

## 第八章 临济法门（三）——杨歧宗的建立

### 一、杨歧宗的创立

杨歧方会（992—1049），袁州宜春（江西宜春）人，俗姓冷。二十岁在筠州（江西高安）九峰山出家，曾到潭州（湖南长沙）随石霜楚圆习禅，后到袁州杨歧山和潭州云盖山开辟道场，禅林称为杨歧方会禅师。古德评之曰：“杨歧天纵神悟，善入游戏三昧，喜勘验衲子，有古尊宿之风。”方会本人也以担荷如来大法，赅续临济正脉自任。楚圆迁化，方会将先师遗像挂在禅堂，集众举哀。方会指着遗像谓众曰：“我昔日行脚时，被这老和尚将一百二十斤担子放在我身上，如今且得天下太平。”是说临济宗风到他这里，纔传扬开来，取得一统天下的态势，从禅宗整个发展史看，正是从杨歧方会开始，临济宗的影响和地位超过云门、曹洞，成为禅宗主流。

#### （一）心法双忘性即真

方会上堂法语有云：“百千诸佛，天下老和尚出世，皆以直指人心，见性成佛。若向这里明得去，尽与百千诸佛同参；若向这里未能明得，杨歧未免惹带口业。”是说方会也别无伎俩，只是如历代祖师一般让人明心见性。真正的大禅师必然是对“心”、“性”深有体悟，纔会以种种方便指导学人有个入处，从而形成独具特色的禅风。其或棒或喝，皆是其禅风的表相，其底流是心性观。

有僧问：“如何是佛？”方会答：“贼是人做。”又云：“万法是心光，诸缘惟性晓。本无迷悟人，只要今日了。山河大地，有什么过？山河大地，目前诸法，总在诸人脚跟下，自是诸人不信，可谓古释迦不前，今弥勒不后，杨歧与么，可谓买帽相头。”

“贼是人做”实际是说佛是人做，凡人悟则是佛，不悟即为凡人。“万法是心光”之“心”非肉团心，也非灵知之心，而是指人与山河大地的同根处，是生命的本源、万物的本质。此心非实体性存在，而是一种绝对的、统一的，光明的如如状态，一切万法皆是这种如如状态的不同表现形式，故曰“万法是心光。”此心超越时空，无时不在，无处不有，故山河大地总在诸人脚跟下，古释迦不前，今弥勒不后。

这种意义上的“心”又称本心、佛心，以其真实不虚又称真如，以其为成佛的根据称为佛性，众生修行修此，禅师证悟证此，佛祖相传传此，悟得此心，即说明学人破除了我执与法执，达到万物一体、物我一如的光明境界，即能理解“无边刹境”无边杀境，自他不隔于毫端；十世古今，始终不离于当念，”因为此“心”是万法统一的基础，证得此心，即一通百通，一了百了。

此“心”不同于人的思维感知，后一种意义上的“心”与外境相对，是缘生的、暂住的、方生方灭的。这种思维意识不仅不能引对人们去体证本体之心，相反会成为人们修行的障碍，所以禅宗开始即标榜以无念为宗，对本心的体证是一种直观性的（非无理性）、带有强烈个人色彩的活动。在这一带有神秘色彩的体验中，理性思维是被暂时悬置的，正像在人的审美活动中，形象思维占主导，而抽象思维隐而不显一样。方会上堂法语云：“心是根，法是尘，两种犹如镜上痕。痕垢尽时光始现，心法双忘性即真。”

“心法双忘”之“忘”，非心理学意义上的遗忘，而是指心无分别、心无对待、心无执著，亦即《金刚经》所云“以无所住而生其心”，心无所住是一种状态，更是一种境界，这种境界不只体现在禅者顿然省悟的一刹那，更体现在日常的生活现实中。不住心，非对一切不动心，如死灰枯木般了无生气，而是以一种超功利的、近乎审美的心态和眼光去观照世界和人生。只有这样，纔能开阔其胸襟，澡雪其情操，从一己之悲欢苦乐中超脱出来，获得自在三昧，其上堂法语引古德之言曰：“心随万境转，转处实能幽。随流认得性，无喜复无忧。”禅悟的最高境界不在耽空落寂、只求无忧，而是于十字街头知转身处，在荆棘丛中进退自如。

