

第九章 云门家风

一、文偃机用

云门宗，亦称云宗，以云门文偃为宗祖，因文偃住韶州云门山光泰禅院，举扬一家宗风，后世取其的居山名而命宗。

文偃（864—949），俗姓张，苏州嘉兴人，幼年依本地空王寺志澄律师出家。敏质生知，慧辩天纵。及长，至常州毘陵坛受具足戒。侍奉志澄数年，偏览诸经，深究律部。虽持戒清业，而心事未了，乃辞志澄往睦州参学，经数载，尽得睦州和尚之法。又谒雪峰义存，据《云门匡真禅师录》载：他至雪峰庄，见一僧乃问：“上座今日上山去耶？”僧曰：“是”，师曰：“寄一则因缘，问堂头和尚，只是不得道是别人语。”僧曰：“得”。师曰：“上座到山中见和尚上堂，众纔集便出，据腕立地曰：‘这老汉项上铁枷，何不脱却？’”其僧一依师教。果然，雪峰一闻此僧语，便下座拦胸把住曰：“速道！速道！”僧无对。峰拓开曰：“不是汝语。”僧曰：“是某甲语。”峰曰：“侍者将绳棒来。”僧曰：“不是某甲语，是庄上一浙中上座教某甲来道。”峰曰：“大众去庄上迎取五百人善知识来。”次日文偃上雪峰，峰纔见便曰：“因甚么得到与么地！”师乃低头，从兹契合。温研积稔，密以宗印授马。可见，文偃初次出道，见地即不同凡响，深受义存之器重。后历叩洞岩、疏山、曹山、天童、归宗、灌溪等地，参究玄要，锋辩险绝，声名渐著。自云：“困风霜十七年间，涉南北数千里外。”后梁乾化元年（911），至曹溪礼六祖塔，后投于灵树如敏会下。如敏为百丈弟子大安的门徒，曾在岭南行化四十年，以“道行孤峻”著称，甚得当地僧俗敬重，南汉小朝廷曾赐号“知圣”。据《五灯会元》载，如敏在灵树二十年，不曾请首座，常云：“我首座生也，我首座牧牛也，我曾座行脚也。”一日，令击钟三门外接首座，众出迎，恰好文偃至，被请入首座寮，推为首座。这也说明文偃当时在南方已有一定影响。文偃追随如敏八年，以“识心相，见静本”相契。贞明四年（918），如敏示寂，遗言：“天人眼目，堂中首座。”文偃嗣其法席，主持灵树寺。同光元年（923），领众开云门山，构创梵宫，数载而毕，雕楹珠网，庄严实相，赠额“光泰禅院”。自此，“扪衣者岁溢千人，拥锡者云来四表，”道风愈显，海众云集，法化四播。受南汉王礼遇，初诏入关，赐号匡真，汉隐帝乾祐二年四月十日上表辞王，垂诫徒众，端坐示寂，世寿八十六，僧腊六十六。据《云门匡真禅师广录》载，《遗诫》嘱其徒：“吾灭后，置吾于方丈中，上或赐塔额，只悬于方丈。”迨北宋乾德元年（963），雄武军节度推官阮绍庄，奏报文偃托梦要求为其开塔，遂诏往云门修齐迎请真身入于内宫供养，启塔颜貌如昔，须发犹生。“群僚士庶，四海蕃商，俱入内庭各得瞻礼。”留京师月余，仍送还山。改寺为大觉，谥“大慈云匡真弘明禅师。”有《云门匡真禅师广录》存世。

文偃的禅法，最著名的是其“云门三句”。即如《五家宗旨纂要》卷下载：“云门示众云：‘函盖乾坤、目机铍两、不涉万缘，作么生承当？’众无语。自代云：‘一镞破三关。’后德山圆明密禅师遂离其语为三句：函盖乾坤句、截断众流句、随波逐浪句。”下面试详析之：

所谓“函盖乾坤”，即是说绝对之真理充斥天地之间，至大无外，无所不包。这一无所不包的绝对真理，即是灵敏不昧的宇宙之心，就其随缘现为万相说，它是法相；从其为成佛的根据，即是佛性。也就是六祖慧能那里所说的一切万法从此出的真如佛心。其弟子缘密曾用颂体来解释说：“乾坤并万象，地狱及天堂，物物皆真现。头头总不伤。”世间万象，惟真显现，上至天堂，下至地狱，真如遍在，充满法界。故山河大地、天地万物均为真如之变现。于此，自然了解一切有情法性平等，一切众生皆具佛性，只要识得本心，自会自他不二，物我同心，这样纔会深切感悟到宇宙间青青翠竹总是法身，郁郁黄花无非般若的禅机妙谛。这一思想在文偃的语录开示中随处可见。“有僧问：如何是西来意？师曰：山河大地。曰：向上更有事也无？师曰：有。曰：如何是向上事？师曰：释迦老子在西天，文殊菩萨居东土。”

告诉参学者，佛法偏在，不分西方东土。“只如雪峰道，尽大地是汝自己。夹山道，百草头上荐取老僧，闹市里识取天子。洛浦云：一尘纔起，大地全收，一毛头现师子全身。”说明万法一如，自性平等。“师以拄杖指前面云：乾坤大地，微尘诸佛总在里许。”又说：“微尘刹土，三世诸佛，西天二十八祖，唐土六祖，尽在拄杖头上说法，神通变现，声应十方，一任纵横。”强调法身偏在，万物一体，事事无碍，处处是道。当文偃搬柴时拈起一片柴火抛下说：“一大藏教，只说这个”时，当他“见僧量米次，问：米箩里有多少达摩眼睛”时，当他“一日以手入木狮子口，叫曰：咬杀我也。相救”时，当他“以拄杖示众云：拄杖化为龙，吞却乾坤了也，山河大地甚处得来”时，当他回答僧问：“如何是清净法身，门云：花药栏”时……，文偃无不在向学人昭示一个真理：万法一如，清净法身遍及一切处；法性平等，山河大地与自身本无差别，所谓“本真本空，一色一味，凡有语句，无不包罗，不待踌躇，全该妙体。”

既然文偃认为真法一如等无异，自他不二法性同，世界即我，我即佛，那么其禅法自然过渡于“云门三句”中的第二句“截断众流”。所谓“截断众流”，就是要破除学人的烦恼妄执，反对执著于语言名相，从而达到“函盖乾坤”的境界，文偃正是由此而悟道的。《云门匡真禅师广录》载，文偃去见睦州：

州纔见来，便闭却站，……师曰：“已事未明，乞师指示。”州开门一见便闭却。师如是连三日叩门。至第三日，州开门，师乃拶入，州便擒住曰：“道！道！”师拟议，州便推出曰：“秦时轱辘钻。”遂掩门，损师一足。师从此悟。

这就是“云门脚踏”的禅门公案，文偃本心来参学，初见睦州，必会问一些“西来意”之类的话头，睦州突如其来地当胸抓住，令他快道，目的就在于截断问者的思路，使其当下无所用心、无从开口，立悟世谛门中一法不立。

文偃开示门人，若欲得自在之境，须除去法我二执。他认为，修道人在修行中最易犯三种病，即“去门三病”。其一指修行未到悟境，仍停滞於相对分别之迷妄中。其二是已达悟境，然因执著悟境，以致无法自由自在，其三自以为已至司境，而得不依於一物之自由。其实，天地与我同根，万物与我一体，自心与外物是不可隔绝的。文偃开示说：“闻声悟道，见色明心。观世音菩萨将钱来买糊饼，放下手却是馒头。”文偃的“闻声悟道”是指香岩智闲由耳闻击竹之声而悟道，“见色明心”，指灵云志勤从乍见桃花而悟道的因缘，说明的是一色一味，无非妙体，即“即事而真”的思想。观世音菩萨买得糊饼，一放手却变成馒头，这是就我们以思量作用而认识的现象界的差别相，馒头是馒头，糊饼是糊饼，而对悟道者来说，全然了悟，早已断除了对立的判别见解，馒头与糊饼不一不异，无有差别，这说的是“法界一如”的道理。这一思想在文偃的开示中随处可见，僧举世尊初生时，言天上地下，惟我独尊文偃云：“我当时若见，一棒打杀与狗子吃，去图个天下太平。”法性平等，众生即佛，如有佛的偶像在，学人多被迷惑，迷失了自己回家的路即不知“金佛不度炉，木佛不度火，泥佛不度水，真佛内里坐”。人人自有佛性，只因无始劫来，被无明覆盖，被尘劳牵转，故堕入对立界中去，於无限中执取有限，於平等中妄立差别，不能见出本来的光明与清净，本来的无限与平等。“僧问：如何是佛？门云：干屎橛。”干屎橛为污秽之物，而佛为清净身，云门以不净答清净之问，乃示人当离净、不净二见、应以纯一无染之心来参究，方能悟入佛道。“问：‘如何是超佛越祖之谈？’师曰：‘糊饼’”文偃的“云门饼”与从谿的“赵州茶”在禅林中是十分流行的，它的意义不过在于以一糊饼堵却你的非分辨之嘴，无可言语，而反观心源，因为但有言说都无实议，起心即妄，动念即乖。如：“僧问云门：不起一念，还有过也无？门云：须弥山。”起念即妄，固然是过，若不起一念，还有过否？若执於此，又落於妄心分别之中，所以云门告诉他其过大於须弥山。这也是慧能六祖出语尽双，不落雨边的思想，禅宗的“无念”只是无妄念，而非断念，这里真正的意旨是指不容分别智的“无心妙用”，即不动智。既不执著於理，也不执著於事，真正禅的认识是不容许生分别心的。所以僧问：“如何是佛法大意？”云门说：“面南看北斗。”表明文偃截断差别妄想之禅法精髓的莫过於云门“日日是好日”的公案：云门

垂语云：十五日已前不问汝，十五日已后道将一句来！自代云：日日是好日。”这里“十五日”并非一个特定的日子，实系借此截断学人差别妄想的分别智，日日好日，无须拣别，禅是直截了当的，不容槩衡，不容拟议，不容算计。古德说：即心即佛，惟证乃知，“成佛乃是以根本无分别智来亲证实相，实相乃是无相之相，亲证无相，杀那间就会智境冥合，能所双忘，虚空粉碎，大地平沉。这样的境界，绝非有分别心者能通能证的。

《人天眼目》中解释“截断众流”句说：“堆山积岳，一尽尘埃；拟论玄妙，冰消瓦解”。“本非解会，排叠将来；不消一字，万机顿息。”意思是说，堆山积岳的宇宙万有，都不是真正的认识对象；只要一论及玄妙的真如本体，这些“排叠将来”的世音众法，就立即“万机顿息”、“冰消瓦解”。因为它们并不是真正的本体，在一定意义上说，禅是不可说的，是所谓“向上一路千圣不传”的自证自语的法门，对禅的体验和领悟亦不能像知识那样传授，“说似一物即不中”。为师者，哑巴得梦，只许自知；为弟子者，惟“如人饮水，冷暖自知”，不能受之他人，诸佛法印，非众人得。商量问答，已落剩语，讲学议解，更缠葛藤。文偃说“此事无汝替代处，莫非各在当人分上。老和尚出世，只为汝证明。”所以，文偃也反对执著语言文字，认为真如佛性不可言说，只应於内心证语。拭慧洪《林间录》卷上载：“云门和尚说法如云，绝不喜人记录其语，见必骂逐，曰：‘汝口不用，反记我语，他时定贩卖我去’。”后世学者渔猎文字语言，正如吹网求满，非愚即狂，《云门匡真禅师广录》中具体记载有他的言论：

