



禅学丛书

分灯禅

王志跃 著

浙江人民出版社

分灯禅

PDG

禅学丛书

分灯禅

内容提要

分灯禅系指晚唐五代时期所形成的沩仰、临济、曹洞、云门、法眼等五个各具特色的禅宗宗派，即禅宗史上所说的五家。它们都是直承慧能南宗禅发展而来，因而称之为五祖分灯。其禅学思想虽相差不多，但门庭设施不同，宗风各异，接引学人的方法有所区别。本书系统地介绍了禅宗五家各具特色的宗风，如：沩仰宗的方圆默契、体用双彰，临济宗的机锋峻烈、五逆闻雷，曹洞宗的绵密回互、妙用亲切，云门宗的红旗闪烁、孤危险峻，法眼宗的闻声悟道、见色明心等等，特别对诸如“机锋”“棒喝”等五家禅宗独特的方法作了饶有趣味的阐述，从而论证了分灯禅在中国文化史上的地位及其影响。

ISBN 7-213-01463-3



9 787213 014635 >

ISBN 7-213-01463-3/B·41

定价:12.50 元

B946-5
W39

王志跃 著

分灯禅

浙江人民出版社



A0775960

第一章

导言：五祖分灯

分灯禅是指晚唐五代禅宗在发展过程中所形成的五个宗派。它们分别是沩仰宗、临济宗、曹洞宗、云门宗和法眼宗。灯能照暗，禅宗将佛法比喻为灯，它能够照亮世界的黑暗。禅师们传法给弟子，犹如传灯，代代相传，不断发展。沩仰、临济、曹洞、云门与法眼诸宗，其禅学宗旨皆直承慧能南宗禅而来，但又形成了各自不同的门庭设施与接引学人的宗风，形成了所谓的五祖分灯。中峰明本禅师指出：“达摩单传直指之道，为何分为五家宗派？所谓五家宗派者，五家其人，非五其道。”五家“并非宗旨不同，特大同而小异”。大同者，同在“少室之一灯”，小异者，是指“语言机境之偶异”。（《天目中峰和尚广录》卷十一）

一 一花开五叶

据禅林中的说法，五祖分灯是东土初祖达摩早就预料到的事。他曾给慧可一首偈：“吾本来兹土，传法救迷情。一花开五叶，结果自然成。”（《五灯会元》卷一）这一花开五叶便暗指慧能南宗禅在发展过程中所形成的沩仰、临济、曹洞、云门、法眼五个宗派。

慧能是南宗禅的创立者，据说他曾作偈曰：“菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物，何处惹尘埃？”得到五祖宗弘忍的赞许，并因此密授法衣，成为禅宗六祖。慧能禅法的总纲领是“无念为宗，无相为体，无住为本”。他说：“我此法门，从上已来，顿渐皆立无念为宗，无相为体，无住为本。”（敦煌新本《六祖坛经》，上海古籍出版社）所谓“无念为宗”，慧能说：“无念者，于念而不念”，“于一切境上不染，名为无念”。所谓“无相为体”，慧能是指“于相而离相”，“外离一切相”。慧能说：“但能离相，性体清静，是以无相为体。”所谓“无住为本”，无住是指于诸法上无所滞留。慧能说：“无住者，为人本性，念念不住。”“念念相续，无有断绝，若一念断绝，法身即离色身；念念时中，于一切法上无住；一念若住，念念即住，名系缚；于一切法上念念不住，即无缚也。此是以无住为本。”（同上）慧能提出人人都有佛性，因而所谓解脱，即是对自我心性的证悟。慧能说：“识自本心，若识本心，即是解脱。”“一切万法尽在自身心中，何不从于自心，顿见真如本性。”“识心见性，自成佛道。”（同上）既然佛性本有，那么大众与佛的区别在于是否能够自悟，“故知不悟，即佛是众生；一念若悟，即众生是佛”（同上）。慧能由直显心性开启“顿悟”法门，认为证悟禅理，求得解脱不需累世的修行，只要当下体悟即可。他常告诫弟子说自己在忍和尚处就是“一闻言下大悟，顿见真如本性”（同上）。

慧能在曹溪弘法四十余年，门徒众多。据《景德传灯录》说，他的嗣法弟子有四十三人，《坛经》中记录直接承传其法者有十人。从以后禅宗的发展来看，其中主要的是南岳怀让和青原行思这两个系统，它们分别形成了南岳系和青原系，五祖分灯所形成的沩仰、临济、曹洞、云门、法眼五宗分别出于南岳与青原两系，并由此直承曹溪宗旨，这便是所谓的“一花开五叶”。

南岳怀让，俗姓杜，金寨安康（今陕西汉阳）人。他少年出家，

初参嵩山安国师，后往曹溪，参慧能大师，据传在慧能门下达十五年之久，问答相契，得到印可后往湖南衡山传禅，住南岳般若寺观音台，弘化三十余年。南岳一系之所以极享盛名，是得力于马祖道一。马祖道一先随怀让习禅，后到福建、江西传授禅法。他提出了“平常心是道”这一著名的命题。

马祖道一的弟子中，以百丈怀海最为有名，在禅宗史上有着重大的影响。他制订了《禅门规式》，即后来不断完善而成的《百丈清规》。他结合大小乘戒律，首创了适合中国社会的禅宗丛林制度，如禅门中的“一日不作，一日不息”就是由怀海提出来的。

怀海有弟子灵祐，以泂山为基地，传授禅法，世称泂山灵祐，再传给仰山慧寂，由此形成泂仰宗。怀海另一著名弟子是黄檗希运禅师，希运又传禅法给临济义玄。义玄在临济禅院弘扬禅法，僧人众多，形成临济宗。

青原行思，吉州庐陵（今江西吉安）人，出家后往曹溪谒慧能，为上首，既得法，返回吉州，在青原山传授禅法。青原系的兴盛也是从其弟子希迁开始的。希迁本与青原行思是同门，一起参慧能，慧能死后，从青原行思学禅，得法后来到湖南衡山，在衡山南寺东侧的大石头上结庵，人称“石头和尚”。他的禅学对后世的禅宗思想有极大的影响。其基本的思想是“灵源明皎洁，枝派暗流注。执事元是迷，契理亦非悟。门门一切镜，回互不回互。回互更相涉，不尔依位住”（《参同契》，载《古尊宿语录》卷三十）。提出要触目会道。

石头希迁门徒众多，形成一大宗派，名为石头宗，与江西马祖道一的洪州宗并盛于世。希迁的禅法经药山惟严传给云岩昙晟，云岩昙晟传给洞山良价，洞山良价传给曹山本寂，形成曹洞宗。石头希迁另一个门徒是天皇道悟，天皇道悟传给德山宣鉴，德山宣鉴传给雪峰义存。义存门下徒众遍布，其中云门文偃创云

门宗。义存的另一个弟子是玄沙师备，玄沙师备传给罗汉桂琛，罗汉桂琛门下的文益创法眼宗。

二 五家其人

五祖分灯后的沩仰、曹洞、临济、云门、法眼诸宗派，皆直承慧能南宗禅而来，其禅学思想都属南宗禅系统。但由于时地的不同，这五个宗派形成了各自的门庭设施，在接引学人时，各有一套自己的方法，形成了不同的宗风，这便是中峰明本禅师所说的“五家其人，非五其道”。五家宗风的不同主要表现在“师家机用死活之不等”。惟则禅师对此有一个明确的说法：“五家宗派，盛衰不齐，盖由师家机用死活之不等耳。”（《天如惟则禅师语录》卷二）

关于五家之不同的宗风，最早法眼宗的创始人文偃禅师在《宗门十规论》中就已明确指出来：“曹洞则敲唱为用，临济则互换为机，韶阳则函盖截流，沩仰则方圆默契。”而后不断有人来总结与概括五家宗风，如杨岐五祖法演说临济如“五逆闻雷”，云门如“红旗闪烁”，沩仰如“断碑横古路”，曹洞如“驰书不到家”，法眼如“巡人犯夜”。天如惟则禅师作《宗乘要义》，集中论述了五家宗旨和它们各自的门庭设施，接引学人的禅法。他说：“临济痛快，沩仰谨严，曹洞细密，法眼详明，云门高古。”（《天如惟则禅师语录》卷九）事实上，自宋以来，在许多禅学论集中都不断地发掘五家禅宗的特点，如《人天眼目》、《五家参详要路门》、《五家宗旨纂要》等。

具体来说，五家接引学人时各有的特点如下：

沩仰宗是所谓的圆相，他们共有九十七种圆相。圆相是以圆形为本的种种符号，以此来表达自己的思想或见解：先画一个圆

圈，然后在圆圈中写上一个字或画上一幅画，如佛、日等。这也便是文偃在《宗门十规论》中所说的方圆默契，师资辩难，互换机锋，沩仰宗惯以此道来接引学人。

临济宗有临济将军之称，他们在接引学人时棒喝齐施，单刀直入，机锋激烈，对学人剿情绝见，使其省悟，有所谓的三玄三要、四料简、四宾主、四照用等方法。据《人天眼目》所说，“三玄”即三种原则，是指玄中玄、体中玄、句中玄；“三要”即三种要点。临济宗认为，一句语须具三玄门，一玄门须具三要。“四料简”是指，夺境不夺人，夺人不夺境，人境俱不夺，人境俱夺。“四照用”是指，先照后用，先用后照，照用同时，照用不同时。“四宾主”是指，主看宾，宾看主，主看主，宾看宾。

曹洞宗接引学人细密回互，妙用亲切，似精耕细作的农夫，与临济机锋激烈的宗风大相径庭，所以有“曹洞士民”之说。以正偏五位来接引勘验学者，五位又分正偏、功勋、君臣、王子等，并从中引发出理事圆融的禅学思想，启悟参禅者不可执著于一方，以便达到“无著”。

云门宗有云门三句，即函盖乾坤，截断众流，随波逐浪。他们接引参禅者时常常答非所问，用来剿灭情识，要求参禅者不要沿着原来的思路去思考，不要从字面上去理解禅师回答的意义。云门宗有所谓的“三字旨”、“一字关”，这都代表了他们自己的特点。

法眼宗实际上是用华严六相义来阐明一切理事圆融之旨。它简明似云门，细密如曹洞，在平凡的言句下深藏机锋。《人天眼目》总结法眼宗的特点是：“对症施药，相身裁缝，随其器量，扫除情解。”这便是因材施教，法眼宗以此来接引学人。

第二章

沩仰宗：方圆默契 体用双彰

沩仰宗是五祖分灯禅中最早形成的一个禅宗宗派，它的开创者是灵祐及其弟子慧寂。灵祐在沩山，慧寂在仰山，举扬一家宗风，因此后世称这一宗派为沩仰宗。沩仰宗创立并兴盛于晚唐五代，在五祖分灯禅之中，开宗最先，但衰败也最快，前后传承约一百五十年左右。入宋以后，便逐渐衰微。

一 沩仰宗风

关于沩仰宗的宗风，历来有种种说法。法眼宗的创始人文益在他所著的著名的《宗门十规论》中，最先指出沩仰宗的宗风是“方圆默契”。《人天眼目》卷四指出：

沩仰宗者，父慈子孝，上令下从。你欲吃饭，我便捧羹；你欲渡江，我便撑船。隔山见烟，便知是火；隔墙见角，便知是牛。

这就是说，沩仰宗在教禅学禅，接引学人时，机用圆融而理事并行，在平实中深含默契，这便是方圆默契之意。因此，《归心

录》说：“沩仰家风，机用圆融，室中验人，句能陷虎。”沩仰宗以“明体用论亲疏”为宗旨，主张父子一家，体用双彰，体用语似争而默契。《五家参详要路门》说：“沩仰宗明体用。”《五家宗旨纂要》说：“沩仰宗风，父子一家，师资唱和。语默不露，明暗交驰，体用双彰。无舌人为宗，圆相明之。”总结上面各种说法，实质上都表达出沩仰宗的宗风是方圆默契，体用双彰这样一种形式。

1. 智闲悟道

方圆默契，即是说，沩仰宗在教禅学禅，接引学人时，往往通过“圆相”这样一种形式来表达自己的禅学认识与见解，即双方在画圆中有方的图案时，都不说话，通过这一图案，达到心灵上的契合，亦所谓的心领神会。沩仰宗的一个显著特点是在教禅学禅，接引学人时倡导一种不说破的原则，强调不假语言的自心顿悟，从而达到理事如如。正如仰山慧寂所说的那样，“诸佛密印，岂容言乎？”（《人天眼目》卷四）沩山灵祐则说得更为明白：“父母所生口，终不为子说。”（同上）

分灯禅的各宗派在禅学志趣上并无大的区别，则是由于时地的不同及个人性格的差异而形成了各自不同的宗风，这种宗风也正好反映了各宗派自身的某种特征。如果说，临济宗机锋峻烈，云门宗也大抵属于这一类型，法眼宗思路开阔，曹洞宗稳顺绵密，那么，对于沩仰宗来说就属于深邃奥秘，审慎细密这样一种类型。香严智闲的悟道就是一个很好的例子。智闲本同沩山灵祐和尚一起师事百丈禅师，他博通经典，思维敏捷，但在百丈门下却没有悟到禅道。百丈死后，他便随百丈的大弟子也即是他的师兄灵祐。灵祐对智闲说，我不问你平日的学解，以及经卷册子上记得的，因为我知道你在先师百丈禅师处是一个智解敏捷、聪明伶俐的人，可以问一答十，问十答百。我只问你，你父母未生

前的本来面目是什么？智闲被问得如丈二和尚摸不着头脑，茫然不知所对。回到住处，翻遍经书，要寻找一句话来作答，但总是找不到贴切的。他便请灵祐和尚解释“父母未生时”，但灵祐总是不答应。灵祐说：“我若说似汝，汝以后骂我去。我说底是我底，终不干汝事。”智闲非常失望，便尽焚所有经录，并说：“此生不学佛法也，且作个长行粥饭僧，免役心神。”于是挥泪辞别了灵祐和尚。当经过南阳时，便去参拜慧忠国师的遗迹，在那里住了下来，独居参修。有一天，当他正锄地芟草时，掷瓦片击中竹子，发出一声清脆的声音。这一声清脆之音把他带到了悟的境界，会了祖师禅。随即焚香沐浴，遥礼灵祐和尚，说：“和尚大慈，思逾父母，当时若为我说却，何有今日事耶？”这样一种悟道的门径，智闲十分感慨，对此，他曾说：“道由悟达，不在言语，况是密密堂堂，曾无间隔，不劳心意，暂借回光，日用全功，迷徒自叛。”（《五灯会元》卷九）

再如，泐山是百丈怀海的学生。怀海禅师就并却咽喉唇物如何说禅的问题与泐山之间有一段十分有趣的对话：

百丈问泐山：“并却咽喉唇物，作么生道？”泐山回答说：“却请和尚道。”师曰：“不辞向汝道，恐已后丧我儿孙。”（同上）

百丈是大彻大悟的禅师，他问泐山这个问题，是为了启发他。而泐山的回答可以说是壁立千仞，涵盖乾坤，即是说，如果言语可以道得出禅来，那么请老师自己说吧。百丈接下来对泐山说得更有意思，他说：“不辞向汝道，恐已后丧我儿孙。”即是说，我不是不可以向你说，可一说出来，恐怕就没有人能继承我的事业了。从这一对话中，暗示着一种思想，教禅学禅，接引学生，要靠

顿心自悟，不假语言。如果以言论传给学生如何参禅，那仅仅是一种学说。如果靠语言来相启发，接引学生，那样就不能真正传达出禅的旨意，这样显然就会断绝了禅的后继之人。

2. 作相示意

方圆默契，在沩仰宗中常常表现为是一种圆相的运用，沩仰宗特别善于用各种圆相来接引学人。圆相也即是画一圆圈，圆圈中写一字或画一图案，这就是圆中有方了。据说一共有九十七种圆相，始作于南阳慧忠国师。慧寂在参灵祐以前，就从耽源处学到了这九十七种圆相（《慧寂语录》），后为沩仰宗一派所承传，成为其一种宗风。《人天眼目》卷四曾对沩仰宗的各种圆相及其运用有具体的说明。圆相实质是表达一种认识或见解的形式。一般说来，两个人见面时，他们并不是通过语言来沟通，而是作相示意，通过图案来表达自己的见解和认识，不同的图案则有不同的意思。如《人天眼目》所指出的，画⊕相，乃纵意。画⊗相，乃夺意。（《人天眼目》卷四）

这种通过画一圆圈，再在圆圈中写上一字或画一图案的方法，实质上是作相示意，所谓“表现相法，示徒证理”。《传灯录》说，韦胄曾向沩山灵祐乞“偈子”，希望灵祐表达出慧能南宗的宗旨。灵祐认为慧能南宗的宗旨是不可以借语言来表达的，于是在纸上画一圆相，圆相中写着某字，并对韦胄说，左边思而知之落第二头，右边思而知之落第三首。《灵祐语录》说：

师因僧问：“如何是祖师西来意？”师竖起拂子。后僧遇王常侍。侍问：“沩山近日有何言句？”僧举前话。常侍云：“彼中兄弟，如何商量？”僧云：“借色明心，附物显理。”常侍云：“不是这个道理，上座快回去好。”某甲教寄一书到和尚。

僧得书遂回持上，师拆开，见画一圆相，内写个“日”字。师云：“谁知千里外有个知音。”仰山待次，乃云：“虽然如此，也只是个俗汉。”师云：“子又作么生？”仰山却画一圆相，于中书“日”字，以脚抹却，师乃大笑。

沩仰宗常常以作相示意的方法，用各种圆相来接引学人。如“如何是祖师西来意”这样一个话头，是沩仰宗经常参的一个话头。有人以此来请教仰山慧寂，慧寂用手于空中作圆相，并在圆相中书写一佛字，成为☉这样一种图案来接引学人。有时，仰山慧寂又以☉相、☉相等示人。在沩仰宗中，仰山慧寂经常是通过以相代言，作相示意来接引学人。如有一天，仰山慧寂正在闭目静坐时，有一个僧人潜步走近他，并侍立其身边。他随即在地上画上一个圆圈，并在圆圈中写上一个“水”字，成为☉，以此示意那个僧人。在《慧寂语录》中，所出之圆相有○，有☉，有☉，有☉，有☉等等，由此可知，慧寂平生确实是常常画圆相来接引学人的，对圆相加以充分的利用。

沩仰宗作相示意，以相代言，通过圆相来教禅学禅，接引学人，其实就是要通过圆相来把握曹溪宗旨，这也就是一种寄象出意的方法。从中国古代文化传统来说，可以追溯到《易传》的“圣人立象以尽意”（《周易·系辞传》）。我们知道，《周易》可以被理解成两个方面的内容：一是象数，象即是八卦的卦象，数是爻的奇偶；一是义理，亦即是圣人之意，寓于象数之中的思想内涵。在《系辞传》的作者看来，象数是形而下的东西，它有形可见，而义理是形而上的东西，隐藏于象之中。这种形而上的义理必须借助于形而下的象数才能表现出来。由于义理深藏于象数之中，看不见，摸不着，人们对于义理的把握只能借助于卦爻象及其卦爻辞的变动才能实现，也就是通过认识卦爻象来把握隐含其中的思

想内容。魏晋玄学大师王弼在《周易略例》中进一步发挥了“圣人立象以尽意”的思想。王弼说：“夫象者，生意者也。”“象生于意，故可寻象以观意。”（《周易略例·明象》）又说：“尽意莫若象。”（同上）正是这样文化传统上的继承性，我们就不难理解沝仰宗的仰山慧寂把参禅看作似参玄，甚至用参玄来代替参禅。

3. 放子三十棒

佛教史籍载沝山灵祐与仰山慧寂师徒之间有这样一段对话，灵祐问慧寂说：“百丈怀海从马祖道一大师那里得到了大机大用，谁又从怀海禅师那里得到了大机大用？”仰山慧寂回答说：“黄檗希运得到大机，临济义玄得到了大用。”这一回答得到灵祐的首肯。大机其实就是大体，因此这里所讨论的是体用关系问题，实质涉及到了用什么方法去认识把握曹溪宗旨的问题，因而也是一个宗风问题。黄檗与灵祐同是怀海的学生，黄檗的学生义玄创临济宗，灵祐创沝仰宗。在仰山看来，马祖道一传给百丈怀海的大机大用，到了临济宗的创始人义玄和义玄的老师黄檗那里没有将两者结合起来，而是分离的。在他们的观念中，同样师事怀海而创沝仰宗的灵祐才得到了大机大用。因此《五家宗旨纂要》说：“沝仰宗风，……体用双彰。”《五家参详要路门》则说：“沝仰宗明体用。”《祖堂集》则表明沝山灵祐很重视体用关系在教禅学禅、接引学人时的功用，并据此批判时下诸人“只得大体，不得大用”的风气。

体用关系在中国传统文化中是一对很重要的哲学范畴，在先秦典籍中就出现了。《荀子·富国》篇就曾说：“万物同宇而异体，无宜而有用，为人，数也。”到魏晋时期，哲学家们从本体论的角度来讨论体用问题，并从中分出了不同的派别，如王弼的贵无论，强调以无为体，以有为用，裴頠的崇有论则是以有为体。玄学

的体用论极大地影响到了佛教。如僧肇提出了即体即用的思想，体不离用，用不离体。到慧能的南宗，以体用来解释定慧，他说：“定慧体不一不二。即是慧体，即慧是定用。即慧之时定在慧，即定之时慧在定。”（敦煌新本《六祖坛经》）

沩仰宗继承了这种体用相即的传统，主张体用兼得，不可偏废。如有一次摘茶的时候，沩山灵祐对仰山慧寂说：“终日摘茶，只闻子声，不见子形，请现本形相见。”（《五灯会元》卷九）仰山慧寂也不作答，只是摇晃着茶树。于是灵祐又说慧寂“只得其用，不得其体”（同上）。听了这话，仰山慧寂反问老师：“未审和尚如何？”即如说，那么老师你又要怎么样呢？灵祐久久未作回答，慧寂又接着说：“和尚只得其体，未得其用。”（同上）听了这话，沩山灵祐便说要打他三十棒。从这一对体用的讨论中，表达了师徒两人对体用的不同认识层次。体无定相，不可言说，它是看不见摸不着的东西，所以是无法表达的。正因为如此，禅宗的很多禅师们宁愿保持沉默，或用打消的方法来表述体，如果说体是一种内在的真我，用是外在的形相，那么内在的真我是一种无形的东西，它无定相，人们只能通过外在的形相去把握内在的真我。事实上，仰山摇晃茶树想要表明的是由此用达到体，那并不算错的。但仰山并未由用达到体，因为他不明白体用相即，用不离体，体不离用的道理。用必有相，可以言说。仰山执著于用，即他只是停留在外在的形相上面，而并未真正把握到内在的真我。所以灵祐说慧寂的摇晃茶树是“只得其用，不得其体”。在沩山看来，作为一个禅者，要明白体用兼得，不可偏废的道理，不能仅停留在用上，得其用而忘其体，而是要去把握体。外在的形相只是工具，把握内在的真我才是目的。在这一关于体用的对话中，仰山的错误是说沩山只见其体，不见其用，从而把体用割裂开来了，因为用正是包含于体中，有体必有用，并无无用之体。从这里可

见仰山此时还没有真正理解到体用双彰的道理，因此不能算是一个真正的禅者。由于他对禅学的宗旨未能窥得门径，难怪他的老师说要打他三十棒了。

体用语似争而默契，实质上沩仰宗的体用双彰，由用见体，由体达用，用不离体，体不离用，作为一种教禅学禅、接引学人的方便设施，依然是一种方圆默契的宗风。

4. 白天吃饭，晚上睡觉

沩仰宗把参禅融入日常生活之中，认为一切琐碎的生活小事无不体现着禅的精髓。我们来看看下面说的一件事，通过它可以了解禅宗之不同于其他佛教宗派的一些独特之处。这一件事同样发生在灵祐与仰山师徒之间。一次，仰山来看沩山。沩山说：“我有一个夏天没有见到你了，你在干什么呢？”仰山回答说：“我耕了一块地，播下了种子。”沩山说：“如此看来，你这个夏天并没有白白浪费。”接下来仰山反问沩山这个夏天做了些什么，是如何度过的。沩山回答说：“我什么也没有做，只是白天吃饭，晚上睡觉。”这一回答大大出于仰山的意料之外，便说：“那么老师你这个夏天也没有白白过去。”说了这话以后，仰山便发觉自己的话其实带着某种讽刺的味道在里边，便不自觉地伸出了舌头，作出窘态状来。沩山看到以后接着说：“你为什么要把这看得很严重呢？”

这里所谈的实质上是如何悟禅、把握禅的宗旨的问题，因而反映出沩仰宗在教禅学禅、接引学人时的一种门庭设施和宗风。这可以从两个方面来加以分析。一方面，沩山灵祐与仰山慧寂都认为禅是一种日常的生活，存在于日常生活之中，因而一个禅师就不必离开日常生活去悟禅，所以，一个夏天仰山是耕地播种，沩山是吃饭睡觉，过得都很充实，没有任何浪费时间感觉。从

这一点来说，灵祐与慧寂对于禅的悟解没有什么差别。但另一方面，由于仰山在听到了泐山说一个夏天是吃饭睡觉，就带有讽刺意味地说，老师也没有白白度过夏天，并伸伸舌头，这表示仰山的境界还未臻于完善，表明他犹有俗态。事实上，仰山说老师白天吃饭，晚上睡觉，也没有白白度过一夏天这句话本身，是充满了禅味的，只是一伸舌头，对说这句话微微表现出一种窘态来时，才反映出仰山尚未能真正从日常生活中去悟禅，而有一种庸人自扰的俗态。

禅宗所以有别于佛教别的宗派，一个很重要的方面，就在于把禅看成是大众的一种日常的生活，存在于耕地、播种、吃饭、睡觉之中。因此悟禅求禅就不必离开日常生活，只要在吃饭、睡觉、耕地、播种中就能做到。慧能所创立的南宗，其真正的意义就在于打破了出世间与人世间的界限，把真如佛性还俗成一种吃饭、睡觉、播种、耕地的日常琐事。所谓“平常心是道”，所谓“担水劈柴无非妙道”等等，说的都是同样的道理。马祖道一说得好，“只如今行住坐卧，应机接物，尽是道”（《景德传灯录》卷二十八）。因此悟禅求禅，就在日常的生活之中，人们不可能离开担水、劈柴、吃饭、睡觉等去另求对禅的悟解。谁真正把握到了生活的意义，谁就真正把握到了通向禅的门径。

二 泐山灵祐

泐山灵祐是泐仰宗的创始人，他与其弟子仰山慧寂一起创立了泐仰宗。灵祐承传了马祖道一、百丈怀海一系的禅学思想，发挥了明心见性，即可成佛的思想，强调去发掘深藏不露的一点灵明之火，并由此认识到理事不二的道理。灵祐还把语言文字看作是妨碍人们悟解真如佛性的恶魔，认为只有不受这一恶魔的

束缚，才能真正达到对真如佛性的体悟。同时，灵祐在承传了慧能南宗以来禅宗顿悟说的同时，在修持方法上试图调和顿悟与渐修之间的矛盾，提出了在顿悟之后，依然有一个修持的过程。

1. 真佛如如

任何一个佛教徒都希望通过某种途径达到佛的境界，即成佛。有的是通过诵经；有的是通过坐禅；有的则采用完全与此不同的方法：呵佛骂祖，毁坏佛像。由于对佛到底是什么这一问题有完全不同的回答，就影响到了佛教徒怎样才能成佛的问题。前面我们在讨论沩仰宗的宗风时，把它概括成方圆默契，体用双彰，这其实和沩仰宗对于佛是什么的理解是联系在一起的。就是说，沩仰宗的禅学思想决定了他们在教禅学禅、接引学人时就有了独特的门庭设施。那么灵祐心中的禅、佛是什么呢？它是一种永恒不灭的灵火，也就是人的灵明之心。灵祐认为，只有识得自身深处的本有的灵明之心，才能成佛。

灵祐的开悟就是一个很典型的例子。灵祐是百丈怀海的学生。有一次，他正侍奉在百丈的身边，他的老师让他拨弄一下炉子，看看是否还有火。他拨弄了一下，未见有火，就对他的老师说无火。于是他的老师亲自去拨弄炉子，拨弄到深处，居然被他弄出一点火星，于是就对灵祐说：“这不是火吗？”看到了火星，听了百丈的话，灵祐随即大悟，赶紧拜谢老师，把自己所悟的统统说给老师听。（《五灯会元》卷九）灵祐所悟到的就是心中永恒不灭的灵火。这是人的本性，这就是佛。如果达到了形相与本性的永恒的合一，就是进入了佛的境界，所谓真佛如如。

人的成佛就是护住那心灵不灭的灵火，正如在灵祐开悟后百丈所说：“经云：欲见佛性，当观时节因缘，时节既至，如迷忽悟，如忘忽忆，方省己物不从他得。故祖师云：悟了同未悟，无心

亦无法。只是无虚妄凡圣等心，本来心法，元自备是。汝今既尔，善自护持。”（《五灯会元》卷九）这一点深藏着的火星，就象征着沩宗所说的真佛。沩山灵祐正是从百丈怀海处得到了深机深用。无独有偶，后来仰山慧寂开悟时，灵祐对他所说的同样是那一点永恒不灭的灵火。据说，仰山在参礼沩山时，师徒之间有一段对话。仰山问：“何处是真佛住处？”沩曰：“以思无思之妙，返思灵焰之无穷，思尽还源，性相常住，理事不二，真佛如如。”（同上）仰山慧寂听了这段话后，当下开悟，跟随在沩山身边有十五年之久。这里沩山开示仰山最基本的一点依然是要去观照心灵中那永恒不灭的火焰，这就是真佛之所在。真佛不是别的，真佛就是那种想而无思的妙处，亦即是返归到心中那种不灭的永恒的灵性，一切存在之形相都不过是这种常住无穷、永恒不变的灵性的产物，并以它为本原。因此，把握真佛之存在，就是返本归源，并由此进一步认识到一事形相与灵性之间的永恒的合一不变，所谓的真佛就是如此。认识到了这一点，自然就会恍然大悟了。沩山在怀海处的开悟和仰山在沩山处的开悟，都是认识到了真佛之所在，乃是人的内在永恒不灭的灵性，所以后来仰山又说：“识心达本，便可解脱。”（同上）

这样一来，把握真佛之所在，实质上就是明心见性，去认识人的自我的心性。因此当有人问沩山灵祐：“什么是道？”灵祐回答说：“无心便是道。”那个和尚说自己认识不到这一点，不会做到无心。沩山就教他去认识那个不会的人。那个和尚又问：“谁是不会的？”沩山指着他说：“不会的那个人不是别人，正是你自己。”接着就开示那个和尚如何认识那个不会的，说：“把握真佛之所在，就是要能当下去体认那个不会的，就是你们自己的心，这就是你们心所向往的佛。”这样，成佛，体认真佛的境界其实就是返本归源、明心见性的过程。人人具足且圆满，因而成佛就是

一个自我解脱的过程，而不是向外追求。这种无心是道的解脱论，正如老子主张的“为道日损”那样，学禅之人不能主观上执著于为道，不能念念不忘于努力去解脱自己。在沩仰宗看来，识心达体，自心解脱，实质上是无心解脱，人们不能执著于心，因而无心才真正是禅道。有人问慧寂：“了心之旨，可得闻乎？”慧寂回答说：“若要了心，无心可了。无了之心，是名真心。”（《五灯会元》卷九）其实，智闲悟道就充分地说明了无心是道，任你苦苦追求而不得，后在芟除草木，偶抛瓦砾，击竹作声，却忽然省悟。

心性本身是质直无伪的本净之境，就像秋水澄澈，清静无为，淡泊无碍。灵祐说：

夫道人心，质直无伪，无背无面，无诈妄心。一切时中，视听寻常，更无委曲，亦不闭眼塞耳，但情不附物即得。
（同上）

因此，自在解脱，必须出“三种生”。这三种生就是想生、相生、流注生。“想生即能思之心杂然，相生即所思之境历然，微细流注俱为尘垢”（《大正藏》卷四八）。打破这三种生，也就是保持一种不受外界污染的清澈澄明、寂然不动，排除了种种尘垢和烦恼的永恒不变的本然之心。如果能够做到这一点，就能达到自在解脱的境界。所谓“若能净尽，方得自在”（同上），打破三种生，就是能远离尘垢，远离烦恼，“法眼应时清明”，就能成“无上知觉”（同上）。

2. 理事不二

上面说过，《五家宗旨纂要》在谈到沩仰宗的宗风时，指出它是“方圆默契，体用双彰”。其实，方圆即为事理，方即是事，圆即是理，因而方圆默契从禅学理论上来说也即是事理的圆融无碍。

沩仰宗在教禅学禅、接引学人时，有自己独特的门庭设施，它主张体用兼得，不可偏废，体不离用，用不离体。那么，沩仰宗是如何来论证必须体用双彰的，也就是说，为什么沩仰宗教禅学禅、接引学人时，要做到体用双彰，深得大体大用，才能悟到真佛如如呢？

灵祐曾说过这样一段话：“以要言之，则实际理地不受一尘，万行门中不舍一法。若也单刀趣入，则凡圣情尽，体露真常，理事不二，即如如佛。”（《祖堂集》）灵祐在阐发自己的禅学思想时，不仅仅承传了他的先辈们，如马祖道一、百丈怀海一系而来的传统，如主张无舍无取，无事无为，人人圆满具足，自在解脱等，而进一步突出了理事不二的特色。如他在接引慧寂时，所强调的那种真佛如如的境界，即也是理事不二，所谓“以思无思之妙，返（思）灵焰之无穷，思尽还源，性相常住，理事不二，真佛如如”（《祖堂集》）。仰山慧寂正是由于沩山灵祐的这段话而得以顿悟的。

如果我们稍加展开来谈，即把灵祐关于理事不二的禅学思想放到佛教大背景中来讨论，认识可能会更清楚一些。理事关系是佛教所讨论的基本问题之一，在沩山灵祐以前的唐代佛教各派中，像法相宗、华严宗、禅宗等，对此都有所论及。法相宗的玄奘在说明佛教解脱的道理时，就应用了理和事来说明体与用、性与相的关系，认为获得解脱，即真如由迷境转为悟境，就是达到理全明、事纯净的境界。华严宗对理事关系问题作了充分的阐述，用理、事来贯通和说明圆融无碍的学说，提出了四法界说。法界者，是总相也，包事包理及无障碍。（《大华严经略策》）认为理事及其相互关系的总和构成世界的整体。四法界即指理法界、事法界、理事无碍法界、事事无碍法界。华严宗通过理事关系的论述，来论证即世间与出世间的圆融无碍，众生与佛之间也是无碍

无障的。唐代禅师石头希迁在《参同契》中吸收了华严宗这种理事圆融无碍的思想，试图说明理事本来一体，若就事论事，不见其理，这就叫迷；若只契合理，不能识别事相的差别，也不能算所悟，所谓“执事元是迷，契理亦非悟”。由此来考察一切对象，都有回互与不回互两种关系。回互即互相融合，也就是由理的同一体性所体现的各种关系，不回互就是理事表现为各有自己的位次，各住本位而不杂乱，因而理事是既回互，又不回互。参禅之人必须识得这些，才能真正得悟。

沆山灵祐对于理事不二的论述，实质上并没有超出华严宗与石头希迁所达到的认识高度，并同样是用来说明众人与佛之间的圆融无碍，禅就存在于日常生活之中，理事不二，就是真佛如如的境界。他的着眼点是教人不舍弃，不逃避尘世间的生活。理是体，事与行是用，所谓“理地不受一尘”就是得体，“万行门中不舍一法”就是得用，因而理事不二就是体用兼得，不可偏废，禅者的生活就是要将此事理不二、体用兼得的道理贯穿于尘世的生活之中。这样才能做到视听寻常，一切时中，而不闭目塞听，坐住行卧，应机接物，便尽是道。所以灵祐的吃饭、睡觉，慧寂的耕田、播种，也实在是一种真正的禅者的生活，因为他们理解了理事不二的道理，达到了真佛如如的境界。

这样说来，凡圣之间的区别也就在于迷与悟之别。一般的人，他们不懂得体用相兼，理事不二，因而他们的吃饭、睡觉、耕田、播种，就只能是一种世俗的生活，而没有超越的意义。同样，一个禅者，他将理事不二、体用相兼这样的道理贯穿于日常生活之中，不舍弃不逃避尘世之事，但如果他又执著于尘世之事，那么他同样未能在尘世生活中贯穿体用相兼、理事不二的道理，就和一般俗人的生活无异。因此，沆山强调一个禅者尽管视听寻常，不闭目塞耳，但同时要做到情不附物。

更进一步来看,理是体,事是用,理事不二,体用相兼,由此悟到真佛如如的境界。禅者的生活是丰富多彩的,不能不执著于一端,因而理、体是一,事、用是多,人们对得体可以有种种不同的相状表现,不能执著于一相。只有自己不着相,也不容别人以相量,这才是所谓的“理事不二,真佛如如”。云岩和汾山之间关于大人相的讨论就说明,体一用多,相也是一种用。汾山问云岩:“药山的大人相是什么?”云岩回答说:“涅槃后有。”“那涅槃后有又是什么意思呢?”汾山又问。云岩说:“涅槃后就是水洒不著。”云岩反问:“百丈的大人相是什么?”汾山回答说:“巍巍堂堂,伟伟煌煌,声前非声,色后非色。蚊子上铁牛,无你下嘴处。”由此可见,大人是体,是理,但表现为不同的相状,药山是水洒不著,百丈是蚊子上铁牛,无你下嘴处。这就是理、体在日常生活表现出不同的相状。参禅的人只有不着相,才理解了“理事不二,真佛如如”。

3. 顿悟与渐修

顿悟与渐修是佛教关于证悟成佛的两种不同的方法与步骤。如何才能达到真佛如如之境,在佛教内部,存在着两种不同的观念。一种观念认为,众生不必经历累生累世的修炼,一旦把握佛教真理,显露真如本性,顿然觉悟,当下即可成佛,这就是顿悟。与顿悟说相反的是渐修,这种观念认为,真佛如如之境不可能顿然觉悟,当下即可达到的,它必须靠众生经过长期的修行才能达到。

顿悟与渐修之争在佛教内部有着长期的历史,中国佛教的各宗派在成佛的步骤与方法上,各有不同的说法。如安世高所传的小乘禅学侧重于数息行观的精神修炼,认为到阿罗汉果位要经过累世的修行,积累功德。大乘般若学则侧重于义解,直入实

相本体。在中国佛教史上，竺道生第一个倡导顿悟说，惠达《肇论疏》说：“竺道生法师大顿悟云，夫称顿者，明理不可分，悟语照极。以不二之悟，符不分之理，理智慧释，谓之顿悟。”即是说，佛理是一个整体，它不可能被分成不同的部分或阶段，因而对它的觉悟，就不可能分成不同的阶段来实现。要么不悟，要么顿然觉悟，当下即可成佛，众生无须按次第累世修行。

隋唐各佛教宗派，除了禅宗之外，都是主张渐修的，即便在禅宗内部的南能北秀，其基本的区别之一就是“南顿北渐”，慧能南宗主张顿悟说，神秀北宗主张渐修说。慧能南宗的理论基石之一就是识心见性，顿悟成佛。慧能自己曾现身说法，说明顿悟的重要。他说：“我于忍和尚处，一闻言下大悟，顿见真如本性。是故将此教法流行后代，令学道者顿悟菩提，令自本性顿悟。”顿悟就是自识本心，自见本性。凡夫与众生，其差别就在迷与悟之间。“前念迷即凡，后念悟即佛”，“不悟即佛是众生，一念若悟即众生是佛”。而由迷到悟，只是一念之间。他说：“不修即凡，一念修行，自身等佛。”他又说：“刹那间，妄念俱灭，即是自真正善知识，一悟即至佛地。”（敦煌新本《六祖坛经》）南顿北渐之争在慧能与神秀所各作的偈中就明显地反映了出来。神秀之偈曰：“身是菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，勿使惹尘埃。”慧能之偈曰：“菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物，何处惹尘埃？”神秀认为只有时时去拂拭清净之心，才能让它不染有尘埃。而慧能则说，佛性常清净，根本不可能染有尘埃，因而时时勤拂拭就是多此一举。在慧能看来，众生与佛的区别，只在迷和悟。若悟，顿然觉得，当下即可成佛；要么就是众人。

总之，我们看到，禅宗内部在成佛的方法与步骤上有南顿北渐之别。慧能的顿悟成佛说后来发展到机锋与棒喝，通过打一顿棍棒或大喝一声来破除迷执，由此达到大彻大悟的境界。

从慧能南宗的发展来看，分为三系，其中一系是从南岳怀让，传给马祖道一，再传给百丈怀海。怀海门下又有泐山灵祐和黄檗希运，灵祐创泐仰宗，黄檗希运经他的弟子临济义玄创临济宗。由此可见，泐山灵祐实际上是慧能的四传弟子。从这样一种传承来看，泐山灵祐理应是倡导顿悟说的。然而，在如何达到真佛如如之境的方法与步骤上，泐山灵祐一方面固然强调顿悟，遵循慧能以来禅宗的传统，同时也不废渐修，试图把顿悟和渐修统一起来。他教人不要止于顿悟，不要排斥渐修。有一个和尚问灵祐说：“顿悟之人，更有修否？”就是说，一个顿悟了的人，是否还要继续修行。灵祐对此作了肯定的回答。对于这个问题，他的看法是顿渐合一。《景德传灯录》记载了灵祐的一段非常有趣味的活话：

若真悟得本，他自知时，修与不修，是两头语。如今初心虽从缘得，一念顿悟自理，犹有无始旷劫，习气未能顿净，须教渠净除现业流识，即是修也。不道别有法教渠修行趣向，从闻入理，闻理深妙，心自圆明，不居惑地，有百千妙义抑扬当时，此乃得坐披衣自解作活计始得。

灵祐认为，顿悟之人，如果他真正觉悟到真佛如如的境界，那么修与不修，可作两方面的考虑。悟而得本，实质上是对理的认识，这可以一念之间来完成，所谓识心见性，顿悟成佛。但如果要去净除现行业识，它并不是能在一念之悟中完成的，所以悟以后还必须要有修的过程。修就是在悟之后继续去净除现行的业识。因而，要达到真佛如如的境界就不能停留在顿悟之上，还要继之于渐修。当然这里的渐修，不完全相同于北宗神秀的去时时拂拭清净心那样的渐修，而是在悟到佛理之后，在悟的基础上进行

的，可以说是悟的继续与完成。

4. 佛说与魔说

文字是传达思想的工具，从这一点来说，佛经是佛教思想文化长期流传的结晶。学佛参禅之人，应该说必须诵读佛经，这是必须做的功课，由此去体悟佛学精义。但沆仰宗的宗师们却与此有着不同的看法，他们把佛经看成是魔说，因而认为读经只能被文字所束缚，而不能真正觉悟到真佛如如之境。

下面我们来分析沆山灵祐与仰山慧寂参禅的一段记载。沆山灵祐正在打坐，他的弟子仰山慧寂走进来。沆山就对他说道：“你有什么话就快点说，不要走入阴界。”在这里，沆山的意思是让慧寂能快点开悟，而不要执著于文字概念。因为在灵祐看来，执著文字概念无助于人们去觉悟到佛的道理。慧寂回答说：“我怎么会执著于文字概念呢？我连信仰都不要了。”这就是说，慧寂也不会执著于对佛的信仰，一切任心自然，不求外假。沆山灵祐又问：“你是相信了之后不要呢？还是因为不相信才不要。”这是大有讲究的。其实从灵祐所问中，我们可以看到众人与佛的区别，相信而又不执著，这就觉悟到了真佛如如之境，那就是一个禅门中人了。如果不相信才不执著，那说明他不过是一个凡人。慧寂的回答，是说他除了相信自己之外，别的什么都不相信了。沆山当即指出，慧寂如果这样的话，即不过是一个讲究禅定的小乘人罢了。仰山马上就说：“我连佛也不要见。”接下来在灵祐与慧寂师徒之间有这样一段对话。灵祐又问：“《涅槃经》四十卷，多少佛说？多少魔说？”慧寂回答：“总是魔说。”灵祐听了十分满意，夸奖慧寂说：“已后无人奈子何。”（《景德传灯录》卷九）即是说以后没有人能够奈何你了。说明慧寂真正觉悟到真佛如如之境。

经本应为佛说，沆山灵祐之所以赞同慧寂把佛经看作是魔

说，一个基本的观念是，不假语言思维的自心顿悟，自心佛性是超越于任何语言思维的，因而不能用文字概念去描述它。如果你执著于文字概念，不仅不能觉悟佛性，反而是着了相，为文字概念所束缚，甚至受到文字概念的欺骗。五家之禅之所以盛行机锋、棒喝，一个基本的原因就在于他们认识到了文字概念、语言思维无法准确完整地表达那种自心佛性，正是充分意识到文字概念的局限性。所以禅师们再也不强求去读经和相互之间的讨论，常常通过机锋、棒喝来表达对于自心佛性的证悟。

把文字概念看成是一个欺人的恶魔，因而参禅之人为了不着言相，不受文字概念这个恶魔的束缚或欺骗，这样的观念其实是慧能南宗一系的共同特征。慧能的南宗以不立文字相标榜。慧能主张直彻心源，见性成佛，因而他的解脱论，是对自我心性的证悟，所谓“识自本心，若识本心，即是解脱”（《坛经》）。而这是不假文字的。慧能说：“本性自有般若之智，自用智慧观照，不假文字。”（同上）慧能提出了“无念无相无经”的思想，认为性体是无相之实相，只要自心本性常起证见，就能觉悟到佛性，而这不是靠读经一类的东西所能达到的。认为凡有所相，即是虚妄。人们不能执著于文字概念，反之则着了相。重要的是每个人的自悟，佛经并不能代替人的自悟，它仅仅是一种任意的设施，而不能足以达理证体。因此，你既可以把它当作是佛说，也就同样可以看作是魔说。

三 仰山慧寂

仰山慧寂的禅学思想和他的老师汾山灵祐的禅学思想是一脉相承的，所以两人所立之宗派被称为汾仰宗。仰山慧寂下面的两段话可以看作是其禅学思想的核心，在相当的意义也可以说

是概括了沔仰宗的思想品格：“汝等诸人，各自回光返照，莫记吾言。汝无始劫来，背明投暗，妄想极深，卒难顿拔，所以假设方便，奇汝粗识。”“如今且要识心达本，但得其本，莫愁其末，他时后日自具去在，若未得本，纵饶将情学他亦不得。”（《五灯会元》卷九）

1. 祖师禅与如来禅

沔仰宗按照如何证悟真佛如如之境，将禅区分为两个不同的方面，表示了两个不同的层次，这就是如来禅与祖师禅。沔仰宗的这种区分，尤其是对于祖师禅的认识反映出了基本的禅学思想。如果联想到沔山灵祐关于顿悟与渐修的论述，仰山之区分祖师禅与如来禅，实质上试图区别两种不同的修行方法。我们由此可以看到沔仰宗在如何修行的问题上，灵祐与仰山慧寂之间的承续性。

事情的起因是这样的，沔山灵祐问他的弟子香严智闲，其父母生前的本来面目是什么。智闲茫然不知所答，翻遍经书，也没有找到很贴切的答案，因而大发感慨说：“画饼不能充饥。”他反复请灵祐解释，灵祐总是不答应，并说：“我如果告诉你，你以后要骂我的。我说的只是我的，和你没有什么关系。”智闲非常失望，尽焚所有经录，挥泪告别灵祐，来到南阳，在慧忠国师原来驻锡的寺院中住了下来。有一天当他在清除杂草时，偶然抛出一块瓦砾，击中了竹子，发出了清脆的一声，由此把他带入了悟境。这就是智闲悟道。灵祐知道后就告诉慧寂说，智闲彻悟了。但慧寂有点不信，想要亲自考查一下，于是就在慧寂与智闲之间有一段关于如来禅与祖师禅的对话。仰山慧寂首先对智闲说：“我们的老师沔山灵祐和尚说你已经彻悟了，证得真佛如如之境，你说给我听听。”香严智闲于是把他击竹作声忽然省悟时所作的一颂说给慧寂听。慧寂听后则说，这颂是你以前“记持而成，若有证悟，

别更说看”。于是智闲又成一颂：“去年贫未是贫，今年贫始是贫。去年贫，犹有立锥之地；今年贫，锥也无。”慧寂说：“如来禅许师弟会，祖师禅未梦见在。”智闲就再成一颂：“我有一机，瞬目视伊；若人不会，别唤沙弥。”慧寂听了这一颂后，高兴地报告灵祐说：“且喜闲师弟会祖师禅也。”（《五灯会元》卷九）

对于慧寂所区分的如来禅与祖师禅，太虚法师曾有一个简明的解释，指出如来禅与祖师禅的区别在于：如来禅的修证是渐次进行的，而祖师禅的修证则是顿悟本然的。太虚法师说：“所谓去年贫未是贫，今年贫始是贫，这是道出修证的阶级；而所谓若还不识，问取沙弥，这指明了本性现成，当下即是。所以如来禅是落功勋渐次的，祖师禅是顿悟本然的。”（《太虚大师全书·法藏》）

