

径山祖庭复建与展望

（代序）

杭州市佛教协会副会长

杭州市余杭区佛教协会会长 释戒兴

径山万寿禅寺监院

径山禅寺，自唐法钦国一禅师于天宝元年（742）开山以来，薪火相传，慧焰常明，素有“五山十刹之首”“东南第一禅寺”之美誉；历代皆有名德住之，嗣法诸祖已逾百代，可谓天下丛林之冠。

兹值径山寺开山 1270 周年之际，敝寺特地召开国际学术研讨会，主题为“径山与中国禅宗文化”，以期对径山寺的历史与其在中国禅宗史乃至整个佛教史上的地位和影响做一回顾与梳理。诸位专家学者对径山寺的历史文化已有精彩探讨与翔实著述，在此不再赘述。下面就径山寺的复建及未来发展，谈一些个人想法。

一、径山寺：祖庭复建，薪火相传

千载盛缘逢盛事，好将佛事助文治。千年古刹径山寺，虽历经世法兴衰，然正法如如。欣逢盛世，古刹迎来重辉复建之殊胜因缘。

在径山寺重辉之际，需要确立了一个核心与四大理念发展的体系。一个核心，即以“大慧禅”为核心；四大理念，即春茶、夏禅、秋学、冬参。

具体表述如下：

春茶：举办径山茶宴，开展茶文化交流、研讨体验径山禅茶深

邃内涵，提升高远境界。

夏禅：夏之径山，坐禅、听经、品茶，感受身心之清凉自在，获得自我安然，自他和谐。

秋学：学术交流，人文智慧在径山激荡；名家讲坛，优秀文化在径山传扬。

冬修：严格禅宗修行，规范丛林道风，提高僧众素质，培植济世善缘。

径山寺出现的祖师众多，但对后世最有影响者，则为大慧宗杲禅师也。选择他的禅法体系作为径山寺佛教修学体系的总称，就是因为大慧禅师在佛门内外有崇高的权威，同时他所建立的看话禅也是当今中国佛教禅宗的主流禅法，这也是径山寺未来发展的历史基础之一。

二、径山藏：无尽宝藏，无量家珍

径山藏不是狭义的径山藏经，而是径山寺家底的富足表现。回顾径山寺的历史地位与影响，便可发现诸多有待继承与弘扬的历史资源。如径山寺的对外优势、径山的历代祖师、径山的禅法家风等等，可谓具足无尽宝藏与无量家珍。现略述一二：

1. 径山寺的对外优势

径山寺在中国历史上的佛教民间对外友好交流上有着独特的优势与资源，其影响不可低估。径山寺是中日佛教交流的重镇，对日本佛教尤其是禅宗（可参见附录：日本禅宗流派与径山万寿禅寺之关系）及茶道的的影响甚大。自宋代开始，日本僧人来华求法，必到径山寺参学，不少人得法于径山，回国后创宗立派，弘扬禅法。如圆尔辨圆、南浦绍明、无学祖元、兀庵普宁等日本高僧都是日本创宗立派的大师级人物，他们不仅把佛学，也把茶文化及宋学等传统文化传到日本，是古代中日文化交流的典范。

径山寺的这种历史交流因缘优势，在未来的寺院发展中可以充分发挥自己的特有资源与独特作用，加强与日本佛教茶乃至茶道界

的友好交流，进一步深化两国佛教文化的交流与合作，共同促进中日两国佛教界与人民间的深情厚谊，是径山寺在未来的主要工作，也可以在这方面做出更多的贡献。

径山文化不仅是中国的，也是全世界的。近年来，径山文化也引起了欧美人士的注意与兴趣，前不久有美国耶鲁大学的专家教授来径山访问，充分说明这一点。

径山寺以后将加强径山文化、径山禅法的对外传播与弘扬，以进一步扩大径山寺的对外影响，积极响应国家目前所号召的优秀中华文化走出战略，有力配合余杭区“大径山”战略的实施，为庄严国土作出佛教界的贡献。

2. 径山的历代祖师

自唐法钦开山以来，继主法席者今逾百代，他们都是佛门的佛宝，更是径山的宝藏，其中如大慧宗杲、无准师范、虚堂智愚等尤为名重，堪称中兴祖师。

大慧宗杲（1089—1163），宋时一代宗师，钦宗赐号“佛日禅师”，孝宗赐号“普觉禅师”。绍兴七年（1137）主径山法席。禅宗发展至南宋，时人或崇尚文字禅，把参禅引入文字游戏的迷宫；或崇尚默照禅，使参禅者失去生命的活力。大慧宗杲提倡的看话禅，以“看话头”为形式，奉“无心是道”的妙悟为宗旨，截断了文字禅的臆测歧解，克服了默照禅的沉空刻板。后人赞叹：大慧一出，扫空千古禅病。看话禅不失传统禅宗的一贯宗旨，又使参禅与日常生活打成一片，为禅宗的广泛流传提供了简便易行的方法。

无准师范（1177—1249），法号无准，宋理宗赐号“佛鉴禅师”。师范主径山十八年间，道声远布法门内外，人称“天下第一宗师”，其所住持的径山则被称为“道之所在”。无准禅师的弟子众多，求法者甚众，著名法嗣有：雪岩祖钦、圆尔辨圆、顽极行尔、无学祖元、兀庵普宁等。南宋端平二年（1235），日僧圆尔辨圆入宋求法，登临径山拜谒师范，朝夕叩请，师范亦对其悉心教诲，成为禅宗、儒学及茶文化弘传东瀛的代表人物之一。

虚堂智愚（1185—1269），法名智愚，号虚堂。临济宗十六世。咸淳元年（1265）奉诏主径山法席。开庆元年（1259），日僧南浦绍

明入宋，拜虚堂为师，得悟嗣法。南浦绍明辞师归国时，虚堂赠偈云：

敲磕门庭细揣摩，路头尽处再经过。明明说与虚堂叟，东海
儿孙日转多。

南浦绍明成为日本临济宗发扬光大的重要人物，同时，径山的茶树种籽、举行茶宴的茶道具以及径山茶宴的仪式，也被传播到日本，奠定了日本茶道的雏形。

上述径山寺的无尽宝藏与无量家珍，如何进一步更好地继承与弘扬，将是径山寺今后的重要课题与历史使命。佛教依靠的是僧团与寺院的传承，文化则是佛教的灵魂，佛教的发展如何与僧团的表现有重要关系，寺院的香火是否鼎旺，与佛教在社会的影响有重要的关系，而所有这一切又要端赖于佛教文化在社会的影响，径山寺有众多的祖师、特色的禅法，优势的海外影响与特有径山藏经，这些都是未来径山寺发展的基础，也是我们后代子孙要永远光大的伟业。

三、径山茶：禅茶不二，法味一如

禅茶不二，法味一如，茶助禅功，以茶显用，自开山祖师法钦禅师于五峰之巅手植茶树以来，径山寺便与茶结下了不解之缘，现已延绵 1200 余年。

关于径山茶，更值得称道的是宋代的径山茶宴，其特有的一套独特仪式，即“由僧人、施主、香客共同参加茶宴”，同时进行“品鉴茶叶质量的斗茶活动”，开创中国茶文化的新风。茶宴进行时，高僧与达官显贵盘膝禅坐，饮茶论道，议事叙景，程序、言行、举止都有规约：先由本寺住持亲自调茶，尔后命近侍僧献茶给赴宴僧和宾客施主。品茶时，要先闻香，再举碗凝神汤色，接着定心服味。一旦茶过三巡，“僧客圈圈围坐，边品茶，边论道德，边议事叙情”。这个茶宴影响了后来的《禅苑清规》中的茶礼，促进了茶宴仪式规范化，讲究庄重典雅成为佛教茶道的时尚。径山的种茶、制茶、茶宴仪式又随着佛教的东传而传至朝鲜、日本，形成了这些国家的茶文化。

据史料记载，南宋嘉定十六年（1223），日僧道元登径山参谒如

琰禅师。如琰在径山禅寺明月堂设茶宴接待道元，品茗论禅。南宋端平二年（1235），日僧圆尔辨圆入宋，拜无准师范为师。回国后，在日本筑前开创崇福寺和承天寺，又在京都开创东福寺，并将径山茶礼、茶仪一并带回，在寺院中推广。据日本《茶之文化史》载：“茶道源于茶礼，茶礼源于大宋国的《禅苑清规》。日本仁治二年（1241），圣一国师圆尔辨圆从径山学法回国，带云《禅苑清规》一卷。”圆尔后来依此为蓝本，制定了《禅苑清规》。《清规》中就有严格的茶礼。宋开庆元年（1259），日僧南浦绍明入宋求法，先在杭州南山净慈寺参见虚堂智愚法师，后随虚堂智愚法师到径山寺，继承法统。回国时，在带去佛经的同时，将径山的茶种、制茶、茶宴仪式和茶具等一并带回日本。日本《禅与茶道》中有云：“茶道之起在正元中，筑前崇福寺开山南浦绍明由宋传入”；“南浦绍明从径山把中国的茶台子、茶典七部传来日本。茶典中有《茶道清规》三卷”。充分表明径山茶与径山寺院茶宴，与以后日本以茶论道的茶道的形成，有着直接的关联。^①

现在的径山寺正在进入一个前所未有的全新时代。国家有道，佛门有幸，径山寺已经决定对宋代闻名遐迩的径山茶宴再次恢复与创新；将来拟成立的径山禅茶体验中心，将赋予径山禅茶以更深的文化内涵。整理、复原、继承、创新、弘扬径山禅茶文化，引导大众品味纯然禅味，成为未来径山寺的一个重要的历史传承任务。

四、大慧禅：慧焰普耀，宗风丕振

径山寺祖师禅法的继承与弘扬，主要以大慧宗杲的看法禅（即大慧禅）为代表，即谓“宗杲看话禅，大慧破诸暗”。看话禅是一个契机契理的禅法，自创生以后就一直流传到现在。宗门的禅法主流就是推广大慧的看话禅，当代的高僧虚云、来果、本焕等诸禅门大老都实践的是看话禅法门，今天看话禅的生命力再次爆发，可以预见看话禅必将对禅宗在新时期的复兴起到应有的作用。

^① 姚国坤、王存礼编著：《图说中国茶》，上海文化出版社2007年版，第142—145页。

为了更好的继承与弘扬，径山寺拟成立径山禅文化研究中心，以开展径山祖师禅法与径山文史研究为重点，让昔日的禅门技艺再次焕发出新的生命，也为众生提供一条可以实践与进道的资粮。

同时，着手径山禅堂恢复，依照宋代建筑风格，重建径山禅堂，也是径山寺的历史任务。竣工落成之日，就是挂钟板、兴禅堂，弘扬大慧禅，普耀慧焰，丕振宗风之时。令人欣喜的是，在海内外高僧大德的参与下，径山禅堂已正式上梁，相信不久将来，便能广纳十方禅众衲子用功伴道。

五、结语

径山寺是一座古刹，也是中国佛教的一个代表和符号。时逢盛世，万业鼎新，径山寺也随着历史的步伐走向了新的时代。作为禅山后人，我们深感任重道远，祖师的嘱托与众生的希望是我们敬业的动力。现在已经制订了径山寺未来发展的方向与大慧禅修学体系，这就给未来的径山寺发展找到了正确的路径，接下来就需要我们去不断努力，复兴径山，唯此，再敞禅门，指日可待。今天的径山历史文化研讨会，只是径山文化发展的一个良好的开端，随着径山寺的事业不断发展，我们还将继续召开这样的专题研讨，充分调动各界力量，关注径山寺，研究径山寺，让径山寺重新回到昔日盛世，这是我们大家的共同任务。

目 录

径山祖庭复建与展望（代序）	释戒兴 / 1

径山开山祖师 法钦禅师研究

大觉道钦禅师和径山寺	杨曾文 / 3
径山禅及法钦禅师与牛头禅的渊源	赖功欧 / 12
径山祖师法钦碑及作者考	黄夏年 / 20
径山法钦禅师的行迹考论	邱高兴 / 49
略考径山法钦的生平、门徒及禅法	昌 莲 / 55
径山法钦禅师四题	邢东风 / 74
国一大觉禅师与杭州龙兴寺的因缘及其影响	黄公元 / 91

径山中兴祖师 大慧禅师研究

宗杲与看话禅	麻天祥 / 107
论大慧宗杲	董 平 / 115
从大慧宗杲看径山之发展	习细平 / 132
径山宗杲禅师禅学思想及其地位窥豹	金易明 / 139

论径山宗杲的看话禅思想及其在中国佛教禅宗史上的地位	伍先林 / 173
试论禅宗思想的人世性	姚彬彬 / 192
大慧宗杲禅师颂古创作研究	张培锋 / 202
浅论径山大慧宗杲禅师的忠义孝道思想	释宽江 / 208
径山高僧大慧宗杲与儒家四书	韩焕忠 / 219
径山落处，禅状元即是儒状元	李玉用 / 228
大慧宗杲“看话禅”与爱国诗人陆游	朴永焕 / 236
径山禅茶文化的兴盛人——大慧宗杲	丁庆伟 / 244

径山与日本禅宗文化研究

无准师范与圆尔辨圆的交往	法 缘 / 253
石溪心月与日僧无象静照交往考	江 静 / 276
径山与日本的时空穿越	陈小法 / 285
径山对日本禅宗文化之影响	释依昱 / 301

径山禅茶文化研究

径山禅茶及海外流布考	梅海松 / 333
探析径山茶宴与日本茶道缘起	李 婷 / 350
径山寺大慧派高僧与日本禅宗以及茶道文化之考论	胡建明 / 356
径山禅茶文化的特点、功能和现实意义	丁庆伟 / 375
径山禅宗的渊源与传承	丁庆伟 / 382
后记	385

径山开山祖师 法钦禅师研究

JINGSHANKAISHANZUSHI FAQINCHANSHIYANJIU

大觉道钦禅师和径山寺

中国社会科学院世界宗教研究所 杨曾文

内容提要：文章对唐代径山寺开山大觉道钦禅师的法系、生平和禅法，对道钦以后径山寺的历代著名住持、径山寺在中日佛教文化交流史上的地位，作了简明扼要的介绍。

关键词：大觉道钦 法钦 牛头宗 径山寺

作者简介：杨曾文，生于1939年12月7日，山东省即墨市人，1964年毕业于北京大学历史系中国古代史专业，现为中国社会科学院荣誉学部委员、世界宗教研究所教授、博士生导师，著有《日本佛教史》《唐五代禅宗史》《宋元禅宗史》等。

8世纪后期至9世纪中后期的100多年期间，在中国佛教史乃至文化思想发展史上最引人注目的现象是禅宗的迅速兴起，最有影响的禅派是传承慧能南宗禅法的神会的荷泽宗、马祖道一的洪州宗、石头希迁的石头宗。与此遥相呼应，在东南地区最为盛行是传承法融禅法的牛头宗，从而形成中国禅宗史上异军突起的时代景观。

牛头宗是在依据般若中观理论并吸收三论宗、禅宗“东山法门”和南宗思想的基础上形成和发展起来的，从法融以后经过四五代的传承，至慧忠、玄素及其弟子道钦之时传播迅速，在社会上有很大影响。

从唐末迄于五代，荷泽宗最早消亡，从洪州宗、石头宗法系形成流传后世的“禅门五宗”。随着禅门五宗的兴起和传播，牛头宗逐渐失去独立特色，随后自然而然地融入于其他禅派之中。

本文仅对大觉道钦的生平、禅法和径山寺历史、径山寺在中日佛教文化交流史上的地位作概要考察和论述。

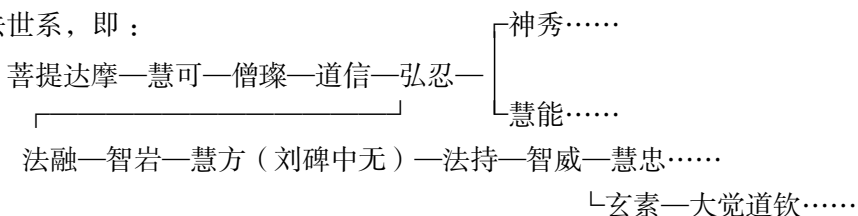
一、大觉道钦的法系

道钦是牛头宗的著名禅师之一，上承自法融至玄素六世的法系。

牛头宗的创始人法融（594—657），俗姓韦，润州延陵（今江苏镇江丹阳市）人，出家前博通经史并阅读佛典，后入茅山在南朝陈代三论名师法朗（507—581）的弟子灵法师门下出家，从学《般若经》等大乘经典和中观学派基本经典“三论”——《中论》《十二门论》《百论》，刻苦修行，勤修禅定。唐贞观十七年（643），法融在牛头山幽栖寺北岩下构建茅屋，专心坐禅。然后到附近图书收藏丰富的佛窟寺广读佛书和儒道经史，逐渐名声远扬，弟子日多。法融得悉朝廷将限制佛教在东南的发展，规定“州别一寺，置三十人”的消息后，曾进京与朝廷官员交涉。尚书左仆射房玄龄发现他很有才干，劝他还俗为官。他予以婉绝。

牛头法融除精通《般若经》、三论，还精研《法华经》等大乘经典，撰有《心铭》《绝观论》。他基于“心境本空”的理论，倡导以观悟空义以忘却自我，泯灭心中的差别观念的禅法。唐宗密在《禅源诸诠集都序》中将牛头宗禅法归于“泯绝无寄宗”，说“牛头，下至径山，皆示此理”，所概括的是从法融到径山道钦一脉相承的禅法。

关于牛头宗法系，最早见于唐李华为智威的弟子鹤林寺玄素（666—752）写的《润州鹤林寺故径山大师碑铭》，此后又有刘禹锡在大（太）和三年（829）写的《牛头山第一祖融大师新塔记》，也介绍了牛头宗的法系。两者说法虽不尽相同，但皆奉法融为牛头宗之祖，又说他原从禅宗四祖道信受法，然后才自成传法世系，即：



按照上述牛头宗的祖统说，从道信至慧忠、玄素为七世；若从法融开始到慧忠、玄素为六世，大觉道钦为七世。然而若据历史进行考察，法融从道信受法的说法是难以成立的。^①

^① 详见拙著《唐五代禅宗史》第六章第二节《法融和牛头宗》，中国社会科学出版社1999年版。

二、大觉道钦的生平和禅法

在牛头宗传播中名声最显赫的是牛头宗七世、法融下六世“国一大师”道钦。

道钦（714—792），也作法钦，俗姓朱，吴郡昆山（在今江苏）人。出身世代为儒的家庭，28岁时经州县考试合格，贡送入京（乡贡）参加科举考试，途经丹徒（今镇江），听说在鹤林寺传法的玄素禅师很有名，便前往参谒。玄素禅师是牛头宗六世，法融下五世，对道钦十分赏识，说他出家必能悟佛的知见。道钦听后，便放弃入京赶考的念头，改而礼玄素为师出家，登坛受戒，潜心学习佛法。

此后，道钦出外游方，遵照玄素教示到余杭西部的径山修行，附近民众为他修造草舍居住，名声逐渐远闻，临海令吴贞将自己的别墅施舍出来作为寺院，此即是径山寺。从此，慕名前来参学者日众。

唐代宗听说其高名，于大历三年（768）二月降诏曰：

朕闻江左有蕴道禅人，德性冰霜，净行林野。朕虚心瞻企，渴仰悬悬，有感必通，国亦大庆。和尚远降中天，尽朕归向，不违愿力，应物见形。今遣内侍黄凤宣旨，特到诏迎，速副朕心。春暄，师得安否？遣此不多及。敕令本州供送，凡到州县，开净院安置，官吏不许谒见，疲师心力。弟子不算多少，听其随侍。（《宋高僧传》卷九《法钦传》）^①

从诏书内容和口气来看，既是写给道钦的，也是救命州府的。唐代宗派内侍黄凤宣旨，命州府安排人众护送道钦入京，凡过往州县须安置清净寺院接待，不许官吏谒见打扰，并且准许道钦选弟子陪伴一起入京。

道钦到达长安后，代宗吩咐以肩舆抬他入内殿问法，施予十分丰厚的钱财物品，让有司安置他住入京城章敬寺。据李吉甫《杭州径山寺大觉禅师碑铭》，道钦在京城受到朝野人士热烈的欢迎，谓“自王公逮于士庶，其诣者日有千人”。^②在这些当时朝廷的高官中，杨绾（？—777）学德名望最高，素奉佛法，曾任国子祭酒、太常卿，最后官至中书侍郎、同中书门下平章事（宰相），死后赠司徒。^③道钦在京之日，他曾前往拜谒。道钦表示“吾无示说”，意为佛法不能以言语表述。杨绾后来称道钦：“方外之高士也，难得而名焉。”（《宋高僧传》）

① 载《大正藏》卷50第764页下。

② 载《文苑英华》卷八六五、《全唐文》卷五一二。

③ 见《旧唐书》卷一一九《杨绾传》。

卷九《法钦传》^①

禅宗六祖慧能弟子南阳慧忠(?—776)当时也在京城。他曾先后为肃宗、代宗授菩萨戒,受封“国师”之号。在道钦奏请代宗归山之际,代宗先向慧忠表示要赐给道钦一个名号,接着以手书“国一大师”之号赐之。此后,道钦回到径山寺。唐德宗建中初年(780),道钦应请出山,住持杭州龙兴寺。贞元五年(789),德宗遣使者持玺书前来慰问,赐施财物。龙兴寺属于官寺。道钦在此受到州刺史王颜的优遇。

道钦在京城及回到径山寺,以及住持杭州龙兴寺的期间,朝廷王公臣僚向他执弟子礼者很多,著名者有相国崔涣、晋国公裴度、第五琦、陈少游等人。道钦被当时民众看作是“功德山”。于是,径山寺、杭州龙兴寺更加有名。

牛头法融在《心铭》《绝观论》等中所论证的禅法,以般若空义和中道思想为指导,主张“心境本空”,认为“空”是宇宙最高真理、实相和佛的体现,引导弟子通过“无心”“丧己忘情”以达到泯灭差别观念的“无所得”境界;基于一切皆空的思想,甚至提出废止禅观的所谓“绝观”或“绝观忘守”的主张。^②

道钦所传禅法自然也上承法融的禅法,遗憾的是现存道钦宣说禅法的资料极少。李吉甫《大觉禅师碑铭》介绍其禅法说:

法不外来,本同一性,惟佛与佛,转相证知。其传也,无文字语言以为说;其入也,无门阶经术以为渐。语如梦境,得自本心。

意为佛法源自心性,亦即佛性,佛与佛之间唯通过心辗转相传,文字语言是难以表述的,人们只有体悟“本心”才能达到解脱,没有别的修行次第可以遵循。

因此,道钦经常以“默然”无言或以不相干的反语启示弟子。据《景德传灯录》卷四《道钦传》记载,有僧问:“如何是道?”他回答:“山上有鲤鱼,水底有蓬尘。”意为用语言来解释“道”,正如到山上找鲤鱼,水底找飞尘一样。当时法钦与江西马祖道一的禅系也有来往。马祖派西堂智藏送信给法钦,其中画一圆相。法钦在这个圆相中划一划,便让人转回。后来马祖派弟子智藏来问:“十二时中,以何为境?”法钦也不正面回答,让他告诉马祖,此事应问“曹溪”(慧能)。

另外,《祖堂集》卷四《前径山(道钦)》中记载,唐代宗(原书误作唐肃宗)在接见道钦时问:“如何是祖师西来意?”意为菩提达摩祖师来到中国是为了什

^① 载《大正藏》卷50第764页下。

^② 详见拙著《唐五代禅宗史》第六章第二节《法融和牛头宗》的牛头宗禅法部分。

么？在禅宗参禅的场合对此类问题是回避正面回答的。道钦回答说：“汝问不当。”代宗不理解，问：“如何得当？”道钦干脆回答：“待我死即向汝道。”言外之意是对于这种本需自己思考领悟的问题是不该问别人的，也不是语言文字可以表达的。

贞元八年（792）道钦去世，年79岁。刺史王颜及时奏报朝廷，翌年唐德宗赐道钦谥号曰大觉禅师。道钦的弟子很多，著名的有实相、常觉、崇惠等人。^①《景德传灯录》卷四《道钦传》以杭州乌窠道林禅师作为道钦的法嗣，说他在京都从道钦受法，后到地属杭州的秦望山传法。白居易任杭州刺史时曾入山礼谒，问：“如何是佛法大意？”道林答以“诸恶莫作，诸善奉行”。白居易不以为然，说：“三岁孩儿也解恁么道。”他答：“三岁孩儿虽道得，八十老人行不得。”白居易于是改容施礼。^②

道钦去世后，因其国师地位和名望，先后为他撰写碑铭的士大夫比较多。除现存唐宪宗朝官至宰相的李吉甫所撰《杭州径山寺大觉禅师碑铭》之外，已经不存的有刺史王颜、尚书职方员外郎丘丹撰的塔铭，比部郎中崔元翰、湖州刺史崔玄亮撰的碣碑及德宗朝拜彭王傅的著名书法家徐浩作的真赞。^③

三、道钦以后的径山寺

径山寺在道钦逝世之后，成为江浙名刹。

南宋宁宗（1195—1224）在位时，取法当时的官僚等级和晋升制度，把属于政府直接控制的寺院按禅、教两类，各分为五山（五个大寺）、十刹，规定僧人晋升必须从担任小寺院住持开始，根据表现逐步提升，最后才有可能住持五山、十刹。明代郎瑛撰《七修类稿》卷五所载的禅门五山十刹是：

余杭径山、钱塘（按：即今杭州）灵隐、净慈、宁波天童、育王等寺，为禅门五山。钱塘中竺、湖州道场、温州江心、金华双林、宁波雪窦、台州国清、福州雪峰、建康灵谷、苏州万寿、虎丘，为禅门十刹。

据此，径山寺被奉为禅宗五山之首。禅宗的这种五山十刹制度通过中日两国

① 李吉甫《杭州径山寺大觉禅师碑铭》；《宋高僧传》卷九《法钦传》，载《大正藏》卷50第764页下至765页上。

② 《大正藏》卷51第230页中。

③ 《宋高僧传》卷九《法钦传》及宋潜说友撰《咸淳临安志》卷七十。

佛教文化交流也传到日本。

日本现存《扶桑五山记》(玉村竹二校订,京都临川书店1983年版)的第一部分是《大宋国诸寺位次》,记载了禅门五山、十刹名次和五山历代开山住持。这当是根据日本入宋元求法僧或宋元赴日僧带到日本的资料编撰的。其中所载五山、十刹与前面引文中的寺名除个别次序不同外,寺名全同,只是所用寺名是全名,五山部分还载录历代开山住持的法名。

《大宋国诸寺位次》记载,径山寺的开山法师是道钦禅师,此后经马祖下二世鉴宗禅师(嗣法盐官齐安)、灵祐弟子洪涯禅师等七代。至印悟禅师时径山寺成为十方寺刹(十方丛林,住持非师徒相承,须十方选贤),印悟为第一代,嗣后传承四十六代,至元代临济宗元叟行端(1254—1341)为第四十八代。在这四十八代祖师中,著名的有第三代宋云门宗妙湛思慧、第十三代宋临济宗大慧宗杲、第十五代宋曹洞宗真歇清了、第十六代宋云门宗月堂道昌、第二十五代临济宗密庵咸杰、第二十八代宋临济宗佛照德光、第三十二代宋浙翁如琰,第三十四代宋临济宗无准师范、第三十五代宋临济宗痴绝道冲、第三十六代宋临济宗石溪心月、第三十七代宋临济宗偃溪广闻、第四十代宋临济宗虚堂智愚、第四十三代元临济宗云峰妙高、第四十四代元临济宗虎岩净伏、第四十六代元晦机元熙。

其中无准师范的法系后裔弟子最多,一直传承至今。

四、径山寺和中日佛教文化交流

杭州径山寺在中日佛教文化交流史上占有重要地位,迄今为日本临济宗的一些禅派奉为祖庭。

径山寺第三十四代祖师临济宗无准师范的弟子兀庵普宁(1197—1276)、无学祖元(1226—1286),在南宋末应邀东渡日本传法,受到日本幕府的尊崇和支持。普宁在日本仅六年便回国。二人分别被奉为后世日本临济宗二十四派中的宗觉派、佛光派之祖。此外,师范另有弟子日本僧圆尔辨圆(1202—1280),回日本后长期在京都东福寺传法,创立东福寺派,对日本天皇、朝廷影响较大,对推动禅宗和以程朱理学为代表的宋学在日本的传播作出不少贡献。日本临济宗建长寺派的创始人兰溪道隆(1213—1278),在东渡日本前也曾到径山寺师范门下参禅。

临济宗杨岐派松源下二世虚堂智愚(1185—1269)先后住持净慈寺、径山寺,为径山寺第四十代祖师。日本南浦绍明(1235—1309)入宋从他受法,回国后先

后在九州福冈、京都和镰仓传法，弟子很多，死后谥大应国师。弟子宗峰妙超（1282—1337）长期在京都大德寺传法，受到花园上皇信敬和支持，赐大灯国师之号。绍明再传弟子慧玄（1277—1360），号关山，长期在京都妙心寺传法，也受到花园上皇的赏识。他们三人史称“应、灯、关”，为推进临济宗在日本实现民族化贡献很大，妙心寺派发展成为日本临济宗中的主流派。^①

附：杭州径山寺大觉禅师碑铭并序^②

唐 李吉甫

如来自灭度之后，以心印相付嘱，凡二十八祖至菩提达摩。绍兴大教，指授后学。后之学者始以南北为二宗，又自达摩三世传法于信禅师，信传牛头融禅师，融传鹤林马素禅师，素传于径山（原有“山传”二字）国一禅师，二宗之外，又别门也。

於戏！法不外来，本同一性，惟佛与佛，转相证知。其传也，无文字语言以为说；其入也，无门阶经术以为渐。悟如梦觉，得本自心，谁其语（一作“悟”）之？国一大师其人矣。

大师讳法钦，俗姓朱氏，吴都昆山人也。身長六尺，色像第一。修眸莲敷，方口如丹。嶷焉若峻山清孤；泊焉若大风海上。故揖道德之器者，识天人之师焉。春秋二十有八，将就宾贡，途经丹阳，雅闻鹤林马素之名，往申款谒，还得超然自诣。如来密印，一念尽传，王子妙力，他人莫识。即日剃落，是真出家。因问以所从，素公曰：“逢径则止，随汝心也。”

他日游方至余杭西山，问于樵人，曰：“此天目山之上径。”大师感鹤林逢径之言，知雪山成道之所。于是荫松藉草，不立茅茨，无非道场。于此宴坐之久，邦人有构室者，大师亦因而安处，心不住于三界，名自闻于十方。华阴学徒，来者成市矣。天宝二祀，受具戒于龙泉法仑和尚。虽不现身意，亦不舍外仪，于我性中，无非自在。

大历初，代宗睿武皇帝高其名而征之，授以肩舆，迎于内殿。既而幡幢设列，龙象图绕，万乘有顺风之请，兆民渴洒露之仁。问我所行，终无少法。寻制于章

① 详见拙著《日本佛教史》第三章第五、六节。

② 《文苑英华》卷八六五，参《全唐文》卷五一二，稍有改动。

敬寺安置。自王公逮于士庶，其诣者日有千人。司徒杨公绾，情游道枢，行出人表。大师一见于众，二三目之，过此默然，吾无示说。杨公亦退而叹曰：“此方外高士也，固当顺之，不宜羁致。”寻求归山，诏允其请，因赐策曰国一大师，仍以所居为径山寺焉。

初，大师宴居山林，人罕接礼，及召赴京邑，途经郡国，譬若优昙一现，师子声闻，晞光赴响者毂击肩摩，投衣布金者丘累陵聚。大师随而檀施，皆散之。

建中初，自径山徙居于龙兴寺。余杭者，为吴东藩，滨越西境，驰轺轩者数道，通滨驿者万里。故中朝御命之士，于是往复。外国占风之侣，尽此（一作“此为”）奔走。不践门阈，耻如暗聋。而大师意绝将迎，礼无差别，我心既等，法亦同如。

贞元八年岁在壬申十二月二十八夜，无疾顺化，报龄七十九，僧腊五十。先是一日，诫门人令设六斋。其徒有未悟者，以日暮恐不克集事。大师曰：“若过明日，则无所及。”既而善缘普会，珍供丰盈。大师意若辞诀，体无患苦。逮中宵，跏趺示灭。本郡太守王公颜，实时表闻。上为虚敬，以大师玄慈默照，负荷众生，赐谥曰大觉禅师。海内伏膺于道者，靡不承问叩心，怅惘号慕。明年二月八日，奉全身于院庭之内，遵遗命也。建塔安神，申门人之意也。

呜呼！为人尊师凡将五纪，居唯一床，衣止一衲，冬无纡氎，夏不絺绌。远近檀施，或一日累千金，悉命归于常住，为十方之奉，未尝受施，亦不施人。虽物外去来，而我心常寂。

自象教之兴，数百年矣。人之信道者，方怖畏于罪垢，爱见于庄严。其余小慧，则以生灭为心，垢净为别，舍道由径，伤肌自疮。至人应化，医其病故。大师贞立迷妄，除其蠢冥，破一切相，归无余道。乳毒既去，正味常存。众生妄除，法亦如故。尝有设问于大师曰：“今传舍有二使，邮吏为刲一羊，二使既闻，一人救，一人不救，罪福异之乎？”大师曰：“救者慈悲，不救者解脱。”惟大师性和言简，罕所论说。问者百千，对无一二，时证了义，心依善根。未度者，道岂远人？应度者，吾无杂味。日行空界，尽欲昏痴；珠现镜中，自然明了。或居多灵异，或事符先觉。至若饮毒不害，遇疾不医，玄鹤代暗，植柳为盖者，此昭昭于视听者，不可备纪，于我法门，皆为妄见。今不书（一作“为”），尊上乘也。

弟子实相，门人上首，传受秘藏，导扬真宗，甚乎有若似夫子之言，庚桑得老聃之道。以吉甫连蹇当代，归依释流，俾筌难名，强着无迹。其词曰：

水无动性，风止动灭。镜非尘体，尘去镜澈。

众生自性，本同诸佛，求法妄缠，坐禅心没。

如来灭后，谁证无生。大士密授，真源湛明。

道离言说，法润根茎。师心是法，无法修行。
我体本空，空非实性。既除我相，亦遣空病。
誓如乳毒，毒去味正。天师得之，斯为究竟。
何有涅槃，适去他方。教无生灭，道有行藏。
不见舟筏，空流大江。苍苍遥山，成道之所。
至人应化，万物皆睹。报盖形灭，人亡地古。
刻颂丰碑，永存涧户。

径山禅及法钦禅师与牛头禅的渊源

江西省社会科学院哲学所研究员 赖功欧

内容提要：法钦以牛头“道本虚空，无心合道”的宗旨开径山禅，以简默禅风直承其师玄素。玄素的简默无为，则接续了牛头禅“无心合道”的“自然智慧”；而法钦的“一切总无”，是其师玄素“简默无为”禅道之延续。牛头禅之所以“得自然智慧”，当与其“虚空为道本”、“无心合道”、“无情有性”、“无情成佛”的根本禅旨相关；这一禅旨的实质就是将玄学融入佛学，这是其时佛学的时代特点，这一特点为佛教中国化作了极好的铺垫。牛头禅的特色在此，建树亦在此；径山由此而在禅宗史上留下辉煌的一笔。然而这辉煌一笔是由僧人、文人、官僚、居士等群体所共同造就的。

关键词：法钦 玄素 法融 径山 牛头宗

曾在禅宗史上称为“五山之首”的径山万寿禅寺，创建于唐天宝元年（742）；不久，海内外佛徒奉为祖庭。作为“东南第一禅院”，尤盛传临济杨岐禅法，临济宗匠蒙庵元聪、无准师范、虚堂智愚等先后于此住持弘法。径山始兴牛头禅法，由法钦开山，宗杲全盛，两浙名僧咸集径山，使其声名大振。

法钦与径山牛头禅的渊源要从其师玄素讲起，法钦是玄素的主要弟子，在李华的《润州鹤林寺故径山大师碑铭》所载的玄素两个主要弟子中，“法钦，径山长老”是其一。作为径山禅法的创始者，法钦以牛头“道本虚空，无心合道”的宗旨开山，以简默禅风直承其师玄素。之后，径山牛头余韵仍存，直至宋代宗杲看话禅横空出世。

一、玄素的简默无为： 接续牛头宗“无心合道”的“自然智慧”

玄素(668—752)润州延陵(江苏镇江丹阳)人。印顺《中国禅宗史》称:“鹤林玄素,俗姓马,所以或称为‘马素’,‘马祖’。玄素25岁(692)出家,‘晚年’(可能年近五十——717年)入青山,参智威而受胜法。智威是开元十年(722)去世的,玄素大概在这时候,离开了牛头山。开元间(713—741),玄素应法密(或作‘汪密’)的礼请,到京口(今江苏镇江县),郡牧韦铣请住鹤林寺,法门极盛,别出鹤林一系。天宝初年,应希玄的礼请,到江北扬州(今江苏江都县),引起了江南与江北道俗间的净兢,这可见玄素为人感慕的一斑了!后回鹤林寺,天宝十一年(752)去世,年85岁。”^①印顺所据显然是唐代李华所撰《润州鹤林寺故径山大师碑铭》,其值得注意的是玄素确实在当时的长江两岸有重大影响。鹤林寺在江苏镇江城南的黄鹤山北坡下,初建于晋代,自从玄素来此弘传祖道,便成为著名禅寺,高僧辈出。玄素禅法的主要特点在“观法无本,观心不生”。^②这正是接续了牛头禅法融禅学的“无心合道”的“自然智慧”。印顺认为:“‘道本虚空,无心合道’,代表了早期的牛头禅——法融的禅学。”^③印顺将其概之为牛头禅特质的确立,而李华在碑铭中对法融牛头禅“得自然智慧”的总体概括是令人信服的:

初达摩祖师传法,三世至信大师。信门人达者曰融大师,居牛头山,得自然智慧。信大师就而证之。^④

道信印可法融的传说,虽有神话色彩而难以凭信,但“得自然智慧”的概括则无疑是准确的。且两人在晚年相见的可能性还是有的。这点,杜继文与魏道儒合撰的《中国禅宗通史》倒是采用了“联宗”的说法:“牛头法融的禅系,到鹤林玄素(668—752)而宗门大盛,出了不少有名的僧俗弟子,由此开始与双峰道信联宗,成了超越南北的另一个禅宗体系。”^⑤而杨曾文教授则坚认道信与法融之间

① 印顺:《中国禅宗史——从印度禅到中华禅》,江西人民出版社1990年版,第332—333页。

② 李华:《润州鹤林寺故径山大师碑铭》,见《全唐文》卷320。

③ 印顺:《中国禅宗史——从印度禅到中华禅》,江西人民出版社1990年版,第332页。

④ 李华:《润州鹤林寺故径山大师碑铭》,见《全唐文》卷320。

⑤ 杜继文,魏道儒:《中国禅宗通史》,江苏人民出版社2008年版,第239页。

是牛头宗教团“编造出新的传法世系说”，其主要理由是“道宣晚年在《续高僧传·习禅六之余》中特别补写法融、道信二人的传，皆没有记载道信曾向法融传法的事，是个十分有力的证明。”^①此前，印顺法师的《中国禅宗史》似亦持此说。

这里有必要简要介绍牛头宗祖师法融，法融（594—657），俗姓韦，润州延陵（今江苏镇江）人。19岁便博通经史，并深研《般若经》，通晓悟达般若真空之法。于是产生了出家的念头，后隐居于茅山，皈依三论宗学者吴法师并削发出家。贞观十年（636），法融到南京牛头山幽栖寺的北岩下构筑一简陋禅石室，日夕参究。不久，法侣就达几百人之多。我们说，牛头禅之所以是“得自然智慧”，当与其“虚空为道本”“无心合道”“无情有性”“无情成佛”的根本禅旨相关。这一禅旨的实质就是将玄学融入佛学，这是其时佛学的时代特点，这一特点为佛教中国化作了极好的铺垫。牛头禅的特色在此，建树亦在此。牛头禅留下的文献《心铭》，为四言句偈颂，《绝观论》则是问答体文献。以空幻无相之“空”，体现天道自然之“无”，是牛头禅的根本观念，这一根本观念将佛与道联结起来。这一观念的接续一直延伸于牛头禅系的历史之中。

全唐文载有刘禹锡的《融大师新塔记》，称法融、智岩、法持、智威、玄素、法钦为牛头宗传承的世系；而李华的《润州鹤林寺故径山大师碑铭》，亦称是法融、智岩、慧方、法持、智威、玄素为六世传承。直至宗密《禅门师资承袭图》出，则确定牛头宗的世系为：法融、智岩、慧方、法持、智威、慧忠，慧忠门下有维则，则下有云居智，又说智威的弟子有润州鹤林寺玄素，玄素弟子有径山道钦（即法钦），钦门有鸟巢道林。无论传承世系如何，其属之于牛头宗系是无疑的。径山牛头禅的核心人物则为法钦禅师。

二、法钦的“一切总无”：直承玄素的简默无为

“牛头宗自玄素以后，在吴越历届官吏的扶持下，得到令人刮目的振兴。”^②此时牛头禅系的兴盛，当然也与玄素弟子法钦有极大关系。

法钦禅师（714—792），在禅宗史上又称道钦禅师。为径山禅寺开山之祖，号国一大觉禅师。俗姓朱，吴郡昆山（今江苏昆山）人。世服儒业，自幼勤读经史，早年中乡举。22岁即上京赴试，途经丹阳，闻鹤林玄素禅师之名，前往拜谒，

① 杨曾文：《唐五代禅宗史》，中国社会科学出版社1999年版，第284—285页。

② 杜继文，魏道儒：《中国禅宗通史》，江苏人民出版社2008年版，第243页。

遂剃发出家。玄素称其“神气温粹，真法宝也”。^①并嘱咐其“逢‘径’则止”。唐朝天宝元年（742），法钦云游至径山成为径山寺的开山祖师。大历三年（768），唐代宗亲书御诏，派内侍黄凤至径山礼请法钦进京。法钦至京，代宗赐以肩舆，又以弟子之礼相迎，赐“国一禅师”之号。法钦师在京之时深得君臣赞赏。相国杨綰，名公李泌、徐浩、陈少游等32人皆称门人，求道于法钦。大历四年（769），法钦上奏，力求南还径山，代宗允其奏请，厚礼饯行。代宗还御诏杭州府于径山重建精舍，赐名为“径山禅寺”。法钦禅师于贞元八年（792）十二月圆寂于龙兴寺，世寿七十九岁，僧腊五十年。弟子遵嘱，将其葬于龙兴寺西南的庭园空地。其时，李吉甫丞相特为其撰写塔铭。稍后的贞元九年，德宗追谥其为“贞元大觉禅师”，命塔名“天中”。后宪宗又赐碑以颂法钦丰迹。

法钦直承玄素的简默无为的禅风。李华的《润州鹤林寺故径山大师碑铭》说玄素的特点是“居常默默，无法可说，”“师无可说之法”，“道惟心通，不在言通”。^②显然，这些特点已为其弟子所承接。《景德传灯录》卷七有一则关于马祖道一弟子西堂智藏的记载，很好地说明了法钦的禅风：

（一俗士）曰：“某甲曾参径山和尚来。”师曰：“径山向汝作么生道？”曰：“他道一切总无。”^③

法钦言“一切总无”，可以说不仅是直承其师的简默无为的禅风，更是对牛头禅“本来无一物”禅旨的接续。《杭州径山寺大觉禅师碑铭并序》就说到：“大师性和言简，罕所论说。问者百千，对无一二。”^④更能说明法钦禅法的是唐代李吉甫的《杭州径山寺大觉禅师碑铭》：

法不外来，本同一性。惟佛与佛，转相证知。其传也，无文字语言以为说；其入也，无门阶经术以为渐。语如梦境，得自本心。^⑤

从中可见法钦何以“罕所论说”，而“一切总无”的禅旨正因其“无文字语言以为说；其入也，无门阶经术以为渐”。师徒同此简默禅风，其源仍在牛头的“道本虚空，无心合道”。故《景德传灯录·道钦禅师》载：“有僧问：‘如何是道？’

①（宋）道原：《景德传灯录》卷四，《杭州径山道钦禅师》，上海书店出版社2009年版，第207页。

② 李华：《润州鹤林寺故径山大师碑铭》，见《全唐文》卷320。

③（宋）道原：《景德传灯录》卷七，《虔州西堂智藏禅师》，上海书店出版社2009年版，第440页。

④ 印顺：《中国禅宗史——从印度禅到中华禅》，江西人民出版社1990年版，第334页。

⑤ 李吉甫：《杭州径山寺大觉禅师碑铭》，见《全唐文》卷512。

师云：‘山上有鲤鱼，水底有蓬尘。’”^①意谓以语言去解说道，恰如在山上寻鲤鱼，水底寻习尘一般。这正是牛头宗道本虚空的活生生的具象说明。“法不外来，本同一性”——禅宗的空（佛性）与老庄的无（道体）一脉相通：作为宇宙的核心，空与无是万事万物产生的本源和存在的根据，同时也是万物的根本属性所在。因而，禅宗之佛性与老庄之道体更本质上的相通之处就在于：佛性的本质是空，而道体的本质是无。无即空，空即无。总之，对熟悉把握般若空义的牛头宗来说，般若空义的发挥与阐扬，确实是与魏晋以来“以无为道本”的玄学遥相呼应的。佛与道的相遇，主要就在“空”与“无”的原理上。杜继文的《中国禅宗史》指出：“《祖堂集》将牛头一系列为禅宗中的‘空宗’一派，与宗密对牛头宗的理论概括大致相应。《圆觉经大疏钞》传，法融‘久精般若空宗，于一切法已无计执；后遇四祖（道信）于方空无相体，显出绝待灵心本觉’，这可能更准确地表达了牛头整个宗系，尤其是在中唐时期的特征。再清楚些说，以往的般若学仅停留在怀疑论上，它的变异三论宗则止于唯名论，两者都趋向于否定一切。牛头宗的许多言论仍带有这种倾向。有僧问：‘如何是西来意？’玄素答：‘会即不会，疑即不疑。’又说：‘不会不疑底，不疑不会底。’明显地反对将认识绝对化，而肯定怀疑论的价值。”^②这是对径山牛头宗及玄素禅学特点较到位的把握。

六祖慧能说：“世界虚空，能含万物色像，日月星宿、山河大地、泉源溪涧、草森丛林、恶人善人、恶法善法、天堂地狱、一切大海、须弥诸山，总在空中。”他的意思是说：世界本然的性质是空，正因为世界是空的，所以能将万事万物全然包容其中；然而，世界本空的“空”不是一无所有的空无的意思，它具有“空性”，这种“空性”能含生“万法”，也就是说，它能衍生万事万物。日月星宿、山河大地、泉源溪涧、草森丛林、恶人善人、恶法善法、天堂地狱、一切大海、须弥诸山，都是在这种“空性”中生衍形成的。也就是说，世间万事万物，衍生于空，依存于空，终归于空。万事万物等一切现象，以世人的眼光来看，是真实存在的；以佛教禅宗的眼光来看，却皆为空无。而唯一绝对真实存在的是世界本空的“空性”，因为它能含生万事万物。这所谓“空性”即是佛性。因为世界万物都是佛性衍生出来的，因而都蕴含佛性，也都是佛性的体现。所以印顺法师的《中国禅宗史》说牛头法融的“《绝观论》以‘大道冲虚幽寂’开端，立‘虚空为道本’，牛头禅与南朝玄学的关系，是异常密切的”。^③法融绝观论果然与道信所

①（宋）道原：《景德传灯录》卷四，《虔州西堂智藏禅师》，上海书店出版社2009年版，第207页。

② 杜继文，魏道儒：《中国禅宗通史》，江苏人民出版社2008年版，第244页。

③ 印顺：《中国禅宗史——从印度禅到中华禅》，江西人民出版社1990年版，第102页。

谓“大道虚旷，绝思绝虑”之说一脉相承。而此说并非道信首倡，而是源于老子和庄子的思想。老庄认为天道虚旷杳邈，玄之又玄，却是宇宙万物之始源。老子说绝学无忧，庄子说绝圣去智，如此便能复归大道。可见在四祖道信那里，禅宗思想中早已深深地浸染了老庄玄学思想。此后这一思想亦为牛头宗及其后学玄素、法钦等继承发扬。

三、径山法钦后绪：牛头余韵及其宗杲全盛

据《景德传灯录》卷四，法钦的法嗣是杭州鸟窠道林禅师：“杭州鸟窠道林禅师，本郡富阳人也，姓潘氏。……属唐代宗诏径山国一禅师至阙，师乃谒之，遂得正法。”^①道林禅师与白居易有过来往，并留下一则“三岁孩儿虽道得，八十老人行不得”^②的著名公案。鸟窠道林禅师的法嗣是杭州招贤寺会通禅师。据说，法钦另有旁出法嗣三人，一是木渚山悟禅师、青阳广敷禅师、杭州巾子山崇慧禅师。其实法钦开山之后，还有两位重要禅师值得一提，一是天然禅师，二是道悟禅师。丹霞天然曾亲往余杭径山参谒法钦，就是这位“选官何如选佛”的天然禅师倡言：“吾此间无道可修，无法可证。一饮一啄，各自有分，不用疑虑，在在处处，有恁么底。”^③此中仍可见出牛头余韵。而道悟则在法钦门下学禅五年，得到法钦印可。《景德传灯录》载：“一日，游余杭，首谒径山国一禅师，受心法，服勤五载。”^④

此外必须提及的是比法钦小 59 岁的遗则（773—830），又作惟则，是维持牛头宗家风的慧忠之弟子。其虽很难列入径山后绪，然其以“佛窟学”而成为牛头禅法的一个分支，可属之于本文所谓“牛头余韵”。印顺说他引用的概念“‘独照’，是从庄子的‘见独’而来。‘万物主’也本于老子。偶然运用一二老庄术语，在江东是不足怪的。遗则表示自己的领悟，而全以老庄的文句表达出来，至少可以看出他沉浸于老庄玄学的深度！”^⑤其时，所谓“江东”佛学，实与径山佛学是

①（宋）道原：《景德传灯录》卷四，《杭州鸟窠道林禅师》，上海书店出版社 2009 年版，第 210 页。

②（宋）道原：《景德传灯录》卷四，《杭州鸟窠道林禅师》，上海书店出版社 2009 年版，第 211 页。

③（宋）道原：《景德传灯录》卷十四，《邓州丹霞天然禅师》，上海书店出版社 2009 年版，第 994—995 页。

④（宋）道原：《景德传灯录》卷十四，《荆州天皇寺道悟禅师》，上海书店出版社 2009 年版，第 986 页。

⑤ 印顺：《中国禅宗史——从印度禅到中华禅》，江西人民出版社 1990 年版，第 338 页。

连成一体而多有关联的。

径山牛头禅风余韵，又多与文人、官僚、居士相关。如白居易、刘禹锡、陈少游、李吉甫、李德裕、杨绶、李华等，他们均与牛头禅法有凑泊之处，均留下与径山牛头禅有关的佳话。可以说，没有他们推波助澜，当年径山的辉煌是很难有的。杨曾文老师在《唐五代禅宗史》中指出：“唐代宗在大历三年（768）派内侍下诏迎请道钦入京，向他问法，赐施丰厚，安置他住章敬寺，‘自王公逮于士庶，其诣者日有千人’。司徒杨绶信奉佛法，前往拜谒，想向他问法，他表示‘吾无示说’。当时南阳慧忠也在京城，代宗在道钦请求归山之际，向慧忠表示要赐他一名，于是赐以手书‘国一大师’之号。德宗建中之初（780），道钦出山往于杭州龙兴寺。贞元五年（789）德宗遣使者持玺书前来慰问，赐施财物。道钦在京及回径山，朝廷王公臣僚执弟子礼者很多，著名者如相国崔涣、晋国公裴度、第五琦、陈少游等，被当时民众看作是‘功德山’。贞元八年（792）道钦去世，年79岁。德宗赐谥号曰大觉禅师。弟子很多，有实相、常觉、崇惠等人。”^①可见，当年法钦其时的径山禅风之盛，实乃今人难以想象也。

宋代的径山寺有过极为兴盛之期，不过时过境迁，此时的径山有无牛头禅绪，则值得探讨了。宋代的径山与临济杨岐倒是关联甚密。大力倡导看话禅的宗杲，就属临济下十一世、杨岐下四世。从内在理路看，宗杲仍是南禅的顿教禅法。他两次住持径山。绍兴七年（1137）是应丞相张浚之请，住持径山寺与二张即张浚、张九成有密切来往并建立深厚情谊。其时，径山宗风大振，临济再兴。绍兴二十八年（1158），70岁的宗杲再一次奉旨住持径山，史称“径山和尚”。宗杲不亏为极富创造力的禅师，其“看话禅”为临济宗的发展带来新生命力。此后，临济宗人无法以此为圭臬。

临济宗天童密庵禅师，于“淳熙四年，有旨住径山”^②。密庵禅师曾留下《径山茶汤会首求颂二首》。仍可透见宋代径山禅风之盛：

径山大施门开。长者悭贪俱破。烹煎凤髓龙团。供养千个万个。若作佛法商量。知我一状领过。

有智大丈夫。发心贵真实。心真万法空。处处无踪迹。所谓大空王。显不思議力。况复念世间。来者正疲极。一茶一汤功德香。普令信者从兹入。^③

① 杨曾文：《唐五代禅宗史》，中国社会科学出版社1999年版，第290—291页。

② 《大正藏》，第47册，No.1999《密庵禅师语录》，（台湾）“中华电子佛典协会电子版”。

③ 《大正藏》，第47册，No.1999《密庵禅师语录》，（台湾）“中华电子佛典协会电子版”。

“径山大施门开”，简直是盛况空前了，而径山的禅茶文化的兴起于此亦可见一斑。

宋绍定六年（1233），理宗皇帝敕修径山寺，径山无准师范和尚称：“降赐度牒一百道，再荷宸恩，别赐度牒五十道。下本寺重新建造，恩大如天。未知图报之所，切惟本山乃高宗皇帝临幸之地，朝廷第一祈祷去处。建造寺宇，实难稽时，尚赖圣恩，早得圆就。不胜幸甚！”^①在《径山无准和尚入内引对升座语录》中极称：“今陛下宠加锡赉，重新径山；得非陛下广大圣心，与南天王天愿力等无有二。然此广大之心不离日用，游刃万机，区别邪正，剖决是非，丝毫不隐；如明镜当台，物来斯照，无一法不从心之所现。陛下全此心以活天下，天下咸服；广此心以化万邦，万邦来朝；推此心以崇佛法，佛法乃兴；纯此心以行仁孝，仁孝乃至。此（臣）僧区区效野人之芹，所陈若此。言语无伦，冒渎圣聪，下情不胜恐悚战汗之至。即奉圣旨赐金襴袈裟。”^②临济宗的极盛时期，以此场面而在径山也凸显出来。然无前此的牛头禅为之起始，能有后来之径山禅？

①《卮新纂续藏经》，第70册，No.1383《无准和尚奏对语录》，（台湾）“中华电子佛典协会电子版”。

②《卮新纂续藏经》，第70册，No.1383《无准和尚奏对语录》，（台湾）“中华电子佛典协会电子版”。

径山祖师法钦碑及作者考

中国社会科学院世界宗教研究所 黄夏年

浙江杭州径山寺，是临济宗著名祖庭，也是中国佛教的重要寺院之一。此寺高僧大德辈出，开山祖师法钦的贡献，更是不可埋没。本文拟就其碑，作一考证性研究，供诸位批评指正。

一、《宋高僧传·唐杭州径山法钦传》

法钦亦称道钦，唐代僧人。《宋高僧传·唐杭州径山法钦传》有其传，全文曰：

释法钦，俗姓朱氏，吴郡昆山人也。门地儒雅，祖考皆达玄儒，而傲睨林藪，不仕。钦托孕母管氏，忽梦莲华生于庭际，因折一房，系于衣裳。既而觉已，便恶荤膻。及迄诞弥岁，在于髻辫，则好为佛事，立性温柔，雅好高尚，服勤经史，便从乡举。

