

第十一章 曹洞法系（上）——唐宋时期

一、三代催生

从中国禅宗在精神文化领域举世公认的特行独立品格而言，可以把曹洞宗与其它几个宗派，称作“思想界的贵族”（真正的思想者）。这个“思想界的贵族”之所以能够成立，因缘当然不一而足，但其中最主要的原因是：以石头希迁、药山惟俨和云岩昙晟为代表的三代禅者，代代相续，直接地培育、养成了曹洞宗的思想来源和宗风底蕴，曹洞宗就是以上三代禅思想家一以贯之培养催生的结晶。

在曹洞宗正式创立前夕，即公元九世纪下半叶（以良价和本寂二位创立者活动年代计）之前，中国佛教刚完成了一场前无古人的深刻革命——就是禅宗“南宗”的兴起和发展，这场革新运动，由慧能肇其端，当属确凿无疑，但是，严格地说来，“南宗”在历史上争取到其主流地位，特别是在思想义理上完善成熟、得以巩固其根基，却是在慧能之后，亦即由公元八世纪初叶开始的百余年间——这段艰苦卓绝又精彩纷呈的历程，为时一百五十年左右，胡适之曾这样描摹过这一段激动人心的历史：“从公元700年至850年，在这一百多年中，包括盛唐和中唐、是禅宗极盛的时期，这在中国佛教中是一个大的运动，是佛教内部革新的运动。”他认为，这在于使佛教真正开始了中国化和简易化的历程。他在自己的论著中多次强调“公元700—850年的佛教革命”，给予极高的评价。胡适之这一观点基本上是符合历史事实的，即以神会为杰出代表的南宗禅师，直接承继了慧能革新的成果，高举“顿门”嫡传的旗帜，为南宗成功地争取到了禅宗正统法系的地位，从而也就为佛教真正中国化开辟了广阔的前景。从此，由师说徒受，“言下悟道”，或者弟子将心得呈师印可从而悟得，便成了“顿悟”的主要形式，并沿袭下来。有的论者据此认为神会是南宗的实际创始者，帝一论点可以商榷，因为从思想渊源上看，神会之主张“顿悟”和“无念”，直接地源自慧能，上述推论显然与基本史实不符。

公元700年，神会前往岭南依慧能为师，恰巧也是这一年，石头希迁诞生了，这真是一种不可思议的奇特因缘：南宗禅的开路先峰神会接续慧能法脉在前，慧能法孙石头希迁诞生于后，前者即将在公元八世纪前半叶来上演为南宗摇旗呐喊、闯关夺隘、终成正果的雄壮活剧，而后者则注定会于世世纪后半叶，静处南国大荒山作世外凝思默想，为“五家七宗”中之三家南宗子孙开掘思想之正源，说公元700年是南宗禅的一个逻辑和历史的起点，就没有什么过份之处了。如果我们再将视野扩大一点，就会发现禅宗群星灿烂照耀千秋的星座，正是以公元700年为绝妙的坐标原点的，从慧能大师（638—713）始，有青原行思（？—740）、南岳怀让（677—744）、荷泽神会（686—760）、永嘉玄觉（675—713）、南阳慧忠（690—775）为第一代法子，更遑论马祖道一（709—788）、石头希迁（700—790）以下了。中国禅宗第一度群星灿烂，神宗“五家七宗”莫不发源于此一奇特时空。

对于曹洞宗，从整体上看，这一时期无疑是培元固本、先天养成的最佳年代，而在其中，石头希迁则是其思想的确凿源头所在。

石头希迁，少年即在慧能大师门下得度为沙弥，按理本应当成为直承大师的法子辈，惜年方十四岁，大师入灭，无所依傍。经历一番求索后，终于在青原行思处得到开悟，与行思遂由师兄弟一度而成师徒之辈，并得到另外一位“大师兄”南岳怀让的砥砺。石头希迁如此丰富而奇特的经历，可谓尽得慧能及行思、怀让两代南宗鼻祖之心要。事实上，石头本人就直截了当地宣称过这种再亲切不过的心灵意会关系，他初次谒见青原行思的机锋问答便是：

师问曰：“子何方而来？”迁曰：“曹溪。”师曰：“将得什么来？”迁答：“未到曹溪亦不失。”师曰：“怎么用去曹溪作什么？”迁答：“若不到曹溪，怎知不失。”

作为承上启下、继往开来的南宗禅思想大家，石头希迁的思想成熟、圆融，是在他中年

以后由江西吉州青原山（在今江西吉安）迁往湖南南岳的时期，亦即公元八世纪的后期，他在南岳度过了后半生近半个世纪的时光。虽然僻处一隅，但是终其一生都保持了沉郁孤高、好学深思的隐者气蕴，十分注意广泛吸收前贤今人的思想资料，其中既有佛门别家非南宗、非禅宗的成份，如流行中原和江左的华严、牛头诸家，也包括道家和道教这样的外典之学。既有对当时思想界的积极回应，也显见追踪前贤、直溯历史深处的高古气质，以上诸多因缘造就了千古一石头，以致宗密在《禅源诸论集都序》里半石头与牛头二宗并禅，同归于“泯绝无寄宗”；石头毕生结晶“回互不回互”之说，亦直接受华严宗十玄缘起以及六祖圆融思想的影响。至于说到追踪前贤，则石头读僧肇《肇论》而豁然受启发（事见《祖堂集》），就更是一个明证。应当强调的是：在公元八世纪后半期，亦即慧能以下第二代南宗禅师群体之中，石头希迁是独一无二的，这种独特性就在于：注重多方面的思想义理之间调和融会，始终涵养着一种善于兼收并蓄、长于理认整合，而稍拙于实践以及自我宣传的整体气质，而这一点，正是由马祖道一洪州宗所煽起的后期南宗禅中，所仅有的“孤例”，也就是说，在当时逐渐兴起的南宗禅那种如火如荼的呵佛骂祖氛围中，惟有石头希迁保持冷静超越的风度，对于南宗禅内外，佛门内外的各种思想养料进行着自觉的摄取，实际上恰好弥补了马祖一系单兵独进、孤军深入从而锐气有余、后劲不足之弊端，使南宗禅得以在宽阔和深刻的层面上进一步发展成为可能。

作为石头希迁的思想的结晶，其《参同契》从形式到内容堪可注意，在形式上，此文充满与道家和玄学亲切融通的气息。题目直接采之于被道教奉为“丹经王”的《周易参同契》，综观全篇，完全不说佛，不言禅，通篇却参玄论道，以“竺土大仙心”起首，以“谨白参玄人”作结，这不止在当时，就是前后历史中也属罕见，乃至印顺法师也认为，直截了当地“把禅学看作玄学，称参禅为‘参玄’似乎石头是第一人。”这与其说是石头希迁对于道家的偏爱，勿宁说体现了他对于举世滔滔狂禅潮流所热衷的南北之争、只知谈禅而完全忽视文化传承和整合这一弊端的独特态度。“回互不回互”也好，“参同”也好，实际上都是一个中心思想：即要让修禅者深刻领会万事万物之间互不相犯、各住自性同时又相入相涉、无所分别的圆融不二关系，这当然也包括对于佛教不同宗派思想所应持的态度在内。在文中，他明确地说“人根有利钝，道无南北祖”，“承言须会宗，勿自立规矩”。这既可理解为具体针对当时南北宗之争，更可以理解为石头对于马祖一系“激进派”的深重忧虑；石头本人当然是禅宗南宗这场革命的积极参与者，但对于“自立规矩”、向超越佛祖乃至呵佛骂祖的方向急剧发展这一潮流，对于当时正在普遍蔓延起来的完全否定看经坐禅的炽热倾向，这位时代的主要精神导师，充满忧虑和不安。在这里，所谓“回互”学说不仅仅是一种理论，更是这位大智者“满天风雨下西栖”的俯首沉思，是他向那个到处充满骚动不安、急欲冲决一切罗网樊篱的大时代所发出的警示：世界是“回互”的，思想与文化同样是“回互”的——他向禅门同修者门提示着一种重视不同系统、不同层面的文化相关联系，亦即注重思想文化的继承整合，注重内在的自我规约和必要秩序的大方向。

