"行思——天皇"説的，這可以從他的代表作《禪林僧寶傳》看得相當清楚。宣和六年(1124)《僧寶傳》成書之初，惠洪請他的友人長沙侯延慶為之作序，序言開頭便説：

---

① 達觀曇穎（989～1061），臨濟七世僧，谷隱曉聰之法子，首山省念之法孫。俗姓丘，錢塘人。

② 《卍續藏》第148册第592頁。

覺範謂餘曰："自達摩之來，六傳至大鑑，鑑之後析爲二宗：其一爲石頭，雲門、曹洞、法眼宗之；其一爲馬祖，臨濟、溈仰宗之。是爲五家宗派"。①

這難道不足以代表惠洪的觀點嗎？

再從《僧寶傳》所記内容來看，卷四法眼系"福州玄沙備禪師"傳末記載玄沙法系盛況後説："石頭之宗，至是遂中興矣"。玄沙師備是天皇道悟下正傳，稱玄沙中興"石頭之宗"，則道悟嗣法石頭已在不言之中。所以，惠洪對雲門、法眼與青原的淵源關系是完全肯定，不曾懷疑的。他在《林間録》記載兩個道悟之説，是"每得一事，隨即録之"② 的結果，祇具有資料性，而不是史學結論。作為一個忠於佛法，並欲"以法惠人"的禪師，他這樣做，是出於對宗法的負責，正是嚴於治學，慎於治學的表現。可惜的是，這個資料，被後來一些主張"馬祖——天王"説的人所利用。南宋智昭《人天眼目》載有署名為"覺夢堂"的《重校五家宗派序》一篇，倡"馬祖——天王"説，並以"寂音尊者亦嘗疑之"作為立論依據之一。此後，元、明以降，凡主張天王説者，往往就惠洪所記添油加醋，為己所用，以至人們誤以為惠洪就是"馬祖——天王"説的炮製者。如今人有的著作即認為明代漢月法藏倡"馬祖——天王"説，是"弘揚慧洪重新釐定的禪宗五家系譜"，把"馬祖——天王"偽説歸於惠洪。③ 還有的將《人天眼目》所載《重校五家宗派序》的"著作權"由"覺夢堂"轉到惠洪，④ 讓惠洪來承擔"馬祖——天王"偽説的全部責任，實是冤柱。日本學者忽滑谷快天説得好："五家系派之争，……佔妄論之首位者，達觀曇穎也"。⑤

惠洪對禪宗理論的研究和整理也是具有重要意義的，他關於文

---

① 侯延慶：〈〈僧寶傳〉序〉。
② 臨川謝逸：《林間録》序，《佛光藏經·禪藏》，佛光山 1983 年版，第 3 頁。
③ 杜繼文：《中國禪宗通史》，第 549 頁。
④ 《佛典精解》，上海古籍出版社 1993 年版，第 660 頁。
⑤ 忽滑谷快天：《中國禪學思想史》，第 880 頁。

字禪的理論和宗法要旨的思想，都對後世產生深刻影響。

（一）“文字禪”理論。

禪宗史上，一般把惠洪的禪學稱之為“文字禪”，而且頗遭非議，有“葛藤”之譏評。誠然，按照禪家自性自悟的主旨，束縛於文字言句，是不利於佛法體悟的。但是客觀地、歷史地審視惠洪的文字禪思想，可以發現很大程度上，人們曲解了惠洪的本意，文字禪的存在，不僅是必然的，而且是必要的。它對宋以後禪宗的發展，影響是極為深刻的。

中國早期禪學，並無排斥文字的論調。達摩時期，推重《楞伽經》，此經中即有“宗通”和“說通”之論，把語言文字視為令人度脫的方便取巧之什（工具）：

> 大慧宗通者，謂緣自得勝進相，遠離言說文字妄想，趣無漏界自覺的自相。
>
> 說九部種種教法，離異不異、有無等相，以巧方便，隨順衆生，令得度脫，是名說通相。①

這可說是禪宗對語言文字問題所持態度的原始依據。由此來看，禪家並不否定文字在佛法中的作用，它强調的祇是要人不執着於文字言句表面，直接解悟佛理，“自得勝進”。

但禪宗發展到成熟時期，越來越强調遠離文字，所以形成教外別傳、不立文字的宗旨。禪宗的實際創始人六祖慧能對語言文字問題的基本觀點是：

> 一切經書，及諸文字，大小二乘，十二部經，皆因人置，因智慧性故，方能建立。若無世人，一切萬法，本無不有，故知萬法本自人興。……三世諸佛，十二部經，在人性中，本自具有。②

---

① 求那跋陀羅譯：《楞伽阿跋多羅寶經》第三卷《一切佛語心品第三》，金陵刻經處重印同治九年本。

② 《六祖壇經》般若品第二。

在這樣的觀點前提下，人們對待語言文字問題，便採取不置可否、若即若離的態度。然而，自晚唐五代以來，隨着僧人的士大夫化，禪宗事實上越來越重視語言文字的運用。禪門宗師，往往就自己對宗法的理解和接引學者的經驗，創設一些宗法理論（如五位、四句、料簡、照用之類），就其實質而言，這些理論很大程度上，是關於語言文字運用的一些法則、技巧，祇是囿於成見，一般都不從正面論述語言文字罷了。這樣，語言文字對於禪宗便處於實際上不可離之須臾，而理論上却没有正當“名份”的尷尬境地。隨着時間的推移，前代宗師的宗法理論，漸漸被人們曲解或遺忘，生搬硬套，以致喪失宗綱的現象在所難免。加上宋朝實行試經度僧制度，一些僧人囿於經論言句，不能自我解脱的現象也很多。以此為契機，禪宗内出現了一股重口傳心授，執空傳空，故作神秘而反對語言文字，謗經毀教的激進思潮。流風所及，大有拋棄經論，輾軋文字的勢頭，走向另一個極端。

惠洪文字禪的理論建設，就是在這樣一個背景下完成的。所以，他有這樣的言論：

> 禪宗學者自元豐（1078～1085）以來，師法大壞，諸方以撥去文字爲禪，以口耳受授爲妙。①

> 枝詞蔓説似辯博，鉤章摘句似迅機，苟認意識似至要，懶惰自放似了達，始於二浙，熾於江淮，而餘波末流，滔滔汩汩於京洛荆楚之間。②

惠洪文字禪理論首先是正面論述了語言文字與佛法的關係，他説：

> 大法非拘於語言，而借言以顯發者也。③

> 心之妙不可以語言傳，而可以語言見。蓋語言者，心之緣，

① 《石門文字禪》卷二十六，《題寶隆道人僧寶傳》，《四部叢刊》卷 108。
② 同上，卷二十三，《臨平妙湛慧禪師語録序》。
③ 《石門文字禪》卷二十五，《題雲居弘覺禪語録》。

道之標幟也。標幟審則心契，故學者每以語言爲得道淺深之候。①

這裏，首先否定了佛法“拘於語言”的觀點，還語言文字以“工具”之本源，没有半點含糊。然後談語言與佛法的關係：語言文字是心性佛法的“標幟”，是心之“所緣”，這是第一層；審察語言文字這個“標幟”、“所緣”，便可契悟心性、佛法這個“緣”，所以通過經論典籍，文字言句，是可以體究清淨佛法的，這是第二層；人的得道深淺，表達在語言文字之中，成為發言者心性的一種“標靶”——“候”，即符號，從這個“候”中，又可瞭解發言者是否已經徹悟本性，這是第三層。

在禪宗思想史上，對語言文字作用問題作如此全面、深刻的論述，還不多見，它直接揭示了宗教與語言文字，在作為人類語言符號時的本質一致性——惠洪所説的“顯發者”、“見”、“標幟”、“候”，都是從符號意義上使用的。事實上，宗教與語言也祇有在“符號”的深層上纔具有相通性，這是現代人文科學揭示的基本原理。惠洪在九百年前能有如此見解，是難能可貴的。他實際上解決了語言文字在禪學中的作用和地位這個理應解決但又一直没有解決好的問題。從此，語言文字結束長期以來没有正當“名份”的狀況，堂而皇之，取得了與佛法互為表裏，同生死、共存亡的地位。

考察惠洪關於語言文字思想的淵源，很明顯受到早期禪宗楞伽思想的影響，與如前所述“説通”觀一脈相承。事實上，他的“標幟”説也與楞伽思想密切相關，《楞伽經》早就有以指示物來比譬文字、佛法關係的先例。如：

大慧，譬如有人爲示人物，以指指示，而彼愚人即執著指，不取因指所示之物。大慧，愚癡凡夫亦復如是，聞聲執着名字指故，乃至設命終不能捨文字之指，取第一義。

① 《石門文字禪》卷二十五，《題雲門禪師語録》。

如癡見指月，觀指不觀月。計著名字者，不見我真實。①

這顯然是惠洪“標幟”理論形成的基礎。

當然，“標幟”之說也與惠洪所處時代的禪學思想有關。當時不少禪師即以珠光、月影、目擊道存等例子來形容佛法不即言句，不離言句。青原五世僧九峰道虔並說：“借一句子是指月，於中事是話月”，② 這與惠洪思想完全吻合。

至於肯定語言文字作用的思想，則更多地來自對唐末五代以來禪門倡法實踐的總結。其中，與黃龍僧人對語言文字的重視尤為相關。黃龍慧南已有末法時代不免言說，“晚學初機，需得明明說破”的觀點。黃龍祖心則從佛法必須親身體驗的角度，肯定了文人士大夫從文字言句中體悟佛法的作法。同時，他也强調了佛法因文字而顯的觀點。他說：

佛法因文字而顯，要在自己親見。若能親見，便能了知目前是真是妄，是生是死。既能了知生死真妄，返觀一切語言文字，皆是表顯之說，都無實義。③

這裏，可以清楚地看到惠洪思想與黃龍宗的關係。

惠洪關於語言文字是佛法“標幟”的思想，是他的“文字禪”理論的重要基礎。對於唐宋以來很多宗師的宗法理論，他往往用這一思想去理解。如他曾這樣解釋臨濟宗的“三玄三要”宗旨：

所言一句中具三玄，一玄中具三要，有玄有要者，一切衆生熱惱海中清凉寂滅法幢也。此幢之建，如涂毒之鼓，擂之則聞者皆死。④

這裏所謂“熱惱海中清凉寂滅法幢”，顯然即清淨法性、佛性、如來藏。涂毒之鼓是一種涂有毒的鼓，聞鼓聲者致死。惠洪把以語言文字所顯示的清淨佛性比作涂抹在鼓上的毒藥，毒藥雖不是鼓的本

① 十卷本《楞伽經》第七卷《問如來常無常品第十》。
② 《禪林僧寶傳》卷五，九峰道虔傳。
③ 《僧寶傳》卷二十五祖心章。
④ 《臨濟宗旨》。

身，但却依附在鼓上，將鼓一擊，聞者遭毒——這與語言文字的標幟、符號思想完全一致。與此一思想相適應，惠洪進一步整理、完善了禪家運用語言文字的方法論。其中之一即是“死句”、“活句”觀點，認為“語中有語名為死句，語中無語名為活句”，禪家發言應是活語，後學參禪也應參活句。

活句之説，或始自青原五世夾山善會（806～881），他評石霜、巖頭禪風云：“石霜雖有殺人刀，且無活人劍；巖頭亦有殺人刀，亦有活人劍。”① 臨濟六世的葉縣歸省也曾説：“此宗門中，亦能殺人，亦能活人。殺人須得殺人刀，活人須得活人句。”② 此後雲門宗人發展了這個觀點，惠洪的死句、活句觀，即直接來自雲門二世洞山守初。③ 此外，慧南參石霜慈明，也是悟得“泐潭果死語”，可見死句活句論是一種流行觀點。

與活句論密切相關，惠洪又指出禪僧參學，“不可句中馳求”，以防“死於句下”。既然佛法是言語的標幟，不是言語本身，當然不能採取通常那種訓詁、解析法，從言句之中尋求佛法。所以，“若是學語之流，不自省己知非，直欲向空裏採花，波中取月”，④“若向句中作意，則没溺汝學人”。⑤ 由此可見，惠洪文字禪理論，作為其融匯百家而又自我發展的産物，是獨立完整、自成體系的。

（二）宗法要旨研究

惠洪對五家以來各派宗法旨要的關注也是很有價值的。首先，他對五代以來各宗師對宗法的發展進行了系統的整理。如《僧寶傳》對曹洞、雲門、法眼、臨濟、溈仰各派宗法均有總結，特别是對臨濟、曹洞二派，内容涉及臨濟三句、四句、料簡、照用、賓主及五位君臣、三種滲漏、寶鏡三昧、三種墮等，這些内容成為後世

① 宋悟明：《聯燈會要》卷二十一夾山善會章，《卍續藏》第136册。
② 《五燈會元》卷十一，葉縣歸省章。
③ 參《僧寶傳》卷八，洞山守初傳。
④ 《僧寶傳》卷十瑞龍幼璋禪師。
⑤ 同上，卷十玄沙師備禪師。

研究五家宗旨的最好資料。

其次，他批評當時叢林錯解宗門法要，不識宗眼的現象，並在此基礎上，匯通各家宗旨。如他批評了薦福承古（雲門四世）等人，按平實商量去解釋“三玄三要”的錯誤。承古認為，“三玄三要”是古德法門，汾陽善照頌“三玄三要事難分，得意忘言道易親。一句明明該萬象，重陽九月菊花紅”是就其中“三玄”先總後分依次頌唱的，所以立“三玄”名為玄中玄、體中玄、句中玄，並認為此“三玄”即玄沙師備的《宗綱三句》中的“三句”——第一句即句中玄，第二句即意中玄，第三句即玄中玄。惠洪認為，“三玄三要”玄、要互舉，不可强分，是臨濟宗所立宗綱，與黃檗（希運）大機大用、巖頭（全豁）雪峰（義存）的陷虎却物用意相同。此外，薦福承古對臨濟、雲門的棒喝機鋒頗有微詞，認為一切言句棒喝，以悟為則，學者下劣不悟道，但得知見。知見是學，成非悟也。所以“認言句作無事、作點語、作縱語、作奪語、作照、作用、作同時不同時語，皆邪師過謬”，並譏笑馬祖、趙州等門人一些對機應答是“合頭語”，是“無出身之路”的“潑惡水”。他批評巴陵顥鑑自誇三轉語（銀碗盛雪、珊瑚枝枝撐着月、雞寒上樹月寒下水），是“死在言句之中”。承古又建立“兩種自己”（“空劫時自己是根蒂，今時日用自己是枝葉”）的觀點，用以解釋人生要脱去知見，悟道要“明得空劫以前自己”。惠洪對此都抱不同意見，認為巴陵三轉語是勘驗來機的活語。“兩種自己”割斷了佛性與自性的關係，是“間隔之説”，“不知聖人立言之難”。①

為了批評薦福承古的禪法，惠洪特於《僧寶傳》用一卷的篇幅，全面介紹承古觀點，並在《後贊》中對其一一加以批評。又特撰《臨濟宗旨》一文，進一步闡述自己的宗法觀點。他認為臨濟宗

① 參閱《僧寶傳》卷十二。

的“三玄三要”、“十智同真”同出一關捩，其中“玄”、“要”、“智”、“真”，皆謂衆生本具的清淨種智，即佛性。三玄三要、十智同真都是運用機鋒語句來勘驗學者的方法，反映了祖宗不究知解分辯、壁立萬仞的險絶門風。“諸方但愛平實見解，執之不移，惟欲傳授，不信有悟”。[①] 可見，惠洪在宗法思想上，是主張一心自見自悟，豁然通貫，無所滯礙的，這與他的文字禪理論相吻合，也與其師真淨克文的禪法主張一脈相承。所以，惠洪的禪宗實際上是黄龍宗法文人化特色的發展，是“無學之學”豁然融通的結果。

惠洪非常推重曹洞宗旨，他不僅對洞山以下歷代曹洞宗師的法門作了全面研究，還大大發展了曹洞宗法理論。如他曾注釋洞山門下作為密法相傳的《寶鏡三昧歌》，又對洞山五位、三墮、滲漏等宗旨一一作出解釋，著成《合古轍》二卷。曹洞宗自良价以來，相傳有用周易卦象來解釋偏正五位的方法，《寶鏡三昧歌》中即説到“重離六爻，偏正回互，疊而為三，變盡為五”。但自北宋以來，此法已失傳。惠洪以博洽内外之資，重新考證五位宗旨，提出自己的解釋如下圖：（見下頁）

圖中自左至右依次為偏正陰陽二儀變化、《周易》卦象、卦名和洞山五位。其中“●”是正位，即空界無物、真空妙有之境，表示萬有之本體，萬事之理，涅槃之究境，如水之静屬陰。“○”是偏位，為色界事相，萬象森羅，諸法參差，如水之波動屬陽。理與事相即又有“◓”和“◒”，前者為即理而事，理中見事，後者為即事而理，事中見理，由此交互配合，便成洞山五位之圖示。

八卦中的離相“☲”本謂火，惠洪認為這是南方之卦，可喻作“心”，所以重離一卦乃是萬法本源之涅槃妙心，配洞山五位則是“兼中到”一位。曹山本寂云“兼帶（按即兼中到）者，冥應衆

① 參閲《僧寶傳》卷十二。

緣，不隨諸有，非染非淨，非正非偏，故曰虛玄大道，無著真宗。從上先德，推此一位最妙最玄，要當審詳辨明”，[①] 可見惠洪的解釋是深契曹洞宗旨的。“兼中到”以下四位的卦象，分別由重離一卦中的六爻（六劃）回互組合而成——取二、三、四爻[②] 則成“☲”（巽卦），它對應正中偏位；取三、四、五爻則成“☱”（兑卦），它對應偏中正位，這就是《寶鏡三昧歌》之所謂“疊而為三”；再將巽、兑兩卦相互搭配，上巽下兑而成“䷛”（中孚），它對應偏中至位，上兑下巽而成“䷛”（大過），它對應正中來一位，這便是所謂“變盡為五”。惠洪對洞山五位的這一解釋，成為宋以後曹洞宗法的不二之説，至今為人們所沿用。

☲ 重離 兼中到

☱ 兑 偏中正

☴ 巽 正中偏

䷼ 中孚 偏中至

䷛ 大過 正中來

① 《禪林僧寶傳》卷一。

② 按照《周易》卦爻規律，爻位次序是自下而上排列的。

（二儀之變）　（《周易》卦象）　（卦名）　（洞山五位）

此外，惠洪禪學思想廣泛滲入文學、美術、書法、茶道等多種文化領域，特別是他的《石門文字禪》，不僅具有佛學價值，更具有深刻的文化、藝術學價值。他對當時文化領域諸人物、事件的評論，是研究宋代文化思想的極好資料。惠洪在文學藝術方面的實踐與理論對宋以後文化藝術均有影響。

惠洪禪學對後世禪宗發展意義重大。南宋以下，深受其影響的著名禪師代不乏人。其中如大慧宗杲這樣的大師，也對惠洪極為崇敬。惠洪在世時，宗杲曾多次向他請益求教，尊為師叔。宗杲的看話禪也明顯受到惠洪禪學思想的影響。宗杲推重南陽慧忠教禪合一思想，把慧忠法語編入《正法眼藏》，不廢經卷義理，恰與惠洪同一跡轍。當有人批評他不該宣揚慧忠的“義理禪”、“老婆禪”，認為這樣有違禪家不立文字之旨“教壞兒孫”時，他非常坦率地反駁道：“左右以自得瞥脫處為極則，纔見涉理路，入泥入水為人底，便欲掃除，使滅蹤跡。見某所集《正法眼藏》，便云‘臨濟下有數個庵主好機鋒，何不收入？如忠國師說義理禪教壞人家男女，決定可删’。左右見道如此諦當，而不喜忠國師說老婆禪。坐在淨淨潔潔處，祇愛擊石火閃電光一箸子，此外不容一星兒別道理，真可惜耳”。[①] 惠洪禪學在大慧思想中的影子相當明顯。

此外，如元朝高峰原妙，平生惟好黃龍宗法，對惠洪更是推崇備至。明末一代禪學宗師達觀真可（人稱紫柏老人）一生以弘揚宗教為己任，他有感於《大藏經》卷帙浩繁，不利於普及，便精選部分重點著作，予以印行。其中，他特別關注黃龍惠洪的著作，“凡古名尊宿語録，若寂音尊者所著，諸經論、文集，世所不聞者，盡

① 《大慧普覺禪師書》卷二十九，《大正藏》第 47 卷第 937 頁。

搜出刻行於世”。[①] 又如明代漢月法藏更是公開説“得心於高峰，印法於寂音”，[②] 不肯做當時名高一世的密雲圓悟的法嗣，而遠師惠洪與原妙。甚至雍正年間，朝庭禁止法藏一系禪法流傳，導致禪宗的最後衰絶，其中亦不無惠洪禪學影響的根源。

① 《續藏經》第一輯第二編第三十一套第四册 316 頁。

② 明法藏：《三峰藏和尚語録》卷十四，明嘉興《大藏經》第十三册。

第八章　臨濟法門（三）
——楊岐宗的創立

前已述及，臨濟祖師義玄是在南方諸大禪師哺育下成長起來的。自從義玄於臨濟開辟道場，禪脈北移，臨濟初傳興化存獎及南院慧顒、風穴延沼、首山省念、汾陽善昭等，都在北方領衆薰修，使北方的臨濟宗與南方的雲門宗、曹洞宗等相互呼應，禪風洋溢大江南北。臨濟六傳而至石霜楚圓，臨濟宗的活動區域開始南移。楚圓的門弟子以黄龍慧南和楊岐方會最為傑出。他們各立門户，分别形成黄龍派和楊岐派。其中的楊岐派一直延續至今，成為臨濟宗的正脈。①

一、楊岐宗的創立

楊岐方會（992～1049），袁州宜春（江西宜春）人，俗姓冷。二十歲在筠州（江西高安）九峰山出家，曾到潭州（湖南長沙）隨石霜楚圓習禪，後到袁州楊岐山和潭州雲蓋山開辟道場，禪林稱為楊岐方會禪師。古德評之曰："楊岐天縱神悟，善入游戲三昧，喜勘驗衲子，有古尊宿之風。"② 方會本人也以擔荷如來大法、賡續臨濟正脈自任。楚圓遷化，方會將先師遺像挂在禪堂，集衆舉哀。方會指着遺像謂衆曰："我昔日行脚時，被這老和尚將一百二十斤擔子放在我身上，如今且得天下太平。"③ 是説臨濟宗風到他這裏，

① 參附録一楊岐宗法脈（一）至（七）。
② 宋仁勇編：《楊岐方會和尚語録》，《大正藏》第 47 卷。
③ 《楊岐方會和尚語録》，第 642 頁。

纔傳揚開來，取得一統天下的態勢。從禪宗整個發展史看，正是從楊岐方會開始，臨濟宗的影響和地位超過雲門、曹洞，成為禪宗主流。

(一) 心法雙忘性即真

方會上堂法語有云："百千諸佛，天下老和尚出世，皆以直指人心，見性成佛。若向這裏明得去，盡與百千諸佛同參；若向這裏未能明得，楊岐未免惹帶口業。"① 是説方會也别無伎倆，祇是如歷代祖師一般讓人明心見性。真正的大禪師必然是對"心"、"性"深有體悟，纔會以種種方便指導學人有個入處，從而形成獨具特色的禪風。其或棒或喝，皆是其禪風的表相，其底流是心性觀。

有僧問："如何是佛？"方會答："賊是人做。"又云："萬法是心光，諸緣惟性曉。本無迷悟人，祇要今日了。山河大地，有什麽過？山河大地，目前諸法，總在諸人脚跟下。自是諸人不信，可謂古釋迦不前，今彌勒不後。楊岐與麽，可謂買帽相頭。"②

"賊是人做"實際是説佛是人做，凡人悟則是佛，不悟即為凡人。"萬法是心光"之"心"非肉團心，也非靈知之心，而是指人與山河大地的同根處，是生命的本源、萬物的本質。此心非實體性存在，而是一種絶對的、統一的，光明的如如狀態，一切萬法皆是這種如如狀態的不同表現形式，故曰"萬法是心光"。此心超越時空，無時不在，無處不有，故山河大地總在諸人脚跟下，古釋迦不前，今彌勒不後。

這種意義上的"心"又稱本心、佛心，以其真實不虚又稱真如，以其為成佛的根據稱為佛性。衆生修行修此，禪師證悟證此，佛祖相傳傳此。悟得此心，即説明學人破除了我執與法執，達到萬物一體、物我一如的光明境界，即能理解"無邊刹境，自他不隔於

① 《楊岐方會和尚語録》，第 646、647 頁。
② 同上。

毫端；十世古今，始終不離於當念。”[①] 因為此“心”是萬法統一的基礎，證得此心，即一通百通，一了百了。

此“心”不同於人的思維感知，後一種意義上的“心”與外境相對，是緣生的、暫住的、方生方滅的。這種思維意識不僅不能引導人們去體證本體之心，相反會成為人們修行的障礙，所以禪宗開始即標榜以無念為宗。對本心的體證是一種直觀性的（非無理性）、帶有强烈個人色彩的活動。在這一帶有神秘色彩的體驗中，理性思維是被暫時懸置的，正像在人的審美活動中，形象思維佔主導，而抽象思維隱而不顯一樣。方會上堂法語云：“心是根，法是塵，兩種猶如鏡上痕。痕垢盡時光始現，心法雙忘性即真。”[②]

“心法雙忘”之“忘”，非心理學意義上的遺忘，而是指心無分別、心無對待、心無執著，亦即《金剛經》所云“以無所住而生其心”。心無所住是一種狀態，更是一種境界，這種境界不祇體現在禪者頓然省悟的一剎那，更體現在日常的生活現實中。不住心，非對一切不動心，如死灰枯木般了無生氣，而是以一種超功利的、近乎審美的心態和眼光去觀照世界和人生。祇有這樣，纔能開闊其胸襟，澡雪其情操，從一己之悲歡苦樂中超脱出來，獲得自在三昧。其上堂法語引古德之言曰：“心隨萬境轉，轉處實能幽。隨流認得性，無喜復無憂。”[③] 禪悟的最高境界不在耽空落寂、祇求無憂，而是於十字街頭知轉身處，在荆棘叢中進退自如。

（二）繁興大用，舉步全真

有僧問：“如何是楊岐境？”方會云：“獨松巖畔秀，猿向下山啼。”又問：“如何是境中人？”方會答：“貧家女子携籃去，牧童横笛望源歸。”又曰：“霧鎖長空，風生大野，百草樹木作大獅子吼，演説摩訶大般若，三世諸佛在你諸人脚跟下轉大法輪。若也會得，

① 《楊岐方會和尚語録》，第 646、647 頁。
② 同上，第 646 頁。
③ 同上。

功不浪施；若也不會，莫道楊岐山勢險，前頭更有最高峰。"①

在叢林，學人問禪師的境界如何，實際是探問禪師對外境的看法，下面往往接着問禪師對修行主體即對境之人的看法。方會的回答，前一句"獨松巖畔秀，猿向山下啼"，以詩情畫意的語言，展示出悟道後所見之光明境界；後一句"貧家女子携籃去，牧童横笛望源歸"，則喻示悟道者灑脱自在、安然自適的存在方式和生活樣態。

這種生活樣態的核心還是"心"的覺悟。用方會上堂法語説則是："舉步也千身彌勒，動用也隨處釋迦。""繁興大用，舉步全真。即立名真，非離名而立，立處即真。這裏須會，當處發生，隨處解脱，此喚作鬧市裏上竿子，是人總見。"但是，"是人總見"的道理，並不是人人能够理解並得受用的。有一位名叫楊畈的提刑入院燒香，見方會禪師。禪師獻茶招待，楊畈云："這個却不消得，有什乾曝曝底禪，希見示些子。"師指茶信云："這個尚自不要，豈況乾曝曝的禪？"禪不是某種具體的物品，但也不是如虚空影響般不可把捉的一類東西。禪就在飲茶吃飯、接人待物等倫常日用中。當楊提刑問禪師從慈明處有何所得時，禪師曰："共鉢盂吃飯。"② 這與趙州禪師見學人即請其"吃茶去"，是同一旨趣。

(三)"四一"法門

有僧見方會，問："先聖有八萬四千法門，門門見諦，學人為什麽觸途成滯？"古德云："成佛惟一路，方便有多門。"佛祖觀根逗機，應病與藥，以種種方便善巧度化衆生，或空或有，或實或幻，或教或宗，法門無量，一切法皆是佛法。然種種法門皆是度人邊事，本身並不具有終極意義。有外道問佛："不問有言，不問無言。"世尊良久，外道讚嘆："世尊大慈大悲，開我迷雲，令我得入。"外道去後，阿難問世尊云："外道見個什麽，便道令我得入？"

---

① 《楊岐方會和尚語録》，第640、641頁。

② 同上，第642、647、640頁。

世尊云："如世良馬，見鞭影而行。"① 大根器的學人，本於有言無言處索解，而於未有言、未無言處體悟。亦即於師家本心處會取。此心以其空明澄徹，可謂無言；以其昭昭靈靈，可謂有言。超越言與無言，直追師家之本心，即以心會心，心心相印。故此，方會對僧人所問，未做正面回答，而答以："何得自家退屈?"警策學人莫於師家方便處著力，而於自家本份處用心。

但"學者勞形，如猿捉影"，學人多於紙墨文字、機鋒轉語處枉費心思，辜負從上祖師一片婆心。方會上堂語云："山僧一語，凡聖同舉。罷釣收綸，不如歸去。"這是方會的落寞之談，說教說禪，難見一真正學人，不如緘口不言。又云："雲蓋是事不知，說禪似吞栗蒲。若向此處會得，佛法天地懸殊。"即便說禪頭頭是道，祖師真意未夢見在。故云："祇個心心心是佛，十方世界最靈物。釋迦老子說夢，三世諸佛說夢，天下老和尚說夢，且問諸人還曾作夢麼? 若也作夢，向半夜裏道將一句來。"② 佛祖說禪是醒人說夢，而學人若鸚鵡學舌，則落入癡人說夢、夢人說夢。

方會對自己接引學人之法門，概括為"一要"、"一言"、"一語"、"一句"。此即"四一"法門：

> 上堂："楊岐一要，千聖同妙。佈施大衆，果然失照。"
>
> 上堂："楊岐一言，隨方就圓。若也擬設，十萬八千。"
>
> 上堂："楊岐一語，呵佛叱祖。明眼人前，不得錯舉。"
>
> 上堂："楊岐一句，急著眼覷。長連牀上，拈匙把筯。"③

"四一"其實是從不同方面，對言詞語句在習禪參禪過程中的功用所做的說明。"楊岐一要"切不可作實解，以為楊岐真有玄妙的禪法傳授學人。其上堂語云："楊岐無旨的，栽田博飯吃。說夢老瞿曇，何處覓蹤跡?"就連祖師說法亦是夢語，更何況我方會?

---

① 《楊岐方會和尚語錄》，第 642、647、640 頁。

② 同上。

③ 同上，第 640、647、640 頁。

我不過是靠種田討口飯吃的一衲僧而已。在這看似自謙的話語中蘊含着大禪師深切的體悟，也蘊含着禪師對後來學人的慈悲情懷。佛教講諸供養中，法供養最勝，諸佈施中，法佈施第一。故古來大德不畏眉毛墮地，橫説竪説，為學人解粘去縛。但禪師禪語，衹對有上上根器之靈利漢子説，若是凡俗之輩，不僅不能會其妙處，而且會更增障礙，重添枷鎖。這就是："路逢劍客須呈劍，不是詩人不獻詩。"若對小根器者説大法，反倒易使其退失信心。

故此，禪師説法無有定則，往往是拈來即是，隨口對答，興之所至，山河大地，草木魚蟲，人情物事，歷史掌故皆為道具；直語、韻語、謔語、誕語，皆成禪語。問："如何是佛?"答："三脚驢子弄蹄行。"問："如何是祖師西來意?"答："擔頭不負書。"問："雪路漫漫，如何化導?"答："霧鎖千山秀，迤邐問行人。"① 其它如"衲僧得一鉢盂口向天"、"太平本是將軍致，不許將軍見太平"等等。這些機緣語句，有些與所問有關，有些則風馬牛不相及，但無論如何，不可依據常人的思維習慣去猜度禪師的語中之意。因為禪師們經常把佛教的經典文字或象徵標誌僅僅當做一種物化形式，根本不考慮人們按照佛教的觀念約定俗成地賦予它們的意義。如方會上堂引契此和尚臨終偈："彌勒真彌勒，分身千百億。時時示時人，時人皆不識。"遂拈起拄杖云："拄杖子豈不是彌勒? 諸人還見麽? 拄杖子橫也，是彌勒放光動地；拄杖子竪也，是彌勒放光照耀三十三天；拄杖子不橫不竪，彌勒向諸人脚跟下，助你諸人説般若。若也知得，去拈鼻孔，向鉢盂裏，道將一句來。如無，山僧失利。"② 常人一定會反問"拄杖子如何是彌勒?"拄杖子不過是一截木頭而已，而彌勒則是尊貴的菩薩和未來佛，按常規邏輯，這是一虛假陳述，當然如果我們强以為解，認為法身徧在，佛性同具也未嘗不可，但這已落第二機、第三機，而非第一機的禪悟本身了。故

① 《楊岐方會和尚語録》，第 640、647 頁。
② 同上，第 648 頁。

語言之於禪師禪客，具有不同尋常的意義和功用。實際上，禪師們正是借助種種不規範的“語言”（如自相矛盾、同義反復、答非所問、隨意亂説等），來表達自己所達到的那種隨心回轉、圓融無礙的精神境界。從心理學層面上講，這樣的精神境界實際上不過是一種無意識興奮的心理狀態。禪師們種種不規範的語言也可以説是他們無意識活動的一種表現形式。人們在無意識興奮狀態下的行為（包括語言活動）往往顯得紊亂無序、不合常規乃至似瘋似顛。此時任何規則都不能限制心靈的自由，語言的邏輯規則也被置之度外。而如果一種語言的使用規則發生了變化，那麼這種語言就會失去其原有的意義。因此，禪師的語言究竟表示什麼，往往使人費盡心思而不得其解。

不過，禪師所運用的“語言”，與其説是語言，不如説是一種聲音和活動。因為禪師使用這種語言本來就不是要表達某種思想或指稱某個對象，而又是以這種無拘無礙的言説活動本身，來傳達一種無所執著、無所繫縛的精神境界。方會的弟子五祖法演以兩句艷詩，將方會“楊岐一言”的妙旨傳達了出來：“有兩句頗相近，‘頻呼小玉元無事，祇要檀郎認得聲’。”① 禪師的語言本身並不指示某種意義，而祇是傳達其内心體驗的活動方式，故習禪者也不能按照邏輯規則去理解和解釋這些語言，這就是“若也擬議，十萬八千”之的旨。

至於“呵佛叱祖”之語，我們在方會的語録中未見到，倒是在《臨濟録》中時時出現，如“佛是幻化身，祖是老比丘”。“羅漢、辟支猶如厠穢，菩薩、涅槃如繫驢橛”等等。佛祖就世間法論，如宗祖父母，豈可任意訶罵？就出世間法論，佛無處不在，而又不可擬議把捉，如此則能訶者誰？所訶者誰？其實，禪師用訶佛罵祖或毀佛毀祖的激烈方式説禪，不過是一種方便施設，目的在於破除學人對凡聖的分別執著，確立“自性是佛”、“即心即佛”的信念。可

① 《五燈會元》卷十九，第1254頁。

以說，“呵佛叱祖”之語皆為師法而非禪法。臨濟說得很清楚：“夫大善知識，始敢毀佛毀祖，是非天下，排斥三藏教，辱罵諸小兒，向逆順中覓人。”① 祇有真正證得空有一如，適機透教，纔可“逢佛殺佛，逢祖殺祖”，不與物拘，透脫自在。不然，未達究竟，即胡呵亂罵，祇會招致口業，難逃惡報。而且“呵佛叱祖”祇是勘驗接引初機的手段，以這種迴異常情的言詞產生發人深省的效果，警策學人體認本心，莫向外求。而對那些已有悟境，凡聖情見已除者，則無須以此標榜，因為“呵佛叱祖”不是究竟，成佛作祖，纔是修行的最終目標，宗門中人亦不例外。

總之，對接引學人的禪師而言，禪語無定則，祇要達到實際理地，不怕你不會說法，而祇恐言語情思忘不掉。而對從師習禪之學人而言，則不可泥著文字語言，要將禪師之言視作“無意味語”，去會取其“言外之意”、“言前之旨”。如其不然，為禪師之言所迷，而去“急着眼覷”，起心動念，識浪翻騰，則會離題愈來愈遠，忘却明心見性之宗旨，此即“死在句下”。用方會之言則是，“長連牀上，拈匙把筯”，在長連牀上本應安心打坐習定，却去拿身旁什物尋開心，這是信心不足的表現。那些玩弄玄妙、言句的禪師及為這些玄言玄殺的學人，則是學力未充、見地未到的結果。

方會的“四一法門”，其實是無有法門，因為他並不像同出慈明的黃龍慧南那樣，用“三關”之類固定問話格式來勘驗接引學人。但這種無有法門本身也可稱為法門。方會不拘成規，揮灑自如，殺活自在的風格，在當時即得到很高評價。在《禪林僧寶傳》中，惠洪說：“楊岐天縱神悟，善入游戲三昧，喜勘驗衲子，有古尊宿之風。”文政於《楊岐方會和尚語録序》中稱：“當時謂海得其大機，運得其大用。兼而得者，獨會師歟！”其靈活多變的宗風也是楊岐法系能够流傳久遠的重要原因。後世臨濟宗的正脈，實際上主要由楊岐系來傳承延續。

---

① 《臨濟録》。

二、“三佛”禪法

宋道融在《叢林盛事》中評價楊岐與黃龍派的勢力與地位時說：

> 黃龍、楊岐二宗，皆出於石霜慈明。初，黃龍之道大振，子孫世之，皆般般不減馬大師之數。自真淨四傳而至涂毒，楊岐再世而得老演。演居海會，乃得南堂三佛以大其門户，故今天下多楊岐之派。

這大體上說明了臨濟宗在北宋時期的態勢。楊岐方會的法嗣有白雲守端等，白雲守端（1024～1072）法嗣有五祖法演等。楊岐宗的興盛正是在五祖法演及其法嗣“三佛”禪師之時。所謂“三佛”，指佛鑑慧懃（1059～1117）、佛眼清遠（1067～1120）、佛果克勤（即圓悟克勤）（1063～1135）。[①] 他們同時活躍於北宋末年，皆為一方化主，舉揚楊岐宗風，且各有發明。在“三佛”周圍還有一個習禪弘禪之士大夫群體。這一群體的禪行使楊岐宗由山林擴展到廟堂及市民社會各個階層。

（一）白雲守端與五祖法演

楊岐方會之法嗣，以白雲守端成就最大，聲望最高。守端，俗姓葛，湖南衡陽人。一生歷主承天寺、圓通寺、法華寺、龍門寺、興化寺、海會寺，最後於海會寺圓寂。海會寺建於白雲山上，故史家以白雲守端稱之。《白雲守端禪師語録》載其開悟因緣：

> ……往參楊岐，岐一日忽問：“受業師爲誰？”師曰：“茶陵郁和尚。”岐曰：“吾聞伊過橋遭顛有省，作偈甚奇，能記否？”師誦曰：“我有明珠一顆，久被塵勞關鎖。今朝塵盡光生，照破山河萬朵。”岐笑而趨起，師愕然，通夕不寐。黎明咨詢之，適

① 見附録一楊岐法脈（二）、（三）。

歲暮，岐曰："汝見昨日打敲傩者麽?"曰："見。"岐曰："汝一籌不及渠。"師復駭曰："意旨如何?"岐曰："渠愛人笑，汝怕人笑。"師大悟。①

這是一則值得玩味的公案。茶陵郁禪師之開悟，是籍過橋遭顛這一因緣。白雲守端没有在此糾纏，而是隨口吟出其開悟偈文，説明他已有相當多的參禪經驗和禪學素養。但面對楊岐神秘的笑，白雲守端馬上現出境界上的差距，所謂"明珠一顆"，仍是郁禪師所有；所謂"塵盡光生"，仍是郁禪師所證。而白雲守端所習所得仍是"乾慧"，與法身慧命無涉，故一遇外境之侵擾，即心旌動摇，不能立定脚跟。其實楊岐禪師未發一言，而白雲守端即陷入苦思冥想，通夕不寐之困境，可見有無入處、有無證境，不在記取多少則公案，誦出多少則偈文，而在平日於心性有無體認。此事惟證乃知，但亦有諸多外在表徵，瞞人不得。楊岐作為具眼禪師，於白雲守端之證境自然是一見便知的。但他未明白點出，而是舉街頭藝人的例子，讓白雲守端自己去體悟。那麽白雲守端到底悟到了什麽呢？其上堂法語有云：

古者道：動則起生死之本，静則沈昏醉之鄉。動静雙泯，則落空亡；動静雙收，則顢頇佛性。到這裏，直得窮天玄辨，竭世樞機，用一點不著。獨有山僧，今日幸遇太平世界，得路便行，不懼他人笑恠。②

能到"不懼他人笑恠"境界，庶幾可謂"隨流認得性"。

白雲守端大器利根，在楊岐會下多有悟入，其示衆法語，皆高邈超絶，於習禪之入處、出處、用處、了處，皆有闡發。

示衆云：佛身充滿於法界，普現一切群生前，隨緣赴感靡不周，而常處此菩提座。大衆，作麽生説個隨緣赴感底道理？祇於一彈指間，盡大地衆生根機，一時應得周足，而未嘗動著一毫

① 《白雲守端禪師語録》，《卍續藏》第120册第382頁。
② 同上，第401頁。

頭，便且喚作隨緣赴感，而常處此座。①

“常處此座”與“隨緣赴感”，就實相論而言，相當於真空與妙有的關係。真空不礙妙有，故常處此座而隨緣赴感；妙有本於真空，故隨緣赴感而常處此座。就修行論而言，又相當於不變與隨緣的關係。常處此座，即證得如如不動之理體，隨緣赴感，則是悟後起修，事境上磨煉。就境界論而言，則常處此座又為體得空性，入得如來藏海；而隨緣赴感，則是不落空無，不墮死海，而得着出處。若無隨緣一着而耽空滯寂，則是鬼窟活計。故白雲守端又云：

到這裏直須悟始得，悟後更須遇人始得。你道既悟了便休，又何必更須遇人？若悟了遇人底，當垂手方便之時，著著自有出身之路，不瞎却學者眼。若祇悟得乾羅蔔頭底，不惟瞎却學者眼，兼自己動，便先自犯鋒傷手。②

習禪須有居山、閉關的功夫，否則難有悟處。但禪悟的境界不是頭腦中玄想之事，亦非炫奇鬥勝之具，而是與法身慧命息息相關的性命之學，故任何境界都必得到倫常日用中去體現、去印證。若自以為有所悟入而在現實生活中又步步泥著、觸途成礙，則悟非真悟。惟百尺竿頭，更進一步，在生活中了却大事，纔是真有入處、出處。白雲守端又云：

大衆須知，悟了遇人者，向十字街頭與人相逢，都在千峰頂上握手。向千峰頂上相逢，却在十字街頭握手。所以山僧嘗有頌云：他人住處我不住，他人行處我不行。不是爲人難共聚，大都緇素要分明。③

“十字街頭與人相逢”，喻示與世俯仰，和光同塵；“千峰頂上握手”，喻示超塵脱俗，遺世孤立，雖身在塵世，而意氣干云。没有十字街頭的歷練，功夫難有進境，而没有千峰頂上的境界，又易

① 《白雲守端禪師語録》卷一，第 408 頁。
② 同上，第 409 頁。
③ 同上。

埋没己靈，喪身失命。此處白雲守端為學人指示了個用處。

而禪悟的最高境界即了處，非透過三關，功夫純熟，則難得消息。其上堂法語有云，“入林不動草，入水不動波，入鳥不亂行。”又引《法華》四弘誓願曰：“飢來要吃飯，寒到即添衣，困時伸脚睡，熱處愛風吹。”這正是禪師所追求的自由境界。不過這樣的境界，非“無心是道”所能涵括。必得一番勤苦修行，纔有望在大死之後獲得生命的新生。“忌口自然諸病減，多情未免有時勞。貧居動便成違順，落得清閑一味高。雖然如是，莫謂無心云是道，無心猶隔一重關。”無心非無所用心，或無情無識，完全縱情放任，而是指不刻意施為而自然合道。要達此境界，必須經過有所施為的階段，正如必待破初關、重關，纔有可能踏末後一關一樣。“若端的得一回汗出，便向一莖草上現瓊樓玉殿；若未端的得一回汗出，縱有瓊樓玉殿，却被一莖草蓋却。”①

白雲守端在僧安居日（依印度佛教規制，每到雨季，出家人即不再出游，而於林中坐禪習定，稱為安居），上堂示衆曰：“安居之首，禁足為名。禁足之意，意在進道而護生。衲僧家更有何生而可護？何道而可進？唾一唾，唾破釋迦老子面門。踏一步，踏斷釋迦老子背脊骨。猶是隨群逐隊漢，未是本份衲僧。”② 安居禁足，本意是為不傷草木魚蟲，積聚功德，求得道行的進步。白雲守端的詰問透出禪家的機鋒，顯示出不同凡響的作略。但白雲守端的見地超絶處又不在此呵佛罵祖處，而在於對呵佛罵祖的否定。而經過這兩重否定回歸本份的衲僧，纔真正是見道者。由此可以看出白雲守端接引學人風格平易簡捷，實有乃師楊歧之風。

嗣法白雲守端禪師者，有五祖法演、雲蓋智本、琅琊永起、保福殊、崇勝珙等禪師，及提刑郭祥正居士等，其中五祖法演門庭最盛、影響最大。其發揮馬祖道一“一口吸盡西江水”公案云，“一

① 《白雲守端禪師語録》，第 411、422 頁。
② 同上，第 411 頁。

口吸盡西江水，萬丈深潭窮到底。掠矧不是趙州橋，明月清風安可比?”為後人廣泛傳唱。

（1）一朝風月，萬古長空

五祖法演（1024～1104），俗姓鄧，綿州人。三十五歲始出家受具，曾往成都習惟識宗，於《百法論》下過一番功夫。《百法論》全稱《大乘百法明門論》，天親菩薩造，唐玄奘譯，為法相宗的重要論書之一，主旨在於闡發實我本空、萬法惟識之理。此書有一段說法比丘與外道辯難的故事，說的是依惟識理，菩薩入見道時，智與理冥，境與神會，不分能證所證。當時有外道詰難持此論之比丘曰：“既不分能證所證，却以何為證?”諸比丘皆被問倒。依當時辯論的規矩，失利的一方必須放棄自己的信仰或不能再宣傳自己的觀點。因為諸比丘不能駁倒外道，被迫撤掉鍾鼓，反披袈裟，以示屈服。待三藏法師玄奘到此，對衆曰：“如人飲水，冷暖自知”，衆比丘纔找到反駁外道的依據。因為“不分能證所證”是實有證境時候的事情，是不能思慮言說的，所以若真實悟入、明心見道，則自然會“智與理冥，境與神會”；若未到那種境界，則橫說豎說皆不關旨。

法演其時還未入宗門，於富有禪意之“冷暖自知”句還不明其深旨，乃問其師：“不知自知之理如何?”其師或許見其緣在宗門，乃指示他到南方叢林參訪禪林大善知識。法演於是負笈出關，在南方每見尊宿，即以此咨決所疑，但一直未得到令其滿意的答案。後謁圓照本禪師、浮山遠禪師，舉興化存獎禪師“四方八面來時，打中間”句請益，未得究竟。浮山遠禪師指示他往依白雲守端。

見白雲守端禪師後，舉僧問南泉摩尼珠話請問。守端叱責之，法演當下有所悟。白雲之喝，是喝斷其尋思猜度之尋常理路，而法演之悟處，正在於領悟到應於本心處着力，不可於枝節上生枝節，葛藤上繞葛藤。白雲一喝之下，法演即有所悟，可見師徒間機緣頗契。法演向白雲獻偈曰：“山前一片閑田地，叉手叮嚀問祖翁。幾

度賣來還自買，為憐松竹引清風。"① 賣來買去，最終目的還是為了享受一片詩情畫意的好風光。

不過法演此時祇是踏破初關，纔有悟處，還未到打成一片、通體無礙的境地，其再悟因緣緣於廬山禪客：

> 未幾，雲至，語師曰：有數禪客自廬山來，皆有悟入處。教伊說，亦說得有來由。舉因緣，問伊亦明得，教伊下語亦下得。祇是未在。師於是大疑，私自計曰：既悟了，說亦說得，明亦明得，如何却未在？遂參究累日，忽然省悟。從前寶惜，一時放下。走見白雲，雲爲手舞足蹈，師亦一笑而已。師後曰：吾因茲出一身白汗，便明得千載清風。②

白雲所以評廬山禪客"祇是未在"，是說他們雖有悟處，但未到了處，所習所學放不下猶有障在。法演於此頓起疑情，纍日參究，纔打破漆桶，豁然貫通。祇有到此境地，纔既不辜負一朝風月，又不忘却萬古長空，徹天徹地，亘古亘今，一無挂礙，灑脫自在。不過"不經一番寒徹骨，怎得梅花撲鼻香?"此事惟證乃知，非得少為足、徒呈口利輩所能企及。

(2) 說佛說法，拈槌竪拂

有僧問："如何是佛?"法演答："口是禍門"，意謂此問題問不得也答不得。但這一問題在禪林中屢屢被學人所提請。師家對此問題可以作正面回答，但多數情境下不做正面回答。因為學人設此問，不過是勘驗師家的證境及接人的風格，以確定自己與師家是否有緣。法演的回答看似不對題，實則透着禪機，因為它否定了問題本身，截斷了學人於言下薦取的思維取向，實屬作家手眼。

不過"如何是佛"這一問題本身終歸是不能回避。在禪林中，對佛祖的認識是涉及禪機的常見話頭。法演也常拈槌竪拂，說佛說法。其示衆法語云：

---

① 《五燈會元·五祖法演禪師》卷十九。
② 《五燈會元》卷十九。

十方諸佛，六代祖師，天下善知識，皆同這個舌頭。若識得這個舌頭，始解大脫空，便道山河大地是佛，草木叢林是佛。若也未識得這個舌頭，祇成小脫空，自證去，明朝後日，大有事在。①

這裏所說的“舌頭”喻指佛言祖語及天下善知識之說禪說法。“識得這個舌頭”，實際上不為這個舌頭所瞞，於脣舌動前會取。因為真正的禪非口頭禪，直正的空，一落言詮即變為“有”，所以祇有突破語言的局囿和障礙，纔有望體得真空，證得般若，此即“大脫空”境界。到這一境界，即會得惟識無境，萬法惟心，空不虛懸，徧一切處。蘇東坡居士“溪聲便是廣長舌，山色豈非般若身”。山河大地，草木叢林，心識到處，莫不空寂，皆是法性佛性的當體顯現。應該注意的是，這裏法演所說“山河大地是佛，草木叢林是佛”，並非泛神論命題，不是說山河大地、草木叢林是佛菩薩所變現，或它們都是佛的化身。而是指世間萬物包括衆生體性皆空，皆是真如本體的顯現。佛不過是在最高層次上實現萬物這一體性的修行者。所以從萬法皆空的角度看，世間一切皆是統一的，有情無情，凡夫聖衆，皆不一不異。說山河大地是佛，是說山河大地當體是空，佛當體亦空；同樣地草木叢林是佛，亦作是解。

如果不從根本處着眼，從空性的角度看待世間一切，就必然生執著、墮煩惱窟中。“未識得這個舌頭”，喻指不能會得佛祖善知識之言的真實意旨，祇於文字言句中去尋思忖度空、有的含義。這樣即便對空理解得再“準確”、再“全面”，也是“小脫空”，不僅不能了辦自身生死大事，還會徒增貢高我慢，阻礙向上的進路。

為使學人更準確地理解佛與衆生、佛與萬法的關係，法演又舉陸亘問南泉公案讓弟子參：

陸亘大夫問南泉的弟子：家有一片石，也曾坐，也曾卧，擬鎸作佛，得麼？云：得。陸曰：莫不得麼？云：不得。大衆，夫

① 《五燈會元》卷十九。

爲善知識，須明決擇。爲什麼他人道得也道得，他人道不得也道不得？還知南泉落處麼？①

這裏南泉之所以隨聲附和，不置可否，非故弄玄虛，作弄學人，而是另有意旨。且看法演的解釋：

白雲不惜眉毛，與汝注破。得又是誰道來，不得又是誰道來？汝若不會，老僧今夜爲汝作個樣子。乃舉手云：將三界二十八天作個佛頭，金輪水際作個佛脚，四大洲作個佛身。雖然作此佛兒子了，汝諸人又却在哪裏安身立命？大衆還會也未？老僧作第二個樣子去也。將東弗於逮作一個佛，南贍部洲作一個佛，西瞿耶尼作一個佛，北鬱單越作一個佛。草木叢林是佛，蠢動含靈是佛。既憑麼，又喚甚麼作衆生？還會也未？不如東弗於逮，還他東弗於逮，南贍部洲還他南贍部洲，西瞿耶尼還他西瞿耶尼，北鬱單越還他北鬱單越，草木叢林還他草木叢林，蠢動含靈還他蠢動含靈。所以道：是法住法位，世間相常住。既憑麼，汝又喚什麼作佛？還會麼？忽有個漢出來道：白雲休寐語。大衆記取這一轉。②

起塔造像，在佛教中是有大功德之善舉，陸亘欲鐫石造像，其願心是值得讚賞的。但南泉作為宗門巨匠，無時不在藉各種因緣點化衆生，他對陸亘所問無可無不可的態度，恰説明他所關注的决不是用一片石做佛像合適不合適這一具體問題，而是如何去關注衆生自己的生命、為自身找到安身立命之所的問題。所以法演提醒衆弟子不要在“得”與“不得”間費思量，而要在道“得”與道“不得”者是誰問題上起疑情。祇有徹底究明道者是誰，生命纔有個安頓處，纔不會為點滴的世俗煩惱所固執。如若不然，即便像法演所言拿三千大千世界來做佛像，於自家身命安頓又有何干？與其如此，還不如山河大地還它山河大地，叢林草木還它叢林草木，返求

① 《五燈會元》卷十九。
② 同上。

諸己，認取己靈，於是心是佛、是心作佛處痛下功夫，庶幾有個悟處，得個受用。法演此番苦口婆心，皆是為破除弟子對一切境相的執著，並没有實際立什麽妙法，所以最後他又舉“白雲休寤語”將自己的一番話徹底否定，不留泥痕，實乃大家手眼。

（3）發上上機，開正法眼

有僧問：“如何是和尚家風?”師曰：“鐵旗鐵鼓。”曰：“祇有這個，為復別有?”師曰：“採石渡頭看!”[①] 和尚家風是問不出來的，因為它根本是不可回答，任何所謂對題的回答都違背“和尚家風”，所以法演祇能自説自話，所謂“鐵旗鐵鼓”、“採石渡頭看”，根本是無實意的搪塞語，與拈杖竪拂、拍牀踩地，同一伎倆。

法演上堂：“千峰列翠，岸柳垂金。樵父謳歌，漁人鼓舞。笙簧聒地，鳥語呢喃。紅粉佳人，風流公子。一一為汝諸人發上上機，開正法眼。若向這裏薦得，金色頭陀無容身處。若也不會，吃粥吃飯，許你七穿八穴。”[②] 這是説世間森羅萬象、林林總總，人間芸芸衆生、世事人情，皆是大道所在處，無時不在為衆生説禪説法，若能於尋常的景物及平凡的生活會得妙處，即是於“第一句薦得，可與佛祖為師”。

因此，法演勸誡學人莫於師家脣舌動處生解，以免誤累終生。“白雲不會説禪，三門開向兩邊，有人動著關捩，兩片東扇西扇。”又云：“汝等諸人，見老和尚鼓動脣吻，竪起拂子，便作勝解。及乎山禽聚集，牛動尾巴，却將作等閑。殊不知簷聲不斷前旬雨，電影還連後夜雷。謝監收。”法演對自然萬象之詩情畫意極為敏感，總是以禪者的情懷與詩家的心境，來表達自己的感悟與體驗，引導學人掃除心中的翳雲，時時處處發現生活中的美。禪本來就不是虚玄的、神秘的，而是平易的、生動的。參禪有所悟入，不是一頭鑽進魔窟中玄來玄去，而是打破物我質礙，以清澈洞明的心境與外境

① 《五燈會元》卷十九。
② 同上。

相接，去觸摸大自然的形體，感受生命的律動。“悟了同未悟，歸家尋舊路。一字是一字，一句是一句。自小不脱空，兩歲學移步。湛水生蓮花，一年生一度。”① “湛水生蓮花”清兮潔兮；“一年生一度”，本然當然。開悟者不是與世人完全不同、思想行為怪異的人，而是在世間又超出世間，不離俗而又不染俗的人。開悟者比世人不過更超脱，從而也更自在更灑脱而已。

(4) 白雲萬里，一切尋常

法演上堂：

山僧昨日入城，見一棚傀儡，不免近前看。或見端嚴奇特，或見醜陋不堪。動轉行坐，青黄赤白，一一見了。子細看時，元來青布幔裏有人。山僧忍俊不禁，乃問：長史高姓？他道：老和尚看便了，問什麽姓？大衆，山僧被他一問，直得無言可對，無理可伸。還有人爲山僧道得麽？昨日那裏落節，今日這裏拔本。②

法演舉進城看傀儡戲一事，啟發衆弟子：禪師的種種施為如揚眉瞬目、舉手投足，乃至拈槌竪拂，棒打斷喝，皆與傀儡戲相似。戲本身是假，而其中傳達給觀賞者的信息又是真的，因為傀儡背後有人在操縱指揮。同樣地，禪師的種種接人手段本身也無實意，其真正的意義祇在否定學人向外執求的思維習慣，截斷學人思議分別之日常思路。法演在觀戲時受好奇心驅使多説一句話，即遭演戲人呵責，這與學人於禪師面前遭棒遭喝相似。法演遭呵，“無言可對，無理可伸”，而學人被禪師棒喝，通常也是當下起疑情，斷虚妄分別，開口不得。法演向弟子講述這一故事，還是訓誡學人不可執著禪師種種接人的方便施設，以方便為究竟，以師道為禪道。

法演還舉雪峰在德山和尚處開悟因緣説明這一道理：

德山和尚因僧問：從上諸聖，以何法示人？山云：我宗無語

① 《五燈會元》卷十九。
② 同上。

句，亦無一法與人。雪峰從此有省。後有僧問雪峰云：和尚見德山，得個什麼便休去？峰云："我當時空手去、空手歸。"①

禪師接引學人，不過是解粘去縛，為學人去除業惑煩惱，並没有實法相授受。其示衆語云：

祖師道：吾本來茲土，傳法救迷情。一花開五葉，結果自然成。達摩大師信脚來，信口道。後代兒孫，多成計較。要會開花結果處麽？鄭州梨，青州棗，萬物無過出處好。②

又云：

真如凡聖，皆是夢言。佛及衆生，並爲增語。

如此説來，則不僅禪師的禪語皆無實意，而且從上佛祖大善知識之言語文字皆成游戲文字。後代子孫根機淺鈍，執虚為實，將夢言增語翻成則則公案，又於公案横生計較，結果離佛祖本旨愈來愈遠。法演以"鄭州梨，青州棗"將一切玄言玄語盡情掃蕩盡净，還本份事平易質樸的本來面目，可謂透機之見。

法演總以本份事度人，將學人引入自性自度一途。有僧問："百尺竿頭，如何進步？"法演答以"快走始得"。問："如何是臨濟下事？"法演答："五逆聞雷"。③"五逆"指犯下出佛身血、破和合僧等大逆不道的罪行。犯下五逆之罪者聞雷聲自然膽戰心驚（因為中國民間有雷劈那些做下傷天害理之事者的説法）。法演以此形容臨濟宗宗風峻烈，學人每每聞禪師斷喝而膽喪。其間並没有故弄玄虚。其它如以"紅旗閃爍"喻雲門宗風，以"馳書不到家"喻曹洞宗風，以"斷碑横古路"喻溈仰宗風，以"巡人犯夜"喻法眼宗風，皆從平易處着眼，質樸無華，一無虚套。

法演上堂："人之性命事，第一須是○。欲得成此○，先須防於○。若是真○人，○○。"④法演此段法語，初看確實有點玄妙，

① 《五燈會元》卷十九。
② 同上。
③ 同上。
④ 同上。

其實如果知道○或“圓相”的來歷及其含義，則並無玄妙可言。唐代慧忠國師常舉○相示衆。耽源謂師（仰山）曰：“國師（慧忠）當時傳得六代祖師圓相，共九十七個，授與老僧。”① 此○相意義有多種，主要代表萬法之體性，萬物之本源，是萬物存在的根據，也是世間萬物相統一的基礎。就修行論或解脱論而言，此圓相代表佛性或空性，它是衆生成佛的根據，也是衆生走向解脱的必由之路。所以法演纔説“人之性命事，第一須是○”。衹有證得此空性，體得萬法本空，纔會無執無礙，獲得解脱，找到安身立命之地，了辦生死大事。但人們常常誤解“空”義，將空論解為“没有”、“不存在”、“消亡”等等，從而陷入拔無因果、不信正法的空無外道。要想真正體證此“空”義，必須首先破除惡取空的觀念，從萬物本體的層面去趨近此“空”之真實蘊含。即便有所悟入，證得此空，亦不可泥著，坐此妙境而不肯出。如果以證空體空為滿足，即重生障礙，再添煩惱，本身即背離空義，故古來大德每論及空，皆强調空“空”，即把“空”境、“空”界本身也空掉，衹有連“空”本身都不加執著，瞌破放下，纔是徹底空、畢竟空，真實空。此即法演所説：“若是真○人，○○。”“○○”，代表空“空”，前一空是動詞，後一空為代詞，指稱衆生所證悟到的萬法本空的境界，或萬法的真實體性。

法演宗風平易而又機辨無方，其法語皆為解粘去縛而方便出之，究極言之，並無實義可尋。即便上述○句，也非以實法予人，不過將古德剩語，隨手拈來，翻成一則公案而已。若於此尋思索解，衹能是枉費心機，徒增癡病。其示衆語云：“每日起來，拄却臨濟棒，吹雲門曲，應趙州拍（柏），擔仰山鍬，驅溈山牛，耕白雲田。七八年來，漸成家活。”② 法演禪無有定法，雖為臨濟正脈，但並不囿於宗派之見，於其它宗派以開放的心態，含納包容，且能

① 《五燈會元》卷九“仰山慧寂禪師”。參本書溈仰法脈章。
② 《五燈會元》卷十九。

拈放自如，不粘不滯。法演每每以“白雲萬里”抒發自己對禪的理解。不論德山棒也罷，臨濟喝也罷，我自“白雲萬里”！其宗風綿延，法嗣昌盛，其宜乎哉！

（二）“三佛”的禪法

宋朝至神宗、哲宗年間，國家進入多事之秋。遼國、西夏環伺，軟弱的南宋朝廷一直為求得邊境的安寧而向遼、夏進獻大量財寶。而朝廷內部新黨與舊黨之爭也紛紛攘攘，無有終局。就佛教界而言，此時在江西、湖南一帶黃龍宗獨盛，住持名山大寺、開堂說法者，多黃龍系禪師。但自白雲守端以下，楊岐宗傳法中心西移，中經五祖法演等敷演弘揚，在以蘄州為中心的長江西岸，楊岐宗逐漸得勢，並呈現超出黃龍宗的趨向。這其間法演門下三位弟子佛果克勤、佛鑑慧懃、佛眼清遠禪師居功實偉。《佛祖歷代通載》卷三十：“演門二勤一遠，聲價藉甚，叢林謂之三傑。”

1.佛果克勤與《碧巖錄》

佛果克勤，四川彭州人，出身於世代業儒之家，少時偶游妙寂寺，見佛書如睹舊物，心念前世為僧，因緣未盡，慨然出家。先習《楞嚴》等，未能了徹，乃徧參耆宿，最後於五祖法演處得悟。

《五燈會元》記其開悟因緣云，有學人向五祖法演問道，法演答以“頻呼小玉元無事，祇要檀郎認得聲。”克勤不解其意，法演曰：“如何是祖師西來意、庭前柏樹子？參！”克勤忽自有省。出門見雞飛上欄杆，振翅而鳴，頓悟法演小艷詩之意，返回方丈室，呈偈曰：“金鴨香銷錦繡幃，笙歌叢裏醉扶歸。少年一段風流事，祇許佳人獨自知。”法演見偈，深表嘉許：“佛祖大事，非小根劣器所能造詣，吾助汝喜。”[①] 法演、克勤皆以艷詩談禪，看似俗鄙，實則有嚴肅的內涵，是警策學人不可着相，應於生死命根處着實參究。有覺庵道人祖氏，據說於圓悟示衆語下瞭然明白，圓悟却勸

① 《五燈會元》卷十九，第1254頁。

她："更須颺却所見，始得自由。"① 此意與其在法演處所悟者同。

佛祖所傳到底傳哪個，善知識所證到底證哪個，一直是學人十分感興趣的問題。但佛祖所傳，善知識所證又恰恰是超言絶相、惟證乃知之事，是見聞所不及，言語非能傳的。克勤上堂云："通身是眼見不及，通身是耳聞不徹，通身是口説不著，通身是心鑑不出。直饒盡大地明得，無絲毫透漏，猶在半途。"如果强以為言，也祇能指個不着煙塵處讓人去會意。"據令全提，且道如何展演？域中日月縱横挂，一亘晴空萬古春。"②

此虚空影響般的本體，用擬人化的説法，即臨濟所説的"赤肉團上的無位真人"，對超凡入聖的修行者，則指法身佛。此法身凡聖同具，但惟進聖位之菩薩纔能隨緣顯現，此即克勤所説："三百六十骨節，一一現無邊妙身；八萬四千毛端，頭頭彰寶王刹海。"不過此法身非有形質的存在，祇能寓存在於報化身，亦即人的肉身中，纔能顯發其妙用。克勤上堂語云："本來無形段，那復有屑觜。特地廣稱揚，替他説道理。且道他是阿誰？"③

克勤雖然屢屢設問，但這一問題没有答案，或説根本不能回答。因為一涉思慮，即落分别，一涉言詮，即生障礙。其上堂語云："龐居士舌拄梵天，口包四海，有時將一莖草作丈六金身，有時將丈六金身作一莖草，甚是奇特。雖然如此，要且不曾動著向上關。且如何是向上關？鑄印築高壇。"④ "向上關"或稱"向上一著"，指禪者所要體證的終極實在，此終極實在即是萬法的空性。對此空性，祇能以遮詮法而不能用表詮法來説明，即祇能説"它"不是什麽，而不能説"它"是什麽，因為"它"是超驗的存在，是超時空、絶對待的存在，而任何肯定判斷除了同義反復（"它"是"它"）之外，都是在分析比較的基礎上作出的。所以是即非是。

---

① 《五燈會元》，第 1299 頁。
② 同上，卷十九，第 1256 頁。
③ 同上。
④ 同上。

“説似一物即不中”。克勤就“臨濟三句”而别出新意：“第一句薦得，祖師乞命；第二句薦得，人天膽落；第三句薦得，虎口横身。不是循途守轍，亦非革轍移途。透得則六臂三頭，未透亦人間天上。且三句外一句作麽生道？生涯祇在絲綸上，明月扁舟泛五湖。”

即是説，於言句上著得，無論是利根大器，還是小器鈍根，都有喪身失命的危險。祇有透得言句，不為言句所瞞，追求向上一著，直趨本地風光，證得自性法身，纔能以無量化身化度衆生。如若不然，於言句上生執著，則南轅北轍，不着邊際。“有句無句，超宗越格。如藤倚樹，銀山鐵壁。及至樹倒藤枯，多少人失却鼻孔。直饒收拾得來，已是千里萬里。”

“一言截斷，千聖聲消。一劍當頭，横尸萬里。”② 禪師接人的言句似乎全在其否定的意義，即否定學人之尋常思維習慣，截斷其向外執取之思維趨向。但就在這否定之中有肯定在，此即警策學人反躬内省，去認取自身内在的寶藏。不過此“截斷衆流語”能否開出活人之生命的源頭活水，要看學人之根機，及學人與禪師是否投緣。克勤示衆云：“萬仞崖頭撒手，要須其人。千鈞之弩發機，豈為鼷鼠?”怎奈求法者多，而具眼者少，學人每每為言句葛藤纏繞，至死不悟。對此等衆生，一切施設，皆成窠臼，一切言句，皆為增語，反不如閉口無言，或直言一句“吃茶去”。“雲門睦州，當面蹉過。德山臨濟，誑謾閭閻。自餘立境立機，作窠作窟，故是滅胡種族。且獨脱一句作麽生道？萬緣遷變渾閑事，五月山房冷似冰。”③

2.《碧巖録》及宋代禪風

(1)《碧巖録》緣起：

《碧巖録》全稱《佛果圓悟禪師碧巖録》，又名《碧巖集》。這

① 《五燈會元》卷十九。
② 同上，第1257頁。
③ 同上，卷十九。

是一部在中國禪宗史上佔重要地位、有巨大影響的著作。此書不僅内容豐贍、風格獨特，而且其流通傳佈也極具傳奇色彩，被後人譽為“宗門第一書”。

《碧巖録》是以雪竇禪師所著《百則頌古》為底本，故論《碧巖録》就不能不先談《百則頌古》。雪竇重顯，宋代初年雲門宗禪師，其著作除《百則頌古》外，還有《洞庭録》、《後録》、《瀑泉集》、《拈古》、《祖英集》、《開堂録》、《雪竇拾遺》等，後世譽之為雲門宗中興祖師。《頌古百則》是雪竇從古聖先賢機緣語録中選出一百則公案，分别附加頌古，以闡揚其意旨。由於雪竇禪師見地純正，境界高邈，且其偈頌文字雅正，寓意深刻，故自問世以來，禪林中競相傳頌。

圓悟克勤在開堂説法時，為方便後學，使學人更易理解《百則頌古》的妙旨，又作《碧巖録》。具體地説，此書是圓悟禪師住成都昭覺寺、夾山靈泉院、湘西道林寺等三處，前後二十年間為門人所講，由衆弟子記録整理而成。其弟子無覺所寫的後序説，此書全由門人記録而成，其師圓悟未嘗過問。由此推知，圓悟克勤似乎是在開示學人時隨意拈出，並非刻意為之，也無意編輯成册，所以未嘗過問其内容。

圓悟克勤提唱《碧巖録》還得兩位大護法的助緣。宋徽宗崇寧年間（1102～1106），圓悟辭别法演，回四川省親。成都府知府郭知章慕其道望，迎請其在六祖山開法，繼則遷到昭覺寺，時在崇寧五年（1106），在昭覺寺住持八年間，圓悟始對《百則頌古》加以評唱。後慕張商英之名，東出四川，前往荆南訪問張商英。張商英是一代碩儒。號無盡居士，研究《華嚴經》頗有心得。兩人一見如故，對華嚴教理暢談通宵。商英對圓悟的道德文章極為推重，以師禮款待之，並聘請他住於湖南澧州夾山靈泉院。在夾山圓悟所居之方丈室，自善會禪師開山以來挂有匾額一塊，到圓悟來此時，已有二百餘年，題為“碧巖”。圓悟在此繼續提唱評説《百則頌古》，《碧巖録》的題名即採此二字。

(2)《碧巖録》的内容：

作為《碧巖録》底本的《百則頌古》，内容僅有“本則”和“頌古”兩部份。“本則”即雪竇所選一百則公案，在每則公案後面綴有頌古。圓悟克勤《碧巖録》的體係，是在每則公案的前面，講一段“垂示”。在每則“本則”及“頌古”句下，注“著語”，又在“本則”及“頌古”後面作一段評唱。所以《碧巖録》的内容是由一百則公案及相應的“垂示”、“本則”、“頌古”、“著語”、“評唱”五部份組成。“垂示”又稱“示衆”，是圓悟將該則公案的要旨為弟子點出，學人若能於此“垂示”會得，即易把握該則公案的關捩子。“本則”又稱“話頭”，是雪竇從一千七百則公案中選出最典型、寓意最深刻的一百則，供學人參究。每則前面皆有一“舉”字，意為特意舉出評唱，“頌古”是雪竇所作闡釋公案妙旨的偈頌。因禪理至平易而又至幽玄，非日常語言所能表詮，故雪竇以偈頌的形式來曲達其意。“著語”又稱“下語”，是在本則及“頌古”各句下所標注的細字。有時候數字，有時候僅一字。雖然字數不多，但皆顯出圓悟透機之見，給人以痛下針錐之感。“評唱”是在“頌古”之後圓悟所作的解釋發揮。有的字數還很多，雖不免架屋疊牀之譏，但亦見圓悟老婆心切、不捨衆生之悲願。其内容或叙公案之因緣故事，或闡述“頌古”未盡之意，或對公案“頌古”進行總括性評論，意在以楔出楔，以有言而使學人悟無言。

且看圓悟所選第二則公案：

垂示云：乾坤窄，日月星辰一時黑。直饒棒如雨點，喝似雷奔，也未當得向上宗乘中事。設使三世諸佛，祇可自知。歷代祖師，全提不起。一大藏教，詮注不及。明眼衲僧，自救不了。到這裏，作麼生請益？道個佛字，拖泥帶水。道個禪字，滿面慚愧。久參上士，不待言之。後學初機，直須究取。

舉：趙州示衆云：（這老漢作什麼？莫打這葛藤）至道無難，（非難非易）惟嫌揀擇。（眼前是什麼？三祖猶在）纔有語言，是揀擇是明白？（兩頭三面，少賣弄）魚行水濁，鳥飛落毛，老僧

不在明白裏，（賊身已露，這老漢向什麼處去?）是汝還護惜也無?（敗也，也有一個半個）時有僧問：既不在明白裏，護惜個什麼?（也好與一拶，舌拄上齶）州云：我亦不知。（拶殺這老漢，倒退三千）僧云：和尚既不知，爲什麼却道不在明白裏?（看走向什麼處去，逐教上樹去）州云：問事即得，禮拜了退!（賴有這一着，這老賊。）①

上面括號中的語句是圓悟所下“著語”，原文是小號字，是圓悟為各句所作夾注。

雪竇的“頌古”曰：

至道無難，（三重公案，滿口含霜，道什麼?）言端語端。（魚行水濁，七在八裂，攔胡也）一有多種，（分開好，祇一般，有什麼了期?）二無兩般。（何堪? 四五六七，打葛藤作什麼?）天際日上月下，（覿面相呈，頭上漫漫，脚下漫漫，切忌昂頭低頭）檻前山深水寒。（一死更不再活，還覺寒毛卓豎麼?）骷髏識盡喜付立?（棺木裏瞠眼，盧行者是它同參）枯木龍吟銷未乾。（咄，枯木再生花，達摩游東土）難! 難!（邪法難扶。倒一說，這裏是什麼所在，說難說易。）揀擇明白君自看。（瞎，將謂由別人，賴值自看，不干山僧事。）②

圓悟的垂示很長，前一部份就趙州公案闡揚發揮，後一部份就雪竇頌古再加講評。

“至道無難，惟嫌揀擇”出自三祖道信《信心銘》：“至道無難，惟嫌揀擇。但莫憎愛，洞然明白。”“揀擇”即分別義，意謂本份心地超言絶相，無可思慮分別。祇要遠離煩惱，不繫俗情，當下即體得真常本心。對這層道理，趙州並未談玄談妙，論機論境，引導學人向道理處會，如果這樣，恰恰是誤導學人去揀擇，去生憎愛。趙州以作家手眼，巧與回旋，在不動聲色中，施以針錐，雖無棒喝之

① 圓悟：《碧巖集》，《卍續藏》第 117 册 258、259 頁。
② 同上。

迅勵，但亦有截斷衆流，發人深省之功效。圓悟特別指出，學人切莫於趙州“我亦不知”錯會，以為趙州真的無知無識，禪師不過以本份事接人，“所以道相罵饒爾接嘴，相唾饒爾潑水。”其不争不辯，不過是以這種答話方式本身，警策學人莫落揀擇，亦莫坐在明白裏，一切放下，莫生執著。禪師是心地洞明而自在説法，非如後世禪和子懵懂無知，學人問着，也答以“我亦不知不會”，以示高深莫測，欺瞞學人。圓悟評道：“蓋為他平生無許多計較，所以横拈倒用，逆行順行，得大自在。如今人不理會得，祇管道趙州不答話，不為人説。殊不知，當面蹉過。”① 頗有惺惺相惜之慨。

(3)《碧巖録》與宋代禪風

禪宗五家七派的祖師們本來各有機用，不易“凑泊”，自《碧巖録》出而有“敲門磚”可尋，禪風也為之一變。在唐代，禪師接人度衆，皆直指心性，語句都很質樸平實。祇要機緣相契，村姑野老也可因而悟道。如馬祖會下的凌行婆和與南州等大禪師相交接的臺山婆、燒庵婆等，皆見地透徹，機鋒靈活，並不讓得道的大禪師。禪宗發展到後來，士大夫階層逐漸被吸引到禪宗方面來。到北宋時期，禪師與士大夫交游往來已成風習。如雪竇重顯禪師與學士曾公會、附馬都尉李文和、於秘丞、沈祠部等等。圓悟禪師與士大夫的交往更密切，他經常為運判、侍御、待制、朝散、安撫、少保、典御以及貴妃、鄆國大王、莘王、濟王等達官貴人上堂説法，歷任名剎住持，也都出於士大夫們的推舉。這些士大夫大都工於翰墨，愛好“斯文”，禪師為“應”當世之機，也就吟詩作賦，舞文弄墨，以詩偈賦頌談禪論道。禪風也就由質樸而變為講求藻飾，影響所及，極為深遠。《禪林寶訓》卷下引心聞曇賁禪師之説云：

> 天禧間，雪竇以辯博之才，美意變弄，求新琢巧，繼汾陽爲頌古，籠絡當世學者，宗風由此一變矣。逮宣政間，圓悟又出己意，離之爲《碧巖集》，彼時邁古淳全之士，如寧道者、死心、

① 《碧巖集》，《卍續藏》第117册，第259頁。

靈源、佛鑑諸老，皆莫能回其說，於是新進後生，珍重其語，朝誦暮習，謂之至學，莫有悟其非者，痛哉，學者之心術壞矣。①

雪竇、圓悟輩的本意無疑是以文字般若開實相般若，由語言文字而達心性根本。但利根人少而鈍根人多，那些才質根器不如師者祇能襲其皮毛而遺其精髓，因而纔有“不明根本，專尚語言，以圖口舌”的禪病。據延祐年間徑山住持帝陵的《碧巖録後序》云：“大慧禪師因學人入室下語頗異，疑之，纔勘而邪鋒自挫，再鞠而納款自降，曰：我從《碧巖集》中記來，實非有悟。”② 大慧宗杲為圓悟弟子，見《碧巖録》竟使學人背本逐末，乃將《碧巖録》的刻版毀掉，以警策學人。但風氣已成，改變亦難，即便在大慧自己的語録裏，賓主問答亦大有講究。如他在臨安明慶院開堂説法，僧問：“人天普集，選佛場開，祖令當機，如何舉唱?”師云：“鈍鳥逆風飛。”進云：“徧界且無尋覓處，分明一點座中圓。”師云：“人間無水不朝東。”進云：“可謂三春果滿菩提樹，一夜華開世界香。”賓主問答，都在選詞造句上費心機，很難稱得上“老實商量”，或“以本份事接人”了。

有宋一代，禪林中頌古評唱的著作在《碧巖集》之後還有很多，如投子義青禪師頌古、天童正覺禪師頌古。而宋法應的《頌古聯珠通集》四十卷，更彙集了古今四百二十六位禪師的三千多首偈頌，幾乎對禪宗門下流行的公案都有了解説。禪師們一篇在手，就能登堂陞座，拈柱竪拂，頭頭是道，至於真參實悟，則無從談起。

3.佛眼清遠與《示禪人心要》

與注重評説參究公案的克勤不同，同為法演高足的清遠禪師特重真參實悟。他“不以見聞言辭辯博為事，使人洞真源，履實際。”他主張“就己知歸”，“履踐修行”，“須是當人自作活計，莫聽他人

① 《禪林寶訓順硃》，《卍續藏》第 117 册第 576 頁。
② 《碧巖集》卷十，《卍續藏》第 117 册第 445 頁。

說”，“意在自明”，“祇要諸人自契”。[①] 這些思想在當時即已受到叢林的重視，對後世禪風亦有深遠影響：

《古尊宿語録》收録清遠語録達八卷之多，而其禪學思想集中體現在《示禪人心要》一篇，此篇開首即云：“不應於無際空中立分限，若立分限是無際空，乃自負墮，所以解空者無空想。”所謂無際空無分限，是説衆生心性圓滿具足，無少欠缺。所謂解空者即證得此心性者。因為空性本身是“無際”、無分限，所以不能由日常的思維語言去分别把握，而祇能是整體性的契合。這種心與心的契合即是一種體驗和親證。“近世皆曰：無不是道，譬如飯籮邊坐説食，終不能飽，為不親下口也。證者絶能所也，非别有玄論在尋常日用處。如見色時是證時，聞聲時是證時，飲水食粥時是證時。一一絶能所，此非久習、不假薰煉”。[②] 日常的思維都是由特定的思維主體（能知）去把握特定的思維對象（所知），在具體的認識思維過程中，由對部份的認識逐漸達到對全體的認識。而參禪悟道的過程則不同。參禪重在“悟”而不在“知”，而悟則是以心契心，以心證心的過程，是不分能所，不涉階級的“頓悟”和默契。“二乘斷煩惱得證，名為偏修，不若應念化成無上知覺之速也。”清遠在某種意義上又復歸到六祖慧能“不識玄旨，徒勞念静”、“一念迷，佛即衆生；一念悟，衆生即佛”的理路上來。

基於這一理路，清遠將入道法門概括為兩種方便，即真實方便和善巧方便：

> 從上來有二種方便：有真實方便，所謂説無有間；有善巧方便，所謂妙應群機。若從真實方便得入，不假思量，性自神解，永無有退，妙用河沙也；若從善巧方便得入，得坐披衣，向後自看始得，未足將爲究竟。此二種方便皆一法也，不可須臾有失，

① 見李彌遜《佛眼禪師塔銘》，《古尊宿語録》卷三十四，《卍續藏》第 118 册第 607 頁。

② 《古尊宿語録》卷三十四，《卍續藏》第 118 册第 603 頁。

學者思之。①

清遠所説真實方便，即悟心見性、履實踐真。若能悟見本心，則在一切境界中皆能隨心轉變，自在無礙。悟見本心的内涵即悟得萬法本空之理，同時又識得萬法之妙用，此即空不空。證得此理，即入不二法門，動静不二，真妄不二，煩惱菩提不二，佛衆生不二。即能不為逆緣所阻，不為煩惱所困，故此，證得空性是根本，本立而道生，不假修為而與道冥合。

"道不用苦求，求之即道失；事不在苦融，融之即事有。不求不融，道與事合也，則何事而非道耶?"②

清遠又説：

修道人若遇煩惱起時如何？古人云：但以正知見治之。餘則不然，祇以煩惱治之。如此看來，即不見有煩惱也。何故？煩惱不可更治煩惱，如火不更燒火，水更不濕水，體性一同，無可得露。現此，了煩惱本空，不着除遣。若起智斷治捺伏，却成别用心，有對待，被他二境回換，縱得，亦迂曲有分限，須行徑直路爲上。古人云：劫火曾將無氣吹，不勞功力當時萎，此之謂也。③

所謂"以煩惱對治煩惱"，實際上是就煩惱而當下瞭破，證得其因緣和合，體性本空，使身心枷鎖一時脱落，煩惱當下轉為菩提。不過清遠也意識到，欲獲得一味平等正知見，必"夙生曾種善根，素有根本"，煩惱障薄，根機純厚者。若未薰得此心，正信不生，縱聞之亦不生疑，但如風過耳，勸之又生瞋加誹謗，此又何緣得顯露？所以千萬人中，但一二人而已。

大多數修道者，須從善巧方便得入。但在清遠看來，不可將善知識接引衆生的方便説法視為究竟理則，而應該聞法起修，與師同

① 《古尊宿語録》卷三十四，第 604 頁。
② 《古尊宿語録》卷三十四。
③ 同上。

參，自己亦去親證一番始得。“煩惱即菩提，衆生成正覺”皆悟後心語，若於此執持不放，認為一切無事，不修不證，則即使真的解會其意，逆順境界現前，仍然把持不住，則瞞不了別人，更欺瞞不了自己。故此，“若不就己知歸，所作皆成造偽，縱記得河沙，會盡塵墨，於己何益”？眼見學人從師家言句中尋活計，清遠痛心疾首：

> 近世多以問答爲禪家家風，不明古人事，一向逐末不反，可怪，可怪！昔人因迷而問，故問處求證，入得一言半句，將爲事究明今徹去，不似如今人胡亂問，趁口答，取笑達者。①

清遠甚至説：如果依言起見，不求返照己心，則不特辜負先聖苦口垂慈，而且是斷佛種子的罪人。清遠屢屢告誡學人，參禪學道是大丈夫事，應如雪峰、玄沙、南泉、趙州等先聖古德，不憚勞苦，履實踐真，以悟為期，莫尚空談。清遠舉雪峰語説：莫教老僧有一句子到你分上，若有一句子到你分上，堪作什麽也？不祇古德無所説，佛祖雖指示言教，流佈世間，但亦無所説，“若言有所説，即是謗佛”，其反對“口頭禪”的立場是十分鮮明的。

三、宗杲及“看話禪”

（一）大慧宗杲愛國興教的一生

大慧宗杲（1089～1163），俗姓奚，宣州寧國（今安徽寧國）人。依張浚所撰《大慧普覺禪師塔銘》的記載，十七歲出家受具足戒，離鄉出游：先從曹洞宗尊宿洞山微禪師學禪，因緣不契。② 依寶峰山湛

---

① 《古尊宿語録》，卷三十四。

② 另據祖謙《大慧普覺禪師年譜》載：“按《為錢承務普説》云：初行脚時，曾參洞山微禪師。二年之間，曹洞宗旨一時參得。又按《武庫》曰：郢州大陽見元首座、微和尚、堅首座。微在芙蓉楷會中首衆，堅為侍者十餘年。師周旋二公座下，盡得其旨趣。於授受之際皆臂香，以表不妄付授。乃自惟曰：禪有傳授，豈佛自證自悟之法？遂棄之。又，《為方敷雲普説》云：微却有悟門，祇是不合。將功勛五位、偏正回互、五王子之類許多家事來傳，被我一傳得了，寫作一紙，牓在僧堂前。大丈夫參禪，豈肯就宗師口邊吃野狐涎唾？盡是閻老子面前吹鐵棒底。”

堂文準禪師。湛堂文準（1061～1115），是黃龍派真淨克文的弟子，大慧前後依止六年，思想上深受乃師影響，特別是文準將禪學與儒家倫理學説相結合，重視禪的現世性品格的理路，對大慧後來提出“忠義之説”有直接影響。宗杲在寶峰錘煉六載，禪路上大有進境，但文準以為他“欠這一解在”。因為欠此一着，“我在方丈裏與你説時便有禪，纔出方丈便無了；惺惺思量時便有禪，纔睡着時便無了。”故對宗杲放心不下，臨終囑其參訪圓悟克勤。十年之後，圓悟克勤受詔主持京都天寧寺，宗杲覺緣分已到，遂急切往依。據《年譜》記載，他當時下了必悟的决心：“乃自惟曰：當以九夏為期，其禪若不異諸方，妄以餘為是，我則造《無禪論》去也。謾自枉費精神，蹉跎歲月，不若弘一經一論，把本修行，庶他生後也不失為佛法中人也。”① 《塔銘》謂之個性鮮明、意氣極盛，“怒罵嬉笑，得之天真”，於此亦可見一斑。

在天寧寺，宗杲亦隨衆上堂，聽圓悟説法。一日圓悟陞座，舉僧問“如何是諸佛出身處?”答曰：“薰風自南來，殿閣生微凉”。宗杲有省，而圓悟則曰：“也不易，你得到這個田地，可惜死了不能得活。不疑語句，是為大病。不見道‘懸崖撒手，自肯承當；絶後再蘇，期君不得’。須信有這個道理。”圓悟一則批評宗杲還存在對語言文字的執着，一則鼓勵他參活句，莫參死句，應於無所攀附、無所支撐（即“懸崖撒手”）處去參悟、體認。半年後，圓悟為宗杲舉白云守端“有句無句”公案：“僧問：‘有句無句，如藤倚樹時如何?’”祖曰：‘描也描不成，畫也畫不就’。又問：‘忽遇樹倒藤枯時如何?’祖曰：‘相隨來也’。”② 此公案是五祖法演開示學人不可依藤附木，應於自己本分事上剋實參究。宗杲憑籍多年參學功底，當下徹悟，從前疑結，豁然冰釋。文準座下未了之事，也一時洞明。圓悟認為終於覓到可以振興臨濟正宗的人，遂將自己所著

① 《大慧普覺禪師年譜》。
② 《大明高僧傳》卷五。

《臨濟正宗説》付囑宗杲，令掌記室，並讓宗杲分座訓徒。二年後，宗杲離開天寧寺，受請歷主虎丘等道場，在叢林中漸漸有了聲望。

如果宗杲生逢太平盛世，他也許會説法度衆，終老山林，平静地度過自己的一生，但個人不能選擇自己生活的時代。宗杲生活的年代正是金兵南侵，趙宋朝廷風雨飄摇的多事之秋。朝廷内部主戰派與主和派鬥争甚為激烈。宗杲雖身在佛門，但不曾忘却世事，從建炎元年（1126）至紹興十年（1140），前後十三年間，宗杲先是在京城險為金人所擄，後隨宋室南下，於江蘇、浙江、江西、福建、廣東等地顛沛流離，找不到一處清净修法之地。正是在這民族危亡關頭，宗杲表現出崇高的民族氣節和愛國熱忱。其《示成機宜》云："予雖學佛者，但愛君報國之心，與忠義士大夫等，但力所不能，而年運往矣。喜正惡邪之志，與生俱生。"[①] 他與當時朝中的主戰派來往密切，如當朝右相張浚、刑部侍郎張九成等。宗杲並且因為與張九成的交往而招致流放之災。

根據《大慧年譜》，禪師罹禍發生於紹興十一年（1141）。源於著名的"神臂弓"事件。

> 是年四月，侍郎張公九成以父卒哭，登山修祟。師陞座，因説：圓悟謂張徽猷昭遠爲鐵劃禪，山僧却以無垢禪如神臂弓。遂説偈曰：神臂弓一發，透過千重甲；仔細拈來看，當甚皮穀！次日，侍郎請説法，臺州了因禪客致問，有"神臂弓一發，千重關鎖一時開；吹毛劍一揮，萬劫疑情悉皆破"之語。未幾遭論列，以張坐議朝廷除三大帥事，因及徑山主僧應而和之。五月二十五日準敕，九成居家持服，服滿别聽指揮；徑山主僧宗杲，追牒責衡州。[②]

所謂"神臂弓"是當時宋軍一種頗具威力的弓箭，曾在抗金戰場上發揮很大作用。宗杲以神臂弓作喻説偈説頌，反映出其强烈的抗金

---

① 宋宗杲集：《大慧普覺禪師語録》卷二十四，《大正藏》第47卷。

② 《大慧年譜》。

衛國意識，如果引申開來，它也確實傳達出一股剛毅豪邁之氣，一種對金兵的蔑視和對投降派的憎惡之情。但這首偈子再招猜疑，也不過是一首論佛談禪的偈子而已，遠够不上以此定罪。實際上，張九成、宗杲因其鮮明的主戰立場，早已引起以秦檜為代表的主降派的嫉恨，他們被迫害乃是意料之中的事。無論是“神臂弓”事件，還是“妄議朝政”皆是“莫須有”的罪名。宗杲已看得很清楚，故他勸止友人為他疏通説項的好意。①

宗杲先被流放衡州（今湖南衡陽），後遷梅州（今廣東梅縣）。梅州在當時是偏遠蠻荒之地，但僧俗追隨如初。“梅州瘴癘寂寞之地，而衲子裹糧從之，雖死不悔。”② 由此可見卷其道望之高。待離開梅州時，當地居民扶老携幼，夾道禮送，情景十分感人。宗杲在流放地前後十年，及離梅州取道永嘉北上，适逢當初同罹災禍的張九成。張當時為永嘉太守，分别十七載，一見之下，不勝唏噓。分别之際，張九成贈詩曰：“相别十七年，其間無不有。今朝忽相見，對面成老醜。人生大夢耳，是非安足究。欲叙悒悒怀，老大慵開口。公作湖南行，我赴永嘉守。重别是今日，南北又奔走。已歃相過盟，長沙不宜久。”③ 其拳拳深情，感人至深。

宗杲晚年先後請住明州阿育王寺、徑山靈隱寺等，並不顧年高體弱，到江南諸名刹説法。在住持育王寺時，“裹糧向道者萬二千指”，可見道望之高。宗杲禪師抗金熱情並未因罹禍受難而稍减，在圓寂的那年三月，聞宋兵得勝還朝，作偈曰：“氛埃一掃蕩然空，百二山河在掌中。世出世間俱了了，當陽不昧主人公。”④

（二）狗子還有佛性也無

① 《答馮給事濟川書》云：“張子韶四月十四以父卒哭，十六日請陞座，十八日下山，除三大帥却在四月末。今坐此得罪，事體昭明，豈非偶然，皆前報世中因緣會遇，一切歡喜順受，償足自定矣。”

② 《續傳燈録》卷二十七。

③ 同上。

④ 同上。

宗杲在臨濟宗思想發展史上的貢獻，在於創立了獨具特色的參悟方式——看話禪。所謂“看話”，指的是參究“話頭”，而所謂“話頭”，指禪宗公案中禪師的答話。在宗杲的看話禪中，此話頭特指“狗子無佛性話”和“竹篦子話”[①] 等。其中“狗子無佛性話”在《大慧語録》中出現得最多，也最能反映其禪法的風格。

“狗子無佛性”出自趙州從諗語録：“僧問趙州；狗子還有佛性也無？州云：無。僧云：一切衆生皆有佛性，狗子為什麼却無？州云：為伊有業識在。”[②] 對這則公案，如果從尋常理路去看，實令人費解。禪宗普徧承認“一切衆生皆有佛性”，狗子是衆生，所以狗子也應該有佛性。趙州却偏説狗子無佛性。這無疑是與經教的説法相矛盾，即便趙州又給出一個解釋，所謂狗子有業識在，也未能消解這一矛盾。因為按照佛教教義，凡屬世間衆生，無不有業識在，如果狗子因有業識在而無佛性，則一切衆生俱無佛性，同樣與經教相矛盾。

不過趙州禪師與學人的問答，不是在探討教義，而是在展示禪道。問者並不是不知一切衆生皆有佛性，答者也不是不知道“正確答案”，但雙方並不是在經教的範圍内去疑解惑，而是要在特定的情境下露出禪機、覓得禪機。而禪的第一步是起疑，疑問、疑惑又來自不解，即日常的思維解釋不通或陷入思維矛盾。趙州的回答從經教的意義上看是矛盾的或不對題的，但從禪悟的意義上看，它是充滿禪機的，意在截斷學人思維理路，放棄向外馳求的習慣，反求諸己，著力參究。因此趙州“狗子無佛性話”與“庭前柏樹子”，以及洞山和尚的“麻三斤”、雲門文偃的“乾屎橛”等等一樣，皆是信手拈來的道具，祇為讓人起疑，讓人老實參究，並没有特别的

---

① 《大慧普覺禪師語録》卷十六：“妙喜室中，常問禪和子：喚作竹篦則觸，不喚作竹篦則背。不得下語，不得無話，不得思量，不得卜度，不得拂袖便行，一切總不得”。這是他在開示學人時，常手拿竹篦，就近取譬，啟示學人“離四句（肯定、否定、矛盾、不定）絶百非”。竹篦祇是一道具，與其它禪師拄杖、竪拂相似。

② 《趙州語録》。

意味，即是説，在趙州這裏，“狗子無佛性話”僅祇有否定的意味。否定人的思維情識，否定人的機言權辨，祇此而已。

最早將趙州這一公案拈出並做了發揮的是五祖法演禪師。[①]《法演禪師語録》載：

> 舉：僧問趙州：狗子還有佛性也無？州云：無。僧云：一切衆生皆有佛性，狗子爲什麽却無？州云；爲伊有業識在。師云；大衆，你諸人尋常作麽生會？老僧尋常祇舉無字便休，你若透得這一個字，天下人不奈何你。你諸人作麽生透？還有透得徹底麽？有則出來道看。我也不要你道有，也不要你道無，也不要你道不有不無，你作麽生道？[②]

為什麽祇透得一個無字，天下就奈何你不得，法演没有進一步説。但引人注目的是法演不是舉趙州整則公案讓人參，而是單提一個“無”字，認為參透這一“無”字，就一了百了，參學事畢。這與後來“看話禪”就很近似了。另外，法演向學人特别拈出的“無”，也不是我們日常言談中的“有無”之“無”，即不存在、没有，而是具有形而上意義的普徧性存在，它實際上指稱一種狀態、一種境界，這種境界惟證乃知，不可以理會，也不可以言談。這種對“無”的外化與提煉，是“看話禪”的另一基本特徵。

（三）一刀兩段（斷），直下休歇

要參話頭，必須將心中--切知識成見，通通放下，以至連能思能想之心亦一並休歇，以虚豁空寂之心去參究活頭。

決欲究竟此事，應是從前作聰明、誦道理，文字語言上記持

---

① 《黄檗斷際禪師宛陵集》載：“若是個丈夫漢，看個公案。僧問趙州，狗子還有佛性也無？州云：無。但去二六時中看個無字，晝參夜參，行住坐卧，著衣吃飯處，屙屎放尿處，心心相顧，猛著精彩，守個無字，日久月深，打成一片。忽然心花發，悟佛祖之機，便不會被天下老和尚舌頭瞞，便會開大口。”黄檗希運是唐代禪師，如果此段話實出於黄檗，則黄檗無疑是最早引用趙州此則公案者。不過黄檗希運從年齡上幾乎長趙州一代人，説希運引趙州公案來參不太可能。故《宛陵集》中的這段話疑為後人添加。

② 《法演禪師語録》卷下，《大正藏》第 47 卷。

於心意識内，計較搏量得底，颺在他方世界，都不得有絲毫頭許頓在胸中，掃除得淨盡也。然後向心思意想不及處，試進一步看。……①

宗杲曾以此勸吕居仁居士，吕却怕參無所得，落空亡外道。宗杲認為他這種患得患失的心態本身就是見道的障礙：

此蓋以求悟證之心在前頓放，自作障難，非干别事。……若欲將心待悟，將心待休歇，從脚下參到彌勒下生，亦不能得悟，亦不能得休歇，轉加迷悶耳。②

之所以要截斷心的思維卜度、知解成見，是因為用日常的對象性思維，即以主體（能知）客體（所知）相分離為前提，由主體認識把握客體的思維方式，雖然可能接近，却永遠不能達到真理性認識，相反，祇會陷入思維矛盾。《大慧語録》卷十六載：

妙喜室中常問禪和子，喚作竹篦則觸，不喚作竹篦則背。不得下語，不得無話，不得思量，不得卜度，不得拂袖便行，一切總不得。你便奪却竹篦，我且許你奪却，我喚作拳頭則觸，不喚作拳頭則背，你却如何奪？更繞你道個"請和尚放下著"，我且放下著。我喚作露柱則觸，不喚作露柱則背，你又如何奪？我喚作山河大地則觸，不喚作山河大地則背，你又如何奪？③

宗杲舉手頭竹篦為例，説明學人若以對象性思維去認識把握某個客體所遇到的困惑：若作肯定判斷，就是"世諦流佈"，即與佛教聖義諦相抵觸的世俗化認識；若作否定判斷，即作"佛法理論"，又與人們的生活經驗相違背。對人類思維中出現的二律背反現象，佛教常以真俗二諦來解釋，即把世俗諦解釋不了的歸於聖義諦，把聖義諦不能涵蓋的歸於世俗諦。宗杲則認為，這樣做祇是對矛盾的退讓和逃避，即没有從根本上解决矛盾。宗杲從手中的竹篦説到拳

① 《大慧普覺禪師語録》。
② 同上。
③ 同上。

頭、露柱，又推及整個山河大地，指出這種矛盾是無處不在的，如果不改變思維理路，即便暫時能回避，最終還是陷於困惑和矛盾。

為警策學人不可依恃自己的理性思維，宗杲甚至提出，那些在世俗世界裏聰明靈利的人，在參禪方面，往往反不如那些愚鈍的人更容易找到入手處。因為這些人往往纔聞師家舉出公案，就將心意識來領會，並依尋常理路去尋思猜度，更兼伶牙俐齒，將思量得到的，認作實法，形之詞色，以逞口利。豈不知這是錯用心識，枉費心機，於生死大事，無半分交涉。宗杲說：

> 永嘉有言：損法財，減功德，莫不由茲心意識。以是觀之，心意識之障道，甚於毒蛇猛虎。何以故？毒蛇猛虎尚可回避，聰明利智之士以心意識爲窟宅，行住坐卧，未嘗頃刻不與之相酬酢，日久月深，不知不覺與之打作一塊。亦不是要作一塊，爲無始時來，行得這一路子熟，雖乍識得破，欲相遠離，亦不可得，故曰毒蛇猛虎尚可回避，而心意識真是無你回避處。①

關於人類理性思維對參禪悟道的負面影響問題，前代禪師亦各有論及，如南泉普願即稱“近日禪師太多，覓個癡鈍人不可得”。德山見面施棒，臨濟動輒大喝，皆有否定人的思維知解的意味，但對人的心意識深惡痛絶，以至喻之為毒蛇猛虎，則僅見於宗杲禪師。禪師這樣做自然有不得已的苦衷，面對公案禪、文字禪流弊日熾，臨濟正宗宗風不絶如縷的局面，宗杲不能不以激烈的言詞來針砭時風，以期矯枉過正，挽回叢林頹靡之勢。

（四）看個“無”字

那麼，如何擺脱日常理性思維的束縛和控制呢？宗杲認為，“方寸若鬧，但祇舉狗子無佛性話……若透得個‘無’字，一時透得。”所謂方寸之鬧，包括消極的和積極的兩方面的意念活動。消極的方面即人的妄想顛倒，諸種煩惱，也包括人的思維意識；而積極的方面，指人汲汲求悟而又不摸門徑、尋不到入處的心理狀態。

---

① 《示羅知縣》，見《大慧普覺禪師語録》二十卷。

依宗杲的看法，看“無”字話頭，不特止妄想顛倒，亦且破疑情，明根本，洞見自家本地風光。

疑情未破，但祇看個古人入道底話頭。移諸日許多作妄想底心來話頭上，則一切不行矣。僧問趙州‘狗子還有佛性也無?’州云‘無’。祇這一字，便是斷生死路頭底刀子也。妄念起時，但舉個‘無’字，舉來舉去，驀地絶消息，便是歸家穩坐處也。此外別無奇特。①

宗杲還認為，“千疑萬疑，祇是一疑。話頭上疑破，則千疑萬疑一時破。話頭不破，則且就上面與之厮崖。”② 參“無”字話頭，為什麽會有如此效力呢？宗杲認為，關鍵在於參透‘無’字即意味着破生死心，斷生死命根，即了辨生死大事。

人們在生活中之所以百般算計，千般計較，皆源於執妄為實，認假為真。而這種顛倒妄想又源於將心識與萬法截然分離，執持萬法為實有。從而未得患得，已得患失，終日在名利場上、是非窩中備受煎熬。看“無”字話頭，就可以斬斷分別性思維、對象性思維的自然趨向，在迷悶痛絶處，豁然悟到萬法惟識，一切皆空，空亦不立的空明境界，斷分別心，滅生死心，從有分別、有對待的差別境界，進入無生無滅、無分別無對待的涅槃境界。其《示妙浄居士》云：

苟能直下信得及，不向外馳求，亦不於心内取證，則二六時中，隨處解脱。何以故？既不向外馳求，則内心寂静；既不於心内取證，則外境幽閑。故祖師云：境緣無好醜，好醜起於心。心若不强名，妄情從何起？妄情既不起，真心任徧知。知内心外境，祇是一事，切忌作兩般看。③

宗杲還舉溈山問仰山：“妙浄明心，子作麽生會?”仰山云：

① 《大慧普覺禪師語録》。
② 同上。
③ 同上。

"山河大地，日月星辰。"妙淨明心即是山河大地，山河大地亦即是妙淨明心。修行功夫，即在於時時保任此妙淨明心，不受染污。"若妄念起時，不必用力排遣。祇舉僧問趙州'狗子還有佛性也無'，州云'無'。舉來舉去，和這舉話底亦不見有，祇這知不見有底亦不見有。然後此語亦無所受。驀地於無所受處，不覺失聲大笑一巡時，便是歸家穩坐處也。"[①] 顯然，看"無"字話頭，同時具有"止"和"作"兩方面的功用。"止"即止息妄念思慮，達到言語道斷、心行處滅的境界；"作"即明心見性，達到不生不滅、湛然常寂的空明境界，而且"止"和"作"的過程是一體的，止息妄念的過程同時也就是證悟清淨心地的過程。

（五）不得作有無會

在《大慧語録》中，宗杲除舉趙州狗子無佛性的話頭外，常舉的話頭還有雲門的"乾屎橛"和"露"字話頭[②]。在古德千百則公案中，宗杲為什麽單提這幾則話頭讓學人去參呢？這與宗杲"看話禪"對"悟"的理解直接相關。具體言之，在看話頭過程中，"疑"、"斷"和"悟"是密不可分，或者説是一體的。古德有言，"小疑小悟，大疑大悟，不疑不悟"。疑是悟的前提，也是走向悟的門徑。那麽如何生疑呢？宗杲看來就是把自己的日常思維推向絶處，如老鼠鑽入牛角尖相似。直到思無可思，想無可想之時，漆桶打破，命根立斷，世諦流佈，佛法理論，一齊拋却，纔悟見光明澄徹的新天地。在這一過程中，話頭如一把利刃，參話頭即以此利刃將種種虚妄、種種思量一齊斬斷，如斬一團亂絲相似，一斬一齊斬，一斷一切斷。那麽什麽樣的話頭纔有這樣的效用呢？必然是易使人起疑情者。"無"、"乾屎橛"、"露"等在禪機問答中，没由頭地被禪師道出，學人必有被兜頭潑下一身冷水相似。因為這些詞語

① 《大慧普覺禪師語録》。

② 同上，卷二十四："僧問雲門：'殺父殺母，向佛前懺悔。殺佛殺祖時，却向甚處懺悔？'雲門云：'露'。"

或物事，與學人所問或南轅北轍，或毫不相干，乍聽之下，必生錯愕和驚訝，與遭師家棒喝相似。尋常習慣的思維路數至此不再起作用，問來問去，未得明白，反倒更加“迷惑”。而這種迷惑正是參禪所需要的。應該注意的是，對趙州“無”字話頭，不得從“有無”的角度去尋思索解，即不能去“思想”，而必須進入特定的禪的氛圍中去“體證”。他說：

> 但將妄想顛倒底心，思量分別底心，好生惡死底心，知見解會底心，欣靜厭鬧底心，一時按下。祇就按下處，看個話頭。僧問趙州‘狗子還有佛性也無?’州云‘無’。此一字子，乃是摧許多惡知惡覺底器杖也。不得作有無會，不得作道理會，不得向意根下思量卜度，不得向揚眉瞬目處採根，不得向語路上作活計，不得颺在無事甲里，不得向舉起處承當，不得向文字中引證。但向十二時中、四威儀內，時時提撕，時時舉覺‘狗子還有佛性也無’之‘無’。不離日用，試如此做工夫，看月十日，便自見得也。①

這裏提出參“無”字話頭所應注意的兩個方面：其一是正確理解“無”的意義和功用。“無”在參話頭的過程中，不能做實詞解，即不能認為它有世俗所謂實在的意義，也不能認為它有聖義諦所謂實在的意義。簡單地說，當趙州回答學人“無”時，他既不是在“有無”的意義上講狗子無佛性，也不是指引學人去認取“無心”、“無事”或“無念、無相、無住”等等佛教第一義諦的道理。它祇具有否定的意義，警示參禪者“不得作有無會，不得……”。如果它有什麼實在的意義，其意義就在於這八個“不得”。參禪者以“無”字，將一切世間法、出世間法掃蕩盡淨，為下一步的開悟留下一空曠虛豁的心靈空間。其二是在日常生活中參話頭。這是針對當時的文字禪、默照禪而發的。參話頭不必摒絕一切世緣，專在語言文字上下功夫，談玄談妙或做出一篇詞句美妙的偈頌，也不得專

① 《答富樞密》。見《大慧普覺禪師語録》卷二十六。

在靜默處去苦思冥想。祇須在行住坐卧中時時照顧“無”字話頭即可。“古人云：‘我這裏是活的祖師意，有什麽物能拘執他’，若離日用，別有趣向，則是離波求水，離器求金。求之愈遠矣。”① 在參禪者現實的生命活動中，開悟有重要意義。因為禪是活生生、活潑潑的，是打通了個別和一般、短暫與永恒、個體與宇宙的分別和對待之後獲致的境界，而一般祇能在個別中體現、永恒寓於每一個瞬間，宇宙全體也祇能在有情識的生命個體中得到全息表達。所以禪的境界祇能在個體現實的生命實踐中得以實現。

（六）隨緣放曠，任性消遥

參“無”字公案得悟，還可以從惟識學的角度得到説明。依惟識學的觀點，心識分為八識，其中前五識眼耳鼻舌身相當於感性認識，第六識意識相當於理性認識，第七識末那識相當於悟性認識，第八識種子識屬於本性或自性認識。八識之中，第七末那識常執第八識的相分為自内我，這就是俱生我執，由此我執，衆生的意念行為，都是有分別、有對待，從而招致種種無明煩惱。所謂開悟，就是在第七識上完成徹底的轉向，破除我執，這樣第八識中的一切種子就變得清淨無染。按惟識學的説法，即轉第七識為平等性智。第七識既轉，第八識亦轉為大圓鏡智，第六識轉為無分別智。第六識既轉，即破除分別性、對象性思維障礙，以清明澄徹、整體圓融的意識去支配前五識，就能五圓六通，所作皆辦，此即成所作智。宗杲説：

> 祇覺得肚裏悶，心頭煩惱時，正是好底時節，第八識相次不行矣。覺得如此時，莫要放却，祇就這無字上提撕。②
>
> 第八識既除，則生死魔無處棲泊。生死魔無棲泊處，則思量分別底，渾是般若妙智，更無毫髮許爲我作障。③

---

① 《大慧普覺禪師語録》。

② 《答榮侍郎（茂實）書》。見《大慧普覺禪師語録》。

③ 《大慧普覺禪師語録》卷二十。

“第八識相次不行”，即通常所説的“言語道斷，心行處滅”，意味着平素人們習以為常的分別性思維暫時休歇。宗杲認為此時正是着力處，須着實參究。所謂除却第八識，是指將業識染污種子拔除。需要指出的是，這裏所謂煩惱種子祇是比喻性説法，並不是實體性、物質性存在，它祇是一種習氣，一種原始的帶傾向性力量。所謂拔除，是指上述所説的由識到智轉變，完成這一轉識成智的過程，般若之體當下即顯發無上妙用。此時已消除了我障和法障，無分別心和生死心，從而進入一種自由的天地。

宗杲還對這種境界描述説：

> 若得团地一下了，儒即釋，釋即儒，僧即俗，俗即僧，凡即聖，聖即凡，我即你，你即我，天即地，地即天，波即水，水即波。酥酪醍醐攪成一味，瓶盤釵釧熔成一金，在我不在人。得到這一田地，由我指揮，所謂我爲法王，於法自在，得失是非，焉有罣礙？①

這也就是禪師常講的自己做得主宰，心能轉物而不為物所轉的境界。有了這樣的境界，“種種勝妙境界現前，心不驚異；種種惡業境界現前，心不怕怖”。不以物喜，不以己悲，不為情困，“隨緣放曠，任性消遥”。這實在是人類共有的對人生自由的嚮往和追求。

（七）看話禪與默照禪

宗杲在創立看話禪的同時，對當時僧界和士大夫階層流行的默照禪，進行了激烈的抨擊。默照禪的代表人物，是活躍在北宋末年到南宋初年的曹洞宗禪師宏智正覺。宏智正覺是汝州（河南臨汝）香山寺枯木法成的弟子，受丹霞子淳影響很大。法成與子淳都提倡坐禪，子淳常教導僧衆“把今時事放盡去，向枯木堂中冷坐去”。正覺承續了二人重視坐禪的傳統，同時充實獨具特色的觀法，形成與宗杲看話禪相對峙的默照禪。宗杲在其與當時的士大夫的通信中，多次批駁默照禪，透過這種批駁，我們可以更清楚地看出看話

---

① 《答汪狀元（聖錫）》。見《大慧普覺禪師語録》。

禪的特質。

默照禪有兩方面基本內涵，一方面是通過坐禪，休歇衆緣，體得清静本性，亦即“明空劫前事”；另一方面是觀照法界虚空，即體證萬法之空性。此“默”與“照”的關係是一體無二的，前者是心之體，後者是其神照功能，以正覺的話説，則是“一切法到底其性如虚空，正恁麽時却空它不得。雖空而妙，雖虚而靈，雖静而神，雖默而照。”① 正覺認為，静坐守寂是獲得開悟的惟一方式。

宗杲的批評也集中於這兩個方面。首先是坐禪求静問題，宗杲並不一概反對參禪打坐。有位叫劉彦修的居士來信云：“夜夢晝思，十年之間，未能全克，或端坐静默，一空其心，使慮無所緣，事無所托，頗覺輕安。”宗杲在回信中指出這位居士的修法屬於初祖達摩的“壁觀法門”。所謂“慮無所緣”即達摩所説的“内心無喘”；所謂“事無所托”也即達摩所説的“外息諸緣”。確實，正覺的默照禪與達麽的壁觀法門，都要求外不被因緣流轉，内無攀緣之思，而且都必須在静坐默究中完成，它們之間有着淵源關係。但宗杲却認為，達摩禪祇是開悟的方便法門，而不是究極真實。“外息諸緣，内心無喘，可以入道，是方便門；借方便門入道則可，守方便而不捨則為病。”② 默照禪恰恰是認方便為究竟，將手段當成了目的。

坐禪默究是為了求静，但單純默坐真能達到心静、心寂嗎？宗杲認為若要心地清浄，必先究明生死大事，生死心不滅，祇是枯坐求静，反倒會愈求愈迷。他説：

> 今時有一種剃頭外道，自眼不明，祇管教人死獦狙地休去歇去。若如此休歇，到千佛出世也休歇不得，轉使心頭迷悶耳。又教人隨緣管帶，忘情默照，照來照去，帶來帶去，轉加迷悶，無有了期。③

① 《宏智正覺禪師廣録》卷五。
② 《大慧普覺禪師語録》。
③ 《示曾侍郎書》，見《大慧普覺禪師語録》卷二十五。

宗杲還認為，於靜處做工夫，祇是祖師應病與藥的方便，是針對那些心性浮躁、無明煩惱熾盛者所開出的對治法門，而且祇是入道初門。真正有一定進境後，還必須於鬧處保任靜境，雖在繁雜世緣中，而心不忘却竹椅蒲團上事。若一處鬧處就把持不住，正説明在靜中做工夫不到家。他説：

> 若以靜處爲是，鬧處爲非，則是壞世間相而求實相，離生滅而求寂滅。好靜惡鬧時，正好著力，驀然鬧裏撞翻靜時消息，其力能勝竹椅蒲團上千萬億倍。①

宗杲還常舉南嶽懷讓磨磚作鏡的公案來開示學人，單純地坐禪求悟，而不在明心地上下功夫，則如同磨磚而欲成鏡一樣荒唐可笑。顯然，宗杲對坐禪的看法，是直接承續六祖慧能的觀點的。他也屢屢引用永嘉玄覺的名言“行亦禪，坐亦禪，語默動靜體安然”，力圖將學人引導到現實生活中去修行，將禪行與平凡的生活打成一片。

關於默照禪的第二個方面，宗杲也認為對自我心性的體證不同於對象性認識，因為此心性無方所、無名相，不能做為通常的認識對像去把握。而這一點也正是宏智正覺的“默照禪”所反復强調的。正覺認為“默照”工夫是“不觸事而知，不對緣而照”，不是在靜寂狀態中起心動念，去觀照某一特定對像，而是即默而照，即照而默。實際宗杲和正覺所説的這種特殊形式的體證和觀照，是在人的第八識發生的心體的自認識，認識者和認識對象是一體的，而不是像前五識和第六識那樣，有能知所知、能證所證的區分。而且這種本心的自認識，祇有在第七識都暫時停歇的情境下纔能實現。這也就是正覺所説的：“照與照者二相寂滅，於寂滅中能證寂滅者是你自己。”②

對摒息人們慣常的情識見解，宗杲與正覺相同。不同之處在

---

① 《答曾侍郎（天游）》，見《大慧普覺禪師語録》。
② 《宏智正覺禪師廣録》。

於，宗杲認為，祇是情念不生、冥然無知，並不必然就會明心見性，徹悟本來面目或本地風光。在一念不生之後，還必須把住一個話頭，或“乾屎橛”，或“露”，或“東山水上行”，當然最便捷的是把住一個“無”字去參究。此參話頭功夫不僅可以徹底止息妄念情識，而且也是通向開悟的必由門徑。默照禪所追求的一念不生而又靈光歷歷的境界是開悟的必要條件，但不是充分條件。欲得心地洞明，必有“枯歇身心”的功夫，但身心枯歇，並不一定意味着大事了畢。宗杲常以“百尺竿頭，更進一步”來説明。“頓捨外塵，時時向自己脚跟下推究，推來推去，內不見有能推之心，外不見有所推之境。淨倮倮、赤洒洒，没可把……當人知是般事，便好猛著精彩，向百尺竿頭，快進一步。”① 如果於空無所有之境止步不前，則是坐於魔窟鬼穴中，永無悟期。

另外，對心體之妙用，宗杲與正覺也有不同的説法。證得心體亦即證得般若之體，般若之體發為妙用，應該是遇緣接物、自然合道。所謂“如實而見，如實而行，如實而用”，即是這種意思。正覺雖然也講“般若故興大用，涅槃故寂滅無餘。無餘故煩惱永盡，大用故聖化無窮”，但他的“默照禪”因為是在静坐守寂中完成的，所以有排斥實際的生活和日常的認識的傾向。“隱幾虚心還自照，炷香孤坐絶它思”，顯示出其禪行强烈的内斂性格，而“形儀淡如，陶腹空虚；懶不學佛，純不知書”，“夢蝶境中閑有趣，露蟬胸次淨無塵”，② 則反映出回避現實、於物我相忘中求得逍遥和解脱的修行取向。

宗杲則將空觀貫徹到世間事物，認為若證得般若，世間一切無不是方便，無不是妙用。就人的認識活動而言，在未證未悟時，衆生隨識而行，在煩惱生死海中頭出頭没。若證得般若心體，則轉識成智，隨智而行。隨智而行並不是斷滅一切心行，而是即心行而顯

① 《大慧普覺禪師語録》卷二十一。
② 同上。

智慧。“教中所謂隨識而行不隨智，以故昧却本地風光、本來面目。若或一時放得下，百不思量計較，忽然失脚蹋著鼻孔，即此識情，便是真空妙智，更無別智可得。若別有所得、別有所證，則又却不是也。”① 而且更重要的是“空”不虛懸，必藉“有”而顯，第八識轉為大圓鏡智，還必須通過前六識轉為無分別智和成所作智來得到表達。“從上大智慧之士，莫不皆以知解為儔侶，以知解為方便。於智解上行平等慈，於知解上作諸佛事。如龍得水，似虎靠山，終不以此為惱，祇為他識得知解起處。既識得起處，即此知解便是解脱之場，便是出生死處。”②

再就遇緣應物而言，默照禪主張於静處求静，正覺本人“晝夜不眠，與衆危坐，三輪俱寂，六用不痕”，他教導學人也是“結屋安禪，兀如枯株”“惟廊照本真，遺外境界”。對蕪雜喧鬧的現實，採取“坐忘”“無心”的態度。宗杲批評道：

> 今時人不悟個中道理，妄自涉事涉塵，處處染著，頭頭繫絆。縱悟則塵境紛紜、名相不實，便擬凝心斂念、攝事歸空、閉目藏睛。隨有念起，旋旋破除，細想纔生，即便遏捺。如此見解，即是落空亡外道，魂不散底死人，溟溟漠漠，無覺無知，塞耳偷鈴，徒自欺誑。③

這種批評是相當激烈的。宗杲認為佛法不離日常生活，如果能於平常生活中“覺得省力時，便是得力處”。所謂“省力”不過是隨緣酬酢，自然合適，不須着意而已。古德云：“但於事上通無事，見色聞聲不用聾”，又云：“愚人除境不忘心，智者亡心不除境。”能够於一切處皆無心，則一切差別境界自然化為平等境界。

禪是講人生解脱的理論和實踐的，這種解脱不是對現世矛盾的回避，無論是思想上的“枯歇身心”，還是行動上的“枯坐守寂”

---

① 《大慧普覺禪師語録》卷二十五。
② 同上。
③ 同上。

都是如此。因為這種回避並不能最終解決矛盾，而最多是暫時忘却這些矛盾。待回到現實生活，人還是不能擺脱這些矛盾的困擾和壓迫，不能獲得人生真正的自由和逍遥。無論是“看話禪”還是“默照禪”，都是心地法門，皆屬於出世間解脱法的範疇。但出世間解脱並不能摒棄世間法而實現，祇有正確處理和解決了出世間與世間的矛盾，纔能於世間、出世間出入自在，此即在世間而出世間，出世間而不離世間。在這方面，宗杲確實比正覺高出一籌。這並不是説宗杲解決了禪師們都要遇到的這一基本矛盾，而是説，他更自覺地意識到這一矛盾對人生解脱的重要意義，他的禪法因而也更具有圓融世間和出世間的品格。在宗杲看來，所謂出世間解脱法，不過是在世間“識得破，作得主，不被他牽引”。於逆順境界方寸不亂、脚跟立定。宗杲云：“逆境界易打，順境界難打。逆我意者，祇消一個忍字定省，少時便過了。順境界直是無你回避處，如磁石與鐵相偶，彼此不覺合作一處。”所以於現實生活中把得住並不容易，許多人於做工夫時能守得静寂，一涉世緣即方寸大亂，這就不能説功夫到家。

宗杲與正覺禪師觀點上的差異，與他們的宗派傳承和個人的開悟經驗有關。宗杲雖曾從曹洞宗僧人學禪，但因緣不契，後蒙湛堂文準、佛果克勤接引而開悟，故其後來的禪風，既見出楊岐派機辨無方、靈活多變的風格，也能見出黄龍派大開大合、圓融自在的宗風。尤其是湛堂文準强調在生活中了生死、在了生死中生活，成為宗杲終生奉持的禪行準則。另外，宗杲雖身處方外，而不能忘情世事，“愛君憂國之心與忠義士大夫等”。故廣泛結交當朝官僚士大夫，力主抗金收復失地。這都使其禪法具有强烈的入世品格。宏智正覺師從枯木法成，而枯木法成之師則是北宋末年高僧芙蓉道楷。芙蓉道楷戒行謹嚴，不染世俗，宋徽宗曾賜紫衣和師號，道楷拒不接受。和同時期臨濟宗禪師不同，道楷與官僚和士大夫的關係相當疏遠。對正覺禪學思想影響最大的丹霞子淳繼承道楷的傳統，極重坐禪，常讓學人“把今時事放盡去，向枯木堂中冷坐去”。正覺的

開悟，據説也是在“宴坐入道”後，聽子淳講到“空劫前自己”一語而豁然有省。正覺個人的禪悟體驗對其謹嚴冷峭禪風的形成，有着直接影響。

有意思的是，雖然宗杲力辟默照禪，但他與宏智正覺的個人關係却很好。正覺臨終曾致書宗杲，請他主持自己的後事。宗杲在正覺圓寂後，為其遺像作贊云：“烹佛烹祖大爐鞴，鍛凡鍛聖惡鉗錘。起曹洞於已墜之際，針膏肓於必死之時。善説法要，罔涉離微。……個是天童老古錐，妙喜知音更有誰”。[①] 不僅對正覺一生作了很高評價，而且把正覺引為知音。這説明宗杲和正覺所争者是禪法正道，不關個人恩怨。

（八）看話禪與公案禪

看話禪是從公案禪中脱胎出來的，看話的“話頭”，諸如“無”字、“庭前柏樹子”、“東山水上行”、“乾屎橛”、“露”、“麻三斤”等等，都是宗杲從古德公案中拈提出來以供學人參究的。在宗杲應請所作的大量“普説”和“法語”中，宗杲多就前代祖師大德的悟道因緣開示學人。雖然宗杲對待這些公案的着眼點不同，但他的看話禪與公案禪千絲萬縷的聯繫是顯而易見的。他説：“凡看經教及古德人道因緣，心未明瞭，覺得迷悶、没滋味，如咬鐵橛相似時，正好著力。第一不得放捨，乃是意識不行、思想不到，絶分别，滅理路處，尋常可以説得道理、分别得行處，盡是情識邊事，往往多認賊為子，不可不知也。”[②] 可見宗杲並不一般反對静坐，也並不一概反對參究公案。參公案作為接引初機的方便，自有其價值和意義。

但宗杲所創立的看話禪又與傳統的公案禪不同。單從形式上看，看話的“話頭”，指的是公案的答話，並非公案全部。如趙州“狗子無佛性”公案，宗杲讓學人拈提參究的僅祇是其間趙州的回

① 《大慧普覺禪師語録》卷十二。
② 《示清淨居士》，見《大慧普覺禪師語録》卷十九。

答“無”字，並不讓學人就整個公案去參究。而且宗杲還屢屢提到思量卜度整則公案、在公案的文句意旨上下功夫的徒勞無益，“千疑萬疑，祇是一疑。話頭上疑破，則千疑萬疑一時破；話頭不破，則且就上面與之厮崖。若棄了話頭，却去別文字上起疑，經教上起疑，古人公案上起疑，日用塵勞中起疑，皆是邪魔眷屬。”①

從内容上看，參話頭與參公案也有明顯的區別。學人參究話頭與參究公案的出發點、目的和“方法”各不相同（如果説真有方法的話）。

1. 有心參與無心參

這裏的有心、無心，非世俗意義上的有意無意，而是指對心識知見在參禪悟道中的作用的不同看法。宗杲特別强調在參話頭之前休歇一切心識活動。他説：“但將妄想顛倒底心，思量分別底心，好生惡死底心，知見解會底心，欣静厭鬧底心，一時按下，祇就按下處看個話頭。”② 宗杲還認為參話頭應於日用應緣處時時用力，待機緣成熟，自然貫通，不可克意用强。求悟之心過重，反倒成悟道的障礙。“趙州狗子無佛性話，喜怒静鬧處，亦須提撕。第一不得用意等悟，若用意等悟，則自謂我即今迷、執迷待悟，縱經塵劫，亦不能得悟。但舉話頭時，略抖擻精神，看是個什麽道理。”③ 宗杲由此而肯定静坐習定的價值，認為修道參禪者首先應使心不放逸，十二時中意識保持寂静，如趙州禪師所云“老僧十二時中除二時粥飯是雜用心，餘無雜用心處”，能如此真實行履，久之身心自然常寂。

而參公案者則不然，一些知解之徒，不於本分事上著力，專以拈提古人公案為日課，“將古德入道因緣，各分門類，云這幾則是道眼因緣，這幾則是透聲色因緣，這幾則是亡情因緣，從頭依次

① 《大慧普覺禪師語録》卷二十八。
② 《答富樞密（季申）》，同上，卷二十六。
③ 《大慧普覺禪師語録》卷十九。

第，逐則摶量卜度，下語商量。"① 知見紛紜，呈偈呈頌，但因無真實悟處，脚跟未着地，所以"若不以古人公案舉覺提撕，便如盲人放却手中杖子，一步也行不得。"宗杲認為這些禪和子病在知見太盛，不明禪不在古人、不在公案，而就在當下自己的本心。所以錯用心識，忘己逐物，轉求轉迷。有人舉祖師語云"正説知見時，知見即是心。當心即知見，知見即如今"來為自己辯解。宗杲則明白指出：祖師所説是開悟後的境界，而非未證未悟之前的事。對初機淺學，還是應該於自己本分事上着力，而不可亂逞知解。宗杲甚至認為，"纔涉秋毫知見，即蹉過脚跟下消息。脚跟下消息通了，種種知見，無非盡是脚跟下事故。"② 明心與知見，是本和末的關係，本立而道生，本心既明，不愁無知見。但如果本末顛倒，先從知見入手，則明心見性，遥遥無期。

2. 參活句與參死句

宗杲曾提出參究話頭的一個總的原則，即參活句，莫參死句。他强調："夫參學者，須參活句，莫參死句。活句不薦得，永劫不忘；死句不薦得，自救不了。"③ "死句"、"活句"的説法在宋代禪林並不少見。與宗杲同時代且私交甚篤之慧洪，認為"夫語中有語，名為活句；語中無語，名為死句。"④ 是説在禪機對答中，若能不受語言文字的限制，在看似答非所問中體現出玄旨來，則稱活句。否則隨問作答，墮在言句，則稱"死句"。另一宋代禪師祖琇則認為，"活句"不應僅限於玄言妙語，萬千世象中，凡能啟人開悟者，都可稱為"活句"。所謂"棒喝譏訶，戲笑怒罵，以致風聲雨滴，朝明夕昏，無非活句"。⑤ 祖琇的説法已經超出了參究公案或話頭的範圍，是在更廣泛的意義上説明"死句"、"活句"問題，

① 《大慧普覺禪師語録》卷十九。
② 同上，卷十。
③ 同上，卷十四。
④ 《禪林僧寶傳》卷十二。
⑤ 《代古塔主與洪覺範書》，見《大慧普覺禪師語録》。

即凡能使人開悟的因緣，皆可稱“活句”，它們可以是公案，可以是話頭，也可以是形體語言（禪勢）或大自然的“語言”，總之，並不限於語言文字一途。

宗杲所說活句、死句，也具有寬泛的意義。他甚至還在活句、死句外，另增加一“不死不活句”。在他看來，看禪師或學人的問答是死句還是活句，不應祇就問答本身看，而主要看問答者是否有真實悟處。若真實證得本分，則出語皆為“活句”，若並無悟處，單以聰明知見示人，則言詞再妙也仍屬“死句”。宗杲據此對當時禪林的公案禪進行了激烈抨擊，如他諷刺當時說法的禪師道：

> 如今人不曾親證親悟，祇管百般計較。明日要陞座，一夜睡不著，這個册子上記得兩句，那個册子上記得兩句，拼拼湊湊，說得一片如華似綿，被明眼人冷地覷見，祇成一場笑具。①

如此說法，如此評公案，不知讓多少人死在句下。所以宗杲感嘆道：“法本無曲，祇為學者將曲心學，縱學得玄中又玄，妙中又妙，終不能敵它生死，祇成學語之流。本是個無事人，却被這些惡毒在心識中作障作礙，不得自在。”嫌煞學人慧命的“死句”，這種妄稱禪師的語句為害最烈，因為學人自己不明，所誤者自己，而師家不明，則一盲引衆盲，從學者皆入荆棘叢中而不得出。

師家如此，學人中不明進路者也比比皆是。如有一些人以“談”禪和“解”禪為能事，走向口頭禪、文字禪的歧路。宗杲舉例抨擊這種傾向說：

> 僧問雲門：“如何是透法身句？”門云：“北斗裏藏身”你作麼生會？學者即大瞠却眼云：“北斗裏藏身”。師家或權爲沮抑，學者又連叫數聲云：“北斗裏藏身，北斗裏藏身”，以謂把得定、作得主、不受轉喚。……②

宗杲又舉一例：有一位居士愛說道理，宗杲即舉雲門“乾屎橛”話

① 《大慧普覺禪師語録》，卷十三。
② 同上。

頭讓他參，並言明不得說“道在屎溺，道在稊稗，道在瓦礫”，不得說：“即色明心，附物顯理”，也不得說：“處處真，塵塵盡，是本來人”之類。多日以後，此居士自稱有個悟處，呈數首偈子，其一曰：“太虛寥廓强為名，任是僧繇畫不成。何用尋源問端的，都無一法可當情。”宗杲向這位居士道：“作得頌也好，説得道理也是，祇是去道轉遠”。此居士還未覺悟，又作一頌曰：“切忌談玄説妙，那堪隨聲逐色。和這一橛掃除，大家都無見識”。[①] 這位居士雖然文字功夫了得，數首偈子也表現出一定見地，但終究是在文字知見上繞圈子。這樣的偈子同樣也可以用於其他的公案，絲毫顯示不出其間的差異。這位居士雖然比上例中的師徒來得聰明伶俐，但所出言句皆非從胸襟中流出，是靠思索“構想”出來的，屬於比量的東西，而不是由修證而得的現量。所以從根本上説這些都是死句而非活句。

3. 親證親悟與多知多解

宗杲出道弘法不久，曾有一警世駭俗之舉，即公開燒毀圓悟克勤所著《碧巖録》，在當時禪林影響很大。宗杲對自己師長的著作採取這種極端的態度，雖在不重權威的叢林也是罕見的。其緣由，據帝陵禪師在《碧巖録後序》中説：

> ……後大慧禪師，因學人入室，下語頗異，疑之。纔勘而邪鋒自挫，再鞫而納款自降，曰：我《碧巖集》中記來，實非由悟。因慮其後不明根本，專尚語言，以圖口捷，由是火之，以救斯弊也。

可見宗杲毀《碧巖録》版，非否定其師的禪學觀點，而是為抑制當時禪林由此書引發的種種流弊。無論是雪竇的《百則頌古》，還是克勤的《碧巖録》，都是禪宗典籍中的上乘之作，不僅見地純正，而且文詞優美，深入般若三昧。這些頌古或評唱皆從現量中來，非有修有證而不能出。孰料後來人不明就裏，本末倒置，欲圖快捷，

① 《大慧普覺禪師語録》，卷十三。

徑直從研習公案入手，以為通曉百則公案，作得數首偈子，也便與祖師把手同行。學人既有此病，又乏明眼禪師指正，遂相沿成習。師徒問答日益形式化，研窮公案成為禪僧生活主要內容，忘却了開發自己內在的生命之源，禪徒有形式軀殼，而失去了根本的精神內涵。宗杲的激烈行為，不過是對當時禪僧的當頭棒喝。

宗杲反對“說”禪、“解”禪，是與其親證親悟主張相一致。他認為當時禪林的頹風，皆因學人不曾親證親悟，而祇在語言文字上思量計較。豈不知“此事決定不在言語上，若在言語上，一大藏教、諸子百家，徧天徧地，豈是無言，更要達摩西來直指作麽?”禪是了辨生死大事的生命的學問，非親去參證一番，不能有個悟處。古德常言“懸崖撒手，自肯承當，絶後再蘇，期君不得”。没有經歷過大疑、大死、大迷的歷練，也就不會有真實的大悟。禪林常有某某大德在祖師會下“言下大悟”，其實悟不在言，祖師之言不過是偶然的契機，並不是學人開悟的關鍵。聽禪師說法，契與不契，不在意會，不在言詞，也不在能否呈偈呈頌，而在於是否有真實悟處。清凉禪師云：“放曠任其去住，静鑑覺其源流。語證則不可示人，說理則非證不了。”① 宗杲遂感慨道：

> 而今人纔聞恁麽說話，將爲實有恁麽事，便道我證我悟。……殊不知，親證親悟底，惟親證親悟底人不假言詞，自然與之默默相契矣。②

但禪林許多學人，自恃聰明靈利，纔聞善知識說法，便將心意識來解會，未有悟處，心中先有一重障礙。更有參禪士大夫，平日博覽群書，記持許多古人言句以資談柄，亦是依語生解，見指亡月。所以宗杲提出，對參禪來說，利根人往往還不如愚鈍人容易有個悟處，祇因為聰明反被聰明誤，不摸進路，轉求轉迷。

宗杲奉勸天下學人“無常迅速，生死事大”，於“生從何來，

① 《金陵清凉院文益禪師語録》，《大正藏》第47卷。
② 《大慧普覺禪師語録》卷十九。

死向何去”起疑情，把得話頭，驀直參去，以悟為期，不稍懈怠。總有直下頓了的那一刻。且不可從語言知解處入手，貽誤一生。至於種種知見、種種語言、種種智慧，皆是末端，得本不愁末，若真正空却本心，親證親悟到本地風光，於現實生活中應物隨緣，七顛八倒，皆可放曠自在，不為外境所滯礙。

（九）看話禪與士大夫佛教

大慧宗杲所著《宗門武庫》載有王安石一段佚事：

> 王荊公一日問張文定公，曰：孔子去世百年生孟子，亞聖後絶無人，何也？文定公曰：豈無人？亦有過孔孟者。公曰：誰？文定曰：江西馬大師、坦然禪師、汾陽無業禪師、雪峰、巖頭、丹霞、雲門。荊公聞舉，意不甚解，乃問曰：何謂也？文定曰：儒門淡薄，收拾不住，皆歸釋氏矣[①]。

王安石與張方平的問答，反映出唐宋時期一個重要史實，即一些優秀的知識分子躋身佛門，使儒家失落的道統，在佛門得到賡續。張方平的説法也許有些言過其實。因為當時的儒門也並非無人，祇是思想上没有根本性突破和發展而已。但當時的釋門確實大德輩出，如張方平所列舉諸禪師，皆以獨特的禪風、鮮明的個性揚名禪林，並且在整個社會也極著聲名。王、張的問答，尤其是張方平的見解，從一個側面，透露出士大夫階層對禪門大德的服膺，也折射出禪宗在士大夫圈中影響之大。

有宋一代，與禪門耆宿交往之官僚士大夫，多不勝數，如蘇東坡之與佛印禪師，黄庭堅之與靈源惟清，張商英之與兜率從悦、圓悟克勤等等。而大慧宗杲與當朝官僚、士大夫的交往，無論是範圍還是密切程度，都是超過前代禪師的。經常與宗杲交往的有侍郎張九成、丞相李邴、學士吕本中等，他們皆登堂入室，稱為方外道友。宗杲也在和他們的激揚酬唱中，闡發了對居士佛教的看法，使看話禪的影響擴大到社會士大夫階層。

---

① 宋宗杲：《大慧普覺宗門武庫》，《大正藏》第 47 卷第 943 頁。

宗杲首先指出，在家參禪悟道是可能的，因為佛法即世間法，世間法即佛法，佛法通則世間法亦通，即可隨緣自在。其《示曾機宜（叔遲）》云：

> 如何是不壞世間相而談實相？妙喜爲爾説破：奉侍尊長承順顏色，子弟之職當做者不得避忌，然後隨緣放曠、任性逍遥。日用四威儀内，常自檢察，更以無常迅速生死事大時時提撕；無事亦須讀聖人之書，資益性識。苟能如是，世、出世間俱無過患矣。①

這是就一般的佛法與世間法關係而言的。修佛法並不一定隱遁山林、與世隔絶，拋棄世俗的生活，躲避社會的責任和義務。恰恰相反，對士大夫來説，祇有在恪盡本分同時去參究，纔可能獲得覺悟並得到受用。對參話頭來説亦是如此。“趙州狗子無佛性話，左右如人捕賊，已知窩盤，但未捉著耳。請快著精彩，不得有少間斷。時時向行住坐卧處，看讀書史處，修仁義禮智信處，侍奉尊長處，提誨學者處，吃粥吃飯處，與之厮崖，忽然打失布袋，夫復何言？”② 參話頭與日常生活能够協調一致、不相矛盾，根本在於佛性與萬法本性相通，明佛性祇能在應物隨緣中實現。這也就是百丈禪師所謂“欲識佛性義，當觀時節因緣，時節若至，其理自彰”。③

宗杲五十二歲那年，張九成登徑山問道，談及儒家“格物”之旨，宗杲曰：“公祇知有格物，而不知有物格”。張不解，求問意旨，宗杲為他講了唐代小説中的一個故事：安禄山叛亂時，有一附逆者曾為閬州太守，唐玄宗避亂到蜀地，見到此人畫像，令人用刀砍畫像上的頭，此人在陝西果真人頭落地。張聽了“頓領厥旨”，並作偈曰：“子韶格物，曇晦物格，欲成一貫，兩個五百”。宗杲與張九成，都是有真實悟處之輩，所以對以上問答，若非出常情之流

① 《大慧普覺禪師語録》卷二十二。
② 同上，卷二十八。
③ 《百丈懷海禪師語録》，《卍續藏》第 119 册。

莫知其落處。其實，格物、物格、故事、偈頌，皆是小説家言，不可作實意會。宗杲見張九成請問“格物”義，就知道他還落在知解窠臼，於是將錯就錯，和他虛以周旋。張多虧也具作家手眼，不為所瞞，以並無意味的偈子，道出自己的見地，並得宗杲首肯，這可以稱為“主看主”的境界。

宗杲生活的年代，正是朱熹理學流播天下的時代。格物明理，幾成為士大夫的“口頭禪”。宗杲並不反對士大夫照理學家的一套理論做工夫，但認為要解決生死大事，除生死命根，則必須參禪，具體地説即參狗子無佛性話頭。他説：

> 今學者往往以仁義禮智信爲學，以“格物”、“忠恕”、“一以貫之”之類爲道，祇管如撏謎子相似，又如衆盲摸象，各説異端。釋不云乎：“以思惟心測度如來圓覺境界，如取螢火燒須彌山。”臨生死禍福之際，都不得力，蓋由此也。①

當然，儒家“存誠”、“主敬”的功夫也包含着於性地用功的内容，並不全是知解工夫，但從格物入手，總有向外馳求的傾向，其後“空説性論”等等流弊也與其用功趨向有直接關係。所以宗杲告誡學人應於性地著力。此性人人本具，區別祇在人心是惺悟還是狂亂。祇有休歇一切狂亂情識，把得話頭，自會有契合處。“若識得仁義禮智信之性起處，則‘格物’、‘忠恕’、‘一以貫之’在其中矣”。②

宗杲還指出士大夫參禪易出現的兩種偏差，其一是單純求静，落於默照禪窠臼。士大夫多為塵勞所障，喜静厭鬧，祇求能够迅速從參禪中得到受用，結果往往為邪師引誘“寒灰枯木”去。豈不知禪“不在静處，不在鬧處”，既不離静坐，又非静坐可了。③

其二是“今士大夫多是性急，便要會禪，於經教上及祖師語句

---

① 《大慧普覺禪師語録》卷十九。
② 同上，卷二十八。
③ 同上，卷二十二。

中卜量，要説得分曉。”① 因為祇求速效，宗師未開口時，早將心意識來領解，豈不知禪決定不在言語文字上，決不是口傳心受而可得。宗杲提出：“要參妙喜禪，須是辨得一生不會始得。若要求速效，則定是相誤。何以故？祇為從來無法與人。”② 士大夫聰明知見太多，造成各種惡知惡解，妨礙般若智慧的發揮，所以士大夫參禪，不患不聰明，患太聰明，不患無知見，而患知見太多。士大夫應該對參禪悟道有堅定的信心，常將“生死兩字貼在鼻尖兒上作對治”，念念在道，心心相向，久久純熟，則能達到觸目是道，立處即真的境界，到此時，纔可以説一生參學事畢。

禪宗的興起和流傳，吸引了社會上士大夫階層，而士大夫廣泛涉足禪門，也極大地推動了禪宗思想的豐富和發展，擴大了禪宗的社會影響。在宋代，宗杲一生倡導的看話禪及士大夫禪學，成為叢林禪學與士大夫禪學相結合的典範。經過宗杲與其周圍士大夫的努力，禪學滲透到社會生活各個領域，而士大夫禪學也成為禪宗不可或缺的重要組成部分。宗杲對士大夫禪學的倡導也成為後世居士佛教的思想先導，明清禪學除了增加淨土思想及更具入世色彩外，基本上是沿襲宗杲看話禪傳統。從這個意義上説，宗杲的禪學成為最後一個有創造性的禪學體系。

