

第六章 临济法门（一）——临济宗的创立

禅宗自从南北分宗，就开始走上多头发展的道路，安史之乱以后，唐朝国势由盛趋衰，而禅宗则名家辈出，山头林立，呈现出繁荣景象，宗密所撰《禅源诸论集都序》，谓其所述禅门诸宗“殆且百家”，南岳、北秀、牛头、石头、荷泽、保唐、赵州，诸宗大师龙吟虎啸、各擅胜场，禅宗由此走向鼎盛。由于社会历史和文化传统等多方面的原因，中晚唐以后，禅宗态势发生了很大的变化，神秀的北宗禅，再也不见有名僧闻世，而慧能的南宗在南方得到迅猛发展，广东、江西、湖南、浙江、福建、成为南宗禅的策源地。其中又以江西禅风最盛，百丈怀海，南泉普愿、黄檗希运等等，皆不世出的大禅师，他们的门下遍布大江南北，使慧能顿悟以新的风格播扬天下。

在后期禅宗“五家禅”中，临济宗风最为强劲，无论是接化学人，还是阐释祖意，均新意迭出，不拘成规，其禅法特色，影响久远，成为中国禅宗中波及面最大、渗透最强的宗派。临济禅法思想的直接原因，可追溯至黄檗希运。

一、黄檗希运

希运，福州人，生卒年不详，约活动于八、九世纪间，自幼于江西高安的黄檗山出家。及长，身長七尺，额间隆起如圆珠，倜傥不羁，人莫能测。先游天台，后至上都（西安），行乞时，遇一老妪，问答之间，希运“玄门顿而荡豁。”老妪介绍他至江西参马祖道一，至南昌道一已逝，瞻礼祖塔时，遇百丈怀海，乃参之。从此，投于怀海门下。

据《古尊宿语录》卷二载，希运曾向怀海请问道一平日的机缘。怀海向他说起“竖拂”被喝、三日耳聋的一段公案：

我再参马大师侍立次，大师顾绳林角拂子。我问即此用，离此用？大师云：“汝他后开片皮，将何为人？”我取拂子竖起。大师云：“即此用，离此用。”我挂拂子旧处，被大师震威一喝，我直得三日耳聋。

其时，希运闻是语不觉吐舌，怀海说：

“子已后莫承嗣马大师去否？”运云：“不然，今日因师法，得见马祖大机大用，且不识马祖，若嗣马祖已后丧我儿孙，”海云：“见与师齐，减师半德，子甚有超师之作。”

希运见地离拔时辈，颇受百丈怀海的赏识。《景德传灯灵》载有师徒二人初次见面的一段对话：

问曰：“从上宗乘如何指示？”百丈良久。师云：“不可教后人断约去也。”百丈云：“将谓汝是个人。”乃起入方丈。师随后入云：“某甲特来。”百丈云：“若尔，则他后不得孤负吾。”

可以看出，怀海起初对希运不甚了解，持保留态度，后见希运见解超迈，便寄予厚望，从日后百丈怀海对希运的评价便可看出这一点：

百丈一日问师：“什么处去来？”曰：“大雄山下采菌子来。”百丈曰：“还见大虫么？”师便作处声。百丈拈斧作一势，师即打百丈一掴。百丈吟吟大笑便归。上堂谓众曰：“大雄山上有一大虫，汝等诸人也须好看，百丈老汉今日亲遭一口。”

希运于怀海处悟得道一大机大用，并得印可。后来希运回到黄檗山，“四方学徒，望山而趣，睹相而悟，往来海众常千余人。”会昌二年（842）希运被当时任钟陵（今江西进贤县）廉镇的裴休迎请至钟陵龙兴寺，躲过了会昌法难。大中二年（848），裴休移镇宛陵（今安徽宣城县），又迎请希运至开元寺，朝夕参扣，并记录其开示法语，辑为《黄檗希运禅师传心法要》和《宛陵录》。这是我们今天研究黄檗希运及早期临济思想的重要史料，裴休曾有诗赠希运：

自从大师传心印，额有圆珠七尺身，挂锡十年栖蜀水，浮杯今日渡漳滨。一千龙象随高步，万里香华结胜因。拟欲师事为弟子，不知将法付何人。

希运云：

心如大海无边际，口吐红莲养病身，自有一双无事手，不曾只揖等闲人。

于此可见希运见地风骨。希运在黄檗山开张门户，说法接人，四方学徒，海众奔凑，“自尔黄檗门风盛于江表，”大中年间，希运示化，谥号“断际禅师。”

希运的禅学思想主要是继承马祖道一“即心即佛”的思想，而力倡“心即是佛”他说。

诸佛与众生，惟是一心，更无别法。此心无始已来，不曾生，不曾灭。不青不黄，无形无相。不属有无，不计新旧，非长非短，非大非小，超过一切限量、名言、踪迹。对待。当体便是，动念即乖。犹如虚空，无有边际，不可测度。惟此一心即是佛，佛与众生更无别异。

自慧能起，“即心即佛”说便为天下学禅者普遍接受，成为人所共知的事实，从达摩来东土传法，即倡导直指人心，见性成佛。将心等同于佛，这是禅宗的一贯主张，希运说：“达摩大师到中国，惟说一心，惟传一法，以佛传佛，不说余佛，以法传法，不说余法。”但许多学禅者，舍本逐末，妄求佛法，希运批评说：“如今学道人，不悟此心体，便于心上生心，向外求佛，”众生著相外求，“求之转失，使佛觅佛，将心捉心，穷劫尽形，终不可得，不知息念忘虑，佛自现前，此心即是佛，佛即是众生。为众生时，此心不灭，为诸佛时，此心不添，乃至六度万行，河沙功德，本自具足，不假修添，遇缘即施，缘息即寂。”即心是佛，心外无佛。希运极力反对“向外求佛”，力戒对佛法的见闻知解，他说：“古人心利，总闻一言，便乃绝学，所以唤作绝色无为道人，今时人只欲得多知多解，广求文义，唤作修行，不知多知多解，翻成雍塞。”追求知解，不仅不能悟彻佛法，反而成为悟道之障缘。因为“此本源清净心，常自圆明遍照。世人不悟，只认见闻觉知为心。为见闻觉知所覆。所以不睹精明本体。”如此，则导致“求知见者如毛，悟道者如角。”希运认为，求知解是使人与道相隔绝的主要原因，所谓“只怕一念有，即与道隔矣。”世人妄以世智辩聪来知解佛理，不曾想，佛之真谛恰恰被淹没于知解见闻之中。所以希运说：“我此禅宗，从上相承以来，不曾教人求知求解。”即使有时教人“学道”，也只是一种“接引之词”。道不属修，佛不可觅，情存学解，便成迷道。希运继承道一、怀海之说，视一切语言文字、分辨知解为障道之缘。“所以佛出世来，执除粪器，蠲除戏论之粪，只教你除却从来学心见心。”并告诫随其学法的裴休说：“若形纸墨，何有吾宗！”

既然“即心是佛”，那么应如何来体认这颗心呢？如何来见道呢？希运提出了“无心是道”的主张，他认为“即心是佛，无心是道，但无生心动念，有无、长短、彼我、能所等心，心本是佛，佛本是心。”心体净明，犹如虚空，具足一切功德，不假修添，所以，“举心动念，即乖法体”，在此意义上，马祖道一从否定角度提出了“非心非佛”说，而希运在这里则以“无心”来取代。道一在否定之后提出了“平常心是道”说，而希运则不再另立“平常心”，直接指出“无心是道”，这就指出了修行实践中的途径和方法，希运说：“但直下无心，本体自现，如大日轮升于虚空，遍照十方更无障碍。”希运以“无心”为纲要，反复强调“无念”、“无求”，以证佛果，这又回归于《坛经》扬倡的“以无念为宗”的法门。“万法惟心，心亦不可得，”因此，不可将心更求于心。若以心求心，以佛求佛，无异于头上安头，角上安角，所以希运认为“不如当下无心，便是本法，”“惟直下顿了自心本来是佛，无一法可得，无一行可修，此是无上道，此是真如佛。”无心可用，无道可修，学道者“但能无心，便是究竟，学道人若不直下无心，累劫修行终不成道，被三乘功行拘凿，不得解脱。”希运认为，悟道无须通过外在的修习工夫，而只是人与道之间的“默契”，他说：“学道人直下无心，默契而已。”这便是无为法门，能悟得此法门者，被称为“无心道人”、“无为道人”。希道十分推崇达到这一境界的“自在人”，他说：

供养十方诸佛，不如供养一个无心道人。何故？无心者，无一切心也。如如之体，内如木石，不动不摇，外如虚空，不塞不碍。

希运特别强调在实际生活中“无心”的运用，他说：“终日吃饭，未曾咬著一粒米；终日行，未曾踏著一片地。与么时，无人我等相，终日不离一切事，不被诸境惑，方名自在人。”

认为只要在一切时中行住坐卧，但学无心，不起分别，不著一相一物，亦无依倚，亦无住著，方名解脱。他说：“学道人，若欲得成佛，一切佛法总不用学。惟学无求无著，无求即心不生，无著即心不灭，不生不灭即是佛。”

希运将“即心是佛”与“无心是道”结合起来构成其完整的禅学思想，这一思想直接贯彻了早期禅学《楞伽经》中的如来藏思想，即认为佛性“人皆有之，蠢动含灵与诸佛菩萨，一体不异。”圆满具足，更无所欠。大道平等，含生同一真性，但要识此本性，还须直下无心，如来藏思想与无心学说的结合，便是希运的“空如来藏”说。他说：“从前所有一切解处，尽须并却令空，更无分别，即是空如来藏。”“道场者，只是不起诸见，悟法本空，唤作空如来藏，”希运这一“空如来藏”说的提出，不仅使他的禅不致落于虚空，而保持自然直下任用的风格，也避免堕入“断灭空”的境地。他主张“心境双忘”，而以“忘心”为根本。“忘境犹易，忘心至难。”而“愚人除事不除心，智者除心不除事，”这是希运“空如来藏”的核心内容，在这一思想中，希运特别发挥了“灵性不灭”和“本无所有”的观念。他曾指导凡人临终前的观法：

但观五蕴空，四大无我，真心无相，不去不来。生时性亦不来，死时性亦不去，湛然圆寂，心境一如，但能如是直下顿了，不为三世所拘凿，便是出世人也。

心之本体，觉性灵明，是永恒的本真，其余四大、五蕴、三界六道，皆为其起心动念之产物，故虚幻不实。正是在强调空无一切的情况下，希运讲了只有在惠听以后听《坛经》中总出现的一些言论。如慧能在大庾岭上对追赶他的惠明说：“不思善，不思恶，正当与么时，还我明上座父母未生时面目来！”惠明于言下顿悟，礼拜云：“如人饮水，冷暖自知，”又如将慧能之得法偈记为“本来无一物，何处有尘埃？”这都表明希运禅学思想的创新和发展，并未一味地去简单承袭道一、怀海的禅法。《宛陵录》中记载了希运关于禅的意境的描述：

