

《法藏文庫》

碩博士學位論文

中國佛教學術論典 ③

宋代禪宗史論
漢魏兩晉禪學研究

佛光山文教基金會印行

《法藏文庫》中國佛教學術論典③ 碩博士學位論文

監修 星雲大師

學術委員 樓宇烈 方立天 賴永海 陳兵 方廣錫

龔鵬程 藍吉富 慈惠 慧開 依空

總策劃 程恭讓

總編輯 佛光山文教基金會

編輯 永明 永進 永本 滿果 滿耕

二〇〇一年元月初版一刷

發行者 佛光山宗務委員會

發行人 慈惠（張優理）

出版者 佛光山文教基金會

高雄縣大樹鄉佛光山（〇七）六五六一九二一轉一一一九

流通處 佛光文化事業有限公司

台北縣三重市三和路三段一一七號（〇二）二九八〇〇二六〇

香海文化事業有限公司

台北市松隆路三二七號九樓（〇二）二七四八三三〇二

工本費 每冊美金十五元

法律顧問 舒建中、毛英富

中國佛教學術論典·佛學碩、博士論文第一輯（十冊）目錄，總目錄刊在第十冊之後

① 中國佛性論（賴永海）

自相與二諦有無（羅翔）

⑥ 中土前期禪學思想研究（徐文明）

宗杲思想研究（伍先林）

② 禪宗思想的形成與發展（洪修平）

六祖惠能的生平和思想（徐文明）

⑦ 體用簡別與佛旨真詮（程恭讓）

唯識思想與晚明唯識學研究（張志強）

③ 宋代禪宗史論（魏道儒）

漢魏兩晉禪學研究（宣方）

⑧ 出世、入世與契理契機（周學農）

佛教與儒道的衝突與融合（彭自強）

④ 《摩訶止觀》之「圓頓」義（戈國龍）

佛教的般若思想及

其在中國的發展（姚衛群）

⑨ 李通玄佛學思想述評（邱高興）

善導淨土思想述評（謝路軍）

印光法師淨土思想

及其時代特色（韓劍英）

⑤ 太虛之唯識學研究（程恭讓）

智顓佛教哲學述評（張風雷）

淨影慧遠大乘義章

⑩ 明末清初天主教

和佛教的護教辯論（鄭安德）

佛學思想研究（劉元琪）

《法藏文庫》中國佛教學術論典序

星雲

從印度佛教東傳以後，二千年來，經過譯經的魏晉南北朝時期之孕育，到達隋唐宗派的建立，佛教思想在中國熱烈的展開，成為中國文化史上輝煌的時代。後來又有歷代高僧大德、學士文人，他們為佛教撰述許多著作、註釋、論議，讓佛教的義理急遽發揚。

到了晚清，直至今日，在這一時期的思想、文化、學術之中，既有古今學術的辨論，又有東西文化的爭議；其詭譎怪異，錯綜複雜的過程，讓有心的人士備感中國文化需要轉型和重組。加之這一百年來，中國社會、政治、經濟、宗教、倫理的基礎，面臨全面的衝擊，甚至破壞，急需有傳承、代替的精神和內容。

如果說，中國文化由先秦諸子百家的學說，和佛教隋唐諸宗的思想之開展，奠定了中國文化基本的色調，那麼吾人也深信，二十世紀的中國思想文化繽紛雜陳，也將會奠定以後數百年，甚至數千年中國思想文化的基礎。因此，二十世紀的思想無論利弊、新舊，種種的紛雜激盪，對未來的影響可說無比的深廣！

佛教信仰的存在，不可能超越於時代的文化、思想，以及政治、經濟、學術之外。雖然二十世紀的中國佛教曾遭遇到全面的生存危機，所幸由於一大批高僧大德、檀那信眾，以及社會人士的關心、支持和努力，還有許多以學術著論的學者、教授，正反不同的議論，形成佛教在中國文化裏面存在的價值；這不但帶動中國佛教走出生存的困境，而且廿一世紀的來臨，「人間佛教」的建立已經激發出佛教新的動力，繼續發揮其利濟人天、淨化世界的莊嚴

事業。

在二十世紀的中國佛教裏，有改革派與守舊派之爭，也有僧侶佛教與居士佛教之論，甚至有大乘、南北傳，和漢藏傳承的爭議。不管那些由於地理、氣候、文化、習慣之不同所形成的各地區佛教，歧異紛陳；但經歷「人間佛教」的提倡，在歷經思想與實踐之後的磨練，可以說已經逐漸成熟和定型，「人間佛教」必然成為當代中國佛教思想的主流。

隨著二十世紀佛教思想分裂的情況即將成為過去，在這世紀交替之時，佛光山繼續過去三十餘年來，在舉辦學術會議、編纂學術專刊、重編大藏經等既有的努力和成績上，我們又在廿一世紀來臨的此刻，成立「法藏文庫」，計劃分成數個階段，以三至五年為期，將近百年來的佛學碩、博士論文及中國佛教文化論叢之佛教文獻，有計劃且有系統的加以整理，編輯出版，以迎接廿一世紀「人間佛教」的需要，自是意義深遠。

在整個《中國佛教學術論典》的出版計劃中，第一步是將中國大陸學界的佛學碩、博士論文，予以蒐集、整理和出版；繼之而台灣，而世界各地漢文論典的編纂，這便是《法藏文庫》「中國佛教學術論典」的編撰緣起。

現在，茲將我們的編撰旨趣說明如下：

第一、中國佛學碩、博士學位的培養工作，在大陸和台灣自二十世紀七十年代末，到八十年代初開始起步，歷二十餘年的發展，經過老、中、青數代學者持之不懈的努力，如今這一領域由於中國大陸新人輩出，佳作不斷，成果輝煌。大陸二十年來的佛學碩、博士學位論文，選題涵蓋了佛教經典研究、佛教思想史、佛教文獻學、佛教制度與教史，以及敦煌藝術學、藏傳佛教，甚至近代中國佛教及世界漢文佛教研究等眾多的領域；並且採取了哲學、史

學、文獻學、語言學、文化學、比較宗教學等多種研究方法。佛光山多年來也始終秉持「以文化弘揚佛法」，提倡和鼓勵教界重視學者的研究；現在看到中國大陸學界二十年來的佛學碩、博士論文視野開闊，主題多元，個性鮮明，成績斐然，內心至感欽佩！

第二、學術研究雖然是學者個人的事情，但學者的人生觀念不可能完全脫離於一般的社會、思想、文化和環境，學者們所關心的課題，他們提出問題及解答問題的方式，往往受到一定的學術文化傳統及社會政治經濟環境的影響與制約。由此而論，海峽兩岸的佛教學術研究，就當然會表現出各自的個性與特點，其相互之間，因而也就有彼此交流、溝通及互補的必要性。據我所知，台灣學界一些學者非常注意收集大陸的佛學碩、博士論文，因為他們覺得大陸的佛學碩、博士論文，反映了大陸佛教學術研究的最新動態，值得台灣學者們借鏡與參考。然而由於個人的連絡及資訊畢竟有限，他們也就很難窺見大陸佛學碩、博士論文的全貌。現在，《法藏文庫》努力將大陸佛學碩、博士論文予以系統的蒐集、出版，目的就是提供台灣學者更容易瞭解大陸的佛學研究動態，為兩岸佛教學術更進一步的交流，提供一些方便和機會！

第三、台灣自六十年代左右開始，在各個大專院校成立佛學社團，興起了研究佛學的熱潮。當時由於師資難求，深感佛法之寶貴；自詹煜齋先生提供大專佛學論文獎學金之後，佛學著作就紛紛發表。近年來，各大學也准許設立宗教學院、佛學系等，並由於研究科學的人參與研究佛學者眾多，如圓覺文教基金會長期從事「佛學與科學」的座談會，邀請中央研究院梁乃崇教授、台灣大學教務長李嗣滂教授、東吳大學陳昌祈教授等發表論文；十餘年來，台灣學界所發表的論文，為數可觀。因此，本論典將在中國大陸的佛學碩、博士論文發表到

一個階段後，接著繼續發表台灣的佛學碩、博士論文；而後將把海峽兩岸的學者、教授、專家之創作，以「中國佛教文化論叢」的計劃，結集出版，供給學者研究，以光大佛法。

第四、佛光山自一九六七年開山創建之後，於一九七六年即編印、發行《佛光學報》；之後又每年舉辦學術會議，出版《佛教學術年刊》，自一九七六年到現在，從未間斷。

佛光山除了編撰學報專刊以外，一向也以文藝化、大眾化的雜誌論文，化導世間，以期發揚佛學之幽光，弘通佛教之奧義。現在在佛光山所創立的大學，如南華大學、佛光大學、西來大學，乃至佛光山叢林學院，均鼓勵師生撰寫佛學論文；《普門學報》也因此於西元二千零一年元月誕生了。

今後，《中國佛教學術論典》暨《中國佛教文化論叢》，將和《普門學報》配合編撰、發行，以提昇佛教的義學，培養高級佛學人才，此乃吾等佛子不容推卸的職責所在矣！是為序。

星子 二千零一年元月 于佛光山法堂

《中國佛教學術論典》凡例

一、本論典將出版中國海峽兩岸暨世界各地華文碩、博士論文專集一百冊，自西元二千零一年元月起印行，爲期三至五年內完成。

二、本論典每冊收集碩、博士論文一篇或數篇，每冊約三十萬字左右，一律布面精裝。

三、本論典除刊登作者的相片、姓名以外，對於指導老師及答辯的時間，都有詳明列出。

四、本論典爲非賣品，旨在提供學術界研究參考之用。需要者酌收工本費，每冊美金十五元。

五、本論典所刊論文，均已獲得作者同意授權出版，除作者本人外，請勿轉載或翻印出版。

六、本論典內容不代表出版單位的思想和觀點。

七、本論典刊行後，將繼續編輯《中國佛教文化論叢》，以供廿一世紀研究佛教學術者之參考。

八、歡迎海內外學者提供著作，酌奉稿酬。

九、本論典爲佛光山宗務委員會發行，所有出版經費，悉數由佛光山宗務委員會提供。

十、聯絡處：佛光山文教基金會。

地址：台灣高雄縣大樹鄉佛光山

電話：（〇七）六五六一九二一轉一一九

E-mail: fgsastw7u@mail.fgs.org.tw



宋代禪宗史論

魏道儒，一九五五年十月十五日出生，河北省景縣人。一九八一年十二月畢業於西北大學歷史系，一九八四年十二月研究生畢業於西北大學歷史系。一九八五年至一九八七年在西北大學任教。一九九〇年於中國社會科學院研究生院獲哲學博士學位。一九九〇年六月至今在中國社會科學院世界宗教研究所工作。一九九九年至二〇〇〇年赴美國夏威夷大學訪問研究一年。已出版的主要著作有《佛教史》（合著，該書獲中國社會科學院第一屆優秀成果獎），《中國禪宗通史》（合著，該書獲中國社會科學院第二屆優秀成果獎），《中日文化交流·宗教卷》（合著，該書獲亞洲及太平洋地區出版協會學術類圖書金獎），《中國華嚴宗通史》，《宋代禪宗文化》，《禪宗無門關》，《白話壇經》，《中國佛教基礎知識》（合著），《早期佛教與基督教》（合譯），《宗教生活論》（合譯）。另有論文數十篇。

中國社會科學院研究生院博士學位論文

作者：魏道儒

指導教授：楊曾文、杜繼文

答辯通過時間：一九九〇年

國家圖書館出版品預行編目資料

中國佛教學術論典 / 佛光山文教基金會總編輯.

-- 初版.-- 高雄縣大樹鄉：佛光山文教基金會出版；

[高雄縣大樹鄉]；佛光山宗務委員會發行,2001[民 90]

100 冊；23.2 公分

《法藏文庫》碩博士學位論文

ISBN 957-543-953-8 (第 3 冊:精裝)

1.佛教 - 論文,講詞等

220.7

89018290

ISBN 957-543-953-8 (一套；精裝)

ISBN 957543953-8



9 789575 439538

目錄

總序	1	星雲大師
凡例	1	
宋代禪宗史論	1	魏道儒
一、緒論	1	
二、宋代以前禪宗簡論	4	
三、宋代社會與禪宗	28	
四、宋代禪宗發展諸階段	48	
五、「文字禪」的發展歷程	70	
六、宗杲的看話禪	100	
七、正覺的默照禪	131	
八、契嵩的儒釋合理論及其影響	157	
九、結論	182	
附錄一：主要參考資料摘編	186	
附錄二：宋代禪宗大事年表	214	
附錄三：宋代禪宗世系簡表	228	
附錄四：主要參考書目	229	

漢魏兩晉禪學研究

宣方

引言

2 3 5

第一章 早期禪學之兩系：經典、思想與融合

2 4 5

第一節 安世高譯介的小乘禪籍及其思想

2 4 5

第二節 支識譯介的大乘禪籍及其思想

2 5 8

第三節 早期大小乘禪學的傳承與融合

2 6 4

第二章 早期注家的禪學思想：理解、詮釋與誤讀

2 7 2

第一節 從康僧會《安般守意經序》看早期中土僧人對禪學理解的趣向

2 7 3

第二節 從《安般守意經》中混雜的注釋看早期注家對禪定實踐的理解

2 8 5

第三節 《安般守意經》受早期注家重視之原因分析

2 9 5

第三章 竺法護所譯禪經及其中的有部禪學思想

3 0 1

第一節 《修行道地經》中的禪觀內容與禪學思想

3 0 2

第二節 從《修行道地經》禪觀建構方法看有部禪學特色

3 1 2

第三節 《修行道地經》法護譯本的翻譯特色

3 1 6

第四節 竺法護譯介的禪學經典在當時及後世的流傳與影響

3 1 9

第四章 支遁的玄學禪及其意義

3 2 6

第一節 從禪學的本土化的角度重新審察支遁禪學的意義

3 2 6

第二節	支遁的禪學思想(一)：以數息觀爲根本修定法門的禪定思想	3	3	5
第三節	支遁的禪學思想(二)：以七住爲核心的大乘菩薩道修行思想	3	4	0
第四節	支遁的禪學思想(三)：重視男女平等的淨土思想	3	4	3
第五節	支遁禪學思想的特色、影響與局限	3	4	7

第五章	道安禪學思想：取向、演變與意義	3	5	6
-----	-----------------	---	---	---

第一節	河北時期的道安禪學思想	3	5	8
第二節	襄陽、長安時期道安禪學思想的發展和深化	3	6	5
第三節	道安的彌勒淨土信仰和賓頭盧信仰	3	6	9
第四節	道安禪學活動的歷史語境和歷史貢獻	3	7	4

第六章	鳩摩羅什弘傳的實相禪：思想、特色與影響	3	7	9
-----	---------------------	---	---	---

第一節	鳩摩羅什所譯禪經考辨	3	7	9
第二節	什譯禪經的禪學思想	3	9	5
第三節	什譯禪經的特色、貢獻和不足兼論什譯禪經的歷史命運	4	0	7

第七章	慧遠禪學思想：基調、內涵與特質	4	1	6
-----	-----------------	---	---	---

第一節	慧遠禪學活動與提婆所傳有部阿毗曇學之關係	4	1	6
第二節	慧遠禪學思想與羅什所傳大乘禪學之交涉	4	1	8
第三節	佛馱跋陀羅譯經以後的慧遠禪學思想	4	3	0

目 錄

參考文獻.....	453
-----------	-----

一、緒論

禪宗興起於初唐，盛行於兩宋，是中國佛教長期發展和演變的必然結果。

兩漢之際，印度佛教輾轉傳入中國內地。在漫長的歷史進程中，佛教循著自身的內在規律發展，並且不斷接受中國傳統思想文化的影響。基於不同時代的社會條件，佛教經歷了從弱變強，再由盛而衰的演變過程。禪宗的興起和盛行，是與中國佛教這種發展的總趨勢息息相關的。

從東漢到隋唐，儘管其間有過幾次波折，佛教發展的總趨勢卻是從小到大，由弱變強，逐步進入了它的鼎盛階段。東漢三國時期，初到漢地的佛教主要依傍黃老道術而行，融合以儒家為代表的傳統思想文化而發展。當時佛教剛剛開始在中國內地流傳，它的一些個性特徵和主要精神還沒有充分顯示出來。

兩晉南北朝時期，佛教開始在社會上廣泛傳播。業報輪迴思想，阿彌陀佛和彌勒、觀世音等佛、菩薩和淨土信仰，已經廣泛為社會各階層所接受。雕造佛、菩薩像，建築寺塔，開鑿石窟，已經蔚成風氣。尤其是富於思辨性的佛教哲學，以比較完整的獨特面貌出現在中國的思想界。兩晉佛教理論與當時流行的玄學相結合，形成了具有中國特色的般若理論，佛玄合流，佛教依附玄學而獲得發展。南北朝時期，佛教僧人圍繞佛性問題展開討論，佛教逐步走上了獨立發展的軌道。在這個階段，佛經翻譯事業有了充分發展，印度佛教的主要經典都已介紹到中國來，人們對印度佛教的整體面貌和主要精神有了比較明確的認識。除了翻譯的佛教經典之外，中土人士自己的著作也與日俱增。隨著對佛教各種經律論研究的深入，許多

學派也相繼形成。兩晉南北朝佛教的發展，為隋唐佛教宗派的建立，包括禪宗的興起，提供了必不可少的條件。

隋唐時期是中國歷史上繼兩漢之後的又一個政治大一統時代。國家的政治統一，促進了經濟的發展和文化的繁榮，佛教也在此時進入了鼎盛階段。南北朝以來長期的政治分裂，造成了佛教文化的地區差異，南方僧人重義理探討，北方僧人重修持實踐。統一王朝的建立，為佛教南北不同學風的融合創造了條件，佛教也開始出現了宗派。相繼出現的有天台宗、唯識宗、華嚴宗、律宗、淨土宗、禪宗以及密宗，是隋唐佛教的主要派別。各宗派都不同程度地繼承了兩晉南北朝以來佛學的成果，在思想上獨樹一幟，分別組織起自己的一套理論體系，各宗派也都加強了自己的組織建設，並各立門戶，逐漸形成了公認的傳承系譜。各宗派都重視經濟基地建設，以一地或數寺為據點，一度形成了相對穩定的傳教弘法或學術研究中心。佛教勢力的強大，使它獲得了與道教和儒教並駕齊驅的地位，出現了鼎足而立的局面。佛教已不是置身於中國傳統文化體系之外，而是成為中國傳統文化的一個有機組成部分。在中國哲學史上，隋唐佛學上承魏晉玄學，下啓宋明理學，構成了中國哲學發展鏈條上不可或缺的一環。

作為隋唐佛教諸派之一的禪宗，也同其它派別一樣，是在繼承魏晉南北朝佛教發展成果的基礎上形成的。兩晉時期興起和盛行的般若學和南北朝時期展開廣泛討論的佛性論，構成了禪宗賴以建立和發展的兩大理論支柱。禪宗与其它佛教派別相比較，無論在僧眾的生活方式 and 修行方式方面，還是在對朝廷的基本政治態度方面，都有著顯著的差別。禪宗僧人在經濟上遠遠離開市，墾荒開田，結茅安室，通過自己的勞動來解決衣食住問題。禪宗僧人在經濟上有相當強的自立能力，並不像其它派別僧人那樣，把朝廷的資助和社會的布施作為主要收入來

源，這就決定了他們在政治上可以採取與封建朝廷相對或不那麼合作的態度，即處於形式上的游離狀態。因此，他們也較少受政治風波的影響。禪宗所具備的這些特點，奠定了它的理論發展趨向現實的基礎。就禪法思想的主導方面而言，禪宗強調自證自悟，自我解脫。它把一切外在的崇拜對象拉回自己的本心，它把成佛解脫等同於自我本性的顯現，它把解決一切社會矛盾和個人問題的手段歸結為自我的心理調節，它把一切修行實踐概括為毫無執著之心而隨緣任運的生活。因此，無論就其修行實踐而言，還是就其理論核心而言，禪宗都與其它佛教派別有著明顯的區別。

儘管如此，禪宗在唐代也僅僅是佛教諸派中的一派，它還沒有獲得壓倒其它佛教派別的絕對優勢，還沒有成為中國佛教的主流。如果把觀察禪宗的視野僅僅局限在唐代，那還不能充分認識它的價值，不能充分認識它在中國佛教史上的地位。當佛教義學諸派趨於衰落的時候，當有些派別已經湮沒無聞的時候，唯有禪宗獲得了進一步的發展，並且最終成為中國佛教的主流，甚至成為中國佛教的代名詞。禪宗的價值，就在這種強烈的反差現象中格外引人注目地顯示出來了。這種發人深思的反差現象，在唐末五代初露端倪，在宋代就十分突出了，並且基本成為定局。因此，宋代禪宗是一個十分重要的研究課題。

我國學術界對中國佛教的研究，以往主要集中於隋唐及其隋唐以前，對宋代佛教的研究，特別是對宋代禪宗的研究，至今還沒有充分展開。有鑒於此，我們希望對宋代禪宗作一些探討。限於個人的學識和精力，在短時期內難以對宋代禪宗作全面系統的研究。作為這一研究的開端，我們只能在廣泛搜集資料的基礎上，對宋代禪宗歷史、理論的發展趨勢和輪廓進行總體考察，並側重對其中幾個重要方面作比較詳細的說明。

二、宋代以前禪宗簡論

「禪」原是梵文 *Dhyāna* 中文音譯「禪那」的略稱，意譯為「靜慮」、「棄惡」、「思惟修」、「功德叢林」等。根據印度佛教典籍的解釋，「禪」的本義有二：其一是指心緒意念寧靜專注，其二是指深入思考佛教義理。禪本是佛教各派普遍採用的一種修行實踐，其主要特徵是按照一定的程序，遵守一定的規則靜思冥想。然而，禪宗以禪命宗，是以「禪」來概括其全部修行實踐和修行理論的，並不是僅僅指那種靜中冥想的修煉。

宋代禪宗的發展，與唐五代禪宗有著千絲萬縷的聯繫。所必，在論述宋代禪宗之前，我們首先簡要回顧一下唐五代禪宗的歷史。

(一)「東山法門」

禪宗作為一個宗派，形成是在唐初。道信和弘忍師徒的「東山法門」就是禪宗形成的標誌。然而，後世禪僧一般把菩提達摩尊為「東土初祖」，奉為中國禪宗的締造者^①。儘管在菩提達摩之時還不具備創宗建派的條件，儘管有關他的生平事跡異說多端，模糊不清，並且附會著許多動聽的神話，但是，作為歷史人物的菩提達摩，在禪宗史上的確有著不可忽視的作用。他的禪法思想為「東山法門」奠定了第一塊理論基石，並且對唐五代以後禪宗的發展演變也有著深刻影響。

菩提達摩是南印度人，出生於婆羅門種姓家庭。他出家之後悉心鑽研大乘佛教，學識淵博。中年以後，他立志來中國弘揚佛教。大約於劉宋（西元四二〇—四七八年）末年，菩提

達摩渡海來到中國的南方，以後又輾轉渡江北上，到北魏傳授禪法。根據道宣《續高僧傳·菩提達摩傳》的記載，菩提達摩的禪法理論有三點值得重視。

第一、「藉教悟宗」。「教」是指經教，具體說來就是指宋譯四卷《楞伽經》。菩提達摩特別重視此經，並以此經傳授弟子。「宗」是宗旨，指真如實相，第一義諦，亦即《楞伽經》中所說的「如來藏自性清淨心」，「佛性」或「佛心」。所謂「悟宗」即是自證自悟佛理。菩提達摩把經教視為手段，把證悟佛理視為目的，從「藉教悟宗」可以看出他對佛經經典的態度。不過，後世禪僧並沒有堅持這種觀點，他們主張「不立文字」、「教外別傳」。

第二、「深信含生同一真性，客塵障故，令捨偽歸真，凝住壁觀」。菩提達摩堅持如來藏自性清淨心的思想，這與《楞伽經》中的一些說法是相通的。「雖自性淨，客塵障故，猶見不淨」②。衆生皆有「真性」，也就是衆生都有佛性，都有成佛的內在根據。南北朝時期，竺道生在剖析佛教經典和融合中國傳統思想的基礎上，孤明先發，首倡一闡提（指善根斷盡的人）皆有佛性，皆當成佛。由於這種新說一時找不到經典依據，竺道生受到當時僧人們的批評。不久，北涼曇無讖譯出的《大般涅槃經》南傳，證實了道生的說法。「一切衆生悉有佛性」③，得到佛教界的公認，並且在社會上廣為流傳。菩提達摩所謂「含生同一真性」

①唐代中後期左右，關於禪宗的創立者主要有兩種說法，即求那跋陀羅和菩提達摩。在有些場合，還把菩提達摩與《達摩多羅禪經》中的達摩多羅相混，稱為菩提達摩多羅。宋代以後，菩提達摩作為中國禪宗初祖已是定論，但「摩」字多寫為「磨」。

②《楞伽阿跋多羅寶經》卷四。

③《大般涅槃經·如來性品四》。

，正是順應了竺道生開創的中國佛學發展的趨勢，並且確定了以後禪宗心性論的基本格調。

第三、「無自無他，凡聖等一」……與道冥符，寂然無爲」。這是壁觀修禪所要達到的禪境。所謂「凡聖等一」、「與道冥符」，是在禪觀中心與超言絕相的真如實相、佛性相契合的精神境界。這些說法與中國化的般若思想有某些相通處。在兩晉時期，佛教的般若學與玄學成爲思想界的兩大主流。特別是僧肇，在融合佛教般若學與老莊思想的基礎上，比較完整地發揮了非有非無的般若實相之說。僧肇從萬物非眞、法我兩空的思想中，引出了有無齊觀，物我爲一，彼己不二的結論。「然則玄道在於妙悟，妙悟在於即眞，即眞則有無齊觀，齊觀則彼己莫二。所以天地與我同根，萬物與我爲一」①。菩提達摩的「無自無他，凡聖等一」，與僧肇的「彼己莫二」有相通之處。以後禪宗進一步發揮般若實相觀，發展了菩提達摩的思想。

菩提達摩的弟子有慧可、道育、曇林。道育專心於個人的修行而較少講說，其事跡不明。曇林自稱是菩提達摩的弟子，並且記錄了菩提達摩的禪法理論。他以禪學和義理並重，雖然曾一度就學於菩提達摩，但是並沒有被列入楞伽師的系統，只有慧可被視爲菩提達摩的傳人，以後又被尊爲禪宗的東土二祖。

慧可（西元四八七—五九三年），俗姓姬，是虎牢（今河南滎陽）人。他少年時代爲儒生，通達老莊易學。出家之後，他又潛心研究佛教經典。到了四十歲左右時，他遇到菩提達摩，隨之學禪。菩提達摩逝世後，慧可便在洛陽一帶講學。後來由於受到道恒禪師等人的排斥和迫害，慧可流落於鄴衛（今河南安陽、衛輝一帶）之間。慧可以後不再從事講說，只是隨順世俗，創作一些歌謠小品，來表達自己的禪法思想，到了晚年，他隱居於舒州皖公山（在今安徽潛山縣）。

慧可繼承了菩提達摩重視《楞伽經》的傳統，所以慧可弟子們被稱為「楞伽師」。不過，慧可卻傾向於對經文作自由解釋，崇尚領會經典的宗旨大意，並不拘泥於文句。這種注重口頭講說而不重視注疏文記和名相分析的傳統，為以後禪宗僧人們所繼承。這種對待經典的態度是與一般義學僧人不同的。

慧可對菩提達摩的思想有所發展。他吸收了大乘中觀派的學說和《維摩經》所宣揚的「不二法門」思想。他在答向居士的書信中說：無明與智慧並沒有本質的區別，衆生與佛也是不二的，解脫與否完全繫於個人的迷悟之間。慧可更強調自證自悟，這是對菩提達摩倡導的衆生皆有佛性思想的發展。

慧可的門人有璨、惠、威、那、端、滿諸禪師，但是關於這些人的生平事跡和思想，並沒有什麼可靠的資料。以後被奉為禪宗三祖的僧璨，其生卒年代也不詳。據說他也和其師慧可一樣，一生坎坷。他受教於慧可之後，曾長期隱遁山林。另外，慧可及其弟子們奉持嚴格勤苦的頭陀行，他們居無定處，衣食隨處而乞，過著遊方生活。因此，從菩提達摩到僧璨，還沒有建立有衣食保障的比較穩固的經濟基地，還沒有形成一個相對穩定的僧團組織，還沒有具備建立宗派的條件。

隋唐政治上的統一，促進了經濟的發展，也帶來了文化的繁榮。佛教在此時也進入了發展的鼎盛時期，其主要標誌之一，就是佛教諸宗派紛紛建立。頗得陳隋兩朝帝王支持的智顗創天台宗，受到隋煬帝賞識的吉藏創立三論宗。玄奘得到唐太宗的大力支持，得以組建龐大的譯經班子，以慈恩寺為中心，形成了唯識宗。創立華嚴宗的法藏，從作沙彌時就蒙受武則

①《肇論·涅槃無名論》。

天的器重。其餘如創建律宗和密宗的僧人，無一不受到統治階級乃至最高統治者的直接或間接的經濟資助。在發展過程中屢遭朝廷明令禁絕的三階教，其始人信行也得到僕射高顯的支持，在隋朝京城陸續建立了五座寺院。正因為有了統治階級及最高統治者的直接支持，有了雄厚的寺院經濟基礎，解決了衣食住的問題，上層僧侶們才能夠從事經典的翻譯，從事佛教經院哲學的研究，從事收徒宣教和建立宗派。然而，在同樣的社會歷史條件下，創立禪宗的道信和弘忍師徒卻走著完全不同的道路。

道信（西元五八〇—六五一年）俗姓司馬，是河內（治所在今河南沁陽）人。據說他早年曾隨僧璨習禪，後來到了蘄州黃梅（今湖北黃梅縣）西北的雙峰山（原名破頭山），在此傳禪授徒達三十年之久，身邊有徒衆多達五百人。在其衆多弟子中，最著名的是弘忍。弘忍（西元六〇一—六七四年）俗姓周，是湖北黃梅人。弘忍七歲就跟隨道信，遷居馮墓山（一說馮茂山）。此山在雙峰山東邊，又稱「東山」，後來把道信和弘忍師徒的禪法統稱為「東山法門」。

從道信開始，禪僧們放棄了頭陀行，開始了常住一地的聚居生活。弘忍的性格和生活方式，可作為集體聚居禪僧們的代表。他「性木訥沉厚，同學輕戲，默然無對。常勤作務，以禮下人。晝則混跡驅給，夜便坐攝至曉，未常懈怠」^①。道信教導門徒：「努力勤坐，坐為根本。能作三五年，得一口食塞飢瘡，即閉門坐。莫讀經，莫共人語，能如此者，久久堪用」^②。

禪師們自營屋宇以解決住宿，擇地開荒以解決衣食，自己動手獲取生活資料。他們既不像菩提達摩、慧可和僧璨以遊方乞食為生，也不像義學沙門以國立寺院或社會資助建起私立寺院為生活基地。他們白天勞動，夜晚坐禪，農禪並舉。禪宗的興起，正是這些僧人的運動

。由於他們極少依賴朝廷的資助，並不乞求官僚的布施，所以他們就有能力游離於政治鬥爭的旋渦之外，受政治風波的影響較小。他們對統治者在一定程度上採取不合作的超然態度，弘忍不去京城應高宗召見，就是一個典型例子。這些生活方式和修行實踐方面的特點，直接地影響著禪宗理論發展的趨向。

「一行三昧」是東山法門的主要內容。一行三昧由道信倡導，為道信和弘忍師徒兩代的禪法思想的總結。

《文殊說般若經》曾講到一行三昧，它實際上是證悟般若空觀的一種禪定。一行三昧也稱「常坐三昧」，原來修習這種禪定與念佛有關係：「專心一佛，稱念名字。隨佛方所，念念相續，即於念中見一切佛。」這就是說，由於佛與佛之間是相通的，因此，在修習這種禪定過程中，專心稱念一位佛的名字，就可以直觀到一切佛。所謂「佛」，經中的解釋是「不生不滅，不來不去，非名非相，是名為佛」③。佛被認為是離言絕相的。所以，《文殊說般若經》所倡導的一行三昧，是一種實相念佛法門。道信除重視《文殊說般若經》外，依然堅持菩提達摩以來的傳統，重視《楞伽經》。他把一行三昧與《楞伽經》中的「諸佛心第一」一句結合起來，提出念佛即是念心。「念佛心是佛，妄念是凡夫」，「離心無別有佛，離佛無別有心，念佛即是念心，求心即是求佛」④。這樣，佛就與念佛人之心相等同，人心也就成為非有非無、非名非相的實相了。那麼，對這種不可把握的無相實相的「念」，實際上也

①②唐杜肅《傳法寶紀》。

③上引均見《大正藏》第八卷，第一二八頁。

④《楞伽師資記》。

就是「無所念」，「即念佛心，名無所念」①。

從形式上看，道信是隨意解釋經文，並且任意把《文殊說般若經》和《楞伽經》的句子糅合在一起。但是，道信糅合兩部經的結果，使他既側重般若空觀，又未脫離《楞伽經》所宣揚的自性清淨心思想。心等同於佛，心本是清淨的，同時又是無相之實相。這種思想，正是對菩提達摩禪法的一個發展。

不過，道信在糅合般若思想與自性清淨心思想的過程中，還存在著顯著的矛盾。他說：「亦不念佛，亦不捉心，亦不看心，亦不計念，亦不思惟，亦不觀行，亦不散亂，直任運，亦不令去，獨一清淨，究竟處心自明淨。或可諦看，心即得明淨，心如明鏡②。」如果說心與佛一樣，是無相之實相，那麼「心」就不能用思惟來把握，不能用語言來描述，不能在修習禪定中去觀「看」。如果「心」是在禪定中觀「看」的，那它就是有「相」了，就不是無相之實相了。道信一方面說「亦不看心」，另一方面又說「或可諦看」，兩種主張，自相矛盾。這就埋下了以後神秀和惠能禪法思想分歧的理論種子。

弘忍不僅繼承了道信的禪法，而且還予以發展。據唐玄奘的《楞伽人法志》記載：「師獨明其觀照，四議（儀）皆是道場，三業咸為佛事，蓋靜亂之無二，乃語默之恆一③。」行住坐臥都是成佛的行為和活動。人的一切行動、言論和思維活動都體現佛的教化，坐禪時的「靜」、「默」與生活當中的「亂」、「語」本來毫無區別，這樣，弘忍就把對禪境的體驗和證悟貫徹到日常生活中去了。所謂「禪」，也就不僅僅限於靜坐冥想這一種途徑了。弘忍的這種思想對以後禪宗理論的發展，特別是對惠能一系列禪法思想的形成，起著不可估量的作用。在道信和弘忍之時，中國禪宗的理論骨架已經形成。

從弘忍開始，禪宗在組織規模上有了很大發展。弘忍身邊聚集的僧眾多達七百人。據說

他賞識的弟子有十位：神秀、智詵、劉主簿、惠藏、玄約、老安、法如、惠能、義方和高麗僧人智德。弘忍認為他們都是可以率領一方，有資格弘揚東山法門的人物。弘忍逝世後，他的一些弟子們到各地授徒傳禪，建立了大大小小的禪宗基地，由此東山法門遍布大江南北。另外，被認為是道信弟子的法融，以南京牛頭山為中心，逐漸形成有影響的一派。在眾多的禪宗派系中，以神秀和惠能兩派影響最大。

（二）「南能北秀」

神秀（西元六〇六—七〇六年），俗姓李，是陳留尉氏（今河南尉氏縣）人。青年時代，神秀博覽經史，通學儒道。唐武德八年（西元六二五年），神秀在洛陽天宮寺受具足戒，以後他對佛教經典頗有研究。神秀學禪較晚，直到五十歲時才到黃梅參謁弘忍。神秀對弘忍很恭敬，服勞六年，不捨晝夜。弘忍對他也很器重，命他為上座弟子、教授師。在弘忍逝世之後，神秀來到江陵當陽山（今湖北當陽縣東南）玉泉寺，傳禪授徒。二十餘年來，各地學眾紛至沓來，絡繹不絕，玉泉寺便成了一個龐大的禪宗基地。當時統治階級對聚眾之事頗為關心，神秀能聚這麼多人，當然要引起唐王朝的重視。久視元年（西元七〇〇年），武則天遣使迎請。神秀於第二年到了東都洛陽，住於內道場，受到特殊的禮遇。中宗即位後，對他更是尊崇。

神秀的嗣法弟子有十九人，其中嵩山普寂（西元六五一—七三九年）和西京義福（西元六五八—七三六年）最為著名。他們繼承神秀的禪法，並保持神秀一系旺盛發展的勢頭。他

①②③《楞伽師資記》。

們也和神秀一樣，與唐王朝保持著密切關係，改變了道信和弘忍以來與統治階級保持一定距離的態度。在唐王朝的支持下，神秀一系在北方很活躍。

神秀曾作《觀心論》闡述其禪法思想。所謂「觀心」，就是以心為觀想對象的禪定。神秀認為，能生起萬法，幻化出整個世界的「心」有著染淨兩個方面。一是「恒樂善因」的淨心，一是「常念惡業」的染心，染淨二心同體，互不相生。人依淨心而得解脫，人依染心而沉淪三界。神秀對心的理解，明顯的受到了《大乘起信論》所宣揚的「一心二門」的影響。神秀主張，通過修習禪定，達到除染還淨，息妄顯真，了悟本覺真心的目的，即跳出三界輪迴的解脫。神秀強調坐禪攝心、守真心、觀淨心，直接繼承道信「或可諦看，心即得明淨，心如明鏡」的主張。

由於神秀把坐禪觀心視為解脫的手段，因此他反對把修寺建塔、鑄像寫經、燒香拜佛等活動作為求佛道的方式。他主張用「觀心」來代替傳統佛教的功德活動。他對當時社會上流行的禮佛功德活動採取了否定態度。除了通過自己的身心修煉來獲得解脫外，別無解脫成佛之途。

神秀比較重視佛教的經典，他把坐禪與經教結合起來講，改變了道信提出的「莫讀經」的訓戒。不過，神秀是根據自己的體會自由解釋經典，他不同於其它佛教派別的學問僧拘泥於文字，以詮釋名相概念為主，不同於有些禪僧完全拋開傳統經典的主張。在對待傳統佛教經典的問題上，採取了比較溫和的態度。

當神秀一系活躍於北方的時候，惠能一系也在南方發展起來。惠能是禪宗史上的一位非常重要的人物。儘管他不像神秀那樣作過弘忍的上座弟子和得到唐王朝的重視，但他具有許多創新思想，他的學說影響著中唐以後禪宗理論發展的趨向。

惠能（西元六三八—七一三年）俗姓盧，祖籍范陽（今北京涿縣），因其父貶官嶺南而成爲新州（今廣東新興縣）百姓。惠能大約於咸亨年間（西元六七〇—六七四年）到黃梅謁見弘忍，以行者身份從學。他稟受弘忍衣法，遵其所囑，回到嶺南，隱居十餘年。大約垂拱（西元六八五—六八八年）中，一位內地法師印宗在廣州講《涅槃經》，惠能對他講說佛性是「不二之法」，使印宗誠服，從此惠能名聲大振，並由此時正式受戒出家。他後來常住韶州曹溪寶林寺，傳禪授徒。韶州刺史韋璩曾請他到州城大梵寺講「摩訶般若法」，並傳「無相戒」。他的弟子以這次說法爲基礎，把他的說法傳禪事跡整理爲《壇經》，這是唯一被稱爲「經」的中國僧人著作。惠能以後終老於曹溪。

惠能比神秀更徹底地主張自悟。他認爲，佛性、法身、眞如、般若之智等等，都是人所固有的。他把傳統佛教樹立的一切外在崇拜偶像統統等同於自我的本心和本性。所謂解脫，也就是對自我本心和本性的證悟，「識自本心，若識本心，即是解脫」①。「識心見性，自成佛道」②，就是惠能提出的響亮的口號，即徹底的自悟說。惠能提出不憑藉文字經典的主張：「本性自有般若之智，自用智慧觀照，不假文字」③。

惠能發展了「東山法門」，對「一行三昧」作了新的解釋。「一行三昧者，於一切時中，行住坐臥，常行直心是。……但行直心，於一切法，無有執著，名一行三昧」④。這樣，

① 敦煌本《壇經》第三十一節。

② 敦煌本《壇經》第三十節。

③ 敦煌本《壇經》第二十八節。

④ 敦煌本《壇經》第十四節。

在任何時候，任何情況下，只要在思想上對一切事物和現象都不執著，都不作主觀的區別，就是入「一行三昧」了。當然，這也包括著對坐禪形式不予執著。根據這種思想，他對「禪定」也作了全新解釋：「何名禪定？外離相曰禪，內不亂曰定。」①

惠能提出了「無念」、「無相」和「無住」三條，作為他的禪法的總綱。「我此法門，從上已來，頓漸皆立無念為宗，無相為體，無住為本」②。

所謂「無相為體」，反映了惠能堅持般若空觀思想的特點。「但離一切相，是無相；但能離相，性體清淨」③。性體是無相之實相，惠能堅持以空掃相，反對執著法相，這與他得法偈所反映的思想是一脈相通的；「菩提本無樹，明鏡亦非台，佛性常清淨，何處有塵埃？」④惠能以般若遮詮的方法顯示自心（佛性）的真實性，從而使心不再是一個可以「觀」、可以「看」的實體，而是無相之實相。正是在這一點上，他與神秀觀心看淨的思想是相對立的。他曾對神秀的思想進行了批判：「不見自性本淨，起心看淨，都是淨妄，……淨無形相，卻立淨相，言是功夫，作此見者，障自本性。……看心看淨，卻是障道因緣⑤。」因此，惠能承襲了道信「亦不念佛，亦不捉心，亦不看心，亦不計念」的主張，這是惠能徹底堅持般若實相理論的結果。

所謂「無念為宗」，實際上是對具體修禪的要求，也就是契合無相之體的具體方法。「於一切境上不染，名為無念」⑥。無念並不是「百物不思」，而是面對一切事物和現象（境），主觀上都不產生貪取或捨棄的念頭。有貪取或捨棄的念頭，就是執著於「相」了，就不能與無相之體相契合了。唯有無念才能契合無相之體，契合無相之體就是本心佛性顯現的同義語。就無念的社會意義而言，它是宣揚自心不為世俗間的一切所束縛，對世間一切事物或現象都不肯定或否定，對一切都採取無所謂的態度。這種修禪方式，反映了禪宗所宣揚的人

生觀。

所謂「無住爲本」，實際上是聯繫無相之體對「無念」的進一步說明。「無住者，爲人本性。念念不住，前念、今念、後念，念念相續，無有斷絕，……於一切上，念念不住，即無縛也」⑦。惠能所說的本心佛性不能執著地去觀想（「看」），但這種無相之心，無相之體（「人本性」），卻又可以在沒有執著的心理狀態下自然顯現。

惠能還強調修行不能脫離現實社會，他指出「法元在世間，於世出世間，勿離世間上，外求出世間」⑧。這樣，他就溝通了世間與出世間、凡與聖、菩提與煩惱的鴻溝，從而泯滅了僧與俗的本質區別。所謂「若欲修行，在家亦得，不由在寺」⑨。

針對當時社會上僧俗念佛企求往生西方淨土的思想，惠能也提出了自己的看法。他認爲，人身中自有淨土，凡愚之人不了解這一點，念佛求生西方。其實，人心淨則佛土淨，不管在那裏，都能享受極樂，在那裏都一樣，用不著分什麼東方和西方。只要修十善，何須發願往生西方。

惠能的弟子很多，《壇經》中記載有名的弟子十位。《景德傳燈錄》說他的嗣法弟子有

①敦煌本《壇經》第十九節。

②③敦煌本《壇經》第十七節。

④敦煌本《壇經》第八節。

⑤敦煌本《壇經》第十八節。

⑥⑦敦煌本《壇經》第十七節。

⑧⑨敦煌本《壇經》第三十六節。

四十三人。惠能 and 神秀在世時，禪宗內部南北兩派尚未出現嚴重對立。當他們逝世之後，兩派爲爭得禪宗正統地位，便在弟子之間展開了爭執。首先發動這場爭主運動的是惠能弟子神會。

神會（西元六六八—七六〇年），俗姓高，是湖北襄陽人。他早年曾跟隨神秀習禪，後來又到曹溪從學於惠能，深得其賞識。開元八年（西元七二〇年），神會上住南陽龍興寺。他針對當時神秀一系禪宗在北方盛行的情況，大力宣揚惠能的禪法思想。開元二十年（西元七三二年）左右，神會在滑台大雲寺設無遮大會（僧俗均可參加的法會），公開指責神秀普寂師徒一系。他指出惠能和神秀兩系在禪法思想方面、傳承關係方面、對唐王朝政治態度等方面存在的差別，認定菩提達摩禪學的真髓保存在惠能的思想中，而不是保存在神秀的思想中，真正的禪宗正統是惠能而不是神秀。

在以後的幾十年中，兩派爭執十分激烈，並各自借助了政治勢力。安史之亂時，唐王朝財政拮据，便命令各大府設置度僧戒壇，用收錢剃度僧人的辦法籌措軍費。神會受命主持洛陽地方的戒壇，爲唐王朝立了一功，受到朝廷的重視。貞元十二年（西元七九六年），當時神會和普寂都已逝世，唐德宗「敕皇太子集諸禪師，楷定禪門宗旨，遂立神會禪師爲第七祖」^①。經過神會的半生努力，爲惠能一系爭得禪宗正統地位，兩系爭主至此告一段落。

神秀一系和神會荷澤系都活躍於北方，流行於中唐。到唐末以後，與政治勢力保持密切關係的禪宗兩系都衰落了。代之而起的是南方惠能門下的南嶽和青原兩系，這兩系以後成爲禪宗的主流。

（三）南嶽系與青原系

懷讓（西元六七七—七四四年）是金州安康（今陝西省漢陽縣）人，少年出家，曾到曹溪就學於惠能十五年之久，後來到湖南衡山傳禪，在惠能的衆多弟子中，懷讓是一個默默無聞的人物，當時還沒有被認為是可率領一方的宗師。南嶽一系發展壯大起來，是從弟子馬祖道一開始的。道一（西元七〇九—七八八年），俗姓馬，後世稱「馬祖」。他是漢州什邡（今四川什邡縣）人，曾在南嶽隨懷讓習禪。以後道一在福建、江西一帶傳授禪法，弟子衆多，據說嗣法弟子達一百三十九人。他的禪法被稱之為「洪州禪」。

道一提出了「平常心是道」的命題。「若欲直會其道，平常心是道。謂平常心無造作，無是非，無取捨，無斷常，無凡聖……只如今行住坐臥，應機接物盡是道。道即是法界，乃至河沙妙用不出法界」②。

在主觀意識上對一切都不加區別，都無偏執，這便是「平常心」，而平常心正是真如佛性的表現。因諸法、心和佛三者是一致的。所以，「一切法皆是心法，一切名皆是心名，萬法皆從心生，心為萬法之根本。」「一切法皆是佛法，諸法即解脫，解脫者即真如。諸法不出於真如。行住坐臥悉是不思議用，不待時節」③。既然一切事物和現象（萬法）都是心和佛的表現，那麼對一切就沒有再區別的必要。在主觀上對一切都不加區別，那麼他的所作所為就都是佛的活動。道一由此肯定了人的一切活動。

實際上，這種修行也就是無修之修了。正如道一所說的「道不用修」，「本有今有，不假修道坐禪。不修不坐，即是如來清淨禪」④。神聖的修道完全與平凡的生活打成一片。道

①唐宗密《圓覺經大疏鈔》卷三之下。

②③④《江西大寂道一禪師語錄》，見《景德傳燈錄》卷二十八。

一把人的舉一動，所作所爲，都視爲佛性的表現。他不同於北宗神秀。只把淨心看成佛性。道一繼承和發展了惠能的思想。

道一的著名弟子懷海，在禪宗史上有著重大影響。懷海（西元七二〇—八一四年）是福州長樂（在今福建）人，俗姓王。懷海曾隨侍道一十六年，深得器重。道一逝世後，他先住石門（今江西靖安縣），後遷新吳百丈山（在今江西奉新縣，又名大雄山）。懷海繼承了道一的禪法，在理論上並沒有什麼創新。他的最大貢獻就是針對當時禪宗的實際情況，結合佛教的大小乘戒律，首創了適應中國社會的禪宗叢林制度。

在懷海之前，禪僧們也和其它佛教派別僧人一樣居住在寺院中，表面上遵守當時流行的戒律。但禪宗僧人在生活方式、修行方式及禪學思想等方面，都與佛教其它派別有所不同，特別是惠能一系，表現得尤爲明顯。在變革舊的戒律，制定禪宗新戒律方面，懷海撰寫了《禪門規式》，對禪宗寺院的僧職、制度、儀式等都作出了規定。懷海特別強調「行普請法，上下均力也」^①，注重生產勞動。從道信以來，禪僧同吃、同住和同勞動的生活方式已經制度化了，這對禪宗的發展起了很大影響。

與南嶽並盛的是青原行思一系。行思（？—七四一年）是惠能的弟子，曾在吉州（今江西吉安縣）青原山傳授禪法。青原一系的興盛是從行思的弟子希遷（西元七〇〇—七九〇年）開始的。希遷是端州高要（廣東省高要縣）人，初學於惠能。惠能逝世後，又求學於行思。希遷後來常住湖南衡山，結庵於南寺東側的大石頭上，人稱「石頭和尚」。希遷門徒衆多，形成一大派，與江西道一的洪州宗並盛。希遷讀《肇論》有感，作《參同契》闡發禪學思想，對後世禪宗理論的發展影響較大。

希遷在《參同契》中說：「靈源明皎潔，枝派暗流注。執事元是迷，契理亦非悟。門門

一切境，回互不回互。回互更相涉，不爾依位住。……觸目不會道，運足焉知路？進步非近遠，迷隔山河固。謹白參玄人，光陰莫虛度②。」

心（靈源）是明潔清淨的，多種多樣的事物和現象（枝派）與心是相通的。也就是說，一切事物或現象都是心的顯現，都是佛性的顯現。心物原是一體，理事本來圓融，所以就不應該偏執於任何一方。如果把理與事分開，執著於事是迷，只追求契理也不算是悟。應該把兩者結合起來，既不執著於事，也不執著於理。希遷吸收了華嚴宗「十玄門」的思想，認為每一門都有一些境界存在。儘管門類繁多，但各門之間的關係僅有兩類，即「回互」和「不回互」。所謂「回互」是指彼此之間相互融通，相涉相入；「不回互」是指彼此相對獨立而保持自身的特點，這兩種表現也是相對的，而不是絕對的。希遷較多地接受了華嚴思想的影響，主張理事、心物的融通。同時，他又把理事、心物統一於虛玄無相而又靈明不昧的人「心」。一切都是心的體現，一切事物中都有理的存在。只要觸目會道，便能運足知路。就其基本思想而言，希遷與道一是沒有多少差別的。不過，希遷更多地接受了老莊思想的影響，把「參禪」稱之為「參玄」。同時，希遷也更多地接受了華嚴思想，比較側重於從理事關係上立論。

吸收佛教諸派理論，這並不是《參同契》獨具的特點。從弘忍以後，融合禪教的傾向就在禪宗內部滋生和發展起來。神秀主張「方便通經」，荷澤系宗密援華嚴入禪，惠能的弟子玄覺（西元六六五—七一三年）倡天台與禪宗融合等等。禪宗兼容並蓄佛教各派的思想，這

① 《景德傳燈錄》卷六《禪門規式》。

② 《景德傳燈錄》卷三十。

是禪宗在發展中的一個重要特徵。

當道一和希遷分別在江西與湖南確立禪宗兩大中心時，或因經濟上困難，或因尋訪名師指點，禪僧們往往到處流動。因此，從中唐開始，禪宗界逐漸興起了所謂「行腳參禪」之風。由於生活方式的改變，隨即引起修行方式的改變，因此，禪的體驗已不單單限於一個人，往往是師徒之間或師友之間的相互討論、啓迪和勘驗。參禪僧人經常與禪師相互問答，言語不契則掉頭便走，到其它地方找別的禪師。若是言語相投，彼此相互默契，參禪僧人便住下來。師徒之間或師友之間的相互問答，就是所謂「鬥機鋒」，即表明賓主之間的言來語去如同上陣交鋒，短兵相接，當機不讓。這實際上是一種教禪和學禪的方法。

機語多是一些隱晦、含蓄或答非所問的句子。使用機語的目的或者是試探對方是否理解，或者是彼此交流對禪境的體驗，或者是旁敲側擊以啓發對方自悟。有時雙方見面之後並不說話，而是用推、打、踏等動作來表示，或者用高聲喝叫來表示，這就是「棒喝」了。運用機鋒與運用棒喝的目的是一樣的。

機鋒棒喝的盛行，與禪僧生活方式的改變有著直接關係。然而，禪僧們之所以要運用機鋒棒喝，則與惠能一系列的禪學理論有關。惠能南宗堅持般若掃相，反對執著於法相，認為自心佛性是超言離相的，是不能用思維去把握，用語言文字去描述的。對禪境的體驗只有靠自己的親身實踐，若想用語言描述出來，則滯於言相。所以，使用機鋒棒喝，只不過是要表達那種無法表達的東西。禪師們相互之間的討論，只能使用含蓄的語句來暗示，使人通過這種機語，去領會不可言傳的言外之旨，而對所使用的語言本身又不能執著，不能以理解其表面含義爲目的。據《祖堂集》記載，懷讓去見惠能，惠能劈頭便問：「什麼物與摩來？」懷讓回答：「說似一物即不中在。」①「說似一物即不中」可以說是開機語之先河。語言對於描

述禪境體驗的局限性被充分認識到了。但是，這種語言的相對局限性以後被絕對化了，連任何明確表述的語句都不能執著。「即心即佛」是對禪宗思想的正面表述的命題，在道一那裏，連這句話也不能執著。

問：「和尚爲什麼說即心即佛？」師曰：「爲止小兒啼。」曰：「啼止時如何？」師曰：「非心非佛。」曰：「除此二種人來如何指示？」師曰：「向伊道不是物。」②

使用語言的目的，僅在於通過旁敲側擊來啓悟，或暗示自己的悟境。它只是手段，不是目的。對於機語，不能只從字面上去理解，而要追求其言外之旨。這樣，禪宗與老莊玄學更貼近了。

禪師使用機鋒棒喝，雖然有著相同的主觀目的，但是由於各人的文化修養不同，啓悟方法也不相同，問答時的情境也有區別，機鋒棒喝的方式也就形形色色，各種各樣。有的含蓄生動，有的粗俗率直；有的是正面問答，有的則是隱語或反語。所謂喜笑怒罵，皆蓄禪機。機語問答與雙方的具體情況相聯繫，因此，機語只在特定的情境中才有意義。由於禪宗內部師徒或師友間盛行問答勘驗，才思敏捷和巧言善辯也就成爲宗師們必須具備的本領。這種門智弄巧的問答酬對，也逐漸引起失意的文人墨客的興趣。

在機鋒盛行的情況下，呵佛罵祖，非經毀教的言行也出現了。石頭希遷的弟子天然禪師曾說：「佛之一字，永不喜聞。」他在遇到天氣寒冷之時，把木佛像也搬來燒了取暖。「人

①南唐靜、筠《祖堂集》卷三。

②宋蹟藏主集《古尊宿語錄》卷一。

或譏之，師曰：『吾燒取舍利。』人曰：『木頭何有？』師曰：『若爾者，何責我乎？』」
 ① 滄山靈祐問弟子仰山慧寂：「《涅槃經》四十卷，多少佛說，多少魔說？」慧寂回答：「總是魔說。」靈祐聽了十分滿意，誇讚道：「已後無人奈何子何。」② 諸如此類的言行不勝枚舉。禪僧們認為，呵佛罵祖的根本目的，不過是要啓悟參禪者擺脫一切外在的束縛，自證自悟。這種極端的言行，被認為是真正的禪師才能使用的。臨濟義玄說：「夫大善知識，始敢毀佛毀祖，是非天下，排斥三藏教，罵辱諸小兒，向逆順中覓人③。」然而，這種呵佛罵祖，非經毀教的言行，絕不能僅僅歸結為禪師的「方便施設」。它反映出禪宗反對偶像崇拜，輕蔑教條戒規，強調自證自悟，已經走上了極端，它對佛教本身不能沒有消極作用。

（四）禪宗五家

唐代是佛教發展的鼎盛時期。但是隨著佛教寺院經濟的發達，僧尼人數的增加，不可避免地要損害封建國家的一些經濟利益。安史之亂後，國家財政拮据，不得不採用鬻牒度僧的方法籌集軍餉，充實國庫。這些措施雖然在短時期內有助於緩解國家的經濟困難，同時也促使了寺院經濟的惡性膨脹和丁口的急劇減少。佛教和國家的經濟矛盾越來越尖銳。唐武宗繼位後，為了解決佛教與國家的經濟矛盾，偏信道教對佛教的不滿，於會昌年間（西元八四一—八四六年）採取了滅佛措施。

會昌滅佛對佛教是一個沉重的打擊。從武宗滅佛直到五代，整個中國陷入分裂狀態，特別是北方，政局一直動蕩不安。這種社會動蕩很不利於佛教的恢復與發展，寺院被毀，僧尼星散，經典遭焚，對以寺院經濟為基礎，以研究佛教經典為主的佛教義學諸派打擊尤為慘重。與此同時，受到朝廷支持，與政治勢力保持密切關係的神秀北宗和神會荷澤宗也結束了黃

金時代，日趨沒落，最終法系斷絕。

武宗滅佛和接踵而來的長期社會動蕩，對南方禪宗打擊較小。因他們散住各地山林，自己解決衣食，不重視經典，所以寺院的毀壞和經典的散失對他們影響不大。由於禪宗能夠接近平民，所以吸引了廣大的在戰亂中喪失土地的農民。再加上進入五代以後，外患內亂不止，國家控制能力相對減弱，反而更有利於山林禪宗的興盛。另外，南方小朝廷中不乏有奉佛教者，這也是有利於南方禪宗發展的客觀環境。武宗滅佛既是對佛教的打擊，同時也促進了佛教各派的不均衡發展。佛教義學諸派衰落，山林禪宗進一步發展，佛教的中心從北方轉移到南方，禪宗思潮代表了整個中國佛學發展的趨向。

在唐至五代的百餘年間，從南嶽和青原兩系衍生出禪宗五家，以後這五家的興衰變化，就直接影響著整個中國佛教的發展。

懷海弟子靈祐（西元七七一一八五三年）以潭州瀉山（今湖南寧鄉縣境）為基地，其弟子慧寂（西元八一四—八九〇年）以袁州仰山（今江西宜春縣南）為基地，相繼收徒傳禪，形成馮仰一家。懷海另一弟子希遷（？—八五五年）遞傳義玄（？—八六七年），義玄常住河北鎮州（今河北省正定縣）臨濟禪院，僧人眾多，形成臨濟一家。青原一系的良价（西元八〇七—八六九年）和其弟子本寂（西元八四一—九〇一年），先後在江西高安洞山、吉水縣曹山建立叢林，後世稱為曹洞宗；青原另一系的道悟遞傳崇信、宣鑒而至義存（西元八二

① 《景德傳燈錄》卷十四 《鄧州丹霞天然禪師》。

② 《景德傳燈錄》卷九 《潭州瀉山靈祐禪師》。

③ 《古尊宿語錄》卷四。

二—九〇八年），義存的弟子文偃（？—九四九年）常住韶州雲門山，創雲門一派。義存另一弟子師備，遞傳桂琛、文益（西元八八五—九五八年），文益常住金陵清涼寺，形成法眼一派。這就是所謂「禪宗五家」。在這五家中，只有臨濟一派起源於北方。

禪宗從中唐開始興起「行腳參禪」之風，到唐末五代更為盛行，師徒之間或師友之間的機語酬對，成為參禪的一項主要內容。一位禪師「應機接物」時的酬對能力、啓悟方法是否被接受，就成為決定禪師地位、聲望的重要因素。因此，有關教學方法的研究便應運而起。一般說來，唐末五代時期的禪宗五家，都祖述惠能。在禪學根本思想上並沒有多大分歧。但禪宗五家都有一套獨特的教學方法和教學理論。

漚仰派師徒勘驗或師友酬對時，慣於用打手勢、做動作來表示。漚仰派的創始人靈祐正是精於此道。據說懷海派靈祐去漚山建立叢林時，懷海另一弟子華林和尚不服，對懷海說：「我是上首弟子，怎麼能讓靈祐去建立叢林，去當住持，把我拋在一邊？懷海爲了讓衆人心服，就出了個題目，誰回答的好就讓誰去。懷海指著旁邊的淨瓶問：「不得喚作淨瓶，汝喚作什麼？」華林和尚回答：「不可喚作木椶也。」①懷海對他的答語很不滿意，就讓靈祐回答。靈祐一聲不吭，走上前去，一腳踏倒淨瓶。懷海大笑，宣布華林和尚輸了。靈祐獲得了去當一方住持的資格，去建立新的傳禪基地。

漚仰派教禪學禪的最顯著特點是所謂「圓相」說。在師徒或師友見面時，彼此都不說話，而是用畫圖案來表達自己的思想和見解。雙方見面時，先畫一個圓圈，然後在圈中寫一個字或畫一個圖案，稱圓中有方。以不同的圖案來表達不同的意思，如「或畫此⊕相乃縱意，或畫⊗相乃奪意」②等等。據說「圓相」共有九十七種，始作於南陽慧忠國師，後來爲漚仰一派所承襲。文益指出，漚仰一派的「宗眼」（宗旨）是「方圓默契」③，即畫圓中有方的

圖案，並不說話（默），雙方由此心領神會（契）。這也正如仰山慧寂指出的：「諸佛密印，豈容言乎④？」把「圓相」視為神秘符號，以這種符號來交流，能表達語言所達不到的神秘體驗，這種作法與《周易大傳》的「言不盡意」，「立像以盡意」⑤的思路有相似之處。

從義玄開始，臨濟宗就以機鋒峻峭著稱，在啓悟參禪者時，慣於使用棒喝方式，目的在於以迅雷不及掩耳之勢剿絕情識，使參學者忽然省悟，認識到只有停止一切向外追求的念頭，不希求去作佛、作菩薩，不爲一切外在的東西所束縛，此時與諸佛諸祖就沒有區別了。義玄還有「三玄三要」、「四料簡」、「四照用」和「四賓主」等教禪和學禪理論。

義玄對三玄（三種原則）三要（三個要點）的解釋是：「大凡演唱宗乘，一語須具三玄門，一玄門須具三要，有權有實，有照有用，汝等諸人作麼生會？」三玄三要是針對講者和聽者兩方面來說的。對於講者，要求講話要含蓄，富於多重含義，儘量使話玄妙，給人以回味咀嚼的餘地。對於聽者，不要執著於話語的表面意思，要去領略言外之旨。義玄三玄三要的提出，反映了禪宗追求玄言妙語，追求使用語言藝術的傾向。這一點，宋代禪僧們曾進一步發揮。

義玄的「四料簡」和「四照用」，四料簡是講要根據不同的對象而靈活施教。「四料簡

①《景德傳燈錄》卷九。

②宋智昭集《人天眼目》卷四。

③唐文益《宗門十規論》。

④《人天眼目》卷四。

⑤《周易大傳·繫辭傳上》。

「是「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」。「奪人」，指消除以自我為實有的錯誤觀念；「奪境」，指消除以客觀世界為實有的錯誤觀念。對於具有以自我為實有的錯誤觀念的人，就要「奪人」；對於具有以客觀世界為實有的錯誤觀念的人，就要「奪境」；對於兩種錯誤觀念都有的人，就要「俱奪」；對於沒有這兩種錯誤觀念的人，當然也就「俱不奪」了。奪與不奪，奪什麼與不奪什麼，完全根據具體的參禪者而定。

「四照用」是：「我有時先照後用，有時先用後照，有時照用同時，有時照用不同時①。」「照」是指般若空觀，「用」是指承認假有。四照用和四料簡的根本思想是一致的，都是強調要根據不同的情況而因人施教。講「真空」與說「假有」，全在於臨場的靈活使用，其目的在於讓參禪者認識到：把主體和客體作為實有的觀念是錯誤的，執著於任何一方都是不對的，都應予之破除。

義玄的「四賓主」是衡量參禪雙方成敗的重要理論。他假立禪師為主，學徒為賓，雙方相互酬對，便有可能產生四種情況。「賓看主」，學徒比老師高明；「主看賓」，禪師比學徒高明；「主看主」，禪師與學徒的見解都正確；「賓看賓」，禪師與學徒的見解都不對。義玄的「四賓主」，包含著教學相長的思想，禪師並不一定都比學徒高明。

從義玄的「三玄三要」、「四料簡」、「四照用」和「四賓主」來看，他特別重視研究教與學的雙方。在禪師如何說法時，總是聯繫參學者如何去聽。這是臨濟派在教學方法上的一個特點。尤其是「四賓主」之說，主賓的位置可以互換，注重教學相長。所以，文益在總結此派的特點時說：「臨濟則互換為機②。」這是很合理的。

曹洞宗有「五位之說」。「五位」分為偏正、功勳、君臣和王子等四種。其中偏正是五

位基礎，其餘三種都是由此發展而來。本寂解釋說：「正位即屬空界，本來無物。偏位即色界，有萬形象。偏中正者，捨事入理。正中來者，背理就事。兼帶者，不墮諸有，非染非淨，非正非偏。故曰：虛玄大道，無著真宗③。」這裏，從偏正回互來說明理事、空有、染淨的關係，從而啓悟參禪者不可執著於任何一方，以便達到「無著」，即無心解脫。文益總結此派的特點是：「敲唱爲用④。」這說明，曹洞派禪師以五位相互配合來說法，如同有唱有敲一樣，聲音打成一片，使參學者從中分辨出偏正來。智昭著眼於曹洞宗的五位施設，認爲此派教禪方法的特點是「細密」⑤。

雲門文偃啓悟學禪者的方法也很奇特，他經常使用一個答非所問的字來回答提問，使問話者無法從字面上去理解其含義，更不能沿著原來的思路去考慮問題，從而達到掃除情解的目的。如有人問：「如何是祖師西來意？」他回答：「師。」問：「殺父殺母，佛前懺悔；殺佛殺祖，甚處懺悔？」他回答：「露。」這被稱爲一字關。智昭在總結雲門宗的特點時指出：「雲門宗旨，絕斷衆流，不容擬議，凡聖無路，情解不通⑥。」

法眼宗成立最晚，並沒有提出什麼獨特的教禪理論。他們主要強調要因人施教，所謂「對病施藥，相身裁縫，隨其器量，掃除情解」⑦。

① 上引文均見《人天眼目》卷一。

② ④ 《宗門十規論》。

③ 《人天眼目》卷三。

⑤ ⑥ 《人天眼目》卷三、卷二。

⑦ 《人天眼目》卷四。

在禪宗五家的參禪理論中，不乏有價值的內容，如堅持不說破的原則，啓發人去自悟，教學相長，因人施教等等。教學方法總是與教學對象、教學內容和教學目的相聯繫的。就禪師的教學對象而言，基本是抱著宗教信仰尋求「解脫」的僧人；就教學內容和教學目的而言，不過是要掃除情解，否定人們的知性思惟，啓發人們去直觀體驗超言絕相的本心佛性。因此，對這些教學方式的價值也不能估價過高。

在機鋒棒喝盛行時，著名禪師的言行被視為證悟的表現，也逐漸在禪僧們中間流傳起來。禪師們的這些言行被記錄下來，形成所謂「語錄」。其中有些特別著名的言行，還被禪師們單獨提出來，作為禪僧們學習的教材，作為鑒別是非、衡量迷悟的準則，這就形成所謂「公案」。匯集語錄和整理公案始於唐而盛於宋。這些大量的語錄公案，便是唐五代禪僧留給宋代禪僧的寶貴遺產。宋代禪宗在新的歷史時期，在繼承唐五代遺產的基礎上，不斷地改變著自己的面貌和精神，最終形成了適應後期中國封建社會的完備的宗教文化形態。

三、宋代社會與禪宗

(一) 宋代社會的基本特徵

宋王朝包括北宋（西元九六〇—一二七〇年）和南宋（西元一一二七—一二七九年），立國三百二十年。宋王朝是確立中國後期封建社會基本結構格局時期，它在政治結構、經濟結構和意識形態諸方面，都呈現出鮮明的時代特徵。

在宋代，封建君主專制主義中央集權制得到進一步發展。宋初統治者針對唐末以來方鎮猖獗，君弱臣強的情況，採取了一系列旨在加強皇權的措施。在軍事方面，由皇帝直接統轄

禁軍，把統兵權與調兵權職責分開，平衡中央與地方的兵力配置，由此徹底摧垮了地方官吏賴以割據的軍事支柱。在任用官吏上，實行了官與職殊，名與實分的制度，並且逐步分散各級官吏的權力，有效地防止了各級官吏專權。在財政方面，規定各州的賦稅收入，除支度給用外，凡屬錢帛之類，一律送交京城，把全國的財富集中於中央。通過實行這一系列措施，軍政財權都集中於封建君主手裏。宋王朝在特定歷史條件下強化中央集權制，維護了國家的政治統一，為經濟的發展和文化的繁榮提供了有利條件。

宋王朝實行君主專制的諸種措施，雖有明顯進步作用，然而其本身仍存在著許多弊端。隨著時間的推移，各種弊病也表現得越來越嚴重。軍事改革造成了兵不知將，將不知兵，大大削弱了軍隊的戰鬥力。國家雖然擔負著龐大的軍費開支，卻不能成功地抵禦外敵入侵。宋代的「冗兵」是「不足威於外而敢驕於內」①，只能對內鎮壓人民起義。行政改革帶來了官僚機構的臃腫膨脹，人浮於事，辦事效率低下。官吏不能專權，同時也不能專事。一些有才幹的官吏因皇帝猜忌過重，同僚牽制太多，「志未伸，行未果，謀未定，而位已離矣」②。這樣就不可避免地帶來了官吏苟且偷安，士風萎靡不振。宋代士大夫喜參禪，與此有很大的關係。為了供養冗兵冗吏，滿足皇室的揮霍，宋王朝加緊向勞動人民搜刮。為了彌補財政虧空，宋王朝甚至把搜刮佛教僧人作為經常性的措施。這對宋代佛教以及禪宗都產生了很大的影響。

在兩宋三百餘年的歷史上，一直存在著「外患」，始而遼夏，繼則金元，民族矛盾十分

①《歐陽修全集》卷五十九《本論》。

②王夫之《宋論》卷二。

尖銳。宋王朝主要致力於消弭地方勢力和鎮壓人民起義，在外敵進攻面前則顯得十分軟弱，總是力圖以割地賠款來求得和平。妥協退讓，議和苟安，成為宋一代的傳統國策。在外敵的入侵下，宋王朝的版圖由北向南逐漸縮小。宋代統治疆域的變化，對禪宗組織規模的發展有著直接或間接的影響。

宋代的經濟結構也具有時代特點。從安史之亂後，隨著藩鎮割據和軍閥混戰的不斷加劇，土地制度發生了變化。均田制已無法實行，土地商品化成為歷史潮流。宋王朝為適應這種社會經濟結構的變化，推行了「不立田制」^①，不抑兼並的政策，使私有土地不斷增加。與土地關係的變化相適應，階級關係也發生了變化。從唐代開始衰落的門閥士族徹底退出歷史舞台，品位地主（「官戶」）成為宋代統治集團的核心力量。他們通過科舉進入仕途，由此，為官不憑出身憑才幹，不看門第看政績方開始成為可能。與此相適應，南北朝以來蔭庇制下的部曲、佃客已不存在，代之而起的是租佃制下的「客戶」，客戶從此登入國家戶籍。他們與地主之間只是一種契約關係，人身依附關係大大鬆弛了，這是生產關係上的進步。

宋代的科技文化極為繁榮。在自然科學方面，印刷術、火藥、指南針得到廣泛的應用，數學、醫學、天文學等等也有較高水平的發展。在社會科學方面，文學和史學等門類都有輝煌成就。特別引人注目目的是哲學的發展，其主要標誌是作為中國後期封建社會統治思想的理學形成了。

宋王朝特別重視加強思想統治。宋初諸帝抬高孔子地位，倡導儒學，積極宣揚儒家倫理的忠孝節義，一再強調儒家思想是宋王朝統治的指導思想。為了適應重整倫常的政治目的，宋代諸帝採取了三教並舉的方針，對佛教、道教採取一定程度的扶植。三教融合不僅僅是學術發展的必然趨勢，而且是統治階級的迫切需要。理學正是適應宋王朝重整儒家綱常的需要

，順應三教融合的大趨勢而產生的。理學家一反漢儒以來拘泥經書箋注的治學方法，採取自由解經的方式，以儒家思想為主幹，兼收佛教和道教的思想，建成了一套自然觀、認識論和倫理觀相結合的哲學體係。理學是系統化、哲理化和宗教化的儒學。這種宣揚「存天理，滅人欲」，旨在維護封建統治秩序的哲學，統治中國思想界達數百年之久。

宋代政治、經濟和意識形態等方面的特點，都直接或間接地影響著佛教的發展，影響著作為宋代佛教主流的禪宗的發展。

（二）宋代諸帝與禪宗

宋王朝根據歷代統治階級崇佛抑佛的經驗和宋代的具體情況，對佛教基本上採取了既扶植又限制的政策。南宋高宗指出：「朕觀昔人有惡釋者，欲非毀其教，絕滅其徒；有善釋氏，即崇尚其教，信奉其徒。二者皆不得其中。朕於釋氏，但不使其大盛耳②。」既不崇佛信佛，也不盲目反佛滅佛，而是在允許存在的前提下，把發展規模控制在一定限度之內，這就是宋王朝對佛教的基本政策。「但不使其大盛」一語，概括了兩宋大多數帝王對佛教的態度，他們對佛教主流的禪宗，當然也不例外。

宋代諸帝在扶植佛教的具體作法上，經歷了一個從重視外來佛教到重視禪宗的轉變過程。宋太祖十分重視西行取經。乾德三年（西元九六五年），他聽到沙門道圓遊印度返國，立

①《宋史》卷一百七十三《食貨志·農田》。

②《宋會要輯稿·道釋一》。

即「召見便殿，問西土風俗，賜紫方袍器幣」^①。第二年，「秦涼既通」^②，便派遣沙門行勤等一百五十七人西去印度，這是中國歷史上最大的官派僧團。開寶四年（西元九七一年），他詔刻宋代第一部藏經。這部藏經於太平興國八年（西元九八三年）刻成，其印本成爲後來一切官私刻藏的依據。宋太宗也很重視印度譯經僧人，他於太平興國五年（西元九八〇年）建譯經院，開創了宋代的譯經事業。到宋眞宗統治時期，來華的外國僧人更多了，他們都受到眞宗的禮遇。志磐指出：「西土梵僧繩繩而來者多矣，至於五竺沙門競集闕下，則無若茲時爲盛」^③。

北宋時期，正值印度密教盛行，因此，這一時期傳入的經典多屬密教。這些經典與中國人士已認識的小乘和大乘經典相異處頗多，也與儒家倫理相悖。眞宗鑒於經中多「葷血之祀」和「厭詛之辭」^④，下令禁止新譯的《頻那夜迦經》流行，並不許續譯此類經典。這不僅使譯經事業大受限制，而且消弱了宋代帝王和士大夫對佛教輸入的興趣。到仁宗統治時期，不僅士大夫要求廢止譯經，連參加經典翻譯工作的僧人惟淨，也提出罷譯之議。對於這種意見，宋仁宗只是以譯經乃「三聖舊模」，「先朝聖典」^⑤爲由而未同意。由此譯經事業已不再受朝廷和士大夫重視，對中國佛教的發展也未產生多少影響。由於佛教輸入已不像隋唐以前那樣，能夠影響中國佛教發展，由此，宋代帝王由注重外來佛教轉向注重本國佛教，尤其注重中國佛教主流的禪宗。

景德元年（西元一〇〇四年），眞宗詔令道原所撰的《傳燈錄》入藏流通，擴大了禪宗在社會上的影響。不過，宋代帝王對禪宗的高度重視，是從仁宗開始的。

天聖九年（西元一〇三一年），仁宗命「韶州守臣詣寶林山南華寺，迎六祖衣鉢，入京闕供養，及至奉安大內清淨堂。敕兵部侍郎晏殊，撰《六祖衣鉢記》」^⑥。仁宗供奉惠能的

衣鉢，命士大夫爲惠能歌功頌德，有意識地抬高惠能的地位，這對禪宗的發展是一個促進。皇祐元年（西元一〇四九年），鑒於當時宋代京城只有律宗、華嚴宗和慈恩宗的活動地盤，仁宗命令在汴京「創興禪席，因賜額『十方淨因』」。上方留意空宗，詔求有道者居之」⑦。仁宗在京城建立禪宗寺院，爲禪宗開闢新的傳教基地，並且尋求有名望的禪師住持寺院，促進了南方禪宗向北方的發展。禪宗雲門派僧人大覺懷璉就是在這個時候應詔入京，住持淨因禪院，由此提高了雲門派的聲望。皇祐七年（西元一〇六二年），禪宗雲門派僧人契嵩進京，請求將其所著的《輔教編》等書編入大藏經。仁宗閱讀之後，大加讚賞，准予入藏。

宋神宗元豐三年（西元一〇八〇年），「詔革江州東林律院爲禪席，命常總禪師居之」⑧。皇帝出面把律院改爲禪宗寺院，並讓著名禪師臨濟派黃龍系僧人常總任住持，常總不僅受到禪宗界的尊崇，就連他賞識的僧人也聲望倍增。從此「天下衲子望風而集，咸信敬畏仰，以爲肉身大士。其被賞識者，必名聞諸方」⑨。東林禪寺由此成爲北宋時期的一個重要禪宗基地。謝守直在潭州當地方官時，也把道林律院改爲禪寺，請臨濟黃龍系僧人元祐（西元一〇三〇—一〇九五年）任住持⑩。

元豐五年（西元一〇八二年），宋神宗對京城著名的大相國寺作了調整，「詔相國寺闢

①②宋志磐《佛祖統紀》卷四十三。

③④《佛祖統紀》卷四十四。

⑤⑥⑦⑧《佛祖統紀》卷四十五。

⑨宋慧洪《林間錄》卷上。

⑩宋慧洪《禪林僧寶傳》卷二十五。

六十四院爲八禪二律，以東西序爲慧林、智海二巨刹，詔淨慈宗本禪師住慧林，東林常總禪師住智海，總固辭，許之^①。詔革律居爲禪席，命著名禪師主持名刹，就連曾一度想使佛教道教化的宋徽宗，在繼位之初，也留意禪宗，詔芙蓉道楷禪師主持法雲寺（法雲寺爲當時京城有名的國立寺院）。

北宋滅亡後，南宋的政治中心也是禪宗興盛的地區，除詔令禪僧主持著名大寺院外，還經常召著名禪師進殿，談禪論道。特別是孝宗皇帝，對禪僧尤爲關注。「孝宗皇帝在位二十七年，每宣諸山長老論道，唯佛照禪師最爲知遇」^②。

宋王朝與佛教關係如此密切，是有其政治企圖的，目的是想搜刮佛教僧人以解決財政困難，採取措施有五項：

第一、鬻牒。度牒是官方頒發給僧尼證明其合法身份的文字憑證。收費發牒始於唐代，當時只是個別現象，但到北宋中期以後，隨著宋王朝冗兵冗吏增加，財政支絀日趨嚴重，於是鬻牒便成爲彌補國家財政虧空的重要手段。

北宋前期，國家財政尚無大的虧空，當時度僧給牒只象徵性收取費用，但已有官吏從中牟利。太平興國八年八月詔曰：「先是祠部給僧尼牒，並傳送諸州長吏親給，如聞吏緣爲奸，募人以緡錢市取，齊以至外郡賣焉，得善價即與之^③。」早在太平興國二年（西元九七七年），工部郎中侯陟就主張給牒不要收費：「祠部給僧尼度牒，每通納錢於有司，請罷之^④。」由於度牒是有價證券，中介人從中漁利就不可避免，拿到度牒的僧人所付價格當然與祠部指定價格不符。

北宋神宗以後，發放度牒已不完全是度僧依據，而成了財政收支的依據。各地方每遇修城浚濠，治河築岸，乃至需要糴本、籌措軍費，就奏請祠部發放空額度牒。甚至把度牒作爲

一種類似貨幣證券去使用。崇寧五年（西元一一〇六年）三月二十七日，詔川峽和買：「以交子、度牒充折買價，致細民難以分擊，貨賣皆被豪右操權，坐邀厚利，民間頗以爲擾⑤。」由於濫發度牒，致使南宋初年某些地區出現「錢荒」。紹興十一年（西元一一四一年）八月十三日，「臣僚言，……近時糴本，例多拋降度牒綾紙之屬，漕行之郡，郡行之邑，未免強率於民。今湖南錢荒已甚，若繼之以此，其何以堪！」⑥

南宋孝宗時，爲控制僧尼人數，大幅度抬高度牒價格，力圖使一般人買不起度牒。紹興初年，每道度牒官價爲一百二十貫，紹興三十年（西元一一六一年）增加到五百貫⑦，孝宗淳熙十四年（西元一一八七年），又增加到七百貫⑧。在度牒買賣中，官方度牒價格猛漲而民間價格暴跌。紹興六年（西元一一三六年）四月九日，尙書省言：「……蓋給降度牒，許人進納官中，舊價百二十貫，民間止賣三千，稍能圖利，便行披剝，誰肯勤試經⑨？」民間

①《佛祖統紀》卷四十五。

②宋道融《叢林盛事》卷下。

③《宋會要輯稿·職官一三》。

④《續資治通鑑長編》卷十八太平興國二年春正月癸亥條。

⑤《宋史》卷一八二《食貨三十八·和市》。

⑥《宋會要輯稿·方域八》。

⑦《宋會要輯稿·食貨四〇·市糴糧草》。

⑧《宋會要輯稿·食貨四十一·和傘》。

⑨《宋會要輯稿·道釋一》。

度牒之所以便宜，是因為各地方官吏爲了牟利而非法出售亡僧度牒所致。「州縣人吏賣亡僧度牒，與僧行洗改重行」①。南宋後期，鬻牒現象更爲嚴重，把度牒直接充當軍費。如寧宗嘉定十一年（西元一二一八年），「以度僧牒千給四川軍費」②。從北宋神宗開始直到南宋滅亡，以度牒彌補政府開支已是宋王朝的經常性措施。

第二、出售紫衣師號。賜紫衣師號，原是帝王對有功於朝廷的僧人，或對碩學大德的獎勵。紫衣師號原本沒有價格，賜紫衣師號也並不收費。從北宋中期開始，紫衣師號也同度牒一樣開始出賣。無論僧人道德才學名望如何，只要出錢就可以買到紫衣和師號。熙寧四年（西元一〇七一年）十二月二十四日，賜河北轉運司度僧牒五百，紫衣、師號各二百五十③，用於修築河流。這種紫衣師號也規定了價格，如建炎二年（西元一一二八年）十一月，「敕賣四字師號，價二百千④」。

獲得紫衣師號者必然很容易當上一寺的住持，這已引起許多僧人的不滿。但是，爲了讓僧人搶購紫衣師號，使政府獲得錢財。南宋理宗時的岳珂（西元一一八三—一二三四年），公開主張沒有紫衣師號不能當住持，就像沒有官品不能得差注任職一樣。「朝省因總領岳珂奏：乞降紫衣師號二等，賜金環象簡並四字禪師法號，以住太（大）寺觀。每賜服師號綾紙，出賣三百緡。仍附品官條制，非有官不得差注，非有賜服不得住持」⑤。這種規定，引起許多僧人的反對。嘉熙年間（西元一二三七—一二四〇年），雙杉元禪師上書指出：「近世貨賂公行，求爲住持者，吾教之罪人。」可見行賄賂以求任住持的事已屢見不鮮。如果只有獲得紫衣師號才能任住持成爲定例，那麼，「豈頑無賴之徒皆以賄進，何以整齊風俗？況僧道非能自出己財求住持，必將取之寺觀。師徒相殘，常住心壞⑥。」如果通過出錢行賄而當上住持的人是無賴之徒，那麼「師廢則正法微，正法微則邪法熾，以清淨之門而爲利欲交征

之地，非國家之福地也」⑦。其實，宋代佛教寺院正是成了「利欲交征之地」，官場上盛行的行賄貪贓，早已滲透到佛教「清淨地」。這是宋王朝佛教政策造成的必然結果。

第三、向僧人徵收「免丁錢」。南宋高宗鑒於濫發度牒造成僧尼人數失控的情況，便一度下令停發度牒，以減少僧道人數。但是，爲了與佛教寺院爭利，填補少發度牒帶來的經濟損失，他們又於紹興十五年（西元一一四五年）下詔徵免丁錢。「十五年，敕天下僧道，始令納丁錢，自十千至一千三百，凡九等，謂之清閑錢。年六十已上及殘疾者聽免納」⑧。

但是，由於政府不顧各寺觀僧道的實際名額，盲目攤派，僧道實際所納免丁錢並不限於官方指定的數額，給他們造成的經濟負擔較重。志磐曾說：「今州家徵免丁，則必舉常年多額以責之，而不顧僧之存亡去住。又欲以虧額均賦諸寺者，其爲患皆此類。嘗考郡縣志云：僧道免丁錢無定額，官吏曾不省⑨。」

第四、向寺院徵田產稅。北宋王安石變法，取消了寺院的免役免稅特權。從熙寧四年（西元一〇七一年）開始，規定寺觀也要按照戶等交納相當於免役錢半數的「助役錢」：「於官戶、寺觀、單丁、女戶、有屋產月收僦直可及十五千，莊田中熟所收及百石以上者，並隨

①《宋會要輯稿·道釋一》。

②《宋史·寧宗本紀》。

③《宋會要輯稿·方域一三》。

④《佛祖統紀》卷四十七。

⑤⑥⑦宋圓悟《枯崖漫錄》卷下。

⑧⑨《佛祖統紀》卷四十七。

貧富以差出助役錢，自餘物產，約此爲準^①。」助役錢的起點線是很高的。在實際徵收過程中，沒有收入的禪宗小寺院也要交納，這使許多禪僧不堪其苦。《雲臥紀譚》作者曉瑩曾記述了他的生活情況，他並無常產也要納稅：「至淳熙戊戌（西元一一七八年），以徒弟隸名感山小寺，而徙居焉。寺基稅錢三十有一，並無常產，唯破屋數間。……癸卯（西元一一八三年）徒弟遽歿，遂自任灑掃之責^②。」

宋王朝這些侵奪寺院財產的措施，引起僧人們的不滿，他們認爲：

寺觀創立，常住供養，非官與之也，以眾人樂施而與之也。寺觀有田，稅賦尤倍，又有非待不時之需，正與大家相似。今既買度牒，以錢免丁，又增以錢（指出賣紫衣師號）。官府無絲毫之給，而徒貴責其利於無窮，則僧道可謂不幸矣。^③

除了京城極少數國立大寺院之外，絕大多數寺院的田產財物來自社會的布施，並不是宋王朝的經濟資助。宋王朝還通過鬻牒，出賣紫衣師號，徵免丁錢，收助役錢等方式搜刮寺院，當然引起僧人們的不滿。

第五、禁佔寺院土地。宋王朝實行了一系列搜刮寺院經濟的措施，同時也禁止地方官吏把佛教寺院據爲己有。在宋代寺院中，既有國立寺院，也有僧人通過化緣等方式建立的寺院，還有高官顯貴及大地主爲祖上追薦冥福而建的私人寺院。另外，也允許皇親國戚、朝廷和地方官吏建立私人功德寺院。「國家優禮元勳大臣，近貴戚里，聽陳乞守墳寺額，蓋謂自造屋宇，自置田產，欲以資薦祖父，因與之額」^④。私立寺院能達三十間者，朝廷才頒賜名額。宋英宗治平四年（西元一〇六七年），「敕天下私造寺院及三十間者，並賜壽聖之額」^⑤。有些地方官吏依仗權勢，建功德寺院時並不出資建房屋，置田產，而是把現成的有額寺院據爲己有，改成私人的寺院，並且從中牟利。志磐曾記述了這種情況：

適年士大夫一登政府，便萌規利，指射名剎，改充功德，侵奪田產，如置一莊。子弟無狀，多受庸僧財賄，用爲住持，米鹽薪炭，隨時供納，以一寺而養一家，其爲污辱祖宗多矣。況宰執之家，所在爲多，若人佔數寺，則國家名剎，所餘無幾。^⑥

由於把國家寺院變成了私人功德寺院，官僚本人及家屬就可以自由選擇住持。這樣，一些僧人爲了當住持就要賄賂主人，當上住持以後又感恩戴德，把寺院的財物奉獻主人，使寺院成了官僚養家的經濟基地，因而引起佛教僧人的強烈不滿。北宋徽宗大觀年間，詔令「不許近臣指射有額寺院，改充功德」。高宗紹興年間，又明令不許指射有額寺院，私立功德寺院必須自置田產，自造屋宇。這種對寺院的保護，也就是對政府經濟基地的保護。宋王朝並不主張完全摧垮寺院經濟，而是希望把寺院經濟的發展控制在一定的規模上，使其不能危害國家利益。這種維護宋王朝的政治統治起了有利的作用。寺院財產來自民間，民間的財富經過寺院這個中介回到統治階級的掌握之中，這種限制寺院經濟的增長，防止其與政府爭利起到了積極作用。宋王朝通過採取這些措施，避免佛教與政府經濟矛盾的激化。這種用和平手段解決佛教與國家的矛盾，比「三武一宗」用武力來解決矛盾，對社會更爲有利。另外，用稅收辦法使寺院財富用於社會福利事業，對社會也有一定進步作用。

①《宋史·食貨上五》。

②《雲臥紀譚·序》。

③《枯崖漫錄》卷下。

④⑤⑥《佛祖統紀》卷四十八，卷四十五，卷四十八。

(三)士大夫與禪宗

在唐五代，士大夫與禪僧的交往還只是個別現象，進入宋代以後，士大夫逐步與禪僧建立起普遍的、多方面的聯繫。如對禪宗人生觀的推崇，對各種禪學形式的喜好，以及直接參與禪宗《燈錄》和《語錄》的編撰，這一切都對禪宗的發展起著重大影響。

禪宗在佛教義學諸派的衰落中興盛起來，引起了宋代士大夫的密切關注。他們甚至把儒家形式上的衰落與禪宗的興盛作鮮明對比，把著名禪僧與孔孟相提並論，把著名禪僧抬高到無以復加的地步：

荆公王安石問文定張方平曰：「孔子去世百年生孟子，後絕無人，或有之而非醇儒。」方平曰：「豈為無人，亦有過孟子者。」安石曰：「何人？」方平曰：「馬祖、汾陽、雪峰、巖頭、丹霞、雲門。」安石意未解。方平曰：「儒門淡薄，收拾不住，皆歸釋氏。」安石欣然嘆服。後以語張商英，撫几賞之曰：「至哉！此論也。」①

這裏列舉的所謂超過孟子的五位僧人，都不是精通佛教經典的經院派碩學僧人，而是奉行「不立文字」的禪僧。這五位僧人分別生活在唐五代和宋初，都是率領一方的著名禪師。推崇禪僧而不推崇義學沙門，這正是宋代士大夫對佛教態度上的一個特點。宋代「士大夫聰明超軼者，皆厭聞名相之談」②，屬意禪宗，正是一個值得重視的現象。

在與禪僧交往的宋代士大夫中，既有像楊億、李遵勗、蘇氏兄弟、黃庭堅這樣善文章、工詩詞的文壇巨星，又有像周敦頤、二程、朱熹這樣為理學奠基和發展作出貢獻的哲學家；既有多年執掌權柄的達官顯貴，又有幾經宦海沉浮的落魄文人；既有憂國憂民的仁人志士，又有苟且偷安的政治懦夫。甚至一些主張抑制佛教發展或者主張取締佛教的士大夫，也喜好

與禪僧交往，與某些禪僧保持著友好關係。歐陽修就是一個比較典型的例子，連禪僧們都注意到了這一點：「歐陽文忠公貶異立教者，獨尊敬訥（指圓通居訥）」③。」

由於士大夫喜好與禪僧來往，在這種社會風氣下，有些禪僧為名利之心所驅馳，一意奔走權貴，奉迎士大夫，這曾引起許多禪僧的指斥。宋代名僧慧洪本人也喜與士大夫交往，並曾因此獲罪，但他對那些不惜受辱而與士大夫往來的禪僧，也予以嘲諷：「法道陵遲，沙門交士大夫，未嘗得預下之禮，津津喜見眉目④。」那些甘願寂寞林泉，不恥隨俗的少數禪僧，對與士大夫交往的僧人更是深惡通絕，大加斥責：

破法比丘，魔氣所鍾，狂誕自若，詐現知識身相，指禪林大老為之師承，媚當路權貴為之宗屬，申不敬之請，啓壞法之端。白衣登床，膜拜其下；曲違聖制，大辱宗風。吾道之衰，極至於此，嗚呼！天誅鬼錄，萬死奚贖，其佞者與！」⑤

儘管《叢林盛事》的作者道融把與士大夫交往的僧人罵得一錢不值，但是，宋代禪宗各派的許多領袖人物，為禪宗發展作出貢獻的許多著名禪師，都與士大夫保持著友好關係。正是這些被斥為「萬死奚贖」的「破法比丘」，代表著禪宗走向社會的發展趨向，推動著宋代禪宗的發展。

宋代是禪宗燈錄和語錄編撰的黃金時代。士大夫在編撰禪宗燈錄方面起了相當的作用，

①②《佛祖統紀》卷四十五。

③《禪林僧寶傳》卷二十六。

④《禪林僧寶傳》卷二十六。

⑤《叢林盛事》卷下。

禪宗的第一部巨型燈錄《景德傳燈錄》，就是在士大夫的參與下完成的。

宋眞宗景德元年（西元一〇〇四年），法眼宗僧人道原把編撰的《傳燈錄》三十卷呈送朝廷，眞宗命翰林學士楊億等人裁定^①。楊億「留心釋典禪觀之學」^②，對禪學理論頗有根底。他用了一年多時間，仔細修改此書，成功地完成了修訂工作。

楊億修改《景德傳燈錄》是從三個方面著手的。首先，他注重文字修飾，以便使這部著作文意暢達，具有可讀性。「或辭條之糾紛，或言筌之猥俗，並從刊削，俾之綸貫」。第二、他對史料作了詳細考證，糾正錯謬，使這部燈錄更具有權威性。「至有儒臣居士之問答，爵位姓氏之著名，校歲歷以愆殊，約史籍而差謬，咸用刪去，以資傳信」。第三、他確定了《燈錄》體的主旨。楊億認為，《燈錄》應該有別於僧史傳記，應該以記錄歷代祖師啓悟參禪者的機語爲主。禪師們的「啓投針之玄趣，馳激電之迅機，開示妙明之真心，祖述苦空之深理」，是《燈錄》的主要內容。至於禪師們的求學經歷、神異事跡等等，由於僧史傳中已有記載，《燈錄》中就不必再出現這些內容了。根據他所確定的《燈錄》的體裁特點和主旨，楊億對原書稿所用史料進行了增補裁減，並結合其它資料進行了去粗取精的工作。「舊錄所載，或掇粗而遺精，別集具存，當尋文而補闕，率加採擷，爰從附益」^③。通過楊億等人的修訂，一種語錄的新體裁形成了。

楊億所確定的《燈錄》體裁，爲以後禪宗燈錄著者所效法。除《景德傳燈錄》外，宋代還有四部燈錄：臨濟宗居士李遵勗撰《天聖廣燈錄》，雲門宗僧人惟白撰《建中靖國續燈錄》，臨濟宗僧人悟明撰《聯燈會要》，雲門宗僧人正受撰《嘉泰普燈錄》。後來僧人普濟看到五部燈錄多有重覆，便刪繁就簡，合五爲一，編集成《五燈會元》。

《燈錄》以紀言爲主，沒有煩瑣的歷史考證，沒有僧人生平事跡介紹，也沒僧史傳中常

記的感應之類的事跡。《燈錄》記載歷代禪僧師徒或師友間的酬對問答，所謂「啓投針之玄趣，馳激電之迅機」。在這些問答酬對中，不乏所謂玄言妙語，機智巧辯。這些機語也能在一定程度上反映所謂「妙明之真心」和「苦空之深理」。這些「玄趣」與「迅機」，當然適合文人墨客的胃口，受到士大夫的歡迎。因此，燈錄是宋代士大夫案頭常見的書籍。

燈錄所記的「言」，大多是禪宗特有的「機語」，有正面講的話，也有反語，也有答非所問。使用機語的目的並不是爲了要講清道理，而是要啓發聽者或問者。聽者或問者所要理解的東西，也不一定包括在答語之內。禪師啓悟參禪者，多在師友相互勘驗時，都講「應病與藥」，「觀根逗機」，即特定場合、情境、對象條件下的答語。燈錄只記孤零零的問答語句，對當時的情況不作任何介紹。正因爲燈錄中的「言」有這樣的特點，所以燈錄爲資料，研究禪宗史或禪宗理論，其局限性相當大。如果不聯繫問答雙方的整體思想，不了解問答語是在什麼情況下講的，只憑某幾句話作解，往往會使人望文生義。

宋代禪僧編集語錄蔚成風氣。他們不但編集前代著名禪師的語錄，而且編集當代僧人的語錄；不但有名震一方的著名禪師語錄流傳，也有不太著名的禪師語錄行世。宋代士大夫對這些禪宗語錄表現出極大的興趣，紛紛爲之寫序，以廣流傳。有些士大夫所作的語錄序，特別爲禪僧們稱道：「本朝士大夫爲當代尊宿撰語錄序，語句斬絕者，無出山谷（黃庭堅）、

①楊億（西元九七四—一〇二〇年）是宋初名士，以文才受到太宗和真宗的器重，《宋史》記載：「宋一海內，文治日起，楊億以辭章擅天下，爲時所宗。」

②《宋史·楊億傳》。

③上引均見《景德傳燈錄序》。

無爲（楊傑）、無盡（張商英）三大老^①。」

宋代禪僧所注重的佛典只有幾部，他們主要閱讀燈錄和語錄，而這些燈錄和語錄也爲士大夫所重視。張商英曾說：「比看《傳燈錄》，一千七百尊宿機緣，唯疑德山托鉢話^②。」在《景德傳燈錄》記載的一千七百多位禪師的習禪教禪事跡中，都特別喜好，張商英自稱只對「德山托鉢」這則公案不太理解，可見他對《景德傳燈錄》這部巨著的熟悉程度。

宋代士大夫不僅樂於玩賞燈錄和語錄中記載的機語問答，詩詞酬對，而且他們在與禪僧的交往中，也喜歡運用這種形式。禪僧和士大夫相見時鬥機鋒，逞辯才，被視爲「禪悅之樂」。蘇軾兄弟就在這方面留下不少佳話。蘇軾聽到有巧言善辯的禪師，就必定要找上門去比試。

（東坡）抵荆南，聞玉泉皓禪師機鋒不可觸，公擬抑之，即微服見皓。皓曰：「尊官高姓？」公曰：「姓杲，乃杲天下長老的杲。」皓喝，曰：「且道這一喝重多少？」公無對。^③

由於蘇軾自知不如玉泉皓禪師善辯，從此就非常尊敬他。

自從汾陽善昭創「頌古」，雪竇重顯作《頌古百則》，禪風爲之一變。追求以工整華麗的辭藻表達禪境體驗，追求從文字語言悟入禪理，逐漸成爲禪師宣教和禪僧悟禪的主要方式。宋代士大夫通過科舉入仕，有較高的文化修養，對這種參禪方式就更感興趣。像王安石、張商英等人，都模仿禪僧作頌古，以表達自己對禪的領悟。至於作詩偈以表達對禪理的理解，更是士大夫所喜聞樂見的參禪方式。蘇軾就與數十名擅長詩詞的禪僧交往。他在《付惠誠遊吳中代書十二》中，列舉了與他交往的名僧十餘人，稱他們「能文，善詩及歌詞，皆操筆立就，不點竄一字。」他對能詩善文，並且願意結交士大夫的禪僧很推崇，專門記錄了他們的事跡。如「秀州本覺寺一長老，少蓋有名進士，自文字言語悟入，至今以筆研作佛事，所

與遊皆一時文人」④。在當時，禪僧與士大夫的詩頌互酬便被認為是禪，舞文弄墨便被認為是「作佛事」。名重一時的佛印禪師與蘇軾蘇轍兄弟相見，必有詩頌酬對。「佛印禪師與東坡昆仲過從，必以詩頌為禪悅之樂」。有一次，蘇轍欲見佛印禪師，先寄一頌：「粗砂施佛佛欣受，怪石供僧僧不嫌，空手遠來還要否？更無一物可增添。」佛印禪師立即回贈一首：「空手持來放下難，三賢十聖聚頭看。此般供養能歡享，木馬泥牛亦喜歡⑤。」雙方的詩不僅是表述他們各自對禪理的見解，而且都流露出明顯的戲謔之意，以此表達他們之間的深厚友情。正是這種以詩頌「為禪悅之樂」的風氣，才深深地刺激了宋代文字禪的發展。

被尊為理學鼻祖的周敦頤也與禪僧關係密切。他與佛印禪師結「青松社」，推佛印為青松社主，彼此「相與講道，為方外友。」當時有「青松已約為禪社」之語。《雲臥紀譚》的作者評論：「公（指周敦頤）雖為窮理之學，而推佛印為社主，苛道之不同，豈能相與為謀耶⑥？」由此可見，理學家與禪僧有著共同的話題。士大夫和禪僧的交往，無疑促進了宋代思想界的活躍。

兩宋之際，曹洞僧人宏智正覺倡默照禪，得到閩中士大夫的歡迎，促進了默照禪法的流

①《叢林盛事》卷下。

②宋晚瑩《羅湖野錄》卷上。

③《嘉泰普燈錄》卷二十二。

④《東坡志林》卷二。

⑤《雲臥紀譚》卷下。

⑥《雲臥紀譚》卷上。

行，擴大了曹洞宗的社會影響^①。臨濟僧人大慧宗杲倡導和完善化了看話禪，被更多的士大夫信奉^②。這兩種成爲宋禪主流的禪法體系，都不同程度地得到士大夫的關注。

士大夫與禪僧之所以能建立起普遍的、廣泛的聯繫，是與宋代統治階級實行了較開明的文化政策分不開的。宋代諸帝大多倡導三教並舉，宣揚三教一致，這就爲士大夫與禪僧的交往提供了寬鬆的政治氣氛。宋代思想家要適應統治階級的需要，建立起一個適應宋代社會的新儒學體系，吸收佛教的思想就是一個重要的和不可或缺的環節。同時，作爲當時佛教主流的禪宗，要進一步建立起自己適應社會的完備的理論形態，也必須了解儒家思想。三教融合不僅是統治者的需要，也是當時思想界學術發展的大潮流，也是儒家人士和佛教僧人的共同目標。士大夫與禪僧的普遍交往，是實現儒佛理論融合的必要的實踐之一。

許多士大夫與禪僧在治學經歷上有相同之處，這就爲他們之間的交往奠定了基礎。在士大夫中，閱讀《金剛經》、《法華經》、《維摩經》、《華嚴經》、《圓覺經》等佛教經典的人很多。就連宋太祖也常讀《金剛經》^③。這些經典大多也是禪僧們的必讀書。仁宗時，負責考核童行經業的宋綬和夏竦，各用十天和七天時間背誦《法華經》，「不遺一字」^④。蘇軾兄弟甚至把能寫好文章歸結爲讀了佛經。下面的一段記載就很值得重視：

待制韓公子蒼與大慧老師（指宗杲）厚善，……因公話次，謂：少從蘇黃門問作文之法，黃門告以熟讀《楞嚴》、《圓覺》等經，則自然詞詣而理達。東坡家兄謫居黃州，杜門深居，馳騁翰墨，其文一變，如川之方至。後讀釋氏書，深悟實相，參之孔老，博辯無礙，浩然不見其涯。

⑤

禪宗所宣揚的人生觀，對士大夫有極強的吸引力，所以能引起感情的共鳴，這也是宋代士大夫喜禪的重要原因。禪宗視人生如夢幻，宣揚生死無別，主張隨緣任運即是解脫，強調

把解決一切社會問題的手段歸結於自我的心理調節，這一切都是士大夫所樂於接受的。參政錢端禮臨終時的遺言，反映了宋代士大夫帶共性的心態：

浮世虛幻，本無去來。四大五蘊，必歸終盡，雖佛祖具大威德力，亦不能免。……大丈夫磊磊落落，當用把定，立處即真。順風使帆，上下水皆可。因齋慶讚，去留自在。此是上來諸聖開大解脫一路涅槃門，本來清淨空寂境界，無為之大道也。今吾如是，豈不快哉！⑥

人生本如夢幻，只有現實生活中的人的一言一行，一舉一動才是真實。人可以「當用把定，立處即真」，自由自在，無拘無束地生活，這便是解脫。「順風使帆，上下水皆可」，不管在逆境順境中都可以逆來順受。處富貴時不以爲富貴，處貧賤時甘受貧賤，對一切都沒有怨言，以求得自我的心理平衡。這種追求個人自由的禪宗人生觀，爲許多士大夫所接受。

宋代士大夫之所以樂於接受禪宗的人生觀，與當時「士風」有很大關係。宋代的任用官吏制度，造成了官僚機構惡性膨脹，人浮於事的局面，官員既不能專權，也不能專事。因此，官吏偷安，士風萎靡。有些士大夫雖然身居要職，卻仍然惦記著退路；他們雖然身居市朝，卻時時不忘歸隱山林。這種長懷山林之念，反映了宋代士大夫的一種普遍心態。羅大經曾

①參見本書第七章。

②參見本書第六章。

③《佛祖統紀》卷四十三。

④《佛祖統紀》卷四十五。

⑤《雲臥紀譚》卷上。

⑥《五燈會元》卷二十（參政錢端禮居士）。

指出：

士豈能長守山林，長親簑笠，但居市朝軒冕時，要使山林簑笠之念不忘，乃為勝耳。……荆公拜相之日，題詩壁間曰：「霜松雪竹鍾山寺，投老歸歟寄此生。」只為他見趣高，故合則留，不合則拂袖便去，更無拘絆。山谷云：「佩玉而心若枯木，立朝而意在東山。」亦此意。①

總之，宋代士大夫與禪僧建立了普遍的、多方面的聯繫，這是有其深刻的社會和歷史原因的。從本質上說來，禪宗為士大夫提供了精神避難所，而士大夫對禪宗的重視，又在一定程度上推動著禪宗的發展。

四、宋代禪宗發展諸階段

隋唐時期形成的佛教諸宗派，其發展是極不均衡的。到了宋代，佛教諸派或者已經湮沒無聞，或者日趨衰落，唯有禪宗依然保持著長足發展的勢頭。宋代佛教內部這種反差現象是十分突出的。

宋代禪宗循著自身的發展規律，同時又時刻受著宋代社會的制約。故禪學發展呈現出多途局面，大致可以劃分為兩個階段：第一階段，北宋前中期，大約相當於宋太祖到宋哲宗統治時期；第二階段，北宋末年至南宋末。

(一) 佛教義學諸派的衰落

安史之亂始，社會動蕩不安，佛教發展受到限制。唐武宗會昌年間（西元八四三—八四六年）的滅佛毀法，拉開了中國佛教由盛而衰的序幕，儘管滅佛禁令在武宗死後不久便解除

了，但由於社會動亂加劇，接踵而來的周世宗毀佛，對尚未恢復的北方佛教又是一個沉重打擊。經過兩次滅佛事件和唐末五代的長期社會動亂，寺院屢遭破壞，經典散失殆盡，僧人居無定處，佛教陷入了六朝以來的最衰微時期。

宋王朝建立之後，一反後周的抑佛政策，開始大力扶植佛教。在隋唐時期形成的佛教諸派：三階教、三論宗和密宗，到宋已經失傳，唯識宗在宋初傳承不明。呂澂指出：「慈恩宗入宋以來的傳承不明，但繼承五代的風氣講《唯識》、《百法》、《因明》各論的相繼不絕②。」臨濟楊岐派的著名僧人五祖法演就很重視《百法》、《唯識》。大慧宗杲還把唯識宗的某些思想融進他的「看話禪」。這說明唯識宗的某些經論還是比較流行的，它的思想也是比較有影響的。但是由於其傳承已不可考，代表人物事跡不詳，專治唯識經論的僧人寥寥無幾，所以稱唯識宗已經完全衰落了。

淨土宗並不是一個嚴格意義上的宗派，它是宋代佛教各宗派僧人普遍接受的信仰。專修淨土的著名人物只有北宋的省常和宗謁。省常（西元九五九—一〇二〇年）曾效法廬山蓮社故事，在杭州西湖結淨行社，參加者有僧俗千餘人，也有一定影響，對於把淨土信仰推向社會起了很大作用。北宋時，許多雲門派著名禪師也都接受淨土思想，如天衣義懷、圓照宗本等人，都是主張禪淨雙修的。但在禪宗主流臨濟派著名禪師中，主張禪淨雙修的人並不多見。儘管淨土是許多派別都同意接受的思想，習慣上稱淨土「宗」，實際上它只是宋代佛教中比較流行的信仰，並不是一個嚴格意義上的宗派。在宋代佛教諸派中，除禪宗外，尚有依稀

① 宋羅大經《鶴林玉露》丙編卷五。

② 呂澂《中國佛學淵流略講》附錄《宋代佛教》，中華書局一九七九年版，第三九〇頁。

可辨的傳承系譜的是律宗、華嚴宗和天台宗。

宋代律宗雖然勢力不大，影響較小，但尚能保持傳承世系不絕。律宗的活動中心在杭州。北宋初，得法寶律師傳承的贊寧（西元九一一—一〇〇一年）有「律虎」之稱，很受朝廷的重視。贊寧早年專習南山律，在北宋初年頗有影響。此外，北宋律宗的兩個著名人物是允堪（西元一〇〇五—一〇六一年）和元照（西元一〇四八—一一一六年）。允堪注解道宣著述達七部之多，其中注《行事鈔》的《會正記》尤為重要，故有會正宗之稱。他的再傳弟子元照，先習天台宗，後來吸收天台宗的思想講律，並注解道宣的三大部著作。他注解的《行事鈔》稱《資持記》，其見解與允堪並不完全相同，另稱資持宗。南宋以後，律宗沒有再出現傑出人物，談不上學說及組織的發展，僅保持其傳承世系不斷。

華嚴宗由於受到外來因素的刺激，在北宋曾出現過一段復興時期，其後衰勢也十分明顯。華嚴宗入宋第一位著名人物是長水子璿（？—一〇三八年）。他傳承不明，曾從琅邪慧覺（臨濟派汾陽善昭的弟子）學禪法，受禪宗影響較大，後來到陝西，住長水（即澧水），弘揚華嚴教義。在他身邊，「衆幾一千」^①，其門下的晉水淨源（西元一〇一一—一〇八八年）較為有名，曾學習《華嚴經》，比較推崇《大乘起信論》，此是禪宗注重的典籍。當時，高麗僧統義天（西元一〇五一—一一〇一年）來華，曾就學淨源。後來義天從高麗送回許多《華嚴經》的章疏，從此激起僧人研究興趣，於是出現了一些新的注疏之作，其學說也得到了發展，從而刺激了華嚴宗的暫時中興。淨源三傳弟子師會（西元一一〇二—一一八六年）著《華嚴一乘教義分齊章復古記》六卷，《焚薪》二卷等。師會弟子希迪著有《五教章集成記》等書。他們對華嚴宗典籍所作的注解，其基本思想沒有多大分歧，只是在個別問題上稍有出入。子璿、淨源、師會和希迪被譽為宋代華嚴「四大家」。