曹洞宗恰恰是朝着这个方向产生和发展的。

石头与马祖两位同时代的禅宗巨匠，便是在这个歧路上分别的。也许石头这位内向的、喜欢静默的思考者根本就不善于对别人品头评足。而机警俏皮的马祖，却留下了一句十分见才气因而也十分生动的评语：“石头路滑”。何谓“路滑？”路不滑人，人自滑。人何以会滑？石头《参同契》有言：“明暗各相对，比如前后步。”人之脚步前后如此“回互”，岂有不滑之理。当然，这只是马祖的批语。石头则完全是另一番道理：“触目不会道，运足马知路。进步非近远，迷隔山河固。”山川满目而不识前路，抬脚又能迈到哪里去？如此执迷不悟，又岂可以激进与否作标准来论是否真正有所进步？为令学人会得“回互”之深意，石头在《参同契》中运用子母、根叶、本末、尊卑、明暗、用处等比喻，反复说明事物互相关系、互相奇待，其苦口婆心，真似道家《老子》之“道”。

石头的路，注定了悠远而绵长，端赖其“回互”理念无穷深厚内力之赐。这也就是曹洞宗虽然绝少临济宗之开大合、大红大紫，但却绵泽不尽、气力不竭的内因：“回互”者，生生不息，生机无限，这是与马祖一系截然别样的另一种生机。后者（从洪州宗始）入手于“即心是佛”，而历经“非心非佛”，最后拈出“平常心是道”，犹如提携利剑一柄，在一系列打、踢、喝、骂的刀光剑影中，如迅雷不及掩耳，单刀直取人“心”。这是南宗禅在“顿悟”方向上的极致，如此活生生地逼人忽然省悟，释放出无限盎然生意来。而石头则在“回互”之中强调多方整合，三分迂回，一片蕴绵，如此一路的“生机”自然来得醇厚绵实。应该说，如此运作之分别，总是后世所谓“临济将军、曹洞士民”之喻的最初底蕴，是“临天下、曹一角”这一势力范围差别的内在由来。

如果说，石头希迁因为开辟“回互”之路而为这一路上之肇始者，则药山惟俨因一肩担荷石头家业、在禅宗内部继续标举注重思想传承与文化整合之旗帜而成为第二代传人。

药山惟俨（751—834）俗姓韩，绛州（今山西新峰）人。年17依潮州西山慧照禅师出家，23岁戒于衡岳希操（又作希琛）律师。值此少壮少年，因为痛感“大丈夫当离法自净，马能屑屑事细行于布巾耶？”而径直“谒石头，密领玄旨”，这是《宋高僧传》及《景德传灯录》、《祖堂集》一以贯之的说法，而另一份史料则明言其为马祖道一弟子。其实，当石头与马祖并立于世之际，天下禅僧往来二大师门下者，不知凡几。在这种情况下，所谓门徒与否，最重要的证据，还得审视其思想文化递嬗之迹。

药山之直承石头，其最为亲切的会意，堪举其读经坐禅。贞元初（785）他离开石头，迁居汗阳（今湖南津市市）药山，居此近50年，一如乃师石头之恒居衡岳，为世外高人隐士，惟看《法华》、《华严》、《涅槃》等经，昼夜如一。不但看经，而且在从石头门下时起就坚持坐禅：

一日，师坐次，石头睹之，问曰：“汝在这里作么？”曰：“一切不为。”石头曰：“恁么即闲坐也。”曰：“若闲坐即为也。”石头曰：“汝道不为，且不为个什么？”曰：“千圣亦不识”。

师坐次，有僧问：“兀兀地思量什么？”师曰：“思量个不思量底。”曰：“不思量底如何量？”师曰：“非思量。”

如果我们环顾8世纪后半叶南宗禅的主流局面——马祖道一开创的洪州宗烽火几乎燃遍南国，其直指“平常心”，极力否认看经坐禅而代之以打、踢、喝、骂、画的倾向已成为一时主流，流布天下，那么，药山惟俨如此坚持看经坐禅，相形之下，实别具深意，这并非刻意反潮流之为，而是石头系思想发展的必然结果。石头之注重“回互”传承整合的融会特色，在药山惟俨这里显然开始产生了实际效用。其直接的体证有二：从大处和远处说，重视读经意味着与佛言祖语传统经教时刻保持紧密联系，亦即坚持对于佛祖传了的承继一面；从小处和近处说，如此看经坐禅，完全不避堕入“知解之徒”的风险，则又直通荷泽神会的特色，亦即表现出与当代其它流派坦然整合的鲜明倾向。以上两者是相通的，既然坚持看经坐禅，那就是因为重视知见知解；既然要以知见为门径，那就必须看经，迁要坐禅，这也正是药山当初直诣石头，作大丈夫行的誓愿之成吧！

当然，药山惟俨所谓“看经坐禅”，自是不可与凡等论。作为曹溪门下，从荷泽到洪州到石头，乃至石头门下，高标“行住坐卧皆是禅”，鄙视“以坐为坐禅”，这是并无二致的。甚至明确地指出看读经论为障道之因缘，还是药山惟俨首先发明的，《景德传灯录》记载：

师看经，有僧问：“和尚寻常不许人看经，为什么都自看？”师云：“我只图遮眼。”云：“某甲学和尚得也无？”师云：“若是汝，牛皮也须看透。”

师又云：“有一般底，只向纸背上，记持言语，多被经论惑，我不曾看经论策子。”

（李）翱谢问曰：“何谓道耶？”俨以手指上下曰：“会么？”翱曰：“不会。”俨曰：“云在青天水在瓶。”

“云在青天水在瓶”的见地境界当然只有极少数上根利器者能获致，对这类人来说，广学

博闻悟后任运又何妨？而对“一般底”人而言，乃至根微智劣者，自然是不许被经论惑了。

但是，在普遍地不看经、不坐禅风气蔓延开来的8世纪末叶，无论如何，坚持看经坐禅的人，不能免其孤独的心志和命运。药山在沉郁孤高的家风上，比之乃师石头更为浓重。

僧问：“如何是道中至宝？”师云：“菲谄曲。”云：“不谄曲时如何？”师云：“倾国莫换。”

师曰：“太守（指李翱——引者注）欲得保任此事，直须向高高山顶立、深深海底行……”他翱再赠诗曰：“选得幽居惬野情，终年无送亦迎。有时直上孤峰顶，月下披云笑一声。”

“倾国莫换”，“高高山顶立，深深海底行”，都是药山惟俨孤高心志的“夫子自道”，孤峰顶上“月下披云笑一声”则更是其真实写照。

事实上，石头宗系的命运在当世也远未达到后来人所称颂的显赫，虽然直到九世纪前期总有石头、马祖并称“二大士”之说，但是从总体上看，在700—850年这个时期，亦即石头希迁诞生，直至唐武宗“会是法难”之前，石头宗系的影响是无法与马祖道一洪州宗比拟的，这与石头希迁、药山惟俨孤高出世的思想家品格无疑是大有关系的。

这在石头系第三代传人那里体现尤为明显。

当洪州一系作为禅宗主流蔚然成为“天下选佛场”而成为佛子往慕之门时，石头一系的地理透移也有悄然发生：从衡岳到药山，再到“泮泊深邃绝人烟处”，石头系前后三代局促湖南境内，由东而西再而西北，竟然次第移往深山更深处，越来越远离人世，这当然不是什么怯世避世，而是非高僧禅匠大思想家不能办之大业。这第三代即药山惟俨门下的华亭德诚、道悟圆智和云岩昙晟。药山入灭之后，师兄弟三人同议，打算持必要的种粮家什，下山溯沅水而上，直达湖南境内有名大河的源头，养道过生。（因为种种因缘，这个梦想实际上是非曲直到了德诚弟子会善，总告完成。）