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

一切声色尽是佛事，若学道者不即不离，不住不著，纵横自在，那么，行住坐卧，语默动静，皆为道场。

临济示风峻烈，希运于此亦开启良多。他见地高拔时辈，自恃甚高，傲岸独立，雄视天下禅师，曾言：“大唐国内无禅师，”语烁四海。仰山慧寂曾评其禅法为“黄檗有陷虎之机”，因为希运之禅特别强调上乘根基的顿悟，他的禅门并不向中下根机者开启。他常对门下说：“若会即便会，若不会即散去。”有人问：“如何是西来意，”“师便打，自余施設，皆被上机，中下之流莫窥涯涘。”在接化学人方面，他完全承接由马祖发端的喝、打等手段。上堂示众云：“汝等诸人，……尽是吃酒精汉，凭么行脚，取笑于人。但见八百一千人处便去，不可只图热闹也。”临济禅创立者义玄当年更衣游方，首参希运。《景传传灯录》中记载义玄在希运处得法的经过：

初在黄檗，随众参侍。时堂中第一座勉令问话，师乃问：如何是祖师西来意？黄檗便打。如是三问，三遭打。在此机锋棒喝间，希运已将心法传与义玄，并预示义玄将来必为禅门领袖，云：“吾宗到汝，大兴于世。”又云：“子将但去，已后坐断天下人舌头在。”日后的义玄开创临济禅完全继承了希运的门风。《临济录》载：

僧问：“如何是佛法大意？”师竖起拂子，僧便喝，师便打。又僧问：“如何是佛法大意？”师亦竖起拂子，僧便喝，师亦喝。僧拟议，师便打。

真正是棒喝交施，义玄自述地说：“我在黄檗处，三度发问，三度被打。”临济宗卷舒擒纵、杀活自在的宗风是与希运分不开的。

希运是由洪州禅向临济禅发展过度的关键人物，他承接了马祖道一的法统，据《仰山慧寂禅师语录》载，汾山曾问仰山云：“马祖出八十四人善知识，几人得大机，几人得大用？”仰山答曰：“百丈得大机，黄檗得大用，余者尽是唱导之师。”希运在中国禅宗史上的地位不

仅在于他是洪州禅的继承者，更重要的是他的禅法直接影响了临济禅的形成，是临济法门的先驱者。《人天眼目》卷一载，日后义玄初至河北住院，便公开宣称：“我欲于此建立黄檗宗旨。”希运这一承前启后的历史影响奠定了他在禅学史上的地位，这也是我们将他放入临济宗体系中分析的原因。

裴休曾师事希运多年，他在《传心法要》序中，曾对希运的禅法作过总结性的评价：

独佩最上乘，离文字之印，惟传一心，更无别法，心体亦空，万缘俱寂。如大日轮升虚空中，光明照耀，净无纤埃。证之者无新旧、无浅深；说之者不立义解，不立宗主，不开户牖。直下便是，运念即乖，然后为本佛。故其言简，其理真，其道峻，其行孤。

此可谓相濡以沫之论断。

二、义玄禅风

习禅于江南、弘法于河北、开一代禅风的义玄禅师，是众禅师中的翘楚。义玄（787—866）俗姓邢，曹州（今山东菏泽）的华人。约生于唐贞元三年（787），卒于唐咸通七年（866），谥称慧照禅师。《临济录》及《临济慧照禅师塔记》等记载，义玄落发受具后，曾无居讲肆，“精究毗尼，博躋经论”，对大小乘教法，均下过一番功夫，晚年，义玄曾向弟子讲述自己的证悟经验：“道流！出家而且学道，只如山僧往日曾向毗尼中留心数十年，亦曾于经论寻讨后，方知是济世药表显之说。遂乃一时抛却，即访道参禅，后遇大善知识，方乃道眼分明，始识得天下老和尚，知其邪正，”由此可以看出，义玄确曾深入藏海，并于教门有深厚根基，所以他由教入禅、开悟证道以后，能够机辨纵横、拈来即是，博采众家之长，而长临济一家之风范。

义玄上面所说的“大善知识”，首先是其开悟师黄檗希运和高安大愚禅师。

希运远绍六祖“即心即佛”之旨，认为众生心体本寂，只因人们“举心动念”，乖离法体，而与道隔。若能够“息念忘虑，佛自现前，”由此，希运认为悟道实则为悟心，而悟心是一个直下顿了、不假修为的过程。故希运反对“向外求佛”，尤其是反对“广求知见”、“惟认见闻觉知”的主张和修持方法，在他看来，“今时人只欲得多知多解，广求文义，唤作修行。不知多知多解，翻成壅塞。”希运的这些思想，对义玄禅师产生了直接的影响。

《禅济录》对义玄在黄檗处的开悟因缘有生动的描述，义玄在黄檗处三年，随众修习，行业统一，深得首座师的赞赏。首座一次问他：“曾参问也无？”义玄回答：“不曾参问，不知问个什么？”首座：“汝何不去问堂头和尚，如何是佛法大意？”义玄便去问，问声未绝，黄檗便打。义玄不明其意，回告首座，首座告之：“但更去问！”义玄又去问，黄檗又打。如此三度发问，三度被打，黄檗的施为，与其思想风格倒是是一致的，他的棒打可称“断”棒，即通过这种看似没来由的棒击，截断义玄对“佛法大意”的思虑和追究，把他从向意识卜度处求佛的歧路上拉回。可惜，义玄根机未熟，未能当下醒悟，反自恨业障深重，欲辞别黄檗而远去。黄檗未挽留他，在他辞行时，嘱咐他到高安大愚禅师处。

到大愚处，大愚知道他从黄檗处来，即问：“黄檗有何言句？”义玄：“我三度问佛法大意，三度被打，不知我有没有过错？”大愚云：“黄檗老婆心切，只为你能够大疑大悟，你反倒来问自己有过无过！”义玄言下大悟，云：“原来黄檗佛法无多子，”意谓黄檗禅师的教法并不玄奥。不料大愚并不首肯，拽住他问：“这尿床鬼子！适来道：‘有过无过？’如今却道：‘黄檗佛法无多子’，你见个什么道理？速道！速道！”义玄朝着大愚胁下不是三拳，大愚急忙推开他：“汝师黄檗，非干我事！”

义玄初见大愚，还在经验思维里打转，并因三度被打，不解黄檗深旨，凭空增添一份烦恼，多生一重障碍。待大愚禅师明白指出，他纔醒悟到，黄檗禅师的棒打，并不是说他开问的问题本身有错，而是他问询本身就错了。问“如何是佛法大意”，说明他还没有走上“悟心”的正路，还期望在思维意识的层面，解决佛教的根本问题，大愚指点玄义，被打的理由不在

“所问”，而在“问”本身。义玄这纔悟出，悟不在言，不在见闻知解。“佛法大意”是问不出，也答不出的。大愚为进一步勘验义玄，逼他讲出所悟的道理，义玄以肘下三拳，示意大愚，无道可思，无理可道。

关于高安大愚禅师的资料很少，根据这则公案可推知，他是一位有道高僧，并很受当时禅林推重，其境界不在黄檗之下，但其禅风不似黄檗峻急猛烈，表现出循循善诱、超然大度的长者风范。义玄也在两位前辈的接引下，终于走出了知解葛藤，领略到禅的大机大用。后来汾山灵祐曾问仰山慧寂：“临济当时得大愚力？得黄檗力？”仰山云：“非但骑虎头，亦能把虎尾。”举要言之，黄檗当头三棒，断其妄执妄想，婆心急切；大愚肘受三拳，开其灵窍本心，诲导恩深。当初南泉普愿为首座时，曾私下告黄檗云：“此后生以后必成参天大树，为天下人作荫凉。”依义玄的资稟根机，如果他一直追随黄檗，亦可为一方化主，假以时日，日后成为江南禅林领袖亦未可知。但义玄没有留在南方，而是决意北上，在南禅传统薄弱之地弘化。临行，黄檗问：“什么处去？”义玄答云：“不是河南，便是河北，”黄檗唤侍者：“将百丈先师禅板、几案来！”义玄则云：“侍者将火来！”其实，以衣钵相传承的传法旧习到慧能已告中止，慧能南禅讲求以心传心，以心印心，既是以心印心，衣钵何用？衣钵既废，禅板、几案何用？何如付之一炬来得干净痛快。义玄此举，大有丹霞烧佛、南岳杀猫之气魄。后来汾山问仰山：临济是否辜负了黄檗，仰山断然云：“不然”。黄檗于义玄有亲传亲授之恩，然知恩报恩，非泥著师法，以傅衣钵为能事，而是要使众生开示悟入佛之知见。《楞伽经》云：“将此深心奉尘刹，是则名为报佛恩。”

（一）无位真人

义玄上堂云：“赤肉团上有一无位真人，常从汝等诸人面门出入，未证据者看看！”时有僧出问：“如何是无位真人？”师下禅床把住云：“道！道！”其僧拟议，师拖开云：“无位真人是什么？乾屎橛。”便归方丈。

“真人”本是道家的称谓，指存养本性修成正果的人。这里义玄所讲的真人则是佛家的称谓，指与人的肉身相对称的人的法身和报化身。此无位真人就果位而言，指超越凡圣、迷悟、上下、贵贱等分别，而无所窒碍、自在解脱者，达此境界，即不堕于菩萨四十二位、五十二位等品位，故称无位真人，此真人就因位而言，则指人的“本心”，此本心湛然常寂，应变无方。义玄把它形容为心光：

你一念心上清净光，是你屋里：“法身佛”；你一念心上无差别光，是你屋里“报身佛”；你一念心上无差别光，是你屋子里“化身佛，”

此清净、无分别、无差别之心光，亦即清净法身，此法身佛性是诸佛之母、万法之本源，证得此清净法身，即与诸佛无别。

义玄又云：

道流！心法无形，通贯十方。在眼曰“见”，在耳曰“闻”，在鼻曰“嗅香”，在口“谈论”，在用“执捉”，在足“运奔。”

也就是说此本心或法身并不离人的肉身、色身，而是与人的报身相即不离。在这个意义上无位真人又可理解为此“真人”无时不在、无处不在，没有固定方所和位置。

因位的无位真人与果位的无位真人，在义玄看来是一体无别的，它们分别代表“本心”的体和作。用义玄的话说：“你一念心上清净光是你屋里‘法身佛’……”。众生若反观自照，明心见性，即有般若放光，修成法性身、果报身与应化身。