天台宗是禪宗之外最活躍的一派。從五代末到北宋初，天台僧人義寂（西元九一九—九八七年）受業於清竦，常住天台山螺溪傳教院，傳授天台教義三大部達十二次之多，他得到吳越王錢俶的幫助，從朝鮮、日本尋回不少天台宗的典籍。根據遵式（西元九六四—一〇三二年）撰述，慧觀重編《天竺別集》卷上《天台教觀目錄》。悟恩——義寂同門志圓的弟子（？—九八六年）也是五代末北宋初的著名天台僧人。他注解天台智顗撰《金光明經玄義》，名為《發揮記》。《金光明經玄義》有廣略兩種本子，悟恩是為略本作注。略本詳說法性（實相）問題，但沒有提「五重玄義」中的「觀心」一義。悟恩認為，應直觀法性，不需要通過觀心為中介，以後其弟子都堅持這一說法。

義寂再傳弟子四明知禮（西元九六〇—一〇二八年），是北宋天台宗的著名人物，被稱為天台宗的「中興」者，知禮一生著作甚多，曾受到宋真宗的重視。知禮對悟恩的觀點極為不滿，他以《金光明經玄義》廣本作底本，著成《扶宗記》。他認為，悟恩等人強調觀性之說，失之偏頗，應通過觀心（安心）來領悟中道實相，這才符合天台宗教觀並重宗旨。知禮的觀點提出後，立即引起爭論。悟恩一系的再傳弟子孤山智圓（西元九七六—一〇二二年）和梵天慶昭（西元九六三—一〇一七年）等人，紛紛反駁知禮。他們之間的爭辯歷時七年，往返問難達十次。知禮將這些辯論書信輯成《十義書》，最後寫成《觀心二百問》，對爭論作了總結性的概括。知禮一系勢力強大，以天台正統自居，自稱「山家」（本宗），視智圓等人為山外派，從此天台宗分為山家、山外兩派。山外派不久便衰落了，知禮一系一直流傳於南宋。

①《佛祖統記》卷二十九。

天台宗之所以能在北宋保持一定的盛況，並流傳於南宋，主要有四方面的原因：

第一、天台宗主要活動基地在南方，受到五代吳越王的保護，使它免受像北方佛教那樣的厄運，具備著進一步發展的條件。

第二、由於從朝鮮和日本尋回天台宗的典籍，這就為天台僧人研究和弘傳天台教義提供了比較完備的資料，因而有了發展的可能。

第三、知禮和遵式師兄弟，以止觀為號召，強調觀心法門，引起了士大夫的注意，從而擴大了天台宗的社會影響。「皇祐元年，自周朝毀寺，建隆興復，京師兩街唯南山律部、賢首、慈恩義學而已。士夫聰明超軼者，皆厭聞名相之談。而天台止觀，達磨禪宗未之能行。淳化以來，四明（知禮）、天竺（遵式）行道，東南觀心宗眼，映照天下，楊億、晁迥有以發之，真宗獎錫以法智（知禮）、慈雲（遵式）之號」^①。由此可見，天台宗的止觀雙修，教行並重，比之於其它佛教義學派別專務名相有更大的優勢，更能為宋代士大夫所接受。

第四、在真宗時，知禮和遵式先後應詔赴京，「修法華懺，為國祈福」^②。天台僧人由此與宋朝廷保持著較密切的關係，天台宗典籍也被編入大藏經。

在佛教諸派中，禪宗能夠適應宋代社會的需要，並不斷改變著自己的面貌和精神，因而成為宋代佛教的主流。

律宗代表人物元照，曾以修淨土為名批評禪宗，結果不但受到禪僧們的攻擊，也受到佛教其它派別僧人的批評，在地方官吏那裏也未得到好處。紹興四年（西元一〇九七年），四明大梅山法英禪師等十八人到州郡狀告元照，指責他假託唐慈愍三藏（慧日，西元六八〇—七四八年）之名，作《淨土集》，「雖以勸修淨業為名，意實毀謗禪宗，指為異見著空之人。英等今檢藏經，即無此文，遂作解謗一通以詰之。乞取問元照，窮核真偽」。儘管州郡官

吏尊敬元照持律嚴謹，但還是對他攻擊禪宗而作出處罰：「令收毀元（原）本以和解之。」《佛祖統紀》作者志磐在評論此事時說：「大氏此師（指元照）檢身之學爲有餘，而明心之道未盡善也③。」志磐對元照攻擊禪宗也予以批評，說他「明心之道未盡善也」，即說元照不懂禪宗理論。

（二）北宋前中期的禪宗

在唐五代形成的禪宗五家中，鴻仰一系入宋已不傳；法眼一系在北宋初流行了幾十年，延壽（西元九〇四—九七五年）以後就衰落了。宋代禪宗的歷史，主要也就是臨濟、雲門和曹洞三派的歷史。

在禪宗五家中，法眼宗形成最晚，流傳時間也最短，前後不過一百年時間。法眼宗作爲一個宗派而言，它在宋代禪宗史上並沒有產生重大影響。北宋初年，法眼一系的著名代表人物只有永明延壽一人。

延壽是錢塘（今浙江杭州）人，早年曾隨文益弟子德韶（西元八九一—九七二年）在天台習禪。後周廣順二年（西元九五二年），他住明州雪竇山（在今浙江寧波南）傳禪，學徒甚多。宋建隆元年，他應吳越王錢俶之請，住杭州靈隱山的新寺。第二年，他又移住永明寺（今淨慈寺），在這裏傳法弘教十五年，有弟子一七〇〇人，形成一個龐大的僧團。延壽逝

①《佛祖統記》卷四十五。

②《佛祖統記》卷四十四。

③上引均見《佛祖統記》卷四十六。

世後，法眼一系再沒有傑出的禪師，不久傳承就斷絕了。

延壽針對當時禪宗內部輕視傳統佛教經典的具體情況，著有《宗鏡錄》一百卷、《心賦注》四卷、《萬善同歸集》三卷、《唯心訣》一卷等，弘揚禪宗理論，盛倡禪教融合和禪淨融合。他極力調和佛教各派的分歧，宣揚各派在理論上和實踐上的一致性。延壽的這些思想在宋代以後曾受到重視。但是，延壽的代表作《宗鏡錄》，成書百餘年後才刻版流通，不久又被刪改，直到明代才恢復了原貌。另外，宋代禪宗的主要代表人物，幾乎沒有引用過延壽的著作，因此，延壽的思想在宋代禪宗史上的影響是十分有限的。

禪宗派別的興衰與禪學的發展既有聯繫又有區別。宋代禪宗在派別組織上趨於融合，「五家七宗」的分派最後為「臨天下，曹一角」的格局所替代。但是，在禪學方面卻呈現出多途發展的局面。一種禪學形式的產生和發展，往往是在不同派別的共同努力下完成的。因此，對宋代禪宗發展階段的劃分，既要考慮禪宗派別的歷史，也要照顧禪學形式的演變。宋代禪宗發展大致可劃為兩個階段：第一階段為北宋前中期，大約相當於從宋太祖到宋哲宗統治時期（西元九六〇—一一〇〇年）；第二個階段是從北宋徽宗開始，包括整個南宋（西元一一〇〇—一二七九年）。

北宋前期和中期，主要是臨濟和雲門兩派禪學的發展。這一階段禪宗發展的特點大致有三：其一、改變了禪宗與佛教其它派別的力量對比，為禪宗的大發展奠定了基礎；其二、以「頌古」為主要內容的「文字禪」興起並盛行，使禪學走上了一條新的發展軌道；其三、以契嵩為代表，融合儒教和佛教的學說達到了新的理論高度，確定了佛教戒律與儒家綱常的嶄新關係。這不僅具有深刻的理論意義，而且具有重大的實踐意義。儒家的倫理思想進一步融進禪宗的叢林制度之中。

1. 臨濟宗的黃龍、楊岐兩派

義玄（？—八六七年）以河北鎮州（今河北正定）臨濟禪院為基地，建立了臨濟宗。他的弟子興華存獎（？—九二四年）遞傳南院慧顥（？—九五二年）、風穴延沼（西元八九六—九七三年）、首山省念（西元九二六—九九三年）、汾陽善昭（西元九四七—一〇二四年）、石霜楚圓（西元九八六—一〇三九年），從存獎到省念的四代臨濟傳人時期，臨濟宗僧人只是因襲義玄的理論，並沒有什麼創新。他們主要活動在今天的河北和河南兩省，影響不大，以致當時流傳有仰山慧寂的識語：「臨濟一宗，至風（影射風穴延沼）而止①。」從善昭開始，臨濟派在禪學上有了新的發展。善昭倡「代別」，創「頌古」，開創了文字教禪、文字悟禪的禪學新形式。特別是頌古這種形式，為日後各派禪師所仿效。頌古在宋代的盛行，堪與機鋒棒喝在唐末五代的盛行之勢相比，構成了宋代禪發展的一條主線。

石霜楚圓有兩大弟子，黃龍慧南（西元一〇〇二—一〇六九年）和楊岐方會（西元九九二—一〇四九年）。他們各立一派（即黃龍派和楊岐派），後來人們把這兩派與唐末五代形成的五家合稱為五家七宗。黃龍派盛行於北宋中期，到北宋末年開始衰落下去。楊岐派開始不如黃龍派強大，到北宋末年，此派名僧輩出，逐漸興盛起來，最終成為臨濟宗的正統。

慧南是信州玉山（今江西玉山縣）人，十一歲出家，十九歲受具足戒。他先隨三角懷澄習雲門禪，後來投石霜楚圓門下。他曾先後主持同安（今福建同安縣）崇勝禪院，廬山歸宗寺等寺院，也曾在黃檗山（今江西高安縣）住過。從景祐三年（西元一〇三六年）開始，他

①《禪林僧寶傳》卷三〈首山傳〉。

常住江西南昌黃龍山。慧南的禪法思想以及啓悟參禪者的方法，被歸結爲「黃龍三關」，當時盛傳於禪宗界。

師（指慧南）室中常問僧出家所以，鄉關來歷，復扣云：人人盡有生緣處，那個是上座生緣處？又復當機問答，正馳鋒辯，卻復伸手云：我手何似佛手？又問諸方參請宗師所得，卻復垂脚云：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「黃龍三關」，就是指慧南在與參禪者的問答過程中，突然提出的「生緣」、「佛手」和「驢腳」三問。黃龍三關之所以盛行叢林幾十年，並爲宋以後一些著名禪師所仿效，決非偶然。黃龍三關曾引起宋代禪僧的廣泛討論，概括起來講，它有四個方面的特點：

第一、慧南施設三關，並把它作爲數十年不變的固定問答格式，其目的在於啓發參禪者去自悟，堅持禪境不可言傳，本心佛性離言絕相的思想。當慧南提出這三句問話時，對所有回答問話的人都不予理會：

南禪師……以佛手、驢腳、生緣語問學者，答者甚眾。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

這種對任何回答都不置可否的態度，正表明慧南啓發參禪者去自悟。悟與不悟，唯有回答者自己最清楚。如果連答話者自己都不知道對與不對，又怎麼能根據他的答語來判定他悟與不悟呢？

慧南自己對此也有明確的解釋：

公曰：已過關者，掉臂徑去，安知有關吏，從吏問可否，此未透關者也。^③

所謂「已過關者」，指的是已經自悟的人。既然他們已經明白禪宗道理，已經對禪境有直觀的體驗，也就用不著對他們再作任何解釋和說明了。所謂「未透關者」，指的是尚未悟

的人。既然他們並未達到對本心佛性的直觀體驗，那麼對他們再作任何解釋說明也無濟於事，因為任何文字語言的解釋和描述都不能代替他們自修自證。這就像對那些尚未過關口的人，只能要求他們去努力過關，向他們解釋如何過關是代替不了他們自己去過關的。因此，他們的答語正確與否，還是留待他們修行實踐後自己去判斷吧。正是基於這樣的思想，慧南對絕大多數人的答語都不予理會。所以，慧南施設三關的最主要目的，就是啟發參禪者去自修自證，自悟禪理，自成佛道。

第二、根據慧南自己的解釋，他設「三關語」，不過是啟發參禪者認識佛性本有，凡聖無別的禪境而已。自從汾陽善昭創頌古以來，用韻文形式解釋公案，表達禪意，詮解機語，已成爲禪師常用的教學方式。慧南雖然注重自證自悟的踐行，但也作頌古表述禪意。他曾「頌勘婆話（關於趙州從諗的一則公案）呈慈明」④。同時，他還對自己的「三關語」作頌文發揮。《林間錄》曾記載了關於「佛手」和「驢腳」的兩頌，《雲臥紀譚》則將全部三頌都記載下來：

我手佛手兼舉，禪人直下薦取。不動干戈道出，當處超佛越祖。我腳驢腳並行，步步踏著無生。會得雲收日卷，方知此道縱橫。生緣有語人皆識，水母何曾離得蝦。但見日頭東畔上，誰能更吃趙州茶？⑤

①《建中靖國續燈錄》卷七。此處所記「三關語」的次序與《林間錄》等書不同。

②③《林間錄》卷上。

④《雲臥紀譚》卷上。

⑤《雲臥紀譚》卷上。

把我手與佛手相比，我腳與驢腳相比，表明凡聖無別、自他不二的觀點。佛與衆生（包括人與畜類）原本是一心之所生，實質上並無差別。參悟生緣，也就是認識自我的本來面目、認識本心佛性。「水母何曾離得蝦」，暗指佛性本有。最後一句「誰能更吃趙州茶」的問話，更是明確地啓發人們不要執著於包括文字語言在內的一切外在的東西，而要去任運自然的生活，去自修自證。

第三、慧南設三關，是繼承百丈懷海的教學方式，突出日益爲禪僧所樂於接受的試人、教人的新方法。呂澂曾對禪宗的「三關語」格式作過解釋，認爲禪宗「以後得到《莊子》的啓發，一般講話中都講三句，看成是三關，用以試人、教人。總之，不把語言說得那麼直截了當，而要含蓄有玄意。臨濟自己也就說過：『一句須具三玄門，一玄門須具三要，有權有用。』他沒有指出具體的內容來，但總是要人講話講得活一些，使它有多方面的含意，讓聽者自己去理解」①。呂澂在這裏指出了一個重要事實，即禪僧說法多採用三句相連的格式。除了黃龍三關外，還有「雲門三句」、「巴陵三句」等等。在慧南之後，禪師設「三轉語」的例子就更多了。但是，把「三關」與義玄的「三玄門」相聯繫就可能欠妥了。因爲義玄所說的「三玄門」並不是三句話，而是「一句中具有三玄門」，其意義也正如呂澂所講的，「要人講話講得活一些，使它有多方面的含義，讓聽的人自己去理解」。但這也不過是就一句話而言的，不是指試人、教人要三句相連。

主張說法宣教要三句的格式，是百丈懷海倡導的，並爲宋代禪僧們所接受。慧洪曾經指出：「大智禪師（指百丈懷海）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。……故知古大宗師說法皆依佛祖法式，不知者謂苟然語②。」懷海認爲，爲了闡明禪宗的道理，一般要從三個方面，

用三句意思相互貫通的話來講述，以便引導學者從淺入深，逐步理解教義，要讓人們發善心，修善行，然後認識這種善心和善行是不可執著的，有意做善事並不符合禪家的教義，這就是所謂「中破善」。最後要讓人們認識「善菩薩即非菩薩」，即聖在凡中，凡聖無別，這是最深奧的禪宗教義。在慧洪看來，懷海概括了歷代佛祖說法宣教的規則和格式，古代禪師並不是隨意宣教的，都是依據佛祖的「法式」。懷海同時還強調，只有把這三方面的道理都逐一悟解了，才算真正證悟成佛了。所謂「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，無物拘繫得渠，是屬燃燈後佛，是最上乘，是上上智，是佛道上立。此人成佛，有佛性」^③。

懷海主張教人「染發善心」，慧南則把「我手」與「佛手」相比；懷海主張「中破善」，慧南則把「我腳」與「驢腳」並提；懷海主張最後要讓人明了「善菩薩即非菩薩」，慧南則讓人們認識衆生皆有佛性，聖即在凡中。其次，懷海強調「鹿三跳出網」，慧南則講透過三關後即可「掉臂而去」。慧南設三關語，實際上是運用懷海所主張的教學方法。

宋初雲門僧人慣以三句教禪，慧南初學於雲門僧人，借鑒了雲門僧人的教禪方法。德山緣密就曾把其師文偃的思想概括爲三句以教人。「師又曰：德山有三句話：一句函蓋乾坤，一句隨波逐浪，一句截斷衆流」^④。德山緣密的同門師兄弟巴陵顥鑒也有所謂「巴陵三句」

① 《中國佛教源流略講》，第二六二頁。

② 《林間錄》卷上。同樣的話亦見於《古尊宿語錄》卷一〈百丈懷海禪師〉。

③ 《古尊宿語錄》卷一〈百丈懷海禪師〉。

④ 《景德傳燈錄》卷二十二〈朗州德山第九世緣密圓明大師〉。

，用以試人和教人。自從慧南設三關之後，這種用固定的三句話啓悟參禪者的方法就為禪僧廣泛使用。有的是照搬黃龍三關，有的則是花樣翻新。例如，慧南再傳弟子從悅，就是「室中設三語以驗學者」^①。

第四、慧南設三關語主要是推崇「活句」，反對以「死句」教人。他早年離開雲門僧人懷澄，主要原因是他以「死句」教人。所謂「活句」，指不是正面回答提問，不能從字面來理解的句子；所謂「死句」，是指對問話的正面回答，可以從字面上理解的句子。慧南一般對回答自己三關語的話不予理會，不置可否，他唯一賞識的是其弟子慶閑的答語。隆慶慶閑（西元一〇三七—一〇八一年）「在慧南門下最擅機辯」，他對三關的答語頗受賞識：

（南）又問：如何是汝生緣處？對曰：早晨吃白粥，至今又覺饑。又問：我手何似佛手？對曰：月下弄琵琶。又問：我脚何似驢脚？對曰：鶯鶯立雪非同色。^②

這三句問答語，與所謂「巴陵三句」有相通之處。這種不針對問話作正面回答，不能從字面上來理解其含義的句子，被稱為「活句」或「玄言」。「巴陵三句」雖在宋代禪僧中引起過爭論，但在強調「活句」啓悟，推崇「玄言」上是一致的。就連宋代倡導看話禪的宗杲，也是主張參「活句」^③。

正因為慧南的三關語有上述四個特點，所以才能廣為禪僧所接受，流行叢林三十餘年，並為後世禪僧所效法。

慧南以江西南昌黃龍山為根據地，建立了龐大的僧團。他的嗣法弟子達八十三人之多。在他的第一代弟子中，著名的有晦堂祖心（西元一〇二五—一一〇〇年）、寶峰克文（西元一〇二五—一一〇二年）、東林常總（西元一〇二五—一一〇九一年）等人，都是率領一方的著名禪師。他們在擴大禪宗組織方面起了很大作用。

祖心是南雄始興（今廣東始興縣）人，深得慧南器重。慧南生前曾讓他分座訓徒，慧南逝世後，他繼任黃龍住持，他的嗣法弟子達四十七人。祖心首創禪僧用庵堂道號，為後來各派禪僧所紛紛效法。在祖心之前，禪僧名前加所居住地名，這是唐代以來的慣例，相沿不改。祖心之後，禪僧紛紛起庵堂道號，成為當時的一種時尚。「今之兄弟，才入衆來，未曾夢見向上一著子，早已備立道號，殊不原其本」④。那些剛剛出家的僧人既不懂禪宗理論，也沒有修禪實踐，即「未曾夢見向上一著子」，卻為自己起了道號。他們根本不知道只有高僧大德才配使用道號，一味盲目仿效，附庸風雅。這種現象的出現，反映了黃龍派影響之大。克文是陝府閩鄉（今河南閩鄉縣）人。他出家後先研習佛教經論，後投慧南門下。他一生曾五坐道場，說法弘教五十餘年，在江西一帶，人們把他敬若神明。慧洪說他「於江西有大緣，民信其化，家家繪其像，飲食必祠」⑤。他的嗣法弟子有三十八人。

東林常總（南劍州（今福建南平縣）人。他生前不僅與士大夫交往密切，而且引起宋王朝的重視。元豐五年（西元一〇八二年），朝廷命他住持京城相國寺的智海禪院，他沒有去，卻去江州東林寺建立龐大僧團。東林寺「廈屋崇成，金碧照煙雲，如夜睹史之宮從天而墮

①《五燈會元》卷十七〈兜率從悅禪師〉。

②《禪林僧寶傳》卷二十五。

③關於「巴陵三句」的爭論以及宗杲的看話禪，參見第五章。

④宋道融《叢林盛事》卷下。

⑤宋慧洪《雲庵真淨和尚行狀》。

。天下學者從風而靡，叢林之盛，近世所未有也」^①。他身邊的徒衆多達七百餘人，嗣法弟子達六十一人。

在慧南第二代弟子中，以克文門下的兜率從悅（西元一〇四四—一〇九一年）、泐潭文準（西元一〇六一—一一一五年）和清涼慧洪（西元一〇七一—一一二八年）最爲著名。特別是慧洪，在宋代禪宗史上有著重要的地位。他是江西瑞州（今江西高安縣）人，精通唯識學，尤以文才見長。他的著作頗多，像《禪林僧寶傳》、《林間錄》等書，都是研究宋代禪宗史不可缺少的資料。從慧南第二代弟子以後，此派就沒有再出現著名禪師。

黃龍派在北宋前中期是禪宗內部最活躍的一派，其根據地在今天的江西。黃龍派禪師在叢林建設、組織發展方面作出了傑出貢獻。但在禪學上卻較少創新。北宋末南宋初，禪學正值大發展的時期，楊岐派僧人代表著禪學發展的方向，黃龍派逐漸爲楊岐派所取代。

方會（西元九九二—一〇四九年）是袁州宜春（今江西宜春）人，二十歲在筠州（今江西高安）九峰山出家，曾到潭州（湖南長沙）隨石霜楚圓學禪，後被道俗迎至袁州楊岐山（江西萍鄉縣北），從此形成楊岐一派。方會在教禪方法上有融會臨濟、雲門兩派風格的傾向。慧洪說他「提綱振領，大類雲門」，「其勘驗鋒機，又類南院」^②。方會不像慧南，用三關語的固定問話格式來啓悟參禪者，他比較側重於用靈活的機語來啓悟學人，推崇機鋒棒喝，「楊岐天縱神悟，善入遊戲三昧，喜勘驗衲子，有古尊宿之風」^③。這位有「古尊宿之風」的禪師，在禪學上沒有什麼建樹。

方會的嗣法弟子有十二人，以白雲守端（西元一〇二四—一〇七二年）最爲著名。守端是衡陽（今湖南省衡陽市）人，出家從學方會多年。他在遊廬山時，受到圓通居訥的尊崇，被薦舉住持江州承天寺，後又住持較大寺院多處，有一定影響。守端嗣法弟子有十二人，以

五祖法演（西元一〇二四—一一〇四年）最爲著名。

法演是綿州（今四川綿陽縣）人，三十五歲出家，先在成都學習《唯識》、《百法》兩論，後來開始習禪。由於他常住湖北五祖山（即黃梅山），故稱「五祖法演」。法演的嗣法弟子有二十二人。

從方會到法演，儘管楊岐派不斷發展，但其影響還是遠不如黃龍派。楊岐派是從法演的弟子開始興盛，並逐漸取代黃龍派，成爲臨濟正宗。

2. 雲門宗的興盛

雲門宗興起於五代，盛行於北宋前中期，兩宋之際趨於衰落。

文偃（西元八六四—九四九年）晚年以韶州（州治在今廣東韶關）雲門山爲基地，是禪宗的一大派別。他的嗣法弟子有香林澄遠（西元九〇七—九八七年）、德山緣密、雙泉師寬等六十一人。在文偃的第三代和第四代弟子時，雲門宗進入鼎盛時期，與黃龍派同爲禪宗中最活躍的派別。北宋前中期，在衆多的雲門傳法僧人中，以雪竇重顯、大覺懷璉、明教契嵩等人最爲著名。

重顯（西元九八一—一〇五三年）是文偃的第三代弟子，上承香林澄遠、智門光祚一系。重顯是遂州（今四川遂寧縣）人，幼年出家，後住持明州雪竇山資聖寺，作頌古一百則，

①《禪林僧寶傳》卷二十三。

②《禪林僧寶傳》卷二十八。

③《禪林僧寶傳》卷二十八《贊》。

把頌古之風推向高潮。他的頌古之作不僅是禪僧的必讀書，而且受到參禪士大夫的歡迎。現存著作有《明禪師語錄》六卷。重顯的嗣法弟子有八十四人之多，被稱為「中興雲門」大師。他的最著名弟子是天衣義懷（西元九八九—一〇六〇年）。

義懷是永嘉樂清（今浙江樂清縣）人，前後住持寺院七次。義懷的嗣法弟子有八十三人，其中慧林宗本和法雲法秀在擴大雲門組織方面貢獻尤大。宗本（西元一〇二〇—一〇九九年）是常州無錫（今江蘇無錫）人，十九歲出家。元豐五年（西元一〇八二年）奉詔主持京城慧林禪寺。宋神宗時，曾被詔入延和殿論道談禪。宗本弟子法雲善本（西元一〇三五—一一〇九年）曾先後住持慧林寺和法雲寺。善本與宗本並稱大小本，其門下有弟子六十九人。法秀（西元一〇二七—一〇九〇年）是秦州隴城（今甘肅秦安縣）人，十九歲試經得度，從事講經，後投義懷門下。京城法雲寺建成，應召為開山第一祖。他有弟子五十九人，惟白曾繼其後住持法雲寺，後移住明州天童寺，撰《建中靖國續燈錄》三十卷。

大覺懷璉（西元一〇〇九—一〇九〇年）是文偃的第四代弟子，上承雙泉師寬、五祖師戒和泐潭懷澄。懷璉是漳州龍溪（今福建龍溪）人，遊廬山時掌圓通居訥①記室。皇祐元年（西元一〇四九年），朝廷命居訥住持京城左街十方淨因禪院，居訥薦舉懷璉，懷璉住持淨因禪院，改變了當時京城兩街諸寺內唯有律宗、法相宗等宗派的局面。

明教契嵩是雲門派最著名的僧人，是文偃的四傳弟子，出德山緣密一系。契嵩在禪宗史上的重要貢獻有二：第一、他針對天台僧人攻擊禪宗世系不明的論點，著成《傳法正宗記》、《傳法正宗論》和《傳法正宗定祖圖》，釐定禪宗西天二十八祖的傳承世系，使禪宗所標榜的傳佛心印的系譜最後完成。第二、針對仁宗時朝野上下出現的反佛抑佛高潮，他卻援儒衛佛，倡導儒佛兩教的一致性。同時，還提出了佛教戒律和儒家綱常之間的嶄新關係。

徽宗前的北宋時期，臨濟和雲門是禪宗中最活躍的兩派。雲門宗中應詔主持京城國立大寺院的僧人是比較多的，重顯作《頌古百則》，契嵩作《輔教編》，擴大了禪宗在社會上的影響。黃龍派創始人慧南，先隨雲門僧人懷澄學雲門禪，他的三關之設，多多少少借鑒了雲門派的教禪特點。楊岐派創始人方會，也在教學方法上受到雲門派的影響。雲門與臨濟兩派僧人之間並無門戶偏見，相互支援的事例很多。例如，智門光祚一系的圓通居訥（西元一〇一〇—一〇七一年）尊敬臨濟僧人白雲守端，薦舉守端住持江州承天寺。儘管雲門派和臨濟派共同推動著禪宗的發展，然而雲門派僧人貢獻尤為巨大。

（三）兩宋之際的禪宗

從北宋徽宗到南宋末年，是宋代禪宗發展的第二個階段。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不絕，但此派沒有出現著名禪師，已不能代表禪宗發展的方向。到元代初年，雲門派便湮沒無聞了。臨濟的黃龍派與雲門一樣，在兩宋之際走向衰落，進入南宋不久便法系斷絕，楊岐派逐漸取代黃龍派而成為臨濟正宗。與此同時，在北宋前中期勉強維持傳法世系的曹洞宗卻日漸興盛。在南宋，臨濟和曹洞便成為禪宗的主流。

1. 臨濟楊岐派的興盛

楊岐派的興盛，以法演門下「三佛」的出現為其標誌，他們是佛鑒慧勲（西元一〇五九—一一一七年）、佛眼清遠（西元一〇六七—一一二〇年）和佛果克勤（西元一〇六三—一

①圓通居訥（西元一〇一〇—一〇七一年）是雲門派僧人，與重顯同屬智門光祚一系。

一三五年），其中尤以克勤影響最大。

克勤順應禪宗界對頌古進行再解釋的需要，講解重顯的《頌古百則》，門人集為《碧巖集》十卷。《碧巖集》創造了把公案、頌文、佛教經論三者融為一體的新語錄體裁，把「文字禪」推向頂峰。至此，《碧巖集》已成為禪宗較完備的新經典，被叢林人士視為必讀書，對宋代禪學發展產生了深遠影響。除《碧巖集》之外，克勤還有《擊節錄》、《圓悟佛果禪師語錄》等。克勤的嗣法弟子有七十五人，其中以大慧宗杲（西元一〇八九—一一六三年）和虎丘紹隆最有影響。

宗杲是禪宗史上劃時代的人物，他推崇頌古，作頌古百餘篇。又反對其師克勤評唱體，火燒《碧巖集》，禁止其流行。他重視修禪實踐，全力攻擊曹洞宗僧人正覺的默照禪，倡導「看話禪」①。他集古代禪師問答機語，間加拈提解釋，成《正法眼藏》六卷。除此之外，還有《大慧普覺禪師語錄》三十卷，《大慧普覺禪師宗門武庫》一卷、《大慧普覺禪師年譜》一卷等。經過他的努力，確立了楊岐派為臨濟正統的地位。宗杲的嗣法弟子近九十人，其中佛照德光（西元一一二二—一二〇三年）在當時聲望最高，南宋朝廷詔他住持多處大寺院，孝宗常召他入宮談禪論道。據說德光「應機而答，天顏皆悅」②。《古尊宿語錄》中收有《佛照禪師奏對錄》一卷。佛照弟子衆多，其中以妙峰之善和北磻居簡兩系比較活躍，盛行於南宋，直至元初。

虎丘紹隆（西元一〇七八—一一三六年）在禪學上並沒有什麼建樹，但他的傳承則一直不斷。紹隆的傳法弟子只有應庵曇華（西元一一〇三—一一六三年）一人。在曇華弟子密庵咸傑（？—一一八六年）以後，虎丘一系興盛起來。從咸傑以後，分出松源崇岳和破庵祖先兩枝，維持著臨濟系譜。宋以後的臨濟宗傳承基本出自虎丘一系。雖然臨濟法系一直維持，

但在宗杲以後，臨濟僧人在禪學思想上建樹不多。

2. 曹洞宗的「中興」

唐末曹洞宗興起，北宋時呈衰落之勢，影響遠不能與臨濟、雲門兩宗相比。曹洞宗一系均出自雲居道膺一脈。道膺（西元八三五—六〇二年）是幽州玉田（今河北玉田縣）人，曾隨洞山良价學禪，常住雲居山，徒衆多達一千五百人，形成一大宗派。道膺遞傳同安道丕、同安觀態、梁山緣觀、太陽警玄（西元九四八—一〇二七年）此後曹洞宗已呈明顯衰勢。警玄晚年居然找不到繼承人，請求與他關係密切的臨濟僧人浮山法遠（？—一〇六七年）爲他尋找接班人，並作偈一首，連同皮履一雙、布直裰一件交法遠，以爲傳承信物。警玄逝世二十餘年後，法遠選中了投子義青（西元一〇三二—一〇八三年），囑他嗣警玄，接續曹洞宗傳承。

義青嗣法弟子有芙蓉道楷等九人，道楷曾住持京城十方淨因禪院及天寧寺，曹洞宗從此有了起色。道楷的弟子有丹霞子淳（？—一一一九年）、淨因自覺等人。自覺一系初無傑出宗師，數傳之後，在金元較盛。子淳一系盛行於南宋。子淳有嗣法弟子九人，其中以天童正覺和長蘆清了最爲著名。正覺（西元一〇九一—一一五七年）是兩宋之際的著名人物。他倡導和完善化了默照禪體系。隨正覺參禪的人數以千計，由此提高了曹洞宗的聲譽。正覺之後並無傑出禪師，法系無可考。

①關於看話禪見第六章。

②元念常《佛祖歷代通載》卷二十。

長蘆清了（西元一〇九一—一一五二年）住數處著名禪院，學者達一千七百餘人。記錄他的言行的有《真歇清了禪師語錄》二卷。清了有融會禪、淨、教各家思想的傾向，作《華嚴無盡燈記》，融華嚴思想入禪。還曾作《淨土集》，提倡念佛。他認為，念佛可以和參話頭結合起來，「直將阿彌陀佛四字作個話頭，二六時中，自晨朝十念之頃，直下提撕」。清了經天童宗珙、雪竇智鑒兩傳至天童如淨（西元一一六二—一二二八年）。記錄如淨言行的有《如淨和尚語錄》二卷，《天童山景德寺如淨禪師續語錄》一卷。如淨發展了正覺的默照禪，更注意打坐。他認為，參禪是身心脫落，只要打坐，離五欲，除五蓋，便是和佛祖相見的時節，不需要燒香、禮拜、念佛、修懺和看經。

3. 兩宋之際的禪學

在兩宋之際，臨濟宗和曹洞宗都出現了著名禪師，他們代表著當時禪學發展的方向。克勤的《碧巖集》把文字禪推向頂峰。正覺倡導「默照禪」，不僅在禪宗界而且在士大夫中間引起巨大反響。提高了曹洞宗的地位。宗杲倡導和完善了看話禪，影響更為深遠。這些都構成了兩宋之際禪學發展的主流。另外，在禪學中也出現了許多支流，如修禪與道教長壽永年、羽化生天結合起來，修禪與易學占卜結合起來等等。

北宋末年，宋徽宗一度推行了佛教道化的措施，改寺院為道觀，使佛、僧尼名稱都道教化，企圖泯滅佛道差別。這種措施雖然實行的時間不長，卻無疑對佛教產生了深刻影響，促使禪宗僧人吸收道教思想，從而形成了禪學發展過程中的支脈。把修禪與道教宣揚的胎息、長生等等聯繫起來，用道教的觀點解釋禪宗史上的神話，把修禪的目的歸結為長壽永年、羽化升天，力圖使禪宗道教化。這些理論與禪宗的一貫思想是背道而馳的。禪宗並不重視神通

之類，也不以企求長生爲目的，而是以超脫生死爲最高境界。這種使禪宗道教化的思潮，引起了著名禪師克勤作《破妄傳達磨胎息論》，力辯禪宗與道教在修行方式和修行目的上的區別，指斥對禪宗道教化的解釋：

嗟見一流拍盲野狐種族，自不曾夢見祖師，卻妄傳達磨以胎息傳人，謂之傳法救迷情。以至引從上最年高宗師，如安國師、趙州之類，皆行此氣，及誇初祖只履、普化空棺，皆謂此術有驗，遂至渾身脫去，謂之形神俱妙。……復有一等，假託《初祖胎息論》，趙州《十二時別歌》，龐居士《轉河車頌》遞互指授，密傳行持，以圖長年，及全身脫去，或希三五百歲，殊不知此真是妄想愛見。^①

在禪宗各派著名禪師中，宣揚修禪以追求長壽的很少見。但是，以長壽爲目的而修禪的思想在社會基層群衆中卻很流行。正如克勤所說：「其流浸廣，莫之能遏^②。」由於徽宗一度推行佛教道教化措施，使這種思潮得到發展。

但是，有一個突出的現象值得注意，禪與道教養生之術的融合，並沒有受到士大夫的歡迎。士大夫所重視的是心理調節，而不是追求肉體的長久留世；他們重視禪與老莊思想某些相一致，而不是禪與道教及其神仙方術相融合。由於他們注重心性修養，所以他們對莊子的話作了符合禪意的解釋：

莊子謂「至人入水不濡，入火不熱」，如周公遭變而赤鳥幾幾，孔子厄陳而絃歌自如，皆至人也。「不濡」、「不熱」，其言心耳，非言其血肉之身也。^③

①②《圓悟佛果禪師話錄》卷二十。

③宋羅大經《鶴林玉露》乙編卷三。

他們執意主張老莊是反對追求長生不死的，也就是論證老莊與禪宗的一致性：

老莊之意，以身爲贅，以生爲苦，以死爲樂也。今神仙方士乃欲長生不死，正與老莊之說背而馳矣。佛家所謂「生滅滅已，寂滅爲樂」，乃老莊之本意也。故老莊與佛，元不爲二①。

羅大經的這種說法，與克勤站在禪宗立場上排斥道教是一致的。他的觀點不僅鮮明地反映了士大夫的個性特徵，也反映了士大夫與上層禪師的相同旨趣，進而反映了禪學與社會各階層的關係。

兩宋之際，宋王朝處於風雨飄搖之中，具有愛國之心的禪僧憂國憂時，把禪與易結合起來，預卜吉凶，鼓勵抵抗外敵，從而產生了「學禪」可以「悟易」之論。紹興三十一年七月，「金虜主元顏亮涉居汴京，九月自將入寇，兵號百萬。中竺寺沙門曇瑩學禪悟易，屢對禁中。至是策以易數，謂亮當斃於江北」，由此鼓勵皇帝「親征浙西」②。周易思想早已爲禪宗所接受。曹洞宗自曹山本寂之後，傳授「洞山五位」與《寶鏡三昧》。在《寶鏡三昧》中說五位，就是用《易經》思想來作解釋。臨濟僧人慧洪也曾結合卦象解釋「洞山五位」。但是主張「學禪悟易」，用以占卜吉凶來爲抵抗外敵服務，則是在兩宋之際社會動蕩中產生的現象。

五、「文字禪」的發展歷程

所謂「文字禪」，是指通過學習和研究禪宗的新經典而把握禪理的禪學形式。它以語言文字習禪、教禪爲特徵，尤其注重「解悟」，即通過學習、研究公案來理解教義，從而達到「明心見性」的目的。它與直觀體驗而證悟的思潮相對立。

禪宗與其它佛教諸派的鮮明不同特徵，它貶抑傳統經典，輕蔑文字語言，摒棄知性思維，強調直觀體驗。如果說菩提達摩的「藉教悟宗」把文字經典作為證悟的有效手段，那麼，道信的「莫讀經，莫共人語」，惠能的「本性自有般若之智，自用智慧觀照，不假文字」，就完全改變了菩提達摩的初衷，確定了禪宗對待文字語言態度的基本格調。懷讓的「說似一物即不中」，唐中葉以後出現的禪僧呵佛罵祖，非經毀教的言行，把輕蔑經典，反對偶像崇拜，強調自證自悟，主張不拘泥於文字經典的傾向推到極端，把文字語言表達禪境體驗的相對局限性完全絕對化了。

「直指人心」，「不立文字」是唐代禪宗最響亮的口號。唐五代那些旨在表達「不立文字」和強調自證自悟教義的言行，經過輾轉流傳而被記錄下來，稱之為「語錄」、「入道機緣」。其中一些著名禪師的言行獨具特色，還被專門提出來，作為判定是非，衡量迷悟的準則，此稱之為「公案」。這些「語錄」和「公案」是宋代禪僧教禪和學禪的基本資料。對待這些語錄公案的不同態度及由此而產生的不同研究方法，形成了不同的禪風或禪學形式。禪師們為了適應教禪和學禪的需要而對公案進行修正、解釋或作煩瑣文字考證時，禪僧在「不立文字」的口號下從事大立文字的工作。宋代禪宗的「文字禪」就這樣產生和發展起來了。「代別」、「頌古」、「拈古」和「評唱」是文字禪的四大形式，它們都是圍繞公案而展開的。「代別」是本著「了萬法於一言」的原則對公案進行修正性解釋，追求以「言玄」來表達「旨妙」；「頌古」是本著不點破的原則以韻文解釋公案，即所謂「繞路說禪」；「

①《鶴林玉露》乙編卷三。

②《佛祖統記》卷四十七。

拈古」是以散文體講解公案大意；「評唱」則是結合經教對公案和頌文進行文字考證以發明禪理。這四種形式都是為適應以文字語言教禪、悟禪的目的而產生的。禪僧不僅重視直觀體驗的證悟，而且也重視知性思維的解悟，但這種解悟又包含著追求不可言傳的直觀體驗。在這四種形式中，代別、頌古和評唱的影響尤為巨大，它們不僅為禪僧所普遍接受，而且為參禪的士大夫所喜聞樂見。文字禪是在宋代禪宗各派僧人共同努力下得以發展的，其中臨濟僧人善昭、雲門僧人重顯、臨濟楊岐派僧人克勤貢獻尤大，具有代表性。

（一）善昭與公案代別

北宋統一王朝的建立，結束了從安史之亂以來長達二百餘年的分裂割據。政治上的統一，不能不反映到禪宗界。汾陽善昭正是適應著政治上的統一，在融合各地禪風的基礎上，通過對公案的修正和解釋，開創了宋代禪學發展的新途徑。

善昭融合各地禪風，是以他三十年行腳參禪的經歷為基礎的。善昭（西元九四七—一〇二四年），俗姓俞，太原人。他十四歲時，父母相繼去世。人生道路上遇到的挫折和痛苦，使他產生了厭世情緒，因此剃髮出家，繼承唐末五代以來禪僧行腳參禪的習慣，一直過著遊方生活，長達三十年之久。他「杖策遊，所至少留」，「歷諸方，見老宿者七十有一人，皆妙得其家風」。當善昭見到首山省念之後，「大悟言下」，成為省念的傳人。但是，對省念的尊崇，並未使他從此居住一地，放棄遊方遍參。在他離開省念之後，又「南遊湘衡」，「北歷襄沔」①，尋訪當時有名的禪師。通過長達三十年的遊學，善昭對當時各派的禪學特點都了如指掌，積累了豐富的知識。正如楊億所讚譽的，他「效遍參於善財，同多聞於慶喜」②。善昭在遊方期間，便以博學多聞而享譽禪宗界，並且引起士大夫的注意。劉昌言「聞之

造謁，以見晚爲嘆」。長沙太守張茂宗數次請他住持名利，都被他婉言謝絕了。長期的遍參求學，爲他日後融合各地禪學理論打下了基礎。

淳化四年（西元九九三年），省念逝世。至時，道俗千餘人迎請善昭住持汾州太平寺太子院。從此，這位整日奔波，席不暇暖的度過前半生的禪師，長住汾州（故治在今山西吉縣）太平寺，竟然「宴坐一榻，足不越閭者三十年」。當時僧俗對這位博學的禪師極爲敬重，都不直呼其名，稱之爲「汾州」③。

善昭對遊方遍參非常重視，他不僅自己身體力行地實踐，而且也教導弟子到各地尋訪名師求學，了解各派的宗風。他雖然身爲臨濟派宗師，但他教弟子時並不只講臨濟一派的禪學理論，而是兼容並蓄，融合各家所長，講授各家的禪學理論。慧洪曾經指出：「汾州無德禪師，示徒多談洞山五位、臨濟三玄，至作《廣智歌》，明十五家宗風。豈非視後進惰於參尋，得少爲警之以遍參耶④？」善昭《廣智歌》指出了十五家禪學的特點，由此可以看出，他不僅重視曹洞、臨濟這些較大禪宗派別，而且也重視較小的禪宗派別和禪師。

善昭之所以鼓勵弟子們遊學各地，尋訪名師指點，完美出於他對機鋒棒喝的認識。他把師徒間的機語酬對、禪師運用機鋒啓悟參禪視爲傳佛心印的手段。「我大覺世尊於多子塔前分半座，告摩訶迦葉云：吾有清淨法眼，涅槃妙心，實相無相，微妙正法，將付囑汝，汝當

① 上引均見《禪林僧寶傳》卷三。

② 宋楊億《汾陽無德禪師語錄序》。

③ 上引均見《禪林僧寶傳》卷三。

④ 《林間錄》卷下。

流布，勿令斷絕。如是輾轉，西天二十八祖，唐來六祖，諸方老和尚，各展鋒機，以爲內護」^①。

善昭的這種認識，不僅表現了他對機語的重視，而且爲全盤接受唐五代禪宗的遺產提供了依據。唐五代以來，行腳參禪之風盛行，在師徒機語問答中，形成了許多固定問答句式。禪師們的這些機語問答被匯集爲「語錄」，也被稱之爲「公案」。最早使用「公案」一詞的是唐末僧人黃檗希運。「公案」原指官府判決是非的案例，禪宗借用它來專指前代祖師的言行範例。《碧巖集》中記載：「古人事不獲已，對機垂示，後人喚作公案因緣^②。」《碧巖集·三教老人序》中指出：「祖教之書謂之公案者，唱於唐而盛於宋，其來尚矣。二字乃世間法中更牘語^③。」把禪師的言行錄稱之爲「公案」，也就是把古禪師的言行視爲判定是非，衡量迷悟的準則。對公案的重視是從宋代開始盛行的，善昭也同樣重視這些公案，並且通過研究公案而創立了新的禪學形式。

既然把禪師們運用機鋒視爲傳佛心印的手段，那麼，把禪師的言行視爲判定是非、衡量迷悟的準則，即把禪師的言行視爲禪理的體現。對這些言行的領會、解悟，也就成爲學禪的重要方式。禪師們的言行蓄含著禪的精神，對這些言行的領會也就是對禪的精神的把握。善昭認爲，禪師的言行是「隨機利物」，即依據不同的對象而教禪，學禪者則要通過禪師的言行而去「各人解悟」^④。禪師是以文字語言教禪，學徒是通過文字語言去解悟禪理。這正是所謂「參玄」之士與義學沙門的區別。「夫參玄之士，與義學不同，頓開一性之門，直出萬機之路」。參禪者要悟道，不是像義學沙門那樣皓首窮經，一頭扎在經典中去研究，而是在一言一語之下的頓悟。「心明則言垂展示，智達則語必投機，了萬法於一言，截衆流於四海」^⑤。參禪者所要達到的「心明」和「智達」，就是在言語投機的問答之中體現的。因此，

善昭特別重視師徒問答中的用語。這正是禪學上的一大變化，禪宗從重視「說似一物即不中」，開始轉向「了萬法於一言」了，即轉向用一句「玄」言來概括全部禪宗道理，表達自己的悟境，顯示自己明心見性的體驗。參禪變成了名符其實的參玄，追求對禪境的直觀體驗變成了追求語言文字之「玄」。

臨濟義玄的「三玄三要」，是一個重視使用語言的典型例證。義玄的「三玄三要」是對講者和聽者兩方面講的，對講者要求含蓄，儘量使話語玄妙；對聽者要領會言外之旨，不要執著於話語的表面含義。善昭對義玄的「三玄三要」的重視，已引起後來禪僧和士大夫的關注。慧洪曾作《臨濟宗旨》一文，通篇講善昭對「三玄三要」的理解。張商英也看到善昭重視「三玄三要」，他曾對慧洪說：「汾陽，臨濟五世之嫡孫，天下學者宗仰，觀其提綱，渠唯論三玄三要⑥。」善昭之所以重視義玄的「三玄三要」，是與他重視機語密切聯繫的。這一點從他對「三玄三要」的解釋中明顯反映出來了。

善昭對「三玄三要」的頌文是：「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。」在這四句頌文中，善昭強調了兩點：第一、他並不主張去區別三玄是什麼，三要是什麼，他認為，三玄三要乃是讓人們去追求言外之旨，追求得意忘言。所謂言

① 宋楚圓集《汾陽無德禪師語錄》。

② 《碧巖集》第九十八則。

③ 《碧巖集·三教老人序》。

④⑤ 《汾陽無德禪師語錄》卷上。

⑥ 慧洪《臨濟宗旨》。

外之旨，不過是禪宗的自證自悟理論。善昭對此曾有明確表達：「汝還會得三玄底時節麼？直須會取古人意旨，然後自心明去，更得變通自在，受用無窮，喚作自受用身佛，不從他教，便識得自家活計①。」第二、他強調語言中要包含著玄意，也就是包含著禪意。他的「一句明明該萬象」與「了萬法於一言」是相通的。因此，他在這裏強調的是語言要玄妙。善昭之所以強調言要「玄」，就是在於禪宗之旨「妙」。他認為，「言之玄也，言不可及旨之妙也」②。儘管言語不能完全表達禪宗的妙旨，「言之玄」與「旨之妙」是相聯繫的。因此，善昭對義玄「三玄三要」的解釋發展了「義玄」的思想，更強調通過玄言妙語去解悟禪理了。問答用語的優劣，已經成為衡量禪師們是否心明智達的標準。

在善昭作《公案代別百則》和《詰問百則》時，力圖對公案中某些用語進行修正性的解釋，力圖統一公案中的答語，以便用玄妙的語言代替不太玄妙的語言。公案代別指出：「室中請益，古人公案未盡善者，請以代之；語不格者，請以別之，故目之為代別③。」

「代別」一詞是「代語」和「別語」的複合詞，其使用並非始自善昭。所謂「代語」原有兩個含義：其一是指師徒見面問答時，禪師問一句，聽者答不上來，或答出來的話語不合禪師意，禪師便代替聽者答一句；其二是指古人公案中只有問話，沒有答語，代替古人答一句話。所謂「別語」是指古人公案中原有答語，另外再說一句話，這句話就叫「別語」。代語和別語在作用上區別並不大，都是對古人或他人禪語的短評或解釋。由於雲門語錄中有「代語」和「別語」，一般人認為「代別」以雲門為始④。而善昭的公案代別，則專指對公案之語作修正性的解釋。公案代別共一百則，選三例如下：

梁武帝問祖師：如何是聖諦第一義？祖曰：廓然無聖。帝云：對朕者誰？祖曰：不識。
代云：弟子智淺。

梁武帝請傳大士講經，大士儼然。帝曰：請大士與朕講經，為什麼不講？志公曰：大士講經畢。

代云：講得甚好。

馬鳴問迦毗摩羅：汝有何聖？云：我化大海，不足為難。又問：汝化性海得否？云：若化性海，我當不得。

別云：許即不讓。

善昭的《詰問百則》也是從著名禪師語錄中提出來的，也屬於公案的範圍，選相互聯繫的四則如下：

眾生無邊誓願度，誰是度者？

代云：車輪往靈山。

法門無邊誓願學，作麼生學？

代云：朝參暮請。

煩惱無邊誓願斷，將什麼斷？

代云：有麼？

無上菩提誓願成，作麼生成？

①《汾陽善昭語錄》，見《古尊宿語錄》卷十。

②《汾陽無德禪師語錄》卷上。

③《汾陽無德禪師語錄》卷中。

④日本無著道忠《禪林象器箋》十一〈垂說門〉。

代云：天子不刈草。

無論是公案代別還是詰問代答，善昭都是在追求玄妙語句，力圖給公案一個固定的答語，使公案中的答語更帶玄味，更能反映禪宗的基本思想。例如，對於「煩惱無邊誓願斷，將什麼斷」這句問話，他以「有麼」一句反問語來作答，從表面上看似是沒有回答問話，其實他已含蓄地表達了自己的思想。禪宗認為，智慧與愚痴，菩提與煩惱，本來是不二的，是沒有本質區別的，修道者既無菩提可成，也無煩惱可斷。所以，善昭用「有麼」這句反問來作答，正是含蓄地點出了這一點。

善昭的代別語形式是多種多樣的，有的是正面講的，如「弟子智淺」，「講得甚好」，「朝參暮請」等等。這都是用一種帶有定義性的句子來概括公案或正面回答問題。有的代別語卻是暗喻或反問句，如「天子不刈草」、「有麼」等等。尤其是「許即不讓」一句別語，把原來含義確切的正面答語變成了含義不確定的、可作多種理解的句子，這就更能反映禪宗的特點，更能表現善昭所認為的「語不格者」是指什麼。

在作代別時，善昭一方面要追求把公案中的「語不格者」予以修正，用更好的句子來代替，以期更能反映公案主旨。另一方面，他看到語句在表述禪理時都有局限性。他在《詰問百則》中指出：「詰問一百則，從頭道理全，古今如目睹，有口不能詮。」因此，學習代別者，還應追求言外之旨，不拘泥於文字的表面意思。

善昭企圖給公案以統一的解釋，給公案詰問以統一答語。他的代別，實際上純屬追求語言的「善」和「格」，使答語完全失去作為「轉語」以啓悟的功能。禪宗師徒間的機語酬對，講究「觀根逗機」、「應病與藥」。也就是說，禪師如何回答問話要看問話者的具體情況和當時的情境，同一問題，因提問者情況不同而可作出各種不同答語。同樣，不同的問題也

可以因提問者不同而用同樣的答語。語言本身並無優劣之分，只要能啓悟參禪者即可。善昭曾說過：「夫說法者，須及時節，觀根逗機，應病與藥，不及時節，總喚作非時語①。」善昭追求言之玄，實際上違背了「應病與藥」的因人施教基本原則。他的代別是以書面語來代替口語，把禪僧引向了推敲文字，追求玄言，從文字上解悟禪理一途。

在宋代，以追求玄言妙語爲目的的代別，已成爲禪僧們廣泛鑽研公案的方式。宋名僧宗杲指出：「近世以來，禪有多途，或以一問一答，末後多一句爲禪者；或以古人入道因緣，聚頭商榷云：這裏是虛，那裏是實，這語玄，那語妙，或代或別爲禪者②。」禪師們追求答語別出心裁的玄言，以表明自己心明智達。但是，由於各人的經歷和修養不同，對公案體會不同，所以，對同一問話就出現了很多種答語。宗杲曾舉過一個例子。

或師家問：不是心，不是佛，你作麼生會？便云：和尚不妨惺惺；或云：和尚什麼處來？或云：不可矢上加尖；或云：漫卻多少人？或再舉一遍云：不是心，不是佛，不是物。③

善昭作公案代別，希望給公案以統一的答語。然而，每一位有影響的禪師都想作出有別於他人的公案代別。於是，同一公案的代別語越來越多，根本不存在一種統一的答語。禪僧們正是利用不同的公案代別語來顯示自己的心明智達，顯示自己把握了禪理。

在追求玄言妙語的風氣下，禪僧們不屑於用正面平實的語句來回答問題，而推崇一些答非所問，這種風氣受到許多禪僧的指責。南宋禪僧圓悟曾記述了一個典型事例。

①上引均見《汾陽無德禪師語錄》卷中。

②《大慧普覺禪師語錄》卷三十〈書〉。

③《大慧普覺禪師語錄》卷十四。

金華元首座，剛峭簡嚴，叢林目爲飽參，見等庵於白雲始了大事。僧問：如何是佛？曰：即心是佛。問：如何是道？曰：平常心是道。問：如何是祖師西來意？曰：趙州道底。聞者皆笑。後有僧問：如何是佛？曰：南斗七，北斗八。問：如何是道？曰：猛火煎麻油。問：如何是祖師西來意？曰：魚毛長數丈。傳者皆喜。嘻！若如此辨驗答話，不惟埋沒己靈，抑亦辜負前靠。①

用隱語、謎語來教禪和學禪，也受到許多士大夫的指責。他們認爲，使用不準確的語言，不僅不能使學者領悟禪學思想，反而使人更加糊塗。「今之言禪者，好爲隱語以相迷，大言以相勝，使學者俛俛然益入於迷妄」②。

總之，儘管善昭企圖以代別來統一公案答語的目的並未實現，但是，他所提倡的咀嚼公案語句，追求玄言妙語，力求從文字上解悟禪理，卻代表著宋代禪學發展的一個潮流。

（二）「繞路說禪」——頌古

頌古是以韻文對公案作讚譽性的解釋。善昭首創頌古，這是他對宋代禪學作出的最大貢獻，由此開闢了禪學發展的新途徑。

在善昭首創頌古之後，頌古之風很快盛行於禪宗界，幾乎所有能提筆的禪師和參禪者都寫頌古和研究頌古。隨著頌古之數量的增加，頌古便成了禪宗典籍的一個重要組成部分。於是，禪僧們把這種語錄新體裁從衆多禪僧的單行語錄本中抽出來，分門別類，匯集成冊，以利學習。池州（故治在今安徽貴池縣）報恩光孝禪寺僧人法應，花了三十年時間收集頌古之作，於淳熙二年（西元一一七五年）編成《禪宗頌古聯珠集》。他在序中說，《聯珠集》「採摭機緣（即公案）三百二十五則，頌（即頌古）二千一百首，宗師（即作頌古的禪師）一百二十二人」。元初錢塘沙門普會，從元代元貞乙未年（西元一二九五年）開始，用了二十

三年時間，繼續收集頌古之作，編《聯珠通集》，「加機緣又四百九十又三則，宗師四百二十六人，頌三千另五十首」^③。我們由此可以看出宋代頌古之風的盛行。

在善昭之後，宋代最著名的頌古作者有四位，他們是：雲門僧人雪竇重顯（西元九八〇—一〇五二年）、曹洞僧人投子義青（西元一〇三二—一〇八三年）、丹霞子淳（？—一一一九年）、宏智正覺（西元一〇九一—一一五七年）。在這四位禪師中，以重顯《頌古百則》影響最大，而且超過汾陽善昭的頌古之作。善昭開頌古之先河，重顯把頌古推向頂峰。如果說善昭完成了頌古之作的雛形，那麼重顯就完成了頌古的成熟形態。因此，善昭和重顯就是研究宋代頌古的兩個重要典型。

善昭在《都頌》中，對頌古的選材、作用和目的，都作了言簡意賅的說明：「先賢一百則，天下錄來傳。難知與易會，汾陽頌皎然。空花結空果，非後亦非先。普告諸開士，同明第一玄^④。」

「先賢一百則，天下錄來傳」。善昭頌古所選用的公案，是在禪宗界廣為流傳的「先賢」的言行錄，是公認的前代禪師的教禪範例。因它是禪理的體現，是判斷是非、衡量迷悟的準則，是用不著修正和批判的。這樣，就自然決定了頌文將是對古公案的讚譽性詮釋，而不是批判性的評述。既然是以「天下」禪僧公認的公案為選材對象，而不是以某派禪僧留下的

① 宋圓悟錄《枯崖漫錄》卷上。

② 宋岳珂撰《桮史·解禪偈》。

③ 《禪宗頌古聯珠通集序》。

④ 《汾陽無德禪師語錄》卷中。

公案爲選材對象，這反映了善昭融會各家宗風，主張師法各家著名禪師的思想。在選擇公案方面，善昭並無門戶之見，唯以流傳最廣的公案爲選材對象，並不問這些公案出自那一派。在善昭所制定的頌古選材方面，反應了他的融合禪宗各派的傾向。

這種以選著名禪宗大師言行錄爲依據的思想，日後也爲大多數頌古禪僧所接受。他們力主選擇最佳公案。然而，這並不意味著以後每個頌古禪師在選材方面都沒有絲毫門派傾向。禪師的師承不同，所屬宗派不同，所選公案比例也不完全一致。繼善昭《頌古百則》之後而出現的重顯《頌古百則》，較多的選擇了雲門宗僧人的公案。在重顯的《頌古百則》中，有雲門文偃的公案十三個，涉及雲門的公案三個，雲門派禪師的公案有六個，合計二十二個。雲門一宗公案佔百分之二十二，這個比例是不小的。因此，禪師們大多選擇最有影響、流傳最廣的公案作頌古。由於禪師門派不同，選材傾向也不一樣。但是，這並不意味著這些禪師有意抬高本宗派地位，貶抑其它宗派，他們融合各家禪風的意圖還是十分明顯的。

「難知與易會，汾陽頌皎然」，「普告諸開士，同明第一玄」。善昭認爲，公案中的古禪師言行，有的很容易理解，有的卻是非常難懂。但是，這些言行錄無論在表面上看來多麼荒誕，多麼有悖常理，多麼晦澀難懂，都是可以通過頌古文來表達明白的。作頌古與學頌古有著同樣的目的，即「同明第一玄」。「第一玄」即指禪理，它是包含在古禪師的言行中的，這表明，禪不僅可以通過文字來教，而且也可以通過文字來學。這種力主從文字上解悟禪理思想的流行，標誌著宋代禪學的一大變化。

善昭在這裏所強調的，還是以韻文體來表達禪理，並沒有聯繫以散文體解釋公案的拈古。同時，他也並未對頌古文字本身提出任何要求。拈古與頌古是並行的，禪師們在論述頌古時，往往與拈古聯繫起來講。圓悟克勤曾指出：「大凡頌古，只是繞路說禪；拈古大綱，據

款結案而已①。」這是對頌古和拈古的一個經典定義。克勤在這裏講明了對頌古即要「繞路說」，切忌把話說得直截了當，文字要含蓄，語言帶玄味。這也是禪宗常講的「不點破」的原則。善昭的頌文用語比較平實，並不完全符合這種要求。善昭作代別時強調「玄言」，但這種思想並未完全貫徹到他的頌古之作中。與善昭頌古形成鮮明對比的重顯，頌文卻追求華麗的辭藻，更適合言外之旨的要求。善昭與重顯在用語上的這種差別，也就決定了兩種頌古之作的命運。

善昭的頌古總是聯繫公案的來龍去脈，以平實的語言作說明，並且儘量講清公案的含義。然而，善昭的頌古除頌義玄的「三玄三要」之外，他的頌古之作並不流行。相反，語言華麗，旁徵博引，並且逐漸脫離公案的頌古卻非常受歡迎。重顯受到稱譽，就在於他的頌文更追求文字華麗，語帶玄味。

善昭與重顯都曾作過「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學，他都不多說話，只豎起一個指頭表示回答，以此啓悟參禪者。善昭關於這一公案的頌文是：「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②。」

善昭首先講清這則公案的來龍去脈。俱胝和尚只豎一指回答參禪者的方法，是從天龍和尚（生平不詳）那裏學來的。天龍和尚以一指指示俱胝，使其得悟。原來世間千差萬別的現象都是虛幻的，俱胝和尚不去給參禪者講說一切皆空，一切皆無差別的大道理，他那一指示人

① 《碧巖集》卷一。

② 《汾陽無德禪師語錄》卷中。

的姿勢，就是要啓悟參禪者自己去體驗。

重顯關於這則公案的頌文是：「對物深愛老俱胝，宇宙空來更有誰？曾向滄溟下浮木，夜濤相共接盲龜。」

重顯一開始並不是專門講解公案，而是聯繫公案抒發個人感情。前兩句頌文的大意是說，他最喜歡俱胝和尚只豎一指啓悟參禪者這種方式，因為師徒參禪，一般都有言語往來，只用動作來表示就是很奇特的了。他指的「宇宙」間，也就是禪宗界，又有誰像他那樣一輩子只以豎一指啓悟參禪者呢？後兩句頌文以引經據典來說明。《法華經》中有「如一眼之龜值浮木孔，無沒溺之患」的句子，重顯借用這個典故，說明俱胝和尚以一指示人，如同向夜幕籠罩的大海裏投下一根木頭，去拯救瀕臨死亡的芸芸衆生，以此暗示俱胝的一指示人是一種啓悟參禪者的方法。

與善昭頌文相比，重顯的頌文有兩個特點：其一是大量用典，宋代人指出：「雪竇（重顯）《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①。」這反映了禪宗吸收傳統佛教的養料和融合儒家思想的傾向。第二個特點是文學色彩更濃，追求艷麗詞句。善昭的頌文用語平實無華，這正如當時人所指出的「殊不以攢華疊錦爲貴也」②。這個評論是很確切的。重顯頌文追求生動、形象的文字，這代表宋代文字禪的一大特色。重顯本人很有文學素養，他的上堂小參、舉古勘辯用語都很注意修辭，所以他的語錄很受歡迎。元代名僧行秀曾把重顯和有同樣特點的正覺譽爲「詩壇之李杜」③。「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」④。頌古的浮華文風，推動著禪宗僧人進一步走上舞文弄墨的道路。

如果說善昭開創了一種解釋公案的新體裁，那麼，重顯則是利用這一新體裁，把禪宗進

一步推向追求文字華麗的一途。禪宗解釋公案從追求「玄言」到追求華麗的辭藻。而那些比較保守，崇尚樸實禪風的禪僧卻大加反對。心聞曇贄說：「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④。」「美意變弄，求新琢巧」的悟禪法，名曰頌古，但對公案的內容一字不提，僅從頌文本身，是無法理解其含義的。下面的兩個例子就十分突出：

臨安府淨慈肯堂有禪師，餘杭人，嗣顏萬庵，風規肅整，望尊一時，頌「即心即佛」云：「美如西子離金闕，嬌似楊妃下玉樓，終日與君花下醉，更嫌何處不風流。」⑤

安吉州烏回月林觀禪師，性純誠，無矯飾，……頌「洞山麻三斤」云：「脣上碧斑賓豹博，舌頭當的帝都丁，頻呼小玉元無事，只要檀郎認得聲。」⑥

「即心即佛」公案是讓參禪者明了人的本心等同於佛性，要自己去體驗，不要向外去追求的道理。但頌文把「西子」、「楊妃」與「君」並提，用美女與君王的關係概括人的本心與佛性的關係，完全是風馬牛不相及。宋代禪僧普遍認爲，「洞山麻三斤」公案的主旨，在於啓悟參禪者掃除悟解，去直觀體驗本心佛性。頌文把「小玉」與「檀郎」對舉，根本不能表達以「麻三斤」回答「如何是佛」這個問題的主旨。這兩則頌古對所要詮釋的公案只字不

①《碧巖集·關友無黨序》。

②《補續高僧傳》卷六。

③元行秀《評唱天童從容庵錄·寄湛然居士書》。

④⑤《禪林僧寶傳》卷四。

⑥《枯崖漫錄》卷上。

提，由此可見，宋代禪僧從追求生動、形象、艷麗的文句中求悟已經到了何種程度。從使用樸實無華的語言，到使用艷詞麗句；從聯繫公案到完全拋開公案，這正是頌古體在發展過程中出現的兩大變化。

頌古的韻文體與詩有相通之處，這為士大夫與禪僧的交往開闢了一條新途徑。士大夫喜讀頌古和喜作頌古的都不乏其人。如張商英本人就有頌古之作。由於詩頌合流，禪僧往往以更符合禪理品評詩的優劣。《雲臥紀譚》記錄了一位不會作詩的禪僧，為士大夫改詩的故事。紹興年間，一位士大夫來到焦山風月亭，題詩一首：「風來松頂清難立，月到波心淡欲沉。會得松風元物外，始知江月似吾心。」這種具有追求超然物外情調的詩被當時的人士大加讚賞。不久，月庵果禪師行腳參禪來到風月亭，看了這首詩，對同伴說：「詩好則好，只是無眼目。」若要更改兩個字，「即見眼目」。他把後兩句詩改為「會得松風非物外，始知江月即吾心」。經過他這麼改動兩個字，這首詩的確更能表達禪宗的教義。「江月」並不僅僅「似吾心」，它就是「吾心」。因為禪宗所講的「心」，是生起宇宙萬物的本原，一切事物和現象都不過是心的表現，「江月」當然也不例外。心物一體，萬法無別，正是禪宗所一貫強調的。禪僧習禪，也正是要直觀體驗這種一切皆無差別的境界。經過果禪師修改後的這首詩，正是要含蓄地表達這種體驗，當時人們也看到這一點。把果禪師能如此改詩，歸結為參禪「做工夫」的結果。「做工夫眼開底人，見處自是別。況月庵平昔不曾習詩，而能點化如此，豈非龍王得一滴水能興起雲霧耶！兄弟家行腳，當辨衣單下本分事，不在攻外學。久久眼開，自然點出佛眼睛，況世間文字乎」①？在這裏，詩眼即是佛眼，即是對禪學理論和禪境體驗的表述，證悟了禪理即是一通百通。詩境與禪境是相通的。在禪僧們看來，詩境唯有與禪境相合，才稱得上是好詩。

由於頌古的盛行，禪師們對頌古的意義也越來越重視。他們認為，通過研究著名禪師的頌文，可以探索其思想。所謂「頌以宣其義」，「頌見古人之克力，震雷霆而破蜚戶」②。宗杲就十分重視頌古，他通過與其他禪師作頌以「斟酌古人之深淺」。而且，他還要以此來啓發參禪者。紹興三年（西元一一三三年），宗杲與東林珪禪師在泉州雲門庵度夏，他便效法白雲守端和保寧仁勇的作法，與珪禪師取古公案一百一十則，各作頌古一百一十則。「各爲之頌，更互酬酢，發明蘊奧。斟酌古人之深淺，譏訶近世之謬妄。不開智見戶牖，不涉語言蹊徑，各隨機緣，直指要津，庶有志參玄之士，可以洗心易慮於茲矣」③。

對頌古的推崇，莫過於宗杲。他認為，頌與經同等重要，一首頌古之作就可以抵得上一部禪宗所注重的經典。他在給林判院（少瞻）的信中說：既然林判院喜讀《圓覺經》，不如把宗杲寫過的一首頌文拿來，「但將此頌放在上面，卻將經文移來下面，頌卻是經，經卻是頌。試如此做工夫看」④。另外，著名禪師的頌文所表達的禪境，有時還被認為超過了公案中古德言行所表達的悟境。宗杲認為，白雲守端的頌文就超過了公案中先賢的悟境，所謂「有提盡古人未到處」⑤。因此，宗杲重視頌文甚至超過了重視公案。

頌古之作的盛行，越來越受到重視，甚至成爲禪僧們的必讀書；頌文越是華麗，越是脫離公案，越受到參禪者的喜好。頌古之作這兩種發展趨勢，反而使頌古之作逐漸不被人們所

①《雲臥紀譚》。

②《長蘆覺和尚頌古拈古集序》。

③⑤《大慧普覺禪師年譜》。

④《大慧普覺禪師年譜》卷二十九。

理解了。到了北宋末年，許多人因戰亂而涌入禪宗隊伍，這些人文文化素質低下，沒有必要的佛學修養，不僅對公案不能理解，對通過解釋公案而表述禪理的頌古之作也不能理解了。歷來受到推崇的重顯頌古自然也不被這些人理解。普照指出：「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，難爲下口。不逢大匠，焉悉玄微①。」

儘管重顯是真正把握了禪理的禪師，頌古之作正確而含蓄地表述了禪理。但是，禪僧們學習重顯的頌文已經成了「蚊咬鐵牛，難爲下口」。這樣，就需要對頌古進行再解釋，以適應禪僧們教禪和學禪的需求。到了北宋末年，禪宗界已迫切需要創造新的經典，正是在這時，克勤的《碧巖集》應運而生了。這標誌著宋代禪學又發生了一大變化。

（三）克勤及其《碧巖集》

由於頌古體本身的局限性，對頌古進行再解釋就成爲禪宗界的普遍要求。圓悟克勤爲了適應這一需要，對當時流傳最廣，影響最大的重顯《頌古百則》進行注釋，創作了《碧巖集》。克勤在批判對公案和頌文的各種異解的基礎上，緊密聯繫禪宗的基本理論，把公案、頌文和佛教經論結合起來，爲解釋公案和頌古奠定了堅實的理論基礎。《碧巖集》的出現，標誌著禪宗新經典的產生，這種新經典既包含著佛教經論，又具有禪宗的特色。

圓悟②克勤（西元一〇六三——一三五年）字無著，俗姓駱，彭州崇寧（今屬四川）人。他十八歲出家，先學習佛教經論，因爲「窺其奧以爲不足」而屬意禪宗，就學於昭覺勝禪師。他後來離川東下，見到五祖法演。法演對克勤頗爲賞識，令其「分座說法」。法演弟子人才濟濟，特別是「演門二勤一遠，聲價藉甚，叢林謂之三傑」③。宋徽宗崇寧（西元一一

○二——一〇六年）初年，克勤因母老歸省，住持成都昭覺寺。不久又到澧州（治所在今湖南澧縣）住持夾山靈泉院，後又遷住湘西道林寺。政和（西元一一一一—一一一八年）末年，奉旨移住金陵蔣山。此時，克勤已名冠叢林，「法道大振」。宣和（西元一一一九—一二五年）中，他奉詔住持京城天寧寺，不久因戰亂而返蜀，仍住持昭覺寺。紹興五年（西元一一三五年）克勤逝世。

克勤非常重視研習佛教經論和禪宗著作，他「凡應接雖至深夜，客退必秉炬開卷，於宗教之書，無所不讀」④。也不偏廢傳統的佛教經典，所以受到士大夫的歡迎。張商英在聽了他講《華嚴》教義和禪宗機語之後說：「夫圓悟融通宗教若此，故使達者心悅而誠服，非宗說俱通，安能爾耶⑤？」在宋代，禪教融合不僅是禪學發展的必然趨勢，而且也是參禪士大夫的普遍要求。克勤正是適應了這種趨勢和要求。

克勤既重視經典研究，又非常重視掌握禪宗固有的啓悟方式，即所謂接引學人的方法。他受到法演器重的一個重要原因，就在於他善於機辯。據說，他跟隨法演到五祖山時，準備建「東廚」，然而「當庭有嘉樹」擋道。法演對克勤說：「樹子縱礙不可伐。」但是克勤不聽這一套，把樹砍了。法演聽說之後大怒，「震舉杖逐師（指克勤）」。克勤在懼怕挨打，

①《碧巖集·普照序》。

②也有的本子作「圓悟」。

③上引均見《僧寶正續傳》卷四。

④《僧寶正續傳》卷四。

⑤《羅湖野錄》卷上。

倉促躲避之時，「忽猛省，曰：此臨濟用耳。遂接其杖曰：老賊，我識得你也。演大笑而去，自爾命分座說法。」①克勤沒有聽法演的話而砍倒了礙事的大樹，受到法演的追打。當克勤在說明法演打他不是責怪他砍樹，而是在棒打之下有機用時，這才敢大罵法演是「老賊」。可見，這時所謂機鋒棒喝已完全成了兒戲。同時，這也證明克勤諳熟禪宗的機鋒棒喝那一套，而且能在老師面前靈活使用。這就為他日後解釋充斥公案之中的機鋒棒喝打下了基礎。克勤一生南北輾轉，數度住持著名寺院，包括京城的大寺院，使他具有了廣博的知識和豐富的閱歷。對於這一點，他自己也頗為得意，直言不諱：「老漢生平久歷叢席，遍參知識，好窮究諸宗派，雖不十分洞貫，然十得八九②。」他的豐富的知識和閱歷，為他日後作《碧巖集》打下了堅實的基礎。

《碧巖集》雖以克勤住夾山（碧巖為夾山異名）時的地名為題，但此書的形成並不是在一地。《碧巖集》是克勤門徒根據他在昭覺寺、靈泉院和道林寺三處講解重顯《頌古》的講稿，逐步匯編整理而成。《卍續藏》所收的《碧巖集》有前後序、題記、疏等十篇，其中署名為「關友無黨」的序是宣和七年（西元一一二五年）所作，是我們所見到的最早的一篇。它記述了《碧巖集》的形成過程：「圓悟老師在成都時，予與諸人請益其說（指重顯的《頌古百則》）。師後住夾山、道林，復為學徒扣之。凡三提宗綱，語雖不同，其旨一也。門人掇而錄之，既二十年矣，師未嘗過問焉③。」克勤住持成都昭覺寺（崇寧初年），到宣和七年關友無黨作此序，正好是二十年左右。克勤繼住成都昭覺寺、夾山靈泉院和湘西道林寺之後，又奉旨住金陵蔣山。此時《正續傳》說他「法道大振」，在此之前，只是說他善解經論。克勤在講解重顯頌古之作時，講說稿一出，立刻在禪宗界廣為流傳。同時，在流傳中也被妄加竄改。《關友無黨序》中說克勤的講說稿「流傳四方，或致踏駁，諸方且因其言，以其

道不能，尋繹之而妄有改作」④。克勤聽到此情況曾氣憤地宣布：「不知何人，盜竊山僧該博之名，遂將此亂道爲山僧所出，觀之使人汗下面赤，況老漢尙自未死，早已如此狼藉。請具眼衲子詳觀之，勿認魚目作明珠也」⑤。「克勤在這裏沒有明確講被改竄的東西是《碧巖集》，只是籠統地說是他「通會示徒」的東西。「通會示徒」即以講解重顯頌古爲主。所以，重顯頌古的講演稿也應包括在內。由此可見，《碧巖集》是在禪宗界普遍重視頌古，強烈要求對頌古進行再解釋的情況下形成的，克勤並不是應某一個人的請求而作《碧巖集》的⑥。

《碧巖集》開創了解釋公案和頌古的完備形式，創立了禪宗語錄的新體裁。《碧巖集》由重顯《頌古百則》所選一百個公案爲骨架組織起來的。分十卷，每一卷解釋十個公案，構成十個部分，每一部分都有五項內容：第一項是「垂示」，公案與頌文的總綱，是克勤對公案主旨所作的概括。克勤解釋公案和頌文都是圍繞「垂示」中的主題而展開的。第二項是公案「本則」，即重顯《頌古百則》所選的公案。第三項列舉重顯所著的頌文。第四項是「著語」，克勤所著，是公案本則和重顯頌文每一句中間的夾注。「著語」也稱「下語」，十分簡短，多則十餘字，少則三五字，有時只有一個字。著語形式多樣，有書面語，也有口語、俗語和諺語。有的是正面講的，也有反面說的；有的具有點評性質，偶爾也有講解性質的。

①《僧寶正續傳》卷四。

②《圓悟佛果禪師語錄》卷二十。

③④《碧巖集·關友無黨序》。

⑤《圓悟佛果禪師語錄》卷二十。

⑥有的研究者認為克勤是應張商英之請而作《碧巖集》。

有的著語是稱譽，有的則是冷嘲熱諷。著語實質上是很難只從字面上作解釋的機語。第五項是「評唱」，這是《碧巖集》最主要的部分，分散在公案本則和頌文之後。它是克勤對公案和頌文的正面解釋，語言活潑，間或有韻。

我們試以《碧巖集》第十二則「洞山麻三斤」為例，來分析《碧巖集》的特點。首先看「垂示」：

垂示云：殺人刀，活人劍，乃上古之風規，亦今時之樞要。若論殺也，不傷一毫；若論活也，喪身失命。所以道：向上一路，千聖不傳；學者勞形，如猿捉影。且道：既是不傳，為什麼卻有許多葛藤公案？具眼者試說看。

克勤這個「垂示」的大意是說，消除參禪者的錯誤觀念，啓發他們本來具有的般若智慧，是古代禪師教學的原則，也是今天學禪和教禪的關鍵所在。然而，消除人們的錯誤觀念並不是直言斥責，而是要含蓄地去啓發，以便使他們自悟，言語之間並不留下什麼痕跡。相反，要啓發人們本有的智慧，並非一件輕而易舉的事情。這正如禪僧們經常講的，要想「活」過來，須是「大死」一番才行。對般若智慧的證悟，對禪境的體驗，是參禪者個人的事情，傳統佛教經典中，歷代禪宗祖師的語錄中，都沒有現成的答案。經典和語錄不能代替個人的自證自悟。執著於文字經典，那就「如猿捉影」，到頭來一無所獲。

在這個「垂示」中，克勤比較含蓄地點出了公案的主旨。禪是不能用文字語言來描述的，不能以知性思維來把握的，是謂「向上一路，千聖不傳」。「洞山麻三斤」這則公案的主旨，就是讓人們不要在文字語言上下功夫，告誡參禪者要掃除情解，啓悟參禪者去親身體驗禪境。因此，在解釋公案和頌文時，都反覆強調不要停留在公案和頌文的表面文字上，而要追求其言外之旨。

「垂示」之後，便是公案本則，中間還有夾注。

舉：僧問洞山：如何是佛（鐵蒺藜，天下衲僧跳不出）？

山云：麻三斤（灼然，破草鞋，指槐樹，罵柳樹，爲秤錘）。

本則公案之後，便是克勤的「評唱」，即對公案的正面解釋，總共有四層意思。

首先，指出了這則公案的特點。「這個公案多少人錯會，直是難咬嚼，無你下口處。何故？淡而無味。古人有多少答佛話，或云：殿裏底；或云：三十二相；或云：杖林山下竹筋鞭。乃至洞山卻道：麻三斤。不妨截斷古人舌頭。」這則公案很難理解，原因在於它「淡而無味」，不能去咀嚼它的文字。洞山和尚以「麻三斤」來回答「如何是佛」的問題，話語本身毫無意義，不過是要「截斷古人舌頭」，不讓問話者理解文字的表面含義。「如何是佛」這個問題，是在參禪過程中經常提到的。對於這一提問，歷來有無數種答語。克勤在這裏列舉了三種答語，他認爲這三種答語與「麻三斤」的答語作用相同。它們都是用「淡而無味」，即本身毫無意義的答語去啓悟問話者。因此，這則公案的特點也就在於「淡而無味」。就字面而言，答語本身毫無意義，既然它毫無意義，就不能去分析它的含義，就不能認爲它就是對「如何是佛」這一問題的正面回答。

第二、批判了關於這則公案的四種錯誤理解。「人多作話會，道：洞山是時在庫下稱麻，有僧問，所以如此答；有底道：洞山問東答西；有底道：爾是佛，更去問佛，所以洞山繞路答之；死漢！更有一般道：只這麻三斤便是佛。且得沒交涉。爾若恁麼去洞山句下尋討，參到彌勒佛下生，也未夢見在」。既然是毫無意義的話語，那麼，對它進行字面分析的任何解釋都是錯誤的。克勤明確地指出，從字面上來理解這則公案，則永遠不能得悟。

第三、正面指出這則公案的主旨。「言語只是載道之器，殊不知古人意，只管去句中求

，有什麼巴鼻。不見古人道：道本無言，因言顯道，見道即忘言。若到這裏，還我第一機來始得。」這則公案不過是讓人追求言外之旨，只要掃除情解，見道忘言，也就自然明了這則公案。佛是離言絕相的，是無法用語言描述，用思維來把握的，這是禪宗的一貫主張。克勤正是遵循這一思想來理解此則公案的。他把公案的可解釋性建立在禪宗基本理論的基礎上，所以他的解釋能為廣大禪僧所接受。

第四、通過引用前代禪師的頌文，進一步論證自己對這則公案的見解。「這個話，……不妨難會。五祖（法演）先師頌云：賤賣擔板漢，貼稱麻三斤，千百年滯貨，無處著渾身。你但打疊得情塵、意想、計較、得失、是非一時淨盡，自然會去。」洞山和尚以「麻三斤」來回答「如何是佛」的問話，並不是文不對題的「問東答西」，也不是針對問話而「繞路答之」，更不是說「麻三斤」就是佛。他是通過這句話讓人掃除情解，讓人不要向外追求佛是什麼或佛怎麼樣，而是啟發人去自證自悟佛的境界，領悟不可言傳的言外之旨。

接下去則是列舉重顯的頌文，中間也有夾注。

金烏急（左眼半斤。快鷄趕不及，火焰裏橫身），玉兔速（右眼八兩。姮娥宮裏作窠窟），善應何曾有輕觸（如鐘在扣，如谷受響）。展事投機見洞山（錯認定盤星，自是閻黎恁麼見），跛驚盲龜入空谷（自領出去，同坑無異土，阿誰打你鷄子死）。花簇簇，錦簇簇（兩重公案，一狀領過，依舊一般），南地竹兮北地木（三重也有四重公案，頭上安頭）。因思長慶陸大夫（癩兒牽伴，山僧也恁麼，雪竇也恁麼），解道合笑不合哭（呵呵！蒼天！夜半更添冤苦），咦（咄！是什麼便打）！

列舉頌文以後，便是對頌文的解釋。克勤解釋頌文不僅與解釋公案聯繫在一起，而且認為全部頌文的主旨都與公案的主旨完全相同。他對重顯頌文的解釋，實際上是論證頌文與公

案的一致性。他在解釋頌文時所採用的方法，也同解釋公案的方法一樣。

首先他指出，重顯的頌文與公案記錄洞山和尚的機語表達同樣的禪理。「雪竇見得透，所以劈頭便道『金烏急，玉兔速』，與洞山答『麻三斤』更無兩般」。「南地竹兮北地木，與麻三斤只是阿爺與阿爹相似」。因此，重顯頌古的主旨，也就是公案的主旨，儘管從表面上看來它們是根本不相同的。但它們都是要表達同樣的禪理。

第二、他批判禪僧們對重顯頌文的各種錯誤理解。首先批判對「金烏急，玉兔速」的錯誤理解。「人多情解，只管道：『金烏是左眼，玉兔是右眼。』才問著便瞠眼云：『在這裏。』有什麼交涉？」另外，他還批判了對「花簇簇，錦簇簇，南地竹兮北地木」的錯誤理解。「後人卻轉生情見道：『麻是孝服，竹是孝杖，所以道南地竹兮北地木』。『花簇簇，錦簇簇是棺材頭邊畫底花草。』還識差麼？」克勤之所以認為這些解釋都是錯誤的，並不在於這些解釋脫離了公案。他所列舉的對「南地竹兮北地木」的理解，就是把「麻三斤」公案與頌文作字面上的聯繫，從而得出「麻是孝服，竹是孝杖」的結論。克勤之所以認為這些解釋都是錯誤的，在於這些解釋都是在文字上作文章，在於這些解釋都是出於「情見」，而「麻三斤」這則公案的主旨在於掃除情見。重顯頌文的主旨也是要掃除情見。

第三、克勤對重顯頌文的每一句都作了煩瑣考證，認為每句都有典，因都是一些著名禪師的問答機語。克勤對這些頌文進行煩瑣考證的目的，在於論證頌文的主旨與公案的主旨相同。頌文和公案，都是要求參禪者不要執著於文字語言本身，不要用知性思維去把握禪理，要掃除情解，追求言外之意。比如，經過他的考證，「花簇簇，錦簇簇，南地竹兮北地木」一句，乃是出自智門和尚。有一次，一位僧人問智門和尚；洞山和尚以「麻三斤」的話來回答如何是佛的問題，他這是什麼意思？智門和尚聽過問話之後說：「花簇簇，錦簇簇。」並

問僧人懂了沒有。問話的僧人說不懂。智門和尚又說：「南地竹兮北地木。」那個僧人聽了以後還是不懂。於是，他就跑去問洞山和尚本人。洞山和尚便當著衆人說：「言無展事，語不投機，承言者喪，滯句者迷。」重顯頌文中引用了這兩句話，目的在於「破人情見」，使人不要在文字語言上下工夫。克勤作《碧巖集》的指導思想是十分明確的，他認為，公案中記錄的禪師們的每一種怪誕言行，頌文中的每一個隱晦句子，都毫無例外地蘊含著禪理，只是不能對它從文字表面上作解釋罷了。

克勤在解釋每則公案和頌文時，其突出特點，就是堅持禪宗的基本理論。他在《碧巖集》第一則「聖諦第一義」中，開門見山地指出：「達磨遙觀此土，有大乘根器，遂泛海得得而來，單傳心印，開示迷途，不立文字，直指人心，見性成佛。若恁麼見得，便有自由分，不隨一切語言轉，脫體現成。」這可以看作是克勤對禪宗理論的一個簡要總結。在解釋每則公案、每則頌古時，他經過煩瑣考證，都千方百計地把公案、頌古與禪宗的基本理論結合，把每則公案中的禪師言行和每則頌古中的句子都說成是禪理的體現，這就使他的解釋有了合理存在的基礎。也正因為有了這樣的基礎，他才能把公案、頌文和經教統一起來。克勤認為「古今言教，機緣公案，問答作用，並全明此」①。公案、頌古和經教的作用是相同的，因此，公案中記錄的禪師的一言一行、一舉一動，無論多麼有悖常理，都是禪理的體現。克勤曾明確指出了這一點：「古人舉一機一境，皆明此事②。」

克勤的《碧巖集》把公案、頌文和經教三者結合起來，創造了禪宗的新經典。簡略的公案或者使人不知所云，或者歧義百端。頌古雖比公案容易懂一些，但由於「玄言妙語」充斥其間，是「繞路」而說禪，也逐漸難以理解了。克勤的評唱則是直截了當地說禪了，容易理解。克勤在認識到頌古的「繞路」說禪性質後，開創了評唱體的直截了當說禪。但是，這種

評唱體的用語不同於傳統的佛教經典，它的夾注時時透著機鋒，它的頌文時時用機語，這是有禪宗特色的經典。

克勤始終堅持「不立文字」的主張，反覆強調要追求言外之旨，時時告誡禪僧「不隨一切語言轉」。他的評唱之作，實際上是在「不立文字」的口號下，從事大立文字的工作。

克勤的《碧巖集》把公案、頌古和佛教經典融成一體，創造了禪宗的新經典。與其說是詮釋公案和頌文，不如說是借題發揮，引伸、闡發禪宗的主要思想；與其說是作注釋，不如說是進行再創造，用禪宗的基本理論，把「百則公案從頭一串穿來」③。所謂「圓悟又出己意，離之爲《碧巖集》」④。他對公案和頌文的解釋，處處顯示出「己意」。有人認爲，「佛果說從上古公案卻有佳處，有時且能突破雪竇」⑤。實際上，克勤不僅時時突破了重顯的頌文，也時時突破了公案。由於他的解釋是建立在禪宗基本理論基礎之上的，他的引伸和發揮也以禪宗主要思想和豐富閱歷爲基礎，所以他的解釋能爲絕大多數禪僧所接受。《碧巖集》一出來，禪僧們都把它視爲最主要的經典，人手一冊，朝誦暮習。

當兩宋之際禪宗界出現《碧巖集》熱時，也有些禪僧站出來反對這股禪學新潮流，其中的代表人物就是克勤最著名的弟子宗杲。「大慧禪師因學人入室，下語頗異，疑之。才勘

①《圓悟克勤禪師語錄》卷十四。

②《擊節錄·德山示眾》。

③《碧巖集·普照序》。

④《禪林寶訓》卷三。

⑤乃光《碧巖集評述》，見《現代佛教學術叢刊》第十二冊。

而邪鋒自挫，再鞠而納款自降，曰：我《碧巖集》中記來，實非有悟。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」①。宗杲毀《碧巖集》，並不是他認為克勤講得不對，解釋有誤，而是認為《碧巖集》導致了禪僧不注實修，只背誦語句的流弊。對宗杲的這種作法，以後有些禪僧拍手稱快。心聞曇黃指出：「紹興初，佛日入閩，見學者牽之不振，日馳月驚，浸漬成弊，即碎其板，闢其說，以祛迷援溺，別繁撥劇，摧邪顯正，特然振之，衲子稍知其非而不復慕。然非佛日高明遠見，乘悲願力救末法之弊，則叢林大有可畏者也②。」

宗杲毀《碧巖集》是在南宋初年。由於當時宗杲在禪宗界的地位和影響，由於他倡導的看話禪和正覺倡導的默照禪逐漸盛行，《碧巖集》的流傳的確受到了很大的限制。《碧巖集》雖然仍有流傳，未致絕跡，但其影響大大減弱了。

但是，這種順潮流而產生的著作受到一時的冷遇之後，在元初延祐年（西元一三一四—一三二〇年）間又開始刻版流行了。後代禪師對此書仍然頗為推崇：「圓悟老師評唱雪竇和尚頌古一百則，剖決玄微，抉剔幽邃。顯列祖之機用，開後學之心源。況妙智虛凝，神機默運，晶旭輝而云扁洞照，圓蟾升而幽室朗明，豈淺識而能致極哉③！」

克勤所開創的評唱體，曾引起後代禪師們的仿效，其中著名的有從倫的《林泉老人評唱投子青和尚頌古空谷集》，行秀的《萬松老人評唱天童覺和尚頌古從容庵錄》等。另外，還有以「直注」的形式來解釋頌古，如明代守端的《焚絕老人天奇直注雪竇重顯和尚頌古》等。後出的這些著作，雖然在形式上和內容上都有自己的某些特點，但從總體上看，《碧巖集》所首創的解釋公案和頌古的完備形式，再也沒有人能突破。

總之，「文字禪」的興起和發展是宋代禪宗的重要特點，它不僅反映了禪學思想的變化

，也反映了一部分禪僧經濟地位和生活條件的變化。文字禪的各種形式都是把以文字教禪和從文字悟禪作爲目的，禪從不可說變爲可說。禪僧不僅重視「說似一物即不中」，而且也更重視「玄言」了，並且逐步走上追求華麗辭藻的道路。禪僧不僅重視直觀體驗的證悟，而且也重視知性思維的解悟了。正是由於禪學思想的變化，才出現了教禪和學禪的新形式，出現了禪宗的新經典。文字禪還從一個側面反映了宋代禪教融合的大趨勢。

①《碧巖集·希齋陵後序》。

②《禪林寶訓》卷三。

③《碧巖集·希陵後序》。

六、宗杲的看話禪

看話禪也叫看話頭。所謂「看」，並不是指用眼睛觀察，而是參究、探索的意思。所謂「話頭」，是指公案中記錄的禪師的答語。看話禪是通過參究公案中的話頭而獲得證悟的禪法。

對待公案的不同態度，以及由此而產生的不同鑽研方式，形成了既獨立又相互聯繫的幾種禪學系統。一是對公案的修正、詮釋及煩瑣考證，使禪僧們僅從文字上解悟禪理，不重視直觀體驗的修禪實踐。一是既聯繫公案又注重修禪實踐的看話禪。宗杲倡導和完善了看話禪，使臨濟宗的聲望進一步提高，並且影響著宋以後禪學的發展方向。

(一) 宗杲的生平及其思想淵源

宗杲（西元一〇八九—一一六三年）是宣州寧國（州治在今安徽宣城）人，俗姓奚，出生在一個祖上為官，但已「家道日微」①的小地主家庭。宗杲十三歲時，入鄉校學習，不久棄學。他十七歲出家，當年受具足戒於景德寺。作為一名禪僧，他一生的活動可分為四個階段：

第一階段，求學遊方時期。從徽宗崇寧四年至欽宗靖康元年（西元一一〇五—一二六年），前後達二十一年之久。在這一段時間內，他始學傳統佛教經典和禪宗語錄。繼而求學於曹洞宗和臨濟黃龍派的著名禪師，最後成為臨濟楊岐派傳法宗師。這一階段的求學經歷，對他日後禪學思想的形成有很大影響。

宗杲出家之後，便在景德寺學習禪宗經典。他「智辯聰敏，不假師承，日親禪學」^②。宗杲喜讀禪宗語錄，尤其喜讀雲門宗的語錄。「雖在村院，常買諸家語錄看，便喜雲門睦州說話」^③。另外，他學習佛教傳統經典，受益良多。宗杲最初接觸曹洞宗僧人，其中芙蓉道楷弟子瑞州微和尚對他影響較大。兩年之後，宗杲完全掌握了曹洞宗的理論，並對微和尚傳授禪學表示不滿。他反對微和尚將「功勳五位，偏正回互，五王子之類許多家事來傳」^④的教禪理論。從他喜讀雲門語錄而又指責曹洞的偏正五位說這一點來看，宗杲不滿的是曹洞宗那種細密禪風，喜歡雲門宗的簡捷禪風。

宗杲離開曹洞宗僧人之後，於大觀三年（西元一一〇九年）來到泐潭山寶峰寺（在今江西南昌），投到湛堂文準門下。文準（西元一〇六一——一一五年）是臨濟黃龍派僧人真淨克文（西元一〇二五——一一〇二年）的弟子。在一一〇九到一一一五年，文準逝世前的六年中，宗杲一直追隨文準，同時，也與文準同學宋代著名禪師慧洪、兜率從悅（西元一〇四四——一〇九一年）弟子慧照（西元一〇四九——一一一九年）保持著密切關係。宗杲對慧洪很崇拜，「大慧處衆日，嘗親依之，每嘆其妙悟辯慧」^⑤。慧洪對宗杲也頗為賞識，他看了當時僅有二十九歲的宗杲所作一首頌文，讚歎道：「作怪，我二十年作工夫，也只道得到者裏」^⑥

①《大慧普覺禪師年譜》（以下簡稱《年譜》）元符元年（西元一一〇九年）。

②③《年譜》崇寧四年（西元一一〇五年）。

④《年譜》大觀二年（西元一一〇八年）。

⑤《五燈會元》卷十七《慧洪傳》。

⑥《年譜》政和七年（西元一一一七年）。

。」文準逝世後，宗杲在編、集文準語錄過程中，還「謁洪覺範，以議編次」。他虛心向慧洪求教，並請他爲《語錄》題記^①。

黃龍派禪師結交士大夫的作法^②。文準注重吸收儒家倫理思想、重視禪僧道德修養等^③，這對宗杲有很大影響，特別是在禪法上，文準既指出了宗杲的優點，又指出了他的不足之處，對宗杲禪法思想的形成有重大作用。文準逝世前一年與宗杲有一段對話：

杲上座，我這裏禪，你一時理會得，教你說也說得，教你做拈古、頌古、小參、普說，你也做得，只有一件事不是，你還知麼？對曰：什麼事？某甲不知。湛堂曰：因，你欠者一解在，你不得者一解，我在方丈裏與你說時便有禪，才出方丈便無了。惺惺思量時便有禪，才睡著時便無了，若如此，如何敵得生死？^④

在這段對話中，值得注意的有三點：其一、文準讚揚宗杲善於作拈古、頌古、小參和普說，即讚揚他善於說禪。宗杲對頌古特別重視，他的頌古之作大部分寫於文準逝世之後。例如，紹興三年（西元一一五三年），他曾作頌古一百一十首。有些研究者根據宗杲曾火燒《碧巖集》，便認定他是反對文字禪的。其實，評唱僅是文字禪的一種形式，由於宗杲看到這種形式有某些弊端，所以才予以反對，但並不能籠統宗杲反對文字禪。

從這段對話中可以看出，宗杲早年就是善於「說禪」的，這爲他日後成爲一派宗師奠定了基礎。其二、文準所說的「因，你欠者一解在」，是指宗杲除了善於說禪之外，還沒有獲得瞬間發生的妙悟。通過文準這一指導，以後宗杲特別重視修禪過程中的瞬間頓悟，並貫徹在他倡導的看話禪中，也貫徹在他對「默照禪」的批判當中。

其三、文準強調要時時處處體驗禪境界。這雖是自惠能以來的思想，但日後爲宗杲所進一步發揮，禪的體驗不僅可以貫徹在僧人的日常生活中，而且可以貫徹在俗人的日常生活之

中。這也是宗杲「看話禪」的一個重要特點。

文準臨終時，曾囑咐宗杲去投奔當時已名冠叢林的佛果克勤，以求得進身之階。宗杲幾經周折，又經過克勤同鄉張商英的推薦，打聽到克勤應詔住持京城天寧寺，於宣和年間北上京城。

宣和七年（西元一一二五年）四月，他在天寧寺見到克勤，頗得其賞識。一個月之後，克勤「遂著《臨濟正宗記》以付之，俾掌記室，分座訓徒」。「握竹篋爲應機之器，於是聲譽藹著，叢林咸歸重之」⑤。宗杲在克勤身邊時間雖不長，因投身於京城大寺的名師門下而聲譽大振。「於時士大夫爭與之遊」，欽宗賜號「佛日大師」⑥。

在與克勤短暫的相處之中，克勤教導他要注重公案。一次，宗杲與克勤談論五祖法演的一段公案，克勤認爲他「出語無滯」，「只恐你透公案不得」⑦。所以，克勤提醒他要繼續鑽研公案。以後，宗杲與克勤一樣重視公案，但他們兩人卻走著不同的道路。克勤重視公案

①《年譜》政和五年（西元一一一五年）。

②慧照曾推薦宗杲見張商英，張商英「號之（指宗杲）曰妙喜，字之曰曇晦」，見《年譜》政和六年（西元一一一六年）。

③宗珪曾與士珪編《禪林寶訓》，後散失頗多，又由淨善重集。

④《年譜》政和四年（西元一一一四年）。

⑤《年譜》宣和七年（西元一一二五年）。

⑥《年譜》靖康元年（西元一一二六年）。

⑦《年譜》宣和七年（西元一一二五年）。

，並與頌古聯繫起來考慮，創評唱體，形成了《碧巖集》，把文字禪推上了頂峰。宗杲重視公案，採取了參究公案中的活句話頭辦法，倡導和完備了「看話禪」體系，更注重身體力行的實踐工夫。

第二階段，宗杲弘教傳禪時期。從建炎元年到紹興十年（西元一一二七—一一四〇年），前後達十三年。

由於金兵入侵，北宋滅亡。宗杲在京城險為金人所擄。宋室南移，宗杲也隨之離京南下。在這一階段，由於社會動蕩不寧，宗杲輾轉來往於今江蘇、江西、浙江、廣東和福建等地。他於建炎四年（西元一一三〇年）開始獨立傳教，「妙喜庵於雲門，方成法席」^①。到紹興八年（西元一一三八年），他主持杭州徑山能仁禪院，此時是他傳法的鼎盛時期。當時在他身邊的僧眾達一千七百人，「宗風大振，號臨濟再興」^②。

在這一階段，作為臨濟派傳法宗師的主要事跡有三個：

其一、批判「默照禪」。紹興四年，宗杲到福建地區，結庵於洋嶼。當時他看到正覺倡導的「默照禪」很盛行，不僅僧人修習，而且受到許多士大夫的歡迎，於是，便開始批判「默照禪」，「力排默照為邪」^③。

其二、倡導「看話禪」。宗杲在批判「默照禪」的同時，大力倡導「看話禪」。他不僅給僧人們講，而且在士大夫中廣為宣傳。紹興五年（西元一一三五年），一位士大夫致信宗杲，和他討論參究話頭的問題，並請求他指導^④。

其三、火燒《碧巖集》。宗杲毀《碧巖集》的確切時間難以確定，一般認為，大約在宗杲住杭州徑山時毀《碧巖集》。宗杲聽到克勤逝世的消息是在紹興六年（西元一一三六年），一般學者認為，宗杲不可能在克勤生前與其決裂。從《碧巖集》所附幾篇序文年代來看，

宗杲毀《碧巖集》也不能遲於紹興十年。另外，宗杲被貶之後，也不可能發生此事。因此，宗杲毀《碧巖集》大致可以確定在紹興六年到紹興十年之間，也就是在他剛剛成爲一代名僧之時。

第三階段，宗杲充軍流放時期，從紹興十一年至紹興二十六年（西元一一四一—一一五六年）。宗杲是一位具有愛國熱情的僧人，他與力主抗金的張九成交往甚密，由此捲入政治鬥爭的漩渦。張九成在朝時，歷任禮部、刑部侍郎等職。他反對秦檜一味對外求和、妥協苟安的政策，堅決主張抵禦外敵。秦檜先是拉攏他，「秦檜誘之曰：且成檜此事」^⑤。但張九成不與他妥協。於是秦檜便羅織罪名，加以陷害。張九成在與宗杲的禪語問答中有「神臂弓」之語，秦檜命人論其「坐議朝廷」^⑥。因此，宗杲被追牒流放。他先被充軍到衡州（今湖南衡陽），後又遷移到梅州（今廣東梅州），直到紹興二十六年（西元一一五六年）遇赦，恢復了他的僧人身份。在此期間，他爲身邊的參禪僧人講說公案語錄，其弟子匯集成書，他自題書名爲《正法眼藏》，六卷。

第四階段，宗杲晚年生活，宗杲遇赦回到浙江，先後曾住育王山和徑山。此時宗杲享譽

- ①《年譜》建炎四年（西元一一三〇年）。
- ②《年譜》紹興八年（西元一一三八年）。
- ③《年譜》紹興四年（西元一一三四年）。
- ④《年譜》紹興五年（西元一一三五年）。
- ⑤《宋史》卷三百七十四（張九成傳）。
- ⑥《年譜》紹興十一年（西元一一四一年）。

禪宗界，被視為泰山北斗樣的人物，「裏糧問道者，萬二千指，百廢並舉，檀度嚮從，冠於今昔」①。由於僧人衆多，他們墾田建莊園，解決衣食問題。「築塗田（沿海地區墾殖的耕地）凡數千頃，詔賜其莊名般若」②。由於宗杲掌握著大寺院莊園的財產，又名重一時，得到的布施很多，所以他有能力從經濟上支持儒學。紹興三十一年，他來到儀真，聽說「州學文宣王殿建造未圓」，便「以說法施利二十萬而以助之」③。紹興三十二年（西元一一六二年），南宋孝宗賜宗杲「大慧禪師號，以為褒寵」。宗杲逝世後，孝宗又賜諡號「普覺」，張浚撰《塔銘》。

宗杲作為一代宗師，影響很大：「殆其去世未幾，道價愈光，法嗣日盛，天下學禪者仰之，如泰山北斗云」④。「宗杲的嗣法弟子有八十四人之多，在他身邊參禪問道的僧人和士大夫不計其數。記錄宗杲言行的主要著作有：其弟子蘊聞所編的《大慧普覺禪師語錄》三十卷，祖詠的《大慧普覺禪師年譜》一卷，道謙的《大慧普覺禪師宗門武庫》一卷等。

縱觀宗杲的一生，從他身上可以看到三個顯著特點：第一、宗杲有著熾烈的忠君愛國熱情。正如他自己所說：「予雖學佛者，然愛君憂國之心，與忠義士大夫等。但力所不能，而年運往矣。」

他主張，「菩提心則忠義心也，名異而體同」⑤。宗杲所結交的士大夫，如張九成、張商英、張浚等等，都是極力主張抗禦外敵、革除弊政、振興國家的「忠義士大夫」。他的這種忠君憂國熱情，受到士大夫的讚揚。張浚在所撰的《塔銘》中指出：「師雖為方外士，而義篤君親，每及時事，愛君憂時，見之詞氣。」⑥

他既有忠君愛國之心，但又自恨不能為國效力，替君分憂。這不僅是一位出家僧人的感嘆，也是當時宋王朝為內憂外患所困擾而又無力自拔的真實反映，還是當時許多「忠義士大

夫」共有的心態。宗杲這種強烈的憂患意識，這種極力要為宋王朝服務的熱情，不能不在他的禪法思想中有所反映。

第二、宗杲始終站在宋禪發展的最前沿，在繼承和批判各家禪學的基礎上創立新說。宋代禪宗以臨濟、雲門、曹洞三家為主，宗師始而喜讀雲門語錄，繼而跟隨曹洞宗僧人習禪，最後又分別從學於臨濟黃龍派和楊岐派的著名禪師。這樣的求學經歷，使他能夠博採衆長，容攝各家精華而有所創新。宗杲作為一派宗師，並不是一個墨守成規，株守舊說的人，他具有強烈的批判精神。他火燒當時禪僧們奉為「至學」的《碧巖集》，激烈批判在士大夫中盛行的「默照禪」，如果沒有大無畏的反潮流精神，他是不可能這樣做的。同時，宗杲作為一派宗師，也以「悟門廣大」而著稱，他雖然為糾正禪僧唯務追求文字的流弊而毀了《碧巖集》，但又力倡頌古，可以說是最推崇頌古的禪師之一。

他雖然批判了「默照禪」，同時又倡導和完善化了注重踐行的禪學體系——「看話禪」，他反對曹洞宗五位施設的「細密」禪風，教學方法又靈活多樣，所謂「喜笑怒罵，佛事熾然」⑦。宗杲作為禪僧以傳佛心印為己任，但又主張釋儒融合，並且付諸實踐，宗杲的思想

①《年譜》紹興二十七年（西元一一五七年）。

②《大慧普覺禪師塔銘》，見《大慧普覺禪師語錄》卷六。

③《年譜》紹興三十一年（西元一一六一年）。

④《僧寶正續傳》卷六。

⑤《大慧普覺禪師語錄》卷二十四《法語·示成機宜》。

⑥⑦《大慧普覺禪師塔銘》。

可謂博大。

《僧寶正續傳·贊》評論宗杲：「凡中夏有祖以來，徹法源，具總持，比肩列祖，世不乏人。至於悟門廣大，肆樂說無礙，辯才浩乎沛然如大慧師，得非間世歟①。」宗杲博採衆長，倡導多種禪學形式，「悟門廣大」的評論可謂確當。

第三、宗杲進一步把禪推向社會。如果說善昭創頌古，開創了一條禪僧與士大夫交往的新途徑，正覺倡「默照禪」，迎合了某些士大夫「厭鬧求靜」的心理，他們都在一定程度上使禪通俗化和社會化。在現存三十卷的《大慧普覺禪師語錄》中，有九卷是宗杲住各地的語錄，主要內容是宗杲與禪僧的機語酬對，與《燈錄》的記載相似，並沒有什麼重要價值。卷十至卷十二這三卷是「頌古」、「偈頌」和「讚佛祖」的詩偈，這並不是其禪法思想的主要部分。正面論述禪法思想、「看話禪」內容，統見於卷十三到卷三十的「普說」、「法語」和「書」三部分。

其中「普說」六卷，半數以上是專爲士大夫和居士講的；「法語」六卷，全是爲居士和士大夫講的；「書」六卷，也幾乎全是給士大夫講禪學的書信②。由此可以看出他的語錄最主要部分是爲居士和士大夫講的，其篇幅佔整個語錄的一半。

從他宣教的對象中，可以反映出他的禪法思想特點。宗杲所倡導的「看話禪」不只是讓僧人修習，而且也讓居士和士大夫修習。這一點無論比善昭的頌古還是正覺的「默照禪」，其特點都更爲明顯，宋代禪宗走向社會是一個歷史大趨勢。

(二) 話頭與活句

宋代禪僧教禪和習禪，主要不是傳統佛教的經典，而是燈錄和語錄，歷代禪師的言行機

緣記錄在燈錄和語錄中，其中許多完整的獨立故事在輾轉流傳中形成所謂「公案」。

「公案」大多是禪師和參學者之間的簡短問答。對「公案」的不同態度和由此而來的不同研究方式，形成了各種禪學形式。用韻文來解釋「公案」，形成了「頌古」；聯繫頌古和經教來解釋「公案」，形成了所謂「評唱」。宗杲重視對「公案」中「話頭」的參究，以此建立了他的「看話禪」。

宗杲的「看話禪」既與公案相聯繫，又不同於對「公案」的解釋。所謂「看話」，指的是參究「話頭」，所謂「話頭」，指的是「公案」中禪師的答語。在禪師和參學者的參禪過程中，經常是參學者問話，禪師根據情況予以回答，用以啓悟參學者。

宗杲所主張的看話頭，就是指的公案中禪師的答話，而不是公案的全部。在《大慧普覺禪師語錄》中，他所提出的要參的話頭有六七個。他主張看「庭前柏樹子、麻三斤、乾屎橛、狗子無佛性、一口吸盡西江水、東山水上行之類」③，還有雲門「露」字等④。不過，宗杲在論述看話禪時，使用頻率最高的，仍是「趙州狗子無佛性」這則公案中的話頭。

當然，「看話禪」並非始於宗杲。相傳最早引用趙州和尚這則公案的是黃檗希運（？—八五五年）。他與趙州從諗（西元七七—八九七年）是同時代的人。在《黃檗斷際禪師宛陵錄》中，希運提出了看「無」字話頭，並且對看話頭作了說明。

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，行住坐臥，著衣吃飯處，阿屎放尿處，心心相顧，猛著精彩。守個無字，日久月深，打成一片。忽然心花頓發，悟佛祖之機，不被天下老和尚舌頭瞞，便會開大口。