年二十有八，傲装赴京师，路由丹徒，因遇鹤林素禅师，默识玄鉴，知有异操，乃谓之曰：观子神府温粹，几乎生知，若能出家，必会如来知见。钦闻悟识本心，素乃躬为剃发，谓门人法鉴曰：此子异日大兴吾教，与人为师。寻登坛纳戒，炼行安禅，领径直之一言，越周旋之三学。自此，辞素南征。素曰：汝乘流而行，逢径即止。后到临安，视东北之高峦，乃天目之分径。偶问樵子，言是径山，遂谋挂锡于此。见苦盖，覆置网，屑近而宴居，介然而坐。时雨雪方霁，旁无烟火，猎者至，将取其物，颇甚惊异叹嗟，皆焚网折弓，而知止杀焉，下山募人营小室，请居之。近山居，前临海令吴贞舍别墅以资之。自兹盛化，参学者众。

代宗睿武皇帝大历三年戊申岁（768）二月下诏曰：朕闻江左有蕴道禅人，德性冰霜，净行林野。朕虚心瞻企，渴仰悬悬，有感必通，国亦大庆。愿和尚远降中天，尽朕归向，不违愿力，应物见形。今遣内侍黄凤宣旨，特到诏迎，

速副朕心。春暄，师得安否？遣此不多，及勅令本州岛供送。凡到州县，开净院安置，官吏不许谒见，疲师心力。弟子不算多少，听其随侍。帝见，郑重咨问法要，供施勤至。

司徒杨绾笃情道枢，行出入表。一见钦于众，退而叹曰：此实方外之高士也，难得而名焉。帝累赐以缣缡，陈设御饌，皆拒而不受。止布衣蔬食，悉令弟子分卫，唯用陶器，行少欲知足，无以侔比。帝闻之，更加仰重，谓南阳忠禅师曰：欲锡（赐）钦一名。手诏赐号“国一”焉。

德宗贞元五年（789），遣使赍玺书宣劳，并庆赐丰厚。钦之在京及回浙，令仆公王节制州邑名贤。执弟子礼者，相国崔涣、裴晋公度、第五琦、陈少游等。自淮而南，妇人礼乞，号皆目之为功德山焉。六年（790），州牧王颜请出州治龙兴寺净院安置，婉避。韩滉之废，毁山房也。

八年（792）壬申十二月，示疾说法而长逝。报龄七十九，法腊五十。德宗赐谥曰大觉，所度弟子崇惠禅师、次大禄山颜禅师、参学范阳杏山悟禅师、次清阳广敷禅师。于时奉葬礼者，弟子实相、常觉等，以全身起塔于龙兴净院。

初钦在山，猛兽鸷鸟驯狎，有白兔二跪于杖屦之间。又尝养一鸡，不食生类，随之若影，不游他所。及其入长安，长鸣三日而绝。今鸡冢在山之椒。

钦形貌魁岸，身裁七尺，骨法奇异。今塔中塑师之貌，凭几犹生焉。杭之钱氏为国，当天复壬戌中，叛徒许思作乱。兵士杂宣城之，卒发此塔，谓其中有宝货，见二瓮上下合藏，肉形全在，而发长覆面，兵士合瓮而去。刺史王颜撰碑述德，比部郎中崔元翰、湖州刺史崔玄亮、故相李吉甫、丘丹，各有碑碣焉。^①

赞宁对法钦禅师的生平做了简略介绍，包括他的家庭背景、出生与出家，开山径山寺，乃至圆寂的一生过程，特别较详细地述了他与代宗皇帝之间的关系，以及他圆寂后的影响等等。

《宋高僧传》是释赞宁受皇帝“伏奉敕旨”而撰写的一本僧传，其写作素材来自“辑万行之新名，或案诂铭，或征志记，或问轺轩之使者，或询耆旧之先民，研磨将经论，略同讎校，与史书悬合，勒成三帙”。^②工作方法非常严谨，“臣等分面征搜，各涂构集，如见一家之好，且无诸国之殊，所以成十科者易同拾取，其正传五百三十三人，附见一百三十人，矧复逐科尽处，象史论以摭辞，因事言时，

① 宋左街天寿寺通慧大师赐紫沙门赞宁等奉敕撰《宋高僧传·唐杭州径山法钦传》卷第九。

② 《宋高僧传》卷第一。

为传家之系断，厥号有《宋高僧传》焉。”^①编纂目的非常明确，“庶几乎，铜马为式选千里之骏驹，竹编见书实六和之年表。观之者务进，悟之者思齐，皆登三藐之山，悉入萨云之海，永资圣历，俱助皇明”。^②所以这本由皇帝敕令编写的僧传，可谓是下了不少工夫。

赞宁在《法钦传》中特地提到法钦圆寂后，为其作碑铭及丹书的有五人：刺史王颜、比部郎中崔元翰、湖州刺史崔玄亮、故相李吉甫、丘丹。下面对这五位作碑铭者，分别进行考述。

二、王颜与“国一禅师塔铭”

第一位“撰碑述德”王颜，旧、新《唐书》无传。《山西通志》有传曰：“王颜，临晋人。晋河东太守司空卓之裔，唐慈州文城县令景祚之孙，彬州郴县丞简真之仲子，登大历二年进士，补太子校书，转河东猗氏尉，同州合阳县令，再转洛阳令，移典杭州，入大理少卿，拜御史中丞，出虢州刺史。”^③王颜好文，博览群书，对王氏家族的尊严甚是爱护。山西有崔、卢、李、郑、王五大姓氏。其中，太原王氏家族出自姬姓。周灵王太子晋子宗敬为司徒时，人号王家，因以为氏。王氏十五世孙王翦是秦朝大将军，太原王氏就出自王翦的孙子离这一系。离的次子威之九世孙王霸，位汉朝扬州刺史，长居太原晋阳，其后人在相当长的一段时间内一直继承祖位。“后魏定氏族，金以太原王为天下首姓，故古今时谚有鼎盖之名，盖谓盖海内甲族著姓也。”^④太原王姓开始发展成四房，接着发生分歧，“又见近代《太原房谱》称，显姓之祖，始自周灵王太子晋。《琅琊房谱》亦云太子晋后。且晋平公闻周太子生而异，使师旷朝周见太子……”^⑤为此，王颜专门撰写《追树十八代祖晋司空太原王公神道碑铭》一文，考证“太子晋”的生平。指出“魏之风俗，俭不中礼，周之子孙，日失其序。颜实永痛，力建丰碑，有四义焉：一归流遁者之心，二正迷宗者之望，三伏旌垂庆之德，四永铭储祉之仁”。^⑥王颜

①《宋高僧传》卷第一。

②《宋高僧传》卷第一。

③《山西通志》卷一百三十八。

④王颜《追树十八代祖晋司空太原王公神道碑铭》，《山西通志》卷一百九十二。

⑤王颜《追树十八代祖晋司空太原王公神道碑铭》，《山西通志》卷一百九十二。

⑥王颜《追树十八代祖晋司空太原王公神道碑铭》，《山西通志》卷一百九十二。

认为各房王姓抢夺王姓正宗是失礼失序的行为，故为之作《钟鼎铭》曰：“太原一宗，晋代三公，薨时世故，葬此河东。孙谋克著，祖庆所钟，显魂凜凜，遗冢崇崇……”^①王颜晚年倾心道教，“希心自然，冥怀阴鹭，奉道典‘阴功重，阳功轻，阴罪重，阳罪轻’之言于中条山，创建道静院，自虢州弃官，栖息其中。”^②

《乾道临安志》卷三说王颜于“贞元六年（790）为杭州刺史”，亦即是说，他于大历二年（767）获进士后，经河东猗氏尉、合阳县令，洛阳令等23年官场历练，最后到杭州当了刺史。他为杭州刺史期间与释法钦关系甚密，于是在贞元八年（792）法钦圆寂之后，为法钦“撰碑述德”。他所撰写的碑文是“国一禅师塔铭”^③，已佚，故撰文的具体时间不详。贞元十一年（795）九月，虢州刺史王颜撰写了《铸鼎原铭》^④。贞元十七年（801）十月，王颜又撰写了《追树十八代祖晋司空太原王公神道碑铭》，说明他还在世上。王颜卒于何年，因史料缺乏，尚不可考。《河南通志》卷四十九曰：“王颜墓，在阌乡县七正洞侧。颜，虢州刺史。”说明他没有葬在老家山西，而是埋在了河南。

三、崔元翰与《大觉禅师国一影堂碑》

比部郎中崔元翰是第二位撰碑者。崔元翰在旧、新《唐书》和《会稽志》《山西通志》《宝刻丛编》《册府元龟》等中有载。

《旧唐书》卷一百三十七云：“崔元翰者，博陵人。进士擢第，登博学宏词制科，又应贤良方正、直言极谏科，三举皆升甲第，年已五十余。李汧公镇滑台，辟为从事。后北平王马燧在太原，闻其名，致礼命之，又为燧府掌书记。入朝为太常博士、礼部员外郎。窦参辅政，用为知制诰。诏令温雅，合于典谟。然性太刚褊简傲，不能取容于时，每发言论，略无阿徇，忤执政旨，故掌诰二年，而官不迁。竟罢知制诰，守比部郎中。元翰苦心文章，时年七十余，好学不倦。既介独耿直，故少交游，唯秉一操，伏膺翰墨。其对策及奏记、碑志，师法班固、蔡伯喈，而致思精密。为时所摈，终于散位。”

《新唐书》卷二百三曰：“崔元翰，名鹏，以字行。父良佐，与齐国公日用从昆弟也。

① 王颜《追树十八代祖晋司空太原王公神道碑铭》，《山西通志》卷一百九十二。

② 《山西通志》卷一百三十八。

③ 《乾道临安志》。

④ 《广川书跋》卷八。

擢明经甲科，补湖城主簿，以母丧，遂不仕。治《诗》《易》《书》《春秋》，撰《演范》《忘象》《浑天》等论数十篇。隐共北白鹿山之阳。卒，门人共谥曰贞文孝父。元翰举进士，博学宏辞，贤良方正，皆异等。义成李勉表在幕府，马燧更表为太原掌书记，召拜礼部员外郎。窦参秉政，引知制诰。其训辞温厚，有典诰风，然性刚褊，不能取容于时。孤特自恃，掌诰凡再期，不迁，罢为比部郎中时，已七十余，卒。其好学，老不倦，用思精致，驰骋班固、蔡邕间，以自名家。怨陆贽、李充乃附裴延龄。延龄表钩校京兆妄费，持吏甚急，而充等自无过，讫不能傅致以罪云。”

《新唐书·崔元翰传》述元翰生平，疑有错误，此为后人所指出。宋咸林吴缜曾曰：“今案《崔日用传》，乃滑州灵昌人。而又《崔元翰传》，述良佐云与日用从昆弟也。此二传乡里宗族与《艺文志》不同，未知孰是？然以《宰相世系表》考之，则良佐乃日用之再从侄，以是言之，则从子者是，而从昆弟者，误欤。”^①

综合新、旧《唐书》，可知崔元翰是一大器晚成之人，50岁以后才开始得志，然又因性格刚而不悦，直言而不袒，在官场上始终不能如意，最终没有提拔。崔元翰官场不得意，但是文学水平很高，各种文体皆能写作，作品产量巨丰，是一位难得的文学天才。唐代著名文人权德舆曾与崔元翰相交，崔元翰逝世后，权德舆“捧遗文见咨”，^②为崔元翰的遗著作序，他评价崔元翰：“其文若干篇，闳茂博厚，菁华缜密，足以希前古而耸后学。记循吏政事，则《房柏卿碣》《孙信州颂》；叙守臣勋烈，则《黎阳城碑》《刘幽求神道碑》；表宗工贤人兆域，则李太师、梁郎中《志文》；撰门中德善，则贞文、孝父《志》《碣》二铭；摅志气以申感慨，则《与李都统及二从事书》；论桑门心法，则《大觉禅师碑》；推人情以陈圣德，则《请复尊号表》；铺陈理道，则有制策；藻润王度，则有诏诰。向所叙《诗》《书》《说命》《驹颂》而下，君皆索其粹精，故能度越伦类，有盛名于代。其他诗、赋、赞、论、铭、诔、序、记等合为三十卷，如黄钟玉磬，琮璧琬琰，奏于悬间，列在西序。其章章者，虽汉廷诸公，不能加也。无溢言曼辞以为夸大，无谄笑柔色以资孟晋，劲直而不能屈己，清刚而不能容物。介特寡徒，晚达中废，斯亦命之所赋也。”^③曲高和寡，才高位轻，纵使文赋天下，崔元翰也受制于人事所囿。

可惜这么一位有天赋，有文采的学者，却没有留下他的更多著作，令人叹惋。现在所见崔元翰之作，仅《与常州独孤使君书》，^④以及《清明卧病不得游开

①《新唐书》纠谬卷四。

② 权德舆《唐尚书比部郎中博陵崔元翰文集序》，《唐文粹》卷九十二。

③ 权德舆《唐尚书比部郎中博陵崔元翰文集序》，《唐文粹》卷九十二。

④ 《唐文粹》。

元寺》^①与《奉和圣制重阳日，百寮曲江宴示怀》^②两诗。文字不多，移录如下：

与常州独孤使君书

日月，崔元翰再拜上书郎中使君阁下，天之文以日月星辰，地之文以百谷草木，生于天地而肖天地。圣贤又得其灵和粹美，故皆含章垂文，用能裁成庶物，化成天下。而治平之主，必以文德致时雍；其承辅之臣，亦以文事助王政。而唐尧、虞舜、禹汤、文武之代，则宪章、法度、礼乐存焉；皋陶、伯益、伊传、周召之伦，则诰命、谏训、歌颂传焉。其后卫武、召穆、吉甫、仍叔，咸作之诗，并列于《雅》；孔圣无大位，由修《春秋》，述《诗》《易》，反诸正而寄之治；而素臣丘明、游夏之徒，又述而赞之。推是而言，为天子大臣，明王道，断国论，不通乎文学者，则陋矣；士君子立于世，升于朝，而不繇乎文行者，则僻矣。然患后世之文，放荡于浮虚，舛驰于怪迂，其道遂隐。谓宜得明哲之师长，表正其根源，然后教化淳矣。

阁下绍三代之文章，播六学之典训；微言高论，正词雅旨，温纯深润，溥博弘丽，道德仁义，粲然昭昭，可得而本。学者风驰云委，日就月将，庶几于正。若元翰者，徒以先人之绪业，不敢有二事，不迂于他物。而其颀蒙朴呆，难以为工；抗精劳力，未有可采。独喜阁下虽处贵位，而有仲尼诲人不倦之美，亦欲以素所论撰，贡之阁下，然而未有暇也。不意流于朋友，露其嗤鄙，而乃盛见称叹，俯加招纳，顾惟狂简，何以克堪？今谨别贡五篇，庶垂观察，愧复褒其一字，有逾拱璧之利；假以一言，若垂华袞之荣。不宣。元翰再拜。

清明卧病不得游开元寺

山色入层城，钟声临复岫。乘闲息边事，探异怜春后。
曲阁下重阶，回廊遥对溜。石间花遍落，草上云时覆。
钻火见樵人，饮泉逢野兽。道情亲法侣，时望登朝右。
执宪纠奸邪，刊书正讹谬。茂才当时选，公子生人秀。
赠答继篇章，欢娱重旧。垂帘独衰疾，击缶酬金奏。

① 《唐诗纪事》卷三十五。

② 同上。

奉和圣制重阳日，百寮曲江宴示怀

偶圣睹昌期，受恩惭弱质。幸逢良宴会，况是清秋日。远岫对壶觞，澄澜映簪绂。炮羔备丰膳，集凤调鸣律。薄劣厕英髦，欢娱忘衰疾。平皋行雁下，曲渚双凫出。沙岸菊开花，霜枝果垂实。天文见成象，帝念资勤恤。探道得玄珠，斋心居特室。岂如横汾唱，其事徒娇逸。

读崔元翰之遗作，“训辞温厚，有典诰风”，如权德舆所说：“閎茂博厚，菁华缜密，足以希前古而耸后学。”其文气势庞大，论古说今，德才相匹，循循深入，“然患后世之文，放荡于浮虚，舛驰于怪迂，其道遂隐。谓宜得明哲之师长，表正其根源，然后教化淳矣。”元翰自成一论，点明了世风日下之怪状，以及治理世风之办法。其诗“执宪纠奸邪，刊书正讹谬”、“远岫对壶觞，澄澜映簪绂”，抒发了士大夫“铁肩担道义，妙手著文章”的正义情怀。崔元翰“用思精致，驰骋班固、蔡邕间，以自名家”。然不谙世事，只以才论，最终落得“为时所摈，终于散位”。据说柳宗元的文集中，“集百官《请复尊号表》六首，皆出于崔元翰”。^①良可叹也！

权德舆说崔元翰的“詮桑门心法，则《大觉禅师碑》”，亦名“大觉禅师国一影堂碑”“唐嘉祥寺大觉禅师影堂记”和“唐径山大觉禅师国一影堂记”等。“影堂”是祭祀法钦禅师的祖师堂，内有法钦禅师的画像或塑像。《会稽志》卷十六云：“大觉禅师国一影堂碑，崔元翰撰，羊士谔正书，贞元九年（793）二月八日。石在府城大庆寺，碑作嘉祥寺。”因碑作于嘉祥寺，故名《唐嘉祥寺大觉禅师影堂记》。《宝刻丛编》卷十四云：“唐大觉禅师国一碑，唐崔元翰撰，归登行书并题额。元和十年四月十五日建在径山。《复斋碑》录。”故简称《唐大觉禅师碑》。^②

史书记载崔元翰所撰写的这块碑，现在看来问题很多，有必要细考一下：

《輿地碑记目》卷一云：“大觉禅师国一影堂碑，在府城大庆寺，正元元年。”此为错记。“正元”是三国魏朝高贵乡公曹髦在位时期，时间在255年，比法钦圆寂的贞元八年（792）壬申十二月早573年。如果“正元”是“贞元”之误，则“贞元元年”也是错误，因为法钦是在八年圆寂的。《会稽志》说“大觉禅师国一影堂碑”的写作时间在“贞元九年二月八日”，则是在法钦圆寂两个月后，碑文就已经写出。

“大庆寺”自唐到明有好几座同名的寺院，唐代大庆寺在会稽城内。《渭南文集》卷二十四《重修大庆寺疏》曰：“佛出本为一大缘，初无差别。越城昔有六

①《鲍琦亭集外编》卷三十四。

②《宝刻丛编》卷十四。

尼寺，五已丘墟，惟大庆之名蓝，实故唐之遗址。兹蒙贤牧命复旧规，方广募于众财，冀亟成于伟观。魔王魔民魔女，尽空蜂蚁之区；法鼓法炬法幢，一新龙象之众。悦承金诺，敢请冰銜。”《渭南文集》五十卷由南宋诗人陆游所撰，其所写《疏》明确指出，大庆寺为唐代会稽城内的六大尼寺之一。在晚唐时，大庆寺仍然还在，唐咸通三年（862），寺里立有“《大庆寺众尼粥田记》，裴澹述，王隋正书，咸通三年十月二十七日，后有田段四至。”^①咸通十一年（870），立有“《大庆寺复寺记》，贝灵该分书并篆额，咸通十一年二月二十日刻。”^②之后可能由于战争原因，兹寺渐渐衰落，到了宋时已经衰败不堪，所以才要重新修葺。《会稽志》卷十一曰：“大庆桥在城东南，以傍有大庆寺，故名。”《会稽志》卷八又载：“尼戒坛在大庆寺大殿之后。”可知大庆寺不仅是会稽城内尼寺名蓝，也是传戒正范之处。

虽然陆游记载大庆寺为会稽城内六大尼寺之一，但是在唐代，大庆寺确有比丘住过。《宋高僧传·唐上都大安国寺好直传》载：“释好直，俗姓丁氏。会稽诸暨人也。幼不喜俗事，酒肉荤茹天然不食。因投杭坞山藏师落发。元和初受具于杭之天竺寺，凡百经律论疏钞，嗜其腴润，一旦芒屨策杖，诣洪州禅门，洞达心要，虚往实归，却于本郡大庆寺。求益者提训凡二十余载，为江左名僧。见儒士能青眼，故名辈多与之游，往往戏为诗句，辞皆错愕。凡从事廉问护戎于越，入境籍声实而造其户，不独能诱，亦善与人交者。”^③好直禅师于元和初（807—811）在杭州受戒之后，回到会稽大庆寺住了二十余年，成为江左名僧。他于开成四年（839）十月二十五日圆寂，“春秋五十六。夏三十二”。^④据此可推知他23岁时出家受戒为僧。此距法钦圆寂的贞元八年（792）相隔5年，考虑到好直禅师“诣洪州禅门，洞达心要”的禅宗背景，加上他在大庆寺的名声，很有可能是他在大庆寺里建造了“大觉禅师国一影堂”，并请崔元翰撰写了碑文。

崔元翰撰写《大觉禅师国一影堂碑》，然而此碑却在会稽嘉祥寺所作，由羊士谔所书。嘉祥寺是佛教史上著名的寺院。据《高僧传》，吴人竺道壹法师思彻渊深，讲倾郡邑，会稽郡守琅琊王荟，“于邑西起嘉祥寺，以壹之风德高远，请居僧首。壹乃抽六物遗于寺，造金牒千像。壹既博通内外，又律行清严，故四远僧尼，咸依附谄慕，时人号曰‘九州岛都维那’”。^⑤之后，梁代学通内外，博训经律的高

① 《会稽志》卷十六。

② 《会稽志》卷十六。

③ 宋左街天寿寺通慧大师赐紫沙门赞宁等奉敕撰《宋高僧传》卷第三十。

④ 宋左街天寿寺通慧大师赐紫沙门赞宁等奉敕撰《宋高僧传》卷第三十。

⑤ 梁会稽嘉祥寺沙门释慧皎撰《高僧传》卷第五。

僧释慧皎，住嘉祥寺，“春夏弘法，秋冬著述，撰《涅槃义疏》十卷及《梵网经疏》行世。又以（宝）唱公所撰《名僧（传）》颇多浮冗，因遂开例成广，著《高僧传》一十四卷。……传成，通国传之，实为龟镜。文义明约，即世崇重。”^①少康“于越州嘉祥寺受戒，便就伊寺学《毗尼》。……泊到睦郡，入城乞食，得钱诱掖小儿，能念阿弥陀佛，一声即付一钱。后经月余，孩孺蚁慕念佛多者，即给钱。如是一年，凡男女见康，则云阿弥陀佛”。^②少康因推行念佛，被奉为净土宗四祖。释慧虔“以晋义熙之初，投山阴嘉祥寺。克己导物，苦身率众，凡诸新经，皆书写讲说”。^③临终时得到观世音菩萨的接引，最早在我国传扬观音信仰。隋代安息人吉藏大师“止泊嘉祥，如常敷引。禹穴成市，问道千余。志存传灯，法轮相继”。^④吉藏曾撰写论著千部，号称“千部论主”，又讲《三论》百遍，是三论宗大师。他曾“止会稽嘉祥寺，疏请智凯讲《法华经》”。^⑤此外，还有善讲《法华》《毗昙》的昙机法师和道凭法师，“亦是当世法匠”，^⑥被郡守琅琊王琨请居邑西嘉祥寺。^⑦

虽然嘉祥“寺本琨祖荟所创也”。^⑧但还有另外的说法，谓该寺为书圣王羲之的故居，王荟是羲之的叔叔。羲之的第七代孙兄弟两人舍家入道，弟弟取名法极，字智永，哥哥取名惠钦，字智楷。他们开始住在旧宅，后来因每年拜墓的需要，将此寺移到了县西南三十一里的兰渚山下。“梁武帝以欣、永二人故号所住之寺，曰永欣焉”。^⑨因家传的缘故，法极与惠钦两兄弟终身钻研先祖的书法，特别是法极，“常居阁上临书，凡三十年。所退笔头，置之大竹簏，簏受一石余，而五簏皆满。人来觅书如市，户限为之穿穴，用铁裹之，人谓之铁门限。后取笔头瘞之，号退笔冢，自制其铭。又尝临写真草千字文八百余本，浙东诸寺各施一本，妙传家法，精力过人。隋唐间工书者，鲜不临学”。^⑩嘉祥寺不仅是书法圣地，也是佛教造像的圣地。史载“东晋会稽山阴灵宝寺木像者，征士谯国戴逵所制。逵以中古制像略皆朴拙，至于开敬

① 大唐西明寺沙门释道宣撰《续高僧传》卷第六。

② 《唐睦州乌龙山净土道场少康传》，宋左街天寿寺通慧大师赐紫沙门赞宁等奉敕撰《宋高僧传》卷第二十五。

③ 梁会稽嘉祥寺沙门释慧皎撰《高僧传》卷第五。

④ 《续高僧传》卷第十一。

⑤ 《六研斋》笔记卷三。

⑥ 梁会稽嘉祥寺沙门释慧皎撰《高僧传》卷第七。

⑦ 梁会稽嘉祥寺沙门释慧皎撰《高僧传》卷第七。

⑧ 梁会稽嘉祥寺沙门释慧皎撰《高僧传》卷第七。

⑨ 《会稽志》卷十六。

⑩ 《会稽志》卷十六。

不足动心。素有洁信，又甚巧思，方欲改斫。威容庶参真极注虑，累年乃得成。遂东夏制像之妙，未之有如上之像也。致使道俗瞻仰，忽若亲遇，高平郢嘉宾撮香咒曰：若使有常将复睹圣颜，如其无常，愿会弥勒之前。所拈之香于手自然，芳烟直上，极目云际，余芬裴回，馨盈一寺。于时道俗莫不感厉，像今在越州嘉祥寺”。^①

文化底蕴如此厚重的嘉祥寺，自然成为历代文人心中的圣地。能够在这座书法圣地创作留世的作品，是每一位文化人心中的愿望。在这个背景下，崔元翰撰写《大觉禅师国一影堂碑》在嘉祥寺出品，也成为意中之事。故此碑亦称为《唐嘉祥寺大觉禅师影堂记》，^②应为顺理成章之作。

为《大觉禅师国一影堂碑》书写者羊士谔，也是唐代著名的诗人，曾经出版过《羊士谔诗》一卷，至今仍有诗若干首存世。羊士谔，“贞元元年，擢进士第。顺宗时为宣歙巡官王叔文所恶，贬汀州宁化尉。元和初李吉甫知，奖擢监察御史，掌制诰，出为资州刺史”。^③羊士谔卷入党争，官场曲折，但他才华横溢。史载“谔工诗，妙造《梁》选，作皆典重。早岁尝游女几山，有卜筑之志，勋名相迫，不遂初心。有诗集行于世”。^④他的诗喻景表心志，曲委无奈。如《西郊兰若》：“云天宜北户，塔庙似西方。林下僧无事，江清日正长。石泉盈掬冷，山实满枝香。寂寞传心印，无言亦已忘。”人评此诗：“五六有夏间山居之景，眼前事，只他人自难道也。”^⑤又如《题郡南山光福寺》：“传闻黄阁守，兹地赋长沙。少壮称时杰，功名惜岁华。岩廊初见刹，宾从亟鸣笳。玉帐空严道，甘棠见野花。碑残犹堕泪，城古自啼鸦。寂寂清风在，怀人谅不遐。”^⑥此诗通过描述光福寺的风光，借昔日之热闹喧嚣，对比如今之冷清寂寞，道出世事无常之感叹。

元和九年（815），羊士谔被贬到四川资州（今资中市），曾撰写《毗沙门天王赞》，此碑“岁久陷于城北隅，绍兴中邵博为守，始掘得之”。^⑦在会稽，他于贞元元年四月撰写了《南镇会稽山永兴公祠堂碣》。^⑧此碣由韩杼材书、韩方明篆额，享誉于世。韩杼材的书法很有名。史载“唐韩杼材，字利用。元稹观察浙东，

① 西明寺沙门释道世撰《法苑珠林》卷第十三。

② 《宝刻丛编》卷十三。

③ 《郡斋读书志》卷五下。

④ 《唐才子传》卷三。

⑤ 《瀛奎律髓》卷四十七。

⑥ 《唐诗品汇》卷七十九。

⑦ 《蜀中广记》卷八。又《宝刻丛编》卷四云：“毗沙门天王赞，撰并书，元和九年，资。”

⑧ 《会稽志》卷十六。

幕府皆知名士，梓材其一也。笔迹晞颜鲁公、沈传师而加迢丽，披沙见金，时有可宝”。^①韩梓材与羊士谔“同在越州，亦以文翰称云”。^②法钦圆寂于贞元八年（792），《大觉禅师国一影堂碑》于翌年撰写，羊士谔此时正是擢得进士得意之时，又以文翰称越州，以他的名声和嘉祥寺的重要历史文化地位，请他来书写“大觉禅师国一影堂碑”，自是水到渠成之事也。《宝刻丛编》卷十四说此碑于“贞元九年（793）二月八日立”，可知碑文写成之后，很快就由羊士谔书成。由此也可以透露出，至少在贞元九年，羊士谔还在越州。

除了大庆寺里有大觉禅师影堂之外，径山寺同样也建有影堂。唐代诗人张祜曾经撰有《题径山大觉禅师影堂》一诗。该诗云：

超然彼岸人，一径谢微尘。

见想应非想（集作见相即非相），观身岂是身。

空门性未灭，旧里化犹新。

漫指堂中影，谁言影似真。^③

张祜，唐代著名诗人。字承吉，邢台清河人。有诗集留世。他出生在清河（今邢台清河）张氏望族，家世显赫，被人称作张公子，有“海内名士”之誉。“淮南杜牧为度支使，善其诗。尝赠之诗曰：‘何人得似张公子，千首诗轻万户侯。尝作淮诗有人生，只合扬州死禅智。’”^④张祜性情狷介，不肯趋炎附势，终生没有蹭身仕途，未沾皇家寸禄。其晚年在丹阳曲阿筑室种植，寓居下来，与村邻乡老聊天，赏竹品酒，过着世外桃源的隐居生活。他在诗歌创作上取得了卓越成就，曾因“故国三千里，深宫二十年”而得名，《全唐诗》收录其349首诗歌。张祜一生坎坷不达，而以布衣终。他卒于唐宣宗大中六年（852），葬在丹阳县尚德乡。^⑤此距法钦圆寂相差约百年。张祜为径山寺撰大觉禅师影堂诗，说明这座影堂在法钦圆寂百年后仍然存在。

在会稽，除了大庆寺的《大觉禅师国一影堂碑》，还有其他的《唐大觉禅师碑》。略考如下：

一、《唐径山大觉禅师碑》。《宝刻丛编》卷十四引《金石录》云此碑，“唐王

①《墨池编》卷三。

②《墨池编》卷三。

③《文苑英华》卷三百五。

④《昭德先生郡斋读书志》卷第四中。

⑤《嘉庆重修一统志》卷二千二百五十二册。

颖撰，王偁正书，贞元十年（794）十一月”。此碑时间略晚于崔元翰一年，于贞元十年所出。碑文作者王颖生平已不可考，很可能属于当地文人，因为《輿地碑记目》卷一曾曰：“王颖书《尊圣经》，咸通十三年（872），在戒珠寺。”梅溪王先生文集后集卷四有诗《九日与同官游戒珠寺用去年韵》云：

九日重登古戴山，劳生又得片时闲。
菊花今岁殊不恶，蓬鬓去年犹未班。
蓝水楚山诗兴里，鉴湖秦望酒杯间。
醉中同访右军迹，题扇桥边踏月还。

鉴湖在会稽城西南，为浙江名湖之一，名字始于宋朝。戒珠寺则历史悠久，唐已有之。戒珠寺后面戴山有王右军遗像。^①王颖撰《唐径山大觉禅师碑》是贞元十年。《通志》卷七十三载：“大觉禅师碑，王称书，贞元十五年杭州。”即是在王颖写出碑文之后的第五年才被王称在杭州书写出来。王颖书《尊圣经》是咸通十三年即872年，与他写《唐径山大觉禅师碑》相差78年，如果两者是一人的话，王颖也应在90岁上下，则《尊圣经》应是王颖高龄之作，此时他已经无法撰文，但是书经还是可以的。书碑者王偁，也无可考，《宝刻丛编》卷十四云“王偁，德宗时人。”通志说“王称书”，这个“王称”，旧新唐书均无载，疑是笔误，或是通假。《宝刻丛编》又说“王偁正书”，这块《唐径山大觉禅师碑》很可能是法钦法师的入室弟子出于对他的仰慕而追记的，然后放在径山寺影堂里面。也有可能是在法钦圆寂以后，径山寺马上为祖师建造了影堂，因为大庆寺影堂已经立有崔元翰的碑，所以径山寺就立了王颖碑。

二、《唐大觉禅师国一碑》。《宝刻丛编》卷十四引《复斋碑录》云此碑，“唐崔元翰撰，归登行书并题额，元和十年（815）四月十五日建在径山”。此碑晚于大庆寺碑22年，又是崔元翰撰文，立在径山寺影堂内。撰写碑文者归登是唐朝名士。史载“归登，字冲之，崇敬之子。事继母笃孝，举孝廉高第，又策贤良。性温恕，尝慕陆象先为人。贞元初为右拾遗。裴延龄得幸，右补阙熊轨^②易疏论之，以示登。登动容曰：‘愿窜吾名，雷霆之下，君难独处。’同列有所谏正，辄联名无所回讳，转起居舍人，凡十五年。退然远权势，终不以淹晚慨怀。顺宗为太子，登父子侍读。宪宗问政所先，知睿而果于断，劝顺纳谏争，内外传为说言。

①《渊颖吴先生文集》卷三，有“戒珠寺后登戴山谒王右军遗像”文，可供参考。

②《嘉庆重修一统志》卷二千二百四十九册为“执”字。

进工部尚书,封长洲县男,谥曰宪。”^①归登对佛教有感情,曾受诏与给事中刘伯刍、谏议大夫孟简、右补阙萧俛等,同就醴泉佛寺翻译《大乘本生心地观经》,他还与驸马杜琮,向华严宗澄观大师“请述《正要》一卷。”^②归登擅长文学,书法亦好,工真、行、草、篆、隶等体,他撰写的《唐大觉禅师国一碑》,“乃登骑省时书也。字皆真行,纵横变动,笔意尤精”。^③正是由于他的佛教徒与书法家的身份,书写《唐大觉禅师国一碑》的任务落在了他的身上。他用行书撰写的《唐大觉禅师国一碑》,因为纵横变动,特点明显,似龟在爬,被冠以“惟称此龟字”。^④归登撰写的崔元翰所述碑是在元和十年(815)四月十五日,此碑明确是“建在径山”,也就是说在法钦圆寂22年后,径山的大觉禅师影堂还在,并且放进了新碑。

三、《大觉禅师碑》。《宝刻丛编》卷十四引《诸道石刻录》云此碑,“崔元翰撰,胡季良八分书并篆额,宝历二年(827)十一月。”这块《大觉禅师碑》既为“崔元翰撰”,应为国一禅师碑,因为崔元翰没有理由再次重写新的碑文。时间在“宝历二年(827)十一月”,与大庆寺碑和王颖碑相差约33年,与归登书的碑相差11年。书写碑文者胡季良,史书无传。《宣和画谱》曰其,“惟工行草,追慕古人而得其笔意。字体温润,虽肥而有秀颖之气,运笔略无凝滞,殆非一朝一夕之工也。扬雄有言:‘精而精之,熟在其中矣。’故技有操舟若神,运斤成风,岂非积习之久,而后臻于妙耶。观季良《读元和文》与夫《大乘寺帖》,字皆行书,既精且熟,想见其秃千兔之毫,穷万穀之皮,而能至是也。今御府所藏十。草书:《题然公山房诗》《逸草障》《文赋帖》《说龙帖》《蔡瑰帖》。行书:《读元和文》《大乘寺诗》《孔山寺诗》《昆山寺诗》《陈智帖》。”^⑤虽然胡季良的生平事迹不详,但是他的书法在当时为人所赞誉,以至在很多地方都留下了他的墨迹,明代胡季良书唐开成二年写的《陀罗尼石幢》被发现后,曾引起人们注意,^⑥有人写文章说:“考诸家记录金石文字,太和八年湖州德本寺碑阴系季良正书。宝历二年杭州大觉禅师碑、元和二年平李锜纪功碑,均系季良八分书。元和四年国子司业辛璇

①《吴郡志》卷二十二。

② 嘉兴路大中祥符禅寺住持华亭念常集,《佛祖历代通载》卷第十四。

③《宝刻丛编》卷十四。

④《南部新书》卷十。

⑤《宣和画谱》卷十八。

⑥《樊榭山房集》卷第五云:“龙兴寺陀罗尼石幢,为处士胡季良书。(寺为梁发心院,唐改龙兴,宋改祥符,在杭州城西,旧基广袤九里,后渐没入民舍。石幢在夹墙空壑中,明季忽放异光,居人舍宅重建,去今祥符寺里许矣。)”《樊榭山房集外词》又云:“幢为处士胡季良书,埋地中已久,下有舍利五十四粒。崇禎丙子忽放光,掘得之,都穆赵崑诸人所未见者也。”

碑、九年永兴寺僧伽和尚碑，均系季良篆额。是季良于书法诸体精熟，不独行草见长矣。”^①从大庆寺碑到胡季良书碑仅相距34年，这段时间一连出现了四块碑，而且使用的全是崔元翰的文章，说明法钦禅师在当时的影响的确非同小可，可惜的是崔元翰的碑文没有流传下来。

四、崔玄亮与国一禅师碑

崔玄亮是赞宁《宋高僧传》提到的又一位法钦禅师碑的撰写者。《新唐书》载：“崔玄亮，字晦叔，山东磁州人也。贞元十一年，登进士第，从事诸侯府。性雅澹，好道术，不乐趋竞，久游江湖。至元和初，因知己荐达入朝，再迁监察御史，转侍御史，出为密、湖、曹三郡刺史。每一迁秩，谦让辄形于色。太和初，入为太常少卿。四年，拜谏议大夫。中谢日，面赐金紫，朝廷推其名望，迁右散骑常侍。来年，宰相宋申锡为郑注所构，狱自内起，京师震惧。玄亮首率谏官十四人，诣延英请对，与文宗往复数百言。文宗初不省其谏，欲置申锡于法。玄亮泣奏曰：‘孟轲有言：众人皆曰杀之，未可也；卿大夫皆曰杀之，未可也；天下皆曰杀之，然后察之，方置于法。今至圣之代，杀一凡庶，尚须合于典法。况无辜杀一宰相乎？臣为陛下惜天下法，实不为申锡也。’言讫，俯伏呜咽。文宗为之感悟。玄亮由此名重于朝。七年，以疾求为外任。宰相以弘农便其所请。乃授检校左散骑常侍、虢州刺史。是岁七月，卒于郡所，中外无不叹惜。始玄亮登第，弟纯亮、寅亮相次升进士科。藩府辟召，而玄亮最达。玄亮孙贻孙，位至侍郎。”^②崔玄亮66岁去世，朝廷赠礼部尚书。玄亮曾遗言：“山东士人利便近，皆葬两都，吾族未尝迁，当归葬濠阳，正首丘之义。”^③

晚年的崔玄亮，好黄老清静术。道书载：“崔公玄亮，奕叶崇道，虽登龙射鹄，金印银章，践鸳鹭之庭，列珪组之贵，参玄趋道之志，未尝怠也。宝历初，除湖州刺史。二年乙巳，于紫极宫修黄箓道场，有鹤三百六十五只，翔集坛所。紫云蓬勃，祥风虚徐，与之俱自西北而至。其一只朱顶皎白，无复玄翮者，栖于虚皇台上，自辰及酉而去。杭州刺史白居易，闻其风而悦之，作《吴兴鹤赞》曰：……”^④“唐太和中，崔玄亮为湖州牧。尝有僧道闲，善药术，崔曾求之。僧曰：

①《湖州天宁寺尊胜陀罗尼石幢跋》，《曝书亭》卷第五十。

②《新唐书》卷一百五十二。

③《新唐书》卷一百六十四。

④《云笈七签》卷一百二十一。

‘此术不难求，但利于此者，必及阴谴。可令君侯一见耳。’乃遣崔市汞一斤，入瓦锅，纳一紫丸，盖以方瓦，叠炭埋锅，备而焰起。谓崔曰：‘只成银，无以取信。公宜虔心想一物，则自成矣。’食顷，僧夹锅于水盆中，笑曰：‘公想何物？’崔曰：‘想我之形。’僧取以示之，若范金焉，眉目巾笏，悉具之矣。”^①此是神仙幻术，不足信也，但也可反映出玄亮的宗教观。

崔玄亮撰写的法钦禅师碑，只见于《宋高僧传》的记载。赞宁只说了一句“湖州刺史崔玄亮……各有碑碣焉。”其他各书均不见载，成为悬案。但是僧传既有“各有碑碣焉”之说，可知玄亮撰碑未必是空穴来风。法钦于贞元八年圆寂，玄亮于十一年登进士第。如果真如僧传所载，玄亮为法钦撰碑文很可能是在取得进士之后，因为这时他已有名声，将会受人之请撰写碑文。白居易为玄亮撰写的墓志说：“（玄亮）公晚年师六祖，以无相为心地。易簀之夕，大怖将至，如入三昧，恬然自安。于遗疏之末，手笔题云：暂荣暂悴石敲火，即空即色眼生花。许时为客今归去，大历元年是我家。”^②白居易是玄亮的好朋友，人云：“元^③亮与元徽之、白乐天皆正元初同年生也。元亮名最后，自咏云：人间不会云间事，应笑蓬莱最后仙。后白刺杭州，元为浙东廉使刺越，而崔刺湖州。白以诗戏之曰：越国封疆吞碧海，杭城楼阁入青天。吴与卑小君应屈，为是蓬莱最后仙。三郡有唱和诗，谓之《三州唱和集》。”^④虽然书载玄亮晚年专意道教与道术，但是从白居易与崔玄亮两人的关系看，白居易所作的墓志是应该相信的。师法六祖，就是学习禅宗，法钦是一代高僧，朝廷敕赐的禅师，玄亮又在浙江做官，他与法钦的因缘自然可以通过撰写碑文得以表现，只是更多的资料尚有待发现。

五、李吉甫与《杭州径山寺大觉禅师碑铭并序》

李吉甫是唐宪宗时宰相，也是唐代著名的地理学家、政治家、思想家。《旧唐书》有传。李吉甫（758—814），字弘宪，赵郡（今河北赞皇县）人。父栖筠，为唐代宗朝御史大夫。吉甫以门荫入仕。德宗时，任驾部员外郎，颇为宰相李泌、窦参

①《太平广记》卷七十三。

②《唐诗纪事》卷三十九。

③原书为“元”，系避宋讳“玄”，特此说明。

④《唐诗纪事》卷三十九。又云：“元亮为散骑常侍后，以太子宾客分司东都，归洛。和乐天诗云：病余归到洛阳头，拭目开眉见白侯。凤诏恐君今岁去，龙门欠我旧时游。……”

推重，后出为郴州刺史。宪宗即位，征为考功员外郎、知制诰。不久，入为翰林学士、中书舍人，得宪宗信任。元和元年（806），因参与平息剑南西川（今四川成都）节度使刘辟据蜀之乱，翌年又平息浙西（今江苏镇江）节度使李锜之乱，以功封赞皇县侯，徙赵国公。但因与牛僧孺对贬谪制科考官和压抑对策高等事件产生分歧，酿成牛李党争，遭到舆论指责。又与御史中丞窦群不睦，遭到弹劾，遂自请出为淮南（今江苏扬川北）节度使。李吉甫在淮南三年，发展经济，巩固民生，政绩可观。元和六年，吉甫升为宰相。上任后精兵裁员，减免税赋，恢复交通，加强军事，颇有作为。

作为官员，李吉甫勇于破旧立新。他迁饶州刺史时，“先是，州城以频丧四牧，废而不居，物怪变异，郡人信验。吉甫至，发城门管钥，剪荆榛而居之，后人乃安。”^①贞元中，义阳、义章二公主，在墓地造祠堂一百二十间，花钱数万。元和七年（812），京兆尹元义上书，要求同意永昌公主令起祠堂，请其制度。宪宗同意永昌之制，但是减旧制规模之半。李吉甫奏曰：“然陛下犹减制造之半，示折衷之规，昭俭训人，实越今古。臣以祠堂之设，礼典无文，德宗皇帝恩出一时，事因习俗，当时人间不无窃议。昔汉章帝时，欲为光武原陵、明帝显节陵，各起邑屋，东平王苍上疏言其不可。东平王，即光武之爱子，明帝之爱弟。贤王之心，岂惜费于父兄哉。诚以非礼之事，人君所当慎也。今者，依义阳公主起祠堂，臣恐不如量置墓户，以充守奉。”^②李吉甫的一番规劝，得到宪宗的奖掖，认为：“卿昨所奏罢祠堂事，深惬朕心。朕初疑其冗费，缘未知故实，是以量减。览卿所陈，方知无据。然朕不欲破二十户百姓，当拣官户委之。”^③

李吉甫少好学，能属文，年二十七为太常博士，该洽多闻，尤精国朝故实。沿革折衷，时多称之。贞元初，为太常博士，后迁屯田员外郎、驾部员外等。他通晓儒学，善察历史，学识渊博，精通史地，著作等身。人称“唐宰相之善读书者，吉甫为第一人矣”。他“尝讨论《易象》异义，附于一行集注之下；及缀录东汉、魏、晋、周、隋故事，论其成败损益大端，目为《六代略》，凡三十卷。分天下诸镇，纪其山川险易故事，各写其图于篇首，为五十四卷，号为《元和郡国图》。又与史官等录当时户赋兵籍，号为《国计簿》，凡十卷。纂《六典》诸职为《百司举要》一卷，皆奏上之，行于代”。^④特别是他撰写的《元和郡县图志》，强调地理对于

①《旧唐书》卷一百四十八。

②《旧唐书》卷一百四十八。

③《旧唐书》卷一百四十八。

④《旧唐书》卷一百四十八。

治理国家有极为重要的作用，关系到兴衰安危，是唐代地理巨著，也是中国现存最早的一部地理总志。

元和九年（814）冬，李吉甫暴病卒，终年五十七。宪宗伤悼久之，遣中使临吊；常赠之外，内出绢五百匹以恤其家，再赠司空，赐谥曰忠懿。^①

李吉甫对宗教有自己的认识。当时长安城内“诸僧有以庄硖免税者，吉甫奏曰：‘钱米所征，素有定额，宽缙徒有余之力，配贫下无告之民，必不可许。’宪宗乃止”。^②他与佛教的关系非常密切，曾经“奉诏撰《一行传》一卷”。^③他曾与沙门僧标结尘外之交。^④唐代州五台山清凉寺澄观大师，在长安频被礼接，朝臣归向，“故相武元衡、郑絪、李吉甫、权德舆、李逢吉、中书舍人钱徽、兵部侍郎归登、襄阳节度使严绶、越州观察使孟简、洪州韦丹，咸慕高风，或从戒训”。^⑤又“元和二年（李吉甫）擢中书侍郎同平章事，尝请清凉观师为述《华严正要》一卷”。^⑥尤其需要提出的是李吉甫对径山佛教的贡献，他撰写了法钦法师的碑文——《杭州径山寺大觉禅师碑铭并序》，此文收在唐文献之中。全文如下：

杭州径山寺大觉禅师碑铭并序^⑦

李吉甫

如来自灭度之后，以心印相付嘱，凡二十八祖至菩提达摩。绍兴大教，指

① 《旧唐书》卷一百四十八。

② 《旧唐书》卷一百四十八。

③ 嘉兴路大中祥符禅寺住持华亭念常集，《佛祖历代通载》卷第十三。

④ 乌程职里宝相比丘释觉岸、宝洲（编集再治）《释氏稽古略》云：“沙门名僧标，幼而神宇清茂，首中肃宗。乾元元年，试通经之选为僧。后习《毗尼》，有高行。至是贞元十四年，结庵杭州之西岭上，大雅与之游。如李吉甫、韦皋、孟简，皆与结尘外交。吴人语曰：杭之标，摩云霄。越之澈，洞冰雪。雪之昼，能清秀。竟陵陆羽见标曰：日月云霞，吾知为天标；山川草木，吾知为地标；推能归美，吾知为德标。闲居趣寂得非名实在公乎！杭人尊之而不名，但呼曰西岭和尚。”（《高僧传》）

⑤ 宋左街天寿寺通慧大师赐紫沙门赞宁等奉敕撰《宋高僧传》卷第五。

⑥ 会稽沙门心泰编、天台沙门真清阅《佛法金汤编》卷第九。

⑦ 李吉甫《杭州径山寺大觉禅师碑铭并序》，《文苑英华》卷八百六十五。

授后学。后之学者，始以南北为二宗。又自达摩三世传法于信禅师，信传牛头融禅师，融传鹤林马素禅师，素传于径山，山传国一禅师。二宗之外，又别门也。

於戏！法不外来，本同一性。惟佛与佛，转相证知。其传也，无文字语言以为说；其入也，无门阶经术以为渐。悟如梦觉，得本自心，谁其语（一作悟）之，国一大师其人矣。

太师讳法钦，俗姓朱氏，吴都（一作郡）昆山人也。身長六尺，色像第一。修眸莲敷，方口如丹。嶷焉若峻山清孤，泊焉若大风海上。故揖道德之器者，识天人之师焉。

春秋二十有八，将就宾贡，途经丹阳，雅闻鹤林马素之名，往申款谒。还得超然自诣，如来密印，一念尽传，王子妙力，他人莫识。即日剃落，是真出家。因问以所从，素公曰：“逢径则止，随汝心也。”他日游方至余杭西山，问于樵人，曰：“此天目山之上径。”大师感鹤林逢径之言，知雪山成道之所，于是荫松藉草，不立茅茨，无非道场。于此宴坐之久，邦人有构室者，大师亦因而安处，心不住于三界，名自闻于十方。华阴学徒，来者成市矣。

天宝二祀，受具戒于龙泉法仑和尚。虽不现身，亦不舍外仪。于我性中，无非自在。大历初，代宗睿武皇帝高其名而征之，授以肩舆，迎于内殿。既而幡幢设列，龙象图绕，万乘有顺风之请，兆民渴洒露之仁。问我所行，终无少法。寻制于章敬寺安置，自王公逮于士庶，其诣者日有千人。

司徒杨公綰，情游道枢，行出人表，大师一见于众，二三目之。过此默然，吾无示说。杨公亦退而叹曰：“此方外高士也，固当顺之，不宜羈致。”寻求归山，诏允其请，因赐策曰“国一大师”，仍以所居为径山寺焉。

初大师宴居山林，人罕接礼；及召赴京邑，途经郡国，譬若优昙一现，师子声闻。晞光赴响者，毂击肩摩；投衣布金者，丘累陵聚。大师随而檀施，皆散之。建中初，自径山徙居于龙兴寺。余杭者，为吴东藩，滨越西境。驰轺轩者数道，通滨驿者万里，故中朝御命之士，于是往复；外国占风之侣，尽此（一作“此为”）奔走。不践门闾，耻如喑聋。而太师意绝将迎，礼无差别。我心既等，法亦同如。贞元八年岁在壬申十二月二十八夜，无疾顺化，报龄七十九，僧腊五十。

先是一日，诫门人令设六斋。其徒有未悟者，以日暮恐不克集事。大师曰：“若过明日，则无所及。”既而善缘普会，珍供丰盈。大师意若辞诀，体无患苦。遽中霄，跏趺示灭。本郡太守王公颜即时表闻，上为虚欷，以大师元慈默照，负荷众生，赐谥曰大觉禅师。

海内伏膺于道者，靡不承问叩心，怅惘号慕。明年二月八日，奉全身于院

庭之内，遵遗命也；建塔安神，申门人之意也。呜呼，为人尊师，凡将五纪，居唯一床，衣止一衲；冬无纈氈，夏不绌绌。远近檀施，或一日累千金，悉命归于常住，为十方之奉。未尝受施，亦不施人。虽物外去来，而我心常寂。自象教之兴，数百年矣，人之信道者，方怖畏于罪垢，爱见于庄严。其余小慧，则以生灭为心，垢净为别，舍道由径，伤肌自疮。至人应化，医其病故。大师贞立迷妄，除其蠢冥，破一切相，归无余道。乳毒既去，正味常存。众生妄除，法亦如故。尝有设问于大师曰：“今传舍有二使，邮吏为刳一羊。二使既闻，一人救，一人不救，罪福异之乎？”大师曰：“救者慈悲，不救者解脱。”惟大师性和言简，罕所论说，问者百千，对无一二。时证了义，心依善根。未度者道岂远人，应度者吾无杂味。日行空界，尽欲昏痴；珠现镜中，自然明了。或居多灵异，或事符先觉，至若饮毒不害，遇疾不医，元（避“云”讳——编者注）鹤代暗，植柳为盖。此昭昭于视听者，不可备纪。于我法门，皆为妄见，今不书，尊上乘也。弟子实相，门人上首，传受秘藏，导扬真宗。甚乎有若似夫子之言，庚桑得老聃之道。以吉甫连蹇当代，归依释流，俾筌难名，强著无迹。其词曰：

水无动性，风止动灭。镜非尘体，尘去镜澈。众生自性，本同诸佛。求法妄缠，坐禅心没。如来灭后，谁证无生。大士密授，真源湛明。道离言说，法润根茎。师心是法，无法修行。我体本空，空非实性。既除我相，亦遣空病。譬如乳毒，毒去味正。天师得之，斯为究竟。何有涅槃，适去他方。教无生灭，道有行藏。不见舟筏，空流大江。苍苍遥山，成道之所。至人应化，万物皆睹。报盖形灭，人亡地古。刻颂丰碑，永存（一作“全”）涧户。

李吉甫所作，是唯一保留下来的关于释法钦的碑文，也是介绍法钦生平事迹最全的碑文之一。此碑介绍了禅宗的源流，法钦的法脉，以及法钦的禅法思想和他当时的影响，是了解法钦禅师不可多得的基本资料。此文撰写于法钦禅师圆寂之后，时间应在法钦禅师圆寂二年后所撰。史载“德宗之末，……贬驾部员外郎李吉甫为明州长史，既而徙忠州刺史”。^①德宗一共在位25年，曾经用过“建中”“兴元”“贞元”三个不同年号。其中“建中”共4年（780—784），“兴元”仅一年（785），“贞元”共20年（785—805）。由此可知，“德宗之末十年”，即是贞元十年（794）。而这一年正是李吉甫被贬到明州做长史的时候，虽然他已是遭贬之人，但是作为有影响力的官员，余威仍在。凭借他的影响力，请他为刚圆寂的大禅师撰写碑文是意中之事，而李吉甫本人对佛教也有感情，又了解佛教的知识，加之正好被贬

^①《资治通鉴》卷二百三十六。

在浙江地区，闲赋之时，时间与精力都有，兴趣与感情亦在，又对法钦禅师有所了解，所以应承了这篇碑文，造就了禅宗史上一段宝贵的因缘。

《金石录》卷十云：“唐大觉禅师碑，李吉甫撰，萧起正书，大中八年十二月。”又云：“唐大觉禅师碑，丘丹撰，萧起行书，大中九年五月。”^①这是说在唐大中八、九之二年，先后有两块法钦禅师碑出现。这里只讨论李吉甫碑，另一块丘丹碑将放在下面分析讨论。

“大中八年”是854年，为法钦禅师圆寂的贞元八年（792）之后第62年，也距李吉甫逝世的元和九年（814）过去40年。李吉甫何以撰完文章要在40年后才被刻碑？确实让人难得其解。按常理，李吉甫在当时的身份与地位，只要撰写出法钦禅师碑文，就应该能够书出镌刻于碑，而且李吉甫在文章里面专门强调了要“刻颂丰碑，永存（一作全）涧户”的想法，所以没有必要在他离世40年后再刻碑。此事要么是记载的时间有错，要么是有人假借，要么是径山寺的历史上出现了什么大事，因而要刻碑纪事。

