

第七章 临济法门（二）——黄龙宗派

一、慧南思想

慧南（1002—1069），一作惠南，信州玉山（今江西玉山县）人。他十一岁出家于本州定水庵智盩。十九岁落发受具足戒，后到各地参访游学，先后师事于庐山归宗自宝、栖贤澄湜、泐潭怀澄、福岩审承等人，又与丛林奇士云峰文悦、芭蕉谷泉相友善。景佑三年（1036年），坚请入石霜慈明室，蒙其印可。又作短期游学之后，开法于同安寺（在今江西永修县艾城乡凤栖山），后移住归宗寺（在庐山），因归宗寺失火遭罪入狱，出狱后主临济祖庭黄檗寺，于溪旁结积翠庵居住。治平二年（1062），应洪州太守程师孟等人请，入主黄龙寺（在江西修水县黄龙山），直到圆寂并瘞于黄龙山。

慧南是临济宗自五代以来，第一位影响巨大、法席鼎盛的弘法大师。早在他参学的时候，即在泐潭怀澄门下为书记，分席接纳，远近知名。他开法同安，刚到座开堂，即有传云“石霜一派进入江西也”，当时在泐潭寺的僧徒即纷纷投到他的门下。住归宗寺时，他的佛法机锋已为时所重，远近参学日增。原石霜门下的僧人也往往随其倡法（翠岩可真即为其首座），当时名士如程师孟、潘延之、王安石，以及南昌九江的诸多官员（如太守、判官、殿丞、提刑）都入寺听法，或请他到州、府开堂说法，住黄檗后，他开始用三关语接引学者，引起丛林极大轰动，江淮一带远来参法。到他居黄龙寺后，更是“天下有志学道者皆集南公”，“法席之盛，堪比泐潭马祖，百丈大智。”黄龙寺被称为“无生狮子之窟，不二旃檀之林，”由此，慧南法系形成派别，经二三传后，便形成“黄龙一派，横被天下”的局势。

对于这样一位禅门宗师，把握其佛学思想和宗法特色，对于理解他所开创的黄龙派，探索其发生、发展的规律，是十分重要的。

正好历来禅师从般若性空思想上把握佛教一样，黄龙慧南的思想也以性空缘起说为基础，所以他认为“道不假修，但莫污染；禅不假学，贵在息心。心息，故心心无虑；无修，故步步道场；无虑则无三界可出；不修则无菩提可求。”他强调参禅者，要“一念常寂”，这样便可使“三际杳忘”，凡心不动，随处作主，他说：

拟心即差，动念即乖，不拟不动，土木无殊。

心王不妄动，六国一时通，罢拈三尺剑，休弄一张弓。

智海无风，因觉妄以成凡；觉妄元虚，即凡心而见佛。

这里的“智海”指自心、自性，即般若之智，“智海无风”即本心清净，人性本来具足菩提般若之智，如来藏自性本来清净，但因客尘所染，便有凡心执着妄念，有世间万法种种殊异，故修道别无它法，只需息灭妄念执着，使凡心不动，心常寂寞，便于当下凡心之中体悟自性，见其清净，成佛作祖，很明显，这些思想与惠能以来禅家所说的“菩提只向心觅，何劳向外求玄”，“迷凡悟圣”等等是一致的。

慧南关于法身、法性，佛法的体用及理事关系的一些观点，颇见新意，他说：

法身无相，依智海以为源，含源之流，总法身而为体，只为情生智隔，于日用而不知，想变体殊，趣业缘而莫返。

法身无相，就物现形，般若无知，随缘即照。

不过，慧南思想的真正特色，不在体道见性成佛的理论上，而在所见之“性”，所体之“道”，所成之“佛”的具体内容上，亦即在“佛”之性格上。

慧南之所谓“道”，有这样几层意义。首先，“道”是一种恒常不变的存在。他说：

古之天地日月，犹今之天地日月，古之万物性情，犹今之万物性情，天地日月固无易也，万物性情，固无变也。道何为而独变乎？

其次，“道无疑滞”，无始无终，无前无后，无形无记，虽不假言说，但为使人体悟此“道”，不得已而说之：

大道无中，谁复前后？长空绝迹，何用量之！空即如是，道岂言哉？虽然如是，上根辈不假言诠，中下之流，又争免得。

第三，道虽不假修持，但有志之士，犹可得其高远：

道如山，愈升而愈高；如地，愈行而愈远。学者卑浅，尽其力而止身，惟有志于道者，乃能穷其高远，其它执与焉？

很明显，慧南所言之道，即佛性，它与天地万物之本体，与老庄之“道可道，非常道”，恍恍惚惚，存在于万物之中的自然本体和本原，十分接近，虽不可言诠，但可以体究。这就是说，慧南思想中佛性是近于道家自然本体，本性的。这一点，更明确地表现在他关于体道的方法论上，慧南认为，体道第一在有志于道，须禀丈夫决烈之志，他说：

夫出家者，须禀丈夫决烈之志，截断两头，归家稳坐，然后大开门户，运出自己家财。

所谓“截断两头”，即不落两边，杜绝分别心，灭去万法差别相。“归家稳坐”，指返本见性。“运出自己家财”指按照清净自性弘法利生。这里已强调学道的第二个要点在息妄心，去污染，所谓“道不假修，但莫污染，禅不假学，贵在息心，”他认为“心息，故心心无虚，不修，故步步道场；无虚则无三界可出，不修则无菩提可求，”所以说“且能一念常寂，自然三际杳忘，”若不然，“拟心即差（差错），动念即乖（谬误），不拟不动，土木无殊。”就禅家修行理论而言，慧南所说的息心、忘念即禅定的功夫，与老子的“心齐”、“坐忘”，虚静无为，“损之又损”的道家修行方式，是相通的。由此，我们看到佛道二家的融合，在慧南思想中已经到了契合无间的成熟时期，这是慧南思想的第一个特点。

慧南又特别重视息心、忘念的功夫过程，强调要专、勤，不断积累，他说：

夫圣贤之学，非造次可成，须在积累。积累之要，惟专与勤。屏绝嗜好，行之勿倦，然后扩而充之，可尽天下之妙。

所谓“扩而充之”是两个功夫过程：“扩”是广泛涉猎，即“博”；“充”指深入参究，攻破消化，把握本质，即“约”；“扩而充之”，即由博返约。慧南把参禅学道看成一种学问功夫和人生修养功夫，这一方面也是对老庄“为道日损，损之又损，以至于无为”的修养方法的吸收，具有相当浓郁的文人士大夫气息。同时，他所成的“圣贤之学”，其目的又在“尽天下之妙”，即世间万法的真谛，可见慧南之佛法，既出世间，又不离世间，即在现实世界之中。他又说：

夫人语默举措，自为上不欺天，外不欺人，内不欺心，诚可谓之得矣。然犹戒谨乎独居，隐微之间，果无纤毫所欺，斯可谓之得矣。

对天、对人、对心“果无纤毫所欺”方可谓之得，这在禅宗内是前所未有的理论。禅宗自六祖以来，凡言作佛，皆言自见本心，自性即佛。这里不仅把自见本心心转换为“不欺自心”，还在此之前，外加了“不欺天、不欺人”。佛家的自性皈依转变为对天、人、自我三者的皈依。上文中“天”的内涵究指什么，慧南未直说，但不可欺的天，大体上离不开儒家天理、天道、天命等等神圣尊的意义。“不欺天”，即是息自心以合天理、天道，这与后来理学家的“存天理，灭人欲”的旨趣曾自道“吾此妙心实启于黄龙”，此中渊源契合，已经十分清楚了。“人”指人情、社会道德伦理等。慧南《致黄檗惟胜书》在谈到住持要得众、见性时说：

人情者，为世之福田，盖理道所由生也。故时之否泰，事之损益，必因人情。情有通塞，则否泰生；事有厚薄，则损益至，惟圣人通天下之情。

很明显，这里的“通天下之情”，与“尽天下之妙”与儒家“克己复礼”、“舍身成仁”、“经世致用”的思想趋于合流。他还有这样一段话：

夫长老之职，乃道德之器。先圣建丛林，陈纲纪，立名位，选择有道德衲子，命之曰长者，非苟穹是名也。慈明先师当曰：“与其守道老死丘壑，不若行道领众于丛林。”岂非善守长老之职者？则佛祖之道德存欤？

慧南认为佛教具有道德人伦教化的职能，所以“领众丛林”，是为了行其道德，长老住持，便可住持，便可谓教化之主。儒家积极入世的思想溢于言表，佛教的“出世”与儒家“入世”

在佛教“世出世”理论的框架之下被统一起来了，以出世之精神，导入世之事业，成为慧南思想的落脚点，这是其社会责任感之所在，也是其思想特色所在。他甚至把现实社会的王臣政治与佛教比作同样有头于生灵的春风丽日。说“欲使慧风与尧风并扇，佛日与舜日同明，苟非存意于生灵，何以尽心之如此。”

也许正是这个原因，慧南对佛法始终持一种精勤执着的态度，他以荷担佛法，拯救佛法末运为已任。当受请住持黄龙寺时，他说“黄龙出世，时当末运，击将颓之法鼓，整已坠之玄纲”。见到参学者很少自性觉性时，他嗟叹“头角住多无獬豸，羽毛虽众少鸳鸯。”目睹四方禅法衰微，宗纲不振，他深感“酸酒冷茶愁煞人。”，当公卿士大夫拥戴他领众说法时，他“翻思有负公侯命，旦夕彷徨益厚颜。”这哪里是一个逃尘出世的衲僧形象？分明是胸怀报国大志的忠臣义士。

《黄龙崇恩禅院传灯谱》卷上有这样一则记载，大意说祖心（慧南上首弟子）一次见慧南不高兴，问他什么原因，他说为寺院监收（僧职的一种）无合适人选而苦恼，于是祖心先后向他推荐了几个人，但慧南以人选道品行、根机灵性各种原因予以否定，认真执着之极。后灵源（祖心之徒）问祖心“黄龙用一监收何过虑如此？”祖心说：“有国有家者，未赏不本此，岂特黄龙为然？”祖心对慧南的评价，肯定了慧南佛法从理论到实践都“有国有家”这一积极入世的鲜明特征。

综观慧南的佛学思想，很明显是一个儒、佛、道“三合一”的体系。“三家”在这一体系中的地位、作用是否不相同的，禅家一脉承传的理论框架，仍然被继承下来，在语言的表层上，慧南与他的前代祖师没有多大的差别，但在其所之道和所见之性的具体内容及途径上，则已发生深刻的变化。带有本质意义的“道”，已经老庄自然本性、儒家天性与佛性的集合体。所以，慧南佛学思想是一个以佛为体、以道为质、以儒为用、带有很多文人气息的混合体。

二、渊源和背景

慧南禅学思想的形成，是有其深刻的历史渊源和社会文化背景的，它既是自六祖以来禅宗发展变化的合理延伸，更是慧南所处时代政治思想的文化大环境促成的结果。

佛教自传入中国以来，便沿着与中国传统思想文化既相互冲突、相互竞争、又互相渗透、互相融合的路线而发展，且佛教与儒、佛、道三家融汇后的产物，只是早期禅宗这种融汇不够明显罢了。北宋结束五代十国的分裂混乱局面之后，实行中央集权的君主专制制度，国家利益、君主权威，至高无上，压倒一切，这是宋朝社会的政治、经济、文化的观念前提和思想基础。赵宋王朝实行科举考试制度，儒家依然是治世的正统思想，与此同时，佛、道二教被视为“有裨政治”而得到保护，与儒家思想共同生存于社会。正是这种特殊的生存环境，使三教融合成为当时思想政治领域的一种不可逆转的时代潮流。

当然，由于儒、佛、道三家不同的本位立场，三教融汇的具体方式和内容是不尽相同的。儒家是科举考试的主要内容，始终不失其支撑朝政的正统地位（太祖之时崇尚法治，儒学正统不甚巩固。随着科举的推进，这种正统地位便很快确立），所以儒家往往凌驾于诸子百家之上，对佛、道二家，表面上采取一种不甚热情的态度——真宗对二家的倡导算是最得力者，也只不过认为“释道二门，有补世教”，“二门”依然处于世教的“补充”地位，多数情况下，儒家对佛道采取排斥的态度。其中如孙复著《儒辱》、石介作《怪说》、李靓作《潜书》、欧阳修著《本论》都是代表。南宋理学家，表面上无不诋毁佛教。然而，不管儒家对佛、道二氏的表面态度如何，其融摄二氏思想的实质却是明显的，太宗时的邢昺是儒家大家，他曾说：“人若不学正经善道，而治乎异端之书，斯则为害之深也。”然而，他所著的《五经正义》不仅接受了汉代经学家玄学化的成果，而且在思想方式、心性学说等方面进一步靠拢佛道，又如张载曾说“吾道自足，何事旁求？”表示要“尽弃异学”，而张载的思想却依然是兼融三家的，所以冯兰先生评论他是欲使人“于人伦日用之中修成儒家的佛。”其他理学家如周敦颐，二程、