① 《大慧普覺禪師語録》卷二十八。
② 同上，卷二十二。

第九章　雲門家風

禪宗南北之分後，慧能一系以其不立文字、教外別傳、直指人心、見性成佛的宗風，席卷全國，迅速傳播開來，名家輩出，山頭林立。到宗密編纂《禪源諸詮集》，謂其所述禪門諸宗："殆且百家，宗義別者，猶將十室，謂江西、荷澤、北秀、南侁、牛頭、石頭、保唐、宣什，及稠那、天台等。"① 江西、湖南、福建等農業發達地區，成為禪宗新的策源地。按南宗《燈録》的説法，慧能的弟子，以懷讓、行思、神會、慧忠、玄覺為"五大宗匠"。而其中源遠流長、碩果纍纍的是懷讓和行思兩家。懷讓—道一一系大行於江西，流出溈仰、臨濟兩宗，行思—石頭一系傳播於湖南、江西，衍出曹洞、雲門、法眼三宗；兩系合流，便成為南宗禪的主流，史稱"南禪五家"。後又從臨濟宗石霜楚圓門下分出黄龍慧南和楊岐方會二派，合稱"五家七宗"。各派皆以不立文字、直探心源為宗旨，應機接物，大辟機用，從不同的角度和層面，將曹溪法門發揮得淋灕盡致，呈現了豐富多彩的宗風禪法：溈仰宗禪風細密，師資唱和，語默不露，事理並行；臨濟家風，全機大用，棒喝齊施，勢如山崩，機似電卷；曹洞家風綿密，默照闇推，敲唱為用，理事回互；雲門宗禪風孤危險峻，人難湊泊，簡潔明快，超脱意言；法眼宗風，對症施藥，垂機順利，漸服人心，削除情解；黄龍派門庭嚴峻，人喻如虎，禪不假學，貴在息心；楊岐派禪機穎悟，鉗錘妙密，渾無圭角，宗風如龍。其中雲門家風特為險峻高古，艱深玄奥，非上上根，孰能窺其做佛？故禪林中喻其為"雲門一曲"。雲

① 唐宗密：《禪源諸詮集都序》，《大正藏》第 48 卷。

門曲乃為我國古典樂曲之名，曲調艱深，歌者難詠唱，而聞者亦難領受。五家中，雲門家風最為高古絶唱，禪林中向有“雲門天子”之稱。

一、文偃機用

雲門宗，亦稱雲宗，以雲門文偃為宗祖，因文偃住韶州雲門山光泰禪院，舉揚一家宗風，後世取其所居山名而命宗。

文偃（864—949），俗姓張，蘇州嘉興人，幼年依本地空王寺志澄律師出家。敏質生知，慧辯天縱。及長，至常州毘陵壇受具足戒。侍奉志澄數年，徧覽諸經，深究律部。雖持戒清嚴，而心事未了，乃辭志澄往睦州參學。經數載，盡得睦州和尚之法。又謁雪峰義存，據《雲門匡真禪師廣録》載：他至雪峰莊，見一僧乃問：“上座今日上山去耶?”僧曰：“是”。師曰：“寄一則因緣，問堂頭和尚，祇是不得道是別人語。”僧曰：“得”。師曰：“上座到山中見和尚上堂，衆纔集便出，握腕立地曰：‘這老漢項上鐵枷，何不脱却?’”其僧一依師教。果然，雪峰一聞此僧語，便下座攔胸把住曰：“速道！速道!”僧無對。峰拓開曰：“不是汝語。”僧曰：“是某甲語。”峰曰：“侍者將繩棒來”。僧曰：“不是某甲語，是莊上一浙中上座教某甲來道。”峰曰：“大衆去莊上迎取五百人善知識來。”次日文偃上雪峰，峰纔見便曰：“因甚麽得到與麽地!”師乃低頭，從茲契合。温研積稔，密以宗印授焉。[①] 可見，文偃初次出道，見地即不同凡響，深受義存之器重。後歷叩洞巖、疏山、曹山、天童、歸宗、灌溪等地，參究玄要，鋒辯險絶，聲名漸著。自云：“困風霜十七年間，涉南北數千里外。”後梁乾化元年（911），至曹溪禮六祖塔。後投於靈樹如敏會下。如敏為百丈弟子大安的門徒，曾在嶺南行化四十年，以“道行孤峻”著稱，甚得當地僧俗敬重，

① 《雲門匡真禪師廣録》，《大正藏》第47册。下引此書，不另注。

南漢小朝廷曾賜號“知聖”。據《五燈會元》載，如敏在靈樹二十年，不曾請首座，常云：“我首座生也，我首座牧牛也，我首座行脚也。”一日，令擊鐘三門外接首座，衆出迎，恰好文偃至，被請入首座寮，推為首座。這也説明文偃當時在南方已有一定影響。文偃追隨如敏八年，以“識心相，見静本”相契。貞明四年（918），如敏示寂，遺言：“天人眼目，堂中首座。”文偃嗣其法席，主持靈樹寺。同光元年（923），領衆開雲門山，構創梵宫，數載而畢，雕楹珠網，莊嚴寶相，贈額“光泰禪院”。自此，“摳衣者歲溢千人，擁錫者雲來四表”，道風愈顯，海衆雲集，法化四播。受南漢王禮遇，初詔入闕，賜號匡真。漢隱帝乾祐二年四月十日上表辭王，垂誡徒衆，端坐示寂，世壽八十六，僧臘六十六。據《雲門匡真禪師廣録》載，《遺誡》囑其徒：“吾滅後，置吾於方丈中，上或賜塔額，祇懸於方丈。”迨北宋乾德元年（963），雄武軍節度推官阮紹莊，奏報文偃托夢要求為其開塔，遂詔往雲門修齋迎請真身入於内宫供養，啟塔顔貌如昔，須發猶生。“群僚士庶，四海蕃商，俱入内庭各得瞻禮。”留京師月餘，仍送還山。改寺為大覺，謚“大慈雲匡真弘明禪師”。有《雲門匡真禪師廣録》存世。

文偃的禪法，最著名的是其“雲門三句”。即如《五家宗旨纂要》卷下載：“雲門示衆云：‘函蓋乾坤、目機銖兩、不涉萬緣，作麽生承當？’衆無語。自代云：‘一鏃破三關。’後德山圓明密禪師遂離其語為三句：函蓋乾坤句、截斷衆流句、隨波逐浪句。”下面試詳析之：

所謂“函蓋乾坤”，即是説絶對之真理充斥天地之間，至大無外，無所不包。這一無所不包的絶對真理，即是靈敏不昧的宇宙之心，就其隨緣現為萬相説，它是法相；從其為成佛的根據，即是佛性。也就是在六祖慧能那裏所説的一切萬法從此出的真如佛心。其弟子緣密曾用頌體來解釋説：“乾坤並萬象，地獄及天堂，物物皆真現，頭頭總不傷。”世間萬象，惟真顯現，上至天堂，下至地獄，真如徧在，充滿法界。故山河大地、天地萬物均為真如之變現。於

此，自然瞭解一切有情法性平等，一切衆生皆具佛性，祇要識得本心，自會自他不二，物我同心，這樣纔會深切感悟到宇宙間青青翠竹總是法身，郁郁黃花無非般若的禪機妙諦。這一思想在文偃的語録開示中隨處可見。“有僧問：如何是西來意？師曰：山河大地。曰：向上更有事也無？師曰：有。曰：如何是向上事？師曰：釋迦老子在西天，文殊菩薩居東土。”告訴參學者，佛法徧在，不分西方東土。“祇如雪峰道，盡大地是汝自己；夾山道，百草頭上薦取老僧，鬧市裏識取天子。洛浦云：一塵纔起，大地全收，一毛頭現師子全身。”説明萬法一如，自性平等。“師以拄杖指前面云：乾坤大地，微塵諸佛總在裏許。”又説：“微塵刹土，三世諸佛，西天二十八祖，唐土六祖，盡在拄杖頭上説法，神通變現，聲應十方，一任縱横”。强調法身徧在，萬物一體，事事無礙，處處是道。當文偃搬柴時拈起一片柴火抛下説：“一大藏教，祇説這個”時，當他“見僧量米次，問：米籮裏有多少達摩眼睛”時，當他“一日以手入木獅子口，叫曰：咬殺我也，相救”時，當他“以拄杖示衆云：拄杖化為龍，吞却乾坤了也，山河大地甚處得來”時，當他回答僧問：“如何是清浄法身，門云：花藥欄”時……，文偃無不在向學人昭示一個真理：萬法一如，清浄法身徧及一切處；法性平等，山河大地與自身本無差别。所謂“本真本空，一色一味，凡有語句，無不包羅，不待躊躇，全該妙體。”①

既然文偃認為萬法一如等無異，自他不二法性同，世界即我，我即佛，那麽其禪法自然過渡於“雲門三句”中的第二句“截斷衆流”。所謂“截斷衆流”，就是要破除學人的煩惱妄執，反對執著於語言名相，從而達到“函蓋乾坤”的境界。文偃正是由此而悟道的。《雲門匡真禪師廣録》載，文偃去見睦州：

州纔見來，便閉却門，……師曰：“己事未明，乞師指示。”州開門一見便閉却。師如是連三日叩門。至第三日，州開門，師

① 《五家宗旨纂要》。

乃拶入，州便擒住曰："道！道！"師擬議，州便推出曰："秦時轆轤鑽。"遂掩門，損師一足。師從此悟。

這就是"雲門脚跛"的禪門公案。文偃本心來參學，初見睦州，必會問一些"西來意"之類的話頭，睦州突如其來地當胸抓住，令他快道，目的就在於截斷問者的思路，使其當下無所用心，無從開口，立悟世諦門中一法不立。

文偃開示門人，若欲得自在之境，須除去法我二執。他認為，修道人在修行中最易犯三種病，即"雲門三病"。其一指修行未到悟境，仍停滯於相對分別之迷妄中。其二是已達悟境，然因執著悟境，以致無法自由自在。其三自以為已至悟境，而得不依於一物之自由。其實，天地與我同根，萬物與我一體，自心與外物是不可隔絶的。文偃開示説："聞聲悟道，見色明心。觀世音菩薩將錢來買糊餅，放下手却是饅頭。"文偃的"聞聲悟道"是指香嚴智閑由耳聞擊竹之聲而悟道，"見色明心"，指靈雲志勤從乍見桃花而悟道的因緣，説明的是一色一味，無非妙體，即"即事而真"的思想。觀世音菩薩買得糊餅，一放手却變成饅頭，這是就我們以思量作用而認識的現象界的差別相，饅頭是饅頭，糊餅是糊餅，而對悟道者來説，全然了悟，早已斷除了所有對立的差別見解，饅頭與糊餅不一不異，無有差別，這説的是"法界一如"的道理。這一思想在文偃的開示中隨處可見。僧舉世尊初生時，言天上地下，惟我獨尊，文偃云："我當時若見，一棒打殺與狗子吃，却圖個天下太平。"法性平等，衆生即佛，如有佛的偶像在，學人多被迷惑，迷失了自己回家的路，却不知"金佛不度爐，木佛不度火，泥佛不度水，真佛内裏坐"。人人自有佛性，祇因無始劫來，被無明覆蓋，被塵勞牽轉，故墮入對立界中去，於無限中抉取有限，於平等中妄立差別，不能見出本來的光明與清浄，本來的無限與平等。"僧問：如何是佛？門云：乾屎橛。"乾屎橛為污穢之物，而佛為清浄身，雲門以不浄答清浄之問，乃示人當離浄、不浄二見，應以純一無染之心來參究，方能悟入佛道。"問：'如何是超佛越祖之談？'師曰：'糊

餅'。”文偃的“雲門餅”與從諗的“趙州茶”在禪林中是十分流行的，它的意義不過在於以一糊餅堵却你的是非分辨之嘴，無可言語，而反觀心源，因為但有言説都無實議，起心即妄，動念即乖。如：“僧問雲門：不起一念，還有過也無？門云：須彌山。”起念即妄，固然是過，若不起一念，還有過否？若執於此，又落於妄心分別之中，所以雲門告訴他其過大於須彌山。這也是慧能六祖出語盡雙，不落兩邊的思想。禪宗的“無念”祇是無妄念，而非斷念。這裏真正的意旨是指不容分別智的“無心妙用”，即不動智。既不執著於理，也不執著於事，真正禪的認識是不容許生分別心的。所以僧問：“如何是佛法大意？”雲門説：“面南看北斗。”表明文偃截斷差別妄想之禪法精髓的莫過於雲門“日日是好日”的公案：“雲門垂語云：十五日已前不問汝，十五日已後道將一句來！自代云：日日是好日。”這裏“十五日”並非一個特定的日子，實系借此截斷學人差別妄想的分別智。日日好日，無須揀別，禪是直截了當的，不容權衡，不容擬議，不容算計。古德説：“即心即佛，惟證乃知”，成佛乃是以根本無分別智來親證實相，實相乃是無相之相，親證無相，剎那間就會智境冥合，能所雙忘，虚空粉碎，大地平沉。這樣的境界，絶非有分別心者能通能證的。

《人天眼目》中解釋“截斷衆流”句説：“堆山積嶽，一盡塵埃；擬論玄妙，冰消瓦解”。“本非解會，排疊將來；不消一字，萬機頓息。”① 意思是説，堆山積嶽的宇宙萬有，都不是真正的認識對象；祇要一論及玄妙的真如本體，這些“排疊將來”的世間衆法，就立即“萬機頓息”、“冰消瓦解”。因為它們並不是真正的本體。在一定意義上説，禪是不可説的，是所謂“向上一路千聖不傳”的自證自悟的法門。對禪的體驗和領悟亦不能像知識那樣傳授，“説似一物即不中”。為師者，啞巴得夢，祇許自知；為弟子者，惟“如人飲水，冷暖自知”，不能受之他人。諸佛法印，非從

① 《大正藏》第48卷。

人得。商量問答，已落剩語，講學義解，更纏葛藤。文偃說："此事無汝替代處，莫非各在當人分上。老和尚出世，祇為汝證明。"所以，文偃也反對執著語言文字，認為真如佛性不可言說，祇應於內心證悟。據慧洪《林間錄》卷上載："雲門和尚說法如雲，絶不喜人記錄其語，見必罵逐，曰：'汝口不用，反記我語，他時定販賣我去'。"後世學者漁獵文字語言，正如吹網求滿，非愚即狂。《雲門匡真禪師廣錄》中具體記載有他的言論：

問："如何是諸佛出身處？"師曰："東山水上行。"

僧問："如何是超佛越祖之談？"師曰："糊餅"。

問："如何是祖師西來意？"師云："青天白日囈語作麽？"

問："如何是佛法大意？"師云："面南看北斗。"

答非所問，莫知所云。雲門說："大用現前，不存規則。"文不對題，旨在使問者打住話頭，截斷葛藤，無須在此打轉轉。因為言不展事，語不投機，承言者喪，滯句者迷。言語不能表達事實，不會成為啟悟的契機，滯於言句之意者，會失却真實，越走越迷。"若約衲僧門下，句裏呈機，徒勞傳思。直饒一句下承當得，猶是瞌睡漢。"文偃告誡門人說：

汝若不是個手脚，纔聞人舉，便承當得，早落第二機也。汝不看他德山和尚纔見僧入門，拽杖便趁，睦州和尚纔見僧入門來，便云見成公案，放汝三十棒。自餘之輩，合作麽生？若是一般掠虛漢，食人涎唾，記得一堆一擔骨董，到處馳騁，驢脣馬嘴，誇我解問十轉五轉話。饒你從朝問到夜，論劫恁麽還曾夢見麽？甚麽處是與人著力處？

此外，雲門為截斷葛藤、破除執著，接引學人常用一字來說破禪之要旨，簡捷明快，快刀斬麻，如電光石火，而每有千鈞之重，即所謂一字禪，禪林稱之為"雲門一字關"。如：

如何是雲門劍——祖。

如何是玄中的——堅。

如何是吹毛劍——骼。

如何是正法眼——普。

如何是啐啄機——響。

如何是雲門一路——親。

殺父殺母向佛前懺悔，殺佛殺祖，向甚麼處懺悔——露。

鑿壁偷光時如何——恰。

會佛法如河沙，百草頭上道將一句來——俱。

這確實是“雲門天子”的金口風範，一言既出，萬法順從，不容擬議。清僧三山來頌曰：“截斷衆流意若何，算來一字已成多，推排解會徒勞力，肯把要津放得過。”①

既明宇宙萬象，平等一如，又破妄執情識，不取對待，那學人應於何處用功呢？這就是雲門三句的第三句“隨波逐浪”。文偃示衆説：“乾坤之内，宇宙之間，中有一寶，秘在形山。拈燈籠向佛殿裏，將三門來燈籠上。”這一“雲門一寶”，即是變現萬法的真如本心，亦即無位真人。修禪祇要能隨順自然，任運自在，自識本性，别無用心，便為解脱。《五家宗旨纂要》概括為：“順機接引，應物無心，因語識人，從苗辨地，不須揀擇，方便隨宜。”雲門對門人説：

且問你諸人從上來有甚事？欠少什麼？向你道無事，已是相埋没也。雖然如是，也須到這田地始得。亦莫趁口快亂問，自己心裏黑漫漫地。明朝後日，大有事在。你若根思遲回，且向古人建化門庭東覷西覷，看是個甚麼道理？你欲得會嗎？都緣是你自家無量劫來妄想濃厚，一期聞人説着，便生疑心。問佛問法，問向上向下，求覓解會，轉没交涉。擬心即差，況復有言有句，莫是不擬心是麼？莫錯會好。更有甚麼事？

我向汝道，直下有甚麼事？早是相埋没了也。汝若實未有入頭處，且獨自參詳，除却著衣吃飯，屙屎送尿，更有甚麼事？無端起得許多般妄想作甚麼？

① 《五家宗旨纂要》。

祇有無心於事，無意於物，主客雙泯，物我兩忘，自能得大自在，得一個本然天真的本來面目。《雲門廣録》中多有此論述：

僧問："如何是佛法大意?"師曰："春來草自青。"

問："如何是西來意?"師曰："久雨不晴。"

這是一種隨順自然的修行原則，同樣的表述有："東家點燈，西家闍坐"、"河裏失錢河裏摝"、"日出東方夜落西"。文偃告訴門人："諸和尚子莫妄想，天是天，地是地，山是山，水是水，僧是僧，俗是俗。"到得這步田地，"大用現前，更不煩汝一毫頭氣力，便與祖佛無別。"悟得這一境界，自會"終日説事，未嘗挂著脣齒，未嘗道著一字。終日著衣吃飯，未嘗觸著一粒米，挂著一縷絲。"三山來頌曰："隨波逐浪過前川，緑笠青蓑把釣閑。一曲漁歌江際晚，高低棹破水中天。"①

雲門文偃接引學人，主要運用"三句"、"一字禪"。雲門宗接化學人的機用手段，被概括為"雲門八要"，即：玄、從、真要、奪、或、過、喪、出。一玄者，凡有用處，玄妙難思，不在尋常語句内，不容測度，不可思量，故名為玄。三山來頌曰："幾度乘風泛小舟，彩雲影裏漫撐篙。舉網撒破虚空面，又向山頭釣巨鼇。"二從者，凡有指點，皆隨機拈弄，或因其見解而接引之，不另標持解，故名為從。三山來頌曰："萬頃清風雨後山，暖鶯鶯語巧喧喧。溪花野水不知數，總在春風和煦間。"三真要，真要者，就其本體，真實切要而言，不屬玄微奥妙，支離蔓衍，故名真要。所謂"看盡雲山雨翠深，秋霜助日夢魂清。有人問道無餘事，雲在青天水在瓶。"四奪，奪者，隨所拈弄都是刀槍，就機奪機不容擬疑，任彼千般知解一味搶攙，故名為奪。即："一陣白蘋一葉風，滿地零落玉芙蓉，巨鱗吸盡滄溟水，留得珊瑚照日紅。"五或，或者，疑而未定之辭，或隱或顯，或東或西，用無一定，語絶方所，此機竊之，不容捉摸者，故名為或。三山來頌曰："習習香風過樹頭，去

① 《五家宗旨纂要》。下文所引三山來頌文皆出自此書，不另注。

來何處覓蹤由，行人無數空惆悵，幾度尋思恨未休。”六過，過者，用到極頭，十分孤峻，無你挨拶處，無你轉身處，回避不及，忒煞無情，故名過。三山來頌曰：“狠毒心腸何太孤，提刀仗劍忍於屠。命根斷處難思算，幾個男兒是丈夫。”七喪，喪者，隨人上下，喪失天真，不見本來，癡迷狂走，又或執著已見，喪却目前。如此之類，皆謂之喪。三山來頌云：“弱喪窮兒實可哀，家珍抛却自何來。自從別去娘生面，落落長途喚不回。”八出，出者，脱體轉身，不拘一處，不守一隅，隨機應用，八面四方，都有出身之路，故名出。所謂“南辰北斗衹西宫，火裏生蓮奪目紅。野色更無山隔斷，月光直與水光通。”三山來頌云：“鳥道羊腸路太多，脚頭脚底任蹉跎，隨他曲折芒鞋滑，步步如龍疇奈何。”宋蘇瀾在序《雲門語録》時説：“祖燈相繼，數百年間，出類邁倫，超今越古，盡妙盡神，道盛行於天下者，數人而已，雲門大宗師特為之最。擒縱舒卷，縱横變化。放開江海，魚龍得游泳之方；把斷乾坤，鬼神無行走之路，草木亦當稽首，土石為放光明。本分鉗錘，金聲玉振；崢嶸世界，瓦解冰銷。”總之，文偃機用，孤危險峻，簡潔明快，其接化學人，言中有響，句裏藏鋒，不用多語饒舌，衹在片言衹語之間。《五家宗旨纂要》言：“雲門宗風，出語高古，迥異尋常，北斗藏身。金風露體，三句可辨。一鏃遼空，超脱意言，不留情見，以無伴為宗，或一字或多語，隨機拈示明之。”《慧南語録》云：“雲門一曲二十五，不屬宫商角徵羽。若人問我曲因由，南山起雲北山雨。”①

文偃的知名門徒很多，《景德傳燈録》記有六十一人，五十餘人有機緣語，主要分佈在嶺南、湖南、江西、江蘇等地。其中以白雲子祥、德山緣密、香林澄遠最為著名。日後文偃雲門系僧人中，尤以雪竇重顯和明教契嵩最為知名，對禪理和禪風的發展産生了深遠的影響。

---

① 《大正藏》第 47 卷。

二、雪竇中興

文偃門下有白雲子祥、德山緣密、香林澄遠等，而以澄遠為上首。他住益州青城山香林院，接人語句完全繼承文偃的風格。澄遠下有智門光祚，門風險峻，有《智門光祚禪師語要》一卷。光祚的法嗣有雪竇重顯、延慶子榮、南華寶緣等二十人。到重顯而雲門的宗風大振，號稱中興[①]。

重顯（980—1052），俗姓李，字隱之，遂川（今四川遂寧）人。家世豪富，以儒業傳世。幼受家學，而志存出世，乃以妙齡離俗入道，投益州（成都）普安院依仁詵上人出家。初習經律，兼涉世法。受戒之後，歷游講肆，究理窮玄，詰問鋒馳，機辯無敵，咸知法器，僉指南游。遂離川東行，長期游學於湖北、江蘇、安徽、浙江等地。以風月為友，登山涉水，間賦詩歌，以寄情懷。曾於襄陽謁石門聰，居三年無所契，後得法於智門祚禪師，依止五年，勤事磨練，長養聖胎，盡得其道。後辭智門，沿江東下，行脚徧參，歷訪當時宗門大善知識，到池州的景德寺做首座，為大衆講解僧肇的《般若無知論》。又隱於錢塘靈隱寺三年，乃出住蘇州翠峰山。未幾，明州知州曾公手書請師住持雪竇資聖寺，蘇人固留不可，重顯曰："出家人止如孤鶴翹松，去若片雲過頂，何彼此之有。"遂轉徙明州（浙江寧波）雪竇山資聖寺，於此居住三十一年。《佛祖歷代通載》謂其"遷明之雪竇，宗風大振，天下龍蟠風逸，衲子爭集，號雲門中興。"雪竇於此寺大弘雲門宗風，故有雲門宗"中興之祖"之稱。又以其久住雪竇山，後世禪林多以"雪竇禪師"稱之。重顯於皇祐四年（1052）入寂，世壽七十三，僧臘五十夏，謚號"明覺大師"。

---

① 參附錄一雲門宗法脈（一）、（七）、（九）、（十）。

重顯曾有一首偈頌，講述了自己參禪究道的感受。偈語云："二十年來曾苦辛，為君幾下蒼龍窟。"為求佛法真髓，二十多年來不知吃了多少苦，這肺腑之聲道出祖師求法究道的苦辛。據《五燈會元》卷十五載，重顯初訪光祚，問曰："不起一念，云何有過?"光祚示意重顯近前，剛一上前，即遭一拂子打，重顯剛要開口，光祚又打，"師豁然開悟"。其實，真正的禪師，没有一個不是經受過這種電擊石火的磨礪的。道不能説，祇在自心自悟，開口即錯。他在日後的傳法生涯中，隨處都貫徹了這一精神。《明覺禪師語録》卷一《住明州雪竇禪寺語》載：

師開堂日，於法座前顧視大衆曰："若論本分相見，不必高陞法座。"遂以手畫一畫曰："諸人隨山僧手看，無量諸佛國土，一時現前。各各仔細觀瞻，其或涯際未知，不免拖泥帶水。"①

首次開堂示衆，就言不必陞座説法，旨在説明實在無法可説。縱然説得天花亂墜，亦"於曹溪路上，一點使用不着。"所以，重顯告訴學人，佛在目前，當下即是，"諸人隨山僧手看，無量諸佛國土，一時現前。"否定來世成佛，否定西方浄土。其實，重顯的這一思想，亦是禪宗一向的風格。如惠昕本《壇經》所説："東方人造罪，念佛求生西方，西方人造罪，念佛求生何國?"② 成佛就在此岸，成佛就在當下，當年六祖禪師不正是為聽法信衆於當下現西方極樂浄土嗎? 世界、佛、我三位一體，不可於我外求佛，這裏没有追求目標和追求主體的分野，没有虚幻和實在的對立，自性即佛，佛心不二，關鍵在自我的直下承當。所以重顯説："如來正法眼藏，委在今日。放行則瓦礫生光，把住則真金失色。權柄在手，殺活臨時。其有作者，相共證據。"③ 自性一悟，道在瓦礫，桃竹説法；自性沉迷，佛在眼前，對面不識。權柄在手，既可為殺人劍，又可

① 《明覺禪師語録》卷一，《大正藏》第47卷。
② 《壇經·决疑品第三》。
③ 《明覺禪師語録》卷一。

為活人刀，關鍵在於一念迷悟，這恰似青源惟信對其悟道境界的描述：三十年前未參禪時，見山是山，見水是水，及至後來親見知識，有個入處，見山不是山，見水不是水，今日有個休歇處，依然見山祇是山，見水祇是水。山水依然，迷悟在己，若能打破對立，統一我佛，則一切都在佛光的普照裏。而自心不識，反而“拋家散走”的外求體悟，豈非“不顧自家寶藏”，真可謂“放行則瓦礫生光，把住則真金失色”。

自識本心，自性自度，關鍵在於自我的體驗，而這種體驗祇能是個體的獨自承當，旁人是無法代替的，重顯概括為“如人上山，各自努力”。因為佛性徧在，各人自有本覺性，所謂“明眼衲僧，應須自看”。所以自識本心的悟境，祇能自心自悟，無法傳遞。禪師們努力喚起他人相同的體驗，但他們絶不給予，絶不注入。因為説出的體驗，已非體悟本身，所以，禪師祇讓你默默地去參。《五燈會元》記載：

> 有僧出，禮拜起曰：“請師答話。”師便棒。僧曰：“豈無方便?”師曰：“罪不重科。”復有一僧出，禮拜起曰：“請師答話。”師曰：“兩重公案。”曰：“請師不答話。”師亦棒。問：“古人道，北斗裏藏身，意旨如何?”師曰：“千聞不如一見。”①

禪悟不可説，請答話挨棒，請不答話亦挨棒，正與趙州禪師的曾來過去吃茶，未來過亦去吃茶的意旨相同。那麽重顯到底要告訴門人什麽意旨呢？即“千聞不如一見”，自悟本心，自性自度，禪師説得再好亦是禪師的體驗，無法替代學人自身的體悟。禪理的獲得，貴在自證自悟，所謂不識本心，學法無益，所以學人祇須自識本心，自見本性，即可即心即佛，妙契祖心。所謂“未來翠峰多人疑著，及乎親到一境蕭然”。禪門中對雲門評價云：“大智修行始是禪，禪門宜默不宜喧。萬般巧説争如實，輸却雲門總不言。”禪的體驗要求達到永恒、整體和無限、具體，而言説却總是階段、部

① 《五燈會元》卷十五。

分、有限和抽象的，所以任何語言文字都不免將整體、具體之物分割和抽象化，所以最高的境界是“沉默是金”、“一默如雷”。若至非説不可處，亦以否定的方式來避免和彌補語言的不足，如問什麼是西來意，告之説：麻三斤。在接化學人的方法機用上，重顯也繼承了雲門一派“截斷衆流”的手法：

問：“德山臨濟棒喝已彰，和尚如何爲人?”師曰：“放過一著。”僧擬議，師便喝。僧曰：“未審祇恁麼，别有在?”師曰：“射虎不真，徒勞没羽。”①

禪悟是超言絶慮的，它須直覺的感受和心靈的體驗，禪不可説，擬議即錯，若强以言語，也是徒勞無益。所以他説：“不用低頭，思量難得。”重顯提撕雲門宗風，每每以一言半語驀地斬斷學人葛藤，使問者當下截住，無可用心。

問：“如何是佛法大意?”師曰：“祥雲五色。”曰：“學人不會。”師曰：“頭上漫漫。”問：“達摩未來時如何?”師曰：“猿啼古木。”曰：“來後如何?”師曰：“鶴唳青霄。”②

佛法如如，自然是道，“猿啼古木”、“鶴唳青霄”，無關乎達摩祖師來前來後，一朝風月，萬古長空，本來如此，何須擬議。再如：

問：“如何是把定乾坤眼?”師曰：“拈却鼻孔。”曰：“學人不會。”師曰：“一喜一悲。”僧擬議，師曰：“苦”。③

執著言辭，必死句下，正如“拈却鼻孔”，無法透氣，必窒息而死無疑，所以學道者萬不可執於名相，為文字所縛。重顯臨終，侍者哀乞遺偈，師曰：“平生惟患語之多矣。”千説萬説，不如自見，若得自見分明，當下超凡入聖。

禪法自然，無作無為，便是禪之精髓，便是生命之道。重顯開示大衆説：

---

① 《明覺禪師語録》卷一。
② 同上。
③ 同上。

人天普集，合發明個什麼事？焉可互分賓主，馳騁問答，便當宗乘去。廣大門風，威德自在，輝騰今古，把定乾坤，千聖祇言自知，五乘莫能建立。所以聲前悟旨，猶迷顧鑑之端。言下知宗，尚昧識情之表。諸人要知真實相爲麼？但以上無攀仰，下絶己躬，自然常光現前，個個壁立千仞。還辨明得也無？未辨辨取，未明明取。既辨明得，能截生死流，同據佛祖位，妙圓超悟，正在此時。①

紙上得來總覺淺，須知此事應躬親。但這裏不僅排除言語間的悟道，亦不要行事中的着意作為，祇求自自然然，“上不攀仰，下絶己躬”，自可風吹草動，大路朝天。重顯在回答“如何則入不二法門”時說：“維摩大士去何從，千古令人望莫窮。不二法門休更問，夜來明月上孤峰。”②

在禪宗史上，使重顯彪炳史册的是他受汾陽善昭的影響所作的《頌古百則》，舉古代的公案一百則，歌頌出玄旨，也就是有名的《雪竇頌古》一卷。所謂“頌古”，是以韻文對公案進行贊譽性解釋的語録體裁，它不僅是研究公案的方法，而且是教禪學禪、表達明心見性的手段。頌古首創於汾陽善昭禪師，是對宋代禪學發展的一大推進，在北宋以後的禪史上，頌古比代別和拈古具有更大的影響。重顯受汾陽之影響，作《頌古百則》，更把宋初的頌古之風推向高潮，風靡整個禪林，幾至於凡舞文弄墨之禪師均有頌古之作，而參禪悟道者亦多去鑽研頌古，導致所有的禪林高手於頌古均有評説。這樣，頌古之作如汗牛充棟，構成了禪宗典籍的重要組成部分。

至南宋中期，許多禪師開始整理頌古，把它們從衆多的單行語録本中抽取出來，加上零散的頌古之作，分門別類，另行彙集成册。如池州（今安徽貴池）報恩光孝禪寺僧人法應，花了三十年時

① 《明覺禪師語録》卷一。
② 同上。

間收集頌古，於淳熙二年（1175）編成《禪宗頌古聯珠集》，採集公案三百二十五則，頌古二千一百首，作者一百二十二位禪師。元初錢塘沙門普會，接續法應的工作，從元代元貞乙未年（1295）開始，用了二十三年，編成《聯珠通集》，在法應《禪宗頌古聯珠集》所收頌古及作者的基礎上，又增加公案四百九十三則，頌古三千零五十首，作者四百二十六人。從此頌古似星、著者如雲的典籍資料中不難看出，自重顯之後，頌古之風席卷禪林之規模。善昭頌古創立對於日後禪風影響很大，重顯的《頌古百則》將此形式推至一個新的水平，其後，圓悟克勤又以重顯《頌古百則》所選公案為框架而編成“宗門第一書”——《碧巖集》，開創了解釋公案和頌古的完備形式，標誌着宋代文字禪發展到了頂峰，完成了中國禪風的一大轉變。

善昭之後，頌古也經歷了一個演變過程。影響最大的作者有四個：即雲門宗的雪竇重顯和曹洞宗的投子義青、丹霞子淳以及宏智正覺。其中以重顯的《頌古百則》尤具創新意義。可以說善昭製作了頌古的雛形，重顯則使之成熟，他們代表了宋代頌古的兩種基本類型。在重顯的《頌古百則》中，除《楞嚴經》二則，《維摩經》一則、《金剛經》一則外，其餘九十六則中，較多地選擇了雲門宗僧人的公案，其中有雲門文偃的公案十三個，涉及雲門公案三個，雲門派禪師的公案六個，共有二十二個雲門宗公案，這與重顯本人為雲門中僧不無關係。本來頌古就是將古來祖師公案拈出來以優美之韻文給予評唱解釋的，圓悟克勤曾指出：“大凡頌古，祇是繞路說禪，拈古大綱，據款結案而已。”[①] 這是對頌古的一個經典定義。克勤在這裏講明了對頌古要“繞路說”，切忌把話說白、說直。這也是禪宗常講的“不點破”的原則。善昭與重顯風格相異，善昭的頌文用語較為平和直樸，並不完全符合“頌古”之要求。與此形成鮮明對比的重顯頌古，却追求華麗奇異，文字含蓄，常蘊言外之

① 《碧巖集》卷一。

旨。所以，在禪林中，善昭頌古反倒不怎麼流行，而重顯之頌古却鋪天蓋地，備受推崇。我們試舉一例來看：善昭和重顯都曾作過《俱胝一指》公案的頌文。這則公案很簡單，說的是唐代俱胝和尚，每遇有人向他請教禪旨，他都不多言說，祇竪一指表示回答，以此啟悟參禪者，此即著名的“一指禪”。善昭的頌文是：“天龍一指悟俱胝，當下無私物匪齊。萬互千差寧別說，直教今古勿針錐。”① 善昭首先交待了此公案的來歷，俱胝即是從天龍和尚竪指示之而悟大道，儘管森羅萬象，各各有別，但萬物一體，法性平等，勿須思辨擬議，一指定乾坤，千古更不疑。讀來平鋪直叙，直露本意。而重顯的頌則不同：“對物深愛老俱胝，宇宙空來更有誰？曾下滄溟下浮木，夜濤相共接盲龜。”② 重顯的意思是說：本來萬法一如，物我不二，但衆生愚昧，對境起念，妄執分別，如猿猴捉月，病眼看花，自生顛倒，如今蒼茫一脈，孤峰山頭，有誰來殷勤開示，慈悲度人？追憶俱胝和尚以一指示人，如同在夜幕籠罩下波濤洶湧的大海中投下浮木，來拯救沉淪於茫茫業海中的衆生，那是怎樣的一份救世情懷、似海悲心。頌文中飽含欽佩仰慕之意。頌文中後兩句引用《法華經》中關於“如一眼之龜值浮木孔，無没溺之患”的寓言。僅此一例即可看出重顯的頌文迥然有別於善昭頌文的特色。其一就是大量用典，時人指出：“雪竇《頌古百則》，叢林學道詮要也，其間取譬經論或儒家文史，以發明此事。”③ 重顯好用典故，使其頌文更為含蓄耐讀。其二，文辭典雅，又善於融入情感，使其頌古之作更顯富贍華麗，情趣盎然。這與善昭頌文之“殊不以攢華疊錦為貴”④ 更不相同。重顯素以“工翰墨”見稱，他在未悟道時追慕詩僧禪月貫休，有詩云：“紅芍藥邊方舞蝶，碧梧桐裏正啼鶯，離亭不折依依柳，況有青山送又迎。”造句清新，意境深遠，確是

① 《汾陽禪師語録》卷中。
② 《頌古百則》。
③ 《碧巖集·關友無党序》。
④ 明明河：《補續高僧傳》卷六，《卍續藏》第 134 册。

詩中上品。他得法於雲門宗的智門光祚禪師之後，意境更高，造句更奇，如他在就任雪竇寺住持時上堂云："春山疊亂青，春水漾虛碧，寥寥天地間，獨立望何極。"還有"秋風生群林，野水資寒色"等，[①] 皆是傳誦一時的名句。他一生中所作詩詞歌賦，上堂小參、舉古勘辯，均獨具匠心，留意詞藻，門人集其著作有《洞庭語録》、《雪竇開堂録》、《瀑泉集》、《祖英集》、《頌古集》、《拈古集》、《雪竇後録》七種，均辭句古雅，文采斐然。圓悟克勤説："雪竇會四六文章，七通八達，凡是淆訛奇特公案，偏愛去頌。"[②] 元代名僧萬松行秀則評論説："吾宗有雪竇、天童，猶孔門之有游夏；二師之頌古，猶詩壇之李杜。"[③] 這個評價確實反映了後人對他文才的一種肯定和贊譽。由此，後世禪人紛紛倣效，推動禪宗走上舞文弄墨、着意於文字華麗一途。心聞曇賁説："天禧間，雪竇以辯博之才，美意變弄，求新琢巧，繼汾陽為《頌古》，籠絡當世學者，宗風由此一變矣。"[④] 可見雪竇對當時禪風影響之大。

雪竇重顯之後，頌古之風愈盛，從解釋公案内涵而一滑至於專求辭句華麗，漸漸文辭越作越華麗，而公案内容却越作越少，後來頌古之作反而無法讓人理解，連歷來受到推崇的重顯頌古亦因典故疊出，辭意新異漸漸為日後文化素養不高者難以接受。普照禪師曾指出："雪竇禪師，具超宗越格正眼，提掇正令，不露風規。秉烹佛鍛祖鉗錘，頌出衲僧向上巴鼻。銀山鐵壁，孰敢鑽研；蚊咬鐵牛，難為下口。不逢大匠，焉悉玄微。"[⑤] 重顯頌古，一至如此，禪門需要對頌古進行再革新，對機説教，應病施藥，這樣，北宋末年，新的頌古總集，圓悟克勤的《碧巖集》應運而生，標誌着禪學又一時代的到來。

---

① 《明覺禪師語録》。
② 《碧巖集》卷二。
③ 《評唱天童從容庵録寄湛然居士書》。
④ 《禪林寶訓》卷下，《大正藏》第48册。
⑤ 《碧巖集·普照序》。

三、義懷宗乘

雲門一宗，至雪竇而宗風大振，號稱中興。其法嗣有八十四人，而以天衣義懷為上首。義懷承繼雪竇家風，曾以“驪龍頷下奪明珠，一言勘破維摩詰”的偈語為重顯稱善印可，並為後世禪林廣泛傳唱。其一生凡五遷法席，所到皆興其荒廢，大振雲門法道，在雲門禪發展史上，佔有極為重要的地位。

義懷（993—1064），俗姓陳，永嘉樂清（今屬浙江）人，自幼即天資聰慧，秉具善根。家族世代以漁為業，兒時常隨父出海，父得魚令其串之，心懷不忍，乃私投江中，父怒笞之，而其不以介意，恬然如故。及長，入京師景德寺為童行，天聖（1023—1031）年中，試經得度。於衆中清癯緩步，如鶴立鷄群，有一誦《法華經》的神異高僧，於市井中遇義懷，拊其背説：“雲門臨濟去。”義懷不喻其意，請教耆宿，告曰：“汝其當宏禪宗乎？行矣，勿滯於此。”從此立志徧參。初謁荆州金鑾善禪師，又參葉縣歸省禪師，皆不契，遂東游至姑蘇，上翠峰參雪竇重顯，即明覺禪師。據《五燈會元》卷十六載，義懷初見重顯：

> 覺問：“汝名什麽？”曰：“義懷。”覺曰：“何不名懷義？”曰：“當時致得。”覺曰：“誰爲汝立名？”曰：“受戒來十年矣。”覺曰：“汝行脚費却多少草鞋？”曰：“和尚莫瞞人好！”覺曰：“我也没量罪過，汝也没量罪過，你作什麽生？”師無語。覺打曰：“脱空漫語漢，出去！”入室次，覺曰：“恁麽也不得，不恁麽也不得，恁麽不恁麽總不得。”師擬議，覺又打出。

可見，義懷初參重顯，即受到重顯機鋒棒喝的考驗，可怜義懷未悟本心，無語作答。如此這般四次，仍未能悟，被派為負責供水的水頭。一日，因汲水擔折，忽然開悟。呈偈云：“一二三四五六七，萬仞峰頭獨足立。驪龍頷下奪明珠，一言勘破維摩詰。”重顯聞後拊案稱善印可，遂嗣其法，為雲門宗傳人。

不久，義懷即辭去，出住無為軍（在今安徽無為縣）鐵佛寺，大倡法要。義懷去後，雪竇久未聞義懷消息，一日，有僧自淮上來，對重顯說，義懷已於鐵佛寺出世，化行道場，嗣法者衆。重顯令其述義懷提唱之語，曰："譬如雁過長空，影沉寒水，雁無遺蹤之意，水無留影之心。"重顯以此語如同己出，十分贊賞，並專門遣使慰撫義懷。[①] 義懷後由鐵佛寺遷至越州（今浙江紹興）天衣山，再後五遷法席。所到皆為荒凉之地，義懷至必建立樓觀，化行海内，振興雲門法道。晚年以疾，居池州（安徽池州府）杉山庵，於宋治平元年（1064）卒，壽七十二。世稱天衣義懷，謚號"振宗禪師"。有《天衣義懷禪師語要》一卷存世。

義懷的禪法，在基本思想脈絡上繼承了乃師重顯的遺風，主張禪道自然，貴在悟心。據《五燈會元》卷十六載：

> 僧問："如何是佛？"師曰："佈髮掩泥，橫身卧地。"曰："意旨如何？"師曰："任是波旬也皺眉。"曰："恁麼則謝師指示？"師曰："西方此土。"問："學人上來，請師説法。"師曰："林間鳥噪，水底魚行。"

這裏的意旨最為明白不過，佛法是原初的生命本色，它所顯現與表露的就是再平凡不過的自然之道，"林間鳥噪，水底魚行"。自然即是佛法，佛法即是自然，修禪者應於本色心上作功夫，不可於身心之外另求佛法意旨，所以當僧問："如何是頂門上眼？"義懷告訴他："衲僧橫説竪説，未知有頂門上眼。"而祇知"衣穿瘦骨露，屋破看星眼。"[②] 義懷反對於外著境，向外用力，提倡任心自在，隨順自然，他告誡學人："要會靈山親授記，晝見日，夜見星。"意思是説，佛祖在靈山會上告訴你的不過也是晝見日頭夜觀星的道理，各於自性本分事上用力。他舉例開示學人説："芭蕉聞雷開，葵花隨日轉。諸仁者，芭蕉聞雷開，還有耳麽？葵花隨日轉，還有眼

① 《五燈會元》卷十六。
② 《天衣義懷禪師語要》。

麽？若也會得，西天即是此土。"① 芭蕉無耳能聞雷而開，葵花無眼能隨日旋轉，並非其有意作為，而是天性使然。自自然然，率性而行，這就是佛理，這就是禪法。

義懷將此禪法自然作為其思想基礎，極力反對妄起分別之心，徒使背離之功，在其語録中有一段較著名的話集中反映了他的這一思想：

> 上堂："夫爲宗師，須是驅耕夫之牛，奪饑人之食，遇賤即貴，遇貴即賤。驅耕夫之牛，令他苗稼豐登。奪饑人之食，令他永絶饑渴。遇賤即貴，握土成金。遇貴即賤，變金成土。老僧亦不驅耕夫之牛，亦不奪饑人之食。何謂耕夫之牛，我復何用？饑人之食，我復何餐？我也不握土成金，也不變金作土。何也？金是金，土是土，玉是玉，石是石，僧是僧，俗是俗。古今天地，古今日月，古今山河，古今人倫，雖然如此，打破大散關，幾個迷逢達摩？"上堂："雁過長空，影沉寒水。雁無遺蹤之意，水無留影之心。若能如是，方解向異類中行。不用續鳧截鶴，夷嶽盈壑。"②

義懷一反往常許多禪師所用激將之法，"驅耕夫牛，奪饑人食"，將學人逼至無可用心處，言語道斷，心行處滅，令他們疑情奮起，絶路逢生。義懷在這裏既不點石成金，亦不變金成土。他告訴學人，千古一月，萬年山河，金是金，土是土，不可截鶴續鳧，頭上安頭，嘴上安嘴。所以他説："虚明自照，不勞心力"。

禪門主張，迷悟祇在一心，頓悟祇是一念，所謂前念迷即衆生，後念悟即佛。古德云："一念之喜，景星慶雲；一念之怒，震雷暴雨；一念之慈，和風甘露；一念之嚴，烈日秋霜。"所以後世禪門弟子多於此一念上着力用功。義懷完全禀承了這一禪法，他説："無邊刹境，自他不隔於毫端。且道妙喜世界，不動如來，説

---

① 《天衣義懷禪師語要》。
② 同上。

什麼法？十世古今，始終不離於當念。”這樣，學人於自心自念上下功夫，便可自悟本心，自性自度，他說：“行路難，行路難，萬仞峰頭君自看。”這番前程之路，別人是無法代你行走的。祇有自性自度，自覺本心，方可佛即衆生，衆生即佛，西方與此土相同。義懷云：

> 大道無偏，復誰迷悟？諸二者，迷則迷於悟，悟則悟於迷。迷時力士失額上之珠，悟則貧子獲衣中之寶。誰人不有。故聖人云：如我現身實相，觀佛亦然。前際不來，後來不去，今則無住，無住之本，流出萬端。森羅眩目，全彰古佛家風，音聲聒耳，盡是普賢境界。雖然如是，笑殺衲僧。①

佛性本自具有，不假外求，祇於一念開悟，不可於外妄求。所以義懷對於禪宗大德一貫主張的鄙棄於言語名相中求解，於概念玄論中妄生分別情識的作法深表贊同。如有僧問：“天不能蓋，地不能載，未審是什麼人？”師曰：“掘地深埋。”曰：“此人還受安排也無？”師曰：“土上更加泥。”所謂“天不能蓋，地不能載”的人是無法言說的，所以祇好“掘地深埋”、“土上更加泥”。此說與問“不與萬法為侶者為誰？”答曰：“侍汝一口吸盡西江水，再與你說”的公案同出一轍，反映的是禪不可言說，也不須於名相概念上妄生分別，更造戲論的宗旨。可以說，義懷在禪學基本思想上，仍是承襲了其師雪竇雲門一系的禪法，所以，慧洪評價說：“予觀雪竇天衣父子提倡之語，其指示心法廣大分曉如雲廓天布。而後之學者失其旨的，爭以識情數量義學品目緇穢之。”②

義懷作為一代宗師，其禪法儘管未脱雲門一系之窠臼，但亦並非一味承襲，而是在繼承融會的基礎上別有創意，提倡淨禪兼修，將雲門禪法向前大大地推進了一步。

據《禪林僧寶傳》卷十一載，義懷晚年以疾居池州杉山庵，示

---

① 《天衣義懷禪師語要》。
② 《禪林僧寶傳》卷十一。

寂之夕，其徒智才問卵塔已畢，如何是畢竟事。義懷竪拳示之，推枕而逝。後世學者認為其曾化人念佛，有勸修淨土之說。明代道衍在《諸上善人詠》中即頌義懷禪師為："五遷名刹萃英賢，淨土兼修不礙禪。竪起拳頭推枕化，寶花池上綻青蓮。"① 宋宗曉《樂邦文類》卷四《惟心淨土文》、明大佑《淨土指歸集》卷上均記載：

> 天衣懷禪師一生回向淨土，問學者曰："若言捨穢取淨，厭此欣彼，則取捨之情，乃是衆生妄想。若言無淨土，則違佛語。夫修淨土者，當如何修？"復自答曰："生則決定生，去則實不去。若明此旨，則惟心淨土，昭然無疑。"②

《惟心淨土文》更直截明確地指出："先自天衣懷禪師以下，專用淨土法，遞相傳授，皆遂往生，各有明驗，具載《寶珠集》。"可見在這些典籍中，義懷已被推為淨禪兼修之始作俑者。

其實，從整個中國佛教文化的大流程來看，淨禪兼修的淵源，可追溯至東晉慧遠以前。如後漢末的安世高及支婁迦讖都以不坐不卧之長行而念佛；道安法師亦是初修安般禪，後又持彌勒名，誓生兜率；慧遠法師結社念佛，其念佛即是禪之念佛。可見，當時的許多法師都是注重禪定而念佛，即將念佛看作是修習禪定的法門，所以禪淨兼修於慧遠前已萌其端。後至達摩、慧能提倡"自心即佛"，心淨則佛土淨，可說是"惟心淨土說"的確立，致使禪淨隔絶。如《壇經》云："若悟無生頓法，見西方祇在刹那。不悟頓教大乘，念佛往生路遠，如何得達？"③ 當然這裏不排除禪門旁系如法持、智詵、宣什等修持念佛禪。至宋時，中國佛教内部提倡諸宗融合，於外則倡導三教合一，成為一時之潮流，法眼宗永明延壽著《萬善同歸集》呼吁"淨禪一致"，其說風靡天下。義懷作為一方宗主，敏鋭地把握住時代之脈搏，大倡禪淨兼修，其門下弟子慧林宗本、楊

① 道衍：《諸上善人咏》。
② 《樂邦文類》卷四、《淨土指歸集》卷上。
③ 周紹良：《敦煌寫本壇經原本》，文物出版社 1997 年版第 143 頁。

傑等皆追隨師説，主張禪淨兼修。後來再傳弟子即宗本之嗣法雲善本、守訥等所倡禪淨兼修，其淵源亦出義懷之倡導。雲門師徒，前呼後應，法旨相承，遂使調和融合思潮成為雲門一系一時之主流。這一思想影響甚遠。此後，繼起禪淨雙修者甚多，長蘆宗頤、真歇清了、中峰明本、天如惟則、北磵居簡、楚石梵琦皆為一時倡導禪淨兼修的領袖。特別至明末有雲棲袾宏、紫柏真可、憨山德清、蕅益智旭等四大高僧的合力提倡，使淨禪兼修之風幾乎席卷整個禪門叢林，此風一直延續至今。可見，義懷禪師對後世影響之深遠。

義懷一生七坐法席，大興雲門宗風，其門下弟子徧及江南江北，其中尤以慧林宗本、法雲法秀、長蘆應夫、天鉢重元等為上首，使雲門一脈，源遠流長。

四、宗本禪理

唐末五代以來，藩鎮割據，戰亂不止，學術凋零。佛教在此動亂之際亦遭受深重打擊，各宗派的鼎盛與興旺隨頻仍的戰火而灰飛煙滅。惟禪宗一派尚有氣息延喘，及至五代末，亦舉步惟艱，經營慘淡。至宋時，為了尋求出路，獲得生存，佛教内部興起一股調和融合的思潮，於外謀求“儒佛一致”、“三教合一”，對内則强調各宗之間的圓融統一，這種融通的思潮最終演變成為宋代佛教的主流。雲門一系由文偃創立，經澄遠、光祚、重顯而至義懷。義懷順應時代潮流，傳法開示多有融合意旨，並極力倡導禪淨兼修，門下弟子衆多，其中尤以慧林宗本最為傑出。慧林宗本聰明穎悟，歷駐名刹，曾應神宗之詔，為相國寺慧林禪刹第一祖，道場演法，大揚禪風，海會雲集，弟子甚衆。宗本繼承義懷本懷，倡導禪教一致、淨禪合修，所舉華嚴禪，開演華嚴奥秘，臻於圓融玄妙，為禪門注入新鮮活力，獨開一代新風，堪為雲門門下之巨匠。

宗本（1020—1099），常州無錫（今江蘇無錫）人，俗姓管，字無咎，體貌豐碩，言無枝葉，所事淳厚。十九歲時，入蘇州承天

永安寺道升禪師門下。據《禪林僧寶傳》卷十四載，當時，道升"價重叢林，師之者如雲，本弊衣垢面，操井臼，典炊爨，以供給之。夜則入室參，道升曰：'頭陀荷衆良苦，亦疲勞乎?'對曰：'若捨一法，不名滿足菩提，實欲此生身證，其敢言勞?'升陰奇之。"① 可見，宗本初次入道，便抱有心志求苦，為法忘身的志向和願心。這樣巾侍十載，方剃髮受具足戒。後又服勤三年，乃拜辭道升游方徧參。

宗本初謁池州（今安徽貴池）景德寺，師事天衣義懷。據《五燈會元》卷十六載，義懷問曰：

> 天親從彌勒內宮而下，無著問云："人間四百年，彼天爲一晝夜。彌勒於一時中，成就五百億天子，證無生法忍，未審說什麼法?"天親曰："祇說這個法。"如何是這個法?②

所謂"無生法忍"，又稱"無生忍"，是指能體悟因緣生法的無生之本性，而安住於此種本性中。或者說是能觀諸法無生無滅之理，並領悟之，安住且不動心。證無生法忍，就是證果之身，即與佛、真如、涅槃同義。此一境界無法言說，因為這就是"第一義"。所以天親祇能說："祇說這個法。"當義懷再問"如何是這個法"時，祇是要告訴宗本，佛法真諦，祇可自性自悟，開口不得，亦所謂"如人飲水，冷暖自知"。宗本於此言下開悟。後一日義懷又勘驗他曰："即心即佛時如何?"宗本回答說："殺人放火有什麼難?"這裏表露了宗本對佛法真諦的體驗，將"即心即佛"與"殺人放火"相比擬，說明宗本已放棄世間的凡識妄辨，佛法一如，不起分別之心。"即心即佛"便是"非心非佛"，煩惱即菩提，於世間森羅萬象、美善醜惡，均可以平常心待之。"平常心是道"，這便是佛法不二之法門。宗本由此而名播寰宇，深得義懷之器重。傳說，宗本"嘗為侍者，而好寢，鼻息齁齁，聞者厭之，言於懷。懷笑曰：'此子吾家

① 《禪林僧寶傳》卷十四，《卍續藏》第137册。
② 《五燈會元》卷十六。

精進幢也。汝輩他日當依賴之，無多談。’衆聞大驚。”[①] 從這一小事上，亦可看出義懷對宗本的偏愛之情。後來，義懷遷居越州天衣山、常州薦福寺，宗本皆追隨身邊，不離左右。

宋英宗治平初年，義懷退居吳江聖院。一日漕使李復圭來拜訪義懷，夜話曰：“蘇州瑞光寺法席虛，願得有道衲子主之。”義懷即指宗本說：“無逾此道人者耳!”宗本遂至瑞光寺。既至，寺僧恭迎，集衆鳴鼓，鼓墜地，滾動山響，寺衆大驚，有一僧言曰：“此是和尚法雷震地之祥兆。”[②] 宗本於此開法，法席日盛，徒衆達五百餘人，影響甚大，遐邇聞名。其時，杭州太守陳襄聞師英名，請師前往住持承天、興教二寺。蘇州信衆擁道挽留，陳襄又以淨慈寺懇請，並對蘇州信衆說：“借師三年，為此邦植福，不敢久佔。”道俗始從，宗本遂遷至杭州淨慈寺開法。後來，蘇州信衆又以萬壽、龍華二剎來請宗本，迎者上千人，衆曰：“始借吾師約三年，今九載，義當見還。”並欲奪以歸。杭州太守祇得派兵卒護持，蘇人不敢奪，此事遂罷。神宗元豐五年（1082），宗本將淨慈道場付於門人善本，自居瑞峰庵。蘇人聞之又欲奪之。此時恰好待制曾孝序來蘇州，曾孝序曾經問道於宗本，得其心要。遂具舟往瑞峰庵拜謁宗本。既辭去，宗本登舟送之，言語談笑間不覺已載至蘇州，於是蘇州信衆歡喜跳躍，得以遂願，乃請宗本居穹窿山福臻院。[③]

從以上宗本戲劇性的住持經歷中，可以看出當時宗本在江南一帶的影響之大，法緣之深，蘇杭百姓對他的敬重和信奉。另一方面也反映了宗本的禪者風範，隨緣而往，不戀不貪。特別是送客至舟，不經意間被載而去的趣事，猶如昔時廬山東林慧遠大師的“虎溪三笑”的典故一般，禪味十足。

宗本住穹窿山福臻院不久，汴京相國寺六十四院辟為八寺，二

① 《禪林僧寶傳》卷十四，《卍續藏》第 137 册。
② 同上。
③ 同上。

禪六律。以東西序建慧林、智海兩大禪寺。元豐六年（1083），宗本受神宗之詔住持慧林禪院，為第一祖。既至京師，神宗遣使問勞，閱三日，傳旨就寺之山門為士民演法，萬衆拜瞻，法會殊勝。開法次日，神宗召至延和殿問道，登殿賜坐，宗本就座盤足跏趺，侍衛驚慌相顧，而宗本却神情自若。又賜茶，宗本舉盞長吸，又蕩撼之。神宗問："受業何寺?"對曰："承天永安。"神宗曰："禪宗方興，宜善開導。"對曰："陛下知有此道，如日照臨，臣豈敢自怠。"即辭退，神宗目送之，謂左右曰："真福慧僧也。"① 上元日，聖駕幸相國寺，止禪衆勿出迎。足見神宗對宗本之禮遇敬重。宗本奉旨宣揚佛法，影響遠及四方。元豐八年（1085）神宗駕崩，哲宗即位，詔宗本入福寧殿説法，並賜"圓照禪師"，宗本以頌謝云："乾坤之力莫能窮，政化無私孰有功。釋子蒙恩何以報，白檀爐上祝堯風。"②

元祐元年（1086）三月，宗本以老乞歸林泉，哲宗許之，便敕任意雲游，所至州郡不得抑逼住持。可見當時宗本名望之重。臨行擊鼓辭衆，説偈云："本是無家客，那堪任意游？順風加櫓棹，船子下楊州。"既出都城，王公貴人送者車騎相屬。宗本對他們説："歲月不可把玩，老病不與人期，惟勤修勿怠，是真相為。"③ 聞者無不感激涕零。其慈愍善導，感人如是。晚年居靈巖，閉門頹然，而四方從者相望於道。元符二年（1099）將入滅，沐浴而卧，門人環擁請云："和尚道徧天下，今日不可無偈，幸强起安坐。"宗本熟視云："癡子，我尋常尚懶作偈，今日特地圖個什麽？尋常要卧便卧，不可今日特地坐也。"索筆大書五字云："後事付守榮。"④ 擲筆而化，世壽八十。崇寧二年（1103）五月，宋徽宗敕謚"法空禪師"，塔賜"瑞光之塔"。宗本作為雲門一代巨匠，一生舉揚宗風，

① 《五燈會元》卷十六。
② 《慧林宗本禪師別録》。
③ 《五燈會元》卷十六。
④ 《慧林宗本禪師別録》。

文偃家風、雪竇法道至其大盛，嗣法傳道者百有餘人，主要弟子有善本大通、金山善寧、守一法真、修顒真悟、智良佛慈、延泳正覺等。著有《歸元直指集》二卷、《慧辨録》一卷。

宗本禪法思想，直接繼承了雲門文偃及天衣義懷的宗風。禪宗史表明，迨達摩初祖東來，獨標見性成佛的微妙法門，謂無上妙道，在於離言親證，非語言文字所能及，於是便有一代藏教之外的單傳心印的説法，以佛祖拈花、迦葉微笑來表明宗門不滯文字語言，直接洞見心地，了悟祖心。在《慧林宗本禪師別録》中，隨處都可見宗本禪師對此宗風的舉揚和展示。如載：

上堂云："洪音一剖，震動乾坤；法令施行，萬機頓削；聖凡路絶，佛祖情忘。當此之時，東西不辨，南北不分，縱教千古萬古黑漫漫，填溝塞壑無人會。"①

上得堂來，首先就是一通"殺威棒"，東西不辨，南北不分，令學人無所用心，言路斷絶，諸見難存。其悲心切願在於將學人逼至心行處滅、萬機頓削時，也就是置於死地，自會絶處逢生，返觀心源，一時本地風光顯露，所以當學人向他請教：

問："如何是佛祖西來意？"曰："韓信臨朝。"云："中下之流如何領會？"曰："伏尸萬里。"云："早知今日事，悔不忌當初。"曰："三皇冢上草離離。"②

禪林中，"祖師西來意"可以説是最為常見的機鋒之語，同時也是自古以來"千聖難傳"的意旨，故宗本祇能告訴學人："韓信臨朝。"這裏透露着兩方面的意思：其一、韓信是臣子，臣子如君臨朝，這是絶對不可能的，隱喻了"西來意"是不可能用言語表達的。其二，韓信若如君臨朝，這是犯上謀反，必死無疑，如史載，韓信謀反為吕后所誅。師家與學人硬要於"西來意"下斷語，亦絶無活路，必死句下。所以當學人再問中下根器如何領會時，宗本直

① 《慧林宗本禪師別録》。
② 同上。

言相告："伏尸萬里"。無上菩提之智，確非以世智辨聰能够領會，而應發上上機，開正法眼。若不於自心領悟，即使敲骨取髓，刺血寫經，亦不能悟得。而像六祖慧能這樣的大機利器，即使一字不識，因心地光明，自可與祖心相契，所以，中下根機者，若不能自性自悟，一味於言語間求解，祇能"伏尸萬里"。當學人產生畏難退轉心，言悔不當初之語時，宗本告訴他："三皇冢上草離離"，旨在説明一朝風月，萬古長空，佛法一如，何須揀擇。

禪悟不可言説，自達摩以來，即以不著語言，不立文字，直指本心，見性成佛為宗旨。禪法妙旨，一涉脣吻，便成死句。宗本在開示演法過程中，隨處貫徹了這一原則。他上堂對衆云：

> 還更有問話底麽？然問亦無窮，答亦無盡。何謂？宗乘浩渺，非妙智而莫測其涯，相道淵微，非上根而罕窮其趣。誠謂昭昭法界，自他而境智全收；歷歷真源，彼此而聖凡俱寂，物我冥契，彼此會通，道本如然，目前可視。森羅萬象，全彰古佛家風；大地乾坤，盡顯毗盧頂相，六街鐘鼓，觀音入理之門。月殿瓊樓，對揚斯事。若也於斯明得，念念釋迦出世，步步彌勒下生。師乃顧示左右云，還會麽？豈勞妙辨而敷物，何待神通而顯示。①

禪法宗乘，非思量可得，非言語可説，因為"舉目則千山萬水，思量則天地懸殊。"宗本向學人解釋説："若據祖宗門下，本分相見，不在高陞法座，展露言鋒。何也？所以道，言鋒若差，鄉關萬里。"往古先聖，所傳一言半句，祇是權巧方便之門，旨在引導學人離言絶象，頓悟己心，學人萬不可執言忘旨，執指忘月，忘却原初本心。所以宗本告誡學人説："道由心悟，不在語言。"對於涅槃妙心，無上佛智，祇可心悟，不可言傳。宗本對此宗旨總結説："祖師西來，直指人心，見性成佛。見即便見，不在思量，不歷文字，不涉階梯，若以世智辯聰解會，無有是處。"②

---

① 《慧林宗本禪師別録》。
② 同上。

禪宗以為，佛由自心作，莫向身外求，自心即佛，即心即佛。所謂“菩提自性本來清淨，但用此心，直了成佛。”① 世人本具佛性，但須自識本心，便可頓悟菩提，見性成佛。宗本以此開示學人說：“若據祖宗門下，本分相見，不在高陞法座，展露言鋒。”為什麼呢？宗本告訴學人，這是因為“諸人各各有照天照地的威光，人人有把定乾坤、綿綿不漏的爍迦羅眼，籠今罩古，水泄不通，截生死流，踞祖佛位，妙圓超達。”② 佛法徧在，佛性徧在。人人擁有法眼，個個稟具慧心。這一本具自在天真佛卓然獨立，爍古耀今，鋪天蓋地，可謂“天上地下，惟我獨尊”。佛法的真諦，就在於讓學人確認自性即佛，心外無佛，祇要能明心見性，敢於直下承當，佛即衆生，衆生即佛。禪宗張揚自我，崇尚自性，就在使學人確立自信，崇拜自我，打破一切外在權威，敢於作祖成佛。宗本上堂開示說：

> “頭圓像天，足方似地，古貌稜層，丈夫意氣，趯倒須彌，踏翻海水，帝釋與龍王，無著身處。”乃拈拄杖曰：“却來拄杖上回避。咄！任汝神通變化，究竟須歸這裏。”③

這裏將自性本心所具有的“吞取宇宙”、“能含萬法”的氣度態勢表露無遺。宗本於此頌曰：“即心是佛祖師言，古聖從來不異傳。一句瞭然超百億，十方諸佛亦同緣。”④

學禪之人，祇有自識本心，自見本性，“自肯承當”，自然會“咸均事理，頓見如來，拔生死之深根，得現前之三昧……便乃心心求寂，法法靈通，不勞求其半偈，用捨全軀。”世人佛性本具，為何不能頓見菩提？宗本說：“蓋為生死為因；苦樂作本，不悟真常，寧通妙旨，浮世擾擾，竟日昏昏，業識相纏，未能頓覺。”所

① 大乘寺本《壇經》。
② 《慧林宗本禪師別録》。
③ 同上。
④ 同上。

以世人“但能一心回光，便是出塵之事。”①

既然佛心不二，自心即佛，那學人應於何處用功呢？宗本說：“但知行好事，不用問前程。”修禪祇要能隨順自然，任運自在，自識本性，別無用心，便為解脫。宗本開示學人說：“姑蘇臺畔，不話春秋；衲僧面前，豈論玄妙。祇可著衣吃飯，玩水看山；夜見星晝見日，兩手扶犁水過膝。靈山授記祇如斯，歷劫何曾異今日。”宗本强調任心自在，隨順自然，於日常生活中體悟大道，著衣吃飯，遊山玩水，自然也是悟道之門。佛祖於靈山法會上傳達給人的亦不過是“夜見星晝見日”的自然之理。所以當學人請教他“上是天，下是地，未審中間是甚麼物？”他回答說：“山河大地。”佛法自然，不可於心上另生葛藤枝節。僧問：“萬里來朝即不問，揚帆回棹意如何？”師云：“洗脚上船。”禪法根本就在於隨順自然，貴在悟心。禪法是無修而修，無悟而悟，揚帆回棹時，自然應“洗脚上船”。禪法精髓就是無作無為，別無用心，這是一種隨順自然的修行原則，亦是歷代祖師傳法心印的生命之道。宗本曾作頌表露了自己的這一修行總綱：“隨緣任運不須忙，萬事無心是妙方。閑坐寂寥人莫測，自然腦後放神光。”②

從上述宗本禪法思想中，可强烈感受到雲門宗風在其思想王國裏的浩蕩氣勢。宗本禪法大致不出“雲門三句”之網，但宗本作為一代名師，自有其獨特過人之處，他在禪學史上最為引人注目的，乃是他倡舉華嚴玄旨，演達圓融奧妙，於圭峰宗密之後，再舉“華嚴禪”之大旗。

華嚴禪的首倡者，是唐代宗密禪師。裴休在《大方廣圓覺經疏序》中曾介紹宗密說：“禪師既佩南宗密印，受《圓覺》懸記；於是閱大藏經律，通《惟識》、《起信》等論；然後頓轡於華嚴法界，冥坐於圓覺妙場；究一雨之所沾，窮五教之殊致。”宗密起初傳承

① 《慧林宗本禪師別錄》。
② 同上。

荷澤宗的禪法，精研《圓覺經》，後來又從澄觀法師學《華嚴》，從而融會教禪，倡教禪一致論。在《禪源諸詮集都序》卷一中，他說："經是佛語，禪是佛意，諸佛心口必不相違。"宗密於教最尊華嚴，於禪最重荷澤，他認為禪教合一的最高境界，應是華嚴與禪的圓融。"華嚴禪"的成立可以取代其他一切教家和禪門。宗密的"華嚴禪"是佛教中國化過程中一個重要環節，這一禪教合一的思想，代表了以後佛教發展的大趨勢。入宋以後，這一思想被大力推廣，成為當時佛教發展的一股潮流。宗本即是當時應用華嚴教法的代表之一。

宗本繼承發揮宗密思想，力倡禪教一致。他說："先聖巧開方便，遂展多門，依無住本而建立。本既無住，能應多緣。譬如洪鐘在虡，隨扣擊以呈音；浩月流輝，列千江而普應。此皆無緣之慈，隨有機而感應。不二之旨，逐根性以互分。教雖多途，理歸一揆。"佛法如如，教禪不二，真正的學佛者是不會執宗非教，或執教輕宗，各立門户，互相傾軋的。宗本稱贊這種如法作為說："好諸禪德，擊三通之法鼓，演無盡之法門。侍者拈香，重重佛事。若據實際理地，三世諸佛不能自宣，六代祖師莫能建立。若據佛事門中，須恁指注，便有一塵一佛國，一葉一釋迦。若帝網之垂珠，法門無盡。"① 這完全是運用華嚴宗圓融無礙"四法界"學說來說明其理事無礙的最高境界。如他上堂開示說：

> 爍爍瑞光，照大千界，百億微塵國土，百億大海水，百億須彌山，百億日月，百億四天下，乃至微塵剎土，皆於光中，一時發現，諸仁者，還見麽？若是見得，許汝親在瑞光，若也不見，莫道瑞光不照。②

這實際就是華嚴"十玄門"的具體演說。一微塵中，同時具足一切諸法；一一法中有無量法，重重顯映，無有窮盡，容攝無礙，不相

① 《慧林宗本禪師別録》。
② 同上。

隔歷，諸法融通，相即自在，塵塵法法，事事無礙，隨一事理，能顯法界實相。所謂“於一毫端現寶王刹，坐微塵裏轉大法輪。”

宗本“華嚴禪”的思想還體現於他對高麗僧統義天的開示中。據《慧林宗本禪師別録》載，元豐八年（1085），高麗僧統義天入宋，上表乞傳華嚴教，義天至京，郎中蘇軾陪同至慧林寺來拜謁宗本：

> 師問僧統：“承聞久熟經論是否？”天云：“粗於華嚴大教留心。”師曰：“好！《華嚴經》盡是諸聖發明稱性極談，若非親證悟解，難明法界妙理，莫曾有悟入處否？”天曰：“昭昭於心目之間，而相不可睹。”師曰：“作麼生是昭昭於心目之間？”天曰：“森羅及萬象，一法之所印。”師曰：“猶是文字語言。如何是一法？”天曰：“無下口處。”師曰：“汝未曾悟在，諸佛意旨，密密堂堂，若非悟入，實難措口。祖師西來，直指人心，見性成佛，見即便見，不在思量，不歷文字，不涉階梯，若以世智辯聰解會，無有是處。所以《華嚴法界觀序》云，昭昭於心目之間。”師顧視僧統云：“好！若也於斯會得，不妙奇特。”復云：“而相不可睹，冕冕於色塵之内，而理不可分。非徹法之慧目，離念之明智，不能見知心。如此之靈通，祇如與麼説，且那個是自心。”天曰：“知之一字，衆妙之門。”師云：“知之一字，作麼生會？”僧統曰：“義天未曾參禪。”師云：“不可到寶山空手而回。”天曰：“大善知識，歷劫難逢。”師復云：“知之一字，衆妙之門，到者裏喚作禪得麼？莫是舉處便是麼，一時拈却，且作麼生會？”天無語。①

義天入宋，本意求華嚴教旨，宗本勘驗其於法界妙理的悟入之處，義天認為“昭昭於心目之間”。宗本進一步逼問其意義，義天回答：事法雖別，理性同一，所以能一一稱性融通，一多相即，即於一微塵中，同時具足一切諸法，如月印萬川，而千江水月一月攝。祇是

① 《慧林宗本禪師別録》。

相不可睹，無下口處。宗本認為義天仍未徹底體悟，還是在名相之中兜圈子。所謂法界妙理，諸佛意旨，須親證悟解，不在思量，不歷文字，不涉階梯，見即便見，直探心源，如以世智辯聰來解會，祇能南轅北轍，錯會祖意。所以所謂“昭昭於心目之間”，祇是直指人心，見性成佛，因親證悟入，開口不得。這完全是以禪來會解華嚴。宗本開示說：

> 然華嚴大教，不可思議，稱性極談，惟對上機。如日獨照於高山，尚不入二乘之手，如此戮力流通，豈爲小緣。我佛世尊，初成正覺，爲見一切衆生，愚迷之甚，廣大法界，而不能自證，廣大威神，而不能得用，所以如來嘆曰：奇哉！我今普見一切衆生具有如來智慧相，但以執著妄想，而不證得。於是七處九會，稱法界性而極談。至於上品，有一十三千大千世界微塵數偈，中品有一四天下微塵數偈，下品猶有百千妙頌，是此閻浮提所得大教，欲令十方衆生，得見自身具有如來廣大智慧。於一塵而含法界，於諸剎而普見道場，一多無礙，大小圓融。擲大千於方外，納須彌於芥中，皆衆生之常分，但有心而皆爾。然既有心，何以不見，故知若非徹法之慧目，離念之明智，而不能自見。若也見得，所謂無有形貌，而森羅大千，無有邊際，而含容萬有，念念爾，塵塵爾，法法爾。古今去來，大小内外，不動纖毫，無參差相。重重涉入，帝網交羅，雖然如是，猶是圓融法界。義目言詮，於其中間，且作麽生會？一塵含法界，於此會得，可謂一口吞盡一代時教。①

諸佛世尊，惟以一大事因緣出現於世，所謂一大事因緣，即開示悟入佛之知見。祇因世人外迷着相，内迷着空，不能證得本有如來智慧相，所以纔有七處九會，稱性極談，廣闡華嚴玄旨，欲使衆生得見自身本具佛性。但因衆生根機不同，故對機説法亦不同，所謂“一切法門無盡海，一言演出盡無餘。”然諸法平等，理性同一，於

① 《慧林宗本禪師別録》。

一塵而含法界，於諸剎而普見道場，塵塵法法，事事無礙，容攝圓通，不相隔歷。如十佛攝化的境界，雖有蓮花藏世界、十重世界、雜類世界之別，但諸種世界俱為一大法界，圓滿自在。所以說，衆生本具佛心。"然既有心，何以不見?"這就引入禪宗旨趣，"故知若非徹法之慧目，離念之明智，而不能自見。"最終歸結至自識本心，見性明心。《壇經》云："世人性本自淨，萬法在自性。"① 會得"擲大千於方外，納須彌於芥中"，亦就明瞭"性含萬法是大，萬法盡是自性。"這就是涅槃妙心，這就是圓融法界。宗本對義天云："於此會得，可謂一口吞盡一代時教。"高麗僧統義天對宗本此一番"華嚴禪"的開示，衷心信服，禮拜而去。

此外，宗本在倡導華嚴禪的同時，還留心淨土法門。宋代佛教內部融合調和的呼聲一浪高似一浪，宗本作為天衣義懷之法嗣，繼承乃師遺風，呼吁諸宗融合，禪教一致。儘管在現存諸種僧傳中，未曾明言宗本密修淨業，禪淨兼修，但日後諸種淨土典籍，於此均有記載。據明道衍《諸上善人詠》中說，宗本"老居靈巖，閉户密修淨業，曦律師嘗神游淨土，見一蓮座，問彼土之人曰：'此何人之座?'曰：'大宋國僧宗本之座。'元符二年十二月甲子沐浴告衆，右脅若熟睡然，撼之已去。"宋僧志磐所撰《佛祖統紀》卷二十七亦載說，宗本"密修淨土之業。臨終安坐而逝，雷峰纔法師，神游淨土，見一殿殊麗，人曰：'以待淨慈本禪師。'又資福義師，至慧林禮足施金而去，人詰之，答曰：'吾定中見金蓮華，人言以俟慧林本禪師。又小蓮華無數，稱是以待受度人。'"其它一些典籍則說宗本念佛得悟，留心淨土。如明大佑《淨土指歸集》卷下云："圓照本禪師密修淨業，……或問：'禪師雲師乃別傳之宗，何得標名淨土?'師曰：'雖跡在禪門，而留心淨業故也。'"清彭希涑《淨土賢聖録》卷三載云：宗本"出家後，參天衣懷禪師，念佛有省。"②

---

① 楊曾文校寫：《敦煌新本六祖壇經》，上海古籍出版社 1993 年版，第 21 頁。

② 《淨土賢聖録》卷三。

當然，宋明之後禪淨合流已成一時之風尚，許多當時及前代的著名僧人均被説成是曾修淨業，對於以上宗本之記載亦不無附會之嫌。但考諸宗本言論，還是能看出其思想中確有淨土成分，在《慧林宗本禪師別録》中他曾有頌曰："圓照十方無内外，靈光獨耀莫能過，惟心淨土非來往，念念相應是佛陀。"此外，在為駕崩的神宗皇帝舉行法事時説："大行皇帝恭願淨域超昇，靈光不昧，金沙池畔，受生報化之身，寶閣門開，面睹彌陀之相，親承佛記，决證菩提。"當有人問"大行皇帝仙駕什麽處去?"宗本回答説："此方身已謝，淨國九蓮開。"[①] 從中可知，宗本儘管仍受禪宗傳統思想"惟心淨土"説的影響，但"面睹彌陀之相"、"淨域超生"，還是標明宗本確有淨禪兼修的思想。"跡在禪門，而留心淨業"，看來並非虚語。當然，由於資料的缺乏，宗本禪淨兼修的思想全貌難以窺見，但在其思想中存在着淨土思想却是確鑿無疑的。

五、契嵩新流

契嵩（1007—1072），字仲靈，自號潛子，藤州鐔津（今廣西藤縣）人。俗姓李，母鐘氏。他7歲出家，十三歲得度落發，十四歲受具足戒，十九歲開始游方參學，下江湘，陟衡廬，十餘年間來往於南方各地，"首常戴觀音之像，而誦其號，日十萬聲。於是世間經書章句，不學而能。"[②] 後至瑞州（今江西高安）見到雲門宗僧人曉聰禪師，成為其得法弟子。明道年間，（1032—1033），他以佛教五戒、十善比附儒家五常，作《原教》一文，流傳頗廣。慶歷年間（1041—1049），契嵩"入吴中，至錢塘，樂其湖山，始税駕焉。"[③] 從此，他結束了游方生活，"以文鳴道於天下"[④]，所謂"至

① 《慧林宗本禪師別録》。
② 《鐔津明教大師行業記》，《大正藏》第52卷。
③ 《鐔津明教大師行業記》。
④ 《鐔津文集·懷悟序》。

錢塘靈隱，閉户著書"①。皇祐年間（1049—1053），曾"去居越之南衡山，未幾罷歸"。復著《禪宗定祖圖》、《傳法正宗記》。不久觀察使李公謹得其書，且慕其高名，奏賜紫方袍。契嵩感念"幸生天子大臣護道達法之年"，遂帶着《輔教編》、《傳法正宗記》、《傳法正宗論》和《傳法正宗定祖圖》北上京城，通過開封府尹王素的推薦，將書上呈仁宗皇帝。仁宗看過後，於第二年"詔付傳法院編次"，收入《大藏》，以示褒寵，並賜給他"明教大師"的稱號，由此名震海内。不久，契嵩謝絶朝廷士大夫的再三挽留，返回杭州，"晚居餘杭之佛日山，退老於靈峰永安精舍"②。故後人又稱其為佛日禪師，亦以"永安"稱之。

從現有資料，已無法瞭解當年契嵩開堂演法時的情景，但從一些零星記載中，仍可嗅出他孤危險峻、人難湊泊的"雲門突急"的遺風餘韻。《鐔津文集·懷悟序》記載説："師自東來，始居處無常。……默視其跡，雖或出處不定，然其所履之道，高妙幽遠。而末路學者器近不能曉悟。而師亦終不少低其韻，以撫循其機。"可見，契嵩依然保持了雲門一脈的高古家風，非上根器者不能領悟。這雖於中下根機者不宜，而契嵩又不肯以佛法作人情，削高就低，有辱門風。他"因而嘆曰：吾安能圓鑿以就方柄哉！聞聖賢所謂得志則行其道，否則行其言而已。言之行猶足為萬世法。使天下後世學者，識度修明，遠邪見而遊正途，則奚必目擊而授之謂從己出耶？"契嵩機用，人難領用，所以他難以演法開堂行其道，祇得以文字般若來接化學人，又何必去計較識度修明者是否為耳提面命。所以，契嵩的一生主要是"却關著書"。即使在著述中，他仍不脱雲門高古之風。史載："其文之高拔勝邁，絶出古今。……然求世之知言審音者，不亦難其人哉！"他勤於撰述，著作甚豐。據稱"所著書自《定祖圖》而下，謂之《嘉祐集》，又有《治平集》，凡百餘卷，

① 《佛祖統紀》卷四十五。
② 《鐔津文集·懷悟序》。

總六十餘萬言。”但是，他的著作並没有完整保留下來，到兩宋之際，其著作已大部分散失。宋代禪僧懷悟從大觀（1107—1110）初開始搜尋契嵩的著作，歷時二十餘年，至紹與四年（1134），僅收集到契嵩著作的一半，“其餘則蔑然無聞矣。”懷悟將其所集文稿整理編次，成《鐔津文集》二十卷。此外還有《傳法正宗記》、《傳法正宗論》和《傳法正宗定祖圖》。這些就是目前留存的契嵩著作。

契嵩在禪宗史上的主要貢獻，一是作《輔教編》等書，繼承宗密思想，論述教禪一致，倡三教融合，特别强調儒釋兩教的一致性。二是作《傳法正宗定祖圖》、《傳法正宗論》等書，釐定禪宗傳法世系。

當契嵩著書立説時，正值宋代思想家和朝野上下抑佛排佛的呼聲不斷高漲。在思想界，一些儒士追隨前代韓愈排佛傳統，紛紛著書反佛。“當是時，天下之士學為古文，慕韓退之排佛而尊孔子，東南有章表民、黄聲隅、李泰伯，尤為雄傑，學者宗之。”① 同時，朝中重臣中主張抑佛者亦很多，如范仲淹、富弼、文彦博，韓琦、歐陽修等，他們主要基於佛教的興盛與封建統治經濟利益的沖突。契嵩正是在這樣一片排佛反佛聲中，孤鳴獨發，倡導佛儒一致，三教合一思想的。

最能集中反映契嵩三教合一思想的是《輔教編》。《輔教編》的中心，即是要“廣引經籍，以證三家一致，輔相其教。”② 契嵩認為，三教名目雖然不同，但目的是一致的：“聖人為教不同，而同於為善也。”它們的區别僅在功用之上：“諸教也，亦猶同水以涉，而歷揭有深淺。儒者，聖人之治世者也；佛者，聖人之治出世者也。”它們的一致性就在於都能達到“同歸於治”。他説：“儒、佛者，聖人之教也。其所出雖不同，而同歸於治。儒者，聖人之大有為者也。佛者，聖人之大無為者也。有為者以治世，無為者以治

① 《鐔津明教大師行業記》。
② 《昭德先生郡齋讀書志》後志卷一。

心。”儒家治世，佛教治心，兩者相輔相成，缺一不可。為了强調二者的一致性，他曾公然宣稱：“不必僧，不必儒；不必彼，不必此。彼此者，情也；僧儒者，跡也。”① 從現象上看，儒佛是有別的，但從根本旨意上，二者却是相同的。契嵩融合三教的主張，在禪林中影響甚大。雲門宗佛印了元曾寫過一首詩：“道冠儒履佛袈裟，和會三家作一家；忘却率陀天上路，雙林癡坐待龍華。”②

中國是一個宗法倫理國家，孝道是中國封建倫理思想的基本出發點，也是儒學的主要範疇，佛教在中國的推演過程，其實也就是對宗法制度下封建倫理綱常的適應過程。所以從佛教傳入之時起，孝道就成為中國士人攻擊、排斥佛教的主要武器。北周武帝在他的廢佛詔書中指出：“父母恩重，沙門不敬，悖道之甚，國法不容；並退還家，用崇《孝經》。”③ 唐初傅奕反佛，其理由也是說佛教“不忠不孝”，“人家破家，人國破國”④。韓愈作為儒門戰將，亦指責佛教“棄而君臣，去而父子，禁而相生相養之道”⑤。從佛教傳入起，許多佛教學者為此而困惑，曾進行過長時間的調和融合。儘管契嵩亦十分清楚儒佛兩種倫理體系間的差別，但他認為二者的教跡並不影響兩教聖人心同的一致性。他在《上皇帝書》中說，他之所以作《輔教編》，其主旨就在於“推會二教聖人之道，同乎善世利人矣。”⑥ 在方法上，契嵩側重講儒佛在倫理觀上的相同之處。他說：“吾之喜儒也，蓋取其於吾道有所合而為之耳。”⑦ 他取佛教的五戒十善來會同儒家的五常：“儒所謂仁義禮智信者，與吾佛曰慈悲、曰佈施、曰恭敬、曰無我慢、曰智慧、曰不妄言綺語，其為目雖不同，而其所以立誠修行，善世救人，豈異乎哉。”“今儒之仁

① 契嵩：《輔教編》。
② 《雲臥紀談》卷下。
③ 《叙釋慧遠抗周武帝廢教事》，見《廣弘明集》卷十。
④ 《對傅奕廢佛僧事》，見《廣弘明集》卷十一。
⑤ 韓愈：《原道》，《韓昌黎全集》卷十一。
⑥ 契嵩：《再書上仁宗皇帝》。
⑦ 《鐔津文集·寂子解》卷八。

義禮智信者，豈非吾佛所施之萬行乎?"① 把五常等同於佛教萬行，旨在說明佛家八萬四千行，並未超出儒家五常的倫理規範。

在儒家倫理規範中，契嵩特別推崇孝道。他特撰《孝論》說："夫孝，諸教皆尊之，而佛教殊尊也。"說明"孝"不僅是儒家的倫理準則，更是佛教的倫理核心。他在論中多引《孝經》、《書經》、《禮經》等儒家經典來論述佛教"孝"道，以至把孝說成是"天之經也，地之義也，民之行也。至哉大矣。"他說："豈有為人弟者而不悌其兄，為人子者而不孝其親，為人室者而不敬其夫，為人友者而不以善相致，為人臣者而不忠其君，為人君者而不仁其民。……佛之道豈一人之私為乎？抑亦有意於天下國家矣！何嘗不存其君臣父子耶？豈妨人所生養之道耶?"② 本來在佛教中，"百行戒為先"，但契嵩以為，孝道比戒律更為重要，從而確立了其"孝在戒先"的命題："子亦聞吾先聖人，其始振也，為大戒，即曰孝名為戒。蓋以孝而為戒之端也。子與戒而欲之孝，非戒也。夫孝也者，大戒之所先也。戒也者，衆善之所以生也。為善徵戒，善何生耶？為戒徵孝，戒何自耶？故經曰：使我疾成於無上正真之道者，由孝德也。"③ 契嵩所講孝道，其核心是儒家的倫理思想，他所論述的戒孝關係，實際就是佛教和儒教的關係。他認為，戒律離不開孝道。孝是根本，戒祇是從孝發"端"的，是孝的具體應用，戒律脫離了孝道，也就不成為戒。持戒修善所達到的解脫，實質上也是由"孝道"所致。這種孝在戒先的說法，實際是承認了儒家倫理在佛教倫理之上，是處於主導支配地位的。在宋代統治階級加强封建綱常秩序的情況下，契嵩提出處理儒佛關係的新理論，適應了當時社會的政治需要。正因為如此，契嵩的著作受到了皇帝重臣的賞識和重視。據說，韓琦曾把契嵩的文章給歐陽修看，歐陽修看後，對韓琦

① 《鐔津文集·中庸解》卷四。
② 《輔教編上·原教》。
③ 《輔教編下·孝論》。

說："不意僧中有此郎也，黎明當一識之。"第二天一早，韓琦便偕同歐陽修一道往見契嵩，"文忠與語終日，遂大稱賞其學贍道明"①。自韓丞相以下，莫不延見尊重之，由是名震海內。仁宗見到其書，亦十分贊賞："上讀其書，至'臣固為道不為名，為法不為身'，嘆愛久之。旌以明教大師之號，賜其書入藏。"②

在倡導三教合一、儒佛一致的同時，契嵩為確定禪門傳承世系亦殫精竭慮。其時，禪宗已流行了兩三個世紀，關於菩提達摩到慧能的禪宗六祖之說已成公論。但對禪宗在西土的傳承仍說法不一。天台宗僧人也攻擊禪宗傳承關係不清，菩提達摩不是正統。"謂所傳列二十四祖，至師子祖而已矣，以達摩所承者，非出於師子尊者。"③ 針對"雖一圓顱方服之屬，而紛然相是非"的局面，契嵩決心"推一其宗祖，為天下學佛輩息諍釋疑，使百世而知其學有所統。"於是他"力探大藏，或經或論，校驗其所謂禪宗者，推正其所謂佛祖者，……編成其書，垂十餘萬言，命曰《傳法正宗記》；其排佈狀畫佛祖相承之像，則曰《傳法正宗定祖圖》；其推會禪宗之本末者，則曰《傳法正宗論》。"④《明教大師行業記》中亦談到："仲靈（契嵩）之作是書，慨然憫禪門之凌遲，因大考經典，以佛後摩訶迦葉獨得大法眼藏為初祖，推而下之，至於達摩，為二十八祖。"⑤ 從此，禪宗"西天二十八祖"的傳法系譜便成為定論，真正起到了"扶持正宗，排斥異說"⑥ 的作用。

此外，契嵩作為一禪門高僧，還進行了一項重要工作，即對《壇經》進行了校訂。契嵩曾著有《壇經贊》一文，在當時很有影響。吏部侍郎郎簡，亦頗喜《壇經》，但當時的流行本"為俗所增

① 《鐔津文集·懷悟序》。
② 同上。
③ 《傳法正宗記》卷上，《大正藏》第 51 卷。
④ 《再書上仁宗皇帝》。
⑤ 《明教大師行業記》。
⑥ 《傳法正宗記序》。

損，而文字鄙俚繁雜，殆不可考”，便請契嵩校訂。契嵩用了近兩年時間，於至和三年（1056）完成。據說“果得曹溪古本，校之勒成三卷，璨然皆六祖之言，不復謬妄”①。這個編校本，今已不存，但後世流傳的所謂曹溪原本及元代德異本、宗寶本，都是以此為底本，略作增減而成的。

在《壇經贊》中，契嵩闡述了自己禪教一致的觀點。他說：“以佛後摩訶迦葉獨得大法眼藏為初祖，推而下之，至於達摩為二十八祖，皆密相付囑，不立文字，謂之教外別傳者。”② 儘管禪宗是教外別傳，傳佛心印，而不立文字，但並不能把禪與教割裂開來。他認為：“能仁氏之垂教，必以禪為其宗，而佛為其祖。祖者乃其教之大範，宗者乃其教之大統。”③ 禪教的對立，乃至大小乘的相爭，僅在於祖不正、宗不明，祇要承認禪宗的正統地位，就可以息諍釋疑，“後世之學佛者，不能盡考經論而校正之，乃有束教者，不信佛之微旨在乎言外；語禪者，不諒佛之能詮遺乎教內。”④ 教是手段，禪是宗旨，參禪者應藉教以悟宗，習教者應明心而見性。經是佛語，禪是佛意，諸佛心口必不相違，因此，禪門與教門本來是一致無別的。

總之，明教契嵩作為禪宗雲門宗的傳人，儘管在禪法風範上繼承了雲門一脈的家風，但他並沒有特意去全力光大發揚雲門禪法，而是為當時更為迫切的禪宗乃至佛教的生存發展的現實問題所牽制，他不得不用畢生的熱誠和精力去著書立說，闡述儒佛不二、禪教一致的融合思想。所以，契嵩在雲門宗史上之所以能佔有此獨特地位，並不在於他對雲門禪法本身的發展張揚，而在於他作為力倡儒釋融合的著名禪僧，乃是雲門的法流所出。

---

① 《鐔津文集》卷十一，《六祖法寶記叙》。
② 《明教大師行業記》。
③ 《鐔津文集》。
④ 《再書上仁宗皇帝》。

六、燈燈續焰

雲門文偃是禪宗六祖慧能門下第八代，其由雪峰存、德山鑑、龍潭信、天皇悟上承石頭遷的法統。文偃於韶州雲門山光泰禪院開法以來，門下頗盛，法席常逾千人。嗣法弟子有六十餘人，主要有白雲子祥、德山緣密、香林澄遠、雙泉師寬等。其中尤以澄遠為上首。他住益州青城山香林院，接人語句完全繼承文偃的風格。澄遠門下有智門光祚，門風險峻。光祚法嗣有雪竇重顯、延慶子榮、南華寶緣等三十人。

雲門宗至文偃門下第三、第四代弟子時，進入鼎盛時期，與臨濟宗並駕齊驅，成為禪宗中最活躍的兩派。宋徽宗序《續燈録》曰："自南嶽青原而下，分為五宗，各擅家風，應機酬對，雖建立不同，而會歸則一，莫不箭鋒相拄，鞭影齊施，接物利生，啟悟多矣，源派演迤，枝葉扶疏，而雲門、臨濟二宗，遂獨盛於天下。"[①] 北宋前中期，雲門宗逐漸由嶺南向北推移，出現了許多有影響的禪師。其中以圓通居訥和佛印了元、雪竇重顯、大覺懷璉、慧林宗本及明教契嵩最為著名。

圓通居訥（1010—1071），字敏中，樟州中江（四川中江）人，俗姓蹇，十一歲出家，於漢州什邡（成都附近）竹林寺侍奉元昉，十七歲試經得度。後東行至廬山，成為光祚門下延慶子榮的弟子，先後住持歸宗寺和圓通寺，在江州（江西九江）一帶有不小的影響，特別是致力於儒佛融通，深得士大夫好評。

佛印了元（1032—1098），字覺老，饒州（江西波陽）人，俗姓林，十五歲出家，十九歲去廬山參見開先善暹，成為其嗣法弟

① 宋徽宗序《續燈録》。

子，佛印的傳承為文偃——雙泉仁郁——開先善暹——佛印了元。據説居訥一見佛印即稱贊他："骨格已似雪竇，後來之俊也。"① 了元曾住持廬山歸宗寺、鎮江金山寺，江西大仰寺和雲居寺等，"凡四十年間，德化緇素，縉紳之賢者多與之游。"② 在江西和江蘇等地建立了穩定的弘法基地。

雪竇重顯以明州（浙江寧波）雪竇山為中心，舉揚宗風，影響甚大，其頌古之作不僅成為禪僧的必讀書，而且受到參禪士大夫的歡迎，其嗣法弟子有八十餘人之多，被稱為"中興雲門"。

大覺懷璉（1009—1090），為文偃門下第四代，其傳承法系為：文偃——雙泉師寬——五祖師戒——渤潭懷澄——大覺懷璉。漳州龍溪（福建龍溪）人，幼年出家，曾師事懷澄十餘年，後游廬山，掌居訥禪師記室，皇祐元年（1049），朝廷命居訥住持左街十方淨因禪院，居訥舉懷璉以代。當時汴京兩街諸寺的傳承系統祇有法相宗和南山律宗。自有淨因院，禪宗始行於北宋京城。

重顯的知名弟子有義懷，曾住持安徽無為鐵佛寺，後遷至越州（浙江紹興）天衣寺行化。前後主持法席七次，大興雲門宗風，法嗣有八十三人，其中以慧林宗本、法雲法秀、長蘆應夫、天鉢重元等為上首。

宗本，十九歲入蘇州承天永安寺道升禪師門下，苦修十年方剃發受具足戒。又服勤三年，後拜辭道升參脚游方。至池州景德寺，參謁天衣義懷，有所契悟。義懷退居後，推舉其在姑蘇瑞光寺開法。元豐五年（1082），汴京相國寺六十四院開辟為八寺，二禪六律，以東西序為慧林、智海二禪寺，召宗本住持慧林禪剎，為第一祖，大揚禪風。宗本一系，僧才輩出，特別在北方勢力更大，傳承亦較長。宗本下，有長蘆崇信、法雲善本等。崇信下，有慧林懷

① 元念常：《佛祖歷代通載》卷十九，《大正藏》第49册。
② 同上。

深，宣和三年（1121），曾住持慧林寺。其後遞傳靈隱寂室、中竺癡禪、光孝已庵。善本（1035—1109），潁州（今安徽潁上縣）人，出家後，到姑蘇參宗本於光瑞寺，默契宗旨，服勤五年，盡得宗本之道。後來住持婺州雙林寺，道俗推崇備至。繼而移住杭州淨慈寺，繼承宗本的法席，和宗本並稱“大小本”。不久又住持東京法雲寺，繼承法秀的法席，號大通禪師，住持八年，又歸老於西湖之上。門下有雪峰思慧、天竺從諫等六十九人。思慧下有淨慈道昌，道昌下有五雲悟。

義懷的另一知名弟子為法雲法秀。法秀（1027—1090），秦州隴城（今甘肅秦安縣）人，十九歲時試經得度，後來便從事講經，既而至無為軍鐵佛寺參義懷，有所證悟，得到印可。初住持淮西四面山，既而又住持棲賢、蔣山、長蘆。後來東京法雲寺落成，他應召為開山第一祖，號圓通禪師。其下有佛國惟白、保寧子英等五十九人。惟白繼法秀之後，住持白雲寺，後移住明州天童寺，撰有《建中靖國續燈録》三十卷。其下有慧林慧海等十四人，慧海下有萬杉壽堅。

當然在雲門法流所出中，以明教契嵩最為知名，其闡述儒佛一貫之理，對後世影響甚大，擴大了禪宗在社會上的影響。

從上述看來，雲門宗僧人奉詔住持京城寺院的人數衆多，挾皇權之勢，影響及於全國。如黄龍派創始人慧南，就借鑑了雲門派的教禪特色，而設“黄龍三關”。楊岐派創始人方會，也在接化學人方面受到雲門派的影響。北宋前中期，儘管雲門派和臨濟派共同推進禪宗的發展，然而雲門派禪人貢獻尤為巨大。從北宋徽宗到南宋末年，雲門派渡過了它的鼎盛期，逐漸走向衰微。儘管雲門派傳法世系未絶，但已不能代表禪宗發展方向，到了元初，其法系就無從考核，湮没無聞了。一宗之法脈僅延續了二百年，這大概是由於其宗風突急，機辨險絶，言語簡潔高古，祇言片語蘊無限旨趣，接化

學人又常是截斷衆流，不容擬議，幾乎無路可通，非上等根機不易悟入，與衆多中下根機難以溝通，所謂“孤危聳峻，人難凑泊”。昔雲峰悦禪師云：“雲門雖有定亂之謀，要且無出身之路。”雲門一脈的絶傳，絶非偶然。

第十章　法眼宗風

五代末期，禪宗中影響最大的派系，當屬法眼宗。

法眼宗由羅漢桂琛的嗣法弟子清凉文益創立。法眼宗起源於雪峰義存，經玄沙師備而至羅漢桂琛；文益即桂琛之高足。法眼之禪風，《參禪要略門》稱為“先利濟”；《人天眼目》則說：“法眼宗者，箭鋒相拄，句意合機；始則行行如也，終則激發，漸服人心，削除情解；調機順物，斥滯磨昏。”① 這種隨對方之機，自在接引，再啟發、引導、削除情解的禪風，就是“先利濟”的意思。其法脈在南唐、南越有很大的發展。

一、文益創法眼

文益（885～958），俗姓魯，余杭（杭州）人。年甫七歲，即投新定之智通院全偉落髮，弱齡即受具戒於越州（紹興）之開元寺。後於明州（寧波）育王寺希覺禪師門下習律，同時“傍探儒典，游文雅之場”，希覺稱他為“我門之游、夏”。後到福州長慶寺謁長慶慧稜，未契玄旨，乃結伴從西湖出游，因大雨，停留在城西之地藏院，得參桂琛。桂琛問他：“行脚作麼生?”文益曰：“不知。”琛曰：“不知最親切。”文益豁然開悟。又指庭下片石問他：“尋常說三界惟心，萬法惟識。且道此石在心內、在心外?”文益曰：“在心內。”琛云：“行脚人著甚麼來由安片石在心頭?”益窘無

① 宋智昭：《人天眼目》卷四，見《卍續藏》第113册第879頁。

以對。遂放下包袱，依止月餘，從“詞窮理絶”處悟“一切見成”，言下大悟。[①] 至臨川（江西撫州），州牧請住崇壽院。由此傳法，四遠參徒翕然而至，不下千人。南唐初（937後）受江南國主李氏之請，住金陵報恩院，號淨慧禪師，再遷清凉寺，持續開堂，異域慕其法者，涉遠而至。玄沙正宗，興於江表。周顯德五年（958）卒，謚大法眼禪師。著有偈頌、真贊、銘記、詮注等，共數萬言，流佈天下。現存《語録》、《宗門十規論》、《大法眼禪師頌十四首》等。

關於文益法眼宗禪風的綱宗，有謂曰“三界惟心，萬法惟識”[②]，有謂曰“先利濟”[③]，有曰“削除情解”[④]，有曰“一切見成”[⑤]，當以“先利濟”、“削除情解”為當。“先利濟”為接引學人之手段，“削除情解”為解脱之目的。至於“三界惟心，萬法惟識”則為佛教一切宗派，尤為法相宗之綱宗；“一切見成”亦禪宗各宗派，尤為楊岐派之綱宗，似不宜作為法眼宗之綱宗。

（一）先利濟，削情解

《參禪要略門》把法眼宗“隨對方人之機，接得自在”之宗風，稱為“先利濟”。濟，即度人、濟物。前面舉桂琛接引文益之例：從“不知行脚作麽生”，“不知最親切”，再到“言下有省”；從“不知安片石在心内何故”，到“詞窮理絶”，再到“悟一切見成”，都説明法眼宗接引學人之特殊宗風。

先利濟、削除情解，可以針對不同話頭，也可以在不同場合、以不同情境題偈作賦啟示學人。如文益從金陵報恩禪院遷清凉寺後，一日與南唐李主觀賞牡丹花，李命作偈，益即賦云：“擁毳對芳叢，由來趣不同。髮從今日白，花是去年紅。艷冶隨朝露，馨香

① 明圓信、郭凝之編：《大法眼文益禪師語録》，《卍續藏》第119册第994頁。
② 《三界惟心頌》。
③ 《參禪要略門》。
④ 《人天眼目》卷四，《禪宗語録輯要》，第895頁。
⑤ 《五燈會元》，第560頁。

逐晚風。何須待零落，然後始知空?"① 不僅詩趣高雅，而且寓意深刻，至今傳誦不絕，膾炙人口。他之所以在金陵三坐大道場，朝夕演法，諸方禪林，皆靡然風化，是與這種"先利濟"的禪風分不開的。

(二) 教禪融合，活用《華嚴》

忽滑谷快天在評價法眼宗之禪風時說："其宣揚法門，禪教融合，渾然無瑕玼。語不險而理幽，機鋒不露而用活。不陷當時之禪弊者，蓋益一人耳。益法道之特色是發揮石頭明闇理事回互之妙用，體現華嚴之圓理於禪，兼帶三界惟心、萬法惟識之真理者。"② 禪教融合，體華嚴圓理於禪，此確是法眼宗又一鮮明特點。

文益在《宗門十規論》中，針對叢林的弊端，指出："大凡祖佛之宗，具理具事，事依理立，理假事明，理事相資，還同目足。若有事而無理，則滯泥不通，若有理而無事，則汗漫無歸。欲其不二，貴有圓融。且如曹洞家風，則有偏有正，有明有闇，臨濟有主有賓，有體有用。然建化之不類，且血脈而相通，無一而不該，舉動皆集。又如法界觀，具談理事，斷自色空，海性無邊，攝在一毫之上；須彌至大，歸藏一芥之中，故非聖量使然，真猷合爾。又非神通變現，誕性推稱。不著它求，盡由心造，佛及衆生，具平等故……苟或不知其旨，妄有談論，致令偏正滯於回互，體用混於自然，是其五。""若欲舉揚宗乘，須先明佛意，次契祖心。……儻或不識義理，祇當專守門風，如輒妄有引證，自取譏誚，是其八。"③ 文益批評專守門風不識義理，不明佛意之人，也批評對於偏正、體用的宗旨不明之人，主張禪與教，理與事融通。

文益還要求其門下閱讀法藏《華嚴奧旨》、《華嚴經義海百門》、《華嚴論》、《涅槃經》等經論，同時要活用，不要滯於教，滯於相，

① 《文益禪師語録》，《卍續藏》第 119 册第 999 頁。
② 忽滑谷快天：《中國禪學思想史》第 348 頁。
③ 文益：《宗門十規論》，《卍續藏》第 110 册。

他批評有些門徒“祇憑麼念策（册）子，有什麼用處”，[①] 他用華嚴六相義來接引學人。《華嚴六相頌》說：“華嚴六相義，同中還有異。異若異於同，全非諸佛意，諸佛意總別，何曾有同異。男子身中入定時，女子身中不留意。不留意，絶名字，萬象明明無理事。”[②] “華嚴六相”，是就所緣境界進行辯證思維，不偏執於某一點、某一方面，於有無、能所、動静、成壞圓融無礙，從而求得解脱。《宗鏡録》說：“若究竟欲免斷常邊邪之見，須明華嚴六相義門，則能住法施為，自忘能所，隨緣動静，不礙有無，具大總持，究竟無過矣。”[③] 六相的具體内容是：“六相者，一總、二别、三同、四異、五成、六壞。總相者，譬如一舍是總相，椽等是别相，椽等諸緣和合作舍，各不相違，非作餘物，故名同相；椽等諸緣，遞相互生，一一不同，名異相；椽等諸緣，一多相成名成相；椽等諸緣，各住自法本不作，故名壞相。則知真如一心為總相，能攝世間出世間法故。約攝諸法得總名，能生諸緣成别號，法法皆齊為同相，隨順不同稱異門，建立境界故稱成，不動自位而為壞。”[④] 總相即對世間、出世間的總體把握；其本體即真如一心。别相是指世間、出世間一一具體現象、具體境界。諸相之相互關聯稱同相。諸相不同特點稱異相；一種境界産生、形成叫成相；這種境界停滯不前，固步自封，叫壞相。

總、别、同、異、成、壞，是對世間、出世間一切境界及其關係的性質的總體把握。它們之間是相互對待的。而“空”作為一切有質礙之“色界”與無質礙的“無色界”的本質抽象，則是絶對的，無待的。因此，文益與永明道潛的機緣法語中就談到“空還具六相也無”的問題。《文益禪師語録》說：“永明道潛禪師，河中府人。初參師，師問云：子於參請外，看什麼經？道潛云：《華嚴

① 《大藏經》第 30 套第 10 册第 972 頁。
② 《文益禪師語録》，《卍續藏》第 119 册第 1000 頁。
③ 《人天眼目》第四，《禪宗語録輯要》第 894 頁。
④ 同上。

經》。師云：總別同異成壞六相，是何門攝屬？潛云：文在十地品中。據理，則世、出世間一切法，皆具六相也。師云：空還具六相也無？潛憒然無對。師云：汝問我，我向汝道。潛乃問：空還具六相也無？師云：空。潛於是開悟，踊躍禮謝。"① 道潛始認為世間、出世間一切法皆具六相，後經文益啟發，認識到"空"是對諸法本質的概括，因而它不存在着總與別、同與異、成與壞的問題。空本身就是不能有任何規定性的，是無待的，絶對的。所謂"何須待零落，然後始知空"，不管是零落還是不零落，都是"空"，這纔是對一切色、法、一切色界、無色界的徹底的悟。由此看來，文益對於禪教之融合、對於華嚴理事圓融思想的證悟，是達到相當高的思辯水平的。

（三）啐啄同時，針砭時弊

法眼文益接引學人，啐啄同時，十分親切。如雞孵蛋，小雞要出殼時，用嘴吮殼，叫啐；母雞為了使小雞出來，用嘴啄殼，叫啄。啐啄同時，即比喻禪林師徒之間機緣相契，毫無間隙。文益與門人德韶的悟道因緣即可説明這一點。"師一日上堂，僧問：如何是曹源一滴水？師云：是曹源一滴水。僧惘然而退。時韶國師於坐側，豁然開悟，韶遂以所悟聞於師。師云：汝向後當為國王所師，致祖道光大，吾不如也。國師後有偈云：通玄峰頂，不是人間。心外無法，滿目青山。師聞云：即此一偈，可起吾宗。"② 文益啐啄同時，大體上有兩層意義：第一、在於根據徒衆的不同機緣，予以及時肯定、引導，讓他們受到啟發，自己得到證悟。從問到答，雖然内容重複，但不是簡單的重複，而是使徒衆由不悟而生疑，激發他去努力參究、證悟；第二、實質上是"當下即是"的自我證悟。這樣，徒衆通過啟發，更通過證悟，達到很高的境界。證悟雖然離不開師父的啟發，却又不離自心（心外無法，法在心中）。無怪乎

① 《文益禪師語録》，見《卍續藏》第 119 册，第 1001 頁。
② 同上，第 1000 頁。

文益因此一偈而肯定德韶“可起吾宗”，為法眼宗的光大找到一個得力傳人。

啐啄同時，從文益與玄則關於“丙丁童子求火”的公案也同樣看得很清楚。“玄則禪師，滑州衛南人。初問青峰，如何是學人自己？青峰云：丙丁童子來求火。”① 後來，文益與之繼續討論，玄則以此反問文益，文益同樣以此作答，“則於言下大悟。”② 前後答案雖然一致，但答案即包含在問題之中，而文益之所以先加以否定，後加以肯定，目的同樣在於促進玄則因疑而努力參究，不滿足於從文字、名言上的知解。玄則果然由此得到啟悟，可見這種接引禪人的禪風確有其獨特效果。

文益針對當時叢林的弊端，著《宗門十規論》。這對於加强禪宗的道風建設，有十分重要作用，至今仍有重要啟示。其內容是：

第一、批評懶於參求，徒具虛名的禪風。文益說：“近代之人，雖入叢林，懶於參求，縱或留心，不擇宗匠，心地尚未明，急務住持，濫稱知識，且貴虛名在，是其一。”

第二、批評播弄是非，以爭鬥為神通的宗派主義。文益說：“德山、臨濟、溈仰、曹洞、雪峰、雲門，各有門庭施設。子孫護宗黨祖，不展真際，意出多岐，矛盾相攻，以爭鬥為神通，騁脣舌作三昧，是非鋒起，人我山高，是其二。”

第三、批評剽竊人言，真偽不分之弊。文益說：“今人多不量己力，剽竊人言，但知放，而不知收；雖有生而且無殺，奴郎不辨、真偽不分。此其三。”

第四、批評對於各宗派不辨綱宗，不知融通。文益說：“曹洞則敲唱為用，臨濟則互換為機，韶陽（雲門）則函蓋截流，溈仰則方圓默契，如谷應韻，似關合符。雖差別於規儀，且無礙於融會。近代宗師……對答既不辨綱宗作用，又焉知要眼，誑謔群小，欺昧

① 《文益禪師語録》，《卍續藏》第 119 册，第 1001 頁。
② 同上。

聖賢。是其四。”

第五、批評對於偏正、體用没有正確把握的人，不能知道理事相資的根本宗旨。文益説：“大凡祖佛之宗，理事相資，還同目足。苟或不知其旨，妄有談論，致令偏正滯於回互，體用混於自然，是其五。”

第六、批評一些人缺乏先德那種為追求解脱真理而努力修持的求實、嚴謹精神，却臆斷古今的弊病。文益説：“先德梯山航海，不避死生，為一兩轉之因緣，有纖瑕之疑事，須憑抉擇，貴要分明。如不經淘汰，臆斷古今，則何異未學劍而强舞太阿，是其六。”

第七、批評一些學人滯於言句，自以為是，到處炫耀的弊病。文益説：“近代學人，專守師門，記持露佈，切忌承言滯句，便鼓吻搖脣，以為妙解。是其七。”

第八、批評一些人不識義理，却專守門風、自取譏誚的片面性。“若欲舉揚宗乘，須先明佛意，以契祖心。儻或不識義理，祇當專守門風，如輒妄有引證，自取譏誚，是其八。”

第九、批評一些宗匠歌頌、製作的輕率，謬誤流傳，害人不淺。“諸方宗匠，以歌頌為等閑，將製作為末事，任情直吐，多類於野談，率意便成。識者覽之嗤笑，愚者信之流傳。是其九。”

第十、批評一些住持不守戒律，護己之短，攻人之長，不搞正信、搞迷信之弊病。文益説，“蓋有望風承嗣、竊位住持，便謂我已得上乘，護己之短，毀人之長。以訐露為慈悲，以佚濫為德行，破佛禁戒，棄僧威儀，反凌鑠於二乘，倒排斥於三學。口談解脱之因，心弄鬼神之事，是其十。”①

文益對五代末叢林弊病痛下針砭，十分深刻，其批評之尖鋭性，為歷代所不多見。其中所闡明的道理對後來佛教的信仰、道風、人才、教制、組織建設，都有深遠的指導意義，值得引為鑑戒。

---

① 《卍續藏》第 110 册第 877 頁。

二、法眼宗傳承

法眼宗的傳承，在南唐、南越至五代間。據《五燈會元》、《傳法正宗記》資料統計，其傳承約一八三人，據本書末附録傳承圖統計，則有三百六十餘人。法眼文益法嗣中，著名的有天台德韶、清凉泰欽，百丈道恒、淨德智筠、永明道潛、永明延壽、靈隱清聳、報恩慧明、報慈行言、報恩法安、歸宗策真等。

(一) 德韶得般若真宗

天台山德韶國師（891～972），[①] 處州龍泉（今浙江龍泉）陳氏子。十七歲，依龍泉寺受業，十八歲納戒於信州開元寺，後唐同光中游方，首詣投子見同禪師，次謁龍牙，屢問玄旨，竟不喻，再請垂誨，牙曰："道者，汝以後自會去。"後於通玄峰澡浴次，忽省前語，遂具威儀，焚香遥望龍牙禮拜曰："當時若向我説，今日決定罵也。"歷參五十四位善知識，皆法緣未契，最後於臨川謁法眼文益，文益一見，深器之。一日在回答"如何是曹源一滴水"的問題時，文益答"是曹源一滴水"，韶豁然開悟。文益稱讚他"向後當為國王所師，致祖道光大，吾不如也。"尋回本道，游天台，參智顗禪師遺蹤。後止白沙，時忠懿王為王子，刺臺州，向師之名，延請問道。師謂曰："他日為霸主，無忘佛恩。"後漢乾佑元年(948) 王子嗣國位，遣使迎之，伸弟子之禮，並遵師之意，遣使往新羅國繕寫該國流傳的天台智者之教籍回國，盛行於世。開寶五年(972) 六月，卒於天台般若寺。

德韶主張超越見聞言句，從脚下親參實悟。其上堂法語説："大凡言句，應須絶滲漏始得。"批評在言語中轉圈圈的人，"依草

---

① 據《景德傳燈録》。或作 890～971，見李森編著：《中國禪宗大全》，長春出版社 1991 版，第 1161 頁；易行廣編：《曹溪禪人物志》（廣東人民出版社 1994 年版）第 102 頁作 894－974，待考。

附木”，祇能“與佛法天地懸隔”。“假若答話揀辨如懸河，祇成得個顛倒知見。若祇貴答話揀辨，有甚麼難，但恐無益於人，翻成慊語”。他指明學人為什麼“說道理極多”，疑心不息，聞古聖方便，特地不會？“祇為多虛少實。上座不如從脚跟下一時覰破，看是甚麼道理？……所以古人道：見聞不脫，如水裏月，無事珍重！”① 他之所以强調超越見聞、言語，在於以般若智慧求得證悟。

關於般若智慧，德韶在般若寺開堂說法有十分深刻的論述。有僧問：“承古有言：若人見般若，即被般若縛。若人不見般若，亦被般若縛。既見般若，為什麼却被縛？”德韶曰：“若見般若，不名般若；不見般若，亦不名般若。且作麼生說見與不見？所以古人道：若欠一法，不成法身；若剩一法，不成法身；若有一法，不成法身；若無一法，不成法身。此是般若之真宗也。”② 般若智慧是不立一法，又不破一法，有法皆立，無法不破。也就是說，般若與法身是不一不二，不離不即的。任何執着於名言法身都不能得其真諦。所以，德韶又說：“夫一切問答，如針鋒相投，無纖毫參差。無事不通，理無不備。良由一切言語，一切三昧，橫豎深淺，隱顯去來，是諸佛實相門。祇據如今一時驗取。珍重！”這確是得般若真諦之論，亦是禪宗發展達到日益成熟的一個里程碑。自道信、弘忍以《般若》與《楞伽》融通以來，禪宗在以般若智慧指導禪修上，曾出現一些偏差。南北頓漸之爭，一方面固然對禪學的發展有促進作用（以頓悟為究竟），另一方面，徒衆之間，以門派之見，如同水火，則不能說是好事。偏執於一端，排斥異己，當屬偏差，流弊甚多。德韶以不欠、不剩、不有、不無，辯證地處理法身與般若的關係，確實在理論上、實踐上對於禪宗素質的提高，對於叢林的理論建設提供了比較正確的答案。這是應當予以重視的。

德韶吸取了道家自然無為思想，繼承了僧肇“般若無知”的思

① 《五燈會元》卷十，第568頁。
② 同上，第569頁。

辯和慧能歸依自身三寶的思想，對佛法一切現成，修行即無所造作，徹悟本有之性作了卓越的闡述和發揮。他上堂法語說："佛法現成，一切具足。豈不見道圓同太虛，無欠無餘。若如是也，且誰欠誰剩，誰是誰非，誰是會者，誰是不會者？……若會得，自然見聞覺知路絶，一切諸法現前。何故如此？為法身無相，觸目皆形，般若無知，對緣而照。一時徹底會取好。諸上座，出家兒合作麼生？此是本有之理，未為分外。識心達本源，故名為沙門。"① 他還對百千神通妙用，不出般若海中作了論述：

"百千三昧門，百千神通門，百千妙用門，盡不出得般若海中。何以故？爲於無住本建立諸法。所以道：生滅去來，邪正動靜，千變萬化，是諸佛大定門，無過於此。"②

德韶通過般若智慧，徹悟本源，即是在言語道斷、心行處滅而證悟。他上堂說："吾有一言，天上人間。若人不會，滿目青山。且作麼生是一言底道理？古人語須是曉達始得。若是將言而名，於言未有個會處，良由究盡諸法根蒂，始會一言，不是一言半句思量解會，喚作一言。若會言語道斷，心行處滅，始到古人境界。亦不是閉目藏睛，闇中無所見，喚作言語道斷。且莫賺會，佛法不是這個道理。要會麼？假饒經塵沙劫說，亦未曾有半句到諸上座。經塵沙劫不說，亦不曾欠少半句。應須徹底會去始得。若如是斟酌名言，空勞心力，並無用處。與諸上座共相證明，後學初心，速須究取。"③ 對於佛法道理，須通過證悟而通曉，不是一言半句去思維、審慮，也不是閉目藏睛無所見所能知曉的。這種境界十分玄妙，若能達到，就如同到了天上人間；若達不到，則依然滿目青山。

德韶作為一個深受國主敬重的國師，既有宗教家循循善誘的品格，又有依附於當政的統治者、並與之協調的能力。他着力發揮佛

① 《五燈會元》卷十，第 511 頁。
② 同上。
③ 同上，第 573 頁。

教“報四恩”的思想，説：“靈山付囑分明，諸上座一時驗取。若驗得更無別理，祇是如今，譬如太虚，日明至闇，山河大地，一切有為世界，悉皆明現。乃至無為，亦復如是。世尊付囑，迄至於今，並無絲毫差別，更付阿誰？所以祖師道：心自本來心，本心非有法。有法有本心，非心非本法。此是靈山付囑榜樣。諸上座徹底會取好，莫虚度時光。國王恩難報，諸佛恩難報，父母師長恩難報，十方施主恩難報。況建置如是次第，佛法興隆，若非國王恩力，焉得如此。若要報恩，應須明徹道眼，入般若性海始得。”[①] 他上堂屢祝佛法久住，增益人天壽命，國王安樂，也確實反映了五代末社會動亂形勢下人心思定、人心思治的要求與願望。

德韶之弟子甚衆，達五十八人之多，其最著名者，有永明延壽、報恩紹安、普門希辯、五雲志逢等。

（二）清凉泰欽理事圓融

清凉泰欽法燈禪師（910～974），魏府（河北大名）人。生而知道，入法眼之室，海衆歸之。初住洪州雙林院，開堂日，僧問：“如何是雙林境？”師曰：“畫也畫不成。”又問：“一佛出世，震動乾坤。和尚出世，震動何方？”師曰：“甚麽處見震動？”次住上藍護國院，後又住金陵龍光院清凉大道場。於清凉近一紀（十二年），上堂曰：“本欲居山藏拙，養病過時，奈緣先師有未了底公案，出來與他了却。”僧問：“如何是先師未了底公案？”師便打。僧曰：“祖禰未了，殃及兒孫。”曰：“過在甚麽處？”師曰：“過在我殃及你。”[②] 主張“不見一法即如來，方得名為觀自在”。開寶七年（974）六月示疾。二十四日安坐而終。

泰欽禪師繼承法眼圓融教禪和活用《華嚴》的思想，主張：“百骸一物，一物百骸”，理事圓融；對於江南國主也相交甚深，時與相論玄旨，宣揚報四恩思想。

---

① 《五燈會元》，第572頁。

② 《五燈會元》卷十，《禪宗全書》第7册，佛光山1990年版，第575、576頁。

其傳法弟子有云居道齊，道齊傳云居契環、靈隱文勝、瑞巖義海、廣慧志全、大梅居熙、南明惟宿等 11 人，文勝、義海又傳延珊等 3 人。

(三) 清聳以非取非捨釋般若

靈隱清聳（？～948），俗姓蔡，福州福清人。初參法眼，不喻旨。後因閱《華嚴》感悟，承眼印可。回止明州四明山卓庵。忠懿王命於臨安兩處開法。後居靈隱上寺，署了悟禪師。上堂法語主張"一切法不生，一切法不滅。若能如是解，諸佛常現前。……見如今直下承當，頓豁本心，皎然無一物可作見聞。若離心別求解脱者，古人喚作迷波討源，卒難曉悟"。僧問："如何是和尚家風?"師曰："亘古亘今。"曰："牛頭未見四祖時如何?"師曰："青山緑水。"曰："見後如何?"師答："緑水青山。"問："如何是摩訶般若?"師問："雪落茫茫……非取非捨。若人不會，風寒雪下。"[①] 他以"非取非捨"釋般若大義，言簡意賅，頗得要領，與德韶"不欠、不剩、不有、不無"的"般若真宗"有異曲同工之妙。

清聳的傳法弟子有功臣道慈、羅漢願昭、報恩師智、瀫寧可先、光寺道端、保清遇寧、支提辨隆、瑞龍希圓、國泰德文等 9 人。

(四) 道恒不離三句口訣

百丈道恒[②]（916～991）禪師，出家於洪州百丈大智院，參清凉文益得法，留充侍者，復司函牘。僧問："如何是百丈境?"師曰："何似雲居?"問："如何是百丈為人一句?"師曰："若到諸方，總須問過。"乃曰："實是無事，諸人各各是佛，更有何疑，得到這裏?古人道，十方同聚會，個個學無為。此是選佛場，心空及第歸。且作麽生是心空?不是那裏閉目冷坐是心空，此正是意識想解。上座要會心空麽，但且識心，便見心空。所以道，過去已過

① 《五燈會元》，第 578 頁。
② 又作道常，見《中國禪宗大全》，第 1161 頁。

去，未來更莫筭。兀然無事坐，何曾有人喚，……三世體空，且不是木頭也。所以古人道，心空見法王。還見法王麽？也祇是老病僧，又莫道渠自伐好。珍重！"① 上堂法語説："古人云：參他不如自參。所以道森羅萬象，是善財之宗師；業惑塵勞，乃普賢之境界。若憑麽參，得與善財同參。若不肯與麽參，却歸堂向火，參取勝熱婆羅門。珍重！"② 他以"喫茶、珍重、歇"為三句口訣，要學人但且識心，便見心空，把"森羅萬象"之"事"與善財宗師之"理"、業惑塵勞之"世間"與普賢境界之"出世間"圓融起來，發揚了文益禪教結合、活用《華嚴》之禪風。

其傳承弟子有棲賢澄湜、萬壽德興、雲門永等3人。澄湜後傳興教惟等3人。

（五）報恩慧明折群彦

報恩慧明禪師（895—975）俗姓蔣，幼歲出家，三學精煉，南游於閩越，莫契本心。後至臨川謁法眼，師資道合，尋回鄞水大梅山庵居。吴越郡内，禪學雖盛，而以玄沙正宗置之閫外，師欲整而導之。尋遷天台山白沙卓庵，整導禪學。後漢乾祐中，忠懿王延入府中問法，王命翠巖令參諸禪匠及城下名公定其勝負，群彦弭伏。王甚贊賞，延居杭州報恩寺，闡揚宗道，其嗣為保明道誠。

慧明之整導禪學及效果如何，不詳，但他既以"玄沙正宗"為旗幟，當即是針對禪林之種種弊端而弘揚正信禪宗者。惜乎法嗣僅道誠一人。

（六）行言旨在舊處投師

報慈行言玄覺導師，泉州人。上堂："古人有言，譬如披沙識寶，沙礫若除，真金自現，便喚作常住世間，具足僧寶。亦如一味之雨，一般之地，生長萬物，大小不同，甘辛有異，不可道地與雨有大小之名也。所以道，方即現方，圓即現圓。何以故爾？法無偏

① 《五燈會元》卷十，第580頁。
② 同上。

正，隨相應現，喚作對現色身。還見麽？若不見也，莫閑坐地。”江南國主建報慈院，命師大闡宗猷。海會二千餘衆，別署玄覺導師之號。還説：“森羅萬象，諸佛洪源，顯明則海印光澄，冥昧則情迷自惑。苟非通心上士，逸格高人，則何以於諸塵中發揚妙極，卷舒物象。縱奪森羅，示生非生，應滅非滅。生滅洞已，乃曰真常。言假則影散千途，論真則一空絶跡。豈可以有無生滅而計之哉！”僧問：“遠遠投師，請垂一接。”師曰。“却依舊處去。”① 他認為法無偏正，隨相應現，方即現方，圓即現圓。是以森羅萬像，盡諸佛洪源。主張於諸塵中發揚妙極，依舊處投師，不可以生滅計之。

其法嗣有北禪清皎、雲居義能。

（七）契稠“佛法”即現成

崇壽契稠（958～992），泉州人。嗣法眼文益禪師。住撫州崇壽院。上堂曰：“大衆欲知佛性義，當視時節因緣。……第一義現成，何勞更觀？憑麽顯明得佛性常照，一切法常住。若見有法常住，猶未是法之真源。作麽生是法之真源？上座不見古人道，一人發真歸源，十方虚空悉皆消殞。還有一法為意解麽？古人有如是大事因緣，依而行之即是，何勞長勞多説。”② 這種佛法一切現成，不勞把捉之義是深刻的。

其法嗣有淨土惟素、資國圓進、雲臺令岑、天童子凝。惟素傳淨土惟正。後不詳。

（八）法安旨曰“無法與人”

報恩法安禪師（？～967）太和人，為清凉文益法嗣。初住曹山崇壽院，學人雲集。上堂説：“夫佛性亘古亘今，未嘗不現前。諸上座，一切時中，咸承此威光，須具大信根，荷擔得起始得。不見佛讃猛利底人堪為器用，亦不他向善，久修淨業者，要似他廣額凶屠，抛下操刀，便證阿羅漢果。直須憑麽始得。所以長者道，如

① 《五燈會元》卷十，第584頁。

② 同上。

將梵位直援凡庸。”江南國主請居報恩，署號攝衆大師。上堂曰：“夫禪宗示要，法爾常規，圓明顯露，亘古亘今。至於達摩西來，也祇與諸人證明，亦無法可得與人。祇道直下是，便教立地構取。古人雖則道立地構取，如今坐地還構得也無。有疑請問。”[①] 開寶中示滅於本院。他主張法爾如是，無法可人，直下便是。其法嗣有歸宗慧誠、棲賢道堅。

（九）道欽主“向衣鉢下坐地”

章義道欽禪師，太原人，清凉文益法嗣。初住廬山棲賢。上堂：“道遠乎哉，觸事而真。聖遠乎哉，體之則神。我尋常示汝，何不向衣鉢下坐地，直下參取，須要上來，討個什麽？既上來，我即事不獲已，便舉古德少許方便，抖擻些子龜毛兔角，解落向汝。諸上座欲得省要，僧堂裏、三門下、寮舍裏參取好。還有會處也未？若有會處，試説看。與上座證明。”後江南國主請居金陵鐘山章義道場，上堂：“總來這裏立，作什麽？善知識如河沙數，常與汝為伴。行住坐卧，不相捨離。但長連牀上穩坐地，十方善知識自來參。上座何不信取，作得如許多難易……諸上座但於佛法中留心，無不得者。無事體道去。”[②] 向衣鉢下坐地，直下參取，亦是一切現成，頓悟之意。

其法嗣不詳。

（十）匡逸“無失亦無得”

報恩匡逸禪師（？～958），明州人，清凉文益法嗣。初住潤州慈雲院，後江南國主請居金陵報恩寺，署凝密禪師。上堂曰：“依而行之，即無累矣。還信麽？如太陽赫爍皎然地，更莫思量，思量不及；設爾思得及，喚作分限智慧。不見先德云：人無心合道，道無心合人。人道既合，是名無事。人且自何而凡，自何而聖？於此若未會，可謂為迷情可覆，便去離不得。迷時即有窒礙，為對為

① 《五燈會元》卷十，第584頁。
② 同上，第589頁。

待，種種不同。忽然惺去，亦無所得。譬如演若達多認影迷頭，豈不擔頭覓頭！然正迷之時，頭且不失。及乎悟去，亦不為得。何以故？人迷謂之失，人悟謂之得。得失在於人，何關於動静？"① 他主張莫思量，離動静，迷時人不失，悟時也無所得。演若達多以鏡照面，見鏡中影像眉目清秀而喜，想返觀己頭之眉目而不可得，遂大怒，以為是妖魔作怪而狂走②。那種妄取幻境為真性却忘却真性的做法，正是認影迷頭的迷悟的表現。

（十一）金陵文遂離言句

金陵文遂導師（915－990），杭州陸氏子，嘗究《首楞嚴》，甄會真妄緣起，本末精博，並加注釋。後謁法眼禪師，師令焚其注文，從此服膺法眼，始忘知解。初住吉州止觀院，遷長慶、清凉、報慈諸寺，金陵國主署雷音覺海大導師。上堂曰："天人群生類，皆承此恩力，對根設教，便有如此如彼，流出無窮。若能依而奉行，有何不可。所以清凉先師道：佛是無事人。且如今覓個無事人也不可得。"③ 可知文遂服膺文益，主張離言句，作個無事人。而不少人墮於是非之中，分彼此，究高低，如何能得清浄自在！

其法嗣有齊雲慧、雙嶺祥、觀音真、龍沙茂、大寧奬等。

（十二）守仁"無汝着眼處"

羅漢守仁禪師（？～958），泉州人。初住本郡東安興教寺上方院，後遷漳州羅漢院。世稱羅漢仁。上堂："祇據如今，誰欠誰剩？然雖如此，猶是第二義門。上座若明達得去也，且是一是二，更須子細看。"僧衆晚參，師曰："物物本來無處所，一輪明月印心池。"便歸方丈。後住報恩，上堂，僧問："如何是報恩家風？"師曰："無汝着眼處。"問僧："甚麽處來？"曰："福州來。"師曰："跋涉如許多山嶺，阿那個是上座自己？"④ 亦主張佛法一切現成，無餘

① 《五燈會元》卷十，第590頁。
② 《大佛頂首楞嚴經》卷四，見《卍續藏》第20册，第285頁。
③ 《五燈會元》卷十，第590頁。
④ 《五燈會元》卷十，第592頁。

無欠，修行無着眼處，根本在認取自家本來面目。其徒有龍潭從曉。

（十三）智筠“直下眼明始得”

淨德智筠達觀禪師（906～969），河中府（山西永濟）王氏子。初住廬山棲賢寺，上堂：“從上諸聖方便門不少，大抵祇要諸仁者有個見處。然雖未見，且不參差一絲髮許，諸仁者亦未嘗違背一絲髮許。何以故？炟赫地顯露，如今便會取，更不費一毫氣力。還省要麼？設道毗盧有師，法身有主，斯乃抑揚，對機施設，諸仁者作麼生會對底道理？若也會，且莫嫌他佛語，莫重祖師，直下是自己眼明始得。”李後主於金陵北苑創淨德道場，延師居之，署達觀禪師。上堂，“夫欲慕道，也須上上根器始得。造次中下，不易承當。何以故？佛法非心意識境界。……所以諸佛讚嘆，讚嘆不及比喻，比喻不及道。上座威光赫爍，亘古亘今，幸有如是家風，何不紹續取，為什麼自生卑劣，枉受辛勤，不能曉悟？祇為如此，所以諸佛出興於世；祇為如此，所以諸佛唱入涅槃；祇為如此，所以祖師特地西來。”後屢辭歸故山，國主賜以五峰棲玄蘭若。[①]

智筠似乎排斥“佛語”、“祖師”，强調自己眼明始得，其實是如同惠能“自歸依三寶”一樣，把佛、衆生、自性統一在一起的。他雖然强調上根利器始能頓悟，“造次中下不易承當”，但“不易”，並不是不可能。因此既倡當下即是，又對機施設，方便接引衆人。這是可取的。

（十四）寶塔紹嚴重明心

寶塔紹嚴禪師（899～971），雍州劉氏子。吳越王命師開法，署了空大智常照禪師。常欲捨身弘法，每謀自焚，不許；投水又得救，不死。上堂：“山僧素寡知見，本期閑放，念經待死，豈謂今日大王勤重，苦勉公僧，效諸方宿德，施張法筵。然大王致請，也祇圖諸仁者明心，此外別無道理。諸仁者還明心也未？莫不是語言

① 《五燈會元》，第 594 頁。

譚笑時，凝然杜默時，參尋知識時，道畔商略時，觀山玩水時，耳目絶對時，是汝心否？如上所解，盡為魔魅所攝，豈曰明心？更有一類人，離身中妄想外，別認徧十方世界，含日月，包太虛，謂是本來真心，斯亦外道所計，非明心也。諸仁者要會麽？心無是者，亦無不是者。汝擬執認，其可得乎？”開寶四年（971）七月示病，謂門弟子曰：“諸行無常，即常住相，”言訖跏趺而逝。①

紹巖對明心有深刻的論述，明心即心中不存妄想，亦不執徧十方世界為平等真心。心無是、無不是，不可執着，即謂明心。

（十五）策真“覺知祇一度”

歸宗策真禪師（905—979），曹州魏氏子也。初名慧真，謁法眼，言下悟入。住後，上堂：“諸上座，見聞覺知，祇可一度，祇如會了是見聞覺知，不是見聞覺知要會麽。與諸上座説破了也，待汝悟始得。久立，珍重！”僧問：“承教有言，將此深心奉塵刹，是則名為報佛恩。塵刹則不問，如何是報佛恩？”師曰：“汝若是，則報佛恩。”②

策真之“見聞覺知，祇可一度”，也許即靈云志勤禪師“一見桃花悟道”之旨吧！明末清初思想家王夫之曾批評釋氏“見聞覺知祇可一度”是認識一次完成論。③ 然而，策真“會了”是“見聞覺知”，是説頓悟是一刹那間的事，但並不排斥平時通過多次見聞覺知而漸修，並没有把頓悟與漸修對立起來。

① 《五燈會元》卷十，第596頁。

② 同上，卷十，第597頁。

③ 王夫之多次批評佛教“孤守其忽然一悟之得”，批評龜山“浸入於異端覺了能知之説”，批評朱子“忽然上達”之語，“已入釋氏窠臼”（《讀四書大全説》卷八、六，《船山全書》第六册，嶽麓書社1991年版第902、894、811頁），從認識論上説，都反對釋氏“認識一次完成論”的頓悟。

三、延壽振宗風

永明延壽禪師（905～975），字仲玄，號抱一子，餘杭王氏子。總角之歲，歸心佛乘。既冠，不茹葷，日惟一食。持《法華經》，七行俱下。二十八歲為華亭鎮將，一日乘舟歸錢塘，見漁船之萬尾戢戢，惻然以錢易之，放生入江中。吳越文穆王知師慕道，乃從其志，禮翠巖令岑為師，行清苦頭陀。尋往天台山天柱峰，九旬習定。暨謁德韶國師，一見而深器之，密授玄旨。初開法雪竇，上堂，有偈曰："孤猿葉落中巖月，野客吟殘半夜燈。此境此時誰得意？白雲深處坐禪僧。"宋太祖建隆元年（960）吳越忠懿王請開山靈隱新寺，為第一世，明年遷永明大道場（杭州淨慈）為第二世，衆盈二千人。僧問永明妙旨，答曰："欲識永明旨，門前一湖水。日照光明生，風來波浪起。"居永明十五年，度弟子一千七百人。開寶七年（974）入天台山度戒約萬餘人。常為七衆授菩薩戒，夜施食鬼神。六時散花行道，餘力念《法華經》，計一萬三千部，著《宗鏡録》一百卷，詩偈賦詠凡千萬言，播於海外。高麗國光宗大成王覽師言教，遣使齎書，叙弟子之禮。該國僧三十六人，皆承印記，前後歸本國，各化一方。於是，法眼一宗，行於海外。開寶八年（975）十二月卒，塔於大慈山。

永明延壽，被清世宗《御前萬善同歸集》稱為六祖以後"古今第一大善知識也"。[①] 忽滑谷快天説延壽為"禪道爛熟時代之代表者"，[②] 他們的評價確實很高。綜觀《宗鏡録》、《萬善同歸集》，此説確有道理。延壽之禪風，不僅繼承了六祖慧能、圭峰宗密、清涼文益、天台德韶之優良傳統，而且有所發展。其突出特點是：會通禪教、融入淨密，綜合折衷，會相歸性。

---

① 清世宗編：《御前萬善同歸集》，《卍續藏》第 110 册第 883 頁。

② 忽滑谷快天：《中國禪學思想史》。

(一) 會通禪教

延壽折衷法相、三論、華嚴、天台、淨土、密宗，以融合於禪。慧日永明寺《智覺禪師自行錄》載：延壽每日每夜作108件佛事，如受持神咒、念佛淨業、禮佛、懺悔、行道、誦經，以及坐禪、說法等，其中坐禪、說法或被置於不太重要之地位，而對持咒、念佛尤為重視。《萬善同歸集》說明延壽一身而兼念佛、持咒、修禪等。他說：

> 夫萬善是菩薩入聖之資糧，衆行乃諸佛助道之階漸……《法華》會三歸一，萬善悉向菩提，大品一切無二，衆行咸歸種智。……《目蓮所問經》云：我說無量壽佛國，易往易取，而人不能修行往生，反事九十六種邪道。我說是人名無眼人，名無耳人。《大集月藏經》云：……當今末法，現是五濁惡世，惟有淨土一門，可通入路。當知自行難圓，他力易就。……茲旨叮嚀，須銘肌骨。①

延壽集方等秘經六十部，西天東土聖賢語三百家，以佐賢首、慈恩三宗之義，成《宗鏡録》一百卷，倡禪教結合。其理論根據，即圓修十義：一、理事無閡；二、權實雙行；三、二諦並陳；四、性相融即；五、體用自在；六、空有相成；七、正助兼修；八、同異一際；九、修性不二；十、因果無差。② 其根本乃在《大乘起信論》所倡之心法。他著《惟心訣》說："千途異說，隨順機宜，無不指歸一法而已。故《般若》惟言無二，《法華》但說一乘，《思益》平等如如，《華嚴》純真法界，《圓覺》建立一切，《楞嚴》包裹十方，《大集》染淨融通，《寶積》根塵泯合，《涅槃》咸安秘藏，《淨名》無非道場。……是以一法千名，應緣立足。"③ 了此一心，即能知佛心，即能知祖意。延壽說："此一心法，理事圓備，是大

---

① 《續藏經》第1輯第2編第15套第5册第443、453頁。
② 《萬善同歸集》，《大正藏》第48册，第992頁。
③ 《續藏經》第5册第479頁。

悲父、般若母、法寶藏、萬行原。……是以若了自心，頓成佛慧，可謂匯百川為一濕，摶衆塵為一丸，融鐶釧為一金，變酥酪為一味。如《華嚴經》頌云：不能了自心，焉能知佛慧？"①

他還論大乘各主要經典，皆説一心。如釋《妙法蓮華經》經題曰：絶待真心稱妙，蓮華出水無著，心性隨流，墮凡而不染垢，返流出塵為華而不著浄；釋《大方廣華嚴經》：大方廣是一心所證之法，佛華嚴是一心能證之人，攝所歸能，人法冥合，皆是一心；釋《維摩經》曰：浄名，即是一切衆生自性清浄心，此心弗澄而自清，弗磨而自瑩，處凡而不垢，在聖而不浄，故云自性清浄；云名，即心無形，但有名故；釋《金剛般若波羅蜜經》者，即是本心不動，喻若金剛，般若真智乃靈臺妙性，達此而即到涅槃彼岸，昧此則住生死迷津。這樣，他就以一心而貫穿諸經，會通諸經。

（二）會相歸性

《宗鏡録》融會性相，會相歸性。問：此《宗鏡録》何教所攝？答："真惟識性，理無偏圓，約見不同。略分五教。一、小乘教，惟説六識，不知第八賴耶。二、初教，説有賴耶生滅，亦不言有如來藏。三、終教，有如來藏，生滅、不生滅和合為賴耶識。四、頓教，總無六、七、八識等，何以故？以一心真實，從本已來無有動念，體用無二，是故無有妄法可顯。五、一乘圓教，説普賢圓明之智，不言惟識次第。又言佛學三界虚偽，惟一心作，亦攝入故。此宗則圓教所攝，乃是如來所説法門之根本，以如來依此心成佛故。"②

（三）針砭時弊

針對禪宗純熟時代的一些弊端，永明延壽對於教内之弊端力加抨擊。他説："近代或有濫參禪門不得旨者，相承不信即心即佛之言，判為是教乘所説，未得幽玄，我自有宗門向上事在，惟重非心

① 《續藏經》第5册，第9頁。
② 同上，第9册，第423頁。

非佛之説。並是指鹿為馬，期悟遭迷，執影是真，以病為法，祇要門風緊峻，問答尖新，發狂慧而守癡禪，迷方便而違宗旨，立格量而據道理，猶入假之金，存規矩而定邊隅，如添水之乳。"① 這與清凉文益《宗門十規》一樣，是關係禪宗前途命運之重要著作。

（四）語録之纂集

延壽《宗鏡録》録有禪宗四祖、五祖、青原行思等人之語録，為他書所不載，雖不可盡信，但可作參考。如記四祖語録曰："第四祖道信大師云：夫欲識心定者，正坐者知坐，是心知有妄起，是心知無妄起，是心知無内外，是心理盡歸心。心既清浄，浄即本性。内外惟一心，是智慧明瞭，無動心，名自性定。"又收弘忍之言曰："第五祖弘忍大師云：欲知法要，心是十二部經之根本，惟有一乘法。一乘者一心是，但守一心，即心真如門。一切法門，不出自心，惟心自知，心無形色。諸祖祇是以心傳心，達者即可，更無别法。又云一切由心，邪正在己，不思一物，即是本心。惟智能知，更無别行。"② 大體均以不動心為清浄本性，心真如門即守本心。忽滑谷快天認為此與六祖之旨符合。

又記青原行思之法語説："吉州思和尚云：即今語言，即是汝心。此心是佛，是實相法身佛。《經》云有三阿僧祇百千名號，隨世界應處立名。……若入三昧門，無不是三昧。若入無相門，總是無相。隨立之處，盡得宗門，語言啼笑，屈伸俯仰，各從性海所發，故得宗名。相好之佛是因果佛，即實相佛。《家用經》云：三十二相八十種好，皆從心想出。亦云法性家焰。又云法性功勛，隨其心浄即佛土浄。諸念若生，隨念得果，應物而現，謂之如來。隨應而去，故無所求。一切時中更無一法可行，自是得法，不以得更得。是以法不知法，法不聞法，平等即佛，佛即平等，不以平等更行平等。故云獨一無伴，迷時迷於悟，悟時悟於迷，迷還自迷，悟

① 《續藏經》第 6 册，第 124 頁。
② 同上，第 9 册，第 423 頁。

還自悟，無有一法不從心生，無有一法不從心滅。是以迷悟總在一心。"①

這些法語亦他書所不載，可資參考。

（五）延壽之失誤

延壽對於融通經教、調和折衷確實在禪宗史上立下不可磨滅的功勛。但其書間或亦有違背歷史事實者，如説寶志識菩提達摩"是傳佛心印觀音聖人"，② 還引《起世界經》等偽經言説："佛言我遣二聖者，往震旦行化，一者老子，是迦葉菩薩；二者孔子，是儒童菩薩。"這説明他在引證中亦有失考、違背事實之處。儘管如此，永明延壽在法眼宗、禪宗乃至中國佛教史上的重大貢獻，仍是不可低估的。