问：“如何是诸佛出身处？”师曰：“东山水上行。”

借问：“如何是超佛越祖之谈？”师曰：“糊饼。”

问：“如何是祖师西来意？”师云：“青天白日吃语作么？”

问：“如何是佛法大意？”师云：“面南看北斗。”

答非所问，莫知所云。云门说：“大用现前，不存规则。”文不对题，旨在使问者打住话头，截断葛藤，无须在此打转转。因为言不展事，语不投机，承言者丧，滞句者迷。言语不能表达事实，不会成为启悟的契机，滞于言句之意者，会失却真实，越走越迷。“若约衲僧门下，句里呈机，徒劳伫思，直饶一句下孙当得，犹是瞌睡汉。”文偃告诫门人说：

汝若不是个手脚，纔闻人举，便承当得，早落第二机也。汝不看他德山和尚纔见僧入门，拽杖便趁，睦州和尚纔见僧入门来，便云见成公案，放汝三十棒，自余之辈，合作么生？若是一般掠虚汉，食人涎唾，记得一堆一担骨董，到处驰骋，驴唇马嘴，夸我解问十转五转活。饶你从朝问到夜，论劫恁么还曾梦见么？甚么处是与人著力处？

此外，云门为截断葛藤、破除执著，接引学人常用一字来说破禅之要旨，简捷明快，快刀斩麻，如电光石火，而每有千钧之重，即所谓一字禅，禅林称之为“云门一字关”。如：

如何是云门剑——祖。

如何是玄中的——祝。

如何是吹毛剑——髻。

如何是正法眼——普。

如何是啐啄机——响。

如何是云门一路——亲。

杀父杀母向佛前忏悔，杀佛杀祖，向甚么处忏悔——露。

凿壁偷光时如何——恰。

会佛法如河沙，百草头上道将一句来——俱。

这确实是“云门天子”的金口风范，一言既出，万法顺从，不容拟议。清僧三山来颂曰：“截断众流意若何，算来一字已成多，推排解会徒劳力，肯把要津放得过。”

既明宇宙万象，平等一如，又破妄执情识，不取对待，那学人应于何处用功呢？这就是云门三句的第三句“随波逐浪。”文偃示众说：“乾坤之内，宇宙之间，中有一宝，秘在形山。

拈灯笼向佛殿里，将三门来灯笼上。”这一“云门一宝”，即是变现万法的真如本心，亦即无位真人，修禅只要能随顺自然，任运自在，自识本性，别无用心，便为解脱。《五家宗旨纂要》概括为：“顺机接引，应物无心，因语识人，从苗辨地，不须拣择，方便随宜。”云门对门人说：

且问你诸人从上来有甚事？欠少什么？向你道无事，已是相埋没也，虽然如是，也须到这田地始得。亦莫趁口快乱问，自己心里黑漫漫地。明朝后日，大有事在，你若根思迟回，且向古人建化门庭东觑西觑，看是个什么道理？你欲得会吗？都缘是你自家无量劫来妄想浓厚，一期闻人说着，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？

我向汝道，直下有何以事？早上相埋没了也。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？无端起得许多般妄想作什么？

只有无心于事，无意于物，主客双泯，物我两忘，自能得大自在，得一个本然天真的本来面目。《云门广录》中多有此论述：

僧问：“如何是佛法大意？”师曰：“春来草自青。”

问：“如何是西来意？”师曰：“久雨不晴。”

这是一种随顺自然的修行原则，同样的表达有：“东家点灯，西家暗坐”、“河里失钱河里撈”、“日出东方夜落西。”文偃告诉门人：“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。”到得这步田地，“大用现前，更不烦汝一毫头气力，便与祖佛无别。”悟得这一境界，自会“终日说事，未尝挂著唇齿，未尝道著一字。终日著衣吃饭，未尝触著一粒米，挂著一缕丝。”三山来颂曰：“随波逐浪过前川，绿笠青蓑把钓闲。一曲渔歌江际晚，高低棹破水中天。”

云门文偃接引学人，主要运用“三句”、“一字禅”，云门宗接化学人的机用手段，被概括为“云门八要”，即：玄、从、真要、夺、或、过、丧、出。一玄者，凡有用处，玄妙难思，不在寻常语句内，不容测度，不可思量，故名为玄。三山来颂曰：“几度乘风泛小舟，彩云影里漫撑篙。举纲撒破虚空面，又向山头钓巨龟。”二从者，凡有指点，皆随机拈弄，或因其见解而接引之，不另标持解，故名为从。三山来颂曰：“万顷清风雨山，暖莺莺语巧喧喧。溪花野水不知数，总在春风和煦间。”三真要，真要者，就其本体，真实切要而言，不属玄微奥妙，支离蔓衍，故名真要，所谓“看尽云山雨翠深，秋霜助日梦魂清。有人问道无余事，云在青天水在瓶。”四夺，夺者，随所拈弄都是刀枪，就机夺机不容拟疑，任彼千般知解一味抢挽，故名为夺。即：“一阵白苹一叶风，满地零落玉芙蓉，巨鳞吸尽沧溟水，留得珊瑚照日红。”五或，或者，疑而未定之辞，或隐或显，或东或西，用无一定，语绝方所，此机窃之，不容捉摸者，故名为或。三山来颂曰：“习习香风过树头，去来何处觅踪由，行人无数空惆怅，几度寻思恨未休。”六过，过者，用到极头，十分孤峻，无你挨拶处，无你转身处，回避不及，忒煞无情，故名过。三山来颂曰：“狠毒心肠何太孤，提刀仗剑忍于屠。命根断处难思算，几个男儿是丈夫。”七丧，丧者，随人上下，丧失天真，不见本来，痴迷狂走，又或执著已见，丧却目前。如此之类，皆谓之丧。三山来颂云：“弱丧穷儿实可哀，家珍抛却自何来。自从别去娘生面，落落长途唤不回。”八出，出者，脱体转身，不拘一处，不守一隅，随机应用，八面四方，都有出身之路，故名出。所谓“南辰北斗只西宫，火里生莲夺目红。野色更无山隔断，月光直与水光通。”三山来颂云：“鸟道羊肠路太多，脚头脚底任蹉跎，随他曲折芒鞋滑，步步如龙畴奈何。”宋苏泐在序《云门语录》时说：“祖灯相继，数百年间，出类迈伦，超今越古，尽妙尽神，道盛行于天下者，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，土石为放光明。本分钳锤，金声玉振；峥嵘世界，瓦解冰销。”总之，文偃机用，孤危险峻，简洁明快，其接化学人，言中有响，句里藏峰，不有多语饶舌，只在片言只

语之间，《五家宗旨纂要》言：“云门宗风，出语高古，迥异寻常，北斗藏身。金风露体，三句可辨。一簇辽空，超脱意言，不留情见，以无伴为宗，或一字或多语，随机拈示明之。”《慧南语录》云：“云门一曲二十五，不属宫商角徵羽，若人问我曲因由，南山起云北山雨。”

文偃的知名门徒很多，《景德传灯录》记有六十一人，五十余人有机缘语，主要分布在岭南、湖南、江西、江苏等地。其中以白云子祥、德山缘密、香林澄远最为著名。日后文偃云门系僧人中，尤以雪窦重显和明教契嵩最为知名，对禅理和禅风的发展产生了深远的影响。

二、雪窦中兴

文偃门下有白云子祥、德山缘密、香林澄远等，而以澄远为上首。他住益州青城山香林院，接人语句完全继承文偃的风格。澄远下有智门光祚，门风险峻，有《智门光祚禅师语要》一卷。光祚的法嗣有雪窦重显、延庆子荣、南华宝缘等二十人。到重显而云门的宗风大振，号称中与。

重显（980—1052），俗姓李，字隐之，遂川（今四川遂宁）人。家世豪富，以儒业传世，幼受家学，而志存出世，乃以妙龄离俗入道，投益州（成都）普安院依仁洗上人出家。初习经律，兼涉世法。受戒之后，历游讲肆，究理穷玄，诘问锋驰，机辩无敌，咸知法器，金指南游，遂离川东行，长期游学于湖北、江苏、安徽、浙江等地。以风月为友，登山涉水，间赋诗歌，以寄情怀，曾于襄阳谒石门聪，居三年无所契，后得法于智门祚禅师，依止五年，勤事磨练，长养圣胎，尽得其道。后辞智门，沿江东下，行脚偏参，历访当时宗门大善知识，到池州的景德寺做首座，为大众讲解僧肇的《般若无知论》。又隐于钱塘灵隐寺三年，乃出住苏州翠峰山。未几，明州知州曾公手书请师住持雪窦资圣寺，苏人固留不可，重显曰：“出家人止如孤鹤翹松，去若片云过顶，何彼此之有。”遂转徙明州（浙江宁波）雪窦山资圣寺，于此居住三十一年，《佛祖历代通载》谓其“迁明之雪窦，宗风大振，天下龙蟠风逸，衲子争集，号集门中兴。”雪窦于此寺大弘云门宗风，故有云门宗“中与之祖”之称。又以其久住雪窦山，后世禅林多以“雪窦禅师”称之，重显于皇祐四年（1052）入寂，世寿七十三，僧腊五十夏，谥号“明觉大师”。

重显曾有一首偈颂，讲述了自己参禅究道的感受。偈颂云：“二十年来曾苦辛，为君几下苍龙窟。”为求佛法真髓，二十多年来不知吃了多少苦，这肺腑之声道出祖师求法究道的辛苦。据《五灯会元》卷十五载，重显初访光祚，问曰：“不起一念，云何有过？”光祚示意重显近前，刚一上前，即遭一拂子打，重显刚要开口，光祚又打，“师豁然开悟”。其实，真正的禅师，没有一个不是经受过这种电击石火的磨砺的。道不能说，只在自心自悟，开口即错，他在日后的传法生涯中，随处都贯彻了这一精神。《明觉禅师语录》卷一《住明州雪窦禅寺语》载：

师开堂日，于法座前顾视大众曰：“若论本分相见，不必高长法座。”遂以手画一画曰：“诸人随山僧手着，无量诸佛国土，一时现前，各各仔细观瞻，其或涯际未知，不免拖泥带水。”

首次开堂示众，就言不必升座说法，旨在说明实在无法可说，纵然说得天花乱坠，亦“于曹溪路上，一点使用不着。”所以，重显告诉学人，佛在目前，当下即是，“诸人随山僧手看，无量诸佛国土，一时现前，”否定来世成佛，否定西方净土。其实，重显的这一思想，亦是禅宗一向的风格。如惠昕本《坛经》所说：“东方人造罪，念佛求生西方，当年六祖禅师不正是为听法信众于当下现西方极乐净土吗？世界、佛、我三位一体，不可于我外求佛，这里没有追求目标和追求主体的分野，没有虚幻和实在的对立，自性即佛，佛心不二，关键在自我的直下承当。所以重显说：“如来正法眼藏，委在今日。放行则瓦砾生光，把住则真金失色。权柄在手，杀活临时，其有作者，相共证据。”自性一悟，道在瓦砾，桃竹说法；自性沉迷，佛在眼前，对面不识。权柄在手，既可为杀人剑，又可为活人刀，关键在于一念迷悟，