此无位于真人常从人面门出入，但众生只为情生智隔，想变体殊，故日用而不知。如果能息心止念，此本心自然显露，无位真人自然作主。只是未有修行功夫和斩断一切烦恼魔障的定力，未足以扫除妄念浮云，正如那位学僧骤闻无位真人之名，即疑惑顿生，并欲从思维理路上去寻个究竟，其遭义玄一声断喝，亦是自然的了。

（二）无依道人

那种与“本心”佛性相冥符的境界是什么样的境界呢？义玄继承了黄檗希运之说，标出“无心”二字，无心在义玄这里意味着破除一切执著，随缘任运，不受任何外境的束缚与阻碍。义玄云：

“夫如佛六通者不然。入色界不被色惑。入声界不被声惑，入香界不被香惑，入味界不被味惑，入触界不被触惑，入法界不被法惑。所以达六种色、声、香、味、触、法、皆是空相，不能凿缚。此无依道人，虽是五蕴漏质，便是地行神通。”

三界惟心，万法惟识，一切违逆境界皆梦幻空华，无由把捉。如果能够观照五蕴皆空，诸法无相，即能以无分别心入一切境，应物现象，如水中月、不沾不滞，这种境界就是无依道人的境界。

无依道人，本是道家推崇的得道者，这样的得道者，能够摆脱一切外在的束缚，任运逍遥，甚至能够入火不烧、入水不溺，迥然独脱，不受物拘。义玄借用这一称谓来指称达到无心境界的禅者。进入这一境界。则能转得四大色身而不受色身质碍。不仅能够“入火不烧，入水不溺，”而且能够“入三途地狱如游园观，入饿鬼畜生而不受报。”如果能够做到随处作主，则一切凡圣境界皆是清净无染，参禅打坐亦得，着衣吃饭亦得，所以说：“夫如真实道人，并不取佛，不取菩萨罗汉，不取三界殊腾。”

（三）辨佛辨魔

真正的无依道人或无位真人，是见地、修行和行愿皆臻圆满之境者，惟佛总堪称真正道人，众生业障深重，忘失本性，故烦恼无尽，常沦六趣苦海。要从苦海脱身，必须走修证之途，从见地、修行和行愿三方面，精进不息。

义玄特别强调有“真正见解”，所谓真正见解，即见诸法空相，皆无实法。义玄指出，要超脱生死，获自在解脱，必须识得本无一物，四大皆空，如此总能不被地、水、火、风所转，不被生、住、异、灭所逼。要证得世间法空，首先要破无明贪爱，而破无明贪爱，又要识取四种无相境。

你一念心疑，被地来碍；你一念心爱，被水来溺；你一念心嗔，被火来烧；你一念心喜，被风来飘。

如果辨得贪嗔痴爱，皆无明造作，地水火风，如梦幻泡影，即不被境转而能转境。

修道人将财色名利等世间法看空较易，而要打破出世间法的罣碍则较难。许多人将佛、道、法视为心外人物，将凡圣判为二途，驰心妄求，以求成就。岂不知离心而求，愈求愈远。因为，“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。”

为彻底破除学人对世出世法的执著，义玄在拈出毁佛毁祖的手段。

道流！你若道佛是究竟，缘什么八十年后，向拘尸罗城双林树间侧卧而死去。佛今何在？明知与我生死不别。

道流！莫将佛为究竟，我见犹如厕孔。菩萨、罗汉，尽是枷锁，缚人的物。

十地诸心，犹如客作儿；等妙二觉，担枷锁汉；罗汉、辟支，犹如厕秽；菩提涅槃，如凿驴橛。

不过义玄毁佛毁祖，只是破除学人对佛祖的妄认执著而施的方便，并非让人否认凡圣、佛魔的差别。“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。若如是解，得名真出家。”义玄的教法，决不同于后世禅宗末流的乱骂一气。

（四）无修而修

论及修行，义玄强调不修而修，所谓“不修”，是相对于传统的修习途径和修行方法而言的，因为心外无法，只须于心上认明即可，勿须向外驰求，而通常意义上的修证，则舍本逐末，于虚幻影子中误却一生，义玄云：

你诸方齐道“有修有证”，莫错！设有修得者，皆是生死业。你言“万度万行齐修，”我见

皆是造业。求佛求法，即是造地狱业。求菩萨亦是造业，看经看教亦是造业。

慧能于《坛经》中云：“不识本心，求学无益。”将心识为用功的根本处。义玄进一步发挥了这一观点。通常人有修有证，皆为舍无明妄念，出离三界苦海。义玄直接指出，三界并不离众生心念。“你一念心贪着欲界，你一念心嗔是色界，你一念心痴是无色界。”所以出离三界并不是离心念而求诸法，而是息心歇会，回归本心，“你一念心歇得处，唤作‘菩提树’；你一念心不能歇得处，唤作‘无明树’。”“你若歇得，便是清净身界。”

修行的起点是持戒，由戒生定，由定发慧，是佛教通常的修行次第，而戒分止持和作持，止持戒，即诸晋莫作，佛教所禁绝的诸种恶行中，最不可宽宥的是五逆罪：杀父、杀母、出佛身血、破和合僧，焚烧经像。犯此五罪，下世要堕五间地狱而受业报，故此五逆罪又称五无间业。

义玄为标明禅宗修行的特异处，出语惊人：“大德！造五无间业，方得解脱！”不过他对此五无间业做了新的解释。“无明是父，贪爱是母。”所谓杀父、杀母，即惟见诸法空相，处处无著，灭无明贪爱。所谓出佛身血，则指于清净法界不生染著。破和合僧，指破烦恼结使。而“焚烧经像”，则指证见因缘空、心空、法空，断除一切凿缚依傍。《维摩经》云：“若菩萨行于非道，是谓通达佛道。”所谓“非道”，指背离戒律。其实证道菩萨违背正道只是表相，其内在精神仍然与佛法相应。

（五）四宾主

义玄一向认为禅人的开悟，非由师悟，而是自性自度，自悟本心，所以当有人问：“师唱谁家曲，宗风嗣阿谁？”义玄只答：“我在黄檗处，三度发问，三度被打。”因为人人本心具足一切智慧功德，只为妄念遮蔽而沉沦无明。故禅师的作用，只在为众人解沾去缚，扫除一切精神的依傍和影像。“莫错！我且不取你解经解论，我亦不取你国王大臣，我亦不取你辨似悬沙，我亦不取你聪明智慧，惟要你真正见解。”在禅师面前。一切与本心无交涉的物象都是障道的根本，禅师的一切作略，都只是帮学人徒内外迷执中解脱出来，作一真正自由人。

禅师范接引学人，最讲求心心相印、因缘相契。但常常是高明的禅师未必就一定碰上高明的学僧，反之亦是，根机好的学僧也未必能遇到道行高深的禅师。义玄具体分析了参禅得（宾）与接引者（主）之间复杂的情况：（1）宾看主，比如来参者随手拿起一个石子，大喝一声，意思是我有许多缚累，请师为我解脱。而居上座者不明其意，装模作样，解说一番，此是宾的见地胜过主，称为客看主。（2）主看宾，仍如上例，如果是有道禅师，并不主动置一辞，而是随学人问处即夺却。学人若被夺，若抓住不放，则称主看客。（3）主看主，指师生相互激发，相互解脱。如学人举出一清净境，善知识识得此境不可守，（4）宾看宾，同上例，如果学人着相着境而来，所谓的善知识不识其病，再用一番玄言玄语来搪塞支应，学人亦不能辨，带着虚幻的满足而去，称为宾看宾，义玄形容为一“披枷带锁”人来，禅师再中一重枷锁。

义玄立四宾主，同样是警策深不可执守师法言教，他最鄙视于古人言句下求解脱，或于禅师机境下寻活路的学人。他苦口婆心开示众生，就是为了让众生回光返照，认取自家本来面目，不为一切外境所转移，无奈众生总爱从宾处着眼，而难得于虚处踏脚，岂不知外境皆幻，内境亦不可守，若无观一切法空的见地在，则修静静不静，观空空亦不空。

（六）四料简

四料简，亦作“四料拣”，是临济又一重要门庭施設。“料”，谓度量；“简”简别。四料简，就是四种简别的方法，即按照学人不同“根器”和接受佛教教义的不同程度，所采取的不同教授方法。意在破除我、法二执。义玄禅师说：“我有时夺人不夺境，有时夺境不夺人，有时人境俱夺，有时人境俱不夺。”“夺人”指破除、摈弃“我执”。所谓“我执”，即是对“我”的执著。佛教以为，“我”只是因缘和合的假象，并无真性实体；世人执着于“我”，以为是有主宰的、

实在的自体，便产生种种谬误和烦恼。“夺境”，指摈弃，剥夺“法执”。“法执”即对“法”的执著，“法”即一切事物和现象，佛教以为，“法”无自性，处于刹那生灭变化之中；世人执着于“法”，予以虚妄分别，从而妨碍真如的悟解和体验。“夺人不夺境”，是针对我见重的人，破除对我见的执着；“夺境不夺人”，是针对法执重的人，破除以法为实有的观点；“人境俱夺”，是针对我执和法执都重的人，二者都须破；“人境俱不夺”，对于人我、法我均无执着的人，二者都不须破。

（七）四照用

义玄禅师示众云：“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，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。”所谓“照”，观照，指对客体的认识；“用”，功用，指对主体的认识，根据参禅者对主、客体的不同认识所采取的不同教授方法，总的在“破除”那种视主体和客体均为实在的世俗观点。“先照后用”，针对“法执”重者，先破除以客体为实有的观点；“先用后照”针对“我执”重者，先破除以主体为实有的观点，“照用同时”，针对我、法二执均重者，同时都破除；“照用不同时”，对于我法二执均已破除者，即可运用自若，应机接物。

义玄禅师一整套接化学人的手段，因人而异，分别对待，这种“兵来将挡，水来土掩”的灵活方法，的确体现了“临济将军”的风度。此宗日后的法运流长，是与义玄禅师倡导的这一随缘自在、天机活泼的禅风分不开的。

三、延沼传承

风穴延沼（896—973），俗姓刘，浙江余杭人。少年即怀出世之志，剃发受具膈，“游讲肆，玩《法华玄义》，修止观定慧，”可见面礼于教门义学下壹番功夫，但自觉大事未了，未能发明心地，遂各处参学，先谒越州镜清恁禅师，但机缘不契，复北游襄州至华严禅师处，结识南院慧颙的弟子守廓，于临济三玄三要之旨，有所契悟。在守廓鼓励下，又亲去参访南院，一见之下，机缘颇契。

（延沼）问曰：“入门须辨主，端的请师分。”南院左拊其膝，风穴便喝；南院右拊其膝，风穴亦喝。南院曰：“左边一拍且止，右边一拍作么生？”风穴曰：“瞎。”南院反取拄杖，风穴笑曰：“盲枷瞎棒，倒夺打和尚去，”南院倚拄杖曰：“今日被黄面浙子纯置。”