趙州從諗是唐代著名禪師，他的問答機語曾廣爲流傳。但是，在從諗留下的機語問答中，這則公案一直沒有受到重視。成書於五代末的《祖堂集》和北宋初年的《景德傳燈錄》，

都沒有記載這則公案。

另外，唐中葉以後直到五代，禪宗內部機鋒棒喝盛行，看話頭也沒成為禪學的主流。北宋臨濟宗著名僧人五祖法演（？——一〇四年），接過希運的話頭，重視這則公案，並增加

①《僧寶正續傳》本傳。

②其中只有卷三十末的兩封信不是給士大夫的。

③《大慧普覺禪師語錄》卷二十七〈書〉。以下將六個話頭的原公案列出：

1.「庭前柏樹子」出自唐代禪僧趙州從諗。有個僧人問趙州和尚：「如何是祖師西來意？」趙州和尚回答：「庭前柏樹子。」

2.「麻三斤」出自禪僧洞山守初。有位僧人問洞山和尚：「如何是佛？」洞山和尚回答：「麻三斤。」

3.「乾屎橛」出自五代僧人雲門文偃。有位僧人問雲門和尚：「如何是佛？」雲門和尚回答：「乾屎橛。」

4.「狗子無佛性」出自趙州從諗。有位僧人問趙州和尚：「狗子還有佛性也無？」趙州和尚回答：「無。」

5.「一口吸盡西江水」出自唐代禪僧馬祖道一。龐蘊居士問馬祖：「不與萬法為侶者是什麼人？」馬祖回答：「待汝一口吸盡西江水，即向汝道。」

6.「東山水上行」出自雲門文偃。有位僧人問文偃禪師：「如何是諸佛出身處？」文偃禪師回答：「東山水上行。」

④《大慧普覺禪師語錄》卷二十四〈法語〉。「露」出自雲門文偃。有位僧人問文偃禪師：「殺父殺母，向佛前懺悔；殺佛殺祖，向什麼處懺悔？」文偃禪師回答：「露。」

了新的內容，開始提倡看話頭。

舉：僧問趙州：「狗子還有佛性也無？」州云：「無。」僧云：「一切眾生皆有佛性，狗子爲什麼卻無？」州云：「爲伊有業識在。」師云：「大眾，你諸人尋常作麼生會？老僧尋常只舉無字便休，你若透得這一個字，天下人不奈何你。你諸人作麼生透？還有透得徹底麼？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，你作麼生道？」①

從希運和法演的論述來看，他們所倡導的看話頭有三個特點：

其一、不對話頭作解釋，參究話頭可以脫離公案的上下文。對「無」的參究，並不是要讓人回答上文提出的狗子是否有佛性這個問題。關於這一點，法演比希運講得更爲明確。狗有沒有佛性，按照禪宗的理論是很容易回答的，但參究「無」字話頭，卻並不是要求對這個問題給以明確答覆或作文字解釋，說有說無，不有不無都不行，而是要求證悟言外之理。

其二、看話頭是長期的實踐過程，要貫徹在禪僧生活中的每時每刻。看話頭也就是對禪境的體驗，它與「行亦禪，坐亦禪，語默動靜體安然」的思想是一脈相通的。

其三、看話頭的目的是獲得「悟」。頓悟之後，就不會再對那些機語之類不理解，即「不被天下老和尚舌頭瞞」，「便會開大口」。所以，他們對話頭的這種理解，實際上認爲話頭中蘊含著全部禪理。參透一個話頭，意味著體驗了全部禪的精神。

宗杲倡導的看話禪，繼承了希運和法演的思想。對看話禪的論述也是從上述三個方面展開的，並且聯繫著對禪宗界流行的各種禪學形式的批判，爲看話禪找到了賴以存在的理論基礎。宗杲看話禪的一個重要原則，要求把話頭作爲「活句」而不是作爲「死句」看待。這是

①《古尊宿語錄》卷二十二。

對希運和法演話頭不可用文字來解釋這一思想的發展。宗杲在〈答富樞密（季申）〉的信中指出：

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，只就按下處看個話頭。僧問趙州：狗子還有佛性也無？州云：無。此一字子（無），乃是摧許多惡知覺底器仗也。不得作有無會，不得作道理會，不得向意根下思量卜度，不得向揚眉瞬目處垛根，不得向語路上作活計，不得颺在無事甲裏，不語（應為得）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。①

宋代以後，禪學發展是多層次和多線條的。宗杲針對「近年以來，禪有多途」②的現象，在批判某些禪學方式的基礎上提出了話頭禪。他指出：「近代佛法可傷，邪師說法，如恒河沙，各立門風，各說奇特，逐旋提合，疑誤後昆，不可勝數③。」

上文在論述如何看話頭時，提出了「按下」五種「心」和八個「不得」，正是對以機鋒棒喝為禪，以知解理會為禪，以及對默照禪的批判。

所謂「不得作有無會，不得作道理會，不得向意根下思量卜度」以及「不得向語路上作活計」等四種，是對專門崇尚機鋒的批判。關於「不得作有無會」這一點，法演已經講過，是針對趙州狗子無佛性這則公案具體來講的。

宗杲在此基礎上又加上三個「不得」，則普遍適用於對一切話頭都不作解釋。宗杲曾批判過對「庭前柏樹子」話頭的解釋，「或問：如何是祖師西來意？庭前柏樹子。即下語云：一枝南，一枝北；或云：能為萬象主，不逐四時凋。已上盡在瞪目努眼提撕處，然後下合頭語，以為奇特」④。

宗杲認為，看話頭首先不能下注語，不能分析它的意思，不能用語言酬對。這與機語問

答中證悟禪理的主張是對立的。宗杲指出：「近世學語之流，多爭鋒，逞口快，以胡說亂道爲縱橫，胡喝亂喝爲宗旨⑤。」宗杲指出了看話頭與機鋒棒喝的根本區別，他的看話禪有革除機鋒棒喝流弊的特點。

所謂「不得向揚眉瞬目處垛根」，「不得向舉起處承當」，則是對那些拋棄師徒間的參禪問答、拋棄古公案作法的批判。有些禪師以「不立文字」爲口實，對「舉覺」話頭或以怪異動作表示回答，或一概採取「不受」的態度，宗杲對這一極端給予了批判：

或者謂一切言語總不干事，凡舉覺時先大瞪卻眼，如小兒患天吊見神見鬼一般，只乾瞪眉努眼處領略，……亦各自謂得祖師巴鼻。⑥

凡問他古人因緣，皆向舉起處承當，擊石火、閃電光處會，舉了便會。凡有所問，皆不受，喚作脫灑自在，得大快樂。⑦

由此可見，宗杲一方面反對「胡說亂說」，另一方面又反對完全拋棄機語問答，他只是要革除機鋒棒喝之弊，反對偏執一端。宗杲所倡導的看話禪一方面要聯繫公案，另一方面又不同於對公案的解釋，不同於其它鑽研公案的形式。他的看話禪要開闢一條新的運用公案的途徑。

所謂「不得颺在無事甲裏」，「按下欣靜厭鬧的心」，這是對默照禪的批判。宗杲指出

①《大慧普覺禪師語錄》卷二十六〈答富樞密（季申）〉。

②《大慧普覺禪師語錄》卷三十〈答張舍人狀元（安國）〉。

③④⑤《大慧普覺禪師語錄》卷十四〈普說〉。

⑥⑦《大慧普覺禪師語錄》卷十四〈普說〉。

：默照禪師乃是教人「是事莫管」①，「但只管守靜」②。默照禪之所以盛行，乃是迎合了一部分士大夫「厭惡鬧處」③的心理。

默照禪師割裂了有事與無事，靜與鬧的關係，把它們完全對立起來。宗杲的看話禪則不作這樣的區別，它要求人們時時參究話頭，不管是有事時還是無事時、在靜處還是在鬧處。看話禪貫徹了南宗禪要求人們時時處處體驗禪境的思想，這正是看話禪與默照禪的一個區別。默照禪主張者認為，只在無事時、在靜處才有禪，才能體驗禪境。

宗杲聯繫兩宋之際禪學的發展，論述了對話頭不能用文字語言來解釋，不能用邏輯思維來把握，同時也反對完全拋開話頭的另一種極端，這是對希運和法演思想的發展。宗杲對話頭的這種態度，說明他是把話頭作為「活句」來看待的。

唐中葉以來，禪宗內部盛行師徒或師友間的問答酬對，或交流彼此對禪境的體驗，或啟發參禪者證悟，或試探對方是否理解教義。這樣，禪僧們逐漸開始追求語言的技巧。

在對機語的分類中，有所謂「死句」和「活句」之分。死句是指對問話的正面答語，可以從字面來理解其含義的句子。活句也稱「玄言」，是指本身沒有任何意義的句子，它們經常是反語或隱語，不是對問話的正面回答。

宋代禪僧們普遍認為，只有活句才具有啓悟的功能，因此，重視活句已成爲宋代禪學的一個主流。無論在機語酬對時，還是在作代別和頌古時，禪僧們都推崇使用活句。

然而，到北宋中期，禪師們對「死句」和「活句」的認識還不統一，還存在著分歧。與宗杲關係密切的慧洪曾挑起了關於死句和活句的爭論。慧洪在其所著《禪林僧寶傳》卷十二〈薦福古禪師〉中，指責饒州薦福寺承古禪師（？—一〇四五年）「罪巴陵三語，不識活句」④。

慧洪認為，「夫語中有語，名爲死句；語中無語，名爲活句。使問提婆宗，答外道是；問吹毛劍，答曰利刃是；問祖教同異，答不同。鑑作死語，墮在言句中。今觀所答三語（指巴陵顯鑑禪師所答三語，見下注），謂之語則無理，謂之非語則皆赴來機，活句也」⑤。慧洪認為，巴陵三語是活句，是啓悟問話者的，不應受到指責。相反，那種對問話的正面回答才是死句。例如：有參禪者問：「提婆宗？」如果禪師回答：「外道是。」那麼這就是死句，因為它是針對問話的正面回答，是有意義，可以分析的句子，它沒有啓悟參禪者的功能。但是，巴陵顯鑑禪師對這句問話的回答是：「銀碗裏盛雪。」這就是活句，因為這句答語不是對問話的正面回答，是不能分析的無意義的句子，所以它具有啓悟的功能。對顯鑑禪師的這種答語是不能指責的。

南宋時，《僧寶正續傳》的作者祖琇對慧洪的意見提出了異議。他在《代古塔主（指承古禪師）與洪覺範書》中說：

承許巴陵三語曰：「謂之語則無理，謂之非語則赴來機。」嗚呼！此失之遠矣。夫死句活句

①《大慧普覺禪師語錄》卷二十五〈答曾侍郎（天游）〉。

②《大慧普覺禪師語錄》卷三十〈答榮侍郎（茂實）〉。

③《大慧普覺禪師語錄》卷二十六〈答陳少卿（季仁）〉。

④承古禪師曾經說過：「雲門道：此事若在言句，一大藏教豈是無言句，豈可以三轉語（指巴陵顯鑑三句答語）便報師恩乎？」《禪林僧寶傳》卷十二〈薦福古禪師〉。

⑤巴陵三句是：僧問：「提婆宗？」答曰：「銀碗裏盛雪。」問：「吹毛劍？」答曰：「珊瑚枝枝撐著月。」問：「佛教祖意是同是別？」答曰：「雞寒上樹，鴨寒下水。」《禪林僧寶傳》卷十二。

，雖分語中有語，語中無語之異，然在真實人分上，棒喝譏訶，戲笑怒罵，以至風聲雨滴，朝明夕昏，無非活句，豈唯玄言妙句而已哉！①

祖琇對活句的認識有兩點與慧洪不同：

其一、他把「活句」範圍擴大了，活句不僅僅指那種語中無語的「玄言妙句」，而是指一切具有啓悟參禪者功能的事物或手段，如機鋒棒喝、風聲雨聲等等。

其二、劃分活句不僅要看語句本身，而且要聯繫被啓悟者，要注意參禪者是否「真實人」，即參禪者是不是一位可以啓悟的人。儘管祖琇在對「活句」認識上與慧洪存在著分歧，但在注重「活句」啓悟上則是完全一致的。重視「活句」啓悟，追求玄言妙語，已是宋代禪學的一個特點。

宗杲與慧洪接觸頻繁，對慧洪的思想很了解。另外，宗杲曾爲《古塔主語錄》作跋②，對有關「死句」「活句」之爭不能不了解。宗杲對「活句」的理解，正是承襲了慧洪的思想。宗杲強調對話頭不能以文字語言作解釋，不能用邏輯思維去把握，正說明他是把「話頭」當作「活句」看待的。

他常用的「狗子無佛性」的話頭，就是一種反語，當然是「無理」的活句，他所指導人們看的其它六七個「話頭」，也都屬於這一類，也都是「活句」。宗杲曾說：「夫參學者，須參活句，莫參死句。活句下薦得，永劫不忘；死句下薦得，自救不了③。」

宗杲正是在這一原則指導下選擇「話頭」和對待「話頭」的。正因爲「話頭」是「活句」，所以不能作正面解釋，不能用文字作注解，不能以邏輯思維來把握。也正因爲「話頭」是「活句」，只有「活句」才能啓悟，所以又不能完全拋開公案中的活句話頭，也就是不能完全拋開公案。就公案話頭本身而言，因它們是活句，便具有不可解釋性；但就活句話頭作

爲整個公案一部分而言，又不妨礙整個公案具有可解釋性。

宗杲既重視以韻文解釋公案的頌古，又倡導參究公案中不可解釋的活句話頭，兩者並行不悖。宗杲解決了公案的可解釋性與活句話頭不可解釋性之間的矛盾，爲頌古和看話禪的並存提供了理論根據。

宗杲重視活句，順應了宋代禪學發展的潮流，還是他的一貫思想。宗杲一生說法，被當時人總結爲兩大特點。其一是倡看話禪，其二是問「竹篋子話」。他的弟子開善道謙與秦國夫人④有段對話，說明了這種情況。

真（指秦國夫人）一日問謙曰：「徑山和尚（指宗杲）尋常如何爲人？」謙曰：「和尚只教人看狗子無佛性及竹篋子話……」⑤

宗杲是從宣和七年（西元一一二五年）克勤命他「分座訓徒」時提出「竹篋子話」的。所謂竹篋子話是指他在教導人參禪時，手握竹篋問道：「喚作竹篋則觸，不喚作竹篋則背」，然後讓人去參悟。他提出這樣的問話，並不是讓參禪者去解釋，去酬對，就問話本身去思考，而是讓人當作話頭去參究。宗杲指出：

①《僧寶正續傳》卷七。

②《年譜》紹興二十四年（西元一一五四年）。

③《大慧普覺禪師語錄》卷十四〈普說〉。

④秦國夫人計氏法真是張浚之母。

⑤《五燈會元》卷二十〈秦國夫人計氏〉。同樣的內容見於《大慧普覺禪師年譜》和《大慧普覺禪師語錄》。

妙喜室中常問禪和子：喚作竹篋則觸，不喚作竹篋則背。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。你便奪卻竹篋，我且許你奪卻。我喚作拳頭則觸，不喚作拳頭則背，你又如何奪？更饒你道個：「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？①

宗杲在這裏強調，對他的這個提問，不能以任何語言來作答，也不能施展機鋒棒喝那一套，他要求排除一切應對的話語和動作，排除任何對問題的思考和解釋，同時又不能對問話置之不理，掉頭便走。

很明顯，宗杲提出這樣的問話，並不是要被問者回答什麼問題，而是讓參禪者把這句問話當作話頭來參究。宗杲提出的話頭都是古公案中禪師的答語，由於他重視通過個人的參究以獲得對禪境的直觀體驗，所以他在機語問答中才提出這種作為活句看待的問題。

宗杲的竹篋子話與黃龍慧南設三關語的目的是相同的，都是讓人去參究，不過宗杲講得更明確。宗杲的看話頭，承襲著宋代禪宗那種注重踐行的特點。

(三) 看話頭的心理體驗

宗杲在總結兩宋流傳的多種禪法的基礎上倡導看話禪。他在論述看話頭時，努力把看話頭與機鋒棒喝、文字解釋及默照禪區別開來。在此基礎上，宗杲把對經教和公案的探索歸結為對話頭的參究，把對禪理的證悟歸結為對話頭的參透。他指出：

千疑萬疑，只是一疑，話頭上疑破，則千疑萬疑一時破，話頭不破，則就上面與之廝崖。若棄了話頭，卻與別文字上起疑，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。……方寸若鬧，但只舉狗子無佛性話。佛語祖語，諸方老宿語，千差萬別，若透得個無字，一

時透得，不著問人。若一向問人，佛語又如何，祖語又如何，永劫無有悟時也。^②

佛教的經典（佛語）可以說是浩若煙海，唐宋時期出現的語錄（祖語，諸方老宿語）也是舉不勝舉。在禪宗界廣泛流傳的公案就數以千計。這些經典、語錄和公案不唯數量驚人，且內容龐雜，的確是「千差萬別」。

如果一部經一部經地去研究，一段公案一段公案地去理解，的確無法完全掌握，的確永遠沒有悟時。所謂「起疑」，約相當於「探索」和「鑽研」。在這裏，宗杲用參究話頭取代了閱讀經書和鑽研語錄。

話頭的參透，便是對千差萬別的佛語和歷代著名禪師語錄的完全領悟。對個別的、部分的和具體事物的把握，讓位於對一般的、全體的和抽象的禪理的把握，對單個公案的逐一理會，讓位於對一個無意義的話頭的證悟。在宗杲看來，如果真正參透一個話頭，那麼，就不必再去分辨佛語、祖語和諸方老宿語有什麼差別，對這些東西就完全豁然貫通了，就再無疑情可言了。宗杲對此作了如下論述：

山僧常常為兄弟說：參得禪了，凡讀經看文字，如去自家屋裏行一遭相似，又如與舊時相識底人相見一般。^③

看話頭完全可以取代學習經典語錄。參透話頭，則可一通百通，不需要再有一個循序漸進的過程。所謂「一了一切了，一悟一切悟，一證一切證，如斬一結絲，一斬一時斷。證無

① 《大慧普覺禪師語錄》卷十六〈普說〉。

② 《大慧普覺禪師語錄》卷二十八〈答呂舍人（居仁）〉。

③ 《大慧普覺禪師語錄》卷十四〈法語〉。

邊法門亦然，更無次第」①。

參透話頭，不僅證悟了禪理，對於士大夫來說，參透話頭也就證悟了三教聖人的全部教理，宗杲的看話禪不僅僅是對禪僧們講的，也是對士大夫們講的。他在《示成機宜（季恭）》法語中說：「驀然不知不覺，自『露』字上絕卻消息，三教聖人所說之法，不著一一問人，自然頭頭上明，物物上顯矣②。」

就士大夫而言，參透話頭就有了更大的效用，他們不僅可以通過參透話頭來證悟禪理，而且可以把儒、釋、道三教的教理全部證悟。這也就是說，一個話頭中不僅蘊含著全部禪理，而且蘊含著三教的全部教理，蘊含著士大夫所需要的一切學問。

在宗杲看來，參透話頭以後，不僅可以一通百通，而且原來被否定的一切禪學形式又都變成有用的了。「得消息絕了，起佛見、法見、衆生見，思量分別，作聰明，說道理，都不相妨」③。

參透了話頭，連以前被指斥爲「邪禪」的禪學形式也在可利用之列。「而今諸方有數種邪禪，大法若明，只這邪禪便是自家受用家具」④。在宗杲看來，機鋒棒喝，思量分別，本來都有合理存在的根據，關鍵在於禪師們是否證悟了。如果沒有證悟，那他們的一切言行就都可能是錯誤的，他們施機鋒，行棒喝，解說禪理，都可能是屬於「邪禪」之列。相反，如果參透了話頭，那他們的一言一行、一舉一動就都是禪理的體現了。

宗杲對看話頭的心理狀態和心理體驗也作了詳細描述：

但於話頭上看，看來看去，覺得沒把鼻，沒滋味，心頭悶時，正好著力。切忌隨他處，只這悶處，便是成佛作祖，坐斷天下人舌頭處也。⑤

所謂工夫者，思量世間塵勞底心，回在乾屎橛上，令情識不行，如土木偶人相似，覺得昏怛

沒巴鼻可把捉時，便是好消息也。莫怕落空，亦莫思前算後，幾時得悟。若存此心，便落邪道。

⑥

很顯然，看話頭的過程是一種有別於邏輯思維，幾近於無意識的狀態。在這個時候，對世間的一切都不要思考，排除一切世俗的乾擾，消除一切對塵世的追求，心目中只留下一個話頭。這就是所謂「思量世間塵勞底心，回在乾屎橛上，令情識不行」。心目中只有一個話頭存在，而這個話頭又是毫無意義的，是不能用文字來解釋，不能用邏輯思維來把握的。對著這樣一個話頭，參究者只能什麼都不想，什麼都不去思考，如「土木偶人相似」。因此，在看話頭的過程中，修習者必須什麼都不去思考，甚至連對預設的主觀目的——「悟」的追求也要排除。心頭煩悶，覺得沒有可資依託的東西，覺得不得要領，也可以說是沒有任何思維活動，這正是修話頭禪時的心理感受。

在看話頭的過程中，雖然什麼都沒有思考，幾乎沒有任何思維活動，但意識又是很清楚的。這種心理狀態既不同於渾沌昏沉、意識模糊不清的狀態，又不同於精神不集中、雜念頗多的狀態。這兩種極端的狀態都要以看話頭來消除。

- ① 《大慧普覺禪師語錄》卷二十七〈答劉實學（彥修）〉。
- ② 《大慧普覺禪師語錄》卷二十四〈法語〉。
- ③ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十八〈答呂郎中（隆禮）〉。
- ④ 《大慧普覺禪師語錄》卷十五〈法語〉。
- ⑤ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十八〈答曾宗丞（天隱）〉。
- ⑥ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十八〈答呂舍人（居仁）〉。

試向鬧處看狗子無佛性話，未說悟與不悟，正當方寸擾擾時，漫提撕舉覺看，還覺靜也無，還覺得力也無？若覺得力，便不須放捨。要靜坐時，但燒一炷香靜坐。坐時不得令昏沉，亦不得掉舉，昏沉掉舉，先聖所訶。靜坐時才覺此兩種病現前，但舉狗子無佛性話，兩種病不著用力排遣，當下怗怗地矣。日久月深，才覺省力，便是得力處也。①

所謂「昏沉」，是指意識懵懂，近於昏睡的狀態。所謂「掉舉」，是指心識紛亂，精神不集中的狀態。在看話頭時，修習者一方面什麼都不去思考，另一方面頭腦又處於清醒狀態。實際上，看話頭時要求頭腦中一片空白，沒有任何思維活動，這正是宗杲所說的「莫怕落空」②。

看話禪正是通過體驗這種「空」來達到「悟」。這種心理感受據說在看話頭十日八日就可以得到。「居士試如此做工夫看，只十餘日便自見得，省力不省力，得力不得力矣。如人飲水，冷暖自知。說與人不得，呈似人不知」③。因此，看話頭時的心理體驗還具有神秘的、不可言說的特徵。

宗杲還結合唯識宗的理論來論證看話頭時的心理體驗：

只覺得肚裏悶，心頭煩惱時，正是好底時節。第八識相次不行矣，覺得如此時，莫要放卻，只就這無字上提撕。④

第八識即除，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。⑤

宗杲的看話禪具有集大成的特點，它不僅繼承了禪宗的傳統理論，而且吸收了其它派別的學說。在這裏，宗杲吸收了唯識宗的學說，並將其與般若空觀結合起來，論述看話頭時的心理體驗。

唯識宗把「識」分爲三類八種，最重要的是第八識，即阿賴耶識。唯識宗認爲，人們生活在這個世界上，總要有心、口、身三個方面的活動，也就是說，人要思維、說話和動作。人的這些活動會產生精神性的種子，保存在第八識中。

所以阿賴耶識也稱「藏識」。所謂種子，指能夠生起宇宙萬有的一種潛在能力。據認爲，整個人類和宇宙都是由這些精神性種子變現出來的。變現出來的個人又要進行各種活動，從而形成新的種子，即新的生起宇宙萬有的潛在力，新種子也存放在第八識中。

人的活動產生種子，叫做「現行種熏種子」，種子變現新事物，叫做「種子生現行」。這兩者互爲因果，構成無限的因果循環過程，按照這種理論，由於人們不懂佛教的道理，其世俗活動是錯誤的，其熏習出來的種子是染污的。

懂得了佛教的道理並且按照佛教的理論去實踐，人們的活動就是正確的，其熏習出來的種子便是清淨的。這兩類種子都保存在第八識中。如果人們按照佛教的道理去看待一切，用佛教的理論去指導自己的思想，就能一方面熏習出清淨的種子，另一方面又捨棄舊有的染污種子，最後依據這種清淨種子而獲得解脫，成就佛果。否則，依據染污種子，人們就只能沉淪於無始無終的生死輪迴之中。宗杲正是吸收了唯識宗的這種思想，把看話頭時的體驗，歸

- ①《大慧普覺禪師語錄》卷二十六〈答富樞密（季申）〉。
- ②《大慧普覺禪師語錄》卷三十〈答張舍人狀元（安國）〉。
- ③《大慧普覺禪師語錄》卷二十七〈答張丞相（德遠）〉。
- ④《大慧普覺禪師語錄》卷三十〈答榮侍郎（茂實）〉。
- ⑤《大慧普覺禪師語錄》卷二十〈法語〉。

結爲「第八識相次不行」和「第八識即除」。唯識宗講的是「轉識成智」、「捨染還淨」，宗杲則把「第八識即除」與「渾是般若妙智」結合起來，表達了同樣的思想。但是，宗杲把轉識成智的解脫過程完全歸結爲看話頭，這就是他的創造了，不僅唯識宗沒有這樣的論法，宗杲之前的禪宗人士也都沒有這樣的說法。

既然把看話頭時的體驗解釋成爲一種斷除煩惱，消除輪迴主體第八識，從而成就般若智慧的过程，那麼，只有在「心頭悶」的體驗過程中才有可能證悟般若實相了。

這種以看話頭體驗般若實相的思想，與宗杲對「禪」所下的定義是相通的。宗杲對禪作了不同於前人的新解釋，他認爲，「禪乃般若之異名，梵語般若，此云智慧」^①。在宗杲看來，禪就是般若智慧，看話頭就是對般若實相的體驗，就是對般若智慧的證悟。

宗杲指出，看話頭的體驗要貫徹在日常生活中的每时每刻，並不是只在靜坐時才去看話頭。他說：「行行坐坐，以此『露』字提撕，日用應緣處，或喜或怒，或善或惡，侍奉尊長處，與朋友相酬酢處，讀聖人經史處，盡是提撕底時節」^②。

宗杲的這種主張，與惠能以來強調時處處體驗禪境的思想是一脈相通的。《永嘉證道歌》中的「一行亦禪，坐亦禪，語默動靜體安然」之句，常爲宗杲所引用。宗杲還強調，對禪境的體驗不受個人情緒的干擾，無論歡喜時還是憤怒時，都可以參究話頭。這也就是說，可以通過參究話頭來穩定情緒，從而進入禪的境界。

希運和法演在論述看話頭時，也強調要每时每刻去參究。但是，他們是針對僧人講的，是要求把看話頭的體驗貫徹到僧人的日常生活中去。宗杲則不僅給禪僧講看話頭，而且還針對士大夫來講。宗杲指出：「趙州狗子無佛性話，……時時向行住坐臥處看，讀書經史處，修仁義禮智信處，侍奉尊長處，提誨學者處，吃粥吃飯處，與之廝崖」^③。宗杲強調把禪的

體驗貫徹到士大夫的日常生活中去，貫徹到忠君孝親、維護封建綱常名教的一切社會活動中去。

看話頭的最終結果便是悟。宗杲認為，對於悟有兩點需要注意：第一、在看話頭時，不能從主觀上追求悟。「時時以話頭提撕，莫求速效，窮研至理，以悟爲則。然第一不得存心等悟，若存心等悟，則被所等之心障卻道眼，轉急轉遲矣」④。

如果從主觀上追求悟，那麼就是「執迷待悟」，永遠不能悟。宗杲在這裏所強調的不以迷悟爲念的思想，實際上是對《六祖壇經》中反覆強調的「無念」的一種新發揮。另外，神會《壇語》上也講「但不作意，心無有起，是真無念」，「觀無念者，則爲佛智」。宗杲正是繼承了這些禪宗的傳統思想，反覆強調在看話頭時不要從主觀上追求悟。

第二、通過看話頭而得到的悟，並不是每一個人都能得到的。宗杲認為，修習看話禪，即便是不能獲得悟，也是有好處的，它可以使人不墮入惡道。「般若上無虛棄的工夫，若存心在上面，縱今生未了，亦種得種子深，臨命終時亦不被業識所牽，墜諸惡趣」⑤。業報輪迴是佛教的一個中心觀念，無論是佛教的那一派，都沒有拋棄這種信仰，宗杲也吸收業報輪迴說教論證，參究話頭。在他看來，修習看話禪的工夫不會白費，即便今生不能證悟成佛，

- ①《大慧普覺禪師語錄》卷十九〈普說〉。
- ②《大慧普覺禪師語錄》卷二十四〈法語〉。
- ③《大慧普覺禪師語錄》卷二十八〈答汪狀元（聖錫）〉。
- ④《大慧普覺禪師語錄》卷三十〈答湯丞相（進之）〉。
- ⑤《大慧普覺禪師語錄》卷三十。

也能保證修習者死後轉生到較高級的輪迴階位上，不致於轉生為畜生或進入地獄。

悟雖然不能有意識地去追求，但是它又會在看話頭時於「不知不覺」之中出現。它是在瞬間發生的，宗杲常用「驀然」，「因地一下」等詞來形容。例如，「行住坐臥，但時時提撕，驀地噴地一發，方知父母所生鼻孔只在面上」①。

所謂證悟，就是認識自己的本來面目，這就是「識自本心」的另外一種表達，所謂「本心」或「本來面目」，就是禪宗所反覆提到的「佛性」，亦即人們先天具有的覺悟本性，人們成佛的內在根據。宗杲對證悟之後的境界也進行了細緻描述。

若得因地一下，儒即釋，釋即儒；僧即俗，俗即僧；凡即聖，聖即凡；我即爾，爾即我；天即地，地即天；波即水，水即波；酥酪醍醐攪成一味，瓶盤釵釧鎔成一金，在我不在人。得到這個田地，由我指揮，所謂我為法王，於法自在，得失是非，焉有罣礙？不是強為，法如是故也。此個境界，除無垢老子，他人如何信得及。②

在「心頭煩悶」中瞬間發生的證悟，瞬間發生的智慧，就是要直觀體驗一種無差別的境界。這是內心泯滅一切差別觀念，是萬法相即無二，平等無間的精神狀態。在這種境界，凡聖無別，天地無別，三教無別，一切主客差別均已消除，世間的萬事萬物都毫無差別地融成一體。在這種境界中只有一個「我」，所謂「我」是法王，世界萬有原來不過都是因為這個「我」而存在，只有這個「我」才是唯一的真實。然而，這個「我」也是「我即爾」，即是與世界萬有融為一體之「我」。

這個「我」，實際上是修禪者臆想出來的神秘的主觀精神，而修禪者又將其視為人的本來面目，視為佛（無垢老子）的境界。宗杲認為，這種境界就是看話禪者所要直觀體驗的禪境，也就是禪僧所要認識的終極真理。

(四) 隨緣放曠，任性逍遙

通過看話頭而獲得的證悟，並不僅僅是對諸法實相，對自己本來面目的認知和神秘體驗，看話禪所要解決的並不僅僅是思想認識問題和宗教神秘體驗問題，它還包括著現實生活中的具體實踐。它要解決的是一種「知行合一」問題。宗杲把「一句下透得」的證悟，歸結在「如實而見，如實而行，如實而用」三個方面。

忽然一句下透得，方始謂之法界無量回向，如實而見，如實而行，如實而用，便能於一毛端見寶王刹，微塵裏轉大法輪。成就種種法，破種種法，一切由我。如壯士展臂，不借他力；師子遊行，不求伴侶。種種勝妙境界現前，心不驚異，種種惡業境界現前，心不怕怖，日用四威儀中，隨緣放曠，任性逍遙。^③

在這裏，宗杲吸收了華嚴宗「法界觀」的內容。世界上各種各樣的現象，千差萬別的事物，即「種種法」，都不過是理法界的顯現，也就是人本心的顯現。因此，「成就種種法，破種種法，一切由我」。正因為宇宙的千差萬別中只有一個「我」，所以「我」可以在現實生活中「隨緣放曠，任性逍遙」。這八個字，也正是禪宗的人生哲學。

討論宗教彼岸的問題，其立腳點並不能離開現實社會；解決宗教解脫問題的鑰匙，也只有有在現實生活中尋找。正如宗杲在頌「釋迦拈華，迦葉微笑」這則公案時說的：「若言付心

① 《大慧普覺禪師語錄》卷二十四《法語》。

② 《大慧普覺禪師語錄》卷二十八《答汪狀元（聖錫）》。

③ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十七《答張提刑（暘叔）》。

法，天下事如麻①。」

禪宗的傳佛心印，宗教的解脫，體現在對「如麻」般紛亂的天下事的解決之中。是否證悟，最終在僧侶現實生活中的言行中獲得體現。「隨緣放曠，任性逍遙」，正是他們的生活準則。

所謂「隨緣放曠，任性逍遙」，並不是不顧客觀條件，隨心所欲，任意妄為；恰恰相反，宗杲是反對「放曠任其自在」的。他說：「教人但放曠，任其自在，莫管生心動念，念起念滅，本無實體，若執為實，則生死心生矣。這個又是守自然體為究竟而生解者②。」因此，不能因為「念起念滅，本無實體」而對「生心動念」不聞不問，不加控制，這是與「無念」相對立的。宗杲在這裏所講的「放曠」要以「隨緣」為前提，「逍遙」要以「任性」為前提。「放曠」和「逍遙」是在隨順客觀環境，適應客觀條件中得到體現的。宗杲說：

然既悟了，以為實亦在我，以為非實亦在我。如水上葫蘆，無人動著，常蕩蕩地，觸著便動，捺著便轉轉地，非是強為，亦法如是故也。③

「觸著便動，捺著便轉轉地」，這正是「隨緣放曠」的注腳。宗杲正是這樣教士大夫行事處世的。就「種種勝妙境界現前，心不驚異，種種惡業境界現前，心不怕怖」的現實意義而言，並不是讓人們去積極地改造客觀世界，而是讓人們對眼前發生的一切採取一種聽之任之的態度。

由於這種態度，當然就會對眼前發生的一切不動於心，這就是「隨緣放曠」了。宗杲說：「現在事到面前，或逆或順，亦不須著意，著意則擾方寸矣。但一切臨時隨緣酬酢，自然合著這個道理④。」

在處於逆境時，他要求人們去「忍」，並且認為這是最容易辦到的事。「逆境易打，

順境界難打。逆我意者，只消一個『忍』字，定省少時，便過了⑤。」

「忍」是佛教所一貫強調的，惠能也強調「忍」。唐王維在《六祖能禪師碑銘》中指出，惠能「乃教人以忍。曰：忍者無生方得，無我始成，於初發心，以為教首」。呂澂指出：「關於這一點，《壇經》中沒有明文，但在『無相頌』中卻有同樣意思的說法。『只見己過，莫見世非』，這也就是忍⑥。」

通過自我克制（忍）而達到一種心理平衡，通過自我心理調節而達到順應社會的目的。處於逆境時，不是去積極創造促使情況好轉的條件，而是安於現狀，在自我欺騙中求得一種虛假的心理上的安慰。這種所謂「隨緣放曠」反映了一種消極混世的生活態度。

宗杲認為「逆境界易打」是說人們處於逆境之時，只要能「忍」，便能保持那種「不著急」，這樣就會獲得心理平衡，就不會自己和自己過不去。但是，順境對人的誘惑力大，在順境的誘惑面前，人們很難無動於心。他說：「順境界直是無作回避處，如磁石與鐵相偶，彼此不覺合作一處⑦。」宗杲曾對秦國夫人說：「兒子作宰相，身作國夫人，未足為貴。冀

① 《大慧普覺禪師語錄》卷十《頌古》。

② 《大慧普覺禪師語錄》卷二十五《答曾侍郎（天游）》。

③ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十八《答汪狀元（聖錫）》。

④ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十九《答樓樞密》。

⑤ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十九《答樓樞密》。

⑥ 呂澂《中國佛教源流略講》，第二二三頁。

⑦ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十九《答樓樞密》。

掃堆頭收得無價之寶，百劫千生受用不盡，方始爲真貴耳。然切不得執著此貴，若執著，則墮在尊貴中，不復興悲起智，憐愍有情耳①。」

處於順境中的人，一方面心安理得地安於富貴，另一方面又不把這種富貴作爲目標來追求。只要有悲憐衆生之心，不管這種主觀願望是否兌現，都可以問心無愧地享受富貴。對於逆境中的人，宗杲讓他們毫無怨言地去忍；對於順境中的人，宗杲讓他們心安理得地去享富貴。這就是在逆順境中保持同樣的「不著意」的態度。

宗杲時時強調，要在逆境、順境時，如意、不如意時，都保持同樣的不著意的態度。「往往士大夫，多於不（如）意中，得個瞥地處，卻於如意中打失了。不可不使公知：在如意中，須時時以不如意中時節在念，切不可暫時忘也」②。無論處於逆境還是處於順境，都要安於現狀，這就是「隨緣放曠」的中心內容。

宗杲所講的「任性逍遙」，也就是依天理和天性而行事。這些天理和天性，不過是儒家綱常倫理的別名。例如，汪彥章（內翰）子喪，宗杲就這樣勸導：「世間法則佛法，佛法則世間法。父子天性一而已。若子喪父不煩惱不思量，如父喪而子不煩惱不思量，還得也無？若便止遏，哭時又不敢哭，思量時又不敢思量，是特欲逆天理天性，揚聲止響，潑油救火耳③。」宗杲在這裏並沒有講四大皆空，人生無常的佛教道理，沒有以此來安慰汪內翰，讓他不要悲痛。他以世間法取代了佛法，以儒家的道理取代了佛家的道理，以順天理天性來教導士大夫，決不違背儒家的說教。

就「隨緣放曠，任性逍遙」的社會意義而言，不過是讓處於不同境遇中的人都各守本分，勸導富貴者安於富貴，告誡貧困者安於貧困。宋代禪僧常說的「一切現成」，正是這個意思。肯定現實社會中的一切都是合理的，使上下相安，有利於維護宋王朝的統治，這便是忠

君愛國了。

總之，宗杲提倡看話禪，要求時時提撕話頭，也就是讓人在每時每刻去體驗一種近於無意識的禪的心理狀態，在這種狀態中自然而然地引發出對世間一切皆由心生，世間一切皆無差別的理論認識。通過長期的「做工夫」的心理體驗，通過這種證悟，從而接受禪宗的人生觀，並且在這種人生觀的指導下去實踐。

七、正覺的默照禪

針對北宋禪僧只注重研究公案和學習經典的傾向，於是強調修禪實踐的禪法應運而生。除宗杲所倡導的看話禪外，另一種有影響的禪法是曹洞派僧人正覺倡導的「默照禪」。默照禪是通過「默」然靜坐和觀「照」自我本心的修習，從而達到明心見性的一種禪法。

神秀和惠能兩系禪僧對坐禪有著不同的認識。神秀北宗強調坐禪，主張坐禪觀心，拂塵看淨；惠能南宗貶抑坐禪形式，主張明心見性並不限於靜坐一途。隨著神秀北宗的衰亡，接著惠能南宗便成為禪宗的主流，不拘形式，時時處處體驗禪境的思想成為禪僧們普遍接受的信條。

儘管如此，唐末五代以來，在南宗內部注重坐禪者仍是代不乏人，有些甚至是率領一方

①《大慧普覺禪師語錄》卷二十七〈答秦國夫人〉。

②《大慧普覺禪師語錄》卷二十七〈答劉實學（彥修）〉。

③《大慧普覺禪師語錄》卷二十七〈答汪內翰（彥章）〉。

的著名禪師。如果把明心見性歸結爲靜坐，如果把對禪境的體驗局限於靜坐之時，這顯然與惠能以來的禪法基本思想相違背。但是直到北宋時期，始終沒有人爲注重坐禪的修行提供可資依據的完備理論。兩宋之際的曹洞宗僧人正覺倡導的默照禪，則基本上完成了這一任務。

正覺在吸收唐以來禪學發展成果及容攝莊子思想的基礎上，倡導和完備化了默照禪體系。儘管默照禪在形式上與北宗禪有相似之處，但就其理論基礎而言，它並不是向北宗禪靠攏。正覺的默照禪以般若空觀爲其哲學基礎，在理論上與北宗禪劃清了界限，獲得了在南宗禪法體系內存在的合理性。正像宗杲看話禪使臨濟宗更爲興盛，並且影響著宋以後禪學發展一樣，正覺的默照禪使曹洞宗興盛起來，並且在社會上產生了廣泛的影響。

(一) 正覺的生平與重坐禪的傳統

正覺（西元一〇九一—一一五七年）是隰州人（治所在今山西隰縣），俗姓李。正覺幼年時代，曾攻讀儒家經典，「七歲誦書，日誦數千言，少時遂通五經」^①。正覺的祖父兩代都對禪宗有濃厚的興趣，或參詢禪師，或誦習《般若》^②。在家庭的熏染下，正覺與禪宗結下了不解之緣。他十一歲出家，於四歲受具足戒，十八歲開始遊方參學。

正覺遊學初，主要活動在今山西、河南兩省。在他尋訪的著名禪師中，第一位是汝州（治所在今河南臨汝）香山寺的枯木法成。法成是曹洞宗僧人，芙蓉道楷的弟子，曾受詔住持汴京淨因禪院，名重一時。

正覺二十三歲時，在鄧州（治所在今河南鄧縣）見到道楷的另一著名弟子丹霞子淳（？—一一一九年）。五年之中，正覺曾隨子淳到唐州（治今河南省唐河縣）大乘山、隨州大洪山（今湖北隨縣西南），先掌記室，後升首座。

正覺深得子淳器重，成為他的傳法弟子。在此期間，正覺隨子淳從北方方向南方轉移。子淳逝世後，正覺與另一弟子真歇清了（西元一〇九一—一一五二年）保持著密切關係。宣和四年（西元一一二二年），清了住真州長蘆（在今江蘇儀徵縣），曾請正覺為首座。

從宣和六年（西元一一二四年）開始，正覺獨立住持禪寺，到建炎二年（西元一一二八年），他先後住持泗州大聖普照禪寺、舒州太平寺、江州廬山圓通寺、能仁寺、真州長蘆崇福禪院等。建炎三年（西元一一二九年）正覺開始住持明州天童寺（在今浙江寧波）。一般認為，正覺大約從此時開始倡導默照禪^③。紹興九年（西元一一三九年），正覺應詔住持杭州靈隱寺兩個月，其餘時間均在天童寺，前後近三十年。正覺逝世後不久，南宋高宗詔諡「宏智禪師」號。

正覺在宋代禪宗史上的最大貢獻，是他倡導和完善化了「默照禪」，為注重坐禪提供了可資依據的理論，使默照禪成為與文字禪、看話禪並行的一大禪學流派。

正覺住持天童寺以後，追隨他習禪的僧俗數以千計。天童「寺屋幾千間，無不新者」^④，這裏成了兩宋之際禪宗的一個龐大修習中心。正覺的傳法弟子有十四人，大多數弟子都是

① 宋周蔡《正覺宏智禪師塔銘》，見《宏智正覺禪師廣錄》卷九。

② 宋王伯庠《敕謚宏智禪師行業記》說：「祖寂，文宗道，久參積翠老南之子佛陀遜禪師。」見《宏智正覺禪師廣錄》卷九。《正覺宏智禪師塔銘》說：「祖寂，文宗道，世學《般若》。」

③ 日本石井修道《宋代禪宗史的研究》，大東出版社昭和六二年版，第三三三頁。

④ 《敕謚宏智禪師行業記》。

「分化幽遠，晦跡林泉」^①，專注於個人的修習，並沒有從事大規模的弘教傳禪，所以影響並不大。

默照禪不僅風靡禪宗界，而且受到士大夫的歡迎，在社會上引起很大反響。由於正覺成功地倡導和完善化了默照禪，使曹洞宗興盛起來，成為僅次於臨濟宗的禪宗一派。正如宗杲所讚揚的，正覺「起曹洞於欲墜之際，鍼膏肓於必死之時」^②。

關於正覺的主要言行資料，收錄在《宏智正覺禪師廣錄》中。本文所引，係據《卮續藏經》。

默照禪的主要特點之一，就是把靜坐守寂作為證悟的唯一方式，作為明心見性的唯一途徑。正覺倡導默照禪是身體力行的，他「晝夜不眠，與衆危坐」^③。馮溫舒在《天童和尚小參語錄》序中說，正覺「結屋安禪，會學去來，常以千數，師方導衆以寂，兀如拈株」^④。進入正覺住持的天童寺，便會見到「禪毘萬指，默座禪床，無聲咳者」^⑤。

對於坐禪的態度，是唐代惠能與神秀兩種禪法的重要區別之一，惠能反對執著於坐禪，主張在行住坐臥之間，隨時隨地體驗禪境。以後，南宗禪僧進一步發揮了惠能的思想，貶抑坐禪在修行中的重要性。

南岳懷讓與馬祖道一師徒的「磨磚作鏡」一則公案，更是提出了「坐禪豈能成佛」的詰問，對執著於坐禪形式給予徹底否定。不拘形式，主張在日常生活中時時體驗禪境，已成為唐以來禪學的一個主導思想。與正覺同時代的宗杲倡導看話禪，主張時時提撕話頭，也是對這一思想的繼承和發展。

正覺祖述惠能的禪學，但又強調坐禪，在禪法體系上的確與惠能以來的禪學主流有相悖之處。然而，這並不意味著像有些研究者主張的那樣，默照禪是向北宗禪的回歸。恰恰相反

，正覺在禪學理論上完全依據著惠能的思想，即在注重坐禪形式上，是從繼承南宗內部的一個禪學支派而來，並沒有理論上向北宗神秀靠攏。

當懷讓和道一師徒進一步貶低坐禪在修行中的重要作用時，南宗另一大派的石頭希遷門下不乏注重坐禪者，其中石霜慶諸（西元八〇七—八八八年）尤為著名。「師止石霜山二十年間，學衆有長坐不臥，屹如株杌，天下謂之枯木衆也」。慶諸以注重坐禪而聞名，引起了唐僖宗的重視。僖宗曾「遣使齎賜紫衣」，但慶諸對統治者採取了不合作的態度，「牢讓不受」⑥。慶諸教導僧人們長坐不臥，注重坐禪修習，雖然在形式上區別於惠能禪法而與神秀禪法有相似之處，但在思想實質上卻是堅持著惠能的理論。

神秀注重坐禪形式是與「觀心」、「看淨」思想相聯繫的。神秀是通過坐禪來觀「心」、觀「淨」相，他沒有把般若空觀完全貫徹到自己的禪法思想中去。惠能則堅持般若掃相，「念念般若觀照，常離法相」⑦。

他認為在坐禪過程中並沒有一個可以觀的「心」的形像或「淨」的形像。惠能曾對「觀

① 〈正覺宏智禪師塔銘〉。

② 〈大慧杲禪師題師像贊〉，見《宏智正覺禪師廣錄》卷九。

③ 〈正覺宏智禪師塔銘〉。

④ 見《宏智正覺禪師廣錄》卷九。

⑤ 〈敕謚宏智禪師行業記〉。

⑥ 《景德傳燈錄》卷十五〈潭州石霜山慶諸禪師〉。

⑦ 敦煌本《壇經》第四十一節。

心看淨」之說進行了批駁：「若言看心，心元是妄，妄如幻故，無所看也。」「起心看淨，卻生淨妄，妄無處所，故知看者即是妄也，淨無形相，卻立淨相，言是功夫，作此見者，障自本性，卻被淨縛」①。如果把「心」當作可以在坐禪過程中觀想的有形像的實體，那麼這種「心」是虛妄的，不是與佛性相等同的自我的本心或本性。

人的本心是清「淨」無瑕的，但「淨」也不是某種有形的東西，不能作為觀想的對象。如果硬要假立一個「淨」的形像，並且在坐禪過程中去觀想它，不僅無助於解脫，反而有礙於明心見性。

惠能由此完全否定了神秀通過坐禪觀心看淨的思想。神秀和惠能在堅持佛性本有、人心本覺方面是相同的，但是在般若空觀掃相方面是不同的。

慶諸雖然注重坐禪，但對坐禪的理解是承襲惠能而來，並不是承襲神秀而來。慶諸並不是要通過坐禪來現心看淨，他有一種通過靜坐來體悟般若空義的主張。「問：佛性如虛空如何？師曰：臥時即有，坐時即無」②。我們從「佛性如虛空」的問答中可以看出，慶諸注重坐禪，完全不主張有所觀的對象，他是通過坐禪來體驗般若實相。這與神秀北宗通過坐禪觀淨區別開來。不過，慶諸對此還沒有展開論述，還沒有給靜坐方式提供完備的理論依據。正覺的默照禪，則完成了這個任務。

他堅持衆生皆有佛性，人心本覺觀點，而且堅持般若空觀理論，使坐禪在南宗禪法體系內具有存在的合理性。正覺倡導和完善化默照禪，正是沿著這條思維路線前進的。所以，儘管他注重坐禪形式，與南宗的主流思想有相左之處，但從理論上仍能找到證明。

正覺倡導默照禪，注重坐禪形式，這也與他前期的參學經歷有關。正覺是一位持戒嚴謹的禪僧，終生信守過午不食的戒律。在宋代禪宗界普遍輕視戒律的情況下，他的這種作法是

很突出的。他從受戒之初就重視坐禪。正覺「自幼得戒，坐必跏趺，食不過午」③。他的所謂「入道」，便是從坐禪開始的，「師初以宴坐入道」④。他接觸的第一位著名曹洞宗僧人法成，就是以喜好「枯木禪」著稱，因而被稱為「枯木法成」。

對正覺禪學思想影響最大的是丹霞子淳。子淳也是一位注重坐禪的僧人。他於政和五年（西元一一一五年）在唐州大乘山教導僧衆：「諸人時中快須休歇去，準備他去，把今時事放盡去，向枯木堂中冷坐去⑤。」所謂枯木堂就是禪堂，禪僧靜坐時身如枯木，求靜守寂，所以叫枯木堂。因此，正覺的默照禪，乃是從注重靜坐的「枯木禪」發展而來。

（二）默照禪的空幻體驗

默照禪具有集大成的性質，它不僅吸收了惠能以來的心性論和般若空觀，而且突出了「返觀內照」的思想。同時，它又進一步容攝了老子的「虛無」、莊子的「心齋」、「坐忘」和「物化」等思想。默照禪的最主要特徵，就是強調靜坐中的空幻體驗。

正覺是在子淳所講的「空劫自己」一句之下證悟的。因此，他以後就專門講解所謂「空劫前事」。「蓋師初以宴坐入道，淳以空劫自己示之，廓然大悟。其後誨人，專明空劫前事

① 敦煌本《壇經》第十八節。

② 《景德傳燈錄》卷十五《潭州石霜山慶諸禪師》。

③ 《正覺宏智禪師塔銘》。

④ 《正覺宏智禪師塔銘》。

⑤ 《正覺宏智禪師塔銘》。

「①。然而，這種「空劫前事」又具有不可言說的特點，禪師的講說代替不了參學者的個人體驗。「空劫前事」是需要參學者自己通過坐禪實踐親自去體驗的。

正覺曾指出了「空劫自己」這種不可言說的特徵「示以自己空劫前，得無所得非言傳」。正覺特別強調這種「空劫前事」②，他甚至把曹洞宗的理論特徵歸結為「劫外」，所謂「劫外家風茲日辯，他儂真與我儂儔」③。

「劫」是梵文 *Kalpa* 音譯之略，是佛教用以表示極長時間的概念。佛教用這個時間概念來說明世界從形成到毀滅，再從毀滅到形成的漫長過程。劫分許多種，分別說明世界從形成到毀滅的周而復始演變過程的各個階段。

大劫分為四種，分別表示世界成、住、壞和空的四個階段。所謂「空劫」，指的是世界災壞之後的階段，此時世界的唯一特徵就是空無所有，處於「虛空」狀態。《俱舍論》卷二十說：「謂此世間，災所壞已，二十中劫，唯有虛空。」

所謂「空劫自己」，或「空劫前事」，實際上和禪宗常講的「父母未生前自己的本來面目」意思相當，是指認識自己的本來面目，自己的本心，它們實際上是「本心佛性」的同義詞。

不過，正覺強調「空劫自己」，或「空劫前事」，側重在一個「空」，「空」是他立論的基礎。「浩劫空空，相與雷同」④，無差別的空是空劫的特徵，而這種空也就是本心佛性，真如佛性，也就是世界和個人的本來面目，是諸法的實相。同時，這也就是修禪所要體驗的最高境界。

禪宗所謂的「心」，既是宇宙之心，又是個人的本心，又是真如、佛性、如來藏等同義語，它兼有本體論、認識論和解脫論的三重意義。同時心本身又是非有非無，不能以語言來

描述，不能用思維來把握的。正覺繼承了禪宗關於心性的傳統說法，並且強調了心的「虛空」特性，把成佛的關鍵歸結為「空心」。

世界上的萬事萬物，一切現象，都是心的派生物，都是心的顯現，所謂「一切諸法，皆是心地上妄想緣影」⑤。所以，世界上的一切事物和現象，一切可以用語言來描述，用思維來把握的現象，都是虛幻不實的，它們的生起和毀滅都取決於心。「影含宗鑒，心生則種種法生；步入道場，心滅則種種法滅」⑥。因此，只要達到心空，則一切皆空，而一切皆空，則是超脫了生死輪迴，則是成佛。

正覺認為，心空就是心的本來面目，也就是一切事物和現象的本體。「假虛空為森羅萬象之體，假森羅萬象為虛空之用」⑦。心之所以能生種種法，能滅種種法，就在於心的虛空特性。心本身是無形的，「心無形影，對緣即照」，它是通過森羅萬象來表現自己的存在，離開了森羅萬象的世間，也就無所謂「心」的存在。

參禪的目的在於要超脫生死輪迴而達到解脫，這是禪宗各派的共同話題。「參禪一段事，其實要脫生死，若脫生死不得，喚什麼作禪」⑧，這種超脫生死的關鍵，就在於心空。其

① 〈正覺宏智禪師塔銘〉。

② 〈正覺宏智禪師塔銘〉。

③ 《宏智正覺禪師廣錄》卷四。

④ 《宏智正覺禪師廣錄》卷八〈默照銘〉。

⑤ ⑥ ⑦ 《宏智正覺禪師廣錄》卷五。

⑧ 《宏智正覺禪師廣錄》卷五。

所以有地獄、天堂這種種現象，關鍵在於人們的心不空，人們的心有活動。由於心有活動，便產生了或善或惡的思想、言論和行動，這就是「作業」了。人們爲自己的業力所支配，便陷於生死輪迴之中。相反，如果心念皆無，則沒有業力的支配，沒有地獄天堂種種現象，也就無所謂輪迴了。這正是正覺所講的：「若是一切心念盡也，無天堂到你，也無地獄到你①。」

認識自己的「本來面目」也就是證悟自己先天具有的佛性，這是禪宗經常提到的話題。正覺把自己的本來面目視爲「空心」。「直須歇得空空無相，湛湛絕緣，普與法界虛空合，爾時是你本身」②。達到了空心，也就是達到了成佛。「此是選佛場，心空及第歸。若心地下空寂，便是及第時節」③。

「空」是心的特性，是法界、眞如、佛性的內在本質，也是自我修行的最高境界。但是，這個空並不是不存在，而是靈妙的體現。「一切法到底其性如虛空，正恁麼時卻空它不得。雖空而妙，雖虛而靈，雖靜而神，雖默而照」④。心本身是空而不空的，心本身並不是不存在，它只不過是離言絕相的。

由於把「空心」作爲認識自己本來面目和超脫生死輪迴的唯一途徑，就必然排斥其它的參禪方式。正覺在倡導默照禪時指出：「不要作道理，咬言句，胡棒亂喝，盡是業識流轉⑤。」

所謂「作道理，咬言句」是批判把修行活動局限於鑽研經典的傾向，所謂「胡棒亂喝」，是批判盲目使用機鋒棒喝，並把它作爲明心見性唯一手段的傾向。在正覺看來，這些習禪和教禪活動都無助於「空心」解脫，都不免使人沉淪於生死輪迴之中。

正覺對「空心」的內容也作了說明：「田地虛曠，是從來本所有者，當在淨治揩磨，去

諸妄緣幻習，自到清白圓明之處，空空無像，卓卓不倚，唯廓照本真，遺外境界⑥。「人的本心（田地）天生是虛空潔淨的，由於人們生活在現實社會，受到了塵世間的污染，心才不潔淨不空虛了，才充滿了雜質（妄緣幻習）。「空心」就是要消除這些來自塵世間的幻影，恢復心的本來面目。

因此，「空心」實質上就是要排除來自世俗社會的一切干擾。人心本來是潔淨的，只因爲染上了世俗妄緣才變得不潔淨了，即所謂「心本清淨，客塵所障」。這是禪宗的一貫思想，並不是正覺的創新，正覺的創新在於，他把恢復本來清淨的心的手段完全歸之於修習默照禪。

真實做處，唯靜坐默究，深有所詣，外不被因緣流轉，其心虛則容，其照妙則準；內無攀緣之思，廓然獨存而不昏，靈然絕待而自得。得處不屬情，須豁蕩了無所倚，卓卓自神，始得不隨垢相⑦。

要達到「空心」，最可靠的辦法是：「靜坐默究」，即修習默照禪。通過靜坐默究去除本心沾染的雜質，恢復心的本來面目，包括著兩個方面。首先是「外不被因緣流轉」，即心不能被動地追隨變化著的外部環境，心不能爲外物所束縛。然後是「內無攀緣之思」，心也不能主動地去追求任何東西。這是相互聯繫的兩個方面。自心既不被動地爲外物所束縛，又

①②③《宏智正覺禪師廣錄》卷五。

④⑤《宏智正覺禪師廣錄》卷五。

⑥《宏智正覺禪師廣錄》卷六。

⑦《宏智正覺禪師廣錄》卷六。

不主動地追求外物，不過是讓人們從主觀上排除任何可資依託，值得追求的事物和現象，即「須豁蕩了無所倚」。這也就是消除了妄緣幻習對心的污染，即「始得不隨垢相」。正覺實質上是要求修禪者不要思考任何東西，不要追求任何東西，不要有任何感情或感受。這種境界就是所謂「休歇處」。就是諸佛諸祖所體驗的最高境界。正如正覺所說：「諸佛諸祖無異證，俱到個歇處。①」

正覺所講的「空心」、「休歇」，實際上就是要把整個現實世界「空」掉。他是以空心、休歇來達到對現實世界的否定，從而肯定一個以實相佛性等為名的精神彼岸世界的存在。通過空心、休歇，排除了任何來自外界的干擾和內在的干擾，既沒有對現實社會的追求，也沒有對現實社會的感受，的確心如死灰。參禪者就要在靜坐中體驗這種空幻感受，而這種「空」正是最高的禪境，因為它是諸法的實相，是世界的本來面目。

正覺不僅用從子淳那裏接受來的「休歇」之說來說明「空心」，更重要的是正覺以「默照」來論證這種體驗。正覺的〈默照銘〉全文只有二八八個字，卻是對默照禪思想的總結。這裏講了默照禪所要體驗的禪境，還講了默與照的關係。

默照之道，離微之根。微見離微，金梭玉機。②

「離微」是指法性的體用③，法性與真如、實相、法界、涅槃是異名同體，它們的體（離）便是空。正覺一貫強調的「一切法到底其性如虛空」，正是這個意思。「微」是法性之用，也就是般若智慧。因此，作為修習默照禪的目的「微見離微」，就是通過默與照的兩個方面來直觀體驗諸法實相，從而達到成佛作祖。

「微見離微」是通過「默」與「照」兩個方面來達到的，正覺對「默」十分重視。他認為，無言無說的「默」就是傳佛心印。他頌〈梁武帝問達磨大師〉這一公案時，就強調了「

默」，「寥寥冷坐少林，默默全提正令」④。正覺甚至還把默照禪與達磨面壁相等同：「默照明明似面牆」⑤。在《默照銘》中，他對「默」作了更進一步的論述：

默默忘言，昭昭現前……妙存默處，功忘照中……默唯至言，照唯普應。

正覺認為，只有無言的默才能體驗不可言說的諸法實相，默雖無言，乃是至言。這裏的所謂「妙」，依據正覺的解釋，指「空其所存者」⑥，即無相之實相。

因此，只有在默時才能體驗實相，也只有默時才能明心。所謂「默默工夫，心田自鋤」⑦，同時，默也被認為是空心的過程，所謂「默坐而心空，妙傳而道貴」⑧。

這樣，正覺就把「默」作為體驗禪境的基本前題，把「語」與「默」，「動」與「靜」完全割裂開來了，把時時處處體驗禪境局限在「靜坐默究」之時。很明顯，這與「行亦禪，坐亦禪，語默動靜體安然」的主張是背道而馳的，與看話禪的不管靜處鬧處而時時參究話頭的主張也是大相逕庭。這一點後來宗杲曾集中加以批判。正覺認為，只有在默處才能「徹見離微」，這就為默照禪坐禪修行提供了理論依據。

- ①《宏智正覺禪師廣錄》卷六。
- ②《宏智正覺禪師廣錄》卷八《默照銘》。
- ③《宗鏡錄》卷九十二，「離微者，萬法之體用，離者即體，微者即用」。
- ④《宏智正覺禪師廣錄》卷二。
- ⑤《宏智正覺禪師廣錄》卷八。
- ⑥《宏智正覺禪師廣錄》卷六。
- ⑦⑧《宏智正覺禪師廣錄》卷九。

所謂「照」，是指般若智慧的觀照。這種般若觀照，同時也是自我觀照，是心虛，心無所住的狀態。僧璨著的《信心銘》中說：「虛明自照，不勞心力，非思量處，識情難測①。」正覺正是吸收了這種思想，提出了「隱幾虛心還自照，炷香孤坐絕它思」②。所以，「自照」就是什麼都不思考，也就是「空心」的過程。

另外，「照」是沒有特定觀照對象的，實質上是本空的「心」的自我觀照。正覺在《坐禪箴》中說「佛佛要機，祖祖機要，不觸事而知，不對緣而照。不觸事而知，其知自微；不對緣而照，其照自妙」③。只有不對「緣」而照，其照才能「空其所存」（即「妙」），所以，在自照之時，「照體獨立，物我俱亡」④。這種空是完全泯滅主客區別的空。在自照之時，觀照的主體與客體都「寂滅」了。「照與照者二俱寂滅，於寂滅中能證寂滅者是你自己。若恁麼桶底子脫去，地水火風、五蘊十八界，掃除無餘，作麼生是盡不得底」⑤。

因此，所謂般若觀照、「自照」，不僅是要求坐禪者什麼都不去思考，而且連坐禪者自己也要融入「空」之中。這種般若觀照，不過是以空對空，一切皆空，即自己的本來面目，本心顯現，也就是證悟成佛（桶底子脫去）。很明顯，所謂自照就是坐禪過程中對「空幻」的直觀體驗。正覺的「劫外家風」、「以空劫前事」教人及「休歇」之說，都與自照之說一脈相通，都是以證悟「空」為目的。

正覺的默照禪，實際上就是通過靜坐排除思維活動，消除任何感受，消除任何欲望，從而直觀體驗「真空」。這種排除意念活動的過程，就是「淨磨心鑒」，恢復本來面目的過程。從「默」與「照」的關係上講，靜坐守默與般若觀照兩者是相輔相成，缺一不可的。唯有把兩者結合起來，才能體驗般若實相，獲得最終的覺悟。正覺指出：

照中失默，便見侵凌……默中失照，渾成剩法。默照理圓，蓮開夢覺。⑥

如果不守靜默，即不坐禪，那也就無法用般若觀照，無法體驗無差別的「虛空」境界；如果只是打坐，而不知「休歇」、「空心」，也就是不用般若觀照，那麼坐禪本身也就毫無用處，也就純屬多餘了。只有「默」與「照」的結合，才能體驗諸法實相，認識自我的本來面目，獲得最終的「覺」悟解脫。在《圓禪者求頌》中，正覺將其禪法思想作了更為簡要的總結：「枯歇身心百不思，湛圓自照劫空時，妙明智鑒那留垢，虛廓靈機未度絲⑦。」

正覺的默照禪由於注重坐禪，與北宗禪法在形式上頗有相似之處，所以有人主張默照禪是向北宗禪的回歸。還有的學者認為，默照禪即是「靜坐看心」。呂澂指出：「正覺（宏智）卻提出另一種禪法，叫做「默照禪」，即主張靜坐看心⑧。」實際上，正覺的「自照」之說，完全排除了「看心」。儘管正覺的「淨磨心鑒絕遊塵」與「時時勤拂拭」在字面上相似，但它們卻有著截然不同的含義，正覺與神秀的立論基礎是不同的。

正覺堅持般若空義，以「自照」說來表明「淨磨心鑒」，並不主張有一個可以觀或看的

① 見《五燈會元》卷一。

② 《宏智正覺禪師廣錄》卷七。

③ 《宏智正覺禪師廣錄》卷八。

④ 《宏智正覺禪師廣錄》卷五。

⑤ 《宏智正覺禪師廣錄》卷五。

⑥ 《宏智正覺禪師廣錄》卷八。

⑦ 《宏智正覺禪師廣錄》卷八。

⑧ 呂澂《中國佛學源流略講》第二六〇頁。

心。他所說的心是非有非無的，「歷歷妙存，靈靈獨照，攬之不得，不可名其有；磨之不泯，不可名其無」①。

不僅如此，正覺還大張旗鼓地公開批判神秀北宗禪法，特別批駁神秀「身是菩提樹，心如明鏡台」的得法偈。「上堂云：菩提無樹鏡非台，虛淨光明不受埃，照處易分雪裏粉，轉時難免墨中煤」②。

所以，正覺的默照禪以自照體驗「空幻」，只是靜坐無思，並沒把一個「淨心」作為觀想的對象，所謂「默有心傳，休將相觀」③。如果把默照禪說成是主張靜坐看心，那就忽略了它的般若空觀的哲學基礎。

禪宗自建立之日起，就大量吸收了老莊和儒家思想。在宋代三教融合的大潮流中，正覺進一步把默照禪與莊子的「坐忘」、「齊物」、「心齋」之說相等同，認為默照禪與莊子所倡導的修養方式是「大道同歸」。他關於這方面的論述很多，僅舉兩例：

坐忘是非，默見離微，佛祖之陶冶，天地之範圍。……麒麟步約嶠，金毛獅子威。相逢捉手，大道同歸。

形儀淡如，胸腹空虛。懶不學佛，鈍不知書，靜應諸緣而無外，默容萬像而有餘，齊物而夢蝶，樂性而觀魚，渠正是我兮我不是渠④。

莊子的「坐忘」、「齊物」是建立在相對主義基礎上的，默照禪是建立在禪宗心性論和般若空觀基礎上的，這兩種精神修養方式存在著顯著差異。儘管如此，它們在理論上卻存在著許多相通之處。

莊子主張通過端坐而達到渾忘一切物我和是非差別的精神境界，「莊周夢蝶」的寓言就反映了一種泯除事物差別，彼我同化的意義。這種理想的境界，就是要人們不計是非利害，

忘乎物我，泯滅主客，從而使自我與整個宇宙合為一體。

中國傳統哲學總是將「天人合一」之境作為哲學的最高境界，作為理想人格（聖人）的本質特徵。這種把夢與醒、主與客等兩極對立泯滅，使人們從精神上超越種種對立，獲得精神上的超脫和自由。

默照禪追求「徹見離微」，它所體驗的「虛空」境界，也是一種無差別的境界，也是通過默照達到精神上超脫生死和主客的對立。這兩種精神境界確有相通之處。

同時，默照禪注重「靜坐默究」，它一方面完全拋棄了傳統禪學的煩瑣形式，只以靜坐為主，另一方面，它又強調守默守寂，一反在南宗內部佔主流的時時處處體驗禪境的思想。與堅持這種思想的宗杲看話禪相比，默照禪更接近莊子所主張的精神修養方式。另外，正覺繼承子淳以來的「休歇」、「空心」之說，與莊子的「心齋」有相通之處，它們都主張排除思慮和任何欲望。

正覺默照禪強調守默守寂，這與理學家的思想有些相近。周敦頤在《太極圖說》中提出「主靜」之說，認為未有天地之前的「無極」原來是「靜」的，所以人之天性本「靜」。但是，由於人們後天染上了欲，必須通過「無欲工夫」，才能達到「靜」的境界，故「主靜」一直成為理學家的主要思想之一。

有些士大夫，仿效禪師教導弟子坐禪的方法，指導士大夫靜坐，防止「坐馳」，即防止

①《宏智正覺禪師廣錄》卷七。

②《宏智正覺禪師廣錄》卷四。

③④《宏智正覺禪師廣錄》卷九。

身靜心不靜，從而真正體驗「靜」的境界。

伊川每見學者能靜坐，便歎其善學。余謂靜坐亦未可盡信，固有外若靜而中未免膠擾者，正所謂「坐馳」也。嘗聞南岳昔有住山僧，每夜必秉燭造檀林，眾生打坐者數百人，或拈竹篋痛捶之，或袖出餅果置其前，蓋有以窺其中之靜不靜，而爲是懲勸也。彼異端也，尚能洞察其徒心術之隱微，而提撕警策之，吾儒職教者有愧矣。^①

正覺所倡導的默照禪，無論在修行方式上還是在修行理論上，都與理學家的思想有某些相通之處，所以默照禪理所當然地受到當時士大夫的歡迎。

(三) 宗杲對默照禪的批判

正覺倡導的默照禪吸引了衆多的禪僧和士大夫，從而提高了曹洞禪的社會聲望。同時，默照禪也受到某些禪僧的攻擊，其中對默照禪批判最徹底的是臨濟僧人大慧宗杲。我們通過分析宗杲對默照禪的全面批駁，不僅可以看清默照禪與看話禪的異同，而且更能了解它們各自的特點。

宗杲與正覺是同時代的人，都是兩宋之際全國著名的高僧。他們雖然分屬臨濟和曹洞兩個不同派系，但保持著很好的私人關係。正覺臨終時，曾派人致書宗杲，請他主持自己的後事。

宗杲在爲正覺遺像作贊時，不僅高度評價他的禪學思想，盛讚他中興曹洞宗的功績，而且還把他引爲「知音」：「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。善說法要，罔涉離微……個是天童老古錐，妙喜知音更誰^②？」但是，由於宗杲倡導的看話禪與正覺的默照禪存在著極大差異，宗杲在批判默照禪時揭示了它與看話禪的

根本區別。

宗杲批判默照禪始於紹興四年（西元一一三四年）。當時他來到福建，住庵於洋嶼，看到默照禪在那裏很盛行，「便力排之，謂之斷佛慧命，千佛出世不通懺悔」③。宗杲在《普說》、《法語》和《書》中，對「休歇」、「空心」、「默照」等主要觀點，都逐一作了批判。

正覺默照禪的核心內容，即默然靜坐，體驗毫無自我意識、毫無感覺、沒有差別、不可言說的「空」的境界。由此我們可以看出，靜坐、休歇、空心 and 默照，即是默照禪的主要實踐要求和理論依據。宗杲針對默照禪的這些主要內容，分別從不同的方面予以批駁。宗杲指出：

今時有一種剃頭外道，自眼不明，只管教人死鴛鴦地休去歇去，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。④

在宗杲看來，倡導默照禪完全是「自眼不明」的結果，由於倡導者本人不懂禪學，沒有證悟禪理。因此，按默照禪倡導者的說教去休歇、去默照，根本不能達到證悟。相反，只能使人陷入無有了期的「心頭迷悶」。

① 宋羅大經《鶴林玉露》丙編卷三。

② 《大慧普覺禪師語錄》卷十二。

③ 《大慧普覺禪師語錄》卷十七《普說》。

④ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十五《法語》。

如果執意追求休歇，反而得不到真正的休歇。他並不認為，一味求靜求默、一味執著於排除外界的干擾、一味執著於摒棄內心對外事物的追求和欲望，就是真正休歇。

他認為，一味執著於「默照」，只能使人心陷入沒有終結的「迷悶」之中。因此，他徹底否定了在靜默中體驗諸法實相的可能性。

正覺倡導的默照禪，不但祖述惠能，而且效法禪宗初祖達磨，他把默照禪等同於「面壁」。這是把手段錯當成了目的。宗杲在寫給修默照禪的士大夫劉彥修信中說：

彥沖云：夜夢晝思，十年之間，未能全克，或端坐靜默，一空其心，使慮無所緣，事無所託，頗覺輕安。讀至此，不覺失笑。何故？既慮無所緣，豈非達磨所謂內心無喘乎？事無所託，豈非達磨所謂外息諸緣乎？①

正覺的「空心」之說，的確與宗密總結達磨禪時所說的「內心無喘」、「外息諸緣」一脈相通。但是，宗杲認為，「外息諸緣，內心無喘，可以入道，是方便門，借方便入道則可，守方便不捨則為病」②。

宗杲把達磨的安心壁觀視為入道的手段而不是目的，由此對默照禪予以否定。在他看來，所謂「空心」，只能是修禪的一種方式，而不是修禪要達到的目的。各種修禪方式可以靈活運用，但把這些方式或手段作為目的來追求，則是錯誤的。

正覺的默照禪強調「空心」，強調通過休歇諸緣來體驗空，宗杲認為，正覺的休歇諸緣而體驗空是「外道」禪：

邪師輩教士大夫攝心靜坐，事事莫管，休去歇去，豈不是將心休心，將心歇心，將心用心，如何不落外道二乘禪寂，斷見境界？③

「斷見」，指有情身心完全斷絕，與常見相對立。常見，眾生身心常住不滅。斷見和常

見均被認為是外道（佛教以外的派別）的邪見，都不符合中道觀。只有非常非斷，非生非滅才是正見。宗杲認為，正覺讓人休歇空心，如此修行，就會落到斷見境界，是外道禪。默照禪是「將心休心，將心歇心，將心用心」，這一點是正確的。

正覺的默照禪所追求的是「空幻」體驗，是本空的心的自我觀照，的確是「將心休心」。但是，宗杲指責正覺的默照禪是外道斷見，就不確切了。正覺對心的認識也完全是從非有非無的般若空觀出發的，他所講的「空心」還有「空而不空」的意思在裏面。他所以要空掉的是所謂「世緣」，「空」並不是空無一物，而是所謂的諸法實相，是非常非斷的。這與外道斷見並不相同。

正覺在論述默照禪時，曾融合老莊思想，把默照與「坐忘」、「齊物」相等同。宗杲在批判默照禪時，也以《莊子》為武器，駁斥默照禪的守靜守默。有一位喜好默照禪的士大夫鄭昂（尚明），聽說宗杲批駁默照禪，就來責問他：

只如默然無言，是法門中第一等休歇處。和尚肆意詆訶，昂心疑和尚不到這田地，所以信不及。

對於這個「教乘也理會得，道藏也理會得，儒教則故是也」的士大夫，宗杲不用佛教的理論予以反駁，專用他最熟悉的《莊子·則陽》中的話予以反駁：

莊子云：「言而足，（則）終日言而盡道；言而不足，（則）終日而盡物。道物之極，言默

① 《大慧普覺禪師語錄》卷二十七〈答劉實學（彥修）〉。

② 《大慧普覺禪師語錄》卷二十五〈法語〉。

③ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十六〈書〉。

不足以載，非言非默，義（議）有所極。」我也不曾看郭象解並諸家注解，只據我杜撰說，破你這默然。……道與物至極處，不在言語上，不在默然處，言也載不得，默也載不得。公之所說，尚不契莊子意，何況要契釋迦老子、達磨大師意耶？①

宗杲通過對《莊子》的解釋，認為言與默在體驗禪境方面都有局限性，既不能執著於言，也不能執著於默，從而否定了默然無言就是「法門中第一等休歇處」，否定了「默然處」是禪的體驗的最高境界。

宗杲批評默照禪的休歇、默照和守靜守寂，並不意味著他要完全拋棄坐禪。相反，他還反對那種與默照禪完全對立的觀點，反對那種把靜默完全拋棄，認為它們毫無用處的觀點。

今時學道之士，只求速效，不知錯了也。卻謂無事省緣，靜坐體究，為空過時光，不如看幾卷經，念幾聲佛，佛前多禮拜，懺悔平生所作底罪過，要免閻老子手中鐵棒，此是愚人所為。②

有些禪僧認為，坐禪習定是浪費時間，主張以讀經念佛來代替坐禪，以為這樣就能消彌生前的惡業，保證死後不下地獄（免閻老子手中鐵棒）。宗杲認為這是愚人見解。靜坐習禪是不能缺少的，但要以修默照禪為目的：「雖然不許默照，卻須人人面壁，既不許默照，為什麼卻須面壁？不見白雲師翁（指白雲守端）言：『多處添些子，少處減些子。』」③

宗杲認為，達磨把坐禪作為入道的手段，而默照禪者則把守默守寂視為目的。這樣，宗杲就把達磨面壁與默照禪區別開來了。宗杲反對的並不是靜坐體究本身，而是反對把靜默和空幻體驗作為修禪的目的。可以說，宗杲在這方面抓住了默照禪的特點。

「不二法門」是禪宗吸收《維摩經》的一個重要思想。染淨不二，凡聖不二，世與出世不二，已經成為禪僧們普遍信奉的教義。這種理論在修禪方式上的貫徹，便是主張靜鬧不二。宗杲也從這個方面來批駁默照禪。他認為，默照禪者主張守靜守寂，等於是「壞世間相而

求實相」。他指出：

杜撰長老輩，教左右靜坐等作佛，豈非虛妄之本乎？又言靜處無失，鬧處有失，非壞世間相而求實相乎？④

在宗杲看來，默照禪者完全割裂了靜與鬧、言與默的關係，不懂得鬧中有靜，言中有默，也不懂得般若實相就存在於世間相之中。

宗杲一貫主張，禪非坐臥，又不離坐臥，他的修禪思想是繼承了惠能以來在南宗中佔統治地位的思想。他經常引用永嘉玄覺的《證道歌》來教導禪僧，認為「永嘉所謂『行亦禪，坐亦禪，語默動靜體安然』不是虛語，請依此行履，始終不變易」⑤。

宗杲繼承了永嘉玄覺的思想，指出：「禪不在靜處，不在鬧處，不在思量分別處，不在日用應緣處，然雖如是，第一不得捨卻靜處鬧處，日用應緣處思量分別處⑥。」

這樣，宗杲就更進一步明確了禪與靜鬧，與日用應緣，與思量分別的「不即不離」的關係。也就是說，人們在日常生活中的「一切言論、行動和思維活動，其本身並不是禪。但是，禪理正是通過人們的一切言論、行動和思想體現出來的，並不是只通過人們的守靜守默而得

① 上引均見《大慧普覺禪師語錄》卷二十七《書》。

② 《大慧普覺禪師語錄》卷二十五《法語》。

③ 《大慧普覺禪師語錄》卷四。

④ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十七《書》。

⑤ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十七《書》。

⑥ 《大慧普覺禪師語錄》卷十九《普說》。

到體現的。因此，修禪者不能執著於靜鬧語默的任何一方面，也不能偏廢其任何一方面，要追求在行住坐臥的任何時候、任何情況下來體驗禪境。這正是惠能以來在禪宗內部佔主導地位的思想，這種思想不僅成爲批判默照禪的指導方針，而且也成爲建立「看話禪」的理論基礎。

宗杲指出了默照禪的實質在於求靜求寂，正因爲有這樣的特點，才贏得了一部分士大夫的歡迎：「往往士大夫爲聰明利根所使者，多是厭鬧處，乍被邪師指令靜坐，卻見省力，便以爲是①。」

宗杲所指出的這種現象是十分重要的。士大夫之所以厭鬧喜靜，歡迎默照禪，這不僅有其社會原因，也有其心理方面的原因，宗杲已朦朦朧朧地意識到這一點。

今時士大夫學道，多是半進半退，於世事上不如意，則火急要參禪；忽然世事遂通，則便要罷參。②

往往士大夫多是掉舉，而今諸方有一般默照邪禪，見士大夫爲塵勞所障，方寸不寧帖，便教他寒灰枯木去，一條白練去，古廟香爐去，冷湫地去。③

宗杲在這裏指出了士大夫喜好默照禪的兩個重要原因。第一、許多喜好參禪的士大夫是由於「世事不如意」而習禪，他們以參禪來愈合精神創傷。宋代，「冗官」現象始終存在，許多士大夫或因官場傾軋而丟官，或因得不到賞識而壯志難酬。當他們仕途不利受到暫時挫折時，感到絕望而又不找不到出路，感到生活是一種沉重的負擔。爲了獲得心理上的平衡，他們便投入禪門，以期卸下沉重的精神負擔。默照禪主張靜坐空心，排除一切世俗困擾，這正符合那些失意的士大夫的需要。他們可以通過靜坐空心，認爲世間的一切現象，一切榮辱毀譽，一切名利事業等都不過是夢幻空花而已，因而不再生執著於追求那些暫時得不到的東西。

，採取一種聽之任之的態度，消除精神壓力，獲得一種精神上的解脫。

然而，士大夫一旦時來運轉，「忽然世事遂通」，就不再感到生活是一種負擔了，又信心百倍、雄心勃勃地去追逐名利了。此時，他們又不喜歡否定現實生活、空掉「世緣」的默照禪了，於是要「罷參」了。

士大夫對參禪的這種態度，反映了中華民族傳統宗教觀念的一個特點，所謂「平時不燒香，急來抱佛腳」這句俗語，就包含著深刻的道理。士大夫的宗教信仰有著一種不確定性，他們的宗教信仰是時時改變的，他們對參禪的態度也是如此。

第二、默照禪能夠使士大夫精神鬆弛，消除身心疲勞。所謂「掉舉」是與「空心」相對的精神狀態。《俱舍論》卷四解釋：「掉謂掉舉，令心不靜。」《成唯識論》卷六說：「云何掉舉？令心於境不寂靜為性，能障行奢摩他（指定和止）為業。」

「掉舉」就是心不安靜，執意追求，欲望甚多，處於精神高度興奮的狀態。一些有雄心的士大夫，或為追名逐利而鎮日忙碌，或為報效國家而整天操勞，心是靜不下來的。這種在塵勞間忙碌的「心不安靜」，必然造成精神上的疲勞，即所謂的「方寸不寧帖」，而默照禪者所宣揚的靜坐空心，「枯歇身心百不思」、「寒灰枯木去」，正是鬆弛身心，消除精神疲勞的良藥。經過一段高度緊張的工作之後，通過默然靜坐使身心鬆弛，的確對身心健康有益處，僅就此而言，默照禪中包含著一些有價值的東西。

①《大慧普覺禪師語錄》卷二十六〈書〉。

②《大慧普覺禪師語錄》卷十九〈普說〉。

③《大慧普覺禪師語錄》卷十七〈普說〉。

從宗杲分析士大夫喜好默照禪的原因中我們看到，士大夫修習默照禪，並非完全是出於超脫生死的宗教目的。他們有的是要消除世事不順所帶來的精神壓力，愈合暫時的挫折給他們帶來的心理創傷，希望用自我的心理調節來解決社會矛盾和個人問題。

有的則僅僅是爲了消除精神疲勞。「厭鬧求靜」正是這種精神需要的表現。所以，士大夫參禪是有多方面原因的。

追求頓悟本是禪宗各家的共同主張。宗杲指出，默照禪的要害就在於不追求悟，即「更不求妙悟，只以默照爲極則」①。默照禪的最終目標就是對空幻的體驗——默照。宗杲曾指責一位士大夫：「爾尙滯在默照處，定是遭邪師引入鬼窟裏無疑，今又得書，復執靜坐爲佳。其滯泥如此，如何參得徑山禪？」②

所謂「默照處」，也就是指默照禪所要體驗的最高境界和所要認識的終極真理，即一種虛無的空的状态。這正是抓住了默照禪的要害。宗杲所倡導的看話禪，十分強調在參究話頭過程中出現的瞬間頓悟，而正覺從未提及過這種瞬間頓悟。正覺只是把百物不思的空心狀態視爲自我「本心」的顯現，視爲修禪的最終目的。

通過分析宗杲對默照禪的批判，我們可以更清楚地看出看話禪與默照禪的區別。宗杲反對完全拋開公案，倡導參究公案中的活句話頭；反對執著於靜坐守寂，主張語默第一，動靜不二；反對把明心見性的禪境體驗局限於靜坐一種方式，主張時時處處體驗禪境；反對完全致力於排除外界的困擾以明見本心，主張在接觸世俗間的一切事物中體現自我的本心，顯示自己對禪理的把握；反對把空幻體驗作爲修禪的最終目的，追求參禪過程中出現的瞬間頓悟。這些正是看話禪與默照禪的主要區別之處。

八、契嵩的儒釋合理論及其影響

在宋代禪僧中，倡導儒釋融合的代表人物是雲門僧人契嵩。他以禪宗的心性學說為立論基礎，全面論證儒釋兩家的一致性，使禪宗援儒衛佛學說達到新的理論高度。因此在佛教界和儒家人士中都產生了廣泛影響。

(一) 契嵩所處的時代及其著作

契嵩（西元一〇〇七—一〇七二年）字仲靈，號潛子，藤州鐔津（今廣西藤縣）人，俗姓李。他「七歲而出家，十三得度落髮，明年受具戒。十九而遊方，下江湖，陟衡廬」③。在遊學的十餘年間，契嵩主要活動在南方各地。在瑞州（治所在今江西高安）見到雲門宗僧人曉聰禪師（？—一〇三〇年），成為其得法弟子。明道年間（西元一〇三二—一〇三三年），他以佛教五戒、十善比附儒家五常，作《原教》一文，流傳頗廣。慶曆年間（西元一〇四一—一〇四九年），契嵩「入吳中，至錢塘，樂其湖山，始稅駕焉」④。從此，他結束了

① 《大慧普覺禪師語錄》卷二十六〈書〉。

② 《大慧普覺禪師語錄》卷二十六〈書〉。

③ 宋陳舜俞《鐔津明教大師行業記》，見《鐔津文集》卷首。

④ 《鐔津明教大師行業記》。

遊方生活，長期居住杭州靈隱寺，潛心著述。由此「以文鳴道於天下」①。

嘉祐六年（西元一〇六一年），契嵩希望自己的著作能像《傳燈錄》一樣得到朝廷認可而被編入大藏經，便帶著《輔教編》②、《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幫助，將書上呈仁宗。第二年，仁宗看過後，「詔付傳法院編次，以示褒寵」，並賜「明教」③師號。不久，契嵩謝絕朝廷士大夫的再三挽留，返回杭州。他曾住佛日山數年，後來仍退歸靈隱寺，終老於此。

契嵩一生著述甚豐，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，總六十餘萬言。」但是，他的著作並沒有完整保留下來，到兩宋之際，其著作已大部分散失。宋代禪僧懷悟從大觀（西元一一一〇—一一一三年）初開始搜尋契嵩的著作，歷時二十餘年，到紹興四年（西元一一三四年），他收集到契嵩全部著作的半數左右，編成《鐔津文集》。該文集「以《行業記》為卷首，先列《輔教編》為前三卷」，「自《論原》而下至於贊辭，約為十二卷，次前成一十五卷，昔題名《嘉祐集》者是也」。「其《非韓》文昔自分三十章，今約三卷，次前成一十八卷。又得古津及山遊唱酬詩共一百二十四首，分之為二，總成二十卷。命題《鐔津文集》，示不忘其本也」④。《大正藏》第五十二卷所收《鐔津文集》為十九卷，其次序與上面懷悟所記大體相同，卷目稍有差別。另外，《大正藏》第五十一卷還收有《傳法正宗記》、《傳法正宗論》和《傳法正宗定祖圖》。這些是契嵩的主要著作。

契嵩在宋代禪宗史上有兩大貢獻：一是作《輔教編》等書，倡三教融合，特別強調儒釋兩教的一致性；二是作《傳法正宗記》等書，釐定禪定傳法世系。

當契嵩著書立說，盛倡三教融合之時，正值宋代思想界和朝野上下官僚抑佛排佛的呼聲

不斷高漲時。在思想界，北宋初年的一些儒家人士效法前代儒家反佛的傳統，通過著書批評佛教。呂澂曾指出：「先是一些儒家學者，仍舊用傳統的倫理觀點，對佛教著文排斥，如孫復的《儒辱》，石介的《怪論》，李觀的《潛書》，歐陽修的《本論》等，都是其代表之作」⑤。「北宋士大夫對韓愈很推崇，他們在尊孔的旗幟下排佛反佛。」⑥「當是時，天下之士學爲古文，慕韓退之排佛而尊孔子，東南有章表民、黃聲隅、李泰伯，尤爲雄傑，學者宗之」⑥。

當時朝野上下反佛排佛呼聲之所以不斷高漲，與佛教發展狀況有關。從北宋太祖到仁宗時，由於朝廷對佛教的組織發展疏於控制，致使僧尼人數猛增，直接危害了宋王朝統治階級的政治經濟利益。仁宗時，大臣不斷提出裁汰僧尼之議，由此導致減度僧三分之一，毀天下無名額寺院。從此以後，僧尼人數直線下降，從四十餘萬下降到二十餘萬左右。仁宗朝執掌權柄的重臣中主張抑佛的人很多，如范仲淹（西元九九〇—一〇五三年）、富弼（西元一〇四一—一〇八三年）、文彥博（西元一〇〇五—一〇九六年）、韓琦（西元一〇〇八—一〇

①《鐔津文集·懷悟序》。

②《輔教編》分上中下三卷，包括〈原教〉、〈勸書〉、〈廣原教〉、〈孝論〉、〈壇經贊〉和〈真諦無聖論〉。其中〈真諦無聖論〉是懷悟在重編時加入的。

③〈鐔津明教大師行業記〉。

④《鐔津文集·懷悟序》。因為契嵩是鐔津人，所以其文集題名為《鐔津文集》。

⑤《宋代佛教》，見《中國佛教》第一冊，中國佛教協會編，知識出版社一九八〇年版。

⑥〈鐔津明教大師行業記〉。

七五年）、歐陽修（西元一〇〇七—一〇七二年）等等。

這種抑佛排佛呼聲的高漲，也與當時的國際國內環境有關。慶曆四年（西元一〇四四年），北宋政府以每年給西夏銀七萬二千兩，絹十五萬三千匹，茶葉三萬斤的代價，換來了宋夏之間的和平。這時，遼（契丹）又看準了北宋政府的虛弱，脅迫宋廷向遼增納「歲幣」銀絹各十萬。同時，慶曆年間的農民和士兵起義也有了發展，不但起義「一年多如一年，一火（伙）多如一伙」^①，而且起義從以前宋政府統治力量較薄弱的邊遠地區，發展到統治力量較強大的腹心地區。鑒於這種內憂外患，不少有志之士提出了變法以圖強的主張。范仲淹在慶曆三年（西元一〇四三年）九月提出：「官壅於下，民困於外，夷狄（指遼夏）驕盛，寇盜（指農民起義）橫熾，不可不更張以救之」^②。他提出了整頓吏治，培養人才，發展生產，加強武備等措施，被稱為「慶曆新政」。變法雖然僅一年左右即告失敗，但改革的趨勢不可遏制，一〇六八年又興起了王安石的變法。在要求變法以圖強的潮流中，許多士大夫進一步認識到佛道的存在和發展有礙於富民富國，因此提出了排佛抑佛的主張。其中李觀（西元一〇〇九—一〇五九年）的觀點十分具有代表性。他在《富國策第五》中提出：「緇黃存，則其害有十；緇黃去，則其利有十」，「去十害而取十利，民人樂業，國家富強，萬世之策也」^③。

仁宗裁減僧尼時，士大夫聯繫尊孔和富國富民而主張抑佛，契嵩始終鼓吹三教融合，主張調和儒、釋兩教關係。契嵩認識到「今夫縉紳先生厭吾道者殷矣」^④。但契嵩以護教的熱情，堅持不懈地與排佛的士大夫辯論。「遇士大夫之惡佛者，仲靈（指契嵩）無不懇懇為言之，由是排者浸止，而後有好之甚者，仲靈唱之也」^⑤。在上書仁宗時，講明自己是「謀道不謀身，為法不為名」，申明「不避死亡之誅」^⑥而來。他的這種精神受到許多士大夫的稱

譽。

契嵩在京城逗留時間，曾與士大夫韓琦、富弼、田況、曾公亮和歐陽修等人有書信往來。所著《輔教編》等書，在士大夫中引起很大反響，「朝中自韓丞相而下，莫不延見而尊重之」⑦。以後士大夫中主張調和儒佛關係者，如張商英、李綱等人，都受到了契嵩的影響。

作爲一名禪宗僧人，契嵩始終堅持「教外別傳」之旨。契嵩時，禪宗已流行了兩三個世紀，關於菩提達磨到惠能的禪宗六祖之說已成爲公論。但是，佛教界關於禪宗在印度西土祖師的傳承依然有不同的說法。天台宗僧人也攻擊禪宗傳承關係不清楚，菩提達磨一系並非正統。契嵩爲搞清楚禪宗在印度的傳承關係，以便「爲天下學佛輩息諍釋疑，使百世而知其學有所統」⑧。於是閱讀了多種佛教的經論著述，考證了歷代祖師的傳承關係，最後依《寶林傳》等書，確定了禪宗「西天二十八祖」的傳法系譜，並成爲禪門定論，真正起到了「扶持

① 宋歐陽修《歐陽文忠公文集》卷一〇〇《再論置兵禦賊札子》。

② 宋范仲淹《范文正文集·政府奏議上》。

③ 《直講先生文集》卷十六。

④ 《輔教編·勸書第一》。

⑤ 《鐔津明教大師行業記》。

⑥ 《萬言書上仁宗皇帝》，見《鐔津文集》卷八。

⑦ 《鐔津明教大師行業記》。

⑧ 《再書上仁宗皇帝》，見《鐔津文集》卷九。

正宗，排斥異說」①的作用。

契嵩不僅作《傳法正宗記》等書以釐定禪宗傳法世系，還用了不到兩年的時間，於至和三年（西元一〇五六年）完成校訂《壇經》工作。他「果得曹溪古本，校之勒成三卷，璨然皆六祖之言，不復謬妄」②。契嵩所校編之本今雖不存，但後世傳流的曹溪原本及元代德異本、宗寶本《壇經》大約是在此基礎上形成的。

契嵩認為，從西天二十八祖到東土六祖，都是傳佛心印。「以佛後摩訶迦葉獨得大法眼藏為初祖，推而下之，至於達磨為二十八祖，皆密相付囑，不立文字，謂之教外別傳者」③。契嵩之所以重視《壇經》，在於他認為「《壇經》者，至人之所以宣其心也。何心耶？佛所傳之妙心也」④。契嵩重視佛傳「妙心」及禪宗心性學說，為其從理論上為融合三教，援儒衛佛提供了理論依據。

契嵩雖然一貫堅持教外別傳，不立文字，傳佛心印的禪宗學說，但是他並沒有因此而把禪與教完全割裂開來。他重視禪宗的傳法世系，強調密傳心印，目的在於確立禪宗在佛教界的正統地位。同時，他又不排斥經教。在他看來，禪教的對立，大小乘的相爭，都是由於「宗不明，祖不正」引起的。「夫古今三學輩，競以其所學相勝者，蓋宗不明，祖不正，而為其患矣」。既然契嵩釐定了禪宗的傳承系譜，指出了佛陀的理論特點，宗已明，祖已正，只要承認禪宗的正統地位，就可以息諍釋疑。可是契嵩又認為，禪與教都有其存在的合理性。「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」⑤。無論是禪宗僧人還是佛教其它派別的僧人，都是因為沒有對佛教經典進行透徹研究，盲目展開禪教對立爭論。那些注意佛教經典的僧人，不知道佛陀的思想難以通過鑽研經典而獲得，還需要領略佛陀的言外之旨；那些談禪的僧人，不明白佛典之

中就包含了佛陀的說教，固執地拋開經典教義去尋覓言外之意。由此可以看出禪與教既有區別又有聯繫，對於這兩者是不可偏廢的。

契嵩論述儒佛融合著名文章，在體例上仿效傳統佛教經典。「始余爲《原教》，師《華嚴經》先列乎菩薩乘，蓋取其所謂依本起末門者，師《智度論》而離合乎五戒十善者也。然立言自有體裁，其人不知，頗相訛訝，當時或爲其改之。今書（指《廣原教》）乃先列乎人天乘，亦從《華嚴》之所謂攝末歸本門者也」⑥。契嵩《原教》先敘高級修行果位，即「菩薩乘」，取《華嚴經》「依本起末門」的體例。而《廣原報》則敘述較低級修行果位，即「人天乘」，是仿效《華嚴經》「攝末歸本門」的體例。儘管人們對其提出批評，但契嵩著文宣揚禪宗，並沒有拋開傳統佛教的經典和教義。

契嵩精通禪理，又有繼承前代融會儒佛理論成果，並有創新。這一理論特色，爲日後禪宗僧人所仿效。

（二）契嵩融合儒佛兩教的理論

- ① 宋林之奇《傳法正宗記序》，載《傳法正宗記》卷首。
- ② 《六祖法寶記敘》即侍郎作，見《鐔津文集》卷十一。
- ③ 《鐔津明教大師行業記》。
- ④ 《輔教編·壇經贊》。
- ⑤ 上引均見《再書上仁宗皇帝》。
- ⑥ 《輔教編·廣原教·序》。

1. 「自信其心」

契嵩融合儒佛的第一篇文章是〈原教〉。他以佛教的五戒十善比附儒家的五常，認為這兩者是「異號而一體」^①，二者名稱雖然不同，其本質是一樣的。從倫理觀方面尋找儒佛兩教的契合點，這種論證方式並不是契嵩的獨創。印度佛教傳入中國初期，信佛的中土人士曾致力於融會佛、儒倫理差別。強調佛教戒律與儒家倫理的一致性。南北朝以後，宣揚佛教倫理與儒家綱常一致不僅是僧尼的常談，而且也為儒家人士所普遍接受。被稱為古今家訓之祖的《顏氏家訓》指出：「內典初門，設五種禁，外典仁義禮智信，皆與之符」^②。契嵩作〈廣原教〉把融合儒佛理論引向了深入。

契嵩〈廣原教敘〉中指出：「余昔以五戒十善通儒之五常為《原教》，急欲解當世儒者之訾佛。若吾聖人為教之大本，雖概見而未暇盡言，欲特別為書廣之。」契嵩把佛教的五戒十善與儒家的五常相等同，雖沒有錯誤，卻存在著局限性，沒有「盡言」佛教的「為教之大本」，仍需另外著書以「廣之」。正是基於這種願望，促使他作〈廣原教〉，以彌補〈原教〉在理論方面的不足。

〈廣原教〉以禪宗的心性學說論證三教融合，帶有鮮明的禪宗特色，鮮明的時代特徵。〈廣原教〉開頭第一句就抓住了禪宗最重要的概念——「心」，以「心」作為儒佛一致的哲學基礎，統一三教百家。契嵩認為：「惟心之謂道，闡道之謂教。」「道」指「聖人所履」，「教」指「聖人之垂跡」^③。因佛教聖人的行履、教化眾生的言行，都是圍繞「心」展開的，亦即「心」的體現。

契嵩信守「傳佛心印」的宗旨，認為從釋迦牟尼經西天二十八祖和東土六祖，都是傳佛

「妙心」。惠能的《壇經》，是對「心」的描述和闡釋。「《壇經》者，至人之所以宣其心也。何心耶？佛所傳之妙心也」④。

契嵩在《廣原教》對「心」作了這樣的論述：

心乎，大哉至也矣！幽過乎鬼神，明過乎日月，博大包乎天地，精微貫乎鄰虛。幽而不幽，故至幽，明而不明，故至明，大而不大，故絕大，微而不微，故至微，精日精月，靈鬼尋神，而妙乎天地三才。若有乎，若無乎？若不有不無？若不有？若不無？是可以言語狀及乎？不可以絕待玄解論。得之，在乎瞬息；差之，在乎毫釐者。是可以與至者知，不可與學者語。⑤

契嵩在《壇經贊》中也對「心」作了解釋，雖用語稍有差別，但內容是發揮了上文的思想，並對上文作了補充，由此構成了他對「心」的完整系統的闡釋。

心乎，若明若冥，若空若靈，若寂若惺。有物乎，無物乎？謂之一物，固彌於萬物；謂之萬物，固統於一物。一物猶萬物也，萬物猶一物也。此謂可思議也。及其不可思也，不可議也，天下謂之玄解，謂之神會，謂之絕待，謂之默體，謂之冥通。⑥

契嵩上述兩段對心的詮解，既承襲了《壇經》的基本思想，又作了系統化的整理。從契

①《輔教編·原教》。

②北齊顏之推《顏氏家訓·歸心第十六》。

③上引均見《輔教編·廣原教》。

④《輔教編·壇經贊》。

⑤《輔教編·廣原教》。

⑥《輔教編·壇經贊》。

嵩的論述來看，禪宗所謂的心，歸納起來有三個突出特徵：

第一、心具有本體論和倫理學的雙重意義。心是最高的精神存在，世界的本原，宇宙的本體。世界上的一切事物和現象，包括天地人「三才」，都是心所派生的。心同時又具有「覺」①的倫理特徵，在這一點上，它與「佛性」是同義語，它不同於世俗間善惡是非的道德規範。用世俗道德標準來衡量，它既非善也非惡，但它是修行者所要追求的最高道德準則。這個「覺」「心」的顯現，即為解脫的理想境界。

第二、心具有泯滅兩極對立的絕對整體性。主體與客體，主觀與客觀，部分與整體，都在心中泯滅了界限，所謂「一物猶萬物也，萬物猶一物也」。心有「絕大」和「至微」的雙重性，沒有任何東西能置身於心之外，也沒有任何東西具有排他性而單獨置身於心之內，心是至大無外，至微無內。佛所傳的聖人之心，也就是眾生的本有之心。獲得此心，只在於瞬間頓悟。凡、聖之別，只繫於人們的一念之間，這就是契嵩所謂的「得之，在乎瞬息；差之，在乎毫釐者」。瞬間的頓悟也就是對絕對真理的把握，對一切事物和現象本質的認識和體驗。

第三、心具有離言絕相的性質。禪宗吸收般若學是非雙遣的論證方式，破除對「相」的執著，心無定相。它既不是有，也不是無，而是以非有非無顯示自己的實在。心只能默體冥通，唯有證悟者才知道這個心。即契嵩所總結的：「是可以與至者知，不可與學者語。」因此，心是不能用語言來描述，用邏輯思維來把握的。

契嵩正是基於禪宗的這種「心」，展開對儒佛兩教的融通。由於心是產生世間一切的總根源，那麼，釋迦牟尼所傳的心既是佛教聖人之心，又是三教乃至百家聖人之心；既是天地之心，又是眾生之本心。這是以心作為宇宙本體而引發的合乎邏輯的結論。契嵩正是這樣論

述的。

天地與聖人同心，鬼神與聖人同靈。

古之有聖人焉，曰佛、曰儒、曰百家，心則一，其跡則異。②

古之聖人有曰佛者，先得乎人心之至正者，乃推此與天下同之。③

這樣，契嵩抓住禪宗一貫標榜的佛心，找到了三教百家不同學說的相同之處，找到了它們共同存在的基礎。

既是聖人之心，也是衆生「至正」之心，也就是衆生的本心。那麼，信奉佛教，乃至信奉百家，實質上便是信自己的本心或本性。契嵩正是如此推論的：

是故聖人以信其心爲大也。夫聖人博說之，約說之，直示之，巧示之，皆所以正人心而與人信也。人而不信聖人之言，乃不信其心耳，自棄也，自惑也，豈謂明乎哉？賢乎哉？④

把對外在偶像崇拜轉變爲內在的自我信仰，這是禪宗的一貫思想。如果說惠能僅是把對佛教的信仰完全轉變爲對自我本心和本性的信仰，那麼契嵩就前進了一大步，他把對三教百家的信仰統統轉變爲對自己本心或本性的信仰。

契嵩作《勸書》三篇，其目的就在於教人自信其心：「潛子爲《勸書》，或曰：何以勸乎？曰：勸夫君子者自信其心，然後事其名爲然⑤。」「事其名」，即是信奉「跡異」——

① 契嵩在《壇經贊》中說：「方《壇經》之所謂心者，亦義之覺義，心之實心。」

② 上引均見《輔教編·廣原教》。

③ ⑤ 《輔教編·勸書第一》。

④ 《輔教編·廣原教》。

儒教、佛教乃至百家。這樣，信佛即是自信，排佛即是自棄和自惑。契嵩用心來統一三教百家，目的在於反對排佛，為援儒衛佛提供理論武器。契嵩指出：「而天下學者反不能自信其心之然，遂毅然相與排佛之說，以務其名，吾嘗為其悲之①。」這樣，契嵩在「自信其心」的口號下，宣揚佛教與儒教並存，佛教與儒教融合。

2. 「正心」與「正情性」

契嵩要求人們樹立「自信其心」的信念，目的在於讓人去「正心」或「治心」。他指出：「聖人所以欲人自信其心也，信其心而正之，則以為誠常，為誠善，為誠孝，為誠忠，為誠仁，為誠慈，為誠和，為誠順，為誠明②。」

契嵩在論述「正心」或「治心」時，總是與「正情性」聯繫起來講，認為正心、治心與正情性是同一過程。他的性情論也是依據「心」而展開的。他在《寂子解》一文中指出：「其心既治，謂之情性真正；情性真正，則與夫禮義所導而至之者不亦會乎③？」契嵩的情性說是以心為根據的，並以儒家概念來論述禪宗道理的。

契嵩對「性」有兩個定義：

夫性也，為真，為如，為至，為無邪，為清，為靜。近之，則為賢，為正人；遠之，則為聖神，為大聖人。聖人以性為教教人而不以情。

性也者，無之至也，至無，則未始無。出乎生，入乎死，而非死非生。聖人之道，所以寂焉，明然，唯感所適。

性是唯一的真實（真），諸法的實相（如），它非有非無，非生非滅（至），清淨無邪，常住不變，是宇宙一切現象的絕對精神本體。從近處說，即就有情眾生生死輪迴的範圍而言

，循性可以造就正人君子；從遠處說，即從超越生死輪迴的範圍而言，見性可爲聖人、佛（大聖人）。顯而易見，契嵩在這裏所講的性，正是真如佛性。他堅持著禪宗一貫主張的衆生皆有佛性的觀點。性即是成佛之因，又是成佛之果。

契嵩聯繫「性」來講情，這在佛教理論中並不常見。這是他吸收儒家概念論述禪宗道理的又一個表現。契嵩對情也有兩個定義：

情也者，有之初也，有有，則有愛；有愛，則有嗜欲；有嗜欲，則有男女萬物生死焉。

夫情也，爲僞，爲識。得之，則爲愛，爲惠，爲親親，爲疏疏，爲或善，爲或惡；失之，則爲欺，爲狡，爲凶，爲不遜，爲貪，爲溺嗜欲，爲喪心，爲滅性。

情與性不同，情不真，變動。由於情的存在，才有了紛繁雜亂的現象界。衆生的貪愛與欲望等，導致客觀現象的存在，導致衆生處於無始無終的生死輪迴之中，情本身又有善惡兩個方面。就情與性的關係而言，「情出乎性，性隱乎情」，兩者既相互區別，又相互聯繫。

契嵩在這裏所講的性與情，實質上是從對「心」的理解而來。他指出：

心必至，至必變。變者，識也；至者，如也；如者，妙萬物也；識者，紛萬物、異萬物者也；變也者，動之幾也；至也者，妙之本也。……萬物之變見乎情，天下之至存乎性。^④

性是心的「至」、「如」和「妙萬物」的方面，情是心的「變」、「識」和「紛萬物、

①《輔教編·廣原教》。

②《輔教編·廣原教》。

③《寂子解》，見《鐔津文集》卷八。

④上引均見《輔教編·廣原教》。

異萬物」的方面，前者是體，後者是用。也就是說，性代表心作為非生非滅、唯一真實的諸法實相的方面，情代表心作為變動不居，虛幻不真、萬物紛然雜陳的現象界方面。性是心之體，情是心之用。

由於契嵩從對「心」的理解中論述性與情，所以他講的性和情與儒家的性命的性情之說並不相同。契嵩儘管融合儒佛兩教，但論述問題總是站在禪宗的立場上解釋儒家的概念。其重要之點有三：

第一、他從禪宗佛性本有的觀點出發，堅決反對把性視為外在強加於人的東西。

問曰：鄭氏其解天命之謂性云：天命謂天所命生人者也，是謂性命。……考夫鄭氏之義，疑若天命生人，其性則從所感而有之也。

契嵩不同意這種見解，他指出：

吾嘗病鄭氏之說不詳，而未暇議之。然鄭氏者，豈能究乎性命之說耶？夫所謂天命之謂性者，天命則天地之數也，性則性靈也。蓋謂人以天地之數而生，合之性靈者也。性乃素有之理也，情感而有之也。^①

契嵩認為，鄭玄把「天命之謂性」解釋成人的性來自於天命，是外在的東西，這是錯誤的。在他看來，所謂「天命」，不過是天地的運行規律；所謂「性」，是人與生俱來的靈明不昧的本性，是內在的東西。只有「情」才是人們接觸外部世界之後發生的，即「感而有之」，而「性」則絕不是「從所感而有之」的。很明顯，契嵩是以禪宗佛性本有的觀點來解釋儒家所講的「性」。

在其它著作中，契嵩也始終堅持這種思想。他在《論原·性德》中說：

性，生人者之自得者也；命，生人者之得於天者也。

性內也，命外也，聖人正其性而任其命，故其窮之不憂，而通之不疑也。

契嵩雖然堅持性與命的內外之別，但仍企圖把它們統一起來。在他看來，「正」內在本有的性，與「任」外在的天命是不矛盾的，這已被「聖賢」們的實踐所證明。契嵩始終堅持從禪宗的立場上認識儒家的性命說，並竭力把禪宗理論與儒家學說相調和。

第二、契嵩所說的性實際上是「佛性」，本沒有上下之分和善惡之別，而他認為儒家人士所說的性大都是情而不是性，並指出儒家性命說和性情論的缺陷。

或問：吾嘗聞人之性有上下，猶手足焉，不可移也。故孔子曰：「唯上智與下愚不移」。韓子曰：「上焉者，善焉而已矣；下焉者，惡焉而已矣。」孟子曰：「然則，犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性。」而與子之謂性者疑，若無賢不肖也，無人之與畜也，混然為一，不辨其上下焉。……子何以異於聖賢之說耶？

針對這一問題，契嵩認為，孔子的「唯上智與下愚不移」並不是就人的性而言的，而是就人有沒有才能講的。他說，孔子的這番話乃是「蓋言人有才不才，其分定矣。才而明者，其為上矣；不才而昧者，其為下矣。豈曰其性有上下哉？」在契嵩看來，韓愈和孟子都是講情，而不是談性。「吾之所言者，性也；彼二子之所言者，情也。情則孰不異乎？性則孰不同乎」②？他引用「性相近也，習相遠也」一句，論證孔子也和禪宗一樣，認為性並無上下的不同。契嵩堅持以佛性解「性」，性無不同，儒家人士多是講情而不是談性，多是誤把情作為性，他的這種觀點為後世禪宗人士所堅持。金山達觀曇穎禪師《性辨》認為：「今古聖

①上引均見《中庸解第三》，見《鐔津文集》卷四。

②上引均見《中庸解第三》，見《鐔津文集》卷四。

賢言性者，只得情也，脫能窮理，不能盡性①。」這正是對契嵩思想的繼承。

第三、契嵩所說的「性」是聯繫非有非無的「心」來講的，因此，「性」不僅是自我的本性，而且具有「離言絕相」的性質。對心的把握不能只靠文字語言來解釋，要靠自我的直觀體驗工夫。禪宗所講的「性」，與儒家講的「性」有區別。契嵩並沒有專門從「性」這層含義論證儒佛的關係，但是，南宋的一些僧人卻沿著禪宗思維路線前進，指責理學家張載不懂得「性」。

《叢林公論》中有一段記載：

熙寧間，有橫渠先生張氏名載，著書十卷曰《正蒙》。其論性云：「有無虛實，通為一物者，性也。不能為一，非盡性者。」比丘可俊曰：「吁哉！如是論性，乃性之名字影響也，絕不言有自得之理。此吾宗指為死句，輪扁謂之糟粕，焉能盡性乎？孟子曰：『君子深造之以道，欲其自得也。』苟不以自得為驗，天下異學，何以別乎？伊川先生曰：『橫渠立言，誠有過者，乃在《正蒙》。』」。《公論》曰：「喚作一物則不中。」②