#### （二）繁兴大用，举步全真

有僧问：“如何是杨歧境？”方会云：“独松岩畔秀，猿向下山啼。”又问：“如何是境中人？”方会答：“贫家女子携篮去，牧童横笛望源归。”又曰：“雾锁长空，风生大野，百草树木作狮子吼，演说摩诃大般若，三世诸佛在你诸人脚跟下转大法轮。若也会得，功不浪施；若也不会，莫道杨歧山势险，前头更有最高峰。”

在丛林，学人问禅师的境界如何，实际是探问禅师对外境的看法，下面往往接着问禅师对修行主体即对境之人的看法，方会的回答，前一句“独松岩畔秀，猿向下山啼”，以诗情画意的语言，展示出悟道后所见之光明境界；后一句“贫家女子携篮去，牧童横笛望源归”，则喻示悟道者洒脱自在、安然自适的存在方式和生活样态。

这种生活样态的核心还是“心”的觉悟。用方会上堂法语说则是：“举步也千身弥勒，动用也随处释迦。”“繁兴大用，举步全真。即立名真，非离名而立，立处即真。这里须会，当处发生，随处解脱，此唤作闹市里上下班竿子，是人总见，”但是，“是人总见”的道理，并不是人人能够理解并得受用的。有一位名叫杨畋的提刑入院烧香，见方会禅师。禅师献茶招待，杨畋云：“这个却不消得，有什乾曝曝底禅，希见示些子，”师指茶信云：“这个尚自不要，岂况乾曝曝的禅？”禅不是某种具体的物品，但也不是如虚空影响般不可把捉的一类东西。禅就在饮茶吃饭、接人待物等伦常日用中，当杨提刑问禅师从慈明处有何所得时，禅师曰：“共钵盂吃饭。”这与赵州禅师见学人即请其“吃茶去”，是同一旨趣。

### （三）“四一”法门

有僧见方会，问：“先圣有八万四千法门，门门见谛，学人为什么触途成滞？”古德云：“成佛惟一路，方便有多门，”佛祖观根逗机，应病与药，以种种方便善巧度化众生，或空或有，或实或幻，或教或宗，法门无量，一切法皆是佛法。然种种法门皆是度人边事，本身并不具有终极意义。有外道问佛：“不问有言，不问无言。”世尊良久，外道赞叹：“世尊大慈大悲，开我迷云，令我得入。”外道去后，阿难问世尊云：“外道见个什么，便道令我得入？”世尊云：“如世良马，见鞭影而行。”大根器的学人，本于有言无言处索解，而于未有言、未无言处体悟。亦即于师家本心处会取。此心以其空明澄彻，可谓无言；以其昭昭灵灵，可谓有言。超越言与无言，直追师家之本心，即以心会心，心心相印。故此，方会对僧人所问，未做正面回答，而答以“何得自家退屈？”警策学人莫于师家方便处着力，而于自家本份处用心。

但“学者劳形，如猿捉影，”学人多于纸墨文字、机锋转语处枉费心思，辜负从上祖师一片婆心，方会上堂语云：“山僧一语，凡圣同举。罢钓收纶，不如归去。”这是方会的落寞之谈，说教说禅，难见一真正学人，不如缄口不言，又云：“云盖是事不如，说禅似吞栗蒲，若向此处会得，佛法天地悬殊。”即便说禅头头是道，祖师真意未梦见在。故云：“只个心心是佛，十方世界最灵物。释迦老子说梦，三世诸佛说梦，天下老和尚说梦，且问诸人还曾作梦么？若也作梦，向半夜里道将一句来。”佛祖说禅是醒人说梦，而学人若鹦鹉学舌，则落入痴人说梦、梦人说梦。

方会对自己接引学人之法门，概括为“一要”、“一言”、“一语”、“一句”，此即“四一”法门：

上堂：“杨歧一要，千圣同妙。布施大众，果然失照。”

上堂：“杨歧一言，随方就圆。若也拟设，十万八千。”

上堂：“杨歧一语，呵佛叱祖。明眼人前，不得错举。”

上堂：“杨歧一句，急著眼觑。长连床上，拈匙把筯。”

“四一”其实是从不同方面，对言词语句在习禅参禅过程中的功用所做的说明。“杨歧一要”切不可作实解，以为杨歧真有玄妙的禅法传授学人。其上堂语云：“杨歧无旨的，栽田博饭吃。说梦老瞿昙，何处觅踪迹？”就连祖师说法亦是梦语，更何况我方会？我不过是靠种田讨口饭吃的一种僧而已，在这看似自谦的话语中蕴含着大禅师深切的体悟，也蕴含着禅师