为李吉甫碑文书碑的人——萧起，史书无传。《御定佩文斋书画谱》称他是“宣宗时人”，^②想来是颇有成就的书法家。他除了书写李吉甫碑文之后，还书写了由魏庾撰写的“阳翟县水亭记碑”。^③萧起留世有《汾州诗》一首曰：

汉家亭起向汾阴，俯瞰中流百尺深。

昔日遗基微有迹，多年古柏自成林。^④

与崔元翰碑一样，李吉甫碑也给我们留下了扑朔之谜，有待解开。

六、丘丹与法钦碑

丘丹是赞宁提到的最后一位撰碑者。丘丹，苏州嘉兴（今浙江嘉兴市南）人。约唐德宗建中初前后在世。曾经做过诸暨令，历检校尚书户部员外郎，兼侍御史。贞元初，隐居临平山。^⑤

①《金石录》卷十。

②《定佩文斋书画谱》卷二十九。

③《六艺之一录》卷八十四引《金石录》云：“《阳翟县水亭记》，魏庾撰，萧起行书，大中九年五月。”

④《御定渊鉴类函》卷三百三十六。

⑤《海塘录》卷八：“曰临平山，唐邱丹隐居处。”

“唐大历，有侍御史丘丹、州刺史裴士淹，继至皆有诗。”^①丘丹是才华横溢的文人，亦诗亦文。为诗，《全唐诗》录存11首，皆为咏物抒志清丽之作。如“溪上望悬泉，耿耿云中见。披榛上岩岫，峭壁正东面。千仞泻联珠，一潭喷飞霰。嵯溼满山响，坐觉炎氛变。照日类虹霓，从风似绡练。灵奇既天造，惜处穷海甸。吾祖昔登临，谢公亦游衍。王程惧淹泊，下磴空延眷。千里雷尚闻，峦回树葱蒨。此来共贱役，探讨愧前彦。永欲洗尘缨，终当惬此愿”。^②前面谈景，溪岩相映，得天独造。后面讲人，追求解脱，一洗尘缨。为文，言史探志，悲心融贯。现仅存《惠山寺宋司徒右长史湛茂之旧居志并诗》一篇。文曰：

无锡县西郊七里有惠山寺，即宋司徒、右长史湛茂之之别墅也。旧名历山，故南平王刘铄有《过湛长史历山草堂》诗，湛有酬和。其文野而兴，特以松石自怡，逍遥岑寂，终见止足之意，可谓当时高贤矣！至齐竟陵王友江淹亦有继作。余登兹山，以睹三篇列于石壁。仰览遗韵，若穆清风。遽访湛氏胄裔，山下犹有一二十族，得十三代孙。略观其谱书，笺墨尘蠹，年世虽邈，莹垄尚存。余披《宋史》，略不见其人，心每惕叹，悲夫斯人也，而史阙书。然其有一篇，则为不朽矣。因复追辑六韵，以次三贤之末。时有释若冰者，踪迹兹山。修念之余，凿嵌注壑，醺入诸界，无非金碧。钵帽之资，悉偿工费。是以道友邑僚，讽玩嘉赏。呜呼！得非茂之之缘，果而阴鹭于上人。不然者，何竭虑之至耶？余圣唐山令臣也，屏居临平山墅亦有年矣。尝讽茂之篇句云，‘衰废归林樊，岁寒见松柏。不觉禅意超，散若在庐霍’之间矣。异时同归，犹茂之之不忘也。嗟乎湛君，用刊岩石。俟后之知我者，得不继之乎！贞元六年，岁在庚午。诗曰：身退谢名累，道存嘉止足。设醴降华幡，挂冠守空谷。偶寻墅中寺，仰慕贤者躅。不见昔簪裾，犹有旧松竹。烟霞虽异世，风韵如在瞩。余仰江海人，归轍青山曲。”^③

唐代著名文人韦应物是丘丹的好友。曾有人赞曰：“韦郎昔日在苏州，唯许丘丹共唱酬。今日故人天上去，谁将好句慰清愁。”^④时人评价曰：“韦公以清德为唐人所重，天下号曰‘韦苏州’。当贞元时为郡于此，人赖以安。又能宾儒士，招隐独，顾况、刘长卿、丘丹、秦系、皎然之俦类见旌引，与之酬唱，其贤于人

①《剡源戴先生文集》卷第十三。

②《浙江通志》卷二百七十一。

③《无锡县志》卷三下。

④《梅山续稿》卷十二。

远矣。”^①丘丹与韦应物的关系非同一般，两人经常往来唱还。丘丹的《奉酬韦使君送归山之作》云：“侧闻郡守至，偶乘黄犊出。不别桃源人，一见经累日。蝉鸣念秋稼，兰酌动离瑟。临水降麾幢，野艇才容膝。参差碧山路，日（一作目）送江帆疾。涉海得骊珠，栖梧惭凤质。愧非郑公里，归扫蒙笼室。”^②丘丹听见韦应物来到的消息，非常激动。两人在一起相互酬酌，共同参游。韦应物离开时，丘丹送到江边，珍重告别。韦应物送丘丹回临平山，写作《重送丘二十二还临平山居》云：“岁中始再覿，方来又解携。才留野艇语，已忆故山栖。幽涧人夜汲，深林鸟长啼。还持郡斋酒，慰子（一作此）霜露凄。”^③一路叮咛，作诗回忆在一起的情景，读之感同身受。

丘丹的思想受佛道两教的影响，沉浸于隐居生活，自认是“余仰江海人，归轍青山曲”。^④他寄诗韦应物说：“露滴梧叶鸣，风秋桂花发。中有学仙侣，吹箫弄山月。”^⑤表达了他隐遁山林，修道成仙的愿望。他在苏州曾与诗僧皎然来往，又与大历寺神邕法师“赋诗往来，以继文许之游”。^⑥赞宁说他为法钦禅师撰写碑文，《宝刻丛编》引《金石录》说：“唐大觉禅师塔铭，唐丘丹撰，萧起行书，大中九年五月立。”^⑦“大中九年”是855年，距法钦禅师圆寂的贞元八年（792）相差63年，故丘丹碑应是最晚出的一块碑。但是这个时间也有问题，有待商榷。丘丹撰《惠山寺宋司徒右长史湛茂之旧居志并诗》自述：“贞元六年，岁在庚午。诗曰：‘身退谢名累，道存嘉止足。设醴降华幡，挂冠守空谷。偶寻墅中寺，仰慕贤者躅。不见昔簪裾，犹有旧松竹。烟霞虽异世，风韵如在瞩。余仰江海人，归轍青山曲。’”^⑧说明他贞元六年仍然在世，并且撰写了《惠山寺宋司徒右长史湛茂之旧居志并诗》。如果他又在大中九年撰写了法钦禅师塔铭，那么此时他至少有90岁高龄。可惜我们现在没有更多的材料来说明他为法钦禅师撰写塔铭的因缘，还需要进一步地研究与考证。

与李吉甫撰文一样，丘丹的法钦禅师塔铭也被记载为萧起所书，可以说萧起

①《吴经图集续记》卷上。

②《韦苏州集》卷四。

③《韦苏州集》卷四。

④《无锡县志》卷三下。

⑤《韦苏州集》卷三。

⑥ 荆东沙门昙噩述《新修科分六学僧传》卷第五。另参见宋左街天寿寺通慧大师赐紫沙门赞宁等奉敕《宋高僧传》卷第十七《唐越州焦山大历寺神邕传》。

⑦《宝刻丛编》卷十四。

⑧《无锡县志》卷三下。

在大中八、九之两年时间里，先后用正书与草书，既书写了一通法钦禅师碑，又书写了一个塔铭。关于萧起的研究，还有待资料补充。

七、《宋高僧传·唐杭州径山法钦传》 与法钦碑比较研究

赞宁撰写的《宋高僧传·法钦传》和李吉甫撰写的《杭州径山寺大觉禅师碑铭并序》，为我们研究法钦禅师提供了最基本的资料。赞宁是一位写作严谨的学者，其撰写的《法钦传》专门提到了“刺史王颜撰碑述德，比部郎中崔元翰、湖州刺史崔玄亮、故相李吉甫、丘丹，各有碑碣焉”。李吉甫是在法钦禅师圆寂后两年所出，他对法钦的生平事迹等做了较为详细的介绍。比较两种资料的异同，再作一些分析，以此来说明两者的关系。

《宋高僧传·唐杭州径山法钦传》与《杭州径山寺大觉禅师碑铭并序》 相同处

宋高僧传·唐杭州径山法钦传	杭州径山寺大觉禅师碑铭并序
释法钦，俗姓朱氏，吴郡昆山人也。门地儒雅，祖考皆达玄儒，而傲睨林藪，不仕。	太师讳法钦，俗姓朱氏，吴都（一作郡）昆山人也。身長六尺，色像第一。修眸莲敷，方口如丹。嶷焉若峻山清孤。泊焉若大风海上。故揖道德之器者，识天人之师焉。
年二十有八，假装赴京师，路由丹徒，因遇鹤林素禅师，默识玄鉴，知有异操，乃谓之曰：观子神府温粹，几乎生知，若能出家，必会如来知见。钦闻悟识本心，素乃躬为剃发，谓门人法鉴曰：此子异日大兴吾教，与人为师。寻登坛纳戒，炼行安禅，领径直之一言，越周旋之三学。自此，辞素南征。素曰：汝乘流而行，逢径即止。后到临安，视东北之高峦，乃天目之分径。偶问樵子，言是径山，遂谋挂锡于此。见苦盖，覆置网，屑近而宴居，介然而坐。时雨雪方霁，旁无烟火，猎者至，将取其物，颇甚惊异叹嗟，皆焚网折弓，而知止杀焉，下山募人营小室，请居之。近山居，前临海令吴贞舍别墅以资之。自兹盛化，参学者众。	春秋二十有八，将就宾贡，途经丹阳，雅闻鹤林马素之名，往申款谒。还得超然自诣，如来密印，一念尽传，王子妙力，他人莫识。即日剃落，是真出家。因问以所从，素公曰：“逢径则止，随汝心也。”他日游方至余杭西山，问于樵人，曰：“此天目山之上径。”大师感鹤林逢径之言，知雪山成道之所，于是荫松藉草，不立茅茨，无非道场。于此宴坐之久，邦人有构室者，大师亦因而安处，心不住于三界，名自闻于十方。华阴学徒，来者成市矣。

宋高僧传·唐杭州径山法钦传	杭州径山寺大觉禅师碑铭并序
司徒杨绾笃情道枢，行出人表。一见钦于众，退而叹曰：此实方外之高士也，难得而名焉。帝累赐以缣纒，陈设御饌，皆拒而不受。止布衣蔬食，悉令弟子分卫，唯用陶器，行少欲知足，无以俦比。帝闻之，更加仰重，谓南阳忠禅师曰：欲锡（赐）钦一名。手诏赐号“国一”焉。 八年（792）壬申十二月，示疾说法而长逝。报龄七十九，法腊五十。德宗赐谥曰大觉，……	司徒杨公绾，情游道枢，行出人表，大师一见于众，二三目之。过此默然，吾无示说。杨公亦退而叹曰：“此方外高士也，固当顺之，不宜羈致。”寻求归山，诏允其请，因赐策曰“国一大师”，仍以所居为径山寺焉。 贞元八年岁在壬申十二月二十八夜，无疾顺化，报龄七十九，僧腊五十。本郡太守王公颜即时表闻，上为虚欷，以大师元慈默照，负荷众生，赐谥曰大觉禅师。

《宋高僧传·唐杭州径山法钦传》与《杭州径山寺大觉禅师碑铭并序》不同处

宋高僧传·唐杭州径山法钦传	杭州径山寺大觉禅师碑铭并序
钦托孕母管氏，忽梦莲华生于庭际，因折一房，系于衣裳。既而觉已，便恶荤膻。及迄诞弥岁，在于髻髻，则好为佛事，立性温柔，雅好高尚，服勤经史，便从乡举。 代宗睿武皇帝大历三年戊申岁（768）二月下诏曰：朕闻江左有蕴道禅人，德性冰霜，净行林野。朕虚心瞻企，渴仰悬悬，有感必通，国亦大庆。愿和尚远降中天，尽朕归向，不违愿力，应物见形。今遣内侍黄凤宣旨，特到诏迎，速副朕心。春暄，师得安否？遣此不多，及敕令本州岛供送。凡到州县，开净院安置，官吏不许谒见，疲师心力。弟子不算多少，听其随侍。帝见，郑重咨问法要，供施勤至。	如来自灭度之后，以心印相付嘱，凡二十八祖至菩提达摩。绍兴大教，指授后学。后之学者，始以南北为二宗。又自达摩三世传法于信禅师，信传牛头融禅师，融传鹤林马素禅师，素传于径山，山传国一禅师。二宗之外，又别门也。 於戏！法不外来，本同一性。惟佛与佛，转相证知。其传也，无文字语言以为说；其入也，无门阶经术以为渐。悟如梦觉，得本自心，谁其语（一作悟）之，国一大师其人矣。 初大师宴居山林，人罕接礼；及召赴京邑，途经郡国，譬若优昙一现，师子声闻。晞光赴响者，毂击肩摩；投衣布金者，丘累陵聚。大师随而檀施，皆散之。建中初，自径山徙居于龙兴寺。余杭者，为吴东藩，滨越西境。驰轺轩者数道，通滨驿者万里，故中朝御命之士，于是往复；外国占风之侣，尽此（一作此为）奔走。不践门阈，耻如啗聋。而太师意绝将迎，礼无差别。我心既等，法亦同如。

宋高僧传·唐杭州径山法钦传	杭州径山寺大觉禅师碑铭并序
德宗贞元五年（789），遣使赍玺书宣劳，并庆赐丰厚。钦之在京及回浙，令仆公王节制州邑名贤。执弟子礼者，相国崔涣、裴晋公度、第五琦、陈少游等。自淮而南，妇人礼乞，号皆目之为功德山焉。六年（790），州牧王颜请出州治龙兴寺净院安置，婉避。韩滉之废，毁山房也。 所度弟子崇惠禅师、次大禄山颜禅师、参学范阳杏山悟禅师、次清阳广敷禅师。于时奉葬礼者，弟子实相、常觉等，以全身起塔于龙兴净院。 初钦在山，猛兽鸷鸟驯狎，有白兔二跪于杖屨之间。又尝养一鸡，不食生类，随之若影，不游他所。及其入长安，长鸣三日而绝。今鸡冢在山之椒。 钦形貌魁岸，身裁七尺，骨法奇异。今塔中塑师之貌，凭几犹生焉。杭之钱氏为国，当天复壬戌中，叛徒许思作乱。兵士杂宣城之，卒发此塔，谓其中有宝货，见二瓮上下合藏，肉形全在，而发长覆面，兵士合瓮而去。 刺史王颜撰碑述德，比部郎中崔元翰、湖州刺史崔玄亮、故相李吉甫、丘丹，各有碑碣焉。	天宝二祀，受具戒于龙泉法仑和尚。虽不现身，亦不舍外仪。于我性中，无非自在。大历初，代宗睿武皇帝高其名而征之，授以肩輿，迎于内殿。既而幡幢设列，龙象图绕，万乘有顺风之请，兆民渴洒露之仁。问我所行，终无少法。寻制于章敬寺安置，自王公逮于士庶，其诣者日有千人。 先是一日，诫门人令设六斋。其徒有未悟者，以日暮恐不克集事。大师曰：“若过明日，则无所及。”既而善缘普会，珍供丰盈。大师意若辞诀，体无患苦。逮中霄，跏趺示灭。海内伏膺于道者，靡不承问叩心，怅惘号慕。明年二月八日，奉全身于院庭之内，遵遗命也；建塔安神，申门人之意也。呜呼，为人尊师，凡将五纪，居唯一床，衣止一衲；冬无纈氈，夏不絺绤。远近檀施，或一日累千金，悉命归于常住，为十方之奉。未尝受施，亦不施人。虽物外去来，而我心常寂。自象教之兴，数百年矣，人之信道者，方怖畏于罪垢，爱见于庄严。其余小慧，则以生灭为心，垢净为别，舍道由径，伤肌自疮。至人应化，医其病故。大师贞立迷妄，除其愆冥，破一切相，归无余道。乳毒既去，正味常存。众生妄除，法亦如故。尝有设问于大师曰：“今传舍有二使，邮吏为刳一羊。二使既闻，一人救，一人不救，罪福异之乎？”大师曰：“救者慈悲，不救者解脱。”惟大师性和言简，罕所论说，问者百千，对无一二。时证了义，心依善根。未度者道岂远人，应度者吾无杂味。日行空界，尽欲昏痴；珠现镜中，自然明了。或居多灵异，或事符先觉，至若饮毒不害，遇疾不医，元鹤代暗，植柳为盖。此昭昭于视听者，不可备纪。于我法门，皆为妄见，今不书，尊上乘也。弟子实相，门人上首，传受秘藏，导扬真宗。甚乎有若似夫子之言，庚桑得老聃之道。以吉甫连蹇当代，归依释流，俾筌难名，强著无迹。其词曰：

宋高僧传·唐杭州径山法钦传	杭州径山寺大觉禅师碑铭并序
	水无动性，风止动灭。镜非尘体，尘去镜澈。 众生自性，本同诸佛。求法妄缠，坐禅心没。 如来灭后，谁证无生。大士密授，真源湛明。 道离言说，法润根茎。师心是法，无法修行。 我体本空，空非实性。既除我相，亦遣空病。 誓如乳毒，毒去味正。天师得之，斯为究竟。 何有涅槃，适去他方。教无生灭，道有行藏。 不见舟筏，空流大江。苍苍遥山，成道之所。 至人应化，万物皆睹。报盖形灭，人亡地古。 刻颂丰碑，永存（一作全）涧户。

通过以上两篇文章比较“同”与“不同”，可以看出两者的“不同”大于“同”。也就是说，两者的写作既有各自的写作特点，也来自于不同的材料和内容。

两者相同之处在于都介绍了法钦禅师的背景与出家的基本经历，以及建立径山寺的缘由，皇帝的敕赐，圆寂的时间与法腊等等。可以说，法钦禅师的基本材料都体现在这两篇文章之中。

两者不同之处则非常大。《宋高僧传》的写作风格是以辞条为主的形式，重在“思景行之莫闻，实纪录之弥旷”。^①重点在于叙述传主的生平与主要事迹、一些重要僧人，加上他的思想与禅法，能既简略又全面反映出传主的特性，故后人称赞此书是“佛法事理来历纪纲，舍此书而弗知也”。^②《唐杭州径山法钦传》基本上做到了这一点。李吉甫的《杭州径山寺大觉禅师碑铭并序》是集中围绕传主而发的一篇传记性文章，既然只为法钦禅师一人写作，则要求介绍既详，又要有血有肉，举例要尽，特点要出，所以介绍尽可能详细。两篇文章的写作风格决定了他们的内容不同：

例如《宋高僧传·唐杭州径山法钦传》谈到法钦禅师出生时的瑞兆；代宗、德宗两代皇帝与法钦禅师的会见，赏赐甚厚；法钦禅师与士大夫的交往，以及法钦禅师弟子的情况，包括法钦禅师的神迹与圆寂后撰碑的人士等等，皆为《杭州径山寺大觉禅师碑铭并序》所无。《宋高僧传》是在国家佛教色彩极浓之时代奉敕编纂而成的，故赞宁在撰文中非常注意描述政教关系，于此窥见佛法顺应王法之立场。《杭州径山寺大觉禅师碑铭并序》所说的禅宗历史，法钦禅师的修行情况，以及其所秉承的禅法思想与特色等等，亦为《宋高僧传·唐杭州径山法钦传》不

① 宋左街天寿寺通慧大师赐紫沙门赞宁等奉敕撰《宋高僧传·唐杭州径山法钦传》卷第九。

② 《僧史略序》。

载。李吉甫是朝廷中的重臣，他对佛教的立场处在了居高临下的状态，故他笔下的法钦禅师不需要表现出浓厚的政教关系色彩，相反更需要强调的是法钦禅师的佛法高低与佛教立场，所以两篇文章有不同的特色，也是意料之中的事情。

赞宁撰写《宋高僧传》，注意到了禅宗人物的介绍，在习禅篇除云门宗创立者云门文偃外，于禅宗各派重要人物皆有专传，对禅宗内部争议事迹亦无隐讳，为研究禅宗史留下了重要资料。但是他没有把禅宗的历史放在适当地位，同时作为南山律宗系统的后人，对禅宗的偏见也无可讳言，故后人认为：“宁既未达禅宗，文笔亦复冗杂，论次闳茸，备览而已。”^①这在法钦传里也有所反映，例如他只是叙述了法钦的历史与朝廷的关系，但是对他的禅法思想没有给予过多的介绍，在他的笔下，法钦只是一位修行的成就者，是一位高僧，于禅法上则看不出他的成就。就此而言，他在这方面的描述不如李吉甫。

但是，此两篇文章之所以在内容上有很大差异，笔者认为根本原因还在于不同的资料。

法钦于公元715年出生，赞宁于公元919年出生，比法钦晚生194年。《宋高僧传》于太宗太平兴国七年（982）奉敕编纂，端拱元年（988）编就，前后经历了6年的时间。在这6年里，赞宁以桑榆之年，“寻因治定其本”，“乃一日顾其本未及缮写，命弟子辈緘诸篋笥”。^②虽然他用功至尽，但是不可能将材料全部搜罗殆尽，必定会有遗漏，且还有听闻，尚未得见资料的情况。如果这个情况属实的话，那么很可能赞宁在撰写法钦传时的主要参考资料来自于李吉甫《杭州径山寺大觉禅师碑铭并序》之外的其他资料，亦就是他的参考资料或许是以王颜和崔元翰撰写的《国一禅师碑》为主，可能没有利用到李吉甫的文章。从历史记载来看，历代编纂的金石录里记载了除李吉甫碑外的其他几块碑名，特别是崔元翰的碑文有好几人书写，说明当时这块碑文的影响非常大。而崔元翰又是富有文采之人，其写作风格“用思精致，驰骋班固、蔡邕间，以自名家”。赞宁也文采飞扬，功底亦深，善于用典，直追元翰，更重要的是此时元翰的碑文仍然在世，故他极有可能撰写法钦传的基本资料是来自于元翰的《国一禅师碑》，并在此基础上，撰写了法钦传。此外，历代金石录中从没有见到李元甫的碑文目录，说明元甫碑存世不长，很可能因为他被人看作是一奸臣的形象有关，故没有被载入史册，但是事实上应是“李吉甫撰”，这表示了赞宁知道李吉甫与法钦传有关的事实。

①《宗统编年》卷之十九。

②《宋高僧传》卷第三十“后序”。

八、结语

在法钦禅师圆寂后的 30 余年的短时间里，密集地出现国一大觉禅师碑文与传记，这种情况非常值得我们注意。一位禅师同时受到了众人注目，有五位重要的名人与文学家为其撰写碑文，这不能不说是中国佛教史上的一件稀有大事。禅宗六祖是南宗创始人，为其撰碑文者也只是柳宗元、王维两位大家，而作为六祖之后人——法钦禅师，在他身后却有六位不同的人士为其或撰写碑文，或书写碑铭，这不能不说法钦禅师在当时拥有重要影响。也正是由于他的影响，他所开创的径山寺在其后时代里成为禅宗史上的一个重要的山头，特别是在宋元时代开创了中国佛教的一代新风，其门下僧才辈出，影响长远。

历史上有关法钦禅师碑铭的情况汇总如下：

碑 名	撰写者	书写者	时 间	出 处	备 注
国一禅师塔铭	王 颜		贞元九或十年 (793 或 794)	宋高僧传·唐杭州径山 法钦传	碑文湮漫不清，为推测
大觉禅师国一影堂碑	崔元翰	羊士谔	贞元九年(793) 二月八日	《宝刻丛编》卷十四引 《金石录》	石在府城大庆寺，碑作嘉祥寺。
唐径山大觉禅师碑	王颖	王偁	贞元十年(794) 十一月	《宝刻丛编》卷十四引 《金石录》(同上)	
唐大觉禅师国一碑	崔元翰	归登	元和十年(815) 四月十五日建 在径山。《复斋 碑录》	《宝刻丛编》卷十四	行书并题额
大觉禅师碑	崔元翰	胡季良	宝历二年(827) 十一月	《宝刻丛编》卷十四《诸 道石刻录》	八分书并篆额
大觉禅师碑	崔玄亮			《宋高僧传·唐杭州径 山法钦传》	
杭州径山寺大觉禅师碑铭并序	李吉甫	萧起	大中八年(866) 十二月	《文苑英华》卷八百六 十五、《御定佩文斋书 画谱》卷二十九引《金 石录》	正书
唐大觉禅师碑铭	丘丹	萧起	大中九年(867) 五月。	《六艺之一录》卷 七十八引《金石录》	行书

众多的法钦禅师碑铭，虽然今天所见的仅李吉甫的碑文，但是影响最大的还是崔元翰撰写的《国一禅师碑》。此碑在宋代时仍然耸立在径山寺，宋代名臣蔡襄^①游径山时，曾经见到“山有佛祠，号曰承天祠。有碑籀述载本初唐崔元翰之文，归登书之石，今传于时。”^②元代著名文人宋廉在他的文章里也指出：“国一之后，以会昌沙汰而废，咸通间无上（无上鉴宗禅师）兴之。又后八十余年，庆赏，始以感梦起废，为屋三百楹，剪去樗栎，手植杉桧不知其几，今之参天合抱之木，皆是也。”庆元五年，径山寺发生大火，整座寺院被烧毁，“火起龙堂，瞬息埃灭，岂龙神欲一新之乎？况祖师之像出于烈焰而不毁，开山之庵四面焦灼而茅不伤。”^③“开山之庵”应是“影堂”，但是“国一禅师碑”是否还在就不得而知了。之后，蒙庵禅师元聪重新修复了寺院，昔日的香火再度旺燃。宋廉记录了蒙庵禅师修复寺院的过程，以及新修寺院的布局与新貌，但是在他的笔下没有讲到曾经产生影响的《国一禅师碑》，说明到了这时，此碑已经不存在了，也许这时此碑已湮灭。

《国一禅师碑》的湮灭，使我们了解法钦禅师的情况少了最重要的参考资料，但是《宋高僧传》与李吉甫的碑文仍然留存在世，又让我们欣慰。如今径山寺重新修复，它的中兴必将再次改写径山寺的历史，想来会有更多的碑文，留存世间。

① 蔡襄（1012—1067），字君谟，汉族，仙游（今福建省仙游县）人，原籍仙游枫亭乡东垵村，后迁居莆田蔡垵村，天圣八年（1030）进士，先后在宋朝中央政府担任过馆阁校勘、知谏院、直史馆、知制诰、龙图阁直学士、枢密院直学士、翰林学士、三司使、端明殿学士等职，出任福建路转运使，知泉州、福州、开封和杭州府事。卒赠礼部侍郎，谥号忠。主持建造了我国现存年代最早的跨海梁式大石桥泉州洛阳桥。蔡襄学识渊博，书艺高深，书法史上论及宋代书法，素有“苏、黄、米、蔡”四大书家的说法，以其浑厚端庄，淳淡婉美，自成一体。

② 宋蔡襄撰《游径山记》，《端明集》卷二十八。

③ 《攻愧集》卷五十七，宋廉《径山兴圣万寿禅寺记》。

径山法钦禅师的行迹考论

邱高兴

径山今属于杭州余杭区，位于杭州西北，天目山东部，是一个物产丰富、自然环境优美的地方。自唐代开山建寺以来，高僧大德辈出，宋代被推为“五山十刹”之首，是一个人文荟萃、历史悠久的佛教文化圣地。本文拟从径山法钦禅师的行迹与思想的角度，考察径山寺的建立及牛头宗在南方的弘传。

一

学界的一般看法认为，法钦是径山寺的开山祖师。法钦（714—792），俗姓朱，江苏昆山人，出生于儒士家庭。28岁时（一说22），赴京师途中路过丹徒（今镇江丹徒区），遇到了鹤林玄素（668—752）。玄素，字道清，俗姓马，润州延陵（今镇江）人，是智威的弟子，牛头宗的重要僧人。二人相见后，玄素问法钦：“到哪里去？”法钦回答说：“到京城求官去。”玄素说：“虽有五等之爵，岂如三界之尊也？”劝法钦出家，法钦遂依玄素剃度，跟随其学习。玄素十分器重法钦，认为他必定能达致“如来知见”，并对他另外一个弟子法镜说：“此子异日大兴吾教，与人为师。”^①从此以后，法钦的人生道路发生了变化，放弃了原来从事儒业考取功名的打算，专心修行，安禅入定，很快达到了“领径直之一言，越周旋之三学”的境界。法钦曾经请玄素“示其法要”，但玄素说“无人得其法要”，并且说“我法实无可传者。”

之后，法钦离开了玄素所在的丹徒，南返至杭州一带。在赴临安途中，路过径山，想到玄素曾对他说：“汝乘流而行，逢径即止。”遂挂锡此地。关于径山寺始建，

^①《宋高僧传》卷9，《大正藏》50册，764b。

《宋高僧传·唐杭州径山法钦传》和《径山志·开山大觉国一贞元祖师》中记载颇有不同。《宋高僧传》中的说法相对平实：法钦在径山的荒野中，住在捕猎网附近，晚上就用草盖在身上，遮风避雨。等天气转晴，猎人看到他时，颇为惊讶，敬重其行，于是下山后请人为法钦盖了一间小屋居住。其后，临海令吴贞将他的别墅舍宅为寺，供法钦居住，“自兹盛化、参学者众”。而《径山志》的描述则多些神异色彩：法钦在荒地中露宿在外，曾经遇到十数天的暴雪，他只是绝食坐禅。后来猎人上山后为他建造了一个临时的小屋，并且供给他饮食。法钦后来翻越了几道山岗，来到了一个像屏风一样的大石头处，静坐于此。数日后，有一白衣长者来到法钦面前，自称是龙王，并说：“自从大师到此地后，我们都十分不安。如果你打算在此常驻，我们将迁往他处。”并带领法钦来到山顶，指着五峰中间的一片水域说：这就是我们的家。当天晚上，风雨交加。第二天，这片水域就全部干涸了。而在北峰的南面出现了一座新的建筑，这就是龙王为法钦所造的新居。

天宝二年（743），法钦从龙泉寺的法仑受具足戒。此后，法钦一直在径山一带弘法，“心不住于三界，名自闻于十方。华阴学徒，来者成市矣”。永泰初年（765），收崇慧为弟子。其后，崇慧赴京城，住在章敬寺。大历三年（768），太清宫道士史华上奏请求与释氏名流角逐道佛之优劣。据说，当时因为唐代宗留心于佛教，使得道士心怀嫉妒，所以挑起了此次辩论。比赛的场地设在东明观，史华代表道教出场，率先登上了用刀架成的梯子，如履平地。轮到僧人的时候，僧侣们面面相觑，不敢上前。崇慧听说这件事后，请求第二天在章敬寺架上刀梯，在众人的围观下，光着脚登上梯子，丝毫没有损伤。随后还脚踏烈火、沸油，口嚼铁钉，展示了一系列特异功能。史华等道士看到后，自愧不如，灰溜溜地走掉了。唐代宗听说宣召，得知其乃是径山法钦的高徒。随后唐代宗遣内侍黄凤持诏书亲赴径山，诏书云：“朕闻江左有蕴道禅人，德性冰霜，净行林野。朕虚心瞻企，渴仰悬悬。有感必通，国亦大庆。愿和尚远降中天，尽朕归向，不违愿力，应物见形。”^①法钦应诏到长安后，入内庭面见唐代宗后，安置在崇慧所在的章敬寺，很多信众慕名而来，“自王公逮于士庶，其诣者日有千人”。特别是在长安的很多官僚都成为

①《开山大觉国一贞元祖师》，《径山志》70页，《中国佛寺志汇刊》第一辑，（台北）明文书局1980年版。本段话后面有小字的注说：“勒石现存”。

了法钦的弟子，如崔涣（？—769）^①曾和法钦有如下的一段对话。崔涣问：“弟子出家可否？”法钦回答说：“出家乃大丈夫事，将相岂能所为！”《林间录》根据中唐时期李肇所撰《国史补》，引用了这句话，并做了评论。“赵公叹赏其言，赞宁作《钦传》，无虑千言，虽一报晓鸡死，且书之。乃不及此，何也？”^②在京期间，司徒杨绾也成为法钦的弟子，称法钦“此方外高士也”。在京城停留一年左右，请求归山，上允其所请，并赐号“国一大师”，厚加赏赐，“敕本州于径山重建精舍，度僧七人，以奉巾栉，命州长吏逐月躬至问候”。^③建中初年（785），自径山徙居于龙兴寺。此后法钦多次往返于径山和龙兴寺之间。贞元五年（789），德宗遣使致书问候，并赏赐厚礼。贞元六年（790），杭州刺史王颜为安抚受匪乱影响的百姓，请法钦住杭州龙兴寺。贞元八年（792），法钦在龙兴寺期间圆寂，“无疾顺化，报龄七十九，僧腊五十”。德宗赐谥号大觉禅师。第二年二月八日，“奉全身于庭院之内，遵遗命也。建塔安神，申门人之意也”。^④

二

在有关法钦的史料中，有几处值得进一步辨析。首先关于法钦遇到玄素的时间，一说为法钦 22 岁时，即开元二十三年（735）；一说为法钦 28 岁时，即开元二十九年（741）。除《径山志》记为 22 岁外，其他几种资料都记为 28 岁。对照法钦于唐天宝元年（742）到达径山的时间，两种说法都不冲突。只是如果按

① 此对话按照《林间录》所记，出自《国史补》。后《径山志》中也有刺史的记载。文中的“崔赵公”有两种说法：一是指崔涣，曾在唐玄宗和唐肃宗时任过宰相，唐代宗时任过吏部侍郎、御史大夫。“大历中，元载颇政，中外附之。公对扬内庭，数其不赦之罪。上颌之未谕，公抗词焉。寺人属垣，漏言于载。未几，有道州之役。”从时间上看，法钦在长安时很有可能崔涣已被贬为道州刺史，并于不久后病逝。另一说可能指崔群，据《居士分灯录》：“崔群，武城人。未冠举进士，累官翰林学士，参径山法钦禅师。问：‘弟子欲出家，得否？’钦曰：‘出家乃大丈夫之事，非将相之所能为。’群于言下有省。唐宪宗朝，出为湖广观察使，才至任，便访如会禅师。问曰：‘师以何得会？’曰：‘以见性得。’时会方病眼，群曰：‘既云见性，其奈眼何？’会曰：‘见性非眼，眼病何害？’群稽首称谢。穆宗朝，超拜吏部尚书，封赵公。”但是法钦在京城时，崔群尚未出生，二人不可能有对话。此材料显然有误。

② 《林间录》卷 1，《新纂续藏经》87 册，264a。

③ 《开山大觉国一贞元祖师》，《径山志》71 页，《中国佛寺志汇刊》第一辑，（台北）明文书局 1980 年版。

④ 李吉甫：《杭州径山寺大觉禅师碑铭并序》，《全唐文》卷 512。

照前一种说法,那么法钦跟随玄素学习应该有六年多的时间,但是在这么长的时间中始终没有受具足戒,而是回到杭州后再从法仑律师受具足戒,时间上有点长。另根据李吉甫(758—814)所撰《杭州径山寺大觉禅师碑铭并序》所记,“雅闻鹤林马素之名,往申款谒。还得超然自诣,如来密印,一念尽传,王子妙力,他人莫识。即日剃落,是真出家。因问以所从,素公曰:逢径则止,随汝心也”。^①似乎径山见到玄素后,很快就剃度出家,并在不久就离开了。所以28岁之说更合乎情理。

其次,关于法钦受具足戒的时间和地点。李吉甫的《碑铭》中明确说为天宝二年(743),也就是法钦在径山开山的第二年,从龙泉法仑法师受戒。《宋高僧传》则说他在玄素处已受戒。《径山志》则云在到达径山之前在余杭的龙泉寺受戒。余杭龙泉寺,创于唐咸通七年(868)。《咸淳临安志》83卷中说:“灵源院,在县东南一十三里安乐乡,旧名龙泉,咸通七年建,治平二年改今额。”如果此说属实,则法钦此时龙泉寺尚不存在,自然也就不可能于此受戒。综合三种说法,《碑铭》中的说法可能更接近事实。

再次,关于法钦是否为径山的开山祖师。《径山志》中明确地说法钦为开山祖师,是径山寺的开创者。但是也有人提出法钦并非径山的开山祖师,他的老师玄素才是来到径山开山的最早祖师。主要根据有以下几点:第一,唐李华(715—766)撰有《润州鹤林寺故径山大师碑铭》,直接将玄素称为“径山大师”。李华是天宝间的知名文人,曾任监察御史、右补阙,后被贬杭州,自惭不能保持晚节、不能安养亲人,遂隐居江南,不再做官,晚年信仰佛教,并尊法钦为师^②。第二,玄素是牛头宗的传人,李华说:“初达摩祖师传法,三世至信大师,信门人达者曰融大师。居牛头山,得自然智慧。信大师就而证之,且曰:‘七佛教戒,诸三昧门,语有差别,义无差别。群生根器,各各不同,唯最上乘,摄而归一。凉风既至,百实皆成,汝能总持,吾亦随喜。’由是无上觉路,分为此宗。融大师讲法则金莲冬敷,顿锡而灵泉满溢。东夷西域,得神足者,赴会听焉。融授岩大师,岩授方大师,方授持大师,持授威大师,凡七世矣。真乘妙缘,灵祥嘉应,金具传录,布于人世。门人法镜,吴中上首是也;门人法钦,径山长老是也。”^③明确将法融作为道信的传人,法融传智岩、慧方、法持,直到智威。智威传慧忠和玄素,在智威勉励玄素的诸语中有“东南正法,待汝兴行。命于别位,开导来学”的说

①《全唐文》卷512。

② 参见杜继文、魏道儒著:《中国禅宗通史》,江苏古籍出版社1993年版,第219页。

③ 李华:《润州鹤林寺故径山大师碑铭》,《全唐文》卷320。

法。智威当时在江宁牛头山传法，径山正好在东南方向，说明智威希望他的弟子到东南弘法。第三，玄素在嘱托法钦时，曾有“逢径则止”的说法，这表明他知道径山的所在，去过径山。^①

但是，这种说法的根据是不足的。就第一点看，李华称玄素为“径山大师”，但是在碑文中又说：“弟子尝闻道于径山，犹乐正子春之于夫子也。”乐正子春是曾参的弟子，曾参是孔子的弟子，所以乐正子春相当于孔子的再传弟子。李华自认是法钦的弟子，法钦又是玄素的弟子，所以他用这个比喻来说明自己是玄素的再传弟子。但值得注意的是，李华在这里直接用径山代称法钦，而非玄素。所以碑铭中的所说的径山大师应当也非实指玄素。就第二点东南弘法而言，东南既可以指具体的方位，也可以指代一个区域，特指今江苏、浙江、福建等省所辖区域。如果把东南理解成一个区域，玄素所在的镇江也属于这个区域的一部分。就第三点而言，“逢径则止”的径当指径路，并非特指径山。

那么真正的径山寺建于何时呢？从这两份记载看，猎人为他搭建的临时居所以及临海县令所舍之别墅应当是径山寺的前身，这也是径山作为佛教圣地的肇始之时。此时发生的具体时间在法钦的碑铭和传记中都没有明确提到，但是在楼钥（1137—1213）所撰的《径山兴圣万寿禅寺记》中有“国一禅师开山于天宝之初”的说法^②。现在一般上就把唐天宝元年（742）作为法钦在径山开山传法的起始之年。径山寺的正式建设始于法钦从京城返回之后的大历四年（769），当时唐代宗命当地州府为法钦重建精舍，并度僧7人。

三

牛头宗是在南北二宗之外的禅宗法脉，李吉甫曾说：“如来自灭度之后，以心印相付嘱，凡二十八祖至菩提达摩。绍兴大教，指授后学。后之学者，始以南北为二宗。又自达摩三世传法于信禅师，信传牛头融禅师，融传鹤林马素禅师，素传于径山，山传国一禅师。二宗之外，又别门也。”^③可见在唐中期时，牛头宗在南北二宗之外传承已被大家所认可。

① 参见田舍子：《法钦是径山的开山祖师值得商榷》一文，载于“余杭文史”网站。

② 《径山志》627页。

③ 李吉甫：《杭州径山寺大觉禅师碑铭并序》，《全唐文》卷512。其中径山与国一都是指法钦，文中此处所记有误。

法钦承继玄素，是牛头宗在江南地区发展的代表人物，而径山也成为牛头宗发展的一个重要据点。法钦之后，径山的地位逐渐衰落。咸通三年（862），无上禅师到径山时所看到是“自国一去后，僧徒分散殆尽，荒凉如传舍”。^①法钦的弟子各种传记中所记不一，李吉甫的《碑铭》中说：“弟子实相，门人上首，传受秘藏，导扬真宗。甚乎有若似夫子之言，庚桑得老聃之道。”说实相是法钦的上首弟子，但其事迹不明。《景德传灯录》中所载法钦的弟子有多人，如道林鸟窠禅师、木渚山悟禅师、青阳广敷禅师、杭州中子山（应为巾子山，在今浙江临海）崇慧禅师。其中崇慧禅师在《径山志》中有记载，说他在京城和道士斗法，并引荐其师入京。道林鸟窠禅师在《景德传灯录》中有传，是道林在京城期间所收的弟子。其他二位事迹不详。

道林禅师，富阳人也。俗姓潘。9岁出家，21岁在荆州果愿寺受戒。后到长安西明寺跟随复礼法师，学《华严经》《起信论》。后来法钦来到京城后，道林慕名拜访，并得正法。返回杭州后住孤山永福寺，参与僧俗在辟支佛塔^②前举办的各种法会。后到秦望山，看到长松枝叶繁茂，盘屈如盖，遂栖止其上。当时人称“鸟窠禅师”。元和年间，白居易出守此郡，因入山礼谒。对道林禅师说：“禅师住处甚危险。”师曰：“太守危险尤甚。”曰：“弟子位镇江山，何险之有？”师曰：“薪火相交，识性不停，得非险乎？”又问：“如何是佛法大意？”师曰：“诸恶莫作，众善奉行。”白居易说：“三岁孩儿也解恁么道。”师曰：“三岁孩儿虽道得，八十老人行不得。”白居易甚为敬佩。道林禅师于长庆四年（824）辞世，寿八十四，腊六十三。

法钦一系继承了牛头宗“本来无事”的禅风^③，更加突出了朴实少语的作风。李吉甫《碑铭》曾说：“法不外来，本同一性。惟佛与佛，转相证知。其传也，无文字语言以为说；其入也，无门阶级术以为渐。语如梦觉，得本自心。谁其语之？国一大师其人矣。”强调“传”禅、“入”门中超越语言认知，直指本心的禅法。《碑铭》同样说：“惟大师性和言简，罕所论说，问者百千，对无一二。”说明法钦为人和传禅的特色。其弟子鸟窠也颇具其师之风，独居荒野，沉默少语。甚至有弟子为此要离开。“有侍者会通，忽一日欲辞去。师问曰：‘汝今何往？’对曰：‘会通为法出家，以和尚不垂慈海，今往诸方学佛法去。’师曰：‘若是佛法，吾此间亦有少许。’曰：‘如何是和尚佛法？’师于身上拈起布毛吹之，通遂领悟玄旨。”^④

① 《径山志》，《中国佛寺志汇刊》第一辑，（台北）明文书局1980年版，第75页。

② 据咸淳《临安志》记载：南朝陈天嘉元年（560），天竺僧人持辟支佛舍利来到杭州孤山建塔供奉，即孤山永福寺的辟支佛骨塔。

③ 参见杨曾文著《唐五代禅宗史》第六章第二节“法融与牛头宗”中的相关论述。

④ 《景德传灯录》卷4，《大藏经》51册，230b。

略考径山法钦的生平、门徒及禅法

昌 莲

法融所开创的牛头一宗，与道信、弘忍所阐的双峰与东山法门，遥相对峙，在唐初时彼此勃兴于长江中下游地区。牛头宗的骨子里含有浓厚的老庄化、玄学化的思想在里许，而道信父子乃极力举扬达摩所传之印度如来藏禅。二者从对抗到融合，最终以慧能之曹溪南宗而一统，可谓百川溪流皆赴海也。印顺导师在《中国禅宗史》中说：“620—675年，道信与弘忍，在长江中流黄梅县的双峰与东山，努力发扬从天竺东来的达摩禅，非常隆盛，形成当代的禅学中心。那个时候，长江下游的润州牛头山，推‘东夏之达摩’的法融为初祖的禅学——牛头宗，也迅速发展起来，与东山宗相对立。在中国禅宗的发展过程中，牛头禅的兴起，从对立到融合，有极其重要的意义！”^①正因为曹溪禅法的融摄牛头宗，并汲取其菁华思想，才使达摩以来一贯所传之印度如来藏禅而陡然转化为中华禅矣。“在禅宗的发展中，牛头宗消失了，而他的特质还是存在的，存在于曹溪门下，以新的姿态——石头系的禅法而出现。”^②这就是说，曹溪门下的石头宗以新的姿态替代牛头宗而出现于世，而牛头宗却隐藏于曹溪禅法中，无处而不在，并非牛头宗从此就销声匿迹了。石头宗显而牛头宗隐，隐显自在，无碍圆融。其实，牛头宗自与东山法门抗衡之初，便有融合之倾向。因为中国禅史向来认为，四祖道信付法融，旁出牛头一支。但诸多学者认为“旁出”之说，缺乏历史的真实性。杨曾文认为：“当是在8世纪禅宗相当盛行以后，法融的后裔出于对抗北宗并南宗并行的意图而编造出来的。”^③印顺导师认为：“牛头宗以法融为初祖，可以看作‘东夏之达摩’。但在禅法重传承、重印证的要求下，达摩禅盛行，几乎非达摩禅就不足以弘通的

① 印顺导师，《中国禅宗史》，江西人民出版社1999年版，第68页。

② 印顺导师，《中国禅宗史》，江西人民出版社1999年版，第332页。

③ 杨曾文，《唐五代禅宗史》，中国社会科学出版社1999年版，第278页。

情况下，牛头山产生了道信印证法融的传说。”^①“牛头宗方面的传说。法融‘得自然智慧’，并不是从道信得悟的；道信‘就而证之’，是道信到牛头山来，而不是法融到黄梅去，这都是维持了牛头禅独立的尊严。既经过道信的印证，也就有了师资的意义。但这是‘无上觉路，分为此宗’，是一分为二，与弘忍的东山宗，分庭抗礼。相信这是牛头山传说的原始意义。”^②“法融本来就是得道者，但‘密付真印’，又多少有所传受。牛头山仰推道信，而想保持江东禅的独立性，与东山法门对立，实在是不容易的。牛头的传说，虽强调法融的独立性，但承认道信的传承，就显得法融的本来没有彻底了。后来曹溪门下，顺着牛头宗的传说而加上几句，牛头禅就成为达摩禅系的旁支。在大一统的时代，终于为曹溪禅所销融了。”^③就重印证的角度而论，后来禅门中则流传着一则公案，就是“牛头未见四祖前，百鸟衔花献；见后，百鸟不再来”也。禅师们常拈此语而勘验学人，足见牛头宗在宗门中的重要。

牛头一宗禅法，至鹤林玄素（668—752）时门庭光大，宗匠辈出。把禅法的中心地带，从江南润州转向了浙东之径山与天台。天台系以牛头慧忠（牛头慧忠与南阳慧忠国师纯属二人）及其弟子天台遗则等为其代表人物，以维持牛头宗的旧家风为主流，遗则的佛窟学甚为著名；径山系以鹤林玄素及其门人径山法钦等为其代表人物，以“简默无为”为特色而有所创新，彻底发挥了“本无事而忘情”的牛头家风。在牛头宗中唯径山法钦的名声最为显赫，他的径山禅法亦可算是牛头宗的一派分支。唐天宝初年（742），法钦初至径山高绝之地结茅穴居，德钦四方，名震中外，赐“国一禅师”嘉号。法钦乃径山之开宗鼻祖，至南宋时径山又被列为“五山十刹”之首。法钦在牛头宗中亦被列入祖位，对牛头禅法既有继承亦有创新，终以“简默无为”的径山禅特色，而将牛头一宗“本无事而忘情”的家风发挥得淋漓尽致，遍布禅林。今就对径山法钦的生平、门徒及禅法略考如下。

一、径山法钦的生平史话

鹤林玄素的弟子有四：法镜、法钦、法励、法海（与集《六祖大师法宝坛经》的法海不是同一人），以法镜、法钦为法门龙象。李华所撰《润州鹤林寺故径山

① 印顺导师，《中国禅宗史》，江西人民出版社1999年版，第89页。

② 印顺导师，《中国禅宗史》，江西人民出版社1999年版，第89页。

③ 印顺导师，《中国禅宗史》，江西人民出版社1999年版，第90页。

大师碑铭》说：“门人法镜，吴中上首是也；门人法钦，径山长老是也。观音普门，文殊佛性，惟二菩萨，重光道源。门人法励、法海，亲奉微言，感延霜露，缮崇龕座，开构轩楹。时惟海公，求报师训，庐孔氏之墓，起净明之塔。世异人同，泫然长慕。僧慧端等，荫旃檀树，皆得身香。”^①既以文殊佛性赞叹法钦智慧之高超，并以径山长老而尊称之，足见法钦在牛头宗中的重要地位。搜集多方禅史资料，就从如下四个方面论述。

（一）弃考从僧

径山法钦（714—792），亦名道钦，俗姓朱，唐代吴郡昆山（今江苏昆山）人。法钦幼习儒典，勤读经史。就在28岁那年入京赴考中举途次，路经丹徒（今江苏镇江市丹徒区），谒鹤林玄素，彼此深谈默契，在玄素的激励下则弃考从僧，披缁佛门。宋普济《五灯会元》说：“杭州径山道钦禅师者，苏州昆山人也。姓朱氏。初服膺儒教，年二十八，遇素禅师，谓之曰：‘观子神气温粹，真法宝也。’师感悟，因求为弟子。素躬与落发。”^②就在玄素的片言只语下弃考从僧，可见法钦于无量佛所种诸善根福德因缘发现成熟矣。宋赞宁《宋高僧传》之《唐杭州径山法钦传》曰：

释法钦，俗姓朱氏，吴郡昆山人也。门地儒雅，祖考皆达玄儒，而傲睨林藪不仕。钦托孕，母管氏忽梦莲华生于庭际，因折一房系于衣裳。既而觉已，便恶荤膻。及迄诞，弥岁在于髻辮，则好为佛事。立性温柔，雅好高尚。服勤经史，便从乡举。年二十有八，假装赴京师。路由丹徒，因遇鹤林素禅师。默识玄鉴，知有异操。乃谓之曰：“观子神府温粹，几乎生知。若能出家，必会如来知见。”钦闻，悟识本心。素乃躬为剃发。谓门人法鉴曰：“此子异日，大兴吾教，与人为师。”^③

这里，交代了法钦出身儒雅门第，并且祖上世代过着隐居林野的生涯，虽然祖辈们皆达玄儒却对科举仕途并不感兴趣。法钦出生在这样一个有深厚儒学文化底蕴的家庭，从小深受儒教熏陶，承勤俭朴厚之家风，养肃恭仁让之素质。更有神话传奇色彩的是，法钦乃母管氏梦莲花生于庭际，折一串系于衣裳而受孕，并自怀孕起就恶食荤膻之物。这说明法钦宿有佛法善根，一见玄素而出家，实乃即

①《全唐文》卷320。

②《乐续藏》册80，第50—51页。

③《大正藏》册50，第764页。

心自性之现觉也。唐李吉甫撰《杭州径山寺大觉禅师碑铭并序》曰：

大师讳法钦，俗姓朱氏，吴都（一作郡）昆山人也。身長六尺，色像第一。修眸莲敷，方口如丹。嶷焉若峻山清孤，泊焉若大风海上。故揖道德之器者，识天人之师焉。春秋二十有八，将就宾贡，途经丹阳，雅闻鹤林马素之名，往申款谒。还得超然自诣，如来密印，一念尽传，王子妙力，他人莫识！即日剃落，是真出家。^①

此外，明朱时恩《佛祖纲目》里的记载较为详尽，也就是说法钦是在玄素的循循诱导下才弃考从僧的，师徒间的此番对话亦是遍伏机锋、转语的。至于母梦莲花而受孕，母孕时恶荤，及法钦幼年好以佛事而儿戏等，与《宋高僧传》的记载无出入。如文曰：

（壬戌）法钦参玄素禅师。法钦，昆山朱氏子。世服儒业。母孕时，梦莲生户枢，取一花系于衣带。寤，乃恶荤饵。既诞，形貌奇伟，神色朗彻。好以佛事为儿戏。年二十二，赴京应试。道繇丹徒，憩鹤林寺。玄素见而异之。问曰：“子何之？”曰：“将求仕，于上京。”曰：“虽有五等之爵，不如三界之尊。”曰：“可学乎？”曰：“观子神气，几于生知。若肯出家，必悟如来知见。”钦遂裂缝掖，刻苦亲依。素深器之。谓门人法镜曰：“此子当大弘吾法，蔚为人师。”^②

综上所述则知，法钦是28岁依润州鹤林玄素出家的，弃考从僧。李吉甫的碑铭中说法钦“身長六尺，色像第一”，此乃从威仪赞叹其德也。从李吉甫的碑铭看，法钦在赴考途次之所以谒玄素者，是因其早闻玄素大名，故有途径丹徒时的专申款谒。

（二）结茅径山

从《坛经》看，弟子在老师身边发明心地后，就会辞师游方，或韬晦密修保任。如慧能在黄梅弘忍那里曾经过了八月余的“破柴踏碓”，才在五祖印证其彻悟后，则辞师南下。当时慧能问：“向甚处去？”五祖说：“逢怀则止，遇会则藏。”慧能为避恶人寻逐，“乃于四会，避难猎人队中，凡经一十五载，时与猎人随宜说法。猎人常令守网，每见生命，尽放之。每至饭时，以菜寄煮肉锅。或问，则对曰：‘但吃肉边菜’”。这就是说，弟子每当别师外游时，老师则会指明去向。当年，

^①《全唐文》卷512。

^②《乐续藏》册85，页617下。

明上座在慧能言下悟后临别问去向时，慧能亦说：“逢袁则止，遇蒙则居。”^①这似乎说明，大凡弟子发明心地后，欲离师远游时，老师一般皆要指明所游所止之处所。同样，法钦亦是在玄素座下发明心地后，在玄素的指示下才向南行至径山结茅密修的。如《五灯会元》说：“乃戒之曰：‘汝乘流而行，逢径即止。’师遂南迈，抵临安，见东北一山，因问樵者。樵曰：‘此径山也。’乃驻锡焉。”^②李吉甫《碑铭》亦曰：

因问以所从，素公曰：“逢径则止，随汝心也。”他日游方至余杭西山，问于樵人，曰：“此天目山之上径。”大师感鹤林“逢径”之言，知雪山成道之所，于是荫松藉草。不立茅茨，无非道场。^③

这就是说，法钦是在玄素的指示下才游方至径山结茅穴居的。又有一说，法钦似乎是因去余杭龙兴寺受戒才至径山的。如《佛祖纲目》云：“钦日夜奋励，三学该炼。一日，请素示其法要。素曰：‘无人得我法。’曰：‘以何传？’曰：‘我法实无可传者。’钦顿释疑滞。久之，辞去。曰：‘汝乘流而行，遇径即止。’遂南行。受具于余杭龙泉寺。”^④《宋高僧传》亦云：

寻登坛纳戒，炼行安禅。领径直之一言，越周旋之三学，自此辞素南征。素曰：“汝乘流而行，逢径即止。”后到临安，视东北之高峦，乃天目之分径。偶问樵子，言是径山。遂谋挂锡于此。^⑤

法钦于唐玄宗天宝二年（743），在余杭龙兴寺法仑和尚座下受戒，时年三十。李吉甫《碑铭》曰：“天宝二祀（743），受具戒于龙泉法仑和尚。虽不现身意，亦不舍外仪。于我性中，无非自在。”^⑥法钦28岁出家，30岁受戒远游，在玄素座下服侍三年而悟道。

法钦最初穴居径山时，就猎者所覆置网处宴坐，其德感动猎者皆焚网折弓而止杀向善，并在山下构小屋请其安居。如《宋高僧传》云：“见苦盖覆置网，屑近而宴居，介然而坐。时，雨雪方霁，旁无烟火。猎者至，将取其物，颇甚惊异

① 皆出宋明教大师契嵩集《六祖大师法宝坛经·行由第一》，《大正藏》册48，第349页。

② 《卮续藏》册80，第50—51页。

③ 《全唐文》卷512。

④ 《卮续藏》册85，第617页。

⑤ 《大正藏》册50，第764页。

⑥ 《全唐文》卷512。

叹嗟，皆焚网折弓而知止杀焉。下山募人营小室，请居之。”^①《碑铭》亦云“于是宴坐之久，邦人有构室者，大师亦因而安处，心不住于三界，名自闻于十方。华阴学徒，来者成市矣”^②。后来，前临海令吴贞得闻此事，则舍宅为寺。从此学者辐辏，广阐禅教。“近山居，前临海令吴贞舍别墅以资之。自兹盛化参学者众”^③。可见，法钦所开创的径山寺，其前身是前临海令吴贞的别墅。

在法钦结茅穴居的感召下，径山终由别墅易成塔寺，以故明万历年间宋奎光撰《径山志》楷法钦为径山之开宗鼻祖。但有人亦因唐李华（715—766）撰《润州鹤林寺故径山大师碑铭》而置疑。认为“故径山大师”是鹤林玄素，法钦为径山开宗鼻祖的说法则值得商榷。可以推论，在法钦未到径山前，玄素或曾到径山布教过，或至少熟知径山环境宜于修禅弘道，否则他当时不会说“逢径则止”之语。若此，玄素则应为径山鼻祖。不过，这种说法目前尚缺乏文字方面的考证，难以定论。

（三）入内说法，赐号国一

法钦至京入内见帝说法的时间，诸多典籍记载是在唐大历三年（768）岁次戊申。如《五灯会元》云：“唐大历三年，代宗诏至阙下，亲加瞻礼。一日，同忠国师在内庭坐次，见帝驾来，师起立。帝曰：‘师何以起？’师曰：‘檀越何得向四威仪中见贫道？’帝悦，谓国师曰：‘欲锡钦师一名。’国师欣然奉诏，乃赐号‘国一’焉。”^④明心泰《佛法金汤编》卷七载，唐代宗大历三年“又诏径山法钦禅师入见，待以师礼。及乞归山，赐号‘国一’”。^⑤《佛祖纲目》说：“（庚戌）法钦禅师还径山。法钦在京居内，仅一年。”^⑥并说代宗之所以请法钦入内者，主要是因为法钦的弟子崇慧兼学秘密瑜伽，于大历三年在京曾以登刀梯、蹈烈火等术，胜过了道士史华，被封为“护国三藏”。代宗因问其师，答曰径山高道僧法钦。就此因缘，代宗仰其高德才召法钦入内咨问佛法，并赐号“国一”。如《佛祖纲目》云：

①《大正藏》册50，第764页。

②《全唐文》卷512。

③《大正藏》册50，第764页。

④《卮续藏》册80，第50—51页。

⑤《卮续藏》册87，第399页。

⑥《卮续藏》册85，第623页。

(己酉)径山法钦禅师至京。代宗留神空门,道众愤嫉。大历三年九月,道士史华奏,与释氏诵法。遂于东明观,架刀为梯,华登蹶而上,如履磴道。缁侣相顾,无敢蹶者。时,章敬寺沙门崇慧,奉敕于本寺庭树间,梯架锋刃,铍白如霜,增东明观之梯百尺。慧跣足而登,至绝梯而止。复蹶而下,如行平地。以至蹈烈火、探沸油、餐铁叶、嚼钉线。道众见之,骇汗掩袂而走。四众赞仰,声若雷电。帝遣中贵,传宣慰劳,嘉叹再三。赐紫衣,号曰“护国三藏”。寻被召,对问:“师承何人?”曰:“径山高道僧法钦,臣之师也。臣未具戒,不敢受紫衣之赐。”帝特命开坛。方羯磨,慧隐身坛上,莫知所往!帝益骇异。遂礼钦为师。遣内侍,特诏敦请。既至,帝躬迎问法,同弟子之礼。钦一日在内庭,见帝起立。帝曰:“师何以起?”钦曰:“檀越何得向四威仪中见贫道?”帝悦,赐号“国一”。^①

若按:《佛祖纲目》的记载“(己酉)径山法钦禅师至京”,而已酉岁乃大历四年(769)。又说“(庚戌)法钦禅师还径山”,而庚戌岁为大历五年(770)。此与“法钦在京居内,仅一年”之说,正好吻合。却与其他禅史里的大历三年(768)入京之说,相差一年。而《宋高僧传》云:

代宗睿武皇帝大历三年戊申岁二月下诏曰:“朕闻江左有蕴道禅人,德性冰霜,净行林野。朕虚心瞻企,渴仰悬悬。有感必通,国亦大庆!愿和尚远降中天,尽朕归向。不违愿力,应物见形。今遣内侍黄凤宣旨。特到诏迎,速副朕心。春暄师得安否?遣此不多,及敕令本州供送。凡到州县,开净院安置。官吏不许谒见,疲师心力。弟子不算多少,听其随侍。帝见郑重,咨问法要,供施勤至。”司徒杨绾,笃情道枢,行出入表。一见钦于众,退而叹曰:“此实方外之高士也,难得而名焉。”帝累赐以缣纒,陈设御饌,皆拒而不受。止布衣蔬食,悉令弟子分卫,唯用陶器。行少欲知足,无以侔比。帝闻之,更加仰重。谓南阳忠禅师曰:“欲锡钦一名。”手诏赐号“国一”焉。^②

此外,宋志磐《佛祖统计》卷四十一“法运通塞志”第十七之八载:“(大历)三年,诏慧忠国师入内。”又云:“诏径山法钦禅师入见,上待以师礼。尝在内廷见帝至起立,帝曰:‘师何以起?’师曰:‘檀越何得向四威仪中见贫道?’帝大悦。所赐,一不受。布衣瓦钵与弟子,日唯乞食。相国杨绾叹曰:‘真方外士也。’平章崔涣问曰:‘弟子可出家否?’师曰:‘出家是大丈夫事,岂将相之所能为!’