延壽的傳法弟子有富陽子蒙、乾明院津，詳情待考。

法眼宗於宋初極盛，傳至四五代後（前後不過百年），在中土即漸衰，然而在高麗却仍興盛不衰。文益禪風興於一時，以天台德韶門庭最榮，以永明延壽為首，有長壽明彦、五雲志逢、報恩永安、光慶遇安、齊云遇臻等百餘人。高麗王派來求法僧也很多，得法者有三十六人，此宗遂流佈海東。文益、延壽、希辯門下都有高麗國弟子，他們是慧炬、靈鑑、智宗（圓空國師）、慧洪等。慧炬學成回國，被封為國師；智宗（930—1018）投永明延壽習禪，又拜天台宗淨光大師義寂，受天台教旨，回國四十九年，歷五朝，均受殊禮，是高麗前期禪教雙弘一高僧。《宗鏡録》、《宗門十規論》均在朝鮮流傳，可見法眼宗流傳之盛。③ 因此，法眼宗雖然與溈仰宗一樣，流佈時間短促，五世而斬，而法眼宗"牆内開花牆外紅"，畢竟命運比溈仰宗好得多。法不孤起，隨緣而生，信不虚也。

---

① 《大藏經》第29套第5册第441—442頁。《家用經》疑即《家庭經》，待考。

② 同上，第5册第441頁。

③ 黄有福、陳景富：《中韓佛教文化交流史》，中國社會科學出版社1993年版，第274頁。

第十一章 曹洞法系（上）

一 三代催生

從中國禪宗在精神文化領域舉世公認的特行獨立品格而言，可以把曹洞宗與其它幾個宗派，稱作“思想界的貴族”（真正的思想者）。這個“思想界的貴族”之所以能够成立，因緣當然不一而足，但其中最主要的原因是：以石頭希遷、藥山惟儼和雲巖曇晟為代表的三代禪者，代代相續，直接地培育、養成了曹洞宗的思想來源和宗風底蘊。曹洞宗就是以上三代禪思想家一以貫之培養催生的結晶。①

在曹洞宗正式創立前夕，即公元九世紀下半葉（以良价和本寂二位創立者活動年代計）之前，中國佛教剛完成了一場前無古人的深刻革命——就是禪宗“南宗”的興起和發展。這場革新運動，由慧能肇其端，當屬確鑿無疑，但是，嚴格地説來，“南宗”在歷史上爭取到其主流地位，特別是在思想義理上完善成熟、得以鞏固其根基，却是在慧能之後，亦即由公元八世紀初葉開始的百餘年間——這段艱苦卓絶又精彩紛呈的歷程，為時一百五十年左右。胡適之曾經這樣描摹過這一段激動人心的歷史：“從公元 700 年至 850 年，在這一百多年中，包括盛唐和中唐，是禪宗極盛的時期。這在中國佛教中是一個大的運動，是佛教内部革新的運動。”他認為，

① 三代禪者培養出一個宗派，係借用法國小説家巴爾扎克名句：“一夜之間可以產生許多個暴發户，但是三代人才能培養出一個真正的貴族”。

這場運動的意義，就在於使佛教真正開始了中國化和簡易化的歷程[①]。他在自己的論著中多次强調“公元 700—850 年的佛教革命”，給予極高評價。胡適之這一觀點基本上是符合歷史事實的，即以神會為傑出代表的南宗禪師，直接承繼了慧能革新的成果，高舉“頓門”嫡傳的旗幟，為南宗成功地爭取到了禪宗正統法系的地位，從而也就為佛教真正中國化開辟了廣闊的前景。從此，由師説徒受，“言下悟道”，或者弟子將心得呈師印可從而悟得，便成了“頓悟”的主要形式，並沿襲下來。有的論者據此認為神會是南宗的實際創始者，這一論點可以商榷，因為從思想淵源上看，神會之主張“頓悟”和“無念”，直接地源自慧能，上述推論顯然與基本史實不符。

公元 700 年，神會前往嶺南依慧能為師，恰巧也是這一年，石頭希遷誕生了。這真是一種不可思議的奇特因緣：南宗禪的開路先峰神會接續慧能法脈在前，慧能法孫石頭希遷誕生於後，前者即將在公元八世紀前半葉來上演為南宗搖旗吶喊、闖關奪隘、終成正果的雄壯活劇，而後者則注定會於世世紀後半葉，静處南國大荒山作世外凝思默想，為“五家七宗”中之三家南宗子孫開掘思想之正源。説公元 700 年是南宗禪的一個邏輯和歷史的起點，就没有什麽過份之處了。如果我們再將視野擴大一點，就會發現禪宗群星燦爛照耀千秋的星座，正是以公元 700 年為絶妙的坐標原點的：從慧能大師（638—713）始，有青原行思（？—740）、南嶽懷讓（677—744）、荷澤神會（686—760）、永嘉玄覺（675—713）、南陽慧忠（690—775）為第一代法子，更遑論馬祖道一（709—788）、石頭希遷（700—790）以下了。中國禪宗第一度群星燦爛，禪宗“五家七宗”莫不發源於此一奇特時空。

對於曹洞宗，從整體上看，這一時期無疑是培元固本、先天養成的最佳年代，而在其中，石頭希遷則是其思想的確鑿源頭所在。

---

① 見胡適：《禪宗史的一個新看法》，《胡適演講集》上册，臺北胡適紀念館 1970 版。

石頭希遷，少年即在慧能大師門下得度為沙彌，按理本當成為直承大師的法子輩，惜年方十四歲，大師入滅，無所依傍。經歷一番求索後，終於在青原行思處得到開悟，與行思遂由師兄弟一度而成師徒之輩，並得到另外一位“大師兄”南嶽懷讓的砥礪。石頭希遷如此豐富而奇特的經歷，可謂盡得慧能及行思、懷讓兩代南宗鼻祖之心要。事實上，石頭本人就直截了當地宣稱過這種再親切不過的心靈意會關係。他初次謁見青原行思的機鋒問答便是：

師問曰：“子何方而來?”遷曰：“曹溪。”師曰：“將得什麼來?”遷答：“未到曹溪亦不失。”師曰：“恁麼用去曹溪作什麼?”遷答：“若不到曹溪，怎知不失。”

作為承上啟下、繼往開來的南宗禪思想大家，石頭希遷的思想成熟、圓融，是在他中年以後由江西吉州青原山（在今江西吉安）遷往湖南南嶽的時期，亦即公元八世紀的後期，他在南嶽度過了後半生近半個世紀的時光。雖然僻處一隅，但是終其一生都保持了沉鬱孤高、好學深思的隱者氣蘊，十分注意廣泛吸收前賢今人的思想資料，其中既有佛門別家非南宗、非禪宗的成份，如流行中原和江左的華嚴、牛頭諸家，也包括道家和道教這樣的外典之學；既有對當時思想界的積極回應，也顯見追蹤前賢、直溯歷史深處的高古氣質。以上諸多因緣造就了千古一石頭，以致宗密在《禪源諸詮集都序》裏將石頭與牛頭二宗並舉，同歸於“泯絶無寄宗”；石頭畢生結晶“回互不回互”之說，亦直接受華嚴宗十玄緣起以及六相圓融思想的影響。至於說到追蹤前賢，則石頭讀僧肇《肇論》而豁然受啟發（事見《祖堂集》），就更是一個明證。應當强調的是：在公元八世紀後半期，亦即慧能以下第二代南宗禪師群體之中，石頭希遷是獨一無二的，這種獨特性就在於：注重多方面的思想義理之間調和融會，始終涵養着一種善於兼收並蓄、長於理論整合，而稍拙於實踐以及自我宣傳的整體氣質。而這一點，正是由馬祖道一洪州宗所煽起的後期南宗禪中，所僅有的“孤例”，也就是說，在當時逐漸興起的南宗禪那種如火如荼的呵佛罵祖氛圍中，惟有石頭希遷保

持冷靜超越的風度，對於南宗禪內外、佛門內外的各種思想養料進行着自覺的攝取，實際上恰好彌補了馬祖一系單兵獨進、孤軍深入從而銳氣有餘、後勁不足之弊端，使南宗禪得以在寬闊和深刻的層面上進一步發展成為可能。

作為石頭希遷思想的結晶，其《參同契》從形式到內容堪可注意。在形式上，此文充滿與道家和玄學親切融通的氣息，題目直接採之於被道教奉為“丹經王”的《周易參同契》，綜觀全篇，完全不說佛，不言禪，通篇却參玄論道，以“竺土大仙心”起首，以“謹白參玄人”作結，這不止在當時，就是前後歷史中也屬罕見，乃至印順法師也認為，直截了當地“把禪學看作玄學，稱參禪為‘參玄’，似乎石頭是第一人”。[①]這與其說是石頭希遷對於道家的偏愛，勿寧說體現了他對於舉世滔滔狂禪潮流所熱衷的南北之爭、祇知談禪而完全忽視文化傳承和整合這一弊端的獨特態度。“回互不回互”也好，“參同”也好，實際上都是一個中心思想：即要讓修禪者深刻領會萬事萬物之間互不相犯、各住自性同時又相入相涉、無所分別的圓融不二關係，這當然也包括對於佛教不同宗派思想所應持的態度在內。在文中，他明確地說“人根有利鈍，道無南北祖”，“承言須會宗，勿自立規矩”。這既可理解為具體針對當時南北宗之爭，更可以理解為石頭對於馬祖一系“激進派”的深重憂慮：石頭本人當然是禪宗南宗這場革命的積極參與者，但對於“自立規矩”、向超越佛祖乃至呵佛罵祖的方向急劇發展這一潮流，對於當時正在普偏蔓延起來的完全否定看經坐禪的熾熱傾向，這位時代的主要精神導師，充滿憂慮和不安。在這裏，所謂“回互”學說不僅僅是一種理論，更是這位大智者“滿天風雨下西樓”的俯首沉思，是他向那個到處充滿騷動不安、急欲冲決一切羅網樊籬的大時代所發出的警示：世界是“回互”的，思想與文化同樣是“回互”的——他向禪門同修者們提示着一種重視不同系統、不同層面的文

① 釋印順：《中國禪宗史》，上海書店 1992 年版，第 407 頁

化相關聯係，亦即注重思想文化的繼承整合、注重内在的自我規約和必要秩序的大方向。

曹洞宗恰恰是朝着這個方向産生和發展的。

石頭與馬祖這兩位同時代的禪宗巨匠，便是在這個歧路上分別的。也許石頭這位内向的、喜歡静默的思考者根本就不善於對别人品頭評足。而機警俏皮的馬祖，却留下了一句十分見才氣因而也十分生動的評語："石頭路滑"。何謂"路滑"？路不滑人，人自滑。人何以會滑？石頭《參同契》有言："明闇各相對，比如前後步。"人之脚步前後如此"回互"，豈有不滑之理。當然，這祇是馬祖的批評。石頭則完全是另一番道理："觸目不會道，運足焉知路。進步非近遠，迷隔山河固"。山川滿目而不識前路，抬脚又能邁到哪裏去？如此執迷不悟，又豈可以激進與否作標準來論是否真正有所進步？為令學人會得"回互"之深意，石頭在《參同契》中運用子母、根葉、本末、尊卑、明闇、用處等比喻，反復説明事物互相關聯、互相倚待，其苦口婆心，真似道家《老子》之"道"。①

石頭的路，注定了悠遠而綿長，端賴其"回互"理念無窮深厚内力之賜。這也就是曹洞宗雖然絶少臨濟宗之大開大合、大紅大紫，但却綿澤不盡、氣力不竭的内因："回互"者，生生不息，生機無限。這是與馬祖一系截然别樣的另一種生機。後者（從洪州宗始）入手於"即心是佛"，而歷經"非心非佛"，最後拈出"平常心是道"，猶如提携利劍一柄，在一系列打、蹋、喝、罵的刀光劍影中，如迅雷不及掩耳，單刀直取人"心"。這是南宗禪在"頓悟"方向上的極致，如此活生生地逼人忽然省悟，釋放出無限盎然生意來。而石頭則在"回互"之中强調多方整合，三分迂回，一片纏綿，如此一路的"生機"自然來得醇厚綿實。應該説，如此運作之分别，纔是後世所謂"臨濟將軍、曹洞士民"之喻的最初底蕴，是"臨天下、曹一角"這一勢力範圍差别的内在由來。

---

① 詳見何雲：《老子哲學新論》，南京《青春》雜志 1988 年第 11 期。

如果説，石頭希遷因為開辟“回互”之路而為這一路上之肇始者，則藥山惟儼因一肩擔荷石頭家業、在禪宗内部繼續標舉注重思想傳承與文化整合之旗幟而成為第二代傳人。

藥山惟儼（751—834）俗姓韓，絳州（今山西新絳）人。年17依潮州西山慧照禪師出家，23受戒於衡嶽希操（又作希琛）律師。值此少壯之年，因為痛感“大丈夫當離法自浄，焉能屑屑事細行於布巾耶”，？而徑直“謁石頭，密領玄旨”。這是《宋高僧傳》及《景德傳燈録》、《祖堂集》一以貫之的説法，而另一份史料則明言其為馬祖道一弟子。[①] 其實，當石頭與馬祖並立於世之際，天下禪僧往來二大師門下者，不知凡幾。在這種情況下，所謂門徒與否，最重要的證據，還得審視其思想文化遞嬗之跡。

藥山之直承石頭，其最為親切的會意，堪舉其讀經坐禪。貞元初（785）他離開石頭，遷居澧陽（今湖南津市市）藥山，居此近50年，一如乃師石頭之恒居衡嶽，為世外高人隱士，惟看《法華》、《華嚴》、《涅槃》等經，晝夜如一。[②] 不但看經，而且在從石頭門下時起就堅持坐禪：

> 一日，師坐次，石頭睹之，問曰：“汝在這裏作麽？”曰：“一切不爲。”石頭曰：“恁麽即閑坐也。”曰：“若閑坐即爲也”。石頭曰：“汝道不爲，且不爲個什麽？”曰：“千聖亦不識”。
>
> 師坐次，有僧問：“兀兀地思量什麽？”師曰：“思量個不思量底。”曰：“不思量底如何思量？”師曰：“非思量”。[③]

如果我們環顧8世紀後半葉南宗禪的主流局面——馬祖道一開創的洪州宗烽火幾乎燃徧南國，其直指“平常心”，極力否認看經坐禪而代之以打、蹋、喝、罵、畫的傾向已成為一時主流，流佈天下，那麽，藥山惟儼如此堅持看經坐禪，相形之下，實别具深意。

---

① 見《佛祖通載》卷二十唐伸為藥山所撰碑銘。
② 同上。
③ 宋道原：《景德傳燈録》卷十四。

這並非刻意反潮流之為，而是石頭系思想發展的必然結果。石頭之注重“回互”傳承整合的融會特色，在藥山惟儼這裏顯然開始產生了實際效用。其直接的體證有二：從大處和遠處說，重視讀經意味着與佛言祖語傳統經教時刻保持緊密聯係，亦即堅持對於佛祖傳承的承繼一面；從小處和近處說，如此看經坐禪，完全不避墮入“知解之徒”的風險，則又直通荷澤神會的特色，亦即表現出與當代其它流派坦然整合的鮮明傾向。以上兩者是相通的：既然堅持看經坐禪，那就是因為重視知見知解；既然要以知見為門徑，那就必須看經，還要坐禪。這也正是藥山當初直詣石頭，作大丈夫行的誓願之成吧！

當然，藥山惟儼所謂“看經坐禪”，自是不可與凡等論。作為曹溪門下，從荷澤到洪州到石頭，乃至石頭門下，高標“行住坐卧皆是禪”，鄙視“以坐為坐禪”，這是並無二致的。甚至明確地指出看讀經論為障道之因緣，還是藥山惟儼首先發明的，《景德傳燈録》記載：

師看經，有僧問：“和尚尋常不許人看經，爲什麽都自看？”師云：“我祇圖遮眼。”云：“某甲學和尚得也無？”師云：“若是汝，牛皮也須看透。”

師又云：“有一般底，祇向紙背上，記持言語，多被經論惑，我不曾看經論策子。”

（李）翺謝問曰：“何謂道耶？”儼以手指上下曰：“會麽？”翺曰：“不會。”儼曰：“雲在青天水在瓶”。①

“雲在青天水在瓶”的見地境界當然祇有極少數上根利器者能獲致，對這類人來説，廣學博聞悟後任運又何妨？而對“一般底”人而言，乃至根微智劣者，自然是不許被經論惑了。

但是，在普徧地不看經、不坐禪風氣蔓延開來的 8 世紀末葉，無論如何，堅持看經坐禪的人，不能免其孤獨的心志和命運。藥山

① 《景德傳燈録》卷十四第 274 頁。

在沉鬱孤高的家風上，比之乃師石頭更為濃重。

僧問："如何是道中至寶?"師云："莫諂曲。"云："不諂曲時如何?"師云："傾國莫換。"

師曰："太守（指李翺——引者注）欲得保任此事，直須向高高山頂立、深深海底行……"李翺再贈詩曰："選得幽居愜野情，終年無送亦無迎。有時直上孤峰頂，月下披雲笑一聲。"①

"傾國莫換"，"高高山頂立，深深海底行"，都是藥山惟儼孤高心志的"夫子自道"，孤峰頂上"月下披雲笑一聲"則更是其真實寫照。

事實上，石頭宗系的命運在當世也遠未達到後來人所稱頌的顯赫，雖然直到九世紀前期纔有石頭、馬祖並稱"二大士"之說②，但是從總體上看，在700—850年這個時期，亦即石頭希遷誕生，直至唐武宗"會昌法難"之前，石頭宗系的影響是無法與馬祖道一洪州宗比擬的。這與石頭希遷、藥山惟儼孤高出世的思想家品格無疑是大有關係的。

這在石頭系第三代傳人那裏體現尤為明顯。

當洪州一系作為禪宗主流蔚然成為"天下選佛場"而成為佛子往慕之門時，石頭一系的地理遷移也在悄然發生：從衡嶽到藥山，再到"澧源深邃絶人煙處"，石頭系前後三代局促湖南境內，由東而西再而西北，竟然次第移往深山更深處，越來越遠離人世，這當然不是什麼怯世避世，而是非高僧禪匠大思想家不能辦之大業。這第三代即藥山惟儼門下的華亭德誠、道悟圓智和雲巖曇晟。藥山入滅之後，師兄弟三人同議，打算持必要的種糧家什，下山溯澧水而上，直達湖南境內有名大河的源頭，養道過生。（因爲種種因緣，這個夢想實際上是到了德誠弟子會善，纔告完成。）

雲巖曇晟（782—841）之所以在同門之中超越衆人，成為藥山

① 《景德傳燈録》卷十四第275頁。

② 語見《宋高僧傳》卷九引820年劉軻碑。

惟儼法嗣之中聲名獨著者，就在於其濃厚的思想家色彩和獨特思想成果。他本來在百丈懷海門下，為侍者長達二十年之久。守着這樣一位洪州宗最為顯要的大師，却認為自己仍未契入，於是就在侍奉百丈盡其天年之後，離開江西“選佛場”，從繁華極盛的南宗禪中心圈，徑直來到冷落幽遠的湖南藥山“孤峰頂上”，投惟儼門下，頓告言下契會。此時已值九世紀初期（百丈懷海卒於 814 年），是一個禪宗南宗革命成功、需要自己的比較成熟的思想家的時代，江湖之間參禪路上不知多少行脚禪者往來憧憧，其中非有上乘法門、獨到見地者不能言繼往開來卓然成家。曇晟正是這樣一位特出人俊。作為晚到却能成功地契入石頭宗系的最有力印證，這位禪思想家舉出自己的“寶鏡三昧”法門——這就不但得到藥山惟儼心印，而且竟直追乃祖石頭希遷。石頭希遷《參同契》道“即事而真”之理云：“事存函蓋合，理應箭鋒柱。”由洞山良价轉述曇晟心義《寶鏡三昧》詞云：“羿以巧力，射中百步，箭鋒相直，巧力何予？”均謂以事相上而顯見理體，猶如蓋與盒、箭與的，觸目見道，自然契合。而曇晟理會石頭希遷之親切會意處，透過一派晦澀支離的名相，依然可觀。此中若無藥山惟儼之薰育，若無看經坐禪、對照經教，而假設依舊在洪州宗“選佛場”中一味否定看經師古，曇晟哪能舉出此種法門來？如果説，藥山惟儼是以其堅持看經坐禪的獨到方式，為石頭宗系保存了“回互”理論的星火，那麼遠來的和尚曇晟則撥亮和點燃了星星之火——他在《寶鏡三昧》法門中明確首倡“偏正回互”説。由石頭希遷而藥山惟儼而雲巖曇晟，三代禪師的思想歷程，如同他們經歷的湖南地理路綫，青山隱隱，緑水迢迢，在一派禪語機鋒的掩蓋下，哲理時而曉暢明白，時而幽闇迷離，山重水復，但是至此，曇晟拈出“偏正回互”説，豁然之間，柳闇花明，瓜熟蒂落。

“偏正回互”正是曹洞宗的根本宗旨。宗旨既立，宗派成立的年代也就到來了。

二　曹洞開宗

公元九世紀隨後的一兩個世紀禪宗全面鼎盛。與西方“黑闇的神學中世紀”相比，中國的這個宗教鼎盛的中世紀，情況完全不一樣，中國連續數世紀從禪僧之中代代湧現的智慧群星却震爍今古。

其原因固然很多，但若論從其代表性人物心態着眼，瞭解其最初動因，直叩心靈的源頭，曹洞宗的正式創立者洞山良价，在這方面提供了一個絶佳的叩問門徑。

洞山良价（807—869），會稽諸暨（在今浙江）人，俗姓俞。先從馬祖道一的弟子五泄靈默披剃，二十一歲時前往嵩山受戒。此後參學於多位著名禪師門下，例如南泉普願、溈山靈祐等，最後在雲巖曇晟門下悟入。“會昌法難”，他正值思想成熟的壯年，開山授徒。唐宣宗大中末（859），先居新豐山，後轉豫章高安（在今江西）洞山，聚衆數百，遂為重鎮，傳法弟子有曹山本寂、雲居道膺等二十六人。傳世有《寶鏡三昧歌》、《玄中銘》、《新豐吟》、《五位君臣頌》、《五位顯訣》和《綱要偈》，並有語録二卷。後人所謂“曹洞宗”一名，即以洞山良价為軸心，上聯曹溪，或下續其弟子曹山本寂，合稱“曹洞”。

洞山良价最初出家為僧時，寫有一封《辭北堂書》給家中高堂，叙述其出家的思想動因。文字簡練而飽含深情：

“伏聞諸佛出世，皆從父母而受身，萬匯興生，盡假天地而覆載，故非父母而不生，無天地而不長，盡沾養痛之恩，俱受覆載之德。嗟夫！一切含識，萬象形儀，皆屬無常，未離生滅。雖則乳哺情至，養育恩深，若把世賂供資，終難報答，作血食侍養，安得久長。故《孝經》云：‘雖日用三牲之養，猶不孝也。’相牽沈没，永不輪回。欲報罔極深恩，莫若出家功德，截生死之愛河，越煩惱之苦海，報千生之父母，答萬劫之慈親，三有四恩

無不報也。故《經》云：'一子出家，九族生天。'"①

以上這段話，既反映了良价在出家之前所接受的儒家教育素養，也體現了漢魏以來數百年間佛教對於中國人的潛移默化之功。即以孝親為例，中世紀的中國人擁有如此多元的選擇，像良价這樣的人既承認和崇尚儒家"天覆地載"的一套教誨，又認識到存在着更高着眼的佛理——這種選擇既是理性的、智慧的，又飽含着感性的、感情的因子，既是痛苦的，又充滿着圓融的喜悅，全都是發自內心的，而無任何外在的强迫性。良价是這樣表明他的選擇的：

"良价捨今世之身命，誓不還家，將永劫之根塵，頓明般若。伏惟父母心開喜捨，意莫攀緣，學淨飯之國王，效摩耶之聖後，他時異日，佛會相逢，此日今時，且相離別。良非遽違甘旨，蓋時不待人。故云：此身不向今生度，更向何時度此身。伏冀尊懷，莫相記憶！"

書猶不足，作頌二首更以明志：

"未了心源度數春，翻嗟浮世謾逡巡。幾人得道空門裏，獨我淹留在世塵。謹具尺書辭眷愛，願明大法報慈親。不須灑泪頻相憶，譬似當初無我身。"

"巖下白雲常作伴，峰前碧障以爲鄰。免干世上名與利，永別人間愛與憎。祖意直教言下曉，玄微須透句中真。合門親戚要相見，直待當來證果因。"

十年之後，良价已是一個參學四方、閱歷甚廣的得道高僧。回望來路，感慨良多，他再修書一封，告白母親：

"良价自離甘旨，杖錫南游，星霜已換於十秋，歧路俄經於萬里。伏惟娘子收心慕道，攝意歸空。休懷離別之情，莫作倚門之望。家中家事，但且隨時，轉有轉多，日增煩惱。阿兄勤行孝順，須求冰裏之魚；小弟竭力奉承，亦泣霜中之笋。夫人居世上，修己行孝，以合天心；僧有空門，慕道參禪，而報慈德。今

① 《洞山良价禪師語録》，《卍續藏》第119册第916頁，下引此書，不另注。

則千山萬水，沓隔二途，一紙八行，聊伸寸意。”

洞山良价母親的回信，亦足以道明佛教鼎盛年代母親對於出家兒子的認識與心態：

“吾與汝夙有因緣，始結母子恩愛情分。自從懷孕，禱神佛：願生男兒。胞胎月滿，性命絲懸。得遂願心，如珠寶惜。糞穢不嫌於臭惡，乳哺不倦於辛勤。稍自成人，遂令習學。或暫逾時不歸，便作倚門之望。來書堅要出家，父亡母老，兄薄弟寒，吾何依賴？子有拋娘之意，娘無捨子之心。一自汝住他方，日夜常灑悲泪。苦哉苦哉！今既誓不還鄉，即得從汝志。不敢望汝如王祥卧冰、丁蘭刻木，但如目蓮尊者，度我下脱沉淪，上登佛果。如其不然，幽譴有在，切宜體悉。”

一部中國佛教史包括禪宗史，若將以上歷史材料視之為題外贅餘而棄之不顧，則不免面目蒼白甚至可憎。比之以下要叙述到的抽象得多的洞山哲學思想，上述富含感性通俗易懂的文字，説明一個非常重要的事實，這就是：在整個佛教特別是禪宗鼎盛的年代，任何一宗一派之所以能够發達與鼎盛起來，其最初的動因，無不緣於社會輿論的寬容、個體的理性自覺，選擇是多元的——既可學王祥卧冰，更可效目蓮救母，既可入世，更可出世。如此文化氛圍與理性自覺選擇之下成長發達起來的宗教，豈可與“愚昧和黑闇的守護神”同日而語！

洞山良价如此智悲兼運的突出個性，不能不深刻地影響到他的雲水生涯。他最初接觸到乃師曇晟門下，就是從參“無情説法”一案而開始悟入的：

“既到雲巖，問：‘無情説法，什麽人得聞？’雲巖曰：‘無情説法，無情得聞’。師曰：‘和尚聞否？’雲巖曰：‘我若聞，汝即不得聞吾説法也。’曰：‘若恁麽，即良价不聞和尚説法也。’雲巖曰：‘我説汝尚不聞，何況無情説法也。’”①

① 《景德傳燈録》卷十五，第297頁。

石頭宗系長於吸收融會諸宗的特點，在這裏又一次充分顯露出來，其關注形而上的本體論思想家特質更為濃重。洞山良价在此即緊接着向雲巖呈上一偈，表明自己的强烈興味：

"也大奇，也大奇，無情解説不思議。若將耳聽聲不現，眼處聞聲方得知。"①

這與馬祖一系强調直下頓悟，又成歧路。良价不是逕直由此全部領會，而是在經歷了諸如此般"也大奇"的思想迂回曲折纏繞之後，纔在曇晟《寶鏡三昧》的法門之下終於悟入。因為他在辭别雲巖山時，心中仍猶疑徘徊，反復思量，直到過一水，睹水中之影像，豁然悟徹，所悟的正是"寶鏡三昧"精神。其得法偈云：

切忌從他覓，迢迢與我疏。我今獨自往，處處得逢渠。渠今正是我，我今不是渠。應須恁麼會，方得契如如。②

過水即如臨鏡，形影相睹，當人即是影像，影像豈非斯人，形影宛轉相照，水鏡之妙一也。

洞山良价之所以成為曹洞一宗的創立者，在於他直承石頭希遷、藥山惟儼與雲巖曇晟，總結發明，提出了一整套包括功勛五位、正偏宛轉、三滲漏和三路接人等方法、範疇在内的理論思想與修行實踐體系。而這一套獨特的體系，其展開運用與豐富完善又是由他的弟子曹山本寂來完成的，其間之親切緊密不可分割，故"曹洞"連稱自為允當。《五燈會元》評價説："洞山權立五位，善接三根，大闡一音，廣弘萬品"，而曹山則"妙唱嘉猷，道合君臣，偏正回互"，至此曹洞宗纔蔚然成立，名播天下。

曹山本寂（840—901），俗姓葉（一説黄姓），泉州莆田（在今福建莆田）人。唐代末年，泉州"多衣冠士子僑寓，儒風振起，號小稷下焉"。③ 在此氛圍之中薰陶過的經歷，使本寂在儒家教育下

① 《景德傳燈録》卷十五，第297頁。
② 同上。
③ 見《宋高僧傳》卷13本傳，第460頁。

頗具功底。《宋高僧傳》作者贊寧就曾稱贊他素修舉業，文辭遒麗，富有法才。其實，這與乃師洞山良价以至乃祖石頭宗系的特點頗有相通之處，對其個人的思想與修行實踐也深具影響。他十九歲於福州出家，二十五歲受具戒。聞洞山良价禪師盛名，即往請益。良价問其名，回曰："本寂"。良价再問："向上更道。"回云："不道。"良价問："為什麽不道?"回云："不名本寂。"[①] 良价由此器之，傳其心要。悟入之後，隨緣放曠，如愚若訥，後受請往撫州曹山，更遷荷玉山。兩處均法席隆盛，學侶四集。他傳授良价五位銓量，撰《解釋洞山五位顯訣》立為曹洞叢林標準，還留下語録三卷，並註《寒山子詩》，盛行當世。曹洞宗由石頭系發源而出，洞山創立，至曹山大成。

如果説在曹洞宗正式成立之前，石頭宗系已經由石頭、藥山和雲巖曇晟為其提供了豐富的思想來源，那麽洞山良价和曹山本寂得以立宗的獨特貢獻就在於：在形而上的哲學思想層次，他們以與乃祖的君臣、偏正等範疇"回互"理論相結合，通過深入細致闡述，使這一傳統理論變得完全成熟化，用以啟示學人由事上見理、由現象見本體、由普通的世界觀躍昇而入"曹洞宗的世界觀"；在具體的修行實踐上，他們以三路接人、三滲漏、三種墮等手法，樹立標準，具體展現曹洞宗應機接人的風格。

將世俗之君臣理念直接引入自己的宗教哲學與實踐體系，並且成為特色，這在古今中外的宗教歷史上並不多見。在曹洞宗歷史上，洞山良价的這一開創性嘗試，其初因仍然可以直溯其《辭北堂書》。其濃厚的報恩思想動機，由報父母恩而延至報皇恩，並深入滲透到他的禪理論與實踐中，由此而成"君臣五位"這一根本思想，用以闡明"回互"之理，並因之成為曹洞宗區別於其他宗門的主要特色。

"君臣五位"重在闡釋理與事、本體與現象、一般與個別之間

① 《宋高僧傳》卷 13 本傳，第 460 頁。

存在的五種關係，其中有四種是片面的、失當的，祇有一種是事理俱融、全面正確的。失當與否，可以用正、偏來表示。曹山本寂的概括簡明扼要：

"正位即空界，本來無物偏。位即色界，有萬象形。正中偏者，背理就事。偏中正者，捨事入理。兼帶者，冥應衆緣。不墮諸有，非染非淨，非正非偏，故曰虛玄大道，無着真宗。"①

用以上正偏五位來説明理事關係，猶嫌不足，以君臣二者來進一步明其大體，就是："君為正位，臣為偏位，君視臣是正中偏，臣向君是偏中正，君臣道合是兼帶語"。顯然，"兼帶"也好，"君臣道合"也好，纔是曹洞宗的理想哲學模式：克服各種片面的認識，達到由事見理，即事而真，事理圓融，混然内外，和融上下，方為至上境界。

運用近代語匯來解釋上述名相是一回事，真正貼近曹洞去理解其原初的"本來面目"又是另一回事，這種差別多少有點類似文物保護修復領域裏的"整舊如新"和"整舊如舊"之異。從後者的角度來説，由石頭宗系達至曹洞宗，其長於形而上思考這一思想家特質漸臻成熟完善，這是就内在之質而言；從外在形式看——當其開宗立派、亟需建構自己獨特哲學體系時，困難便發生了：建築這一新型大厦的磚瓦材料嚴重不足，祇能從别處借取現成的名相範疇為我所用，曹洞借用"君臣"之説，即是最主要一例。後世論者往往指出其與世俗政治之關係（如中唐以後重振君權思潮之影響），並無不妥。但言僅及此是很不够的，更重要的問題在於：中世紀的禪思想家們，在努力建構自己的思想體系時，越來越面臨着缺乏新的哲學語匯的嚴重困難，因此，這種努力就時常處在内在的思想張力與外在的語匯貧乏矛盾之間，顯得力不從心，以至於反復借喻，來回比説，本欲申明宗旨，反使宗旨本義為文辭所掩蓋，變得迷離含混。例如在闡述"君臣五位"時，往往配以《周易》的一些卦象：

① 《曹山本寂禪師語録》，《卍續藏》第119册第922頁。

將“正中來”配以“大過”；“偏中至”配以“中孚”；“正中偏”配以“巽卦”；“偏中正”配以“兑卦”；而“兼中到”（兼帶），則相當“重離”。或者以圓相符號表示：◓為“正中偏”，為君位；◒為“偏中正”，為臣位；⊙為“正中來”，示君視臣；○為“兼中至”，示臣向君；最後，●為“兼中到”，為君臣合。對此，後世學人當然祇能取得魚忘筌之法，來辨明領會其精神要旨了。至於對本宗如何朝新的方向發展，創新的突破口何在，則鮮見指導性意見，特別是有關本宗區別於其它宗派的特色，如重視知解、善於融會、坐禪看經，更未及作任何自覺系統的反思。如此，曹洞立宗之初，即埋伏下宗門内在的深刻危機。曹洞宗後世發展中，在大陽警玄和天童如浄兩度毅然自斷法統，與此大有因緣，良足深悲！

在修行實踐上，曹洞宗立足於理事回互的基本理念，多方施設，接引學人。良价立“三種滲漏”、“三路”，本寂立“三種墮”，均是。所謂“滲漏”，指錯誤見解，包括見滲漏、情滲漏、語滲漏，即指從見解、情志、語言文字等三個方面，背理執事，墜入世俗錯誤知見。作為對治“滲漏”之方，良价指出三種手段即“三路”：鳥道、玄路和展手。鳥道者無蹤跡可行，示參學者需直下體悟；玄路者如“夜半正明，天曉不露”，説明明闇“回互”，學人要蹈此路；而展手者，示學人事理雙明、體用無滯，盡展兩手，直入般若門。

曹洞宗門既立，繼良价之後住持洞山的有道全、師虔、道延等（生卒年不詳）。曹山本寂門下參學的知名弟子亦有道延、從志、處真、慧霞、光慧、弘通、行傳等。以上諸禪師亦多留傳有機鋒問答，但是法脈都傳之不遠。真正將曹洞法脈保存下來的是雲居道膺一系。

雲居道膺（848—902）也是洞山良价的法嗣。俗姓王，玉田（在今河北）人。少年在範陽（治今河北涿縣）延壽寺出家，初修小乘戒律。後往終南山之翠微寺參無學禪師（丹霞弟子），繼往筠州（在今江西高安），參洞山良价，終於契悟，領會得洞山的宗旨。

良价印可道："此子以後千人萬人把不住"，許為門下弟子中的領袖。後至洪州（治在今江西南昌）雲居山創真如寺，講法三十餘年，大振曹洞宗風，風被海内外，徒衆多至一千五百人。其海外傳人中，著名的有新羅利嚴（870—936）、高麗慶甫（869—948）等，利嚴得法歸國之後，創須彌山派，為海東禪門九山之殿。

道丕（？～905），亦作僧丕。長安人，在家時以孝親著名，親歿出家。是雲居道膺的法嗣。居洪州鳳棲山同安院，學者雲集，世稱同安祖。其同門為道膺法嗣者，知名的還有懷暉、懷嶽（？—945）、本空、道簡（生卒年均不詳）等人。

僧志（生卒年不詳），又作觀志。嗣同安道丕，繼其丈席。後世稱為鳳棲祖。

緣觀（生卒年不詳），嗣同安僧志法席。住鼎州（今湖南常德）梁山，後世稱梁山緣觀。

綜觀曹洞宗在唐五代的整體狀況，可以分為三個截然有別的時期，即前曹洞宗時期、成立時期和第一個低潮時期。

所謂前曹洞宗時期，即以石頭希遷、藥山惟儼和雲巖曇晟為標誌的醞釀準備年代，時間在 700—841 年之間（以石頭生年和曇晟卒年爲始終）。這一長達百餘年的準備年代，為曹洞宗的成立提供了充足的、直接的思想來源，就思想的成熟度來説，這種培元固本的工作使得曹洞一宗先天地具有了某種突出的早熟性。以至於當曹洞宗在九世紀（807—910，以良价生年和本寂卒年計）正式成立的年代，其創立人所做的工作主要就是將現成的思想資料（"偏正回互"）予以整理，使之向高度成熟和縝密的方向上進一步拓展（配以君臣五位乃至《周易》和道家思想資料），同時在接引學人的實踐之中，將其儘可能地操作化（良价所謂鳥道、玄路和展手）。這樣一來，一種看似矛盾的奇特現象就出現了：曹洞宗成立之時，其思想義理之基業已築就，創立者們（洞、曹二師）努力建構適應成立需要的宗門哲學大厦，却發現缺乏足够的新鮮資料可以運用，於是大量的原非佛教的無關資料被借用進來，例如君臣、功勛、易卦

等等名相被吸收進來作為主要的範疇，用以建構這座大厦。這與一般禪師隨機應化、隨緣施設是有着本質區別的：後者祇是隨手利用外緣開示學人而已，曹洞宗却不得不搬運外緣來作為基本材料，建構和發展自己的核心體系。這種思想的早熟性，使得曹洞宗具有某種悲劇意味，剛剛開始就告停滯，新的理論生長點無從尋覓。日本學者忽滑谷快天在論及曹洞宗第二位創立人本寂時，不無沉痛地説過："使洞山宗旨明於世者本寂也，使洞山宗旨墜於死型者，亦本寂也。"① 這是迄今為止，就曹洞宗成立之悲喜劇所僅見的一則全面評價之語。明乎上述因緣，則知"墜於死型"，責任不在本寂，在乎時節因緣耳。當然，這也説明，所謂宗派成立年代，亦有人為劃分之弊，"曹洞"因為約定俗成之一名相，宜明其親密關係，但當初徑直呼之"曹溪洞山"、或"石頭曹山"以明乎其宗派的真正思想源流，亦未嘗不可。

歷經八世紀準備、九世紀成立的曹洞宗，甫一成立，即進入相對沉寂低落的年代，終唐末五代之世，乃至於入宋之後，雖然在本寂特別是道膺下勉為傳承，數代之間有跡可尋，但無復乃師乃祖光耀千古之舊觀。這一局面橫貫十至十一兩個世紀。此中當然不是以名僧論世，最為致命的問題在於：新的義理的突破口、生長點未曾找到，故無新的氣象可言。

三　宋代曹洞宗

至少從公元 10 世紀中葉起，曹洞宗進入了百年孤獨的年代。

臣主相忘古殿寒，萬年槐樹雪漫漫。

千門坐掩静如水，祇有垂楊舞翠煙。②

這首詩，本來是曹洞宗用以形容其臻於"偏正回互"、"君臣道

① 忽滑谷快天：《中國禪學思想史》，第 283 頁。

② 同上。

合”、成佛作祖之至上境界的，但是從後世史家的眼光來看，却不免成為一種讖語：這個富於思想家特質的大宗派，在經歷了8—9世紀的輝煌之後，失去了其强健的思想活力，在萬年槐樹、千門坐掩之中再也不見有“人天師”之主體出世，惟餘“偏正回互”的餘緒，如垂楊在歷史的風中漫舞。這真是一種刻骨銘心的百年孤獨。

這種孤獨，當然不是表相的。從歷史上看，幾乎是在剛剛跨入十世紀的門檻之時，初期曹洞宗的最後一顆明星——雲居道膺即告入滅（902）。從此，在整個十世紀的上半葉，亦即所謂五代十國時期，相繼有同安道丕、同安觀志、梁山緣觀在繼嗣宗脈。雖然以上三師在歷史上記載過簡，傳世機緣語録寥寥無幾（如同安志甚至缺語錄傳世），但曹洞宗譜不可言中斷，甚至對同安丕、同安志，宗門尚有“同安祖”、“鳳棲祖”之尊稱，可以想見宗門香火不絶如縷之親切狀。不過，在這個時期的最後一位嗣法者梁山緣觀禪師那裏，顯然已經透露出某種令人不安的焦慮消息來了：

（緣觀）示衆云：“停機罷賞，匿跡潛蹤……談玄唱道，莫非雲水高人；鳥道無蹤，乃是道人行履。談玄則不挂脣吻，履踐則鬼神難覓。悟之則剎那成佛，迷之則永劫生死。有疑即決，不可守株待兔，抱拙守愚，潦倒無成，空延歲月。”①

這與乃祖從容細密、回互綿延之風，相去何啻百千里！觀此急切焦慮之狀，實與禪師個人修行見地功夫無關，而事關曹洞禪之全局：雲居道膺之後，數十年間，曹洞宗門參學者劇減，從當初動輒門下聚集千百徒衆，演變而為門可羅雀，至於登堂入室窺其奥區者幾稀，《景德傳燈録》梁山觀本傳記曰：

問：“如何是和尚家風？”（觀）師曰：“資揚水急魚行澀，白鹿松高鳥泊難。”

梁山一曲歌，格外人難和。十載訪知音，未嘗逢一個（頌一）。紅焰藏吾身，何須塔用新。有人相肯重，灰裏邈全真。（頌

① 《聯燈會要》卷二七，《卍續藏》第136册第887頁。

二）[①]

自石頭希遷開源、曹洞立宗以來，氣象闊大渾厚的曹洞大宗，何以一變而為“魚行澀”又“鳥泊難”？何以驟失吸引力？簡略地說來，這與其立宗之初內在義理思想的早熟、外在名相語匯的貧弱匱乏大有關係，這在上文已作分析。是以，洞山開宗以後，經曹山本寂、雲居道膺，不過二世，其內在與外在的舊有資源忽忽告罄，新的當時代之機的生長點尚未呈現，延至同安丕、同安志，竟無一新義可以語人。此門淡泊，收拾不住，天下參學者盡歸當機之雲門、臨濟二宗門下，面臨此一光景，梁山觀如何不深重憂慮自己門下“潦倒無成，空延歲月”？

試進一步觀察梁山觀接引大陽警玄一案。大陽警玄（948—1027），江夏張氏子。少年在金陵崇孝寺依出家之仲父為師，年十九為大僧。其謁梁山觀而契悟事跡，在《禪林僧寶傳》中記載如下：

> 問：“如何是無相道場？”觀指壁間觀音像曰：“此是吳處士畫。”延（即警玄，宋祥符中避國諱易名警延——引者注）擬進語，觀急索曰：“這個是有相，如何是無相底？”於是延悟旨於言下，拜起而侍。觀曰：“何不道取一句子？”延曰：“道即不辭，恐上紙墨。”觀笑曰：“他日此語，上碑去在。”[②]

在梁山觀“急索”之下，大陽警玄終於契悟，可以“上碑”傳世，梁山觀禪師懸懸之心，總算落一實處。

很難說這種傳承是否過於勉强，但是無論如何，到大陽警玄之世，曹洞宗竟至中斷。這種暫時的中斷，與其說是自然演化的結果，毋寧說是出於他的高度自覺、高度負責任的毅然抉擇。

史家往往因大陽警玄留皮履布直綴托付浮山法遠代為覓傳人的戲劇性情節，而謂警玄門下乏嗣。然而，事實遠非如此簡單。據

---

① 《景德傳燈録》卷二十四，第498—499頁。

② 宋慧洪：《禪林僧寶傳》卷十三，《卍續藏》第137册第495頁。

《天聖廣燈録》、《建中靖國續燈録》等記載，警玄法嗣並不乏人，動以一二十人計，即使警玄入滅之後，亦有福嚴審承等人尚在世，不可謂無人承嗣。其中審承、清剖兩人還號稱奇傑，有語録傳世，著名於時，[①] 所以歷來所謂後繼無人，不過是史家臆測之語。那麽大陽警玄何以出此壯士斷腕之舉？

上文言及，曹洞宗自十世紀初以來，傳承脈息遽弱，自同安丕、同安志到梁山觀，難以為繼之窘迫狀日甚。此並非外在壓制使然，而係内在泉源枯竭，無從當機接人，至警玄之世，以玄之機警聰慧，仍無以改觀。自同安丕三傳以至警玄，百年有餘，曹洞門下静如止水，新意生機喪失殆盡。這種難乎為繼的孤獨之狀，並不僅僅表現為門下冷清，更在於承其法統者精神深處的痛苦和無告。警玄傳世語録甚簡，但亦可透露其孤獨心跡：

> 問："如何是平常無生句？"師曰："白雲復青山，青山頂不露。"云："如何是妙玄無私句？"師云："寶殿無人不侍立，不種梧桐免鳳來。""如何是體明無盡句？"師云："手指空時天地轉，回途石馬出紗籠。"[②]
>
> "自以先德付受之重，足不越限，脅不至席者五十年。年八十，坐六十一夏，嘆無可以繼其法者，以洞上旨訣寄葉縣省公之子法遠，使爲求法器傳續之。……以天聖五年（1027）七月十六日陞座辭衆。又三日，以偈寄王曙侍郎，其略云：'吾年八十五，修因至於此。問我歸何處，頂相終難睹。'停筆而化。"[③]

所謂"先德付受之重"，實乃曹洞禪法難乎為繼、乃師梁山觀勉以為繼之危，警玄痛感乎此，足不越限、脅不至席五十年，而終於未能别開生面，此中悲苦，夫復何言！

警玄最後不是從自己門下聊選一人，姑且付托——他從梁山觀

---

① 宋慧洪：《禪林僧寶傳》卷十三，《卍續藏》第 137 册第 495 頁。
② 《聯燈會要》卷二十七，第 897 頁。
③ 《禪林僧寶傳》卷十三。

和自己身上已明察此路不通，而是明乎因緣未具，時節未至，毅然壯士斷腕，斷絕門下任何法嗣之念，將曹洞法統，以皮履直綴為記，莊重托付如日中天的臨濟高僧浮山法遠，囑其代覓天旋地轉時節出世之曹洞真傳。

這是何等大智大勇之舉！設若警玄此時一念苟且，草率付法，則其個人自不必冒斷絕法嗣之風險，而曹洞宗門必步入陳陳相因、徹底枯竭之絕境！須知，為宗譜續法嗣極易，為精神擇傳人極難。由此反觀佛教史、禪宗史上諸宗興衰內在奧秘，可知苟且極易、不苟且極難，苟且必衰、不苟且必興之至理！就這一意義而言，大陽警玄真為千古一高僧！

大陽警玄這一千古絕唱，因其後投子義青的成功接續，而往往為論者忽略不識。史家常歸功於浮山法遠，殊不知大陽警玄為其關鍵。大陽警玄以非凡氣魄與手段，了斷曹洞宗在公元十～十一世紀前期尷尬孤獨的百年史，為曹洞宗的長遠發展帶來了真正的轉機。

選擇浮山法遠，來代覓曹洞真傳之人，是大陽警玄高著眼的一個明證。浮山法遠（990～1067）為臨濟名僧，在禪林中有“遠公虎子”之名。歐陽修聞其說法之後，曾感嘆：“修初疑禪語為虛誕。今日見此老機緣，所得所造，非悟明於心地，安能有此妙旨哉。”法遠早歲游學時，曾參大陽警玄門下，得到警玄印可。是以警玄識人，托付傳法大事於法遠。法遠當此大任，未敢絲毫疏忽，歷經二十餘年，始得擇中投子義青，囑其嗣法警玄。

投子義青（1032—1083），俗姓李，青社（今安徽舒州）人。十歲出家，數年間精通《法華》、《華嚴》和《百法論》等經論。後隨法遠數年，兼習臨濟與曹洞禪法。宋英宗治平元年（1064），受法遠囑，接續曹洞法統。其來歷深厚，眼界開闊，又值盛年，上接曹洞中斷二十餘年法脈，有生機勃發，無陳腐逼仄，煞是清新可喜可觀：

聖節上堂：“天垂玉露，地湧祥雲，千江澄萬頃煙波，四塞賀堯風舜化。山連碧漢，樹起清風。瓊林華綻於瑤池，御柳鶯啼

於玉苑……諸仁者，正當恁麼時，且道‘君臣道合’一句作麼生道?”良久云：“道泰君臣清宇宙，時豐齊賀舜堯年。”①

謝化主上堂：“碧岫横空，白雲自異。靈苗獨秀，繁草何生。金鷄啼處，月落三更。玉兔眠時，日輪當午。瓊林上苑，枯木逢春，寶殿苔生，歌謠萬里。然雖如是，且道‘應時應節’一句作麼生道?”良久云：“夜來深雪裏，天曉數枝開”。②

試比較投子義青與警玄門下審承諸人的機鋒，則其高下，不啻天壤。由警玄而經法遠，一祇看不見的巨手，如是終於校正了曹洞禪法脈。此等大手筆，非玄、遠等第一流禪者所不能夢見。

義青嗣法弟子中，以芙蓉道楷最著名。芙蓉道楷（1042—1118），沂州（今山東臨沂）人，俗姓崔。少辟穀學道，後游京師，試《法華》得度，具戒游淮西，時義青住白雲山海會寺，道楷遇而言下悟入。先後住持安徽馬鞍山、江西洞山和湖北大陽等地寺院。宋徽宗崇寧二年（1103），住持京城浄因寺，後五年移住天寧寺。開封尹李孝壽以其道行卓冠叢林，請帝賜紫衣和師號。道楷謝恩拒受，被逐出京外遣放。次年赦放釋，令自便，即仍庵於芙蓉湖上，學徒數百，環繞坐卧。楷慮禍，乃日各食粥一杯，不堪者稍稍減退，隨侍者猶百餘人。徽宗政和七年（1117），帝為所居庵賜額“華嚴禪寺”。明年入滅，遺偈云：“吾年七十六，世緣今已足。生不愛天堂，死不怕地獄。撒手横身三界外，騰騰任運何拘束。”③

曹洞宗歷代傳人中，超出江西湖南，長期住持帝京者，道楷為第一人。這本身就説明曹洞宗較之以往，活動範圍大增，而眼界亦大。至於道楷的突出個性與節氣，更令曹洞宗增色。設若當初曹洞宗無大陽警玄毅然“斷腕”之舉，依然苟且局促於區區同安道院，後來義青、道楷之嶄新局面氣象，豈可夢見?

① 《投子義青禪師語録》卷上，《卍續藏》第124册第446頁。
② 同上。
③ 《禪林僧寶傳》卷十七，第513頁。

對於喜好以“君臣偏正”來説明自己哲學體系的曹洞宗來説，宋徽宗之於芙蓉道楷間的戲劇性情節，其實可以視作對曹洞宗風的一次檢驗。兹録道楷上表拒受帝賜之文如下：

“……伏念臣行業迂疏，道力綿薄，常發誓願不受名利。堅持此意，積有歲年。庶幾如此傳道後來，使人專意佛法。今雖蒙異恩，若遂忝冒，則臣自違素願，何以教人。豈能仰稱陛下所以命臣住持（指奉敕住京師兩大寺—引者注）之意。所有前件恩牒，不敢祗受。伏望聖慈察臣微悃，非敢飾詞，特賜俞允。臣没齒行道，上報天恩。”①

帝聞，又令李孝壽親往諭旨，而楷道心堅定，孝壽祗得如實具聞。因此發生後來帝怒收楷，付有司逐京外之事。這是曹洞宗進入社會政治舞臺中心之後的一次極精彩的亮相，是曹洞宗報恩思想由洞山良价報母恩而至道楷報皇恩的一次完整的宗教實踐演繹，其結果贏得了上至天子下至士民的真正尊敬。宗門至此，焉得不光大。

芙蓉道楷門下著名者有子淳、法成、惟照、元易、自覺、禧浦、齊璉、善秀、法燈等人。其中以丹霞子淳（1054—1119）和浄因自覺（？—1119）著名於時，亦且傳世久遠。

如果説，曹洞宗在立宗之後因時節因緣所限，其行不遠，在十～十一世紀前半期一百五十餘年的歷史中尚未得到長足發展，那麽，以 1064 年投子義青接續法脈的戲劇性情節作為分界綫，此後就是曹洞宗真正展開生發的年代。芙蓉道楷便是“中興”之祖，以他為新的歷史起點，曹洞宗在此後幾個世紀之中，呈現出一種饒有意趣的梯次發展局面（丹霞子淳和浄因自覺在其間作了必要的鋪墊和過渡）：

第一梯次是北宋末到南宋前期的宏智正覺。

第二梯次是貫穿南宋中後期的長蘆清了一系。

第三梯次則是直接發端於南宋，盛行於金元時代北方的浄因自

① 《禪林僧寶傳》卷十七，第 512 頁。

覺一系。

具體地來説，從兩宋之際興盛起來，活躍於南宋的曹洞宗禪師，以丹霞子淳系為主。子淳門下發端出宏智正覺、長蘆清了兩支。

宏智正覺之所以出類拔萃、超徒越衆，蔚然成為道楷中興曹洞宗之後的先鋒人物，是有其深刻的歷史因緣的。

宏智正覺（1091—1157）是隰州（治今山西隰縣）人，俗姓李。七歲能誦儒典，日誦數千言。其祖父與父親兩代都是深受禪宗薰陶的知識分子，參詢禪師，誦習《般若》不輟。如此則使正覺少小與禪宗固結深緣。十一歲出家，十四歲受具足戒，十八歲開始游方參學。其先游蹤北地中原，首參汝州（治今河南臨汝）香山寺枯木法成禪師。此法成即芙蓉道楷弟子，亦曾受詔住持汴京名寺，名重當代。正覺二十三歲，得遇丹霞子淳，隨侍五年，先掌記室，後陞首座，並隨子淳從中原南遷。此間得子淳傳法。子淳入滅後，受清了之邀，曾往真州長蘆（在今江蘇儀徵縣）為清了之首座。子淳門下兩大弟子一時共住一寺。宋室南渡之後，建炎三年（1129），正覺開始住持明州天童寺（在今浙江寧波），此後近三十年間，除曾應詔住持杭州靈隱寺數月之外，均住天童寺，其倡“默照禪”即在此期間。卒謚“宏智禪師”。有《宏智正覺禪師廣録》傳世。

有宋禪宗史上，正覺的突出成就，在於其倡導“默照禪”，為南宗禪（主要是曹洞禪）的一種非主流傳統——坐禪傳統創造和闡明了充分的理論根據，具有强烈的指導修行實踐意義。他的朋友兼論敵大慧宗杲禪師評其“烹佛烹祖大爐鞴，鍛凡鍛聖惡鉗錘”，此言可謂知人，而評其“起曹洞於已墜之際，針膏肓於必死之時”，則值得深思：曹洞宗自投子義青續法，至芙蓉道楷門下，已然中興，楷人住帝京賜紫封號，其門徒如法成者亦享此殊榮，正可謂方興未艾之際，宗杲何以斷言其“已墜”和“必死”？祇有首先弄清此一關鍵，然後纔可言“默照禪”要旨。

簡略地來説，曹洞自洞山曹山開宗，九傳至於宏智正覺，其間

幾三百年，曲折多舛，間有高僧如警玄、義青、道楷輩出，但是，一個帶有根本性的問題始終未能解決，這就是適應立宗之後的需要、創建本宗獨有的一整套思想理論體系，並使之在可操作層面完善成熟，對本宗修行實踐具有根本的指導意義——惜乎從洞曹兩代起，即一直未能徹底解決此一問題。前文已詳細分析，曹洞立宗之前以“偏正回互”論成立為標誌，即已具備思想的早熟性質，洞山曹山兩大師使之更為豐富縝密有加，完成成熟，而在尋找新的理論生長點和依據上則未及開拓，特別是有關本宗在南宗禪法體系之內存在的合理性——其中最突出的是坐禪看經、融會別宗甚至外學（如儒道）這一系列迥異南宗禪主流（洪州、臨濟）的本宗特色，一直未能正面闡明。隨着曹洞宗的次第傳承，這個矛盾越來越突出：舊有的“偏正回互”、“君臣五位”等學說日益不能滿足需要，尤乏可操作性（歷代禪師漸次棄置不言及即是明證），而新的理論體系又未曾建立起來，其矛盾結果事關曹洞宗生死存亡。是以，先有大陽警玄途窮思變、壯士“斷腕”於前，爾後即便在芙蓉道楷中興繁華的表象之下，理論上無以立足的危機依然深重。反之，臨濟名僧宗杲以臨濟禪法蔚為南宗主流、體大思精、大機大用之顯赫背景，冷眼觀之，看破曹洞致命危機所在，自是意料中事，故云其時曹洞仍在“已墜之際”、“必死之時”！他猛烈抨擊“默照禪”，却又高度贊揚“默照禪”起曹洞於必死絶境、使其起死回生之功，這一矛盾態度真可謂旁觀者清，最得曹洞宗實際。

明乎此，則知宏智正覺“默照禪”針砭之深切。注重坐禪，自石頭、藥山以來，至曹洞立宗以後，一直是石頭宗系和曹洞宗的修行實踐傳統特色。如果説那些屬於形而上的義理特色可以隨時間推移而有所淡化、脱落，那麽重坐禪這一傳統則貫穿修行實踐，未能回避，如何與北宗禪之坐禪觀心、拂塵看淨傳統劃清界限，與慧能南宗明心見性、直下頓悟之宗旨保持一致，進而言之，如何對曹洞宗修行實踐提出根本性的指導方針，為其後發展開拓生存空間——以上正是正覺禪師入手處。

"默照禪"者，合守默静坐與般若觀照之謂也。正覺自作《默照銘》云：

"默默忘言，昭昭現前。鑑時廓爾，體處靈然。靈然獨照，照中還妙。露月星河，雪松雲嶠。晦而彌明，隱而愈顯。鶴夢煙含，水含秋遠。浩劫空空，相與雷同。妙存默處，功忘照中。…正偏宛轉，明闇因依。…回互底時，殺活在我。…吾家底事，中規中矩。傳去諸方，不要賺舉。"①

正因為切中修行實踐要害，找準了新的理論生長點，正覺認為"默照禪"能給曹洞學人以中規中矩、不被賺舉之信心。這裏，既包含和堅持了偏正回互、理事泯融的形而上理念，又更是一種切實便利的習禪方法。他明確否定北宗禪法，認為神秀所謂"身是菩提樹，心如明鏡臺"是區分"雪裏粉"、"墨中煤"的荒謬之舉，② 指出默照者並非觀心看淨，没有一個身、心一類的特定觀照對象，不僅要求習此禪法者去除一切觀照對象之念，而且連坐禪者自身也要休歇、融入"空"中："照與照者二俱寂滅，於寂滅中能證寂滅者是你自己。若恁麼，桶底子脱去，地水火風，五蘊十八界，掃除無餘。"③

通觀"默照禪"之禪法，正覺既堅持和發展了石頭希遷以來禪法宗旨，並將其推展到徹底空心之極致，使曹洞禪法落到實處、站穩脚跟，同時又大膽揚棄了洞、曹二宗師名相過於繁瑣之弊，一改本宗素來不事張揚宣傳傳統，提出簡便易行、富於吸引力的主張，所傳心要，較之往聖，删繁就簡，明白曉暢，號召力極强。其矛頭所向，直指人心："參禪一段事，其實要脱生死，脱生死不得，喚什麼作禪?"如此直下了當，不能不令曹洞生命力全活，宗風大振！無怪乎正覺住天童，四方學者争相奔湊，逾千二百，其住天童垂三十年，寺屋幾千間，無非新者。因緣時節至此而備，天童寺遂為一代習禪中心。此千百學人，

① 《天童宏智禪師廣録》卷八，《卍續藏》第 124 册第 861 頁

② 《廣録》卷四。

③ 《廣録》卷五。

得法之後大多“分化幽遠，晦跡林泉”①，如龍歸滄海、虎放南山，雖山海之大不顯其跡，而龍吟虎嘯，其影響之大豈可蠡測。

宏智正覺“默照禪”禪法馨香猶温，長蘆清了一系又連綿繼起，是為曹洞禪人南宋發展之第二梯次。

長蘆清了（1091—1152），法號真歇，左綿安昌（在今四川）人，俗姓雍。嗣法於丹霞子淳，然游歷廣泛，登峨嵋，朝五臺，入京師，訪禪講名席，積磨煉之功，南游詣長蘆，先為祖照禪師充作侍者，後一語投契，繼其法席。有語録二卷行世。曹洞宗善於融會諸宗特色，至南宋之際，已然袒露於世，無所回避，其中最為傳統者當屬曹洞與華嚴相為表裏。清了即著有《華嚴無盡燈記》，融華嚴入禪，其末有偈云：

鏡燈燈鏡本無差，大地山河眼裏花。
黄葉飄飄滿庭際，一聲砧杵落誰家。

又作《浄土宗要》，提倡念佛，强調“信知乃佛乃祖，在教在禪，皆修浄業，同歸一願。”表現强烈的融會禪、浄、教思想。

天童宗珏（1090—1160），一名大休，舒州人，俗姓鄭。師事長蘆清了禪師，嗣其法。住明州天童寺，學衆恒逾300，較之前輩，曹洞規模至此又見大增。

雪竇智鑑（1104—1191），滁州人，俗姓吴。曾謁長蘆清了禪師，時宗珏以首座示以方便，遂隱居苦參，久之得悟，乃嗣宗珏法緒。住明州雪竇（在今寧波），以本色接人，四方遠來學法，門風大振。

天童如浄（1162—1228），明州葦江人，俗姓俞。初參雪竇智鑑，鑑問：“汝名什麽?”浄曰：“如浄。”鑑曰：“不曾染污，浄個什麽?”浄莫措。一日白鑑曰：“願乞某充浄頭。”鑑曰：“不曾染污，浄個什麽？若道得，許汝浄頭。”浄又莫措。閲數月，鑑召浄室内曰：“前來一拶，道得也未?”浄擬議，鑑大叱：“出!”如是激發數番。一日，忽上方丈，白鑑言：“某甲道得。”鑑曰：“縱脱臼窠，即落便宜，如何道

① 見周葵：《正覺宏智禪師塔銘》，《卍續藏》第124册第910頁。。

得?”淨擬進語，鑑便打，於是豁然有省，連聲叫曰：“某甲道得，某甲道得。”鑑微笑，即請充淨頭。後受鑑付囑大法，為曹洞法嗣。因其身長而豪爽，時人稱為淨長，後世號為“長翁”。相繼住建康府清凉寺、臺州淨土禪寺、臨安府南山淨慈寺和明州天童寺等東南名刹。住天童四年，學者輻湊，門庭清嚴，海内以為法式。臨終遺偈曰：“六十六年，罪犯彌天。打個跨跳，活陷黄泉。咦，從來生死不相干!”① 嗣其法者有鹿門覺、石林秀等人。日本京都僧人永平道元於宋理宗寶慶元年（1225）謁見如淨。兩年後，如淨竟許為法嗣，傳芙蓉道楷祖法衣、《嗣法書》、《自贊頂相》和《寶鏡三昧》、《五位顯訣》等，與道元携返日本。

天童如淨在南宋曹洞宗史上有殿軍之慨，這與其個人風格大有關係，其為人豪放，見處高邁，放言縱談，痛斥時弊，則惡拳痛棒。史家往往以“祇管打坐”一語概括其宗風，而言不及其内心沉痛激憤之深，實為皮相之言。據永平道元所述，其示云：“參禪者身心脱落也，不用燒香、禮佛、念佛、修懺、看經，祇管打坐而已”,② 則看似將“默照禪”推展為極致，即所謂“發展”，其實為匡救時弊痛下針砭之行也。禪宗發展至此，其僧界惑溺名利、風紀頽敗之狀亦臻於極致。觀如淨説法之語，不見乃祖從容綿密、回互親切之風，而觸目盡是憤嫉痛言，如指斥“僧堂裏都不管，雲水兄弟也都不管，祇管與客官相見追尋而已”，又如常就天下僧家長髮長爪之輩警誡云“不會淨髮，不是俗人，不是僧家，便是畜生。古來佛祖，誰是不淨髮者！如今不會淨髮，真個是畜生!”其他如指斥在服裝上“近來都著直綴，乃澆風也。你欲慕古風，則須著褊衫……近來參禪僧家，謂著褊衫是律家兄弟服者，乃非也，不知古法人也。”③ 又如在經行步態上强調“僧家寓僧堂，功夫最要直須緩步。近代諸方長老不知人多也，知者極少……

① 《南宋元明禪林僧寶傳》卷七本傳，《卍續藏》第 137 册第 688 頁。
② 義遠：《天童如淨禪師遺録》，《卍續藏》第 124 册第 990 頁。
③ 永平道元：《正法眼藏隨聞記》，《大正藏》第 82 卷。

你試問諸方長老看，必竟他未曾知也。”他因而規定自己門下：“今日參内裏之僧，必著褊衫，傳衣時、受菩薩戒時亦著褊衫。”經行則“肩胸等不可動摇而振也”。[①] 以上通見其日本法嗣永平道元在《正法眼藏隨聞記》所轉述之語。以一代豪邁不羈之龍象，却似乎汲汲於髮、爪、著衫、步態等瑣細不堪處，其實睹落葉而知秋之沉痛，扶危局於欲傾之悲苦，堪向何處道得？最後，他竟將曹洞傳法信物，悉數盡付隨參不到三年的異域僧人道元，令其席卷而歸海東，此似為絶望之舉，實乃拯救曹洞之一高着眼。回顧曹洞宗歷史，壯士斷腕，自行了斷，以拯法脈，大陽警玄在前，天童如浄殿後，如是者再，真令人肅然深思。

天童如浄目送傳法信物盡隨道元挂帆遠去，回過頭來，他是如何看待自己置身其間的五家禪宗格局的呢？他上堂示衆云：“如今個個祇管道雲門、法眼、溈仰、臨濟、曹洞等家風有别者，不是佛法，也不是祖師道也。”“近年祖師道廢，魔黨畜生多頻頻舉五家門風，苦哉！苦哉！”蓋對五家兒孫落窠窟、競勢利、使正信佛法淪喪之危局痛入骨髓，故出此獨斷之語。道元回到日本，用旁觀者口吻轉述説：

> “大宋國一二百餘年……接引學人者，攀臨濟之四料簡、四照用，雲門之三句，洞山之三路、五位等，以爲學道標準。先師天童和尚，常笑此曰：‘學佛豈如此也？’[②]

數百年來禪宗界慘淡經營之五家格局，竟被一句“學佛豈如此也？”輕輕問住，這便是曹洞宗在宋代操守清嚴見識高邁的法門龍象——天童如浄所下的總結之語，令人不免有悲從中來之慨。在這裏，簡單地批評天童如浄矯枉過正、偏激片面，或指認永平道元有某種貶低、詆毁“大宋國”禪宗之嫌疑，都是遠遠不够的。曹洞禪也好，五家禪總格局也好，其成就是絶不容否定的，也無法否定，問題是，面對鮮花着錦、烈火烹油的佛教歷史局面，人們都能回味這位高僧的輕輕一句笑語：“學佛豈如此也”麽？

---

① 永平道元：《正法眼藏隨聞記》，《大正藏》第 82 卷。

② 《正法眼藏隨聞記》，《大正藏》第 82 卷。

在芙蓉道楷門下，曹洞宗中興的第三梯次則是由淨因自覺五傳至萬松行秀一系所完成。其歷時近一百五十年，與丹霞子淳至天童如淨一系歷時大體相當，但跨越南宋、金和元三代，中間數傳法脈較為模糊不清。

淨因自覺（？—1117），青州人，俗姓王。少業儒，受知於司馬光。宋紹聖（1094—1098）年間，從芙蓉道楷落髮，數年從學，得楷印可。崇寧（1102—1106）間，奉詔住京師淨因寺。政和五年（1115）遷鹿門寺（在今湖北襄陽）。政和七年（1117）二月示衆而化。灰燼中有舍利如菽，還葬青州，入塔日，有雨華之感應。史家有將天童如淨法嗣名鹿門覺者，與淨因自覺混為一談，緣於淨因自覺後遷鹿門之故。實則二者相距百年有餘。

青州一辨，為淨因自覺法嗣。宋宣和（1119—1125）年間，曾聚十方僧衆，拈提宗綱，設百問示衆，由慈雲覺遂逐一作答。其後，由元代林泉從倫逐一附頌，集成《青州百問》一書，宣示曹洞宗風，流行後世。

青州中經大明僧寶、王山僧體二代，傳至雪巖如滿禪師。雪巖如滿（1136—1206），一作慧滿。山西汾陽人，俗姓崔。在太原王山謁僧體禪師而得法，並承師丈席。晚遷大明寺（在河北磁縣），學人四集，盛極一時。有語録傳世。

萬松行秀（1166—1246），河内之解（今河南洛陽一帶）人，俗姓蔡。少年出家於邢州（今河北邢臺）淨土寺，輾轉至磁州大明寺參雪巖如滿，纔二十七日便領旨，在滿門下二年，盡得其底蘊。如滿遂付以衣偈，令其嗣法。返回邢州淨土寺後，在寺旁構"萬松軒"以自適，因有萬松之號。次遷中都（今北京）萬壽寺。金章宗明昌四年(1193)，行秀應詔赴内廷陞座説法，帝躬迎禮，聞法感悟，賜錦綺大衣，建普度會，每歲設齋。後奉詔移住大都仰山棲隱寺，再遷報恩寺，晚年退居報恩寺從容庵。秀天資英才，於百家之學無不淹通，曾三閱藏經。著述甚豐，有《祖燈録》、《釋氏新聞》、《鳴道集》、《辨宗説》、《心經鳳鳴》、《禪悦法喜集》和《請益録》，並語録等若干卷，而以

《從容庵録》最為著名。及門弟子衆多，得法者一百二十人。影響最大者林泉從倫、華嚴至温、雪庭福裕等，以居士身份從學護法的還有耶律楚材等金元兩朝官紳。

《從容庵録》是萬松行秀在耶律楚材敦請之下，將歷年講解公案和頌古的舊稿整理所成之書，集中體現了他所弘揚的曹洞禪風。耶律楚材為此書作序。該書全稱《萬松老人評唱天童和尚頌古從容庵録》，詮釋正覺的《頌古百則》。其每則集公案與頌古為一，依《碧巖録》體例，每則之下例分示衆、列舉公案、列舉頌古、夾注和評唱五種内容。行秀自述其撰此書目的有三："一則旌天童學海波瀾，附會巧便；二則省學人檢討之功；三則露萬松述而不作，非臆斷也。"行秀博學廣聞，引領學人窺見宏智正覺心要，游刃有餘，其兼通内外典功夫亦在"述而不作"之中畢現。

曹洞宗發展至十三世紀上半期，其命運發生了根本性的改觀。一方面，由丹霞子淳經清了四傳至天童如浄一系，幾經周折，至如浄竟告消歇。前文已分析如浄身陷禪界弊端叢生之局，憤世嫉俗，無力回天，終將曹洞傳法信物悉付日僧道元，任其跨海東去。道楷中興之功，遂傳東瀛。另一方面，浄因自覺至萬松行秀一系由南方漸移北地，入金元之庭，不意在如滿至行秀一兩代之間，不過三四十年光陰，竟然得到自由生發，傾倒朝野，生機勃勃，發揚光大中興精神，又開辟了曹洞興盛北地百餘年的黄金時代。此中底蕴，實令人深思。從社會文化氛圍看，南宋偏安，民族矛盾與社會矛盾交織，雖僧界亦不遑寧處，更兼文化腐朽習氣深重，禪雖如浄之操守清嚴亦回天乏力；而浄因自覺一系，數代傳承之間不知不覺脱離南宋，得遇北地金元政權，少數民族統治者入主北地不久，所染漢人習氣不深，文化上多清新剛健之氣，少滯着陳腐之習，故能為佛教生存與發展提供廣大空間。萬松行秀遇如此時節因緣，於心平氣和之中從容伸展，其庵號"從容庵"，著《從容録》，辦從容道業，此等境遇則為南方曹洞宗人所未敢夢見。

第十二章 曹洞法系（下）

一、福裕少林系傳承

在為時不滿百年的元代，中國佛教禪宗在南方的傳承多為臨濟宗等的法脈，而曹洞宗則多在北方弘揚，其中又以報恩行秀禪師（係雪巖如滿禪師法嗣，為曹洞宗第十五世）[①] 的法嗣雪庭福裕、華嚴至温、林泉從倫諸禪師以及俗家弟子耶律楚材、李之能居士等為代表，尤以福裕在嵩山少林寺傳承的一系為突出。

（一）嵩山少林寺系

福裕禪師（1203～1275），字好問，號雪庭，太原文水（今山西省文水縣）張氏子。自幼聰穎，五歲解悟《論語》，日了千言。九歲入學，讀書一目十行，於鄉鄰之中有“聖小兒”之佳譽。少時遭亂喪家，得道逢和尚勸導，於宋嘉定十七年（1225）至仙巖投古佛和尚薙髮脱俗，次年受具足戒。在古佛和尚處從學七年後，轉投燕京（今北京）行秀禪師，隨侍十年，嚴受鉗錘，精修猛進，久得印可，列為曹洞宗第十六世。此後，應請主法於燕京奉福寺。時值金元交戰，嵩山（今屬河南省登封市境）少林寺因戰火波及，毀損嚴重。福裕禪師奉朝廷之命入主少林祖庭，目睹殿堂荒蕪破敗之狀，發心重振。數年後，少林寺面貌一新。福裕以其學識精邃，修持嚴謹，名聞遠近，門徒甚衆，也引起官方重視。忽必烈未登基時就曾潛至少林寺，命福裕為其舉辦資戒法會。宋淳祐八年（1248）奉詔入主

① 據清聶先編：《續指月録》，臺灣新文豐出版公司 1987 年印行本，卷八，第 155 頁。

和林興國寺。月餘後，即應召入内廷，奏對稱旨，辯答無礙，深得厚賞。不久，獲授都僧省之職，“總領釋教”。宋景定元年（1260），奉即位不久的元世祖忽必烈之召，赴内廷和道士李志常等辯論，得勝後焚道門偽經四十五部，被賜為“光宗正法大禪師”。此後，復受請執掌燕京萬壽寺法席，達十四年，還主持在和林、燕薊、長安、太原、洛陽五處建少林寺下院。元至元十二年（1275）於嵩陽圓寂。元皇慶元年（1312），仁宗追封為“晉國公”，贈“大司空，開府儀同三司”。

福裕一生致力弘揚曹洞法門，“通群書，善翰墨，吟詠、題唱、普説幾十萬言。”① 於禪法亦有獨到之處。有僧問如何是向上尊貴一路，福裕答道：“漁歌驚起少汀鷺，飛出蘆花不見縱。”以其建樹卓著，後人稱為“款龍庭而振舉宗風，敞五林而宏闡家教，因緣會合，傾動一時。”② 尤其在主法少林寺期間，福裕不僅使祖庭恢復舊觀，而且遠承曹洞祖師本寂所倡嫡傳方式，確定宗門師承關係，新立“七十字輩”，即

福慧智子覺　了本圓可悟　周洪普廣宗　道慶同玄清　淨一真如海　湛寂淳貞素　德行永延恒　妙本常堅固　心朗照幽深　性明鑑崇祚　衷正善喜禪　謹悫原濟度　雪庭爲導師　引汝歸鉉路

後少林寺僧人的法輩排列都以此為序。“現在少林寺的弟子們，稱其祖號時，時常冠以‘雪庭座下第幾代傳人’”。③ 福裕一直被尊為少林寺的中興之主，其法嗣甚衆，其中影響較大的有少室文泰、中林智泰、足庵淨肅以及五峰慧慶、藏雲慧山等。

至温禪師（1217～1267），字其玉，號全一，邢州（屬今河北省邢臺市）郝氏子。六歲薙髮，十五歲投行秀門下為侍者，道業日深，

---

① 《宣授都僧省少林長老特賜光宗正法大禪師裕公塔碑》，轉引自徐長青著《少林寺與中國文化》，中州古籍出版社 1993 年版，第 193 頁。

② 同上。

③ 同上。

"凡秀偈頌法語，一聞輒了，遂得法焉。"① 後受請人燕京華嚴寺。數年後得往昔在家摯友劉秉忠推薦，獲元世祖忽必烈召見，留住內庭三年，多有讚益，賜"佛國普安大禪師"號。不久又"總攝關西四五路、河南、南京等路、太原府路、邢洛磁懷孟等州僧尼之事。"②

從倫禪師（1223～1281），字林泉，承行秀禪師傳法後，相繼執掌燕京萬壽寺和報恩寺法席。元至元九年（1272），應元世祖之詔入內，從容答辨，大闡禪理。元至元十八年（1281），作為當時佛道鬥争中佛教代表人物，在燕京憫忠寺主持焚燒除《道德經》以外的道教書籍，陞座後即以火炬打一圓相，再行説法點火。有上堂法語："禪禪禪，非正非偏。無意路，有玄淵，超今返古，絶後光先。但能忘影跡，何必守蹄筌。直指人心見性，須憑祖意通玄。九年面壁真消息，端的其中有秘傳。"③ 從倫教育後學，風格獨迥。"妙用縱横，智體不動，子雖依倚，父全不知。撒乾蓋而本自無心，踞坤輿而端然有力。此亦寂而不動，感而遂通之朕兆也。於此半遮半露，似晦似明。籜竹猗猗有裴君子，孰能於是了別心佛之根莖枝葉者耶！雖有倚蒲危坐，虚室生白心孤圓。秋天獨迥，猶須轉身不居一色。直得雁迴北塞，聲噎南樓。木女初聞，石人遥聽，祇知日午是三更，那信天明方半夜。何也？月滿猶虧，半烏沉始是圓"。④ 在致力弘揚曹洞法門的同時，他以數十年精力，先後詮釋義青和子淳二位禪師各自的《頌古百則》，撰成《林泉老人評唱投子青和尚頌古空谷集》（簡稱《空谷集》）和《林泉老人評唱丹霞淳禪師頌古虚堂集》（簡稱《虚堂集》）。在此之前雖然其師行秀著有《從容庵録》，但此二集的面世，對於其後曹洞宗僧人詮釋公案和頌古有着重要影響。

金末元初，投行秀門下的在家皈依弟子不少，其中得其真傳列為法嗣者有耶律楚材、李之能等。

---

① 《續指月録》卷八第 153 頁。
② 同上，第 157 頁。
③ 同上，第 156 頁。
④ 同上。

耶律楚材（1189～1243），亦名劉楚材，字晉卿，法名從源，號湛然居士，係遼宗室後裔。宿負奇志，以天下為己任。曾仕金為小吏，久而厭之，轉而學佛。初從聖安和尚習禪，後改投行秀甚契合。曾在杜絶人跡處苦修三年，獲師印可。元世祖聞其名，聘之。太宗時拜中書令，軍國大計，悉取决焉，多有建樹。中晚年以後尤以推崇公案評唱而著稱。

李之能（生卒年代不詳），字純甫，號屏山居士。宏州（今河北省原縣）人，承安進士。少年習儒，學業卓著，且好排釋老。後在邢臺偶遇行秀，轉而虔心向佛。繼則深入佛典，並至少林寺參學，撰成《〈金剛經〉注》、《〈楞嚴經〉注》、《少室面壁記》等，弘傳達摩西來之旨。後半生致力於弘揚曹洞法門，“開發後學，大有功於宗乘”①。

在福裕禪師法嗣中，繼其後執掌法席於豫、京一帶的有少室文泰、中林智泰、足庵浄肅、永平義雲等數十人。

文泰禪師（1229～1289），字靈隱，陽城（今山西省太原市汾州境）魏氏子。少時即以聰慧出衆，禮本鄉智禪師出家受具，恒心修持。後從學於三藏德律師，依雪峰恒和尚參請多年，蒙授記。復至太原深和尚座下參學，再蒙印證。再至燕京萬壽寺，參學於福裕，侍隨十年，飽承鉗錘，道業深邃。至元十九年（1282），入主少林法席達八年。初入，有上堂法語曰“劫來事，祇在於今。河沙妙德，總有心源。誠教伊覿面相呈，便不解當風拈出，且道過什麽處。”卓柱杖曰：“祇為分明極，翻令所得此。”② 住持少林期間，整肅風規，再振祖庭雄風。至元二十七年（1290）圓寂。門下法嗣有還源福遇、秋江潔禪師等。③

智泰禪師（生卒年失考），字中林，汾陽漁城（今屬山西省汾陽

① 《續指月録》卷八第158頁。
② 同上，第166頁。
③ 同上。

縣）温氏子。少修儒業，後投本邑華嚴寺薙髮，數載專事經律，却厭於經教名相，感到大丈夫當體究大事，焉能區區於此耶，改修禪悟。至大都（今北京）參學於萬壽福裕禪師，依住數載，盡得精髓。後奉詔入主太原報恩寺，弘揚曹洞宗風，別有見地。有僧問："如何是萬里無草處?"答曰："不是閻黎踐履之境。"又問："如何出門便是草?"智泰應道："纔出力即乖。"僧又問"如何是不出門，亦是草漫漫地。"答："住著即錯。"僧再問："如何得不涉動静去?"智泰説："徧界絶紅塵，通身無影像。"①

淨肅禪師（生卒年不詳），字足庵，保定永平（今河北省完縣）張氏子。少年出家後即習禪修，參悟究心二十餘載，參請善知識十餘輩，仍未明瞭。後至燕京萬壽寺，投福裕禪師，淘汰有年，得付衣偈。繼佐弼積年，德譽遠溢。於福裕禪師圓寂後，繼主法席。後遷錫少林寺，主席九載，多所建樹，任"河南府僧尼都提領"之職。再移居泰安靈巖寺。八年後移錫燕京萬善寺。他提携後學，慣使棒喝。有僧問："胡來胡現，漢來漢現，胡漢不來時如何?"淨肅答："桃花歲歲皆相似，人貌年年大不同。"僧問："此意如何?"答："不因你來問，山中太寂寥，且喫一頓了去!"舉棒便打。② 晚年退居香山壽聖寺，寂於此。法嗣有古巖普就、月巖永達等。

福裕法嗣中，五峰慧慶、藏雲慧山等人雖未執掌法席，但對少林祖庭的振興及曹洞法門的弘揚，功不可没。

慧慶（？～1288），自號"五峰"，河南許昌蔣氏子，全家皈依福裕禪師。慧慶禮福裕為師，剃度出家，後到嵩山少林寺。泰定二年（1225），在振興寺門、抵御外寇的關鍵時刻，慧慶為副寺，率僧護寺，多有建樹。七年後，改任監寺，繼為提點。慧慶倡印《福裕禪師法語開示》，並赴京請朝廷為恩師贈謚，又禮請名家程巨夫和趙孟頫為福裕撰書碑文。慧慶虔心護持少林祖庭數十年，奮力光昭前

① 《續指月録》卷九第166頁。
② 同上，第167頁。

人之業，得授“大名僧録，正宗宏法大師”之號。

慧山（1243～1308），號藏雲。七歲至少林寺即投福裕師，後隨侍至京師，再返少林。於少林寺任職事五十餘年。先後任監寺、都提點，統領武僧。曾主持興建轉輪閣於少林，在熊耳山空相寺、南陽維摩禪寺的振興中也多有貢獻。

元代曹洞宗少林一系，繼福裕、文泰、淨肅等禪師之後，到元貞元年（1295）由曹洞宗十八世傳人還源福遇禪師執掌少林寺法席。

福遇（1245～1311），字還源，霍州靈石（今屬山西省）王氏子。少年時投本邑兜率寺薙髮出家受具後，徧參四方，歷遊講肆，雄辯如流，對答無礙。後往少林祖庭禮文泰禪師，飽承法益，遂得印可，納為法嗣。至元二十三年（1286），於永興寺（在今湖北省黄崗縣）大開法筵。有僧問：“如何是祖師西來的大意?”福遇答：“風送泉聲來枕畔，月移花影到窗前。”僧曰：“此猶是聲色門頭事。”福遇嘆曰：“賣私鹽漢。”[①] 三年後，住洛陽寶應寺掌法席。元貞元年(1295）入主少林寺法席，十六年中聲名遠揚。至大四年（1311）退居洛陽白馬寺。皇慶二年（1313）圓寂，有《語録》行世。門下法嗣甚衆，影響較大者當推淳拙文才、空相珪、龍潭深、龍潭端等。其中淳拙文才曾在少林寺執掌法席數載。

文才（1273～1352），字淳拙，山西臨汾姚氏子。其父静妙居士，虔心向佛。文才少年時至絳州福嚴和尚座下剃度，受具後讀《證道歌》“幻化空身即法身”之句，欣然契悟。後謁福遇和尚於少林，獲印可而傳衣偈，為首座。不久，住龍門寺閉關三載，深入經藏。繼則隱居於終南山。泰定元年（1324），受請入主少林寺，嚴奉戒律，率衆虔心事佛，聲譽藹然。五年後，辭法席，退隱香嚴寺，詮釋《楞嚴法界則》及《般若心經》、《溈山警策》等，復校正《四家語録》，鋟梓以傳。至正五年（1345），應請再次執掌少林寺法席，直至至正十二年（1352）圓寂。兩度主法少林祖刹，貢獻卓著。尤

① 《續指月録》卷十，第174頁。

其是後一次為時八載，主持新建鐘樓，修葺儲粟之莊，重立《大元重建河南嵩山少林寺蕭梁達摩大師碑》。後人稱之“以敏達之資，卓絶之行，遺外勢利而任道自居，大振祖庭之席，使普遇之燈，燼而再焰，亦可謂克紹直接之傳矣”。[①] 法嗣有松庭子巖和日僧邵元等影響較大。

就在文才禪師兩度執掌少林寺法席的前後，淨肅禪師的高足菊庵法照與普就禪師的法嗣息庵義譲相繼執掌少林寺法席。

法照（1256～1323），字菊庵，保定雄州（今屬河北省）趙氏子。少時聰穎出衆，十三歲至本邑雲居寺，投義滿和尚座下，披剃出家。十六歲受具足戒。後潛心精研《金剛經》、《圓覺經》，力究《玄贊》、《華嚴》秘奥，歷數年未悟玄旨。於是決志參學，聞淨肅和尚在燕京萬壽寺高唱曹洞宗門，時稱法窟，慕其風而奔之。“樞衣室中，衾夕參扣。一語契機，心地開通，足庵許可，乃付法衣”。[②] 至元二十九年（1292）春，住持林州黄華山（今屬河南林縣）覺仁禪寺，廣置寺産，豐裕常住。延祐五年（1318），遷錫雲居，鼎新寺宇，多有建樹。至治二年（1222）入主少林寺，次年秋圓寂。雖主法少林僅年餘，但“播揚大教，能為佛法作主。革新鼎力，亦能為修造竭力，可謂本色住持之榜樣也。”[③] 法嗣有子珍、子勝等。

息庵（1273～1340），字義譲，真定（今河北省正定縣）李氏子。二十歲至本邑華嚴寺，禮相和尚為師，受具後投於講肆，聽習《華嚴》數年。後遊訪燕趙，往封龍山普就禪師門下，修禪習定。後隨侍前往泰山靈巖寺。皇慶二年（1313），再隨普就禪師改錫少林寺。中侍數載，機緣相契，乃得印可，列為曹洞宗第十九世傳人。後相繼主持香嚴、香山、法王諸寺。至治二年（1322），開堂於洛陽天慶寺。繼遷錫於熊耳空相寺、泰山靈巖寺。至元二年（1336）秋，

① 《淨拙禪師塔銘》，轉引自徐長青著：《少林寺與中國文化》，中州古籍出版社 1993 年版，第 162 頁。

② 《照公和尚塔銘並序》，同上書第 159 頁。

③ 同上。

應請入主少林寺。五年中，鼎新殿宇，豐裕常住，寺風大振，門徒雲集。至元六年（1340）圓寂，葬少林塔林。法嗣有松溪子定、舜都宗等十二人。

如前所述，元代曹洞宗的傳承在北方以少林寺一系為代表，但與之同時的行秀、福裕諸代禪師的法嗣也於長城內外、中原大地高唱曹洞法門，建樹突出者不乏其人，其中還有日僧數人。限於資料，僅述其中較突出者。

日僧徹通義介（1225～1280），簡作“義介”。於宋開慶元年(1259）來華，先後參謁徑山、天童等名刹，後得法於行秀禪師，列為曹洞宗第十六世。景定三年（1262）歸國，主法永平寺，是為日本曹洞宗第二世。

福裕禪師門下覺印禪師先後於和林北寺、京兆華嚴寺，仲慶禪師於四川成都昭覺寺，守讓禪師於臺州安平寺、久善禪師於弁州太子寺、法興禪師於鞏昌廣嚴寺、妙乘禪師於順德寶雲寺，廣弘曹洞法門，嗣徒課衆，為世人所矚目。

福裕禪師門下的義雲禪師（1253～1333），本為河南洛陽俞氏子。隨父入日藉後，投義尹門下為僧。後，復奉師命入華求法，嗣法於福裕禪師，列為曹洞宗第十七世。回日本後住持吉祥山永平寺。

文泰禪師的法嗣潔禪師弘法於濟南靈巖秋江寺。潔禪師的法嗣雪軒道成（1352～1432），河北保定趙氏子。十五歲出家，次年受具後即與兩同參苦修於青州（今屬山東省）土窟中。後至山東靈巖投秋江潔禪師，為入室弟子。參悟年餘，方得印可，獲“他日能弘吾道者必汝也”之嘉許。明洪武十五年（1382），應選統領釋教。洪武三十年（1397），奉勅入主金陵（今江蘇南京）天界寺。建文四年(1402），奉詔出使日本，永樂二年（1404）歸國。二年後却“以僚佐譖，繫囹圄百餘日”，後得雪冤。永樂六年（1408）奉旨於鐘山主持“普度大齋”，登壇開示，聽者達數萬人。宣德七年（1432）圓寂。一生説法無數，參悟灼見甚多。上堂有云：“密密宣揚，萬象光中獨露。利名場上，薦取無位真人。人我山中，顯示本來面目。影含宗

鑑，心生種種法生。身是道場，心滅則種種法滅。"[①] 有《道成語録》、《雪軒集》等傳世。

淨肅禪師之法嗣永達禪師得印可後，主法於西京（今河南洛陽）寶應月巖寺。普就禪師承淨肅禪師所傳法脈後，先後於封龍古巖寺、杭州靈隱寺主法多年。圓寂後於大德六年（1302）獲朝廷追謚"妙嚴弘法大禪師"之號。

文才禪師法嗣古源邵元（1305～1385），日本國僧人。泰定四年（1327）受天皇委派來華學佛，先後參學於華頂、天目、龍山、五臺等名山。繼投少林寺文才禪師座下，隨侍多年方得印可，列為曹洞宗第二十世。至正七年（1347）回國，住大聖、等持、東福等名刹。精通佛學，長於漢文書法，曾在少林寺撰、書祖師塔銘碑數方，至今尚存。

由此看來，元代曹洞宗在北方的傳承堪稱是代代相承，名僧輩出。然而，就現有資料看，同一時期曹洞宗在南方的傳承，則比較衰微。祖庭洞山（在今江西省宜豐縣）普利禪寺的法脈到宋代末年多已不詳，寺内住持大多係臨濟法嗣。另一祖庭曹山寺（在今江西省宜黄縣）本寂禪師法系早已失傳。從近年出土的文物來看，曹洞宗二世道膺禪師弘法道場雲居山真如禪寺（今屬江西省永修縣）在元代所傳的法脈也是其他宗派的（其間一度傳承藏傳佛教）。當然，元代曹洞宗在江南也還是有所傳承，也出現若干名僧，大證禪師就是其中之一。

大證禪師（1297～1361），字無印，鄱陽（今屬江西省波陽縣）史氏子。幼時聰穎，素有善願。十四歲剃髮出家，受具後奉師命外出參遊。初至江西廬山圓通寺參學於石琬禪師，因機緣不契，後往浙江天童參雲外岫禪師，隨侍有時，獲印可，列為曹洞宗第十六世，並請為典藏。至治年間（1321～1323），以金書藏經得賜織金屈眴之衣。後丞相脱勸以行政院檄請出世主衢州（今屬浙江省）南禪寺、

① 《續指月録》卷十，《卍續藏》第143册，第935頁。

虔州光孝寺（屬今江西省贛州市）、洪都（今江西省南昌）翠巖寺等，皆以疾固辭。元至正十五年（1355）入主奉化（今屬浙江省）雪竇山資聖禪寺。後退居定水圓明庵終老。有《五會録》等傳世。

元代末年，少林寺雖然屢歷戰亂，毀損嚴重，甚至有不少金佛像被刮皮破背，但寺中曹洞鐘板懸掛不斷。明代之初，即洪武二年（1369）曹洞宗第二十世傳人松庭子嚴禪師即奉勅入主少林寺。

子嚴禪師（1309～1382），字松庭。河南緱氏（今屬偃師縣）樊氏子。九歲至少林寺禮霽雲禪師出家，十八歲受具足戒後，參法照、息庵皆有省發。後投文才禪師，得契入。復以《參同契》、《寶鏡三昧》反復徵辨，疑礙盡去，得文才禪師印可，付以衣法，為曹洞宗第二十二世。不久，入主南陽（今屬河南省）萬安寺，繼主鄭州普照寺、大都（今北京）天寧寺、西京（今洛陽）天慶寺等。明洪武二年（1369），奉勅執掌嵩山少林寺法席。晉院之後，大唱曹洞法門，力田給衆，豐裕常住。曾有詩曰“亂後歸來自耕耘，生涯辛苦與誰論。晝拈塊石驅山鳥，夜坐巢庵逐野豚。腸斷秋風頻擊柝，目窺夜月以消魂。近來始識農夫苦，一飯仍思施主恩。”[①] 洪武十三年（1380）冬，應詔為慈孝皇后悼資冥福法會説法，獲賜紫衣。有《松庭集》《子嚴和尚語録》等傳世。法嗣有凝然了改等人。

了改（1333～1420），字凝然，嵩陽（今屬河南省登封市）金店任氏子。少年時至少林寺，禮提點訓和尚為師。二十歲受具後，至香山參月印禪師，未契。後參西京（今洛陽）天慶寺子嚴禪師，“洞徹玄微，直踏重關，相依數載，盡其底蘊”，得印可，列為曹洞宗第二十一世。此後，歸住嵩山二祖庵。洪武二十三年（1390），應請入主少林寺。上堂法語云：“祖師心印，不是有言，不是無言，不是有知，不是無知。豈可向言句下研究，意識中揣度哉。”[②] 主寺期間，整肅寺規，再振家風。以其行止端莊，四衆皈敬，周、伊、蜀、秦

① 《續指月録》卷十二，第957頁；卷十三，第693頁。
② 同上。

諸藩王皆登山供養，不敢輕言迎請。後，明成祖賜“大國師”號。永樂十八年（1420）圓寂，有《凝然集》《凝然了改國師廣録》等傳世。法嗣有俱空契斌等。

契斌（1380～1452），字俱空，平陽垣曲（今屬山西省）王氏子。少時從重興禪院無相和尚薙染，受具後至少林寺投了改禪師，經數載獲印可，列為曹洞宗第二十二世。正統六年（1441），執少林法席，為第二十六代住持。力弘曹洞法門，於五位君臣之説有新見。僧問“如何是君?”答曰：“誰能窺測九重深”。僧又問“如何是臣?”答曰：“萬里河山點墨痕”。僧又問：“如何是君向臣?”答曰：“寶殿光含萬化新。”僧再問：“如何是臣奉君?”答曰：“玉階仙杖龍顔近。”僧又問：“如何是君臣道合?”答曰：“端拱無為天下平。”① 景泰三年（1452）圓寂，葬少林塔林。有《語録》傳世。法嗣甚衆，以無方可從較突出。

可從（1420～1483），字無方，雒陽（今屬河南省）許氏子。少時禮福先茫峰和尚剃度，受具後參學於龍潭順超化宗和尚，不契。後參少林契斌禪師，以綿密闡奥，重加鍛煉，深契五位君臣奥旨，方得印可，列為曹洞宗二十三世。後潛修於郟鄏定國寺（今河南洛陽境）。成化九年（1473），奉勅執掌少林寺法席。有法語云：“佛祖宗乘，本無言説，但此段家風，非從外得，須七處徵心，八還辨見，方得到家穩當，不涉程途。汝知九峰不肯首座，百丈墮在狐窩，足見得人為難，而得理尤為難。如上多方，切須珍重”②。成化十九年（1483）圓寂，塔於少林塔林。有《可從集》、《無方語録》傳世。法嗣有月舟文載等人。

文載（1454～1523），字月舟，別號虚白。通州（今屬江蘇省）王氏子，十三歲在本邑廣濟寺，禮白庵禪師為師剃度出家。十九歲於杭州靈隱寺受具足戒。後至少林寺參可從禪師，歷三載苦修，始

① 《續指月録》卷十四，第970頁。
② 《續指月録》卷十五，第977頁。

蒙印可，承曹洞法脈為第二十三世傳人。後入主北京白塔寺，達三十餘載。於此，嚴守戒律。“袈裟恒不離身”，“蹈不越閫”①。提倡認真修持，“迷時須假三教，悟後方知一字無”②。弘治九年（1496），入主少林寺，為第二十八代住持，主法十六年。期間“奉行禪苑清規，整頓叢林懿範，接納方來，淳淳不倦。積歲弊風，翕然魯變。”③祖庭寺風大振，法筵常盛，有《洞山餘緒》等傳世。法嗣千餘人，影響較大者當推小山宗書，光大曹洞法門，盛絶一時。

宗書（1500～1567），字小山，號大章，順德府南和縣（今河北省南和縣境）李氏子。少時聰慧出衆，十歲入學，即通大義。十五歲至本郡開元寺，投鈿和尚座下薙髮出家。二年後往太行山中閉關。二十歲時慕文載禪師道風，前往少林寺投其門下。隨侍八載，盡得洞上宗風，得印可列為曹洞宗第二十四代傳人。此後，相繼駐錫於西京（今洛陽）天慶寺、北京積善庵、宗鏡庵。嘉靖三十一年（1552），少林寺常住派人前來迎請回住，未允。六年後，少林耆宿秉誠復請，又得朝廷同意，方應允前往。晉院後，即大開法筵於少林，座下門徒逾百。上堂常連環發問，緊扣禪關，“朔風凜凜，湖海冰堅，截斷衆流，是甚麽境界？到這裏，個個寒毛卓竪，更須轉身一路始得，為甚麽？諱不見道，太陽門下，日日三秋。明月堂前，時時九夏。山僧今日，爐頭添炭，髻後增貂，使個個白汗滴滴，通身輕快，還知麽？”求學者禮讚曰：“凍雲開嶺岫，梅蕊噴清香。”④四方衲子慕名雲集。後駐錫於均州（今屬湖北省均縣境）廣通寺、沁陽（今屬山西省）寶光寺等處。嘉靖四十四年（1565），又回到少林寺，再次執掌法席。次年，奉旨入主北京宗鏡庵。隆慶元年（1567），於北京西山三學洞圓寂，有《小山別集》、《宗書語録》傳世。法嗣入室者達數百人，突出者有蘊空常忠、幻休常潤、隱庵如

① 《文載和尚行實》，轉引自《少林寺與中國文化》第178頁。
② 同上。
③ 同上。
④ 《續指月録》卷十八，第990頁。

進等人。

常潤（1514～1585），字大千，號幻休。進賢（今屬江西省）王氏子。少時習儒，嘗研讀姚江良知學。稍長，入伏牛山禮坦然和尚為師出家。受具後，至少林寺，禮宗書禪師，隨侍苦修三載，究宗乘向上事，針芥相投，方得傳法，為曹洞宗第二十五世。萬歷二年(1574)，奉勅主法少林寺。晉院之後，力弘曹洞宗風。有僧以“如何是洞上宗風”求教，答曰：“月下三花樹，峰前雙桂枝”，啟發他追尋達摩祖師之意。後聲名大振，時侍席者凡百餘人，其中突出者有無言正道、洪斷諸緣、慈舟方念、敬堂法忠等人。無言正道曾繼其後執掌少林法席。

正道（？～1609），字無言，號雪居，洪都新建（今江西省新建縣）胡氏子。少時出家於本邑上藍寺（今南昌市佑民寺），禮璘和尚為師。二十歲時，至南嶽淨瓶崖隨知休禪師習修禪定，久而未契，繼而謁遜庵禪師於樹屏，聽法於東巖大方，受戒於無盡，徧參諸名山巨剎。後至少林寺，參學於常潤禪師座下，於“月下三花樹，峰前雙桂枝”語中大悟，即呈偈：“雲攢峰頂，月鎖幽巖，木人拊掌，石女舒顏”，得印可，為曹洞宗第二十六世。常潤禪師圓寂後的第十四年，即萬歷十年（1592），應請入主少林寺，執掌法席十七年，整復寺院，清規肅然，雄風再振。圓寂後，塔葬少林塔林。被譽為“僧中之傑，傳涅槃心，吐長廣舌。雙桂開敷，三花屹嵲，一代時教，永存珉碣。”① 其法嗣甚衆，徒嗣慧喜、徒孫海寬等相繼主法少林。

慧喜（1563～1639），字心悅，號寒灰，滿城（今屬河北省）劉氏子。少時從普濟和尚出家，十六歲至盤山習禪，後相繼師從於慈雲、松谷、淨淵等大德。又至少林寺，得正道禪師教誨，於言下悟入，納為法嗣，為曹洞宗第二十七世，掌少林寺法席。崇禎六年(1633)，主法於開封相國寺。崇禎十二年（1639）冬，辭歸少林，寂

① 《少林禪師道公碑》，轉引自《少林寺與中國文化》，第197頁。

於寺內。法嗣有海寬等。

海寬（？～1666），字涵宇，號彼岸，直隸內丘（今河北省內丘縣）王氏子。十六歲出家受具後，投少林寺慧喜禪師，飽得鉗錘，三年後得印可，為曹洞宗第二十八世，主法開封相國寺。明崇禎十二年（1639），為少林寺住持。清順治三年（1646），獲清廷勅為少林寺方丈，却因病未能晉京請換新札。順治十四年（1657），再次獲清廷所頒勅命主法少林寺，約集法侶，力謀復興少林祖庭，積十二年苦心經營，始竟厥功。康熙五年（1666）圓寂，有《五燈會元讚續》等行世。

（二）曹洞宗在燕趙、大江南北的弘傳

明代曹洞宗少林一系法嗣甚衆，除在少林寺執掌法席者外，還有不少弘法於燕趙，足跡徧至大江南北。僅常潤禪師門下就有慈舟方念、智空了睿、鼇谷妙銀、無疑真信及於鐘英居士等，法門興盛，在中國禪宗發展史上產生一定的影響。

方念（1510～1594），字慈舟，別號清凉，唐縣（今屬河北省境）楊氏子。十歲時，投金臺大慈出家。為明生死之大事，受具後即徧遊燕趙及豫皖。抵少林祖庭，參常潤和尚於立雪殿。後至達摩祖師面壁處參習而得悟，呈偈“五乳峰前，好個消息。大小石頭，塊塊著地”而得常潤禪師印可，為曹洞宗第二十六世。二十八歲，入五臺山閉關潛修三載。出關後，先後主法於桂陽（今屬湖南省）東塔寺、建昌（今江西省永修縣）雲居山真如禪寺、滇之圓通寺（今雲南省昆明市境）等名剎。晚年遷錫京師大覺寺，圓寂後塔葬五臺南山，有《慈舟禪師廣録》等傳世。法嗣有湛然圓澄，法孫瑞白明雪、石雨明方等。

了睿（1539～1624），字智空，內丘（今屬河北省）張氏子。弱冠出家，先從學於本邑覺和尚，繼參天然禪師，後徧歷燕魯之地，廣訪名師，未契。後至少林寺，投常潤禪師，服勤五載，方得印可，為曹洞宗第二十六世，主法京師廣慈寺。上堂，有僧問：“懷才抱德來時，和尚如何相見？”了睿答曰：“看君好似南陽隱，不待茅廬三

請來。”僧又問：“知音有幾人?”了睿反問道“還記得梁甫吟也?”僧無語，了睿又說“蝦蟆打鼓蚓吹簫”。[①] 後名振長安，諸剎相請開堂說法。因目睹憨山、達觀二大師皆為弘法而罹難，憤然南返內丘，結草庵潛修，二十餘年足不踰山。有法嗣智融等數十人。

妙銀（生卒年失考），字龍谷，邯鄲（今屬河北省）苗氏子。少年時在本邑杜家庵剃度出家，稍長即遵師命外出遊訪。至少林寺，投常潤禪師，隨侍有年，得印可，為曹洞宗第二十六世。後開法於上黨（今屬山西省）宗教寺。

真信（生卒年不詳），字無疑，別號西巖，蓬山（今屬山東省）劉氏子。少時於本邑壽田庵出家受具，即喜書《華嚴疏》。後參少林寺常潤禪師，深究“看父母未生前”話頭。力參數載，方得有省，呈偈：“貍奴今日翻觔斗，報道娘生鼻孔真”，得常潤禪師印可，為曹洞宗第二十六世。不久，主法於象城淨業寺。

于鐘英居士（生卒年待考），字見明，河南鄴下人。少時習儒典，舉孝廉後，屢上公車不第，有感今既不能遂志龍門，則改向選佛場中心空及第。於是參訪少林，繼至京都大悲寺，投常潤禪師門下，嚴受鉗錘，凡三載，獲授記為曹洞宗第二十六世。再入科考，得進士及第。初知南宮，旋棄之。回鄴下南端創廣濟、寶蓮禪院等，開堂說法。

圓澄（1561～1626），字湛然，號散水道人。會稽（今浙江省紹興）夏氏子。十多歲即充郵卒。二十歲出家為僧，受戒後往參隱峰禪師，以“誰”字為話頭，連續三晝夜初有省。繼而苦參三載，看乾峰和尚“舉一不舉二”話頭，方得徹悟。萬歷十九年（1591）於風塗謁方念禪師，得印可，授曹洞宗第二十七世法券，並許之曰：“子日後截斷天下人舌頭”。後開法於會稽廣孝寺、徑山萬壽禪寺、嘉興福城東塔寺。自萬歷四十二年（1614）以後的三十餘年，相繼入駐於會稽雲門顯聖寺和天華寺，登壇說法，力弘曹洞宗風。大倡

① 《續指月錄》卷二十，《卍續藏》第143冊，第1031頁。

“一心法門”，主張以心統攝融會禪教淨律，認為念佛是念此心，看教係辨此心，持咒則護此心，參禪乃參此心。此心即定、慧，非心外別有定慧。以其修持嚴謹，法門深邃，法筵盛開，聽衆常盈數千，得其精髓者有近百人。而後代相傳承，自成雲門一系。此系影響較大者當推瑞白明雪、佛日明方、化山明盂等。著述有《宗門或問》、《慨古録》、《法華意語》、《楞嚴臆説》各一卷，《金剛三昧經注解》四卷、《涅槃會疏》三卷和《湛然圓澄禪師語録》八卷等傳世。以其業績卓著，至今仍被人們譽為與慧經禪師齊名的“明代曹洞宗中興祖師”。①

明雪（1583～1641），字瑞白，相城（今福建泉州境）楊氏子。少時聰慧機敏，至安徽九華山聚龍庵出家，受具於雲棲寺。十八歲時，登會稽雲門山，於顯聖寺内參圓澄禪師，屢經勘驗，復於聞鐘聲中大悟，呈偈得印可，為曹洞宗第二十八世。圓澄禪師圓寂後，繼主顯聖寺法席。不久，改主湖州（今屬浙江省）弁山寺，遷虔州（州治在今江西省贛州市）崆峒寺。後入主洪州百丈山百丈寺（今屬江西省奉新縣境）。晉院後，大唱曹洞宗門，整肅寺規，率衆實踐懷海禪師倡導的“一日不作，一日不食”家風，祖庭面貌為之一振。明雪以率衆農禪，建樹卓著，獲“大智（懷海）再來”之譽。明崇禎十四年（1641）三月在百丈寺内圓寂，塔葬於此。

明雪禪師門下法嗣甚衆，影響較大者當推元潔淨瑩、百愚淨斯、破闇淨燈等人。淨瑩（1612～1672），在浙江一帶住持過多處寺院，嗣法弟子四十三人，有《傳燈世譜》傳世。淨斯（1610～1665），南陽（今屬河南省）人。二十六歲出家，次年受具後即參百丈山明雪禪師，經三載苦修得印可。後開法於廬山等處，“凡所至地，數千衲子，而糗糧自充，師名振珠林”。② 法嗣有智操等二十四人，並有《百愚斯禪師語録》二十卷、詩集《蔓堂集》四卷等傳世。淨燈禪師

① 易行廣：《曹溪禪人物志》，第200頁。

② 《百愚斯大禪師塔銘》，轉引自杜繼文等著：《中國禪宗通史》，第604頁。

行業失考，僅知其曾三次主法於鎮江（今屬江蘇省）焦山定慧寺，並傳法嗣智先等人。智先（1635～1705），字古樵，儀徵（今屬江蘇省）張氏子。少年時至焦山投元孚和尚門下出家，後參淨燈禪師得法，為曹洞宗第三十世，繼淨燈之後執掌定慧寺法席，達十餘載。期間，力主改革舊制，變子孫廟為十方叢林，寺宇得以振興，法筵更為興盛。法嗣有敏修福毅、月輝了禪、芥航大須、濟舟沈洮等人，相繼主法定慧寺，漸形成影響不小的曹洞宗焦山系，一直傳到清代，法脈相續，連綿未斷。

佛日（1593～1648），字石雨，浙江嘉興陳氏子。少時習讀儒典，喜究參研。二十二歲，禮杭州西築和尚為師，學修淨土法門。後閱《楞嚴經》得感應而改習禪定，即轉至會稽（今浙江紹興）雲門山顯聖寺，投圓澄禪師，多受棒喝，方得印可，為曹洞宗第二十八世。後又得圓澄禪師所授斷佛一枝，故後人稱之為“斷佛禪師”。後主法於浙江省瑞安象田寺，繼主會稽雲門顯聖寺、温州禹航寺、寶壽寺等處。有《石雨明方法檀》二十卷傳世。法嗣淨柱（1601～1654），曾主法杭州龍塘、保壽諸寺，有《五宗續略》二十二卷傳世。

化山明盂（1599～1665），字三宜，參圓澄禪師，印可後，繼主法雲門山顯聖寺等，有《明盂禪師語録》二卷傳世。法嗣有數人，其中淨挺，法號浪亭，受法後曾執掌雲門山顯聖寺法席。香雪明有，於明天啟四年（1624）得圓澄禪師印可後，主法上虞香雪庵。

二、壽昌法系

（一）曹洞宗在江南的支派

明中葉曹洞宗少林法系中高僧輩出。其中有小山禪師法嗣蘊空常忠、幻休常潤等。後者繼主少林法席，前者則將法脈延衍於長江以南，師徒相續，連綿興盛，成為明中葉後曹洞宗的又一大法系。

常忠（1514～1588），字蘊空，建昌府（今屬江西省撫州地區）

常氏子。少時習儒，稍長致力研究姚江良知之學。後出遊於鎮江鶴林得季善和尚勸引，膺服佛法，於高度寺剃度出家。一年後，轉至少林寺參學。投小山禪師，久受鉗錘。繼隨小山禪師改住北京宗鏡寺，服勤三載，深得玄理，得印可，為曹洞宗第二十五世。其後南下，返回建昌。起初在一僻處靜修，後至新城（今江西省黎川縣）廩山結茅習禪，長達二十餘年。期間，不與閑人接觸，獨與羅汝芳、鄧元錫二人交談性命之學。"間拈《金剛》、《圓覺》，發揮宗門大意，及舉向上事，剖決良知，掃除知解，皆超出情見。"① 常忠有感於"當嘉隆間，宇內宗風，多以傳習為究竟"，因而"疾時矯弊，志欲匡扶大法，而力未迨，以故終身韜晦。"② 至隆慶年間（1567～1572）慧經投至門下，始說法傳徒、傾心調教，盡囊而付，使無明慧經成為繼其之後的一代宗師。

慧經（1548～1618），字無明，崇仁（今屬江西省）裴氏子。少時聰穎，九歲入鄉校，即問浩然之氣是什麼。十七歲棄筆墨，二十一歲偶讀《金剛經》，如獲故物，由是斷葷酒決志出家。不久，來到廩山禮常忠禪師，執侍三載，知有教外別傳之旨。於是，轉往峨峰（在今江西省黎川縣）結廬潛修三年。一日，聞僧問："如何是道？"答曰："大好山"，因而疑情頓發。八月中的一天因掘石忽裂而大悟，作偈曰："欲參無上菩提道，急急疏通大好山。知道始知山不好，翻身跳出祖師關。"數日後返回廩山，將此偈呈常忠，遂得薙髮受具足戒，許入室，得印可，為曹洞宗第二十六世。萬歷二十二年（1594），得一同參相勸，"豈以一隅而小天下乎"，即外出參學，禮少林祖塔，登五臺山得遇瑞峰禪師，獲器重。又於京都訪雲棲、達觀等老宿。南還，入寶方寺（在今江西省南城縣，係曹山本寂禪師卓錫別院），數年之中，苦心經營，重建禪堂、天王殿等。繼入住新城壽昌寺（在今江西省黎川縣），駐錫十多年，百廢俱興，雄姿再

① 《建昌廩山忠公碑》。
② 同上。

現。又建別庵下院二十餘所，法筵盛開，高唱曹洞五位君臣之義，坐下隨喜者數百人。對習禪，慧經承師傳，反對講習評唱，勸學人無須鑽研公案、機語。主張“參禪者須得禪源底要妙，方有話語分。”認為機語“無來由，没格式，但應機便用，實無有舖排着量之言”。[①] 慧經還教誨學人：“參學之士，道眼未明，但當看個話頭，要立個堅固志，如一人與萬人敵，安其放意，殺出方了。如是最是省力，不須念經，不須拜佛，不須坐禪，不須學文字，不須求講解，不須評公案，不須受皈戒，不須苦行，不須安閑，於一切處祇見有話頭明白，不見於一切處。”[②] 主法壽昌寺的數十年間，慧經潛心修持，“足跡不履城隍，竿牘不近豪右。日惟隨衆作務，衆未及田，師（指慧經）已荷钁先至，雖櫛風沐雨，亦無倦意。”[③] 萬歷四十六年（1618）正月，圓寂於壽昌寺内，塔葬寺側山旁。在住持壽昌寺的十餘年中，法筵廣開，法嗣有博山元來、晦臺元鏡、壽昌元謐、鼓山元賢等，皆成為明末著名的曹洞宗師，繼而形成壽昌一系。慧經為其法嗣徒衆制訂二十八字派，即：

慧圓道大興慈濟　　悟本傳燈繼祖光
性海洞朗彰法忽　　廣弘行願證真常

其門徒代相傳承，直至清代末年。對於慧經中興曹洞偉績世人評價甚高：“壽昌當宗風寥絶之時，觸心荆棘，狐狸作祟，其建立宗旨也特難，乃參悟既與德山、臨濟同堂，而操履又與百丈、趙州共路”。[④]

元來（1575～1630），字大艾，號無異，舒城（今屬安徽省）沙氏子。少時習儒，十六歲於金陵（今江蘇南京）瓦楞寺（一説瓦棺寺）聽講《法華經》而向佛。後到五臺山，投静安通和尚出家，習修天臺止觀。五年後，慕名至峨峰（在今江西省黎川縣）擬參慧經禪師，見其貌似農人，遂未停留便去福建白雲峰誅茅潛修三年，初

① 明劉崇慶：《壽昌無明和尚語録》，見《續藏經》第一輯第二編第三套第一册。
② 同上。
③ 明黄伯端：《壽昌和尚語録序》。
④ 同上。

得證悟。返壽昌寺，受慧經之囑，苦參深究“看藏身没縱跡”之話頭，後見人上樹而大悟，得印可，授以心法，為曹洞宗第二十七世。此後，受師命為首座。次年，至鵝湖寺（在江西省鉛山縣）訪袾宏和尚弟子超華心和尚，受“菩薩毗尼”。期間，三次請益於袾宏和尚，獲贈“演暢真乘”之囑。後，隱居於信州（今江西省上饒）西巖祖印院。萬歷三十年（1602），主博山能仁禪寺（今屬江西省廣豐縣）法席。入院之初，見故德韶國師道場荒廢日久，於是“誅茅為屋，僅足容膝，而禪律並行，蹶然興起。”① 至寺宇大體恢復之時，又改往福建，先後住建州董巖、仰山。天啟七年（1627），入主福州鼓山湧泉寺。此時的湧泉寺，自明嘉靖二十一年（1542）二月遭回祿之災以來，仍破敗不堪。元來率衆奮力振興，立規飭繩，四衆翕然。苦心經營至初見規模時，元來將其交徒住持，自己改往金陵（今江蘇省南京市）天界寺。不久返回再主博山法席。二度主法博山，力弘曹洞法門，禪律並行，禪教兼重，並有所創新。首先，元來主張“參禪須要立得心真，便頭正尾正，其間亦不顛倒。禪人若能以此持之以恒，方可修成正果。”認為禪人參學，有三種歧路要防止誤入。其一是：“擔佛傍家走，乃至求佛、求法、求禪、求道、求玄、求妙等，隨處擔一擔子，通身都是佛法，如龜負圖，自取喪身之兆，鳳縈金網，趨霄漢以何期”。其二是：“自作主宰，謂有甚佛可求，甚禪可參，甚道可學，祇剥得淨潔無依，謂是自己受用”。其三則是：“起世間貪癡罪，雖重猶輕；若將淨潔之處謂之參學極則，此業最重，世間無有與等者！”② 而要防止誤入歧途，禪人則更要識得病根始得。“第一，不得計時算日。第二，不得敲冰洗澡。第三，不得圍爐向火。第四，不得闇裏偷光。第五，不得開眼作夢。第六，不得觸樹迷封。第七，不得逆風把舵。第八，不得易短為長。第九，不得傷風露骨。第十，不得釘椿搖櫓。第十一，不得步步登高。第

① 劉日杲：《博山和尚傳》，見《無異元來禪師廣録》，《卍續藏》第125册第388頁。
② 《無異元來禪師廣録》。

十二，不得從空放下。”祇有斷此十二種病根，[①] 纔能得悟；祇有認真參究話頭，纔是正道。同時，元來也不以參究話頭而排除其他，主張在參究話頭的同時深入經藏，“夫為學者，凡經律論三藏大小偏圓，靡不徧涉。”[②] 其次，元來主張“禪教融通”。認為“宗、教殊途，皆歸一致；都城趨入，遲速不同”。[③] 以宗抑教，或是以教抑宗，“即是魔人”！[④] 宗與教非水火不容，兩者之間“宗乃教之綱，教乃宗之目，舉一綱則衆目張”[⑤]。再次，元來在教誨學人認真參禪的同時，主張融會禪淨。在他看來，“禪、淨無二”，“禪、淨二門，非別立標幟”。因為“說淨土亦得，說禪亦得；說淨土即禪，禪即淨土亦得”[⑥]。而初進者不可會通，“當求一門深入，”[⑦] 纔不至於顧此失彼。這樣，元來以其獨到的禪修，奮力振興祖庭，聲名大振，“弟子益進，朔即燕都，南盡交趾，望風而至者歲以千計”。[⑧] 其門徒甚衆，如長慶道獨、雪磵道奉、古航道舟、瀛山智閬，皆成為明末至清代曹洞宗大師，弘法於贛、粵、浙、閩等處，後人稱之為慧經禪師壽昌一支的博山法系。此系的法派輩份，乃循元來禪師親自制訂，即：

元道弘傳一　　忞光照普通
祖師隆法眼　　永播壽昌宗

博山法系遵此立法號，代相延承，傳至清末。元來禪師雖於明崇禎三年（1630）圓寂於博山能仁禪寺，其法脈興盛，名聲遠播。有《無異元來禪師廣録》三十五卷、《博山無異大師語録集要》六卷等流傳。

---

① 《無異元來禪師廣録》。
② 同上。
③ 同上。
④ 同上。
⑤ 同上。
⑥ 同上。
⑦ 同上。
⑧ 劉日杲：《博山和尚傳》，《無異元來禪師廣録》卷三十五，藍吉富主編：《禪宗全書》第 56 册，佛光山 1990 年版第 737 頁。

道獨（1599～1660），字宗寶，號空隱，廣東南海陸氏子。自幼顯善慧，鐘情於三寶之物。稍長得《六祖壇經》讀頌而益加崇佛。十六歲結茅潛修於歸龍山，一住近十載。二十九歲，遊訪至博山，禮元來禪師，獲印可，傳曹洞法脈為第二十八世。後，住長慶寺（在今江西廬山）。二年後，往羅浮山華首臺，繼遷福建雁湖寺。明亡之後，返粵中，駐錫海幢寺，寂於寺內。有《空隱集》、《宗寶法語》等傳世。法嗣有祖心函可、瞎堂函顯、木人弘贊等人。

函可（1611～1659），字祖心，號剩人，廣東博羅韓氏子。本出身於官宦世家，父曰纘，官至禮部尚書。可自幼習儒，却無意功名。父歿後，即投廬山長慶寺道獨和尚出家，久得印可。明崇禎年間（1628～1644）末，入金陵（今江蘇南京）迎請《藏經》，挂單於棲霞寺。時值清兵攻佔金陵，洪承疇强要函可前去面談，可拒之並以詩相諷譏，疇怒請誅可。可雖未被誅，却在遭酷刑之後奉朝旨遷往遼陽千山朝陽寺。在千山，可力弘禪法，聚譴謫明臣結“冰天詩社”。出家衆有五至七百緊隨左右。儘管遭此處罰，可仍於艱難之中力建佛寺，世人譽之一生“七坐道場，全提直指，絶塞罕聞，稱佛出世”。[①] 圓寂後，有《剩人禪師語録》傳世。

函昰（1608～1685），字麗中，法號天然。祖籍廣東南雄，後遷至番禺。俗姓曾，譜名起莘，號瞎堂。少習儒典，明崇禎六年（1633）中舉。後赴京應試路過廬山，偶參道獨和尚，初聞佛法，頗契人。崇禎十二年（1639）冬，棄仕至廬山歸宗寺投道獨和尚。次年隨道獨和尚遷住廣東羅浮山華首臺，潛心禪修，努力精進，久得印可，傳曹洞宗法券，為第二十九世。不久，俗世全家父母妻兒弟弟媳婦等俱入空門。崇禎十五年（1642），改錫海雲寺，法筵盛開，弟子不下百人。清順治十年（1653），入主廬山棲賢寺，鼎新寺宇，重肅寺規。五年後，古剎面貌一新。昰却功成而退，回住廣東羅浮山華首臺。後改住廣州海幢寺、丹霞山別傳寺等處。康熙二十年

① 《重梓千山和尚語録序》，轉引自杜繼文等著《中國禪宗通史》第606頁。

(1681) 應南康府（今江西九江市境）知府廖文英之請，再主廬山歸宗寺法席。退居後，遷住金陵（今江蘇省南京）報恩寺。有《瞎堂詩集》、《楞嚴直指》等傳世。其法嗣影響較大的有起芸今盌、樂說今辯等數十人。

弘贊（1611～1685），字在犙，號木人，廣東新會人，俗姓朱，相傳為明藩王之後裔。少即習儒，稍長即在本郡法雲寺剃度脱俗，後往廬山參道獨和尚，三載後得印可，授曹洞宗第二十九世。後返粵入主鼎湖山寺。以其通儒精釋工詩文，故有“南明詩僧”之譽。平日多與士人高賢唱和，有《木人剩稿》等傳世。法嗣有圓捷一機等數十人。

道獨和尚所傳此支，至清康熙年間（1662～1722），仍宗門常盛。其中建樹卓著者當推函昰法嗣在南粵與贛北弘法的起芸今盌、樂說今解、仞今今璧、海雲今湛、梵音今音、性因今釋、石鑑今覲、來機今冉、廣慈今攝、記汝今帾、子昭今詔、訶衍今摩、虫木今無，以及繼函昰之後主法廬山棲賢寺的頓修，弘贊的法嗣圓捷一機等。

今盌（1612～1690），係函昰禪師俗家弟弟。全家遁入空門後，於廣東羅浮山華首臺得兄傳法，為曹洞宗第三十世。後改往光孝寺(在今廣州市)。為重興寺宇，以己善繪畫吟詩之長，用書畫募款，建業卓著。清順治六年（1649），掌光孝寺法席，直至圓寂，有《語録》和《詩集》傳世。

今辯（1612～1697），廣州麥氏子，字樂說。自幼家貧，奮習儒學。稍長，潛心梵藉禪法。二十五歲前後，由一行脚僧伴陪，至江西廬山棲賢寺投函昰禪師，後獲印可，為曹洞宗第三十世。後相繼主法廣東番禺海雲、海幢、廬山長慶諸寺。有《四會語録》、《梵網經注疏》等行世。

今璧（1612～1671），字仞今，又作仞千，廣東寶安温氏子。出身於官宦世家，明亡後入空門，投函昰禪師，得印可，為曹洞宗第三十世。後返粵住番禺海雲寺。

今湛（1613～1677），字海雲，廣東三水李氏子。少習儒典，中

年出家，禮函昰禪師，獲印可，為曹洞宗第三十世。後參與興建番禺海雲寺，建樹卓著。

今音（1614～1661），字梵音，係函昰禪師俗家堂弟。隨全家入空門後，投函昰禪師得法，為曹洞宗第三十世。後長隨函昰禪師左右，晚年住番禺海雲寺。

今釋（1614～1680），字澹歸，號性因、恬因、茅坪衲僧、借山野僧等，浙江杭州金氏子。自幼習儒，明崇禎年間（1628～1644）中進士，官至給事中。南明亡後出家，投函昰禪師得法，為曹洞宗第三十世。相繼主法廣州海幢寺、仁化丹霞禪院等處。後以請藏歸吳。中晚年後，潛心修持，深入經藏，勤撰注疏，有《徧行堂正續集》與《梵網戒疏隨見録》等行世。

今覞（1615～1678），字石峰，廣東新會楊氏子。少時習儒。明亡後出家，投函昰禪師得法，為曹洞宗第三十世。後到端州（今廣東肇慶）執掌棲賢寺（一説廬山棲賢寺）法席，率衆實踐“農禪並重”之家風，叢林道風肅然，於僧俗兩界有佳譽。有《惜峰詩稿》傳世。

今冉（1618～1688），字本機，係函昰禪師俗家小妹。隨全家脱俗後，先參學於道獨禪師。中年時，承兄傳法，為曹洞宗第三十世。後隨兄住廣州。以十餘載精力建尼衆道場——無着庵。有《本機法語》、《無着集》傳世。法嗣有尚已等。

今攝（1619～1685），字廣慈，號巢雲，廣東番禺崔氏子。初以白衣禮函昰禪師，修習禪法，三十歲前後剃度出家。又依師苦參三十餘載，直至六十二歲方獲印可，列為曹洞宗第三十世。有《巢雲遺稿》傳世。

今帾（1620～1690），字記汝，廣東新會潘氏子。童貞入道，禮函昰禪師為師習禪，中年得印可，為曹洞宗第三十世。後隨師入住番禺海雲寺，晚年弘法於西樵山。

今詔（1620～1696），字子沼，係函昰禪師俗家侄子。全家入空門後，傳函昰禪師法脈，為曹洞宗第三十世。承家學，善丹青，工

詩文。初住廣州光孝寺，繼至番禺參與海雲寺的興建。後繼函昰禪師執掌海雲寺法席。

今摩（1629～1702），字訶衍，係函昰禪師俗家幼子。少時聰穎，習讀儒典，早有文名，十多歲即為諸生。後隨全家入空門，得法於函昰禪師，為曹洞宗第三十世。其後隨其祖父隱居於廬山鶴鳴峰，潛心編著《鶴鳴訶衍雜録》，晚年歸住番禺海雲寺。

今無（1633～1681），字虫木，號阿字。廣東番禺萬氏子。少年出家，虔心向佛，喜研書畫。崇禎十四年（1641）至廣東羅浮山華首臺，禮函昰禪師為師。後隨師遷居廣州，久參有悟，得印可，為曹洞宗第三十世。繼則奉師命與今盌等多方籌款，鼎新廣州光孝寺。二年後，往遼陽探望師叔函可，留住千山數載，共弘曹洞法門於朝陽寺。清順治十六年（1659），受請執掌朝陽寺法席。數年後，南下返粵，助師擴建海幢寺。清康熙七年（1668）為海幢寺首座，繼任方丈。參禪數十載，體驗甚深。同時，善丹青，工詩文，有《光宣臺集》傳世。

明末清初以來，元來禪師門道獨一支一傳再傳，延衍興盛，且多居贛北與南粵。其中今冉座下有尚己（1630～1711），字無我，參今冉得法，為曹洞宗第三十一世，主檀度庵，以工詩擅丹青而聞名，有《無我集》行世。尚己有法嗣了觀（1673～1753），號實妙，越南扶安同春人。初侍大汕禪師，二十三歲後於尚己禪師座下得法，為曹洞宗第三十二世。後，歸越南弘揚曹洞宗法。圓寂後，獲謚“正覺圓悟和尚”之號。

與道獨門下一支盛傳的同時，其同門雪磵道奉禪師及瀛山智閻禪師等則仍以博山能仁禪寺為中心，力弘曹洞法門。

道奉（1591～1670），字雪磵，建陽（今屬福建）龔氏子。少時習儒，十七歲偶聽《楞嚴經》而有省，投本邑聞谷和尚出家。後因參禪之中疑情增多，而改往博山能仁禪寺（在今江西省廣豐縣）參學於元來禪師。初入即遭喝斥回閩化緣。歸途中見舟中纜繩忽斷而有悟，返回博山呈偈：“祇這纜斷，可惜吃驚。船頭倒轉，打失眼

睛。他時更有通宵路，不涉途程意自明。”得印可，為曹洞宗第二十八世。順治三年（1646），開法於廣信府瀛山（今屬江西省玉山縣）。順治十三年（1656），入主博山能仁禪寺法席，整肅寺規，建樹卓著。退居後遷住高泉普寧寺。清康熙九年（1670）圓寂，法嗣有宏瀚、宏裕等人。

智閘（1584～1637），字雪關，上饒（今屬江西省）傅氏子。八歲出家，聰穎出衆。一日讀《六祖壇經》，於“火燒海底”句有疑，久參不契，乃往博山參元來禪師，究參船子“藏身”公案。一日，偶入油槽，見牛磨鼻拽脱有省，呈偈博山，未得許可。復閉關六載，矢志苦參，終得徹悟，獲印可，為曹洞宗第二十八世。後主法於廣信府瀛山寺，兼任博山能仁禪寺首座。崇禎三年（1630），元來和尚圓寂後，受請入住博山執掌法席。二年後，應福州曹觀察之請，入主鼓山湧泉寺。退居後，遷住杭州虎跑寺。晚年返住瀛山寺。崇禎十年（1637）圓寂，有《摘燈録》、《炊香堂詩文集》、《雪關和尚語録》等傳世。法嗣有元錫等。元錫（生卒年失考），字弘恩，號祖曇，江西瑞昌劉氏子。繼智閘之後主博山能仁禪寺法席。

（二）鼓山系

曹洞宗壽昌系慧經禪師門下另一高徒元賢，獲印可後相繼主法於廣豐博山、福州鼓山等處，於鼓山時間尤長。其門下法嗣甚衆，代相傳承，史稱之為“鼓山系”。

元賢（1578～1657），字永覺，建陽（今屬福建）蔡氏子。少時習儒，尤喜程朱之學。二十五歲借讀於山寺，聞誦《法華經》而為之新奇，視為有别於程朱之説的一大事。於是進而從習《楞嚴》、《法華》、《圓覺》三經。明萬歷三十一年（1603），决意棄儒向佛，即至董巖報恩寺（在今福建省福清縣）依慧經禪師習禪。萬歷四十五年（1617），由慧經剃度出家。次年，慧經圓寂後，元賢往博山依止元來禪師三年，受具足戒。四十六歲閉關三載，深入經藏。後應請入主鼓山湧泉寺。明崇禎八年（1635）開堂説法。繼主泉州（今屬福建）開元寺、杭州真寂院等處。一生“開堂三十載，未嘗輕許

學者。"① 盛名遠揚，道席常盛，依止座下"率二百餘人，問道、受戒，不啻數萬人。得度若干人。"② 其中，影響較大者乃為霖道霈。元賢以儒入釋，得法後，廣弘曹洞宗法。素懷"剛强傲骨救禪"之願，為後人留下了不少著述，其中較著名的有《繼燈録》、《補燈録》、《建州弘釋録》、《法華私記》、《楞嚴翼解》、《楞嚴略疏》、《金剛略疏》、《般若心經指掌》、《洞上古轍》等。同時，整理和續編了《泉州開元寺志》與《鼓山志》。

在上述著述之中，元賢闡述了自己的見解，認為臨濟與曹洞兩宗禪學具有一致性，"予三十年前學臨濟，三十年後學曹洞。自胡亂後，始知法無異味。"③ 在《洞上古轍》中對五位君臣、偏正回互等曹洞宗義作出新的解釋，並將曹洞宗旨的源頭歸結於希遷的《參同契》，認為《參同契》乃"洞宗之源也"④。同時，針對當時講經注經中出現的"輕狂之士"任意發揮，以致"違經叛聖"的現象，元賢認為很不妥，主張講經注經既不可全抄古注舊説，更不能曲解經義，而應當"俾以舊解為指南，間有未安者乃旁採衆説，或出私意以翼之，"⑤ 很注意發揮自己的禪觀來弘法。對於禪、教、律三門，元賢認為"本是一源"，後世因智力弗能兼而分為三。但三者"如鼎三足，缺一不可，合之則俱成。"⑥ 元賢見解深邃，至今仍被人們推崇為"是繼元來之後曹洞宗最有影響的禪師"。⑦

道霈（1615～1702），字為霖，號旅泊、非字叟，建寧（今屬福建省）丁氏子。自幼承家學習儒，少年時即為縣諸生。十五歲棄儒至建州（今屬福建省）白雲寺出家，三年後受具足戒。後至鼓山湧泉寺，投元賢禪師，經二十餘載，終於四十二歲時蒙印可，為曹洞

① 潘晉臺撰：《鼓山永覺老人傳》，《卍續藏》第125册第788頁。
② 同上。
③ 清道霈編：《鼓山永覺和尚廣録》卷十三，《卍續藏》第125册。
④ 同上。
⑤ 同上。
⑥ 《雜言》，見《續藏經》第一輯第二編，第三〇套第四册第390頁。
⑦ 杜繼文等著：《中國禪宗通史》，第568頁。

宗第二十八世。同年十月，元賢圓寂後，繼主鼓山法席。數年後，相繼主法於崇福、白雲、萬福等處。清順治十六年（1659），回博山能仁禪寺執掌法席。一生潛心經教，著述宏富，主要有《秉拂語録》、《還山録》、《雲山法會録》、《旅泊庵稿》、《聖箭堂迷》、《禪海十珍》等。同時，數十年弘法生涯，嚴守戒律，認真修持，聲名遠播，聞法者數千人，常隨弟子數百，但僅傳衣鉢於惟静道安一人。道安遞傳恒濤大心、圓玉興五、象先法印、淡然法文等，直到近現代。

（三）東苑系

慧經禪師的另一個門徒——元鏡禪師，弘法於建州（今屬福建省）東苑，傳覺浪道盛等法嗣，形成慧經壽昌系的一大支派——東苑系。

元鏡（1577～1630），字晦臺，號鏡如、湛靈，建陽（今屬福建）馮氏子。少時性喜遊俠，成年後折節向佛。明萬歷三十二年（1604）剃髮脱俗後，潛心參究《楞嚴經》而有省。繼至寶方寺（今屬江西省南城縣）參訪慧經禪師，精研《維摩經》，再讀《圓覺經》，讀至"急水灘頭快打毬"，疑竇釋然，即呈偈曰："識破不值半文錢，可憐摸索幾多年。宗流盡是欺心漢，説甚祖師别有禪"，得印可，為曹洞法脈第二十七世。萬歷四十三年（1615），奉師命隨師兄元來至福建大仰。三年後，改住建州東苑。泰昌元年（1620），擇武夷山中石屏山肇建一枝庵，開壇説法，道筵極盛，後被尊為"武夷第一代禪祖"。法嗣甚衆，影響較大者有覺浪道盛等，為清初曹洞宗一代宗師。有《晦臺元鏡禪師語録》傳世。

道盛（1592～1659），字覺浪，號杖人，柘浦（今屬福建浦城）張氏子。少習舉業，早有文名。十九歲棄儒入佛門，至鼓山湧泉寺投瑞巖和尚出家。明萬歷四十四年（1616），奉師命至董巖（今屬福建）為慧經和尚祝壽，即在其門下受具。後參博山元來禪師。次年，至建州東苑，服膺元鏡禪師。獲元鏡嘉許曰："吾壽昌這支慧燈屬子矣"。即獲法衣，為曹洞宗第二十八世。萬歷四十七年（1619），始於江南設壇説法。崇禎八年（1635），入主新城縣（今江西省黎川

縣）福船寺。數年後，移錫廬山圓通寺，主法三載。曾一度主法於洪都永寧寺（今南昌市佑民寺）。清順治二年（1645），至建昌雲居山真如禪寺（在今江西省永修縣）住静數載。後入主金陵天界寺。清順治十二年（1655），執掌博山能仁禪寺法席。順治十三年（1656）偕徒嗣藥地等赴宜黄（今屬江西省撫州地區）曹山，主持重建曹洞宗祖師本寂和尚墓塔。順治十六年（1659），於回金陵天界寺休夏期間圓寂，塔葬棲霞山。

道盛一生致力光大曹洞法門，自明萬歷四十七年（1619）出山弘法以來，徧及閩、贛、楚、吴、越及江淮，“展坐具閲歷五十餘年，聲名洋溢，無間華夷”。[①] 門下徒嗣甚衆，傳法弟子二十七人，秉戒衲子不計其數。法嗣之中突出者當推竺庵大成、笑峰大然、藥地大智等人。著有“佛祖儒老内外篇集百餘種”，[②] 影響較大的有《會祖規》、《尊正規》以及《天界覺浪禪師全録》三十三卷等。其中《尊正規》的内容“以佛菩薩及諸宗祖出世為人，種種經律論藏，浄土、止觀、懺法等，門庭施設，堂奥深微，始終本末，折入禪宗，為集佛祖大成，已無餘蘊矣。”[③] 《會祖規》則是“追孔子集大成之意”，[④] 集禪宗五家之大成，會“五家門庭堂奥之宗旨，不致流弊而無傳也。”[⑤] 在些著作中，道盛以“一歲之統四時”為喻，把佛教尤其是禪宗五家進行排列：“為仰則如春之生育，臨濟則如夏之明露，雲門則如秋之嚴峭，法眼則如冬之精純，曹洞則如四季之統化也。”[⑥] 以這樣的觀點為理論基礎，提出以禪宗為核心概括佛教歷史演化全過程的“六種綱宗”。“予昔閲《五燈》，見從上佛祖始終之事，乃作《法印記》，有六種綱宗：一參悟，二印證，三師承，四法嗣，五家

① 譚貞默撰：《覺浪和尚語録序》，轉引自杜繼文等：《中國禪宗通史》，第609頁。
② 馬嘉植撰：《崇先語録序》，轉引自杜繼文等：《中國禪宗通史》，第609頁。
③ 同①。
④ 清釋大成編：《天界覺浪盛禪師全録》，轉引贊杜繼文等：《中國禪宗通史》，第611頁。
⑤ 同上。
⑥ 同上。

風，六付囑。始終雖分為六，實統於一參悟也。"[①] 這樣的見解，雖有些牽强，但也自成一家，別具特色。

大成（1609～1666），字竺庵，湖南長沙（一説江西瑞昌）龍氏子。少時聰穎，七歲即能作詩。及長，為明諸生。明亡後，至南嶽剃髮出家，受具後閉關十載，道業猛進。出關後，往博山能仁禪寺參智閘禪師，轉至金陵天界寺投道盛和尚，三載後獲印可。清順治四年（1647），出主棲霞寺（在今南京）法席。期間，素以文字禪著稱，金陵士大夫多重之。聞建昌祖庭毀於火，於清順治十年（1653）率徒衆草履跋涉回新城（今江西省黎川縣），得鄧來沙居士襄助，修復事宜順利告竣，並於此執掌法席，至圓寂。著有《會聖堂集》、《指據録》、《攝山南嶽諸匯》等傳世。法嗣有楚雲、興沛等。

大然（1589～1660），字笑峰，江寧（今江蘇省南京）倪氏子，譜名嘉慶，字篤之。明天啟二年（1622）進士，曾任給諫、户部和兵部正郎。後因遭誣黨事而入刑部監獄七年。明亡後為僧，投道盛和尚，久參悟，得印可，為曹洞宗第二十九世。後入主青原山（今屬江西省吉安市）淨居禪寺。曾主持編纂《青原山志》刻印傳世。

大智（1611～1671），字無可、弘智、行遠、墨歷、木立、五老，號藥地愚者、浮山愚者。桐城（今屬安徽省）方氏子，譜名以智，字密之。出身書香門第，少時習儒學，稍長即有文名，明崇禎十三年（1640）中進士，授翰林院檢討。明亡後，於梧州（今屬廣西）雲蓋寺出家。清順治九年（1652）夏外出雲遊，行履徧及江西廬山開先、歸宗、温州（今屬浙江）黄巖、湖北玉泉諸名剎。次年（1653），至南京天界寺投道盛禪師，受具足戒，數載後獲印可，為曹洞宗第二十九世。同年，於高座寺（在今江蘇南京）看竹軒閉關。清順治十二年（1655）秋，以父亡奔喪而破關。三年後，至廬山，再入贛中，先後執掌新城（今江西黎川縣）天峰禪寺、廩山寺、壽昌寺、南谷寺，金溪（今江西省金溪縣）疏山寺，南城縣（今屬江

① 清釋大成編：《天界覺浪盛禪師全録》。

西）資聖寺等處法席。清順治十六年（1659）主持興建廩山塔院。清康熙三年（1664），入主青原山淨居禪寺法席，鼎新寺宇，開堂説法，接引後學。大智雖中年出家，却由儒入釋，别有見地。恒持"一心為道，放下世俗體面"之願，深入經藏，潛心修持。認為"世緣為貧富生死所累，便於般若背馳。"① 對於禪修，主張"不二不一，猶不信乎？……一在二中，尚有疑耶？——三才之論，盛衰各變；經藏之節，緩急各變。"② 啟迪學人"闡示宗教，釋儒互濟，中和為本。"③ 門下法嗣甚衆，影響較大的當推興斧、興賢、興盅等。清康熙十年（1671），於萬安（今屬江西省）一舟上圓寂。有《藥地炮莊》、《浮山後集》、《青原愚者智禪師語録》等數十種著述傳世。世人稱"先生合忠臣、孝子、才人而一人矣。性命之學，三才物理之學，聲音文字之學，與夫一技一藝，莫不竊其源，造其極，誠古今第一奇男子，名甲天下。"④ 更有"四真子"（真孝子、真忠臣、真才子、真佛祖）之譽。⑤

大汕（1620～1698），字石濂、石湖、石頭，號廠翁，吴江（今屬江蘇省）徐氏子（一説江西九江人）。少年出家，及長至金陵天界寺投道盛禪師座下，久參獲印可，為曹洞宗第二十九世。清順治年間（1644～1661）入主廣州長壽寺，鼎新殿堂，多有建樹。清康熙年間（1662～1722）之初，受越南國王阮福迴請赴越南弘法年餘，納越南弟子法嗣多人。歸國後，著《海外紀事》三卷。一生於參禪之餘，喜弄丹青，尤以山水、花卉見長，佳譽遠播。另有《大汕語録》、《離六堂集》等傳世。