对后来学人的慈悲情怀。佛教讲诸供养中，法供养最胜，诸布施中，法布施第一。故古来大德不畏眉头堕地，横说竖说，为学人解粘去缚。但禅师禅语，只对有上上根器之灵利汉子说，若是凡俗之辈，不仅不能会其妙处，而且会更增障碍，重添枷锁。这就是：“路逢剑客须呈剑，不是诗人不献诗。”若对小根器者说大法，反倒易使其退失信心。

故此，禅师说法无有定则，往往是拈来即是，随口对答，兴之所至，山河大地，草木鱼虫，人情物事，历史掌故皆为道具；直语、韵语、謔语、诞语，皆成禅语，问：“如何是佛？”答：“三脚驴子弄蹄行。”问：“如何是祖师西来意？”答：“担头不负书。”问：“雪路漫漫，如何化导？”答：“雾锁千山秀，迢迢问行人。”其它如“衲僧得一钵盂口向天”、“太平本是将军致，不许将军见太平”等等。这些机缘语句，有些与所问有关，有些则风马牛不相及，但无论如何，不可依据常人的思维习惯去猜底禅师的语口之意。因为禅师们经常把佛教的经典文字或象征标志仅仅当做一种物化形式，根本不考虑人们按照佛教的观念约定俗成地赋予它们的意义。如方会上堂引契此和尚临终偈：“弥勒真弥勒，分身千百亿。时时示时人，时人皆不识。”遂拈起拄杖云：“拄杖子岂不是弥勒？诸人还见么？拄杖子横也，是弥勒放光动地；拄杖子竖也，是弥勒放光照耀三十天，拄杖子不横不竖，弥勒向诸人脚跟下，助你诸人说般若。若也知得，去拈鼻孔，向钵盂里，道将一句来。如无，山僧失利。”常人一定会反问“拄杖子如何是弥勒？”拄杖子不过是一截木头而已，而弥勒则是尊贵的菩萨和未来佛，按常规逻辑，这是一虚假陈述，当然如果我们强以为解，认为法身偏在，佛性同具也未尝不可，但这已落第二机、第三机，而非常一机的禅悟本身了。故语言之于禅师禅客，具有不同寻常的意义和功用。实际上，禅师们正是借助种种不规范的“语言”（如自相矛盾、同义反复、答非所问、随意乱说等），来表达自己所达到的那种随心回转、圆融无碍的精神境界，从心理学层面上讲，这样的精神境界实际上不过是一种无意识兴奋的心理状态，禅师们种种不规范的语言也可以说是他们无意识活动的一种表现形式。人们在无意识兴奋状态下的行为（包括语言活动）往往显得紊乱无序、不合常规乃至似疯似颠。此时任何规则都不能限制心灵的自由，语言的逻辑规则也被置之度外。而如果一种语言的使用规则发生了变化，那么这种语言就会失去其原有的意义。因此，禅师的语言究竟表示什么，往往使人费尽心思而不得其解。

不过，禅师所运用的“语言”，与其说是语言，不如说是一种声音和活动。因为禅师使用这种语言本来就不是要表达某种思想或指称某个对象，而又是以这种无拘无碍的言说活动本身，本传达一种无所执著、无所凿缚的精神境界。方会的弟子五祖法演以两句艳诗，将方会“杨歧一言”的妙旨传达了来：“有两句颇相近，‘类呼小玉元无事，只要檀郎认得声。’”禅师的语言本身并不指示某种意义，而只是传达其内心体验的活动方式，故习禅者也不能按照逻辑规则去理解和解释这些语言，这就是“若也拟议，十万八千”之的旨。