这恰似青源惟信对其悟道境界的描述；三十年前未参禅时，见山是山，见水是水，及至后来亲见知识，有个入处，见山不是山，见水不是水，今日有个体歇处，依然见山只是山，见水只是水，山水依然，迷悟在己，若能打破对立，统一我佛，则一切都在佛光的普照里。而自心不识，反而“抛家散走”的外求体悟，岂非“不顾自家宝藏”，真可谓“放行则瓦砾生光，把住则真金失色。”

自识本心，自性自度，关键在于自我的体验，而这种体验只能是个体的独自承当，旁人是无法代替的，重显概括为“如人上山，各自努力”。因为佛性偏在，各人自有本觉性，所谓“明眼衲僧，应须自看”。所以自识本心的悟境，只能自心自悟，无法传递。禅师们努力唤起他人相同的体验，但他们绝不给予，绝不注入。因为说出的体验，已非体悟本身，所以，禅师只让你默默地去参。《五灯会元》记载：

有僧出，礼拜起曰：“请师答话。”师便棒。僧曰：“岂无方便？”师曰：“罪不重科。”复有一僧出，礼拜起曰：“请师答话。”师曰：“两重公案。”曰：“请师不答话。”师亦棒。问：“古人道，北斗里面藏身，意旨如何？”师曰：“千闻不如一见。”

禅悟不可说，请答话挨棒，请不答话亦挨棒，正与赵州禅师的曾来过去吃茶，未来过亦去吃茶的意旨相同。那么重显到底要告诉门人什么意旨呢？即“千闻不如一见”，自悟本心，自性自度，禅师说得再好亦是禅师的体验，无法替代学人自身的体悟，禅理的获得，贵在自证自悟，所谓不识本心，学法无益，所以学人只须自识本心，自见本性，即可即心即佛，妙契祖心。所谓“未来翠峰多人疑著，及乎亲到一境萧然。”禅门中对云门评价云：“大智修行始是禅，禅门宜默不宜喧。万般巧说争如实，轮却云门总不言。”禅的体验要求达到永恒、整体和无限、具体，而言说却总是阶段、部分、有限和抽象的，所以任何语言文字都不免将整体、具体之的分割和抽象化，所以最高的境界是“沉默是金”、“一默如雷”。若至非说不可处，亦以否定的方式来避免和弥补语言的不足，如问什么是西来意，告之说：麻三斤。在接化学人的方法机用上，重显也继承了云门一派“截断众流”的手法：

问：“德山临济棒喝已彰，和尚如何为人？”师曰：“放过一著。”僧拟议，师便喝。僧曰：“未审只恁么，别有在？”师曰：“射虎不真，从劳没羽。”

禅悟是超言绝虑的，它须直觉的感受和心灵的体验，禅不可说，拟议即错，若强以言语，也是徒劳无益。所以他说：“不有低头，思量难得。”重显提撕云门宗风，每每以一言半语蓦地斩断学人葛藤，使问者当下截住，无可用心。

问：“如何是佛法大意？”师曰：“祥云五色。”曰：“学人不会。”师曰：“头上漫漫”。问：“达摩未来时如何？”师曰：“猿啼古木。”曰：“来后如何？”师曰：“鹤唳青霄。”

佛法如见，自然是道，“猿啼古木”、“鹤唳青霄”，无关乎达摩祖师来前来后，一朝风月，万古长空，本来如此，何须拟议。再如：

问：“如何是把定乾坤眼？”师曰：“拈起鼻孔。”曰：“学人不会，”师曰：“一喜一悲。”僧拟议，师曰：“苦”。

执著言辞，必死句下，正如“拈起鼻孔”，无法透气，必窒息而死无疑，所以学道者万不可执于名相，为文字所缚。重显临终，侍者哀乞遗偈，师曰：“平生惟患语之多矣。”千说万说，不如自见，若得自见分明，当下超凡入圣。

禅法自然，无作无为，便是禅之精髓，便是生命之道，重显开示大众说：

人天普集，合发明个什么事？焉可互分宾主，驰骋问答，便当宗乘去。广大门风，威德自在，辉腾今古，把定乾坤，千圣只言自知，五乘莫能建立。所以声前悟旨，犹迷顾鉴之端。言下知宗，尚味识情之表。诸人要知真实相为么？但以上无攀仰，下绝已躬，自然常光现前，个个壁立千仞。还辨明得也无？未辨辨取，未明明取。既辨明得，能截生死流，同据佛祖位，妙圆超悟，正在此时。

纸上得来总觉浅，须知此事应躬亲。但这里不仅排除言语间的悟道，亦不要行事中的着

意作为，只求自然，‘上不攀仰，下绝已躬’，自可风吹草动，大路朝天。重显在回答‘如何则入不二法门’时说：‘维摩大士去何从，千古令人望莫穷。不二法门休更问，夜来明日上孤峰。’

在禅宗史上，使重显彪炳史册的是他受汾阳善昭的影响所作的《颂古百则》，举古代的公案一百则，歌颂出玄旨，也就是有名的《雪窦颂古》一卷。所谓‘颂古’，是以韵文对公案进行赞誉性解释的语录体裁，它不仅是研究公案的方法，而且是教禅学禅、表达明心见性的手段。颂古首创于汾阳善昭的禅师，是对宋代禅学发展的一大推进，在北宋以后的禅史上，颂古比代别和拈古具有更大的影响。重显受汾阳之影响。作《颂古百则》，更把宋初的颂古之风推向高潮，风靡整个禅林，以至于凡舞文弄墨之禅师均有的颂古之作，而参禅悟道者亦多去钻研颂古，导致所有的禅林高手于颂古均有评说。这样，颂古之作如汗牛充栋，构成了禅宗典籍的重要组成部分。

至南宋中期，许多禅师开始整理颂古，把它们从众多的单行语录本中抽取出来，加上零散的颂古之作，分门别类，另行累集成册。如池州（今安徽贵池）报恩光教禅寺僧人法应，花了三十年时间收集颂古，于淳熙（1175）编成《禅宗颂古联珠集》，采集公案三百二十五则，颂古二千一百首，作者一百二十二位禅师，元初钱塘沙门普会，接续法应的工作，从元代元贞乙未年（1295）开始，用了二十三年，编成《联珠通集》，在法应《禅宗颂古联珠集》所收颂古及作者的基础上，又增加公案四百九十三则，颂古三千零五十首，作者四百二十六人，从此颂古似星、著者如云的典籍资料中不难看出，自重显之后，颂古之风席卷禅林之规模。善昭颂古创立对于日后禅风影响很大，重显的《颂古百则》将此形式推至一个新的水平，其后，圆悟克勤又以重显《颂古百则》所选公案为框架而编成‘宗门第一书’——《碧岩集》，开创了解释公案和颂古的完备形式，标志着宋代文字禅发展到了顶峰，完成了中国禅风的一大转变。

善昭之后，颂古也经历了一个演变过程。影响最大的作者有四个：即云门宗的雪窦重显和曹洞宗的投子义青、丹霞子淳以及宏智正觉。其中以重显的《颂古百则》尤具创新意义。可以说善昭制作了颂古的雏形，重显则使之成熟，他们代表了宋代颂古的两种基本类型。在重显的《颂古百则》中，除《楞严经》二则，《维摩经》一则、《金刚经》一则外，其余九十六则中，较多地选择了云门宗僧人的公案，其中有云门文偃的公案十三个，涉及云门公案三个，为云门中僧不无关系，本来颂古就是将古来祖师公案拈出来以优美之韵文给予评唱解释的，圆悟克勤曾指出：‘大凡颂古，只是绕路说禅，拈古大纲，据款结案而已。’这是对颂古的一个经典定义。克勤在这里讲明了对颂古要‘绕路说’，切忌与重显风格相异，善昭的颂文用语较为平和直朴，并不完全符合‘颂古’之要求。与此形成鲜明对比的重显颂古，却追求华丽奇异，文字含蓄。常蕴言外之旨。所以，在禅林中，善昭颂古反倒不怎么流行，而重显之颂古却铺天盖地，备受推崇，我们试举一例来看：善昭和重显都曾作过《俱胝一指》公案的颂文，这则公案很简单，说的是唐代俱胝和尚，每遇有人向他请教禅旨，他都不多言说，只竖一指表示回答，以此启悟能禅者，此即著名的‘一指禅’。善昭的颂文是：‘天龙一指悟俱胝，当下无私物匪齐。万互千差宁别说，直教今古勿针锥。’善昭首先交待了此公案的来历，俱胝即是从天龙和尚竖指示之而悟大道，尽管森罗万象，各各有别，但万物一体，法性平等，勿须思辨拟议，一指定乾坤，千古更不疑，读来平铺直叙，直露本意。而重显的颂则不同：‘对物深爱老俱胝，宇宙空来更有谁？曾下沧溟下浮木，夜涛相共接盲龟。’重显的意思是说：本来万法一如，物我不二，但众生愚昧，对境起念，妄执分别，如猿猴捉月，病眼看花，自生颠倒，如今苍茫一脉，孤峰山头，有谁来殷勤开示，慈悲度人？追忆俱胝和尚以一指示人，如同在夜幕笼罩下波涛汹涌的大海中投下浮木，来拯救深沦于茫茫业海中的众生，那是怎样的一份救世情怀、似海悲心。颂文中饱含钦佩仰慕之意。颂文中后两句引用《法华经》中关于‘如一眼之龟值浮木孔，无没溺之患’的寓言。仅此一例即可看出重显的颂文迥然有别于善

昭颂文的特色，其一就是大量用典，时人指出：“雪窦《颂古百则》，丛林学道论要也，其间取譬经论或儒家文史，以发明此事。”重显好骨典故，使其颂文更为含蓄耐读。其二，文辞典雅，又善于融入情感，使其颂古之作更显富赡华丽，情趣盎然，这与善昭颂文之“殊不以攢华叠锦为贵”更不相同，重显素以“工翰墨”见称，他在未悟道时追慕诗僧禅月贯休，有诗云：“红芍药边方舞蝶，碧梧桐里正啼莺，离亭不折依依柳，况有青山送又迎。”造句清新，意境深远，确是诗中上品，他得法于云门宗的智门光祚禅师之后，意境更高，造句更奇，如他在就任雪窦寺住持时上堂云：“春山叠乱青，春水漾虚碧，寥寥天地间，独立望何极。”还有“秋风生群林，野水资寒色”等，皆是传诵一时的名句。他一生中所作诗词歌赋，上堂小参，举古勘辩，均独具匠心，留意词藻，门人集其著作有《洞庭语录》、《雪窦开堂录》、《瀑泉集》、《祖英集》、《颂古集》、《拈古集》、《雪窦后录》七种，均辞句古雅，文采斐然。圆悟克勤说：“雪窦会四六文章，七通八达，凡是淆讹奇特公案，偏爱去颂。”元代名僧万松么秀则评论说：“吾宗有雪窦、天童，犹孔门之有游夏；二师之颂古，犹诗坛之李杜。”这个评价确实反映了后人对他文才的一种肯定和赞誉。由此，后世禅人纷纷做，推动禅宗走上舞言语弄墨、着意于文字华丽一途。心闻县贲说：“天禧间，雪窦以辩博之才，美意变弄，求新琢巧，继汾阳为《颂古》，笼络当世学者，宗风由此一变矣。”可见雪窦对当时禅风影响之大。