①《卮续藏》册85,第622—623页。

②《大正藏》册50,第764页。

晋公裴度三十余人皆问道,行门人礼。后乞归山,赐号‘国一禅师’。”^①唐李吉甫《碑铭》则说:

大历初,代宗睿武皇帝高其名而征之,授以肩舆,迎于内殿。既而幡幢设列,龙象围绕,万乘有顺风之请,兆民渴洒露之仁。问我所行,终无少法。寻制于章敬寺安置,自王公逮于士庶,其诣者日有千人。司徒杨公綰,情游道枢,行出人表,大师一见于众,二三目之。过此默然,吾无示说。杨公亦退而叹曰:“此方外高士也,固当顺之,不宜羁致。”寻求归山,诏允其请,因赐策曰:“国一大师”,仍以所居为径山寺焉。^②

综上史料,可以确定法钦赴京入内见帝的缘由有二:一是因弟子崇慧于大历三年与道士史华斗法的获胜,师名因徒德而显,才被诏请入内;一是因代宗睿武皇帝大历三年戊申岁二月下诏遣侍寻访江左禅德的缘故,司徒杨綰叹法钦之道德才被奉请入京。至于法钦入京的时间,唯《佛祖纲目》有“己酉(大历四年)径山法钦禅师至京”之说,其余典籍皆为“大历三年戊申岁(768)至京”。而唐李吉甫《碑铭》只说“大历初”,未标明确切年代。但各书对于赐号“国一”的记载都一样,一是因为法钦善说法要,悦帝心而赐;一是因皇帝及官吏皆叹服法钦之清平节操而赐。

(四)肇兴径山禅林,入寂龙兴古寺

法钦在京仅居一年,便力辞还归径山。按:《佛祖纲目》则知,法钦于大历四年(769)己酉岁至京,于大历五年(770)庚戌岁返还径山。因法钦的执意还山,代宗睿武皇帝则敕建径山禅林,如《佛祖统计》云:“敕杭州守臣于山中重建寺宇,长吏月至候问。”^③德宗年间又宣旨慰劳庆赐,如《宋高僧传》云:“德宗贞元五年(789),遣使赍玺书宣劳并庆赐丰厚。”^④这就是说径山禅林实因法钦而肇兴。

法钦自长安至径山后,前后共住山中二十余年。德宗贞元六年(790),为励行当朝“废毁山房”的政令,州牧王颜请出州治龙兴寺净院安置。《宋高僧传》云:“(德宗贞元)六年(790),州牧王颜请出州治龙兴寺净院安置,婉避韩滉之废毁山房也。”^⑤《佛祖纲目》云:“法钦自长安归径山。久之,刺史请居杭州龙兴寺。

①《大正藏》册49,第378页。

②《全唐文》卷512。

③《大正藏》册49,第378页。

④《大正藏》册50,第764页。

⑤《大正藏》册50,第764页。

钦遂往来其间，不择所止。”^①唐李吉甫《碑铭》说：“建中（780—788）初，自径山徙居于龙兴寺。”法钦晚年的二十余载一直在余杭一带举扬牛头禅法，这与建中年后发生的军阀混战有其直接的原因。以故李吉甫说：“余杭者，为吴东藩，滨越西境。驰轺轩者数道，通滨驿者万里。故中朝衔命之士，于是往复；外国古风之侣，尽此奔走。不践门阈，耻如喑聋。而大师意绝将迎，礼无差别。我心既等，法亦同如。”^②这就说法钦是往返于径山与龙兴寺布教的，亦是为了续焰牛头法脉而另辟新据点。

法钦在30岁时于龙兴寺受戒，而于79岁高龄时便入寂于龙兴寺，可谓“将此身心奉尘刹，是则名为报佛恩”也。入寂时间为贞元八年（792）十二月二十八日，《佛祖纲目》云：“贞元八年十二月二十八日，示寂于龙兴。告众曰：‘当葬吾于南庭隙地，勿封勿树，恐妨僧徒之菜地。寿九十二，腊七十。’”^③《五灯会元》云：“于贞元八年十二月示疾，说法而逝，谥‘大觉禅师’。”^④但《佛祖纲目》中的“寿九十二，腊七十”，应属笔误。《宋高僧传》云：“八年壬申十二月示疾，说法而长逝，报龄七十九，法腊五十。德宗赐谥曰：‘大觉’。”^⑤唐李吉甫《碑铭》亦云：

贞元八年（792）岁在壬申十二月二十八夜，无疾顺化，报龄七十九，僧腊五十。先是一日，诫门人令设六斋。其徒有未悟者，以日暮恐不克集事。大师曰：“若过明日，则无所及。”既而善缘普会，珍供丰盈。大师意若辞诀，体无患苦。逮中宵，跏趺示灭。本郡太守王公颜即时表闻，上为虚歆，以大师“元（为避“云”之讳——编者注）慈默照，负荷众生”，赐谥曰：“大觉禅师”。海内服膺于道者，靡不承问叩心，怅惘号慕。明年二月八日，奉全身于院庭之内，遵遗命也。建塔安神，申门人之意也。^⑥

综上所述，法钦入寂于唐德宗贞元八年（792）岁在壬申十二月二十八夜，享年七旬有九，僧腊五十。提前三日就预知时至，并嘱其徒将自己葬于龙兴寺南庭隙地，临终无疾顺化，足见其禅修工夫之高超。德宗皇帝鉴法钦“元慈默照，负荷众生”之宗风，赐谥“大觉禅师”。门人于贞元九年（793）谨遵遗命，建无缝塔于龙兴寺

①《卮续藏》册85，第630页。

②《全唐文》卷512。

③《卮续藏》册85，第630页。

④《卮续藏》册80，第50—51页。

⑤《大正藏》册50，第764页。

⑥《全唐文》卷512。

南院庭际。至钱王治杭州时，法钦塔曾遭叛徒许思的兵士破坏。本欲破塔窃宝，岂料塔内瓮中法钦肉身如生，发长覆面而端坐。兵士见此情景，则合瓮而去。后来重修法钦塔时，于塔内又依法钦生前身量而塑像。如《宋高僧传》云：

钦形貌魁岸，身裁七尺，骨法奇异，今塔中塑师之貌凭几犹生焉。杭之钱氏为国，当天复壬戌中，叛徒许思作乱，兵士杂宣城之卒发此塔，谓其中有宝货，见二瓮上下合藏，肉形全在而发长覆面，兵士合瓮而去。刺史王颜撰碑述德，比部郎中崔元翰、湖州刺史崔玄亮、故相李吉甫、丘丹各有碑碣焉。^①

法钦塔初建于杭州龙兴寺，龙兴寺位于杭州下城区延安路灯芯巷口，可惜龙兴寺已毁，法钦塔亦淹没矣。

二、径山法钦的杰出门徒

牛头宗的祖承，一向认为是由四祖道信传法融，为旁出牛头一系，以故牛头宗推尊法融为初祖。法融下依次为：智严、慧方、法持、智威、慧忠。其实，单传至智威时，门下出牛头慧忠与鹤林玄素。以慧忠系为正，以玄素为旁。慧忠门下出遗则，玄素门下出法镜与法钦。而真正使牛头宗风大盛的是天台遗则与径山法钦，而使向来以江左为中心的牛头宗始向浙东南移，另辟新据点。李华所撰《润州鹤林寺故径山大师碑铭》云：

初达摩祖师传法，三世至信大师。信门人达者曰融大师，居牛头山，得自然智慧。信大师就而证之，且曰：“七佛教戒，诸三昧门，语有差别，义无差别。群生根器，各各不同，唯最上乘，摄而归一。凉风既至，百实皆成，汝能总持，吾亦随喜。”由是无上觉路，分为此宗。融大师讲法则金莲冬敷，顿锡而灵泉满溢。东夷西域，得神足者，赴会听焉。融授岩大师，岩授方大师，方授持大师，持授威大师，凡七世矣。真乘妙缘，灵祥嘉应，金具传录，布于人世。门人法镜，吴中上首是也；门人法钦，径山长老是也。观音普门，文殊佛性，惟二菩萨，重光道源。^②

^①《大正藏》册50，第764页。

^②《全唐文》卷320。

牛头宗旁出之径山系，经玄素至法钦时才大盛。法钦门下，龙象辈出，蔚为大观。法钦的弟子，《宋高僧传》云：“所度弟子崇惠禅师，次大禄山颜禅师，参学范阳杏山悟禅师，次清阳广敷禅师。于时奉葬礼者，弟子实相、常觉等，以全身起塔于龙兴净院。”^①就中唯杭州巾子山的崇惠禅师有传记，其余弟子情况不详。崇惠兼学秘密瑜伽，曾以登刀梯、蹈烈火等术，胜过了道士史华，被封为“护国三藏”，因此有人称他为“降魔崇慧”。如《宋高僧传》卷一七之“唐京师章信寺崇惠传”云：

释崇惠，姓章氏，杭州人也。稚穉之年，见乎器局，鸢鸟难笼，出尘心切。往礼径山国一禅师为弟子。虽勤禅观，多以三密教为恒务。初于昌化千顷最峰顶，结茅为庵，专诵《佛顶咒》数稔。又往盐官硖石东山，卓小尖头草屋，多历年月。复誓志於潜落云寺遁迹。俄有神白惠曰：“师持《佛顶》，少结莎诃，令密语不圆。莎诃者，成就义也。今京室佛法为外教凌轹，其危若缀旒，待师解救耳。”惠趋程西上，心亦劳止。择木之故，于章信寺挂锡。则大历初也。三年戊申岁九月二十三日，太清宫道士史华上奏：请与释宗当代名流，角佛力道法胜负。于时代宗钦尚空门，异道愤其偏重，故有是请也。遂于东明观坛前架刀成梯，史华登蹶如常磴道焉。时缙伍互相顾望推排，且无敢蹶者。惠闻之，谒开府鱼朝恩。鱼奏请，于章信寺庭树梯，横架锋刃若霜雪然，增高百尺。东明之梯，极为低下。时，朝廷公贵，市肆居民，骈足摩肩，而观此举。时，惠徒跣登级下层，有如坦路，曾无难色。复蹈烈火，手探油汤。仍餐铁叶，号为傅饬。或嚼钉线，声犹脆飴。史华怯惧惭惶，掩袂而退。时，众弹指叹嗟，声若雷响。帝遣中官巩庭玉宣慰再三，便赍赐紫方袍一副焉。诏授鸿胪卿，号曰“护国三藏”，敕移安国寺居之。自尔，声彩发越，德望峻高。代宗闻是国一禅师亲门高足，倍加郑重焉。世谓为“巾子山降魔禅师”是也。系曰：或谓惠公为“幻僧”欤。通曰：夫于五尘变现者曰“神通”，若邪心变五尘事则“幻”也。惠公持三密瑜伽护魔法，助其正定，履刃蹈炎，斯何足惊乎？夫何幻之有哉？瑜伽论有诸三神变矣。^②

在《宋高僧传》中还载，弟子崇慧的与道士角术之胜举，才感代宗皇帝诏其师法钦入内，并赐号“国一禅师”。熙仲集《历朝释氏资鉴》卷第七载法钦收崇慧为弟子的经过曰：

①《大正藏》册50，第764页。

②《大正藏》册50，第816—817页。

师（法钦禅师）住径山日，独坐北峰石屏之下。有白衣士，拜于前曰：“弟子乃巾子山人也；长安佛法有难，闻师道行高洁，愿度为沙弥，往救之。”师曰：“汝有何力？”对曰：“弟子诵《俱胝观音咒》，其功无比。”师曰：“吾坐后石屏，汝能碎之乎？”曰：“可。”有顷咤之，石屏裂为三片，今喝石岩是也。师知其神异，即为下发，给衣钵，易名曰：“崇惠”。^①

而唐李吉甫《碑铭》则说：“弟子实相，门人上首，传受秘藏，导扬真宗。”似乎是说惟实相才是法钦的上首入室弟子，并得其心传，导扬径山真宗。在《祖堂集》《景德传灯录》中则将其法钦的嫡传弟子记作是杭州鸟窠道林禅师。道林在长安西明寺学《华严经》《起信论》时，适法钦在京，则得亲谒。南归后，先居孤山永福寺，后结庵于秦望山长松上。《五灯会元》载：

杭州鸟窠道林禅师，本郡富阳人也。姓潘氏，母朱氏，梦日光入口，因而有娠。及诞，异香满室，遂名香光。九岁出家，二十一于荆州果愿寺受戒。后诣长安西明寺复礼法师学《华严经》《起信论》。礼示以真妄颂，俾修禅那。师问曰：“初云何观？云何用心？”礼久而无言，师三礼而退。属代宗诏国一禅师至阙，师乃谒之，遂得正法。及南归孤山永福寺，有辟支佛塔。时，道俗共为法会，师振锡而入。有灵隐寺韬光法师问曰：“此之法会，何以作声？”师曰：“无声谁知是会？”后见秦望山有长松，枝叶繁茂，盘屈如盖，遂栖止其上，故时人谓之“鸟窠禅师”。复有鹊巢于其侧，自然驯狎，人亦目为“鹊巢和尚”。……师于长庆四年二月十日告侍者曰：“吾今报尽。”言讫坐亡。（有云师名圆修者，恐是谥号。）^②

此外，《五灯会元》说丹霞天然亦曾参礼过法钦，“（天然）乃杖锡观方，居天台华顶峰三年，往余杭径山礼国一禅师”^③。西堂智藏亦曾参礼过法钦，《五灯会元》云：“马祖（道一）令智藏来问：‘十二时中以何为境？’师曰：‘待汝回去时有信。’藏曰：‘如今便回去。’师曰：‘传语却须问取。’”^④天皇道悟亦曾受学于法钦，且在门下“服勤五载”，《宋高僧传》载：

（道悟）遂蹶然振策，投径山国一禅师。悟礼足始毕，密受宗要，于语言处识衣中珠；身心豁然，真妄皆遣；断诸疑滞，无畏自在；直见佛性，中无缁磷。

①《五续藏》册76，第199页。

②《五续藏》册80，第51页。

③《五续藏》册80，第111页。

④《五续藏》册80，第51页。

服勤五载，随亦印可，俾其法雨润诸丛林。^①

僧传所列“执弟子礼者”，多为朝廷宰官，王公大臣，著名者如相国崔涣、晋国公裴度、第五琦、陈少游等。当时的法钦甚有影响与声誉，唐李吉甫《碑铭》说：“海内服膺于道者，靡不承问叩心，怅惘号慕。”《佛祖纲目》亦云：“钦悲愿弘深，见面闻名，如子得母。故东至海岱，西及陇蜀。南穷交广，北尽朔方。学者莫不归慕、参承。人皆目之为‘功德山’。”^②法钦的弘化之功卓著，说明牛头宗在余杭一带达到了鼎盛辉煌。

三、法钦的径山禅特色

牛头宗禅法的南移，这与唐建中年间的军阀割据四起有其直接关系，战乱直捣牛头宗的大本营，以故遗则与法钦始向浙东一带南移阵营。遗则以天台山为中心地带，继承了牛头宗的旧家风。旁出的法钦则以余杭之径山为中心地带，彻底发挥了牛头宗“本无事而忘情”的牛头家风。自玄素至法钦，从原有的山水乡情凝聚起来的牛头宗陡然转变为径山禅，至此而有所变化与创新。但玄素与法钦所遗留下来的原始文献的确不多，综合诸方记载，径山禅有如下特色：

（一）以佛性平等的宇宙论为其根本理论

牛头宗的禅法是以“道本虚空”、“无心合道”为其根本理论的，但所谓的“道本”是泛从一切本源说的，以故其佛性平等思想亦是以宇宙论为本的。这与东山宗的说法是对立的，东山宗说“佛语心为宗”、“即心即佛”是以有情自身为其出发点的，是心性论的，是人生论的。自法融至玄素、法钦时，极为强调佛性平等说，并且这佛性是遍一切处的，不间无情与有情的。玄素曾说：“佛性平等，贤、愚一致。但可度者，吾即度之。复何差别之有？”他以佛性遍在、众生平等为出发点，“一日，有屠者礼谒，愿就所居办供。师欣然而往，众皆见讶”^③。玄素的理由是：“夫盗隐其罪，虎慈其子，仁与不仁，皆同佛性，无生无灭，无去无来。今浊流一澄，清水立现，诸佛所度，我亦度之。”^④唐李吉甫在《杭州径山寺大觉

①《大正藏》册50，第769页。

②《卮续藏》册85，第630页。

③皆在《卮续藏》册80，第50页。

④（唐）李华，《润州鹤林寺故径山大师碑铭》，《全唐文》卷320。

禅师碑铭》中赞法钦说：“水无动性，风止动灭。镜非尘体，尘去镜澈。众生自性，本同诸佛。”可见法钦亦是强调众生与诸佛之自性平等的，还举一例说：

尝有设问于大师曰：“今传舍有二使，邮吏为刲一羊。二使既闻，一人救，一人不救，罪、福异之乎？”大师曰：“救者慈悲，不救者解脱。”

在法钦看来，救与不救者之间，亦是无差的，以佛性平等故。玄素与法钦把佛性平等的范畴宽泛到了一切宇宙本源中去了，以故他们极为慈心爱物而德化异类生灵，倡导戒荤食素之旨。李华在《碑铭》中赞玄素曰：“曩于寺内移居，高松互偃；涅槃之夕，椅桐双枯。虎狼哀号，声破山谷；人祇惨恻，天地晦冥。及发引登原，风雨如扫，慈乌覆野，灵鹤徊翔，有情无情，德至皆感。”还说“慈母方娠，厌患荤肉”。同样，法钦亦有“托孕母管氏……便恶荤膻”之说。《佛祖纲目》记载法钦慈化异类百灵之德行曰：

至于天龙敬向，异类归依。地产灵芝，空雨甘露。圣灯夜现，彩云朝晖。猛兽栖其旁，众禽集其室。白鹇乌鸦，就掌而食。有二白兔，拜跪于杖屨间。一鸡常随听法，不食生类。钦之长安，长鸣三日而绝。一麋常依禅室，不他游。钦灭，亦三日而死。^①

如上玄素、法钦之德化异行，皆说明了径山禅的“佛性遍在”、“佛性平等”思想。这种思想亦惯见于法钦门人的禅法举扬中，如《五灯会元》载：

有侍者会通，忽一日欲辞去。师问曰：“汝今何往？”对曰：“会通为法出家，尚不垂慈诲，今往诸方学佛法去。”师曰：“若是佛法，吾此间亦有少许。”曰：“如何是和尚佛法？”师于身上拈起布毛吹之，通遂领悟玄旨。^②

以佛性遍在，不间无情与有情故，“布毛”亦具佛性之妙用，所以道林才拈布毛吹之，会通亦的确是于布毛吹落处而领悟玄旨的。“无情有佛性”、“无情说法”，在牛头宗中是司空见惯的说法了。“青青翠竹，尽是法身；郁郁黄花，无非般若”二句，亦是牛头宗的口头禅。正因为无情亦具佛性之妙用故，对无情之花草等亦不许无故肆意折损。在这方面，法钦则“俭以养德”，生活起居极为简单，“为人尊师，凡将五纪，居惟一床，衣止一衲。冬无纡氈，夏不绡绌”^③。

①《卮续藏》册85，第630页。

②《卮续藏》册80，第51页。

③唐李吉甫，《杭州径山寺大觉禅师碑铭》，《全唐文》卷512。

（二）本般若第一义空而破妄去执

宗密将牛头宗列入了“泯绝无寄”宗，他在《〈禅源诸詮集都〉序》中亦说“牛头，下至径山，皆示此理”。《祖堂集》亦将牛头一系列为禅宗中的“空宗”一派。《圆觉经大疏钞》说：“（法）融通性高简，神慧灵利，久精般若空宗。于一切法，已无计执。后遇四祖（道信），于方（此二字疑倒）空无相体，显出绝待灵心本觉。”^①宗密还说：“融禅师者，道性高简，神慧聪利。先因多年穷究般若之教，已悟诸法本空，迷情妄执。”^②以般若中道第一义空而观世、出世间诸法，则“一切有为法，如梦幻泡影，如电亦如露”，本性空寂也。世、出世间诸法本来空寂，一旦迷执了则犹梦、幻、泡、影、电、露矣。正如《〈净名经〉私记》说“如人夜梦种种所见，若悟其性，毕竟无一物可得”^③也。在为学人破妄去执、抉择见地方面，牛头宗始终是秉持般若中道第一义空之金刚王宝剑的。唐李华撰《润州鹤林寺故径山大师碑铭》开章云：

道行无迹，妙极无象。谓体性空而本源清淨，谓诸见灭而觉照圆明。我天人师，示第一义，师无可说之法，义为不二之门。其定也，风轮驻机；其慧也，日宫开照；其用也，春泉利物。三者备体，谁后谁先？入无量而不动，开法华而涌出。湛兮以有无观听而莫测，寥焉以远近思维而不穷。智德皆空，为真实际；大悲恒寂，遍抚群迷。月入百川之中，佛匝千花之上。修而证者，玄同妙有；应而起者，旁作化身。^④

这里，“本源清淨”“性体空”，着重指心之慧用，而“觉照圆明”“诸见灭”，则着重指性之定体。欲契性之定体，须落实对般若中道第一义空观慧的运用。以定（本源清淨）为性体，以慧（觉照圆明）为心用，由定启慧，由慧达定，即由“诸见灭”而契“性体空”，此乃玄素所谓的“不二之门”也。运用般若空观慧而发明觉性，或由明悟心性而落实般若空观慧的修证工夫，此乃玄素的禅法实践理路。在宣说禅理方面，玄素始终秉般若空性见，不令学人有些许之执著。《五灯会元》载：“有僧扣门，（玄素）师问：‘是甚么人？’曰：‘是僧。’师曰：‘非但是僧，佛来亦不著。’曰：‘为甚么不著？’师曰：‘无汝栖泊处。’”^⑤就“无汝栖泊处”一语，

①《卮续藏》册9，第534页。

②《卮续藏》册14，第279页。

③《大正藏》册48，第564页。

④《全唐文》卷320。

⑤《卮续藏》册80，第50页。

则将那僧直下推入般若里巷而去了，若是个伶俐底汉直下便契第一义空体。

牛头宗特为重视般若经，法钦亦是。唐李吉甫在《杭州径山寺大觉禅师碑铭》中说：“自象教之兴，数百年矣，人之信道者，方怖畏于罪垢，爱见于庄严。其余小慧，则以生灭为心，垢净为别，舍道由径，伤肌自疮。至人应化，医其病故。大师贞立迷妄，除其翫冥，破一切相，归无余道。乳毒既去，正味常存。众生妄除，法亦如故。”可见法钦禅法主要是以破除学人的妄计情执，不令其起爱见分别，直契般若第一义空。法钦忌讳“求法妄缠，坐禅心没”。说空药以对治有病，有病既除，空药亦须遣。故云“大士密授，真源湛明。道离言说，法润根茎。师心是法，无法修行。我体本空，空非实性。既除我相，亦遣空病。誓如乳毒，毒去味正”。“至若饮毒不害，遇疾不医。元（避“云”字讳——编者注）鹤代暗，植柳为盖。此昭昭于视听者，不可备纪。于我法门，皆为妄见。今不书，尊上乘也。”^①在法钦认为，空、有皆为乳毒，丝毫不能有所执著，以故他说禅——皆须指归向上，要人于一尘不立处安身顾命。《五灯会元》载：“唐大历三年，代宗诏至阙下。亲加瞻礼。一日，同忠国师在内庭坐次。见帝驾来，师起立。帝曰：‘师何以起？’师曰：‘檀越何得向四威仪中见贫道？’帝悦。”^②这种说法颇与《金刚经》“若有人言如来若来若去，若坐若卧，是不解我所说义。何以故？如来者，无所从来，亦无所去，故名‘如来’”，不谋而合。此乃就事指归向上一着，意在令帝于法钦之起身中识得即心自性也。《佛祖纲目》亦载：（法钦）顷之欲辞归。帝曰：“此众生有当度者，彼众生岂有殊乎？”钦曰：“实无有法，以度众生。”^③不但无有众生可度，亦无有度众生之法，直下人法顿空，物我双忘，直契心性。可见，径山禅法是以般若空义贯穿始终的。

（三）以止恶向善为明净心性之准绳与原则

不论是何种禅法，在悟解方面须直契本源心性，以树立佛法正见；在修证方面须由恶止善行而达到心性的明净，以提升人生修养的工夫与境界。径山禅为令学人发明心地故，则以般若金刚王宝剑直剿一切人我情见，于一尘不立处止恶向善，而务实修。唯有先空人我私见后，方可建立化他利人之事业。可谓“两手攀虚空，一脚踩到底”也。当学人彻底步入般若第一义空观时，直下就会有明鉴宇宙诸法的智慧现觉，以契得驾驭万有的解脱自在，这当然是一种超脱飘逸的人生

①《全唐文》卷512。

②《五续藏》册80，第51页。

③《五续藏》册85，第630页。

境界。但却不能贪著此空境而固步自封,还须涉有而止恶向善,以空即是色故。《五灯会元》载白居易与鸟巢道林的一番对话曰:

元和中,白居易侍郎出守兹郡(杭州),因入山谒师。问曰:“禅师住处甚危险!”师曰:“太守危险尤甚!”白曰:“弟子位镇江山,何险之有?”师曰:“薪火相交,识性不停,得非险乎?”又问:“如何是佛法大意?”师曰:“诸恶莫作,众善奉行。”白曰:“三岁孩儿也解怎么道。”师曰:“三岁孩儿虽道得,八十老人行不得。”白作礼而退。^①

此则要求为人须善恶分明,发明心地后,务必以止恶向善为明净心性的准绳与原则。止恶向善不是说在口中的,而是付诸实践行动中的。可谓存好心、说好话、行好事也。玄素、法钦秉佛性遍在之旨,悉皆身体力行慈心爱物、止恶向善,以端正人生态度,提升内在修养,明净心性。这种说法,对于中下之人是有益处的。

(四)以“简默无为”发挥“本无事而忘情”的牛头宗风

宗密把牛头宗列为“泯绝无寄”宗,他把体道的理行特征归结为“本无事而忘情”。如《师资承袭图》云:

牛头宗意者,体诸法如梦,本来无事,心境本寂,非今始空。迷之为有,即见荣枯贵贱等事。事迹既有,相违相顺,故生爱恶等情,情生则诸苦所系。梦作梦受,何损何益?有此能了之智,亦如梦心;乃至设有一法过于涅槃,亦如梦如幻。既达本来无事,理宜丧己忘情。情忘即绝苦因,方度一切苦厄,此以忘情为修也。^②

牛头宗自法融传至玄素、法钦,仍以“本无事”为所悟之理体,以“忘情”为能修之事用。其发明心地之原理在融事入理、摄用归体,以故“忘情”为悟入“本无事”之先决条件。若在事修方面做不到“忘情”,则在理证方面亦无法契入“本无事”。宗密在《圆觉经大疏》中亦云:“言本无事者,是所悟理。谓心境本空,非今始寂。迷之谓有,所以生憎爱等情。情生诸苦所系,梦作梦受故。了达本来无等,即须丧己忘情。情忘即度苦厄故。以忘情为修行也。”^③宗密则“以本无事为悟,忘情为修”为牛头宗的理证特色。

①《五续藏》册80,第51页。

②《五续藏》册63,第33页。

③《五续藏》册9,第534页。

从现有资料看，玄素、法钦系的径山禅以“简默无为”，彻底发挥了“本无事而忘情”的牛头宗风。以“本无事”故，玄素、法钦在启悟化他的说法极简默，言简义赅，默而如之。《宋高僧传》卷一一“昙藏传”中，叙释超岸亲谒玄素的情形说：“释超岸，丹阳人也。先遇鹤林素禅师，处众拱默而已。”^①李华所撰《润州鹤林寺故径山大师碑铭》说，玄素为人极为谦谨，“迺虞驯扰，表仁之至也；众禽献果，明化之均也。接足右绕，百千人俱，大师悉以‘菩萨’呼之”。亦说玄素化他不拘泥于顿、渐之教仪，简默如之。“教习大乘，戒妄调伏，自性还源，无渐而可随，无顿而可入。摩尼照物，一切如之。吾常默默，无法可说。”玄素说禅善于以“无”字发挥“忘情”之修法，“或有信愿双极，恳求心要，于我渴仰，施汝醍醐。问禅定耶吾无修，问智慧耶吾无得。道惟心证，不在言通。怀帝释轮，终为世论，自净而已，无求色声”。由“无为”而达“无不为”，此则染有极浓的老庄玄学化色彩。原以“道惟心证，不在言通”故，玄素禅风极为“简默”。以故李华赞曰：“我天人师，示第一义。师无可说之法，义为不二之门。”径山法钦的禅风亦如此，以“默”为“语”，言简而义赅，个中元无余欠。李吉甫所撰《杭州径山寺大觉禅师碑铭并序》说：“惟大师性和言简，罕所论说，问者百千，对无一二。时证了义，心依善根。未度者道岂远人，应度者吾无杂味。日行空界，尽欲昏痴；珠现镜中，自然明了。”亦赞法钦说“道离言说，法润根茎。师心是法，无法修行”也。玄素、法钦简默的禅风，正表示了法是不可说的，说着就不是了。专于简默，不以方便私通，贵在令学人参而自得。但这势必对中下根人来说，亦是甚难受益的。

玄素在启悟化他方面，较为注重怀疑论的价值，意在令学人因疑而悟，可谓“大疑大悟，小疑小悟，不疑不悟”也。《五灯会元》载：僧问：“如何是西来意？”师曰：“会即不会，疑即不疑。”又曰：“不会不疑底，不疑不会底。”^②这明显是反对正面的肯定显诠之法，而以否定遮诠之法启悟学人。法钦在化他方面始终是指归向上，以“诸法缘生，生空无性”之般若斗杓为化他启悟之纲领，如《五灯会元》载：僧问：“如何是道？”法钦曰：“山上有鲤鱼，海底有蓬尘。”按常规而论，山上方有蓬尘，海底才有鲤鱼。但法钦的反常之说，正是对“缘生无性”的应运。法钦有时以“语不道破”为化他之原则，如有僧问：“如何是祖师西来意？”法钦曰：“汝问不当。”僧曰：“如何得当？”法钦曰：“待吾灭后，即向汝说。”还如马祖令智

①《大正藏》册50，第252页。

②《五续藏》册80，第50页。

藏来问：“十二时中以何为境？”法钦曰：“待汝回去时有信。”藏曰：“如今便回去。”法钦曰：“传语却须问取。”此二则公案，可谓是绕路说禅，据款结案。但亦没说出个所以然，而末后一句则令学人踏断思维路，参而自得。法钦有时亦直指心源，曹溪崔赵公问：“弟子今欲出家，得否？”法钦曰：“出家乃大丈夫事，非将相之所能为。”^①公于是有省。此乃就中直指心源，令伊识得。其实，法钦的简默禅风，主要体现在“一切总无”上。《景德传灯录》卷七载：

智藏住西堂，后有一俗士问：“有天堂地狱否？”师曰：“有。”曰：“有佛法僧宝否？”师曰：“有。”更有多问，尽答言有。曰：“和尚怎么道，莫错否？”师曰：“汝曾见尊宿来耶？”曰：“某甲曾参径山和尚来。”师曰：“径山向汝作么生道？”曰：“他道一切总无。”师曰：“汝有妻否？”曰：“有。”师曰：“径山和尚有妻否？”曰：“无。”师曰：“径山和尚道无即得。”俗士礼谢而去。^②

这里，径山法钦说“一切总无”，只是“本来无一物”的牛头宗风。但依（洪州道一弟子）智藏来看，这未免也太不契机了吧！玄素与法钦的禅风，非常简默。言简义赅，默而如之。但过于简默，只适合上根利智者，而中下之流则难受其益矣。玄素与法钦善于以“无”字泯除人我爱见，极力发挥了“本无事而忘情”的牛头宗风，理证与事修的相结合，体现了径山禅的“悟、修不二”之义门。

① 皆出《圜续藏》册80，第51页。

② 《大正藏》册51，第252页。

径山法钦禅师四题

日本爱媛大学教授 邢东风

径山法钦（714—792）是唐代中期著名的禅师，他既是牛头宗的重要传人，又与马祖道一禅系有着深入的交涉与互动，同时还是径山佛教文化的奠基人。法钦生前受到众多士大夫的礼敬，在禅师与士大夫的交往方面特别突出。法钦将“泯绝无寄宗”的宗旨彻底地贯彻到禅学实践当中，他的思想成为后来宋明理学的渊源之一。因此，无论是在中国禅宗史上，还是在径山地区的佛教文化史上，以及在中国思想史上，法钦都占有重要的地位。

关于法钦，在很多禅宗史论著中都有提及，但大多是粗略的介绍，缺少细致的考察，有些与他相关的问题还需要探讨。本文从四个方面讨论有关法钦的问题：一是关于他的生平经历，根据早期史料澄清某些细节；二是关于他和士大夫的交往，简要考察相关人物的背景情况；三是关于法钦的禅学及实践，结合宗密和李吉甫的记载，揭示他的禅学特点；四是关于法钦与《太极图》的关系，考察历史上相关说法的源流演变、真正意图、形成理由等等。以下依次论之。

一、法钦的生平经历

关于径山法钦的记载，最早见于唐代，以后又见于高僧传和禅宗灯史著作，其中比较详细的是唐代李吉甫的《杭州径山寺大觉禅师碑铭并序》（以下简称《碑铭》）和宋代赞宁的《宋高僧传》卷九。根据这两种史料可知，法钦俗姓朱，吴郡昆山（今属江苏）人，生于儒学世家，青年时期勤研经史，28岁赴京参加科举，途经丹阳（今属江苏），拜谒鹤林玄素禅师（668—752），受到赏识，归依玄素出家为僧。后离开玄素，前往余杭径山（在今杭州），静坐修禅，逐渐名声远播，学者日众。大历初期，应代宗皇帝征召入长安，备受尊崇，赐号“国一”。然后

返回杭州，先住径山寺，后住杭州龙兴寺，直到终老。

关于法钦的经历，以上两种史料的记载虽然大体相同，但在细节上有许多出入。

一是关于法钦的受戒。按照《碑铭》，法钦离开玄素以后，来到余杭径山，“天宝二祀，受具戒于龙泉法仑和尚”^①。这里所谓天宝二祀，即天宝二年（743）；关于法仑和尚的情况，目前不详，但是他所住的龙泉寺，应在杭州一带。据此，法钦的受戒是在离开玄素之后，时当天宝二年，地点在杭州。按照《宋高僧传》的记载，法钦遇鹤林素之后，玄素“乃谓之曰：‘观子神府温粹，几乎生知，若能出家，必会如来知见。’钦闻悟识本心，素乃躬为剃发，谓门人法鉴曰：‘此子异日大兴吾教，与人为师。’寻登坛纳戒，炼行安禅。……自此，辞素南征，……后到临安，……遂谋挂锡于此”^②。也就是说，法钦是在玄素门下出家并受戒，然后才到了径山。其中没有说明受戒的具体年代，但从文中记述来看，法钦在剃度之后，很快便“登坛纳戒”，这两个步骤几乎是同时进行的，其时应在法钦遇到玄素之后不久，地点是在丹徒（治所在今江苏镇江）。

顺便一说，法钦28岁遇玄素，时在开元二十九年（741），《碑铭》说他天宝二年（743）已在杭州受戒，《宋高僧传》说他受戒之后便“辞素南征”，从这样的记载来看，法钦师从玄素的时间不长，大概只有两年左右。

二是关于法钦入长安的经历。首先是法钦何时入长安？按照《碑铭》的记载，“大历初，代宗睿武皇帝高其名而征之”^③，时当公元766年；《宋高僧传》则谓“代宗睿武皇帝大历三年戊申岁二月下诏，……敕令本州供送，凡到州县，开净院安置，官吏不许谒见，疲师心力，弟子不算多少，听其随侍。帝见郑重，咨问法要，供施勤至”^④。就是说法钦于大历三年（768）被征召入长安，这个时间比《碑铭》所说稍晚。其次是法钦在长安住在哪里？关于这个问题，《宋高僧传》没有交代，《碑铭》中说是“制于章敬寺安置”^⑤，就是说法钦住在章敬寺内。章敬寺建于大历二年（767），位于当时长安通化门外，寺宇多达四千余间，分为48院，规模宏大^⑥。该寺是为章敬皇后修建的皇家寺院，法钦入住时，刚刚落成不久，他被安排住在这里，足见皇室对他的重视。据《碑铭》所述，法钦在章敬寺时，“自

①《全唐文》卷五一二。

②（宋）赞宁《宋高僧传》上册，中华书局1987年版，第211—212页。

③《全唐文》卷五一二。

④《宋高僧传》上册，第211页。

⑤《全唐文》卷五一二。

⑥参见李芳民《唐五代佛寺辑考》，商务印书馆2006年版，第43页。

王公逮于士庶，其诣者日有千人”^①，就是说每天前来拜谒的多达千人，可见他在长安的影响之大。再次是法钦何时离开长安和返回杭州？《宋高僧传》对法钦离开长安之事未作记述；《碑铭》则说法钦在见过杨綰之后，“寻求归山，诏允其请”，然后回到径山，至建中初（780），又从径山寺移居到龙兴寺^②。这里虽未说明法钦离开长安的年代，但是说他建中初年已从径山寺转移到龙兴寺，则其回到径山的时间还要更早，由此可以推断，法钦在长安的滞留不会超出大历年间，恐怕最多只有数年，很可能在大历中期已经回到径山。

三是关于法钦回到径山以后的情况。据《碑铭》，法钦回到余杭，“仍以所居为径山寺焉。……建中初，自径山徙居于龙兴寺焉。……中朝衔命之士，于是往复，外国占风之侣，尽此奔走，不践门阙，耻如暗聋”。^③就是他回杭州以后，还是住在径山寺，建中初年（780）移居到龙兴寺，影响远播，从朝中命官到外国人士，咸来奔凑，人们以没见过法钦为羞耻。《碑铭》还提到，法钦去世之后，翌年“奉全身于院庭之内，……建塔安神”，这里所说的“院庭”，应当就在龙兴寺，由此可以推断，法钦最后在龙兴寺去世。据《宋高僧传》说：“德宗贞元五年，遣使赍玺书宣劳，并庆赐丰厚。钦之在京及回浙，令仆公王节制州邑名贤执弟子礼者，相国崔涣、裴晋公度、第五琦、陈少游等。自淮而南妇人礼乞号，皆目之为功德山焉。六年，州牧王颜请出州治龙兴寺净院安置，婉避韩滉之废毁山房也。……以全身起塔于龙兴净院。”^④就是说，贞元五年（789）德宗遣使慰问赐赏；法钦在长安和径山期间，受到上至宰相、下至妇孺的各种人们的崇敬礼拜；贞元六年（790），杭州刺史王颜把他请到龙兴寺；法钦去世之后，墓塔也建在龙兴寺内。这里提到的德宗遣使慰问之事，应当发生在法钦回到径山之后；而移居龙兴寺之事，比《碑铭》所记晚了十年。无论如何，法钦的晚年住在龙兴寺应是确定无疑的。根据《宋高僧传》里“州治龙兴寺”的说法，可知该寺位于当时杭州城内。关于这座寺院的情况，今已无考，但从有关唐五代时期的佛教史料可知，在法钦之前，先后有律僧灵一（728—762）、以及律僧昙一（692—771）的弟子义宾住在这里^⑤；在法钦之后，有僧人南操在这里结成十万人规模

①《全唐文》卷五一二。

② 同上。

③ 同上。

④《宋高僧传》上册，第211—212页。

⑤ 参见《宋高僧传》上册，第359—360页、第354页。

的“法华经社”，共期将来往生华藏世界毗卢遮那佛处^①，禅宗僧人汾山灵祐（771—853）年轻时曾在这里受戒，研究大小律乘^②。总之，唐代杭州龙兴寺似乎是一处律宗道场，再从白居易所记南操结成人数众多的“法华经社”来看，该寺的规模应当很大。法钦并不追求奢华享受，他当初住锡的径山寺，只是简陋的“小室”或“山房”，聊供清修宴坐而已，直到晚年才住进杭州城里的龙兴寺。按照《宋高僧传》的说法，他被杭州的地方官请到龙兴寺，又与韩滉的废毁寺院有关。关于此事，下面再作说明。

总之，关于法钦的生平，大体已经清楚，但是对于其中的某些细节，只有把《碑铭》和《宋高僧传》的记载综合起来，才能获得比较清楚的了解。作为法钦的传记资料，《宋高僧传》在历史上的影响较大，禅宗灯史中关于法钦的记载大多受其影响，但是其中有些不够准确的记载，需要参照《碑铭》加以订正。

二、法钦周边的士大夫

法钦生前影响很大，据《碑铭》所说，当初他来到径山以后，宴坐清修，“心不住于三界，名自闻于十方，华阴学徒，来者成市矣”；在长安期间，住在章敬寺，“自王公逮于士庶，其诣者日有千人”；回到杭州以后，也是“中朝衔命之士，于是往复，外国占风之侣，尽此奔走，不践门阈，耻如啗聋”^③。可见无论他在杭州还是长安，都是名声远播，学者成群，接触过各种各样的人物，其中当然有许多士大夫在内。关于法钦接触过的士大夫，《碑铭》里明确提到的只有杨綰一人，但是在《宋高僧传》的法钦传里，提到了多位与法钦有关的士大夫，如法钦最初到径山时，有临海令吴贞把自己的别墅捐献出来；法钦在长安时，受到司徒杨綰的欣赏赞叹；法钦在长安和返回浙江之后，有许多公王大臣、州郡长官、名流贤达“执弟子礼”，其中包括相国崔涣、裴度、第五琦、陈少游等；后来杭州知府为“婉避韩滉之废毁山房”，把法钦请到杭州城里的龙兴寺；法钦去世后，有王颜、崔元翰、崔玄亮、李吉甫、丘丹等人为他撰写碑文^④。历史上禅僧与士大夫的交往并不稀罕，但是

① 参见（唐）白居易《华严经社石记》，朱金城笺注《白居易集笺校》第6册，上海古籍出版社1988年版，第3361—3362页。

② 参见（宋）道原《景德传灯录》，新文峰出版公司2001年版，第149页。

③ 《全唐文》卷五一二。

④ 参见《宋高僧传》上册，第211—212页。

在唐代禅林中，像法钦那样与如此多士大夫发生过关系的人物比较少见，因此法钦与士大夫的关系是一个值得注意的问题。这里姑且看看那些与法钦有关的士大夫都是怎样的人物。

关于吴贞的情况，今已无考，根据《宋高僧传》的记载，可知他是临海县（今属浙江）令，当法钦初到径山时，他把自己的别墅赠送给法钦。这处别墅，或许就是《宋高僧传》里后来提到的“山房”。

杨綰（？—777），字公权，华州华阴（今属陕西）人。天宝十三年（754）授右拾遗。肃宗、代宗时历任起居舍人、知制诰、中书舍人，再迁礼部侍郎、吏部侍郎、太常卿、礼仪使、中书侍郎、同中书门下平章事、集贤殿崇文馆大学士，兼修国史。为官廉正，生活俭朴，不谋私财，德操高尚。博览经史，精通儒术，门弟子甚众。崇尚佛、道，喜好玄言。时人以杨震、邴吉、山涛、谢安比之。《宋高僧传》的法钦传里称杨綰为“司徒”，殆因其大历年间主管考试，后来又为集贤殿崇文馆大学士，乃文教官员之故也。按照《碑铭》的记述，杨綰在长安见到法钦，法钦当时没有说话，杨綰事后称赞法钦是“方外高士”，还说对这样的人“固当顺之，不宜羈致”。而后法钦请求回山，得到皇帝的许可。如此说来，杨綰既欣赏法钦，又理解法钦的山林之志，曾为法钦返回径山而建言出力。《旧唐书》卷一一九、《新唐书》卷一四二有传。

崔涣（？—769），博陵安平（今属河北）人。博综经籍，长于议论。玄宗时历任尚书司门员外郎、剑州刺史，安史之乱时玄宗西狩，拜黄门侍郎，同中书门下平章事。肃宗时历任江淮宣谕选补使、余杭太守、江东采访防御使、大理卿、吏部侍郎、检校工部尚书。大历三年因事贬为道州刺史，不久病逝。代宗时元载当政，崔涣慨然论其奸。史书说他“性尚简澹，不交世务，颇为时望所归”^①。崔涣于肃宗时任杭州刺史，或许此时与法钦相识。崔涣的传记见于穆员《相国崔公墓志铭》、《旧唐书》卷一〇八、《新唐书》卷一二〇。

裴度（765—839），字中立，河东闻喜（今属山西）人。贞元五年（789）进士，先后事宪宗、穆宗、敬宗、文宗四朝，历任司封员外郎、中书舍人、御史中丞、中书侍郎、同中书门下平章事、东都（洛阳）留守、淮南节度使、中书令等。元和十二年（817），率军讨平割据淮西的吴元济，封晋国公。裴度以书生起家，位至宰相，消藩镇，斗奸臣，忠勇刚毅，名震中外，为“元和中兴”作出巨大贡献。此人是一代名相，可惜他与法钦的具体关系今已不详。《旧唐书》卷一七〇、《新

^①《旧唐书》卷一〇八本传。

唐书》卷一七三有传。

第五琦(729—799),字禹珪,京兆长安(今陕西西安)人。善理财赋,以富国强兵为志。安史之乱期间,协助北海太守贺兰进明以厚赏招募勇士,收复失地。后在蜀地谒见玄宗,建议调节赋税以强化军需,拜为殿中侍御史、山南等五道度支使,后任司金郎中、兼御史中丞、户部侍郎,负责各地盐铁、转运、度支等财税。肃宗时加同中书门下平章事。任宰相之后,因改革币制而导致粮谷涨价,饿殍相望,怨声载道,贬为忠州长史,又被诬告受贿,发配夷州。代宗时被重新起用,先后任诸州刺史、太子宾客、关内元帅副使、京兆尹、诸道铸钱盐铁转运常平等使、户部侍郎等,主管财赋十余年。最后因与鱼朝恩的关系而被贬。第五琦与法钦的交往,或许是代宗时在京任职期间。《旧唐书》卷一二三、《新唐书》卷一四八有传。

陈少游(724—784),博州(治所在今山东聊城东北)人。幼习《老》《庄》《列子》,聪敏善辩。先在地方任职,处事干练,善于投机,代宗时历任桂管观察使、宣歙池观察使、浙东观察使(大历五年,770),自大历八年(773)任淮南节度使(驻扬州)。所在任上厚敛财宝,贿赂权贵,蔑视文雅清流之士。德宗时加检校礼部、兵部尚书、同中书门下平章事。建中四年(783),泾源兵在京哗变,推原卢龙节度使朱泚为帝,德宗出奔奉天(今陕西乾县)。度支汴东两税使包佶在扬州为朝廷筹集赋税钱帛约八百万贯,陈少游趁朝廷危难之际,用胁迫手段夺为己有。同年底,淮宁(淮西)节度使李希烈反叛,攻陷汴州(今河南开封),声言欲袭江淮,少游恐惧,与叛将秘密勾结,暗中归顺。翌年李希烈失败,少游劣迹暴露,惊慌恐惧,暴病而死。此人蔑视清流,投机善变,或许是因为看到法钦受到皇帝的礼敬,要么是有喜好佛理的雅兴,于是才与法钦有了关系。《旧唐书》卷一二六、《新唐书》卷二二四有传。

王颜,生卒年不详,由进士入台省,历任洛阳令、杭州刺史、大理少卿、御史中丞、虢州刺史等。贞元六年至八年(790—792),他任杭州刺史^①,请法钦移住杭州龙兴寺之事就在这一时期。按照《宋高僧传》的记载,王颜也曾为法钦撰写碑铭。

韩滉(723—787),字太冲,长安(今西安)人。以荫补官,历任吏部郎中、尚书右丞、户部侍郎、判度支等,大历十四年(779)任晋州刺史,同年改任苏州刺史、浙江东西道观察使,后又加检校吏部尚书、兼御史大夫、润州刺史、镇海军节度使,贞元元年(785)拜检校尚书左仆射,同中书门下平章事,翌年封晋国公。

^① 参见郁贤皓《唐刺史考全编》第3册,安徽大学出版社2000年版,第1980页。

任镇海军节度使期间,境内安定,按期调发粮帛供给朝廷,又曾发兵征讨李希烈反叛。克己奉公,生活俭朴,居处简陋,不谋家产。喜好《易象》及《春秋》,擅长书画,其画与韩幹齐名,有《五牛图》传世。传记见于顾况《检校尚书左仆射同中书门下平章事韩公行状》(《全唐文》卷五三〇)、《旧唐书》卷一二九、《新唐书》卷一二六等。