至于“呵佛叱祖”之语，我们在方会的语录中未见到、倒是在《临济录》中时时出现，如“佛是幻化身，祖是老比丘”。“罗汉、辟古犹如厕秽，菩萨、涅槃如凿驴橛”等等。佛祖就世间法论，如宗祖父母，岂可任意诃骂？就出世间法论，佛无处不在，而又不可拟议把捉，如此则能诃者谁？所诃者谁？其实，禅师用诃佛骂祖或毁佛毁的激烈方式说禅，不过是一种方便施設，目的在于破除学人对凡圣的分别执着，确立“自性是佛”、“即心即佛”的信念。可以说，“呵佛叱祖”之语皆为师法而非禅法，临济说得很清楚，“夫大善知识，始敢毁佛毁祖，是非天下，排斥三藏教，辱骂诸小儿，向逆顺中觅人。”只有真正证得空有一如，适机透教，总可“逢佛杀佛，逢祖杀祖，”不与物拘，透脱自在。不然，未达究竟，即胡呵乱骂，只会招致口业，难逃恶报。而且“呵佛叱祖”只是勘验接引初机的手段，以这种迥异常情的言词产生发人深省的效果，警策学人认本心，莫向外求。而对那些已有悟境，凡圣情见已除者，则无须以此标榜，因为“呵佛叱祖”不是究竟，成佛作祖，总是修行的最终目标，宗门中人亦不例外。

总之，对接引学人的禅师而言，禅语无定则，只要达到实际理地，不怕你不会说法，而

只恐言语情思忘不掉。而对从师习禅之学人而言，则不可泥著文字语言，要将禅师之言视作“无意味语，”去会取其“言外之意”，“言前之旨”。如其不然，为禅师之言所在，而去“急着眼觑”，起心动念，识浪翻腾，则会离题愈来愈远，忘却明心见性之宗旨，此即“在句下”。用方会之言则是，“长连床上，拈匙把筯，”在长连床上本应安心打座习定，却去拿身旁什物寻开心，这是信心不足的表现。那些玩弄玄妙、言句的禅师及为这些玄言玄杀的学人，则是学力未充、见地未到的结果。

方会的“四一法门”，其实是无有法门，因为他并不像同出慈明的黄龙慧南那样，用“三关”这类固定问话格式来勘验接引学人，便这种无有法门本身也可称为法门。方会不拘成规，挥洒自如，杀活自在的风格，在当时即得到很高评价，在《禅林僧宝传》中，惠洪说：“杨歧天纵神悟，善入游戏三昧，喜勘验衲子，有古尊宿之风。”文政于《杨歧方会和尚语录序》中称：“当时谓海得其大机，运得其大用。兼而得者，独会师欤！”其灵活多变的宗风也是杨歧法系能够流传久远的重要原因。后世临济宗的正脉，实际上主要由杨歧系来传承延续。

### 一、杨歧宗的创立

杨歧方会（992—1049），袁州宜春（江西宜春）人，俗姓冷。二十岁在筠州（江西高安）九峰山出家，曾到潭州（湖南长沙）随石霜楚圆习禅，后到袁州杨歧山和潭州云盖山开辟道场，禅林称为杨歧方会禅师。古德评之曰：“杨歧天纵神悟，善入游戏三昧，喜勘验衲子，有古尊宿之风。”方会本人也以担荷如来大法，赓续临济正脉自任。楚圆迁化，方会将先师遗像挂在禅堂，集众举哀。方会指着遗像谓众曰：“我昔日行脚时，被这老和尚将一百二十斤担子放在我身上，如今且得天下太平。”是说临济宗风到他这里，纔传扬开来，取得一统天下的态势，从禅宗整个发展史看，正是从杨歧方会开始，临济宗的影响和地位超过云门、曹洞，成为禅宗主流。

#### （一）心法双忘性即真

方会上堂法语有云：“百千诸佛，天下老和尚出世，皆以直指人心，见性成佛。若向这里明得去，尽与百千诸佛同参；若向这里未能明得，杨歧未免惹带口业。”是说方会也别无伎俩，只是如历代祖师一般让人明心见性。真正的大禅师必然是对“心”、“性”深有体悟，纔会以种种方便指导学人有个入处，从而形成独具特色的禅风。其或棒或喝，皆是其禅风的表相，其底流是心性观。

有僧问：“如何是佛？”方会答：“贼是人做。”又云：“万法是心光，诸缘惟性晓。本无迷悟人，只要今日了。山河大地，有什么过？山河大地，目前诸法，总在诸人脚跟下，自是诸人不信，可谓古释迦不前，今弥勒不后，杨歧与么，可谓买帽相头。”

“贼是人做”实际是说佛是人做，凡人悟则是佛，不悟即为凡人。“万法是心光”之“心”非肉团心，也非灵知之心，而是指人与山河大地的同根处，是生命的本源、万物的本质。此心非实体性存在，而是一种绝对的、统一的，光明的如如状态，一切万法皆是这种如如状态的不同表现形式，故曰“万法是心光。”此心超越时空，无时不在，无处不有，故山河大地总在诸人脚跟下，古释迦不前，今弥勒不后。