云岩野晟（782—841）之所以在同门之中越众人，成为药山惟俨法嗣之中声名独著者，就在于其浓厚的思想家色彩和独特思想成果。他本来在百丈怀海门下，为侍者长达二十年之久，守着这样一位洪州宗最为显要的大师，却认为自己仍未契入，于是就在侍奉百丈尽其天年之后，离开江西“选佛场”，从繁华极盛的南宗禅中心圈，径直来到冷落幽远的湖南药山“孤峰顶上”，投惟俨门下，顿告言下契会。此时已值九世纪初期（百丈怀海卒于814年），是一个禅宗南宗革命成功、需要自己的比较成熟的思想家的时代，江湖之间参禅路上不知多少行脚禅得往来憧憧，其中非有上乘法门、独到见地者不能言继往开来卓然成家。昙晟正是这样一位特出人俊。作为晚到却能成功地契入石头宗系的最有力印证，这位禅思想家举出自己的“宝镜三昧”法门——这就不但得到药山惟俨心印，而且竟直追乃祖石头希迁。石头希迁《参同契》道“即事而真”之理云：“事存函盖合，理应箭锋柱。”由洞山良价转述昙晟心义《宝镜三昧》词云：“羿以巧力，射中百步，箭锋相直，巧力何予？”均谓以事相上而显见理体，犹如盖与盒、箭与的、触目见道，自然契合，而昙晟理会石头希迁之亲切会意处，透过一派晦涩支离的名相，依然可观。此中若无药山惟俨之薰育，若无看经坐禅、对照经教，而假设依旧在洪州宗“选佛场”中一味否定看经师古，昙晟哪能举出此种法门来？如果说，药山惟俨是因其坚持看经坐禅的独到方式，为石头宗系保存了“回存”理论的星火，那么远来的和尚昙晟则拨亮和点燃了星星之火——他在《宝镜三昧》法门中明确首倡“偏正回互”说。由石头希迁而药山惟俨而云岩昙晟，三代禅师的思想历程，如同他们经历的湖南地理路线，青山隐隐，绿水迢迢，在一派禅语机锋的掩盖下，哲理时而晓畅明白，时而幽暗迷离，山重水复，但是至此，昙晟拈出“偏正回互”说，豁然之间，柳暗花明，瓜熟蒂落。

“偏正回互”正是曹洞宗的根本宗旨。宗旨既立，宗派成立的年代也就到来了。

二、曹洞开宗

公元九世纪随后的一两个世纪禅宗全面鼎盛，与西方“黑暗的神学中世纪”相比，中国的这个宗教鼎盛的中世纪，情况完全不一样，中国连续数世纪禅僧之中代代涌现的智慧群星却

震烁今古。

其原因固然很多，但若论从其代表性人物心态着眼，了解其最初动因，直叩心灵的源头，曹洞宗的正式创立者洞山良价，在这方面提供了一个绝佳的叩问门径。

洞山良价（807—869），会稽诸暨（在今浙江）人，俗姓俞。先从马祖道一的弟子五泄灵默披剃，二十一岁时前往嵩山受戒。此后参学于多位著名禅师门下，例如南泉普愿、汾山灵祐等，最后在云岩昙晟门下悟入。“会昌法难”，他正值思想成熟的壮年，开山授徒。唐宣宗大中末（859），先居亲丰山，后转豫章高安（在今江西）洞山，聚众数百，遂为重镇，传法弟子有曹山本寂、云居道膺等二十六人。传世有《宝镜三昧歌》、《玄中铭》、《新丰吟》、《五位君臣颂》、《五位显诀》和《纲要偈》，并有语录二卷。后人所谓“曹洞宗”一名，即以洞山良价为轴心，上联曹溪，或下续其弟子曹山本寂，合称“曹洞”。

洞山良价最初出家为僧时，写有一封《辞北堂书》给家中高堂，叙述其出家的思想动因。文字简练而饱含深情：

“伏闻诸佛出世，皆从父母而受身，万汇兴生，尽假天地而覆载，故非父母而不生，无天地而不长，尽沾养痛之恩，俱受覆载之德。嗟夫！一切含识，万象形仪，皆属无常，未离生灭，虽则乳哺情至，养育恩深，若把世路供资，终难报答，作血食侍养，安得久长。故《孝经》云：‘虽日用三牲之养，犹不孝也。’相牵沈滑，永不轮回。欲报罔极深恩，莫若出家功德，截生死之爱河，越烦恼之苦海，报千生之父母，答万劫之慈亲，三有四恩无不报也。故《经》云：‘一子出家，发族生天。’”

以上这段话，既反映了良价在出家之前所接受的儒家教育素养，也体现了汉魏以来数百年间佛教对于中国人的潜移默化之功。即以孝亲为例，中世纪的中国人拥有如此多元的选择，如良价这样的人既承认和崇尚儒家“天覆地载”的一套教诲，又认识到存在着更高着眼的佛理——这种选择既是理性的、智慧的、又饱含着感性的、感情的因子，既是痛苦的，又充满着圆融的喜悦，全都是发自内心的，而无任何外在的强迫性，良价是这样表明他的选择的：

“良价舍今世之身命，誓不还家，将永劫之根尘，顿明般若。伏惟父母心开喜舍，意莫攀缘，学净饭之国王，效摩耶之圣后，他时异日，佛会相逢，此日今时，且相离别，良非遽达甘旨，盖时不待之，故云：此身不向今生度，更向何时度此身，伏冀尊怀，莫相记忆！”

书犹不足，作颂二首更以明志：

“未了心源度数春，翻嗟浮世漫逡巡。几人得道空门里，独我淹留在世尘。谨具尺书辞眷爱，愿明大法报慈亲。不须洒泪频相忆，譬似当初无我身。”

“岩下白云常作伴，峰前碧障以为邻。免干世上名与利，永别人间爱与憎。祖意直教言下晓，玄微须透句中真，合门亲戚要相见，直待将来证果因。”

十年之后，良价已是一个参学四方，阅历甚广的得道高僧。回望来路，感慨良多，他再修书一封，告白母亲：

“良价自离甘旨，杖锡南游，星霜已换于十秋，歧路俄经于万里。伏惟娘子收心慕道，摄意归空。休怀离别之情，莫作倚门之望。家中家事，但且随时，转有转多，日增烦恼，阿兄勤行教顺，须求冰里之鱼，小弟竭力奉承，亦泣霜中之笋，夫人居世上，修已行孝，以合天心，僧有空门，慕道参禅，而报慈德。今则千山万水，沓隔二途，一纸八行，聊伸寸意。”

洞山良价母亲的回信，亦足以道明鼎盛年代母亲对于出家儿子的认识与心态：

“吾与汝夙有因缘，始结母子恩爱情分，自从怀孕，祷神佛：愿生男儿，胞胎月满，性命丝悬。得遂愿心，如珠宝惜。糞秽不嫌于臭恶，乳哺不倦于辛勤，稍自成人，遂令习学。或暂逾时不归，便作倚门之望。来书坚要出家，父亡母老，兄薄弟寒，吾何依赖？子有抛娘之意，娘无舍子之心。一自汝住他方，日夜常洒悲泪。苦哉苦哉！今既誓不还乡，即得从汝志。不敢望汝如王祥卧冰、丁兰刻木，但如目莲尊者，度我下脱沉沦，上登佛果。如其不然，幽谴有在，切宜体悉。”

一部中国佛教包括禅宗史，若将以上历史材料视之为题外赘余而弃之不顾，则不免面目苍白甚至可憎。比之以下要叙述到的抽象得多的洞山哲学思想，上述富含感性通俗易懂的文字，说明一个非常重要的事实，这就是：在整个佛教特别是禅宗鼎盛的时代，任何一宗一派之所以能够发达与鼎盛起来，其最初的动因，无不缘于社会与论的宽容、个体的理性自觉，选择是多元的——既可学王祥卧冰，更可效目莲救母，既可入世，更可出世。如此文化氛围与理性自觉选择之下成长发达起来的宗教，岂可与“愚昧和黑暗的守护神”同日而语！

洞山良价如此智慧兼运的突出个性，不能不深刻地影响到他的云水生涯，他最初接触到乃师昙晟门下，就是从参“无情说法”一案而开始悟入的：

“既到云岩，问：‘无情说法，什么人得闻？’云岩曰：‘无情说法，无情得闻。’师曰：‘和尚闻否？’云岩曰：‘我若闻，汝即不得闻吾说法也。’曰：‘若恁么，即良价不闻和尚说法也。’云岩曰：‘我说汝尚不闻，何况无情说法也。’”

石头宗系长于吸收融会诸宗的特点，在这里又一次充分显露出来，其关注形而上的本体论思想家特质更为浓重，洞山良价在此即紧接着向云岩呈上一偈，表明自己的强烈兴味：

“也大奇，也大奇，无情解说不思议。若将耳听声不现，眼处闻声方得知。”

这与马祖一系强调直下顿悟，又成歧路。良价不是径直由此全部领会，而是在经历了诸如此般“也大奇”的思想迂回曲折缠绕之后，总在昙晟《宝镜三昧》的法门之下终于悟入，因为他在辞别云岩山时，心中仍犹疑徘徊，反复思量，直到过一水，睹水中之影像，豁然悟彻，所悟的正是“宝镜三昧”精神。其得法偈云：