韩滉是一位优秀的官僚,他与法钦没有交往,但是他的政策却间接影响到法钦的生活。按照《宋高僧传》的记载,贞元六年(790),王颜请法钦移住杭州龙兴寺,为的是“婉避韩滉之废毁山房”。然而当时韩滉已不在世,此事与韩滉有什么关系呢?“废毁山房”又是怎么回事呢?据史书记载,韩滉于肃宗时出任两浙观察使和镇海军节度使,当时各地多有叛乱,韩滉“以国家多难,恐有永嘉渡江之事,以为预备,以迎銮驾,亦申敝自守”,于是在今南京、镇江一带修筑坞壁、城楼等防御工事,为此而“毁撤上元县(亦名江宁县,今南京市——引者)佛寺道观四十余所”,又“以佛寺铜钟铸弩牙兵器”^①。可见他当时为了加强防御而拆坏佛寺、道观,把拆下来的建筑材料用作军事工事,用寺院的铜钟铸造武器。这样的作法,恐怕并不限于南京一带,或许还波及到他所管辖的其他地区,甚至在韩滉死后还有延续。杭州当时就在镇海军的辖境范围之内,法钦在径山住的“山房”可能也受到威胁,王颜时任杭州刺史,他一方面尊敬并护持法钦,一方面又不能公开抵制毁佛政策,于是把法钦请到杭州城里来住,这样便可婉转地回避“废毁山房”的威胁。《宋高僧传》里提到的“山房”,应指法钦在径山的住处;而关于“废毁山房”,由于当时韩滉已不在世,所以此事与韩滉本人没有直接的关系,然而这场废毁寺观的运动最初是由韩滉发起的,所以说是“韩滉之废毁山房”。总之,韩滉当时坐镇江浙,为保障朝廷的经济来源作出了贡献,同时为此废毁寺观,使得法钦也受到威胁,幸亏有王颜的婉转协调,于是法钦才能躲过一劫。法钦从径山转到龙兴寺,堪称“因祸得福”。

崔元翰(729—795),名鹏,博陵安平(治所在今河北唐县西南)人。原为儒家学者,五十余岁中进士。曾在太原等地任书记官,后入朝,历任太常博士、礼部员外郎、知制诰等。为人耿直,性格孤傲,不喜交游逢迎,唯好翰墨,致思精密,有汉魏文风,不为世所容。著有《演范》《妄象》《浑天》等论。他为法钦作碑文,或许是由于善写文章的缘故。《旧唐书》卷一三七、《新唐书》卷二〇三有传。

崔玄亮(768—833),字晦叔,山东磁州(相当于今河北邯郸、武安、磁县等地)人。贞元年间进士。性雅淡,好道术,不乐趋竞,久游江湖。元和初(806)入朝,

^① 参见《旧唐书》卷一二九本传。

历任监察御史、侍御史、密湖曹三郡刺史。文宗时历任太常少卿、谏议大夫、右散骑常侍、检校左散骑常侍、虢州刺史。因敢谏而名重于朝。他也曾为法钦撰碑文。《旧唐书》卷一六五、《新唐书》卷一六四有传。

李吉甫(758—814),字弘宪,赵郡(治所在今河北赵县)人。德宗时以荫补官,27岁为太常博士,历任屯田员外郎、驾部员外郎,郴州、饶州刺史。宪宗时官至中书舍人、同中书门下平章事。元和初期,剑南西川节度使刘辟和镇海节度使李锜反叛,吉甫参与平叛。元和三年(808)出为淮南节度使,筑堤为塘,溉田数千顷,修浚漕渠,人受其惠。元和六年复入为相,裁减冗官,废除京城寺院庄田、水碓的免税特权。为巩固西北边防,自夏州至天德复置废馆(驿站)十一所,修复经略故城,重设宥州(今内蒙古鄂托克旗南)。元和九年(814),淮西节度使吴少阳死,其子吴元济自袭父位,吉甫与宪宗策划征讨淮西,计未成而病死,数年后由武元衡、裴度等平定淮西。博学能文,尤精掌故旧事,著有《六代略》《元和郡国图》《国计簿》《百司举要》及《易象》注释。《旧唐书》一四八、《新唐书》卷一四六有传。其子李德裕亦为唐代名相。

在《碑铭》里,李吉甫说自己受法钦弟子实相的委托,于是作此《碑铭》;又以实相的口吻提到“吉甫连蹇当代,归依释流”^①。“连蹇”在这里有特定的含义,就是指李吉甫曾经长期在南方担任地方官的艰难经历。根据这个记述,可知他至少与法钦的大弟子实相比较熟悉,甚至还可能与法钦本人有过接触,当他在南方任职期间,已经皈依佛教,或许当时就与法钦有过接触。

丘丹,生卒年不详,苏州嘉兴(今属浙江)人。唐德宗时人物,丘为(694—789?)之弟,初为诸暨令,历检校尚书户部员外郎,兼侍御史。贞元初隐临平山。与韦应物(737—789?)、鲍防、吕渭诸牧守往还。贞元十一年(795),户部员外郎丘上卿为碑记德焉。关于丘丹为法钦作碑文的具体因缘,目前不详。

三、法钦的禅学与实践

法钦没有著作,留下的生平语句也不多。然而法钦是鹤林玄素的弟子,玄素又是牛头宗的传人,所以禅宗史上一般认为法钦归属于牛头宗一派。关于牛头宗以及法钦的主张,唐代圭峰宗密禅师(780—841)有如下记述:

^①《全唐文》卷五一二。

二泯绝无寄宗者，说凡圣等法，皆如梦幻，都无所有，本来空寂，非今始无，即此达无之智，亦不可得。平等法界，无佛无众生，法界亦是假名。心既不有，谁言法界？无修不修，无佛不佛，设有一法胜过涅槃，我说亦如梦幻。无法可拘，无佛可作，凡有所作，皆是迷妄。如此了达，本来无事，心无所寄，方免颠倒，始名解脱。石头、牛头，下至径山，皆示此理。便令心行与此相应，不令滞情于一法上，日久功至，尘习自亡，则于怨亲苦乐一切无碍。……荷泽、江西、天台等门下亦说此理，然非所宗。^①

言本无事者，是所悟理。谓心境本空，非今始寂，迷之谓有，所以生憎爱等情，情生诸苦所系，梦作梦受故，了达本来无等，即须丧己忘情，情忘即度苦厄，故以忘情为修行也。^②

宗密比法钦晚生，但接近法钦的时代，又对当时禅林的情况了如指掌。按照他的记述，当时禅林中有一种主张，亦即“泯绝无寄宗”。这种主张的要点是，一切都是空寂虚幻的，所谓佛与众生、心与法界等等都是假名，就连对事物的虚幻本性加以洞察的智慧亦不可得，所以“无法可拘，无佛可作”，而各种求佛求解脱的努力，不过是对有相的执着，皆属“迷妄”；若能透彻地了解这样的道理，那么只要“本来无事，心无所寄”就是解脱，具体地说，就是保持内心的虚静，“丧己忘情”，对于一切怨亲苦乐不起爱憎。总之，只要做到心中无事、丧己忘情，那就与一切空寂的真理自然相合，因此无修无为才是真正的修行。把这种主张作为宗旨的有石头（希迁）、牛头（法融）以及后来的径山（法钦）；另外还有荷泽（神会）、江西（道一）以及天台宗的传人也持这种主张，不过他们不以此说为根本宗旨。由此可见，“泯绝无寄”是当时禅林中广泛流行的观点，但以此说为宗旨的主要是石头希迁和牛头法融两个系统，而在宗密的时代，持此宗旨的代表人物就是法钦。

不过，宗密记述的只是“泯绝无寄宗”的主要观点，关于法钦的具体情况，还要参看其他史料才能明了。在李吉甫的《碑铭》里，也有关于法钦思想和实践的若干记载。

第一则是碑文前部的一段感慨议论，其文云：

於戏！法不外来，本同一性，惟佛与佛，转相证知。其传也，无文字语言

①（唐）宗密《禅源诸论集都序》卷二，石峻等编《中国佛教思想资料选编》第2卷第2册，中华书局1983年版，第431页。

②（唐）宗密《圆觉经大疏钞》卷三之下，《卍续藏经》第14册，第558页。

以为说；其入也，无门阶经术以为渐。语如梦觉，得自本心。谁其语之？国一大师其人也。^①

从这段引文的最后一句，可知这里记述的是法钦禅师的感慨。法钦认为，佛法并非从身外习得而来，而是基于人们共有的佛性，正是因为人人皆有佛性，所以人们可以对自己的佛性加以了解证明；佛法的传授不靠语言文字，佛法的修证也不像攀登阶梯或学习经术那样一点一点地积累渐进。这种说法，显然和当时禅林中人皆有佛性、顿悟不由阶渐等观点是一致的。

第二则是关于法钦在长安说法情况的记述：

大历初，代宗睿武皇帝高其名而征之，授以肩舆，迎于内殿，……万乘有顺风之请，兆民有洒露之仁，问我所行，终无少法。……司徒杨公綰，情游道枢，行出人表，大师一见于众，二三目之，过此默然，吾无示说。^②

根据这段记述，代宗皇帝以隆重的礼节将法钦迎进皇宫，请教佛法，结果是“终无少法”可得。大概法钦当时用沉默不语来应对代宗皇帝的咨询，于是让请教的一方感到终无少法可得。杨綰是当时的高官，又精通道术，他也慕名前来，随着人群参见法钦，法钦当时只看了对方两眼，接下来就是沉默，告以“吾无示说”。可见法钦在长安的“说法”，经常是无言无说。

第三则是关于法钦的平日生活、为师风范、佛法见地及精神状态的综合性记述：

呜呼！为人尊师，凡将五纪，居惟一床，衣止一纳，冬无纡氎，夏不絺绌。远近檀施，或一日累千金，悉命归于常住，为十方之奉，未尝受施，亦不施人，虽物外去来，而我心常寂。自象教之兴，数百年矣，人之信道者，方怖畏于罪垢，爱见于庄严，其余小慧，则以生灭为心，污净为别，舍道由径，伤肌自疮。至人应化，医其病故，大师贞立迷妄，除其蠢冥，破一切相，归无余道，乳毒既去，正味常存，众生妄除，法亦如故。

尝有设问于大师曰：“今传舍有二使，邮吏为刳一羊。二使既闻，一人救，一人不救，罪福异之乎？”大师曰：“救者慈悲，不救者解脱。”

惟大师性和言简，罕所论说，问者百千，对无一二，时证了义，心依善根。未度者，道岂远人？应度者，吾无杂味。日行空界，尽欲昏痴，珠玑镜中，自然

①《全唐文》卷五一二。

②《全唐文》卷五一二。

明了。或居多灵异，或事符先觉，至若饮毒不害，遇疾不医，元（避“云”字讳——编者注）鹤代暗，植柳惟盖，此昭昭于视听者，不可备纪，于我法门，皆为妄见，今不书，尊上乘也。^①

就是说法钦为师将近60年，生活俭朴，心如止水，不为外物所累；针对人们欣净厌垢的妄想分别，法钦着重“破一切相”，以此破除分别执着；正是因为没有分别，所以当有人问他如何评价那两个使者对待救羊的态度时，他对二人都给予肯定的评价；法钦平日少言寡语，鲜有议论，也很少回答人们的问题，心境空寂，看上去如昏似痴，实则心如明镜，洞彻真理；法钦还有许多超出常人的能力，但是在佛法看来，这些不是正宗，所以就省略不记了。

通过李吉甫的记述可以看出，法钦一方面持有当时禅林中广泛流行的观点，因而他的禅法具有一定的包容性；另一方面，他不仅在思想观念上认同和主张“泯绝无寄”的宗旨，而且把这种宗旨贯彻到自己的生活实践当中，在他那里，所谓“万法皆空”并非挂在嘴上说给人听的大道理，而是以自己的身体力行切实做到的身心体验。正是因为这样，所以他才很少发表议论，也很少回答人们的问题，他以静默无言应对代宗的咨询和杨绾的参见，并非故弄玄虚，而是“泯绝无寄”的宗旨在他的实践及教学中的具体表现。总之，把宗密和李吉甫的记述综合起来，可以了解法钦的禅法主张和具体实践的大致情况，可以说他既是一位“泯绝无寄宗”的坚定的实践者，同时又能与当时禅林中流行的主张相兼容，因此才能得到当时禅林的广泛认可和尊敬。关于后一点，马祖门下有多位弟子曾经参问法钦的事实，就是一个证明。

四、法钦与《太极图》

“太极”是中国古代哲学概念，指宇宙万物的元始。这个词语最早见于《易传》：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”后来在儒、道等各种学说中都有运用。两汉时期一般指阴阳（或天地）未分的混沌元气，魏晋时期，玄学家根据道家学说解释为“无”。不知从何时开始，有人在“太极”概念的基础上作成《太极图》，描绘宇宙万物从无到有以及阴阳互动生成万物的过程。五代以后，此图始见流传，并对儒、道、佛各家思想都发生影响。北宋理学家周敦颐（1016—

^①《全唐文》卷五一二。

1073)作《太极图说》，说明由“太极”的动静而分阴分阳以及天地四时、五行万物的生化过程，并认为“五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也”，在“太极”之上设立“无极”，以此作为宇宙万物的根本，从而引起后来理学家关于“太极”之上有没有“无极”、以及“无极”与“太极”之关系的讨论。总之，自宋代以后，儒、道、佛各家都有关于《太极图》的解释，围绕着此图形成中国思想史上的一项话题。

关于《太极图》的来历，历史上一直有不同说法，至今尚无定论。从目前所见史料来看，《太极图》在五代以后始见流传，自周敦颐作《太极图说》以后，引起广泛的关注和议论。围绕《太极图》的来历及周敦颐的学术渊源，宋代有三种说法：有的认为由周敦颐原创，有的认为最初由道士陈抟传出、后来被周敦颐继承，有的认为源于僧人寿涯的传授。第一种说法由北宋潘兴嗣提出，南宋朱熹、张栻、黄震亦持此说。第二种说法由北宋的朱震提出，他认为最初由道士陈抟(?—989)传授《先天图》，然后经过种放(?—1015)—穆修(979—1032)—李之才(980—1045)的传承，最后在邵雍(1011—1077)那里形成“先天象数学”；穆修有《太极图》，传给周敦颐，周又传给程颢(1032—1085)、程颐(1033—1107)兄弟二人^①。南宋陆九渊赞同此说。第三种说法由北宋晁说之提出，他认为周敦颐曾师事润州鹤林寺僧人寿涯，然后又传给二程；后来晁公武指出周敦颐的易学与陈抟所传不同，并引晁说之的说法以为佐证^②。这些说法可以归纳为周敦颐自作说、陈抟传授说、寿涯传授说。现在人们比较关注的是前二种说法，而对于后一种说法则很少讨论。实际上，寿涯传授说不仅比陈抟传授说更早出现，而且对后世也深有影响，后人在此说基础上，或明确主张《太极图》源于寿涯的传授，或进一步认为此图源于国一禅师。这位国一禅师，就是径山法钦。这样，作为宋明理学重要话题之一的《太极图》就与法钦有了直接的关系。这个问题无论是对于了解法钦的思想及其影响，还是对于弄清宋明理学的学术渊源，都有重要的意义。

围绕《太极图》与佛教的关系，明代又有新的说法。其中最明显的变化就是在以往寿涯传授说的基础上，把国一禅师作为《太极图》传承系统的起点。关于这种说法的最详细记载，见于明代僧人宗本的《归元直指集》卷下：

国一禅师以道学传于寿涯禅师，涯传麻衣，衣传陈抟，抟传种放，放传穆修，修传李挺之，李传康节邵子也。穆修又以所传《太极图》授于濂溪周子。已而

^① 参见(宋)朱震《汉上易解》，《宋史》四三五朱震传。

^② 参见(宋)晁公武《郡斋读书志》卷一上“程氏易十卷”，电子本《四库全书》。

周子扣问东林总禅师《太极图》之深旨，东林为之委曲剖论，周子广东林之语而为《太极图说》。……濂（指周敦颐——引者）问《太极图》之所由，总曰：“竹林寿涯禅师得国一禅师之心传，其来远矣。非言事物，而言至理，当时建《图》之意，据吾教中依空立世界，以无为万有之祖^①，以无为因（原注：无即所依之空），以有为果（原注：有即二气交运），以真为体（原注：真即一真至理），以假为用（原注：假即万物化生），故云：‘无极之真，妙合而凝。’”^②云云。……濂谕学者曰：“吾此妙心，实得启廵于南老，发明于佛印。易道义理廓达之说，若不得东林开遮拂拭，断不能表里洞然、该贯弘博矣。”（原注：出《尹氏家塾》并《性学指要》）……程子以《太极图》授之后山先生。后山曰：余观周、程推己教人之所以，及反观孔孟以来，实未尝有此寂默危坐做工夫、寻乐处以为斯文之穷究。信乎周、程体道之源，固有所别流矣！（原注：出晁说之《心学渊源后跋》）^③

关于《归元直指集》的成书年代，根据该书序言，可以推测应完成于明代隆庆（1565—1571）年间。圣严法师根据李贽（1527—1602）的著作中已经提到《归元直指集》这一情况，认为此书的出现可能更早^④。其实李贽就生活在嘉靖、隆庆、万历年间，此书在出版之后被李贽看到，并非不可能之事，所以这本书应当就是形成于明代中后期的隆庆年间。这段引文中提到的麻衣是指麻衣道者，传说为五代宋初时期亦道亦僧的高人，陈抟的老师，常披麻衣，通易经，善相术。东林总禅师是指东林常总（1025—1091），北宋临济宗僧人，黄龙慧南弟子，住庐山东林寺。竹林寿涯即宋代所说的鹤林寿涯，竹林指北固山竹林寺，也在镇江。南老是指黄龙慧南（1002—1069），北宋临济宗僧人，东林常总的老师。佛印是指佛印了元（1032—1098），北宋云门宗僧人，曾在庐山开先寺师从善暹禅师，后来又住江州（今江西九江）承天寺和镇江金山寺。后山先生是指陈师道（1053—1102），北宋诗人，号为后山居士。

宗本在这里首先说明道学的传承始于国一禅师，由此往下依次为寿涯、麻衣、陈抟、种放、穆修、李挺之、邵雍，同时指出周敦颐的《太极图》得自穆修的传授，而周的《太极图说》则是在东林常总的基础上发挥而成。在这个传承系统中，寿

① “以无为万有之祖”，原文“之”作“为”，于义不通，疑为“之”字之误，今校改。

② “妙合而凝”的“凝”，原文误作“疑”，今校改。这两句原出于周敦颐《太极图说》，周的原文是：“无极之真，二五之精，妙合而凝。”

③ 《卮续藏经》第108册，第294—295页。

④ 参见圣严《明末佛教研究》，法鼓文化出版社2000年版，第117页。

涯的置位被前移，置于国一禅师之后、麻衣道者之前，与宋代关于寿涯为周敦颐老师的说法又不一样。接下来据其他史料叙说《太极图》的由来和创作意图，即周敦颐曾向东林常总询问《太极图》的来历，常总认为寿涯禅师得到国一禅师的心传，其来甚久；当初《太极图》的创作是根据佛教的理念，把“空”“无”作为世界万物的根本，即空无是因，万有是果，真理是体，假象是用，所以才说“无极”的真理通过阴阳五行的变化凝合而为各种各样的事物。然后又引周敦颐的自述，说明周的学术得到黄龙慧南、佛印了元、东林常总诸禅师的启发，特别是在易学方面，若无东林常总的启发，就不可能达到深邃广博的理解。最后根据晁说之的记载，说明程子把《太极图》传授给陈师道，陈也认为周、程关于静坐功夫、孔颜乐处的学说并非源于孔孟，而是从佛教中吸收得来。

宗本的记述可谓旁征博引，其要点可以归结为：第一，道学以及《太极图》的传承始于国一禅师。他在这里虽然没有明言《太极图》的作者就是国一禅师，但是穆修作为道学的传人，他的《太极图》应当来自前辈的传授，假如上溯到最早的源头，那就是国一禅师。第二，《太极图》是根据佛教的理念创作出来，当初的作者为国一禅师。按照宗本的记述，东林常总已经指出国一禅师是《太极图》的作者，图中表现的是佛教的世界观，后来被寿涯禅师所继承，于是才流传到周、程等儒家学者那里。这种说法实际上是把北宋的东林常总作为最早提出《太极图》源于国一禅师说的人物。第三，周敦颐的《太极图说》直接受到东林常总的影响，常总认为《太极图》的宗旨是“以无为因，以有为果，以真为体，以假为用”，所以周敦颐的《太极图说》才有“无极之真，二五之精，妙合而凝”之说。实际上，宗本记述的东林常总对于《太极图》的解释，很难得到可靠的史料证明，但是这种说法的确可以代表佛教方面对《太极图》的理解，同时也揭示了周敦颐《太极图说》与佛教世界观的相通之处。

总之，这里提到的国一禅师并非他人，就是径山法钦。然而法钦是唐代人物，之后的传人寿涯禅师是北宋时人，二者时代相隔百年以上。对于这种跨越时空的传承授受，宗本解释为“心传”。心传者，精神传承也，无需口耳交接，不受时空限制。不过，话虽如此，把国一禅师说成《太极图》的作者，实际上还是有许多现实条件的考虑。关于这一点，下面还要再叙。

还应指出的是，关于《太极图》来源于国一禅师的说法，虽然目前所见的最早记载是宗本的《归元直指集》，但是它的出现可能更早，宗本未必就是这种说法的首创者。《归元直指集》里引用的很多资料，在罗鹤的《应庵任意录》中已有引用，而且罗鹤也有相同的论旨。罗鹤是明代中期人物，他的《应庵任意录》

比宗本的《归元直指集》早出,《归元直指集》有可能参照或沿袭了罗鹤的著作。如果真是这样的话,那么关于《太极图》来源于国一禅师的说法,很可能在明代中期就已出现了。

到了明代晚期,临济宗僧人吹万广真(1582—1639)作《太极图说序》,其文云:

道学之所从来也,始自国一禅师传于寿涯禅师,涯传麻衣,衣传陈抟,抟传种放,放传穆修,修传李挺之,之传邵子,穆修又以所传《太极图》授之濂溪。已而濂溪初叩黄龙南教外别传之旨,南谕之曰:“只消向你自家屋里打点。孔子谓‘朝闻道,夕死可矣’,毕竟以何为道,夕死可耶?颜子‘不改其乐’,所乐者何事?但于此究竟,久久自然有个契合处。”次扣佛印元禅师曰:“毕竟以何为道?”元曰:“满目青山一任看。”濂拟议,元呵呵笑而已,濂脱然有省。又扣东林总禅师《太极图》之所由,总曰:“寿涯禅师得国一禅师之心传,其来远矣。非言事物,而言至理,当时建图之意,据吾教中依空立世界,以无为万有为祖,以无为因,以有为果,以真为体,以假为用。故曰:无极之真,妙合而凝。”濂谕学者曰:“吾此妙心,实得启迪于南老,发明于佛印,易道义理廓达之说,若不得东林开遮拂拭,断不能表里洞然、该贯宏博矣。”陈后山曰:余观周、程推己教人,之所以反观孔孟以来,实未尝有此寂然危坐做工夫寻乐处,以为斯文之穷究。信乎周、程体道之源,盖有所别流矣!余以此而观之,自后世之学,信儒者谓释不如儒之正,崇释者谓儒不如释之尊,是皆未能了达本源,而互相憎爱也。如濂溪《太极图说》,虽得真传,不敢尽泄其所显者,惟指天地万物之阴阳动静而言,未尝说出天地万物之所以阴阳动静耳。余故特出《太极图说》,以为向上者知焉。^①

这里首先说明道学的传承谱系:国一禅师—寿涯禅师—麻衣—陈抟—种放—穆修—李挺之—邵雍,同时说明周敦颐的《太极图》得自穆修的传授。接着列举周敦颐与黄龙慧南、佛印了元、东林常总的对话,说明《太极图》始于国一禅师,再由寿涯得其心传,当初的立意就是佛教以空为本的世界观,并说明周敦颐的学术来自佛教。最后说明儒、佛相通,周敦颐的《太极图说》得到佛教的真传,只是没有完全显露,所以广真要把它揭示出来。实际上,广真的意思前人已有表述,

^①《吹万禅师语录》卷十五,《禅宗全书》第54册,北京图书馆出版社2004年版,第159页。“当时建图之意”,“建”字原作“见”,今校改。“以为斯文之穷究”,原文脱“穷”字,今校补。

他在这里阐述的,是对以明初心泰的《佛法金汤编》和后来宗本的《归元直指集》里相关说法的综合。通过这样的综合,关于《太极图》源于国一禅师的说法也大致定型下来。

关于法钦禅师作《太极图》之事,不见于唐代的史料记载,而法钦与寿涯之间的传承关系,由于缺乏现实的时空条件,后人也只能说为“心传”。因此,这种说法并非信史,而是明代人们在以往穆修传授说的基础上推衍而成的传说。但是,这种传说并非由随意杜撰而来,它的出现应当有其一定的理由和原因,无论如何,人们总归要在法钦与周敦颐的《太极图说》之间看到某种相近或一致之处,才有可能把二者联系起来。

从今天对相关历史背景的了解来看,二者之间的一致性和接近点主要有以下几个方面:

首先是思想上的一致或近似,即周敦颐认为《太极图》表现了以“无极”为本的宗旨,而法钦及牛头宗也主张“泯绝无寄”、一切皆空。关于这一点,在明人引用的东林常总对《太极图》的解说里已经讲得非常清楚,那就是《太极图》源于法钦,其中表现了佛教空观的理念,周敦颐在此基础上又提出“无极而太极”,这就意味着从法钦到周敦颐,在以“空”“无”为本的世界观上是一脉相承的。这种说法很可能并非东林常总本人所说,而是后人伪托,但它确实揭示了周敦颐与佛教空观的一致性,正是由于二者在思想观念上的一致或相通,后人才可能把他们联系起来,并进而把周的思想来源归结为佛教。

其次是时空条件上的接近。空观是佛教的基本理念之一,无论是讲万法皆空也好,还是主张“泯绝无寄”也好,都不是只有法钦一人,然而后人在思考周的思想在佛教方面的来源时,之所以把焦点集中于法钦,恐怕还有时空条件的考虑。从历史时代来说,尽管法钦与后来的寿涯以及周敦颐都相隔甚远,但是在“泯绝无寄”的提倡者或牛头宗的主要传人当中,法钦是离五代宋初最近的人物,因而通过“心传”的说法,至少可以和五代宋初的时代勉强衔接起来。再从地缘关系来看,这个传承系统中的寿涯禅师乃是镇江僧人,甚至据说连他住的寺院也和法钦的老师鹤林玄素一样,也在镇江的鹤林寺,这个地方刚好是唐代禅宗中牛头宗或所谓“润州僧群”的根据地,而这个禅僧群体的特点之一就是崇尚“虚宗”^①。无论是宋人把寿涯说成周敦颐的老师也好,还是明人把寿涯说成继承法钦心传的人物也好,其实都在有意无意地暗示这个传承系统中有润州(今镇江)禅僧的参与,

^① 参见杜继文、魏道儒《中国禅宗通史》,江苏古籍出版社1993年版,第75—80页。

而法钦虽然不在润州，但他曾从鹤林玄素学法，又是牛头宗的传人。这样的地缘关系可以补充时代隔阂的不足，使人相信这种师资传承的关系虽然有着时代的隔阂，然而由于共同的地缘关系而有可能。尽管“心传”可以不受时空限制，但授受的范围也不是漫无边际，后人在追溯这个法脉的源头时，还是尽可能寻找时空上最为接近的原点，结果把这个原点划定在唐代中后期以及与润州有关的地域这一时空范围之内，而法钦自然就在其中。

最后是个人的经历和资质。属于唐代“润州僧群”的并非法钦一人，然而唯独法钦被说成《太极图》的作者，这当然不是偶然随意的说法，而是经过思考和选择的结果。在考虑可能与这个传承系统搭上关系的佛教人物时，只有其经历和资质上具备兼通儒释的条件的人，才能成为最佳的人选，而法钦禅师刚好符合这个条件。因为他出身于儒学世家，而且青年时期饱读经史，这样的经历和资质，使他有可能熟悉佛教以外的思想学说，因而也有可能创作出《太极图》那样的东西。《太极图》里虽然表现佛教的理念，但是“太极”的概念毕竟出自儒家经典，所以只有儒学出身的僧人才最适合作为《太极图》的原创者，而法钦刚好就是这样的僧人。正是因为这样，所以最终才把法钦当作《太极图》的作者、以及道学源流的起点。因此，在《太极图》源于国一禅师说的形成过程中，法钦的经历实际上也是一个重要的参考项目，只是提出此说的人们自己不曾说破而已。

总之，无论法钦有没有作过《太极图》，也不管历史上是否真的有一个从法钦到周敦颐的师资授受传统，我们通过历史上关于这个传承系统的说法可以看到一个事实，那就是自宋代以来，已经有人指出周敦颐的学说受到佛教的影响，到了明代以后，又有人提出周的《太极图说》受到法钦的影响，而这些说法实际上是以师资传承说的话语方式揭示了法钦与周敦颐学术之间的一致性，以及前者对后者的思想影响。从这个意义上说，法钦的思想也是周敦颐和宋明理学的思想来源之一，周敦颐等理学家确实从法钦那里得到了跨越时空的“心传”。

国一大觉禅师与 杭州龙兴寺的因缘及其影响

杭州师范大学教授 黄公元

内容提要：本文首先考察径山国一大觉禅师法钦晚年与杭州龙兴寺的因缘，法钦因杭州刺史王颜的安排由径山迁住龙兴寺的时间，应以出家于龙兴寺的释赞宁《宋高僧传·法钦传》中所言贞元六年（790）为准，李吉甫《大觉禅师塔铭》所言的建中初（781或782）似有误；据李吉甫、赞宁的记述及早年在龙兴寺专学毗尼的大智元照律师《法界记》中的有关说法，法钦寂于龙兴寺并建真身塔（天中塔）于寺中院庭是确凿无疑的。然后为了缅怀法钦禅师与杭州龙兴寺的胜缘，便于解读后人关于天中塔的题咏，扼要梳理并介绍曾是杭城最大寺院的龙兴祥符戒坛寺兴衰变化的历史沿革及天中塔的命运，指出唐代的尊胜陀罗尼经幢与法钦真身塔乃该寺历史上最有影响的古迹。最后以关于天中塔的题咏为重点，展现国一大觉禅师在龙兴寺的深远影响。

关键词：国一大觉禅师 法钦 真身天中塔 龙兴祥符戒坛寺 天中塔题咏

一、法钦与杭州龙兴寺的殊胜因缘

法钦（714—792），又名道钦，禅宗牛头法融系的著名高僧，乃杭州径山寺的开山祖师，他与径山寺的因缘最深，故一般称之为径山法钦，或径山道钦。因唐代宗、唐德宗对其优礼有加，相继赐其号曰“国一禅师”“大觉禅师”，故亦尊称之为国一大觉禅师或大觉国一禅师。

但国一大觉禅师法钦与杭州龙兴寺的因缘也不浅，他住世时的最后几年是在龙兴寺度过的，而且圆寂于龙兴寺，真身塔亦建于龙兴寺的院庭中，因此法钦与

龙兴寺的深厚因缘，仅次于径山寺。

正因为法钦禅师寂于龙兴，塔于龙兴，所以龙兴寺曾有多座关于法钦禅师的碑碣，其数量甚至比在径山寺的还要多。法钦禅师在龙兴寺的这些丰碑及其真身塔（唐德宗赐名曰“天中塔”），既是国一禅师与杭州龙兴寺殊胜因缘的重要见证，也是历史上大觉禅师曾在杭州龙兴寺长期产生影响的重要载体。

据清张大昌辑《龙兴祥符戒坛寺志》，^①有关法钦禅师的碑碣，龙兴寺内至少有如下五座：贞元□年刺史王颜建碑述德的《大觉禅师述德碑》（石佚），贞元十年（794）十一月所立的王颖撰、王称（稱）书《大觉禅师碑》（石佚），宝历二年（826）十一月所立的比部郎中崔元翰撰、胡季良八分书并篆额的《大觉禅师碑》（石佚），大中八年（854）故相李吉甫撰的《大觉禅师塔铭》（石佚），大中九年（855）五月所立的丘丹撰、萧起正书的《大觉国一禅师塔铭》（石佚）。此与释赞宁《宋高僧传·唐杭州径山法钦传》最后“刺史王颜撰碑述德，比部郎中崔元翰、湖州刺史崔玄亮、故相李吉甫、丘丹各有碑碣焉”的说法基本吻合。《龙兴祥符戒坛寺志》卷四“金石一”中，未提及的唯有湖州刺史崔玄亮撰的碑，而贞元十年（794）王颖撰、王称书的《大觉禅师碑》，则赞宁的《法钦传》中未曾提及；比部郎中崔元翰于贞元十年撰的《大觉禅师碑》，《径山志》所记乃左散骑常侍归登所书，赐碑时间为元和十年（815），而龙兴寺宝历二年（826）十一月所立的《大觉禅师碑》，比径山寺立的《大觉禅师碑》迟了11年，碑文虽也出自崔元翰之手，但书写者却非归登，而是出于龙兴寺著名的“尊胜陀罗尼经幢”的书写者胡季良处士之手。虽然这些碑碣早已佚失，有的碑文亦已无考，但李吉甫所撰的碑铭，宋代四大部书之一《文苑英华》有载，《龙兴祥符戒坛寺志》与《径山志》均全文引述。将李吉甫所撰的《大觉禅师塔铭》与赞宁的《唐杭州径山法钦传》结合起来（李氏塔铭应该是赞宁写作法钦传的重要依据之一，赞宁肯定还见过其他一些有关法钦的碑文，而且对有些内容作过必要的甄别考辨），径山法钦的基本行迹也就大致清楚了。本文主要关注法钦在龙兴寺的行迹及其影响，李吉甫《大觉禅师塔铭》与赞宁《唐杭州径山法钦传》对法钦大师晚年迁居龙兴寺、寂于龙兴寺、塔于龙兴寺皆有明确的记述。

对此，李吉甫（758—814）《大觉禅师塔铭》是这样写的：

①（清）张大昌辑：《龙兴祥符戒坛寺志》，《杭州佛教文献丛刊》第18册，杭州出版社2007年版；亦可见《武林掌故丛编》，第15集；《中国佛寺志丛刊》，第73卷；本文凡引自该志的文字，不再一一注出。

建中初,(师)自径山徙居于龙兴寺。……贞元八年岁在壬申十二月二十八夜,无疾顺化,报龄七十九,僧腊五十。先是一日,诫门人令设六斋。其徒有未悟者,以日暮恐不克集事。大师曰:“若过明日,则无所及。”既而善缘普会,珍供丰盈。大师意若辞诀,体无患苦。逮中宵,跏趺示灭。本郡太守王公颜即时表闻,上为歔歔。以大师元慈默照,负荷众生,赐谥曰大觉禅师。海内服膺于道者,靡不承问叩心,怅惘号慕。明年二月八日,奉全身于院庭之内,遵遗命也。建塔安神,申门人之意也。

通慧大师赞宁(919—1001)在《大宋高僧传》之《唐杭州径山法钦传》中,对相关内容如是言:

(贞元)六年州牧王颜请出州治龙兴寺净院安置,婉避韩滉之废毁山房也。八年壬申十二月示疾,说法而长逝,报龄七十九,法腊五十。德宗赐谥曰大觉。……于时奉葬礼者,弟子实相常觉等,以全身起塔于龙兴净院。……钦形貌魁岸,身裁七尺,骨法奇异,今塔中塑师之貌凭几犹生焉。杭之钱氏为国,当天复壬戌中叛徒许思作乱,兵士杂宣城之卒发此塔,谓其中有宝货。见二瓮上下合藏,肉形全在而发长覆面,兵士合瓮而去。

两人所述基本一致,但也存在一些差异。关于法钦迁居龙兴寺,李吉甫说是建中初,未说明迁居之原因,建中乃唐德宗年号(780—783),共计4年,建中初当是781或782年;而赞宁则说是贞元(亦唐德宗年号)六年(790),并明确指出迁居原因,乃杭州刺史王颜安排其离径山而进城入住龙兴寺净院,婉避韩滉之兵对径山寺山房的废毁。时间上两者相差8—9年,虽然李吉甫是唐代高官,曾居相位,而赞宁是北宋初僧官,但赞宁为法钦作传时,未取李吉甫之说,应该是他根据其他碑记等文献,做了一番甄别考辨后才确定为贞元六年的;赞宁还具体指明乃杭州牧王颜根据当时情势所作出的安排,这是符合史实的;须知,赞宁是在龙兴寺出家并住过几年的,他对龙兴寺的历史肯定比较清楚,因此法钦迁居龙兴寺的时间,应以赞宁所说为准。至于法钦圆寂的时间,两人所说完全一致;入灭前后的情况,两者也是一致的,差异只是细节上的详略而已,寂前的情况李吉甫讲得较为详细,具体而生动,还有师徒间的对话,而赞宁仅以“说法而长逝”一句概括之;寂后的情况,李吉甫对社会反响、唐德宗的反应,及安葬的时间、方式、地点等,写得较为具体,而且说明“奉全身于院庭之内”,乃遵法钦之遗命,赞宁则写得比较简略。此外,赞宁增加了唐末五代及北宋初的一些新情况:唐昭宗天

复二年（壬戌，902）法钦的真身塔曾遭叛军盗掘，但见遗体如生，发长覆面，兵士惊悚，合瓮而去；北宋初真身塔院内还塑有法钦大师之像，栩栩如生。这进一步证实了国一大觉禅师法钦的真身塔确在杭州龙兴寺，也从一个侧面证明吴越钱王以厚礼将法钦遗体重葬于旧塔的说法是可信的。有关法钦真身塔确在龙兴寺还有一个旁证，是早年在杭州大中祥符寺专学毗尼的大智元照律师《法界记》中的有关说法：“余杭郡龙兴寺者，自梁大通二年创建，迄唐贞元中，为大觉栖真之地。皇宋大中祥符初，始改今额。”（转引自《龙兴祥符戒坛寺志》卷十一）是知，龙兴寺于北宋大中祥符初，方改额大中祥符寺，而大觉栖真之地，即法钦大师真身塔也。

所以，国一大觉禅师法钦不仅在圆寂之前的几年与龙兴寺有深厚因缘，而且入灭之后，由于真身塔的建造，与龙兴寺的因缘更是非同一般。

二、龙兴寺曾是杭城最大寺院

在径山寺因韩滉之兵而山房遭到废毁的非常时期，杭州牧守王颜为保护法钦禅师，而将法钦接入城内，并安置于杭州最大的寺院龙兴寺，显然有其深意在。应该说，这既是王颜刺史对法钦大师高度尊崇、大力护持的表现，也是一州太守借此机会在州治内为法钦大师提供弘扬禅法重要平台的一个举措。法钦圆寂后，正是王颜太守即时表闻朝廷，唐德宗因之而大为歆歆，并以大师巍巍之功德而赐谥曰大觉禅师。王颜还亲撰《大觉禅师述德碑》，彰扬大师之功德，王颜撰立碑碣的具体时间虽不详，落款“贞元□年”中的那个表示年份的数字，很可能因后来碑文漫漶不清无法辨认所致，但可以推测非“九”即“十”，因为法钦寂于贞元八年（792）年末，次年建塔安神，所以落款的时间不是贞元九年（793），就是贞元十年（794），前者的可能性更大些，最迟也不会迟于贞元十年。法钦在龙兴寺的时间虽然不是很长，但曾经“广袤九里”的杭城巨刹龙兴寺，有禅宗大师法钦住锡过，并有国一大觉禅师的“天中塔”曾经立于院庭中，龙兴寺的内涵因之而大为充实。法钦大师是龙兴寺历史上诸多高僧中极富特色的禅宗巨匠，“天中塔”与稍后不久（开成二年，837）建立的“尊胜陀罗尼经幢”，曾长期相互辉映，成为杭州龙兴祥符戒坛寺的标志性古迹。

由于法钦大师与龙兴寺有如此殊胜深厚的因缘，而曾经是杭州最大寺院的龙兴寺，在近1500年的岁月沧桑中，经历了许多变迁，盛衰兴废不一，如今除仅存的唐代尊胜陀罗尼经幢作为保护文物不起眼地局促于杭州繁华的武林门商住区

高楼大厦的包围之中外，几无遗踪可寻。为给关注国一大觉禅师法钦等高僧大德以及龙兴寺曾经辉煌的佛教文化的有缘者提供一点缅怀追思的线索，为易于解读后人关于天中塔的题咏提供一些方便，同时也为匆匆奔忙于这片繁华地区的人们某一天突发奇想欲了解脚下这块土地上的历史时提供一点佛教文化方面的花絮，这里笔者对龙兴寺的历史沿革作个简略的梳理与介绍。

龙兴寺曾经是杭州城内最大的寺院。清末著名学者曲园居士俞樾（字荫甫，1821—1907）为其好友张大昌（字小云，生卒年不详）所辑的《龙兴祥符戒坛寺志》作的序中如是言：

龙兴、祥符、戒坛，古一寺也。创始于萧梁之初，名发心寺，后改名众善寺，又改名中兴寺。至神龙三年，改中兴为龙兴，而龙兴寺之名立矣。五代吴越国时，于此立戒坛院，乃有戒坛寺之名。宋大中祥符初，改名大中祥符寺，乃有祥符寺之名。名有三，而寺则一也。建炎之初，寺毁于兵，于是兴废不常，或改为军器所，或改为贡院，或改为县治，或改为酒库。其后随时修复，则或曰龙兴，或曰祥符，或曰戒坛。考寺之初基，广袤达九里有奇，则寺址本宏，虽分三名而同归一寺。其中名迹有法华塔、天中塔、观音三昧井、钱王九十九眼井之类。……

由此，可以想象此古寺名刹的规模与气象曾经是何等恢弘！亦可了解其三而一、一而三的兴衰变化大略。

该寺创置于南朝萧梁时期，大同二年（536）邑人鲍侃舍宅为寺，名发心寺。至今已有近 1500 年的悠久历史。

隋时改名众善寺，唐贞观年间赐“众善”之额。

武周之后的唐神龙元年（705），中宗复国号为唐，故易名中兴寺。

神龙三年（707）朝廷因祈雨于乾陵，则天皇后有灵验，遂建武氏崇恩庙，故又讳言“中兴”，而改为“龙兴”。由此，龙兴寺之名一直沿用到唐末五代初。

吴越钱王于寺内立戒坛院，开坛度戒，武肃王钱鏐疏浚戒坛院井，有九十九眼，号“钱王井”（在今百井坊巷）。龙兴寺因之又有戒坛寺之名。宝正六年（931）复称中兴寺，以示武肃王不忘唐室。

北宋大中祥符初，改名大中祥符寺。合称则为龙兴祥符律寺，简称祥符寺。

该寺从肇建始，到北宋末年，虽名称多有变动，但五百多年里，一直规模宏大，高僧辈出，名流荟萃，为杭州一名蓝巨刹也。

随后，由于赵宋之衰落，金人南侵，宋室南渡，建炎初杭州城陷，寺院毁于兵燹，地遂被官府没收。一度曾议改寺址为临安府治，虽未实行，但部分寺基成

为御前军器所，民居参错其间，仅留一隅为祥符寺。而仁和县治建于兴贤坊（即今百井坊巷），原本也是寺中之地。南宋朝廷还在祥符寺中设状元局，后又以军器所之指挥营空地为礼部贡院，原祥符寺部分旧基遂成为科举场所。仁和县治之东则为酒库。可见，原本恢弘的古寺，在南宋时正如俞樾所言“兴废不常，或改为军器所，或改为贡院，或改为县治，或改为酒库”局于一隅的祥符寺，不仅规模已大不如前，功能也发生了很大变化，是故僧才寥落，远非昔日景象。

元兵进杭，寺院又一次被毁，地再次没于官府。元太祖至元年间，有僧人请求购置寺地，以重兴古寺。经有司经勘验，发给 59 亩 9 分寺基地的券书，定为寺产。重建后的寺院，同北宋之前已无法相提并论。寺之北（观桥西）成为元代的贡院。原寺基范围内的观桥西北，延祐年间道士张无为创建宝极观，奉祀真武大帝。元末战乱中，龙兴祥符戒坛寺又一次被毁。寺址基本上成为民居。

明代相当长的时间里，寺址大体上依然为民居所占。在南宋军器所旧址设铁作局，继续制作兵器。元贡院则改为养济院，并以隙地建桑园，以补养济院之需。万历初，经略宋应昌出净资在祥符桥赎建戒坛院，延请僧广泰住持，方伯吴用先给匾复戒坛寺之名。天启年间僧海音重建祥符寺大雄宝殿。崇祯年间，闻谷广印、闻启祥、张尚美等云栖缙素弟子倡缘赎龙兴寺之地，重树久没民居之中而新发现的尊胜陀罗尼经幢。于是古寺三分之戒坛寺、祥符寺、龙兴寺总算相继得以重建与维持，尽管规模气势已难以同北宋之前相比。

清代康熙年间临济宗僧继颜发心募修祥符寺，乾隆时又重修。乾隆年间龙兴寺曾为邻火所毁，好在尊胜陀罗尼经幢屹然无损。咸丰年间由于战乱，三寺均遭劫难。后同治年间僧敬堂重修戒坛寺，又名南庵别院；光绪年间云栖寺主僧交熙瑞真与丁申、丁丙兄弟等重新龙兴寺，并拓地建园使没于荒草中的经幢重现庄严；湘僧真如至杭见祥符寺成瓦砾，慨然苦募兴复；戒坛寺亦渐渐恢复。三寺遂相依鼎立，禅教律净诸宗并弘，佛教文脉得以继续传承维持，但要恢复北宋之前的旧规，几无可能。

民国时期，因缺乏相应资料，难以具体叙说。大体上三寺虽还苟延存在，但已难遏衰颓趋势。

龙兴祥符戒坛寺北宋之前最盛时，其范围大致在今武林路东、凤起路北、中山北路西、体育场路南的一大片区域之内，现在乃是繁华的商业区以及居民住宅区与学校等，今天的人们也许很难想象这里曾是林木葱茏、殿堂巍峨、晨钟暮鼓、梵音缭绕的杭州城内规模最大的古寺名刹。偏安一隅的南宋时期，杭州成为临都（行在），但对龙兴祥符戒坛寺而言却是一场厄难，寺院由此转向衰落。此后时有

废兴，难改总体趋于衰败的命运，直至基本湮灭。“南渡兵燹，寺遂豆分”，一分为三的龙兴寺、祥符寺、戒坛寺，只是原初广袤寺址的局部而已，且越到后来，寺院的占地面积基本上呈缩减趋势，直至后来彻底消失。龙兴寺1959年扩建延安路时被拆除，旧址在今延安路与凤起路交叉口西北侧今外经贸局一带，仅存灯芯巷口的龙兴寺经幢遗址成为历史见证；祥符寺则在延安路与凤起路交叉口东北侧，旧址在今省医药大楼一带；戒坛寺旧址1958年时建了杭州皮件厂，后在拓建延安路北段时，建造宏都宾馆，唯留因寺而名的戒坛寺巷和直戒坛寺巷可为佐证。沧桑岁月中的这些变迁，恰恰印证了佛教所谓的“诸法无常”，乃是适用于一切事物的普遍规律，古寺名刹亦莫能外。

龙兴祥符戒坛寺历史上高僧辈出，举其要者诸如，隋代天台宗高僧圣达真观（547—611），齐王迎请其住众善寺（即龙兴寺）；唐代牛头宗著名高僧径山法钦（714—792），晚年居龙兴寺净院，真身塔于院庭；汾仰宗创始者大圆禅师灵祐（771—853），冠年（十八岁）于龙兴寺受具足戒，钱塘义宾为其授律部，并参究大小乘经律，尤着力于精研大乘佛法；五代吴越国义学高僧通明可周（？—926），乾化二年（912）受龙兴寺之邀开演经疏，缙素听闻者常有五百左右，天成元年（926）终于龙兴寺观音院本房；北宋初律宗高僧、著名佛教史家通慧赞宁（919—1001），出家于龙兴寺；北宋华严宗高僧晋水净源（1011—1083），杭州知府沈文通延请其主持祥符寺贤首教院；北宋著名净业高僧、有“久法华”之称的法华可久（1013—1093），曾居祥符寺九曲观音院，与苏轼为诗友；北宋律净双修的高僧大智律师灵芝元照（1048—1116），幼时即入大中祥符寺戒坛院，依东藏慧鉴专学毗尼；两宋交替时期挺身护法的高僧三藏法道（？—1147），反对徽宗崇道排佛，被黥面流放，高宗时获赦召回，赐号“宝觉圆通法济大师”，令住大中祥符寺，构建三千化佛，绍兴十七年（1147）入寂于千佛阁新寺；清末复兴云栖古道场的高僧交熙瑞真（1823—1883），丁申、丁丙兄弟议欲重新龙兴寺，延请交熙兼主之，他缔造精庐，遍植花木，使龙兴胜景得以重现。

龙兴祥符戒坛寺也留下过许多名流的踪迹，诸如盛唐时诗人綦毋潜（691—756），有《宿龙兴寺》诗；唐代大诗人、曾任杭州太守的白居易（772—846）与龙兴寺僧人南操等关系密切，是盛极一时的“华严经社”的护持者，有《龙兴寺〈华严经社〉石记》流传后世；北宋大文豪苏轼（1037—1101）、曾巩（1019—1083）等都到过大中祥符寺，有诗作留下，尤其是二任杭州的苏东坡与可久等高僧多有交往，并有诗文唱酬；清代著名文学家厉鹗（1692—1752）、著名文人画家杭世骏（1695—1773）、著名书画篆刻家丁敬（1695—1765）、著名学者俞樾（1821—

1907)、著名藏书刻书家丁丙(1832—1899)等都与龙兴祥符戒坛寺有很深因缘。

龙兴祥符戒坛寺曾经的古迹,择其要者有:传说为梁朝著名律师僧佑始创的大雄宝殿,以后历代曾多次重建或修葺,这是龙兴寺肇始时即与佛教律宗结胜缘的见证;隋代真观法师驻锡该寺时建的众善讲堂,这表明龙兴寺与佛教天台宗也有密切关系;唐代贞元年间为安葬圆寂于此的径山开山祖师国一大觉禅师真身而建的天中塔,这是龙兴寺与禅宗结下胜缘的象征;唐开成年间建的两座尊胜陀罗尼经幢,其中一座,至今犹存,这是如今所能见到的龙兴祥符戒坛寺唯一标志性遗存,是极其珍贵的国家重点保护文物;经幢东南侧、祥符桥北,鲍侃舍宅后所栖故地猫儿庵内曾有观音三昧井;吴越武肃王疏浚的九十九眼古井及建造的戒坛院,使之与律宗的因缘进一步加深,这里也因此有了至今仍在使用的百井坊巷与戒坛寺巷地名;吴越文穆王建的千佛伽蓝,南宋绍兴年间三藏法道在此建千佛阁(亦名千佛寺);宋太宗端拱初僧文定碎七宝为末和漆而成,血书《法华经》于其上,内外有万余七宝所成佛像的法华塔;北宋时这里还有僧庆祥住持的九曲观音院、僧守直住持的龙兴净土院、为延请晋水净源而置的贤首教院,反映了这里诸宗圆融并弘的佛教文化特色;上元节九曲观灯成为当时杭州一大盛事,苏轼、曾巩等大家因此而留下了脍炙人口的佳作;宝极观十景曾引来许多人观赏吟咏,留下不少诗文,这也反映了这里释道儒文化交融的特色。

国一大觉禅师法钦住锡过并长眠于此的龙兴祥符戒坛寺,虽已不存,但其曾经辉煌的佛教文化乃是宝贵的文化遗产,是不应被遗忘的。

三、法钦真身“天中塔”及其深远影响

龙兴寺诸古迹中,最有影响的当数尊胜陀罗尼经幢,它乃杭州最古老的经幢,有“武林第一古刻”美誉,且其中一座遗迹尚在。这座经幢是曾经广袤九里有奇的龙兴祥符戒坛寺如今唯一存留于故址的珍贵遗物,1961年列入杭州市级文物保护单位,1997年又列入省级文物保护单位,1998年9月杭州市政府对经幢实施保护修缮,并重建覆盖经幢的亭子,1999年6月竣工,2000年延安路整治,灯芯巷口南侧拆除民居,辟建园林,经幢及复建的亭子就在园中,有心之人可在延安路凤起路交叉处的立交桥西北侧发现这一并不太起眼的文物保护点。尊胜陀罗尼经幢外,龙兴寺已经湮灭的古迹中,最重要的就数国一大觉禅师法钦的真身墓塔——“天中塔”了。尽管历史上天中塔的命运坎坷,早已淹没于民居之

中，但清末时尚有遗迹可寻。后人对天中塔的关注及有关的诗文，正是法钦禅师在龙兴寺历史上具有深远影响的重要见证。

《龙兴祥符戒坛寺志》卷三“古迹”部分的“天中塔”条下的文字是这样的：

《国一禅师传》：贞元九年，德宗谥号曰贞元大觉禅师，塔曰天中。《祥符古志略》：大觉禅师塔，唐贞元年建，今民家叶姓屋下。《玉几山房听雨录》：顺治初，长白佟公国器重修。张尚美《瞻礼尊胜幢探索国一禅师真身塔缘起》：唐国一禅师，为径山开山元祖。考《径山志》，师未顺刺史之请，居州之龙兴寺，及将示灭于龙兴，先期三日告众曰‘当葬吾于南庭隙地，勿封勿树，恐妨僧徒菜地’等语，德宗追赐贞元大觉禅师，塔曰天中。至天复中，钱氏裂土，许再思兵乱发塔见二缸合藏肉身如生，发长覆面，士卒悚拜而去。吴越王以厚礼重葬于旧塔。因是人始知师全身不散之塔，的在于龙兴矣。今塔覆于佛殿西首，累石为台，塑像于上。

据此，关于法钦真身塔是否在龙兴寺，历史上似曾有过不同意见。寺志编者张大昌认同明末张尚美的考证辨析，肯定法钦“全身不散之塔，的在于龙兴矣”。其实前引唐代李吉甫撰的碑铭及赞宁《法钦传》中的有关文字都确凿指明法钦真身塔在龙兴寺，李吉甫还提到了法钦的遗嘱，赞宁则补充了天复中的史实，真身塔在龙兴寺应该说没有疑问的。云栖弟子广田居士张尚美撰于崇祯九年（1636）的考辨真身塔的文章，题目全称为《重复古尊胜幢、猫儿庵、观音三昧井，探索径山大觉国一禅师真身塔缘起》，全文收录于《龙兴祥符戒坛寺志》卷十一的“杂述”部分，广田居士除用李吉甫撰的碑铭加以论证外，还引用了早年在大中祥符寺专学毗尼的大智元照律师《法界记》中的有关说法：“余杭郡龙兴寺者，自梁大通二年创建，迄唐贞元中，为大觉栖真之地。皇宋大中祥符初，始改今额。”这里所谓“大觉栖真之地”，即法钦真身塔所在地。加此一项证据，天中塔在龙兴寺更是确凿无疑。所以，张尚美在文中写道：“呜呼！龙兴有据，则国一大师之全身缸瘞可访也。……今当重复之际，已瞻尊胜幢兴，更俟缘成之日，再睹天中塔现。”《祥符古志略》《玉几山房听雨录》都是清代著作，法钦真身塔一度曾淹没于民居屋下，这与龙兴寺从南宋开始衰落后许多原寺地被民居所占的历史现象是吻合的，尊胜陀罗尼经幢亦曾淹没于民居之中，后因放光之缘而被发现并重复。《玉几山房听雨录》的作者陈撰（1678—1758），字楞山，号玉几，是乾隆年间著名学者和收藏家，诗画俱佳，为“扬州八怪”画家群中唯一不以卖书画为生计的画家。玉几山人曾寓居杭州，所以他据见闻记录了佟国器重修天中塔缘起，