朱熹等人，无论学风和思想体系，莫不如此。

在这样一种思想潮流之下，佛教当然不可能如汉魏时候那样与儒、道公然对立，展开争辩，它也不能对中央集权下的国家至上、君主至尊无动于衷，所以靠拢正统儒家思想，竭力发挥其道德人伦教化的作用，便是佛教惟一可取的生存、发展模式。正因为如此，宋初，永明延寿（904—975）引儒家伦理道德入佛教规范，并著《万善同归集》等，开宋代禅学靠拢儒学之先河，稍后，天台宗山外派僧人智圆（976—1022）自号“中庸子”，后中庸学说入手、融通二家，倡“以儒修身，以释治心”，与慧南同时代的云门僧人契嵩（1007—1072），更是致力于三教融合学说，主张“儒者，圣人之治民者也；佛者，圣人之治出世者也，”他的《辅教编》得到仁宗的赞许，准入大藏，广为流传，他本人也因此而受对为“明教大师。”

慧南的思想，很明显是宋代禅宗思想发展总趋势下的一个代表。他对佛法的精勤执着，表明他对现实社会是取诚恳、信任与协调态度的。他那以佛为体、以道为质、以儒为用的思想体系，不仅是佛教自晋宋以来庄学化倾向的合理延伸，更是佛教臣服于君主专制制度的必然产物，他的二风并扇、二日同明思想，与智圆的修身、治心说，契嵩的治世、治出世观点，是同一时代背景下的不同学说，其本质意义是相同的。

最后，必须说明的是，慧南的禅学最终所要追求的成佛境界，是亦庄亦儒亦佛，非庄非儒非佛，圆融无碍，通达自由的。这即是他所说的于天、天人、于我都“无纤毫所欺”，“通天下之情”，“尽天下之妙”的境界。它给予禅者的最高人生旨趣，是无可无不可，纵横驰骋，任运随缘，放旷逍遥，既不执着，也不逃避的自在人生，不管这种境界在现实人生可能存在多大的矛盾，它始终是慧南禅学追求的目标，也是他教化学人的理想模型，正因为如此，他不大厌其烦地反复强调：

道无疑滞，法本随缘，事岂强为，盖不尔而尔。

禅者非内非外，非有非无，非实非虚。

五六七八九，面南看北斗，此中若得玄，纵横任哮吼。

同安无折合，随汝颠倒所欲，南斗七，北斗八。

流水下山非有意，片云归洞本无心，竹屋茅堂谁是主，月明中夜老猿声。

数声清磬是非外，一个闲人天地间。

由此，我们进一步看出慧南禅学的丰富性和深刻性。

三、慧南禅风

慧南禅学思想，散见于各处的言论（书信、语录、偈颂、笔记等）中。虽然具有他所处时代的鲜明特色，而且对后世禅宗的发展产生深刻影响，但由于他没有系统的禅学著作（他恪守了不立文字的禅规），未作深入论述，难免比较单薄而未易显示重要意义，甚至许多有价值的观点尚鲜为人知。

然而，慧南却是一位卓绝的宗教实践家。他的禅学思想，是直接通过自己的实践，对禅宗、对社会发生影响的，必须深入到他的禅法实践之中，总能真正把握其禅学思想的实质和重要意义。下面，我们从四个方面加以考察。

1、“壁立千仞，锻尽凡圣”——黄龙三关及慧南的谨严禅风。

最能代表慧南禅法典型风格的，当然是名重丛林的黄龙三关——即慧南所设，用以接化学者的“生缘”、“佛手”、“驴脚”三问。

《建中靖国续灯录》卷七慧南章下是这样记载三关的：

师室中常问僧出家所以、乡关来历，复扣云：“人人尽有生缘处，那个是座生缘？”又复当机问答，正驰锋辩，却复伸手云：“我手何似佛手？”又问诸方参请宗师所得，却复垂脚云：“我脚何似驴脚？”三十余年示此三问，往往学者多不凑机。丛林共目为三关。

所谓生缘是人的姓氏、籍贯等，大凡僧人游访参学，到一寺院，首先必须通报生缘籍贯和参学来历，慧南的第一问，即从此最平常的事情中发出。话分两截，“人人尽有生缘”，意在将答问者的思维加以牵制，使其就擒，不能作主。同时，语中也含有无中生有，故意发问的玄机——既然人人尽有生缘，前已问过乡关来历，何必郑重其事地发问？所以“上座生缘在何处”已是所谓“无事起事，好肉上割疮”（慧南语），对于这样一个问题，如果还如常人以公辨知解的事实作答，表明答问者凡心未除，根机浅劣，随语生解。这是第一关，难度并不大。

慧南的第二问是从“当机问答，正驰锋辩”的关键时刻，冷不防提出来的，问话的语言环境刚好与第一问相反——第一问是“顺风使船”，就当下所常问、所必问的内容顺势托出；而这里却是“逆水行舟”，当你思维正沿着前面的问答机锋在驰骋的时候，来一个一百八十度的大逆转，通常情况下，人们很难适应这种问话，此其一；其二，“佛手”、“我手”之问，贯穿佛家根本思想——众生与佛的关系；“佛手”代表佛性、佛法，“我手”则代表众生、自性，众生与佛的关系在佛教是一而二，二而一，既不可言同，又不可言异的。若言“我手”与“佛手”不相似，则与“真如偏在”、“万法一如”等思想相矛盾，何况禅家主张“青青翠竹，尽是法身，”岂有不相似之理？若言“我手”与“佛手”相似，但众生是因，佛性是果，因不即是果；且当下答问者所求无非成佛之道，分明众生与佛有别，俗界与佛界悬隔，何以淹灭和沟通？故无相似之理。所以“我手何似佛手”本身就是一个进退维谷、二律背反的两难境地，难度显然比第一问更大，这是第二关。

不管前面两关是否通过，答话人的思维已经被调弄得很紧张了。可是慧南的第三关却跟紧着卡了上来。先是拉你一把，问你近来到各处参学有什么收获，紧接着把你一脚踢向门外：“我脚何似驴脚？”这第三问比第二问本身难度更大，第二问从生（我手）佛（佛手）关系发问，此处从众生（我脚）与众生（驴脚）之间发问，有情众生的千差万别，在任何一个未彻悟佛法的人心中，都是绝对的，只有深悟涅槃寂静境界者方能凑机，故此问可验学者对佛法是否了悟。加上此问紧逼前面一问，正是“雪上加霜，火里添油”，“钟楼上念赞，床脚下种菜”好比挥舞着杀人刀，把人逼到一个死胡同里来了——看你如何死里逃生？这就是慧南的第三关。

关于三关的禅法旨要，慧南自己曾以偈颂作过解释。如云：

生缘有语人皆识，水母何曾离得蝦。

但见日头东畔上，谁人更吃赵州茶。

这是颂第一问。意即用平常之问，试探学者有没有更吃赵州茶的本领，即体究佛法的根机。又云：

我手佛手齐举，禅流直下荐取。

不动干戈道处，自然超佛越祖。

这是颂第二问，意即此问把众生与佛齐举，从“理”上设问，试探学者对法的敏感，去其法执，充满机锋激流。这样的问题，只有凡心不动，不落生死，不动思虑干戈作答，成佛作祖。又云：

我脚驴脚并行，步步踏着无生。

会得云开日见，方知此道纵横。

这是颂第三问，意即紧扣涅槃无生境界的第三问。只有了悟佛性，脱尽生死牢关，却除了我执，无纤芥凝滞，得自在三昧者总能纵横自在，不为所绊。

黄龙三关就是这样一个步步为营，环环紧扣、机锋四伏的“连环雷”，真可谓用心良苦，三关当时在丛林反响异常强烈，天下衲子纷纷来朝，而又往往望风而倒，死于向下，所以惠洪说慧的“门风壁立，虽佛祖亦将丧气，故能起临济于已坠之道”。“观黄龙以三关，鍛凡圣。”黄庭坚则把三关比作大熔炉，说“自为炉而熔凡圣之铜。”

黄龙三关的对答是不能固定格式的，否则便成知见执解，不能过关。丛林对三关有很多评唱，旨要大抵不出慧南自颂三偈。但这些偈颂，对深入理解“三关”是在帮助的，不妨摘录数则。如真净克文颂云：

人人有个生缘处，认着依然还失路。
长空云破月华明，东西南北从君去。

我手何似佛手，翻覆谁辨好醜。
若是狮子之儿，野干漫为开口。

我脚何似驴脚，隐显千差万错。
豁然金刚眼睛，看取目前善恶。

圆悟克勤颂云：

人人有个生缘，蹲身无地钻研。
若也眼皮进绽，累他桶底踢穿。

我手何似佛手，随分拈花折柳。
忽然撞着蛇头，未免遭他一口。

我脚何似驴脚，赵州石桥略约。
忽然筑起皮球，崩倒三山五岳。

此外，云盖守智曾批语丛林不解黄龙三关宗旨，以死语作答的现象，他说：“吾昔再入黄檗，至坊塘，见一僧自山中来，因问三关语，近日如何商量？僧曰：有语甚妙，可以见意。我手何似佛手，曰月下弄琵琶，或曰远道擎空钵；我脚何似驴脚，曰鹭鸶立雪非同色，或曰空山踏落花；如何是汝生缘处，曰某甲某处人。时戏之曰：前途有人问上座，如何是佛手驴脚生缘意旨，汝将远道擎钵对之耶？鹭鸶立雪非同色对之耶？若俱将对，则佛法混滥，若拣将对，则凡事偏枯。其僧直视无所言。”

正因为三关不能以执解作答，慧南在使用三关验人时，对学者所答皆不置可否。“敛目危坐，人莫涯其意。”当有人问他何以加此，他说：“已过关者，掉臂而去，安知有关吏在？从吏问可否，此未透关者也。”

黄龙三关的深刻用意如此，它代表了慧南禅法的典型风格——险绝凌厉，同时，它也反映了慧南对佛法精勤执着，富于社会责任感的思想基础。这正如他自己在另一首《总同颂》中所自由，是“为报五湖参学者，三关一一透将来。”慧南是以佛教为“行道”手段，寄寓生灵、国家以深刻爱意的，三关的设立是一个具体表现。所谓“运出自己家财，赈济孤露，方有少分报佛深恩。”可见，慧南禅法的基本特色是执着、谨严的，与这一基本特色相适应，慧南还非常重视丛林清规，他“坐必跏趺，行必直视”，“进止严重，见者敬畏”，同时要求学人严守戒律，循规蹈矩，他把儒家纲常伦理道德纳入戒律范围，把不违规矩视为“头头圆觉，步步道场”，认为“规矩既乱，诸事参差，一人失事，众人不安”，居士潘延之曾问及他法道谨严的原委，他说：

父严则子敬，今日之规训，日后之模范也，譬治诸地，隆者之下，洼者平之，彼将登于千仞之山，吾亦与之俱；因而极于九渊之下，吾以与之俱。伎之穷，妄之尽，彼则自休也。

要为丛林建立规训的模范，这绝非等闲之辈所能为，慧南以振兴佛法为已任，所以有这样的志向与气魄，他能“起临济于已坠之道。”开创一个“横被天下”的宗派，绝非偶然。如此严格地把戏持“行道”之方，应该是黄龙派得势的主要原因。惠洪说得好：

南禅师，风度凝远，人莫涯其量，故门下客多光明伟杰。名重丛林。有终身未尝见其破颜者，予闻之，厚于义者，薄于仁，师道也，师尊而不亲，厚于仁者薄于义，亲道也，亲亲而不尊。南公之意岂不以是哉。