雪窦重显之后，颂古之风愈盛，后解释公案内涵而一滑至于专求辞句华丽，渐渐文辞越作越华丽，而公案内容却越作越少，后来颂古之作反而无法让人理解，连历来受到推崇的重显颂古亦因典故叠出，辞意新异渐渐为日后文化素养不高者难以接受。普照禅师曾指出：“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。银山银壁，孰敢钻研；蛟蛟铁牛，难为下口。不逢大匠，焉悉玄微。”重显颂古，一至如此，禅门需要对颂古进行再革新，对机说教，应病施药，这样，北宋末年，新的颂古总集，圆悟克勤的《碧岩集》应运而生，标志着禅学又一时代的到来。

三、义怀宗乘

云门一宗，至雪窦而宗风大振，号称中兴。其法嗣有八十四人，而以天衣义怀为上首。义怀承继雪窦家风。曾以“骊龙颌下夺明珠，一言勘破维摩诘。”的偈语为重显称善印可，并为后世禅林广泛传唱。其一生凡五迁法席，所到皆兴其荒废，大振云门法道，在云门禅发展史上，占有极为重要的地位。

义怀（993—1064），俗姓陈，永嘉乐清（今属浙江）人，自幼即天资聪慧，秉具善根。家族世代以渔为业，儿时常随父出海，父得鱼令其串之，心怀不忍，乃私投江中，父怒笞之，而其不以介意，恬然如故。及长，入京师景德寺为童行，天圣（1023—1031）年中，试经得度。于众中清癯缓步，如鹤立鸡群，有一诵《法华经》的神异高僧，于市井中遇义怀，拊其背说：“云门临济去。”义怀不喻其意，请教耆宿，告曰：“汝其当宏禅宗乎？行矣，勿滞于此。”从此立志偏参，初谒荆州金銮善禅师，又参叶县归省禅师，皆不契，遂东游至姑苏，上翠峰参雪窦重显，即明觉禅师。据《五灯会元》卷十六载，义怀初见重显：

觉问：“汝名什么？”曰：“义怀。”觉曰：“何不名怀义？”曰：“当时致得，”觉曰：“谁为汝立名？”曰：“受戒来十年矣。”觉曰：“汝行脚费却多少草鞋？”曰：“和尚草瞒人好！”觉曰：“我也没量罪过，汝也没量罪过，你作什么生？”师无语。

觉打曰：“脱空漫语汉，出去！”入室次，觉曰：“恁么也不得，不恁么也不得，恁么不恁么总不得。”师拟议，觉又打出。

可见，义怀初参重显，即受到重显机锋棒喝的考验，可怜义怀未悟本心，无语作答。如此这般四次，仍未能悟，被派为负责供水的水头，一日，因汲水担折，忽然开悟。呈偈云：“一二三四五六七，万仞峰头独足立。骊龙颌下夺明珠，一言勘破维摩诘。”重显闻后拊案称善印可，遂嗣其法，为云门宗传人。

不久，义怀即辞去，出住无为军（在今安徽无为县）铁佛寺，大倡法要，义怀去后，雪窦久未闻义怀消息，一日，有僧自淮上来，对重显说，义怀已于铁佛寺出世，化行道场，嗣法者众，重显令其述义怀提唱之语，曰：“譬如雁过长空，影沉寒水，雁无遗踪之意，水无留影之心。”重显以此语如同己出，十分赞赏，并专门遣使慰抚义怀。义怀后由铁佛寺迁至越州（今浙江绍兴）天衣山，再后五迁法席，所到皆为荒凉之地，义怀至必建立楼观，化行海内，振兴云门法道。晚年以疾，居池州（安徽池州府）杉山庵，于宋治平元年（1064）卒，寿七十二，世称天衣义怀，谥号“振宗禅师”。有《天衣义怀禅师语要》一卷存在。

义怀有禅法，在基本思想脉络上继承了乃师重显的遗风，主张禅道自然，贵在悟心。据《五灯会元》卷十六载：

僧问：“如何是佛？”师曰：“布发掩泥，横身卧地。”曰：“意旨如何？”师曰：“任是波旬也皱眉。”曰：“恁么则谢师指示？”师曰：“西方此土。”问：“学人上来，请现说法。”师曰：“林间鸟噪，水底鱼行。”

这里的意旨最为明白不守，佛法是原初的生命本色，它所显现与表露的就是再平凡不过的自然之道，“林间鸟噪，水底鱼行”。自然即是佛法，佛法即是自然，修禅者应于本色上作功夫，不可于身心之外另求佛法意旨，所以当僧问：“如何是顶门上眼？”义怀告诉他：“衲僧横说竖说，未知有顶门上眼。”而只知“衣穿瘦骨露，屋破看星眼。”义怀反对于外著境，向外用力，提倡任心自在，随顺自然，他告诫学人：“要会灵山亲授记，画见日，夜见星。”意思是说，佛祖在灵山会上告诉你的不过也是画见日头夜观星的道理，各于自性本分事上用力。他举例开示学人说：“芭蕉闻雷开，葵花随日转。诸仁者，芭蕉闻雷开，还有耳么？葵花随日转，还有眼么？若也会得，西天即是此土。”芭蕉无耳能闻雷而开，葵花无眼能随日旋转，并非其有意作为，而是天性使然。自自然然，率性而行，这就是佛理，这就是禅法。

义怀将此禅法自然作为其思想基础，极力反对妄起分别之心，徒使背离之功，在其语录中有一段较著名的话集中反映了他的这一思想：

上堂：“夫为宗师，须是驱耕夫之牛，夺饥人之食，过贱即贵，遇贵即贱。驱耕夫之牛，令他苗稼丰登。夺饥人之食，令他永绝饥渴。遇贱即贵，握土成金。遇贵即贱，变金成土。老僧亦不驱耕夫之牛，亦不夺饥人之食。何谓耕夫之牛，我复何用？饥人之食，我复何餐？我也不握土成金，也不变金作土。何也？金是金，土时土，玉是玉，石是石，僧是僧，俗是俗。古今天地，古今日月，古今山河，古今人伦，虽然如此，打破大散关，几个迷逢达摩？”上堂：“雁过长空，影沉寒水。雁无遗踪之意，水无留影之

心。若能如是，方解向异类中行。不用续凫截鹤，夷岳盈壑。”

义怀一反往常许多禅师所用激将之法，“驱耕夫牛，夺饥人食。”将学人逼至无可用心处，言语道断，心行处灭，令他们疑情奋起，绝路逢生。义怀在这里既不点石成金，亦不变金成土。他告诉学人，千古一月，万年山河，金是金，土是土，不可截鹤续凫，头上安头，嘴上安嘴，所以他说：“虚明自照，不劳心力。”

禅门主张，迷悟只在一心，顿悟只是一念，所谓前念迷即众生，后念悟即佛。古德云：“一念之喜，景星庆云；一念之怒，震雷暴雨；一念之慈，和风甘露；一念之严，烈日秋霜。”所以后世禅门弟子多于此一念上着力用功。义怀完全禀承了这一禅法，他说：“无边刹境，自他不隔于毫端，且道妙喜世界，不动如来，说什么法？十世古今，始终不离于当念。”这样，学人于自心自念上下功夫，便可自悟本心，自怀自度，他说：“行路难，行路难，万仞峰头君自看。”这番前程之路，别人是无法代你行走的。只有自性自度，自觉本心，方可佛即众生，众生即佛，西方与此土相同。义怀云：

大道无偏，复谁迷悟？诸二者，迷则迷于悟，悟则悟于迷。迷时力士失额上之珠，悟则贫子获衣中之宝。谁人不有，故圣人云：如我现身实相，观佛亦然，前际不来，后来不去，今则无住，无住之本，流出万端。森罗眩目，全彰古佛家风，音声聒耳，尽是普贤境界。虽然如是，笑杀衲僧。

佛性本自具有，不假外求，只于一念开悟，不可于外妄求。所以义怀对于禅宗一贯主张的鄙弃于言语名相中求解，于概念玄论中妄生分别情识的作法深表赞同。如有僧问：“天不能盖，地不能载，未审是什么人？”师曰：“掘地深埋。”曰：“此人还受安排也无？”师曰：“土上更加泥。”所谓“天不能盖，地不能载”的人是无法言说的，所以只好“掘地深埋”、“土上更加泥”。此说与问“不与万法为侣者为谁？”答曰：“待汝一口吸尽西江水，再与你说”的公案同出一辙，反映的是禅不可言说，也不须于名相概念上妄生分别，更造戏论的宗旨。可以说，义怀在禅学基本思想上，仍是承袭了其师雪窦云门一系的禅法，所以，慧洪评价说：“予观雪窦天衣父子提倡之悟，其指示心法广大分晓如雪廓天布。而后之学者失其旨的，争以识情数量义学品目缙縠之。”

义怀作为一代宗师，其禅法尽管未脱云门一系之窠臼，但亦并非一味承袭，而在继承融会的基础上别有创意，提倡净禅兼修，将云门禅法向前大大地推进了一步。

据《禅林僧宝传》卷十一载，义怀晚年以疾居池州杉山庵，示寂之夕，其徒智才问卵塔已事，如何是毕竟事，义怀竖拳示之，推枕而逝。后世学者认为其曾化人念佛，有劝修净土之说。明代道衍在《诸上善人咏》中即颂义怀禅师为：“五迁名刹萃英贤，净土兼修不碍禅。竖起拳头推枕化，宝花池上绽青莲。”宋宗晓《乐邦文类》卷四《惟心净土文》、明大佑《净土指归集》卷上均记载：

天衣怀禅师一生回向净土，问学者曰：“若言舍秽取净，厌此欣彼，则取舍之情，乃是众生妄想。若言无净土，则达佛语。夫修净土者，当如何修？”复自答曰：“生则决定生，去则实不去。若明此旨，则惟心净土，昭然无疑。”

《惟心净土文》更直截明确地指出：“先自天衣怀禅师以下，专用净土法，递相传授，皆遂往生，各有明验，具载《宝珠集》。”可见在这些典籍中，义怀已被推为净禅兼之

始作俑者。

其实，从整个中国传教文化的大流程来看，净禅兼修的渊源，可追溯至东晋慧远以前，如后汉末的安世高及娄迦识都以不坐不卧之长行而念佛；道安法师亦是初修安般禅，后又持弥勒名，誓生兜率；慧远法师结社念佛，其念佛即是禅之念佛，可见，当时的许多法师都是注重禅定而念佛，即将念佛看作是修习禅定的法门，所以禅净兼修于慧远前已萌其端。后至达摩、慧能提倡“自心即佛”、心净则佛土净，可说是“惟心净土说”的确立，致使禅净隔绝，如《坛经》云：“若悟无生顿法，见西方只在刹那，不悟顿教大乘，念佛往生路远，如何得达？”当然这里不排除禅门旁系如法持、智诜、宣什等修持念佛禅。至宋时，中国佛教内部提倡诸宗融合，于外则倡导三教合一，成为一时之潮流，法眼宗永明延寿著《万善同归集》呼吁“净禅一致”，其说风靡天下。义怀作为一方宗主，敏锐地把握时代之脉搏，大倡禅净兼修，其门下弟子慧林宗本、杨杰等皆追随师说，主张禅净兼修。后来再传弟子即宗本之嗣法云善本、守讷等所倡禅净兼修，其渊源亦出亦怀之倡导。云门师徒，前呼后应，法旨相承，遂使调和融合思潮成为云门一系一时之主流，这一思想影响甚远。此后，继起禅净双修者甚多，长芦宗赜、真歇清了、中峰明本、天如惟则、北磻居简、楚石梵琦皆为一时倡导禅净兼修的领袖。特别至明末有云楼殊宏、紫柏真可、憨山德清、藕益智旭等四大高僧的合力提倡，使净禅兼修之风几乎席卷整个禅门丛林。此风一直延续至今。可见，义怀禅师对后世影响之深远。