那么为什么太虚法师说祖师禅是顿悟本然的，而如来禅是落功勋渐次的？试比较智闲所作的两颂，能说明什么问题呢？我们可以简要指出三点：其一，禅有两个层次，正如太虚法师所说，如来禅是落功勋渐次的，而祖师禅是顿悟本然的。当然如来禅也是对于真佛如如的证悟，但这种证悟并不是自心解脱，而依然要通过诸如读经、禅定等来达到，因而依然属于信仰的范畴。每一个参禅之人只要专心于读经，坐禅及沉思，或者过一种苦行僧般的生活，就都可以臻于此境界。与此不同的是，祖师禅是自心解脱，顿悟本然，不落阶次，当下即可成佛的。这样一种臻于真佛如如之境，实质上已经超越了信仰、理性、观念，那就是说破除了一切法相，而直入到了真我之本体，与此完全融为一体而无任何阻隔。仰山把如来禅所证悟的真佛如如之境称为信位，而把祖师禅所证悟到的真我的本体称之为入位。《五灯会元》卷九有一段资料可以说明信位与入位之别，也正是如来禅与祖师禅之别。

其二，就智闲揭示祖师禅之旨的第二颂来看，思想的重心就

落实在“瞬目视伊”这一句上。这个“伊”就是一种真我的本体。禅宗各派无疑都是要揭示出这种真我的本体，去证悟他，达到理事不二，真佛如如之境，但在成佛的步骤和方法上是不同的。如来禅是一种渐进的，通过读经、坐禅等，是一种信位。而沆仰宗则要在我们自身中去发现证悟真实的本体，也就是沆山灵祐与仰山慧寂藉以开悟的心中的一点灵明之火被点拨，因而这里所说的瞬目视伊就是仅思自身，就是还源归本。这里我们看到，祖师禅的瞬目视伊就是回到真我的本体。这样，所谓的祖师禅，不难看出是指慧能南宗，因为南宗禅学正是明心见性，顿悟成佛。以此与神秀所讲的禅学，即主张渐修相区别。

其三，仰山区分祖师禅与如来禅，实质上也就是区分了成佛的不同步骤或方法。祖师禅是顿悟，如来禅是渐修，这两种不同的方法和步骤，实际上也就区分了深浅两个不同的层次，当然祖师禅是深，如来禅是浅。相对说来，会祖师禅难，会如来禅易。正因为如此，当智闲说“去年贫不是贫，今年贫方是贫”时，仰山说，智闲只会到了如来禅，而未会到祖师禅，而当说到“我有一机，瞬目视伊，若人不会，别唤沙弥”时，仰山认为智闲会到了祖师禅。对于沆仰宗来说，正如我们在前面介绍沆山灵祐时所说，沆仰宗重视顿悟，但又不废渐修。如有僧问：“如何是顿？”西塔光穆禅师作圆相示之。又问：“如何是渐？”禅师又以手在空中拨三下。光穆禅师是仰山慧寂的法嗣。由此可见，在沆仰宗的传承中，确实存在不废渐修的倾向，不然就不会有此一问一答，因而我们可以说，沆仰宗实质上也没有排斥如来禅。

2. 人位与信位

人位与信位的区别，反映出了仰山慧寂基本的禅学宗旨。据《祖堂集》说，僧思邈问仰山慧寂禅师：“禅宗顿悟，毕竟入门的意

如何？”慧寂让他安禅静虑。思邨不满意仰山慧寂的答复，再问他还有没有别的办法。“仰山云：‘有。’……仰山云：‘汝是何处人？’思邨答：‘幽燕人。’仰山云：‘汝还思彼处不？’答云：‘思。’仰山云：‘彼处是境，思是汝心。如今返思个思底，还有彼处不？’答云：‘到这里，非但彼处，一切悉无。’仰山云：‘汝见解犹有心境，在信位即是，人位即不是。’”（《祖堂集》卷十八）这段话与《五灯会元》卷九所记，意思相同，而文字略有差异。

能思者是心，所思者是境。不管是思乡怀旧，还是认识到一切悉无，都表明一个人的见解犹有心境，而一个人的见解执著于心境，未能破除，不管这种心境是世俗的事，如思乡怀旧，还是出世的理，如一切悉无，都表明这仅仅是一种信位。只有视听寻常，不闭目塞听。真正能做到情不附物，这才是人位，即视听言动皆能证悟真佛如如、事理不二之境。所以，不管是思邨的思念故乡，或者悟到了一切悉无，都还有心境的存在，这就是仰山说他“在信位即是，人位即不是”。事实上，即便在信位，作为一个悟者来说，在一定的程序上对于真我的本体也是有所认识的。但由于未能理解到理事不二的道理，就停留在“一切悉无”之处，而未能更进一步。一般来说，要从信位进到人位，就得破除心境。因为人有心境，就执著于心境，这就着了法相。心境、法相却是障碍着理的。我们来看慧寂对此有十分深刻的认识。《五灯会元》卷九上有这样一段话：

“师弟近日见处如何？”曰：“据某见处，实无一法可当情。”师曰：“汝解犹在境。”曰：“某只如此，师兄又如何？”师曰：“汝岂不知无一法可当情者？”汾山闻曰：“寂子一句，疑杀天下人。”

双峰和尚所说的无一法可当情，实质上仍然没有破除心境，其识见仍然受到心境的障碍，因而仰山说，仅仅知道无一法可当情是不够的，只有打破心境的限制，真正做到情不附物，才算达到“在人位即是”。

我们从两方面来看。一方面，执著于心境就表明未能真正悟到真我的本体。但另一方面，真我的本体又必须表现在事相之中。这样事不弃理而理在境中，真正达到理事不二，就破除心境而臻于真佛如如之境了。所以沩仰宗从根本上来说，所强调的是理事不二，体用双彰。沩山之开示仰山，仰山也正是在理事不二之下得以悟解到真佛如如之境的。仰山慧寂所说的“如今且要识心达本。但得其本，不愁其末。他时后日，自具去在。若未得本，纵饶将情学他亦不得。汝岂不见沩山和尚云：凡圣情尽，体露真常，事理不二，即如如佛？”（《五灯会元》卷九）这就是破除心境，从信位到达人位。这正是仰山慧寂禅学的根本宗旨。

那么如何才能破除心境的执著，仰山提出了“无思”作为入理之门，来清除心境的障碍。无思就是安禅静虑，因为只有安然于禅寂，才能打破理事体用之间的障碍，去觉悟真佛如如。沩山接引仰山的话是：“以思无思之妙，返思灵焰之无穷。思尽还源，性相常住。事理不二，真佛如如。”仰山把无思的观念进一步发展成为不思、不摄、不收。认为曹溪宗旨是不劝看读。只有端坐静思静虑，不思善恶，那么就能“自然得入，心体湛然常寂，妙用恒沙”，而这就是“禅宗顿悟入理门的意”（参见《祖堂集》卷十八）。

总之，信位是还有心境的存在，而心境又障碍着人们参禅悟佛。只有破除心境，安禅静虑，视听寻常，情不附物，如此，就是人位了。而破除心境的障碍，作为入理之门，仰山强调的是不思善恶。

3. 各住自位

按常理来看，高与低是表示一种有差别性的存在，比如泰山为高，黄河为低，这是谁也无法否认的。对于诸如此类的问题，泐仰宗从佛性本有，完满自足的角度，否认事物之间的差别性的存在，认为万事万物各自足其下，因而就不分高下。在这一点上，仰山慧寂比他的老师更为彻底。下引一段对话是十分有趣的：“泐一日指田问师：‘这丘田那头高，这头低。’师曰：‘却是这头高，那头低。’泐曰：‘你若不信，向中间立，看两头。’师曰：‘不必立中间，亦莫住两头。’泐曰：‘若如是著水看，水能平物。’师曰：‘水亦无定，但高处高平，低处低平。’泐便休。”（《五灯会元》卷九）

从这一对话中，我们看到泐山灵祐的观点是表达了一种常识性的认识，承认差别性的存在，如丘田的高低。相比较而言，这种差别确实存在，而不容加以否认的，因为从不同的角度可以得到证明，如站在中间就能看出来。并且泐山认为存在着衡量这种差别性的客观标准，即水，因为水能平物，即用水来衡量，就能看出丘田之高低。当然，泐山的话也许不一定是他自己的观点，仅仅是代表了一种常识，在与仰山慧寂的对话中，用这种常识性的认识来考量慧寂对于佛性本有的证悟程度。与这种常识不同，慧寂否认差别性的客观存在，而且否认有衡量差别性存在的客观标准。他认为，丘田所表现出来的高低之别，仅仅是由于主观的认识角度的不同而引起的，因而你说这头低那头高，仅仅是你的认识，站在我的角度来看，也可以说是这头高，那头低，如果立在中间看两头，那不过是换了一个角度，而丘田本身并没有变化。这样，仰山就从事物的相对性否定了事物的差别性存在。他更进一步否定了水能平物，即水具有衡量事物高低之别的客观性，因

为在他看来，水永远是平的，不管是在高处，还是在低处。在高处则高平，在低处则低平。因而它就不具备衡量事物高下的客观性，认为衡量事物高低的客观性标准是不存在的。

由认为高者高平，低者低平，万事万物自足其性，没有分别，而引申出沆仰宗的一个基本的观念，即各住自位而无碍。沆仰宗通过禅宗的方法来证明各住其位。请读下面一段资料。仰山慧寂问沆山灵祐说：“百千万境一时来作么生？”在沆仰宗，乃至整个佛教中，所思者是境，也就是境是一种认识的对象，但这种认识对象不是客观的存在，而是心之主观性的呈现，因而，所谓百千万境其实不是指纯客观的万事万物。对于慧寂的提问，灵祐作了这样的回答：“青不是黄，长不是短，诸法各住自位，非干我事。”当然，青是青，黄是黄，青不是黄，黄不是青，青与黄是两种不同的颜色，不能合而为一，同样，长与短也各不相同，不能合而为一。但是沆仰宗的基本观念，区别青黄、长短并不是简单地基于一种常识性的认识，更重要的是它试图说明长短、青黄虽各不相同，但都是真我本体之体现，因而都自足其性，正像水在高处是高平，水在低处是低平一样，青黄、长短也是各住自位，因而与世间一切诸法没有任何差别，这就是理事不二，并由这理事不二就能合理地推出事事不二，即理事、事事之间的圆融无碍。这样，如果还承认高与低、青与黄、长与短之间有差别性的话，这种差别性也只是相对的，由于它们都是体现了真我之本体，因而，它们之间最终都能圆融无碍，各住自位而与诸法无别，达到了统一性。

禅宗的旨意是佛性本有，见性明心，当下即可成佛，而证觉真佛如如，实质上也是诸法各住自位，高者高平，低者低平，这样彼此之间也就圆融无碍了。《五灯会元》卷九中记载的一个故事就说明了这个道理：

师睡次，仰山问讯，师便回面向壁。仰曰：“和尚何得如此！”师起曰：“我适来得一梦，你试为我原看。”仰取一盆水，与师洗面，少顷，香严亦来问讯。师曰：“我适来得一梦，寂子为我原了，汝更与我原看。”严乃点碗茶来。师曰：“二子见解，过于鶩子。”

这可以看作泐山认为两位徒弟已经真正悟到了真佛如如之境了。禅宗主张佛性本有，因而证悟真佛如如是一个明心见性，当下体悟就行。这种证悟可以千差万别，没有统一的模式，如慧寂的取水、香严的点茶。但从本质上来说，都表示了解悟真佛如如之境，因而虽然他们的表现形式不同，但却是各住其位，而互相之间没有任何妨碍。

4. 雪与色

对于“雪”和“色”的问题的认识，在泐仰宗中颇有哲学趣味，具有十分丰富的思想内涵。它反映了泐仰宗禅师们对事物发展变化的认识，也包含了对于一与多、具体与抽象、一般与个别、多样性与同一性关系的认识。当然，作为一种宗教哲学，泐仰宗对于雪与色的问题的认识，本质是要论证色心一体，理事无碍。

据《祖堂集》载，在一个下雪天，泐山与仰山之间有如下的一段对话：

师在泐山时，雪下之日。仰山置问：“除却这个色，还更有色也无？”泐山云：“有。”师云：“如何是色？”泐山指雪。仰山云：“某甲则不与么。”泐山云：“是也，理长则就。除却这个色，还更有色也无？”仰山云：“有。”泐山云：“如何是色？”仰

山指雪。

从形式来看，这里有两问两答。先是仰山问沝山：“除了这个色，还有没有别的色？”沝山说：“有。”接下来仰山则问：“是什么色？”沝山以手指雪。后来，沝山以同样的两个问题问仰山，仰山报以同样的回答。从常识来看，好像是无意义的重复，但哲学不同于常识，尤其是佛教哲学，正是在世人所谓常识性的方面能阐发出不同于常识的十分深刻的见解。就沝山灵祐与仰山慧寂之间这两相同的两问两答来看，我们可以简要地指出如下几点，说明它确实不同于常识，而更见其思想的深度。

其一，从一开始仰山发问的背景来看，雪下之日，银装素裹，放眼远望，白雪皑皑，仰山由是感慨，问沝山说：“除了这个色还有别的色吗？”沝山说有，并以手指雪。从这仰山发问，沝山作答的两问两答来看，仰山所问的是色，沝山答的则是雪。从对概念范畴的具体分析来看，色与雪是两个不同的范畴。同时，仰山所说的这个色当然指的是雪色，仰山问的是除了这个雪的色以外还有别的色没有。雪具有多种属性，色是其中之一，除色以外还有别的属性，如雪有形等。所以以雪作答实质上并没有准确回答除了这个色还有没有别的色这一问题。

其二，实质上慧寂并不满意灵祐的答复，所以说：“某甲则不与么。”于是灵祐就问慧寂，那么你说“除却这个色，还更有色也无？”即是以同样的问题来反问慧寂，要他来作答，十分有趣的是慧寂也作了同样的答复。那么这是否是无意义的同义重复呢？决不是。实质上反映了佛教哲学一个十分重要的哲学观念，即行无常。也就是说，仰山所说的“这个色”与沝山所说的“这个色”在现象上来看都是指雪色，但实际上并不是指同一个雪色，而是表现为差别相，因为，仰山慧寂所说的“这个色”与沝山灵祐所说的

“这个色”，具体所指的是各自当下即在的具体的个别的色，它们存在于不同的时间之流中。

其三，进一步的问题在于，这种具体的、个别的当下即在之色与色的抽象性、一般性、超越时空而存在之间是一种什么样的关系，也就是说，如果在仰山或汾山所说的这个色所指的是事物的个别存在，而色是一种一般性的存在，前者以事来达示，后者称之为理，那么事理之间具有什么样的关系？同时，仰山与汾山各自所说的“这个色”表现为差别相，而这种差别相又都指称的是同一种色，因而色本身又是共相。这样，我们可以看到实际上所要处理的是共相与别相、一般与个别、抽象与具体之间的关系。色是共相，是一般，是抽象，而特指的这个色却是别相，是个别，是具体。对此，汾仰宗以理事无碍、理事不二来加以说明，从而达到了圆融无碍，体用双彰。

然而，这个雪色真的存在吗？不管是作为具体的个别的事还是作为一般的抽象的理，雪色是否具有客观的真实性？事实上，汾仰宗把色都作为一种幻觉，它是心所生之境，因而，见色便见心，汾仰宗真正要论证的是心色一如，反对把心色割裂开来。《五灯会元》卷九载：

问：“古人道，见色便见心。禅床是色，请和尚离却色，指学人心。”师曰：“那个是禅床？指出来看。”僧无语。

这个提问题的僧人尽管引古人语，说见色便见心，实际上并没有真正理解心色一如的道理，而是将心色加以割裂了。以为在禅床之外别有心，其实禅床是色，也同时是心，心即在色中，离色便无心。那个僧人执著于色，而未见心，所以仰山便问他：“那个是禅床？”仰山的意思，你见到禅床也就见到心了，所谓即色即心，即

心即色，禅床是色，但色即是心所生之境。

沩山与仰山师徒讨论树子的心色也说明了同样的问题，即心色一如。但因为他们两个都是悟道高僧，因而读之更生无限兴味。现将《祖堂集》卷十八中的这段话全录如下：

（沩山）云：“见色便见心。”仰山云：“承和尚有言，见色便见心。树子是色，阿那个是和尚色上见底心？”沩山云：“汝若见心，云何见色，见色即是汝心。”仰山云：“若与么但言先见心，然后见色，云何见色了见心？”沩山云：“我今共树子语，汝还闻不？”仰山云：“和尚若共树子语，但共树子语，又问某甲闻与不闻作什么？”沩山云：“我今亦共子语，子还闻不？”仰山云：“和尚若共某甲语，但共某甲语，又问某甲闻与不闻作什么？若问某甲闻与不闻，问取树子闻与不闻始得了也。”

沩仰宗正是通过所谓举一境来开展问答，相互之间以一种隐晦难懂的语言来表达他们对于见色便见心，见心便见色，心色一如这一禅理的证悟。

四 沩仰法脉

禅宗南宗洪州系马祖门下，人才辈出。黄檗希运禅师曾说，当时“有八十四人坐道场”。在马祖道一众多的弟子中，百丈怀海、西堂智藏和南泉普愿同号入室，号称三大士。沩仰宗的奠基人沩山灵祐即出自百丈怀海门下，传承从马祖到百丈怀海的理事不二之旨，举扬起一家宗风。

依据传记所载，灵祐俗姓赵，是福州长溪（今福建省霞浦县）

人,《宋高僧传》卷十一说灵祐在孩提时代,家人见到庭园中有祥云瑞气,就预示着他是真人降临,所以都称其为“佛之真子”。年十五岁,依同郡建善寺法常律师剃发,于杭州龙兴寺受具足戒,究大小乘经律。后入浙江天台山,先后遇寒山与拾得,两人均让他去从百丈怀海。年二十三游江西,参百丈。因百丈拨炉中一点灵火而悟入,并居参徒之首。

唐宪宗元和(806—820)末年,入湖南潭州大洑山,今属湖南宁乡县境内。“凄凄风雨,默坐而已”(《五灯会元》卷九)。大洑山山峰峭绝,荒无人烟,灵祐食橡栗,与猿猱为伍,独自栖止五七载。说起灵祐到大洑山还有如下一段因缘。一位叫司马头陀的人从湖南来到江西,对百丈怀海说,湖南有一处名山叫大洑山,可以聚一千五百人,建立起一个大道场。百丈问他的弟子中是否有人能去,司马头陀说,让他去考查一下。于是百丈叫出华林,司马头陀让华林走几步,馨咳一声,就说华林不行。百丈又叫出灵祐,司马头陀一见就说灵祐正是洑山的主人。华林为首座,灵祐为典座。华林不服。于是,百丈要他们两人比赛,语出格的人就去洑山当住持。百丈指净瓶说:“不得叫作净瓶,你们叫它什么?”华林说:“不可唤作木椶。”(《宋高僧传》卷十一)灵祐上去踢倒净瓶就出去。显然华林输给灵祐。

后建同庆寺,当时相国裴休曾访灵祐谈玄论禅,由是灵祐名闻天下,言佛者天下以为称首,世称“洑山灵祐”。会昌法难,灵祐裹首为民。及至宣宗解禁,已经出任湖南观察使的裴休“固请迎而出之,乘之以己舆,亲为其徒列”(《佛祖历代通载》卷二十三)。灵祐于是就重新剃度,回到大洑山同庆寺,他的徒弟们又大都聚集到他的身边。《宋高僧传》则说,当时的相国崔慎田对回到大洑山的灵祐也是“崇重加礼”(《宋高僧传》卷十一)。唐宣宗大中七年(853年),洑山灵祐归灭,年八十三,谥“大圆禅师”。

沔山灵祐弘扬佛教四十余年，达者不可胜数，《祖堂集》载灵祐弟子五人，《五灯会元》中见录有十三人。其中包括仰山慧寂、香严智闲、径山洪湮等。当然，真正继承了沔山灵祐衣钵的是仰山慧寂，沔仰宗就是由沔山灵祐与仰山慧寂两个而得名的。

慧寂是韶州怀化人，俗姓叶。《五灯会元》说，慧寂九岁时在广州和安寺投禅通师出家。十四岁的时候，父母把他领回来，想要给他娶妻成家，慧寂抗命不从。十五岁求出家，父母不许，年至十七又再求，父母犹豫不决。据《祖堂集》说，那天夜里有白光二道，从曹溪发来，直贯其舍。慧寂的父母知道这是儿子的出家之志，由是感动而答应了下来。慧寂于是就断二指，放置父母前，以答父母的养育之恩，并跪在父母前誓求正法。慧寂再到禅通师处，在那里剃度，未登具，即游方。

慧寂以沙弥身份最初礼谒耽源，已悟玄旨。其中广为流传的是耽源传圆相给慧寂。《五灯会元》载：耽源对慧寂说，圆师（即南阳慧忠）当时传得六代祖师圆相，一共有九十七个，授给了我。慧忠国师说，我灭后三十年，南方有一沙弥来，大兴此教，次第传授，无会断绝，我今天就把它传给你，你要好好奉持。耽源于是就将一个本子授给慧寂，慧寂接过来一看，就将它付之于火中烧掉了。有一日，耽源问慧寂，前些时候给他的诸相，应当秘密珍藏，倍加爱惜。慧寂回答说，我看过一遍，当时便烧了。耽源急了，说我这一法无人能会，只有我的老师和各位祖师，才知道其中奥秘，你怎能把它烧了？慧寂回答，我看过以后，已知其意，所以用不着再要本子了。慧寂重录一本给了耽源。

数年以后，慧寂到大沔山投到灵祐门下，于言下顿悟，自此执侍前后，盘桓十四五载。后须众住王莽山。唐僖宗乾符六年（879年）住袁州仰山，学徒臻萃，称为“仰山慧寂”。后居洪州观音院，接机利物，为禅宗标准。再迁东平，据说慧寂将要圆寂时，

数僧侍立，慧寂以偈示之：“一二二三子，平日复仰视，两口一无舌，此是吾宗旨。”（《五灯会元》卷九）至中午，升座辞众僧，又作一偈：“年满七十七，无常在今日，日轮正当午，两手攀屈膝。”（同上）说完，两手抱膝而终，谥“智通禅师”。

泐山灵祐的另一弟子香严智闲也很有名，青州人，《五灯会元》说他“厌俗辞亲，观方慕道”。先参百丈，在百丈怀海处性识聪明，参禅不得。由此说来，香严智闲本和泐山灵祐是同门师兄弟。百丈死后，香严在泐山处学禅。他因芟除草木，偶抛瓦砾，击竹作声而得悟。香严曾留下一个“上树”公案，十分有名。香严“上堂：若论此事，如人上树，口衔树枝，脚不踏枝，手不攀枝，树下忽有人问，如何是祖师西来意？不对他，又违他所问；若对他，又丧身失命。当凭么时作么生即得？时有虎头招上座出众云：树上即不问，未上树时请和尚道。师乃呵呵大笑”（同上）。香严凡示学徒，语多简直。有偈颂二百余篇，随缘对机，不拘声律，诸方盛行。死后谥“袭灯禅师”。

仰山慧寂与香严智闲又各有传灯之人。仰山传西塔光穆、南塔光涌、霍山景通、无支文喜。西塔光穆下又有资福如宝，如宝下有资福贞邃、吉州福寿、报慈德韶等。报慈德韶下有三角志谦、兴阳词铎等，其后传承即不明，《五灯会元》所载泐仰法脉至此而止。南塔光涌下有芭蕉慧清、慧林鸿究等。芭蕉慧清传芭蕉继彻等，慧林鸿究传韶州灵瑞。仰山一系的法脉大致如此。香严智闲的传承，《五灯会元》上记载有吉州止观、寿州绍宗等数人。至于止观、绍宗等是否还有传承，则不见记录。

第三章

临济宗：机锋峻烈 五逆闻雷

洪州禅系在河北的发展形成了临济宗。临济宗因它的创始人义玄在镇州临济院，举扬一家宗风而得名。它是继沩仰宗后禅宗五家分灯禅中成立的另一个禅宗宗派。与沩仰宗的传承仅数世不同，临济宗在中国禅宗史上的传承经久而不衰，两宋时期并发展出了杨岐与黄龙两派。在中国佛教史上，曾有“临天下”之称，可见它的流传之久，影响之大。这是禅宗其他的宗派所无法比拟的。

一 临济宗风

禅宗史上，自古有“临济喝”、“德山棒”并称，杨岐五祖法演曾说临济宗的禅风如“五逆闻雷”，可谓是“临济喝”的最好的说明。在临济宗，凡有僧问，不会得到明确的解答，而是被喝破，棒雨喝雷。一喝之下，头脑破裂，如犯了五逆的罪人，为响雷之声所裂。《五家宗旨纂要》说：“临济家风，全机大用，棒喝齐施，虎骤龙奔，星驰电掣。负冲天意气，用格外提持。卷舒纵擒，杀活全在。扫除情见，迥脱廉纤。以无位真人为宗，或棒或喝，或竖拂明之。”《人天眼目》卷二则说：“临济宗者，大机大用，脱罗笼，出窠臼。虎

骤龙奔，星驰电激。转天关，斡地轴，负冲天意气，用格外提持。卷舒纵擒，杀活自在。……大约临济宗风不过如此。要识临济么？青天轰霹雳，陆地起波涛。”惟则禅师在说到五家宗风各异时指出，临济痛快，也就是说，临济宗教禅学禅、接引学人时，入处十分痛快，悟后参禅撇脱。临济宗风如铁锤之击石，现火光闪闪之机用，似五雷之相惊，震碎心肝，犹若指挥千军万马之将军，所以有“曹洞士民，临济将军”之说。这种种说法，都指的是临济宗风机锋峻烈，五逆闻雷。

1. 棒喝齐施

《祖堂集》卷十九指出，临济义玄“虽承黄檗，常赞大愚，至于化门，多行喝棒”。棒喝无疑是临济宗教禅学禅、接引学人时一种最常用的方便设施。这种方式贯穿于临济宗的一切禅行之中，这是临济宗区别于其他各宗及前辈禅师的一个基本点。

在临济义玄同时代及前辈禅师中，棒喝就已是一种普遍的参禅模式了。如禅宗史上把“临济喝”与“德山棒”并称，可见德山的棒是出了名的，德山接人必以棒。《景德传灯录》卷十五有如下记载：

小参示众曰：“今夜不答话，闻话者三十棒。”时有僧出礼拜，师便打。僧曰：“某甲话也未问，和尚因甚么打某甲？”师曰：“汝是甚么处人？”曰：“新罗人。”师曰：“未跨船舷，好与三十棒。”

又如：“上堂：问即有过，不问又乖。有僧出礼拜，师便打。僧曰：‘某甲始礼拜，为甚么便打？’师曰：‘汝开口，堪作什么？’”德山宣鉴接引人，大抵如此。这种参禅形式，在当时其实是相当普遍的

了，如临济义玄所从出的洪州禅系，马祖道一也常用棒打参禅之人。在禅宗有一个经常参的话头，即如何是祖师西来意。有一个僧人问马祖道一如何是祖师西来意，他便打那僧人，还说：“我如果不打你，大家都要笑话我了。”马祖的弟子洪州泐潭法会禅师也问马祖：“如何是祖师西来意？”祖曰：“低声！近前来，向汝道！”师便近前，祖打一掴。（《五灯会元》卷三）

像马祖道一、德山宣鉴这样一些禅宗大师也是棒喝齐施的。如有一则材料称，马祖道一的衣钵传人百丈怀海来参马祖，马祖看到他来，从禅床上取拂子竖起。百丈说：“即此用，离此用。”马祖就把拂子放归原来的地方。百丈良久不开口，马祖就说：“你往后要开口传道，如何才能为人师？”百丈就把拂子竖起，马祖说：“即此用，离此用。”百丈于是把拂子放归原处，马祖便大喝一声。后来百丈怀海说：“马祖的那一声大喝，像山呼海啸一般，震得我三天里耳朵似聋了一般。”德山以棒著名，但德山其实也曾用喝来接引学人，有僧人问凡圣之间的差距到底有多少，德山便大喝一声。

总之，当时棒喝作为接引学人的一种方便设施已是一个比较普遍的现象，像马祖道一、德山宣鉴等禅宗大师经常用到它们。但这种棒喝应机只有到临济宗那里才得到了全面的发挥，成为临济宗形成自己门庭宗风的一个最具特色的方面。

我们先来看临济的棒。义玄到处宣传他在黄檗处三度发问，三度挨打的事，以说明棒打是一种重要的参禅形式。据各种资料记载，义玄起初在黄檗希运禅师处随众参侍，当时睦州道明已是僧众的首座，深感临济义玄的性行纯一，就对他另眼看待，说义玄虽是后生，与众不同，于是就问他到黄檗处有多少时间了，义玄回答说三年。又问是否参问过方丈，义玄回答说还没有，也不知道要问些什么。睦州道明说，你为何不去问问什么是佛法的大

意。义玄便去问黄檗，当他还没有问完，黄檗老禅师拿棒就打，义玄只好退了出来，并把经过告诉道明，说自己无法了解黄檗这种莫名其妙的举动。睦州道明劝他再去问。如是者三度发问，三度挨打。义玄自恨障缘深重，不领深旨，还是离开为妙，硬着头皮向黄檗告辞。黄檗叫他到高安滩头，去参大愚禅师。来到大愚处后，大愚问他从哪里来，又问他黄檗告诉了你一些什么。义玄于是把三度发问，三度挨打的事对大愚说了，并说不知道自己做错了什么。大愚说：“黄檗是老婆心切，为你这样彻底地解除困惑。你居然说不知道自己错在哪里？”听了这个话，义玄恍然大悟，便说：“黄檗的佛法原来就只有这一点点。”大愚一把抓住义玄，说：“你这个尿床的小鬼，刚才还说不知自己有无过错，现在却说黄檗的佛法只有这么一点点。快快说你究竟看到了什么？”义玄便在大愚的肋下捩了三拳。义玄后来回到黄檗处，告诉黄檗在大愚处的经过。黄檗说：“大愚多嘴，等他来时打他一顿。”义玄说：“不用等了，现在就打。”（《五灯会元》卷十一）于是伸手便给黄檗一掌，义玄便是这样得到了黄檗的真传。后来回到镇州，创立了临济宗。

临济宗惯用的便是棒打。有一次义玄曾无限感慨地说：“大众，夫为法者，不避丧身失命。我于黄檗先师处，三度问佛法的大意，三度被打，如蒿枝佛相似。如今更思一顿，谁为下手？”（同上）当时便有一个僧人说他可下手，义玄将拄杖递给他。这个僧又犹豫起来，义玄举起拄杖便打他。在有关临济义玄的资料中，常常可以读到僧众被义玄所打的记录。“师见僧来，举起拂子。僧礼拜，师便打。”“又有僧来，师亦举拂子，僧不顾，师亦打。”“又有僧来，师举拂子。僧曰：‘谢和尚指示。’师亦打。”（同上）反正有僧来，义玄不管三七二十一，举棒即打。

临济义玄的喝比棒更出名，临济宗的喝是精彩纷呈，有时是师喝，有时是僧众喝，有时是师徒对喝，有时僧喝师打。《天圣广

灯录》卷十载：

又僧问：“如何是佛法大意？”师便喝。僧礼拜，师云：“你道好喝也无？”僧云：“草贼大败。”师云：“过在什么处？”僧云：“再犯不容。”师便喝。

上堂，有僧出礼拜，师便喝。僧云：“老和尚莫探头好。”师云：“你道落在什么处？”僧便喝。

又僧问：“如何是佛法大意？”师亦竖拂子，僧便喝，师亦喝。

上堂，僧问：“如何是佛法大意？”师竖起拂子，僧便喝，师便打。

临济应机多用喝，他的弟子们也同样学会了用喝，但事实上弟子的用喝只知模仿，并不真正知道喝的意义和作用，因而喝便流于形式。义玄对此有一个尖锐的批评，甚至要僧众们不能再学他喝了。他说：“汝等总学我喝，我今问汝：有一人从东堂出，一人从西堂出，两人齐喝一声，这里分得宾主吗？汝且作么生分？若分不得，已后不得学老僧喝。”（《五灯会元》卷十一）重要的不是喝的形式，而是分清宾主，充分认识到主宾的一体。

不仅如此，临济义玄还对喝的方法有深刻的研究，把它分为四类，他说：“有时一喝，如金钢宝剑；有时一喝，如踞地狮子；有时一喝，如探竿影草；有时一喝，不作一喝用。”（同上）所以在义玄那里，喝在不同的场合便有不同的意义和作用。

总之，临济义玄棒喝并行有虎骤龙奔之体，在禅宗史上，像临济的棒雨喝雷，实属少见。

2. 呵祖骂佛

临济宗的方便设施不仅仅表现在棒雨喝雷上，还表现在呵祖骂佛、非经毁教上，表现出临济宗禅师们反对偶像崇拜，轻视教条戒规，主张自证自悟。他们把佛祖经教都看成是对人的束缚，必须加以清除，认为只有如此，才能达到佛我合一，佛即是我，我即是佛，其间无任何的间隔。

这种呵祖骂佛，非经毁教的事，在当时的禅宗中可以说是相当普遍的现象，如前面我们谈到沩仰宗时，仰山慧寂就认为四十卷的《涅槃经》都是魔说（《景德传灯录》卷九）。天然禅师的一段故事很出名，流传得相当广泛。他在遇到天气寒冷时，就把佛像搬来劈了，当作柴烧，用来取暖。“人或讥之，师曰：‘吾烧取舍利。’人曰：‘木头何有？’师曰：‘若尔者，何责我乎？’”（《景德传灯录》卷十四）他甚至说：“佛之一字，永不喜闻。”（同上）诸如此类的言行，在当时的禅宗中，不胜枚举。再如德山宣鉴禅师，他的棒是出了名的，他的呵佛骂祖也不示弱，甚至什么脏话都往佛祖身上泼。有一天他到沩山访灵祐禅师，到了晚上，灵祐问首座：“德山在什么地方？”首座回答说：“当时离开法堂，穿着草鞋出去了。”沩山就感叹道：“这个人今后会出现呵佛骂祖的事。”（《五灯会元》卷七）沩山的预言是很准的，德山宣鉴的确如此。请听德山对于佛祖的一通臭骂：“我先祖见处即不然，这里无祖无佛，达摩是老臊胡，释迦老子是干屎橛，文殊、普贤是担屎汉，等觉、妙觉是破执凡夫，菩提、涅槃是系驴橛，十二分教是鬼神簿、拭疮疣纸。四果三贤、初心十地是守冢鬼，自救不了。”（同上）。骂得真是痛快淋漓。

禅宗的这种呵佛骂祖，实质上是慧能南宗发展的必然结果。南宗不假文字，强调顿心自悟，扫除了一切外在的经教和权威。

如此一来，佛祖经教岂不就成了无用之物？正如棒喝齐施一样，呵佛骂祖、非经毁教的根本目的，在于不要任何外在的束缚，停止一切向外的追求，以自证自悟。

在禅宗的各个宗派中，临济义玄在呵祖骂佛、非经毁教上表现得最为激烈。他认为作为一个禅师，就要敢于呵佛骂祖，非经毁教。他说：“大善知识，始敢毁佛毁祖，是非天下，排斥三藏经教，辱骂诸小儿，向逆顺中觅人。”（《古尊宿语录》卷四）。临济义玄自己就是这样一个具备了大善知识的禅师。临济不礼拜佛，有一天他到达摩塔去，“塔主问：‘先礼佛，先礼祖？’师曰：‘祖佛俱不礼。’主曰：‘佛祖与长老有甚冤家？’师拂袖便出”（《五灯会元》卷十一）。他对于菩萨、禅师、罗汉等等，无不拿来痛骂一番，他说：“十地满心犹如客作儿，等、妙二觉担伽锁汉，罗汉、辟支，犹如厕秽，菩提、涅槃如系驴橛。”（《古尊宿语录》卷四）他骂禅师的坐禅观行“是吃饱了饭没事做的老奴”，呼无位真人是什么“干屎橛”，座主讲家被临济义玄称为“野狐精魅”（同上）。总之，佛祖无不在他的痛骂之列。

临济这种对待佛祖经教的态度，并不是一种意气用事，而是基于内心所获得的一种无比坚定的信念。他认为只有一个真正的自由，它不受外界任何的束缚，把挡在前面的一切障碍通通抛弃，扫除情识，真正做到心不附物，了悟自性，证入无极。正基于这样的一种信念，为了破除人的任何执著与追求，临济甚至教人“莫受人惑，向里向外，逢着便杀，逢佛杀佛，逢祖杀祖，逢罗汉杀罗汉，逢父母杀父母，逢亲眷杀亲眷”，认为只有做到了这一点，才能“始得解脱，不与物拘，透脱自在”。（同上）所以我们不要惊悸于临济义玄的一片震天杀声，关键是不要有任何执著之心，不要有任何的束缚，只要了悟自性即可。

事实上，临济义玄这种棒喝齐施，呵祖骂佛，其目的是摆脱

束缚，剿灭情识，对于传统佛教来说具有极大的破坏作用，正像一个指挥千军万马的将军，摧城陷廓，以摧枯拉朽之势廓清寰宇。然而，临济宗之所以成为一个大宗，并且绵延不绝，获得“临天下”评价，绝不仅仅是对于传统佛教的破坏性上，临济宗对于中国禅宗乃至整个中国佛教的发展，起到了重要的建设性的作用。临济宗在毁教非经，呵佛骂祖，棒喝齐施，以剿除情识，摆脱束缚的同时，提出了一整套教禅学禅、接引学人的应机设施，这就是著名的临济法要。

二 临济法要

临济宗提出临济法要作为一种门庭设施来接引学人。临济法要基本上由下面一些内容组成：1. 三玄三要；2. 四料简；3. 四照用；4. 四宾主。这种种门庭设施都体现了临济宗那种机锋峻烈、卷舒擒纵、杀活自在的宗风。临济法要是在以前禅宗门庭设施的基础上所形成的完整的思想方法，具有十分重要的方法论意义。

1. 三玄三要

临济禅师曾说：“一句语须具三玄门，一玄门须具三要，有权有用。”（《古尊宿语录》卷四）这就是三玄、三要，但临济义玄并没有具体说明三玄、三要的内容。总的说来，临济宗的三玄、三要，从说与听两方面表达了临济禅师们对于言意关系的深刻认识。从教禅的角度来看，临济宗教人不要长篇议论，而是要讲话含蓄，话中有话，行中有机，不能尽情表露，要给人以回味无穷的感受。从另一个方面来看，作为一个听者要善于言前会得，举起处即悟入，起码要能截取讲话者的话头，懂得语句中有权有用的功

能，去理会言外之意，而不能执著于言语的表面意思。在临济宗看来，一句话中如果有玄有要，即是活句，是活人眼目处。

按照后来临济宗禅师们的解释，所谓三玄是指体中玄、句中玄、玄中玄（《禅林僧宝传》）。《五家宗旨纂要》对于这体中玄、句中玄、玄中玄有一个具体的说明，下面对此稍作介绍。

其一，关于体中玄。《五家宗旨纂要》说：“此乃是最初一句，发于真体，此一句便具体中玄。”从这一解说中，可以看出，所谓体中玄，实际上是说，用通常所说语句，它发出于人的真实的心体，这就是体中玄。也正因为如此，这一发出于人的真实心体的语句便可以显露出真实之理，以显示玄中之体。《五家宗旨纂要》接着又说，参禅的人虽然能明白这其中的道理，但由于他们的机用滞着于悟的境界，所以这样的人实质上并没有达到真正自由，所谓“虽明此理，乃是机用不离位故”。事实上机用不离位即是执著于位，因而必须破除，应无所执著，以言说显示一切皆空。

其二，关于句中玄。《五家宗旨纂要》说：“如张公吃酒李公醉。前三三，后三三。六六三十六，其中无意路。虽是体上发，此一句不拘于体故。”也就是说，要让参禅的人知道能运用巧妙的言语，来显示其中的微妙旨趣，而不能拘泥于言语的本身。事实上，禅宗在发展过程中，从不假文字发展到应机、参禅，乃至呵佛骂祖，棒喝齐施，都是因为禅师们无不把语言仅仅作为一种手段，而不是目的。他们认为，使用语言并不能真正表达真如佛性，因为真如佛性本质上是绝相离言的，即使有所言语，也不能加以正面的表达。

其三，关于玄中玄。我们大致可以这样来说，体中玄是说言语发自真体，可以显示真理，但人们又不能执著于言语，要破除我执与法执。句中玄是说，言语的表达，不能拘泥于语言的本身，而是要用妙言巧说来表达其中的真理。那么如何来理解言说呢？

这就是玄中玄所要说的内容了。所谓玄中玄，实际上是指人们对语言文字的理解，不能拘泥于语言文字的表面现象，而是要去体味言外之意。《五家宗旨纂要》说：“如赵州答庭柏话。此语于体上又不住于体，于句中又不著于句。妙玄无尽，事不投机。如雁过长空，影沉寒水。”这就是说，言说虽出于心体但又不著于心体，它是可以离于心体的。它可以有所表达，但又可以远远超出言语表面的东西，因而，参禅的人只有随机应变，去体味言外之意，无所执著，犹如“雁过长空，影沉寒水”一般。

总起来说，三玄是从言说者与听讲者双方来讨论言意关系的，其目的是指导参禅的人不要被言语所执著，不要拘泥于言语本身，而要随机应变，用妙言巧说去表达真如佛性，或者去理解体味言外之意。三玄又必须与三要相结合。

所谓三要，临济义玄并没有指出是哪三要，后来的汾阳善昭对三要有一个具体的说明，但没有给三要起具体的名称，只称第一要、第二要、第三要。据《人天眼目》卷一，汾阳善昭作了一个三要颂：第一要：“根境俱忘绝朕兆，山崩海竭洒飘尘，荡尽寒灰始得妙。”第二要：“钩锥察辨呈巧妙，纵去夺来掣电机，透匝七星光晃耀。”第三要：“不用垂钩并下钩，临机一曲楚歌声，闻者尽教来返照。”稍作分析，第一要所说“根境俱忘”云云，实质上是在破相上下功夫。既要破除我执，也要破除法执，只有这样，才能得到真如佛性。第二要教导人们不能执著于言语，要随机应变，灵活运用，纵横天下，去来自如。第三要是返照自身的心性，在日常生活中去体悟真如佛性。

其实汾阳善昭本人也许并没有具体地去区分三玄、三要，他曾有著名的一颂说：“三玄三要事难分，得意忘言道易亲，一句明明该万象，重阳九日菊花新。”（《古尊宿语录》卷十）这表明汾阳善昭并不去区别三玄是什么，三要是什么，而只要把握到三玄、

三要的主旨是得意忘言，追求言外之意，而不拘泥于语言文字，这一思想是符合临济义玄本来所有的观念的。后来的禅师们拘泥于三玄、三要的说法，强作解人。有的因为临济义玄所说“一句语须具三玄门，一玄门须具三要”，就提出临济义玄的三句语，其实包括九玄、二十七要。有的则去具体地分三要为初要、中要、上要等等。这些都使临济三玄、三要流于繁琐。事实上，三玄、三要本为临济门庭设施，本无确定之含义，人们根据自身的理解可以作不同的解释。

2. 四料简

所谓“四料简”是临济义玄禅师接引学人时的一种门庭设施，它主要是根据参学者的不同根器和对法我的不同态度而灵活加以施教。四料简的具体内容是：“有时夺人不夺境，有时夺境不夺人，有时人境俱夺，有时人境俱不夺。”（《古尊宿语录》卷四）夺人指破除我执，夺境指破除法执。临济义玄认为只有破除法、我两执，才能证悟真如佛性。四料简着重在分辨根器以示教，完全是为了接机，视参学者的具体情况而定。在这四料简中，“有时”一词，不是指别的，正是指接机之时，夺与不夺，夺什么与不夺什么，不假安排，全在临时视具体情况而定，因而对接机者的要求是相当高的，非一般禅师所能为。他必须凭鉴觉下深辨来风，知参学者为何种根器之人，一经接触，来参学的人的心行与动机，当下即应分辨得透彻，并临时决定夺与不夺，夺什么与不夺什么。

关于以根器断人，临济义玄还有一个与四料简相类似的说法：

知诸方学人来，山僧此间作三种根器断：如中下根器

来，我便夺其境而不除其法，或中上根器来，我便境、法俱夺，如上下根器来，我便境、法、人俱不夺。如有出格见解人来，山僧此间便全体作用，不历根器。大德，到这里学人着力不通风，石灰电光即过了也。学人若眼定动即没交涉，拟心即差，动念即乖，有人解者，不离目前。（《古尊宿语录》卷四）

与前面所引关于四料简的那段材料相比，最大的不同在于，前一段材料只有人境相对，而此一段材料中却涉及法、境、人三者，但就两段材料的基本内容来看，所说是一致的。在这一段材料中，临济义玄把参学者分成三种根器，如包括“有出格见解人”，实质上也是四类。对于不同根器的人，示教的方法是不同的，只有对于“有出格见解人”，因为他已经是不历根器，无所执著，只要全体作用，应机接物。

关于四料简的具体内容，我们现在作一些说明。临济义玄曾对“四料简”各用两句偈言式的譬喻作过解释，据《古尊宿语录》卷四载：

有僧问：“如何是夺人不夺境？”师云：“煦日发生铺地锦，婴孩垂发白如丝。”僧云：“如何是夺境不夺人？”师云：“王令已行天下遍，将军塞外绝烟尘。”僧云：“如何是人、境两俱夺？”师云：“并汾绝信，独处一方。”僧云：“如何是人、境俱不夺？”师云：“王登宝殿，野老讴歌。”

四料简的人、境到底指什么？从四料简及相关的资料来看，意义并不是十分明确的。一般来说，人即是指人我之人，也即是主体；而境即兼具事境和理境而言，是对象，所谓森罗万象即是境。至

于夺与不夺，则是临济宗对机纵擒的一种手段。

其一，关于夺人不夺境。这是针对那些执著于我的人，要破除对我的执著。具有我执的人，也就是以自我为实有，这种人常常以主观的偏见，而委曲了对于事物的看法。对于这种人，如果要他能够变得较为客观，而不执著于以自我为实有，那就必须破除对于自我的执著，而存外境。做到客体之处，不立主体，万法之外，不识自心。临济所谓的“煦日发生铺地锦，婴孩垂发白如丝”就是存境而夺人，前一句讲存境，后一句指夺人。

其二，夺境不夺人。这是针对法执重的人，要先破除对法的执著，那种执著于法的人，常常以客观世界为实有。这种人常常是见山是山，见水是水，而不知道所谓的山水是人心所现之境，并不具有客观的真实性。对于这样的人，就先要夺境，而暂时存人。夺境就是要破除他那种认为客观世界具有真实性的看法，要他认识到境不离心，境为心之所现。这样，他之所见，山即不是山，水亦不是水。临济义玄所说的：“王令已行天下遍，将军塞外绝烟尘。”即是存人而夺境，前为夺境，后为存人。

其三，人、境两俱夺。临济以根器断人，人的根器是不同的，有人为上上根器，有人则为中下根器，因而有人法执很重，有人我执很重，对此，就要视不同情况，去破除法执，或破除我执。对于那些法、我两执都很重的人，则要去破除法、我两执。真正认识到，无论以自我为实有还是以万法为实有都是错误的，无论是自我还是万法都不过是一心之呈现，因而不能执著。临济义玄所说的“并汾绝信，独处一方”，也就是人、境俱夺，既夺人，破除我执，同时又夺境，破除法执，只有人、境两破，才能悟入真如之境。

其四，人、境俱不夺。接物应机之时，接机者一眼就能深辨参学之人，他们有出格的见解，既不执著于我，也不执著于法，这样的人无所执著，已自证自悟，所以人境俱不须去破除了，只要全

体作用，应机接物。这样的人，真正到达了自由自在的境界，见山是山，见水是水，而所谓的山水，绝不是呈现于我们感觉器官之前的赤裸裸的世界，而是心物交织而成的锦绣山水。所谓“王登宝殿，野老讴歌”，就是人、境俱不夺的境界，真实而又自然，无丝毫的造作。

3. 四照用

与四料简相一致的，还有“四照用”。四照用的具体内容是：“我有时先照后用，有时先用后照，有时照用同时，有时照用不同时。”（《古尊宿语录》卷四）四照用与四料简的思想完全是一致的，同样作为临济宗禅师们教禅学禅、接引学人时的一种门庭设施。它根据参学者对于法我的不同认识而采用不同的方法，灵活地加以施教。在四照用中，“照”是指对于客体的认识，实质上是一种建立在般若空观的基础之上的，因而要否定客观。如果与四料简联系起来看，“照”是夺境，破除法执；“用”是指对于主体的认识，它建立在承认假有的佛教观念的基础上的，从而要否认主观，破除学人自恃的见解。若与四料简联系起来看，“用”实质上是破除我执，是夺人。临济宗的四照用也是强调在接机之时，即视参学者的具体情况而定，所谓因材施教，是先照后用，还是先用后照，或者照用同时，照用不同时等，都视接机之时的具体情况而临场发挥，不假安排，其目的在于破除我、法两执，让参学者真正理解到自我与万法都非实有，执著于自我或执著于万法，或者法、我双执都是错误的，都必须加以破除。照用之先后、同时不同时之谓，实质上也是临济宗禅师们卷舒纵擒的一种手段而已。