这种意义上的“心”又称本心、佛心，以其真实不虚又称真如，以其为成佛的根据称为佛性，众生修行修此，禅师证悟证此，佛祖相传传此，悟得此心，即说明学人破除了我执与法执，达到万物一体、物我一如的光明境界，即能理解“无边刹境”无边杀境，自他不隔于毫端；十世古今，始终不离于当念，”因此“心”是万法统一的基础，证得此心，即一通百通，一了百了。

此“心”不同于人的思维感知，后一种意义上的“心”与外境相对，是缘生的、暂住的、方生方灭的。这种思维意识不仅不能引对人们去体证本体之心，相反会成为人们修行的障碍，所以禅宗开始即标榜以无念为宗，对本心的体证是一种直观性的（非无理性）、带有强烈个

人色彩的活动。在这一带有神秘色彩的体验中，理性思维是被暂时悬置的，正像在人的审美活动中，形象思维占主导，而抽象思维隐而不显一样。方会上堂法语云：“心是根，法是尘，两种犹如镜上痕。痕垢尽时光始现，心法双忘性即真。”

“心法双忘”之“忘”，非心理学意义上的遗忘，而是指心无分别、心无对待、心无执著，亦即《金刚经》所云“以无所住而生其心”，心无所住是一种状态，更是一种境界，这种境界不只体现在禅者顿然省悟的一刹那，更体现在日常的生活现实中。不住心，非对一切不动心，如死灰枯木般了无生气，而是以一种超功利的、近乎审美的心态和眼光去观照世界和人生。只有这样，纔能开阔其胸襟，澡雪其情操，从一己之悲欢喜乐中超脱出来，获得自在三昧，其上堂法语引古德之言曰：“心随万境转，转处实能幽。随流认得性，无喜复无忧。”禅悟的最高境界不在耽空落寂、只求无忧，而是于十字街头知转身处，在荆棘丛中进退自如。

## （二）繁兴大用，举步全真

有僧问：“如何是杨歧境？”方会云：“独松岩畔秀，猿向下山啼。”又问：“如何是境中人？”方会答：“贫家女子携篮去，牧童横笛望源归。”又曰：“雾锁长空，风生大野，百草树木作狮子吼，演说摩诃大般若，三世诸佛在你诸人脚跟下转大法轮。若也会得，功不浪施；若也不会，莫道杨歧山势险，前头更有最高峰。”

在丛林，学人问禅师的境界如何，实际是探问禅师对外境的看法，下面往往接着问禅师对修行主体即对境之人的看法，方会的回答，前一句“独松岩畔秀，猿向下山啼”，以诗情画意的语言，展示出悟道后所见之光明境界；后一句“贫家女子携篮去，牧童横笛望源归”，则喻示悟道者洒脱自在、安然自适的存在方式和生活样态。

这种生活样态的核心还是“心”的觉悟。用方会上堂法语说则是：“举步也千身弥勒，动用也随处释迦。”“繁兴大用，举步全真。即立名真，非离名而立，立处即真。这里须会，当处发生，随处解脱，此唤作闹市里上下班竿子，是人总见，”但是，“是人总见”的道理，并不是人人能够理解并得受用的。有一位名叫杨贩的提刑入院烧香，见方会禅师。禅师献茶招待，杨贩云：“这个却不消得，有什乾曝曝底禅，希见示些子，”师指茶信云：“这个尚自不要，岂况乾曝曝的禅？”禅不是某种具体的物品，但也不是如虚空影响般不可把捉的一类东西。禅就在饮茶吃饭、接人待物等伦常日用中，当杨提刑问禅师从慈明处有何所得时，禅师曰：“共钵盂吃饭。”这与赵州禅师见学人即请其“吃茶去”，是同一旨趣。