这段公案是南院勘验风穴对临济宗风的体认。风穴不管南院如何举措，总应之以喝，说明他识得“临济喝”的宗风。但临济喝，意在喝断学人的虚思妄想，截断学人的日常理路，从而反求诸事，于自家命根处去认取，故“喝”是手段，而非标的。南院的发问，实际上是一“陷阱”，这一问题不是没答案，而是不能答，因为一涉理路去寻求答案，即辜负临济一喝的用心，走向临济禅的反面。故风穴答以“瞎”，意为未看到南院的举止，从而根本否定了南院的问题本身，南院作装发怒，欲再勘验其定力，岂料风穴不为所瞒，一番笑谈，使南院领略了其机辨纵横之风采。

从此，风穴执弟子礼，“从容承禀，日闻智证”，依止六年，尽得临济玄要。后唐长兴二年（931）辞南院至汝州，复兴风穴旧寺，由于风穴道望隆盛，故“法席冠天下，学者自远而至。”宋开宝六年（973）八月圆寂，临终有偈曰：“首在乘时须济物，远方来慕自腾腾；他年有叟情相似，日日香烟夜夜灯。”表现出慈悲济世、化导天下的禅者情怀。

临济义玄的嫡传弟子三圣、大觉未留下著述，传法弟子兴化存奖及再传弟子南院慧颙也少有语句传世，这使我们难见临济宗初传期思想嬗变的轨迹。但从南院传法风穴的机缘语句看，最初几世的传人是竭力维护临济宗风之纯正的。

南院问风穴：“汝道四种料简语，料简何法？”风穴对曰：“凡语不滞凡情即堕圣解，学者大病，先圣哀之，为施方便，如楔出楔。”

禅者忌讳以言谈禅，因为禅原本是超言绝相，需要行者亲自去体证的。但临济义玄确实又有“三句”、“三玄”、“三要”、“四宝主”、“四料简”的说法，该如何看待言词语句与禅的关系，如何看待临济祖师的“四料简”等语呢？这实际上还是南院对风穴禅学见地的勘验。风穴以“如楔出楔”来形容禅师的方便说法，十分恰当。因为一切机缘语句本身都无实义，如指月之指，惟藉言而明心，缘语而入道，言语总显出其真实的意义，恰如指非月，但可顺指而见月，待有所悟入之后，就不可耽著这些言词语句，贻误向上一途的精进。以风穴的说法。“设使言前荐得，犹为滞壳迷封；句下精通，未免触途狂见。”即使不落于凡情，也会堕入圣解，误入歧途，忘却本份。

（南院）曰：“如何是夺人不夺境？”（风穴）曰：“新出红炉金弹子，床破阁梨铁面门。”又问：“如何是夺境不夺人？”曰：“葛草乍分头脑裂，乱云初绽影犹存”又问：“如何是人境俱夺？”曰：“蹶足进前须急急，促鞭当鞅莫迟迟。”又问：“如何是人境俱不夺？”曰：“常忆江南三月里，鹧鸪啼处百花香。”

临济四料简，前面我们已提到，它是临刘勘验接引学人的手段。要勘验学人，首先要求禅师别具只眼，明了学人修学所达到的境界。实际上四料简亦可以作境界会。“夺人不夺境”指已破本参，有所入处，悟得身心无非四大和合而成，无有实体，此即无我的境界；“夺境不夺人”，指踏初关后，不住光明澄彻境界，不于死水中做活计，力求百尺竿头，更进一步，再求个出处，此时须否定已证之境而存精进之意志——我；“人境俱夺”，此时禅功证德俱臻上乘，可以狮子举步；无所畏惧，龙象出没，天下横行，火里红莲，汤镬中行，色空无碍，得大自在，此种境界或称透重关，或称得个用处；“人境俱不夺”则功夫入于化境，无明执著自然消落，一切修为自然了办，家即途，照即用，体斯用斯，主斯宾斯，无一物非我身，无一物是我己，此即了处。

风穴以诗作答，对四种境界的体证和描述颇中肯綮，的确非深入正定、大死大活之过来人不能言。“造破阁梨铁面门”所示破“我执”之艰难，“乱云初绽影犹存”所标光明境界中自主“我”这依稀，“促鞭当鞅莫迟迟”所指由体达用之急切，“鹧鸪啼处百花香”所显了无罣碍、自然透脱之平淡，皆大有过人处。南院感叹，“汝乘愿力，来荷大法，非偶然也。”

为进一步勘验风穴，南院又举出临济祖师临终时的公案，据《临济录》载，临济临迁化，上堂云：“吾灭后，不得灭却吾正法眼藏！”三圣出云：“争敢灭却和尚正法眼藏！”临济云：“以后有人问你，问他道什么？”三圣便喝，临济云：“谁知吾正法眼藏，向这瞎驴边灭却！”禅是活法而死法，若泥守师法，于末端皮相处会取，甚或拿着鸡毛当令箭，虚张声势，欺瞒天下，只会灭却师法，败坏宗风，与宗门的旨全不相干。三圣之遭痛斥，在临济门下实属自然。南院举此公案问风穴：“渠（指临济）平生如狮子，见即杀人，及其将师，何故屈膝委尾如此？”风穴对曰：“密付将终，全主即灭。”意即靠秘密付嘱来传禅法，预示着禅法将终止，而泥守师法不知机变，则意味着禅法的灭亡，风穴由此主张参学之人，直须临机大用，境遇现前，不必自拘于小节，扫却一切凡圣见解，只依自家本分纵言便可，如狮子一吼，壁立千仞，谁敢正眼觑见！

从以上风穴的机缘语句看，其禅风直追临济义玄，全体大用，机辨无方，气势雄迈，独步一时。

禅师接人讲究以心传心，师徒啐啄同时、灵犀相通，总得称因缘相契。故禅林访得具眼禅师不易，而禅师得一真正学人更难，黄檗感叹“有禅无师”，而更多的禅师则感叹求法者多如牛毛，而得道者稀如麟角，风穴上堂曰：“阁梨与老僧亦能悟却天弄虚作假，亦能瞎却天下人。欲识阁梨么？拊其左膝，曰这里是，欲识老僧么？拊其右膝，曰这里是。”亦是告诫徒众莫依他作解，妄生分别执著。只可惜“于时莫有善其机者，”圣贤寂寞，自古已然，只是奈临济宗风何？仰山慧寂说：“临济一宗，至风而止。”而止时首山省念禅师出，继宗传法，承风接响，临济气运，非大仰五言能定也。

四、省念承风接响

首山省念（926—993），俗姓狄，山东莱州人，少即出家，“为人简重，有情识，专修头陀行，诵《法华经》，丛林畏敬之，自以为念法华。”头陀，梵语 dhuta 之音译，去除尘垢烦恼意。头陀行，指为修炼身心，消除对世间的执著而自苦身心的种种艰苦之行。如避世独居、常行乞食、著弊衲衣、常坐不卧等等。欲得禅功证量，首先培养出离心，从凡尘俗爱网中解脱出来。头陀行不特使省念道心坚固，而且一番磨练，培基固本，使其悟入宗乘、承绍宗统成为可能。而能古来流传最广的《法华经》的研习，更使其深入佛陀一乘法海，获得开悟所不可或缺的真实见地。不过六祖慧能曾云：“心迷《法华》转，心悟转《法华》，”，单纯诵《法华》，并不决定一个人必然有所悟入，心地未明，为《法华》所迷却也未可知，故省念之证量还有待勘验。

《古尊宿语录》对风穴勘辨首山事记载颇详：

一日风穴见师侍立次，乃垂涕告之曰：“不幸临济之道，互吾将坠于地矣！”师（首山）云：“观此一众，岂无人邪？”穴云：“虽敏者多，见性者少，”师云：“如某者如何？”穴云：“吾望子之久，犹恐耽著此经，不能放下，”师云：“此亦可事，愿闻其要。”

于是风穴上堂时，拈举释尊灵山会上拈花微笑一案让首山参，“世尊以青莲目顾视大众，迦叶正当与么时，且道说个什么？”结果首山一言未发，拂袖退堂而去。风穴赞叹道：“念法华（首山）会也！”

当时有可能传风穴法者还有真上座，在勘验首山次日，风穴又向真上座举同一公案，并问：“作么生是世尊不说说？”即如何理解世尊不说而说呢，真上座答：“鶺鴒树头鸣。”风穴又问首山：“汝作么生？”首山答：“动容扬古路，不堕悄然机。”结果首山得风们印可。真上座的回答看似对题，实则仍于音声处荐取，未若首山于“动容”处着眼，于唇吻处会，可能只闻声而忘心，于形色处会，总有迦叶会心一笑。

省念得风穴印可后，泯迹韬光，起初并不为人所知，后与游方僧楚和尚一声机辨，始名振四方。“远近学者承风而凑”，省念初住首山，后住宝安山广教禅院，晚年终于宝应禅院。据载禅师能预知来事，于一年前即说出自己迁化时日。临终有偈曰：“白银世界金色身，情与无情共一真。明暗尽时俱不照，日轮午后是全身。”

首山是临济嫡传，护持临济家法无疑是其分内之事。但临济家风亦有其精髓、骨骼、皮相、只有传其精髓，总能使临济正宗发扬光大。如果只是袭得其皮相，正不知误却天下多少人，遑论续法传灯。有僧问：“师唱谁家曲？宗风嗣阿谁？”师云：“少到崖前亲掌示。”我传的是祖祖相传的心法！若识得此心，则可与迦叶师兄分座，灵山一会，俨然未散；若不识此心，纵重生佛前，一样堕坑落堑。

德山棒、临济喝、丛林皆知临济于黄檗会下三顿棒打而开悟，因动辄断喝而驰名天下。但如何理解临济棒喝的真实意旨呢？棒、喝本身并不是禅，它们只是外在的形式，只有当真实的禅的精神意蕴“灌注”其间，它们总不是僵硬的形式，而成为活泼的禅的

精神的表现形式，这时候“喝”总不是盲乱喝，而是有明确的指向怀，如临济所说：“有时一喝如金刚王宝剑，有时一喝如踞地金毛狮子，有时一喝如探竿影草，有时一喝不作一喝用。”如果不明就里，而去盲目模仿，把师家接引学人的方便，视作禅的精髓，则狮子啸天，翻成野犬吠影矣。

僧云：“忽遇狮子吼时如何？”师云：“一任野干鸣。”僧便喝，师云：“果然”，僧又喝，师云：“放你三十棒，”僧礼拜，师云：“这瞎汉。”