据《古尊宿语录》卷四载，临济义玄对于四照用还有一个比较具体的解释：

先照后用有人在；先用后照有法在；照用同时，驱耕夫之牛，夺饥人之食，敲骨取髓，痛下针锥；照用不同时，有问有答，立宾立主，合水和泥，应机接物。若是过量人，向未举己前撩起便行，犹较些子。

正如前面所说的，临济宗以根器之不同来接引学人，并以不同的方法来示教。他们分为三种根器。但临济宗同时认为有一种人见解独到出格，不在三种根器之内。这种有出格见解人不历根器，他无所执著，所以不必去破除。对于这样的人，只要“全体大用”，“应机接物”。在解释四照用时，临济义玄也送到了有出格见解人，即如资料中所说的“过量人”。这种过量人也就是既不执著于我，也不执著于法，破除了法、我两执的人，所以不必“照用”。接机之时，接机者与参学者全体作用，全身显露，尽情发挥即可，这样的人才能做到“向未举己前撩起便行”。

若不是过量人，那么就要视具体情况而加以施教了。

其一，先照后用。临济义玄说：“先照后用有人在。”这就是说，存人而破法执。这是针对法执重的人来说的，先要破除对于法的执著，如那种见山是山，见水是水的人，就执著于山水之境，而没有意识到所谓的山、水只是心之呈现，是假有，要破除对于山水的执著。

其二，先用后照。临济义玄说：“先用后照有法在。”这就是说，存法而破我执。这是针对我执重的人来说的，必须先破除对于自我的执著，真正认识到自我也是一种假有，而不能执著。要破除人自恃的见解。再以山、水为例，认识到山、水不过是心所呈现之境，山、水非真有，所以见山不再是山，见水不再是水。但如果执著于此，那就犯了我执的毛病，也必须破除的，承认山、水为真有。

其三，照用同时。临济义玄说：“照用同时，驱耕夫之牛，夺饥人之食，敲骨取髓，痛下针锥。”这是针对法、我两执都很严重的人来说的，要法、我双破，使学人真正做到人、境俱忘。如见山见水之时，既不执著于山水为真有，也不执著于山水为假有，把客观的真有与主观的情识一起加以破除，因此临济形容为“敲骨取髓，痛下针锥”，照用并施，人、境俱夺。

其四，照用不同时。临济义玄说：“有问有答，立宾立主，合水和泥，应机接物。”这是指参学者对于法、我两执都无所执著，他已经证悟到真如佛性，因此，接机之时就在宾主之间，如合水和泥，已无区分，双方应机接物，运用自如了。其实这样的禅师，已经领悟到佛禅之真谛，因而见山又是山，见水亦是水了。

4. 四宾主

前面已经说过，临济宗的禅师在教禅学禅、接引学人时，往往棒喝齐施，尤以临济喝名满禅林。临济义玄并且把喝分成四类。老师应机多用喝，其门下弟子也就学老师喝。临济义玄对其门下随便学他喝表示出深深的忧虑，因为这些人并没有区分清宾主。如果在一喝之中不知道有主有宾，他就禁止弟子们学他的喝。在临济义玄看来，真正重要的不在于喝，而在于懂得一喝之中有主有宾，真正懂得只有宾主一体，主客相融，才是最重要的。正如《人天眼目》所说：“一喝分宾主。……一喝分宾主者，一喝中自有宾有主也。”如《五灯会元》中记有这样一段材料：

师上堂次，两堂首座相见，同时下喝，僧问师：“还有宾主也无？”师曰：“宾主历然。”

由此可见，临济的喝是和处理好宾主关系联系在一起的。

临济赞扬两堂首座的同时下喝，一喝之中有主有宾，即同时作得主，又同时都是宾，所以他又说：“要会临济宾主句，问取堂中两首座。”（《五灯会元》卷十一）临济宗十分重视宾主关系，认为主客相见，在言语往来之间，便产生了种种不同的对应方式。“主客相见，便有言论往来，或应物现形，或全体作用，或机权喜怒，或现半身，或乘师子，或乘象王。”（《古尊宿语录》卷四）处理宾主关系的基本原则是不为万象所惑，不把物形当作真实，而是随处作主，应物现形。义玄把区分宾主关系看作是分辨主奴的大事，认为如果宾主不分，主奴不辨，邪心就会入道。

临济宗有“四宾主”之说，它是通过宾主之间的应对，考察双方学识的真伪深浅，测试其对于禅学的见解，衡量双方的得失成败，其目的是看谁真正掌握了禅理。在四宾主中，宾主之间所一一具有的对应关系，就产生了四种形式。其一，宾看主；其二，主看宾；其三，主看主；其四，宾看宾。一般说来，主是指在参禅者与禅师双方中破除了法我双执，真正证悟了禅理，从而在双方的应机接物中能显现全体大用的人。反之，那种执著于法、我之境，没有能够证悟禅理，从而在双方的辩论中处于劣势的人便是宾。我们不能简单地把禅师假设为主，把参禅者假设为宾，宾主之间是可以互换的，所以清凉文益的《宗门十规论》说：“临济则互换为机。”宾主的区别是以得失成败为标准的，全在相互勘验。

其一，宾看主。临济义玄对宾看主的说明是：“如有真正学人，便喝先拈出一个胶盆子。善知识不辨是境，便上他境上，作模作样。学人又喝，前人不肯放。此是膏肓之病，不堪医治，唤作宾看主。”（《古尊宿语录》卷四）这是说，一个悟到了真如佛性的参学者，先拈出一个胶盆子（胶盆子是指命题等），禅师不能辨别是境，还在这境上作模作样，实际上禅师执著于是境，即使参学者对他如雷声般大喝一声，禅师也是不能放下。这种应机接物，当

然是参禅者胜过禅师，因此是参禅者比禅师更有见地，禅师不懂还硬是装懂，这便叫宾看主。

其二，主看宾。临济义玄对于主看宾的解释是这样的：“或是善知识不拈出物，只随学人问处即夺，学人被夺，抵死不肯放，此是主看宾。”（《古尊宿语录》卷四）这是说禅师真正体悟到了禅理，他也不先提出任何题目，而是胸有成竹，随便参禅者问什么，他就可以破除什么。参禅者还死抱住不放，执著于言相法境。当然是禅师胜过参禅者，这便是主看宾。

其三，主看主。临济义玄禅师把下列的事情看作是主看主：“或有学人立一个清净境，出善知识前，知识辨得是境，把得抛向坑里。学人言：‘大好，善知识。’知识即云：‘咄哉！不识好恶。’学人便礼拜。此唤作主看主。”（同上）这主宾之间其实都是真正把握到了禅理的人，双方都很能了解，在应机接物时，统一认识，见解一致。参禅人首先拈出一个清净境，禅师能够清楚地加以辨别，而不执著于此境，把它抛向坑子里，也就是破除了对境的执著。参禅者理解老师的行为并加以赞赏，这表明参禅者自己也是破除了对境的执著。因此，对于双方来说，都不失自家作主，此称作主看主。

其四，宾看宾。与主看主相反，参禅者披枷带锁，禅师不仅不去解除参禅者的枷锁，反而更加安上一副枷锁，重重叠叠。对此，学人不仅不作反抗，而是喜不自禁。由此可见，参禅者与禅师双方都有所执著，彼此不辨，自以为是，不能醒悟，表明他们都没有证悟禅理，这便是宾看宾。临济义玄禅师说：“或有学人，披枷带锁，出善知识前，知识更与安一重枷锁。学人喜欢，彼此不辨，唤作宾看宾。”（同上）

三 临济禅说

前面所述临济义玄棒喝齐施、非经毁教、呵佛骂祖等种种看似怪诞的行为以及义玄在教禅学禅、接引学人时所倡导的三玄、三要、四料简、四照用、四宾主等各种缜密的门庭设施，都是建立在他的禅学思想之上的。一般说来，包括临济宗在内的越祖分灯禅，在禅学的基本旨趣方面，是直承慧能南宗而来，本质上没有多大的改变，但在具体的表述及所关注的问题方面，却有所不同。临济义玄的禅学主要反映在下面几个方面。

1. 临济三句

“临济三句”可谓是临济义玄禅学精髓之所在，是建立禅学临济宗无上之宗纲。据《五灯会元》卷十一载：

僧问：“如何是真佛、真法、真道？乞师开示。”师曰：“佛者心清净是，法者心光明是，道者处处无碍净光是。三即一，皆是空名，而无实有。如真正作道人，念念心不间断。自达摩大师从西土来，只是觅个不受人惑的人。后遇二祖，一言便了，始知从前虚用功夫，山僧今日见处与祖师不别。若第一句中荐得，堪与祖佛为师；若第二句中荐得，堪与人天为师；若第三句中荐得，自救不了。”僧便问：“如何是第一句？”师曰：“三要印开朱点窄，未容拟议主宾分。”曰：“如何是第二句？”师曰：“妙解岂容无著问，诤和争负截流机。”曰：“如何是第三句？”师曰：“看取棚头弄傀儡，抽牵都籍里头人。”

临济义玄对此解释说，佛就是人自身本有的清净之心，因为诸法

自性清静，心触法时，心原来也是自性清静的，这便是真佛。心与诸法相接触时，心无所住，而同时又能照了诸法实性，就像光明一样，虽不暂住而又能照物，所以，“法者心光明是”，此之为真法。心与法圆融无碍，历尽一切境缘，此之为真道，所以说“道者处处无碍净光是”。真佛、真法、真道，是一而三，三而一的东西。人们对此不能有所执滞，要真正懂得，佛也罢，法也罢，道也罢，都不过是假名，而非实有。因而，真正的学道之人，历尽一切境缘，念念鉴觉到自心清静，污染即不得的大光明藏，心境一如，照而不住，此即为真正的参禅之道，是禅的功用。

临济三句，在本质上是上反映了一种哲学世界观。下面我们结合各种相关的材料，从几个方面来剖析这种哲学世界观。

首先，真佛无形，真道无体，真法无相。

临济义玄说：“真佛无形，真道无体，真法无相。三法混融，和合一处；辨既不得，唤作茫茫业识众生。”（《临济语录》，载《古尊宿语录》卷四）事实上所谓佛、道、法等都是空名，而无实有，所以无形，无体，无相。从禅宗的观点来说，一切皆空，包括佛、道、法在内。真佛、真道、真法的三相融合、合而为一，构成了世界的真正的本原，这种本原本质说来是空，临济宗是在慧能南宗禅的基础上，通过对于佛心清静的阐发，达到对世界本质的空的认识。一切诸法，包括世出世法，皆无自性，本质为空。义玄对此是有十分明确的认识的，他说：“世出世诸法，皆无自性，亦无生性。但又空名，名字亦空。你只么认他闲名为实，大错了也。没有，皆是依恋之境。”（同上）这就是说，世出世法，本质为空，而无实名。像真佛、真道、真法等涉及到世界的本原等不过是无形无相无体的东西，它们实质上只是假名，更进一步来说，连名字也是空。这是基于佛教大乘宗对于世界本质所作出的基本认识。义玄还说：“你若达到万法无生，心如幻化，更无一尘一法，处处清静，是佛。”

(《临济语录》，载《古尊宿语录》卷四)

其次，心生种种法生，心灭种种法灭。

世界本质为空，而非实有，佛、法、道等不过是一种空名，又如何来理解大千世界的森罗万象，千变万化。禅宗认为，诸法为心所主之境，森罗万象的大千世界，本质上来说依然是空，而非实有，人们所见到的有形、有相、有体的事物，也不过是心的幻化。义玄说：“你欲得作佛，莫随万物。心生种种法生，心灭种种法灭。一心不生，万法无咎。世与出世，无佛无法，亦不现前，亦不曾失。”(《临济语录》，载《古尊宿语录》卷四)心的作用就在于显现万物，正如义玄所说的：“心法无形，贯通十方，在眼曰见，在耳曰闻，在鼻曰香，在口谈论，在手执捉，在足运奔。本是一精明，分为六和合。一心既无，随处解脱。”(同上)在这里，义玄所谈的既不是感觉器官或人体的功能，而指的是所闻、所见等的对象，广义来说指森罗万象的大千世界，它们不过是心之所显现。心本身无体、无相、无形，心之运用，即构成世出世诸法，所以义玄说：“一念心生，三界随缘，被境分为六尘。”(同上)义玄还说：“诸法空相，变即有，不变即无，三界唯心，万物唯识。”(同上)由此可见，临济宗是把森罗万象的大千世界看作是心之显现，所以是空有，而不是真有。

其三，本体如然。

慧能南宗禅门下化现出来的五个宗派，其重心所在是接机应物时所表现出来的各自不同的宗风，强调的是接机应物时的全体作用，而就本体与现象、主观与客观等一些宗教哲学所研究的课题则甚少涉及。义玄对本体这样描述：“毛吞巨海，芥纳须弥，是为神通妙用，本体如然”。这就是说，本体无大无小，非大非小，亦大亦小，其大无外，其小无内，是一种绝对的存在，其无处不在，无时不在，没有差别。义玄把本体比喻为一个站在孤峰之

顶的人，无前无后，无出身之路，也像站在十字路口的人，无向无背，因而所谓本体如然，实质上指出本体是一种绝对的存在。如果把这种对于本体的认识运用到临济三句上，那么不难看出，真佛、真道、真法实际上也是指的是本体，它们一即三、三即一，同样是无对待的绝对的存在。

2. 无位真人

如果说临济三句反映了义玄的宗教世界观，认为世界是空有，本质为空，佛、道、法是无相、无体、无形的本体。以这种世界观为出发点，落实到如何成佛上，义玄的思想重心则是所谓的“无位真人”。无位真人简单说来就是成佛之人，悟得了禅的玄旨，超脱了四圣六凡的阶位，无所执著，任返自然，不受物拘，来去自由。这种无位真人其实就是一个真实的自我，是人的真正的本体，而不是外在的形相。这个本体存在于自身之中，是永恒的，而不是一种短暂的个体。它超越时空，与道合一。一个人如果只知道短暂的自我，执著于外在的形体，那他只是一个奴隶，只有觉悟到心中之真实的自我，便直证真我，因而就任运自然，无拘无束，这才是无位真人。

关于无位真人，《临济语录》中有一段著名的对话：

上堂，云：“赤肉团上，有一位无位真人，常从汝等诸人面门出入，未证据者，看，看！”时有僧出问：“如何是无位真人？”师下禅床，把住云：“道，道！”其僧拟议，师托开云：“无位真人是什么干屎橛！”便归方丈。

这一对话说明，所谓无位真人实质上就是内在的真我。当有僧出来问什么是无位真人时，证明此僧并未理解到其内在的真

我，而是把无位真人看作什么外在的新奇之物了。为什么说无位真人是干屎橛，这有两层意思。其一，临济义玄所说的无位真人是内在的真我，如果像那个提问的僧人那样，把无位真人看作外在的东西，从而认假我为真我，这样的人便是把自己流为奴隶一样，而无生命，无价值，所以说像干屎橛。其二，禅宗的特点是无所执滞，任运自然，只要随缘任运，即人佛无别，这样也就是直下体悟到了无位真人，但又不能执滞于这种体悟，否则无位真人就像干屎橛一样无价值、无生命。

义玄的这种无位真人，既然所指的是一种真实的自我，真正的本体，这样的无位真人实际也就是真法，真佛，真道，无形，无体，无相。也就是义玄说的人人都有无形段的历历孤明。义玄说：“是什么解说法听法？是你目前历历底，勿一个形段孤明，是这个解说法听法，若如是见得，便与佛祖不别。”（《临济语录》，载《古尊宿语录》卷四）义玄认为，这种历历孤明能解说法听法，是诸佛之本原，也是成佛之根据，认识到这种历历孤明，便与祖佛不别。又说：“即目前历历孤明地听者，此人处处不滞，通贯十方，三界自在，入一切境差别不能回换。”（同上）

在义玄的观念中，无位真人也被称为无依道人。所谓无依道人是指无所依托，不依赖任何东西的人的真实的本体，是一种真正的自我，不依菩提，不依涅槃，不依解脱，不依三身，不依境智，不依菩萨，也不依佛，因为人人具有佛性，人本来即是佛，历历孤明，未曾欠少。义玄说无依道人：“唯有德法无依道人，是诸佛之母。所以佛从无依生，若悟无依，佛亦无碍。若如是见得者，是真正见解。”（同上）所谓诸佛之母，母在这里指的是本原，本体的意思。无依道人不仅摆脱了依变之境，而且能乘境而出。义玄说：“佛境不能自称我是佛境，还是这个无依道人乘境出来。若有人出来问我求佛，我即应清净境出；有人问我菩萨，我即应慈悲境

出；有人问我菩提，我即应净妙境出；有人问我涅槃，我即应寂静境出。境即万般差别，人即不别。”（《临济语录》，载《古尊宿语录》卷四）正因为如此，所谓无依道人，实际上是无所执滞，应物现形，千姿百态，无为而又无不为之人。

3. 树立自信

树立自信是义玄在解脱论方面最重要的思想之一。义玄关于树立自信的思想有如下几个方面的内容。

首先，参禅之人为什么能够树立起自信来，其自信的根据何在？

前面指出，义玄认为人人都有一个无形段的历历孤明，它是人的真实的本体和内在的真我，也是人所具有的本来面目。因而可以说，人的无形段的历历孤明即是真佛、真道、真法；真法、真道、真佛三者合而为一，它们即是人所能树立自信的内在根据。义玄说：“现在目前听法无依道人，历历地分明，未曾欠少。你若欲得与佛祖不别，但如是见，不用疑误，你心心不异，名之活祖。”义玄还说：“道流，你欲得如法，但莫生疑。展则弥纶法界，收则丝发立。历历孤明，未曾欠少，眼不见耳。不闻唤，作什么物？古人云：‘说一物即不中。’你但自家看，更有什么说亦无尽，各自著力。”（同上）这就是佛性人人自足，人只要认识到自己与祖佛不别就能树立起自信。自信的内在根据是建立在人人都有佛性这一基础之上的。

其次，义玄所树立的自信，实质上包括两个层面的内容。

第一个层面，自信是指不受人惑。义玄曾对其弟子说，达摩祖师由西土而来，其实不是为了别的什么目的，只是寻觅一个能不为人惑的人。他说：“如真正学道人，念念心不间断。自达摩大师从西土来，只是觅个不受人惑的人。”（同上）

第二个层面，不受人惑的人便是大丈夫。义玄反复告诫他的弟子，学道之人要不受人惑，这种不受人惑的人便能做到随处作主，立处皆真，因而是大丈夫之所为。他说：“如大器者，直要不受人惑，随处作主，立处皆真，但有来者皆不得受。”（《临济语录》，载《古尊宿语录》卷四）义玄认为，只有树立自信，不受人惑的大丈夫，才能做到要用便用，不生迟疑，反之，如果一个人萋萋随随，自己没有主张，缺乏自信，常受人诱惑，便不可能是大丈夫。义玄强调参禅之人要自己做自己的主人，做个大丈夫汉，决不轻而退，也不屈言我是凡夫，他是圣人。

再次，为什么学道之人未能做到当下直悟？对这个问题，义玄认为是那些参禅者未能确立自信，因而便向外求，受他人惑，不能自主自立，没有堂堂正正的大丈夫气息。义玄说：“如今学有不得，病在甚处？病在不自信处。你若自信不及，即便茫茫地，徇一切境转，被他万境回换，不得自由。你若能歇得念念驰求心，便与佛祖不别。你欲得识佛祖么？只你面前听法底是。学人信不及，便向外驰求。”（同上）那么没有大丈夫气息的人，也就是缺乏自信，向外追求，义玄说：“大丈夫汉不作丈夫气息，自家屋里物不肯信，只么向外觅，上他古人闲名句？倚阴博阳，不能特达，逢境便缘，逢尘便执，触处惑起，自无定准。”（同上）由此可见，缺乏自信，为他人惑，就无法真正体悟到禅，如果向外追求，则永远无解脱之期，沦入生死轮回之中。对于那些缺乏自信的参禅者，义玄严肃地指出：

道流，实情大难，佛法幽玄。解得可可地，山僧竟日与他
说破，学僧总不在意，千遍万遍，脚底踏过，黑处没有焮地，
无一个形段历历孤明。学人信不及，便向名句上生解。年登
半百，只管傍家负死尸行，担却担子天下走，索草鞋钱有日

在。(《临济语录》，载《古尊宿语录》卷四)

最后，义玄所说的自信是建立在人人有一个无形段的历历孤明这一基石之上的，充分认识到了人佛无别。义玄把这种认识到人佛无别看作是参禅者所获得的真正见解。义玄说：“唯有德法无依道人，是诸佛之母。所以佛从无依生。若悟无依，佛亦无碍。若如是见得者，是真正见解。”(同上)临济义玄所强调的就是真正见解。所谓“今时学佛法者，且要求真正见解。”义玄说：“大德，莫错！我且不取你解经论，我亦不取你国王大臣，我亦不取你辩似悬河，我亦不取你聪明智慧，唯要你真正见解。”(同上)这就是说，世界上的一切，如社会政治，能言善辩，精通三藏，坐禅说法等等，都不是义玄所说的真正见解。义玄认为，是真出家还是假出家，其关键在于参禅之人能否辨别得什么是平常真正见解。能加以辨别，就是真出家；不能加以辨别，就不能叫做真出家。义玄对此曾说：“夫出家者须辨得平常真正见解，辨佛辨魔，辨真辨伪，辨凡辨圣，若如是辨得，名真出家。若魔佛不辨，正是出一家入一家，唤作造业众生，未得名为真出家。”(同上)义玄认为“若得真正见解，生死不染，去住自由；不要求殊胜，殊胜自至”。(同上)

4. 立处皆真

临济义玄所确立的“随处作主，立处皆真”这样一种禅学宗旨，在于深刻认识到人佛之不别，人人具有一种真实的本体，这种本体是成佛的根据，也是确立自信的基石。从这一点出发，再来分析义玄的思想，有几点值得注意。

首先，义玄区别了无证无修与有证有修。

义玄说：“诸方说有道可修，有法可证。你说证何法，修何道？

你今用处，欠少什么物？修补何处？”（《临济语录》，载《古尊宿语录》卷四）他批评当时禅界依然流行的有修有证，求佛求法的说教，认为“无佛可求，无道可成，无法可得”，而主张“无佛无众生，无修无证”。在义玄看来，人人具有佛性，完满自足，不假修行，当体即用。他说：“约山僧见处，无佛无众生，无古无今。得者便得，不历时节。无修无证，无得无失，一切时中，更无别法。”又说：“向你道，无佛无法，无修无证。只与么旁家，拟求什么物？瞎汉头上安头，是你欠少什么？道流，是你目前用底，与祖佛不别。”（同上）

其次，拟心即差，动念即乖。

义玄认为，无佛可求，如果参禅者有心起求，反而会失去本来面目。他反复强调的是，拟心即差，动念即乖，觅着转远，求之转乖。在义玄看来，“若人求佛，是人失佛；若人求道，是人失道；若人求祖，是人失祖。”（同上）为什么拟心即差，动念即乖？因为义玄认为，人人圆满自足，成佛作祖就必然不是向外的追求，而是自返照看，所以义玄说：“你只有一个父母，更求何物？你自返照看。”又说，“你言下便自回光返照，更不别求，知身心与祖佛不别，当下无事。”（同上）就是说，回光返照，自返照看，其前是人人完满自足，因而就不必外求，这是一个方面。自返照看不是指别的，而是真正认识到你自己与祖佛不别。

再次，无事休歇。

既然拟心即差，动念即乖，义玄认为不如无事休歇，所谓“一念歇得处，唤作菩提树”（同上）。义玄还说：“求心歇处即无事。”（同上）事实上，既然人佛不别，因而，在义玄看来，人的一切活动，自自然然，无所造作，这就是佛。义玄说：“佛法无用功处，只是平常事；屙屎送尿，著衣吃饭，困来即卧。”（同上）因而义玄教人只是做一个“着衣吃饭，无事过时”的平常人。如何做这种平常

人，义玄认为很简单，只要随缘任运，便自然与祖佛不别，成为平常之人。他说，只要能随缘消旧业，任运着衣裳，要行即行，要坐即坐，无一念心希求佛果，便能做平常人。临济宗那种棒喝齐施，毁佛灭祖的宗风就是建立在如上的禅学观念基础上的。

四 临济法脉

在慧能南宗禅门下分化而来的五个宗派中，临济宗影响最广泛，流传最长久。讨论禅宗史的人都知道“临天下，曹一角”之说。

临济宗的创始人义玄，曹州南华（今山东菏泽）人，俗姓邢，生年不详，幼而颖慧，长以孝闻，《五灯会元》说他“幼负出尘之志，及落发进具，便慕禅宗”。义玄落发受戒后，“精究毗尼，博颐经论”。继之“更衣游方”（《临济慧照禅师塔记》）。

关于义玄的师承，历来有很多不同的说法，颇为复杂。他的弟子在《临济慧照禅师塔记》中说他是“首参黄檗，次谒大愚”。而在《慧照禅师语录》中则记他自己的话说：“山僧佛法，的的相承，从麻谷和尚、丹霞和尚、道一和尚、庐山拽石头和尚。”开列了一长串的名单，一直到黄檗、石巩。从禅宗史的发展来看，晚唐五代，慧能的南宗禅的发展重心是在江西这一地方。义玄游方江西，并列举一系禅师作为师承，表明他进到了南宗禅的核心地带，在诸大师的哺育下成长。

但一般认为义玄是黄檗希运的门徒，得到了黄檗禅的传法心印。禅宗史上有所谓义玄问如何是佛法大意，三度发问，三度被打的公案，因自恨障缘深重，天资愚钝，不领玄旨，就想离开黄檗，到别处去。黄檗指示他到高安参大愚禅师。大愚告诉他：“黄檗与么老婆心切，为汝得彻困，更来这里问有过无过！”义玄顿时

大悟。这就是所谓：初参黄檗，次谒大愚。义玄彻悟以后，回到黄檗处，深得黄檗的信任，黄檗曾对义玄说：“吾宗到汝，大兴于世。”

禅林之中有所谓“临济游方，气死诸方”之说。义玄在大悟后，便继续行脚参禅，观风历练禅道，并与诸方唱和，表现出临济义玄在大悟后那种超俗脱尘的风格，棒喝机用，当者披靡。试举一例。还在黄檗处时，义玄奉命到杭州拜访径山。黄檗一系的禅法，棒喝行令天下，所以径山知道，像义玄这样深得黄檗心印的人一来，自己门下必有变故。当时径山有五百僧众，很少有人参请。黄檗叫义玄去，并问他到那里做什么，义玄回答说到那里看情况而定。义玄到了径山，未卸腰间行装就上堂参拜，径山方举头，义玄便大喝。正当径山要开口时，义玄拂袖便走。有人问径山，刚才那个疯和尚为什么要对你大喝？径山说，那个人从黄檗处来，你想要知道，就去问他。这样一来，径山五百僧众，散去大半。

义玄后来长期住在镇州（今河北正定）城东南滹沱河畔的临济院，故号临济。当时学侣云集，提出四宾主、四照用、四料简、三玄、三要等主张，自成一家宗风。后去大名府（河北大名东），住兴化寺，并终于此寺。圆寂时间有的说是咸通七年（866），有的说是咸通八年（867）。塔全身于府西北隅，谥“慧照禅师”，塔曰“澄灵”。

在义玄创立临济宗的过程中，有一个人应该受到重视，他就是镇州普化和尚。关于普化，不知是何处人士，只知他是盘山宝积禅师法嗣，而宝积禅师又是马祖道一的弟子，可见也是出于洪州禅系，与义玄是同一祖师，比义玄的辈份要高。后到北方行化。史料上称他是“佯狂而出言无度”，平常是“暮宿冢间，朝游城市”。见人无高低，都是摇铃一声。或在人之耳边，或在人的背后。

有人如果回头，就向他“讨一钱”。曾摇着铃说：“明头来，明头打，暗头来，暗头打。四方八面来，旋风打，虚空来，连架打。”义玄说他像头驴，他便作驴叫。义玄叫“这贼”，他便说“贼贼”。临济问普化是凡是僧，普化反问临济：“你且说我是凡是圣？”临济大喝，普化就以手指临济，说：“临济小厮儿，只具一只眼。”加以讥讽。临济后来得到普化的帮助，似普化这样的疯颠佯狂，颇能轰动群众，普化成了义玄的得力助手，在创立临济宗时功不可没。

义玄的弟子主要分布在河北三镇，其中有名的如兴化存奖、三圣慧然、宝寿沼、魏府大觉等。灌谿志闲则到江南传播临济禅。在义玄的门徒中，兴化存奖对后世的影响最大，后世临济法脉皆出于其门下。

慧然居镇州三圣院，自临济受诀，遍历丛林。临济晚年居大名府兴化寺，将示寂时，告诉众人，要他的弟子们今后不能灭了正法眼藏。当时慧然就出来说：“敢教灭却和尚正法眼藏。”义玄就对慧然说：“以后有人问你，你说什么？”慧然就喝。义玄说：“谁知我的正法眼藏在这瞎驴边灭却。”由此可见，慧然是一个泥于师承而不知活用的人。他胡打乱喝，这样的棒喝，义玄本人也是反对的。《五灯会元》卷十一记载慧然棒喝齐施的情形：

僧问：“如何是祖师西来意？”师曰：“臭肉来蝇。”问：“僧近离甚处？”僧便喝，师亦喝。僧又喝，师又喝。僧曰：“行棒即瞎。”便喝。师拈棒，僧乃转身作受棒势。师曰：“下坡不快走，便难逢便棒。”僧曰：“这贼便出去！”师遂抛下棒。

《五灯会元》卷十一又载，慧然参拜德山宣鉴。宣鉴是成名禅师，以“德山棒”闻名禅林。慧然“到德山，才展坐具，山曰：‘莫展炊巾，这里无残羹馊饭。’师曰：‘纵有也无著处。’山便打，师接住

棒，推向禅床上。山大笑，师哭苍天，便下堂”。三圣慧然门下有镇州大悲、淄州水陆。这两人也动不动便喝便打。

义玄的另一弟子宝寿沼也继承了棒喝应机的宗风。如有一个僧由西过东而立，沼禅师举手便打。又如他问一个僧人：“从哪里来？”僧人回答说：“从西山来。”他又问：“在西山是否见到猕猴？”回答说：“见到了。”沼禅师接下来再问：“猕猴作甚么伎俩？”僧回答说：“猕猴见到我，一个伎俩也作不得。”听了这样的回答，宝寿沼禅师便打僧。再如，有一个僧人问：“万里无云时如何？”宝寿沼回答说：“青天也须吃棒。”僧人不解，问：“青天有什么过错？”宝寿沼禅师随手便打。总之，在有关宝寿沼禅师的资料中，我们不时见到“师便打”、“师又随身打”一类的文字。宝寿沼禅师的得法弟子有西院思明禅师、宝寿和尚。西院思明禅师门下出兴阳归静禅师。

在江南传承义玄法脉的有灌谿志闲禅师，魏州馆陶人，俗姓史。幼年从柏岩禅师披剃受戒，后见临济，成为义玄的传人。志闲禅师的禅学也是任运自然一路，所谓吃饭睡觉，无所执滞。《五灯会元》卷十一曾载：“有僧问：‘如何是祖师西来意？’师曰：‘钵里盛饭，钵里盛羹。’曰：‘学人不会。’师曰：‘饥则食，饱则休。’”又载：“又有僧问：‘如何是一色？’师曰：‘不随。’曰：‘一色后如何？’师曰：‘有阍黎承当分也无。’”志闲禅师卒于唐昭宗乾宁二年（895）。临示寂前，“问侍者：‘坐死者谁？’曰：‘僧伽。’师曰：‘立死者谁？’曰：‘僧会。’师乃行七步，垂手而逝”（《五灯会元》卷十一）。灌谿志闲禅师门下出鲁祖教禅师。

真正传承临济义玄法脉的是兴化存奖一系。兴化存奖门下南院慧颺禅师，守廓侍者。南院慧颺禅师门下有名气很大的风穴延沼，风穴延沼门下出首山省念诸人。首山省念示寂之时已进入宋代，其弟子中汾阳善昭创倡文字禅。宋代临济两宗也出于存

奖一系。

兴化存奖禅师，诸录均不记其籍贯姓氏，不著生卒年月，他是义玄门下的侍者，在三圣院充首座，后又到魏州兴化寺，在同门大觉和尚会下当院主。后唐庄宗来到魏州兴化寺，曾问存奖，说：“朕收中原，获得一宝，未曾有人酬价。”存奖回答说：“君主之宝，谁敢酬价？”庄宗听了龙颜大悦，赐紫衣、师号，存奖都没有接受。于是就赐马一乘。存奖骑马，该马受惊，存奖落马伤足。存奖令院主为他做木拐子，拄拐绕院行，问：“汝等还识得老僧吗？”僧云：“和尚争得不识！”存奖说：“病脚法师，识得行不得。”遂上堂，以此示众，众皆无对。存奖掷下木拐，端然而逝。敕谥“广济禅师”。

风穴延沼，余杭人，俗姓刘，唐昭宗乾宁三年(896)生。《五灯会元》说他“幼不茹荤，习儒典”，进京应进士之考而不第，于是就出家。初依本州开元寺智泰披发受具，修习天台止观。年二十五谒镜清，因缘未熟，寻诣到襄州华严院，后又参南院慧颙，入门不礼拜，“院曰：‘闍黎曾见甚么人来？’师曰：‘在襄州华严与廓侍者同夏。’院曰：‘亲见作家来？’院问：‘南方一棒作么商量？’师曰：‘作奇特商量。’师却问：‘和尚此间一棒作么商量？’院拈杖曰：‘棒下无生忍，临机不见师。’”延沼于此言下大彻玄旨。于是执弟子之礼，从容承禀，依止六年，遂上堂奥。四众请主风穴，从此法席益盛，参徒甚众，重振临济宗风，汝州风穴山成为五代宋初临济宗的中心。风穴延沼示寂于宋太祖开宝六年(973)。

风穴延沼的得法弟子中最著名的是首山省念，山东莱州人，俗姓狄，生于五代后唐明宗天成元年(926)，入寂于宋太宗淳化四年(993)。

第四章

曹洞宗：绵密回互 妙用亲切

慧能南宗禅下产生了很大的影响的是下面三个系统：其一，神会的荷泽系；其二，怀让的南岳系，怀让传马祖道一，道一传百丈怀海，沩仰宗与临济宗都出自南岳系；其三，行思的青原系，越祖分灯禅中的其他三个宗派：曹洞宗、云门宗与法眼宗，都出自行思的青原系。曹洞宗由良价在洞山确立了一定的规模，他的弟子本寂禅师在曹山继承和发扬了洞山良价所奠定的禅学宗旨和门庭设施，并在理论上有所创造，从而形成了曹洞的一家宗风，完整意义上的曹洞宗始告形成。史籍上载：

于唐大中末届新丰山接诱学徒，厥后盛化豫章住筠州洞山。权开五位，善接三根。大阐一音，广弘万品。横抽宝剑，剪诸见之稠林。妙叶弘通，截万端之穿凿。晚得曹山深明的旨，妙唱嘉猷。道合君臣，偏正回互。由是洞上玄风，播于天下，诸方宗匠，咸推尊之。（《五家宗旨纂要》）

但曹山本寂禅师的法脉数世之后即告中断，曹洞宗之所以继嗣不涸，其法脉得以流传下来，有赖于洞山良价的另一弟子云居道膺这一脉。

一 曹洞宗风

曹洞宗的成立晚于临济宗，它一开始就表现了与临济宗不同的风格，禅宗史上所谓的“临济将军，曹洞士民”，可说是对临济宗与曹洞宗两种不同风格的正确概括和鲜明形象的比喻。曹洞宗接引学人，并不像临济宗那样机锋峻烈，棒喝齐施，而犹如精耕细作的老农。曹洞宗接引学人的方式比较温和，绵密回互，妙用亲切，反复丁宁，所以《五家参详要路门》说曹洞宗为“究心地”。《人天眼目》卷三称曹洞宗为“家风细密，言行相应，随机利物，就语接人”。这是说，曹洞宗禅师们在教禅学禅、接引学人时，师徒之间常常是应机接人，方便开示，而不多言说，玩弄禅机。在曹洞宗中，诸如“三种渗漏”、“三路接人”、“三种堕”等等接引学人的方式无不体现了该宗绵密细致，反复丁宁的风格，因而让人感到特别的亲切。

1. 三种渗漏

“渗漏”，在曹洞宗的语汇中所指的是执滞于某种东西或方面，“三种渗漏”是指参学之人往往执滞于见解、情识与言语三个方面。曹洞宗提出三种渗漏，就是要在接引学人时，根据参学者的不同根机及其所执滞的方面，加以破除，从而树立起对于禅的真正而准确的认识，并无任何执滞。因此，所谓三种渗漏，从某种意义上也可以说是检验参学者之根据。

三种渗漏的具体内容是指：① 见渗漏；② 情渗漏；③ 语渗漏。洞山良价在传曹山本寂时说：“末法时代，人多乾慧。若要辨验真伪，有三种渗漏：一曰见渗漏，机不离位，堕在毒海；二曰情渗漏，滞在向背，见处偏枯；三曰语渗漏，究妙失宗，机昧终始，浊

智流转。于此三种，子宜知之。”（《五灯会元》卷十三）

其一，见渗漏。见渗漏实质上指的是参学之人执滞于自己所知的方面，从而造成对于禅的错误的见解。洞山良价对于见渗漏的具体说明是“机不离位，堕在毒海”。后来的曹洞宗禅师大阳警玄对此有一个进一步的解释：“谓见滞在所知，若不转位，即在一色，所言渗漏者，只是可中未尽善，须辨来踪，始得相续玄机妙用。”（《人天眼目》卷三）从大阳警玄的解释来看，作为一种机不离位的见渗漏，实质上是指“见滞在所知”，就是说，参学之人执滞于自己之所知。若是这样，就必然堕入毒海之中，而不能取得对于禅的真正见解。因而在接引这样的参学者时，必须破除其所滞，来一个转位。所谓的妙在转位，也就是要改变参学者的见解，因而“若不转位，即在一色”。只有通过转位，即破除参学者对于见解的执滞，才开始得到相谈玄机妙用。

其二，情渗漏。情渗漏实质上指参学者执滞于情识之境，因此未能真正认识到，禅在本质上是一种假名，是空，而把情识之境视为实质。在接引这类参学者时，必须破除他们对于情识之境的执滞。洞山良价对于情渗漏的具体说明是：“滞在向背，见处偏枯。”大阳警玄对此作了进一步的解释，他说：“谓情境不圆，滞 in 取舍，前后偏枯，鉴觉不全，是识浪流转，途中边岸事，直须句句不离二边，不滞情境。”（同上）按照大阳警玄的解释，“滞在向背，见处偏枯”这样形成的情渗漏，实际上是一种识浪流传，滞在向背亦即是“情境不圆，滞 in 取舍”，而“见处偏枯”也即是“前后偏枯，鉴觉不全”。要破除由于这种情渗漏所造成的对于情识之境的执滞，在教禅学禅、接引参学之人时，就必须句句中离二边，不滞于情识之境。也即是端正认识，真正觉知到万有为空，一切形相物事都只是假名，而不能执著。

其三，语渗漏。越祖分灯禅对于中国哲学的一种贡献，在于

它充分认识到了言语与其所表述描绘的对象之间的某种差异性。也就是说,言语并不能充分地去描绘表述对象。禅宗对于语言的局限性有充分的认识,它反对对于语言文字的执著,因而禅宗流行着反对读经,甚至非经毁法的倾向。洞山良价所说的语渗漏,其实质也是要参学之人不要执滞于语言文字。在洞山良价的说明中,可以看出,他认为语言是有局限性的,它并不能真正表达出人们对于禅的本质的认识。他对语渗漏的解释是“体妙失宗,机昧终始,浊智流转”。大阳警玄对此有进一步的解释:“体妙失宗者,滞在于语路,句失宗旨。机昧终始者,谓当机暗昧,只在语中,宗旨不圆。句句中须是有语中无语,无语中有语,始得妙旨密圆也。”(《人天眼目》卷三)也就是说,参学之人不能执滞于语句,而要破除这种执滞,做到无语中有语,有语中无语,这样才能真正认识到禅的宗旨。

由此进一步来说,曹洞宗的所谓三种渗漏,实质上也反映出了曹洞宗禅师们的一种基本的世界观,他们要破除对于见解、情识及语句的执滞。这是基于对世界的认识之上的。因为,禅宗,乃至整个的佛教,不仅否认了客观世界的存在,而且视主观的知识也不是实有。在他们看来,如果认为客观世界和主观认识为实有,就会产生执滞,从而导致错误的认识。

2. 四宾主

曹洞宗也有“四宾主”之说,但和临济义玄的四宾主在内容上有着很大的差别。我们前面已经分析了临济宗的四宾主说,指出临济宗的四宾主是宾主之间所具有的一一对应的关系,以及在此关系上产生的四种形式。这四种形式都是通过宾主之间的应对,考察双方学识的真伪深浅,测试其对于禅的见解,衡量双方在应机接物时的成败得失,目的是看谁真正掌握了禅理。可见

临济宗的四宾主，是从禅师之间的应机接物说的，宾主之间的区别是以成败得失为标准，全在相互勘验。

曹洞宗的四宾主是从体用关系来讲的，主是指体、理，宾是指用、事。所谓四宾主，不同临济。“主中宾，体中用也；宾中主，用中体也；宾中宾，用中用，头上安头也；主中主，物我双忘，人法俱泯，不涉正、偏位也。”（《人天眼目》卷三）曹洞宗从体用关系来看宾主，以此批评临济宗未能真正辨别出宾主之义，说：“今时人例假如此，只是认得驴前马后，将为自己。佛法平沉，此之是也。客中辨主尚未分，如何辨得主中主？”（《景德传灯录》卷十五）

当然，宾主之义是当时比较流行的一种概念，不管曹洞宗如何把自己的四宾主与临济宗的四宾主相区别，而在其基本的义理方面，二者还是有一些相同的东西，如在破除客观之物事与主观之识见方面，临济宗与曹洞宗就有相似之处。对于这一点，我们可以从大阳警玄的一段话中看得十分清楚。《人天眼目》卷三引大阳警玄的话：

正中偏，乃垂慈接物，即主中宾，第一句夺人也。偏中正，有照有用，即宾中主，第二句夺境也。正中来，乃奇特受用，即主中主，第三句人、境俱夺也。兼中主，乃非有非无，即宾中宾，乃人、境俱不夺也。兼中到，出格自在，离四句绝百非，妙尽本无之妙也。

在以上简要分析了曹洞宗之四宾主与临济宗之四宾主的异同后，接下来具体说明一下曹洞宗四宾主的基本含义。正如上面所说的，曹洞宗的四宾主是从体用关系上来说的，主是体，宾是用。具体来说，曹洞宗的四宾主表现为四种不同的体用关系。洞山良价在表述他的四宾主观念时，以青山、白云为喻，青山是主，

是体；白云是宾，是用。在《洞山语录》中对四宾主有一种形象性的比喻：

僧问：“如何是青山白云父？”师曰：“不森森者是。”云：“如何是白云青山儿？”师曰：“不辨东西者是。”云：“如何是白云终日倚？”师曰：“去离不得。”云：“如何是青山总不知？”师曰：“不顾视者是。”乃颂曰：“青山白云父，白云青山儿。白云终日倚，青山总不知。”

试以主中宾来看，按曹洞宗以体用说主宾，主是体，宾是用，因而主中宾乃是体中用。那么体中用又是什么意思呢？主中宾、体中用实际上是指理体被事相所遮蔽，洞山良价与龙山的一段问答，正好解释了什么是主中宾、体中用。良价问龙山：“如何是主中宾？”龙山回答说：“青山覆白云。”（参见《洞山语录》）青山是体，是主；白云是用，是宾。因而主中宾，体中用，就是体被用所遮蔽，正像青山被白云所覆盖一样。这样一种主中宾，体中用，青山覆白云，实际上诚如大阳警玄所说的是夺人而存境，即是理体沉潜于事相效用之中。参学者只是显现出对于宾、用与事的认识，并执著于宾、事与用。

再以主中主来说，《人天眼目》说：“主中主，物、我双忘，人、法俱泯。”大阳警玄则说，主中主是人、境俱夺（参见《人天眼目》卷三）。因此，所谓主中主实际上破除了对于人、境的执著，而做到物、我两忘，人、法俱泯。从洞山良价对于主中主的观念来看，主中主实际上是表示理体的一种自我坚持，洞山问龙山：“如何是主中主？”龙山回答说：“长年不出户。”（参见《洞山语录》）

从体用来说主宾，中国文化的传统观念是体用相即，即体即用，体中 useful，用中见体。曹洞宗的四宾主强调的也是一种宾主

不用分别的意思。洞山问龙山：“主宾相去几何？”龙山以长江水与波来说明，主宾之间的关系正如长江水与波的关系一样，不能相离，所谓“长江水上波”（参见《洞山语录》）。从这一点来看，我们就完全可以理解洞山过水睹影所反映出来的基本的思想观念，吕澂先生把曹洞宗概括为“即事而真”。可见，曹山本寂所谓的即相即真也正是从体用来说，即用即体，不假分别。

总起来说，曹洞宗的四宾主强调的是体用相即，从解脱论的方面来说，四宾主要破除参学之人对于人、境的执著，做到自然解脱，出家人应心不附物。其目的是要做到物我两忘，人法俱泯。

3. 三路接人

大千世界，芸芸众生，参学之人，根机各不相同，人们常常执著于自己已有的见解或情识之境，或滞凝于言语文字。曹洞宗于此提出要破除人们对于见解、情境及言语的执滞，提出了三种渗漏的观念。针对不同根机之人，曹洞宗在教禅学禅、接引学人时，提出了“三路接人”，就是说，曹洞宗在接引参学之人时，有三种方便设施。洞山良价说：“我有三路接人：鸟道、玄路、展手。”（《洞山语录》）

其一，鸟道。

洞山平常教禅学禅、接引学人时，常教导参禅者行鸟道。所谓鸟道，通俗地来说，鸟之行空，了无踪迹，因而，鸟道也就是无踪迹之意。洞山教导参禅者要像鸟之行空那样，不着痕迹，无所执滞，无心无事，任运自然。

《五灯会元》卷十三记载着洞山良价与一僧人关于如何行鸟道的对话：

僧问：“师寻常教学人行鸟道，未审如何是鸟道？”师曰：

“不逢一人。”曰：“如何行？”师曰：“直须足下无私去。”曰：“只如行鸟道，莫便是本来面目否？”师曰：“阇黎因甚颠倒？”曰：“甚么处是学人颠倒？”师曰：“若不颠倒，因甚么却认奴作郎？”曰：“如何是本来的面目？”师曰：“不行鸟道。”

从这段对话来分析，洞山良价的回答实际上是涉及到了三个方面的内容。

第一，什么是鸟道的问题。所谓鸟道就是不逢一人，因为鸟之行空，了无踪迹，是一种无心无事，任运自然的行为，正像洞山良价在《玄中铭序》中所说的那样“寄鸟道而寥空”。

第二，鸟道之行是：直须足下无私去。而在《玄中铭》中，他又说：“举足下足，鸟道无殊。”这里反映出了他的一种解脱论，就是说，行鸟道，以鸟道接人，是一种当下体悟的过程，所强调的是参学之人佛性圆成妙明，人人具足，因为只须从自身去求解，而不是向外追求。

第三，寄鸟道而寥空。以鸟道接人，参学之人从行鸟道获得的是一种当下自悟，一种解脱，而不是有心为之，不是执滞于行鸟道。洞山良价曾说过：“人无心合道。”（《五灯会元》卷十三）可以说是对以鸟道接人的最准确的阐释。所谓“人无心合道”，正如鸟之行空，了无痕迹，无心无事，任运自然，而不是有意为之。人只有无心才能合道，以此来参禅，才能真正悟到禅的真谛，把握真佛如如之境。因此行鸟道，不是执滞于去行鸟道，而是人无心合道而自然合道。

其二，玄路。

洞山良价有《纲要偈》三首，其中第二首《金锁玄路偈》说：“交互明中暗，功齐转觉难，力穷忘进退，金锁网鞵鞵。”洞山良价以玄路接人，在《玄中铭》及其序中还有两段话可作为进一步的

阐释：

举足下足，鸟道无殊。坐卧经行，莫非玄路。向道莫去，归来背父。夜半正明，天晓不露。

寄鸟道而寥空，以玄路而该括。虽空体寂然，不乖群动。于有句中无句，妙在体前；以无语中有语，回途复妙。

综合以上三段资料，我们可以看出下列两点。

第一，曹洞宗把鸟道与玄路作为接引学人，使之获得解脱的方便设施。在洞山的解释中，所谓玄路，《玄中铭》以“夜半正明，天晓不露”来说明之。夜半正明所表明的是暗中有明，而天晓不露所表明的是明中有暗，明与暗不是独立存在，而是在对立中相互依存，并在对立中才能得到体现。所以《金锁玄路偈》中第一句就是：“交互明中暗。”这样，洞山所谓的玄路，实际上是贯穿了曹洞宗的回互的理论而落脚在回互之上。