切忌从他觅，迢迢与我疏。我今独自住。处处得逢渠。渠今正是我，我今不是渠，应须恁么会，方得契如如。

过水即如临镜，形影相睹，当人即是影像，影像岂非斯人，形影宛转相照，水镜之妙一也。

洞山良价之所以成为曹洞一宗的创立者，在于他直承石头承迁、药山惟俨与云岩昙晟，总结发明，提出了一整套包括功勋五位、正偏宛转、三渗漏和三路接人等方法、范畴在内的理论思想与修行实践体系。而这一套独特的体系，其展开运用与丰富完善又是由他弟子曹山本寂来完成的。其间之亲切紧密不可分割，故“曹洞”连称自为允当。《五灯会元》评价说：“洞山权山五位，善接三根，大阐一音，广弘万品。”而曹山则“妙唱嘉猷。道合君臣，偏正回互”，至此曹洞宗总蔚然成立，名播天下。

曹山本寂（840—901），俗姓叶（一说黄姓），泉州莆田（在今福建莆田）人，唐代末年，泉州“多衣冠士子侨寓，儒风振起，号小稷下焉。”在此氛围之中熏陶过的经历，使本寂在儒家教育下颇具功底。《宋高僧传》作者赞宁就曾称赞他素修举业，文辞遒丽，富有法才，其实，这与乃师洞山良价以至乃祖石头宗系的特点颇有相通之处，对其个人的思想与修行实践也深具影响。他十九岁于福州出家，二十五岁受具戒，闻洞山良价禅师盛名，即往请益。良价闻其名。回曰：“本寂”。良价再问：“向上更道。”回云：“不道。”良价问：“为什么不道？”回云：“不名本寂”。良价由此器之，传其心要。悟入之后，随缘放旷，如愚若讷，后受请往抚州曹山，更迁荷玉山。两处均法席隆盛，学侣四集，他传授良价五位铨量，撰《解释洞山五位显诀》立为曹洞丛林标准，还留下语录三卷，并注《寒山子诗》，盛行当世。曹洞宗由石头系发源而出，洞山创立，至曹山大成。

如果说在曹洞宗正式成立之前，石头宗系已经由石头，药山和云岩昙晟为其提供了丰富的思想来源，那么洞山良价和曹山本寂得以立宗的独特贡献就在于：在形而上的哲学思想层次，他们以与乃祖的君臣、偏正等范畴“回互”理论相结合，通过深入细致阐述，使这一传统理论变得完全成熟化，用以启示学人由事上见理、由现象见本体、由普通的世界观跃升而入“曹洞宗的世界观”；在具体的修行实践上，他们以三路接人、三渗漏、三种堕等手法，树立标准，具体展现曹洞宗应机接人的风格。

将世俗之君臣理念直接引入自己的宗教哲学与实践体系，并且成为特色，这在古今中外的宗教历史上并不多见。在曹洞宗历史上，洞山良价的这一开创性尝试，其初因仍然可以直溯其《辞北堂书》，其浓厚的报恩思想动机，由报父母恩而延至报皇恩，并深入渗透到他的禅理论与实践，由此而成“君臣五位”这一根本思想，用以阐明“回互”之理，并因之成为曹洞宗区别于其他宗门的主要特色。

“君臣五位”重在阐释理与事、本体与现象、一般与个别之间存在的五种关系，其中有四种是片面的、失当的，只有一种是事理俱融、全面正确的。失当与否，可以用正、偏来表示，曹山本寂的概括简明扼要：

“正位即空界，本来无的偏。位即色界，有万象形。正中偏者，背理就事。偏中正者，舍事入理，兼带者，冥应众缘。不堕诸有，非染非净，非正非偏，故曰虚玄大道，无着真宗。”

用以上正偏五次来说明理事关系，犹嫌不足，以君臣二者来进一步明其大体，就是“君为正位，臣为偏位，君视臣是正中偏，臣向君是偏中正，君臣道合是兼带语。”显然，“兼带”也好。“君臣道合”也好，总是曹洞宗的理想哲学模式：克服各种片面的认识，达到由事见理，即事而真，事理圆融，混然内外，和融上下，方为至上境界。

运用近代语汇来解释上述名相是一回事，真正贴近曹洞去理解其原初的“本来面目”又是另一回事，这种差别多少有点类似文物保护修复领域里的“整旧如新”和“整旧如旧”之异。从后者的角度来说，由石头宗系达至曹洞宗，其长于形而上思考这一思想家特质渐臻成熟完善，这是就内在之质而言，从外在形式看——当其开宗立派、亟需建构自己独特哲学体系时，困难便发生了：建筑这一新型大厦的砖瓦材料严重不足，只能从别处借取现成的名相范畴为我所用，曹洞借用“君臣”之说，即是最主要一例。后世论者往往指出其与世俗政治之关系（如中唐以后重振君权思潮之影响），并无不妥。但言谈及此是很不够的，更重要的问题在于：中世纪的禅思想家们，在努力建构自己的思想体系时，越来越面临着缺乏新的哲学语汇的严重困难，因此，这种努力就时常处在内在的思想张力与外在的语汇的贫乏矛盾之间，显得力不从心，以至于反复借喻，来回比说，本欲申明宗旨，反使宗旨本义为文辞所掩盖，变得迷离含混。例如在阐述“君臣五位”时，往往配以《周易》的一些卦象：将“正中来”配以“大过”；“偏中至”配以“中孚”；“正中偏”配以“巽卦”；“偏中正”配以“兑卦”；而“兼中到”（兼带），则相当“重离”。对此，后世学人当然只能取得鱼忘筌之法，来辨明领会其精神要旨了。至于对本宗如何朝新的方向发展，创新的突破口何在，则鲜见指导性意见，特别是有关本宗区别于其它宗派的特色，在重视知解、善于融会、坐禅看经，更未及作任何自觉系统的反思。如此，曹洞立宗之初，即埋伏下宗门内在的深刻危机。曹洞宗后世发展中，在大阳警玄和天童如净两度毅然自断法统，与此大有因缘，良足深悲！

在修行实践上，曹洞宗立足于理事回互的基本理念，多方施設，接引学人。良价立“三种渗透漏”、“三路”、本寂立“三种堕”，均是。所谓“渗透”，指错误见解，包括见渗透、情渗透、语渗透、即指从见解、情志、语言文字等三个方面，背理执事，坠入世俗错误知见。作为对治“渗透”之方，良价指出三种手段即“三路”，鸟道、玄路和展手。鸟道者无踪迹可行，示参学者需直下体悟；玄路者如“夜半正明，天晓不露”，说明明暗“回互”，学人要蹈此路。而展手者，示学人事理变明，体用无滞，尽展两手，直入般若门。

曹洞宗门既立，继良价之后住持洞山的有道全、师虔、道延等（生卒年不详），曹山本寂门下参学的知外弟子亦有道延、从志、处真、慧霞、光慧、弘通、行传等。以上诸禅师亦多留传有机锋问答，但是法脉都传之不远。真正将曹洞法脉保存下来的是云居道膺一系。

云居道膺（848—902）也是洞山良价的法嗣。俗姓王，玉田（在今河北）人。少年在范畴阳（治今河北涿县）延寿寺出家，初修小乘戒律，后往终南山之翠微寺参无学禅师（丹霞弟子），继往筠州（在今江西高安），参洞山良价，终于契悟，今会得洞山的宗旨。良价印可道：“此子以后千人万人把不住”许为门下弟子中的领袖。后至洪州（治在今东西南昌）

云居山创真如寺，讲法三十余年，大振曹洞宗风，风被海内外，徒众多至一千五百人。其海外传人中，著名的有新罗利严（870—936）、高丽庆甫（869—948）等，利严得法归国之后，创面弥山派，为海东禅门九山之殿。

道丕（？—905），亦作僧丕，长安人，在家时以孝亲著名，亲歿出家，是云居道膺的法嗣。居洪州凤栖山同安院，学者云集，世称同安祖。其同门为道膺法嗣者，知名的还有怀晖、怀岳（？—945）、本空、道简（生卒年均不详）等人。