（首山）复云：“诸上座，不得妄喝乱喝，这里寻常问你道，宾则始终宾，主则始终主，宾无二宾，主无二主，若有二宾二主，即是两个瞎汉。”

是说居于主位的师家与居于宾位的学人，都要时刻意识到自己的定位，主就是主，宾就是宾，主说主话，宾说宾话，不可淆乱。若主宾位颠倒错乱，就说明瞎徒碰上盲师，永无开悟之日。这是针对当时丛林流弊有感而发的。许多学人拾得先师唾涕，就以具眼禅师自居，行棒行喝，时出惊人之言，看似通透，实则全无真实的意蕴。

首山复云：“诸上座，佛法无多子，只是你诸人自信不及。若也自信得去，千圣出头，来你面前，亦无下口处。”自信，即深信我心即佛，本自具足，无有欠缺，深信自性自度，不假外求。如果自信得及，不向外驰求，而惟以了办本分事为务，则即使释迦现前，也可与他三十棒！

首山奉劝学人切实用功，真参实悟，不可于机缘语句中炫奇门胜。其《送某化主颂》云：“廓然无事少人闻，任意纵横勿计程。步步登高看前路，莫教失脚堕深坑。”让人于向上一途勇猛精进，莫错用功。其《偶作三颂》也表达出同样的旨趣：

我有一机，不假修持。若人问著，便唤沙弥。

我有一著，不自栖泊。若人更问，劈口便著。

我有一宗，勿示西东，若人拟议，别唤王公。

其第一机，相当于临济的“第一句”，超言绝相，不假修持，实际上指真如之体用。此真如之体，惟证乃知，不容拟议，不涉言句。真若有人问起，正说明其功行未充，所以唤作沙弥可也。僧问：“如何是真如体？”师云：“遍乾坤”，即此真如是无限的、绝对的、超时空的存在，而人类的思维则是有限的、相对的。以有限逐无限，自有根本障碍。其第二著，相当于临济“第二句”，物外纵横，不自栖泊，相当于真如之相，此亦不可落唇吻，开口便错，有言即易著相，失其本来。其第三宗，相当于临济“第三句”，方便善巧，随机说法，以有言示无言，相当于真如之用。此用是全体大用，非识得心体，洞明心地者不能发。故此宗之种种言句、种种作为，皆师法而非禅法，于此得启悟可，视其为根本则不可。故首山宁愿将禅师的机锋作略，皆视为一声败关、一堆无义味语。问：“德山棒、临济喝，未审明得什么边事？”师云：“你试道看”，僧便喝。师云：“瞎”，僧又喝。师云：“这瞎汉，只管乱喝作什么！”对临济喝，首山让学人多于“一喝不作一喝用”处会取，莫辜负临济一片苦心。还有僧问：“灵丹一粒。点铁成金。至理一言，转凡成圣，如何是至理一言？”师云：“更举一遍。”僧云：“当么则退身三步。”师云：“笑破大众口。”首山是不承认有这样的“至理一言”的。

值得注意的是，首山以代别的形式来表达自己的禅学见地，开临济宗新的接人风格。

其实这种就同一问题，在前人已有回答之后，再虽出心裁的人出新的回答的方式。在首山之前已很流行。如“如何是佛？”、“如何是祖师西来意？”、“万法归一、一归何处？”等等，都是学人屡屡问起的问题。而“庭前柏树子”（赵州），“佛是幻化身，祖是老比丘”（临济）等回答更是人皆共知。首山的代别，是就前人的公案，再加引申发挥，以发明公案未尽之意。“代别”是“代语”和“别语”的合称。所谓代语，指前人所答不合意旨，代答一语；而别语，是指公案中原有答语，作者另加一句别有含义的话。如对临济四宾主句，风穴皆有回答。而首山则再出别语。

僧云：“如何是宾中宾？”穴云：“攒眉看白云。”师别云：“去来长自在，不与白云齐。”问：“如何是宾中主？”穴云：“入市双瞳瞽，”师别云：“高声唱绕街行。”问：“如何是主中宾？”穴云：“回銮两耀断。”师别云：“定国安邦贺太平。”问：“如何是主中主？”穴云：“磨砢三尺剑，待斩不平人。”师别云：“收番猛将，雨草不留。”

另外，对临济“四用”、“四料简”及“云门三句”也各有别语。这些别语的出现是必然的，主要原因不在于前人的回答尚有发挥的确良余地，而在于禅师接引学人的问答，其生命力就在于回答的新奇独特。学人所问不外乎那么几类，如果重复前人的回答，不能给学人以新的刺激，就难以起到机锋转语惊醒学人的功用。至于这些代别是否比原有的答话更为对题，要具体分析，发明心地，示露本分者固然有之，而炫奇门胜，口头滑利者亦不在少数。如上引首山对四宾主的回答，据临济的回答观之，皆不高明，其“去来长自在，不与白云齐”对“主中主”似更恰当，而“收番猛将，寸草不留”又似乎是描摹“宾中主”的情景。

便无论如何，“代别”之作为一种文体，对后世有不小的影响，在临刘宗内部，首山开风气之先，后世临济宗人纷纷起而效尤。其弟子汾阳善昭更是将“代别”作为阐发其禅思、禅风的主要方式，从而使这种文体更趋成熟和完备。而在文苑，明清特别盛行的批点，一经批点，让古人著作代自己立言，即变“我注六经”为“六经注我”，实际上就是这种代别的发展。

五、汾阳善昭

汾阳善昭（947—1024），山西太原人，俗姓俞，史载“剃发受具，杖策游方，所至少留，随机叩发，历参知识七十一员。”古来大德为求开悟，不惮艰辛、剋期求证的精神，适足为学人典范，后到首山道场，参“百丈卷席”案而开悟。

问：“百丈卷席”意旨如何？山曰：“长袖拂开全体现。”曰：“师意如何？”山曰：“象王行处绝狐踪。”师（汾阳）言下丈悟。拜起而曰：“万古碧潭空界月，再三捞洒始应知。”

“百丈卷席”分案是讲，百丈禅师在马祖会下为侍者时的一则公案。一日马祖升堂纔坐，百丈出来卷却席，马祖便下座。百丈随马祖回方丈，马祖问：“适来要举转因缘，你为什么卷却簟（竹席）？”师曰：“为某甲鼻头痛。”百丈末后一句又牵涉百丈“野鸭子”公案，在百丈卷席的前一日，百丈随马祖行走，见一野鸭子飞过，马祖问鸭子的声音哪儿去了，百丈回答飞过去了，马祖回头就拧百丈的鼻头。“野鸭子”公案，可以理解为不可随声逐响，于色声

处荐取。而百丈卷席，说明他已悟此理，以“卷席”这一看似唐突无礼之举，告诉马祖不必多言。再引申一步，则“法无有比、无可喻，故法身无为，不堕诸数，故云圣体无名，不可说，如实理空门难凑喻。”（百丈语）

对百丈与马祖的一则公案，首山以“长袖拂开全体现”来喻示百丈对真如法身的理解；以“象王行处绝狐踪”表达自己对百丈祖师境界超迈的赞叹，实在是恰当的，善昭言下大悟，悟不在言，不过是他经艰苦修证，机缘成熟，经首山点化而心地洞明而已。正如古潭明月，虽人皆知其是空华幻影，但只有去再三捞攏而不可把捉，纔确知为空一样，学人也惟有真参实证，于行履处亲证，纔能达至空体，善昭“万古碧潭空界月，再三捞攏始应知，”是从实际地中发出的真正禅语，当时会有僧问：“昭兄你适来见个什么道理，便与么道？”善昭云：“正是我放身舍命处。”即在空门中找到安身立命处。

善昭于首山会下开悟后，继续在湖南、湖北、河南等地行脚参学。随着其道望愈来愈高，各地郡守竞相邀其住持名刹大寺。善昭皆坚辞不就。首山迁化。其弟子契聪受众人之托。前来迎请善昭。史载，契聪到善昭住处，善昭正在闭门大睡，契聪破门而入，曰：“佛法大事，请退小节。风穴惧应谦，忧宗旨坠天。幸而有先师，先师已弃世。汝有力荷担如来大法者，今何时？而欲安眠哉？”契聪一番慷慨激昂的话，使善昭意识到自己担荷如来大法的责任，放弃了隐遁山林、惟求自了的心态，前往主持汾州太平寺法席，善昭高超出世，三十年迹不涉俗，足不越阃，道俗皆尊称“汾阳禅师。”

善昭的禅学见地及接人的风格，集中体现在以下上堂证录中：

夫参学者，须具本分眼目，临机别取邪正，不受人谩，不被佛祖所滞，不随言语所转，不被诸法所惑，不依一切神妙解会，凡有来者，尽皆勘破。何故？伊倚会解，展弄机锋，求觅知见，问佛问祖，向上向下，自意祖意，皆可打伊，直饶一切不依。恰好点罚；万水千山，恰好吃棒，到凭么时，是个汉始得。

汾阳上述见解，是与临济、首山强调“自信”、不依他解的主张一派相承的。有僧问：“心地未安时如何？”师曰：“谁乱尔？”僧曰：“争奈这个何？”师云：“自作自受”！参禅修道是大丈夫事，明心见性，须有大担当，躬行实践，以悟为期，蓦直参去，纔会有自己做得主之时。至于具体的参学步骤和手段。也须通过游方遍参，从万千法门中，找到适合自己根机的修学之路。有问：“如何是学人著力处？”师云：“嘉州打大象。”问：“如何是学人转身处？”师云：“陕府灌铁牛。”问：“如何是学人亲切处？”师云：“河西弄狮子。”汾阳的回答皆属义味语，或者说它们都只具有否定的意义。因为学人参学之入处出处，皆在行处而不在拟经转语处，即使为他解释得头头是道，学人功力未充，仍不能真正找到著力处、转身处、亲切处。如果接引不得法，还会使学人依藤附木，转求转迷。

汾阳还拈出临济“三玄三要”句要大众来参。“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？”对此汾阳为学人分别作颂偈：

第一玄，法界广无边，森罗及万象，总在镜中圆；第二玄，释尊问阿难，多闻随事答，应器量方圆；第三玄，直出古皇前，四句百非外，闾氏问丰干。

“闾氏问丰干”是一禅林典故。丰干，唐代国清寺与寒山、拾得齐名的奇僧，前行化于京兆（长安），为太守闾丘胤治病。闾氏受丰干指引，前往天台山访求寒山、拾得。其时寒山、拾得正围炉谈笑，闾氏处诚致拜，二人连声咄叱，寒山复执闾氏手笑而言曰：“丰干饶舌！”从此丛林遂有“丰干饶舌”之趣谈。汾阳的偈颂表述了他对三玄的理解，第一玄指法界之本质、万物之同根处；第二玄指应机之问答；第三玄指无明确指向之无义味语。一句具三玄，即禅师一言，可以同时有三重信息，或直指心体，让人命根立断，悟却万法一如之理；或就近取譬，随机化导，以有言悟无言；或一言不作一言用，虽有言而实无言，不入四句不涉百非，只为截断众流，逆行反本，让学人于“不历僧只劫，直出古皇前”会取。