第二，联系到洞山良价关于三种渗漏的思想，玄路实际上是针对语渗漏所提出来的一种接引学人的方便设施。洞山良价在解释语渗漏时说它是：“体妙失宗，机昧终始，浊智流转。”大阳警玄说：体妙失宗是“滞在语路，句失宗旨”，机昧终始是指“当机暗昧，只在语中，宗旨不圆”。总之，语渗漏是执滞于语言文字，因而未能真正体悟到禅的真谛。因而作为用来接引学人的一种方便设施，玄路所强调的是认识到有语中无语，无语中有语，把握玄中之玄，并从有语中无语、无语中有语这一层面上去体会禅的意义，而不是执滞于语言文字本身。

其三，展手。

在曹洞宗中，展手是一种最简便的接引参学者的方便设施，并无多大的深意。通俗地说来，展手就是禅师展双手欢迎参学

者,使参学者能够直入禅门。

顺便提及,洞山良价的三路接人,其实是针对参学者的不同的根机所设的方便设施,因而表现为不同的层次。展手当属最高层次,鸟道接引有利根的参学者,玄路用来对治犯有语渗漏的参学者,因此《祖堂集》在讲到这三种接引学人的方便设施时,依次排列为展手、鸟道、玄路。

4. 三种堕

曹山本寂禅师法要中有“三种堕”的思想,这三种堕依次为:类堕、随堕、尊贵堕。我们先征引一段曹山本寂禅师关于三种堕的资料。《五灯会元》卷十三载:

稠布纳问:“披毛带角是甚么堕?”师曰:“是类堕。”曰:“不断声色是甚么堕?”师曰:“是随堕。”曰:“不受食是甚么堕?”师曰:“是尊贵堕。”乃曰:“食者即是本分事,知有不取,故曰尊贵堕。若执初心,知有自己及圣位,故曰类堕。若初心知有己事,回光之时,摈却色、声、香、味、触、法,得宁谧即成功勋。后却不执六尘等事,随分而昧,任之则碍。所以外道六师,是汝之师。彼师所堕,汝亦随堕。乃可取食,食者即是正命食也。亦是就六根门头,见闻觉知,只是不被他染污。将为堕且不是,同向前均他本分事尚不取,岂况其余事邪?”师凡言堕,谓混不得,类不齐,凡言初心者,所谓悟了同未悟耳。

下面对三种堕稍作分析。

其一,类堕。

曹山本寂禅师认为,所谓的披毛带角是类堕,在进一步的解

释中，类堕所指就是“冥合初心而知有”，即《五灯会元》中说的是“若执初心，知有自己及圣位”。

其二，随堕。

所谓随堕是指参学之人，以外道六师为师，外道六师所堕，参学之人随之而堕。随堕是不断声色，这种堕“初心知有己事，回光之时，摈却声、色、香、味、触、法，得宁谧即成功勋。后却不执六尘等事，随分而昧，任之则碍”。

其三，尊贵堕。

在本寂看来，食者是人的本分之事，知道有所不取，就称之为尊贵堕。因为，作为本分之事的食还有所不取，那么其他的事情上也必然会有所取舍了。

从上面所引《五灯会元》中有三种堕的资料来看，本寂禅师认为三种堕并不是同一类型，而是有所分别的，不能加以混淆。

本寂禅师认为三种堕是参学者所犯的错误，应该加以避免的。这三种错误的产生在于，参学者没有认识到，外物的存在都不过是一种假有，绝不是真实之有，人们对此不能有任何的执滞，对于万有所抱的正确认识，应该是一念无私。真正悟解到声不是声，色亦非色，一切都是虚妄不实的，这样才能不落于三种堕之中。石门慧洪的“三堕颂”正好说的是这种意思：“有闻皆无闻，有见原无物；若断声色求，木偶当成佛。”慧洪在论述三种堕时指出：“知诸法为幻相，无自性无他性，本自不生，今则无灭。此不断声色堕所由立也。”（《人天眼目》卷三）

关于本寂禅师三种堕的说法，朱谦之教授所译日本学者忽滑谷快天所撰《中国禅学思想史》中有不同的提法和解释。忽氏据《曹洞二师录》等资料，指出本寂禅师的三种堕分别为沙门堕、

尊贵堕和随类堕。^①

关于沙门堕，指沙门转身之妙。引本寂禅师语录：“南泉病时，有人问：‘和尚百年后向甚么处去？’泉曰：‘我向山下檀越家作一头水牯牛去。’某甲拟随和尚去还得么？’泉曰：‘若随我舍一茎草来。’拣曰：‘这个是沙门转身语。’”又引本寂禅师语录：“披毛戴角是沙门堕。”“披毛戴角沙门堕者，不执沙门边事及诸圣报位也。”

关于尊贵堕，引本寂禅师的语录：“法身法性是尊贵边事，亦须转却，是尊贵堕。只知露地白牛是法身极则，亦须转却，免他坐一色无辨处。”

关于随类堕，引本寂禅师语录：“只今于一切身色物物上转身去，不堕阶级唤作随类堕。”又引一语录，与《五灯会元》上所载，文字略见差异：“不断声色，随类堕者，为初心知有自己本分事，回光之时，摒出声、色、香、味、触、法。得宁谧则成功勋，后却不执六尘，堕而不昧，任之无碍。”

从上面所引，两相对照，可以看出忽氏别出沙门堕一项，即是把《五灯会元》中称为类堕的，忽氏称为沙门堕。而在《五灯会元》中称为随堕的，忽氏称为随类堕。更重要的在于对三种堕的解释上。忽氏认为三种堕即是三大自在，因为堕在古人那里是落居自在之义。因而沙门堕，引南泉“水牯牛”一公案，则说明入驴胎马腹应化自在之作用。随类堕，不断声色即是不厌声色之境，触类皆真。这就反映了曹洞禅师们一种基本的思想，如本寂禅师自己常讲的那样，“即相即真”。不受食尊贵堕者，是凡情尽，圣解亦忘，而不坐著法身边。这样解释，或许更符合曹洞宗的本意。

^① 参见忽滑谷快天：《中国禅学思想史》，上海古籍出版社，1994年版，第289页。

二 五位之说

曹洞宗中最具特色的是洞山良价与曹山本寂所阐发的“五位之说”。五位分为正偏、功勋、君臣、王子四种，以正偏为例，互相配合产生了五种形式，就是五位。曹洞宗禅师以五位之说作为教禅学禅、接引勘验参学者的方便设施。其中以正偏五位为基础。清凉文益在《宗门十规论》中称曹洞宗风为“敲唱为用”，其所指，就是说，曹洞宗禅师在接引勘验参学者时，以五位相配合来说法，因而有敲有唱，使参学者从中能分辨出偏正来。

1. 正偏五位

正偏之间的相互配合而形成了“正偏五位”。正偏五位具体所指的是：正中偏、偏中正、正中来、兼中至、兼中到。据《宝镜三昧》所说：“重离六爻，偏正回互，叠而为三，变尽成五。”这即是正偏五位。按曹山本寂禅师的解释，正者是体、是理、是空，偏者是用、是事、是色。因而正偏五位实际上就是体用、理事、空色之间所存在的五种关系。本寂禅师说：“正位即属空界，本来无物；偏位即色界，有万象形。正中偏者，背理就事；偏中正者，舍事入理。兼带者，冥应众缘，不堕诸有，非染非净，非正非偏，故曰：虚玄大道，无著真宗。”（《人天眼目》卷三）这里说明了理事、空色、净染之间的关系，启发参学者认识到偏正回互的功用，而不执著于一方，从而达到无著的境界，也就是无心解脱。

接下来对正偏五位及其回互学说稍作分析。

其一，正中偏。

正中偏是背理就事。在这一位，参学者只知事、知用、知色，而不知理、不知体、不知空，也就是割裂了理事、体用、空色、净染

之间的关系,就曹洞宗来说,这是一种片面的认识。洞山良价对正中偏曾作这样一颂:“三更初夜月明前,莫怪相逢不相识,隐隐犹怀昔日嫌。”

其二,偏中正。

偏中正是舍事入理。在这一位,参学者虽然进入到了对于理、体、空、净等的认识,也认识到事、用、色、染等是假象,而非实有,但舍事入理也是片面的,而并未认识到理、体、空、净等不是一种孤立的存在。洞山良价有颂云:“失晓老婆逢古镜,分明觑面别无真,休更迷头犹认影。”

其三,正中来。

对曹洞宗来说,正中来固然已不是背理就事,也不是舍事入理,而是已经认识到了理、体、空、净,并且由此而达到了对于事、用、色、染等的认识。通俗说来是由本体而及现象。但是在两者之间,其关系远未臻于完善,更多地是偏向于理、体、空、净一面,而不是真正属于现象世界。洞山良价有颂云:“无中有路隔尘埃,但能不触当今讳,也胜前朝断舌才。”

其四,兼中至。

对于一个参学者来说,他已经能够深入到现象世界,并真正认识到现象世界是幻有,又力图通过这种幻有去认识本体世界。这样,对他来说,理事、体用、空色、净染之间的统一不再是理智上的,而是参学者自己已经经验到本体与现象不是绝对的,而是相对的,它们都只是人们给予的不同称号而已,本身并没有真正的差别,而是融合为一个整体。对于一个参学者来说,不仅要从事理、体、空、净上去把握,同时也要从事、用、色、染上去体认。但就曹洞宗的正偏五位来说,在兼中至这一位上,参学者的认识同样未能臻于完善。洞山良价就这一位有颂说:“两刃交锋不须避,好手犹如火里莲,宛然自有冲天志。”

其五，兼中到。

兼中到是不落有无，体用俱泯。曹洞宗认为，背理就事，舍事入理都是片面的，而在正中来与兼中至两位，前者更多地落脚于理、体、空、净上，后者更多地强调事、用、色、染方面，都还有片面性，对于理事、体用、空色、净染的认识未能臻于完善。只有在兼中到这一位，理应众缘，众缘应理，达到了兼带的状态，非染非净，非正非偏，理事双明，体用无滞，这样才能合乎大道，无着真空。对这一位，洞山良价有颂说：“不落有无谁敢知，人人尽欲出常流，折合还归炭里坐。”由此可见，最高的境界其实也即是最平常的境界。

曹洞宗的正偏五位之说实质上是和回互不回互相联系的，在曹洞宗那里正偏回互形成了一个严密的逻辑体系。所谓回互，其所指是理事、体用、空色、净染之间的内在合一。回互又与不回互相对待的。不回互即指理事、体用、空色、净染之间所各自具有的相对稳定的状态。回互说源于石头希迁的《参同契》，其中有这样几句话：“灵源明皎洁，枝派暗流注。执事元是迷，契理亦非悟。门门一切境，回互不回互。”曹洞宗讲非正非偏，非染非净，理事双明，体用无滞，也就是讲正偏五位的回互。在《玄中铭》中所说的“夜半正明，天晓不露”，也是讲明暗之间的内在合一，是明中有暗，暗中有明，明暗回互。夜半正明，是形容暗中有明，不能单以明来解释。天晓不露，是明中有暗，也不能单以暗来解释。明暗之间的内在统一，就是一种回互学说。再就理事、体用来说，本寂禅师说：“不是心，不是境，不是事，不是理。从来离名状，天真忘性相。”（《人天眼目》卷三）清凉文益认为曹洞宗“有偏有正，有明有暗”，指出曹洞宗的根本思想是理事相融，所谓“欲其不二，贵在圆融”。偏正回互之说正是“具事具理，理事相资，事依理立，理假事明”（参见《宗门十规论》）。

2. 功勋五位

就理事之回互来说，曹洞宗立正偏五位，指出理事之间所应有的五种关系，其最高境界当然是非偏非正，非染非净，理事双明，体用无滞，也就是兼中到。而就证修之阶位而言，参学者有深浅的不同，于是就有“功勋五位”。功勋五位实际上是为参学者所立的五种法门，它们依次是：向、奉、功、共功、功功。《洞山语录》中有一段对话讲到功勋五位，征引如下：

上堂曰：“向时作么生？奉时作么生？功时作么生？共功时作么生？功功时作么生？”僧问：“如何是向？”师曰：“吃饭时作么生？”又曰：“得力须忘饱，休粮更不饥。”云：“如何是奉？”师曰：“背时作么生？”又曰：“只知朱紫贵，孤负本来人。”云：“如何是功？”师曰：“放下镢头时作么生？”又曰：“撒手端然坐，白云幽处闲。”云：“如何是共功？”师曰：“不得色。”又曰：“素粉难沉迹，长安不久居。”云：“如何是功功？”师曰：“不共。”又曰：“混然无讳处，此外更何求？”

曹洞宗立功勋五位，为分别证修之阶位。这五个阶位实际上说明，参学者要达到对于真佛如如之境的体悟所必须经过的五个阶段。功勋五位一般可以分为三个层次来解释。向、奉，表示信仰的建立，但缺乏悟解。功、共功，已有了初步的悟解，但还有执著，未能彻悟。功功，则是消解了执著之后的彻悟。

下面我们对功勋五位依次作一个简单的说明。

其一，向。

向是参学者参禅的起始阶段，据大慧宗杲的解释：“向，谓趣

向此事。”^① 洞山良价就向这一位有颂云：“圣主由来法帝尧，御人以礼曲龙腰。有时闹时头边过，到处文明贺圣朝。”^②

其二，奉。

向是功勋之所立，才向即有承事之意，所以在功勋五位之中，向之后即为奉。按大慧宗杲的解释，奉是承奉之奉，就像人奉事长上，先致敬而后承奉。通俗说来，参学者对禅既生敬意，即生承奉之心。那么为什么洞山良价在回答如何是奉时又说，“背时作么生”呢？实质上奉与背是相辅相成的，奉时是如此，背时也同样如此，因而言背即奉之义，背与奉皆是功勋。从这一点来看，大慧宗杲解释“背时作么生”时认为，奉这一阶位是无间断。如果说，在向这一阶位，参学者是满腔热情，树立起向禅的信仰，而这种热情其实只是外在的，是浮光掠影式的。而在奉这一阶位，已渐入体悟之境，是炬火内敛，而不再仅仅是一种热情了。洞山良价对这一功勋有颂说：“洗净浓妆为阿谁，子规声里劝人归。百花落尽啼无尽，更向乱峰深处啼。”在这一颂里，洞山以游子的回归为喻，说明悟禅悟佛实际上是回归到本心之真我，但在这一功勋，游子只是在回归途中，而并没有进入悟境，只不过有一种声音在深深地呼唤着游子的归来，劝他不要作毫无目的的浪游。

其三，功。

大慧宗杲解释功即是用。洞山良价以“放下镢头时作么生”来回答什么是功。抡着镢头是用，放下镢头是无用，用与无用，相反相成，因而用与无用皆是功勋。这表明参学者如果认识到用与无用之关系，也就渐入悟境了。洞山良价有颂云：“枯木开花劫外春，倒骑玉象趁麒麟。而今高隐千峰外，月皎风清好日辰。”对于

① 功勋五位这一节所引大慧宗杲的话均见《人天眼目》卷三。

② 洞山“功勋五位”颂均见《洞山语录》。

参学者来说,在功这一阶位上,已经被禅所真正吸引,不自觉地随着禅向前,由着禅的精神指引着他,正像一个赤诚之子侍奉自己的母亲一样,是那樣的真诚。因而,这一阶位实际上为参学者提供了一个广阔的前景。

其四,共功。

在功这一阶位上,所谓枯木开花,月皎风清,对于一个参学者来说,也仅仅是渐入悟境,还不是真正的悟,更未彻悟。事实上,在功这一阶段上还认枯木风月为实有,而就曹洞宗来说,它们不过是假有。因此对一个参学者来说,不能停留在功这一阶位上,必须更向上一步,进入到共功的阶位。大慧宗杲说,共功,是说法与境敌。洞山所说的不得色,大慧宗杲对此的解释是:法与境不得成一色。正用时是显无用底,无用即用也。就大慧宗杲的解释来看,是从无用即用,用即无用来解释共功。而在这一阶位上,参学者已经认识到了诸法为假有,境乃心所生之法。洞山良价对于共功这一功勋有颂说:“众生诸佛不相侵,山自高兮水自深,万别千差明底事,鹧鸪啼处百花新。”这里描述的是对于诸法万有加以否定后所产生的境界,是参学者有了相当的体悟之后才形成的看法,参学者真正意识到了禅的境界已不再是枯木开花,隐于千峰之外,而是清泉流满三界,呈现在参学者眼前的已是百花新。但对于一个参学者来说,共功所达到的并不是最高的境界,虽有所悟,而未彻悟,众生诸佛还有区别,山高水深,各自为之。这是有佛、有众生、有山、有水。事实上,曹洞宗证修的最高阶位不落于共功上,而是百尺竿头,更进一步,是一种无功用大解脱。

其五,功功。

法与境敌为共功,而法与境皆空即是功功。功功即无法可共,所以是不共。按大慧宗杲的说法,功功就是无功用之大解脱。

真正体悟到法界事事无碍，其境界是你面前无我，我面前无你。是一种完全的解脱，彻底的体悟，任运自然，纵横舒畅。超越了众生与佛、空与色、理与事、体与用、净与染而不落两边。这是一种最高尚也即最平凡的境界，所谓真流常注。曹洞宗所追求的甚至连悟也要超越，所谓“天真而妙，不属迷悟”。这一切都是彻悟、解脱后所达到的一种全新的境界。洞山良价的颂说：“头角才生已不堪，拟心求佛好羞惭。迢迢空劫无人识，肯向南询五十三。”这就是功功，是无功用大解脱。

3. 君臣五位与王子五位

曹山本寂禅师发挥了洞山良价的五位之说，以正偏五位来解释君臣关系，于是就有“君臣五位”。君臣五位是曹洞宗思想的最基本内容。曹山本寂禅师在论及君臣五位时曾这样说道：“以君臣偏正言者，不欲犯中，故臣称君，不敢斥言是也。此吾法宗要。”（《五灯会元》卷十三）

就形式而言，曹山本寂的君臣五位是以正偏回互来解释君臣关系，认为君臣之间存在着五种形式：正位、偏位、正中偏、偏中正、兼带。曹山本寂禅师说：“君为正位，臣为偏位，君视臣是正中偏，臣向君是偏中正，君臣道合是兼带语。”（同上）对于这样一种君臣五位，曹山本寂禅师有着具体的解释：“僧问：‘如何是君？’师曰：‘妙德尊寰宇，高明朗太虚。’曰：‘如何是臣？’师曰：‘灵机弘圣道，真智利群生。’曰：‘如何是臣向君？’师曰：‘不堕诸异趣，凝情望圣容。’曰：‘如何是君视臣？’师曰：‘妙容虽不动，光烛本无偏。’曰：‘如何是君臣道合？’师曰：‘混然无内外，和融上下平。’”（同上）

具体来说：其一，正位即是君位，君是理之本体，君相当于理，因此是“本来无物”。反之，偏位即是臣位，臣相当于事，因而

有万象形。其二，君臣关系上，可以产生两种错误的情况：一方面是正中偏，即君视臣，唯见事相，不见事理；另一方面是偏中正，是臣向君，唯见事理，不见事相。这两种情况都是失位。君视臣也就是只有君主一方面发挥作用，从事理关系来说，是舍事入理，而臣向君只有臣一方面发挥作用，也就是所谓背理就事。其三，君臣之间应是兼带的关系，所谓兼带也就是本寂所说的君臣道合，因为无论是君视臣还是臣向君，都具有片面性，它们要么背理就事，要么舍事入理。君臣道合就是理应众缘，众缘应理，达到兼带的状态，这样才能合乎大道，无着真宗。这样说来，君臣之间也是回互与不回互之相互统一。这正是曹山本寂把正偏回互运用于现实君臣关系所企求的一种至高无上的理想境界。

结合曹洞宗形成之时的社会历史政治来看，这种至高无上的理想之境界实际上反映了曹洞宗禅师们对于现实政治的关怀，它是有着具体的社会历史内涵的。李唐王朝自安史之乱以后，藩镇割据，地方势力急剧增加，而中央权力大为削弱。曹洞宗的君臣五位一方面反对地方割据势力，但又不主张把王权绝对化，而提出君臣道合，主张以中来统合君臣，通过中来达到君臣之间的兼带。这是兼中到的境界。君臣之间强调一方，而忽略另一方，甚或损害另一方，都是有害的。

曹山本寂禅师在建立君臣五位说的同时，还提出了“王子五位”作为解脱的根据。王子五位依次是指诞生、朝生、末生、化生、内生。据《人天眼目》卷三引石霜楚圆对王子五位的解释是这样的：诞生王子为嫡生，所以说是“正位根本智，储君太子也”。朝生王子为庶生，属臣种，宰相之子，所以说是“已落偏位，涉大功勋”。末生王子为群臣位，故“有修有证”。化生王子为将军位，故“借位明功”。内生王子与诞生王子根本同出。在这里，内生与诞生这二位王子是不假修证而可以成佛。而朝生、末生、化生三位

王子则有修有证而成佛，前者是无功之功，后者则借位明功。

4. 五相与五卦

前面在讨论沩仰宗的宗风时，曾提到过仰山慧寂的作相示意，是“表现相法，示徒证理”。其实，在分灯禅中，不仅沩仰宗在接引学人时运用圆相，曹洞宗的曹山本寂也有“五相”之说，以表示对于理事、体用、空色、净染等种种关系，并把这五相纳入到正偏回互的体系之中。曹山本寂的五相各配以偈颂作解释。

五相及偈如下：

● 偈曰：“白衣须拜相，此事不为奇。积代簪缨者，体言落魄时。”

● 偈曰：“子时当正位，明正在君位。未离兜率界，鸟鸡雪上行。”

◎ 偈曰：“焰里寒冰结，杨花九月飞。泥牛吼水面，木马逐风嘶。”

○ 偈曰：“王宫初降日，玉兔不能离。未得无功旨，人天何太迟。”

● 偈曰：“浑然藏理事，朕兆卒难明。威音王未晓，弥勒岂惺惺。”^①

本寂禅师不仅以圆相来表示其五位之说，同时还有各种图式来显示，他有《五位君臣图》《五位功勋图》。如在《五位功勋图》中实际上是把洞山良价与曹山本寂师徒有关正偏五位、功勋五位、君臣五位、王子五位及内绍外绍等纳入到一个正偏、回互的严密逻辑结构之中，并用图式加以形象化的表示，因而从某种意义上来说，它是曹洞宗五位之说的简明总结，《五位功勋图》如

^① “五相”及偈均见《五灯会元》卷十三。

下：

- 正中偏，诞生内绍，君位，向，黑白未变时。
- 偏中正，朝生外绍，臣位，奉，露。
- ◎ 正中来，未生隐栖，君视臣，功，有句无句。
- 兼中至，化生神用，臣向君，共功，各不相触。
- 兼中到，内生不出，君臣合，功功，不当头。

除了上述以圆相和图形来表述五位之说，曹洞宗还把五位与《周易》之五卦相结合，运用《周易》卦爻变化的原理来说明五位的关系。洞山良价的《宝镜三昧歌》中所说：“重离六爻，偏正回互，叠而为三，变尽为五”，就是取离卦回互叠变之而为五位。具体的做法是：离卦三，首先予以重叠，就成为重离卦☲☲；再取重离卦中间之二爻加于上下，成为中孚卦☱☱；然后取中孚卦之中间二爻加于上下，成为大过卦☱☲；如果再取大过卦中间二爻加于上下，则可以还原成重离卦。但如果取离卦的中爻加于下，则为巽卦☴；如果取离卦的中爻加于上，则可成为兑卦☱。运用《周易》卦爻的这种变化，合起来就是五卦的变化，所以说，叠而为三，变尽为五。

在此基础上，曹山本寂作《五位旨诀》，以五卦配五位，说：“正中来者，大过也；全身独露，万法根源，无咎无誉。偏中至者，中孚也；随物不碍，木舟中虚，虚通自在。正中偏者，巽也；虚空破片，处处圆通，根尘寂尔。偏中正者，兑也；水月镜像，本无生灭，岂有踪迹。兼中到者，重离也；正不必虚，偏不必实，无背无向。”

（《曹山语录》）

三 洞山良价

曹洞宗可以说是由洞山良价确立了其思想与方格的基本方向，因而洞山良价无疑是曹洞宗的创始人，他的思想与行持对曹洞宗的发展产生了重大的影响。这里我们简要地介绍一下洞山良价基本的思想倾向。

1. 无情说法

洞山良价是在云岩昙晟之处闻“无情说法”而有所省悟的。在此以前，良价曾向好几位禅师学习。史料上载，良价幼年即出家当和尚，跟随老师读《般若心经》，当他读到“无眼、耳、鼻、舌、身、意”处，突然以手扞住了脸问：“某甲有眼、耳、鼻、舌等，何故经言无？”他的老师对良价的问题大为惊异，认为自己不配做良价的老师了，把良价介绍到五洩山（今浙江诸暨），参灵默禅师。良价在灵默处并没有呆多长时间，灵默就迁化了，后又到嵩山具戒。以后就四处游方，到各地去拜师问道。

第一个参拜的是马祖道一的得意门生南泉普愿，当时正是马祖道一逝世之纪念日的前夜，普愿禅师准备设斋纪念，他问大家说：“明天我们为马祖道一禅师设斋，不知他是否会来？”大家听了这话，都沉默不语。洞山就起来回答说：“待到有伴，他就会来。”这一回答深得普愿的赞许，说：“这个小和尚尽管还很年轻，却颇堪雕琢。”洞山良价听了普愿的称赞不仅不领情，反而又有惊世骇俗的一语，他把对人的雕琢看作是压良为贱，说：“和尚莫压良为贱。”由此我们可以看到，年轻的良价对禅的证悟确有过人之处。事实上人之对禅的证悟是去体认内在的自我，这种自我

是一种真实的本体，它根本是不能雕琢的。

从南泉普愿处出来后，良价又参拜沩仰宗的祖师沩山灵祐。良价与灵祐讨论的基本话题就是无情说法问题。良价对灵祐说，他听说南阳慧忠国师有无情说法这么一说，自己未能领会其真正的意旨，于是就来请教灵祐，请灵祐为之解释。灵祐问良价是否还记得慧忠国师是怎样说的，良价说记得。灵祐让他复述一遍，于是良价就把慧忠如何说无情说法的事说了一遍。良价的问题在于：无情是否真的能说法？如果无情能说法，为什么我们又听不到？这是良价要向灵祐禅师请教的。在良价复述了慧忠的无情说法之后，灵祐说，我这里也有，只是未遇其人，也就是说，未能真正遇到能体悟无情说法之意旨的人。当时，灵祐已是成名禅师，禅门中之高僧，良价是后进小子，当然是虚心求教了。灵祐就竖起拂子，问良价是否已经领会了。良价老实说没有，请和尚说得明白一点。灵祐也许觉得良价愚鲁，不能领会，于是就说：“父母所生的嘴巴，不是为你解释的。”良价又在灵祐处失之交臂，未能证悟。他在灵祐的推荐下来到云岩山参拜昙晟禅师。

良价见到昙晟，直截了当地问：“无情说法，谁能听到？”昙晟回答得十分干脆：“无情能听到。”良价再问：“你昙晟能否听到？”问题提得很尖锐，看昙晟如何回答。昙晟是成名禅师，当然难不倒他，他说：“如果我能听到，我便成了法身。如果这样，你就听不到我的说法了。”良价步步紧逼，再问昙晟：“为什么我听不到？”昙晟竖起一个拂子，问良价：“听到了没有？”良价回答：“听不到。”于是昙晟就说：“我说法你都听不到，无情说法，又怎么能听到呢？”对话到此，良价话头又一转，问昙晟：“无情说法出于哪本经典？”昙晟说：“出于《弥陀经》。该经中说：水鸟树林，皆念佛念法。”史籍称良价于此有所省悟，并作一偈，说：“也大奇，也大奇，无情说法不思议，若将耳听终难会，眼处闻声方可知。”接着昙晟

问良价：“现在是否很高兴？”良价说：“很高兴，正像在垃圾堆中捡到了一颗夜明珠。”

结合曹洞宗的基本思想倾向来看，良价从昙晟处闻无情说法而有所省悟，其实并不是真正的彻悟。有二点必须注意，其一，正如良价在偈中所说，无情说法是一种不可思议的东西，由此表明，良价并没有接受无情说法的思想。其二，明珠之谓当指悟境，悟境应是一种明澈的境界，但良价闻无情说法之有省，此时的他并没达到这一境界，而是承认还有余习未尽，夜明珠与粪土堆头共存。

2. 过水睹影

良价的真正悟入，是在接受了昙晟的《宝镜三昧》所表达的思想之后，这种彻悟对于良价来说也是有一个过程的，不是一蹴而就的。

良价辞昙晟时有一段公案，对理解曹洞宗基本的禅学思想很有帮助。当良价准备辞别昙晟时，昙晟对他说：“自此一别，恐怕很难再相见了。”良价却说：“是难得不相见呢。”临行之时，良价又对昙晟说：“和尚百年后，忽有人问：‘还邈得师真？’如何回答？”这是一个语带双机的话头，实际上是问昙晟讲法的精神是什么？其所说是否即是昙晟本来的思想？对此问题，昙晟沉默了好一会儿，也用了一个禅机来回答，说：“但向伊道，即这个是。”这句话使洞山沉默很久，不得其解。昙晟便接着说：“价阇黎担当个事，大须审细。”这句话表明昙晟对良价寄托着无限的希望，就是说，昙晟所说的“即这个是”应仔细慎重加以考虑。昙晟看出良价要承担大事，故告诫他自己小心。在这个时候，洞山良价并不完全理解昙晟的意思，可以说他是带着疑虑与不解辞别昙晟的。

良价对于昙晟的“即这个是”之所悟，也就是说良价对于禅

之真正有所悟是在辞别了县晟之后。在游方途中，有一次过一次，而睹水中之影，悟得了县晟“即这个是”之旨，并作一偈以记此事，这就是有名的洞山良价之得法偈。其偈如下：

切忌从他觅，迢迢与我疏。我今独自往，处处得逢渠。渠今正是我，我今不是渠。应须与么会，方始契如如。

这一得法偈中，能说明洞山良价之所悟的，也就是最能反映其思想的，实质是“渠今正是我，我今不是渠”这两句话，而这两句话与《宝镜三昧》中的思想如出一辙。相传良价受之县晟而又传之于本寂的《宝镜三昧》中，有所谓“如临宝镜，形影相睹。汝不是渠，渠正是汝”。

如果以良价的《宝镜三昧歌》、《玄中铭》等所代表的思想为良价的基本禅学思想，那么相对说来，良价在过水睹影，省悟了“即这个是”之旨，这时他的禅的思想还是十分脆弱的，对于“即这个是”之旨的悟解也只是似懂而已。洞山良价的彻悟是在供奉县晟的遗像，从而辨析出“即这个是”之旨指的是真，也即是遗像本身之时。我们来看史料所载：

他日，因供养云岩真次，僧问：“先师道只这是，莫便是否？”师曰：“是。”曰：“意旨如何？”师曰：“当时几错会先师意。”曰：“未审先师还知有也无？若不知有，争解恁么道？若知有，争肯恁么道？”

如果把良价的过水睹影而作的得法偈与这里供奉云岩遗像所悟“即这个是”之旨两相对照来看，过水睹影，就是水中见真，良价所要领悟的“即这个是”，便是从过水睹影中发现水中之影

便是真我，它到处存在，不必再四处寻觅了。在设斋供奉云岩的遗像时，遗像即是真，遗像才真正代表了云岩本人，才是“即这个”之旨。良价说，以前几乎误会了云岩“即这个”之旨。为什么说，水中睹影只是对于“即这个”之旨的似懂而已，而只有到供奉云岩的遗像才真正悟到了呢？原因在于：水中所睹之影只是人的共相，只有在遗像中才能真正反映出人的原来面貌，因为任何事物，不仅有共相，还有别相，由此形成事物之千差万别。因而认识事物就必须从一个个具体的方面着手。如以理事来说，以事上见理，既不是背理就事，也不是舍事入理，而是在见理的同时也见到事。《宝镜三昧歌》中所谓“如临宝镜，形影相睹，汝不是渠，渠正是汝”，正是这种意思，因为有这样的形就有相应的影，所谓形影相睹是也。

3. 玄中之旨

理事圆融可以说是分灯禅各宗派的思想特征。清凉文益在《宗门十规论》中总结沩仰、临济、曹洞、云门各宗的思想时，指出这四个宗派的基本宗旨就是贯彻了理事圆融的思想。他说：“太凡祖佛之宗，具理具事。事依理立，理假事明；理事相资，还同目足。若有事而无理则滞泥不通，若有理而无事则汗漫无归。欲其不二，贵在圆融。”并特别以曹洞、临济两宗加以说明：“且如曹洞家风则有偏有正，有明有暗；临济有主有宾，有体有用。”

理事圆融是曹洞宗禅学思想的基本宗旨，洞山良价所作《玄中铭》，贯穿其中的就是理事圆融的思想。他归结的“玄中之旨”就是：“用而无功，寂而虚照，事理双明，体用无滞。”在《玄中铭》中，良价还说：“苍悟不栖于丹凤，激潭岂坠于红轮。独而不孤，无根永固，双明齐韵，事理俱融。”良价还用动寂、体用、偏圆等概念

来表达事理俱融的思想，如《玄中铭》中所说的：“混然体用，宛转偏圆”，“空体寂然，不乖群动”，“用而不动，寂而不凝，清风偃草而不摇，皓月普天而非照”。透过《玄中铭》，可以看出，通篇所论即是理事俱融的思想。

良价在《玄中铭》中所表达的理事圆融的思想贯穿于整个曹洞宗的禅学体系之中，并成为其核心的内容。我们前面所列的曹洞宗的正偏五位说、四宾主说等等，实质上也完全是从理事圆融上来立论，对此前面都已有所论列，这里不再重复。再如洞山良价的得法偈，实际上水中睹影所反映的即事而真的思想，也是以理事圆融为其立足点的。这一偈说明理与事、体与用、本体与现象、真空与妙有，净与染等等所有这一切，都是一种辩证的统一的关系，它们本来相契如如。理、体、空、净等表现为事、用、色、染，并存在于事、用、色、染之中；同时，事、用、色、染等都完整地体现了理、体、空、净。这两方面不能割裂，而是相互圆融的。换句话说，良价所须悟的云岩之法门，从这一得法偈中来看，是理事之间的契合如如。他在《宝镜三昧》中进一步强调了这一思想，在《玄中铭》中则把它称之为玄中之旨，并成为曹洞宗思想的基本内容。

洞山良价的传人曹山本寂也完全继承了其师的思想宗旨，也是主张理事圆融的。如前面所引他对于正偏五位的解释，一方面反对背理就事，另一方面也反对舍事入理，而是主张正偏之兼带，也即是事理俱融。曹山本寂的一些命题，如即相即真等，也正是表达了事理双明、体用无滞的玄中之旨。如《景德传灯录》卷十七有这样一段记载：

问：“于相何真？”师曰：“即相即真。”曰：“当何显示？”师提起托子。问：“幻本何真？”师曰：“幻本原真。”曰：“当幻何

显？”师曰：“即幻即显。”曰：“凭么即始终不离于幻也？”师曰：“觅幻相不可得也。”

前面提到，清凉文益在《宗门十规论》论及理事圆融时，特别指出临济、曹洞两宗的细微之别，指出曹洞宗侧重于正偏明暗，而临济宗着眼于宾主体用。还说曹洞、临济两宗对于理事关系的认识都有缺陷，曹洞宗讲正偏则滞于回互，临济宗说体用而混于自然。吕澂先生指出，曹洞宗论理事圆融着眼于从个别的事上来体现理，因而曹洞宗的理事圆融具有即事而真的特点；临济宗则由理的方面见到事，以理为见事之根据，所见者无不是道，因而触目是道为临济宗理事圆融之特点。^①从这一论述中亦可见到分灯禅各宗各自所具有的思想特征，对此应从细微处加以体验。

4. 不病之体

我们先来看《五灯会元》中所记载的两段资料：

僧问：“和尚违和，还有不病者也无？”师曰：“有。”曰：“不病者还看和尚否？”师曰：“老僧看他有分。”曰：“未审和尚如何看他？”师曰：“老僧看时，不见有病。”

问：“寒暑到来，如何回避？”师曰：“何不向无寒暑处去。”曰：“如何是无寒暑处？”师曰：“寒时寒杀闍黎，热时热杀闍黎。”

这两段资料说明了同样一个问题，即在洞山良价的观念中，世界上的事物森罗万象，千变万化，但在这森罗万象、千变万化的事

^① 参见吕澂：《中国佛学源流略讲》，中华书局，1979年版，第247页。

物之中存在着一个寂然不动的本体。用禅宗的话语来说，称之为真我、本来面目、真常、真如、法身等等。因此，洞山良价说，人的躯体只是本体的化身，化身会有病痛，而法身却是永远健康的，它是一种不病之体。也基于同样道理，寒暑的变化只是真如本体的显现，在寒暑的变化之中，依然存在着一种不寒不热的本体。

从认识论来说，曹洞宗讲即事而真，也就是就事上见理，是见事见理的统一。但从本体论来说，森罗万象的世界只是真如本体的显现。曹洞宗认为，作为万物之本的真如本体，处于恒常的变化之中，真如本体的变化产生了世界万有。因此，在论及本体与现象时，曹洞宗把森罗万象的世界的产生归之于“真常流注”。洞山良价对此是有十分明确的表述的：“（洞山良价）说：‘有一物，上柱天，下柱地，常在动用中，黑如漆，过在什么？’对曰：‘过在动用。’”（《祖堂集》卷六）在《五灯会元》的记载中文字略见差异，它是这样的：“师与泰首座冬节吃果子次，乃问：‘有一物，上柱天，下柱地，黑似漆，常在动用中。动用中收不得，且道过在甚么处？’泰曰：‘过在动用中。’”无疑，这种柱天地、黑如漆、常在动用中之物，在洞山良价的观念中，即是指真如本体。这种本体因其常在动用之中，故而产生了万物。因为，本体是正，动用即是偏，而偏也即是事，有动用即有偏，也即产生万物。

这种柱天地的本体，就其存在的自身来说是无名相，无形影，为情识所不及，当然也就不可言说的。洞山良价与曹山本寂之间的一段对话就表明曹洞宗关于本体不能言说的思想。曹山本寂早年参拜洞山良价，“师问曰：‘阇黎名甚么？’对曰：‘本寂。’师问：‘向上更道？’曹云：‘不道。’师曰：‘为甚么不道？’曹曰：‘不名本寂。’师深器之。”（《洞山语录》）这也是一个语带双机的对话，表面看来是问曹山姓甚名谁，而实际上是关于真我、真如本体的讨论，洞山于此在接引曹山时试探其对于真如本体的认识。

所以一开始曹山出于礼貌勉强作了回答，后来再问下去便不作回答了。

事实上，在上面的对话中，曹山最后说“不名本寂”而得乃师之器重。这里表现出了曹洞宗对于真如本体的一个观念，即佛之与道，俱是名言，不仅名字只是假设，世界万有，连佛、道等都只是一种名词而已，无有实性，并不真实存在。为了说明这一点，我们再征引《五灯会元》卷十三中的一段话：

师在泐潭，见初首座，有语曰：“也大奇，也大奇。佛界、道界不思议。”师遂问曰：“佛界、道界即不问，只如说佛界、道界底是甚么人？”初良久无对。师曰：“何不速道？”初曰：“争即不得。”师曰：“道也未曾道，说甚么争即不得？”初无对。师曰：“佛之与道，俱是名言。何不引教？”初曰：“教道甚么？”师曰：“得意忘言。”

这就是曹洞宗中问杀首座这一广泛流传的公案。由此可以看出，佛界、道界也只是一种名言，一种假有，人们不应执著于名言假有之上，而要直入本体，做到得意而忘言，顿悟真如佛性。

5. 援孝入禅

《祖堂集》卷六说良价少时即投村院院主处出家，“院主见他孝顺，教伊念心经”。从洞山良价禅师的一生来看，这种孝顺之观念与其禅的理论与实践相结合，即所谓援儒学入禅门，从而构成其思想的主要特色之一。

正如洞山良价在劝弟子的《规诫》中所说的那样，沙门释子是“割父母之恩爱，舍君臣之礼仪”。佛教文化与中国本土文化是两种不同的文化系统。自从佛教进入中国以后，两种文化系统之

间必然产生冲突。从本土文化的立场上来说，一部分人对佛教采取拒斥的态度，所谓“世人学士多讥毁之”，说佛教是“夷狄之术”，“违圣人之语，不合孝子之道”，我们中国人不应该“背五经而向异道”（《牟子理惑论》）。但另一方面，也有一部分人，致力于把佛教与中国本土文化相结合，如慧远，提出沙门不敬王者，认为沙门不以世法为准则，不敬王侯，以破除世俗的愚暗，超脱贪著的妄惑，从而“化异世俗，协契皇极，在宥生民”。这样，慧远的功绩就在于为佛教取得了形式上超脱，而思想内容上则依附于儒家的伦理纲常和价值取向的地位，由此开创了佛教中国化的发展方向。

禅宗的产生标志着佛教中国化的完成，到洞山良价的时期，三教合一成为一种趋势。那么在良价的思想中有儒学的成分，尤其是对“孝顺”的强调，就是一个合理而又可以理解的因素了。洞山良价在《规诫》文中说：“专心用意，报佛深恩，父母生身方沾利益。”这样一来，出家就成为报父母之恩的一种形式了。事实上，影响深远的洞山良价的《辞北堂书》、《后寄北堂书》还是发挥了慧远化异世俗，协契皇极，在宥生民的旨趣，极力把出家与行孝报恩相调和，反复申述父母养育之恩，表达学佛不废孝行，出家后可以继续行孝报恩的思想。

洞山良价曾说他作《辞北堂书》的目的是：“谨具尺书辞眷爱，愿明大法报慈亲。”《辞北堂书》开始即说：“诸佛出世，皆从父母而受身；万江兴生，尽皆天地而覆载。故非父母而不生，无天地而不长，尽沾养育之恩，俱受覆载之德。”对于这样的大恩大德，如何来报？洞山良价在《辞北堂书》中说，仅仅像世俗的那种办法，侍奉在父母身边，供养父母，实际上是不能报大恩大德的。他说：“虽则乳哺情至，养育恩深，若把世赂供资，终难报答。作血食侍养，安得长久。故《孝经》云：虽日用三牲之养，犹不孝也。”洞山

良价说：“欲报罔极深恩，莫若出家功德。截生死之爱河，越烦恼之苦海，报千生之父母，答万劫之慈亲，三有四恩无不报矣。故《经》云，一子出家，九族生天。”把出家为僧与行孝报恩结合了起来，认为出家并不是背五经而向异道，不是不合孝子之道的行为，相反，唯有出家才能报恩行孝。

在《后寄北堂书》中，洞山良价又一次反复申述了出家为僧与行孝报恩并不矛盾，出家并不废弃行孝的话，他说：“阿兄勤行孝顺，须求水里之鱼；小弟竭力奉承，亦泣霜中之笋。夫人居世上，修己行孝，以合天心。僧有空门，慕道参禅，而报慈恩。”结合到《宝镜三昧歌》来看，这种慕道参禅，而报慈恩的思想，成为洞山良价的思想特色之一。在反映良价禅学旨趣的《宝镜三昧歌》中，他说：“臣奉于君，子顺于父；不顺非孝，不奉非辅；潜行密用，如愚如鲁；但能相续，名主中主。”奉君为辅，顺父为孝，奉君顺父，是作为臣子之理，坚持如此，就尽了臣子之本分，这即是所谓的主中主。洞山良价用四宾主中的主中主这一项来阐发了其化异世俗，协契皇极，在有生民，行孝报恩的思想。

四 曹洞法脉

曹洞宗的开山宗师洞山良价，生于唐宪宗元和二年（807），越州诸暨（今浙江诸暨）人，俗姓俞，早年即于本村寺院出家。念《心经》，因问及“无眼、耳、鼻、舌、身、意”，院主不能答，就推荐他到五洩山披剃，参拜灵默禅师。年二十一往嵩山受具足戒，从此即行脚游方。首参南泉普愿，普愿称他有雕琢之分，他回答说：“和尚莫压良为贱。”《祖堂集》卷六说洞山良价因此“名播天下，呼为作家”。次参泐山灵祐，讨论南阳慧忠国师的无情说法语，问答之间，未能相契。在泐山的引荐之下，投到云岩山昙晟门下，

《祖堂集》卷六称他“尽领玄旨”。遂嗣云岩之法。

洞山良价弘扬禅宗，创立曹洞宗之事则是唐大中末以后的事。《祖堂集》卷六说：“唐大中末年，住于新丰山，大弘禅要。”《五灯会元》卷十三说他“自唐大中末于新丰山接诱学徒，厥后盛化豫章高安之洞山”。《祖堂集》卷六说：“师居洞山，聚五百众。”由此可见当时之规模。

唐懿宗咸通十年(869)，洞山良价命剃发披衣，击钟俨然而往，当时一干僧众号恸不止，洞山良价忽然眼睛睁开，对大家说：“夫出家儿，心不依物，是真修行，何有悲恋？”于是就召主事办愚痴斋，大家还是慕恋不已。延至七日，食具方备，洞山良价与众僧斋毕，对众僧说：“僧家无事，大率临行之际，勿须喧动。”遂归丈室，端坐长往，年六十三。敕谥“悟本禅师”，塔曰“慧觉”。

《祖堂集》所说“聚五百众”，丛林中有这么多人，大概不止是僧人，可能也包括一些居士，及一般的在俗信仰之人，或许还有些士大夫，抑或有一些大众庶民。《传灯录》载洞山良价的嗣法弟子有二十六人。当然，其中最有名的，也确实传洞山良价衣钵的是曹山本寂禅师。

据《祖堂集》卷八载，曹山本寂俗姓黄，泉州莆田(今福建莆田县)人，生于唐文宗开成五年(840)。赞宁《宋高僧传》说：“其邑唐季多衣冠，士子侨寓，儒风振起，号小稷下焉。寂少染鲁风，率多强学。”(《曹山本寂传》，载《宋高僧传》卷十三)曹山本寂少时即生活于这样的文化背景之下，其思想与行为深受影响是自然不过的事，因此史料称他“少慕儒学”(《景德传灯录》卷十七)。

《祖堂集》还说，曹山本寂“少习九经，志求出家”。年十九，他的父母才允许他出家，受业于福唐县灵石山，年二十五受具足戒，“举措威仪皆如旧习，便云游方外，初造洞山法筵”。他深受洞山良价的器重，得心印后，盘桓数年而辞去。这时洞山良价与曹

山本寂之间有一段十分重要的对话：“洞山问：‘什么处去？’师曰：‘不变异处去。’洞山曰：‘不变异处，岂有去也？’师云：‘去亦不变异处。’”（《祖堂集》卷八）这种“不变异处”、“去亦不变异”构成了曹山本寂禅学的重要方面。临别之时，洞山授曹山《宝镜三昧》。

辞别洞山以后，曹山本寂到曹溪礼祖塔，回吉水，众响师名，乃请开法。因为追念六祖的遗风，遂把所住之山改名为曹山，世称“曹山本寂”。后遇贼乱，曹山到宜黄，住何王观，更“何王”为“荷玉”。主持“处法席二十年，参学常有二三百人”，所谓“由是法席大兴，学者云萃，洞山之宗，至师为盛”（《五灯会元》卷十三）。

曹山本寂在禅学思想与宗风上承传洞山良价之宗旨，全力发挥了正偏五位之说，而且有相有图，构成了一个更严密的体系。前面提到的曹山本寂关于即相即真的思想，关于三种堕的话语也是本寂之宗要。日本学者忽滑谷快天说：“洞上之宗，至曹山多出节目，所以画眉于混沌者，后世被囚于正偏之死型，忘大道之本体者，盖从此生。”^①曹山本寂一派，数传以后，即告中断，无疑与此不无关系。

赞宁称本寂素修举业，其禅宗所注寒山诗，文辞迢丽，富有法才，流行宇内。唐昭宗天复元年（901），曹山本寂焚香宴坐而化，时年六十二。门人把他葬在山之西阿，谥“元证禅师”，塔曰“福圆”。

曹山本寂门下，《五灯会元》卷十三载有洞山道延、金峰从志、鹿门处真、曹山慧霞等十四人，继承弘扬曹洞宗风。

关于洞山道延，我们前面曾提到过他的曹山垂语云：“有一人向万丈岩头腾头直下，此是甚么人？”众无对。这时道延出来

^① 忽滑谷快天：《中国禅学思想史》，第290页。

说：“不存。”曹山又问：“不存个什么？”道延回答说：“始得扑不碎。”由此得曹山本寂的首肯。道延门下上有上蓝庆与同安慧敏。

关于金峰从志，有趣的记录是，他似乎也运用棒打的形式来接引参学者：“僧参，才入方丈，师便打。僧曰：‘是，是。’师又打。僧曰：‘不是，不是。’师作礼拜势，僧作拓势。”（《五灯会元》卷十三）“上堂：‘老僧二十年后有老婆心，二十年后无老婆心。’僧问：‘如何是二十年前有老婆心？’师曰：‘问凡答凡，问圣答圣。’曰：‘如何是二十年前无老婆心？’师曰：‘问凡不答凡，问圣不答圣。’”（同上）表明二十年前还执著于凡圣，所以有老婆心；二十年后已是非圣非凡，无所执滞了。从志门下有天池智隆。