僧志（生卒年不详），又作观志。嗣同安道丕，继其丈席，后世称为凤栖祖。

缘观（生卒年不详），嗣同安僧志法席。住鼎州（今湖南常德）梁山，后世称梁山缘观。

综观曹洞宗在唐五代的整体状况，可以分为三个截然有别的时期，即前曹洞宗时期，成立时期和第一个低潮时期。

所谓前曹洞宗时期，即以石头希迁、药山惟俨和云岩昙晟为标志的酝酿准备年代，时间在700—841年之间（以石头生年和昙晟卒年为始终）。这一长达百余年的准备年代，为曹洞宗的成立提供了充足的、直接的思想来源，就思想的成熟度来说，这种培元固本的工作使得曹洞一宗先天地具有了某种突出的早熟性。以至于当曹洞宗在九世纪（807—910，以良价生平和本寂卒年计）正式成立的年代，其创立了所做的工作主要就是将现成的思想资料（“偏正回互”）予以整理，使之向高度成熟和缜密的方向上进一步拓展（配以君臣五位乃至《周易》和道家思想资料），同时在接引学人的实践之中，将其尽可能地操作化（良价所谓鸟道、玄路和展手）。这样一来，一种看似矛盾的奇特现象就出现了：曹洞宗成立之时，其思想义理之基业已筑就，创立者们（洞、曹二师）努力建构适应成立需要的宗门哲学大厦，却发现缺乏足够的新鲜资料可以运用，于是大量的原非佛教的无关资料被借用进来，例如君臣、功勋、易卦等等名相被吸收进来作为主要的范畴，用以建构这座大厦。这与一般禅师随机应化、随缘施设是有着本质区别的：后者只是随手利用外缘开示学人而已，曹洞宗却不得不搬运外缘来作为基本材料，建构和发展自己的核心体系。这种思想的早熟性，使得曹洞宗具有某种悲剧意味，刚刚开始就告停滞，新的理论生长点无从寻觅。日本学者忽滑谷快天在论及曹洞宗第二代创立人本寂时，不无沉痛地说过：“使洞山宗旨明于世者本寂也，使洞山宗旨坠于死型者，亦本寂也。”这是迄今为止，就曹洞宗成立之悲喜剧所仅见的一则全面评价之语。明乎上述因缘，则知“坠于死型”，责任不在本寂，在乎时节因缘耳。当然，这也说明，所谓宗派成立年代，亦有人为划分之弊，“曹洞”因为约定俗成之一名相，宜明其亲密关系，但当初径直呼之“曹溪洞山”、或“石头曹山”以明乎其宗派的真正思想源流，亦未尝不可。

历经八世纪准备，九世纪成立的曹洞宗，甫一成立，即进入相对沉寂低落的年代，终唐末五代之世，乃至于人宋之后，虽然在本寂特别是道膺下勉为传承，数代之间有迹可寻，但无复乃师乃祖光耀千古之旧观。这一局面横贯十至十一两个世纪，此中当然不是以名僧论世，最为致命的问题在于：新的义理的突破口，生长点未曾找到，故无新的气象可言。

三、宋代曹洞宗

至少从公元10世纪中叶起，曹洞宗进入了百年孤独的年代。

臣主相忘古殿寒，万年槐树雪漫漫。

千门坐掩静如水，只有垂杨舞翠烟。

这首诗，本来是曹洞宗用以形容其臻于“偏正回互”、“君臣道合”、成佛作祖之至上境界的，但是从后世史家的眼光来看，却不免成为一种纤语：这个富于思想家特质的大宗派，在经历了8—9世纪的辉煌之后，失去了其强健的思想活力，在万看槐树、千门坐掩之中再也不见有“人天师”之主体出世，惟余“偏正回互”的余绪言，如垂杨在历史的风中漫舞，这真是一种刻骨铭心的百年孤独。

这种孤独，当然不是表相的。从历史上看，几乎是在刚刚跨入十世纪的门槛之时，初期曹洞宗的最后一颗明星——云居道膺即告入灭（902），从此，在整个十世纪的上半叶，亦即所谓五代十国时期，相继有同安道丕、同安观志、梁山缘观在继嗣宗脉。虽然以上三师在历史上记载过简，传世机级语录寥寥无几（如同安志甚至缺语录传世），但曹洞宗谱不可言中断，甚至对同安丕、同安志、宗门尚有“同安祖”、“凤栖祖”之尊称，可以想见宗门香火绝如缕之亲切状。不过，在这个时期的最后一位嗣法者梁山缘观禅师那里，显然已经透露出某种令人不安的焦虑消息来了：

（缘观）示众云：“停机罢赏，匿迹潜踪……谈玄唱道，莫非云水高人；鸟道无踪，乃是道人行履。谈玄则不挂唇吻，履践则鬼神难觅，悟之则刹那成佛，迷之则永劫生死。有疑即决，不可守株待兔，抱拙守愚，潦倒无成，空延岁月。”

这与乃祖从容细密、回互绵延之风，相去何啻百千里！观此急切焦虑之状，实与禅师个人修行见地功夫无关，而事关曹洞禅之全局：云居道膺之后，数十年间，曹洞宗门参学者剧减，从当初动辄门下聚集千百徒众，演变而为门可罗雀，至于登堂入室窥其奥区者几稀，《景德传灯录》梁山观本传记曰：

问：“如何是和尚家风？”（观）师曰：“资扬水急鱼行涩，白鹿松高鸟泊难。”

梁山一曲歌，格外人难和。十载访知音，未尝逢一个（颂一），红焰藏吾身，何须塔用新。有人相肯重，灰里邈全真。（颂二）

自石头希迁源、曹洞立宗以来，气象阔大浑厚的曹洞大宗，何以一变而为“鱼行涩”又“鸟泊难”？何以骤失吸引力？简略地说来，这与其立宗之初内在义理思想的早熟、外在名相语汇的贫弱匮乏大有关系，这在上文已作分析。是以，洞山开宗以后，经曹山本寂、云居道膺，不过二世，其内在与外在的旧有资源忽忽告罄，新的当代之机的生长点尚未呈现，延至同安丕、同安志，竟无一新义可以语人。此门淡泊，收拾不住，天下参学者尽归当机之云门、临济二宗门下，面临此一光景，梁山观如何不深重忧虑自己门下“潦倒无成，空延岁月？”

试进一步观察梁山观接引大阳警玄一案。大阳警玄（948—1027），江夏张氏子，少年在金陵崇孝寺依出家之仲父为师，年十九为大僧。其谒梁山而契悟事迹，在《禅林僧宝传》中记载如下：

问：“如何是无相道场？”观指壁间观音像曰：“此是吴处士画。”延（即警玄，宋祥符中避国讳易名警延——引者注）拟进语，观急索曰：“这个是有相，如何是无相底？”于是延悟旨于言下，拜起而侍。观曰：“何不道取一句子？”延曰：“道即不辞，恐上纸墨。”观笑曰：“他日此语，上碑去在。”

在梁山观“急索”之下，大阳警玄终于契悟，可以“上碑”传世，梁山观禅师悬悬之心，总算落一实处。

很难说这种传承是否过于勉强，但是无论如何，到大阳警玄之世，曹洞宗竟至中断。这种暂时的中断，与其说是自然演化的结果，毋宁说是出于他的高度自觉、高度负责任的毅然抉择。

史家往往因大阳警玄留皮履布直缀托付浮山法远代为觅传人的戏剧情节，而谓警玄门下乏嗣。然而，事实远非如此简单，据《天圣广灯录》、《建中靖国续灯录》等记载，警玄法嗣并不乏人，动以二三十人计，即使警玄入灭之后，亦有福严审承等人尚在世，不可谓无人承嗣。其中审承、清剖两人还号称奇杰，有语录传世，著名于时，所以历来所谓后继无人，不过是史家臆测之语。那么大阳警玄何以出此壮士断腕之举？

上文言及，曹洞宗自十世纪初以来，传承脉息遽弱，自同安丕、同安志到梁山观，难以继之窘迫状日甚。此并非外在压制使然，而系内在泉源枯竭，无从当机接人，至警玄之世，以玄之机警聪慧，仍无以改观。自同安丕三传以至警玄，百年有余，曹洞门下静如止水，新意生机丧事失殆尽。这种难乎为继的孤独之状，并不仅仅表现为门下冷清，更在于承其法统

者精神深处的痛苦和无告。警玄传世语录甚简，但亦可透露其孤独心迹：

问：“如何是平常无生句？”师曰：“白云复青山，青山顶不露。”云：“如何是妙玄无私句？”师云：“宝殿无人不侍立，不种梧桐免凤来。”“如何是体明无尽句？”师云：“手指空时天地转，回途石马出纱笼。”