大權（生卒年失考），字葉妙，廣昌（今屬江西）吴氏子。幼年

---

① 大智：《西昌般若寺茶筵請示》，刊《冬灰録》卷四，見任道斌編著：《方以智年譜》，安徽教育出版社 1983 年版。

② 《又記因醫垂示》，刊《冬灰録》卷四。

③ 《青原未了庵引》，刊《康熙青原志》。

④ 李世熊撰：《〈數度衍〉序》，轉引自任道斌編著：《方以智年譜》，第 237 頁。

⑤ 方苞撰：《斷截紅塵圖》跋，同上書第 4 頁。

聰穎多藝，九歲至廣昌大覺寺剃度。後於本縣白米巖結茅潛修，拜頌《華嚴經》，日夜不輟，三年不卧席。此後，至新城（今江西省黎川縣）壽昌寺，參學於大成，於皋亭（在今浙江省杭州市東北）遇道盛禪師，從學左右，後研讀《楞嚴經》有悟，得印可，為曹洞宗第二十九世。後返廣昌，隱居於妙峰庵，閉關十餘載，深入經藏。清康熙八年（1669），入住青原山淨居寺為首座。次年冬，大智禪師因病退居後，掌淨居寺法席，直至圓寂。有《青原語録》、《竹隱樓漱青堂詩集》等行世。

大浩（？～1664），字其天，虔州（在今江西贛州）信豐楊氏子。早顯善根，幼時即喜持素，弱冠出家，二十四歲得天界寺道盛禪師印可。返贛後，主法新城（今江西省黎川縣）壽昌寺，率衆勞作，鼎新殿堂，力弘曹洞法門，衲子聞風而至者常有千指。清康熙三年（1664）寂於壽昌寺。

慧經禪師另一高足——元謐，駐錫新城（今江西黎川縣）壽昌寺，弘揚曹洞法門，多有建樹。元謐（1579～1649），字闐然，一説闐然，號見如，建昌府南城（今屬江西省南城縣）胡氏子，一説豫章（今江西省南昌）王氏子。二十歲斷葷酒，至寶方寺（在今江西省南城縣）投慧經和尚座下請求剃度，未許。後，往金山寺（在今江西省臨川縣），禮明鎧和尚為師，繼受具足戒。一年後返寶方寺，先為火頭，繼充維那。一夜在金樓峰坐静，聞蛙聲而有省，述偈："虚空逼塞一蛙聲，大地含靈共一家。十字街頭親眼看，自歌自唱哩蓮花。"得印可，為曹洞宗第二十七世。後遊五臺，再回寶方寺，衆請住持，辭之曰"願終身居學地，不欲出世。"因而潛往福建建寧。三年後，歸住新城壽昌寺，執掌法席二十多年，力弘曹洞法門，修葺殿堂，豐裕常住。晚年獲悉寶方寺毀於火，又前往主持重建。同時重振新城龍湖禪寺。有《見如元謐禪師語録》一卷傳世。法嗣有道璞等。

慧經禪師門下，除元來、元賢、元鏡、元謐等高徒外，還有真

元禪師。[①] 真元（？～1638），號本寂，光澤（今屬福建省）鄧氏子。二十一歲投了空和尚出家，旋至雲棲受具。不久，赴新城壽昌寺，禮慧經禪師。隨侍三載，方獲印可，得承曹洞法脈。明萬歷四十三年（1615），入主青原山淨居禪寺。數年之內，苦心經營，祖庭面貌煥然一新，為“重興青原中興祖師”。

三、常潤法嗣

明中葉以後，曹洞宗在江南呈中興之勢，常忠傳慧經而後形成的“壽昌法系”是重要的一支。而常潤高足敬堂法忠與洪斷諸緣在贛域的弘法，也建樹卓著。

法忠（1541～1620），號敬堂，歙縣（今屬安徽省）曹氏子。十九歲於錢塘（今屬浙江省）靈隱寺禮大機和尚出家，三年後於杭州靈隱寺受具足戒。後參學至嵩山少林寺，禮常潤禪師，獲印可，為曹洞宗第二十六世。後走長安，謁偏融、月心等，獲示心要。六年後，南下登廬山，先住講經臺、五老峰，再遷仰天坪，誅茅伐竹，肇建雲中寺，四方衲子聞風而至者甚衆，久之而成叢林。於率衆弘法之同時，親手植松十餘萬株，獲世人嘉譽。泰昌元年（1620）寂於寺，塔葬廬山桃花峰下。一生嚴守戒律，“居恒坦夷，無緣飾，御衆不立規矩。凡細務必以身先，至老不倦，隨緣自守。”[②] 有法嗣能幻、能握、能撐等。

諸緣（1550～1621），字洪斷，其俗姓、籍貫與出身至今有二說。其一說為蒿城（今屬河北省）張氏子。[③] 另一說稱其為“明慈聖太后淑房國戚，俗姓陳。”[④] 幼時父母雙亡，但早現善慧，十四歲即

① 據清光緒元年（1875）版《吉安府志》卷三十七仙釋。

② 《廬山雲中寺敬堂忠公塔銘》，刊《憨山老人夢遊集》卷二十八。

③ 《諸緣和尚行狀》，清康熙《雲居山志》卷三。

④ 釋戒顯撰：《雲居諸緣老人上足知悟和尚開建芙蓉山蒞薊禪林碑記》，釋一誠編《雲居山志》卷六藝文志，中國文史出版社 1992 年版第 248 頁。

戒葷腥，十七歲至崇效寺投興陽禪師出家。二十一歲在京師賓湖和尚座下受具足戒。二年後遊學南嶽，遇少林常潤禪師即往親近，獲印可，許為法器，為曹洞宗第二十六世。明萬歷七年（1579），入京掌西山古基萬佛堂法席，得慈聖皇太后施厚金開建為十方海會叢林。經十三載苦心經營，萬佛堂面貌一新，法筵大開。萬歷二十年（1592），獲悉素有“曹洞宗祖庭之一”之譽的建昌雲居山（今屬江西省永修縣）真如禪寺，由於地方豪强掠奪，破敗不堪，以致“千尺盤桓到上方，雲居蕭索實堪傷。最憐清靜金仙地，返作豪門放牧場。”[①] 發心重振之。入住後，閉關三載，跪誦《華嚴經》，整肅寺規，接着整修寺宇，再建法幢，得到朝廷支持。萬歷二十四年（1596），慈聖皇太后遣中貴至雲居山挂牓，賜錢與紫衣、法器等，道風大振。原住持真紹主動退居，禮請諸緣和尚執掌法席，自己率寺僧真鍊、真錦、真潮、真泰等禮諸緣和尚為師，改法名為常鍊、常錦、常慧、常智等。明萬歷二十七年（1599），神宗御書匾額與柱聯賜雲居山真如禪寺。萬歷三十一年（1603），諸緣入京，慈聖皇太后施金鑄造滲金千佛寶蓮盧舍那大佛像為鎮寺之寶。次年，又獲頒賜《大藏經》。因而，寺風大振，聲名遠揚。經諸緣歷二十餘年艱辛，率衆慘淡經營，真如禪寺重現祖庭雄姿。與此同時，諸緣和尚還在江西許多地方傳法講經，其中有雲居山祇樹堂禪寺、龍溪寺、瑤田寺、萬載縣楊山淨覺禪院等數十處，使曹洞宗風，被及贛域大地。諸緣和尚將曹洞法脈數代祖師名號加以歸納，擬訂本系六十四字輩份：

善義德福　慧證海覺　真智圓明
洪常祖道　法性清淨　廣啓勝因
志行維遠　承悟元宗　寬裕平和
堅持戒通　光續曹源　佛燈昌隆
禪心朗徹　寶鏡昭融　如珠照乘

① 釋真可：《遊雲居山懷古》，刊清康熙版《雲居山志》卷十五。

似日凌空

萬歷四十年（1612），諸緣留囑常慧等散居各莊庵静住，而將真如禪寺法席虚之以待高賢，以公法化，自己則返回京師静住。

諸緣離贛後，其門徒遵其囑散及江西各地，後多成一方宗師，形成與壽昌法系並列的諸緣法系，推進了明末清初曹洞宗的中興，在中國禪宗發展史上有十分重要的地位。

（一）雲居山法系

據新近發現清乾隆三年（1738）初刻、嘉慶三年（1798）增訂重刻本《曹洞諸緣支宗傳燈宗譜》（簡稱《諸緣公支派譜》）記載，繼諸緣禪師之後，明末及清代在贛域承其法脈，建樹卓著者有秀峰常錦、味白常慧、雲隱常月、首山常元、知悟常亨、丹田常鍊等人。

常錦（生卒年待考），字秀峰，號蛇山。生平行業不詳。於諸緣和尚鼎興真如禪寺的萬歷二十六年至四十年（1598～1612）期間，具體負責殿堂修復工程，多有建樹。完工之後，遵師囑隱居於雲居山西北麓龍溪寺（遺跡至今猶存）。後諸緣和尚離山，真如禪寺一度主持乏人。應常住之請，常錦與常慧回真如禪寺代理寺務，凡四載。其後，仍回龍溪寺潛修。圓寂後，塔葬龍溪寺側。

常慧（1557～1643），字味白，號龜山。豫章胡家坊（今屬江西省南昌市郊）胡氏子。幼時聰慧，早顯善根。十五歲時，至本邑千佛寺剃度出家，受具後外出參訪。明萬歷二十六年（1598），至雲居山真如禪寺，參諸緣禪師為入室弟子。不久，得印可，為曹洞宗第二十七世。同時，受請為常住之書記。而後，與師兄常錦等輔佐諸緣和尚重振真如禪寺。諸緣禪師離寺返京外出時，負責應對來往，廣結外緣，聯絡檀越。萬歷四十年（1612），遵師囑住守雲居山祇樹堂禪寺。次年，應常住敦請再回真如寺，與師兄常錦共掌寺務。萬歷四十四年（1616），常錦回龍溪寺後，常慧乃支撐寺務，至崇禎十年（1637）觀衡和尚晉院後，方履行交割，退守祇樹堂禪寺。崇禎十六年（1643）圓寂，塔葬雲居山趙州關東側龜山。其座下法嗣甚衆，突出者有祖樂、祖辛等四人，代相傳承，至清嘉慶三年

(1798)，已傳及十三世，成為雲居山曹洞宗的一大支系。

常月（1568～1629），字雲隱，吳江（今屬江蘇省）人。俗姓朱，為明宗室後裔。幼習儒業，少為諸生，名標虎榜。稍長棄儒向佛，至京師萬佛堂投諸緣和尚出家，繼則隨侍左右，面命耳提，久得印可，為曹洞宗第二十七世。萬歷二十四年（1596），隨諸緣禪師南下，重振雲居山真如禪寺。四年後，携徒祖悟等開法於新吳（今江西省奉新縣）富溪普安禪院。崇禎二年（1629）圓寂，塔葬寺側。門徒甚衆，代相傳承，至清康熙十一年（1672），其第八世法孫我願仍主法於普安禪院，其師兄我修諸人則在百丈山（在今江西省奉新縣）等處弘法。

常元（1567～1632），號首山，祁門（今屬安徽省）于氏子。少習儒學，早有文名。弱冠時父母雙亡，二十二歲棄儒而囑意歸隱，慕豫章（今江西省南昌）龍沙之譏，往來於靈官壇、浮雲觀，研習老莊之學和許遜淨明道教義。後偶讀及《龍舒淨土文》、《歸元直指》等，心遂向佛，徑往杭州雲棲寺禮蓮池大師，得淨土要義，恒心念佛，著《長生元義》、《度世真詮》、《淨土發蒙》等。明萬歷二十九年（1601），至雲居山真如禪寺，禮諸緣和尚出家，隨侍數載，閱畢《大藏經》。繼而外出參學，登匡廬（即廬山），南及楚地與嶺南，東歷江浙，徧訪名師，道業日深，著成《初往境觀》、《法海元津》、《五教別談》。並以“十力同真没古今，由來觀其異觀心。欲圓種智親知識，保任何如蒼蔔林”偈呈古心和尚，而得受具足戒。返雲居山得諸緣禪師印可，授曹洞宗法券。明萬歷四十一年（1613），率徒開法於敖陽（今屬江西省上高縣）芭蕉園普慧庵，廣弘曹洞法門，並著有《禪淨通別》、《懷淨土詩》、《華嚴法界圖》、《八識規矩補注》、《雲居集》等。法嗣甚衆，有祖施、祖靖、祖允、祖欣、祖慧等三十四人影響較大，繼其後開法於普慧庵等處。祖欣（號斗山）所嗣一支由敖陽普慧庵遷居鈐北夏塘鄉（今屬江西省高安市）另立普慧庵下院，至清嘉慶三年（1798），已有十三世傳承了。另一支法孫移居寶雲山（今屬江西省上高縣），肇基建普雲寺，又衍法嗣數十

人。於是，常元門下至清乾嘉年間（1736～1820）的法脈衍延興盛，成為贛中佛門禪宗一大支系。

常亨（1573～1650），字知悟，進賢（今屬江西省）余氏子。少時習儒，稍長棄儒學佛，至北京萬佛堂投諸緣禪師出家。數年後，禮古心和尚受具。復至北京，隨侍諸緣禪師，許久得印可，為曹洞宗第二十七世。明萬歷二十四年（1596），跟諸緣禪師，重振真如禪寺。後奉師命卜静閩中，首住佛跡嶺。明萬歷四十二年（1614），遷樂安（今屬江西省）芙蓉山，重建蒞藭禪林。歷四十年艱辛，躬自鋤荒，奮力開辟，相繼建成大雄寶殿、龍華殿等。清初戒顯和尚來此造訪，驚呼："儼如至天上雲居"，"堪與祖山並峙也"。[①] 常亨於清順治七年（1650）圓寂，塔葬寺側。法嗣有海雲、慧雲、志雲、繼雲、祖滿等，相繼在此弘揚曹洞法門，至清乾嘉年間仍興盛不衰。

常鍊（生卒年失考），號丹田。行業不詳，圓寂後塔葬雲居山西塔。有法嗣祖星、祖明等數十人，一直在雲居山法雲寺、普慧寺等處弘法。

（二）清代以來諸緣系的法脉：

又據《曹洞宗諸緣支宗宗譜》載，諸緣禪師門下的法脈，入清以後仍衍延不斷。僅至清嘉慶三年（1798），雲居山上常鍊、常慧法嗣已傳十多代。常鍊門下有為慧、為智等第二十八代十餘人。常慧門下有行衍、行衡等數十人，是為第二十七代。在敖陽（今屬江西省上高縣）、筠陽（今屬江西省高安市）等處，則有常元、常月法嗣弘傳曹洞宗法門，其中突出者為法祥、覺慧、覺峰、素懷、勝誠等人。

法祥（1665～1727），字應瑞，分宜（今屬江西省新余市）傅氏子。少有悟性，至本邑桐柏山薙髮，受具後遊訪至鈐陽（今屬江西省高安市）萬壽庵，投道嚴和尚座下，二載後得印可，為曹洞宗第三十五世。後承師業，鼎新殿堂，增置田糧，豐裕常住，屢得縣署

① 釋戒顯撰：《雲居諸緣老人上足知悟和尚開建芙蓉山蒞藭禪林碑記》。

褒揚。清康熙四十七年（1708），瑞州（府治在今江西省高安市）知府彭年贈匾“真見如來”。四年後，知縣王松又贈額“慈光普照”。清雍正五年（1727）圓寂。其法嗣至清嘉慶三年（1798）仍絡繹不絕。

覺慧（生卒年失考），號淨行，上高縣（今屬江西省）墓田劉氏子，係清代名士朱軾的表弟。少時失怙恃，即投上高蓮花庵性堅和尚出家，受具後外出參學三載，返蓮花庵，即隨師閉關閱藏。“舉凡《法華》、《楞嚴》諸經及《傳燈録》靡不畢覽”。[①] 出關後，道業日深，得印可，為曹洞宗第三十八世。清康熙五十六年（1717），主席蓮花庵，率衆伐木運石，修葺殿堂，晚年更窮究佛典。至縣城主壇盂蘭法會，空巷隨喜，轟動城閭。其法嗣至清嘉慶三年（1798），仍有下傳七世之法孫志明等數十人。

素懷（1712～1774），字廣安，高安（今屬江西省）石穚況氏子。少習儒，二十七歲至本縣環秀山投志隱和尚座下薙髮脱俗。入佛門後嚴守寺規戒律，二年後禮淨任和尚受具，復參志隱和尚得印可，為曹洞宗第三十九世。後繼師之志，掌蓮花庵法席，數十年中，嚴奉戒律，鼎新殿堂，聲名遠播，法筵常盛。法嗣有百林、百城、百道等。至清嘉慶三年（1798），已下傳五世。

覺峰（1741～1793），字因悟，高安皇塘彭氏子。少時習儒，尤喜書法。十五歲時至本縣東華寺禮勝雲和尚為師，數年後至黄檗山（今屬江西省宜豐縣）禮有庵得連和尚受具。復回東華寺，隨侍勝雲和尚，二年後得印可，為曹洞宗第四十二世。繼則閉關近十載，博通儒釋諸書，工詩古文辭，尤其是真草日臻爐火純青之境。平日以畫墨竹及枯松、怪石自娱。清乾隆三十六年（1771）始，杖錫遠遊。登匡廬，躋五老峰，望彭蠡，轉新昌（今江西省宜豐縣）石臺寺，見此宋代名僧惠洪弘法道場，年久失修，荒蕪蔓草，發心重振之。於是率衆誅草建殿，歷數年艱辛，復其舊貌。功成而退，仍一笠一

① 釋志明撰：《蓮花庵覺慧老和尚傳》，刊《諸緣公支派譜》卷一。

杖飄然而去，至上高九峰崇福寺，又駐錫奮力振興之。在此三次開壇授戒，戒子數百，聲名遠揚。法嗣有志蘭、志祥等數十人。清乾隆五十八年（1793）圓寂，肉身不壞。法徒志蘭等將其肉身供奉於高安東華寺。

綜上所述，元、明、清以來曹洞宗的衍延傳承頗為昌盛，而且宗風大進，名僧輩出，建樹突出。雪庭福裕一系傳至小山宗書後，下分出常潤、常忠兩支，常忠傳無明慧經，繁衍出壽昌系，下又分出博山系、鼓山系、東苑系；常潤一支傳至諸緣、方念，又形成江西雲居山系及贛中的支系。而且，福裕的法嗣義雲、邵元還把曹洞宗繼續傳向日本；博山系下的尚己一支，則通過了觀，傳往越南。這在中國禪宗、中國佛教史及至中外佛教交流史上都有十分重要的影響。

第十三章　臨濟法門（四）

——臨濟宗再次分流

臨濟宗發展到元代，分為南北兩大傳承系統。北方以海雲印簡為代表，南方則以高峰原妙、中峰明本、天如惟則等為代表。印簡一系與蒙古貴族關係密切，在元初被奉為“臨濟正宗”，勢力很大，但在禪學思想上並没有多少創新和發展。南方臨濟宗不僅保持宋以來叢林禪學的特點，而且對宋代“看話禪”等傳統禪法有所豐富和擴展，從而使臨濟宗風仍保持一定生機和活力。

一、印簡與“臨濟正宗”

印簡（1202～1257），字海雲，俗姓宋，山西嵐谷寧遠（今山西嵐縣）人。自幼出家，從學中觀沼禪師，十一歲受具足戒，中觀沼圓寂後，印簡到燕京大慶壽寺，從學於中和璋禪師，並接續其禪法。1235 年，窩闊臺差官選試天下僧道，印簡被推為住持。1247 年，貴由皇帝命他統領僧衆，賜白金萬兩。1251 年，蒙哥即位，命印簡掌管全國佛教事務。印簡死後，忽必烈命建塔於大慶壽寺之側，謚“佛日圓明大師”。前此，成吉思汗曾賜號“寂照英悟大師”，成吉思汗的二皇后賜號“光天鎮國大士”。印簡歷事成吉思汗、窩闊臺、貴由和蒙哥四朝，所受朝廷重視和隆渥，無出其右者。

印簡是一位政治活動能力很强的禪師，他利用自己的道望和地位，做了許多保護佛教、衛護漢文化的善舉。如忽必烈曾向他請問佛法大意，印簡趁機進諫，要忽必烈廣求天下大賢碩儒，諮問古今治亂興亡之道。忽必烈深為折服，不僅從之受菩薩大戒，而且賜以

金縷袈裟，奉以師禮。臨別，忽必烈問佛法如何受持，印簡曰：

信心難生，善根難發。今已發生，務須護持，專一不忘。不見三寶有過，恒念百姓不安，善撫綏，明賞罰，執政無私，任賢納諫。一切時中當行方便，皆佛法也。①

禪宗講求應機說法，對士大夫應士大夫之機，對宰官應宰官之機，對執一國權柄者，當然就該應帝王之機。印簡對忽必烈，没有講空講有談玄說妙，而是對治國方略坦呈己見，言言在理，句句當機，無怪乎朝廷內外皆以師禮待之。

至大二年（1309），趙孟頫奉敕撰《臨濟正宗碑》，把印簡一系奉為臨濟正宗，他的傳統法系被追溯到北宋的五祖法演：法演傳天目齊，齊傳懶中和，和傳竹林寶，寶傳竹林安，安傳容庵海，海傳中和璋，璋傳印簡。自臨濟義玄下數，印簡為第十六世。元武宗時代，印簡的再傳弟子西雲安，受賜“臨濟正宗之印”，並封為榮禄大夫、大司空，“領臨濟一宗事”，印簡一系在臨濟宗中的正統地位，得到朝廷的認可和維護。

考諸史實，宋代五祖法演的法嗣，除著名的“三佛”外，還有開福道寧、大隨元靜、無為宗泰、五祖表自、龍華道初、九頂清素，以及元禮首座、普融藏主、法閔上座等，其間並不見天目齊的名號。而且自天目齊以下以至中和璋，都是不見於僧傳的無名禪師。②

印簡一系禪師留下的文字資料極少，無從見其禪風全貌。《海雲大士傳》載，印簡年輕時問道於中觀沼，沼誨之曰：

汝所欲文字語言耳，向去皆止之。惟身心若槁木死灰，今時及盡，功用純熟，悟解真實。大死一場，休有餘氣，到那時節，瞥然自肯，方與吾相見。③

此處不見有特別之處，而“槁木死灰”的說法反倒與曹洞宗的“默

① 《佛祖歷代通載》卷二十一。
② 見《五燈會元》卷十九，參見本書附錄一《楊岐系傳承圖》（二）。
③ 見《補續高僧傳》卷十二。

照禪”相類。印簡的悟道因緣，據說是在行脚途中，夜宿巖下，因擊火而火星迸散，當下豁然大悟。在中和璋禪師處，中和舉臨濟“兩堂首座齊下喝”因緣，印簡竪拳一拍，當時丈堂震動，遂受中和印可。印簡常以“四無依”語勘學者，機緣不契即棒打出去。所有這些都並無獨特之處。

印簡有兩位知名弟子可庵朗和蹟庵儇，可庵朗有俗弟子劉秉忠。劉秉忠原是僧人，得印簡舉薦，為忽必烈近侍，《元史》本傳說他“久侍藩邸，積有歲年，參帷幄之密謀，定社稷之大計”，在元朝初年拜光禄大夫、太保，參領中書省事，是一位有相當影響力的人物。劉秉忠和前面提到的西雲安禪師，對印簡一系在禪宗中持續興盛起了重要作用。

由上述事實可以看出，海雲印簡一系能够争得“臨濟正宗”的地位，全賴印簡等禪師世緣殊勝，得到元朝朝廷的隆遇和外護，而與其禪學上的成就没有直接關係。

二、祖先與南方臨濟

南方禪宗是臨濟宗天下，有影響的禪師多出於大慧宗杲和虎丘紹隆兩支。大慧的弟子以佛照德光（1122～1203）最為知名，他曾歷主名刹，弟子衆多，並入宫説法，得到孝宗皇帝的欣賞。德光之後，出現了靈隱之善和北磵居簡兩支。之善系的元叟行端（1235～1341）有“再世妙喜（宗杲）”之譽，在元代初年與元朝廷關係密切，十分活躍。居簡系的笑隱大訢（1284～1344）亦歷主名刹，元帝賜“廣智全悟大禪師”，加賜“釋教宗主兼領五山寺”號，榮寵一時。

這一系禪師雖然是大慧宗杲的嫡傳，但在禪風上却與宗杲不大相同，甚至截然相反。如行端一生，“以呵叱怒罵為門弟子慈切之誨，以不近人情行天下大公之道”，與宗杲教導弟子老實參話頭不同。而笑隱大訢更是直斥參話頭的虚妄，“每見近時宗師教人提個話

頭……使其朝參暮參，疑來疑去，謂之大疑必有大悟。雖是一期善巧方便，其奈愈添障礙”。[①] 雖然大訢所斥責的是禪僧中的“愚癡之輩”，但他顯然對看話的功效是深表懷疑的。

有意思的是，真正繼承並發展宗杲看話禪的却是虎丘紹隆一系的禪師，具體地説，是紹隆系中破庵祖先一支。

虎丘紹隆（1078～1136），與宗杲同出圓悟克勤門下，晚年常住蘇州虎丘，其《明教大師像贊》曰：“春至百花觸處開，幽香旖旎襲人來。臨風無限深深意，聲色堆中絶塵埃。”可以看出是一位很有證量和學問的禪師，但在當時的聲望遠不能與宗杲相比。紹隆傳應庵曇華，曇華傳密庵咸傑，咸傑有弟子破庵祖先和松源崇嶽。這兩支皆有知名禪師出世，紹隆一系的影響超過宗杲一系。崇嶽一支的禪師在思想上無甚創新，而祖先一支不僅法脈昌盛，思想上也很活躍，元朝南方最著名的禪師大都出自這一禪系，代表了元以後臨濟宗的傳承。

祖先（1136～1211），廣安（四川寧西）人，俗姓王，字破庵。出家後往參密庵咸傑，修臨濟禪法。咸傑住持靈隱寺時，令他“分座”訓徒。曾有僧問：“猢猻捉不住時奈何?”師曰：“用捉作麽? 如風吹水，自然成紋。”[②] 是説心性本静，不必刻意求静。有專講《楞嚴》的座主求開示，祖先説偈曰：“見猶離見非真見，還盡八還無可還。木落秋空山骨露，不知誰識老瞿曇。”[③] 祖先初住夔州臥龍寺，後又至江浙一帶住持多處寺院。祖先有弟子無淮師範（1174～1249））等，師範年輕時在靈隱寺侍奉祖先，聞“木落秋空”偈而得悟，曾住持焦山、雪竇、阿育王、徑山等名山大寺，受賜“佛鑑禪師”號。無準師範傳法斷橋妙倫。斷橋，天臺人，長期追隨無準師範，參叩問疑，分座説法。據説初參師範，範問：“從何處來?”答曰：“天

① 《笑隱訢禪師語録》卷二。
② 見《大明高僧傳》卷八。
③ 同上。

臺。”範曰：“還見石橋麽?”答曰：“我一脚踏斷也。”從此叢林稱之為斷橋倫公。其示衆法語云：“曉來一陣春風動，開徧園林一樣花。”[①] 很能反映祖先系禪師長於詩文、以詩談禪的風格。斷橋妙倫的法嗣為高峰原妙，高峰原妙及其弟子中峰明本等，以創造性的禪學理論和實踐，豐富發展了大慧宗杲的“看話禪”，使禪宗在宋末元初獲得了新的生機。

三、原妙及其禪法

高峰原妙（1238～1295），吴江（江蘇蘇州）人，俗姓徐，十五歲出家，十七歲受具足戒，十八歲習天臺教義兩年，二十歲棄教從禪，至杭州淨慈寺，就學於斷橋妙倫，並立下三年死限，剋期求證。妙倫讓他參“生從何來，死從何去”，原妙因祇是從意識分別處理會，而妙倫亦未指示做工夫的入手處，故一年有餘，仍祇如迷路人相似。後參雪巖祖欽，祖欽令其參趙州“狗子無佛性”話頭，有所省悟，知道了真正用功處。後又到徑山參禪，經半月，於夢中忽然憶起斷橋妙倫所舉“萬法歸一，一歸何處”話頭，頓發疑情。直疑到“東西不辨，寢食俱忘”的程度。後見五祖法演和尚真像贊，其末後兩句云：“百年三萬六千朝，返覆元來是這漢。”豁然大悟，打破漆桶，絶後再生。其時恰好是二十四歲，距其發願參禪也恰是三年。

原妙這時的開悟祇能算是破初關，所以他並没有就此止步，而是廣泛參訪叩問。1265 年從法欽住天寧寺。法欽問：“日間浩浩時作得主麽?”答曰：“作得主。”又問：“睡夢中作得主麽?”答曰：“作得主”。又問：“正睡著時無夢無想無見無聞，主在什麽處?”原妙當下被問住，祇覺“無言可對，無理可伸。”法欽囑咐他：“從今日去，也不要你學佛學法，也不要你窮古窮今，但祇飢來吃飯，閑來打眠，

① 《補續高僧傳》卷十一。

纔眠覺來，却抖擻精神，我這一覺，主人公畢竟在什麽處安身立命?"① 原妙自恨資質遲鈍，不得要領，遂獨自到臨安龍須山，隱居苦修，自誓"拼一生做個癡獃漢，定要見這一著子明白"。② 苦修五年，某夜有同宿道友推枕頭墮地作聲，原妙驀然打破疑團，從前一切疑問都渙然冰釋。自此横行天下，機鋒鋭利，不讓古人。

原妙出道後，轉入武康的雙髻峰，適逢元兵南侵，宋恭宗德祐二年（1276），"學徒避兵回去，師獨掩關，危坐自若"。③ 南宋滅亡之年（1279），他隱遁天目山，於山中鑿一石室如舟，號為"死關"，掩室獨修十五載，直至逝世。臨終遺偈曰："來不入死關，去不出死關。鐵蛇鑽入海，撞倒須彌山。"④ 其超塵出世的高邈道風，吸引了大批禪僧前來參問。1291 年，提舉鶴沙瞿為原妙建"大覺禪寺"，成為他的重要傳禪道場。參學者有數萬人，被譽為"高峰古佛"。後世對他的評價亦極高，《新續高僧傳》評之"弘悟普度，名冠元世"，雲棲袾宏則稱其禪風"近有慈明妙喜之風，遠之不下德山臨濟諸老"，⑤ 將原妙列於一流禪師之列。

(一)"入門三關"與"入室三關"

原妙晚年所居"死關"，高居山崖，上溜下淖，惟借梯纔能上達。禪師的門風亦如"死關"，高峻險絶，難可湊泊，非上根利器不能登堂入室，窺其堂奥。

他有勘驗學人的"三轉語"，即："大徹底人，本脱生死，因甚命根不斷？佛祖公案，祇是一個道理，因甚有明與不明？大修行人，當遵佛行，因甚不守毘尼?"⑥ 若學人回答不契，原妙即拒而不納。因此雖然到天目山參學者達數萬，但得其接引印證者寥寥。此三轉

---

① 《高峰原妙禪師行狀》，見《高峰原妙禪師語録》，《卍續藏》第 122 册。
② 同上。
③ 同上，見《高峰原妙禪師語録》卷下。
④ 《高峰原妙禪師行狀》。
⑤ 《新續高僧傳》。
⑥ 《高峰原妙禪師禪要》，《卍續藏》第 122 册。

語從常情來看，都是相互矛盾的，“大徹底人”即拔却生死命根，超脱生死、不受後有的大徹大悟者，何來命根不斷？佛祖公案皆引導初機、破妄顯真的方便手段，不可以思維理性去分別猜度，本無所謂明與不明。而三皈五戒是對修行人的基本要求，大修行人焉有不守毗尼（戒律）的道理？

對此三轉語，若是中下根器，會以思維卜度求解會，結果祇會轉求轉迷；若是根器稍利者，會依言起修，若真能嚴守毗尼，死參萬千公案所含的“一個道理”，並於生死命根處著力，則參究日久，亦有進境；若是上根利器，則言下起疑情，並以大憤志於此疑團奮力參究，務期徹底究明此事。惟有後者纔是原妙所能接受的真正修行人。

原妙特別標出此三轉語似乎另有深意在，因為當時叢林禪風凋零，禪僧不守戒律，不求正悟，祇於古人公案妄加穿鑿，盲傳瞎授，徒呈口利，無真證量。原妙以此三轉語勘驗學人，確有警策學人真參實悟的用意。原妙説：

> 往往學道之士，忘却出家本志，一向隨邪逐惡，不求正悟，妄將佛祖機緣、古人公案，從頭穿鑿，遞相傳授，密密珍藏，以爲極則，便乃不守毗尼，撥無因果，人我愈見崢嶸，三毒倍加熾盛。如斯之輩，不免墮於魔外，永作他家眷屬。①

如果能透得此“入門三關語”，則説明學人已明瞭修禪的旨要，没有走向邪路，還可以予以接引，否則就説明學人根機未熟，還未入道。故“非具大根、負大志，鮮不望崖而退”。

原妙又有“入室三關”，即：“杲日當空，無所不照，因甚被片雲遮却？人人有個影子，寸步不離，因甚踏不著？盡大地是個火坑，得何三昧，不被火燒？”② 天日並不會被片雲遮却，之所以會給人以闇無天日的假相，是因為人為烏雲遮望眼。即不是日被片雲遮却，

---

① 元原妙：《高峰和尚禪要》，《續藏經》第二編第二十七套。

② 《高峰和尚禪要》。

而是人看不到。人踩不着自己的影子，是因為有我執，如果換個思維角度，不是從“我”出發，而是讓他人也參與進來，讓他人去踩，則踩着影子又有何難？“三界無安，猶如火宅”，欲出火宅，須修戒定慧，證得“無心三昧”，以般若智慧的清凉，消除煩惱欲火，而不被煩惱之火所燒。原妙此三轉語同樣是讓學人脚踏實地，真參實悟，若根機未熟，而妄求頓悟，反不如勤修三學，熏習佛種，以待機緣。同樣能反映原妙這種主張的是他對古人公案的看法。如“丹霞燒木佛”是椿流行很廣的公案。一些禪師圍繞這則公案聚訟紛紜，但大多認為這是啟悟衆生的方式，原妙則認為這根本是無稽之談。他説：“丹霞燒木佛，為寒所逼，豈有他哉！若作佛法商量，管取地獄如箭。”① 參禪是大丈夫之事，非小根劣器而能為。對大多數學佛者來説，與其於古人公案盲提瞎頌，亂加穿鑿，反不如嚴守毗尼，老實修學來得穩當。

（二）萬法歸一，一歸何處

原妙的參禪方式也是參話頭，不過與宗杲所參趙州“無”字話頭不同，原妙所參話頭為“萬法歸一，一歸何處？”這一話頭與宗杲“無”字話頭一樣，也源自趙州從諗的公案。據《趙州禪師語録》載，有僧人問：“萬法歸一，一歸何處？”從諗答：“我在青州作了一領布衫，重七斤。”可以看出原妙所參話頭是截取公案的問話，而宗杲的話頭則是截取公案的答話，當然他們所選擇的公案也不同。這種不同並没有多少佛理依據，主要是源於他們各自不同的參禪經歷和開悟因緣。原妙開始亦曾參“無”字話頭，但用功三載，不曾有悟，心識非昏沉即散亂，用盡伎倆，也不能打消此昏散二魔。遂放棄這種修法。後來參究有得，原妙認為參“無”字話頭的病根，在於不易使學人起疑情，即使能起疑情，也不容易把得住，常被昏散二魔所打散。而參原妙的話頭則不同，“且是疑情易發，一舉便有，不待反覆思維計較作意”。

---

① 《高峰大師語録》。

“萬法歸一，一歸何處”？也是禪林中被廣泛拈提唱頌的話頭。“萬法”，泛指世出世間一切事物和境相；“萬法”所歸之“一”，當指人的“一心”或“本心”。禪宗的重要理論依據是惟識宗的萬法惟識思想，心生則種種法生，心滅則種種法滅，一心生萬法，萬法歸一心。禪宗正是在此基礎上建構即心即佛的修學體系的。但就這一話頭而言，能生萬法之“一心”是當體即空的，它本身就是絕對、一般、永恒，所以在它之上没有更高的存在，因此如果單就這一話頭回答，則“一無歸處”。如果一定要回答其歸處，則一般寓於個別，永恒顯於瞬間，絕對不離相對，此“一心”也恰恰存在於萬法之中。

不過在禪宗，解禪不等於參禪，禪師是很忌諱做以上思量解會、計較分別的。此一話頭也祇是逗發禪機的方便手段，對學人來説，拈提此問，等於為師家出難題，以此激發師家的靈感，以期在師家的答話中透見“真消息”。而對師家來説，則正好借題發揮，向學人展示其大機大用，使學人發疑情、斷妄想、證真如。

比較“無”字話頭與“一歸何處”話頭，可以看出原妙選擇問句而不選擇答句，似乎還有其它原因。因為如果祇就發疑情而言，“無”字話頭並不比“一歸何處”遜色，但“一歸何處”確實更易下手，容易將學人導向參究一途，這實際上反映了當時叢林禪僧素質下降的現實。另外，參哪種話頭更易發疑情，對具體修行者來説並無定準，全看各人的因緣，而將一己之開悟經驗普徧化，認為自己藉以開悟的話頭就是開悟的惟一話頭，讓四面學人人人參究，則將“活句”又變為死句。境界如宗杲、原妙者猶不免此病，解脱之難，於此可見。

（三）疑以信爲體，悟以疑爲用

原妙參話頭，與宗杲一樣强調發疑情。而且這種疑情必須是建立在對參話頭的絕對信心和信念之上。

須知：疑以信為體，悟以疑為用。信有十分，疑有十分；疑得

十分，悟得十分。①

至於信的含義及在參究中的地位，下面再論。這裏給人强烈印象的是原妙對“疑”的强調。古德有言，大疑大悟，小疑小悟，不疑不悟，這與儒家所説不憤不啟似有相近處，但都是泛泛而論，對由疑致悟的具體機制和過程並無詳論。原妙則不然。原妙對如何起疑有詳細説明：

> 先將六情六識，四大五蘊，山河大地，萬象森羅，總熔作一個疑團，頓在目前，……如是行也祇是個疑團，坐也祇是個疑團，著衣吃飯也祇是個疑團，屙屎放尿也祇是個疑團，以至見聞覺知總是個疑團。疑來疑去，疑省力處，便是得力處。②

當然“疑”本身不是目的，目的在於由起疑、决疑而開悟：

> 西天此土，古今知識，發揚此段光明，莫不祇是一個決疑而已。千疑萬疑，祇是一疑；決此疑者，更無餘疑。既無餘疑，即與釋迦、彌勒、淨名、龐老不增不減，無二無別，同一眼見，同一耳聞，同一受用，同一出没，天堂地獄，任意逍遥。③

“一疑”即“一歸何處”，為什麽究明此疑即意味着大徹大悟了呢？原妙認為，所謂大徹大悟即洞徹“生死大事”，亦即明瞭生從何來，死往何去這一人生根本問題。而衆生之所以不能了辦生死大事，原因在於有“我執”、有人我的分别與執著。“須知人我即生死之根，生死即人我之葉。要去其葉，必先除根。根既除已，其葉何存？”④要除生死之根，又從何處入手？原妙認為應參話頭、起疑情。起疑情的功用，首先是可以空淨其心。人在未覺悟之前，無明妄識、惡知惡覺充滿人的心識，起疑情，並時時處處疑之，則一切妄情妄念悉皆掃蕩乾淨，祇有此時，“般若靈丹，方堪趣向”。再進一步，疑來疑去，疑到成為本能，則心識路絶，人法俱忘，用原妙的話説則

---

① 《高峰原妙禪師禪要》。
② 同上。
③ 同上。
④ 同上。

是：

直得胸次中空勞勞地、虛豁豁地，蕩蕩然，無絲毫許滯礙，更無一法可當情。與初生無異。……到這裏驀然脚蹉手跌，心華頓發，洞照十方，如杲日麗天，又如明鏡當臺。不越一念，頓成正覺。①

這種人法俱忘的境界，就是消除了人我障礙、我執法執的解脱境界。由此可見，“疑”在參禪過程中，與“信”一樣是積極的、肯定的精神活動，是消除根本煩惱、體悟宇宙人生實相的重要途徑。

（四）無心三昧

由疑到悟的具體表徵，原妙以“無心三昧”來概括。原妙自述昔年參“萬法歸一，一歸何處”話頭，疑情頓發，以至“廢寢忘食，東西不辨，晝夜不分。……雖在稠人廣衆中，如無一人相似。從朝至暮，從暮至朝，澄澄湛湛，卓卓巍巍；純清絶點，一念萬年；境寂人忘，如癡如兀。”② 他又教導弟子發疑情要堅持不懈，直到：“吃茶不知吃茶，吃飯不知吃飯，行不知行，坐不知坐。情識頓淨，計較都忘，恰如個有氣底死人相似，又如泥塑木雕底相似。”③ 這種“如癡如兀”、“計較都忘”的境界，即原妙所稱的“無心三昧”。原妙將這種境界與達摩的“心如牆壁”、孔子的“三月忘味”、顔回的“終日如愚”、賈島的“取捨推敲”相類比，由此可見，這種境界是一種精神高度專注，由此導致物我兩忘、心波不興、寧静安祥的狀態。

古來大德也多有“平常心是道”、“無心是道”的説法，但原妙特别强調“無心”非無所用心，而是經過勤苦修行，久久純熟後獲得的自在境界，是大死一回後活轉過來的超然境界：

古云：“莫道無心云是道，無心猶隔一重關”。何止一重，更

① 《高峰大師語録》。
② 《高峰原妙禪師禪要》。
③ 同上。

須知有百千萬重在。苟不發憤志精進，下一段死工夫，豈於木石之有異乎？凡做工夫到極則處，必須自然入於無心三昧，却與前之無心天地相遼。

原妙為警策學人真實用功而不為“無心”之言所誤，以古德苦修事跡激勵學人。“世尊雪山六年，達摩少林九載，長慶坐破七個蒲團，香林四十年方成一片”。[①] 學人祇要信得及、作得主、把得定，不計危亡得失，總有發現本地風光的時候。

（五）參禪三要

原妙在“示衆法語”中提出參禪三要：

若謂著實參禪，決須具足三要：第一要有大信根，明知此事如靠一座須彌山；第二要有大憤志，如遇殺父冤讎，直欲便與一刀兩段；第三要有大疑情，如暗地做了一件極事，正在欲露未露之時。十二時中，果能具此三要，管取剋日功成。[②]

關於發疑情在參禪過程中的意義前已論及，那麼“疑情”與此處的“信根”又是什麼關係呢？從原妙對“信”字的多方説明看，信是參禪的根本，疑是方法手段，信是體，疑是用，信比疑對參禪開悟來講更為重要。如原妙講：“大抵參禪不分緇素，但祇要一個決定信字，若能直下信得及、把得定、作得主，不被五欲所撼，如個鐵橛子相似，管取剋日成功。”又説：“從上若佛若祖，超登彼岸，轉大法輪，接物利生，莫不皆由此一個信字中流出。故云‘信是道元功德母，信是無上佛菩提，信能永斷煩惱本，信能速證解脱門’。”[③] 這裏的信，是指對人人皆有圓滿如來德相的信念，指對參禪開悟的信念，因有此信念而痛念生死無常，生出離想，絶世忘緣，奮力參究。

有了參禪悟道的信念，就會生發願心，盡平生之力究明此事。

---

① 《高峰原妙禪師禪要》。
② 同上。
③ 同上。

原妙形容為蚊子咬鐵牛，一切不問，祇管下嘴，又如急水灘頭泊舟，絲毫不可放松：

> 直須發大志，立大願，殺却心猿意馬，斷除妄想塵勞，如在急水灘頭泊舟相似，不顧危亡得失、人我是非，忘寢絶餐，絶思絶慮，晝三夜三，心心相次，念念相續，劄定脚頭，咬定牙關，牢牢把定繩頭，更不容絲毫走作。假使有人取你頭、除你手足、剜你心肝，乃至命終誠不可捨，到這裏方有少分做工夫氣味。①

這種拼却身家性命也要證得本地風光的精神意志，就是原妙所説的"大憤志"。原妙試圖由此恢復古來大德古樸謹嚴的禪風，蕩除當時叢林視參禪為游戲的輕浮飄蕩的作風。

當然祇有大信根、大憤志還不够，還必須掌握正確的參禪方法，如果找不到真正的參悟門徑，即便拼却性命，也難以開悟。原妙認為有兩種參禪誤入歧途者：

> 嗟乎末法，去聖時遥，多有一等泛泛之流，竟不信有悟門，但祇向這邊穿鑿、那邊計較，直饒計較得成、穿鑿得就，眼光落地時，還用得著也無？……更有一等漢子，成十年、二十年用功，不曾有個入處者，祇爲他宿無靈骨，志不堅固，半信半疑，或起或倒，弄來弄去，世情轉轉純熟，道念漸漸生疏。十二時中，難有一個時辰把捉得定、打成一片。②

一種是祇在公案文字上用功，不去實際參究，於生死大事無真實證量，雖百般計較，終不能得受用。另一種人雖講求修行，但尋不到入手處，雖久久用功，但亦無效驗。

原妙雖然祇講參禪三要，實際上還有一要即"大根機"。有些人即便有大信根、大憤志、大疑情，仍無悟處，其原因就在於"宿無靈骨"，根器淺鈍。若要了徹生死，大不容易，原妙稱：

> 若要點鐵成金，與千聖同域，豈淺識小見者所能擬議？直須

① 《高峰原妙禪師禪要》。
② 同上。

具舉鼎拔山力，包天括地量，斬釘截鐵機，打鳳羅花手。果有如是操略，至丈助以發機。①

有此根機，即能“有意氣時添意氣、不風流處也風流”。若是“跛鱉盲龜”，祇跳一兩下，伎倆已盡，何談參禪悟道。

原妙禪師長年獨居高山危崖之上，目瞪宵漢，孤峭嚴冷，不假人辭色，後人記載其嚴肅冷峻竟至“未嘗一啟齒而笑”。說明原妙門風甚嚴，决不輕評妄可。至天目山從原妙問禪者有數萬衆，但得其法者僅二人，即斷崖義公和中峰本公。斷崖義公寂然不聞於世，中峰本公即中峰明本禪師。

四、明本與看話禪

明本（1263～1323），號中峰，杭州錢塘人，俗姓孫。少有異志，喜唱梵唄，十五歲立志出家，持戒甚嚴，夜讀佛經犯困，以首觸柱自警。後閱《傳燈録》至“明知生是不生之理，為什麽却被生死之所流轉?”頓發疑情，聞高峰原妙居天目山獅子巖立死關以待參學，明本前往參叩。高峰一見即知為大器。二十四歲那年明本誦《金剛經》至“擔荷如來阿耨多羅三藐三菩提”，恍然開解，内外典籍，皆通達其意趣。但高峰告誡他“識量依通，雖於義趣通經，終非悟也。”於是從原妙落髮、受具足戒，並隨侍十年，晝則工役，夜則參禪，盡得原妙禪法旨要，原妙對明本亦深表推重，曾親書真贊贈明本：“我相不思議，佛祖莫能視，獨許不肖兒，見得半邊鼻。”原妙逝世後，明本游方各地，先後經歷皖山、廬山、金陵、鎮江、少林寺等地，並於廬州弁山和平江雁蕩山結庵傳禪。至治二年（1322），宣政院請他主持徑山，不應命，而結庵於中佳山，次年即圓寂，其臨終書偈曰：“我有一句，分付大衆。更問如何，無本可據。”② 明本

① 《高峰原妙禪師禪要》。

② 祖順：《中峰和尚行録》，見《天目中峰和尚廣録》卷三十，姑蘇刻經處本。

以其禪行道望，贏得“江南古佛”的贊譽，元朝廷也屢加賜號褒揚，[①] 元統二年（1335）即明本寂後十二年，元帝敕封“普應國師”尊號。在當時祇有藏族大喇嘛被尊為國師者，明本以漢族禪師身份受封，實屬“曠世恩典”。

（一）對當時叢林諸種弊端的批評

明本雖學有師承，但又不囿師說，自在原妙座下開悟，一通百通，辨才無礙，學識淵博。其談禪論道，皆發自胸襟，汪洋恣肆，雄論滔滔，不見崖涘。

明本首先探討了禪到底是什麼這一根本問題。明本分析了歷史上諸種禪的理論和實踐：

> 或有以枯形死態、冥心壁觀之謂禪，或有以教外別傳、不立文字之謂禪，或謂徹塵法界、明閒色空、動植纖洪、飛搖蠢蠕，當機不昧、睹體全真之謂禪，或有撥開萬象、透過色聲、坐斷有無、不立凡聖之爲禪，或有向四大五蘊中認個昭昭靈靈、聞見覺知之謂禪，或有放下身心、休歇萬事、一念不動、六情不搖之謂禪，或有以臨濟一喝、德山一棒、靈山拈花、少林得髓、繁興大用、舉必全真之謂禪，或有以德山托鉢、雲門話墮、趙州勘婆、洞山三頓棒等謂之“向上一關、末後一句”，扭轉面皮、露出牙爪、活路生機、不容近傍者之謂禪。……略而言之，如上所見，並是情存取捨，意涉所依，用爲機關，墮爲窠臼。[②]

在明本看來，無論是喚作如來禪、祖師禪、平實禪、杜撰禪、文字禪、海蠡禪、外道禪、聲聞禪、凡夫禪、五味禪、棒喝禪、道者禪、葛藤禪，還是所謂“脫略機境、不受差排”之向上禪，皆是閑名雜字，由知見解會中來，與了脫生死之本分事沒有交涉，所以皆無真實的意蘊和實際的效用。

---

① 至大元年（1308）時為太子的仁宗賜號“法慧”，延祐五年（1318），仁宗賜號“佛慈圓照廣慧禪師”。1323年，明本死後，文宗賜謚號“智覺”。

② 《天目中峰和尚廣録》。

那麽到底什麽是禪，或者説什麽是明本所理解的禪呢？

禪爲何物？乃吾心之名也。心何物也？即吾禪之體也。達摩西來，祇説直指人心，初無所謂禪，蓋於直指之下有所悟入，於既悟之間，主賓問答、得牛還馬，遂目之爲禪。然禪非學問而能也，非偶爾而會也，乃於自心悟處，凡語默動静，不期禪而禪矣。其不期禪而禪，正當禪時，明知自心不待顯而顯矣。是知禪不離心、心不離禪，惟禪與心異名同體。①

將禪與心的關係理解為體與用的關係，這是明本的獨創。既然心為禪之體，所謂參禪悟禪，就祇能是在心地上下功夫。心地若明，則語默動静皆是禪，心地未明，没有切實的修行與真實的證量，則説祖師禪也不是，説如來禪也不是。明本正是基於對禪即心的理解，對當時禪林的諸種弊端進行了批駁。

明本認為當時參禪者有兩大誤區，一是陷於知見窠臼，對古人悟道因緣百般索解，於言句上生解，於開口處承當。豈不知古人開口處如大火聚，是不可凑泊，不得思量卜度的；其二是錯會古人"平常心是道"、"無心是道"的開示，或破律儀犯禁戒，任性而為，或鑽古紙堆中不得出，或忘形死心、停機息念以資狂慧。總之，雖稱參悟，但因不於心地下功夫，與生死根本無絲毫交涉，故非愚即狂。而那些領衆修法的所謂師家，大多不具作家手眼，自身即不能窮本窮源，其教人自然也是以盲引盲，祇欲學人速得知解，"暖熱門庭"，即將古人剩語拿來講解，全不顧學人脚跟未穩，心地未明。學人不識好惡，墮入窠臼，本欲覓師解沾去縛，不意重添一重枷鎖。

明本所指謫的上述弊端，在當時叢林對公案的闡釋方面表現得最明顯。師徒不發真心，不具參學眼目，祇於古人公案妄加穿鑿，"謂一句是半提，二句是全提，揣按不行處，喚作向上機，坐脱立亡，喚作末後句。"② 差牽排會，强以為解，並作為究竟極則，口傳

① 《天目中峰和尚廣録》卷五之下。

② 同上，卷一之上。

耳授。豈不知所有這些機緣語句，皆是古德悟後本份之談，非有實意，不可作禪道會，也不可作佛法會。學人若親到那步天地，不待索解而自然會意，不到那分天地，雖曲説巧辨，畢竟與古德本意隔若天壤。

以公案詮釋作為助道因緣，始於雪竇的頌古，完成於圓悟的評唱。圓悟的代表性著作《碧巖録》曾影響一代禪風，直到金元之際的北方曹洞宗依然以公案詮釋為參禪的主要方式。但此書對古德公案程式化、規範化的詮釋，也帶來很多弊端，使學人不思進取，祇於書中尋言摘句以呈口利，欺己欺人。故宗杲將其師的這部著作當衆焚燒，留下一則可與“丹霞燒木佛”相對參的公案。

明本雖對死參公案的作法極為鄙視，但他對宗杲的驚世駭俗之舉也大不以為然。明本認為人人本具之如來智慧德相，即是一生參不盡之現成公案，這一公案既與語言文字無交涉，則萬千公案、萬千頌解出而不能加之，焚《碧巖集》、杜學人口，又焉能損之？

> 無邊衆生，各各脚跟下有一則現成公案。靈山四十九年詮注不出，達摩萬里西來，指點不破，至若德山、臨濟摸索不著，此又豈雪竇能頌而圓悟能判者哉？縱使《碧巖集》有百千萬卷，於他現成公案上一何加損焉？昔妙喜不窮此理而碎其板，大似禁石女之勿生兒也。①

在明本看來，無論是古人公案還是近人頌解，都是順應群機之方便施設。善用者為療疾之藥，不善用者則翻成毒藥。關鍵是學人參究生死之心真切不真切。若真正有志於究明己事，則必不會依文解義，自能扣己而參。至於《碧巖集》之有無，則實不足論。

明本反對死參公案，尤其反對從文字詮釋的角度鑽研公案，但並不一概摒棄公案，而主張從發起疑情的角度利用公案。他要求學人：“但遇著古今因緣，都不要將心領會，祇消舉起一個，頓在面前，發起決要了生死之正志，壁立萬仞，與之久遠參去。”明本這裏

① 《天目中峰和尚廣録》卷十一中。

所說的“舉起一個，頓在面前”，也就是參話頭，不過他對參話頭的看法與宗杲、原妙等皆有不同。

（二）看話禪的地位

明本將看話禪放入整個禪宗史中來考察，認為看話頭也祇是引人入道的方便，並没有絶對的意義。且不説靈山會上迦葉無言承旨，達摩東來無心可傳，單就《傳燈録》千百古德又有幾個是靠做工夫、參禪頭而得悟的呢？

參禪悟道首先必須發疑情。往聖古德，直接就“生從何來，死往何去”而起疑，“疑之不已，自然心路絶、情妄消、知解泯、能所忘，不覺忽然相應，便是疑情破底時節也。”[①] 並不曾看公案、參話頭、坐蒲團、做模樣，祇是於生死大事真切用功，以悟為期，無少懈怠。但後世學人參學不明門徑，祇將古人機緣語句認作佛法，認作禪道，誤入知解羅網，墮於識見窠臼，祇求多知多聞，不知所知障重，去道轉遠。近世尊宿不忍見宗風退墮，乃拈起一則無意味話頭撇在學人面前，讓人放捨身心、不起一念，祇向此話頭上驀直參去。此番參究，非為明佛法，也非為悟禪道，更不為增知見，祇為生死大事未明、本分事未了。參來參去，參到話頭破處，生死大事也一時俱了。所以參話頭與了生死是互為表裏的，非離生死之外别有話頭可參。

正因為參話頭祇是究明生死大事的方便手段，所以做工夫、參話頭並不能代替六度萬行一切善法。如坐禪，明本反對蒲團枯坐，但却主張與明心相結合的坐禪，甚至認為：“非禪不坐，非坐不禪；惟禪惟坐，而坐而禪。禪乃坐之異名，坐乃禪之别稱。”[②] 這裏的“坐”非兀兀枯坐，而是指“一念不動”；“禪”也不是二乘外道所説的四禪八定，而是指“萬法歸源”、明心見性。

又如持戒，明本特别强調修心必先持戒。明本引古德語曰：“戒

① 《天目明本禪師雜録》卷中。
② 《天目中峰和尚廣録》卷四下。

為基址，道為屋廬。二者若無，一身安寄?"① 明本還歷數禪門大德重戒重律的嘉言懿行，特別為其師原妙令人燃指受戒之事辯護。當時有一類禪師標榜"一行三昧"、"一相平等"，不守戒律，放蕩無羈，以致提出什麼"抱妻罵釋迦，醉酒打彌勒，俱成一行三昧"的荒唐主張。明本指出，所謂"一行三昧"、"一相平等"皆是悟後境界，是有嚴肅的佛理内含的。如果没有切實的修行功夫和境界，没有證得平等性智，妄言"一行三昧"、"一相平等"，就是造大口業，若依此而胡作非為，則閻羅殿中鋼釵鐵棒正為此輩而設。

（三）參哪種話頭?

明本對參話頭的流傳有一段説明：

> 有一等初根愚鈍，見説參禪須看話頭、起大疑情，方頓悟入，於是硬剥剥地三十年、二十年，靠取個所參底話頭，首尾一貫，不肯放捨。久之，情妄頓消，盡然開悟。後來凡遇學人請益，必欲令人看話頭、起疑情、做工夫。似此等師家爲人，雖曰難以進入，却始終不壞人根性。②

由此可見，話頭是修行者偶然撞着，大多是學人的個體經驗，並不具有普徧的意義。明本接着又説：

> 自有宗門以來，雖曰直指人心，其涉入門户，千途萬轍，各各不同。蓋師家據一個直指之理，各人根性及自家悟入之由不同，所以誘引不同。原其至理究竟之處，一皆了脱死生大事爲期，餘無可爲者。③

據此，似乎並不存在人人必須執持的話頭。學人參哪種話頭，要根據各人的根性及時節因緣。明本在説法開示中，時而舉揚"萬法歸一，一歸何處"，謂"單以生死無常為重，提起這僧問底話頭道'萬法歸一，一歸何處'，行而參，坐而參，莫問閑忙静鬧，拚得此一生

---

① 《天目中峰和尚廣録》卷十一之中。
② 《天目明本禪師雜録》卷中。
③ 同上。

與之抵捱，捱到不奈何處，和尚話頭一時忘却，方知三世佛、歷代祖、天下善知識，盡是認磚頭作古鏡。"① 時而舉揚"四大分散時，向何處安身立命?"謂："但請發起一念決定信心，參個'四大分散時，向何處安身立命'話。盡此餘生，密密參究，久遠不退，廓悟自心。"② 明本舉揚"父母未生前，哪個是我本來面目"，勸一位信奉念佛法門的居士："直以父母未生前，哪個是我本來面目話置之念佛心中，念念不得放捨，孜孜不可棄離。工夫純密，識見愈精明道力愈堅密。一旦忘能所、絶氣息處，豁然頓悟，始信予言之不爾欺矣。"③ 但多數情況下，明本祇是泛泛地講參究"無義味話頭"，並不特別强調哪一種話頭，這與宗杲單提"趙州無字"，原妙特重"八字話頭"不大相同。

原妙强調無論參哪個話頭，一定要把得定，發大憤志，一參到底，以悟為期，此生參不透則待來生，決不能半途而廢，或換其它話頭。但當時學人則不然，最初發心即立脚不穩，稍遇逆緣，即生退墮。明本將中途遷變者分為三類：其一是"惟尚言通，不自覺知，涉入知解，以相似般若沾綴識田，自謂了明，莫知虚妄"；其二是放棄參究做工夫，轉而念佛習教苦行持咒，總之"皆是自違正信，遠涉異端"；其三是"一個話頭咬嚼未破，百般情妄起滅無時。不至三年五載，遽謂參禪不悟，竟向無事用中，念念循塵，心心流浪，日赴死門，未嘗返省者。"④ 在明本看來，祇決志參究的願心本身即有大功用，即能排除種種雜緣與妄念，故經中云"末世衆生能發一念不退轉心，即同正覺"。

（四）如何參話頭

至於如何參話頭，明本首先警策學人九個方面的注意事項：

將個所參底無義味話，拍盲拈起，重整精神，默默自看。第

① 《天目中峰和尚廣録》卷四之下、卷五下。
② 《天目中峰和尚廣録》卷六。
③ 同上，卷五。
④ 同上，卷十一之中。

一不得袂昏敵散，第二不得捨妄求真，第三不得愛聖憎凡，第四不得將心待悟，第五不得厭生離死，第六不得樂寂嫌喧，第七不得順己違他，第八不得藏形避影，第九不得揀緣擇境。①

明本在列舉以上“九不得”外，還講“更有十二個不得，未易與人説破”，因為待學人有所悟入，則自然明白，不用再説，言下之意，在學人未悟之前，另外“十二不得”説不得。先不論那不知所以的“十二不得”，單就以上“九不得”分析，實際上是講在參話頭時要虚廓胸襟，蕩除一切情識知見，達到一種“虚豁豁，孤峭峭，浄裸裸、赤條條”的清寂圓明之境。明本引《華嚴經》偈曰：“若人欲識佛境界，當浄其意如虚空，遠離妄想及諸取，令心所向皆無礙。”②明本上述“九不得”，即讓學人“浄其意如虚空”，然後參話頭以悟佛境界。

當然虚廓心懷，並不意味着可以放逸其情志。恰恰相反，心懷既浄，正好集中心志起疑情，真切參究。在明本看來，生死大事不易了脱，因為人稟形質得肉身，是無量劫來流浪生死之根塵業習所成，欲不費氣力，祇求速成，祇會轉求轉迷。所以明本又特别提出參話頭“不要指立期限”、“不要住心待悟”、“不要計算功程”、“不要遇難而懮”、“不要逢順而喜”。③

參禪包括參話頭，遇到的最大的問題是心境難以真正清浄，往往是心猿意馬，識見紛飛，精神意識求寂静往往導致昏沉，求惺惺又常常偏向散亂。如何對治昏沉散亂，使精神收拾得住、把持得定，成為學人參究遇到的最大問題。明本認為昏沉散亂與人的諸種煩惱一樣，是與生俱來的，“爾無量劫來，為客塵煩惱染習太重，是昏沉散亂之根本”，不祇染污習氣，而且愛憎取捨，乃至刻意參禪學道、成佛作祖，皆是昏沉散亂之根本。故此，昏沉散亂祇是表相，其根

① 《天目中峰和尚廣録》卷一下。
② 同上。
③ 《天目明本禪師雜録》卷中。

本在於心地未明、生死未了，而能否明心見性、了生脱死的根本，又在於參禪的正念是否真切。昏沉散亂皆無自性，與涅槃寂静一樣是當體即空的。所以“昏沉散亂當體是本地風光”。祇要修行者念念真切，不染内外雜緣，則昏沉散亂無由得起：

當知第一念不真切，（昏沉散亂）即從第一念入。第二念不真切，即從第二念入，乃至百千念真切，意無所入，或最後一念稍不真切，則便從最後入矣。若使自最初一念真切，直至心花發明之際，其真切之心，了不間斷，則所謂昏沉散亂，杳不知其跡矣。①

正因為昏沉散亂是表相而非根本，所以對治昏散就不能祇着眼於如何去寧神静慮、破除妄想情識，而應該從根本上入手，即以真切心去悟明心地。心地若明，則昏散當下即為寂静，正所謂不待活而自滅。若為道之心不切，而祇於表相上糾纏，無異於“自處闇室而責己眼之不能洞視物象者”，這樣不僅昏沉散亂不得對治，更會重增煩惱，更添一重障礙。明本警策學人：

大凡做工夫，祇要悟話頭，不要你排遣昏散等。你但痛念生死無常大事，單單提個話頭，起大疑情，以求正悟。惟是生死念切，自然話頭綿密。於看話頭綿密處，昏散等自然不現。凡是做工夫時見有昏散等，即是你念生死之心不切，看話頭之念不密耳。②

可見明本並没有為學人提供如何對治昏散的具體方法，諸如禪定之類，但他又明確指出了從根本上消除昏散的途徑。如果抓住了心地用功這一根本，參話頭、起疑情，就不需要任何具體的對治方法，昏散當下即為寂静，而撇開根本，念念於昏散上著力，則横竪皆不是。

與對治昏沉散亂相聯繫的是對治“偷心”“何謂偷心？乃識情之

① 《天目中峰和尚廣録》卷十一中。
② 《天目明本禪師雜録》卷中。

異名也”。[①] 參禪或參話頭須蕩除一切思惟情識，無思無想，無憎愛分別，甚至無求禪求道、求證求悟之心。當然要徹底遣除虛妄情識，也必得有真實參究之心，參究心切，把得話頭，自然光明煥發，偷心不起。在這裏，破偷心與證涅槃是一回事，偷心滅盡，不僅是究明心地的手段，而且是明心見性的表徵。明本還提出“偷心”與本心是不一不二的，學人參究之心不真切，則本心轉為偷心，若道心堅定，求道之心真切，則偷心當下即轉為本來清淨圓明之心：

> 偷心何物？即如來妙明元心之至體耳。以其求道之志不真不切，爲諸妄所蔽，轉爲偷心也。猶蟲生於禾，害禾者蟲也；亦猶火生於木，燒木者火也。但求道之念真切，雖寢食於人不可一日無之之事尚能廢忘，何偷心之不泯哉！[②]

明本所説的“偷心”指人的見聞覺知、分別思維，以及人的喜怒哀樂、好惡憎愛等情感活動。這些精神活動與人的“妙明元心”，即作為人與宇宙統一基礎的本心，雖有聯繫，但却是不同層次的範疇。明本將它們的關係比之蟲與禾、火與木，不僅比喻本身不合科學，而且這種類比也是不恰當的。明本的用意，同樣不在説明如何對治偷心，而在引導學人以真切之心，於生死大事上用功。

“偷心”的異名又稱“第二念”。參話頭是“第一念”，相對於所參話頭，其它一切雜念皆屬第二念。制止第二念的過程，也就是參究開悟的過程：

> 但除却一個所參底話頭外，更有心念，不問是佛念、法念乃至善惡諸緣，皆是第二念。此第二念久久不起，惟於所參話上一坐坐斷，和個所參話同時超越，便見十方世界皆是解脱游戲之場也。[③]

意思是説，要以“參話頭”這一專念，去抑制其它一切思慮活

---

① 《天目中峰和尚廣録》卷十一中。
② 同上。
③ 《天目明本禪師雜録》卷下。

動，及至其它思維情識完全斷，説明一期參究事畢，所參話頭也自然消失，這就是“同時超越”之意。既克服了其它雜心妄念，又超越了話頭，則心地洞明，光明一片，自在解脱，一無挂礙。

如此説來，明本所講的做工夫、參話頭，並没有特殊的具體要求，而且到頭來參話頭本身也要一並遣除。明本所指示學人的祇是幾條原則：

第一須是放得從前知見解會底禪道佛法淨盡；第二須把生死大事頓於胸中，念念如救頭燃，若不頓悟，決定不休；第三須是作得主定，但是久遠不悟，都不要起第二念，向外别求。①

其中的第二條又是最根本的，明本引古德語曰：“但有路可上，更高人也行”。② 祇要參究生死之心真切，不怕根機淺鈍，不怕境緣不利，但堅持不懈，自有悟期，即便今生不悟，也可熏習佛種，於八識田中种下善因，來生定會速證正果。

（五）大幻法門

明本道眼高邈，不拘舊法師法，一生雖亦主參話頭，但隨機説法，各施方便，每每出驚人之論。在《幻住家訓》一文中，特别拈出“大幻法門”，以為當世弟子之勸勉，又為後世學人之訓戒。

明本認為一切皆幻，幻有幻無，幻生幻滅。“一大藏教依幻而説，千七百則陳爛葛藤由幻而生，菩提涅槃根幻而成，真如般若侍幻而現”，③ 乃至天地萬物莫不禀幻而有，諸佛菩薩、古來大德，皆依此幻而具大神變而獲大自在。而且此大幻法門就在衆人脚跟下，與衆生並無絲毫隔離。但衆生之所以明知一切是幻，猶馳求不已，為幻所縛，就在於未嘗真正參究一番，雖心存所知而仍被諸幻所牽，不得自在，如此則雖心知其幻，又與懵懂無知者何異？

既然一切皆幻，所以泥著師説，或欲從古人言句中會取，就顯

① 《天目明本禪師雜録》卷中。
② 《天目中峰和尚廣録》卷五上。
③ 同上，卷十六。

得愚不可及。當時禪人評點古德禪法頭頭是道，“或以某師説禪簡明，或以某師説禪圓活，或以孰為高古，或以孰為峭峻、孰為細密、孰為文彩、孰為粗暴、孰為不工”，[①] 滋博是非，乖離正道，豈不知深達大幻之士，其言句文辭，皆從胸臆中流出，隨機任器，殺活臨時，隨扣隨應，了無揀擇，决無分别取捨之情。更有拿個禪册子，廣讀博記，以圖契入祖師西來意，結果徒增所知障、大我慢，與祖師之旨毫無相應。

學人之病在於未悟一切皆幻，其對治法門，即在於向所參的無義味話頭摹直參去，參究時不可問禪道佛法上别求解會，不可另生“第二念”，祇孜孜兀兀如撞着銀山鐵壁相似。待情識消盡，達到光明境地，亦不可生歡喜心，祇如無事人相似。祇有經歷這樣一番歷練，纔真正體證到一切皆幻，纔是懸崖撒手、桶底脱落，也纔是真正踏入大幻法門。

入大幻法門亦如過生死門，實大不易。衆生往往祇見祖師悟後之放曠自在，而忽略祖師未悟時之千難萬難。“祇如二祖未悟之頃，立齊腰之雪，不知為寒，斷娘生之臂，莫知為痛。祇這一個樣子，不惟今人之難，在二祖分上亦未嘗不難”。[②] 並且一切有契有證之士，在未悟之前，未有一人未曾歷經精神和肉體上的痛苦磨煉。這些人之所以能萬難不退，在於求證求道之心真切，以其心真切故忘其難。若為法之心不真不切不誠不苦，縱使有百千方便，釋迦達摩來至面前，亦無開悟之理。

明本為學規模宏闊，不僅留下《山房夜話》、《擬寒山詩》、《楞嚴征心辨見或問》、《信心銘辟義解》和《幻住家訓》等詩文，而且對儒家學説也深有研習，並有獨到見地，曾為趙孟頫講“防情復性之旨”，並將儒家修身養性學説比之佛教的漸教。其對當朝士大夫的説法也多結合儒家“涵養性情、變化氣質”作稱旨之談，深得士大

① 《天目中峰和尚廣録》卷十六。
② 同上。

夫階層的服膺和推崇。可以説他在禪學禪行上的造詣及在當時的廣泛影響，是與他多方面的文化素養分不開的。

在佛教内部諸宗關係上，明本雖以禪而自立門户，但並無門户之見，而是主張諸宗會通，而會通的基礎則是衆生之心。如關於禪與淨土，明本謂：

> 學者不識建立之旨，反相矛盾，謂禪自禪，淨土自淨土。殊不知參禪要了生死，而念佛亦要了生死。原夫生死無根，由迷本性而生焉。若洞見本性，則生死不待蕩而遣矣。生死既遣，則禪云乎哉，淨土云乎哉?①

禪與淨土皆是為明心見性，心性既明，則禪亦得，淨土亦得。禪不僅與淨土，而且與密、教、律三宗在弘傳“佛心”的基礎上也是統一的。具體言之，“密宗乃宣一佛大悲拔濟之心也，教宗乃闡一佛大智開示之心也，律宗乃持一佛大行莊嚴之心也，禪宗乃傳一佛大覺圓滿之心也。”② 既然四宗都是同宣一佛之心，所以四宗應該平等，不應有高下優劣之分。所有這些見解，非有真實悟入，探得諸宗堂奥者不能出。這些思想對後世禪宗思想發展趨向有深刻影響。

五、元長與禪密一致

明本的弟子中，以天如惟則與千巖元長最為知名。天如惟則在禪學上無甚創新，主要是傳播明本的“看話禪”。千元長則不僅在當時影響更大，而且思想也有獨到之處。當時有人將元長與同為祖先系的無見先睹、中峰明本並稱。他們同時生活在元朝中期，無見先睹（1265～1334）居天臺山華頂四十年，以善興禪寺為基地，倡導看話禪。中峰明本居天目山，元長則在金龍府伏龍山聖壽禪寺，恰成三足鼎立。

---

① 《天目中峰和尚廣録》卷五下。

② 同上，卷十一上。

（一）元長倡看話禪

元長（1284～1357），號千巖，俗姓董，蕭山人。十七歲出家，十九歲受具足戒。在一次齋僧中，遇到中峰明本，明本讓他參“無”字話頭，於是往靈隱山修行，但或許因緣未熟，元長未能開悟，又到處參訪。十年後再上靈隱山習禪，“脅不沾席者三年”，然後又去參見明本，明本告誡他：“汝宜善自護持，棲遁巖穴，時節若至，其理自彰。”① 於是，元長隱居天龍山東庵，“耽悅禪味，不與外緣”。泰定四年（1327），元長開始在聖壽禪寺建立道場，弘禪授徒，聲譽遠播，曾受賜為“佛慧圓鑑大元普濟大禪師”號。

元長畢生提倡看話禪，自高峰原妙首倡“萬法歸一，一歸何處”之後，參話頭似乎變成專參此話頭。元長是原妙的再傳弟子，曾說：“萬法歸一，一歸何處，這八個字是天目高峰老祖自證自悟之後，又將這八個字子教四海學者，各各令其自證自悟。”② 但元長並不專持此話頭，認為關鍵是能否起疑情、斷命根：

> 果須到佛祖田地，須悟萬法歸一，一歸何處話，與父母未生前話，狗子無佛性話，不是心，不是佛，不是物話，無絲毫疑滯，無些子差錯，盡平生力量，一味捱將去。捱到露布極，伎俩盡，命根斷，便是到佛祖田地也。③

以上列舉的幾則話頭，都比較流行。選擇哪種話頭，並無定則，全視各人根機與因緣。但不管參何種話頭，都須當人親證親悟始得。元長在談到後人對原妙八字話頭多不肯信時說：“如今多有人不肯信他，祇為不曾做這般真實工夫。雖曰參學，往往於萬法上得些入頭處，於一法上又打失了；於一法上得些入頭處，於萬法上又打失了。所以不能如我祖師到證悟處，所謂毫釐有差，天地懸隔。”④ 又引華嚴宗清涼澄觀語云：“說悟則不可示人，說理則非證不了。且證悟之

---

① 《佛慧圓明廣照無邊普利大禪師塔銘》。
② 《千巖和尚語錄》。
③ 同上。
④ 同上。

理，亦是對未悟者權立個方便。不作方便，亦無漸次，方到得事事無礙法界。"①

（二）涅槃心與差別智

元長示悟侍者云："先聖云'悟是第二頭'，又有云'須妙悟始得'，又有云：'悟後須遇人始得'。參禪參便了，又要遇人作甚麼？殊不知涅槃心易曉，差別智難明。"② 涅槃心在這裏指妙明圓心，參禪人做工夫，首要的是明心見性，亦即證得此涅槃妙心。此涅槃心是無生滅、無差別的，相對於此涅槃心，是有差別的成所作智。涅槃心代表真實悟入的境界，而差別智則代表悟後接人、悟後利人。禪宗雖然講自性自度，但真正的大禪師必有慈悲救世的本性，求證求悟，不是為了自脱自了，而是為了隨機化度。在這個意義上，自求開悟還祇是第二步，悟後生妙用，度己度人，纔稱得上徹悟、妙悟。其《示瑛禪人》曰：

> 參禪人做工夫無別事，祇要知個本命元辰下落處。知得自己、辨得他人，山河大地、世出世間，一一盡知下落，瞞你一星子不得，喚作智眼洞明，心行處滅。然後回身輕步，建大法幢，現出三頭六臂、七縱八横，拈一莖草作丈六金身，拈丈六金身作一莖草用，殺得人、活得人，金剛王寶劍寒凜凜地，喚作臨濟下兒孫，不爲分外。③

此即"參禪又要遇人"，祇有在應世接人的過程中，纔能透得一切，用得一切，於法自在，轉得萬物而不為物所轉。

（三）禪教一致

元長雖為宗門大禪師，但於教理尤其是華嚴教理很有研究，嘗言："教外無禪，禪外無教，非離言教而別有所傳，謂迥異言教，傳不可傳之至妙耳。"④ 臨濟三玄三要、四料簡、一喝入五教之旨，與

---

① 《千巖和尚語録》。
② 同上。
③ 同上。
④ 同上。

華嚴所謂三大四法界之旨，非同非異，亦同亦異。無論是宗門之旨還是教乘之旨，其至妙處，皆説不得、傳不得，惟親證親悟始得。

自然，在元長看來，禪教相統一的基礎，是禪而非教，具體言之，即看話頭。元長在《示春講主》中，教學人參趙州“無”字話頭，認為任你講得一大藏教，也出不得趙州一個無字。參無字話頭，一直參到“一法無，萬法皆無，和這無字亦無，正與麼時，上至無量劫，下至未來際，總不出這個時節。自然活潑潑地、虛靈靈地，便是清淨法身佛。不待静而自安，不待動而常用，便是千百億化身佛。”① 若真能參到這一境界，則教、律、禪，皆備於我，皆為我道具。具體而言，説一切法，於法無礙，名為講師；立一切法，於法無礙，名為律師；空一切法，於法無礙，名為禪師。教、律、禪，是在學人深入法界、真實悟入後，纔體驗到的境界。

（四）禪密一致

元代是我國歷史上藏傳佛教在内地傳播最廣、影響最深的時期。被封為帝師的藏僧主持宣政院，其它高級藏僧也往往在地方管理佛教事務。藏傳佛教的大規模傳入内地，制約着漢地佛教的演化，影響着各宗派的消長。藏傳佛教以密教為主體，但藏密與唐五代在内地傳播的唐密體系有所不同。唐密傳承未久，典籍雖存，未顯行於世。隨着元朝廷對藏密的推崇，藏密在内地的影響達到前所未有的程度。由於密教的廣泛傳播，引起了顯教與密教間的争論。時人有云：“習顯教者，且以空、有、禪、律而自違，不盡究竟之圓理；學密部者，但以壇、印、字、聲而為法，未知秘奥之神宗。遂使顯教密教矛盾而相攻，性宗相宗，鑿枘而難入，互成非毁，謗議之心生焉。”②

顯密之間的矛盾，與教禪的矛盾，皆是修行未臻圓滿的表現，從徹證徹悟的角度看，它們都是融通一體的。元代有許多僧人致力

① 《千巖和尚語録》。

② 陳覺：《顯密圓通成佛心要集序》。

於溝通顯密關係。如五臺山沙門道殿著《顯密圓通成佛心要集》，謂："顯密之兩途，皆證聖之要津，入真之妙道。"力圖從究竟義上融通顯密。元長也重視溝通禪與密教的關係，他用禪宗的觀點解釋密教教義，其《示首仁大師》曰：

> 秘密一宗，顯諸佛不傳之旨，闡上上大乘之教，故能入凡入聖，入一切國土而無所入，於諸境界亦無所礙。①

元長認為，無論修禪修密，皆以明心為要，而且一切修法皆方便法門，即打破漆桶，識得本命元辰，則可隨緣任運，隨處做主，一切平常，是没有什麽秘密可言的：

> 你若理窟不破，事上便不明，事上既不明，諸法皆有滯。諸法既有滯，持咒觀想皆是虛妄生死根本。喚作無等等咒得麽？喚作大慈悲、大忿怒、大解脱、大自在得麽？且道如今作麽生，你但無事於心，無心於事，自然虛而靈、寂而妙。若有毫髮許本末言之者，皆爲自欺。隨緣着衣吃飯，任運快樂無憂，不與凡聖同纏，超然名之曰祖。如上説底，即非密也。②

禪宗是從掃蕩一切法入手，直探萬法之空際；密宗則是從建立一切法入手，由"有"達"空"。雖然其最後歸趣一致，但各自的修行方式方法迥異。以密責禪不可，以禪責密亦非高明。元長雖有依禪解密的傾向，但同時肯定密宗亦佛説，其《示達兒嘛失咧大師》云：

> 雲門"普"、趙州"無"、德山棒、臨濟喝，與你尋常想底佛，持底咒，同耶，不同耶？同則禪分五宗，教分五教，不同則總是釋迦老兒子孫，何有彼此之異？③

這與中峰明本禪師"四宗一旨"説有相通之處。四宗指元代盛行的密宗、教宗（包括天臺、華嚴和惟識三宗）、律宗、禪宗。明本認為四宗共傳一佛之旨，弘揚的都是佛心，所謂："密宗乃宣一佛大悲拔

---

① 《千巖和尚語録》。
② 同上。
③ 同上。

濟之心也，教宗乃闡一佛大智開示之心也，律宗乃持一佛大行莊嚴之心也，禪宗乃傳一佛大覺圓滿之心也。”[①] 明本、元長的闡述，都反映出當時禪宗及其他各宗的特色，也反映出這些禪師對自己所尊奉教説的虔誠和自信。

六、圓悟復興宗風

明朝末年，隨着國家對宗教管制的削弱，佛教打破以往的沉寂，重新活躍起來，在中國佛教發展史上形成一個高潮。這一時期佛教的興盛，在思想上的表現，主要在於繼承發揚宋以來教禪並重、禪淨合一的思潮，同時還有一些高僧不滿佛教内部諸多流弊，而走上復古，即直追古來大德，竭力維護傳統佛教的路子。在禪宗臨濟宗中，明末最活躍的是笑巖德寶的弟子幻有正傳一系。正傳的著名弟子有密云圓悟、天隱圓修和雪嶠圓信，都在江南一帶傳禪，其中密云圓悟影響最大。

（一）密雲圓悟

圓悟（1566～1642），號密雲，俗姓蔣，宜興人。少家貧，從事各種勞動。待其成為大禪師後，曾回憶説：“悟上座出身本非他鄉異土之人，即本邑南嶽山中一個樵夫耳。”[②] 又曾答其弟子漢月法藏云：“老僧漁也漁過，樵也樵過，耕也耕過，牧也牧過。祇為不知本命元辰立地處，故入佛門來。”[③] 初受流行的淨土信仰影響而“一意念佛”，二十六歲時，閱六祖《壇經》，始知宗門向上事。二十九歲，自覺時節成熟，拋妻離子，出外游歷，立志出家。翌年，即萬歷二十三年（1595）正月，圓悟到常州龍池山參見幻有正傳。正傳以師學道勇鋭，志期徹悟，故授法號“圓悟”。

---

① 《天目中峰和尚廣録》卷十一上。
② 《天童密雲禪師年譜》。
③ 同上。

本來幻有欲正式為圓悟薙染授戒，但圓悟自覺大事未明、立脚不穩而婉拒，情願終身修苦行，服雜役。“身任衆務，以至爨薪陶器，負米百里之外”，不憚辛勞，刻苦任事，大有古德之風。乃至圓悟成一方化主，亦以此警策徒衆。曾語衆云：“老僧三十一上侍先師參禪學道，都在務作裏辦。汝輩要安坐修行耶？老僧不願叢林遺此法式。”① 圓悟晚年先後住持常州龍池山禹門禪院、天台山通玄禪寺、福州黄檗山萬福禪寺等六處寺院。每到一處，在領衆修法之餘，力倡百丈農禪之風，實行“作則均其勞，飯則同其食”，决不允許不勞而食的現象存在。在住持天童寺時，一次有十數僧不參加“普請”，他知道後立即將他們遷單，趕出山門。

圓悟在正傳門下服雜役三年始落髮受戒，三年間圓悟勤勉任事，刻苦參究，侍奉正傳更是殷勤周到，“傳上下舟車，師隨行有類贙養”。正傳也贊許圓悟具大根器，可擔大綱。在受戒次年，遵從正傳的教導，“掩關本山，以千日為期”。

當時禪林存在“閉關”修行的風氣。“閉關”又稱“掩關”，指在一段時期内，足不出户，專事坐禪習定。其用意在拋却一切俗務，遠離一切俗情，在一念不生處體認昭昭靈靈的心之本體。當然“閉關”也不是絶對不與外界通什麽消息，衹是不有攀援而已。一次正傳到關房，與圓悟話及“有心無心之旨”。正傳云：“你既有心，把將心來”。圓悟呈偈云：“自心本自心，心不自自心，心不非自心，心心即自心”。正傳云：“心不自心，自心非心，有無既非，無自非耶？”圓悟即呈偈云：“心心即自心，有無皆自心。有無皆自心，無心無自心。”正傳云：“今日張渚買兩把青菜來，無個大羅蔔頭。”圓悟云：“某在關房不知，謝和尚三拜。”正傳云：“終未大悟在。”②

正傳與圓悟師徒間的往復問答有如打啞謎，門外人聽來衹會一頭霧水，不明就裏。其實師徒二人是圍繞“心”的不同含義及其相

① 《天童密雲禪師年譜》。
② 同上。

互關係而相互辨難。“心”在禪宗的義理層面上，有三種内涵：肉團心、靈知心、本體心。所謂本體心，即絶對待，無生滅，至精微而又至廣大的宇宙之心，亦即衆生參禪明心見性之“心”。此心相對於前兩種“心”，即識見紛紜煩惱熾盛之靈知心、思維意識之心，則是“無心”。因為本體之心亘古亘今，不生不滅，相對於人生而始具之心，則是“自心”。明白了以上概念的含義，則正傳、圓悟的對答就容易理解了。圓悟最後所説“有無皆自心，無心無自心”，是説修行達到明心見性的境界，則起心動念皆本心之妙用，但此心念皆清浄無染，與未悟前的心念又不同，是自然任運、無造作、無染著的，故説：“無心無自心”。圓悟自以為已洞見本來，無執無礙，但正傳認為説食不飽，見地是否純正，還必須在應世接物的生活實踐中印證，所以對圓悟並不首肯。

圓悟三十八歲那年，一日自城歸銅官山，到山頂，“忽覺情與無情煥然等現，覓纖毫過患不可得。”[①] 衆生苦苦尋覓一生都難得證得的境界，在偶然一念間出現了。“爾時恍恍惚惚、昭昭靈靈底，要起起不來，欲覓覓不得，不知甚麽處去了。”[②] 圓悟意識到這就是古人所謂“大地平沉”境界。直到此時他纔醒悟到正傳當時在關房外不予首肯的良苦用心。他還説：“貧道若不得我幻有老人道‘未曾大悟在’，又争得到銅官山頂忽自覺情與無情煥然等現，又争忘得人我相、得失是非，又争敢道‘大地分明一個爐，看來渾是火柴頭。老僧信手輕挑撥，便解翻身動地流’耶”[③]。

萬歷三十年，正傳去燕京，圓悟受命監理龍池山的院務。萬歷三十九年（1611），正傳欲傳“衣拂”給圓悟，圓悟固辭不受。正傳圓寂（1614），圓悟堅持“心喪伴柩”三年，其間作頌古二百首“以明佛祖大意”。其一曰：“月到中秋滴露濃，崖前石菊花正紅。山僧

① 《天童圓悟禪師年譜》。
② 同上。
③ 《答劉孝廉書》，《天童正覺禪師廣録》，《大正藏》第48册。

盡日茆堂睡，長夢毘那多口翁。"① 其二曰："相逢不必論高深，覿面何須更用尋。君有勝情並玄度，我無名理況支林。一盂香積維摩供，萬法惟吾獨露襟。自覺個中無一字，客來談笑懶言心。"② 圓悟少貧，未曾廣讀外典，出家後又服雜役，亦未泛覽内典，但上述詩句皆清新典雅、落落有高人韻致，這祇能説其宿慧深厚，天性穎悟，再加閉關苦修，由定生慧，實相般若當下現為文字般若。

圓悟一生歷主名刹，在江蘇、浙江、福建一帶有很大影響。其弟子徧天下，剃度弟子二百餘，嗣法弟子十二人，即五峰如學、漢月法藏、破山海明、費隱通容、石通秉公、朝宗通忍、萬如通微、木陳道忞、石奇通云、牧雲通門、浮石通賢、林野通奇。其中法藏、通容、道忞、海明，在明清之交，影響尤大。此外他與社會上傾慕佛教的名公巨儒、王臣國士亦多有交往。這些人或晨夕隨侍，或尺素相通，或邂逅咨請，"得師激發，無不虚往而實歸"。關於他的言行，有道忞編的《密雲禪師語録》十二卷，有批評弟子法藏的《辟妄救略説》十卷，另有弟子通容所編《天童密雲禪師年譜》，輯録其生平事跡。

（二）參禪要訣

圓悟禪風類德山，常舉德山語云："我宗無語句，亦無一法與人"，不讓學人落入言語文字葛藤。不得已而為言，亦簡明扼要，無論上堂法語抑或書信開示，常寥寥數言，點到為止，為學人自己留下自性自度的空間。"他人難用力，自度自家身"，圓悟常以此警策學人。

圓悟對參禪開悟的看法，集中體現在《參禪偈九首》中。這九首偈為：

> 參禪莫妄想，亦莫着除妄。一念未生前，試看底模樣。
>
> 參禪一着子，不假異方便。須着自回光，悟取本來面。

---

① 《秋寄石梁陶居士》，《天童正覺禪師廣録》，《大正藏》第 48 册。

② 《次澹孺楊居士登龍池韻》，《天童正覺禪師廣録》，《大正藏》第 48 册。

參禪參直指，毋遺歧路使。豎起鐵脊梁，直下超生死。
參禪直參直，莫着心意識。千差萬別來，直下當頭截。
參禪參自由，撒手復何求。赤身如白刃，誰取犯當頭。
參禪欲吐氣，須參轉身趣。轉身吐氣時，語語無剩句。
參禪節要處，切莫顧危凶。當機擒虎兕，信手捉獰龍。
參禪參真實，莫參口頭弄。終不哄他人，到頭終自哄。
參禪貴正因，弗用記時辰。佛法無多子，久長難得人。①

這九首偈將學人參禪所應堅持與所應對治的方面都談到了。第一首與第四首互映證，是講參禪要停息一切思維情識，包括日常的起心動念千思萬慮，也包括欲停息這些紛紜之念的想法本身。因為如果念念不忘息念停心，這本身又成執著、又成魔障。禪悟思維是心對心的觀照，而日常思維都是心對外物的觀照，即便是觀心，也是把心視為客體，而禪悟則是心自體的內省、反照。所以欲明心見性，獲得對宇宙、人生之根本——心的證悟，則必須消除日常思維的干擾，將向外馳求的心止息下來，在“一念未生”的狀態，去認取自家本來面目。

第二首、第三首是說惟有參禪開悟，纔是超脫生死最殊勝的法門，而其它種種修行的方便法門，都不如禪這麼直截了當。參禪是大丈夫事，須“豎起鐵脊梁”，樹立信心，勇於擔當。祇要堅定信念，回光返視，不假方便，不入歧路，就一定能够一超直入，頓超生死流，直入涅槃彼岸。第九首也包含類似的內涵，參禪修行，不怕根機淺，而怕不摸進路，不明禪修的原則和方式方法，此即因地不明。因地不明，就可能種下邪因，而因地既邪，雖纍劫苦修，亦難成正果。

第六首是講參禪的節要處在“參轉身趣”，其實這裏的“轉身”實指“轉心”，把“我執”之心，轉為無我之心，即打破物我的質礙，在消除一切執著、一切染污習氣之後，證得清淨無染之本心。

① 《密云禪師語録》卷十一。

祇有完成這一根本轉變，纔能轉識成智，以無分別之心去成辨一切，無所挂礙自由自在。第五首所謂“自由”、“撒手”、“赤身”，都是對悟後灑脱自在境界的描述。

第七首是策勵學人心存無畏，發大勇猛，誓破修行中一切魔障。無始以來習氣熏染，衆生於八識因中形成種種結使煩惱，這些煩惱對凡夫衆生來説是流轉生死的直接原因，而對參禪修行者來説，則成為修行的魔障。而且“道高一尺，魔高一丈”，修行越是有進境，魔障也越猖狂，用虎兕、獰龍形容决不過分。圓悟作為閉關修行三年、親歷險境的大禪師，對魔障的生起與對治之法，深有心得，所以此偈當是經驗之談。

第八首是警策學人真實用功，不可賣弄口頭禪，自誤誤人。圓悟常開示衆人，禪悟决定不在文字中，亦不在脣舌拔動處，惟有親證親到，纔轉得身、吐得氣。若捨本求末，在枝節上生枝節，葛藤中纏葛藤，則横生顛倒，喪身失命。有居士求脱離塵網、免於沉淪之文字，圓悟復書道：“某秉教外别傳、不立文字之旨，豈有塵網沉淪、脱離開示之文字耶？惟請老居士不立文字時着眼，則無事不畢矣。”① 又有居士求開示法語，圓悟亦道：“來諭欲貧道法語於一言之下少有開發，不知貧道若有一言加於居士分上，即障居士，非開發也。居士但向不立一言時看覷，忽然覷透，本無一物一言遮障底，即自開發矣。”② 既然禪宗講不立一言，則一切皆是剩語，雖有言語文字，皆無實義。但第六首為什麽又説“轉身吐氣時，語語無剩句”呢？實際上不可泥著語言文字祇是對初學者或未悟者而言的，對他們來説，一旦横生執著則永無出離之期，但對那些已證已悟者，則實相般若與文字般若不一不異，言言流露真性，句句通達佛心，一切語言文字皆成説法道具。圓悟曾云：“佛法二字雖不是偶然，亦非特意。但有個悟入處，不妨信手拈來，自然貼體，隨分道出，自然

① 《復玉陽高居士》，《密雲禪師語録》卷八。
② 《復清伯黄居士》，《密雲禪師語録》卷八。

恰好。”①

（三）一條白棒

圓悟曾花費許多時間致力於公案的研究。在他的《語録》中，有“舉古”、“拈古”、“徵古”、“别古”、“代古”和“頌古”達三卷之多。但圓悟並没有走上參究公案的路子，他曾總結自己數十年修行的經驗為“直指人心，見性成佛”：

山僧出家將及四十載，别也無成得甚麼事，祇明得祖師西來，直指人心，見性成佛一著子。②

“直指人心，見性成佛”是南宗禪的宗旨，圓悟重提這一宗旨，實際上是對後世林林總總的諸多方便法門的拒斥和否定。他自己開啟學人“見性成佛”的手段很簡單，祇一味從頭棒去：

老僧生平不解打之繞，惟以條棒一味從頭棒將去，直要人向棒頭拂着處豁開正眼，徹見自家境界，不從他得。③

時人評圓悟禪風曰：“大師為人，不惜身命，寧使喪身失命，終不為開第二門。此是徹骨徹髓，獨超千七百則宗門。”④ 此獨超千七百法門之殊勝法門，就是棒打。圓悟之所以獨尊此法門，據他自己解釋：“蓋緣貧道無學識，兼之口訥，不善委曲接人，故以一條白棒當頭直指耳。”⑤ 然究其實，圓悟行棒行喝，另有深意在，此即匡正當時頹迷的禪風，重新張揚德山、臨濟等先代祖師大德的大機大用。

棒打之風，肇始於馬祖道一，馬祖道一在接引弟子時，竭力否定語言文字的作用，多採取隱語、動作等特殊的方式誘導其悟入，並且為使“鈍根”之人當下轉為“利根上智”之人，培養學人的大機大用，馬祖還使用極端化的踏、打、喝等手段，以令學生醒悟。這種以“粗行”來誘導學人的方式經百丈懷海、黄檗希運、歸宗禪

① 《密雲禪師語録》卷六。
② 《密雲禪師語録》卷三。
③ 《密雲禪師語録》卷十二。
④ 《密雲禪師語録》卷七。
⑤ 同上。

師等傳揚，很快在禪林中盛行，臨濟義玄據“黃檗宗旨”，廣接徒衆，獨樹一幟，形成臨濟禪宗。但棒打的意義到底何在，後人並非都能理解，故胡棒亂喝者有之，棒下懵懂者有之，“死”於棒下者亦不乏人。圓悟又是如何理解、行施棒打的呢？

有位名叫王選侍的居士，因不知修行入門及下手處，欲求圓悟婆心開示，以終生奉而行之。圓悟復函曰：

> 祖師西來，稟教外別傳之旨，直指人自悟，乘悟力而行，是爲修行。故臨濟三度問黃檗的大意，三度被打，而臨濟自悟棒頭指處，便道：‘如蒿枝拂着相似’，此從上入門下手之法也。今選侍已奉毗尼，復能以生死因緣爲念，但不知何以入門、何以下手，欲冀貧道婆心開示法語，將終身奉之出於火宅者，貧道但請選侍向拂著處自看，是生耶？死耶？苦耶？樂耶？行耶？坐耶？忽然覷破拂着處，則動靜二相，瞭然不生，覓生死且瞭不可得，何苦樂之有哉？故大慧云‘未悟時心識紛飛，悟了時方怗怗地’。然則怗怗地便是拂着處，拂着處便是不從人得、超佛越祖之向上事也，又豈有旋起旋失之心、捨此取彼之念哉？惟願選侍自信自悟，決不相賺。①

禪宗修行雖不講求禮誦、打坐、懺悔等傳統形式，但並不是一切根機的人皆可輕易有得。必須有宿慧利根，或者説要有悟性，即能够透過一切事相的質礙，去體悟事相背後的本質、本性。就禪師的棒打而言，禪師禪棒的起處、落處和指處，非素具信心、稟性穎悟者不能知。

首先，對棒打不能從痛痒處會，如果以為一棒打來頭痛身痒，就以知痛痒者為本心，則大謬不然。因為知痛痒者祇是人的靈知之心，即古人所説的“識神”。此識神也是本心的一種作用，但本身並非本心。此識神是一種分別意識、有生有滅，而本心則是無分別、無生滅。故古人云：“學道之人不識真，祇為從前認識神。無量劫來

① 《密雲禪師語録》卷六。

生死本，癡人認作本來人。”如此則識神不僅非本心，而且是體證本心的障道因緣，也是衆生煩惱熾盛、流轉生死的根源，若於此錯認，則是執妄為實、認賊作父。古人於棒頭指處亦有説法，所謂“棒打石人頭曝曝”，即受棒打，應該忘却痛痒，如同禪棒打在石人頭上一樣。臨濟義玄談及自己於黄檗處三次被打而開悟的因緣時説：“我被黄檗先師打六十棒，如蒿枝拂首相似”。這不是説臨濟禪師喪失知覺，不知痛痒，或者有什麽硬氣功之類，不覺痛痒，而是説對禪師之棒打，不可以心意識會。若一棒將來即識浪翻滾，疑惑紛呈、去追問禪師為何棒打，自己錯在何處，以及執持知痛痒之神識為本命元辰，則不説六十棒，即使一百棒下去，亦會愈打愈迷，甚或喪身失命。

其次不可生分别想。根機不利或因緣未熟的衆生，一旦遭禪師棒打，或暈頭轉向，或識見紛紜，生空見、有見，生苦想、樂想，甚或生瞋念、惱念。其實禪師之棒打，正在於打碎無始以來的煩惱習氣，讓人返本還源，向不睹不聞、未有知覺意識之前，直下覿透。若於此見得分曉，“如黑漆桶處於黑夜，初無二色，即無二見。既無二見，則不見有男，不見有女，不見有纏縛、有解脱，不見有凡聖、有浄穢，亦不見有玄有妙，有覺不覺，亦不見有道不道，不見有空不空，不見有真不真，不見有苦樂昏慧、火宅清凉。”[①] 二見既滅，則言思路絶（分别意識和分别思維即停息）。言思路絶，自然一心不生。一心不生則妄情不起。妄情不起則無現業流識。無現業流識，則曠劫習氣頓浄，生死煩惱頓超矣。

最後，一條白棒意味着當頭直指，一超直入，深達源底。在當時的禪宗中，存在着對“悟”的不同理解，有所謂“大悟十八徧，小悟不計其數”之説，把“悟”看成是需要反復多次纔能完成的過程。圓悟則不然，他强調“一悟不再悟，深達法源底，墜地便稱尊”。對待學人，一棒打去，力求一切放下，一念不生，全體呈現，

① 《密雲禪師語録》卷六。

頓悟本來。這就簡化了修行的層次、階段，也是對當時禪林繁縟頹迷之風的一種糾正。

圓悟把“棒打”視為自己的“家法”、“家風”，屢屢以“一條白棒”付囑傳法弟子。其《破山明請》云：“不識好惡，不分皂白，人若問着，當頭便楔，無法與人，那來剩跡。”《費隱容請》云：“描不成兮畫不就，贊何益兮毀何及。從來千聖不能識，一切時人妄名測。一條白棒惟直指，所以千古為標格。”《牧雲門請》云：“這老漢，祇可看，不可判，拈條棒子當頭打，一一鼻頭穿一貫。正眼從來廓頂門，歷歷綿綿續不亂。”① 圓悟的棒打禪風確有德山臨濟之古風，但時移勢異，此時的禪林已不復有盛唐時的氣象，宗門廖落，龍象鮮出，圓悟雖願力宏大，欲揮動禪棒，橫掃宗門塵障，無奈勢單力薄，難成氣候，其後世弟子有不明就裏者，專以打人為事，棒喝完全失去原來的嚴肅內容，成為學人逃避艱苦修行的招牌和借口，則非圓悟所能逆料者也。

（四）禪宗五家與本分一着

圓悟禪風痛快直捷，在其《語録》中雖不乏巧言善辯的機語酬對，但在總體上他傾向於運用棒打等手段啟悟學人，不太看重語言文字的功用。這突出表現在他對五家宗旨的看法上。在圓悟看來，參禪要有大丈夫氣概，祇有不被世出世間一切境界語言所轉，纔能説是達到自由自在境界。具體到五家宗旨，圓悟並不否認它們的存在，他為黎眉居士所刻《五家語録》所作的序云：“五家語者，自達摩西來，至六傳再四世，法徧中華，禪備衆體，機語不一，無心而分，自成五家，故謂溈仰、臨濟、曹洞、雲門、法眼。”② 但他强調五家宗旨其實祇是一旨，即佛祖所付囑之單傳直指、明心見性之旨。如此則五家不同的機用法式，都不過是彰顯佛祖之心、衆生之性的道具，“縱五宗差別之語言，亦無非明人人本分一着。若離人人本分

① 《密雲禪師語録》卷十二。

② 同上。

一着，別有差別之智，則隨名相展轉，生差別之情識，依舊無自由分。"① 故圓悟奉勸學人研習五家語録，不可泥著語言名相，而應該"盡五家差別之元，以明自己差別之智，總歸當人本地風光，全機大用，出於文字之表。"②

涅槃心與差別智的關係問題，一直是禪師們十分關注的問題。應當説二者有質的差別：涅槃心是宇宙人生的本相，無生無滅，亘古亘今，而差別智則是有形質（語言文字）、有分別、有起滅的。當衆生未證未悟涅槃心，則分別智與無分別根本智是相隔相礙的，衆生祇會隨名相轉換而生諸種差別情識。一旦證得涅槃妙心，則差別智與根本智融通一體，不一不異，差別智當下就是涅槃心，涅槃心當下亦即分別智。如果仍把二者判為兩截，則説明未真正悟入實相。故圓悟云："當知涅槃妙心是大海，差別智是雨滴。滴雖不同，總歸大海，自無差別。所謂'惟此一事實，餘二則非真'是正宗正旨。若有差別之智勝過涅槃者，是為魔説。"③

由此可見，圓悟雖承認禪宗五家各有家風，但他實際上更重視"人人本分一着"，它們之間是本與末的關係，即人人本具的妙明圓心是根本。而所謂五家差別之言，皆是妙明圓心的隨緣呈現而已，啟學人用功處，當在佛祖直指處，即真參實悟，證得本命元辰，而不在費盡神識去研辨五家宗旨。有居士吴道婆問五家宗旨之疑，圓悟復書曰："細觀來書，於本分一着，尚未親證。當據實呈本分，然後所疑五宗説話不妨開來，貧道方好點化，否則斷不敢細解注也。"④圓悟後來與其傳法弟子漢月法藏及再傳弟子潭吉弘忍之間的論争，也是圍繞如何看待五家宗旨而展開的。在駁斥藏忍師徒的觀點過程中，圓悟將自己的觀點表述得更加明確。

---

① 《密雲禪師語録》卷八。
② 《密雲禪師語録》卷十二。
③ 《密雲禪師語録》卷八。
④ 同上。

七、法藏對看話禪的總結

（一）與密雲圓悟的因緣

法藏（1573～1635），字漢月，俗姓蘇，無錫人。十五歲於德慶院出家，二十九歲從云棲袾宏受沙彌戒，並從袾宏處得新刻《高峰語録》，讀之甚感契心。自三十歲始，專參原妙“萬法歸一，一歸何處”話頭，用功數載，至四十三歲，自稱“我以天目為印心，清凉為印法，真師則臨濟也。”① 自認為獲得了義玄、慧洪和原妙的真傳。

但在當時的叢林，要開堂説法，主持道場，還必須獲得正宗禪師的資格，即必須學有師承，得到傳法宗師的印可。於是在五十三歲時，法藏到金栗山廣慧禪寺拜密雲圓悟為師。圓悟立即命法藏為“第一座”，並手書臨濟宗承嗣法源，連同信拂付囑法藏。法藏正式成為圓悟嗣法弟子，獲得了臨濟宗傳法宗師的資格。

密云圓悟（1566～1642）嗣法幻有正傳，先後住持常州龍池山禹門禪院、天台山通玄禪寺、福州黄檗山萬福禪寺等，在江南叢林有很高聲望。其平生開導學人，祇將一條白棒打將去，要學人於棒頭豁開正眼，徹見自家境界。其宗風稱得上痛快淋漓。圓悟之所以很快就接受法藏為嗣法弟子，一個原因是法藏此前就頗具聲譽，從之問學和交游的禪僧和士大夫很多，在他周圍已形成了有相當勢力和影響的參學群體。圓悟接納法藏，可以擴大本宗本支的影響。另一原因在於圓悟門户較寬，接納傳法弟子，少門户之見，傳法弟子中既有長期追隨他的“嫡係”，也有暫投門下，禪學見地不同的高僧，法藏就是其代表。後來圓悟還是因為禪學見地的不同，與法藏來回辯難，一直鬧到勢不兩立的程度。

（二）如來禪與祖師禪

① 明法藏：《三峰藏和尚年譜》，載萬歷四十二年（1614），42歲。見明嘉興《大藏經》第13册。

法藏於《聖恩寺普説》中曰："參禪貴先决擇祖師禪、如來禪"。祖師禪、如來禪的説法在宋以後的禪林流傳極廣，但諸禪師拈提使用時，似乎並没有對其内涵有過明晰的界定。如來禪之名似初見於《楞伽經》，經中有"此經所謂最上乘禪"之説。唐代宗密在《禪門師資承襲圖》中，將所謂"直顯心性宗"之第二種，即神會所承繼之惠能禪，稱為如來禪。但宗密並没有在如來禪之上，另置一祖師禪，以相對稱。最早提出祖師禪，並以之與如來禪並舉的，當是仰山慧寂。《景德傳燈録》載，慧寂謂香嚴會得"去年貧，貧無立錐之地，今年貧，連錐也無"名如來禪，而以"我有一機，瞬目視伊，若人不會，别喚沙彌"為祖師禪。但二者涵義之分别，實不清楚。後世禪家大體上在"超佛越祖"的意義上使用祖師禪，在"四禪八定"意義使用如來禪，並把祖師禪與頓悟禪、如來禪與漸修禪並提。在法藏看來，當時叢林流行的諸多"禪病"，皆因不明祖師禪與如來禪的區别、不明祖師禪的根本特徵所致。所以法藏專門把它們提出來，做一番勘辨。

法藏對祖師禪、如來禪的判析，與十法界説相聯繫，如來禪是十法界内極頂之見，而祖師禪則是直透十法界之出格之見：

> 祖師禪者，透十法界之外，不墮如來之數，故曰出格。如來禪者，起於九種法界，墮在十法界之頂，猶是格内。欲知格内格外之分，須在一事一物上分清。十法界諸種之見，直到極頂，方是如來地位。祖師禪，又從佛頂上透出，出格之外，又越兩種祖師外道。若是真正祖師禪，則末後一句始到牢關是已。①

"十法界"是佛教對世間、出世間衆生按境界高低所做的分類，由低到高依次為：地獄（衆生）、餓鬼、畜生、阿修羅、人、天、聲聞、緣覺、菩薩、如來。十法界，每一法界衆生皆有其知見與境界，同樣依以上次序可分别概括為我見、貪見、盜見、瞋見、仁見、施見、滅見、緣見、空見、即空即有見。前六種見為世間知見，後四種則

① 《三峰藏和尚語録》卷六。

為出世間見解。四種出世間見解，又各自與特定的觀行與證量相聯繫，如聲聞衆觀諸行無常，諸法無我，最終證得有餘涅槃；緣覺衆觀萬法緣生，無明本無，而入性空大乘之初門；菩薩衆觀諸法之空相，一切萬法性相平等，在凡不減，在聖不增，緣生即是性空，性空即是緣生，證得中道實相；初地菩薩次第漸修，直至十地，觀萬法即假即空即中，達到空不礙有，有不礙空，空即是有，有即是空的自在境界。

十法界中，六道衆生皆被我執、法執所繫縛，流浪生死，無有出期。欲求解脱，須與聞釋教，從頭修起。出世間四種法界，因各有知見與證量，皆可納入“正思惟”或説禪的範疇。於是與四法界相對應的則是四種禪：聲聞禪、緣覺禪、菩薩禪、如來禪。如來禪是出世間禪法的極致，但猶墮在十法界中，屬格内之禪。祖師禪則反是，摧山碎嶽，拔脱身心，一超直入，迥出格外。“格内”、“格外”的内涵，法藏雖衹籠統地概括為十法界之内外，但結合他在别處的闡發，它們實際上是指知見之内外、思量之内外。參學雖上抵如來境地，猶存知見，仍處於思量分别的窠臼，雖説空有雙遣雙照，融通無礙，但畢竟仍有空有的知見分别，由此分别而導致凡與聖、善與惡、生死與涅槃、世間與出世間的分别。而這些分别雖然衹以殘存習氣的方式存在，但猶使人不得跳出生死羈絆，獲得徹底解脱。祖師禪則離四句、絶百非，去有無，於言語道斷、心行處滅時分翻轉身來，當下洞徹本地風光，認取自家本來面目。故祖師禪比之如來禪，不特超塵拔俗，更以淋漓痛快之風，逸出青霄之外，非真正出格漢子，不能窺其涯涘也。

法藏明言“欲知格内格外之分，須在一事一物上分清”，如果真能於一事一物上將十法界之歧見看得透徹，並進而討個出格之路，於九種知見之外，再覓一分新天地，則稱為看話頭。

法藏曾拿眼前一片瓦為例，來説明十法界之歧見及如來禪祖師禪之分。眼前一片瓦，當人們未見之前，人人心空無事，不涉生死。即便見此瓦而思量不起、現量未分，亦無有煩惱歧見。待人問道

“這是什麼?”或“此瓦是誰的”，無量事端驟起，歧見煩惱紛來沓至。有一等人見瓦便曰：“此瓦我要”，便與人爭，甚至不惜拔刀相見，打殺他人，奪瓦而去，此等即墮地獄衆生；另一等人雖不至殺人，但貪心不足，重如飢渴，百計攘求，此等為墮餓鬼道衆生。又一等見瓦而起盜心，墮畜生道，生生還債。又有一等瞋心熾盛，奪瓦而行佈施，福大氣大，墮修羅道。又一等知瓦有用，惠施於人，因仁義心而生人道。還有一等，以瓦蓋佛殿供佛，感大福報，往生天界。

以上六道衆生見瓦而著相，或生貪瞋癡，或起人我見。但其見地歸納起來，皆不出四種見解：見瓦是有即有見，見瓦是無是無見。前有後無，前無後有，是即有即無見。知有是無，則無之亦無，即非有非無見。凡夫衆生對一具體事物的見解，總不出此四端。其中有見是肯定，無見是否定，即有即無見是矛盾，非有非無見是不定。衆生識見紛飛，隨事轉換，不能執定，總不出此四句。

同樣是眼前一片瓦，出世間四法界之歧見，也判然有別。聲聞衆見此片瓦而諦觀苦集滅道，以修小道而見得有餘涅槃，此瓦上之聲聞禪。又有一等見此一片瓦起於無明，衆生不知，故有十二輪回。今見一切緣起性空，無明本無，故無老死憂悲苦惱，此瓦上之緣覺禪也。若見此瓦起於微塵，水調火鍛，虛空與諸相因緣和合，假名為瓦，既為因緣和合，不壞此瓦而自性本無，則照見緣起即是空，空即是緣起。緣起即性空，性空即緣起，即是諸法之實相，此為地前菩薩之禪。於此更進一步，則因緣生而性空不得，因性空而緣生不得，兩頭俱斷，此是八地禪。不坐八地死水，抖擻精神再上一層，則緣生與性空雙照雙遮、互生互礙，相互交織，“如織綿回文，並無罅縫，”此即如來禪結頂處。到此時面對眼前一片瓦，“没奈何地喚作瓦又觸，不喚作瓦又背，如銀山鐵壁，千推不能，萬動不得”，[①]到此地步，正處於如來禪與祖師禪相抵相交之際。若有具眼禪師將

① 《三峰藏和尚語録》卷六。

瓦一脚踏碎，有見無見，一齊抛却，緣生性空，當下截斷，凌跨十法界諸種之見，一超直入，與威音王佛把手共行，纔算是入祖師格外禪之初門。

真正祖師禪，除超十法界諸見之外，還須謹防落入邪魔外道及"出格聲聞禪"。

法藏所指的外道與具縛凡夫不同。"凡夫四句，隨事轉換，不能執定，不名外道。若外道之人，巧生知見，執一不變，心外有法，故名外道"。[①] 就是説，凡夫雖然著相而生我見，起心動念，不免墮於"凡夫四句"，但皆不執定，可以隨時隨處改變或轉換。外道則不同，他們往往將某種知見固定下來，斥為不變的信仰。外道之見有四種：常見、斷見、亦有亦無見、空見。還以看眼前之瓦為例，若執瓦有生滅而見瓦之見無生滅，或言此瓦即我之原體本性，雖空即有，即是常見外道；若執萬物無常，終歸敗壞，瓦終散滅，人死畢竟歸空，即是斷見外道；若執瓦性本無，而又執無即是瓦，亦有亦無，即是矯亂外道；若執瓦有是無，其無亦無，即是説此瓦存在本身就是不存在，"不存在"也不存在，此即是空見外道。教典中還有其它形形色色的外道知見，共有九十六種之多，但大體上皆可歸於以上四種知見之内。

法藏所説的外道知見主要是由外境而生，偏執一端，不肯放捨，而墮佛法正道之外。邪魔則由修法衆生之心而生，因見地不到，修有偏差，而生種種魔障。此魔廣説千萬，略説有五：若厭患身心世界，坐見身心世界與瓦齊空，了無一法，以此為得，便是色蘊魔。(若入禪定而見外部世界變化多端無所不至，謂之刹説、無情説，亦是色蘊魔，前者是色空為蘊，此是色有為蘊。) 若見前種種境界，便心生領納，是受蘊魔。若因好境入心，不能忘置，而生邪想，是想蘊魔。因想著邪，無師救正，輾轉遷流，是行蘊魔。若將以上種種塵識妄念認作佛法，即為識蘊魔。

---

① 《三峰藏和尚語録》卷六。

以上邪魔外道，皆屬十法界，不可定指，六道衆生難免墮入，修出世間法衆生亦或不免。祖師禪超十法界外，自然也包括斷滅種種外道知見及諸種修行魔障。若一念不慎，墮入外道，或被邪魔繫縛，則如來禪猶不可求，而況格外之祖師禪耶？

但即便跳出十法界，仍不能保證就能證得祖師禪，在真正跳出知見窠臼、坐斷立亡之前，仍有兩道關隘。首先雖忘知見、起疑情，但疑情未破。此時已至“言語道斷、心行處滅”境地，無下語處，也無思維卜度的餘地。但萬境仍然是萬境，虛空仍然是虛空，心識雖停息日常的思維活動，但並没有在八識田中完成根本的轉變。整個身心處於蓄勢待發的狀態。此時若用心真切，一口咬定，剋期求證，則久久參之，機緣成熟，自然會體證到“虛空粉碎，大地平沉，光明匝地”的徹悟境界。但如果根性不利，機緣不熟，用心不切，就可能“墮在死水，全没用處”，雖有超十法界之趨向，而終墮格内。第二道關隘是已打破心物之間的隔礙，達到了心境互融的境地，但復墮死心空滅之見，耽空滯寂，一味清淨，法藏稱之為出格聲聞禪：

> 你道畢竟如何？時鴻侍者將瓦一脚踏碎，師云：於此見得，即入祖師格外之初門矣。如更進之，則頭尾並完，直至後句，方是了手。若不見得，則但入如來禪格外之一半，出言吐氣，便要落聲聞境界，未有出頭分在。爲何？墮，以其得體不得用。祇爲心小，要在極妙處躲根，不能出得妙處作用。問頭答語，分不清楚，陷在坎中。好好將祖師禪，枉作出格聲聞禪矣！①

法藏於此重拈仰山勘香嚴的公案，來進一步説明祖師禪與如來禪的法式，以及祖師禪的真正内涵。昔香嚴聞擊竹聲響而大悟，有偈曰：“一擊忘所知”、“不墮悄然機”，似乎是既不墮有見，又不墮空見，又頗有一棒打殺，一超直入的大家作略，故溈山聞之大喜，以為香嚴已徹悟。仰山則認為香嚴雖已做到“掃蕩一切，一法不立”，但是

① 《三峰藏和尚語録》卷六。

否做到“建立一切，一法不廢”則還有待勘辨。於是從香嚴：“今年貧，錐也無”之頌，當下即知香嚴祇到空空天地，未有出頭，祇達體而不知用，還未到不立一法而又無法不立，不廢一法而又無法不廢的自由境界。但香嚴畢竟超越了心物對立、能所分別，故仰山祇許其得如來禪，而“祖師禪則未夢見在”。顯示出古德不以佛法當人情，為學人負責的嚴肅態度，不似後世妄稱禪師者拿東瓜印子胡亂印證。香嚴畢竟是上上根機，一聞仰山點化，當下悟出機要，從空空天地轉身，出得妙處，應機作用。所謂“我有一機，瞬目視伊”，即不存知見而又不廢視聽，應緣接物，一如無心道人。正所謂悟後非舊時人，而不異舊時行履處。

（三）祖師禪與看話禪

法藏繼承了宗杲參話頭的傳統，但又有改造和發展。在他看來，古人本來没有現成話頭，師徒在問答中間，師家説出“乾屎橛、”“麻七斤”等無頭語句，學人當下起疑情，盡力參究，即有個入處。後世具眼宗師少，師家不能隨機接引，不得已舉古德現成話頭讓人參去。但衆人根性各不相同，機緣遭際也各異，讓他們共持一個話頭顯然是不合理的。實際上，參話頭不過是為斷情識起疑情，如果能達到起疑情的目的，則不僅古人機緣語句可作話頭，今人言句可作話頭，而且面前任何事物皆可作話頭去參。所以法藏稱“所謂話頭者，即目前一事一法也”。法藏又謂：“凡人平居無事，隨心任運，千思百量，正是無生死處。祇為將一件物事到前，便生九種見解，所以流浪生死，無有出期，故祖師家令人於一事一物上坐斷九種知見，討個出格之路，謂之看話頭。”[①] 這樣法藏就剥去了有關參話頭的種種神秘外裝，使學人更易尋到入手處，而不必枯守“趙州無字”或“萬法歸一，一歸何處”之類而不能自拔。

參話頭祇貴用心真切，把得話頭，去有無，離四句，絶百非，直到無出頭處，昏天黑地，一點雜法不得入心，待疑到極處，迷悶

① 《三峰藏和尚語録》卷六。

到極處，忽然如太山崩虛空，碎得個前後際斷，便透得一分真消息。做工夫、參話頭，除向迷悶處著力外，別無容易方便。但學人常因見地不到，或根性不利，在參話頭過程中知見紛飛，而又勘不破，結果不特祖師禪參不成，連如來禪的境界也達不到。

法藏分析了看話頭時容易失墮之處。有一等人看話頭，坐到身心空處，見個歷歷分明，便言是我本來面目、念佛者主人公，其實不過落神我外道禪。又一等見得空空，本來無物，身心世界蕩然不存，以此為是，又不過是落於空亡外道。又有一等人祇管於“本來面目”、“念佛者是誰”等話頭上，討個本性妙心，於是用盡肚皮裏知見，千思萬想，而不能離心意識去事上參究，結果自認為勇猛精進，豈不知始終為五蘊蓋覆，轉求轉迷，去道愈遠。此類人用功既久，魔業已成，有人正言相勸，亦難省悟，甚至生大我慢，或罵或謗，反污他人未曾親證一番，而不知生生世世墮魔業中而不得出離。又有一等於話頭上參究日久，忽得前後際斷，身心世界蕩然一空，於是掃蕩一切諸法，什麽三玄三要、君臣賓主、棒喝語句，一齊拋向虛空外，祇求一味清淨。其出語則滾滾虛浮，全無意旨，此墮聲聞禪也。或於話頭見得無明本無，便陷溺“無”處，自求快活，此墮緣覺禪也。又有一等參話頭至緊要處，猛地有個省發，見得一切法空，一無障礙，若身若心，如空中聲，如鏡中影。在此空相中行履，如鳥飛空，然脚跟未點地，死水不藏龍，墮在空静理上。又有一等於話頭上透過知見，不為法縛，得口頭三昧，機鋒轉語，靈利快捷，但説得行不得，見地雖到而行履不到，故語時稱法稱旨，而事上常露罅漏，此即達體不達用之出格聲聞禪。

對於如何對治以上禪病，法藏亦有説法，那就是不於八識用功，而祇在心地著力。以上種種禪病，或穿鑿信第六識，放縱六根，塵識妄念不絶；或抱守養第七識，不知轉著相之我見，結果不是悟些好光景墮五蘊魔，就是落分別知見窠臼；或静歇養第八識，終日坐在死光影中，自謂快活，不知没頭死水，永無出期。而所謂心地上著力，指不涉雜修，絶情絶想，咬着話頭，一味在心地上念茲在茲，

茶裏飯裏，喧寂不分，淨穢莫辨，一味奮力求出，直至有無雙遣，是非全忘，人法雙亡，一真不立，纔是真正安身立命處。於此可見，若於八識用功，則處處用心，頭頭著意，識見紛飛，煩惱熾然，永無出期。如果於心地著力，則能轉識成智，拔除煩惱情識之根，作大自在人。

法藏雖然主張眼前一事一物皆可作話頭參，並不執定某一持定話頭，但他對宗杲日常所舉“竹篦”話頭似有偏愛，時時向人拈提。其典型說法是：

> 拈起竹篦子云：喚著竹篦則觸，不喚著竹篦則背。不得有語，不得無語，如將泥團塞却七竅，氣急不過，自然憤之又憤，疑之又疑。疑得切，悶得深，於穿衣吃飯處，迎賓待客處，屙屎送尿、搬柴運米處，或堂裏，或堂外，或出或入，目前山河大地，明闇色空，若本性，若妙心，總是個背觸不得。到這裏，若稍涉遲回，恐落冷窟，直須拚命，再添一憤，如太山崩虛空，碎得個前後際斷。……真到恁麼時，方與威音未名、父母未生以前一段大事相應。

法藏在此對如何參話頭已講得比較具體。總之是從分別思維中抽身，以一種由疑情而起的禪悟思維去把握本心與宇宙的實相。不過許多人雖知參話頭、做工夫，而且看起來也講求勇猛精進，但却不能悟道。法藏分析了幾種原因，有的脊不着席，夜不倒單，結果精神漸疲，昏沉逼發，如高峰原妙三年不倒單，日夜打坐，終日凝滯沉相中，愈遣愈疲，話頭轉不親切，雖參狗子無字，難起疑。對治方法是當睡則睡，當起則起，養足精神，“精神若旺，便得專志猛烈，話頭便有精彩，便得躍然活潑參情，從此發而真疑起矣”。[①] 有的急於求悟，於意根下卜度，將教乘極則語，宗家玄妙句，置於八識田中，百般索解，但即便索解得出，亦與生死無交涉。對治之法是塞却智門，專意起疑。有的用功猛烈，忽得前後際斷，見個光景，話頭便

① 《三峰藏和尚語録》卷七。

不猛烈，自求安樂。到此田地，自己便無主宰，必得憑借一個話頭從中抽身。又有一等，雖透得大法，而操養未深，亦不可得少為足，而應善加保任，直至無悟無法，無操履，無習氣，無作佛，無利生，任運騰騰，騰騰任運，做工夫至此，纔稱見些氣息。

（四）如來禪與默照禪

法藏在闡釋自己的看話禪、祖師禪的同時，也對當時禪林流行的“枯木禪”、“默照禪”進行了抨擊。對兩種邪禪的批駁，尤其是對曹洞宗的主要參禪方式默照禪的批駁，又與對如來禪缺陷的分析結合在一起。法藏示衆云：

> 單坐禪，不看話頭，謂之枯木禪，又謂之忘懷禪。若坐中照得昭昭靈靈爲自己者，謂之默照禪，以上皆邪禪也。坐中作止作觀，惺寂相傾，觀理觀事，雖天台正脉及如來正禪，然猶假諸識神用事，所照即境。所以命根難斷，不能透脱，多落四禪八定，及生五十種陰魔，以識神在故也。①

關於枯木禪，法藏認為太過拘繫，缺乏祖師禪隨處是道場的自由精神。永嘉玄覺云“行亦禪，坐亦禪，語默動静體安然”，這雖然講的是悟後的境界，但其灑脱的精神也應該貫注於修行的過程中，行往坐卧四威儀，大可不必偏執一端。並且長時間枯坐則精神疲弱，神弱則疑情必不猛烈，做功夫反倒難以有進展。高峰原妙枯坐三年而未悟，馬祖坐禪謂之磨磚作鏡，皆是前人之殷鑒。另外，法藏認為參禪又不專在静處，也不專在鬧處，必須静中鬧中，任緣任事，祇要認定個話頭不放捨即是。基於這種認識，法藏主張“看話頭”與“參請”結合起來，即向内反省與向外參究並行不悖，祇要宜於發明心地，則一切皆是方便。

至於默照禪，與天台宗的止觀法門一樣，病在於“假借識神”用事，此“識神”即“人我見”或説一種分別思維和分別意識。按惟識學的觀點，“人我見”，是“末那識”的現行，“末那識”為第六

① 《三峰藏和尚語録》卷七。

"意識"所依，故亦稱"意根"。此意根决定前六識的取向。因衆生在獲得自我意識的同時，也就具有了分别意識，在生活中總是重復着"我的、我的、我的"，久染成習，在第七識"恒恒執認八識謂自内我"，在意識層面則分别人我是非，善惡性起，這是衆生流浪生死，不得出頭的根本緣由。看話禪的作用，就在於當下截斷意根，在第七識完成由識到智的轉變。法藏緊接上段引文云：

> 大慧一出，掃空千古禪病，直以祖師禪一句話頭，當下截斷意根。任是疑情急切，千思萬想，亦不能如此如彼，有何著落。既無著落，則識心何處繫泊？令人於無繫泊處一迸，則千了百當。可見纔看話頭，則五蘊魔便無路入矣。①

所以，"當下截斷意根"，就是將有分别之識心，轉變為平等性智，"意識"轉為妙觀察智，而以平等性智、妙觀察智為正因，第八識轉為大圓鏡智，而前五識則轉為成所作智。至此則大事了畢，千了百當。

從惟識學角度看，枯木禪、默照禪之病在於祇在"心"即第八識上用功，法藏在《離心意識辨示禪子》一文中説：

> 夫心者，即第八識之一分有知，一分無知者是。有知者，靈靈不味，了了常知，以知爲體而湛然者是。無知者，湛極無記，在三性則不涉善惡之昏沉者是。②

枯木禪所執認即第八識之無知分，而默照禪所照得"昭昭靈靈"者，不過是第八識之無知分。因没有第七識上的根本轉變，故第八識未離心體，未得清浄。起心動念，仍落分别，故此"心"動則為生死，不動則為生死根本，求寂求静或認得靈靈，皆是大患，不能出離生死。聯係超凡入聖之如來禪，法藏指出在"心、意、識"上參學的根本缺陷：

> 心照生明，墮在明白裏，正是無明生死根本也；意根把捉，

① 《三峰藏和尚語録》卷七。
② 《三峰藏和尚語録》卷十五。

墮在我相裏，正是無明生死根苗也；五識起，明瞭外，攪生明，六識起，分別內，攪計著，同爲無明生死枝葉也。“知”之一字，便落心意識，非縛即脱，非善即惡，非凡即聖。著相則結縛而凡，離相則解脱而聖。著相離相是對待法、兩頭語，全是生死，何由出離耶？①

法藏由此主張“離心意識參，出凡聖路學”。而惟有參話頭，纔可望頓棄平生心意識，直超凡聖路。

對看話頭在轉識成智方面的功用及次序，法藏亦有説明。如“竹篦子”話頭，喚著則觸，不喚著則背，兩路去不得，兩路罷不得，六識不能分別，七識不能執認。以不能分別故，得妙觀察之質，以不能執認故，得平等性之質。因參話頭，先得以上兩種質地，然此時猶未悟，尚須盡力參究，愈求愈無路，轉參轉不得，到此時以自識殺自識，回光返照，六識絶而七識亦殺盡。到此即為前後際斷，空空田地。不過此時尚不到家，不可坐空立亡，仍需把話頭死參，忽然撞着，則桶底脱落，光明頓發，第七識轉為平等性智，六識轉為妙觀察智，再不落凡聖差别境，永離心意識諸法。

由以上分析可以看出，法藏把祖師禪看得高於如來禪。如來禪種種，有般若，有實相，有寂照，有定慧，有空智實智，有種種名相、種種修法、種種境界，其妙法妙道，亦非中根聰智所能臆測。真實修來，亦有諸多受用，三乘二乘菩薩以至如來，次第修而次第入，至極頂處，緣起性空，雙照雙遮，戳瞎有功用眼，謂之如來禪。然從此門入，由凡至凡，總不出凡聖差别境界。其根源在於第六識照了，第七識上指認，第八識上摹擬，以“心、意、識”不能一時截斷，故心光尚在，不能從頂門無眼處以無光之光照徹天漢。故雖於生死大事有所了悟，但祇能證得生死依稀本無，而不能拔除生死根本。故遇緣應物心平氣和時，尚把持得往，“但决不能於睡中夢中、正睡無夢無想處、死來昏悶處、跌倒悶絶處與淫怒癡正發處，

① 《三峰藏和尚語録》卷十五。

坦然一如，自在無礙，作快活人”。①

不過，法藏並没有摒絶如來禪之意。如來禪，作為應病與藥的一期方便，也有其不可替代的價值。法藏在答一位病中孝廉的書中説：

病中工夫且歇却，看話頭郁遏費力，難與病情支遣，不若明明白白，一看透底便自肯心休去。第一先看此身凝濕動暖，四大從來，無有實體。……其二看色身既不交涉，其身外骨肉恩怨，功名利養，一切我所，皆是虚妄。……其三看破内外色空，何處更有妄心領受？……到此則身心世界一法無可當情，當下脱然放捨，便與法界平等，無一塵一法不是我自心真心。真心者，無心也。無心便當下成佛。②

法藏在這裏介紹的禪法，包括觀“身”不實，“我所”是空，觀“心”無受，諸法平等，屬於定慧止觀的傳統禪法範圈。修此類禪法，雖不能證得究竟，但對於病魔纏身的人，猶不失為應病之藥。從應緣當機的意義上看，此時參此三乘二乘禪，比參祖師禪（看話頭）更易得受用。

而且，若是真達不思議境界，則於出格處，脚下無私，深深海底行，高高山頂立，凡與聖俱斷，空假中皆了，生死不二，生佛無間。此時再以頂門“摩醯眼”回觀如來禪、祖師禪，皆是無夢説夢，但有假名，何有實義？若一味執持祖師禪，則不特祖師禪不可得，如來禪亦未夢見在。

（五）圓悟與法藏師徒的辯難

前已述及，法藏雖然是圓悟的接法弟子，但並没有在圓悟座下修學開悟，其禪法見地，主要是自求自證而得。③ 在投入圓悟門下之後，其禪思想並無改變。他曾致信圓悟，表明自己的修學志向：

---

① 《三峰藏和尚語録》卷十四。

② 《三峰和尚語録》卷十四。

③ 《南雷文案》卷六：“密雲悟公以臨濟第十三世，開法金粟，師（法藏）徘徊而就之。雲大喜，上堂告衆曰：‘漢公悟處真實，出世先我，所以屈身來此者，為臨濟源流耳。老僧從來不易安第一座，今累漢公’。當是時，雲雖有憾於師，心服其英偉辨博，非及門所及，姑且牢籠之。”

自謂得心於高峰，印法於寂音，乃復發願弘兩枝法脉，起臨濟正宗。凡遇堕宗旨者，力爲諍之。不獨負荷溥沱，將使云門、潙仰、曹洞四家，遥承近續，今五宗再燦，願世世生生爲接續斷脉之種，……屈指諸家，知和尚（指圓悟）乃高峰嫡骨正傳，敢不一探堂奥，向於金粟山前，叨承委付。①

法藏雖然口頭上對圓悟及其禪法表示推崇，但在思想上却與圓悟大相徑庭。他認為禪宗五家各有宗旨，都應該繼承和弘揚，而不能像圓悟那樣，“僅以”直指人心，見性成佛為惟一法門。天啟五年（1625），法藏作《五宗原》，對五家宗旨進行了系統的整理和研究，並基於對五家宗旨的分析概括，對那些抹煞“宗旨”，妄立門庭，强作機鋒的種種邪禪、狂禪表示了極大的憤慨，進行了無情的抨擊。

崇禎三年（1630），圓悟得到法藏送去的《五宗原》，未閱全文，束之高閣。不久，圓悟的同門圓修致書法藏，提出批評。法藏回書反駁。圓修把法藏的回信寄給圓悟，請其裁決。圓悟對法藏進行了規勸訓誨，但似乎未見效果，於是在第二年，圓悟著《辟妄七書》，崇禎九年（1636），又著《辟妄三録》，對法藏的《五宗原》進行批判。同時，當法弟子木陳道忞著《五宗辟》，呵罵漢月。此時法藏已死（1635），其弟子潭吉弘忍② 為維護師説，兼駁圓悟，著《五宗救》十卷。圓悟在讀了此書後，於崇禎十一年（1638），著《辟妄救略説》十卷，對法藏、弘忍師徒一起清算，將禪宗史上最後一次重大論争推向高潮。

法藏的《五宗原》開篇即曰：“常見繪事家圖七佛之始，始於威音王佛。③ 惟大作一〇圓相之後，則七佛各有言詮。言詮雖異，而諸佛之偈旨，不出圓相也。”又曰：“圓相早具五家宗旨矣。五宗

① 《三峰藏和尚語録》卷十四。

② 弘忍（1599～1638），號潭吉，漢月法藏法嗣，著有《安隱録》、《燼餘外集》。

③ 威音王佛：過去莊嚴劫最初之佛名，禪宗常將威音王當作本心佛性、實際理地的象徵。

各出一面，然有正宗。第一先出臨濟宗旨，此相抛出，直下斷人命根。於一〇中賓主輥輥，首入首羅眼中，所謂沿流不止問如何，真照無邊説似他。離相離名人不稟，吹毛用了急須磨是也。"①

法藏還具體分析説明了如何從一圓相中分離出溈仰宗、法眼宗、曹洞宗、雲門宗。一圓相成為法藏判析五家宗旨的根本出發點。其師圓悟對法藏師徒的駁斥，也集中於此一圓相。圓悟於《辟妄救略説》中説："漢月妄揑一〇，為千佛萬佛之祖，謂五宗各出〇之一面，則臨濟亦被粘縛於一〇矣。更將許多絡索粘縛臨濟，以為宗旨，抹殺從上來正眼正宗，自成一家外道，不謂之怪誕而何?"② 圓悟認為五家宗旨，其實祇是曹溪正脈的另一説法，而曹溪正脈即正法眼藏，不過是自性自度、認取本來一端，捨此别無他解。"今漢月不據曹溪正脈，一味假臨濟虚名，死配三玄三要，誑嚇閭閻。甚至妄揑一〇為千佛萬佛之祖，謂五宗各出〇之一面，雖云建立五宗，實乃抹殺五宗，自成漢月一種魔説。"③

圓相説可一直追溯到龍樹，據説龍樹於法座上現自在身，如滿月輪〇，一切衆生惟聞法音，不睹祖相。迦那提婆曰："此是尊者現佛性體相，以示我等。何以知之？蓋以無相三昧，形如滿月，佛性之義，廓然虚明。"④ 很顯然，提婆在這裏是以圓相形容本體佛性之圓滿澄明、鑑照一切，並非實指佛性為一圓相。舉圓相談禪，始於唐代慧忠國師。慧忠以九十七圓相示耽源，耽源以示仰山，仰山一見即焚却。在曹洞宗中，圓相及其種種變體，更成為其宗風宗旨的形象顯示。至此圓相脱離了其原始的象徵意義，以獨特的内涵，成為禪師接人的又一方便法門。然圓相本身也是一種"語言"，以圓相示人、藉圓相悟入，即便洞達本來，也已落第二機，故仰山一見即焚却，歷代大禪師亦不屑玩習此圓相。圓悟以掃除迷霧，重

① 明法藏：《五宗原·臨濟宗》，《卍續藏》第 114 册。
② 明圓悟：《辟妄救略説》卷八，《續藏經》第二編甲第十九套。
③ 《辟妄救略説》卷九。
④ 明潭吉弘忍：《五宗救》卷二《西天諸祖》。

開臨濟宗風自許，自然對此深惡痛絶。還在龍池座下時，圓悟即有偈曰："若據某甲扶佛法，任他○○○○○。都來總與三十棒，莫道分明為賞罰。"① 圓悟祇認一條白棒，對其它種種葛藤、種種施為，皆一棒打殺，毫不留情，臨濟家風，依稀可睹。

圓悟與法藏之争，就禪法而論，圓悟執殺人刀活人劍，大破大立，殺活自在，更具作家手眼，而法藏泥著一大圓相、五家宗旨，似乎缺乏禪家掃蕩一切、一法不立的氣度。所以圓悟發揮禪宗以一心統萬相之旨，來批駁法藏為虚妄，有一定道理。但法藏之所以强調五家宗旨，又有特殊的針對性，即對當時禪林以抹殺宗旨為真悟者的憤激與不滿。法藏稱此類人為無賴之徒；"比年以來，天下稱善知識者，竟以抹殺宗旨為真悟，致令無賴之徒，無所關制，妄以雞鳴狗盜為習，稱王稱霸，無從勘驗，誠久假而不歸矣。"② 由於當時禪林僧衆素質普徧低下，缺乏具正知正見的大禪師，於是一些妄稱善知識者拾得前人雞毛當令箭，妄立門庭，入門便打，入門便罵，使具有嚴肅内容的接人手段庸俗化，以至成為粗俗不堪的道具，法藏對諸種禪病的痛恨是可以理解的。

這場論争，除了禪法觀點的差異和分歧，也攙雜着個人恩怨。法藏雖非從圓悟處開悟，但畢竟是圓悟印可的嫡傳弟子，圓悟在開始還給法藏以極大的信任並寄以厚望。後來法藏獨立主持道場，有人將其開堂法語送閱，圓悟即表示不滿，"漢月每提唱時喜為穿鑿，恐後學效尤，有傷宗旨，因其省問，乃為規誨。"③ 但法藏並無"悔改"之意，仍一意孤行，這就觸忤了圓悟師長的權威和尊嚴，故在《辟妄救略説》中，斥責法藏不敬師長，是無君無父，亂臣賊子："古人道：威音王以後，無師自悟，盡是天然外道。漢月抹殺老僧，便是外道種子，所以老僧竭力整頓他，亦為道也，非為名分

① 《辟妄救略説》卷九。
② 《五宗原》後附《臨濟頌語》。
③ 《天童密雲禪師年譜》。

也。”[①] 又說：“漢月攀高峰為得心之師，覺範為印法之師，真師則臨濟，正若世間無父之子，認三姓為父親，遺臭萬年，唾罵不盡。”[②] 這種批評雖有一定道理，後來也得到雍正皇帝的肯定，但似也有點偏激。

八、雍正與禪宗

雍正皇帝胤禛（1678～1735）是清兵入關定鼎中原後的第三代皇帝。後世圍繞其繼位、暴死等事件傳說甚夥，多舛謬不實。其為政方略遭人物議處亦多。但他在位十三年（1722～1735），勤於政務，任用賢才，勵精圖治，在文治武功方面，都不愧一代英主之名。史稱“康乾盛世”，實離不關雍正承前啟後的功用。雍正還是一位很有學問的皇帝，曾從學於著名學者閻若璩、張英、顧八代、徐元夢等人，不僅通曉《四書》、《五經》等儒家經典，而且工詩詞，善書畫，有相當深厚的漢文化素養。特別值得注意的是，雍正喜讀內典，深通佛理，尤其對中國佛教代表性宗派禪宗，更是深得法要，別有慧解。他曾師從高僧，直探心源，亦曾陞堂說法，開導辟迷；並以帝王之尊，親自編選《御選語録》，刊示天下。其禪論戛戛獨造、在在中的，遠非泛泛涉獵者所能企及。歷代帝王中，信佛崇佛之“佛心天子”不在少數，但像雍正這樣在佛理上卓然成家者實屬罕見。

(一) 開悟因緣

清朝皇室與佛教因緣頗深。清世祖順治在他短暫的一生中，與佛教禪宗結下了不解之緣。他曾召禪僧憨璞性聰、玉琳通琇、木陳道忞等到內宮探討佛法，談論禪理。他自稱“癡道人”，凡請禪師說戒之類的御札，都自稱“弟子某某”，與宗門耆舊相見，不令稱

① 《辟妄救略說》卷七。
② 《辟妄救略說》卷八。

臣致拜，從容咨訪，握手温顔，情逾師友。

清聖祖康熙在位期間，曾多次巡游江南，幾乎每次都參禮佛寺，延見禪僧，賜額題辭。《宗統編年》一書即受康熙之命而撰。康熙皇帝尤其尊奉藏傳佛教，對達賴、班禪、章嘉等活佛多有敕封賞賜。二世章嘉阿旺洛桑却丹更是以國師之尊，出入皇宫，奔走邊關，極得康熙寵幸。

章嘉活佛轉世系統，是清代四大活佛轉世系統之一。一世章嘉扎巴俄色，青海紅崖子溝張家村人，所以由他開始的轉世活佛系統稱張家活佛，康熙帝時，以“張家”二字不雅，改為章嘉。二世章嘉曾從五世達賴喇嘛學習。1693 年被康熙帝封為呼圖克圖。康熙帝擊敗準噶爾部噶爾丹之後，在多倫召集蒙古各族王公會盟，建匯宗寺，封他為“灌頂普善廣慈大國師”，主持匯宗寺，掌管内蒙古地區佛教事務。

因章嘉國師經常出入内廷，與諸王子關係亦密切，而與其最投緣的是四王子雍親王，即後來的雍正皇帝。

據雍正自述，他少年時即喜讀内典，年輕時曾雇人代替自己出家，同時與僧侶來往密切。在讀書時，將自己喜歡的文章編輯成《悦心集》，裏面所選多看透世事、任情放達的文章。如《醒世歌》曰：“南來北往走西東，看得浮生總是空。天也空，地也空，人生杳杳在其中。日也空，月也空，來來往往有何功！田也空，地也空，换了多少主人翁。金也空，銀也空，死後何曾在手中。妻也空，子也空，黄泉路上不相逢。”

但早期雍正“惟慕有為佛事”，而對無跡可求的禪宗，因無實際體證，故未能窺其端緒，且每每非之。在結識章嘉活佛後，雍正與其“時接茶話者十餘載，得其善巧方便，因知究竟此事。”[①] 消除了對禪宗的偏見。因藩邸與柏林寺相距不遠，雍正與柏林寺禪僧亦有接觸。康熙十一年（1712 年）春，雍正到柏林寺，遇妙智禪

① 《御選語録》，《卍續藏》第 119 册。

師，相談甚洽，遂產生隨僧衆坐禪的想法。

正月二十日，與數十僧一起打七，僅二枝香功夫。次日晚又隨坐，至三枝香時，洞達本來。主持禪七的是當時名望很高的迦陵性音禪師。在打七之前，雍正與其問難甚久，但未能起一疑情，所以甚感失望。而此時迦陵性音踴躍贊嘆，謂雍正已徹元微，籠統首肯。雍正自己當時自以為了歇，而數日後又覺不甚灑脱，又去叩問章嘉國師。章嘉回答："若王所見，如針破紙窗，從隙窺天，雖云見天，然天體廣大，針隙中之見，可謂偏見乎？佛法無邊，當勉進步。"① "針隙窺天"是形象説法，實指初步破參，即參禪者初登解脱之門，悟此七尺之軀，四大和合而成，無有實我。

聽了章嘉的開示，雍正復於是年二月十一日隨衆結七於集雲堂。至十四日，正經行時，忽出一身透汗，命根立斷，桶底脱落，自覺與佛祖衆生同一鼻孔出氣。乃復問證章嘉。章嘉云："王今見處，雖進一步，譬猶出庭院中觀天矣。然天體無盡，究未悉見，法體無量，當更加勇猛精進。"② "庭院觀天"指涉過重關。重關又稱前後際斷，指悟得山河大地、十方虚空，無非空華幻影。