鹿门处真禅师，也有过水睹影、形影相现之意，如他说：“一片凝然光灿烂，拟意追寻卒难见。瞥然撞著豁人情，大事分明总成办。实快活，无系绊，万两黄金终不换。任他千圣出头来，总是向渠影中现。”（同上）由此我们可以联想起洞山良价的得法偈。处真禅师的门徒有谷隐智静、益州崇真、鹿门谭、佛手岩因等。谷隐智静门下有谷隐智俨、普宁法显。谷隐智俨门下有谷隐契崇。

曹山本寂一脉至此已告完结。

使曹洞宗继嗣不涸、法脉延续的是洞山良价的大弟子云居道膺。

云居道膺，俗姓王，幽州玉田（今河北玉田）人，生年不详，幼年出家，年二十五受具足戒。后到翠微山，参学三年。当时正好有僧人从豫章来，盛称洞山法席，云居道膺于是就到江西，参拜洞山良价，密领洞山玄旨。洞山良价曾许他为室中领袖。初止三峰，其法未广，后开法洪州云居山，四众臻萃，门庭盛极一时，据《祖堂集》称：钟陵大王为道膺奏紫衣师号，由是“法轩大敞，玄教高敷”。经十五余年，聚千余信众，世称为“云居道膺”。

关于道膺的宗风，《五灯会元》中一段资料，说在云居山时，

“有僧在房内念经，师隔窗问：‘闍黎念者是什么经？’僧曰：‘维摩经。’师曰：‘不问维摩经，念者是甚么经？’其僧从此得入”。道膺还说：“学处不玄，尽是流俗，闺阁中物，舍不得俱为渗漏。直须向这里及取，及去，及来。并尽一切事，始得无过。”其宗风由此可见一斑。

道膺禅学思想的核心，得自洞山良价，认为一法是本心，万法是本性，一法准法宗，万法一法通，惟心惟汝心，不说异与同。“问：‘如何是一法？’师曰：‘如何是万法？’曰：‘未审如何领会。’师曰：‘一法是你本心，万法是你本性，且道心与性，是一是二？’僧礼拜，师示颂曰：‘一法诸法宗，万法一法通，唯心与唯性，不说异兼同。’”（《五灯会元》卷十三）这里实际上也是一个理事俱融的问题。一法即所谓真如本体，也即是理，万法即所谓森罗万象的大千世界。

道膺曾说：“出家人但据自己分抉择，切不得分外。”（同上）安分、无争、心足等也是道膺禅学思想的重要方面。“俗士问僧：‘某甲家中有一个铛子，寻常煮饭，三人吃不足，千人食有余。上座作么生？’僧无对。师代曰：‘争则不足，让则有余。’”（同上）这就是，一个人只有安于本分，就不会生出争心来，无争就会心足。心足了，天下就会太平。也是在《祖堂集》中，载有一队军人侵入云居山，众僧四处逃遁，唯有云居道膺不为所动，安然处之。领队的便问：“世界什么时候会太平？”云居从容答道：“待你心足就会太平，天下之所以动荡不安，就是人有争心。”

唐昭宗天复二年（902），道膺示寂，谥“弘觉禅师”。再过四年，唐代也消亡了。

《景德传灯录》载道膺门下二十八人，但大多传记不明，有些传一二世就湮没无闻了。道膺之法脉赖同安道丕传承下来，这一脉成为曹洞宗历史最悠久的一系，传承不绝。同安道丕门下，得

法者有同安志、袁州仰山等。同安志下出梁山缘观。梁山缘观的门生中，大阳警玄较有名气，我们在前曾提到过他。曹洞宗在两宋时期最为有名的禅师是宏智正觉，他的禅风有很大的变化，倡导默禅，主张静坐看心。正觉居宁波天童山，声望大振。

历来有“临天下，曹一角”之称，说明曹洞宗之势力，其盛不及临济、云门，其衰也不像沩仰与法眼。两宋以后，其发展仍绵延不绝。

第五章

云门宗：红旗闪烁 孤危险峻

唐末五代，藩镇割据，内乱频仍。随着社会政治经济的变化，尤其是唐武宗的会昌法难，及继之而来的后周世宗的排佛等事件的发生，给佛教各派的弘扬曾以沉重的打击。而禅宗之各系在这一时期也表现出隆盛与衰退的征相。与中原这种社会政治极其混乱的局面相反，所谓江南诸国，在割据政权之下，局面相对稳定，经济仍然有所发展，尤其在对待佛教弘扬上的问题，江南诸国提供各种有利的条件，给其以优遇，从而吸引了大批的高僧来到此地，图谋佛教的发展。这样，在南宗禅的发展史上，给佛教以优遇的江南诸国，实际上提供了一方未经开垦的园地。文偃所创立的云门宗就是在这样的条件下隆盛起来的，而后的法眼宗的隆盛其实也受惠于这样的条件。

云门宗形成并隆盛于五代，因其创始人文偃禅师晚年在韶州（今广东韶关）云门山光泰禅院，弘法开禅，自成一系，称为“云门文偃”。文偃的思想与接机应物的方法经其弟子敷扬成一家宗风，后世就称云门文偃这一系为云门宗。在五代与北宋时期，云门宗成为五家禅中之极有影响的一个系派。

一 云门宗风

晚唐五代的禅宗,由于门庭设施的不同,接化参禅者的方法各异,从而形成了不同的宗风。就云门宗而言,《五家参祥要路门》说它为“择言句”。杨岐五祖法演禅师评云门为“红旗闪烁”(显其微露)。惟则禅师在《宗乘要义》中论五宗家风,指出“云门高古”,意指云门宗高不可攀,如云门禅师经常用一个答非所问的词来回答提问。这种种说法都表明云门宗言悟顿机的作用、宗旨、宗风。智昭在总结云门宗宗风时指出:“云门宗旨,截断众流,不容拟议,凡圣无路,情解不通。”(《人天眼目》卷二)。智昭还说:云门宗在接化参禅之人时,“藏身北斗星中,独步东山水上。端明顾鉴,不犯毫芒,格外纵擒,言前定夺,直是剑峰有路,铁壁无门,打翻路布葛藤,剪却常情见解,宁烈焰容湊泊,迅雷不及思量”(同上)。这就是说,云门宗之宗风是孤危险峻,人难湊泊,其接引学人,不用多言饶舌,常常于片言只语之间,超脱言意,不留情见。在《云门广录》中,无平实之语,言言句句,皆出人意表。这样,对云门宗来说,于应对之际,使参禅者常常是无法从词面上去理解禅师所答的意义,不能沿着原来的思路去思考,从而达到了扫除情解的目的。宋代苏泐在序《云门广录》中的一段话,实际上是对云门宗的一个极好的说明:“祖灯相继,数百年间,出类迈伦,超今越古,尽妙尽神,道盛于天下者,数人而已。云门大宗师,特为之最。擒纵舒卷,纵横变化。放开江海,鱼龙得游泳之方;把断乾坤,鬼神无行走之路。草木亦当稽首,土石为之发光。”擒纵舒卷,纵横变化,尽妙尽神,这正是云门宗风之所在。

1. 云门敲门

云门文偃是通过敲睦州道踪之门，闻睦州道踪言“秦时辘轳钻”一语，乃有所悟入。也许对云门文偃来说，这一事例不过是其参禅过程中很平常的一件，尤其是文偃在开宗立派以后，始终以雪峰义存为师，自认是青原系的传人。睦州道踪则属于南岳系，是百丈门徒。但就其最基本的方面来看，云门文偃敲睦州之门，闻睦州言而悟所表现出来的意义，却正好反映出了云门宗的宗风。

我们在这里首先据史料来交代这一事例的大致情况。据说，文偃禅师敏质生知，慧辨天纵，幼岁即进入本地的空王寺，依志澄律师出家。及长，落发禀具于毗陵坛。后又回到本地，在志澄左右侍奉数年，探究律藏。虽持戒清严，以己事未明，就离开志澄，到各地去参学。初参睦州道踪和尚，道踪即陈尊宿。睦州道踪看见文偃前来，便关门却之。文偃可不管这些，上前便敲门。于是门里门外在睦州道踪与文偃之间便有一段问答。听见敲门，道踪便问是谁，文偃回答说是谁。道踪又问文偃来做什么，文偃回答说：“己事未明，乞师指示。”这表明几年间在志澄处探究律藏，未能满足文偃自己深切的需要。他想要悟见自性，因而来到睦州道踪处，希望道踪能给他指明一条出路。谁知睦州道踪一见文偃来便闭门却之。经过一翻对话之后，睦州又是开门一见，旋即又是闭门却之。如是三天，文偃敲门不断，却同样被睦州拒之门外。到了第三天，当睦州道踪一开门时，文偃便挤了进去，睦州便紧紧抓住他叫道：“快说，快说。”正当云门文偃要开口时，睦州便把他推开，并莫名其妙地说了一句：“秦时辘轳钻。”于是就很快地又把门关上，夹伤了文偃的脚。文偃由此悟入，从此在睦州处参咨数年，深探玄微。

云门文偃三天敲门，三天被拒，到第三天硬是在一开门便挤进去，闻睦州“秦时鞭斩钻”一语，还被很快关上的门夹伤了脚，文偃却由此悟入。这一事例对于后来云门宗形成自己的宗风，是很有意义的。云门宗系中所谓的三字旨、一字关等全都导源于此。这里，我们可以对此稍作一点说明。

其一，云门宗接引学人有所谓的“三字旨”。据《人天眼目》卷二说，云门文偃上堂，每顾见僧，即曰：“鉴。”僧拟议，文偃则曰：“咦。”率以为常，所以门人录之为“顾鉴咦”。颂曰：“举不顾，即差互；拟思量，何劫悟？”这就是云门宗的三字旨，是用来看验学者的一种方便设施。云门文偃本人在接引学人时，定睛一顾，或鉴或咦。后来云门宗学者把这三字看作云门宗旨，认为必须亲自加以参究方能有所体会。云门宗的三字旨到了文偃的弟子德山缘密那里，作了一些修正，他删去“顾”字，但曰“鉴咦”，禅门中称之为抽顾颂。颂曰：“相见不扬眉，君东我亦西，红霞穿落月，白日绕须弥。”从定睛一顾，曰鉴曰咦这一三字旨来看，源于云门之敲门是无疑的。云门离开志澄律师，初参睦州，睦州一见他来就关门。待云门敲门，两人之间一番问答之后，睦州开门，也是定睛一顾便把门关了。如是者三天。由此可见，云门宗之三字旨与此之间有某种内在的联系。

其二，云门在志澄律师处探究律藏，可以说对律藏已有了十分丰富的知识，但自己仍然觉得没有能够对佛对禅有所悟解，所以离开了志澄，游方参禅，寻求答案。幸运的是初参睦州，闻“秦时鞭斩钻”一语即有所悟入。这没头没脑的一句话为何能使文偃悟入？这也关涉到后来云门宗接引参禅者的方法。因为这一句“秦时鞭斩钻”，却似一把利剑，杀尽参禅者的知见妄想，截断众流，本来自性天真佛，自能显现。因此文偃初闻此语，不用思，不容议，自然目瞪口呆，当下即显现出真面目来。由此可得到一个

启示，即悟禅不是求佛求禅，而是剿灭知见妄想，扫除情解。后来云门宗中普遍流行的所谓一字关，实质上是指云门宗师在接引参禅者时，每用一语一字，通过答非所问的方式，蓦地斩断葛藤，截断问者转机，使其无可用心，从而能悟达世谛门中一法不立的境界。

由此可见，在禅学中闻名的云门宗的三字旨、一字关等，实质上皆由云门之敲门发展而来。云门之敲门不仅仅指的是云门文偃自己最初的悟入，对于云门宗宗风的形成，更是具有象征的意义。

2. 一字关

在禅宗中，云门宗以“一字关”闻名，尤其是云门宗的开山宗师文偃，在接引参禅者时，专用此法，以锻炼学人。下面我们列举一些云门宗的一字关。

僧问：如何是一句？

师答：举。

僧问：一生积恶不知善，一生积善不知恶，此意如何？

师答：烛。

僧问：如何是道？

师答：去。

僧问：父母不听，不得出家，如何得出家？

师答：浅。

僧曰：学人不会。

师曰：深。

僧问：如何是云门剑？

师答：祖。

僧问：如何是玄中的？

师答：堊。

僧问：如何是吹毛剑？

师答：髹。

僧问：如何是正法眼？

师答：普。

僧问：如何是啐啄机？

师答：响。

僧问：如何是玄门一路？

师答：亲。

僧问：杀父杀母，向佛前忏悔；杀佛杀祖，向甚么处忏悔？

师答：露。

僧问：凿壁偷光时如何？

师答：恰。

僧问：三身中哪身说法？

师答：要。

僧问：如何是禅？

师答：是。

僧问：密室玄宫时如何？

师答：倒。（《云门匡真禅师广录》）

以上引录云门文偃师徒之间接机应对时的问答。从这十多个问题的问答中，可以看出两点：其一，学僧所问的问题是千差万别，各种各样的都有，但云门文偃都是对答如流，以不变应万变，每次回答都是一个字；其二，所答非所问，僧问与师答之间并没有必然的逻辑上的关系，看起来毫无道理可言。

其实，在云门宗那里，所谓的一字关，并不是指禅师要用一个答非所问的字去解决参禅者的疑惑。而是说，云门禅师通过这一个答非所问的字，使参禅者有奔流突止之概，让参禅者离开原来的思路，不从字面上去理解其含义，于片言只语之际，超脱意言，达到消灭知见妄想，扫除情识的目的。因而，云门宗的一字关实质上是其接化学人的一种方便设施，非上机上根之人往往摸不着头脑，不知师答之意究竟为何物，当然也就不能真正悟入了。

在云门宗，接引参禅者，在师徒应物接机之际，当然并不全是用一个字去回答学僧的提问，也有用数个字甚至一个完整的句子来回答的。但不管用字之多少，所答非所问却是其基本的特点，在这一点上，与用一个字来答学僧之所问是一样的。下面我们也举一些例子。

僧问：如何是佛法大意？

师答：春来草自清。

僧问：如何是云门一曲？

师答：腊月二十五。

僧问：如何是雪岭泥牛吼？

师答：山河走。

僧问：如何是学人自己？

师答：游山玩水。

僧问：树凋叶落时如何？

师答：体露金风。

僧问：如何是佛？

师答：干屎橛。

僧问：如何是诸佛出身处？

师答：东山水上行。

僧问：如何是祖师西来意？

师答：日里看山。

僧问：如何是透法身句？

师答：北斗里藏身。

僧问：如何是法身？

师答：六不收。

僧问：不起一念，还有过也无？

师答：须弥山。

僧问：如何是佛法大意？

师答：西南看北斗。

僧问：便恁么去时如何？

师答：金毛狮子。

僧问：如何是清净法身？

师答：花药栏。

僧问：如何是尘尘三昧？

师答：钵里饭，桶里水。（《云门匡真禅师广录》）

对于云门宗中这一类所答非所问、没头没脑的回答，是不能从理论上加以解释的，更不能说是对是错，而是要学僧自己去体会。事实上文偃禅师的回答只是一种自然的反应，是为问题本身所引发，而且禅师在问禅者的这种问题里已经看到了其精神与境界。在文偃禅师看来，问题的关键不在于正面去回答参禅者所提的问题，而是如何引导参禅者离开问题的表面意义，而直指其本身，这样的回答恰好能起到奔流突止的作用，所谓截断众流，将疑打破，露出自己的本来面目。

3. 拟心即差

云门禅师提出了“拟心即差”的观点，反对心有思量。他们认为，心有思量，就必起分别；存有知见妄想，就会追空逐有，求觅解会，这样并不能真正达到悟的境界，所谓“举不顾，即差互；拟思量，何劫悟”。提出反对追空逐有、求觅解会，主张要消灭知见妄想，扫除情解；反对心有思量，主张要不用力气，不费思量，省事省心。

云门宗的基本的禅学宗旨可以用下面一段话来概括：“诸和尚子莫妄想，天是天，地是地，山是山，水是水，僧是僧，俗是俗。”（《五灯会元》卷十五）云门宗这里所说的山水天地僧俗，既不是指其有，见其色，也不是悟其空，本其体，而是像文偃所说的：“真空不坏有，真空不异色”（同上）。即是说所谓的天地山水僧俗，实质上在云门宗那里所指的应该是即空即有，即色即空。云门宗认为，对于这样的天地山水僧俗，参禅者不要心存妄想知见，去追空逐有，求觅解会。文偃禅师说：“你欲得会么？都缘是你自家无量劫来妄想浓厚，一期闻人说著，便生疑心，问佛问法，问向上向下，求觅解会，转没交涉。拟心即差，况复有言有句，莫是不拟心是么？莫错会好，更有什么事。”（同上）

我们从三个层次来稍作说明。

其一，文偃之所以认为拟心即差，反对心有思量，是因为他有一个基本的认识，就是人与祖佛无别，因而反对心起分别，追空逐有，求觅解会，问佛问法。文偃禅师说：“况汝等各各当人有一段事，大用现前，更不烦汝一丝气力，便与祖佛无别。”既然人人于祖佛无别，因此就不必存有知见妄想，而只教人省心省事，不费思量，不用气力，所谓：“我向汝道，直下有什么事，早是相埋没了也，汝若实未有入头处，且独自参详，除却著衣吃饭，屙屎送

尿,更有什么事,无端起得如许多般妄想作甚么?”(《五灯会元》卷十五)在文偃看来,既然人人于祖佛无别,那就不必去追求如何作佛作祖。如有僧问:“如何是超佛越祖之谈?”文偃听后便驳斥说:“汝等诸人没可作了,见人道著祖意,便问超佛越祖之谈。汝且唤什么作佛?唤什么作祖?且说超佛越祖的道理看。”(同上)

文偃进一步认为,参禅者真正应做到的是无心于任何的事相,也就是应物而不累于物。他说:“若是得的人,道火不能烧口,终日说事,未尝挂着唇齿,未尝道着一字。终日著衣吃饭,未尝触着一粒米,挂着一缕丝。”(同上)

其二,拟心即差,在云门宗主要是针对着言句经论而来的。云门宗认为禅机决不会从言语中表达出来。文偃禅师曾说:“句里呈机,徒劳仁思,直饶一句下承当得,犹是瞌睡汉。”(同上)认为以言句夸示,反为经教所误。他说:“食人涎唾,记得一堆一担骨董,到处驰骋,驴唇马嘴,夸我解问十转五转语。”(同上)有一次,文偃禅师过江州,在陈尚书处住了三年。陈尚书问文偃:“如何是禅僧行脚事?”文偃反问:“如何是教意?”陈尚书回答:“黄卷赤轴。”文偃便说:“那是文字语言。”又再问陈尚书:“什么是教意?”陈尚书默然,说:“口欲谈而辞丧,心欲缘而虑忘。”文偃说:“口欲谈而辞丧,为对有言;心欲缘而虑忘,为对妄想。”在文偃看来,“大凡师僧,抛弃三经五论,而深入丛林,十年二十年,不以奈何。但看一卷二卷经论,以为得者,误甚矣”。事实上,正如典籍中所载,文偃本人是反对以言句经论为教意的,他把经论看作是引导参禅者的一种方便设施。他说:“古德一期为汝诸人不奈何,所以方便,垂一言半句,通汝入路。”(同上)至于他自己的禅风,正如前面所说,在禅丛中以一字关称之。事实上,文偃是反对言论的。他一则说:“举一则语,教汝直下承当,早是撒尿著汝头

上。”再则说：“莫道今日漫诸人好，抑不得已向诸人前作一场狼藉。忽遇明眼人，见成一场笑具，如今避不得已也。”三则说：“我事不得已，向汝诸人道，直相无事，早是相埋没了也。”（《五灯会元》卷十五）他把自己对僧众的讲经说法都看作是不得已之事。

其三，从人人与祖佛无别，反对求觅解会，到把文句经论看作是一种方便设施，反对从中得到禅机，文偃及云门宗诸禅师由此进一步要烧尽一切。他曾说：“若言即心即佛，权且认奴作郎，生死涅槃，恰似斩头觅活。若说佛说祖，佛意祖意，大似将木楔子，换却你眼睛相似。”文偃对诸方宗师，也是加以痛骂，说：“诸方老秃奴，曲木禅床上坐地，求名求利，问佛答佛，问祖答祖，屙屎送尿也。”即便对于释迦牟尼，他也一点不客气。有一次在谈到释迦初生时，一手指天，一手指地，绕行七步，环顾四方，说，天上地下，唯我独尊，文偃便对僧众说：“当时若我在场看见，一棒便把他打死，拿来给狗吃，以图天下太平。”

总之，在云门禅师看来，人人与祖佛无别，文句经论只不过是引导参禅者的一种方便设施，是一种不得已而为之的东西，诸方宗师，甚至连释迦牟尼也在被痛骂之列。因而对于参禅者来说，真正重要的不是去问佛问法，求祖求佛，不是求觅解会。事实上，文偃所要教导众僧的是不费思量，不用力气，省心省事。正如文偃有一句名言说：“好事不如无。”也许这是一种消极的，甚或是懒惰的处世哲学，但却是云门禅师们洞悉了禅宗的真谛，具有深刻的认识论基础的一种接引学人的方便设施，体现了云门宗禅风的基本特征。

二 云门三句

清凉文益禅师在《宗门十规论》中论及云门宗的特点时，以

“函盖截流”加以概括，指出“韶阳则函盖截流”。所谓函盖截流是指函盖乾坤，截断众流，加上随波逐浪，总称为“云门三句”。这三句是文偃弟子德山缘密所记，《景德传灯录·缘密传》谓此三句为德山句。在《五灯会元》中有这样一段记载：德山缘密上堂说：“我有三句语示汝诸人：一句函盖乾坤，一句截断众流，一句随波逐浪。作么生辨？若辨得出，有参学分；若辨不出，长安路上辊辊地。”（《五灯会元》卷十五）云门三句既是德山所述，可以认为属于德山的见解。但德山的三句语无疑又是从文偃的思想发展而来。文偃上堂说：“函盖乾坤，目机铎两，不涉世缘，作么生承当？众无对。自代曰：一镞破三关。”（同上）但对后来影响很大的是缘密所述的三句话，云门宗将它看作是“云门剑”、“吹毛剑”，意谓其锋利无比，把握其含义，即可以斩断一切烦恼，证悟禅理，求得解脱。

云门三句是对云门宗参禅方法的高度概括，充分反映了云门禅师在教禅学禅、接引学人时，不同于当时禅宗其他各系的禅风。前人在评价云门宗风时所指出的各种特征，其实就是对云门三句所作出的解释。前面我们从三个方面来具体说明的云门宗风，其实也应放到云门三句中来考察。同时，慧能南宗禅所强调的“直指人心，见性成佛，教外别传，不立文字”之旨，到晚唐，五家禅宗各宗系对其从不同的角度作了具体的发挥，云门三句以圆融为出发点，最后所要论证的是性天自然，不假雕琢。因为按云门宗的说法，人人自有光明在，悟禅只是去体悟人人自有的光明，也即去体悟人人内在之心性，所以只是任运自然而已。从这一点来说，云门三句也是其禅学思想的高度概括，而不只是说其禅风。

理解云门三句，对于把握整个云门宗的禅学思想和参禅方法具有十分重要的意义。下面我们结合《云门匡真禅师广录》等

资料中的思想与禅风，来具体分析德山缘密所述的云门三句，并着重指出其禅学思想与参禅方法之间的内在联系。吕澂先生以法眼文益的《宗门十规论》中所说的“韶阳则函盖截流”为出发点，从理事关系上来加以说明，认为云门三句中，重要的是前两句，即函盖乾坤、截断众流，指出韶阳把函盖喻之为理，把截流喻之为事。“作为理是普遍的，合天盖地；从每一事上看，即如截流只是一个断面，因此，理就是整体，事就是断面。”^①吕澂先生其实是从哲学的层面上，通过理事关系的分析，来讨论云门宗的禅学思想，而把函盖截流看作是整体与断面的关系，也即是理与事的关系。但函盖截流其实也是云门宗教禅学禅、接引学人的一种参禅方法。同时，云门三句是一个内在联系的有机整体，对于云门宗来说，云门三句是没有主次之分的，对于理解云门宗的禅学思想与参禅方法，云门三句的每一句都具有同等重要的意义。

1. 函盖乾坤

禅宗的研究家们一般是从德山缘密的三段颂文来理解云门三句的思想的，其实在有关云门文偃的资料中，同样能印证云门三句。如关于“函盖乾坤”，《五灯会元》卷十五载：

举雪峰云：“三世诸佛向火焰上转大法轮。”师曰：“火焰为三世诸佛说法，三世诸佛立地听。”

《景德传灯录》卷十九载云门文偃的话：

举一则语，教汝直下承当，早是撒屎著汝头上，直饶捻

^① 吕澂：《中国佛学源流略讲》，第245页。

一毫头，尽大地一时明得也。

《云门匡真禅师广录》卷下载：

雪峰上堂云：“尽大地撮来如粟米粒大，拖向面前，漆桶不会，打鼓普清看。”

上举数例，都能印证函盖乾坤句。

从最一般的意义上来说，所谓函盖乾坤，是就其所具有的普遍性来说的，以哲学的意义来解释是指事物的本体，以禅学的意义来解释，则是指禅之所以为禅的那种东西。它是无所不在，函盖了整个的宇宙，一切具足，至大无外，至小无内的。正如一粒粟米，本来就摄尽大地一样。因为，如果它没有摄尽大地，就意味着未完成，即根本没有熟透。摄尽大地也就是合天盖地，一切具足，这就是函盖乾坤。

云门宗禅师说的尽大地的思想来自于雪峰义存。雪峰义存是云门文偃的老师，在《雪峰语录》中，有这样一段话：

王云：“祖佛以来，究竟修因何果，乃得成佛？”师云：“须是见性方成佛。”王云：“何为见性？”师云：“见自本性。”王云：“有形状否？”师云：“自本性，无物可见，此是难信之法，百千诸法，同得。”王云：“争得否？”师云：“若称扬此事，尽大地，说不能尽。”

从云门宗文偃禅师所继承的雪峰义存的禅法来看，所谓见自本性，亦即是顿悟直入，而这种本性实质上无法形容，无法言说，没有形状，所指的是一种普遍性。云门文偃所说的“一尘才举，大地

全收”（《景德传灯录》卷十九），实质上也是强调了一种普遍性，一一尘埃中包含了整个大地，因此一一尘埃也就有了普遍性，它完满具足，合天盖地，毫无欠缺。

《云门匡真禅师广录》卷上还有这样一段话：

诸和尚子莫妄想，天是天，地是地，山是山，水是水，僧是僧，俗是俗。

天地山水僧俗，在这里各自都是一种具体的存在，但在云门文偃看来，这种具体的个别性存在都包含或体现了某种普遍性，也就是说各有其作为个别的具体性存在的普遍性的真理包含于其中，所谓“乾坤大地，微尘诸佛，总在里许”（同上）。

因此，就云门文偃所说的函盖乾坤来看，实质上说的是一种一切具足，合天盖地，包含宇宙的普遍性，而个别的具体的事物一方面是这种普遍性的体现，另一方面，它所体现的并不是普遍性的某一方面，而是体现其全体，同时各个具体的事物各自体现着普遍性而并不相害。从这里，我们可以来进一步了解德山缘密为函盖乾坤句所作的一则颂文了。这则颂文是这样的：“乾坤并万象，地狱及天堂，物物皆真现，头头总不伤。”（《云门匡真禅师广录》卷下）

德山缘密的这则颂文，其思想集中在后两句，所谓乾坤万象、天堂地狱，也就是第三句所说的物物，即泛指万事万物。这一则颂文的意思是说，宇宙万物悉皆真现，都是真的体现，因此即事而真，本真本空。而显现之物，各具个性而无碍。从这一则颂文来看，实质上说的是一种理事关系，理在事中，事体现着理，每一事既体现着理的整体，而又各具个性，因此理事无碍，事事无碍。

这种事理关系的认识，其实是吸收了华严宗的观点，华严宗的四法界说，所指的是理法界、事法界，理事无碍，事事无碍。所谓物物皆真现，头头总不伤，其实就是华严宗关于事事无碍的另一种说法而已。理融于事，事显现理，事事之间互相包容，融融无碍。这里，早期禅宗在其所说的“教外别传”的传统之下，已开始出现了禅教合一的趋势。用华严宗来阐发禅宗的思想，这样一种倾向，是值得注意的。

2. 截断众流

“截断众流”是云门宗禅师们在教禅学禅时，用来接引学人的一种重要的方法。它要求参禅者不能沿着原来的思路，继续如此思考问题，而必须改变思维方式，从而达到截断心念情识的目的。从《古尊宿语录》中所收的《云门匡真禅师广录》三卷、《景德传灯录》等资料记载的有关云门文偃的思想来看，多半是属于截断众流的情形。前面我们所说的，在禅林中，云门宗以一字关著称，所谓一字关实质上是用一个字来回答参禅者。这种回答往往是答非所问，以此来启悟参禅之人，使其不能从字面上来作正面的理解，而是转移话题，避免错用了心机。所谓“有问禅者，则云正好辩；有问道者，则云透出一字；有问祖师意者，则云日里看山”（《云门匡真禅师广录》）。这样一类的问答自然不是叫问话者要在这句话上用心，而是要把他的思路挡回去。什么是错用了心机，试举一例。有僧问云门文偃：“如何是佛？”回答说：“干屎橛。”如果问话者不是从这问答中改变思路，而是去思考佛与干屎橛之间的联系，这就是错用了心机。对于一个参禅者来说，如果连这一类的话头也要继续不断的参究下去，以为真有什么高深莫测的道理，那就大错特错了，显然他是不能把握真如的。

云门宗在启悟参禅者时所采用的截断众流这样一种方法，

是蕴藏着较为深刻的哲学思考和宗教领悟的，这种方法是以其禅学思想作为理论基础的，因而不能简单地将之看作是一种答非所问的文字游戏。云门文偃及其后继的禅师们所作断流之句，以回答参禅者，他们始终遵循着不说破的原则。而其不说破也自然有着不能说破的缘由。那么具体来说，当一个参禅者提出问题，显然希望禅师给所提之问题一个解释，企求在一问一答之间，通过语言文字来求得解脱，证悟禅理。但禅师们往往答非所问，参禅者不可能从禅师答语的字面上来寻求解答。其实禅师的回答本来不是对所提的问题而来，他们不是去正面回答参禅者的提问，禅师们所关心的是引导参禅者离开原来的话题，而直指其本身，这样恰如奔流之突止，使参禅者露出本来面目，顿见自身。同时，云门宗禅师和禅宗的其他各系一样，反对通过文字语言来悟禅。其所答非所问也就是引导参禅者离开字的表面意义，而于片言只语之中，能够改变原来的思路，扫除情识，证悟禅理，求得解脱。如果纠缠于文字的表面意义上，那就不可能真正悟入。

基于这样的理解，我们来看德山缘密为截断众流所作的颂文，该颂文实质上就是对云门宗禅师那种答非所问的禅风的通俗解释。颂文云：“堆山积岳来，一一尽尘埃，更拟论玄妙，冰销瓦解摧。”（《云门匡真禅师广录》卷下）这是说，不管参禅者带来多少难题，一个真正的禅师对这些难题都视之如尘埃，也就是说禅师没有什么难题是不能回答的，禅师的回答当然是截断众流的方法，随使用一个字或一句话把问题打回去。云门宗反对心有思量，所谓拟心即差，如果参禅者还要纠缠于禅师所答的字面意义，而不是改变思路，顿悟自身，也就毫不客气地将其摧断。因为证悟禅理，求得解脱，不是追求字面上的玄妙之意，陷到语言文字的圈子里，这样不仅无益，而且有害，所以必须摧断。

德山缘密所述截断众流句及为此所作的颂文与云门文偃所说的目机铢两是有某种联系的。从字面上来说，云门文偃的目机铢两是要求参禅者能做到明察秋毫，但对于一个参禅者如何才能明察秋毫呢？显然这与其能否扫除识见情解有关。如果参禅者心有思量，常常错用心机，固然是不能达到目机铢两的境界，只有截断众流，证悟禅理，求得解脱，这样才能真正做到明察秋毫。因而目机铢两是以截断众流为前提的，一个人能达到目机铢两这种境界是截断众流后自然出现的结果。

3. 随波逐浪

云门宗的“随波逐浪”句既体现了云门宗禅师的禅风，也包含了云门宗禅师的禅学思想。实质上德山缘密所作的颂文是就其禅风来说的。我们先来看这一颂文：“辩口利舌问，高低总不亏，还如应病药，诊候在临时。”（《云门匡真禅师广录》卷下）这四句颂文其实包含了两层意思。

其一，关于语言文字在参禅时的作用问题。慧能南宗禅所主张的不立文字，是五家分灯后禅宗各系所共同遵循的原则，云门宗的禅师当然也不例外。如资料所显示的：“句里呈机，徒劳伫思，直饶一句下承担得，就是瞌睡汉。”（《景德传灯录》卷十九）表示禅机不能从语言文字里面来获得。云门宗教导参禅者不要陷到语言文字的圈套里边，正是前面所说的一字关、拟心即差等都是表明这一点。云门文偃还说：“食人涎唾，记得一堆；一担骨董到处逞，驴唇马嘴夸我解。”（同上）表明云门宗是反对以语言文字来夸示的。史料中还记载有这样一件事。有一天南汉王朝的刘龚请云门文偃等一批高僧去度夏歇暑。这批高僧都设坛讲法，只有文偃一个人默默地坐着，不说一句话。这时有一个直殿使就在碧玉殿上题了一首诗，其诗说：“大智修行始是禅，禅门宜默不

宜喧，万般巧说争如实，输却云门总不言。”

但另一方面，云门宗并不是一概反对语言文字，从德山缘密的颂文来看，语言文字还是需要的。因而有所谓“辩口利舌问”之说。其实在云门文偃那里，他的闻名于禅林的一字关或三字旨等，尽管只有一字或三字，也总还是借助于语言文字来启悟参禅者的。在《五灯会元》中还有这样的记录：“僧问：‘如何是一代时教？’师曰：‘对一说。’问：‘不是目前机，亦非目前事如何？’师曰：‘倒一说。’”所谓对一说、倒一说，即是横说竖说。云门宗也认为通过语言文字能启悟参禅者。如云门文偃说：“一人因说得悟，一人因唤得悟。”（《五灯会元》卷十五）所以，云门宗还是承认言说的某种必要性，而并不是一概反对言说，它所反对的是执著于语言文字。说：“若是得道的人，道火不可烧口，终日说事不曾挂着唇齿。”（《云门匡真禅师广录》卷上）

其二，云门三句中的随波逐浪，从字面上来看是指在教禅学禅、接引参禅者时，禅师们对参禅者应机说法，适应其各自不同的情况，采用不同的教学方法，也就是说要有不同的针对性，应病与药，不能采取一种凝固的形式。用通俗的说法，也就是因材施教，随机应变。试以云门文偃的传法弟子香林澄远为例。他在云门文偃那里做了十八年的侍者，云门文偃接待他时，只是简单地叫一声“远侍者”，香林澄远也总是回答一声“诺”，对此，云门也至多再问一句：“是什么？”香林澄远往往于此无言以对。当然，十八年中，香林澄远也发表一些言论，表示自己的见解，但总不合文偃的意。一日他忽然说：“我会也。”文偃赶紧说：“何不向上道将来？”由此得悟，这样一呆已十八年了。从此，云门文偃说，我今后更不叫汝。这是云门启示参禅者的一种形式，根据香林澄远自己的悟性，以一种十分亲切的态度，十八年来不断提醒香林澄远：“是什么？是什么？”香林澄远自己说：“四十年才打成一片。”

《五灯会元》卷十五)表明用了四十年才真正彻底大悟。在云门文偃那里,有的参禅者是当下即悟。这表明对于不同的参禅者要用不同的方式,不能强求一律,所谓应病与药。其实这正是云门文偃普遍采用的一种接引参禅者的方法。这在《云门匡真禅师广录》中随处可见,如不断有僧问云门文偃这样一个问题:“如何是学人自己?”对这同样的问题,云门对不同的参禅者有不同的回答,有时说“游山玩水”,有时说“一杈一札”,有时则说“一佛二菩萨”(《云门匡真禅师广录》卷上)。再以“如何是道”这一问题,根据不同的情况,云门文偃也有多种回答,如有回答“去”的,也有回答“普”的,还有以“得”来作答的(同上)。这就是德山缘密禅师所说的:“还如应病药,诊候在临时。”

三 云门法脉

云门宗的创始人云门文偃,生于唐懿宗咸通五年(864),卒于南汉乾和七年(949),苏州嘉兴(今浙江嘉兴)人,俗姓张。据《云门匡真禅师广录》中所载的《大师遗表》说:“臣迹本寒微,生从草莽,爰自髻鬣,切慕空门。洁诚誓屏于他缘,锐志唯探于内典,其或忘餐待问,立雪求知。困风霜于十七年间,涉南北于数千里外。”

云门文偃童年时即在本地的空王寺出家,师承志澄律师,以其敏质生知,慧辨天纵,“凡诵诸典,无烦再阅,澄深器美之”(《云门山光泰禅院匡真大师行录》)。及长,到常州戒坛受具,后又回到空王寺,侍志澄律师左右,数年间,探究律部。虽持戒清严,而心事未了,乃辞志澄参睦州(江西建德东)道踪禅师。道踪即大名鼎鼎的陈尊宿,于是有三次敲门,三次被拒,终于闻陈尊宿“秦时鞭钻”一语而有所悟入。既而咨参数载,深入渊微。道踪禅师

对文偃说：“吾非汝师，今雪峰义存禅师，可往参承之，无复留此。”（《云门山光泰禅院匡真大师行录》）

文偃依照道踪禅师的指示入闽参雪峰义存。当他来到雪峰山下的时候，遇到一个和尚，便问那和尚是否要到雪峰山上去参义存，对方回答说是这样。于是，他对那和尚说，要请他带句话给雪峰，只是不要说出是别人告诉他的，那个和尚答应了。文偃对那个和尚说，你到了庙里，等大家都集合好，方丈步入大庭，你便站出来，掘腕立地，说：“你那老和尚为什么不把头上的铁枷去掉？”那个和尚到雪峰处，便一一如文偃所教而行。雪峰义存听到那个和尚所说的，就下座跑到那和尚前面，抓住他的胸膛，大叫道：“快说，快说！”那个和尚不知如何回答。雪峰义存便推开他说：“刚才那话并不是你说的。”起先他还不承认，等到雪峰要拿绳子把他捆起来，他才说是一个浙江的和尚教他的。这时雪峰义存便对众僧说：“准备迎接五百人善知识来。”等到第二天文偃便到了庙里（《五灯会元》卷十五）。他见到雪峰义存时便问：“如何是佛？”义存当即要他“莫寐语”。文偃便拜，一住就是三年。有一天雪峰义存问他：“子见处如何？”文偃回答说：“某甲见处，与从上诸圣，不易一丝毫许。”（《碧岩录》卷一）文偃在雪峰义存处温研积稔，道与存契，义存遂密以宗印付之。义存死后，文偃“偏谒诸方，核穷殊轨，锋辩险绝，世所盛闻”。（《五灯会元》卷十五）在文偃所参禅师之中，有洞岩、疏山、曹山、天童、归宗、乾峰、灌溪等。这一段游方参禅的时间，大概便是他所说的“困风霜于十七年间，涉南北于数千里外”。

文偃最后来到韶州参灵树如敏，被请为首座，文偃前后追随如敏凡八年，以“识心相，见静本”相契。如敏死后，南汉刘龚令文偃接任为住持，后带领众僧开云门山，“鼎革废址，大新栋宇”，“构筑梵宫，数载而毕”。朝廷赠额“光泰禅院”。文偃晚年一直在

此弘法开禅，由此形成云门宗。

尽管文偃遍谒诸方，但对其影响最大的是道踪、义存和如敏三位禅师。按其法系来说，应属于南岳怀让马祖道一的系统。因为在道踪、义存和如敏三位禅师中，只有雪峰义存属于青原行思、石头希迁一系。按时间来说，文偃在义存门下参禅的时间并不长。而道踪、如敏都属南岳系。道踪是百丈系黄檗希运的门徒。史载他“因往开元寺礼佛，见僧如故知。归白父母，愿求出家。父母听许为僧。后持戒精严，学通三藏。游方契旨于黄檗”（《五灯会元》卷四）。灵树如敏也属百丈系，他是大安的弟子，南汉王朝对他十分器重，署为知圣大师，以道行孤峻著称，甚得当地儒士的敬重，在岭南行化四十年。但是云门文偃始终以义存为师，所谓“据知圣筵，说雪峰法”。其实，文偃所开创的云门宗属青原行思与石头希迁一系，这从前面所述其宗风与禅学上就能看得出来。

云门宗的创立，从某种意义上说，是与南汉王朝的支持分不开的。正如前面所说，会昌法难，佛教在中原地区受到沉重的打击，而江南诸国给佛教以优遇，扶植佛教的发展。即以云门宗为例，如敏死时，曾给南汉皇帝留下一封遗书，说：“人天眼目，堂中上座。”即以文偃为人天眼目，适合于继承自己住持之位，也就是把文偃推荐给南汉王朝。皇帝乃敕刺史何希范具礼命文偃说法：“皇上于是钦美之，累召至阙，每所顾问，酬答响应，帝愈揖服，遂赐紫袍，师名。”（《云门山光泰禅院匡真大师行录》）

云门文偃在《遗诫》中说：“吾自居灵树及徙当山，凡三十余载。”在这三十余载中，“风流四表，大弘法化，禅徒凑集，登门入室者，莫可胜纪”（同上）。“拈衣者岁溢千人，拥锡者云来四表”（同上）。《传法正宗记》卷八则称“今天下尚之，号为云门宗者”。说其“所出之法嗣，凡八十八人”。《景德传灯录》记有六十一人，

《五灯会元》记有七十六人。其发展主要分布在岭南及湖南、江西等地。云门宗的这些传人“散在诸方，或性达禅机”，“或名高长者”，“或典谋法教”，“或领袖沙门”。得法弟子中最有影响的有德山缘密、香林澄远、洞山守初、巴陵颢鉴、双泉师宽等。

德山缘密对云门宗的最大贡献是把云门系的宗风与禅学提炼成云门三句。一如前面所述，后人对云门三句的理解也大多是按其所作颂文。在《云门广录》的附录中，除了载有德山缘密这三句语及颂之外，还载有缘密所作其他诸颂文。正像乃师文偃一样，德山缘密的机语之中大都也是截断众流。如僧问：“已事未明，如何辨得？”缘密答：“须弥山顶上。”僧问：“如何是佛？”缘密答：“满目荒榛。”僧问：“如何是和尚家风？”缘密答：“南山起云，北山下雨。”（《五灯会元》卷十五）如此等等，可见其禅风与文偃是一脉相承的。德山缘密还提出要区分死句与活句，主张禅僧要参活句，莫参死句。说：“但参活句，莫参死句，活句下荐得，永劫无滞。一尘一佛国，一叶一释迦，是死句。扬眉瞬目，举指竖佛，是死句。山河大地，更无淆讹，是死句。”（同上）死句活句之辨，提倡参活句，莫参死句，这样的思想到宋代的看话禅那里作了详尽的阐发。

德山缘密的继承者有文殊应真、南台勤禅师、德山绍晏等。在德山缘密的弟子辈中，其禅学思想依然是像文偃那样“说雪峰法”。如德山绍晏禅师说：“一尘才起，大地全收。一毛头上，师子全身。且道一尘才起，大地全收，须弥山重多少？一毛头上，师子全身，大海水有几滴？有人道得，与汝拄杖子，天下横行。若道不得，须弥山盖却汝头，大海水溺却汝身。”（同上）文殊应真门下洞山晓聪，南台勤门下高阳法广等，德山绍晏门下德山无志等。在德山缘密这一系中，最有名的是佛是契嵩，他是洞山晓聪的弟子，赐号为“明教大师”。

香林澄远是云门文偃的首座，他俗姓上官，侍奉文偃十八年之久。他长住益州青城山香林院，因此称为香林澄远。他称自己已经四十年才打成一片，也就是说经过四十年才真正证悟禅理，求得解脱，而其解脱是坐亡立化而去。在云门文偃的传人中，香林澄远完全继承了乃师的宗风，以函盖乾坤、截断众流、随波逐浪来接引参禅者。如僧问：“如何是平常心？”香林澄远答：“早期不审晚后。”僧问：“如何是学人时中事？”答：“恰恰。”僧问：“如何是玄中玄？”答曰：“长连床上。”僧问：“如何是祖师西来意？”答曰：“踏步者谁。”僧问：“如何是诸佛心？”答曰：“清则始终清。”（《五灯会元》卷十五）香林澄远也把证悟禅理、求得解脱看作是识见自性，这一点也是继承了云门文偃的禅学而来。正如前面所说，文偃依志澄探究律部，因未能识见自性，于是遍参诸方，依次从道踪、义存、如敏处参究，最终明白了“闻声悟道，见色明心”的禅理，识见了自性。香林澄远曾说：

是汝诸人，尽是担钵囊，向外行脚。还识得性也未？若识得，试出来道看。若识不得，只是被人热漫将去。且问汝诸人，是汝参学日久，用心扫地煎茶，游山玩水，汝且钉钉，唤甚么作自性？诸人且道，始终不变不异，无高无下，无好无丑，不生不灭，究竟归于何处？诸人还知得下落所在也未？若于这里知得所在，是诸佛解脱法门，悟道见性，始终不疑不虑，一任横行，一切人不奈汝何。出言吐气，实有来处。如人买田，须是收得元本契书；若不得他元本契书，终是不稳。遮莫经官判状，亦是不得其奈，不收得元本契书，终是被人夺却。汝等诸人，参禅学道，亦复如是。（同上）

香林澄远门下有智门光祚禅师、灌州罗汉和尚、香林信禅师

等。这些禅师，其宗风继承了云门文偃的传统。如有僧问灌州罗汉和尚：“如何是法？”他回答说：“剑树刀山。”又问：“如何是佛法大意？”他回答说：“井中红焰，日里浮沤。”（《五灯会元》卷十五）这也依然是“截断众流”的风格。尤其是智门光祚禅师，他的禅风十分险峻。有僧问：“如何是清净法身？”他回答说：“满眼是尘埃。”有僧问：“如何是佛？”他回答说：“踏破草鞋赤脚走。”（同上）这些所答非所问，实际上正是云门宗的禅风。智门光祚门下出了一个很有名的人物，他就是雪窦重显。他是北宋文字禅的代表人物，是颂古四大家之一。雪窦重显在北宋中兴云门，使云门宗盛极一时。

巴陵颢鉴禅师在参礼云门文偃以后，更不作法嗣书，只将三转语上云门。这三转语是：“僧问：‘如何是道？’师曰：‘明眼人落井。’问：‘如何是吹毛剑？’师曰：‘珊瑚枝枝撑着月。’问：‘如何是提婆宗？’师曰：‘银碗里盛雪。’”（同上）云门文偃对他说：“他后老僧忌日，只消举此三转语，足以报恩。”自后忌辰，果如所嘱。慧洪在《禅林僧宝传》中提出巴陵颢鉴有三句语，应把它们作为活句来看。所谓的巴陵三语与《五灯会元》中所载的三转语略有不同，即以“问：‘佛教祖意是同是别？’答曰：‘鸡寒上树，鸭寒下水’”，来替代“僧问：‘如何是道？’师曰：‘明眼人落井’”一语（《禅林僧宝传》卷十二）。巴陵颢鉴禅师门下有泐潭灵澄散圣、兴化兴顺禅师等。

在文偃的传法弟子中，双泉师宽禅师这一系也较兴盛，得法弟子较多。双泉师宽也继承了文偃的宗风。如有僧问：“如何是定？”他说：“虾跳不出斗。”又问：“如何出得去？”他则说：“南山起云，北山下雨。”问：“北斗里藏身，意旨如何？”他说：“鸡寒上树，鸭寒下水。”（《五灯会元》卷十五）如此所答非所问，与乃师的禅风真正是一脉相承。由此可见，云门宗正是在弘扬这种禅风中形

成的。在双泉师宽的弟子中，诸如五祖师戒禅师、福昌重善禅师等在当时都是名重一时的禅师。五祖师戒门下又有泐潭怀澄禅师、洞山自宝禅师等，福昌重善禅师门下有上方齐岳禅师、育王常坦禅师等。

云门文偃本人是晚唐五代时期的禅师，他的门人大都活动于五代、北宋初年。如香林澄远禅师，卒于宋太宗雍熙四年（987）。云门宗中兴人物雪窦重显及另一位大师契嵩都是入宋以后的人物。就其禅风和思想意趣来说，和本来意义上的五祖分灯之禅已相去甚远了。云门宗主要是通过香林澄远这一系传承下来，至元代才无可考。