一句具三玄，是说这三重信息涵摄于同一句话中，学人根机不同，主酬机对答的时节因

缘不同，同一句话呈现出不同的意义，师举三玄语曰：“汝还会三玄应时节么？直须会取古人意旨，然后自心明去，更得通变自在，受用无穷，唤作自受用身佛。不从他教，便识得自家活计。”三玄可以做话头参，不可做道理会，它只是接引学人入门之具，而非禅机悟境本身，要得禅功证量，须透过三玄三要，“自心明去”，也就是说，明心见性的功夫，还得从实际行履中出，而不能从玄妙语句中求。故汾阳有颂曰：

三玄三要事难分，得意忘言道易亲；一切明明该万象，重阳九日菊花新。

自临济首举三玄三要，人们百般索解，聚讼纷纭。汾阳此颂可以说是结论性断语。汾阳的意思是说，三玄三要具体指谓的是什么，难以清楚地判定，关键是悟解它们蕴含的意旨，其意旨随时节因缘之不同而各异，所以说：“一句明明该万象，”“重阳九日菊花新，”则喻指时节因缘成熟，自有证量，自有境界。

汾阳又举风穴“老僧与闍黎”公案，“且问诸上座，老僧与闍黎是同是别？若道是同去，上座自上座，老僧自老僧；若道是别去，又道老僧即是闍黎若能于此明得去，一句中有三玄三要，宾主历然，平生事办，参寻事毕。”老僧与闍黎同处，在于心体，此心在凡不灭，在圣不僧，一切众生圆满具足，无有欠缺，老僧与闍黎异处，在于根机与修行，从生虽同具本心，但因业障烦恼而黯昧不明，正如“明月当空，只为浮云遮障，不得显现。”老僧之卓异处，在于愿力宏大、见地超逸、如法修行，故其心如朗月当空，辉耀乾坤；万具缚凡夫则不能拨云见月，洞明心体。如明乎此，则能于禅师一句悟得三玄，亦能理解主之所以为主，宾之所以为宾。永嘉禅师云：“粉身碎骨未足酬，一句了然超百亿。”真正透得一句三玄，自然佛法现前，擒纵自在，自利利他。

那么除了发挥临济三玄三要旨趣外，汾阳有没有他自己独特的禅法呢？汾阳上堂语有云：“汾阳门下西河狮子，当门踞坐，但有来者，即便咬杀。有何方便入得汾阳门，见得汾阳人？若见汾阳人者，堪与祖佛为师，不见汾阳人，尽是立地死汉。”意思是说，汾阳继承禅风，行棒行喝，凌厉峻烈，如踞门狮子，见即扑杀。如果不是禅门老参，是难入汾阳门，窥见汾阳禅法的。

汾阳也曾从正面表达自己接引学人的风格。

僧问：“如何是接初机的句？”师曰：“汝是行脚僧。”曰：“如何是辨衲僧的句？”师曰：“西方日出卯，”曰：“如何是正令行的句？”师曰：“千里持来呈旧面。”曰：“如何是立乾坤的句？”师曰：“北俱卢州长粳米，食者无贪亦无嗔。”乃曰：“将此四转语验天下衲僧，纔见你出来验得了也。”

以上称“汾阳四句”，在丛林中十分著名。其接引初机句，皆平淡无奇，并不拨弄特殊之机法，如赵州之“吃茶去”一般，让人于日常行止中起修，亦以此勘验学人是否得个入处。“勘验衲僧句”，则是出人意表、不落俗套之机锋转语，如“西方日出”、“掘地觅青天”等，汾阳以这些超出常见之语句，辨别衲僧之证量与境界，亦以此勘验学人是否从思量分别的日常思维理路中解脱出来，即是否得个出处。正令行句，正令，指佛法，于禅林特指不立文字、教外别传之禅门宗旨；行，指通行无碍。有大根器，悟得祖师大机大用之人，当能行化四方，将此佛法要旨传布天下，禅师以此勘验学人是否得个用处。立乾坤句，是勘验学人是否得个了处。习禅不是为逃世，也不是为自了，自己得受用，还应让天下人皆得受用；自己了脱生死，也应让众生皆从生死苦海中解脱出来，只有如此，纔能清除世间的贪嗔痴等烦恼，众生的朗朗心月，纔能禅耀乾坤。

禅师的功行，不仅在于勘辨学人的根机与境界，还在于随机施教，方便接引。不立一切法，一切法皆可为接引学人之道具。汾阳亦有接引学人所设立之三种机法，此即“汾阳三诀”：

上堂：汾阳有三诀，衲僧难辨别，更拟问如何，拄杖蓦头楔。有僧问：“如何是三法？”师便打，僧礼拜。师曰：“为汝一时领出，第一诀，接引无时节，巧语不能诠，云绽青天月；第二诀，舒光辨贤哲，问答利生心，拔却眼中楔；第三诀，西国胡人说，济水过新罗，北地

用邠铁。”

三诀不是固定的三句话，而是指接引学人的三种方式和风格。第一诀是就近取譬，不计时节，是当下之境物来指示一片新天地。正如赵州之“庭前柏树子”，“云绽青天月”也只是以境示人，不加别语。初学者闻此类禅语，能断其言下荐取之歧路，而有入处的禅客，亦能不住悟境，向上进取，以达万物一体，天地一如之至境，第二诀则是根据学人之根机，有问有答，为学人解粘去缚，抽钉拔楔，这是禅林中最流行的形式；第三诀是对已悟之禅客，不拘常则，不守死法，杀活自在，不离本分。不这种情境下，或有言或无言，或直语或韵语，或竖拂或棒喝，语默动静莫不是禅，其说也，如滔滔大江，一泻千里，其默也，如邠铁制刀，自在而方便。

三诀不过是汾阳对自己接引学人诸种方式的概括，其间也并无深奥秘义可言，所以他不让学人于此思维辨别，以免再生出一番葛藤来。后世慈明，法昌遇、东山简等，对汾阳三诀皆有偈颂，但皆不出“六月满天雪”、“万里一条铁”等似通非通落草之淡的窠臼。

汾阳三诀主要是从禅师勘辨接引学人的角度而立的，禅机体现在师徒主客的问答之间，作为师家的主方有“三诀”，作为学人的客方又有什么问禅习禅的“客诀”呢？汾阳总结了前代祖师与学人弟子请问酬答的方式，归结出学人通常向师家提出问题的十八种方式，此即“汾阳十八问”：请益、呈解、察辨、投机、偏僻、心行、控拔、不会、擎担、置、故问、借、实、假、审、徵、明、默。请益，指学人向师家直接请求指导之问法，如“如何是祖师西来意？”等；呈解，指学人呈示自己之见解而请求师家，但在禅宗语录中，我们见得更多的是些提撕之问法，如“天下能盖、地不能载时如何？”等；察辨，指学人直接提出自己的疑问而请师家勘辨，如“学人有一问在和尚处时如何？”等。这些问法在禅林中最常见，也是初入禅门的学人最爱采用的提问方式。

但一些有证量的学人则不满足于这些平淡的问法，总要炫奇门胜，以种种不寻常的设问来显示自己的悟境，并勘验师家见地之浅深。如投机，即学人将自己的悟境照实提出请师提示；偏僻，则指学人以偏于一端之见解呈示师家，如有僧问芭蕉：“尽大地是个眼睛，乞师指示”等。又如徵问，即学人以诘难态度提出问题，明问，即学人已明了一事，复举问他事。最后还有默问，学人默不作声，惟以举止动作表达自己的疑问。所有这些“不合常规”之问，具眼禅师皆能一眼觑破，不为所瞒。而未达本分理地者则可能如坠毁五里雾中，不得头绪，这在禅林看“主中宾”。

依临济四宾主的分析，师家与学人的机缘问答，有着复杂的背景。而因缘契合、心心相印则是宗门中入向往和追求的境界。当然，要达到这种境界，师家与学人皆须作出努力，宗门比喻为啐啄同时，像雏鸡要破壳而出，母鸡与壳内雏鸡在蛋壳上同时用力一样。汾阳从说法者的角度，提出师家要勘辨接引学人所应具备的十种智慧，其间也包含了对学人各方面素质的要求，此即“十智同真。”

对“十智同真”，汾阳和后世禅师皆有评唱，但多属断语、无意味语，不过细加索解，亦可窥见其真实意蕴。一、同一质，指师家用与学人融为一体，且各尽本分。“桑树猪揩背，长江鸭洗背。”即喻指此意；二、同大事，指师家与学人皆对佛法大事、宗门的旨有深切体认，惟如此，纔能“一身坚密现诸尘，寂灭光中无渐次。”三、总同参，指师家有纳须弥于芥子的道力，能够驱使万物，拈来即是，令森罗万象皆归依佛法。汾阳云：“万象森罗齐稽首”即此意。四、同真智，即师家具有出世间之真实智慧。古德云：“何人同此一真智，见得分明还不是”，即出世真智不同于俗世的见识和智慧，而是圆融无碍的大智慧。汾阳云：“毛吞遍变，即师家识得佛性与华严宗“巨细互容无碍门”相通。五、同遍普，即师家识得佛性无处不在，翠竹法身黄花般若，禾山解打鼓，无情可说法。古德云：“是什么物同遍普，旷大劫来今日睹。一波纔动万波随，何异婴儿得慈母。”六、同具足，指师家体得人人本具之佛性，古德云：“阿那个是同具足，细草含烟满山绿，它乡看似故乡看，添得篱根花绕屋。”七、同

得失，师家为学人解粘去缚而皆得解脱，丢弃无明烦恼，证得清净本性。八、同生杀，禅门常讲杀活自在，但这要求师家有与学人同生死的悲愿，有拯人沦溺、出度苦海的无上道力，古德云：“作么生兮同生杀，桃花红兮李花白。今年吞却大还丹，到处相逢李八伯。”先有起死回生的“大还丹”，纔可放言同生死。九、同音吼，师家与学人皆有证量，开口即为狮子吼，横说竖说，不离本分。十、同得入，经住复问答，师家与学人同入胜境，泯除一切分别对待，悉皆成佛。

古德对“十智同真”有颂曰：“由来十智本同真，语直心精妙入神。长忆江南三月里，春风微动水生鳞。”师家与学人同具如来德相，本来就应该十智同具，相师相长，惟有先后入之别，纔有一请益、一接引，纔有主宾之分，双方若能精神气息，潜通一脉，则灵犀一点，凝结全消，恰如“春风微动水生鳞”的境界，此时皆做得自家主宰，已没有主宾之分。