禪僧們認為，張載談性，說得太直太露，是謂「死句」，他在談性時沒有強調自證自悟。禪宗認為，明見本性具有「如人飲水，冷暖自知」的特性，它不是從別人那裏學到的，而是通過自我實踐得到的。朱熹解釋孟子「君子深造之以道，欲其自得也」一句，他說：「言君子務於深造而必以其道者，欲其有所持循，以俟夫默識心通，自然而得之於己也③。」朱熹的「默識心通，自然而得之於己也」的詮解，的確與禪宗的理論有某些相通之處。可以說，契嵩繼承和發展的禪宗的心性學說，在一定程度上代表著理學的理論發展趨向。

契嵩認為，凡人與聖人的性沒有不同，但情有善惡，所以聖人要設教「制情」。諸教聖人同心是一個大前題，但是，正心、制情的方法屬於聖人之「教」，它們是不相同的。契嵩

緊緊抓住「心」同「教」異這一點，承認各教是有差別的。「聖人各爲其教，故其教人爲善之方，有淺有奧，有近有遠，及乎絕惡，而人不相擾，則其德同焉」④。

由於人情有善惡，所以契嵩把正情性歸結爲「制情」。聖人設教目的，在於讓人棄惡從善。「苟情習有善惡，方其化也」。然而，由於人情紛雜，儒佛兩教「制情」方法不同。佛教以「五乘」制情，契嵩說：「其所成情習，有薄者焉，有篤者焉，機器有大者焉，有小者焉，聖人宜之，故陳其法爲五乘者。」「前之二乘云者，以世情膠甚，而其欲不可輒去，就其情而制之」。「後之三乘云者，蓋導其徒超然之出世者也，使其大潔情汙，直趨乎真際，神而通之，世不得而窺之」⑤。很明顯，佛教的「五乘」之教，既有對俗人的道德規定，又有對出家僧人的修行規定，所謂有淺有深，這是與儒家的倫理體系不相同的。

契嵩認爲，儒家是以「禮」來制情。他指出：「禮者，因人情而制中。……人情莫不厚生，而禮樂之養；人情莫不棄死，而禮正之喪；人情莫不有男女，而禮宜之正；人情莫不有親疏，而禮適之義；人情莫不用喜怒，而禮理之當；人情莫不懷貨利，而禮以之節⑥。」因此，儒家的「禮」涉及到人生的每個階段，制定了人們對生死、婚嫁、交往以及錢財應該持

①《雲臥紀譚》卷下。

②宋惠彬述《叢林公論》。

③朱熹撰《孟子集注》卷八〈離婁章句下〉。

④《輔教編·廣原教》。

⑤上引均見《輔教編·原教》。

⑥《論原·禮樂》，見《鐔津文集》卷五。

有的態度，確立了整個人生的行為準則和道德規範。人的「情」是不能逾越「禮」的，要受「禮」的制約。

儒佛兩教制情的方法不同，這正是契嵩看到了佛教和儒家所規定的兩種倫理體系的差別。但是儘管存在差別，它們在教人去惡從善方面是一致的。因此，儒佛百家都有其存在的合理性。他指出：「方天下不可無儒，無百家者，不可無佛。虧一教，則損天下一善道，損一善道，則天下之惡加多矣①。」由於儒佛之教不同，在治世上也有分工。「諸教也，亦猶同水以涉，而厲揭有深淺。儒者，聖人之治世者也；佛者，聖人之治出世者也」②。達到治世的政治目的，亦即儒佛兩教的目的。「儒佛者，聖人之教也，其所出雖不同，而同歸於治」③。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」④。因此，契嵩融合儒佛兩教，有著明確的為宋王朝服務的目的。

契嵩以禪宗的心性學說作為融通儒佛百家的理論基礎，以正心正情性來說明各教並存的合理性，由此找到了佛教倫理體系與儒家綱常倫理體系之間的契合點。他把信守佛教戒律與信守儒家綱常結合起來，並把它們作為善世利人，有助於治化的不可或缺的两个重要環節。

3. 孝在戒先

儘管契嵩很清楚儒佛兩種倫理體系間的差別，但「教」、「跡」差別並不影響兩教聖人心中的一致性。契嵩側重講儒佛在倫理上的相同之處。他說：「吾之喜儒也，蓋取其於吾道有所合而為之耳⑤。」他作《中庸解》五篇，「以中庸幾於吾道，故竊而言之」⑥。在論述佛教戒律與儒家倫理的關係上，繼承了前人的理論成果，又作了進一步的發揮。不僅把五常等同於五戒十善，而且逐步擴大。

儒所謂仁義禮智信者，與吾佛曰慈悲，曰布施，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？

今儒之仁義禮智信者，豈非吾佛所施之萬行乎？⑦

五常是儒家倫理學說的一種概括，把五常等同於佛教之「萬行」，反映出以五常等同五戒「格義」式比附的傾向，以及吸收儒家倫理的趨勢。也反映出佛教的一切倫理說教沒有超出儒家的倫理體系。

契嵩在儒佛關係上的創新，明確地把儒家綱常倫理置於佛教戒律之上，這是宋代佛教的一個突出特點。契嵩的這種思想，反映在《孝論》中，反映在孝在戒先的重要命題上。

「孝」是儒家倫理體系中的一個中心概念，契嵩也把「孝」作為佛教中最尊崇的倫理準則。《孝論》云：「夫孝，諸教皆尊之，而佛教殊尊也。」《孝論》還多處引用《孝經》、《書經》、《禮記》等儒家經典，他對孝的認識和理解，都是承襲儒家而來。例如，他把家庭成員在家庭中所履行的義務，擴大為社會成員對社會所必須履行的義務，「資其孝而處世

①《輔教編·廣原教》。

②《輔教編·原教》。

③《寂子解》，見《鐔津文集》卷八。

④《再書上仁宗皇帝》。

⑤《寂子解》。

⑥《中庸解第五》，見《鐔津文集》卷四。

⑦上引均見《寂子解》。

，則與世和平，而忘忿爭也」。還把孝說成是天地的秩序，「夫孝，天之經也，地之義也，民之行也，至哉大矣」！認為孝是感動天地神明的最高道德，「天地鬼神，不可以不孝求，不可以詐孝欺。」他的這些觀點，都不過是轉述儒家的說教。

契嵩重視佛教在維護儒家孝道中的不可取代的作用。作佛教功德，是盡孝道的重要手段。「三年必心喪，靜居，修我法，贊父母之冥。過喪期，唯父母忌日，孟秋之既望，必營齋，誦如蘭盆法，是可謂孝之終也」。自從佛教傳入中國，它所宣揚的業報輪迴之說已經深入人心，為父母追荐冥福，讓誦經作法事的佛教僧侶承擔孝道使者，從魏晉南北朝以來就廣為流行。這些活動已逐漸成為民間習俗的一部分。契嵩舉元德秀刺血書佛經，繡佛像「為母追冥福」，李觀刺血寫《金剛經》「以資其父之冥」等事例，說明佛教使孝廣大。「以儒守之，以佛廣之，以儒人之，以佛神之。孝其至且大矣」。

在契嵩看來，這種孝道比佛教的戒律更為重要，他由此提出「夫孝也者，大戒之所先也」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。子與戒而欲亡孝，非戒也。夫孝也者，大戒之所先也；戒也者，眾善之所以生也。為善微戒，善何生耶？為戒微孝，戒何自耶？故經曰：「使我疾成於無上正真之道者，由孝德也。」①

契嵩所講的孝道，其核心是儒家的倫理思想，他所論述的戒孝關係，實際上是佛教倫理與儒家倫理的關係。他認為，戒律離開了孝，就無所謂戒。孝是根本，戒不過是從孝發「端」的，是孝的體現。持戒修善達到解脫，實質上是由「孝德」所致。這種孝在戒先的說法，實際上承認儒家倫理在佛教倫理之上，是處於正統的支配地位。在宋代統治階級加強封建綱常秩序的情況下，契嵩提出處理佛教倫理與儒家倫理關係的新理論，適應了宋代統治階級的

政治需要。正因為如此，所以契嵩的著作受到宋仁宗的重視，受到朝內官僚的賞識。

中國封建社會以一家一戶的個體自然經濟為基礎，形成了以男性家長佔支配地位的宗法等級制度，人們的倫理觀念是這種宗法制度在意識形態上的一個反映。儒家的倫理觀念始終是佔統治地位的思想。儒家不僅把孝從家庭擴大到社會，而且把孝視為天地秩序，視為人的最高道德準則。孝是儒家倫理思想的一個中心觀念，在家孝親與在國忠君是一致的。三國時出現的《牟子理惑論》，就表明儒佛宣揚一樣的孝道。佛經中的須大拿太子的「恣意布施，以成大道」，被認為是「孝」和「仁」②。契嵩通過對孝的推崇，確立佛教戒律與儒家倫理的新關係。儒家的孝，被契嵩視為「成於無上正真之道」之本。孝在封建社會是衡量人們道德品質的重要標準和依據，契嵩在佛儒倫理名教基礎上，提出「孝在戒先」的理論，適應了宋代封建統治階級鞏固思想統治的需要，帶有鮮明的時代特色。

（三）禪僧的道德修養

契嵩承認儒家綱常的正統地位，也強調佛教僧人要維護儒家倫理，這種思想在禪宗界產生了深遠的影響。一次，克勤對南宋高宗說：「陛下以仁孝治天下，率土生靈咸被光澤，雖草木昆蟲，各得其所，此佛祖所傳之心也。此心之外，無別有心，若別有心，非佛祖之心矣③。」佛祖所傳的妙心，歸根到底是以儒家綱常為其道德核心。克勤的說法，是對契嵩思想

① 以上所引均見《輔教編·孝論》。

② 參見《牟子理惑論》第十五章。

③ 宋正受編《嘉泰普燈錄》卷二十一。

的繼承和發展。

在宋代，許多著名禪師都宣揚信守和維護儒家倫理，重視禪僧的道德修養。臨濟僧人宗杲和士珪兩人收集宋代著名禪師道德修養的言行，編成了《禪林寶訓》。此書不久散失過半，南宋僧人淨善又重新搜集資料，大約於南宋淳熙年（西元一一七四—一一八九年）後編成現存的《禪林寶訓》。《禪林寶訓》雖以收集臨濟宗著名禪師言行為主，但卻把雲門宗僧人契嵩關於道德修養的言論置於該書之首。《禪林寶訓》比較完整地反映了宋代禪僧吸收和維護儒家綱常名教的理論，它一直受到元明清三代禪宗的重視，被奉為禪僧必讀書。明清兩代，注解《禪林寶訓》的有五家之多。他們是：明代大建《禪林寶訓音義》一卷；清代張文嘉和張文憲《禪林寶訓合注》四卷；清代盛行《禪林寶訓拈頌》一卷；清代德玉《禪林寶訓順硃》四卷；清代智祥《禪林寶訓筆說》三卷。為《禪林寶訓》作注者，既有禪僧，又有居士，可見其影響之廣泛。

《禪林寶訓》的編集和流行，直接受到了契嵩思想的影響。冠於《禪林寶訓》三百篇之首的是契嵩關於道德的論述：

明教嵩和尚曰：尊莫尊乎道，美莫美乎德。道德之所存，雖匹夫非窮也；道德之所不存，雖王天下非通也。伯夷叔齊，昔之餓夫也，今以其人而比之而人皆喜；桀紂幽厲，昔人主也，今以其人而比之而人皆怒。是故學者患道德不充乎身，不患勢位之不在乎己。

這段論述摘自《鐔津文集》卷七《論原·道德》。這裏契嵩講的是儒家道德，他要求禪宗「學者」所追求的就是儒家的道德規範。宋代禪宗所要求的僧人道德修養，是以儒家倫理規範為其核心的，並非僅僅是佛教的戒律。

淨善在《禪林寶訓》序言中指出：本書「大概使學者削勢利人我，趨道德仁義而已」。

《禪林寶訓》所收集的語錄，從各個方面論述了加強禪僧道德修養的重要性和必要性。首先，重視住持自身的道德修養。住持是一個寺院的首腦，是禪僧學習的榜樣。臨濟黃龍派創始人慧南雖然在禪學上沒有什麼大的創新，但是由於他注重道德修養，所以受到衆多禪僧的崇敬。他認為：「長老之職，乃道德之器。先聖建叢林，陳紀綱，立名位，選擇有道德衲子，命之曰長老者，將行其道德，苟非竊是名也。」作為禪林住持，他的職責，就是以道德教化僧衆，其本身就是道德的體現。

儒家的仁義禮智等道德規範，是住持借以振興叢林的保障：

遠公（指浮山法遠圓鑒禪師）曰：住持有三要：曰仁，曰明，曰勇。仁者，行道德教化，安上下，悅住來；明者，遵禮義，識安危，察賢愚，辨是非；勇者，事果決，斷不疑，奸必除，佞必去……三者備，則叢林興。①

這裏所講的住持「三要」，即住持必備的三個條件，實際上是講仁義禮智，完全是取自儒家說教。

佛眼清遠曾指出加強道德修養的必要性，並且認為「道德」就是信守儒家的仁義禮智，清除利欲之心。

佛眼曰：人生天地間，稟陰陽之氣而成形，自非應真乘悲願力出現世間，其利欲之心，似不可卒去。惟聖人知不可去人之利欲，故先以道德正其心，然後以仁義禮智教化提防之，日就月將，使其利欲不勝其仁義禮智，而全其道德矣。②

① 宋淨善重集《禪林寶訓》卷一。

② 《禪林寶訓》卷二。

除世間濟世度人的佛、菩薩化身之外，世間的人都有利欲之心，包括出家僧人在內，這說明加強道德修養的必要性。即信守仁義禮智，去掉人們的利欲之心。《禪林寶訓》收集這方面言論很多，現舉兩例：

明教嵩曰：……聖賢深戒去利，尊先仁義，而後世尚有特利相欺，傷風敗教者何限，況復公然張其征利之道而行之。天下風俗正，而不淺不薄者其可得乎！①

死心曰：求利者不可與道，求道者不可與利，故人非不能兼之，蓋其勢不可也。②

這種重義輕利的說法，歷來為儒家所重視。孔子的「君子喻於義，小人喻於利」之說，一直受到理學家的重視，特別是陸九淵，把義利說稱為「儒者第一義」。

禪宗僧人強調吸收和維護儒家倫理，不僅是迎合著宋王朝重整綱常的需要，而且與禪宗內部存著的戒律鬆弛有關，與宋王朝加強對佛教的經濟調控，使經濟關係滲透到禪宗叢林有關。

從唐五代開始，禪宗就不太注重戒律，「南泉斬貓」，「歸宗斬蛇」等公案，就違背了佛教「不殺生」的最基本的戒律。公案原文如下：

師（指南泉普願禪師）因東西兩堂各爭貓兒，師遇之，白眾曰：道得即救取貓兒，道不得即斬卻也。眾無對。師便斬之。③

師（指歸宗智常禪師）鉢草次，有講僧來參。忽有一蛇過，師以鋤斷之。僧云：久嚮歸宗，元來是個粗行沙門。師云：坐主歸茶堂內吃茶去。④

普願與智常兩位禪師已不顧「不殺生」的佛教基本戒條，後來的禪師卻把這種極端的行為說成是爲了接引「上機」之人，是「慈悲」的表現。善昭曾頌「歸宗斬蛇」一則公案：「廬岳宗師接上機，斬蛇特地施慈悲，高茅座主驚忙怕，卻道粗心錯是非⑤。」到了宋代，有

些禪僧公開主張戒律不必信守。宗杲弟子江州東林萬庵道顏指出：

叢林所至，邪說熾然，乃云：戒律不必持，定慧不必習，道德不必修，嗜欲不必去。又引《維摩》、《圖覺》為證，讚貪、嗔、痴、殺、盜、淫為梵行。

當時，不守戒律的現象普遍存在，一些年青僧人尤其輕視戒律。「今後生晚進戒律不持，定慧不習，道德不修，專心博學強辨，搖動流俗，牽之莫返」。

由於宋王朝加強了對佛教的經濟控制，使當時許多僧人參與經濟活動。宗杲指出：「年來衲子遊荆楚買毛褥，過浙右求紡絲。」參禪行腳成了跑買賣。

禪師強調道德修養，也是針對那些「見利忘義」的禪僧們提出來的。真淨克文曾描述過一種情況：

末法比丘，鮮有節義，每見其高談闊論，自謂人莫能及。逮乎一飯之惠，則始異而終輔之，先毀而後譽之。求其是曰是，非曰非，中正而不隱者少矣。⑥

這些爲了求得布施的禪僧，根本沒有是非觀念，爲了一頓飯就可以自食其言，顛倒是非，什麼佛理禪理，完全都以求食爲目的。因此，禪師們才大張旗鼓地宣揚義利之辨，即使從

①《禪林寶訓》卷一。

②《禪林寶訓》卷三。

③《景德傳燈錄》卷八《池州南泉普願禪師》。

④《景德傳燈錄》卷七《廬山歸宗寺智常禪師》。

⑤《汾陽無德禪師語錄》卷中。

⑥上引均見《禪林寶訓》卷四。

事禪宗組織發展的，也把錢糧問題看得很重。宗杲說：「安著禪和子，不過錢穀而已①。」有些禪師以豐衣足食爲目的而受指責。雲峰文悅說：「去聖時遙，人心淡薄。看卻今之叢林，更是不得也。所在之處，或聚徒三百五百，浩浩地，只以飯食豐濃，寮舍穩便爲旺化也②。」由於強調錢糧問題，致使一部分禪僧改變了對貧富的看法，他們往往「以清貧爲恥，以厚蓄爲榮」③，由此對戒律更爲輕視。一些禪僧在飲食方面也不受戒律約束，經常吃肉喝酒，甚至給酒肉冠以別名，掩飾自己不守戒律的行爲。「僧謂酒爲『般若湯』，謂魚爲『水梭花』，雞爲『鈗簍菜』，竟無所益，但自欺而已，世常笑之。人有爲不義而文之以美名者，與此何異哉」④！

在兩宋之際，禪僧們四處行腳，不只靠化緣，還有些金銀積蓄。即使強調道德修養的宗杲本人也不得不私藏一些金子以備用。「雪巢當金虜之亂，曾與大慧同渡江者，大慧笠中藏一金釵爲路費，時時視之。雪巢伺其不意，取而投諸江。大慧愧謝，與之結交」⑤。

宋代禪僧在對佛教戒律與儒家名教關係的認識上，已不是僅僅停留在格義比附的階段，而是公開承認儒家倫理的正統支配地位。在輕視戒律的情況下出現了《禪林寶訓》等書，匯集了融合儒家倫理思想的訓戒，並成爲後世禪僧普遍接受的信條。

九、結論

在上面的幾章中，我們簡要回顧了宋代以前禪宗發展的概況，說明了宋代社會對禪宗的影響，闡述了宋代禪宗歷史和理論發展的趨勢和輪廓，剖析了禪學發展的幾個重要方面。綜上所述，我們對宋代禪宗可以得出如下看法。

第一、宋代是確立中國封建社會後期基本格局的時期，它在政治結構、經濟結構和意識形態諸方面都呈現出鮮明的時代特徵。宋代諸帝對禪宗的重視促進了禪宗的發展，宋王朝重整儒家倫常影響著禪宗的理論發展趨向。宋王朝三教並舉的宗教政策，士大夫的萎靡不振，刺激著士大夫與禪僧的頻繁交往。禪宗的《燈錄》和《語錄》都是在士大夫的直接參與下編輯的，所以普遍為士大夫所接受，禪宗所宣揚的人生觀引起士大夫感情上的共鳴。禪僧與士大夫攜手，推動著禪學走向社會，促進宋代思想界的活躍。

第二、中國佛教經歷了唐末五代兩次毀佛和長期社會動亂之後，其所以能在宋代保持著一定盛況，主要靠禪宗的支撐。禪宗適應宋代社會的需要，不斷改變著自己的面貌和精神，無論在組織規模還是在禪學理論上都獲得進一步發展，這是其它任何佛教派別都無法相比的。宋代禪宗在派系上逐步趨於合流，在禪學上卻呈現出多途發展的局面。

第三、文字禪的興起和發展是宋代禪學發展的重要特點之一。它不僅反映了禪學思想的變化，而且反映了一部分禪僧經濟地位和生活條件的變化。文字禪的各種形式都是圍繞公案而展開的，文字禪的四種形式都是以文字教禪和悟禪為目的，禪從不可說變為可說。禪僧不僅重視「說似一物即不中」，而且更加推崇「玄言」，由此逐步走上了追求華麗辭藻的道路

①《禪林實訓》卷三。

②《古尊宿語錄》卷四十一。

③《雲臥紀譚》卷上。

④宋蘇軾《東坡志林》卷二。

⑤《枯崖漫錄》卷下。

。禪僧重視直觀體驗證悟，而且也重視知性思維解悟，這種解悟包含著不可言傳的直觀體驗。文字禪的盛行也與禪宗成為中國佛教的主流有關。由於帝王和士大夫的支持，一些著名禪師已不再是「普請」（僧眾集體勞動）中的帶頭人，而是國立或由官僚布施而建立的大寺院的住持，他們有條件從事於著述，這便促使禪宗的典籍大量湧現，出現了語錄的新體裁和新形式。禪僧在「不立文字」的口號下從事大立文字的工作。文字禪從一個側面反映了宋代禪宗融合其他各派的大趨勢。代別、拈古、頌古和評唱都對後世禪宗產生了程度不同的影響，特別是頌古體和評唱體，影響尤為巨大。

第四、宗杲的看話禪和正覺的默照禪標誌著禪學思想的成熟，同時也預示著禪學思想將出現停滯。看話禪和默照禪都形成於兩宋之際，構成了宋代禪法的兩大體系。它們繼承唐以來禪學發展的優秀成果，對內融合佛教各派的思想，對外充分吸收傳統文化的養料，具有禪學發展之集大成的性質。這兩種禪法體系在繼承和融合的過程中又各有側重，由此形成了一些顯著差別。看話禪在重視公案的前提下開創了運用公案的新形式，默照禪則完全拋開了公案；看話禪主張在任何時候、任何情況下都可以體驗禪境，默照禪則把靜坐空心作為證悟本心佛性的唯一方式；看話禪強調「觸境遇緣」過程中的心定不動，默照禪則強調排除一切思慮活動和欲望；看話禪追求在提撕話頭過程中自然出現的瞬間頓悟，默照禪則追求在靜坐默究過程中的空幻體驗；看話禪更強調維護儒家綱常名教，默照禪則更強調容攝莊子思想。正因為存在這許多差別，看話禪和默照禪分別在禪宗內部及士大夫中吸引各自所需的信徒。所以，後世禪僧對這兩種禪法體系的改造不大，故禪法思想由此開始出現停滯。

第五、在宋王朝奉行三教並舉，強調重整儒家綱常名教的大形勢下，禪宗融合儒佛的學說達到了新的理論高度，並且確定了後世禪宗援儒衛佛理論的基本格調。宋代禪宗融合儒佛

的代表人物是契嵩，他以禪宗的心性說作為融合儒佛的理論基礎，充分發揮了禪宗的理論優勢，並指出了儒家學說的缺陷。他在重視儒家孝道的基礎上公開承認儒家綱常的正統支配地位，從而確定了佛教戒律與儒家綱常名教的嶄新關係。契嵩的理論無論在禪宗內部還是在士大夫中都產生了廣泛而深刻的影響。針對宋代禪宗界普遍存在的戒律鬆弛現象，許多禪師提出了加強道德修養的要求。

第六、宋代禪宗在直接繼承唐五代遺產的基礎上，順應宋代社會需要，逐步形成了適應社會各階層需要，特別是適應士大夫需要的宗教文化形態。由於禪宗在派系上出現融合，在思想上出現停滯，由此步入自己的衰落期。

附錄一：主要參考資料摘編

1. 宋代禪學發展綜述
2. 《汾陽無德禪師語錄》（節選）
3. 《鐔津文集》（節選）
4. 《碧巖集》（節選）
5. 《宏智正覺禪師廣錄》（節選）
6. 《大慧普覺禪師語錄》（節選）

1. 宋代禪學發展綜述

……近年以來，禪有多途。或以一問一答，末後多一句爲禪者；或以古人入道因緣，聚頭商榷云：這裏是虛，那裏是實，這語玄，那語妙，或代或別爲禪者；或以眼見耳聞和會，在三界唯心，萬法唯識上爲禪者；或以無言無說，坐在黑山鬼窟裏，閉眉合眼，謂之威音王那畔，父母未生時消息，亦謂之默而常照爲禪者。如此等輩，不求妙悟，以悟爲落在第二頭，以悟爲誑諍人，以悟爲建立，自既不曾悟，亦不信有悟底。……（《大慧普覺禪師語錄》卷三十，〈答張舍人狀元（安國）〉）

嗟見一流拍盲野狐種族，自不曾夢見祖師，卻妄傳達磨以胎息傳人，謂之傳法救迷情。以至引從上最年高宗師，如安國師、趙州之類，皆行此氣，及誇初祖隻履、普化空棺，皆謂此術有驗，遂至渾身脫去，謂之形神俱妙。而人間厚愛此身，怕臘月三十日驚惶，竟傳歸真

之法。除夜望影喚主人翁，以卜日月聽樓鼓，驗玉池覘眼光，以爲脫生死法。眞誑謔閭閻，捏僞造窠，貽高人嗤鄙。復有一等，假託初祖胎息說，趙州《十二時別歌》，龐居士《轉河車頌》，遞互指授，密傳行持，以圖長年，及全身脫去，或希三五百歲。殊不知，此眞是妄想愛見，本是善因，不覺墮在荒草。而豪傑俊穎之士，高談大辯，下視祖師者，往往信之。豈知失顧步，畫虎成狸，遭有識大達明眼觀破居常，衆中唯默觀憫惻，豈釋迦文與列祖體裁止如是耶！曾不自回照始末，則居然可知矣。海內學此道者，如稻麻竹葦。其高視遠見，自不因循，恐乍發意未深入閭奧，揭志雖專，跬步雖遠，遇增上慢，導入此邪見林，未上一錯，永沒回轉。其流浸廣，莫之能遏，因出此顯言，庶有志願於大解脫、大總持，可以辯之而同入無生大薩婆若海。泛小舟濟接群品，俾眞正道妙流於無窮，豈不快哉！（《圓悟佛果禪師語錄》卷二十，〈破妄傳達磨胎息論〉節選）

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、靈源、佛鑒諸老，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。即碎其板，闢其說，以至祛迷援溺，剔繁撥劇，摧邪顯正，特然而振之。衲子稍知其非而不復慕。然非佛日高明遠見，乘悲願力救末法之弊，則叢林大有可畏者矣。（《禪林寶訓》）

萬庵曰：少林初祖，衣法雙傳，六世衣止不傳，取行解相應，世其家業。祖道愈光，子孫益繁。大鑒之後，石頭、馬祖皆嫡孫，應般若多羅懸識，要假兒孫腳下行是也。二大士玄言妙語流布寰區，潛符密證者，比比有之。師法既衆，學無專門，曹溪源流，派別爲五。方圓任器，水體是同。各擅佳聲，力行己任。等閑垂一言，出一令，網羅學者，叢林鼎沸，非

苟然也。由是互相酬唱，顯微闡幽，或抑或揚，佐佑法化。語言無味，如煮木札羹，炊鐵釘飯，與後輩咬嚼，目爲拈古。其頌始自汾陽，暨雪竇宏其音，顯其旨，汪洋乎不可涯。後之作者，馳騁雪竇而爲之，不顧道德之奚若，務以文彩煥爛相鮮爲美，使後生晚進，不克見古人渾淳大全之旨。嗚呼！予遊叢林，及見前輩，非古人語錄不看，非百丈號令不行。豈特好古，蓋今之人不足法也！望通人達士，知我於言外可矣。（《禪林寶訓》）

2. 《汾陽無德禪師語錄》（節選）

(1) 善昭《詰問百則》節選十則

詰問一百則，逐一代之於後。

佛身無，爲什麼雙林入滅？ 代云：示。

眞佛無形，爲什麼卻言具三十二相？ 代云：恐斷絕。

佛不脫衆生願，爲什麼不付法與提婆達多？ 代云：量才補職。

法無內外，爲什麼卻有得失？ 代云：不勞故問。

法無定相，衆魔爲什麼不能壞眞說？ 代云：今古分明。

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，作麼生學？ 代云：朝參暮請。

煩惱無邊誓願斷，將什麼斷？ 代云：有麼？

無上菩提誓願成，作麼生得成？ 代云：天子不刈草。

不會有一法與人，世尊爲什麼道我有正法眼，付囑摩訶大迦葉？ 代云：陽和萬物生。

頌曰：詰問一百則，從頭道理全，古今如目睹，有口不能詮。

(2) 善昭《公案代別百則》選十則

室中請益，古人公案，未盡善者，請以代之，語不格者，請以別之，故目之爲代別。

馬鳴問迦毗摩羅：汝有何聖？云：我化大海，不足爲難？又問：汝化性海得否？云：若化性海，我當不得。別云：許即不讓。

龍樹行化，至西印土，見提婆問：汝佛性如何？報言：布施。我求福利，非解佛性，汝會佛性，當爲我說。師曰：欲學佛道，先除我慢，心生敬仰，發大慚愧，方得佛性。云何汝今不生恭敬，而欲得也？提婆求哀。別云：因一事長一智。

梁武帝請傳大士講經，大士儼然。帝曰：請大士與朕講經，爲什麼不講？志公云：大士講經畢。代云：講得甚好！

大士講經，次帝來，諸人總起，大士端坐。臣問：帝來，何不起？大士云：法地若動，萬法不安。代云：解說道理。

四祖接牛頭融禪師，見菴後虎，祖師作怕勢。牛頭云：師猶有這個在。祖曰：居士適來見什麼？代云：一似怕。

國師問座主：講什麼經？云：《金剛經》。最初兩個字是什麼字？云：如是。又問：是什麼字？代云：早是葛藤。

僧問六祖：黃梅意旨什麼人得？祖云：會佛法者得。和尚還得麼？師云：我不得。和尚爲什麼不得？祖云：我不會佛法。代云：方知密旨難傳。

投子問僧：什麼處來？云：東西山禮拜祖師來。云：祖師不在東西山。代云：早是不著便。

王常侍注《信心銘》，呈香巖。巖接得便棄地上，常侍失色。師云：才有是非，紛然失

心，作麼生注？代云：和尚注得好！

法眼因僧參，提起數珠，問：是多少？代云：和尚記得。

(3) 善昭《頌古百則》選十則

二祖問達磨：請師安心。磨云：將心來，與汝安。祖云：覓心了不可得。磨云：與汝安心竟。九年面壁待當機，立雪齊腰未展眉，恭敬願安心地法，覓心無得始無疑。

馬祖住庵時常坐禪，讓和尚將磚於庵前磨。祖云：磨磚作什麼？讓云：作鏡。磨磚豈得成鏡？讓云：磨磚既不成鏡，坐禪豈得成佛？云：如何即是？讓云：譬如駕車，牛若不行，打車即是？打牛即是？磨磚作鏡慕同音，來問分明示本心，才喚耕人回面指，犁牛觸破古皇金。

百丈再參馬祖，祖以手指繩床角拂子。丈云：即此用離此用。祖云：爾他後開兩片皮，將何爲人？丈取拂子豎起。祖云：即此用離此用。丈挂拂子於歸處，祖便喝。丈因此大悟，直得三日耳聾。每因無事侍師前，師指繩床角上懸，舉放卻歸本位立，分明一喝至今傳。

無業禪師，凡有請問，皆云莫妄想。汾州老作坐安眠，問者千般及萬般，一正百邪皆罔措，報伊莫妄直歸源。三乘五性空華夢，一王臨詔恰如閑。

魯祖凡見僧來便面壁。人來面壁坐顛顛，不話多般說異同。親切不教心外覓，免將明暗誑盲聾。秋霜博地生寒暑，魯祖垂慈不用功。

趙州見僧到便問：曾到此間麼？云：不曾到。州云：吃茶去。或云：曾到。州亦云：吃茶去。院主問：不會到吃茶去，到來爲甚也吃茶去？州召院主，主應：諾。州云：吃茶去。趙州有語吃茶去，天下胡僧總到來。不是石橋元底滑，喚他多少衲僧回。

俱抵和尚，凡有請問，只豎一指。天龍一指悟俱抵，當下無私物匪齊，萬五千差寧別說，直教古今勿針錐。

藥山看經次，僧問：和尚尋常不許人看經，爲什麼卻自看？山云：我只要遮眼。云：某甲學和尚得麼？山云：汝若看牛皮也須穿。徹底更何疑？覷穿會者稀。叮嚀猶付囑，句句是玄機。

歸宗鋤草，見一條蛇便斬卻。僧問：久嚮歸宗到來，只是個粗行沙門。宗云：是爾粗我粗？後雪峰問德山：古人斬蛇，意旨如何？山便打，峰便走。山召云：布衲，布衲。峰回首。山云：他後悟去，方知老漢徹底老婆心。廬岳宗師接上機，斬蛇特地施慈悲。高茅座主驚忙怕，卻道粗心錯是非。

僧問南泉：和尚百年後，向什麼處去？泉云：向山下檀越家作一頭水牯牛去。云：某甲隨和尚去得也無？泉云：爾若來，銜取一枝草來。類中難辨要分明，戴角披毛卒未惺，銜取草來方定動，頭頭物物顯真靈。

〈都頌〉

先賢一百則，天下錄來傳。難知與易會，汾陽頌皎然。空花結空果，非後亦非先。普告諸開士，同明第一玄。（以上均見《汾陽無德禪師語錄》卷中）

(4) 善昭《參學儀》

夫參玄之士，與義學不同，頓開一性之門，直出萬機之路。入總持之林苑，蘆荀爲香；扇古佛之嘉猷，心明是道。懷冰霜而潔白，眞玉無瑕；蘊金石而堅貞，驪珠有照。紹迦葉之

正宗，傳曹溪之密印。自省者不論尊幼，玄通者豈礙賢愚？是僧俗以同遵，乃聖凡而共湊。心明則言垂展示，智達則語必投機。了萬法於一言，截衆流於四海。如斯則何天不皎，何地不平？既有觀見之光，豈無能鑒之者？今時欲參此道，便須省己如燈，照多生之暗室，高明似明；輝積劫之昏衢，洗意清神。亡身爲法，學師子兒哮吼；勿逐野干，同鳳凰子翱翔。休隨黃雀，精進爲務。覺多生，罕遇奇人，勇猛爲心，慶此世得逢知己，須開正見，切要精進，物外高流，無生怠慢。忠言逆耳，不順人情；直語無私，幸希覺察。（《汾陽無德禪師語錄》卷下）

3. 《鐔津文集》（節選）

惟心之謂道，闡道之謂教。教也者，聖人之垂跡也；道也者，衆生之大本也。甚乎群生之繆其本也久矣，聖人不作而萬物終昧，聖人所以與萬物大明也。心無有外，道無不中，故物無不預道。聖人不私道，不棄道，道之所存，聖人皆與，是故其爲教也，通幽通明，通世出世，無不通也。通者，統也，統以正之，欲其必與聖人同德。廣大靈明，莫至乎道；神德妙用，莫至乎心；徇妄縛業，莫甚乎迷本；流蕩諸趨，莫甚乎死生。知衆生之過患，莫善乎聖人；與萬物正本，莫善乎設教。正固明，明固妙，妙固其道凝焉。是故教者，聖人明道救世之大端也。夫教也者，聖人乘時應機，不思議之大用也。是故其機大者頓之，其機小者漸之。漸也者，言乎權也；頓也者，言乎實也。實者謂之大乘，權者謂之小乘。聖人以大小行，攬乎群機，而幽明盡矣。預頓而聞漸，預漸而聞頓，是又聖人之妙乎天人，而天人不測也。聖人示權，所以趨實也；聖人顯實，所以藉權也。故權、實、偏、圓，而未始不相顧。權也者，有顯權，有冥權。權人顯權之，則爲淺教，爲小道，與夫信者，爲其小息之所也；聖

人冥權之，則爲異道，爲他教，爲與善惡同其事，與夫不信者，預爲其得道之遠緣也。顯權可見，而冥權不測也。實也者，至實也。至實，則物我一也。物我一，故聖人以群生而成之也。語夫聖人之權也，則周天下之善，遍百家之道，其救世濟物之大權乎？語夫聖人之實也，則磅礴法界，與萬物皆極，其天下窮理盡性之大道乎？聖人者，聖人之聖者也，以非死生而示死生，與人同然，而莫睹其所以然，豈古神靈獻智，博大盛備之聖人乎？故其爲教，有神道也，有人道也；有常德也，有奇德也。不可以一概求，不以世道擬議，得在於心通，失在於跡較。

治人治天，莫善乎五戒十善；修夫小小聖、小聖，莫盛乎四諦十二緣；修夫大聖，以趨乎大大聖，莫盛乎六度萬行。夫五戒十善者，離之所以致天，合之所以資人。語其成功，則有勝有劣；語其所以然，則大人之道一也。夫四諦十二緣者，離之則在乎小聖，合之則在乎小小聖。語其成功，則有隆殺，語其乘之，則小聖、小小聖同道也。夫六度也者，首萬行、廣萬行者也。大聖與乎大大聖，其所乘雖稍分之，及其以萬行超極，則與夫大大之聖人一也。萬行也者，萬善之謂也。聖人之善，蓋神而爲之，適變乘法，無所而不在也。是故聖人預天人之事，而天人不測。夫神也者，妙也；事也者，粗也。粗者唯人知之，妙者唯聖人知之。天下以彼我竟，以儒佛之事相是非，而天下之知者，儒佛之事，豈知其埏埴乎儒佛者耶？夫含靈者，溥天溥地，遍幽遍明，遍乎夷狄禽獸，非以神道彌綸，而古今殆有棄物。聖人重同靈，懼遺物也，是故聖人以神道作。

心必至，至必變。變者，識也；至者，如也。如者，妙萬物者也；識者，紛萬物，異萬物者也。變也者，動之幾也；至也者，妙之本也。天下無不本，天下無不動，故萬物出於變，入於變，萬物起於至，復於至。萬物之變見乎情，天下之至存乎性。以情可以辨萬物之變

化，以性可以觀天下之大妙。善夫性情，可以語聖人之教道也。萬物同靈之謂心，聖人所履之謂道。道有大者焉，有小者焉；心有善者焉，有惡者焉。善惡有厚薄，大小有漸奧。故有大聖，有次聖，有小聖；有天，有人，有須倫，有鬼神，有介羽之屬，有地道群生者，一心之所出也。聖人者，一道之所離也。聖人之大小之端，不可不審也，群生之善惡之故，不可不慎也。夫心與道，豈異乎哉？以聖人群生，姑區以別之，曰道，曰心也。心乎，大哉至也矣！幽過乎鬼神，明過乎日月，博大包乎天地，精微貫乎鄰虛。幽而不幽，故至幽；明而不明，故至明；大而不大，故絕大；微而不微，故至微。精日精月，靈鬼靈神，而妙乎天地三才。若有乎？若無乎？若不有，不無？若不有，若不無？是可以言語狀及乎？不可以絕待玄解論。得之，在乎瞬息；差之，在乎毫釐者。是可以與至者知，不可與學者語。聖人以此難明難至也，乃爲諸教，言之，義之，諭之，正之。雖夥然多端，是皆欲人之不繆也，而學者猶昧，今夫天下混謂乎心者，言之而不詳，知之而不審。苟認意識，謂與聖人同得其趨道也，不亦遠乎？

情出乎性，性隱乎情。性隱，則至實之道息矣，是故聖人以性爲教而教人。天下之動生於情，萬物之惑正於性。情性之善惡天下，可不審乎？知善惡，而不知夫善惡之終始，其至知乎？知其終，而不知其始，其至知乎？唯聖人之至知，知始，至終，知微，知亡，見其貫死生幽明，而成象成形。天地至遠，而起於情；宇宙至大，而內於性，故萬物莫盛乎情性者也。情也者，有之初也。有有，則有愛；有愛，則有嗜欲；有嗜欲，則男女萬物生死焉。死生之感，則善惡以類變，始之，終之，循死生而未始休。性也者，天之至也。至無，則未始無。出乎生，入乎死，而非死非生。聖人之道所以寂焉，明然，唯感所適。夫情也，爲僞，爲識。得之，則爲愛，爲惠，爲親親，爲疏疏，爲或善，爲或惡；失之，則爲欺，爲狡，爲

凶，爲不遜，爲貪，爲溺嗜欲，爲喪心，爲滅性。夫性也，爲眞，爲如，爲至，爲無邪，爲清，爲靜。近之，則爲賢，爲正人；遠之，則爲聖神，爲大聖人。聖人以性爲教教人，而不以情，此其蘊也。情性之在物，常然宛然，探之不得，決之不絕，天地有窮，性靈不竭，五趣迭改，情累不釋，是故情性之謂，天下不可不束也。夫以情教人，其在生死之間乎？以性教人，其出夫死生之外乎？情教其近也，性教其遠也，誕乎死生之外而罔之，其昧天理，而絕乎生生之源也。小知不及大知，醯雞之局乎甕甌之間，不亦然乎？

心動曰業，會業曰感。感也者，通內外之謂也。天下之心孰不動，萬物之業孰不感。業之爲理也幽，感之爲勢也遠，故民不睹而不懼。聖人之教謹乎業，欲其人之必警也，欲其心之慎動也。內感之謂召，外感之謂應，召謂其因，應謂其果。因果形象者，皆預也。夫心動有逆順，故善惡之情生焉。善惡之情已發，故禍福之應至焉。情之有淺深，報之有輕重。輕乎可以遷，重乎不可卻。善惡有先後，禍福有遲速，雖十世萬世而相感者不逸，豈一世而已乎？夫善惡不驗乎一世而疑之，是亦昧乎因果者也。報施不以夫因果正，則天下何以勸善人？樹不見其長而日茂，礪不見其銷而日無，業之在人也如此，可不慎乎？……

大信近也，小信遠也，近反遠，遠反近，情蔽而然也。天下莫近乎心，天下莫遠乎物，人夫不信其心，而信其物，不亦近反遠，遠反近乎？不亦迷繆倒錯乎？心也者，聰明叡智之源也，不得其源，而所發能不繆乎？聖人所以欲人自信其心也，信其心而正之，則爲誠常，爲誠善，爲誠孝，爲誠忠，爲誠仁，爲誠慈，爲誠和，爲誠順，爲誠明。誠明，則感天地，振鬼神，更死生變化而獨得。是不直感天地，動鬼神而已矣，將又致乎聖人之道者也。是故聖人以信其心爲大也。夫聖人博說之，約說之，直示之，巧示之，皆所以正人心而與人信也。人而不信聖人之言，乃不信其心耳。豈謂明乎哉？賢乎哉？……

天之至高，地之至遠，鬼神之至幽。修吾聖人之法，則天地應之，舉吾聖人之言，則鬼神順之。天地與聖人同心，鬼神與聖人同靈，蓋以類相感而然也。情不同則人睽，類不同則物反，非其道則孺子不從。今夫感天地，振鬼神，得乎百姓夷狄，更古今而其心不離，則吾聖人之道，其大通大至，斷可見矣。

何人無心，何人無妙，何教無道，何道無中？概言乎中，則天下不趨其至道；混言其妙，則天下不求其至心。不盡乎至心至道，則僞者，狂者，矜者，慢者，由此而不修也；生者，死者，因循變化，由此而不警也。妙，有妙，有大妙。中，有事中，有理中。夫事中也者，萬事之制中者也。理中也者，性理之至正者也。夫妙也者，妙之者也。大妙也者，妙之又妙者也。妙者，百家者皆然，而未始及其大妙也。大妙者，唯吾聖人推之，極乎衆妙者也。夫事中者，百家者皆然，吾亦然矣。理中者，百家者雖預中，而未始至中，唯吾聖人正其中，以驗其無不中也。曰心，曰道，名焉耳。曰中，曰妙，語焉耳。名與言雖異，而至靈一也。一即萬，萬即一，一復一，萬復萬，轉之展之，交相融攝，自浩然不窮。大妙重玄，其如此也矣夫。故其擲大千於方外，納須彌於芥子，而至人不疑，曰妙而已矣，曰中而已矣，又何以加焉！曰：海固深矣，而九淵深於海，夷谿之子豈諒？於戲！……

古之有聖人焉，曰佛，曰儒，曰百家，心則一，其跡則異。夫一焉者，其皆欲人爲善者也；異焉者，分家而各爲其教者也。聖人各爲其教，故其教人爲善之方，有淺，有奧，有近有遠，及乎絕惡，而人不相擾，則其德同焉。中古之後，其世大灘。佛者，其教相望而出，相資以廣天下之爲善，其天意乎？其聖人之爲乎？不測也。方天下不可無儒，無百家者，不可無佛！虧一教，則損天下之一善道；損一善道，則天下之惡加多矣。夫教也者，聖人之跡也，爲之者（本或無之），聖人之心也。見其心，則天下無有不是；循其跡，則天下無有不

非。是故賢者貴知夫聖人之心，文中子曰：「觀皇極讜議，知佛教可以一矣。」王氏殆見聖人之心也。（《鐔津文集》卷第二）

或曰：吾嘗聞人之性有上下，猶手足焉，不可移也。故孔子曰：「唯上智與下愚不移。」韓子曰：「上焉者，善焉而已矣；下焉者，惡焉而已矣。」孟子曰：「然則，犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性。」而與子之謂性者，疑若無賢不肖也，無人之與畜也，混然爲一，不辨其上下焉。而足可加於首，首可置於足，顛之倒之，豈見其不移者也？子何以異於聖賢之說邪？叟曰：吾雖與子終日云云，而子猶頑而不曉，將無可奈何乎？子接吾語，而不以心通，能以事責我耶？我雖巧說，亦何以逃於多言之誅乎？仲尼曰：「唯上智與下愚不移」者，蓋言人有才不才，其分定矣。才而明者，其爲上矣；不才而昧者，其爲下矣，豈曰其性有上下哉？故其先曰：「性相近也，習相遠也。」而「上智與下愚不移」次之。苟以性有上下而不移也，則飲食男女之性，唯在於智者，而愚者不得有之；如皆有之，則不可謂其性定於上下也。韓子之言，其取乎仲尼。所謂不移者也，不能遠詳其義，而輒以善惡定其上下者，豈誠然耶？善惡，情也，非性也。情有善惡，而性無善惡者何也？性，靜也；情，動也。善惡之形，見於動者也。孟子之言「犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性」者，孟氏其指性之所欲也，宜其不同也。吾之所言者，性也，彼二子之所言者，情也。情則孰不異乎？性則孰不同乎？或曰：然則犬牛猶人也，衆人猶聖賢也，何以見乎衆人與聖賢耶？曰：子誠不知也，犬牛則犬牛矣，衆人則衆人矣，聖賢則聖賢矣。夫犬牛所以爲犬牛者，犬牛性而不別也。衆人之所以爲衆人者，衆人靈而不明也。賢人之所以爲賢人者，賢人明而未誠也。聖人之所以爲聖人者，則聖人誠且明也。夫誠也者，所謂大誠也，（夫或作大或作性）中庸之道也。靜與天地同其理，動與四時合其運，是故聖人以之禮也，則君臣位焉，父子親焉，兄弟悌焉，

男女辨焉。老者有所養，少者有所教，壯者有所事，弱者有所安，婚娶喪葬則終始得其宜，天地萬物莫不有其序。以之樂也，朝廷穆穆，天下無憂。陰陽和也，風雨時也，凡有血氣之屬，莫不昭蘇，譔於郊社、宗廟，而鬼神來假。以之刑也，則軍旅獄訟理，而四夷八蠻畏其威，其民遠罪而遷善。以之政也，則賢者日近，佞者絕去，制度大舉，聲明文物，可示於後世。仁之則四海安，義之則萬物宜，智之則事業舉，信之則天下以實德，聖人之以《中庸》作也，如此。（《中庸解》第四，見《鐔津文集》卷四）

4. 《碧巖集》（節選）

垂示云：殺人刀，活人劍，乃上古之風規，亦今時之樞要。若論殺也，不傷一毫；若論活也，喪身失命。所以道：向上一路，千聖不傳，學者勞形，如猿捉影。且道：既是不傳，爲什麼卻有許多葛藤公案？具眼者，試說看。

舉：僧問洞山：如何是佛（鐵蒺藜，天下衲僧跳不出）？山云：麻三斤（灼然，破草鞋，指槐樹，罵柳樹，爲秤錘）。

這個公案，多少人錯會，直是難咬嚼，無爾下口處。何故？淡而無味。古人有多少答佛話，或云：殿裏底，或云：三十二相。或云：杖林山下竹筋鞭。及至洞山，卻道麻三斤，不妨截斷古人舌頭。人多作話會道：洞山是時在庫下秤麻，有僧問，所以如此答。有底道：洞山問東答西；有底道：爾是佛，更去問佛，所以洞山繞路答之。死漢！更有一般道：只這麻三斤就是佛。且得沒交涉。爾若恁麼去洞山句下尋討，參到彌勒佛下生，也未夢見在。何故？言語只是載道之器，殊不知古人意，只管去句中求，有什麼巴鼻！不見古人道：道本無言，因言顯道，見道即忘言。若到這裏，還我第一機來始得。只這麻三斤，一似長安大道相似。

，舉足下足，無有不是。這個話與雲門餠話是一般，不妨難會。五祖先師頌云：賤賣擔板漢，貼秤麻三斤，千百年滯貨，無處著渾身。爾但打疊得情塵意想，計較得失是非，一時淨盡，自然會去。

金烏急（左眼半斤，快鷄趕不及，火焰裏橫身），玉兔速（右眼八兩，姮娥宮裏作窠窟），善應何曾有輕觸（如鐘在扣，如谷受響）。展事投機見洞山（錯認定盤星，自是闍黎恁麼見），跛驚盲龜入空谷（自領出去，同坑無異土，阿誰打爾鷄子死）。花簇簇，錦簇簇（兩重公案，一狀領過，依舊一般），南地竹兮北地木（三重也有四重公案，頭上安頭）。因思長慶陸大夫（癩兒牽伴，山僧也恁麼，雪竇也恁麼），解道合笑不合哭（呵呵！蒼天！夜半更添冤苦）。咦（咄！是什麼，便打）。

雪竇見得透，所以劈頭便道：「金烏急，玉兔速。」與洞山答麻三斤更無兩般。日出日沒，日日如是。人多情解，只管道，金烏是左眼，玉兔是右眼，才問著便瞪眼云：在這裏，有什麼交涉？若恁麼會，達磨一宗掃地而盡。所以道：垂釣四海，只釣鱗龍；格外玄機，爲尋知己。雪竇是出陰界底人，豈作這般見解？雪竇輕輕去敲關擊節處，略露些子教爾見，便下個注腳道：「善應何曾有輕觸？」洞山不輕酬這僧，如鐘在扣，如谷受響，大小隨應，不敢輕觸。雪竇一時突出心肝五臟，呈似爾諸人了也。雪竇有靜而善應頌云：睹面相呈，不在多端。龍蛇易辨，衲子難瞞。金錘影動，寶劍光寒。直下來也，急著眼看。洞山初參雲門，門問：「近離甚處？」山云：「渣渡。」門云：「夏在甚麼處？」山云：「湖南報慈。」門云：「幾時離彼中？」山云：「八月二十五。」門云：「放爾三頓棒，參堂去。」師晚間入室，親近問云：「某甲過在什麼處？」門云：「飯袋子，江西湖南便恁麼去。」洞山於言下豁然大悟，遂云：「某甲他日向無人煙處，卓個庵子，不蓄一粒米，不種一莖菜，常接待往

來十方大善知識，盡與伊抽卻釘，拔卻楔，拈卻膩脂帽子，脫卻鵲臭布衫，各令洒洒落落地作個無事人去。」門云：「身如椰子大，開得許大口。」洞山便辭去。他當時悟處，直下穎脫，豈同小見？後來出世應機麻三斤語，諸方只作答佛話會。如何是佛？杖林山下竹筋鞭，丙丁童子來求火，只管於佛上作道理。雪竇云：若恁麼作展事與投機會，正似跛鱉盲龜入空谷，何年日月尋得出路去？「花簇簇，錦簇簇」，此是僧問智門和尚；洞山道麻三斤意旨如何？智門云：「花簇簇，錦簇簇，會麼？」僧云：「不會。」智門云：「南地竹兮北地木。」僧回舉似洞山，山云：「我不爲汝說，我爲大眾說。」遂上堂云：「言無展事，語不投機，承言者喪，滯句者迷。」雪竇破人情見，故意引作一串頌出。後人卻轉生情見，道：麻是孝服，竹是孝杖，所以道：南地竹兮北地木；花簇簇，錦簇簇，是棺材頭邊畫底花草。還識羞麼？殊不知，南地竹兮北地木與麻三斤，只是阿爺與阿爹相似。古人答一轉語，決是意不恁麼，正似雪竇道「金烏急，玉兔速」，自是一般寬曠，只是金鑰難辨，魚魯參差。雪竇老婆心切，要破爾疑情，更引個死漢，「因思長慶陸大夫，解道合笑不合哭。」若論他頌，只頭上三句，一時頌了。我且問爾，都盧只是個麻三斤，雪竇卻有許多葛藤，只是慈悲忒殺，所以如此。陸瓦大夫作宣州觀察使，參南泉，泉遷化。瓦聞喪，入寺下祭，卻呵呵大笑。院主云：「先師與大夫有師資之義，何不哭？」大夫云：「道得即哭。」院主無語，瓦大哭云：「蒼天！蒼天！先師去世遠矣。」後來長慶聞云：「大夫合笑不合哭。」雪竇借此意大綱，道爾若作這般情解，正好笑莫哭。是即是，末後有一個字，不妨聲訛，更道：「咦！」雪竇還洗得脫麼？（《碧巖錄》卷二）

5. 《宏智正覺禪師廣錄》（節選）

上堂云：廓淨無際而智與之俱，普應無方而神與之會。智虛也，惺惺自照；神用也，綿綿不勒，便能一切時、一切處放大光明，作大佛事。所以道：山河無隔越，光明處處透。又不見道：若人欲入佛境界，當淨其意如虛空，遠離諸相及諸取，令心所向皆無礙。作麼生行履得恁麼相應去？水月澹相對，松風清未休。（《宏智正覺禪師廣錄》卷四）

師乃云：參禪一段事，其實要脫生死。若脫生死不得，喚什麼作禪？且道作麼生生，作麼生死，作麼生脫？若一念迷本，隨情牽在一切處，紛紛紜紜，膠膠擾擾，既從不自由處生，還從不自由處死。若是分曉漢，本無所從來，明白恁麼用，便於一切時、一切處脫徹無依，萬象中出一頭地。恁時不帶四大五蘊來，方有出身路子，臘月三十日依舊恁麼去。所謂來無所從，去無所至。個時淨無夤緣，廓無處所，三際斷，六門空。所以道：恢恢焉，晃晃焉，迴出思議之表也。思不到，議不及，心念才萌，便成流注。若是一切心念盡也，無天堂到你，也無地獄到你。十方虛空純淨無垢，廓然明白惺惺。恁麼來是諸佛菩薩生處，痴愛投種是衆生生處，其間善惡兼帶，便成善道惡道。若或善惡如浮雲，起滅俱無處，這裏生佛立不得。六祖和尚道：「不思善，不思惡，正當恁麼時還我明上座父母未生時本來面目。」諸兄弟，未休他去，未歇歇去。你若歇得盡，休得穩，千聖不可攜，不可攜處是你自己。不要作道理，咬言句，胡棒亂喝，盡是業識流轉。更若取它處分，受它指注，又是依草附木。直須無師智、自然智，見性不留佛，大悟不存師，方有些子衲僧氣息。且道作麼生行履得斷生死，超凡聖去？無影樹下同船，琉璃殿上無知識。（《宏智正覺禪師廣錄》卷五）

小參。僧問：「上無攀仰，下絕已躬時如何？」師云：「普天匝地。」僧云：「處處相逢去也。」師云：「你什麼處撞著來？」僧云：「萬象之中，全身獨露。」師云：「且道撥萬象不撥萬象？」僧云：「兩頭俱割斷裏，許自通同。」師云：「直和裏頭，也須推倒。」

僧云：「爭奈普天匝地？」師云：「須是天童始得。」僧云：「恰恰與和尚鼻頭相拄。」師云：「只個恰恰，也不消得。」僧云：「空卻萬象去也。」師云：「空它作麼？」僧云：「畢竟如何？」師云：「天童今日直難分疏。」僧云：「騎牛步行，把鋤空手。」師云：「是恁麼卻較些子。」

師乃云：眞實到處，廓落無依，更喚什麼作十方壁落？更喚什麼作三世機緣？一塵不受，法法同體，人人同心。只個自受用身，十方無不周遍。既知周遍，盡法法頭上，佛佛心中，具足本體，更有什麼事來。只者一塵，也是你本體，也是你本心，也是你本相，也是你本智。所以道：若色清淨，若一切智智（後一「智」字疑爲衍文）清淨，若般若波羅密多清淨，無二無二分，無別無斷，故諸兄弟是須恁麼。你還會空得心緣來麼？還會空得身相來麼？你若空得盡，不只是空，那時靈靈歷歷地，虛中明白。若恁麼時不是空了底時節底也如是，表亦如是；在塵也如是，在法也如是，無有諸佛不如是，無有衆生不如是；衆生也具足如是，諸佛也具足如是。衆生放得落，諸佛提得起，是以諸佛與衆生同身共命，只個一念元同法界。所以道：上無攀仰，下絕己躬。直是磊磊落落，浩浩蕩蕩。正恁麼時作麼生體悉？言語道斷，非去來今。珍重。（《宏智正覺禪師廣錄》卷五）

眞實作處，唯靜坐默究，深有所詣，外不被因緣流轉，其心虛則容，其照妙則準。內無攀緣之思，廓然獨存而不昏，靈然絕待而自得。得處不屬情，須豁蕩了無依倚，卓卓自神始得。不隨垢相，個處歇得，淨淨而明，明而通，便能順應。還來對事，事事無礙。飄飄出岫云，濯濯流澗月。一切處光明神變，了無滯相，的的相應，函蓋箭鋒相似。更教養得熟，體得穩，隨處歷歷地，絕棱角，勿道理，似自牯狸奴。恁麼去，喚作十成底漢。所以道：無心道者能如此，未得無心也大難。（《宏智正覺禪師廣錄》卷六）

〈趙學士求頌〉

身前身後獨靈靈，一切如來出此經，歇盡狂心便相見，水秋天淨月亭亭。（《宏智正覺禪師廣錄》卷八）

佛佛要機，祖祖機要，不觸事而知，不對緣而照。不觸事而知，其知自微；不對緣而照，其照自妙。其知自微，曾無分別之思；其照自妙，曾無毫忽之兆。曾無分別之思，其知無偶而奇；曾無毫忽之兆，其照無取而了。水清徹底兮魚行遲遲，空闊莫涯兮鳥飛杳杳。（《宏智正覺禪師廣錄》卷八〈坐禪箴〉）

默默忘言，昭昭現前。鑒時廓爾，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。鶴夢煙寒，水含秋遠。浩劫空空，相與雷同。妙存默處，功忘照中。妙存何存？惺惺破昏。默照之道，離微之根。徹見離微，金梭玉機。正偏宛轉，明暗因依。依無能所，底時回互。飲善見藥，搗塗毒鼓。回互底時，殺活在我。門裏出身，枝頭結果。默唯至言，照唯普應。應不墮功，言不涉聽。萬象森羅，放光說法。彼彼證明，各各問答。問答證明，恰恰相應。照中失默，便見侵凌。證明問答，相應恰恰。默中失照，渾成剩法。默照理圓，蓮開夢覺。百川赴海，千峰向岳。如鵝擇乳，如蜂採花。默照至得，輸我宗家。宗家默照，透頂透底。舜若多身，母陀羅臂。始終一揆，變態萬差。和氏獻璞，相如指瑕。當機有準，大用不勤。寰中天子，塞外將軍。吾家底事，中規中矩。傳去諸方，不要賺舉。（《宏智正覺禪師廣錄》卷八〈默照銘〉）

形儀淡如，胸腹空虛。懶不學佛，鈍不知書。靜應諸緣而無外，默容萬像而有餘。齊物而夢蝶，樂性而觀魚。渠正是我兮我不是渠。（《宏智正覺禪師廣錄》卷八）

6. 《大慧普覺禪師語錄》（節選）

錢計議請普說。師云：法不可見聞覺知，若行見聞覺知，是則見聞覺知，非求法也。既離見聞覺知外，卻喚什麼作法？到這裏如人飲水，冷暖自知。除非親證親悟，方可見得。若實曾證悟底人，拈起一絲毫頭，盡大地一時明得。今時不但禪和子，便是士大夫，聰明靈俐、博極群書底人，個個有兩般病。若不著意，便是忘懷，忘懷則墮在黑山下鬼窟裏，教中謂之昏沉。著意則心識紛飛，一念續一念，前念未止，後念相續，教中謂之掉舉。不知有人人腳跟下不沉、不掉底。一段大事因緣，如天普蓋，似地普擎，未有世界，早有此段大事因緣，世界壞時，此段大事因緣不會動著一絲毫頭。往往士大夫多是掉舉。而今諸方有一般默照邪禪，見士大夫為塵勞所障，方寸不寧帖，便教他寒灰枯木去，一條白練去，古廟香爐去，冷湫湫地去。將這個休歇人，爾道，還休歇得麼？殊不知這個猢猻子，不死如何休歇得？來為先鋒，去為殿後底，不死如何休歇得？此風往年福建路極盛，妙喜紹興初入閩時，便力排之，謂之斷佛慧命，千佛出世，不通懺悔。彼中有個士人鄭尚明，極聰明，教乘也理會得，道藏也理會得，儒教則故是也。一日，持一片香來妙喜室中，怒氣可掬，聲色俱厲，曰：「昂有一片香未燒在，欲與和尚理會一件事。只如默然無言，是法門中第一等休歇處。和尚肆意詆訶，昂心疑和尚不到這田地，所以信不及。且如釋迦老子在摩竭提國，三七日中，掩室不作聲，豈不是佛默然？毗耶離城，三十二菩薩各說不二法門，末後維摩詰無語，文殊讚善，豈不是菩薩默然？須菩提在岩中宴坐，無言無說，豈不是聲聞默然？天帝釋見須菩提在岩中宴坐，乃雨華供養，亦無言說，豈不是凡夫默然？達磨遊梁歷魏，少林冷坐九年，豈不是祖師默然？魯祖見僧便面壁，豈不是宗師默然？和尚因什麼卻力排默照以為非耶？」妙喜曰

：尙明，爾問得我也是，待我與爾說。我若說不行，卻燒一炷香，禮爾三拜。我若說得行，卻受爾燒香禮拜。我也不與爾說迦釋老子及先德言句，我即就爾屋裏說，所謂借婆轆子拜婆年。乃問：爾曾讀《莊子》麼？曰：是何不讀？妙喜曰：《莊子》云：「言而足，終日言而盡道；言而不足，終日言而盡物。道物之極，言默不足以載，非言非默，義有所極。」我也不曾看郭象解並諸家注解，只據我杜撰說，破爾這默然。豈不見孔夫子一日大驚小怪曰：「參乎，吾道一以貫之。」曾子曰：「唯。」爾措大家，才聞個唯字，便來這裏惡口，卻云：「這一唯，與天地同根，萬物一體，致君於堯舜之上，成家立國，出將入相，以至啓手足時，不出這一唯。」且喜沒交涉。殊不知這個道理便是曾子言而足，孔子言而足。其徒不會，卻問曰：「何謂也？」曾子見他理會不得，卻向第二頭答他話，謂夫子之道，不可無言，所以云：「夫子之道，忠恕而已矣。」要之，道與物至極處，不在言語上，不在默然處，言也載不得，默也載不得。公之所說，尚不契莊子義，何況要契釋迦老子、達磨大師意耶？爾要理會得莊子「非言非默，義有所極」麼？便是雲門大師拈起扇子云：「扇子踳跳上三十三天，築著帝釋鼻孔。東海鯉魚打一棒，雨似傾盆。」爾若會得雲門這個說話，便是莊子說底，曾子說底，孔子說底一般。渠遂不作聲。妙喜曰：爾雖不語，心未伏在。然古人決定不在默然處，坐地明矣。爾適來舉釋迦掩室，維摩默然，且看：舊時有個座主，喚作肇法師，把那無言說處說出來與人，云：「釋迦掩室於摩竭，淨名杜口於毗耶，須菩提唱無說以顯道，釋梵絕聽而雨華，斯皆理爲神御，故口以之而默，豈曰無辯？辯所不能言也。」這個是理與神忽然相撞著，不覺到說不得處。雖然不語，其聲如雷，故云「豈曰無辯？辯所不能言也」。這裏世間聰明辯才，用一點不得。到得恁麼田地，方始是放身捨命處。這般境界，須是當人自證自悟始得。所以《華嚴經》云：「如來宮殿無有邊，自然覺者處其中。」此是從上諸聖

大解脫法門，無邊無量，無得無失，無默無語，無去無來，塵塵爾，刹刹爾，念念爾，法法爾。只爲衆生根性狹劣，不到三教聖人境界，所以分彼分此。殊不知，境界如此廣大，卻向黑山下鬼窟裏默然坐地。故先聖訶爲解脫深坑，是可怖畏之處。以神通道眼觀之，則是刀山劍樹、鑊湯爐炭裏坐地一般。座主家尚不滯在默然處，況祖師門下客！卻道：「才開口便落今時。」且喜沒交涉。尙明不覺作禮……（《大慧普覺禪師語錄》卷十七）

即日烝溽，不審燕處悠然，放曠自如，無諸魔撓否？日用四威儀內，與狗子無佛性話一如否？於動靜二邊能不分別否？夢與覺合否？理與事會否？心與境皆如否？老龐云：「心如境亦如，無實亦無虛，有亦不管，無亦不拘，不是聖賢，了事凡夫。」若真個作得個了事凡夫，釋迦、達磨是甚麼泥團土塊，三乘十二分教是甚麼熱盃鳴聲。公旣於此個門中自信不疑，不是小事。要須生處放教熟，熟放教生，始與此事少分相應耳。往往士大夫，多於不意中得個瞥地處，卻於如意中打失了。不可不使公知，在如意中，須時時以不如意中時節在念，切不可暫忘也。但得本，莫愁末；但知作佛，莫愁佛不解語。這一著子，得易守難，切不可忽，須教頭正尾正，擴而充之，然後推己之餘以及物。左右所得旣不滯在一隅想，於日用中，不著起心話帶，枯心忘懷也。近年已來，禪道佛法衰弊之甚，有般杜撰長老，根本自無所悟，業識茫茫，無本可據，無實頭伎倆收攝學者，教一切人如渠相似，黑漆漆地緊閉卻眼，喚作默而常照。彥冲被此輩教壞了，苦哉！苦哉！這個話，若不是左右悟得狗子無佛性，徑山亦無說處，千萬捋下面皮，痛與手段，救取這個人。至懇至禱。然有一事，亦不可不知，此公清淨自居，世味淡薄，積有年矣，定執此爲奇特。若欲救之，當與之同事，令其歡喜，心不生疑，庶幾信得及，肯轉頭來。《淨名》所謂「先以欲鉤牽，後令入佛智」是也。黃面老子云：「觀法先後，以智分別。是非審定，不違法印。次第建立，無邊行門。令諸群生，

斷一切疑。」此乃爲物作則，萬世楷模也。況此公根性與左右迥不同，生天定在靈運前，成佛定在靈運後者也。此公決定不可以智慧攝，當隨所好攝，以日月磨之，恐自知非，忽然肯捨，亦不可定。若肯轉頭來，卻是個有力量底漢。左右亦須退步，讓渠出一頭始得。比暉禪歸，錄得渠答紫岩老子一書，山僧隨喜讀一遍，讚嘆歡喜累日，直是好一段文章，又似一篇大義，末後與之下個謹對，不識左右以謂如何。昔達磨謂二祖曰：「汝但外息諸緣，內心無喘，心如墻壁，可以入道。」二祖種種說心、說性俱不契，一日忽然省得達磨所示要門，遽白達磨曰：「弟子此回始息諸緣也。」達磨知其已悟，更不窮詰，只曰：「莫成斷滅去否？」曰：「無。」達磨曰：「子作麼生？」曰：「了了常知故，言之不可及。」達磨曰：「此乃從上諸佛諸祖所傳心體，汝今既得，更勿疑也。」彥沖云：「夜夢晝思，十年之間，未能全克，或端坐靜默，一空其心，使慮無所緣，事無所託，頗覺輕安。」讀至此，不覺失笑。何故？既「慮無所緣」，豈非達磨所謂「內心無喘乎」？「事無所託」，豈非達磨所謂「外息諸緣」乎？二祖初不識達磨所示方便，將謂「外息諸緣，內心無喘」可以說心說性，說道說理，引文字證據，欲求印可。所以達磨一一列下，無處用心，方始退步思量。「心如墻壁」之語，非達磨實法，忽然於墻壁上頓息諸緣，即時見月亡指，便道：「了了常知故，言之不可及。」此語亦是臨時被達磨拶出底消息，亦非二祖實法也。杜撰長老輩，既自無所證，便逐旋捏合，雖教他人歇，渠自心火熠熠，晝夜不停，如缺二稅百姓相似。彥沖卻無許多勞攘，只是中得毒深，只管外邊亂走，說動說靜，說語說默，說得說失。更引《周易》內典，硬差排和會，真是爲他閑事長無明，殊不思量一段生死公案，未曾結絕，臘月三十日，作麼生折合去？不可眼光欲落未落時，且向閻老子道：「待我澄神定慮少時，卻去相見得麼？」當此之時，縱橫無礙之說亦使不著，心如木石亦使不著，須是當人生死心破始得。若得生死

心破，更說什麼澄神定慮，更說什麼縱橫放蕩，更說什麼內典外典？一了一切了，一悟一切悟，一證一切證，如斬一結絲，一斬一時斷。證無邊法門亦然，更無次第。左右既悟狗子無佛性話，還得如此也未？若未得如此，直須到恁麼田地始得。若已到恁麼田地，當以此法門，起大悲心，於逆順境中，和泥合水，不惜身命，不怕口業，拯拔一切，以報佛恩，方是大丈夫所爲。若不如是，無有是處。彥冲引孔子，稱「《易》之爲道也屢遷」，和會佛書中「應無所住而生其心」爲一貫，又引「寂然不動，與土木無殊」，此尤可笑也。向渠道：欲得不招無間業，莫謗如來正法輪。故經云「不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心」。謂此廣大寂滅妙心，不可以色見聲求。應無所住，謂此心無實體也。而生其心，謂此心非離真而立處，立處即真也。孔子謂「《易》之爲道也屢遷」，非謂此也。屢者，荐也；遷者，革也。吉凶悔吝生乎動，屢遷之旨，返常合道也。如何與應無所住而生其心合得成一塊？彥冲非但不識佛意，亦不識孔子意。左右於孔子之教出沒，如遊園觀，又於吾教深入闡域。山野如此杜撰，還是也無？故圭峰云：「元、亨、利、貞，乾之德也，始於一氣；常、樂、我、淨，佛之德也，本乎一心。專一氣而致柔，修一心而成道。」此老如此和會，始於儒釋二教，無偏枯，無遺恨。彥冲以「應無所住而生其心」，與「易之屢遷」大旨同貫，未敢相許。若依彥冲差排，則孔夫子與釋迦老子，殺著買草鞋始得。何故？一人屢遷，一人無所住，想讀至此，必絕倒也。（《大慧普覺禪師語錄》卷二十七《答劉實學（彥修）》）

謙禪歸，領所賜教，並親書數頌。初亦甚疑之，及詢謙子細，方知不自欺，曠劫未明之事，豁爾現前，不從人得，始知法喜禪悅之樂，非世間之樂可比。山野爲國太歡喜，累日寢食俱忘。兒子作宰相，身作國夫人，未足爲貴。糞掃堆頭，收得無價之寶，百劫千生受用不盡，方始爲真貴耳。然切不得執著此貴，若執著，則墮在尊貴中，不復興悲起智，憐愍有情

耳。記取記取。（《大慧普覺禪師語錄》卷二十七〈答秦國太夫人〉）

千疑萬疑，只是一疑，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，卻去別文字上起疑，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。第一不得向舉起處承當，又不得思量卜度，但著意就不可思量處思量，心無所之，老鼠入牛角，便見倒斷也。又方寸若鬧，但只舉狗子無佛性話。佛語、祖語、諸方老宿語，千差萬別，若透得個無字，一時透過，不著問人。若一向問人，佛語又如何，祖語又如何，諸方老宿語又如何，永劫無有悟時也。（《大慧普覺禪師語錄》卷二十八〈答呂余人（居仁）〉）

答汪狀元（聖錫）

左右妙年自立，便在一切人頂額上，不爲富貴所籠羅，非百劫千生，願力所持，焉能致是？又能切切於此一大事，念念不退轉，有決定信，具決定志，此豈淺大夫所能？老瞿曇云：「唯此一事實，餘二則非真。」請著鞭不可忽，世間事只這是。先聖豈不云乎：「朝聞道，夕死可矣。」不知聞底是何道。到這裏，豈容眨眼？不可更引「吾道一以貫之」去也。須自信自悟，說得底終是無憑據，自見得，自悟得，自信得及了，說不得，形容不出，卻不妨。只怕說得似，形容得似，卻不見，卻不悟者。老瞿曇指爲增上慢人，亦謂之謗般若人，亦謂之大妄語人，亦謂之斷佛慧命人，千佛出世，不通懺悔。若透得狗子無佛性話，這般說話，卻成妄語矣，而今不可便作妄語會。呂居仁比連收兩書，書中皆云：「夏中答隆禮書，常置座右，以得爲期。」又聞嘗錄呈左右。近世貴公子似渠者，如優曇鉢華，時一現耳。頃在山頭，每與公說這般話，見公眼目定動領覽，得九分九厘，只欠因地一下爾。若得因地一

下了，儒即釋，釋即儒；僧即俗，俗即僧；凡即聖，聖即凡；我即爾，爾即我；天即地，地即天；波即水，水即波。酥酪醍醐攪成一味，瓶盤釵釧融成一金，在我不在人。得到這個田地，由我支揮。所謂我爲法王，於法自在，得失是非，焉有罣礙？不是強爲，法如是故也。此個境界，除無垢老子，他人如何信得及？縱信得及，如何得入手？左右已信得及，已覩得見，已能分別是邪是正，但未得入手耳。得入手時，不分老少，不分智愚，如將梵位直授凡庸，更無階級次第。永嘉所謂「一超直入如來地」是也，但相聽決不相誤。（《大慧普覺禪師語錄》卷二十八〈答汪狀元（聖錫）〉）

不識左右別後，日用如何做工夫。若是曾於理性上得滋味，經教中得滋味，祖師言句上得滋味，眼見耳聞處得滋味，舉足動步處得滋味，心思竟想處得滋味，都不濟事。若要直下休歇，應是從前得滋味處都莫管他，卻去沒撈摸處，沒滋味處，試著意看。若著意不得，撈摸不得，轉覺得沒把柄捉把，理路義路心意識都不行，如土木瓦石相似時，莫怕落空，此是當人放身命處。不可忽，不可忽。聰明靈俐人，多被聰明所障，以故道眼不開，觸途成滯。衆生無始時來，爲心意識所使，流浪生死，不得自在，果欲出生死，作快活漢，須是一刀兩段，絕卻心意識路頭，方有少分相應。故永嘉云：「損法財，滅功德，莫不由茲心意識。」豈欺人哉？頃蒙惠教，其中種種趨向，皆某平昔所訶底病。知是般事，颺在腦後，且向沒巴鼻處，沒撈摸處，沒滋味處，試做工夫看。如僧問趙州：「狗子還有佛性也無？」州云：「無。」尋常聰明人，才聞舉起，便以心意識領會，搏量引證，要說得有分付處。殊不知，不容引證，不容搏量，不容以心意識領會。縱引證得，搏量得，領會得，盡是髑髏前、情識邊事，生死岸前定不得刀。而今普天之下，喚作禪師長者，會得分曉底，不出左右書中寫來底消息耳。其餘種種邪解，不在言也。密首座，宗杲與渠同在平普融會中相聚，盡得普融要

領，渠自以爲安樂，然所造者，亦不出左右書中消息。今始知非，別得個安樂處，方知某無秋毫相欺。今特令去相見，無事時試令渠吐露看，還契得左右意否？八十翁翁入場屋，真誠不是小兒戲。若生死到來不得力，縱說得分曉，和會得下落，引證得無差別，盡是鬼家活計，都不干我一星事。禪門種種差別異解，唯識法者懼。大明不明者，往往多以病爲藥，不可不知。（《大慧普覺禪師語錄》卷二十九〈答王教授（大受）〉）

丞相既存心此段大事因緣，缺減界中虛妄不實，或逆或順，一一皆是發機時節。但常令方寸虛豁豁地，日用合做底事，隨分撥遣，觸境逢緣，時時以話頭提撕，莫求速效，研究至理，以悟爲則。然第一不得存心等悟，若存心等悟，則被所等之心障卻道眼，轉急轉遲矣。但只提撕話頭，驀然向提撕處，生死心絕，則是歸家穩坐之處。得到恁麼處了，自然透得古人種種方便，種種異解自不生矣。教中所謂，絕心生死，伐心稠林，浣心垢濁，解心執著，於執著處，使心動轉。當動轉時，亦無動轉底道理，自然頭頭上明，物物上顯。日用應緣處，或淨或穢，或喜或怒，或順或逆，如珠走盤，不撥而自轉矣。得到這個時節，拈出呈似人不得，如人飲水，冷暖自知。南陽忠國師有言；「說法有所得，是爲野干鳴。」此事如青天白日，一見便見。真實自見得底，邪師走作不得。前日亦嘗面言，此事無傳授，才說有奇特玄妙，六耳不同謀之說，即是相欺。便好拽住，劈面便唾。書生做到宰相，是世間法中最尊最貴者，若不向此事上了卻，即是虛來南閻浮提。打一遭收因結果時，帶得一身惡業去。教中說：「作痴福是第三生冤。」何謂第三生冤？第一生，作痴福不見性；第二生，受痴福無慚愧，不做好事，一向作業；第三生，受痴福盡不做好事，脫卻殼漏子時，入地獄如箭射。人身難得，佛法難逢。此身不向今生度，更向何生度此身？學此道須有決定志，若無決定志，則如聽聲卜聲，見人說東，便隨人向東走，說西，便隨人向西走。若有決定志，則把得住

，作得主宰。懶融所謂「設有一法過於涅槃，吾說亦如夢幻」，況世間虛幻不實之法。更有什麼心情與之打交涉也。願公堅此志，以得入手，爲決定義，則縱使大地有情盡作魔王，欲來惱亂，無有得其便處。般若上無虛棄底工夫。若存心在上面，縱今生未了，亦種得種子深，臨命終時，亦不被業識所牽，墮諸惡趣。換卻殼漏子轉頭來，亦昧我底不得。察之。（《大慧普覺禪師語錄》卷三十〈答湯丞相（進之）〉）

示論。蚤歲知信向此道，晚年爲知解所障，未有一悟入處。欲知日夕體道方便，既荷至誠，不敢自外，據欵結案，葛藤少許。只這求悟入底，便是障道知解了也。更別有什麼知解爲公作障？畢竟喚什麼作「知解」？知解從何而至？被障者復是阿誰？只此一句，顛倒有三：自言爲知解所障是一；自言未悟，甘作迷人是一；更在迷中將心待悟是一。只這三顛倒，便是生死根本。直須一念不生，顛倒心絕，方知無迷可破，無悟可得，無知解可障。如人飲水，冷暖自知，久久自然，不作這般見解也。但就能知、知解的心上看，還障得也無？能知、知解底心上，還有如許多般也無？從上大智慧之士，莫不皆以知解爲儔侶，以知解爲方便，於知解上行平等慈，於知解上作諸佛事。如龍得水，似虎靠山，終不以此爲惱。只爲他識得知解起處。既識得起處，即此知解便是解脫之場，便是出生死處。既是解脫之場，出生死處，則知底、解底，當體寂天。知底、解底既寂滅，能知、知解者不可不寂滅，菩提、涅槃、眞如、佛性，不可不寂滅，更有何物可障？更向何處求悟入？釋迦老子曰：「諸業從心生，故說心如幻，若離此分別，則滅諸有趣。」僧問大珠和尚：「如何是大涅槃？」珠云：「不造生死業，是大涅槃。」僧云：「如何是生死業？」珠云：「求大涅槃，是生死業。」又古德云：「學道人一念計生死，即落魔道；一念起諸見，即落外道。」又《淨名》云：「衆魔者樂生死業，菩薩於生死而不捨，外道者樂諸見，菩薩於諸見而不動。」此乃是以知解爲

儔侶，以知解爲方便，於知解上行平等慈，於知解上作諸佛事底樣子也。只爲他了達三祇劫空生死涅槃俱寂靜故。既未到這個田地，切不可被邪師輩胡說亂道引入鬼窟裏，開眉合眼作妄想。邇來祖道衰微，此流如麻似粟，真是一盲引衆盲，相牽入火坑，深可憐愍。願公硬著脊梁骨，莫作這般去就。作這般去就底，雖暫拘得個臭皮袋子住，便以爲究竟，而心識紛飛，猶如野馬。縱然心識暫停，如石壓草，不覺又生。欲直取無上菩提，到究竟安樂處，不亦難乎。宗杲亦嘗爲此流所誤，後來若不遇上真善知識，幾致空過一生。每每思量，直是叵耐，以故不惜口業，力救此弊，今稍有知非者。若要經截理會，須得這一念子曝地一破，方了得生死，方名悟入。然切不可存心待破，若存心在破處，則永劫無有破時。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，只就按下處看個話頭。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仗也。不得作有無會，不得作道理會，不得向意根下思量卜度，不得向揚眉瞬目處垛根，不得向語路上作活計，不得颺在無事甲裏，不語（應爲「得」字）向舉起處承當，不得向文字中引證。但向十二時中，回威儀內，時時提撕，時時舉覺。「狗子還有佛性也無？」云：「無。」不離日用，試如此做工夫看，月十日便自見得也。一郡千里之事，都不相妨。古人云：「我這裏是活底祖師意，有什麼物能拘執他？」若離日用，別有趣向，則是離波求水，離器求金，求之愈遠矣。（《大慧普覺禪師語錄》卷二十六〈答富樞密（季申）〉）

一〇四四	一〇三九	一〇三六	一〇三四	一〇三一	一〇二七	一〇二四	一〇〇四	一〇〇〇	西元
仁宗							眞宗		帝號
慶曆	寶元	景祐		天聖			景德	咸平	年號
4	2	3	1	9	5	2	1	3	年
					7				月
									日
歐陽修左遷滁州時遊廬山，見圓通居訥禪師，		石霜楚圓禪師卒，五十四歲。		李遵勗編完《天聖廣燈錄》三十卷，四月仁宗製序。		《傳燈玉英集》。傳法院編錄入藏。		參知政事王隨刪《景德傳燈錄》爲十五卷，名《傳燈玉英集》。	
敕詔州守臣詣寶林山南華寺迎六祖衣鉢，奉安大內清淨堂。敕兵部侍郎晏殊撰《六祖衣鉢記》。		曹洞僧人大陽警玄卒，八十五歲。他生前找不到合適的繼承人，曾托臨濟僧人法遠日後代找嗣法弟子，以接續曹洞法系。		汾陽善昭卒，七十八歲。善昭倡公案代別，創頌古，對宋代禪學的發展有很大影響。今存《汾陽無德禪師語錄》三卷。		士楊億等人刊正並頒行。		東吳僧人道原依據《寶林》、《聖胄》等傳，撰《傳燈錄》三十卷，呈送朝廷，眞宗命翰林學士楊億等人刊正並頒行。	
大陽警玄住郢州大陽山。		院。		省念弟子汾陽善昭開始住持汾州太平寺太子		院。		事	

西元								一〇四五	一〇四九	一〇五〇	一〇五一	一〇五六	一〇六二
帝號													
年號			皇祐						嘉祐				
年		5	1	4	2	1		5			7	5	7
月			3	6					1			1	
日				10									
記事	與之談論佛儒關係。 方會禪師住潭州雲蓋山。 蘇洵赴京舉進士不中，登廬山，見居訥禪師。 楊岐方會禪師卒，五十八歲。有《語錄》兩卷流行。 鑒於京城只有南山律部、賢首和慈恩諸宗，內侍李允寧奏請以汴京第宅創興禪院，仁宗賜額為「十方淨因」。歐陽修等請居訥主持十方淨因禪院，居訥以疾辭，舉懷璉以代。仁宗從此開始重視禪宗。 詔大覺懷璉住持淨因禪院。 雪竇重顯禪師卒，七十二歲。關於他的言行有《明覺禪師語錄》六卷。重顯受善昭影響，作《頌古百則》，在禪宗界廣為流傳。他的嗣法弟子有八十四人，號稱「中興」雲門宗。 契嵩刊行《六祖壇經》三卷。 達觀曇穎禪師卒，七十二歲。 雲門宗僧人義懷卒，七十二歲。他的嗣法弟子有八十三人。關於其言行有《天衣義懷禪師語要》一卷。 契嵩通過內翰王素呈《輔教編》、《傳法正宗記》、《傳法正宗論》和《傳法正宗定祖圖》。仁宗敕其書編												

一〇八二	一〇八一	一〇八〇	一〇七七	一〇七三	一〇七二	一〇七一	一〇六九		西元
神宗									帝號
元豐			熙寧						年號
5	4	3	10	6	5	4	2		年
	3				6	3	3		月
						16			日
入大藏，並賜「明教大師」號。契嵩由此「名振海內」。 黃龍慧南卒，六十八歲。關於他的言行有《黃龍慧南禪師語錄》和《黃龍慧南禪師語錄續補》各一卷。他的嗣法弟子有八十三人，著名的有晦堂祖心、寶峰克文和東林常總等人。 晦堂祖心住隆興府黃龍寺。 圓通居訥禪師卒，六十二歲。 契嵩禪師卒，六十六歲。他的著作現存有《鐔津文集》十九卷，《傳法正宗記》、《傳法正宗論》和《傳法正宗定祖圖》等。 白雲守端禪師卒，四十八歲。 宗本住慧林寺。 義青住海會寺。 王安石奏施金陵舊宅為寺，請真淨克文禪師住持。賜額「保寧」。 詔革廬山東林寺院為禪院，命常總住持。蘇東坡過東林，贈以詩曰：溪聲便是廣長舌，山色豈非清淨身？夜來八萬四千偈，今日如何舉似人？ 義青住舒州投子山。 慶閑禪師卒，五十三歲。 詔革相國寺六十四院為八禪二律，以慧林、智海兩刹為東西序，詔宗本住慧林，常總住智海。常總固辭，詔									記事

一〇九六	一〇九五	一〇九四	一〇九三	一〇九一	一〇九〇	一〇八七	一〇八三		西元
哲宗									帝號
紹聖			元祐						年號
3		2 1	8	6	5	2	6		年
	10 7		8	9	8	9	5		月
	7			25					日
許之。 投子義青禪師卒，五十二歲。浮山法遠將大陽警玄的遺物授義青，讓他接續曹洞宗法系。義青的著名弟子有道楷禪師。 京城建成法雲寺。 隨州大洪山靈峰律寺改為禪院。 法雲法秀卒，六十四歲。法秀生前曾住持京城法雲寺，受神宗重視。 大覺懷璉卒，八十二歲。 雲居元祐辭受哲宗所賜之紫袈裟。 東林常總卒，六十七歲。常總生前住持廬山東林寺，徒眾多至七百人，被譽為「叢席之盛，近世所未有也」。 淨因道臻卒，八十歲。他曾繼懷璉住持淨因禪院，受到英宗和神宗的重視。朝廷選擇住持京城名寺的僧人，都先由道臻提候選人。 詔真如募哲住持相國寺智海禪院。 蘇軾謫惠州，詔州南華寺重辨請其書——柳宗元的《六祖碑》。 雲居元祐卒，六十六歲。他曾主張建卯塔。始創「三塔」之制。 慕哲卒。 晦堂祖心撰《冥樞會要》。									
記 事									

西元	一〇九七	一〇九八	一〇九九	一一〇〇	一一〇一	一一〇二	一一〇三	一一〇四	一一〇七	一一〇八	一一〇九
帝號	徽宗										
年號	元符		建中靖國		崇寧		大觀				
年	4	1	2	3	1	2	3	1	2	3	
月			12	11	8	10	8	6	1	12	
日				16							
記事	四明大梅山法英禪師等十八人到州郡告元照，指責他假托唐慈愍三藏之名作《淨土集》，攻擊禪宗。地方官吏毀其原本以使雙方和解。 佛印了元禪師卒，六十七歲。他生前反對當時「江浙叢林尚以文字爲禪」的現象。 宗本卒，八十歲。 祖心卒，七十六歲。他曾繼慧南住持黃龍十二年。他首創禪僧用庵堂道號。 法雲寺佛國惟白撰《續燈錄》呈朝廷，徽宗製序。 克文卒，七十八歲。 克勤住成都昭覺寺。 長蘆宗賾撰《禪苑清規》十卷。 五祖法演卒，八十餘歲。 道楷住十方淨因禪院。 敕左街淨因寺道楷遷住法雲、賜紫衣，「定照禪師」號。道楷固辭，徽宗怒，後流放道楷於潯州。 慧洪於臨川建造明白庵，並撰《林間錄》。 大赦天下，道楷獲赦。 睦庵善卿撰《祖庭事苑》八卷。 善本卒，七十五歲。他曾主持法雲寺八年。他平昔										

西 元												
帝 號												
年 號	宣 和						重 和	政 和				
年	7	6	5	3	2	1	1	7	5	1		
月	8	10	4	5	3	11	3	5	11	9	12	10
日				25						20		
記 事	薛葉撰《育王山廣利禪寺碑記》。 克勤於京城天寧萬壽寺開堂。 宏智正覺住大聖普照寺。 清了住長蘆崇福禪院。 詔慈受懷深禪師住持慧林。 師辯論。 陳良弼齋延諸禪講，淨因寺繼成禪師與華嚴宗善法師辯論。 佛眼清遠卒，五十四歲。 圖覺宗演重刊《臨濟慧照禪師語錄》、《雲門匡真禪師廣錄》。 慧洪寓居湘西谷山，撰《禪林僧寶傳》三十卷。 （一說一一二三年） 丹霞子淳卒，五十四歲。 芙蓉道楷卒，七十六歲。 佛鑒慧懃卒，五十九歲。 靈源惟清卒。 死心悟新卒，七十二歲。 宗杲有很大影響。 泐潭文準卒，五十五歲。他是克文的弟子，對大慧法成住淨因禪院。 慧洪因結交張商英、郭天信而被流放崖州。 「所至，見畫佛菩薩行立之像，不敢坐」。與一般呵佛罵祖，毀佛菩薩像的禪僧頗不相同。											

西元	一一二六	一一二七	一一二八	一一二九	一一三〇	一一三一	一一三二	一一三三	一一三四	一一三五	一一三六
帝號											
年號	靖康										
年	1	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
月	4	10	5 2 1	11 8	4	2 1	8 4	5	6	7	8
日								5			
記事	宗杲受賜紫衣及「佛日大師」號。 宗杲至鎮江見克勤，不久，到虎丘山。 克勤住雲居山真如院。	克勤奉詔入揚州行宮，受賜號「圓悟禪師」。 法成卒，五十八歲。 慧洪卒，五十八歲。他是克文弟子，一生著作頗多，重要的有《禪林僧寶傳》、《林間錄》等。 克勤的《碧巖集》十卷刊行。	克勤住成都昭覺寺。 正覺住明州天童山。	懷深卒，五十六歲。關於他的言行有《慈受懷深禪師廣錄》四卷。	重刊《景德傳燈錄》。 編集《圓悟佛果禪師語錄》二十卷。 春，宗杲撰《辯正邪說》以非難默照禪。	宗杲住泉州雲門庵。 克勤卒，七十三歲。他的著述有《碧巖集》十卷，《擊節錄》兩卷，另有《語錄》二十卷。他的嗣法子有七十五人，以宗杲、紹隆最爲著名。	紹隆卒，六十歲。				

西 元	帝 號	年 號	年	月	日	記 事
						清了住阿育王山。
一一三七			7	7		宗杲住徑山能仁寺。
一一三八			8	10 9		正覺住靈隱寺。 正覺再住天童山。
一一四一			11	5		宗杲被貶衡州。 《黃龍四家錄》編成。
一一四三			13	3		竹庵士珪為正覺的《六代祖師畫像贊並引》寫跋。
一一四四			14			刊行《古尊宿語要》四卷。
一一四五			15	5		清了住徑山。
一一四六			16	7		竹庵士珪卒，六十四歲。 雪峰宗演卒，七十三歲。
一一四八			18			秋，端裕入住阿育王山廣利禪寺。
一一四九			19			牧庵法忠卒，六十六歲。
一一五〇			20	10		宗杲遷移梅州。
一一五一			21			高宗母章氏在杭州亭山建崇先顯孝禪寺，詔清了住該寺。不久清了卒，六十三歲。清了曾作《華嚴無盡燈記》和《淨土集》，融合禪、淨、教各宗的思想。關於他的言行有《真歇清了禪師語錄》二卷。
一一五三			23	6		晁子健《六祖法寶壇經》序文刊行。

西元	一一五四	一一五五	一一五六	一一五七	一一五八	一一六二	一一六三	一一六四	一一六五	一一六九
帝號	孝宗									
年號	隆興									
乾道										
年	24	25	26	27	28	32	1	2	1	5
月			3	9	2	8	6	11	1	6
日				8			13			
記	睦庵所編《祖庭事苑》四冊重刊。	曉瑩撰成《雲臥紀譚》二卷，《羅湖野錄》四卷。	宗杲復僧籍。	宗杲入蜀。	宗杲住阿育王山報恩光孝寺。	正覺撰《崇先真歇了禪師塔銘》。	正覺卒，六十七歲。有《宏智正覺禪師廣錄》九卷。正覺倡導的默照禪影響很大。	詔宗杲再住徑山。	宗瑀禪師卒，七十二歲。	宗杲受賜「大慧禪師」號。
事							應庵曇華卒，六十一歲。	宗杲卒，七十五歲。關於他的言行有《大慧普覺禪師語錄》三十卷、《大慧普覺禪師宗門武庫》一卷、《正法眼藏》六卷等。	明了住徑山。	《傳法正宗記》九卷重刊。
								祖琇撰《隆興佛教編年通論》三十卷。	守詮編《應庵和尚語錄》三卷。	秋，明了卒，有才繼住徑山。
										徑山有才卒，五十四歲。

西元												帝號
年號	淳熙											年號
年		7	2	3	4	7	10	11	13	15		年
月	7	3	1	2	1	6	2	1	6	4	12	月
日	21		5									日
記事	普庵印肅卒，五十五歲。	蘊聞進上《大慧普覺禪師語錄》三十卷。	慧遠卒，七十四歲。慧遠生前常與孝宗談禪法。法應寶鑒編集《禪宗頌古聯珠集》。	詔德光禪師住靈隱寺。	咸傑奉詔住徑山。冬，召靈隱德光入對內殿。進《宗門直指》一卷。	咸傑應靈隱寺之請住該寺。	德光住阿育王山。	孝宗親注《圓覺經》二卷刊行，寶印作序。悟明撰《宗門聯燈會要》三十卷。	咸傑住四明天童山。	道謙編集宗杲的《宗門武庫》二卷。密庵咸傑卒，六十九歲。	日僧榮西於天台山萬年寺依虛庵懷敞參禪。崇岳等人編《密庵禪師語錄》二卷。晦岩智昭編集《人天眼目》六卷。	日僧榮西隨懷敞住天童景德寺。

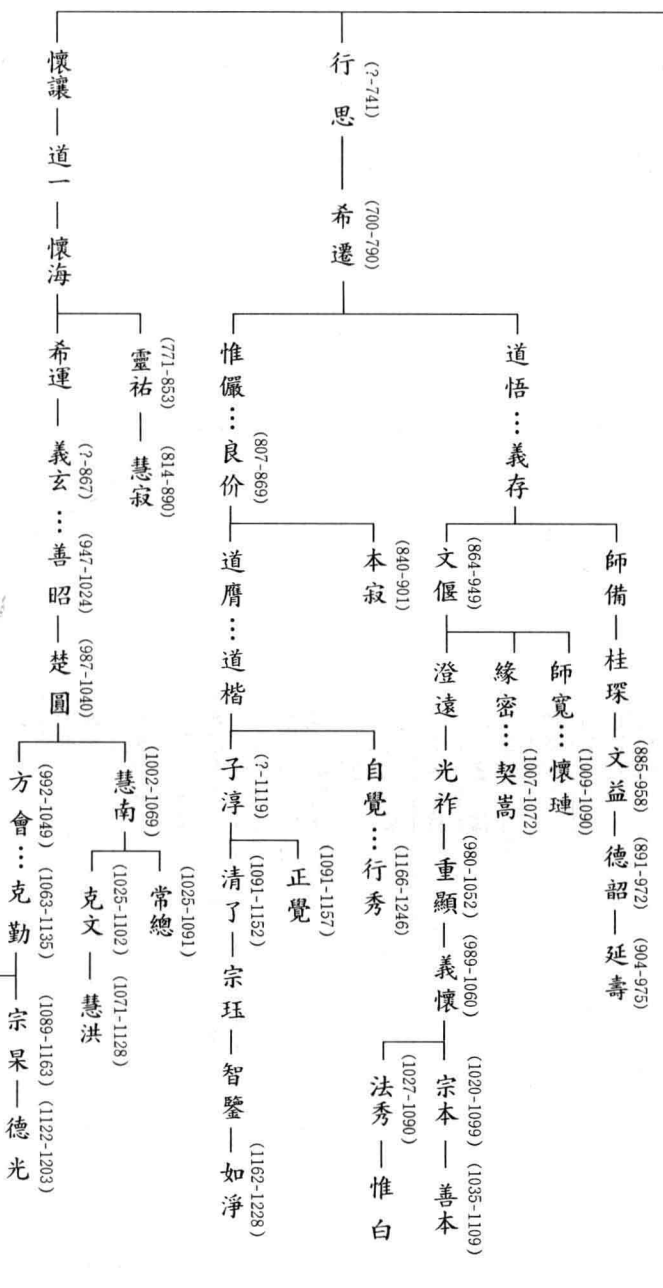
西 元		一一九三	一一九六	一一九九	一二〇二	一二〇三	一二〇四	一二〇五	一二〇八	一二一一	一二一二	一二一八	一二二〇	一二二三
帝 號	光 宗	寧 宗												
年 號	紹 熙	慶 元			嘉 泰			嘉 定						
年	4	2	5	2	2	3	4	5	1	4	5	11	13	16
月	1	4	5	10	8	3			11	6	5	5		4
日														
記 事	慧彬撰《叢林公論》。 淳熙年間，淨善增補重編《禪林寶訓》四卷。 德光住徑山。	正受撰《楞伽經集注》四卷。 崇岳住靈隱。 日僧俊仍來宋。 俊仍依徑山蒙庵元聰受禪旨。 道融編集《叢林盛事》二卷。	崇岳卒，七十一歲。 正受撰述《嘉泰普燈錄》三十卷。	德光卒，八十三歲。他生前長期住持南宋名剎多處，經常與孝宗論禪。 敕謚德光「普慧宗覺大禪師」號。	宗演校訂《大慧普覺禪師年譜》一卷。 正受卒，六十三歲。	破庵祖先卒，七十六歲。 宗性等編《破庵語錄》。	慧開住報恩佑慈寺。	井度編集《宗門聯燈錄》、《分燈集》。	日僧道元抵達明州。					

西元	帝號	年號	年	月	日	記事
一二二五		寶慶	1	5		道元在天童山見無際了派。 萬松行秀撰《從容錄》六卷。 寧宗在位時，規定「五山十刹」之制。 日僧道元見如淨。 志明撰《禪宗瑤林》。
一二二七			3			冬，日僧道元於如淨處得芙蓉道楷祖法衣、寶鏡三昧、五位顯訣、自贊頂相、嗣法書等返日。
一二二八		紹定	1	7		如淨禪師卒，六十六歲。 無門慧開完成《無門關》。
一二二九			2			《天童如淨禪師語錄》刊行。
一二三三			6	10		師範入內殿奏對禪旨，受賜號「佛鑒禪師」。
一二三五		端平	2	9		之善禪師卒，八十四歲。 日僧道祐來宋參謁師範。
一二三八			2			日僧榮尊依師範嗣法，返日。
一二三九		嘉熙	2	6		師明刊行《續古尊宿語要》六卷。
一二四一			3	8		德如撰《無準和尚行狀》二卷。
一二四三		淳祐	1			祖元入徑山謁見師範。
一二四六			3			日僧圓爾（辨圓）依師範嗣法。 圓爾返國。
			6	4		日本一翁院豪來宋，依師範參禪。 居簡卒，八十三歲。

西元														帝號	年號	年	月	日	記事			
一二四九																						師範卒，七十二歲。
一二五〇																						日僧覺心參謁道沖。
一二五一																						道沖卒，八十二歲。他一生住持多處著名寺院。
一二五二																						《痴絕語錄》編成。
一二五三																						普濟著《五燈會元》二十卷。
一二五四																						祖元依智愚參禪，秋天返回天童。
一二五八																						普寂卒，七十五歲。
一二五九																						日僧覺心至四明大梅山。
一二六〇																						覺心於杭州護國寺依慧開受法。
一二六三																						覺心歸國。
一二六六																						紹曇撰《五家正宗贊》四卷。
一二六八																						原妙參謁淨慈寺祖欽。
一二七三																						慧開贈書、信物予日僧覺心。
一二七六																						日僧南浦紹明參謁智愚。
端宗																						慧開卒，七十八歲。
景炎																						廣聞卒，七十五歲。有《偃溪語錄》二卷。
度宗																						景定年中，《枯崖漫錄》二卷刊行。
咸淳																						日僧惠曉來宋，參謁紹曇。
淳熙																						物初大觀卒，六十八歲。
嘉泰																						惟一住天童山。
開禧																						法照卒，八十九歲。
紹興																						普寧卒，八十歲。

附錄三：宋代禪宗世系簡表

菩提達摩 — 慧可 — 僧璨 — 道信 — 弘忍 — 慧能



附錄四：主要參考書目

- 《續高僧傳》三十卷，唐道宣撰。
《宋高僧傳》三十卷，宋贊寧撰。
《大明高僧傳》八卷，明如惺撰。
《佛祖統記》五十四卷，宋志磐撰。
《佛祖歷代通載》二十二卷，元念常集。
《景德傳燈錄》三十卷，宋道原。
《天聖廣燈錄》三十一卷，宋李遵勗編。
《建中靖國續燈錄》三十卷，宋惟白集。
《聯燈會要》三十一卷（選讀），宋悟明集。
《嘉泰普燈錄》三十卷，宋正受編。
《五燈會元》二十卷，宋普濟集。
《祖堂集》二十卷，南唐靜、筠撰述。
《禪林僧寶傳》三十卷，宋慧洪撰。
《僧寶正續傳》七卷，宋祖琇撰。
《羅湖野錄》二卷，宋曉瑩集。
《雲臥紀譚》二卷，宋曉瑩錄。
《叢林盛事》二卷，宋道融撰。

《叢林公論》一卷，宋惠彬述。

《枯崖漫錄》三卷，宋圓悟錄。

《林間錄》二卷，宋慧洪集。

《古尊宿語錄》四十八卷，宋蹟藏主集。

《續古尊宿語錄》六卷，宋師明集。

《重雕補注禪苑清規》十卷，宋宗蹟集。

《壇經校釋》，唐惠能著，郭朋校釋，中華書局一九八三年版。

《觀心論》一卷，敦煌本。

《禪源諸詮集都序》四卷，唐宗密述。

《中華傳心地禪門師資承襲圖》一卷，唐裴休問，宗密答。

《宗門十規論》一卷，唐文益撰。

《重編曹洞五位顯訣》三卷，宋慧霞編，廣輝釋。

《臨濟宗旨》一卷，宋慧洪撰。

《指月錄》三十二卷，明瞿汝稷集。

《汾陽無德禪師語錄》三卷，宋楚圓集。

《明覺禪師語錄》六卷，宋惟蓋竺編。

《圓悟佛果禪師語錄》二十卷，宋紹隆等編。

《碧巖集》十卷，宋重顯頌古，克勤評唱。

《擊節錄》二卷，宋重顯拈古，克勤擊節。

《正法眼藏》六卷，宋宗杲集並著語。

《大慧普覺禪師年譜》一卷，宋祖咏編。
《大慧普覺禪師語錄》三十卷，宋蘊聞集。
《大慧普覺禪師宗門武庫》一卷，宋道謙編。
《真歇清了禪師語錄》二卷，宋德初等編。
《宏智正覺禪師廣錄》九卷，宋宗法等編。
《傳法正宗記》九卷，宋契嵩編。
《傳法正宗定祖圖》一卷，宋契嵩編。
《傳法正宗論》二卷，宋契嵩論。
《鐔津文集》十九卷，宋契嵩撰。
《護法論》一卷，宋張商英述。
《禪林寶訓》四卷，宋淨善重集。
《楞伽師資記》一卷，唐淨覺集。
《傳法寶紀》一卷，唐宋杜拙撰。
《人天眼目》六卷，宋智昭集。
《頌古聯珠通集》四十卷，宋法應集，元普會續集。
《禪宗無門關》一卷，宋慧開抄錄。
《黃龍慧南禪師語錄》一卷，宋惠泉集。
《楊岐方會和尚語錄》一卷，宋仁勇等編。
《虎丘紹隆禪師語錄》一卷，宋嗣端等編。
《應庵曇華禪師語錄》十卷，宋守詮等編。

《雲庵克文禪師語錄》六卷，宋福深錄。

《天童如淨禪師語錄》二卷，宋文素等編。

《鶴林玉露》，宋羅大經撰。

《東坡志林》，宋蘇軾撰。

《春渚紀聞》，宋何遠撰。

《中國佛教思想資料選編》第三卷第一冊，石峻等編，中華書局一九八三年版。

《老子校釋》，朱謙之撰，中華書局一九八四年版。

《莊子淺注》曹礎基，中華書局一九八二年版。

《中國佛教史》第一卷、第二卷、第三卷，任繼愈主編，中國社會科學出版社一九八一年、一九八五年、一九八八年版。

《中國佛學源流略講》，呂澂著，中華書局一九七九年版。

《隋唐佛教史稿》，湯用彤著，中華書局一九八二年版。

《宋元佛教》，郭朋著，福建人民出版社，一九八一年版。

《明清佛教》，郭朋著，福建人民出版社，一九八二年版。

《中國佛教》(一)(二)，中國佛教協會編，知識出版社一九八〇年、一九八二年版。

《漢唐佛教思想論集》，任繼愈著，人民出版社一九八一年版。

《中日佛教研究》，中國社會科學院世界宗教研究所佛教研究室編，中國社會科學出版社一九八九年版。

《佛教哲學》，方立天著，中國人民大學出版社一九八六年版。

《中國禪宗史》，印順著，(台)印順一九七八年版。

《禪與老莊》，吳怡著，（台）三民書局一九八五年版。

《胡適禪學案》，柳田聖山編，（台）正中書局一九七五年版。

《中國佛教史》，（日）鎌田茂雄著，關世謙譯，（台）新文豐出版社一九八二年版。

《中國佛教發展史》（上册），（日）中村元等著，（台）天華出版事業股份有限公司一九八四年版。

《禪宗大意》，正果編述，中國佛教協會一九八六年版。

《現代佛教學術叢刊》，張曼濤主編，台灣大乘文化出版社一九七七年至一九七八年版。

第二、三冊《禪學論文集》。

第四冊《禪宗史實考辯》。

第七冊《中國佛教史論集》（三）。

第九冊《佛教經濟研究論集》。

第十二冊《禪宗典籍研究》。

第五十二冊《禪宗思想與歷史》。

《禪師啓悟法》，蔡榮婷著，（台）文殊雜誌社一九八六年版。

《禪與生活》，（日）鈴木大拙著，（台）《新潮文庫》第六十二冊。

《禪學隨筆》，（日）鈴木大拙著，（台）《新潮文庫》第六十八冊。

《禪天禪地》，（日）鈴木大拙著，（台）《新潮文庫》第二五〇冊。

《新的世界》，蘭斯·羅斯編著，（台）《新潮文庫》第二八〇冊。

《鈴木大拙禪論集：歷史發展》，（日）鈴木大拙著，（台）《新潮文庫》第三一〇冊。

《禪與心理分析》，鈴木大拙，佛洛姆著，（台）《新潮文庫》第六十一冊。

《禪與中國》，(日)柳田聖山著，毛丹青譯，三聯書店一九八八年版。

《禪與西方思想》，(日)阿部正雄著，王雷泉、張汝倫譯，上海譯文出版社一九八九年版。

《一日一禪》上下冊，龍珉編著，(台)國家出版社一九八一年版。

《禪海蠡測》，南懷瑾著，(台)老古文化公司一九八四年版。

《中國學術思想史論叢》第四冊、第五冊，錢穆著，(台)東大圖書有限公司一九八三年、一九八四年。

《中國哲學史》一—四卷，任繼愈主編，人民出版社一九七九年版。

《中國哲學史》上、下冊，馮友蘭著，中華書局一九八四年重印本。

《宋代禪宗史的研究》，(日)石井修道著，大東出版社昭和六二年版。

《禪典籍內華嚴資料集成》，(日)鎌田茂雄著，東京大學東洋文化研究所昭和五九年版。

《馬克思恩格斯選集》第一卷，人民出版社一九七二年版。

《馬克思恩格斯列寧斯大林論宗教》，中國社會科學院世界宗教研究所編，中國社會科學出版社一九七九年版。

引言

所謂「禪」，是「禪那」(dhyāna)的音譯，它的詞根(dhyai-)是「思考」的意思①。不過，禪不是一般的思考，而是在身心寧靜狀態下的一種深入思考②。所謂禪學，就是研究如何最大限度地達到身心的寧靜，又如何在這種徹底的寧靜狀態中觀察思考的一門學問。從這個意義上說，禪不是佛教特有的修行方法③。但是把禪修與宗教實踐完美地結合起來，使之成為宗教實踐的根本方式並取得重要成就的，無疑要數佛教最為突出。因此，今天人們一提禪學，自然想到的就是佛教禪學。

說禪修是佛教根本性的實踐方式，這是有充分理由的。就戒、定、慧三學的關係而言，所謂「由戒生定，由定發慧」的次第表明：禪修是佛教實踐的樞紐。佛教的清規戒律雖然繁多，但究其旨歸，無非是通過對欲望、行為、思想的限制與約束來營造一種安寧的心境，為禪修創造條件，甚至有許多戒律直接就是根據禪定的需要而制定的。佛教慧學也必須以禪修

① 鳩摩羅什將其意譯為「思惟修」。

② 玄奘把它譯作「靜慮」，是一種準確傳神的意譯。

③ 在印度婆羅門教傳統的吠陀文獻中，奧義書是第一部闡述禪法的經典，其後印度的各種宗教和哲學流派都可以從奧義書中找到它們禪法的共同原始類型。不過，在早期奧義書如《歌者奧義》(VII·1—26)中，「禪那」還只是眾多繁複的修定階段(二十六個)中的一個而已，隨著奧義書的發展才逐漸上升成為與瑜伽同一的關鍵位置(巫白慧一九九六，一七〇—四)。

爲其基礎和動力，並藉禪修而得到落實。首先，佛教的基本教義就是建立在佛陀禪修體悟的基礎上的，佛教的根本教義如四諦、十二因緣等，無不是佛陀從長期艱苦的禪修實踐中得出的。