义怀一生七坐法席，大兴云门宗风，其门下弟子遍及江南江北、其中尤以慧林宗本、法云法秀、长芦应夫、天钵重元等为上首，使云门一脉，源远流长。

四、宗本禅理

唐末五代以来，藩镇割据，战乱不止，学术凋零。佛教在此动乱之际亦遭受深重打击，各宗派的鼎盛与兴旺随频仍的战火而灰飞烟灭。惟禅宗一派尚有气息延喘，及至五代末，亦举步惟艰，经营惨淡。至宋时，为了寻求出路，获得生存，佛教内部兴起一股调和融合的思潮，于外谋求“儒佛一致”、“三教合一”，对内则强调各宗之间的圆融统一，这种融通的思潮最终演变成为宋代佛教的主流。云门一系由文偃创立，经澄远、光祚、重显而至义怀。义怀顺应时代潮流，传法开示多有融合意旨，并极力倡导禅净兼修，门下弟子众多，其中尤以慧林宗本最为杰出。慧林宗本聪明颖悟，历驻名刹，曾应神宗之诏，为相国寺慧林禅刹第一祖，道场演法，大扬禅风，海会云集，弟子甚众。宗本继承义怀本怀，倡导禅教一致、净禅合修，所举华严禅，开演华严奥秘，臻于圆融玄妙，为禅门注入新鲜活力，独开一代新风，堪力云门门下之臣匠。

宗本（1020—1099）常州无锡（今江苏无锡）人，俗姓管，字无吉，体貌丰硕，言无枝叶，所事淳厚。十九岁时，入苏州承天永安寺道升禅师门下。据《禅林僧

宝传》卷十四载，当时，道升“价重丛林，师之者如云，本弊衣垢面，操井臼。典炊焚，以供给之，夜则入室参，道升曰：‘头陀荷众良苦，亦疲劳乎？’对曰：‘若舍一法，不名满足菩提，实欲此生身证，其敢言劳？’升阴奇之。”可见，宗本初次入道，便抱有心志求苦，为法忘身的志向和愿心。这样巾侍十载，方剃发受具足戒。后又服勤三年，乃拜辞道升游方偏差。

宗本初谒池州（今安徽贵池）景德寺，师事天衣义怀。据《五灯会元》卷十六载，义怀问曰：

天亲从弥勒内宫而下，无著问云：“人间四百年，彼天为一昼夜，弥勒于一时中，成就五百亿天子，证无生法忍，未审说什么法？”天亲曰：“只说这个法。”如何是这个法？

所谓“无生法忍”，又称“无生忍”，是指能体悟因缘生法的无生之本性，而安住于此种本性中，或者说是能观诸法无生无灭之理，并领悟之，安住且不动心，证无生法忍，就是证果之身，即与佛、真如、涅槃同义。此一境界无法言说，因为这就是“第一义”。所以天亲只能说：“只说这个法。”当义怀再问“如何是这个法”时，只是要告诉宗本，佛法真谛，只可自性自悟，开口不得，亦所谓“如人饮水，冷暖自知”。宗本于此言下开悟，后一日义怀又勘验他曰：“即心即佛时节如何？”宗本回答说：“杀人放火有什么难？”这里表露了宗本对佛法真谛的体验，将“即心即佛”与“杀人放火”相比拟，说明宗本已放弃世间的凡识妄辨，佛法一如，不起分别之心。“即心即佛”便是“非心非佛”，烦恼即菩提，于世间森罗万象、美善醜恶，均可以平常心待之。“平常心是道”，这便是佛法不二之法门。宗本由此而名播宇宇，深得义怀之器重，传说，宗本“尝为侍者，而好寝，鼻息齁齁，闻者厌之，言于怀。怀笑曰：‘此子吾家精进幢也。汝辈他日当依赖之，无多谈。’

众闻大惊。”从这一小事上，亦可看出义怀对宗本的偏爱之情。后来，义怀迁居越州天衣山、常州荐福寺，宗本皆追随身边，不离左右。

宋英宗治平初年，义怀退居吴江圣院。一日漕使李复圭来拜访义怀，夜话曰：“苏州瑞光寺法席虚，愿得有道衲子主之。”义怀即指宗本说：“无逾此道人者耳！”宗本遂至瑞光寺。既至，寺僧恭迎，集众鸣鼓，鼓坠地，滚动山响，寺众大惊，有一僧言曰：“此是和尚法雷震地之祥兆。”宗本于此开法，法席日盛，徒众达五百余人，影响甚大，遐迩闻名。其时，杭州太守陈襄闻师英名，请师前往住持承天、兴教二寺。苏州信众拥道挽留，陈襄又以净慈寺恳请，并对苏州信众说：“借师三年，为此邦植福，不敢外占。”道俗始从，宗本遂迁至杭州净慈寺开法。后来，苏州信众又以万寿、龙华二刹来请宗本，迎者上千人，众曰：“始借吾师约三年，今九载，义当见还。”并欲夺以归。杭州太守只得派兵卒护持，苏人不敢夺，此事遂罢。神宗元丰五年（1082），宗本将净慈道场付于门人善本，自居瑞峰庵，苏人闻之又欲夺之。此时恰好待制曾孝序来苏州，曾孝序曾经问道于宗本，得其心要，遂具舟往瑞峰庵拜谒宗本。既辞去，宗本登舟送之，言语谈笑间不觉已载至苏州，于是苏州信众欢喜跳跃，得以遂愿，乃请宗本居穹窿山福臻院。

从以上宗本戏剧性的住持经历中，可以看出当时宗本在江南一带的影响之大，法缘之深，苏杭百姓对他的敬重和信奉。另一方面也反映了宗本的禅者风范，随缘而往，不恋不贪，特别是送客至舟，不经意间被载而去的趣事，犹如昔时庐山东林慧远大师的“虎溪三笑”的典故一般，禅味十足。

宗本住穹窿山福臻院不久，汴京相国寺六十四院辟为八寺，二禅六律。以东西序建慧林、智海两大禅寺。元丰六年（1083）本受神宗之诏住持慧林禅院，为第一祖，既至京师，神宗遣使问劳，阅三日，传旨就寺之山门为士民演法，万众拜瞻，法会殊胜。开法次日，神宗召至延和殿问道，登殿赐坐，宗本就座般足跏趺，侍卫惊慌相顾，而宗本却神情自若，又赐茶，宗本举盏长吸，又荡撼之。神宗问：“受业何寺？”对曰：“承天永安。”神宗曰：“禅宗方兴，宜善开道。”对曰：“陛下知有此道，如日照临，臣岂敢自怠。”即辞退，神宗目送之，请左右曰：“真福慧僧也。”上元日，圣驾幸相国寺，止禅众铁出迎。足见神宗对宗本之礼遇敬重。宗本奉旨宣扬佛法，影响远及四方。元丰八年（1085）神宗驾崩，哲宗即位，诏宗本入福宁殿说法，并赐“圆照禅师”，宗本以颂谢云：“乾坤之力莫能穷，政化无私孰有功。释子蒙恩何以报，白檀炉上祝尧风

元祐元年（1086）三月，宗本以老乞归林泉，哲宗许之，便敕任意云游，所至州郡不得抑逼住持。可见当时宗本名望之重。临行击鼓辞众，说偈云：“本是无家客，那堪任意游？顺风加棹，船子下扬州。”既出都城，王公贵人送者车骑相属。宗本对他们说：“岁月不可把玩，老病不与人期，惟勤修勿怠，是真相为。”闻者无不感激涕零，其慈愍善导，感人如是。晚年居灵岩，闭门颓然，而四方从者相望于道。元符二年（1099）将入灭，沐浴而卧，门人环拥请云：“和尚道遍天下，今日不可无偈，幸强起安坐。”宗本熟视云：“痴子，我寻常尚懒作偈，今日特地图个什么？寻常要卧便卧，不可今日特地坐也。”过笔大书五字云：“后事付守荣。”掷笔而化，世寿八十。崇宁二年（1103）五月，宋徽宗敕谥“法空禅师”，塔赐“瑞光之塔”，宗本作为云门一代巨匠，一生举扬宗风，文偃家风、雪窦法道至其大盛，嗣法传道者百有余人，主要弟子有善本大通、金山善宁、守一法真、修颺真悟，功良佛慈、延泳正觉等。著有《归元直指集》二卷、《慧辨录》一卷。

宗本禅法思想，直接继承了云门文偃及天衣义怀的宗风。禅宗史表明，迨达摩初祖东来，独标见性成佛的微妙法门，谓无上妙道，在于离言亲证，非语言文字所能及，于是便有一代藏教之外的单传心印的说法，以佛祖拈花、迦叶微笑来表明宗门不滞文字语言，直接洞见心地，了悟祖心。在《慧林宗本禅师别录》中，随处都可见宗本禅师对此宗风的举扬和展示。如载：

上堂云：“洪音一剖，震动乾坤；法令施行，万机顿削；圣凡路绝，佛祖情忘。当此之时，东西不辨，南北不分，纵教千古万古黑漫漫，填沟塞壑无人会。”

上得堂来，首先就是一通“杀威棒”，东西不辨，南北不分，令学人无所用心，言路断绝，诸见难存。其悲心切愿在于将学人逼至心行处灭，万机顿消时，也就是置于死地，处会绝处逢生，返观新源，一时本地风光原露，所以当学人向他请教：

问：“如何是佛祖西来意？”曰：“韩信临朝。”云：“中下之流如何领会？”曰：“伏尸万里。”云：“早知今日事，悔不当初。”曰：“三皇冢上草离离。”

禅林中，“祖师西来意”可以说是最为常见的机锋之语，同时也是自古以来“千圣难傅”的意旨，故宗本只能告诉学人：“韩信临朝。”这里透露着两方面的意思：其一，韩信是臣子，臣子如君临朝，这是绝对不可能的，隐喻了“西来意”是不可能用言语表达的。其二，韩信若如君临朝，这是犯上谋反，必死无疑，如史载，韩信谋反为吕后所诛，。师家兴学人硬要於“西来意”下断语，亦绝无活路，必死句下，所以学人再问中下根器如何领会时，宗本直言相告：“伏尸万里”。无上菩提之智，确非以世智辨聪能够领会，而应发上上机，开正法眼。若不於自心领语，即使敲骨取髓，刺血穷经，亦不能悟得，而像六祖慧能这样的大机利器，若不能自性自语，一味於言语问求解，只能“伏尸万里。”当学人产生畏难退转心，言悔不当初之语时，宗本告诉他：“三皇冢上草难”，旨在说明一朝风月，万古长空，佛法一如，何须选择。