汾阳在禅宗史的贡献，还在于首创“诘问”和“颂古”的方式，来解说公案，接引学人。

如前所述，首山以“代别”方式，来阐发前人公案的未尽之意，“代别”遂在禅林流行开来。汾阳曾作《公案代别百则》和《诘问百则》，对他选取的古人公案。给出自己的解说。关于公案代别，汾阳指出：

室中请益，古人公案未尽善者，请以代之；语不格者，请以别之，故目之为代别。

“未尽善者”和“语不格者”的意思相同，都是指公案的语意未尽，需要给以“代语”或“别语”，作进一步的阐发和引申，也可以说是对公案的修自性解释，而“诘问”，则是对历史上一些著名禅语提出问题，并代以作答，实际也是“代别”的一种形式，如其《诘问百则》中有一则为“四弘誓愿”：

众生无边誓愿度，谁是度者？代云：车轮往灵山。法门法边誓愿学，作么生学？代云：朝参暮请，烦恼无边誓愿断，将什么断？代云：有么？无上菩提誓愿成，作么生成？代云：天子不刈草。

“四弘誓愿”是一切佛教徒所应发之“通愿”，其意义明明白白，无须百般索解，汾阳的诘问，其实是自问自答，借题发挥，把佛教中最常见的语句作禅宗的改造，以阐述自己的思想观念。其第一番问答，不过是讲除修者自己以外没有度者，自性自度，自家事自己了。第二番问答，则平白直叙，别无他解，第三番问答，则以反问的口气表达对问题本身的否定。修禅达到极境。则无烦恼可断，亦无菩提可成，修而不修，不修而修。第四番问答，听来玄妙，实则暗喻“无上菩提”无须劳作生成。原本浅显的道理，经过这番玄化处理，反让人摸不着头绪，尤其是初学者，更会如堕雾中，汾阳本人似乎也不把此看得很重，他曾说：“诘问一百则，从头道理全。古今如目睹，有口不能适。”禅宗讲求观根逗机，应病予药，经过适用一切时一切人的禅话。汾阳对古来公案的解析，不说是游戏文字，也只代表一家之言。

汾阳又作《颂古百则》，选择百则公案，分别以韵文加以阐释，他在其后作《都颂》曰：“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。普告诸大士，同明第一玄。”意思是说，这百则公案皆古德先贤传下来的典型范例，在各家语录中屡屡出现，代表了各家宗风。这些公案有的晦涩难懂，有的易于理解，而这些颂古之作，则是为了使其清楚明白，使天下学人皆能从中悟得禅理。如“三玄三要”颂曰：

第一玄，照用一时全，七星光灿烂，万里绝尘烟。第二玄，钩锥利便尖，拟议穿腮过，裂面倚双肩。第三玄，妙用具方圆，随机明事理，万法体中全。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，透匣七星光晃耀。第三要，不用垂钩并不钩，临机一曲楚歌声，闻者尽然来反照。

与善昭“颂古”文体同时，还有一种“拈古”流行，不过与“颂古”之采用韵文体不同，“拈古”采用散文体。圆悟所著《碧岩录》则认为：“大凡颂古，只是绕路说禅；拈古大纲，据款结案而已。”据此，颂古与拈古相比，前者不是把前圣的意旨直接叙述出来，而是用隐喻的手法曲折地表达出来。汾阳对“三玄三要”的“颂古”很符合圆悟的界实。其实三玄说直白些，

分别指师家对空、有、真空妙有的体证，而三要分别指师家的证境及对学人的勘辨、接引。但这些含义都隐含在具体的形象和美妙的语句中，从字面上去理解，是把握不住其意旨的。

由于颂古的形式在语言风格上追求缥缈玄远、意蕴含蓄，与士大夫阶层作诗为文时的追求契合，所以这种评禅方式得到士大夫的特别喜爱，在宋以后的禅林内外变得非常流行。

六、石霜楚圆

石霜楚圆（987—1040），法号慈明，全州（今属广西）人。俗姓李，年二十二于湘山隐静寺出家。后四处参访，慕汾阳道望，前往参谒。据说汾阳一见之下，即识其大器利根，但并没有当下与其开示，相反有二年时间都冷淡待之。史载“每见必骂垢，或诋毁诸方，及有所训，皆流俗鄙事。”一日慈明又见汾阳，很委曲地说：“自至法席，已再夏，不蒙指示，但增世俗尘劳念。岁月飘忽，已事不明，失出家之利。……”话未说完，即遭汾阳喝骂。汾阳且“怒举杖逐之。”慈明欲开口呼救，汾阳急掩其口，慈明豁然开悟，叹曰：“是知临济道出常情。”汾阳巧妙利用“不愤不启”的接引原则，磨炼其性情，考验器量，待机缘成熟，痛下针锥，使其幡然而悟。对非常人，施以非常手段，这正是汾阳的高明之处。

慈明到底在汾阳处悟个什么呢？不过是“依法不依人，依义不依语”而已！但在义理上明白这一道理，与通过实际的修证及禅师的点化而得到的深切感悟是不同的。而且一悟之后并非一了百了，而是悟后起修，再加砥砺，功夫总会纯熟，故慈明又在汾阳会下苦修七年，之后又参唐明智嵩禅师、神鼎洪湮禅师、谷隐蕴聪禅师，晚年先后住持袁州南源山广利禅院、潭州道吾山、石霜山崇胜禅院、南岳福严禅院、潭州光化禅院。康定庚辰（1040）示寂，葬于石霜山。

（一）如来禅，祖师禅

习禅者最忌对义理名相、机缘语句的泥著沾缚。慈明开示学人，不落窠臼，别开生面，颇有临济大机大用之风范，如临济有“三句”说：“第一句荐得，堪与祖佛为师；第二句荐得，堪与人天为师；第三句荐得，自救不了。”这三句在丛林十分流行，且诸方尊宿多有拈颂，各有发明，慈明在上堂法语中则别出机杼，反其意而用之。“第一句荐得，和泥合水；第二句荐得，无绳自缚；第三句荐得，四棱着地。”临济三句之说，是指引学人于无言句处荐取，以反本返源、顿悟自心。如果不明的旨，而到第一句、第二句中去百般索解，则必然是和泥合水、无绳自缚。

不过，慈明的“反案”文章最引人注目的是对“香严击竹”公案的评点。

香严智闲为泂山灵祐弟子，在泂山会上勤学苦修，一日灵祐谓之曰：“吾不问汝平生学解及经卷册子上记得者，汝未出胞胎未辨东西时，本分事试道一句来！吾要记汝。”香严进数语，皆未蒙许可，复归禅堂遍检所集诸方语句，然无一言可将酬对，于是焚尽所存，泣辞泂山而去。在南阳已故慧忠国师处，一日于山中芟除草木，以瓦砾击竹作声，廓然省悟，香严到底悟到了什么呢？他本人没有说。但联系灵祐所问，他无疑于“本分事”有所悟入。而识得本分，证得本心，正是慧能以来祖师相传之心印，丛林也一向视

香严为得法禅师，故香严所证祖师禅当无疑问。

但慈明则别有说法：

示众，以拄杖击禅林一下云：大众还会么？不见道，一击忘所知，更不假修持。诸方达道者，咸言上上机，香严凭么悟去，分明悟得如来禅，祖师禅未梦见在。

如来禅与祖师禅的区分，或始于仰山慧寂。《景德传灯录》载仰山开示语有，“师曰：‘汝只有如来禅，未得祖师禅。’”其实宗密在《禅源诸论集都序》中，已有如来禅和祖师禅的思想。宗密将禅由浅至深，分为五等，即外道禅、凡夫禅、小乘禅、大乘禅、最上乘禅等。其中最上乘禅则为神会所承之慧能禅，即如来禅（此名似初见《楞伽经》，如曰此经所谓最上乘禅）。宗密对此宗概括曰：

知之一字，众妙之门，由无始迷之，故忘执身心为我，起贪嗔等念。若得善友开示，顿悟空寂之知。知且无念无形，谁为我相人相？觉诸相空，心自无念。念起即觉，觉之即无，修行妙门，惟在此也。

此处之“知”是空寂之知，宗密在说荷泽神会之禅时称为“寂知指体，无念为宗”。“寂知指体”，是说此能照之知，即空寂之体之妙用，此灵知之用仅照其自己，非别有能照之知也，“无念为宗”，则指于境现前而不染不著，《坛经·定慧品》云：“善知识！于诸境上心不染，曰无念。”“于诸境上心不染”，即“不于境上生心”，亦即“无所住而生其心”。

心上思想正是“达摩西来意”，也是祖祖相传之根本心印。那么仰山、慈明等为什么在如来禅之外，又特别拈出祖师禅相标榜呢？

其实后来意义上的如来禅与祖师禅，在慧能禅出现时即已见分野。自初祖达摩至四祖道信，皆崇奉《楞伽经》，以楞伽传心，自五祖六祖以下则重般若类之《金刚经》。《楞伽经》属“如来藏自性清净心”体系，围绕圆证圆悟自性清净心立论。《金刚经》则偏重般若之妙用，即不舍不著之妙用，慧能当初偶闻“应无所住而生其心”而有所悟，直到立“以无念为宗，无住为本，无相为体”之宗旨，皆能见出慧能禅重般若妙用之精神。

而宗密所言与最上乘禅相当之“直显灵知真性宗”则重在明心见体，亦即所谓“立知见”、“说无念法，立见性”。强调以无住心之照用，反照无住心，顿悟如来藏性，证如来法身，故“如来禅”重起心修道，断妄证真，而“祖师禅”则重在不断不修，任运自在。一言达体，一言妙用，这即是后世禅师在如来禅外别立祖师禅的主要原因。

回头再看时严击竹公案，香严闻声而生欢喜心，说明他除灭分别法执，于色声影响间，豁然亲见少分真理，依惟识宗的说法，其第六识转成下品妙观察智，进入通达位，而登初地，即欢喜地。在禅宗修证次第中称破初关、破本参。然祖师禅的精髓在于不仅对本分有所悟入，而且不住境界，不舍世间，在烦恼境中、平凡事中磨炼砥砺，最终达到生灭灭已，寂照现前，应用无穷，谓之为佛的最高境界，故只有个入处，还不是真正意义上的祖师禅，必待有个出处，用处和了处，总体得祖师禅之三昧。