其次，佛教思想體系的建立和發展——特別是佛教思想範疇的組織和發展也是以禪定實踐爲基礎，並由禪定實踐所推動的，無論是小乘有部的五位七十五法，還是大乘相宗的五位百法，其法數的區分和組織都是以禪修所得的不同身心體驗爲依據的。正如有的學者所言，禪修「乃所有佛教思想的基調，一切佛教思想，是禪定思察的結果①。」最後，佛教思想與理論必須落實爲具體的禪觀意象和禪定體驗，使修行者獲得解脫，才能夠實現其價值理想，否則就不過是戲論而已。大乘禪學以般若波羅蜜統率六度修行，但是作爲般若波羅蜜的最重要的修行方式仍然是禪定修習。聞、思、修三慧當中，只有經過修行者個體真切體驗和印證的修慧，才是般若智慧的徹底落實，而禪修無疑是其最重要的體驗、印證方式。總之，佛教思想來源於禪修實踐，最終又通過禪修實踐落實其價值理想。

從以上所說禪學在佛教教義學中的地位與作用當中，我們不難歸納出禪修的最本質的功能力：禪修對於一般信徒而言，實質上是把佛陀以及後來的高僧大德通過禪修體驗發展出來的抽象的、一般性的思想認識重新轉化爲具體的、個體性的靈動感悟，從而使得佛教的世界觀和人生觀徹底融入到修行者的生命體驗當中，成爲與修行者的生活方式完全合一的東西，甚至就是修行者全部的可能生活本身②。

本文以中國早期（自禪學初傳至晉末）禪學史爲研究對象，力求通過對早期禪學史的梳理來彰顯本土固有的文化心理、思維定勢、價值取向對國人理解和接受禪學的重要，乃至決定性的影響，說明禪學如何從傳入伊始便受到本土文化的制約而呈現出中國化的傾向。「中

國化」和「本土化」這兩個在本文當中具體內涵相近的概念是本文的關鍵字，因此這裏有必要首先對其加以解說。本文所謂的禪學的「本土化」或「中國化」，是指印度佛教禪學與中國本土固有文化的矛盾、衝突、協調與融合過程，及其最後達成的相對和諧狀態。這一界定隱含的認識論前提是：儘管禪學含有跨文化的普遍性質（universal characters beyond any specific culture），但總體上說，佛教禪學仍是基於印度特定文化背景而產生的某種特殊的宗教文化，因此當它在中國文化的背景中重新被詮釋時，必然需要借助於本土資源，以中國固有文化可以理解的方式進行詮釋。這一過程必然導致其「疏異化」（strangification），即有別於原來的面目。儘管我們無法確切證實這一前提，但它顯然與我們觀察文化衝突與文化融合一般現象所得到的經驗認識比較符合，因此是可以作為理論的前提（當然我們必須始

①參見木村泰賢《大乘佛教思想論》第七章「佛教思想的開展與禪的考察」，轉引自陳兵一九九二，二九；此章另有李根源氏之譯文，可參照（木村泰賢一九七六，一一三—一二三）。

②由於佛教將禪修作為最根本的宗教實踐，因此對它的研究極為深入，反映在語言層面，就是表述禪修含義的詞彙特別豐富，如「三昧」（samādhi，又譯作「三摩地」、「定」、「等持」、「等念」等）、「三摩鉢底」（samāpatti，意譯為「等至」）、「三摩四多」（samāhita，意譯為「等引」）、「質多羅迦阿羯羅多」（cittaikā grāhī，「心一境性」）、「現法樂住」（dharma-sukha-vihāra）、「奢摩他」（samatha，「止」）、「毗鉢舍那」（vipaśyanā，「觀」）等等。這些詞彙雖然內涵外延各不相同，有的側重於「安定寧靜」的意思，有的側重於「思考觀察」的意思，但基本的含義都與前面所說的「禪」一詞相通。因此本文在後面的敘述當中為了行文變化的方便，基本上是將它們作為同義詞來使用，只是在一些特定的場合，如將止和觀、定和慧對舉時才對其作進一步的區分。

終警覺這只是一種「工作假說」，僅具有大致的、經驗的真實性）。這樣來談本土化、中國化、疏異化等概念時，我們的觀察都是以印度禪學為中國禪學的參照系的。然而所謂印度禪學並非某種一成不變的東西，它包含著許多很不一致的，甚至是大相逕庭的思想傾向。當我們以之為參照系時，必然會面臨這樣一種質詢：印度禪學？那一種印度禪學？這的確是一種合理的，同時也是不易回答的質詢。

對這一問題的恰當的回答需要一定的含混，即我們只能說：相對於中國禪學來說，印度禪學總體上存在某種特點。從而把一些相反的傾向當作不佔主流的、次要的因素來理解。這種方法自然會招致某種批評：它把有待認識的中國禪學放在了參照物的位置上，然後又以根據這一參照界定的印度禪學及其特色來解說中國禪學，這豈不是循環論證？但實際上並非如此，因為動態地看，我們起初作為印度禪學參照的「中國禪學」與最後參照印度禪學得出的「中國禪學」，其內涵的豐富程度是不一樣的，而這正是釋義循環（hermeneutic circle）得以成立的理據。

這種中印禪學互相參照、互相發明的方法帶有某種整體的、辯證的意味。同時，它也符合我們的日常認識經驗，當我們比較兩個物體的大小時，總是彼此互為標準的。因此真正的問題不在於我們採用的方法在一般方法論（形式）意義上是否成立，而在於我們究竟準備在何種實質性意義上使用中國化、本土化、疏異化、中國文化、印度禪學等概念，即如何界定這些詞語的具體內涵。鑒於這些概念被廣為使用而其具體內涵幾乎人言人殊，作出較為明確的限定無疑是必要的。但要在一篇論文的開頭把這些概念的內涵完全解說清楚是不可能的，而且也不符合這篇論文自身的方法論原則——釋義循環。因此，這裏只打算將本文對這些詞語的用法與其他一些學者的用法作些區別，以澄清作者的立場。

第一、本文所說的佛教禪學的中國化，不是指佛教禪學完全變成了中國特有、印度沒有的東西，而是指其成功地實現了與本土文化的高度相容。從本質上講，禪學仍然是禪學，即使是高度中國化的禪宗思想，它的理論也都能夠從印度佛典中找到依據，只是相對於印度禪學而言，中國禪學的風格、趣味、思想重心、側重點有了改變，有的甚至是相當大的改變，從而與中國文化的各個層面，如社會結構、政治制度、倫理規範、哲學思想、士風民俗等高度相容。之所以作這樣的澄清，是有感於當前文化史視野裏的禪學研究存在著兩種傾向：少數本土學者把中國禪學，特別是禪門禪看作是印度禪學激發下本土思想自己的一種創造，認為本土思想，特別是老莊思想決定了禪宗的基本精神，比印度佛學的影響更為重要，從而把印度禪學對禪宗的影響貶低為一種外部的激勵因子而已，隱隱流露出「萬物皆備於我」、「吾道自足，何事旁求」的國粹主義心態^①。此外，相當一部分學者（日本學者居多）從語言學、文獻學的徑路出發，以梵文、巴利文原典為參照，反觀中國禪學特別是禪門禪，認為後者駁雜不純，甚至與印度禪學的本義相悖。這兩種觀點儘管出發點不同、參照系不同，但結論卻十分一致，都把中國禪學與印度禪學對立起來，認為兩者之異要大於兩者之同。因此本文研究早期禪學側重於分析本土固有思想、文化對國人理解禪學的影響，包括影響國人對禪學理解的主要文化因子、這種因子施加其影響的方式和途徑，以及這種作用的深度和廣度等等，以期較為客觀地反映本土文化與外來思想之間的張力及其調和過程^②。

① 方按：此處僅是借用孟子和程子的成語而已，非謂其本義如此。

② 而且正如這一措辭所暗示的那樣，本文認為這是文化交流時的普遍現象。也正因為如此，本文在行文當中更多地採用了「本土化」而非「中國化」的表述。

第二、本文所謂的中國傳統文化，不僅僅是指孔孟老莊等精英文化，同時也包括長生、養生、神異、天文、圖讖等更爲一般的知識、思想和信仰。限於學養，本文在論述、比較時仍然較多地以前一方面爲參照，但作爲思考的整體框架，後一方面更爲重要。這在本文中有較爲具體的體現，如對康僧會禪學話語的本土思想語境的分析，對早期禪學中數息觀受重視的原因分析，都力圖將這種一般性的知識、思想和信仰作爲更基本的參照系。

顯然，要完整地闡釋禪學思想的本土化這一題旨，一個更合適的研究範圍應當是從禪學傳入直到禪宗形成（兩者分別作爲禪學本土化開始和大致完成的標誌），但這樣一個龐大的研究計劃——不僅由於其漫長的歷史跨度（從西元二世紀到九世紀），而且由於其中即使在史實層面也還有太多的疑問——顯然不是一個初涉佛學的青年學子在短短的三年內能夠完成的。有鑒於此，本文將論題收斂在漢魏兩晉時期，而且將一些基本史實的考辨作爲研究的首務，即著重致力於考核禪學經典的真偽、釐清禪法接受的史實、梳理禪學發展的脈絡，而對於如何闡釋這段禪學史，則只在學養所及的範圍內盡力爲之。換言之，儘管本文的根本宗旨是理解和闡釋這一段禪學史「何以如此」（*why it be so*），但行文當中首要考慮的仍然是分析和敘述「它是怎樣」（*what it be*）——對於一個初涉禪學的研究者來說，這種謹慎無疑是必要的。

當然一切所謂的「它是怎樣」，其實都只不過是「它看起來像是怎樣」（*it seems to be*）。換言之，純粹客觀的「實然」是不可得的，特定主體的特定視角和先入之見（*previews*）不但不可避免，而且是使理解得以可能的前提（海德格爾一九六二，一九四—一九五）。因此，本文所謂的重視敘述而不重解釋，不是想標榜一種超越主觀限制的客觀性，只是想克服「後置式視角」的限制^①，力圖避免過多的現代闡釋，以求取得對那一段禪學史同情的（

sympathetic)，或者用一種更傳統也更貼切的表述——會心的理解。爲了達到（毋寧說是追求）這種會心或默契，本文將儘可能地深入到當時社會文化思想的一般氛圍，把握早期禪學家所處時代的普遍의思想和信仰，同時力圖從文化地理的角度分析其所處地域의思想趣味和文化風尚對於禪學家本人的影響，最後將這些因素整合到禪學家本人獨特的心路歷程中，以此求得以心契心的同情的理解②。

在論文的具體組織結構和寫作方法上，本文主要採取了刺激——響應模式，即以印度禪學思想的每一次新的傳入爲源，考察其激起的中國本土佛教思想界的反響，以及通過佛教界向更大範圍的本土思想界的擴散和傳播，同時注意分析在這一過程中外來禪學自身的變化。這一模式比較強調變化和發展，但在實際處理當中，本文將有意識地凸顯本土禪學變化發展當中相對穩定不變的文化因子。本文各章的大致內容如下：

第一章主要以《安般守意經》和《般舟三昧經》爲例分析安世高和支識傳入的大小乘禪

- ①例如相當多的研究都是從後來禪宗思想的形成和發展這一特定的「後置式視角」來觀照早期禪學的種種相狀。這些研究，儘管其結論不盡相同，乃至大相徑庭——如許多日本學者認為早期禪學史與後來禪門的五家七宗全無關係（Yampolsky, Philip: *New Japanese Studies in Early Ch'an History*, Lancaster & Lai edited: *Early Ch'an in China And Tibet*, Berkeley, 1983, p.2，轉引自冉雲華一九九〇・四一），而多數中國學者則持相反的理解——但都把早期禪學史歸結爲禪宗前史，從而低估了早期禪學對於後來中國佛教發展影響的廣泛性。事實上，從各個宗派都是依據本宗獨特的觀門提出判教理論這一點來說，早期禪學幾乎影響了後來的所有宗派。更重要的是，早期禪學對於後世民間信仰的基本趣味有著深刻的影響。
- ②當然，這同樣也只是作者的一種理想而非論文實際達到的水平。

學的思想，並據此探討禪觀的認識論實質、特點和大小乘禪法的不同特色，最後介紹了大小兩系禪學早期的傳承和交涉。

第二章以早期注家對《安般守意經》的詮釋為個案，著重分析了早期注家詮釋禪籍時憑藉的本土文化資源及其理解和詮釋的趣向、偏差等問題，指出早期禪學家，至少早期注家主要是「說禪」而非「習禪」。同時也對以數息觀為代表的安世高一系的小乘禪學遠比支識一系的大乘禪學更受國人重視的原因作了分析，指出與前者自身的特點相比，本土文化中大量存在的與之相近、親和的文化因子是小乘禪法更受青睞的主要原因。

第三章根據《修行道地經》介紹法護譯介的有部禪籍及其思想。本章在逐品介紹《修行道地經》的禪觀內容與禪學思想的基礎上，分析了此經的禪觀建構方法以及其中體現的有部禪學之特色，同時通過對法護譯本翻譯特色的分析，考察了早期譯家在禪經翻譯時與本土文化的自覺協調；最後考察了此經及其他法護譯籍在當時和後世的流傳與影響，指出法護譯籍在當時河西地區曾產生相當影響，但由於戰亂等原因，直到東晉中期以後才廣為本土佛學界所知，並對支遁、道安為代表的東晉禪學思想產生了重要影響。其後由於羅什新譯本的衝擊，大多數法護譯籍的影響漸趨式微，但《修行道地經》則仍有比較重要的影響。

第四章介紹了支遁的禪學活動及其歷史意義。本章首先對學界以往對支遁禪學的評價及其標準作了檢討，指出從禪學思想的本土化要求重新估價支遁禪學的必要性，並對支遁時代禪學話語的語境作了較為詳細的分析，以此來理解支遁玄學式的禪學話語出現的必要性和必然性；接著具體分析了支遁的禪學思想及其話語風格，指出支遁禪學話語在語言風格上與老莊玄學高度一致，而其思想內涵則仍然是禪學本色，並對以往不太被人注意的支遁禪學思想與法護譯籍之間的淵源關係作了考索；最後考察了支遁禪學活動在當時及後世的重要影響，

同時也對其局限性作了分析。

第五章介紹道安的禪學活動及其歷史意義。首先根據道安河北教學時期對早期禪籍的整理注疏工作分析了道安禪學對前人的修正和超越；接著分析了道安禪學思想在襄陽時期和長安時期的深入和發展，並對道安的彌勒信仰及其實踐、賓頭盧信仰作了介紹；最後將道安的禪學活動置於當時的時代背景和文化氛圍中予以解讀，並據此確定道安禪學活動的基本品格——獨立性、實踐性、系統性及其重要歷史意義。

第六章分析鳩摩羅什譯介的禪籍及其思想。第一節對現行大藏中各種題為鳩摩羅什所譯的禪經作了細緻的考辨，修正了若干通行的觀點。第二節介紹和分析了羅什編譯的《坐禪三昧經》和《禪法要解》中的具體禪法和貫穿其間的實相禪思想。第三節對什譯禪籍的特色作了歸納，著重闡述了羅什譯介的實相禪思想對中國禪學的重要影響，同時指出其不足之處，最後簡略交代了什譯禪籍本身在後世的命運。

第七章剖析慧遠的禪學思想。本章將慧遠的禪學思想置於僧伽提婆、鳩摩羅什、佛跋跋陀羅（覺賢）三者先後傳入的禪學思想的背景下考察，指出慧遠禪學思想的基調是依據提婆所傳的有部阿毗曇學而確立的，在羅什宣揚的大乘實相禪的影響下，慧遠的禪學思想有所改變，但基本立場依然如故，並從思想淵源、文化背景、宗教動機等方面對慧遠堅持己見的原因作了分析，以此展示慧遠禪學思想內涵的不同層次和側面；最後，通過慧遠就覺賢譯籍所作回應的分析，再進一步討論慧遠禪學的宗教向度和思想特質。

結語部分在總結全文基本觀點的基礎上，對這一時期禪學演變總體上的一些特點作了歸納。

最後有幾個問題需要交代：

第一、關於本文的內容與結構 由於校方對論文篇幅的限制，第五章和第七章分別刪去了分析和說明道安弟子群的禪學活動及地理分布，慧遠禪學思想的意義、影響與未竟課題等問題的內容。原擬專章論述關於禪學在漢魏兩晉時期實踐層面的展開的有關內容，也只能簡約歸併在有關章節中。同樣由於篇幅的限制，同時也由於時間的不足，本文對早期大乘禪學經典中十分重要的三昧類經典的思想及其影響未能予以充分的介紹（儘管作者在論文準備階段對此作了大量的研讀）。這對於描述早期禪學的完整景觀自然是一個缺陷，對此只好以後修改時再予補足了。

第二、關於本文的引文、注釋方式和參考書目 1. 本文引用佛典時，一般據大正藏，有更好的校釋本（如《高僧傳》之湯用彤校釋本）則另從。有關文句的定奪據其校勘擇善而從，除確有必要者外，一般不再注出。典籍引文之標點多有改易之處，以其量大，不一一注出。2. 本文的注釋方法參照國外學術著作通行的夾注和注腳混用方式，並作了適當的調整①。一般將引用資料或觀點的來源處理為夾注，僅簡略標出作者、出版年代、頁碼等項，有關該資料的詳細資訊則在參考文獻中給出，按夾注第一項（一般為作者）拼音的羅馬字母順序查索即可檢得。至於本文作者對正文內容的補充、發揮等則置於注腳中，如注腳中徵引其他資料，則仍按夾注處理。3. 本文的參考書目分閱讀書目和徵引文獻兩類，閱讀書目主要包括論文準備階段閱讀的原典、對確定論文基本框架和基本方法有重要影響的參考書籍以及一些重要的工具書。徵引文獻為本文徵引的著作、論文，其中也包括轉引文獻（以*號相區別）。兩者容有重合，但第一部分包括的原典不再列出。

第一章 早期禪學之兩系：經典、思想與融合

佛教從西漢之際經西域傳入內地，最初是以僞民宗教的身份獲得存在權的②。它最初引起國人之注意，很大的原因在乎與其相伴相隨的神異現象。就此而論，禪學作為佛教產生神異的一種主要方法，很可能屬於佛教文化中最早傳入的一部分。不過，有信史可稽的禪學傳入時間，則在東漢桓靈之際，當時安世高、支婁迦讖先後傳入了大小乘禪籍，從而使禪學獲得了文本意義上的存在。

第一節 安世高譯介的小乘禪籍及其思想

① 參見《芝加哥樣式手冊》（The Chicago Manual of Style）第十三版，PMLA [Publications of the Modern Language Association] 97（1982）：318-24，《韋伯斯特大學英語辭典》第九版（Webster's Ninth New Collegiate Dictionary, Merriam-Webster Inc., Springfield, 1991, 155-77）。

② 佛教在傳入內地後，相當長的一個歷史時期內，官方是將其作為僞民宗教來看待的。後越時王度云：佛出西域，外國之神，功不施民，非天子諸華所應侍奉。往漢明感夢，初傳其道。唯聽西域人得立寺都邑，以奉其神，其漢人皆不得出家，魏承漢制，亦修前軌。（《高僧傳·佛圖澄傳》，湯校本，三五二；參見《資治通鑑》，中華書局，七，三〇〇三）可見其情狀。這裏王度沒有提到晉室司馬氏政權，是因為後越以承襲漢魏的正統自居。

安世高，本名清，因出家前爲安息國王太子，世稱安侯。「後王薨，將嗣國位，乃深惟苦空，厭離名器。行服既畢，遂讓國與叔，出家修道。……以漢桓帝之初，始到中夏」（《安世高傳》，《祐錄》卷十三，大五五，九五上）。不久通習華語，宣釋爲經。「世高」之字，大概也是來華以後所起。

一、安譯經典：文獻基礎的確定

根據東晉道安的記載，安世高的譯經總數爲三十四部四十卷^①。其中有許多是道安根據經典的內容和譯文的風格，大致推定爲安侯所譯或所撰。而真正爲道安所明確肯定的經典，我們根據現存的經序，所能知道的不過《安般守意經》、《陰持入經》、《人本欲生經》、《道地經》四種。此外，現代學者運用文獻學的方法，對現存的其他十六部道安認定爲安侯所譯的經典作了考察，認爲其中《阿毗曇五法經》、《十報經》、《普法義經》、《漏分布經》、《四諦經》、《七處三觀經》、《九橫經》、《八正道經》、《流攝經》、《是法非法經》、《本相猗致經》等十餘種可以確定爲安世高所譯^②。

這裏我們還必須特別提到《安般守意經》。該經是安譯佛典當中介紹禪定方法最詳盡的一部，也是現存最早的系統介紹數息觀的漢譯佛經，同時又是當時所有介紹禪法的經典中最受後人重視、注釋最多的一部，它很能體現安侯所傳禪法的特色，因此是分析安譯佛典禪學思想的重要個案。但我們以這部經典來考察安世高所介紹的禪學思想時，同樣存在著文獻學上的困難：

首先，在現存本當中，經文是和注釋混雜在一起的。這一點前人早已指出，如麗藏本經

末注云：「此經按卷首序及見經文，似是書者之錯經注不分而連書者也，義當節而疏之，然往往有不可分處，故不敢擅節，以遺後賢焉。」（大一五，一七三上）任繼愈主編的《中國佛教史》則進而指出現存本「像是多種注釋同經文的糅和物」。（任繼愈，一，三〇四）

其次，本經摻入了其他安譯經典的思想。從現存本的結構來看，此經上卷介紹安般六事，下卷則介紹三十七道品，這部分內容就篇幅而言比上卷還長，然而在康僧會的序文中卻完全沒有提及，倒很像是謝敷序文中所謂的「抄撮《大安般》、《修行》諸經事相合者，引而合之」（大一五，一七三上）的那部分內容。再考慮到《出三藏記集》中記載的《安般守意經》是一卷而非兩卷，不由得使人懷疑這部分內容當中經文的分量可能遠不如注家援引他書敷演發揮的分量，甚至可能完全不是經文。

因此，經文令人有內容無雜、次序凌亂的感覺，甚至連基本面目都已經不太清楚。如有的辭典稱本經「雖題爲『經』，其形式體裁則屬於『論』」，內容與《修行道地經》卷五之

①此據《出三藏記集》。不過《祐錄》實際收錄的卻是三十五部四十一卷。其原因可能有二：一是因為《祐錄》成書非一時，祐法師初據安公經錄登載，後又發現另外一部一卷，隨即予以補充，然於此變動未暇說明；二是後人在《祐錄》基礎上作了增添。考慮到本書直至祐法師示寂之時尚未最終完成，這樣的可能性還是存在的。

②參見宇井伯壽一九七一；林屋友次郎一九二七，一六一—二一。又宇井認為《佛說轉法輪經》、《佛說受法塵經》、《五陰譬喻經》亦屬安侯所譯，而林屋則認為《五十校計經》、《阿含口解經》可視為安譯。另對觀行大藏中五十五種標為安世高所譯的經典，一般認為其中十七種確係安譯，十種存疑，二十八種非安譯（鎌田茂雄，一，一四九）。

數息品》、《大毗婆沙論》卷二十六所載之數息觀相似。」（《佛光大辭典》，七八〇）其實，本經以「佛在越祇國舍羈瘦國，亦說一名遮匿迦羅國①，時佛坐行安般守意九十日。」（大一五，一六三下）開篇，顯系佛經常見的六成就（不完整）形式，應當歸入「經」類。康僧會《安般守意經序》中的記載也證明了本文應屬「經」類：

世尊初欲說斯經時，大千振動，人天易色，三日安般，無能質者。於是世尊化為兩身：一曰何等，一曰尊主，演於斯義出矣。大士、上人、六雙十二輩，靡不執行。（《祐錄》卷六，蘇校本，二四四）

這裏不僅明確肯定此經為佛說，而且描繪了釋尊說法時的祥瑞異象，而這正是「經」所特有的開篇方式，因此本經應屬經類當無疑問。

現行本之所以看起來更像是一「論」而非「經」，除了傳抄過程中可能脫落了若干文句這一原因之外②，更主要的還是因為它將謝敷注引的《大安般守意經》、《修行道地經》等其他經典相似的內容以及注家的釋義也摻雜在其中，從而改變了本經的原貌。特別是經文中與《修行道地經》卷五之《數息品》「相似」的內容，其實不僅是相似而已，而是基本一致，由此更可證其為竄入③。

基於以上原因，我們顯然不能將現存本籠統地視為安世高所介紹的禪學思想。在無法將經文與注釋完全確定地分開的情形下，下一節中我們審慎地將討論主題收斂為該經所介紹的安般禪的具體行法，而將其中一些明顯屬於注家發揮的言辭和思想放在以後相應的章節中處理。

二、《安般守意經》中的小乘禪學思想及其特色

安般是 *anāpāna* 的音譯，有時也譯作「安那般那」，直譯即「呼吸」。其中，安那 (*āna*) 的本義是「持來」，這裏指「入息」；般那 (*apāna*) 的本義是「遣去」，這裏指「出息」④。所謂安般禪，就是通過對呼吸節奏和呼吸過程中的心理活動的調節，以進入禪定狀態，進而觀照佛教真理的禪法。因為它的起手工夫是通過默數來控制呼吸的長短緩急，所以又譯作「數息觀」。

通過控制呼吸來調節身心狀態，這是一種古老的修煉方法，早在佛教興起以前，瑜伽師

① 按其他經典談到世尊於某處說某經時，未嘗見於地名有兩說之例，故此句當係據《大安般守意經》所加之注。

② 如現存本中沒有康序所說的「大千振動，人天易色」等文句。此外，署為「陳氏注」的《陰持入經注》中有兩處引用《安般經》（大三三，一二下，一七中），所引文句亦不見於現行本。

③ 參見第二章第二節。

④ 參見《俱舍論記》（大四一，三四〇下）。按：《毗奈耶義疏》以 *assasa* 為出息，以 *passasa* 為入息，與諸經的解釋恰好相反，《清淨道論》認為應依此說為是，並從胎兒出生過程來解釋其原因。（參見葉譯本，二四五）此外，《修行道地經》的法護譯本中有一處也稱「出息為安，入息為般」（大一五，二五下—六上），而混入本經的安譯《道地經》則仍譯作：「安名為入息，般名為出息」（大一五，一六五上），甚可注意。

們便以此爲修行之要道。佛教吸取了早期瑜伽術的這種修煉方法，並將其視爲最基本的禪定方法之一。在佛陀時代，它就是教導初習者時最常用的法門之一，和不淨觀、慈心觀、因緣觀、界分別觀被並稱爲「五停心觀」，而且因爲較諸其他四觀「寂靜殊勝」、「不雜、樂住」①，而備受重視，常被用來治療修持其他禪法時發生的偏差②。尤其是在有部禪法當中，更被視爲「二甘露門」之一。直到今天，南傳上座部的僧人也還是以此爲入禪的基本工夫。

按照入定的深淺程度和觀想對象的不同，數息觀可分爲六個階段，《安般守意經》稱之爲六事，即：數息、相隨、止、觀、還、淨。

數息（*ganāṇā*）是安般禪的第一步，其目的是「遮意」，即遮斷雜亂散逸的念頭，使注意力集中到自身呼吸這一個行爲上，以此來培養修行者專注於一個意識對象的能力，爲更深入的禪定打下基礎。具體行法是：

繫意著息，數一至十，十數不誤，意定在之。（大一五，一六三上）

所謂「繫意著息，數一至十」，就是結合呼吸吸過程中的一吸一呼，從一至十，周而復始地默念入息（吸）和出息（呼）。數一應當從入息數起，還是從出息數起，不同的經典對此有不同的規定。本經規定爲從入息數起，這是最常用的方法，也是與其他安譯經典的記載一致的。

這種循環往復的計數看似簡單，其實不然，因爲數息觀又進一步規定了計數的標準，即「十數不誤」。所謂「誤」，即是「失數」，主要有兩種：一是從一數到十的過程中發生錯亂，未數到十或數過了頭（經中稱之爲「兩惡」——前者叫「減」，後者叫「過」）；二是每一息的數法過早或過晚。例如入息未竟便數一，這是過早（「過精進」），入息已盡，出息已始，方數一，這是過晚（「不及精進」）。實踐中常見的失誤是過早。

數息圓熟無誤之後，就應當進入第二階段——相隨（*anugama*）。所謂「相隨」，就是意念不再循環默數呼吸，而將其簡化為隨順一呼一吸的運行，這樣就只剩下出息入息二事，所以康僧會在序文中概括為：「已獲數定，轉念著隨，蠲除其八，正有二意，意定在隨，由在數矣。」（大一五，一六三上；大五五，四三上）

待到相隨也純熟自如以後，就應進入第三階段——止（*śhāna*，這裏的「止」不同於止觀並稱時的止，後一止梵文作 *smatha*）。*śhāna* 的本義是「處所」，安世高將其譯作「止」，是因為這一處所就是駐念止意的場所（所止）③。所謂「止」，就是連入息出息也不用分別存念，只覺氣息存在。因此「止」是對前一階段的進一步簡化提純。

關於這一階段起初繫念於何處，各經論提供了不同的方法，有顛頂、發際、眉間、鼻端

①巴利文原典相應部卷三三（S.V,322）：參見：《清淨道論》第八〈說隨念業處品〉第九〈安般念〉之「釋經」部分（葉譯本，二四一）。

②例如各部律典都記載了這樣一事：在佛陀入定期間，弟子們因為修習不淨觀而強烈地厭離色身形壽，紛紛自殘、自殺，囿於不得自戕的律禁者，則請求他人結束自己的生命。直到佛陀月中出定講經時予以制止，才避免了慘禍的進一步蔓延。而佛陀授予弟子用以對治不淨觀弊端的觀法便是數息觀，「從今以後，當修安念般念，樂淨觀、喜觀。觀已，生惡不善法即能滅之。」（《摩訶僧祇律》，大二二，二四五中一下；另見《四分律》，大二二，五七六上；《十誦律》，大二三，八五五中；《根本薩婆多部律攝》，大二四，五三七下）。

③法護譯的《修行道地經·五陰成敗品》中將中有（*antara-bhava*，又譯作中陰、中蘊、中蘊有）譯作「中止」，大概也是基於類似的觀念。

、臍間、足指等處^①，本經則取繫意鼻端。這也是最常用的方法。之所以繫意鼻端，如智顗《釋禪波羅蜜次第法門》所言，是因為「鼻是風門，覺出息入息念念不住，易悟無常；亦以扶本安般之習，心靜能發禪定」^②。不過，現行本《安般守意經》中對此未作詳細說明，而各家注釋也都未曾措心於此。忽略對這樣一個重要的技術因素的解說，這就不免讓人懷疑早期禪學是否有較深入的實踐（詳見第二章第二節）。

經過以上三個階段的修習，修行者在禪定方面逐漸深入，最後內心完全岑寂，整個意念活動和呼吸活動完全和諧，即使不將注意力集中在呼吸活動這一具體事項上，思想也不會放逸。這時候修行的重點就由求定轉到了發慧^③，即由禪定轉到了禪觀^④，由此進入了數息觀的後三個階段——觀、還、淨。

「觀」（*upalaksana*，不同於止觀並稱時的觀 *vipasana*）是數息觀的第四步，也是數息觀第二階段的開始。所謂「觀」，是指用正智慧——佛教的世界觀和人生觀來觀照、省察禪定意象。這是每一種禪法都必然包括的項目。不同的禪法中的觀照內容既因其設定的終極目標的一致性而有共通的一面，又因其設定的觀照對象和途徑的特殊性而有各別的一面。數息觀中「觀」所設定的特殊的觀照對象和途徑是首先「還觀自身，自頭至足反復微察，內體污露，森楚毛豎，猶觀膿涕」，其次再「於斯具照天地人物，其盛若衰，無存不亡」^⑤，即先內觀自身，再外觀天地萬物。作這樣的設定是與數息觀獲得禪定的途徑的特殊性相一致的，一定程度上甚至可以說是由此決定的。因為數息得定的過程本身即是對自身呼吸以及受此影響的其他生理活動的一種體察，所以由此進而觀照和反省這些生理構造和機能的本性自然就比直接觀照或思考外部世界的實質要更切近，更容易些。

其中，內觀自身的具體內容又進一步規定為：

首先觀五十五事。五十五事又稱爲「五十五因緣」，乃是以大海、沙城、壞車、破瓶、泡沫、霧，乃至荒墳、骷髏、腐囊、大便等五十五種比喻來說明肉體生命（色身）的虛幻。

①參見《增一阿含經》「〈安般品〉第十七之一」（大二，五八二上）、《大方等大集經》卷二十二（大一三，一五八上）、《修行道地經·數息品》（大一五，二一六中）、《坐禪三昧經》卷上「第四治思覺法門」（大一五，二七五中）、《達摩多羅禪經·修行方便道升進分》（大一五，三〇五中）、《釋禪波羅蜜次第法門》（《不定止觀》）卷三「分別禪波羅蜜前方便第六之二」（大四六，四九二中，莆田七七—八）、《禪秘要法》卷中（大一五，二五九上）、《大毗婆沙論》卷四十（大二七，二〇五上）、《阿毗達磨甘露味論》卷上（大二八，九七二下）、《阿毗達磨俱舍論》卷二十二（大四一，一八）。

②《釋禪波羅蜜次第法門》（大四六，四九二中，莆田七八）；另《清淨道論》、《解脫道論》均以種種比喻說明繫意鼻端之妙用及其行法，可參照（葉譯本，二五二—三）。又長谷部好一《禪觀の一局》對此敘述頗詳，可參閱（長谷部好一一九六九，三〇四—七）。

③由於這種對佛教世界觀、人生觀的體證是通過對一系列具體的禪定意象的觀照、省察而獲得的，因此對修行者而言，這種認識就好像不是由導師自外灌輸的，而是從自己的意識當中自然生發出來的，所以稱作「發慧」。

④關於如何從認識論的角度來理解禪定與禪觀的區別和聯繫，方立天的《佛教哲學》「佛教認識論」一章「禪觀」一節有簡明扼要的敘述，可參閱（方立天，二八〇—四）。

⑤康僧會《安般經序》（大一五，一六三中；大五五，四三中）。

不真和不淨可厭^①。行者在禪定中對此五十五事反復觀察思惟，久而久之，便對肉體生命及其派生的各種感官欲望產生了強烈的厭離心理。

其次觀十二因緣。十二因緣，即無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死。這十二項構成了生命流轉的完整因果關係。修行者通過上一步對五十五事的觀想，已經獲得了一種強烈的心理真實，即認為包括生命現象在內的各種現象是不真實的，不值得留戀的。對十二因緣的觀想則是要在此基礎上進而理解：這些不真實的現象，特別是生命現象是如何形成的？它為什麼會讓「我」覺得是真實的、值得留戀的？從而將感性的心理真實進一步提升為理性的思想認識。

不過這裏需要強調指出的是：禪觀當中的這種由感性認識向理性認識的飛躍有其實現途徑上的特殊性。一般的理性認識總是借助概念範疇等語言形式，通過歸納等邏輯手段，經由從具體到抽象的認識過程才獲得的，因此高度的抽象性是一般理性認識的突出標誌。而在禪觀過程中，聯想、比喻等具象思維始終是主要的思維方式，一般的理性認識方式、方法、過程雖然也存在，但不佔主導地位，而且抽象的理性思維片斷是散落有致地分布在具象思維過程中的。打個比方來說，理性思維的顆粒是包裹、鑲嵌於具象思維的大蛋糕中（或上）的^②。因此，在禪觀過程中，不存在連續的、完全以抽象的思維方式進行的理性認識。這一點是禪觀認識過程區別於一般認識過程的一個重要特徵^③。

造成這種區別的根本原因在於：佛教作為一種宗教，其認識論的根本目的不在於歸納和總結現象世界的客觀規律以適應和改造這一現象世界，而在於改造自己的主觀認識以獲得解脫。因此包括禪學認識論在內的一切佛教理論都是為其解脫論服務的，都只是啟發修行者步入解脫之道的種種手段而已。

經過「觀」這一階段的修習，修行者體會到自身的污穢不淨，以及天地萬物的虛幻不真，從而產生對自身及世間的厭離心，這時就需要進一步修習「還」(vivartana)。所謂「還」，就是修行者進一步體察在「觀」階段所體驗到的心理真實的實質及其賴以產生的原因，省悟到自身不過是由五蘊④聚合而成，並無根本的真實性，人的種種煩惱都來自於對五蘊及其生起的各種現象的執著，只要滅除對五蘊的執著，就可以斷除種種煩惱。因此康僧會將「

① 參見安世高譯《道地經》之〈五十五觀章〉(大一五，二二六上—中)。

② 當然，任何比喻都是蹩腳的。這個比喻雖然形象地說明了禪觀過程中抽象思維和具象思維在形式上的依存關係特點，但卻未能說明兩者的內在聯繫。

③ 如果更嚴格地說，這種以感性認識、理性認識二分的方式界說禪觀認識方式並不恰當，因為無論是觀五十五事還是觀十二因緣，都不是一般我們所說的簡單的想像或思考，而是以禪定開發的所謂「神通」(特殊體驗能力)為基礎的(前者以天眼通為基礎，後者以宿命通為基礎)。無論我們是否相信這種特殊體驗是否如佛經所說的那麼神秘，它們對進入甚深禪定的修行者所具有的心理真實是不可否認的，而我們一般人並不具有這樣的特殊體驗。這種經驗基礎的特殊性決定了當我們用一般的認識範疇去界說禪觀認識過程時，總不免有方枘圓鑿之嫌。特別是禪觀並非純粹意義上的認識論，它同時也是，而且更重要的是解脫的實踐過程，這一過程本身就否認概念範疇可以把握終極的實在——涅槃境界。但也正因為這一過程及其終極向度的絕對否定性，使得一切言詮都只是「權說」，不存在絕對完滿的闡釋(除了在禪定中「聽」到的佛陀的教誨)，因此我們的解說對於沒有禪定經驗的普通人而言並無太大的過失。

④ 五蘊在本經以及其他早期譯籍中都譯作「五陰」，為方便閱讀，除了引用和解釋原文的場合以外，本文一律作五蘊。

還」這一階段概括為「攝心還念，諸陰皆滅」①。梵文 *vivartanā* 既有「回轉」的含義，又有「滅除」的含義。從體察自身不淨、生命虛幻轉到體察這種虛幻現象產生的原因，這是第一層含義；進而滅除對這一根本原因的執著，這是第二層含義。康僧會的解釋很好地概括了這兩方面的含義。但漢語「還」這個詞沒有突出梵文原詞事實上包含的「轉變」的含義（即從體察現象轉變到體察本質，只是佛教認為這種轉變意味著回到對自身和世界的正確認識，所以稱之為「回轉」）。而這正是數息觀這一階段的關鍵所在。鳩摩羅什將其改譯為「轉觀」，大概就是為了凸顯這層含義②。

數息觀的最後一個階段是「淨」（*parisuddhi*）。所謂淨，就是對前一階段當中體察到的佛教真理進一步提純淨化，以此滌蕩意識中殘留的貪欲不淨（之所以會有貪欲不淨等煩惱殘留，是因為為獲得正確認識以前養成的不良習氣仍然在發揮作用），徹底斷絕煩惱乃至煩惱賴以產生的可能性，從而使內心在任何時候、任何狀況下都能保持純粹、圓滿的寧靜。這也就是小乘禪觀的最高果位（阿羅漢果）和最高境界（涅槃寂靜）。

從數息觀的操作程序以及各階段的修習內容的規定當中，我們不難發現小乘禪學的特點和思想實質：

第一、小乘禪學重視習禪的次第，強調循序漸進。小乘禪學把修止的過程劃分為若干個步驟，把修得的「定」精確地界定為深淺不同的幾個層次（最常見的是四禪八定），每個步驟對應著不同層次的修行境界，秩序井然，有條不紊。例如數息觀的修「止」階段就是分為數息、相隨、止三個階段，止（*śhāna*）這一階段還可以再細分息止、息滅兩個層次分別修證。在修「觀」時，所觀想的內容也是分門別類，有章可循。例如數息觀的「觀」（*upatāksana*）階段先觀身內五十五事，再觀十二因緣，次序十分明確。

第二、小乘禪學重視對此岸世界的煩惱、痛苦的分析與對治，禪觀意象繁豐複雜。小乘禪學的禪觀意象的建構以緣起論為基礎，以四諦說為核心，以對治「常、樂、我、淨」四種顛倒妄想^③和由此而來的貪、瞋、癡三毒為重點，以印證諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜三法印為旨歸，因此它設計了各種各樣的意象從種種角度揭示宇宙人生的無常、苦、無我（特別是人無我）、不淨（特別是自身不淨）。在使修行者獲得這種體認後，它又將修行內容從繁多的各種禪觀簡約歸併到十二因緣的緣起觀上，以此來解釋其根源，從而使修行者知苦、斷集、慕滅、修道，最終達到涅槃境界。

第三、小乘禪學強調修行方法因人而異，導師指導弟子修習時應當首先判別弟子的缺點（貪瞋癡等病根中那樣多些）、優點（天賦高低、聰慧程度、毅力如何等等），並根據弟子對佛教理論的了解和掌握程度、此前修行時間的長短，乃至他出家以前的閱歷等因素，授以合適的某種禪法，並確定相應的修行步驟。在不淨觀所產生的自身、他身不淨感的基礎上，進一步通過種種比喻、聯想（主要是調動修行者在日常生活中關於人生短暫、榮華易逝、歡樂苦少、悲傷良多的消極經驗）來強化禪定產生的對肉體和世俗生活的厭離感，從而使修行者逐漸不依賴禪定也能保持禪定當中體驗到的強烈的心理真實。

當然，小乘禪學的這些特點在現行本《安般守意經》中並非都有典型的體現，例如上述

① 康僧會《安般經序》（大五一，一六三中；大五五，四三中）。

② 參見《坐禪三昧經》卷上，大五一，二七三上、二七五中。

③ 嚴格地說，「常、樂、我、淨」是後來大乘佛教以肯定的立場提出的涅槃四德，但把常樂我淨作為基本的顛倒妄想加以對治，的確是小乘各派禪觀共同的價值立場。

第三點就體現得不夠充分，直到後來法護譯出的《修行道地經》中，才較為充分地體現了這一特色。

第二節 支讖譯介的大乘禪籍及其思想

大乘禪籍的傳入，始於支婁迦讖（簡稱支讖）。支讖出身於月支。月支帝國自西元一世紀左右便已出現大乘思想，到二世紀時，大乘思想在帝國中心犍陀羅一帶已很盛行。支讖來自月支，所傳譯者皆為大乘經典。

支讖於桓帝末年遊至洛陽，以靈帝光和（西元一七八—一八四年）、中平（西元一八五—一八九年）①之間譯出《般若道行經》、《般若三昧經》、《首楞嚴經》、《阿闍世王經》等十餘部大乘經典，對魏晉時期佛教的發展有重要的影響。這些經典當中，與大乘禪學關係密切的有《般若三昧經》（大一三）、《首楞嚴經》（闕）、《阿闍世王經》（大一五）、《光明三昧經》（闕）、《他眞陀羅經》（大一五）等②，而其中前兩經對魏晉佛教影響尤為重要。《首楞嚴經》因經支越刪削改寫，又被支愍度將其與其他諸譯本編合而不復存其原貌，因此這裏僅就《般若三昧經》的禪學思想作一介紹。

《般若三昧經》於光和二年十月八日（西元一七九年十一月二十四日）由竺朔佛（或作竺佛朔，未知孰是）宣誦，支讖譯出。《大正藏》第十三冊中錄有《佛說般若三昧經》（一卷）、《般若三昧經》三卷和《拔陀菩薩經》一卷等三個譯本，其中第一種，諸藏均題為支讖譯，第二種知恩院本以外諸藏亦作支讖譯，第三種宋本、宮本、明本作支讖譯，麗藏本、元本從《祐錄》作失譯，聖教本未題譯者。近代學者中有人認為三卷本是法護所譯，但迄今

沒有定論。從譯文風格、用語來看，三卷本《般舟三昧經》與一卷本《般舟三昧經》相當一致；從內容來看，三卷本涵攝了一卷本的內容。由此看來，一卷本可能是由三卷本的刪節並將幾個音譯名相改作意譯而得，而這種取捨本身也能夠反映當時人們對大乘禪學的理解接受程度。因此，下面我們以一卷本《般舟三昧經》為基礎，參照其他兩種譯本，作一些綜合分析^③。

所謂「般舟三昧」，梵語作 Pratyutpanna-samāhi，意為「佛現在前定」。即定心繫念觀想，而見十方諸佛立與現前（因此三卷本《般舟三昧經》又稱作《十方現在佛悉在前立定經》）。一卷本《般舟三昧經》分為八品：第一、《問事品》通過毘陀和菩薩（居士）的二十四願引出般舟三昧的殊勝功德，作為修行的功效、目標，激發人們修行的向往之心；第二、《行品》則介紹這一修行方法的基本原理，包括先決條件（「大信」）和基本行法（「專念

① 按《高僧傳》湯校本分別作西元一七八—一八三年、一八四—一八九年，查陳垣《中西回史日曆》，中平改元，事在光和七年十二月，西曆已在一八五年一月十九日以後（陳垣一九六二，一〇〇—一），據此改正。

② 參見《祐錄》卷二（蘇校本，二六一—七），經典考證從小野玄妙及林屋友次郎說（小野玄妙一九八三，三一—二；林屋友次郎一九二七，二八），唯《般舟三昧經》參照任繼愈《中國佛教史》有改動（任繼愈，一，三六六）。

③ 順便指出，本經雖題為「經」，但實際上是論典，因為三卷本《無著品》等品一再出現「經說」、「廣採眾經」等詞語，而且在解釋「何以故說（定中所見佛）無所有」時，以「經說無所有中不著壞本絕本，是為無所著」作答（大—三，九〇八）。

「」兩個方面；第三、〈四事品〉介紹修習此法時同時應當修習的具體內容；第四、〈譬喻品〉重申「信」的重要性；第五、〈四輩品〉談四眾弟子修習此法時應持守的戒規；第六、〈擁護品〉；第七、〈勸助品〉談此法的功德；第八、〈至誠品〉再次強調誠信的重要性。以下據此歸納成幾個問題加以說明。

一、般舟三昧的特殊功德

本經以毘陀和菩薩居士的發問開篇，提出了二十四個願望，對此，佛回答說「有三昧名十方諸佛悉在前立，能行是法，汝之所問悉可得也。」（大一三，八九八中）因此，毘陀和的這二十四個願望可以視為般舟三昧的特殊功德。這二十四願中，既包括大乘菩薩道的修行理想如「得智慧如巨海攬萬流……博達眾智，所聞悉解而不疑」（大一三，八九八上），又包括聲聞、緣覺乘弟子的修行理想如降魔怨，得神通，「得佛聖性，諸經法受行，皆了知而不忘」（同上），同時也包括凡夫俗子的修行理想。這種兼容並蓄的風格很能體現大乘禪學所標榜的志願恢宏、功德無量的泱泱氣度^①。這裏我們不必詳細列舉。值得一提的是其中一些比較世俗的願望，如「得長壽」、「常在大姓家生，父母兄弟、宗親、知識無不愛敬」、「得端正顏好美豔」等（同上），它們雖不如博達眾智、神通自在等目標那樣高遠，但更符合一般人的期望值，因此對普通信眾似乎更有吸引力。特別是認為修行般舟三昧可得長壽的觀念對早期信眾影響尤為深刻，它與修成阿羅漢可以住壽一劫有餘的觀念（來自誤譯的《阿含經》）相結合，成為當時人們對佛教禪學功用最直接的理解和最普遍的期待。

除了經首這種宣揚以外，經中其他地方也再三強調般舟三昧的殊勝，而且更注意發揮其

降魔消災的作用，如：

……兵刃不加，火不能燒，入水不溺不害，……菩薩持是三昧者，若帝王、若賊、若水火、若龍、若夜叉、蟒、獅子、虎狼……一切毒獸及鬼神，欲燒人、欲殺人、欲奪人衣鉢、壞人禪、奪人念，故欲中是菩薩，終不能也。（大一三，九〇一）

這裏戰爭、帝王給人們造成的痛苦與水火、禽獸、鬼神等自然或超自然的原因給人們造成的痛苦並列加以關注，般舟三昧宣揚的念佛思想後來在魏晉時期廣為流行，大概與此頗有干係。

二、般舟三昧的行法

作為般舟三昧的行法，經中提出的首要條件是絕對虔誠的信仰，不得有一絲一毫的懷疑：

佛告毘陀和：「菩薩欲得上定者，常（當？）立大信，如法行之，則可得也，勿有疑想如毛髮許。」（大一三，八九八中）

在〈譬喻品〉中，經文又以種種比喻從反面來申述只有對般舟三昧的殊勝功德堅信不疑，才能夠得到福報。最後〈至誠品〉中再一次強調必須至誠信奉（如對導師無條件的忠誠）才能成就此法。

這種對信仰的強調，是包括般舟三昧在內的一切念佛法門強調的首要條件。這種禪法一

①同時對照後世譯出的《觀無量壽經》中阿彌陀佛四十八願，我們也能看出淨土思想發展、演進的軌跡。

方面強調其果報遠勝於其他修行道所得，「若善男子、善女人持珍寶滿三千國土布施，設有是功德，不如聞是三昧信樂者，其福過彼上。」（大一三，九〇〇），而另一方面它要求的修行方法和所修內容卻極為簡單，修行者只需專心念佛，無需再修習其他禪法就能如願以償，即所謂「常當守習持，不得（據三卷本，「得」字衍）復隨餘法，功德中最第一」（大一三，八九八中）。功效最大而行法最簡，不免令人生疑，因此需要反覆強調信仰的作用；否則心存狐疑，自然也就不可能定心繫念，見佛立於眼前了。

有了這種一定能夠見佛的信仰以後，具體如何修行才能達到「見十方諸佛悉現前立」的效果呢？經中提出的方法很簡單，就是要「專心念佛」。所謂「念佛」，主要不是如後世那樣口中念念有詞的稱名念誦，而是憑藉想像力將意念集中在佛及其相關的意象上^①。經中具體提出了三種方法：

一是專念西方淨土。經云：

其有比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，如法行，持戒完具，獨一處止，念西方阿彌陀佛。今現在隨所聞當念，去此千億萬佛刹，其國名須摩提，一心念之，一日一夜，若七日七夜，過七日見之。（大一三，八九九上）

意即通過在定中專心想像阿彌陀佛的西方淨土（「須摩提」，*Sukhāvatī*），日日夜夜常念不懈，如此經七日七夜則可見其國土。而且這種觀想無需修習神通就可以進行：

不持天眼徹視、不持天耳徹聽、不持神足到彼佛刹，不於此間終生彼間，便於此坐見之。（大一三，八九九上）

這比起小乘禪法強調循序漸進，必須首先修習四禪八定獲得神通，然後才能觀想天界地獄，要簡易和便捷得多。

二是專念阿彌陀佛名號：

阿彌陀佛報言：「欲來生者，當念我名莫有休息，則得來生。」（大一三，八九九上—中）

三是專念佛的色身相好。經曰：

佛言：「專念故，得往生。常念佛身有三十二相、八十種好，巨億光明照徹，端正無比，在菩薩、僧中說法不壞色……用念佛故，得是三昧。」（大一三，八九九中）

本經介紹的念佛方法雖然簡略，但我們從中已不難看出念佛禪的實質，即它是以堅定不移的信仰為基礎，完全依靠想像的作用來實現「見十方諸佛悉現前立」的預定修行目標。般舟三昧本質上是修行者在強烈的主觀心理暗示的作用下產生的一種心理真實，歸根到底不過是人的主觀意識，「是意所想耳」（大一三，八九九中）。既然是人的主觀意識，那麼定中所見之佛也是以「心」的作用為轉移的：

我所念即見，心作佛，心自見，心是佛心，佛心是我身。心見佛，心不自知心，心不自見心。心有想為癡，心無想是涅槃。是法無可樂者，設使念為空耳，無所有也。（一三，八九九中—下）

也就是說，定中所見之佛並無絕對的真實性，意念有時即有，意念無時即無。「是法無堅固，常立在於念」（三卷本，大一三，九〇六上）。既非真實，便不當執著，因此三卷本的〈無著品〉中明確提出念佛不應執著於佛的色身相好，而應當繫念於佛的功德：

菩薩見佛不當著色、痛癢、思想、生死識……但當念其功德，當索摩訶衍。（大一三，九〇

①對照《無量壽經》和《阿彌陀經》的梵文本和藏譯本，念佛之「念」所對應的梵文詞語為 *anusmṛti* 或 *manasikāra*，其詞根含義分別為「憶念」、「想念」（藤田宏達一九八九，六）。

八下)

這事實上是念佛法身的修行方法。值得注意的是，一卷本恰恰將這一品的內容完全刪去了。這似乎表明一卷本的改譯者還不能完全領會這種「無所著」的大乘念佛禪宗旨。

三、般舟三昧的修持內容

本經所說的修持般舟三昧的基本原理和方法雖然簡單，但實際修持內容並不少。例如，在談到如何修「信」時，經文以一連串的三字偈提出了許多要求：首先要求專心一念，斷絕一切妄想分別，包括像有無、進退、前後、左右、遠近等客觀區別，痛癢、饑渴、寒熱、苦樂、生老病死等生理感受區別，貧富、貴賤等社會差別，以及美醜、善惡等價值判斷都必須斷絕，甚至連佛教的經典和教義也不可執著（「勿念經，勿念法」）。其次要求嚴守戒律，精進不懈，如去六入、絕淫色、離衆受、勿貪財、勿貪味、勿殺生、勿自大、行無爲、習定行等。最後要求了知四大、五蘊無常虛幻，覺悟因緣本無，得到菩薩智慧。幾乎可以說包含了佛教修行的全部內容。在《四輩品》中又針對比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷的不同情況提出了不同的持戒要求，其中對居士的要求也非常嚴格，不像後來的淨土經典那樣寬簡。這表明早期大乘念佛禪法還較多地繼承了小乘禪學的思想。

第三節 早期大小乘禪學的傳承與融合

早期禪學傳授的譜系不甚明了。現根據有關史料並綜合各家論述，略作介紹、說明。

一、安世高一系的傳承

康僧會《安般守意經序》云：

余生末蹤，始能負薪，考妣徂落，三師凋喪，仰瞻雲日，悲無質受，眷言顧之，潸然出涕。宿祚未沒，會見南陽韓林、潁川皮業、會稽陳慧，此三賢者，通道篤密，執德弘正，烝烝進進，志道不倦。余從之請問，規同矩合，義無乖異。陳慧注義，余助斟酌。非師不傳，不敢自由也。（大五五，四三中—下）

據此，則南陽韓林、潁川皮業、會稽陳慧都是傳安世高之學者①。不過，這幾位大概都是安世高的再傳弟子，而不是直接從安侯請學者。因為安侯於漢桓帝建和二年（西元一四八年）到洛陽，而康僧會「注《安般》當在吳末稱帝（西元二二九年）以前」（湯用彤一九八三，九六），其間相去約八十年，衡之以常情，陳慧應當是安侯的再傳弟子；而康序將韓林、皮業兩人與陳慧並稱，則輩分亦應大致相當。

真正可以稱作安世高親傳弟子的，大概是漢地第一個出家沙門嚴佛調。「調本臨淮人，

①嚴格說來，從這段序文只能確定這三人都曾教授康僧會佛學，而他們是否是安世高一系的門徒則無法斷言，即使結合經典和注釋，也只能肯定陳慧曾傳授安侯之學，而其他兩人仍然無法確定其師承。日本學者高雄義堅的《中國佛教史論》甚至認為韓、皮所傳為安侯之學，而陳慧所傳乃支識之學，康僧會則是折衷三人之學。從《陰持入經》屢屢稱引吳支謙（為支識弟子輩）所譯經典來看，這種推測也有一定道理。我們這裏只是沿襲學界通行的說法而已。

綺年穎悟，敏而好學」(湯校本，一一)。嚴氏《沙彌十慧章句序》中盛讚安侯其人其學，並稱「調以不敏，得充賢次」(大五五，七〇上)，自述曾廁身安侯門牆，當是弟子無疑。僧傳雖未明示佛調之師承，然言「世稱安侯、都尉、佛調三人傳譯，號為『難繼』」(湯校本，一一)，說明佛調與安侯之學確有密切關係，且很可能曾為安侯之助譯①。

安玄，安息商人，「以漢靈之末遊賈洛陽，以功號為『騎都尉』。性虛靖溫恭，常以法事為己任」(湯校本，一〇)，曾與嚴佛調共同譯出《法鏡經》。安玄與世高同出一國，來華時間前後相繼，與其共同譯經的嚴佛調又是安侯弟子，因此一般也將其列入安世高一系。以上所述安世高一系的傳承中，最重要的無疑是韓林、皮業、陳慧這一支。但此支所傳僅是禪學理論，還是同時躬習禪法並課徒弘法，迄今為止，學術界的看法仍不盡一致。

一種觀點認為，這一系的禪法存在著實際的傳授應無疑問。中國學者多持這種觀點，其中可以舉湯用彤之觀點為代表。湯先生認為：

韓林、皮業、陳慧似均同學於世高，而所學為禪法。陳慧且注《安般》。蓋與浮調之撰《十慧章句》，同為敷演《安般》者。而康僧會則似學於陳慧等，為世高之再傳也(《高僧傳》謂：世高曾封一函，內言「尊吾道者居士陳慧，傳禪經者比丘僧會」)。而序(方按：指康僧會的《安般守意經序》)中所謂「烝烝進進，規同矩合」似指精進不懈，悉依禪法。是世高曾教人習禪，而漢末韓林、皮業、陳慧，則以行禪知名者也。(湯用彤一九八三，六七—八)

而另一種觀點則認為，康僧會在《安般守意經序》中提到的傳承關係，僅僅是禪學理論的傳承，至於禪觀實踐當中是否有這樣的傳法譜系，則難以斷言。許多日本學者持這種觀點。部分學者甚至認為，安世高本人是否習禪也難以斷言。他們的依據是：道安在《安般注序》中對安世高的記述，乃是「博聞稽古，特專阿毗曇學，其所出經，禪數最悉」。對照之下

，《出三藏記集》卷十三的安世高傳中所謂的「博綜經藏，尤精阿毗曇學，諷持禪經，略盡其妙」顯然是本此而來，而《高僧傳》則完全因襲了《出三藏記集》的說法。但是從道安的序文中只能看出安世高精於禪數學，不能確定安世高習禪與否。至於安傳中所述的種種神異事跡，彼此既互相矛盾，自然更不足為憑。（橫超慧日一九七六，一九二、一九七注四）

安世高本人習禪與否，從安世高到康僧會一系的傳承是單指理論還是兼指實踐，這一問題看似枝節，但實際上直接關係到我們對早期禪學總體風貌的認識，特別是關係到中國禪學史上漢地僧人實際修禪的開端問題，因此值得認真探討。

我們認為，僅僅根據僧傳和《祐錄》的相關記載，以上兩說均有一定依據，但都不夠充分，很難對其判斷取捨。但是如果我們能夠更進一層，根據現存的禪經注釋來考察這一系對禪學的理解，尤其是他們對禪觀實踐方法的解說，那麼無疑能夠推進我們對這一問題的認識。特別如果是他們對禪學的基本原理和實踐方法所作的解釋存在不準確乃至錯誤之處，那麼我們就有更充分的理由作出傾向於後一種意見的結論。不過這一問題我們將在後面考察早期注家的禪學思想時再予討論，這裏還是首先來看早期禪學的另一系——支識所傳的大乘禪學的傳承譜系。

二、支識一系的傳承

支識的弟子有支亮，支亮又有弟子支謙，號稱「三支」。支謙也翻譯了許多大乘經典，

①僧傳附安玄、嚴佛謂之傳於《支識傳》中，似有不妥，因二人事跡多與安侯相關，而與支識關係不大。

其中《阿彌陀經》（二卷，大一二）、《慧印三昧經》（一卷，大一五）等均與禪法有關。另外，對後世禪宗影響很大的《維摩經》也是首先由支謙譯出的。支謙所作的另一項工作是将支謙譯籍刪繁就簡，減少其中的音譯詞語，使文字更加流暢，從而大大促進了其傳播，如支謙所譯的大乘禪籍《首楞嚴經》便是經支謙的改譯而「遍行於世」的^①。此外一卷本的《般舟三昧經》也很可能是支謙刪訂的結果^②。

與支謙所傳大乘禪學有關的人物，還有參預《般舟三昧經》和《道行經》翻譯的張蓮（字少安）、孟福（字元士）、郭稚（字子碧）等人。值得注意的是，根據湯用彤的考索，這些人都與道術方技有關，顯示了禪學初傳之際與本土神仙方術的不解之緣（湯用彤一九八三，四〇）。

三、早期禪學傳承中大小乘兩系的溝通

以上所述早期禪學傳承之二系，從一開始就存在互相交涉、互相會通的趨勢。今舉其犖犖大端如下：

1. 嚴佛調之譯《佛說菩薩內習波羅蜜經》 嚴氏爲安侯弟子，曾撰《沙彌十慧章句》發揮師說，開中國僧人著書立說闡釋佛典之先河，而同時又翻譯《法鏡經》、《佛說菩薩內習六波羅蜜經》以介紹大乘思想，顯示出調和大小乘思想的跡象。特別是《菩薩內習波羅蜜》（大一七）一經，將小乘數息禪之安般六事與大乘菩薩道修行之六波羅蜜相比配，意義十分重大。

此經認爲安般六事乃菩薩道修行之始基，然後將其與六波羅蜜一一比配：數息爲檀（布

施)波羅蜜，相隨爲尸(持戒)波羅蜜，止爲羸提(忍辱)波羅蜜，觀爲惟逮(精進)波羅蜜，還爲禪波羅蜜，淨爲般若波羅蜜。經中稱這六種波羅蜜爲「內」，以別於通常所說的六波羅蜜(外)。對此，經中自有一番解釋，此不詳述。值得注意的是其中對「一數爲檀波羅蜜」的解釋，認爲「數息者神得上天，爲布施身中神，自致得須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、辟支佛，得作佛」(大一七，七一四中)。所謂「神得上天」，顯然有道術家肉體飛升觀念的影子；而布施身中神以得佛果的說法，更像是神仙祭祀的思想。表明譯者力圖用本土的一些思想觀念來解釋禪學思想。

此經又以身、眼、耳、鼻、口、意六根對應布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若六波羅蜜。因爲，佛言人索頭與頭、索眼與眼、索肉與肉，投身餓虎，皆爲捨身布施之舉，故身與布施相應；眼不隨色，意不亂念，故眼與持戒相應；耳聞惡聲，不生瞋恚，故應忍辱；鼻知息出入，常守不離，故應精進；口不罵訾、不妄語、不綺語，是爲寂然，故應禪定；意能滌濁揚清，斷根滅惑，行中道，達本無，故應般若。

本經以大乘六度來重新解釋小乘安般禪的思想實質以及與六根相對應的戒定慧三學的修

①《祐錄》認爲支謙曾譯出此經(大五五，卷二，七上；卷三，一四上)，然據支愍度之《合首楞嚴經序》_乙，則支謙僅是改定支識所譯而已。序曰：(支謙所譯)自有別傳記錄，亦云出此經，今不見復有異本也。然此《首楞嚴》自有小不同，辭有豐約，文有晉胡，較而尋之，要不足以爲異人別出也。恐是越嫌識所譯者辭質、多胡音，所異者，刪而定之；其所同者，述而不改，二家各有記錄耳。此一本於諸本中辭最省便，又少胡音，遍行於世，即越所定者也。(《祐錄》卷七，大五五，四九中)

②參見上節有關論述。

行內容，支識所譯的《般舟三昧經》也是通過對小乘念佛禪的改造和重新詮釋來發揮大乘般舟三昧思想，兩經在風格和方法上的趣向是完全一致的，顯示了處於發軔期的大乘禪學力圖通過對小乘禪學思想的創造性詮釋來張揚自己的學說。無論嚴佛調是否有明確的調和大小乘禪學的動機，此經的譯出在客觀上起到了這樣的作用。這種禪學傳入伊始便出現的大小乘禪學互相調和、融貫、會通的思想傾向，的確意味深長，在某種意義上，它簡直就是後來中國禪學思想發展的一種「昭喻」(white metaphor)。

2. 陳慧之注《陰持入經》① 陳慧一般認為是安世高一系的傳人，他所注解的《安般守意經》和《陰持入經》等經典也都是安世高譯出的小乘禪經，而且就其注經的基本立場而言，主要也是發揮師說②，但值得注意的是，他在為《陰持入經》作注時，除了援引師說和安譯《明度經》(大三三，一〇中，一三中)、《安般經》(一二下，一七中)、《道地經》(一四下)、《了本生死經》(一四下)等經典、《安般解》(一一中，二二上、中、下)之外，還頻頻引用支識、支謙所譯經典如《佉真經》(一二上)、《法句經》(一〇中，一四下)、《慧印經》(一一下，一二中，一三中)、《維摩詰經》(一五上)等③，明顯地有會通兩系思想的跡象。

3. 康僧會之編《六度集經》 康僧會推崇安侯其人其學，並注解安譯禪經，自是安世高一系的傳人無疑。而康受「三支」一系大乘思想的影響也是十分明顯的。康氏《安般守意經序》稱安世高「陳演正真之六度，譯《安般》之秘奧」(大五五，四三中)，可見在他心目中，安世高所傳之禪學與大乘六度並無二致。特別是他編合《六度集經》，摘抄各種佛經九十一則，按照大乘菩薩行的六度編排成八卷，更能體現其以大乘修行思想整合既往經典的趣向。

要之，禪學傳入中國以後，雖然分爲兩系發展，但從一開始，這兩系之間就存在著互相交涉、互相會通的傾向。更具體地說，是在價值傾向上側重以大乘六度思想整合大小乘禪學，而在修行方法上則偏重於小乘禪法和大小乘通用的念佛禪法。這種傾向的形成，對中國禪學乃至整個中國佛教的發展影響至深且巨。而其成因，除了當時傳入的早期大乘禪學經典本身就有涵攝小乘禪觀的傾向以外，更重要的可能還是實際傳教的需要，而其之所以能夠大行其道的根本依據則在於國人重合不重分的思維傾向。這一點，我們將在以後的敘述中逐漸具體化。

①湯用彤認為《陰持入經注》是安世高的一個名為「密」的學生所作（湯用彤一九八三，四五），就序文而言，湯說甚為有理；然與注合觀，仍有若干疑點。此處仍循一般之觀點，以其為陳慧所作。

②康僧會《安般守意經序》：陳慧注義，余助斟酌。非師不傳，不敢自由也。（大五五，四三—下）《陰持入經注》亦處處引用師說。

③此外，注中還引用安玄、嚴佛調所譯之《法鏡經》（一一下，一九上）、失譯之《老母經》（一〇中，《祐錄》卷四《新集續撰失譯雜經錄》中有此經）、《佛迦沙經》（一五中，《祐錄》卷三《新集安公古異經錄》中《佛迦沙王經》）、《中心經》（一三下，一四下，《祐錄》未見此經名）等。

第二章 早期注家的禪學思想：理解、詮釋與誤讀

上一章我們分析了禪學初傳時期兩大流派各自的禪學經典、禪學思想及其禪觀特色。儘管存在著翻譯過程中不可避免的偏差，乃至一些改譯者根據己見刪削的情況，這些經典及其體現的思想和特色基本上還是反映了印度禪學的原貌。當這些經典被譯出以後，它們就脫離了印度文化的母體，撒落在華夏文化的思想土壤中。它們要真正融入這片土地，就必須依靠本土僧侶——從這片土地中產生出來的接納禪學的親和因子——對其作出與本土思想相協調的創造性的詮釋。雖然以印度禪學的本來面目為參照，這些詮釋不免顯得有些扭曲甚至悖離，但是如果這種詮釋有利於印度禪學的思想種子在中國文化的土壤中萌芽、發育、分蘖、成熟，那麼這種詮釋就是合理的，甚至是必要的。從這一意義上說，早期注家對禪學經典的理解和解釋，甚至比這些經典本身更為重要，因為正是這些詮釋構成了國人理解和接受禪學的津梁。

。 本著這樣一種認識，本章將著重探討以康僧會為代表的早期注家對於禪學的理解和詮釋。 早期禪學經典中，安世高一系的小乘禪經顯然更受注家的重視。個中原因，我們將在後面的相關章節中討論。這裏先以《安般守意經》為例作一分析。

《安般守意經》是早期禪經中最受後人重視的一部，也是所有早期漢譯經典中注解最多的一部，康僧會、支慇度、謝敷、支遁、道安等人都曾為之作注。現在保留下來的完整的資料有康僧會、謝敷、道安為該經作注時寫的序文，零星的資料則有夾雜於現行本經文當中的

相當數量的注家文字，《陰持入經注》中引用的《安般解》文字等。以下我們就這些序文和注解來考察早期中國僧侶對禪學的理解及其興趣所在，以及這種理解的得失，由此進而推動對另一個重要問題——早期禪學的實踐狀況的認識。

第一節 從康僧會〈安般守意經序〉看早期中土僧人對禪學理解的趣向

康僧會的〈安般守意經序〉是現存最早的解釋《安般守意經》的著作，因而對於我們研究早期中國僧人如何理解禪學具有十分重要的意義。

康序之結構可分為三部分：第一、明安般之功用，據心之作用釋「陰」；第二、就數息觀釋四禪；第三、介紹安世高之傳譯和康僧會本人的生平、師承。爲了行文方便，這裏先根據第三部分並結合《高僧傳》等有關資料，對康僧會的生平與師承略作交代。

康僧會祖上是康居人，後來移居天竺。其父因經商的需要移居交趾。康僧會十餘歲時父母雙亡，因而出家。這就是序中所謂的「始能負薪，考妣徂落」。後來遇見南陽韓林、潁川皮業、會稽陳慧三位賢者，從之請學。本序便是爲由其師陳慧注義、康僧會本人參助斟酌語義的《安般守意經注》所作。序中康僧會還特別強調此注「非師不傳，不敢自由也」。這裏的「師」大概是指陳慧之師。不過，在以下的討論中，我們將發現康本人也是信守師說的。

現在我們再回頭來看第一部分：

夫安般者，諸佛之大乘，以濟眾生之漂流也。其事有六，以治六情。情有內外：眼、耳、鼻、口（經首序作「舌」）、身、心，謂之內矣；色、聲、香、味、細滑、邪念，謂之外也。經曰諸海十二事，謂內外六情之受邪行，猶海之受流，餓夫夢飯，蓋無滿足也。心之溢蕩，無微不淡

，恍惚彷彿，出入無間，視之無形，聽之無聲，逆之無前，尋之無後，深微細妙，形無絲髮，梵釋仙聖所不能照明。默種於此，生化乎彼，非凡所睹，謂之陰也。猶以晦暄，種夫菜芥，闔手覆種，孽有萬億，旁人不睹其形，種家不知其數也。一朽乎下，萬生乎上。彈指之間，心九百六十轉，一日一夕，十三億意。意有一身，心不自知，猶彼種夫也。（大一五，一六三上；大五五，四三上）

這段話開宗明義，首先解釋安般禪的功用：安般禪是諸佛用以接濟漂流衆生抵達彼岸的大船。具體說來，是以安般六事來對治內外六情，即十二處。但是奇怪的是康僧會連「安」、「般」兩字是什麼含義也沒說，緊接著就筆鋒一轉，立即從六情收斂到談「心」的作用，並以此來解釋佛教中「陰」這一名相。所謂「陰」，梵文 *skandha*，梵文字義極多，據古印度語文學者 Henna Chandra 所說，此字有聚、肩、分段、樹幹、王、軍、身等義①。作為佛教基本名相的五陰之「陰」，羅什以後一般譯作「蘊」。而安世高譯作「陰」，大概是取其「蔭覆」之義吧（湯用彤一九八三，九八）。不過，康僧會對「陰」的解釋卻不是根據梵文原意，而是從「心」的微妙作用來理解的：

心之溢蕩，無微不決，恍惚彷彿，出入無間，視之無形，聽之無聲，逆之無前，尋之無後，深微細妙，形無絲髮，梵釋仙聖所不能照明。默種於此，生化乎彼，非凡所睹，謂之陰也。（同上）

這段文字除了梵（梵天）、釋（帝釋）這兩個「胡神」的名稱之外，用的都是中國固有的概念，而且它與老子《道德經》中文字上的相近也是一目了然的，康僧會以這樣的語詞來解釋佛教的基本概念「陰」，大概沒有人會不明白。當然，這樣解釋時與佛教的本義出入之大也是不言自明的：五陰之「陰」這個不實的假名，不但成了實在的，而且成了神妙的、決

定一切的實在②。不過，康僧會的這種解釋並非他本人的發揮，而是秉承師說。陳慧注解《陰持入經》時對五陰之「陰」便是作如是解③：

……謂識神微妙，往來無診，陰往默至，出入無間，莫睹其形，故曰陰。（《陰持入經注》卷上，大三三，九下）

不僅陳慧，而且陳慧之師對五陰的解釋也是非常中國化的：

師云：五陰種，身也。身有六情，情有五陰、有習焉。為好色轉，中色轉，惡色轉三色，色有五陰，並習，合為十八事；六情皆然，凡為百八結。滅此生彼，猶谷種朽於下，栽受身生於上；又猶元氣，春生夏長，秋萎冬枯。百穀草木，喪於土上；元氣潛隱，稟身於下。春氣之節至卦之和，元氣潛躬於下，稟身於上。有識之靈及草木之栽與元氣相含，升降廢興，終而復始，輪轉三界，無有窮極，故曰種也。（同上，一〇上—中）

這位「師」以卦氣解五陰，可能也是本土人士④。不過他釋「陰」為「種」、為「身」

①此據張建木《俱舍論識小》（張建木一九七八，一〇）。

②這一訛誤，後為道安所糾正。

③湯用彤認為此注乃安世高的一個名為「密」的學生所作，並認為其中的「師」即是安本人。（湯用彤一九八三，四五）本文仍循舊說，以陳慧為此注之作者，這也是一般通行的觀點。

④也有很多學者認為此中的「師」即是指安世高本人（參見湯用彤一九八三，四五，九九；鎌田茂雄一九八五，二二二），不過似乎缺乏有力的證據。按安侯於桓帝建和二年（西元一四八年）到洛陽，康僧會「注《安般》」當在吳末稱帝（西元二二九年）以前（湯用彤一九八三，九六），其間相去近八十年，以康僧會為安侯之再傳弟子不如以陳慧為再傳弟子更合情理。

，顯然比陳慧要準確一些。而康序中「一朽乎下，萬生乎上」的思想顯然也是脫胎於「猶谷種朽於下，栽受身生於上」這個比喻。

以上這幾種對「陰」的解釋，都是把陰看作是一種不可見的，但又是實存的東西。這種東西，一般地講，就是元氣；具體到禪定修煉的主體——人身上，就是識神。識神也是元氣化育而成，只是比一般的氣化更為神妙而已。在兩漢三國時代的精神世界裏，存在統一萬物的元氣在國人看來是理所當然的，「百穀草木」也罷，「有識之靈」也罷，無不稟此元氣而生，所不同者只是精粗清濁而已。這位經師以元氣及其高級形態——識神來解釋「陰」，對當時人說來是十分淺顯易懂的。由此也不難看出，早期注家在解釋佛教名相時，首先考慮的不是解釋的準確性如何，而是它能否被本國人士理解和接受。有鑒於此，我們在評判其思想時也應當更多地以同情的態度來考察其意義。

康僧會把「陰」解釋成心的神妙功能，以此來說明人具有獲得禪定的主觀能力。而「心」的作用，在中國歷來被視為神妙莫測，因此把禪定的基礎、依據歸結到「陰」（其實完全等同於本土的識神）上以後，再來宣揚禪定的神奇效果就容易被人接受了。康序正是利用了這一點來為下文所描繪的禪定境界及其所致達的神通張本：

是以行寂：繫念著息，數一至十，十數不誤，意定在之。小定三日，大定七日，既然無念，怕（通「泊」）然若死——謂之一禪。禪，棄也，棄十三億穢念之意。已獲數定，轉念著隨，蠲除其八，正有二意，意定在隨，由在數矣；垢濁消滅，心稍清淨——謂之二禪也。又除其一，注意鼻頭，謂之止也。得止之行，四趣、五陰、六冥諸穢滅矣，昭然心明，逾明月珠。淫邪污心，猶鏡處泥，灰垢污焉。偃以照天，覆以臨土，聰叡明達，萬土臨照^①，雖有天地之大，靡一夫而能睹。所以然者，由其垢濁，眾垢其心，有逾彼鏡矣。若得良師劃刮瑩磨，薄塵微暄蕩使無餘，

舉以照之，毛髮面理，無微不察，垢退明存，使其然矣。情溢意散，念萬不失一矣。猶若於市，馳心放聽，廣採眾音，退宴存思，不識一夫之言。心逸意散，濁翳其聰也。行寂止意，懸之鼻頭，謂之三禪也。還觀其身，自頭至足，反覆觀察，內體污露，森楚毛豎，猶睹膿涕。於斯具照天地人物，其盛若衰，無存不亡，信佛三寶，眾冥皆明，謂之四禪也。攝心還念，諸陰皆滅，謂之還也。穢欲寂盡，其心無想，為之淨也。（大一五，一六三上；大五五，四三上—中）

這段話主要是結合安般禪的修行過程來解釋禪定的方法、實質和階位。其中對安般六事的解說在上一節已經討論過，這裏我們集中來看其中對禪定的基本含義及四禪階位的理解。

在康僧會看來，禪定修行之心要在於一個「棄」字：「禪，棄也，棄十三億穢念之意。」認為禪修就是捐棄種種雜念，以獲得內心的寧靜清澈，這種思想，現行本經文中也有明確的表述，可以視為康僧會一系的注釋：

禪法惡來不受，是名為棄。（卷上，大一五，一六五中）

已得息棄息，已得相隨棄相隨，已得止棄止，已得觀棄觀，莫復還。（同上）

第五還棄結者，謂棄身七惡；第六淨棄結者，謂棄意三惡。（同上，一六七上）

較諸序文，這些注釋更明確地將安般禪的每一個階段都歸結為「棄」。可見這是陳、康一系對禪修本質的基本理解。這種觀點，包括其措辭，自然讓人聯想到老莊思想中的有關論述。在《道德經》中，「棄」和「損」乃是修道的根本性的方法：

絕聖棄知，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。此三者以為文不足，故

①此處疑有錯簡，「偃以照天，覆以臨土，聰敏明達，萬土臨照」四句當屬「昭然心明，逾明月珠」之後，如此則辭順理暢。

令有所屬。見素抱樸，少私寡欲。（第十九章）

爲學日益，爲道日損，損之又損，以致於無爲，無爲而無不爲。（第四十八章）

在《莊子》書中，「棄」和「損」也是使用頻率很高的字眼，分別爲三四次、一六次①。因其含義與上引《老子》書基本一致，茲不贅引。

由此可見，康僧會對禪修實踐實質的理解，基本上與老莊修道方法相當。

再來看康氏對四禪階位的理解。康氏分別以安般禪的前四個階段對應四禪：數息爲一禪，相隨爲二禪，止爲三禪，觀爲四禪。而在現存本經文中，安般六事是與三十七道品相適配的：

數息爲四意止，相隨爲四意斷，止爲四神足念，觀爲五根、五力，還爲七覺意，淨爲八行也。（卷上，大一五，一六四中）

這裏與「止」相適配的四神足是神通賴以產生的禪定方法。但一般經典，如《大毗婆沙論》、《雜心論》、《修行道地經》、《達摩多羅禪經》等都認爲，三禪是不能產生四神足的，只有在四禪的基礎上才能修習四神足，並獲得五神通或六神通：

是神足者，因四禪致。（《修行道地經·神足品》，大一五，二一三上）

已得四禪，自在如是，此爲五通。（《修行道地經·數息品》，大一五，二一七上）

根本四禪中，修起五神通。（《達摩多羅禪經》卷下，大一五，三一九上）

因此這裏存在著一個問題：要麼是經中將四神足與止相適配不恰當，要麼是康序有誤，即止階段的修行應當能達到四禪。

這一矛盾，徐文明博士已經指出，並且進而推測，「止」其實可能包含了意止和息止兩個階段：在意止階段，息之出入雖存在，但極細微，意不覺之，它對應三禪；在息止階段，

出入息真正消失，如同道家的胎息，它對應四禪（徐文明一九九四，四）。這一推測很有道理，這裏簡略地徵引其他經論加以證明。

《達摩多羅禪經·修行方便道安般念退分》曰：

觀察無常斷，離欲與滅盡。出息入息滅，是名修行勝。（大一五，三〇二中）

據此，則出入息斷滅確係安般禪之修行之一階段。而出入息斷滅正是四禪區別於前三禪的所在：

口有（疑當作「無」）所語，大息止；念道，中息止；得四禪，微息止。（《安般守意經》，大一五，一六六上）

問：何故在第四靜慮息不轉耶？答：彼心細故。謂入出息依粗心轉，第四靜慮以上諸地心極細微故，息不轉。（《大毗婆沙論》卷二十六，大二七，一二三上—中）

於諸禪之中，前三禪起（出入息），於第四禪不起（出入息），故彼等為（前三）「禪的最後」。（《清淨道論·說安般念的功德》，葉均譯本，二六一）

可見，四禪以上各種禪定的修行是在呼吸停止的情形下進行的②。這個階段應當在安般

①統計數字據王世舜、韓慕君編之《老莊字典》，並根據 CND etext archive 提供的莊子文本（http://www.cnd.org/GB/Classics/Philosophers/Zhuang_Zi-DOC.gb.html）核對。

②事實上，在四禪所達到的禪定狀態中，肉體和精神的一切活動均已停止，除了還存有壽命（āyu）和體溫（usmā）以外，可以說是與死亡酷似的一種狀態。這與禪定（dhyana）的本義「靜慮」（dhyai-）恰好是背道而馳的。有論者指出，四禪是釋尊的弟子力圖體驗和領會釋尊的大涅槃（parinibāna=死）的寓意而發展的一種禪定。（參見池田練太郎，九六一—六）

前三事中完成，不應是「觀」以後的內容。因為前三事屬於奢摩他（止，samatha），而觀（upāśakṣaṇa）則屬於毗鉢舍那（觀，vipaśyanā）。由此可以確定，康僧會認為「止」僅對應三禪是不太準確的。

康序這段文字另一引人注目之處在於以鏡喻心。以鏡之染淨喻心之迷悟，是佛經中常見的比方，到了後世，更因為傳說中的禪宗南能北秀的法偈之爭^①而廣為人知。但同樣應當指出的是，以鏡來比況心的認識作用，這一思想在中國本土古已有之。特別是在老莊著作中，對此發揮尤多。《道德經》中的「滌除玄覽」、「《莊子》書中「至人之運心若鏡」（《應帝王》）、「聖人之心靜乎！天地之鑒也，萬物之鏡也」（《天道》）、「其動若水，其靜若鏡，其應若響」（《天下》）等成語，更是當時醉心玄談的魏晉士大夫們所熟知的。康僧會以此來解釋禪定能夠致達不可思議的神妙境界的原因，自然就容易為當時的士大夫們所接受。

必須強調指出的是，這兩者之間的一致不僅僅是比喻的喻體這一具體意象上的一致，更為重要的是其背後的思想觀念的一致性。試看《莊子·天道篇》中的這段話：

聖人之心靜乎！天地之鑒也，萬物之鏡也。夫虛靜恬淡寂寞無為者，天地之平而道德之至也。故帝王聖人休焉。休則虛，虛則實，實則倫矣。虛則靜，靜則動，動則得矣。靜則無為，無為也，則任事者責矣。無為則俞俞。俞俞者，憂患不能處，年壽長矣。夫虛靜恬淡寂寞無為者，萬物之本也。

姑且不論價值預設的不同，這裏所謂的「虛則靜，靜則動，動則得」的修養方法論，與禪學所遵循的從外在的持戒約束（「虛」）開始，到習禪修定（「靜」），再到觀想內外（「動」），最後成道證果（「得」）之間的一致性乃是顯而易見的。

康序對安般禪的詮釋顯然也是按照這一次第展開的。因此在解釋了四禪（靜，止）以後，康序開始對禪定的神異效果（動，觀）大肆宣揚：

得安般行者，厥心即明，舉眼所觀，無幽不睹，往無數劫、方來之事、人物所更，現在諸刹其中所有、世尊法化、弟子誦習，無遐不見，無聲不聞。恍惚彷彿，存亡自由，大彌八極，細貫毛釐，制天地，住壽命，猛神德，壞天兵，移諸刹，入不思議，非梵所測，神德無限，六行之由也。（蘇校本，二四三—四）

這段描述可謂將禪定的神異效果宣揚得無以復加②。不過，這裏我們感興趣的是更深一層的問題，即康僧會這樣來宣揚禪定的神異時，他所選擇的參照系與其所處的語境之間的關係。

當康僧會這樣向本文的擬想讀者（他的言說對象）來解釋禪定的神異效果時，他顯然希望這種解釋既能為讀者所理解（如我們前面所指出的，這是康所處時代教內精英在闡釋教理時最優先考慮的問題），又能顯示出佛教禪學的高妙之處。前者要求他選擇本土思想當中可以用來說明禪定效果的資源作為與讀者溝通的基礎（顯然，符合這一要求的資源不是唯一的），後者要求他在這些話語資源當中選擇最合適、最有效的一種。就此而言，反觀康僧會對話語參照系的選擇情況，也能夠看出康所處的時代一般知識階層對佛教的理解和期待，從而了一個更廣泛的視野中考察佛教禪學的演進③。

① 神秀、惠能作偈競義事，很可能是後人牽合附會之辭，參見陳寅恪《禪宗六祖傳法偈之分析》（陳寅恪一九九二，一四—八）。

② 在康僧會編合的《六度集經》中對四禪所得之神異效果也有一段十分類似的描述，茲不具引（參見大三，三九中）。

③ 本文作這樣的思考與年鑒學派的歷史觀和西方文論對本文研究語境化（contextualization）的重視有關，而直接的觸動則是想參與回答葛兆光近來提出的一個問題：如何敘述「一般知識、思想、信仰世界的歷史」（葛兆光一九九八，一〇二—一〇三）？葛文溫和地質詢了一般通行的「一直籠罩著中國思想史敘述和解釋的『新經典話語系統』」的幾個信條：1. 認定真實的思想歷程由精英和經典構成，他們為全體國民所信奉，對精英及經典的描述即構成對思想世界的描述。2. 思想的歷史是由一個個思想家構成的時間序列，按照時間的推移，思想總是在發展，描述這一系列即是描述思想的歷史。3. 我們看到的精英與經典既是當時思想完整、真實的情景，即使歷史進行了淘汰，也是準確和公平的，人們應當承認現存的歷史記載和歷史陳述的合理性，提出思想史的時序與歷史的時序並不完全吻合，精英和經典的思想未必是當時思想生活中最重要的部分，「思想史中有誤會，有埋沒，有偶然，有斷裂」，因而主張考察「在精英和經典的思想與普通的社會和生活之間」的「一般知識、思想和信仰的世界」。葛文認為如果要做，「首先要做的也許是重新檢討傳統的思想史所依據的文獻或資料範圍」。具體到早期佛教思想史，葛文批評了傳統佛教史「只能根據《高僧傳》、《出三藏記集》、《弘明集》、《廣弘明集》等等經典來復原和重構歷史」，從而把這一時期佛教思想史描述成為「道安、慧遠、鳩摩羅什、僧肇等等天才佛教徒的一系列思想和命題的發生史」的局限，強調應當從當時人們一般接受的經典範圍以及一些「幾乎無意識地流傳下來的史料」如石刻、敦煌吐魯番出土文書等來考察當時的一般思想、信仰狀況。（同上）葛文的基本觀點也是筆者近年來反覆思考的問題，但由於受西方文論思想的影響，本文想補充的是：「《高僧傳》、《出三藏記集》、《弘明集》、《廣弘明集》等等經典」仍然應當是一般思想史最重要的話語資源。問題的關鍵不在於將視線從這些經典文本上游離開，而在於清醒地意識到這些經典編撰「可能存在的『有組織的歷史記載』和『有偏見的價值確認』」之後自覺地解構這種組織和偏向。因為任何經典敘述的內部結構都存在著足夠多的裂縫，它們往往指陳著敘述者有意無意地屏蔽的知識、思想與信仰。通過對敘述者遮蔽行為的解構和對他有（無）意識地遮蔽的思想昭示，就能讓我們更好地了解當時思想信仰的一般生態環境。例如對《高僧傳》的編撰意圖、編撰方針及得失等問題的討論，就十分有助於我們認識南北朝時期佛教思想在那個時代精神生活全局中的處境、作用及運作方式。對這一問題的研究是筆者極為感興趣的課題，限於本文論題的時域，這裏很難充分論述。不過，拙文《魏晉南北朝佛教史上的一樁疑案——玄高師事佛跋陀羅說辨偽》（見《中國文化》一九九八年春夏卷）就嘗試運用這種方法來解釋劉宋元嘉時期佛教思想的一般面貌，或可一覽。

在本土文化中，能夠與禪定修行目的與效果相比擬的，至少有兩種不同層次的思想：一是老莊著作，特別是《莊子》書中所描述的「至人」、「真人」、「大人」、「神人」、「天人」等理想人格修養思想，一是發源於古代宗教巫術思想，而為後來的養生家、陰陽家、稷下學派、黃老思想家從不同的側面予以發展的「神仙」修行思想。兩者就思想來源而言，有著許多共通的地方，特別是它們都以元氣思想為基礎，追求天人合一的境界。不過前者強調精神層次的修養，而後者則把肉體生命和感官享受作為關注的焦點，以延年益壽、得道成仙為最根本的修行目的。就這兩種思想的影響範圍來看，前者基本上是文化精英階層的少數人的愛好與追求，而後者卻為包括一般知識階層在內的大多數國人所共享。

康序宣揚的禪定效果，顯然是以後一種思想為參照。無論是對過去、現在、將來的種種情況無幽不睹、無遐不見、無聲不聞，還是「制天地，住壽命，猛神德，壞天兵，移諸刹，入不思議，非梵所測」的種種「神德」，它所描繪的「神」都是後一種意義上的神人、仙人，而非《莊子》書中的神人。同時，這種「神德」又超出了中國傳統思想中一般仙人所具有的屬性（「德」）。

為了進一步說明這一點，我們不妨將其與漢人心目中的神仙形象作一對比：

夫王喬赤松，呼則出故，翕則納新。夭矯經引，積氣關元。精神周洽，鬲塞流通。乘凌虛無，洞達幽明。諸物皆見，玉女在旁，仙道既成，神靈攸迎。乃驂駕青龍，赤騰為曆，踏玄厲之擢罪。有似乎鸞鳳之翔飛，集於膠葛之宇，泰山之台。吸玉液，食華芝，漱玉漿，飲金醪。出宇宙，與雲浮，灑輕霧，濟傾崖。觀倉川而升天門，馳白鹿而從麒麟。周覽八極，還崦華壇，汜汜乎濫濫，隨天轉旋，容容無為，壽極乾坤。

這篇漢賦名爲《仙賦》，其作者是兩漢之際的桓譚^①。其時佛教尚未廣宣，從序文本身也能看出它完全未受佛教思想的影響，因此其中的仙人恰好可以拿來與康序所描繪的「得安般行者」作一比較。從桓賦中可以看出，本土文化觀念中的仙人的屬性（「神德」）主要有三：一是能夠洞察萬物、自由活動（「乘凌虛無，洞達幽明，諸物皆見」，「出宇宙，與雲浮，灑輕霧，濟傾崖。觀倉川而升天門，馳白鹿而從麒麟。周覽八極，還崦華壇，汜汜乎濫濫，隨天轉旋」）。二是極盡各種感官享受（「玉女在旁，仙道既成，神靈攸迎。乃驂駕青龍，赤騰爲曆，踏玄厲之擢罪。有似乎鸞鳳之翔飛，集於膠葛之宇，泰山之台。吸玉液，食華芝，漱玉漿，飲金醪」）。三是與天同壽（「容容無爲，壽極乾坤」）。康序中的「得安般行者」基本上參照這類「仙人」形象而塑造的，只是剔除了與佛教教義明顯相悖的第二條，同時又對第一、第三屬性特別是第一屬性作了更大的發揮。傳統的仙人所洞悉的不過是現存的世界諸物，而得安般行者卻能夠洞悉過去、現在、未來的一切事物，不僅能看到其形相，而且能聽到其聲音；傳統的仙人還必須借助各種神獸遊歷天地之間，而得安般行者卻可以自由地決定自身的存亡、大小、往來；特別是傳統的仙人雖然已經成仙，但仍須順天行事，不能違悖天地間固有的規律，而得安般行者卻可以「制天地，住壽命，猛神德，壞天兵，移諸刹，入不思議，非梵所測」，完全突破了這種限制。簡言之，傳統的仙人只是順其自然而已，而得安般行者卻完全掙脫了自然的束縛，進入了絕對的自由。

由此可見，康僧會參照本土的神仙思想來宣揚安般禪的神妙，但同時充分吸收了印度佛經，特別是大乘經典華麗、誇張的敘事風格，從而向素來喜歡談天說玄的國人展示了一個境界更爲遼遠、意象更爲瑰麗的自由世界，極大地激發了國人對佛教禪學的好奇和興趣。

康僧會之所以這樣來描繪佛教禪學的形象，是與他所處的時代以及他所宣教的對象密切

相關的，從某種意義上講，可以說正是後者決定了這樣來解說禪學。在康僧會的時代，佛教在中國基本上還是一種僑民宗教（參見第一章注一），本土人士對它缺乏深入的興趣，只是將它作為一種西洋景來看待。而官方則只是將其作為一種邊鄙小國之民所信奉的一種「神道設教」允許其存在。在文化的意義上，佛教仍然是無根的。《高僧傳·康僧會傳》所記康之事跡多係後人附會，但言其初抵建業時的佛教宛如一張白紙的局面則當可信。僧傳言康僧會向孫皓說法「不及妙義，唯敘報應近事，以開其心」（湯校本，一八），這裏如果我們不追究向孫皓說法這一具體事件的真偽，而將此視為康在吳地說法講經時面對的一般語境的象徵，那麼「不及妙義，唯敘報應近事」來開導國人，力圖引起國人對包括禪學在內的佛教生活的興趣和關注，正是康僧會等教內精英所面臨的當務之急。由此不難看出佛教當時首要的問題的是引起人們對它的興趣和關注，至於這種興趣和關注是基於對佛教怎樣的一種認識尚在其次。正是在這個意義上，我們認為：康僧會在《安般守意經序》中以神異來詮釋禪學，與其說是他選擇了這麼做，不如說是他只能這麼做。

第二節 從《安般守意經》中混雜的注釋看早期注家對禪定實踐的理解

① 桓譚仙賦，《全漢賦》，二四八。具有諷刺意味的是，在通行的思想史教材中，桓譚是漢代思想中「唯物主義」和「無神論」的重要代表人物。不過，從這篇小賦中我們不難看出，當時所謂的「唯物主義者」與「唯心主義者」、「無神論者」與「有神論者」之間的界限並不像教科書力圖使我們相信的那樣鮮明。事實上，至少在先秦、兩漢思想當中，就是否承認有溝通萬物的物質性的元氣而言，恐怕找不出否認這一點的「唯心主義者」，而就是否承認有氣化的高級形態「神」以及由此「神」的稟賦多少而構成的人神凡聖階差而言，也找不到明確否認這一點的「無神論者」。

上一節我們根據康序考察了早期注家對禪學的理解和詮釋。但是僅據此序以及類似的序文（如謝敷之序）來考察早期僧人對禪學的理解，顯然是不夠充分的。這是因為，由於文體的限制，在序文當中，作者往往只是提綱挈領地概括某經的思想及其本人對該經的領會。它雖然反映了作者對禪學旨趣的總體把握，但是因為過於簡略，往往失之籠統，因而儘管是不同作者的序文，卻常常給人大同小異的印象。如果進一步從禪學理論結構來分析，那麼，這些序文往往只顯示了作者對禪定果位和禪觀境界的理解，卻未能反映作者對禪定具體行法作何見解。換言之，從這些序文我們只能發現作者在「說」禪，卻不能判斷作者是否有實際的禪定經驗，即是否習禪。

那麼，是否有一個更好的角度，可以更詳盡地體現出早期中土僧人對禪學特別是禪學的實踐層面的理解呢？顯然，早期僧人對這些禪經的注釋可以為我們提供更為詳盡的資料，但是這方面的資料幾乎都沒能保存下來。幸而現存的《安般守意經》中夾雜了許多早期經師的注釋，如果我們能將其從經文中分離出來，無疑是剖析早期禪學思想的極好材料。

然而，要想把現存的《安般守意經》的經文本身和注解區分開來，這不是一件容易的事情。事實上，前人早有嘗試，但最終無功而返。筆者反覆嘗試的結局也是重蹈覆轍。因此，要想將兩者完全區分開來，恐怕是不可能的。不過，我們仍然可以根據幾條簡單的原則將其中的某些內容作為注解離析出來。然後，我們就可以根據這些注釋來展開討論。這樣處理雖然不夠徹底，但可能是我們所能期望的最好結果了。好在這樣離析出來的的注釋內容分量頗為可觀，就我們想要進行的討論——早期中土僧人對禪學特別是其實踐層面的理解——而言已相當充分了。

這些標準是：1. 對譯語所作的不符合梵文原意的解釋顯然屬於注解；2. 沒有經典依據的

觀點顯然應屬於注家的發揮；3.同一體裁的原文如果有兩種不同樣式的翻譯，則其中必有一種非經文；4.涉及後起的譯名或用語的語句顯然是注家所加；5.如果某段文字與其他經典完全相同，則是從其他經典竄入。

循此以求，則不難發現經中許多文句無疑屬於注家的發揮。以下選取其中與禪學密切相關且比較重要的若干注釋，結合筆者對其判定過程，闡釋從中體現出來的早期中土僧人對禪學的理解，特別是這種理解上的偏差。

一、從對「安般守意」的解釋看早期注家對禪學境界的理解及其誤差

所謂「安般守意」，本是梵文 *ānāpāna-smṛti* 一詞音義兼取（「安般」取音，「守意」取義）的譯法，但經中的解釋卻五花八門。本經卷初對安般守意含義的十一種解釋中，便有若干種可以確認為不是經文本身的解釋。這裏我們首先統一編號引述，然後再逐一分析：

1. 安為身，般為息，守意為道。守者謂禁，亦謂不犯戒；禁者亦為護，護者遍一切無所犯。意者息意，亦為道也。

2. 安為生，般為滅。意為因緣，守者為道也。

3. 安為數，般為相隨，守意為止也。

4. 安為念道，般為解結，守意為不墮罪也。

5. 安為避罪，般為不入罪，守意為道也。

6. 安為定，般為莫使動搖，守意，莫亂意也。安般守意名為御意至得無為也。（按：元明二本後句作「安為守意，般為御意至得無為也。」）

7. 安爲有，般爲無，意念有不得道，意念無不得道，亦不念有，亦不念無，是應空定，意隨道行。有者謂萬物，無者謂疑，意謂空也。

8. 安爲本因緣，般爲無所處，道人知本無所從來，意知滅無所處，是爲守意也。

9. 安爲清，般爲淨，守爲無，意名爲，是清淨無爲也。無者謂活，爲者謂生。不復得苦，故爲活也。

10. 安爲末，般爲起，已（三本作「以」）未起便爲守意，若已「意起便爲守意，若已」（按三本、宮本無此八字）起意便走爲不守，當爲還——故佛爲說安般守意也。

11. 安爲受五陰，般爲除五陰，守意爲決因緣，不隨「墮」身口意也。守意者，無所著爲守意，有所著不爲守意。何以故？意起得滅故。意不復起爲道，是爲守意。守意莫令意生，生因有死，爲不守意；莫令意死，有死因有生，意亦不死。——是爲道也。

第一種解釋將「安」解釋爲「身」較爲費解，它不符合爲 *āṇa* 的原意，印度原典中也找不到類似的說法；它將「般」籠統地解釋爲「息」，顯然也不準確。但它隨後對「守意」的解釋卻非常地道，尤其是將「意」解釋爲「息意」更是極爲準確，這就不免讓我們懷疑可能是這段文字有脫訛，即「身」字是「息」字之訛——從《大正藏》各卷的校勘記來看，這種情況是有成例可稽的①，而它和後一「息」字前面分別脫漏了「入」、「出」兩字。換言之，正確的原文可能是：

安爲出息，般爲入息，守意爲道。守者謂禁，亦謂不犯戒；禁者亦爲護，護者遍一切無所犯。意者息意，亦爲道也。

這樣就辭順理暢，沒有什麼費解的地方了。基於以上原因，這種解釋不能斷定其是否爲注家的解釋，應予保留。

第二種解釋認為「安爲生，般爲滅」，這種解釋雖然不能從「安」和「般」的字義裏推出，但它可能是指人出生時第一息爲入息（āna），到死時最後一息爲出息（apāna），這種以人的生命過程來解釋「安般」含義的理解方式，在印度原典中時屢見不鮮的。它將「意」解釋爲「因緣」，也同樣可以理解爲將因緣作爲所意的對象，即指在數息觀的「觀」階段對十二因緣的省察。因此這種解釋也是符合經論的，同樣應謹慎地予以保留②。

疑問比較多的是此後的幾種解釋。如第三種解釋將「安」、「般」、「守意」分別解釋爲數息觀的前三個階段（數、相隨、止），既不符合詞義，也沒有經典依據，應視爲注家的發揮。與此類似的還有第六、七、十這三種解釋。它們都是將「安」和「般」視爲禪定或禪觀的不同階段，或視其爲相續之禪定（如三、六兩解），或視其爲相對之禪定（如第十解），或視其爲相對之禪觀（如七解）。這些解釋的共同特點是它們對數息觀的內容（禪定或禪觀）有一定的了解，但對於這些內容之間的聯繫卻不甚了然，因此作了種種想當然的解釋。以忠實於原典的尺度考量，這些解釋當然是不可取的，至少是不準確、不充分的（這或許也就是道安所抱怨的「義或隱而未顯」之處）。但另一方面，鑒於早期注家只能根據極爲有限，而且往往是翻譯不太準確的漢譯經典來理解本來就難以言詮的禪學理論和禪定經驗，出現這樣的誤讀也無可厚非。不僅如此，我們還可以從某些誤讀中看出早期注家力圖以本土

① 在本經當中就有一處例證：「所謂以聲息」一句宋本作「所謂以聲息心息」，而元本、明本作「所謂以聲身心息」。（大·一六，一七〇注六）

② 智者大師《釋禪波羅蜜次第法門·釋禪波羅蜜修證第七之一》亦引述本經此說，並指出其乃約息生滅立義，若約心生滅為語則是不定。（大·四六，五〇八下；蒲田，一二七）

文化來理解外來禪學理論的積極嘗試。以第七種解釋為例，它將安般分別釋為有無固然不妥，但它認為「意念有不得道，意念無不得道，亦不念有，亦不念無，是應空定，意隨道行。有者謂萬物，無者謂疑，意謂空也」，卻深得眞空妙有之理趣，且與中觀學說神契，而其賴以運思的概念範疇則又完全是老莊式的，這不能不說是一種創舉。同時，它與後來興起的「格義」之學顯然也有著某種共通的精神^①。

將這種比附的方法發揮到極致的是第九種解釋：

安爲清，般爲淨，守爲無，意名爲，是清淨無爲也。無者謂活，爲者謂生。不復得苦，故爲活也。

它居然將「安般守意」逐字對應爲道家的「清淨無爲」，簡直是匪夷所思^②。這些五花

①這裏我在比較嚴格的意義上使用「格義」一詞，指的是：由竺法雅、康僧朗等人首創於晉初的一種佛經教授法，其特點是「以經中事數擬配外書，爲生解之例」（《高僧傳·竺法雅傳》），即將佛教名相與中國傳統典籍中的相關思想和說法逐一比附，作為理解前者的方法。——這也是陳寅恪、湯用彤所採用的概念。（參見陳寅恪一九九二，九七一—一〇三或一九七八，一一二九；湯用彤一九八三，一六八—七〇）。

呂澂則進而認為格義是「把佛書的名相同中國書籍內的概念進行比較，把相同的固定下來，以後就作為理解佛學名相的規範。換句話說，就是把佛學的概念規定成爲中國固有的類似的概念。因此，這一方法不同於以前對於名相所作的說明，而是經過刊定的統一格式。」（呂澂一九七九[〃]，四五）這種界定無疑較前說更為嚴格，因為它認為「格義」是在佛教名相與本土思想概念之間建立一種一一對應關係。但現有史料似乎不足以支持對「格義」如此嚴格的限制。

也有一些學者則在比較寬泛的涵義上理解「格義」，此中可舉任繼愈、冉雲華之觀點為代表。如任繼愈將「格義」解釋為「運用為中土人士易於理解的儒家、道家等的名詞、概念和思想，去比附和解釋佛教的名詞、概念和義理」（任繼愈，二，二〇一）。因此認為「道安等人在所寫的經序等著述中用老莊玄學語言論釋佛教教義，也是『格義』」（同上），甚至康僧會解經的方法也是「格義」（任繼愈，一，四三三）。冉雲華則將慧皎在《高僧傳·習禪篇總論》中引述「重為輕根，靜為躁君」等道家語彙也作為「格義」來看待（冉雲華一九九一，四）。就理解「格義」的精神而言，這類解釋亦無不可。但問題在於「以儒、道名詞、概念和思想去比附和解釋佛教的名詞、概念和義理」，特別是「用老莊玄學語言論釋佛教教義」，不僅在佛教傳入伊始就已經存在，而且即使到了鳩摩羅什以後也很流行，甚至在創宗立派的隋唐也仍然廣泛存在，可以說是中國佛教的本土化特色。如果我們承認「格義」僅是中國佛教在特定歷史階段所採取的方法（當然它所反映的本土化努力是中國佛教發展過程當中一以貫之的精神），那麼這樣界定「格義」未免失之寬泛。而且它顯然也不符合「格義」一詞的歷史內涵。例如僧叡（毗摩羅詰提經義疏序）說：「自慧風東扇，法言流詠以來，雖曰講肆，格義違而乖本，六家偏而不即。」（大五五，五九）這裏將「格義」與「六家」對舉，顯見其有別（呂澂一九七九，四五；陳寅恪一九九二，九〇——一一六；當然，兩者之間亦非全不相干（陳寅恪一九九二，一〇二——三）。若準後一說之「格義」，則「六家」亦是「格義」矣。在湯用彤的著作中，「格義」和一般的以老莊解佛典也是有嚴格義區分的。所以他說：「在梁時，融合內外雖尚有其風，而格義迂闊之方法，所謂逐條擬配立例者，則已久廢棄不用而忘卻矣。」（湯用彤一九八三，一七〇）基於以上原因，這裏關於「格義」之界定取湯用彤之說。

②這令人不由得讓人想到呂澂對「格義」的見解——認為格義是將內外典思想概念在語詞層面上對應起來並予以固定化——極可能蘊含著對歷史真相的深刻洞察，雖然現有資料尚不足以充分支持這一觀點。

八門的解釋的存在，向我們展示了有別於康僧會等教內精英的一般禪學愛好者的思想實態。與康序的流暢自如相比，這種機械滯拙的解釋方式更能讓我們看清早期禪學對老莊話語的依賴是何等之深^①。

在這些注釋當中，我們只看到了將禪學的基本觀念與本土文化觀念的比附，而對於「安般守意」作為一種禪觀實際行法的解釋卻付諸闕如，這說明了早期禪學在實踐層面的欠缺。

二、從對幾個技術要素的注解看早期注釋的不足

爲了進一步說明早期禪學在實踐層面的欠缺，這裏再就注解中對幾個禪觀技術要素的說明作一考察。

數息時如何守意？禪定中的守意問題，具體到數息時就是息和意的關係問題。那麼數息時，意是應該專注於計息數數本身呢，還是應該專注於息的出入、長短、粗細、輕重等各種色相？早期注家在這一問題上莫衷一是。有的認爲數息時意念不應當執著於數數本身，說「數息意在息數爲不工，行意乃爲止。數息但在息是爲不工，當知意所從起、氣所（從）滅，是乃應數」（大一五，一六五中）。有的則認爲數息時只應當專注於數息本身，不應當追逐逐息的色相，說「雖數息當知氣出入，意著在數也……數息意不離是爲法，離爲非法」（一六六中）。現行本中佔主導的意見是後一種^②。結合《毗婆沙論》等其他經典對數息觀的介紹，應以後一說爲是。

前一種意見雖不符合《安般守意經》的思想，但並非無所本，而是由於注家徵引《修行道地禪經》中的十六特勝而混入本經的^③。所謂十六特勝，乃是在一般數息觀基礎上發展起

來的一種禪法。它針對簡單數息的種種欠缺對數息觀作了改進，即在數息的時候，不是通過單純數數來控制呼吸，而是通過對息的出入、粗細、輕重、澀滑、冷暖、長短、快慢等一系

①在以上的分析中，我們謹慎地迴避了對第四、五、十一這三種解釋作斷言，這是因為在這幾種解釋中出現的概念在經文中一再被提到，而同時我們還缺乏有效的手段來檢測這些內容是否屬於注釋——儘管文體的一致性和我們的語感都使我們傾向於認為這些內容也屬於注釋。

②參見本經：一六四下二四—五行、一六五下一九—二〇，二九行、一六六中二七—八行等處。

③之所以作這樣的推定，是因為現行本中的這段文字與法護譯的《修行道地經·數息品》中的一段文字在文法結構和內容上完全可以對應起來。現將階段文字對比摘錄如下：

何等為安，何等為般？安名為入息，般名為出息，念息不離，是名為安般。守意者，欲得止意。在行者新學者，有四種安般守意行，除兩惡，十六勝即時自知，乃安般守意行，令得止意。何等為四種？一、為數；二、為相隨；三、為止；四、為觀。何等為兩惡？莫過十息，莫減十數。何等為十六勝？即時自知。……（大一五，一六五上）

何謂為安，何謂為般？出息名安，入息名般，隨息出入而無他念，是謂數息出入。何謂修行數息守意能致寂然？數息守意有四事行，無二瑕穢，十六特勝……何謂四事？一、謂數息；二、謂相隨；三、謂止觀；四、謂還淨。……何謂二瑕？數息長或短，是為二瑕。何謂十六特勝？（大一五，二一五下—六上）

值得注意的是這兩段文字在若干基本問題的回答上不盡一致：1.《安般經》以入息為安、出息為般，《修行經》則反之；2.《安般》所說四事不含還淨；3.《安般》之「二惡」係指失數之第一種（過十數或減十數），《修行》之二瑕係指失數之第二種；4.十六特勝之名目和內容不盡一致。

列相狀的體察來達到調息的目的。正因為十六特勝對數息觀作了這樣的改造，因此其修定時意念專注的對象與一般數息觀是不同的：一般數息觀修定時意念是專注於數數本身，而在十六特勝中則是隨順息的各種色相。十六特勝也可以配合數息觀一起修習，但這時是將其作為隨息階段的一種觀想體察來修習，而不是數息階段的修習內容。早期注家顯然還沒有意識到這種微妙的區別，徑直將其引入來說明數息時的繫念對象，從而產生了混亂。

息之四相，在數息正式開始以前，有一個預備階段，稱之為調息，目的是使得呼吸變得均勻舒緩，以利於長時間的坐禪數息而不致於昏沈勞頓。調息的具體內容是體察四種不同的呼吸，即「息之四相」：第一種呼吸出入有聲，稱為風；第二種雖沒有聲音，但是出入時比較滯澀，稱為喘；第三種雖然既無聲有不滯，但是出入不細，稱為氣；第四種則不聲、不滯、不粗，出入綿綿，若存若亡，資神安穩，情和意悅，稱為息。調息就是要將呼吸調整為「息」相。這一內容現行本中亦有涉及：

息有四事：一為風，二為氣，三為息，四為喘。有聲為風，無聲為氣，出入為息，氣出入不盡為喘也。（大一五，一六五中）

這裏譯名的擬配與後世不同姑且不論^①，值得注意的是注家對此完全沒有作取捨，只是羅列其名而已，可見對四種息相何種為正也並無明確的意識。

此外，經中對數息時具體如何數計數，特別是對如何判斷「失數」的解釋也不夠準確，限於篇幅，此不贅述^②。

凡此種種，說明早期注家對禪定的實踐技術要點還缺乏準確的把握。這似乎也從另一個方面說明，早期的注家大多只是禪學思想的愛好者而已，而其是否實修、修行的深入程度等方面卻是十分令人懷疑的。在這種情形下，本土各種養生修煉的方法對早期習「禪」者可能