“自以先德付受之重，足不越限，胁不至席者五十年。年八十，坐六十一夏，叹无可以继其法者，以洞上旨诀寄叶县省公之子法远，使为求法器传续之。……以天圣五年（1027）七月十六日升座辞众。又三日，以偈寄王曙侍郎，其略云：‘吾年八十五，修因至于此。问我归何处，顶相终难睹。’停笔而化。”

所谓“先德付受之重，”实乃曹洞禅法难乎为继、乃师梁山观勉以为继之危，警玄痛感乎此，足不越限，胁不至席五十年，而终于未能别开生面，此中悲苦，夫复何言！

警玄最后不是从自己门下聊选一人，姑且付托——他从梁山观和自己身上已明察此路不通，而是明乎因缘未具，时节未至，毅然壮士断腕，断绝门下任何法嗣之念，将曹洞法统，以皮履直缀为记，庄重托付如日中天的临济高僧浮山法远，嘱其代觅天旋地转时节出世之曹洞真传。

这是何等大智大勇之举！设若警玄此时一念苟且，草率付法，则其个人自不必冒断绝法嗣之风险，而曹洞宗门必步入陈陈相因、彻底枯竭之绝境！须知，为宗谱续法嗣极易，为精神择传人极难。由此反观佛教史、禅宗史上诸宗兴衰内在奥秘，可知苟且极易、不苟且极难，苟且必衰、不苟且必兴之至理！就这一意义而言，大阳警玄真为千古一高僧！

大阳警玄这一千古绝唱，因其后投子义青的成功接续，而往往为论者忽略不识，史家常归功于浮山法远，殊不知阳警玄为其关键。大阳警玄以非凡气魄与手段，了断曹洞宗在公元十至十一世纪前期尴尬独的百年史，为曹洞宗的长远发展带来了真正的转机。

选择浮山法远，来代觅曹洞真传之人，是大阳警玄高著眼的一个明证。浮山法远（990—1067）为临济名僧，在禅林中有“远公虎子”之名。欧阳修闻其说法之后，曾感叹：“修初疑禅语为虚诞。今日见此老机缘，所得所造，非悟明于心地。安能有此妙旨哉，”法远早岁游学时，曾参大阳警玄门下，得到警玄印可。是以警玄识人，托付传法大事于法远，法远当此大任，未敢丝毫疏忽，历经二十余年，始得择中投子义青，嗣其嗣法警玄。

投子义青（1032—1083），俗姓李，青社（今安徽舒州）人。十岁出家，数年间精通《法华》、《华严》和《百法论》等经论。后随法远数年，兼习临济与曹洞禅法。宋英宗治平元年（1064），受法远嘱，接续曹洞法统，其来历深厚，眼界开阔，又值盛年，上接曹洞中断二十余年法脉，有生机勃勃，无陈腐逼仄，煞是清新可喜可观：

圣节上堂：“天垂玉露，地涌祥云，千江澄万顷烟波，四塞贺尧风舜化。山连碧汉，树起清风。琼林华绽于瑶池，御柳莺啼于玉苑……诸仁者，正当恁么时，且道‘君臣道合’一句作么生道？”良久云：“道泰君臣清宇宙，时丰齐贺舜尧年。”

谢化主上堂：“碧岫横空，白云自异。灵苗独秀，繁草何生。金鸡啼处，月落三更。玉兔眠时，日轮当午。琼林上苑，枯木逢春，宝殿苔生，歌谣万里。然虽如是，且道‘应时应节’一句作么生道？良久云：“夜来深雪里，天晓数枝开。”

试比较投子义青与警玄门下审承诸人的机锋，则其高下，不啻天壤。由警玄而经法远，一只看不见的巨手，如是终于校正了曹洞禅法脉，此等大手笔，非玄、远等第一流禅者所不能梦见。

义青嗣法弟子中，以芙蓉道楷最著名，芙蓉道楷（1042—1118），沂州（今山东临沂）人，俗姓崔，少辟谷学道，后游京师，试《法华》得度，具戒游淮西，时义青住白云山海会寺，道楷遇而言下悟入，先后住持安徽马鞍山、江西洞山和湖北大阳等地寺院。宋徽宗崇宁二年（1103），住持京城净因寺，后五年移住天宁寺。开封尹李孝寿以其道行卓冠丛林，请帝赐紫衣和师号。道楷谢恩爱拒受，被逐出京外遣放，次年赦放释，令自便，

即仍庵于芙蓉湖上，学徒数百，环绕坐卧，楷虑祸，乃日各食粥一杯，不堪者稍稍减退，随侍者犹百余人。徽宗政和七年（1117），帝为所居庵赐额“华严禅寺”。明年入灭，遗偈云：“吾年七十六，世缘今已足。生不爱天堂，死不怕地狱。撒手横身三界外，腾腾任运何拘束。”

曹洞宗历代传人中，超出江西湖南，长期住持帝京者，道楷为第一人，这本身就说明曹洞宗较之以往，活动范围大增，而眼界亦大，至于道楷的突出个性与节气，更令曹洞宗增色，设若当初曹洞宗无大阳警玄毅然“断腕”之举，依然苟且局促于区区同安道院，后来义青、道楷之崭新局面气象，岂可梦见？

对于喜好以“君臣偏正”来说明自己哲学体系的曹洞宗来说，宋徽宗之于芙蓉道楷间的戏剧性情节，其实可以视作对曹洞宗风的一次检验，兹录道楷上表拒受帝赐之文如下：

“……伏念臣行业迂疏，道力绵薄，常发誓愿不受名利，坚持此意，积有岁年，庶几如此传道后来，使人专意佛意，今虽蒙异恩，若遂忝冒，则臣自违素愿，何以教人。岂能仰称陛下所以命臣住持（指奉敕住京师两大寺——引者注）之意，所有前件恩牒，不敢只受。伏望圣慈察臣微悃，非敢饰词，特赐俞允。臣没齿行道，上报天恩。”

帝闻，又令李孝寿亲往谕旨，而楷道心坚定，孝寿只得如实具闻。因此发生后来帝怒收楷，付有司逐京外之事。这是曹洞宗进入社会政治舞台中心之后的一次极精彩的亮相，是曹洞宗报恩思想由洞山良价报母恩而至道楷报皇恩的一次完整的宗教实践演绎，其结果赢得了上至天子下至士民的真正尊敬。宗门至此，焉得不光大。

芙蓉道楷门下著名者有子淳、法成、惟照、元易、自觉、禧浦、齐璉、善秀、法灯等人。其中以丹霞子淳（1054—1119）和净因自觉（？—1119）著名于时，亦且传世久远。

如果说，曹洞宗在立宗之后因时节因缘所限，其行不远，在十至十一世纪前半期一百五十余年的历史中尚未得到长足发展，那么，以1064年投子义青接续法脉的戏剧性情节作为分界线，此后就是曹洞宗真正展开生发的年代。芙蓉道楷便是“中兴”之祖，以他为新的历史起点，曹洞宗在此后几个世纪之中，呈现出一种饶有趣味的梯次发展局面（丹霞子淳和净因自觉在其间作了必要的铺垫和过渡）：

第一梯次是北宋末到南宋前期的宠智正觉。

第二梯次是贯穿南宋中后期的长芦清了。一系。

第三梯次则是直接发端于南宋，盛行于金元时代北方的净因自觉一系。

具体地来说，从两宋之际兴盛起来，活跃于南宋的曹洞宗禅师，以丹霞子淳系为主。子淳门下发端出宠智正觉、长芦清了两支。

宠智正觉之所以出类拔萃，超徒越众，蔚然成为道楷中兴曹洞宗之后的先锋人物，是有其深刻的历史因缘的。

宠智正觉（1091—1157）是隰州（治今山西隰县）人，俗姓李。七岁能诵儒典，日诵数千言，其祖父与父亲两代都是深受禅宗熏陶的知识分子，参询禅师，诵习《般若》不辍。如此则使正觉少小与禅宗固结深缘，十一岁出家，十四岁受具足戒，十八岁开始游方参学。其先游踪北地中原，首参汝州（治今河南临汝）香山寺枯木法成禅师。此法成即芙蓉道楷弟子，亦曾受诏住持汴京名寺，名重当代。正觉二十三岁，得遇丹霞子淳，随侍五年，先掌记室，后升首座，并随子淳从中原南迁，此间得子淳传法。子淳入灭后，受清了之邀，曾往真州长芦（在今江苏仪徵县）为清了之首座。子淳门下两大弟子理共住一寺。宋室南渡之后，建炎三年（1129），正觉开始住持明州天童寺（在今浙江宁波），此后近三十年间，除曾应诏住持杭州灵隐寺数月之外，均住天童寺，其倡“默照禅”即在此期间，卒谥“宠智禅师”。有《宏智正觉禅量广录》传世。