慈明于“香严击竹”公案评点后又云：

且道祖师禅有甚长处？若问言中取利，误赚后只，直饶棒下承当，辜负先圣。万法

本闲，惟人自闹，所以山僧居福严，只见福严境界，晏起早眠，有时云生碧嶂，月落寒潭，音声鸟飞，鸣般若台前；娑罗花香，散祝融峰畔。把瘦节，坐磐石，与五湖衲子时话玄微。灰头土面住兴化。只见兴化家风，迎来送去，门达城市，车马骈阗，渔唱潇湘，猿啼岳麓，丝竹歌谣，时时入耳，复兴四海高人日谈玄道，岁月都忘。且道居深山、住城郭，还有优劣也无？试道看！”

古德云：“若非妙解，焉知心是？若非妙行，焉证心是？”祖师禅之要旨，就在于悟后起修，所谓百尺竿头更进一步，圆悟之后再求圆证，而这需要生活的历练，实际的践行，自然这种“行”非空头冥行，而是由体显用，顺道而行，正如修学、开悟有其次第和阶级，立身度世亦有与证量相对应的方式。古德云：“不破初关不闭关，不破重关不居山。”居山清修，尚且不易，而况和光同尘，与世俯仰？平常心是道作为禅宗极则，是在大事了办，功夫臻于化境之后事，非小根器者初悟便可奉行。至于居深山还是住城郭，对圆证圆悟者皆是方便自在。慧能赏言，在家亦得，不必居寺，更何况禅者还有方便化导众生之责任，故只要有超尘脱俗之心，则居深山亦得，处城廓亦得。终日谈玄论道，不离宗门的旨；随处吟风弄月，终是禅家本色。万法本闲，惟人自闹，一朝放下，当下海阔天空。

（二）无明实性即佛性，幻化空身即法身

禅宗标榜“不立文字、教外别传”，实则是不执著于文字，不离教而传。因为禅宗亦不出《法华经》所言“惟有一乘，无二无三”之规范，虽偏重行证之自得，然究竟是释迦所立、祖师所传，非离佛乘，别有一乘也。

禅宗的实际创始人慧能亦尊经重教，虽简而不繁，略而不详，但在许多地方皆见出他对经教的造诣，如《机缘品》中法达问《法华》、智通问三身四智、志道问涅槃，慧能皆能扼要讲述，警策切当。

慧能的弟子永嘉玄觉禅师，曾研读《维摩经》，修天台止观，后在慧能座下机缘相投，一宿而觉。永嘉禅师从自身开悟经验中领悟到禅不离教，教不离禅，遂作《证道歌》，阐释自己对禅和教的证悟和见地。其开篇即曰：“君不见！绝学无为闲道人，不除妄想不求真。无明实性即佛性，幻化空身即法身。”佛性、法身都是讲的禅体或道体。一从因地说，一从果地说，永嘉又进一步阐发道：“法身觉了无一物，本来自性天真佛，五阴浮云空来去。三毒水泡虚出没。”

永嘉禅师的《证道歌》对后世影响很大，在思想内容上，它开启了禅教合一的思想先河，后来的圭峰宗密禅师，永明延寿禅师等都是遵循这一路数而展开其思想体系的。它以韵文词赞的形式表达其思想，给人耳目一新之感，对后世禅师以偈颂解禅，也有影响。

慈明禅师在其示众法语中，曾专门论及佛性，法身，从中可以看出永嘉《证道歌》的思想痕迹：

示众云：无明实性即佛性，幻化空身即法身，诸仁者若也信得去，不妨省力。可谓善财入弥勒楼阁，无边法门悉皆周遍。得大无碍，悟法无生，是谓无生法忍。无边刹镜，自他不隔于毫端，十世古今，始终不离于当念。且问诸人，阿那个是当念？只如诸人无

明之性，即汝本觉妙之性。盖为不了生死根源，执妄为实，随妄所转，致堕轮回，受种种苦。若能回光反照，自悟本来真性不生不灭，故“无明实性即佛性，幻化空身即法身。”

作为众生生死根本的无明，其本性空寂，无有自性，故无明实性即是佛；至于因无明辗转而有的众生的血肉身，本来如幻如化，空而不实，所以叫它幻空身，但它的体性，恰就是诸佛的法身。这是从究竟意义上对道体、佛性的界定，那么众生受生之后，佛性又如何显现呢？

只如四大五蕴不净之身，即无实义，如梦如幻，如影如响，从无量劫来，流浪生死，贪爱所使，无暂休歇。出此入彼，积骨如毗富罗山，饮乳如四大海水。何故？为无智慧，不能了知五蕴本空，都无所实。逐妄所生贪欲所拘，不能自在，所以释尊云：“诸苦所因，贪欲为本，若灭贪欲，无所依止。”汝等若能了知幻身虚假，本来空寂。诸见不生，无我、人、众生、寿者，法皆如故，幻化空身即法身，法身觉了无一物，惟有听法说法，虚玄大道，无着真宗，故云：“本源自性天真佛。”又云：“五阴浮云空去来，三毒水泡虚出没。”若如是者，为度一切苦厄，乃至无量无边烦恼知解，悉皆清净，是谓清净法身。若到这步天地，便能出此入彼，舍身受身，地狱天堂，此界他方，纵横自在，任意浮沉，应物舒光，随机逗教，唤作千百亿化身。

众生皆有佛性，是就因地说的，由众生之无明和随之而来的贪欲，众生受生五界，迷没“自性天真佛”，构成人的肉质身的五蕴如浮云般遮蔽了法身。正像毒物可以杀死众生的肉身一样，由无明而起的贪、嗔、痴，亦能残害众生的法身慧命，使众生升沉于生死苦海。但正像浮云自去自来，无碍于天空的空净，而泡沫自生自灭，无碍于大海的深广一样，五蕴身无碍于法身，烦恼亦无碍于菩提。自然这是果地的证境，没有实际的修行，不可能达到这样的境界。通过修行，消除无明痴爱，证无生法忍，即得般若妙智，无我相、人相、众生相、寿者相、体得大道，证得法身，反本还源，与“自性佛”不一不异。到此境界，即有各种神通，以种种方便，接引众生，此即千百亿化身的真实含义。

我们通常印象中的禅师，专在“言语道断，心行路绝”处施展手段，如门机锋、打手势、拈佛竖杖，乃至拳打棒喝等等。这原来还是不错的。但所有这些都是勘验警策学人的方便施設，本身并非究竟了义。而且禅师也并不拒绝引用经文来接引学人，如慈明上述所为便是。真正的具眼禅师，于经教言说，是出入自在的，因为他们大都浸润其间，探骊得珠，而后总完成对教相的超越，后世学人之所以习禅者众而开悟者寡，与其缺乏经教研读薰习的功夫不无关系。

（三）最后的公案

慈明道行高邈，迥绝根尘，然又不出世间，不舍众生，世间闻道之士亦闻风趋向，竞相造访。师迹不涉俗，深山隐遁，与之交往最多的是人翰杨大年兴都尉李遵勖。

其时，慈明在唐明智嵩师会下，智嵩对他说：“杨大年内翰知见高，入道稳实，子不可不见。”于是前去参访。杨大年知道他从唐明处来，问：“记得唐明当时悟的因缘么？”慈明道：“唐明问首山，‘如何是佛法的大意？’山曰：‘楚王城畔，汝水东流，’”杨问：“只如此语，意旨如何？”慈明道：“水上挂灯球，”首山对唐明的回答是截流语，意在断其理路，杨的发问，是勘验禅师的见地与证境，慈明以 无义味语

作答，并不中其圈套，适可见出其禅家手眼。

慈明与李遵勖的相识，是杨大年引见的结果。相见时，李问：“我闻西河有金毛狮子，是否？”慈明反问：“什么处得此消息？”李便喝。慈明曰：“野干鸣。”李又喝，慈明曰：“恰是。”李大笑。就禅机而言，慈明对李所问不置可否，并以反问形式反客为主，此所谓把得乾坤，不落坑堑。不过，给人印象更深刻的是，慈明与李遵勖，一方外一方内，一山僧一大吏，竟能以道相交，不落俗情。慈明以“野干鸣”之语对李痛下针锥，不留情面，更见其涉俗而不染之禅者襟怀。此与后世禅者末流，攀缘权势，媚俗混世之举相较，何啻天壤！

史载，慈明住室中插剑一口，以草鞋一对，水一盆，置在剑边。每有学人入室，即道：“看！看！”其实慈明这种布置大有深意，剑象征师家的机锋，真具手眼的禅师。其接引学人或有言或无言，其言或有义或无义，皆从本分流出，如刀剑在手，其锋芒所至，可杀可活。但学人却不可以日常的思维习惯去忖度禅师的禅机。若于此起心动念，不仅劳而无功，而且还会转求转迷，故慈明见有学人至剑边拟议者，即曰：“险丧身失命也。”草鞋一对象征禅客之行履，开悟从修行中来，“岂有天然释迦，自然弥勒哉？”古来禅师皆以剋苦修行开示学人，禅法非由师徒口传而得，“不历一番风雪苦，怎么梅花扑鼻香？”慈明之师汾阳即以天下行脚、偏参四方激励学人，慈明将草鞋一对置学人前，其用意一也，清水一盆则象征清净圆明、圆融无碍，主客一体、自在解脱的境界。至此境界则不须言说、不求修证，无烦恼可灭，亦无菩提可求，惟任运腾腾，自然触目是道。只可惜利根大器太少，会得禅师用心者不多。

都尉李遵勖临终修书相约一见，禅师接书恻然，即与侍者取水道进京，在船上作偈曰：“长江行不尽，帝里到何时？既得凉风便，休将橹棹施。”了生死的最後时机莫过生死之际，以李的悟性和修养，洒然西归当无问题，果然李临终作偈献师曰：“世界无依，山河非碍，大海微尘，须弥纳芥。拈起幞头，解下腰带，若觅死生，问取皮袋。”亲肉向为皮囊，视生死为幻化，很是超脱。一番问答后，李都慰曰：“晚来困倦。”再不笑话，似有惟求自了之意，故禅师又道：“无佛处作佛”，祈愿此护法菩萨不舍众生，乘愿再来。禅师大心菩萨的情怀在可见。

李公歿，禅师悲伤难抑，恸哭久之。在归途中对侍者云：“我忽得风痹疾，‘侍者一香果真口斜，侍者捶首顿足，着急地说：’当奈何！平生呵佛骂祖，今乃尔。‘不料禅师平静地说：’无忧，为汝下之。‘说着又把歪斜的嘴正了过来。‘呵佛骂祖’是已到了处的禅师为破除学人对凡圣的分别执著，而方便说示，是师法而非禅法。这种激烈的方式只有在这种意义上总是可以理解的。若不明就里，视方便为究竟，视师法为禅法，而自身又未到悬崖撒手的境界，则必造大口业，受来世轮落恶报，受无边苦，口歪脸斜犹是其次。慈明禅师巧施方便，警策学人于本分事下功夫，莫于枝节处生染著，本分既明，则起心动念、言谈行止皆不违道，横说竖说，不造恶业。