禅悟不可言说，自运摩以来，即以著语言，不立文字，埋指本心，见性成佛为宗旨。禅法妙旨，一涉唇吻，便成死句，宗本在开示演法过程中，随处贯彻了这一原则，他上堂对众云：

还更有问话底么？然问亦无穷，答亦无尽。何谓？宗乘浩渺，非妙智而莫测其涯，相道渊微，非上根而罕穷其处，诚谓昭昭法界，自他而境智全收，历历真源，彼此而圣凡俱寂，物我冥契，彼此会通，道本如然，目前可视。森罗万象，全彰古佛家风；大地乾坤，尽显毗庐顶相，六街钟鼓，观音入理之门，月殿琼楼，对扬斯事，若也于斯明得，念念释迦出世，步步弥勒下生，师乃顾示左右云，还会么？岂劳妙辨而敷物，何待神通而显示。

神法宗乘，非思量可得，非言语可说，因为“举目则千山万水，思量则天地悬殊。”宗本向学人解释说：“若据祖宗门下，本分相见，不在高升法座，展露言锋。何也？所以道，言锋若差，乡关万里，”往古先圣，所传一言半句，只是权巧方便之门，旨在引导学人离言绝象，顿悟己心，学人万不可执言忘旨，执指忘月，忘却原初本心，所以宗人告诫学人说：“道由心悟，不在语言，”对于涅槃妙心，无上佛智，只可心悟，不可言传。宗本对此宗旨总结说：“祖师西来，直指人心，见性成佛。见即便见，不在思量，不历文字，不涉阶梯，若以世智辩聪解会，无有是处。”

禅宗以为，佛由自心作，莫向身外求，自心即佛，即心即佛，所谓“菩提自性本来清静，但用此心，直了成佛。”世人本身佛性，但须自识本心，便可顿悟菩提，见性见佛。宗本以此开示学人说：“若据祖宗门下，本分相见，不在高升法座，展露言锋。”为什么呢？宗本告诉学人，这是因为“诸人各各有照天照地的威光，人人有把定乾坤、绵绵不漏的烁迦罗眼，笼今罩古，水泄不通，截生死流，踞祖佛位，妙圆超达。”佛法偏在，佛性偏在，人人拥有法眼，个个禀具慧心，这一本具自在天真佛卓然独立，烁古耀今，铺天盖地，可谓“天上地下，惟我独尊，”佛法的真谛，就在于让学人确认自性即佛，心外无佛，只要能明心见性，敢于直下承当，佛即众生，众生即佛，禅宗张扬自我，崇尚自性，就在使学人确立自信，崇拜自我，打破一切外在权威，敢于作祖成佛，

宗本人堂开示说：

“头圆像天，足方似地，古貌棱层，丈夫意气，趯倒须弥，踏翻海水，帝释与龙王，无著身处。”乃拈拄杖曰：“却来拄杖上回避。咄！任汝神通变化，究竟须归这里。”

这里将自性本心所具有的“吞取宇宙”、“能含万法”的气度态势表露无边。宗本于此倾曰：“即心是佛祖师言，古圣从来不异传。一句了然超百亿，十方诸佛亦同缘。”

学禅之人，只有自识本心，自见本性，“自肯承当”，自然会“咸均事理，顿见如来，拔生死之深根，得现前之三昧……便乃心心求寂，法法灵通，不劳求其半偈，用舍全躯。”世人佛性本具，为何不能顿见菩提？宗本说：“盖为生死为因；苦乐作本，不悟真常，宁通妙旨，浮世扰扰，竟日昏昏，业识相缠，未能顿觉。”所以世人“但能一心回光，便是出尘之事。”

既然佛心不二，自心即佛，那学人应于何处用功呢？宗本说：“但知行好事，不用问前程。”修禅只要能随顺自然，任运自在，自识本性，别无用心，便为解脱。宗本开示学人说：“姑苏台畔，不话春秋；衲僧面前，岂论玄妙，只可著衣吃饭，玩水看山；夜见星画见日，两手扶犁水过膝。灵山授记只如斯，历劫何曾异今日。”宗本强调任心自在，随顺自然，于日常生活中体性大道，著衣吃饭，游山玩水，自然也是悟道之门，佛祖于灵山法会上传达给人的亦不过是“夜见星画见日”的自然之理。所以当学人请教他“上是天，下是地，未审中间是甚么物？”他回答说：“山河大地，”佛法自然，不可于心上另生葛藤枝节。僧问：“万里来朝即不问，扬帆回棹意如何？”师云：“洗脚上船。”禅法根本就在于随顺自然，贵在悟心，禅法精髓就是无作无为，别无用心，这是一种随顺自然的修行原则，亦是历代祖师传法心印的生命之道。宗本曾作颂表露了自己的这一修行总纲：“随缘任运不须忙，万事无心是妙方，闲坐寂寥人莫测，自然脑后放神光。”

从上述宗本禅法思想中，可强烈感受到云门宗风在其思想王国里的浩荡气势，宗本禅法大致不出“云门三句”之纲，但宗本作为一代名师，自有其独特过人之处，他有禅学史上最为引人注目的，乃是他倡举华严玄旨，演达圆融奥妙，于圭峰宗密之后，再举“华严禅”之大旗。

华严禅的首倡者，是唐代宗密禅师。裴休在《大方广圆觉经疏序》中曾介绍密说：“禅师既佩南宗密印，受《圆觉》悬记；于是阅大藏经律，通《惟识》、《起信》等论；然后顿辔于华严法界，冥坐于圆觉妙场；究一雨之所沾，穷五教之殊致。”宗密起初传承荷泽宗的禅法，精研《圆觉经》，后来又从澄观法师学《华严》，而后融会教禅，倡教禅一致论。在《禅源诸论集都序》卷一中，他说：“经是佛语，禅是佛意，诸佛心口必不相违。”宗密于教最尊华严，于禅最重荷泽，他认为禅教合一的最高境界，应是华严与禅的圆融。“华严禅”的成立可以取代其他一切教家和禅门。宗密的“华严禅”是佛教中国化过程中一个重要环节，这一禅教合一的思想，代表了以后佛教发展的大趋势，入宋以后，这一思想被大力推广，成为当时佛教发展的一股潮流，宗本即是当时应用华严教法的代表之一。

宗本继承发挥宗密思想，力倡禅教一致。他说：“先圣巧开方便，遂展多门，依无

住本而建立。本既无住，能应多缘。譬如洪钟在虞，随扣击以呈音；浩月流辉，列千江而普应，此皆无缘之慈，随有机而感应，不二之旨，逐根性以互分。教虽多途，理归一拨。”佛法如如，教禅不二，真正的学佛者是不会执宗非教，或执教轻宗，各立门户，互相倾轧的。宗本称赞这种如法作为说：“好诸禅德，击三通之法鼓，演无尽之法门。侍者拈香，重重佛事。若据实际理地，三世诸佛不能自宣，六代祖师莫能建立，若据佛事门中，须恁指注，便有一尘一佛国，一叶一释迦，若帝纲之垂珠，法门无尽。”这完全是运用华严宗圆融无碍“四法界”学说来说明其理事无碍的最高境界。如他上堂开示说：

烁烁瑞光，照大千界，百亿微尘国土，百亿大海水，百亿顷弥山，百亿日月，乃至微尘刹土，皆于光中，一时发现，诸仁者，还见么？若是见得，许汝亲在瑞光，若也不见，莫道瑞光不照。

这实际就是华严“十玄门”的具体演说。一微尘中，同时具足一切诸法；一一法中有无量法，重重显映，无有穷尽，容摄无碍，不相隔历，诸法融通，相即自在，尘尘法法，事事无碍，随一事理，能显法界实相。所谓“于一毫端现实王刹，坐微尘里转大法轮。”

宗本“华严禅”的思想还体现于他对高丽僧统义天的开示中。据《慧林宗本禅师别录》载，元丰八年（1085），高丽僧统义一在入宋，上表乞传华严教，义天至京，郎中苏轼陪同至慧林寺来拜谒宗本：

师问僧统：“承闻久熟经论是否？”天云：“精于华严大教留心。”师曰：“好！《华严经》尽是诸圣发明称性极谈，若非亲证悟解，难明法界妙理，莫曾有悟入处否？”天曰：“昭昭于心目之间，而相不可睹。”师曰：“作么生是昭昭于心目之间？”天曰：“森罗及万象，一法之所印。”师曰：“犹是文字语言。如何是一法？”天曰：“无下口处。”师曰：“汝未曾悟在，诸佛意旨，密密堂堂，若非悟入，实难措口。祖师西来，直指人心，见性成佛，见即便见，不在思量，不历文字，不涉阶梯，若以世智辩聪解会，无有是处。所以《华严法界观序》云，昭昭于心目之间。”师顾视僧统云：“好！若也于斯会得，不妙奇特。”复云：“而相不可睹，晃晃于色尘之内，而理不可分，而彻法之慧目，离念之明智，不能见知心，如此之灵通，只如与么说，且那个是自心。”天曰：“知之一字，众妙之门。”师云：“知之一字，作么生会？”僧统曰：“义天未曾参禅。”师云：“不可到宝山空手而回。”天曰：“大善知识，历劫难逢。”师复云：“知之一字，众妙之门，到者众唤作禅得么？莫是举处便是处，一时拈却，且作么生会？”天无语。

义天入宋，本意求华严教旨，宗本勘验其于法界妙理的悟入之处，义天认为“昭昭于心目之间。”宗本进一步逼问其意义，义天回答：事法虽别，理性同一，所以能一一称性融通，一多相即，即于一微尘中，同时具足一切诸法，如月印万川，而千江水月一月摄。只是相河睹，无下口处。宗本认为义天仍未彻底体悟，还是在名相之中兜圈子。所谓法界妙理，诸佛意旨，须亲证悟解，不在思量，不历文字，不涉阶梯，见即便见，直探心源，如以世智辩聪来解会，只能南辕北辙，错会祖意。所以所谓“昭昭于心目之

间。”只是直指人心，见性成佛，因亲证悟入，开口不得，这完全是以禅来会解华严，宗本开示说：

然华严大教，不可思议，称性极谈，惟对上机。如日独照于高山，尚不入二乘之手，如此戮力流通，岂为小缘。我佛世尊，初成正觉，为见一切众生，愚迷之甚，广大法界，而不能自证，广大威神，而不能得用，所以如来叹曰：奇哉！我今普见一切众生具有如来智慧相，但以执着妄想，而不证得。于是七处九会，称法界性而极谈。至于上品，有一十三大千世界微尘数偈，中品有一四天下微尘数偈，下品犹有百千妙颂，是此阎浮提所得大教，欲令十方众生，得见自身具有如来广大智慧。于一尘而含法界，于诸刹而普见道场，一多无碍，大小圆融，掷大千于方外，纳须弥于芥中，皆众生之常分，但有心而皆尔，然既有心，何以不见，故知若非彻法之慧目，离念之明智，而不能自见。若也见得，所谓无有形貌，而森罗大千，无有边际，而含容万有，念念尔，尘尘尔，法法尔。古今去来，大小内外，不动纤毫，无参差相。重重涉入，帝纲交罗，虽然如是，犹是圆融法界。义目言诠，于其中间，且作么生会？一尘含法界，于此会得，可谓一口吞尽一代时教。