《龙兴祥符戒坛寺志》卷十一的“杂述”部分收录了相关文字：“钱塘门近龙兴寺，创自齐梁，内有舍利塔及国一禅师墓。顺治初，臬司长白佟公国器，闻钟声日夕不休，问之左右，皆不知。因令寻声而往，声自墓出。发之，则二缸相合，肉身俨然不坏。遽掩之，重修其墓。”陈撰记录此见闻，显然是玉几山人关注法钦真身墓塔的表现。佟国器乃满清将领，辽宁人，顺治二年（1645）授浙江嘉湖兵备道，他重修法钦墓塔的因缘颇具传奇色彩，尊胜幢因放光而发现，国一墓则因钟声而寻见，皆是不可思议的因缘，此乃法钦真身墓塔一度没于民居后在清初时受到关注的一个重要佐证，也是对张尚美、闻启祥等明末人士期待缘成之日天中塔再现的一个具体回应。到张大昌撰志的清末光绪年间，天中塔遗迹犹在，“覆于佛殿西首，累石为台，塑像于上”。光绪二十年（甲午，1894）九月俞樾为寺志作序时，在古迹中也特别提到了天中塔。

见塔如见其人，瞻礼法钦墓塔而发思古之幽情，遂有诗文题咏留下，这是反映国一大觉禅师在龙兴寺影响的重要文献资料。《龙兴祥符戒坛寺志》卷十二“题咏”部分，录有这方面的一些文字。现在所能见到的有关题咏，年代最早的是南宋李洪《国一禅师塔》诗：

蓬径安禅五百年，六时钟呗震诸天。
我来不问安心否，露柱风林说炽然。

李洪（生卒年不详），约宋孝宗乾道（1165—1172）中还在世。本扬州人，后寓居海盐。历知温州、藤州，工诗善文，著有文集二十卷，今仅存《芸庵类稿》六卷。由李洪此诗，可知南宋孝宗年间法钦真身墓塔犹在，而且“六时钟呗震诸天”，这与将近五百年之后佟国器“闻钟声日夕不休”而寻见国一真身墓塔，可谓在冥冥中不谋而合。

清代这方面的题咏较多，下面作些介绍，并简要予以评点。

杭世骏的《祥符寺》诗较长，回顾了寺院屡次改额的史迹及其兴衰更替，感叹南宋建炎杭州成为行都之后曾经恢弘的寺院衰落不振。此仅录其中几句：

行都一劫迹销沉，武库茫茫在何处？
我欲礼觉公塔，宿草陈荇莽回合。
我欲拓北海碑，泐石曾无一段遗。

字里行间悲凉感慨之情溢于言表。杭世骏（1695—1773），清代文人、画家，仁和（今杭州）人，字大宗，号堇浦，别号智光居士、秦亭老民等。雍正二年（1724）

举人，乾隆元年（1736）举鸿博，授编修，官御史。曾因上疏言事被革职，回家乡奉养老母和攻读著述，后复职。晚年致力于讲学，生平勤研学术，著述颇丰。杭世骏在佟国器之后约百年左右，“我欲礼觉公塔”，表明墓浦非常崇拜并缅怀大觉禅师法钦，然而墓塔已淹没在一片荒草之中，可见佟氏重修的法钦墓塔，到杭氏欲瞻礼时，又已废颓矣。

著名书画家、篆刻家丁敬（1695—1765），钱塘（今杭州）人，字敬身，号钝丁、砚林，别号龙泓山人、砚林外史、孤云石叟等，嗜好金石文字，工诗善画，尤精篆刻，为“浙派”开山祖，“西泠八家”之一。他于乾隆二十四年（己卯，1759）立春日与一批友人同游城西祥符寺观陀罗尼经幢，诸生请其为经幢作歌，于是有了长长的一首《祥符寺陀罗尼经石幢歌》（并叙），歌虽主要唱赞陀罗尼经幢，但也兼及天中塔。歌中有句云：

天中真塔昧两缸，短莎遍踏徒侘傺。

并有小注曰：“唐国一禅师真塔，以两缸合而瘞之，德宗赐塔号曰天中。今寺基分裂，未审塔在何处？”此与同时代的杭世骏所说正可相互印证。乾隆二十五年（庚辰，1760）初秋，他重过祥符寺观陀罗尼石幢，又有五律一首：

小立铺经地，重看古石幢。
势撑尘劫外，影接妄心撞。
旧物阑移井，高禅塔覆缸。
溯初思愿力，呼寺合如江。

诗中除写石经幢外，还写了观音三昧井、国一真塔及最初鲍侃舍宅为发心寺（以江淹舍宅为江寺作比）。一位金石大师关注胡季良八分书的陀罗尼经幢，是很自然的，但他同时念念不忘合瓮覆缸的法钦真身塔，这首诗中“高禅塔覆缸”句，与上年歌中“天中真塔昧两缸”句联系起来，足见丁敬对法钦大师的推崇及其对天中塔的特别关注。

与丁敬等同游龙兴寺的张世莘，以《九月十九日偕黄相圃、丁敬身游龙兴寺，观开成二年胡季良书石幢，因礼径山国一禅师塔，寺僧出顾月田、厉樊榭留题》为总题，有多首诗作。其中与国一墓塔有关的有好几句，如：

居人指旁舍，随喜凭寺主。
未历阿炼若，先期礼宰堵。

我闻国一师，径山辟莲宇。
龙神供甘泉，香美胜牛乳。
邮书马什邡，元解超训诂。
开缄惟圆相，浑如箭锋拄。
兹地建舍利，传自钱尚父。
合十瞻遗像，金容肃清古。

由世莘此诗，可知当年国一墓塔尚在寺外的民居间，龙兴寺主僧还很重视，常带访客去瞻礼，所以张世莘偕黄相圃、丁敬身去游寺时，未进寺院，先去礼拜国一禅师塔，虔诚瞻仰“金容肃清古”的法钦遗像。世莘在赞扬国一师行迹时，用了法钦邮书马什邡（马祖道一，什邡人）与钱尚父（吴越王钱鏐）重修墓塔的典故。

当年与丁敬（敬身）、黄模（相圃）等先后多次游访龙兴祥符戒坛寺的，除张世莘外，还有许多文人雅士，如厉樊榭、石贞石、倪建中、周亦耕、周亦庵、厉綉周、吴颖芳、黄蘅洲、陈雪庐、倪嘉树、苏展亭、郁陛宣、王元琨、舒雨菌、柯大严、严元照、茅德芬、黄棠、张旸、张停济、吴锡麒、高锡恩、高望曾等很大一个群体，有老有少，有师徒昆仲，或拓碑挥毫，或分韵赋诗，是当年杭州文化界的一项胜会盛事，可见当年龙兴寺及其石经幢、天中塔等古迹是如何引人关注。

题咏中涉及法钦真身塔的还有：陈嵇（字元山、号雪庐）乾隆二十三年（戊寅，1758）季冬同游之后分韵得“会”字而作的诗，其中有“再礼国一龕，遗迹幸未殒”句；严元照诗中有“高僧问遗蜕，砖甃尚留塔”句；张旸《龙兴寺》诗中有“塔犹传国一，幢尚记开成”句；高锡恩则有题为《龙兴寺观唐尊胜幢并访国一禅师墓》的诗一首，其中国一墓的部分是这样写的：

径山长老况有塔，微言往往符世尊。
肉身不变志所载，定相可见非留痕。
南庭隙地此间是，白兔驯服犹时蹲。
与幢相对两无极，大千起灭同蛙喧。

高诗肯定该处即是安葬法钦真身的南庭隙地，并透露出真身塔与陀罗尼经幢“相对两无极”应该离得不远的信息。乾隆年间杭州的这些文人墨客对法钦真塔的关注与题咏，显示了国一大觉禅师深远的影响力。

过了一百余年，光绪年间著名藏书刻书家丁氏兄弟等欲重兴龙兴寺，邀云栖

主僧交熙瑞真兼主之，闻启祥、袁昶、张大昌等皆积极参与，亦留下一些题咏。丁丙（1832—1899）有一组诗，分别咏尊胜幢及一寺三分之祥符寺、龙兴寺、戒坛寺，其中《龙兴寺》诗云：

山门对寺桥，石幢固舍利。
妃簪舍龙乳，伽宝藏螺髻。
塔栖大觉真，肉身感灵异。
欲访景隆碑，石脆墨云闭。
勉旃庐舍人，无妨僧菜地。

丁丙此诗中，“塔栖大觉真，肉身感灵异”，“勉旃庐舍人，无妨僧菜地”，都是与法钦墓塔有关的。前一句丁丙肯定尊胜石幢与大觉真塔均在一寺三分之后的龙兴寺域内，法钦肉身曾屡感灵异。后一句则透露了法钦真塔在民居间的信息，法钦入灭前先期三日告众曰：“当葬吾于南庭隙地，勿封勿树，恐妨僧徒菜地。”但世易时移，今非昔比，故只能劝勉庐舍人“无妨僧菜地”矣。

此后不知何时起，法钦真塔完全湮灭，毫无踪迹可寻，当年曾经恢弘的寺院建筑及僧徒菜地，皆已烟消云散，荡然无存。不过，尽管龙兴寺与天中塔早已不存，但法钦大师的巍巍功德是永不磨灭的。笔者行文至此，又想起近四百年前明末的张尚美探索天中塔缘起时的一句话：“今当重复之际，已瞻尊胜幢兴，更俟缘成之日，再睹天中塔现。”如今尊胜幢已重现多年，但愿又一次缘成之日，也能再睹天中塔之重现！

径山中兴祖师 大慧禅师研究

JINGSHANZHONGXINGZUSHI DAHUICHANSHIYANJIU

宗杲与看话禅

麻天祥

禅宗的发展在两宋可以说是空前绝后的繁荣。其思想的传播实有赖于文字禅的崛起。然而，作为一种个体的悟境，其又强调“出入即离两边”的超越性质，以及以“平常心是道”，“放下即是”，“一切现成”为最佳生存方式而彻底肯定现实的精神，则是不能用明确和统一的语言来界定的。越是到以后，禅宗思想越是游走于否定与肯定、玄渺与平常、超越与参与之间（整个佛教亦然），这就给文字禅留下了具有充分发展性的用武之地。这大概也是文字禅在思想发展史上具有重要价值的一个原因。也正因为如此，通向禅境的途径，即入道修证的方法，自然也就因人而异。于是一花五叶，于是禅法繁兴，或逞机辩之词，或行禅定之功，古德之嘉言懿行，被宋僧以公案的形式予以解说或参究。宗杲的“看话禅”正是在这样的历史条件下脱颖而出的。

应当说，无论哪一种禅法，都包括接引学人和个人修证两方面。文字禅虽也启迪个人修证，但它更多的是把对禅的理解讲述开来，所以它对思想的发展才能起到巨大的作用。而其他禅法虽接引学人，却仍然是要把他们引导到个人修证方面来，故能对个体收禅悦之功。从个人修证的意义上讲，看话与默照其优劣虽然异议纷呈，其实是难以比较的。如宗杲批评默照禅是“寒灰枯木”“断佛慧命”之“邪禅”，《祖庭事苑》指责“以默坐为禅，斯实吾门之哑羊”。近人也有批评看话禅是对文字禅的矫枉过正^①，“会一两则之因缘以为了却大事……得片断思想而止，而逸禅道全体，恰如众盲摸象，失其真矣”^②。这些批评应当说都有一定的道理。圣严在《中国禅宗的禅》里谈到它们的比较时认为，修行方法可有松、紧二门，对于心神劳累的人，宜用松弛的灵然默照；对于心神浮动、生活懒散的人，宜用

① 吕澂：《南北禅学的流行》，《中国佛学源流略讲》，中华书局1979年版，第260页。

② 忽滑谷快天：《中国禅学思想史》，上海古籍出版社1994年版，第604页。

紧张的逼拶紧迫的看话禅。如此，无论用何种方法，“都是活泼泼的点拨”。如果是投机取巧，“天天卖弄公案，玩耍话头，徒逞锋利的口舌，没有真修实证的工夫”，那么，“谈公案的人越多，体悟禅味的人便越少”。事实上，禅宗末流，如圣严所说的还是大有人在的。

所以，从思想史这个角度看，宋代禅宗所出现的看话禅和默照禅，不仅容易导致对禅的滥用，而且其主寂主义、神秘主义及其随意性确实阻碍了禅学的发展并岔入末路。其代表人物分别是宗杲和正觉。但是，就他们自身而言，宗杲有《正法眼藏》，其着语与评唱相去不远；正觉更有《颂古》与雪窦《颂古》并行于世，且为万松行秀所评唱。他们也难免以文字说禅，于思想史也不能说没有贡献，这是应当予以区别的。

宗杲（1089—1163），安徽宁国奚家子。12岁入乡校，一日与同窗戏，投砚误中先生，偿金弃学，并曰：“大丈夫读世间书，曷若出世法？”即投东山慧云院，从慧齐薙发，17岁受具。遍阅诸家语录，尝疑五家宗派：“元初只是一个达摩，何以有许多门庭耶？”于是请益于宣州明教绍理，参究重显颂古之因缘，能洞达先德微旨。理叹为再来人。次游洞山微和尚门下（芙蓉道楷法嗣），穷曹洞宗旨。因需燃臂香授其心印，杲曰：“禅有传授，岂佛祖自证自悟之法！”故不首肯而去。

大观三年（1109），投黄龙派真净克文法嗣湛堂文准门下于江西潞潭山宝峰寺，于是与惠洪结下了师叔、侄之因缘。文准迁化后，杲编撰其语录，“谒惠洪觉范，以议编次”，并请洪为之题记。杲还求塔铭于张商英，一见相契，下榻与语朝夕。张题杲之所居曰“妙喜”，故杲亦自称妙喜。

因慕克勤之名，又得张商英之助，宣和七年（1125）值克勤奉召住京都天宁寺，得入克勤门下。杲与克勤参究公案，应声酬对，毫无滞碍。于是，克勤以所著《临济正宗记》付杲，俾掌记室，自此杲道声四著，名振京师。右丞吕舜徒奏赐紫衣，号佛日。士大夫争与之游。克勤返蜀，杲亦韬晦结庵以居。

靖康二年（1127），适女真之变，汴京陷落。金欲取僧十辈，杲在其中，而幸得免，趋吴门虎丘度夏。值克勤奉诏住云居，举杲为第一座，为众说法。克勤尝言：五祖下三佛，佛鉴、佛眼下“早见漏逗出来”，唯有这里“无此两般病痛”。杲于是主张“击石火，闪电光，业识茫茫未有了日”，克勤深以为然，返蜀后，曾对右丞张浚曰：“杲首座真得法髓，苟不出，则无支临济宗者。”及浚造朝，于绍兴七年（1137），遂以临安径山能仁禅院招杲，法席之盛，冠绝当时，建千僧阁于院中，聚集僧徒1700余人，号临济再兴。时右相汤思退、参政李炳、礼部侍郎张九成、内翰汪藻、给事中冯楫等士大夫问道，杲则随机开悟。

绍兴十年（1140），因与张九成言及“神臂弓”，为秦桧所忌，次年，则以杲为张九成党，而毁其衣牒流放衡州。《宋史·张九成传》云：“径山宗杲，善谈禅理，从游者众。九成时往来其间，桧恐其议己，令司谏詹大方论其与宗杲谤讟朝政，谪居南安军。”看来也是一桩“莫须有”的冤案。绍兴二十六年（1156）十月，诏移梅阳（广东嘉应），不久获赦放还。同年，以朝旨住明州阿育王山广利禅寺，绍兴二十八年（1158）再诏住径山。隆兴元年（1163），孝宗即位，赐号大慧禅师，大弘克勤宗旨。同年八月，寻示微恙，有书曰：“生也恁么，死也恁么。有偈无偈，是什么热。”^①掷笔委然而化。谥曰普觉。

宗杲之禅，因受时代风气之熏染，实不脱颂古、评唱之文字禅的影响。其推举之看话禅虽说是文字禅的矫枉，实际上也不过是默照与文字间的折中形式。其身处山河破碎之秋，又多与忠义士大夫们交往，故其思想上又表现出忠义爱国之色彩。他说：“予虽学佛者，然爱君忧国之心，与忠义士大夫等。但力所不能，而年运往矣。”而且还提出“菩提心则忠义心也，名异而体同”，由此也可见当时儒释杂糅之特点及禅在现实中的可塑性。记载杲之言行的主要著作有其弟子蕴闻编的《大慧普觉禅师语录》、道谦的《大慧普觉禅门武库》以及祖咏的《大慧普觉禅师年谱》等。

就宗杲之禅学思想而言，由他自己的话可见一斑。他说：

今时兄弟，参佛果底，不肯见佛眼；见佛眼底，不肯参佛果。譬如众盲摸象，岂知二老之意耶？殊不知佛眼便是有规矩底佛果，佛果便是无规矩底佛眼。若是要为不瞎人眼，却来见佛果。若只见佛眼涅槃堂禅，自救即得，为人即不得。^②

文中提到的佛眼，即与佛果克勤同出法眼门下之佛眼清远。远主张心下无事，全体无念，“禅何不坐，坐何不禅”^③，是以坐禅为其宗尚的，故杲说他是“有规矩的佛果”，而把拈提宗乘，超宗越格，以文字评说公案的克勤视为“无规矩的佛眼”。这就说明杲的禅法是游走于规矩和无规矩之间，自救与救人之间，也即作为个人入道方法的禅定与作为一种理论去弘扬。可见，杲的禅法与克勤之路大体一致，而与佛眼相径庭。难怪佛眼批评看话禅“空理会古人言语公案，差别问

① 如惺：《明高僧传》。

② 《大慧普觉禅师宗门武库》。

③ 清远：《坐禅偈》。

难”^①，甚至有的说“克勤宗杲门下，多坠击石火闪电光之巢臼，有不辨纯禅之为何之弊”^②。这些批评可以说代表的是“无言派”的意见，但它却衬托了宗杲对于禅学，走的实在是一条折中与综合的道路，其看话禅也明显带有“不言”与“言”相结合的痕迹。

宗杲早年在湛堂文准门下已经学得了“说禅”的工夫，拈古、颂古、小参、普说，无一不能。其在克勤门下更是应声酬对，毫无滞碍。从上段话中也可以看出，他对克勤的禅风不仅是肯定的，而且是似贬而褒的。至如在他的法语中，不仅集古德之言行，而且同样也加了类似颂、评的着语，这就和克勤的《碧岩录》无大差别了。比如他在引述文偃和文益关于橙子的话时加着语云：“识得橙子，好剃头洗脚。虽然如是，大有人错会在。”^③尽管他说得简单且蕴含机锋，但毕竟还是以文字说禅，其所释“剃头洗脚”与文益的“周匝有余”，文偃的“天地悬殊”相比，几乎可说是“直言”了。

但是，在禅门看来，文字说禅之风尽管甚嚣尘上，仍然是着相着言而失大道的邪禅，因而受到禅家的非难，而如正觉之默照禅宗杲视为引人入死灰枯木而断佛慧命的“邪禅”一样，所以，他需另辟一条通向觉岸的禅的道路，这就是他倡导看话禅的思想前提。

明僧圆澄，在《重刻〈正法眼藏〉序》里有这样一段话：

诿意人根寝劣，法久生弊，或承虚接响，以盲枷瞎棒，妄号通宗；或守拙抱愚，以一味不言，目为本分；或仿佛依稀，自称了悟；或摇唇鼓舌，以当平生。如此有百二十家痴禅，自赚赚人，沦溺狂邪。

这里批评了三类百二十种狂邪之“痴禅”，但无一涉及文字禅的，可见圆澄也是侧重在思想发展之贡献方面，这大概能反映宗杲之所以取看话禅的折中思想。至于他对《碧岩录》的态度，不仅火其书，而且毁其板，并非因为他与其老师克勤在思想和方法上有什么根本的冲突，只是“虑其后不明根本，专尚语言，以图口捷”，这里也没有否定《碧岩录》的意思。元代希陵评价此事说“成此书，火此书，其用心则一”，固属溢美之词，或者说是对宗杲过激行为所下的一个“转语”。然而，此说毕竟把握了宗杲与克勤在以文字说禅这一方面大体一致的态度。希陵还说：“大慧禅师，因学人入室，下语颇异，疑之，才勘而邪锋自挫。”再三查问，

①《续藏经》第一辑第二编二十三套第三册，第259页。

②忽滑谷快天：《中国禅学思想史》，上海古籍出版社1994年版，第600页。

③《正法眼藏》。

来说“碧岩集中记来，实非有悟”^①，所以才有宗杲毁板之举。希陵的话应当说是可信的。结合其焚毁惠洪《禅林僧宝传》初成史稿，而使十九人终不予卷^②的事来看，宗杲其人过于自负而好做惊人之举。大概那个向他问法的人引《碧岩录》而令其难堪，于其自尊心有损，也可以说是焚书的一个诱因。然而，《碧岩录》并未因宗杲的惊人之举而绝迹，当时的人即使不悟禅理，也能以碧岩之语，与宗杲这类大师应对，亦可见《碧岩录》影响之广，渗透之深，也就是文字禅对禅宗思想的传播贡献之巨了。

当然，对于自视甚高的宗杲来说，将《碧岩录》付之一炬，还有更深一层的意义，即突出其提倡的看话禅的地位。为此，他开口必骂诸方长老，尤以全力排击默照禅，以资看话禅之鼓吹。他说：

使人休歇，你道不休歇得么？殊不知，若这个猢猻子不死，如何休歇得来……此风往年福建路极盛。妙喜绍兴初入闽住庵时便力排之，谓之断佛慧命。^③

据此可知，宗杲在入闽之初即开始排击默照禅，而且用语尖刻，与对《碧岩录》的态度迥异。他还说：

今有一种剃头外道……教人随缘管带，忘情默照。照来照去，带来带去，转加迷闷，无有了期。^④

近年以来，禅有多途……或以无言无说，坐在黑山下鬼窟里，谓之威音王那畔父母未生时消息，亦谓之默而常照为禅者……妙喜常谓纳子辈说，世间工巧技艺，若无悟处，尚不得其妙，况欲脱生死，而只以口头说静，便要收杀，大似埋头向东走欲取西边物……教中谓之谤大般若断佛慧命人。^⑤

在宗杲看来，当时流行的各种禅法，特别是无言无说、忘情默照，欲悟禅机，欲脱生死，不仅是缘木求鱼，而且简直是断佛慧命。

为了说明这一点，宗杲还以庄解佛，引用《则阳》中庄子假托少知与大公调的问答：“言而足，（则）终日言而尽道。言而不足，（则）终日言而尽物。道，物之极，言默不足以载。非言非默，议其有极。”尽管庄子的这段话是针对言、

① 希陵：《碧岩录》后序。

②（明）恕中无愠：《山庵杂录》。

③《大慧普觉禅师普说》。

④《大慧普觉禅师语录》卷25。

⑤《大慧普觉禅师语录》卷25《答张舍人状元安国》。

默两者的,但宗杲以老庄说禅,主要还是“破你这默然的”(从这里我们更能看出,禅宗是在庄佛结合的基础上不断健全和完善的,当然也显示了宋代禅宗综合的特征)。宗杲正是在其破斥默照、火焚《碧岩录》的“惊世”之举中,把看话禅推到了显著的地位。

看话禅以宗杲而风行,宗杲以看话禅而名世,但是看话禅并非宗杲之发明。可以说它是随公案的产生而产生的。也就是说,唐末即有看话之风,至五代禅风弥漫,看话头也在这一风气中传扬开来。云门文偃曾不无愤慨地批判道:“举个古人话,识性记持,妄想卜度道,我会佛法了也。”^①他认为,不识禅教之真髓,而在话头上攀葛藤,翻江倒海而自以为了解佛法,实际上是在禅宗兴盛之中而生之弊状。可见,看话头在五代时已受到禅门的责难了。

其实,看话头虽缘自公案,但与公案不同。公案一般是被当作正面文章来理解,所以它可以有各种各样的文字解释,如颂古、拈古、代别、评唱等。看话头则是取公案中的某些语词进行内省式的参究。其利在于可以激发人的创造性思维,其弊则可以导致胡思乱想,即文偃说的“妄想卜度”。难怪清代曹洞宗僧人元贤在他的著作中批评说:“后人教看话头,百计搜寻,无乃太多事乎?”^②

当然,宗杲是不会承认这一点的。他是要以公案中的某些话头,作为摧破知觉情虑之具,杜塞思量分别,在扫荡知解、穷究无任何意味的话头中,“心无所之,忽然如睡梦觉,如莲花开,如披云见日”^③,即达到一种空灵而超越的境界。如其所言:

但将妄想颠倒的心,思量底心,好生恶死底心,欣静厌闹的心,一时按下,只就按下处看话头。僧问赵州,狗子还有佛性也无,州云无。此一字子乃是摧破许多恶知恶觉底器仗也。不得作有、无会,不得作道理会,不得向意根下思量卜度,不得向扬眉瞬目处垛根,不得向语路上作话计,不得颺在无事甲里,不得举起处承当,不得向文字中引证。但向十二时中,四威仪内,时时提撕,时时举觉。^④

这是宗杲关于他的看话禅的纲领性说明。这里他强调要把妄想、分别、生死、知解以及欣厌之心全都按下,实际上就是要断除差别,扫荡知解,做到心头无物。

①《续藏经》第一辑第二编第二十三套第二册,第171页。

②元贤:《呖言》。

③《大慧普觉禅师书》。

④《大慧普觉禅师书》答富枢密(季申)。

然后拿话头来参究，既不得解为有、无，不得从道理上理会，不得以逻辑推论，不得从形式揣度，不得从语中找寻消息……总之是说不能以理性和逻辑的方法去推求它的意义。如此“情识不行，如土木偶人相似，觉得昏怛没巴鼻可捉时便是好消息”^①。简单地说，首先要杜绝思量而做到无心、无念，继而以非理性、非逻辑的思维方式穷究一个无意义的话头，直至什么也不得的时候，才能够以此空灵之心体察超越一切的境界。这里关键是无心，杜绝分别思量，而进至非有，非无，非非有非无，非亦有亦无。这与禅宗离相、离境、超四句、绝百非的根本旨趣是完全一致的，故希陵说他与克勤“其用心则一”。只不过宗杲以话头做引子，虽然不能说不是一种方法，而且可能是一种比竖眉瞪目，拳脚交加，甚至刀劈断指等以势示禅较好的一种方式，但它绝不是最好的方式，甚至可以说是那些投机取巧、哗众取宠者把禅宗引入歧途的方式。

不过，宗杲在批评以势示禅，或者问而不答的习禅方式时，鲜明地指出这些人“或者谓一切语言总不干事”^②，说明他并不否定语言文字与禅道有密不可分的关系。要按下“五心”，实行“八不得”，一连串的排比长句，奔泻而来，不是语言文字又是什么呢？可见，千说万说，固不如自见分明，然而千说万说，还是能够启迪、引导人自见分明的。

具体地说，宗杲所看话头只有六七个^③，概括起来，其要求就是要悟、要疑、要参活句而不参死句。至于悟什么，如何“大疑大悟”，什么是死句，什么是活句，还得靠语言文字的解说。请看：

见月休观指，归家罢问程……如僧问赵州，狗子还有佛性也无？州云无。只管提撕举觉，左来也不是，右来也不是。又不得将心等悟，又不得向举起处承当，又不得作玄妙领略，又不得作有无商量，又不得作真无之无卜度，又不得坐在无事甲里，又不得向击石火闪电光处会。直得无所用心，心无所用之时，莫怕落空，这里却是好处。蓦然老鼠入牛角，见便倒断。^④

且不管这则话头意义到底如何，只此一个无字，宗杲也难免千说万说。尽管他说赵州的话左也不是，右也不是，但它毕竟还是一种“提撕”（提示）和“举觉”。他说不得如此如此，都是教人不要把“无”字当死句，即不要把它当作任何的形式、

①《大慧普觉禅师书》。

②《大慧普觉禅师语录》卷24。

③有庭前柏树子、麻三斤、干屎橛、狗子有无佛性等。

④《大慧普觉禅师语录》答张舍人状元（安国）。

内容、方法等等去参究，于“千疑万疑”中归于空旷，那也就摆脱了困惑，达到了非语非默所能指示的超越境界。其实，达到这个境界还是凭借语言的提撕和举觉，至少对宗杲是如此。

总之，宗杲的看话禅在思想上虽然没有什么新的建树，但就方法而言，始终在其后的佛教史上占据着一定的地位。无论是曹洞，还是临济，对此均不离不弃。清初禅门两大系的代表人物玉林通琇、为霖道忞都是很看重看话禅的，甚至主张终生参一句话头，即可“证自广大性体”，善亦不集而自集，恶亦不断而自断；直到 20 个世纪的虚云和尚，也曾把看话头作为入道的门径；去年韩国东国大学专门召开了看话禅的国际学术研讨会，也可见其影响历代不绝，而与禅宗历史相映成趣。

论大慧宗杲

董 平

在禅宗的发展史，生活于两宋之际的大慧宗杲占有重要地位。他独具智慧，对南渡之初的政治局势有清醒的认识，力主抗金以图中原恢复，亦因此而得罪朝廷，饱受流放之苦；他对当时的禅门风气有极为严厉的批评，反对闭眉合眼懵懂精神去一味地坐枯禅，强调禅的生命须展布于活生生的生活世界本身，竭力提倡真机流动的“看话禅”，从而被认为是临济宗的中兴者；他是圆悟克勤的传法弟子，然见解却颇与克勤有异，焚毁了克勤颇费心血的《碧岩录》。在禅宗史上，宗杲是一位颇有传奇性的人物，本文主要论述几个方面的问题：一是他为什么要焚毁《碧岩录》；二是他为什么竭力批评“默照禅”；三是他所倡导的“看话禅”所包含的禅学意义。但在谈论这些问题之前，我们先稍了解一下宗杲的事迹。

一、宗杲的生平行履

大慧宗杲（1089—1163），俗姓奚氏，宣州宁国（今属安徽）人。17岁出家，因不欲居乡里习诸经论，遂于大观元年（1107）19岁时始四出游方参学。“初行脚时，曾参洞山微禅师。两年之间，曹洞宗旨，一时参得。”但他认为禅唯可自证，而不可传授，微禅师“只是不合将功勋五位、依正回互、五王子之类许多家事来传”，若“禅有传授，岂佛祖自证自悟之法？遂弃之。”^①大观三年，宗杲往泐潭，投入湛堂文准（1061—1115）门下，先于宣州一带持钵，后入为侍者。文准为真净克文的嗣法弟子，属黄龙派。宗杲在其座下，实受其钳锤陶冶，对其日后禅学思想的成熟是有深刻影响的。宗杲自谓：“宗杲虽参圆悟和尚打失鼻孔，元初与

① 祖咏：《大慧普觉禅师年谱》“大观二年”下，《中国历代禅师传记资料汇编》（上），第289页下。

我安鼻孔者，却得湛堂（文准）和尚。”^①而文准亦对宗杲极为赏识，以法器期之，以为“非碌碌余子可比”，“他日必能任重致远”。^②政和五年（1115），文准入灭，疾亟之际，宗杲问曰：“和尚若不起此疾，教某甲依附谁可以了大事？”文准曰：“有个川勤，我亦不识他，你若见他，必能成就此事。若见他了不得，便修行去，后世出来参禅。”^③所谓“川勤”，即指圆悟克勤。次年，亦即政和六年，宗杲受众人之托而往荆南，拜会张商英，请他为文准撰塔铭；宗杲由此与张商英结识，其颖悟乐辩亦甚为张商英所赞叹，因此当宣和二年（1120）的春天，宗杲再次往荆南拜谒张氏的时候，张氏遂欣然为他向克勤作了推荐（张氏即卒于是年）。宣和六年，诏克勤住东京天宁寺，宗杲听说以后，“私自庆曰：‘此老实天赐我也’”^④遂往天宁，于次年挂搭于该寺，由此而得以师事克勤。

宗杲在圆悟克勤门下参禅42日而悟道，克勤“著《临济正宗记》以付之，俾掌记室，分座训徒”。^⑤靖康元年（1126），右丞相吕好问（字舜徒，1064—1131）奏请朝廷，钦宗赐宗杲紫衣及“佛日大师”之号。此后，宗杲尝辗转于江、浙、广、闽诸地，至绍兴七年（1137），因丞相张浚之请而住持余杭径山能仁禅院，僧众多至1700余人，“皆诸方角立之士，师（宗杲）行首山令，起临济宗，憧憧往来，其门如市，学徒咨扣，日入玄奥；规绳不立，而法社肃如也。由是宗风大振，号称临济再兴”。^⑥

绍兴十年（1140），侍郎张九成（1092—1159，字子韶，号横浦，又号无垢，杭州人）登径山，宗杲与他一起讨论《大学》中的“格物致知”之义，相与甚为相笃。次年四月，九成因父丧，再上径山，在与宗杲的议论当中，或许对朝政亦有所议论。时秦桧专权，力主与金国议和，肆意贬黜抗金名将岳飞、韩世忠等，而张九成则是竭力主张抗金的。《宋史》张九成本传云：“径山僧宗杲，善谈禅理，从游者众，九成时往来其间。（秦）桧恐其议已，令司谏詹大方论其与宗杲谤訕朝政。”是年五月，“敕九成居家持服，服满别听指挥。径山主僧宗杲追牒，责衡州”。^⑦自是宗杲开始了长达16年流放生涯。他于七月至衡州（今湖南衡阳）贬所；绍

① 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷十五，《禅宗语录辑要》第381页上—中。

② 祖咏：《大慧普觉禅师年谱》“政和三年”下，《中国历代禅师传记资料汇编》（上），第290页下。

③ 《大慧普觉禅师年谱》“政和五年”下，同上书，第291页上。

④ 《大慧普觉禅师年谱》“宣和六年”下，同上书，第295页上。

⑤ 《大慧普觉禅师年谱》“宣和七年”下，同上书，第296页上。

⑥ 《大慧普觉禅师年谱》“绍兴八年”下，同上书，第305页上。

⑦ 《大慧普觉禅师年谱》“绍兴十一年”下，同上书，第307页上。

兴二十年(1150)又被再贬梅州(今属广东省);至二十五年(1155),得“蒙恩自便”,因此他于绍兴二十六年(1156)的正月离开梅州,起程返回浙江,途中曾与谪居安南而此时亦被起复的张九成再次聚会;同年三月,宗杲被旨恢复了僧籍。

绍兴二十七年(1157),宗杲住持明州育王山光孝寺(在今宁波),时年已69岁。“裹粮问道者万二千指,百废并举,檀度响从,冠于今昔。”因育王山地势较高,饮水缺乏,众僧甚以为苦,宗杲遂凿泉而为大池;又因僧人众多,粮食不足,又率众围垦海岸闲地,筑涂田数千顷,用贍斋厨;这些举措受到了朝廷的褒奖,诏赐其座,名为“般若”。^①绍兴二十八年(1158),宗杲被旨再住余杭径山,“道俗钦慕,如见其所亲”,虽年事已高,然接引后进,未尝少倦。绍兴三十二年(1162),孝宗赐以“大慧禅师”之号。次年,即隆兴元年(1163),宗杲圆寂。嗣其法者八十有四人,门人集其著述讲说,编为《大慧普觉禅师语录》三十卷、《大慧普觉禅师宗门武库》一卷等。

宗杲为一代禅门硕德,临济宗绪之不坠,实赖以扶持。其博通内外典籍,融摄经教,而归于发明本心之旨;和会儒释,融世出世间法于一体,而又慧辩无碍,广与士大夫交游,由是而实致南宋学风以深厚影响。张浚为其撰塔铭,称其“纵横踔厉,无所疑于心,大肆其说,如苏(秦)、张(仪)之雄辩,如孙(武)、吴(起)之用兵,如建瓴水转圆石于千仞之阪;诸老敛衽,莫当其锋。于时贤士大夫,往往争与之游”。^②足见其于当时影响之巨。宗杲生逢变乱之世,国家蒙耻,人民流离,故其身虽处于方外,其心却无所局限,以菩提心等于忠义心,爱君忧国,虽得罪而无怨悔,诚非常人之所能,而实为僧中之硕德,人中之英杰。“师虽为方外士,而义笃君亲,每及时事,爱君忧时,见之词气,其论甚正确。……使为吾儒,岂不为名士?而其学佛,亦卓然自立于当世,非豪杰丈夫哉?”^③宗杲自己说:“菩提心则忠义心也,名异而体同。但此心与义相遇,则世出世间一网打就,无少无剩矣!”^④“力所不能而年运往矣”,其中正蕴含着他对时局的忧患及其对时政的感叹。而这一特殊的时代生活背景,亦正为我们理解宗杲之禅学思想的基本前提。

① 参见《年谱》“绍兴二十七年”下。

② 张浚:《大慧普觉禅师塔铭》,《中国历史禅师传记资料汇编》(上),第285页下。

③ 张浚:《大慧普觉禅师塔铭》,同上书,第286页上。

④ 宗杲:《大慧普觉禅师语录》卷二四,《禅宗语录辑要》,第418页下。

二、宗杲为什么焚毁《碧岩录》

当宗杲之时，禅林新出现的“文字禅”之风气浓郁，其代表人物除惠洪以外，便是圆悟克勤，而其代表作品则是《碧岩录》。宗杲是克勤的弟子，但焚毁《碧岩录》的刻板，却是他生平所做的大事之一。按照通常的观点，弟子入其门户，传其衣钵，便须心承其志，身当其事，此所谓继志以述事；但宗杲的作为，却似乎有背于弟子之德，因此他的焚毁《碧岩录》之举，便亦引起人们的诸多悬想。

克勤既为一代禅德，而又博通经论，融贯儒道，在当时颇擅赅博之名，他自己说“老僧生平久历丛席，遍参知识，好穷究诸宗派，虽不十成洞贯，然十得八九”。^①可见他对自己的博学亦是颇为自许的。在基本的禅学思想上，克勤重视明心见性之基本宗旨的阐明，强调须洞彻心源，以实现心体之本然真实状态的自觉澄明；但与此同时，他并不过分强调禅宗的“不立文字”之法，而重视语言文字在实现明心见性这一基本目的的过程中所具有的引导作用。在他看来，“既不立文字语言，（心）如何明得？所以道，路逢达道人，不将语默对。”^②亦即是说，不立文字并非绝对，它本身亦并不是禅宗的目的，而恰当的文字语言之提挈，对于明心见性这一本质目的恰恰是必要的。或许正由于这一原故，克勤极为重视对于古来禅德之公案的研究，并在此基础上形成了《碧岩录》十卷。但严格说来，《碧岩录》不能算是克勤的著作，因为它不是出于克勤的手笔，而是他的弟子根据他平时的讲说记录纂辑而成的。关友无党《碧岩录后序》说：

圆悟老师在成都时，予与诸人请益其说，师后住夹山、道林，复为学徒扣之，凡三提宗纲。语虽不同，其旨一也。门人掇而录之。既二十年矣，师未尝过而问焉。^③

普照在前序中亦有“普照幸亲师（克勤）席，得闻未闻，道友集成简编，鄙拙叙其本末”之说。^④按普照的序撰于建炎二年（戊申，1128），关友无党的后序则撰于宣和七年（乙巳，1125）；据此则大抵可知：一、《碧岩录》并非成于一时一地，盖自崇宁五年（1106）左右克勤住持成都昭觉寺时至政和年间（1111—1117）住持夹山灵泉院及湘西道林寺的数十年中陆续完成的；二、《碧岩录》由其门人笔录成编，克勤盖宣说而已，且编成后亦未尝过问；三、是编最迟于宣和

① 克勤：《圆悟佛果禅师语录》卷二〇，同上书，第316页上。

② 克勤：《圆悟佛果禅师语录》卷一三，同上书，第278页下。

③ 关友无党：《碧岩录后序》，同上书，第794页中。

④ 普照：《碧岩录序》，同上书，第709页上。

七年编辑完成，而最早于建炎二年刊行，其时距克勤圆寂尚有七八年。至于“碧岩录”的书名，则本于唐代善会禅师（805—881）之语。《景德传灯录》卷一五《澧州夹山善会禅师》：“问：‘如何是夹山境？’师曰：‘猿抱子归青嶂里，鸟衔花落碧岩前。’”夹山因此亦别名“碧岩”。夹山灵泉院即由善会禅师于咸通十一年（870）所创。

《碧岩录》的内容是对云门宗雪窦重显禅师所作《颂古百则》的诠释发微，借以为启发后学悟入玄门之机。重显《颂古》旧制，先列“公案”，继以“颂古”，而《碧岩录》则在“公案”之前加上“垂示”；在所列“公案”的文字中加上小字夹注，称为“着语”；在“公案”后继以“评唱”；再列重显“颂古”之文，“颂古”中亦有“着语”，又继以“评唱”。这样，每一公案就都有“垂示”“公案（本则）”“着语”“颂古”“评唱”五个部分所构成。“垂示”可以说是公案的总纲，往往点出公案的要点与关键，其目的是引起弟子的注意；“公案（本则）”为重显原有的文字，所取皆禅门大德的嘉言懿行；“着语”加于“公案（本则）”及“颂古”之中，是克勤特为提纲挈领或引起人们的特别关注而在某些文字间所加的注释语，或一言，或数字，或十数字，用语雅俗兼备，形式极为活泼生动；“评唱”则是《碧岩录》的精华部分，有的篇幅甚长，是对“公案”及“颂古”之禅意的正面阐释。

禅门首开“颂古”之风的人，一般认为是汾阳善昭（947—1024），及重显作《颂古百则》，则非但对公案的拣择相当精当，而且出语雅致，诗意浓郁，亦因此而饮誉禅林。克勤即云：“雪窦颂一百则公案，一则则焚香拈出，所以大行于世。他更会文章，透得公案，盘礴得熟，方可下笔。”^①关友无党亦说：“雪窦《颂古百则》，丛林学道诠要也。其间取譬经论，或儒家文史，以发明此事。”^②由此可知，“颂古”虽以禅门“公案”为材料，但须“更会文章”，不仅要“取譬经论”，而且亦要熟悉“儒家文史”，“方可下笔”，因此它带有浓厚的将禅理诗化的倾向，明心见性的禅机随着颂古之风的蔓延逐渐融为诗境词趣的玄妙空灵。实际上，宋代禅僧的渐趋于文人化，以及文人士夫中出现的“逃禅”之风，与禅门本身这种以文字为禅的风气是有着深刻的相互关涉的。然禅机既可以隐寓于诗，那末从诗的解读、领会之中便亦可以淘汰、拣择出禅机，所以克勤说：“大凡颂古，只是绕路说禅；拈古大纲，据款结案而已。”^③期望从“颂古”当中悟出“禅机”，最终导向自我本心的明达，应该即是克勤之所以撰《碧岩录》的基本目的。虽然“绕路

①《碧岩录》卷一，《禅宗语录辑要》，第714页中。

②关友无党：《碧岩录后序》，同上书，第794页中。

③《碧岩录》卷一，同上书，第711页上。

说禅”“据款结案”之说与初期禅宗直指心性的简捷明快已然相去甚远，但用来说明“颂古”“拈古”的本意，却仍然是恰当的。

从宋代禅宗的发展来看，“文字禅”的发生以及《碧岩录》的出现是有着深刻的社会文化背景的。从禅宗本身而言，它实际上是对宋代的文人士夫阶层因欲出离于现实政治的纠葛而在心态上转向于禅学这一普遍情形所作出的回应，是禅宗为它本身的普遍化、世俗化所采取的一种途径；从世俗文化的方面来说，则禅的诗化，尤其是它空明灵动、恬淡洒落的意境，非但契合于文人士夫的“逃禅”心态，而且亦能十分启迪其诗意的心灵。因此亦可以说，《碧岩录》的出现，乃是社会的世俗文化与禅宗的宗教文化交相互动的一种结果。尽管《碧岩录》之类的文字禅对禅宗文化的普世化具有重要价值，并且对中国古代诗艺理论的发展与成熟亦作出了重要贡献，但事情的另一面是，这种文人化了的、愈趋于精致的禅学路向，对于禅宗本身的宗教目的却并不一定是有益的。《禅林宝训》记载：

心闻曰：教外别传之道，至简至要，初无他说，前辈行之不疑，守之不易。天禧间（1017—1021），雪窦（重显）以辩博之才，美意变弄，求新琢巧，继汾阳（善昭）为《颂古》，笼络当世学者，宗风由此一变矣。逮宣（和）、政（和）间，圆悟又出己意，离之为《碧岩集》，……于是新进后生珍重其语，朝诵暮习，谓之至学，莫有悟其非者。痛哉，学者之心术坏矣！绍兴初，佛日（宗杲）入闽，见学者牵之不返，日驰月骛，浸积成弊，即碎其板，辟其说，以至祛迷援溺、剔繁拨剧、摧邪显正，特然而正之，衲子稍知其非而不复慕。然非佛日（宗杲）高明远见，乘悲愿力，救末法之弊，则丛林大有可畏者矣！^①

按照心闻禅师的这一观点，《碧岩录》的流行所导致的结果是“学者之心术坏矣”，而宗杲毁其刻板，则是“救末法之弊”的英明果决之举，否则禅林风气必为之大坏，“大有可畏者矣”。从禅宗本身的宗教立场来看，《碧岩录》在禅门的流行所产生的实际效果是与它原来的目的相背的，尤其是新进后学，往往熟记其中的语句以当“悟”，而忽略了本分的实修，明心见性成了某种停留于口头的言词黠辩。希陵在《碧岩录后序》中曾提到宗杲毁板的直接原因：“后大慧禅师因学人入室，下语颇异，疑之，才勘而邪锋自挫，再鞠而纳款自降，曰：‘我《碧岩集》中记来，实非有悟。’（大慧）因虑其后不明根本，专尚语言以图口捷，由

^① 净善：《禅林宝训》卷四，《大正藏》卷四八。按心闻禅师，名昙贵（《会元》作昙贯），永嘉人，见《嘉泰普灯录》卷一七、《五灯会元》卷一八。

是火之，以救斯弊也。”^①但宗杲焚毁《碧岩录》，却并非一时的情急之举，而是由来已久，有其深刻原因的。绍兴六年（1136），时宗杲住泉州云门庵，克勤在蜀中圆寂的消息传来，宗杲焚香，指克勤的像说：“这个老和尚，一生多口，搅扰丛林，近闻已在蜀中迁化了也，且喜天下太平。”^②所谓“一生多口，搅扰丛林”，显然是包含着对克勤编撰《碧岩录》的批评的。

但宗杲最终焚毁刻板的行为，却并不能将它看作是对克勤的不恭甚或背叛，而是他本人禅学观念的一种表达。按照宗杲的理解，禅宗的生命只在于“悟”而已，它是需要贯彻于行人的全部生活实践当中的，宗教的情怀不是仅仅表达于语言文字，而更需要体现于行为实践。禅宗转入“文字禅”的颂古、拈古、评唱之类的“绕路说禅”之途，不仅与禅宗“不立文字”的原初精神相背，而且必将使禅宗趋于末路，以至于断佛种姓。因此，尽管宗杲本人亦擅于颂古、拈古，但对以参究古人公案且专在言语上做功夫的风气却提出了激烈非难。如说：“近日丛林，以古人奇言妙语问答，为差别因缘狐媚学者，殊不本其实。诸佛说法，唯恐人不会，纵有隐覆之说，则旁引譬喻，令众生悟入而已。”^③是在宗杲看来，学禅必以“悟入”为的旨，诸佛说法，虽千言万语，亦只是要人悟入本心、开显本觉而已，若不以悟为本，而“多学言句，于言句中作奇特想”^④，“只管要于古人公案上求知求解”，那么“直饶尔知尽解尽一大藏教，腊月三十日生死到来时，一点也使不著。”^⑤禅慧源于心悟，而悟入唯在明心，所以若在古人公案上求禅求慧，实为弃本逐末，既悖佛教，复失祖心。丛林染着于此种风气，虽口说沸腾，却尽失禅门宗旨。所以宗杲论道：

近世学语之流，多争锋逞口快，以胡说乱道为纵横，胡喝乱喝为宗旨。一挨一拶，如击石火，似闪电光，拟议不来，呵呵大笑，谓之机锋俊快，不落意根。殊不知正是业识弄鬼眼睛，岂非谩人自谩、误他自误耶！^⑥

对于“近世学语之流”的这种批评，其言之不可谓不痛，其论之亦不可谓不

① 希陵：《碧岩录后序》，《禅宗语录辑要》，第794页下。

② 祖咏：《大慧普觉禅师年谱》，《中国历代禅师传记资料汇编》（上），全国图书馆文献缩微复制中心，1994年印行，第303页。

③ 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷一九，同上书，第397页上。

④ 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷二〇，同上书，第401页中。

⑤ 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷二一，同上书，第405页中。

⑥ 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷二四，同上书，第421页中。

明，而从中我们亦就可以领会他焚毁《碧岩录》的深层原因。

尽管宗杲焚毁了《碧岩录》的刻板，但该书的影响事实上却并未因此而销声匿迹。以禅机融为诗境，仍然是其时代的风尚，而宗门派别则渐趋于合流。《碧岩录》实凝萃着雪窦重显与圆悟克勤二位大师的心血，是其亲证本心本性的确切证件，而丛林中当年朝诵暮习的情景及其开发心悟之功，自然会引起人们的无限敬仰与无尽怀想，因此到了元朝大德四年（1300），岬中张炜（字明远）乃着手予以重新雕板，大概至延祐四年（1317）完成了《碧岩录》的新刻。^①该书的重刊行，诚然为丛林中的一大事件，时人均表示了极大的热情，誉之为“祖教回春”，期待着它对众生之本心的开悟发挥无上的功德，“使上根大智之士，一览而顿开本心，直造无疑之地，岂小补云乎哉”！^②从《碧岩录》的编辑、刊行、遭毁、重刊这一重“公案”当中，我们可以了解这样一点，即到了南宋时代，文字禅的发展已到相当成熟的地步，僧人的文人化、禅的诗化以及禅的思想向世俗文化形态的全面渗透，并由此而产生的禅僧与文人士夫的日益亲近，已然成为一种具有时代性的文化潮流。与此相伴随的是，一方面，禅宗的宗教理念实现了向世俗世界的广泛传播，赢得了知识阶层的普遍同情，实现了不同文化视域的全新融合，从而使禅宗的宗教功能在某种意义上“逸出”了它原有的领域，呈现出更为强大的社会文化的整合能力；但亦正因为如此，禅宗在改变着其他世俗的或宗教的文化形态的同时，亦在改变着它本身，宗门风气的转变在某种意义上似乎提示了禅宗作为一种宗教形式的自身存在的危机。宗杲本于他自己的禅观，盖对禅宗这种繁荣背后的生存危机有深刻的洞察，他对文字禅的激烈非难，对时下风气的严厉批评，以及他最终的焚毁《碧岩录》，实际上正原于这种强烈的忧患意识，是他意欲转变禅门风气，使之重归于开明本心之目的、重归于切实的生活实践的一次卓越努力。但是实际上，《碧岩录》应其时代的思潮而诞生，并且亦在宗教与世俗文化的全面交融中扮演着重要角色，即使是宗杲的高明果决，终究亦不能以一己之力来阻遏其时代思潮的涌动。及《碧岩录》重刊以后，其影响亦仍然巨大而绵远，依仿效法者亦屡见不鲜，其著名的如元代从伦的《空谷集》，乃是对投子义青《颂古百则》的评唱；万松行秀的《从容庵录》，则是对天童正觉《颂古百则》的评唱；等等。

① 参见《碧岩录》方回序、周驰序、三教老人序（以上见卷首），以及净日后序、希陵后序、冯子振后序（以上见卷末）等。

② 希陵：《碧岩录后序》，《禅宗语录辑要》，第794页下。

三、宗杲为什么非难“默照禅”

宗杲焚毁《碧岩录》，是他的禅观的一种直接表达，而在他对“默照禅”的严厉批评之中，则更为清晰的表达了他的禅学思想。按照宗杲的理解，“佛乃自觉圣智之境界”^①，而“禅乃般若之异名”^②，故欲成佛，须是以般若之智直切心体之“自觉”而臻于圣智之境，但此事决定不在言语上，而“唯亲证亲悟，始是究竟；才有一言半句作奇特解、玄妙解、秘密解，可传可授，便不是正法。”^③所以“从上诸圣，无言语传授，只说以心传心而已”^④，然佛祖之慧命亦正因此而得以相续不断。原于此故，“切忌寻文字引证，胡乱转量注解。纵然注解得分明，说得有下落，尽是鬼家活计”。^⑤然则是否尽弃文字便即可以得到禅之真髓？未也。“默照禅”之起，正在于过分强调了禅不在语言文字而堕入另一极端，宗杲言之，可谓沉痛之极，而其辟之，则可谓不遗余力。稍摘录他的数段论述如下：

今时学道人，不问僧俗，皆有二种大病。一种多学言句，于言句中作奇特想；一种不能见月亡指，于言句悟入，而闻说法法禅道不在言句上，便尽拨弃，一向闭眉合眼，做死模样，谓之静坐观心默照，更以此邪见，诱引无识庸流，曰静得一日，便是一日工夫。苦哉！殊不知，尽是鬼家活计。^⑥

而今诸方有一般默照邪禅，见士大夫为尘劳所障，方寸不宁帖，便教他寒灰枯木去，一条白练去，古庙香炉去，冷湫湫地去，将这个休歇人。……此风往年福建路极盛，妙喜（按宗杲自谓）绍兴初入闽住庵时，便力排之，谓之断佛慧命，千佛出世，不通忏悔。^⑦

近世丛林有一种邪禅，执病为药，自不曾有证悟处，而以悟为建立，以悟为接引之词，以悟为落第二头，以悟为枝叶边事。自己既不曾有证悟之处，亦不信他人有证悟者，一味以空寂，顽然无知，唤作威音那畔空劫已前事，逐日噉却两顿饭，事事不理睬，一向嘴庐都地打坐，谓之休去歇去，才涉语言，便唤作落今时，亦谓之子孙边事，将这黑山下鬼窟里的为极则，亦谓之祖父从来

① 见《大慧普觉禅师语录》卷一九，《中国历代禅师传记资料汇编》（上），第396页上。

② 见《大慧普觉禅师语录》卷一九，同上书，第400页上。

③ 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷一九，同上书，第398页上一中。

④ 见《大慧普觉禅师语录》卷一九，同上书，第398页下。

⑤ 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷二八，同上书，第436页中。

⑥ 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷二〇，同上书，第401页中。

⑦ 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷一七，同上书，第390页下—391页上。

不出门。以己之愚，反愚他人。^①

从宗杲对“默照禅”的这些严厉批评与非难中，我们可以清楚地看出，“默照禅”产生的原因尽管是在意欲匡正求禅道于语言文字之风的偏失，但却走向了枯寂的极端，因而亦仍然为禅宗一种误入歧途的形式。因此在宗杲看来，“默照禅”之所以为“邪”，乃在其“执病为药”，尽行拨弃一切语言文字，而将禅的活泼生命逆转为“黑山下鬼窟里”的默然静坐；这种枯寂的静坐默照，实质上是取消了禅之观悟这种本质上为生命之流行的活泼形态，故谓其“断佛祖之慧命”。按照宗杲的观点，唯契证心源之悟，才是禅的唯一目的，亦唯有心体之灵明的自我澄明，才能超越于生死，于法自在，融世间出世间为一体，而普施慈悲救度之德于一切众生。因此“默照禅”之所以为“邪”的另一方面，还更在于它强行割裂了动静一原的基本原理，妄立世间与出世间之壁垒，是坏世间相而求实相。“杜撰长老辈，教左右静坐等作佛，岂非虚妄之本乎？又言静处无失，闹处有失，岂非坏世间相而求实相乎？”^②“若以静处为是，闹处为非，则是坏世间相而求实相，离生灭而求寂灭。”^③基于对“默照禅”的这种分析与批评，宗杲提出了他自己关于禅观的两种重要见解。

第一，禅的生命在悟，唯悟为佛祖慧命之所以可能得以延续的本原，因此禅虽离文字言说之相，然文字言说之用却不可以尽行废弃，而可借为发悟之机。道由心悟，不在言传，“正法无传无授，唯我证尔证，眼眼相对，以心传心，令佛祖慧命相续不断，然后推己之余，为物作则”。^④“世间文章技艺，尚要悟门，然后得其精妙，况出世间法？”^⑤故悟乃为禅的真实生命之所在。然悟须要有机，当机而发，直契心源，则本源莹彻，实证菩提。正是在作为“入道因缘”的意义上，宗杲乃竭力提倡对于古人公案的解读与参究，尝谓“近世丛林，邪法横生，瞎众生眼者，不可胜数。若不以古人公案举觉提撕，便如盲人放却手中杖子，一步也行不得”。^⑥然读古人公案，却又切忌流入言诠解释之途，否则乃又堕入“学语之流”的以指当月、逐末舍本之病。所以道：