## （三）“四一”法门

有僧见方会，问：“先圣有八万四千法门，门门见谛，学人为什么触途成滞？”古德云：“成佛惟一路，方便有多门，”佛祖观根逗机，应病与药，以种种方便善巧度化众生，或空或有，或实或幻，或教或宗，法门无量，一切法皆是佛法。然种种法门皆是度人边事，本身并不具有终极意义。有外道问佛：“不问有言，不问无言。”世尊良久，外道赞叹：“世尊大慈大悲，开我迷云，令我得入。”外道去后，阿难问世尊云：“外道见个什么，便道令我得入？”世尊云：“如世良马，见鞭影而行。”大根器的学人，本于有言无言处索解，而于未有言、未无言处体悟。亦即于师家本心处会取。此心以其空明澄彻，可谓无言；以其昭昭灵灵，可谓有言。超越言与无言，直追师家之本心，即以心会心，心心相印。故此，方会对僧人所问，未做正面回答，而答以“何得自家退屈？”警策学人莫于师家方便处著力，而于自家本份处用心。

但“学者劳形，如猿捉影，”学人多于纸墨文字、机锋转语处枉费心思，辜负从上祖师一片婆心，方会上堂语云：“山僧一语，凡圣同举。罢钓收纶，不如归去。”这是方会的落寞之谈，说教说禅，难见一真正学人，不如缄口不言，又云：“云盖是事不如，说禅似吞栗蒲，若向此处会得，佛法天地悬殊。”即便说禅头头是道，祖师真意未梦见在。故云：“只个心心是佛，十方世界最灵物。释迦老子说梦，三世诸佛说梦，天下老和尚说梦，且问诸人还曾作梦么？若也作梦，向半夜里道将一句来。”佛祖说禅是醒人说梦，而学人若鹦鹉学舌，则

落入痴人说梦、梦人说梦。

方会对自己接引学人之法门，概括为“一要”、“一言”、“一语”、“一句”，此即“四一”法门：

上堂：“杨歧一要，千圣同妙。布施大众，果然失照。”

上堂：“杨歧一言，随方就圆。若也拟设，十万八千。”

上堂：“杨歧一语，呵佛叱祖。明眼人前，不得错举。”

上堂：“杨歧一句，急著眼觑。长连床上，拈匙把筯。”

“四一”其实是从不同方面，对言词语句在习禅参禅过程中的功用所做的说明。“杨歧一要”切不可作实解，以为杨歧真有玄妙的禅法传授学人。其上堂语云：“杨歧无旨的，栽田博饭吃。说梦老瞿昙，何处觅踪迹？”就连祖师说法亦是梦语，更何况我方会？我不过是靠种田讨口饭吃的一种僧而已，在这看似自谦的话语中蕴含着大禅师深切的体悟，也蕴含着禅师对后来学人的慈悲情怀。佛教讲诸供养中，法供养最胜，诸布施中，法布施第一。故古来大德不畏眉头堕地，横说竖说，为学人解粘去缚。但禅师禅语，只对有上上根器之灵利汉子说，若是凡俗之辈，不仅不能会其妙处，而且会更增障碍，重添枷锁。这就是：“路逢剑客须呈剑，不是诗人不献诗。”若对小根器者说大法，反倒易使其退失信心。

故此，禅师说法无有定则，往往是拈来即是，随口对答，兴之所至，山河大地，草木鱼虫，人情物事，历史掌故皆为道具；直语、韵语、謔语、诞语，皆成禅语，问：“如何是佛？”答：“三脚驴子弄蹄行。”问：“如何是祖师西来意？”答：“担头不负书。”问：“雪路漫漫，如何化导？”答：“雾锁千山秀，迢迢问行人。”其它如“衲僧得一钵盂口向天”、“太平本是将军致，不许将军见太平”等等。这些机缘语句，有些与所问有关，有些则风马牛不相及，但无论如何，不可依据常人的思维习惯去猜底禅师的语口之意。因为禅师们经常把佛教的经典文字或象征标志仅仅当做一种物化形式，根本不考虑人们按照佛教的观念约定俗成地赋予它们的意义。如方会上堂引契此和尚临终偈：“弥勒真弥勒，分身千百亿。时时示时人，时人皆不识。”遂拈起拄杖云：“拄杖子岂不是弥勒？诸人还见么？拄杖子横也，是弥勒放光动地；拄杖子竖也，是弥勒放光照耀三十三天，拄杖子不横不竖，弥勒向诸人脚跟下，助你诸人说般若。若也知得，去拈鼻孔，向钵盂里，道将一句来。如无，山僧失利。”常人一定会反问“拄杖子如何是弥勒？”拄杖子不过是一截木头而已，而弥勒则是尊贵的菩萨和未来佛，按常规逻辑，这是一虚假陈述，当然如果我们强以为解，认为法身偏在，佛性同具也未尝不可，但这已落第二机、第三机，而非常一机的禅悟本身了。故语言之于禅师禅客，具有不同寻常的意义和功用。实际上，禅师们正是借助种种不规范的“语言”（如自相矛盾、同义反复、答非所问、随意乱说等），来表达自己的那种随心回转、圆融无碍的精神境界，从心理学层面上讲，这样的精神境界实际上不过是一种无意识兴奋的心理状态，禅师们种种不规范的语言也可以说是他们无意识活动的一种表现形式。人们在无意识兴奋状态下的行为（包括语言活动）往往显得紊乱无序、不合常规乃至似疯似颠。此时任何规则都不能限制心灵的自由，语言的逻辑规则也被置之度外。而如果一种语言的使用规则发生了变化，那么这种语言就会失去其原有的意义。因此，禅师的语言究竟表示什么，往往使人费尽心思而不得其解。