诸佛世尊，惟以一大事因缘出现于世，所谓一大事因缘，即开示悟入佛之知见。只因世人外迷着相，内迷着空，不能证得本有如来智慧相，所以总有七处九会，称性极谈，广阐华严玄旨，欲使众生得见自身本具佛性。但因众生根机不同，故对机说法亦不同，所谓“一切法门无尽海，一言演出尽无余”然诸法平等，理性同一，于一尘而含法界，于诸刹而普见道场，尘尘法法，事事无碍，容摄圆通，不相隔历。如十佛摄化的境界，虽有莲花藏世界、十重世界、杂类世界之别，但诸种世界俱为一大法界，圆满自在。所以说，众生本具佛心。“既然有心，何以不见？”这就引入禅宗旨趣，“故知若非彻法之慧目，离念之明智，而不能自见。”最终归结至自识本心，见性明心。《坛经》云：“世人性本自净，万法在自性。”会得“掷大千于之外，纳须弥于芥中，”亦就明了“性含万法是大，万法尽是自性”这就是涅槃妙心，这就是圆融法界。宗本对义天云：“于此会得，可谓一口吞尽一代时教。”高丽僧统义天对宗本此一番“华严禅”的开示，衷心信服，礼拜而去。

此外，宗本在倡导华严禅的同时，还留心净土法门。宋代佛教内部融合调和的呼声一流高似一浪，宗本作为天衣义怀之法嗣，继承乃师遗风，呼吁诸宗融合，禅教一致。尽管在现存诸种僧传中，未曾明言宗本密修净业，禅净兼修，但日后诸种净土典籍，于此均有记载。据明道衍《诸上善人咏》中说，宗本“老居灵岩，闭户密修净业，曦律师尝神游净土，见一莲座，问彼土之人曰：‘此何人之座？’曰：‘大宋国僧宗本之座。’元符二年十二月甲子沐浴告众，右胁若熟睡然，撼之已去。”宋僧志磐所撰《佛祖统纪》卷二十七亦载说，宗本“密修净土之业，临终安坐而逝，雷峰纛法师，神游净土，见一殿殊丽，人曰：‘以待净慈本禅师。’又资福义师，至慧林礼足施金而去，人诘之，答曰：‘吾定中见金莲华，人言以俟慧林本禅林。又小莲华无数，称是以待受度人。’”其它一些典籍则说照本禅师密修净业，……或问：‘神师云师乃别传之宗，何得标名净土？’师曰：‘虽迹在禅门，而留心净业故也。’”清彭希涑《净土贤圣录》卷三载云：

宗本“出家后，参天衣怀禅师，念佛有省。”当然，宋明之后禅净合流已成一时之风尚，许多当时及前代的著名僧人均被说成是曾修净业，对于以上宗本之记载亦不无附会之嫌。但考诸宗本言论，还是能看出其思想中确有净土成分。在《慧林宗本禅师别录》中他曾有颂曰：“圆照十方无内外，灵光独耀莫能过，惟心净土非来往，念念相应是佛陀。”此外，在为驾崩的神宗皇帝举行法事时说：“大行皇帝恭愿净或超升，灵光不昧，金沙池畔，受生报化之身，宝阁门闭开，面睹弥陀之相，亲承佛记，决证菩提。”当有人问“大行皇帝仙驾什么处去？”宗本回答说：“此方向已谢，净国九莲开。”从中可知，宗本尽管仍受禅宗思想“惟心净土”说的影响。但“面睹弥陀之相”、“净域超生”，还是标明宗本确在净禅兼修的思想。“迹在禅门，而留心净业，”看来并非虚悟。其思想中存在着净土思想却是确凿无疑的。

五、契嵩新流

契嵩（1007—1072），字仲灵，自号潜子，藤州镡津（今广西藤县）人，俗姓李，终钟氏。他7岁出家，十三岁得度落发，十四岁受具足戒，十九岁开始游方参学，下江湖，陟衡庐，十余年间来往于南方各地，“首常戴观音之像，而诵其号，日十万声。于是世间经书章句，不学而能。”后至瑞州（今江西高安）见到云门宗僧人晓聪禅师，成为其得法弟子。明道年间，（1032—1033），他以佛教五戒、十善比附人儒家五常，作《原教》一文，流传颇广，庆历年间（1041—1049），契嵩“入吴中，至钱塘，乐其湖山，始税驾焉。”从此，他结束了游方生活，“以文鸣道于天下，”所谓“至钱塘灵隐，闭户著书”。皇祐年间（1049—1053），曾“去居越之南衡山，未几罢归。”复著《禅宗定祖国》，《传法正宗记》。不久观察使李公谨得其书，且慕其高名，奏赐紫方袍。契嵩感念“幸生天子臣护道达法之年，”遂带着《辅教编》、《传法正宗记》、《传法正宗论》和《传法正宗定祖图》北上京城，能过开封府尹王素的推荐，将书上呈仁宗皇帝。仁宗看过后，后第二年“诏付传法院编次，”收入《大藏》，以示褒宠。并赐给他“明教大师”的称号，由此名灵海内。不久，契嵩谢绝朝廷士大夫的再三挽留，返回杭州，“晚居余杭之佛日山，退老于灵峰永安精舍。”故后人又称其为佛日禅师，亦以“永安”称之。

从现有资料，已无法了解当年契嵩开堂演法时的情景，但从一些零星记载中，仍可嗅出他孤危险峻、人难凑泊的“云门突急”的遗风余韵。《镡津文集·怀悟序》记载说：“师自东来，始居处无常。……默视其迹，虽或出处不定，然其所履之道，高妙幽远。”可见，契嵩依然保持了云门一脉的高古家风，非上根器者不能领悟。这虽于中下根机者不宜，而契嵩又不肯以佛法作人情，削高就低，有唇门风。他“因而叹曰：吾安能圆凿以就方柄哉！闻圣贤所为得志则行其道，否则行其言而已，言之行犹足为万世法。使天下后世学者，识度修明，远邪见而游至途，则奚必目击而授之谓从已出耶？”契嵩机用，人难领用，所以他难以演法开堂行其道，只得以文字般若来接化学人，又何必去计较识

度修明者是否为耳提面命。所以，契嵩的一生主要是“却关著书”。即使在著述中，他仍不脱云门高古之风。史载：“其文之高拔胜迈，绝出古今。……然求世之知言审音者，不亦难其人哉！”他勤于撰述，著作甚丰。据称“所著书自《定祖图》而下，谓之《嘉祐集》，又有《治平集》，凡百余卷，总六十余万言。”但是，他的著作并没有完整保留下来，到两宋之际，其著作已大部分散失，宋代禅僧怀悟从大观（1107—1110）初开始搜寻契嵩的著作，历时二十余年，至绍与四年（1134），仅收集到契嵩著作的一半，“其余则蔑然无闻矣。”怀悟将其所集文稿整理编次，成《潭津文集》二十卷。此外还有《传法正宗记》、《传法正宗论》和《传法正宗定祖图》。这些就是目前留存的契嵩著作。

契嵩在禅宗史上的主要贡献，一是作《辅教编》等书，继承宗密思想，论述教禅一致，倡三教融合，特别强调儒释两教的一致性。二是作《传法正宗定祖图》、《传法正宗论》等书，厘定禅宗传法世系。

当契嵩著书立说时，正值宋代思想家和朝野上下抑佛排佛的呼声不断高张。在思想界，一些儒士追随前代韩愈排佛传统，纷纷著书反佛。“当时时，天下之士学为古文，慕韩退之排佛而尊孔子，东南有章表民、黄聿隅、李泰伯、尤为雄杰，学者宗之。”同时，朝中重臣中主张抑佛者亦很多，如范仲淹、富弼、文彦博、韩琦、欧阳修等，他们主要基于佛教的兴盛与封建统治经济利益的冲突。契嵩正是在这样一片排佛反佛声中，孤鸣独发，倡导佛儒一致，三教合一思想的。

最能集中反映契嵩三教合一思想的是《辅教编》、《辅教编》的中心，即是要“广引经籍，以证三家一致，辅相其教。”契嵩认为，三教名目虽然不同，但目的是一致的：“圣人为教不同，而同于为善也。”它们的区别仅在功用之上：“诸教也，亦犹同水以涉，而历揭有深浅。儒者，圣人之治世者也；佛者，圣人之治出世者也。”它们的一致性就在于都能达到“同归于治”。他说：“儒、佛者，圣人之教也。其所出虽不同，而同归于治。儒者，圣人之大有为者也。佛者，圣人之大无为者也。有为者以治世，无为者以治心。”儒家治世，佛教治心，两者相辅相成，缺一不可。为了强调二者的一致性，他曾公然宣称：“不必僧，不必儒；不必彼，不必此。彼此者，情也；僧儒也，迹也。”从现象上看，儒佛是有别的，但从根本旨意上，二者却是相同的。契嵩融合三教的主张，在禅林中影响甚大，云门宗佛印了元曾写过一首诗：“道冠儒履佛袈裟，和会三家作一家；忘却率陀天上路，双林痴坐待龙华。”

中国是一个宗法伦理国家，孝道是中国封建伦理思想的基本出发点，也是儒学的主要范畴，佛教在中国的推演过程，其实也就是对宗法制度下封建伦理纲常的适应过程。所以从佛教传入之时起，孝道就成为中国士人攻击，排斥佛教的主要武器。北周武帝在他的废佛诏书中指出：“父母恩重，沙门不敬，悖道之甚，国法不容，并退还家，用崇《孝经》。”唐初传奕反佛，其理由也是说佛教“不忠不孝”、“入家破家，入国破国”。韩愈作为儒门战将，亦指责佛教“弃而君臣，去而父子，禁而相生相养之道”。从佛教传入起，许多佛教学者为此而困惑，曾进行过长时间的调和融合，尽管契嵩亦十分清楚儒佛两种伦理体系间的差别，但他认为二者的教迹度不影响两教圣人心同的一致性，他

在《上皇帝书》中说，他之所以作《辅教编》，其主旨就在于“推会二教圣人之道，同乎善世利人矣。”在方法上，契嵩侧重讲儒佛在伦理观上的相同之处。他说：“吾之喜儒也，盖取其于吾道有所合而为之耳。”他取佛教的五戒十善来坐同儒家的五常：“儒所谓仁义礼智信者，与吾佛曰慈悲、曰布施、曰恭敬、曰无我慢、曰智慧、曰不妄言绮语，其为目虽不同，而其所以立诚修行，善世救人，岂异乎哉。”“今儒之仁义礼智信者，岂非吾佛所施之万行乎？”把五常等同于佛教万能胶行，旨在说明佛家八万四千行，并未超出儒家五常的伦理规范。