的确，慧南之禅法既有师道的尊严，也有儒者的仁爱，谨严执着的风格下透露的是禅家为体、老庄为质、儒家为用的禅学思想。

2、“坐断千差，密开要路”——慧南禅法的诸宗融摄现象。

慧南禅法对唐末以来五家宗风的融摄现象是相当明显的，这一点可以从三个方面加以考察：

一是慧南兼容并蓄，为我所用的宗法思想，在此之前，很少有人把五家宗风这样纠在一块来综合评述的：

无中亦有，德山棒似撒星；有中亦无，临济喝如雷震，如聋如哑，逼塞乾坤。

大觉禅师惟得偏行一着，临济德山只是互用二机。法道周流，大似拗曲作直，所谓棒喝截断，犹若以金博鍤；直饶东注西流，南唱北各，亘古亘今，且未有当头道着。

三玄三要，五位君臣，四种藏锋，八方珠玉，三十年前，争头竞买，各逞机锋。而今道泰升平，返机朴还淳，人人自有山青水绿，白云深处，三衣并为一衲。

以上语录中，德山指德山宣鉴，云门文偃之祖，雪峰义存师，他的禅风代表云门一派的绝险，大觉禅师指章敬怀晖，他是马祖门下高僧，属洪州宗，继承马祖全机大用之风，并喜以动作、圆相为机语，故慧南说他得“偏行一着。”三玄三要是临济宗旨，五位君臣是曹洞法要，四种藏锋是云门设施，很明显慧南对各家宗法虽有偏爱和侧重（临济、云门），但并不偏废其它各宗。如果说“道泰升平，返朴还淳，人人自有山青水绿”表明他具有关注时代学风的思想自觉，那么“三衣并一衲”则是他自定宗法的基本原则——“并”——兼摄、融通。所谓“东注西流，南唱北和，亘古亘今未有当头道着，”不仅是他对前代宗师禅法境界的认识，也是他自己对宗法风格的追求——左右逢源，纵横无碍，融摄诸家，为我所用，扶起放倒，随分施設，开遮自在，收放裕如，这正如他在《送周禅者》偈中所叙述的那样式——

扶起放倒，翻来覆去。随假随真，还伊价数，狮子频呻，象王回顾。赤日光中，腾云起雾，坐断千差，密开要路。大丈夫汉，莫打死兔。

“坐断千差”本意为消除世间万法的种种差别相，达到万法一如的平等境地，这里被慧南理解为对诸家宗法的融汇，成为“密开要路”的准备和手段。

与兼融并蓄，为我所用的思想相适应，慧南形成了一套灵活机巧，诸家并重的禅法实践。法眼神师清凉文益《宗门十规论》归纳五家特色时说：“曹洞则敲唱为用，临济则互换为机，诏阳（指云门宗）则函盖截流，沩仰则方圆默契，”法眼本宗的特色则在“理事相资还同目足，”而元中峰明本则把五家宗风归纳为“沩仰之谨严，曹洞之细密，临济之痛快，云门之高古，法眼之简明。”以此考察慧南禅法，可谓诸法具备，灵活机巧，例如他行棒行喝：“尽大地被同安一喝，瓦解冰消。汝等诸人，向什么处著衣吃饭？”隆庆庆闲来参，问何处来，答百丈来，问几时离那里，答正月十三，慧南说“脚跟下好痛与三十棒”。又一日问僧“百千三昧，无量妙门，作一句说与汝，汝还信否？”对曰：“和尚诚言，安敢不信？”南指左边曰：“过这边来，”僧将趋，忽咄之曰：“随声逐色，有甚了期，出去！”另一僧知道又趋入，慧南以原话问，亦对曰“安敢不信。”指曰“过这边来”，僧坚不往，又咄之曰“汝来亲近我，返不听我言，出去！”德山、临济一路棒喝之风，慧南已运用自如，不露声色。又如：

僧问：“大用现前，请师辩白，”师云“摘却你眉毛，倾出你脑髓，脚跟下道将一句来，”云：“摸耶举起，蛟龙失色。”师云：“作么生？”僧以手面前一画云“争奈这个何？”师云：“三十年后，讨个师僧也难得，”僧便喝，师云：“如一喝，未有主在，”僧作礼，师云“当断不断，反招其乱。”

这里，师徒对答问痛快淋漓，一唱一和，语机相投；宾主互换，禅流直下如泉涌注，既得临

济法奥旨，又不失法眼之简明，沆仰之谨严和曹洞之细密，沆仰宗有 97 种圆相，慧南即常用动作、圆相为对机语。如他曾访问云门派僧人法昌倚遇，方圆默契，尽得沆山风流。

此外，慧南还有“一足令”在当时禅林也很有影响，《黄龙四家语录》卷一载：

僧问：“作家不啐啄，啐啄不作家，大众临筵，请师作家相见。”师垂下一足，进云：“焰里寻飞雪，水下火烧天。”师乃收足。

这里的垂足行令一具脂一指有异曲同工之妙，唐青原行思曾行此令，后则一直无人采用。慧南把它光大发扬，并成为自己禅法的特色之一，颇具云门高在古神秘之旨，故当时丛林评价很高，宾峰真净克文曾说：

黄龙行此令，十方诸佛，无敢违者；诸代祖师，一切圣贤，无敢越者；无量法门，一切妙义，天下老和尚舌头，始终一印，无敢异者。

一连用“无敢违者，无敢越者，无敢异者”三语，把慧南“一足令”推许到无以复加的地步，虽然难免有一些师徒之间自我吹嘘之嫌，但至少说明“一足令”在当时丛林是具有很大影响的。

3、“遇方即方，遇圆即圆”——慧南不拘一格的教化手段。

正因为慧南禅法兼具众家之长，所以他在接引学者的方法上是灵活巧妙，随机应变，不拘一格格格不的。慧南居黄檗寺时有这样一则上堂法语：

黄檗有时正路行，有时草里走。汝等诸人且莫见锥头利，失却凿头方。不见古人道：“开不能遮，勾贼破家，当断不断，反遭其乱。

这既是慧南对自己灵活多变禅法的提示，也表明他的禅法思想——当机立断，开遮自在，这一点，在他接引学者，特别是对学者的培养提携方法上是有充分体现的。试看他与泐潭善清的教训：

（善清）谒黄龙，龙示以风幡话，久而不契。一日龙问：“风幡子，作么生会？”师（指善清）曰：“迴无入处，乞师方便。”龙曰：“子见猫儿捕鼠乎？目睛不瞬，四足踞地，诸根顺向，首尾一直，拟无不中。子诚能如是，心无异缘，六根自静，默然而究，万无一失也。”师从是屏去闲缘，岁余豁然契悟。

慧南论学道，在贵在积累、要专与勤的话，这里即以之启发善清，使他契悟，又如祖心是慧南门下最负盛名的上首弟子，契悟广大，时人尊为“衲僧之命脉，人天之正眼”（山谷语），慧南对祖心的提携教育，可谓费尽心机。当初，祖心因不堪云峰文悦的“孤硬”而投奔他的门下，机锋接引之后，他深祖心是难得的法器，于是“命其入众，”让他披阅经卷，参究《灯录》公案，“看话下语，百计搜寻，”历时四年，“有机而不发，”终于让祖心因耐不住凡心困扰而辞别。后祖心往来咨决于文悦、石霜等人之间，仍不得悟。在无所用心之下，偶读《传灯录》“多福一丛竹”公案，猛然省悟，“顿觉亲见二师”（指文悦与慧南），于是重入慧南之门，当祖心问慧南为什么这样委曲对他，慧南说“若不令汝穷寻到无用心处，自见自肯，吾即埋没汝也。”在慧南的教育之下，祖心“以无学之学朝宗百川”，直一“七纵八横，天回地转”无纤疑在，慧南总让他分座接纳。

真净克文本以辩才负时名，入慧南门，慧南无所示教，克文说“我有好处，这老汉不识我”，后于香城禅师言下悟得黄龙用意，服膺于黄龙家法。泐潭洪英被惠洪称为“从上宗门之爪牙”，“精于内外典籍”，诣黄檗南禅师席，槩与语达旦，曰：“荷担大法尽在尔躬，厚自爱。”

慧南对法门伟器珍重如此，其接纳人才则兼收并蓄，方法则灵活多变，各尽其才，各得其长。他特别重视自证自悟，培养门人的独立思维，如其回答祖心言，要“自见自肯”，关于这一点，慧南还有很多论述，例如他对石头禅师“乍可永劫受轮回，不从诸圣求解脱”一语极为推重，常引以教育学人要“自种祖父田园”，他喜举前人公案加以“逆解”来提倡宗由，以此启发学者独立思维，自证自悟。他批评那些随语生解，不能自悟的人“只能顺风使帆。不能逆风把舵”，他说：“时人住处我不住，时人行处我不行，于此了然明的旨，须会全身入火坑。”

可见，他把“时人住处我不住，时人行处我不行，”这种带叛逆性的独立思维当作其体悟宗由，建立宗法的理论构架。

《五灯会元》卷十七和《僧宝传》卷二十五隆庆庆闲章下均有这样一段记载：

（庆闲与黄龙）同看僧堂，（黄龙）曰：“好僧堂”，师（庆闲）曰：“极好工夫。”曰：“好在甚处？”曰：“一梁拄一柱。”曰：“此未是好处，”师曰：“和尚又作么生？”龙以手指曰：“这柱得与么圆，那枋得与么匾。”师曰：“人天大善知识，须是和尚始得。”即趋去。明日侍立次，龙问：“得坐披衣，向后如何施設？”师曰：“遇方即方，遇圆即圆。”

十分清楚，这里是就黄龙寺僧堂之选材论黄龙门下的人才。“一梁拄一柱”意谓黄龙门下弟子一个个是荷担佛法的顶梁之柱。“这柱得与么圆，那枋得与么匾”意谓黄龙弟子各有特色，“一个个硬剥剥地”而非非常闲之辈，所以庆闲称道乃师“人天大善知识，须是和尚始得”，并进一步领悟到黄龙人才荟萃的原因在慧南不拘一格，灵活多变，开遮自在的教化手段。

为什么“天下有志学道者皆集南公”（惠洪语），在短短几十年间，黄龙一派横被天下的原因何在？十分重要的一条，即是“黄龙得势，首在得人”，而“遇方即方，遇圆即圆”则是黄龙所以得人的成功经验所在。

4、“不有提唱，孰辨宗由”——慧南禅法与语言文字。

一向为教外别传，不立文字的禅宗，到晚唐五代之后不自觉地走上崇高文字功用的轨道上来了。汾阳善昭对语言文字的偏爱，开启宋代以后籍语言文字以参禅的新风，而这一风气的正式兴起者，则是黄龙派高僧慧南。在这里，他起到一个承先启后的作用。慧南关于语言文字的观点，概括起来有这样几方面，例如他说：

诸佛出世，假设言诠。祖师西来，不挂唇吻。

大道无中，谁复前后。长空绝迹，何有量之。空即如是，道岂言哉。

菩提离言说，从来无得人。

这里，一方面承认佛祖凭籍文字语言以显示、传达、保存佛法的事实，同时又强调佛法不在言句本身。所谓“不挂唇吻”，即终日言而未尝言的意思。撩开来说，是承认语言文字的作用，在不立文字的宗旨下，给文字开一方便之门。所以他在说明道岂言哉之后，话锋一转说：“虽然如是，若是上根辈，不假言诠，中下之流，又争免得？”所以“晚学初机，须得明明说破。”如果注意到“黄龙出世，时当末运”和慧南认为末法时代罕遇上根之人的观点，实际上慧南已为自己设计了一个大施语言文字之禅的“小环境”，所以他敢于理直气壮地说：

不有提唱，孰辨宗由？不有问答，孰明邪正？

正是在这种思想的认识下，慧南相当重视解释、提唱公案古则即所谓拈古，重视师徒间的对机问答（三关之设即是一个典型的例子），慧南语录中，有很多拈提公案的实例，大都十分精彩，如他拈解“药山浴佛”这则公案时列举种种随语生解的错误说法，指出：“古人随时一言半句，亦无巧妙，今人用尽心力安排，终不到他境界，用此思维辨于佛境，如取萤火烧须弥山，纵经尘劫，终不能著。”从这一切公案的拈提可看出，慧南主张出语随缘，不假思索，不事雕琢。所以他批评“后来儿孙不肖……但逞华丽言句而已”。他又引孔子“目击道存”来论证佛家的“无示无得”，认为“夫说法者，无说无示，其听法者，无闻无得，”所以语言文字以随机接物，语中无语为活句，费心安排，语中有语为死回。在慧南看来，语言文字“千般说，万般喻，只要教君早回去。”即返观自心，返见自性，屏除思虑执着，回归自我，任性逍遥，得自在法门，游戏三昧，“随汝颠倒所欲，南斗七，北斗八。”慧南对自己这种开遮自在、灵活机巧的禅风是颇为自负的，他有一首《送禅者》的诗，隐约道出此中端倪：

拔草占风辨正邪，先须拈却眼中沙。

举头若味天皇饼，虚心更吃赵州茶。

南泉无语归方丈，灵云有颂悟桃花。

从头为我雌方丈，要见丛林正作家。

“从头为我雌黄山，要见丛林正作家”显然是自况之词。这种自负的心理，一方面来自对佛法的执着和自信，一方面来自宗派势力在当时的影响。

慧南对语言文字的重视，使他的禅法更具文人化的气息，加上他融儒、道为一体的思想体系和对社会、对人类富于责任感与爱心的特色，其禅法不仅在丛林享有崇高威望，也引起文人士大夫的广泛兴趣，当时士人往往与他或他的传人结交，谈禅论道，相契无间。中国文化史上的一个重要现象——士大夫禅悦之风，也在这个时代趋于热烈，慧南的禅法便通过这些渠道而对社会政治、思想文化产生影响，完成其“行道而领众丛林”，并以出世之功，行入世之道的禅学思想。为了适应这种“行道”的需要，慧南竭力使佛学俗学化。他自己亦能诗善画，诗风一如其禅风，深入老庄，开合自在，如行云流水，其书法则“笔法深稳，庄重而瘦，有颜平原用笔意。”这些修学都成为他禅法的有机组成部分，为其“行道”服务。所以慧南之禅，在很大程度上，已经是文人之禅，士大夫之禅。