第六章

法眼宗：闻声悟道 见色明心

法眼宗也是越祖分灯禅中少室之一灯，由于它的开创者清凉文益圆寂后，被南唐中主李璟谥为“大法眼禅师”，后世遂称其为法眼宗。法眼宗在南唐、吴越等地有相当大的发展，并成为五代末期最有影响的一个禅宗宗派。在分灯禅中，法眼宗形成于五代，成立的时间最晚，而衰落却较快，寿命并不很长。但与其他各宗相比，法眼宗的禅学却很有特点，其影响尤其深远，不惟对于而后禅宗的发展，乃至对于而后中国的佛教、中国文化都有很大的影响。

一 法眼宗风

清凉文益作《宗门十规论》，于沩仰、临济、曹洞、云门诸宗都有论列，但对自己则阙如。吕澂先生曾以“一切现成”^①来加以概括。关于法眼宗的宗风，有种种说法。《五家宗旨纂要》说：“法眼家风，则闻声悟道，见色明心。句里藏锋，言中有响。三界唯心为宗，拂子明之。”法眼宗教禅学禅，接引学人，往往视学人之根机，

^① 吕澂：《中国佛学源流略讲》，第245页。

接得自在。这就是《五家参禅要路门》所说的法眼宗“先利济”。法眼宗接化之句看似平凡，而句下实深藏机锋，一句之下便见，当阳便透。《人天眼目》卷四的一段话正好可以作为先利济的解释：“法眼宗者，箭锋相拄，句意合机；如则行行如也，终则激发。渐服人心，削除情解，调机顺物，斥滞磨昏。”《归心录》所说的“法眼宗风，对症施药，垂机顺利，扫除情解”，比《人天眼目》所说的文字更为简练，但意思是一样的，也说的是先利济而已。其他诸如惟则禅师称法眼宗是“法眼详明”（《宗乘要义》），杨岐五祖法演则说法眼如“巡人犯夜”（显其隐微）。所以一般认为，法眼宗风，简明处似云门，隐秘处类曹洞。上述种种说法，都很概括。我们还是通过一些具体的事例，可能对了解法眼宗的宗风更有帮助。

1. 一切现成

法眼宗清凉文益的弟子辈中，天台德韶最是得老师的心得，继承了老师的衣钵。在他开悟以后，曾住通玄峰，并因此留下了很有名的一个偈：“通玄峰顶，不是人间。心外无法，满目青山。”这首偈说的是什么意思呢？就是以通玄峰作为学禅达到的境界，认为学禅已经达到了峰顶，那当然是超脱了人间万象，与人间完全不同了。但佛学的基本宗旨，万法唯境，境是心现，因而心外无法。正是由于心外无法，所以随处可以看到禅境，所谓满目青山，也就是人们所看到的禅境，是由心所现。这就是说，处处皆禅，不待安排。人们对于禅的参悟并不是要脱离尘世而另外去寻找。清凉文益闻知德韶此偈，大为赞赏，说德韶的此偈“可起吾宗”。

清凉文益就是在罗汉桂琛处听到“若论佛法，一切现成”之后而大悟的。据载，文益曾先到福州参长庆禅师，无所契悟，后就离开了，游方参学，路过地藏院，遇到下雪，就暂时栖身于此，并

得以参谒罗汉桂琛禅师。在炉火旁，桂琛问文益：“此行到什么地方去？”文益回答说：“行脚去。”桂琛又问：“什么是行脚？”文益答：“不知。”桂琛说了句意味深长的话：“不知最亲切。”雪停了以后，文益辞别，桂琛送到门口，在这时又有一段对话。桂琛对文益说：“你寻常说三界唯心，万法唯识。”于是指着庭下一片石问文益：“这片石是在心内还是心外？”文益毫不犹豫地答：“此石在人心内。”桂琛便又说：“你是位行脚之人，到处行走，为什么把一块石头放在心里头呢？”文益面露窘状，无言以对，于是放下包袱，决定留下来，跟随桂琛参禅。近月余，每天都呈见解，说道理。当此之时，桂琛每次都回答说：“佛法不是这样的。”文益说：“我已经辞穷理绝了。”于是桂琛就说：“若论佛法，一切现成。”文益于此言下大悟。

由“若论佛法，一切现成”，我们再回过头来看石头与心的关系。既然文益认为“三界唯心，万法唯识”，按此认识，石头当在心内，这是不错的。那么，为什么当桂琛问一个行脚之人为什么心里头要放一块石头时，文益会面露窘相呢？其问题的实质，是文益并没有真正悟到一切现成的道理。一切现成，是说一切自然在。即然如此，那么石头在心内的存在，也是自然而然的，并不会增加行脚之人的负担，这是其一。其二，德韶在通玄峰所作的一偈，也正是回答了心与石头的关系。显然，石头决不会在人心之外，因为心外无法，诸法不过是心所现之境。但石头也决不会在人的心内，因为佛法所说，一切现成，石头也是自然而然的存在，是人们所见到的对象。法眼宗正是要在这心内与心外之间求得一条证悟之道。实际上，法眼宗之不同于别的禅宗派别，它不仅要求证悟到石头即在心内，认为只有体验到自性，就可以证悟真如。它同时要睁眼看整个宇宙，去了解世间万法。因此，所谓一切现成，实际上是说石头也有自性，也同时是自然而然的存在。也正是在

这一点上，德韶所说的“满目青山”，青山即有自性，青山即是禅境，它是一切现成的，自然而然呈现于人们的眼前。

文益在“若论佛法，一切现成”下得以恍然大悟之后，以此为宗眼，到处传播这一思想，把它作为教禅学禅、接引学人的一种门庭设施。僧慧超问文益禅师：“如何是佛？”文益回答说：“汝是慧超。”慧超也是于此言下大悟。这说明一切都是自然而然的，佛也是体现了自性，自然而然的存在。你慧超同样体现了自性，认识到一切现成。在文益看来，“微言滞于心首，尝为缘虑之场，实际居于目前，翻为名相之境”（《五灯会元》卷十）。这就是说，万物都有自性，它们自然而然存在，一切都是现成的，就在人们眼前，但却被人们变成了名相之境。而真正去认识万物的本来面目，并不是在万物之外，别求解脱，而只要认识到一切现成，就证悟了真如。

关于法眼宗一切现成的宗风，还可以从下面的事例中得到更为具体的说明。法眼文益在闻罗汉桂琛“若论佛法，一切现成”之言而悟入之前，曾参长庆慧稜禅师。长庆慧稜曾有这样一个颂文：“万象之中独露身，唯人自肯乃方亲。昔时谬向途中觅，今日看来火里冰。”（同上）后来长庆慧稜的首座子方来到文益禅师处，文益便举此颂文问子方：“作么生是‘万象之中独露身’？”子方只是举起了拂尘，法眼文益便说：“恁么会又争得？”即是说你用举起拂尘这种方法怎么能了解呢？子方就反问法眼文益：“那么你的看法如何？”文益也反问说：“请你讲讲什么是万象？”子方回答说：“古人不去挑拨万象。”对此回答，法眼文益便说：“万象之中已经独露身了，还说什么拨与不拨？”（《五灯会元》卷十）这里所谓的身，即是指法身，而万象即是心所现之物。法身只能在万象中显露出来，这便是理在事中，理由事而显现，从一切现成的立场来看，万象之中独露身是自然而然之事，根本谈不上

拨与不拨。

2. 无取无舍

有僧问法眼文益：“十二时中，如何行履，即得与道相应？”文益回答说：“取舍之心成巧伪。”从一切现成的观点出发，文益认为如要证悟禅理，求得解脱，就不能心起分别，存有取舍之心，人如果存有取舍之心，就必定会有巧伪之事，这样就不可能证悟禅理，求得解脱，因为一切现成，佛法也是现成的。对此，法眼文益的弟子天台德韶曾有过明确的说明：

佛法现成，一切具足。岂不见道圆同太虚，无欠无余。若如是也，且谁欠谁剩，谁是谁非，谁是会者，谁是不会者？所以道，东去亦是上座，西去亦是上座，南去亦是上座，北去亦是上座。因甚么得成东西南北？若会得，自然见闻知觉路绝，一切诸法现前。何故如此？为法身无相，触目皆形；般若无知，对缘而照，一时彻底会取好？诸上座，出家儿合作么生？此是本有之理，未为分外。识心达本源，故名为沙门，若识心皎皎地，实无丝毫障碍。（《五灯会元》卷十）

这就是说，佛法现成，一切具足，因而证悟禅理，求得解脱就不再是追空逐有，起取舍之心，而仅仅是识心达本原。

《五家宗旨纂要》在论及法眼宗的禅风时，曾以“闻声悟道，见色明心”来加以概括。识心达本原，并不是指离开声色而别有所谓心之本原，也就是说，一个参禅者并不是通过追求心之本原以及舍弃声色形相，来达到证悟禅理，求得解脱的。天台德韶说：“法身无相，触目皆形；般若无知，对缘而照。”只有放弃人的闻见知觉，放弃人的取舍之心，那么一切诸法就会自然而然地呈现于

参禅者的眼前，而并不是在声色形相之外区别求什么禅理。对此，法眼文益自己曾引征古语来加以说明：“离声色，着声色；离名字，着名字。”（《大法眼文益禅师语录》）这就是，参禅者不懂得即色即空的道理，而要去摆脱声色名字，别求所谓的真实，实际上正是执著了声色。因为声色名字即是心的产物，本属空幻，空幻即是声色名字的真实。要摆脱声色名字去别求所谓的真实，正是执著于声色名字的真实，这就是人的取舍之心。但从一切现成来看，声色名字之显现心之真实，也是自然而然的。这样，一个参禅者就不必离声色名字而别求所谓的解脱之道，去证悟禅理。所谓的无取无舍，就是不舍弃声色名字而求得解脱，他曾引古人之言说：“一切声是佛声，一切色是佛色。”因而人们不是舍弃声色去别求佛，而正是在声色中真正见到佛性。

对于法眼宗来说，如要证悟禅理，求得解脱，一个参禅者只要顺时变化，随时及节即可。法眼文益曾告诫参禅者：“出家人但随时及节，便得寒即寒，热即热。”（《五灯会元》卷十）又引石头希迁的《参同契》中所说的“光阴莫虚度”，进一步作解释说，要做到“光阴莫虚度”，只要随时及节便可以，但如果“若也移时失候，即是虚度光阴，于非色中作色解”（同上）。于非色中作色解，即是“移时失候”。因而他一再告诫要“守分随时”（同上）。

为什么法眼宗反复强调无取无舍，参禅者不要离声色名字去别求解脱，而且主张随时及节呢？对于法眼宗来说，其实这是很好回答的，一切现成，无欠无剩，圆满具足，森罗万象，并没有什么欠缺或剩余，佛法无所不在，而一切又无不是佛法的显现。对此，天台德韶曾有许多论述：

诸佛法门，时常如是，譬如大海，千波万浪，未尝暂住，未尝暂有，未尝暂无，浩浩地光明自在。

风云水月，四六八封，便当佛法，莫自谦！诸上座究竟无益，若彻底会去，实无可隐藏。无刹不彰，无尘不现。直下凡夫，位齐诸佛。不用纤毫气力，一时会取好。

大道廓然，诂齐今古。无名无相，是法是修。良由法界无边，心亦无际。无事不彰，无言不显。如是会得，唤作般若现前，理同真际。一切山河大地，森罗万象，墙壁瓦砾，并无丝毫可得亏缺。（《五灯会元》卷十）

既然如此，参禅者当然不必费心费力去存有取舍之心了。

法眼宗所要证悟的禅理是一种当下即在的东西，因而法眼宗的禅师们在教禅学禅、接引参禅者时，最常用的方法是把参禅者的注意力随时随地引向现在和这里，指示他们时刻关注这当下即在的东西。如有的参禅者问法眼文益：“如何是古佛玄旨？”文益回答说：“是汝也有。”（同上）这即是说佛在你的心之中，即是你自性本身。既然如此，作为一个参禅者，又何必舍弃自身本性，去求佛问法呢？你与禅与佛从根本上说没有任何的间隔，人的自身心性之中无欠无剩，因而也就无取无舍。证悟禅理，求得解脱，就只要不存取舍之心，随时及节即可。

3. 道眼与眼碍

“道眼”亦即法眼，在佛教中，其含义被规定为观察事物、认识真理的一种智慧。如佛经中曾说：“法眼观察究竟之道。”（《无量寿经》卷下）东晋名僧慧远也说：“智能照法，故名法眼。”（《大集经》卷五十六注）有时法眼也被作为用以观察问题的特定观点，所谓：“小乘亦法眼，大乘亦法眼。”（《维摩诘经》卷一法藏注）晚唐五代禅宗所形成的五个宗派，法眼宗的称谓颇具特色，其他诸宗一般都是因其弘扬禅法的所在之地而得名，独文益禅师在

清凉山清凉寺，其所创宗派却因其谥为“大法眼禅师”而得名。实质上文益之所以被南唐主谥号“大法眼禅师”，也是因为该宗所具有的观察问题、认识真理的特种智慧和观点。法眼宗认为只要你具有了这样的一种智慧，观察事物，认识真理，就不再被肉眼所蒙蔽，而是透过真如之眼，达到真正的悟解。因此这可以说是法眼宗的一种参禅的方法。

关于道眼与眼碍问题的论述，《五灯会元》中记录有法眼文益与僧众们的一段对话：

师因患脚，僧问讯次，师曰：“非人来时不能动，及至人来动不得。且道佛法中下得甚么语？”曰：“和尚且喜得较。”师不肯。自别云：“和尚今日似减，因开井被沙塞却泉眼。”师曰：“泉眼不通被沙碍，道眼不通被甚么碍？”僧无对。师代曰：“被眼碍。”（《五灯会元》卷十）

从这一对话中，有两点值得注意。其一，文益禅师认为人人具有般若智慧，即是说道眼是人之所本有，这一种智慧之所以在不同的人那里有不同的作用，关键在于是否被肉眼所蒙蔽。如禅师就是运用般若智慧，透过真如之眼，而不再被肉眼所蒙蔽；凡夫俗子是被肉眼所蒙蔽的人，肉眼阻碍了其当真如佛性的认识。举个通俗的例子来说，人们常说，掘井及泉，如果泉眼被沙粒塞住了，当然就不能见到井水了，道理是一样的。

其二，人们观察事物，认识真理的这种智慧，不要被肉眼所蒙蔽，这并不是说肉眼本身一点用处都没有。法眼宗认为，只要肉眼不塞住了法眼，其本身也是十分有用的。这可以从两个方面来说。一方面，法眼作为一种般若智慧所要把握的是事物的本体，或用佛教术语来说是真如佛性，或用禅宗的话来说是证悟禅

理。从这一意义上来说，事物的本体，真如佛性、禅理等等，都是绝对的、单一的，没有阶段与层次之分。它们并不是肉眼所能把握的，必须运用般若智慧，只能是一种证悟。但另一方面，在法眼宗的禅师们看来，肉眼本身在认识真理、观察事物的过程中也有其地位和作用，因为如果把万物作为认识真如佛性的一种媒介，或当作一种方便法门来看，万物本身是真如佛性的显现，对于真实本体来说，也是有其相对的真实，这肉眼是可以认识到这种相对的真实。事实上，法眼宗在建立其理事不二的禅学宗旨时，对于真实本体的认识常常是与其作用来实现的。如有僧问文益禅师：“如何是古佛心？”文益回答说：“流出慈悲喜舍。”（《五灯会元》卷十）这就是说，认识古佛之心，是通过外在的作用，即其所表现出的喜舍慈悲来实现的。

对于法眼宗来说，强调运用般若智慧认识事物之本性，从而证悟禅理，而不要被肉眼所蒙蔽，关键在于接引学人时，如何才能启发学人凸现道眼，而不被肉眼所碍。法眼宗于此是有所说明的。“僧问：‘如何披露即得与道相应？’师曰：‘汝几时披露即与道不相应？’”（同上）显然，这是参禅者在问如何证悟禅理，运用般若智慧去认识真如佛性，从而做到与道相合。从这一问题本身来看，表明那个参禅者并没有做到与道相合，实际上他是把道看作一种外在的东西，让自己披露以后再去与道相合。在文益看来，披露本身即是与道相合，所谓与道相合是一种任道逍遥，而不是人为地去追求道。有的僧人问：“六处不知音时如何？”文益回答说：“汝家眷属一群子。”（同上）这个僧人是问当人的六识不能认识真理之音时，应当怎么办？显然这个僧人是把不能认识真理的责任推出六识。文益却尖锐地指出，不能推卸责任。接下来他对此作了进一步的阐释：“作么生会，莫道恁么来问，便是不得。汝道六处不知音，眼处不知音，耳处不知音，若也根本是有，争解无

得？古人道：‘离声色，著声色；离名字，著名字。’所以无想天修得，经八万大劫，一朝退堕，诸事俨然，盖为不知根本真实。”（《五灯会元》卷十）这种对根本真实的悟，其实就是道眼，是般若智慧的运用，它排除了肉眼的蒙蔽，但又离不开肉眼。

4. 活用六相

所谓“六相”，是指总、别、同、异、成、坏。六相是华严宗的概念。在华严宗中，六相分别成为总相和别相、同相和异相、成相和坏相三对范畴。在华严宗法藏的著作中，有这样一段话论及六相：“总相者，一含多德故；别相者，多德非一故；别依止总，满彼总故。同相者，多义不相违，同一成总故；异相者，多异相望，各各异故。成相者，由此诸缘起成故；坏相者，诸义各住自法不移动故。”（《华严一乘教义分齐章》卷四）在这里，总相是指在一种缘起中，具有各种成分，也可以说事物的全体。别相是指构成一种缘起的各种成分之间的差别，亦即事物的部分。同相是指构成一种缘起的各个部分都由原因和条件会合而起，亦是说各个部分相互依存，同成一总体，是指事物的同一性。异相是指事物的差别性，任何事物的各个部分虽然互缘而生，但差别依然存在，它们各自独存。成相是指事物的生成，亦即各部分汇合而成此事物。坏相是指事物的各个部分不相合，仍各住自法不移动。在华严宗中，六相实质上是用三对范畴六个方面来说明，一切现象各有自性，但又可以融合无间。六相两两相顺相成，同时具足，互融无碍，离总无别，离同无异，离成无坏。总即别，别即总；同即异，异即同；成即坏，坏即成。

法眼宗也运用六相来说明其禅学思想。《五灯会元》卷十载：

杭州永明寺道潜禅师，河中府武氏子。初谒法眼，眼问

曰：“子于参请外，看甚么经？”师曰：“《华严经》。”眼曰：“总别、同异、成坏六相，是何门摄属？”师曰：“文在十地品中。据理则世出世间一切法，皆具六相也。”眼曰：“空还具六相也无？”师懵然无对。眼曰：“汝问我，我向汝道。”师乃问：“空还具六相也无？”眼曰：“空。”师于是开悟，踊跃礼谢。眼曰：“子作么生会？”师曰：“空。”眼然之。

颂华严六相义曰：“华严六相义，同中还有异，异若异于同，全非诸佛意。诸佛意总别，何曾有异同？男子身中入定时，女子身中不留意。不留意，绝名字，万象明明无理事。”

从这两段资料中，可以看出法眼宗对于华严教义有着相当深度的理解，并援华严入禅。这样，从法眼宗来说，实质上已不完全是禅宗所谓的教外别传了。这一点到法眼宗的传人永明延寿之时，发展得更为淋漓尽致。他的基本主张就是禅教不二，禅尊达摩，教尊贤首。这可以看作是禅宗发展的一个新动向。

法眼宗关于六相的观念，相对于华严宗而言，有二点尤可注意。

其一，华严宗所说的六相是圆融无碍，总别、同异、成坏虽然各有自性，但又都可以融合无间，相顺相成。而法眼宗的六相，就文益所作的《华严六相义》颂来看，其意义并不完全等同于华严宗。固然文益也说过同中有异，即是承认事物的各个部分有差别性。如果把同相看作是事物的一般，异相看作是事物的个别，也就是承认一般之中有个别。但不同于华严宗的是，文益认为，个别离不开一般，异不会超出同的范畴，异始终是属于同的。

其二，在永明道潜的理解中，六相是适用于一切的，这正是华严宗六相本身所具有的意义。他说，按照华严宗的六相义，则世出世间一切法，皆具六相。而法眼文益则认为，六相只属于世

间之法,因为现象界与实体不是同一的,实体是离一切相的,实体是空,空只是空,并不具有六相义。所以华严宗的六相是圆融无碍,并以此来说明法界缘起,而法眼宗活用六相,其着眼处在于说明事总是表现理的,是就世间法来讨论的。

二 《宗门十规论》

文益禅师所作《宗门十规论》,本是救弊之作。吕澂先生说:“规即纠正。当时派多,弊病也多,文益此作,意在纠正其弊。”^①文益禅师在“自序”中也说:“宗门指病,简辩十条,用论诸妄之言,以救一时之弊。”《宗门十规论》列数当时禅林中的弊病十种,一一痛加诫箴。同时不难发现,《宗门十规论》在评说诸家,痛砭时弊的言论中,阐发了其禅教一致、理事圆融、三界唯心等禅学思想,它们是文益用于评说各家的指导性思想,从中也反映了文益所创立的法眼宗基本的倾向。下面结合各相关的材料,对《宗门十规论》作一个简单的介绍。

1. 评说各家

《宗门十规论》是围绕着当时禅林中的十种弊病,痛加针砭。综观文益的批评,可以看出文益对于禅学的基本主张及对于当时禅林状况的基本认识。实际上我们可以这样来认为,《宗门十规论》是法眼宗禅师对于禅宗所作的言简意赅的概括和总结。

首先,文益提出当时禅林中存在着十种弊病。他在批判这十项弊病时,首先列出禅宗的基本思想,以此作为批判的指导性思想,提出了参学之人所要真正做到的是什么样的一些东西。如在

^① 吕澂:《中国佛学源流略讲》,第244页。

第一条中，他批判当时的禅林中，禅师们虽入禅林，却不愿参求。纵然有些禅师还算留心，但往往又不择宗匠，任凭邪师胡说八道，以至于失去了对禅学宗旨的认识，结果是“未了根尘，辄有邪解，入他魔界，全失正因”（《宗门十规论》），心地未明，而参学之人却急务住持。在文益看来，一个参禅者最根本的是要探究心地法门。所谓的心地，是指由无始而来的如来大觉之性。因而，参禅是一种不落阶级的顿悟，它超脱凡圣，单传心印，令参禅者自悟，永断疑根。由此可以看出，法眼文益的《宗门十规论》实质上是借批判时弊而立禅宗旨意。这在每一条中都同样如此。

其次，晚唐五代禅宗的发展，不仅有南北宗之分，并在南宗内部形成了不同的宗派，在《宗门十规论》中，文益所说的“天下丛林至盛，禅社极多”，就是指的这种宗派盛行的情况。对此，他首先指出禅宗自达摩以来就是直指人心，见性成佛，并没有门风可言，表明他本人对于当时各个宗派并不深表赞同。文益所列之宗派不仅指出了有南能北秀的事实，特别对南宗禅的发展及弘化之处都有评说，如他说：“祖派瀚漫，南方最盛。”（同上）这是有事实根据的。南宗禅下各宗派，除临济在北方外，其他诸宗大都在南方，尤其在五代，云门、法眼两宗都盛于江南。同时，文益列举了当时盛行的南宗禅诸宗派，指出慧能门下出行思、怀让两大师；行思门下有希迁，怀让门下有马祖，从而形成了江西禅系与石头禅系。这两大禅系之下又“各分派列，皆镇一方，源流滥觞”（同上），形成了德山、临济、沩仰、曹洞、雪峰、云门等诸派。由此可以看出，法眼文益的分析实质上是一部简要的禅宗发展史，对研究晚唐五代的禅宗，尤其是南宗禅的发展与流布，提供了十分有用的第一手资料。

其三，文益批评了南宗禅各宗派在其发展流布过程中所形成的“各有门庭设施，高下品提”的状况，特别是他们的传人竟不

顾禅学宗旨，发展成了宗派主义。他们“是非蜂起，人我山高”，“护宗党祖，不原真际，竟出多歧，矛盾相攻，缙白不辨”（《宗门十规论》）。不仅如此，他们还“对答不观时节，兼无宗眼”（同上）。也就是说，这些人不管具体的情况，不了解禅宗各宗派自己的特点。文益说这些禅师诳群小，欺昧圣贤，棒喝乱施，还自以为曾参德山、临济；圆相互出，还以为深达沕山、仰山。实际上他们并不了解具体的情况，没有真正掌握各宗派自身的特点。文益认为禅宗各宗派是各有自己的宗眼的，如他指出：“曹洞则敲唱为用，临济则互换为机，韶阳则函盖截流，沕仰则方圆默契。”还说：“曹洞家风则有偏有正，有明有暗”，“临济有主有宾，有体有用”（同上）。因此，他告诫当时的禅宗门人，参禅要把握各宗的宗眼。文益对于各宗派的特点所作的这种总结与概括，被后来研究禅宗的人所普遍接受。事实上，他的这种概括是符合各宗派自身的情形的，亦有助于我们对于沕仰、临济、曹洞、云门诸宗的认识。

2. 禅教不二

慧能南宗禅的基本思想是：“教外别传，不立文字，直指人心，见性成佛。”在这种思想的指导之下，南宗禅在其发展过程中出现了种种情况，他们呵佛骂祖，毁焚佛像，不念佛，不读经，不禅定，这成为晚唐五代时期禅宗的一种风气，沕仰、临济、曹洞、云门诸宗无不如此。与此不同的是，法眼宗主张引华严入禅宗，强调禅教合一，如前面所说的法眼宗禅师活用六相。

法眼宗禅师以禅教不二为宗纲，他们陶铸参禅者，寻常示人看《华严经》、《涅槃经》、《法华经》诸经典，如《五灯会元》卷十中所载的那样，文益禅师曾问僧众是否看过《还源观》、《百门义海》、《华严经》、《法华经》。杭州灵隐寺清耸禅师，初参法眼文益，文益禅师指着雨对他说：“滴滴落在上座眼里。”（《五灯会元》卷

十)他却不能领悟,后来在文益引导下读《华严经》,因而彻悟,得到了文益禅师的印可。这是法眼宗指示学人读《华严经》的一个具体例子。这样的例子在法眼宗禅师那里是很多的,如前面所引的法眼文益禅师因永明道潜看《华严经》而讨论了对于华严六相的看法,道潜禅师后来住锡瞿州古寺时曾阅读《大藏经》。

法眼文益对于读经是十分重视的,他曾因禅僧看经而作颂文,表达了他对于佛经的一种二难的态度,而最终还是归之于要靠读经来解决。这一颂文说:“今人看古经,不免心中闹,欲免心中闹,但知看古经。”(《景德传灯录》卷二十九)禅宗主张直指人心,见性成佛,反对以言语文字来悟禅,把自己看作是教外别传,这一点文益是同意的。但文益等法眼宗禅师又认为,禅行并不仅仅是一种内心的自我证悟,同时必须求教于经书,正如上面所引的文益之颂文所说的那样,“欲免心中闹,但知看古经”。

法眼宗开创的时代,禅宗已经有了很大的变化,先前那种非法毁经、呵佛骂祖的事不是没有,但毕竟不同于以往,读经说教之风已经在南方的禅师中普遍流行。在《宗门十规论》中,他曾明确说:“凡欲举扬宗乘,援引教法,须是先明佛意,次契祖心,然后可举而引,较量疏密。”说明他已把援引教法看作是举扬宗乘的重要手段,把明达佛意,契悟祖心看作是举扬宗乘的前提,而各种各样的佛经正是佛意祖心的记录。从这一点来看,尽管法眼文益并没有将经教与禅相提并论,但在相当大的范围内已经提高了经教的地位,由轻蔑经教的传承转变为对于经教的重视。实际上,《宗门十规论》中第八规即是针对当时禅林中“不通教典,乱有引证”的弊病而说的。

这种禅教不二的做法,把禅与教相结合,在文益禅师的传人中,尤其是法眼宗第三代传人永明延寿,对于禅教的统一,作了再度的努力。延寿认为,晚唐五代以来,禅宗弊端丛生,为匡救禅

门弊端，发愤撰《宗镜录》。关于延寿撰《宗镜录》的因由，宋代禅宗学者慧洪曾说：“智觉延寿以一代时教，流传此土，不见大全，而天台、贤首、慈恩性相三宗，又互相矛盾，乃为重阁，馆三宗知法比丘，更相设难至波险处，以心宗要旨折衷之，因集方等秘经六十部，西天此土圣贤语三百家，以佐三宗之义为一百卷，号《宗镜录》，天下学者传诵焉。”（《禅林僧宝传》卷九）由此看出，《宗镜录》之撰，首先是把天台、贤首、慈恩三家传教徒“分居博览，互相质疑”，然后以心宗要旨折衷之，即是以禅宗的思想作为评判的标准来评定三家的学说，把它们统一到禅宗的思想上来。这样一来，不仅统一了各家对教的不同思想，也统一了禅门与教家。

实际上，延寿撰《宗镜录》的目的也是为了把禅教统一起来。他所说的“举一心为宗”，在诠释这一心作为自性清净心这一思想时，引录了大量的经论语录加以证明。正如其“自序”所说的：“今详祖佛大意，经论正宗，削去繁文，唯搜要旨，假申问答，广引证明。举一心为宗，照万法如镜。编联古制之深义，摄略宝藏之圆，同此显扬，称之曰录。”在延寿看来，诸如《妙法莲华经》、《大方广佛华严经》、《维摩经》、《金刚般若波罗蜜经》等大乘诸经都是用来阐发“一心”的。在《宗镜录》中，引用大乘经一百二十本，诸祖语一百二十本，贤圣集六十本，计三百种（《宗镜录》引证第三章）。

从教外别传来看，禅宗无疑是排斥经教的。当时的一些禅僧，只是“发狂慧而守痴禅，迷方便而违宗旨”，他们“毁金口所说之正典，拨圆因助道之修行”，（《宗镜录》卷二十五）“暗于名相，一句不识”（《宗镜录》卷四十六），“近代相承，不看古教，唯专己见，不合圆诠”（《宗镜录》卷四十三）。实质上，延寿认为参禅与研习经典并没有矛盾，它们应是相辅相成的。他说：“祖标禅理，传默契之正宗；佛演教门，立诠下之大旨。则前学所禀，后学有归。”

（《宗镜录》卷一）他曾举例说禅宗的一些大师也是看经典的，如药山和尚一生看《大涅槃经》，手不释卷。至于马祖大师、南阳慧忠国师、鹅湖大义禅师、思空山本净禅师“并博通经论，圆悟自心，所有示徒，皆引诚证，经不出自胸臆，妄有指陈”（《宗镜录》卷一）。延寿甚至认为，禅宗之所以在长时期内繁荣发展，就在于禅师们“以圣言为定量，邪伪难移；用至教为指南，依凭有据”（同上）。

像文益禅师一样，延寿的禅教一致，主要是就禅宗与华严宗的相互圆融来说的，是援华严宗入禅宗，《宗镜录》的基本倾向是“禅尊达摩，教尊贤首”。它引用了大量的华严宗的经典学说来解释禅宗的自性清净心：

若依教是华严，即示一心之广大之文；若依宗即达摩，直显众生心情之旨。

名《大方广佛华严经》者，大方广者是一心所证之法，佛华严者，是一心能证之人。摄所归能，人法冥合，皆是一心。

杜顺和尚依《华严经》，立自性清净圆明体，此即是如来藏中法性之体，从本从来性自满足，处染不垢，修治不净。

在《宗镜录》中，这样的说法比比皆是。

3. 理事圆融

法眼宗禅师宣扬禅教一致，尤其援华严入禅，以华严宗关于理事圆融的观点作为自己的宗眼。

华严宗的基本理论是法界缘起论，讲四重法界：理；事；理事无碍；事事无碍。澄观曾说：“此经以法界缘起……为宗也。法界者，是总相也，包事包理及无障碍；……缘起者，称体之大用也。”

（《大华严经略策》）据说被称为华严先驱的杜顺，著有《法界观》。他提出三种观法，其中之一便是理事无碍。华严二祖智俨也用理、事来说明圆融无碍的道理。特别是法藏对理事无碍、事事无碍的道理作了透彻的说明。在这里，理是真如，事即是事物，事物是真如的显现，它的生灭变化都离不开真如，因此没有理即没有事；理即事，事即理，理事圆融无碍。试以金狮子为例，没有金便没有金狮子，金狮子的每一个毛又都包含了金。这样，金与金狮子之间彼此圆融无碍：金通过金狮子显现出来，金狮子又是显现金的。华严宗由理事无碍进而达到事事无碍。所谓事事无碍，其实指万法之中的一切事物都是真如的显现，事事物物即真如，皆具真如法性。虽以尘埃之微，也具足真如法性，所以事事互不妨碍，一体一性，完满具足，圆融无碍。

法眼文益所创立的法眼宗，实质是建立在理事圆融的基础上的，在《宗门十规论》中，他批评当时禅林存在着“理事相违，不分浊净”的弊病，指出禅师们不知道理事相融之旨，乱说胡说，以至于讲偏正就在回互中打圈子，讲体用则混同于自然之说。在法眼文益看来，理事圆融无碍。他说：“大凡祖佛之宗，具理具事；事以理立，理假事明；理事相资，还同目足。若有事而无理，则滞泥不通；若有理而无事，则汗漫无归。欲其不二，贵在圆融。”他还说：“理无事而不显，事无理而不消，事理不二，不事不理，不理不事。”这都说明，文益禅师认为理事如同脚与眼的关系，应互相协调。他所活用的华严六相义，实际上也是从本末上来讲理事关系的。再以身与万象的关系来看，除了前面所引的《五灯会元》中的资料，在《文益语录》中还有一段性质相同文字略见差异的材料：

师云：“只如万象之中独露身，是拨万象，不拨万象？”昭云：“不拨。”师云：“两个也。”于是参随一众，连声道：“拨万

象。”师云：“万象之中独露身。”

身与万象的关系，也即是理与事的关系。万象是身的显现，身也能在万象中显现出来，所以不能否定万象，把身与万象分离为二。《五灯会元》中所记录文益引古人“离声色，着声色；离名字，着名字”之语，也是指出理事不二，说明理不离事和从事入理的道理。

在《宗门十规论》中，文益还以理事圆融的观点来评说各家，尤其是评说临济、曹洞两家。指出理事圆融是禅宗各家相同的特点，如“曹洞家风则有偏有正，有明有暗；临济有主有宾，有体有用”。即是说，曹洞、临济两家也主张理事圆融，不过立足点有所不同。曹洞从本末上来说理事关系，事是末，理是本。如曹洞宗的偏正回互，偏就是事，正就是理。临济是从体用上着眼，见事为理之用，理为见事之体，体是主，用是宾，主即理，宾即事。

法眼宗的延寿禅师也是主张理事圆融的。他曾说：“事因理立，不隐理而成事；理因事障，不坏事而显理。”（《万善同归集》卷一）并说：“理事，相资则各立，相摄则俱空，隐显则互兴，无阙则齐现。”他以水与波的关系来比喻理与事，指出“离理无事，全水是波；离事无理，全波是水”，因此“若离事而推理，堕声闻之愚；若离理而引事，同凡夫之执”（同上）。延寿还认为佛教中所谓的空有，也即是理事、体用、性相、真俗，它们异名而同实，而空有、理事、体用、性相、真俗“一一如是，各各融通。今以一心无性之门，一时收尽，名义双绝，境观俱融，契旨忘言，咸归宗镜”（《宗镜录》卷八）。《宗镜录》实质上是代表了法眼宗禅师引华严入禅，试图以理事圆融来融摄禅教二门的一部著作。

三 法眼法脉

在沩仰、临济、曹洞、云门、法眼诸宗中，法眼宗的传承是相当短促的。自文益创宗，下传天台德韶；德韶门下的延寿因撰写《宗镜录》一书而声誉卓著，成为一大家；而后再两传，便湮灭无闻了。

文益，俗姓鲁，余杭（今浙江余杭）人，生于唐僖宗光启元年（885），卒于南唐中兴元年（958）。七岁即依新定（今浙江淳安县西）智通院全伟禅师落发，在越州（今浙江绍兴）开元寺受具足戒。后到明州鄞山（今浙江宁波）育王寺跟从希觉律师学律，究其微旨。史籍称文益傍探儒典，游文雅之场，希觉把他看作是佛门中之游夏。后又到福建福州拜谒长庆慧稜，可能没有什么收获。离开福州后，又参地藏院罗汉桂琛，闻“若论佛法，一切现成”而大悟，遂成为桂琛的传人。《景德传灯录》记录桂琛的传人中，以文益为上首。而后又与法进等人来到临川（今江西抚州），应州牧之请住崇寿院，开堂说法，“诸方会下，有存知解者，翕然而至。始则行行如也，师以微言激发，皆渐而服膺，海参之众，常不减千计”（《五灯会元》卷十）。约在李昪建立南唐之初，文益即被请到金陵。先住报恩院，署号净慧禅师。后又移驾清凉寺，在此弘法，所以称为“清凉文益”。当时门庭极盛，“三坐大道场，朝夕演旨时，诸方丛林，咸尊风化。异域有慕其法者，涉远而至。玄沙正宗，中兴于江表”（《五灯会元》卷十）。死后被南唐主李璟谥为“大法眼禅师”，又谥为“大智藏大导师”。

《景德传灯录》说文益的法嗣有六十三人，主要分布在南唐、吴越等地，以天台德韶为首座。德韶，俗姓陈，处州（今浙江丽水）龙泉人，生于唐昭宗大顺二年（891），卒于宋太祖开宝五年

(972)。十七岁依本州归龙寺受业，十八岁到信州(今江西上饶)开元寺。后唐同光(923—925)中，游方各地，遍参五十四善知识，皆法缘未契。最后至临川，谒法眼，“眼一见深器之”。德韶闻文益“是曹溪一滴水”而豁然开悟，平生凝滞，涣然冰释。后来回到浙江，游天台山。钱俶继位，迎请至杭州，尊为国师。他曾劝钱俶遣使至新罗国，写回散落于海外的天台典籍，使之重新盛行于世。天台德韶对禅宗在浙江的弘传和天台宗的复兴，都起过重要的作用。

在文益的传人中，除天台德韶在吴越弘扬法眼宗风外，还有灵隐清耸禅师、永明道潜禅师。这两位禅师也都是援华严入禅的。清耸禅师阅《华严经》而悟，得到法眼的印可。道潜禅师也曾与法眼讨论华严六相义。同时法眼文益在吴越的传人中，大都受到吴越王的重用与保护，天台德韶如此，灵隐清耸、永明道潜、报恩慧明等禅师，无不如此。在南唐，法眼的传人有清凉泰钦法灯禅师等。

天台德韶的嗣法传人，据《景德传灯录》说有四十九人，最著名的当是永明延寿。延寿俗姓王，余杭(今浙江余杭)人，生于唐昭宗天祐元年(904)，卒于宋太祖开宝八年(975)。他曾为余杭库吏，年二十八任华亭(今上海松江)镇将时，因贪污巨款，被判死刑。后为吴越王所赦，听其出家。开始以翠岩为师，“执劳供众，都忘身幸。衣不缁纡，食无重味”。后参天台德韶禅师。德韶禅师“一见而深器之，密授玄旨”。延寿之所以声誉卓著，主要是他召集天台、慈恩、贤首三个教派的人一起，经过充分讨论，编撰了深有影响的《宗镜录》。该书“举一心为宗，照万法如镜”，提出了“禅尊达摩，教尊贤首”的主张，以禅宗来论衡评判佛教各个教派，同时强调参禅的实践活动，试图调和净土宗与禅宗。

清凉泰钦禅师门下有云居道齐等，灵隐清耸禅师门下有功

臣道慈、罗汉愿召等。永明道潜禅师门下有千光环省等。这些禅师影响都不大，传人也仅一二代而已。

第七章

结束语：两宋禅风

就慧能南宗禅的发展而言，大致说来，可以分为三个时期。第一个时期，以六祖革命为标志，是南宗禅的形成与初传时期。第二个时期，是晚唐五代，南宗禅在其发展过程中出现了五个宗派，即所谓的“五祖分灯”，它们门庭各异，宗风不同，从而表现出不同于南宗禅在形成与初传时的某些特点。第三个时期，是南宗禅在两宋时期的发展，风气又为之一变，形成了某些不同于晚唐五代五祖分灯时的禅宗的特点。

南宗禅在两宋时期的发展情况，可以从两个方面来说，一方面，五祖分灯后所先后形成的禅宗的五个派系，其兴衰并不相同，沩仰开宗最早，衰亡亦早，法眼宗形成最迟，但衰亡却比较快。进入北宋以后，南宗禅中还有影响并有所发展的是云门宗、曹洞宗与临济宗，而这三个宗系的情势也各不相同。因而，从两宋禅宗宗系的发展来看，依然是五祖分灯禅的继续。但从另一个方面来看，两宋时期的禅宗又形成了自己的特点，其宗风有了很大的变化。

首先，禅宗从不立文字到不离文字，一些有文化的禅师走上了从文字上追求禅意的道路，从而促成文字禅的形成与发展。文字禅的形成与发展固然有助于禅僧们理解禅理禅意，但同时也

造成了禅师们舞文弄墨的倾向，禅宗机用变成逢场作戏。

其次，由于文字禅发展到极至，与禅宗之“直指本心，不立文字”之旨相去太远，于是克勤的弟子大慧宗杲针对其不明根本，专尚语言的弊病，反其道而行之，提倡看话禅，即提出公案中的某些语句作为话头来参究，目的在于作“杜绝思量分别之用”。

复次，与看话禅约略同时，宏智正觉提出了“廓然而灵，本光自照，寂然而应，大用现前”（《默照铭》，载《宏智正觉禅师广录》卷八），形成默照禅，也即是寂默静照的意思。

一 文字禅

南宗禅入宋以后，一个显著的变化是文字禅的形成与发展，从禅宗的不立文字，慢慢变成绕路说禅，以致形成了不离文字的局面。文字禅的产生大致基于两个因素：其一，士大夫知识分子之向禅，同时，禅僧在与士大夫知识分子的交往中，要求他们在文字上对禅意作进一步的解释；其二，禅学自身发展的需要，禅师们在参禅时如何来正确理解先前禅师们的思想，并能如实地教给下一代，往往发生困难，因为他们所作为资料去加以探讨的先前禅师的所谓公案，比较简略，且往往语带玄味，其意义颇费揣摩，于是就有禅师们起来对之进行解释。因此，宋代的文字禅是指这样一种禅学形式：通过对古代公案的注解、诠释乃至繁琐的考证，使禅僧们仅从文字上就能解悟禅理，而不必从事直观体验性的参禅实践。

1. 禅宗的文字化

禅宗发展到两宋，已使自己处于一种两难的境地。一方面，禅宗历来以不立文字相标榜，坚持不点破的原则，反对用语言文

字来解释禅理禅意。另一方面，如果不借助语言文字，禅就不易被人们理解，因而也就不能普及，于是就出现许多禅书，强作禅的解释，结果不立文字的禅宗，反而出现了大量文字的解释，出现了禅宗文字化的浪潮。其表现如下：

其一，“语录”的大量出现。

在唐代已有禅僧的语录了，以后日益发展，成为禅宗的一种专门文体。禅宗语录大都为禅师们的口语，由亲随弟子随时笔录编纂而成。如慧洪《林间录》卷上所载，云门文偃禅师的入室弟子香林澄远“以纸为衣，随所闻，随即书之”。举凡师徒间传法心要，参悟验证，方便设施及禅僧之间的问答、诘难、参究等，都是其内容，可以说是丰富多彩。它是了解禅僧思想及宗风的第一手资料。

宋代是禅宗语录编撰的黄金时代，当时的禅僧们编撰语录成风，因而出现了大量的语录。禅师们不但编纂前代著名禅师的语录，而且编集当代僧人的语录。不仅有名震一方的著名禅僧的语录流行，甚至不那么有名的禅师也有语录行世。我们可以列出一些宋代禅僧的语录，如《圆悟佛果禅师语录》、《大慧普觉禅师语录》、《宏智正觉禅师广录》、《黄龙慧南禅师语录》、《杨岐方会和尚语录》等等。这些禅师在宋代名重一时，圆悟佛果禅师是文字禅的代表人物，大慧普觉禅师与宏智正觉禅师分别提倡看话禅与默照禅。黄龙慧南与杨岐方会则是临济宗在两宋复兴的关键人物，分别创立临济宗的黄龙派与杨岐派。

唐代禅僧之语录一般只记录一位禅师的言谈，如《镇州临济慧照禅师语录》只记录了临济宗的创始人临济义玄的言论。到了宋代，在由门人弟子编乃师语录的同时，出现了综合性的语录合集。其中最为有名的就是宋贇藏所编的《古尊宿语录》，实际上是各家语录的汇编本。它广采南岳怀让以下马祖、百丈、黄檗、临济

等四十余家唐宋禅师的语录，是研究唐宋禅宗思想及宗风极为有用的资料。后来宋师明又编纂了《续古尊宿语录》六卷，收集七十余位禅师的语录合编在一起。

其二，“灯录”的编纂。

禅宗将佛法比喻为灯，能够照破世界的黑暗，因而禅宗将禅师传法给弟子，看作是传灯，即传承法灯。到了两宋时期，禅僧们为了确立法灯传承的需要，编纂了许多的灯录，其中最有名的一部大型灯录是景德年间道原所编的《景德传灯录》，经由翰林学士杨亿等奉宋真宗之旨刊削、裁定而成。除《景德传灯录》之外，宋代还有其他四部灯录：《天圣广灯录》、《建中靖国续灯录》、《联灯会要》、《嘉泰普灯录》。这五部灯录共有一百五十卷，内容层见叠出，多有重复，于是宋代僧人普济又删繁就简，合五为一，编成《五灯会元》一书，共二十卷。

灯录以记言为主，但与禅宗的语录不同。它撷取了语录中精要的部分，又按照授受传承的世系来编排，反映出了禅宗思想发展的脉络，因而实际可看作一部思想史。由于以记言为主，略于记行，因而没有繁琐的考证，没有对禅僧生平事迹的介绍；记录的是禅僧之间的酬对问答，因而不乏所谓的玄言玄语，机智巧辩，且又作了大量的文字上的工作，甚至是文字上的游戏。它反映了宋代禅宗文字化的一个侧面。

与灯录相似的是禅宗史传的编撰，禅宗史传一般以记事记行为主。早在唐代就有《曹溪大师别传》，详细记录了慧能的家世、出家、得法、传戒等事迹。到宋代，除了赞宁的《宋高僧传》中记录了禅宗僧人的生平事迹外，还有专门的禅宗史传，如慧洪的《禅林僧宝传》。慧洪不满意昙颖所撰的《五家传》，以为既载语言，则当兼记行事，于是博采别传遗编，成《禅林僧宝传》。慧洪还有《林间录》二卷，为笔记体裁，专门记载禅林掌故。契嵩撰《传法

正宗记》，以传记体的形式叙述自释迦至唐以来所传二十八祖、东土六祖的事迹。

其三，对“公案”的解释。

两宋时期，除了大量的语录、灯录之外，还出现了对于“公案”的解释。公案一词是禅宗的借用语，本指官府之案牒，禅宗借用它专指前辈祖师的言行范例，作为判断是非，衡量迷悟的准则。公案并非两宋禅宗的发明，在唐代，公案一词就已经出现于禅门之中。黄檗的《传心法要》说：“若是个丈夫汉，看个公案。”但只有到宋代，才出现了公案的大量运用。

禅宗的公案，虽有文字，但十分简单，且晦涩含混，作为禅宗教禅学禅的基本资料，宋代禅僧就从文字上对它进行解释与考证，从而由早前禅宗的不立文字到大量从事文字性的工作。文字禅就在这样的背景下形成了。

为公案作注有四种形式，它成为宋代文字禅的四个基本方面：

拈古。拈出古则，并以散文化的形式来加以批评或解释。

颂古。拈古之后，必有颂古。颂古是对所拈出的古则加以评颂，本着不点破的原则以韵文来解释公案，即所谓的绕路说禅。

评唱。颂古与拈古都是以含蓄的语言来说禅，避免道破语中真意，让读者自己去体悟玄外之旨。相对于公案本身来说，通过拈古与颂古，对公案的理解就容易一些了。但颂古本身往往语言简略，意义含蓄，不大容易让人理解，于是就出现了对公案与颂文进行文字的考证与作新的解释，作出具体的发挥。禅宗公案经过这样反复的注释，其基本的思想就被揭示了出来。这样，不可言说的禅意，也就借助于大量的语言文字表达出来了。

代别。代别是指代语与别语，实际上是对公案作出某种新的解释或评论。代语有两种形式：一种是指师徒相见，在酬对之时，

老师提问，学僧答不上来，或者所答没有契合老师的想法，于是老师代替学僧答上一句；另一种是指代古人回答，古人公案中在有问无答的地方，禅师代为答上一句。别语所说的是古代公案中，本有答语，出于某种原因，禅师们往往另外再补上一句答语，称之为别语。