有宋禅宗史上，正觉的突出成就，在于其倡导“默照禅”，为南宗禅（主要是曹洞禅）的

一种非主流传统——坐禅传统创造和阐明了充分的理论根据，具有强烈的指导修行实践意义。他的朋友兼论敌大慧宗杲禅师评其“烹佛烹祖大炉鞴，锻凡锻圣恶钳锤”，此言可谓知人，而评其“起曹洞于已坠之际，针膏肓于民死之时”则值得深思，深思宗自投子义青续法，至芙蓉道楷门下，已然中兴，楷入住帝京赐紫封号，其门徒如法成者亦享此殊荣，正可谓方与未艾之际，宗杲何以断言其“已坠”和“必死”只有首先弄清此一关键，然后总可言“默照禅”要旨。

简略地说来，曹洞自洞山曹山开宗，九传至于宠智正觉，其间几三百年，曲折多舛，间有高僧如警玄、义青、道楷辈出，但是，一个带有根本性的问题始终未能解决，这就是适应立宗之后的需要、创建本宗独有的一整套思想理论体系，并使之在可操作层面完善成熟，对本宗修行实践具有根本的指导意义——惜乎从洞曹两代起，即一直未能彻底解决此一问题，前文已详细分析，曹洞立宗之前以“偏正回互”论成立为标志，即已具备思想的早熟性质，洞山曹山两大师使之更为丰富缜密有加，完成成熟，而在寻找新的理论生长点和依据上则未及开拓，特别是有关本宗在南宗禅法体系之内存在的合理性——其中最突出的是坐禅看经、融会别宗甚至外学（如儒道）这一系列迥异南宗禅主流（洪州、临济）的本宗特色，一直未能正面阐明，随着曹洞宗的次第传承，这个矛盾越来越突出；旧有的“偏正回互”、“君臣五位”的学说日益不能满足需要，尤乏可操作性（历代禅师渐次弃置不言及即是明证），而新的理论体系又未曾建立起来，其矛盾结果事关曹洞宗生死存亡。是以，先有大阳警玄途穷思变、壮士“断腕”于前，尔后即便在芙蓉道楷中兴繁华的表象之下，理论上无以立足的危机依然深重。反之，临济名僧宗杲以临济禅法蔚为南宗主流、体大思精、大机大用之显赫背景，冷眼观之，看破曹洞致命危机所在，自是意料中事，故云其时曹洞仍在“已坠之际”、“必死之时”！他猛烈抨击“默照禅”，却又高度赞扬“默照禅”起曹洞于必死绝境、使其起死回生之功，这一矛盾态度真可谓旁观者清，最得曹洞宗实际。

明乎此，则知宠智正觉“默照禅”针砭之深切，注重坐禅，自石头、药山以来，至曹洞立宗以后，一直是石头宗系和曹洞宗的修行实践传统特色，如果说那些属于形而上的义理特色可以随时间推移而有所淡化、脱落，那么重坐禅这一传统则贯穿修行实践，未能回避，如何与北宗禅之坐禅观心、拂尘看净传统划清界限，与慧能南宗明心见性、直下顿悟之宗旨保持一致，进而言之，如何对曹洞宗修行实践提出根本性的指导方针，为其后发展开拓生存空间——以上正是正觉禅师入手处。

“默照禅”者，合守默静坐与般若观照之谓也。正觉自作《默照铭》云：

“默默忘言，昭昭现前。鉴时廓尔，体处灵然。灵然独照，照中还妙。露月星河，雪松云峤。晦而弥明，隐而愈显。鹤梦烟含，水含秋远，浩劫空空，相与雷同，妙存默处，功忘照中。……正偏宛转，明暗因依。……回互底时，杀活页纸我。……吾家底事，中规中矩。传法诸方，不要赚举。”

正因为切中修行实践要害，找准了新的理论生长点，正觉认为“默照禅”能给曹洞学人以中规中矩、不被赚举之信心。这里，既包含和坚持了偏正回互、理事泯融的形而上理念，又更是一种切实便利的习禅方法，他明确否定北宗禅法，认为神秀所谓“身是菩提树，心如明镜台”是区分“雪里粉”、“墨中煤”的荒谬之举，指出默照者并非观心看净，没有一个身、心一类的特定观照对象，不仅要求习此禅法者去除一切观照对象之念，而且连坐禅者自身也要休歇、融入“空”中：“照与照者二俱寂灭，于寂灭中能证寂灭者是你自己。若恁么，桶底子脱去，地水火风，五蕴十八界，扫除无余。”

通观“默照禅”之禅法，正觉既坚持和发展了石头希迁以来禅法宗旨，并将其推展到彻底空心之极致，使曹洞禅法落到实处、站稳脚跟，同时又大胆扬弃了洞、曹二宗师名相过于繁琐之弊，一改本宗素来不事张扬宣传传统，提出简便易行、富于吸引力的主张，所传心要，较之往圣，删繁就简，明白晓畅，号召力极强。其矛头所向，直指人心：“参禅一段事，其实要脱生死，脱生死不得，唤什么作禅？”如此直下了当，不能不令曹洞生命力全活，宗风

大振！无怪乎正觉住天童，四方学者争相奔凑，逾千二百，其住天童垂三十年，寺屋几千间，无非新者，因缘时节至此而备，天童寺遂为一代习禅中心，此千百学人，得法之后大多“分化幽远，晦迹林泉”，如龙归沧海，虎放南山，虽山海之大不显其迹，而龙吟虎啸，其影响之大岂可蠡测。

宠智正觉“默照禅”禅法馨香犹温，长芦清了一系又连绵继起，是为曹洞禅入南宋发展之第二梯次。

长芦清了（1091—1152），法号真歇，左绵安昌（在今四川）人，俗姓雍。嗣法于丹霞子淳，然游历广泛，登峨嵋，朝五台，入京师，访禅讲名席，积磨炼之功，南游诣长芦，先为祖照禅师充作侍者，后一语投契，继其法席，有语录二卷行世，曹洞宗善于融会诸宗特色，至南宋之际，已然袒露于世，无所回避，其中最为传统者当属曹洞与华严相为表里，清了即著有《华严无尽灯记》，融华严入禅，其末有偈云：

镜灯灯镜本无差，大地山河眼里花。

黄叶飘飘满庭际，一声砧杵落谁家。

又作《净土宗要》，提倡念佛，强调“信知乃佛乃祖，在教在禅，皆修净业，同归一愿。”表现强烈的融会禅、净、教思想。

天童宗珏（1090—1160），一名大休，舒州人，俗姓郑。师师长芦清了禅师，嗣其法。住明州天童寺，学众恒逾300，较之前辈，曹洞规模至此又见大增。

雪窦智鉴（1162—1191），滁州人，俗姓吴。曾谒长芦清了禅师，时宗珏以首座示以方便，遂隐居苦参，久之得悟，乃嗣宗珏法绪。住明州雪窦（在今宁波），以本色接人，四方远来学法，门风大振。

天童如净（1162—1128），明州苇江人，俗姓俞。初参雪窦智鉴，鉴问：“汝名什么？”净曰：“如净。”鉴曰：“不曾污染，净个什么？”净莫措。一日白鉴曰：“愿乞某充净头。”鉴曰：“不曾染污，净个什么？若道行，许汝净头。”净又莫措。阅数月，鉴召净室内曰：“前来一拶，道得也未？”净拟议，鉴大叱：“出！”如果激发数番。一日，忽上方丈，白鉴言：“某甲道得。”鉴曰：“纵脱白窠，即落便宜，如何道得？”净拟进语，鉴便打，于是豁然有省，连声叫曰：“某甲道得，某甲道得。”鉴微笑，即请充净头，从受鉴会嘱大法，为曹洞法嗣。因其身长而豪爽，时人称为净长，后世号为“长翁”。相继住建康府清凉寺、台州净土禅寺、临安府南山净慈寺和明州天童寺等东南名刹。住天童四年，学者辐凑、门庭清严，海内以为法式。临终遗偈曰：“六十六年，罪犯弥天。打个跛跳，活陷黄泉。咦，从来生死不相干！“嗣其法者有鹿门觉、石林秀等人，日本京都僧人永平道元于宋理宗宝庆元年（1225）谒见如净。两年后，如净竟许为法嗣，传芙蓉楷祖法衣、《嗣法书》、《自赞顶相》和《宝镜三昧》、《五位显诀》等，与道元携返日本。