四、心理基础和师承

前面已经说过，慧南的禅法实践是为其禅学思想服务的，更确切地说，慧南的禅学思想，通过其禅法实践总得以体现，并产生实际的影响。所以我们考察了慧南宗法特色之后，对其三合一的文人化禅学思想有了进一步的理解。不过，慧南禅法特色的形成，还有两个方面的重要原因；性格特徵和师承渊源。下面，我们以他的生活经历为基本线索，对此加以考察。

据《禅林僧宝传》卷二十二载，慧南小时候性格沉静，“深沉有大人相，不茹荤，不嬉戏，”看来天资已具佛家种性。从心理学角度来看，性格沉静内向的人，从事活动比较严肃、缜密，富于责任感和独创性。这在很大程度上确实与慧南禅法的谨严特色相吻合。元人中峰明本在分析五家宗法渊源时说：“五家宗派者，五家其人，非五其道，”从慧南性格及其宗法特色来看，的确如此，所以蒋维乔先生也说：“性质温者其言和，性质烈者其言峻；因其发言之和峻，禅风因之而变，其禅风之相违，即禅之派别相违；同为禅也，发挥之时，因受人格之影响，禅门宗趣遂致各异，”这是有一定道理的，大抵高僧名宿，在广为参学之后，便会形成对宗教思想、宗法特色的主观好恶和取舍，形成与自己性格相适应的传法风格、并以此接引机智相契的学者，同时也教育、转化一些性格不尽相同的学者，由此形成一门一派内相对稳定的特色。这是禅门宗派现象的实质所在。慧南禅法谨严、执着，富有社会责任感，其门风壁立，鍛尽凡圣，手法多端，圆融无碍，首先是受其性格制约的结果，这是慧南思想和禅法的心理基础。

按照慧南思想和禅法特色形成的过程，其一生的活动大致可分为三个时期：（1）从他十一岁出家到得慈明印可并开法同安寺之前，为参学悟教期。这一时期主要是博览同外经典，广参四方尊宿，吸收各家思想，学习各家禅法。（2）从开法同安寺，后又转住归宗、黄檗积翠，为禅法酝酿定型期。（3）治平二年（1062）入主黄龙寺后听八年，为禅法成熟期。此时四众归趋，法席隆盛，黄龙一派显于天下。显然，影响其思想和禅法特色的关键，是第一个时期。

慧南初师的怀玉（山名，即今怀玉山，在江西玉山县北）定水庵智盩禅师，事迹已不可考，不能确知他在那里受到怎样的教育和影响。不过据载，慧南出家后，不仅广读佛教经论，而且“并习儒典，博通经史”，由此可见，慧南“三合一”禅学思想的基础是在青年时代即打好了，其内外兼修的学习风气也与他所处的时代风气相吻合。

天禧四年（1020），慧南落发受具足戒，随后即开始游学参访，他首先来到庐山，接触到的第一位高僧是归宗自宝。据载，他来到归宗寺，正遇上“老宿自宝集众坐”，于是他依止自宝，且“时时询之”。

归宗自宝事迹不详，从其“集众坐”来看，禅风颇近青原一系，有石霜庆诸“枯木禅”特色。慧南对自宝的禅法颇感兴趣，所以用心参究，“时时询之”。结果，他受到了很大的影响，从

此“坐必跏趺，行必直视。”

第二位对慧南禅风构成重要影响的禅师是庐山栖贤寺的澄湜。慧南辞自宝以后，即投其门下，“规模之三年。”

栖贤澄湜是法眼宗僧人，百丈道常之徒，清凉文益之孙。法眼宗是入宋以来，先于黄龙宗而兴起的一个宗派，真宗以前特别兴盛，当时江西道场多有法眼僧人活动，法眼宗思想对外的倡儒佛融合（如永明延寿著《万善同归集》），对内讲禅净合修，百家并重（如文益《宗门十规论》第一次综合评述沩仰、临济、曹洞、云门四家宗风，论其短长），在禅法上，随机变化，恳切提撕，既不乏云门的箭锋相拄，也具有曹洞的谨严执着，同时法眼宗人的文化气息也很浓，特别喜欢拈提古则公案，澄湜即是一位以禅法精严，“进止有律度”而著称的僧人，他“性高简，律身精严，动不违法度。暮年三冬，藏经以坐阅为未敬，则立诵，”他也喜拈提公案，曾点校《赵州从谗禅师语录》，慧南对澄湜极为推重，曾评价说：“栖贤和尚，定从天人中来，丛林标表也。”当时慧南年方弱冠，又刚为“大僧”不久，正是精力旺盛，求学心切的时候，所以，他在栖贤之年，对法眼宗旨有深入的参究，并深受其影响，纵观慧南禅法，有很多方面与法眼宗相类似（谨严俊利、恳切提撕、诸家融合、拈提公案等等），法眼宗接机应化有“箭锋相拄、泯绝有无、就身拈出、随流得妙”的“四机”，慧南宗法也是如此，法眼之祖玄沙师备有《宗纲三句》，总结接化学人经验，慧南三关即深受其影响（后面将详加论述），所以，惠洪说慧南“平生所为，多取法焉，”这是符合事实的。

慧南离开栖贤澄湜之后，继续到南方各地参访，当他来到湖北蕲水，与当时住三角寺的云门僧怀澄相契合，怀澄认为他已经悟解，“一见器许之”，故慧南从此追随怀澄，并随其移住与祖道场泐潭寺，掌书记之职，代怀澄分座接纳，由于当时怀澄在丛林中很有些影响，慧南受此器重，故“南书记之名，一时籍甚”。

不过，慧南在禅法上，没有继承怀澄，却改弦易辙，促成他改弦易辙的重要原因则是在泐潭期间，他结识了云峰之悦，文悦（997—1062）是临济宗大愚守之的徒弟，偏参四方尊宿，深得临济、云门爽快凌厉宗风，当时号为“佛法龙象”，文悦认为泐潭怀澄虽是云门之后，但已失去云门宗应有的险绝、凌厉之风，流于故弄虚玄，徒可把玩的文字游戏。所谓“云门如九转丹沙，点铁成金，澄公药汞银，徒可玩，入锻则流去，”慧南对此论表示不以为然，文悦反诘他说：“云门气宇如王，甘死语下乎？澄公有法授人，死语其能活人乎？”在这样的情况下，慧南将信将疑地接受了文悦建议，准备去见“手段出诸方”的临济名僧石霜慈明。由于对文悦的意见一时未能重视，在前往石霜山的中途，听说慈明“不事事，慢侮丛林”，又改变主意，结伴随来到南岳，投于福岩审承门下做书记。

福岩审承，号“贤叉手，”是曹洞宗人，当时名气相当大，有“老宿”之誉。慧南投奔福岩，很明显是为曹洞宗法而来，审承是明安大师大阳警玄的著名弟子，警玄善解经律和公案，有“十八般妙语”传世，对曹山“三种堕”（类堕、宝贵堕、随处堕）和偏正五位皆有心得，审承得其家传，宗法以谨严，细密著称，慧南佛法谳熟于曹洞宗旨，应与这段参学经历有很大的关系。

如果说慧南未采纳文悦的建议从师慈明，使他丧失了一次接受临济正宗佛法锻炼的机遇，那么审承圆寂，慈明继主福岩，又恰恰顷给慧南挽回了这个机遇。从此，慧南拜倒于慈明门下，皈依于临济佛法，并以振兴临济宗为己任。

石霜慈明（987—1040）是汾阳善昭的上首弟子，临济七世，俗姓李，号楚圆。他的佛法是经汾阳融汇云门、沩仰特色而传承下来的，以机锋险绝，不容知解分辩，断尽留情著称于时。当时丛林流行便软之风，慈明禅法可谓独树一帜，领袖禅林，慧南虽参法眼、云门、曹洞，禅风偏于缜密、执着、知解一路，并未断尽生死之根。所以他得慈明为师，是其佛法脱胎换骨的一个契机，由此，他彻悟圆融佛法，洞见五家宗趣，对后来的禅风形成意义深造。

且看他初步接触慈明佛法时的那种感受：

慈明既至，公望见之，心容俱肃。闻其论，多贬剥诸方。而件件数为邪解者，皆泐潭密付旨诀，气索而归。

闻称于泐潭怀澄，又以“书记之名籍甚”的慧南，对自己的禅法无疑自以为是，正是这个原因，他未重视文悦的意见而师事慈明，现在，他抱着验证文悦所言的态度，侧面观察慈明所为，不料，自己抱为秘诀的佛法，被慈明“件件数为邪解”，这岂不让他倒吸冷气，惊讶不已？翻思文悦之论，知自己错失良机，故当即痛下决心，“坚请入慈明室。”

慧南在慈明处获得的最大悟解是断尽知见，消除妄念执着，反省泐潭怀澄玄妙有所寄寓的解说为死语，真正把握临济、云门宗旨和不落生死、鍛尽凡圣的险绝门风，他的解悟经历是这样的：

慈明曰：“脱如汝会云门意旨，则赵州尝言：‘台山婆子被我勘破’，试指其可勘处。”公面热汗下，不知答，趋出。明日诣之，又遭诟骂，公惭见左右，即曰“政以未解求诀耳，骂岂慈悲法施之式？”慈明笑曰：“是骂耶？”公于是默悟其旨，失声曰：“泐潭果是死语。”仄偈曰：“杰出丛林是赵州，老婆勘破没来由。而今四海清如镜，行人莫以路为雠。”慈明以手点“没”字顾公。公即易之，而心服其妙。”

按照慧南对佛法的体究，他本来可以就赵州勘婆子大讲一番“来由”，解释其“精义玄旨”，但知必定被慈明“数为邪解”，故有话不敢说，窘迫而汗下，第二天，他恭恭敬敬地向慈明讨教，却又遭其辱骂：说也不是，问也不是，慧南陷入无以自适的境地。正怨恨处，慈明给他轻轻的一点：骂果真是骂么？骂亦不是骂，乃是老婆心切，着意提撕。赵州勘婆，本无所谓勘破处。一切只是人情执解知见，何必强为之说，强为之问？这正是慧南当下所领悟，也是他认为“老婆勘破没来由”的根源，慧南一向是以有所得为悟禅的，这里已说“没来由”，是思想上由“有”至“无”的第一次大突破、大飞跃，是脱去凡情俗解有表现，但是，“没来由”也不可执着，否则与“有来由”一样成为执碍。可有可无，非有非无，非非有非非无，不落两边，纵夺自在，随心任性，方是真佛田地。所以慈明指点一个“没”字而注视慧南，意谓不可死执此字，慧南随即改“没”为“有”，并心服慈明之妙。这个“妙”不是执有执无之妙，而是解空落空之妙，是入道的真实境界，慧南境界实现第二次飞跃而回归自性本来面目——这里的“有”是“本有”，“本来具足”的意思，慧南已得石霜禅法之旨。

至此，我们可以理解慧南以临济、云门为基调，兼融法眼、曹洞、沩仰之长的禅风，乃是其广为参学，会通各家的结果。

下面再以黄龙三关为例作进一步的分析。

三关是慧南在黄龙寺期间藉以支撑门户，建立宗派的重要设施，前面已论述其宗法旨要和所代表的特殊门风。三关是慧南在黄檗时创立的，《林间录》卷上对此有明确记载：

南禅师居积翠时，以佛手、驴脚、生缘语问学者，答者甚众，南人瞑目如入定，未尝可否之，学者趋出，竟莫知其是非，故天下谓之三关语。

这说明三关在黄檗时已有一些影响，所以慧南到黄龙寺便把它发挥为主要的门庭设施。这时，湖南、湖北、安徽等地僧人前来参学的很多，“出长沙百里，无托宿所”，参学僧人之多，影响之大，于此可见一斑。

慧南何以能设立一个鍛尽凡圣，令丛林望而却步的三关？这是一个值得深入研究的禅学课题。我们认为，黄龙三关既有充分的禅学思想依据，也明显受其时代学风的影响，虽然独特不二，却也渊源有自。