2. 汾阳善昭

汾阳善昭关于禅学的思想，与一般的禅师们相比，并无任何的突异之处，如他所说：“千说万说，不如自己分明。”（《汾阳无德禅师语寻》）所强调的也是当下顿悟，而不是借助语言文字。但史载他自幼即“于一切文字，不由师训，自然通晓”（《佛祖历代通载》卷二十七）。说明他是一个有相当高的文化素养并充满才智的人。实际上汾阳善昭是文字禅的首倡者，开一代风气之先。我们从三个方面来介绍善昭的文字禅。

其一，参玄与参禅。

以参玄去替代参禅，是汾阳善昭的一个特色。作为临济宗的传人，汾阳善昭特别重视该宗创始人临济义玄关于三玄三要的思想。正如慧洪在《临济宗旨》一文中所说，独汾阳无德禅师能妙达临济义玄关于三玄三要的宗旨。慧洪在《林间录》中还说：“汾州无德禅师，示徒多谈洞山五位、临济三玄，至作《广智歌》，明十五家宗风。”在慧洪的《临济宗旨》中，还记录了张商英对慧洪说的话，张商英说：“汾阳，临济五世之嫡孙，天下学者宗仰，观其提纲，渠唯论三玄三要。”

史料确实可以证明汾阳善昭是十分重视临济义玄三玄三要的。《五灯会元》卷十一记载了善昭的一段话：

上堂：“先圣云：‘一句语须具三玄门，一玄门须具三

要。’阿那个是三玄三要底句？快会取好，各自思量，还得稳当也未？古德已前行脚，闻一个因缘未明，中间直下，饮食无味，睡卧不安，火急抉择，莫将为小事。”

他还说：三玄三要句“切须荐取，不是等闲”（《五灯会元》卷十一）。汾阳还为三玄三要作了一颂，曰：“三玄三要事难分，得意忘言道易亲，一句明明该万象，重阳九日菊花新。”（《古尊宿语录》卷十）这就是说，三玄三要的根本宗旨是言外之意。所谓得意忘言，是魏晋玄学家王弼的术语。善昭所讲的“自己分明”，追求自证自悟，同魏晋玄学正有相通之处。同时，更为重要的一点是，汾阳善昭所作之颂，强调了言语之玄妙，所谓“一句明明该万象”，完全是一种玄学式的理解，就是通过玄言妙语去理解万象，去理解禅意。

这样一来，汾阳善昭对于三玄三要的重视，一方面是将禅意化解为玄谈，另一方面是寓禅境于文字玄谈之中，并以参玄来代替参禅，以玄言玄语来展示呈现禅意，显示自己的悟解与体验。

其二，绕路说禅。

汾阳善昭作为文字禅的首倡者，他选取百则公案，每则公案后以颂的形式一一加以解释，作成《颂古百则》。这种形式并不是直接去解释公案的本意或原意，而是绕着弯来讲。尽管如此，颂古比原来的公案要好懂得多，有助于人们理解公案的意义。正如圆悟克勤所说：“大凡颂古，只是绕路说禅。”（《碧岩录》卷一）颂古这种绕路说禅的形式体现了禅宗不点破的原则，是宋代禅风变化的标志之一。

关于《颂古百则》，善昭的《都颂》说：“先贤一百则，天下录来传。难知与易会，汾阳颂皎然。空花结空果，非后亦非先。普告诸开士，同明第一玄。”（《汾阳无德禅师语录》卷中）对其百则公

案的选材与目的,作了说明。这里可以指出三点:第一,善昭的百则公案,不是随意选来的,而是广泛流传于禅林的先前禅师们的言行,它体现了禅理禅境,可以作为人们参悟的公案;第二,善昭认为,用来作为公案的在禅林中公认的先前禅师们的言行,有的很容易理解,有的却不容易理解,颂古的目的就是以颂文的形式去表达公案的意义,让不太好懂的公案能以颂文来表达明白;第三,用颂文来表达古代公案的意义,不是什么文字游戏,而是通过颂文来明白第一玄,即禅理,禅师们在教禅学禅时就可以借助文字来悟解禅理。

我们再来看看善昭为两则公案所作的颂文,看其是如何以文字来悟解禅理的。

关于临济三玄三要的公案。临济义玄的三玄三要是临济法要中十分重要的部分,《古尊宿语录》卷四上载临济义玄的话:“一句语须具三玄门,一玄门须具三要,有权有用。”就是说,一句话中如果有玄有要,就是活句,是活人眼目处。但义玄并没有具体说明三玄三要是什么,这给后人以想象的空间,给予各种不同的解释。汾阳善昭把三玄三要作为一个公案加以解释,参这一公案的关键在于得意忘言,追求言外之旨,而不要拘泥于三玄三要这一类的名字术语。在善昭的解释中,临济的所谓“一句语须具三玄门,一玄门须具三要”,实质是说,一句话中包含了万象。这样,人们可以通过一句语去了解森罗万象的世界,解悟禅理。这也就是“了万法于一言”。借助文字来参禅,文字又是玄妙无穷的,因而参禅变成了参玄。无疑,通过善昭之颂可以有助于人们去理解临济的三玄三要。

我们来看另一则善昭的颂古:“二祖问达摩:‘请师安心。’摩云:‘将心来与汝安。’祖云:‘觅心不可得。’摩云:‘与汝安心竟。’”(《汾阳无德禅师语录》卷中)引了这样一则公案后,善昭以

颂文对此作了解释：“九年面壁待当机，立雪齐腰未展眉。恭敬愿安心地法，觅心无得始无疑。”（《汾阳无德禅师语录》卷中）《祖堂集》中有这样一段话：

惠可又问：“请和尚安心。”师曰：“将心来与汝安心。”进曰：“觅心了不可得。”师曰：“觅得岂是汝心，与汝安心竟。”达摩语惠可曰：“为汝安心竟，汝今见不？”惠可言下大悟。惠可曰和尚：“今日乃知一切诸法，本来空寂，今日乃知，菩提不远，是故菩萨不动念而至萨若海，不动念而登涅槃岸。”师云：“如是，如是。”

达摩的禅法称为“大乘安心之法”。这一则公案就是指达摩以安心禅法启悟惠可，惠可由此悟入。善昭的颂文可分两个层面来理解。第一个层面，指出达摩九年“面壁而坐，终日默然”，以等待可以启悟的人，引导其学得安心禅法；惠可在大雪之中立了一夜，至明雪已过膝（《五灯会元》卷一），为的是求得佛法，而无厌无悔，恭敬之心，唯天可表。第二个层面就是解释安心禅法，所谓“觅心无得始无疑”，实际上所指的是让无可用心，不起妄念，不追空逐有，而扫除情解，这样就能解悟禅理。因为一切诸法，本来寂然，动即不得，安心则能悟入。

其三，公案代别。

善昭于《颂古百则》以外，还有《公案代别百则》和《诘问百则》，试图完善对于公案解释的形式，给公案的解释尽可能是一个统一的答案，以更好地去揭示公案的意义。善昭说：“室中请益，古人公案未有尽善者，请以代之；语不格者，请以别之，故曰之为代别。”（《汾阳无德禅师语录》卷中）实质上，《公案代别百则》与《诘问百则》就是要使“未有尽善”与“语不格”这两个方面

的不足得以克服,以使对于公案的解释既做到尽善,又做到能符合原意。

为了克服古人公案中语不格与未尽善的缺陷,善昭提出用代别或诘问一类的东西来表达自己的思想,有些具有深刻的禅学意味。如《公案代别百则》中有这样一则:

马鸣问迦毘摩罗:“汝有何圣?”云:“我化大悔,不足为难。”又问:“汝化性海得否?”云:“若化性海,我当不得。”别云:“许即不让。”

“别云”是针对语不格者而言的,因此,“许即不让”实质是对马鸣所问别出一个答语,而不是去解释迦毘摩罗的答语,正因为善昭认为迦毘摩罗所答属于语不格者,所以要别外来回答。再如《诘问百则》中有这样一则:

“烦恼无边誓愿断,将什么断?”代云:“有么?”

这一反问很有禅味。那些誓断烦恼的人实际上并没有真正的解悟到禅理,对于参禅者来说,烦恼与菩提是没有任何区别的,本来不二的,因此,既无烦恼可断,又无菩提可证。而有些代语与别语则没有什么很深的禅学意味,相对于原来的答语其实只是在文字上稍作变化,换一种说法而已。如:“梁武帝问祖:‘如何是圣谛第一义?’祖曰:‘廓然无圣。’帝曰:‘对朕者谁?’祖曰:‘不识。’代云:‘弟子智浅。’”这里以智浅代不识,其实是同一意思,并没有增加什么新的含义。

善昭为克服公案中之未尽善与语不格,以求善与格,而作代别。这里还有两点应加以说明。第一,善昭认为古代公案的禅学

意境是相当丰富的，任何一种代别只是其中的一种解释，因此，相对于整个公案所包涵的丰富禅学意境而言，代别是有相当的局限性的。他自己曾说：“诘问一百则，从头道理全，古今如目睹，有口不能诠。”（《汾阳无德禅师语录》卷中）这就是说，他的代别并没有穷尽真理。第二，同一个公案对于不同的提问者可以作出不同的解释，即接机应对，应视具体对象而定，没有一个统一的固定的模式。因此，针对古代公案中未尽善与语不格的情况，所作的代语与别语，视具体情况而言，可以有不同的善与格，关键在于：“夫说法者，须及时节，观根逗机，应病与药。不及时节，总唤作非时语。”（同上）

3. 雪窦重显

汾阳善昭颂古之风首开以后，很快盛行于禅林，宋代的禅师们纷纷起而仿之。《禅宗颂古联珠集》收录了公案三百二十五则，颂文二千一百首，作颂古的禅师一百二十二人。《禅宗颂古联珠通集》又增收公案四百九十三则，达到八百一十八则；增收颂文三千零五十首，达到五千一百五十首；增收禅师四百二十六人，达到五百四十八人。可见收录公案之多，所作颂文之丰，禅师之众，两宋颂古之风的兴盛，于此可见一斑。两宋作颂古的禅师中，最有名望、最有影响的是四个人，即雪窦重显、投子义青、丹霞子淳与宏智正觉，被称之为“禅宗颂古四家”^①。从宗派来分析，除雪窦重显是云门宗传人外，其他三人都是曹洞宗人。四人之中，尤以雪窦重显最为突出，他的《颂古百则》在汾阳善昭颂古的基础上，把颂古这种形式发展到成熟的阶段。《禅林僧宝传》卷四引

^① 《萃绝老人颂古直注序》说：“禅宗颂古，有四家焉，天童、雪窦、投子、丹霞是已。”天童即宏智正觉。

心闻县贲之语说：“天禧间，雪窦以辩博之才，美意变弄，求新逐巧，继汾阳为《颂古》，笼络当世学者，宗风由此一变矣。”

与汾阳善昭相比，雪窦重显的《颂古百则》有以下三个特点。

其一，在选材上以云门本宗为主。汾阳善昭的《都颂》说：“先贤一百则，天下录来传。”这是他的古代公案的选择，并没有考虑到宗系的不同，以流传最广，天下僧人公认的公案为选取的对象，而不管这些公案出自哪一家。雪窦重显在选择公案时，更多地倾向于云门系，这是不难理解的，因他本人即是云门系传人。他所选的一百则公案以云门本宗为主，其中，云门文偃的公案十三个，云门系禅师的公案六个，涉及到云门宗的有三个。

其二，颂古是绕路说禅，反映了禅宗不说破的原则，在对古代公案作颂文时要尽可能地把文字弄得含蓄些，语言要带有玄味。善昭曾说：“言之玄也，言不可及旨之妙也。”（《汾阳无德禅师语录》卷中）但事实上，善昭本人的古代公案颂文，一般说来语言比较平实，并不是那么玄之又玄的东西，如前面所举两个颂古，都反映了这一点。真正追求文字之华丽，语言带玄味，注重辞藻修饰的是雪窦重显。他的文学素养很高，有“诗坛之李杜”之誉。他的颂古之文，着力于艺术上的表现，而其意义则含糊，这样就开阔了人们想象的空间。

其三，雪窦重显更好引用佛经儒典，引经据典来解释古代公案是其一大特点。时人曾评说雪窦重显的这一特点，说：“雪窦《颂古百则》，丛林学道论要，其间取譬经论，或儒家文史，以发明此事。”（《碧岩录·关友无党序》）

现在我们来看雪窦的两则颂古。

其一，关于《俱胝一指》。这是善昭与雪窦都作过颂文的一则公案。所谓“俱胝和尚，凡有所问，只竖一指”，以此来启悟参禅者。这则公案十分简单，但却不大容易理解。

汾阳善昭的颂文是：“天龙一指悟俱胝，当下无私物非齐。万互千差宁别说，直教今古勿针锥。”（《汾阳无德禅师语录》）这则颂文指出，俱胝一指以启悟参禅者的方法是从天龙和尚处继承来的，俱胝自己曾说：“某甲得天龙和尚一指头禅，一生用不尽。”（《祖堂集》卷十九）据《祖堂集》，俱胝“……欲出山，参寻知识，……忽然神报言：‘三五日间，有大菩萨人至，来为和尚说法。’未逾旬日，天龙和尚到来，师接足前迎，侍立之次，具陈上事，未审如何对他。天龙竖起一指，师当时大悟”。汾阳善昭颂文第一句即指此事。接下来汾阳善昭解释了这个公案所指的意义，认为俱胝和尚之所以凡有所闻只竖一指，是基于对禅理的体悟。万事万物是有差别的，但这种差别从禅学的意义来看并不是一种真实的存在，而仅仅是一种幻象，是虚幻的。俱胝之只竖一指来回答参禅者之所问，是以一指去启悟参禅者，一切皆空，一切皆无差别。因而，当面对参禅者之所问时，俱胝和尚并不是去说什么万事万物的差别只是一种虚幻的假象这样的大道理，而是以一指示人，要参禅者自己去体悟。

雪窦重显关于这则公案的颂文是：“对佛深爱老俱胝，宇宙空来更有谁？曾向沧溟下浮木，夜涛相共接盲龟。”（《碧岩录》卷一）这一则颂文也是说俱胝一指是一种启悟人的禅学方法，这一点与汾阳善昭并无不同，但在解读公案的形式上，雪窦重显更具有文学家的气质，绕路说禅的意味更浓。他一开始并不是来讲解公案，而是由公案来引发感慨，再通过引用佛典来阐发公案的禅学意味。这一则颂文分两层意思。第一层，雪窦重显对俱胝和尚以一指启悟参禅者的方法表示由衷的感叹。认为在整个禅林中，没有谁能像俱胝和尚那样一辈子只是以一指来启悟参禅者的，因而他对此表示了深深的敬意。第二层，引用《法华经》来解释俱胝以一指悟人这样的方法如同向夜幕下的大海里投下一根浮

木，去救助溺水者。就是说，以一指悟人去启悟芸芸众生，救他们于万劫不复之中。《法华经》说：“如一眼之龟值浮木孔，无没溺之患。”雪窦重显正是借助这个意思来解释启悟人的方法。

其二，关于《梁武帝问达摩大师》的一则公案。

梁武帝问达摩大师：“如何是圣谛第一义？”摩云：“廓然无圣。”帝曰：“对联者谁？”摩云：“不识。”帝不契。达摩遂渡江至魏。帝后举问志公。志公云：“陛下还识此人否？”帝云：“不识。”志公云：“此是观音大士传佛心印。”帝悔，遂遣使去请。志公云：“莫道陛下发使去请，阖国人去，他亦不回。”（同上）

对于这样一则古代公案，雪窦重显的颂文是这样的：“圣谛廓然，何当辩的？对联者谁，还云不识。因兹暗渡江，未免生荆棘。阖国人追不再来，千古万古空相忆。休相忆，清风匝地有何及？师顾视左右云：‘这里还有祖师么？’白云：‘有。唤来与老僧洗脚。’”（《碧岩录》卷一）

雪窦重显这一颂文的形式，正反映出其辞藻华丽、文字生动、语言带玄味的特点。他以委婉曲折的文字，来表达禅学的意味。所谓绕路说禅，可从雪窦的这一则古代公案的颂文中看出来。雪窦重显的颂文从开始接着本则的廓然无圣，再颂出达摩离开萧梁王朝，过江到魏，最后通过清风匝地有何及这一转，落脚到人与祖佛不别，暗示应于现实生活中自证自悟，而不是离现实而别有所求。可见，雪窦的颂文，其内容比之所颂的古代公案本则要丰富了许多。通过层层转进，实质也正是绕路说禅，由此体悟禅境。

具体说到这一颂文的内容，稍作分析如下。颂文一开始即说

“圣谛廓然”，是把梁武帝与达摩之间的问答极自然地引出来。廓然处便无不显圣谛，若问圣谛，便是廓然，这是无庸拟议的。雪窦重显极从容自然地引出这一点，如击石火，如闪电光。本则中的两个不识，文字一般，而意义却千差万别。达摩所说的不识，是从禅学意上来理解，而梁武帝的不识只是基于常识，所以圆悟克勤说：“似则也似，是则不是。”重显所说的“对朕者谁，还云不识”，即是从禅学意上来理解，认为梁武帝与达摩并没有什么分别，因而所谓不识并不是一种分别相。这是其一。

其二，“因兹暗渡江，未免生荆棘”。前句说出了由于梁武帝与达摩之间在对禅的解悟上有相当大的分歧，达摩不再愿意留在江南，于是从江南到江北，来到魏。达摩一苇过江，这一幅渡江画景，正像达摩面壁一样是很有禅味的。圆悟克勤说：达摩西来，本“与人解粘去缚，抽钉拔楔，划除荆棘，因何却道生荆棘？”（《碧岩录》卷一）这当联系达摩与梁武帝在对禅的理解上未能契合，达摩看到江南没有禅的土壤，于是渡江至魏这一层意思来看，“廓然无圣”，已是荆棘当途，再去问什么西来祖意，求佛、求法、求祖，不是在心中生出荆棘来吗？在雪窦看来，禅理禅机是靠自己内心的体悟。梁武帝想派人去请达摩回江南，实际上是向外追求，越追离禅理禅机越远，所以说即便让全国人去请也请不回达摩。梁武帝不识这一点，所以只能是“千古万古空相忆”。即便如此，雪窦重显也不放过，大叫一声“休相忆”，企图惊醒梁武帝们，不要向外追求，而要回到自己的体悟上来，绝了对达摩的追求之意。

其三，参禅之人绝了对达摩的追求之心，斩绝了求佛、求法、求祖的心念，一念不生，心无所求，这样就达到了禅境。所谓“清风匝地有何及”，即是说，各人脚下自生清风，何必去高攀圣境，离开自身远求祖师西来之意。做到上无仰攀，下绝己躬，就能忘

我、忘法、忘境，无欠无余，圆同太虚。从“这里还有祖师么”，至整个颂文的结束，实质上是从“清风匝地有何及”的禅境又回到现实生活之中，点出人祖不别，所谓“佛在干屎”，非离现实而别有所谓佛祖。这一转折正是雪窦最终所要导出的结论，也即是悟禅之所在。

4. 圆悟克勤

颂古之作的盛行，在禅林越来越受到重视。颂古本来是有助于禅师们去理解公案的意义，探索公案中所蕴含的禅理，但是，有些颂文本身也和其所颂的古代公案本则一样，语言简略，意义含蓄，不易为人所理解。同时，颂古是绕路说禅，而当时的禅僧大多文化素养很差，还缺乏必要的禅学知识，所以禅僧们不仅不能理解古代公案，即便对于颂文也是不甚了了。雪窦《颂古百则》的命运就是如此。《碧岩录》载普照的话说：“雪窦禅师，具超宗越格正眼，提掇正令，不露风规。秉烹佛锻祖钳锤，颂出衲僧向上巴鼻。银山铁壁，敦敢钻研；蚊咬铁牛，难为下口。不逢大匠，焉悉玄微。”（《碧岩录·普照序》）说明雪窦重显的颂文对于禅僧来说，已犹如蚊咬铁牛，难为下口。为了使古代公案及颂文能更易为禅僧们所接受和理解，就需要对其进行再解释。于是有一些禅师在颂文的基础上，对古代公案及颂文进行再解释的工作，这就是所谓的评唱与击节。这方面最有成绩最有影响的是圆悟克勤。

圆悟克勤可说是对于颂古之作进行再解释的大匠。其评唱之作是《碧岩录》，全称为《佛果圆悟禅师碧岩录》，或称《碧岩集》。

关于圆悟克勤的《碧岩录》，我们从三个方面来作一些说明。

其一，选材。圆悟克勤的评唱之作《碧岩录》，是评唱雪窦《颂古百则》的。它是由雪窦重显《颂古百则》所选的一百则古代公案

为骨架组织起来的，正如在《碧岩录》末所附的疏中所说：“雪窦颂古百则，圆悟重下注脚。”但《碧岩录》并不停留在雪窦重显的颂古百则之上，简单地为之作注解，而是以颂古百则为材料，进行创造的解释，所谓：“圆悟又出己意，离之为《碧岩集》。”（《禅林僧宝传》引心闻县贲语）圆悟在解释公案本则与颂古之文时，往往是己意迭出。因此，《碧岩录》与其说是在解释公案和颂文，不如说是借助于这种解释来发挥圆悟克勤自己对于禅学的理解。

其二，形式。雪窦颂古原来的结构形式是一则公案一则颂文，公案与颂文两两对应。圆悟克勤的《碧岩录》分雪窦重显一百则公案为十卷，每卷各解释十个公案和颂文。每一则的解释，包括原来的公案和颂文在内，共有五项内容。第一项，在录出每一则公案之前先列“垂示”，以揭示宗纲。它是圆悟克勤解释公案与颂文的指导思想，并作为指示参禅者应进的目标，有指路明灯的作用。如果能注意到垂示的要点，就可能把握到该则公案及颂文的要点。第二项，录出公案本则。第三项，录出雪窦重显的颂文。第四项，著语，也称为下语，是《碧岩录》作者在公案本则与雪窦颂文的每句下面所作的解释、评论一类的文字，相当于夹注。这些著语别具一格，形式多样，文字生动，以当时的口语、俗语、谚语出之，也有正规的书面语言，甚至常常用反语、逆语、恶语，冷嘲热讽，可谓无所不至。这些著语往往很简单，多则只有十几字，少则三五个字，有时甚至只有一个字。在圆悟克勤的《碧岩录》中，著语是体验禅理的机语，很难从字面上来理解。第五项，评唱，这是《碧岩录》的主要内容，对公案本则和颂文作概括性的总评论，揭示古代公案与雪窦颂文的玄旨所在，借以发挥自己对于禅的理解，它分散在公案本则与颂文之后。

其三，思想倾向。圆悟克勤的禅学思想与禅宗祖师并无什么不同。他说：“佛祖以神道设教，唯务明心达本，况人人具足，各各

圆成。”他认为参禅就在于“能于脚跟直下承当，不从他得，了然自悟，廓彻灵明，广大虚寂，从无始来，亦未曾间断，清净无为，妙圆真心”（《圆悟克勤禅师语录》）。认为参禅实质上只是唯了自性，更不外求，因此必须离情识脱理路，扫尽一切取舍拣择，而能直彻心源，这样才能任运自然，无事忘缘。他说：“参问要见性悟理，直下忘情绝照，胸襟荡然。如痴似兀，不较得失，不争胜负。凡有违顺，悉皆截断，令不相续。悠久自然，到无为无事处。”（同上）圆悟克勤在论及禅宗时说：“此宗不立文字语句，唯谁最上乘，根器如飘风疾雷，电击星飞，脱体契证，截生死根，破无明亮，了无疑惑，直下顿明。”（同上）这样一些议论正代表了圆悟克勤的思想倾向。如在《碧岩录》中，所强调的是直指人心，见性成佛。他说：“达摩遥观此土，有大乘根器，遂泛海得得而来，单传心印，开示迷途，不立文字，直指人心，见性成佛。若么见得，便有自由分，不随一切语言转，脱体现成。”（同上）圆悟克勤把这种禅师们所普遍信奉的禅宗心印，在《碧岩录》中开宗明义，作为圣谛第一义提出来，并说：“古今言教，机缘公案，问答作用，并全明此。”（同上）

《碧岩录》是两宋文字禅的代表作，禅宗公案经过代别、颂古，尤其是像《碧岩录》这样先加垂示，中有夹注，再以评唱总评，公案本则的玄旨就被完全揭示了出来。圆悟克勤的评唱体是直截了当把禅意说出，而不是绕路说禅，因而容易为人理解。《碧岩录》一出，就受到禅僧的热烈欢迎，被誉为禅林第一书，禅林之中“新进后生，珍重其语，朝诵暮习，谓之至学”（《禅林僧宝传》）。禅宗以教外别传，不立文字，直指人心，见性成佛相标榜，即便是圆悟克勤也是主张“不随一切语言转”。然而事实上，像《碧岩录》经过垂示、著语及评唱，不可言说的禅理正是借助于大量的语言文字表达出来。

我们试举一例来看看《碧岩录》中垂示、著语、评唱等形式，并略加评述，以期对文字禅能有深一层的了解。由于《碧岩录》是评唱雪窦《颂古百则》而成，我们也以前面介绍过的雪窦重显的一则颂文所解释的公案为例，以便能两相对照。

雪窦颂“武帝问达摩”的那一则公案，在《碧岩录》中是第一则，名为“圣谛第一义”。

第一节即是垂示，是理解全则的总纲。

垂示云：“隔山见烟，早知是火；隔墙见角，便知是牛。举一明三，目机珠两，是衲僧家寻常茶饭。至于截断众流，东涌西没，逆顺纵横，与夺自在。正当恁么时，且道是什么人行履看取雪窦葛藤。”

第二节是举出古代公案的本则，并加上著语。括号中便是圆悟克勤下的著语。

举梁武帝问达摩大师：（说这不啻啾汉。）“如何是圣谛第一义？”（是甚系驴橛。）摩云：“廓然无圣。”（将谓多少奇特箭过新罗，可煞明白。）帝曰：“对朕者谁？”（满面惭惶强惺惺，果然摸索不着。）摩云：“不识。”（咄再来，不值半分钱。）帝不契。（可惜许却较些子。）达摩遂渡江至魏。（这野狐精不免一场忪愕，从西过东，从东过西。）帝后举问志公。（贫儿思旧债，旁人有眼。）志公云：“陛下还识此人否？”（和志公赶出国始得好，与三十棒，达摩来也。）帝云：“不识。”（却是武帝承当得达摩公案。）志公云：“此是观音大士传佛心印。”（胡乱指注，臂膊不向外曲。）帝悔，遂遣使去请。（果然把不住，向道不啻啾。）志公云：“莫道陛下发使去请，（东家人死，

西家人助哀，也好一时赶出国。)阖国人去，他亦不回。”(志公也好与三十棒，不知脚跟下放大光明。)

第三节是圆悟克勤对公案本则的评唱，以解释这一公案本则的禅意，发挥其对禅理的理解。文字相当长，总起来说了这样一些意思：达摩遥观此土，有大根器，于是就泛海来到东土，单传心印，开示迷途，不立文字，直指人心，见性成佛。并说真俗不二，真谛以明非有，俗谛以明非无，这就是圣谛第一义。圆悟克勤接下来讲：“所以道，参得一句透，千句万句一时透，自然坐得断，把得定。”古人道：“粉骨碎身未是酬，一句了然超百亿。”这里的一句便是指“廓然无圣”。参得这一句，便有自由分，不随一切语言转，脱体现成，一切截断，洒洒落落。虽然百亿劫的生死，也可以坐得断，把得定。“廓然无圣”是这一公案本则的关键一句，是禅的根本法，显示出自证自悟的禅的境界。

第四节就引出雪窦重显的颂文，中间也加有著语。括号内便是圆悟克勤下的著语。

圣谛廓然，(箭过新罗，咦。)何当辩的？(过也，有什么难辩。)对联者谁，(再来不值半文钱，又恁么去也。)还云不识。(三个四个中也，咄。)因兹暗渡江，(穿人鼻孔不得，却被别人穿，苍天苍天，好不大丈夫。)未免生荆棘。(脚跟下已深数丈。)阖国人追不再来，(两重公案，用追作么，在什么处，大丈夫志气何在。)千古万古空相忆。(换手槌臂，望空启告。)休相忆，(道什么，向鬼窟里作活计。)清风匝地有何及？(果然大小雪窦向草里辊。)师顾视左右云，这里还有祖师么？(你待番疑，那犹作这去就。)自云有，(塌萨阿劳。)唤来与老僧洗脚。(更与三十棒，赶出也，未为分外，作为去就，犹较些

子。)

最后一节是圆悟克勤对雪窦的颂文加以评唱，指出雪窦的颂古是绕路说禅，认为他的颂文如舞太阿剑相似，向虚空中挥洒，自然不犯锋芒。还说，雪窦开始就说“圣谛廓然，何当辩的”，不妨奇特，且道毕竟作么生辩的，直饶铁眼铜睛也摸索不著，到这里以情识卜度得么。并举云门“似闪电光，如击石火”语，这就不落心机、意识、情想。接下来的评唱之文完全是围绕着雪窦的颂文来展开。

圆悟克勤的垂示、著语与评唱，用大量的文字来解释公案本则与颂文，可见文字禅已发展到了登峰造极的地步。

二 看话禅

看话禅是随文字禅后而在两宋禅宗中盛行一时，并且取代了文字禅的另一种参禅方法。看话禅也叫看话头。在这里，看不是指用肉眼观察对象，而是进行内省式的参究或探索。话头是指把禅林中古代公案中的某些典型的答语提出来作为进行参究的题目。因此，所谓看话禅，是指专就古代公案中的抽取答语作为话头，执著不舍地对它进行一种内省式的参究与探索，从而达到证悟禅理的目的。看话禅包括了既联系公案，又注重修禅实践两个方面。看话禅的倡导者和集大成者大慧宗杲，是圆悟克勤的入室弟子。他一反乃师专门从文字上来理解禅理，而不注重修禅实践的方法，反对把公案作为正面的文章来理解，认为仅从文字上是不能证悟禅理的，而应该从公案中提出某些答语作为话头来参究，其目的在于“杜绝思量分别”，“扫荡知解”。

1. 火焚《碧岩录》

我们已在前面多次指出，慧能南宗禅的基本的禅学思想与参禅方法可以用下面四句话来加以概括，即禅宗中反复申述的直指人心，见性成佛，教外别传，不立文字。从慧能的南宗禅到以汾阳善昭、雪窦重显、圆悟克勤为代表的文字禅，可以说禅宗基本的禅学思想一脉相承，没有什么大的变化，但参禅方法经历了三变。慧能南宗禅主张不借助于语言文字的参禅方法，要直指人心，见性成佛，对于五祖弘忍及以前的禅宗参禅方法来说，禅风为之一变；五祖分灯，沩仰、临济、曹洞、云门、法眼诸宗各“语带宗眼、机锋酬对”（《宗门十规论》），如临济之棒喝齐施，呵佛骂祖，临济法要，曹洞之五位，云门之三句等，禅风又为之一变；文字禅的产生，大量语录、灯录、禅宗史传的编撰，尤其是通过拈古、颂古、评唱等形式，以大立文字来阐明不立文字之旨，对古代公案本则进行不厌其烦的解释，禅风又为之一变。

平心而论，两宋文字禅的产生与兴盛可以说是顺应了时代的潮流，而对禅宗自身发展来说也是具有某种积极的推动作用的，两宋禅宗发展的史实就已充分说明了这一点。但文字禅之流行，在本质上违背了南宗禅不立文字之旨，并与五祖分灯之禅也大相径庭，它标志着文字禅离南宗禅本来的参禅方法已越来越远。尤其到了圆悟克勤，其所撰之《碧岩录》，为宋代文字禅的发展提供了一种最为完备的形式，风行一时，使洛阳纸贵，备受参禅者及士大夫知识分子的欢迎。禅僧们目之为最重要的经典，是参禅者必读之书，以至于达到人手一册，朝暮诵习的程度。影响所及，禅林披靡，于是流弊生焉。

两宋文字禅发展到鼎盛之时，所产生的弊病主要有两个方面。

其一，把手段看作目的本身，其结果是玩弄文字技巧，走上舞文弄墨的邪路，与禅宗不立文字之旨相背。

正如前面已经说到的，诸如拈古、颂古、评唱这种种文字禅的形式，通过对古代公案本则的解释，或对颂文的再解释，有助于人们加深理解。但语言文字本身只是手段，而不是目的。这就是说，文字禅的各种形式，都是借助于语言文字来理解禅意，是以语言文字作为接引参禅者的工具，其目的是证悟禅理，求得解脱。然而文字禅发展到顶峰，却把工具与手段作为目的本身，禅师们并不是借助语言文字去证悟禅理，求得解脱，而是在用繁琐的文字说禅时，忘记了目的。

其二，强调以知性思维、义理解释来证悟禅理禅意。

文字禅的各种形式无不是在借助语言文字来解释禅理禅意，其目的是为了帮助参禅者能更容易理解公案本则或颂文中所包含的禅理禅意。而文字禅的发展，其必然出现的结果，是禅师们通过各种文字禅的形式来证悟禅理，求得解脱，实质上是对禅本身作了义理方面的解释，强调了人自身的知觉思维能力。但是，禅本身是不能作义理解释的，也不是人的知觉思维所能证悟的。文字禅的各种形式恰恰在这一点上产生了弊病，禅师们把求觅解会作为证悟禅理求得解脱的方便门径，过分重视人的知觉思维，而忽略了对于禅的直观体验的证悟。这样，文字禅的禅师无疑与只可意会，不可言传，不可以义理加以解释的禅相距越来越远了。

文字禅越是发展，其流弊越来越明显。于是就有禅师起来反对这种以文字解禅说禅的所谓文字禅，揭露文字禅的流弊，抵制文字禅的发展，试图把两宋禅宗的发展从文字禅的流弊中解救出来，进而导入一个新的方向，其代表人物就是大慧宗杲。

大慧宗杲是圆悟克勤的弟子，他所生活的时代，正是乃师所

撰之《碧岩录》风靡禅林，文字禅发展到鼎盛之时，其流弊也日甚于一日。参禅不注重实修，只知道背诵语句，实非其悟，往往是出于对《碧岩录》的摹仿。大慧宗杲认为，长此以往，参禅将变成徒有其表。为了匡正禅林，拯救禅风，嘉惠参禅者，并把禅学的发展引入正途，大慧宗杲毅然决然地将乃师的《碧岩录》付之一炬，禁止其流布。径山住持比丘希陵在《碧岩录》重刊之“后序”中说：“大慧禅师因学人入室，下语颇异，疑之，才勘而邪锋自挫，再鞠而纳款自降，曰：‘我《碧岩录》中记来，实非有悟。’因虑其不明根本，专尚语言，以图口捷，由是火之，以救斯弊也。”由此可见，大慧宗杲之毁《碧岩录》，是“虑其不明根本，专尚语言，以图口捷”。认为是《碧岩录》导致了禅僧不注重实修，只背诵语句，因而烧毁《碧岩录》是一种救弊的行为。心闻县贲对于大慧宗杲火烧《碧岩录》拍手称快，他说：“绍兴初，佛日入闽，见学者牵之不退，日驰月骛，浸渍成弊，即碎其版，辟其说，以祛迷援溺，别繁拨剧，摧邪显正，特然而振之，衲子稍知其非而不复慕。然非佛曰高明远见，乘悲愿力救末法之弊，则丛林大有可畏者也。”（《禅林僧宝传》卷三）

对于大慧宗杲火烧《碧岩录》之事，不能简单地看作是一种救弊之作，仅仅具有象征性的意义，而是有着极为深刻的社会政治，乃至禅宗自身发展方向的深刻根源的。就禅宗的自身发展方面来说，可以指出以下两点。

其一，大慧宗杲火烧《碧岩录》实质上是文字禅自身发展的必然结果，从某种意义上来说，印证了物极必反的道理。因为他生活的时代，《碧岩录》为最高发展形式的文字禅，再也没有新的发展的可能性，因而必然走向其反面，要求有一种新的更为简单直截的参禅方法来取代流弊日甚的文字禅。看话禅与默照禅正是在这样的大背景下发展起来的。这表明，大慧宗杲火烧《碧岩

录》体现了两宋禅宗发展的必然性，顺应了两宋禅宗发展的潮流，而不是基于个人的好恶。

其二，大慧宗杲火烧《碧岩录》从更为本质的意义上来说，是体现了他对于禅的一种认识。以《碧岩录》为代表的文字禅，是以文字解释来说禅，并由此来悟禅。而宗杲则认为：“禅无文字，须是悟始得。”（《大慧普觉禅师语录》卷十六）并认为参禅不能借助于语言文字来达到，而是“一超入如来地”，“须是直心、直行”，反对思量分别，说“拟议思量已曲了也”（《大慧普觉禅师守门武库》）。

有一种解释，认为大慧宗杲火烧《碧岩录》，并不是因为他觉得《碧岩录》解释有误，而是为了抑制由《碧岩录》所导致的文字禅之流弊，作为一种象征性行为，因而火烧《碧岩录》只是一种权宜之计。如《重刊圆悟禅师碧岩集疏》所说：“学人机锋捷出，大慧密室勘辨，知无实诣，毁梓不传，权也。”禅林之中，试图调和圆悟克勤与大慧宗杲者，多有人在，他们为《碧岩录》的毁版作种种的解释。主要之点是认为师撰与徒毁，做法虽然相反，其用心是一样的，如帝陵在《碧岩录·后序》中说：“然成此书，火此书，用心则一，岂有两哉？”《三教老人序》也说：“圆悟顾子念孙之心多，故重拈雪窦颂；大慧救焚拯溺之心多，故立毁《碧岩录》。”这种说法不无一定的道理，但不能否认，师撰与徒毁作为象征，表明了宋代禅宗两种不同的参禅方法，因而也就标志着文字禅与看话禅之间彼此的消长。并且从客观效果上来说，大慧宗杲之毁《碧岩录》，限制了它的流布，由此标志着文字禅已经过了鼎盛之时，开始走下坡路了，以语言文字解禅悟禅，以义理知觉来说禅的势头得到了扼制，因而尽管后来《碧岩录》不断有人重刊，同时还有新的颂古之作出现，但就其影响而言，都未能达到圆悟克勤撰《碧岩录》所刊行时出现的人手一册，朝暮诵习的程度。可见大慧宗

杲毁《碧岩录》，对于文字禅的发展来说，是具有极大的消解作用的。

2. 提倡看话禅

大慧宗杲所倡导的看话禅，简单说来，就是以古人公案中的答语作为话头，历久真实参究，以致悟禅的一种参禅方法。两宋的禅风，主要是围绕对公案的解释来展开，并由公案来推动与弘传的，对于公案的不同态度和由此而来的不同参究方式，形成了不同的禅风。看话禅不是参究公案的全部，也不管这一公案与当前是否有关，而是把答话作为话头来参究。大慧宗杲所提出可以参的话头有“庭前柏树子”、“麻三斤”、“干屎橛”、“狗子无佛性”、“一口吸尽西江水”、“东山水上行”（《大慧普觉禅师语录》卷二十七）等，其中常参的是“狗子无佛性”。

“狗子无佛性”来源于赵州从谗禅师。他是禅宗史上有名的禅师，时称赵州古佛。他在接引参禅者时有“狗子无佛性”这一公案：“问：‘狗子还有佛性也无？’师曰：‘无。’曰：‘上至诸佛，下至蝼蚁，皆有佛性，狗子为甚么却无？’师曰：‘为伊有业识在。’”（《五灯会元》卷四）赵州答“无佛性”的原因，在于狗子有“业识在”。

与赵州从谗约略同时的希运禅师，最早引用这则公案，提出把“无”字作为参究的话头，认为赵州的“无”字是参禅的一关，打破了这一关，就能顿悟禅理。他在《黄檗断际禅师宛陵录》中有这样一段话，便是把“狗子无佛性”的问答作为公案提示给参禅者，提出了“无”字话头，并对这话头作了说明。因此，希运禅师可以看作是禅宗史上最早提出看话禅这种参禅方法的人。他说：“僧问赵州：‘狗子还有佛性也无？’州云：‘无。’但去二六时中，看个无字，昼参夜参，行住坐卧，著衣吃饭处，阿屎放屁处，心心相顾，

猛著精彩。守个无字，日久月深，打成一片。忽然心花顿发，悟佛祖之机，不被天下老和尚舌头瞒，便会开大口。”（《古尊宿语录》卷四）

北宋杨岐五祖法演对“无”字话头有进一步的论述，增加了一些新的内容，《古尊宿语录》卷二十二是这样记载的：

上堂举。僧问赵州：“狗子还有佛性也无？”州云：“无。”僧云：“一切众生皆有佛性，狗子为什么却无？”州云：“为伊有业识在。”师云：“大众，你诸人寻常作么生会？老僧寻常只举无字便休，你若透得这一个字，天下人不奈何你，你诸人作么生透？还有透得彻底么？有则出来道看。我也不要你道有，也不要你道无，也不要你道不有不无，你作么生道？珍重。”

文字禅与看话禅作为两宋的禅学的两种基本形式，都是围绕公案来展开的，离开了公案，就无所谓两宋的文字禅与看话禅。但是，文字禅与看话禅毕竟是两种不同的禅学形式，它们对待公案有不同的参究方式，从而形成了不同的禅风。简单说来，看话禅的对象不是公案的全部，而是提取公案中的答语作为话头，进行参究。这种参究不是解释分析公案，不是理论上的创建，它可以脱离公案本身的内容。同时这种参究也不是对话头进行认识，作出判断与解释。看话禅反对一切分别思量，求觅解会，排斥了语言文字的引证、解释及义理知觉的作用，强调的是一种在长期的参禅实践中所达到的证悟。认为话头中蕴含了全部的禅理，参透了一个话头，就意味着体验了全部的禅境，因而看话禅包括了既联系公案，又注重参禅实践这两个方面。

大慧宗杲的看话禅是两宋禅学的基本形式之一，我们对其

基本的内容作一个简要的介绍与评析。

其一，死句与活句。

看话禅是把公案中的答语作为话头来参究的，但如何来对待话头，对之进行参究呢？宗杲提出了把话头作为活句来看，而不是作为死句来读的主张。

关于死句与活句的提法，并不是宗杲的发明，它是晚唐五代以来南宗禅发展过程中所出现的一种对师生之间应对的分类。晚唐五代的南宗禅，相对于慧能的禅学形式来说，已经发生了很大的变化。禅师们在教禅学禅、应答酬对时，逐渐开始注重语言文字的技巧，从而将师生或师友之间应答酬对的机语区分为死句和活句两类。所谓死句即是对参禅者所提问题的一种正面回答，它是可以从字面上来理解其含义的。所谓活句实质上是指禅师们避免给参禅者以一个正面的回答，而是用隐语、反语等来回答，这种答语是所答非所问，本身是没有任何意义的。晚唐五代禅宗的五家宗师们都能熟练地应用活句。如云门文偃禅师在回答参禅者所问“如何是佛”这一问题时所说的“干屎橛”，这一回答就是活句。晚唐五代的禅宗就已经提出了要参活句，莫参死句的思想，德山缘密禅师曾明确告诫参禅者说：“但参活句，莫参死句。活句下荐得，永劫无滞。一尘一佛国，一叶一释迦，是死句。扬眉瞬目，举指竖佛，是死句。山河大地，更无淆讹，是死句。”（《五灯会元》卷十五）

大慧宗杲关于死句与活句的观念和以前的禅师们在思想上可以说是一脉相承的。他说：“有解可参之言乃是死句，无解之语去参才是活句。”（《大慧普觉禅师语录》卷十四）如果结合大慧宗杲的同时代人石门慧洪的论述，可以清楚地理解大慧宗杲关于死句与活句的区别。石门慧洪在《禅林僧宝传》中说：“夫语中有语，名为死句；语中无语，名为活句。”（《禅林僧宝传》卷十二）这

里有三点必须注意。第一，死句与活句之分辨是结合着话头来说的，离开了把公案中的答语作为话头，就无所谓死句与活句。这一点正说明了看话禅是不能离开公案的，必须与公案及话头相联系来看。由此形成了宗杲看话禅的第一个系列，即公案、话头、死句与活句。实质上死句与活句是围绕着话头与公案的关系来说的，是对公案中答语的性质所作的区分。第二，所谓“语中有语”、“有解可参”等等关于死句的说法，是指禅师们在应答酬对时，其答语是对所提问题的正面回答。这种回答本身是可以分析的语句，它是有意义的。而所谓“语中无语”、“无解之语”，是指不是一种正面的回答，其本身没有意义，不能加以分析，这样的回答是活句。第三，区别死句与活句，最关键的一点是看作为话头来参究的答语本身是否具有启悟参禅者的功能。死句因其是正面回答，是语中有语，是有解可参之言，所答与所问之间具有逻辑上的联系，因而是一种可作分析的、有意义的语句，这样的话头不能起到启悟参禅者的功能。活句因其不具有正面的意义，它引导参禅者离开原来的话题，不再去思考所问与所答之间是否具有逻辑上的关联，从而改变思维方式，回到自身来，这样才能启悟参禅者，所以活句强调的是启悟功能。

大慧宗杲强调把话头作为活句来看，而不把话头作为死句来读。他说：“夫参学者，须参活句，莫参死句。活句下荐得，永劫不忘；死句下荐得，自救不了。”（《大慧普觉禅师语录》卷十四）他经常指导人们去参的“狗子无佛性”这一话头，就是作为活句来看的。有两则材料可以说明这一点。《大慧普觉禅师语录》卷十四载：

谦云：“和尚只教人看狗子无佛性话、竹篦子话，只是不得下语，不得思量，不得向举起处会，不得去开口处承当。狗

子还有佛性也无？无。只恁么教人看。”

《大慧普觉禅师语录》卷二十六载：

但将妄想颠倒底心，思量分别底心，好生恶死底心，知见解会底心，欣静厌闹底心，一时按下，只就按下处看个话头。僧问赵州：“狗子还有佛性也无？”云：“无。”此一字子，乃是摧许多恶知恶觉底器仗也。不得作有无会，不得作道理会，不得向意根下思量卜度，不得向扬眉瞬目处垛根，不得向语路上作活计，不得颺在无事匣里，不得向举起处承当，不得向文字中引证。

从这两段材料中可以看出，大慧宗杲所倡导的看话禅，提出把赵州从谕的“狗子无佛性”中的“无”作为话头来参究。他所说的种种“不得”以及提出要按下“五种心”，实质上是认为赵州从谕所说的“无”字是一种活句，不能作知见解会、分别思量，也不能从语言文字上作论证，本身不具有正面回答的意义，而只是一种参究体悟。

其二，时时提撕。

看话禅把公案中的答语作为话头加以参究，这种参究是和修禅实践结合在一起的。因而，严格说来，看话禅的参究话头实质上同时也是一种修禅实践的行为，这正是看话禅的一大特点。

前引黄檗希运禅师在论及赵州从谕禅师“狗子还有佛性也无”时说过的一段话中有这样几句，再引录于此：“但去二六时中，看个无字，昼参夜参，行住坐卧，著衣吃饭处，阿屎放屁处，心心相顾，猛著精彩。守个无字，日久月深，打成一片。”（《古尊宿语录》卷四）这就是说，看话禅是一种历久真实参究的参禅实践，参

禅者在举起话头以后，必须下很深的功夫，去参究这一话头，死死咬住，毫不放松，一参到底。一时参不透，参一年；一年参不透，参一生。不能今天参一个话头，明天又参另一个话头，而要就一个话头，历久真实地参究，昼参夜参，行住坐卧，著衣吃饭，阿屎放屁，都不放松这个话头，直到参透为止。大慧宗杲把这一历久真实地参究的过程概括为“时时提撕”。时时提撕是一种参禅实践，也即是所谓的功夫，看话禅的禅修方法就是“日夜不辍做功夫”。简单说来，参禅者在参究一个话头时，他必须把这一话头历久真实地放在心中，始终执着这一话头，而不能作暂时的分离，直到参透这一话头为止。这种参透实质上已不是去证悟公案或者话头本身的逻辑联系，也不是去理解公案或话头的正面意义，而是从参禅者自身心中独脱出来的一种证悟，一种直观体验。

大慧宗杲的看话禅对这种提撕的作用和功夫是极其重视的。他本人在指导参禅者时，所举的话头尽管有六七个，而最常参的只是“狗子还有佛性也无”的“无”字这一话头，因而在他的关于时时提撕的论述中，也是围绕“无”这一话头来展开的，下面摘录有关的两则材料。《大慧普觉禅师语录》卷二十一载：

僧问赵州：“狗子还有佛性也无？”州云：“无。”看时不用博量，不用注解，不用要得分晓，不用向开口处承当，不用向举起处作道理，不用堕在空寂处，不用将心等悟，不用向宗师处领略，不用掉在无事匣里。但行住坐卧，时时提撕：“狗子还有佛性也无？”“无！”提撕等熟，口议心思不及，方寸里七上八下，如咬生铁镞，没滋味时，切勿忘志，得如此时，却是个好消息。

僧问赵州：“狗子还有佛性也无？”州云：“无。”只敢提撕举觉，左来也不是，右来也不是。又不得将心等悟，又不得向

举起处承当，又不得作玄妙领略，又不得作有无商量，又不得作真无之无卜度，又不得坐在无事匣里，又不得向击石火闪电光处会。直得无所用心，心无所之时，莫性落空，这里却是好处。