有著重要的借鑒作用，其指導作用甚至可能超過了語焉不詳的禪經本身（參見下節）。

第三節 《安般守意經》受早期注家重視之原因分析

早期禪經中，沒有其他任何一部經典像《安般守意經》那樣得到了如此衆多的高僧大德的關注，這種關注當然又集中於它所介紹的數息觀。而數息觀之受重視，主要原因可能有二：一是數息觀本身的簡易性^③；二是數息觀與本土固有的養生術，特別是呼吸吐納之術頗有相似之處。

① 統觀全經，經中風、氣、息、喘分別相當於後世的風、喘、氣、息。

② 一個可以證明早期注家對數息觀中如何數數不甚了然的例子是羅什入關以後王稚遠專門就此問題向其請教（《祐錄》卷十二《法論》目錄第十二帙有王稚遠問、羅什答之《問十數法》，蘇校本，四四四）。

③ 數息觀的簡易性主要表現在：第一、作為修定的基本方法，它入手比較容易，只需要靜心斂意，專注於呼吸，不久便可以獲得較低層次的定。與此相比，同樣是修定的基本方法，不淨觀的入手工夫——取不淨相就要難得多，特別是在儒家厚葬傳統影響下的中國，要觀取死相、白骨相未免因禮制的束縛而難以普遍實施。而其它種種禪觀方法，主要都不是作為得定的基本方法來修習的，如十二因緣觀，常常需要結合其它禪觀的修學才能收到效果。因此，對於初學者而言，數息觀乃是最簡易的習定法門。第二、數息觀的進展比較和緩，因而不大會導致很危險的偏差。而不淨觀雖然「得定最速」（《大毗婆沙論》），但同時也容易產生各種偏差，嚴重時甚至會厭生自戕。因此就安全性而言，數息觀也有它的優點。第三、數息觀第一階段的三個步驟（數息、相隨、止）之間層次清楚，修學者很容易對照自身的禪定體驗加以印證，因而容易產生成就感，而且對缺少禪師指導、依經自修者特別方便。這一點在禪學初傳、外來禪師不多的早期實踐中尤為重要。

「易則易知，簡則易從」，簡易性無疑是使得數息觀在實踐中受重視的一個重要原因。不過，正如我們前面的分析所表明的那樣，即使是這種相對簡易的禪觀修行方法，國人對其中的技術要素也不甚了然，因此，數息觀本身的簡易性並不構成它廣受重視並有一定程度之流行的充分理由。更為重要的是，簡易性雖然對於說明數息觀在實踐中何以受到青睞頗為有力，但是它對於解釋這種禪法為什麼在理論上也最受重視則顯然不夠充分，因為操作上的簡易性並不同於理論上的重要性。而在我們所見的各種序文中，早期注家顯然是將數息觀當作禪觀最典型、最神妙的樣板來論述的。對此，我們還必須作出更為深入的分析。

任何一種文化，在接納外來文化時，總是首先尋找其中與自身相似的因子，作為理解和接受的橋梁。佛教禪學被接受的過程也是如此。早期僧眾之所以對數息觀格外青睞，視之為佛教禪學的典範，並再三申述讚歎，也正是因為數息觀與中國本土固有的心性修養方法頗有相似乃至一致之處。

在中國，歷來是將「氣」作為萬物共同的物質基礎的，因此關於身心修養的各種學說和方法都以「精」、「氣」、「神」等概念為基礎，十分重視對「氣」及其高級形態「神」的養護。因而呼吸作為人體與外界進行「氣」的交換的主要方式，在養生中就受到特別的重視。如《黃帝內經·素問》借黃帝之口說^①：

余聞上古有真人者，提挈天地，把握陰陽，呼吸精氣，獨立守神，肌肉若一，故能壽隨天地，無有終時，此其道生。（《上古天真篇第一》）

作為實際的養生方法，「提挈天地，把握陰陽」過於玄妙，難以仿效，而「呼吸精氣，獨立守神，肌肉若一」卻是完全可以起而效之的。因此，落實到操作層面，「呼吸精氣」在養生術中的重要性不言而喻。所謂「獨立守神」、「肌肉若一」都是在此基礎上才能進行的進一

步的修養方法。《內經》講養、調、治，呼吸吐納不僅是無病時養護身體的主要方法，同時也是染恙罹病時調治的重要手段②。

在《莊子》書中，我們也能找到類似的重視以呼吸作為修養方法的論述。例如在《大宗師》篇中，莊子對其心目中的理想人格——「真人」的描述是：

古之真人，其寢不夢，其覺不憂，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，眾人之息以喉。

這裏刻畫的「真人」他的生活方式（「寢不夢」、「覺不憂」、「食不甘」、「息深深」）與修禪者得定以後的狀態很相近，特別是其呼吸方式——「真人之息以踵」更是與數息觀中對呼吸的控制相似。「踵」的具體所指，歷來注家解釋不一，或以為「踵」喻氣海（羅勉道《南華真經循本》卷七），或以為指足底湧泉穴（宣穎《南華歷》卷上），但「息以踵」乃是實現「息深深」的深呼吸方法，這一點卻是沒有疑問的。

這種以呼吸調節身心，特別是以此為養生之道的修養方法，在莊子所處的時代一定已經相當普遍，所以莊子後學中的黃老派才會專門針對這種偏重於形體修煉而忽視精神修煉的傾向提出批評：

吹呬呼吸，吐故納新，熊經鳥申，為壽而已矣；此道引之士、養形之人、彭祖壽考者之所好

①《內經·素問》成書之年學界未有定論，然其基本思想，當來自戰國時期（羅宗強一九九三，三六），這與黃老學說的形成在時間上也沒有矛盾（劉笑敢一九九三，九七）。

②例如《平人氣象論篇十八》便談到以呼吸時脈相的變化來診斷人的疾病：「人一呼脈再動，一吸脈亦再動，呼吸定息脈五動，閔以太息，命曰平人。平人者，不病也。常以不病調病人，醫不病，故為病人平息以調之為法。」（《黃帝內經·素問》，二二—二三）

也。（《莊子·刻意》）

這裏將「道引之士、養形之人、彭祖壽考者」與前面提到的「山谷之士、非世之人，枯槁赴淵者」、「平世之士、教誨之人、遊居學者」、「朝廷之士、尊主強國之人、致功並兼者」並稱，作為當時人們為人處世的基本生活方式和價值取向之一，可見當時奉呼吸吐納為養生要道者不在少數。

降及秦漢，黃老之術風靡於世，以呼吸吐納為基礎的食氣之法越發大行其道。馬王堆帛書對此法有專門的介紹，其中便是以深呼吸作為食氣之要領：「翕氣之道，必致之末……息必探（深）而久」；而且還進而對一年四季乃至一日早晚食氣方法的不同作了細緻的區分：「食氣有禁：春避濁陽，夏避湯風，秋避霜霧，冬避淩陰」；「宿氣夜散，新氣朝聚，以徹九竅而實六府」。（《十問》）這種吹呼吸在當時大概頗為流行，幾乎成了一種時尚，因此時人譏哂道：

何必偃仰詘信若彭祖，呬噓呼吸如喬松，眇然絕俗離世哉！（王褒：《聖主得賢臣頌》）

作為一篇以諷喻婉諫為目的的賦，作者對「絕俗離世」的生活方式不以為然是不足為奇的。值得注意的倒是他將「呬噓呼吸」的食氣調息術同「偃仰詘（屈）信（伸）」的體操並列，作為彭祖、王喬、赤松子一類以長壽或成仙聞名的傳奇人物的基本養生方式。撇開價值取向的差異，顯然作者對食氣調息作為養生手段的有效性並不懷疑。這也反映了元氣思想及其各種通俗的變種在兩漢精神生活中的普遍影響。這段話中神仙家「眇然絕俗離世」的處世方式也值得注意，它說明神仙家與習禪者不僅有具體修行方法上的相似性，而且連修行時選擇的生活環境也極為類似。到了魏晉時期，呼吸吐納作為一種養生術，其流行程度有增無減，在嵇康的《養生論》中，呼吸吐納和服食已成為最基本、最普遍的兩種養生方法：

君子知形恃神以立，神須形以存，故修性以保神，安心以全身，又呼吸吐納，服食養身，使形神相親，表裏俱濟也^①。

呼吸吐納、服食煉丹等養生術在魏晉時期的流行，可以從《晉書·許邁傳》中窺得一斑：

許邁字叔玄……初採藥於桐廬縣之恒山，餌食涉三年，時欲斷穀……常服氣，一氣千餘息……玄（方按：邁後改名玄）遺義之書曰：「自山陰至臨安，多有金堂玉室，仙人芝草，左元放之徒，漢末諸得道者皆在焉。」（《晉書·列傳第五十》，中華書局本，二一〇七）

這位許叔玄也是兼行餌食與服氣二法。本傳又記「羲之自爲之傳，述靈異之事甚多，不可詳記」（同上），其靈異之事顯然也與其養生之術有關。他致王羲之的信中所敘或有誇張之處，但呼吸吐納等養生術在當時，至少在東南地區的流行也由此可以想見。

尤其值得注意的是，在這一時期外來僧人的行跡當中，我們也看見了「呼吸吐納」的運用。《世說新語·棲逸篇》載：

康僧淵在豫章，去郭數十里，立精舍。旁連嶺，帶長川，芳林列於軒庭，清流激於堂宇。乃間居研講，希心理味，庾公諸人多往看之。觀其運用吐納，風流轉佳。加已處之怡然，亦有以自得，聲名乃興。後不堪，遂出。（余箋本，六六〇）

康僧淵在《高僧傳》中被列入〈義解篇〉，沈約著《晉書》亦稱其有義學（《世說新語

①順便指出，魏晉名士「獨坐幽篁裏，彈琴復長嘯」的生活方式不僅僅是一種怡情養性的精神生活，同時它也兼具養身的作用，彈琴往往與脈象的調理相關，而詠嘯則更是歌詠與吹噓呼吸的吐納之術相結合的產物。

《劉孝標注，余箋本，二二二），僧傳並謂其「德逾（竺法）暢、（支慇）度，而別以清約自處，常乞丐自資，人未之識」（湯校本，一五一）。竺法暢和支慇度都是渡江之初一代名僧，僧傳謂康僧淵「德逾暢、度」，可見其佛學修養之深厚。從他離群索居（《棲逸篇》）、乞食爲生（《高僧傳》）的生活方式來看，很像是一位行阿蘭若道的禪僧，而他之所以聲名不爲一般人所知，顯然也是由於他獨自行禪的生活方式有關——聯想到更早些時候（西晉末年）另一位以禪學而爲一代神僧佛圖澄推崇的罽賓高僧智山，也是由於這樣的生活方式而不爲首都士民所知^①，以及後來的大禪師佛駄跋陀羅在荊州時也是持這種生活方式（參見第七章第三節），我們的推測並非無據。如果這一推測無誤，那麼《棲逸篇》所謂的「運用吐納，風流轉佳」，很可能是行禪以後神清氣爽表現。倘若果真如此，那麼這則記載就清楚地表明，當時人直接就把康僧淵的行禪看作了本土呼吸吐納之類的修行術。這也說明早期禪學在國人心目中，乃是與養生術並無二致的修行方法^②。

總之，本土文化對養生學的重視，使得呼吸吐納之術無論是在理論研究還是在實際流行上都十分發達，從而成爲早期信衆理解數息觀的天然津梁。這也是數息觀在早期禪學中佔有突出地位的原因所在。

①《比丘尼傳·淨檢尼傳》：西域沙門智山……住罽賓國，寬和有智思，雅習禪誦。晉永嘉末來達中夏，分衛自資，語必弘道，時信淺薄，莫知祈稟。建武元年，還反罽賓。後竺佛圖澄還述其德業，皆追恨焉。（大五〇，九三四下）

②值得注意的是，《高僧傳》對《世說新語》所記載的三條關於康僧淵的資料全都予以採納，唯獨將這一條中關於「運用吐納」的內容予以刪削，大概也是嫌其跡近道家之術。

第三章 竺法護所譯禪經及其中的有部禪學思想

竺法護（Dharmaraksā），祖先月支人，世居敦煌，於晉武帝時代（西元二六五—二九〇年）雲遊西域，搜羅佛典，學習方言，後還歸中夏宣譯衆經^①。據《祐錄》記載，法護譯出的佛經計有一百五十四部、三百零九卷（實際爲三二二卷）之多，其內容幾乎涵括當時大乘佛學的全部主要經典。其中許多都與禪學有關，可分爲三類：第一類是闡明禪觀境界的三昧類經典，如《如幻三昧經》（大一二）、《等集衆德三昧經》（大一二）、《如來獨證自誓三昧經》（大一五）、《普超三昧經》（大一五）、《弘道廣顯三昧經》（大一五）、《無極寶三昧經》（大一五）、《般若三昧經》（闕）、《超日月明三昧經》（闕）、《首楞嚴經》（闕）等。第二類是直接與行禪方法有關，可以歸入禪經類的經典，如《修行道地經》

① 冉雲華謂竺法護於「西元三世紀中葉，到達中國」（冉雲華一九九一，七），此言恐不確。按僧傳記法護於晉武之世「隨師至西域，遊歷諸國。外國方言三十六種，書亦如之，護皆遍學，貫綜詰訓，音義字體，無不備識。遂大齋梵經，還歸中夏。」（湯校本，三三）法護所習既多，則其遊歷之時間必不短，返還中夏當在晉武之末。又法護所譯經典，各目錄所記較為清楚，保存亦較完整，并且僅在《祐錄》中即有六十九部經附有譯出年月日。據此排序，則其中泰始十年（西元二七四年）至太康四年（西元二八三年）十年間為法護譯經之中頓期，考之僧傳，此時亦非其棲隱山林之時，頗疑此十年即是法護雲遊西域之時。

《(大一五)》等①。第三類是與淨土、念佛法門有關的經典，如《普門品經》(大一一)(當是《法華經·普門品》之節譯)、《文殊師利佛土嚴淨經》(大一一)、《彌勒菩薩本願經》(大一二)、《無量壽經》(闕)、《諸方佛名功德經》(闕)、《十方佛名經》(闕)、《三品修行經》(現行本《修行道地經》最後三品)等②。此外還有很多經典就類屬而言不屬於禪學經典，但其中包含許多與禪學密切相關的內容。譬如《普曜經》，從類屬上看屬於本生類經典，但其中對菩薩十力、四無畏、十八不共法、三十二相、八十種好等內容解釋甚詳，與念佛禪法也有很大關係，特別是其中的《行道禪思品》更是直接論述禪法的。若要完整地考察竺法護譯經中的禪學思想，這些經典(至少其中的相關品目)自然也應包括在內。但限於篇幅，這裏不作討論。以下我們著重探討《修行道地經》的禪學思想。

第一節 《修行道地經》中的禪觀內容與禪學思想

法護所介紹的禪法當中，最重要也是最為系統的，當數《修行道地經》。此經為天竺沙門衆護(據安世高譯《道地經》之序文(大一五，二三〇下)，衆護為須賴拏國人)所造，共六章二十七品③，都是講述禪法修行的，是早期漢譯禪籍當中難得的一部宏篇巨制。

本經的第一品是通過解釋禪學的一些基本概念如無行(違道、害道之行)、可行(順道、向道之行)、修行、修行道、修行三品(凡夫、有學(經中譯作學向道)、無學(經中譯作無所學))、寂觀、四德、無為之界，來說明習禪的基本要求和目標、禪定的基本內容以及經主為本經設定的讀者對象——初學者④(這最後一條決定了本經在解釋禪觀時往往不厭其煩，特別是對其中一些關鍵細節的說明尤為詳細)。因此本品篇幅雖然不長，但卻是對全

經的提綱挈領的說明⑤。

從第二品〈五陰本品〉到第五品〈五陰成敗品〉，都是闡釋對五陰的觀想分別的。通過對五陰的觀想分析而了達空性，這是有部禪法的一個基本方面。但值得注意的是，在這四品組成的這組禪觀意群中，只有最後一品才比較長的篇幅敘述禪觀，而前三品都只是輯集了

①此外，像《祐錄》記載的《樂想經》、《觀行不移四事經》等，雖已不存，但從經名來看，可能也與禪學有關。又《房錄》以下諸錄登載有《法觀經》（大一五）、《身觀經》（大一五）兩經，其中《身觀經》經日本學者考訂，實際上乃是安世高所譯的單卷的雜阿含第九經（大二）的刪節本（水野弘元一九五七，二二上）；至於《法觀經》的譯者，水野弘元認為也非竺法護，但對其理由未予說明。其文古樸，且敘事簡練，與道安描述的法護譯經風格一致，似可斷定為其所譯，這裏也將其歸入第二類。

②《房錄》以下諸錄另有《菩薩三十二相經》（闕）、《八十種好經》（闕）各一卷，疑即是《安錄·古異經錄》所載之二經（《祐錄》卷三，大五五，一七上）。

③現行本作七章三十品，其中最後一章的三品是根據《法華經》的有關內容敷演而成的（詳後），非原經所有。此據安世高譯本《法經錄》，大五五，一二九上：道安〈道地經序〉，大五五，六九中），不過，現行收錄的安譯本只是個節抄本。

④經中云：所謂凡夫修行，新學、舊學未成，為此輩說《修行道地經》。（大一五，一八二下）。

⑤冉雲華謂「《修行道地經》從〈五陰本品〉起，都是介紹禪觀的」（冉雲華一九九一，八），若謂此處「禪觀」係泛指禪學，則將第一品〈集散品〉擯除在外並不妥；若謂此處「禪觀」係用其狹義（即禪定中的觀想），則第二品〈五陰本品〉、第三品〈五陰相品〉、第四品〈分別五陰品〉亦未直接論述禪觀，亦不當列入其中。

其他經典的有關偈頌略加聯綴，並予以簡單的解釋而已，篇幅很小。注意對禪觀意象作繁複周匝的解釋，正是禪經的本色。因此，後一觀之處理乃是禪經的常態，不足為奇。反倒是前三品（〈五陰本品〉、〈五陰相品〉、〈分別五陰品〉）之處理顯得不同尋常。有部學說，基本上從阿毗達磨發展而來，阿毗達磨注重思辨、分析，所以有部禪學在繼承上座部禪學注重踐行的基本品格的同時，也帶有偏重知解的傾向。經主對此三品作如是處理，大概與此傾向有關^①。

第六〈慈品〉、第七〈除恐怖品〉其內容準題可知，不必贅述。值得一提的是在這兩品的最後一偈。第六品偈中云：「今吾已現眾德本，觀察眾經而抄說。」（大一五，一九〇中）第七品偈中云：「譬如蜜蜂採花蜜，吾抄眾經亦如是。」（大一五，一九〇下）這裏經主不僅明示本經取材於各種現成的經典，而且更重要的是它表明了作者不是簡單地匯總佛經中有關禪觀實踐的各種教諭，而是經過自己的實踐驗證（「觀察」）並加以融會貫通（「譬如蜜蜂採花蜜」）的結果。在其他品目中，作者也一再強調了這兩點，強調來源的可靠性、權威性自然是為了使讀者確信本經所述的種種禪觀符合佛說，而強調作者的實踐印證則是為了

①關於有部禪學偏重知解的傾向，參閱呂澂《印度佛學源流略講》有關論述（呂澂一九七九，五九）。

此外，本經第二品〈五陰本品〉中一個早期譯名——「十入」。由於年代久遠，現代人已對其涵義不甚了然。如冉雲華對《高僧傳·習禪篇·總論》中「是以四等六同，由禪而起；八除十入，藉定方成。」一句作如是解釋：……「十入」一詞很少見到。大正新修大藏經第十五卷，主要的部分和禪學有關係。根據該卷的索引，「十入」一詞只出現兩次。都在《道地經》內。法護譯本只提到：「痛、想、行、識，亦復如是。非但一識名為陰識，復有十入。」安世高的譯本，更為簡略，根本沒有十入的內容。」（

冉雲華一九九一，三—四）這裏冉雲華對「十入」仍然沒有作出明確的解釋，而且所引經文的截取和標點也不太恰當，因此有必要再作一番解釋。為了論述方便，這裏首先將該段文句完整地引述如次：修行道者，當復觀身五陰之本，色、痛、想、行、識，是謂五陰也。譬如有城，若千家居東南西北，合乃為城。色亦如是，亦不一色為色陰也。痛、想、行、識亦復如此。非但一識名為識陰。彼有十入，或（成？）色觀法，是為色陰也。八百痛樂，名之痛陰。想、行、識陰，各有八百，乃名為陰，解五陰本亦當如斯。顯然，若如此標點，則「彼」係指色，「彼有十入」即指色有十入，「入」是「處」的舊譯，所以十入亦即十處，即十二處當中由色陰所對應的眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、觸十處。這種解釋可以從緊接此段的偈頌得到印證：

於是頌曰：

色痛想行識，五陰之所起，譬如有大城，若千家名色（按：「色」當作「城」，蓋係手民之誤；或為「色」字，形近而訛）非一色名色，凡有十色入。痛樂有八百，想行識亦爾。慧人解此法，若干乃名陰，分別知非一，行者之所念。

第二頌中，「非一色名色，凡有十色入」一句較前面的長行更明確地說明了「十入」即「十色入」——色陰所對應的十處，而且也說明了經文之所以涉及「十入」，乃是用以說明這裏「色」是一個類別範疇，而非僅指眼根所對應的「色」（「非一色名色」）。對照安世高所譯《道地經》的相應文句，益發可以明了這一點。安譯作：亦非一色為色種，若干色為色種。痛癢思想行識亦復如是。色在十入，文亦從法，受入是為色種。可見經中「十入」是指色之十入是沒有疑問的。

至於《高僧傳·習禪篇·總論》「是以四等六同，由禪而起；八除十入，藉定方成」一句中的「十入」，則是指「十遍入」（又稱「十遍處」、「十遍處定」、「十一切處」、「十一切入」），文中略作「十入」，乃是出於駢文文體的要求，與此經所言「十入」無關。

堅定初學者修習的信心。

第八品〈分別相品〉是論述導師（以及修行者本人）如何判斷修行者的性格偏向以便對症下藥地授以相應的禪法。品中將修行者的性格偏向分作十九類，逐一加以解釋並指出對治的禪法，同時對如何體察修行者的領悟能力、修習的進展程度作了說明。這種詳細的分析，漢譯禪經中無出其右者，因此被後世廣為引用（參見第四節）。這種條分縷析的風格顯然也與我們前面所說的有部禪法重視分析思辨的傾向有關。後來鳩摩羅什編撰的《坐禪三昧經》關於觀行者性相的內容也是據此譯出，但對其分類卻大大地作了簡化。此舉對於未習禪者理解禪學固然頗有裨益，但對於依經修習的人而言，則顯得有些粗疏，未免不便，而且如此一來有部禪學原有的風格也就隱而不彰了。這也是慧觀等人對什譯禪經持強烈的批評態度的一個重要原因。（詳見第六章第一節）

第九品〈勸意品〉要說明的是修行者如何才能專心修習的問題，本品劈面就發問：「修行道地，以何方便自正其心？」然後以一個比喻故事（同時也是一完整的禪觀意象序列）來說明要做到專心致志的關鍵在於畏死，即時刻懷著對死亡的恐怖和脫離死亡之苦的渴望來修習。聯繫到此前的第五品對瀕死體驗的恐怖性的渲染，此後第十九品對死後世界——地獄的恐怖性的渲染，不難發現生死問題的確是小乘禪法的首要問題。

第十品至第十四品是說明修習過程中所應注意的一些輔助修養工夫，如懈怠時的勸勉（第十〈離顛倒品〉）、對待飲食的正確態度（第十一〈曉了食品〉）、不良個性發作時如何壓制和克服（第十二〈伏勝諸根品〉）、如何認識和對待他人的辱罵和毆打（第十三〈忍辱品〉、第十四〈棄加惡品〉）等等。

第十五至十八品則是說明由禪定所開發的神通，即天眼通（第十五〈天眼見終始品〉）

、天耳通（第十六〈天耳品〉）、宿命通（第十七〈念往昔品〉）、他心通（第十八〈知人心念品〉）。這裏引人注目的是經主將此四通與神足通放在不同的品目中加以論述（神足通置於第二十二〈神足品〉中），而沒有像一般解釋法數的論書那樣合併討論。個中原因，大概是爲了配合其後的禪觀修習之需。因爲第十九品是〈地獄品〉，其中的禪觀意象多爲奇花異草、珍禽稀獸和羅刹鬼怪，這些意象較諸前面所述的禪觀而言自然要生疏得多，因此需要修行者有更豐富的想像力。這種推測還可以從這幾品的文句當中得到印證，如〈天耳品〉中云：

譬如夜半眾人睡眠，一人獨覺，上氣重樓，於寂靜時聽省諸音：妓樂歌舞、啼泣悲哀、過鼓之聲。修道所見亦復如是，心本寂靜，遙聽地獄啼號酸苦，見聞餓鬼及與畜生、天上世間妓樂之聲，是爲天耳神通之證。（大一五，二〇〇下）

不難看出：正統的有部禪學是將神通作爲深化禪觀的一種輔助方法，而對其本身則並不看重，因此達到了深化禪觀的目的以後，對神通就不可再迷戀，否則便是執著於筌蹄而不得魚兔了。在第二十三〈數息品〉中經主更是明確地將以希求五通爲目的，修禪貶之爲凡夫禪，與追求無漏解脫的佛弟子禪不可同日而語。

不過，從佛教教理來說，五通對一般人而言是禪定修習到四禪以後才出現的效應①，而

① 此據《俱舍論》卷二十七，參見第二章第二節。此外據淨影慧遠之《大乘義章》所述，神通除了由修習而致（修通）的方法外，還有以下方法獲得：1. 報通；神通爲生四禪天而自然具有之果報；2. 業通：由業力而得神通，如仙人依藥力自由飛升；3. 咒通：婆羅門依持咒而得。後兩種爲外道之神通，前一種爲甚深禪定之福報，因此均不如修通普遍。

四禪要到後面的〈神足品〉中才論及，因此經主如此安排的根據究竟何在，仍然不得而知。姑且錄此存疑，以俟高明。

第十九品〈地獄品〉的禪觀內容準題可知。這裏僅談以下這一組禪觀的功用。本品結語云：

其修行者心自念言：吾身今者未脫此患，不當歡欣，如是自制，不復輕戲，若立斯者，輒能專行，入於善法。（大一五，二〇四下）

因此，本品的功能是對治由於習禪初有所成而產生的歡欣，以及由此可能導致的驕傲自滿、不思進取等心理。

但是，修行者對地獄的猙獰恐怖（以及前此種種為克制官能欲望、消解我執而作的可怖、可厭禪觀意象）觀想過深，而同時又缺乏對這些禪觀意象的空性的正確認識，就會產生另一種傾向，即執著於禪觀所揭示的我色身不淨可厭、世俗世界一無可戀之意象，從而意志消沈，身體羸弱。特別是對於摯誠向道的修學者而言，他修禪以往往往對佛教三法印（「諸行無常」、「諸法無我」、「涅槃寂靜」）已有相當程度的認同，禪定實踐更容易強化其厭世傾向，個別人甚至會產生自戕的想法。這當然大違習禪修定以求解脫的本意。因此緊接第二十品〈勸悅品〉的轉觀法之後，經主又提出了對治這一弊端的治本之法，即諦觀諸法的空性，它便是第二十一品〈行空品〉的主旨。

為達到這一目的，〈行空品〉設計的禪觀意象序列是逐次觀想構成色身和外部世界（嚴格說來是使人產生人我萬物的分別計較觀念）的地、水、火、風、空、識等要素的「無我」（沒有恒定的自性）。這一禪觀秩序則是依照禪觀對象的抽象程度由低到高排列，如髮毛爪齒、皮肉筋骨等固體物質（「諸所堅者」）較諸肪膏血髓、涕淚唾涎等流質物體（「諸所濕

者」)更容易觀想，因此就排在前面。而身體內熱等屬於火性的生理現象沒有十分具體的形相，自然更難把握，又不及水性諸物，因而排位更加靠後。餘皆準此類推。在每一類屬中，又是按照從內(自身)到外(萬物)的秩序觀想，這當然是因為「近取諸身」乃是更為便捷也更為有效(所取意象更清晰)的取象方法。

破除我執、徹底了斷生死，這是小乘禪學的最重要的目的，因此〈行空品〉的內容無疑是全經的核心，作者的分析也就特別詳細。本品是全經篇幅最長的一品，僅此一點也能夠看出經主對此之重視。

在敘述了小乘禪觀的中心思想以後，本經的重心由禪觀轉向禪定，轉而討論技術層面的一些具體問題，譬如怎樣獲得止(法護譯作「寂」)、定及其深淺等級等等。

第二十二品〈神足品〉敘述獲得禪定的基本方法、禪定的等階——四禪以及達到第四禪以後所獲得的神足通。其中兩處這樣說：

其修行者何因專精而入寂然？無數方便而逮於寂。今取要言而解說之。因二事致：一惡露觀，二曰數息觀出入息。(大一五，二一二上)

是神足者因四禪致，其四禪者因不淨觀、數息致之，是故修行當念惡露、數息思定。(大一五，二一三上)

這裏將惡露觀(即不淨觀，經中作兩譯大概是為了使四字句式多一些修辭變化)與數息觀列為修定的最基本法門，與我們在其他有部禪學經典中所見一致。

二十三品〈數息品〉則對其中的數息觀作詳細的介紹。以數息求定是外道也有的修行法，因此本品首先花費了不少筆墨來說明佛教數息觀在立意上的殊勝之處(「無漏」)，然後才轉入對具體行法的介紹。本經介紹的數息觀內容詳實，條理清楚，敘述準確。因而可用來

澄清現行本《安般守意經》中的若干疑問。如經中云：

何謂修行數息守意求於寂然？今當解說數息之法。何謂數息？何謂爲安？何謂爲般？出息爲安，入息爲般。隨息出入而無他念，是謂數息出入。何謂修行數息守意能致寂然？數息守意有四事行^①，無二瑕疵，十六特勝。……何謂四事？一謂數息，二謂相隨，三謂止觀，四謂還淨。（大一五，二一五下—二一六上）

以出入息解「安」、「般」兩字，這比起《安般守意經》中注家所作的「安爲清，般爲淨」之類的發揮自然要準確得多。再如對十六特勝的解釋，本經也比安譯經典更爲詳盡，不像《安般守意經》那樣僅含混地指出十六特勝的名目便沒有了交代。

值得注意的是，現行本《安般守意經》有段文字措辭與此完全相同（因而可以斷定是注家徵引安譯《道地經》而竄入，詳見第二章第二節），但在細節上又有兩點重要的不同：其一、本經謂「出息爲安，入息爲般」，而安譯則云：「安名爲入息，般名爲出息」（大一五，一六五上），與此恰好相反。可能是本經在傳抄當中產生倒錯。其二、本經「安般守意四事行」分別爲數息、相隨、止觀、還淨，而安譯以數息、相隨、止、觀爲四事，不包括還淨。究竟孰是孰非，頗難斷言。

儘管從理論上說，數息觀也完全可以作爲致達阿羅漢甚至更高果位的方法，但本經主要是將數息觀作爲獲得初果（預流果）的方法來論述，因此其後又設計了相應的品目以進一步深化禪修境界。

第二十四《觀品》的內容是觀身五十五事，即觀想自身如聚沫、沙城、露霧乃至荒墳、骷髏、腐囊、大便等五十五種日常意象一樣虛幻不真，不淨可厭。

第二十五《學地品》、第二十六《無學地品》、第二十七《無學品》都是解釋與品目相

應的禪修境界的修行內容。〈學地品〉解釋往來道（即一來果）、不還道（不還果）的修行，〈無學地品〉則解釋阿羅漢果（經中譯作「阿羅漢得無所著」）的修行方法，讚歎此果之殊勝。經中這樣形容阿羅漢果的境界：

已成羅漢得無所著，諸漏永盡，修潔梵行，所作已辦，逮得己利，生死則斷，獲平等慧，超出溝塹，鋤去穢草，無有穿漏，成聖賢種，已渡彼此。……

斯謂阿羅漢得無所著，應服天衣，處於神宮，遊居紫殿，飲食自然，百種音樂，常以樂之。……天上世間一切眾佑。（大一五，二二上—中）

這是處於有餘涅槃（仍有色身）時的境界。〈無學品〉則解釋阿羅漢繼續不懈努力，終於達到無餘涅槃（灰身滅智）的境界。經主認為：

學如是者，便得究竟。修行道地，心如虛空。五通自然，不獲始終，永若燈滅。（大一五，二二下）

即認為這是禪修的最高境界。

既然「學如是者，便得究竟」，全經理當就此終篇。而且本品中也的確出現了一個休止符：

修行如是，設至無餘涅槃之界，而滅度者漸漸免苦。是故此經名曰修行。（大一五，二二中）

根據佛經的慣例，對一部經典何以如此命名的解釋通常都放在經末。因此這句話可以視為本經結束的一個標誌。

① 冉雲華先生之斷句將「行」字從後，據《安般守意經》之相應文字，仍以屬前為宜。

但在現行本當中，此後還有〈弟子三品修學品〉、〈緣覺品〉、〈菩薩品〉等三品。根據日本學者的研究，這三品的內容來源於《法華經》，是竺法護所譯的《三品修行經》的別本，後來在流傳過程中合併爲一^①。因此原經並無此三品^②。至於具體的合併時間，應當是在西晉末年至東晉初年之間^③。

第二節 從《修行道地經》禪觀建構方法看有部禪學特色

以上我們大致地介紹了全經的內容及其特色，這裏不妨再來對本經的建構方法及其所體現的有部禪學特色作一分析。

一、《修行道地經》中禪觀的建構方法

從我們上面的介紹不難看出，《修行道地經》基本上是按照境、行、果的次序來介紹小乘禪學的主要內容的。正如經文本身一再說明的那樣，本經是經主抄撮各種經典有關禪觀實踐的論述而加以剪裁、聯綴而成。因此如何使得這些不同來源的素材構成完整流暢、通俗易懂（因本經的讀者對象是初學者）的禪觀系列，便是作者必須考慮的首要問題。以第五品〈五陰成敗品〉爲例，本品的中心思想如品目所示，乃是爲了觀五陰成敗，其核心意象是人臨死時五陰散敗的淒慘景象。因此在禪觀設計上，作者用了種種比喻來說明人（對修行者而言即是其自身）在病入膏肓以後生理和心理上出現的變化，如恐怖不祥的幻覺、神色的變化、內外各種臟器的結構的變化和功能的衰退以及由此所致的痛苦，還有良醫的束手無策等等，

對死亡的可怖竭盡渲染之能事。品中穿插的偈頌顯然大多是直接從其他經典中截取的，如敘述醫生雖然斷定其人必死無疑，但仍然決定前去探視的一節之後有這樣一偈：

譬如兩人，俱發行入海，或有到彼岸，或而中斷絕，墮於疾病海，其譬亦如是，儻時從病瘥，而有便死者。

此偈內容在前後文中均未提及，不符合佛經以長行解釋偈頌或以偈頌歸納長行的慣例，因此顯然不是本經取材的原經所有，但在意旨上它的確又是前一節涵義的自然延伸和過渡，起到了轉接的作用，可見經主在如何利用這些現存的材料來構築本經方面運思非常巧妙。總的說來，經中散文部分（長行）所敘述的一系列禪觀意象具有完整、嚴謹的敘事結構，即使

①參見渡邊泰道《修行道地經と法華經との關係に就いて》（《宗教研究》新第四卷第一號）、《國譯一切經·經集部四·修行道地經解題》，轉引自水野弘元一九五七，二五頁，注二。

②冉雲華說：「《修行道地經》所記禪法最大的特點，還在於最後的六品中」，「安世高所譯的《道地經》，到《五十五觀章第七》全文就完畢」，「法護的譯本則以《菩薩品》作結尾。其中包括大乘禪法的宗教實踐和目標」（冉雲華一九九〇，一〇）。根據我們以上的分析，這些結論都頗成問題：第一、把後六品放在一起敘述並不恰當，且不說後三品為它經竄入，第二十五至二十七品也並非大乘禪學思想，因此不可與最後三相提並論。第二、安譯《道地經》並非到《五十五觀章第七》全文就完畢，我們前面已指出現存本不過是個節抄本，而從道安的經序和《安般守意經》的徵引情況來看，它應該也是一個完整的譯本。第三、法護譯本原本不包括大乘禪學思想。

③按《祐錄》卷二《新集撰出經律論錄》中《三品修行經》條下祐法師注曰：「安公云：近人合《大修行經》，」，據此，據合併時間當在兩晉之際。

剔除經中的韻文部分（偈頌）也完全能夠獨立敷陳其事，這與佛經（特別是論書）一貫的以韻文為中心的敘事結構和傳統（包括後世的《雜心論》和《俱舍論》）顯然不盡一致，應當視為作者的別出心裁。這樣處理的優點在於：它將讀者的閱讀重心自然地從過於簡略的偈頌轉移到了更為詳盡的長行，而這對於本經的特性及其擬定的讀者對象——初學者來說無疑是十分適宜的。因為對於禪學經典而言，其最大價值在於能夠指導禪學實踐，所以，如果說一般理論體系對初學者而言是越簡明越好，那麼教授習禪方法的經典則往往是越詳細越好，這樣才能夠預見到實踐中可能出現的問題，並予以相應的指導。從全經禪觀意象的系統性和周密性來看，它顯然不是僅僅抄撮各部經典現成的論述並加以聯綴而已，而是經過了經主的精心加工，甚至可能在相當大的程度上是其本人的創作。這一切都說明眾護在建構本經時不是按照亦步亦趨的「我注六經」方式，而是採取了揮灑自如的「六經注我」方式。

二、從《修行道地經》看有部禪學之特色

《修行道地經》很鮮明地體現了小乘禪學，特別是小乘有部禪學的一些根本特色，這裏試歸納如下：

第一、生死問題是小乘禪學的中心問題。本經的全部禪觀都是圍繞如何了斷生死這一主題而展開的。觀想凡人臨死時的淒慘痛苦、死後地獄世界的掙扎可怖、色身的污穢不淨、萬物的虛幻不真，都是為了使修行者徹底放棄，並進而滅除對肉體生命和感官享受的迷戀執著，轉而追求佛教教義所宣示的解脫和幸福。甚至連禪修的果位元，也是根據修行者徹底了斷生死的遠近遲速而設定的：初果是在人界和天界之間，頂多還需要經過七次生死輪迴就能夠

斷絕生死的階段，二果是只需再經一次受生就能夠斷絕生死的階段，三果是不再受生的階段，而小乘修學的最高果位——四果阿羅漢則是徹底了斷生死，最後灰身滅智的階段。因此對生死問題的嚴肅參究既是小乘禪學思考的出發點，又是其實踐的落腳點，成為貫穿小乘禪學理論與實踐的中心課題。而其最高理想無非是要達到灰身滅智的無餘涅槃境界。

第二、有部禪學重視神通，但只是將其作為一種深化禪觀修習的輔助方法。在整個禪學體系中，它只是禪修的自然結果，而非刻意追求的目標，更不是禪修的最高理想。在本經中，天眼通、天耳通、宿命通、他心通等神通不過是為了方便對一些尋常想像力難以企及的禪觀意象，如地獄中的羅刹鬼怪、珍禽異獸等的觀想才提出來的，在達到了這一目的以後，神通就不再是必須修習的禪觀內容了。而且為了進一步修證佛教的解脫之道，必須放棄以神通為目的的修習，否則便是凡夫禪，而非佛弟子應修的禪法。

第三、有部禪學的禪觀修習重視分析思辨。作者對每一組禪觀意象的設計，都十分重視對禪觀意象作深入的分析，如對五陰的觀想，作者不是直接導入各種禪觀意象，而是先以相當的篇幅來從理論上說明五陰範疇得以成立的根據、五陰本質上的虛幻不真、五陰之間各別的相狀等問題，然後才進行相應的觀想。再如第八品〈分別相品〉對修行者性格偏向的分析也是條分縷析，不厭其詳。這一點，還可以從全經的篇幅比重上看出來：在全部二十七品中，真正介紹具體習定技術方法的，只有〈神足品〉（其中介紹了不淨觀的修習法，但過於簡略）和〈數息品〉，而其他各品主要都是介紹禪觀意象^①。這種略於止而詳於觀的處理很能

①從理論上講自初果到阿羅漢的修習過程當然也包括定境（「止」）的深入，但本經相應品目的敘述則側重於以禪觀（「觀」）的方式推進（這可以從這幾品中一再出現的「念」字看出），因此這裏將〈學地〉、〈無學地〉、〈無學〉三品也列入禪觀一類。

體現有部禪學重視分析思辨的特點。有部禪學在傳入中國以後，這三個方面都或多或少發生了變化。看破生死變成了追求長生，神異由禪觀的助法變成了追求的目標，繁豐的禪觀大大簡化，而累日不起的深入禪定則爲人所津津樂道。凡此種種，無不顯示了本土文化對外來禪學的制約。

第三節 《修行道地經》法護譯本的翻譯特色

——兼論禪經翻譯與本土文化的自覺協調

將法護譯本和安譯本作一對照，很能夠把握法護譯經風格的一些特點。仍以第五品爲例，首先來看逐句對照的兩段譯文（前一種爲安譯）：

病者不復久，內見風起，名刀風，令病者散節；

其人疾病如是，身中乃刀風起，令病者骨節解；

復一風起，名遽風，令病者斷節；有風名科，斷諸節解；

復一風起，名針風，令病者筋緩斷；

有風名震，令經脈緩；

復一風起，名破骨風，令病者骨髓傷；

有風名破骨，消病人髓；

復一風起，名藏風，令病者眼、耳、鼻孔皆青，髮毛出入一切是孔，令壞斷拔捨；

有風名藏，變其面色，眼、耳、鼻、口、咽喉皆青，出入諸孔，斷絕破壞，皮剝其身；

復一風起，名腹止風，令病者內身、膝、肋、肩、背、胸、腹、臍、小腹、大腸、小腸、肝

、肺、心、脾、腎亦餘藏令斷截；

復有一風，名曰止肋，令其身肉及膝肩肋、背脊腹臍、大小之腸、肝肺心脾，並餘諸藏，皆令斷絕；

復一風起，名成風，令病者青（疑當作「精」）血肪膏大小便生熟熱寒澀令乾，從處卻；有風名旋，令其肪血及大小便、生藏熟藏，所食不通，寒熱悉乾；

復一風起，名節間居風，令病者骨骼直掣振，或時舉手足，或把空，或起或坐，或呻號或笑或瞋。

有風名節間，令諸支節或縮或伸，而舉手足，欲捉虛空。坐起煩憤，有時笑戲，又複太息，其聲懇惻。

已散節，已斷節，已筋緩，已骨髓傷，已精（疑當作「聰」），因此處係鋪陳五根官能之變化（明等去，裁身有餘在，心已冷如木。

節節以斷，經脈則緩，髓腦為消，目不見色，耳不聞聲，鼻不別香，口不知味，身冷氣絕，無所復識，心下尚暖，魂神續在，挺直如木，不能動搖。

這是本品當中觀內風起時的禪觀意象。兩相對照，不難看出法護譯本句式更加整齊（基本上都是四字一頓），內容也更翔實，特別是最後一節概括諸風起後六根、六識之變，法護本作「目不見色，耳不聞聲，鼻不別香，口不知味，身冷氣絕，無所復識，心下尚暖，魂神續在，挺直如木，不能動搖」，能夠明顯地看出經文是按照眼、耳、鼻、舌、身、意六識的變化來敘述的，而安譯本僅作「已精明等去，裁身有餘在，心已冷如木」，就不太容易看出這一點了。再如本品有幾段偈頌是宣揚其人之病積重難返，天下任何一個良醫都無能為力的，經中列舉了許多良醫的姓名並配以若干偈頌。在安譯本中，這麼一長段文句僅用了「設扁

鵲亦一切良醫並祠祀盡會，亦不能愈是」一句，便一筆帶過；而在法護本中，則將這些介紹性的文字及所配偈頌都原原本本地作了翻譯。可見道安稱讚法護的譯文翔實決非過譽之辭。

法護譯本的另一個鮮明特點是其若干譯文所體現的本土化特色。這方面，它是繼承了安世高等早期譯家的傳統，並加以發揚光大。如上文所引的名醫束手一段，安譯本用了中土人士熟知的神醫扁鵲之名來取代原經指稱的若干域外名醫，法護譯本在補上了舊譯省略的部分，但也同時採用了舊譯這種意譯的方式，並且還有所加強（增添了「調牛歧伯」這一片語）^①。

這裏我們的敘述容易給人一種印象，即法護譯本參考了安譯本而又有所改進。但事實上，法護譯本是否參考了安世高譯本，文獻無徵，而且，通過對兩種文本的比較，本文傾向於認為法護譯本沒有直接參考安譯本。因為安譯本中有一些比較流暢的四字句式，法護譯本沒有參照採納，反而用了其他一些比較生澀，甚至不協的句式，四字句式是法護譯本刻意追求的文體特色（很多地方可以看出譯者拆分原句以適應句式需要的跡象），所以這種現象的存在當可說明法護譯本確實沒有參照安譯本。如果這一推測屬實，那麼一南一北、蕭條異代的兩大譯家對這一段文字的翻譯作出如此驚人相似的處理，這一現象的確意味深長。它說明早期的佛經翻譯者首要考慮的還不是文本層面的信實，而是如何從本土文化中盡可能多地找出與待譯介的佛教思想一致的因子，作為後者在前者這一母體上生長發育的培養基。

我們還可以從本經和法護所譯其他經典中找出許多類似的處理，來說明這種處理方式決非偶然。例如現行本最後一品〈菩薩品〉中有如下文句：

菩薩學道，稍稍漸前，至無極慧，因六度無極，分別空行，積功累德，無央數劫，乃得佛道。譬如有人，少小仕進，始為困貧，轉得大富。求為丞尉，遂成令長，進二千石，稍到州牧，四

正公卿大臣，轉至帝王、轉輪聖王、天帝、梵尊，為菩薩道次第學者亦譬如是。（大一五，二三七下。）

這裏提到的官制、官秩如丞尉、令長、二千石、州牧等，皆是中華典章，自然不會是原經所有。而譯者作如是翻譯，其用意顯然是為了減少理解上的障礙。再如經中〈五陰成敗品〉、〈地獄品〉等品的禪觀意象中，涉及許多飛禽走獸、花草樹木，對此本經採用的都是平實而易於理解的譯名，這些譯名所指稱的實物也都是漢地可見的。而類似的禪觀意象，到了後來劉宋元嘉年間譯出的《禪秘要法》中，則是以信實為第一原則，因此大量地採用了音譯，如焰摩天、紫紺摩尼珠、天曼陀羅花、曼殊沙花等，都是一般人比較難理解的。由這種不以字面上的信實為的驚，但求會心達意的翻譯宗旨，不難看出早期譯家力圖使得禪觀意象更容易為國人接受的良苦用心。

第四節 竺法護譯介的禪學經典在當時及後世的流傳與影響

竺法護及其譯介的禪學經典，當時在河西地區是有很大影響的。宋元明三本、宮本《修行道地經》第八卷末所附的譯經後記就向我們透露了這方面的資訊：

罽賓文士竺侯徵，若性純厚，樂道歸尊，好學不倦，真為上儒也。齋此經本，來至敦煌。是時，月支菩薩沙門法護，德素智博，所覽若淵，志化未進，誨人以真，究天竺語，又暢晉言，於此相值共演之。其筆受者，菩薩弟子沙門法乘、月支法寶；賢者李應、榮承索、烏子刻、遲時、

①當然這可能也有文體上的考慮，即將「調牛歧伯」與「醫回扁鵲」並舉，取得語氣和結構上的平衡。

通武、支晉、支晉寶等三十餘人，咸共勸助；以太康五年（西元二八四年）二月二十三日始譯訖。正書寫者榮攜業、侯無英也。其經上下二十七品，分爲六卷，向六萬言，於是眾賢各各佈置①（大一五，二三〇，注一九）。

這裏我們感興趣的是「賢者李應、榮承索、烏子剡、遲時通、武支晉、支晉寶等三十餘人，咸共勸助」一句中所透露出的資訊。所謂「勸助」，大概是出資捐助譯經活動和在譯場中幫助分析經文義、斟酌遣詞這兩件事的合稱。但無論是那一類，如此衆多的地方紳士和文化精英關注，乃至直接參與此經的翻譯，應該說是一件值得重視的事情。如此龐大的助譯陣容，在法護三十餘年的譯經生涯中也是罕見的（就現存記載來看，它是法護譯經規模最大的一次）②，如果我們前面的推斷無誤，本經當是法護遊學西域十年以後，重返敦煌時譯出的第一部大經。法護歸國以後首先譯出的就是一部禪學經典，而且得到了如此衆多的贊助，這一現象的確值得深思。再考慮到同年稍後一些時間譯出的同樣篇幅較大的另一部經典——《阿惟越致遮經》也是一部與大乘菩薩道修行有密切關係的經典，這一現象就更加意味深長。們據此推測當時河西地區佛教信眾對禪學有著濃厚的興趣和強烈的渴求，當不爲過。

這不僅從前面提到的《修行道地經》的譯場規模中可以推知，而且還可以從其他一些資料中得到證實。如《祐錄·竺法護傳》云：

於是德化四布，聲蓋遠近。僧徒千數，咸來宗奉。……關中有甲族，欲奉大法，試護道德，僞往告急，求錢二十萬。護未有答。乘年十三，侍在師側，即語客曰：「和上意已相許矣。」……明日此客率其一宗百餘口，詣護請受戒，具謝求錢之意。於是四方士庶聞風響集，宣隆佛化二十餘年。③（大五五，九八上）

法護可以一次拿出二十萬金來周濟他人，可見其「資財殷富」的程度。而且與後來鳩摩

羅什等人不同，法護的錢財不是來自國家的資助，純粹是靠信眾自發捐獻而來，由此可見其當時聲望之隆。《高僧傳·竺法護傳》稱其「化道周洽」，「時人咸謂敦煌菩薩」（湯校本，二四）。作為對法護當時在河西地區影響力的刻畫，應該是可信的。但河西地區在當時畢

①其中人名之標點容或有誤，湯用彤作「李應榮、承索烏子、剌遲時、通武、支晉、支晉寶」（湯用彤一九八三，一一一），曹仕邦作「李應、榮承、索烏子、剌遲、時通武、支晉、支晉寶」（曹仕邦一九九〇，一二八），可參考。

②據《祐錄》，法護譯經始於泰始二年（西元二六六年，譯出《須真天子經》），終於永嘉二年（西元三〇八年，譯出《普曜經》），不計其間因遊學西域而中頓之十年，為三十三年。不過，本文懷疑《須真天子經》的譯出年代是傳抄者的偽造（詳後），故據《祐錄》以其次譯出之《比丘尼戒經》（泰始三年九月十日）為法護譯經之發端。關於《須真天子經》譯出的時間，《祐錄》卷七《須真天子經記》第五云：「《須真天子經》，太始元年十一月八日（西元二六五年十二月二日，又當年十一月間，若在閏月，則為二六六年一月一日）於長安青門內白馬寺中，天竺菩薩曇摩羅察口授出之。時傳言者安文慧、帛元信；手受者聶承遠、張玄泊、孫修達。十二月三十日（西元二六六年二月二十一日）未時訖。」（大五五，四八中）此說為學界普遍接受，然亦有學者表示懷疑，因長安未聞有白馬寺，而《法護傳》中又記其晉武之末於長安青門外建寺（常盤大定一九七三，六一一，此寺當即譯出《漸備經》之長安西寺）。按此說另有可疑之處二：其一、此經之譯出，不符合法護譯經之一貫模式（由法護「手執胡本，口宣晉言」，從者筆受）；其二、所記時間詳至時辰，亦為《祐錄》中所僅見。蓋傳抄之人刻意附會，而欲以此種種為其障眼之術耶？

③《高僧傳》亦載有此事，惟移入《法乘傳》（大五〇，三四七中——下；局本，一五五）。

竟不屬於文化核心區，因此這些經典對當時佛教界的主流話語是否產生影響仍是一個需要進一步檢討的問題。

從《祐錄》所載之有關資料來看，在相當長的一個時期內，法護譯出的經典中相當多的一部分湮沒在河西地區，沒有得到廣泛的流傳，因而未能及時引起當時佛學主流話語的注意。如《光贊般若》（太康七年〔西元二八六年〕譯出）、《漸備一切智德經》（元康七年〔西元二九七年〕譯出）、《首楞嚴經》（元康元年〔西元二九一年〕以前譯出）、《須賴經》（譯出時間不詳）都是東晉泰元元年（西元三七六年）以後才有完整的寫本傳到中原地區和江南^①。

般若思想是當時佛學界的主流話語，而法護譯出的《光贊》正是闡明般若思想的重要經典。這樣一部非常切合時尚的經典在長達九十一年時間裏尚且只有一個不完整的節抄本行世，則其餘大部分經典的命運可想而知。因此，很可能在相當長的一個時期內，很多法護譯籍的傳播範圍只限於涼州、長安一帶，未能引起佛學界的充分重視。

具體到《修行道地經》這部經典，情形似乎也是如此。作為東晉佛教界中的領袖人物，道安對禪學的重視是衆所周知的（詳見第五章）。對於爲數不多的幾部早期禪學重要經典，道安幾乎都作了注解，而對此經及其介紹的禪法則更是推崇備至：

……有三藏沙門，厥名眾護，仰惟諸行，布在群籍；俯愍發（後？）進，不能悉洽。祖述眾經，撰要約行，目其次序，以爲一部二十七章。其於行也，要猶人首與！可終身戴，不可須臾下，猶氣息與！可終身通，不可須臾閑。息閑則命殞，首下則身殪。若行者暫去此法，奸究之惡入矣。（《道地經序》，大五五，六九中）

這裏將此經介紹的禪法比作人的生命須臾不可離之的首級和空氣，其揄揚可謂無以復加

。但令人奇怪的是，在緊接此段介紹此經翻譯情況的一段中，道安只提到了安世高譯的，而對於法護翻譯的、內容更爲詳盡的《修行道地經》卻未置一辭。從《祐錄》卷二《新集撰出經律論錄》「《三品修行經》」一條下的注釋來看，道安又是見過法護譯本的（參見第二節）。以安公之胸襟，當然不會是出於門戶之見而對法護譯本有意擯而不言^②，因此，只可能有一種解釋，即道安作《道地經序》時尚未見到法護譯本。

種種跡象表明，竺法護在佛教史上的地位，乃是後世的一種追認。《高僧傳·竺佛念傳》稱「自世高、支謙以後，莫逾於念，在苻姚二代爲譯人之宗。故關中衆僧，咸共嘉焉」（湯校本，四〇），這一評價很像是出自與竺佛念同時代的關中諸僧之口。因爲若是慧皎本人來衡定世高、支謙以後各譯家之勳業軒輊，他不可能無視竺法護作爲鳩摩羅什以前譯經最爲

①參見道安著《合放光光贊略解序》（《祐錄》卷七，蘇校本，二六五—七）、《漸備經十住梵名並書敘》（《祐錄》卷九，蘇校本，三二九—三三），《首楞嚴經》譯出時間據《勇伏定經》譯出時間推定（《祐錄》卷二，蘇校本，三九）。又《漸備經書敘》原題「未詳作者」，湯用彤謂「按其文体及所記事，覺爲安公手筆」、「審其文義，並與安公《合放光光贊略解序》比較，知實爲道安致友人書」（湯用彤一九八三，一四二、一七四），此說甚是。觀文中「信使君不可不持作意，盡尋求之理」、「若有緣便盡訪求《般若經》之理，先梵本有至，信因之勿零落」等語，當是道安與西行求經某僧之書（然非慧常等人可知）。惟此序雖文句可觀，而章法全無，以安公文采，當不至如是。細究其文，似非一人、一時之手筆。頗疑是後人抄撮道安有關書翰並略加聯綴而成。

②這裏之所以特別考慮這一可能性，是因為任繼愈主編的《中國佛教史》在談到法護譯籍隱而不彰的原因時，將「宗派門戶之見」列爲一個主要因素，雖然該書並具體說明這一點。（任繼愈，二，五〇）

宏富之譯人這一事實，所以僧傳的這一評薦顯然本自某種成語，慧皎只是照錄了有關文字而已^①。竺佛念之歿世，當在苻秦太初年間，其時法護譯經早已傳至中原及江南，因此這種評價大概形成於法護譯經廣為傳播以前。而關中諸僧視竺佛念為安世高、支謙以後譯家中之第一人，這也反證了竺法護在相當一個歷史時期內並不廣為佛教界的大多數人所熟知。

不過，到了東晉成、康之世（西元三二六—三四四年），隨著法護譯經陸續傳入中原，這種情況有了根本性的轉變。佛學界對法護及其譯籍普遍予以高度評價。道安對法護譯經的重視已如前述。而支道林對法護的評價則更高：

護公澄寂，道德淵美，微吟窮谷，枯泉漱水。邈矣護公，天挺弘德，濯足流沙，領拔玄致。

（大五〇，三二六下；湯校本，二二二）

受其影響，孫綽作《道賢論》時將法護比作竹林七賢中的山巨源：

護公德居物宗，巨源位登論道，二公風德高遠，足為流輩。（大五五，九八上；大五〇，三二六下—三二七上；湯校本，二二四）

「竹林七賢」在當時玄學家乃至一般士大夫心目中已成為魏晉風度的理想楷模^②，孫綽以其中位勢最尊的山濤來比況法護，這已經是非常高的推崇了。

更為重要的是，竺法護的譯籍直接影響了支道林對禪學的理解，成為後者禪學活動的主要經典資源之一，又藉由後者而成為東晉精英文化（貴族文化）理解禪學的標準範式。這一點，我們將在討論支遁的禪學活動時再作詳細的討論。

總體上看，法護譯籍發揮重要影響的時期主要是在東晉，特別是東晉中期^③，南北朝以後則因為羅什新譯的衝擊而漸趨式微。但是具體到《修行道地經》而言，情形又不盡然。由於《修行道地經》的某些內容（例如第八品〈分別相品〉對修行者性格偏向的分析）的詳審

程度是後來譯出的禪經所無法比擬的，因此經中的一些偈頌仍然廣為引用。如唐僧道世編撰的有著廣泛影響，能夠比較全面地反映民間佛教信仰形態的大型類書《法苑珠林》中就有好幾處徵引《修行道地經》來宣揚教理^④，說明本經對於民衆層面的佛教信仰具有比較重要的影響。

①當然，僧傳作者引述這一評議似有溢美之嫌，不過這是題外。

②《晉書·載記·姚興上》：時京兆韋高慕阮籍之為人，居母喪，彈琴飲酒。（黃門侍郎古成）詵聞而泣曰：「吾當私刃斬之，以崇風教。」遂持劍求高。高懼，逃匿，終身不敢見詵。（局本，二九七九）時人想慕之情，由此可見一斑。

③大致上為興寧至太元年間（西元三六三—三九六年），即道安至襄陽以後到僧伽提婆廬山譯經之間的二、三十年間最為流行。

④例如《法苑珠林》卷七十九《十惡篇》之七「邪見部第十三」之「引證部第二」，即徵引本經第八品中偈：

其口有愚痴，人心懷闇冥，都不能念惡，亦無念善心。

瞢瞢昏昏，萬事不能為（按：首「瞢」字下「目」當作「登」，因植字困難，姑以此代之）

如暴中炊煮，無所能成熟，多習愚痴者，諸根不具。

生於牛羊中，然後墮地獄（上海古籍本，五五八下）。

值得注意的是，《珠林》引用的這些偈語在原經中不是連在一起的（大一五，一九四中—下，一九五上），而且文字乃至句子也有相異之處，可能存在抄撮經中偈頌另成一經的情況。這是經典流傳過程中的常態，如羅什譯出的禪經也有這種情況。

第四章 支遁的玄學禪及其意義

第一節 從禪學的本土化的角度重新審察支遁禪學的意義

一、禪學史中的支遁：既往評價及其評價標準的反思

支遁（支道林，西元三一四—三六六年）在以往佛教史著作中的形象頗為曖昧。儘管所有的佛教史著作都承認他是東晉時期很重要的一個義學僧人，但論及他對禪學的影響和作用，則大多不以為然。

的確，如果將是否嚴格符合印度佛教教義（理論）、是否有精深的禪定境界（實踐），作為衡量一個僧人在禪學史上的作用大小和重要程度的唯一標準，那麼，支遁不論在那個方面都無足稱道：就其禪學理論建樹而言，支遁曾注解《安般》、《四禪》等禪學經典^①，其文雖已不存，但從現存的《支道林集》的總體風貌來看，看不出特別重視修禪實踐的文句，因此他對禪經的注解恐怕也只是單純的義理會通而已，不會有多少修行實踐的軌範^②，而且他對於修行所證悟的境界、果位之理解，與其說是涅槃清淨的羅漢、菩薩，不如說是逍遙無為的真人、至人。就其禪學實踐而言，僧傳雖然也曾記載他在隱居剡山時「宴坐山門，遊心禪苑」的事跡（《高僧傳》湯校本，一五九）但剡山是當時的士大夫十分喜愛的名山，在此棲隱或來此遊覽的名流高士絡繹不絕，其目的是借流連於山水之間來遠離塵世間的紛紜俗務，而非選擇一個離群索居的安靜環境來一心修禪。因此支道林的「宴坐山門，遊心禪苑」到

底是嚴肅的禪修實踐，還是老莊式的寄情山水，也是一件模稜兩可的事情。而且從他在此交接時俊、養馬放鶴的名士作風來看，毋寧說是後者的成分居多^③。

也許正因為如此，一般通史性的研究著作都不談支遁在早期禪學史上的作用和地位，偶爾論及也是否定性的評價居多，鮮有從正面論述支遁之功績者^④。

以上這種標準，我們可以稱之為禪學的內在標準，它主要從宗教哲學的角度立論，以本土禪學實踐和理論闡釋是否符合印度佛教理論，特別是禪學理論的本義來釐衡某種禪學活動

①《高僧傳·支遁傳》：晚移石城山，又立棲光寺。宴坐山門，遊心禪苑，木食澗飲，浪志無生。乃注《安般》、《四禪》諸經及《即色遊玄論》、《聖不辯知論》、《道行旨歸》、《學道誡》等。（湯校本一六一）按「注《安般》、《四禪》諸經」或作「注《安般》、《四禪》諸經」（如鎌田茂雄便持此解，參見鎌田茂雄一九八〇，一三一），文雖可通，然查《祐錄》卷十二陸澄撰法輪目錄有支道林著「本起四禪論並序」（蘇校本，四三九），據此則應為兩經。

②參見橫超慧日《初期中國佛教者の禪觀の實態》（橫超慧日一九五八，一九九—二〇〇）。

③《高僧傳·支遁傳》：既而收跡剡山，畢命林澤。人嘗有遺遁馬者，遁愛而養之。人或有機之者，遁曰：「愛其神駿，聊復畜耳。」後有餉鶴者，遁謂鶴曰：「爾沖天之物，寧為耳目之玩乎。」遂放之。（湯校本，一六三）《世說新語·言語第二》第六三、七六條亦載此二事，唯放鶴事與此稍異：支公好鶴，住剡東山。有人遺其雙鶴。少時，翅長欲飛。支愛惜之，乃鍛其翮。鶴軒翥不復能飛，乃反顧翅，垂頭視之，似歐懷喪意。林曰：「既有凌霄之姿，何肯為人作耳目近玩？」養令翮成，置使飛去。（余箋本第七六條，一三六；余箋本「置」字屬前，徐震諤校箋本置後（徐震諤一九八四，七五），「置」有

「放」義（《說文·網部》：「置，赦也。」），徐本是），案《建康實錄》卷八引《許玄度集》曰：「遁字道林，常隱剡東山，不遊人事，好養鷹馬，而不乘放，人或譏之，遁曰：『貧道愛其神駿。』」（轉引自余箋本六三條箋疏，一二三）則當依《世說》為是。

④如湯用彤的《漢魏兩晉南北朝佛教史》、任繼愈的《中國佛教史》都沒有提到支遁在禪學史上的貢獻，在任繼愈的著作中甚至沒有設專節討論支遁的思想，只是將支遁的「即色」義作為「六家七宗」之一予以評述，至於支遁的其他事跡則只是零星地穿插在文中，全然看不出支遁在當時佛教發展，特別是南方佛教發展中舉足輕重的地位。同樣，杜繼文、魏道儒的《中國禪宗通史》在論述早期禪學思想發展脈絡時也將支遁排除在視線之外；洪修平博士的《中國禪學思想史綱》根據禪學思想發展的內在邏輯在國內學術專著中第一次將支遁納入了禪學史的視野並予以較高評價（洪修平一九九四，三二—三四），但他據以評判的標準也是如本文所說的內在標準，而以這一標準考量，則正如其他學者指出的，很難給予支遁太高的評價。

日本學者的著作中，情形大致也是如此。早期的禪學史著作中忽滑谷快天的《禪學思想史》是日本近代以來第一部禪學思想史，資料豐富，視野開闊，被譽為劃時代的傑作（楊曾文序，見忽滑谷快天一九九四，二），但其中完全沒有談到支遁；水野弘元一九五七年發表的《禪宗成立以前のツナの禪定思想史序說》（水野弘元一九五七，一五—五四）是一篇被人們廣為引用的優秀論文。但其中同樣也沒有提到支遁；橫超慧日一九五八年出版的《中國佛教の研究・第一》中收錄的《初期中國佛教者の禪觀の實態》雖然將支遁納入了論述範圍，但因其立論以「真正嚴肅的禪學實踐和以實踐為旨歸的理論研究」為標準，故對其評價不高（橫超慧日一九五八，一九九—二〇〇）；鎌田茂雄一九八三年出版的《中國佛教史》第二卷對支遁的禪學思想作了較多的介紹，但基本上是述而不評。

的價值高下^①。毋庸置疑，這是評估處於接納學習（印度禪學思想）期的早期中國信衆的禪學活動的一個基本標準，但對於中國禪學的發展來說，這一標準是否是唯一重要的標準呢？不可否認，中國禪學的發展應該、而且必須符合印度佛教的基本理論，否則就不成其爲佛教禪學。但是同樣不容置疑的是，這種發展必須植根於中國本土固有思想文化的土壤之中，否則便是無根之木、無源之水。這方面的重要性絲毫不亞於前者，在禪學「移植」的初期，甚至可能還超過前者。因爲思想發展的斜枝旁逸可以通過「剪枝」來修正，而與本土思想文化的相容性卻對「移植」成功與否起著決定性的作用。從這一意義上來說，我們可以、而

①「禪學活動」是筆者生造的一個詞語，之所以採取這樣一種比較含混的表述，主要是想把禪學理論的傳播過程和傳播方式（如講經、唱導、論議等）也同禪學理論和實踐一樣納入到論述的範圍之內。而作這樣的拓展是基於以下考慮：第一、無論是禪學理論還是禪學實踐，其指向都是向內的，即內在地具有以是否符合佛教教義爲評價一種禪學活動價值的唯一標準的傾向。當我們使用理論和實踐這樣的表述時，很難避免這一點。而禪學活動這個詞則可以包容更多禪學與非禪學之間的界面和過渡，從而使我們的注意力不再局限於禪學內部。第二、理論這個詞往往與文本（書寫）聯繫在一起，而且給人以自圓其說、自我封閉、完成性等印象，而早期禪學史上廣泛乃至更多存在的詮釋方式卻是「言說」，言說區別於「書寫」的特點之一是其對象和語境更加明確限定，因而更具當下性、暫時性。因此使用「禪學活動」這個詞既可以使我們避免必須將講經、唱導、論議等言說行爲裝入理論或實踐這兩個筐之一的尷尬，又可以使我們充分認識到禪學活動本身的過程性、暫時性和語境制約的重要性，進而從一個更長的時段來考察禪學的變遷以及其中不變的制約因素，而具體的禪學活動則成爲時序分析中的一個行動元（actant），只有在整體中才能獲得充分解釋。

且應當把是否有利於禪學思想在本土思想的土壤中存活壯大作為衡量早期禪學活動成功與否的一個重要標準。前一種標準是禪學保持其本色——毋寧說是重新實現其本色，即本色化——的要求，後一種標準則是禪學本土化——與本土文化結合的要求。

這後一種標準我們可以稱之為外在的標準，它主要是從宗教社會學的角度立論。與前一種標準相比，它更注重對佛教與本土文化「界面」的分析。具體到佛教禪學，它首先關注的不是禪定體驗的精深、禪觀意象的豐富、習禪旨趣的正確等禪學的內部要素，而是禪學與其所處時代的文化精神之間的互動關係。如當時人們對禪學一般的理解、估價、興趣、期望，禪學被理解和接受的程度、方式，某項禪學活動對於擴大禪學在本土文化中的影響是否有效，某種禪學話語向主流文化提供的禪學形象是否能夠引起後者對它的重視等等。以這一標準來重新考察支遁禪學思想的意義，或許我們會對它的重要性有另外一番評價。

二、從禪學的本土化要求重估支遁禪學的意義

在支道林的時代，佛教在全社會總體的文化景觀中究竟呈現出怎樣的一副形象、處於怎樣的一種地位呢？

正統的佛教史傳向我們講述的是佛教的蓬勃發展和社會各階層信奉佛教的種種宏大敘事（grand narrative）：佛教高僧一呼百應的傳教、黎民百姓燃指焚身的狂熱、皇室帝胄一擲千金的供奉、名流高士爭相延接的榮耀……徵諸其他確鑿的史料，我們絕不懷疑它所指陳的這些事件本身的真實性，然而，它通過這種敘事力圖使我們相信的佛教在當時光彩奪目、廣受崇信的形象是否也同樣不容置疑呢？細心地審讀這些宏大敘事，以及被佛教史傳有意無意

地置於視線之外的一些敘述，一些不太和諧的音符、一些模糊的裂痕便開始浮現出來。

首先不妨來看《世說新語》所錄當時名流對佛陀的幾則評價：

庾公嘗入佛圖，見臥佛，曰：「此子疲於津梁。」（《世說新語·言語》第四十一條，於箋本，一〇二）

張玄之、顧敷，是顧和中外孫，皆少而聰慧。……於是張年九歲，顧年七歲，和與俱至寺中。見佛般涅槃像，弟子有泣者，有不泣者。和以問二孫。玄謂「被親故泣，不被親故不泣」。敷曰：「不然，當由忘情故不泣，不能忘情故泣。」（《世說新語·言語》第五十一條，余箋本，一一〇）

庾公，指庾亮①，晉哀帝時官至太尉，顧和也是位居司空的高官。《世說新語》記此事的本義正如篇目所云，乃是記錄一段當時傳為佳話的雋語。不過這裏我們感興趣的卻是這兩個場景所反映的他們對待佛教的態度。顯然，他們是以一種遊覽觀光的心態邁入佛寺的，面對佛陀的塑像時的心情也不是信徒面對教主的虔誠和敬仰，而是玄學家面對他所評騭的對象（儘管是一個令其激賞的對象）時的欣賞和讚美，因此隨之而來的行為不是頂禮膜拜，而是擊節讚歎。它所折射的乃是一種純屬理論愛好和審美觀照的旁觀者態度，絕不是嚴肅的信仰者的態度。這與我們在佛教史傳中最常見到的像何充那樣虔誠奉道的達官貴人形象迥然不同，也同郗超、王羲之②那樣心儀其說的上層人物形象顯然有異。雖然沒有確鑿的統計資料，但我們有理由相信，如果將當時對佛教產生興趣的上層人物按其對佛教的虔信度（而不是

① 此據余箋本附錄張忱石所作人名索引。（余箋本，附一五）

② 當時王謝家族中人大都兼涉佛道兩教，由此也可證其於佛教所持態度有異於真正之信徒。

興趣濃淡）分類的話，那麼像何充那樣真正對佛教十分虔信的人恐怕少之又少，像郗超、王羲之那樣有相當信仰者也不會太多，而最多的還是像庾亮、顧和這樣的對佛教持某種欣賞態度的旁觀者。而這個整個群體就其人數而言在整個士大夫階層中能佔據多大比重，也是一件十分可疑的事情^①。基於這樣一種現實狀況，可以想像：當時對佛教有真正深切了解和崇信的精英人物是不會太多的。更何況作爲與此相對的另一極，當時還有相當多的士大夫對佛教持一種輕蔑和敵視的態度。正如我們在〈道安傳〉中所看到的：

會堅出東苑，命安升輦同載，撲射權翼諫曰：「臣聞天子法駕，侍中陪乘，道安毀形，寧可參廁。」堅勃然作色曰：「安公道德可尊，朕以天下不易，與輦之榮，未稱其德。」即敕僕射扶安登輦。（湯校本，一八二）

權翼反對苻堅和道安同輦共遊，理由是道安是毀形之人。根據儒家的禮教，「身體髮膚，受之父母」，因此必須好好愛惜，否則便是不孝。歷代的刑法也都將毀形作爲對犯人的一種嚴厲懲罰。因此毀形之人深爲社會所不齒。僧人的削髮剃度，也因此廣受譏侮。作爲苻堅的親信，權翼自然明白前者對道安的崇信之深，但他仍然犯顏直諫，可見當時的上層人物認爲這是對禮教尊卑秩序的嚴重僭越。而他之所以敢明知故犯，也正是憑恃這種瀰漫於士大夫階層中的輕視僧人的普遍心理。

這場禮儀之爭以權翼的失敗而告終，但打敗權翼的是王權的力量，道安的人格力量只是一個間接的因素，至於佛教自身的勢力在其中所起的作用則實在微不足道。這一點，還可以從〈道安傳〉中的另外一則記載得到證實：

習鑿齒與謝安書云：「來此見釋道安，故是遠勝，非常道士，師徒數百，齋講不倦。無變化伎術可以惑常人之耳目，無重威大勢可以整群小之參差。而師徒肅肅，自相尊敬，洋洋濟濟，乃

是吾由來所未見。其人理懷簡衷，多所博涉，內外群書，略皆遍觀，陰陽算數，亦皆能通，佛經妙義，故所遊刃。作義乃似法蘭、法道，恨足下不同日而見，其亦每言思得一敘。」其為時賢重，類皆然也。（湯校本，一八〇）

習鑿齒對道安及其僧團的推崇是由衷的，但我們從中也不難看到清議視之為難得的例外，而一般佛教徒在士大夫心目中的形象，則仍然要麼是以方術伎倆來蠱惑人心，要麼則是以結交權貴來維持勢力。總之，在主流文化，特別是由士大夫掌握話語權的精英文化當中，佛教的形象仍然是十分卑微的。

所有這些情況表明，雖然就其規模而言，佛教在當時已較傳入初期有很大的發展，成為總體文化景觀中不容忽視的一種存在，民衆視其為較本土方術更有效、更新奇的一種祈福延壽的方法而趨之若鶩，官方則將佛教作為神道設教的一種社會生活而允許乃至鼓勵其存在②，但無論是前者還是後者，都只是本著一種實用的態度來接受佛教，而佛教作為追求解脫之

① 這一群體中人物的共同特點是他們都是玄學中人，而玄學就其在當時影響的輻射範圍而言，基本上是局限於文化涵義上的中心城市（參見何茲全一九八九，四八）。特別是如果考慮到玄學活動最基本的方式是言說（清談、論議等）而不是書寫，我們更應對這種「場」的作用範圍的局限有充分的認識。

② 如果把正史視為官方話語對佛教的典型敘事，那麼我們不難發現，佛教在這一敘事當中的角色總是很曖昧的，它很少有獨立的表述，一般情況下總是被列入隱逸、方術、四夷等傳，它充分暗示了佛教在傳統政治文化中的功能和角色：粉飾太平、神道設教、懷柔撫遠（參見本文注一），同時也說明了佛教在政治文化中的邊緣性地位。由此我們才能夠準確理解，為什麼士大夫對於佛教偶爾進入實際政治運作的核心圈顯得那麼敏感，總是要予以冷嘲熱諷。

道的嚴肅本旨和深刻內涵，卻仍然沒有得到本土文化的回應。如何提升佛教的文化地位，使得佛教的根本宗旨為本土文化，特別是由士大夫主導的主流文化所領納，從而使佛教真正以佛教而不是方術的方式在中國發展起來，便成了僧團中的精英分子必須自覺擔當的文化使命。而佛教禪學，在這一提升佛教形象的歷史課題中佔有特殊重要的意義。佛教在傳入初期，為了能吸引國人的注意，有意無意地突出了神異的色彩。而禪定則是獲得神異的重要方法。特別是國人將佛教視為延年益壽乃至成仙得道的神仙方術這種觀念，主要地就是由於對禪學修行目的的誤解而導致的。因此要改變佛教作為一種方術的形象，就必須把改變禪學的形象作為一個特別重要的方面。

正是在這個意義上，我們說支遁的禪學思想在早期禪學史上有其特別重要的價值。

支遁與名士高官的交際之廣之深，在佛教史上是空前的。根據湯用彤不完全的統計，就有王洽、劉惔、何充、殷浩、殷融、謝安、謝朗、王羲之、許詢、孫綽、王濛父子、李充、郗超、袁弘、謝長遐、馮懷、劉系之、桓彥表、蔡系等人。只要對東晉門閥氏族稍有了解，就不難明白這些名字在當時政治和思想文化生活中的分量。因此我們不必一一介紹，只需拈出其中的一則故事，就能夠說明支遁在這個由玄學精英構成的文化場中的重要地位：

支道林還東，時賢並送於征虜亭。蔡子叔前至，坐近林公。謝萬石後來，坐小遠，才暫起，謝移就其處。蔡還，見謝在焉，因和褥舉謝擲地，自復坐。謝冠幘傾脫，乃徐起振衣就席，神意甚平，不覺曠沮。坐定，謂蔡曰：「卿奇人，殆壞我面。」蔡答曰：「我本不為卿面計。」其後，兩人俱不介意。（《世說新語·雅量》第三十一條，余箋本，三七一）

蔡子叔，即蔡系，是當時司徒蔡謨之第二子。《中興書》稱其「有文理，仕撫軍長史」（《世說新語》劉孝標注引），可見也是玄學中人。謝萬石，當是謝安石之誤。謝安石即謝

安，是我們熟悉的東晉政壇風雲人物，同時也是當時玄學圈內的核心人物之一。支道林結束了他在京師的講學東還剡山，建康名流紛紛爲之餞行，這個場景本身就反映了支遁在玄學圈內的重要地位。蔡謝二人甚至爭著與他坐近些以便更真切地觀賞其神采風流，聆聽其警言妙語，支氏之魅力堪稱傾倒四座。如果我們沒有忘記這位玄學僧人奇醜無比的外貌^①，那麼這一點更是令人嘖嘖稱奇了。

從支道林思想本身的狀況來說，禪學並不是他思想當中最重要的一部分，也不是其學說在當時影響最大的方面。然而支氏在當時精英文化中衆望所歸的地位決定了他思想的方方面面都爲時人所重視，因此就對本土思想界的實際影響力而言，支氏對禪學的理解和詮釋遠比一般禪學經典和注釋重要得多。

以下我們首先對支遁禪學思想的基本構成和主要特色作一介紹，然後在此基礎上深入檢討支遁禪學思想在當時的廣泛影響，及其對南朝禪學，乃至後世禪宗的深遠影響。

第二節 支遁的禪學思想(一)：以數息觀爲根本修定法門的禪定思想

①支道林容貌奇醜，可由《世說新語》的一則記載中看出：王長史（蒙）嘗病，親疏不通。林公來，守門人遽啟之云：「異人在門，不敢不啟。」王笑曰：「此必林公。」劉孝標注曰：按《語林》曰：諸人嘗要阮光祿共詣林公。阮曰：「欲聞其言，惡見其面。」此則林公之形，信當醜異。（《容止篇》第三十一條，余箋本，六二三（又同篇第三十七條曰：謝公云：「見林公雙眼，黯黯明黑。」孫興公（綽）見林公：「棱棱露其爽。」——余箋本，六二六）

支道林的禪學思想除了前面提到的《安般經注》、《本起四禪序並注》等專書以外，更多的是體現在其讚歎佛德、詠述禪趣的詩文中，特別是〈詠禪思道人〉、〈釋迦文佛像贊〉與〈阿彌陀佛像贊〉等篇，較為集中地體現了他對於修禪的目的、方法和禪觀境界的理解。

詠禪思道人

孫長樂作道士坐禪之像並而贊之，可謂因俯對以寄誠心，求參焉於衡軔，岡岩林之絕勢，想伊人之在茲。余精其製作，美其嘉文，不能默已，聊著詩一首，以繼於左。其辭曰：

云岑疏太荒，落落英芭布。回壑佇蘭泉，秀嶺攢嘉樹。蔚蒼微游禽，崢嶸絕蹊路。中有冲希子，端坐攀太素。自強敬天行，弱志欲無欲。玉質陵風霜，淒淒厲清趣。指心契寒松，綢繆諒歲寒。會衷兩息間，綿延進禪務。投一滅官知，攝二由神遇。承蜩壘危九，累十亦凝注。懸想遠期地，研幾革粗慮。冥懷夷震驚，怕然肆幽度。曾筌攀六淨，空同浪七住。逝虛乘有來，永為有待馭。（《廣弘明集》卷三十，上海古籍出版社影印磧沙藏本，三六三中一下。）

如果僅看這首詩的前半部分，那麼這位「端坐攀太素」的禪思道人與息心山岩的隱士沒有太大的區別。但詩中後半部分所述的禪修方法，展現了一個佛教徒獨特的禪修生活。所謂「會衷兩息間，綿延進禪務」，當是指精神專注於呼吸，在這種綿延深長的呼吸中取得禪定的進展①。其後的「投一」、「攝二」、「壘九」、「累十」等語，具體含義不詳，大概是用典，以說明禪定須用心專一。今試為之作解如下：

「投一」指「棄身」，《莊子》書中「一不成而萬有餘喪矣」（〈在宥〉）、「上之質若亡其一」、「若喪其一」（〈徐無鬼〉）等句「一」皆作「自身」解，又〈在宥〉篇言「投三苗於三峽」，「投」作「拋棄」解，故「投一」可解作「捐棄自身」。（〈首菩薩像贊〉

云：「何以絕塵跡，忘一歸本無」，與此同趣。「攝二」所指不明。「承蜩壘危九，累十亦凝注」，大概是用《莊子·達生》篇之典：

仲尼適楚，出於林中，見佻僂者承蜩猶掇之也。仲尼曰：「子巧乎！有道耶？」曰：「我有道也；五六月，累丸二而不墮，則失者錙銖；累三而不墜，則失者十一；累五而不墜，猶掇之也。」

「承蜩壘危九」，「九」或當作「丸」，形近而訛；「累十亦凝注」，誇飾累丸之多，以形容技藝之高，此處借喻禪定心境之專注。

「曾筌攀六淨，空同浪七住」一句，說明禪觀之境界。「六淨」，當指安般六事之第六事——淨；「七住」，指菩薩修行階位十住地之第七住地——玄妙（詳後）。「曾筌攀六淨，空同浪七住」也就是以安般禪爲筌蹄，致達玄妙的菩薩修行果位。

要之，支氏禪學，以數息爲一切禪定之初階，綿延遞進，最後以菩薩道之修行爲究竟。這種思想，在《釋迦文佛像贊》之序文中有更明確的體現：

……釐安般之氣結，運十算以質心。並四籌之八記，從二隨而簡巡。絕送迎之兩際，緣妙一於鼻端。發三止之蒙秀，洞四觀而合泯。五陰遷於還府，六情虛於靜林。涼五內之欲火，廓太素之浩心。濯般若以進德，潛七住而挹玄。搜冥魚於六絕，齒既立而廢筌。豁萬劫之積習，同生知於當年。掩五濁以擅曜，嗣六佛而微傳。

這是敘述佛陀成佛的一段文字。「十算」，當是指「數息」階段自一至十的計數，「釐

① 按一呼一吸謂一息，此處言兩息，大概是指左右鼻孔各有一息，若然，則「會哀兩息間」乃是指繫意鼻端。

安般之氣結，運十算以質心」便是調節出入息，用從一至十的數息來端正散亂的心思的意思①；「四籌」、「八記」大概是指風、氣、息、喘四種息以及每一息中的一呼一息，「並四籌之八記，從二隨而簡巡」就是在辨析出入息的各種性狀之後又將其摒棄，從而進入到相隨階段，只留意於息的出和入②；「二隨」、「三止」、「四觀」、「還府」、「靜林」，分別指安般禪中相隨、止、觀、還、淨幾個階段。這幾句詩意較為明確，故不詳解。

這段序文不僅完整地記述了數息觀的各個階段及其要旨，而且值得注意的是它將數息觀作為佛陀解脫得道的途徑。這種思想的經典依據何在呢？通讀序文，可以看出它是以佛陀的本生故事為藍本的。因此，從本生類經典尋找這一思想的來源應該說是一個正確的思考方向。循此以求，則不難從吳時支謙所譯的《太子瑞應本起經》找到其根據：

……（佛陀）端坐六年，形體羸瘦，皮骨相連，玄清靖漠，寂默一心，內思安般：一、數；二、隨；三、止；四、觀；五、還；六、淨。（大三，四七六下）

《太子瑞應本起經》出於吳地，因此在南方甚為流行，這一點可以從郗超的《奉法要》一再引用此經可以看出③。郗超與支道林交往甚密，因此本經肯定為支氏所熟知，而且郗超之誦讀此經，很可能是受其影響④。

從這段序文以及前引的《詠禪思道人》詩來看，支遁雖然重視數息觀，以之為解脫成佛的基本途徑，但他所理解的數息觀基本上只是一種得定的必要方法，而不是禪定和禪觀（特別是較高級的禪觀）的結合體。無論是「發三止之蒙秀，洞四觀而合泯」還是「五陰遷於還府，六情虛於靜林」，其作用都尚限於「涼五內之欲火，廓太素之浩心」，即只是達到了停心息欲、玄冥獨化的禪定效果，而更高的對佛教般若真知的觀照，則還遠沒有達到。因此必須「濯般若以進德，潛七住而挹玄。搜冥魚於六絕，齒既立而廢筌」，即獲得禪定之後必須

①鎌田茂雄謂指《安般守意經》中所言之「十點」（鎌田茂雄一九八六，一四四），「運十算以質心」乃是運十點以正心；荒牧典俊謂「十算」乃十次之意，「運十算以質心」即是以純一無雜的質直之心實踐數息觀十次（荒牧典俊一九八二，二六六）。兩說均嫌晦澀，不如解作「用從一至十的數息來端正散亂的心思」淺近。

②「四籌」、「八記」，鎌田茂雄分別解作四無量心和八解脫，「並四籌之八記」乃是得禪定的慈悲喜捨四無量心和八解脫的果德（同上）。然作如此解時，則不僅此句與下句語義殊無關聯，且「四籌」與「八記」成並列關係，而非從屬關係，則「之」須訓作動詞，並須讀作「並四籌、之八記」，語氣之停頓亦與下句不葉矣。故恐此說不妥。荒牧典俊解次兩句作「接著，在數四次出入息的時候將對（每次一入一出共計）八次的自覺意識排除掉，隨順第二階段——隨息觀，只觀察出入息的往返，單純地實踐這一內容」（荒牧典俊一九八二，二六六），與本文相近，惟其以為四籌係指一般的四度呼吸，則未必然。

③參見《弘明集》卷十三（上海古籍出版社影印磧沙藏本，八七中—九〇上），特別是第八九頁中、下等處。

④在現行大藏中收錄的同本異出經典，還有標為後漢康孟詳所譯的《中本起經》（大四）、《修行本起經》（大三），西晉聶道真所譯的《異出菩薩本起經》（大一二）。然此中除《中本起經》以外，皆有可疑：《修行本起經》道安編入失譯類（蘇校本，九八；僧祐注云：「安公言：南方近出，直益《小本起經》耳，舊錄有《宿行本起》，疑即此經。」《異出菩薩本起經》、《祐錄》作「失譯雜經」處理（大五五，二二下；蘇校本，一三〇；按蘇校本所附索引作一二七頁，誤），《彥琮錄》、《靜泰錄》均視為抄經（大五五，一六四上，一九八下）。而《中本起經》內容為釋迦成道後教化眾生之事，無此內容，故此處以《太子瑞應本起經》為支遁思想之淵源。

進一步參悟般若智慧，以進入更高的禪觀境界，而數息觀本身不過是得魚之筌，必須拋棄。這與〈詠禪思道人〉詩中所說的「曾筌攀六淨，空同浪七住」是一致的，說明這是支遁對於數息觀的一種基本看法。

支遁對數息觀所持的觀點，與現存經注混合本《安般守意經》的觀點顯然有異。在現本《安般守意經》中，數息觀事實上是與三十七道品等佛教的全部修行內容糅合在一起的，因此，由數息觀之修行可一直致達涅槃境界，而不僅僅是得定的手段而已^①。這種思想，在後來的天臺止觀學說（特別是《六妙法門》）中達到了極致。在天臺止觀學說中，數息觀乃是兼攝種種妙法乃至無所不包、無所不能的甘露法門。

不過，支遁對數息觀的這種看法也並非沒有經典依據的自出機杼。我們前面介紹法護《修行道地經》之〈數息品〉時曾指出，在該經中，數息觀主要是作為獲得較初級的禪定果位的方法來介紹的。這很可能就是支遁賴以立論的經典依據。在後面的討論中，我們將發現，法護譯經是支遁禪學思想的重要來源。

第三節 支遁的禪學思想(二)：以七住為核心的大乘菩薩道修行思想

以上摘引的兩段詩文都提到「七住」這一名相，並且是放在一個極為重要的地位來論述的。這就涉及到支遁禪學思想中又一個重要方面，甚至可以說是更為重要的一個方面——大乘菩薩道修行之思想。以下我們首先討論支氏於十住之中特重第七住的原因，並由此轉入對支遁禪學思想中的大乘菩薩道之修行思想及其來源的考察。

在早期譯經中，十住和十住地都可以稱作「十住」，如吳支謙譯的《本業經》、西晉竺

法護譯的《菩薩十住行道品》、東晉祇多蜜譯的《菩薩十住經》中的「十住」都是指十住，而竺法護譯的《漸備一切智德經》、鳩摩羅什譯的《十住經》中的「十住」則是指十住地，即十地。在《祐錄》卷十二所載的陸澄《法論》第十帙中，有支道林所著的《本業略例》、《本業經注序》兩種著作，據此則支遁對於支謙譯的《本業經》是相當了解的。支遁生前《光贊般若》、《漸備經》等法護譯經尚未傳到揚州地區，不過已有殘本行世，且頗受重視。（詳後）據此則支謙於《漸備經》亦應頗有所知。故僅此還不足以確定上述引文中的「七住」究竟是指十住中的第七住，還是指十住地中的第七住地。《世說新語·文學篇》注引《支法師傳》云：

支法師講十地，則知頓悟於七住；尋莊周，則辨聖人之逍遙。當時名勝，咸味其玄旨。（《世說新語·文學篇》第三十六條，余箋本，二二四）

則支遁所講七住乃是指七地。《祐錄》卷九劉虬《無量義經序》云：

支公之論無生，以七住爲道慧陰足，十住則群方與能^②，在跡斯異，語照則一。（大五五，六八中）

此處所說的七住，顯然也是指七住地。因此作爲支遁關於大乘菩薩道修行的核心觀念的七住，應當是指七住地（以下行文仍按當時習慣稱之爲七住）。

①這似乎說明，直到支遁的時代，《安般守意經》的經文本身和注釋還沒有被混淆。

②蘇校本此句讀作「以七住爲道慧，陰足十住，則群方與能」（蘇校本，三五四），疑非。按「道慧陰」當即是《大毗婆沙論》所說的戒、定、慧、解脫、解脫智見等五蘊中的解脫智見蘊（參見普光《俱舍論記》卷一，大四一，三二中）。

在法護譯出的《漸備經》中，七住之名被譯為「玄妙」，而其對應的修行內容則是權智。僅從這一名稱也不難想像，七住非常適合作玄學式的詮釋。而從七住的修行內容來看，就更是如此。七住是十住中非常特殊的一個階段，它既超越了污濁不淨的塵世，又超越了聲聞、緣覺二乘的清淨出世，七住菩薩具足道慧及一切道品，初得無生法忍，而且能夠寂用雙起、有無並觀，這些特點都是前六地所不具備的。《漸備經》這樣形容處於這一階位的菩薩：如是佛子，菩薩立行，逮第七住，乘度無極道法之船，遊行本際，而不取證。以逮如是聖慧勢力，承三昧力，成就諸行，解脫道意，以大善權智慧之力，現生死門，遊輒減度，心性自然。已現其身，與眷屬俱，往來圍繞，在憒鬧中，而常專精，逮至寂定。本願之故，生在三界，不為世俗所污染，出入進退，寂寞淡泊（泊），善權光明，靡所不耀。（《漸備經》卷四，大一〇，四八〇中一下）

七住這一修行階位強調般若智慧及其說法應用（「大善權智慧力」），以「善權光明，靡所不耀」為本階段的修行目標，這對於以辨名析理為旨趣的玄學清談是很有吸引力的，因而周旋於智力角逐的清談場中的支遁特別重視七住的修行應當說也是順理成章的事情。而另一方面，它又強調「在憒鬧中，而常專精，逮至寂定」、「出入進退，寂寞淡泊（泊）」，「不為世俗所污染」，即在隨機教化眾生的過程中保持自心的清淨。支遁之重視七住，大概也不無以此自警、自勵的含義。

七住之菩薩，可證寂滅而不證寂滅，以大善權智慧力化度眾生，「現在一切世間俗業。以等導利，度世之法」（《漸備經》卷四，大一〇，四八〇下）。這正是「不捨一切」的大乘菩薩道精神的最好體現。支遁之推崇七住，其根本原因也在於此。從支遁的詩文來不難看出，他對於這種境界是十分神往的。《釋迦文佛像贊序》中所說的「濯般若以進德，潛七住

而挹玄」，便是要以這種善權智慧來增進修養，探幽發微，開導衆生。而〈詠禪思道人〉詩中「空同浪七住」一句所表達的旨趣，顯然也是與佛經中所描繪的七住地之菩薩形象是一致的：

若有菩薩，遊於本際，而不取證，猶如佛子：時彼丈夫乘大舟船入於大海，將船之師，工有方便，知水之宜，既入大海，不遭水難。（《漸備經》卷四，大一〇，四八〇中）

深達般若空智的妙趣，但不因此而證得一己之涅槃，而是以此智慧，泛舟於人海之中，隨機說法，普度衆生，而不爲七情六欲等波浪所覆沒。支遁歌詠的這位禪思道人，在一定程度上也是他本人精神風貌的一種寫照吧。

值得注意的是，七住以後的第八、第九、第十住（分別名爲不動、善哉意、法雨）講的都是神足之事（第八住講神足變化，九、十兩住講神足教化），支道林重視發揮般若智慧作用的七住，而對於渲染神異的更高住地反而不甚措意，這與吳時康僧會注解《安般守意經》時對禪定引發的神異大肆渲染的趣向構成了鮮明的反差。重視理趣而不是重視神異，成爲支氏禪學思想超越前人禪學思想的重要特徵。

第四節 支遁的禪學思想（三）：重視男女平等的淨土思想

——兼論法護譯籍對支遁的影響

從學理上講，淨土思想也是大乘菩薩道修行的一部分，這裏之所以單獨列出予以討論，乃是因为其在支遁的禪學活動中佔有相當突出的地位。從《廣弘明集》中的資料來看，支遁寫過許多詠歎佛或菩薩功德的詩文，除了前文提到的〈釋迦文佛像贊並序〉之外，還有〈阿彌

陀佛像贊並序》、《善思菩薩贊》、《閉首菩薩贊》、《善宿菩薩贊》、《善多菩薩贊》、《首立菩薩贊》等多種；此外，《八關齋詩並序》、《四月八日詩》（各三首）、《五月長齋詩》等詩文記載了支遁舉行八關齋等禮敬佛祖的活動。這些詩文中都不同程度地表達了作者對於佛國淨土的嚮往，同時也從不同側面展示了支遁的淨土思想。限於篇幅，這裏只對支遁淨土思想中關於男女平等的思想及其來源作一介紹。

《阿彌陀佛像贊並序》是支遁闡述其淨土思想較有代表性的一篇詩文，其中描繪了一種佛國淨土：

佛經記西方有國，國名安養，回遼回邈，路逾恒沙，非無待者，不能遊其疆；非不疾者，焉能致其遠。其佛號阿彌陀，晉言無量壽。國無王制班爵之序，以佛爲君，三乘爲教，男女各化育於蓮花之中，無有胎孕之穢也。（《廣弘明集》卷十五，大五二，一九六中；上海古籍影印本，二〇四中）

所謂「國無王制班爵之序，以佛爲君，三乘爲教」這是一般淨土世界的通例，因而不足爲奇。值得注意的是「男女各化育於蓮花之中」一句，這等於說淨土世界中也有女性，這是極不尋常的思想。

一般的淨土經典中，都認爲淨土中沒有女性。因爲一般認爲婦女成佛有種種阻礙（如「三事隔」、「五事礙」等）^①，所以必須先修行成爲男身，才有可能成佛。在支遁以前譯出的各種譯本的《無量壽經》中，無論是後漢支謙譯的《無量平等清淨覺經》，還是吳支謙譯的《佛說諸佛阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》，都明確指出淨土中沒有婦女。經中法藏比丘還特別以「國無婦女」爲其立誓成佛的四十八弘誓大願之一^②。因此支遁說阿彌陀淨土中有婦女，乃是一種異乎尋常的思想。

那麼，支遁這種特殊的淨土思想，其經典依據何在呢？從上段引文中出現了極樂淨土的異名安養國和無量壽的梵文音譯詞阿彌陀這兩點來判斷，引文中所指的「經」應當是《正法華經》或《文殊師利佛土嚴淨經》（藤田宏達一九七〇，一四一—二）。這兩部經典都是竺法護所譯。不過，在這兩部經典中，都沒有明確說女性可以直接往生淨土。

但法護譯籍中的，確有關於女身可以直接成佛的論述。在《超日明三昧經》中，長者女慧施向佛要求以女身受佛道，上度比丘以女身有三事隔、五事礙為由，認為「不可女身得成佛道也」。慧施用佛教關於「因行而成」（自己的行為決定自己的命運）的思想將上度駁斥得啞口無言。最後，慧施自信地說：

吾取佛者，有何難也！③

①如《超日明經》中記載上度比丘反對長者女慧施以女身成佛道：不可女身得成佛道也。所以者何？女有三事隔、五事礙。何謂三？少制父母；出家制夫，不得自由；長大難子，是謂三。何謂五礙？一曰女人不得作帝釋……雜惡多態故，為女人不得作帝釋。二曰不得作梵天……淫恣無節故，為女人不得作梵天。三曰不得作魔天……輕慢不順，毀疾正教故，為女人不得作魔天。四曰不得作轉輪聖王……匿態有八十四，無有清淨行故，為女人不得作聖帝。五曰女人不得作佛……而著色欲，濁情匿態，身口意異故，為女人不得作佛。（《超日明三昧經》卷下，轉引自任繼愈，二，七九）

②《佛說無量壽莊嚴清淨平等覺經》：我作佛時，國無婦女。若有婦女，聞我名字，得清淨信，發菩提心，厭患女身，願生我國，命終即化男子，來我剎土。（夏蓮居會譯本，八二）曹魏康僧鎧譯的《無量壽經》，沒有這一願。法護所譯《無量壽經》今已不存，無從查考。

③《超日明三昧經》卷下，轉引自任繼愈一九八五，八〇。

至於法護譯經中間接宣揚男女平等思想的經典則更多。如《寶女所問經·問寶女品》中以佛說的權威方式明確否定受女身一定是一種惡報的觀念，《諸佛要集經》中稱一位名叫離意的女性將文殊師利菩薩在婦女問題上持的傳統觀念駁得體無完膚。文殊師利在大乘佛教中地位極高，而這位離意女卻無論是三昧神通還是善權智慧都大大勝過文殊菩薩。如此集中地關注婦女問題，並宣揚男女平等思想，這在早期譯經中是非常獨特的。

法護譯籍的這一思想無疑對支遁有重要影響。如果聯繫到前面介紹的支遁的對於數息觀的認識與法護譯的《修行道地經·數息品》思想的一致性，以及支遁的七住思想與《漸備經》之間很可能存在的淵源關係，更可以看出法護譯籍對支遁禪學思想廣泛而深刻的影響①。

雖然法護譯出的《光贊般若》、《漸備經》等重要典籍較完整的譯本直到支遁去世之後才傳到南方，但其殘本則早已為道安發現，並受到重視②。而道安與南方佛學界在思想與經籍方面的交流，也一直保持著暢通的渠道③。《世說新語·雅量篇》注引《安和上傳》謂「自支道林等皆宗其說」（《雅量篇》第三十二條，余箋本，三七二），雖過甚其辭，但支、道二人在思想上有深入的交流卻是肯定的。因此，法護譯出的這些經典理當亦為支遁所熟知。此外，法護譯出的《正法華經》等重要大乘經典在當時風靡大江南北，而支遁之善解《法華》也是世人所公認的。支遁與法護譯籍的淵源甚至可以追溯到支遁逗留於江北之時：支遁曾駐錫洛陽白馬寺④，而白馬寺正是法護當年譯出《文殊師利淨律經》、《魔逆經》等經典的道場⑤。

支遁曾作過《法護像贊》來表達對這位前輩高僧的欽敬和緬懷之情，支遁的至交孫綽在《道賢論》中對法護也是讚歎不已⑥。這可表明支遁不僅本人服膺法護學說，而且還向與其交遊的朋友大力揄揚其人其學。

第五節 支遁禪學思想的特色、影響與局限

以上我們分三個方面論述了支遁的禪學思想，這裏再對其禪學思想的特色作一概括，同

①當然，我們在強調法護譯籍對支遁淨土思想的決定性影響的同時，也不能忽視其他經典對支遁這一思想的影響（參見鎌田茂雄，一，一五〇—一；不過，鎌田所引《阿閼佛國經》斷句有誤，不應作「其佛剎女人無有女人之態」，而應作「其佛剎女人無有女人之態如我剎中女人之態也」）。此外，就支遁禪學思想的整體而言，東吳支謙譯籍特別是《太子瑞應本起經》的影響也是顯而易見的。這方面，可參見荒牧典俊《南朝前半期における教相判釋の成立について》第一部分《東晉前半期における老莊的佛教思想》有關注釋（荒牧典俊一九八二，二四五—二七九）。

②關於法護譯經殘本之受重視情況，以及較完整譯本傳入中原及東南地區的經過，詳見道安《合放光光贊略解序》（《祐錄》卷七，蘇校本，二六五—七）、《漸備經十住梵名並書敘》（《祐錄》卷九，蘇校本，三二九—三三），此序作者不詳，關於此序作者及成文情況的考證，詳見第三章第四節）。另蘇校本以《本業》大品為一經（蘇校本，三三一），檢諸經錄，《本業》未見有大小品之分，當讀作「《本業》、《大品》」為是。

③其渠道至少有二：一是其同學竺法汰，二是郗超等人。參見上引《漸備經序》、《高僧傳·道安傳》等。

④《高僧傳·支遁傳》記有支遁與劉系之等於白馬寺談《莊子·逍遙遊》一事。（湯校本，一六〇）

⑤詳見此二經出經後記（《祐錄》卷七，蘇校本，二七四、二七七）。

⑥《高僧傳·法護傳》，湯校本，三三；另見《法苑珠林》卷七十九所引《冥祥記》。

時也對其影響作一介紹。

第一、支遁的禪學思想強調以大統小，以觀攝止，以慧統定。支遁的禪學思想以大乘菩薩道修行爲旨歸，因此，大乘六度特別是般若波羅蜜的修行，成了支遁最強調的禪修內容，對七住的重視便是這一思想的集中體現。從現存的詩文來看，支遁在談到禪學修行時，最終都將修行的目的歸結到對於般若理趣的證悟上，數息觀等具體修定法門無非是爲進一步證得般若智慧創造條件。筌魚、蹄兔、言象意等玄學語彙和意象在支遁詩文中經常被用來說明禪定和禪觀的關係，因此用《莊子》書來詮釋支遁的禪學理論倒也十分貼切：

筌者所以在魚，得魚而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。（

《莊子·外物》）

筌蹄並非不重要，只是筌蹄的全部重要性就在於它們是獲得魚兔的必要工具；禪定之於整個菩薩道的修行也是如此，禪定並非不重要，相反，它是最重要的基本修行方法，但這種重要性也是相對於修行的旨歸——大乘菩薩道而言的。用數息觀等修定法門來遷五陰、虛六情、涼欲火，無非是爲了在此基礎上「濯般若以進德，潛七住而挹玄」，在達到了這個目的（「搜冥魚於六絕」）之後，就不應當執著於禪定本身（「齒既立而廢筌」）。總之，在支遁看來，禪定不過是獲得般若智慧的手段而已，可見支遁的禪學理論貫穿了以「觀」統「止」、以「慧」攝「定」的思想傾向。

第二、支遁的禪學思想採取了純粹玄學化的語言表述，但同時又保留了佛教禪學的基本特質，這是支遁禪學的最大特色。支遁的著作中，佛教名相出現的頻率遠不及玄學語彙，而且文中涉及的名相都是當時思想界較熟悉的佛教經典中的常見概念，鮮有生僻的佛教名相，因此具有很強的可讀性。無論讀者是否有深厚的佛學素養，都能夠輕鬆地欣賞他的作品，不

過是對個中意蘊領會的深淺會有不同而已。這一特點，在前面引用的詩文中就體現得十分明顯。爲了進一步說明這一點，這裏再從語詞的層面作一個案例分析。

在支遁詩文中，「恬知（智）」是一個出現頻率極高的詞語，如：

明明釋迦，寔惟帝先。應期寂作，化融竺乾。交養恬知（磧沙藏作「和」），濯粹沖源。（

《釋迦文佛像贊》）

皇矣正覺，寔兼宗師。泰定軫曜，黃中秀姿。恬智交泯，三達玄夷。（《阿彌陀佛像贊》）

寥朗高興懷，八音暢自然。恬智冥微妙，縹眇詠重玄。（《彌勒贊》）

何以虛靜間？恬智翳神顙……不眇冥玄和，棲神不二境。（《不眇菩薩贊》）

靈童綏神理，恬知（磧沙藏作「和」）自交忘。（《月光童子贊》）

類似的意象還可以找出很多^①。不過從這些詩文已不難看出，「恬知（智）」是支遁理解 and 詮釋宗教實踐和禪修體驗的一個關鍵詞語。而這個關鍵性的詞語，顯然是來自《莊子》書。《莊子·繕性篇》云：

古之治道者，以恬養知。生而無以知爲也，謂之以知養恬。知與恬交相養，而和理出其性。

以恬知交相涵養的莊子思想來理解 and 詮釋禪定實踐和般若修行的互相促進，支遁成功地將禪學話語轉換成了本土思想界熟悉的玄學話語。

與此同時，支遁的禪學話語又保持了佛教禪學的精神底蘊，特別是支遁對普度衆生、不

① 如《詠懷·之二》：「詠發清風集，觸思皆恬愉」；《五月長齋詩》：「蕭條詠林澤，恬愉味城傍」；

《四月八日贊佛詩》：「感降非情想，恬怕無所營」等。

捨一切的大乘菩薩道精神的弘揚，使得其思想從根本上與玄學中的老莊思想區分開來①。

支遁重視般若智慧的禪學思想及其玄學化的語言風格對佛教禪學在當時的展開有著非常積極的意義。正如我們前面所指出的，支遁以及和他同時代的僧界精英們面臨的歷史課題是如何使得禪學話語融入主流學術話語，從而提升包括禪學在內的整個佛教的地位和形象，使佛教能夠真正在哲學的、思想的、文化的意義上——最終在嚴肅的宗教實踐的意義上——取得「質」的發展，而不僅僅是一種膚淺的、神仙方術意義上的「量」的擴張。因而對般若智慧的重視和有效闡釋，在佛教禪學提升其文化品位的過程中就具有突出的意義。

在支遁以前，東吳禪學的基調是由安世高發端而為康僧會所發揚光大的小乘禪學。這一系列的禪學，其突出特點是重視神異。安、康兩人的傳記中都不乏神異事跡的記載，雖說多係後人附會，但這種附會本身也表明了傳承其學者注重神異的心理。康僧會的《安般守意經注序》對安般禪神異效果的宣揚是眾所周知的，而序中塑造的安世高形象，除了強調其品性高潔之外，對其神異能力的宣揚也是很重要的一面。可見重視神異確乎是此系禪法的一大特色。宣揚神異當然有吸引信眾的效果，在佛教發展的初期，這不但是有效的，甚至是必須的。但是，禪學如果一味強調神異，往往會有很大的副作用。最突出的一點就是使得世人一般都以神仙方術目之，而禪學作為嚴肅的解脫之道的本來面目反倒被湮沒了，從而嚴重地偏離了佛教追求覺悟、證得解脫的本旨。從禪學在中華本土文化中的生存和發育來說，這種偏離無疑妨礙了本土思想界對禪學思想的深入了解，不利於佛教進一步的發展。

支遁的禪學活動在很大程度上廓清了這種不良影響。與格義生澀地將佛教名相比附為本土思想範疇相比，支遁的禪學活動圓熟地運用了傳統玄學的語言形式②。但他在這個時髦的「舊」酒瓶裏裝的完全是禪學思想這一更加時髦的新酒。支遁對傳統玄學語言形式的利用，

為禪學提供了易於為玄學家接受的話語形態，迎合了玄學界對禪學的期望；而支遁對傳統玄學內容上的置換，則向思想界展示了遠比傳統玄學更為宏廓、更為玄遠、更為深沈的思想境界，從而使得本土的文化精英沈醉於佛教禪學的芬芳之中。佛教禪學不僅成功地在精英文化圈內甩掉了神仙方術這種亞文化形象，而且成為繼三玄而起的玄學新熱點。就此而言，支遁完全稱得上是有別於神異禪學的理趣禪學新形象的塑造者。

支遁重塑禪學形象的活動功效卓著。當時玄學界的精英人物都將他作為禪學乃至整個佛教思想的權威詮釋者，郗超甚至稱其為重光大法的不二英才：

林法師神理所通，玄拔獨悟。數百年來，紹明大法，令真理不絕，一人而已。（《高僧傳·支遁傳》，湯校本，一六一）

此論不無過譽之詞，「紹明大法，令真理不絕」的當然絕不僅支遁「一人而已」③。但

①關於以慈悲精神為佛學與老莊思想的根本分野，參閱福永光司一九五六。

②從正始元年（西元二四〇年）到咸康三年（西元三三七年，支遁出家之年）近百年間，玄學作為精英文化的新範式，已經確立了它在精英文化中的話語主導權，就此而言，它完全可以稱為一個新的文化傳統。

③至少道安就是與支遁同樣傑出（如果不說勝過後者的話）的重光佛法的英雄人物。但當時中原陸沈，道安遠在華北，客觀上限制了道安思想對當時的文化核心江南玄學界的傳播。而且道安認為要提高佛教的社會聲望，根本之道還在於整飭教團自身，而對於倚重上層權勢（無論是政治權勢還是文化權勢）發展佛教則只視為權宜之計。無論是新野分張徒眾時所言，還是答謝郗超遺米的寥寥數言，都表明了道安這一根本立場。這主客觀兩方面的原因，使得道安在向本土思想界介紹佛學方面的成績不如支遁突出（至少在當時顯得如此）。