首先，三关所采用的三句格式，为佛教教义所常用，是佛家宗师说法的习惯模式。如诸行无常、诸法无我，涅槃寂静三法印，戒定慧三学，空假中三谛皆可称为“三句”，《大日经》更有“菩提心为因，大悲为根，方便为究竟”三句，且“十方三世一切如来，种种因缘，随宜演说，无非为此三句法门，”唐代僧无相联系（680—756）说法也有“无意、无念、莫

妄”三句宗纲。所以，参三句、透三句、悟三句、超三句，在很早以前即是佛家的流行说法。百丈怀海禅师就曾将“不取于法，不取非法，不取非非法”三句作为参禅的要旨，认为“若透得三句过，不被三段管教家举，喻如鹿三跳出网，唤作缠外佛。”正是这个原因，惠洪曾引百丈怀海的话来论述慧南三关与古德法式的渊源，他写道：

大智禅师曰：“夫教语皆是三句相连，初、中、后善；初直须教染发善心；中破善；后始明善，菩萨即非菩萨，是名菩萨法，非法非非法，”……古大宗师说法，皆依佛祖法式，不知者谓苟然语。

很清楚，慧南三关在基本形式上，是依“佛祖法式”的，其次第相开，环环紧扣的风格，与大智禅师（即百丈怀海）所说初、中、后三层次的菩萨法相一致。

不过，黄龙三关又与三法印、三学、三谛及无相三句、百丈之句都有着本质的区别。前者是用以勘验学者而用心设计的“牢关”，而后者只是解释、体究佛法的三种境界划分，在这一点上，三关风格与禅家重视的所谓“向上一路”“末后一句”紧密相联，三关一过，即透得向上一路。所以洛浦元安所说的“末后一句，始到牢关，把断要津，不通凡圣”与慧南的“已过关者，掉臂而去，安知有关吏在”应是同一境界。

此外，黄龙三关又与当时禅门风紧密相关。当时丛林，普遍关注接化方式，重视宗门旨要，著名禅师往往在接化手段，教育方法上各创新说，各立门户，历考晚唐五代及宋代禅师，当时以三句格式创设宗纲的人很多，较著名的则有临济义玄三句（三要印开朱点侧，未容拟议久宾分；妙解岂容无著问，泓和争负截流机；看取棚头弄傀儡，抽牵都来里有人）；岩头全豁三句（咬去啼住；欲去不去，欲住不住；或时一向不去，或时一向不住）；云门文偃三句（函盖乾坤，目机铎两，不涉万缘）；玄沙师备三句（开方便句，转位投机句，慈定问句）；德山缘密三句（函盖乾坤，截断众流，随波逐浪）；巴陵颢鉴三句（佛祖之师句，人天之师句，不可自救句）；汾阳善昭三句（着力句，转身句，亲切句）等等。其中全豁、文偃、师备、缘密、颢鉴五人，是德山宣鉴下三代以内的云门、法眼宗师，前后生活年代相去仅百余年（全豁死于公元887年，缘密约死于公元987年左右），可见立三句以显宗旨确是一种风气。

细考这些宗师的“三句”语，可以分为三类：一类是对“如何是佛”等禅门问话的机锋就答，即所谓转语（如巴陵三句）；一类是对自己接化学人方法的归纳和总结，如临济、岩头、玄沙、首山、汾阳之三句；惟有云门、德山师徒的三句，是直接用于勘验学人的活语，相当于看话禅中的“话头”，而恰恰在当时丛林中最有影响的，便是这云门三句。代表云门险绝之风的所谓“云门剑”、“吹云剑”即由此三句而名重天下。

慧南三关，正是在这种“立三句”的时代风气之下，吸收众家之长而独创出来的，直接的经验，取自云门三句的显然较多，不过，将三句改为三问，使它更具有针对性和威慑性，剑锋直指来参学者，这都是慧南的发展。当然，这种发展出很大程度上可视为汾阳善昭机语设问的延续（善昭有《诘问一百则》），但直接的影响，还可能与汾仰宗仰山慧寂的接引方式有关。《五灯会元》卷九南塔光涌章记载了慧寂二十余年以“和尚何似驴”一间接引学者，“二十年无决了者，”最后遇到南塔光涌，纔应机的事情：

山曰：“和尚何似驴？”师（指光涌）曰：“某甲见和尚亦不似佛。”山曰：“若不似佛，似个什么？”师曰：“若有所似，与驴何别？”

无论设问的形式和内容，慧南三关都与仰山做法类似，很清楚地看出慧南三关在形式上受其启迪的迹象。

临济五世首山省念禅师有著名的“竹蓖子”话，那是一个典型的二律背反问题，慧南三关的后面两关也都是矛盾的背反，由此我们又进一步见出其深层逻辑与思想内容之间的某种联系。黄龙三关对当时禅法的影响是积极的，当时丛林风靡古则公案拈提颂唱，参禅不离灯录典籍，不逾尊宿言句，囿于文字，死于句下，在所难免，慧南三问从参学衲子最常见、最普

通的事情（生缘、手、脚）而设立，不关任何经典，却又深含禅机，所以它对于纠正时弊，促进禅家的活参妙解，是有重要意义的，三关一出，丛林顿觉耳目一新，立即引起各方关注和重视，这决不是偶然现象。

有趣的是，文偃禅师就曾把自己的三句称三关。《五家宗旨纂要》卷下：“云门示众云：‘函盖乾坤、目机铎两、不涉万缘，作么生承当’？无无语。自代云：‘一镞破三关’”。此外，天台宗慈云遵式以三问考察学者对于《楞严经》的理解，也叫楞严三关，这些例子似与黄龙三关名称的来历不无关系。

法眼禅师文偃之祖玄沙师备有“宗纲三句”，总结宗师接引学人、教化来参的三种句子，慧南三关在思想方法和相互关系的设计上，都深受其影响，按照玄沙的思想，“第一句，且自承当，现成自足，”“唤作开方便门。”它的用意是使来参学者“信有一分真常流注，亘古亘今，未有不是，未有不非者，”即去除学者凡心妄念，染发菩提善心，成就正见。它的特点则“只成平等法”，“以言遣言，以理逐理，平常性相，接物利生，”慧南第一关“人人尽有生缘，上座生缘在何处？”正是为了勘验学者有无出格之量，能否“更吃赵州茶”的“开方便门”句，其特色也是以言遣言，以理逐理，随缘设问，就当下实际，平常性相生发开来的“平等法”，没有半点故作玄奥，但实实在在勘验来机。按照玄沙的观点，对于这个第一句，“若如出格之量，不被心魔所使，入到手中便转换，落落地言通大道，不堕平怀之见。”也就是说，不以俗见知解作答，方能自然纵夺，这也如慧南之所言“但见日头东畔上，”便能“更吃赵州茶。”

玄沙的第二句叫做“转位投机”，其特徵则在“回因就果，不著平常一如之理，”它是“二理双明，二义兼照，不被二边所动”的，所以第二句的用意在使人（或验人）断灭万法差别相，达于生佛不二、万法一如的境界，慧南第二关，“我手何似佛手”将我手（找指众生）与佛手（代指佛）互举，恰好是“回因就果”、“二理双明，二义并照”的。它要求人泯绝生佛差别，在生杀自在、纵夺随宜的解悟之境下，“迴脱色欲爱见之境。”

玄沙第三句叫“慈定之门”，这里是禅悟最高境界，到此便可“明阴洞阳，廊周沙界，一真体性，大用现前，应化无方，全用全不用，全生全不生，”即达到纵任自由，无可无不可，超四句，绝百非的涅槃境地，慧南第三关“我脚何似驴脚”所要求于学者的也正是这样一个境界，所谓“妙用现前，应化无方，”所谓“通天下之情，尽天下之妙”，都是这一境界的不同表达。

“三关”与法眼宗旨的密切联系，说明慧南早年在栖贤澄湜处的参学影响之深刻。当然，全面地看待三关，它与慈明的不容分解，甚至龙潭怀澄的某些影响也不可分。所以慧南弟子潜庵清源（1032—1129）说：“先师初事栖贤是（即澄湜）、龙潭历二十年，宗门奇奥，经论要妙，莫不贯穿，及因文悦见慈明，则一字无用，遂设三关语，以验天下禅者。”潜庵的这个评价是比较符合三关的实际情况的。

五、传承与发展

慧南嗣法弟子83人，再传弟子满天下，充分显示其宗法的旺盛生命力，对慧南宗法的倡导与发展影响较大的黄龙传人有祖心晦堂、宝峰克文、东林常总、云居元祐、隆庆庆闲、泐潭洪英（以上皆一传）；死心悟新、灵源惟清、草堂善清、兜率从悦、泐潭文准，寂音惠洪、荐福道英（以上为二传）；九顶慧泉、禾山慧方、长灵守卓、圆通道旻、拙庵佛照、山堂道震、典牛天游（以上为三传）；经山智策、万寿善信、育王介谏（以上四传）；丹丘道融、灵隐道枢、万年昙贲（以上五传）；以及天童从瑾、虚庵怀敞、明庵荣西等（见附录：黄龙宗传承图）。

纵观黄龙诸传人，他们在思想观念、弘法实践上，大都具有自己的特色，这显然是受乃师强调独立思维，要求弟子“他人行处我不行”的教育思想的结果，正好慧南自己所说，是“这

柱得与么圆，那枋得与么匾”。黄龙僧人的个性，构成其宗派的共性，这不仅是其势力强大的一个重要原因，也是其宗风不断发展变化的内在动力。

1、黄龙三关的流变。

三关给禅宗带来的影响是巨大而深造的，慧南以后，做效或套用三关的人连续不断。慧南传人中，如祖心常举拳头问“唤作拳头则触，不唤作拳头则背，汝唤作什么？”开元子琦问“一人有口道不得姓字为谁？”死心问：“月晦之阴，以五色彩著于暝中，令百千万人夜视其色，宁有辨其青黄赤白者么？”隆庆庆闲更是不时变换问语，如：“祖师心印，篆作何文？”“诸佛本源，深之多少？”“十二时中上来下去，开单展钵，此是五蕴败坏之身。那个是清净法身？”等等，不一而足，慧南传人以外，如大慧宗杲即沿用首山省念方法，以竹篋子设问：“唤作竹篋则触，不唤作竹篋则背，不得下语，不得无语，速道！速道！”天童昙华则以拄杖子设问，如突然拈起拄杖子曰：“唤作拄杖，玉石不分。不唤作拄杖，金石混杂。”这些问话的共同特征即在摆脱任何经典和古则公案的束缚，从日常生活司空见惯的事情发问，且问话不故作深奥，表面答案则非此即彼，与禅家一向以来，喜从佛法奥义设问（如：“如何是祖师西来意”，“如何是佛”，“如何是和尚家风”，“如何是云门剑”之类）有着很大的区别。但是，这些问话又无不深含禅机，让一般人无法回答。很明显，是慧南三关促进了丛林对“活语”的运用，此一影响的深刻变化则是促成了“看话禅”的产生。

我们知道，看话禅的特色是公案中的一个“话头”进行“活参”，活参的实质，即是围绕“话头”作穷根究底的体究，说穿了，还是围绕话头，自己设问，自己解问，最后将所有的问题化解在虚幻空寂之中，达到了悟的境界，如高峰原妙的著名话头“万法归一，一归何处？”即是一个典型的例子。很清楚，这是慧南活语设问运用于古则公案的结果。

相对联于活语问话的流变来说，一些套用黄龙三关的作法，显然少了一些开创一，但它足以说明黄龙三关在丛林中的影响。例如宝峰真净克文时以三关接人，他的著名弟子泐潭文准即死于“我手何似佛手”一问之下。他的再传弟子兜率惠照（1049—1119）则创立兜率三关。一曰：“拨草瞻风，只图见性，即今上人性在什么处？”二曰：“识得自性，方脱生死，眼光落地时，作么生脱？”三曰：“脱得生死，便知去处，四大分离向什么处去？”元初，杨歧派僧人高峰原妙也立三关。一曰：“大彻的人，本脱生死，因甚命根不断？”二曰：“佛祖公案，只是一个道理，因甚有明与不明？”三曰：“大修行人，当尊修行，因甚不守毗尼？”明朝僧人中无愠设瑞岩三关，还在当时很有影响。

2、由领众行道到韬光晦迹

慧南佛法本来即有以世为入世的特征，且其思想基础落到老庄一路。这一特色经祖心、灵源而后，其老庄色彩更为浓厚，并形成颇为独特的韬光晦迹之风。

祖心（1025—1100）在慧南门下是最具影响，也最能传其家法的上首弟子。他俗姓郭，广东人，少年读书即闻名乡里，二十岁参加剃度试经，他别出心裁以诗作答，故一出家就受人器重。受具足戒之后，偏参四方尊宿，经慧南着意提携，了悟大旨，祖心禅学，追求一种虚静淡泊、圆融无碍，任性逍遥的人生情趣，黄庭坚说“黄龙心老，盖庄子所谓伯昏瞀人之流。”慧南死后，他接掌黄龙寺住持十二年，但他“不乐从事于务，五求解去”，最终得闲居“晦堂”，他乐守空寂，厌于俗务的思想甚于乃师，如曾有一段评议住持的话：