宗杲关于参究“无”字这一话头时强调要时时提撕的资料还有许多，综合这一些论述，我们可以指出三点。

第一，大慧宗杲所说的时时提撕，实质上是对于所参究之话头的一种直观体验，是一种参禅实践的观行功夫。正如前面所说的，大慧宗杲火烧其师的《碧岩录》作为象征，表明了看话禅与文字禅之间在参禅方法上的区别，它们是两宋两种不同的禅学形式。文字禅的基本点就是以语言文字来说禅解禅，以义理知觉来证悟禅理。宗杲则认为，禅不是可以通过语言文字来证悟的，不是以义理知觉来解悟的，因而他反对分明思量，求觅解会。上引两则资料中所列举的九个“不用”，七个“不得”，也就是指的这一点，表明宗杲所说的时时提撕排斥了语言文字与义理知觉的证悟作用，强调了在长期的参禅实践中的一种直观体验。大慧宗杲有一段话恰好能说明这一点。“所谓功夫者，思量世间尘劳底心，回到干屎橛上，令情识不行，如土木偶人相似，觉得昏恒没巴鼻可把提时，便是好消息也。”（《大慧普觉禅师语录》卷二十八）这便是无念之功夫，时时提撕也即是做这无念之功夫。将思量分别之心回到干屎橛上来，历久真实地参究“无”字话头，像“土木偶人相似”。

第二，大慧宗杲所说的时时提撕，作为一种参禅实践的观行功夫，不是一蹴而就的，而要历久真实地参究，是一个长期用力的过程，必须有咬定青山不放松的精神。大慧宗杲曾说：“试向闹处看狗子无佛性话，未说悟与不悟，正当方寸扰扰时，漫提撕举

觉看，还觉静也无，还觉得力也无。若觉得力，便不须放弃。”宗杲认为必须“日久月深，才觉省力，便是得力处也”（《大慧普觉禅师语录》卷二十六）。一个话头进行长期参究，而不放松，在宗杲看来，越到无滋味处，如咬生铁镢时，越不能舍弃，要做到“切勿忘志”。长此以往，就能参透话头，证悟禅理，体验禅境。尤其是在参到精疲力竭，心灰意懒之时，更不能打退堂鼓，而要坚持下来，这也是到了最关键的时候，是彻悟的前夜，决不能放弃。大慧宗杲曾说：“但自时时提撕，妄念起时，亦不必将心止遏。只看个话头，行提撕，坐也提撕，提撕来，提撕去，没滋味，那时便是好处，不得放弃，忽然心花发明，照十方刹，便能于一毛端，现宝王刹，坐微尘里，转大法轮。”（《大慧普觉禅书》转引自正果《禅宗大意》第110页）

禅宗的全部真谛在于它不是离开人的日常生活而别求所谓的禅，禅宗之禅就在日常生活之中，是和人的生活世界联系在一起的。大慧宗杲的看话禅，其所谓的时时提撕这种参禅实践的观行功夫，也是要贯彻到日常生活的每时每刻，因而强调“行住坐卧，时时提撕”。宗杲在指导参禅者看云门“露”字这一话头时，对此有一个十分明确的说法：“行行坐坐，以此‘露’字提撕，日用应缘处，或喜或怒，或善或恶，侍奉尊长处，与朋友相酬酢处，读圣人经史处，尽是提撕底时节。”（《大慧普觉禅师语录》卷二十四）即便在世俗生活里，如“读书经史”、“修仁义礼智信”、“侍奉尊长”、“提话学者”、“吃粥吃饭”等广大的生活领域，在大慧宗杲看来也要“时时向行住坐卧处看”，要“与之厮崖”（《大慧普觉禅师语录》卷二十八）。

第三，大慧宗杲的看话禅，其时时提撕这种参禅实践的观行功夫，目的是直观体验禅境，证悟禅理，也就是达到彻悟的境界。但就时时提撕这种参禅实践的观行功夫本身来说，它是反对所

谓的“将心等悟”的，也就是说反对主观上去追求悟。认为如果主观上去追求悟，那么参禅者必不能悟。因为禅宗的所谓悟是一种自心的觉悟，是自悟，这种悟不是可以通过追求得来的。在大慧宗杲论述时时提撕这种功夫时，反复申述不能用意等悟、存心等悟、执迷待悟等。有两则这方面的资料，一则是：“赵州狗子无佛性话，喜怒静闹处，亦须提撕，第一不得用意等悟，若用意等悟，则自谓我今即迷。执迷待悟，纵经尘劫，亦不能得悟。”（《大慧普觉禅师语录》卷十九）另一则是：“时时以话头提撕，莫求速效，穷研至理，以悟为则。然第一不得存心等悟，则被所等之心障却道眼，转急转迟矣。”（《大慧普觉禅师语录》卷三十）也就是说看话禅在时时提撕这种参禅实践的观行功夫中所达到的悟，首先不能存有待悟、等悟之心。这种悟必须是完全顺应自然，而不可预为之去求去等，所谓“必须自然入于无心三昧”，“切忌作株解求觅，才求，即如捕影也”（《示璨上人》载《续藏经》第一辑第二编第二十套第四册）。

其三，自悟与疑情。

大慧宗杲的看话禅所追求的那种“必须自然入于无心三昧”之悟，实质上是在参禅者历久真实参究“无”字这一话头时，不知不觉所达到的，即是通过时时提撕，去直观体验“无”字话头所包含的全部禅境。这种悟是顿悟，是大彻大悟，是在蓦然间凸现出来的。宗杲对此种禅境的达致有如下的描述：“僧问赵州：‘狗子还有佛性也无？’州云：‘无。’行住坐卧，但时时提掇，蓦然喷地一发，方知父母所生鼻孔只在面上。”（《大慧普觉禅师语录》卷二十一）大慧宗杲用“蓦然喷地一发”、“不觉喷地一下”、“蓦然喷地一下”来描绘这种悟的凸现。他还说：“举来举去，日月漫久，忽然之无所之，不觉喷地一发。当恁么时，生也不著问人，死也不著问人。”（《大慧普觉禅师语录》卷二十）

大慧宗杲曾说：“禅无文字，须是悟始得。”（《大慧普觉禅师语录》卷十六）对于他的看话禅来说，把公案的答语作为话头来历久真实地参究，并通过时时提撕这种参禅实践的观行功夫来证悟话头所包含的全部禅境，这样的悟是参禅者自身的亲历亲为，是自悟与亲悟。可见看话禅的一个重要的思想，就是以参究话头来替代经教的学习，主张离开经教的困扰，摆脱语言文字的束缚。他说：“要办此事，须是辍去看经、礼佛、诵咒之类，且息心参究，莫使功夫间断。若一向执著看经礼佛，希求功德，便是障道。”（《大慧普觉禅师语录》卷十四）而且，参透一个“无”字话头，从而证悟禅理，求得解脱，就能把祖佛诸方老宿之语融会贯通起来，而不必去加以分辨了。他说：“方寸若闹，但举狗子无佛性语。佛语祖语，诸方老宿语，千差万别，若透得个无字，一时透得，不著问人。若一向问人，佛语又如何？祖语又如何？永劫无有悟时也。”（《大慧普觉禅师语录》卷二十八）进一步来看，宗杲的看话禅认为，参透一个话头而达致顿悟之后，那就可以“一了一切了，一悟一切悟，一证一切证。如斩一结丝，一斩一时断。证无边法门亦然，更无次第”（《大慧普觉禅师语录》卷二十七）

对大慧宗杲的看话禅来说，由参究话头开始，通过时时提撕的参禅实践而达致顿悟，这一整个的参究过程，中间还有十分重要的一环，就是“提起疑情”。看话禅所要达致的证悟禅境是以提起疑情为前提的，所谓大疑大悟，小疑小悟，无疑无悟，大疑之下，必有大悟。大慧宗杲的看话禅要求参禅者提起疑情，力求参透话头，证悟禅境。对看话禅来说，悟的前提条件是疑，由疑而悟是参禅者的必然途径。所谓“不疑言句，是为大病”（《五灯会元》卷十九）。同时，疑又不是不要信，不是全然不信，疑与信又是互为体用的。禅宗认为，参禅须具三要：第一是要有大信根，第二要有大赍志，第三要有大疑情。大慧宗杲说：“疑以信为体，悟以疑

为用。信有十分，疑有十分；疑有十分，悟有十分。”（《示信洪居士》，载《续藏经》第一辑第十七套第四册）

既然疑情在宗杲的看话禅中是悟的前提，那么具体来说，什么叫疑情？疑什么？怎样疑？这是理解看话禅的几个至关重要的问题。对这些问题的回答，在各个禅师那里，由于参究不同的话头，因而具体的述说是不同的。对看话禅的倡导者宗杲来说，必须结合到他经常参的“狗子还有佛性也无”的“无”字话头来回答。简单说来，所谓疑情就是一种探究之心，将所疑的对象执持于自己眼前，加以深刻的钻研。对此，大慧宗杲在其《普说》中有许多论述。如他说：“把所疑一事来贴附汝眉间，个事是圣是凡，是有是无，推及此疑问，使其到穷极处。”实质疑情指的是一种参禅者的精神状态。就“无”字话头来说，所疑之事当然是指这一“无”字话头的疑团之上。大慧宗杲主张在参“无”字话头时，将所疑的一切都集中到这一话头之上，他说：“若弃了话头，却去别文字上起疑，经教上起疑，古人公案上起疑，日用尘劳中起疑，皆是邪魔眷属。”（《大慧普觉禅师语录》卷二十八）如对生自何处来，死归何处去的问题提起疑情，就是通过疑“无”字话头来得到解决的。宗杲说：“疑生不知来处，死不知去处底心未忘，则是生死交加。但向交加处看个话头，僧问赵州和尚：‘狗子还有佛性也无？’州云：‘无。’但将这疑生不知来处，死不知去处底心，移来无字上，则交加之心不行矣。交加之心既不行，则疑生死来去底心将绝矣。”（《大慧普觉禅师语录》卷二十三）如何疑的问题，我们再以疑生死来去为例加以简要说明。大慧宗杲的看话禅将生死来去的疑团移到“无”字话头上，实质上是对“无”提起疑情。宗杲又说：“但向欲绝未绝处，与之厮崖，时节因缘到来，蓦然喷地一下，便了教中所谓绝心生死，止心不善，伐心稠林，浣心垢浊者也。”（同上）这里所说的“但向欲绝未绝处，与之厮崖”，就是回答

了怎样疑的问题。总之，大慧宗杲所关注的提起疑情是围绕话头来展开的，这也正是其看话禅的重要特征之一。

提起疑情并不是目的，而只是看话禅证悟禅境的前提条件。看话禅不能老是疑来疑去，永远处于一堆疑团之中，而是要去看破疑团。宗杲说：“疑情不破，生死交加；疑情若破，则生死心绝矣。”大慧宗杲的看话禅，如果说其提起疑情与所参究的话头有关，那么他的看破疑情，其着力处也是在参究话头上，要求参禅者能参透话头。他说：“千疑万疑，只是一疑。话头上疑破，则千疑万疑一时破；话头上不破，则且就上面与之厮崖。”（《大慧普觉禅师语录》卷二十八）只有参透话头，疑团“蓦然咬破”，才能进入悟境，真正洞见父母生前本来面目。

3. 任性逍遥

任何宗教都把世界两重化，禅宗也不例外。但对于两重化的世界，禅宗有自己独特的理解，如担水、劈柴无非妙道，穿衣、吃饭即是人伦物理，这反映出禅宗又试图把两重化的世界在证悟禅理的前提下加以整合。

看话禅实质上是通过参透话头将两重世界重新加以整合，因而它所达到的证悟禅理的境界消解了凡圣、僧俗、你我之间的差别，泯灭了是非得失，高扬了自性自在的精神，从而凸现出作为主体的“我”的存在。“我”才是唯一真实的存在，世相万象因“我”而存在。大慧宗杲说：“若得田地一下，儒即释，释即儒；僧即俗，俗即僧；凡即圣，圣即凡；我即尔，尔即我；天即地，地即天；波即水，水即波。酥酪醍醐搅成一味，瓶盘钗钏熔成一金，在我不在人。得到这个田地，由我指挥，所谓我为法王，于法自在，得失是非，焉有罣碍，不是强为，法如是故也。”（《大慧普觉禅师语录》卷二十八）

宗杲还说：“世间法即佛法，佛法则世间法也。”（《大慧普觉禅师语录》卷二十七）因而证悟禅理不是离开世间法而别有所证悟，事实上宗杲认为立处即真。他说：“此事不在聪明伶俐，亦不在钝根浅识。据实而论，只以喷地一发为准的耳。才得这个消息，凡有言句，非离真而立处，立处即真，所谓胸襟流出，盖天盖地如是而已。”（《大慧普觉禅师语录》卷二十八）这就是说，证悟禅理不在于参禅者个人是聪明伶俐还是钝根浅识，而是在参透话头处不期然而顿悟，所谓“以喷地一发为准的”，是从胸襟自然而然流出来的。这样一种参禅，实质上是反对个人费心费力，从主观上去证悟禅理。对此，大慧宗杲有明确的说法：“学出世间法，无尔用心处，才拟用心推求，则千里万里没交涉矣。虽然如是，无用心处，无摸索处，无著力处，正好著力。”（《大慧普觉禅师语录》卷十九）

这种从立处皆真出发而得出的无所用心，不须著力，在宗杲那里也称之为“不须着意”。他说：“现在事到面前，或逆或顺，亦不须着意，着意则扰乱方寸矣。但一切临时随缘酬酢，自然合着这个道理。”（《大慧普觉禅师语录》卷二十九）不着意不是要参禅者保持一种麻木不仁的态度，而是无论逆顺都不执著，真正做到随缘放旷，任性逍遥。

随缘放旷，任性逍遥，是在参透话头、证悟禅理后所得出的一种生活态度。大慧宗杲对此十分重视。这里有两则材料谈到这个问题，引述如下：

如何是不坏世间相而谈实相？妙喜为尔说破：奉侍尊长，承顺颜色，弟子之职当做者不得避免，然后随缘放旷，任性逍遥。日用四威仪内，常自检察，更以无常迅速，生死事大时时提撕。无事亦须读圣人之书，资益性识。苟能如是，入

世出世间俱无过患矣。（《大慧普觉禅师语录》卷二十二）

忽然一句下透得，方始谓之法无量回向，如实而见，如实而行，如实而用，便能于一毛端见宝王刹，微尘里转大法轮。成就种种法，破种种法，一切由我，如壮士展臂，不借他力，师子游行，不求伴侣。种种胜妙现前心不惊异，种种恶业境界现前心不怕怖，日用四威仪中，随缘放旷，任性逍遥。（《大慧普觉禅师语录》卷二十七）

逍遥以任性为前提，不是随心所欲，任意妄为。宗杲曾结合着区分忠义之士与奸邪之辈，给性以一种新的解释。他说：“其差别在人不在法也。忠义、奸邪与生俱生。忠义者处于奸邪之中，如清净摩尼宝珠置于淤泥之内，虽百千岁不能污染。何以故，本性清净故。奸邪者处于忠义中，如杂毒置于净器，虽百千岁亦不能改变。何以故，本性浊秽故。前所云差别在人不在法，便是这个道理也。”（《大慧普觉禅师语录》卷二十四）这是指与生俱来之性本身是有差别的，有清净本性，也有浊秽本性。逍遥以任性为前提，所任之性当然是清净本性。这种清净本性通过证悟禅理而获得，因而逍遥是在证悟禅理以后才有可能。

由于认识到世间法即佛法，立处即真，大慧宗杲的看话禅肯定了世俗生活的意义，并将其上升到佛法的高度，作为佛法的体现。因而任性逍遥等实质上也是遵循天理人情而行，是人对生活世界的一种自然而然的需求，正如所谓：“吃饭济饿，饮水定渴。”（《五灯会元》卷十九）也如宗杲对李邕所说的：“著衣吃饭，抱子弄孙，色色仍旧。”^①即是说，任性逍遥是在启悟了禅理之后，仍然要回到现实生活中来，做一个平凡之人，过一种平常的生活，

^① 转引自忽滑谷快天：《中国禅学思想史》，第601页。

而不要去作奇特之想,当然也不能有执滞之情。即便是儿子死了,出于亲子之情,不要压抑自己的悲伤,让自己放声大哭,以寄哀思,这也是任天性之自然。如他对王彦章说:“父子天性一而已。若子丧而父不烦恼、不思量,如父丧而子不烦恼、不思量,还得也无?若便止遏,哭时又不敢哭,思量时又不敢思量,是特欲逆天理天性,扬声止响,泼油救火耳。”(《大慧普觉禅师语录》卷二十七)大慧宗杲自己是一个任性而为的人。张浚曾说,师之爱人及物,等之以慈;怒骂嬉笑,得之天真(《大慧普觉禅师语录》卷六附张浚《大慧普觉禅师塔铭》)。可见他一点没有矫饰做作之情。

三 默照禅

大慧宗杲在论及当时禅宗的情形时指出:“近年以来,禅有多途。或以一问一答,末后多一句为禅者。或以古人入道因缘,聚头商榷,云遮里是虚,那里是实;遮语玄,那语妙,或代或别为禅者。或以眼见耳闻,和会在三界唯心,万法唯识为禅者。或以无言无说,坐在黑山下思窟里,闭眉合眼。……谓之默而常照为禅者。”(《大慧普觉禅师语录》卷十四)其实当时的禅学形式远不止这些,禅师们为了不同的目的,“各立门风,各说奇特”(同上),禅林中门户林立,不可胜数。大慧宗杲还曾直言不讳地揭露和批判了所谓的“老婆禅”、“葛藤禅”、“无事禅”、“虾蟆禅”(《大慧普觉禅师宗门武库》)等等,称它们是“邪师说法,疑误后昆”(《大慧普觉禅师语录》卷十四)。当然,在这诸多禅学形式中,能与大慧宗杲的看话禅相提并论,并成为两宋禅宗之主要形式之一的是默照禅。倡导默照禅的著名禅师是宏智正觉。

所谓默照禅,用宏智正觉自己的话来说有以下的內容:“默然无言,昭昭现前,鉴尔廓尔,体处灵然。”(《默照铭》,载《宏智正

觉禅师广录》卷八)“不触事而知,不对缘而照。不触事而知,其知自微。不对缘而照,其照自妙。”(《坐禅箴》,载《宏智正觉禅师广录》卷八)“廓然而灵,本光自照,寂然而应,大用现前。”(《宏智正觉禅师广录》卷一)我们理解,宏智正觉的默照禅法,其基本的思想是把静坐守寂作为方便法门,以为它是证悟禅理的唯一形式和根本途径。也就是说,只要默默静坐,清心潜神,观照内心,便能萌生般若智慧,彻见诸法本原。与看话禅一样,默照禅法也是针对文字禅而来的。北宋文字禅的发展,流弊日甚,尤其是只注重文字技巧,以语言文字、义理知觉来解禅,而不注重参禅实践的修行,于是默照禅、看话禅起而反之。默照禅强调坐禅守静,认为对于证悟禅理来说,它比语言文字、义理知觉更为重要。宏智正觉对默照禅法的弘扬,为注重坐禅提供了理论根据,同时使曹洞宗出现了中兴的盛况。

1. 从达摩禅到默照禅

大慧宗杲在批判宏智正觉的默照禅法时,曾不止一次地把它与禅宗东土初祖的达摩禅联系在一起。请看下面这则材料:

彦冲云:“夜梦昼思,十年之间,未能全克,或端坐静默,一空其心,使虑无所缘,事无所托,颇觉轻安。读至此不觉失笑,何故?既虑无所缘,岂非达摩所谓内心无喘乎?事无所托,岂非达摩所谓外息诸缘乎?”(《大慧普觉禅师语录》卷二十七)

刘彦冲是修宏智正觉默照禅法的士大夫,说自己端坐静默,一空其心,而致虑无所缘,事无所托。大慧宗杲认为“虑无所缘”就是达摩禅的“内心无喘”;“事无所托”也就是达摩禅的“外息诸缘”。

从这一点来说，默照禅与达摩禅有相通之处。《五灯会元》卷十九还有一则材料：

少年九年冷坐，则被神光觑破，如今玉石难分，只得麻缠纸里。……老胡九年话堕，可惜当时放过，致令默照之徒，鬼窟长年打坐。

这是说菩提达摩离开南朝梁武帝来到北魏，在少林寺面壁九年之事，认为如今的默照禅就是承传了达摩这种面壁冷坐的禅法。在宗杲的观念中，默照禅的基本特征就是“摄心静坐，事事莫管，休去歇去”（《大慧普觉禅师语录》卷二十六）。

大慧宗杲把默照禅与达摩禅联系在一起，是有一定道理的，还正符合宏智正觉倡导默照禅的本意，并为默照禅找到了一个悠久的历史渊源。正觉自己也曾直截了当地把默照禅与达摩禅等同起来，说：“默照明明似面壁。”（《宏智正觉禅师广录》卷八）也就是说，默照禅的静坐默究与达摩在少林寺的九年面壁，其禅法是一样的。宏智正觉自己所倡导的默照禅其实就是通过默然静坐，观照本心，而彻见诸法本原。正觉在颂《梁武帝问达摩大师》这一则古代公案时曾说：“寥寥冷坐少林，默默全提正令。”（《万松老人评唱天童正觉和尚颂古从容庵录》卷一）也就是说在宏智正觉的理解中，达摩在少林寺面壁冷坐，实质上也就是默照禅所倡导的默然静坐。这种理解是与大慧宗杲对默照禅的理解相吻合的。所以我们说，大慧宗杲把默照禅与达摩禅相联系是符合宏智正觉的本意的，并非是向壁虚言。

从中国禅宗史的发展来说，在某些方面，宏智正觉的默照禅是向达摩禅的复归，它应是始于达摩以壁观为安心的法门。《五灯会元》记载菩提达摩因与梁武帝晤谈不契合，潜行至北魏，寓

于嵩山少林寺，九年面壁冷坐，修安心法门之事，说：“面壁而坐，终日默然，人之莫测，谓之壁观婆罗门。”（《五灯会元》卷一）唐代著名僧史作家道宣在《续高僧传》中引录有关达摩的安心法门中也有这样的话：“如是安心，谓壁观也。”实质上，达摩的安心禅法，其具体的修行方法是两个方面，所谓“入道多途，要而言之，不出二种，一是理入，二是行入”（《楞伽师资记》引）。即把理入与行入作为入道的途径。理入其实就是“凝住壁观”，行入即是万行同摄的“四行”，有所谓“报怨行”、“随缘行”、“无所求行”、“称法行”（《续高僧传》卷十九）。

就以壁观为安心法门的达摩禅来说，其重要之处不在于壁观这种形式，而在于指导参禅者凝住壁观的宗教思想以及直观体验的参禅实践，所谓的理入与行入实际上就是指的这两个方面。作为安心禅法的理入与行入的结合就是止观并重，定慧双开，因而是禅法的理论与实践的相结合。我们再回过头来看大慧宗杲对于默照禅所概括的“摄心静坐，事事莫管，休去歇去”，实际上是从禅定的方面来说的。

然而默照禅向达摩禅的复归，并不是简单地回到达摩禅，仅仅停留在凝住壁观，而没有禅学理论所指导的修禅实践上。实质上，默照禅是融摄了慧能南宗禅以般若空观说心性的禅学思想。以下几段资料可以佐证。

浩劫空空，相与雷同。（《默照铭》，载《宏智正觉禅师广录》卷八）

一切诸法，皆是心地上妄想缘影。（《宏智正觉禅师广录》卷五）

影含宗鉴，心生则种种法生；步入道场，心灭则种种法灭。（同上）

空空无像，卓卓不倚，唯廓照本真，遗外境界。（《宏智正觉禅师广录》卷六）

十方法界，起自一心；一心寂时，诸相皆尽。（《宏智正觉禅师广录》卷八）

有关这方面的论述，在《宏智正觉禅师广录》中比比皆是，从中不难看出宏智正觉在禅学思想上是直承慧能南宗禅而来的。宏智正觉是两宋曹洞宗中兴之功臣，从谱系上来说，属南宗禅，因而其禅学思想以南宗禅为宗。

南宗慧能是反对坐禅的，这一点慧能本人就说得清清楚楚。他说：“道由心悟，岂在坐也。”南宗禅中反对坐禅最著名的例子是，南岳怀让对马祖道一说磨砖不能成镜，以喻坐禅不能成佛这一道理，来开悟马祖道一，这是禅林中闻名的一件大事。具体情形《古尊宿语录》卷一作如下记载：

马祖居南岳传法院，独处一庵，唯习坐禅，凡有来访者都不顾。师往彼亦不顾。师顾其神宇有异，遂忆六祖谶，乃多方诱而导之。一日，将砖于庵前磨，马祖亦不顾。时既久，乃问曰：“作什么？”师云：“磨作镜。”马祖云：“磨砖岂得成镜！”师云：“磨砖既不成镜，坐禅岂能成佛？”祖乃离座云：“如何即是？”师云：“譬牛驾车，车若不行，打牛即是？打车即是？”又云：“汝学坐禅，为学坐佛；若学坐禅，禅非坐卧；若学坐佛，佛非定相。于无住法，不应取舍。汝若坐佛，即是杀佛；若执坐相，非达其理。”祖闻斯示悔，豁然开悟。

从这里可以看出，宏智正觉的默照禅，虽然融摄了慧能南宗禅的禅学思想，但因其主张静坐默照，把它作为修禅的方便法门，因

而在参禅方法上，实际上与南宗禅又是相悖的。

南北宗禅的分化，其中原因之一是对待坐禅的态度。当时禅林中所流行的是，若要会道，必须坐禅习定。神秀正是在这种大背景下，指导参禅者摄心守真，观心看净，长坐不卧。这可以说是神秀北宗禅法的基本特点。神秀认为摄心守真，观心看净要通过坐禅这种形式来达到。但是，如果从南宗禅的角度来理解，神秀的观心看净，没有完全贯彻般若空观，因为净本身不能作为观想的对象，它不是有形的东西。这样来看宏智正觉的默照禅，可以说在禅修践行的形式上，默照禅与神秀北宗禅有相似之处。据《楞伽师资记》的记载，神秀在弘忍门下“受得禅法”，有所谓“禅灯默照，言语道断；心行处灭，不出文记”的说法。宏智正觉的默照禅显然是与神秀的禅灯默照一脉相承的。

禅宗是主张止观并重、定慧双开的，神秀是如此，慧能其实也不例外。他曾说：“我此法门，以定慧为本。”（敦煌新本《六祖坛经》）定即禅定。由此可见，他所说的“道由心悟，岂在坐也”，并不一概排斥坐禅。这就解释了即便在慧能南宗禅的发展过程中，也依然有禅师终日静坐，以为悟禅的方便法门，如前说的马祖道一，只是在乃师的反复启悟之下才放弃坐禅。而石头希迁禅师一系的石霜庆诸以坐禅而名闻禅林，称之为“枯木众”，说：“师止石霜山二十年间，学众有长坐不卧，屹如株杌，天下谓之枯木众也。”（《五灯会元》卷五）两宋曹洞宗师芙蓉道楷的两个法嗣，对宏智正觉的默照禅产生影响的丹霞子淳与净因法成，也是注重坐禅的。如丹霞子淳在接引僧众时曾说：“诸人时中快须休歇去，准备他去，把今世事放尽去，向枯木堂中冷坐去。”（《宏智正觉禅师广录》卷五）《五灯会元》则把净因法成称为“枯木法成”（《五灯会元》卷十四），他因修枯木禅而闻名。

总之，我们看到，宏智正觉的默照禅远溯其源，可以说它始

于菩提达摩以壁观为安心法门，近述其宗，可以说它直接承传枯木法成、丹霞子淳的枯木禅而来。就其禅学思想来说是以慧能南宗禅为宗，就其坐禅形式来看，又与神秀北宗禅不相悖。因此可以看出禅宗发展史的一个缩影，即到两宋时，禅宗是在总结了以前整个禅宗发展的历程中前进的。

默照禅是与文字禅、看话禅相提并论的两宋三种主要的禅学形式之一，它注重禅修践行，可以说本质上是一种实践性很强的禅学。宏智正觉在这方面是身体力行的。冯温舒在《天童和尚小参语录序》中说，他“结屋安禅，会学去来，常以千数，师方导众，以寂兀如枯株”（《宏智正觉禅师广录》卷九引）。他在受戒之初就“坐必跏趺”，注重坐禅，而后更是“昼夜不眠，与众危坐”（《宏智正觉禅师塔铭》）。

2. 默照禅法

默照禅作为两宋时期主要的禅学形式之一，与文字禅、看话禅一样，其基本的禅学思想系直承慧能南宗禅而来。但在参禅方法上却与慧能所说“道由心悟，岂在坐也”的禅风相径庭，也与晚唐五代禅宗五家宗风有很大的不同。宏智正觉的默照禅法，其基本的方面是以下这几句话：“默默忘言，昭昭现前。”“不对缘而照，不触事而知。”“廓然而灵，本光自照。寂然而应，大用现前。”（《宏智正觉禅师广录》卷八）他曾作《默照铭》，对其禅法作了经典性的概括。此铭总共只有二百八十八字，每句四字，共七十二句。言简意赅，内容宏丰，文字也相当不错。还有一篇《坐禅箴》，也是对默照禅法予以阐发与说明。这两篇文字均收录在《宏智正觉禅师广录》卷八中。下面我们结合《宏智正觉禅师广录》中的其他论述，从四个方面来加以分析。

其一，宏智正觉的默照禅首先强调了静坐守默的重要性，把

静守看成是证悟禅理的基本前提和唯一途径，从而为坐禅提供了理论上的依据。

从禅宗史本身来说，宏智正觉的默照禅是在两宋文字禅盛行之时，为反对文字禅而产生的另一种类型的禅学形式。他所说的“不要作道理，歧言词，胡棒乱喝，尽是业识流转”，表明了默照禅与文字禅在以语言文字解禅上的对立，从而把默与言区别开来。所说“默默忘言，昭昭现前”，认为参禅只在于静坐默究之上。他进一步认为，默虽无言，乃是至言，所谓“默唯至言”。由此看出，宏智正觉在反对以语言文字参悟禅理时，强调了静坐默究，反对一切言语文字。

从宏智正觉的论述来看，他的默照禅就是以静坐守默为参悟禅理的基本前提，认为只有无言之默，静坐禅定，才能参悟禅理。他对于这种参禅方法是十分重视的。如他在颂《梁武帝问达摩大师》这一古代公案时，就是从默然冷坐这一角度加以解释的。他强调了默，说：“寥寥冷坐少林，默默全提正令。”（《宏智正觉禅师广录》卷二）认为达摩面壁少林，默默冷坐九年，这是其壁观安心法门的前提。他认为，要悟禅，就必须禅定，默然冷坐。

默然冷坐的重要性就在于它本身并不是像枯木那样呆坐着。宏智正觉的默照禅法之所以不同于以前的枯木禅等，两者不能相提并论，就在于默照禅之静坐默究同时是一个空心的过程，所谓“默坐而心空，妙传而道贵”（《宏智正觉禅师广录》卷九）。空心就是“空其所存者”（《宏智正觉禅师广录》卷六）。也就是参禅者在静坐默究之时，真正做到明自己的心体实质是一种无相之实相。正是从这一点来说，默照禅法是一种功夫，因而有所谓“默默工夫，心田自锄”之说。

其二，以静坐默究为前提，从而达到证悟心体是一种离言绝相，证明它为空而不空的无相之实相。其关键是一种般若智慧的

运用,即所谓的照。这当然不是参禅者所固有的,而是在静坐默究时所产生的般若智慧,因而,默照禅法中之照,实质是指一种般若智慧的观照。

这种般若智慧的观照,是参禅者在证悟禅理的过程中的自我观照。他说:“隐几心虚还自照,炷香孤坐绝它思。”这种自我观照也就是排除掉任何思考,一心只用到自身,运用般若智慧,证悟心体之作为无相之实相,因而也是一个空心的过程。所以,宏智正觉在强调照作为一种般若智慧的观照时,实质上是指心虚,心无所住的状态,因而也是一种空心的过程。

另一方面,般若智慧的观照是排除了所有对象,而以心为对象的。但心本身又是一种无相之实相,空而不空的状态。从这一点来说,默照禅之般若智慧的运用是一种无特定对象的。对此,宏智正觉在《坐禅箴》里说得十分清楚。他说:“不对缘而照,不触事而知。不触事而知,其知自微;不对缘而照,其照自妙。”也即是所谓的“灵然独照,照中还妙”。

从这两个方面来看,作为般若智慧的运用,默照禅之自我观照,实质上是要泯灭物我,消解主客两体。他说:“照体独立,物我俱亡。”(《宏智正觉禅师广录》卷五)这是认为有一种不依赖主客体而存在的般若智慧,这种智慧的运用,主体与客体、我与物一时寂灭。参禅者就在这种物我俱亡中证悟禅理,求得解脱,真正认识到自己的本来面目。

其三,默与照是一体之两面,两者相辅相成,缺一不可。

在宏智正觉的默照禅法中,常以体用来说默与照这两个方面的不能分离,默是静坐的当体,照是静坐的作用。《默照铭》说:“默照之道,离微之根。彻见离微,金梭玉机。”在这里,离微即指体用。永明延寿曾说:“离微者,万法之体用,离者即体,微者即用。”(《宗镜录》卷九十二)即是说,离即真如法性之体,微即真如

法性之用，修习默照禅，其目的是彻见真如法性之体用，这样才能证悟禅理。而要彻见真如法性之体用，是通过默与照两个方面来达到的。默然静坐，那么，般若智慧的观照就能认识体用，直观体验到诸法实相，证悟禅理。因此，默与照在宏智正觉那里是统一的，是静坐禅定过程中一体之两面，是体用关系。

反过来说，如果把默与照相割裂，就是割裂了体用。所谓割裂体用，是指这样两种情况：要么只强调坐禅，只是默默静坐，而不知道运用般若智慧去观照诸法实相；要么不知道坐禅，而只是运用般若智慧。在宏智正觉的默照禅看来，这两个方面都是割裂了体用。具体说来，正如《默照铭》所说的“照中失默，便见侵袭”，“默中失照，浑成剩法”。就是说，不坐禅，实际上也就无法运用般若智慧，坐禅是运用般若智慧之体。但只知道坐禅，而不能自觉运用般若智慧，那样的坐禅也就毫无意义。只有默照的有机结合，才能体验诸法实相，达到体用一如，理事圆融。

宏智正觉在《圆禅者求颂》中有一生动形象且意趣深玄的说法，可以视为是对其默照禅法的概括。该颂文说：“枯歇身心百不思，湛圆自照劫空时，妙明智鉴那留垢，虚廓灵机未度丝。”（《宏智正觉禅师广录》卷八）

其四，静坐默究，运用般若智慧去观照诸法实相，就能把所有的妄缘幻见去掉，从而使参禅者凸现出自身清白圆明的妙灵之体。在这里，他把修习默照禅当成基本前提和唯一途径。

宏智正觉说：“真实做处，唯静坐默究，深有所诣。外不被因缘流转，其心虚则容，其照妙则准。内无攀缘之思，廓然独存而不昏，灵然绝待而自得。得处不属情，须豁荡了无所依，卓卓自神，始得不随垢相。个处歇得，净而明，明而通，便能顺应，还来对事，事事无碍。”（《宏智正觉禅师广录》卷六）这就是说，扫除所有的妄缘幻见，以凸现清白圆明幻妙灵之体，包括两个方面：一方面

是心不随外物转，不被外物束缚，做到了这一点就能心虚则容，照妙则准；另一方面是内无攀缘之思，即是说心不能产生主动去追逐外物的任何想法，做到这一点，心体就能在物我俱亡中独然而存，没有任何的对待之物而能怡然自得。这两个方面合起来就是一种无所依的状态。在宏智正觉看来，参禅如能使自己的心体达到了这种无所依的状态，在顺应万物，随缘触事时，就能做到理事圆融，事事圆融。

在宏智正觉的默照禅法中，要求参禅者修习默照禅，把它作为证悟禅理的唯一途径。事实上，在这种参禅实践中，宏智正觉也强调了净冶揩磨，提倡净磨心鉴绝游尘，主张扫除妄缘幻习。如他所说：“田地虚空，是从来本所有者，当在净冶揩磨，去诸妄缘幻习，自到清白圆明之处。”（《宏智正觉禅师广录》）由此可见，宏智正觉的默照禅法，不仅在强调坐禅这一点上与神秀北宗禅有相似之处，即使在解释坐禅的理论意义上也有相同之处。这就从默照禅这一参禅方法本身说明，到了两宋时期，禅宗的各系是在总结了以前的禅学与禅风的基础上发展的。

3. 大慧宗杲对默照禅的批评

宏智正觉所倡导的默照禅在两宋时期盛极一时，成为与文字禅、看话禅相提并论的禅学形式。它吸引了众多的禅僧，也受到了士大夫的欢迎。他在天童寺三十年，随之习禅者常达一千二百余人。默照禅的流行，曹洞宗也因此而得到了中兴。但也正由于其盛极一时，就必然与其他的禅学形式发生矛盾，一些禅僧也对默照禅持批评的态度，其中尤以临济宗禅师大慧宗杲对默照禅的批评最为激烈。

在大慧宗杲的语录中，记录有许多批评默照禅的言论。他常称默照禅为一种剃头外道，默照禅师是邪师，认为默照禅所主张

的摄心静坐，是自眼不明，根本不能证悟禅理，只能使参禅者陷入无有了期的心头迷闷之中。宗杲指出，默照禅所倡导的忘情默照这种禅学形式，与禅宗历代祖师的方便法门是完全对立的，它有失明心见性的禅学宗旨。

关于大慧宗杲对默照禅的批评，可以简要指出三点。

其一，大慧宗杲的看话禅与宏智正觉的默照禅代表了宋代两种不同的禅学形式，其形成都是针对文字禅的流弊而来，企图作为禅学的发展寻找新的形式。但默照禅与看话禅毕竟是两种不同的禅学形式，因而，大慧宗杲对默照禅的批评，实质上体现了两者之间对于如何证悟禅理在形式上的差异。看话禅要求参禅者时时提撕话头，认为坐卧行住都能悟禅，而不只是静坐默究一条道路。宗杲曾说：“禅不在静处，不在闹处，不在思量分别处，不在日用应缘处。然虽如是，第一不得舍却静闹处，日用应缘处，思量分别处。”（《大慧普觉禅师语录》卷二十七）而默照禅却只以静坐默究，般若智慧的自我观照为参禅的唯一途径。

其二，从大慧宗杲坐卧行住，时时提撕话头来看，实际上他并不一概排斥坐禅。对此，宗杲本人曾有所说明：“今时学道之士，只求速效，不知错了也。却谓无事省缘，静坐体究，为空过时光，不如看几卷经，念几声佛，佛前多礼拜，忏悔平生所作底罪过，要免阎老子手中铁棒，此是愚人所为。”（《大慧普觉禅师语录》卷二十五）在宗杲看来，坐禅是可以的，但坐禅不完全等同于默照，面壁坐禅只是一种手段，是一种方便法门。他教导弟子：“虽然不许默照，却须人人面壁。”（《大慧普觉禅师语录》卷四）而默照禅却把手段当成了目的。

实际上，大慧宗杲所以批评默照禅，正如他反对文字禅一样，都是为了补偏救弊的需要。《佛祖历代通载》说：“师闵诸方学者困于默照，作辨邪正说，以救其弊。”（《佛祖历代通载》卷三十）

宗杲本人在答陈少卿的书中，也说他反对默照禅是恶其所弊，因而起来救弊。他说：“近年以来，有一种邪师，说默照禅，教人十二时中，是事莫敢，休去歇去，不得做声。……往往士大夫为聪明利根所使者，多是厌恶闹处，乍被邪师辈指令冷坐，却见省力，便以为是，更不求妙悟，只以默默为极则，则某不惜口业，力救此弊。”（《大慧普觉禅师语录》卷二十六）

在大慧宗杲的观念中，他之所以反对默照禅，是因为默照禅师们在教导禅僧时执著于坐禅，着了相，而不能在坐禅时离言绝相，这就是默照禅之弊。他对此曾说：“要得静坐，但静坐时，不得执著坐底为究竟。今时邪师辈，多以默照静坐，为究竟法，疑误后昆。山野不怕结怨，力诋之以报恩，救末法之弊世。”^①

其三，默照禅教人只须静坐，无事休歇，省心省力，使人心如枯木，身如死灰，对于那些出于各种原因希望求静求寂的士大夫来说，具有很大的吸引力；而在大慧宗杲看来，默照禅之流弊，对于士大夫来说，危害更大。因而他反复向士大夫指出默照禅的危害性，对于士大夫参默照禅师，提出了批评。如宗杲曾对一位士大夫说：“尔尚滞在默照处，定是遭邪师引入鬼窟里无疑。今又得书，复执静坐为佳。其滞泥如此，如何参得径山禅？”（《大慧普觉禅师语录》卷二十六）他曾对士大夫为何喜欢默照禅进行过细致的分析，认为这既与他们的处境有关，也反映了士大夫在逆顺不同时所表现出来的心理状态，而默照禅正是在这些地方对士大夫有很大的吸引力。他曾指出：“往往士大夫多是掉举，而今诸方有一般默照邪禅，见士大夫为尘劳所障，方寸不宁帖，便教他寒灰枯木去，一条白练去，古庙香炉去，冷湫地去。”（《大慧普觉禅师语录》卷十七）又说：“今时士大夫学道，多是半进半退，于世事

^① 转引自印顺：《中国禅宗史》，第769页。

上不如意，则火急要参禅；忽然世事遂通，则便要罢参。”（《大慧普觉禅师语录》卷十九）大慧宗杲的这种批评，揭示了士大夫参禅的心理特征，击中了要害。事实上，宏智正觉的默照禅也正是抓住了士大夫的这种心理，引导他们在失意之时求静求默，走向默照禅。

主要参考资料

- 《坛经》（唐）慧能撰
《五灯会元》（宋）普济编
《古尊宿语录》（宋）颐藏主编
《续古尊宿语录》（宋）师明编
《祖堂集》（南唐）释静、释筠编著
《景德传灯录》（宋）道原撰
《天圣广灯录》（宋）李遵勗编
《联灯会要》（宋）悟明编
《建中靖国续灯录》（宋）惟白编
《汾山灵祐禅师语录》（明）圆信、郭凝之编
《仰山慧寂禅师语录》（明）圆信、郭凝之编
《洞山良价禅师语录》（明）圆信、郭凝之编
《曹山本寂禅师语录》（明）圆信、郭凝之编
《大法眼文益禅师语录》（明）圆信、郭凝之编
《汾阳无德禅师语录》（宋）楚圆编
《圆悟佛果禅师语录》（宋）绍隆等编
《碧岩录》（宋）重显颂古 克勤评唱
《大慧普觉禅师语录》（宋）蕴闻编
《宏智正觉禅师广录》（宋）宗法等编

- 《宗门十规论》（唐）文益撰
《临济宗旨》（宋）慧洪撰
《曹洞五位显诀》（宋）慧霞编
《禅林宝训合注》（清）张文嘉校定
《人天眼目》（宋）智昭编
《五家宗旨纂要》（清）性统编
《禅宗颂古联珠通集》（宋）法应编（元）普会续编
《正法眼藏》（宋）宗杲编
《宋高僧传》（宋）赞宁撰
《佛祖统记》（宋）志磐撰
《禅林僧宝传》（宋）慧洪撰
《林间录》（宋）慧洪撰
《佛祖历代通载》（元）念常编
《僧宝正续传》（宋）祖琇撰
《中国佛学源流略讲》 吕澂 中华书局 1979 年版
《隋唐佛教史稿》 汤用彤 中华书局 1982 年版
《禅宗思想的形成与发展》 洪修平 江苏古籍出版社
1992 年版
《中国禅学思想史纲》 洪修平 南京大学出版社 1994 年
版
《佛学与儒学》 赖永海 浙江人民出版社 1992 年版
《中国禅宗思想历程》 潘桂明 今日中国出版社 1992 年
版
《中国禅宗通史》 杜继文、魏道儒 江苏古籍出版社 1993
年版
《宋代禅宗文化》 魏道儒 中州古籍出版社 1993 年版
《中国禅宗史》 印顺 江西人民出版社 1993 年版

- 《禅宗大意》 正果 中国佛教协会 1986 年版
《胡适说禅》 潘平、明立志编 东方出版社 1993 年版
《禅学的黄经时代》 吴经熊 台湾商务印书馆 1984 年版
《中国禅宗史话》 褚柏思 新文丰出版社 1981 年版
《禅学论文集》 张漫涛主编 大乘文化出版社 1977 年版
《禅宗典集研究》 张漫涛主编 大乘文化出版社 1977 年
版
《禅宗思想与历史》 大乘文化出版社 1978 年版
《简明中国佛教史》 镰田茂雄 上海译文出版社 1986 年
版
《中国佛教史》 镰田茂雄 新文丰出版社 1982 年版
《中国禅宗史》 阿部肇一 东大图书公司 1988 年版
《中国禅学思想史》 忽滑谷快天 上海古籍出版社 1994
年版

后 记

记得几年前，在我的老师余敦康先生的府上，因谈起赖永海博士约我撰写《分灯禅》一书之事，我对先生说自己的心境可能更接近于禅宗。先生听后略一沉默，便即对我说，禅宗并不是那么容易就能接近的。先生的话对我无疑是当头棒喝。今天，《分灯禅》一书即将付印，可以说我对禅宗有了更深切的认识，然而反复咀嚼先生的话，却轻易不敢言禅宗事，躬身自问，我的心境当真更接近禅宗吗？

自大学毕业以来，十数年间，我于颠沛流离之际，一直试图去寻觅禅之真谛，理解禅之意义，我曾把德山宣鉴禅师的“无事于心，无心无事”作为立身处事的信条，也曾去体验慧能大鉴禅师“仁者心动”的哲思，并陶醉于青原惟信禅师“依前见山只是山，见水只是水”的禅境。说来好笑，当我接手《分灯禅》一书的撰写工作时，曾希望以此作为契悟禅理的途径。禅是什么？禅是一种体验，一种自证自悟，一种心灵当下即现的真如之境，以此来观我的心境，真的接近禅宗了吗？

试图通过研习禅宗典籍，玩味祖师言语等来证悟禅理，进入禅境，只能是南辕北辙。像我所撰之《分灯禅》这样的作品，于契悟禅理、接近禅宗可以说是毫无补益，自视不过是臭粪坑、干屎橛而已。即便诸如禅宗之“灯录”、“语录”等典籍又何尝不是如

此,更遑论其他了。每念及此,我不再耿耿于己之心境是否与禅宗相接近了。

年来杂事纷扰,身心两病,《分灯禅》之作,时辍时续,交稿之期,一拖再拖。书成现在这个样子,与原先考虑的相距甚远,留下了太多的遗憾,见笑于方家。关于晚唐五代禅宗五家,作为一个课题,可做的工作很多,倘有时间,我本人或许会从史的角度作一个系统的考察,以对禅宗的研究尽自己的一分心力。

《分灯禅》之付印,杨淑英女士所花精力最多,并承蒙她的宽宏大度让我把交稿日期推迟了好多,赖永海博士曾给我很多帮助,在此致以谢意。

王志跃

1997. 1.

封面设计 池长尧
责任编辑 杨淑英
责任校对 李育智

禅学丛书
分灯禅

王志跃 著

出版发行 浙江人民出版社
(杭州体育场路 347 号)

经 销 浙江省新华书店

照 排 杭州天天电脑信息处理有限公司
(杭州武林路 125 号)

印 刷 浙江印刷集团公司
(杭州环城北路 41 号)

开 本 850×1168 毫米 1/32

印 张 6.875

字 数 15.6 万

插 页 2

印 数 1—8000

日 期 1997 年 12 月第 1 版
1997 年 12 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 7-213-01463-3/B·41

定 价 12.50 元

如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换。

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 分灯禅

作者 = 王志跃

页数 = 215

出版社 = 浙江人民出版社

出版日期 = 1997年

SS号 = 10677154

DX号 = 000000590729

url = <http://book2.duxiu.com/bookDetail.jsp?dxNumber=000000590729&d=EA922674C356D5BB6FB5195E5C769461&fenlei=0215040605&sw=%EC%F8%D1%A7%B4%D4%CA%E9>

封面

书名

- 第一章 导言：五祖分灯
一、 一花开五叶
二、 五家其人
- 第二章 沩仰宗：方圆默契 体用双彰
一、 伪仰宗风
二、 沩山灵佑
三、 仰山慧寂
四、 沩仰法脉
- 第三章 临济宗：机锋峻烈 五逆闻雷
一、 临济宗风
二、 临济法要
三、 临济禅说
四、 临济法脉
- 第四章 曹洞宗：绵密回互 妙用亲切
一、 曹洞宗风
二、 五位之说
三、 洞山良价
四、 曹洞法脉
- 第五章 云门宗：红旗闪烁 孤危险峻
一、 云门宗风
二、 云门三句
三、 云门法脉
- 第六章 法眼宗：闻声悟道 见色明心
一、 法眼宗风
二、 《宗门十规论》
三、 法眼法脉
- 第七章 结束语：两宋禅风
一、 文字禅
二、 看话禅
三、 默照禅

主要参考资料

后记