就向玄學界廣泛而深入地宣傳佛教思想並獲得巨大成功而言，支遁的確堪稱「一人而已」。

支遁向玄學界推廣佛學的活動，其影響無疑是十分深遠的。支遁在世時，玄學名士爭相與之交遊的情形已如前述。支遁病逝時備極哀榮的情狀以及多年以後人們依然緬懷其風采的故事也俱載於僧傳。《高僧傳》稱「支遁所著文翰，集有十卷，盛行於世」。（湯校本，一六四）也決非誇張之辭。宋文帝時，臨川王劉義慶著《世說新語》，涉及漢末至魏晉間人物千五百餘人，而其中所載事跡多於支遁者不過十人左右，足證支遁之影響在其時仍然強盛不衰。支遁歿世百餘年後，陸澄應宋明帝敕而撰《法論》目錄，仍稱讚「支遁敷翰遠國」①，則支遁不僅影響南朝思想界之領略佛學至深且巨，且其著作遠播四方，廣為傳誦。

如果從更長的時間跨度來看支遁的禪學活動在禪學史上的影響，那麼，我們不難發現支遁得意忘言的禪學風尚與後世南宗禪所標榜的「不立文字」在精神旨趣上若隱若現的繼承性（橫超慧日一九五八，二〇〇）。

支遁禪學活動的成績是巨大的，但支遁禪學活動的缺陷也是十分明顯的。支遁重塑禪學形象之成功是基於對禪學的老莊化詮釋，而其不足也同樣也是因為對禪學的過分的老莊化詮釋。

支氏禪學強調以「觀」統「止」、以「慧」攝「定」，這種主張是與大乘禪學的根本精神一致的，自然無可厚非。但問題是，支遁的這一主張是建立在對止觀定慧作釜魚蹄兔式的解釋的基礎上的，而這樣來解釋止和觀、定和慧的關係，對於說明禪定在全部佛教禪學中的地位是否十分準確呢？禪定的根本屬性是「一心一境性」，即內心專注於一個對象。就此而言，即使到了支遁十分重視的菩薩七住的修行，也仍然需要以禪定為基礎。雖然那時的禪定已經是一種甚深禪定，思惟計較「於念而不念」，行住坐臥無往而非禪，但就「一心一境性」這

一基本規定而言，則仍然沒有改變，只不過所「一」之境已由具體的外境上升為般若正智慧罷了。從這個意義上來說，支遁將禪觀比作菩薩道修行中的一個階段性工具，認為進一步的修行應當捨棄禪定的說法並不十分準確。

以筌魚蹄兔解止觀定慧，那麼，理論上的以觀統止、以慧攝定在實踐中很可能流變為重觀輕止、重慧輕定。當然，支遁本人並不忽視止和定，這一點應該說是沒有疑問的。支遁在名滿京華時毅然決然地振錫東返，在剡山重新過起恬淡簡樸的隱居生活，「宴坐山門，遊心禪苑」，也從行動上表明了他是十分重視禪定修習的^②。但不可否認，支遁最重要的禪學活動仍在於「說禪」而非習禪，即以講經、論議等言說的方式向主流文化輸入禪學話語。這些傳播方式本身就決定了禪學思想中的禪定學說不會受到太大的重視，特別是論議作為一種思辨性很強而又高度程式化的玄學表演^③，必然要求賓主雙方對義理的細微之處有較為靈活的解釋，而禪定學說恰恰是禪學中規範性較強的部分，並不適宜作太多的發揮。從更深一層來說，禪定作為以「信仰」和「奉行」為前提的實踐之道，本來就不適宜於作為以「懷疑」和「駁難」為基礎的清談活動的題材，因此，當禪學通過言說的方式進入精英文化中時，其中

①〈宋明帝敕中書郎陸澄（續）撰法論目錄序〉：又支遁數輸遠國，述江南僧業，故兼錄。（《祐錄》卷十二，蘇校本，四二九）

②儘管人們可以懷疑其「遊心禪苑」是否是純粹禪學意義上的坐禪，但其踐行此道的嚴肅和虔誠則不容置疑。

③關於「論議」作為一種程式化的表演門類及其表演程式與勝負判定等問題，參見王小盾、潘建國一九九四，一六七—二〇七。

的禪定學說之受冷落幾乎可以說是必然的。而另一方面，支遁爲了改變精英階層視禪學爲炫人耳目的神仙方術的觀念，自覺地強調了禪學當中智慧的、理性的一面。事實上，支遁禪學活動的全部價值也正在於此。因此，根據支遁的解釋來領納禪學的本土思想界，不免會低估禪定在佛教生活中的重要性。在南方，「談禪」的風氣一直要濃於「習禪」的風氣，在齊梁時期甚至完全壓倒了習禪之風^①。此中，支遁開創的禪學風尚應該說負有部分責任。

此外，如前所述，若以禪學思想的純粹性來考量，支遁禪學思想的駁雜不純乃是不爭之事實，因而不可能用以指導實際的修習。支遁隱跡剡山時，「僧衆百餘，常隨稟學」。支遁也告誡他們勤奮習禪^②，然而最終卻無一人以禪學名世。支遁身後，在教團內部更不見有人專門承紹其學。甚至連支遁本人注解禪經的專門著作，逐漸也都被人淡忘，最終湮沒於歷史的長河中了。

總之，支遁禪學活動的歷史作用在於爲佛教禪學進入主流文化提供了一個親和力極強的「界面」，可以說其貢獻與局限也都在於此。因此，站在佛教內部來看，他的禪學思想是向「外」的，而不是向「內」的。對於完全不了解禪學而又希望對禪學旨趣有所了解的人來說，他會因此而激發入乎其內的興趣；而對於真正對禪學旨趣已有所領略的人來說，他又完全可以將其棄之不顧。就此而言，支遁最愛使用的魚筌之喻恰如他爲自己學說所作的預言。

悠悠千古，斯人已矣，功過是非，任人評說。但無論如何，支道林在中國禪學史上留下了濃墨重彩，值得深思的一頁。

①當然，這並不等於說，齊梁時期南方的習禪實踐幾乎絕跡，而只是說，這些人的聲音在主流文化中很大程度上被「說禪」者的喧嘩湮沒了。按：關於齊梁時期習禪者的蹤影，如果我們有足夠的耐心，是不難

從《高僧傳》、《續高僧傳》中找到許多痕跡的，只不過這種搜索不應僅限於「習禪篇」。

②《高僧傳·支遁傳》：（僧眾）時或有墮者，遁乃著《座右銘》以勸之。曰：「勤之勤之，至道非彌。……寂寥清舉，濯累禪池。謹守明禁，雅玩玄規。綏心遠道，抗志無為。」（湯校本，一六〇）

第五章 道安禪學思想：取向、演變與意義

與支遁在早期禪學史中的曖昧形象不同，在所有研究著作中，道安都是被大書特書的重要人物。然而這也給我們的研究增加了困難：既然已經有這麼多的研究著作對道安生平和思想的方方面面作了深入的研究，那麼我們自然也不可能爲了標新立異而塑造一個迥然不同的道安形象。儘管如此，我們仍將力圖在以下兩個方面有所發明：

一是歷時地來考察道安思想的變遷，從這種變化當中來凸顯道安禪學活動的深化以及其中不變的主旨。

二是將道安的禪學活動置於當時特定的社會、政治、文化背景中來考察，特別是將其置於南北方不同的文化氛圍中、通過與支遁禪學活動的對比來展示道安禪學活動在特定歷史時空中的重要意義和對後世禪學演進的深遠影響。前者是從宗教哲學的內在角度來分析道安禪學活動演進的內在邏輯，後者是從文化社會學和人文地理學的外在視角來分析道安禪學活動的外部激勵因素。當然，在以下的敘述中，這兩種視角始終是交織在一起的。同時，爲了敘事的明快起見，我們將所有史料釐衡、史實考辨方面的有關爭議以及我們的取捨放在注腳中處理。

道安，俗姓衛，常山扶柳人。永嘉六年（西元三一二年）生，「家世英儒，早失蔭覆，爲外兄孔氏所養。年七歲讀書，再覽能誦，鄉鄰嗟訝。至年十二出家。」（《高僧傳·道安傳》，湯校本，一七七）二十四、五歲時遊學鄴中，師事佛圖澄。據傳當時佛圖澄已屆百有四年之高齡。永和五年（西元三四九年），因冉閔之亂，避難渡澤（今山西陽城）。其後十

餘年率徒輾轉於山西、河北、河南的飛龍山、武邑、牽口山、女林山、陸渾、新城等地。興寧三年（西元三六五年），避至襄陽，講經研學、整理經典近十五年。太元四年（西元三七九年）春，苻丕陷襄陽，將道安獻送長安，為苻堅所重。其後以譯經為主，直至太元十年（西元三八六年）逝世。

縱觀道安一生，其為學凡有四期：

第一、河北求學期。師事佛圖澄，與法護譯場諸僧交遊皆在此時①。

第二、河北教學期。此時安公特重禪觀，注解《道地經》等禪學經典便是在此期間進行的。

第三、襄陽講學期，此時將《般若》諸經的注釋和講解作為課徒授學之中心，彌勒淨土信仰之踐行亦在此時。第四、長安譯經期，此時雖不廢講學，然以譯經為其要務。

由於道安為學的第一期基本上只是學習和接受佛教教義，談不上有太多的發揮，而且也缺乏可供分析的合適文本，因此我們可以存而不論。以下主要就道安為學の後三個時期來說明：道安對禪學的關切乃是貫穿其各個時期思想、活動的中心線索，也是我們理解道安其人其學的關鍵。在第二階段，我們將著重通過考察道安對禪經的注解來分析其禪學思想在義理把握、詮釋方法、為學宗旨等各方面對前人和同時代的其他人的超越。在三、四兩個階段，我們將著重闡明：儘管道安學術活動的具體內容已經由第二階段的禪籍研究轉向般若學研究和譯經活動，但激勵道安熱忱於這些活動的內在動力仍然是對實際禪修之道的關切，它們與第二階段的學術活動在精神氣質上一脈相承，是道安禪學活動邏輯發展的必然結果。

① 安公在鄴中與涼州諸僧交遊事見《漸備經十住梵名並書敘》（《祐錄》卷九，蘇校本，三三一—二）。

第一節 河北時期的道安禪學思想

——道安禪學對前人的修正與超越

道安在河北教學期間最重要的禪學活動便是對早期禪經的注釋。《安般守意經》、《陰持入經》、《大十二門經》、《十二門經》、《道地經》、《人本欲生經》、《了本生死經》等禪學經典的注釋都是在此期間完成的^①。以下我們主要根據《安般注序》這一文本，同時結合其他注序來分析道安的禪學思想及其與前人、同時代人的異同。

道安作《安般注序》的直接動機是他認為「魏初康會爲之注義，義或隱而未顯」，故而希望更有所發明。由於康注、安注本來面目均已不存，因此康注中具體有那些地方令道安覺得意猶未盡我們不得而知。不過，比較康序和安序，我們還是能夠看出道安對康僧會禪學思想的繼承、修正和發展。

首先，道安繼承了陳慧、康僧會一系對禪修基本方針的理解。我們在第一章說過，康一系對禪定之道的理解是「棄」和「損」：「禪，棄也，棄十三億穢念之意。」（康序，蘇校本，二四三）安序承襲了這種解釋：

安般寄息以成守，四禪寓骸以成定也。寄息故有六階之差，寓骸故有四級之別。階差者，損之又損；級別者，忘之又忘之，以致於無欲也。（安序，大五五，四三上）

在《陰持入經序》中道安也說：「陰結日損，成泥洹品。」（大五五，四四下）可見這是道安對禪定之道的基本理解。

其次，道安對禪定神異效果的重視，也是與陳、康一系的思想一脈相承的。所謂「得斯

寂者，舉足而大千震，揮手而日月捫，疾吹而鐵圍飛，微噓而須彌舞」（安序，大五五，四三下），與康序所說的「得安般行者」所具種種「神德」之間的一致性乃是顯而易見的。這一時期道安的其他注序也都無一例外地表現了對徹底神異效果的重視和讚歎。如：

其爲行也，唯神矣，故不言而成；唯妙矣，故不行而至。通斯行者，則明白四達，立根得眼，成十力子，紹胃法王，奮澤大千若取證則拔三結，住壽成道，徑至應真。此乃大乘之舟楫，泥洹之關路。（〈陰持入經序〉，大五五，四四下—四五上）

道地者，應真之玄堂，升仙之奧室也。（〈道地經序〉，大五五，六九上）

歸精谷神，於乎羨矣。（同上）

不滯者，雖遊空無識，泊然永壽，莫足礙之，之謂真也。（〈大十二門經序〉，大五五，四六上）

其中特別值得注意的是這些注序所包含的神明住壽思想。我們在第一章中分析康序的本土思想特色時曾指出，延年益算是本土神仙方術最基本的價值目標，康序對此頗爲重視，序中不乏所謂「制天地，住壽命」之類的宣揚。但若以佛教教義格之，則天地萬物均爲因緣和合而成，皆有成住壞空之流轉，「世皆無常，會必有離」（《佛遺教經》，樓宇烈點校本，二七），大雄如佛，亦不得永駐世間。道安對前人禪學思想中存在的誤解多有修正（詳下）

①關於安公注解各禪經時間之確定，參見湯用彤一九八三，一四二、一七三；鎌田茂雄，一，三五〇—三三七—一二；橫超慧日，一，二〇三、二〇六—一〇；荒牧典俊一九八二，二五二—三。其中〈安般注序〉不悉作於何時，但一般都認為與其他禪經注序大致同時。本文為了便於和康序比較，故以此為例分析道安禪學思想。

，但對此卻基本沿襲舊說，這是非常值得深思的一個現象，它無疑顯示了本土固有觀念對國人理解禪學的巨大制約。

與這種最基本立場的一致性相比，更突出的是道安就康氏對禪學所作解說的修正。

第一、道安糾正了康僧會對一些禪學基本觀念和佛教重要名相的誤解。前面說過，「陰」是佛教哲學的一個基本範疇，康僧會將「陰」解釋成爲心（「識神」）的微妙作用，並以此來說明禪定修行的主體能力，這顯然是與佛教教義對「五陰」之陰的基本規定大相異趣的。這種誤讀，在道安所作的各種禪經注釋中，得到了糾正。如〈陰持入經序〉指出：「陰持入者，世之深病也」、「陰入之弊，人莫知苦」（大五五，四四下），明確地將「陰」作爲應當否定的「病」、「弊」來看待，這與康氏對「陰」大加讚歎相比，自然要恰當得多。

同樣，對於安般禪的解釋也是如此。康序雖然對安般禪的神異大加宣揚，但是卻沒有對安般的基本含義作出明確的解釋，而安序則一開篇就明確指出：「安般者，出入也。」（大五五，四三下）。康序將四禪與安般六事相比附，出現了對兩者關係特別是「止」與三、四禪關係的不正確論述，而安序則不作這種牽強的比附，將兩者視爲獨立的兩種方法：

安般寄息以成守，四禪寓骸以成定也。寄息故有六階之差，寓骸故有四級之別。階差者，損之又損之，以致於無爲也；級別者，忘之又忘之，以致於無欲也。無爲故無形而不因，無欲故無事而不適。無形而不因，故能開物；無事而不適，故能成務。成務者，即萬有而自彼；開物者，使天下兼忘我也。彼我雙廢者，守於唯守也。故《修行經》以斯二法而成寂。（大五五，四三下）

這裏基本上是將安般六事和四禪視爲「成寂」（獲得禪定）的兩種平行的方法。儘管嚴格說來，這一解釋也不盡準確，因爲安般六事是得定的基本方法，而四禪則是爲衡量定境深

淺而劃分的四個階段，前者屬於行法，後者屬於內證境界，所以不能將兩者等量齊觀，但安序的這一觀點以康序的有關誤解為背景而提出，顯然是強調兩者互相獨立的一面，因而有其積極意義。

第二、與這種比較明顯的修正相比，道安的這些禪經注序還有一種不太引人注目，然而卻更為普遍地存在並且更為深刻的變化，這就是力圖按照佛教教義本來的體系結構來解釋禪學的傾向。如〈安般注序〉稱：

安般居十念之一，於五根則念根也。故撰《法句》者，屬〈惟念品〉也。（大五五，四三下）

將安般置於十念之一，說明安般在五根中屬念根，在《法句經》中屬〈惟念品〉，都是力圖將安般禪——推而廣之，是將整個禪學放在佛教思想體系的整體結構中加以詮釋，來說明禪學在其中所處的位置、作用。這不僅表明道安希望按照禪學本來面目來認識禪學，而且還體現了他努力將各種具體禪法加以統一、整合的強烈願望。

與這種追求統一融合的禪學旨趣相一致，道安在注解禪經時更多地採用了融會各種禪經互相發明的詮釋方法，而不像康序那樣基本上依靠援引外典來申述禪學的基本觀念，也不像同代先達竺法雅那樣滯拙地以格義的辦法來闡明教義^①。這種方法保障了道安對禪學的解釋較前人更為信實。

①參見湯用彤一九八三，一四三。當然，融合《老》、《莊》，以玄學思想與佛教義理互相發明是當時的普遍風尚，道安也不例外（湯用彤一九八三，一六九），而且值得特別注意的是道安注解禪經用語同何（晏）、王（弼）著作措辭之間的相似。（劉貴傑一九九一，二五九—二六一）

以上我們以與佛教教義相符合的程度為標準，得出了道安禪學思想較前人和同時代其他人更接近禪學本來面目的結論。不過如果我們的分析到此為止，則未免過於膚淺，因為我們僅憑常識大概也能得到類似的結論，只不過是經過一番分析顯得更精密些而已。所以我們必須進一步來追問：道安禪學的這種變化意味著什麼，為什麼當時會出現這些變化？

前面我們在分析康僧會禪學話語的擬定讀者時曾指出，康僧會對禪學神異特性的強調是與其宣教的對象與語境密不可分的，同樣，道安禪經注序的這些特點也是由其特定的讀者對象和宣教目的所決定的。康僧會為了吸引一般民衆對禪學的興趣，因而不得不強調禪學神異的一面；而道安對禪學的詮釋則首先是為他本人及其所統轄的僧團的實際修行服務的，因此更注意釐清各種禪觀的相互關係，以及禪學在整個佛教教義體系中的位置、作用。而安世高譯介的小乘禪經因為「善開禪數」，即善於從禪定實際需要出發，將佛教教義用數法組織起來，特別適合於研學和自修的需要，所以受到道安特別的青睞。縱觀道安這一時期注解的禪經，可以發現基本上都是安譯小乘禪經。而且值得注意的是，這些經典大多前人已有注解於先^①，道安再施訓釋，除了有校正前人不準確的解釋這一用意之外，更深一層的用意是將其從一般的字句釋義、文義疏通，進而轉化為可以用以指導實踐的自修指南。這一點在各篇序文中均有較明顯的體現。如：

造茲注解……冀末（疑當作「於」）踐緒者少有微補。（《陰持入經序》，大五五，四五上）

然童蒙之倫，猶有未悟，故仍前跡，附釋末訓。……儻孤居始進者，可以辯惑焉。（《了本生死經》，大五五，四五中）

每惜茲邦禪業替廢，敢作注於句末，雖未足光融聖典，且發蒙者儻易覽焉。（《十二門經序

，大五五，四六上）

這裏處處將初學者設定為讀者對象，並不是簡單的謙辭而已，因為這些「發蒙者」不是一般的義學之徒，而是「踐緒者」、「孤居始進者」，即遠離塵囂、隱居山林、躬自習禪的初學者，具體地說，首先是指追隨道安輾轉濩澤、飛龍山等地避世修禪的僧眾。道安研究禪經的直接目的，便是為了替這些矢志修禪的同道探索一條切實可行的禪修之道，因此如何有利於實踐是道安在注解禪經時考慮的首要問題②。

這種特定的對象性，決定了道安注經時一再強調禪修乃是解脫之道最基本的實踐。如：夫執寂以御有，策本以動末，有何難也……茲（安般禪）乃趣道之要徑，何莫由斯道也。

①如《安般守意經》有陳、康之注、《陰持入經》有陳慧注、《了本生死經》有支恭明注、《大十二門經》有前人所作《慧解》之傳等等。

②正是這種注經旨趣的差異，決定了道安與前人注經方法和側重的不同。我們提到，道安在注解禪經時更多地採用了徵引各種禪經互相發明的詮釋方法。這裏可以進而指出，道安採取的方法決不只是羅列各種經典一致或相近的說法以廣見聞，而是注重思想的會通，一切以便利實踐為的，因此「每覽其文，欲疲不能。所樂而玩者，三觀之妙也；所思而存者，想滅之辭也……其義同而文別者，無所加訓焉」（《人本欲生經注》，大五五，四五上）。前面分析得出的安序與康序之間的差異，特別是安序強調在佛教教義的整體結構中認識禪觀之間的相互關係及禪學的作用、地位的鮮明特色，從根本上說，也是由道安禪學服務於實踐的本旨所決定的。又「三觀」是指經中所說的身觀、五陰觀、六衰觀，這是小乘禪學的基本禪觀，支謙所譯的《佛說四願經》亦有此三觀，並謂由此可以斷生死、得道證果（大一七，五三八下）。

（〈安般注序〉，大五五，四三下）

（禪修）乃大乘之舟楫，泥洹之關路。于斯晉土，禪觀馳廢，學徒雖興，蔑有盡漏。何者？禪思守玄，練微入寂，在取何道，猶睹於掌，墮替斯要，而悌見證，不亦難乎。（〈陰持入經序〉，大五五，四五上）

夫絕愛原，滅榮冀，息馳騁，莫先於止；了癡惑，達九道，見身幻，莫善於觀。大聖以是達五根，登無漏，揚美化，易頑俗，莫先於止（按麗本「止」作「正」，此句疑衍，蓋係由前一行竄入），靡不由茲也。（〈道地經序〉，大五五，六九中）

這裏不僅從正反兩面反覆申述禪修的重要，而且勉勵徒衆禪修並非高不可攀，十分鮮明地體現了道安注解禪經的實踐導向。

這種鮮明的實踐性，決定了這一時期道安禪學的一個重要傾向，即在止觀兼行，定慧並重的基礎上更強調止和定的基礎作用。道安禪學的基本立場是止觀兼行，定慧並重。各序在使用「禪觀」、「禪業」、「禪定」等詞時，多是兼指止和觀兩方面；「止」「觀」二詞一般合用，即使對舉，也以等列居多。但是，從小乘禪學的立場來看，「止」是較「觀」更基本的一個階段，只有在禪定收斂身心的基礎上才能進一步以禪觀破除煩惱。道安禪學的出於實修的需要，有時在止和觀、定和慧兩方面當中相對而言更強調前一方面。如〈十二門經序〉云：

是乃三乘之大路，何莫由斯定也。自始發跡，逮於無漏，靡不周而復始習茲定也。行者欲崇廣德，而不由斯法者，其猶無柯而求伐，不飯而求飽，難以獲矣。醒寤之士，得聞要定，不亦妙乎。每惜茲邦禪業替廢，敢作注於句末，雖未足光融聖典，且發蒙者儻易覽焉。（大五五，四六上）

這裏「定」的具體所指是十二門禪，當然也包括「慧」的含義（序中有「慧定」一詞）。但值得注意的是，它以一個「定」字泛指禪學的全部內容，顯然是認為定是禪修最基本的目標，言定則慧在其中矣。

第二節 襄陽、長安時期道安禪學思想的發展和深化

興寧三年（西元三六五年），道安為躲避戰亂南下襄陽。襄陽地處南北往來之要塞，道安居此，立即感到江南般若學研究的熱浪撲面而來，十分關注佛教發展的各項進展的道安對此自然不會無動於衷，因此立即投入對這一學術主流的研究。此後十五年間，其為學重心由禪經注釋轉向了般若學。但是這種具體關注內容的變化並不表示道安對禪學興趣的衰退，相反，正是對禪修實踐一如既往的重視以及尋求各種禪法的統合之道的強烈願望，成為道安這個時期的學術活動的內在動力。

首先，道安的般若性空學說直接來源於其禪學研究。對此，湯用彤闡述甚詳，茲引錄於下：

安公可謂自禪觀以趣於性空者也。《陰持入經序》作於漢澤，有言曰：「以慧斷智，如三部者，成四諦也；十二因緣論淨法部首，成四信也。其為行也，唯神矣，故不言而成；唯妙矣，故不行而至。」《道地經序》（亦作於漢澤）亦曰：「其為像也，含弘靜泊，綿綿若存，寂寥無言，辯之者幾矣；恍惚無行，求以萍乎其難測。聖人乃為布不言之教，陳無轍之軌。」《安般注序》（不悉作於何時）曰：「寄息故有六階之差，寓骸故有四級之別。階差者，損之又損，以致于無為；級別者，忘之又忘之，以致於無欲也。」在《人本欲生經注》內釋想受滅盡定曰：「行茲

定者，冥如死灰，雷霆不能駭其念，火燄不能傷其慮，蕭然於太虛齊量，恬然於造化俱遊。」所謂無言無爲、靜寂逍遙，語雖出於《老》、《莊》，而實同與安公之般若。蓋「據真如，遊法性，冥然無名者，智度之奧室也」。（《道行序》）「泊然不動，湛爾玄齊」（《隨略解序》），亦何異於冥如死灰。故安公之空，發於禪也。（湯用彤一九八三，一七六）

其次，道安的般若學研究是其禪學活動的繼續和深化。這主要表現在以下兩個方面：

第一、此前道安對禪學神異效果的理解還存在著一些不正確的認識，般若學研究客觀上對此起到了一定的修正作用。如前所述，在注釋禪經階段（特別是在較早的一些注序，如《道地經序》和《陰持入經序》中）道安對禪學神異的闡釋仍有神仙方術思想的痕跡，最明顯的莫過於神明住壽的思想。而般若學強調般若正智的啓蒙滌惑的慧照功能，因而對禪學神異的強調也是側重於思想的覺悟和自由這一層次，而像神通變化這類神異由於只是描繪色身（肉體生命）在具體時空中的自由，相形之下反倒不是那麼重要了。受此影響，道安在描繪修行的境界、果位時也不再對「歸精谷神」、得道「升仙」（《道地經序》）、「泊然永壽」（《大十二門經序》）大肆渲染，而更強調以心性的覺悟爲禪修的根本目的。一個明顯的例證便是這一時期的注序中，不再在人格神意義上使用「神」、「仙」等詞語，具有強烈黃老色彩和實存意味的「谷神」等詞語也不再出現。這種變化雖然未必表示道安自覺地拋棄了神明住壽思想，但客觀上起到了削弱神異禪學影響的作用。

第二、更爲重要的是，般若學研究使道安對止觀關係的認識進一步深入。道安主張止觀雙運，定慧並重。但在注解禪經階段，他更強調以止爲基礎，止能生觀，定能發慧。這也是小乘禪學的基本立場。而大乘禪學則認爲，菩薩六度的修行當中，最重要的是般若波羅蜜的修行，包括禪波羅蜜在內的其他種種修行都受其統率。具體到禪觀修行，便是在止觀關係上

更強調以觀統止，而對般若學的研究使得道安對大乘禪學的這一基本立場有了深刻的認識。〈合放光光贊雖略解序〉是道安表述其般若思想的很重要的一篇文獻，其中寫道：

癡則無往而非微，終日言盡物也，故爲八萬四千塵垢門也；慧則無往而非妙，終日言盡道也，故爲八萬四千度無極也。所謂執大淨而萬行正，正而不害，妙乎大也。（大五五，四八中）

這裏強調一切修行的濁淨邪正都以「慧」之有無爲轉移，與以前強調一切禪觀智慧均由「定」之修持爲基礎，側重點顯然有異。

當然，對慧的重視並不意味著將修定的重要性降低。從理論上講，這兩個方面本來就是並行不悖，相得益彰的；而從道安的實際禪學活動來看，他對戒律建設的重視以及對淨土信仰的踐行（這後一方面我們將在後面予以論述）都表明他對修定的關注不僅沒有削弱，反而更加具體化了。因此道安這一時期禪學思想中體現出來的以觀統止的新趣向，與其說是對前一時期禪學思想的修正，毋寧說是前者的深化。

這種深化是道安禪學思想發展的內在的邏輯的必然，而般若經典本身只是爲這種深化的實現提供了契機。對整體性和系統性的追求是道安佛學思想的最大特色，具體到禪學領域，便是力圖統合各種禪觀並在佛教教學的整體結構中理解禪學的地位和作用。如前所述，在道安注釋禪經的宗旨、方法中，就已經體現了這一風格。但是經典文本自身的這種局限，制約了道安這一風格的充分發揮，因爲在這些禪經當中，各種具體的行法如數息觀、不淨觀、四諦觀、五陰觀、十二因緣觀、十二門禪等，都是紛然雜陳的，而它們彼此之間有什麼聯繫，或者有什麼統一的原理，在這些經典內部並沒有十分明確的表述。這一點自然不能讓追求融會貫通的道安滿意。而般若類經典恰好提供了統一各種禪觀的最基本的原理，這就是以般若波羅蜜的修行統率各種具體禪觀的修行。特別是《般若經》的〈放光品〉在列舉了所有種種

禪觀的名目以後，明確地指出「菩薩爲得般若波羅蜜故，行持如是種種禪那波羅蜜」（橫超慧日一九七六，二一三）。帶著尋求各種禪觀的統一性這一問題意識進入般若學研究的道安，自然對此格外注意。其注序中千行萬定藉慧以成的思想，正表明了他這種追求統一性和系統性的禪學趣向的進一步深入。

道安長安時期的譯經工作，也正是以這種對禪學統一性和系統性的追求爲內在動力的。就此而論，同樣是其禪學活動的繼續和延伸。襄陽時期的般若學研究只是部分地解決了禪觀統一性問題，即找到了將各具體禪觀（「多」）統一於共同的價值目標——般若智慧（「一」）的基本原理，但這些禪觀彼此之間的相容貫通（「多」「多」關係）則仍未得到有效的說明，而且這後一方面可以說是難度更大的一項工作。

新經典特別是有部論典的相繼傳來，爲道安解決這一問題提供了契機。與般若經典完全以般若空觀爲題旨相比，《阿毗曇八健度論》與《毗婆沙論》等有部論典從有部立場出發對所有法數作了完整、系統、縝密的組織，其中也包括對所有禪觀在整個佛教教義學中作用和地位的詳細解釋。道安對此推崇備至：

其爲經也，富莫上焉，邃莫加焉。要道無行而不由，可不謂之富乎？至德無妙而不出，可不謂之邃乎？其說智也周，其說根也密，其說禪也悉，其說道也具。周則二八用各適時，密則二十迭爲賓主，悉則味淨遍遊其門，具則利鈍各別其所。……其將來諸學者，遊槃於其中，和求而不得乎！（《阿毗曇序》，大五五，七二上—中）

有部論典這種宏富、深邃、系統、完備（「富邃洽備」）正是道安一生夢寐以求的理想體系，難怪他在《毗婆沙序》中悲欣交加地寫道：

余欣聞秦土忽有此經，……載玩載詠，欲疲不能。……然後乃知大方之家富，昔見之至狹也

。恨八九之年，方窺其牖耳。（大五五，七三下）

總之，從早年注釋禪經、帶領徒衆在顛沛流離中堅持習禪修定，一直到晚年投身於譯經事業，終於夙願得償，對解脫之道的探究和實踐一直是道安思想發展的內在動力。

第三節 道安的彌勒淨土信仰和寶頭盧信仰

與注釋禪經、研究般若、翻譯論典等一系列理論活動相比，道安制定戒規、奉行淨土等實踐活動更強烈地體現了道安對解脫實踐的重視。

《高僧傳·道安傳》記道安「每與弟子法遇等，於彌勒前立誓，願生兜率」（湯校本，一八三），據此可知道安的淨土信仰是彌勒信仰。

道安與法遇等人立誓往生的具體時間不詳，湯用彤認為「必在襄陽」（湯用彤一九八三，一五五）。按湯著所據，乃因僧傳載曇戒與安公等同願生兜率，而曇戒爲南陽人，由此推測其「當在南陽爲安公弟子」（同上），進而斷定立誓之事必在襄陽。不過當時安公名滿天下，四方同志不遠萬里聞風輻輳者每有之，僅此似不足斷定其事必在襄陽。參諸安序，衡以情理，立誓之事也有可能是在其南下襄陽以前。今試申述如下：

道安信奉淨土的初衷，不是想求個人的福報，而是因爲當時漢地通識者寡，經籍疑義滯而難決，所以希望往生兜率，得見彌勒以爲決疑解紛（詳後，並見湯用彤一九八三，一五六）。而這種心情，在他漢澤時期所作禪經注序中已屢屢見之：

安未（積沙藏、元本作「來」）近積罪，生奉百罹，狄戎孔棘。世乏聖導，潛遁晉山。孤居離眾，幽處窮壑。竊覽篇目，淺識獨見，滯而不達，夙宵抱疑，咨諏靡質。……世不值佛，又處

邊國，音殊俗異，規矩不同，又以愚量聖，難以逮也。冀未踐緒者少有微補，非敢自必析究經旨。
。（《陰持入經序》，大五五，四五上）

安宿不敏，生值佛後，又處異國，楷範多闕。仰希古賢，滯而未究，寤寐憂悸，有若疾首。
（《十二門經序》，大五五，四六上）

予生不辰，值皇綱紐絕，獫狁猾夏，山左蕩沒，避難漢澤，師殞折，周爰咨謀，顧靡所詢。
……天竺聖邦，道岨遼遠，幽見碩儒，少來周化。先哲既逝，來聖未至，進退狼狽，咨嗟涕洟。
故作章句，申己丹赤。冀諸神通，照我喁喁，必枉靈趾，燭謬正誤也。（《道地經序》，大五五，六九下）

因經文疑義「滯而未究」而「寤寐憂悸」，故希神通大聖「燭謬正誤」，由此可見當時道安就有願生兜率之強烈動機。雖然僅此不足以論定立誓往生之事必在此時，但從其心態揣測，則似有相當之可能。此外，慧遠為道安之得意弟子，長期追隨道安，而立誓往生之事慧遠不預其席，似亦說明其事以在慧遠師事道安之前更為可能。

道安與彌勒信仰的淵源，還可以更向前追溯到出家之初。僧傳記道安未受戒以前所讀之第一部佛典為《辯意經》。此經已佚，不過後來北魏法場所譯的《辯意長者經》現存，該經篇末便提到彌勒授決之事（湯用彤一九八三，一五六）。道安後來誓願往生彌勒，應該與這種第一印象不無關係吧。當然，道安彌勒信仰更重要的來源，大概還是法護譯籍。道安以前譯出的彌勒經典，有《彌勒本願經》、《彌勒成佛經》、《彌勒經》、《彌勒當來生經》等①，其中後兩經譯者不明，而前兩經均係法護所譯。

道安時期的淨土信仰，主要有彌勒淨土和阿彌陀淨土兩種。從流行的程度來看，阿彌陀淨土已有後來居上的氣勢。我們在僧傳、尼傳中看到的這一時期的淨土信仰，基本上都是阿

彌陀信仰^②。這大概與《法華經》的風靡於世有很大關係。那麼，道安為什麼對彌勒淨土情有獨鍾呢？

這可能與彌勒菩薩的一個重要職能有關。經言彌勒從佛受記（預言），繼釋迦而為未來世佛，故留駐世間為衆決疑。道安信仰淨土，主要原因便在於此。這一點可以從道安弟子的追憶得到證實。僧叡回顧羅什以前般若學的發展，認為道安的性空宗最得其實，但猶恨未盡，而其原因則在於經典匱乏。最後他說：

先匠所以輟章於遐慨，思決言於彌勒者，良在此也。（《毗摩羅詰提經義疏序》，大五五，五九上）

可見道安願生兜率的一個最主要的原因便在於希望能夠藉此澄清經典疑義。

道安信奉彌勒，當時大概知之者甚衆，因此苻堅遣使奉送五尊佛像致敬，其中便有結珠彌勒像一尊^③。只是道安對於彌勒淨土信仰的具體行法，我們卻不得而知，好在僧傳有幾則記載有助於我們作出大致的推定。僧傳載道安每次聚衆講法都要「羅列尊像，佈置幢幡，珠珮迭暉，煙華亂發。使夫升階履闥者，莫不肅焉盡敬矣。」（《高僧傳》，湯校本，一七九—一八〇）《曇戒傳》稱傳主「博通三藏，誦經五十萬言，常日禮五百拜佛。……後疾篤，

①見《祐錄》相應各卷，大五五，八上、八中、一八上、一八中；此外《祐錄》卷十二有《彌勒六時懺悔法緣記》一卷，乃自第一經抄出，按道安曾制定三科六時之戒規，此亦或係其門人抄出。

②曇戒臨終願生兜率，侍疾弟子問「何不願生安養（阿彌陀淨土）」，亦可證當時之風尚。

③《高僧傳·道安傳》：苻堅遣使送外國金箔倚像，高七尺，又金坐像、結珠彌勒像、金縷繡像、織成像各一尊。（湯校本，一七九）。

常誦彌勒佛名不輟口。」（《高僧傳》，湯校本，二〇四）據此推測道安之信奉彌勒，大概也不外乎誦經、禮拜、稱名而已，與真正的觀想念佛禪法似有出入。但念佛為禪法之一種，這一本義道安還是很清楚的。道安《婆須蜜集序》言「（婆須蜜）集斯經已，入三昧定，如彈指頃，神升兜術」（《祐錄》卷十，大五五，七一下）即是其證①。

道安之彌勒信仰似與有部學說頗有淵源。婆須蜜（有部第八祖——此據僧祐《薩婆多部記目錄》）神升兜率事已前見，今再舉罽賓諸師為例。罽賓為有部東方師之重鎮，該國宗匠升入兜率值見彌勒之事經傳記載頗豐。道安《僧伽羅叉經序》、《婆須蜜集經序》均記僧伽羅叉（即《修行道地經》之作者，有部第二十九祖）死後升入兜率與彌勒會晤；僧傳記佛駄跋陀羅曾入定「暫至兜率，致敬彌勒」（湯校本，七〇）；《慧覽傳》言罽賓禪師達摩比丘「曾入定往兜率天，從彌勒受菩薩戒」（湯校本，四一八）。若再考慮到道安所注禪經多為有部經典，尤其是道安對《修行道地經》之推崇，則有部學說對道安禪學思想之影響實在不容忽視。

僧傳記道安臨死以前瑞相云：

後至秦建元二十一年（西元三八五年）正月二十七日，忽有異僧，形甚庸陋，來寺寄宿。寺房既迮，處之講堂。時維那直殿，夜見此僧從窗隙出入，遽以白安。安驚起禮訊，問其來意，答云：「相為而來。」安曰：「自惟罪深，詎可度脫？」彼答云：「甚可度耳，然須臾浴聖僧，情願必果。」具示浴法。安請問來生所往處，彼乃以手虛撥天之西北，即見雲間，備睹兜率妙勝之報，爾夕，大眾數十人悉皆同見。安後營浴具，見有非常小兒，伴侶數十，來入寺戲。須臾就浴，果是聖應也。至其處二月八日，忽告眾曰：「吾當去矣。」是日齋畢，無疾而卒。（湯校本，一八三）

據此則後人認為道安求仁得仁，固無所憾也。

與彌勒信仰相近，道安事跡中還有一種值得注意的信仰，即賓頭盧信仰。賓頭盧為不入涅槃、在世護法之阿羅漢，其性質與彌勒菩薩相近（湯用彤一九八三，一五七）。僧傳云：安常注諸經，恐不合理，乃誓曰：「若所說不堪遠理，願見瑞相。」乃夢見胡道人，頭白眉毛長，語安云：「君所注經，殊合道理。我不得入泥洹，住在西域，當相助弘通，可時時設食。」後十誦律至，遠公乃知和上所夢賓頭盧也。於是立座飯之，處處成則。（湯校本，一八三）

《十誦律》之譯出，時在道安歿後二十年，故此事亦頗有神異色彩。從學術的立場來看，這種神異事跡的真偽當然是我們既無法證實也無法證偽的。不過我們關心的也不是這一件本身的真偽，而是這一事件為什麼受到慧遠以及後人的重視。在輯錄慧遠與羅什問答而成的《大乘義章》中，羅什明確否定了阿羅漢住壽一劫有餘的說法，而且指出經典中明確提到憑藉神通力而長駐於世的阿羅漢只有賓頭盧而已，此外更無所聞。這一點可能是後人重視此事的一個主要原因^②。

①〈婆須蜜集序〉，〈祐錄〉題為「作者未詳」，然《婆須蜜菩薩所集經》與《僧伽羅叉經》均為僧伽跋澄齋來，出經方式完全一致，〈僧伽羅叉經序〉為道安所作，此序與其文風一致，當亦是道安所作。對此學界未聞有持異說者。

②關於賓頭盧信仰及其在後世的流傳，道端良秀之《羅漢信仰史》有較詳細的論述（道端良秀一九八三，二七一—三七，四三—八三）。又敦煌文獻中有《請賓頭盧疏》之殘片（S10621，《英藏敦煌文獻》，第十三冊，八二頁），亦可證此。

第四節 道安禪學活動的歷史語境和歷史貢獻

縱觀道安的禪學活動，其特點有二：一為面向實踐，即以有利於僧團之實際修行爲一切舉措之出發點；二爲融會貫通，尤其是融貫禪觀與般若智慧，使禪學在教義學的整體中得到闡釋。對此，我們前面已予以充分說明，以下再聯繫道安所處時代之氛圍來考察影響道安禪學這兩大特色形成的因素及其意義。

從根本上說，面向實踐和融會貫通乃是佛教的根本立場和本質要求。佛教是追求解脫的宗教實踐活動，包括般若思想在內的佛教理論都是從以禪定爲主的實踐中產生的，也必須在禪定中重新體證才能夠成爲修行者的自覺，因此面向實踐乃是其基本要求。而禪觀實踐如果不與佛教教義，特別是般若智慧相貫通，也就不足以與外道的習禪修定相區別，更談不上解脫覺悟。因此這兩個方面都是佛教的本質要求。

但當佛教從其原有文化土壤移植到另一種文化，特別是相當成熟、相當發達的華夏文化土壤中時，這種根本立場和本質要求的重新實現便需要有一個過程。而這個過程的快慢遲速不是佛教單方面所能決定的，在很大程度上甚至是由接受佛教的文化自身的「生態環境」決定的，尤其在佛教傳入的早期更是如此。

道安時代的華北地區戰火不斷，哀鴻遍野。僅冉閔篡立之時便誅殺二十餘萬人^①。連年兵燹使人們飽嘗離亂夭殤之痛，深感人生的無常和苦難，從而對佛教思想有了更親切的感受和更深刻的認同。如果說南渡士民因爲偏安東南得以喘息，對佛教的認同基本上還停留在思想觀念層面上的話，那麼不能或不可能南下的北方士民則因爲有更多的切身之痛而有更強烈

的解脫實踐要求。這種時代氛圍構成了道安禪學活動實踐取向的最廣闊的背景。

在這種寬泛的民衆心理基礎上，有幾個文化地理的因素對於佛教的流行有十分重要的影響。第一、隨著晉室遷播，中原士族紛紛南下，玄學清談在北方幾乎銷聲匿跡，傳統儒學也花果飄零，由此造成的文化空缺亟待填補，而佛教正好充當了替代性的文化主體。第二、北方胡族大舉移居中原腹地，改變了原有的文化格局。僅在石趙秉政三十年間，就徙氐、羌、胡羯各族數十萬人填充華北、中原（王仲犛一九七九，二五二）。佛教在這些少數民族中本來就有相當的影響，這些民族的遷入擴大了佛教在華北、中原傳播的群眾基礎，這些民族的上層人物，特別是執政者對佛教的支持，使得佛教獲得了蓬勃發展的生存空間。在這些因素的綜合作用下，佛教在北方地區迅速傳播開來。而教徒規模的壯大必然對佛教實踐的深入提出進一步的要求，道安僧團等一批注重修行實踐的僧團就是在這一歷史潮流中應運而生的產物。

具體到道安僧團，從其門徒來源上看，有相當一些人來自鄴中②，佛圖澄的神異對他們影響很大，因此對通過禪定實踐獲得種種神異非常有信心，這也是促使道安僧團特別重視禪

①《晉書·石季龍載記》：一日之中，斬首數萬。閔躬率趙人誅諸胡羯……死者二十餘萬……屯據四方者，所在承閔數誅之，於時高鼻多須至有濫死者半。（中華書局本，二七九二）

②從道安的履歷來看，他曾三次入鄴：一為咸康元年（西元三三五年，年二十四）入鄴師事佛圖澄，二為永和五年（西元三四九年，年三十七）應石遵之請入鄴居華林園，三為升平元年（西元三五七年，年四十五）還鄴居受都寺。當其三入鄴中之時，「徒眾數百，常宣分化」（湯校本，一七八）。佛圖澄在鄴中經營多年，當地四眾弟子，多其門下，故謂道安僧團中應不乏昔日佛圖澄門下。

定實踐的一個不容忽視的因素。道安早期禪學活動中所體現的對神異的重視，與此也不無關係。

正是當時南北方文化氛圍的差異，使得道安禪學活動有別於同時代南方的支遁等人。

支遁禪學活動的語境是江東的玄學清談，爲了引起玄學名士對禪學的興趣與關注，支遁投其所好，塑造了完全老莊化的禪學形象，使得禪學話語成功地進入了當時的學術主流，成爲玄學的新時尚。就其將禪學由上流名士所不屑的「炫異惑衆」的神仙方術形象轉變成爲文化精英普遍重視的玄遠思想境界而言，支遁功不可沒。但從禪學作爲嚴肅的解脫之道的思想本旨來看，支遁這樣做同樣也模糊了禪學的本來面目，是對早期神異禪學矯枉過正的一種反動。流弊所致，便是使得人們對禪學的興趣往往停留在文句的欣賞、思想的玩味上，而真正踐躬修習者卻寥寥無幾，說禪之風遠甚於習禪之舉^①。站在信仰者的立場來看，這種風氣於禪修實踐不僅無益，而且有害。

與此形成鮮明對比的是，道安的禪學活動始終把實踐放在首要位置。無論是注解禪經，還是制定戒規，整肅教團，還是信奉淨土，致敬彌勒，都是其解脫實踐的一個組成部分^②。

就道安禪學活動面臨的歷史課題而言，它與支氏之禪學活動又是一致的，即都必須提升禪學的文化品位，引起人們對禪學真正嚴肅的關注。只是因爲各自所處的文化語境有別，導致了兩者對這一歷史課題的回應方式的不同。道安南下後，研究重點轉向般若學，是其自身思想發展的必然，同時也是對南方佛學思潮的回應^③。這也說明了一時一地的文化語境對佛教思想發展的制約。

總之，道安的禪學活動乃是時代文化的精神產兒，有其深刻的政治、文化、思想背景。關於道安在佛教史上的重要作用和影響，湯用彤有堪稱經典的評定（湯用彤，一三六）

，本來無需筆者再嘵嘵置喙，不過鑒於本文是一篇禪學史研究論文，故此著重從這一特定角度再略贅數言以爲結語。

第一、道安系統整理了此前譯出的禪經，爲之作注寫序，澄清了前人的一些誤解，加深了人們對禪學的認識。第二、道安制定戒規（湯用彤一九八三，一五二—五），倡導禪定修行，真正嚴肅的以解脫爲宗旨的大規模的佛教修行實踐可以說是從道安才開始的。第三、道安綜合了自漢以來佛學的兩大發展趨勢——以安譯禪經爲代表的有部思想和以支讖、竺叔蘭

①當時南方，特別是吳越諸山也零星地散布著一些習禪者，如法崇（居剡之葛峴山，「茅菴澗飲，取欣禪慧」；禪法不明，觀其言語，頗具玄風，且「尤長法華一教」，與支遁相近，當繫念佛一類）、帛僧光（《曇光；石城山、章安寒石山，禪法不明，多有神異，滅後形骸不朽）、曇猷（《法猷；台州赤城山，禪法不明，多有神異，僧傳記其持咒、攘星等事）、慧開、慧真（餘姚靈秘山，禪法不明）、慧元（武陵平山，僧傳記其常習誦禪經，食蔬幽遁，永絕人途）等，但當時影響似均不大。按水野弘元《禪宗處理以前のツナの禪定思想史序說》中不列法崇、慧元，而增法虔一人）剡山，支遁同學，僧傳但謂其「精理入神」，對照支遁傷悼之詞，應是以名理見長），未見其當。

②一個反映支遁與道安禪學思想細微差别的例子是：在支遁的詩文中總是把「禪」和「思」合用，而道安的著作中卻見不到「禪思」一詞，相反卻經常能看到「禪定」並稱，甚至直接用「定」來指稱禪學，表明了兩者對禪學兩個方面的側重不同。

③另一個不應忽略的制約因素是文本意義上的。較諸篇幅不長、內容單薄的早期禪經而言，般若經典無論是篇幅還是思想，都要宏富得多，從而給中國僧人提供了更大的闡釋空間。特別是法護譯籍的重新發現和流行，極大地促進了般若學研究的進展。

、法護譯經爲代表的大乘思想，將禪學和般若思想相融貫，力圖在佛教教義學的整體架構中詮釋禪學的作用和意義。這種融會貫通的思想取向，從其直接影響看，是爲鳩摩羅什介紹大小乘融貫的禪學作了思想上的準備；而從長遠來看，它確立了後世中國禪學強調融會貫通的基調。第四、道安提倡淨土信仰並身體力行，開後世淨土信仰之先河。第五、道安培養了一大批禪學人才，爲禪學的傳播和發展起到了切實的推動作用。

道安禪學也存在一些不足，如神明住壽的思想不符合佛教禪學本義、禪觀的具體行法仍然闕如等等，但這是當時歷史條件的客觀局限^①，是不能深責於道安的。

①而且，根據本文的觀點，前一條的歷史作用具有兩重性。

第六章 鳩摩羅什弘傳的實相禪：思想、特色與影響

鳩摩羅什（Kumarajīva ①，秦言「童壽」），出身於龜茲（今新疆庫車一帶），幼時依有部律出家，曾隨母遊學有部，諳熟有部學說，後服膺大乘中觀思想。以西元四〇二年駐錫長安②，廣譯群經。鳩摩羅什介紹的大乘中觀學派思想，對包括禪學在內的中國佛學的發展產生了極其深遠的影響。其中，鳩摩羅什編譯的幾部禪經較為集中地反映了他的禪學思想，對當時的禪學理論進展和禪法實際流行都發揮了極為重要的作用，值得我們深入研究。

第一節 鳩摩羅什所譯禪經考辨

本節擬對歷代經錄登載且為現行《大藏經》收錄的種種標識為羅什所譯的禪經作一考辨，釐清各經是否為羅什所譯、譯出及修訂的時間、經籍的名稱沿革、卷數衍變等問題，以期正本清源，為進一步的研究確立可靠的文獻基礎。

① 據梵字，鳩摩羅是姓，什是名，然國人習慣以雙音節詞稱名，以顯平和親切，故歷來典籍多有稱「羅什」處，本文亦仍其舊。

② 羅什入駐長安之時間，學界一向書作西元四〇一年，此係傳統干支紀年與西曆轉換之誤。按羅什入關時在弘始三年（辛丑）十二月二十日，西曆已在四〇二年二月八日，故傳統之提法不妥。

一、《出三藏記集》登錄的什譯禪經考辨

關於鳩摩羅什翻譯的禪經，歷代經錄有種種記載，其譯經的數目、名稱、卷數都不盡一致。其中，梁時僧祐《出三藏記集》（以下簡稱《祐錄》）中的有關記錄是最早，也是最信實的一種。

根據《祐錄》卷二的記載，鳩摩羅什在長安期間翻譯了三部禪經，即《禪經》、《禪法要解》和《禪法要》（《禪經》之校訂本）。關於這三部禪經的內容和翻譯經過，同書卷九收錄的僧叡的〈關中出禪經序〉中有較詳細的介紹：

鳩摩羅法師以辛丑之年十二月二十日（西元四〇二年二月八日），自姑臧至長安。予即以其月二十六日從受禪法。……尋蒙抄撰眾家禪要，得此三卷。初四十三偈是鳩摩羅羅陀所造，後二十偈是馬鳴菩薩之所造也；其中五門，是婆須蜜、僧伽羅叉、漚波崛、僧伽斯那勒比丘、馬鳴、羅陀禪要之中抄集之所出也；六覺中偈，是馬鳴菩薩修習之，以釋六覺也；初觀淫、恚、癡相及其三門，皆僧伽羅叉之所撰也；息門六事，諸論師說也。菩薩習禪法中，後更依《持世經》益《十二因緣》一卷。《要解》二卷，別時撰出。……出此經後，至弘始九年閏月五日，重求校檢，懼初受之不審，差之一毫，將有千里之降，詳而定之，輒復多有所正。既正既備，無間然矣。（大五五，六五上—中）

以下據此序及其它相關記載對三部禪經逐一考察：

(一)《禪經》

羅什所譯的第一部禪經以何爲名？此事雖屬枝節，然爲存真計，仍予一辨。《祐錄》卷二以《禪經》爲名登錄。冉雲華襲用湯用彤之成語，以序文中之「衆家禪要」爲經名（湯用彤一九八三，二一三，二一九；冉雲華一九九〇，一五）。然此名不見於衆經錄。細究文意，似謂不然。以文法而論，若將序文中之有關文字標點爲「尋蒙抄撰《衆家禪要》，得此三卷」，則其中「此」字自然係指《衆家禪要》，如此則成「尋蒙抄撰《衆家禪要》，得《衆家禪要》三卷」，架床疊屋，不成句法。以僧叡之文采，定不至於如此。故仍應從《祐錄》之說。按前輩學者於經論往往撮其大要，題以爲名，此亦歷代相仍之慣例，固不可以當代之學術規範格之。然今日之學者引用其說，則理應遵今日之規範。故不計辭費，贅此數言，以爲同道之借鑒，非敢唐突前賢，立異自矜。特此申明，以免誤會。

此經譯出之確切時間不詳，根據上引序文中「尋蒙抄撰衆家禪要」的說法，很可能在弘始四年初就已開始翻譯，並有小範圍的傳授。但費長房《歷代三寶紀》所謂的「弘始四年正月五日（西元四〇二年二月二十二日）譯出」（大四九，七八中）的說法顯然不太可信，因爲此經係羅什抄撮衆家禪法精心編撰而成，不太可能在短短的十天之內草率譯竣。又同書卷十《大智論記》云：

四年夏，於逍遙園中西門閣上，爲姚天王出《釋論》，七年十二月二十七日（西元四〇六年二月七日）乃迄。其中兼出經本、《禪經》、戒律、《百論》、《禪法要解》，向五十萬言，並此《釋論》一百五十萬言。（大五五，七五中）

若採信此說，則此經之正式譯出當在弘始四年（西元四〇二年）夏①。

此經在各經錄中別有數名，如《菩薩禪法經》、《阿蘭若習禪法》、《坐禪三昧經》、《坐禪三昧法門經》、《禪法要》等。以下逐一辨析：

《菩薩禪法經》 根據上引僧叡序文，則所謂「菩薩禪法」乃是《禪經》之一部分，作為全經之題目則不妥。呂澂謂「後來羅什還特意編譯了一部菩薩的禪法，裏面依《持世經》加進了十二因緣，此書已不存」（呂澂一九七九，七六），似亦於理未安。揣摩序文語氣，當指《禪經》中之「菩薩習禪法」部分，後又另據《持世經》增益了有關十二因緣的內容。按《祐錄》卷二羅什譯經目錄中有「《十二因緣觀經》一卷（注：闕本）」的記載（大五五，一一中），當即是《禪經》據《持世經》而添加的內容，因其另出，抑或因其有單行本流傳，故《祐錄》別列為一經。湯用彤亦謂「《十二因緣》各錄均言闕，但恐即現存之《坐禪三昧經》之末一經（／卷？）」（湯用彤一九八三，二一九）。又同卷《新集條解異出經錄》中「禪經」條下有「鳩摩羅什出《禪經》四卷」的記載（大五五，一四中），此條麗藏、磧砂藏、宋、元、明諸本皆同，不存在誤三為四之疑問。此所謂之四卷本《禪經》，顯係初譯本增益《十二因緣觀》一卷而成。若取《大正藏》登錄之《坐禪三昧經》（大一五）覆核，更可明此：該經按內容淺深之次序排列，卷上為各種禪法之簡介，卷下則依次介紹阿羅漢道、菩薩道的修行法。所謂菩薩習禪法云云，即指菩薩道修行法這一部分內容，故不可徑以此為全經之名。

不過，將《禪經》視為純粹介紹大乘菩薩道修行法的經典，因而稱之為《菩薩禪法經》，這種誤解由來已久。《祐錄》卷二羅什譯經目錄「《禪經》三卷」條下注有「一名《菩薩禪法經》，與《坐禪三昧經》同」（大五五，一一上），卷四《新集續撰失譯雜經錄》中「

《阿蘭若習禪法》一卷」條下又注有「即是抄《菩薩禪法》第一卷」（大五五，三〇下），前注尚有可能是後人所加，後注則當系僧祐法師親注^②，可見這種誤解在梁時便很普遍^③。且極可能自羅什譯出此經起，便有這種誤解。蓋因當時一般信眾視羅什所譯一切經典皆為大乘，故亦以此經為大乘禪經^④，而於傳抄之時冠以此名。

《阿蘭若習禪法》據上引《祐錄》注釋，「阿蘭若習禪法」本是《禪經》之一部分，因其有抄本單行於世，故以為名。後來以訛傳訛，遂成為全經之名^⑤。費長房《歷代三寶紀》謂其與《坐禪三昧經》同本異出（大五五，七八上），儼然若親有所見，故《法經錄》（大五五，一二九上）、《仁壽錄》（大五五，一五九上）、《靜泰錄》（大五五，一九四上）、《內典錄》（大五五，二五二下）皆因襲其說。實則不然，《開元釋教錄》已指陳其非，並謂「尋其文句，首末大同，是初出本，非校正者」（《開元釋教錄》卷四，大五五，五）

①此《記》作者不詳，惟文中稱秦主為姚天王，當係時人所言。按：史稱姚萇於渭北擁兵自重，向符堅發難之時，自稱「大秦天王」。揆之情理，這等稱謂在其國滅以後自然不存，故謂斯言為其秉政時國人以稱之者。

②這一點但觀卷首祐法師之序言自可了然，此不贅述。

③祐法師本人並無這種誤解，故仍將此經以《禪經》為名登錄。

④然什公編譯此經之時，則固有以大乘空宗思想統貫全經，總攝三乘禪法之意。

⑤《祐錄》所記《阿蘭若習禪法》僅有一卷，而《房錄》以下諸錄作二卷、三卷不等，《內典錄》並記其篇幅為五十五紙（或作五十紙），顯非僧祐所見之一卷本，可知以此為名之抄本甚多，此亦其名所以能夠奪正而流傳之由也。

一五下)。故以此為全經之名亦不妥。

《坐禪三昧經》 此名當是其他禪經譯出之後，不便再籠統地稱之為《禪經》，故改作此名。《禪經》的卷數，也是一個需要辨明的問題。根據上引僧叡序文，初出的《禪經》為三卷本；後據《持世經》增益有關十二因緣的內容，便應當成為四卷本；至於弘始九年的校定本，自然也應是四卷本。上引《祐錄》卷二《新集條解異出經錄》中「禪經」條下「鳩摩羅什出《禪經》四卷」一注，即是明證。

檢諸群錄，《坐禪三昧經》作二卷、三卷、四卷不等，篇幅亦不盡一致，如《內典錄》所登錄者為二卷四十八紙，反不及《阿蘭若習禪法》之五十五紙（大五五，二九八上，或作五十紙，參見當頁注一），而《開元錄》所記為三卷五十六紙，較《阿蘭若習禪法》之五十二紙為多，雖因行格不明，無從估計字數，不能斷言兩者差異之大小，然據其與《阿蘭若習禪法》相對篇幅之變化，即可斷定兩者定非同本，頗疑亦有以此為名之節抄本行世，故有如此不一之篇幅。又自《開元錄》考定群經，後世入藏經典之卷帙多從其說，而現行本《坐禪三昧經》自麗藏以降，均分作上下二卷，甚為可異。

另外，現本《坐禪三昧經》究竟是上述三種《禪經》中的那一種，也值得審察。今察其「菩薩道修行法」中論述十二因緣部分與《持世經》有關內容相符，且言之甚詳，篇幅足成一卷，似無必要再作增益，頗疑此經非弘始四年初譯本，而係修訂後之《禪經》，前引湯用彤意見亦與此相近。但本經亦不可能是弘始九年之定譯本，即《禪法要》，而應是僧叡序文中提到的第一次增訂的結果，即四卷本《禪經》。這一點可以從該經若干名相的譯名中得到印證：

根據僧叡《小品經序》的介紹，羅什在翻譯《小品般若經》和《大智度論》的過程中，

對許多佛教名相的舊譯作了修訂，如改「陰」爲「衆」、「持」爲「處」、「入」爲「性」、「解脫」爲「背捨」、「除入」爲「勝處」、「意止」爲「念處」、「意斷」爲「正勤」、「覺意」爲「菩提」、「直行」爲「聖道」等等。從現本《坐禪三昧經》來看，有的譯名已經作了如上修改，有的則未作修改，如 *vedanasu* 仍譯作「痛」，而不是後來的「受」，四諦仍譯作「苦、習、盡、道」，而不是「苦、集、滅、道」，四無量中的 *upeksapramana* 仍譯作「護無量」，而不是後來的「捨無量」；有的雖作了修改，但所用譯名不同，如 *calvari-smṛty-upasthana* 譯作「四念止」，不同於原來的「四意止」，也不同於後來的「四念處」，十六勝行中很多名相的譯語也不同於後來的通用譯名。凡此種種，都說明此經之翻譯應在《大智度論》和《大品般若經》譯成以前。

《大品般若經》之譯竣，時在弘始六年（西元四〇四年）四月二十三日，故此經之譯出不應早於這一時間。又《禪經》之翻譯，乃應關中僧人習禪實踐之需而爲之。其於修行之進展當中，既感十二因緣之不詳，自應隨即請求羅什增添有關之指導。關中諸僧從羅什學禪，始於弘始三年歲末，度其進展，不應遲至弘始六年方有增訂《禪經》之舉。即以常情度之，十二因緣僅一卷之篇幅，且其義理簡單明了，不似《百論》之修訂，需字斟句酌，靡時費日。羅什既知初譯《禪經》於此所論不足，自應隨即予以補足。由是觀之，則此經增訂之完成，當在更早之時，以弘始四年（西元四〇二年）末，或弘始五年（西元四〇三年）初最爲可能。

以上我們論證了現本《坐禪三昧經》，不是弘始四年（西元四〇二年）的初譯本，也不是弘始九年（西元四〇七年）的定譯本，而是弘始四年末（西元四〇二年）至弘始五年（西元四〇三年）初的增訂本。但這裏仍然留有一個問題，即這一增訂本與初譯本的關係如何？

是僅僅在原來基礎上增加了有關十二因緣的內容，還是同時對若干名相的譯語作了不同於初譯的修訂？我們上一段的敘述容易給人一種印象，即此次增訂也涉及對名相譯語的調整，但實際情況可能未必如此。上一段我們的論證只是說明此經若干名相用語不同於羅什最後審定的譯語，卻沒有涉及它是否與初譯本用語有異。在初譯本和定譯本均已不存，無從逐字比較的情況下，我們更需謹慎地對待這個問題，而不能遽然作出結論。因為極可能在羅什譯經之初便已考慮並著手對舊譯名相修訂譯名，因此《坐禪三昧經》中所反映出的譯名與舊譯的不同，可能在初譯本中就已存在，增訂本不過是因襲其說而已——考慮到這次增訂是在初譯後不久進行的，這種可能性應該說是很大的。當然，也不能完全排除增訂本在初譯本基礎上繼續修訂譯名的可能性。

此外，對《坐禪三昧經》本文的審讀也使我们警覺到原本的《禪經》在譯名上可能與舊譯有更多的共同之處，而現本《坐禪三昧經》中某些名相的譯語可能在傳抄過程中被後人不經意地改寫過了。這可以舉兩條校勘記為例說明：一、現本卷上「第四治思覺法門」篇末最後一句，元本、明本、宮本作：「如是觀棄捨，觀息入出，是名數息十六分也。」（大五五，二七六，注一）而麗藏本此句作「如是觀……，是名隨法意止觀，是名十六分」。雖有脫漏之嫌，但其中「法念處」之譯名仍從其舊，譯作「法意止」，有別於經文其他地方，甚可注意。二、四諦在宋本中仍作「苦、習、盡、道」，但元本、明本、宮本有兩處「習」卻作「集」（大一一五，二七三，注一；二七九，注一七），顯係後人傳抄時不經意間改舊為新。

（二）《禪法要解》

在《禪法要解》中，上述名相之譯語都與《大智度論》一致，因此，該經之譯出當與《

大智度論》之譯出先後相仿佛。又前引《大智論記》列此經於律本（按：指《十誦律》）、《百論》之後，後兩部經典之譯出，均在弘始六年（西元四〇四年），《高僧傳》並記《十誦律》翻譯之起始時間爲其年十月十七日^①。若採信其說，則此經之譯出，當在弘始六年（西元四〇四年）末至弘始七年（西元四〇五年）末之間。此經又稱《禪要經》、《禪法要解經》，名異意同，無需多辨。

（三）《禪法要》

《禪法要》係審定舊譯《禪經》而成。據上引僧叡序文，此番審訂時在弘始九年閏月五日。今查陳垣《二十史朔閏年表》，弘始九年閏月爲二月辛未朔，西曆在三月二十五日（陳垣一九五六，六二），則此經之譯出當在西元四〇九年三月二十九日。是經爲羅什結束禪經翻譯之標誌，現已不存。不過，《祐錄》稱其爲三卷，或係一時失察。僧叡序文中明言「詳而定之，輒復多有所正。既正既備，無間然矣。」既云「詳而定之」，則不應再將四卷本刪削成三卷本。

二、其他經錄所登錄的什譯禪經考辨

羅什所譯的禪經，根據《歷代三寶紀》以下各經錄的記載，尙另有數種。其中，經《開

①房錄以此日期爲《十誦律》前半部譯竣之日（大四九，四〇中），鎌田茂雄氏《中國佛教通史》採信此說（鎌田茂雄，二，二七二），疑非。

元釋教錄》考定，又爲現行大藏收錄的有《禪秘要法》、《菩薩訶色欲法》、《思惟略要法》（大一五）三種。不過，這三經是否爲羅什所譯，均大有可疑之處。下面逐一分析。

（一）《思惟略要法》

《思惟略要法》，又稱《思維要略法》、《思惟要經》、《思惟經》、《思經》。歷代經錄皆一致認定其爲羅什所譯，然將此經與劉宋時曇摩蜜多所譯之《五門禪經要用法》對勘，則其斷非羅什所譯昭然若揭。此經所介紹的禪法計有十種，即四無量觀法、不淨觀法、白骨觀法、觀佛三昧法、生身觀法、法身觀法、十方諸佛觀法、觀無量壽佛法、諸法實相觀法、法華三昧觀法。其中，前七種皆出自《五門禪經要用法》，第抄出時略爲變亂次序、刪易詞句而已。逐一比較，恐嫌冗長，今但以「白骨觀」爲例對勘如下：

白骨觀法 白骨觀者，除身肉血筋脈都盡，骨骨相拄，白如珂雪，光亦如是。若不見者，譬如癩人，醫語其人家：「若令飲血色同乳者，便可得瘥。家中所有悉令白，作白銀器盛血，語言『飲乳』，此病必瘥。」癩人言：「血也。」答言：「白物治之。汝豈不見家中諸物悉是白物？罪故，見血。但當專心乳想，莫念是血也。」如是七日，便變爲乳。何況實白而不能見！既見骨人，骨人之中，其心生滅相續，如線貫珠，如是所見；及觀外身，亦復如是。若心故住，精進不廢，如鑽火見煙，穿井見泥，得水不久。若心靜住，開眼見骨了了，如水澄清，則見面像，濁則不見。（《五門禪經要用法》，大一五，三二六下—七上）

白骨觀法 白骨觀者，除身皮血筋肉都盡，骨骨相拄，白如珂雪，光亦如是。若不見者，譬如癩人，醫語其家：「若令飲血色同乳者，病便得瘥。家中所有，悉令作白，銀盃盛血，語之『飲乳』，病必得瘥。」癩人言：「血也。」答言：「白物治之。汝豈不見家中諸物

悉是白耶？罪故，見血。但當專心乳想，莫謂是血也。」如是七日，便變爲乳。何況實白而不能見！既見骨人，當觀骨人之中，其心生滅相續，如線穿珠，如意所見；及觀外身，亦復如是。若心欲住，精勤莫廢，如鑽火見煙，掘井見濕，必得不久。若心靜住，開眼閉眼，光、骨明了。如水澄淨，則見面像；濁則不了，竭則不見。（《思惟略要法》，大一五，二九八下—九上）

兩相對照，可見所易之處甚少，唯句式更加整齊，並補正原譯一二不周嚴之處而已。餘皆類此。可知此七觀乃自《五門禪經要用法》抄出。雖或另有譯本爲其所憑，未必抄自曇摩蜜多之所譯^①，然要非羅什所譯則確鑿無疑。

其餘三觀中，「觀無量壽佛法」出處不明。查劉宋時《觀無量壽佛經》有曇摩蜜多、曇良耶舍兩譯，均爲一卷，後譯現存。經對照，內容、文風與此觀均不相類。疑此觀乃自曇摩蜜多所譯抄出，惜原文不存，無從核對。又此觀據修行者根機利鈍分二法修行，其中鈍根人修行法以白骨觀爲基礎，此法不見於《觀無量壽佛經》，則其另有所據亦未可知。「諸法實相觀法」、「法華三昧觀法」出處不詳，觀其內容宗旨，與羅什所弘多有相契，但敘事風格則大異，當是後人根據羅什所譯抄撮而成。諸錄題作鳩摩羅什所譯，蓋亦見惑於此。

此經於念佛法門介紹甚詳，十觀之中，是門獨居其五（觀佛三昧以下五種），「法華三昧觀法」實質亦爲念佛之一種，「諸法實相觀法」中復以相當之篇幅論述往生無量壽佛國之

①該抄經卷首一段（大一五，二九七下）與曇摩蜜多所譯《五門禪經要用法》之相應一段遣詞造句頗有相異之處，究竟是其另有所本，還是傳抄者略作改寫，致使兩經乖離，尚難斷言。

觀法，此外，「不淨觀」之中亦涉及念佛法門^①，可知編者對念佛一門甚為重視。然其所述皆為觀想念佛，而無一言涉及稱名念佛。此或為抄撰者之偏好，然亦可見當時之風尚。或是或可推知此經之抄出當在稱名念佛流行以前。又此經於「五門禪法」中，特重念佛、不淨兩門，而於數息、因緣二觀則略而不論。按數息、不淨同為有部禪法之「二甘露門」，兩者傳入中土後先同時，然以傳承論，數息一法始終不絕如縷，而不淨觀則僅在南北朝時有一定之流行；以地域流布論，數息觀為南北所皆宗，不淨觀主要流行於北方，南方則僅有劉宋元嘉年間曇花一現之流行。由此可以推斷，此經之抄出當在劉宋元嘉年間。又元嘉年間阿彌陀信仰、法華信仰皆蔚為大宗，可釋此經重視此二觀之由；其時去羅什未遠，故於羅什所弘之實相禪亦極為重視。

(二)《菩薩訶色欲法》

又稱《菩薩訶色欲經》。此經《法經錄》、《仁壽錄》、《靜泰錄》均列為抄經，視其為羅什所譯，始自《房錄》，《內典錄》以後諸經錄因之。然《房錄》歷來被視為穢錄。故此說是否可信仍屬疑問。此經僅寥寥三百餘字，不過以種種比喻說明女色之不可近，並無詳細之觀法，嚴格言之不能列為禪經^②，故可存而不論。

(三)《禪秘要法》

又稱《禪經秘要法》。此經《房錄》以下諸錄均視為羅什所譯，然日本前輩學者小野玄妙在考訂曇摩蜜多所譯經典時曾指出：「至於《禪秘要》，現行大藏中有署名鳩摩羅什之《禪秘要法經》，吾人以爲其中必有誤會。」（小野玄妙一九八三，八七）此論堪稱真知灼見

，惜乎語焉未詳，今詳而申之。

羅什以闡明大乘中觀學派之實相般若思想爲其翻譯宗旨，譯介禪經之舉，雖非其本意，然其編譯方針亦與此不乖。故其於止（禪定）觀（禪觀）之間，特重以觀攝止，以證悟諸法性空、實相無相之實相般若爲轂的，貫通各種具體觀法，而於各觀之具體行法則不甚措意，往往一筆帶過，乃至略而不論。此經所述種種禪觀，則特重具體行法之介紹，預備觀法、修習次第、轉觀法、對治法，秩序井然，進階分明，以詳審論，漢譯禪經無出其右者。羅什之所重適爲此經之所輕，而羅什之所輕恰爲此經之所重，是此經異於羅什所譯之處一也。

羅什之所弘，以大乘中觀學派之畢竟空觀爲一大要旨^③。而此經所申之義理，則不出小乘有部我空法有之範圍。故其雖亦言空，然其言空以斷我執、滅煩惱障爲究竟，去大乘各派視我法皆空之空觀甚遠，去羅什所申之畢竟空觀則更遠。有部之學說，固是羅什之深諳，然亦是羅什之深斥，湯用彤並以「深斥小乘一切有之說」爲羅什思想之一大特色（湯用彤一九八三，二二四—五）。而此經之所申，恰是羅什之所斥，是此經之異於羅什所譯之處二也。羅什所譯之禪經，雖則雜糅衆家，然皆以成就大乘菩薩道爲其轂的。此經則以「成阿羅漢，不受後有」（大一五，二六七下）爲修行之最高目的，對苦行密修竭盡讚歎之能事，並

①「不淨觀」中云：「行者志求大乘者，命終隨意生諸佛前；不爾，必至兜率天上得見彌勒。」（大一五，二九八下）

②《大正藏》將其歸入「禪經」類，蓋因此外更無相近之類屬。

③參見湯用彤著《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十章「羅什之學」有關部分（湯用彤一九八三，二二三—六）。

再三告誡：「得不淨觀，當密藏秘，勿令他知」（大一五，二六九上），否則便有種種不利。規模氣度不出自度自了之小乘苑囿，全無普度衆生之大乘胸襟。就具體觀法而論，《禪經》、《禪法要解》中所述之念佛法門，皆有普度衆生、同體大悲之宏願；而此經言及念佛，則僅以驅逐恐怖、安穩身心爲目的。是此經之異於羅什所譯之處三也。

羅什生平自許甚高，所譯之禪經，博採各家、雜糅二乘，而不拘泥於一家一法，故其於不淨觀，亦僅視爲五停心禪法之一種，並不予以特別之重視。反觀《禪秘要法》，則全經篇幅雖宏，然其所驚、所重，唯在不淨一觀，尤其是白骨觀之種種行法。其間偶涉念佛、數息、慈心等觀法，亦以不淨觀爲嚆矢，且其旨歸仍在助成不淨觀之修行。是此經異於羅什所譯之處四也。

以譯文風格言，此經亦大別於羅什所譯。如前所述，羅什爲人有其簡傲自負一面，故於經典之傳譯，往往以其是否有益於中土爲取捨。故其編譯禪經之時，於各家禪法皆有所棄取，即棄其細節而取其大者，而不屑於謹守一家一師之學說，作亦步亦趨之翻譯。不獨禪經之翻譯如此，即其極爲重視之中觀要典《大智度論》、《百論》等，羅什亦斷然予以斧削^①，可見刪繁就簡乃羅什一貫之譯風。以此質之於《禪秘要法》，則該經大有相違：其一、此經禪觀意象極具印度半島地域特色，如黑象、毒龍、獅子、狸貓、焰摩天、紫紺摩尼珠、天曼陀羅花、曼殊沙花等，皆是印度習見而中土稀有之物。以羅什之譯風，於此定當略而不論或一筆帶過，而經中此類意象反覆出現且詳之又詳，大不合羅什之譯風。其二、此經敘述禪觀次第時不避繁複，如敘述觀白骨流光相，則觀白骨人自一人增至十人，乃至二十、三十、四十人，乃至滿一室、一庭、一由旬、百由旬、四天下（閻浮提、弗婆提、瞿耶尼、郁單越），皆是一一歷數；轉觀其餘諸相時亦復如是。如此連篇累牘，不厭其煩地敘述一種禪觀之進

階，更是不合羅什之譯風。是此經異於羅什所譯之處五也。

若對此經作一詳細之敘事分析，則上述種種更爲了然。限於篇幅，此不能詳，僅扼要指出兩點：其一、敘事方式之處理，羅什所譯禪經以講述爲主，而此經則大量採取展示方式；其二、敘事時間之處理，羅什所譯以概要爲主，此經則以場景爲主。

此外，檢諸相關之文獻記載，以此經爲羅什所譯亦大有可疑之處，現僅舉其大端如下：第一、僧叡作〈關中出禪經序〉，綜述羅什所譯禪經，未嘗言及此經。若謂此經果係羅什所譯而僧叡略而不論，則未免大違常情；若謂此經譯於其後，似亦不太可能；此序結語謂羅什所譯禪經「既正既備，無間然矣」，既稱其備，則不當復以另出新經相煩請。而在羅什以後，羅什卒於弘始十一年^②，其間羅什專志戮力於《小品經》及中觀學派重要典籍《中論》、《十二門論》之翻譯，似無餘暇分心於此。

第二、羅什所譯禪經抄撮衆家，變亂次序，夷然不以師承家法爲意，此羅什本人所引以自許而時人則頗爲譏彈之處也。慧遠於《廬山出修行方便禪經都序》中論及羅什所譯禪經，謂其「雖其道未融，蓋是爲山於一簣」（大五五，六六上）。以爲羅什所譯雖具草創之功，然去禪學究竟則甚遠，這無疑是相當嚴厲的批評。慧遠乃道安以後中國佛學界之第一人，此序作於羅什病歿兩年以後之晉義熙七年（西元四一一年），故此論可視爲中國佛學界對羅什

① 參見僧叡〈大智論序〉（大五五，七五上）、〈大智論記〉（大五五，七五中）、慧遠〈大智論抄序〉（大五五，七六上—中）、僧叡〈百論序〉（大五五，七七中—下）

② 羅什卒年眾說紛紜，茲取日本學者鎌田茂雄氏之說（鎌田茂雄，二，二二—三四）。

所譯禪經長短得失的蓋棺論定。而《禪秘要法》則是漢譯禪經中敘述習禪方法最詳的一部，若此經確係羅什所譯，則慧遠所謂「其道未融」之斷語不但失之過苛，而且幾近妄語。此外，慧觀所作之《修行地不淨觀經序》強調修禪應「定慧相和」，追本窮源，分門別類，循序漸進，並對師承家法之重要性申之再三，乃至告誡：「禪典要秘，宜對之有宗，若漏失根原，則枝尋不全；群盲失旨，則上慢幽昏，可不懼乎！」（慧觀《修行地不淨觀經序》，大五五，六六中—七上）凡此種種，論者咸以爲乃有感於羅什所譯禪經重觀輕止、不重禪法之師承次第等弊端而發之針砭。若《禪秘要法》確爲羅什所譯，則以上種種譏刺均成無的放矢之虛辭。

合是觀之，以《禪秘要法》爲羅什所譯，於情於理均格忤難通，不能成立。此說訛傳千年，蓋因《房錄》指鹿爲馬，作僞於前，而後世經錄不之詳察，蹈襲於後。然僞說終係僞說，細究之下，破綻畢露。

至於本經的眞正譯者，雖是題外，亦不妨略贅數語。《祐錄》卷二《新集條解異出經錄》中「禪經」條下有「曇摩蜜多《禪法要》三卷」之記載^①，則此經或係曇摩蜜多所譯。小野玄妙將其列於曇摩蜜多名下，蓋亦本此而論。

綜上所述，確係鳩摩羅什所譯之禪經唯有《祐錄》所列之《禪經》、《禪法要解》、《禪法要》等三種。其中，前兩種現存，即《大正藏》十五冊收錄之《坐禪三昧經》（《禪經》之增訂本）和《禪法要解》。至於其他種種，則皆係僞託，不足爲憑。是爲本節考證之最後結論，以下論什譯禪籍之思想，皆以此爲據。

第二節 什譯禪經的禪學思想

一、《坐禪三昧經》的禪學思想

《坐禪三昧經》是羅什以大乘中觀思想為準的、雜糅各家禪法並加以剪裁取捨，由此編譯而成的一部禪經。因此經中處處體現了羅什本人對於禪學的理解。本經結構如僧叡序文所介紹，以下根據現行本結合叡序略加申述。

本經上卷開篇是鳩摩羅羅陀所造之四十三偈，依據不淨觀說示無常、不淨、無我的佛教基本教義，引導人們厭離世間、修禪得生上天，相當於全經的引子。緊接偈語的一段文字，是介紹導師如何針對修行者的具體情況指導其修禪的。首先是要了解其持戒情況，若犯重戒，則不得修禪^②，若犯小戒，則應先懺悔。其次是觀察修行者性格傾向，經中稱之為「觀相」，即觀察病相（佛教認為常人的種種性格習慣猶如病魔纏身，使人不得解脫，所以稱之為病）。佛教認為貪瞋癡這三種病最為有害而又最為常見（稱之為三毒），因此，經中對有這三種病的人的性格、心理在行為舉止，乃至容貌等方面的表現症狀作了較為詳細的區分。根據僧叡序文的提示，再將這部分內容與法護譯出的《修行道地經》的有關內容相對照，不難

① 大五五，一四下；麗藏本作「二卷」，磧砂藏、宋、元、明諸本均作「三卷」，茲從後者（現行本《禪秘要法》為三卷，故取後者）。

② 羅什之所以沒有廣泛授徒修禪，大概也與此有關。

看出它由該經〈分別相品〉節略改寫而得。這一內容在原經中被置於全經中部，羅什將它改置於經首，使之更加醒目，對於指導漢地修學者根據自己的性格選擇相應的禪法無疑是十分有益的^①。

在這些預備性介紹之後是上卷的中心內容，即對五門禪法的介紹。所謂五門禪，一般是指五停心觀，即不淨觀、慈心觀、十二因緣觀、數息觀、界分別觀等五種禪觀方法（它們分別用以對治貪欲（尤其是淫欲）、瞋恚、愚癡、思覺（思緒散亂）和我見等五種常見的思想弊端，因而被稱為五停心），羅什介紹的五門禪當中，則是以念佛觀代替了界分別觀。後來曇摩蜜多譯出的《五門禪經要用法》所說的五門也是如此。看來是初期大乘禪觀興起後，念佛禪影響日盛，最後取代了界分別觀成為基本禪觀的結果。在羅什以前就有許多佛經對這五門禪法加以介紹。相比之下，羅什的介紹顯得更為系統、準確、針對性強，而且重視對具體觀法的可行性原理的介紹，使得中國僧人不僅知其然，而且能進而知其所以然。大體說來，羅什對五門禪的介紹有如下特點：

第一、羅什的介紹重視修持的階段性和層次性。對於五門禪法中的每一種，羅什都是按修行者實修的深淺將相應的修習內容分為「初習行」（初學者）、「已習行」（有一定基礎者）、「久習行」（對基本觀法已經諳熟者）三個等級。這三個層次的禪觀意象或由淺入深，或由粗入精，或由簡入繁，總之是按照修行的難易程度來安排其次序。例如修習不淨觀中的淨觀（一般為白骨觀，本經作赤骨觀）時，對於初習行者，只要求其觀想一塊骨頭（一般為取大腳趾第一節骨頭，以其易觀故）皮肉除盡之後呈現赤色的樣子；對於已習行者，則要求其觀想整個頭骨；而對於久習行者，則更要求其一一觀想頂、額、眉間、鼻端、心等五處。再如慈心觀的修習，對於初習行者，只要求慈及親愛（親戚朋友）；對於已習行者，要求

慈及中人（一般人）；而對於久修習者，則要求慈及怨憎。凡此種種，無不遵循由易而難的原則。

第二、羅什對禪法的介紹重視禪觀的針對性，注意適應中國的國情和具體傳授對象的要求。上一條其實也是注重針對性的一種表現，不過它主要是原文作者的用意^②。更能反映羅什本人這一傾向的是他對六覺的介紹。所謂六覺，是指欲、恚、惱、親里、國土、不死等六種思覺^③。值得注意的是，一般經典都是講八覺^④，即加上族姓、輕侮兩種思覺。羅什為什麼對這兩種思覺略而不論？這一點的確耐人尋味。羅什譯出禪經，是應僧叡等少數人之請而為之，非其本人興趣之所在，因此對於禪法的介紹，也以滿足這個小群體的實際需要為限，

①羅什作這樣的處理顯然與本經的接受對象和使用目的有關，本經是供僧叡等出家多年、研析有素的義學僧人實修之需，因此不必像原經那樣先解釋禪修當中所涉及的基本名相，而修行者著手習禪首先必須選擇合適的禪法，因此作為選擇依據的觀相就必須置於開頭介紹。

②當然同時也反映了羅什的傾向，因為禪法的組織形式很多，羅什選擇那種自然反映了他本人的傾向；而且這五種禪觀的作者非一（參見僧叡序文，大五五，六五上—中），而編者卻使它們都具有一致的組織形式，這不能不說有作者的傾向在內。

③思覺後來譯作「尋思」，相當於「念頭」，但這個詞同時又暗示具體的念頭背後的人格偏向、價值觀念、情結等較為穩定的因素。相比之下，似乎舊譯強調揭示其寓意，而新譯則強調其當下性。

④參見《菩薩地持經》卷四、《瑜伽師地論》卷四十、《成實論》卷十四、《華嚴經疏》卷十三等。

並不刻意求全責備^①。對於像僧叡這樣修養有素的老僧而言，族姓和輕侮這兩種思覺已不是主要的障礙，因此未作介紹。此外，中國不存在像印度那樣的嚴格的種姓制度，因此族姓問題本來就不突出，這大概也是羅什對此不予介紹的一種考慮。這種對症下藥的編譯方針，與羅什「曲從方言，不乖本旨」的譯經方法旨趣是相通的，即都是以適應接受者的需要為譯經時考慮的基本因素。

羅什重視禪觀的針對性還表現在他對禪觀的詳略處理上。數息觀和念佛三昧是羅什以前中國僧人最為重視，相應地實踐也較為深入的兩種禪觀，因此，羅什對這兩者的介紹也最為詳盡，以便於修行者在原有基礎上深入、提高。而其他幾種禪法則講得較為簡單。例如，不淨觀，就其原來在印度小乘禪學體系中的重要性而言，是與數息觀比肩的兩大甘露法門之一，但羅什對它卻著墨不多；慈心觀和十二因緣觀則更為簡略。這樣的處理，顯然是考慮到僧叡等人對不淨觀原來沒有修習，而且他們作為出家多年的老僧，貪欲、瞋恚、愚癡三毒已經不是禪修需要克服的主要障礙。

第三、羅什介紹五門禪，不僅介紹其具體修習方法和程序，更重視對其原理、依據的介紹。這一點突出地表現在各觀中大量存在的問答體的解疑。例如在介紹十二因緣觀的具體行法之後，經中設想有人提出這樣的問題：此觀是對治愚癡的法門，然而佛法中的因緣道理很深，既然是愚癡人，又怎能觀想十二因緣呢？的確，要愚癡人觀想深刻的因緣道理，這一點看起來的確是自相矛盾的。對此，經中回答說，日常我們所說的愚癡其實有兩種不同的含義：一是指人的智力低下，蠢笨如牛；另一種則與智商無關，是指人執著於錯誤觀念，即執迷不悟。十二因緣觀對治的愚癡其實是斷後一種愚癡。再譬如，經中說以數息觀斷思覺，有人便問，其餘幾種觀法像念佛觀啦，不淨觀啦，不也都能夠斷思覺嗎，為什麼唯獨把數息觀

作爲對治思覺的法門呢？對此經中回答說，其他觀法的確也能夠起到這種作用，但相比之下，以其他觀法來斷思覺難度大、見效慢、容易產生偏差，而數息觀斷思覺則方法簡單、見效快，而且不太會產生偏差。數息的時候心得時時在數上，否則就會失數，因此標準很明確，便於初學者自我監督等等。羅什的這種介紹，能使修習者不僅知道如何修行，而且知道爲什麼要這樣修行，這比起以前譯出的禪經來，的確是一個很大的進步。

羅什在介紹禪法時的這種側重，一方面與羅什本人的思想背景有關，羅什皈依大乘以前曾系統學習有部學說，而有部禪學的一個主要特點就是重視分析思辨，因此羅什在介紹小乘基本禪法時自然會重視對禪法原理依據的說明；另一方面，也與其傳授的對象有關，僧叡等人都是精研義學的學者，因此對禪法介紹的理論深度自然會有所要求，這也促使羅什編譯禪經時必須於此多爲措心^②。

現行本《坐禪三昧經》上卷的內容大致如此。可以看出，上卷主要是介紹一些基本觀法的修持規範，即偏重於修定的行法，結構簡單明了。

①從第四門中馬鳴的偈語可以看出，這些禪法本來就是專供出家人修行的，羅什作這樣的選編，顯然首先是針對僧叡等人的需要。此外《禪經》的兩次修訂，也說明了這一點。第一次是因為實修當中感覺到十二因緣部分過於簡略，因而予以增補；第二次則是考慮到讀者對象已有這一小群體擴大到一般讀者，因而對若干問題再作補充。（參見第一節）

②這些經文（其實是論）的作者大都是有部禪師，因此經文本本身就存在這種重視思辨的傾向，這一點自不待言。我們這裏強調的是，羅什不是簡單地、被動地翻譯原經而已，而是按照一定的編輯宗旨來選編的。至於這種編輯方針的得失，我們將在後面討論。

現行本下卷的內容和結構則較為複雜，總的說來是對禪觀內證境界和禪修果位的闡明，而其結構則遵循有部學說對禪數的組織。就內容來看，下卷涉及四禪八定、四無量、五神通、四念止觀、四法緣觀、四善根法、四諦十六行相觀、十六心、四沙門果等衆多禪數。從禪觀結構來看，羅什對這些內容基本上是按照有部學說的體系來介紹的。如經中將四善根放在四念止觀之後，顯然是按照有部論典的法數組織，把四善根法作為與五停心、別相念住、總相念住等並列的七加行位的一部分；四善根法的具體修行內容（四諦十六行相）的組織，如忍位分上中下三品等，也是遵循有部之說；四善根法後接續十六心，也符合有部所說的見道以後以無漏智現觀四諦而得十六種智慧的主張①。

值得注意的是，羅什雖然按照有部阿毗曇學的結構來介紹這些禪觀，但他同時又是以大乘的思想宗旨來闡釋和整合這些具體內容的。這特別突出地表現在兩個方面；一是對般若智慧的強調，一是對諸法實相的強調，而這兩個方面互為表裏。

對般若智慧的強調 作為一個受過大乘般若學說洗禮的學者，羅什非常強調以般若智慧統率一切修行，即使在這部專門介紹禪觀修行的經典中也不例外。現行本下卷中，甚至有多處揚智慧而輕禪定的表述。例如在介紹四念止觀的修行之前，羅什特意強調指出：

有二種人：或好定多，以著樂故；或好智多，畏苦難故。定多者先學禪法，後學涅槃；智多者直趣涅槃。直趣涅槃者未斷煩惱，亦未得禪，專心不散，直趣涅槃，越愛等諸煩惱，是名涅槃。（大一五，二七八中—下）

言下之意，顯然是強調般若智慧的領會比修禪更為根本，後者不過是得到般若智慧的一種手段而已；如果能領悟般若智慧，即使不修禪定，也能證得涅槃。而在四善根法的修行中，羅什更明確地指出：

佛弟子中有二種人：一者、多好一心求禪定，是人無漏道；二者、多除愛著，好實智慧，是人直求涅槃。（大一五，二七九）

將專務禪修稱為有漏道，無疑是對單純修禪而忽視般若智慧的貶斥。就有部傳統而言，是非常重視修禪的。在有部阿毗曇學中，四善根法、十六心的修行都是在禪定狀態當中，作為禪觀的一部分來展開的。而羅什的介紹，則有意識地強調了般若智慧相對於禪定的優越性和獨立性，顯然與有部學說本來的立場不盡一致。這大概也是後來慧觀等人批評羅什禪學變亂家法的一個依據。

對諸法實相的強調 作為一部禪經，其中一再貶抑禪定的重要性當然是不太適宜的，而且禪學畢竟不同於一般般若學，它對於般若智慧的體認始終是以觀照具體禪觀意象為基礎的。因此，羅什對般若智慧的強調，更多地體現在他闡釋各種禪觀境界時特別重視對諸法實相的觀照。所謂實相（*dharma*, *bhūta-tathatā*），是指一切事物真實的本性。在大乘思想特別是大乘中觀學派的思想中，諸法實相就是指真諦之空和俗諦之有的統一。按照大乘學說的法義組織，實相理論屬於境、行、果中的境，亦即宇宙真理觀。諸法實相是能照之智——般若智慧——對所照之境的如實觀照，亦即修行主體（或主體的認識能力）對修行境界的正確認識。因此，強調體認諸法實相，說到底也就是強調運用般若智慧。羅什在說明禪觀境界時一再申明，對一切禪觀意象的觀照實際上就是對其實相的觀照。這種思想貫穿於整部《禪經》當中，而現行本卷末就治貪瞋癡法門所作的補充部分體現得尤為明顯。例如在不淨觀部分，修行者內觀不淨而生厭離此身、欲趣涅槃之心以後，經中就要求修行者如是思維：

① 參見《俱舍論》卷二十三、二十五、二十六；《大毗婆沙論》卷六，卷一九六。

復次，我當學求諸法實相，不有常不無常，非淨非不淨，我當云何著此不淨？觀此不淨智從因緣生，如我法者，當求實相。云何厭患身中不淨而取涅槃？當如大象度駛流水，窮盡源底，得實法相，滅入涅槃，豈可如獼猴、諸兔畏怖駛流，趣自度身？我今當學，如菩薩法行不淨觀除卻淫欲，廣化眾生，令離欲患，不為不淨觀所厭沒。（大一五，二八一下）

有部禪法傳統的不淨觀之要求行者內觀不淨後領悟此身不淨、五蘊皆幻，從而對色身相好不起執著，其禪觀設計思想可以概括為因不淨而見我空。而羅什在此介紹的不淨觀則要求行者領悟這些不淨的禪觀意象本身就無自性，諸法實相「不有常不無常，非淨非不淨」，其禪觀設計思想是不淨即空。這種當體即空，不待分析而空的「畢竟空」思想的確是大乘般若學說的精髓，羅什以此來闡釋不淨觀的內觀境界，實際上是以大乘般若思想改造了小乘禪觀，使其更加徹底地成為修證般若的一種手段。而實相思想正是這兩者之間的橋梁。由此看來，後人將羅什所弘揚的禪學稱為實相禪，的確是切中肯綮，抓住了羅什禪學的關鍵。

將這種實相禪思想發揮到極致的，是經末對十二因緣觀的觀照分析。這部分內容針對小乘說十二因緣觀時偏重於分析空的傾向，著重闡述了十二因緣特別是無明自身的空性，並由此進而將四諦、八正道乃至三十七道品等小乘佛教所有的修習內容都按照中觀思想重新加以詮釋。最後得出結論：

非有常非無常，非樂非不樂，非空非不空，非有神非無神……如是不生不滅，不生不生不滅，非有非無，不受不著，言說悉滅，心行處斷，如涅槃性，是法實相。（大一五，二八五上—中）

根據僧叡的序文並對照《持世經》可以推知，這部分經文是第一次修訂《禪經》時根據《持世經》的有關內容而增益的。從經典分類上看，《持世經》屬於「所問經」（*paripā-*

ccha) 類，這類經典以世尊對某個特定對象問題的解答為內容，是大乘學者藉以闡釋大乘思想特別是其中精深疑難義理的一種方法。《持世經》的提問對象是持世菩薩，因此其義理較一般四眾弟子所問又更為深奧。羅什將這些本來不屬於小乘禪觀的內容直接拿來充實改造小乘禪觀，比起在小乘禪觀當中摻入大乘實相思想的做法顯然是更為「出格」。這種完全不顧禪學師承家法，純粹以般若思想為旨歸的編譯宗旨，在羅什看來不但沒有什麼不妥之處，而且非如此不足以克服原來小乘禪學易於耽定著樂的傾向。這自然是對中觀思想深有領契的羅什自信和自傲的表現。然而站在強調師承家法的傳統立場上來看，羅什此舉實在是離經叛道。難怪覺賢慧觀師弟會對什譯禪經痛加針砭。

重視般若，闡明實相，都是在思想宗旨上對小乘禪觀加以大乘化的改造。不過，要使大小乘禪學真正融會貫通，除了這種思想宗旨上的以大統小之外，還必須在禪觀設計方面適當注意大小乘禪觀的銜接和過渡，否則便容易使得兩者貌合神離。羅什編譯《禪經》時對此也頗為留意。例如同樣是不淨觀，小乘禪學原來的禪觀設計思路是由觀不淨而知諸行無常、諸法無我、眾受皆苦，由此而生厭離心，由厭離而趣涅槃，不難看出它是圍繞對三法印的證悟而展開的。而大乘禪學則認為小乘不淨觀由厭離而趣涅槃的思想乃是畏有而趣空，實質上仍然是拘泥於空有的對待分別，並沒有真正明了諸法的空性，故其所得也稱不上是徹底的涅槃解脫。因此它要求對小乘禪觀中的諸行無常、諸法無我作更深一層的觀照——體認諸法實相，以此來克服和超越因畏苦而生的厭離心，真正達到不苦不樂的涅槃境界。對照小乘不淨觀的禪觀設計思想，可以說，大乘化了的「不淨觀」——推而廣之，一切大乘禪觀——是以對四法印的體證為目標的，即在原來小乘禪觀的基礎上增加了實相印。但是，按照小乘不淨觀原來的設計思路，對不淨的觀想越深入，越鮮明，由此產生的厭離感就越強烈，直趨涅槃的心理

動力就越充分，證得果位的速度就越快，因此小乘禪觀在不危及身體健康的限度內總是對種種不淨意象竭盡想像之能事，以致於由此產生的厭離感幾乎是不可遏制地促使修行者產生速趨解脫——甚至以自戕等極端方式求得解脫的傾向。要使修行者不趨涅槃而先證實相，就必須首先有效地阻抑和消解厭離感。大乘禪學提出的解決辦法是以普度眾生的慈悲心對治獨善其身的厭離心：

（行者）常作是觀（按：指不淨觀），不令外念；外念諸緣，攝之令還。若得一心，意生厭患，求離此身，欲令速滅，早入涅槃。是時當教大慈大悲，以大功德拔濟眾生，與前三願。以諸眾生不知不淨，起諸罪垢，我當拔置於甘露地。復次，欲界眾生樂著不淨，如狗食屎，我當度脫至清淨道。復次，我當學求諸法實相……我今當學，如菩薩法行不淨觀，除卻淫欲，廣化眾生，令離欲患，不為不淨觀所厭沒。（大一五，二八一一下）

所謂「三願」是指此前「念佛三昧」部分中所說的「以大悲心我當拯濟一切眾生，令得佛道，度生死岸；以佛種種功德法味悉令飽滿，一切佛法願悉得之；聞誦持問，觀行得果，為作階梯」（大一五，二八一中）。這種普度眾生的弘誓大願，正是大乘菩薩道的本色所在。從心理學和倫理學的角度看，它實際上是激發修行者的崇高感。在這種崇高感的暗示下，修行者的禪修就不僅僅是為了一己的解脫，而且還具有使一切眾生解脫的普遍意義，因此與不淨感、厭離感作抗爭，便被賦予了悲壯、崇高等倫理和審美價值。這種道德評判上的自我肯定和審美感受上的心理愉悅往往激發出巨大的生理和心理能量，使得修行者戰勝原來厭離不淨而直趣涅槃的意念，敢於直面不淨，忍受由此所致的巨大痛苦^①。而從佛教教義學的立場來說，這種普度眾生的慈悲精神和實相無相的般若智慧相輔相成，正是因為有普度眾生的慈悲精神，才能夠證悟實相無相的般若智慧；也正是有了般若智慧，才能夠實現普度眾生的

宏願。它們共同指向大乘佛教不捨一切的宗教之維^②。羅什介紹的大乘禪法，正是以這種大乘佛教獨有的慈悲精神及其在禪觀中的設計落實，把小乘的厭離禪和大乘的實相禪很好地銜接起來了。

總之，羅什編譯的《禪經》，在具體修定方法和禪觀的組織方法上基本沿襲了有部的結構體系，但在思想宗旨上則完全以大乘思想為統率，從而比較成功地實現了大小乘禪學的結合。

二、《禪法要解》中的禪學思想

《禪法要解》譯出時間大約在弘始六年（西元四〇四年）末到弘始七年（西元四〇五年）末之間。本經詳細介紹了四禪、四無量、四無色定、五神通等修習內容。這些內容在《禪經》中雖有所涉及，但過於簡略，缺乏具體的行法。本經的譯出顯然是想彌補《禪經》在這方面的不足。同時本經也對不淨觀作了補充，介紹了如何取不淨相、如何觀不淨相，這顯然也是針對《禪經》中的不淨觀在這方面的疏略而為之。

羅什對於這些禪觀的介紹，同樣也是本著大乘禪學的宗旨，以觀諸法實相、修般若智慧

① 儘管如此，由於不淨觀這種禪觀在觀想初期必然引起的強烈的生理、心理反應，使得修行者很難控制直接解脫的衝動，因此在大乘禪學中，一般只將其作為其他觀法的一個輔助項目。

② 關於以慈悲和智慧為大乘佛教的基本方面，參見 Conzem 一九六七，五〇—六四；關於以不捨一切為大乘佛教作為宗教的根本特色，參見吳汝鈞一九八七，一二三—三五。

爲根本。例如經中這樣解釋喜無量的行法：

行人之諸法實相，觀苦眾生皆爲樂相，觀樂眾生皆爲苦相，如是諸法無有定相，隨心力轉。若諸法無有一定相者，成阿耨多羅三藐三菩提尚無有難，何況餘道！隨意可得故，心生歡喜。（大一五，二九一中）

所謂「諸法無有一定相」，即是實相無相之意。可見羅什對這些禪觀的介紹也是以大乘實相理論爲總綱的。事實上，本經對四無量等內容的解釋，有許多是直接採自大乘論典（摩訶衍論）。

不過與《禪經》相比，本經的側重點有所不同。《禪經》側重於明「相」，尤其是作爲真諦的諸法空性，本經側重於談「用」——由明了實相而生發的種種利用，如用以拯救衆生的四無量、五神通等；《禪經》側重於觀「有」以見「空」，本經側重於明「空」而用「有」。同時經中又強調要將這兩個方面結合起來，才能真正實現大乘禪學普度衆生的宏大理想①。這種處理方式自然與羅什出身於有部而後來又轉宗大乘的思想經歷有關。

羅什譯出的《無量壽經》、新譯的《首楞嚴經》等也是闡明大乘禪學思想的重要經典，而且在當時發揮了重要影響。這些經典在闡釋大乘實相般若思想方面更爲充分，宣揚大乘禪學不可思議的神異力量方面更爲誇張，但從思想宗旨來看，與上述兩部禪經並無二致，而對禪觀方法介紹的詳細程度則不及上述兩經，因此這裏不再贅述。

此外，羅什譯出的《維摩詰經》、《金剛經》雖非禪學經典，但其中闡發的大乘空觀思想對禪學的發展，特別是後來禪宗思想的形成具有重要的影響。

第三節 什譯禪經的特色、貢獻和不足兼論什譯禪經的歷史命運

關於什譯禪經的特色，以上我們在介紹其內容時已有論及，這裏再加以歸納、補充：

第一、在思想宗旨上，什譯禪經鮮明地體現出以大乘般若思想統率大小乘禪觀的宗旨。這是什譯禪經最大的總體特色。我們前面對此論之甚詳，此不贅述。

第二、在思維方法上，什譯禪經體現出深刻的哲理性和思辨性。這一點是與什譯禪經的根本特色密不可分的。它主要體現在對於諸法實相的觀照和思辨上面。

第三、在文體風格上，什譯禪經以問答體為主。一般禪經在文體上大多是以陳述為主，主要採用講述（telling）和展示（showing）兩種敘事方法，例如法護譯出的《修行道地經》和後來佛跋陀羅譯出的《達摩多羅禪經》，曇摩蜜多譯出的《五門禪經要用法》、《禪秘要法》，沮渠京聲譯出的《治禪病秘要法》等都是如此。其中有些雖然也含有問答體，但

①經云：定有兩種：一者、觀諸法實相；二者、觀〔諸〕法利用。譬如真珠師，一者、善知珠相貴賤好壞，二者、善能治用。或有知相而不能用，或有治用而不知相，或有知相亦能治用；行者如是，賢聖未離欲者能觀法相四真諦而不能用，不行四無量故；如凡夫離欲行諸功德，能利用，生四無量心，不能觀實相故；如俱解脫阿羅漢等，能觀實相，具禪定故，生四無量。四無量者，得解之法，以利用故，非為顛倒。（大一·五，二九〇中）

分量很少，不是主要的敘事方法^①。而什譯禪經則明顯有別於這些經典，問答體成爲主要的敘述方法。與講述和展示等敘事方式相比，這種方式不僅說明做什麼（to do what）、怎麼做（how to do），而且還解釋爲什麼這麼做（why to do），因而便於深入地闡明實相理論，能夠更好地體現實相禪的思辨性。這是與羅什的編譯宗旨相適應的，因此在某種程度上也未嘗不可以說它是羅什有意識的一種選擇^②。

羅什譯出這些禪學經典，在中國禪學史上有十分重要的理論意義。

第一、什譯禪經系統地介紹了大小乘禪學，特別是禪修的實際方法，對禪修實踐的普及發揮了重要作用。羅什以前，大小乘禪學經典都已有相當數量的翻譯。但這些禪經有其共通的缺陷：一是不夠系統，顯得較爲零散，特別是對各種具體觀法之間以及大小乘禪法之間的聯繫解說得不够詳細；二是對具體行法語焉不詳，難以指導禪修實踐。正如僧叡在其爲什譯禪經所作的序文中抱怨的那樣：

雖是其事，既不根悉，又無受法，學者之戒，蓋闕如也。（大五五，六五上）

所謂「不根悉」，便是對禪法的原理和相互聯繫解釋的不夠充分；所謂「無受法」，便是指缺乏具體的修行方法。《禪經》、《禪法要》等經典的編譯使這種局面有很大的改觀。首先，相對於以前譯出的禪經而言，什譯禪經對禪觀的修持方法的解說要詳盡和準確得多。例如對於早期禪學中非常重要的數息觀，羅什的介紹層次十分清楚，各個階段的修持要點的解釋也十分準確，數息觀內部各個階段以及數息觀和進一步修習的四念止之間如何銜接遞進也交代得非常明白，較諸《安般守意經》等早期經典的介紹確有很大的進步。其次，羅什對於禪法的介紹，非常重視讓修行者「知其然」的同時「知其所以然」，即重視對禪觀原理和依據的解釋（詳見上節），這也是以前譯出的禪經較爲欠缺的。

什譯禪經無論是系統性還是可操作性都較以前譯出的禪籍有很大的提高，這對於開展禪修實踐無疑是十分有益的。羅什入關以前，由於道安大力提倡習禪並身體力行，中國佛教界對於修禪習定十分重視。但由於實際行法闕如，因而大規模的習禪難以展開。在這樣一個背景下入關的羅什，自然受到了關中諸僧的極大重視。羅什抵達長安的第七天，僧叡等人便向其請教禪法，可見教內精英對實際修禪的迫切心情。因此，《禪經》、《禪法要解》等禪籍

① 限於題旨，這裏我們不能詳細地探討這一問題，只能簡略地指出：禪經的這種文體特色和敘事方式也是由禪學的特殊性決定的。因為禪學具有很強的實踐性，只有具備深入的禪定體驗的導師才能夠正確描述某種禪境並指示修習方法，所以禪經開始往往是導師本人對禪定體驗的形容和記錄，因而在很大程度上體現為一種近乎獨白的表述（而講述和展示正是形容和記錄禪定體驗的最好敘事方式）。這種表述經過眾多禪師的印證而成為具有普遍意義的經典，它向一般修行者提供一種可資參照、修證自己體驗的一般標準。而一般修行者依此修行所產生的感受千差萬別，其疑問只有通過其導師的解答才能夠解決，因此禪經一般很難包括這部分內容。

順便指出，修行者個體的禪定體驗的多樣性和禪經文本對禪觀境界描述的相對單一性之間的張力（tension）也是促進禪學發展的一個主要因素。傳統禪學強調修行者校正個體的禪定體驗以符合經典昭示的普遍經驗，而從大乘禪學到後來中國禪宗所說的禪，則取的是尊重前者，以前者為主的態度。就禪修的起手工夫而言，傳統禪學的主張自有其合理性，但就禪修的根本指向——個體覺悟而言，則無疑是後一種態度更為正確。

② 儘管從來源上看，這是由於什譯禪經有許多內容直接採自大乘論典（參見上節），從而把論的文體和敘事特點也帶入了禪經。

譯出後受到的重視和歡迎程度不難想像。這一點，僅從《禪經》譯出不久便開始修訂以及各種抄本的盛行就可見一斑^①。從具體禪觀方法上看，什譯禪經的五門禪法極受後來天臺智者大師的重視，天臺三大止觀中，很多地方體現了羅什禪觀的影響^②。此外，五門禪中的念佛禪還對初期禪宗，特別是道信、弘忍的東山法門產生了一定影響（安藤嘉則一九八八，一九七）。

第二、什譯禪經向中國佛教界深入地介紹了實相禪的思想，明確了大小乘禪學的區別與聯繫，對禪學在中國的發展有深遠的歷史意義。實相禪的概念，把大乘空觀和具體禪觀結合起來，深刻地揭示了大乘禪觀修行的根本宗旨和最高境界，從而明確了大小乘禪學在精神境界和修行目標上的差異，確立了般若智慧（理論思辨）對禪定實踐的統率作用，奠定了大乘禪學改造和融攝小乘禪觀的思想基礎。因此，實相禪的概念既是大小乘禪學相區別的關鍵，又是大小乘禪學相聯繫的樞紐。

首先，什譯禪經系統翔實地介紹了實相禪的思想，對中國僧人準確領會大乘禪學的基本立場和精神實質、正確把握大小乘禪學的區別具有十分重要的意義。羅什以前中國佛教界所理解的禪學，在價值目標上認同於大乘禪學，以普度衆生、修行成佛為終極目標；在具體禪觀方法上則主要是依照小乘禪學，以觀內外色空為主；而對於大小乘禪學由修行目標的不同而導致的禪觀精神實質的差異，顯然缺乏明確的認識。因此當時對大乘禪學的理解基本上還處於比較抽象、空乏的階段。羅什介紹的實相禪思想以證般若智慧為一切定行之旨歸，觀諸法實相為大乘一切觀門之根本，揭示了大小乘禪觀在思辨深度、精神實質上的差異，這在中國禪學史上還是第一次。

其次，實相禪的思想同時也使得本土佛學界對大小乘禪學的聯繫有了更為深入、具體的

認識。中國禪學的兩系雖然在一開始就存在相互交涉、相互融合的現象，而且發展到道安時，會通大小乘禪學已經成為教內精英自覺的追求，但是限於傳入禪經的詳審程度、實際禪修的深淺程度、對大小乘思想（特別是大乘般若思想）的理解程度等諸多因素的影響，當時佛教界對大小乘禪學的會通基本上還停留在「將無同」的認識水平上，即對於大小乘禪學在思想宗旨和最終致達的境界上的一致性有較深的認識，而對於兩者之間主要有什麼差別、在這種差別之上又有怎樣的一致，這種一致性在具體禪觀中有如何得到反映等深入的問題卻缺乏了解。什譯禪經以實相禪的概念首先明確了大小乘禪學思想的分野，確立了以大統小的思想宗旨，然後又在具體的禪觀中將兩者結合起來，特別是明確了兩者的操作層面的聯繫，使得中國佛教界真正深刻地理解了大小乘禪學之間的區別和聯繫③。