雍正亦曾垂詢迦陵性音，並將章嘉的開示告之性音，豈料大禪師竟然不解其意，訕訕地説："此不過喇嘛教回途工夫之論，更有何事？"雍正認為章嘉所説真實可信，而對性音之語不以為然。

雍正諦信章嘉之垂示，為直達究竟而精進提撕，至次年（康熙五十二年）正月二十一日，復堂中静坐，無意中踏末後一關，"達三身四智合一之理，物我一如本空之道"。境智融通，色空無礙，獲大自在。雍正再去叩問章嘉，國師望見即曰："王得大自在矣。"雍正心生大歡喜，慶快平生。在《歷代禪師後集後序》中，雍正追述了自己的參究因緣，對已故世的章嘉深懷感念，"章嘉呼圖克圖國師喇嘛，實為朕證明恩師也。"

---

① 《御選語録》，《卍續藏》第 119 册。

② 同上。

（二）圓明語録

雍正自稱破塵居士、圓明居士，以示寄情塵外，不受俗累之志。《悦心集》有一篇《布袋和尚哈哈笑》，將世上的英雄聖人，甚至皇帝都諷刺一番。“我笑那天上的玉皇，地下的閻王，與那古往今來的萬萬歲。你戴着平天冠，衣着衮龍袍，這俗套兒生出什麽好意思，你自去想一想。苦也麽苦，癡也麽癡，著什麽來由，乾碌碌大家喧喧嚷嚷的無休息。”文中還有“千載勛名身外影，百歲榮辱鏡中花”、“悚問沉浮事，問娱花柳朝”、“漆園非所慕，適志即消遥”等詩句，透露出雍親王學佛後虚豁曠達的胸襟和氣度。

康熙五十一年夏，雍親王到熱河避暑，白天閑來無事，乃將古德公案，一一研究。這時的雍親王已是“透過重關”，習禪深有所得的居士了，在看過前人公案後，陡然自信起來。因為“今見昔人之語，與朕之所言，多不約而闇符，無心而自合。圓音如是，不禁啞然。”[①] 在窺知古人意旨之淺深、機用之妙密後，雍正隨有拈提唱頌若干首。另有與諸禪侶及護衛待從之問答機緣，皆在茶餘飯後閑暇之時隨感而發。這些禪話皆被侍從記録下來，編輯成帙，此即《圓明居士語録》。

雍正的禪學見地，皆從實際修證中來，所以雍正最鄙薄“口頭禪”、“文字禪”，而重視真實見地。在《語録》中言及見道行道難易時，雍正云：“從來言，見道易，修道難；修道易，守道難；守道易，行道難。圓明不然此論。若見假道易，修假道難；修假道易，守假道難；守假道易，行假道難。若真實言，則行真道易，守真道難；守真道易，修真道難；修真道易，見真道難。但得真見，修守行皆易於為力。若見處不真，修守行，不但難之一字，亦斷不能成也。所以云，參須真參，悟須實悟，但得本，何愁末？”[②]

雍正所理解的真見是什麽？實即空義。空包括境空、心空。雍

① 《御選語録》。
② 同上。

正云："學人初聞道，空境易，空心難。究竟則空心易，空境難。空境而不空心，到處為礙；空心而不空境，觸途成滯。不見道心空及第？應知心外復有何物而可空？物外復有何心而可空？所以云，我自無心於萬物，何妨萬物常圍繞？"雍正又云："天無心覆而普蓋，地無心載而普擎，三光無心明而普照，聖人無心用而普應。聖凡之殊，絲毫之隔，祇在有心、無心之別耳。"① 有真實見地者，應則天象地法三光，勿起分別心。如此則終日吃飯，不曾嚼着一粒米，終日著衣，不曾挂著一條絲。

雍正在《語録》中還就參禪的方式方法，根據自己的參悟經驗，予以解説。如關於重關功夫，雍正指出，在初步破參後，雖説大事已明，但脚跟未穩，切忌得少為足，不肯精進。此時需要的是生疑。起疑情，纔生大奮志，纔有向上一路。而涉重關後，則要不疑而入真實。因此時已悟到萬法本空，妄想執著全消，已露智慧德相，所以祇管赤條條去即可。佛常將衆生的無明妄想喻為迷頭認影，而此時既已消除錯認顛倒，識得本真，則頭影之説可以不論矣。又如關於回途工夫，本來透重關後，已證得智慧德相，不必管回途不回途，但隨遇而安，於一切處出入自在即得。如獅子之搏鹿，自在戲樂，透重關者亦得此三昧，回轉往復，獨步無畏。如果一年半載後仍覺不灑脱、不妥貼，就説明重關功夫未曾通徹。此時不妨重起疑情，再下一番功夫。古人云功不浪施，即便錯用心，也祇當寫作幾篇文字，辨理幾件事情，無有大礙。關鍵是不可執著某一境界，因為著一境界，便是魔境。參禪最緊要的是目下功夫，至於更進一步處，待到功夫到時，自然了徹。② 這些言論，皆非親歷者不能言。

在《語録》付梓刊刻之際，他再次表白，非慕作家居士之虚名，亦不敢與古來大善知識比肩，惟念佛祖開此無上法門教化衆生

① 《御選語録》。
② 同上。

之恩，欲使人信知妙性不遠，明覺非遥，祖印親傳實有據，而言思絶處非虚説也。

（三）宫廷法會

據説，雍正曾從章嘉活佛受“深廣教法”作為祈願即位執政的因緣，並曾賜給章嘉一副珍奇座具。後來果然如願以償，登上王位，從此對章嘉活佛更加崇拜信服。無論這是否屬實，雍正結交僧侶，忘情禪悦，而不像其它王子那樣攀緣結黨，投機鑽營，確是他在康熙朝紛亂的皇儲之争中脱穎而出的重要原因。雍正即位後，雖政務繁忙，仍留意佛法。大臣沈近思少年孤貧，曾在靈隱寺出家。雍正以佛理問之，沈對曰：“臣少年潦倒時，嘗逃於此。幸得通籍，方留心經世事以報國家。亦知皇上聖明天縱，早悟大乘，然萬幾為重，臣願皇上為堯舜，不願皇上為釋迦。即有所説，安敢妄言，以分聖慮！”雍正本欲覓一知音道友，不意碰了軟釘子。雍正還曾問大學士張廷玉：“廷臣中有通禪悦者否？”張廷玉以張照對。雍正即召來問：“視朕何人？”對曰：“是佛”。“汝自視何人？”對曰：“乾屎橛”。言下大契。[①] 張照比之沈近思，“道行”的確高多了。

據《詔録序稿》稱，“逮次年（康熙五十二年）登清凉山回，宗門載籍，絶不流覽。”又云，“登極以來，復十年於兹，除御園焚修文行禪師外，未見一僧，亦未曾齒及佛法一字。”[②] 雍正登極後，的確比較勤政，力圖匡正康熙朝末年的頹靡之風，為此創設了軍機處和密折制度。常常一天到晚接見軍機大臣，批復密折，真可以説“朝乾夕惕”了，但如果説十年未曾言及佛法一字，則未免絶對了。雍正十一年春至夏，雍正在處理政務之暇，與内廷王公大臣多次探討禪機、禪理。雍正共下一百則轉語，讓衆人參對，此即《圓明百問》。交上“答卷”的共六人，即張廷玉、鄂爾泰、福彭、允禄、圓壽、允禮。

---

① 《御選語録》。
② 《詔録序稿》。

從《御選語録》所選張廷玉等所作詩文看，他們皆對禪對教有一定造詣，這也表現在他們各自的禪機奏對中。如雍正問："歷代佛祖中有一人超佛越祖，且道是那一人？"張廷玉答："是佛"；鄂爾泰答："無名氏"，福彭答："土塊"，允禄："一手指天，一手指地，道不遠人。"① 雍正所問的那一人並非實指哪一位佛或祖師，而是闇指"法身佛"或佛的法身，即歷代佛祖及一切有情無情共有的佛性或法性。稱其為法身佛，是為了與報身佛、化身佛相對應的形象化説法。法身雖超色體而又不離色體，所謂"恒沙諸佛同一性，物我原來無異同"。能於諸色體識得法身，方顯出禪者的機鋒。張廷玉答以"佛"，表明他識得佛與佛性一如，鄂爾泰和允禄，答以"無名氏"、"人"，表明他不僅識得佛與佛性一如，而且識得一切凡夫衆生具足同一佛性。以上三人的回答都顯示出各自的佛學及禪學修養，但三人所指示法身之所在，都不出有情有識的範圍，總有執虚為實的傾向，未到懸崖撒手的境界。福彭答以"土塊"則不同凡響，不僅佛視衆生與法身不一不二，而且一切山河大地也無一不是法身！所謂盈天地間，惟一真佛，百千萬億泥佛、木佛總是一佛是也。福彭所作《真如銘》曰："即心即物，即物即佛，心佛物合，何異何同？"表達了同樣的旨趣。

經常與雍正帝探討禪理者，除以上六大臣外，還有寶親王長春居士（即後來的乾隆皇帝弘歷），和親王旭日居士弘晝，以及左御史得無居士張照。在《御選語録》中，雍正對他們稱許有加，謂古今禪侶，一生一世了無所得者大有人在，所謂談空説妙者似粟如麻，而了悟自心者鳳毛麟角，而今"王大臣於半載之間，略經朕之提示，遂得如許人一時大徹，豈非法會盛事？"② 雍正將這些内廷王大臣的禪詩、禪論合為一集，名《當今法會》，附於《御選語録》中。

---

① 《詔録序稿》。
② 《御選語録》。

（四）御選語録

禪宗本來標榜不立文字、教外別傳，但到後世，禪宗的著作並不比其它宗派為少。除一些專題著述如四祖《信心銘》、永明智覺《宗鏡録》、永嘉玄覺《證道歌》等等之外，就是林林總總的燈録和語録。燈録主要記述嗣法傳燈的禪師們的行履和事跡，如《景德傳燈録》；語録則是禪師法語偈頌的彙集。語録既包括單個禪師的語録，如《壇經》、《臨濟義玄語録》、《趙州禪師語録》等；也包括衆多禪師語録匯編，如《古尊宿語録》、《指月録》、《正法眼藏》、《禪宗正脈》、《教外別傳》、《五燈會元》等。要編輯大型的禪宗語録，不僅需要有相當的禪學造詣，而且需要編家的識見和慧眼。惟有別具隻眼，纔能從萬千公案中辨分珠璣，披沙淘金，將真正有價值的公案存留下來。故此，禪宗史上那些著名編家如妙喜（《正法眼藏》編者）、幻寄（《指月録》編者）等，同樣受到後人的敬重。時代推移到清代，從宫廷中走出一大編家，欲以自己所編語録傳之久遠，以振禪宗於頽廢，挽慧命於懸絲。這就是雍正皇帝和他的《御選語録》。

雍正皇帝對自己的禪學見地有着驚人的自信，從《御選語録》及其它文字資料看，除了他的證明師章嘉國師之外，和他同時代的禪師以及許多前代大禪師，似乎全不放在眼裏。大有笑傲天下叢林，掃盡古今英雄的氣概。雍正所居至高無上的地位，再加之他確曾於參學下過一番切實的工夫，使得他黜陟古今，無所忌諱。

當時，天下叢林最流行的語録就是《正法眼藏》和《指月録》。由於這兩部語録的廣泛流行，使最偏僻的山間小寺，也能見到釋子研習拈唱古德公案。雍正在肯定這兩部語録的優點的同時，又指出其所選非當，有嚴重紕瑕。這主要是因為編者見地未到，於古德語録，如對粉中之雪、煤中之墨，揀擇不清。決定取捨，往往以語句是否尖新，機鋒是否敏捷為標準，全不論其是否發明本心，有否真實見地。故而其所選就難免“擲黄金而取瓦礫，寶魚目而棄摩尼”。雍正還分析了這些劣品公案得以流傳的原因。在雍正看來，對這些

不了言句，那些禪師並非不知其非第一義諦，祇是為俗情所累，忘却續佛慧命的神聖職責。或以祖師所遺，視為家珍；或囿於門户之見，恐起爭端，故明知其非，百般回避，其或附會拈提，曲作聖解，遮天下人眼目，如果不是生具慧命，見識獨到，豈不為其所誤。雍正自認非秉拂説法之人，自能超脱門户之見，以客觀公允的立場，對古德公案或語録，加以抉擇。

雍正編輯《御選語録》的時間，在雍正十一年（1733）春至夏。在編輯過程中，雍正見到了當時迦陵性音禪師所編《宗統一絲》。翻閲之下，龍顔大怒。在雍正看來，此書所選“紛紛雜出，撩亂錯出”，全不見編家的識見與禪德的慧眼。他甚至罵性音“昏憒卑鄙”，絲毫不留情面。他舉例説，湧泉欣、天衣懷和韶國師等所出言句，皆從本分心地流出，如摩尼寶珠，如赤刀大貝，但此書棄之不顧，相反對德山宣鑑的訶佛罵祖之句，和南泉普願水牯牛公案，却一概採用，簡直如“鴟鼠嗜糞”般醜惡不堪。更難讓人容忍的是，性音將當時開堂説法的禪師的法語，不管是否有見地，人人各編一則。雍正認為，如此取媚同參、自抬身價之舉，與世間澆薄士子，彼此標榜選刻文字，無異同一伎倆。

雍正以九五之尊，君臨天下，以堯舜禹湯文武之道治天下，原本與方外之事無甚干係。但在雍正看來，自己既以特殊的因緣深入藏海，與本分處“少得相應”，則有責任為宗門整頓一番，以不負佛祖之深恩。

《御選語録》包括《正集》、《前集》和《後集》，最後還有《御選當今法會》，帶有附録性質。

雍正在序言中提出了自己對禪師的選録原則，那就是不重虚名浪譽，惟看其是否達真實理地。如果其人有真參實悟，則收録無遺；如其不然，則其人雖千百年來人人所共推崇，也置之不論，從《御選語録》的内容上，可明顯看出與其它語録的不同。《正集》部分共收十五人，即僧肇、永嘉玄覺、寒山、拾得、溈山靈祐、仰山慧寂、趙州從諗、雲門文偃、永明延壽、紫陽真人、雪竇重顯、圓

悟克勤、玉琳通琇、竺溪行森及雍正自己。

《正集》收録的第一人不是歷代推崇的大禪師，而是僧肇，確實出人意表。僧肇（394～414），東晉僧人，鳩摩羅什弟子，曾參加鳩摩羅什譯場，評定經論，並著《般若無知論》等，在鳩摩羅什門下，被稱為“解空第一”。但一般認為中土禪行始於達摩，達摩之前，中土未聞教外別傳之旨，故僧肇雖道行超絶，見地逸倫，亦難列祖席。而雍正閲《肇論》諸篇，贊嘆不已，認為非深明宗旨、了徹本源者，不能到此境界，遂追封僧肇“大智圓正聖僧”之號，並將《肇論》、《寶藏論》選入《御選語録》。僧肇所著《般若無知論》、《涅槃無名論》等，句句深達佛心，言言備通衆教，雖無宗乘之名，而有直探心源之實。達摩未來之時，中土無禪宗之名，但却不能説無禪，僧肇諸論即是明證。後世禪師常舉“達摩見梁武帝時無所從來，遇宋雲時亦無所去”，以明禪之無時不在。雍正則直接把僧肇編入大禪師之列，這確實是超人的識見和膽略。

更引人注目的是，禪宗史上許多著名禪師未被選入《正集》，而道教史上的重要人物紫陽真人却赫然在列。紫陽真人（987～1082）即張伯端，又名用成，字平叔，號紫陽，北宋天臺人。曾長期研習丹書，其所著《悟真篇》，與《道德經》、《陰符經》齊名。紫陽真人還同時結交禪僧，涉獵内典。其《讀雪竇禪師〈祖英集〉》稱當時禪宗雲門宗巨擘雪竇重顯（980～1052）為老師，贊曰：“吾師道高言順暢。”似曾親炙雪竇者。《悟真篇》外集為紫陽真人專論禪宗的詩文，稱《禪宗詩偈》，被雍正選入《正集》。在雍正看來，紫陽真人是不世出的大禪師，雖以仙俊名世，但其言句真證了徹，直指妙圓，雖古今禪門大德，能如此深探究竟者亦不多見。從《禪宗詩偈》看，紫陽真人確有很高的禪學造詣，其高妙處在以道通禪。如以“道”釋真如佛性，所謂“無體之體即真體，無相之相即實相”；以道家的自在消遥釋禪悟解脱，所謂明心體道之士“物不能累其性，境不能亂其真”、“隨機應物，和而不唱”；以體道證真釋明心見性，所謂“欲體夫至道，莫若明乎本心。故心者道之體，

道者心之用也。人能察心觀性，則圓明之體自現，無為之用自成，不假施功，頓超彼岸。”所有這些，非真通道通禪者不能道出。紫陽真人也頗自信，《〈悟真篇〉後序》謂若“見聞此篇，則知伯端得達摩、六祖最上一乘之妙旨，可因一言而悟萬法也。”

紫陽真人談禪雖然借用道家的一些思想概念，但他並不是銷道入禪，或以禪凌駕於道之上，其拳拳服膺的仍然是道家的思想體系和修行實踐，故將《禪宗詩偈》列為《悟真篇》外集，以示大道一貫，以使觀者睹此而明彼。但雍正則不這樣看，他認為紫陽真人非以道教為內，禪宗為外，而是以此標明禪悟境界為超乎三界、真亦不立的無上境界。言外之意，紫陽真人是將禪作為自己精神歸宿的。此雖不失為一種精致的解説，但却未必符合紫陽真人的原意。因為紫陽真人雖出入儒釋，但畢竟以道為根本，其修學要旨是性命雙修，即從修命（精氣）入手，先煉精化炁，進而煉炁化神、煉神還虛。雖然在紫陽真人看來，在最高境界上，禪道是相通的，明心見性即體道歸真。但他以為在具體修持路徑上，禪道各有長短。在養神修性方面，道教自遜禪教一籌，而在煉精修命方面，禪又不及道。《悟真篇》七絶第一首評禪宗：“饒君了悟真如性，未免抽身却入身。何以更兼修大藥（内丹命術），頓超無漏作真人。”在紫陽真人看來，祇有“性命雙修”纔是道。

在《正集》所選十五位禪師之外，雍正又依《正法眼藏》和《指月録》二書，選録一百五十六位禪僧。除六祖外，還包括志公、馬祖一、南嶽思、石頭遷、忠國師、長沙岑、觀國師、臨濟玄、投子同、曹山寂、玄沙備、韶國師、以及藥山儼、黄檗運、洞山價、羅漢琛、法眼益、天衣懷等等。在雍正看來，這些禪師與《正集》所選諸大善知識相比，在見證方面無甚差别，但細細評量，其言句猶有珠璣之分，所可採者無多，難以單獨成卷，故合為一集。

在上述一百五十六位禪師中，没有傅大士、大珠海、丹霞天然、靈云勤、德山鑑、興化獎、長慶棱、風穴沼、汾陽昭、端師子、大慧杲、弘覺範、高峰妙等。而這些禪師在宗門中歷來被視為

提携後學的宗匠。其機緣示語亦屢被後世禪師拈提唱頌。但在雍正看來，這些禪師都未達究竟理地，其垂示機緣，或大悖常理，支離謬誤，或偶露見地而未到圓通處。與《正集》所選諸大善知識相較，不啻有天壤之別。雍正還特別拈提這些禪師的代表性公案，以論其非。如德山宣鑑以“德山棒”馳譽禪林，但雍正對其呵佛罵祖語極為反感，不僅一句不録，而且在《御選語録》的序言中大加訶斥。佛祖，以出世間法論則無生身之所，佛身徧滿法界，一切有情無情及山河大地無不是佛，如此則能訶者誰？所訶者誰？衆生不明此理，判生佛為兩途，析聖凡為兩端，對佛祖祇知頂禮贊嘆，忘却自家生命安頓，如此聖見不除，則觸途成礙。古德老婆心切，以呵佛罵祖，除衆生之見病，有意以這種激烈的方式，求得發人深省的效果。但必須明白，禪師的這種施為，祇是接引初機的善巧方便，是師道而非禪道，即必得了辦自家本分事，方得依究竟而為方便。如若不然，望文生解，以為呵佛罵祖即為聖凡情盡，人物兩忘，甚或學人饒舌，專以呵罵佛祖為能事，則不特仍墮凡見，亦且造大誕語，生大口業，閻羅殿前刀山劍樹，專為此輩而設。從世間法論，佛祖，先聖先師也，釋子即以佛祖為祖父，豈能信口譏訶？基於同樣理由，雍正對丹霞天然燒佛取火公案也嗤之以鼻，譏之為“狂參妄作”。雍正認為這些人猶如家之逆子，國之逆臣，適足墮畜生道。有人謂古德曾言：“六道輪回，一道齊平，方是透天透地，有何因果？”豈不知必先有通天透地的境界，纔可言六道輪回任人出入。若未透三關，證得空有一如，即妄污因果，則因果之報不旋踵而至矣。基於此雍正把南泉普願水牯牛公案（向異類中行）評為最下品，祇因南泉頗有本分之語，纔未加深斥。其它“三唤侍者”、“婆子燒庵”、“野狐聽禪”、“南泉斬猫”、“臺山婆子”等著名公案，雍正均有苛評，悉不選録。

在評定前代禪師及其公案過程中，雍正特別强調，五家宗旨，同是曹溪一味，祇不過接人的面目不同而已。若逐語分宗，以情見分別之，甚或妄生爭執，則大悖古聖“剿情絶見”之旨。雍正還對

達摩傳衣偈“一花開五葉，結果自然成”作了新的解釋。他認為：“五葉”非喻“五宗”，而是指達摩之禪法“五傳”而至慧能。五宗之說，不過是後世宗徒妄加附會而已！

雍正時代，臨濟宗、曹洞宗最盛，二宗各有一些宗徒著書立說，爭長論短，喋喋不休。雍正深感宗派之見繁盛，則正知正見不存，故對宗派之爭深惡痛絶。他不僅在編選語録時完全打破宗派界限，為天下宗徒作出典範，而且要求天下叢林古刹，無論何宗何派，在供養本支祖師外，應將從上古德一一設位於堂，以供朝夕禮拜供養，欲以此舉，匡正禪林各守門庭的習氣。

（五）揀魔辨異

雍正不僅自己參禪、談禪，而且不惜帝王身份，直接出面干預當時禪宗内部的派系之爭，親自撰製《御製揀魔辨異録》，並下諭，動用政治力量，打一派，扶一派，以期消除外魔知見，弘揚正法。

禪宗内部的派系之爭，系指明清之際，臨濟宗密云圓悟與漢月法藏一系的爭論。漢月法藏（1573～1635）於海虞之三峰聞折竹聲而開悟。後於天啟四年（1624）至金粟寺，為密云圓悟之首座，然不滿圓悟所提倡之“自性自悟”説，於天啟五年著《五宗原》，以糾正曹洞宗之誤為由，强調禪宗五家其來有據。法藏將曹洞宗抹殺五家旨，僅單傳釋迦拈花一事，評之為室中密授之死法，强調自威音王以來，無一言一法非五家宗旨之符印。法藏並依一大圓相探究佛祖之本源。密雲圓悟不然法藏之論，於崇禎七年（1634），著《辟妄七書》，九年著《辟妄三録》，以駁法藏之説，並斥法藏為名利之徒。圓悟之弟子木陳道忞著《五宗辟》，呵罵法藏。法藏之弟子潭吉弘忍則撰《五宗救》，非難道忞，極力為師辨護。圓悟又於弘忍寂年（1638）撰《辟妄救略説》，駁斥法藏與弘忍。但法藏門人具德弘禮、繼起弘儲等，皆一時俊秀，故法藏一系（因其開法於常州三峰，故稱“三峰派”），在順治、康熙朝，在江南地區很有影響。

雍正對五家宗旨之説，歷來嗤之以鼻，故他明確地站在圓悟一

派立場上，對法藏一派嚴加韃伐，反復辟駁。他認為，圓悟的《語録》，“其言句機用，單提向上，直接人心，乃契西來的意，得曹溪正脈”。而法藏之言，則“全迷本性，無知妄説。不但不知佛法宗旨，即其本師悟處，亦全未窺見。肆其臆誕，誑世惑人，此真外魔知見”。[①] 在《御製揀魔辨異録》中，雍正從《五宗原》、《五宗救》中，擇出八十餘條，逐條加以辨駁，痛斥其非。

如在《五宗救》中，弘忍談到禪宗的發展時云：“及其弊也，知解橫生，故不得不變而為機鋒、為棒喝；又其弊也，不得不變而定宗旨；宗旨定，若三代之禮樂備焉，雖千聖繼出，不能易矣。”[②] 又分析五宗綱要云：“夫言論之弊也，弊於心性；而棒喝之弊也，弊於亂統。故從棒喝悟者，知亂統之病，而建同喝四喝、料簡元要、函蓋截流等綱宗，臨濟、雲門是也；從機語悟者，知心性之病，而建四禁五位六相，種種三昧門等綱宗，曹洞、溈仰、法眼是也。”

雍正認為，“若論五宗，俱是門庭邊事。”各宗門庭施設雖不同，但若從施設處去求人處，無異誇父逐日、韓獹逐塊。因為“禪宗無語句，亦無一法與人”，一切方便施設，俱非實法，不可妄加執著，更不可認指為月，以這些“綱宗”為究竟。“從上古德種種施設，有時行棒行喝，有時瞬目揚眉，或時架箭張弓，或時吹毛竪指，雖時節因緣不同，偏圓頓漸各異，折合歸來，究是學人自了自心。何嘗舉起一絲毫與人，何嘗於自性自度外，有甚奇特秘密？”[③] 在雍正看來，學人真實悟，大死大活，也不過與佛祖同一鼻孔，祇為自己本分元辰，本來如是。或佛祖如是，我亦如是，豈得別有一法可宣可秘，可受可傳。法藏、弘忍輩妄定五家宗旨，不特涂污古德，亦且貽誤後學。因為它誘使學人依文生解，逐語分宗，祇求高

① 《御選語録》。
② 潭吉弘忍：《五宗救》。
③ 《御選語録》。

手阿師之口傳面授，而不去反求己躬，真參實悟。

在《五宗救》中，弘忍又曰："凡先聖或示此○相，或示此●相之類，若伏羲之卦畫也，雖無文字，而天地萬物之理備焉。而七佛列祖傳法偈，若文王之係辭也。所云雙頭獨結，無文密印等，其爻象乎？蓋以此○相統言詮，以言詮入此○相，不相害也。"①

在禪宗裏，常描畫一圓形圖以象徵真如、法性、實相，或衆生本具之佛性等。禪僧每以拂子、如意、拄杖或手指等，於大地畫一圓相，有時亦以筆墨書寫此類圓相，表示真理之絶對性。相傳圓相始作於南陽慧忠。忠示耽源，源示仰山，仰山一見即焚却。溈山舉圓相，内作一字，仰山就地畫一圓相，内作一日字，以脚抹之，溈山大笑。

雍正認為，圓相不在内，不在外，不在中間；圓相前無始，後無終，現在無現在；圓相不是心，不是佛，不是物。以此比擬真如實相，差可近之。但必須明白，此圓相，不過言思絶處，不得已而為之，究非真如實相本身。法藏等以此圓相為千佛萬佛之祖，實為邀奇取勝，大乖教外别傳之旨。若説九十七圓相奇特，任何人都可隨意作八萬四千圓相，此又何奇？雍正奉勸弘忍輩於溈山大笑處、仰山焚却及脚抹處薦取，莫以凡情測聖智，妄污古德。

在對法藏和弘忍的思想逐條批駁後，雍正頒下諭旨："著將藏内所有藏、忍語録，並《五宗原》、《五宗救》等書，盡行毁板，僧徒不許私自收藏，有違旨隱匿者，發覺以不敬律論。……法藏一支所有宗徒，著直省督撫詳細查明，盡削去支派，永不許復入祖庭。"從此以後，三峰派在臨濟宗中衰落下去。

有謂雍正以帝王身而行法王事，不畏眉毛墮地而為衆生解粘去縛，真世間之金輪聖王，出世間之再來人也。然亦有不謂然者。千秋功過，見仁見智，祇好留待後人各自評説。縱覽雍正一生的禪修

① 《五宗救》。

行持及見地獨到之禪論，可以看出雍正禪學思想的最大特點，即强調習禪者真參實悟。雍正從自身的禪悟經驗中認識到没有實際的修持功夫，就永遠不能斷惑證真，即便講得頭頭是道，天花亂墮，也不能於日常行止中得到真實受用。當年雍正有所悟入時，與之結交的迦陵性音勸他研辨五家宗旨，雍正問五家宗旨如何研辨？性音答："宗旨須得口傳"。雍正大不以為然。在他看來，釋迦無言拈花，迦葉微笑承旨，何有言為？達摩東來，慧可斷臂求法，亦非口傳耳受。究極而言，禪家的一切言説皆是無義味語。堂堂丈夫，豈能拾人唾涕，於古人言下求活路？

雍正懇切地奉勸天下宗徒以擔荷如來家業、續佛慧命為己任，"參則實參，悟則實悟"，但求覺悟，莫計名利，尤其不可於公案上盲拈瞎頌，强作解事，此不但自絶聖路，而且貽誤後人，徒增罪業。雍正的警策當是有感而發的。當時禪林中，許多人不於契證處自了自心，但於公案上做功夫，採摭攘竊古人言句，差排牽合，"為可能不可能語，作若通若不通之文"，全無實際的底蘊和真實的見地。以此為拈代偈頌，適足涂污古人，誤累己身，因為如果没有身心了證，即便所出言句，句句如佛所説，亦是從解路中來，與靈覺全無交涉。雍正勸告學人，與其輕言參透葛藤，轉不如講誦經典，熏習佛種，以待機緣。

禪宗發展到清代，流弊日熾，實際上已很難見到早期禪宗那種大破大立的卓犖氣象，一些無知狂徒，更是祇得宗師之唾涕，甚或專以呵佛罵祖為能事，幾與市井無賴無異，更有以教外别傳而胡作非為者。一時狂禪流蕩，野狐徧野。禪宗的真精神幾乎蕩然無存。雍正欲以帝王之尊，藉個人的影響力，振衰起頽，挽回宗風，其用心可謂良苦。

第十四章　近代傳承

進入近現代後，中國佛教禪宗日漸衰微，但傳承不斷，法脈綿延，敬安、圓瑛、太虛、虛雲、來果、正果、明真、印順等一批高僧、大德主持佛法，長者、居士大力扶持，光大宗門，頗有建樹。

一、圓瑛禪淨兼弘

圓瑛（1878～1953）為中國近代禪門高僧。他宗説兼通，臺賢並弘，精研《楞嚴》，禪淨雙修，歸宿“三求”，愛國愛教，弘法度生，為中國佛教事業作出卓越貢獻。

圓瑛，俗姓吴，法名宏悟，號韜光、一吼堂主人。福建古田縣人。父名元雲，母親闕氏。因禱於觀音菩薩有感，於清光緒四年(1878）生。幼失怙恃，由叔父詩瑛扶養，五房一嗣，備受慈愛。年稍長，感身世孤零，人生如幻，欲出家，叔父不許。1893 年投考本縣秀才，次年中取，名列前茅。1895 年秋（十九歲）大病一場，病愈投福州鼓山湧泉寺，禮莆田梅峰寺增西上人為師，剃度出家。次年，到湧泉寺依妙蓮和尚受具足戒，後到大雪峰崇聖寺謁達本禪師，充當飯頭菜頭，茹苦含辛，清修梵行。

二十一歲，圓瑛回到常州天寧寺，依冶開老和尚參究禪宗心法，四年中獲益良多，繼往寧波天童寺依敬安禪師習禪定，前後六年，兩次現悟境。其間還隨道階、諦閑、祖印、慧明諸師學天台教觀。1906 年拜寧波七塔寺慈運和尚，親受法印，為臨濟寺四十世，法名宏悟；後又到福州雪峰達本老和尚處再受法印，傳曹洞宗第四

十六世，法名今悟。1907 年（二十九歲）太虛法師在天童寺聽道階法師講《法華經》，深受道階法師重視，許為法器，圓瑛也與太虛在御書樓結為盟兄，還結交了會泉、轉道法師。次年回閩，在湧泉寺開座講經，聲譽日隆。1909 年主持寧波接待寺，創佛教講習所。1911 年參加敬安等聯合十七省僧侶在上海成立的中國佛教總會，任總會參議長。1917 年當選為寧波佛教會會長，創辦僧民學校及寧波佛教孤兒院。1920 年在北京講《楞嚴經》、《法華經》，參與組織佛教賑災會，救濟災民無數。1922 年到南洋弘法，在新加坡、檳榔嶼等處講經，在轉道法師興建的普覺寺講《大乘起信論》。1923 年秋回泉州重修開元寺。1925 年在寺中辦開元慈兒院，任院長，收養孤兒二百多人。1926 年重渡南洋募慈兒院基金。

1928 年至 1930 年，全國多次發生侵奪廟產“興學”風潮，圓瑛、太虛、諦閑法師及王一亭、謝鑄陳、黃懺華諸居士，發起成立中國佛教會（以圓瑛為會長），向政府請願，全國佛教團體通電呼應，終使事端平息。“九一八”事變，東三省淪陷，他通告全國佛教徒啟建護國道場。1923 年冬，天童寺失火，圓瑛親自募化，三年後得以重建，較前更加莊嚴。1935 年在上海建圓明講堂。同年辭天童寺方丈職，任鼓山湧泉寺住持。蘆溝橋事變爆發，即投入抗戰救亡行列，組織僧侶救護隊。同年 11 月率徒明暘法師赴新加坡、吉隆坡、檳榔嶼、怡保、馬六甲募款。至 1939 年止，募到巨款，陸續匯滬救難賑災。九月初一在圓明講堂突遭日本憲兵隊拘捕，被關押南京，雖遭嚴刑審訊，仍義正詞嚴據理申辯，開展絕食鬥爭，表現了高尚的民族氣節。九月廿八日出獄，閉門謝客，從事著述。撰《勸修念佛法門》、《發菩提心文講義》、《阿彌陀經要解講義》、《佛說八大人覺經講義》、《楞嚴綱要》等書。1943 年，到北平、天津講經。1945 年，創辦圓明楞嚴專宗學院，任院長，親自主講《楞嚴》經義。1949 年後堅持留上海弘法。1953 年代表中國佛教界出席在北京召開的“亞洲及太平洋區域和平會議”，並出席中國佛教協會籌備會議，被推為第一任會長。後南返天童寺療養，不久即

逝世，終年七十六歲，僧臘五十七年。一生著作甚多，有《大乘起信論講義》、《楞嚴經講義》、《圓覺經講義》、《金剛經講義》、《一吼堂詩集》、《一吼堂文集》等二十種，門人輯為《圓瑛法匯》行世。

圓瑛禪學思想主要有三個特點：

第一、精研《楞嚴》，修禪悟道。圓瑛於 1905 年（二十七歲）在天童寺禪悟後，繼續修習佛法。他在通智處聽講《楞嚴》，至七十四歲《楞嚴講義》告峻，可以說是以畢生精力精研《楞嚴》。《楞嚴經》是諸佛心宗、群經秘藏。圓瑛初聽《楞嚴》，深感此經是"末世津梁，禪門關鈅"，即作為參禪悟道的鈅匙，指引衆生解脫的南針。1945 年他在上海圓明講堂開辦楞嚴專宗學院時，更明確地說：

> "夫《楞嚴經》者，諸佛之心宗，群經之秘藏，衆生之大本，萬法之根源。……由是二番破識，撤去大定之障礙；十番顯見，指明菩提之正因。會四科惟是本真，融七大無非藏性。……安住楞嚴大定，萬行繁興；趣向薩波若海，二嚴克備。原始要終，不離最初方便；從因剋果，疾成無上菩提。一大藏教，孰有過於此經者哉！"①

他把《楞嚴經》看做開示修禪、耳根圓通、破除五蘊魔障等禪法的根本經典，四十餘年精研不輟，雖然法務繁忙，仍時時參究。遇到經中不理解的問題，就寫一張紙條，粘貼於座前的牆壁上，反覆琢磨，一旦領悟，再三定實，纔把紙條撕下。牆上的紙條由少而多，又由多而少，直至"一房疑義，扯盡無餘"。因用功過度，三次吐血，仍精進不止。研究此經竟達十載，講此經達十三次。可見他用心之良苦。② 他講說《楞嚴經》，被天台宗尊宿諦閑稱為"海內獨步"，③ 被尊為"楞嚴座主"。從 1909 年在鼓山開講《護法論》始，

---

① 圓瑛：《上海圓明楞嚴專宗學院緣起》，轉引自真禪：《玉佛丈室集》（三）上海社會科學院出版社 1991 年版，第 284 頁。

② 《楞嚴經講義》自序。

③ 明暘主編：《圓瑛法師年譜》，宗教文化出版社 1996 年版，第 198 頁。

至1952年底（七十五歲）在玉佛寺講《楞嚴經》止，講經說法四十三年，所講以《楞嚴經》為主的各種經論二十餘種。直至六十三歲始出《楞嚴綱要》一卷，六十八歲始著《楞嚴綱要》二十四卷，七十五歲纔告峻，可見其著述之嚴謹。他所創辦的楞嚴專宗學院，即以《楞嚴》為正課，以《圓覺經》、《大乘起信論》、臺賢教義、惟識等為助課，聽講的除本院學僧外，四衆弟子絡繹不絕。

禪宗之根本精髓，在於教人開佛知見，明心見性，頓悟心源。對此，圓瑛《首楞嚴經講義》點明：

佛之知見，乃衆生本具六根之中不生不滅性。

根性，即是佛性。此性常在六根門頭，放光動地。在眼曰見，在耳曰聞，在鼻曰嗅，在舌曰嘗，在身曰覺，在意曰知。①

這種關於六根之性即佛性的“根性”說，是繼北魏地論師佛性當果而現的“當常說”、佛性現成的“現常”說以及吉藏《三論玄義》論佛性十二家之說以來的新貢獻。② 他論“參禪以修止觀為下手，止觀功深，而得定慧。”③ “參時，即用本覺理體，起一段始覺智光，照着那一個話頭，”“教人看一句話頭，截斷意識不行，令見清淨本然之心性”。④ 可見，圓瑛的禪學思想既是繼承宋大慧宗杲以來“看話禪”的傳統，又有自己的獨特見解和直接證悟。

第二、禪淨兼修，一吼三求。圓瑛自出家受具以來，學律、持戒、參禪，研究台、賢、法相、三論、密宗真言，無不涉及，1913年（三十六歲）閱永明延壽、蓮池溥益大師著作，又歸心淨土。他教宗兼弘，側重禪淨，歸心淨土。1952年在回顧生平修禪歷程時誦偈曰：

---

① 圓瑛：《首楞嚴經講義》第3册第509頁，《勸修念佛法門》，見明暘主編：《圓瑛法師年譜》，第159頁。

② 王新：《圓瑛大師的佛學思想》，見《圓瑛大師圓寂四十周年紀念文集》，古吳軒出版社1993年版，第155頁。

③ 《佛教禪宗》。

④ 1946年12月《復閻退之居士垂問禪淨二宗》，《一吼堂文集》第32頁。

禪淨雙修四十年，了知淨土即深禪。

有人問我其中意，雲在青山月在天。①

這是對永明延壽“會通禪教”傳統的繼承和發揚。② 1934 年，他在上海圓明講堂設“圓明蓮池念佛會”，由其徒明暘助師弘法，常年組織四衆念佛。圓瑛把自己駐錫的道場命名為“三求堂”，自號“三求堂主人”，即以“求福、求慧、求生淨土”為宗旨，最後則“一心念佛，求生淨土”，並囑咐弟子們“以三求為正確修持方針”，為真正學佛宗旨。③ 1953 年農歷八月十二日臨終時，也在自己淨念相續和大衆念佛聲中安祥往生。

圓瑛融通禪淨，對禪宗、淨土法門都有深刻的解悟和實踐。他認為禪淨雖有二名，其實歸元無二，都是針對不同根機而施設的不同法門，不可厚此薄彼。他説：

禪宗是“接上根者流，是圓頓修持之法，稱爲最上一乘，中下根人，未足以語此。”

淨宗不論智愚老少，教人但持一句佛號，念念相續，無有間斷，以念止念，心中惟有佛，佛外更無心，念到事一心不亂，即得往生。④

他既肯定禪宗與淨土的區別：有獨被上根與適應中下根之分，有依仗自力、願力、淨行之力與依仗自力、他力（彌陀願力）之別；有能否帶業往生之異等，又認為禪淨二者可以兼弘，念佛到達極致，則與禪悟無異，他説：

若論高深，則禪宗單刀直入，固推圓頓，而淨宗達理之士，未必或遜。古德云：“忽然起念念彌陀，平時無風自作波，有念消歸無念處，豈知無念亦爲多。”此則有無雙遣，一性圓明，與禪

① 《禪淨雙修》七絶一首，《一吼堂詩集》第 47 頁。

② 參本書第十章法眼宗風。

③ 《名僧録》第 74 頁，中國文史出版社版。

④ 《復閻退之居士垂問禪淨二宗》，《一吼堂文集》第 91 頁。

宗圓照清淨覺相，無以異也。①

圓瑛不僅圓融禪淨，而且對“四種念佛”（實相念佛、觀想念佛、觀像念佛、持名念佛）的第一種——實相念佛尤為推崇。他說：

> 實相念佛，依實相理，念法身佛。法身清淨，猶若虛空，徧一切處，無相可得，本無能念之心相，亦無所念之佛相。能所雙忘，心佛不二，即心是佛，即佛是心。若念實相佛，則無念而念，念即無念，一心不亂，湛然常住，是爲理念。②

他的禪淨雙修，實際上是把禪修融進淨土，也可以說是守定一句阿彌陀的話頭來參禪，是禪師們修禪時繫心於佛的一種方法，這是繼承四祖道信繫心一佛、專稱名字的“一行三昧”的修持理論，並在近代中國人心根器日下的情況下的發明創造。

第三、拔苦與樂，解行並重。禪宗發展到近代，禪僧的修行往往不單是參禪打坐，深究佛典，而是寓禪修於日常生活之中。圓瑛主張像印光大師一樣，“從平常日用做起，家庭社會上做起。佛法世法，融成一氣，誠為末世津梁，昏衢寶炬，立功、立德、立言，垂之不朽”。③ 無論是雪峰寺當飯頭、菜頭，還是寧波辦佛教工廠、農林場、普益學校、佛教孤兒院，泉州開元慈兒院，也不論是華北十六省救災，還是與侵奪廟產“興學”風潮抗爭，他都以弘法利生作佛事，處處作道場。1930 年他主持六朝古剎寧波天童寺，僧衆逾千，冬參夏講，冬季傳授三壇大戒，定為常規；他還宣佈“十二不”的規約，即不貪名、不圖利、不營私、不舞弊、不苟安、不放逸、不畏强、不欺弱、不居功、不卸責、不徇情、不背理，以此作為自己和大衆修持的準則，重振古德道風。1931 年日寇侵佔東北三省，圓瑛立即通告全國佛教徒啟建護國道場，反對日本帝國主義的侵略行為，並致書日本佛教界，共同譴責、制止日本軍閥的侵略

---

① 《復閻退之居士垂問禪淨二宗》，《一吼堂文集》第 92 頁。
② 《勸修念佛法門》第 49 頁。
③ 《弘化月刊創刊題詞》。

暴行。1937年“七·七事變”，在上海組織一百多人的“僧侶救護隊”，赴戰地救護傷兵、難民。據上海慈善團體聯合救災會1938年報告記載：“淞滬一戰共救護傷兵和災民8273人。”① 為了配合救護隊工作，中國佛教會和上海佛教界還在滬成立難民收容院和醫院，收容難民三千多人，傷兵數百。為籌集救護、醫療、收容經費，1937年11月圓瑛帶弟子明暘赴南洋募款，宣傳救國大義，回國後雖遭日本憲兵逮捕，但奮鬥不止，1952年10月出席亞洲及太平洋區域和平會議，號召世界佛教徒以同體大悲精神參加國際和平運動，把救苦救難、反抗侵略、維護世界和平作為佛事。以出世精神做入世事業，是圓瑛寓禪修於利生事業之中，解行相應精神的生動體現，也是他充分發揚禪宗濟世利民之大乘佛教精神，贏得世人尊重和敬仰的緣因所在。

圓瑛之徒甚多，有白聖、明暘、明瑞、明如、明哲、雪相、無礙、定持、密顯等。明暘法師（現為中國佛教協會副會長、上海市佛協會長）亦傳法多人，如開證、源靈、今聰、靈巖、心慈（尼師）等。

二、太虛融匯教宗

太虛為近代中國佛教大師。印順法師說：太虛“大師為中國佛學之大成者”，“為近代佛教惟一大師；早年獻身革命，中年弘教利群，晚年復翊贊抗建，……融貫統攝，不拘於臺賢禪淨，卓然成家。”② 融匯臺賢禪淨，强調中國佛教“特質在禪”，注重弘教利群，實踐“人生佛教”，為太虛佛學之明顯特色。

太虛（1890—1947），俗姓張，乳名淦森。浙江海寧（石門）人。幼年喪父、失母，五歲隨外祖母寓長安鎮大隱庵，七歲從舅氏

① 見真禪：《玉佛丈室集》（三），第289頁。
② 印順：《太虛法師年譜》前言，宗教文化出版社，1995年版。

讀蒙學，後隨外祖母赴九華，朝普陀，禮天童、育王、靈峰諸剎。十三歲當百貨店學徒，十六歲志求神通，於蘇州依士達監院出家，法名惟心。“惟”字為臨濟宗法派偈“心源廣續，本覺昌隆，能仁聖果，常演寬弘，惟傳法印”之第十七字。後依奘嚴禪師往天童寺受戒，戒和尚為中興天童寺之八指頭陀寄禪。十七歲從歧昌禪師受《法華經》，以禪録中“話頭”默自參究，後入天童習禪，赴西方寺閱《大藏》，接觸革命僧棲雲，廣泛涉獵嚴譯《天演論》、康有為《大同書》等進步著作。二十一歲就讀於南京楊仁山創立的祇洹精舍，與歐陽漸、梅光羲同學。二十二歲始於廣州獅子林之佛學精舍講學，並任雙溪寺住持。次年再次入西方寺閱藏。1912 年與仁山法師開佛教協進會成立會於鎮江金山寺，進京謁臨時大總統孫中山先生，次年在南京創中華佛教總會。隨後倡組織、教產、學理三大革命，鼓吹佛教復興運動。第一次世界大戰爆發後，避關於錫麟禪院，某夜聞前寺開大靜，驀然斷息，復歷悟境，兩年半後出關，作《整理僧伽制度論》。1917 年經日佔臺灣島赴日本國訪問，並在上海創覺社。1919 年與胡適之論究禪學。次年作《太虛宣言》，創《海潮音》。倡《僧自治説》，為漢口佛教會院長，籌建武昌佛學院，主講《佛教各宗派源流》、《印度哲學》。任佛化新青年會導師，於廬山講《佛法略釋》、《佛法與科學》等。佛化新青年會以狂熱的佛教革新精神，引起長老不安。1924 年在廬山舉行世界佛教聯合會，次年，率團出席日本東亞佛教大會。1926 年作《建設人間淨土論》，進而倡佛僧、佛化、佛國的“三佛主義”。1927 年任厦門南普陀寺住持，兼閩南佛學院院長。1928 年創中國佛學會，並游化歐美七國，在巴黎大學講《中國禪宗》，與德國學者論禪宗與神通。1931 年在北平柏林寺教理院倡“八宗平等”之説。“九一八事變”後，起而號召“革日本軍閥政客之命”。次年住持奉化雪竇寺，並於重慶創世界佛學苑漢藏教理院。1935 年作《佛法一味論之十宗片面觀》，融通顯密。後從班禪受金剛阿闍黎灌頂。1939 年 11 月 14 日起，訪問歐州、北美諸國，前後達五個月。1942 年，組織中

國宗教徒聯誼會，次年，在漢藏教理院講《中國佛學》，强調“中國佛學之特質在禪”。1946年倡僧人“問政不干治”之説，任中國佛教整理委員會主任等職，受宗教領袖勝利勛章。1947年3月17日寂於上海玉佛寺，世壽五十九，僧臘四十三。有《太虚大師全書》行世。

太虚之佛學，有三大特點。

（一）倡諸宗平等論，融匯臺賢禪淨

太虚雖承臨濟法脈，但長於融貫統攝，不拘於某一宗。1915年，他作《整理僧伽制度論》，上承明代蕅益大師之説，别分大乘八宗，各有特勝而無不究竟，平等普應。次年作《首楞嚴經攝論》，本《楞嚴經》以統攝大乘，以此為中國佛學之綱要。1931年大師在北平柏林教理院講《大乘宗地圖》，亦倡八宗平等各有殊勝之説，指出：

> 今後之佛學，應趨於世界性，作最普徧之研究修證與發揚。……今後研究佛學，非復一宗一派之研究，當於經論中選取若干要中之要，作深切之研究，而後博通且融會一切經律論，成圓滿精密之勝解。①

後來，他更明確地説：“法本一味，而方便門則無量無邊。……所以本人…在教理解釋上、教法弘揚上，隨宜施設，不專承一宗以自拘礙。”② 他雖法號承臨濟，名義上在溈仰宗祖庭大溈山密印寺任住持十五年，③ 但更從把握中國佛教各宗派根本精神，克服以往佛學研究之弊端，面向佛教的未來而立論。

（二）以禪宗爲中華佛法之特質

太虚雖主八宗平等、各有特勝，但從總體而言，尤重禪密。早在1926年夏，太虚作《評寶明君中國佛教之現勢》一文，即説：

---

① 印順《太虚法師年譜》，第179頁。

② 《本人在佛法中之旨趣》，見《太虚法師年譜》，第210頁。

③ 同上，第77頁。

晚唐來禪講律淨——中華佛法，實以禪宗爲骨子。禪衰而趨乎淨，雖若有江河日下之慨，但中華之佛教，如能復興也，必不在乎真言密咒或法相惟識，而仍在乎禪。①

後來，在1926年《中國佛學》中對此作進一步的論述。他在該書第二章“中國佛學之特質”標題下，分列五節：“（一）依教修心禪；（二）悟心成佛禪；（三）超佛祖師禪；（四）越祖分燈禪；（五）宋元明清禪。”第三章則列“禪觀行演為臺賢教”，第四章則列“禪臺賢流歸淨土行”，最後列“中國佛學之重建”。可見他既重視禪宗之特勝，又着眼於中國佛教的重建與振興，大力融會禪教。

大虛不僅融會禪教，亦融通顯密。1934年他在《佛法一味論之十宗片面觀》一文中，除了重視禪宗外，也對於密宗之特勝加以贊嘆。他說：

然真空門妙極於禪宗，而假相門妙極於密宗。故行證之妙門，獨以此二爲崇。蓋天臺、華嚴，着重於玄妙的描寫，致行證反成無力也。②。

雖然太虛贊即心是佛之禪宗與即身成佛之密宗為重行證之佛法中最殊勝的法門，並親受班禪之金剛阿闍黎大灌頂法，但其重點仍在禪宗。他主張將“瑜伽之法”加入現時狹義的科學方法，即廣義的科學方法，“蓋瑜伽方法不先立何標的（禪宗），但先澄靜其意覺而進為分析之觀察，由是得到直接之感驗，而構為善巧之說明，俾衆同喻。③ 他稱贊禪宗有三方面的殊勝。正如印順法師在論述太虛撰《唐代禪宗與社會思潮》一文時所說的：太虛“極力發揚禪者之風格，誘導僧衆以趨向：務人工以安色身，則貴簡樸；修佛學以嚴法身，則貴真至。”並說：

大師以“反信教的學術精神”、“反玄學的實證精神”、“反因

① 《本人在佛法中之旨趣》，見《太虛法師年譜》，第119頁。
② 《太虛法師年譜》第200頁
③ 同上。

襲的創化精神”等説明禪宗與學術思潮，以“虛無主義的精神”、“布爾什維克主義的精神”、“德謨克拉西主義的精神”，説明禪林與社會思潮。於唐代禪者之風格，頗多深入獨到之見。①

這裏的“學術精神”、“實證精神”、“創化精神”，即説明禪宗不僅是入門信仰之需要，而且是“科學之哲學”、“科學之宗教”，② 具有注重内心體驗、證悟的“實證精神”和生動活潑、富於禪意的“創化精神”，所以禪宗體現了中國佛教的根本特色。

（三）倡“完成人格”之“人生佛教”

太虛高瞻遠矚，從熔冶基督教（耶）、伊斯蘭教（回）、佛教於一爐，建設全人類瑰瑋燦爛的新文化③ 出發，力倡“人生佛教”。1923 年太虛在武昌佛學院講學，即主張：

學佛之道，即完成人格之道。第一須盡職業，以報他人資吾身命之恩；第二乃勤志業，以淨自心進吾佛性之德。必如是，佛乃人人可學；必如是，人乃真真學佛！④

這是繼承、發揚六祖慧能“佛法在世間，不離世間覺”精神的體現。在科學日益發達、物質日益豐裕而個人欲望日益熾盛的新時代，尤需這種體現佛教本懷的“人生佛教”。太虛説：

以今日徵服天然，發達自我之科學的人世，已打破向神求人天福德，及向未有以前求外道解脱之印度群衆心理；正須施行從佛本懷所流出之佛的人乘，以謀征服天然後欲望熾盛，及發達自我後情志衝突之救濟。且可施行此佛乘，俾現時科學的人世，基之以進達人生究竟，以稱佛教本懷，以顯示佛教之真正面目！⑤

“人生佛教”以求人類生存發達、以大悲大智普為群衆，以圓漸之

---

① 《太虛法師年譜》第 61 頁。
② 見 1930 年太虛撰《紀念釋迦牟尼佛》一文。載《年譜》第 166 頁。
③ 太虛：《佛學 ABC》，見《年譜》第 166 頁。
④ 太虛：《學佛者應知應行之要事》，見《年譜》第 93 頁。
⑤ 太虛：《人生觀之科學》，《年譜》第 102 頁。

大乘法為中心。[①] 弘傳“人生佛教”，以重整禪門宗風為根本，同時有賴於世學之融通和國際大環境之改善，所以印順說：太虛1924年《大乘與人間兩般文化》，係“針對當時物質文明、精神文明之爭而作。大意謂：兩般文化，為東方西方所共有，特有所偏重。再則此兩者各有利弊，應以大乘導化之使完善。此為大師融通世學之根本方式。”[②] 並說：“大師自謂，其時發生兩種新覺悟”：

> 一曰、中華佛化之特質在乎禪宗。欲構成住持佛法之新僧寶，當於律儀與教理之基礎上，重整禪門宗風爲根本。二曰、中國人心之轉移係乎歐化：於正信佛法之新社會，當將佛法傳播於國際文化，先從變易西洋學者之思想入手。[③]

太虛反復主張從思想、制度、經濟三方面革新佛教，以及赴東南亞歐美弘法，都是出於上述指導思想。雖然由於近代中國災難深重，頻經內亂、外患，當時之主張難以實現，但其悲心宏願、高度的智慧及經驗教訓，為後人留下了寶貴的精神財富。

太虛在1940年就訪問東南亞佛教諸國發表觀感，名為《復興中國佛教應實踐今菩薩行》，至今讀來，倍感親切。太虛說：

> 革新中國佛教，要洗除教徒好尚空談的習慣，使理論浸入實驗的民衆化。以現社會的情形和需要來說，今後我國的佛教徒，要從大乘佛教的理論上，向國家民族、世界人類，實際地去體驗修學。這大乘理論的行動，即所謂新菩薩行，……也可名爲今菩薩行。……我們想復興中國的佛教，樹立現代的中國佛教，就得實現整興僧寺、服務人群的今菩薩行。[④]

太虛大師慨今佛門付法，徒存形式，故不以法系為重。其剃徒有大安、傳心、傳佛、傳衆、傳慧、傳忠、傳信、傳震等，法孫有法宗、法旭、法光、法淨、法如、法普、法輪、法雨、法喜、法常

---

① 《太虛年譜》第139頁。
② 《太虛年譜》第102頁。
③ 《太虛年譜》，第103頁。
④ 同上，第258頁。

等。法普（密悟）、法宗（恒演）二人均留學拉薩，得格西學位，其造就培養人材甚多，如法舫、法尊、芝峰、印順，大醒、大勇（傳衆）等皆足為師門之光。①

三、虛雲身承五宗

虛雲和尚（1840～1959），名古巖，又名演徹、性徹，法號德清。五十歲後自號虛雲，改字幻游。湖南湘鄉縣肖氏子。父玉堂，曾為福建泉州府幕僚。生母顏氏，庶母王氏。顏氏平日虔誠奉佛。清道光二十年（1840），虛雲和尚出生於其父在泉州府舍。自幼厭葷食，忌用五辛，性喜恬淡。少年時於祖母的葬禮中見三寶法物生歡喜心，繼而煩棄舉子業，嗜讀佛典。十五歲時隨叔父到南嶽進香，徧游諸剎，漸萌出家之願。次年，擇機離家，欲往南嶽出家，半途被截回。後被父强徙居閩地，並配娶田、譚二氏，禁錮於一室而無染。咸豐八年（1858），賦《皮袋歌》，留別田、譚二氏，與從弟潛至福州鼓山湧泉寺，禮常開法師披剃。翌年，於妙蓮和尚座下受具足戒。此後，習苦行，住巖穴三載，方回湧泉寺，繼奉師命外出參學，徧歷大江南北，習禪研教，親近善知識。曾自普陀起香三步一跪拜，朝五臺；隻身入藏地，遠至緬甸、錫蘭（今斯里蘭卡）等地。歸國後，清光緒二十一年（1895）在揚州高旻寺禪七中悟透禪關，疑根頓斷，得偈云："杯子撲落地，響音明瀝瀝。虛空粉碎也，狂心當不息。"又頌偈曰："熨着手，打碎杯，家破人亡語難開。春到花香處處秀，山河大地是如來。"②

此後，虛老數十年如一日，恒守戒律，深入禪境，精進不懈。同時，於極端艱難困苦之中，光大宗門，先後振興雲南雞足山祝聖

① 《太虛年譜》，第9頁。

② 淨慧編：《虛雲和尚法匯續編》，河北佛教協會1990年印本，第6頁。下引此書，祇注頁碼。

寺、昆明雲棲寺、福建鼓山湧泉寺、廣東韶關南華寺、乳源雲門大覺禪寺等祖師道場。新中國成立後，1952 年冬參與發起組織中國佛教協會。次年，當選為中國佛協名譽會長。1953 年 9 月，遷錫於江西永修縣雲居山真如禪寺。以百歲高齡親率衆僧挖土拋磚，墾荒耕地。數年後，使這座因遭日寇戰火毀壞殆盡的千年祖師道場雄姿再現。1959 年農曆 9 月 13 日，虛老示寂於真如禪寺內雲居茅蓬。荼毘後，獲舍利數百粒，分別供奉雲居山、香港等處塔中。

虛老一生，志大氣剛，悲深行苦，解行並進，嚴淨毗尼，行頭陀行。清光緒二十三年（1897），於寧波阿育王寺禮舍利，燃指供佛，超度慈親。五年後，隱居終南山潛修。一日入定，半月方出。清光緒三十三年（1907），講經於暹羅（今泰國）曼谷。一次趺坐入定，七日方出，轟動朝野。與此同時，虛老一生殫心竭力，光大宗門，續佛慧命，歷坐十五座道場，中興雲居山真如寺等六大祖庭名剎，重建大小寺院庵堂八十餘處，建樹卓著，獲譽甚高。清光緒三十二年（1906），曾獲光緒帝所賜紫衣、鉢盂、玉印、錫杖、如意、全副鑾駕及“佛慈弘法大師”之號。民國三十二年（1943），受禮請為中國佛學會名譽理事。到 1953 年中國佛教協會成立時，當選為名譽會長。

在百餘年的弘法生涯中，虛雲和尚恒志禪法，見地深入，為禪門的光大作出貢獻。為弘揚佛法，續佛慧命，在振興鼓山、雲居山等道場過程中，儘管條件艱難，虛雲老和尚多次啟壇傳戒。同時，視因緣之殊異，分別創辦戒律學院、佛學院、佛學研究苑等以培育僧材。而且，早在清光緒年間（1875～1908），虛老就在鼓山受妙蓮和尚所傳臨濟衣鉢，為第四十三世傳人；承耀成和尚所嗣曹洞宗法脈，列為第四十七世。此後，相繼應湖南寶生和尚之請，續溈仰宗法系，遠承興陽詞鐸禪師之法脈，為溈仰宗第八世。中興雲門寺時，遥承傳已庵深靜禪師之法脈，為雲門宗第十二世。又應福建八寶山青持法師之請，衍繼法眼源流，踵良慶法師之後為法眼宗第八世，虛老和尚一身而參承五宗法脈，繼則傳嗣後代。（見附録一）

僅據現有不完整的資料，虛老所傳曹洞宗法嗣有寬賢復徹等人，再傳法重孫有惟因今果等數十人。所傳法眼宗法嗣有本智、本觀等，再傳法孫有靈意寂照等人，所傳臨濟宗法嗣有海燈本明、觀本明一等人，再傳法孫有一誠常妙、瑞覺常亮等數十人。所傳雲門宗法嗣有妙道朗耀、妙定寬度、妙宗淨慧、妙心佛源、妙慈法雲等人。所傳溈仰宗法嗣有宣法自壽、宣化度輪、宣成達定、宣揚性福、宣玄聖一、宣雲滿覺、宣傳月川、宣明心明等人，再傳法孫有衍心一誠、衍妙戒全、衍悟悟聖等數十人。現在虛老所嗣諸宗法脈代相傳承，已有三、四世之多。以上所述，僅為虛老所傳法嗣的一小部分（因資料不全，其餘待後補充）。據岑學呂居士整理編輯的《虛雲和尚年譜》等資料不完全統計，虛老座下剃度、得法、受戒、受皈依弟子有數百萬之衆，至今分居於中華大地，遠及東南亞、北美、東歐諸國，不少人成為當地乃至在全世界都有一定影響的禪門領袖人物。

與此同時，虛老和尚一生尊師敬祖，對於歷代佛教祖師尤其是禪宗宗派源流資料的整理、保存用心良苦。民國時期駐錫鼓山湧泉寺時，虛老就曾親率弟子整理重刊《佛祖道影》，以清光緒蘇州瑪瑙經房刊本為藍本，考正訛誤，補缺拾遺，使之載列祖像贊達三百一十尊，為人們留下一份珍貴的歷史資料。駐錫鼓山期間，虛老還曾多方搜集資料，整理、考訂《法系考正》、《星燈集》等禪宗宗派源流史籍。為光大宗門，虛老分別為各宗繼續演法派字號，為臨濟宗續演六十四字：

慈悲喜舍　大雄世尊　惠澤含識　誓願弘深　蒼生蒙潤　咸獲超昇　斯恩難報　克紹考勤　導識義諦　妙轉嘉音　信解行慎　徹無邊中　回向諸有　究最上乘　昭示來哲　冀永長崇

同時，虛老為臨濟宗外演號派八十字：

古佛靈知見　星燈總一同　冥陽孰殊異　萬化體皆容　鏡鑑群情暢　碧潭皎月濃　隨緣認得渠　縱橫任西東　顯密三藏教　禪律陰騭叢　修契幻華夢　應物悉玲瓏　怍悛奮悠志　寶珠自瑩

瑛　嚴奉善逝教　杲日滿天紅

民國二十四年（1935），虛老在鼓山主持《增訂鼓山列祖聯芳集》的編輯刊印，於其中附載《禪宗五宗源流》，為溈仰宗法派號繼演五十六字：

詞德宣衍道大興　戒鼎馨徧五分新　慧焰彌佈周沙界　香雲普蔭燦古今　慈悲濟世願無盡　光照日月朗太清　振啓拈花宏潙上　圓相心燈永昌明

為法眼宗繼演五十六字：

良虛本寂體無量　法界通融廣含藏　徧印森羅圓自在　蹇空情器總真常　惟斯勝德昭日月　慧燈普照洞陰陽　傳宗法眼大相義　光輝地久固天長

虛老為諸宗繼演的法派號，今天仍為禪宗叢林所奉行。

在百餘年的弘法生涯中，虛老和尚於潛心禪修之中，對佛法理論尤其是禪宗修持多有創發，先後完成《楞嚴經玄要》、《法華經略疏》、《遺教經注釋》、《圓覺經玄義》、《心經解》等近十種著述。一生為四衆弟子講經說法開示次數難於統計。僅據香港岑學呂居士於五十年代所整理、編輯的《虛雲和尚法匯》，六十年代與八十年代淨慧法師整理編輯的《虛雲和尚法匯續編》、《虛雲和尚開示録》等，就有數百萬字之多。綜觀這些論述以及虛老和尚近百年的修持實踐，可以看到他對中國佛教特別是禪宗宗門的弘傳所做出的巨大貢獻，以及從中所體現的禪學思想特色。

（一）佛教是使今日國際社會趨進大同的教派

作為“當代禪宗泰斗”的虛老和尚，虔誠向佛，百餘年如一日，對佛教的本質及其社會功用有着極為深刻的認識。虛老認為宗教的實質，是引導人心趨於至善，因此可以產生移風易俗、輔政安民的效果。虛老曾指出：“世界無論何教，總是導人為善，為治心之法，如佛則濟度衆生，使衆生脱苦。儒則重倫常，使人各盡本份，本無異致。所不同者，儒則著重世間法，佛則於世間法外，更

有出世間法，深淺不同耳。"[①] 虛老贊同孫中山先生所强調的，"佛教乃救世之仁，佛學是哲學之母。宗教是造成民族和維持民族一種最雄大之自然力。人民不可無宗教之思想。研究佛學，可補科學之偏"[②] 的觀點。虛老進而以詳確事跡來佐證孫中山先生的觀點，指出"佛學對於宇宙本體之研究"有其特色之處，僅其"對於世界之構造與成壞、人身器官之組織及其他種種問題，在《楞嚴經》及諸經論，多有詳細論列與説明"。而且這些論列與説明，"大多與哲學科學發見者相合"。[③] 虛老認為："佛學雖説惟心，然與哲學上之惟心論懸殊"。在虛老看來，"哲學上之惟心論，於心執有，於物執無"。而佛學的惟心，則是"釋迦所謂以攀緣心為自性，執生死妄想，認為真實者"。[④] 也就是説，哲學上的惟心論否定認識過程中客觀存在的第一性；佛教的"惟心"論，則反對向外馳求，主張自淨其意，返聞自性，淨化人心，因此二者是有本質區别的。

針對社會上有些人將佛教視為消極的、迷信的錯誤觀點，虛老予以駁斥，指出這是"未明佛教者之言"。他認為從實際看"佛法不壞世間相"。怎麽是消極？而且佛法"步步引人背迷合覺"。更進一步説，佛法要求廣大弟子"一面自修，一面化他"。因此"其積極與正信"，在諸多宗教中"恐無有出其上"。[⑤] 所以，片面地將佛教指斥為消極的、迷信的是没有道理的。虛老認為，正如孫中山先生所指出的，佛教在中國的傳播"有裨益於中國之學術思想"，"佛教為今日之周旋國際，趨進大同之惟一大教"。

（二）以戒爲修學之根本

虛老在其一生中，戒行精嚴，定慧圓明。他中興祖庭，屢次整

---

① 虛老和尚：《劫外餘音序》，見岑學呂編輯《虛雲和尚年譜法匯》合刊本。臺灣大乘精舍印經會 1986 年版，第 769 頁。下引此書，祇列頁碼。

② 孫中山：《游普陀志奇》，《虛雲和尚年譜法匯》合刊本，第 465 頁。

③ 同上，第 138 頁。

④ 同上，第 238 頁。

⑤ 虛雲和尚：《答蔣居士問法書》見《虛雲和尚年譜法匯》合刊本，第 138 頁。

肅僧紀，都是從嚴守戒律入手的。在鼓山創辦佛學院，於南華創辦戒律學院，設佛學研究苑於雲居山，以培育僧材，莊嚴戒德。虛老一生於講經說法之中，反復强調戒律是佛法的根本，“戒為德本，能生慧行，成就萬行”。因此，“修學者，必須依佛戒，戒為無上菩提本”。① “學佛不論修何等法門，總以持戒為本”。② 對於修行者說來，“持戒律如行路有資糧”。③ 這是因為“因戒纔可以生定，因定纔可以發慧”。若不持戒而修行，則“無有是處”，④ 而且“縱有多智，皆為魔事”。⑤ 虛老是這樣說的，也是這樣嚴格要求自己及學人們徒的。他主持的寺院，堅持半月誦戒制度。即使是到了生命的最後時刻，虛老仍囑咐身邊侍者，要使佛教保持興旺，保守這一領大衣，“祇有一個字，曰‘戒’”。⑥

虛老和尚不僅嚴持戒律，而且十分重視如法傳戒。早在三十年代，針對當時有的寺院戒律松弛，傳戒不如法，甚至買賣戒師，將淫祠社宇、血食宰割之區亂為壇地，虛老斥之為“竊名網利”，“翻為地獄深坑”。⑦ 五十年代，虛老又多次告誡學人門徒，“佛法之敗，敗於傳戒不如法”。⑧ 强調“若傳戒如法，僧尼又能嚴守戒律”，則佛法將更加興旺。在虛老的一生中，為四衆弟子設壇傳戒見諸文字的就有數十次。不管環境如何，都如法如律，嚴格要求。即便晚年在雲居山遇到障礙因緣，而開自誓受戒方便法門，虛老仍是嚴格要求，真正做到一絲不苟。當時，虛老語重心長地告誡諸戒子，“毗尼威儀，規矩法則，切須自行學習。”若得戒牒，而“不能如戒持

① 《在香港東蓮覺苑開示》，見《虛雲和尚年譜法匯》合刊本，第 609 頁。
② 《一月十九日開示》，同上書，第 603 頁。
③ 《在廣州聯義社演說》，同上書，第 622 頁。
④ 《禪堂開示》，同上書，第 382 頁。
⑤ 同上，第 394 頁。
⑥ 同上，第 448 頁。
⑦ 《三壇正範跋》，同上書，第 748 頁。
⑧ 《禪堂開示》，同上書，第 330 頁。

行，則盜佛形儀，妄稱釋子”。[①] 然而，從百餘年弘法生涯來看，虛老和尚恒持戒律，嚴守毗尼，却不墨守成規。虛老認為佛法戒律是從印度等國傳來的，但中國與印度的國情有相同之處，也有相異之點，所以我們持戒要明開遮。要懂得因時制宜，種種妙用。“當日在印度社會，以乞食乞衣，一心修道為出家人本分事。若自己營謀衣食，便招世譏嫌，佛因之制此等戒。”而在中國與印度環境不同，早在唐代百丈祖師“已有一日不作，一日不食之美舉。佛如降生此時此地，決不會制掘地紡織等戒的”。所以虛老認為“我們耕田紡織，並不是犯戒的事情”。虛老並且進一步希望佛門弟子“在修持中，切不可廢勞動；勞動中，也不可忘修持”，要做到“兩者兼行並進”。[②] 正是這樣，在新中國成立後虛老和尚一再教育弟子們要根據國家社會環境的變化，出家人不能再像過去那樣坐受供養，而是應當弘揚百丈家風，“農禪並重”，自力更生，自食其力。

（三）提倡“楞嚴”思想

《楞嚴經》是唐以後中國佛教各宗依之立說的一部重要經典。虛老對此經造詣很深，早在清光緒二十年（1897）就曾應道明和尚之請在焦山助講《楞嚴經》。此後多次登壇宣講此經，也曾為此經作注寫疏。而且在平常講開示和答問中都以“楞嚴”思想為核心，勉勵學佛者深入《楞嚴經》，“從聞思修，入三摩地”。民國三十二年（1943）在重慶講開示時，虛老强調《楞嚴經》“幾無法不備，無機不攝，究佛學哲學者均不可不參究”。[③] 解放後，虛老在雲居山又多次要求學人弟子“最好能專讀一部《楞嚴經》”，認為“此經由凡夫直到成佛，由無情到有情，山河大地，四聖六凡，修證迷悟，理事因果戒律，都詳詳細細的說盡了”。因此，虛老一再强調“熟讀《楞嚴經》很有利益”。[④] 後來，虛老又多次强調現在正是末

---

① 《開自誓受戒方便》，見《虛雲和尚年譜法匯》合刊本，第 394 頁。
② 《戒期開示》，同上書，第 405 頁。
③ 同上，第 140 頁。
④ 《方便開示》，同上書，第 304 頁。

法時代，要尋訪善知識很是困難。因此，“不如熟讀一部《楞嚴經》，修行就有把握，就能保綏哀救，消息邪緣。令其身心，入佛知見，從此成就，不遭歧路”。[①] 虛老主張讀《楞嚴經》，祇要熟讀正文，不必看注解，讀到能背，便能以前文解後文，以後文解前文，這樣纔能得到利益。

虛老一貫堅持要求學人弟子深入《楞嚴經》，直至晚年仍無改變。就在生命的最後幾年中，多次告誡他們“希望同參們，無論老小，常讀《楞嚴》。此經是你們隨身善知識，就和阿難同參”。[②]

（四）別具特色的禪學思想

虛老在其一生中，百餘年如一日，潛心於禪，行亦禪坐亦禪，自行化世，至老不移。虛老恒以《楞嚴經》為主旨，在自己禪修的實踐基礎上，對參禪的目的、方法、禪病對治等方面形成了獨具特色的理論觀點。

虛老認為，參禪目的在於明心見性，也就是要去掉自心的污染，顯現自性的光明，徹見自己的本來面目。同時參禪是修學佛法的一種法門，也是辦道的一種方法。誠如古德所教誨的，“佛法大海，信為能入”，“信為道源功德母”。虛老强調“無論什麼人，尤其是用功辦道的人，先要深信因果”。如果不信因果，就會“妄作胡為”，這樣不要説辦道不成功，“三塗少他不了”。[③] 有鑑於此，虛老教誨學人弟子，參禪辦道就應該發長遠心、堅固心、勇猛心、慚愧心。祇有這樣方能恒久如一，做到“萬緣放下，一念不生”。[④] 也祇有這樣，纔能斷除妄想，堅定信心，“不隨妄想習氣境界轉，‘假使熱鐵輪於我頭上旋，終不以此苦，退失菩提心’”。[⑤] 這樣纔能悟道了生死。他認為，祇有“放下一切，專心向道，這纔算是本

① 《六月初二日開示》，《虛雲和尚年譜法匯》合刊本，第 367 頁。
② 同上書，第 368 頁。
③ 《禪堂開示》，同上書，第 295 頁。
④ 《參禪的先決條件》，同上書，第 627 頁。
⑤ 《方便開示》，同上書，第 296 頁。

色禪和”。[①] 與此同時，他反復教誡弟子“總要生死心切，具有長遠堅固向道之心”。進而於修行要一門深入，以其為正行，諸門相助，恒常如一，專心致志，就有成功的一日。千萬不能今日三明日四，朝秦暮楚，聽人説學教好，又棄了參禪去學教；學教不成，又去持咒，這樣下去是頭頭不了，賬賬不清。更不能採用功利近視，“病來知念生死，病好道念就退了”。[②] 若是這樣，那是無法悟道的。

對於參禪，虚老和尚認為衹要信心堅固，萬緣放下，一門深入，則處處皆可修行，處處都是道場。“善用心者，心田不長無明草，處處常開智慧花”。[③] 因此，不以為一定要到禪堂打坐纔是參禪，“平常日用，皆在道中行，那裏不是道場”。在他看來禪堂的設置，以及所謂參禪，“不過為我等末世障深慧淺的衆生而設”。真正的禪者“行也禪，坐也禪，語默動静體安然”。“運水搬柴，鋤田種地，乃至穿衣食飯，都是修行佛法”。[④] 晚年在雲居山重振祖師道場時，虚老和尚更是結合常住之實際，開示弟子們不能以為“打了叫響，在蒲團坐下來，止了静就叫修行”，而“打坡板出坡，掘地種田，搬磚挑土，屙屎放尿，認為打閑岔，就忘記修行了”。[⑤] 虚老認為這樣是無法悟道的。衹有恒發長遠心，脚踏實地，以戒定慧三學，除貪瞋癡三毒，收拾六根如牧牛一樣，“不許它犯人苗稼”，這樣久久功夫自然純熟，則任他天堂地獄，隨緣不變，不變隨緣，無挂無礙，靈明妙用，隨處自在，識自本心，清清白白，明見無疑，就能見道，也可以在“忙碌中，是非中，動静中，十字街頭，……都好參禪”。[⑥]

---

① 《方便開示》，《虚雲和尚年譜法匯》合刊本，第 369 頁。
② 同上書，第 368 頁。
③ 《方便開示》，同上，第 363 頁。
④ 同上，第 407 頁。
⑤ 《禪堂開示》，同上書，第 327 頁。
⑥ 同上，第 326 頁。

虛老和尚披剃出家後即開始習禪，至一百二十歲圓寂，在一生的百餘年裏習禪不止，於參禪方法承歷代祖師教誨，加上自己的體悟，因而有着深切而獨特的創發。虛老和尚曾反復教誨門人參禪時，“把六根門頭收攝起來，萬念放下”，以此為先決條件。“單單的照顧話頭”，照顧話頭，也叫看話頭。對話頭，虛老釋之為：話，就是説話；頭，就是説話之前，“即是念頭”，“念之前頭就是心。直言之，一念未生以前就是話頭”。究其實質，“看話頭就是觀心”。“父母未生以前的本來面目就是心，看父母未生以前的本來面目就是觀心”。[①] 虛老和尚教導門人説，古代祖師留傳有許多話頭，現在通常用的是“念佛是誰”這句話。所以，我們看話頭就是要參這“誰”字，對“誰”這一問有疑，也即發疑情。疑情是看話頭的拐杖，參禪要在這有疑難的地方去追究它，看這話到底由哪裏而來，是什麽樣子，微微細細地去反照，去審察。簡而言之，就是“以我們一向向外馳求的心回轉來反照”，[②] 以達到反聞自性，以期開悟。他要求弟子門人，參禪要“生死心切，咬定一句話頭。不分行住坐卧，一天到晚把‘誰’字照顧得如澄潭秋月一樣，明明諦諦的，不落昏沉，不落掉舉”，則開悟有期。對話頭的咬緊，要緊到剎那不要放松，如老鼠啃棺材相似，咬定一處，不通不止。之所以要這樣咬緊，其目的“在以一念抵制萬念”，這是實在不得已的以毒攻毒的辦法。

至於具體參禪的方法，虛老和尚認為這也是十分重要的。首先，參禪要善於調和身心，務須心平氣和，無挂無礙，無我無人，行住坐卧，妙合玄機。祇有這樣參禪方可入手，否則枉費時日，嚴重的還會導致“著魔發狂，吐血罹病，無明大火，人我見深”。他强調坐禪切不可用功太急。如感到心中煩躁，那就要放下休息一會兒，待自我感覺舒服後再起用功。他告誡四衆弟子如果長期用功過

① 《參禪的先決條件》，《虛雲和尚年譜法匯》合刊本，第 629 頁。
② 《參禪先決條件》，同上書，第 642 頁。

急，則會造成性情急燥，易怒，嚴重的還會發狂着魔。另一方面，他一再提醒學人注意參禪姿勢，以調身心。平日跏趺坐尤其是在禪堂坐香時，禪人“宜順着自然正坐，不可將腰作意挺起”，“胸部不要太挺，氣不要上提，也不要向下壓”，而應“隨其自然”。行香時，“頸靠衣領，脚步緊緊跟前面的人走，心裏平平靜靜”，同時“不要東顧西盼”，而要“一心照顧話頭”。[①] 這樣，參禪纔能得到受用。否則，“雖説修行一世，終是勞而無功”。[②]

對於參禪初用功如何下手，虚雲和尚主張“楞嚴會上憍陳那尊者説‘客塵’二字，正是我們初心用功下手處。”[③] 他説客塵喻妄想，主空喻自性。因此，參禪初用功的人要先認清了“主”和“客”，纔能“自不為妄想遷流”。進一步明瞭“空”和“塵”，則妄想就不能成阻礙了。虚老和尚强調參禪用功知道了下手處，就要精進猛往，切不可松懈，要時時“痛念生死，如救頭燃”。針對近代參禪的人不少，但悟道的人却没有幾個的情況，虚老分析其原因是由於“現代的人根器不及古人”。同時，“亦由學者對參禪看話頭的理路，多是没有摸清的”。[④] 他曾多次痛心地指出有不少人一生總是執言句名相，在話尾上用心，誤入生滅法，以致即使苦參終生，到頭來總是空過一世。他一再告誡弟子要認真參學，“自古禪德，無不參學而入”。參學，即戒定慧。“因戒生定，因定發慧，定慧相資，其道乃成。”[⑤] 他要求學人弟子在參學時，要有三樣好：第一要有一對好眼睛；第二要有一雙好耳朵；第三要有一副好肚皮。虚老認為好眼睛就是金剛正見，凡一切事物能分是非，辯邪正，識好歹，别聖凡。好耳朵就是順風耳，什麽話一聽到都知道其中有否名堂。好肚皮就是要和彌勒菩薩的布袋一樣，一切好好醜醜，所見所

① 《參禪要旨》，《虚雲和尚年譜法匯》合刊本，第 629 頁。
② 同上，第 627 頁。
③ 同上，第 639 頁。
④ 《參禪與念佛》，同上書，第 630 頁。
⑤ 《示衆禪人》，同上書，第 490 頁。

聞的全都裝進袋裏。遇緣應機，化生辦事就把袋裏所裝拿出來加以比較分析，擇其善者而從之，其不善者而改之。這樣參學習禪，纔能有成就。

虛老和尚對參禪過程中種種毛病了如指掌，對後學弟子也一再告誡，多方提醒。在上海玉佛寺禪七開示中，他曾强調參禪時最要不得的禪病就是空亡無記，具體説來就是在坐着的静中把話頭亡失了，空空洞洞的，糊糊涂涂的，什麽也没有。之所以會墜入這種禪病狀態，是因為“祇貪清静界”。[①] 祇要我們二六時中，“把一句話頭，靈明不昧，了了常知的，行也如是，坐也如是”，[②] 那就可以對治此病了。不僅如此，他多次對學人參禪常易出現的四種禪病一一剖析，認為其一，是路頭搞不清，話頭看不上，弄得糊糊涂涂，隨衆打盹，以致妄想紛飛，或是昏昏沉摇。第二，則是話頭看上了，也有了些把握，但把功用在話尾上，把看話頭當成敲門瓦子，成了念話頭，墜入生滅法的陷坑。第三，是有的會看話頭，能照顧現前一念無生，或者知道念佛是心，並且逐漸過了寂静，粗妄既息，得到輕安，進一步有種種境界出現，而參禪者把握不當，産生貪戀甚至執著，以致着魔生病。第四，則業障較輕，理路明白，用功恰當，走上了正軌，但却於此停滯不前，或是昏沉停住，或是所得點滴慧解，醉心於作詩為文，起貢高我慢之心。對於這四種禪病，虛老和尚針鋒相對地給學人授以對治之方。對第一種，虛老和尚教誡學人堅持恒看“念佛是誰”的“誰”字，看到妄想昏沉少，“誰”字不能忘了時，就看這一念起處，待一念不起時即是無生，也就是真正的看話頭。對第二種，認為也祇有照前述方法去對治。對第三種，他教誡學人不管遇到何種境界，千萬不能執著與貪戀，祇要一心照顧話頭，一念不生，“佛來佛斬，魔來魔斬”，[③] 就可以

① 《禪七開示》，《虛雲和尚年譜法匯》合刊本，第 268 頁。
② 同上，第 248 頁。
③ 《參禪要旨》，同上書，第 646 頁。

繼往前進。對第四種，他主張遵古德“萬法歸一，一歸何處”的教導，“由一向至極處邁進，直至高山頂立，深海底行，再撒手縱橫去”。[①] 對於參禪之中，因方法不當，以致色身着病吐紅，虛老和尚認為這是“自不具眼耳，失於善調”之故。因此要如古德所說“入息不居陰界，出息不涉衆緣”，而千萬“不可尋語言隨人舌根轉，弄盡精魂”，也不要“坐上蒲團，瞌睡昏沉。放下腿來，閑談雜話。遇着境界，毫無主宰”。[②] 至於有損色身，染疾吐紅，虛老和尚認為，當時慣用的以生漆治之的方法欠當，因為“生漆不可多用，用多損多益少”。[③]

對於參禪，虛老和尚特別强調一定要以明心見性、了脱生死為目的，千萬不能去追求神通。他認為“神通屬用功之過程，豈可立心希求”。一旦用心追求神通，則與“無住真理”背道而馳，所以對這一類人“佛謂之可怜憫者”。[④] 他進一步批評說，若“專為求神通而修行，是魔見”。[⑤] 因為“神通一層，不但天魔外道有之，即在鬼畜俱有五通”。從根本上說，這是“性中本具”的，所以我們對其“不必注意”。[⑥]

在百餘年的參學習禪過程中，虛老和尚既注重於禪修理論與實踐的探討，又長期堅持率僧衆弘揚百丈祖師所倡導的“農禪並重”家風。在主持福建鼓山湧泉寺、廣東韶關南華寺、乳源雲門寺及江西雲居山真如禪寺等祖庭名刹時，親率僧衆參禪修性，嚴守禪堂規矩，坐長香，其餘人每日有四～八支的養息香，每年於因緣具合時舉行禪七。與此同時，率僧衆出坡勞作，實踐“一日不作，一日不食”之祖訓。在恢復雲門祖庭時，虛老和尚從對當時社會環境的觀

① 《參禪要旨》，《虛雲和尚年譜法匯》合刊本，第 649 頁。
② 《虛雲老和尚論禪書》，見《禪》1995 年第四期。
③ 《虛雲老和尚論禪方》，見《禪》1995 年第四期。
④ 《在重慶慈雲寺開示》，《虛雲和尚年譜法匯》合刊本，第 601 頁。
⑤ 《復星洲卓義成居士》，同上書，第 680 頁。
⑥ 《在重慶慈雲寺開示》，同上書，第 601 頁。

察分析出發，教導僧衆“今後佛教要不被淘汰，僧伽經濟必須在‘勞動生産’之條件下，自給自足，以謀解决，始克有濟”。[①] 當時，他主持在雲門開辦“大覺農場”，制訂《農場組織簡章》，要求常住僧衆除擔任總管、副管理以及六十歲以上身體衰弱確實不能任勞者外，一律都要參加農事勞作。後來，看到因避日寇鐵蹄而流落至廣東韶關市四衆弟子甚多，為謀生計，虚老和尚又因地制宜地主持在市内大鑑寺開辦紡織厂，帶領大家從事勞作，以自食其力度時過日。新中國成立後，他一再教導弟子時代變了，要“在現在基礎上自力更生，以維佛門根本”。[②] 晚年駐錫雲居山真如禪寺時，更以百十餘歲的高齡，親率僧衆從事農禪，組建“僧伽農林場”，打地抛磚，重建梵刹，煙蓑雨笠，躬耕南畝，經數年艱辛，終於使這座千年祖師道場雄姿再現，青疇緑畝，繞禪舍於煙霞；寶殿金身，樹法幢於雲端。

（五）主張禪淨不二

虚老和尚是當代禪宗泰斗，以一身而承嗣五家宗脈，深入禪境，久有體悟，但對其他宗派法門不分彼此，同樣尊重，尤其是對淨土宗，虚老和尚更是主張禪淨不二。“參禪念佛等法門，本來都是釋迦老子親口所説。道本無二，不過以衆生夙因和根器各各不同，為應病與藥計，便方便説了許多法門來攝化群機。”[③] 他認為中國佛教到後來諸宗派的出現，乃是諸位祖師“不過按當世所趨來對機説法而已”。儘管各宗派修持方式或有不同，但“那一門都是入道妙門”，[④] 而且法法本來可以互通，圓融無礙的。虚老和尚指出從修行實踐看，念佛念到一心不亂，何嘗不是參禪；參禪參到能所雙忘，何嘗不是念實相佛。他一再强調禪乃淨中之禪，淨乃禪中之淨。禪與淨，可以相輔而行，並非水火不相容。對那些懷有門户

---

① 《在重慶慈雲寺開示》，《虚雲和尚年譜法匯》合刊本，第185頁。
② 《出席中國佛教協會成立會議感想》，刊《虚雲和尚法匯續編》，第53頁。
③ 同上。
④ 同上。

之見，將禪淨妄分高下的人感到深惡痛絶，並一針見血地指出，這“是佛門最堪悲嘆的現象”。他嚴肅指出這些人實際上“違背了佛祖分宗別教的深意，且無意中犯了毀謗佛法，危害佛門的重罪”，“是一件極可哀可愍的事”。①

虛老和尚雖是堅守禪門，造詣精深，對於念佛法門不但毫無偏見，而且倍加贊揚，經常勸人老實念佛。1952 年冬，他曾多次教導四衆弟子“佛説種種法門皆能成佛。專持名號者，即得持名號而成佛”。② 虛老和尚認為，“參禪、念佛、持咒等一切法門，皆教衆生破除妄念，顯自本心。佛法無高下，根機有利鈍。其中以念佛法門比較最為方便穩妥。”③ 他反復强調學佛的人，對於禪淨法門的選擇，最好根據自己的具體情況來決定。“汝自審果能處煩惱而不亂，住禪定而不寂，則可以參禪。若未能做到，則當一心念佛。”④ 不僅如此，他一貫主張學佛的人可以禪淨雙修，效果更佳。“於動散之時，則持名念佛。静坐之際，則一心參究‘念佛是誰’。如斯二者，豈不兩全其美。”⑤ 他對於念佛方法及其進行，也有很鎧切的開導，曾經指出“念佛的人，從頭到尾，要綿綿密密，一字一字、一句一句不亂的念去”。僅此還不够，虛老和尚强調念佛要堅固信念，貴在一心，不要受外境干擾，“佛來也是這樣念，魔來也是這樣念。念到風吹不入，雨打不濕，這樣纔有成功的日子。”⑥ 他對於淨土法門的弘揚不遺餘力，在《虛雲和尚法匯》中就有不少是勸導弟子勤修淨土法門的開示語録。在數十年的説法生涯中，他對來參叩者，往往先是試以禪，若不契則示以念佛三昧。當年在廣東韶關南華寺重建禪堂之後，又别立念佛堂，以方便學人習修淨

① 《參禪與念佛》，《虛雲和尚年譜法匯》合刊本，第 626 頁。
② 真禪：《緬懷禪門尊宿虛雲老和尚》，刊《玉佛丈室集》卷 2。
③ 《覆星洲卓義成居士》，《虛雲和尚年譜法匯》合刊本，第 680 頁。
④ 陳櫻寧：《禪門大德管窺記》，同上書，第 1062 頁。
⑤ 《致馬來亞麻坡劉寬正居士函》，《虛雲和尚年譜法匯》合刊本，第 679 頁。
⑥ 《在福建功德林佛七開示》，同上書，第 594 頁。

土。由此可見虛老和尚的“禪淨不二”觀點是得到了廣泛的實踐的，也是產生了深遠的影響的。

四、來果傳高旻禪風

來果禪師（1881～1953），法名妙樹，號淨如，湖北黃岡劉氏子。幼時向善崇佛，自忌葷腥，苦行翹勤。二十四歲，投金陵寶華山出家，轉至江蘇鎮江金山寺受具足戒後，留駐禪堂，習坐長香，自誓以悟為期，立行不倒單，不告病假、香假、縫補假、經行假、殿假，單參念佛是誰一法。至清光緒三十四年（1909）九月，坐晚香開靜木魚一下，猛然豁悟，如千斤擔子頓下。此後，倍加精進。清宣統二年（1910），為避强任執事，改住揚州高旻寺。不久，受請為班首。民國三年（1914）夏，至終南山，隱居湘子洞潛修。次年九月，應高旻寺月祖老和尚之邀回寺，當月即承方丈明軒和尚傳法。此後，雲游至常州天寧寺等處。民國八年（1919），繼明軒和尚之後執掌高旻寺法席。入住之後，决心重振道風，專修禪法，其他一切法門，概不準修。每年七月十三日為僧衆討單之時，入單者即進禪堂，每到十月二十九日開示考功，因而培養造就了不少僧材。同時，高旻寺也以道風正、規矩嚴而名聞海内外。

來果禪師參禪數十年如一日，深入得悟。於禪法多有灼見真知，有《自行録》、《語録》、《開示録》等傳世，從中反映出別具特色的禪學思想。

（一）堅信因果，發寬大願

來果禪師認為，禪修是佛祖所示一種修行法門，堅信因果是參禪圓滿的基礎之一，禪人若“不審前因後果，雖努力精修，終難善後者。”[①] 來果禪師結合自己參禪的體驗，强調參禪人最要放得下。否則，人在禪堂而心在世，繼增陋劣，毫無進取。但要真正放下，

① 清達本輯：《來果禪師語録》，上海佛學書局 1992 年印刷本，卷二，第 124 頁。

認清“人被迷輪關住，心被識業關住，識被意惑關住，意被想塵關住，想被身體關住，身被家庭關住，家被山河關住，山河被大地關住，大地被虛空關住，虛空被無明關住，無明被不覺關住，不覺被衆生關住”是關鍵。衆生被迷輪關住，而要破迷輪，惟有“放得下”，禪人也如此。他反復告誡參禪人必立高上志，發寬大願。於參禪之中千萬不能發急，“要知發急二字，為催命鬼，為斷佛因”①，因此不可不慎。

（二）嚴立清規，嚴格要求

對於參禪學人，來果禪師有一套較為嚴格的要求。首先，要求參禪人一定要嚴守清規。來果禪師認為，清規者，公正清嚴為模範。公能除私曲猥弊，正能除邪謬垢染，清能除粗濁穢污，嚴能除疲慣懈習。所以叢林要嚴立清規。再者，來果禪師要求參禪人恒修戒定慧，滅貪瞋癡。“參禪人，先知世空則身空，身空則心空，心空則及第真空”。這就是來果禪師所主張的“參禪人正行正見”。因此“身外廢物，趕急捨去”。② 所以，“多一物多一心，少一物少一念，能少到一物不存，一心不生，是真法器”。③ 而瞋怒“為身害命的淵府，是殺人利斧”，④ 不除滅是無法入禪門的。要除滅貪瞋癡，在來果禪師看來參禪人先要知足，“知足者常樂，能忍者自安”。⑤ 真正參禪人，祇知有生死，祇知想了生死，除了生死外，身心世界，榮枯得失，饑渴冷暖，非我正行。祇有這樣纔能除染習，真參禪。這就要求參禪人堅定信念，發長遠心，不被外境所轉。而且能忍苦、耐煩，抱定一句忍中忍，耐中耐，堅守“先用耐行，後用心行，再用法行，到此一拳打破無明，一脚踢翻識臼”，⑥

① 清達本輯：《來果禪師語録》，卷二，第 110 頁。
② 《來果禪師語録》，第 156 頁。
③ 同上，卷二，第 128 頁。
④ 同上，第 140 頁。
⑤ 同上，第 170 頁。
⑥ 同上，第 138 頁。

就可以上路而入禪境，最後認識自己本來面目。

（三）立志孤高，專門力守

來果禪師經常教導參禪學人貴在一心一行，一心向道，堅持一法，專門力守，不容絲毫散漫，而且行得踏實，脚跟着地，方向正，步子實。這樣“能知心行，敢保天下人，盡是諸佛。”[①] 與此同時，他要求參禪學人須“正要研究真實究”，即要參深禪，方可截斷無始身習。另一方面，又要求參禪學人要守淡薄，“身心萬不可浮華，不可驕泰，不可我慢”。這樣纔能恒心向前，不被外境所轉，持久深入，工夫能做到不打失，不走作，不間斷。來果禪師還强調“立志孤高，迥絶人世，以道為侶者，纔是參禪人行履”。[②] 在他看來，古德所言“與人講一句有益的話，尚與道違；無益之語，豈可得乎”的遺訓是很有見地的。參禪人若交游攀情之心一動，辦道之身隨之俱動，隨之煩惱倍增，怎能參禪。因此。要真正斷情愛，去染習，方可參禪有徑。

（四）真實參究，不求神通

來果禪師曾反復告誡參禪學人須要真參，切忌專在工夫外逞强好勝，你高我低，你能我不能，這樣下去時日虚度，招致煩惱，造下業障。而真參者則當以“人生最大莫過於生，生之最大莫過於死”[③] 為警策，惶惶不可終日，專辦生死大事，方是正用。他還教導參禪學人力要用對，工夫要下得正，千萬不能去追求神通。神通之術，“神鬼徧地盡有，一求可通，但終非己有”，[④] 而且易人盲修瞎練之歧途，最後難於自善其終，墮入鬼畜之道。

（五）非疑不悟，狐疑難人

對於具體參禪方法，來果禪師有自己獨見。“疑”之一法，不少禪師都把它當成入禪之一途。來果禪師於此則有進一步的探討，

---

① 《來果禪師語録》，第 184 頁。
② 同上，第 153 頁。
③ 同上，卷二，第 148 頁。
④ 同上，第 144 頁。

認為“疑之一字，衆善之門，衆禍之門，行人大需仔細”。[①] 來果禪師要求：參禪時要有疑，方可咬住“念佛是誰”的話頭。也就是説對於了生死，參禪法正疑是入門之法，非疑不得力，非疑不用功，非疑不開悟。而正是以疑為動力，小疑小悟，大疑大悟，不疑不悟。然而，對參禪之法却應絶對無疑。否則的話，稍有狐疑，即生輕謗。禮學投師即疑無道，受戒復疑哄人，住叢林更疑吃苦，當參學又疑吃苦，住禪堂也疑空混。這樣狐疑一毫釐的人，其結果是墮惡道，“佛種斯斷也”。[②] 於此對治，來果禪師强調參禪學人要樹堅固心，發大宏願，明因果，能吃苦，信念始終如一，方可去狐疑。

對於參禪，來果禪師認為求静非真參禪。在他看來，工夫得力静不可得。而真正入禪境，疑情真參，外忘世界，内忘身心，身心兩忘，孰有動静之别。他强調祇要工夫得力，浄戒嚴持，定力堅固，慧自然生。若是不下死心參禪，即使住在禪堂極静之中，妄想雜念紛起，專在見聞取捨上做生活又有何用。因此他要求參禪學人“把定一句念佛是誰，動如是參，静如是參，生如是參，死如是參，真參不捨”，[③] 定可得悟。

（六）發明心地，堅持不懈

來果禪師强調參禪人發明心地後，仍須繼修，久久堅持，不稍松懈，習慣成熟，搶培法身之福，忙修慧命之慧，理事俱辭，自他兩利。而其中自既能利，必設法利人。來果禪師認為“利人之法甚多，最大之利，莫如開叢林，建道場”。[④] 對此，既須因緣俱合，更要“必依古法”，先得其地，次得其人，有地與人，則成弘法基礎。“一切人守規矩”，則是弘法道場之根本。他認為“規矩一法，乃出世之階梯，為成佛之捷徑。離規矩則壞叢林，壞自己；守規矩

① 《來果禪師語録》，第 163 頁。
② 《來果禪師語録》卷二，第 163。
③ 同上，第 128 頁。
④ 同上，第 208 頁。

則修福慧，修身心。師傅在日用中，切不可隨習氣轉，順業識舉。當知守得一分規矩，除得一分惡習；修得一分福慧，除得一分生死。所以生死不離習氣，福慧不離規矩"。① 來果禪師在主持高旻寺時，自已帶頭嚴守規矩，堅持認理不認人，依法不依情。"那怕是我的生身父母和兄弟，一到高旻，就認不得了，父母兄弟犯了規矩，打香板比別人重，遣單比別人快。"② 也正是這樣，來果禪師在高旻寺執掌法席中，依規矩辦事，"鐵打的常住，要靠鐵打的規矩，有了鐵打的規矩，纔有鐵打的常住。"上自堂頭和尚，下至清衆，在規矩面前一律平等。當時高旻寺規矩之嚴，是遠近聞名的。僅其上早晚殿規矩，將早晚上殿定為恒課，任他山河有變，我行不移。寧可上殿而死，不可躲殿而生。上殿時要求大衆一出禪堂，必須眼觀鼻，鼻觀心，後人看前人衣縫，一步套一步。到大殿走中門進去。進時，西單左脚先進，東單右脚先進。出時，西單右脚先出，東單左脚先出，在殿內不得告上厠所假，不得吐痰地上，不得倚靠壁上柱子。拜佛一陣風聲，一起起倒，不得稍有前後。跟班站、排班站，皆要一條線，脚齊磚縫。拜佛要五體投地，問訊則背腰彎平，合掌則頂天立地。合十時，十指靠緊，手心靠手心。唱念衆口齊聲，梵音嘹亮，不得藉殿養神，偷安怕苦。由此可見高旻寺規矩嚴之一斑。來果禪師主持高旻寺的數十年中，率僧衆虔心向佛，嚴守規矩，使之成為海內外聞名十方業林，為中國禪宗的興盛培養了一大批僧材，現今任福建廈門南普陀寺方丈妙湛法師等禪門大德，就是由高旻寺培養冶鑄而成的。因此，一直到今天高旻寺的禪風與來果禪師為當代中國禪宗延衍所做的貢獻，仍為人門稱頌不已。

① 《高旻寺丈室規約》，清光緒年間木刻本。
② 轉引自妙湛撰：《來果禪師的禪風》，刊《閩南佛學院學報》1993年第2期。

五、正果與禪悟體證

正果法師（1913－1987）是中國現代佛教界衆望所歸、素享清譽的高僧。他一生研習三藏，深入性海，發明本心，啟導迷悟，於蜀嶺京華，徧設講筵，宣説法音，紹隆佛種，培育僧才，畢生獻身於佛教教育事業，擔荷着傳道、授業、解惑的重任。趙樸初先生曾評價説："正果法師是一位道高德重、戒行精嚴、學識淵博、誨人不倦、愛國愛教的高僧。"①

正果，俗姓張，四川省自貢市人。生於1913年7月24日，青少年時期，長期罹病，深感人生艱難，遂萌出家之念。1932年，他十九歲時出家於四川省中江縣壽寧寺，禮廣渠和尚為師。於此青燈古佛、禮誦黄卷，度過了兩年時光。1934年冬，四川成都文殊院開壇授戒，二十一歲的正果於此受比丘戒，從此開始了他弘法利生的歲月。正果先去重慶市華嚴寺天臺教理院學習。1936年，他考入當時佛教界的最高學府——位於重慶市北碚縉雲山的漢藏教理院本科學習，1940年畢業後，陞入專修科（研究班）繼續深造，師從佛學泰斗太虚大師（1889－1947）、譯經大德法尊法師（1900－1980）等人研究佛學。學習期間，他不尚時髦，不慕名利，潛心於佛門性海，每逢考試，總是名列前茅。因此，深得太虚大師和法尊法師的賞識。1942年研究班畢業，由於學德兼優，被留院任教。他對工作認真負責，一絲不苟，教學相長，解行並重。不久便擔任漢藏教理院教務主任。

1945年，抗日戰争胜利結束，漢藏教理院原有教師大部分離院東下，加之1947年3月17日太虚大師逝世，整個漢藏教理院的教學任務，主要依靠院長法尊和教務主任正果的大力護持，正果從此成為法尊法師在僧伽教育方面的得力助手。當時，局勢混亂，物

① 趙樸初：《正果法師生平簡述》。

價飛漲，維護一個一百餘人的學院，實非易事。重慶解放前夕，有些人主張把漢藏教理院遷往海外，法尊和正果力排衆議，堅决留了下來。正果以喜悅的心情迎接新中國的成立，衷心擁護社會主義制度，積極參加各項愛國愛教工作。1950 年冬天，正果與法尊一道，應邀至北京，住在北海公園内的菩提學會，為中央人民政府主持藏文的翻譯工作，並襄助法尊做了大量的弘法宣教工作。1954 年正果應趙樸初之邀，到北京三時學會擔任研究室主任，指導幾位僧人和居士研究法相惟識。1956 年 9 月，中國佛學院在北京法源寺成立，正果應聘主講佛學，後擔任教務主任。1957 年，當選為中國佛教協會理事，1962 年，任中國佛教協會副秘書長。十年動亂中，他受到不公正待遇，1969 年至 1973 年，在幹校勞動四年，雖歷盡磨難，仍以寬廣的胸懷，忍辱負重，處之泰然，持戒不輟。曾有人勸他捨戒還俗，攀談竟日，他不為所動，説："戒是無上菩提本，佛弟子嚴持淨戒必須做到"，並表示"有我在，便有佛法在!"1973 年中國佛教協會恢復工作，正果即回京襄助會務。1978 年起，他連任中國人民政治協商會議第五届、第六届全國委員會委員、常務委員，1980 年，當選為中國佛教協會副會長，同年冬，任中國佛學院副院長、北京廣濟寺住持。1981 年當選為北京市佛教協會首任會長。

正果法師長期從事佛教界對外友好交往和海外聯誼工作，在海外佛教人士中有廣泛的聯係和影響。1961 年曾隨中國佛牙護侍團前往斯里蘭卡護侍佛牙並進行友好訪問。1963 年、1964 年、1978 年先後三次出訪日本。1982 年率領中國佛教協會迎奉佛像代表團訪問泰國。

1987 年 11 月 20 日，正果病逝於北京廣濟寺，世壽七十五歲，僧臘五十四年。辭世前兩日，曾向趙樸初會長念了四句偈語："堅持無上菩提心，專修四宏誓願行。弘揚佛法令久住，永作菩薩度衆生。"此偈正是法師一生弘法利生的寫照。趙樸初會長作《正果法師輓詩》曰：

排衆堅留迎解放，當風力破桃花浪。
辭醫不殊易箕賢，我在佛在氣何壯。
辯才無礙萬人師，不倦津梁見大慈。
忍淚聽公本願偈，預知海會再來時。

正果窮畢生之力，孜孜不倦，矢志不移地從事弘法利生、佛學研究和佛教教育事業，在佛教界造就了大批弘法人才，為中國佛教的振衰起弊作出了積極的貢獻。他學識淵博，尤精惟識之學，曾費幾年心力著成《辨了不了義論講義》，洋洋數十萬言，可惜在“文革”中毀失了。已印行的《佛教基本知識》一書，是他關於佛教法相惟識學方面的專著。他在修持上則以禪為依歸，數十年如一日，堅持不懈。晚年在中國佛學院等處多次講授禪學。正果對禪悟法門的體證，對禪學理論的研究，集中體現在《禪宗大意》這部力作中。

《禪宗大意》共分十五節，從佛學角度深刻地闡述了禪宗的歷史起源、理論體系與修證實踐。

（一）禪宗歷史追溯

正果法師認為：“禪宗，是中國佛教宗派中的特勝法門，教外別傳的心宗，不落言詮，不立文字，重實修實證，真參實悟。”[①]在達摩未至中土之前，中國已有禪學的濫觴，對後世禪學的影響很大。安世高對禪經的翻譯，支婁迦讖、支謙對大乘禪教的敷演，康僧會對禪教的解說，以及竺法護、道安、慧遠、鳩摩羅什、佛馱跋陀羅對禪法的弘傳，僧睿、僧肇、道生對禪門的影響，這些都說明了達摩没來中國以前，中國已有禪學在流傳，從小乘禪到大乘禪以至祖師禪，其發展的軌跡隱然可尋。其實，禪宗的極則，實無一法相傳，更無一法授人，祇是以心心契合的證明來表示相傳，稱之為“千聖不傳的傳”。禪宗傳授的基礎，不在於經典，祇在於大圓滿的佛心。禪的起源，在於世尊的正覺。佛祖拈花，迦葉微笑，自此歷

① 正果：《禪宗大意》，中國佛教協會 1990 年版，第 1 頁。

代祖師傳法傳衣，成為大法傳授、燈燈相續的真傳，西天二十八祖、東土六祖相傳。正果法師認為“禪宗的正式建立是從六祖慧能大師開始的”。從達摩至五祖弘忍皆主張“佛塵看淨”、“靜坐觀心”，因而被稱為“楞伽師”。從慧能始，摒棄打坐，以慧攝定，直指心源，當下即是，創立了真正意義上的禪宗風範。這一論斷是有其理論和史實依據的。

（二）禪悟體證

禪宗以“不立文字、教外別傳、直指人心、見性成佛”為其立宗基礎及體驗的方法。所以歷來祖師大德接化學人，都是用解粘去縛的手法，應病與藥，使學人直悟，冷暖自知，以心傳心，師資默契而已。正果說：“禪的主眼，是親證真如法界，不是一種真理的概念，這必須如實體驗，始得理會。”他對禪悟體證發明尤多，用墨最重，反對對禪的“考據”式研究，而主張真參實悟，要用心去體證。

1、調和五事助參禪

禪定一行，最為神秘，能發起自性的無漏智慧。一切妙用，萬德萬行，乃至神通光明，皆從禪定生。故三乘人欲求聖道，必須修禪，離此無門，離此無路。至於修禪之法，正果認為，在形式上必須靜坐，諸佛菩薩、三乘聖者没有不通過靜坐修禪而悟道解脱的。在行住坐卧四威儀中，端身靜坐，最易定身息心，有利於用心參究，故結跏趺坐是修禪之要道。

坐禪首先要發心，百丈禪師《坐禪儀》說：“夫學般若菩薩，起大悲心，發弘誓願。精修三昧，誓度衆生，不為一身獨求解脱。”常住大悲心以無量功德回向衆生。誓斷煩惱，誓證菩提，一切莫為，祇管打坐，放捨諸緣，休息萬事，身心一如，動靜無間，一定能得到禪定而開悟。參禪，是以見性契悟涅槃妙心為主，除此皆是助道之法。靜坐之先，須選擇環境，遠離喧雜，地處寂靜。其次要調五事以助參禪，即調食、調睡眠、調身、調息、調心。禪之可尊貴者，以得法的要道，全在實修、真參、真究，因此稱為“坐禪辦

道”。

2、參禪的入門方便

大凡學佛者，都想通過參禪的方法沖破凡聖關，了脱生死累，轉凡成聖，成為無掛無礙的見道人，證得自由自在的大解脱。但是對於參禪如何用心，如何體會，怎樣實踐，怎樣參究，怎樣受用，如此等等，想在佛經祖語中找現成答案是很難的。禪宗以“佛語心為宗，無門為法門”，既是無門，那怎麼透去？祖師説：“從門入者，不是家珍，從緣得者，始終成壞。”這樣説來，大似掉棒打月，隔靴抓痒，永處纏縛，無有出期。其實不然，禪雖深邃，還是有門可入的。正果認為，禪宗的本源，是佛的正覺，不在語言文字上，須領會正覺的意義，以心為宗，纔能悟得即心是佛。古德説：“即心即佛，惟證乃知”。成佛實際上是以根本無分别智親證實相。實相就是無相之相，親證無明，剎那間是智境冥合，能所雙忘，虚空粉碎，大地平沉，這樣的境界，絶不是有分别心能通能證的。因此，“無心是道”是正確的方便法門。所謂無心者，並非無真心，而是没有一切雜念妄想，祇有孤明歷歷的心。無心者，即是内照反省，一念觸境生心，就是生死，離境無生滅，就是解脱，一念無心，凡夫等佛，煩惱即菩提。

3、參禪宜觀心

參禪貴實踐，要真參實悟，纔能得到受用。所謂真參，就是要在不落言詮、尋思、擬議處用功；所謂實悟，必須悟在無所得處。如溈山靈祐所説：“實際理地，不受一塵；佛事門中，不捨一法。”此一實證之境，祇有當人一念觀心之極，無念無相，歸無所得，無所得亦不可得，這纔成就了真參實悟的功夫。

學禪者要真參實悟，須要“淨念觀心”。悟道之路，須以淨念觀心作起。觀心反照，是為了以無念相之心親證無相之實相。衆生自性，本來清淨，一切現成，不用求，不用學，無你用心處，一有用心，便遠之又遠矣。所以當下一念休歇便是，不向一切法求，一切心求，到心法雙忘，自能獨契。雖然如是，在此一剎那以前，還

須時刻提撕，回觀反照。《遺教經》說："是故汝等，當好制心，制心一處，無事不辦。"

4、見性成佛

見性是禪宗的根本目的，參禪者必須透過的關門，古今參禪人的第一要事。所謂"見性"，即開發自性，徹見自己本來心性，自覺到本來具有的佛性。參禪悟道，即是要識本心，見本性，所謂"不識本心，學法無益，若識自本心，見自本性，即名丈夫、天人師、佛"。大悟者，覺破了無始以來的迷妄，開顯了真實的知見，身心廓然，没有一切塵垢習染。心的自性，不從外來，不自他得，性含萬法，本自俱足。一個參禪辦道人，如果能徹見自己的佛法，就能自由獨立，成為解脱自在的無位真人。

佛教諸宗中，禪宗不僅最能代表佛教的特質，總持佛法的心髓，而且最富應時契機改革自身的靈活性，最具即世間而出世間，切入生活而超越生活的傳統。正果法師晚年致力於説禪解禪，緊扣現代禪學發展的命脈，立足文化重建而再樹禪學法幢，在禪法上多有創見，於體證上多有發明，對現代禪學思想的發展，對禪學在當代社會的復興，貢獻良多。

六、明真以禪宗濟世

明真法師（1902～1989）是中國現代佛學界一位大德。法號真慈，俗姓趙名哲，湖北荆門縣人。曾於武昌就讀於華嚴大學。1922年於武昌蓮溪寺禮圓安上人出家，次年在南嶽南臺寺越塵法師座下受具。1926年肄業於南嶽僧侶學校。1929年隨靈濤法師創辦南嶽佛學講習所，潛心惟識，參研禪那，教學相長，培養僧才，正論勝解，啟沃讀者。曾應邀到南嶽國立師範學院講授佛學。抗日戰争中與巨贊法師結為莫逆之交，投身救亡運動。以民族團結為己任，促建"南嶽佛道救難協會"，成為湖南佛教抗日旗幟。新中國成立後，歷任長沙開福寺、北京法源寺、廣濟寺住持、長沙市佛教協會會

長、湖南省佛教協會會長、中國佛教協會常務理事、副會長、中國佛學院教務長、副院長等職。其論文《身非是我論》、《大乘百法明門論臆測》、《五蘊皆空的研究》等七十多萬字，先後在《觀宗弘法社刊》、《海潮音》、《人海燈》、《正信》、《現代佛學》、《法音》、《佛學研究》等雜志上發表。曾與戒圓法師等一起編纂《湖南省宗教志·佛教篇》。有《望云集》（長沙市佛教協會印）行世。趙樸初會長為明老撰塔銘曰："弘教弘禪，高標一塔尊南嶽；愛民愛國，丹心萬古護中華"，對明真的行誼給予很高評價。

明真法師潛研惟識，參究禪宗，融通禪淨，解行並重。其剃度師為南臺寺越塵上人。越塵時挂搭於湖北，但其祖庭却在耒陽縣（今耒陽市）獅子岭紫霞禪寺，屬曹洞法系。明真冶惟識、禪、淨於一爐，講經弘法不重在引經據典，而是致力於結合日常生活揭示佛教人生哲學的真諦，把佛教哲學與日常生活打成一片，隨時隨地利益人群。

（一）弘揚在實際生活中有切實受用的經世佛學

佛教本身就是"人間佛教"，佛學本身就是經世致用之學。但是，長期以來，人們往往以世俗的眼光看待佛教，或從儒家"入世"立場出發，認為佛教徒"遁入空門"，消極避世，似乎不食人間煙火，與世無緣，明老經世佛學思想有力地糾正了這種偏見。他精辟地論述佛學是人們在日常生活中受用不盡的般若智慧。

1、從生、佛無二論述經世佛學。佛法的根本宗旨，在於普度衆生，同登彼岸。作為諸經根本精神的集中體現的《心經》，闡述的就是這個道理。明老說："《心經》在闡揚'色即是空，空即是色'的不二法門，我們應從中學到煩惱與菩提無二，生死與涅槃無二，衆生與諸佛無二的正知正見，亦即《妙法蓮華經》所說的佛知佛見。"① 佛知佛見，是衆生本來具有的。不是離衆生別有什麼佛知佛見。"大乘認為生滅者，當體即是不生不滅的寂滅，不須在浩

① 明真：《心經的探討》，《佛學研究》（創刊號，1992年）。

浩的日常生活外而去別求涅槃。這一點我們學習《心經》時十分吃緊。”衆生與佛、煩惱與菩提、生死與涅槃既相對待，又相統一。世間與出世間也是不二而一，不即不離的。《中論·涅槃品》說：“涅槃與世間，無有少分別，世間與涅槃，亦無少分別，涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別。”① 明老把佛菩薩喻為大樹的花果，衆生喻為樹根，根深葉茂，纔能花果飄香，没有衆生，没有世間，也就没有佛菩薩。正是從衆生與佛，世與出世相統一的觀點出發，明老十分强調佛學的經世致用。

2、從福慧雙修的菩薩道論述經世佛學。明老認為佛是有最高覺悟的智者。他說：“佛者，覺也。佛弟子假使不能自覺，雖佛在面前，亦是無可奈何的。”② 佛的可貴在於自覺覺他。學佛修行，不僅在個人解脱的慧業修持，而且在於人生道的福業經營。自覺覺他，福慧雙修，自覺以後，仍然不出世，而是積極入世，甚至下地獄，為普度一切衆生而奮鬥不息，這就是菩薩道。明老說：“色空無礙，悲智雙運。以文殊普賢的榜樣，莊嚴世界，利樂有情，精進勇猛，永不疲厭。這就是十方國土一切菩薩所行的正道，也就是今天我們中國佛教徒和全世界佛教徒的一個共同大方向。”③ 正因為如此，他孜孜不倦地提倡“人間佛教”，弘揚經世佛學。

3、從日常生活中的修持與成佛的關係論經世佛學。挑水、搬柴，行住坐卧，在俗人看來是常事，談不上什麽修持。在佛家看來，“平常心是道”，日常生活中的精神，即是成佛的本分事。這從明老對精神的論述中可以看得很清楚。精神是什麽？明老說：“精神是以我為中心，概括了思想、感情、意志和欲望的混合體。……能依據我法二空真如，把思想提煉為智慧，感情陶冶為大慈大悲，我也就塑造成佛了。人身難得，佛法難聞，我們日常生活中的精

① 明真：《心經的探討》，《佛學研究》（創刊號，1992年）。
② 1985年致湖南省佛協、長沙市佛協的信，《法音》1990年第7期第39頁。
③ 明真：《心經的探討》。

神，就是成佛的原材料。"① 思想本身無所謂善惡，却可以思善、思惡。感情即愛憎、同情心，人人皆有，但凡夫俗子囿於小"我"之愛憎，缺乏大慈大悲精神。意志是為達到一定目標的堅持之力，有的人十分脆弱，有的人却十分堅强；欲望既為人類生存的本能衝動，亦是成就大事業的動力。因此，平常一舉一動所體現的思想、感情、意志、欲望，都不是可有可無的，它們經過加工，可以成為般若智慧，成為大慈大悲，大雄大力，大願大行這種高尚的、純粹的、脱離低級趣味的佛菩薩精神。作為佛圓滿自性的真如，就在日常生活之中。禪宗曹源寺滴水和尚一則公案説：曹源一滴水，七十餘年受用不盡。明真法師也説："不知什麽時候起，真如竟然變成了一個名詞，變成了一個神聖不可思議的實體，被講得十分深奥，十分微妙，忘記了真如就在日常生活之中，……侈談靈感，競誇瑞應，使佛法蒙上了污垢，喪失了生命力。"② 他重視教育初機從日常生活中認取佛法，學習佛法，在日常的工作、生活中受用，他説："務必使初機通過自覺，能在日常生活中認取佛法，享用佛法，心情更舒暢，生活愉快，工作和生活更能幹勁倍增，對人民的貢獻更大。不然，又何必學習佛法？使佛法不即是智慧，不即是安樂，在人類行將跨入二十一世紀的新時代，又何貴於這樣的佛法？又何貴有這樣的佛弟子？"③

正是基於衆生與佛、福業與慧業、平常心與道、世間與出世間的不二而一，明老的經世佛學没有書齋氣息，没有"本本"味道，而是富於"時代氣息"、"生活氣息"④。他認為"本本"上的佛學，即使是佛祖親授，亦畢竟祇能是'示月之指'，並非'月'本身。如不能聯係實際學習佛學，縱有收獲，也祇能是不能充飢的畫餅而

① 明真：《感情·欲望·意志：精神的試析之二》，《法音》1982年第二期第25頁。
② 明真：《心經的探討》。
③ 同上。
④ 明真：《人、我、身的區別與聯係》，《法音》1988年第5期，第16頁。

已。[①] 他的佛學不是“畫餅”，而是在二十一世紀新時代在實際生活中受用不盡的禪悅和法樂。

（二）經世佛學重在救治時代精神病

明老佛學思想是在實際生活中享用的般若智慧，其最大受用，是在治療“時代精神病”。

“時代精神病”，是明老對當今精神失落、精神污染現象的形象概括。他說：“時代是不斷前進的。在前進中還有不少的曲折和困難，還有不少的迷茫和痛苦，矛盾重重，指不勝屈：戰火已在人類身上燃燒，核威脅、核毀滅的陰雲籠罩着世界……當前人類在自己創造的險惡環境中，幾乎束手無策，以至許許多多的人，形成消極悲觀的情緒，無可奈何地過着醉生夢死的生活。裁軍的聲浪越高，擴軍備戰的勢頭愈加惡性膨脹，這是今天人類所面臨的現實。我實無以名之，姑名之曰時代精神病。”[②] 這種在科技高度發達、物質生活大為豐富條件下人類對自己所製造的險惡環境（生態失衡，戰爭核威脅）消極悲觀，過着醉生夢死的生活，就叫做“時代精神病。”

“時代精神病”的一個重要根源在於没有正確的思想作指導。本來，物質資料的生產是人類社會存在和發展的基礎，科技發展，物質文明程度提高，應該是推動人類社會發展，大大造福人類的。其實二者並不完全同步。離開正確思想的指導，現代科技、物質文明不僅不能造福人類，反而可能給人類帶來災難。明老說：“人的精神，實實在在是不隨形骸而俱朽的。……我們對這種微妙的精神研究跟不上去，没有正確的思想作指導，物質研究的成果，是將造福於人類，還是將成為人類的災難？這就很難說了。”[③] 很顯然，核反應可以發電，造福於人類，也可以用於發動戰爭，給人類帶來

① 明真：《五蘊皆空的研究》，《法音》1986年第1期第7頁。
② 明真：《“想”在生活中的特殊作用：精神的試析之三》，《法音》1982年第5期，第24頁。
③ 明真：《精神的試析》，《法音》1981年第3期第16頁。

災難；治性病的特效藥，可以使性病得到一定的控制，然而許多人却因為有恃無恐，使性病由過去的四種增加到世界衛生組織公佈的二十多種。專家們甚至預測：一旦艾滋病特效藥問世，艾滋病的流行必將加速。[①] 這不是典型的“時代精神病”嗎？

對治這種時代精神病，離開物質文明建設固然不行。明老說：“肉體與精神，關係密切，不可分割。”[②] “物質之所在，亦即精神之所在”。[③] 但根本必須提高人類的精神生活。明老說：“在這種污染的國際氣氛中，深信祇有提高人類的精神生活，纔是救治時代精神病的靈丹。”[④] 他對救治“時代精神病”開了幾付處方：

1.“五蘊皆空”——以緣生自性空對治我執、法執

明老說：“‘五蘊皆空’這一句簡單的佛語表達的人、我、世界，現象與本質的辯證統一，過去是真理，現在是真理，未來仍是真理。”[⑤] 他認為，“緣生自性空，這是佛學的一條重要原理。”[⑥] “佛法用空否定了我與法，却又不願人死在‘空’中……日常生活中的一一緣生事物上本自具有圓融無礙的空有兩個側面，……把這兩個問題解決了，就把握了打開佛法寶藏的鈅匙了。”[⑦] 這雖非獨創，但他據“緣生自性空”的根本原理，密切結合世人的日常生活，對“法執”、“我執”，尤其是“我執”進行了透徹的剖析，認為：諸法都是相互依存的，不斷運動變化的，執着諸法以為孤立存在、靜止不變的實有自體，就是法執；以為“我”在日常生活中能主宰自己的生活、自己的環境，迷信主宰作用，迷信自由意志，就是我執；二者都是錯誤的。他對於明末清初思想家王船山（夫之）

---

① 朱琪：《特效藥與流行病》，《百科知識》1992 年第 12 期第 44 頁。
② 明真：《相宗絡索初探》，見吳立民、徐孫銘《船山佛道思想研究》。1992 年湖南出版社版，第 268 頁。
③ 明真：《五蘊皆空的研究》。
④ 明真：《想在生活中的特殊作用——精神的試析之三》。
⑤ 明真：《人·我·身的區別與聯係》。
⑥ 明真：《五蘊皆空的研究》。
⑦ 同上。

《相宗絡索》中“一刀斬斷末那為擒王破竹之元功”尤其作了深入的闡發（詳下文）。他指出：“緣生事物，當體即空，當體即無生，當體即無自體，是用不着什麽神造的，也用不着什麽本體演化的。”① 不僅把頓悟與漸悟，惟識宗與禪宗、小乘與大乘融通起來，而且有利於糾正世俗對佛教“有神論”的偏見。

2.“以身非是我”——對治貪、瞋、癡

人生活在世上，是不能没有個人利益的。但是，浸淫於個人利益之中，且惡性膨脹，却造成了世間多少悲慘、荒唐的惡果。所謂時代精神病，無非是在新時代條件下極度膨脹的貪、瞋、癡而已。明老説：“佛書上皆稱財、色、名、食、睡為五欲。”② 認為“欲”與人生密切相聯，在現實生活中是極其複雜、很有力量的。佛教强調無生、無我，也就是寡欲。欲與善惡密切相聯。“佛學視欲雖非善法，實亦非煩惱法，而認為它是中性的，可善可惡的。無欲，也許就没有崇高的願望、偉大的理想了。古今中外的志士仁人，為了維護國人、天下人的生存，往往毫不躊躇，慷慨地獻出自己的生命，求仁得仁，了無雜質，這是人類生活中的一種特異生活，是精神界的高度昇華。”③ 明老不主張對世人的欲望加以禁止，而是主張對欲望加以分析、調御、疏導。他説：“欲，希望為性，欲在人類生活中雜質最多，是很不容易對付的，特别是欲生。欲生，大概是生物共同的特徵，人亦不能獨異。人之所以異於其他生物的，或許是能欲生的高尚情趣，欲生的尊嚴與價值，生在人身上，無時無地不在顯示其威力。”④ 他着重指出對欲加以引導的必要性：“在日常生活中，把思想認識擺在第一位，……對情、欲、意加以適當的調節和疏導，必須如此，纔能心情舒暢，生活愉快。如果感情用事，欲望横出，喪失了理智，有如脱繮野馬，小之必自尋苦惱，大

① 明真：《五蘊皆空的研究》。
② 明真：《感情、欲望、意志：精神的試析之二》。
③ 同上。
④ 明真：《大乘百法明門臆測》，《法音》1983年第4期第4、5頁。

之是會禍世害人的。"① 試看今日世界，什麽"性解放"、"艾滋病"，用硫酸毁面容，用電腦盗竊巨款，殺人越貨、吸毒、嫖、賭等，不正是人欲横流，如脱繮野馬，禍及天下的"時代精神病"的寫照嗎？不正是貪、瞋、癡所致嗎？

貪、瞋、癡無非是把世界上的一切都看成是"我"的。對此，明老進一步剖析説：身既是"我"，又是你、他；既是我們，又是你們、他們。身既與"我"相聯係，又非是我。身和世界萬法一樣，都是在過去、現在、未來中不斷流動的，既不能執身為"我"，又不能把"我"看成永恒不變的。他説："(王船山) 先生在《相宗絡索》中點出'末那執八識一段靈光之體相為自内我'，是'流轉生死的禍根'，必須'一刀斬斷'。是意書中纍見，實《相宗絡索》内的關鍵問題。為什麽？因為第六意識，是以末那為根而生起的，吸取了末那毒液，於是就固執身即是我，與我貪、我慢、我瞋、我癡相應，觸處形矛盾，自苦苦人。不擒賊擒王，對末那迷執，斬草除根，是不能根本解决人生問題的。"② 船山把第七末那識作為污染真如自性、生起思想、感情、意志、欲望等"我執"的禍根，認為相宗顯標漸教，密示頓宗，是惟識秘密法門，確有卓見。③ 明老亦獨具慧眼，認為此是《相宗絡索》的關鍵問題。的確，對於"我"的執着，污染真如本性，起種種貪、瞋、癡，造種種惡業，其根本即在第七末那識，也就是染污識。人們之所以把屬於你、我、他之身執為"我"，把名相執為實相，惟一己之利益是圖，陷溺其中而不能自拔，就在於末那識對真如本性的污染、執着。人們對世間萬法採取形而上學的絶對化的思想方法，明明身非是我，却執為我；明明五蘊皆空，却執為實；明明名利、地位都是相對的，却以為是絶對的，死死抓住不放。欲海難填，最後在現實面前難免

① 明真：《大乘百法明門臆測》，《法音》1983 年第 4 期第 4、5 頁。
② 明真：《〈相宗絡索〉初探》，見《船山佛道思想研究》第 265 頁。
③ 同上書，第 1 頁。

碰得頭破血流，甚至自我毀滅，陷入生死輪回之中，永無了期。所以明老反復說："第七末那識，執第八見分為自內我，則是迷，則將流轉五趣生死。悟得此末那為第八流轉根本，一刀斬斷，即將證得菩提涅槃。"這就為後學的修證指點了迷津。

3．轉識成智——以提高理智的質量，淨化心靈

明老對惟識宗很有研究，從1929年（二十三歲）起即究心惟識之學，十六年後，在南嶽佛學研究社，先後講過《成惟識論》，1947年在《海潮音》發表過有關惟識學的學術講演稿。他在《精神的試析之二》中說："之所以獨尊識為心王，是要人們把思想認識擺在日常生活中的第一位，通過對客觀事物的不斷觀察研究，能够逐漸把認識磨冶成智慧，成為清醒明徹的認識。……佛教最終目的，就是要轉識成智。不能轉智，是無法轉染成淨、轉凡成聖的。人類的精神生活既然有理智，也有感情、有欲望，如何不斷提高理智的質量，使之對情欲具有調御、疏導的能力，發揮自他俱利的正常作用，不致泛濫成災，自苦苦人，這應該是人類今後共同努力的一個方向。"[①] 明老認為識為心王，既尊識為"王"，就要把"理智"、般若智慧放在認識的主導地位，以此調御感情、欲望、意志，轉染成淨，轉凡成聖。實際上這也是强調對人的自我認識能力的改造和主體精神的高揚。明老說："船山先生所撰《相宗絡索》，是在揭示人類的精神改造，不隨時間以俱朽的。書中重點，在策勵學者對自我進行徹底的改造。"[②] 明老以佛法作為鑄造人們靈魂、淨化心靈、拯救世道的的靈丹來享用。他說："今天人類存在的一切尖銳矛盾，莫不與彼製造者精神狀態有關。治愈精神空虛、精神污染，建設精神文明，提高人類的精神生活——擺在人類面前的首要任務，就是：明白人類的精神是什麼？"[③] 這就是說，心病靠心來

① 明真：《精神的試析之二》。
② 明真：《〈相宗絡索〉管窺》遺稿，《佛學研究》〈創刊號〉第2頁。
③ 明真：《〈相宗絡索〉初探》，見《船山佛道思想研究》第265頁。

治，治愈時代精神病，固然離不開物質文明建設，但根治之方，還在加强精神文明建設，還得靠提昇人的精神。這是很有見地的，也有强烈的現實意義。

（三）禪史研究別出新解

明老對禪宗史的研究論文雖不多見，但從其晚年對《禪源諸詮集都序》研究的遺作看，其學風嚴謹，充滿着禪者獨抒性靈、別出新解的活潑精神，給後學留下一分禪史研究的寶貴遺産。雖然其研究結論不是人們都能接受的，但其精神確實令人欽佩。

明老的遺作《〈禪源諸詮集都序〉是屬於禪宗的書嗎?》是應中華書局之約，在注釋《都序》過程中寫的一篇論文。其主旨是："《都序》以教證禪，是作者（宗密）想用此作為手段，把馬祖、石頭這兩個禪宗流派納入教的軌道，而思有以制約的。""《都序》'以教證禪'，想把禪宗納入教的軌道，這是在扼剎禪宗，改變禪宗的性質"。[①] 這個觀點不僅新穎，而且有點驚世駭俗。其根據是：1. 真性是禪之本源，真性與禪的關係，是源與流的關係，宗密攻擊"今時有但目真性為禪者，是不達理行之旨"，"批判的理由近於荒謬。"[②] 2. 禪宗語録上的文字，與經論上的文字，風格迥異，是無法合，也不必合的，而宗密借助"以教證禪"，想把馬祖、石頭兩個禪宗流派納入教的軌道，或能有所制約。3. 從歷史背景看，宗密之時，禪門五家先後登上歷史舞臺，禪教矛盾十分尖鋭，宗密已為朝野尊仰，對上述禪宗兩大流派如不心悦誠服，必然會引起反感，欲有所攝服。4. 宗密心胸狹隘，以自家宗習的荷澤禪作為分別得失的標準，"難得其旨"，且前後自相矛盾。

明老對上述論點未及作深入的探討和考證，但給人們提出了如何會通禪宗真性與教禪，如何全面評價宗密的功過、得失，如何評

---

① 載《行願無盡》第 94 頁、104 頁。見《荆門文史資料》第八輯，荆門政協文史委 1992 年 5 月内部印行。

② 同上，第 93 頁。

價道一、石頭禪系及宗密的態度等重要問題，是富於開拓性、啟發性的。

繼明老之後，今人方廣錩先生在80年代末、90年代初對《禪源諸詮集都序》及其它敦煌文獻進行了深入的研究，贊同裴休關於宗密“以如來三種教義，印禪宗三種法門，融瓶、盤、釵、釧為一金，攪酥、酪、醍醐為一味，振網領而舉者皆順，據會要而來者同趨”，“本末相扶，遠近相照，可謂畢一代時教之能事矣。”[①] 提出整理、恢復、研究宗密所編《禪藏》的重要課題，並指出宗密編輯《禪藏》的指導思想是“擺定各派的相互位置，調和它們的相互關係”，《禪藏》之所以亡佚，是亡佚於兩宋戰亂，也與它“不見容於傳統的禪宗觀點”有關。[②] 這最後一點與明真法師懷疑《都序》非禪宗之書的結論是相一致的，但比明老的研究更深入，涉及內容更廣泛，引起國內外學者的注目。

明老對宗密的研究別具新解，但並未全盤否定宗密的貢獻。他“發現《都序》還有精華”，認為宗密所說“達摩所默傳的，不是名，而是體”的結論值得肯定，達摩傳的是什麼，這“是中國佛學研究的新課題，值得珍視的。”認為宗密“從十個不同的側面，辯析性宗、空宗的同異，這也是中國佛學界應該認真研究的一個課題”。肯定宗密的“高僧”形像至今並未泯滅。[③] 這都是實事求是的。

明老在禪宗研究中，還闡述了“禪宗在生活中了生死”這一可貴精神。他認為禪宗並不否認次第禪（即外道禪、凡夫禪、小乘禪、大乘禪），“而是徹見絕對即在相對之中，無差別即在差別之中，最上乘禪即在次第禪之中，不於日常生活外別求佛法，此禪宗

---

① 《大正藏》第48卷，第398頁下。

② 方廣錩：《關於〈禪藏〉與敦煌禪籍的若干問題》，見《藏外佛教文獻》1995年第一輯。宗教文化出版社版。

③ 明真：《〈禪源諸詮集都序〉是屬於禪宗的書嗎》，《行願無盡》第93－94頁。

之可貴也，此禪宗之所以為禪宗也。"① "離開日常生活，去別求佛法，即使求得了，也是翳眼空花，也是不藏龍的死水。"② 他肯定中國禪宗 "是從繁瑣的佛教哲學，僵化的宗教儀式中衝殺出來的生力軍，今天還有她的生命力"。③ 這些論述，都體現了禪者不墨守成規，敢於衝破傳統束縛、生動活潑的創新精神，充滿着般若智慧。

明真法師的弟子中，著名的有道安、道屏、暮茄、妙談、靈根、戒圓（1926～1995）、惟正、李克等。④

七、印順禪史研究

印順法師是我國現代佛教界一位高僧，也是對佛教教育、佛學研究，包括禪宗史研究卓有貢獻的導師和學者。有論者說："在當代的佛教學者中，能够像印公這樣從歷史發展的角度去探討、研究佛教（無論是歷史的還是思想的），並且建立起了自己的博大精深的思想體系者，並不多見。"⑤

印順法師，號盛正，1906 年誕生於浙江海寧一個半農半商家庭。俗姓張，名鹿芹。七歲進私塾，十三歲高小畢業，隨即習中醫，並研讀道書及西方宗教之學。十六歲起在小學任教八年，二十歲始對佛學發生興趣，二十三歲其母猝然病逝。不久，叔祖父、父親亦相繼病逝，深感人生無常，遂立志出家，二十五歲到普陀山福泉庵禮清念和尚披剃，受具足戒於天童寺。曾於閩南佛學院、武昌佛學院就學，參虛雲、慈舟和尚，親近太虛大師等，往來於普陀、

① 明真：《〈禪源諸詮集都序〉是屬於禪宗的書嗎》，《行願無盡》第 98 頁。
② 同上，第 101 頁。
③ 《〈禪源諸詮集都序〉是屬於禪宗的書嗎》，《行願無盡》第 103 頁。
④ 同上，第 28 頁，78 頁。
⑤ 郭朋：《印順佛學思想研究》序，第 4 頁，中國社會科學出版社 1991 年版，以下簡稱《印順研究》。

厦門、武昌之間，授課講經。二十六歲至三十歲曾在普陀佛頂山閱讀《大藏經》。後到杭州、揚州參學，遇太虛大師，遵囑往武昌佛學院、四川漢藏教理院講學、研究，常與法尊法師討論法義。1948年（四十二歲），在浙江雪竇寺主編《太虛大師全書》（共七百萬字，歷時一年）。1949年到香港，任香港佛教聯合會會長及世界佛教友誼會港澳分會會長，並出版《佛學概論》。四十七歲，從臺灣赴日本出席世界佛教友誼會第二届代表會議，後任臺北善導寺導師，《海潮音》雜志社社長，在新竹建福嚴精舍，並赴菲律賓弘法。五十一歲任善導寺住持，在新竹設女衆佛學院，創臺北慧日講堂，並多次出國弘法。1964年在嘉義建妙雲蘭若，同年在當地掩關静修。一年後，應中國文化學院之聘，任哲學系教授。1970～1974年出版佛教論文集《妙雲集》，共二十四册，三百六十萬字，1971年出版《中國禪宗史》。二年後，日本大正大學授予文學博士學位，為中國近代佛教史上獲此學位的第一位中國僧人。1981年出版長達八十萬字的《初期大乘佛教之起源與開展》，隨後陸續出版了《如來藏之研究》、《空之探究》，《印度佛教思想史》、《中國古代民族神話與文化之研究》。前後出版的重要著作還有：《中觀今論》、《惟識學探源》、《原始佛教聖典之集成》、《説一切有部為主的論書與論師之研究》、《雜阿含經論會編》等，共計著作約七百多萬字。是近代繼太虛大師之後著作最宏富的人。從其受學者有常覺、演培、續明、仁俊等多人。①

印順法師的佛學研究，是客觀地對全體佛教進行全面的釐清、闡釋與批評。他從原始佛教經論《阿含》、《毗曇》及印度之空、有、真常三系諸經論，直探佛陀及後代祖師的經義，尤其對龍樹中觀學作深入之探討，為自宋以來對中觀研究最有貢獻者。他對於原始佛教、部派佛教、中國禪宗史都有精深的研究。

印順法師重在學問、聞思，從經律論中探究佛法。他曾説：

---

① 參見《印順研究》第1～11頁。

"在修行、學問、修福——三類出家人中，我是着重在學問，也就是重在聞思，從經律論中去探究佛法"。[①] 他對於禪宗的研究，即是從早期流傳的經典、史料出發，以般若智慧進行剖折、探討的。

(一) 以般若貫穿禪宗史研究

印順三十六歲時出版的第一部著作是在重慶印行的《印度佛教》。他在對早期大乘經典的探究中，深刻認識到：印度佛教史上的第一個大乘教派——空宗，是龍樹依據《般若》（還有《阿含》）思想而發展創立的。以《般若》——龍樹思想為代表的初期大乘，是時代的產物，是"勢所必至，理所當然"的。[②] 他站在時代的高度，從當時歷史事件和發展趨勢來把握般若思想，指出其歷史必然性。他把大乘佛教分為三大系統：第一、性空惟名系，以龍樹中觀學為代表；第二，虛妄惟識系，以無著、世親的惟識學為代表；第三，真常惟心系，宣揚實有的真如——如來藏之說，如中國佛教的天台、賢首、禪宗幾個宗派都是。而且，"三系同源"。性空惟名系以現觀法性為主要目的；虛妄惟識系，雖廣說法相，在修證上先以識有遣境無，以境無識也不起，達到心境都無所得，也歸入極無自性的現觀；而真常惟心系，也是先由觀察外境非實有的觀察義禪，進到二無我而不生妄想的攀緣如禪，直到般若現前、於法無我、離一切妄想的如來禪。這與虛妄惟識者的現觀次第是一樣的。

他還在《佛在人間》一書中，就世間法與出世間法進行對比，論定："佛化道德的特質在般若"。[③] 他說："佛化的道德，建立於般若——無我智的磐石，是破除私我、掃蕩執見的特殊智慧。從這種智慧所攝提、所引導的，便與凡夫的德行截然不同。不再專為自我，我的家庭、我的廟子、我的故鄉……而着想，能從整個人類、一切衆生的立場去看一切。……體悟一切法無我，真慈悲即活躍於

① 印順：《游心法海六十年》，第 1 頁。見《印順研究》，第 2 頁。
② 印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，第 551 頁。見《印順研究》第 35 頁。
③ 印順：《佛在人間》，第 317 頁。見《印順研究》第 293 頁。

内心，私情和愛欲，能當下斷盡。"①

這樣，印順法師從般若思想産生的歷史必然性、"三系同源"論、佛化道德的特質在般若三個方面，為其研究佛教，尤其是中國禪宗史、中國佛教奠定了理論基礎。

（二）禪宗史研究的創見

印順法師對中國禪宗史的研究，雖然從内容而言，僅限於對中國早期禪宗史的研究（至五宗分燈止），未見貫通中國禪宗發展史的全部，但是，他的研究成果仍令世人注目，在國際上享有盛譽。這是由於他的禪史研究頗多創見的緣故。

關於禪宗史研究方法論問題。他明確指出："禪史應包括兩大部分：禪者的事跡與傳承，禪法的方便施化與演變"，後者"該是禪史的重要部分"。② 重視禪宗思想發展演變的歷史，從而避免禪史研究流於史料的堆積或煩瑣考證的傾向。他也重視文化傳統、社會風尚對於禪宗宗派、禪風形成的影響，對"南禪"、"北義"的差異及其原因作了深刻的探討。③ 他還認為，禪宗的傳承法統既有史料的依據，又有禪者"充滿熱心的傳説"，不是單純的考據所能得出的結論。④ 這些對於禪宗史研究都有方法論的指導意義。

關於達摩其人。他肯定達摩在歷史上確有其人，從海路來中國，其所傳的"二入四行"理論為人所共知；所謂"理入"，即從"深信含生同一真性，但為客塵妄覆，不能顯了"這一信念出發，經過"凝住壁觀"等的修煉功夫，達到"捨妄歸真"、"與真理冥符"的境界，即以後禪宗所謂"明心見性"之義。根據"深信念生同一真性"的觀點，達摩顯然也是一位"真常惟心論"（或"如來藏論"）者。⑤ 達摩的傳承，是"楞伽禪之傳承"。從思想上説，求

① 見《印順研究》第 294 頁。
② 《中國禪宗史·序》，見《印順研究》，第 163 頁。
③ 《印順研究》，第 177 頁。
④ 同上，第 208 頁。
⑤ 同上，第 167～168 頁。

那跋陀羅與菩提達摩，屬同一體系，達摩繼承跋陀，“但在中國禪宗的傳承中，跋陀的地位被遺忘了”。[①] 達摩傳法給道育、慧可與曇林[②]。印順明確肯定達摩—慧可—僧璨—道信—弘忍的一脈相承之說：

> 達摩禪“借教悟宗”。重教的，流衍爲名相分別的楞伽師；重宗的，又形成不重律制，不重經教的禪者。護持達摩深旨的慧可下那禪師、璨禪師等，以《楞伽經》爲心要，隨說隨行，而助以嚴格的、清苦的頭陀行。道宣時，一顆光芒四射的慧星在黃梅昇起，達摩禪開始了新的一頁，使達摩禪終於一躍而成爲中國禪法的主流的，是道信與弘忍。[③]

關於雙峰、東山法門。印順法師論述了“道信禪法”的三大特色，即戒禪合一、《楞伽》與《般若》合一、念佛與成佛合一。尤其明確指出：

> 達摩門下曾有“楞伽師”（胡適稱之爲楞伽宗）的系統，……到了道信，游學南方，更深受南方般若學的影響。……等到在雙峰開法，就……成爲《楞伽》與《般若》統一了的禪門。[④]

到了弘忍時代，“五代相承”的法統說被確立下來了，“教外別傳”、“不立文字的頓入法界的、以心傳心的達摩禪，也被明確的提出來”了，肯定“不立文字”，“教外別傳”、“頓悟”等一向被認為慧能禪宗特徵的教說，早在弘忍的“東山法門”時代已經有了。[⑤]

關於慧能與《壇經》。印順法師考定：慧能生於公元 638 年，二十四歲去黃梅禮五祖，公元 662 年起隱居五年（二十五～二十九歲），乾封元年（666）在廣州出家（三十歲），先天二年（713）入滅（七十六歲）。慧能雖“不識字”，由於有着更深的“宿慧”，而

---

① 《印順研究》，第 172 頁。
② 同上，第 173 頁。
③ 同上，第 177 頁。
④ 同上，第 181 頁。
⑤ 同上，第 190 頁

通曉佛法大意。慧能在韶州大慧寺開法，產生《壇經》，對後世產生深遠的影響。慧能曹溪禪的傳播，大體在岭南、江南、中原三區。《壇經》分為三部分：一部分是原始的《壇經》，為《壇經》的主體，是開法大梵寺的記録；另一部分是附録，是六祖平時與弟子的問答、臨終付囑以及臨終及身後的情形，應與主體部分分別處理。中國禪宗的法統説，分三個時期：第一、弘忍門下的中期傳説（有神秀或慧能為第六代兩説）；第二、西天二十八祖，約公元 730 年始形成；第三、西天二十八祖的改定時期，約流行於八世紀慧矩《寶林傳》之後，敦煌本《壇經》約成立於公元 780～800 年間。①

關於神會。印順考定神會年齡非九十三歲，而是七十五歲。神會十四歲謁慧能（“中年”應為“沖年”），“遇師於晚景”，“不離曹溪山，常侍左右”，慧能入滅時，神會二十六歲，“神會為曹溪頓教而獻身，不避任何艱險，坦然直進，終於達成。韶州慧能為禪宗六祖，永為後世定論。”②

關於慧能以後的禪宗。印順認為，慧能在嶺南的弟子如法海、志道等，“他們的貢獻，是《壇經》的集成和傳出，及有關慧能事跡的傳説”；“發展曹溪頓教而成大宗的，屬於中原及江南的弟子”，即中原的荷澤宗、江南的洪州宗與石頭宗，劍南的保唐宗。③

（三）對禪宗的評價

印順法師認為，中國佛教流傳至今一千九百多年，甚流行可分為二個時期：第一個時期，自漢魏至隋唐，“為承受思辨時期（約偏勝説），”“其特色為融貫該綜，得則華貴、宏偉，失則繁文縟節，如世家子，確樹此一代之風者，襄陽釋道安也。”第二時期，自李唐至清季，“為延續篤行時期，即所知而行之證之。其特色為簡易平實。得則渾樸忠誠，失則簡陋貧乏，如田舍郎，確樹此一代之風

① 見《印順研究》，第 190～215 頁。
② 同上，第 21～222 頁。
③ 同上，第 223 頁。

者，嶺南盧慧能也。"① 對禪宗的得失，慧能之建樹，作了客觀的簡略的評價。

關於禪風，印順法師說：

> 禪宗之初，頗近於一分聲聞行者，四事恬澹，有頭陀之風；重實踐，不以論說爲重；有法堂而不立佛殿；經行、坐禪於山邊林下，隨適而安；解脫之心甚切，所謂"己事未明，如喪考妣"；隨聞悟入；凡此莫非古代聲聞佛教之遺風。然禪者衣食隨緣，不拘於三衣、中食，多從事勞作，如百丈一日不作、一日不食，自始即別立禪院，與律寺異，迥異於古代……。至於禪者所悟，以達摩二入、四行觀之，則藏心本淨之見也。②

印順法師肯定"禪宗為千真萬確之惟心論……而且是真常惟心論"；禪宗"為後期中國佛教之心髓"，"唐、宋禪興而義學衰"。③

印順佛學思想根本在返求印度佛教本義。他在《印度之佛教》的自序中論：

> 立本於根本（即初期）佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷歟！④

因此，他對於大乘佛教（屬於後期佛教）雖有所肯定，亦有所批評。印順《談人世與佛學》一文，曾批評中國佛教理論的特色是"至圓"，修行方法是"至簡"，修證特色是"至頓"，它的批評對象包括禪宗。臺灣現代禪的創始人李元松居士認為"印順法師間接影響禪的式微"，"印順法師對禪（包括對密教、對淨土）的批評並沒有深及禪的內在生命"，"祇停留在表面的層次"。⑤ 臺灣現代禪的

---

① 《中國佛教史略》，《妙雲集》下編之九第 2 頁，見《印順研究》，第 229 頁。
② 《華雨香雲》，《妙雲集》下編之十，見《印順研究》，第 230 頁。
③ 見上書第 231 頁。
④ 轉引自菩提：《從〈游心法海六十年〉談印順導師之佛學思想》，《法音》1997 年第五期 32 頁。
⑤ 李元松：《我們需要什麼樣的佛法》，《我有明珠一顆》，現代禪出版社，1993 年第九期 26 頁。轉引自《法音》1997 年第五期 28 頁。

理論骨幹溫金柯則說：印順法師“繼承太虛思想，提出契合時代理性、人文思潮的‘人間佛教’，當然是值得贊嘆的。但他將重視佛法之契證的宗派，如禪宗，批判為‘小乘急證精神的復活’。對修證傾向的懷疑與貶抑，正是印順‘人間佛教’所以為淺化，而不符大乘菩薩道真精神的根本原因。”① 不管人們對印順的禪學、佛學思想如何評價，甚至有不同的意見，印順的禪學研究，都有自己的獨到見解，在國內外有深遠的影響，這是肯定的。

① 參《臺灣學術界對印順法師人間佛教思想之研究》，《法音》1997年第五期28頁。

《禪宗宗派源流》書後

李家振

《禪宗宗派源流》這篇大文章是中國佛教文化研究所承擔的國家“八五”規劃社會科學研究課題。一個佛教團體所屬的研究單位承擔國家提出科研項目，這是幾十年來第一次，這一點確實值得一記。

作為佛教團體所屬的研究所，對於禪的研究自然不是純學術性的。不過既然是社會科學研究課題，那麼也不能單純强調宗教信仰，而是以學佛者的清淨本心，去實事求是地作佛學文章。這種特色是我們定課題時認真思考過的原則，值得一提。

根據經典所載，靈山會上佛祖拈花、迦葉微笑，從此有了“實相無相，微妙法門，不立文字，教外別傳”的禪。達摩西來，在嵩山向二祖慧可傳授心印，直至六祖慧能將“東山法門”發揚光大，從此“一花開五葉”，形成一個影響中華徧及世界的禪宗宗派。

要道出禪宗的真諦，必須抓住“實相無相”這四個字。用般若作為紅線貫穿全文，這是我們在確定如何對待這一課題時的設想。

這裏所説貫穿全文的般若，自然是實相般若。實相般若無相，它無所得，無所住，無所取，因而也就無所不得，無所不住，無所不取。

參禪時常用“看父母未生之前真面目”為話頭，這便參到了最清淨、最根本的“種子識”上，這是必須體驗親證的。無此體證，所言之禪最多祇是“口頭禪”、“野狐禪”而已。

這個要求是我們作為佛教團體所屬的研究單位，有別於其它學

術研究單位的特色。

以般若為紅線來處理這個題目很不容易。我們都有深重的語言障、文字障，一想到題目，腦海裏不是清淨的實相，很自然出現的却是一大堆名相!