① 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷二一，同上书，第407页下。

② 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷二七，《中国历代禅师传记资料汇编》（上），第432页中。

③ 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷二五，同上书，第424页下。

④ 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷一九，同上书，第432页中。

⑤ 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷一八，同上书，第393页中。

⑥ 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷一九，同上书，第398页上。

参禅人看经教及古德入道因缘，但虚却心，不用向声名句义上求玄妙、求悟入。若起此心，即障却自己正知见，永劫无有入头处。^①

凡看经教及古德入道因缘，当见月亡指，切不得混在言语中。若于语上寻玄妙、言中求奇特，落处如此做工夫，则失方便矣。^②

简言之，“文字语言，乃标月指也”^③，亦为筌蹄。指之用，在于标月；筌之施，则为得鱼；是故既经见月则指亡，既已得鱼则筌遗；语言文字之设，原为入道之因缘，发悟之方便，若“泥在言语中”，“于语上寻玄妙”“求奇特”，便犹滞着于影迹而忽略其本体，是以指当月，以筌为鱼，其妄想颠倒，由斯可见。但另一方面，指有标月之用，筌为得鱼之方，舍指无以见月，弃筌则无由得鱼，是故语言文字亦究有引导悟入之功，若尽皆拨弃，便亦恐有误入歧途之弊。此指、月、筌、鱼之设喻，虽非新颖，却翔实体现了宗杲意欲在禅之有无文字之间寻得某种制约与权衡的努力，其中包含着 he 对于“文字禅”与“默照禅”两种禅风之偏失的批评，亦包含着 he 对于人类过去之文化传统与宗教经验的尊重。禅以悟为根本，一切言诠乃至以古人公案举觉提撕，皆须会归于己心之开悟这一根本原点。“当知读经看教，博极群书，以见月亡指、得鱼亡筌为第一义，则不为文字语言所转，而能转得语言文字矣。”^④这一观点，正可视为宗杲关于禅之悟与语言文字之间基本关系的一种原则性衡定。

第二，禅虽为出世间法，但不可尽以出世间法求；求禅悟以续佛祖之慧命，乃须落实于“推己之余，为物作则”，自利利他，以救度一切世间苦厄，故不得“坏世间相而谈实相”，不得坏世间法而求出世间法；出世间法仍须于世间法中显示其根本大用。宗杲引《“华严”》云：佛法世间法，若见其真实，一切无差别。”^⑤佛法原本普溥涵融，能遍摄一切世间出世间诸法诸相，而非偏于枯寂，唯出世间之求；事实上，禅悟的本质原是个体之真实生命的流行与发越，这种真实生命无间于世出世间，而遍行于世出世间；就佛法之慈悲救度的根本精神而言，反而是必须于生命存在的经验境域，亦即现存的世间境域之中获得其最为充分而完善的终极体现的。故宗杲云：“佛自有言：不坏世间相而谈实相。又云：是法住法位，

① 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷二〇，同上书，第400页中。

② 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷二二，《中国历代禅师传记资料汇编》（上），第409页下。

③ 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷二四，同上书，第422页上。

④ 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷二四，同上书，第419页中。

⑤ 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷二四，第418页下。

世间相常住。《宝藏论》云：寂兮寥兮，宽兮廓兮，上则有君，下则有臣，父子亲其居，尊卑异其痊。以是观之，吾佛之教，密密助扬至尊圣化者亦多矣，何尝只读空寂而已！”^①是明佛法并非“只谈空寂”，而亦须“助扬圣化”，其理论的原典依据则是《法华经》的“世间相常住”。在他看来，虽谈实相而不坏世间之相，虽求出世间法而仍回归于世间诸法，不滞于假，不偏于空，从容中道，而博施慈悲化物之根本大用，乃是佛祖历代相传的终极妙道，故云：“不坏世间相而谈实相佛佛授手，祖祖相传，无差无别。”^②但如何才是“不坏世间相而谈实相”？宗杲云：

如何是不坏世间相而谈实相？妙喜为尔说破。奉侍尊长，承顺颜色，子弟之职当做者，不得避忌，然后随缘放旷，任性逍遥。日用四威仪内，当自检察，更以无常迅速，生死事大，时时提撕，无事亦须读圣人之书，资益性识。苟能如是，世间出世间俱无过患矣。^③

在这里，宗杲确实已将何为“不坏世间相而谈实相”之意“说破”。简括其意，便是心缘实相而涵融世相；心缘实相，则不滞于世情；涵融世相，则不偏于空寂。如是乃得既不执著于世之假有而迷其本心，忘情逐物，以至于心随物化，亦不废弃世间生存之为人的常道，而能实地践履其当为之职责。唯其以出世间的情怀而做世间的事业，将既得于实相的真实生命切实展布于世间生存的经验过程，方能“随缘放旷，任性逍遥”，而真正做到“立处即真”，于世出世间俱无障碍。“道无不在，触处皆真，非离真而立处，立处即真，教中所谓治生产业皆顺正理，与实相不相违背”^④，即此之谓也。而若拘执禅为出世间法，须尽坏假名，尽弃世故方能得行其道，实则必致佛法之灭裂。若无世间法，便亦无佛法，故“一向杜绝世故乃可得行此道，如此则是坏世间相而谈实相，何道之有”！^⑤

重申禅的生命唯在于悟，突出强调世出世间的一体互融，不得坏世间相以谈实相，而要求行出世间法于现实世间，自利利他，为物作则，不仅于阴界入之经验境域显示其真实生命的光明峻伟，而且实现其普施博化的终极价值，实为宗杲全部禅学思想中最为核心的观念。这一观念之提出的现实基础是为惩“文字禅”

① 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷二二，《中国历代禅师传记资料汇编》（上），第412页上—中。

② 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷二二，同上书，第412页下。

③ 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷二二，同上书，第412页下—413页中。

④ 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷二三，同上书，第417页上—中。

⑤ 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷一八，同上书，第394页下。

与“默照禅”之流弊，并且包含着其时代之独特的现实政治内容，而其理论的最主要来源则是天台宗本于《法华经》的中道实相之论，而从中我们亦显然可以看到“人间佛教”思想的某种历史渊源。^①

正由于佛法世间法，若见其真实，则一切无差别，了无碍隔，而佛佛授手，祖祖传心，于斯妙道，亦并无殊异，故禅教一致，略无异致，乃是宗杲思想中应有的当然之义。基于完全相同的理论前提，宗杲亦论三教的同归一致以及在家修持与出家修持之无异。其论三教本质同一，云：

愚谓三教圣人立教虽异，而其道同归一致，此万古不易之义。^②

三教圣人所说之法，无非劝善惩恶，正人心术。心术不正，则奸邪唯利是趋；

① 台湾大学哲学系杨惠南教授曾撰《看话禅和南宋主战派之间的交涉》一文，发表于《中华佛学学报》第七期（1994年7月）。在这篇文章中，杨氏表达了这样一层意思：宗杲的“看话禅”与天童正觉的“默照禅”之间的对立，折射了佛教内部华严宗与天台宗之间的对立，并且亦折射了南宋朝廷中“主战派”与“主和派”之间的政治对立。他的大意是，原在华北地区流行的曹洞宗与金国有较多的友善，属于曹洞宗的天童正觉亦反对对金国用兵，而他所倡导的“默照禅”，“强调在净室中禅坐，这和天台宗的‘止观’，有著异曲同工之妙。凑巧的是，主和派的大臣秦桧，也曾和天台宗的僧人讨论过天台止观”。“似乎也是主和派的史浩（1106—1194），也和天台宗的高僧智连等人多所往来。”照此推测，天台宗便与“主和派”有了深层的思想关涉。宗杲属于临济宗，他所提倡的“看话禅”，“含有极浓烈的《华严》成分，那是重‘慧’轻‘定’的禅法；相反地，天童正觉的禅法则相似于天台止观，那是先‘定’后‘慧’的禅法。而且，这两派禅法的背后支持者——张九成、秦桧等人，分别也和《华严》、天台有关。这似乎只是凑巧，却不得不让人有所联想。”我没有查考过秦桧的“主和”究竟与天台宗的思想有什么关联，亦没有查考过像张九成等人的“主战”理念是否来自于华严宗，但杨氏的这些说法，却使我非常不安。第一，他夸大了曹洞宗与临济宗、天台宗与华严宗之间的所谓“对立”，而完全忽视了晚唐五代以来即不断被佛教界人士所提出与强调的“禅教合一”思潮；事实上，如禅宗五家的分别，按照我本人的观点，更大程度上是表现在他们不同的接人方式上面，而不在于他们在根本的禅学观念上有什么重大鸿沟。以这种夸大的所谓“对立”来“联想”天台、华严的“对立”延伸到了政治的层面，不仅其态度缺乏严肃性，在事实上亦是很难找到根据的；南宋时期的“主战派”，有更多的人并没有佛教的背景。第二，杨先生似乎同样亦根本忽视了天台宗的一个非常重要的观点，就是出世间相不离于世间相，“世间一切治生产业皆与实相不相违背”，“低眉举手，皆是道场”，“法住法位，世间相常住”。在我看来，宗杲的重要主张之一，反对“离世间相而谈实相”，恰恰是天台宗思想的体现，华严的理事圆融观受到天台止观学说的影响，原是学术界众所周知的基本事实。因此杨先生将“默照禅”归于天台“止观”，将“看话禅”归于华严思想，仅仅在学理上亦不过是似是而非的。

② 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷二二，《中国历代禅师传记资料汇编》（上），第412页中。

心术正，则忠义唯义是从。^①

殊不知，在儒教则以正心术为先，心术既正，则造次颠沛，无不与此道相契，前所谓为学为道一之义也。在吾教则曰：若能转物，即同如来。在老氏则曰慈曰俭，曰不敢为天下先。能如是学，不须求与此道合，自然默默与之相投矣。^②

融通三教，可谓宋代以来思想文化之发展的大势，然宗杲明言“其道同归一致”，且以“正心术”为三教所以同其义旨而得以涵融不二之原，则为其深刻的智慧之见。其论在家修持之功与出家不二，云：

茶里饭里，喜时怒时，净处秽处，妻儿聚头处，与宾客相酬酢处，办公家职事处，了私门婚嫁处，都是第一等做工夫提撕举觉底时节。昔李文和（按当作和文，谓李遵勗；和文，其谥号也）都尉在富贵丛中参得禅，大彻大悟；杨文公（杨亿）参得禅时，身居翰苑；张无尽（商英）参得禅时，作江西转运使；只这三大老，便是个不坏世间相而谈实相底样子也。又何曾须要去妻孥、休官罢职、咬菜根、苦形劣志、避喧求静，然后入枯禅鬼窟里作妄想方得悟道来？^③

世出世间原本一体圆融，而一切诸法则不离当下一念，以一念相应慧契证实相，即转凡成圣，于法自在，然则一念相应，岂岂有隔于出家在家？是故在世俗尘劳之中的一切应对酬酢，皆为第一等做工夫提撕举觉的时节。其论李遵勗、杨亿、张商英“三大老”“便是个不坏世间相而谈实相底样子”，则所谓佛法世间法之无差无别、立处即真之义，实已然深切而著明矣。

究实说来，宗杲的性格实主张积极能动的方面，由于其特殊的时代处境，更兼其身经乱离，亡国之痛，人所共之，则所谓“世间法”实不可能在他那里了无挂怀，他所追求的境界是要于世出世间了无遗恨，故其论忠义心即菩提心，“中证（正）之义，在吾佛则曰金刚心。心至中曰忠，中无定方，见于行事，而利他自利，世出世间，了无遗恨矣”。^④因此无论是在其对于“文字禅”之簸弄精神、徒逞口快还是“默照禅”之灭裂世出世间乃至断佛慧命的批评，抑或是其关于禅唯以悟为究竟以及不得坏世间相而谈实相的正面倡导，其中除体现了他对于佛法之精髓的深刻领悟以外，实亦包含着其积极用世之意。此一层意思，实未可轻忽。宗杲云：“佛是通变

① 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷二四，同上书，第418页中。

② 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷二四，《中国历代禅师传记资料汇编》（上），第419页中。

③ 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷二一，同上书，第405页下-406页上。

④ 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷二三，同上书，第413页下。

底人。”^①推原其意，乃正欲变通佛法以切于其当代的世情，使禅的观悟重新回归于真实生命活泼流动之原，而在现实世间中实致自利利他、为物作则之功。

四、宗杲“看话禅”的禅学意义

原于此故，基于各种禅门流弊的精审洞察及其深刻批评，在接人方式或如何启导自悟，亦即在禅观的实际修持方法上，宗杲乃有“看话禅”的倡导。自悟之功，得于性觉妙明之心体的自我开显，而自悟之意，则是“因始觉而合本觉”，即“以如今始觉合于本觉”，“始觉合本之谓佛”。^②“始觉”者，不离当下一念，故“始觉合本”，亦即一念相应，以当下一念直契妙明之本觉，故云以“一念相应转凡成圣”，“于一念中悉见三千大千世界微尘数诸善知识，悉皆亲近。……回三毒为三聚净戒，回六识为六神通，回烦恼为菩提，回无明为大智，如上这一络索，只在当人末后一念真实而已。”^③若得如此“一念相应”，则心体即得其本觉的澄明，而能究尽诸法实相，洞达道与物的至极之处。然此事显然“不在言语上，不在默然处，言也载不得，默也载不得”^④，而唯从“无”字公案入手，以“无”为触悟之机，于中方可通个消息。宗杲云：

须知人人有此一段大事因缘，亘古亘今，不变不动，也不著忘怀，也不著著意，但自时时提撕。妄念起时，亦不得将心止遏，止动归止，止更弥动，只就动止处看个话头，便是释迦老子达磨大师出来，也只是这个。僧问赵州：狗子还有佛性也无？州云：无。……须是行也提撕，从也提撕，喜怒哀乐时，应用酬酢时，总是提撕时节。提撕来提撕去，没滋味，心头恰如顿一团热铁相似，那时便是好处，不得放舍。忽然心华发明，照十方刹，便能于一毛端现宝王刹，从微尘里转大法轮。^⑤

赵州从谏的“无”字公案，最为宗杲所重视与强调。何以故？因“只这一字，便是断生死路头底刀子也。妄念起时，但举个无字，举来举去，蓦地绝消息，便

① 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷二二，同上书，第412页下。

② 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷一八，《中国历代禅师传记资料汇编》（上），第394页上。

③ 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷二五，同上书，第423页上。

④ 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷一七，同上书，第391页中。

⑤ 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷一七，同上书，第392页上。

是归家稳坐处也。”^①只“无”之一字，便能摧陷诸般颠倒妄想、思虑分别、恶知恶觉，而使心念识虑归于止寂之境。故所谓“看话禅”，实则专取一则古人公案（话头）予以真实参究，以直契入“言语道断心行处灭”不思議境地，而终至于心体本然之澄明的忽然朗显。作为一种入悟之途，“参话头”显然不同于公案的解读与诠释，甚至与公案本身并不发生语言上的领会或理解的关系；它亦与“默照禅”的一味摄心静坐不同，因为“参”的过程是贯彻于行坐住卧、应对酬酢等一切经验活动之中的。所以宗杲说：

但将妄想颠倒底心，思量分别底心，好生恶死底心，知见解会底心，欣静厌闹底心，一时按下，只就按下处看个话头。僧问赵州：“狗子还有佛性也无？”州云：“无。”此一字子，乃是摧许多恶知恶觉底器械也。不得作有无会，不得作道理会，不得向意根下思量卜度，不得向扬眉瞬目处垛根，不得向语路上作活计，不得颺在无事甲里，不语（得）向举起处承当，不得向文字中引证；但向十二时中四威仪内时时提撕，时时举觉。狗子还有佛性也无？云：“无。”不离日用，试如此做工夫看，月十日便自见得也。^②

这一说明，实际上即为宗杲关于“看话禅”之基本的方法原则。“参话头”的过程，一方面必须贯彻于个体全部的经验活动，另一方面却又须将一切经验的心念识虑尽行“按下”，“就无商量处做工夫”^③，如此举觉提撕得熟，则必至于蓦然“喷”地一发时节，一切虚妄之心意识终归于止寂而不复流动。“行坐住卧，但时时提掇，蓦然喷地一发，方知父母所生鼻孔只在面上。”^④“忽然喷地一发，到究竟安乐大休大歇处”^⑤，“此事不在聪明灵利，亦不在钝根浅识，据实而论，只以喷地一发为准的耳。”^⑥“喷地一发”，便是悟的时节，便是心体之妙明本觉的朗然开显，便是佛地的顿达，亦便参“无”字公案的终极目的，所以谓“喷地一发，心意识灭绝气息时是佛”。^⑦时时以“无”字举觉提撕，这一过程，既是积渐的过程，不坏世间相世间法的过程，亦是求悟求慧求终极实相的过程；心念识虑的妄

① 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷二二，同上书，第409页下。

② 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷二六，《中国历代禅师传记资料汇编》（上），第427页下。

③ 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷二四，同上书，第421页下。

④ 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷二一，同上书，第406页中。

⑤ 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷二一，同上书，第408页上。

⑥ 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷二二，同上书，第412页中。

⑦ 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷二二，同上书，第409页中。

动而终归于止寂而不复流动，与实相显露心体澄明的本觉朗现，在过程上是完全同一的。“喷地一发”，既是“悟”的蓦然顿达，亦是“参”的积过程的终结。因此在“看话禅”中，顿、渐实亦未可分割而一体互融。既至于“喷地一发”时节，则心心寂灭，尽归萨般若海，物各付物，而于法得自在；“父母所生鼻孔只在面上”，是为立处即真，法住法位，佛法世间法，终至于圆事无碍的一体浑融之境。

综观宗杲的禅学，其于南宋时代实为独树一帜。基于他对禅之本质的深刻体悟及其对诸种禅门弊端的深邃洞察与中肯批评，他强调禅必须以“悟”为根本，是为佛祖慧命之所以可能得以传续的根本。悟的本质标志了个体对于自我存在之究竟实性的洞达，是妙明灵觉之心体的固有澄明的朗然显豁，亦是生命本质的终极还原与升华。是故由悟所显扬出来的真实生命，便已然不再局限于自体，而以一切诸法为体，盈宇宙间一切事法事为，均无非生命之本然的流行发越。臻于此境，则亦显然已经消泯了世间出世间、佛法世间法的分际，而在主体之本真的生命境域实现了其圆融统一。强调世出世间的一体圆融，因而不得坏世间相以谈实相正为宗杲之禅观的核心理念。这一点既是他对“默照禅”实施尖锐批评的根本理由，亦是他倡导“看话禅”的深刻原因。“看话”仅仅为入道因缘，为触悟之机，而悟才是“看话”的目的。“看话”作为一种参禅的实践方式，则本质上恰恰是以“不坏世间相而谈实相”为根本内涵的，并且是以这种世出世间的一体圆融之境作为其本真生命之贯彻与实践的基本境域的。

从大慧宗杲看径山之发展

南昌大学江右哲学研究中心 习细平

径山自古以来就是中国著名的佛教圣地，在宋代更是被世人赞誉为“五山十刹”之首，历代高僧辈出，影响远播海内外。径山历经千年的佛教文化积淀，拥有独特的文化品性。值此中国大力推进文化大发展大繁荣之际，径山佛教文化如何发展、如何重新辉煌就成了一个极具时代性的课题。对于这个问题，我们不仅要关注现实物质层面的建设与发展，更应该注重精神价值层面的继承与弘扬，这就需要对话山高僧的思想及其精神做全面而深入的探索和阐发。

在径山历代高僧中，最为耀眼的无疑是大慧宗杲禅师。大慧宗杲（1089—1163），俗姓奚氏，宣州宁国（今属安徽）人。大慧宗杲自幼对佛教极具好感，17岁出家，19岁开始游方参学，先后师从文准禅师和圆悟克勤禅师，深得其师器重。大慧宗杲一生虽然历经坎坷，但始终不渝地坚持弘法护教、续佛慧命的志向，其弘法授徒的道场主要在径山，他曾两次主持径山寺：一是绍兴七年（1137），因丞相张浚之请而住持余杭径山能仁禅院，僧众多至1700余人，“皆诸方角立之士，师（宗杲）行首山令，起临济宗，憧憧往来，其门如市，学徒咨扣，日入玄奥，规绳不立，而法社肃如也。由是宗风大振，号称临济再兴”^①；二是绍兴二十八年（1158），宗杲奉旨再住径山寺，“道俗钦慕，如见其所亲”，虽年事已高，然接引后进，从未懈怠。隆兴元年（1163），示寂于径山。大慧宗杲的思想影响深远，延绵至今，不仅在中国禅宗史上占有重要地位，也是径山的宝贵财富。目前对大慧宗杲的研究成果已经不少，下面，以大慧宗杲的三种精神品质为重心谈谈笔者对径山佛教未来发展的一点陋见，不到之处，请大家指正。

^① 祖咏：《大慧普觉禅师年谱》，《中国历代禅师传记资料汇编》（上），第305页上。

一、契理契机的创新精神

禅法的发展需要不断创新才能保持其旺盛的生命力，禅法的创新不是想当然的妄想，而是要遵循契理契机的原则：一方面禅之根本在于解脱生死烦恼，洞彻究竟实相，任何与此相违背的禅法理论都是不可行的，这即是契理的原则；另一方面禅法的创新必须契合于当下众生的根性，随着历史时代的变迁，不同时代的众生呈现出不同的根性，根性不一样解脱的法门也就会有所不同，如果只是因循守旧，那么只会导致禅门流弊，而无法利益众生，这就是契机的原则。大慧宗杲大力提倡的看话禅就充分体现了契理契机的创新精神。

大慧宗杲“初行脚时，曾参洞山微禅师。两年之间，曹洞宗旨，一时参得”。但他认为禅唯可自证，而不可传授，微禅师“只是不合将功勋五位、依正回互、五王子之类许多家事来传”，若“禅有传授，岂佛祖自证自悟之法？遂弃之”^①。实际上，这种因循守旧的禅门流弊在晚唐时期已经呈现出来，清凉文益在《宗门十规论》中就禅门五家存在的弊病痛陈十项之多，他甚至发出“像季之时，魔强法弱，假如来之法服，盗国王之恩威；口谈解脱之因，心弄鬼神之事；既无愧耻，宁避罪僭。今乃历叙此徒，须警来者”^②的严厉劝诫。禅的弊病是因欠缺创造力，因循苟且累积而成。早期禅师们在山野水边，奋其赤手搏虎的勇气，对无始来的无明习气，展开生死立判的战斗。摆在禅师眼前的只有解脱或轮回。若无生死以之的态度，只有入驴胎马腹的命运。然而这些精神，似乎在光阴之流中被冲淡了，参禅学道不再是一种生命的挑战，无怪乎有大见识的文益要发出如此沉重的呼吁。

大慧宗杲对禅门风气也有深刻的认识，他说：“近年以来，禅有多途，或以一问一答，末后多一句为禅者。或以古人入道因缘，聚头商榷云：这里是虚，那里是实；这语玄，那语妙；或代或别，如禅者。或以眼见耳闻和会，在三界唯心，万法唯识上，为禅者。或以无言无说，坐在黑山下鬼窟里，闭眉合眼，谓之威音那畔父母未生时消息，亦谓之默而常照为禅者。”^③在他看来，这四种禅都是“邪禅”。对当时盛行的文字禅和默照禅，大慧宗杲更是多有批判。他指出：“今时学道人，不问僧俗，皆有二种大病。一种多学言句，于言句中作奇特想。一种不能见月亡指，于言句悟入。”^④这是对文字禅的斥责，禅若不作为一种生命的挑战，

① 祖咏：《大慧普觉禅师年谱》，《中国历代禅师传记资料汇编》（上），第289页下。

② 文益：《宗门十规论》，《卮续藏经》110册，第441页。

③ 宗杲：《大慧普觉禅师语录》，《大正藏》第47册，第941页中、下。

④ 宗杲：《大慧普觉禅师语录》，《大正藏》第47册，第895页中。

则言句均将失去光采，成为自欺欺人的把戏。不幸的是，在当时，学禅者正步入这种险境。为了彻底改变这种禅风，大慧宗杲曾焚弃其师圆悟克勤所著述的《碧岩录》。另外，对当时宏智正觉倡导的默照禅，大慧宗杲也予以了大力抨击。他说：“以其教人十二时中，是事莫管，休去歇去，不得做声，恐落今时。往往士大夫为聪明利根所使者，多是厌恶闹处，乍被邪师辈指令静坐，却见省力，便以为是，更不求妙悟，只以默照为极则。”^①此种默照禅只教人什么事都不管，只管静坐，大慧宗杲深不以为然。若谓此则是禅，则真是“教中谓之谤大般若，断佛慧命人，千佛出世，不通忏悔”^②，因为静坐只是一方便，若执方便为究竟，使人误以如此便是禅法，便是佛法，则使人永远不能亲见真正的禅法、佛法，大慧宗杲对此种自诩默而常照的邪见，深恶痛绝，处处毫不留情地批驳。大慧宗杲并不反对静坐，也不反对看祖师语录，然而必须清清楚楚地认识这些是方便法门、应病之药。盖“禅不在静处，不在闹处，不在思量分别处，不在日用应缘处。然虽如是，第一不得舍却静处、闹处、日用应缘处、思量分别处，忽然眼开，都是自家屋里事”^③。禅不就是静坐、言句，但静坐、言句都是通向禅的门径，他干脆地说道：“禅乃般若之异名。”^④禅不坏世间相而求实相，一切有为法，一切人为造作的工具，都无法亲切地说明什么是禅，只有自己亲自去体会。若能彻证，则说理说事，说邪说正，都是多余。其情形就如他自述的“从来无实法与人，直是据款结案，将平生悟得底开口见胆，明白直说与人”^⑤。

有鉴于此，大慧宗杲创造性地发明了看话禅，并大力弘传，影响深远。看话禅即是以参话头为方便的修行法门，据大慧宗杲所说：“看时不用搏量，不用批注，不用要得分晓，不用向开口处承当，不用向举起处作道理，不用堕在空寂处，不用将心等悟，不用向宗师说处领略，不用掉在无事甲里，但行住坐卧时时提撕，狗子还有佛性也无，无提撕得熟，口议心思不及，方寸里七上八下，如咬生铁橛没滋味时，切莫退志，得如此时，却是个好底消息。不见古德有言，佛说一切法，为度一切心，我无一切心，何用一切法。非但祖师门下如是，佛说一大藏教，尽是这般道理。”^⑥此一大段，似有解说，又似未解说。总之，大慧对此话头极具兴趣，

① 宗杲：《大慧普觉禅师语录》，《大正藏》第47册，第923页上。

② 宗杲：《大慧普觉禅师语录》，《大正藏》第47册，第941页中、下。

③ 宗杲：《大慧普觉禅师语录》，《大正藏》第47册，第893页下。

④ 宗杲：《大慧普觉禅师语录》，《大正藏》第47册，第894页上。

⑤ 宗杲：《大慧普觉禅师语录》，《大正藏》第47册，第903-904页。

⑥ 宗杲：《大慧普觉禅师语录》，《大正藏》第47册，第901-902页。

除此话头本身具有直参本源心地之重大意义外，大慧更在当时混乱的禅门里，开拓了一新的途径。故所谓“看话禅”，实则专取一则古人公案（话头）予以真实参究，以直契入“言语道断心行处灭”不思議境地，而终至于心体本然之澄明的忽然朗现。“参话头”显然不同于公案的解读与诠释，甚至与公案本身并不发生语言上的领会或理解的关系；它亦与“默照禅”的一味摄心静坐不同，因为“参”的过程是贯彻于行坐住卧、应对酬酢等一切经验活动之中的。所以大慧宗杲说：

但将妄想颠倒底心，思量分别底心，好生恶死底心，知见解会底心，欣静厌闹底心，一时按下，只就按下处看个话头。僧问赵州：狗子还有佛性也无？州云：无。此一字子，乃是摧许多恶知恶觉底器械也。不得作有无会，不得作道理会，不得向意根下思量卜度，不得向扬眉瞬目处垛根，不得向语路上作活计，不得颺在无事甲里，不语（得）向举起处承当，不得向文字中引证，但向十二时中四威仪内时时提撕，时时举觉。狗子还有佛性也无？云：无。不离日用，试如此做工夫看，月十日便自见得也。^①

总之，在大慧宗杲看来，看话禅“不是如来禅、不是祖师禅、不是心性禅、不是默照禅、不是棒喝禅、不是寂灭禅、不是过头禅、不是教外别传底禅、不是五家宗派禅、不是妙喜老汉杜撰底禅”^②，言下之意，看话禅即是一种全新的而又契理契机的禅法。大慧宗杲所体现出的这种契理契机的创新精神，值得我们深思和承续。当下社会中人们的生存方式、思维方式、生活习惯等各方面都与过去不同，但人的本心是却是一致的，因而要救度众生解脱生死烦恼，寻找恰当的自度度他的修行法门就非常必要了。径山佛教的发展如果能够积极弘扬这种创新精神，则必然会更上一层楼。

二、融通内外的圆融精神

当代社会是一个文化价值多元的社会，作为一种文化形态的佛教自身如何应对其他文化、如何定位和践行佛教与其他文化的关系，这是一个必要而又紧迫的课题。另外，佛教本身就是一个庞大而深邃的文化体系，在方便法门上，更是千差万别、丰富多姿，而学人却只是秉承了其中一种或几种法门，那么学人应该如

① 宗杲：《大慧普觉禅师语录》，《大正藏》第47册，第921页下。

② 宗杲：《大慧普觉禅师语录》，《大正藏》第47册，第895页下。

何对待其他法门呢？这也是一个必须面对的重要问题，如果不能恰当应对，佛教内部就会应门户之见而山头林立，这必然会影响到佛教的良性发展。径山作为中国重要的禅门圣地，更应该立身正当，以标榜天下。对于上述问题的处理，大慧宗杲融通内外的圆融精神能够给我们有益的启示，即以佛教为本位融通其他文化价值，以自家法门为依托融摄佛教其他法门。

大慧宗杲的这种圆通精神主要体现在他所倡导的禅教合一、三教一致等思想上。这些思想主张虽然在宋代逐渐成为一种趋势，但并不是所有高僧都能够正确地认识和真切地实行，恰恰相反，能够做到的只是少数的高僧大德。大慧宗杲博通内外典籍，融摄经教，而归于明心见性之旨；和会儒释，融世出世间法于一体，而又慧辩无碍，广与士大夫交游，由是而实致南宋学风以深厚影响。张浚为其撰塔铭，称其“纵横踔厉，无所疑于心，大肆其说，如苏（秦）、张（仪）之雄辩，如孙（武）、吴（起）之用兵，如建瓴水转圆石于千仞之阪；诸老斂衽，莫当其锋。于时贤士大夫，往往争与之游”。^①足见其于当时影响之巨大。

在禅教关系上，大慧宗杲主张禅教合一，他说：“佛说一切法，为度一切心。我无一切心，何用一切法。当知读经看教，博极群书，以见月亡指，得鱼亡筌，为第一义。”^②可见，读经看教都必须以洞见心源为根本。对于儒释道三教关系问题，大慧宗杲认为，三教在本质上是互相契合的，其差别只是在语言文字的表达及实现目标的方式上。他说：“三教圣人所说之法，无非劝善戒恶，正人心术。心术不正则奸邪，唯利是趋；心术正则忠义，唯义是从。”^③又说：“三教圣人立教唯异，而其道同归一致，此万古不易之义。”^④在宗杲看来，佛教的种种高妙之理，无非是劝善戒恶以正人心之术，他甚至号召树立与时代要求相一致的“忠义之心”，突出表现了当时佛徒积极入世，辅助王道教化的臣民心态。因而他说：“殊不知，在儒教则以正心术为先，心术既正，则造次颠沛，无不与此道相契，前所谓为学为道一之义也。在吾教则曰：若能转物，即同如来。在老氏则曰慈曰俭，曰不敢为天下先。能如是学，不须求与此道合，自然默默与之相投矣。”^⑤

① 张浚：《大慧普觉禅师塔铭》，《中国历代禅师传记资料汇编》（上），第285页下。

② 宗杲：《大慧普觉禅师语录》，《大正藏》第47卷，第913页中。

③ 宗杲：《大慧普觉禅师语录》，《大正藏》第47卷，第912页中。

④ 宗杲：《大慧普觉禅师语录》，《大正藏》第47卷，第906页中。

⑤ 宗杲：《大慧普觉禅师语录》，《大正藏》第47卷，第913页中。

三、自利利他的人世精神

中国大乘佛教的根本就在于自利利他、自觉觉人的慈悲精神，这种慈悲普度的人世精神是佛教的立身之本，如果舍弃它，佛教也就失去了保持旺盛生命力的土壤。自利利他的人世精神在大慧宗杲身上体现得极为浓郁，径山佛教如果能够切实弘扬这种精神，则必然会对净化人心、和谐社会产生巨大影响。

大慧宗杲曾说：“山野平昔有大誓愿，宁以此身代一切众生受地狱苦，终不以此口将佛法以为人情，瞎一切人眼！”^①宗杲生逢变乱之世，国家蒙耻，人民流离，故其身虽处于方外，其心却无所局限，以菩提心等于忠义心，爱君忧国，虽得罪而无怨悔，诚非常人之所能，而实为僧中之硕德，人中之英杰。“师虽为方外士，而义笃君亲，每及时事，爱君忧时，见之词气，其论甚正确。……使为吾儒，岂不为名士？而其学佛，亦卓然自立于当世，非豪杰丈夫哉？”^②宗杲自己也说：“菩提心则忠义心也，名异而体同。但此心与义相遇，则世出世间一网打就，无少无剩矣。予虽学佛者，然爱君忧国之心，与忠义士大夫等。但力所不能，而年运往矣！”^③“力所不能而年运往矣”，其中正蕴含着他对时局的忧患及其对时政的感叹。而这一特殊的时代生活背景，亦正是我们理解宗杲之禅学思想的基本前提。

禅虽为出世间法，但不可尽以出世间法求；求禅悟以续佛祖之慧命，乃须落实于“推己之余，为物作则”，自利利他，以救度一切世间苦厄，故不得“坏世间相而谈实相”，不得坏世间法而求出世间法；出世间法仍须于世间法中显示其根本大用。大慧宗杲引《华严》云：“佛法世间法，若见其真实，一切无差别。”佛法原本普溥涵融，能遍摄一切世间出世间诸法诸相，而非偏于枯寂，唯出世间之求；事实上，禅悟的本质原是个体之真实生命的流行与超越，就佛法之慈悲救度的根本精神而言，反而是必须于生命存在的经验境域，亦即现存的世间境域之中获得其最为充分而完善的终极体现的。故他说：“佛自有言：不坏世间相而谈实相。又云：是法住法位，世间相常住。《宝藏论》云：寂兮寥兮，宽兮廓兮，上则有君，下则有臣，父子亲其居，尊卑异其痊。以是观之，吾佛之教，密密助扬至尊圣化者亦多矣，何尝只读空寂而已！”^④是明佛法并非“只谈空寂”，而亦须“助扬圣化”，其理论的原典依据则是《法华经》的“世间相常住”。在他看来，虽谈实相而不坏世间之相，

① 宗杲：《大慧普觉禅师语录》，《大正藏》第47卷，第919—920页。

② 张浚：《大慧普觉禅师塔铭》，《中国历代禅师传记资料汇编》（上），第286页上。

③ 宗杲：《大慧普觉禅师语录》，《大正藏》第47卷，第912页下。

④ 宗杲：《大慧普觉禅师语录》，《大正藏》第47卷，第906页上、中。

虽求出世间法而仍回归于世间诸法，不滞于假，不偏于空，从容中道，而博施慈悲化物之根本大用，乃是佛祖历代相传的终极妙道，故云：“不坏世间相而谈实相佛授手，祖祖相传，无差无别。”^①对于“不坏世间相而谈实相”？宗杲解释到：

如何是不坏世间相而谈实相？妙喜为尔说破。奉侍尊长，承顺颜色，子弟之职当做者，不得避忌，然后随缘放旷，任性逍遥。日用四威仪内，当自检察，更以无常迅速，生死事大，时时提撕，无事亦须读圣人之书，资益性识。苟能如是，世间出世间俱无过患矣。^②

在这里，宗杲确实已将何为“不坏世间相而谈实相”之意“说破”。简括其意，便是心缘实相而涵融世相；心缘实相，则不滞于世情；涵融世相，则不偏于空寂；如是乃得既不执著于世之假有而迷其本心，忘情逐物，以至于心随物化，亦不废弃世间生存之为人的常道，而能实地践履其当为之职责。惟其以出世间的情怀而做世间的事，将既得于实相的真实生命切实展布于世间生存的经验过程，方能“随缘放旷，任性逍遥”，而真正做到“立处即真”，于世出世间俱无障碍。这突出强调世出世间的一体互融，不得坏世间相以谈实相，而要求行出世间法于现实世间，自利利他，为物作则。

依据于此，大慧宗杲还论及在家修持之功与出家不二，他说：

茶里饭里，喜时怒时，净处秽处，妻儿聚头处，与宾客相酬酢处，办公家取事处，了私门婚嫁处，都是第一等做工夫提撕举觉底时节。昔李文和（按当作和文，谓李遵勗；和文，其谥号也）都尉在富贵丛中参得禅，大彻大悟；杨文公（杨亿）参得禅时，身居翰苑；张无尽（商英）参得禅时，作江西转运使；只这三大老，便是个不坏世间相而谈实相底样子也。又何曾须要去妻孥、休官罢职、咬菜根、苦形劣志、避喧求静，然后入枯禅鬼窟里作妄想方得悟道来？^③

世出世间原本一体圆融，而一切诸法则不离当下一念，以一念相应慧契证实相，即转凡成圣，于法自在，然则一念相应，岂岂有隔于出家在家？是故在世俗尘劳之中的一切应对酬酢，皆为第一等做工夫提撕举觉的时节。其论李遵勗、杨亿、张商英“三大老”“便是个不坏世间相而谈实相底样子”，则所谓佛法世间法之无差无别、立处即真之义，也已经深切而著明了。

① 宗杲：《大慧普觉禅师语录》，《大正藏》第47卷，第906页下。

② 宗杲：《大慧普觉禅师语录》，《大正藏》第47卷，第906页下。

③ 宗杲：《大慧普觉禅师语录》，《大正藏》第47卷，第899页下。

径山宗杲禅师禅学思想及其地位窥豹

上海佛学院 金易明

内容提要：宗杲禅师系圆悟克勤禅师之弟子，其系统检讨了禅宗在中国的发展历史，力除禅宗发展到分灯时代所引发的各种弊端，特别是创造性地发挥出领会公案之特别开窍点——话头，对当时中国禅宗之法脉流布，以及后世禅学的发展，起到了重要的作用。本文从宗杲禅学之历史渊源与时代背景的考察入手，围绕宗杲禅师倡导华严禅，焚毁其师《碧岩录》之雕版，及对文字禅之时弊的针砭，对默照禅流布的批判等主要的思想活动，探究其以倡导话头禅为特征的禅学思想特点，以及在中国禅学史上的地位。

关键词：宗杲 华严禅 碧岩录 话头禅

杭州乃是中国江南禅宗之重镇，其中，随着赵宋政权中心的南移，偏安于临安的南宋王朝也带来了江南文化的繁荣。禅宗在两宋时代的繁荣，与吴越地区佛教的崛起有着密切关系，而作为南宋政治与文化中心的临安，凭借着深厚江南士大夫文化的底蕴和深厚的佛教信仰基础，以及首都作为文化交流中枢的地位和人才荟萃的优势、更是为佛教在此地的高度繁荣和发展，创造了其他地区难以企及的殊胜因缘。在宋代禅宗史上最重要的“两山”之一的径山，即在目前杭州市城西北余杭区长乐镇附近，满山的竹海，夹带着凌空飞流的瀑布，清澈的山水孕育了如镜般清冽寂静的山间湖泊，始建于唐天宝元年（742）的径山寺，至南宋时代，已经是江南第一禅寺，无论是圆悟克勤禅师，还是其弟子宗杲，都曾经在此住锡，弘阐禅义。宋孝宗曾经亲书“径山兴圣万寿禅寺”匾额，可见其地位之特殊，至宋嘉定年间（1208—1224），又被列为江南“五山十刹”之首，与杭州的灵隐寺、净慈寺，宁波的天童寺、育王寺，并称为“禅院五山”，以“东南第一禅寺”而雄踞吴越大地。从这里走出了中国话头禅的祖师宗杲及其遍布江南诸禅寺佛刹的众弟子。可见，宗杲禅师，不仅是中国两宋时代禅宗临济杨岐派的著名高僧，对

南禅之宗风有着举足轻重的影响；而且，其作为出自圆悟克勤禅师门下的一代宗师，影响其禅学风格的，是以杭州为中心的吴越佛教之品格，以及基于士大夫文化的发达，而引发的禅宗风范与士大夫学风之间的相互影响，佛学与儒学之间的相互融汇吸收。总之，特殊的时代铸就了一代禅师，特别的地域镌刻了一时宗风。无论是就中国佛教史的视角出发，还是就吴越佛教风范着眼，抑或是从两宋中国禅宗法脉考究，宗杲禅师都是不可忽视，也是不可跳跃过去的重要思想家和修学实践家。

大慧宗杲（1089—1163），俗姓奚，如今的安徽宣州人氏。宋代临济宗杨岐派著名禅师，字昙晦，号妙喜，又号云门，谥号普觉禅师。其生平传记可见之于《明高僧传》卷五、《大慧年谱》、《嘉泰普灯录》卷十五、《联灯会要》卷十七、《五灯会元》卷十九等，其主要著作为《大慧语录》《正法眼藏》《宗门武库》等，宗杲禅师自17岁出家之后，其嗣法弟子九十余人，较著名者有思岳、德光、悟本、道颜等。由《大慧普觉禅师年谱》^①记载可知，宗杲禅师早年聪慧，善根具足，10岁时因家中火灾而毁掉其父母所辛苦积攒的财产，其被戏称为“善财童子”，直到阅读《华严经》后，方知是亲友调侃他。13岁时入私塾读书，在与同伴玩耍时，无意中将砚台砸到了先生的帽上，“父责之，师曰：读世间书曷若究出世法。父曰：吾欲置儿于空寂中久矣。师愿请行，而母不允”^②。这是他首次萌发出家之愿。但由于其母亲的不舍，使之出家宏愿的实现晚了四年。直到17岁，即宋徽宗崇宁四年（1105）才正式出家于东山慧云寺慧齐法师门下，随后于第二年受具足戒，其所拜所参访的禅师先后有洞山微、湛堂文准、圆悟克勤等。宣和六年（1124），朝廷诏克勤住锡东京开封的天宁寺，宗杲听说以后：“私自庆曰：此老天赐我也！”于是兴匆匆地随其师足迹而前往，于次年（1125）四月挂搭于该寺，由此得以师事克勤。宗杲在圆悟克勤门下参禅四十二日而悟道，克勤禅师“著《临济正宗记》以付之，俾掌记室，分座训徒”。“师乃是四月初一日挂搭圆悟，初二日入院，五

① 系大慧宗杲禅师之年谱，全书一卷，收于新文丰版《嘉兴藏》第一册。该《年谱》由南宋祖咏法师于宗杲法师圆寂后，依照编年体，详细描述了宗杲禅师一生之行履，于淳熙十年即公元1183年请张抡撰序并刊行。因为该《年谱》中所述，大多引自宗杲禅师本人的讲述，又因为该《年谱》的编撰和刊行，离宗杲禅师圆寂不远，基本上属于同时代人的记录，相对比较真实。然而其中脱误之处颇多，宗杲弟子遁庵宗演禅师在同门云卧晓莹禅师的协助下，依据他们亲侍宗杲的见闻，对此谱校订删增了六十余处，于开禧元年即1205年完成。所以，笔者以为，对大慧宗杲禅师的一生行迹，依此《年谱》，相对较为可靠。

② 《大慧普觉禅师年谱》，《中国历代禅师传记资料汇编》（上），第288页。

月十三日悟道，自四月初一日至五月十三，乃四十二日，悟道后持钵化缘毕，入书记寮明矣。”^①嗣后，宗杲禅师开始了其分座说法的经历，先于家乡宣州一带托钵游学，后入黄龙派文准禅师门下为侍者，于文准禅师座下接受锤炼熏陶，对其禅学思想的成熟有着深刻影响。宗杲禅师自己也对其两位老师在其禅学思想形成并成熟过程中的地位和作用有所评价：“宗杲虽参圆悟和尚打失鼻孔，元初与我安鼻孔者，却得湛堂和尚。”^②

宗杲禅师的一生，留给后人最为珍贵的是其《语录》《武库》《正法眼藏》等著作中所蕴藏的丰富禅学思想，而其生平中所最为引人注目，并有深刻影响的是三件事：首先，是对于其恩师，一代禅学耆宿圆悟克勤禅师呕心沥血之作《碧岩录》的态度，焚毁其版子的举动可谓惊世骇俗，而在其《正法眼藏》中，对杨岐六祖，影响深远的克勤禅师的只字不提，发人深思；其次，宗杲禅师在倡导“话头禅”之际，又对宏智正觉禅师的“默照禅”予以不留情面的批判，而这位同样是“五山十刹”之一的宁波天童寺的宏智正觉禅师，也是宗杲禅师的道友，其私交甚笃；其三，因为支持和坚持抗金，宗杲禅师被卷入了当时南宋偏安朝廷内的政治斗争，并以被开除僧籍、流放南蛮达16年而成为具有传奇色彩的出家众爱国护教的典范。其中，第一、二两事件，奠定了宗杲禅师在南宋以降的禅宗界的重要地位和影响力；第三事件，则体现宗杲禅师在南宋朝代国破家亡、社会纷乱的关键时刻，中国僧人作为出家众的无尽济世情怀，但不属本论论述范围。

一、大慧宗杲禅学之历史渊源与时代背景浅析

中国禅宗自达摩祖师东传以来，经历了由依经遵教到呵佛骂祖，由不立文字到不离文字，由一脉相承到五家分禅，由文字禅到话头禅、默照禅的演变流转过程，从中体现了中国禅宗风格的变迁，而由借教依论到灯录涌现、语录风行，由特立独行到上溯西方二十八祖、下续东土法脉，无不呈现出其风格的变迁。首先，系由中国佛教对印度佛教的一种明智选择。这种选择是基于中国的文明背景、社会基础、信仰心理等现实因素的综合考量的结果；其次，是佛教适应中国信仰土壤，规避自身已经或可能出现之偏差的不断探索的结果。自从佛教传入中国之后，一贯不谙于神圣叙事模式和神话理性思维的中国，在其正统史实叙事模式和实用理

①《大慧普觉禅师年谱》，《中国历代禅师传记资料汇编》（上），第296页。

②《大慧普觉禅师语录》卷十五，《大正藏》第四十七册，第875页上一中。

性思维的文明背景下，佛教界对于经过翻译的、自另一异质的文明背景下引进的经典著作，在理解上的偏差、误会等等陋蔽，需要予以切实对治。如欲对治，则需要诠释学上，针对众生由于望文生义和对经教的片面、偏执、狭隘的理解所引发的诸多误解、偏见，予以矫正；最后，是基于中国佛教界由民众习俗上对文字的崇拜心理所带来的对于经教文字盲目、片面、僵化的执著，需要不断予以清除之的需要。佛教经教于中国佛教界不断广泛流布，各系经典相继深入教界，从阿含系到华严系、法华系、般若系、如来藏系、涅槃系等，不断地开拓着中国教界的眼界。而禅宗所注重的下手处，是对众生所具备的认识能力的深刻怀疑，以及由此所引发的对第六识的了别功能之外在的表现，即文字、语言等的高度怀疑。

中国佛教的禅宗，源自于达摩祖师自梁武帝时代来华所传之禅法。其实，达摩祖师虽然被尊奉为中国禅宗之初祖，但其所传之禅法，与以后的禅学，特别是曹溪法门的南宗，有着相当的区别。但要探究南禅的源头，要分析宗杲禅师以及其师圆悟克勤禅师的禅法之特色，回顾达摩祖师所传的禅法，分析其渊源关系，并找出南禅对达摩祖师之禅法的发挥以及修正的机制，还是必要且重要的。

达摩祖师于梁武帝普通元年（520），由海路至广东番禺，后被在佛教信仰上堪称兴致勃勃的梁武帝迎至建业（如今的南京），然而达摩祖师一旦与梁武帝相见后，却可谓意趣相左，话不投机。一向以亲手缔造“南朝四百八十寺”的佛教繁荣局面，并不断开设法筵，又亲自舍身同泰寺为僧而颇为自许的梁武帝，当听到达摩祖师说其所做的这一切都无功德可言时，梁武帝的茫然、迷惑甚至于恼羞成怒，是不言而喻的。由于与梁武帝的对机法缘相违，故达摩祖师渡江北上至北朝，住锡于嵩山少林寺，面壁坐禅，九年而不辍，以至于燕子的鸟巢都构筑在其肩头。当时的人们难以理解其作为，尊称其为“壁观婆罗门”。这一记载，至少说明了两个问题。首先是，梁武帝为代表的佛教信仰形态，具有强烈的中华文明特色和汉民族特点，与纯粹的印度婆罗多文明形态下的信仰，有着巨大的文明土壤质地和民族心理上的差异性，因此，反映在梁武帝与达摩祖师的初次相见，只能是在信仰的立足点上表现出南辕北辙。梁武帝所代表的中国佛教现世的、务实的信仰状态，即以积善行德，建造寺院道场等为其修学的主要内容，以积累消除业障、积攒超脱此生轮回之苦的功德，为其修学的主要目标，与达摩祖师所传的，以注重心灵的调适为其主要内容，以意识的勘破和超越为其首要目标的禅法之间，其沟通需要有相当的时间。其次，按理说，印度的禅法修行理路和经典，自佛教传入中国，即已经相继在华夏大地传播了，如安世高的《安般守意经》就是有史记载以来最早传入中国的翻译经典，而经典中所介绍的数息法即是禅修的重要内容。但是，中国的佛教信徒对达摩祖师的壁观禅法

不是很熟悉，对其面壁九年的举动，既陌生又好奇，还有惊叹。由此说明，尽管印度的禅法以及相关经典早已传入中国，至达摩祖师来华已经有四百年的时间，但在中国佛教的信仰形态中，却未能得以体现，更未能普及至广大信徒，成为信徒们家喻户晓的修学法门。此点与念佛法门在中国的普及，以及高举“四大皆空，六根清净”的“空学”义理在中国的普及程度，形成鲜明的对比。理论上高唱般若空灵义理，实践中选择易行念佛法门，精深玄妙的“高僧佛教”与粗糙入俗的“民俗佛教”相安无事地并存，佛陀的出世本怀被冠以入世之行的冠冕堂皇之名义，神圣性被销蚀，世俗化、功利性被有意无意地强化着，由此，注重实际的现实功德的积累，忽视笃实的、次第的修学途径，以至于沦落到如加拿大学者卜正民为一本中国佛教史专著所起书名那样《为权力祈祷》，也成为其必然的结局。这一切，可谓是中国佛教信仰适应华夏大地观照现实的文明土壤，以及中国汉民族崇尚实际的心理对佛教的改良之结果。说到底，与每一个佛教信徒的个人素质并无关系，而与中国与印度不同的文化属性、文明特质密切相关。

为此，达摩祖师的传法，也必须顺应时机因缘、民众根性、国情实际，而作出相应的调整 and 改变。宗密法师在《禅源诸诠集都序》中说：“禅则有浅有深，阶级殊等。谓带异计，欣上厌下而修者，是外道禅。正信因果，亦以欣厌而修者，是凡夫禅。悟我空偏真之理而修者，是小乘禅。悟我法二空所显真理而修者，是大乘禅。（上四类，皆有四色四空之异也）若顿悟自心本来清净，元无烦恼，无漏智性本自具足，此心即佛，毕竟无异，依此而修者，是最上乘禅。亦名如来清净禅，亦名一行三昧，亦名真如三昧，此是一切三昧根本。若能念修习，自然渐得百千三昧。达摩门下展转相传者，是此禅也。”^①禅定之学，印度古已有之，各宗教系统都采用禅定之法修学，谓之外道禅；佛教内的修行，继承了印度沙门之修学风格。无论是大众所笃行的凡夫禅，还是僧众所熟谙的小乘禅，以及颇受推崇的大乘禅，与外道禅相比较，其区别也仅仅是境界上的，而实际的修学方法和修学功效，本无所谓本质的区别。只有被宗密誉为“最上乘禅”而推崇备至的达摩祖师禅，方为中国禅宗之宗义与境界。此宗门以顿悟自心本来清净，本无烦恼为嚆矢，故倡导众生本自具足无漏智性，高唱众生此心即佛，毕竟无异，即“心佛众生三无差别”。本无烦恼而起烦恼，故众生之苦恼，纯属庸人自扰之举；众生本无可执实心，故其安心之法，即是寻觅心之实法的过程，无从寻觅实心，则方能领悟实无心可执，其心自安。由此，从达摩禅师印可慧可和尚，并由此开中

①《禅源诸诠集都序》卷上之一，《大正藏》第四十八册，第399页中。

国禅宗之法脉先河。其所用的方法可谓别具一格，与六波罗蜜之“禅波罗蜜”，即以往的所谓四禅八定等有着意趣上的巨大差别，让人们佛法之精髓有耳目一新之契入点。宗密法师继续评价到：“达摩未到，古来诸家所解，皆是前四禅八定，诸高僧修之皆得功用。南岳天台，令依三谛之理，修三止三观。教义虽最圆妙，然其趣入门户次第，亦只是前之诸禅行相。唯达摩所传者，顿同佛体，迥异诸门，故宗习者难得其旨。得即成圣，疾证菩提；失即成邪，速入涂炭。先祖革昧防失，故且人传一人，后代已有所凭。故任千灯千照，暨乎法久成弊，错谬者多，故经论学人疑谤亦众。原夫佛说顿教渐教，禅开顿门渐门，二教二门各相符契。今讲者偏彰渐义，禅者偏播顿宗。禅讲相逢，胡越之隔。”^①当时，博览群书，对佛法深有探究而又见多识广的神光法师，对在少林作壁观的达摩祖师非常崇敬仰慕，愿力坚固，欲求法于达摩祖师坐下。然而，“断臂求法”的传说固然十分壮美，可传法的对话更为精妙。其安心法之妙处即在于无心可寻觅，当真实心无从寻觅之际，方能安心。此安心法成为达摩祖师在华授于神光法师之一宗心印。神光法师于是改名为慧可。达摩祖师付嘱慧可禅师以禅门一宗之秘奥，并授其袈裟及《楞伽经》四卷。九年后，达摩祖师圆寂，又过三年，只履西归。达摩祖师的一生，颇富传奇，亦难辨其真伪。但是其所传之达摩禅法，据敦煌莫高窟藏经洞之发现资料考据，一贯作为达摩祖师禅学思想体现的诸多流传著述中，只有“二入四行论”方可作为其禅学思想的真正代表。

壁观法门是达摩祖师禅的中心，而传《楞伽经》四卷于二祖慧可禅师，这一十分重要的细节，却反映了达摩祖师禅的重要意趣。在传法并印可慧可禅师之际，达摩祖师曾说到：“吾道幽玄，无征不信，吾在此土遍览群经，唯四卷《楞伽》可以印证。”^②求那跋多罗所译的四卷本《楞伽经》为达摩祖师所推崇可想而知，以至于后人干脆称达摩禅师所传之禅法为“楞伽禅”。《楞伽经》在中国禅宗早期所受到的重视，以及在中国佛教历史上被一译再译加三译^③，亦可窥见其曾经受