马祖百丈已前无住持事，进入相寻于空闲寂寞之滨而已。其后虽有住持，王臣尊礼谓人天师，今则不然，挂名官府，如有户籍之民，直遣五百追呼之耳，此岂不复为哉。

祖心的这种思想与其乃师领众丛林行道的思想，区别是明显的，这对当时禅宗构成影响，一大批僧人接受了他的禅学精神和人生态度。他的上首弟子来源则进一步把这种思想纳入禅学理论。

灵源惟清（？—1117）江西武宁县人，俗姓陈。延恩法安称他是“苦海法船”，黄庭坚则有“灵源禅师人天眼”的诗句，灵源禅法极重实践功夫，力主学人要守空知寂，心如死灰，

形如槁木。他也不喜出世做住持，多次拒绝当时达官士人名山大刹之请，称疾居“昭默堂”中，“颓然坐一室”。他针对当时丛林热衷于俗务，执着于功利的现象，进行批评，认为这是禅门宗师教法不严所致，他说：

今日学者，未脱生死，病在什么处？在偷心未死耳。然非其罪，为师者之罪也。……古之学者言下脱生死，效在什么处？在偷心已死。然非学者自能尔，实为师者钳錘妙密也。

灵源对遁迹守寂的提倡是不遗余力的。他临死前自作《无生常住真归告铭》一篇，即是显明的例子。中云：“吾委息（即圆寂）后，……慎勿随末法所尚，乞空文于有位，求为铭志，张饰说以挽吾。至嘱！至嘱！！”

以祖心、灵源为先导，黄龙高僧韬光晦迹，退隐山林之风一时相当普通，例如东林常总（又作常聪，1025—1091）禅法称雄一时，住泐潭寺，人称“马祖再世”，朝廷诏他“革东林律寺为禅”。他听到消息，连夜“遁去千余里，南昌太守王韵不得不下檄文寻找，总把他从新淦（今江西新平县）的大山沟请来应命。此后，他的东林寺名重朝野，“僧徒万指”，神宗又诏他进京住大相国寺（当时京城开封最重要的皇家寺院），“州郡敦遣急于星火”，可是他丝毫不为所动，“固称山野老病不能奉召，”朝廷对他无可奈何，益加钦重，特赐封他为“广惠”禅师。此外，如真净克文（1025—1102）不肯住金陵而住洞山，云居元祐（1030—1095）不受朝廷紫衣。黄龙德逢（1073—1130）是灵源的弟子，“英声藉藉著丛林间，”他先后两次固辞洛阳天宁寺和杭州天竺寺，安居云岩、黄龙、开福这些山间丛林。

远离都市，退隐山林，本是自达摩以来的禅门风气。但这种风气自晚唐以后渐渐消失；五代宋初，汾阳善昭创内护外护之说，丛林遂以构附权贵为能事（慧南之师石霜慈明就曾颇费苦心地结交杨大年、李助等朝廷显贵），退隐之风已荡然无存。到慧南黄龙宗后，此风为之一变，他们也结交权贵（也有少数僧人如兜主从悦依然苦心交结权贵），但他们更“不肯低头拾卿相”（黄山谷评惠洪语汇），他们与士大夫交往的原则是“意合则千里应之，不合则数舍亦不往，”保持禅家应有的虚静和自尊。

黄龙宗的此一风气，对当时禅宗有很大触动，对宋以后禅风的发展产生深刻的影响，元明以后，禅宗逐渐向功利禅和山林禅两路分化，其根源则直接来自黄龙僧人的隐晦之风。此外，隐晦之风也给黄龙宗法的传承与扩展带来重大的影响。

黄龙宗自慧南以下三代，的确高僧辈出，人才济济。但由于韬光晦迹的风气，很多真悟妙解的宗门法器隐于山林小刹，事迹不为人知，这是黄龙派法席自第四传以下即迅速减弱的一个重要原因。以当时黄龙僧人的修行，如果愿意到大都市倡法，追随者必致繁盛，法席何愁不传（如上引克文、德洪、还有慧照、道震等都是）？但黄龙僧人只重佛法本身，压根未执着于宗派法系的传承。相形之下，与黄龙派对峙的杨歧派作风就大不一样，所以明人净柱说：“临济宗自宋季稍盛于江南。阅元明，人宗大匠都有，而韬光敛瑞，民莫得传，”这正是黄龙派的实际情况。

顺便一提，黄龙宗的法绪自宋迄元明而清，并未断绝，死心下灵源一系，经长灵守卓、育王介谏、万年昙贲、天童从瑾、虚庵怀敞而由明庵荣西传往日本、建立日本最早的一个禅宗宗派，对日本禅宗的发展影响深远，至今拥有众多的传人。此外，黄龙宗祖庭黄龙寺，历代香火不绝，法脉传承有序，至明万历年间，住持已传四十七人。清康熙中，冰鉴禅师为住持，创佛印、教海、南禅三院，门徒多至五百众。元明以后，赣西北以及湘、鄂、闽累邻地区的一些山林道场多有黄龙派僧人活动。康熙时，黄龙寺所属庵刹达四十八所。乾隆二十七年（1762）黄龙寺僧修撰《黄龙崇恩禅院传灯宗谱》（上、下两大卷），收录许多关于黄龙宗的资料，为我们重新研究黄龙宗史提供了十分宝贵的资料。

3、无学之学与士大夫禅悦之风。

在提倡韬光晦迹、退隐山林的同时，黄龙宗人对佛法本身的精勤执着之风不灭。他们发展了慧南禅法文人化倾向，关注经论教义，提倡语言文字，又融通内外经典，使禅进一步圆融恢谐、辩驳无碍。

祖心仍然是一个突出的代表。他首先是重视能禅要亲身体验，强调自性自悟，反对故弄玄虚，流于口舌，他说：“三乘十二分教，还同说食，示人食味，既因他说其食，要在自己亲尝，使能了知其味是咸是淡是甘是辛。”在这个前提下，他主张广参百家，偏揽俗学，涉猎诸艺，提倡禅学的文人化，他自己“虽在僧次，常勤俗学，”博通内外典籍，“众中号为多能。”他把这种修行工夫称之为“无学之学”，并说“但有纤疑在，不到无学，安能七纵八横，天回地转，”即无学之学的境界在内外贯通、纵横无碍，更无半点疑滞。这是一个很特殊的要求。但黄龙高僧，却有很多人是这样说和这样做的。

黄龙传人中，有一大批人深究佛典，精通教义。其中如死心、克文、庆闲、常总、元祐、文准、进英、道旻、惠洪等人，早年多从律师出家，都有雄厚的义学功底，但他们后来都有一致地放弃义学，在南方丛林广参尊宿，最后达于无纤芥疑滞的无学境地，形成纵横开合，机锋俊利的禅风。

真净克文（1025—1102），河南陕县人，俗姓郑。他早年即以经论玄义负盛名于北方。“经论无不臻妙，夺京洛讲席，自为主客而发奥义者数矣，”在慧南门下，号“伟异博大者。”但他后来广涉儒道之书，反而“沮坏义学，剖发幽医，以乐说辩，洗光佛日。”克文弟子泐潭文准（1061—1115），四川人，八岁即出家习《法华经》，少年时已经对经义“伸辨详明，”后又“遍游成都讲肆，介诸部纲目。”但他后放弃义学，潜心修行，终于豁然贯通，开堂说法，“词辩注射，迅机雷扫，衲子畏而慕之，”门下常“数千指”。他常说：“我只畜一条拄杖，佛来也打，祖来也打，不将元字脚浣汝枯肠。如此，临济一宗不致冷落也。”看来他还是以荷担佛法，振兴临济为已任的。

死心悟新（1044—1115）是祖心晦堂弟子，韶州（今广东曲江）人，俗姓黄。于经论玄义。“谈辩无所抵牾，”后祖心教育他“直须死却无量劫来偷心乃可耳”，所以他自号“死心”以申其志。他通会超脱之后，“迅机逸辩，雷轰电扫，学者莫敢婴其锋，”黄庭坚所他与灵源称为“衲僧之命脉，今江湖准浙莫居二禅之右者，”“脊骨硬如铁，去住自由，今天下道人中，一人而已”。此外，如“智辩自恁，气出诸流”的云居元祐，号称“铁嘴”的花药进英等人，参学方法与禅风都略相似。

放弃义学，贯通佛法的一个重要内容是引俗学入佛学，以儒、道思想糅佛说，这正是黄龙僧人“无学之学”中所作的一项“实际的修行工夫”。所以“虽以见性为宗，而随方启迪，故摭内外收之要，指微诘妙开示，使人因所服习，克山自观。”当时丛林有对他们以外书糅佛说提出非义者，祖心驳之说：“若不见性，则佛祖密语尽成外书；若见性，则魔说狐禅皆是妙语。”这就是说：在贯通俗学、融摄儒道中，佛家只要留下“见性明心”这块最后的领土，便可以在天地万物之间拥有纵横驰骋的广阔原野。

这是禅宗变化的重要消息所在。由此，禅便完全与俗人打成一片，出世与入工怕界限被彻底摧毁，修禅学道反变得简单易行而又充满人生乐趣，的确，站在佛家的立场来看，这种变化似乎有违佛法教义的“纯洁性”，但是我们已经说过，三教融合是宋朝社会制度下思想发展的潮流，佛家吸取、融汇儒道，是惟一可取的生存、发展模式、从这一点上说，黄龙僧人可谓识时务者。

正是这个原因，黄龙僧人的禅法受到文人士大夫的激赏，以此为契机，宋代文人士大夫的禅悦之风随之而起。

且先看看这样的变化：“熙宁以前（即1068年前），洛中士大夫未有谈禅者，”可见这时尚未形成禅悦之风。大约过了四五十年月日，这样的情况出现了：

妇人孺子，抵掌嬉戏，争谈禅悦，高者为名，下者为利，余波末流，无所不至。

短短几十年间，何以产生这样巨大的变化？我们不能不对禅悦之风陡然兴起的原因产生极大的兴趣。诚然，一个席卷全国的文化现象的出现，原因应该是多方面的、复杂的，但在这众多的原因中，我们不难看到一个相对清晰，且完全可能是最重要的原因——这便是上面所述黄龙宗的崛起和黄龙僧人对世俗化禅学的提倡。

神宗熙宁以后到哲宗、徽宗的几十年内，正是慧南禅法鼎盛，黄龙一派呈波涛涌沸之势的关键时期，由于黄龙僧人对儒、道思想的融汇，为文人士大夫了解、掌握佛教，参禅学道，打开了一条便捷之路。加上简便的禅法和富有神秘色彩的机锋，给文人士大夫以强烈的吸引。所以，当时最著名的文人士大夫如王安石、周敦颐、潘兴嗣、程师孟、吴恂、王韶、苏轼、苏辙、黄庭坚、戴道纯、蔡京、范致虚、吴居厚、彭汝霖、徐府、张商英、胡安国一大批人，纷纷与黄龙僧人结交，他们或推举相资，往来寻访，或恭迎宅下，谈玄论道；或寄意林间，诗书相酬。黄庭坚、戴道纯、张商英等人，甚至累月累年静居寺内，日夕与僧人相随。所以如祖心，本不热衷于结交仕人，但“四十年间，士大夫闻其风而开发者众矣，”灵源虽晦迹，临川太守朱世英特为他造昭默堂，迎居以度晚年；二人相与论禅。苏东坡、黄庭坚等人与黄龙僧人的放地多交往，在当时都作为文坛佳话广为流传。总之，北宋中后期文人士大夫与黄龙僧人交往人数之多，关系之密，相契之深，在禅宗史上是从未有过的，这是黄龙宗与禅悦之风的重要关系所在。

禅悦之风在中国思想，文化史上的意义不可抵估。概括而论，它至少在三个方面产生重要的影响，第一，圆融无碍的思维方式，强烈吸引着人们的思想，整个民族思维方式在不觉中接受了禅家的影响；由此，人们的价值观念、人生理想、生活情趣都发生一些微妙的变化；至少，以禅为体，以道为质，以儒为用的思想体系和处世哲学，在宋以后中国文人士大夫中有广泛的影响。第二，禅悦之风，使三教合一得以圆融自足，它直接促成了宋明理学的产生；理学奠基人周敦颐与慧南、祖心、常总等人都有交往。周敦颐的思想，与东林常总的实相圆融理论密切相关。第三，禅悦之风使禅家于生活日用中修行的思想，迅速扩散到各种文化领域，影响宋以后的文化精神、艺术观念。中国文化史近千年以来，始终贯穿一条追求禅境、禅味的发展线索，即是这种影响的结果。