我們有語言、文字，真是不幸。可是，幸運的也是有語言文字。禪不可思議，並非不可領悟，祇是不可用思考議論的方法去理解，而是要排除意識上的思考議論，還其本來面目，得到真切的體證。這種體證要參悟，但引導人們去體證還是可以用語言文字的，思考議論也是有用的。對我們來說要掌握實相般若，還需要花功夫"研究"。

著相是我們無法回避的現實。語言文字既是我們的障礙，也是我們賴以生存的條件。我們要做的是破障。

靈山會上迦葉所以是惟一的微笑者，正因為他是最少執著最重行為的修行者。自他之後禪形成偌大的禪宗宗派，其中傳授心法的途徑，也仍然有語言、文字，祇不過那是破除一般常識，不受概念束縛，引導人在無法"正常"思議時，於"無路可走"中見到清淨自性的。大量的禪宗公案，用那樣多看似"不近情理"的語言，為的便是這個。如以為用常識可解，自然開口便錯。

老子說："為學日益，為道日損"，這裏有一個過程。為了知道禪宗是如何形成的，人們可以在知識上努力追求，在這方面"為學日益"，所得到的是知識。在這過程中去除名相知識的障礙，這是"為道日損"。悟出這裏的實相般若，再寫出文字來就是文字般若了。"看山是山，看水是水——看山不是山，看水不是水——看山還是山，看水還是水。"

理出禪宗宗派源流的緣起，循前人參禪悟道之路，探其脈絡，展其軌跡，通過緣起的顯示去體悟，這對本文的作者與讀者們都有用的。作者在思考、表達中悟，希望讀者能在閱讀與批判中悟。

我說的這些，是我們的希望。結果如何？看看再說。

一九九六年四月

附錄 Ⅰ 中國禪宗宗派法脈傳承圖

説明：

1．本圖系根據《五燈會元》、《祖堂集》、正續《高僧傳》、《禪燈世譜》、《中國禪宗歷史之演變》、《中國佛學人名辭典》附表、《巴蜀禪燈録》、海内孤本《黄龍崇恩禪院傳燈譜》、《金山志》、《雲居山志》、《重修曹溪通志》、《曹溪禪人物志》以及日本《佛心宗法脈圖》和《禪宗法系譜》等資料匯編而成，力求比較全面、完整地反映禪宗在中土流傳的概貌。本傳承圖共收入僧尼、居士人名七千七百四十六人，較《中國佛教人名辭典》附表增加了二千七百多人(其中據《巴蜀傳燈録》補三百七十八人，據《曹溪禪人物志》補三百多人，據日本《佛心宗法脈圖》、《禪宗法系譜》補九百五十多人)。其中重複錯謬之處雖作了一些訂正，但缺陷仍多，張冠李戴者當在所難免。全面增補、訂正，尚期待後賢及來日機緣。

2．各譜、志、傳、表互有長短、詳略，我們力求揚長避短，擇善而從。如《禪燈世譜》有資料翔實之長，但其以唐肅宗、唐代宗隸屬於南陽慧宗門下，唐宣宗嗣鹽官齊安等，諸如此類，似不可取。其於溈仰、臨濟、雲門諸宗法脈，列之甚詳，而對曹洞壽昌慧經、雲門澄法脈等因資料所限，亦付之闕如，我們參考他書補上。

3．所列僧人、居士以中國僧人為主，亦少數收入新羅、日本入華僧（一般在括號内標明新羅、日本等)。下限最遲至本世紀九十年代。居士雖不是禪宗法脈之主要傳人，但考慮到宋以後士大夫與禪宗關係甚為密切，故仍備録，以供參考。

4．有些譜、志、傳、表對同一禪師之法名或有異稱，詳略不一，對明顯可以判斷為一人者，因限於篇幅，僅採用一名，而捨棄其餘；對不能判斷是一人抑或是二人者，則仍兩存，不貿然取捨。

5．法脈傳承，當列史乘確有記載者。對達摩以前之二十八祖

等傳説，本書不單獨列表，讀者可閱覽有關資料而作判斷。

6. 為了編排和閱讀的方便，本圖表採取化整為零的方式，按達摩到慧能，南北分宗，青原、南嶽兩系，溈仰、臨濟、黄龍、楊岐、雲門、法眼、曹洞燈燈相續及近代傳承的順序，分別列出傳承法脈，有一些還注上生卒年號；年代不可考，而其經歷的年代尚有確實史料可證者，亦列出大體經歷的年代，以供讀者進一步考證時參考；年代不可考者則暫不列年代，拾遺補缺，尚俟之異日。一表列不下者，則分列幾個表（凡用黑體字標出者，表明應參照前後幾個表）。

7. 有關宗派傳承人數衆多，有一表列不下者，則分列數表，讀者可參照閱讀，以窺其全豹。

目　錄

1. 達摩以前中土禪學 …… (631)
2. 從達摩到六祖惠能 …… (632)
3. 六祖慧能法脉 …… (633)
4. 牛頭法融法脉 …… (636)
5. 北宗神秀法脉 …… (637)
6. 南嶽懷讓法脉 …… (638)
7. 青原行思法脉 …… (641)
8. 潙仰宗法脉 …… (647)
9. 臨濟宗法脉 …… (649)
10. 黄龍宗法脉 …… (655)
11. 楊岐宗法脉 …… (660)
12. 雲門宗法脉 …… (688)
13. 法眼宗法脉 …… (699)
14. 曹洞宗法脉 …… (702)
15. 近代傳承 …… (711)

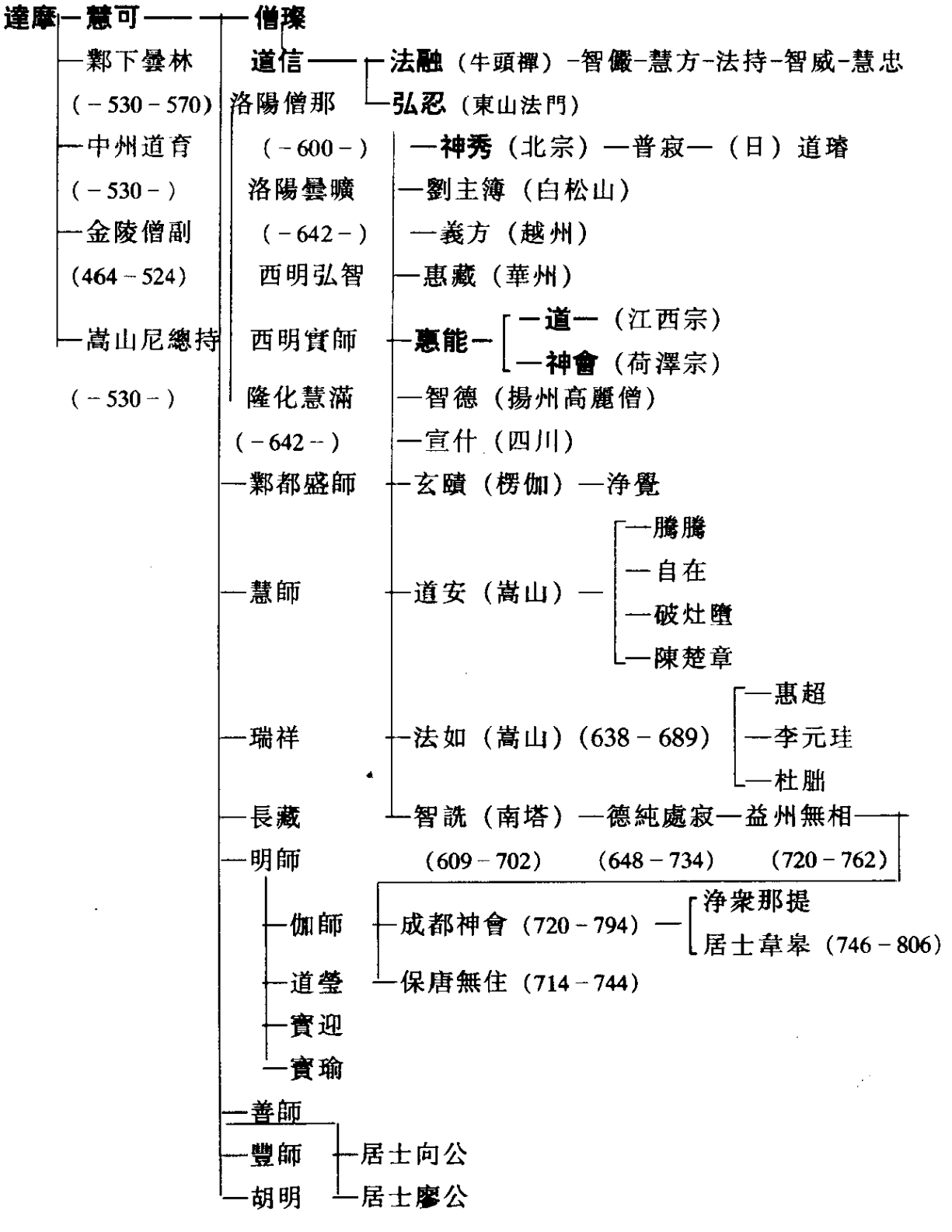
附錄Ⅰ　中國禪宗宗派法脈傳承圖

一　達摩以前中土禪學

（約公元 148—519 年間）

- 依教修心禪
  - 安般禪——數息修禪（漢、魏、晉初修禪定之禪法）
    - 安世高譯《安般守意經》、《陰持入經》，修禪定，起神通
    - 三國康僧會修安般禪
    - 東晉支遁——支道林游心禪苑
    - 道安調息禪
    - 帛僧光石城山習禪定
    - 竺曇猷石城山入禪
    - 僧顯數日入禪
  - 五門禪——五停心修不淨觀、慈悲觀、因緣觀、數息觀、無我觀
    - 佛陀密譯《五門禪法要略》
    - 羅什譯《坐禪三昧經》
    - 覺賢譯《達磨多羅禪經》
    - 安陽侯沮渠京聲譯《禪秘要治病法》
    - 玄高從佛陀禪師學
    - 曇摩耶舍於江陵大弘禪業
    - 僧稠從佛陀弟子道房習禪，禪律相通，為葱岭以東修禪第一
  - 念佛禪——注重禪定而念佛
    - 後漢末支婁迦讖譯《般舟三昧經》、《首楞嚴經》
    - 羅什譯《阿彌陀經》
    - 道安持彌勒名，誓生兜率
    - 廬山慧遠創蓮社，修禪定兼修淨土
    - 道生、慧觀、道猷倡頓悟
    - 曇鸞修無量壽佛。隋道綽修禪定，持名念佛；唐善導更弘揚念佛禪。
  - 實相禪——依般若、法華而修實相禪
    - 羅什《禪法要略》，譯中論、智論、法華、維摩，為實相禪之所本
    - 北齊慧文依中論、智論而修一心三觀實相禪
    - 南朝慧思盛弘禪法於南方
    - 陳隋智顗傳禪講經於瓦官寺，為一切禪法之集大成者。

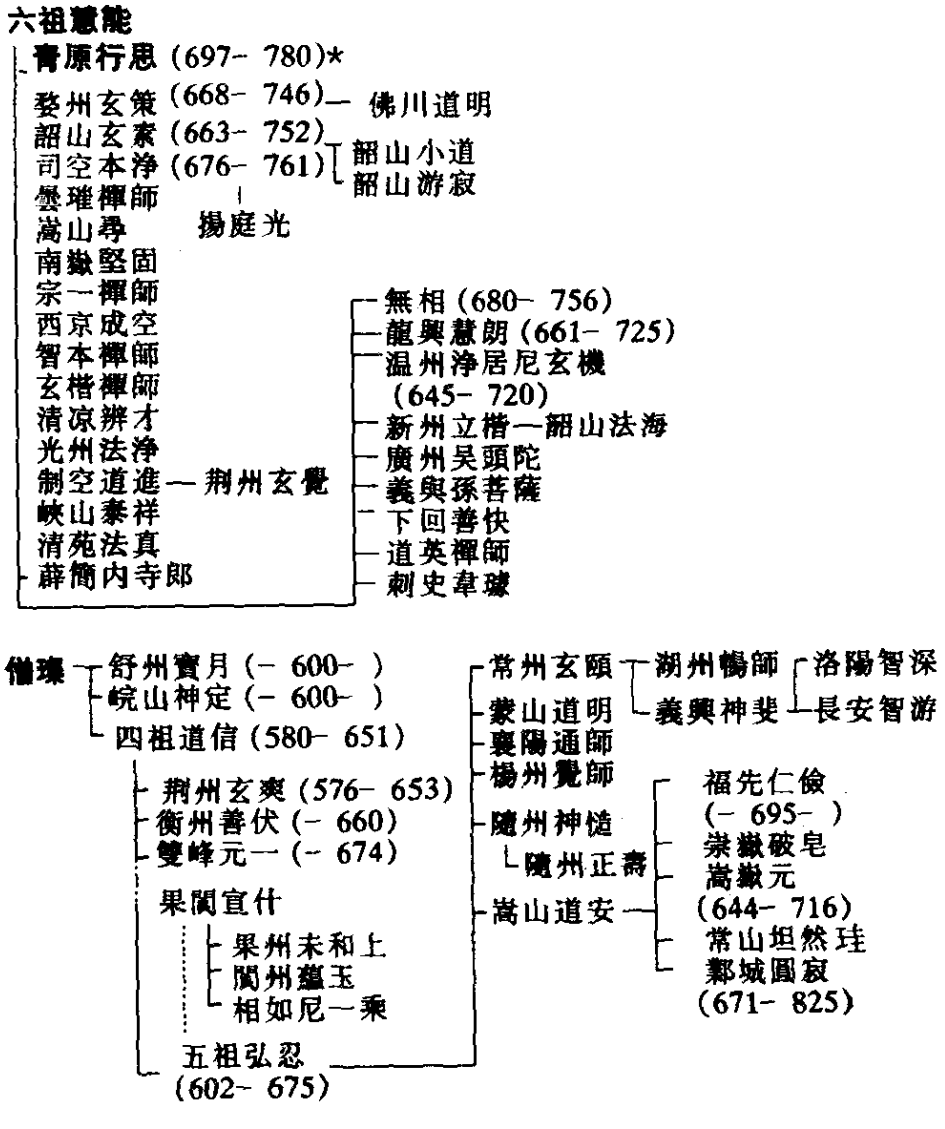
二 從達摩到六祖慧能


達摩
慧可
僧璨
鄴下曇林
（－530－570）
中州道育
（－530－）
金陵僧副
（464－524）
嵩山尼總持
（－530－）
道信
洛陽僧那
（－600－）
洛陽曇曠
（－642－）
西明弘智
西明實師
隆化慧滿
（－642－）
法融（牛頭禪）－智儼－慧方－法持－智威－慧忠
弘忍（東山法門）
神秀（北宗）—普寂—（日）道璿
—劉主簿（白松山）
—義方（越州）
—惠藏（華州）
惠能
一道（江西宗）
神會（荷澤宗）
—智德（揚州高麗僧）
—宣什（四川）
鄴都盛師
—玄賾（楞伽）—淨覺
慧師
道安（嵩山）
—騰騰
—自在
—破灶墮
—陳楚章
瑞祥
法如（嵩山）（638－689）
—惠超
—李元珪
—杜朏
長藏
智詵（南塔）—德純處寂—益州無相
（609－702）（648－734）（720－762）
明師
伽師
道瑩
寶迎
寶瑜
成都神會（720－794）
淨衆那提
居士韋皋（746－806）
保唐無住（714－744）
善師
豐師
胡明
居士向公
居士廖公

三　六祖慧能法脈（一）

六祖慧能（638- 713）
荷澤神會（687- 760）
磁州智如（749- 834）
荊南惟忠（705- 782）
志遠（768- 844）
遂州道圓（- 807- ）
圭峰宗密（780- 841）
益州如一
東林雅師
奉國神照（776- 838）
鎮州常一
鹿臺玄邃
龍興念
滑州智遠（785- 845）
上方真
東京法志
彭門審用
滑州圓照
韶州惠慈（800- 872）
南陽玄固（811- 895）
圭峰溫（818- 928）
洛陽智暉（873- 956）
瑞聖覺
萬乘宗
慈恩太恭
化度仁瑜
興善太錫
壽州智通
河北智隍（648- 738）
信州智常（680- 750）
廣州志道（668- 740）
吉州志誠（665- 735）
嵩嶽淨藏
曹溪令韜（680- 750）
永嘉玄覺（- 712）
西域崛多（680-）
南嶽梵行
并州自在（668-）
廣州法珍　748）
廣州法海（650-）
會稽善現　730）
扁擔曉了（685-）
嵩嶽淨藏　745）
南嶽懷讓
信州志達
江西志徹（670- 735）
河南懷空
蔡州道明（704- 787）
五臺無名
華嚴澄觀（725- 796）（- 713- 746）
寧州道隱
二聖辯真（724- 778）（- 778- ）
蒙山光寶（718- 807）
大石福琳（704- 785）
西隱進平（698- 778）
澧陽慧演（718- 796）
青陽廣敷（695- 785）
南陽圓震（705- 790）
南陽吳頭陀
四面山法智
揚州靈坦（737- 816）
宣州志滿（695- 785）
荊州行覺（729- 820）
太原先瑤（716- 807）
南嶽皓玉（- 780- ）
居士劉澄
五臺神英
涪州朗
河南尹李常
益州宗印
益州義
韶州祇陀—衡州道清—湖南如實
杭州淨安（697- 780）
南海道際—嶺南悟真—嶺南圓會
羅浮定真—下回善悟—潭州無學
羅浮靈遠
法性印宗（627- 713）
南陽慧忠（690- 775）—耽源應真—吉州遂
香嚴惟戒
居士孫知古
洪州法達
圓明永光（660- 730）
韶州道廣（675- 743）
翁山定慧（690- 760）
西蜀方辯（690- 765）

六祖慧能法脈（二）



* 易行廣《曹溪禪人物志》行思（664- 740），廣東人民出版社 1994 年 12 月版第 48 頁。

從達摩到六祖慧能（續一）

達摩法嗣：僧副、惠禪師、盛禪師、化公、

慧可法嗣：

慧布、和禪師［玄景—玄覺
　　靜藹法嗣：僧照、普安、道判、智藏、慧宣

道信法嗣：

荊州玄爽、衡嶽善伏、荊州法顯、舒州法藏　新羅法朗—東京信行—新羅遵範—新羅惠隱—義陽智詵—楊孚

弘忍法嗣：

蘄州法現　舒州法照　楊州曇光　枝江道俊

慧能法嗣

嵩嶽淨藏：慧雲、智祥　到次明

佛川慧明：惠解、惠敏、如知

南陽慧忠：千福志誠、光宅智德、香嚴道密

荷澤神會法嗣

黃龍惟忠　摩訶衍　楊州靈坦—西明全證

楊岐乘廣—還源

蒙山道明法嗣：

洪州崇寂、撫州神貞、江西

當山道安法嗣：香山義瑰—乾元明演

賀知章、祭酒崔融、尚書張錫、李孝逸、刺史康玭

益州無相法嗣：

慧義神清（?）　通泉縣李　南印慧廣、王頭陀、明月融、遂州李

成都神會法嗣：

聖壽南印法嗣：益州如一、廬山玄雅　東京神照

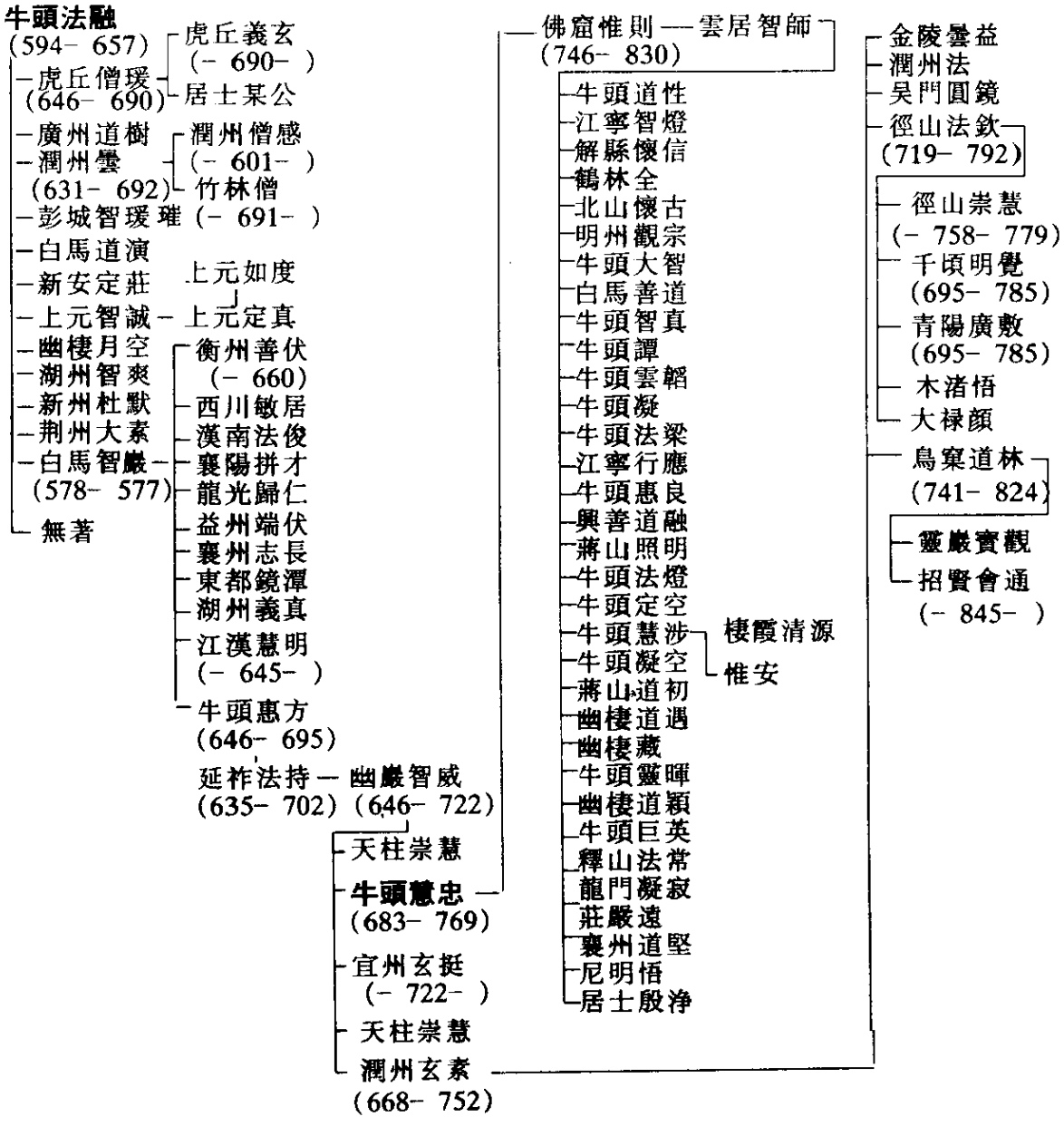
東京神照法嗣：

越州歸忍、磁州玄真、潞州道威、澗州道光、奐州智全、蔡州會幽、汴州雲表　滑州智遠法嗣：封禪圖紹—惠靈

圭峰宗密法嗣：石壁傳奧（日）

（據日櫻井秀雄主編《禪宗大辭典·禪宗法系譜》補）

四 牛頭法融法脈



牛頭法融法脈（續一）

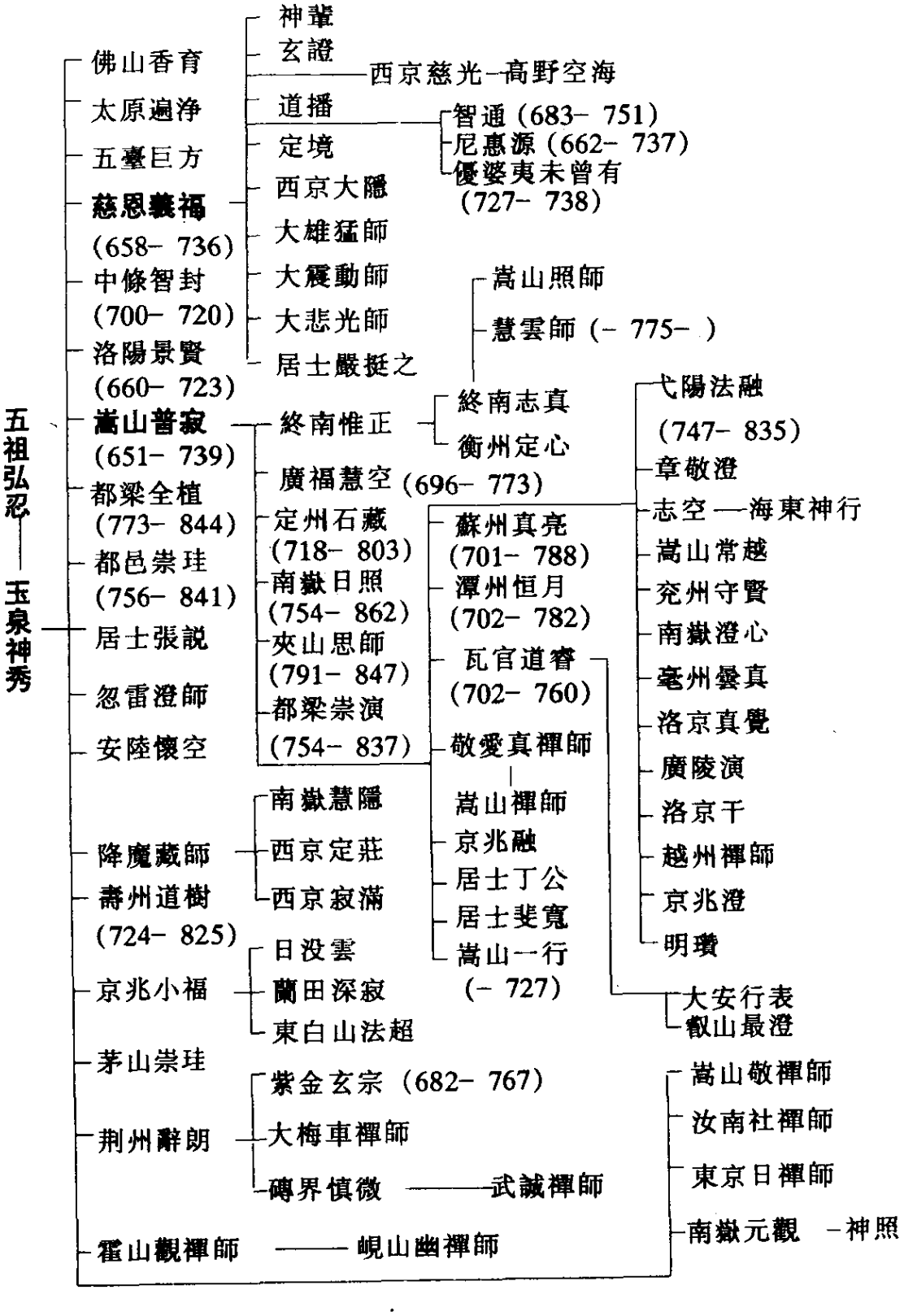
潤州（鶴林）玄素法嗣： 法勵　龍牙圓暢法嗣：蘇州藏輿、羊腸藏樞

徑山法欽法嗣： 裴晉公度、相國崔涣、陳少遊

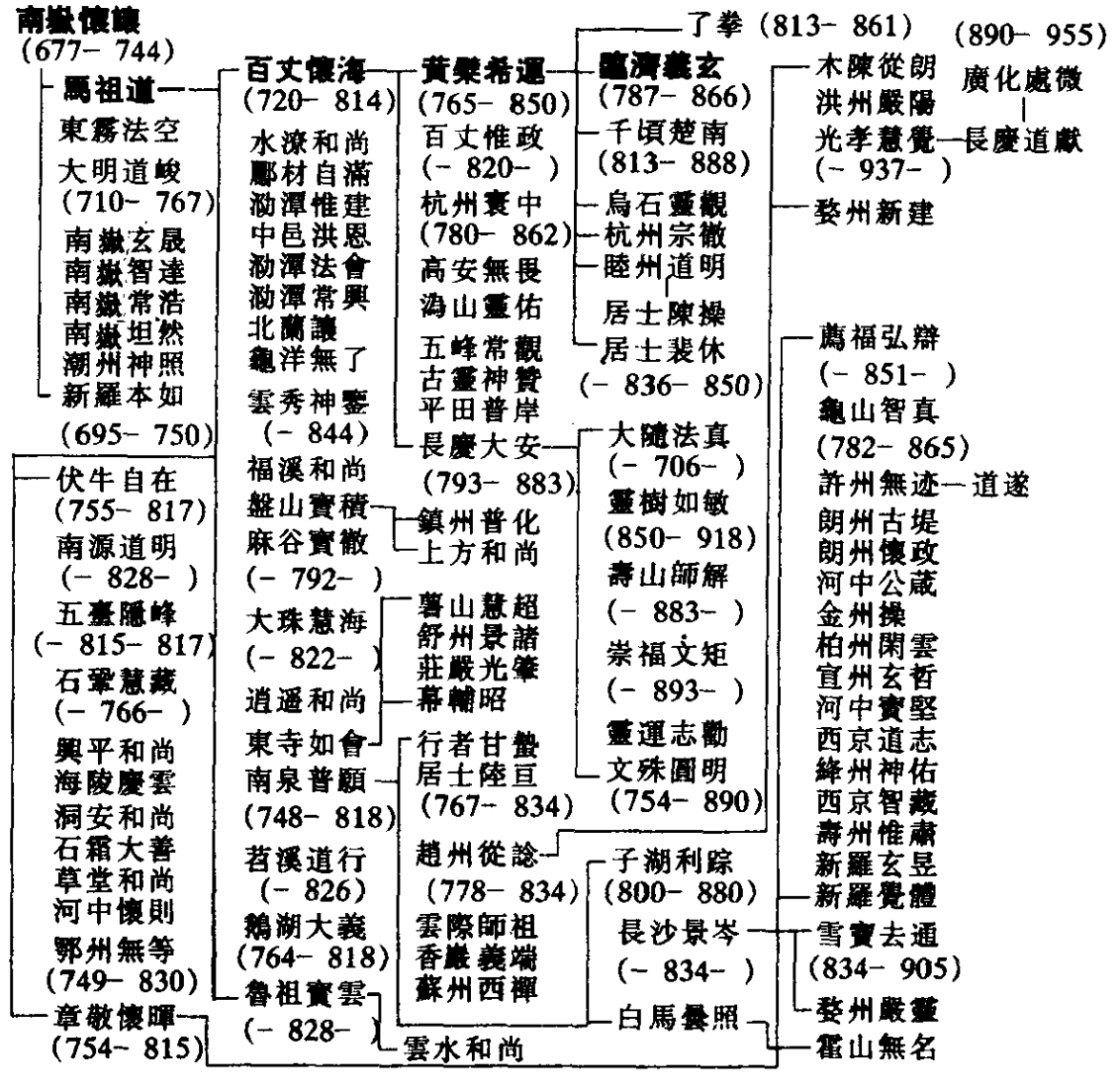
牛頭慧忠法嗣： 太白觀宗：法常、明徹、惠見、道真　五臺無著

（據《禪宗法系譜》補）

五　北宗神秀法脈


五祖弘忍
玉泉神秀
佛山香育
太原遍淨
五臺巨方
慈恩曩福
(658- 736)
中條智封
(700- 720)
洛陽景賢
(660- 723)
嵩山普寂
(651- 739)
都梁全植
(773- 844)
都邑崇珪
(756- 841)
居士張說
忽雷澄師
安陸懷空
降魔藏師
壽州道樹
(724- 825)
京兆小福
茅山崇珪
荊州辭朗
霍山觀禪師
神暈
玄證
西京慈光—高野空海
道播
智通 (683- 751)
尼惠源 (662- 737)
優婆夷未曾有
(727- 738)
定境
西京大隱
大雄猛師
大震動師
大悲光師
居士嚴挺之
嵩山照師
慧雲師 (- 775-)
終南志真
衡州定心
終南惟正
廣福慧空 (696- 773)
定州石藏
(718- 803)
南嶽日照
(754- 862)
夾山思師
(791- 847)
都梁崇演
(754- 837)
南嶽慧隱
西京定莊
西京寂滿
日没雲
蘭田深寂
東白山法超
紫金玄宗 (682- 767)
大梅車禪師
磚界慎微 ——武誠禪師
—— 峴山幽禪師
弋陽法融
(747- 835)
章敬澄
志空—海東神行
嵩山常越
兗州守賢
南嶽澄心
亳州曇真
洛京真覺
廣陵演
洛京干
越州禪師
京兆澄
明瓚
蘇州真亮
(701- 788)
潭州恒月
(702- 782)
瓦官道睿
(702- 760)
敬愛真禪師
嵩山禪師
京兆融
居士丁公
居士斐寬
嵩山一行
(- 727)
大安行表
叡山最澄
嵩山敬禪師
汝南社禪師
東京日禪師
南嶽元觀 —神照

六 南嶽懷讓法脈（一）



百丈懷海—百丈涅槃
百丈惟清
無言會通
(780- 860)

南泉普願—鄂州茱萸
國清院奉

東寺如會 (744- 823)

雲秀神鑒——新羅慧炤

北宗神秀法脈（續一）

玉泉神秀法嗣： 蘭田惠福、薦福思恒、空寂大福、崇慎 嵩山景賢：法宣、慧巖、敬言、慧休

嵩山普寂法嗣： 陝州慧空——安國藏用 安國靈普：朗智、道珣、如一

少林同光：道真、堅照、真觀、寶藏、法琳、智信、潤州法玄、鶴林絢、景福靈覺尼

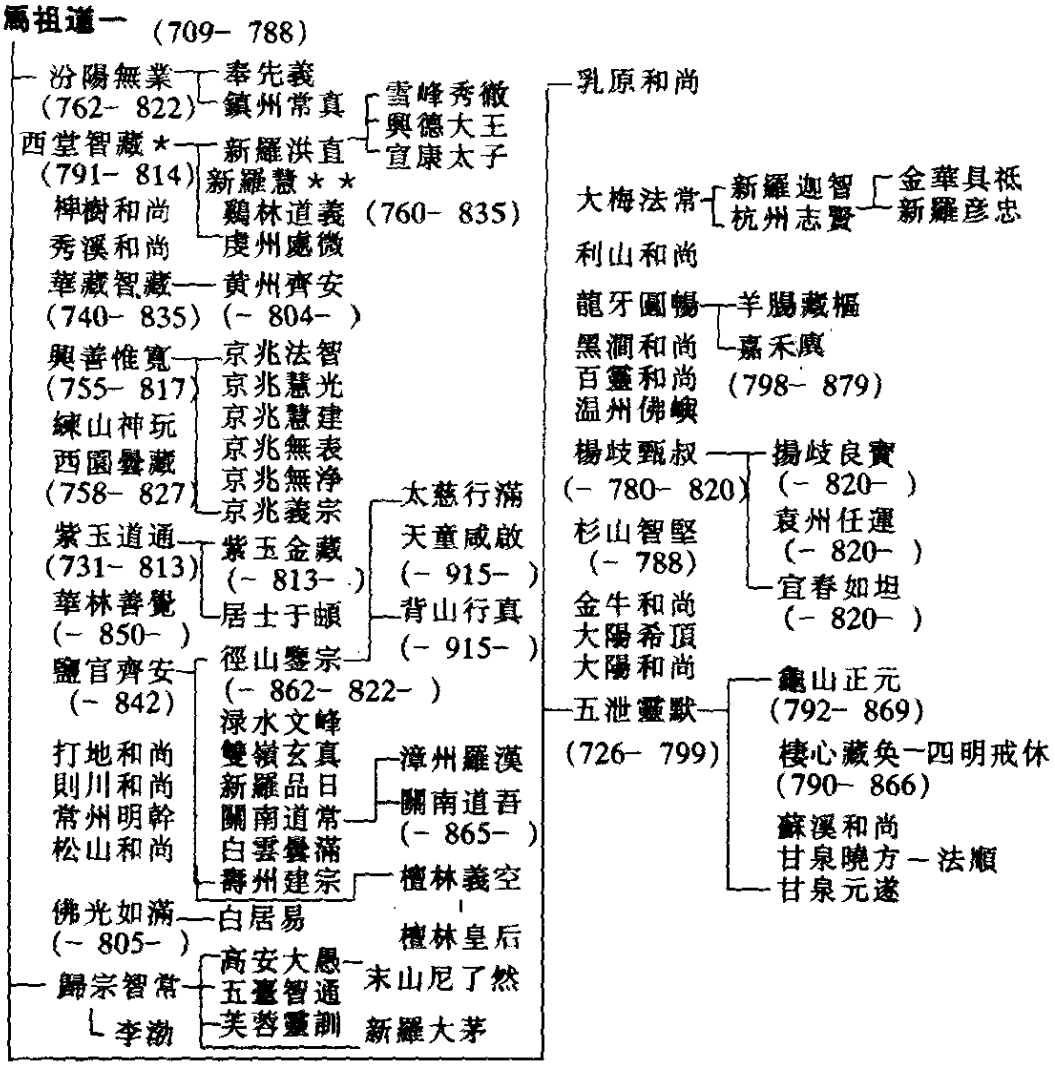
杭州守真、西域安静、曇慶、崇泰、慧遠、勝緣 廣德—敬愛曇真—正順

聖善宏正：安國契微——惠操尼、中嶽常超：廬山熙怡、寶藏

敬愛法玩：少林淨業、少林靈湊、敬愛志堅、善藏法液、會善靈寶、永泰曇藏嵩嶽智深

（據《禪宗法系譜》補）

南嶽懷讓法脈（二）



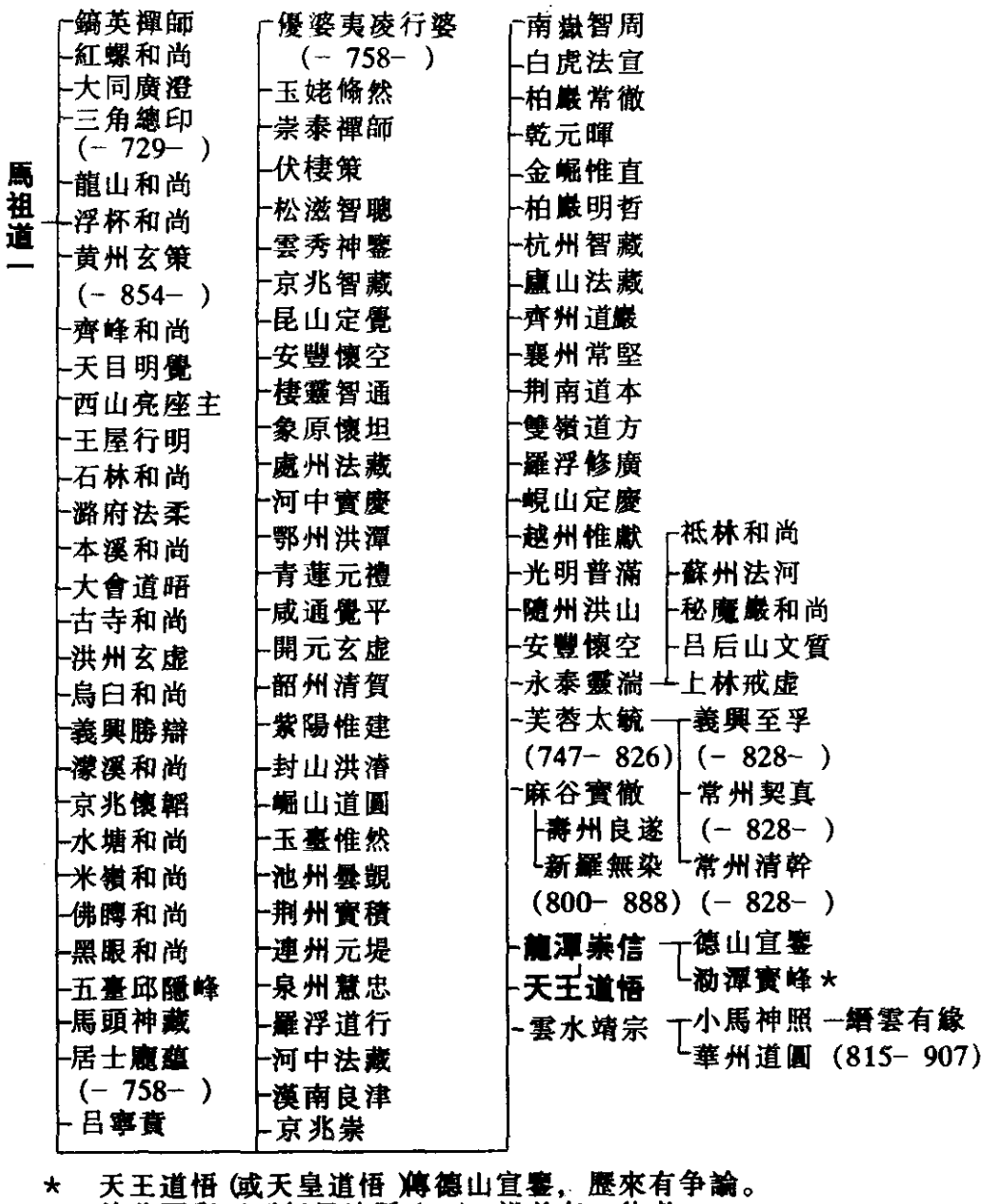
*　西京智藏，《曹溪禪人物志》第 58 頁另有西堂藏（735- 814），是否同一人，待考。

* *　新羅慧，《曹溪禪人物志》第 63 頁有新羅慧哲（765- 846），待考。

鹽官齊安一崛山梵日一溟洲開清

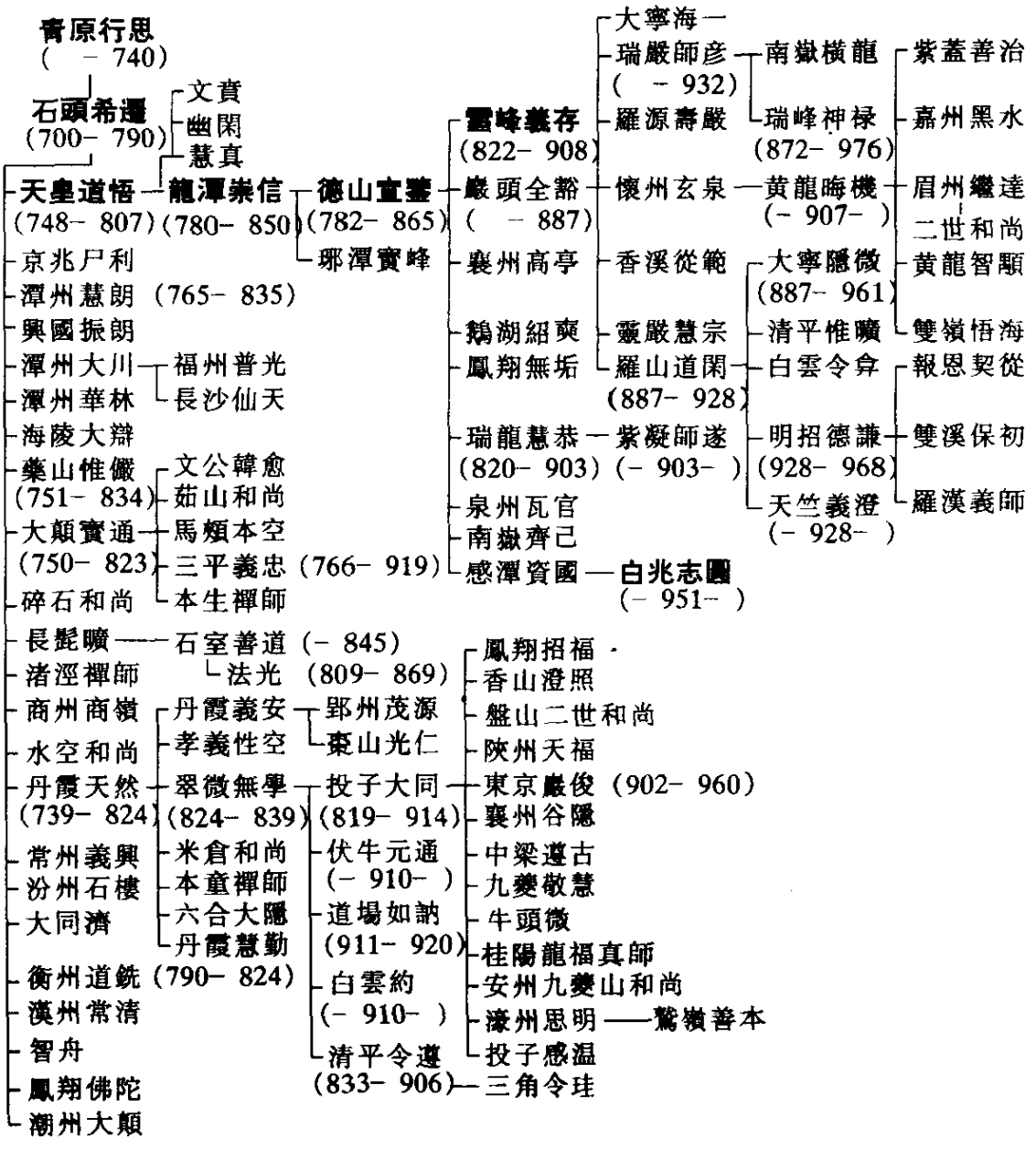
鵝林（新羅）道義一雪山廉居　　桐裏慧微一慶賓道詵

南嶽懷讓法脈㈢

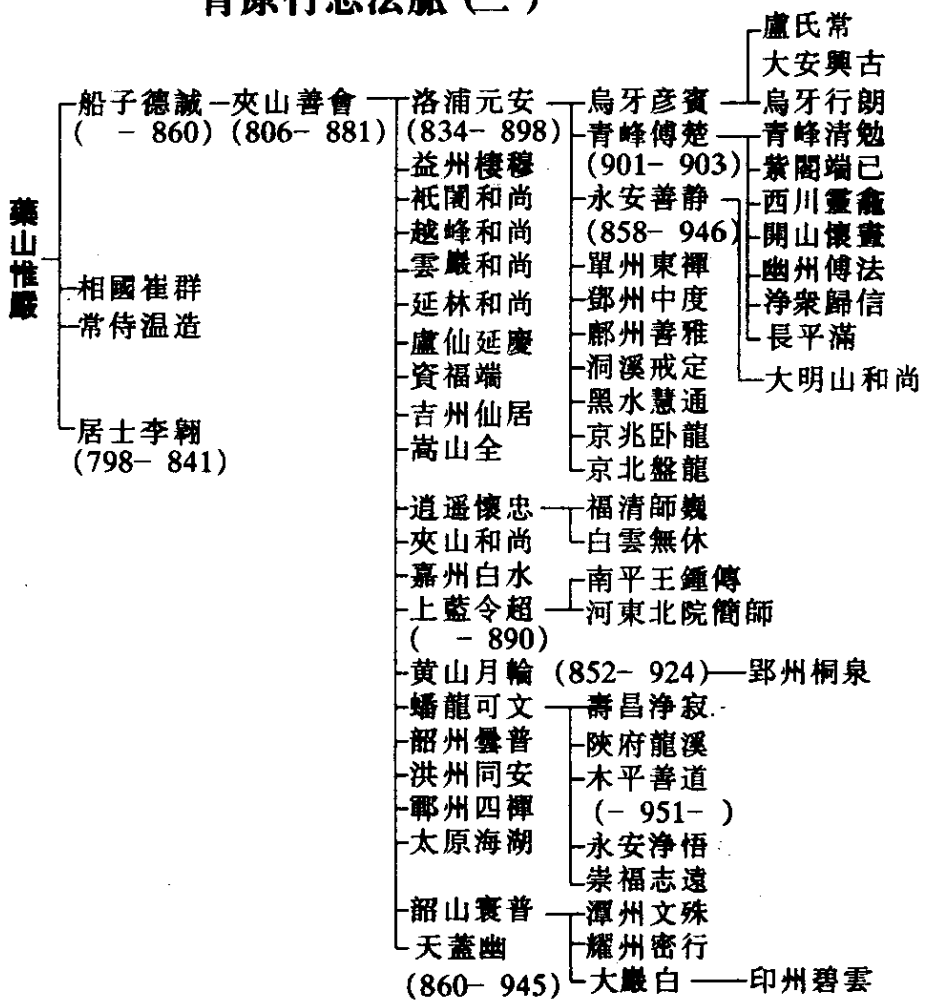


★ 天王道悟 (或天皇道悟)傳德山宣鑒，歷來有爭論。
故此圖與下頁行思法脈 (一)二說並存，待考。

七　青原行思法脈（一）


青原行思
（－740）
石頭希遷
（700－790）
文賁
幽閑
慧真
天皇道悟
（748－807）
龍潭崇信
（780－850）
德山宣鑒
（782－865）
京兆尸利
潭州慧朗（765－835）
興國振朗
潭州大川
福州普光
潭州華林
長沙仙天
海陵大辯
藥山惟儼
（751－834）
文公韓愈
茹山和尚
大顛寶通
（750－823）
馬頰本空
三平義忠（766－919）
碎石和尚
本生禪師
長髭曠
石室善道（－845）
法光（809－869）
渚涇禪師
商州商嶺
丹霞義安
郢州茂源
水空和尚
孝義性空
棗山光仁
丹霞天然
（739－824）
翠微無學
（824－839）
投子大同
（819－914）
常州義興
米倉和尚
伏牛元通
（－910－）
汾州石樓
本童禪師
大同濟
六合大隱
道場如訥
（911－920）
丹霞慧勤
（790－824）
白雲約
（－910－）
衡州道銑
漢州常清
智舟
清平令遵
（833－906）
鳳翔佛陀
潮州大顛
靈峰義存
（822－908）
大寧海一
瑞嚴師彥
（－932）
南嶽橫龍
紫蓋善治
巖頭全豁
（－887）
羅源壽嚴
瑞峰神祿
（872－976）
嘉州黑水
懷州玄泉
黃龍晦機
（－907－）
眉州繼達
二世和尚
襄州高亭
香溪從範
大寧隱微
（887－961）
黃龍智顒
鵝湖紹奭
靈嚴慧宗
清平惟曠
雙嶺悟海
鳳翔無垢
羅山道閑
（887－928）
白雲令弇
報恩契從
瑞龍慧恭
（820－903）
紫凝師遂
（－903－）
明招德謙
（928－968）
雙溪保初
泉州瓦官
南嶽齊己
天竺義澄
（－928－）
羅漢義師
感潭資國
白兆志圓
（－951－）
鳳翔招福
香山澄照
盤山二世和尚
陝州天福
東京巖俊（902－960）
襄州谷隱
中梁遵古
九夔敬慧
牛頭微
桂陽龍福真師
安州九夔山和尚
潦州思明
驚嶺善本
投子感溫
三角令珪

青原行思法脈（二）



南嶽懷讓法脈（續一）

馬祖道一法嗣 興善惟寬—圓鏡 鄂州無等—晉通 興果神湊：道建、利辯、元審秘魔巖和尚 汾州無業：義幽、虔縱、行勤、慧惜 鵝湖大義：普修、獻中、緜然、廣濟 甘泉志賢 丹陽超岸 龜洋無了—龜洋志忠：智朗、惠朗、元鑑 大安好直—鑑諸 吕后寧賁 鏡英 惠雲 石臼 大陽伊 馬頭神藏

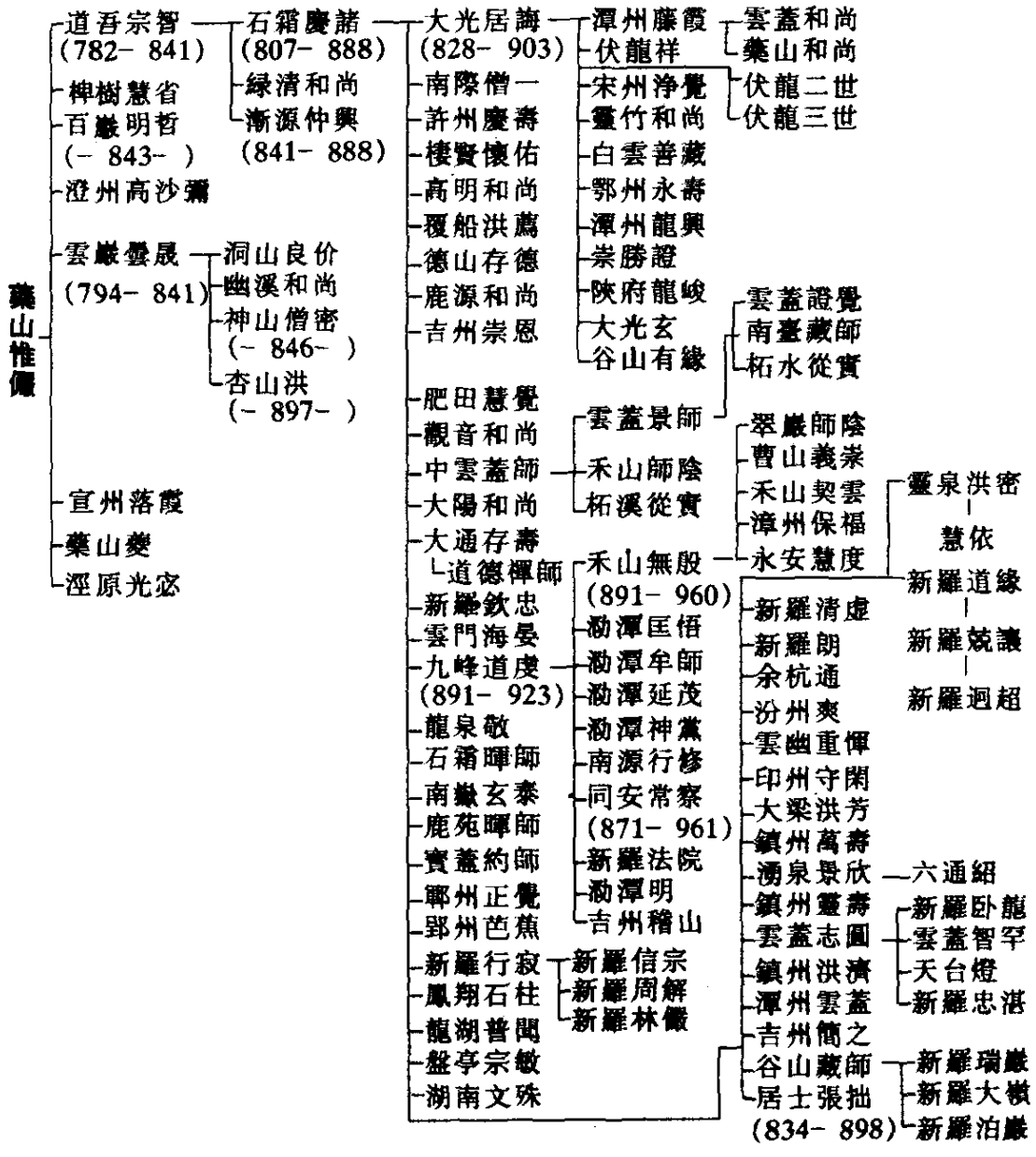
南泉普願法嗣 日子 池州甘贄 嵩山和尚 靈鷲閑 雙峰道允—鶴巖折中 茱萸山和尚—石梯 紫湖和尚—吉州勝 趙州從諗：幽州燕王、嚴陽善信、麻谷山和尚、益州西睦、杭州多福、國清奉

黄檗希運法嗣： 魏府大覺：盧州大覺、澄心旻 德、宋州法華、荆南竹園、睦州道明—嚴陵釣臺章敬

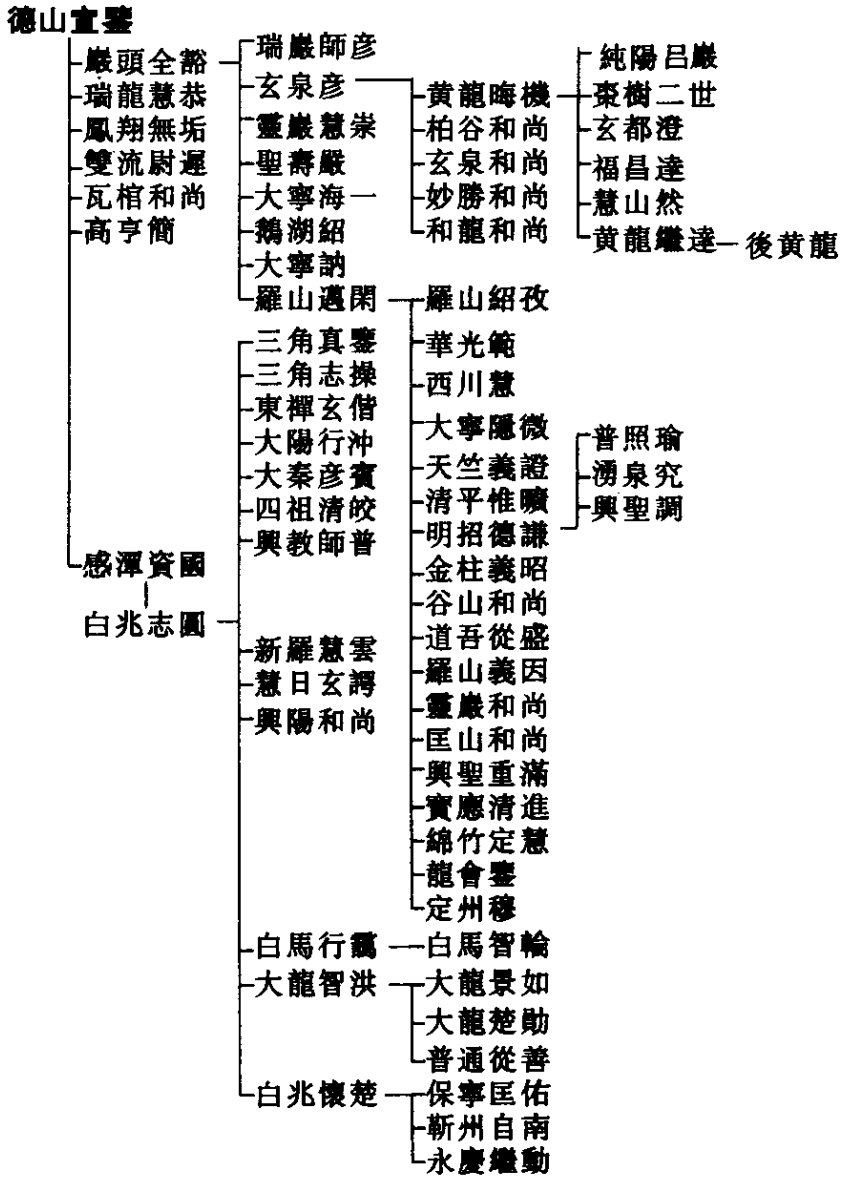
章敬懷暉法嗣 智朗 華嚴行標：道光、道圓、令詢 新羅玄昱—鳳林審希—慧日璨幽：昕弘、同光

（據《禪宗法系譜》補）

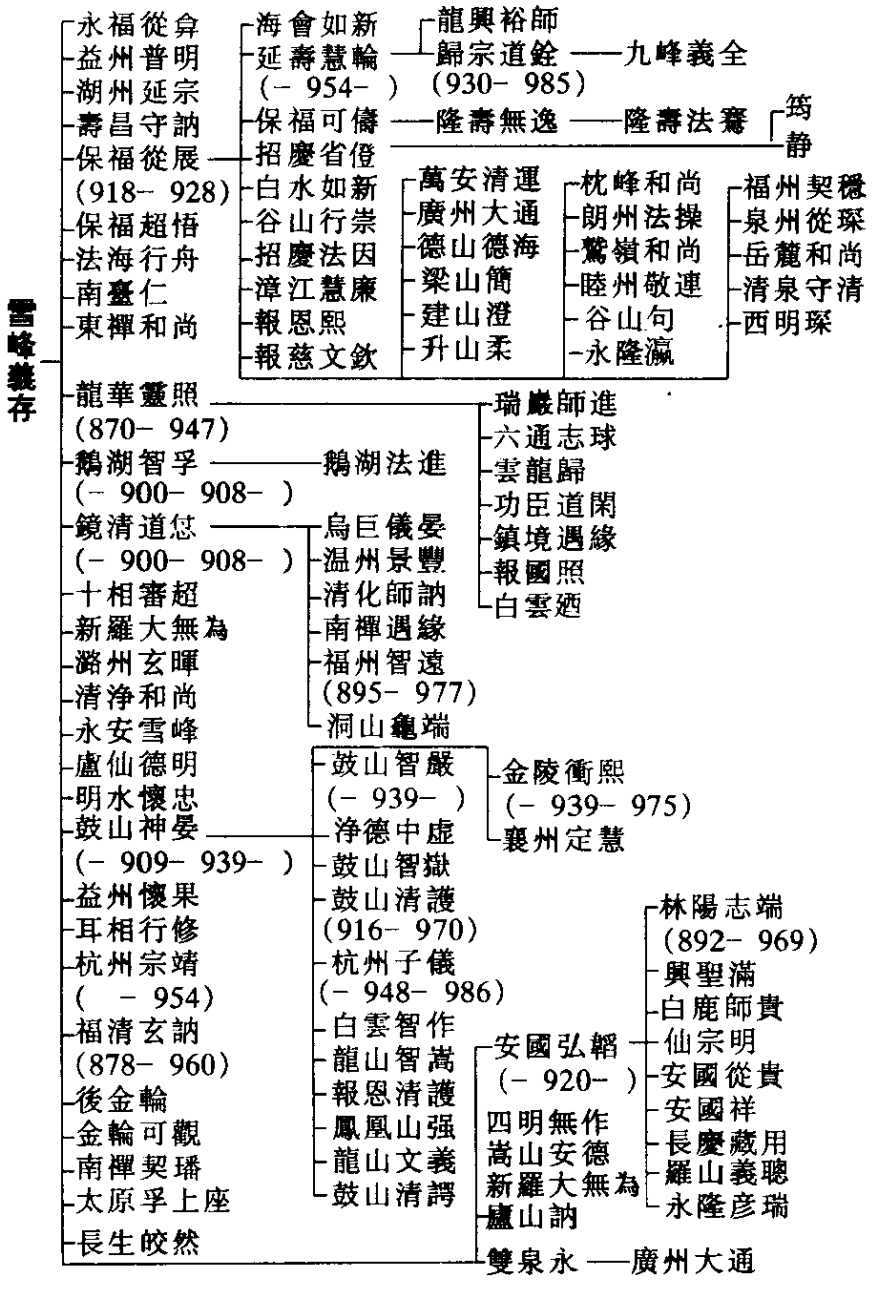
青原行思法脈（三）


藥山惟儼
道吾宗智 (782- 841)
神樹慧省
百巖明哲 (- 843-)
澄州高沙彌
雲巖曇晟 (794- 841)
宣州落霞
藥山嬰
涇原光宓
石霜慶諸 (807- 888)
綠清和尚
漸源仲興 (841- 888)
洞山良价
幽溪和尚
神山僧密 (- 846-)
杏山洪 (- 897-)
大光居誨 (828- 903)
南際僧一
許州慶壽
樓賢懷佑
高明和尚
覆船洪薦
德山存德
鹿源和尚
吉州崇恩
肥田慧覺
觀音和尚
中雲蓋師
大陽和尚
大通存壽
道德禪師
新羅欽忠
雲門海晏
九峰道虔 (891- 923)
龍泉敬
石霜曄師
南巖玄泰
鹿苑曄師
實蓋約師
鄆州正覺
鄧州芭蕉
新羅行寂
鳳翔石柱
龍湖普聞
盤亭宗敏
湖南文殊
潭州藤霞
伏龍祥
宋州淨覺
靈竹和尚
白雲善藏
鄂州永壽
潭州龍興
崇勝證
陝府龍峻
大光玄
谷山有緣
雲蓋景師
禾山師陰
柘溪從實
禾山無殷 (891- 960)
渤潭匡悟
渤潭牟師
渤潭延茂
渤潭神黨
南源行修
同安常察 (871- 961)
新羅法院
渤潭明
吉州稽山
新羅信宗
新羅周解
新羅林儼
雲蓋和尚
藥山和尚
伏龍二世
伏龍三世
雲蓋證覺
南臺藏師
柘水從實
翠巖師陰
曹山義崇
禾山契雲
漳州保福
永安慧度
新羅清虛
新羅朗
余杭通
汾州爽
雲幽重惲
印州守閑
大梁洪芳
鎮州萬壽
湧泉景欣
鎮州靈壽
雲蓋志圓
鎮州洪濟
潭州雲蓋
吉州簡之
谷山藏師
居士張拙 (834- 898)
靈泉洪密
慧依
新羅道緣
新羅兢讓
新羅迥超
六通紹
新羅臥龍
雲蓋智罕
天台燈
新羅忠湛
新羅瑞巖
新羅大嶺
新羅泊巖

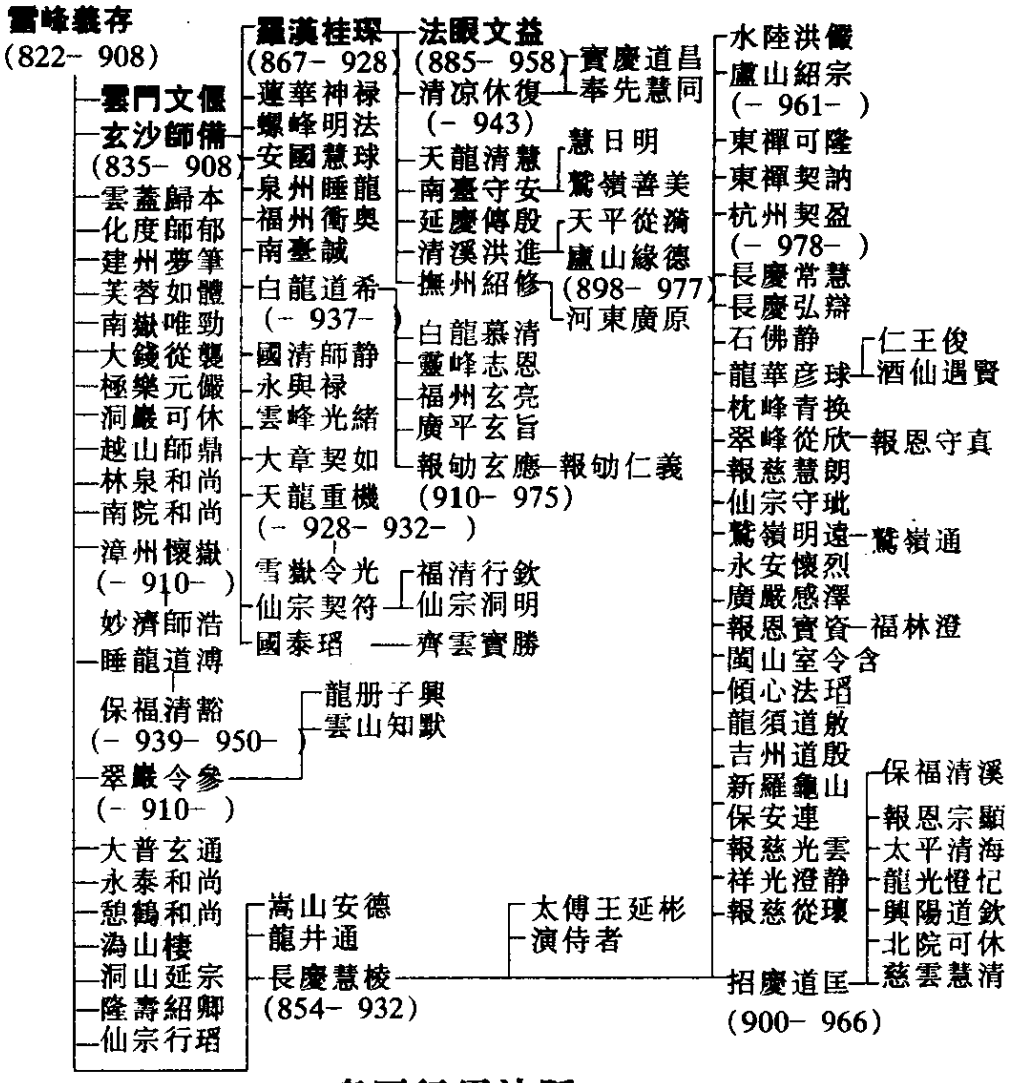
青原行思法脈(四)


德山宣鑒
巖頭全豁
瑞龍慧恭
鳳翔無垢
雙流尉遲
瓦棺和尚
高亭簡
感潭資國
白兆志圓
瑞巖師彥
玄泉彥
靈巖慧崇
聖壽嚴
大寧海一
鵝湖紹
大寧訥
羅山遇閑
三角真鑒
三角志操
東禪玄偕
大陽行沖
大秦彥賓
四祖清皎
興教師普
新羅慧雲
慧日玄諤
興陽和尚
白馬行靄
大龍智洪
白兆懷楚
黃龍晦機
柏谷和尚
玄泉和尚
妙勝和尚
和龍和尚
純陽呂巖
棗樹二世
玄都澄
福昌達
慧山然
黃龍繼達
後黃龍
羅山紹孜
華光範
西川慧
大寧隱微
天竺義證
清平惟曠
明招德謙
普照瑜
湧泉究
興聖調
金柱義昭
谷山和尚
道吾從盛
羅山義因
靈巖和尚
匡山和尚
興聖重滿
寶應清進
綿竹定慧
龍會鑒
定州穆
白馬智輪
大龍景如
大龍楚勛
普通從善
保寧匡佑
靳州自南
永慶繼勳

青原行思法脈（五）


雪峰義存
永福從弇
益州普明
湖州延宗
壽昌守訥
保福從展
(918- 928)
保福超悟
法海行舟
南臺仁
東禪和尚
海會如新
龍興裕師
延壽慧輪
歸宗道銓
九峰義全
(- 954-)
(930- 985)
保福可儔
隆壽無逸
隆壽法騫
筠
靜
招慶省僜
白水如新
萬安清運
枕峰和尚
福州契穩
谷山行崇
廣州大通
朗州法操
泉州從琛
招慶法因
德山德海
鷲嶺和尚
岳麓和尚
漳江慧廉
梁山簡
睦州敬連
清泉守清
報恩熙
建山澄
谷山句
西明琛
報慈文欽
升山柔
永隆瀛
龍華靈照
(870- 947)
瑞巖師進
六通志球
雲龍歸
功臣道閑
鎮境遇緣
報國照
白雲廻
鵝湖智孚
(- 900- 908-)
鵝湖法進
鏡清道怤
(- 900- 908-)
烏巨儀晏
温州景豐
清化師訥
南禪遇緣
福州智遠
(895- 977)
洞山龜端
十相審超
新羅大無為
潞州玄暉
清淨和尚
永安雪峰
盧仙德明
明水懷忠
鼓山神晏
(- 909- 939-)
鼓山智嚴
(- 939-)
金陵衡熙
(- 939- 975)
淨德中虛
襄州定慧
鼓山智嶽
益州懷果
耳相行修
杭州宗靖
(- 954)
福清玄訥
(878- 960)
後金輪
金輪可觀
南禪契璠
太原孚上座
長生皎然
鼓山清護
(916- 970)
杭州子儀
(- 948- 986)
白雲智作
龍山智嵩
報恩清護
鳳凰山强
龍山文義
鼓山清謂
安國弘韜
(- 920-)
林陽志端
(892- 969)
興聖滿
白鹿師貴
仙宗明
安國從貴
安國祥
長慶藏用
羅山義聰
永隆彦瑞
四明無作
嵩山安德
新羅大無為
廬山訥
雙泉永
廣州大通

青原行思法脈（六）



青原行思法脈（續一）

石頭希遷法嗣 丁行者

白兆懷楚法嗣 承天正覺：藥山用和、彰法悟顯、夾山省宗、黃龍思卿、崇勝志圭、開福寶賢、林溪居祐、青居皓昇、嘉魚法珍、靈泉用淳、夾山仁秀

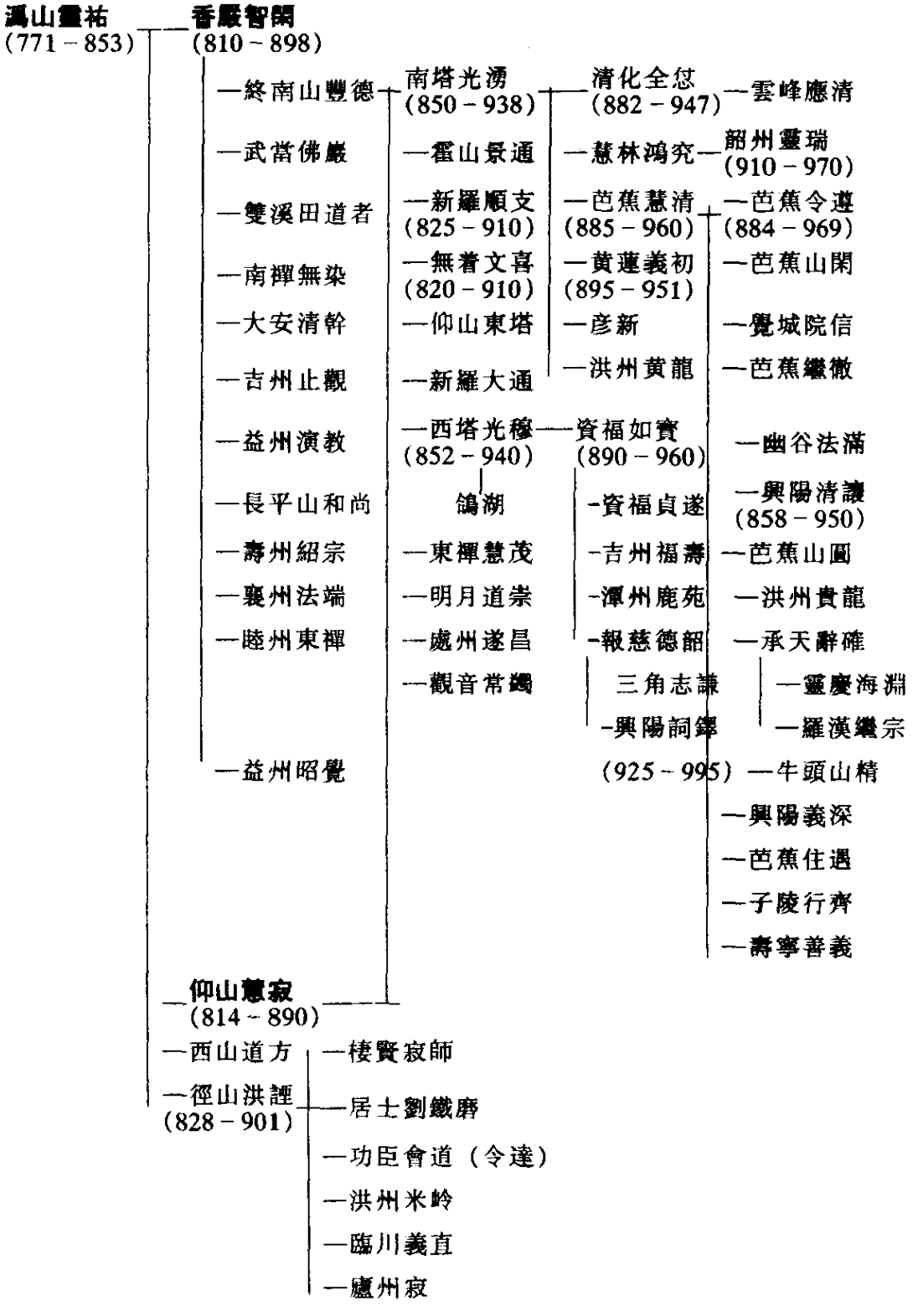
孝義（吉州）性空法嗣： 棗山光仁、歙州茂源

懷州玄泉（彥）法嗣： 妙勝玄密、玄泉二世、池州和龍、洛京柏谷

羅山道閑法嗣 西川定慧 羅山紹紋 大寧隱微：契任、行常 華光范 招德謙：湧泉究、普照瑜、道吾從盛 金柱義昭、谷山和尚、羅山義因、灌州籮巖、匡山和尚、興陽重滿、寶應清進

（據《禪宗法系譜》補）

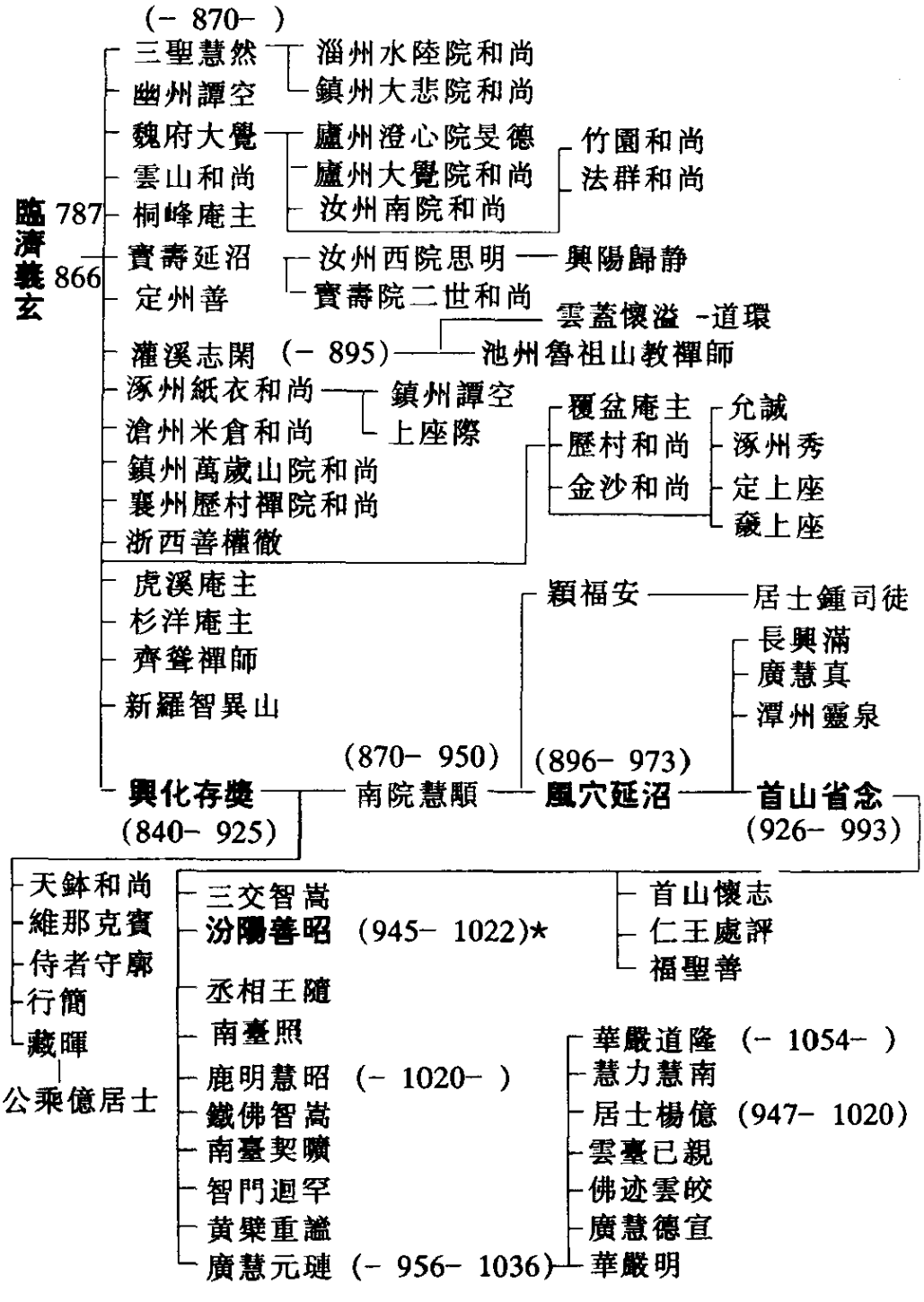
八　溈仰宗法脈（一）


溈山靈祐
(771－853)
香嚴智閑
(810－898)
—終南山豐德
—武當佛巖
—雙溪田道者
—南禪無染
—大安清幹
—吉州止觀
—益州演教
—長平山和尚
—壽州紹宗
—襄州法端
—睦州東禪
—益州昭覺
南塔光湧
(850－938)
—霍山景通
—新羅順支
(825－910)
—無著文喜
(820－910)
—仰山東塔
—新羅大通
—西塔光穆
(852－940)
鴿湖
—東禪慧茂
—明月道崇
—處州遂昌
—觀音常蠲
清化全怤
(882－947)
—慧林鴻究
—芭蕉慧清
(885－960)
—黃蘗義初
(895－951)
—彥新
—洪州黃龍
—資福如寶
(890－960)
-資福貞遂
-吉州福壽
-潭州鹿苑
-報慈德韶
三角志謙
-興陽詞鐸
(925－995)
雲峰應清
韶州靈瑞
(910－970)
—芭蕉令遵
(884－969)
—芭蕉山閑
—覺城院信
—芭蕉繼徹
—幽谷法滿
—興陽清讓
(858－950)
—芭蕉山圓
—洪州貴龍
—承天辭確
—靈慶海淵
—羅漢繼宗
—牛頭山精
—興陽義深
—芭蕉住遇
—子陵行齊
—壽寧善義
仰山慧寂
(814－890)
—西山道方
—徑山洪諲
(828－901)
—棲賢寂師
—居士劉鐵磨
—功臣會道（令達）
—洪州米岭
—臨川義直
—廬州寂

溈仰宗法脈（二）

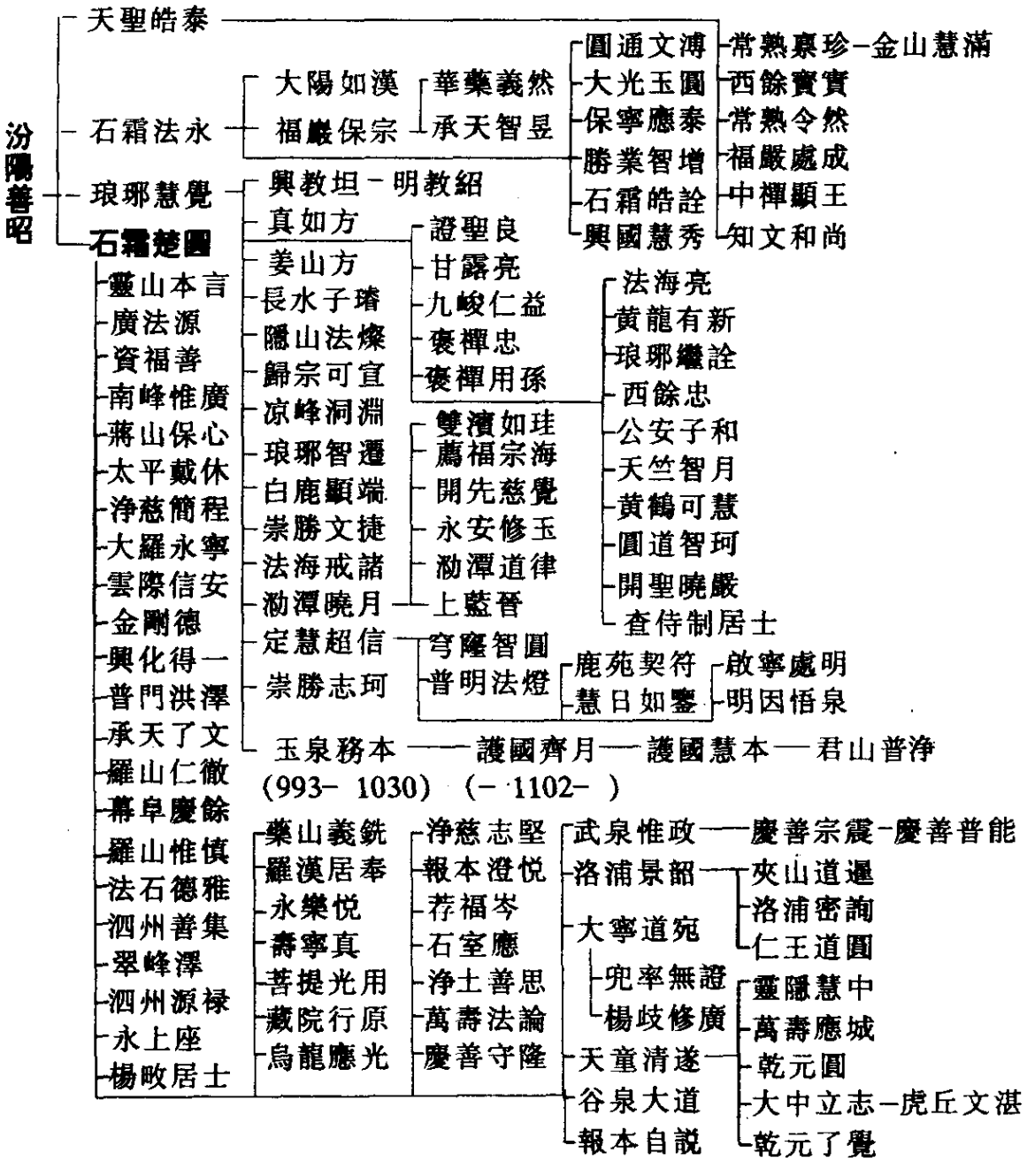
溫山靈祐
雙峰和尚-雙峰古
定山神英
延慶法端
益州應天
溈山法真
(797－883)
溈山如真
溈山普潤
溈山彦
大溈簡
溈山沖逸
九峰慈慧
京兆米和尚
晉洲霍山
元康和尚
洪州和尚
長廷國鑑
靈云志勤
荆南智朗
上元智滿
温州靈空
三角法遇庵主
王敬初居士
蘇州文約
越州光相
鄂州題達
餘杭文立
許洲弘進
嵩山神劍
鄂州全諗
興元崇皓
蘇州元順
志和
南源
石霜
黑山
西堂從
白鹿從約
金州法朗
巖背道曠
荆州弘珪
鄧州志詮

九　臨濟宗法派(一)

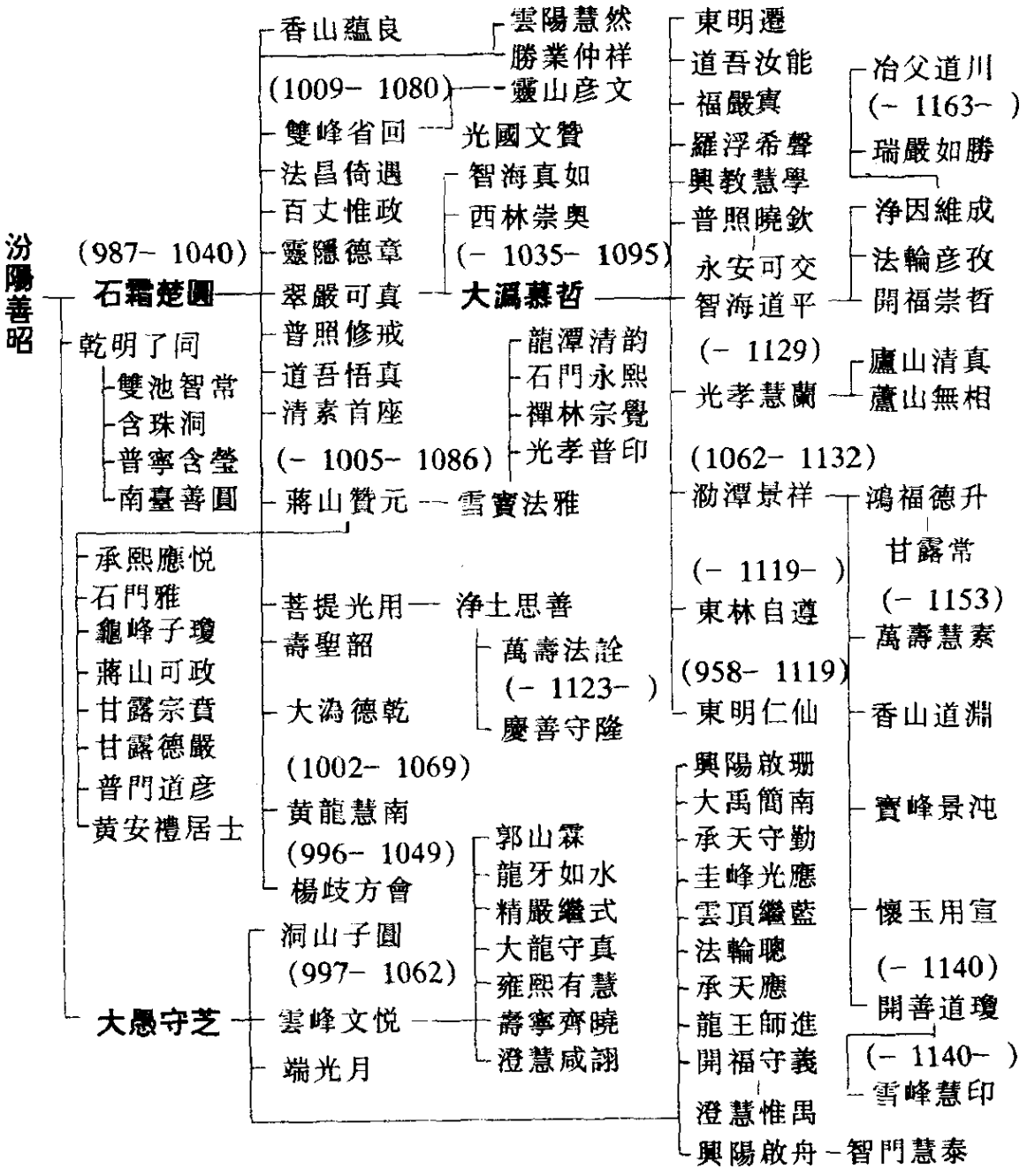


★★　此從《中國佛學人名辭典》,或又作(947- 1024),待考。

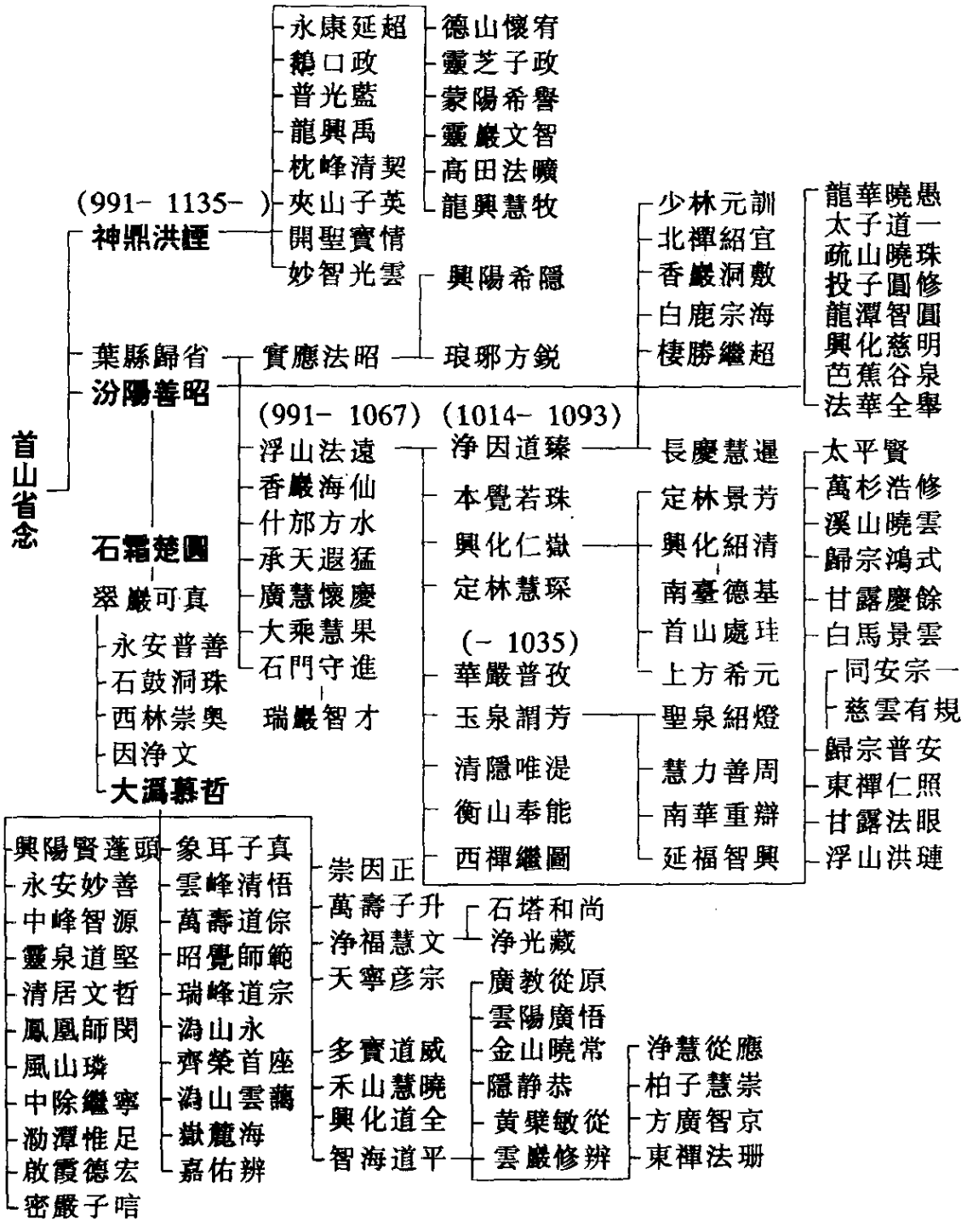
臨濟宗法脈（二）


汾陽善昭
天聖皓泰
石霜法永
大陽如漢
福嚴保宗
華藥義然
承天智昱
圓通文溥
大光玉圓
保寧應泰
勝業智增
石霜皓詮
興國慧秀
常熟禀珍
西餘寶實
常熟令然
福嚴處成
中禪顯王
知文和尚
金山慧滿
琅琊慧覺
興教坦
明教紹
石霜楚圓
真如方
姜山方
長水子璿
隱山法燦
歸宗可宣
涼峰洞淵
琅琊智遷
白鹿顯端
崇勝文捷
法海戒諸
渤潭曉月
證聖良
甘露亮
九峻仁益
褒禪忠
褒禪用孫
雙濆如珪
薦福宗海
開先慈覺
永安修玉
渤潭道律
上藍晉
法海亮
黃龍有新
琅琊繼詮
西餘忠
公安子和
天竺智月
黃鶴可慧
圓道智珂
開聖曉嚴
查侍制居士
靈山本言
廣法源
資福善
南峰惟廣
蔣山保心
太平戴休
淨慈簡程
大羅永寧
雲際信安
金剛德
興化得一
普門洪澤
承天了文
羅山仁徹
幕阜慶餘
羅山惟慎
法石德雅
泗州善集
翠峰澤
泗州源祿
永上座
楊畋居士
定慧超信
崇勝志珂
穹窿智圓
普明法燈
鹿苑契符
慧日如鑒
啟寧處明
明因悟泉
玉泉務本
護國齊月
護國慧本
君山普淨
(993- 1030)
(- 1102-)
藥山義銑
羅漢居奉
永樂悅
壽寧真
菩提光用
藏院行原
烏龍應光
淨慈志堅
報本澄悅
荐福岑
石室應
淨土善思
萬壽法論
慶善守隆
武泉惟政
慶善宗震
慶善普能
洛浦景韶
夾山道暹
洛浦密詢
仁王道圓
大寧道宛
兜率無證
楊岐修廣
靈隱慧中
萬壽應城
天童清遂
乾元圓
谷泉大道
大中立志
虎丘文湛
報本自說
乾元了覺

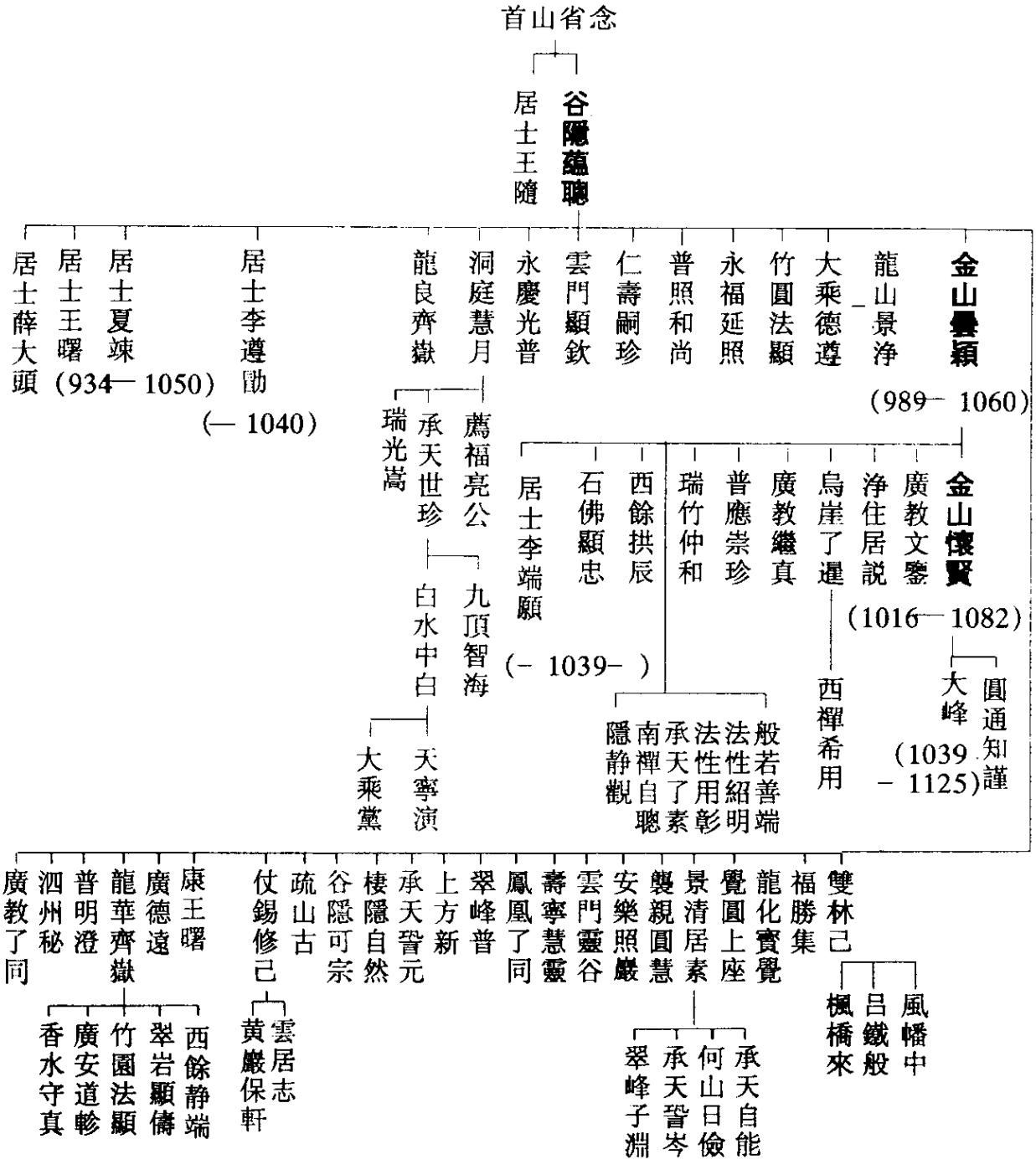
臨濟宗法脈 (三)


汾陽善昭
(987- 1040)
石霜楚圓
乾明了同
雙池智常
含珠洞
普寧含瑩
南臺善圓
承熙應悅
石門雅
龜峰子瓊
蔣山可政
甘露宗賁
甘露德嚴
普門道彥
黃安禮居士
大愚守芝
香山蘊良
(1009- 1080)
雙峰省回
法昌倚遇
百丈惟政
靈隱德章
翠嚴可真
普照修戒
道吾悟真
清素首座
(- 1005- 1086)
蔣山贊元
菩提光用
壽聖韶
大溈德乾
(1002- 1069)
黃龍慧南
(996- 1049)
楊岐方會
洞山子圓
(997- 1062)
雲峰文悅
端光月
雲陽慧然
勝業仲祥
靈山彥文
光國文贊
智海真如
西林崇奧
(- 1035- 1095)
大溈慕哲
龍潭清韵
石門永熙
禪林宗覺
光孝普印
雪竇法雅
淨土思善
萬壽法詮
(- 1123-)
慶善守隆
東明遷
道吾汝能
福嚴寶
羅浮希聲
興教慧學
普照曉欽
永安可交
智海道平
(- 1129)
光孝慧蘭
(1062- 1132)
泐潭景祥
(- 1119-)
東林自遵
(958- 1119)
東明仁仙
興陽啟珊
大禹簡南
承天守勤
圭峰光應
雲頂繼藍
法輪聰
承天應
龍王師進
開福守義
澄慧惟禹
興陽啟舟
冶父道川
(- 1163-)
瑞嚴如勝
淨因維成
法輪彥孜
開福崇哲
廬山清真
蘆山無相
鴻福德升
甘露常
(- 1153)
萬壽慧素
香山道淵
寶峰景沌
懷玉用宣
(- 1140)
開善道瓊
(- 1140-)
雪峰慧印
智門慧泰

臨濟宗法脈 (四)


首山省念
(991- 1135-)
神鼎洪諲
葉縣歸省
汾陽善昭
石霜楚圓
翠巖可真
永安普善
石鼓洞珠
西林崇奧
因淨文
大潙慕哲
興陽賢蓬頭
永安妙善
中峰智源
靈泉道堅
清居文哲
鳳凰師閔
風山璘
中除繼寧
渤潭惟足
啟霞德宏
密嚴子晤
象耳子真
雲峰清悟
萬壽道倧
昭覺師範
瑞峰道宗
潙山永
齊榮首座
潙山雲藹
嶽麓海
嘉佑辨
崇因正
萬壽子升
淨福慧文
天寧彥宗
多寶道威
禾山慧曉
興化道全
智海道平
永康延超
鵝口政
普光藍
龍興禹
枕峰清契
夾山子英
開聖寶情
妙智光雲
德山懷宥
靈芝子政
蒙陽希譽
靈巖文智
高田法曠
龍興慧牧
興陽希隱
實應法昭
琅琊方銳
(991- 1067)
浮山法遠
香嚴海仙
什邡方水
承天遐猛
廣慧懷慶
大乘慧果
石門守進
瑞巖智才
(1014- 1093)
淨因道臻
本覺若珠
興化仁嶽
定林慧琛
(- 1035)
華嚴普孜
玉泉謂芳
清隱唯湜
衡山奉能
西禪繼圖
石塔和尚
淨光藏
廣教從原
雲陽廣悟
金山曉常
隱靜恭
黃檗敏從
雲巖修辨
淨慧從應
柏子慧崇
方廣智京
東禪法珊
少林元訓
北禪紹宜
香嚴洞敷
白鹿宗海
棲勝繼超
長慶慧暹
定林景芳
興化紹清
南臺德基
首山處珪
上方希元
聖泉紹燈
慧力善周
南華重辯
延福智興
龍華曉愚
太子道一
疏山曉珠
投子圓修
龍潭智圓
興化慈明
芭蕉谷泉
法華全舉
太平賢
萬杉浩修
溪山曉雲
歸宗鴻式
甘露慶餘
白馬景雲
同安宗一
慈雲有規
歸宗普安
東禪仁照
甘露法眼
浮山洪璉

臨濟宗法脈 (五)


首山省念
谷隱蘊聰
居士王隨
金山曇穎
龍山景淨
(989—1060)
大乘德遵
竹圓法顯
永福延照
普照和尚
仁壽嗣珍
雲門顯欽
永慶光普
洞庭慧月
龍良齊嶽
居士李遵勖
(—1040)
居士夏竦
居士王曙
(934—1050)
居士薛大頭
金山懷賢
廣教文鑒
淨住居說
(1016—1082)
烏崖了暹
廣教繼真
普應崇珍
瑞竹仲和
西餘拱辰
石佛顯忠
居士李端願
(—1039—)
大峰
圓通知謹
(1039—1125)
西禪希用
般若善端
法性紹明
法性用彰
承天了素
南禪自聰
隱靜觀
薦福亮公
承天世珍
九頂智海
瑞光嵩
白水中白
天寧演
大乘黨
雙林己
楓橋來
呂鐵般
風幡中
福勝集
龍化寶覺
覺圓上座
承天自能
何山日儉
承天智岑
景清居素
翠峰子淵
襲親圓慧
安樂照嚴
雲門靈谷
壽寧慧靈
鳳凰了同
翠峰普
上方新
承天智元
棲隱自然
谷隱可宗
疏山古
仗錫修己
雲居志
黃巖保軒
康王曙
廣德遠
西餘靜端
翠岩顯儔
龍華齊嶽
竹園法顯
普明澄
廣安道軫
泗州秘
香水守真
廣教了同

臨濟宗法脈（續一）

荷澤神會—靈坦（金山寺開山第一代）

黃檗希運┌裴休
　　└裴頭陀（金山寺開山第二代）

南嶽下十三世

慧林本┌一善寧印
　　└一法慧慧一佛日

南嶽下十七世

德山清素—別峰印（－1190）—退庵道奇　息庵達觀

南嶽下十八世　自聞永聰

南嶽下二十一世　笑隱訢—心海

南嶽下二十二世　南溪應深

南嶽臨濟宗下三十三世

別峰長在—文海道　（1318－1378）—無聞譞

天界信—南清惠凱

南嶽臨濟宗下二十四世

靈谷戒—天泉淵—安吉吉　鷲峰成　甘霖宏霪（－1467）

南嶽臨濟宗下二十六世　正性空滿

南嶽臨濟宗下二十七世　縉雲洪肇（1586－1632）

南嶽臨濟宗下三十一世　通湛　中如通恕　寶雄

南嶽臨濟宗下三十二世　天獄行晝　梅生行果　天樹行植

常慶行善（－1713）　覺生行岸

南嶽臨濟宗下三十三世　博文超凡　可達傑（1646－1709）

南嶽臨濟宗下三十四世

明義　明仁　明圓　明定　明勤　明璋　明周

南嶽臨濟宗三十五世　靜涵實理　潤霖實沛

南嶽臨濟宗下四十一世　樂亭清耀——惟章顯然

南嶽臨濟宗下四十二世

觀心顯慧（1748－1812）——常淨　渾容顯鏡　月溪顯諦（1815－1893）

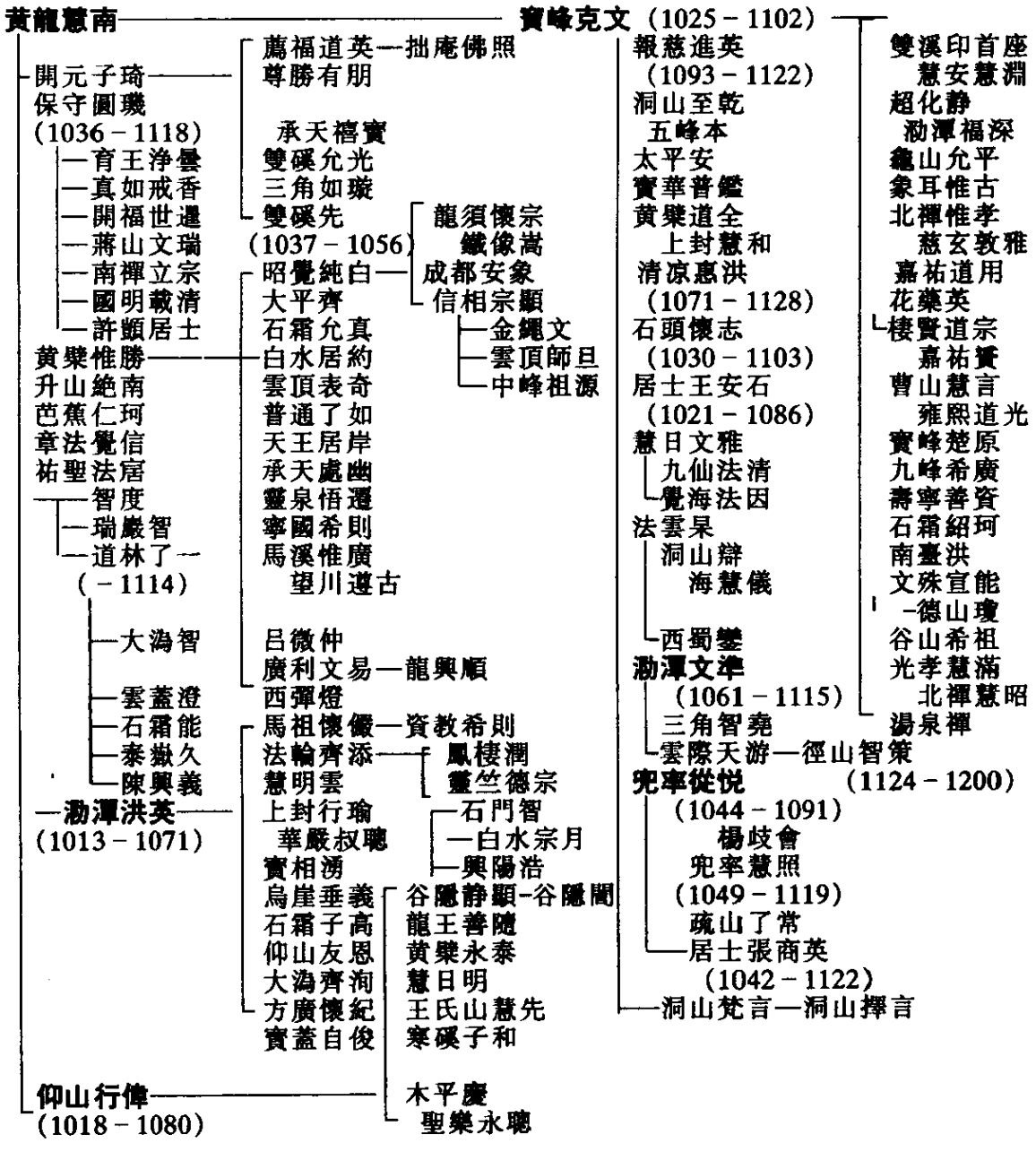
（據《金山志》、《續金山志》補）

十　黃龍宗法脈（一）

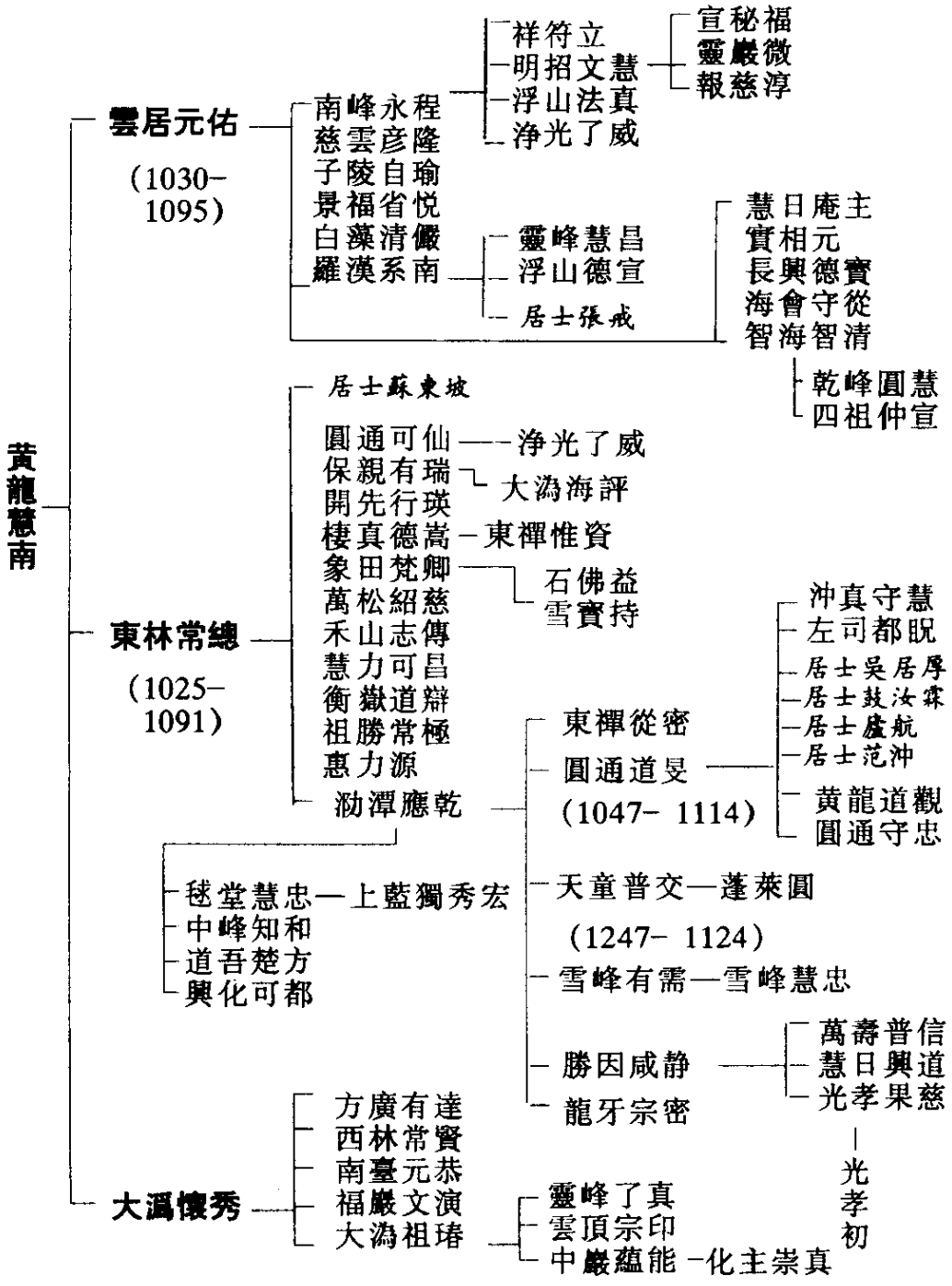
黃龍慧南（1002－1069）

- **黃龍祖心**（1025－1100）
  - 雲門希晏
  - 乾明超瑩
  - 興化法澄
  - 黃龍自慶
  - 水南智密
  - 南華清桂
  - 慧日富
  - 湧泉以
  - 金粟慧英
  - 慧日普覺
  - 西峰正信
  - 翠巖寶賢
  - 歸宗進
  - 四祖法演
  - 雲頂清泰
  - 延慶洪準
  - 太平瑤
  - 雪竇行緣
  - 大羅智高
  - 承天敏
  - 鵝湖聰
  - 章江元
  - 大潙顯詮
  - 勝業惟亨
  - 仰山和
  - 淨衆啟蒙
- 寶蓋子勤
  - 景德本隆
- 登雲超及
  - 吉祥有璨
- 寶勝澄甫
  - 宿積德滋
- 積翠霞
  - 石鼓洞珠
- 興國傾
  - 宣明佛印
    - 龍興師定
- 九峻法明
  - 佛陀德遜
- 大潙懷秀
  - 佛跡道昱
- 大光應犀
  - 福嚴惟鳳
- **東林常總**（1025－1091）
  - 兜率志思
    - 興福康源
  - 崇福德徵
  - 福建慧圓
  - 廣報德方
  - 雙林道基
  - 楊龜山居士
  - 東林思度
    - 鹿苑量深
- 升山紹南
  - 芭蕉仁珂
- 章法覺信
  - 清泉崇雅
- 清泉崇雅
  - 普寧慧因
- 普寧慧因
  - 清隱清源
- 清隱清源（1032－1095）
  - 勝業子瓊
  - 景德本隆
  - 鵝湖崇堅
  - 興國契雅
  - 三角慧澤
  - 蠶隱慧覺
  - 廉泉曇秀
  - 法輪文昱
  - 居士潘延之
  - 居士程師孟
  - 居士周敦頤（1017－1073）
    - 祥符智先
    - 資福懷寶
    - 嶽林圓明
    - 壽寧成則
    - 妙果法喜
    - 興化以弼
    - 清化璉
    - 西山夔
    - 萬壽智圓
    - 護國康
    - 景福惟潔
    - 褒親宗論
      - 無相繼才

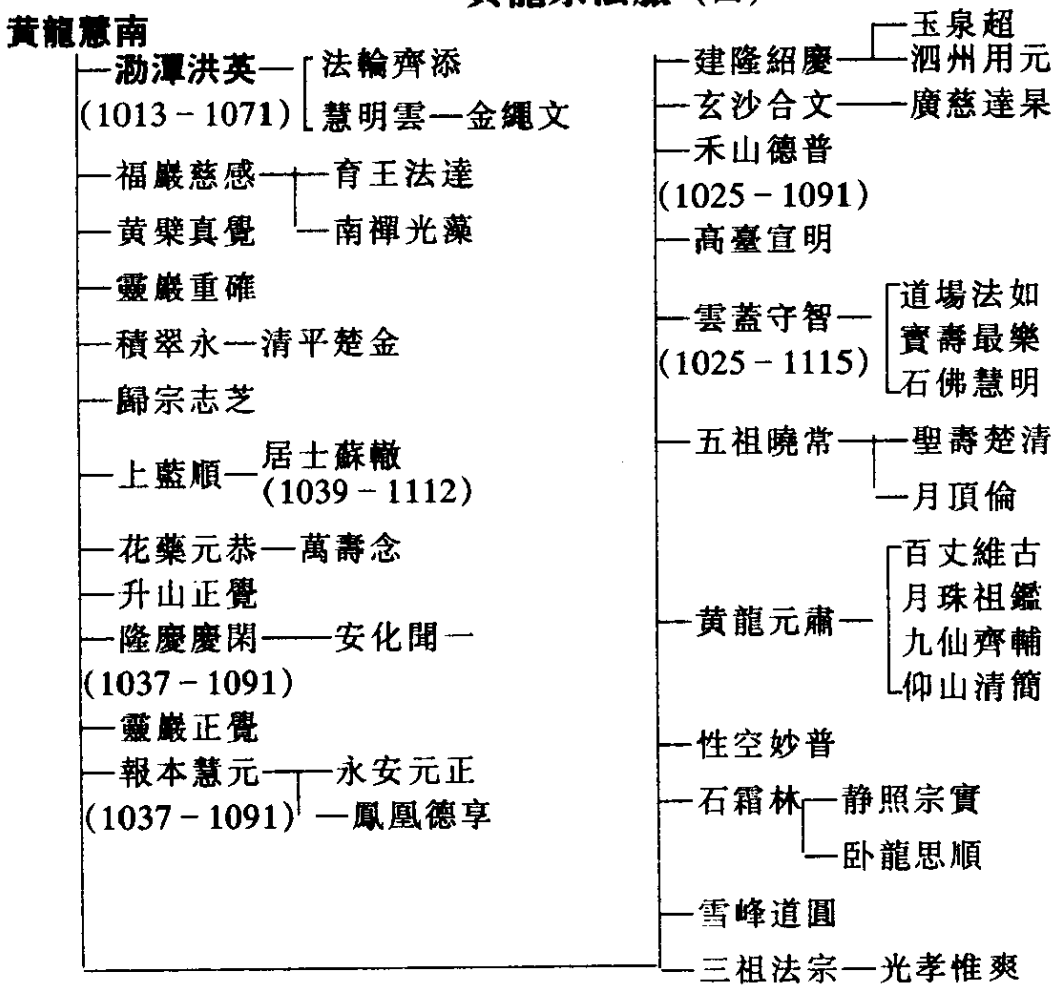
黃龍宗法脈（二）


黃龍慧南
寶峰克文（1025－1102）
開元子琦
保守圓璣
（1036－1118）
育王淨曇
真如戒香
開福世遷
蔣山文瑞
南禪立宗
國明載清
許顗居士
黃檗惟勝
升山絕南
芭蕉仁珂
章法覺信
祐聖法宿
智度
瑞巖智
道林了一
（－1114）
大潙智
雲蓋澄
石霜能
泰嶽久
陳興義
渺潭洪英
（1013－1071）
薦福道英—拙庵佛照
尊勝有朋
承天禧賓
雙磵允光
三角如璇
雙磵先
（1037－1056）
昭覺純白
大平齊
石霜允真
白水居約
雲頂表奇
普通了如
天王居岸
承天處幽
靈泉悟遷
寧國希則
馬溪惟廣
望川遵古
呂微仲
廣利文易—龍興順
西彈燈
馬祖懷儼—資教希則
法輪齊添
慧明雲
上封行瑜
華嚴叔聰
寶相湧
烏崖垂義
石霜子高
仰山友恩
大潙齊洵
方廣懷紀
寶蓋自俊
龍須懷宗
鐵像嵩
成都安象
信相宗顯
金繩文
雲頂師旦
中峰祖源
鳳棲潤
靈竺德宗
石門智
白水宗月
興陽浩
谷隱靜顯-谷隱閘
龍王善隨
黃檗永泰
慧日明
王氏山慧先
寒磵子和
仰山行偉
（1018－1080）
木平慶
聖樂永聰
報慈進英
（1093－1122）
洞山至乾
五峰本
太平安
寶華普鑑
黃檗道全
上封慧和
清涼惠洪
（1071－1128）
石頭懷志
（1030－1103）
居士王安石
（1021－1086）
慧日文雅
九仙法清
覺海法因
法雲杲
洞山辯
海慧儀
西蜀鑾
渺潭文準
（1061－1115）
三角智堯
雲際天游—徑山智策
兜率從悅
（1124－1200）
（1044－1091）
楊岐會
兜率慧照
（1049－1119）
疏山了常
居士張商英
（1042－1122）
洞山梵言—洞山擇言
雙溪印首座
慧安慧淵
超化靜
渺潭福深
龜山允平
象耳惟古
北禪惟孝
慈玄敦雅
嘉祐道用
花藥英
棲賢道宗
嘉祐寶
曹山慧言
雍熙道光
寶峰楚原
九峰希廣
壽寧善資
石霜紹珂
南臺洪
文殊宣能
－德山瓊
谷山希祖
光孝慧滿
北禪慧昭
湯泉禪

黃龍宗法脉 (三)


黃龍慧南
雲居元佑
(1030–1095)
南峰永程
慈雲彦隆
子陵自瑜
景福省悅
白藻清儼
羅漢系南
祥符立
明招文慧
浮山法真
淨光了威
宣秘福
靈巖微
報慈淳
靈峰慧昌
浮山德宣
居士張戒
慧日庵主
實相元
長興德寶
海會守從
智海智清
乾峰圓慧
四祖仲宣
東林常總
(1025–1091)
居士蘇東坡
圓通可仙
保親有瑞
開先行瑛
棲真德嵩
象田梵卿
萬松紹慈
禾山志傳
慧力可昌
衡嶽道辯
祖勝常極
惠力源
泐潭應乾
淨光了威
大潙海評
東禪惟資
石佛益
雪竇持
東禪從密
圓通道旻
(1047– 1114)
沖真守慧
左司都昶
居士吳居厚
居士鼓汝霖
居士盧航
居士范沖
黃龍道觀
圓通守忠
慈堂慧忠
中峰知和
道吾楚方
興化可都
上藍獨秀宏
天童普交
蓬萊圓
(1247– 1124)
雪峰有需
雪峰慧忠
勝因咸靜
龍牙宗密
萬壽普信
慧日興道
光孝果慈
光孝初
大潙懷秀
方廣有達
西林常賢
南臺元恭
福巖文演
大潙祖瑃
靈峰了真
雲頂宗印
中巖蘊能
化主崇真

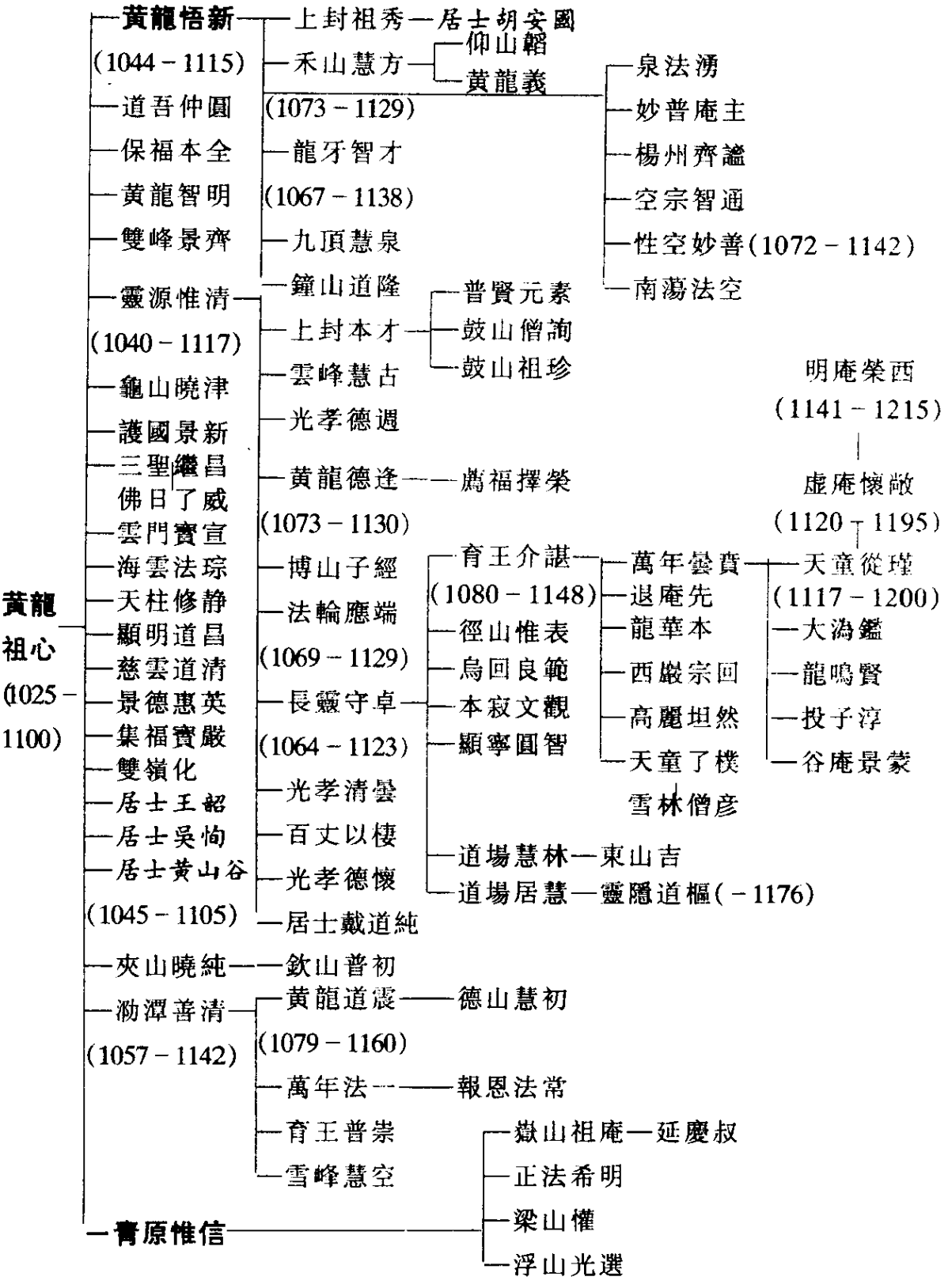
黃龍宗法脈（四）



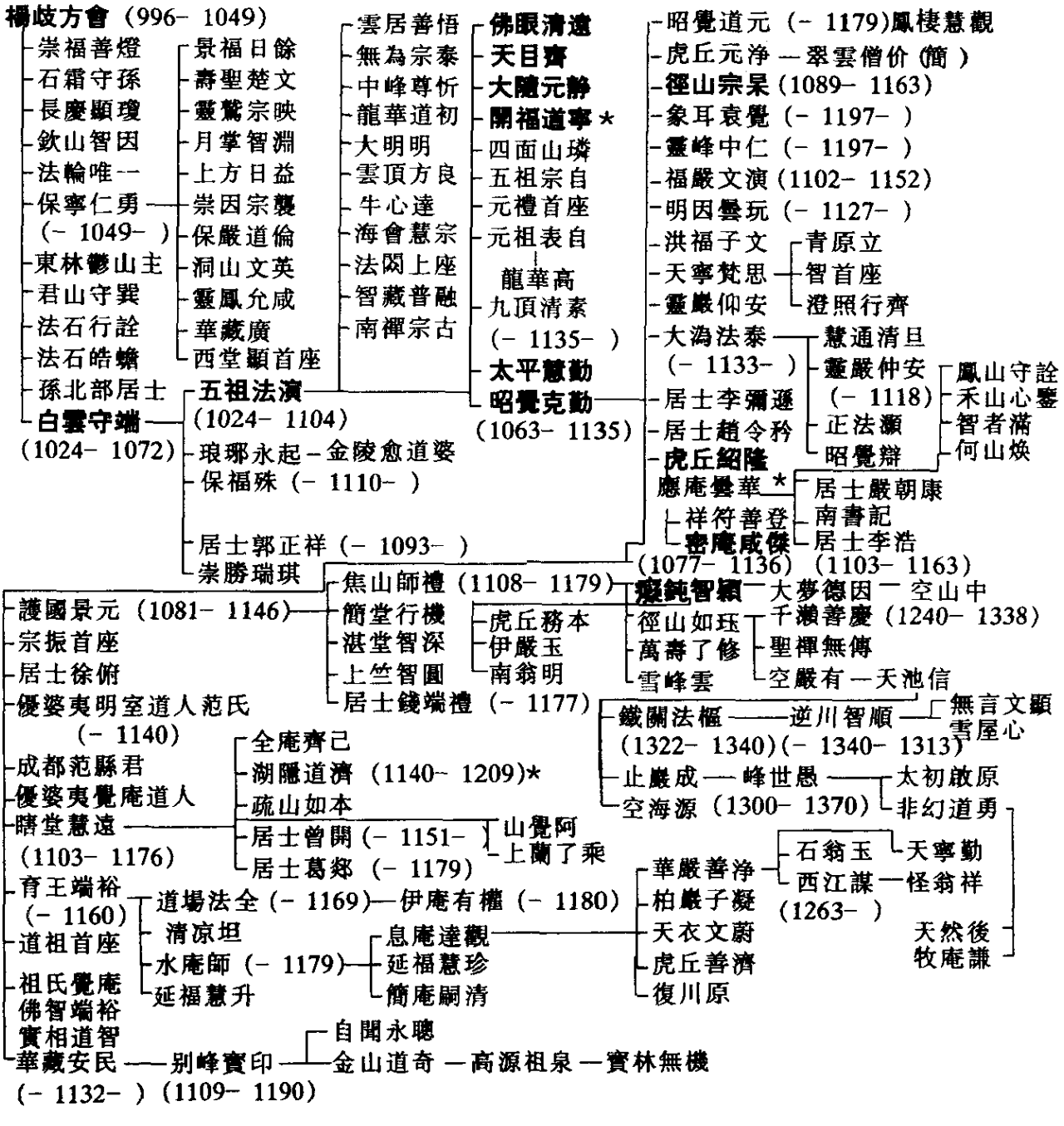
南嶽下十四世

懷嚴庵主—天寧則

黃龍宗法脈(五)

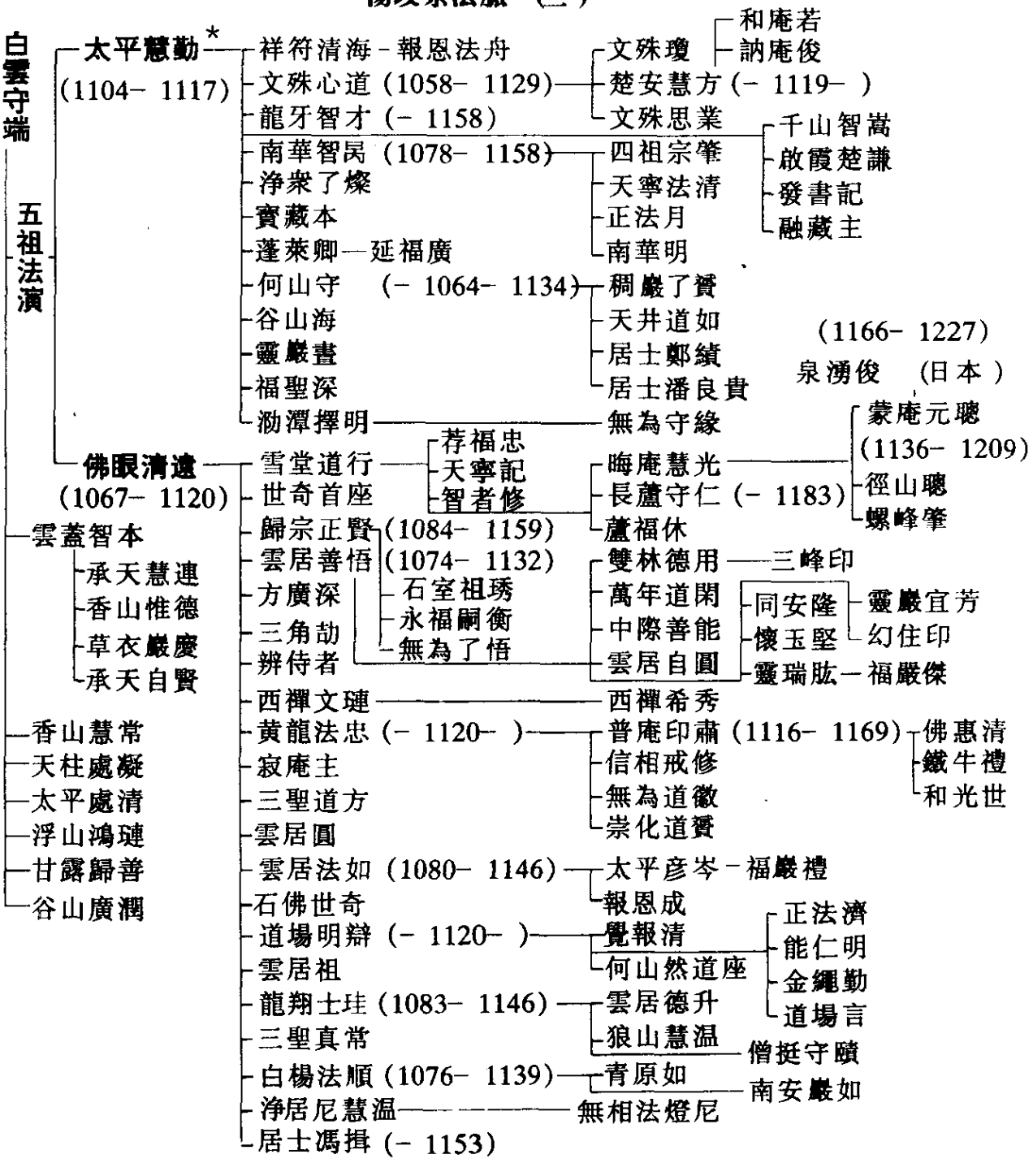

黃龍祖心
(1025－1100)
黃龍悟新
(1044－1115)
道吾仲圓
保福本全
黃龍智明
雙峰景齊
靈源惟清
(1040－1117)
龜山曉津
護國景新
三聖繼昌
佛日了威
雲門寶宣
海雲法琮
天柱修靜
顯明道昌
慈雲道清
景德惠英
集福寶嚴
雙嶺化
居士王韶
居士吳恂
居士黃山谷
(1045－1105)
夾山曉純
渺潭善清
(1057－1142)
青原惟信
上封祖秀
禾山慧方
(1073－1129)
龍牙智才
(1067－1138)
九頂慧泉
鐘山道隆
上封本才
雲峰慧古
光孝德遇
黃龍德逢
(1073－1130)
博山子經
法輪應端
(1069－1129)
長靈守卓
(1064－1123)
光孝清曇
百丈以棲
光孝德懷
居士戴道純
欽山普初
黃龍道震
(1079－1160)
萬年法一
育王普崇
雪峰慧空
居士胡安國
仰山韜
黃龍義
泉法湧
妙普庵主
楊州齊謐
空宗智通
性空妙善(1072－1142)
南蕩法空
普賢元素
鼓山僧詢
鼓山祖珍
薦福擇榮
育王介諶
(1080－1148)
徑山惟表
烏回良範
本寂文觀
顯寧圓智
道場慧林
道場居慧
東山吉
靈隱道樞(－1176)
萬年曇賁
退庵先
龍華本
西巖宗回
高麗坦然
天童了樸
雪林僧彥
明庵榮西
(1141－1215)
虛庵懷敞
(1120－1195)
天童從瑾
(1117－1200)
大潙鑑
龍鳴賢
投子淳
谷庵景蒙
嶽山祖庵
正法希明
梁山權
浮山光選
延慶叔

十一 楊岐系法脈 (一)