不过，禅师所运用的“语言”，与其说是语言，不如说是一种声音和活动。因为禅师使用这种语言本来就不是要表达某种思想或指称某个对象，而又是以这种无拘无碍的言说活动本身，本传达一种无所执著、无所凿缚的精神境界。方会的弟子五祖法演以两句艳诗，将方会“杨歧一言”的妙旨传达了来：“有两句颇相近，‘类呼小玉元无事，只要檀郎认得声。’”禅师的语言本身并不指示某种意义，而只是传达其内心体验的活动方式，故习禅者也不能按照逻辑规则去理解和解释这些语言，这就是“若也拟议，十万八千”之的旨。

至于“呵佛叱祖”之语，我们在方会的语录中未见到，倒是在《临济录》中时时出现，如“佛是幻化身，祖是老比丘”。“罗汉、辟古犹如屎秽，菩萨、涅槃如凿驴橛”等等。佛祖就世

间法论，如宗祖父母，岂可任意诃骂？就出世间法论，佛无处不在，而又不可拟议把捉，如此则能诃者谁？所诃者谁？其实，禅师用诃佛骂祖或毁佛毁的激烈方式说禅，不过是一种方便施設，目的在于破除学人对凡圣的分别执着，确立“自性是佛”、“即心即佛”的信念。可以说。“呵佛叱祖”之语皆为师法而非禅法，临济说得很清楚，“夫大善知识，始敢毁佛毁祖，是非天下，排斥三藏教，辱骂诸小儿，向逆顺中觅人。”只有真正证得空有一如，适机透教，总可“逢佛杀佛，逢祖杀祖，”不与物拘，透脱自在。不然，未达究竟，即胡呵乱骂，只会招致口业，难逃恶报。而且“呵佛叱祖”只是勘验接引初机的手段，以这种迥异常情的言词产生发人深省的效果，警策学人认本心，莫向外求。而对那些已有悟境，凡圣情见已除者，则无须以此标榜，因为“呵佛叱祖”不是究竟，成佛作祖，总是修行的最终目标，宗门中人亦不例外。

总之，对接引学人的禅师而言，禅语无定则，只要达到实际理地，不怕你不会说法，而只恐言语情思忘不掉。而对从师习禅之学人而言，则不可泥著文字语言，要将禅师之言视作“无意味语，”去会取其“言外之意”，“言前之旨”。如其不然，为禅师之言所在，而去“急着眼觑”，起心动念，识浪翻腾，则会离题愈来愈远，忘却明心见性之宗旨，此即“在句下”。用方会之言则是，“长连床上，拈匙把筯，”在长连床上本应安心打座习定，却去拿身旁什物寻开心，这是信心不足的表现。那些玩弄玄妙、言句的禅师及为这些玄言玄杀的学人，则是学力未充、见地未到的结果。

方会的“四一法门”，其实是无有法门，因为他并不像同出慈明的黄龙慧南那样，用“三关”这类固定问话格式来勘验接引学人，便这种无有法门本身也可称为法门。方会不拘成规，挥洒自如，杀活自在的风格，在当时即得到很高评价，在《禅林僧宝传》中，惠洪说：“杨歧天纵神悟，善入游戏三昧，喜勘验衲子，有古尊宿之风。”文政于《杨歧方会和尚语录序》中称：“当时谓海得其大机，运得其大用。兼而得者，独会师欤！”其灵活多变的宗风也是杨歧法系能够流传久远的重要原因。后世临济宗的正脉，实际上主要由杨歧系来传承延续。