六、惠洪禅学

在黄龙诸徒中，惠洪是一位最值得重视的人物，他的禅学思想和禅史研究，对后学影响很大。

惠洪（1071—1128），一作慧洪，后改德洪，字觉范，赐号宝觉圆明禅师，自称寂音尊者，明白庵人。筠州新昌（今江西宜丰县）人，俗姓喻。惠洪一生颇为坎坷曲折，十四岁父母双亡，因失恃而到三峰寺作童僧。他天资颖悟，每天能记下数千字的文章，三峰寺藏经为遍览。十九岁试经得度后，修《惟识论》，”臻其奥“，同时博观了史，外习诗收，并有诗名。后入黄龙二世真净克文堂室，彻悟于汾阳公案之下，二十九岁后到南方各地参访游学，住持过北禅寺（江西临川）、清凉寺（南京）。惠洪一生执着于佛教，始终以弘扬佛法为己任，不忘“以法惠人。”他又“好论古今治乱，是非成败，”常“野服萧散，以文章自娱，”所以往往与世俗不相容合。由此，他先后三次蒙冤入狱。又被流放海外（今海南一带），备尝人生颠沛之苦，“出九死而仅生。”

惠洪以博极群书，了无滞碍之长，“发挥经论，光辅丛林”，故其著作丰富而“言满天下，”有“今世融肇”的美誉。丞相张商英称他是“天下之英物，圣宋之异人”。据南宋乾道年间（1165—1173）云门僧人石室祖琇《僧宝正续传》卷二记载，惠洪著作有《林间录》二卷、《僧宝传》三十卷、《高僧传》十二卷、《智证传》十卷、《志林》十卷、《冷斋夜话》十卷、《天厨禁脔》一卷、《石门文字禅》三十卷、《语录偈颂》一编、《法华合论》七卷、《楞严尊顶义》十卷、《圆觉皆证义》二卷、《金刚法源论》一卷、《起信论解义》二卷，凡十四

种，一百二十七卷又一编，另外尚可见录的有《临济宗旨》一卷、《合古辙》二卷、《易注》三卷、《甘露集》三卷共计约一百六十卷，这样多的著述，在宋以前不立文字的中国禅宗史上是绝无仅有的，可惜这些著作大多已不传，目前可见比较完整的。仅《林间录》、《禅林僧宝传》（即《僧宝传》，其后附有《临济宗旨》一文），《冷齐夜话》和《石门文字禅》、《天厨禁脔》、《智证传》几种。

《林间录》二卷，大观二年（1107）成书，是一部以丛林见闻为内容的杂录，虽不限一人一事一地一科，也无年代先后编次，但所记“莫非尊宿之高行，丛林之遗训，诸佛菩萨之微旨，贤士大夫之余论”。所以书中大量保存了当时禅宗人物的趣闻轶事和传记、行状、文集、语录、灯录以及惠洪本人言行的原始资料，对研究宋代佛教，具有重要参考意义，《僧宝传》三十卷，成书于宣和六年（1124），可说是惠洪禅学的代表之作，书中辑录唐末以来禅门各家宗师“斩然绝出者”八十一人，记录其平生简历，参学行事始末，机缘语句和思想言论，各为一转，传末附以简短的评论，“行其褒贬”。《冷齐夜话》十卷，形式略似《林间录》，但内容以论诗书等艺术居多，其中也有不少僧人事迹和言论，可与《林间录》互参。

《石门文字禅》三十卷，又称《筠溪集》，是转录诗词偈颂、墓志碑铭、信札题跋等的合集，有《自序》述生平事迹较详。

惠洪于著述，颇具深刻意旨，尝自云：“余涉世多艰，盖其夙障。闻曼殊舍利言：以法惠人则罪自灭，故有撰述佛祖旨诀之意，欲以惠人而自灭夙障耳，非有他求也。”特别是《僧宝传》，从形式到内容都反映了他的禅学精神。长沙侯延庆《僧宝传引》中说“其识达，其学诣，其言恢而正，其事简而完，其词精微而华畅，其旨广大空寂，窘然而深矣。”广大深寂之旨究竟是什么，这里未明说，但引中介绍说，《僧宝传》是在达观昙颖（临济七世）一部记录五家宗师机缘语句的脚本上发展而成的，可见其基本的用意有五家宗风，所以明僧达观（紫柏老人）说：“五家宗派，各有宗纲，宗纲一得，则杀活在已，凡圣莫测。至于家里人，虽数千里外，一言相闻，便能鉴定是某家儿孙，宁令野狐外道群起为妖祥哉。此觉范著书意也。”惠洪为僧人立传的标准极高，与当时灯录的广揽博收恰成对比，《僧宝传》与《高僧传》习禅篇形式上略似，但内容、风格明显不同；作为一个虔诚的禅师，他只为禅门宗师之传，此其一；《高僧传》言辞质而艰涩，惠洪之言则如行云流水，了畅无碍，入情入理，此其二；《高僧传》多记事迹功过，价值取向侧重于世俗，惠洪则集中记载观点、言论，“入道之缘，临终之效”，用意在为禅门树立典型，拯治末法之弊，价值取向完全在僧人对佛法的契悟，此其三；《高僧传》有“系或论”，惠洪用“赞”，形式上是借鉴前者，但评述的内容各有侧重，此其四；宋戴良《重刊〈禅林僧宝传〉》说：“觉范尝读唐、宋《高僧传》，以道宣精于律而文非所长，赞宁博于学而识几于圆，其于为书，往往如户昏按检，不可属读，乃慨然有志于论述”。可见，惠洪为僧人立传，意不仅在史，更重在“识”、“见”的“论述”，通过这种以史实为基础的论述，使“祖师大统大易之道”，“诸纲目无有弗备”，达到其“以法惠人”的目的。所以惠洪之作是取精用宏，以少胜多的，这是他的高明之处，也是他的著作历来受到重视的原因所在，《僧宝传》和《林间录》问世以后，在丛要中引起巨大反响，倣效、接续之作不断产生，其中如《林间录》一类的宗杲《宗门武库》、晓莹《罗湖野录》、《云卧纪谈》，道融《丛林盛事》、圆悟《枯崖漫录》、无愠《山庵杂录》等。如《僧宝传》一类的则有祖琇的《僧宝正续传》、宗杲的《正法眼藏》、自融、性磊《南宋元明禅林僧宝传》等等。惠洪的禅宗史学评论，在这些后续之作中都是具有权威性的。自融盛称《僧宝传》与《五灯会元》二书“同为禅林之龟鉴”，推崇备至，无以复加。由此我们看到惠洪作为禅宗史学家所占有的重要历史地位。

这里，有一段历史公案，即禅宗史上两个道悟之争的问题，涉及惠洪治学态度和历史形象，必须加以说明。

据说，惠洪曾提出青原行思下的天皇道悟禅师（云门、法眼二宗出其下），本为马祖下天

王道悟，所以五家传承世系中，云门、法眼二宗应归于南岳之下，由此，引起数百年禅宗史学界“行思——天皇”与“马祖——天王”二说的长期纷争，直到清康熙六年（1667），杭州白岩寺净符者《法门锄究》，始以详尽的史料和严密的论证，得出“马祖——天王”说是门户之见下凭空捏造的一种伪说，天王道悟子虚乌有。此后，禅宗史学界便有人认为惠洪是天王伪说的捏造者，并由此而怀疑惠洪的治学态度，颇多微词。

然而，这对惠洪却是一个莫大的机会，因为事实上，捏造天王道悟的人不是惠洪，而是与惠洪同时代的另一禅师达观昙颖，况且，惠洪当时对昙颖之说，也明显持怀疑态度，他自己著述五家宗派源流时，仍然坚持天皇后道悟出自青原法系的正确主张，并未受到昙颖伪说的影响。后来一些怀着某种私心的人，强把惠洪的推作伪说的代表，使这位具有真知灼见的禅宗史家蒙受不必要的冤枉。

两个道悟之说出自达观昙颖，惠洪当时记载得相当清楚。《林间录》卷上云：

荆州天皇后道悟禅师，如《传灯录》所载，则曰道悟得法于石头，所居寺曰天皇，……及观达观禅师所集《五家宗派》，则曰道悟嗣马祖，引唐丘玄素所撰碑文几千言，其略曰……。考其传，正如两人，然玄素所载，曰有传法一人，“崇信住泮州龙潭。”南岳让禅师碑，唐闻人归登撰，列法孙数人于后，有道悟名。圭峰《答裴相国宗趣状》，列马祖之嗣六人，首曰“江陵道悟”，其下注曰：“兼禀径山，”今妄以云门、临济二宗竟者，可发一笑。

显然，惠洪这里是就亲眼所见关于道悟的两种说法提出自己的疑问，有存疑备考的意思。“马祖——天王”说的提出者（按，亦即伪造者）明明白白是达观昙颖，惠洪并未提出天皇（或天王）出自马祖的主张。惠洪之后，《联灯会要》、《嘉泰普灯录》、《五灯会元》几种重要的禅宗著作相继问世，也不取天王道悟一说，更没有人认为“马祖——天王”说是惠洪主张。

事实上，惠洪在两个道悟说上，是主张“行思——天皇”说的，这可以从他的代表作《禅林僧宝传》看得相当清楚。宣和六年（1124）《僧宝传》成书之初，惠洪请他的友人长沙侯延庆为之作序，序言开头便说：

觉范谓余曰：“自达摩之来，六传至大鉴，鉴之后析为二宗；其一为石头，云门、曹洞、法眼宗之；其一为马祖，临济、沩仰宗之。是为五家宗派。”

这难道不足以代表惠洪的观点吗？

再从《僧宝传》所记内容来看，卷四法眼系“福州玄沙备禅师”传末记载玄沙法系盛况后说：“石头之宗”，则道悟嗣法沙师备是天皇后道悟不正传，称玄沙中兴“石头之宗”，则道悟嗣法石头已在不言之中。所以，惠洪对云门、法眼与青原的渊源关系是完全肯定，不曾怀疑的。他在《林间录》记载两个道悟之说，是“每得一事，随即录之”的结果，只具有资料性，而不是史学结论。作为一个忠于佛法，并欲“以法惠人”的禅师，他这样做，是出于对宗法的负责，正是严于治学，慎于治学的表现。可惜的是，这个资料，被后来一些主张“马祖——天王”说的人所利用。南宋智昭《人天眼目》载有署名为“觉梦堂”的《重校五家宗派序》一篇，倡“马祖——天王”说，并以“寂音尊者亦尝疑之”作为立论依据之一。此后，元、明以降，凡主张天王说者，往往就惠洪所记添油四醋，为己所用，以至人们误以为惠洪就是“马祖——天王”说的炮制者，如今人有的著作即认为明代汉月法藏倡“马祖——天王”说，是“弘扬慧洪重新厘定的禅宗的五家系谱”，把“马祖——天王”伪说归于惠洪。还有的将《人天眼目》所载《重校五家宗派序》的“著作权”由“觉梦堂”转到惠洪。让惠洪来承担“马祖——天王”伪说的全部责任，实是冤枉，日本学者忽滑欲快天说很好：“五家系派之争，……占妄论之首位者，达观昙颖也。”

惠洪对禅宗理论的研究和整理也是具有重要意义的，他关于文字禅的理论和宗法要旨的思想，都对后世产生深刻影响。

（一）“文字禅”理论。

禅宗史上，一般把惠洪的禅学称之为“文字禅”，而且颇遭非议，有“葛藤”之讥评。诚然，

按照禅家自性自悟的主旨，束缚于文字言句，是不利于佛法体悟的。但是客观地、历史地审视惠洪的文字禅思想，可以发现很大程度上，人们曲解了惠洪的本意，文字禅的存在，不仅是必然的，而且是必要的，它对宋以后禅宗的发展，影响是极为深刻的。

中国早期禅学，并无排斥文字的理论，达摩时期，推重《楞伽经》，此经中即有“宗通”和“说通”之论，把语言文字视为人度脱的方便取巧之什（工具）：

大慧宗通者，谓缘自得胜进相，远离言说文字妄想，趣无漏界自觉的自相。

说九部种种教法，离异不异、有无等相，以巧方便，随顺众生，令得度脱，是名说通相。这可谓是禅宗对语言文字问题所持态度的原始依据。由此来看，禅家并不否定文字在佛法中的作用，它强调的只是要人不执着于文字言句表面，直接解悟佛理，“自得胜进。”