天童如净在南宋曹洞宗史上有殿军之慨，这与其个人风格大有关系，其为人豪放，见处高迈，放言纵谈，痛斥时弊，则恶拳痛棒。史家往往以“只管打坐”一语概括其宗风，而言不及其内心沉痛激愤之深，实为皮相之言。据永平道元所述，其示云：“参禅者身心脱落也，不用烧香、礼佛、念佛、修忏、看经，只管打坐而已，”则看似将“默照禅”推展为极致，即所谓“发展”，其实为匡救时弊痛下针砭之行也。禅宗发展至此，其僧界惑溺名利，风纪颓败之状亦臻于极致。观如净说法之语，不见乃祖从容绵密、回互亲切之风，而触目尽是愤嫉痛言，如指斥“僧堂里都不管，云水兄弟也都不管，只这与客官相见追寻而已，”又如常就天下僧家长发爪之辈警诫云“不会净发，不是俗人，不是僧家，便是畜生。古来佛祖，谁是不净发者！如今不会净发，真个是畜生！”其它如指斥在服装上“近来都著直缀，乃浇风也，你欲慕古风，则须著褊衫……近来参禅僧家，谓著褊衫是律家兄弟服者，乃非也，不知古法人也。”又如在经行步态上强调“僧家寓僧堂，功夫最要直须缓步，近代诸方长老不知人多也，知者极少……你试问诸方长老看，必竟他未曾知也。”他因而规定自己门下：“今日参内里之僧，

必著褊衫，传衣时、受菩萨戒时亦著褊衫。”经行则“肩胸等不可动摇而振也。”以上通见其日本法嗣永平道元在《正法眼藏随闻记》所转述之语。以一代豪迈不羁之龙象，却似乎汲汲于发、爪、著衫、步态等琐细不堪处，其实睹落弃而知秋之沉痛，扶危局于欲倾之悲苦，堪向何处道得？最后，他竟将曹洞传法信物，悉数尽付随参不到三年的异域僧人道元，令其席卷而归海东，此似为色望之举，实乃拯救曹洞之一高着眼。回顾曹洞宗历史，壮士断腕。自行了断，以拯法脉，太阳警玄在前，天童如净殿后，如是再者，其令人肃然深思。

天童如净目送传法信物尽随道元挂帆远去，回过头来，他是如何看待自己置身其间的五家禅宗的格局的呢？他上堂示众云：“如今个个只管道云门、法眼、沩仰、临济、曹洞等家风有别者，不是佛法，也不是祖师道也。”“近年祖师道废，魔党畜生多频频举五家门风，苦哉！苦哉！”盖对五家儿孙落窠窟、竞势利、使正信佛法沦丧之危局痛入骨髓，故出此独断之语。道元回到日本，用旁观者口吻转述说：

“大宋国一二百余年？……接引学人者，攀临济之四料简，四照有，云门之三句，洞山之三路、五位等，以为学道标准，先师天童和尚，常笑此曰：‘学佛岂如此也？’

数百年来禅宗界惨淡经营之五家格局，竟被一句“学佛岂如此也？”轻轻问住，这便是曹洞宗在宋代操守清严见识高迈的法门龙象——天童如净所下的总结之语，令人不免有悲从中来之慨。在这里，简单地批评天童如净矫枉过正、偏激片面，或指认永平道元有某种贬家禅总格局也好，其成就是绝不容否定的，也无法否定，问题是，面对鲜花着锦、烈火烹油的佛教历史局面，人们都能回味这位高僧的轻轻一句笑语：“学佛岂如此也”么？

在芙蓉道楷门下，曹洞宗中兴的第三梯次则是由净因自五传至万松秀一系所完成。其历时近一百五十年，与丹霞子淳至天童如净一系历时大体相当，但跨越南宋、金和元三代，中间数传法脉较为模糊不清。

净因自觉（？—1117），青州人，俗姓王。少业儒，受知于司马光。宋绍圣（1094—1098）年间，从芙蓉道楷落发，数年从学，得楷印可。崇宁（1102—1106）间，奉诏住京师净因寺。政和元年（1115）迁鹿门寺（在今湖北襄阳）。政和七年（1117）二月示众而化。灰烬中有舍利如菽，还葬青州，入塔日，有雨华之感应，史家有将天童如净法嗣名鹿门觉者，与净因自觉混为一谈，缘于净因自觉后迁鹿门之故。实则二者相距百年有余。

青州一辨，为净因自觉法嗣。宋宣和（1119—1125）年间，曾聚十方僧众，拈提宗纲，设百问示众，由慈云觉遂一作答。其后，由元代林泉从伦逐一附颂，集成《青州百问》一书，宣示曹洞宗风，流行后世。

青州中以大明僧宝、王山僧体二代，传世雪岩如满禅师。雪岩如满（1136—1206），一作慧满。山西汾阳人，俗姓崔。在太原王山谒僧体禅师而得法，并承师丈席。晚迁大明寺（在今河北磁县），学人四集，盛极一时，有语录传世。

万松行秀（1166—1246），河内之解（今河南洛阳一带）人，俗姓蔡。少年出家于邢州（今河北邢台）净土寺，辗转至磁州大明寺参雪岩如满，总二十七日便领旨，在满门下二年，尽得其底蕴，如满遂付以衣偈，令其嗣法，返回邢州净土寺后，在寺旁构“万松轩”以自适，因有万松之号，次迁中都（今北京）万寿寺，金章宗明昌四年（1193），行秀应诏赴内廷升座说法，帝躬迎礼，闻法感悟，赐锦绮大衣，建普度会，每岁设斋。后奉诏移住大都仰山栖隐寺，再迁报因寺，晚年退居报恩寺从容庵，秀天资英才，于百家之学无不淹通，曾三阅藏经。著述甚丰，有《祖灯录》、《释氏新闻》、《鸣道集》、《辨宗说》、《心经凤鸣》、《禅悦法喜集》和《请益录》，并语录等若干卷，而以《从容庵录》最为著名，及门弟子众多，得法者一百二十人，影响最大者林泉从伦、华严至温、雪庭福裕等，以居士身份从学护法的还有耶律楚材等金元两朝官绅。

《从容庵录》是万松行秀在耶律楚材敦请之下，将历年讲解公案和颂古的旧稿整理所在

之书，集中体现了他所弘扬的曹洞禅风。耶律楚材为此书作序，该书全称《万松老人评唱天童和尚颂古从容庵录》，诠释正觉的《颂古百则》。其每则集公案与颂古为一。依《碧岩录》体例，每则之下例分示众、列举公案、列举公案、列举颂古、夹注和评唱五种内容。行秀自述其撰此书目的有三：“一则旌天童学海波澜。附会巧便；二则省学人检测讨之功；三则露万松述而不作，非臆断也。”行秀博学广闻，引领学人窥见宏智正觉心要，游刃有余，其兼通内外典功夫亦在“述而不作”之中毕现。

曹洞宗发展至十三世纪上半期，其命运发生了根本性的改观。一方面，由丹霞子淳经清了四传至天童如净一系，几经周折，至如净竟告消歇。前文已分析如净身陷禅界弊端丛生之局，愤世嫉俗，无力回天，终将曹洞传法信物悉付日僧道元，任其跨海东去，道楷中兴之功，遂传东瀛。另一方面，净因自觉至万松行秀一系由南方渐移北地，入金元之庭，不意在如满至行秀一两代之间，不过三四十年光阴，竟然得到自由生发，倾倒朝野，生机勃勃，发扬光大中兴精神，又开辟了曹洞兴盛北地百余年的黄金时代。此中底蕴，实令人深思。从社会文化氛围看，南宋偏安，民族矛盾与社会矛盾交织，虽僧界亦不遑宁处，更兼文化腐朽习气深重，禅虽如净之操守清严亦回天乏力；而净因自觉一系，数代传承之间不知不觉脱离南宋，得遇北地金元政权，少数民族统治者入主北地不久，所染汉人习气不深，文化上多清新刚健之气，少滞着陈腐之习，故能为佛教生存与发展提供广大空间。万松行秀遇如此时节因缘，于心平气和之中从容伸展，其庵号“从容庵”，著《从容录》，力从容道业，此等境遇则为南方曹洞宗人所未敢梦见。