在儒家伦理规范中，契嵩特别推崇孝道。他特撰《孝论》说：“夫孝，诸教皆尊之，而佛教殊尊也。”说明“孝”不仅是儒家的伦理准则，更是佛教的伦理核心。他在论中多引《孝经》、《书经》、《礼经》等儒家经典来论述佛教“教”道，以至把孝说成是“天之经也，地之义也，民之行也。至哉大矣。”他说：“岂有为人弟者而不悌其兄，为人子者而不孝其亲，为人室者而不敬其夫，为人友者而不以善相致，为人臣者而不忠其君，为人君者而不仁其民。……佛之道岂一人之私为乎？抑亦有意于天下国家矣！何尝不存其君臣父子耶？岂妨人所生养之道耶？”本来在佛教中，“百行戒为先”，但契嵩以为，孝道比戒律更为重要，从而确立了其“孝在戒先”的命题：“子亦闻吾先圣人，其始振也，为大戒，即曰孝名为戒。盖以孝而为戒之端也。子与戒而欲之孝，非戒也。夫孝也者，大戒之所先也。戒也者，众善之所以生也。为善微戒，善何生耶？为戒微也。”契嵩所讲孝道，其核心是儒家的伦理思想，他所论述的戒孝关系，实际就是佛教和儒教的关系。他认为，戒律离不开孝道，孝是根本，戒只是从孝发“端”的，是孝的具体应用，戒律脱离了孝道，也就不成为戒。持戒修善所达到的解脱，实质上也是由“孝道”所致。这种孝在戒先的说法，实际是承认了儒家伦理在佛教伦理之上，是处于主导支配地位的。在宋代统治阶级加强封建纲常秩序的情况下，契嵩提出处理儒佛关系的新理论，适应了当时社会的政治需要。正因为如此，契嵩的著作受致函皇帝重臣的常识和重视。据说，韩琦曾把契嵩的文章给欧阳修看，欧阳修看后，对韩琦说：“不意僧中有此郎也，黎明当一识之。”第二天一大早，韩琦便偕同欧阳修一道往见契嵩，“文忠与语终日，遂大称赏其学瞻道明。”自韩承相以下，莫不延见尊重之，由是名震海内。仁宗见至其书，亦十分赞赏：“上读其书，至‘臣固为道不为名，为法不为身，’叹爱久之，旌以明教大师之号，赐其书入藏。”

在倡导三教合一、儒佛一致的同时，契嵩为确定禅门传承世系亦殚精竭虑。其时，禅宗已流行了两三个世纪，关于菩提达摩到慧能的禅宗六祖之说已成公论，但对禅宗在西土的传承仍说法不一，天台宗僧人也攻击禅宗传承关系不清，菩提达摩不是正统。“谓所传列二十四祖，至师子祖而已矣，以达摩所承者，非出于师子尊者。”针对“虽一圆颅方服之属，而纷然相是非”的局面，契嵩决心“推一其宗祖，为天下学佛辈秘诤释疑，使百世而知其学有所统。”于是他“力探大藏，或经或论，校验其所谓禅宗者，推正法所谓佛祖者。……编成其书，垂十余万言。命曰《传法正宗记》；其排布状画佛祖相承之像。则曰《传法正宗定祖图》；其推会禅宗之本末者，则曰《传法正宗论》。”《明教大师行业记》中亦谈到：“仲灵（契嵩）之作是书，慨然悯禅门之凌迟，因大考经典，

以佛后摩诃迦叶独得大法眼藏为初祖，推而下之，至于达摩，为二十八祖。”从此，禅宗“西天二十八祖”的传法系谱便成为定论，真正起到了“扶持正宗，排斥异说”的作用。

此外，契嵩作为一禅门高僧，还进行了一项重要工作，即对《坛经》进行了校订。契嵩曾著有《

《坛经赞》一文，在当时很有影响，吏部侍郎郎简，亦颇喜《坛经》，但当时的流行本“为俗所增损，而文字鄙俚繁杂，殆不可考。”便请契嵩校订。契嵩用了近两年时间，于至和三年（1056）完成。据说“果得曹溪古本，校之勒成三卷，璨然皆六祖之言，不复谬妄。”这个编校本，今已不存，但后世流传的所谓曹溪原本及元代德异本、宗宝本，都是以此为底本，略作增减而成的。

在《坛经赞》中，契嵩阐述了自己禅教一致的观点，他说：“以佛后摩诃迦叶独得大法眼藏为初祖，推而下之，至于达摩为二十八祖，皆密相付嘱，不立文字，谓之教外别传者。”尽管禅宗是教外别传，传佛心印，而不立文字，但并不能把禅与教割裂开来。他认为：“能仁氏之垂教，必以禅为其宗，而佛为其祖。祖者乃其教之大范，宗者乃其教之大统。”禅教的对立，乃至大小乘的相争，仅在于祖不正、宗不明，只要承认禅宗的正统地位，就可以息诤释疑，“后世之学佛者，不能尽考经论而校正之，乃有束教者，不信佛之微旨在乎言外；语禅者，不谅佛之能诠遗乎教内。”教是手段，禅是宗旨，参禅者应藉教以悟宗，习教者应明心而见性，经是佛语，禅是佛意，诸佛心口必不相违，因此，禅门与教门本来是一致无别的。

总之，明教契嵩作为禅宗云门宗的传人，尽管在禅法风范上继承了云门一脉的家风，但他并没有特意去全力光大发扬云门禅法，而是为当时更为迫切的禅宗乃至佛教的生存发展的现实问题所牵制，他不得不用毕生的热诚和精力去著书立说，阐述儒佛不二、禅教一致的融合思想。所以，契嵩在云门宗史上之所以能占有此独特地位，并不在于对云门禅法本身的发展张扬，而在于他作为力倡儒释融合的著名禅僧，乃是云门的法流所出。

六、灯灯续焰

云门文偃是禅宗六祖慧能门下第八代，其由雪峰存、德山鉴、龙潭信、天皇悟上承石头迁的法统。文偃于韶州云门山光泰禅院开法以来，门下颇盛，法席常逾千人。嗣法弟子有六十余人，主要有白云子祥、德山缘密、香林澄远、双泉师宽等。其中尤以澄远为上首。他住益州青城山香林院，接人语句完全继承文偃的风格。澄远门下有智门光祚，门风险峻，光祚法嗣有雪窦重显、延庆子荣、南华宝缘等三十人。

云门宗至文偃门下第三、第四代弟子时，进入鼎盛时期，与临济宗并驾齐驱，成为禅宗中最活跃的两派，宋徽宗序《续灯录》曰：“自南岳青原而下，分为五宗，各擅家风，就机酬对，虽建立不同，而会归则一，莫不箭锋相拄，鞭影齐施，接物利生，启悟多矣，源派演迤，枝叶扶疏，而云门、临济二宗，遂独盛于天下。”北宋前中期，云门

宗逐渐由岭南向北推移，出现了许多有影响的禅师，其中以圆通居讷和佛印了元、雪窦重显、大觉怀琏、慧林宗本及明教契嵩最为著名。

圆通居讷（1010—1098），字敏中，漳州中江（四川中江人，俗姓蹇，十一岁出家，于汉州什邡（成都附近）竹林寺侍奉元昉，十七岁试经得度，后东行至庐山，成为光祚门下延庆子荣的弟子，先后住持归宗寺和圆通寺，在江州（江西九江）一带有不小的影响，特别是致力于儒佛融通，深得士大夫好评。

佛印了元（1032—1098），字觉老，饶州（江西波阳）人，俗姓林，十五岁出家，十九岁去庐山参见开先善暹，成为其嗣法弟子，佛印的传承为文偃——双泉仁郁——开先善暹——佛印了元，据说居讷一见佛印即称赞他：“骨格已似雪窦，后来之后也。”了元曾住持庐山归宗寺、镇江金山寺，江西大仰寺和云居寺等，“凡四十年间，德化缙素，缙绅之贤者多与之游。”在江西和江苏等地建立了稳定的弘法基地。

雪窦重显以明州（浙江宁波）雪窦山为中心，举扬宗风，影响甚大，其颂古之作不仅成为禅僧的必读书，而且受到参禅士大夫的欢迎，其嗣法弟子有八十余人之多，被称为“中兴云门。”

大觉怀琏（1009—1090），为文偃门下第四代，共传承法系为：文偃——双泉师宽——五祖师戒——泐潭怀澄——大觉怀莲。漳州龙溪（福建龙溪）人，幼年出家，曾师事怀澄十余年，后游庐山，常居讷禅师记室，皇祐元年（1049），朝廷命居讷住持左街十方净因禅院，居讷举怀琏以代。当时汴京两街诸寺的传承系统只有法相宗和南山律宗。自有净因院，禅宗始行于北宋京城。

重显的知外弟子有义怀，曾住持安徽无为铁佛寺，后迁至越州（浙江绍兴）天衣寺行化，前后主持法席七次，大兴云门宗风，法嗣有八十人，其中以慧林宗本，法云法秀、长芦应夫、天钵重元等为上首。

宗本，十九岁入苏州承天永安寺道升禅师门下，若修十年方剃发受具足戒，又服勤三年，后拜辞道升参脚游方，至池州景德寺，参谒天衣义怀，有所契悟，义怀退居后，推举其在姑苏瑞光寺开法，元丰五年（1082），汴京相国寺六十四院开辟为八寺，二禅六律，以东西序为慧林、智海二禅寺，召宗本住持慧林禅刹，为第一祖，大扬禅风。宗本一系，僧才辈出，特别在北方势力更大，传承说较长。宗本下，有长芦崇信、法云善本等。崇信下，有慧林怀深，宣和三年（1121），国住持慧林寺。其后递传灵隐寂室、中竺痴禅、光孝已庵。善本（1035—1109），颖州（今安徽颖上县）人，出家后，到姑苏参宗本于光瑞寺，默契宗旨，服勤五年，尽得宗本之道。后来住持婺州双林寺，道俗推崇备至。继而移住杭州净慈寺，继承宗本的法席，和宗本并称“大小本”。不久又住持不京法云寺，继承法秀的法席，号大通禅师，住持八年，又归老于西湖之上。门上有雪峰思慧，天竺从谏等六十九人。思慧下有净慈道昌，道昌下有五云悟。

义怀的另一知外弟子为法云法秀。法秀（1027—1090），秦州陇城（今甘肃秦安县）人，十九岁时试经得度，后来便从事讲经，既而至无为军铁佛寺参义怀，有所证悟，得到印可。初住持淮西四面山，既而又住持栖贤，蒋山、长芦，后来东京法云寺落成，他应如为开山第一祖，号圆通禅师。其下有佛国惟白，保宁了英等五十九人。

惟白继法秀之后，住持白云寺，后移住明州天童寺，撰有《建中靖国续灯录》三十卷。其下有慧林慧海等十四人，慧海下有万杉寿坚。

当然在云门法流所出中，以明教契嵩最为知名，其阐述儒佛一贯之理，对后世影响甚大，扩大了禅宗在社会上的影响。

从上述看来，云门宗僧人奉诏住持京城寺院的人数众多。挟皇权之势，影响及于全国。如黄龙派创始人慧南，就借鉴了云门派的教禅特色，而设“黄龙三关”。杨歧派创始人方会，也在接化学人方面受到云门派的影响。北宋前中期，尽管云门派和临济派共同推进禅宗的发展，然而云门派禅人贡献尤为巨大。从北宋徽宗到南宋末年，云门派渡过了它的鼎盛期，逐渐走向衰微，尽管云门派传法世系未绝，但已不能代表禅宗发展方向，到了元初，其法系就无从考核，湮没无闻了。一宗之法脉仅延续了二百年，这大概是由于其宗风突急，机辨险绝，言语简洁高古，只言片语蕴无限旨趣，接化学人又常是截断众流，不容拟议，几乎无路可通，非上等根机不易悟入，与众多中下根机难以沟通，所谓“孤危耸峻，人难凑泊。”昔云峰悦禅师云：“云门虽有定乱之谋，要且无出身之路。”云门一脉的绝传，绝非偶然。