①參見上節。又《禪經》抄本除上節提到的《菩薩禪法經》、《阿蘭若習禪法》（各有同名而篇幅不等之抄本）等數種外，尚有抄撮經中偈文而成的《禪經偈》（《祐錄》卷四，「新集續撰失譯雜經錄」，大五五，三一上）

②如作為智顗初期禪觀教學體系的《釋禪波羅蜜次第法門》（《漸次止觀》）第六章「分別禪波羅蜜前方便」中，「內方便」（為禪觀實踐所作的主觀方面的預備修養）修行的重要內容之一便是以此五門禪對治貪瞋癡等惡根性（大四六，五〇二—五〇三；莆田本一〇八—一一二）；《修習止觀法門》（《童蒙止觀》、《小止觀》）中「善根發第七」（大四六；《禪定指南》，九〇—九二）、《摩訶止觀》中「正修止觀第七」（大四六，九二下—九三上）亦有類似的內容。

③當然，就羅什的本來意圖而言，他可能首要地強調大小乘禪法在精神實質上的差異；而就中國僧人接受和理解的興趣而言，卻可能是對兩者的會通更感興趣。

再次，實相禪強調以般若智慧統率具體禪觀修行，貶斥和反對單純以求定爲目的的坐禪，這種深刻的思辨精神和批判精神對於中國禪學的發展具有深遠的影響。重視般若智慧對具體禪觀法門的指導，這在般若思想興起以後——特別是支遁、道安以後，就已經成爲本土佛學界的重要傾向。而羅什對實相禪的弘揚，則對這一傾向成爲中國禪學發展的主流發揮了決定性的作用。後世禪宗不重坐禪而重覺悟，顯然是承嗣了羅什倡導的這種思辨精神和批判精神。天臺止觀在實踐操作的層面上提倡止觀雙運，但在價值層面則同樣強調以觀攝止，同樣也是汲取了什譯禪經的這種思辨性和批判性，特別是天臺四祖慧思的禪觀思想，更是明顯地汲取了鳩摩羅什的實相禪思想（幣道紀一九六九，二一七—二一九；新田雅章一九七四，五八四—五九〇）。特別是羅什在《禪法要解》中提出的對待教義、經典的「四依四不依」（「依深義不依於語」、「依了義經不依不了義經」、「依智而不依識」、「依法不依人」）原則，集中體現了大乘禪學的批判精神，不僅對中國佛教的判教思想有重大影響，而且對於中國佛教大膽突破印度原典的束縛、發揮獨立創新精神有深刻的啓迪，後世禪宗「不立文字，教外別傳，直指人心，見性成佛」的禪門宗旨的確立更是這種精神極致的發揮。從某種意義上說，羅什對於中國禪學思想的發展最大的貢獻正在於這種勇於批判、自作主宰的思辨精神，相比之下，實際禪法的授受倒是次要的。

總之，羅什倡導的實相禪思想深刻地影響了此後中國禪學的追求目標、風格、趣味。從某種意義上講，它確定了中國禪學發展的基本形態和主流傾向。

另一方面，什譯禪經也存在著若干不足之處。這主要表现在以下兩個方面。

第一、什譯禪經的側重點和中國僧人的關注點之間存在這微妙的差異，因而未能完全滿足僧界對禪修的渴求。正如前面指出的那樣，羅什編譯禪經是應中國僧人之請而爲之。在本

土僧團方面，如僧叡等教內精英最大的願望是能夠儘快得到實際禪觀的傳授並予以普及推廣，以實現乃師道安振興禪業的遺志。因而他們對於什譯禪經最迫切的期待在於對習禪方法、規範的詳細介紹。

而在羅什方面，出於對般若智慧的深刻領會和高度重視，他在禪學當中特別強調先立乎其大，即強調般若智慧的統率地位及其在具體禪觀中的落實，而對於具體的修定法門則不甚重視，甚至貶斥一味求定的習禪傾向。特別是由於羅什本人是以義學見長的三藏法師，而且是从小乘有部的思想立場轉向大乘空宗立場，因此對於原來小乘禪觀的不足之處特別警覺，非常重視對這一方面的補正。他在編譯禪經時，從選擇經典開始就側重於闡釋實相思想比較充分的大乘論典，這在相當程度上決定了什譯禪經介紹具體修定方法的篇幅大小和詳細程度。而且羅什不是專門指導徒眾修禪的禪師，儘管他本人具有精深的禪定修養，但卻未必具備充分的授禪課徒的經驗，因而他所介紹的修行規範只能限於一般的通則，不太可能充分估計到修行者常見的疑難問題，從而在編譯時對症下藥地予以相應的側重。

質言之，本土僧界重在習定修止的方法，而什譯禪經則強調明觀證慧的覺悟。雙方側重點的這種差異，在《禪經》的修訂過程中表現得十分明顯。在初譯本中，羅什對十二因緣的介紹比較簡單，因為在羅什看來，十二因緣屬於小乘佛學的基本教義，以前譯出的經典對此闡釋甚詳，中國佛教界也非常諳熟，因而相應的禪觀不必多費筆墨。而在本土僧人看來，雖然十二因緣的義理簡單易曉，但是要在具體的禪觀中對其各支加以真切的體驗仍非易事，因此要求羅什在這方面予以補足。

同樣，在修訂《禪經》和編譯《禪法要解》時兩次對不淨觀加以補充，每次增補的重點

都是在於具體行法（第一次是對不淨觀的修行階段作了更細緻的層次劃分①，第二次則補充了對如何取不淨相、如何生不淨相這兩個預備性步驟的說明）。這都反映了授受雙方興趣側重的微妙差異。

第二、羅什介紹的禪法在內在結構上也存在著一些弊端。從《禪經》介紹的禪觀法數的名目和次序不難看出，羅什對禪學的介紹基本上是按照有部阿毗曇學對禪數的安排而組織禪觀結構的，但同時羅什爲了凸顯大乘禪學的精神旨趣，又並不完全遵循有部既有的經典的介紹，而是根據自己的釐衡，從各種經論擷取需要的部分，甚至有些大乘論典本來並不是指導習禪的經典，但因為有助於解釋實相禪的概念，羅什也將其納入到《禪經》當中。這樣做的長處是使得大乘禪學的根本宗旨更加明確，但缺點則是使得禪學過分義學化，而且使得有部禪學經典原來爲針對修行者實踐所需而精心設計的起承轉合等精細微妙的修習技巧喪失殆盡，從而破壞了禪觀的連續性。可以說，什譯禪經爲了突出實相禪的思想宗旨而在相當程度上犧牲了禪觀之間——特別是不同修行境界的禪觀之間的過渡和銜接②。站在以禪修實踐爲本位的立場上來評判，這實在是一個相當大的損失。如果按照禪學傳統的重視家法師承的標準衡量，則更是離經叛道之舉。難怪持重如慧遠，也含蓄地批評什譯禪經不夠究竟，而慧觀等青年才俊則更是直斥其非。

總之，羅什介紹的禪學根本特色在於標舉實相，其得其失，皆在於此。羅什禪學在具體行法上的不足之處，後來由覺賢介紹的有部禪法得到了補正。對此，我們將在下一章予以介紹。

①我們第一節中判定現行本《坐禪三昧經》是《禪經》的第一次增訂本，並稱《禪經》的「初譯本和定譯本均已不存」，而這裏我們有斷言第一次修訂涉及對不淨觀的增訂，因此有必要對作此斷語的依據加以說明：現行本下卷介紹治貪瞋癡三毒的法門從結構上看與上卷之相應部分重覆，但具體內容及側重又與之不同，這部分內容中的十二因緣觀係據《持世經》而加，以此類推，則關於不淨觀之部分也很可能是依據某種經典而作的增補。

②這裏所謂的不同修行境界的禪觀是指相應於定境的深淺而作的不同的觀想，與前面所說的羅什重視大小乘禪學在禪觀層面的銜接並不矛盾，因為大小乘禪學的差異是在精神實質和價值理想方面，不是在具體的禪定境界深淺上。

第七章 慧遠禪學思想：基調、內涵與特質

在道安衆多的弟子當中，最傑出，對後世影響最大的無疑是廬山慧遠。慧遠全面地繼承了道安的禪學思想，並將其發揚光大。

與道安一樣，慧遠禪學活動的宗旨也是揚棄神異禪和玄學禪，追求禪學的本色化，即讓禪學真正成爲追求涅槃解脫的宗教實踐。它包含相輔相成的三大課題：一、在社會制度（禪學的生存環境）問題上，堅持以禪修實踐爲宗教生活的核心內容，確立教團獨立自主的品格，同時使之與本土的禮儀制度相適應；二、在禪學思想與佛教思想的其他部分之間的關係問題上，堅持定學與慧學，特別是與般若空觀的融會貫通，堅持在佛教思想的整體構架中確定禪學的作用和地位；三、在禪學思想的解釋與宣傳方法上，堅持以佛教教義爲本位，根據佛教思想本身來說禪學，揚棄偏向於神異化或偏向於玄學化的禪學話語。

與道安不同的是，慧遠的禪學活動主要是在僧伽提婆傳授的有部阿毗曇學和鳩摩羅什宣揚的大乘中觀學兩大思想背景下進行的。

第一節 慧遠禪學活動與提婆所傳有部阿毗曇學之關係

——慧遠禪學基調的確立

慧遠對禪學素有研究，早在道安門下時就以「緣門寂觀之要，無微不析，無幽不暢」而令安公大爲激賞^①。不過此時慧遠所諳熟的「緣門寂觀」，大要不外乎是《安般守意經》、

《陰持入經》、《修行道地經》、大小《十二門經》、《三十七道品經》等安世高譯禪經所示的種種禪觀。這些禪經雖然相對於支識所譯大乘禪籍而言敘述禪觀要細緻系統得多（因而較支譯禪籍更受重視），但總的說來缺少整體的貫通，更缺乏具體行法的有機組織，從實修的角度看，顯然不能滿足修持的需要，甚至可以說是畫餅充饑而已。僧叡稱早期禪籍「雖是其事，既無受法，又不根悉，學者之戒，蓋闕如也」（《關中出禪經序》，大五五，六五上），即是這種不滿的明確表達。慧遠對此顯然也是感觸頗深，後來他因在為覺賢譯出的禪經作序時回顧這段歷史，仍然喟歎：「每慨大教東流，禪數尤寡，三業無統，斯道殆廢」（《廬山出修行方便禪經統序》，大五五，六六上），反映了當時教內精英對這種局面既焦慮又無奈的心情。

晉太元十六年（西元三九二年），罽賓沙門僧伽提婆（Saṅghadeva）來到廬山，慧遠請其譯出《阿毗曇心論》和《三法度論》，並鼓唱其學。《三法度論》是阿含經的綱要，其中區分了受生禪和出要禪兩類禪法，所謂受生禪主要是指十二門禪（四禪、四無量、四無色定）等有漏禪，而相當於無漏禪的出要禪本論，其實只是虛懸一格，並無詳細的解說。相形之下，《阿毗曇心論》對禪法的解說要詳細得多，對慧遠的影響也要重要得多。該論的《賢聖品》按照三賢、四善根、四聖的行位排列修行次第，解說其相應的修行內容，並且對賢聖行位與行法之間的對應關係作了明確的規定。對此慧遠十分欣喜，並對此論及其譯者大加讚賞：

①《祐錄》卷十五《慧遠傳》稱其「無生實相之玄，般若中道之妙，即色空慧之秘，緣門寂觀之要，無微不析，無幽不暢。志共理冥，言與道合。安公常歎曰：使道流東國，其在遠乎！」（大五五，一〇九中）

《阿毗曇心》者，三藏之要領，詠歌之微言，管統眾經，領其宗會，故作者以心爲名也。

……罽賓沙門僧伽提婆，少玩茲文，味之彌久；兼宗匠本，正闢入神；要其人（也），情悟所參，亦已涉其津矣。（《阿毗曇心論序》，大五五，七二下）^①

《阿毗曇心論》的譯出對於慧遠以有部禪學爲基調的禪學思想的確立具有決定性的意義。此後，慧遠雖然向羅什請教大乘菩薩禪思想，但這一基本立場始終沒有動搖。在《大乘大義章·問造色法章》中，慧遠向羅什請教：

若像而非色，則是經表之奇言，如是則阿毗曇覆而無用矣！（大四五，一三一中）

表達了基於有部阿毗曇學立場對大乘諸經中處處可見的以水月鏡像喻空的疑惑，可見慧遠的有部立場依然如故。

慧遠不僅本人服膺其學，而且大力推轂，親自布置弟子們鑽研其學。後來對南朝義學產生重大影響的慧觀、道生等人，當時都對提婆傳授的禪數之學有深入的研究^②。由於慧遠的推獎，當時提婆譯典風行一時，對於禪數之學在僧界和親近佛教的文化界的普及推廣起到了十分重要的作用，爲禪學理論和禪修實踐在江東地區的展開奠定了堅實的基礎^③。可以說，僧伽提婆在廬山的譯經事業是羅什譯經以前東晉譯經史上最重要的事件。

第二節 慧遠禪學思想與羅什所傳大乘禪學之交涉

——慧遠禪學思想的內涵

僧伽提婆所傳的阿毗曇學以及其中包含的有部禪學思想，構成了慧遠禪學思想的基調。不過，從禪修實踐的角度看，慧遠生平重要的禪學活動還是在其後，其中最爲重要的幾項是

其晚年對彌陀淨土的信仰、對念佛禪的研究和修持，以及延納佛駄跋陀羅入山翻譯禪經。凡此種種，都是在羅什入關以後。而且慧遠自羅什入關伊始就與其保持著密切的聯繫，因此，羅什宣揚的大乘中觀學說成為考察慧遠禪學活動的一個重要背景。限於篇幅，這裏僅以慧遠的彌陀淨土信仰和念佛三昧禪法為例，對其會通禪學和般若思想——特別是念佛禪與般若思想的會通——的嘗試加以申述。

一、慧遠的彌陀淨土信仰：修持的經典依據及其選擇彌陀信仰的原因

①最後兩個分句之句讀，《慧遠研究·遺文編》作「兼宗匠、本正關、入神要，其人神悟所參……」（《木村英一一九六〇，六三），然亦疑其不當（同上，二八三，注三二），此處蘇校本（蘇校本，三九七）略作改動，「也」字據文體及語氣中頓之需加。

②慧琳《龍光寺道生法師誄·序》稱道生「羅什大乘之趣，提婆小道之要，或暢其旨，究舉其奧」（《廣弘明集》卷二十三，大五二，二六五下；上海古籍本，二七五中），將羅什和提婆分別作為當時大小乘思想的代表人物，也反映了提婆在當時的重要影響。

③范伯倫《泰》〈與生、觀二法師〉：提婆始來，義觀之徒，莫不沐浴鑽仰。此蓋小乘法耳，便謂理之所極，謂無生、方等之經皆是魔書。（《弘明集》卷十二，大五二，七八中；上海古籍本，七九下）由此可以反觀提婆之學風靡僧界之盛況。尤其值得注意的是「義觀之徒」一詞，此詞雖然偏重於義學，但也兼指禪學。又《世說新語·文學篇》記提婆為建康諸公講《阿毗曇》事（余箋本，二四二），可見其學在教外文化界之影響。

晉元興元年（西元四〇二年），慧遠與衆多同志一起立誓往生，此事可以視為慧遠修持阿彌陀淨土的開始。關於這一事件的緣起，劉遺民的誓文有如下記載：

惟歲在攝提格（壬寅，晉元興元年，西元四〇二年），七月戊辰朔（八月十五日），二十三日乙未（九月十一日），法師釋慧遠，貞感幽奧，霜懷特發。乃延命同志息心貞信之士，百有二十三人，集於廬山之陰，般若台精舍阿彌陀像前，率以香華敬薦而誓焉①。

此次廬山之會中唐以後敷演成十八高賢成立白蓮社故事（湯用彤一九八三，二六一—二六四），後世淨土宗因此而被稱為「蓮宗」，可見其影響之大。

劉遺民的發願文中，還有「整襟法堂，等施一心，亭懷幽極」（大五五，一〇九下——一〇上）、「克心重精疊思以凝其慮」（一〇九下）等文句，慧遠本人所作《念佛三昧詩集序》中也有「洗心法堂，整襟清向，夜分忘寢，夙宵惟勤」等句，可見慧遠等人的念佛仍然不失禪定原意②。

那麼，慧遠這種念佛三昧的思想主要是依據什麼經典而成立的呢？單純就阿彌陀淨土信仰而言，當時譯出的大乘經典中涉及這一思想的相當之多③，不過明確指示阿彌陀淨土修行方法的，則還要數《無量壽經》和三昧類經典④。但《無量壽經》所述的修持方法主要是念持阿彌陀佛名號，而且沒有涉及般若思想；而《般舟三昧經》則強調以般若思想為底蘊，通過念佛三昧禪法的修持而見十方諸佛，特別是阿彌陀佛，最後往生西方淨土。因此慧遠對於修持念佛三昧禪法的理解主要應當是受《般舟三昧經》的影響。這一點也可以從《大乘大義章》中直接引述《般舟三昧經》可以看出⑤。

慧遠修持念佛三昧，當然是由於在大乘衆多三昧法門中，「功高易進，念佛為先」。但同樣是念佛法門，道安及其若干弟子信奉和修持的是彌勒淨土，而作為道安得意弟子的慧遠

①《祐錄》卷十五，大五五，一〇九下；《高僧傳》卷八，湯校本，二一四。按「攝提格」，《祐錄》作「攝提秋」，查《爾雅·釋天》、《淮南子·天文訓》、《史記·天官書》、《漢書·天文志》等，太歲紀年（歲陰）中寅年均稱攝提格，無稱攝提者，《祐錄》恐有闕文。

又與慧遠同願往生的百二十三人中，現名可知者尚有劉遺民、周續之、畢穎之、宗炳、雷次宗、張萊民、張季碩、王齊之等八人（同上，參見湯用彤一九八三，二六〇）。

② Zürcher 氏之名著 *The Buddhist Conquest of China* 認為慧遠之修持淨土不過是禮拜懺悔之類的信仰行為而非修禪（*Hui-yüan was also interested in disciplines other than the rudimentary, popularized techniques connected with the cult of Amitābha and the commemoration of Buddha.*——Zürcher, 11111），顯然不妥。對此，安藤俊雄已於《廬山慧遠の禪思想》一文中已予批駁（見《慧遠研究·研究篇》，二五九）。

③據估計，現存的大乘經典中約有三分之一都含有讚歎阿彌陀佛的內容（任繼愈，一，四三九）。

④慧遠以前《觀經》尚未譯出，而《無量壽經》則已有若干譯本。即舊說「五存七闕」等十二譯之前六種：後漢安世高譯的《無量壽經》、支謙譯的《無量平等清淨覺經》、三國吳支謙譯的《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》、曹魏康僧鎧譯的《無量壽經》、白延譯的《無量清淨平等覺經》、西晉竺法護譯的《無量壽經》。其中二支和康譯本現存，但近現代多數學者，如境野黃洋、望月信亨、椎尾辨匡、加藤智學、泉方璟、野上俊靜、坪井俊英等，認為現在入藏的支謙譯本應為法護所譯，而康譯本則與寶雲譯籍風格、文字多有一致之處，似是後者所譯。（參見金子真補一九六六，一九七—二〇〇）

⑤方立天《慧遠及其佛學》第七章對此論述甚詳（方立天一九八四，一二—一三〇），請參閱。另外，日本學者金子真補對此亦有專文論述（金子真補一九六六，一九七—二〇〇）。又從《祐錄》輯存的《道安錄》來看，《般舟三昧經》在慧遠以前有四個譯本（或改譯本），慧遠具體依據的是那個譯本不得而知，但從《大乘大義章》的引文來看，似與現存諸本有一定出入。

卻選擇彌陀淨土作為其信仰和修持的對象。個中原委，究竟何在？要對這一問題作出確切的解答是很困難的。我們在介紹道安的念佛思想時已經指出，一個可能的原因是道安等人立誓往生時慧遠尚未來到道安門下（參見第五章第三節），但僅此還不足以構成對該問題的充分解釋。以下幾個因素或許有助於我們理解慧遠的選擇：

第一、慧遠對於禪修有強烈的實修願望，而宣揚彌陀淨土信仰的經典提供了較為簡單易行的修持方法。當時的禪學，總體上仍然是理論敷演，缺乏具體的行法。即使是提婆介紹的禪學也只是對禪觀內容和修定方法的理論介紹而非實際修持儀軌。在這種背景下，慧遠只能選擇方法相對簡單的念佛禪作為實修的對象^①。而同樣是念佛禪，介紹彌勒淨土信仰的幾部經典基本上只是描述了作為信仰對象的彌勒的種種偉大品德以及信奉彌勒所能得到的福報；相對而言，介紹彌陀淨土信仰的經典對修持法的論述要更為充分。

第二、阿彌陀佛具有無量壽等許多佛德，因而較彌勒信仰更受一般信眾的崇信。當時《無量壽經》等宣揚彌陀信仰的經典十分流行。此外，從造像藝術史來考察，晉末宋初彌陀造像迅速增加，表明這一時期民間的彌陀淨土信仰方興未艾。作為一個有著強烈宣教使命感的僧界領袖，慧遠自然敏銳地覺察到了這種信仰對象的轉換，所以因勢利導地弘揚彌陀淨土信仰。這一點也可以從兩次立誓事件中同願往生者成分比較當中部分地得到證實：與道安一起誓願往生兜率的都是僧人，而與慧遠一起誓願往生西方極樂淨土的卻有許多是在家信徒。

二、慧遠禪學思想與羅什大乘實相禪之交涉

慧遠與同志共修念佛三昧時在東晉元興元年（西元四〇二年）秋，值得注意的是羅什正

是在這一年夏天正式編譯了《禪經》，這兩件事情之間是否有直接的關係雖不得而知，但根據慧遠與羅什之間一直有密切的溝通來看，應當是不無影響。撇開具體的經典不論，純粹從思想的交涉來看，羅什對慧遠禪學思想的影響無疑是不可忽視的。

在鳩摩羅什以前，中國佛教界沒有褒大貶小的意識，對大小乘思想和經典都是著眼於它們一致的地方，對其中的矛盾之處也是竭力彌合，道安慧遠師弟二人無不如此。特別是慧遠，他對阿毗曇學的了解比道安更為深入，因此受有部思想的影響更深。但是大乘思想，特別是以中觀學說為代表的成熟期的大乘思想，實際上更強調對小乘思想的批判和揚棄，因此，要想在完全接受小乘思想的基礎上彌合兩者，終歸有圓鑿方枘之感。如果說這種矛盾和困惑在道安時期由於人們對般若學說沒有徹底的了解因而還不太突出的話，那麼，隨著羅什入關後對般若思想的準確介紹，這種矛盾已越來越突出。身為中國佛教義學第一重鎮的慧遠處於這兩大學術風尚的轉換之際，心中的困惑可想而知。因此慧遠完全不計個人的聲名，坦率地向羅什請教。

就禪觀修行而言，慧遠最大的困惑是在禪修的內觀境界方面。具體到念佛三昧，就是如何理解作為修持結果的「見佛」的真實性問題。

所謂「見佛」，乃檢驗念佛三昧修持成就的一種標準，主要有兩種，一種是《般若經》、《法華經》、《般舟三昧經》等經典中所說的定中見佛，另一種是《無量壽經》等所說的

- ①有的論者認為「由於佛大先所宗的五門禪法需要依照次第長期苦修，慧遠沒有時間和精力專務修禪……因此慧遠最終選擇了簡明易行的念佛三昧進行修習，以期事半功倍，早生淨土。」（徐文明一九九四，二二）這似乎忽略了慧遠修持淨土遠在覺賢入廬山譯出禪經以前這一基本事實。

臨終見佛（大南龍昇一九七五，七三四）。慧遠所關心的主要是第一種見佛。在《般舟三昧經》中，一再以夢爲喻來說明定中見佛之易得。然而夢這一意象在大乘經典中一般都是說明現象的虛幻性的，經文卻以此來說明見佛的真實性。此外，是經文一方面說定中所見佛是真實的，另一方面又說不應當執著於所見之佛。凡此種種，都不免讓慧遠感到疑惑不解，因此向羅什請教：

問曰：念佛三昧，如《般舟經》念佛章中說，多引夢爲喻。夢是凡夫之境，惑之與解，皆自涯以還理了。而經說念佛三昧，見佛則問云、則答云、則決其疑網。若佛通夢中所見，則是我相之所矚，想相專則成定，定則見佛，所見之佛不自外來，我亦不住，直是想專理會，大同於夢了。疑夫我或不出化佛或不來，而云何有解，解其安從乎？若真茲外應，則不得以夢爲喻。神通之會，自非實相，則有往來，往則是經表之談，非三昧意，復何以爲通？

又《般舟經》云，有三事得定：一謂持戒無犯，二謂大功德，三謂佛威神^①。問：佛威神，爲定中之佛，外來之佛？若是定中之佛，則是我想之所立，還出於我了；若是定外之佛，則是夢表之聖人。然則神會之來，不專在內，不得令同於夢明矣。（《大乘大義章·次問念佛三昧並答》，大四五，一三四中）

慧遠的中心問題是以夢境見佛來比喻念佛的定中見佛是否恰當。因爲夢是一種主觀想像，不具客觀性，若定中佛等同於夢中佛的話，怎麼能夠替我們決疑解難呢？如果定中佛是自然而入來感應修行者的話，那麼就不能說是自我主觀意識的產物（「我想之所立」），以夢爲喻豈非不當？

羅什從慧遠的提問中敏銳地覺察到問題的癥結不是以夢爲喻是否恰當，而是慧遠對如何理解定中之佛的真實性不甚了然，因此羅什不是直接回答夢喻本身確切與否，而是對此細緻

分析，從幾個層次來說明定中見佛的真實性問題：

第一、念佛三昧的見佛有三種：一是菩薩或已修得神通者，能夠飛升十方佛所，見佛斷疑；二是雖無神通，但是經常修念阿彌陀等現在諸佛，心住一處，也能夠見佛決疑；三是剛開始學習念佛者，不管他有沒有斷欲，只要他修得定相，即能夠在禪定中觀察到佛相。那麼，不管他所見之佛是一般的佛的塑像，還是佛的生身，還是過去、未來、現在諸佛，也都稱之為見佛。這三種定中見佛，雖然都稱為念佛三昧，其實境界是不一樣的，第一種最高，第三種最低。對於一般人而言，培養慈心很不容易，為了鼓勵他們，所以把他們初步修得的見佛也稱為念佛三昧。

第二、一般人的念佛三昧，雖然說是「憶想分別」（修行者的主觀想像），但不是虛妄的，因為各經典都明確肯定其真實性。之所以引夢為喻，是因為一般人總覺得見佛是要有神通才能夠辦到的事情，為了說明沒有神通也能夠見佛，故引夢為喻，以明其易得。如果僅因為這種見佛是修行者的主觀想像，就斥之為虛妄，這是不對的。這種觀點實際上是把佛身看作是一種客觀實在（「有決定相」），因而才會認為由憶想分別所見之佛是虛妄的。但實際上佛身不是客觀實在，佛身從因緣而生，無有自性，畢竟空寂。如果說定中所見之佛是虛妄的，那麼其實一切因緣法都是虛妄的，非獨定中之佛而已。一般人的定中見佛，是使衆生向善的一個基礎，進而修習便能夠得阿羅漢果，乃至入不退轉地。因此從這種低級的念佛三昧

①按現存三種早期《般舟經》，此三事分別作佛力、三昧力、本功德力（一卷本），佛威神力、佛三昧力、本功德力（三卷本），佛威神力、定力、宿功德力（《拔陂菩薩經》），與此有異。這一點安藤俊雄已經指出（安藤俊雄一九六〇，二六二）。

能夠通達高級的念佛三昧。一般人之所以能夠定中見佛，是憑藉本功德力（「持戒清淨，信敬深重」）、佛之神力、三昧力等眾緣和合而得。佛神力、三昧力非凡所測，決非虛妄。

第三、憑此三昧得以見佛之後，倘若「深樂斯定，生貪著意」，就違悖了佛倡導這種修持方法的本意——見佛決疑，不滯於惑。因此，見佛之後，又要了達所見之佛也是從因緣而生，從憶想分別而有，從而不再執著。只有這樣，才算是真正成就了般舟三昧①。

從慧遠和羅什的問答中可以看出，慧遠基本上是站在有部主張三世實有的立場上來理解定中所見之佛的眞妄虛實問題的，因此他認為修持般舟三昧所見之佛應當是絕對眞實的，不應當是主觀想像（「我想」），以夢爲喻是不恰當的。慧遠的這種觀點代表了當時本土立場思想界普遍的立場②。而羅什則本著大乘中觀學派非有非無、亦有亦無、不落兩邊的精神，對般舟三昧見佛的眞妄虛實問題從不同的層次、不同的角度作出了不同的回答。羅什這種回答，確乎深得大乘實相禪之旨趣。

除了以上所述的定中見佛的眞實性問題以外，《大乘大義章》中還有許多問答都與禪學密切相關，其中大多涉及到禪定內證的最高境界——成佛的規定性及其相應的修行辦法，例如如何理解法身的根本屬性、形象、壽量，如何理解法身對人的感應力，如何修行佛的三十二相等。這些具體問題都是圍繞一個中心問題，即如何理解修行的最高目標——成佛而展開的，它突出地反映在對法性、法身等根本問題的理解上。從基本立場來看，慧遠在這些問題上所持的立場是與他在定中見佛問題上的立場完全一致的，他深受有部學說之影響，總是在不放棄小乘思想的基礎上調和大小乘思想；而羅什則完全是站在大乘中觀學派的立場上，以對小乘思想的鮮明的批判態度來解答這些問題的。羅什是以不生不滅的法性來解說法身，因此一再強調法身是沒有具體形相的，非肉眼之所見，同時又強調法性無往而不在。這種

以法性（諸法實相）為法身的思想，體現到禪學中便是實相禪思想。具體到念佛三昧中，便是將觀想對象從大小乘共通的觀佛色身轉向以觀佛法身為主，並將觀佛法身進一步明確為觀諸法實相。這種實相禪事實上是大乘空宗以般若智慧統率一切修行的思想在禪學領域的貫徹和落實，乃是羅什禪學最大的特色所在。

羅什的回答無疑在一定程度上澄清了慧遠對禪定內證境界（境）的認識，但作為一個耄耋之年的老人，慧遠思想已經基本定型，認識很難完全轉變了。

三、慧遠禪學立場的解讀：思想淵源、文化背景、宗教動機

慧遠堅持這種禪學觀點是由其佛教思想的根本立場——法性實在論所決定的。慧遠關於法性的論述雖然有發展變化，但其中一以貫之的基本觀點則是認為法性是實在的。他在《法性論》中所說的「至極以不變為性，得性以體極為宗」，就是這種認識的典型表述③。在這種思想指導下，禪觀修行的真義自然就是不斷滌除無常變化的內心欲望和內外諸色、不斷向

① 參見《大乘大義章·次問念佛三昧並答》，大四五，一三四中——一三五上。

② 陸澄《法論》目錄第六帙載有「（問不見彌勒、不見千佛）（王稚遠，羅什答）」（《祐錄》卷十二，大五五，八三下），可見這一問題是中土人士普遍關心而又不大理解的。

③ 《法性論》已佚，此句因《高僧傳》本傳徵引而得存。又此句僅從表述形式本身看，也可以按照大乘空宗的立場予以理解，但實際上慧遠的立場還是有別於空宗的。（參見方立天《慧遠及其佛學》之第三章——「慧遠的法性本體論」（方立天一九八四，三四—四三）；另見姚衛群一九九六，三一—一五）

「不變」之「至極」探索的過程，直到致達這一內在於每個修行者的「至極」為止。在這一過程中，作為至極目標的「至極」既是內在的（因而人人都可以通過修行致達），又是超越的（因而是絕對的、完滿的存在）。法性、真如、法身等等，都是從不同的角度描述這一終極目標的代名詞而已。即使說法性是「無性」，那也只是說它的相狀（「相」）沒有具體規定性（「無性之性」），而它的體性即本質屬性的實在性卻是不容置疑的，它是所有具體性相的根本依據（「法性無性，因緣以之生」）^①。對慧遠來說，正是法性的實在性保障了一切禪觀修行的切實有效，否定了法性的實在性也就否定了禪觀修行的終極意義和有效性。

這種法性實在論具體體現到念佛禪當中就是法身實在論。法身既是觀想的對象，又是觀想得以成立的保障。在慧遠看來，法身不僅是實在的，而且是一種具體的實在，即是一種可以憑藉眼力（至少是天眼的神通力）觀察到的具體存在。因此，慧遠始終堅持定中見佛的真實性。

法性實在的觀念，在羅什介紹大乘中觀學說以前可以說是本土佛教界的共同觀念。從直接的思想來源上講，它是受了小乘佛學，特別是有部思想的影響；但此前大乘佛學也有相當廣泛而深入的介紹（例如法護譯籍），而中國佛教思想界卻基本上都採取這種實有觀點，這不能不說是受了一種更基本、更重要的制約，即中國本土思想的制約。中國傳統思想對某種最高的實在一直深信不疑。即使是抽象如當時思想界的主流話語——玄學，它所崇尚的「無」實際上也是一個能夠氤氳造作的無所不包的實在。當時流行的各家般若思想，基本上都受過這種玄學思想洗禮^②。在這樣一種思想背景下，人們普遍認為法身是某種確實的存在（雖然是最高的存在）是不足為奇的。至於慧遠本人，則更是深受本土傳統文化的熏陶。慧遠出家以前就以「博綜六經，尤善老莊」（《高僧傳》），湯校本，二一一）而聞名，在道安門下

求學時又因為善於以外典來解佛理而受到峻斥格義之學的道安「特聽慧遠不廢俗書」的破格待遇。在廬山時期，他所交接的俗界人士也多為文學之士（唐長孺一九九三，三八—九），因此慧遠對於本土思想和佛教義理的調和就有著更為深刻的考慮。從《高僧傳》本傳的記載來看，慧遠作《法性論》的直接動機就是有感於時人對於法性常住不變的體性缺乏深入的了解而為之，這在某種程度上也是對玄學化的般若學趨空疏、流於議論、缺乏實際體證的一種反撥。

除了以上這種思想淵源和文化背景的因素之外，慧遠之所以堅持法性實在論，其強烈的弘教動機也是一個重要的因素。從宗教的向度上考察，這可能是更為深刻的原因；對於理解慧遠禪學活動的價值取向，這也是更直接的方面。慧遠是一個有著強烈的宣教使命感的僧界領袖人物。早在道安門下之時，道安就對他將來在宣教方面的成就抱有很大的期許，「使道流東國，其在遠乎！」（湯校本，二一二）慧遠本人也是以弘揚佛教，特別是推動佛教在實踐層面的普及為自己最大的責任。因此，與一般的佛教思想家不同，他對於宗教理論的思考和釐衡往往更重視其在實踐層面的落實和展開^③。他之所以堅持神不滅論，大力宣傳因果報

① 本段引語皆採自《大智論抄序》（大五五，七五中—六中），此序係慧遠研究什譯《大智度論》以後對法性問題的看法，因而可以視為慧遠晚年法性思想的定論。

② 關於般若學六家七宗與玄學，特別是逍遙遊思想之關涉，參見陳寅恪《逍遙遊向郭義及支遁義探源》、《支愍度學說考》二文（陳寅恪一九九二，八四—九，九〇—一一六）

③ 正是在這一點上，是慧遠而不是僧叡等其他弟子最堪稱為道安的衣鉢傳人，儘管就佛教思想的純粹性和思辨性而言，後者可能要超過慧遠。

應思想，撇開思想、學理層面的依據，單純從宗教的維度來考察，顯然也是由這種強烈的弘教意識所驅動的。

正是由於以上種種原因的綜合，使得慧遠對於羅什宣揚的大乘實相禪持相當程度的保留態度。

第三節 佛駄跋陀羅譯經以後的慧遠禪學思想

——慧遠禪學思想的晚年定論

一、佛駄跋陀羅譯介的禪學思想

佛駄跋陀羅 (Buddhabhadra，西元三五九—四二九年)，晉言覺賢，釋迦族人。童齡出家，受業於大禪師佛大先，修業精勤，博學群經，多所通達，尤以禪律馳名。後應智嚴之請來華授禪，翻雪山、經南海航路而至長安^①，住齊公寺^②。「大弘禪業，四方樂靖者，並聞風而至」(湯校本，七一)。後因與羅什僧團發生衝突，率徒眾慧觀等四十餘人南下，經荊州入廬山，應慧遠之請譯出《修行方便禪經》等禪學經典。居留歲許，仍還荊州。適逢劉裕討伐劉毅進駐江陵，一見敬服，邀請俱歸建業，止門場寺(以其所在地名寺，因惡其名與佛家無諍思想不合，後取其諧音作「道場寺」)^③。其後於江南大興禪業，時人有「門場禪師窟」之稱^④，南北朝時南方禪學名家多為其苗裔。

① 佛駄跋陀羅來華路線，據鎌田茂雄之考辨(鎌田茂雄，三，六一九)。

②佛馱跋陀羅駐錫之寺各家記載不一，慧遠《肇論疏》作「官寺」（麗本作「宮寺」，續藏二編乙二十三套四冊，四三九下），《祐錄》卷十二《薩婆多部記目錄》作「齊公寺」（大五五，八九下），僧肇《與劉遺民書》作「瓦官寺」（大四五，一五五下，然此書記事與其他文獻多有抵牾（參見桐谷征一一九六七，一八〇—一），《高僧傳·習禪篇·玄高傳》作「石羊寺」（湯校本，四〇九，此說應為訛傳——參見拙文《南北朝禪學史上的一樁疑案——玄高從浮馱跋陀學禪說辨偽》，《中國文化》一九九八春夏卷），此據《祐錄》之說。

③《高僧傳·佛馱跋陀羅傳》：時陳郡袁豹為宋武帝太尉長史，宋武南討劉毅，隨府居於江陵。賢將弟子慧觀詣豹乞食。……豹深歎異，以啟太尉。太尉請與相見，甚崇敬之，資供備至。俄而太尉還都，便請俱歸，安止道場寺（湯校本，七二）。查《宋書·本紀第二·武帝·中》載「（晉義熙）九年二月乙丑（西元四一三年四月十六日），公（指劉裕）至自江陵」中華書局本，二九），據此則覺賢抵達建業當在其時。又《高僧傳·慧觀傳》謂宋武南伐司馬休之時與觀相遇，並邀還京止道場寺云云，若據該傳，則是在義熙十一年（西元四一五年）八月。其說非是，今略弁數言於下：

《高僧傳·慧觀傳》：什亡後，乃南適荊州。州將司馬休之甚相敬重，於彼立高惺寺，使夫荊楚之民回邪歸正者，十有其半。宋武南伐休之，至江陵與觀相遇，傾心待接，依然若舊。因敕與西中郎遊，即文帝也。俄而還京，止道場寺。（湯校本，二六四）據《宋史》，司馬休之任荊州刺史，時在義熙八年（西元四一二年）九月，當時劉裕討伐劉毅，故以休之代替劉毅所任的荊州刺史一職。但司馬休之進駐江陵，則應在十月王鎮惡攻克江陵之後。而劉裕南伐休之並進駐江陵，時在義熙十一年（西元四一五年）三月，還軍建康，則在八月甲子，其間自四月以後進討襄陽。因此，高惺寺之立，當在義熙八年（西元四一二年）末或九年（西元四一三年）初。而慧觀與宋文帝劉義隆的交遊，則始於義熙十一年（西元四一五年）三四月間。惟宋文當時年僅八歲，所謂交遊云云，蓋係宋武令其從慧觀請學也；且宋文當時所封為彭城縣公，授西中郎將乃義熙十四年（西元四一八年）正月之事，故僧傳此處記載不確。

④《宋書·列傳第五十七·夷蠻》：時門場寺多禪僧，都下為之語曰：「門場禪師窟，東安談義林。」（中華書局本，二三九—二；另見《南史·列傳六十八·夷貊上》，中華書局本，一九六四）

覺賢譯籍主要有《大方廣佛華嚴經》五十卷（現存本為六十卷）、《觀佛三昧海經》八卷、《修行方便禪經》（即《達摩多羅禪經》）二卷、《大方等如來藏經》一卷、新譯《無量壽經》二卷、《大般涅槃經》六卷、《摩訶僧祇律》四十卷、《雜阿毗曇心論》十三卷（後三種與法顯合譯）。這些譯籍大小乘兼備，在中國佛教史上有很重要的影響，其中尤以《華嚴經》和《修行方便禪經》為最。同時這些譯籍也很能體現覺賢為學的特點：博通三藏，而又專精禪學；立根有部，兼通大乘有宗，對大小乘禪學都稔知根悉。

覺賢所傳禪法最大的特點在於系統完備，特別是對於具體修定方法的解說十分細緻。這在覺賢譯出的《修行方便禪經》中體現得最為明顯。《修行方便禪經》是有部歷代祖師口耳相傳之經典，傳承當中屢有增益，到富若羅一代，作了較為系統的整理。後由其弟子佛大先（覺賢之師）、達摩多羅共同傳承，兩人對此又有所發揮^①。現行大藏將其以《達摩多羅禪經》為名入藏，也與此有關，不過實則其中反映達摩多羅禪學思想的部分已經不存^②。本經介紹的禪法主要是數息、不淨、界分別、慈心、十二因緣等五停心觀和四無量觀、陰觀（五蘊觀）、入觀（十二處觀），其中又以數息觀、不淨觀「二甘露門」最為詳盡，佔據了全經三分之二以上的篇幅，且僅數息觀就佔據了全經一半以上的篇幅^③。以下即以數息觀為例對覺賢禪法的思想與特色作一分析。

本經介紹的數息觀最具特色之處在於其禪觀組織方式。它將數息觀的修行過程分為退、住、升進、決定四個階段，修行的次第就是要離退、棄住、趨升進、得決定^④。又將修習的

① 忽滑谷快天謂本經編者係佛大先（忽滑谷快天一九九四，三一），徐文明謂係富若羅（徐文明一九九四，一七），自經文觀之，似均無充分之理由，不如折衷其說，差堪近之。

②呂澂認為「由於經中也介紹了達摩多羅的禪法，所以後人又稱他為《達摩多羅禪經》。事實上，達摩多羅的禪法部分，未能保留下來，現存經文中已看不到了」（呂澂一九七九，七七）。另外，忽滑谷快天認為該經實則有廣狹二譯，佛大先本為廣譯本，《達摩多羅禪經》為狹譯本，其經僧祐時代尚存，然至唐代已成闕本（忽滑谷快天，三〇—三四）。此說似有相當可能，惜文獻不足，難成定讞。

③但是奇怪的是，慧遠序文中對五停心觀的其他四觀（包括在現行本中僅提及名目而已的慈心觀）均有所述，唯獨對數息觀一無所言。再考慮到慧觀為之作序介紹的不淨觀位於下卷之首，似乎可以考慮現行本下卷先行譯出的可能。另外，數息觀要求的準備工夫如修習慈心和清淨戒行，也是分別在「修行四無量三昧」和「修行觀入」部分予以介紹的，因此，現在位於經首的數息觀譯出時間可能晚於其他諸觀。其原因大概是因為數息觀完全是偈頌形式，翻譯起來較為不易，再則就是數息觀的內容最為繁豐，卷下所述不淨觀、界分別觀、十二因緣觀、五陰觀、十二入觀等禪觀意象均涵攝在內，因此首先對這些內容作一大致的介紹。假設不淨觀等禪觀首先翻譯，這從有部的禪學體系來講也是成立的。因為有部教義學非常重視內外諸色的破解，把不淨觀以及在此基礎上發展起來的淨觀（白骨觀）當作禪修的根本法門，其他一切以清淨為歸趣的事都視不淨觀為轉移（參見：慧觀《修行地不淨觀經序》，大五五，六六下；呂澂一九七九，七九），故而首先介紹這一禪觀思想，然後再介紹具體的修定方法。

以上所說儘管只是一種推測，但不作這樣的推測，似乎無法解釋如下這一奇怪的現象：一方面，慧遠和慧觀認為覺賢所傳禪法最大的優點在於師承不亂、修習次第分明，而另一方面，卻都沒有對最能體現這一優點且最受國人重視的數息觀詳加評說。

④所謂退，即退減之意，修行者初習之時由於不得其法，即使稍有所得也不容易保持，甚至會生出始料未及的身心煩惱（嚴重者即是禪病），故謂之退。這一階段的修行重點就是如何避免種種退轉而使修行取得進展。所謂住，即停住之意，修行深入到一定階段，禪修獲得的身心感受就會比較穩定，不太容易喪失，但也沒有進一步的發展，這種不進不退的相對停滯狀態就稱為住。所謂升進，即是突破住階段的停滯狀態，使得禪修內容連續躍升。而決定則是在升進的基礎上，百尺竿頭，更進一步，達到止觀完全圓熟的階段。這時候禪修所得的身心感受牢不可摧，因而稱為決定。這四個階段中，第二、第四階段是穩態，而第一、第三階段則是不穩態。但同樣是穩態，二、四兩個階段的穩定程度又不相同，第二階段只是相對的穩定，而第四階段才是禪修追求的絕對的穩定。類似地，一、三兩個階段的不穩定也有質的區別，第一階段的不穩定是求住而不得，第三極階段的不穩定則是可住而求。

內容分爲方便道和勝道兩個層次。方便道層次的修習內容是可以與外道共通的，因而偏重於修止得定；勝道層次從修習內容則主要是證悟佛教獨有的教義，因而偏重於修觀得慧。在修行的每一階段，都是先修方便道再修勝道。

本經的前八部分就是按照這樣四個階段八個方面來介紹數息觀的修習次第和方法的。首先是一些預備性的修行工夫，包括生起諸法平等之意、修習慈心以暫住煩惱、清淨戒行，以及由此而生發初級的三昧，這些內容構成了第一部分——修行分別道退分的主要內容。其次是勝道退分的修習。在勝道退分階段由於尚未得定，因此修習內容的安排仍以排除各種欲望的干擾以及防治修習時產生的懈怠心理爲主，還沒有太多深入的智慧觀照。第三階段是方便道住分的修行，主要是數息已有所成，如十數圓熟、出入息相不顯，這時候若不知更進而修習相隨、止，則是「住」（停滯）。另外，此時聞慧（聽聞經典教法而生的智慧）已生，應進而修思慧（如理思察而生的智慧），若昧於此，也稱爲「住」。第四階段爲勝道住分的修行。這部分主要是從身、受、心、法四個方面分析「住」階段的不徹底性，即將修行所得身心感受、思想認識與佛教教義規定的解脫目標以及更高階段修行所產生的身心感受相對照，發現其中的差距，從而使得修行者不耽於修住所獲得的成就感，繼續修行。五、六兩階段是升進分的修行。方便道升進分的內容主要是按數息、相隨、止、觀、回轉、清淨的修習次第敘述數息觀的升進方法，修行的最後目標是達到根本地（四禪對應的境界），得到「無垢清淨念」。而勝道升進分則主要是在方便升進分修得的根本四禪基礎上進而修習四念處、八背捨、十一切入等禪觀。這些禪觀的功用是將方便升進分所得的無垢清淨念進一步提純①。第七部分是方便道決定分的修行。這部分的禪定修行由博返約，通過體察出入息的種種性相來印證苦諦。第八分——勝道決定分是安般念修行的最後完成階段。與方便道決定分修行的由

博返約相比，勝道決定分的修行則是竭盡直觀想像之能事。由於前面從方便道決定分的修行已經得到了堅定不移的禪定修養，因此這一階段的修行就是以這種堅固的禪定力觀想三界（欲界、色界、無色界）一切有爲法敗壞之相，通過種種禪觀的反復熏陶來鞏固對四諦十六行相的認識，離染轉淨，最終成就解脫。

從以上的說明中，我們不難發現，就具體禪觀修習內容而言，《修行方便禪經》與其他禪學經典並無二致，它的特點完全表現在以退、住、升進、決定的修習次第組織禪觀。在這一次第當中，禪觀內容不避重覆，反復申述，但是又根據不同階段的修習特點突出同一禪觀的不同側重點，從而深化修行者對這一禪觀的體認。特別是第一階段的修行，對於可能產生退轉的種種情況作了細緻的分析並予以對治之道，對於初學者的起手工夫尤其重要，而這一方面正是歷來介紹的禪經最爲欠缺的。這四個階段的劃分真實地反映了禪修實踐的辯證發展過程，有利於修行者循序漸進地修行和驗證。可以說，《修行方便禪經》在如何使得禪觀的

①經中還特別提到一種清淨觀的修習方法：首先在修行者上方生起一種清淨流光的曼荼羅相，觀想其光自上而下流入體內，使得身體柔軟舒適，然後又從身中流出向下延伸，其延伸程度依定力深淺觀想或遠或近，成就第二曼荼羅相；然後將意念攝還本處（即修行者自身）成就第三曼荼羅（居中），對其作功德十相之觀察（功德住五相，功德進五相，各含不壞功德二、半壞功德二、盡壞功德一）；再使此本處相流散十方，各各觀其十相；然後從中生出生妙諸相，上下二輪曼荼羅亦復如是；進而觀想三曼荼羅紛繁諸相之自相漸滅，唯餘共相；此時順本功德住自體，令入息三昧充滿下曼荼羅，出息三昧充滿上曼荼羅；再將這一意象擴充至十方。如是修習，便得勝道升進分，成就各種智慧功德。這種深入繁複的禪觀介紹，的確是以前譯出的各種禪籍（包括什譯禪籍）所不具備的。

組織適應於修行者實修的需要方面盡了最大的努力，它完全是以指導修行實踐為最高目的，甚至唯一目的的一部禪經。

將本經與鳩摩羅什編譯的《坐禪三昧經》作一比較，就更能夠看出它的一些特點。《修行方便禪經》是純粹的有部禪經，《坐禪三昧經》也是以有部禪籍為基礎編合的，因此兩經都非常重視慧解在具體禪觀修習過程中的指導作用。但羅什在編譯《坐禪三昧經》時，一味強調般若智慧的觀照作用，為此甚至把一些不是專門指導習禪的大乘論典的有關論述也納入到書中。這樣處理的初衷是以慧統禪，但流弊所致則是以慧代禪，使得禪學與慧學之間本來就不是那麼分明的界限更加模糊。特別是對於初學者而言就更容易顯得空疏。《達摩多羅經》則不然，它把偏重於解脫智慧的勝道修行看得更高，顯然也是十分重視般若智慧的。但在《修行方便禪經》中，在修行的每一階段，勝道修行都是以相應的方便道修行為前提的。換言之，對般若智慧的修習始終是以具體的定境修習為基礎的，而且是內在於具體的禪境中，並隨之逐漸深化、逐漸豐富起來的。因而本經對般若智慧的證悟顯得更為切實、更具層次性，自然也就更容易為初學者掌握。

可以說，與《坐禪三昧經》一味偏重般若智慧相比，《修行方便禪經》中止和觀、定和慧兩方面的修習內容在比例上顯得更為平衡，而且結合得更為巧妙。這一點，無疑給慧遠留下了深刻的印象。慧遠在為覺賢譯出的禪經作序時，開篇就明確、自信地提出禪智並重的思想，顯然是以《修行方便禪經》這樣的經典為其理論依據的。

《修行方便禪經》對於習定修止的方法要素解說之詳盡，也大大超過了《坐禪三昧經》。這可以舉方便道決定分階段中對觀息長短的解說為例。經中指出，息相長短既可以從時間頻率上來理解（如登山時的呼吸急促為短、休息時的呼吸和緩為長），又可以從呼吸本身的

強弱顯微來理解（息強則長弱則短，息顯則長微則短），還可以根據呼吸時意念所攀緣的禪觀來理解，有所依爲長，無所依爲短（譬如觀想風相時，初觀時使風充滿周遍一切境界，這時息相爲長，待這一意象圓熟以後，將意念攝還，這時息相爲短）。正因爲對息相長短根據不同標準作了不同解釋，因此經中又區分了長中短、長中長、短中長、短中短等不同息相。由於息之長短在不同修行境界含義不一，因此不便籠統地說孰優孰劣。但也有規律可尋，總的說來，修習息相應當先修長再修短（「先長然後短」），但修「長」時，自然是由短（「長中短」）而至長（「長中長」），而修「短」時則是由長（「短中長」）而至短（「短中短」）。故此經主認爲數息先修短的方法是不對的（「謂出息始起，說言短在前，是說非所應」——大一五，三〇九下），說初禪息短、二禪息長也是不對的（「若初禪息短，第二禪息長，以違正受義，是說則不然」——大一五，三一〇上）。這種從不同層次、不同角度觀照息相長短的方法也使得舊譯禪籍中對於這個問題的各種不同的論述可以圓通起來，對於澄清以往對這一問題的似是而非的理解非常有益。更爲重要的是它加深了人們對具體習禪方法的理解和把握。相形之下，什譯禪籍的有關論述雖然較以前的禪經更爲清楚，但遠未達到《修行方便禪經》的這種精細程度。

修行者對於禪經的期望總是以指導禪修實踐爲要的，對方法要素講解的精粗詳略，往往是修行者評價不同禪經高下的最主要標準。《修行方便禪經》在這方面顯然遠遠超出《坐禪三昧經》等什譯禪籍，因此成爲慧遠據以批評什譯禪籍的一個有力支點。

二、佛馱跋陀羅譯經以後的慧遠禪學思想

如前所述，慧遠對於羅什介紹的大乘實相禪思想持有相當的保留，但當時中觀論典風靡一時，空宗思想大行其道，慧遠縱然心有所疑，也因囿於經典依據之匱乏，而不能直接指摘其不足。在這樣一個思想背景下，佛馱跋陀羅譯出的禪經受到了慧遠的高度重視。

在慧遠為覺賢譯出的各部禪經^①的統序中，慧遠開宗明義，提出了禪智並重的思想：

夫三業之興，以禪智為宗，雖精粗異分，而階藉有方。是故發軔分遠，塗無亂轍；革俗成務，功不待積。靜復所由，則幽緒告微，淵博難究；然理不云昧，庶旨統可尋。試略而言（之）：

禪非智無以窮其寂，智非禪無以深其照。然則禪智之要，照寂之謂。其相濟也，照不離寂，寂不離照，感則俱遊，應必同趣，功玄於在用，交養於萬法。其妙物也，運群動以至一而有不有，廓大象於未形而不無，無思無為，而無不為。是故洗心靜亂者以之研慮，悟徹入微者以之窮神也。（大五五，六五中—下）

「三業」，指身、口、意三業，即行為舉止、言語、思想三方面的修行，佛教以此來統括一切修行內容。「交養」，「至一」，典出《莊子·繕性》，「交養」原意為恬知相互涵養，此處借喻禪修當中止（「寂」）觀（「照」）互相涵養。「至一」原指混沌玄冥、「一陰陽和靜，鬼神不擾，四時得節，萬物不傷，群生不夭，人雖有知，無所用之」（《莊子·繕性》）的狀態，此處借喻禪修的最高境界^②。這段話的含義可以分為四層：第一、禪定和智慧是佛教修行的宗要，雖然眾生根機、天分各不相同，但都有相應的修行方法。準此而行，就能有條不紊，學有所成。通過禪定這種歸根復命的修行，就能發幽探微，明了佛教的真理。雖然佛教解脫法門博大精深，難以窮盡，但尋其旨歸、要領，則都在於禪智二道。這裏，慧遠把禪定和智慧作為全部佛教實踐的根本方法。第二、禪和智相生相用，相輔相成。習禪無智，就不能達到真正的清淨寂滅；運智無禪，就不能完全發揮觀照之用。這種禪智並重的

思想是慧遠禪學的一貫主張。第三、禪智之間這種相生相依的關係落實在禪修過程中，就是「照」（觀）和「寂」（止）相濟相用。這又包含兩方面的意思：其一、「照」和「寂」本身作為修行的目標（體）是密不可分的心有所感，則照寂同起；意有所念，則照寂同繫。其二、「照」和「寂」發揮其功效、妙應萬物時也是同時產生作用的。一方面，在「人雖有知，無所用之」的至一狀態（寂）中運思觀照紛紛變化的萬物（「群動」），從而了知其空而無實（「不有」），另一方面，又深入體察紛紜現象之後的無相之相、無形之大象，即真實不變的法性、真如，了達真正的實在（「不無」），從而達到「無思無為」（體，無）而又「無不為」（用，有）的境界。第四、因此，修禪者（「洗心靜亂者」）以禪智並運來研析、思察佛理，習智者（「悟徹入微者」）以寂照雙行來窮盡神妙。這是說修禪習智無論偏於那一方都應以另一方來補救。

這段話的字面意思並不難解，但細細體會，仍有幾點值得注意。其一、慧遠以「運群動以至一而不有，廓大象於未形而不無，無思無為，而無不為」來講真空妙有，就「群動」與「大象」這兩種不同的狀態而言，這仍是以本末、有無來談真諦與俗諦，仍然是析真俗、空有為二，與其以前《法性論》中「至極以不變為性，得性以體極為宗」、「念佛三昧詩集序

①呂澂謂因《修行方便禪經》各部分可以獨立成經（如不淨觀部分有慧觀作《修行地不淨觀經序》），故有統序之謂（呂澂一九七九，七七）。忽滑谷快天謂該經有達摩多羅、佛大先兩種傳本，覺賢均予譯介，統序蓋針對此兩本而言（忽滑谷快天一九九四，三三—三四）。兩說可以互相補充。

②此外，「無思無為」「洗心」、「窮神」等詞出自《易·繫辭》，「靜復」、「大象」、「無不為」等意境則取自《老子》。

「中」體寂無而無不爲」的論調並無區別，也與後來《佛影銘》中「廓矣大象，理玄無名」的認識並無二致，而與羅什倡導的當體即空、真俗不二的思想則顯然有異。其二、這段話字面上是禪智兼重，但實際上仍是偏重於從禪修實踐來講禪智關係。因此，禪智兼重不是泛泛而談，而是在堅持實際禪修這一前提下的兼重。這一層含義也與羅什偏重於修證般若智慧，不太強調習禪本身有微妙的，然而非常重要的區別。這裏，慧遠實際上是委婉地表達了對羅什之學的總體傾向的某種批評。這兩層寓意，在緊隨其後的序文中有更進一步的流露。

若乃將入其門，機在攝會，理玄數廣，道隱於文，則是阿難曲承音詔，過非其人，必藏之靈府。何者？心無常規，其變多方；數無定像，待感而應。是故化行天竺，緘之有匠，幽關莫開，罕窺其庭。從此而觀，理有行藏，道不虛授，良有以矣。（大五五，六五下）

這裏所說的「靈府」，語出《莊子》，指心①。「行藏」，即「行」和「藏」，語出《論語》，此處指顯和隱②。「道不虛受」，語出《易·繫辭》，此處意爲禪定之道要擇人而授③。慧遠在這裏強調禪修之道「理玄數廣」，強調「理有行藏，道不虛受」，顯然也不是泛泛而論，而是有所指的。聯繫到下文對覺賢一系禪法的高宗承嗣的推崇以及對羅什所傳禪學「其道未融」的譏彈，其批判的鋒芒顯然是指向長安羅什僧團的，更具體地說，是指向排摒覺賢的「長安舊僧」，而不是羅什本人。因爲羅什本人雖然涯岸高峻，但對於覺賢則相當尊重（詳見《高僧傳·佛跋跋陀羅傳》），且長安僧團排摒覺賢之時，羅什已去世④，長安僧團排摒覺賢之理由有二：一是預言天竺船舶將來，有顯異惑衆之嫌，二是門下有人妄稱得阿羅漢果，覺賢有管束不嚴之過。嚴格以律文來檢核，這兩條都似有一定之道理。但真正的原因顯然不在於此，否則就不能解釋當初羅什的破戒要嚴重得多，卻未遭排摒的現象⑤。覺賢與羅什僧團發生衝突的真正原因，還在於兩者在思想宗旨上的差異。對此，《高僧傳·佛

默跋陀羅傳》隱約透露了個中消息。本傳載：

（覺賢）聞鳩摩羅什在長安，即往從之，什大欣悅，共論法相，振發玄微，多所悟益。因謂什曰：「君所釋，不出人意，而致高名，何耶？」什曰：「吾年老故爾，何必能稱美談。」什每有疑義，必共咨決。時秦太子泓，欲聞賢說法，乃要命群僧，集論東宮。羅什與賢數番往復，什問曰：「法云何空？」答曰：「眾微成色，色無自性，故雖色常空。」又問：「既以極微破色空，復云何破微？」答云：「群師或破析一微，我意謂不爾。」又問：「微是常耶？」答云：「以一微故眾微空，以眾微故一微空。」時寶雲譯出此語，不解其意，道俗咸謂賢之所計，微塵是常，餘日長安學僧復請更釋，賢曰：「夫法不自生，緣會故生。緣一微故有眾微，微無自性，則為空矣。寧可言不破一微，常而不空乎。」此是問答之大意也。（湯校本，七〇——）

這段記載過於簡略，要據此細緻地考量覺賢之學自然不夠充分。但有幾點是比較明確的。其一、覺賢對於羅什弘傳的中觀學說是非常了解的，同時又不以為然，認為「君所釋，不出人意」。其二、覺賢本人的主張是「以一微故眾微空，以眾微故一微空」。結合覺賢本人的解釋，可以看出他所持的立場是有部新說。他據以反駁羅什等人的理論依據主要是有部發

①《莊子·德充符》：故不足以滑和，不可入於靈府。使之和豫，通而不失於兌。

②《論語·述而》：子謂顏淵曰：「用之則行，舍之則藏，惟我與爾有是夫。」

③《易·繫辭下》：苟非其人，道不虛行。

④羅什卒年眾說不一，茲從鎌田茂雄之說——參見上章第一節。

⑤當然，羅什也承受了相當多的批評，一度有回國之念——參見慧遠《重與鳩摩羅什書》（《慧遠研究·遺文編》，九二）。

展了的極微理論和所緣緣性安立不變的論點。由於有部新說是在回應早期大乘，特別是龍樹思想的基礎上發展起來的，因此自然對龍樹之學不會陌生，所以覺賢聽羅什講學有「不出人意」之感。有部新說的根本立場仍是心必有境，識境實有。這種學說與慧遠原來的立場是相當符合的，因此，覺賢譯經對於本來深受羅什新譯諸經思想困惑的慧遠來說，無疑堅定了他原來的基本觀點。

從這樣一個角度來解讀序文，那麼慧遠之所以在序文中強調覺賢一系禪法的「高宗承嗣」，除了推崇其禪法傳承的久遠醇厚以外，也不無暗示這一系列的根本思想立場的正統性的含義，甚至這後一方面的弦外之音更為重要。只是當時羅什作為義學大匠的權威不容置疑，般若學大行其道，而涅槃學及如來藏思想尚未展開，囿於經典依據的不足，慧遠只能以這種曲折的方式來表示對什譯禪經思想傾向的批評。

慧遠對於羅什及其僧團的批評，主要是出於對其思想的總體傾向的保留態度，以及對這一傾向在實踐中可能產生的忽視實修的弊端的警覺，而對於羅什本人，慧遠仍是相當尊重的。有的論者認為此序「暗刺羅什尚空理而不能實行」，「沒有師承，自作主張，彙編禪經」（徐文明一九九四，二一），這種觀點從序文本本身來說略嫌穿鑿，而且似與事實不符，因為羅什對於包括禪學在內的有部之學有系統的學習，不能說是沒有師承。此外，僧傳以神異為高深的禪修境界的一種外證，如果我們認同這一標準，並對僧傳所記羅什的種種神異事跡不持異議，那麼，羅什有深入的實修也是沒有疑問的。

總之，在這篇序文中，慧遠重申了重視實踐，在禪定實踐中把禪和智融貫起來的思想。這是慧遠禪學的一貫主張，也是對乃師道安開創的為學風尚的繼承和發揚。

結語

以安世高、支謙傳入大小乘禪籍為標誌，禪學在中國開始了較為系統的傳播。

儘管禪學含有跨文化的普遍性質，但總體上說，佛教禪學仍是基於印度特定文化背景而產生的某種特殊的宗教文化，因此當禪學傳入中國之後，必然會受到中國本土文化的制約。禪學在中國的最初發展歷程，很大程度上是在如何堅持印度禪學的基本精神與如何適應中國本土文化這對基本的矛盾作用下展開的。這一歷程，我們可以稱之為禪學的中國化——本土化歷程。從語言的角度來描述這一歷程，那麼作為其基本動力的上述矛盾實則就是中國禪學這一概念的兩個基本要素——「中國特色」與「禪學本色」之間的張力（Tension），所謂禪學的本土化即是這兩個基本要素的整合過程。

與基督教傳入羅馬時面對的局勢不同，佛教傳入中國內地時面對的是一個高度早熟的華夏文明，這種由早熟所致的自足性（self-contained）使得佛教最初在本土文化中只是被視為黃老方術的附庸，處於一種可有可無的、拾遺補闕的邊緣地位。在官方文化和精英文化的視野中，佛教不過是裝點太平、神道設教、懷柔撫遠的工具（參見本文注一及第四章第一節）。即使在對佛教感興趣的國人當中，絕大多數也只是將它視為一套帶有異國情調的祭祀儀式或具有種種神異方術的西洋景。而禪學，不過是這眾多的西洋景當中比較令人著迷的一種而已。在這樣一個語境當中，禪學要獨立地表達自己的話語都非常困難，更談不上堅持其本色了。因此，在禪學傳入最初的一個時期，它只來得及考慮如何與位於同列的其他種種神異方術爭勝，以期贏得更多關注的目光。這一時期，它最主要的話語策略是用為各階層都熟知的

神仙、長生等思想來解說自身，同時又竭力強調自身較中國以往神仙、長生思想的超越之處，以期爲更多的國人所認同。它的策略是「立異」，它的目標是「求同」。

從禪學初傳一直到西晉，禪學話語都處於這樣一種境地。安世高譯出的小乘禪經，由於其中講解的禪法與本土養生術頗多相似之處，因而受到國人的重視。這種親和力爲禪學在中國的發展提供了最初的可能性。支謙譯出的大乘禪經向中國信衆提供了與本土神仙、長生理想相似而又更爲瑰麗的理想境界，從而激發了中國信衆的嚮往之情。兩者的合力促成了禪學對國人最初的吸引力所在。但經典本身存在的這種吸引力對昧於佛教名相術語的一般讀者而言還只是潛能，以康僧會爲代表的早期注家的工作則是通過對這兩方面的詮釋使得這種潛能成爲現實的吸引力，並充分發揮出來。康僧會參照本土的神仙思想來解說安般禪，同時充分吸收了印度佛經特別是大乘經典華麗、豐瞻的敘事風格，把禪學的神異宣揚得淋漓盡致，無以復加，向素來喜歡談天說玄的國人展示了一個境界更爲遼遠、意象更爲瑰麗的自由世界，極大地激發了國人對佛教禪學的好奇和興趣。康僧會的這種禪學話語最大的特色在於誇飾禪學的神異性，我們不妨稱之爲神異禪。這種神異禪的話語特點在於，它主要考慮的是禪學作爲一種獲得神異的手段如何在外延上超過本土的神仙方術，而不是如何揭示禪學的獨特品格和深刻內涵。由此也可以看出，神異禪的主要功能在於爲禪學的生存拓展空間，使禪學由黃老之術的附庸上升爲與之並駕齊驅，乃至更勝一籌的大宗。

神異禪成功地引起了國人對禪學的關注和興趣。迄至東晉初年，禪學已較傳入初期有了很大的發展，成爲總體文化景觀中不容忽視的一種存在。然而禪學作爲解脫之道的嚴肅本旨和深刻內涵，卻依然沒有得到本土文化的積極回應。如何提升禪學的文化品位，使得禪學的根本宗旨爲本土文化，特別是由士大夫主導的主流文化所領納，從而使禪學真正以解脫道而

不是神仙方術的方式在中國發展起來，便成了僧團中的精英分子必須自覺擔當的文化使命。而以神異禪爲代表的早期禪學話語顯然不足以使文化精英階層爲之傾心。因此，尋求適應這一歷史發展要求的新的禪學話語已經成爲當務之急。同時，隨著法護譯籍等更多的禪籍及其他佛教典籍的傳入和譯出，禪學可以依恃的自身話語資源更加豐富起來，這也爲一種新的禪學話語的產生提供了可能。在這樣一種語境下，支遁式的以玄學解禪的禪學話語應運而生。

支遁的禪學話語採取了純粹玄學化的表述形式，但同時又保留了佛教禪學的基本特質。一方面，支遁以玄學語言來解釋禪學意境，避開了煩瑣的佛教名相解釋，使禪學話語成功地轉換爲本土思想界熟悉的玄學話語；另一方面，支遁的禪學話語又保持了佛教禪學的精神底蘊，特別是支遁對般若理趣的深入闡釋，對普度衆生、不捨一切的大乘菩薩道精神的弘揚，使其思想從根本上與玄學中的老莊思想區分開來。對傳統玄學語言形式的圓熟運用，正是支遁禪學話語的最大特色，我們不妨稱之爲玄學禪。玄學禪對禪學的闡釋所採取的話語策略中，最突出的一點是將逍遙遊的玄學境界與禪定所達到的解脫境界溝通起來，將這一佛教修行中的最高人格理想與本土心性修養論中的真人、聖人等人格理想統一起來。由此它實現了對以神異禪爲代表的早期禪學話語的雙重超越：第一、它對本土思想資源的參照，利用從一般神仙方術、養生思想深入到了以三玄爲代表的精英文化，從而使得禪學與本土文化的會通提升到境界之學的層次。第二、它對佛學自身資源的利用突破了以禪（經）論禪的限制，把般若理趣灌注到禪學話語中，深化了禪學話語的思想深度。這兩個方面的轉換，可以歸納爲由「術」向「道」的轉換。

玄學禪成功地讓佛教禪學超越了神仙方術這種亞文化形象，使得國人，特別是其中的文化精英階層對禪學的興趣和期待轉移到玄遠深沈的禪學意境上來，這是以支遁爲代表的玄學

禪不可抹殺的歷史功績。然而當玄學禪以「將無同」的玄學精神來會通禪境和玄境的終極旨趣時，它的實際效果不免是使得禪學的面目模糊於玄學之中，從而使得禪學的獨特品格，特別是禪學的宗教向度未能得到應有的彰顯。

就此而言，道安禪學可謂是對支遁禪學話語的有力反撥。當道安反省「先舊格義，於理多違」（《高僧傳·僧先傳》，湯校本，一九五）時，他批判的鋒芒指向的不僅是般若學，而是包括禪學話語在內的既往全部舊的佛學話語體系。在中國禪學史上，明確意識到禪學與中國本土文化在精神特質上的差異，並因而強調在佛教思想自身的整體框架內追求禪學的獨立品格，道安可以說是第一人。無論是河北時期注釋禪經工作中所體現出的對禪學的實踐向度的強調，還是襄陽時期對自己早期思想的修正和發展（特別是對早期思想中的黃老因素的剔除），還是延續到長安時期的對禪學系統性的不懈追求，無論是對河北時期禁止弟子研讀外書，還是襄陽時期對彌勒信仰的嚴肅實踐，還是晚年在長安親歷有部論典譯出時悲欣交加的感喟，都無不昭示著道安禪學話語對禪學的獨立品格的熾熱追求和對禪學的宗教向度的虔誠踐履。可以說，正是這種對禪學本色的嚴肅追求構成了道安禪學話語區別於既往一切禪學話語的最鮮明的特點。在這個意義上，我們可以把握道安的禪學話語稱之為本色禪。本色禪的最大特點在於對禪學獨立品格的自覺追求，而這一目標必然邏輯地蘊含了對實踐性和系統性的要求。就此而言，本色禪這種禪學話語的出現標誌著禪學主體意識和宗教意識的覺醒。這種主體意識和宗教意識的覺醒，在其先驅人物道安那裏，甚至到了矯枉過正的地步。道安厲禁弟子讀外書（慧遠、曇徽是僅見的例外），以及對早期佛教史實的諱飾（湯用彤一九八三，四一），無不是這種強烈的主體意識和宗教意識驅動下的行為。作為禪學主體意識的啓蒙階段，這種矯枉過正是可以理解的。而且道安禁止弟子研習外書，其本意決非拒斥本土文化，

而是拒斥依照本土文化的現成觀念模式對禪學作膚淺的，乃至悖謬的理解和解釋。作爲一個嚴肅的宗教實踐家，道安反對的不是佛教禪學與本土文化的融合，而是以犧牲禪學的宗教實踐向度等禪學本色爲代價的所謂「融合」，道安要求的是以佛教禪學爲本位的與本土文化的協調與融合（他允許慧遠、曇徽不廢俗書即是例證）。從這個意義上說，道安的本色禪是禪學本土化的真正開端。而此前的種種禪學話語還只是禪學本土化的史前時期。

道安禪學的重要貢獻在於，他在中國禪學史上第一次確立了禪學的獨立品格，從而開創了以對禪學系統性的追求和對禪學的宗教之維的自覺實踐爲標誌的禪學本色化進程。不過，道安時代佛教經典的譯介還很不完備，即使是讓晚年道安十分振奮的有部論典的翻譯，在道安後學看來，其準確性也是頗成問題的。因此道安對印度禪學各系在思想主旨上的差異，特別是大小乘禪學思想風尚的區別，甚至矛盾還沒有明確的認識，從而使得他對於本色禪的追求還帶有某種理想化的成分。在道安的心目中，他對佛教經典及其思想的自足性和自洽性是毫不懷疑的，他認爲，只要經典的譯介足夠充分，以往困擾他的難題就能迎刃而解。他反對弟子們研讀外書，顯然也是基於這樣的認識。禪學發展的事實很快證明道安的預想過於理想化了，只不過，這一切都發生在道安身後。

東晉末年佛教思想發展狂飆突進的歷史時期，短短的一、二十年間，佛教界的思想先後經歷了僧伽提婆、鳩摩羅什譯介的兩種傾向截然不同的佛學思想的洗禮，個中思潮變遷、風雲激蕩的情形是今天的人們難以想像的。先是提婆譯介的有部阿毗曇學以其思想之宏富、體系之縝密而令本土佛教思想界歎爲觀止，以致有人據此聲稱以前譯出的無生、方等之經皆

是魔書^①。緊接著是羅什弘傳的大乘中觀思想以其犀利的批判精神和徹底的大乘空觀橫掃天下，鋒芒所向，無不披靡。思想的劇烈變遷自然導致了某些人的心態失衡，有人頑固地堅持舊思想，有人更加趨向保守，有人則懷疑甚至詛咒新譯諸經。

所有這一切，慧遠都是見證者。而且作為本土佛教思想界的第一重鎮，慧遠在這激蕩的思想洪流中感受的波瀾更是難以名狀。面對紛至沓來的新經典和新思潮，晚年慧遠的心情遠比晚年道安更為複雜。前者一開始也像後者那樣為之歡欣鼓舞，但很快，這種歡欣鼓舞就被如何調和折衷個中不同傾向的困惑所代替。尤其是作為道安的衣鉢傳人和深受本土思想熏陶的佛教徒，慧遠對提婆所傳的有部思想天然地有著更多的親切與認同，因此當羅什標舉實相禪的旗幟以摧枯拉朽之勢解構既往禪學話語時，慧遠的苦悶可想而知。然而慧遠畢竟是慧遠，徬徨之後，他最終選擇的還是與時俱進。耄耋之年，名滿天下的慧遠向年紀比他小的外來和尚鳩摩羅什虛心請教，千載之下，思想史上的這一幕仍不禁讓人肅然動容。

同弟子輩的道生、慧觀等人相比，慧遠思想的歷史背景要龐大和深邃得多，因此，當他把視線投向羅什的實相禪時，目光也就更多了些冷峻的審視和溫和的質詢。五世紀最初十年間，慧遠和羅什之間書翰的南北往來、思想的折冲樽俎，歷來被大多數研究者視為慧遠思想保守、不能充分領會羅什之學內涵的寫照。的確，在這些書信中，慧遠表現出了對大乘空宗思想的困惑，即使在羅什一再申喻其義之後，慧遠也仍然對其持相當的保留態度。然而更有必要追問的是：為什麼這位有著深厚的般若學修養的、睿智的老人那麼頑固地堅持著自己的基本立場？僅僅是因為他已經垂垂老矣，接受不了新學說，還是因為有別的更重要的原因？從禪學的角度來看，當羅什聲稱包括法身在内的一切法畢竟空無自性時，作為一種思想立場而言它的確是非常徹底的，它同時也就意味著一切的分別計較都不過是權說而已；然而從禪

修的實際需要來考量，如果成佛的依據、修行的境界、習禪的方法次第等關乎修行的必要性和可能性的問題也是空無自性的話，那麼修行還有什麼絕對的必要呢？這樣一來，禪學的宗教實踐向度也就失去了終極的意義。因此，必須要有明確的眞妄、勝（諦）俗（諦）之分，來爲禪修確立絕對的價值尺度。正是基於這樣的考慮，慧遠對羅什的實相禪在實際教化中可能會產生的流弊始終抱有警惕。對於羅什來說，思想本身的徹底性是第一位的，而對於有著熾熱的宗教情感和深沈的使命感識的慧遠來說，如何將禪修等宗教生活實踐在中國發揚廣大才是更現實的考慮。對於禪學如何在中國本土的語境中健康地展開的深入思考，以及基於這種考慮釐衡折衷外來種種不同的禪學思想，這是慧遠禪學話語最爲本質的特點。從這個意義上說，慧遠禪學話語是道安開創的本色禪的深化和提升。與道安時代的本色禪對外來禪學的浪漫憧憬相比，慧遠時代的本色禪對於外來禪學思想與本土文化之間的矛盾有了清醒得多的認識，因而也就更多了些沈鬱頓挫的負重感。如果把本色禪比作樂曲，那麼道安的本色禪就是歡快的序曲，而慧遠的本色禪則是凝重滯澀的變奏，而這首樂曲的華彩樂章，則要到數百年後的大唐盛世中才訇然奏響。

縱觀早期禪學思想的發展和禪學話語的演變，我們不難發現這樣幾個特點。

第一、中國禪學的發展不是如一些論者所說的，經歷了從小乘禪轉向大乘禪的過程，而是一開始就呈現出大小乘雜糅的面目。儘管早期最流行的經典多爲小乘，但中國僧人的理解和接納卻始終是取大小乘相融合的態度，而且是以大乘菩薩道修行的思想來統合兩者。無論

① 范伯倫（泰）〈與生、觀二法師〉：提婆始來，義觀之徒，莫不沐浴鑽仰。此蓋小乘法耳，便謂理之所極，謂無生、方等之經皆是魔書。（《弘明集》卷十二，大五二，七八中；上海古籍本，七九下）

是早期大小乘兩系禪學在實際傳承上的重疊與融合，還是康僧會以大乘六度思想整合佛典的努力，無論是支遁、道安以大乘般若思想來解說小乘禪觀法門，還是堅持有部立場的慧遠對大乘思想的主動，都體現了融合大小乘禪學的特點。如果說這一時期中體現了大乘禪學思想在中國發展深化的歷史進程，那麼應當公允地說這一時期同樣也是小乘禪學思想在中國發展深化的進程。這兩個邏輯進程在歷史的真實過程中是纏繞在一起的，而且在當時國人的心目中並沒有後世意義上的大小乘分別的觀念①。

第二、儘管從話語形態中可以清晰地看出禪學話語由神異禪而玄學禪而本色禪的變遷，但禪學的實際傳承，特別是禪學實踐層面的傳承則並未體現出同樣明晰的演變。事實上，對一般信眾來說，神異禪一直是他們理解和接受禪學的主要方式②；而對於一般親近佛教禪學的士大夫階層來說，玄學禪的實際影響也始終比本色禪要大得多③；我們以上勾勒的禪學話語的演變歷程在很大程度上只是就教團內部，特別是教團內部的精英階層而言④。

對禪學話語的演變作這樣的限定不是貶低其意義，而是為了更準確地說明思想及其話語的作用方式。事實上，這種分層的出現和鞏固，本身就揭示了禪學的發展。共時地考察這些禪學話語對具體歷史語境裏的禪學實體的作用，我們可以說神異禪、玄學禪、本色禪三者構成了由外而內的平面結構和由下而上的金字塔結構，其中本色禪從其形成之日起就成了禪學話語體系的核心、塔尖，它主導和調整著後兩者的具體形態；神異禪和玄學禪則為本色禪提供了必要的保護帶和生存空間。神異禪、玄學禪和本色禪在話語性質上表現出互相拒斥的張力（tension）——而且正是這種張力成為早期禪學話語發展的內在動力，但在實際的歷史文本當中，這三者卻經常是雜糅在一起的。

總之，早期禪學的發展，可以描述為在本土文化的制約因素相對穩定的狀態下，禪學不

斷自我調整的過程。在這一過程中，禪學表現出積極向本土思想文化的各個層面自覺靠攏的姿態，從而在較短的時間內在中國本土文化中生存下來，並取得了較快的發展。同時，隨著禪學在本土文化中的成長，教內精英階層對於禪學本質的認識也逐漸深化，越來越自覺地追求禪學的本色化。這一進程反映在話語層面，就是由神異禪到玄學禪再到本色禪的演變。以

①這一點，與其說是國人對大小乘之分別不甚了然，不如說是當時的大小乘思想之分野尚不如教判之風興起後那麼嚴格。又關於部派佛教、小乘佛教、大乘佛教三者之間的關係，本文贊成王邦維的觀點，即認為部派之分是從戒律的角度而言，而大小乘之分則是基於思想風尚的不同，因此，同一部派之思想亦可以有大小乘之分（王邦維一九九六，四〇——一六）。值得補充的是，這種觀點與我們在早期本土佛教著作中所見的情形相當吻合。

②考察這一問題的最佳資料是碑刻、雕塑等實物。但這裏我更願意強調對象《出三藏記集》、《高僧傳》、《名僧傳》、《弘明集》、《廣弘明集》、《法苑珠林》這樣的經典文本的審讀（close reading）也能得到同樣的結論，例如通過對《高僧傳》與其他傳記資料的比較，對《高僧傳》各篇特別是對「神異篇」的敘事原型分析、對僧傳、《法苑珠林》的編撰宗旨與擬想讀者之間關係的分析都能夠使我們的視角突破這些經典文本對我們預設的視域限制，從而將思想在一定程度上還原為作者有意識的歷史編撰（historiography）以前的原生狀態。

③《世說新語》以及類似的文人筆記甚至包括儒家正統史學著作，都提供了反觀早期佛教思想對士大夫階層之影響及其方式、途徑、程度的有益視角。而像《全上古先秦漢三國南北朝文》這樣的文獻總匯則為我們從更為弘廓的視野來觀照早期禪學史提供了堅實的基礎。

④儘管在一篇論文的結尾作這樣的限定不免令人掃興，但從尊重事實的立場出發，這是不得不交代的。

禪學自身爲參照，這一演變乃是其追求本色化的歷程。而將其置於當時社會文化的總體景觀中考察時，又可以發現對本土文化的自覺認同構成了早期各種禪學話語的共同特徵。正是基於早期禪學話語形態演變過程中這一不變的取向，我們可以把早期禪學的展開概括爲禪學的本土化歷程。

參考文獻

一、閱讀書目

- 《太子瑞應本起經》二卷，吳支謙譯，大三。
《佛說般舟三昧經》一卷，後漢支婁迦讖譯，大一三。
《佛說般舟三昧經》三卷，後漢支婁迦讖譯，大一三。
《拔陂菩薩經》一卷，失譯，大一三。
《安般守意經》二卷，後漢安世高譯，大一五。
《陰持入經》二卷，後漢安世高譯，大一五。
《禪行三十七品經》一卷，後漢安世高譯，大一五。
《禪行法想經》一卷，後漢安世高譯，大一五。
《修行道地經》七卷，西晉竺法護譯，大一五。
《道地經》一卷，後漢安世高譯，大一五。
《小道地經》一卷，後漢支曜譯，大一五。
《禪要經》一卷，失譯，大一五。
《佛說內身觀章句經》一卷，失譯，大一五。
《法觀經》一卷，西晉竺法護譯，大一五。
《身觀經》一卷，西晉竺法護譯，大一五。

《禪秘要法經》三卷，姚秦鳩摩羅什譯，大一五。

《坐禪三昧經》二卷，姚秦鳩摩羅什譯，大一五。

《菩薩訶色欲法經》一卷，姚秦鳩摩羅什譯，大一五。

《禪法要解》二卷，姚秦鳩摩羅什譯，大一五。

《思惟略要法》一卷，姚秦鳩摩羅什譯，大一五。

《達摩多羅禪經》二卷，東晉佛跋陀羅譯，大一五。

《五門禪經要用法》一卷，劉宋曇摩蜜多譯，大一五。

《治禪病秘要法》二卷，劉宋沮渠京聲譯，大一五。

《佛說佛印三昧經》一卷，後漢安世高譯，大一五。

《佛說自誓三昧經》一卷，後漢安世高譯，大一五。

《佛說如來獨證自誓三昧經》一卷，西晉竺法護譯，大一五。

《佛說佉真陀羅所問如來三昧經》三卷，後漢支婁迦讖譯，大一五。

《大樹緊那羅王所問經》四卷，姚秦鳩摩羅什譯，大一五。

《佛說阿闍世王經》二卷，後漢支婁迦讖譯，大一五。

《文殊支利普超三昧經》三卷，西晉竺法護譯，大一五。

《佛說放鉢經》一卷，失譯，大一五。

《佛說成具光明定意經》一卷，後漢支曜，大一五。

《佛說法律三昧經》一卷，吳支謙，大一五。

《佛說慧印三昧經》一卷，吳支謙，大一五。

《佛說如來智印經》一卷，失譯，大一五。

《佛說弘道廣顯三昧經》四卷，西晉竺法護譯，大一五。

《無極寶三昧經》二卷，西晉竺法護譯，大一五。

《佛說寶如來三昧經》二卷，東晉祇多蜜譯，大一五。

《佛說超日明三昧經》二卷，西晉聶承遠譯，大一五。

《月燈三昧經》十卷，高齊那連提耶舍譯，大一五。

《佛說月燈三昧經》（一名《文殊師利菩薩十事行經》）一卷，劉宋先公譯，大一五。

《佛說月燈三昧經》一卷，劉宋先公譯，大一五。

《佛說首楞嚴三昧經》二卷，姚秦鳩摩羅什譯，大一五。

《佛說觀佛三昧海經》十卷，東晉佛跋陀羅譯，大一五。

《摩訶僧祇律》（選讀），東晉佛跋陀羅、法顯譯，大二二。

《十誦律》（選讀），符秦弗若多羅、鳩摩羅什譯，大二三。

《遺教經論》，陳真諦譯，大二六。

《歷代三寶紀》，隋費長房撰，大四九。

《高僧傳》，梁慧皎撰，大五〇。

《弘明集》，梁僧祐撰，大五二。

《廣弘明集》三十卷，唐道宣撰，大五二。

《法苑珠林》一百卷（選讀），唐道世撰，大五三。

《出三藏記集》十五卷，梁僧祐撰，大五五。

《衆經目錄》七卷（法經錄），隋法經撰，大五五。

《衆經目錄》五卷（仁壽錄），隋仁壽撰，大五五。

《衆經目錄》五卷（靜泰錄），唐靜泰撰，大五五。

《大唐內典錄》十卷（內典錄），唐道宣撰，大五五。

《開元釋教錄》二十卷（開元錄），唐智昇撰，大五五。

《清淨道論》，覺音著，葉鈞中譯本，中國佛教文化研究所一九九五年四月第四刷（文中稱葉譯本）。

《菩提道次第廣論》，宗喀巴著，福建莆田寺印。

《習禪波羅蜜次第法門》，隋智顗著，福建莆田寺印。

《出三藏記集》，梁僧祐著，大五五。

《高僧傳》，梁慧皎著，湯用彤校注，湯一玄整理，北京中華書局一九九二年十月第一版。

《名僧傳抄》，《卍續藏選輯·史傳部》第四冊，臺北新文豐出版社一九七七年三月第一版，〇〇〇一—三四。

《弘明集·廣弘明集》影印磧沙藏本，上海古籍出版社一九九一年八月第一版（文中稱上海古籍本）。

《法苑珠林》，影印磧沙藏本，上海古籍出版社一九九一年八月第一版（文中稱上海古籍本）。

《中國佛教思想資料選編》，石峻、樓宇烈、方立天、許抗生、樂壽明編，北京中華書局出版，第一卷，一九八一年六月第一版；第二卷第一冊，一九八三年一月第一版。

《中國佛教思想資料選編》（第四卷第一冊），樓宇烈編，北京中華書局一九九二年九月第一版。

《淨土諸經今譯》，瞿平、章弘注譯，北京中國社會科學出版社一九九四年十二月第一版。

《禪定指南》，徐兆仁主編，北京中國人民大學出版社一九八九年四月第一版。

《五十奧義書》（修訂本），徐梵澄譯，北京中國社會科學出版社一九九五年八月第一版。

《瑜伽論》，印·室利·阿羅頻多著，徐梵澄譯，北京商務印書館一九八七年三月第一版。

《全漢賦》，費振剛、胡雙寶、宗明華輯校，北京大學出版社一九九三年四月第一版。

《淮南子校釋》，張雙棣撰，北京大學出版社一九九七年八月第一版。

《搜神記》，晉干寶撰，汪紹楹校注，北京中華書局一九七九年九月第一版。

《語林》，晉裴啓撰，周楞伽輯注，北京文化藝術出版社一九八八年十二月第一版。

《抱朴子內篇校釋》（增訂本），東晉葛洪著，王明校釋，北京中華書局一九八五年三月第二版。

《晉書》，唐房玄齡等撰，吳則虞點校（唐長孺核閱）本，北京中華書局一九七四年十一月第一版。

《宋書》，梁沈約撰，王仲孳點校，北京中華書局一九七四年十月第一版。

《南史》，唐李延壽撰，盧振華點校（王仲孳核閱），北京中華書局一九七五年六月第一版。

《資治通鑑》（第六—九冊），宋司馬光等撰，中華書局一九五六年點校本。

《漢唐地理書鈔·附麓山精舍輯本六十六種》，清王謨輯，北京中華書局一九六一年九月影印第一版。

《水經注校》，酈道元著，王國維校，袁英光等標點，上海人民出版社一九八四年五月第一版。

《大唐西域記校注》，唐玄奘、辯機著，季羨林等校注，北京中華書局一九八五年二月第一版。

《南海寄歸內法傳校注》，唐義淨著，王邦維校注，北京中華書局一九九五年四月第一版。
《日知錄集釋》，清顧炎武著，長沙嶽麓書社一九九四年五月第一版。

《廿二史劄記校注》，清趙翼著，王樹民校注，北京中華書局一九八四年一月第一版。

《太平廣記》，一一一六三卷，宋李昉等編，汪紹楹等校，北京中華書局一九六一年九月第一版，第一、二、三冊。

《中國美術全集·雕塑編三·魏晉南北朝雕塑》，林樹中主編，北京人民美術出版社一九八八年六月第一版。

《英藏敦煌文獻》，中國社會科學學院、中國敦煌吐魯蕃學會敦煌古文獻編輯委員會、英國國家圖書館、倫敦大學亞非學院合編，四川人民出版社一九九五年第一版。

《梁僧傳索引》，日牧田諦亮編，京都平樂寺書店一九七二年出版，上海書店影印本一九八九年十月第一版。

《佛光大辭典》，星雲監修，慈怡主編，北京書目文獻出版社影印臺灣佛光出版社一九八九年六月第五版。

《佛教大辭典》，吳汝鈞編著，北京商務印書館國際有限公司，一九九二年七月臺灣第一版，一九九五年九月北京第三次印刷。

《老莊詞典》，王世舜、韓慕君編著，濟南山東教育出版社一九九三年九月第一版。

《道藏子目引得·佛藏子目引得》，哈佛燕京學社引得編纂處（洪業、聶崇岐、李書春、馬錫用等）編纂，上海古籍出版社一九八六年九月第一版。

《二十四史紀傳人名索引》，張忱石、吳樹平編，北京中華書局一九八〇年五月第一版。

《石刻題跋索引》（增訂本），楊殿珣編，上海商務印書館一九五七年十一月重印第一版。

《中西回史日曆》，陳垣著，中華書局一九六二年六月第一版。

《二十史朔閏年表》，陳垣著，古籍出版社一九五六年三月第一版；中華書局一九六二年七月第一版（兩種版本頁碼一致）。

《資治通鑑疑年錄》，吳玉貴著，北京中國社會科學出版社一九九四年七月第一版。

杜繼文、魏道儒著《中國禪宗通史》，南京江蘇古籍出版社一九九三年八月第一版。

洪修平著《禪宗思想的形成與發展》，南京江蘇古籍出版社一九九二年二月第一版。

洪修平、吳永和著《禪學與玄學》，杭州浙江人民出版社一九九二年十月第一版。

洪修平著《中國禪學思想史綱》，南京大學出版社一九九四年九月第一版。

徐文明著《中國前期禪學思想研究》（北京大學博士學位論文未刊稿），一九九四年

葛兆光著《中國禪思想史》，北京大學出版社一九九五年十二月第一版。

陳兵著《佛教禪學與東方文明》，上海人民出版社一九九二年八月第一版。

潘平、明立志編《胡適說禪》，北京東方出版社一九九三年五月第一版。

南懷瑾著《禪觀正脈研究》，北京中國世界語出版社一九九六年一月第一版。

蕭蓬父、黃釗主編《「東山法門」與禪宗》，武漢出版社一九九六年六月第一版。

吳立民、釋永信主編《中國嵩山少林寺建寺一千五百周年國際學術討論會論文集》，北京宗教文化出版社一九九六年六月第一版。

陳健民口述，康地保羅筆錄，無憂子譯《佛教禪定》，北京宗教文化出版社一九九七年七月第一版。

湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，北京中華書局一九八三年三月第一版

呂澂著《中國佛學源流略講》，北京中華書局出版一九七九年八月第一版。

呂澂著《呂澄佛學論著選集》（一—五），濟南齊魯書社一九九一年七月第一版。

呂澂著《印度佛學源流略講》，上海人民出版社一九七九年十月第一版。

任繼愈主編《中國佛教史》第一卷，北京中國社會科學出版社一九八一年九月第一版；第二卷，一九八五年十一月第一版；第三卷，一九八八年四月第一版。

杜繼文主編《佛教史》，北京中國社會科學出版社一九九一年十二月第一版。

方立天著《魏晉南北朝佛教論叢》，北京中華書局一九八二年四月第一版。

方立天著《慧遠及其佛學》，北京中國人民大學出版社一九八四年十一月第一版。

方立天著《中國佛教與傳統文化》，上海人民出版社一九八八年四月第一版。

方立天著《佛教哲學》（增訂本），北京中國人民大學出版社一九九一年三月第二版。

姚衛群著《佛教般若思想發展源流》，北京大學出版社一九九六年十月第一版。

王邦維著《唐高僧義淨生平及其著作論考》，重慶出版社一九九六年十二月第一版。

譚世保著《漢唐佛史探真》，廣州中山大學出版社一九九一年六月第一版。

俞理明著《佛經文獻語言》，成都巴蜀書社一九九三年十月第一版。

張曼濤主編《佛教學術叢刊》，臺北大乘文化出版公司。

第二輯，《禪學論文集》，一九七六年十月第一版。

第五輯，《中國佛教史論集》（一），一九七七年六月第一版。

第十八輯，《佛教與中國文化》，一九七八年四月第一版。

第二十二輯，《俱舍論研究》（上），一九七八年三月第一版。

第三十八輯，《佛典翻譯史論》，一九八一年七月第二版。

第三十九輯，《中國佛教通史論述》，一九七八年十月第一版。

第四十一輯，《佛學研究方法》，一九七八年六月第一版。

第四十五輯，《般若思想研究》，一九七九年八月第一版。

第四十六輯，《中觀思想論集》，一九七八年十一月第一版。

第四十九輯，《佛教人物史話》，一九七八年六月第一版。

第五十輯，《中國佛教學史論集》，一九七八年九月第一版。

第六十六輯，《淨土思想論集》，一九七八年十二月第一版。

第六十九輯，《彌勒淨土與菩薩行研究》，一九七九年五月第一版。

藍吉富主編《現代佛學大系》，臺北彌勒出版社。

第十輯，《洛陽伽藍記校釋·大唐西域記》（合刊），一九八二年十月第一版。

第十二輯，《中國佛教史料初編》，一九八三年二月第一版。

第三十六輯，《修持法彙編》，一九八四年四月第一版。

柳田聖山主編《胡適禪學案》，台北正中書局一九七五年六月第一版。

日忽滑谷快天著，朱謙之譯《中國禪學思想史》，上海古籍出版社一九九四年五月第一版。

日阿部正雄著《禪與西方思想》，上海譯文出版社一九八九年二月第一版。

日鎌田茂雄著，關世謙譯《中國佛教通史》，第一卷，高雄佛光出版社一九八五年九月第一版；第二卷，一九九〇年二月第二版；第三卷，一九八六年十二月第一版；第四卷，一九九

三年二月第一版。

日鎌田茂雄著《中國佛教史》第五卷，東京大學出版會一九九四年六月第一版。

日羽溪了諦著《西域之佛教》，上海商務印書館一九三三年五月初版，一九六六年十二月重印第一版。

日木村英一主編《慧遠研究》（〈遺文編〉、〈研究編〉），京都大學人文科學研究所出版
昭和三五（一九六〇）出版。

日橫超慧日著《中國佛教の研究》，京都法藏館，第一卷，昭和三十三年（西元一九五八年）一月十日第一刷，昭和五十一年（西元一九七六年）五月十五日第二刷；第二卷，昭和四十六年（西元一九七一年）六月十五日第一刷。

日小野玄妙著，楊白衣譯《佛教經典總論》，臺北新文豐出版社一九八三年一月第一版。

Bernard Faure, *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, Princeton: Princeton University, 1991.

卿希泰主編《中國道教史》，成都四川人民出版社一九八八年四月第一版。

卿希泰主編《中國道教史》（第三卷），成都四川人民出版社一九九三年十月第一版。

馬西沙、韓秉方著《中國民間宗教史》，上海人民出版社一九九二年十二月第一版。

王仲犖著《魏晉南北朝史》，上海人民出版社一九七九年十二月第一版。

李澤厚、劉綱紀主編《中國美學史》（第二卷），北京中國社會科學出版社一九八七年七月第一版。

沈福偉著《中西文化交流史》，上海人民出版社一九八五年十二月第一版。

嚴耀中著《中國宗教與生存哲學》，上海學林出版社一九九一年二月第一版。

陳寅恪著《陳寅恪史學論文選集》，上海上海古籍出版社一九九二年七月第一版。

錢鍾書著《錢鍾書論學文選》（1），廣州花城出版社一九九〇年一月第一版。

饒宗頤著《饒宗頤史學論著選》，上海上海古籍出版社一九九三年十一月第一版。

余英時著《士與中國文化》，上海人民出版社一九八七年十二月第一版。

王毅著《園林與中國文化》，上海人民出版社一九九〇年五月第一版。

劉笑敢著《莊子哲學及其演變》，北京中國社會科學出版社一九九三年三月第一版。

楊憲益著《譯餘偶拾》，北京三聯書店一九八三年六月第一版。

釋傳印著《印度學講義》，北京宗教文化出版社一九九六年八月第一版。

日福井康順、山崎宏、木村英一、酒井忠夫監修，朱越利譯《道教》，第一卷，上海古籍出版社一九九〇年六月第一版。

日福井康順、山崎宏、木村英一、酒井忠夫監修，朱越利、徐遠和等譯《道教》，第二卷，上海古籍出版社一九九二年十一月第一版。

日窪德忠著，蕭坤華譯《道教史》，上海譯文出版社一九八七年七月第一版。

日福井康順、山崎宏、木村英一、酒井忠夫監修，朱越利、馮佐哲等譯《道教》，第三卷，上海古籍出版社一九九二年一月第一版。

日山根幸夫編，田人隆等譯《中國史研究入門》，北京中國社會科學文獻出版社一九九四年一月第一版。

日小野澤精一、福永光司、山井湧等編著，李慶譯《氣的思想》，上海人民出版社一九九〇年七月第一版。

英約翰·希克著，何光滬譯《宗教哲學》第五章至第九章，北京三聯書店一九八八年一月第一版，一五〇—二八七。

美羅納德·約翰斯通著，尹金黎、張蕾譯《社會中的宗教》前四章與附錄，四川人民出版社一九九一年一月第一版，一一一—一六，四四七—六六。

美威廉·德雷著，王煒、尚新建譯《歷史哲學》，北京三聯書店一九八八年一月第一版。

法保羅·利科著，王建華譯《法國史學對史學理論的貢獻》，上海社會科學院出版社一九九二年四月第一版。

法馬克·布洛赫著，張和聲譯《歷史學家的技藝》，上海社會科學院出版社一九九二年六月第一版。

英·P·Q·柯林武德著，何兆武、張文傑譯《歷史的觀念》，北京中國社會科學出版社一九八六年四月第一版。

荷米克·巴爾著，譚君強譯《敘述學：敘事理論導論》，北京中國社會科學出版社一九九五年十一月第一版。

胡經之、張首映選編《西方二十世紀文論選》，北京中國社會科學出版社，第一卷「作者系統」，一九八九年六月第一版。第二卷「作品系統」，一九八九年九月第一版。第三卷「讀者系統」，一九八九年五月第一版。第四卷「社會文化系統」，一九八九年五月第一版。

張寅德選編《敘述學研究》，北京中國社會科學出版社，一九八九年五月第一版。

美戴維·霍伊著，張弘譯《闡釋學與文學》，瀋陽春風文藝出版社，一九八八年七月第一版。

二、徵引文獻

安藤嘉則《中國禪定史における羅什譯禪經について——《坐禪三昧經》初期禪宗、天臺法門》，《宗學研究》一九八八出版，總三〇期第三卷，一九五——八。

安藤俊雄《廬山慧遠の禪思想》，《慧遠研究・研究編》，二五一——八五。

幣道紀《南嶽慧思の禪觀》，《印度學佛教學研究》總第十八期第一卷，昭和四十四年（西

元一九六九年）出版。

Conze, E. *Mahayana Buddhism*, Oxford: Bruno Cassirer, 1967.

柴田泰《中國淨土教と禪觀思想》，《印度學と佛教學》昭和六十三年（西元一九八八年）十月號，總第三期，二二九—四三。

*常盤大定《後漢より宋齊に至る經總錄》，東京圖書刊行會，昭和四十八年（西元一九七三年）出版。

長谷部好一《禪觀の一局面》，《愛知學院大學論叢》第四期，昭和四十四年（西元一九六九年）出版，三〇四—七。

*曹仕邦《論兩漢迄南北朝河西之開發與儒學、釋教之進展》，香港《新亞學報》第五卷第一期，一九六〇年八月。

陳寅恪《支愍度學說考》，《中國佛教史論集·四·魏晉南北朝篇·下》（張曼濤主編「佛教學術叢刊」第十三輯），臺北大乘文化出版公司一九七八年一月第一版，一一—二九。

陳垣《二十史朔閏年表》，北京古籍出版社一九五六年三月第一版。（另有中華書局一九六二年七月第一版，兩種版本頁碼一致，本文引用時爲區別於《中西回史日曆》，年代索引項從古籍本）

陳垣《中西回史日曆》，北京中華書局一九六二年六月第一版。

村中祐生《中國南北朝時代の禪觀について》，《大正大學研究紀要》第六十七輯，昭和五十七年（西元一九八二年）出版，一九—三九。

大南龍昇《三昧經典における見仏と觀仏》，《印度學佛教學研究》總二三期第二卷，昭和五〇年（西元一九七五年）出版，七三—一五。

道端良秀著《羅漢信仰史》，東京大東出版社昭和五十八年（西元一九八八年）八月第一版。

* 渡邊泰道《修行道地經と法華經との關係に就いて》，《宗教研究》新第四卷第一號。

芳岡良音《念佛の本義》，《印度學佛教學研究》總十六期第一卷，昭和四十二年（西元一九六七年）出版，二九八—三〇一。

方立天著《佛教哲學》（增訂本），北京中國人民大學出版社一九九一年三月第二版。

方立天著《慧遠及其佛學》，北京中國人民大學出版社一九八四年十一月第一版。

* 福永光司《支遁と其の周圍——東晉の老莊思想》，《佛教史學》第五卷第二號，昭和三十一年（西元一九五六年）。

福永光司主編《中國中世の宗教と文化》，京都大學人文科學研究所昭和五十七年（西元一九八二年）三月三十一日發行。

葛兆光《一般知識、思想與信仰世界的歷史——思想史的寫法之一》，《讀書》一九九八年第一期，北京生活·讀書·新知三聯書店出版，一〇二—一三。

郭慶藩《莊子集釋》，《諸子集成》第三冊，世界書局編印，上海書店一九八六年七月影印版。

Heidegger, Martin M. Being and Time. Trans. John Macquarrie and Edward Robinson, New York: Haper & Row, 1962.

何茲全《南北朝時期南北儒學風尚不同的淵源》，北京大學中國中古史研究中心（季羨林、周一良等）編《紀念陳寅恪先生誕辰百年學術論文集》，北京大學出版社一九八九年第一版，四五—四八。

橫超慧日《中國佛教の研究》第一，京都法藏館昭和三十三年（西元一九五八年）一月十日

第一刷，昭和五十一年（西元一九七六年）五月十五日第二刷。

《中國佛教の研究》第二，京都法藏館昭和四十六年（西元一九七二年）六月十五日第一刷。忽滑谷快天著，朱謙之譯《中國禪學思想史》，上海古籍出版社一九九四年五月第一版。

荒牧典俊《南朝前半期における教相判釋の成立について》，福永光司主編《中國中世の宗教と文化》，京都大學人文科學研究所昭和五十七年（西元一九八二年）三月三十一日發行，二九八—四一三。

金子眞補《廬山慧遠の念佛思想》，《印度學佛教學研究》總十四期第一卷，昭和四十一年（西元一九六六年）出版，一九七一—二〇〇。

廖育群著《岐黃醫道》第二、三章，遼寧教育出版社一九九一年十一月第一版，一八一—七六。廖育群《道家思想與養生學的關係》，北京《傳統文化與現代化》，一九九三年第五期，四一—七。

鎌田茂雄著，關世謙譯《中國佛教通史》，第一卷，高雄佛光出版社一九八五年九月第一版；第二卷，一九九〇年二月第二版；第三卷，一九八六年十二月第一版；第四卷，一九九三年二月第一版。

鎌田茂雄著《中國佛教史》第五卷，東京大學出版會一九九四年六月第一版。

* 林屋友次郎《安世高譯の雜阿含と増一阿含》，《佛教研究》第一卷，昭和二年（西元一九二七年）。

劉貴傑《東晉道安思想析論》，臺北《中華佛學年報》總第四期，一九九一年出版，二三五—二八一。

劉笑敢著《莊子哲學及其演變》，北京中國社會科學出版社一九九三年八月第一版。

羅宗強《從莊子的「坐忘」到唐人的練氣服神》，北京《傳統文化與現代化》一九九三年第三期，三四—一九。

呂澂著《中國佛學源流略講》，北京中華書局一九七九年八月第一版。

呂澂著《印度佛學源流略講》，上海人民出版社一九七九年十月第一版。

呂澂《禪學述原》，《呂澄佛學論著選集》第一卷，三九七—四〇九。

呂澂《〈解脫道論·分別定品〉講要》，《呂澄佛學論著選集》第二卷，一〇四二—一六七。

呂澂《六門教授習定論》，《呂澄佛學論著選集》第二卷，一〇六八—一九三。

木村英一主編《慧遠研究·遺文編》，京都大學人文科學研究所出版昭和三十五年（西元一九六〇年）出版，創文社發行。

木村英一主編《慧遠研究·研究編》，京都大學人文科學研究所出版昭和三十五年（西元一九六〇年）出版，創文社發行。

冉雲華《中國禪學研究論文集》，臺北東初出版社，一九九〇年第一版。

任繼愈主編《中國佛教史》第一卷，中國社會科學出版社一九八一年九月第一版；第二卷，一九八五年十一月第一版；第三卷，一九八八年四月第一版。

蘇校本，蘇晉仁、蕭鍊之點校之《出三藏記集》之簡稱。

水野弘元《禪宗成立以前のツナの禪定思想史序說》，《駒澤大學紀要》第十五卷，昭和三十三年（西元一九五七年）三月出版，一五—一五四。

湯校本，湯用彤校注之《高僧傳》之簡稱。

湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，中華書局一九八三年三月第一版。

唐長孺《南朝高僧與儒學》，《傳統文化與現代化》一九九三年第一期，三八—四二。

*藤田宏達《原始淨土思想の研究》，東京岩波書店，昭和四十五年（西元一九七〇年）出版。
藤田宏達《念佛と稱名》，《印度學と佛教學》平成元年（西元一九八九年）十月號，總第四期，一—四〇。

桐谷征一《肇論へ與劉遺民書》の成立時代について，《印度學佛教學研究》總十五期第一卷，昭和四十二年（西元一九六七年）出版，一八〇—一。

王邦維著《唐高僧義淨生平及其著作論考》，重慶出版社一九九六年十二月第一版。

王世舜、韓慕君編《老莊字典》，濟南山東教育出版社一九九三年九月第一版。

王小盾、潘建國《敦煌論議考》，《中國古籍研究》總第一期，中華書局一九九四年出版，一九九—二一五。

王先謙著《莊子集解》，《諸子集成》第三冊，世界書局編印，上海書店一九八六年七月影印版。

王仲羣著《魏晉南北朝史》（上，下），上海人民出版社一九七九年十二月第一版。

巫白慧《印度早期禪法初探》，吳立民、釋永信主編《中國嵩山少林寺建寺一五〇〇周年國際學術討論會論文集》，北京宗教文化出版社一九九六年六月第一版，一七〇—一八二。

吳汝鈞《印度大乘佛教思想的特色》，《中華佛學年報》總第一期，臺北中華佛學研究所一九八七年三月，頁一二三—一三五。

小野玄妙著，楊白衣譯《佛教經典總論》，臺北新文豐出版社一九八三年一月第一版。

新田雅章《慧思における禪定思想の展開》，《印度學佛教學研究》總二十二期第二卷，昭和四十九年（西元一九七四年）出版，五八四—五九〇。

邢東風《禪的可說與不可說——兼談現代禪學研究的方法問題》，北京《哲學研究》一九九六

年第一期。

徐文明著《中國前期禪學思想研究》（北京大學，博士學位論文未刊稿），一九九四年。

* Yampolsky, Philip: *New Japanese Studies in Early Ch'an History*, Lancaster & Lai edited: *Early Ch'an in China And Tibet*, Berkeley, 1983.

姚衛群著《佛教般若思想發展源流》，北京大學出版社一九九六年十月第一版。

余箋本，余嘉錫《世說新語箋疏》之簡稱。

* 宇井伯壽《譯經史研究》，東京岩波書店，昭和四十六年（西元一九七一年）

Zürcher, Eric（徐理和）：*The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. Leiden, 1959.

張建木《俱舍論識小》，《俱舍論研究》（張曼濤主編「佛教學術叢刊」第二十二輯），臺北大乘文化出版公司一九七八年十二月第一版，一一一〇。

[General Information]

书名=中国佛教学术论典 3 宋代禅宗史论 汉魏两晋禅学研究
作者=星云大师监修；佛光山文教基金会总编辑；永明，永进，永本，满果，满耕编辑

丛书名=《法藏文库》硕博士学位论文

页数=470

SS号=13387165

出版日期=2001.01

出版社=佛光山文教基金会

ISBN号=9575439538

中图法分类号=B94-533

原书定价=15.00（美金）

主题词=佛教-论文，讲词等

参考文献格式=星云大师监修；佛光山文教基金会总编辑；永明，永进，永本，满果，满耕编辑.中国佛教学术论典 3 宋代禅宗史论 汉魏两晋禅学研究.佛光山文教基金会,2001.01.