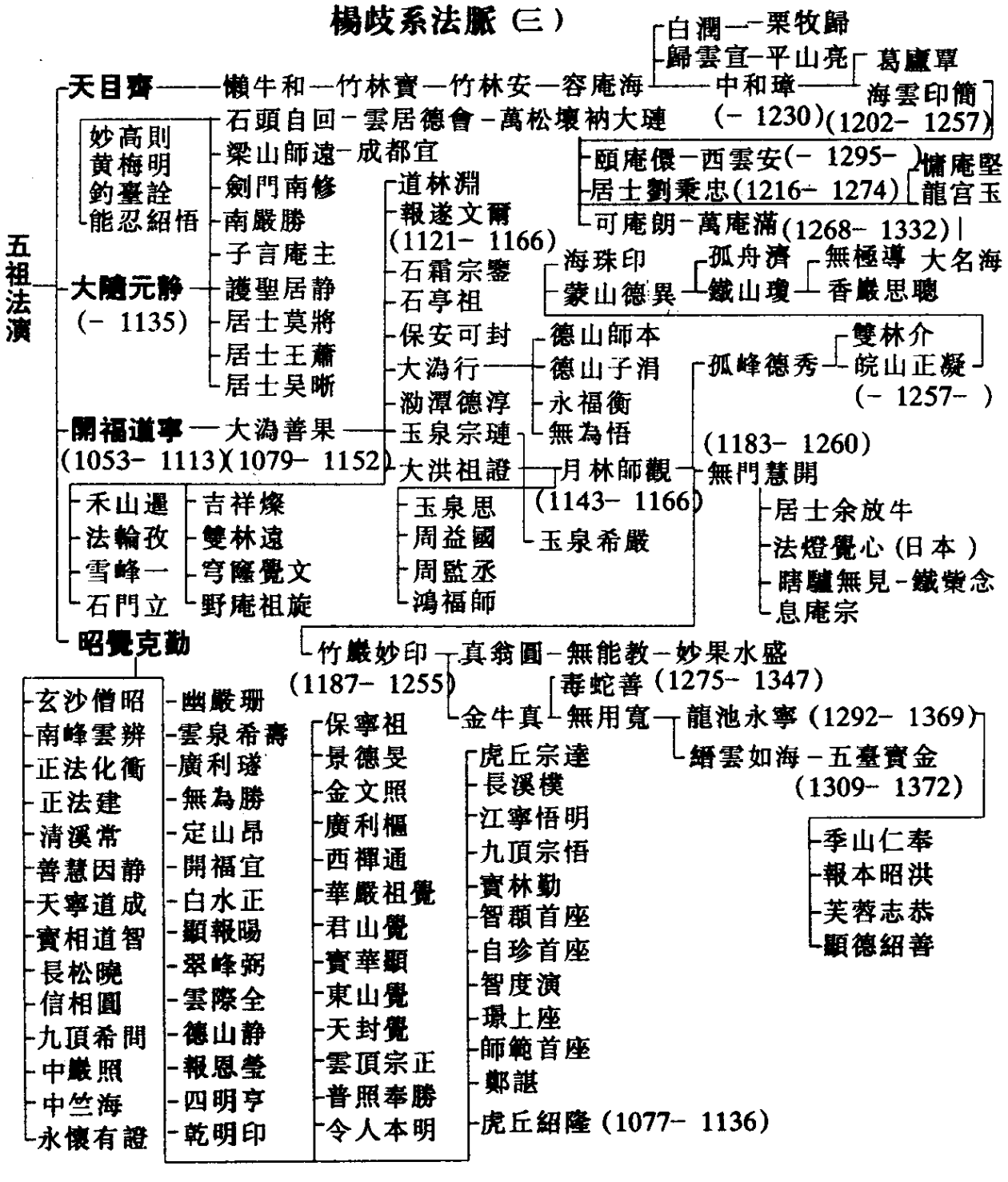
* 《曹溪禪人物志》應庵曇華(1103- 1163)，道濟(1149- 1209)。

楊岐系法脈（二）

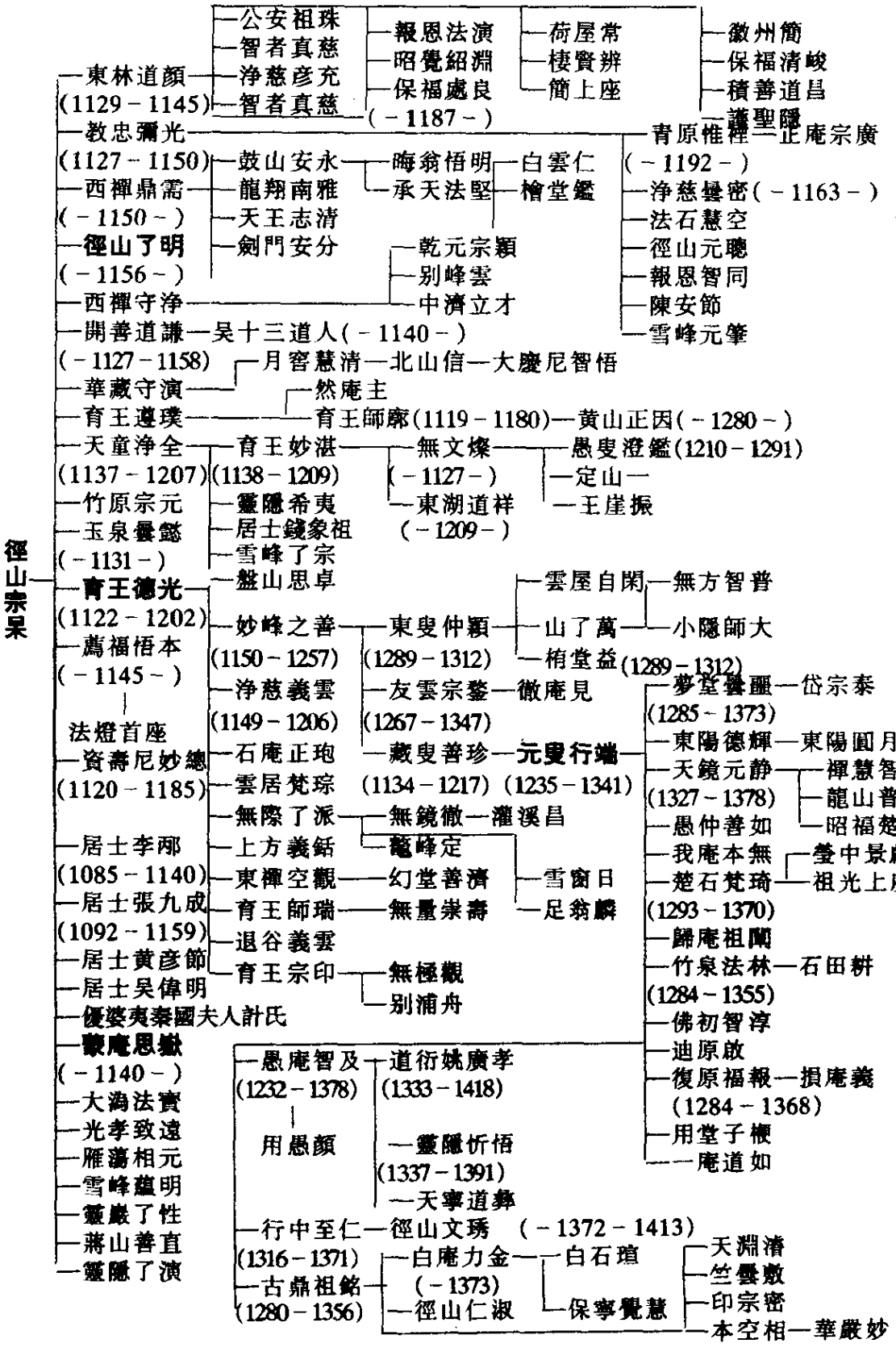


* 慧勤，《曹溪禪人物志》作 (1058- 1117)。

楊岐系法脈（三）


五祖法演
天目齊
懶牛和
竹林寶
竹林安
容庵海
白潤
栗牧歸
歸雲宣
平山亮
葛廬覃
中和璋
海雲印簡
(1202- 1257)
(- 1230)
石頭自回
雲居德會
萬松壞衲大璉
妙高則
黃梅明
釣臺詮
能忍紹悟
梁山師遠
成都宜
劍門南修
南嚴勝
子言庵主
護聖居靜
居士莫將
居士王蕭
居士吳晰
大隨元靜
(- 1135)
頤庵儇
西雲安(- 1295-)
居士劉秉忠(1216- 1274)
可庵朗
萬庵滿(1268- 1332)
慵庵堅
龍宮玉
海珠印
蒙山德異
孤舟濟
鐵山瓊
無極導
香巖思聰
大名海
道林淵
報遂文爾
(1121- 1166)
石霜宗鑒
石亭祖
保安可封
大溈行
泐潭德淳
玉泉宗璉
開福道寧
大溈善果
(1053- 1113)
(1079- 1152)
大洪祖證
德山師本
德山子涓
永福衡
無為悟
月林師觀
(1143- 1166)
玉泉希嚴
孤峰德秀
雙林介
皖山正凝
(- 1257-)
(1183- 1260)
無門慧開
居士余放牛
法燈覺心(日本)
瞎驢無見-鐵牧念
息庵宗
禾山暹
法輪孜
雪峰一
石門立
吉祥燦
雙林遠
穹窿覺文
野庵祖旋
玉泉思
周益國
周監丞
鴻福師
昭覺克勤
竹巖妙印
(1187- 1255)
真翁圓
無能教
妙果水盛
金牛真
毒蛇善(1275- 1347)
無用寬
龍池永寧(1292- 1369)
緇雲如海-五臺寶金
(1309- 1372)
季山仁奉
報本昭洪
芙蓉志恭
顯德紹善
玄沙僧昭
南峰雲辨
正法化衡
正法建
清溪常
善慧因靜
天寧道成
寶相道智
長松曉
信相圓
九頂希問
中巖照
中竺海
永懷有證
幽巖珊
雲泉希壽
廣利璿
無為勝
定山昂
開福宜
白水正
顯報暘
翠峰弼
雲際全
德山靜
報恩瑩
四明亨
乾明印
保寧祖
景德旻
金文照
廣利樞
西禪通
華嚴祖覺
君山覺
寶華顯
東山覺
天封覺
雲頂宗正
普照奉勝
令人本明
虎丘宗達
長溪樸
江寧悟明
九頂宗悟
寶林勤
智顒首座
自珍首座
智度演
璟上座
師範首座
鄭諶
虎丘紹隆(1077- 1136)

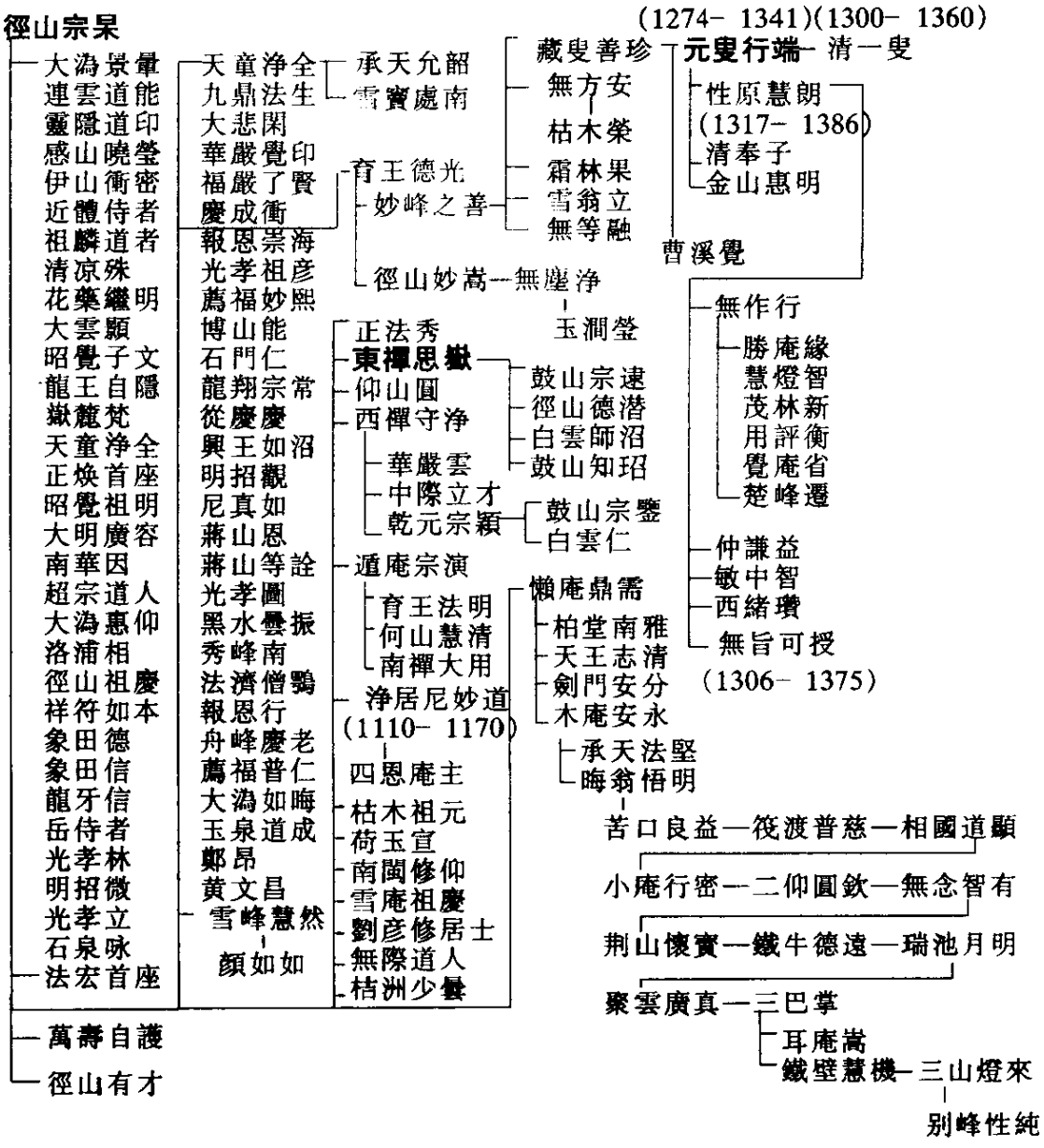
楊岐系法脈(四)


徑山宗杲
東林道顏(1129－1145)
教忠彌光(1127－1150)
西禪鼎需(－1150－)
徑山了明(－1156－)
西禪守淨
開善道謙(－1127－1158)
華藏守演
育王遵璞
天童淨全(1137－1207)
竹原宗元
玉泉曇懿(－1131－)
育王德光(1122－1202)
薦福悟本(－1145－)
法燈首座
資壽尼妙總(1120－1185)
居士李邴(1085－1140)
居士張九成(1092－1159)
居士黃彥節
居士吳偉明
優婆夷秦國夫人計氏
鞏庵思嶽(－1140－)
大溈法寶
光孝致遠
雁蕩相元
雪峰蘊明
鏡巖了性
蔣山善直
鏡隱了演
公安祖珠
智者真慈
淨慈彥充
智者真慈
報恩法演
昭覺紹淵
保福處良(－1187－)
荷屋常
棲賢辨
簡上座
徽州簡
保福清峻
積善道昌
藏聖隱
鼓山安永
龍翔南雅
天王志清
劍門安分
晦翁悟明
承天法堅
白雲仁
檜堂鑑
乾元宗穎
別峰雲
中濟立才
青原惟裡—正庵宗廣(－1192－)
淨慈曇密(－1163－)
法石慧空
徑山元聰
報恩智同
陳安節
雪峰元肇
吳十三道人(－1140－)
月窗慧清—北山信—大慶尼智悟
然庵主
育王師廓(1119－1180)—黃山正因(－1280－)
育王妙湛(1138－1209)
靈隱希夷
居士鏡象祖
雪峰了宗
盤山思卓
無文燦(－1127－)
東湖道祥(－1209－)
愚叟澄鑑(1210－1291)
定山一
王崖振
妙峰之善(1150－1257)
淨慈義雲(1149－1206)
石庵正玻
雲居梵琮
無際了派
上方義銛
東禪空觀
育王師瑞
退谷義雲
育王宗印
東叟仲穎(1289－1312)
友雲宗鑒(1267－1347)
藏叟善珍(1134－1217)
無鏡徹—灌溪昌
龍峰定
幻堂善濟
無量崇壽
雪窗日
足翁麟
無極觀
別浦舟
雲屋自閑—無方智普
山了萬—小隱師大
栴堂益(1289－1312)
元叟行端(1235－1341)
夢堂曇噩—岱宗泰(1285－1373)
東陽德輝—東陽圓月(日)
天鏡元靜(1327－1378)
禪慧智湛
龍山普明
昭福楚馨
愚仲善如
我庵本無—瑩中景獻
楚石梵琦(1293－1370)—祖光上座
歸庵祖闡
竹泉法林(1284－1355)—石田耕
佛初智淳
迪原啟
復原福報—損庵義(1284－1368)
用堂子櫝
一庵道如
愚庵智及(1232－1378)
用愚顏
道衍姚廣孝(1333－1418)
靈隱忻悟(1337－1391)
天寧道彝
行中至仁(1316－1371)
古鼎祖銘(1280－1356)
徑山文琇(－1372－1413)
白庵力金(－1373)
徑山仁淑
白石瑄
保寧覺慧
天淵清
竺雲敷
印宗密
本空相—華嚴妙

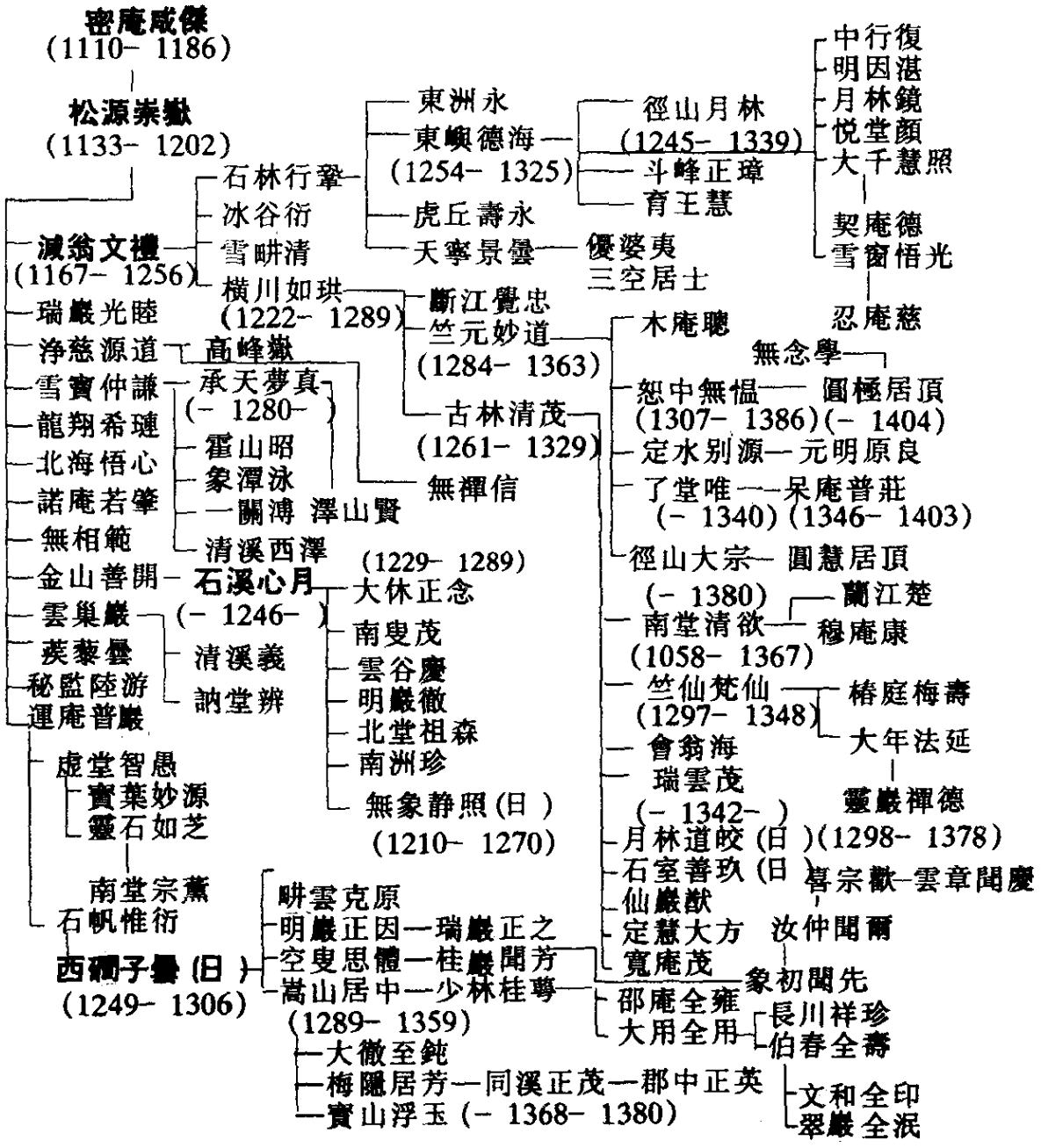
楊岐系法脈（五）

荊叟珏
徑山宗杲
育王德光
育王如琰
育王權
東禪觀
鏡中人
樸翁銛
石橋宜
天童濟
鐵牛印
秀巖師瑞
無量崇壽
大日能忍
方廣照
西山亮
北磵居簡
(1237- 1246)
石樓明
仲方天倫
(1262- 1327)
物先義
笑庵愈
玉剛環
梅窗勝
景初曦
祖芳聯
(1346- 1409)
節庵禮
天衣禄
福源貺
宗傳後
松雲秀
無我已
竺疊静
立中成
照庵宗静
南宗廣衍
月江宗淨
道場眠
楚石琦
雪岑立
無外宗廓
空巖有
元翁信
空海源
鐵關樞
止巖成
逆川智顒
無言文顯
雪屋心
即空解
無涯永
杰峰世愚
天然后
牧庵謙
困叟源
法藏聞
介石智朋
悦堂祖闇
弁山阡
(1224- 1308)
雲溪逸
石門來
東叟穎
淨明
大川普濟
野翁炳同
水南湘
鏡中大
(- 1302-)
無文聚
東山道源
(1190- 1249)
止泓鑒
鐵鏡至明
(1230- 1315)
偃溪廣聞
(1206- 1263)
雲峰妙高
(1300- 1337)
承天璉
(1145- 1219)
愚溪智
壽巖昌
淮海原肇
孤雲啟
竺田汝霖
孤峰明德
(1280- 1345)
玉溪思珉
東林智哲
怪石奇
龍巖真孝
本源善達
一溪自如
(- 1328-)
草堂隆
南山壽
鐵鏡至明
恭都寺
無我親
夢窗嗣清
龍溪文
虎丘曇
芝巖慈洪
育王大觀
(1246- 1269)
晦機元熙
(1238- 1319)
天佑思順
元庵會
寶洲覺岸
(- 1354-)
業海子清
龍翔大訢
(1268- 1344)
梅屋念常
(1308- 1316)
石室祖瑛
(1291- 1343)
一關正逵
一雲大同
東陽德輝
用彰廷俊
(- 1368)
寶相懷渭
(- 1357)
靈隱輔良
(- 1771)
天界宗泐
(1317- 1390)
東傳正祖（日本）
天界慧曇
(1304- 1371)
一宗欽
天童自性 (- 1377-)
無初德始 (- 1412- 1428)
鼎庵恕
古章憲
素庵行
朴庵行椿
天寧純一
蔣山法印
國清道升
靈界淨戒
靈界淨戒
(- 1368-)
古章彝
雲壑觀
武岡坪
贊全琛
及庵信
宗器璉
指南宗
天泉淵
用彰俊
性源道
隱元果
無言本
克新仲銘
圓通崇裕
(- 1344- 1372)
東升瞻
宗源紀
即庵隱
性初善
天雨盛
育王崇裕
天兩盛
性初善
用貞良
隱適中
清遠懷渭
巽中謙
潙庵映
道源信
秋崖止
孤峰香
仲邠岐

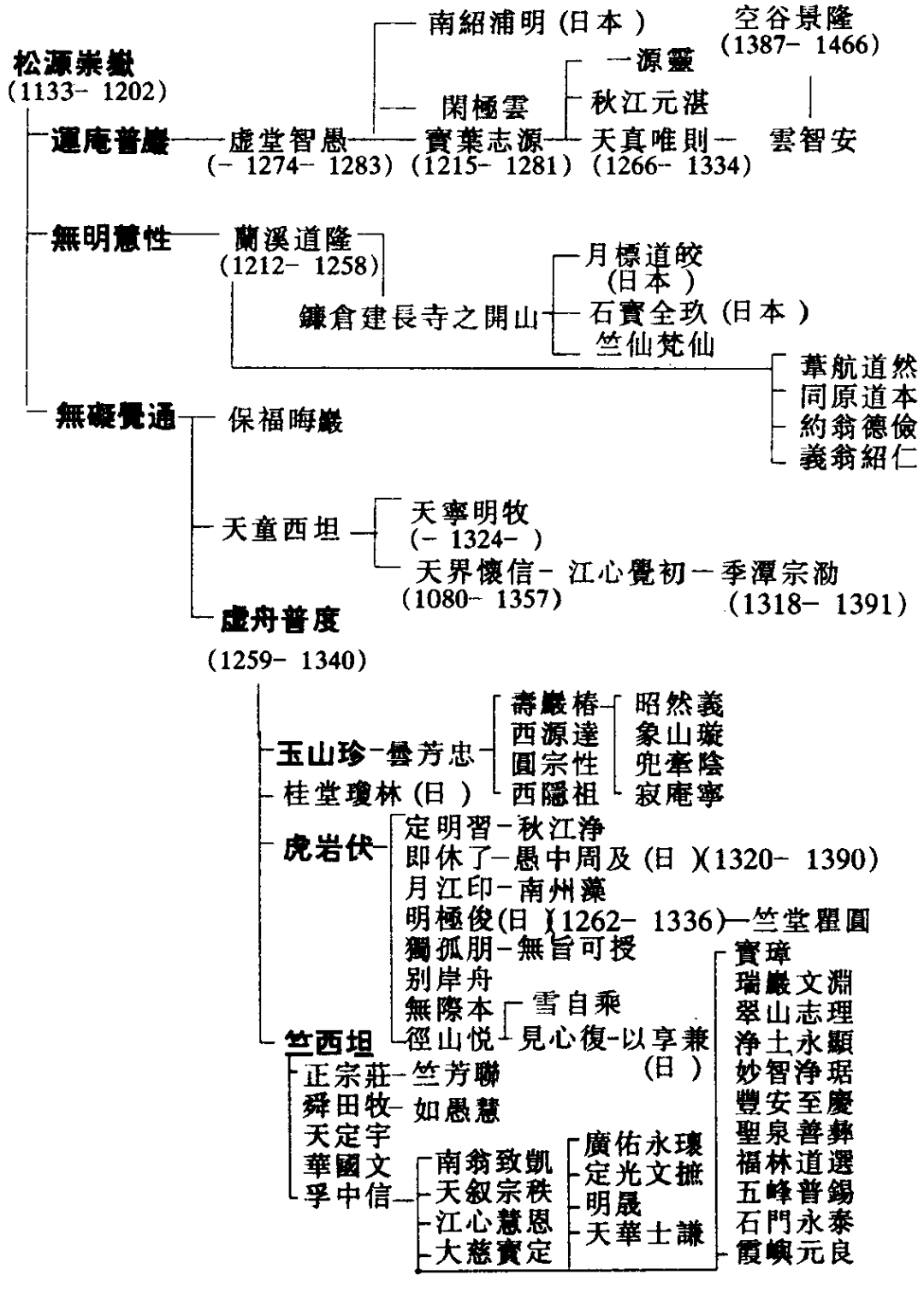
楊岐系法脈（六）


徑山宗杲
大潙景暈
連雲道能
靈隱道印
感山曉瑩
伊山衛密
近體侍者
祖麟道者
清凉殊
花藥繼明
大雲顯
昭覺子文
龍王自隱
嶽麓梵
天童淨全座
正煥首座
昭覺祖明
大明廣容
南華因
超宗道人
大潙惠仰
洛浦相
徑山祖慶本
祥符如德
象田德信
象田信
龍牙信
岳侍者
光孝林
明招微
光孝立
石泉咏
法宏首座
萬壽自護
徑山有才
天童淨全
九鼎法生
大悲閑
華嚴覺印
福嚴了賢
慶成衡
報恩崇海
光孝祖彥
薦福妙熙
博山能
石門仁
龍翔宗常
從慶慶
興王如沼
明招觀
尼真如
蔣山恩
蔣山等詮
光孝圖
黑水曇振
秀峰南
法濟僧鶚
報恩行
舟峰慶老
薦福普仁
大潙如晦
玉泉道成
鄭昂
黃文昌
雪峰慧然
顏如如
承天允韶
雪竇處南
育王德光
妙峰之善
徑山妙嵩
正法秀
東禪思嶽
仰山圓
西禪守淨
華嚴雲
中際立才
乾元宗穎
遁庵宗演
育王法明
何山慧清
南禪大用
淨居尼妙道
(1110- 1170)
四恩庵主
枯木祖元
荷玉宣
南閩修仰
雪庵祖慶
劉彥修居士
無際道人
桔洲少曇
藏叟善珍
無方安
枯木榮
霜林果
雪翁立
無等融
無塵淨
玉澗瑩
鼓山宗逮
徑山德潛
白雲師沼
鼓山知玿
鼓山宗鑒
白雲仁
懶庵鼎需
柏堂南雅
天王志清
劍門安分
木庵安永
承天法堅
晦翁悟明
苦口良益—筏渡普慈—相國道顯
小庵行密—二仰圓欽—無念智有
荊山懷賓—鐵牛德遠—瑞池月明
聚雲廣真—三巴掌
耳庵嵩
鐵壁慧機—三山燈來
別峰性純
(1274- 1341)(1300- 1360)
元叟行端—清一叟
性原慧朗
(1317- 1386)
清奉子
金山惠明
曹溪覺
無作行
勝庵緣
慧燈智
茂林新
用評衡
覺庵省
楚峰遷
仲謙益
敏中智
西緒瓚
無旨可授
(1306- 1375)

楊岐系法脈（七）

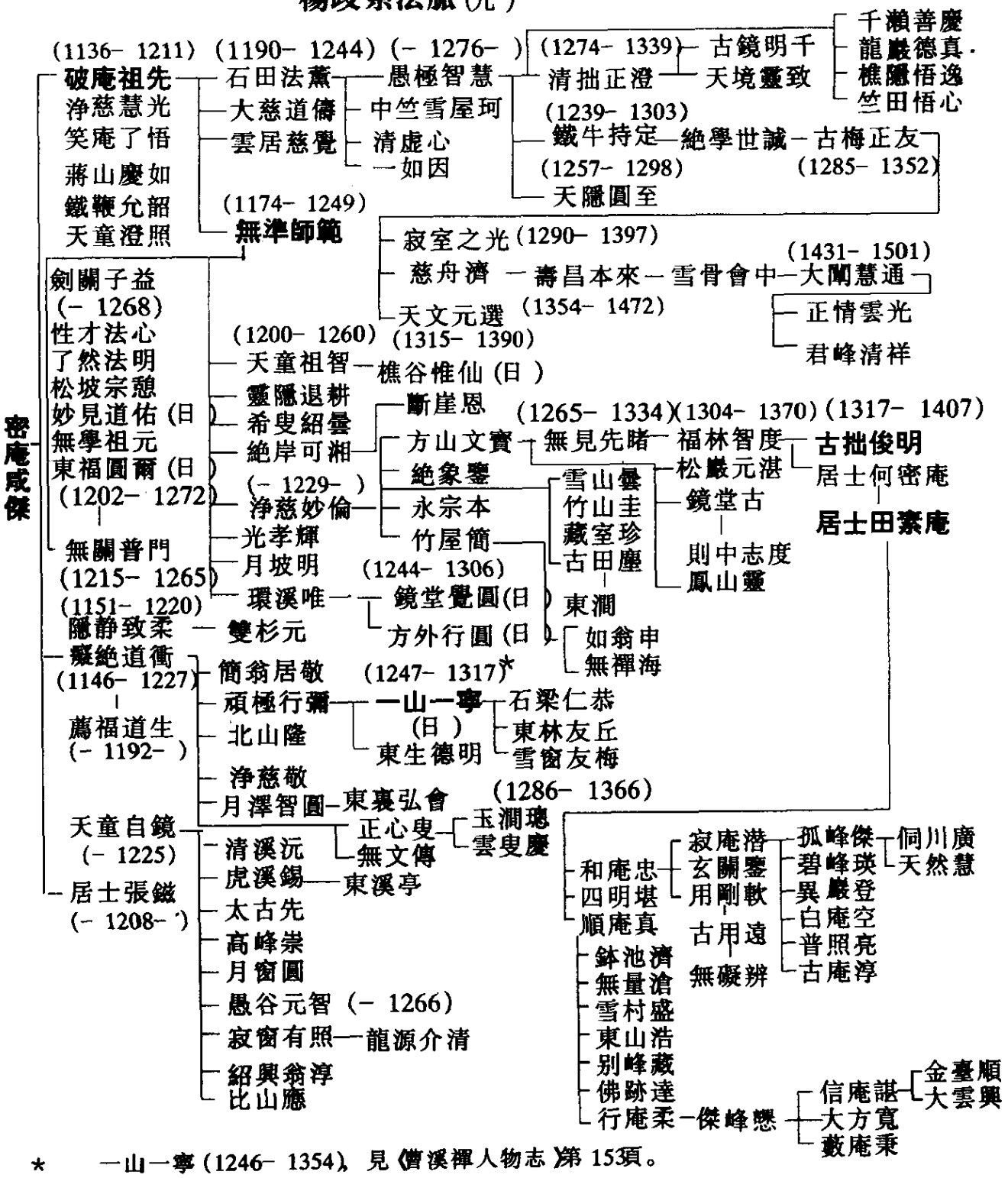

密庵咸傑
(1110- 1186)
松源崇嶽
(1133- 1202)
滅翁文禮
(1167- 1256)
石林行鞏
冰谷衍
雪峅清
橫川如珙
(1222- 1289)
瑞巖光睦
淨慈源道
雪竇仲謙
龍翔希璉
北海悟心
諾庵若拏
無相範
金山善開
雲巢巖
蒺藜曇
秘監陸游
運庵普巖
高峰嶽
承天夢真
(- 1280-)
霍山昭
象潭泳
一關溥
清溪西澤
清溪義
訥堂辨
虛堂智愚
寶葉妙源
靈石如芝
南堂宗薰
石帆惟衍
西磵子曇（日）
(1249- 1306)
石溪心月
(- 1246-)
(1229- 1289)
大休正念
南叟茂
雲谷慶
明巖徹
北堂祖森
南洲珍
無象靜照（日）
(1210- 1270)
峅雲克原
明巖正因—瑞巖正之
空叟思體—桂巖聞芳
嵩山居中—少林桂萼
(1289- 1359)
大徹至鈍
梅隱居芳—同溪正茂—郡中正英
寶山浮玉 (- 1368- 1380)
東洲永
東嶼德海
(1254- 1325)
虎丘壽永
天寧景曇
優婆夷
三空居士
斷江覺忠
竺元妙道
(1284- 1363)
古林清茂
(1261- 1329)
無禪信
澤山賢
徑山月林
(1245- 1339)
斗峰正璋
育王慧
木庵聰
怒中無愠
(1307- 1386)
定水別源—元明原良
了堂唯—呆庵普莊
(- 1340) (1346- 1403)
徑山大宗—圓慧居頂
(- 1380)
南堂清欲—穆庵康
(1058- 1367)
竺仙梵仙
(1297- 1348)
會翁海
瑞雲茂
(- 1342-)
月林道皎（日）
石室善玖（日）
仙巖猷
定慧大方
寬庵茂
邵庵全雍
大用全用
中行復
明因湛
月林鏡
悅堂顏
大千慧照
契庵德
雪窗悟光
忍庵慈
無念學
圓極居頂
(- 1404)
蘭江楚
椿庭梅壽
大年法延
靈巖禪德
(1298- 1378)
喜宗歡—雲章聞慶
汝仲聞爾
象初聞先
長川祥珍
伯春全壽
文和全印
翠巖全泯

楊岐系法脈（八）



* 《曹溪禪人物志》道隆（1213- 1278），中巖圓月（1300- 1378）。

楊岐系法脈(九)

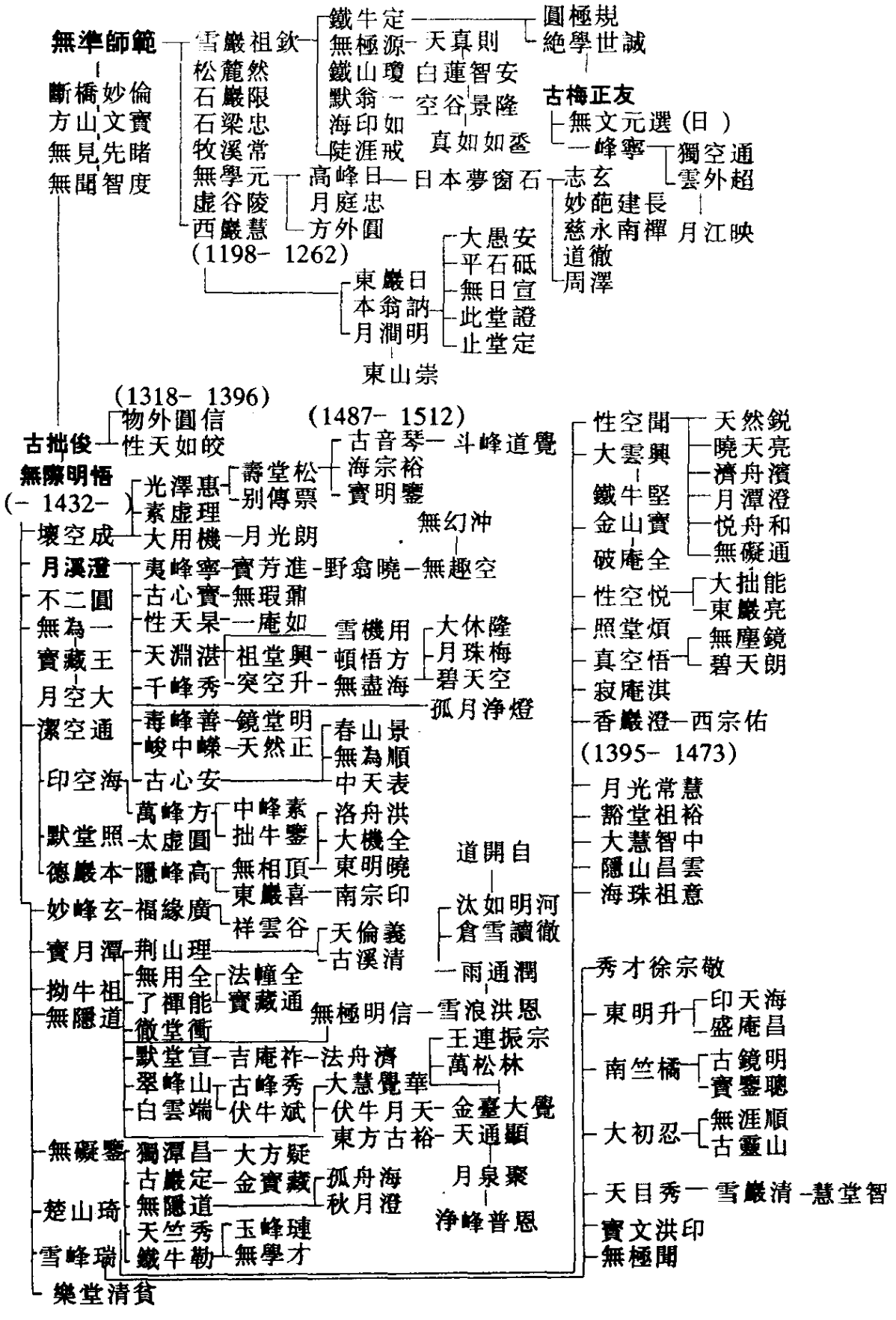


* 一山一寧(1246- 1354)，見《曹溪禪人物志》第15項。

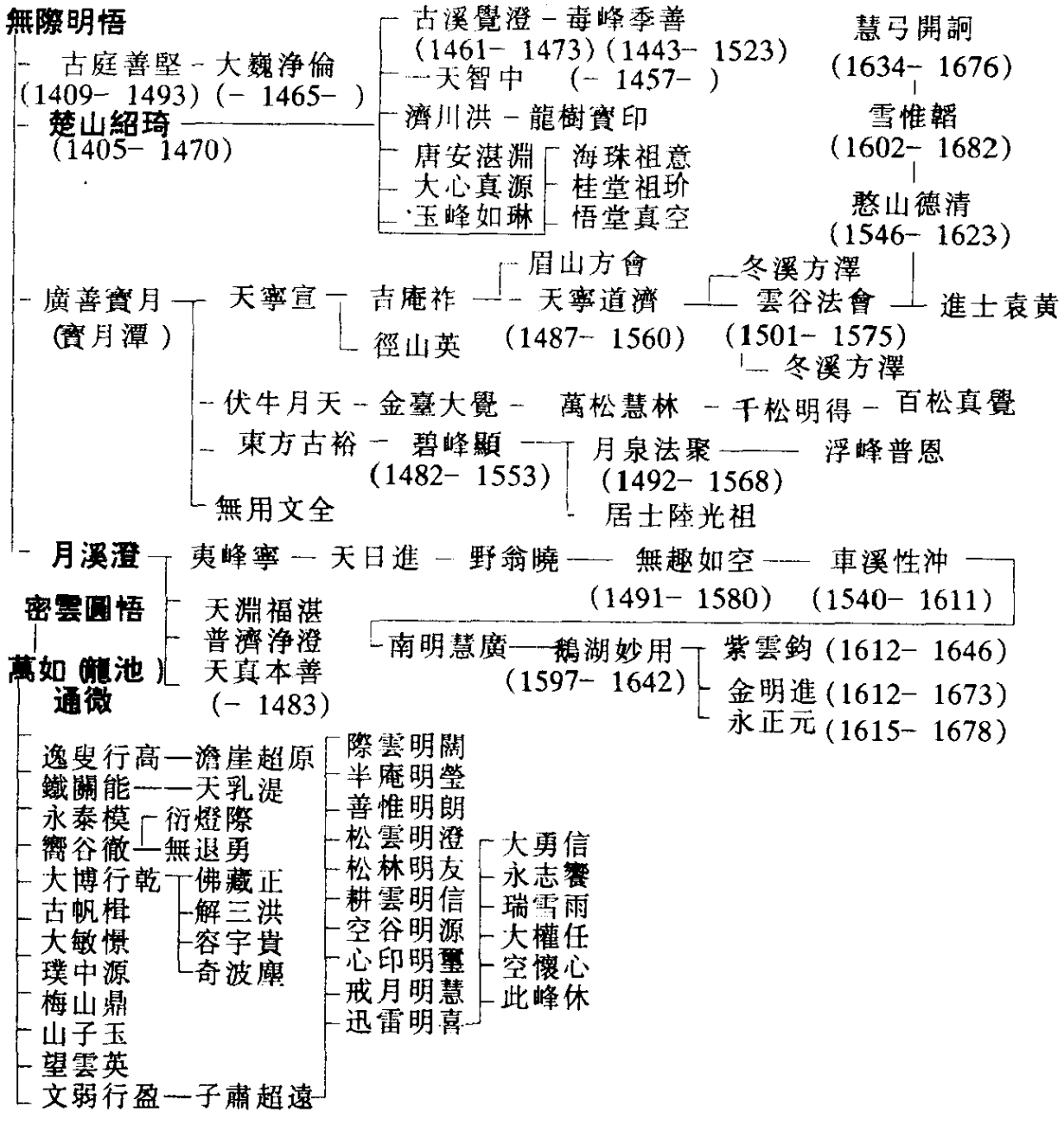
楊岐系法脈（十）

* 祖欽(1204－1287)，見《曹溪禪人物志》第 148 頁。祖元(1226－1286)，同上書第 149 頁。遠溪祖雄(1285－1365)，同上書第 166 頁。無隱元晦(1292－1372)，同上書第 167 頁。古先印原(元)，1295－1374，同上書第 168 頁。石屋清珙—普愚(1301－1382)，同上書第 169 頁。高麗慧勤(1315－1395)，同上書第 116 頁。海舟永慈(1393－1461)，同上書第 186 頁。

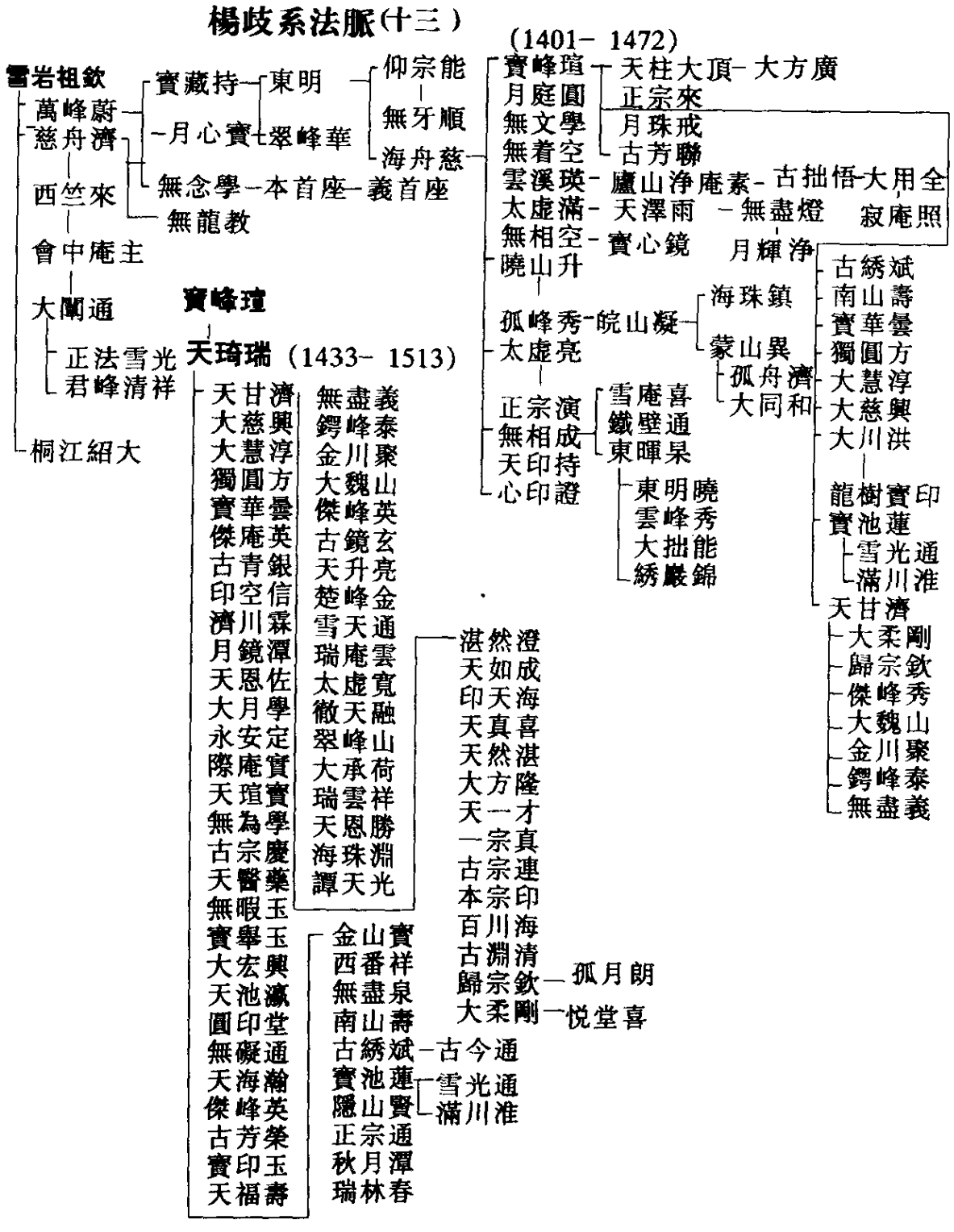
楊岐系法脈 (十一)


無準師範
雪巖祖欽
松麓然
石巖限
石梁忠
牧溪常
無學元
虛谷陵
西巖慧
(1198- 1262)
鐵牛定
無極源
鐵山瓊
默翁一
海印如
陡涯戒
天真則
白蓮智安
空谷景隆
真如如叡
圓極規
絕學世誠
古梅正友
無文元選 (日)
一峰寧
獨空通
雲外超
志玄
妙葩建長
慈永南禪
月江映
道徹
周澤
高峰日
月庭忠
方外圓
日本夢窗石
東巖日
本翁訥
月澗明
東山崇
大愚安
平石砥
無日宣
此堂證
止堂定
斷橋妙倫
方山文寶
無見先睹
無聞智度
古拙俊
(1318- 1396)
物外圓信
性天如皎
無際明悟
(- 1432-)
光澤惠
素虛理
壞空成
大用機
月溪澄
不二圓
無為一
寶藏王
月空大
潔空通
印空海
默堂照
德巖本
妙峰玄
寶月潭
拗牛祖
無隱道
無礙鑒
楚山琦
雪峰瑞
樂堂清貧
壽堂松
別傳票
月光朗
夷峰寧
古心寶
性天杲
天淵湛
千峰秀
毒峰善
峻中嵓
古心安
萬峰方
太虛圓
隱峰高
福緣廣
荊山理
無用全
了禪能
徹堂衡
獨潭昌
古巖定
無隱道
天竺秀
鐵牛勒
古音琴
海宗裕
寶明鑒
寶芳進
無瑕鼐
一庵如
祖堂興
突空升
鏡堂明
天然正
中峰素
拙牛鑒
無相頂
東巖喜
祥雲谷
法幢全
寶藏通
吉庵祚
古峰秀
伏牛斌
大方疑
金寶藏
玉峰璉
無學才
(1487- 1512)
斗峰道覺
野翁曉
無趣空
雪機用
頓悟方
無盡海
春山景
無為順
中天表
洛舟洪
大機全
東明曉
南宗印
汰如明河
倉雪讀徹
雨通潤
雪浪洪恩
無極明信
法舟濟
大慧覺華
伏牛月天
東方古裕
孤舟海
秋月澄
大休隆
月珠梅
碧天空
孤月淨燈
無幻沖
道開自
王連振宗
萬松林
金臺大覺
天通顯
月泉聚
淨峰普恩
性空聞
大雲興
鐵牛堅
金山寶
破庵全
性空悅
照堂煩
真空悟
寂庵淇
香巖澄
(1395- 1473)
月光常慧
豁堂祖裕
大慧智中
隱山昌雲
海珠祖意
秀才徐宗敬
東明升
南竺橘
大初忍
天目秀
寶文洪印
無極聞
天然銳
曉天亮
濟舟濱
月潭澄
悅舟和
無礙通
大拙能
東巖亮
無塵鏡
碧天朗
西宗佑
印天海
盛庵昌
古鏡明
寶鑒聰
無涯順
古靈山
雪巖清
慧堂智

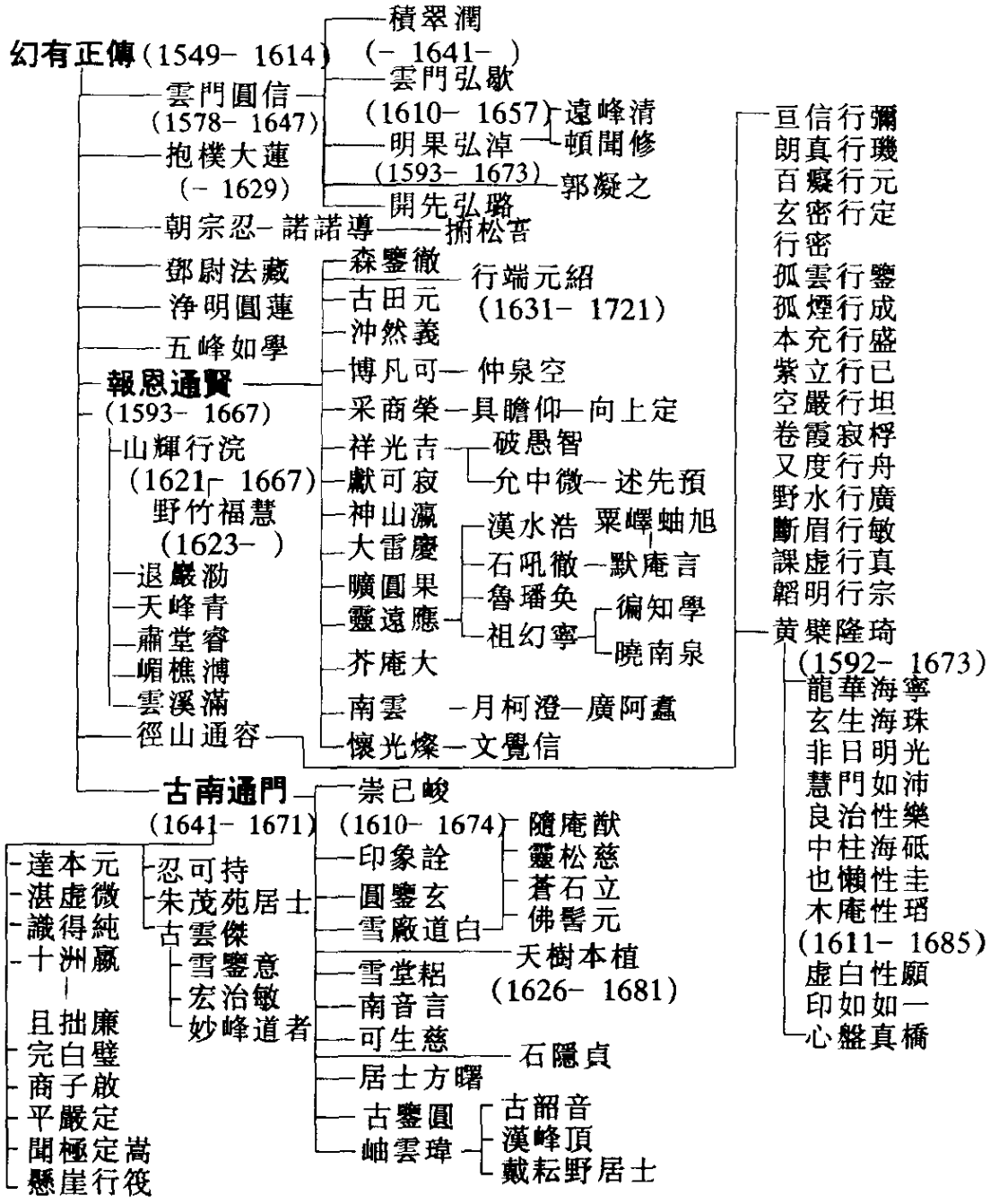
楊岐系法脈（十二）


無際明悟
古庭善堅－大巍淨倫
(1409- 1493) (- 1465-)
楚山紹琦
(1405- 1470)
古溪覺澄－毒峰季善
(1461- 1473) (1443- 1523)
天智中 (- 1457-)
慧弓開詞
(1634- 1676)
雪惟韜
(1602- 1682)
憨山德清
(1546- 1623)
進士袁黃
濟川洪－龍樹寶印
唐安湛淵－海珠祖意
大心真源－桂堂祖玠
玉峰如琳－悟堂真空
廣善寶月
(寶月潭)
天寧宣
吉庵祚
徑山英
眉山方會
天寧道濟
(1487- 1560)
冬溪方澤
雲谷法會
(1501- 1575)
冬溪方澤
伏牛月天－金臺大覺－萬松慧林－千松明得－百松真覺
東方古裕－碧峰顯
(1482- 1553)
月泉法聚
(1492- 1568)
浮峰普恩
居士陸光祖
無用文全
月溪澄
夷峰寧－天日進－野翁曉－無趣如空－車溪性沖
(1491- 1580) (1540- 1611)
密雲圓悟
萬如 (龍池)
通微
天淵福湛
普濟淨澄
天真本善
(- 1483)
南明慧廣－鵝湖妙用
(1597- 1642)
紫雲鈞 (1612- 1646)
金明進 (1612- 1673)
永正元 (1615- 1678)
逸叟行高－澹崖超原
鐵關能－天乳湜
永泰模－衍燈際
嚮谷徹－無退勇
大博行乾－佛藏正
古帆楫－解三洪
大敏憬－容宇貴
璞中源－奇波廓
梅山鼎
山子玉
望雲英
文弱行盈－子肅超遠
際雲明闢
半庵明瑩
善惟明朗
松雲明澄
松林明友
耕雲明信
空谷明源
心印明璽
戒月明慧
迅雷明喜
大勇信
永志饗
瑞雪雨
大權任
空懷心
此峰休

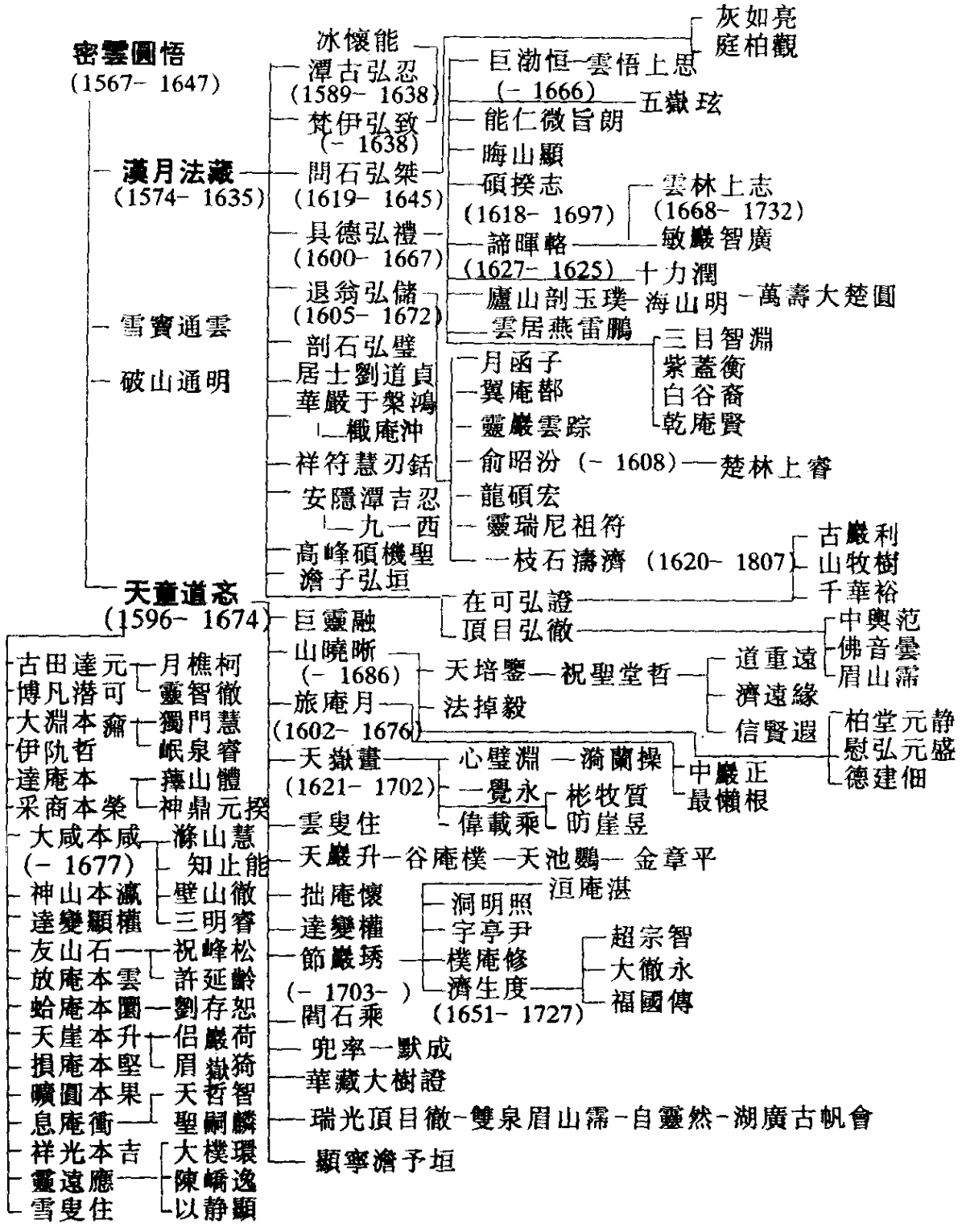
楊岐系法脈(十三)


雪岩祖欽
萬峰蔚
慈舟濟
西竺來
會中庵主
大闡通
正法雪光
君峰清祥
桐江紹大
寶藏持
東明
仰宗能
無牙順
海舟慈
月心寶
翠峰華
無念學
本首座
義首座
無龍教
寶峰瑄
月庭圓
無文學
無着空
雲溪瑛
太虛滿
無相空
曉山升
孤峰秀
太虛亮
正無天心
宗相印印
演成持證
(1401- 1472)
天柱大頂
大方廣
正宗來
月珠戒
古芳聯
盧山淨庵素
古拙悟
大用全
寂庵照
天澤雨
無盡燈
寶心鏡
月輝淨
皖山凝
海珠鎮
蒙山異
孤舟濟
大同和
雪庵喜
鐵壁暉
東暉杲
東明曉
雲峰秀
大拙能
綉巖錦
古綉斌
南山壽
寶華曇
獨圓方
大慧淳
大慈興
大川洪
龍樹寶印
寶池蓮
雪光通
滿川淮
天甘濟
大柔剛
歸宗欽
傑峰秀
大魏山
金川聚
鍔峰泰
無盡義
寶峰瑄
天琦瑞 (1433- 1513)
天甘濟興
大慈淳方
獨圓曇英
寶華銀信
傑青霖潭
古空佐學
印川定實
濟鏡實學
月恩慶
天月藥
大安玉
永庵玉
際瑄興
天為瀛
無宗堂
古醫通
天暇瀚
無舉英
寶宏榮
大池玉
天印壽
圓凝福
無海
天峰
傑芳
古印
寶福
義盡
泰峰
聚川
山魏
英峰
玄鏡
亮升
金峰
通天
雲庵
寬虛
融天
山承
荷雲
祥恩
勝珠
淵天
光潭
澄然湛
成如天
海天印
喜真天
湛然大
隆方天
才一天
真宗一
連宗古
印宗本
海川百
清淵古
欽宗歸
剛柔大
孤月朗
悅堂喜
寶祥
山番
金盡西
泉山無
壽綉南
斌池古
蓮山寶
賢宗隱
通月正
潭林秋
春瑞
古今通
雪光通
滿川淮

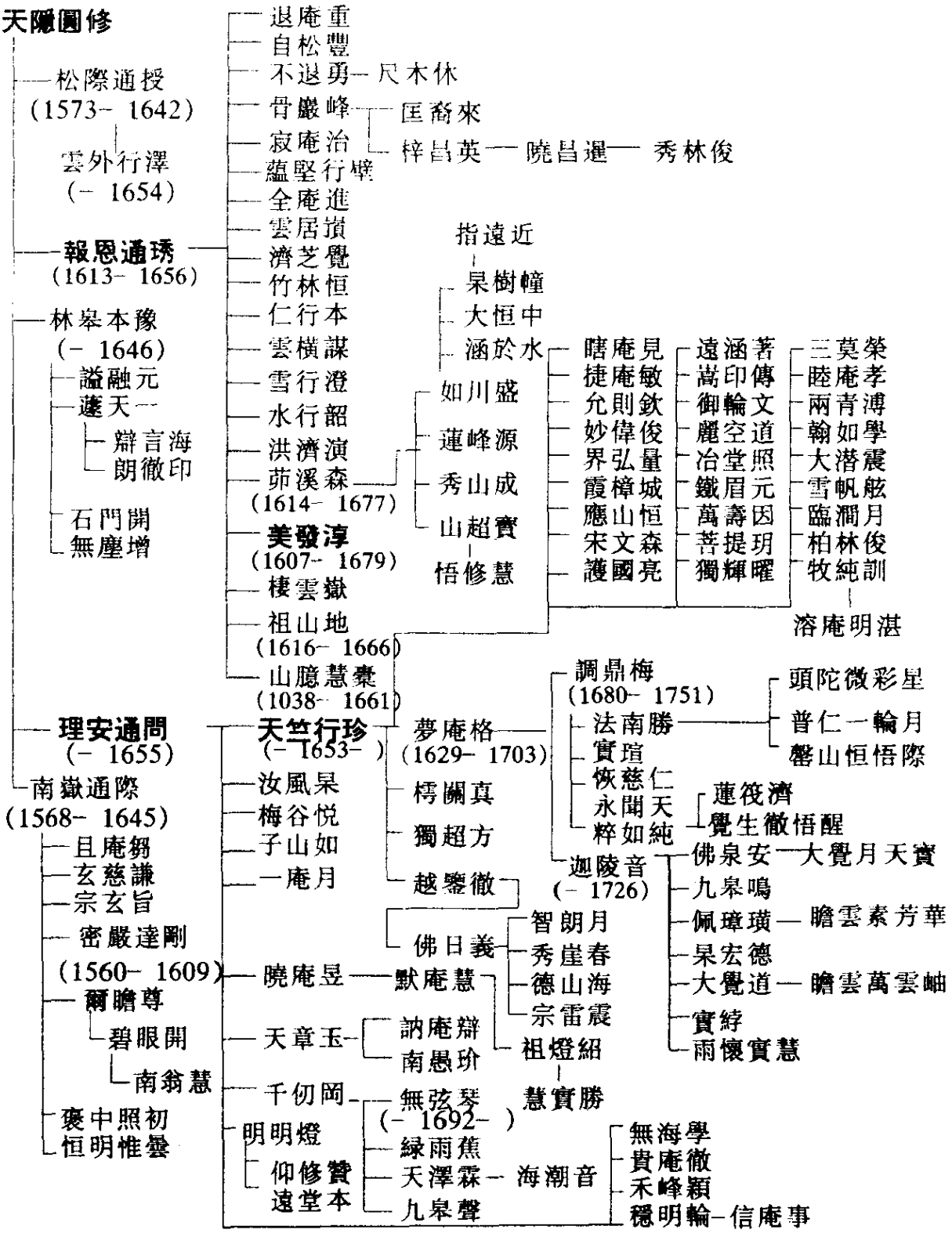
楊岐系法脈（十四）


幻有正傳（1549– 1614）
雲門圓信（1578– 1647）
抱樸大蓮（– 1629）
朝宗忍
諾諾導
鄧尉法藏
淨明圓蓮
五峰如學
報恩通賢（1593– 1667）
山輝行浣（1621– 1667）
野竹福慧（1623– ）
退巖渤
天峰青
肅堂睿
崦樵溥
雲溪滿
徑山通容
積翠潤（– 1641– ）
雲門弘歇
遠峰清
明果弘淳
頓聞修
（1593– 1673）
郭凝之
開先弘璐
搦松言
森鑒徹
行端元紹
古田元（1631– 1721）
沖然義
博凡可
仲泉空
采商榮
具瞻仰
向上定
祥光吉
破愚智
獻可寂
允中徹
述先預
神山瀛
大雷慶
曠圓果
靈遠應
芥庵大
漢水浩
粟嶧蚰旭
石吼徹
默庵言
魯璠奐
祖幻寧
徧知學
曉南泉
南雲
月柯澄
廣阿盦
懷光燦
文覺信
古南通門（1641– 1671）
達本元
湛虛微
識得純
十洲嬴
且拙廉
完白璧
商子啟
平巖定
聞極定嵩
懸崖行筏
忍可持
朱茂苑居士
古雲傑
雪鑒意
宏治敏
妙峰道者
崇已峻（1610– 1674）
印象詮
圓鑒玄
雪厰道白
隨庵猷
靈松慈
蒼石立
佛髻元
天樹本植（1626– 1681）
雪堂耜
南音言
可生慈
石隱貞
居士方曙
古鑒圓
岫雲璋
古韶音
漢峰頂
戴耘野居士
亘信行彌
朗真行璣
百癡行元
玄密行定
行密
孤雲行鑒
孤煙行成
本充行盛
紫立行已
空嚴行坦
卷霞寂桴
又度行舟
野水行廣
斷眉行敏
課虛行真
韜明行宗
黃檗隆琦（1592– 1673）
龍華海寧
玄生海珠
非日明光
慧門如沛
良治性樂
中柱海砥
也懶性圭
木庵性瑫（1611– 1685）
虛白性願
印如如一
心盤真橋

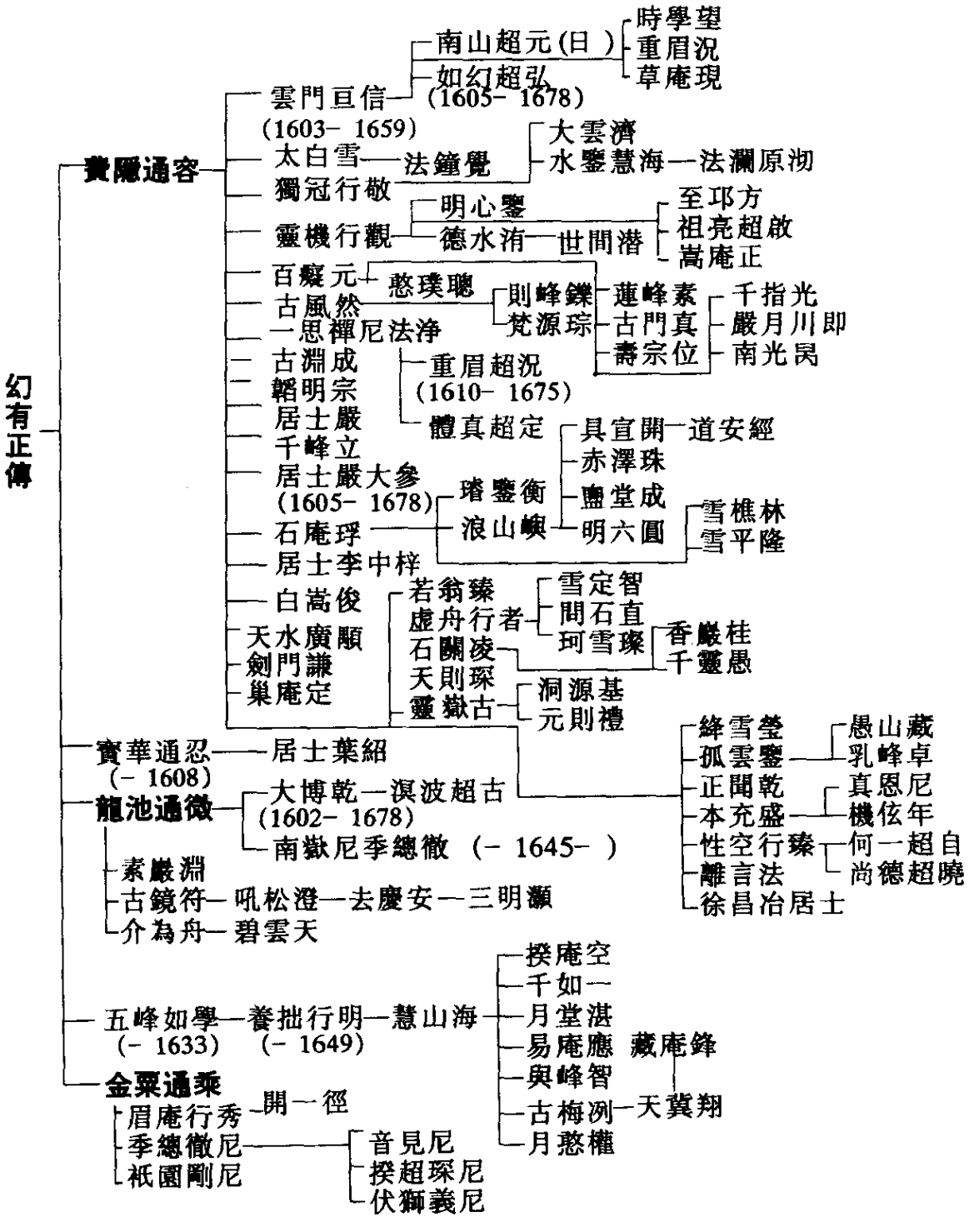
楊岐系法脈（十五）


密雲圓悟
(1567- 1647)
漢月法藏
(1574- 1635)
雪竇通雲
破山通明
天童道忞
(1596- 1674)
冰懷能
灰如亮
庭柏觀
潭古弘忍
(1589- 1638)
巨渤恒—雲悟上思
(- 1666)
五嶽玹
梵伊弘致
(- 1638)
能仁微旨朗
晦山顯
問石弘桀
(1619- 1645)
碩揆志
(1618- 1697)
雲林上志
(1668- 1732)
具德弘禮
(1600- 1667)
諦暉輅
敏巖智廣
(1627- 1625)
十力潤
退翁弘儲
(1605- 1672)
廬山剖玉璞—海山明—萬壽大楚圓
雲居燕雷鵬
三目智淵
剖石弘璧
紫蓋衡
居士劉道貞
月函子
白谷裔
華嚴于槃鴻
翼庵鄯
乾庵賢
—機庵沖
靈巖雲踪
祥符慧刃銛
俞昭汾 (- 1608)—楚林上睿
安隱潭吉忍
龍碩宏
—九一西
靈瑞尼祖符
高峰碩機聖
一枝石濤濟 (1620- 1807)
古巖利
山牧樹
千華裕
澹子弘垣
在可弘證
頂目弘徹
中興范
佛音曇
眉山霈
巨靈融
山曉晰
(- 1686)
天培鑒—祝聖堂哲
道重遠
濟遠緣
信賢遐
柏堂元靜
慰弘元盛
德建佃
旅庵月
(1602- 1676)
法掉毅
天嶽晝
(1621- 1702)
心璧淵—漪蘭操
中巖正
最懶根
—覺永
彬牧質
雲叟住
偉載乘
昉崖昱
天巖升—谷庵樸—天池鸚—金章平
拙庵懷
洞明照
洹庵湛
達變權
宇亭尹
節巖琇
樸庵修
超宗智
大徹永
(- 1703-)
濟生度
福國傳
閻石乘
(1651- 1727)
兜率一默成
華藏大樹證
瑞光頂目徹—雙泉眉山霈—自靈然—湖廣古帆會
顯寧澹予垣
古田達元
月樵柯
博凡潛可
靈智徹
大淵本瘉
獨門慧
伊阬哲
岷泉睿
達庵本
薛山體
采商本榮
神鼎元揆
大咸本咸
滌山慧
(- 1677)
知止能
神山本瀛
壁山徹
達變顯權
三明睿
友山石
祝峰松
放庵本雲
許延齡
蛤庵本圜
劉存恕
天崖本升
侶巖荷
損庵本堅
眉嶽猗
曠圓本果
天哲智
息庵衡
聖嗣麟
祥光本吉
大樸環
靈遠應
陳崎逸
雪叟住
以靜顯

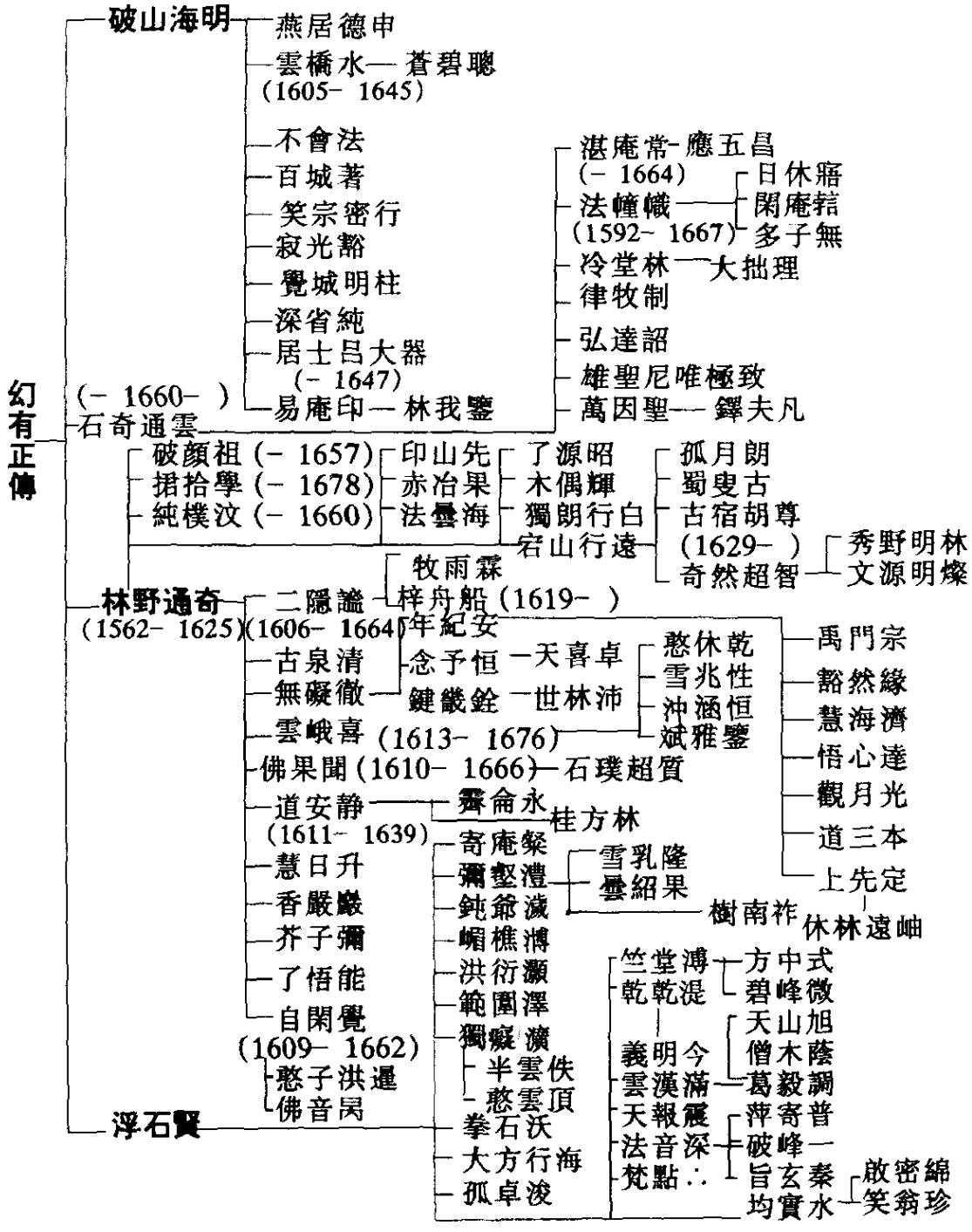
楊岐系法脈（十六）


天隱圓修
松際通授
(1573– 1642)
雲外行澤
(– 1654)
報恩通琇
(1613– 1656)
林皋本豫
(– 1646)
謚融元
蘧天一
辯言海
朗徹印
石門開
無塵增
理安通問
(– 1655)
南嶽通際
(1568– 1645)
且庵芻
玄慈謙
宗玄旨
密嚴達剛
(1560– 1609)
爾瞻尊
碧眼開
南翁慧
褒中照初
恒明惟曇
退庵重
自松豐
不退勇
尺木休
骨巖峰
匡裔來
寂庵治
梓昌英
曉昌暹
秀林俊
蘊堅行檗
全庵進
雲居嵐
濟芝覺
竹林恒
仁行本
雲橫謀
雪行澄
水行韶
洪濟演
茆溪森
(1614– 1677)
美發淳
(1607– 1679)
棲雲嶽
祖山地
(1616– 1666)
山臆慧橐
(1038– 1661)
指遠近
杲樹幢
大恒中
涵於水
如川盛
蓮峰源
秀山成
山超寶
悟修慧
暗庵見
捷庵敏
允則欽
妙偉俊
界弘量
霞樟城
應山恒
宋文森
護國亮
遠涵著
嵩印傳
御輪文
麗空道
冶堂照
鐵眉元
萬壽因
菩提玥
獨輝曜
三莫榮
睦庵孝
兩青溥
翰如學
大潛震
雪帆舷
臨澗月
柏林俊
牧純訓
溶庵明湛
天竺行珍
(– 1653–)
汝風杲
梅谷悅
子山如
一庵月
夢庵格
(1629– 1703)
楞關真
獨超方
越鑒徹
佛日義
曉庵昱
默庵慧
天章玉
訥庵辯
南愚玠
千仞岡
無弦琴
(– 1692–)
明明燈
仰修贊
遠堂本
綠雨蕉
天澤霖
九皋聲
海潮音
無海學
貴庵徹
禾峰穎
穩明輪
信庵事
調鼎梅
(1680– 1751)
法南勝
實瑄
恢慈仁
永聞天
粹如純
頭陀微彩星
普仁一輪月
罄山恒悟際
蓮筏濟
覺生徹悟醒
迦陵音
(– 1726)
智朗月
秀崖春
德山海
宗雷震
祖燈紹
慧寶勝
佛泉安
九皋鳴
佩璋璜
杲宏德
大覺道
實綍
雨懷實慧
大覺月天寶
瞻雲素芳華
瞻雲萬雲岫

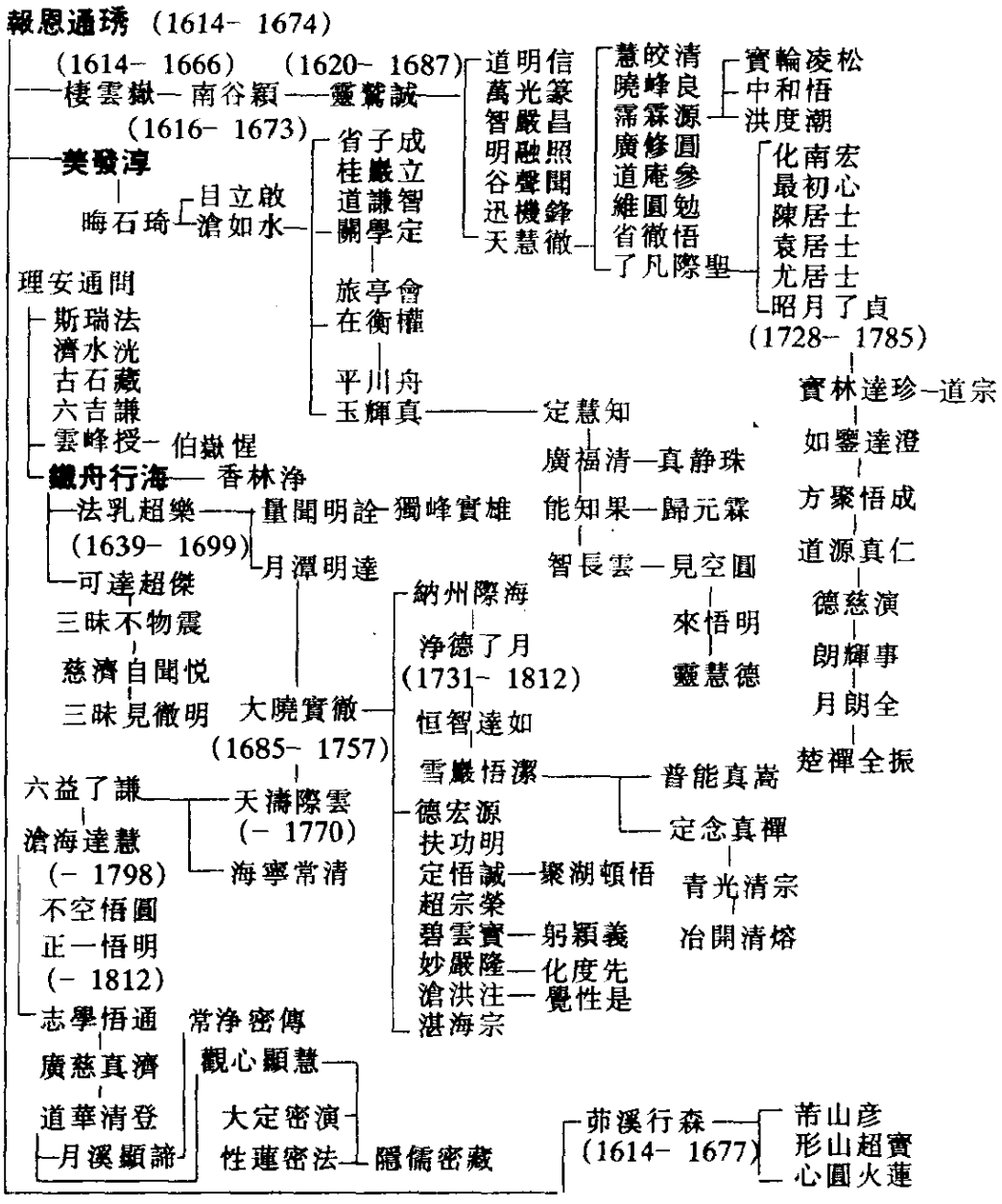
楊岐系法脈（十七）


幻有正傳
費隱通容
南山超元(日)
時學望
重眉況
草庵現
如幻超弘
雲門亘信 (1603- 1659)
(1605- 1678)
太白雪
法鐘覺
大雲濟
水鑒慧海
法瀾原洲
獨冠行敬
靈機行觀
明心鑒
德水洧
至邛方
祖亮超啟
世間潛
嵩庵正
百癡元
憨璞聰
則峰鑠
蓮峰素
千指光
古風然
梵源琮
古門真
嚴月川即
一思禪尼法淨
壽宗位
南光罡
古淵成
重眉超況 (1610- 1675)
韜明宗
居士嚴
體真超定
具宣開
道安經
千峰立
赤澤珠
居士嚴大參 (1605- 1678)
璿鑒衡
盡堂成
石庵玾
浪山嶼
明六圓
雪樵林
雪平隆
居士李中梓
若翁臻
雪定智
白嵩俊
虛舟行者
問石直
天水廣顯
石關凌
珂雪璨
香巖桂
劍門謙
天則琛
千靈愚
巢庵定
靈嶽古
洞源基
元則禮
絳雪瑩
愚山藏
孤雲鑒
乳峰卓
正聞乾
真恩尼
本充盛
機佼年
性空行臻
何一超自
離言法
尚德超曉
徐昌冶居士
寶華通忍 (- 1608)
居士葉紹
龍池通微
大博乾
溟波超古
(1602- 1678)
南嶽尼季總徹 (- 1645-)
素巖淵
古鏡符
吼松澄
去慶安
三明灝
介為舟
碧雲天
五峰如學 (- 1633)
養拙行明 (- 1649)
慧山海
揆庵空
千如一
月堂湛
易庵應
藏庵鋒
與峰智
古梅洌
天冀翔
月憨權
金粟通乘
開一徑
眉庵行秀
季總徹尼
音見尼
祇園剛尼
揆超琛尼
伏獅義尼

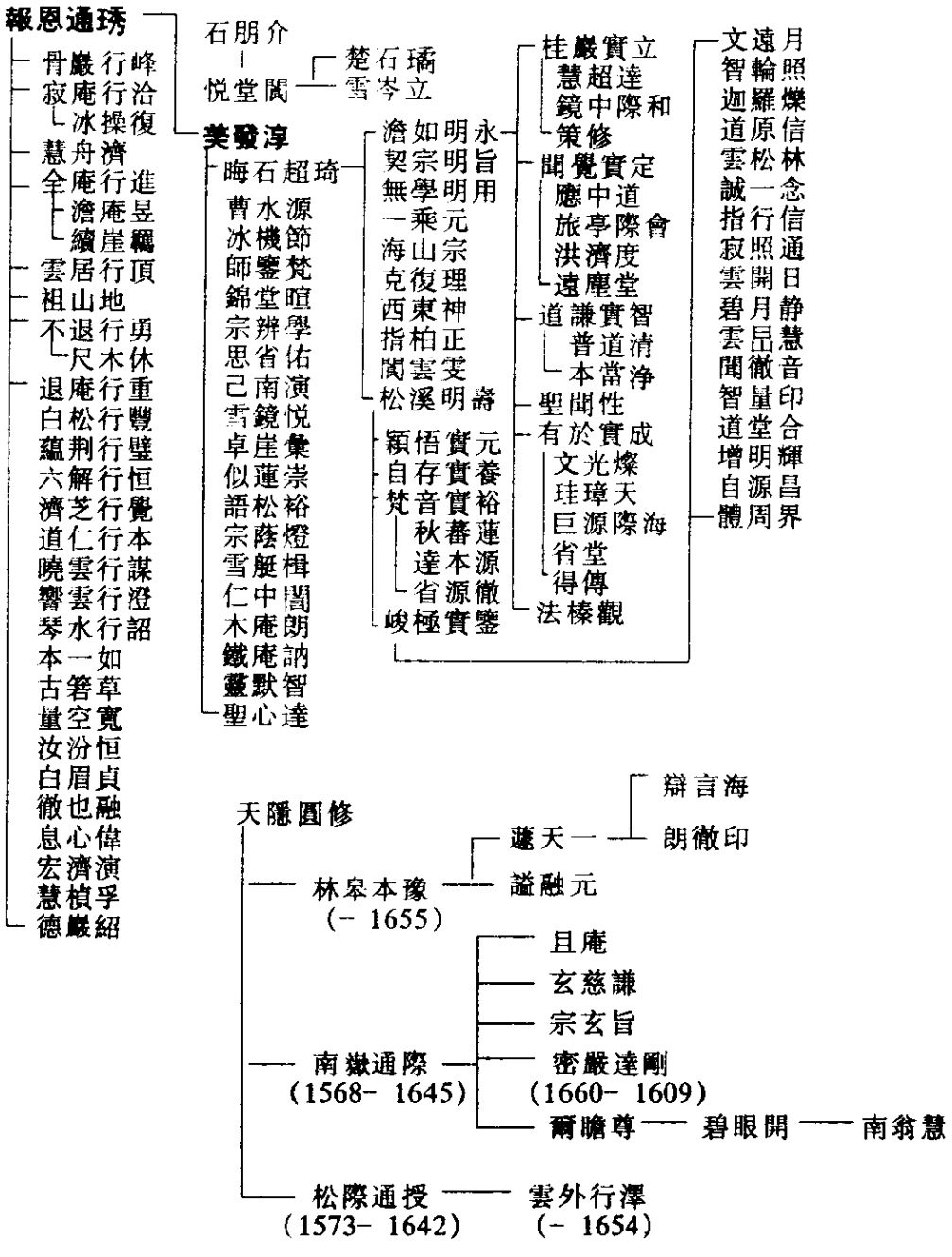
楊岐系法脈（十八）


幻有正傳
破山海明
燕居德申
雲橋水— 蒼碧聰
(1605- 1645)
不會法
百城著
笑宗密行
寂光豁
覺城明柱
深省純
居士吕大器
(- 1647)
易庵印— 林我鑒
(- 1660-)
石奇通雲
湛庵常-應五昌
(- 1664)
日休寤
法幢幟
閑庵耘
(1592- 1667)
多子無
冷堂林— 大拙理
律牧制
弘達詔
雄聖尼唯極致
萬因聖— 鐸夫凡
破顏祖 (- 1657)
捃拾學 (- 1678)
純樸汶 (- 1660)
印山先
赤冶果
法曇海
了源昭
木偶輝
獨朗行白
宕山行遠
孤月朗
蜀叟古
古宿胡尊
(1629-)
奇然超智
秀野明林
文源明燦
林野通奇
(1562- 1625)
牧雨霖
梓舟船 (1619-)
二隱謐
(1606- 1664)
年紀安
古泉清
無礙徹
念予恒
鍵畿銓
天喜卓
世林沛
憨休乾
雪兆性
沖涵恒
斌雅鑒
禹門宗
豁然緣
慧海濟
悟心達
觀月光
道三本
上先定
雲峨喜 (1613- 1676)
佛果聞 (1610- 1666)
石璞超質
休林遠岫
道安靜
霽侖永
桂方林
(1611- 1639)
慧日升
香嚴巖
芥子彌
了悟能
自閑覺
(1609- 1662)
憨子洪暹
佛音罡
寄庵粲
彌整澧
鈍爺滅
崛樵溥
洪衍灝
範圍澤
獨寤濱
半雲佚
憨雲頂
拳石沃
大方行海
孤卓浚
雪乳隆
疊紹果
樹南祚
竺堂溥
乾乾湜
義明今
雲漢滿
天報震
法音深
梵點∴
方中式
碧峰微
天山旭
僧木蔭
葛毅調
萍寄普
破峰一
旨玄秦
均實水
啟密綿
笑翁珍
浮石賢

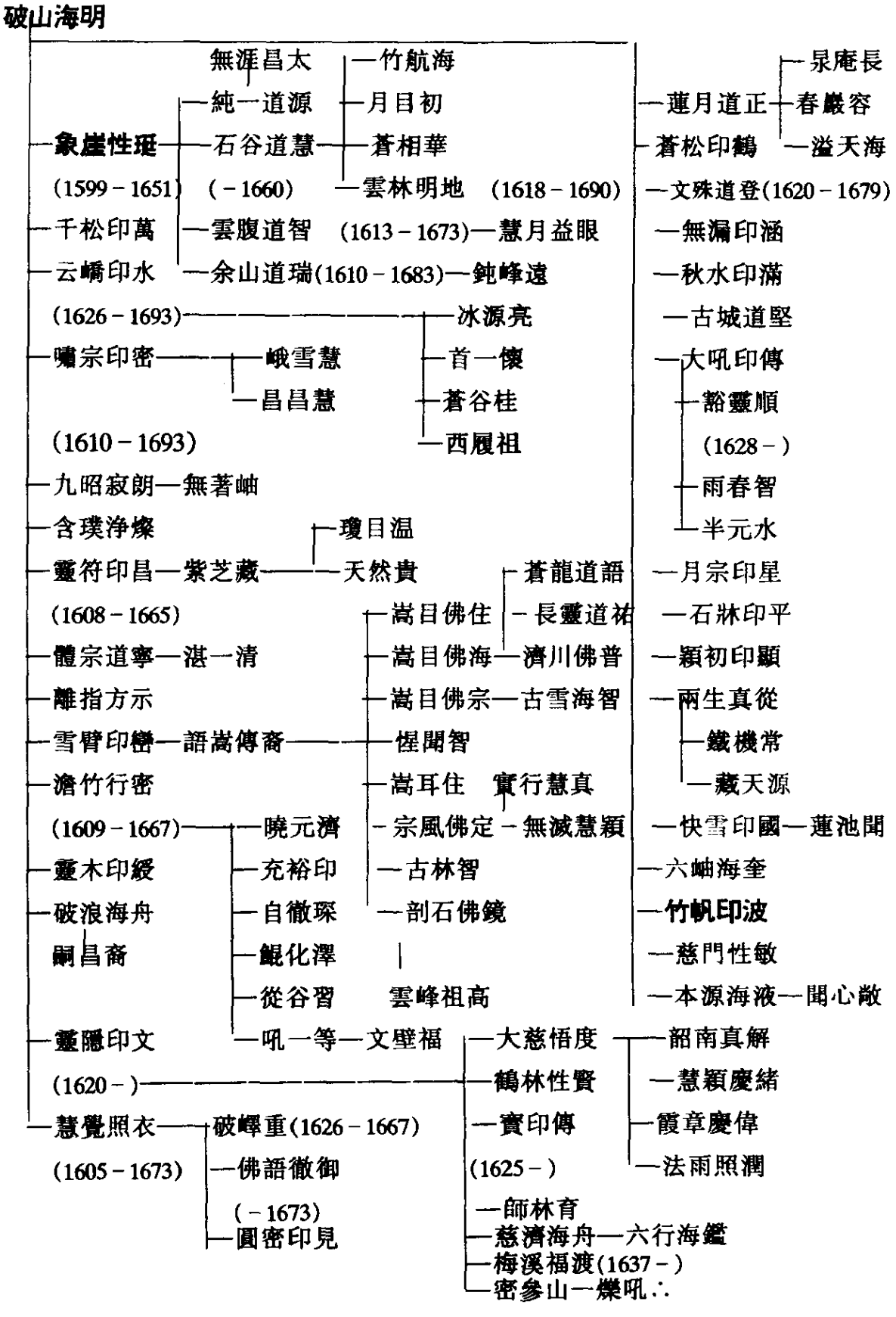
楊岐系(清中葉後)法脈 (十九)



楊岐系法脈（二十）


報恩通琇
峰洽復
行行操濟
骨巖庵冰舟庵
寂
慧全
進昱羈頂
行庵崖行地
續居山退尺庵
雲祖不
勇休重豐璧恒覺本謀澄詔
退白蘊六濟道曉響琴本古量汝白徹息宏慧德
石朋介
悅堂閩
楚石琦立
雪岑
美發淳
晦石超琦
水機鑒堂辨省南鏡崖蓮松蔭艇中庵庵默心
曹冰師錦宗思己雪卓似語宗雪仁木鐵靈聖
源節梵暄學佑演悅彙崇裕燈楫闇朗訥智達
澹契無一海克西指閩
永旨用
明明明元宗理神正雯明
如宗學乘山復東柏雲溪
松
嗣元養裕蓮源徹鑒
穎自梵
實實實蕃本源實
悟存音秋達省極
峻
桂巖實立
慧超達
鏡中際和
策修
聞覺實定
應中道
旅亭際會
洪濟度
遠塵堂
道謙實智
普道清
本當淨
聖聞性
有於實成
文光燦
珪璋天
巨源際海
省堂
得傳
法榛觀
月照燦信林念信通日靜慧音印合輝昌界
遠輪羅原松一行照開月昆徹量堂明源周
文智迦道雲誠指寂雲碧雲聞智道增自體
天隱圓修
辯言海
蘧天一
朗徹印
林皐本豫
（- 1655）
謚融元
且庵
玄慈謙
宗玄旨
南嶽通際
（1568- 1645）
密嚴達剛
（1660- 1609）
爾瞻尊
碧眼開
南翁慧
松際通授
（1573- 1642）
雲外行澤
（- 1654）

楊岐宗(密庵咸傑系)法脈(二十一)



楊岐宗(密庵咸傑系)法脈(二十二)

破山海明

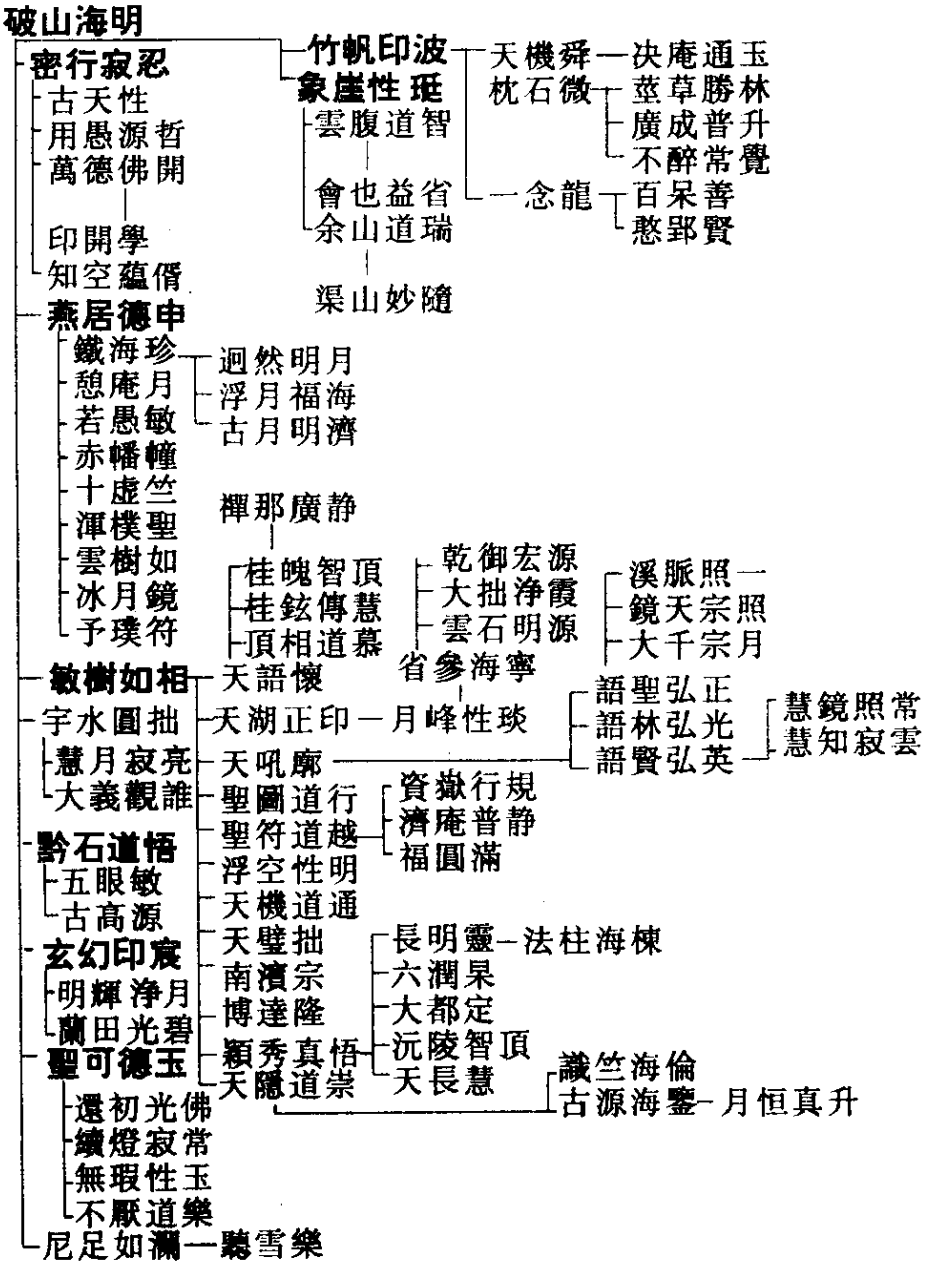
- 指北通鑑
- 九彦印歷
- 耕雲澄鑑
- 無私海源
  (－1684)
- 竺意普傳
- 易庵印師
- 密行寂忍
  - 嗣燈胤
    - 隱南廣
    - 畫一先
- 寂光印豁
- 萬竹通篳
- 玄幻印宸
  (1623－1699)
  - 天鳳炯
- 遺聞如幻
  (1604－)
- 半雲如慧
  - 三能性柔
- 三際如通
- 黔石道悟
- 覺城明柱
- 壁觀印嵩

- 石龍印雪
- 西瞿月望
  - 相融聖
- 壽山性福
- 僧可印實
- 四維普寬
- 別峰道璽
- 燕居德申
  (1605－1676)
- 本明元微
- 敏樹如相
  (1603－1672)
- 石幢印壽
- 尼足如瀾
  - 聽雪樂
- 圓明印德
- 凝真印定
  - 無然慧
- 御木印章
- 宇水圓拙
  (1605－1645)
- 聖可德玉
  (1628－1701)
- 忍微印道

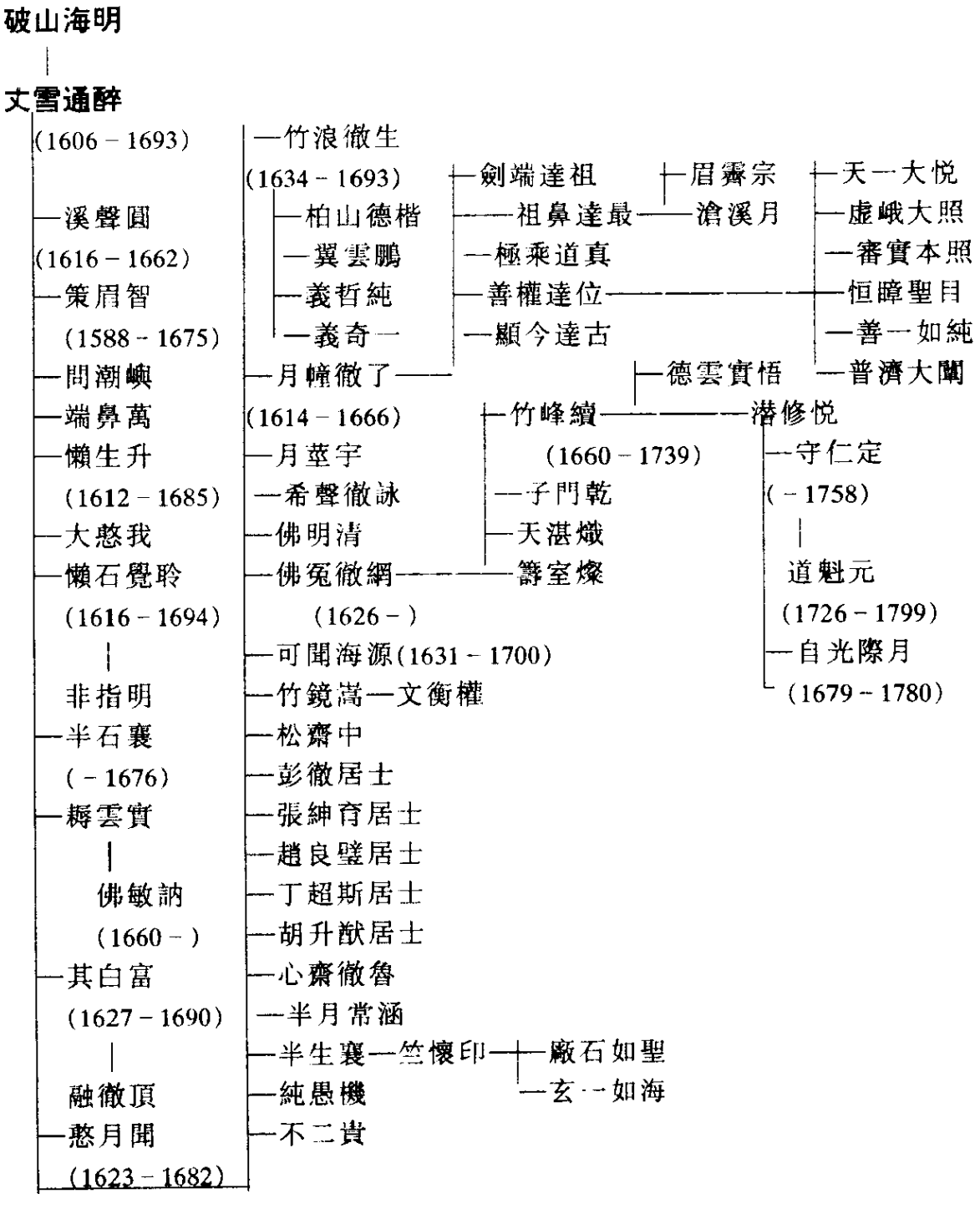
- 石琴聞
- 雪林梅
  - 在邇道
- 靈璧哲
- 隱隱選
- 渾樸聖
- 予璞符
- 述中合舜(1621－1683)
  - 古源海鑑
  - 大凡昌宗
  - 以四德救
- 天隱道崇
- 祿藜覺甫
- 穎秀真悟
- 天湖正印
  - 別南傳旨
  (1627－1701)
- 繼初道尚
- 空谷道澄
- 赤松道嶺
- 耳毒泰
- 幻住明
- 純備德—法幢遠
- 文殊慈篤
  (1659－1720)
  - 指雲光孝
    - 勸正進
- 還初佛
- 惟識典

- 法空證—素如佩
- 价南仙
- 不惑興
- 子洪鐘
- 大器成—濟得正
- 浮石濱—嵩云秀
- 三淵惺
  - 嘉石亮
- 碧露夢
  - 雪林超化
- 高奇英居士
- 王帝臣居士
- 上乘啟
- 南芝靜

楊岐宗（密庵咸傑系）法脈（二十三）



楊岐宗(密庵咸傑系)法脈(二十四)



楊岐宗法脈(續一)

南嶽下二十一世

普明無用寬—如海真　　絶岸可湘—樵隱悟逸(－1334)

南嶽下二十二世

靈隱德海—雪窗悟光(1292－1357)

全室宗泐——┬——無初德始(－1428)
　　└—湛然自性

南嶽下二十九世

鐵山禪師—通天明徹(1526－1601)——無窮真法(1537－1603)

南嶽下三十一世 ┬—儀峰方彖(－1592)

不二真際——┴——徧融真圓(1506－1584)

燕京休塵—灌陽鑑隨(1573－1644)

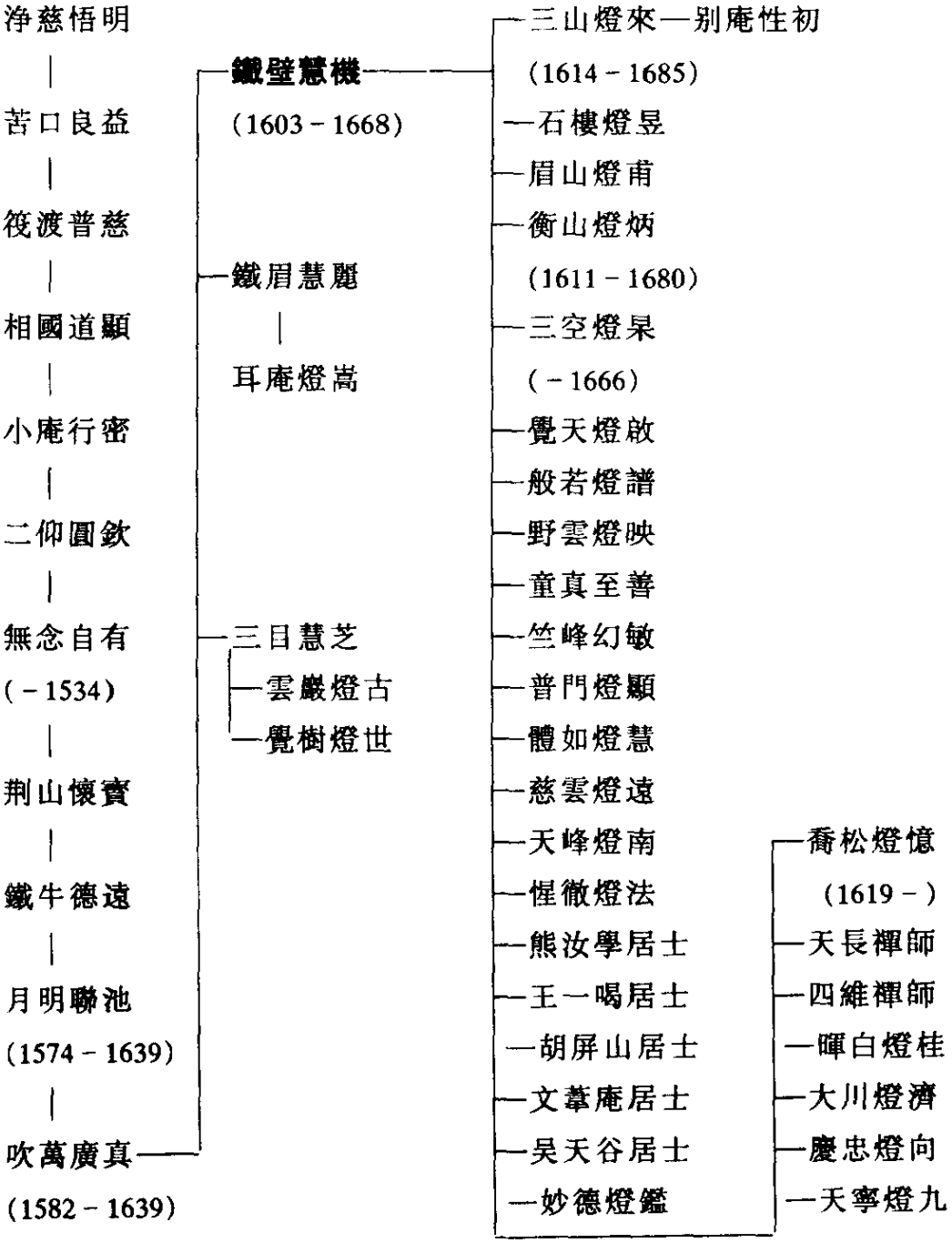
南嶽下三十二世 ┬—彭州寶池　南嶽下三十四世

白雲洞鑑——┴——了凡剛　　憨山大師法孫:法璽印(－1662－)

漢月法藏

剖石弘壁	巨冶教	楚嬰豫	僧彦宗
墨仙居士	吼崖石	魯南琛	毅庵英
一默弘成	月航函	古嶷志玄	寶持玄總尼
豁堂昭	德為宗	靈樹僧遠	仁風印尼
於槃弘鴻	佛幢華	逐鷗拾	張有譽居士
碩機弘聖		粵東巖巖	周召南居士
峻明諟		月函南指	燮雲濟璣
繼起弘儲		棲庵正志	大庾行韜
		僧鑑曉青	卑牧式謙—宙庭紀蔭
		曇應文杲	輪庵超揆—雲庵智量

楊岐宗(宗杲系)法脈(續二)


大慧宗杲
淨慈悟明
苦口良益
筏渡普慈
相國道顯
小庵行密
二仰圓欽
無念自有
(－1534)
荊山懷寶
鐵牛德遠
月明聯池
(1574－1639)
吹萬廣真
(1582－1639)
鐵壁慧機
(1603－1668)
鐵眉慧麗
耳庵燈嵩
三目慧芝
雲巖燈古
覺樹燈世
三山燈來—別庵性初
(1614－1685)
石樓燈昱
眉山燈甫
衡山燈炳
(1611－1680)
三空燈杲
(－1666)
覺天燈啟
般若燈譜
野雲燈映
童真至善
竺峰幻敏
普門燈顯
體如燈慧
慈雲燈遠
天峰燈南
惺徹燈法
熊汝學居士
王一喝居士
胡屏山居士
文葦庵居士
吳天谷居士
妙德燈鑑
喬松燈憶
(1619－)
天長禪師
四維禪師
暉白燈桂
大川燈濟
慶忠燈向
天寧燈九

楊岐宗(密庵咸傑系)法脈(續三)

南嶽下三十六世

骨巖峰—藪庵願

紫竹響谷—眉雪宗

頂月徹—眉山燮

靈遠印—峨月朗

下芥庵琛—行之顯篤—卓庵明閑

牧公謙—慈林旃

含光真—佛光敞

南嶽下三十七世

叵渤恒—堅明願(－1677)　大冶況—舒光照

書雲昆—┌麗眉彩
　　└舌響訥—大朗璽(1616－1689)

赤松嶺—乾御源　文楚演—五嶽海

聖心覺—羅起鳳居士　瑞林蓮—玉諾昌

曉元濟—大旭宗　佛語御—寢堂秀

天語懷—┌桂魄智頂　天吼廓—┌—語聖弘正
　　└桂鉉傳慧　　├—語賢弘英
　　└—語林弘先

鐵海珍—古月明濟　壁林門—籃崖性

恒發林秀—┌藍田光碧
　　└明輝淨月

南嶽下三十八世

剖石弘璧——仁叟　震(1630－1705)

本月—石濤元濟(1620－1707)

天樹本植—湛祐(1645－1710)

諦暉輅—雲林上志(1668－1732)

楊岐宗(密庵咸傑系)法脈(續四)

南嶽下三十八世

月峰琰—省參海寧　善權禪師—審實本照(－1745)

語聖正—大千宗月

南嶽下三十九世

靈鷲誠—天童徹——了凡際聖—昭月了貞(1728－1785)

(1621－1705)　(1696－1756)

上志—大恒明中(1696－1776)

南嶽下四十世

明中—佛裔實著(1718－1791)

定慧知—廣福清(1780－1853)

南嶽下四十二世

納川際海—淨德了月(1731－1812)—拙庵達如(1761－1840)

覺清—真靜開慧(1824－1906)—仁智(1812－1902)

南嶽下四十四世

寶林達珍—西齋正真(1780－1861)　　昭覺歸—明照通朗(1821－1885)

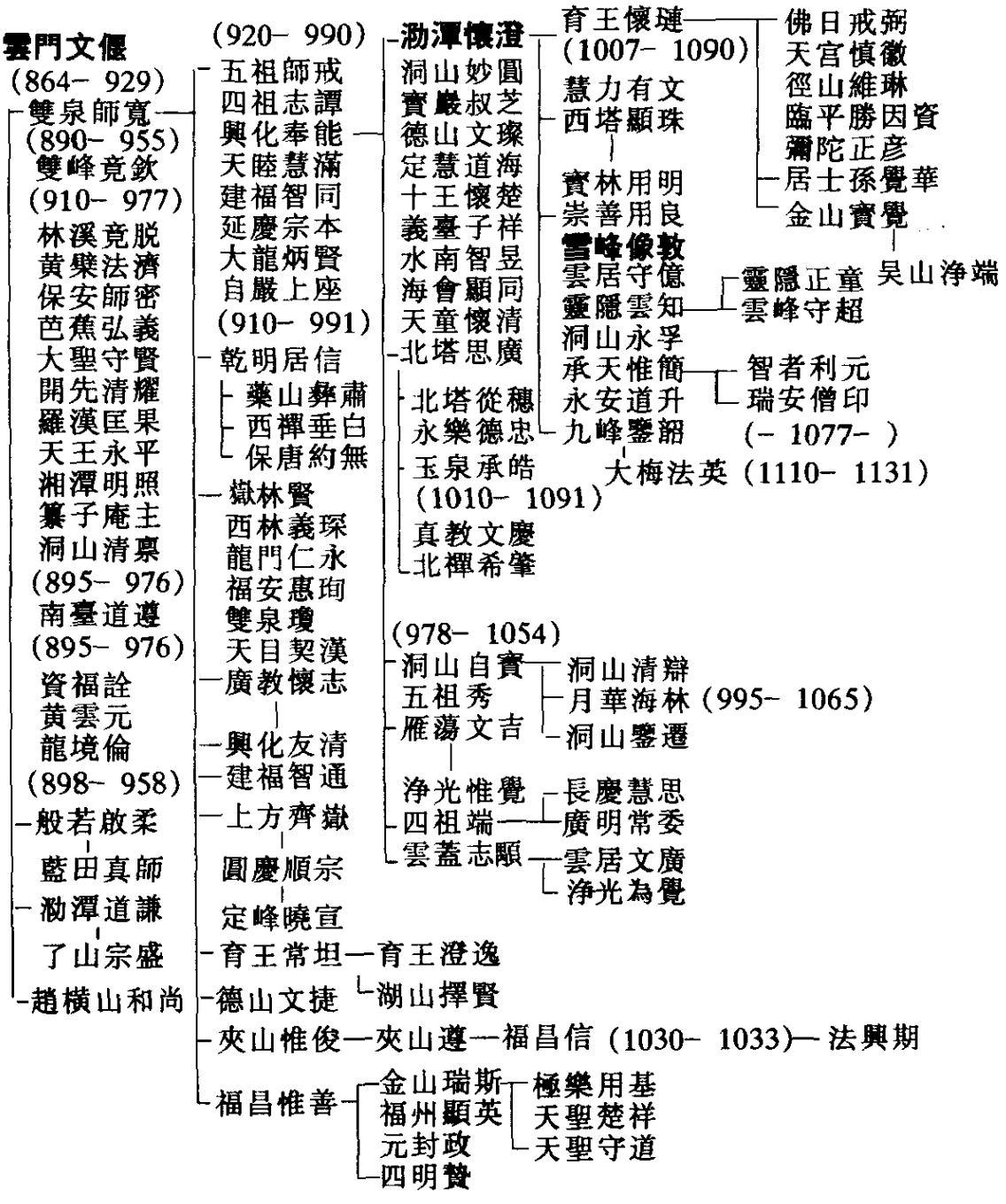
南嶽下四十五世

如鑑達澄—惟清體海(1834－1889)—清福(1850－1915)

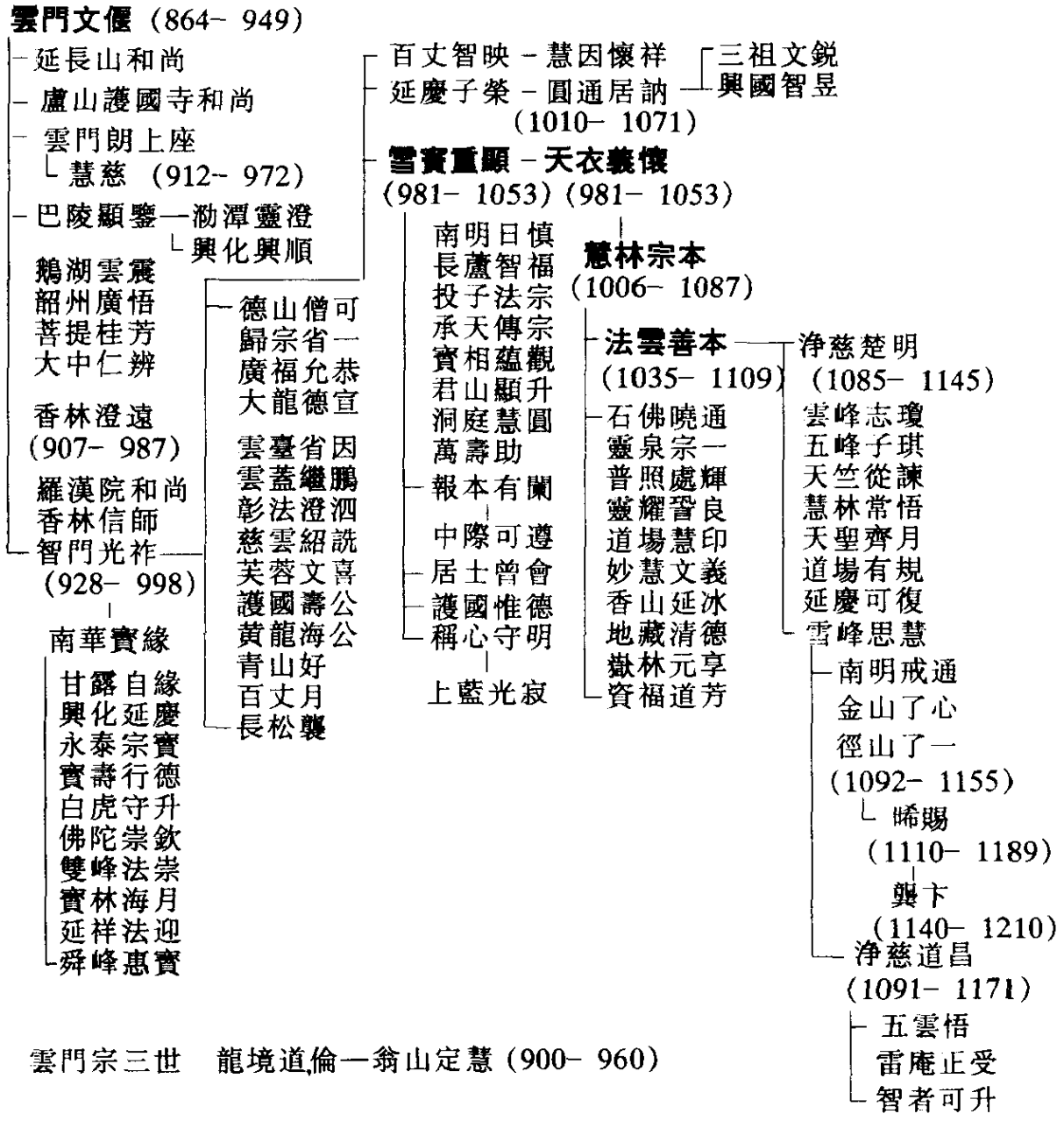
南嶽下四十七世

德慈演—朗輝事(1845－1910)—月郎全(1855－1915)—淨如來果(1881－1953)

十二　雲門宗法脈（一）

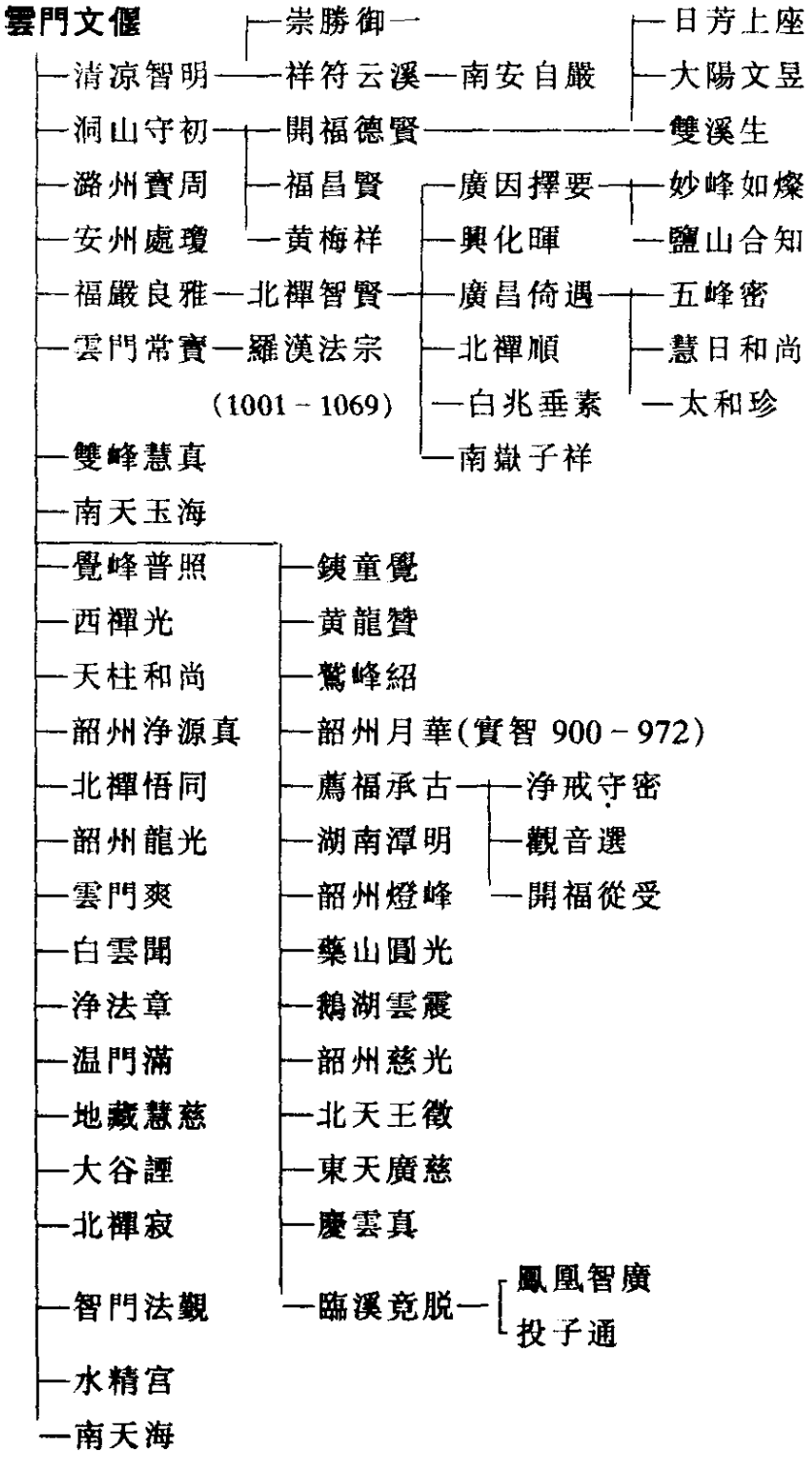

雲門文偃
(864- 929)
雙泉師寬
(890- 955)
雙峰竟欽
(910- 977)
林溪竟脫
黃檗法濟
保安師密
芭蕉弘義
大聖守賢
開先清耀
羅漢匡果
天王永平
湘潭明照
纂子庵主
洞山清稟
(895- 976)
南臺道遵
(895- 976)
資福詮
黃雲元
龍境倫
(898- 958)
般若啟柔
藍田真師
泐潭道謙
了山宗盛
趙橫山和尚
(920- 990)
泐潭懷澄
洞山妙圓
寶巖叔芝
德山文璨
定慧道海
十王懷楚
義臺子祥
水南智昱
海會顯同
天童懷清
北塔思廣
北塔從穗
永樂德忠
玉泉承皓
(1010- 1091)
真教文慶
北禪希肇
育王懷璉
(1007- 1090)
慧力有文
西塔顯珠
寶林用明
崇善用良
雪峰像敦
雲居守億
靈隱雲知
洞山永孚
承天惟簡
永安道升
九峰鑒韶
(- 1077-)
大梅法英 (1110- 1131)
佛日戒弼
天宮慎徽
徑山維琳
臨平勝因資
彌陀正彥
居士孫覺華
金山寶覺
吳山淨端
靈隱正童
雲峰守超
智者利元
瑞安僧印
五祖師戒
四祖志諶
興化奉能
天睦慧滿
建福智同
延慶宗本
大龍炳賢
自嚴上座
(910- 991)
乾明居信
藥山彝肅
西禪垂白
保唐約無
嶽林賢
西林義琛
龍門仁永
福安惠珣
雙泉瓊
天目契漢
廣教懷志
興化友清
建福智通
上方齊嶽
圓慶順宗
定峰曉宣
(978- 1054)
洞山自寶
五祖秀
雁蕩文吉
洞山清辯
月華海林 (995- 1065)
洞山鑒遷
淨光惟覺
四祖端
雲蓋志顒
長慶慧思
廣明常委
雲居文廣
淨光為覺
育王常坦
育王澄逸
湖山擇賢
德山文捷
夾山惟儉
夾山遵
福昌信 (1030- 1033)
法興期
福昌惟善
金山瑞斯
福州顯英
元封政
四明贊
極樂用基
天聖楚祥
天聖守道

雲門宗法脈（二）

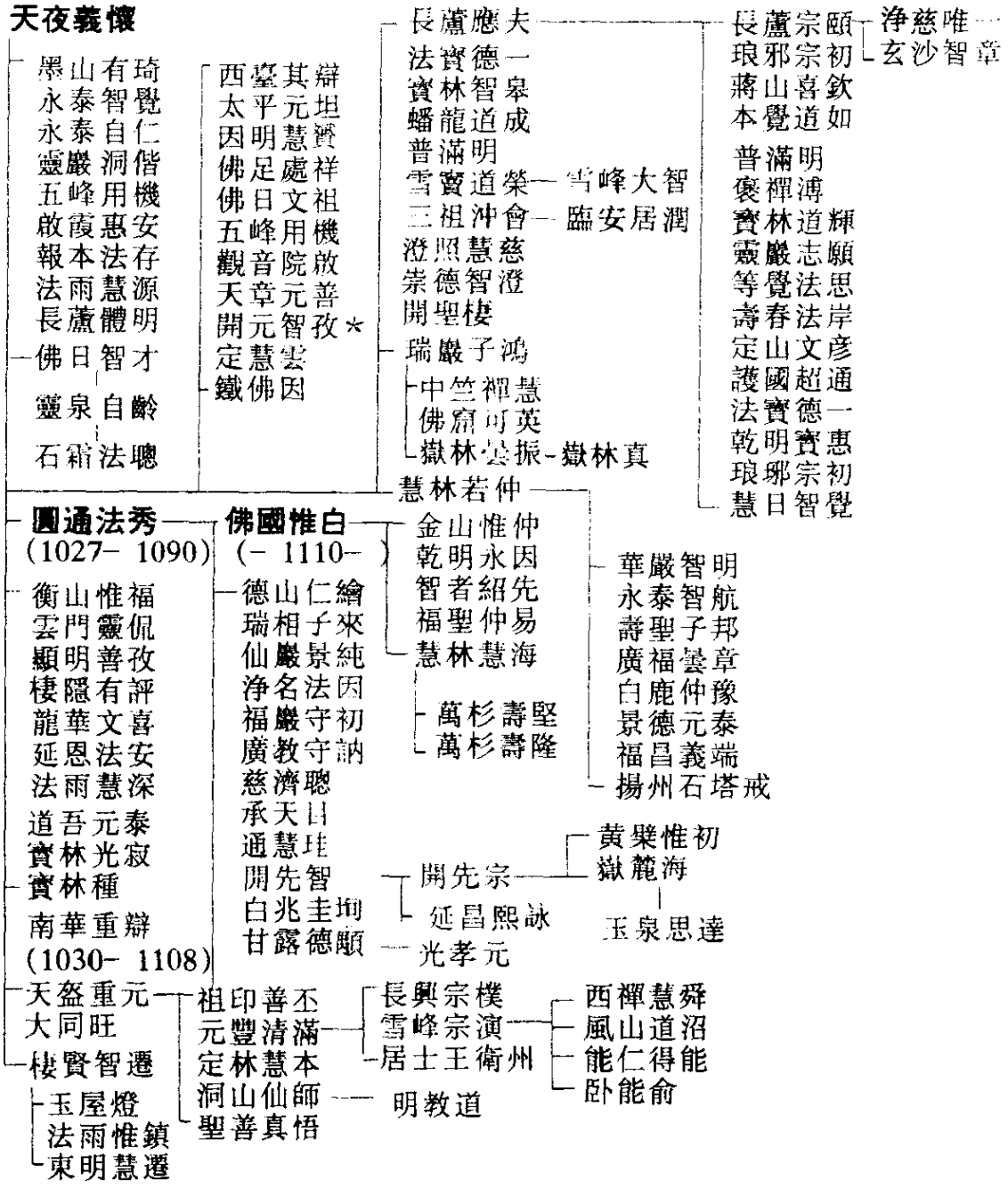


雲門宗三世　龍境道倫—翁山定慧（900– 960）

雲門宗法脈(三)

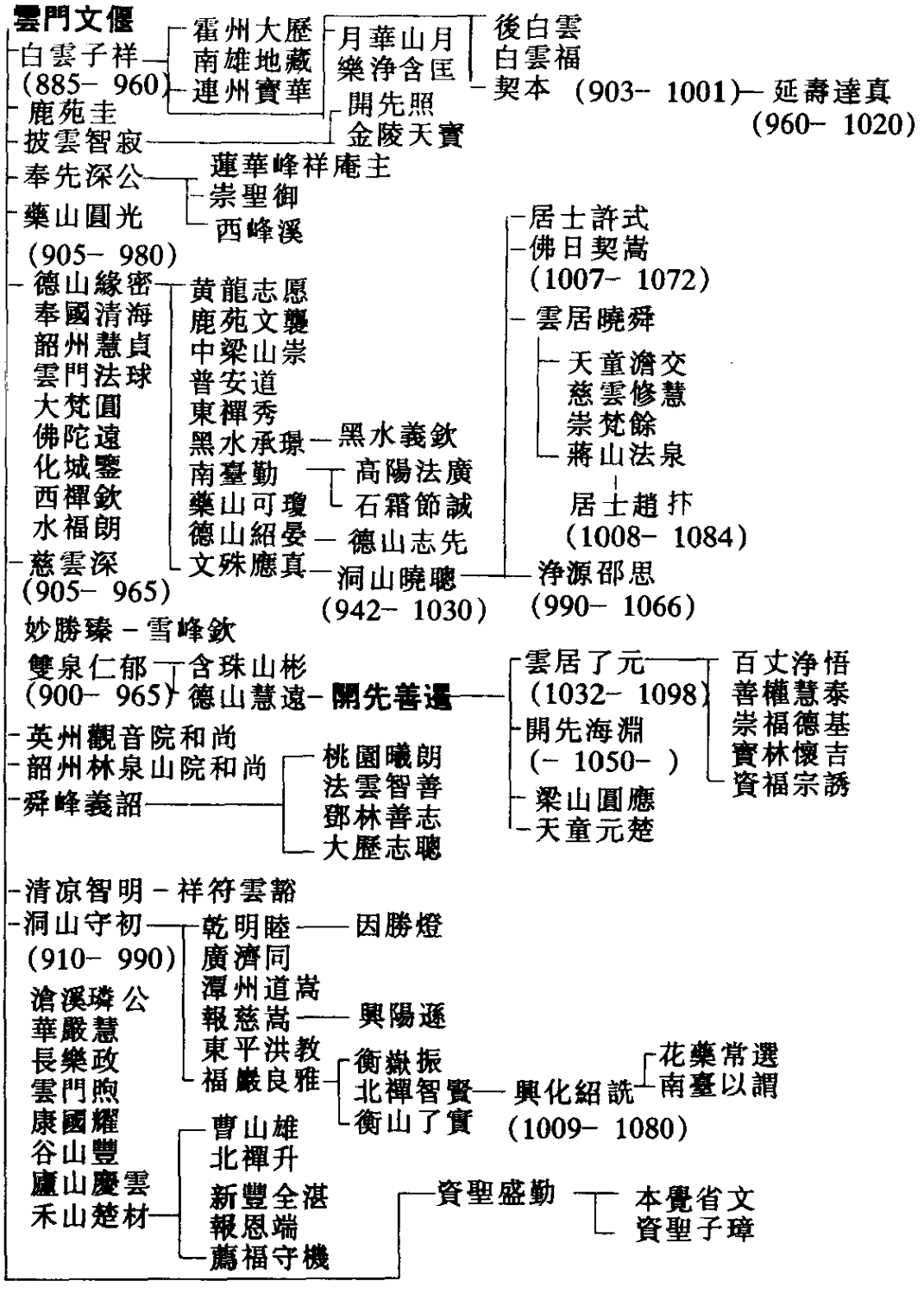

雲門文偃
清涼智明
洞山守初
潞州寶周
安州處瓊
福嚴良雅
雲門常寶
雙峰慧真
南天玉海
覺峰普照
西禪光
天柱和尚
韶州淨源真
北禪悟同
韶州龍光
雲門爽
白雲聞
淨法章
溫門滿
地藏慧慈
大谷諱
北禪寂
智門法寶
水精宮
南天海
崇勝御一
祥符云溪
開福德賢
福昌賢
黃梅祥
北禪智賢
羅漢法宗
(1001－1069)
南安自嚴
廣因擇要
興化暉
廣昌倚遇
北禪順
白兆垂素
南嶽子祥
日芳上座
大陽文昱
雙溪生
妙峰如燦
鹽山合知
五峰密
慧日和尚
太和珍
鍊童覺
黃龍贊
鷲峰紹
韶州月華(實智 900－972)
薦福承古
湖南潭明
韶州燈峰
藥山圓光
鵝湖雲震
韶州慈光
北天王徹
東天廣慈
慶雲真
臨溪竟脫
淨戒守密
觀音選
開福從受
鳳凰智廣
投子通

雲門宗法脈 (四)

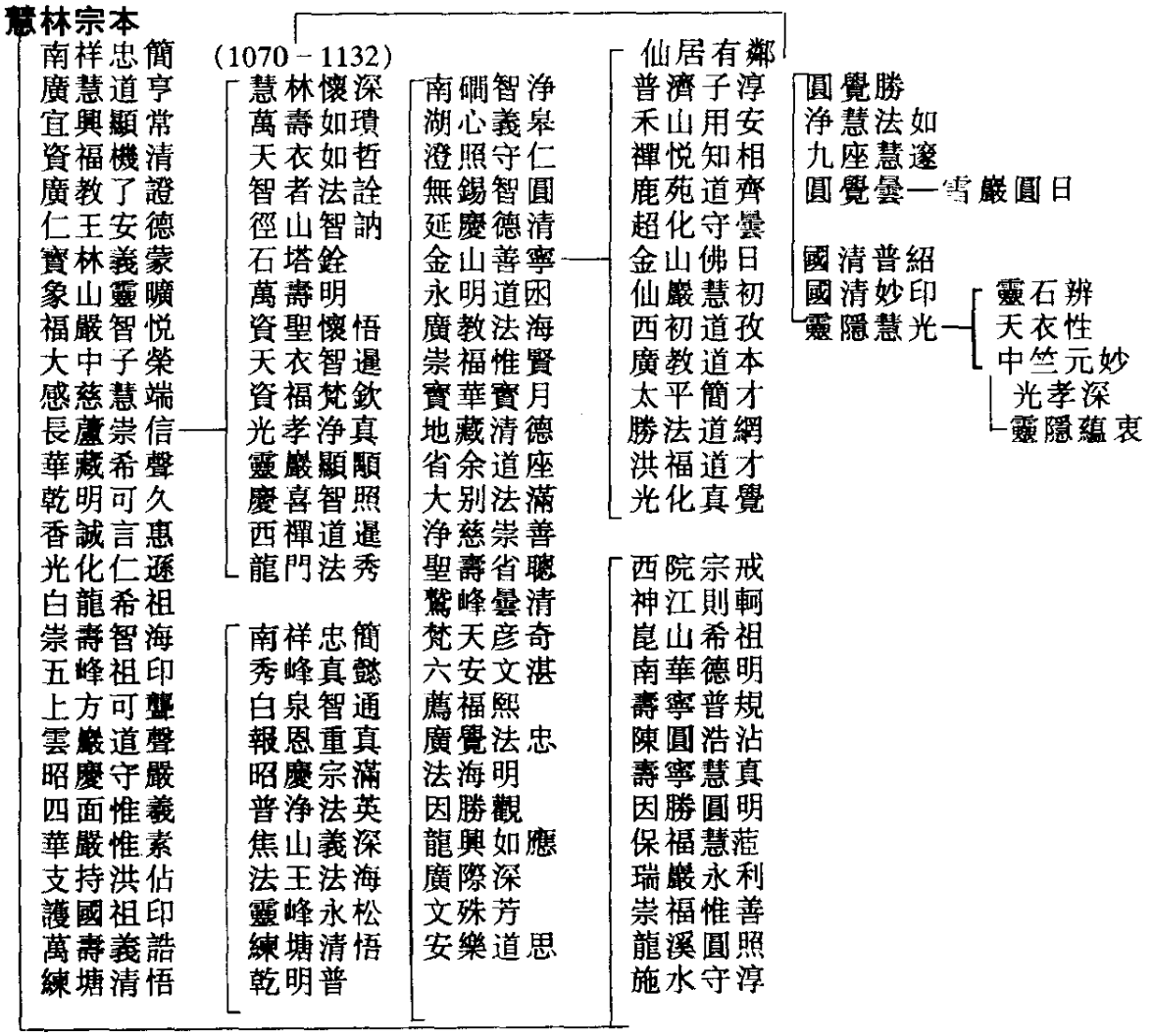


* 開元智孜—佛印了元 (1019- 1086)

雲門宗法脈 (五)


雲門文偃
白雲子祥 (885- 960)
霍州大歷
南雄地藏
連州寶華
月華山月
樂淨含匡
後白雲
白雲福
契本 (903- 1001)
延壽達真 (960- 1020)
鹿苑圭
披雲智寂
開先照
金陵天寶
奉先深公
蓮華峰祥庵主
崇聖御
西峰溪
藥山圓光 (905- 980)
德山緣密
奉國清海
韶州慧貞
雲門法球
大梵圓
佛陀遠
化城鑒
西禪欽
水福朗
慈雲深 (905- 965)
黃龍志愿
鹿苑文曩
中梁山崇
普安道
東禪秀
黑水承璟
南臺勤
藥山可瓊
德山紹晏
文殊應真
黑水義欽
高陽法廣
石霜節誠
德山志先
洞山曉聰 (942- 1030)
居士許式
佛日契嵩 (1007- 1072)
雲居曉舜
天童濬交
慈雲修慧
崇梵餘
蔣山法泉
居士趙抃 (1008- 1084)
淨源邵思 (990- 1066)
妙勝臻 - 雪峰欽
雙泉仁郁 (900- 965)
含珠山彬
德山慧遠
開先善暹
雲居了元 (1032- 1098)
百丈淨悟
善權慧泰
崇福德基
寶林懷吉
資福宗誘
開先海淵 (- 1050-)
梁山圓應
天童元楚
英州觀音院和尚
韶州林泉山院和尚
舜峰義詔
桃園曦朗
法雲智善
鄧林善志
大歷志聰
清凉智明 - 祥符雲豁
洞山守初 (910- 990)
乾明睦
因勝燈
廣濟同
潭州道嵩
報慈嵩
興陽遜
東平洪教
福嚴良雅
衡嶽振
北禪智賢
興化紹詵 (1009- 1080)
花藥常選
南臺以謂
衡山了實
滄溪璘公
華嚴慧
長樂政
雲門煦
康國耀
谷山豐
廬山慶雲
禾山楚材
曹山雄
北禪升
新豐全湛
報恩端
薦福守機
資聖盛勤
本覺省文
資聖子璋

雲門宗法脈(六)


慧林宗本
(1070－1132)
南祥忠簡
廣慧道亨
宜興顯常
資福機清
廣教了證
仁王安德
寶林義蒙
象山靈曠
福嚴智悅
大中子榮
感慈慧端
長蘆崇信
華藏希聲
乾明可久
香誠言惠
光化仁遜
白龍希祖
崇壽智海
五峰祖印
上方可璽
雲巖道聲
昭慶守嚴
四面惟義
華嚴惟素
支持洪佑
護國祖印
萬壽義誥
練塘清悟
慧林懷深
萬壽如瑫
天衣如哲
智者法詮
徑山智訥
石塔銓
萬壽明
資聖懷悟
天衣智遍
資福梵欽
光孝淨真
靈巖顯顒
慶喜智照
西禪道遍
龍門法秀
南祥忠簡
秀峰真懿
白泉智通
報恩重真
昭慶宗滿
普淨法英
焦山義深
法王法海
靈峰永松
練塘清悟
乾明普
南磵智淨
湖心義皋
澄照守仁
無錫智圓
延慶德清
金山善寧
永明道昆
廣教法海
崇福惟賢
寶華寶月
地藏清德
省余道座
大別法滿
淨慈崇善
聖壽省聰
鷲峰曇清
梵天彥奇
六安文湛
薦福熙
廣覺法忠
法海明
因勝觀
龍興如應
廣際深
文殊芳
安樂道思
仙居有鄰
普濟子淳
禾山用安
禪悅知相
鹿苑道齊
超化守曇
金山佛日
仙巖慧初
西初道孜
廣教道本
太平簡才
勝法道網
洪福道才
光化真覺
圓覺勝
淨慧法如
九座慧邃
圓覺曇一雪巖圓日
國清普紹
國清妙印
靈隱慧光
靈石辨
天衣性
中竺元妙
光孝深
靈隱蘊衷
西院宗戒
神江則軻
崑山希祖
南華德明
壽寧普規
陳圓浩沾
壽寧慧真
因勝圓明
保福慧蒞
瑞巖永利
崇福惟善
龍溪圓照
施水守淳
德山緣密
鼎州寬
進云禪師
文殊應真
嶽州乾普
乾明自興
德山柔
洞山曉聰
百丈暹
建山堅
雲居曉舜
大溈懷宥
長耳子良
開先瑩
慈雲居慧
西禪懷衣
善果懷演
玉池仲儼
褒親暕
觀音元隱
祥符法周
開平處良
祥符曉儒
衡山汝信
蔣山法泉
幽浴祐
興國法雲
薦福忠實
九峰殊甫
崇福清雅
崇福貴安
大溈和尚
興教慧憲
歸宗慧通
資福素月
同安慶同
子陵辨
羅漢法醫
開福道彰
資福廣照