但禅宗发展到成熟时期，越来越强调远离文字，所以形成教外别传，不立文字的宗旨，禅宗的实际创始人六祖慧能对语言文字问题的基本观点是：

一切经书，及诸文字，大小二乘，十二部经，皆因人置，因智慧性故，方能建立，若无世人，一切万法，本无不有，故知万法本自人兴。……三世诸佛，十二部经，在人性中，本自具有。在这样的观点前提下，人们对待语言文字问题，便采取不置可否、若即若离的态度。然而，自晚唐五代以来，随着僧人的士大夫化，禅宗事实上越来越重视语言文字的运用，禅门宗师，往往就自己对宗法的理解和接引学者的经验，创设一些宗法的理论（如五位、四句、料简、照用之类），就其实质而言，这些理论很大程度上，是关于语言运用的一些法则、技巧，只是囿于成见，一般都不从正面论述语言文字罢了。这样，语言文字对于禅宗便处于实际上不可离之须臾，而理论上却没有正常“名份”的尴尬境地。随着时间的推移，前代宗师的宗法理论，渐渐被人们曲解或遗忘，生般硬套，以致丧失宗纲的现象在所难免，加上宋朝实行试经度僧制度，一些僧人囿于经论言句，不能自我解脱的现象也很多。以此为契机，禅宗内出现了一股重口传心授，执空传空，故作神秘而反对语言文字，谤经毁教的激进思潮。流风所及，大有抛弃经论，辗转文字的势头，走向另一个极端。

惠洪文字禅的理论建设。就是在这样一个背景下完成的。所以，他有这样的言论：

禅宗学者自元丰（1078—1085）以来，师法大坏，诸方以拨去文字为禅，以口耳受授为妙。

枝词蔓说似辩博，钩章摘句似迅机，苟认意识似至要，懒惰自放似了达，始于二浙，炽于江淮，而余波未流，滔滔汨汨于京洛荆楚之间。

惠洪文字禅理论首先是正面论述了语言文字与佛法的关系，他说：

大法非拘于语言，而借言以显发者也。

心之妙不可以语言传，而可以语言见，盖语言者，心之缘，道之标帜也，标帜审则心契，故学者每以语言为得道浅深之候。

这里，首先否定了佛法“拘于语言”的观点，还语言文字以“工具”之本源，没有半点含糊，然后谈语言与佛法的关系：语言文字是心性佛法的“标帜”，是心之“所缘”，这是第一层；审察语言文字这个“标帜”、“所缘”，便可契悟心性、佛法这个“缘”，所以通过经论典籍，文字言句，是可以体究清净佛法的，这是第二层；人的得道深浅，表达在语言文字之中，成为发言者心性的一种“标靶”——“候”，即符号，从这个“候”中，又可了解发言者是否已经彻悟本性，这是第三层。

在禅宗思想史上，对语言文字作用问题作如此全面、深刻的论述，还不多见，它直接揭示了宗教与语言文字，在作为人类语言符号时的本质一致性——惠洪所说的“显发者”、“见”、“标帜”、“候”，都是从符号意义上使用的。事实上，宗教与语言也只有在“符号”的深层上纔具有相通性，这是现代人文科学揭示的基本原理。惠洪在九百年前能有如此见解，是难能可贵的。他实际上解决了语言文字在禅学中的作用和地位这个理应解决但又一直没有解决好的问题。从此，语言文字结束长期以来没有正当“名份”的状况，堂而皇之，取得了与佛法互为

表里，同生死、共存亡的地位。

考察惠洪关于语言文字思想的渊源，很明显受到早期禅宗楞伽思想的影响，与如前所述“说通”观一派相承。事实上，他的“标帜”说也与楞伽思想密切相关，《楞伽经》早就有以指示物来譬文字、佛法关系的先例。如：

大慧，譬如有人为示人物，以指指示，而彼愚人即执著指，不取因指所示之物。大慧，愚痴凡夫亦复如是，闻声执着名字指故，乃至设命终不能舍文字之指，取第一义。

如痴见指月，观指不观月。计著名字者，不见我真实。

这显然是惠洪“标帜”理论形成的基础。

当然，“标帜”之说也与惠洪所处时代的禅学思想有关，当时不少禅师即以珠光、月影、目击道存等例子来形容佛法不即言句，不离言句，青原五世僧九峰道虔并说：“借一句子是指月，于中事是话月。”这与惠洪思想完全吻合。

至于肯定语言文字作用的思想，则更多地来自对唐末五代以来禅门倡法实践的总结。其中，与黄龙僧人对语言文字的重视尤为相关。黄龙慧南已有末法时代不免言说，“晚学初机，需得明明说破”的观点，黄龙祖心则从佛法必须亲身体验的角度，肯定了文人士大夫从文字言句中体悟佛法的作法。同时，他也强调了佛法因文字而显的观点。他说：

佛法因文字而显，要在自己亲见，若能亲见，便能了知目前是真是妄，是生是死。既能了知生死真妄，反观一切语言文字，皆是表显之说，都无关义。

这里，可以清楚地看到惠洪思想与黄龙宗的关系。

惠洪关于语言文字是佛法“标帜”的思想，是他的“文字禅”理论的重要基础。对于唐宋以来很多宗师的宗法理论，他往往用这一思想去理解，如他曾这样解释临济宗的“三玄三要”宗旨：

所言一句中具三玄，一玄中具三要，有玄有要者，一切众生热恼海中清凉寂灭法幢也，此幢之建，如涂毒之鼓，挝之则闻者皆死。

这里所谓“热恼海中清凉寂灭法幢”，显然即清净法性，佛性、如来藏。涂毒之鼓是一种涂有毒的鼓，闻鼓声者致死，惠洪把以语言文字所显示的清净佛性比作涂抹在鼓上的毒药，毒药虽不是鼓的本身，但却依附在鼓上，将鼓一击，闻者遭毒——这与语言文字的标帜，符号思想完全一致，与此一思想相适应，惠洪进一步整理，完善了禅家运用语言文字的方法论，其中之一即是“死句”、“活句”观点，认为“语中有语名为死句，语中无语名为活句”，禅家发言应是活语，后学参禅也应参活句。

活句之说，或始自青原五世夹山善会（806—881），他评石霜、岩头禅风云：“石霜虽有杀人刀，且无活人剑；岩头亦有杀人刀，亦有活人剑。”临济六世的叶悬归省也曾说：“此宗门中，亦能杀人，亦能活人。杀人须得杀人刀，活人须得活人句。”此后云门宗人发展了这个观点，惠洪的死句、活句观，即直接来自云门二世洞山守初。此外，慧南参石霜慈明，也是悟得“泐潭果死语，”可见死句活句论是一种流行观点。

与活句论密切相关，惠洪又指出禅僧参学，“不可句中驰求，”以防“死于句下”，既然佛法是言语的标帜，不是言语本身，当然不能采取通常那种训诂、解析法，从言句之中寻求佛法。所以，“若是学语之流，不自省已知非，直欲向空里采花，波中取月，”“若向句中作意，则没溺汝学人，”由此可见，惠洪文字禅理论，作为其融汇百家而又自我发展的产物，是独立完整、自成体系的。

（二）宗法要旨研究

惠洪对五家以来各派宗法要旨的关注也是很有价值的。首先，他对五代以来各宗师对宗未能的发展进行了系统的整理，如《僧宝传》对曹洞、云门、法眼、临济、沩仰各派宗法均有总结，特别是对临刘、曹洞二派，内容涉及临济三句、四句、料简、照用、宾主及五位君臣、三种渗透、宝镜三昧、三种堕等，这些内容成为后世研究五家宗旨的最好资料。

其次，他批评当时丛林错解宗门法要，不识宗眼的现象，并在此基础上，汇通各家宗旨。如他批评了荐福承古（云门四世）等人，按平实商量去解释“三玄三要”的错误，承古认为，“三玄三要”是古德法门，汾阳善照颂“三玄三要事难分，得意忘言道易亲，一句明明该万象，重阳九月菊花红”是就其中“三玄”先总后分依次颂唱的，所以立“三玄”名为玄中玄、体中玄、句中玄，并认为此“三玄”即亦沙师备的《宗纲三句》中的“三句”——第一句即句中玄，第二句即意中玄，第三句即玄中玄。惠洪认为，“三玄三要”玄、要互举，不可强分，是临济宗所立宗纲，与黄檗（希运）大机大用、岩头（全豁）雪峰（义存）的陷虎却物用意相同。此外，荐福承古对临济、云门的棒喝机锋颇有微词，认为一切言句棒喝，以悟为则，学者下劣不悟道，但得知见，知见是学，成非悟也。所以“认言句作无事、作点语、作纵语、作夺语、作照、作用、作同时不同时语，皆邪师过谬”，并讥笑马祖、赵州等门人一些对机应答是“合头语”，是“无出身之路”的“泼恶水”，他批评巴陵颢鉴自夸三转语（银碗盛雪、珊瑚枝枝撑着月、鸡寒上树月寒下水），是“死在言句之中”。承古又建立“两种自己”（“空劫时自己是根蒂，今时日用自己是枝叶”）的观点，用以解释人生要脱去知见，悟道要“明得空劫以前自己”。惠洪对此都抱不同意见，认为巴陵三转语是勘验来机的活语。“两种自己”割断了佛性与自性的关系，是“间隔之说”，“不知圣人立言之难。”

为了批评荐福承古的禅法，惠洪特于《僧宝传》用一卷的篇幅，全面介绍承古观点，并在《后赞》中对其一一加以批评。又特撰《临济宗旨》一文，进一步阐述自己的宗法观点。他认为临济宗的“三玄三要”，“十智同真”同出一关捩，其中“玄”、“要”、“智”、“真”，皆谓众生本具的清静种智，即佛性。三玄三要，十智同真都是运用机锋语句来勘验学者的方法，反映了祖宗不究知解分辩、壁立万仞的险绝门风。“诸方但爱平实见解，执之不移，惟欲传授，不信有悟”，可见，惠洪在宗法思想上，是主张一心自见自悟，豁然通贯，无所滞碍的，这与他的文字禅理论相吻合，也与其师真净克文的禅法主张一脉相承，所以，惠洪的禅宗实际上是黄龙宗法文人化特色的发展，是“无学之学”豁然融通的结果。

惠洪非常推重曹洞宗旨，他不仅对洞山以下历代曹洞宗师的法门作了全面研究，还大大发展了曹洞宗法理论。如他曾注释洞山门下作为密法相传的《宝镜三昧歌》，又对洞山五位、三堕、渗漏等宗旨一一作出解释，著成《合古辙》二卷。曹洞宗自良价以来，相传有用周易卦象来解释偏正五位的方法，《宝镜三昧歌》中即说到“重离六爻，偏正回互，叠而为三，变尽为五。”但自北宋以来，此法已失传。惠洪以博洽内外之资，重新考证五位宗旨，提出自己的解释如下图：

此外，惠洪禅学思想广泛渗入文学、美术、书法、茶道等多种文化领域、特别是他的《石门文字禅》，不仅具有佛学价值，更具有深刻的文化、艺术学价值，他对当时文化领域诸人物、事件的评论，是研究宋代文化思想的极好资料，惠洪在文学艺术方面的实践与理论对宋以后文化艺术均有影响。

惠洪禅学对后世禅宗发展意义重大。南宋以下，深受其影响的著名禅师代不乏人。其中如大慧宗杲这样的大师，也对惠洪极为崇敬。惠洪在世时，宗杲曾多次向他请益求教，尊为师叔。宗杲的看话禅也明显受到惠洪禅学思想的影响。宗杲推重南阳慧忠教禅合一思想，把慧忠法语编入《正法眼藏》，不废经卷义理，惟与惠洪同一迹辙，当有人批评人他不该宣扬慧忠的“义理禅”、“老婆禅”，认为这样有违禅家不立文字之旨“教坏儿孙”时，他非常坦率地反驳道：“左右以自得瞥脱处为极则，纔见涉理路，入泥入水为人底，便欲扫除，使灭踪迹。见某所集《正法眼藏》，便云‘临济下有数个庵主好机锋，何不收入？如忠国师说义理禅教坏人家男女，决定可删’。左右见道如此谛当，而不喜忠国师说老婆禅。坐在净净洁洁处，只爱击石火闪电光一箸子，此外不容一星儿别道理，真可惜耳。”惠洪禅学在大慧思想中的影子相当明显。

此外，如元朝高峰原妙，平生惟好黄龙宗法，对惠洪更是推崇备至。明末一代禅学师达

观真可（人称紫柏老人）一生以弘扬宗教为已任，他在感于《大藏经》卷帙浩繁，不利于普及，便精选部分重点著作，予以印行，其中，他特别关注黄龙惠洪的著作，“凡古名尊宿语录，若寂音尊者所著，诸经论、文集，世所不闻者，尽搜出刻行于世。”又如明代汉月法藏更是公开说“得心于高峰，印法于寂音”，不肯做当时名高一世的密云圆悟的法嗣，而远师惠洪与原妙。甚至雍正年间，朝庭禁止法藏一系禅法流传，导致禅宗的最后衰绝，其中亦不无惠洪禅学影响的境界。