雲門宗法脈(七)

雪竇重顯(980－1052)

天衣義懷

- 萬壽德
- 護國宜謙
- 白雲重郜
- 淨土義親
- 大覺利真
- 護國惟德
- 天聖仲華
- 薦福可
- 翠峰普
- 天童利章
- 妙果垂則
- 龍華覺
- 護國德基
- 報恩宗秘
- 建福可概
- 西方岫宗
- 雪竇省
- 大乘曉
- 啟霞崇梵
- 仗錫懷秀
- 報恩道純
- 白衣宗樸
- 白衣智華
- 水陸瑞雲
- 萬壽助曾會
- 修撰傳宗
- 承天福了
  - 承天守明
  - 護國從利
  - 法南重俊
  - 因勝師俊
  - 崑山曇玉
  - 鳳凰有從
  - 大龍德全
  - 海印法安

法雲法秀

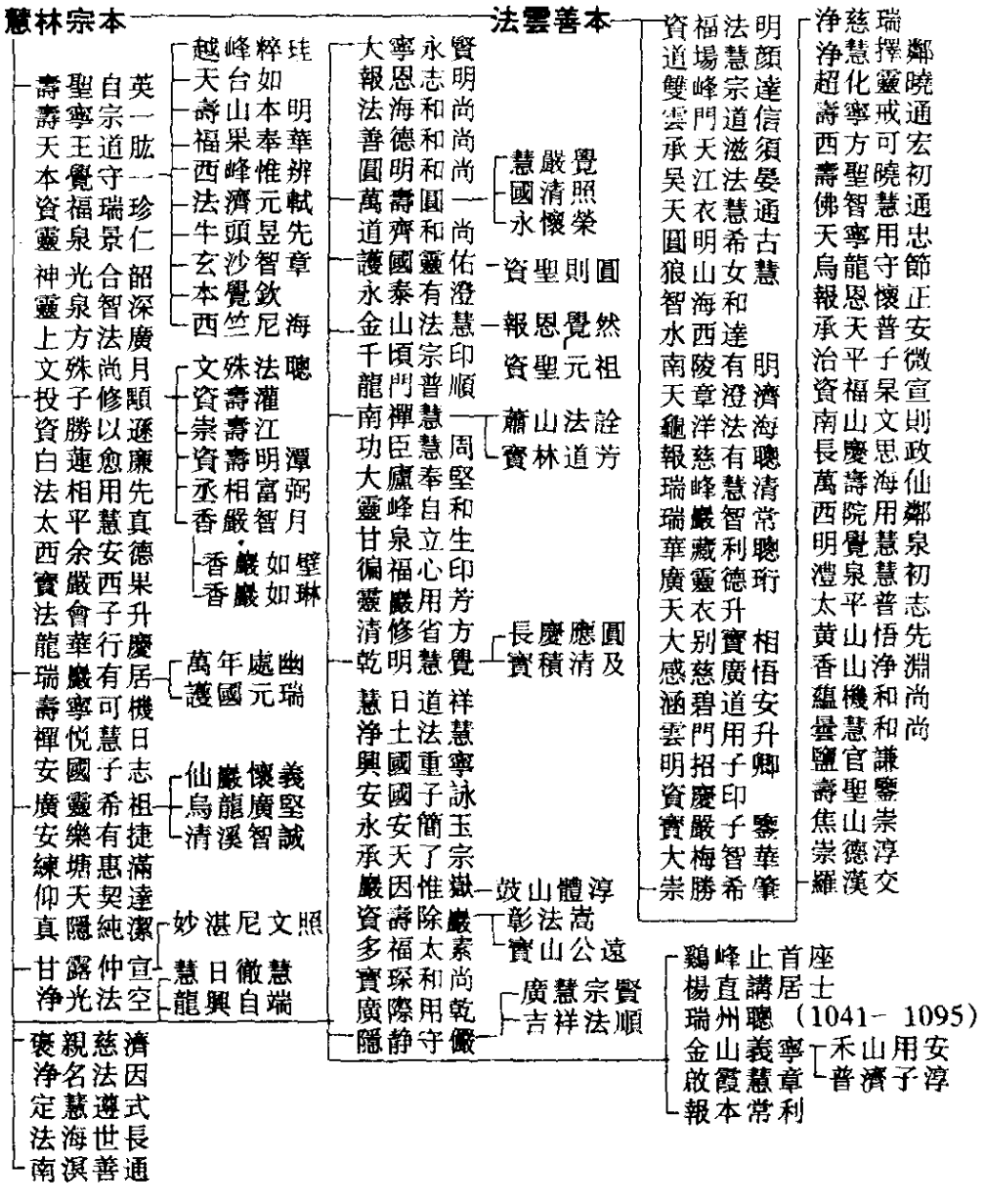
- 香積用旻
- 瑞相子來
- 乾明廣
- 真空從一
- 廣慧寶琳
- 霍丘歸才
- 蔣山良策
- 吉祥訥
- 明水法遜
- 安福子勝
- 正覺道清
- 蔣之奇
- 保寧子英
- 天禧永
  - 添上座
  - 覺林遂
  - 廣慧沖雲
  - 德山妙湛
  - 大愚如照
  - 石霜居晦
  - 興化當
  - 禪慧法欽
  - 棲賢智柔
  - 兜率景常
  - 澄慧義端
  - 芭蕉宗諒
  - 安豐法信
  - 靈峰又月
  - 甘露德顒
    - 光孝元
    - 永慶惟簡
    - 北天王益
    - 安國自方
    - 寶池慧月
    - 天王義安
    - 崇德仙
    - 興教濟
    - 薦福永堅
    - 羅浮齊德
    - 護國淳
    - 普照有朋
    - 靈鷲慧明
    - 開和法顒
    - 天峰佛印

佛國惟白

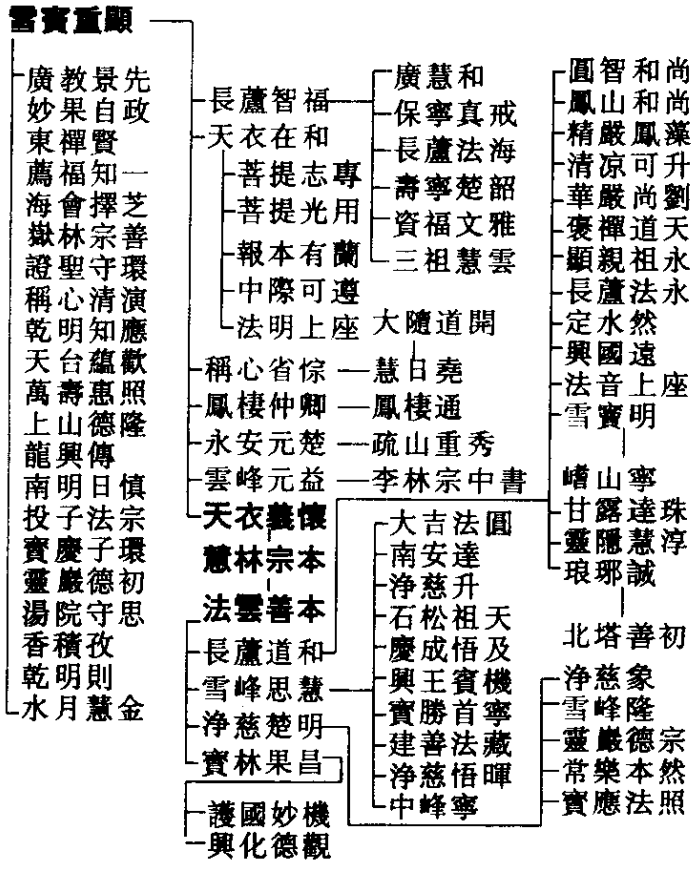
- 建隆元
- 勝因崇愷
- 普照法最
- 天寧修
- 慧濟普虔
- 二祖璇果
- 廣教堯
- 三祖策
- 羅漢遇——曹山月
- 廣教原照
- 廣福惟尚
- 雪竇法寧
- 無為智全
- 羅漢勤
- 虎丘通
- 羅漢善修
- 香山常
- 吉祥齊果
- 華藏宜
- 廣教守淵

- 同慶智珣
- 法海來山
- ——侍郎楊傑
  - 慈雲慶瑫
    - 廣慈道傳
    - ——資聖捷
      - 圓覺文宥
      - ——開元智譚
        - 開元宗祐
        - ——淨衆梵言
          - 招提惟湛
            - 華亭觀音
            - ——元豐宗燈
            - ——神光道芳
            - ——安國自方
            - ——上藍文達

雲門宗法脈（八）


慧林宗本
法雲善本
瑞擇靈戒可曉慧用守懷普子杲文思海用慧慧普悟淨和和謙鑒崇淳交
慈慧化寧方聖智寧龍恩天平福山慶壽院覺泉平山山機慧官聖山德漢
淨淨超壽西壽佛天烏報承治資南長萬西明澧太黃香蘊曇鹽壽焦崇耀
鄰曉通宏初通忠節正安微宣則政仙鄰泉初志先淵尚尚
明顏達信須晏通古慧
法慧宗道滋法慧希女和達有澄法有慧智利德升寶廣道用子印子智希
福場峰門天江衣明山海西陵章洋慈峰巖藏靈衣別慈碧門招慶嚴梅勝
資道雙雲承吳天圓狼智水南天龜報瑞瑞華廣天大感涵雲明資寶大崇
明濟海聰清常聰珩相悟安升卿鑒華肇
圓然祖詮芳
覺則覺元法道
恩聖山林
報資
蕭寶
圓及
應清
慶積
長寶
淳
嵩
山體
公遠
法山
彰寶
賢順
宗法
慧祥
廣吉
嚴
尚乾
守儼
資
周堅和生印芳方覺祥慧寧詠玉宗嶽素
賢明尚尚尚一尚佑澄慧印順
永志和和圓和靈有法宗普慧慧奉自立心用省慧道法重子簡了惟除太和用際靜
大寧恩海德明壽齊國泰山頃門禪臣廬峰泉福巖修明日土國國安天因壽福琛
報法善圓萬道護永金千龍南功大靈甘徧靈清乾慧淨興安永承巖資多寶廣隱
珏粹如本奉惟元昱智欽尼海聰
越峰台山果峰濟頭沙覺竺法灌江明富智
天壽福西法牛玄本西
明華辨軾先章
珍仁韶深廣月顯遜廉先真德果升慶居
英一胘
自宗道守瑞景合智法尚修以愈用慧安西子行有可慧子希有惠契純仲法慈法遵世善
聖寧王覺福泉光泉方殊子勝蓮相平余嚴會華嚴寧悅國靈樂塘天隱露光
文資崇資承香香香
壽壽資靈神靈上文投資白法太西寶法龍瑞壽禪安廣安練仰真甘淨
文資壽相嚴嚴嚴
照
潭弼月壁琳
如如
萬護
年國
處元
幽瑞
仙烏清
巖龍溪
懷廣智
義堅誠
妙慧龍
湛日興
尼徹自
文慧端
濟因式長通
親名慧海溟
衰淨定法南
淳
座
士
（1041－1095）
禾山用安
普濟子淳
雞峰止首
楊直州聰
瑞金義寧章
啟靄本常利
報

雲門宗法脈（九）



雲門宗五世、六世

白雲達真—延壽妙光(985－1050)—惠龍(1005－1055)

青原下七世

雲門文偃—青城大乘　青原下十二世
普通封　法秀圓通—慈濟聰
鐵幢覺
福化光
黃龍山贊
志庠—志文(935－995)

五祖師戒法嗣

瑞巖珪　白馬辯　翠峰慧顯—廣果擇能　海會通—水南文秀
西禪文岫—得彬(1002－1072)　三角幽　舜峰蒙正

渤潭懷澄法嗣

雪峰象敦—雪峰善譽—鷲峰重道
壽聖普誡　令滔首座　圓明重彥　廣惠遇新　金鵝靜旻

雲門宗法脈(十)

雪竇重顯 —— **天衣義懷** —— **慧林宗本** —— 瑞光真覺

- 洞山慧圓
- 香積孜
- 寶慶子環
- 龍興智傳
- 乾明則
- 乾明知應
- 安回琮
- 稱心清演
- 證信守環
- 湯院守恩
- 廣教景先
- 東禪賢
- 上山德隆
- 化城德遷
- 廣慧用舒
- 因勝惟政
- 資福肇
- 白雲德宣
- 興光道滿
- 承天洞源
- 鹿苑顯沖
- 薦福知
- 嶽林宗善
- 萬壽慧聰
- 海會擇芝
- 妙果自政
- 疏山淳
- 德山應
- 君山筠
- 南嶽文政
- 啟霞志宜
- 羅山蒙
- 靈巖德初

- 無為楚仙
- 偃峰簡諸
- 報恩和
- 白塔晦
- 泗州宗尚
- 感慈道賓
- 淨慧可證
- 桐城詮
- 西臺其辨
- 望仙宗
- 衡山惟禮
- 開化惠圓
- 萬壽和
- 薦福明因
- 景德普俊
- 延福恩
- 薦福惠洪
- 長耳相
- 顯親順忠
- 龍門宗賁
- 報恩應譚

- 地藏賞
- 真如雅
- 風臺崇
- 藥山恭
- 西禪罕
- 報恩政
- 玉池希白
- 寶相歡
- 雲門毅
- 橫金顯
- 雪巖元度
- 越南草堂

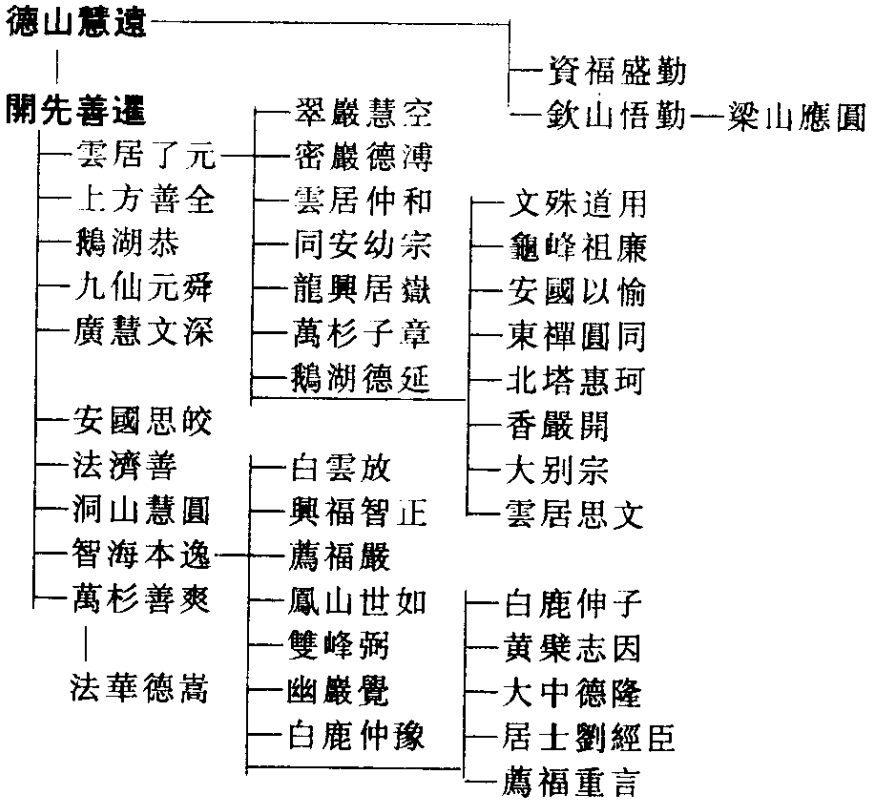
(1005 - 1065)

- 地藏守恩
- 南禪寧
- 瑞光守琮
- 水西山軻
- 韶山杲
- 天童可齊
- 萬壽普勰
- 雪竇守卓
- 九峻著
- 白山法晝
- 琅山載儀
- 廣法法光
- 瑞巖永覺
- 米山崇仙
- 寶花願
- 澄慧善珂
- 寶華悟本
- 淨土慧旻
- 無錫法平
- 壽寧成務
- 因勝法海
- 蠡口法榮
- 羅漢用誠
- 澄慧師冕
- 石霜能
- 逍遙聰
- 投子普聰
- 褒親祥
- 馬祖崇新
- 靈應本嵩
- 壽寧梵仁
- 福巖仲孚

- 雪竇法藏
- 仁壽善道
- 香山法晝
- 狼山法印
- 定慧圓義
- 妙覺顯
- 宣州永良

- 保聖承良
- 白塔慧
- 萬壽有琛
- 光化禁莀
- 同慶自鑑
- 靈巖慈雲
- 普照真寂
- 功臣宗齡
- 道場良濱

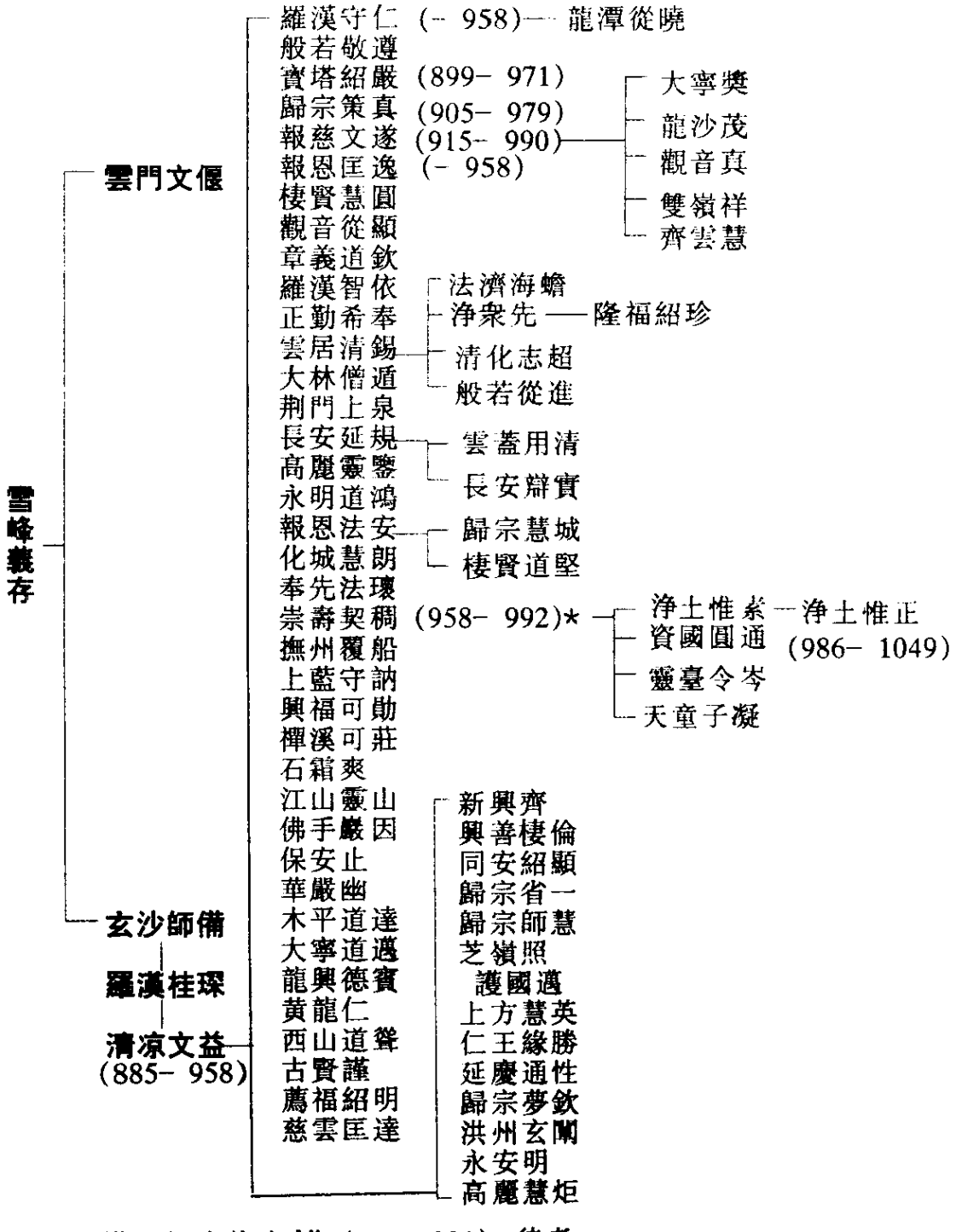
雲門宗法脈(十一)



未詳法嗣

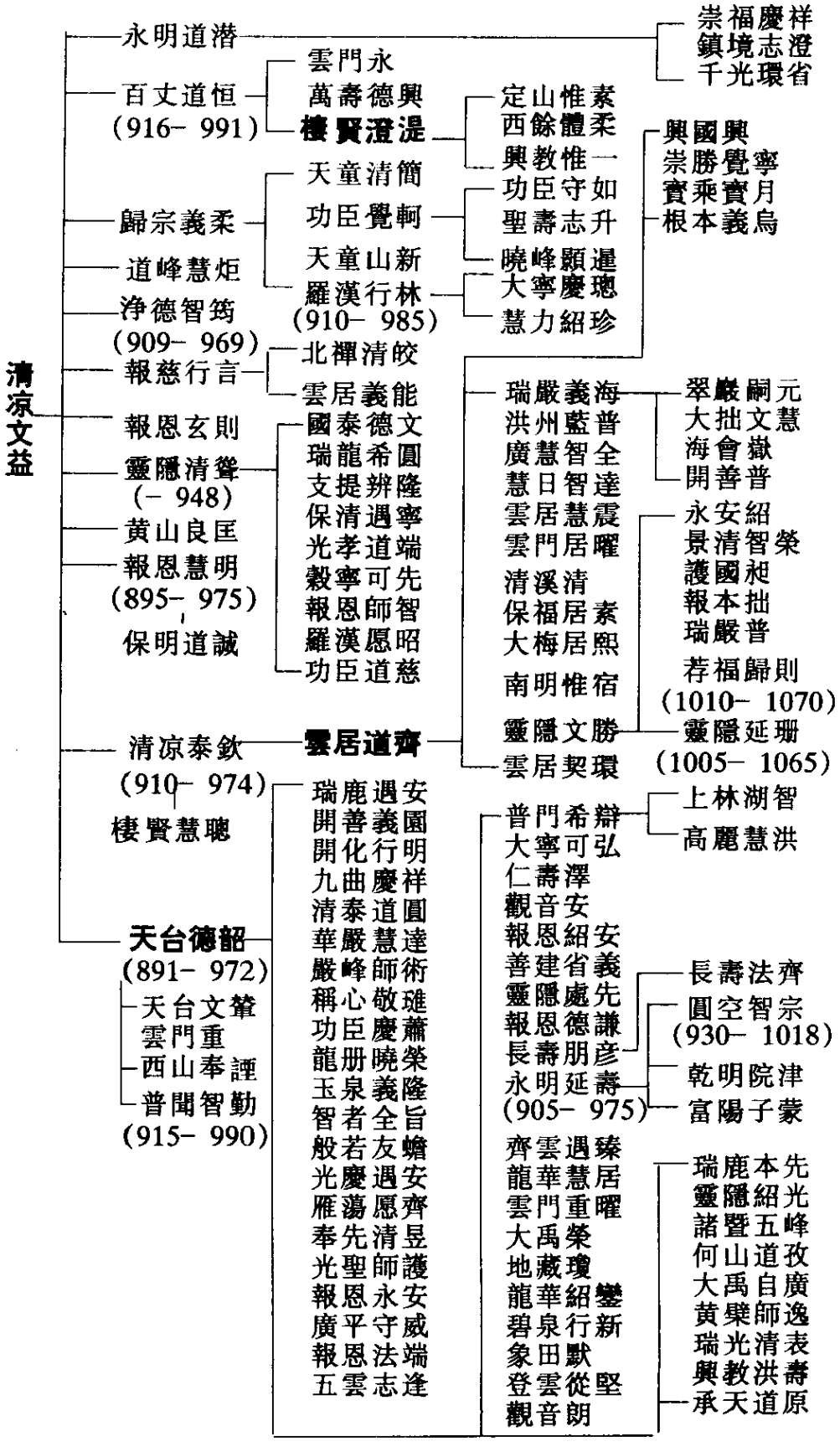
方辨(唐)	《壇經》
禪月貫休(832－912)	《五燈會元》
太瘤(北宋)	《宗門武庫》
白長老(北宋)	《錦江禪燈》
仁王欽(北宋)	同上
宣密顯嵩(宋)	同上
天寧禪惠(宋)	同上
陳文惠居士(北宋)	《雲卧紀談》
無弦妙琴(－1581)	《錦江禪燈》
惟一真常(明)	同上
智徹(明初)	《禪宗決疑集》
天台雪恁(明)	《錦江禪燈》
雪庵樂靜(1516－1583)	同上
牛心廣濟(明初)	《峨眉山志》
澄江宗主(明)	《錦江禪燈》
張鳳簏居士(清末)	賈題韜述
釋本光(1906－1992)	《現代佛學》1959－61
賈題韜居士(1909－1995)	《論開悟》
離欲上人(1885－)	馮學成《記離欲老和尚》

十三　法眼宗法脈（一）

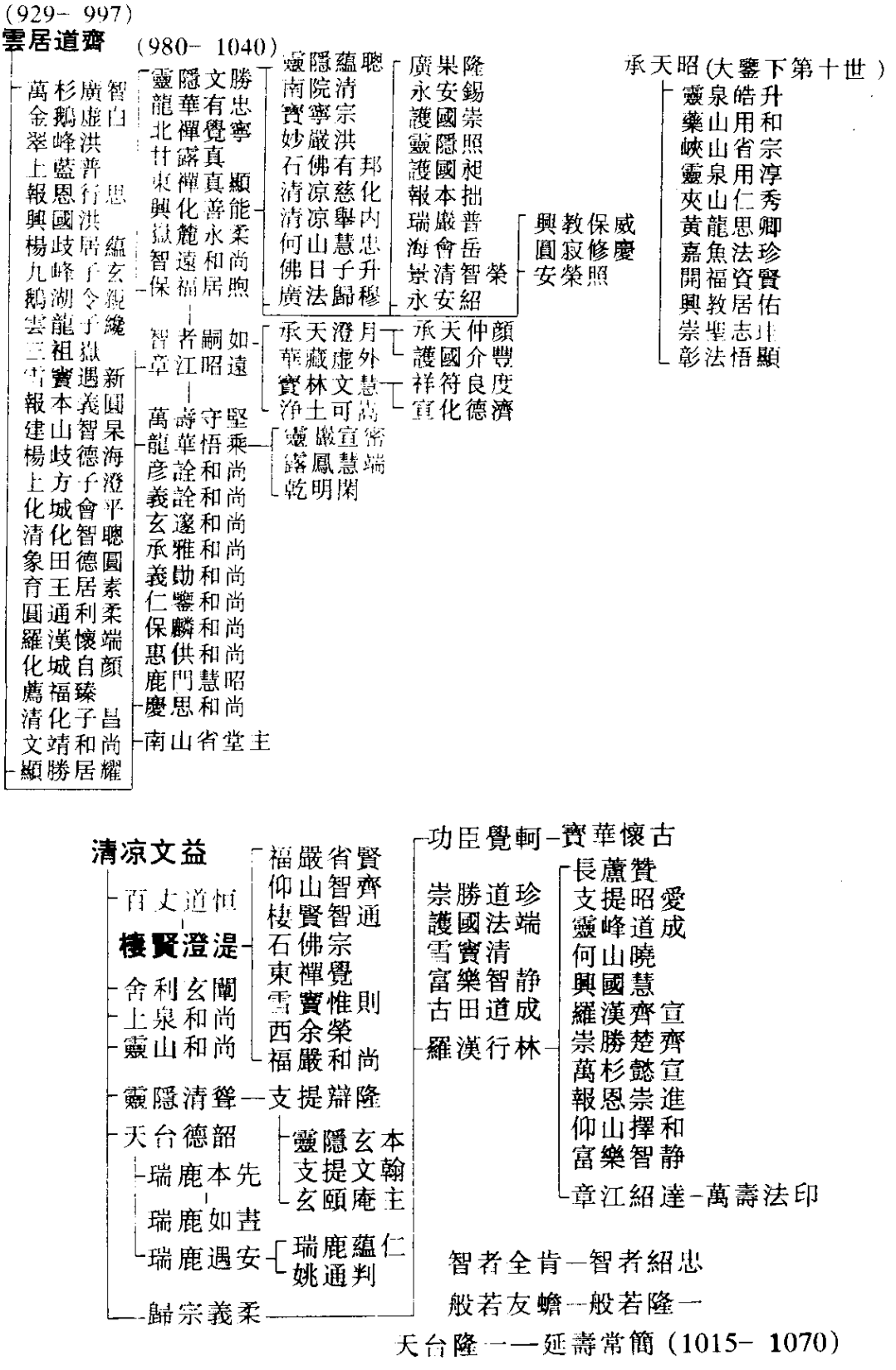


* 《曹溪禪人物志》作 (920- 991)，待考。

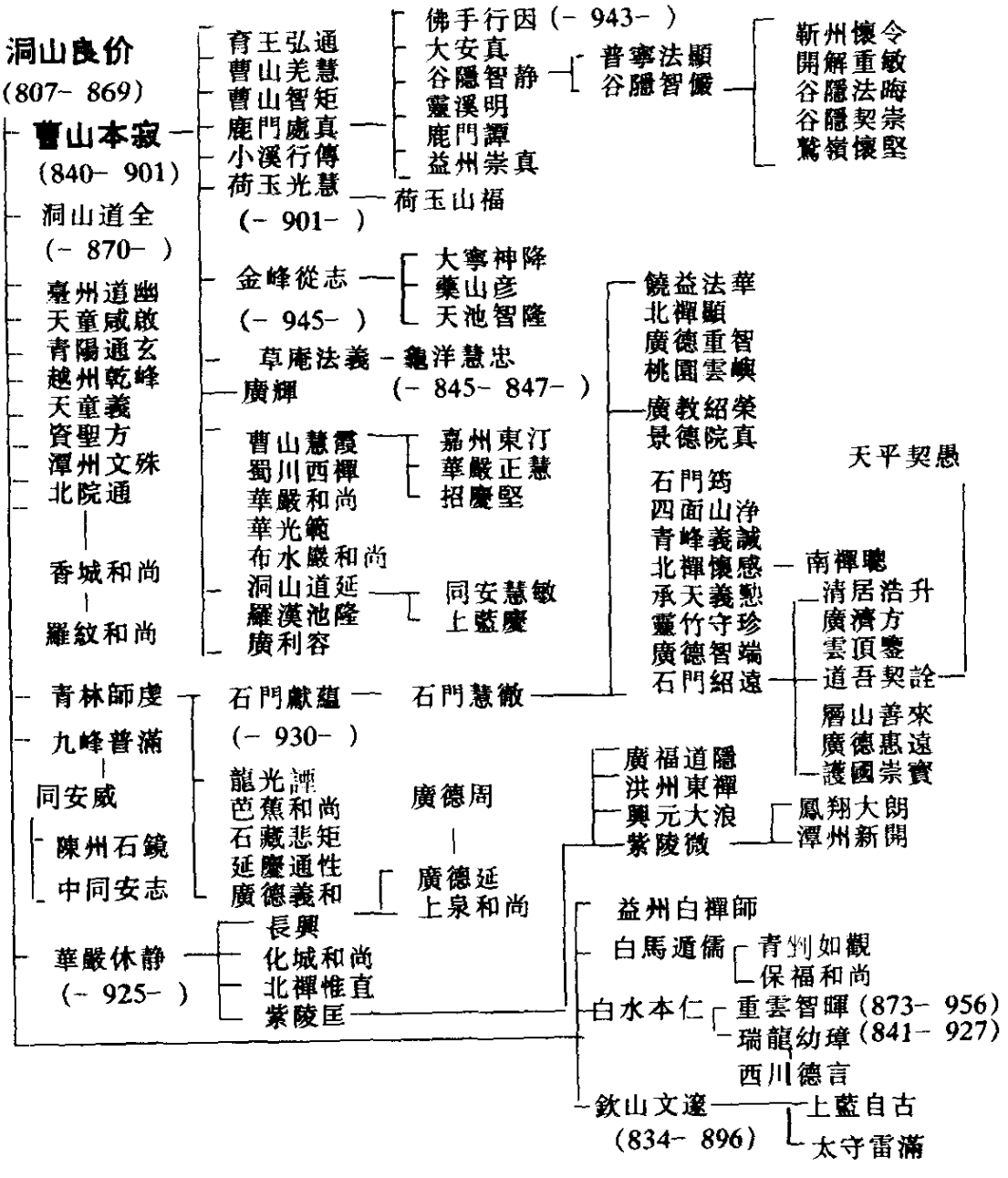
法眼宗法脈（二）


清涼文益
永明道潛
百丈道恒
(916- 991)
雲門永
萬壽德興
棲賢澄湜
歸宗義柔
道峰慧炬
淨德智筠
(909- 969)
報慈行言
報恩玄則
靈隱清聳
(- 948)
黃山良匡
報恩慧明
(895- 975)
保明道誠
天童清簡
功臣覺軻
天童山新
羅漢行林
(910- 985)
北禪清皎
雲居義能
國泰德文
瑞龍希圓
支提辨隆
保清遇寧
光孝道端
穀寧可先
報恩師智
羅漢愿昭
功臣道慈
清涼泰欽
(910- 974)
棲賢慧聰
天台德韶
(891- 972)
天台文鞏
雲門重
西山奉諲
普聞智勤
(915- 990)
瑞鹿遇安
開善義園
開化行明
九曲慶祥
清泰道圓
華嚴慧達
嚴峰師術
稱心敬璡
功臣慶蕭
龍册曉榮
玉泉義隆
智者全旨
般若友蟾
光慶遇安
雁蕩愿齊
奉先清昱
光聖師護
報恩永安
廣報守威
五雲志端
定山惟素
西餘體柔
興教惟一
功臣守如
聖壽志升
曉峰顯暹
大寧慶璁
慧力紹珍
雲居道齊
瑞嚴義海
洪州藍普
廣慧智全
慧日智達
雲居慧震
雲門居曜
清溪清
保福居素
大梅居熙
南明惟宿
靈隱文勝
雲居契瑗
普門希辯
大寧可弘
仁壽澤
觀音安
報恩紹安
善建省義
靈隱處先
報恩德謙
長壽朋彥
永明延壽
(905- 975)
齊雲遇臻
龍華慧居
雲門重曜
大禹榮
地藏瓊
龍華紹鑾
碧泉行新
象田默
登雲從堅
觀音朗
崇福慶祥
鎮境志澄
千光環省
興國興
崇勝覺寧
寶乘寶月
根本義烏
翠巖嗣元
大拙文慧
海會嶽
開善普
永安紹
景清智榮
護國昶
報本拙
瑞嚴普
荐福歸則
(1010- 1070)
靈隱延珊
(1005- 1065)
上林湖智
高麗慧洪
長壽法齊
圓空智宗
(930- 1018)
乾明院津
富陽子蒙
瑞鹿本先
靈隱紹光
諸暨五峰
何山道孜
大禹自廣
黃檗師逸
瑞光清表
興教洪壽
承天道原

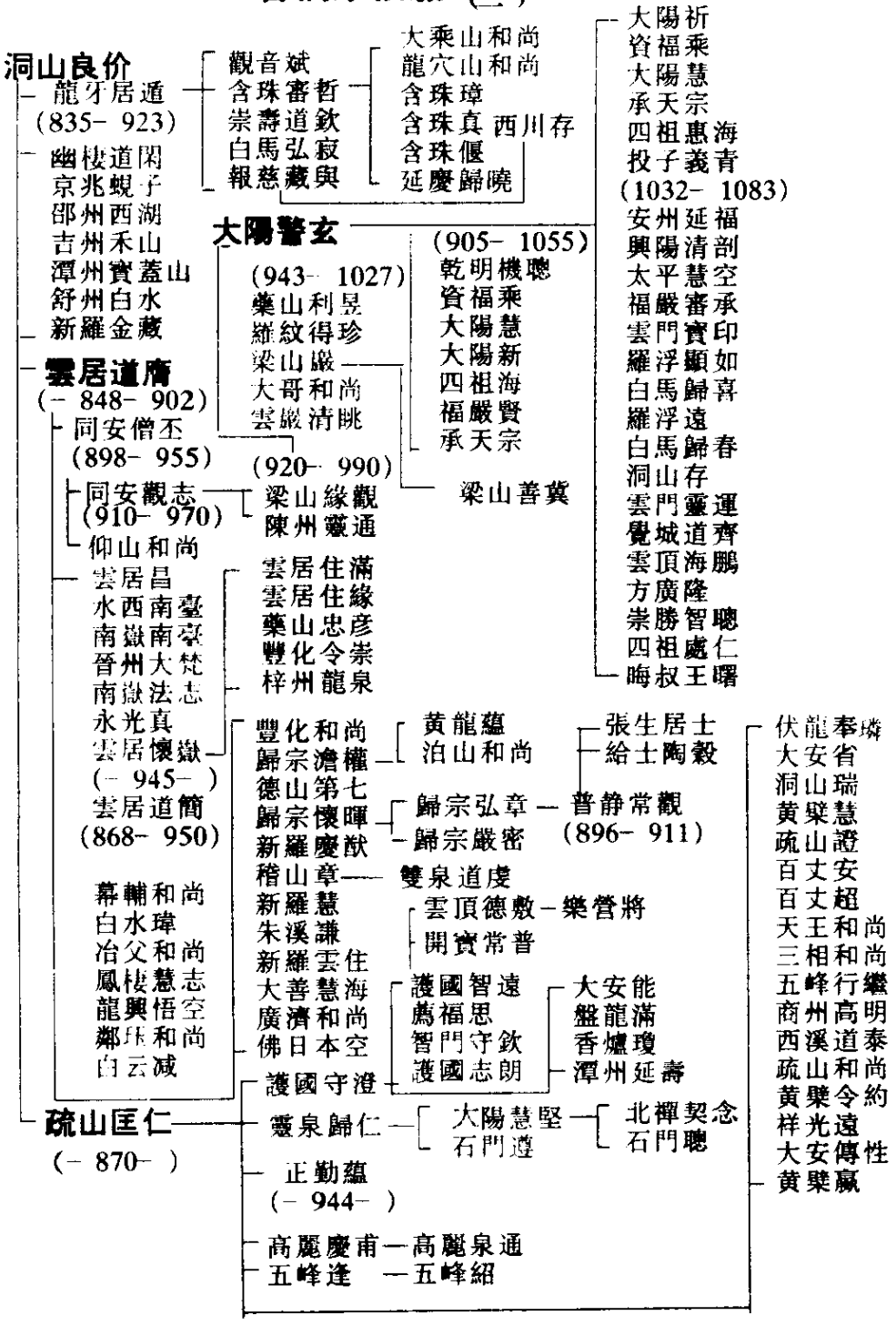
法眼宗法脈（三）


(929- 997)
雲居道齊
(980- 1040)
承天昭（大鑒下第十世）
靈泉皓升和
欒山用省宗淳
峽山泉用仁秀卿珍
靈夾山龍思法資賢佑
黃嘉開福教居志北顯
興崇聖法悟彰
威慶
保修照
榮
興教寂
圓安榮
廣果隆
永安錫
護國崇照昶
靈護國隱本嚴普拙
瑞海景清智岳
永安紹
聰
蘊清
宗洪有慈舉慧子歸
邦化內忠升穆
南院寧嚴佛涼涼山日法
寶妙石清清何佛廣
勝忠寧
文有覺真真善永和居
隱華禪露禪化龍遠福
龍北甘東興嶽智保
顯能柔尚煦
靈
隱
院
寧
嚴
佛
涼
涼
山
日
法
月外慧
澄虛文可宣慧閑
天藏林土嚴鳳明
承華寶淨靈露乾
如遠
嗣昭
者江
智章
顏豐度濟
仲介良德化
承護祥宜
堅乘
守悟和和和

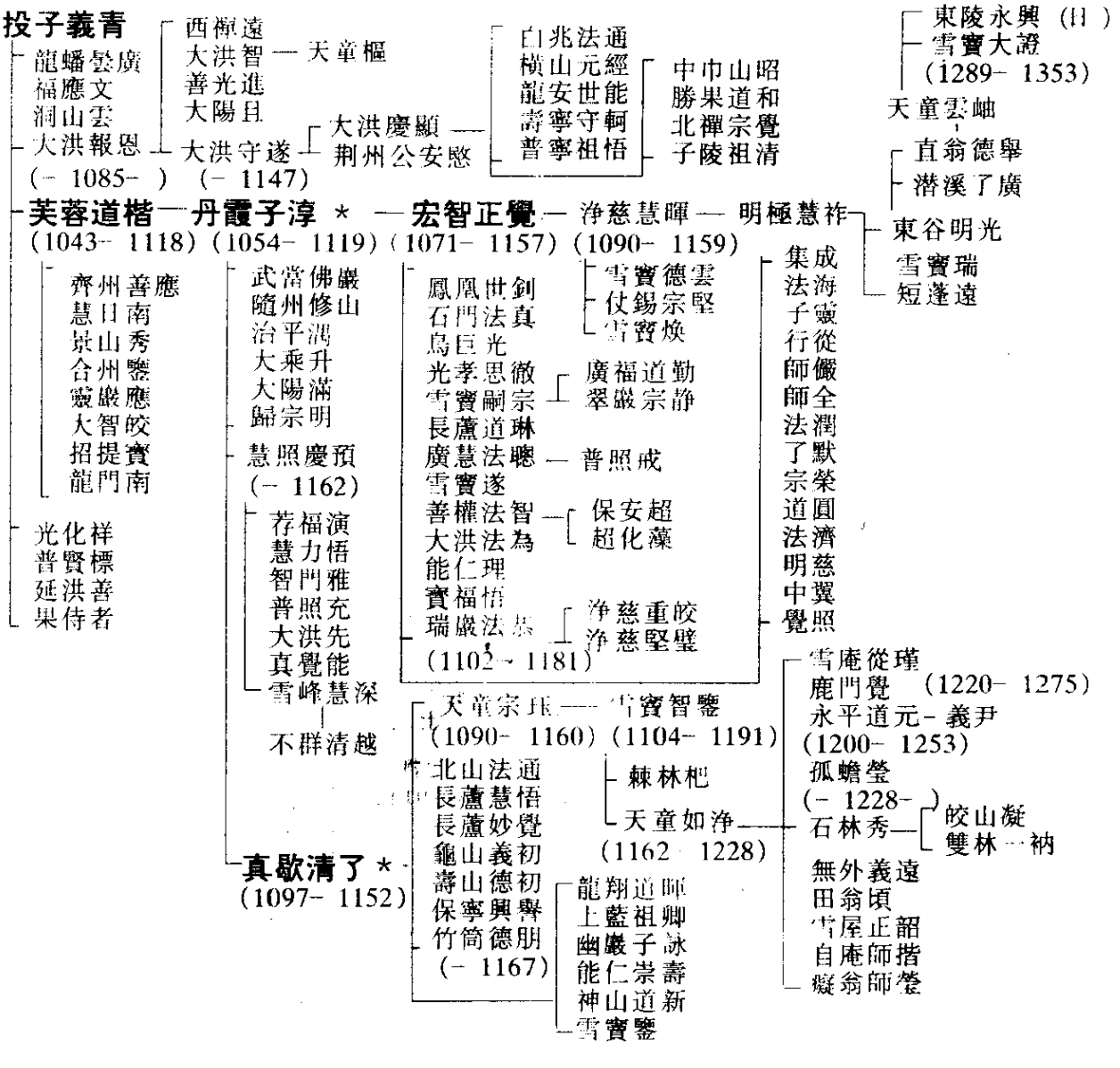
十四 曹洞宗法脈 (一)


洞山良价
(807- 869)
曹山本寂
(840- 901)
洞山道全
(- 870-)
臺州道幽
天童咸啟
青陽通玄
越州乾峰
天童義
資聖方
潭州文殊
北院通
香城和尚
羅紋和尚
育王弘通
曹山羌慧
曹山智矩
鹿門處真
小溪行傳
荷玉光慧
(- 901-)
佛手行因 (- 943-)
大安真
谷隱智靜
靈溪明
鹿門譚
益州崇真
荷玉山福
普寧法顯
谷隱智儼
靳州懷令
開解重敏
谷隱法晦
谷隱契崇
鷲嶺懷堅
金峰從志
(- 945-)
大寧神降
藥山彥
天池智隆
草庵法義
龜洋慧忠
(- 845- 847-)
廣輝
曹山慧霞
蜀川西禪
華嚴和尚
華光範
布水巖和尚
洞山道延
羅漢池隆
廣利容
嘉州東汀
華嚴正慧
招慶堅
同安慧敏
上藍慶
青林師虔
九峰普滿
同安威
陳州石鏡
中同安志
石門獻蘊
(- 930-)
龍光諱
芭蕉和尚
石藏悲矩
延慶通性
廣德義和
廣德周
廣德延
上泉和尚
華嚴休靜
(- 925-)
長興
化城和尚
北禪惟直
紫陵匡
石門慧徹
饒益法華
北禪顯
廣德重智
桃園雲嶼
廣教紹榮
景德院真
石門筠
四面山淨
青峰義誠
北禪懷感
承天義懃
靈竹守珍
廣德智端
石門紹遠
南禪聰
清居浩升
廣濟方
雲頂鑒
道吾契詮
天平契愚
層山善來
廣德惠遠
護國崇寶
廣福道隱
洪州東禪
興元大浪
紫陵微
鳳翔大朗
潭州新開
益州白禪師
白馬遁儒
青判如觀
保福和尚
白水本仁
重雲智暉 (873- 956)
瑞龍幼璋 (841- 927)
西川德言
欽山文邃
(834- 896)
上藍自古
太守雷滿

曹洞宗法脈（二）

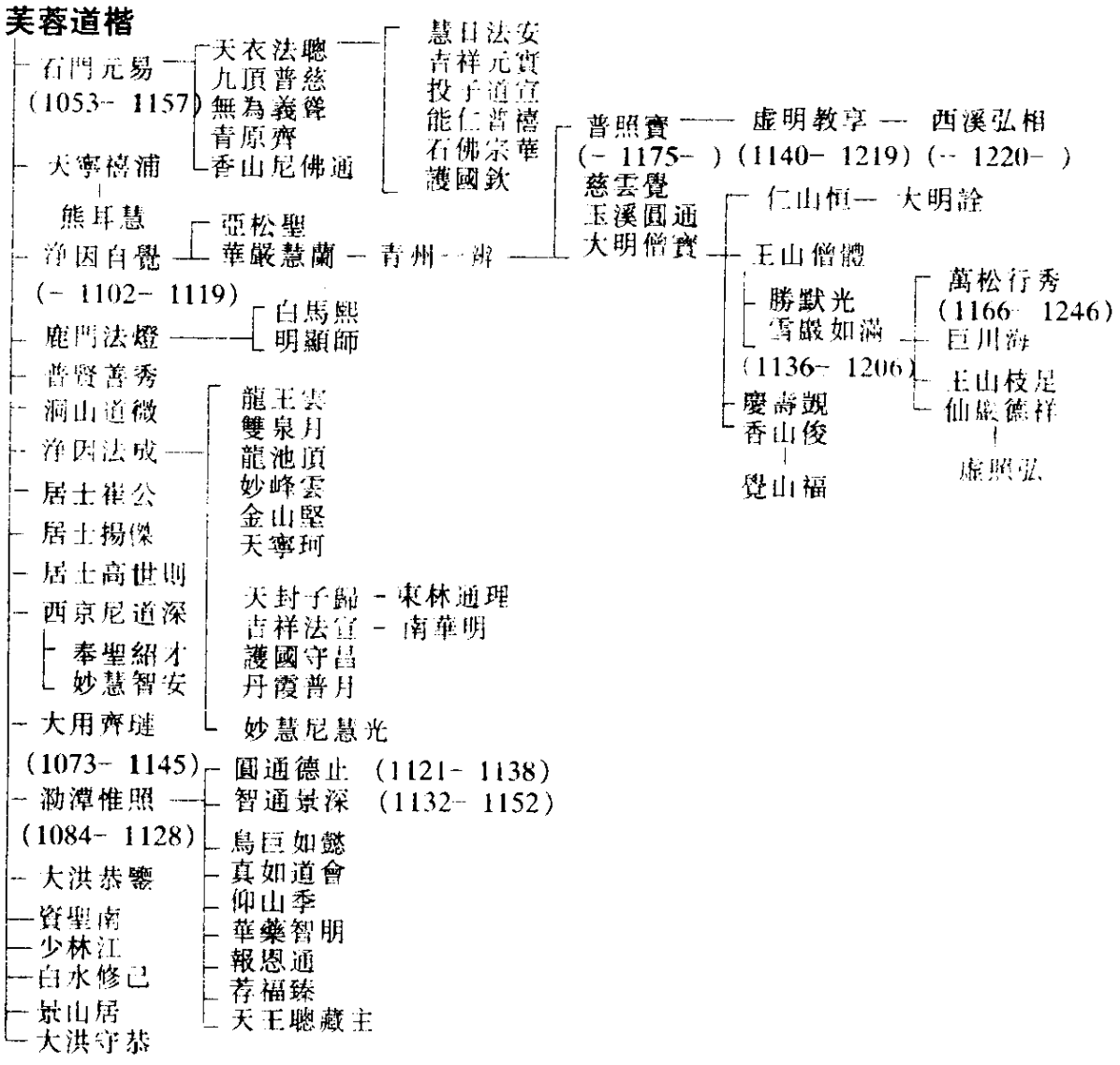

洞山良价
龍牙居遁
(835- 923)
幽棲道閑
京兆蜆子
邵州西湖
吉州禾山
潭州寶蓋山
舒州白水
新羅金藏
雲居道膺
(- 848- 902)
同安僧丕
(898- 955)
同安觀志
(910- 970)
仰山和尚
雲居昌
水西南臺
南嶽南臺
晉州大梵
南嶽法志
永光真
雲居懷嶽
(- 945-)
雲居道簡
(868- 950)
幕輔和尚
白水瑋
冶父和尚
鳳棲慧志
龍興悟空
鄰珠和尚
白云滅
觀音斌
含珠審哲
崇壽道欽
白馬弘寂
報慈藏與
大乘山和尚
龍穴山和尚
含珠璋
含珠真 西川存
含珠偃
延慶歸曉
大陽警玄
(943- 1027)
藥山利昱
羅紋得珍
梁山巖
大哥和尚
雲巖清眺
(920- 990)
梁山緣觀
陳州灌通
梁山善冀
(905- 1055)
乾明機聰
資福乘
大陽慧
大陽新
四祖海
福嚴賢
承天宗
大陽祈
資福乘
大陽慧
承天宗
四祖惠海
投子義青
(1032- 1083)
安州延福
興陽清剖
太平慧空
福嚴審承
雲門寶印
羅浮顯如
白馬歸喜
羅浮遠
白馬歸春
洞山存
雲門靈運
覺城道齊
雲頂海鵬
方廣隆
崇勝智聰
四祖處仁
晦叔王曙
疏山匡仁
(- 870-)
靈泉歸仁
大陽慧堅
石門遵
北禪契念
石門聰
正勤蘊
(- 944-)
高麗慶甫
高麗泉通
五峰逢
五峰紹
豐化和尚
歸宗澹權
德山第七
歸宗懷暉
新羅慶猷
稽山章
新羅慧
朱溪謙
新羅雲住
大善慧海
廣濟和尚
佛日本空
護國守澄
黃龍蘊
泊山和尚
歸宗弘章
歸宗嚴密
雙泉道虔
雲頂德敷
開寶常普
護國智遠
薦福思
智門守欽
護國志朗
張生居士
給士陶穀
普靜常觀
(896- 911)
樂營將
大安能
盤龍滿
香爐瓊
潭州延壽
伏龍奉璘
大安省
洞山瑞
黃檗慧
疏山證
百丈安
百丈超
天王和尚
三相和尚
五峰行巖
商州高明
西溪道泰
疏山和尚
黃檗令約
祥光遠
大安傳性
黃檗嬴

曹洞宗法脈（三）

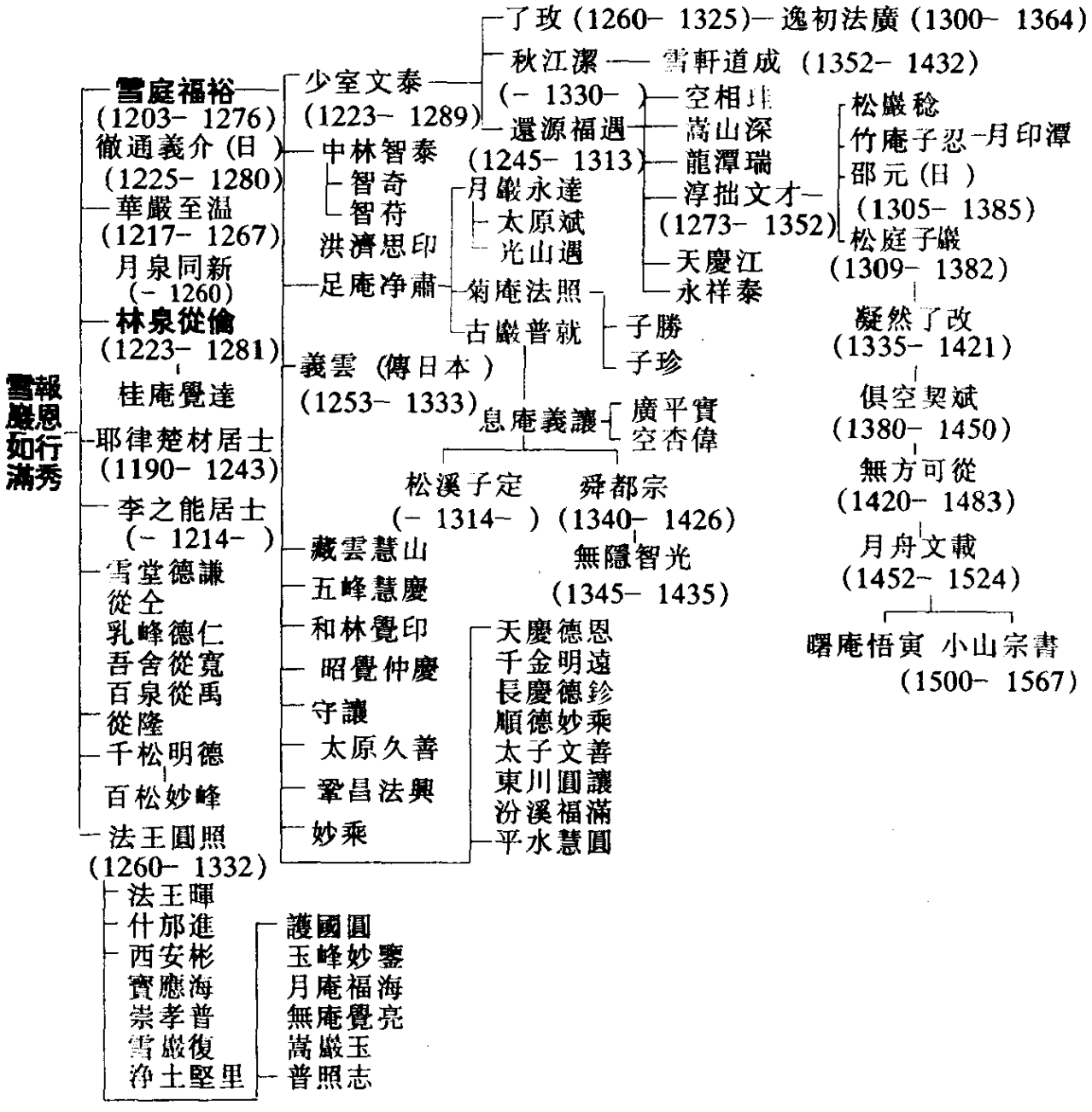


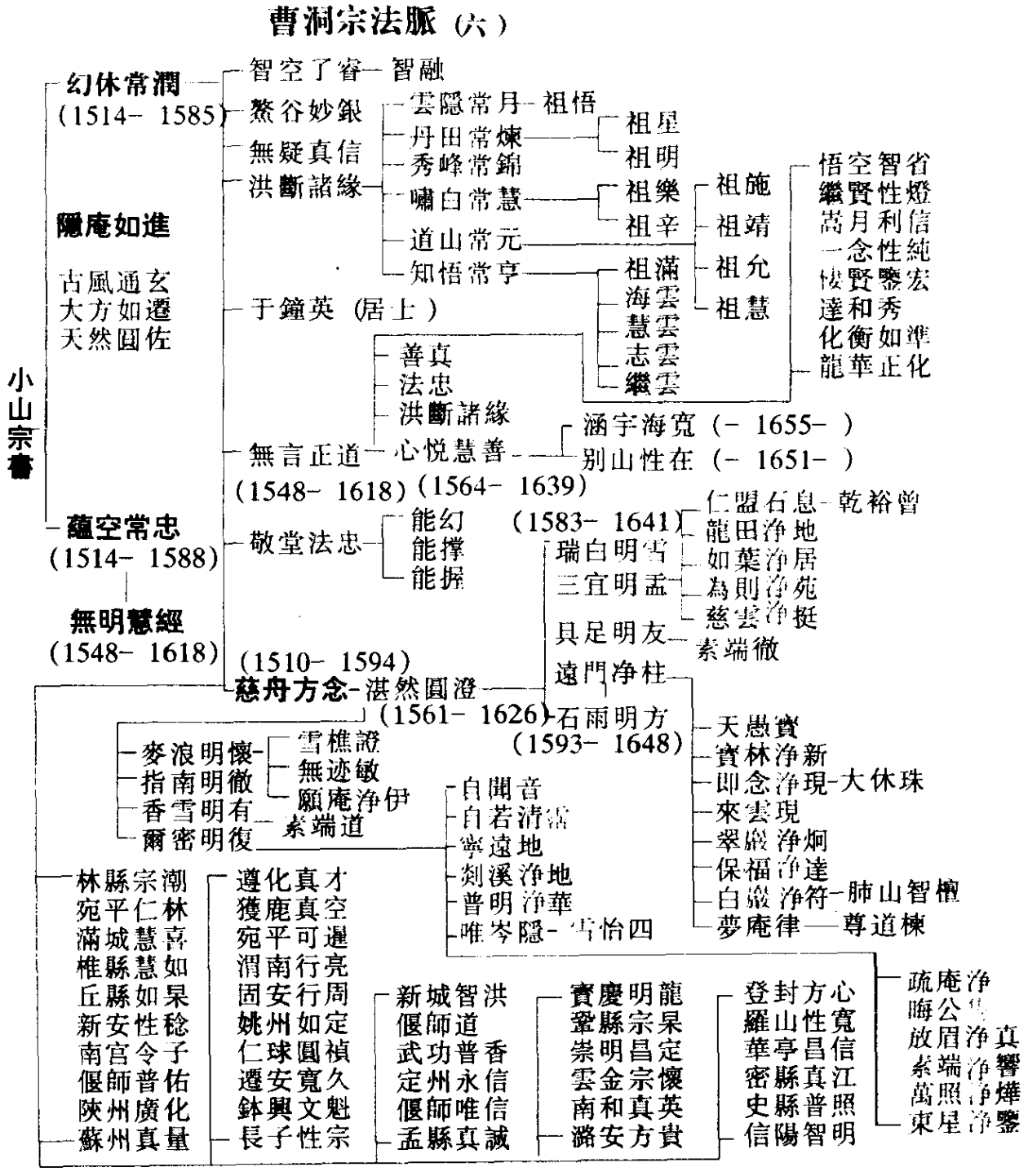
＊ 《曹溪禪人物志》，丹霞子淳作 1064－1117；清了（1090－1151）。

曹洞宗法脈（四）

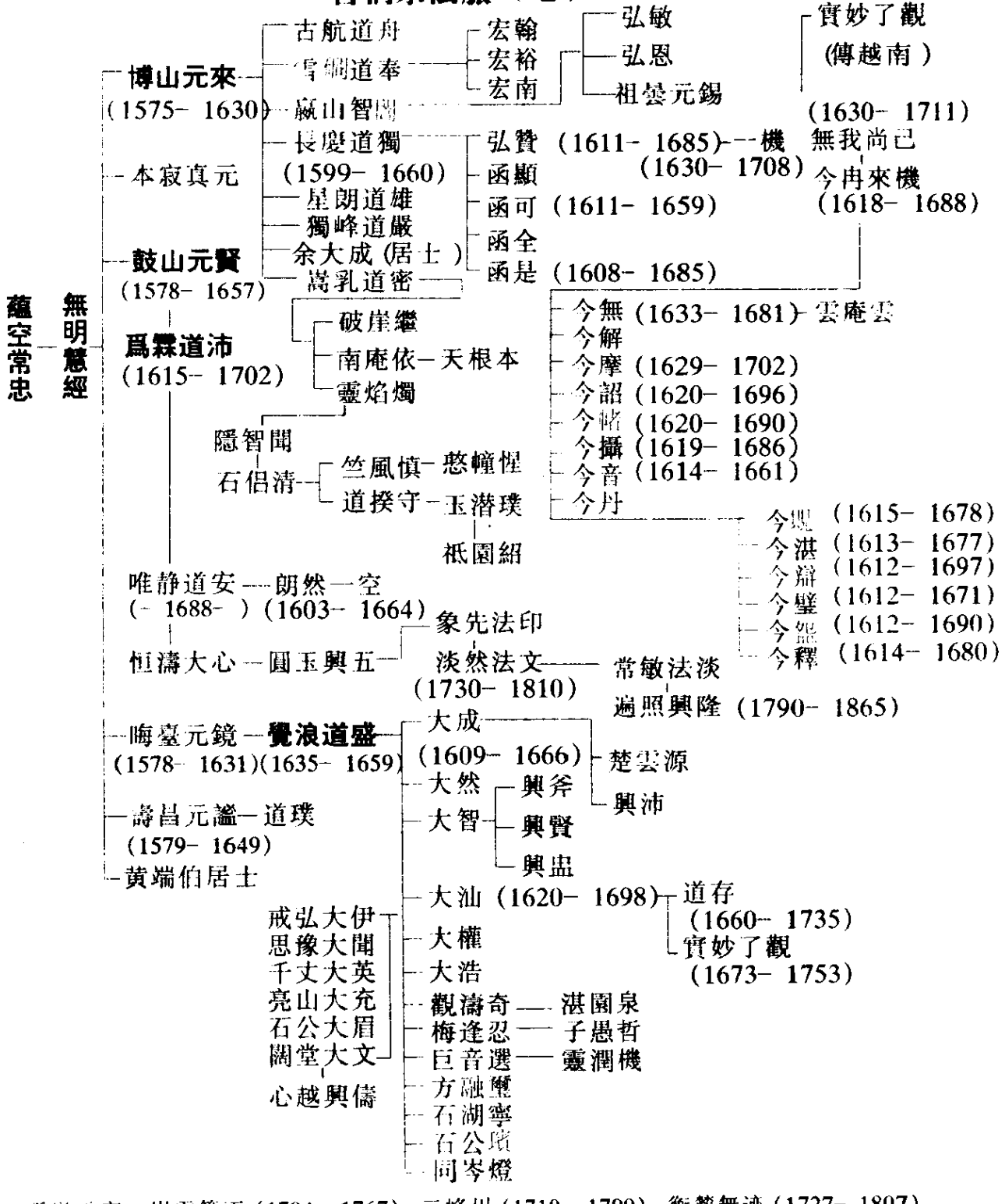

芙蓉道楷
石門元易
(1053- 1157)
天寧禧浦
熊耳慧
淨因自覺
(- 1102- 1119)
鹿門法燈
普賢善秀
洞山道微
淨因法成
居士崔公
居士揚傑
居士高世則
西京尼道深
奉聖紹才
妙慧智安
大用齊璉
(1073- 1145)
渤潭惟照
(1084- 1128)
大洪恭鑒
資聖南
少林江
白水修己
景山居
大洪守恭
天衣法聰
九頂普慈
無為義聲
青原齊
香山尼佛通
慧日法安
吉祥元寶
投子道宣
能仁善禧
石佛宗華
護國欽
亞松聖
華嚴慧蘭
白馬熙
明顯師
龍王雲
雙泉月
龍池頂
妙峰雲
金山堅
天寧珂
天封子歸 - 東林通理
吉祥法宣 - 南華明
護國守昌
丹霞普月
妙慧尼慧光
圓通德止 (1121- 1138)
智通景深 (1132- 1152)
烏臼如懿
真如道會
仰山季
華藥智明
報恩通
荐福臻
天王聰藏主
普照寶
(- 1175-)
慈雲覺
玉溪圓通
大明僧寶
虛明教享
(1140- 1219)
西溪弘相
(-- 1220-)
仁山恒
大明詮
王山僧體
勝默光
雪嚴如滿
(1136- 1206)
慶壽覩
香山俊
覺山福
萬松行秀
(1166- 1246)
巨川海
王山枝足
仙巖德祥
虛照弘

曹洞宗法脈（五）


了玫（1260- 1325）—逸初法廣（1300- 1364）
秋江潔 —雪軒道成（1352- 1432）
雪庭福裕
（1203- 1276）
徹通義介（日）
（1225- 1280）
華嚴至温
（1217- 1267）
月泉同新
（- 1260）
林泉從倫
（1223- 1281）
桂庵覺達
少室文泰
（1223- 1289）
中林智泰
智奇
智苻
洪濟思印
足庵淨肅
義雲（傳日本）
（1253- 1333）
還源福遇
（1245- 1313）
月巖永達
太原斌
光山遇
菊庵法照
古巖普就
子勝
子珍
息庵義讓
廣平實
空杏偉
空相圭
嵩山深
龍潭瑞
淳拙文才
（1273- 1352）
天慶江
永祥泰
松巖稔
竹庵子忍—月印潭
邵元（日）
（1305- 1385）
松庭子巖
（1309- 1382）
凝然了改
（1335- 1421）
俱空契斌
（1380- 1450）
無方可從
（1420- 1483）
月舟文載
（1452- 1524）
曙庵悟寅 小山宗書
（1500- 1567）
雪報嚴恩如行滿秀
耶律楚材居士
（1190- 1243）
李之能居士
（- 1214- ）
雪堂德謙
從仝
乳峰德仁
吾舍從寬
百泉從禹
從隆
千松明德
百松妙峰
法王圓照
（1260- 1332）
法王暉
什邡進
西安彬
寶應海
崇孝普
雪嚴復
淨土堅里
護國圓
玉峰妙鑒
月庵福海
無庵覺亮
嵩嚴玉
普照志
松溪子定
（- 1314- ）
舜都宗
（1340- 1426）
無隱智光
（1345- 1435）
藏雲慧山
五峰慧慶
和林覺印
昭覺仲慶
守讓
太原久善
鞏昌法興
妙乘
天慶德恩
千金明遠
長慶德鈐
順德妙乘
太子文善
東川圓讓
汾溪福滿
平水慧圓

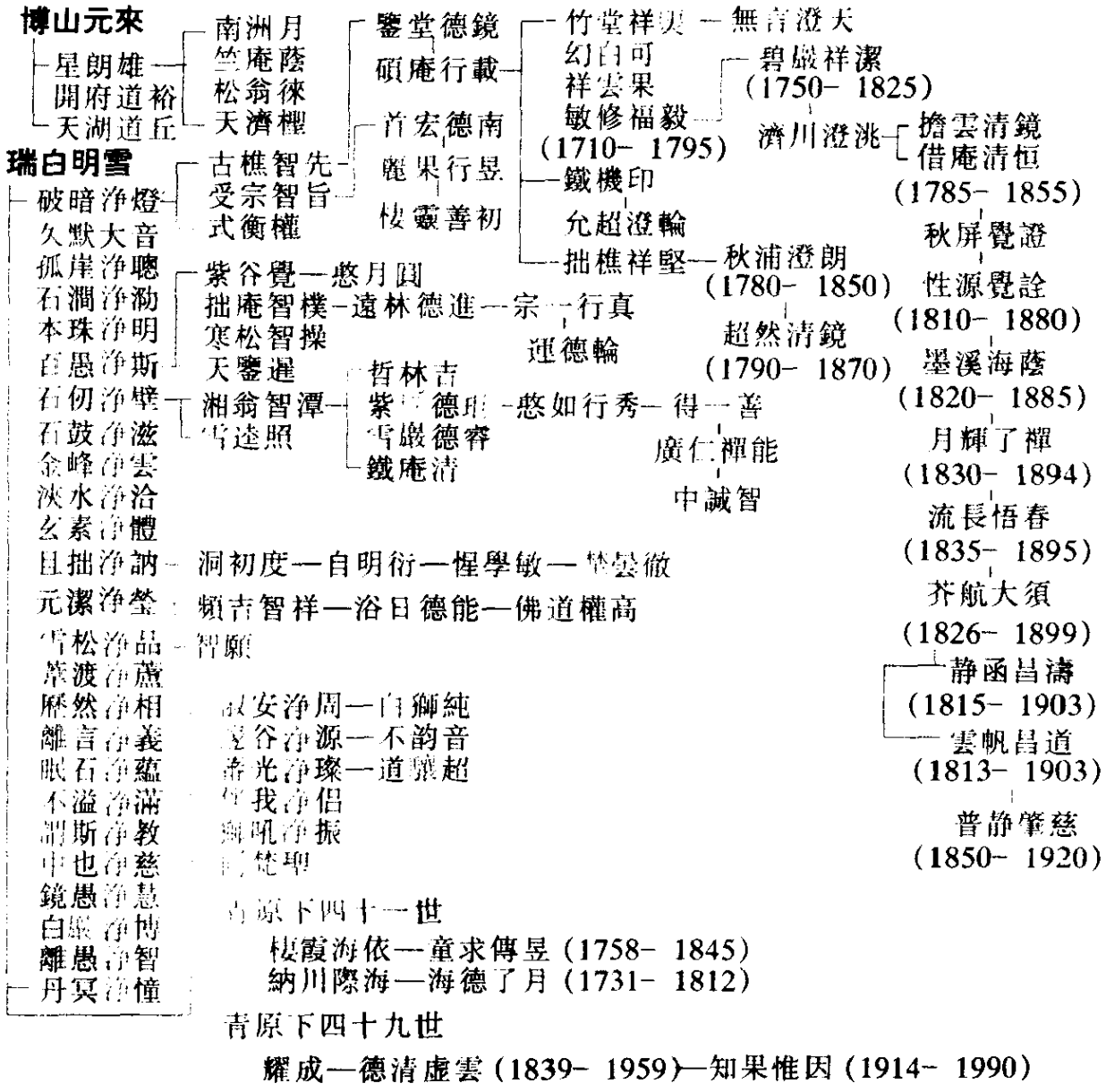

曹洞宗法脈（六）
小山宗書
幻休常潤
(1514- 1585)
隱庵如進
古風通玄
大方如遷
天然圓佐
蘊空常忠
(1514- 1588)
無明慧經
(1548- 1618)
智空了睿
智融
鰲谷妙銀
無疑真信
洪斷諸緣
雲隱常月
丹田常煉
秀峰常錦
嘯白常慧
道山常元
知悟常亨
祖悟
祖星
祖明
祖樂
祖辛
祖滿
祖施
祖靖
祖允
祖慧
悟空智省
繼賢性燈
嵩月利信
一念性純
悟賢警宏
達和秀
化衡如準
龍華正化
于鐘英（居士）
善真
法忠
洪斷諸緣
無言正道
心悅慧善
(1548- 1618)
(1564- 1639)
涵宇海寬（- 1655- ）
別山性在（- 1651- ）
敬堂法忠
能幻
能撐
能握
(1583- 1641)
瑞白明雪
三宜明盂
具足明友
仁盟石息
龍田淨地
如葉淨居
為則淨苑
慈雲淨挺
乾裕曾
素端徹
慈舟方念
(1510- 1594)
湛然圓澄
(1561- 1626)
遠門淨柱
石雨明方
(1593- 1648)
麥浪明懷
指南明徹
香雪明有
爾密明復
雪樵證
無迹敏
願庵淨伊
素端道
天愚寶
寶林淨新
即念淨現
來雲現
翠巖淨炯
保福淨達
白巖淨符
夢庵律
大休珠
肺山智檀
尊道棟
自聞音
自若清
寧遠地
刻溪淨地
普明淨華
唯岑隱
雪怡四
疏庵淨
晦公
放眉淨
素端淨
萬照淨
東星淨
真響
燁
鑒
林縣宗潮
宛平仁林
滿城慧喜
椎縣慧如
丘縣如杲
新安性稔
南宮令子
偃師普佑
陝州廣化
蘇州真量
遵化真才
獲鹿真空
宛平可遵
渭南行亮
固安行周
姚州如定
仁球圓禎
遵安寬久
鉢興文魁
長子性宗
新城智洪
偃師道
武功普香
定州永信
偃師唯信
孟縣真誠
寶慶明龍
鞏縣宗杲
崇明昌定
雲金宗懷
南和真英
潞安方貴
登封方心
羅山性寬
華亭昌信
密縣真江
史縣普照
信陽智明

曹洞宗法脈（七）

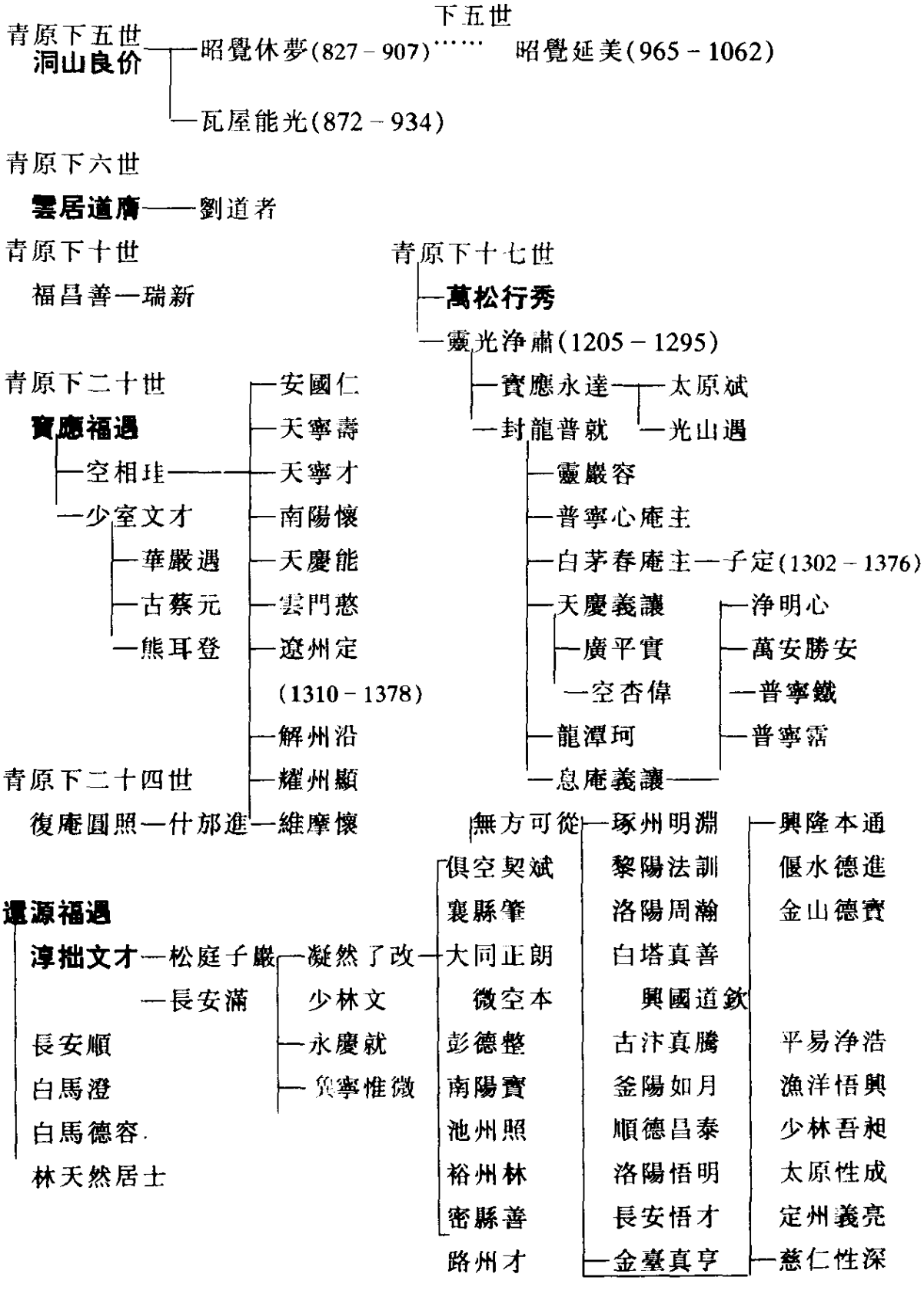


雷巖道安—嶺雲篆玉（1704- 1767）、三峰川（1710- 1799）、衡龍無迹（1727- 1807）、大涵（1736- 1820）—香初雲樹（1785- 1865）、智先（1635- 1705）見《曹溪禪人物志》第226頁、228頁、229頁。

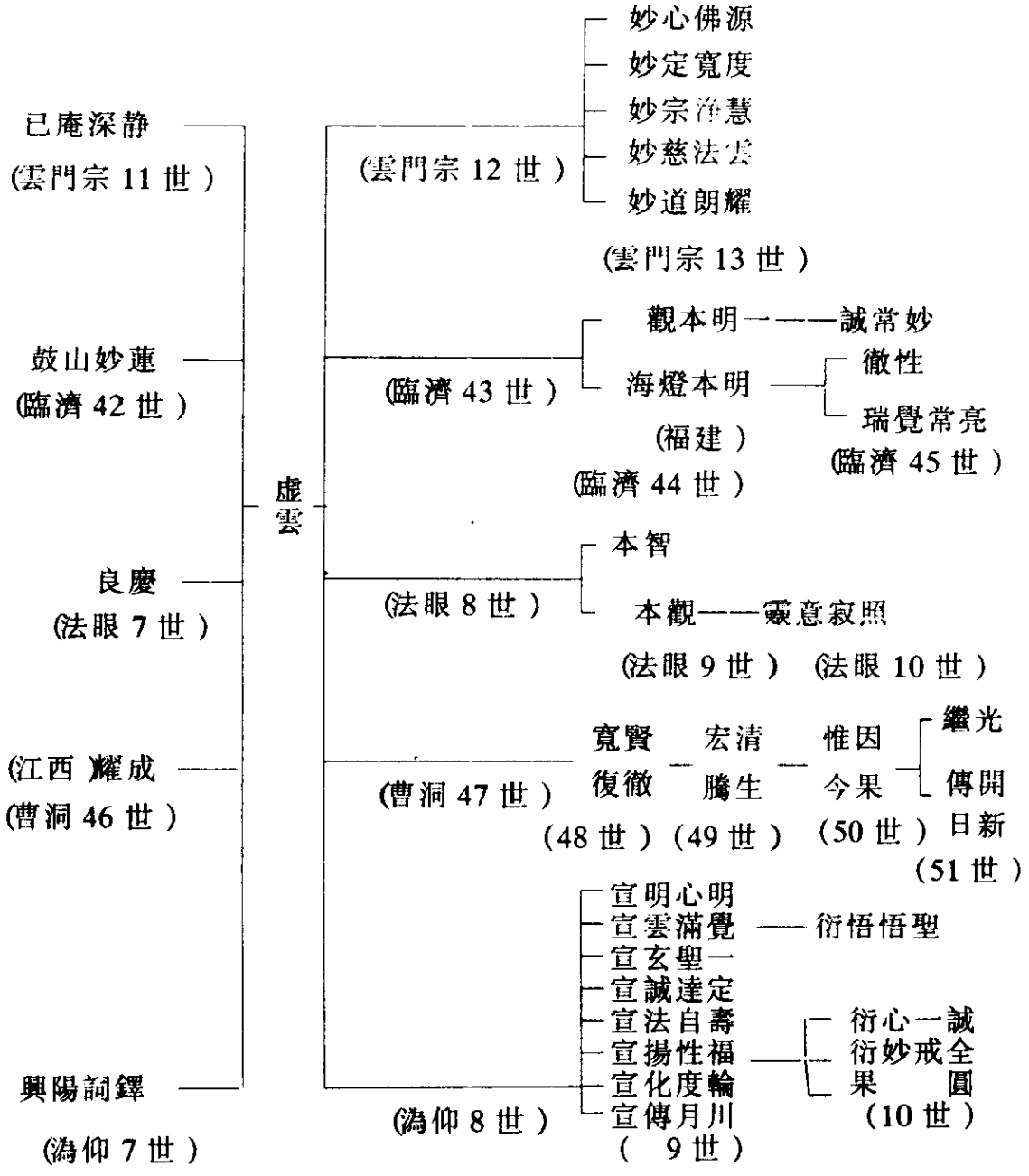
曹洞宗法脈（八）


博山元來
星朗雄
開府道裕
天湖道丘
南洲月
竺庵蔭
松翁徠
天濟樫
瑞白明雪
破暗淨燈
久默大音
孤崖淨聰
石澗淨泌
本珠淨明
百愚淨斯
石仞淨壁
石鼓淨滋
金峰淨雲
浹水淨洽
玄素淨體
古樵智先
受宗智旨
式衡權
鑒堂德鏡
碩庵行載
首宏德南
麗果行昱
梭靈善初
竹堂祥天一無言澄天
幻白可
祥雲果
敏修福毅
(1710- 1795)
鐵機印
允超澄輪
拙樵祥堅
碧嚴祥潔
(1750- 1825)
濟川澄洮
擔雲清鏡
借庵清恒
(1785- 1855)
秋屏覺證
性源覺詮
(1810- 1880)
墨溪海蔭
(1820- 1885)
月輝了禪
(1830- 1894)
流長悟春
(1835- 1895)
芥航大須
(1826- 1899)
靜函昌濤
(1815- 1903)
雲帆昌道
(1813- 1903)
普静肇慈
(1850- 1920)
紫谷覺一慈月圓
拙庵智樸
遠林德進
宗一行真
寒松智操
天鑒暹
湘翁智潭
哲林吉
紫[illegible]德[illegible]
雪巖德睿
鐵庵清
運德輪
慈如行秀
得一善
廣仁禪能
中誠智
洞初度
自明衍
惺學敏
[illegible]雲徹
頻吉智祥
浴日德能
佛道權高
智願
叔安淨周
白獅純
[illegible]谷淨源
不韵音
[illegible]光淨璨
道[illegible]超
[illegible]我淨侶
[illegible]吼淨振
[illegible]梵聖
青原下四十一世
梭霞海依一童求傳昱（1758- 1845）
納川際海一海德了月（1731- 1812）
青原下四十九世
耀成一德清虛雲（1839- 1959）一知果惟因（1914- 1990）

曹洞宗法脈(九)


下五世
青原下五世
洞山良价
昭覺休夢(827－907)……
昭覺延美(965－1062)
瓦屋能光(872－934)
青原下六世
雲居道膺——劉道者
青原下十世
福昌善—瑞新
青原下十七世
萬松行秀
靈光淨肅(1205－1295)
寶應永達——太原斌
封龍普就——光山遇
青原下二十世
寶應福遇
空相珪
少室文才
華嚴遇
古蔡元
熊耳登
安國仁
天寧壽
天寧才
南陽懷
天慶能
雲門憨
遼州定
(1310－1378)
解州沿
耀州顯
維摩懷
靈嚴容
普寧心庵主
白茅春庵主—子定(1302－1376)
天慶義讓
廣平實
空杏偉
龍潭珂
息庵義讓——
淨明心
萬安勝安
普寧鐵
普寧霈
青原下二十四世
復庵圓照—什邡進
無方可從
琢州明淵
興隆本通
俱空契斌
黎陽法訓
偃水德進
襄縣肇
洛陽周瀚
金山德寶
遷源福遇
淳拙文才
松庭子嚴
凝然了改
長安滿
少林文
永慶就
魯寧惟微
大同正朗
微空本
興國道欽
白塔真善
長安順
白馬澄
白馬德容
林天然居士
彭德整
南陽寶
池州照
裕州林
密縣善
路州才
古汴真騰
釜陽如月
順德昌泰
洛陽悟明
長安悟才
金臺真亨
平易淨浩
漁洋悟興
少林吾昶
太原性成
定州義亮
慈仁性深

十五　近代傳承


已庵深静
(雲門宗 11 世)
鼓山妙蓮
(臨濟 42 世)
良慶
(法眼 7 世)
(江西)耀成
(曹洞 46 世)
興陽詞鐸
(溈仰 7 世)
虛雲
(雲門宗 12 世)
妙心佛源
妙定寬度
妙宗淨慧
妙慈法雲
妙道朗耀
(雲門宗 13 世)
(臨濟 43 世)
觀本明———誠常妙
海燈本明
(福建)
(臨濟 44 世)
徹性
瑞覺常亮
(臨濟 45 世)
(法眼 8 世)
本智
本觀——靈意寂照
(法眼 9 世)　(法眼 10 世)
(曹洞 47 世)
寬賢　宏清　惟因
復徹　騰生　今果
繼光
傳開
日新
(48 世)　(49 世)　(50 世)　(51 世)
(溈仰 8 世)
宣明心明
宣雲滿覺
宣玄聖一
宣誠達定
宣法自壽
宣揚性福
宣化度輪
宣傳月川
(9 世)
衍悟悟聖
衍心一誠
衍妙戒全
果　圓
(10 世)

附錄Ⅱ 近百年中國禪宗大事記

(1890～1990)

1890年 太虛(乳名淦森)生於浙江海寧州長安鎮。虛雲(1840～1959)五十歲,從拉薩經不丹到印度朝聖。

1897年 日人水野曉梅考察湖南佛教。

1902年 寄禪(八指頭陀,1851～1913)辭上林寺主持職務,主天童寺丈席。

1907年 道階(1866～1934)到星馬、南洋檳榔嶼、錫蘭、緬甸、印度等國參訪,後任金錢山、法源寺住持,倡修《新續高僧傳》(六十卷),在新加坡建中華寺。

1908年 寄禪被推舉為寧波僧教育會會長。楊仁山在南京成立祇洹精舍。

1911年 辛亥革命。日本醫生山崎將福建漳州無際大師(傳為石頭希遷)真身運往日本,存放警視廳。

1912年 2月8日,中華佛教總會在上海靜安寺成立,寄禪任會長,清海、道興任副會長。

1913年 1月8日,寄禪為維護教產遭辱,於北京法源寺圓寂。冶開(1852～1922)被推為中華佛教總會會長,清海為副會長。諦閑、應乾等發起成立世界宗教會。頻伽《大藏經》編印完成。

1914年 歐陽竟無居士在金陵刻經處講授佛典,《佛學叢報》第10期刊衡山南臺寺(石頭希遷祖庭)《日本僧贈藏經記》碑文,叙日僧水野梅曉、永平寺性海、本願寺大谷贈鐵眼本《大藏經》一部,刊石於藏經樓側。日本大正博覽會木乃伊展覽場展出我國古代禪僧(傳即希遷)肉身像。

1915年 太虛撰《整理僧伽制度論》、《佛法導論》。來果接高旻寺月朗全法。虛雲在雞足山傳春戒。日本於青島開設曹洞宗佈教所。

1916年 虛雲赴緬甸迎請玉雕佛像。

1917年 太虛到臺參訪,赴日訪問。月霞(1857～1917)圓寂。李叔同(1880～1942)歸依太慈山虎跑寺了悟長老,法名弘一。

1918年 大虛發行《覺社全書》。丁福保撰《四十二章經箋註》等多種。《印光

法師文鈔》刊行。王與楫居士於滬創中國佛學會，講授惟識經論。重慶佛源創佛學社於長安寺。

19 19 年　太虛於北平觀音閣講《維摩詰經》。虛雲於昆明啟建水陸道場。來果繼主高旻寺丈席。日本曹洞宗在臺灣嘉義創阿里山寺。

19 20 年　《海潮音月刊》創刊，由上海中華書局發行。太虛應湖南省省長林特生、總司令趙恒惕之請，赴長沙講經，長沙成立佛教正信會。虛雲受唐繼堯等之請，主昆明華亭寺丈席。太虛撰《人工與佛學之新僧化》、《唐代禪宗與社會思潮》，以反信教的學術精神、反玄學的實證精神、反因襲的創化精神，說明禪宗與學術思潮，以虛無主義、布爾什維克主義、德謨克拉西主義之精神，說明禪林與社會思潮。覺力於臺灣法雲寺創立禪堂，率新戒參修。太虛發表《宣言》，述整理僧伽之志願。丁福保《佛學大辭典》出版。佛源在四川重慶辦佛學研究會。

19 21 年　宗仰法師（1865～1921）圓寂，壽五十七歲，曾建議羅迦陵印《頻伽藏》一部。

19 22 年　冶開法師圓寂，世壽七十一歲，僧臘五十九，有《冶開禪師語錄》三卷行世。太虛在漢陽歸元寺講《圓覺經》；智德在安慶講《地藏經》，道階在北平西安門外講《成惟識論》；空也在長沙開福寺講《法華經》；德安在長沙上林寺講《大乘起信論》。虛雲整修元代所建華亭寺為雲棲寺。太虛任武昌佛學院院長。安慶佛教學校、衡陽佛學講習所開學。太虛任寧鄉溈山密印寺住持，並任佛教慈幼院院長。覺力任臺北龍山寺住持，禪堂落成。上海佛教居士林林刊創刊。禪定法師在營口創建楞嚴寺。

19 23 年　上海世界佛教居士林成立。歐陽竟無在南京支那內學院創辦《內學院院刊》和內學院刻經處。

19 24 年　太虛在廬山召開世界佛教聯合會。胡適始撰《中國禪宗史》。會泉創辦閩南佛學院，任院長。大勇在北平創立藏文學院。班禪喇嘛為達賴所驅，經甘肅到北京。佛源任成都文殊院院長。北京廣濟寺弘慈學院成立，楊棣美在檀香山印行《二十世紀文化以佛化為歸》小冊子。

19 25 年　孫中山逝世。中華佛教會籌備處成立。湖南佛教會成立，寶生為會長。歐陽竟無創法相大學，太虛即席講演。日本召開東亞佛教大會。武漢佛化新青年會出《獅子吼刊》。湖南佛教宣傳社出版佛學雜志。覺力於臺灣法雲寺開辦女眾研究院。臺北萬龍山寺創辦《臺灣佛教新報》（旬刊）。守培在

鎮江超岸寺創玉山佛學院。蘇州創中華佛教大學。

19 26 年 太虛在上海籌組中華佛化教育社，發行《心燈》旬刊，撰《評寶明君中國佛教之現勢》，謂中華佛教若能復興，必不在真言密咒或法相惟識，而在於禪。世界佛教居士林新屋落成。世界佛教聯合會在北京成立事務所。北京法源寺創辦中華佛學院，空也任校長。虛雲在雲棲寺傳春戒。胡適在巴黎、倫敦收藏之敦煌寫經中發現神會《顯宗記》及語録。李普現撰《寒山拾得非禪僧論》，刊於《中道》雜志。北京佛學研究會成立。唐生智電長沙省党部、省工會、農會等，對宗教殘餘之紀念品及寺産應予保護。嶽峰法師圓寂。

19 27 年 兩湖佛化聯合會在漢口成立。唐生智改革僧制未成。前佛化青年會會長張宗載在漢口創辦《無畏月刊》。馮玉祥於開封毀佛教寺院、道觀。湖南佛化會推選程施願居士任主席。虛雲於雲棲寺傳戒、講經、坐禪。太虛撰《僧制今論》，謂佛化重心已移置信衆，時代趨勢側重生計，僧衆不能不為生計分子，以謀自立於社會。胡適撰《菩提達摩考》，於上海講演《中國禪宗史》。

19 28 年 胡適撰《白居易時代的禪宗世系》、《論禪宗史的綱領》、《禪宗古史考》等。南京居士林成立。湖南菩提寺育普法師開辦平民工廠、平民小學、貧民醫院。

19 29 年 道階代表中國出席仰光世界佛教大會。四川佛教團體聯合全省一萬九千七百五十八寺，通電力詆國民政府《寺廟管理條例》有十種不合法，暫不承認。安徽容虛、寄塵創辦九華佛學院。中華佛學會於南京萬壽寺成立，太虛為會長。胡適撰《荷澤大師神會傳》，稱神會為"南宗的急先鋒，北宗的毀滅者，新禪宗的建立者，壇經的作者。"日本臺灣總督府公佈臺灣宗教情報，本島信徒二十萬零八千六百七十三人，寺廟齋堂神明會九千九百三十四所，耶教信徒四千五百一十二人，教堂二百一十六所。來果改革高旻寺早晚課誦儀程，送往生不念阿彌陀佛經往生咒。華陽縣南華宮祀禪宗六祖大師。

19 30 年 世界佛學苑教理研究院成立，太虛任院長。虛雲住持鼓山湧泉寺，至閩南佛學院邀大醒、心道開辦僧學。來果於高旻寺建寶塔、禪堂等五大工程。虛雲於鼓山傳戒，歸滇，以雲棲寺丈席傳安空法師。胡適整理《神會和尚遺集》出版。班禪於雍和宮建時輪金剛法會。虛雲於鼓山籌辦律學院。印順在鼓山佛學院任教。

19 32 年 明教法師圓寂，世壽七十八歲，有《警世嘉言録》、《講經記録》傳世。重慶成立世界佛學苑漢藏教理院。太虛任雪竇寺住持，班禪任西陲宣化使

職。章嘉呼圖克圖任蒙旗宣化使。圓瑛任中國佛教會理事長。來果删節《古百丈清規》印行。胡適撰英文《禪宗在中國的發展》。

19 33 年　達賴十三世在拉薩圓寂。虛雲於鼓山擴建"異牛祠"為放生園。惠光返溈山佛學院講課，秋入南京支那内學院講《百法明門論》及《惟識三十頌》。班禪喇嘛於南京寶華山建藥師法會，於北平太和殿建時輪金剛大法會。大醒撰《日本佛教視察記》。南京古林佛學院、金陵佛學院開辦。

19 34 年　道階法師於馬來西亞逝世，世壽六十五歲，僧臘四十七。智光創辦焦山佛學院。班禪任國民政府委員，並於杭州啟鍵時輪金剛法會。黄懺華《佛教各宗大意》出版。中國佛教會在上海召開第六届全國代表大會。太虛電賀第一届歐州佛教大會在倫敦召開。南嶽懷讓、慧思塔院呈請省府保護。虛雲整頓鼓山佛學院，延慈舟法師主持。印順任教閩南佛學院。西藏三大寺代表請班禪回西藏。

19 35 年　《佛教日報》創刊，太虛任社長。班禪5月經南京返藏。太虛於南京中國佛學會講《優婆塞戒經》，論其志趣為："非研究佛書之學者，非專屬一宗之徒裔，無求即時成佛之貪心，為學菩薩發心而修行者"；在厦門講《佛學會與實現佛心》；於香港講《優婆夷教育與佛化家庭》；於廣州講《禪宗六祖與國民党總理》，並撰《建設現代中國佛教談》。胡適撰《楞伽宗考》。

19 36 年　宋磧砂藏經五百九十三册全部出版。國民党政府内政部統計：全國寺廟庵院共二百六十七萬餘所，僧尼計七十三萬八千餘人，在家信徒超過出家者五倍以上（不包括川、豫、湘、贛、皖五省）。

19 37 年　喜饒嘉措於國立中央、北平、武漢、中山、清華五大學講學。太虛就抗日戰争發表《告全國佛教徒書》。九世班禪寂於青海玉樹。楊州高旻寺制訂《高旻專門禪宗規約》，規定該寺永不出門做經懺、放焰口，不得開學堂、學密宗、示念佛。近代禪林有規約者，僅鎮江金山寺、常州天寧寺及高旻寺幾家而已。章嘉呼圖克圖任國民政府委員。熊希齡居士病逝，終年七十一歲。

19 38 年　南嶽僧侣救護隊成立，參加者有五大寺一百二十餘人。道安任大隊長，大定、智圓任分隊長。經集中訓練，每遇空襲，即赴戰地救難。太虛膺任中國佛教會理事長。上海僧侣救護隊解散。虛雲赴廣州講經，後赴香港東蓮覺社建大悲法會。惠光於瀏陽興華禪寺講《法華經》，後轉赴神鼎山講《浄土五經》。偽滿佛教調查，現有佛教寺院庵堂二千餘所，僧尼四千二百多人，信徒一百八十萬人，有真言、天臺、法相、三論、律、浄、禪七宗。禪門又分臨濟、

曹洞、毗盧、賈菩薩四派。日本曹洞宗於北平創設觀音寺。

1939年 太虛赴滇弘法，虛雲於南華寺傳春戒。來果於高旻寺禁絶大小經懺佛事、閉關、般舟行，祇坐香參禪。道安赴桂林講經。日軍進犯五臺山，一千三百七十九名僧侶奔散。南嶽巨贊、演文、慕茄組織佛教青年服務團，赴長沙一帶工作。西藏第十四世達賴轉生。章加呼圖克圖任成都蒙藏教理院院長。太虛任"國民精神總動員會"建設委員。

日本曹洞宗於中國山西創平潭寺、陽泉佈教所、榆次觀音寺，潞安觀音寺、北京別院觀音寺，並於駒澤大學設立"大陸開教師養成機關"，於河南建金閣寺。臺北圓山町臨濟寺開辦"佈教師養成講習會"，訓練臺灣青年僧舉辦各種日本法式。

1940年 中國佛教國際訪問團由緬甸抵印度、錫蘭訪問。衡陽羅漢寺舉辦佛學院，由靈濤、明真領導。黃懺華《中國佛教史》在長沙商務印書館出版。來果以天災人禍，目不忍睹，欲捨身蹈海，受累難行，是年六十歲。虛雲修曲江大鑑寺作南華下院。日本東方文化研究所水野清一前往雲岡石窟調查諸代造像記銘，前後四個多月，獲多種珍貴古物。東初於焦山佛學院編《中流月刊》。

1941年 緬甸記者訪縉雲山太虛法師，考察中國各地佛教。唐大圓居士逝於寶慶。廣州六榕寺住持鐵禪法師創辦國際佛教協會華南支會佛教圖書館落成。廣東成立佛教居士林。印順任四川合江法王學院院長，撰《行為的價值與生命》、《佛在人間》等文。趙恒惕於南嶽設佛學院，請太虛為發起人。虛雲於南華傳春戒，以善信佈施二十萬元捐獻廣東省政府賑濟粵北饑民，秋任廣東省佛教會理事長。歐陽漸居士整理生平著作成《竟無內外學》二十六種，共三十餘卷。惠光任道吾山孤兒院院長。

1942年 虛雲於南華寺傳春戒；主持護國息災大悲法會。弘一法師圓寂，世壽六十三歲。南京大報恩寺發現玄奘頂骨。

1943年 虛雲於南華寺設戒律學院，於寶林門內興辦義務小學。歐陽漸居士去世，終年七十二歲。太虛連任中國佛學會理事長。陳銘樞、李基鴻、謝健、盧鑄任常務理事。印順《印度之佛教》5月出版。太虛應請主衡陽花藥仁瑞寺。重慶舉行釋尊成佛紀念大會，虛雲、太虛就席開示，到會者二萬餘人。

1944年 班禪十世於塔爾寺舉行坐牀典禮。國立敦煌研究所成立。黃懺華《中國佛教簡史》成。南京玄武山建寶塔，收納玄奘頂骨。虛雲辭南華丈席，

赴雲門振興祖庭。印順於法王學院為妙欽整編《中國佛教史略》。

1945年　印順在北碚漢藏教理院講《阿含講要》。虛雲於廣東乳源雲門山整修古大覺禪寺。8.15抗日戰爭勝利，日寇投降。各地日人寺廟無形瓦解。太虛發表《告世界佛教徒書》。法尊成立漢藏教理院譯經場。中華佛教整理委會員成立。印順撰《秦漢之佛教》，刊《文史雜志》。鐵禪被日軍拘捕，病死獄中，終年七十九歲。《東方雜志》刊錢穆《神會與壇經》，駁胡適關於神會偽造《壇經》之說。太虛《人生佛教》由海潮音出版社出版。

1946年　臺灣佛教會成立，本圓任理事長。世界佛學苑漢山預習院開學，密印寺住持茗山兼任院長。天寧寺住持敏智辦佛學院，力求禪教合一，並謀生產。太虛在杭州成立覺群社。虛雲主持六榕寺追薦抗戰殉難軍民同胞誦經法會。東初任定慧寺住持、焦山佛學院院長，中流月刊發行人，復創工讀社，勉僧侶從事生產。道安創辦南華戒律學院。

1947年　震華法師於上海玉佛寺圓寂，年三十九歲，有《夾山樊集集》、《碧巖吟稿》等傳世。太虛法師於上海玉佛寺圓寂，世壽五十九歲，一生倡導大乘佛教，實行人間淨土之理想，四十餘年，奔走於大江南北，及世界各國，致力革新運動，舉凡創辦佛學院、佛教刊物，籌設菩薩學處，乃至聯係國際佛教運動等，均已初具成效，並為後世奠定良好典範宏規，其思想之淵博，卓識之高超以及各項建樹，近代教界中實無出其右者。中國佛教會在抗日勝利後第一次會員代表大會在南京毘盧寺召開，章嘉為理事長，圓瑛、喜饒嘉措、巨一、亦幻、圓頓、李子寬、謝健、蔣主傑為常務理事，倓虛、虛雲、趙樸初、巨贊、東初、茗山等二十二人為理事。寶雲任湖南銅梁鄉雲溪寺住持。

1948年　惠光為南華戒律學院經學教授。虛雲赴廣州主持佛教志德醫院開幕，後往香港慈航淨苑講經，結七念佛，又至東蓮覺苑拜懺。印順在廈門傳戒，並赴同安、晉州諸山巡禮。

1949年　中華人民共和國成立。巨贊、趙樸初當選全國人民政協代表，趙樸初並當選為全國政協委員。法舫應請為大溈山密印寺住持。虛雲赴香港般若精舍講經一月，募集十萬港幣，歸廣東。倓虛創香港華南學佛院。章嘉呼圖克圖由成都抵臺灣，在"中國佛教徒聯誼會"上被選為常務理事。班禪十世於塔爾寺坐牀。

1950年　巨贊、李濟琛、陳銘樞、趙樸初、喜饒嘉措、周叔迦等在京成立現代佛學社，出版《現代佛學》月刊，陳銘樞為社長，呂澂為名譽社長，巨贊任主編。

國家民政局統計，杭州現存寺廟五百五十九所，僧尼齋徒一千八百人。印順編撰《太虛大師年譜》出版。道安任香港佛教聯合會理事。律航於彌勒內院修般舟三昧，撰《百日念佛自知録》。日本鈴木大拙在美國講演禪學。

1951年 虛雲在雲門寺依例傳春戒。因政治原因，僧衆二十六人涉嫌被捕，虛雲等受傷，經年方愈。惠光成《禪宗講録》，約六萬餘字。達賴喇嘛與中央政府簽訂協約，西藏和平解放。

1952年 虛云、圓瑛法師飛錫北京。中國佛教協會籌備處成立，虛雲任名譽會長，上書政府，停止撤寺及强迫僧尼還俗。虛雲代表中國佛教協會接受錫蘭贈送的佛陀舍利、貝葉經、菩提樹。丁福保於上海逝世，終年七十九歲，著述頗豐，有《佛學大辭典》等。

1953年 《海潮音》復刊，印順任社長，續明為主編。虛雲在上海啟建四十九天水陸道場，祝願世界和平。中國佛教協會在北京廣濟寺成立，圓瑛為會長，趙樸初為秘書長。8月圓瑛寂後，由喜饒嘉措任會長，趙樸初為副會長。來果寂於高旻寺，終年七十三歲。靈源應南懷瑾之請，由香港赴臺宏揚禪宗。

1954年 印順《淨土新論》，不為弘揚淨土者所諒解。臺灣當局以印順《佛法概論》有歪曲佛教教義，隱含"宣傳共產主義"之嫌，令各方"嚴加注意取締"，經修改後，遂不再追究，而印順深感自己缺乏"為法殉道"的精神，為"出家以來""最可耻"、"最傷心"之事，深感内疚。虛雲於武漢寶通寺主禪七，隨即入江西雲居山真如寺。融熙撰《佛教與禪宗》在《海潮音》月刊發表。

1955年 虛雲在雲居山傳戒，限於條件，依《梵網經》"自誓受戒方便"法，對五百餘衆開"方便受戒"之例。高旻寺住持禪慧至香港募化道糧，僧衆一百五十二人因寺田充公，日以薄粥維生。珍藏於中國的佛牙送緬甸供信衆瞻禮，中國佛教協會在京舉行法會，千人出席。

1956年 中國佛教協會對北京房山縣雲居寺公元七—十二世紀石經進行全面調查、挖掘和拓印。中國佛教代表團赴緬甸參加佛陀涅槃二千五百年紀念活動及第六次佛經結集大會。北京廣濟寺、雍和宮舉行紀念佛陀涅槃誦經法會。緬甸一百多萬人朝拜佛牙。印順任臺北善導寺位持。東初中華佛教文化館落成。中國佛教院在北京廣濟寺開辦，周叔迦為校長。虛雲修雲居寺殿、樓、房舍。香港寬慧、美國傳勵吾、上海吴性栽等自動佈施，常住二百多人，一年開墾水田一百八十餘畝，收稻穀四萬餘斤。臘月初七打禪七兩周。周祥光博士於印度新德里"佛教對藝術、文學、哲學之貢獻講演會"發表《禪學

與理學之研究》一文。印順《人間佛教》付印流通。中華書局《梁任公佛學研究十八篇》印行，十分暢銷。

1957年　中國佛教協會第二届全國代表會在京召開，喜饒嘉措任會長，噶登賽特、應慈、静權、能海、趙樸初、巨贊、周叔迦等任副會長，趙樸初兼任秘書長。趙樸初副會長赴錫蘭出席世界佛教徒聯誼會理事會議。章嘉圓寂，終年六十九歲。印順任臺灣一同寺女衆佛學院院長，後又為男衆佛學院導師。中國佛教協會重修北京西郊遼代舍利塔。虚雲在雲居、雲棲、雲門、南華、鼓山等寺誤遭批判。南京金陵刻經處歸中國佛教協會管轄。日中佛教交流懇談會送回中國殉難者遺骨。

1958年　慈舟法師在京逝世，終年八十歲。蔣維喬於上海病逝，終年八十六歲，著有《中國佛教史》、《佛學概論》等書。峨嵋山僧尼二百三十五人，積極參加植樹、種茶等生産勞動。青松（張曼濤）發行《現代佛教文選》獲社會好評。蘇邦圃編《虚雲和尚十難四十八奇》在臺中瑞成書局出版。

1959年　中國佛教協會邀請班禪喇嘛在雍和宫主持轉經法會，祈禱民族團結、西藏人民新生。虚雲禪師圓寂，壽一百二十歲，僧臘一百零一歲。東初倡印《大藏經》功德圓滿。胡適撰《記日本"入唐求法"諸僧的目録的南宗資料》、《北宋惟白和尚關於西天祖師偈頌來歷及寶林傳、聖胄集等書的記載》、《跋寶林傳殘本七卷》。

1960年　聖嚴（張本立）依東初法師剃度出家。白聖任臺北圓山臨濟寺住持，及"中國佛教會"理事長。中國佛教研究院開學。臺北松山寺佛學研究部針對胡適《中國的傳統與未來》一文詆毁佛教進行駁斥。基隆虚雲老和尚紀念堂落成，由惠光法師主持。中國和斯里蘭卡聯合舉辦中國著名高僧法顯抵島1500周年紀念活動。胡適撰《慧能禪師與韶州廣果寺》、《所謂"六祖心偈"的演變》、《全唐文裏的禪宗假史料》等論文發表；在"中日韓三國學者會議"開幕詞中，希望三國合作研究中日佛教史；還著《續傳燈録的作者居頂和尚》，《記宋寶祐刻本五燈會元的刻工》等。周祥光撰《胡適慎言》，批評胡氏"但知有疑，不知有信"，刊《海潮音》。

1961年　中國佛教協會贈款尼泊爾修建"馬亨德拉大厦"和"科學大厦"。印順主持慧日講堂落成。惠光《禪學問答》、《佛教考證史》、《惠光禪師年譜》在基隆刊行。臺灣師範大學舉行禪學座談會。印度政府撥款一百七十二萬印幣，在比哈省那蘭陀建造玄奘大師紀念銅像。韓國曹溪宗大會主席金素文致

函世界各國佛教徒，稱日本帝國主義統治韓國時，以法會破壞佛制佛戒，使韓僧食肉帶妻，現韓國光復，為正佛門，應本弘護本懷，對此類獅蟲衆以有效聲討，而彰顯正義真理。印順發表《玄奘大師年代之論定》、《佛陀跋陀羅傳來的禪門》等論文。胡適撰《金石録裏的禪宗傳法史料》、《佛法金湯編記朱熹與開善道謙的關係》……《慧宗與靈坦都是神會的弟子嗎?》、《跋裴休的唐故圭峰定慧禪師傳法碑》、《宗密自記他的圓覺經及後來作疏的始末》、《嵩山會善寺故大德淨藏禪師身塔記筆記》、《記李朝正的"重建禪門第一祖菩提達摩大師碑陰文"》、《七修類裏的"六祖"》、《虞道園古録四九"晦機禪師塔銘"》等。

1962年 胡適逝世，終年七十二歲。中國佛教協會在廣濟寺召開第三屆全國代表會議，班禪、應慈當選為名譽會長，喜饒嘉措為會長，趙樸初、周叔迦為副會長。臺北十普寺三藏學院、臨濟寺中國佛教研究班舉行結夏，師生於院內依律安居靜修三個月。道安法師為《獅子吼月刊》復刊撰《上諸山長老書》。香港陸覺昱居士英譯《六祖壇經》、《永嘉大師證道歌》及《圓覺經》，由倫敦賴德公司出版。

1963年 《虛雲和尚年譜》的編者岑學呂居士病逝，終年八十二歲。英國紐約聖若望大學編製英譯中國古典經籍叢書，《六祖壇經》、由陳榮捷教授翻譯出版。臺北臨濟護國禪寺為慶祝白聖法師六十壽誕啟建千佛大戒。聖嚴在高雄閉關。中國佛教協會在北京廣濟寺舉行鑑真法師逝世一千二百周年紀念法會，揚州法淨寺建成鑑真紀念館。賢頓法師在臨濟寺籌建戒光佛學院。道安於花蓮佛教社講"宗教與人生"，並解答"因果輪回與衆生生死"等問題，於老人福利學會講"老年人身心修養"，於南普陀佛學院講"知艱難，守本分"。亞洲十一個國家和地區佛教徒會議在北京召開。弗洛姆(E·Fromm)與鈴木大拙合著《禪與心理分析》，從心理學立場探究禪學，將禪學用於心理治療。

1964年 《現代佛學》停刊，從1950年至今共出一百四十四期。"中國佛教會"第五屆理監事會於善導寺召開，道源膺選為理事長。日本佛教界舉行"玄奘三藏一千三百周年紀念會"。"中國宗教徒聯誼會"在臺北善導寺召開。佛教界二百多人在北京法源寺舉行紀念玄奘大師逝世一千三百周年大會。臺北各界亦舉行唐三藏玄奘大師圓寂一千三百年紀念大會。北京全國政協禮堂舉行玄奘大師逝世一千三百周年大會，郭沫若、茅盾前往講演。西安大慈恩寺亦舉行大型紀念活動。印度在奈伐奈郎達籌建玄奘大師紀念大廈。墨西哥探勘隊於聖羅林校群島發掘一尊九呎高之石雕佛陀頂像，經考證為二千

年前布利士丁克文化遺物。

1965年　高雄壽山寺住持星雲創辦壽山佛學院開學。印順法師於嘉義妙雲蘭若閉關一年，出關任中國文化學院教授，講授《佛學概論》、《般若學》。臺北陽明山中國文化書院成立佛學研究所。中國佛教協會名譽會長應慈法師於常熟逝世，壽九十三歲。陳銘樞居士於北京病逝，享年七十七歲，著有《我的禪觀》、《我的佛法觀》等。

1966年　臺北臨濟寺戒光佛學院學僧依制結夏。香港明常在荃灣棲霞新苑，設立"中國佛教文化研究院"。"文革"浩劫開始，寺院、佛像、經書在"破四舊"聲中多被毀壞，不少僧尼被迫還俗或遭迫害。港九"虛雲老和尚舍利塔暨永久紀念室"建成。寶松法師偕徒自焚，代衆生贖罪，祈禱世界和平，終年七十六歲。南懷瑾《楞伽大義今釋》印行。道安於高雄佛教講堂講演，題：學佛與做人、佛教之根本思想、佛教之修持方法、中國禪學等。

1967年　臺北善導寺舉行佛教文化講座，新加坡義安學院巴壺天講《禪宗公案之透視》。大虛佛學院於臺北慧日講堂創辦，演培任院長。惠光法師於臺灣屏東鐵爐寺圓寂，終年八十一歲。"中國佛教會"第六屆理事會產生，白聖為理事長。白聖任檳城極樂寺住持。善信撰《中國禪宗祖師傳》在花蓮出版。琉璃經房印道階法師、喻味庵所編《新續高僧傳》出版。

1968年　道安偕静海、傳榮赴曼谷出席"國際佛教高級教育會議"，並訪問新加坡、馬來西亞、香港。《華岡佛學學報》第一期刊邢光祖《禪與詩畫》、印順《波羅提木叉經集成的研究》、張曼濤《中國佛教的思維發展》。韓國朴性焙《大慧之看話禪對韓國佛教的影響》、吴經熊《禪的起源》、曉雲《般若禪》等論文在臺北第一屆國際華學會議發表。香港盧氏宗親總會在軒尼詩道創建"六祖大師紀念堂"。熊十力於上海病逝，終年八十四歲，代表作有《新惟識論》。喜饒嘉措在"文革"中受折磨而死，終年八十六歲。

1969年　高雄佛光山東方學院落成，星雲主持法會。臺灣歷史博物館設中國佛教藝術研究委員會，其中佛教禪宗的繪畫及書法，由南懷瑾負責。聖嚴赴東京大正大學進修碩士學位。善導寺舉行佛教文化講座，錢穆講"六祖壇經大意"。

1970年　周叔迦在京逝世，終年七十一歲。道安至菲律賓弘法。世界佛教領袖會議在韓國召開，世界佛教徒聯盟會成立。復仁編《來果禪師禪七開示録》。

1971年 中國佛教協會副祕書長石鳴珂(芝峰)逝世。日月潭玄奘寺慈恩塔落成。印順撰《神會與壇經》,妙然撰《禪史、禪學與參禪》等發表。佛光山啟建菩薩戒傳授法會。趙恒惕居士病逝,年九十三歲,湖南衡山人,曾倡修《中華大藏經》。

1972年 《內明》月刊在港由洗塵等共同創辦。泰國副僧王頌禄拍江那叨訪臺北臨濟寺。高雄宏法寺舉辦大專佛學夏令營,講授《般若心經》、《楞嚴大義》、《禪宗公案》等。聖嚴譯野上俊静五人撰《中國佛教史概説》由臺北商務印書館出版。印海法師譯日本曹洞宗禪僧孤峰智燦《中印禪宗史》,由福嚴精舍出版。

1973年 《海潮音》八月號刊仁化撰《評鈴木大拙的禪與生活並論佛教》一文。惟覺於德源寺開辦"德源禪學院",招收男青年習禪。浩霖於紐約唐人街東禪寺舉行佛像開光大典。印順法師獲日本大正大學博士學位。臺灣慈濟功德會募款五十萬元賑濟東部災民。

1974年 慈明佛學院院長聖印主講《禪與浄土》。"中國佛教會"選出第八屆理監事,星雲等九人為常務理事(不選理事長)。心古任鳳山禪寺住持。日本橫濱鶴見區曹洞宗大本山總持寺以最高禮儀,恭迎"無際禪師"(傳為唐代石頭希遷)肉身遺體,在大祖堂内供養。第三屆亞州佛教徒和平會在德里舉行。蔣介石逝世。

1975年 豐子愷居士於上海病逝,終年七十八歲。星雲舉行佛學講座,題:《從六祖壇經談到禪宗教學的特質》、《從金剛經説到般若空性的研究》、《從阿彌陀經説到浄土思想的建立》。緬甸菩提迦耶國際禪學中心舉行十天的禪會。緬前任總理宇奴是四念處禪的代表人物,三十位從美國、英國、澳洲以及歐洲其他地方來的習禪者,都參加了由慕尼達拉主持的禪會。越南留學生德念在臺北師大道學社講演《中越禪宗史》,説:中國禪、越南禪具藝術性、融和性,印度禪則有神秘性。

1976年 道安在日月潭玄奘寺閉關。圓山臨濟寺創辦臨濟托兒所。白聖、道安、聖印、心定赴曼谷參加世界佛教徒友誼會第二十五周年紀念會及第十一屆大會。林語堂於香港病逝。仁俊應美國麻省工學院佛學社請講説"佛教之静坐與修定"。毛澤東主席逝世。第四屆亞洲佛教徒和平會在東京舉行。

1977年 道安法師於臺北圓寂,終年七十一歲,戒臘五十二。明乘於大香山觀音禪寺閉關三年,燃指供佛,割舌寫經。靈根任臺北松山寺住持。星雲於

臺北中山堂講演，題：《從佛教各宗派説到各種修持方法》。東初法師於北投佛教文化館圓寂，壽七十歲。高雄佛光山開山十周年舉行傳戒法會。《佛教大藏經》八十二册（包括大正、磧砂、嘉興三部）出版。

1978年　中國佛教代表團訪日。臺北"國立歷史博物館"舉辦明四僧（漸江、八大、石溪、石濤）書畫展，為期四十天，展品一百四十件。聖嚴在中國文化學院哲學所講《隋唐佛教》。演培受請任美國中國佛學研究院院長。星雲在臺北國父紀念堂講演《佛教與生活》，並獲美國洛杉磯東方大學榮譽哲學博士學位。成一應耀光主教之請，為講"禪法"。恒月法師圓寂，壽一百歲，自稱為臨濟第四十二代傳人。美國十四位宗教家到高雄壽山法興禪寺講習。

1979年　臨濟黄檗宗日中友好協會成立。星雲率佛光山二百人經香港、泰國到印度朝聖。高觀如在京逝世。王雲五博士病逝。

1980年　日本鑑真和尚像回中國巡展。日本曹洞宗大本山永平寺副貫首丹羽廉芳一行四十人訪臺。日本道元禪師得法靈跡碑在寧波天童寺落成。法尊在京圓寂，終年七十九歲。星雲任文化大學印度研究所所長。美國西來寺（佛光山别院）佛像開光。唐一玄出版《大佛頂首楞嚴經自課》、《改正版六組壇經》。《道安法師遺集》由劉國香居士編輯、靈根出版。

1981年　中國佛教協會主辦《法音》雜志在京創刊。普雨當選福建省佛協會長。正果當選北京市佛協會長，並往鼓山湧泉寺主持傳戒法會。張曼濤居士在日本逝世，曾任文化大學教授，編印《現代佛教學術叢書》百册。中國佛教會舉行"佛教思想、三民主義、共產主義學術座談會"。星雲在東海大學講授《佛教人生哲學》。德願禪寺招收佛教青年學禪，每届三年。星雲佛學講座每年一度在國父紀念館舉行，題：《從人的過去、現在到未來》，《從心的動態到静態》，《從世界的起源到還滅》。第三届世界僧伽大會在陽明山舉行，二十多個國家、地區的代表二千多人出席。《禪門逸書》、《中國佛寺史志匯刊》發行。慈濟功德會於花蓮建綜合醫院。

1982年　仁德任安徽省佛協會長。雲峰任廣東省佛協會長。虚雲和尚舍利塔在江西雲居山落成。悟明法師應美洛杉磯中美學佛會護國禪寺之請，教授習禪，宣講《般若心經》。聖嚴在臺北中華佛教居士會講堂演講《禪的修證與體驗》。

1983年　新加坡佛教總會主席宏船法師一行十六人回大陸探親。淨嚴任河南省佛協會長。第十四届世界佛教徒聯誼會大會在斯里蘭卡科倫坡舉行。

傳印、姚長壽從日本佛教大學進修回京。日本友好臨黃協會首次遣友好之翼代表團訪華。韓國石鼎禪師禪畫展在臺北新生畫廊舉行。慧矩雜志社舉行虛雲、太虛、印光三祖師紀念堂、佛菩薩開光典禮。傅偉勛《胡適、鈴木大拙與禪宗真髓》於《中國時報》發表。程榕寧撰《禪的真諦，真空妙有》以記畫家陳子斌談習禪一得。

1984年 湖南省佛協成立，明真任會長。美負時譽的禪學大師卡普爾拜會南懷瑾教授，並發表演講：《投筆從禪的歷史》、《神秘的西方，現實的東方》，《佛學未來的展望》。聖嚴在哥倫比亞大學演講《從靜坐到禪》。臺北普門寺舉辦星雲佛學講座，題：佛教的教育法、叢林的教育法、特殊的教育法；佛教的女性觀、佛教的福壽觀、佛教的政治觀。聖印在臺北中山堂宣講《佛法與禪道》。韓朴宗哲教授、中研院瞿海源教授訪聖嚴法師。聖嚴應邀訪問美國羅傑斯持市卡氏禪中心，並在哥倫比亞大學講演《禪佛教的基本理論及其實際修行》。星雲主持佛光山十八年後退居，由心平繼任住持。聖嚴在蓮花崗"國立中大"禮堂講演《禪與人生》。

1985年 第一次中日佛教學術會議在日本京都召開。亞洲佛教和平會第七屆大會在萬象召開。新加坡光明山普覺禪寺住持、新加坡佛教總會會長、世界僧伽聯合會副主席宏船法師率觀光團訪華。

1986年 武漢歸元禪寺傳戒，三百多人受戒。廣欽法師在高雄妙通寺圓寂，世壽九十五歲，僧臘七十五，戒臘五十三。聖印在臺北覺明寺宣講《禪與人生》。聖嚴在普林斯頓大學演講《禪在日常生活中》。佛教慈濟醫院開業。淨心在名古屋中國佛教文化交流會第九屆大會上演講《中國佛教的特質——禪》。聖印在屏東舉行佛學講座，題：禪與生活等。世界佛教徒友誼會第十五屆大會暨世界佛教青年會第六次大會在尼泊爾召開。成一法師與趙樸初居士在會上相晤。趙樸初會長訪問朝鮮。趙會長會見日本曹洞宗慶祝淨慈寺大鐘落成法會友好訪華團。"世宗和"國際理事會議在北京召開，來自三十個國家和地區的一百二十名代表出席。第一屆中日佛教學術交流會議在東京舉行。

1987年 中國佛教協會第五屆全國代表會議在京召開。近三百名代表出席。中國佛教文化研究所在京成立。陝西扶風縣法門寺發現四枚佛指舍利和一批唐代珍貴文物。第二次中日佛教學術會議在北京舉行。臺灣"內政部"統計：臺灣地區各宗教信徒五百九十八萬，佔總人口百分之三十一，佛教三百三

十一萬，其次為道教、基督教及天主教。寺廟教堂最多的是道教，其次為佛教、基督教、天主教等宗教。星雲在高雄普賢寺開講《六祖壇經》。美國加州萬佛城舉行水陸大法會，中國大陸僧伽法務團一行七十人和世界各地數百名高僧主持法事，"中國佛教會"理事長悟明任總壇主。聖嚴主持財團法人中華佛學研究所成立大會。明暘陞座主北京廣濟寺丈席。聖印在臺北佛教居士林作《佛法與人生》、《慈悲與懺悔》、《生活的禪味》的講演。印順《佛法概論》由中國佛協影印出版。中國佛協雲南分會主持雞足山祝聖寺傳戒法會，一千零八人受戒。

1988年　普陀山佛學院在梅福禪院開學，妙善任院長，招收學員三十名。在國內已絕版的福州東禪等覺院《崇寧萬壽大藏》、開元寺《毗盧大藏》在日本發現數部，成為國寶。武漢歸元寺三百人受戒。浙江首次傳戒法會在天臺山高明寺舉行，四百九十二人受戒。慧律在臺灣師範大學作《話禪》的講演。臨濟宗五十七代傳人、基隆十方大覺禪寺開山靈源法師逝世，終年八十七歲，僧臘五十六，戒臘五十五。南華寺舉行受戒儀式，八百多位來自二十三省市及香港、新加坡的僧尼出席。佛光山三萬信衆舉行"回歸佛陀的時代"弘法大會，由星雲主持。日本首相訪問中國，損款十億日元(近千萬美元)修復敦煌古跡文物。曹洞宗法嗣第四十九世太平佛恩寺住持振賢法師圓寂，壽六十四歲，僧、戒臘三十四。第五屆世界僧伽大會和第十六屆世界佛教徒聯誼會在美國西來寺舉行。第三次中日佛教學術會議在東京舉行。第二屆中日佛教學術交流會議在北京舉行。

1989年　閩南佛學院首屆本科班四十五名學員畢業。"世宗和"第五屆大會在澳大利亞曼納大學召開。趙會長以"世宗和"十主席之一的名義，和中國宗教代表團一起出席。中國佛協副會長明真法師在北京圓寂，終年八十八歲。中國佛協副會長明暘赴美傳戒，一百三十多人受戒。廣東南華寺七百多人受戒。明暘任福州西禪寺方丈。"國際禪學會議"在佛光山召開，二百多位高僧、學者出席，主題：《六祖壇經之宗教與文化探討》。海燈法師在成都華西醫科大學逝世，壽八十七歲。大專佛學冬令營在臺灣峨嵋道場舉行。十世班禪在日喀則圓寂，世壽五十一歲。聖嚴在嘉義舉行佛學講座：《緣起與無我》，《禪定與般若》。應趙樸初之邀請，星雲率中國大陸探親弘法團七十二人進行為期一個月的弘法探親活動。白聖法師在臨濟寺圓寂，世壽八十六歲，僧臘六十八，遺訓："世間名利誰不愛，過分貪求是禍根。舉世盡從忙裏老，誰人肯向死前修。"著有《學禪方便譚》等。普陀山普洛、法雨、慧濟三禪寺禮請妙善為住持。佛教慈濟功德會創辦的慈濟護專開學。聖印在臺北中山堂舉行講座：《禪的因緣觀》、《禪的生死觀》、《禪的念佛觀》。臨濟正宗第四十二世、北投曼陀寺住持德如尼師圓寂，壽六十一歲，僧臘三十八，戒臘

三十六。星雲赴香港主講《禪師與禪詩》、《禪心與人心》、《禪道與禪法》。太虛大師百年誕辰國際會議在香港法住學會舉行，數十位代表共發表六十篇論文。

1990年 重慶佛學院恢復招生，收學員四十人。甘孜四川藏語佛學院第二屆七十多新生入學。洛陽白馬寺近千人受戒。河北臨濟寺舉行山門殿落成暨祖師像安座法會，日中友好臨黃協會第十次文化團及香港、澳大利亞代表團出席。佛光山叢林學院學術會議討論"人間佛教"。明暘主編《圓瑛大師年譜》在上海出版。聖嚴在臺中市作"今日佛教"、"明日佛教"、"佛教的特色"、"淨土的世界"講演。山西發現明萬歷十七年至清順治十四年(1657)私刻《大藏經》原刻雕板，共六百六十七函，一千五百九十七種，六千四百三十一卷，殘本三十九册，用宣紙折裝，保存較為完整。聖嚴著第五種英文禪書《明鏡》在紐約、倫敦出版，開現代中國法師將中國佛教在歐州弘播、落根的先河。聖嚴還在臺北舉行講座：①善與惡——如何建立正確的價值觀念；②情與理——如何處理複雜的人際關係。金陵刻經處重新出版《玄奘大師譯撰全集》，紀念奘師圓寂一千三百二十五周年。趙樸初主持鎮江江天禪寺、焦山定慧寺佛殿落成佛像開光慶典。趙縣柏林禪寺舉行漢白玉釋迦佛、觀音像安奉開光法會。虛雲和尚紀念堂在江西雲居山落成。第十七屆世界佛教徒聯誼會在漢城舉行。日本佛教臨濟宗國泰派禮祖觀會團到南嶽、廣州禮祖。四川寶光寺舉行律戒法會，三百六十一人受戒。陝西香積寺舉行傳戒法會，五百二十八人受戒。第三次中日佛教學術交流會議在東京舉行。新加坡普覺禪寺住持、宏船法師圓寂，享年八十四歲。

1991年 臺灣中華佛學研究所所長聖嚴法師率佛教建築考察團訪問北京、山西、甘肅、四川。耕雲(李挽)先生率臺灣禪學參訪團到北京、石家莊進行禪學交流，並向災區捐贈一萬美元，黃金一公斤。韓國佛教曹溪宗知元(辛貞美)法師率團到南華禪寺禮祖。虛雲紀念堂在雲居山真如寺落成，同時傳戒，一千五百人受戒。奉化雪竇山資聖禪寺舉行大殿佛像開光暨彌勒殿落成典禮。日本臨濟宗國泰派第三次友好訪華團到南京、蘇南、上海禮佛。印順思想研討會和思想講座在臺灣師範大學和臺北僑光堂、高雄市立圖書館舉行。第四屆中日佛教學術會議在北京中國社會科學院舉行，主題：《十至十四世紀的中國佛教》。

(參《中國佛教協會成立四十周年紀念文集》、《民國佛教大事年紀》、《中國近現代佛教人物志》等資料)

附錄Ⅲ　本書主要參考書目

大正藏	高楠順次郎主編	新修大正藏 1932 年版，財團法人佛陀教育基金會 1990 年印本
續藏經		日本藏經院 1912 年刊行臺彎影印本
卍續藏	新文豐編審部	新文豐出版公司 1994 年版
禪宗全書	藍吉富主編	文殊文化有限公司 1990 年版
佛光大藏經·禪經	佛光大藏經編委會	佛光出版社 1994 年 12 月版
五燈會元	宋普濟撰	中華書局 1984 年 10 月版
高僧傳合集	梁慧皎、唐道宣、宋贊寧等撰	上海古籍出版社 1991 年版
補續高僧傳	明明河撰	卍續藏第一三四册
大明高僧傳	明如惺撰	大正藏第五十卷
指月録	明瞿汝稷集	卍續藏第 143 册
續指月録	清聶先編集	臺灣新文豐出版公司版
景德傳燈録	宋道原撰	禪文化研究所 1990 年 5 月版
嘉泰普燈録	宋正受撰	續藏經第二編乙第十套
禪林僧寶傳	宋慧洪撰	續藏經第二編乙第十套
聯燈會要	宋悟明撰	卍續藏經第 136 册
禪宗頌古聯珠通集	宋法應、元普會集	續藏經第二編第二十套
禪門師資承襲圖	唐宗密撰	卍續藏第 110 册
禪源諸詮集都序	唐宗密撰	大正藏第四十八卷
禪林僧寶傳	宋慧洪撰	卍續藏第 137 册
禪宗思想與歷史	張曼濤主編	大乘文化出版社 現代佛教學術叢刊(52)
宗鏡録	宋延壽撰	大正藏第四十八卷
歷代法寶記		大正藏第五十一卷
佛祖歷代通載	元念常撰	大正藏第四十九卷
傳法正宗記	宋契嵩編	大正藏第五十一卷
佛祖統紀	宋志磐撰	大正藏第四十九卷

人天眼目	宋智昭撰	續藏經第二輯第十八套
祖堂集	南唐静、筠撰	上海古籍出版社 1994 年版
禪林寶訓	宋宗杲、士珪編 淨善重集	大正藏第四十八卷
碧巖録	宋重顯、克勤著	大正藏第四十八卷
從容庵録	南宋行秀撰	大正藏第四十八卷
五宗原	明法藏撰	卍續藏第一一四册
五宗救	明潭吉弘忍撰	
建中靖國續燈録	宋惟白撰	續藏經乙第二編第九套
文殊説般若經	梁曼陀羅仙譯	大正藏第八卷
大槃涅槃經	北凉曇無讖譯	大正藏第十二卷
楞伽阿跋多羅寶經	劉宋求那跋陀羅譯	金陵刻經處重印 同治九年本
楞伽師資記	唐淨覺撰	大正藏第八十五卷
妙法蓮華經疏	宋竺道生撰	卍續藏第一五〇册
百丈清規	元德輝重編	大正藏第四十八卷
荷澤大師神會傳	胡適撰	
神會和尚遺集	胡適編校	上海亞東圖書館 1930 年版
神會和尚禪話録	楊曾文編	中華書局 1996 年版
宗門十規論	五代文益著	卍續藏第 110 册
古尊宿語録	宋頤藏主集	頻伽藏雲六
鐔津明教大師文集	宋契嵩撰蘊聞編	大正藏第五十二卷
大慧普覺禪師語録	宋宗杲撰	頻伽精舍大藏經騰八
五家宗旨纂要	清三山來撰性統編	續藏經第二編第十九套
南嶽單傳記	清弘儲撰	續藏經第二編乙第二十二套
御選語録	清雍正帝編	續藏經第二編第二十四套
無異元來禪師廣録	明無異元來撰	
	弘瀚編	續藏經第二編第三十套
永覺元賢禪師廣録	明元賢撰	續藏經第二編第三十套
憨山老人夢游集	明德清憨山撰	
	清福善等編	江北刻經處本
笑隱訢禪師語録	元笑隱大訢撰 廷俊等編	續藏經第二編第二十六套

高峰和尚禪要	元原妙撰	續藏經第二編第二十七套
天目中峰和尚廣録	元中峰明本撰 慈寂編	姑蘇刻經處本
辟妄救略説	明圓悟著　真啟編	續藏經第二編甲第十九套
正法眼藏	宋宗杲撰	卍續藏第 118 册
正法眼藏隨聞記	日本道元撰	大正藏第八十二卷
千巖和尚語録	元元長撰嗣沼録編	明嘉興大藏經 第三十二册
密雲禪師語録	明圓悟撰如瑩等編	明嘉興大藏第二十四册
三峰藏和尚語録	明法藏撰	明嘉興大藏經第十三册
林間録	宋慧洪撰	卍續藏經第一四八册
天厨禁臠	釋惠洪著	中華書局上海編輯所 1958 年影印本
揀磨辨異録	清雍正帝撰	續藏經第二編第十九套
中國哲學史	馮友蘭	商務印書館 1936 年版
中國通史	范文瀾等	人民出版社
中國佛性論	賴永海著	上海人民出版社 1988 年版
中國哲學史論		山西人民出版社 1981 年版
胡適説禪	潘平、明立志編	東方出版社 1993 年版
胡適禪學集		東方出版社
禪學入門	鈴木大拙著	三聯書店 1988 年版
中國哲學史新編	馮友蘭著	
隋唐佛教史稿	湯用彤著	中華書局 1982 年版
中國禪學思想史	忽滑谷快天　著 朱謙之　譯	上海古籍 1994 年 5 月版
中國禪宗之歷史演變	東初著	現代佛教學術叢刊第 52 册
佛教史	杜繼文主編	中國社會科學出版社 1991 年版
中國禪宗史	釋印順著	上海書店 1992 年版
中國佛教史略	釋印順著	妙雲集
中國禪宗思想歷程	潘桂明著	今日中國出版社 1992 年版
中國佛學源流略講	呂澂著	中華書局 1979 年版
禪師與禪詩	釋星雲	佛光出版社　1993 年 6 月版
初期禪宗書的研究	日本柳田聖山著	法藏館 1967 年版
首届禪宗與中國文化 國際學術討論會開幕詞	蕭萐父	禪宗與東山法門 武漢出版社 1996 年 6 月

石頭宗心性論思想述評	方立天	國學研究叢刊
中國禪宗通史	杜繼文著	江蘇古籍出版社 1993 版
佛教文化百問	何雲著	中國建設 1989 年版
馬祖道一評傳	何雲著	世界宗教研究 1989.1
敦煌新本六祖壇經	慧能著、楊曾文校	上海古籍出版社 1993 年版
壇經校釋	郭朋編	中華書局 1983 年版
冬灰録	釋藥地著方中通編	見《方以智年譜》,安徽教育出版社 1983 年版
天一閣藏明嘉靖地方志		
康熙青原山志略	釋笑峰大然編纂	清康熙刊本
雲居山志	釋燕雷之鵬編纂	清光緒元年(1875)刊本
雲居山志	釋一誠主修	中國文史出版社 1992 版
吉安府志	清劉繹編纂	清光緒元年刊本
諸緣公支派譜	清超祥、本明等編纂	嘉慶三年(1798)增訂重刻本
禪宗語録輯要		上海古籍出版社 1992 年版
中國禪學思想研究	何國銓著	文津出版社 1987 年版
道	張立文主編	中國人民大學 1988 年版
宋明理學與禪宗	南懷瑾	現代佛教學術叢刊(18)
禪海之筏	陳榮波著	志文出版社 1989 年版
中國佛學人名辭典	明復編	中華書局 1981 年版
中國禪宗大全	李淼編著	長春出版社 1991 年版
禪宗法系譜	櫻井秀雄主編	見禪學大辭典 1972 年版
佛光大辭典	慈怡主編	書目文獻出版社影印佛光山 1989 年版
少林寺與中國文化	徐長青著	中州古籍 1993 年版
曹溪禪人物志	易行廣編	廣東人民出版社 1994 年 12 月版
船山佛道思想研究	吳立民 徐孫銘著	湖南出版社 1992 年版
行願無盡	荆門文史資料第八輯	荆門政協文史委 1992 年印行
關於禪藏與敦煌禪籍的若干問題	方廣錩	藏外佛教文獻第一輯宗教文化出版社 1995 年版
黄龍宗史稿	黄君著	未刊稿
黄龍崇恩禪院傳燈譜		乾隆刊本(修水縣收藏)

山谷全集	黃庭堅撰	江西修水藏輯香堂刊本
黃龍慧南禪師語錄	宋慧泉集	大正藏第四十八卷
楊岐方會禪師語錄	宋仁勇編	大正藏第四十七卷
圓悟佛果禪師語錄	宋紹隆等編	大正藏第四十七卷
佛典精解	陳士强編	上海古籍出版社 1993 年版
太虛法師年譜	印順著	宗教文化出版社 1995 年版
虛雲和尚年譜法匯	岑學呂編	臺北大乘精舍印經會 1986 年版
船山全書	王夫之撰	嶽麓書社 1982—1997 年版
游普陀志奇	孫中山	佛教文化 1996 年第三期
毛澤東與佛教	王興國著	中國書籍出版社 1996 年 1 月版
石頭希遷及曹洞禪	王興國 徐孫銘主編	嶽麓書社 1997 年 12 月版
參禪要旨	釋虛雲著	香港寶蓮禪寺 1994 年重印本
玉佛丈室集	真禪　著	上海社科出版社 1992 年版
花都法雨	淨慧　著	三聯書店 1994 年版
禪門大德管窺記	陳櫻寧者	
來果禪師語錄		上海佛學書局 1992 年印本
印順佛學思想研究	郭朋著	中國社會科學出版社 1991 年版
禪燈世譜	(明)釋道忞　編 吳侗集	崇禎五年印本復印本
巴蜀禪燈録	馮學成等編	巴蜀出版社　1992 年版
中國佛教協會成立 40 周年紀念文集	淨慧主編	中國佛教協會編 (1993 年)
中朝佛教文化交流史	黃有福、陳景富著	中國社會科學出版社 1993 年版
當代佛教	楊曾文主編	東方出版社　1993 年 7 月版
佛心宗法脈圖(日本)		復印本
海潮音		1928 年 7 月第 7 期
世界宗教研究		1989 年第 1 期
法音雜志	淨慧主編	1982——1990 年
禪雜志(河北)	淨慧主編	1995 年
佛學研究創刊號、第三期	吳立民主編	中國佛教文化研究所編
閩南佛學院學報		1993 年第一期

求索雜志(湖南) 1984年第3期
民國佛教大事年紀 臺灣
中國近現代佛教人物志 於凌波等編撰 宗教文化出版社

後　記

斗轉星移，歲月遷流。從 1993 年 11 月 17 日《中國禪宗宗派源流研究》課題上馬，至今已五年了，這一由中國佛教界所屬中國佛教文化研究所組織實施的國家八五規劃社會科學研究項目，終於畫上了一個句號。望着七百多頁、六十五萬字的校樣，撫摸着這由諸多殊勝因緣、由許多人心血凝成的字符的彙集，如同撫摸着剛剛墜地的嬰兒一樣，我們心裏感到無比欣慰，不由得不歡喜讚嘆！

本書《寫作説明》指出："在教言教，從佛教自身的修行理論和修行實踐的角度，系統考察中國禪宗的内在特質和發展規律，並進一步開掘，從新的思維視角對禪文化的現代化這一時代課題進行探討。"這一編寫宗旨，現在可以説基本達到了。禪宗的内在特質與發展規律，可以概括為"一根紅線、六個統一"，即以般若為紅線貫穿始終，正確處理五味與一味、經教與實證、轉識與即心、實相與文字、圓融諸宗與保持本宗特色、成佛與做人六方面的辯證統一關係，已如《緒論》所述。各章撰寫風格雖各有千秋，但大體上貫徹打破葛藤、以心契心之原則，也就是實事求是的原則，既還古代禪師活潑自然的智者風貌，又不失學術著作的嚴謹莊重，行文也儘可能通俗一些。這是主編和諸位作者艱苦探索與努力精進的結果。如果不説功德無量，也是其功不可没的。

本書由吴立民先生撰寫《緒論》部分，並任主編；徐孫銘撰寫第一、五、十章、十四章的一、二、六、七節；編製附録Ⅰ、Ⅱ、Ⅲ，並任副主編，負責全書統稿工作；何雲撰寫第四、十一章；何明棟撰寫第十二章及第十四章的第三、四節；張文良撰寫第六章第二至第六節、第八、十三章，並負責前期聯絡工作；温金玉撰寫第二、三章、第六章第一節、

第九章、第十四章的第五節；黃君撰寫第七章；李家振先生參與本項目的實施組織工作，並撰寫《書後》及聯係有關出版事宜。吳立民大德 1996 年 5 月底重病住院，病危之際，堅持修持，加上醫生的悉心治療，終於奇跡般地康復了。他在休養中仍繼續主持本課題的後期製作工作，這對我們是很大的鼓舞與鞭策。尤其是趙樸初大德在醫院療養期間，還親自為本書題寫書名，審閱本書部分書稿，批準組織對本課題的鑑定工作，這對我們更是莫大的榮幸與巨大的鼓舞。

為了提高質量，互相切磋，揚長避短，中國佛教文化研究所自 1995－1996 年先後多次組織作者在本所、北京潭柘寺、湖北黃梅五祖寺、嵩山少林寺、長沙及南嶽舉行了幾次研討、交流。今年 6 月 19 日，蘇晉仁、樓宇烈、方立天、楊曾文、黃心川、李富華、杜繼文、方廣錩、王志遠等十幾位專家教授更對書稿提出了許多寶貴意見，使我們深受教益。中國佛教協會淨慧副會長、妙華法師、姚長壽副所長、盧澣主任還向我們提供了一些重要資料；録入書稿過程中，中國佛教文化研究所電腦房、多媒體信息中心前後兩年付出辛勤的勞動，不厭其煩地校改，使之日臻完善；中國佛教文化研究所李百替、善昭先生、于彥茹女士也在圖書、資料、復印上提供許多幫助；中國社會科學出版社副總編宋立道博士、責任編輯陳光金博士等更對全書的內容字斟句酌，貢獻許多心力，對此，我們一並致謝！

由於作者水平有限，參考海內外（包括港臺）研究成果又受客觀條件的局限，撰寫、編校中亦存在不少缺陷，錯誤之處當亦難免，敬祈諸位大德法師、專家學者不吝指正。

一九九八年四月八日

薊門東里

Document generated by Anna’s Archive around 2023-2024 as part of the DuXiu collection (https://annas-blog.org/duxiu-exclusive.html).

Images have been losslessly embedded. Information about the original file can be found in PDF attachments. Some stats (more in the PDF attachments):

{
  "filename": "MTAzMDMxMDYuemlw",
  "filename_decoded": "10303106.zip",
  "filesize": 51828354,
  "md5": "a41566256e3a810409f1c8f13e12fcb5",
  "header_md5": "55f20d99146ddcf5841cbd26b13ed2f1",
  "sha1": "028c1a38cb67549f870b461574a5b4c1eb577375",
  "sha256": "38f02eeacbe90cbc2f37fd3eb9ad9d70431e91697296c5bff8499d96ea5ab9b9",
  "crc32": 1109772448,
  "zip_password": "52gv",
  "uncompressed_size": 52316971,
  "pdg_dir_name": "\u221e\u00b0\u256b\u250c\u256b\u250c\u253c\u2554\u2558\u2524\u2534\u2248_10303106",
  "pdg_main_pages_found": 733,
  "pdg_main_pages_max": 734,
  "total_pages": 740,
  "total_pixels": 2955417600,
  "pdf_generation_missing_pages": false
}