①《禅源诸詮集都序》卷上之一，《大正藏》第四十八册，第399页中一下。

② 转引之吕澄先生《入楞伽经讲记》，《吕澄佛学论著选集》卷二，齐鲁书社版，第1215页。

③ 一般而言，《楞伽经》在中国有四译，但其第一译，即（北凉）昙无讖所译之《楞伽经》已佚。现在收藏于《大正藏》第十六册中的《楞伽经》有（刘宋）元嘉二十年（443）求那跋陀罗译《楞伽阿跋多罗宝经》四卷，又称《四卷楞伽经》《宋译楞伽经》；（北魏）菩提流支译《入楞伽经》十卷，又称《十卷楞伽经》《魏译楞伽经》。（唐）实叉难陀译《大乘入楞伽经》七卷，又称《七卷楞伽经》《唐译楞伽经》。但据法藏法师的《楞伽经玄义记》的记载，最早的（北凉）昙无讖先译此经之说，吕澄先生认为其不可信。

到的重视程度。吕澄先生对此经的经名，有着一个很精到的解释，可谓言简意赅：“经之原名为楞伽阿跋多罗，楞伽，地名，乃昔日印人指今锡兰岛而言，阿跋多罗意云入也。印度民族，自西北发展至于东南，锡兰远处南海之中，波涛凶恶，入者不易，因传其地为罗刹窟宅，视为神秘难入之区，佛能往彼说法，故以入楞伽为经名，此喻说也。岛不难入，真难入者，乃众生心地，其波澜起伏，不可穷尽，唯佛能尽之，故引入楞伽为喻，状其难也。佛之所以能尽众生心地者，生佛之心，原无异故，佛于自心能尽，则能尽众生之心。是故此经，专谈此一心地法门即说佛心与众生心也。”^①由此可窥见达摩祖师推崇《楞伽经》的意趣在于，从以往禅定中对心专注于一境的重视，转移到对心法本身的深入细致的分析、玲珑剔透的观照，并对心法之本质的契入，于无心可执中寻求心之安，认识到众生心与佛心之间的联系点。吕先生所论及的《楞伽经》要义，在于说心地法门，即依教证实佛心与众生心之原无差别，在达摩祖师那发挥为“心、佛、众生三无差别”，到南禅，最终形成其著名的“不立文字，教外别传，直指人心，明心见性”的顿悟法味。虽然，到六祖慧能大师之时，所依经典已经由《楞伽经》转而为《金刚经》，但其依止于“应无所住而生其心”的般若法门，其契入的基础尚在“生佛之心，原无异故”。由此，禅宗被称为“佛心宗”，可谓名实相符。

我们从达摩祖师的基本修学体系，即“二入四行”中，还是可以窥见，其基本的修学理路尚遵循着传统的佛教修学理路。所谓“二入”指“理入”与“行入”两种修行方法，据《菩提达摩略辨大乘入道四行》^②的记载，理入者，系于思想见解上，舍去妄伪之念，归于诸法之真实境界，属于教理的思惟与抉择。在意趣上，相当于信、解之阶段；而行入者，则有报冤行、随缘行、无所求行、称法行等四个方面构成。这四个方面，属于对于佛陀教法的实践，其目的在于令众生去除一切烦恼、所知二障。在意趣上，相当于行、证之阶段。由此可见，所谓“二入四行”系禅法理论与实践高度融合之产物。而无论是报冤、随缘，还是无所求、称法者，均为心识之观想，立足点乃是于具体的事相观想之中，悟其一切诸法的虚妄性、唯心所造性；一旦离却了心识之分别妄想，则心识的清静自然而成。从昙琳法师为《菩提达摩略辨大乘入道四行》所作的序言而言，其提出“二入四行”之机缘及目的在于：“于时唯有道育、慧可，此二沙门年虽后生，俊志高远，幸逢法师事之数载，虔恭咨启，善蒙师意。法师感其精诚，海以真道，令如是安心、

① 《入楞伽经讲记》，《吕澄佛学论著选集》卷二，齐鲁书社版，第1214页。

② 收录于《景德传灯录》卷三十，见《大正藏》第五十一册，第458页中一下。

如是发行、如是顺物、如是方便。此是大乘安心之法，令无错谬。如是安心者壁观，如是发行者四行，如是顺物者防护讥嫌，如是方便者遣其不著。”^①为中国出家僧慧可、道育的精诚所感，指明修学之径，乃是达摩祖师开显“二入四行”之机缘，以安心而“理入”，以发行而“行入”四行，并达致“顺物”“方便”之圆融无碍，是其“二入四行”修学实践之归宿。

达摩祖师以下，法脉流传绵绵，由慧可、僧璨、道信直至弘忍诸禅师，以《楞伽经》为其藉教之本，以“二入四行”为其悟道之径，直到慧能禅师以“应无所住而生其心”之《金刚经》题眼为悟道之理，转而真正树立起南禅的“教外别传”之旗帜，以“直指人心，不立文字”为其宗风，以“明心见性”为其嚆矢。但其虽标“教外别传”之旗帜，而尚倡导以《金刚经》为所藉之教，事实上，慧能禅师之禅法受到了多种经典，包括《维摩诘经》《涅槃经》等影响。而上溯其祖师，慧可禅师继承了达摩祖师传授给他的四卷《楞伽》，倡导重视念慧，而不在语言。发扬了“忘言忘念、无得正观”的思想，给后世学禅者以较大的影响；三祖僧璨禅师著有《信心铭》，倡导“一即一切、一切即一”的华严法界缘起思想，给以后禅与华严两系思想交流融合并产生“华严禅”，奠定了基础；四祖道信禅师著有《入道安心要方便门》，提出了作为东山法门之标志的戒与禅《楞伽》与《般若》、念佛与成佛等的合一思想；五祖弘忍禅师继承道信禅师的东山法门之主旨，更加突出强调了般若思想在禅修中的指导性意义。其法语指出，“了生即是无生，非离生法有无生”，并以龙树菩萨《中论》第一品之“观因缘品”中的颂文，凸显“诸法不自生、不他生、不共生、不无因生”的缘生本质，成为深刻表达东山法门精髓的典范。而六祖慧能禅师更是在中国几乎家喻户晓，凡属受过教育者，一般都知道他的名字，而凡属对中国文化有所兴趣、有所涉猎者，都知道这位据传不识字禅师，他以“菩提本无树，明镜亦非台。本来无一物，何处惹尘埃”^②的传法偈而独步中国禅宗法坛，成为中国禅宗南宗之实际开创者。尽管这首偈颂由陈寅恪先生的考证，既与印度传统佛教惯用的比喻手法不相契合，也难以印证其确实为六祖慧能大师所原创^③，但传法偈颂及《坛经》，早已是南禅的标志而彪炳史册。源于六祖慧能大师的南禅法门，又称作曹溪法门，其无论是表述方法，还是更为重要的思想理念，抑或修学理路，都有着以往禅宗所不具备的鲜明特色。综观由达摩祖师到弘忍五祖之宗风，不能说没有变动，但是其旨趣和表述方式，

①《大正藏》第五十一册，第458页中。

②《六祖坛经》行由品第一，《大正藏》第四十八册，第349页上。

③ 详见陈寅恪《金明馆丛稿二编》中之《禅宗六祖传法偈之分析》一文。

可谓一脉相承。而至六祖慧能大师，其一部《坛经》，可谓是奠定了南宗之法脉的基调，其基本的禅学思想可以概括为其在《坛经》中所明确表明的那样：“我此法门从上以来，先立无念为宗、无相为体、无住为本。无相者，于相而离相；无念者，于念而无念；无住者，人之本性，于世间善恶好丑，乃至冤之与亲，言语触刺欺争之时，并将为空，不思酬害，念念之中，不思前境。若前念今念后念，念念相续不断，名为系缚；于诸法上，念念不住，即无缚也”^①。此思想，与《金刚经》之般若甚深义——“应无所住而生其心”^②一脉相承。事实上，一切诸法之念、之相、之住，无非是众生第六识分别之结果，无此心识之动，又何得所谓念、相、住；究其本质，只有悟透一切诸法本质上的无住性，方能深刻体认诸法之住，实际上系心之自住，从实相的体悟中并无此所住之实体可寻可觅。由此，方能真正以实无所提起为缘，达致真正放下之境界。由般若学而言，离一切所住相，无相可住，方可谓真住，此住实为随缘而无念、无相之住，即无所羁缚之住，根本上说，即住于不执不著有二边之中道。此方为得般涅槃，方可谓得成佛。于心、于性、于修、于顿、于渐，不作分别，不作挂碍，无住无念无相，即成就六祖大师之南禅之精髓。整部《坛经》，以及传法偈，都紧紧围绕着心性本觉、即心即佛、无修之修与顿悟成佛等四个方面，对无住、无相、无念的精义作了全面的阐述。

南禅的这一基本特性，不仅为中原荷泽神会一系所接受，并在神会禅师的门下得到了极大的发展和拓宽。更重要的是，其作为南禅正宗之流脉的江南的青原行思与南岳怀让系的门徒，最终将发轫于偏僻之地潮州的慧能之宗风，渊源流传至今，其中，青原行思门下的石头希迁与南岳怀让门下的马祖道一，居功甚伟，为南禅法脉最终在全国范围内的立足，作出了不可磨灭的贡献。而他们的后代在会昌法难之后，终于奠定了南禅在华夏一枝独秀的地位。但是，其法脉的流传和普及，其弊端也在后唐与五代之际凸显。就南禅内部而言，不仅出现了临济、曹洞、沩仰、法眼、云门五家分灯的局面，所强调的修学侧重点，显示的宗风特色都有所区别；而且，禅风之流俗，也愈益显现。五代时法眼宗创始者文益禅师在其所著的《宗门十规论》中，对后唐以至五代的禅宗之流弊，进行了严肃而有条有理的批判。即已揭露禅学末流如下十种弊端：自己心地未明、妄为人师，党护门风、不通议论，举令提纲，不知血脉，对答不观时节，兼无宗眼，理事相违，不分触净，不经淘汰，臆断古今言句，记持露布临时，不解妙用，不通教典，乱有引证，

①《六祖坛经》定慧第四，《大正藏》第四十八册，第353页上。

②《金刚般若波罗蜜经》，鸠摩罗什译本，《大正藏》第八册，第749页下。

不关声律不达理道、好作歌颂、护己之短、好争胜负^①。这一弊端确实普遍存在。

宗杲禅师的禅学思想，即是在此深厚的禅宗流布渊源与自身所处的时代背景下，矗立而起的丰碑，因此，其无疑是具有强烈针砭宗风时弊的激愤之情的深刻写照，是对佛陀本怀、曹溪精髓的深切关照和透彻揭示的生动体现，是集印度佛教深邃义理与中华禅宗玄妙解读之深厚积淀的勃发。其一生对华严禅的钟情，是其对佛陀经典教义的充分敬仰和融合教、宗二者观念的良苦用心；其中年焚毁自己恩师呕心沥血之作《碧岩录》的惊世之为，是其对参禅流于东施效颦、悟道耽于文字游戏的宗风弊端之深恶痛绝；其对话头禅的独步禅门之揭示，以及对默照禅等的禅门流派的弊病之揭露，以及相应的对五家分灯的不屑，是其维护正统曹溪法门禅学传统，唤醒众生回归曹溪法脉，领悟祖师禅意精髓的深切关照。

二、宗杲禅学特点之一： 以倡导华严禅显宗门教下之融合

首先必须指出的是，所谓华严禅并非一独立的禅宗学派。因为，禅宗历史上所出现的各教派，都对华严经教表现出特别的推崇和敬仰，对《华严经》本身也给予了高度的重视和竭诚的弘扬。即使在五家分灯之际，无论是曹洞、临济、沩仰、法眼、云门，都有禅师留下的对华严经教足够的推崇和倾心弘传之资料。所以，论到标榜“教外别传”之禅宗对于华严经教的推崇和弘扬，以至有所谓“华严禅”一名留存于禅宗史，成为帮助理解所谓“教外别传”“不立文字”之南禅要素的契入口。华严禅的提倡，事实上源自于中国佛教界自中唐以后一贯所致力于的宗门教下之间的融合，即推行“禅教合一”理念的思潮；同时，也是禅门高僧所汲汲以求的“藉禅悟教”之宗风具体践行的典范。无论是北禅、南禅，也无论是曹溪法门祖师法门，还是五家分灯宗流，都以华严禅的倡导而体现出其融合宗门教下的核心观念。

宗杲禅师在此华严禅的倡导中，凭借其深厚的禅学修学体悟功底，以及精研佛陀经教的扎实底蕴，在华严禅的倡导过程中，扮演了一位出类拔萃、影响深远的高僧大德重要角色。而从其传记文献上可以见到，他本人就是在精研到《华严经》第八会之际而顿然开悟的。在明尧、明洁编著之《禅宗大德悟道因缘》之第

^① 参见《卮新纂续藏经》第六十三册《宗门十规论》。

二五八则中,即记载着宗杲禅师凭借《华严经》悟道之事,估计此说之根据在《大慧普觉禅师年谱》之中。《年谱》“高宗皇帝建炎二年戊申”下,有其悟道之记载:“师四十岁,居虎丘。按,为钱子虚普说曰:余昔请益湛堂‘殃崛摩罗持佛语救产难’因缘,湛堂虽设方便,余实不晓。后因在虎丘看华严经,至‘菩萨登第七地’,证无生法忍。云:佛子菩萨成就此忍,即时得入。”^①由此可知,宗杲禅师对于《华严》之重视,并由此经而藉教悟禅。

要厘清中国佛教思想界“禅教合一”之理路,不能绕开的重要人物是华严五祖宗密法师。宗密法师在《禅源诸诠集都序》中,竭尽全力,消泯禅门与教门之间的分歧和冲突。宗密法师对“禅教合一”之思想的论究,突出地表现为其对宗门与教下的对应匹配上。他将禅门分为三宗,即息妄修心宗、泯绝无寄宗、直显心性宗,并指出,所谓息妄修心宗,乃是“说众生虽本有佛性,而无始无明覆之不见,故轮回生死。诸佛已断妄想,故见性了了,出离生死神通自在。当知,凡圣功用不同,外境内心各有分限,故须依师言教,背境观心,息灭妄念,念尽即觉悟无所不知。如镜昏尘,须勤勤拂拭,尘尽明现,即无所不照。又须明解趣入禅境方便,远离愤闹,住闲静处。调身调息,跏趺宴默。舌拄上腭,心注一境。南岳北秀保唐宣什等门下。皆此类也。牛头天台惠稠求那等,进趣方便迹即大同,见解即别”^②。这一禅法,与四禅八定之传统印度禅法,在行迹上即是相似的,其理路上亦是相近的。神秀禅师系之北禅亦以此为息除妄念,修炼心识为其要务;而经教之中,亦有与此意趣相契合之唯识学之识有境无之理证,故于教下之蜜意依性说相教相对应。而所谓泯绝无寄宗,乃是“说凡圣等法皆如梦幻都无所有,本来空寂非今始无。即此达无之智,亦不可得,平等法界。无佛、无众生,法界亦是假名。心既不有,谁言法界无修不修,无佛不佛。设有一法胜过涅槃,我说亦如梦幻。无法可拘,无佛可作,凡有所作,皆是迷妄。如此了达本来无事,心无所寄,方免颠倒,始名解脱。石头牛头下至径山,皆示此理。便令心行与此相应。不令滞情于一法上,日久功至,尘习自亡,则于怨亲苦乐一切无碍。因此便有一类道士儒生闲僧泛参禅理者,皆说此言,便为臻极。不知此宗不但以此言为法。荷泽江西天台等门下,亦说此理。然非所宗”。^③这一禅法,即有南宗禅风之特色,与三论、中观及天台等源自般若系的教下诸宗派相匹配,谓之密意破相显性教。而所谓真显心性宗,乃是“说一切诸法,若有若空,皆唯真性。真性无相无

①《大慧普觉禅师年谱》,《中国历代禅师传记资料汇编》上册,第297页。

②《禅源诸诠集都序》卷上之二,《大正藏》第四十八册,第402页中一下。

③《禅源诸诠集都序》卷上之二,《大正藏》第四十八册,第402页下。

为，体非一切。谓非凡非圣、非因非果、非善非恶等。然即体之用而能造作种种。谓能凡能圣现色现相等”^①。并进一步阐明到，涉及心性问题的，“复有二类：一云，即今能语言动作、贪嗔慈忍、造善恶受苦乐等，即汝佛性，即此本来是佛，除此无别佛也。了此天真自然，故不可起心修道，道即是心；不可将心还修于心，恶亦是心；不可将心还断于心，不断不修任运自在，方名解脱。性如虚空，不增不减，何假添补。但随时随处息业，养神圣胎增长，显发自然神妙，此即是为真悟真修真证也。二云诸法如梦，诸圣同说，故妄念本寂，尘境本空，空寂之心灵知不昧，即此空寂之知，是汝真性。任迷任悟心本自知，不藉缘生，不因境起。知之一字，众妙之门。由无始迷之故，妄执身心为我，起贪嗔等念，若得善友开示，顿悟空寂之知，知且无念无形，谁为我相人相？觉诸相空心自无念，念起即觉。觉之即无修行，妙门唯在此也。故虽备修万行，唯以无念为宗。但得无念知见，则爱恶自然淡泊，悲智自然增明，罪业自然断除，功行自然增进。既了诸相非相，自然无修之修，烦恼尽时生死即绝，生灭灭已。寂照现前，应用无穷，名之为佛。然此两家皆会相归性。故同一宗”^②。此禅门，与荷泽神会系或南岳怀让系之意趣相投，显然具有大乘真常唯心系，即如来藏系教门经典的特色，与《大乘起信论》等论典之宗旨相合，故与谓之显示真心即性教之教门相契入。

中国禅宗，究其历史渊源，实为印度大乘精神在华夏演绎之结果，由息妄修心，到泯绝无寄，再到直显心性宗，修、泯、显之理路，步步逼入心识本质；而其禅学之心性体认和深入，并非空穴来风，无中生有之浮萍；其教理上的充分依据，理证上的完备体系，当是其法脉源远流长之原动力。宗密的贡献在于厘清了教下与宗门之间的渊源关系，上述三种禅门之宗风，亦分别对应了依性说相之大乘虚妄唯识学教，破相显性之大乘性空唯名学教、以及真心即性之真常唯心教。这无疑与印度大乘佛教之三大体系的经教相匹配。故依笔者之见，禅门提出的“不立文字，教外别传”，绝非是对佛陀经教之拒斥，后期禅学所表现的“呵祖骂佛”之极端现象，也不能归之于简单的对佛陀经教的一味否定，禅门是以一种激烈的方式，表达着令愚昧众生从对经教文字的迷恋、执著，甚至于片面、僵化的理解中解脱出来的古道热肠，急切本怀。由此，从达摩祖师到慧能大师，直至宗杲禅师等等，对于《楞伽经》《金刚经》《华严经》等经典的重视和阐发，既是正常之举，也是必要之举，与其“不立文字，教外别传”之旨并无矛盾。圆悟克勤禅师就曾

①《禅源诸诠集都序》卷上之二，《大正藏》第四十八册，第402页下。

②《禅源诸诠集都序》卷上之二，《大正藏》第四十八册，第402页下—403页上。

明确说过“圆觉伽蓝豁开户牖,华严刹海大座当轩”^①之语,可见经教,特别是《华严经》这一经中之王,得到了禅宗大德们何等的重视与推崇!故无论是“藉教悟道”,还是“教外别传”,亦无论是“不立文字”还是“不离文字”,都是应机之需,度生之筏。

禅学之要,在于就事相而悟其理谛;而《华严经》,作为印度佛教重要的经典,在中国享受“经中之王”之美誉,三次大规模的翻译,加之六朝之多种单品译本等的流行,可见其在中国佛教史上重要的、不可动摇的地位以及广泛的影响。天台“五时八教”之判教将“华严时”判为第一时,虽不符合华严经典在印度集结的现实,但突显出《华严经》在教理阐述上所拥有的不可替代的权威性。华严经教以倡导“法界缘起”为宗旨,强调诸法总别、同异、成坏等“六相”之间的辗转流变,突出理无碍、事无碍、理事无碍、事事无碍的法界缘起,圆融显现理、事诸法界之辩证关系。对此义理,禅宗大德沐浴着华严经教之熏染,多有修养,并有发挥。唐宋以降,中国禅宗各法脉中,倡导华严禅者,并非宗杲禅师孤家寡人。但其就理事、法界缘起结合禅学修学而言,则宗杲禅师之慧眼独具,高韬的领悟力,不仅令当时的修禅学者就宗门与教下之关系,有切身之体会,更对宋明理学之形成和体系建设,具有不可忽视的影响力。

凡熟悉宋代禅宗者,均知晓宗杲禅师四世徒,杨岐派之晦岩智昭禅师编著的《人天眼目》。其中,对盛极五代北宋时代的五家分灯禅各家宗旨,多有汇集、整理、总结。其中记载了宗杲禅师依照华严经教之宗旨而就理事问题所作的玄妙阐述,显示出其在经教上的功底,及其对华严禅的贡献。其中,宗杲禅师对华严禅的系列理解,与其师圆悟克勤禅师及五家诸宗一样,以理、事、理事、事事四法界之圆融,及其华严教理与禅门宗风之融合为核心。一般而言,华严经教涉及到诸法时,从诸法之理体、事相两个方面描述和界定诸法的特性,而更进一步揭示理体与事相、事相与事相之间的关系,以描述万千大千世界即法界之真实面目。而宗杲禅师之师圆悟克勤的禅法,突出地体现为圆成、圆具的特征。以禅味十足的风格阐述华严之四法界:“僧问:如何是理法界?师云:不动一丝毫。进云:如何是事法界?师云:纵横十字。进云:如何是理事无碍法界?师云:铜头铁额铁额铜头。进云:如何是事事无碍法界?师云:重重无有尽,处处现真身。”将四法界之精义,阐述得惟妙惟肖,令人以驰骋遐想中理解华严法界圆融之境界,圆悟克勤禅师进而以飘逸的风范,继续于具象上对理事进行玲珑剔透的解析:“将师乃云:言发

^①《圆悟佛果禅师语录》卷二,《大正藏》第四十七册,第722页中。

非声，高高峰顶立；色前不物，深深海底行。全机转处没承当，觌面呈时绝回互，离心意识非见闻觉知。须明彻法慧目离念明智，然后一尘才举大地全收；一毛头师子百亿毛头一时现，直得一为无量无量为。小中现大大中现小。宽同法界细入邻虚。无处不周无处不备。毗卢遮那大法性海中，不论圣不论凡；不论有情不论无情。一一把。不漏丝毫；处处常光现前，一一壁立千仞，若说理法界、事法界、事理无碍法界、事事无碍法界，正是没交涉，直饶棒头取证喝下承当。向空劫那畔识破根尘。威音已前洞然明白，尚未免在窠窟里；只如出窠窟一句，作么生道：千峰势到岳边止。万派声归海上消。”^①克勤以禅师的特有语言表达了对四法界的看法。华严之理事关系，广义而言，为一多、体用、一与一切等关系之具体体现；理一而事多，理为体而事为用，事用归于体体，多事归于一理，一之事归于一理之理，理事之间相互融合。圆悟克勤禅师认定“事有千差，理归一揆”^②、“理随事变，事逐理融”。^③“一处圆融一切处，无边刹海更峻层。”^④这即华严经教之所谓“一即一切”之意。圆悟克勤禅师将华严经教之理事圆融境界与禅悟境相，“若构得去，一了一切了，一成一切成，一见一切见，一得一切得”。^⑤事实上，整个临济法门，对于《华严》经教的义理给予了高度的关注，并以各种娴熟的禅法予以阐述与融合。可谓是藉禅悟教之典范。

“济宗四宾主”作为临济之根本思想之一，有唐代临济宗义玄禅师所建立，以“四句宾主”之四句，料简提示禅机。即指导学人时，由指导者，即师主所宣示之理，与修道者，即诸种各各不同之学人之具体事相，这种将理事关系，以主宾关系而体现，可表现为四种：首先是宾看主，即修道者——具体之事相对指导者师主——抽象理体之机略的知晓和理解；其次是主看宾，即指导者师主——甚深理体能深入并反映修道者——各各不同的事相之内涵与本质；其三是主看主，即具有禅机禅眼者相见，也即是师主之间——理体与理体之间的相互印证；最后是宾看宾，即不具眼目之两者相见，也即是修道者与修道者之间——事相与事相之间的相互融洽。而由主宾关系，辗转传达出华严理事无碍圆融之深意。

宗杲禅师出生前二十年即已圆寂的浮山法远禅师，提示了学人之宗门语句，名为“佛禅宗教义九带集”，“浮山九带”为：其一佛正法眼藏带，谓带贯一切理

①《圆悟佛果禅师语录》卷十，《大正藏》第四十七册，第758页下—759页上。

②《圆悟佛果禅师语录》卷三，《大正藏》第四十七册，第758页下—759页上。

③《圆悟佛果禅师语录》卷三，《大正藏》第四十七册，第727页下。

④《圆悟佛果禅师语录》卷八，《大正藏》第四十七册，第747页中。

⑤《圆悟佛果禅师语录》卷八，《大正藏》第四十七册，第751页中。

脉，直截佛之正法；其二佛法藏带，谓佛法乃教外别传，为方便之故，圣人以之示众；其三理贯带，谓至理佛法为言诠所不及，扬眉瞬目之间尽是佛法；其四事贯带，谓山河国土大地无非佛法；其五理事纵横带，谓理事融通，行于佛世界；其六屈曲垂带，谓虽证悟成佛，却甘为菩萨，而不安住佛位，以亟力济度众生；其七妙叶兼带，谓不执著，则大用现前；其八金针双锁带，谓自理事纵横带之立场，更进一步，不执著于佛世界而自由自在；其九平怀常实带，谓佛法无特别处，日常着衣吃饭皆属真实佛法^①。

《人天眼目》第二卷中，记载了宗杲禅师对此九带逐条所题写的颂文。涉及到华严经教理事无碍之内涵的理贯带、事贯带和理事纵横带，与华严经之所揭示的理法界、事法界和理事无碍法界相匹配。宗杲禅师对此“三带”所作的颂文，透显出其熔禅教于一炉的藉禅悟教之风范。

其中，就理贯带而言，宗杲禅师的颂文是：“真理何曾立一尘，呼为正位早疏亲。乌鸡半夜鸣何处，枯木花开劫外春。信手垂慈常利物，拟心执著已乖真。君看鹤树泥洹日，曾举双趺示众人。”所谓理贯带者，浮山法远禅师之《九带》的解释是：“夫声色不到，语路难诠，今古历然，从来无间。以言显道，曲为今时，竖拂扬眉，周遮示海。天然上士，岂待提撕，中下之机，钩头取则。投机不妙，过在何人？更或踌躇，转加钝置。理贯带者，理即正位也，其正位中而自无一法空同实际，其实际理地不受一尘（原注：古德著语云：众角虽多一麟足矣，动容扬古路，不堕悄然机）。 ”^②在此，从理法界而言，佛陀的真理并非立于凡尘中下根机众生所能理解的范围之内。以言显道，乃是无奈之举；即以言语诠佛旨法意，更是难以把握，其“拟心执著”以至于乖张曲解者，实际无法契入于佛陀那“实际理地不受一尘”的境界。故此，宗杲禅师认为，佛陀之真理的境界，事实上是不可能立足于凡夫尘世之内的，凡以妄识分别之念而计度之佛陀真理，则与真理并不相契合，甚至谬之千里。所以，宗杲禅师劝众生可依佛陀最终“鹤树泥洹日”的“举双趺”悟境去参悟。其中，宗杲禅师已将“话头禅”的要诀生动呈现，即通过参悟其语句关键词语，反复考量设问以求答案的方法，尽可能准确、正确、全面领悟佛陀真理宗旨。

就事贯带而言，宗杲禅师的颂文是：“转处孤危万事休，随缘得旨复何求？群生造化乘斯力，一道灵光触处周。即事即空无剩法，全心全佛有来徭。填沟塞

① 归纳自（清）为霖道霈禅师《禅海十珍集》所转录保存之浮山法远禅师的《九带》，参见蓝吉夫主编的，由台湾文珠文化有限公司于民国十七年八月初版的《禅宗全书》宗义部第五册第13—28页。以下引用《禅宗全书》，不再作版本说明。

② 《大正藏》第四十八册，第309页上。

壑无人会，可笑骑牛更觅牛。”浮山法远禅师之《九带》的解释是：“夫日月焰临不到，天地覆载不著，劫火坏时彼常安，万物泯时全体露。随缘不变，处闹常宁；一道恩光，阿谁无分？华严经云：‘刹说众生说，三世国土一时说。’（原注：古德著语云。觅火和烟得。檐泉带月归，石长无根树。山含不动云）”^①但就事相而言，诸法万物，众彩纷呈；而就理体而言，只有等待其事相之外在的状态泯灭之际，方能窥见理体之显露；“孤危”之时“万事休”，更有何处去“求”随缘之诸法；所以，事相固有随缘之相，但本质却是“处闹常宁”。由此，宗杲禅师亦有清晰的揭示：“即事即空无剩法，全心全佛有来徭。”事相之千差万别，本系即事即空的，但此并不妨心佛众生、诸事万法之有随缘之来由。事相之差异性，无非众生之心识之分别而已。对此，众生却无从领会，汲汲以求于事相之本质，却无奈于“填沟塞壑无人会，可笑骑牛更觅牛”。

就理事纵横带而言，宗杲禅师的颂文是：“尘尘实际本和融，举体全该事理同。应物行权无定法，随缘立理绝罗笼。竿头有路通车马，棒下无生触祖翁。出没纵横全体用，夕阳西去水流东。”浮山法远禅师之《九带》的解释是：“夫触目是道。佛事门中，绝迹无私。通贯实际，圆融事理。运用双行，器量堪任。随机赴感，门风露布，各在当人。建立宗乘强生枝节。出门问路指东划西‘历劫顽器，如何扣发（原注：古德著语云：针锋头上翻筋斗，红炉焰里碧波生。猿抱子归青嶂里，鸟衔花落碧岩前）。’”^②宗杲禅师在此以理体与事相本质上的“同一性”，以及应对诸法，随缘权宜的差别性，当在顺其“夕阳西去”与“水流东”之自然任运中，透显理事之间的融合，从中凸显出华严经教中理事无碍之真髓。

从上述宗杲禅师对浮山法远禅师之所列的“理贯带”“事贯带”及“理事纵横带”的颂文揭示中，可以窥见其对《华严经》及其华严经教义理，有着不凡的修养和精辟的认识。呈然，宗杲禅师对其师圆悟克勤禅师过于重视文字禅、对经教文字的过于依赖之后果有着清醒的认识，对其师的作为有不屑之态度，但这一切，并不妨碍其继承并发挥其师重华严的宗风。即使在一般的禅法阐述间，宗杲禅师也已经习惯于从理、事两方面看待诸法，分析问题的华严之法，这种全面透彻理事、关涉体用的方法，也为宋明理学所积极倡导，竭尽发挥之能事。从此意义上说，宗杲禅师的“华严禅”思想及其在阐述具体公案、参悟话头中的运用，比之其师圆悟克勤禅师以及同门同辈虎丘绍隆禅师，对宋明理学在思想方法上的影响和贡

①《大正藏》第四十八册，第309页中。

②《大正藏》第四十八册，第309页中。

献,更为卓著。“师嘘嘘乃云:眼空宇宙浑无物,大坐当轩孰敢窥。选佛选官俱已了,同途把手不同归。敢问大众:既同途又把手,为甚么不同归?莫将鹤唳误作莺啼。复举陆亘大夫问南泉云:肇法师也甚奇怪,解道天地与我同根,万物与我一体;南泉遂指庭前华谓大夫曰:时人见此一株华,如梦相似。师云:这一则公案流布丛林近三百载,中间有无数善知识出世,只是未尝有一人与伊分明判断,径山今日与伊断却。若向理上看,非但南泉谩他陆亘一点不得,亦未摸着他脚下一茎毛在;若向事上看,非但陆亘谩他南泉一点不得,亦未梦见,他汗臭气在。或有人出来道,大小径山说理说事。即向他道,但向理事上会取。”^①说理说事,华严经教之理事无碍圆融以禅境的形式被予以表达和阐述,而禅境亦以此理事圆融的形式被予以诠释阐述。

对于经教之意义,道场建设之建立的殊胜功德等等事相,宗杲禅师亦以严经教的深意,理事无碍、法界圆融,并结合禅法之犀利口锋,向众生一一挑明:“插一枝草建梵刹,破妄想尘出经卷。饶益广大诸有情,成就无边希有事。蓦拈拄杖卓一下云:梵刹已建,妄想尘已破;大经卷已出,顿渐偏圆权实半满,一一分明;种种法门种种方便,种种智慧种种因果,种种殊胜种种行愿种种庄严,只在檀越给事一毛端上,以妙明心印,一印印定,还信得及么?若信得及,即今成佛不假修治,非但檀越给事如是,乃至过现未来微尘诸佛诸代祖师,古往今来一切知识天下老和尚舌头,亦以此印印定,无异无同。一一妙明,一一具足。修如是行,成如是事,满如是愿,获如是福;无古无今,无终无始,无成无坏,无悟无迷;如是了达,如是证入,如是究竟,亦只在檀越给事一毛端上。不异善财入弥勒楼阁,尘沙法门一时顿证,无量功德遍处庄严。如帝网交光互相融通,互相摄入,互为主伴,一周匝,一无偏。普令无数善心、不善心众生,睹诸殊胜皆发,无上正等菩提之心,生希有想。非但檀越给事如是,云门今日亦如是,非但云门与给事如是,现前僧俗大众一一平等,一无差,一如是。”^②由此,宗杲禅师慨叹到:“华严重重法界,断非虚语。”^③类似上述的例子,在《大慧普觉禅师语录》中可谓俯拾皆是。于此中所表现的是理事的融合、禅教的交汇;而所透析的则是有宋一代禅师所进行的藉禅悟教与藉教入禅的努力,是对达摩祖师所倡导的“藉教悟宗”楞伽禅观念的进一步拓宽和圆融。宗杲禅师以华严经教之之义理作为契入禅法之悟境的指月之指也!

①《大慧普觉禅师语录》第一卷,《大正藏》第四十七册,第814页中。

②《大慧普觉禅师语录》第八卷,《大正藏》第四十七册,第842页中一下。

③《大慧普觉禅师语录》第二十八卷,《大正藏》第四十七册,第933页下。

三、宗杲禅学特点之二： 焚毁《碧岩录》雕版张扬对“不立文字”之内涵

宗杲禅师之焚毁《碧岩录》雕版之事，在中国禅宗史上留下了浓彩重墨的一笔，为历代教界人士不断地揣测不已。其实，中国历史上焚毁佛教经论之版本者，诋毁其他异己宗派而毁其论著者，亦非稀罕。但宗杲禅师之焚毁《碧岩录》之举，之所以引发教界的高度关注，乃是基于四个原因。首先，《碧岩录》作为中国禅宗史上有“第二坛经”之声誉的著作，其对中国禅宗的影响之深刻和广泛，可谓是《坛经》之下无以匹敌的，《碧岩录》本身重要的地位，而且其虽遭焚毁，却犹如“野火烧不尽”般地“春风吹又生”，普及面及影响面之大，难有其他著作可与之相提并论；其次，《碧岩录》的作者系圆悟克勤禅师，即由克勤禅师于夹山主讲雪窦重显禅师所整理的《颂古百则》，加之“垂示”“着语”“评唱”等内容，并由门人记载而成。圆悟克勤禅师本身，是临济宗杨岐派继法会、守端、法演后的重要传人，也是两宋之间禅门龙象，其对后世中国和日本禅宗的影响，可谓巨大。特别是其弟子虎丘绍隆一脉成为中国禅宗留存并真正传承至今的唯一法脉，并成为日本禅宗之重要法脉之一；其三，圆悟克勤禅师与宗杲禅师之间，有着师徒关系，并且，宗杲禅师的开悟，本有克勤禅师所认可坚定，师徒之间的法谊恩情可见一斑；其四，《碧岩录》的焚毁，所揭示的本非仅仅是一本书的问题，而是涉及对“文字禅”的见解之纠纷。“不立文字”为中国禅宗之旗帜，可“不离文字”则是中国禅宗无法摆脱的梦魇。面对的是中国禅宗最重要的、影响最深最广的著作，以及中国禅宗史上最为卓越和影响深远的龙象之辈，且所涉及的系有着深厚法谊的师徒关系，更因师徒二位禅师都是在中国禅宗史乃至中国佛教史上举足轻重、影响深远的一代龙象，由此，通过分析宗杲禅师焚毁《碧岩录》之举的深刻禅学背景，阐发其禅学思想之意趣，才是最为重要的。

由南宋净善禅师所编撰的《禅林宝训》，系最早记录宗杲禅师焚毁《碧岩录》雕版的文献。其中，有台州万年寺的心闻云贲禅师写给也曾经是宗杲禅师挚友的张九成侍郎的信，记载到：“心闻曰：教外别传之道，至简至要。初无他说，前辈行之不疑，守之不易。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。逮宣政间，圆悟又出己意，离之为《碧岩集》，彼时，近古淳全之士，如宁道者，死心灵源，佛鉴诸老皆莫能回其说。于是，新进后生珍重其语，朝诵暮习，谓之至学，莫有悟其非者。痛哉！学者之心术坏

矣。绍兴初，佛日入闽，见学者牵之不返，日驰月骛，浸渍成弊，即碎其板，辟其说，以至祛迷援溺，剔繁拨剧，摧邪显正，特然而振之。衲子稍知其非，而不复慕。然非佛日高明远见，乘悲愿力，救末法之弊，则丛林大有可畏者矣。”^①事实上，心闻云贲禅师之所以在给张子韶居士的信中，有如此激烈之词，乃是有感于其对禅门修学者弊端丛生，风范凋谢之故，心闻曾经就此有十分犀利的揭露：“心闻贲和尚曰：衲子因禅致病者多。有病在耳目者，以瞠眉努目侧耳点头为禅；有病在口舌者，以颠言倒语胡喝乱喝为禅；有病在手足者，以进前退后指东划西为禅；有病在心腹者，以穷玄究妙超情离见为禅。据实而论，无非是病，惟本色宗师，明察几微，击而知其会不会，入门而辨其到不到。然后用一锥一札，脱其廉纤，攻其搭滞，验其真假，定其虚实，而不守一方，便昧乎变通。俾终蹈于安乐无事之境，而后已矣。”^②由此，宗杲之毁《碧岩录》之雕版的举动，有其深刻的现实背景，有其强烈的针对性。此决非宗杲禅师与雪窦重显禅师或圆悟克勤禅师个人的恩怨。正是因为五代两宋时代，禅门修道者“衲子”都普遍存在着瞠眉努目侧耳点头、颠言倒语胡喝乱喝、进前退后指东划西、穷玄究妙超情离见等诸多源自于耳目、口舌、手足、心腹之病，以至于心闻云贲禅师心急如焚，对宗杲禅师之焚毁《碧岩录》之举，赞叹不已，认为此举乃是宗杲禅师“乘悲愿力，救末法之弊”的“高明远见”，使丛林大有可以悬壶济世之“大可畏者”。事实上，心闻云贲禅师所斥责的上述禅门弊端，本非禅宗本身之病，而正如其尖锐指出的那样，属于“衲子”之病，即修学者因对禅门宗风的不适当的诠释、理解所导致的错误。正如“心佛众生三无差别”之说，乃是至理名言，于理于事都是契合的，但有众生因此而妄自尊大，颠预佛教，以自身之尘世陋习冒充神圣，以逼仄世俗心态混淆“菩提心”，那也只能是众生业障所碍之过；同理，心闻云贲禅师认为正是由于《碧岩录》的流行，因而导致“学者之心术坏矣”，似乎罪在众生之业障所碍，而并非《碧岩录》。宗杲禅师焚毁《碧岩录》，应当说也仅仅是表明一种态度，即对“文字禅”的鞭策而已。

圆悟克勤禅师博通经论，融贯儒道，无论就夹山而言、还是就径山而言，都是名震禅坛的一代大德。对自己的修学及传道之结果，他在生前既有《辨伪》一短文，以正视听：“老汉生平，久历丛席；遍参知识，好穷究诸宗派。虽不十成洞贯，然十得八九。亦通会示徒，自不造次。不知何人，盗窃山僧该博之名，遂将此乱

①《禅林宝训》卷四，《大正藏》第四十八册，第1036页中一下。

②《禅林宝训》卷四，《大正藏》第四十八册，第1036页上。

道，为山僧所出。观之使人汗下面赤，况老汉尚自未死，早已见如此狼藉，请具眼衲子详观之，勿认鱼目作明珠也。”^①这段文中至少说明两点，首先是圆悟克勤禅师对自己的学修禅学，融贯禅教而于夹山、径山所获得的成就，是颇为自信的；其次，他生前即有假借其名而将其禅学思想误会、篡改、伪造者，也已经造成了人们对他的禅学思想的误读误解。当时人们假借其名而夹带私货，以至鱼目混珠之作为，今人已无从考证，但是他一生禅学研读与精研之结晶《碧岩录》在当时及后世的影响，以及由此形成的禅风上的正负面效果，确实是圆悟克勤禅师所难以预料和把握的。

禅宗由达摩祖师之始，即面临着“理入”与“行入”之对峙的张力，直到现代，在教界尚有主张不需要阅读理解经典，只要努力精进修学的观念普遍流行。其中“理入”所依赖的文字受到深深的质疑，是中国佛教蓝天上一块无法挥之即去的乌云。南禅自慧能大师门下，特别是其二传弟子马祖道一禅师为代表的洪州宗，其所强调的“平常心为道”，“以心传心”等法，与“不立文字，直指人心”之禅门要旨可谓是相融相契。确实，如从文献上深究，“教外别传，不立文字。直指人心，见性成佛”，是耳熟能详的禅宗主旨，其中，以“不立文字”是其代表性的标志，强调了无需别立文字，心法只能以心相传的“传心”特质。这与“拈花微笑”传说一脉相承，或者说，“拈花微笑”之传说即是后世禅师们根据“心佛众生三无差别”“以心传心”禅门要旨而拟设的场景。无门慧开禅师所著的《禅宗无门关》中，对此禅门第一公案有所记载：“世尊昔在灵山会上。拈花示众。是时众皆默然。惟迦叶尊者破颜微笑。世尊云：吾有正法眼藏涅槃妙心实相无相微妙法门。不立文字教外别传。付嘱摩诃迦叶。”^②尽管这则公案有其虚拟性，从印度佛教历史的史实无从考证。但至少有一公案，说明了两则要旨：首先是，不立文字系禅宗有别于其他教下各宗的特殊之处，因此，禅宗需要竭力寻找历史的依据来表明自身这一主张法理上的渊源性和立论上的权威性；其次，近代学者偏好追究某一说法的文献依据，但从这则公案的诠释中，我们可以窥见，对于宗教语言，特别是涉及义理内涵之诠释的语言，需要的是揣摩其为何如此说的精微深义，而不是纠结于学术考究上的真伪、依据，更非望文生义、肤浅曲解，这也是理解禅宗“不立文字”之意趣的要诀。关于此“不立文字”，更有将其作为佛法之精髓来看待的，东瀛禅僧明庵荣西曾经说过：“谓云教云禅，但有名字；云

①《圆悟佛果禅师语录》卷二十，《大正藏》第四十七册，第810页上。

②《禅宗无门关》，《大正藏》第四十八册，第293页下。

参云学，亦是假名。我人众生，乃至菩提涅槃，皆亦名字，实无所有。佛所说法，亦是名字，实无所说。是故禅宗离文字相离心缘相，不可思议毕竟不可得。所谓佛法者，无法可说，是名佛法，今谓禅者，即其相也。以前三义，悉是假名，若人言，佛禅有文字言语者，实是谤佛谤法谤僧。是故，祖师不立文字，直指人心，见性成佛。”^①宗密在《中华传心地禅门师资承袭图》中，也说到：“然达摩西来，唯传心法，故自云：我法以心传心。不立文字。此心是一切众生清净本觉，亦名佛性，或云灵觉；迷，起一切烦恼，烦恼亦不离此心；悟，起无边妙用，妙用亦不离此心。妙用烦恼，功过虽殊，在悟在迷，此心不异。欲求佛道，须悟此心。故历代祖宗唯传此也，然若感应相契，则虽一灯传百千灯，而灯灯无殊。若机教不投，则虽一音演说法，而各各随所解，故诸宗异说。”^②尽管自唐以降的历代禅师将“不立文字”说的太多太多了，但其宗旨，无出上述诸师其右。

“不立文字”宗旨的考察，其根本的症结在于对文字命题与“诸法实相”之间的距离究竟有多远。对此，依照佛法的考量，语言文字作为一种源自于第六意识的了别之演绎和凝固化的表现，事实上，其与事实真相之间，已经隔了三层，首先是前五识对诸法的摄入（即接受），与诸法之间的差异性，诸如错觉、根尘境相交涉时的误差等，都会导致五识摄入诸法时，也改变了诸法的真实性；其次是第六意识通过对前五识提供的素材的了别，亦对诸法的真相经历了二度接受，其中还渗入了作为个体的心理活动的因素等，此类了别认识后的诸法，不存在纯粹意义上的客观性，凡被认识的，即是主观见之于客观的产物，其中无从分别哪是纯粹客观的反映，哪是主观因素作用的成分；其三是由第六识的了别，到文字语言的表达，其与诸法实相之间的差异性则更为显著，因为语言文字本身既受到地域性的影响，也受到文字语言本身的功能性的限制，更取决于各各相异的对于语言和文字的驾驭、表达能力。由此，对于佛陀及其入道弟子们的开示、宣教等文献，既有当年弘法时各人记忆上的误差，亦有文字记录表达时的缺漏或模糊，更有翻译中的变化与缺漏。这一理解，是基于印度佛学义理的合理演绎，即符合中观学就本体论视角对诸法实相之认识的机理，也与瑜伽行派的“唯识无境”的认识论机理相吻合。故中国的历代祖师们对此不迷信、不执著，并在一定程度上提出质疑，亦属合理与理智之举。由此，“不立文字”的宗旨，首要的是打破了中国传统文化历来的对于文字的崇拜和迷恋心理，“白纸黑字”并非毫无疑问。当然，“不立

①《兴禅护国论》，《大正藏》第八十册，第11页中。

②《卍续藏》第一一零册，第870页上。

文字”中深层的内涵则是，对于宗教信仰系统的义理，仅仅依据文字的经典和义理的理解，是难以全面准确把握的。佛经中广为流传的“瞎子摸象”的故事，事实上是佛陀以文学的语言在揭示着一条真理：即对佛法之深邃境界，只有通过以心传心的体悟才能全面、准确地把握，才能融化于众生的八识心田，与之相印。

但是，佛法必须在交流中才能向众生传播，义理必须通过经教方能为众生所了解和理解。文字语言是众生、特别是人类文明的一个不可缺少的工具，事实上，众生无法摆脱文字语言这一工具。文字语言是众生一个不可摆脱和放弃，却又并不可靠的依靠。禅宗在其发展过程中，也清醒地意识到高唱“不立文字”亦有强调过分所引发的负面效应：“传法诸祖，初以三藏教乘兼行，后达摩祖师单传心印，破执显宗，所谓教外别传，不立文字，直指人心，见性成佛。然不立文字，失意者多，往往谓摒去文字，以默坐为禅，斯实吾门之哑羊尔。且万法纷然，何止文字不立者哉？殊不知，道犹通也，岂拘执于一隅。故即文字，而文字不可得。文字既尔，余法亦然。”^①摒弃文字，蔑视经教，颠预佛法，以至于以后发挥出以胡言乱语冒充悟境的“野狐禅”等，都系由于对“不立文字”的曲解、甚至于歪解而引发的后果。

事实是，“不立文字”之宗旨的要害在于“即文字，而文字不可得”，对文字不可执著、迷信、拘泥，即“不著文字”，而非对于经教的摒弃，更非对于经教的随心所欲、似是而非的曲解、歪解。由此，在南北宋之交时机，中国禅宗出现了一股矫枉过正的趋势，即一反禅宗“不立文字”之主基调，而倡导“文字禅”的潮流。与《碧岩录》有关的雪窦重显禅师与圆悟克勤禅师均系“文字禅”的重要代表。杨曾文教授曾有《汾阳善昭及其禅法》一文，其中对文字禅有精到的分析，杨先生指出：“宋代是禅宗兴盛时期，也是文字禅的发达兴盛时期。汾阳善昭则是宋代早期文字禅的代表人物之一。在他之后，云门宗的雪窦重显、佛日契嵩，临济宗的觉范惠洪、圆悟克勤、宗杲等人都在北宋文字禅的发展史上占有重要地位。他们或以颂古著称，或以评唱颂古出名，或以撰述会通儒佛的论书名显当代，或以精通禅宗典故史实和擅长撰述闻名……宋代文字禅除上面提到的那些体裁之外，还利用什么形式？宋代惠洪所著《石门文字禅》的总目中列有古诗、排律、五言律诗、七言律诗、五言绝句、六言绝句、七言绝句、偈、赞、铭、词、赋、记、序、记语、题、跋、疏、书、塔铭、行状、传、祭文。应当说，这些既是一般文学的体裁，也是用来表述禅意的文字禅的形式。”^②文字禅所特有的形式是“颂古”，

①《祖庭事苑》卷五，蓝吉富主编之《禅宗全书》八十四册，第434页。

②《中华佛学学报》第十五期，2002年，第247页。

系以宋代文风鼎盛,诗词、歌赋等文学创作风采纷呈的文化建设为基础,因而对源自洪州马祖道一禅师经典禅而以语录体建立的诸多公案的拣择,并以精当、雅致、诗意的语言予以表达,因此,“颂古”体自汾阳善昭禅师首创之后,不断有禅师纷纷效仿,“颂古”如雨后春笋般层出不穷,并饮誉禅林。杨先生对此“颂古”的特色,有精到的总结:“……大体可以了解颂古这种禅语形式具有以下的几个主要特色:(一)运用的是偈颂体或诗偈体,或四言、五言、七言,或四句、六句、八句,其中以七言四句最为多见;(二)颂古的内容或是佛、菩萨行,或是大乘佛经部分语句,或是禅宗所奉祖师机缘(事及禅法、禅机),其中以祖师机缘最多;(三)颂古虽被用来表述禅法见解,然而在多数场合,不是正面地直接地表明作者的见解,而是如同北宋圆悟克勤《碧岩录》卷一所说的那样:‘大凡颂古,只是绕路说禅’,采取迂回的、暗示的、间接的形式进行表述;(四)在引述公案(事项)语录之后,或对其内容或复述,或以画龙点睛之笔指明要点,或以欣赏的语气予以赞诵,或以含糊的语句、描述性的形象词语婉转地提出自己的见解,乃至用疑问句提出质疑,以起到话外之音的功效。”^①并且从“颂古”文体的流行角度考察文字禅,杨先生认为这种文字禅的文体,不仅为以后流芳至今的雪窦重则禅师、圆悟克勤禅师合作的结晶《碧岩录》得心应手地运用,而且,即使是焚毁《碧岩录》的宗杲禅师,也精于此道,其所撰述的“颂古”,亦有超过五十则的“颂古”流传于世。由此可见,所谓焚毁《碧岩录》之事,并非源自于《碧岩录》本身的是非曲折,而是另有缘由。

倡导文字禅者,即以宗杲禅师之师,《碧岩录》的作者圆悟克勤禅师为例,在其基本的禅学思想上,谨遵“明心见性”之宗门要旨,凸显洞彻心源在实现心体之本然性、真实性的自觉澄明上的关键性,而其文字禅的特殊点在于,根据当时宋代士大夫阶层信仰群体的根机,适应宋代文人社会地位的提高,以及文风兴盛的社会现实,因而重视语言文字在实现“明心见性”宗旨的过程中,所能发挥的、不可替代的引导作用。就《碧岩录》的内容而言,本是圆悟克勤禅师对云门宗雪窦重显禅师所作之《颂古百则》的诠释发微,借以为启发后学悟深邃之禅机。普照禅师在其《碧岩录》序中也曾指出:“颂出衲僧向上巴鼻,银山铁壁,孰敢钻研;咬铁牛,难为下口,不逢大匠焉悉玄微。粤有佛果老人,住碧岩日,学者迷而请益,老人愍以垂慈,剔抉渊源,剖析底理,当阳直指,岂立见知。”显然,“颂古”之难以把握,确实犹如蚊咬铁牛般地无从下口,基于这一现状,克勤禅师才

^①《中华佛学学报》第十五期,2002年,第251页。

慈悲开示，抉择颂古之渊源，剖析其深邃义理，以惠广大求法心切的芸芸文人士大夫阶层信众。普照禅师还特意声明：“宗师垂慈救弊，恍如是见，方知彻底老婆，其或泥句沉言，未免灭佛种族。”^①可见，《碧岩录》本身并非克勤禅师之树立知见之作，而是发微颂古精义讲解的汇集，其宗旨本非使听讲、阅读者拘泥于自身的文字语言，而是力促众生以颂古、语录、诗词、歌赋等文字禅形式为指月之指，指示众生悟入指月之月——明心见性之道。

但是，“颂古”等文字禅带有浓厚的禅理诗化的倾向，《碧岩录》将“明心见性”的禅机，融化为诗境词趣的玄妙空灵。固然有其深入士大夫阶层、为天下读书人所乐于接受的优越性。而事物所具有的两面性，也体现在文字禅与社会现实、众生根据相遇之后所形成的负面作用。宋代禅僧趋于文人化，文人士夫以“闻道此中堪遁迹，肯容一榻学逃禅”^②为时髦与风尚，更有“苏晋长斋绣佛前，醉中往往爱逃禅”^③的边持斋边贪杯，边修学边沉沦的视禅法为把玩之物，以至于文字游戏等现象泛滥，这一切，应当说与文字禅的流行，有着密不可分的关系。问题的关键在于，时代的风尚、民众信仰的基本素质，文人的学佛根机，深刻地表明了仅仅以华丽的辞藻、玄妙的奥义，虽能拨动人们信仰的情感之弦，但难以发挥出“明心见性”之心印之功效。这恐怕是《碧岩录》的作者所始料不及的，这与《碧岩录》的基本目标相左，更何况，“绕路说禅”“据款结案”之修学风格，与初期禅宗简捷明快的直指心性风范，已经相去甚远。由此，宗杲禅师焚毁《碧岩录》，也不能说是对《碧岩录》本身之否定，而只能说是对以《碧岩录》为代表的文字禅所带来的时代病的一种针砭，一种抗拒，是匡护正法、维护禅学宗旨、伸张禅宗正义之举。总之，是一种纠文字禅之负面影响之偏的护法行为。

从宋代禅宗的发展来看，“文字禅”的发生以及《碧岩录》的出现是有着深刻的社会文化背景的。从禅宗本身而言，它实际上是对宋代的文人士夫阶层因欲出离现实政治的纠葛而在心态上转向禅学这一普遍情形所作出的回应，是禅宗为它本身的普遍化、世俗化所采取的一种途径；从世俗文化的方面来说，则禅的诗化，尤其是它空明灵动、恬淡洒落的意境，非但契合于文人士夫的“逃禅”心态，而且亦能十分启迪其诗意的心灵。因此亦可以说，《碧岩录》的出现，乃是社会的世俗文化与禅宗的宗教文化交相互动的一种结果。尽管《碧岩录》之类的文

①《大正藏》第四十八册，第139页上。

②（唐）牟融《题诗壁》，《全唐诗》增订本第七册第四六七卷，中华书局1999年版，第5348页。

③（唐）杜甫《饮中八仙歌》，《全唐诗》增订本第四册第二一六卷，中华书局1999年版，第2260页。

字禅对禅宗文化的普世化具有重要价值，并且对中国古代诗艺理论的发展与成熟亦作出了重要贡献，但事情的另一面是，这种文人化了的、愈趋于精致的禅学路向，对于禅宗本身的宗教目的却并不一定是有益的。

似乎后学者有一种误会，认为宗杲禅师与其师克勤禅师之间因为有何情感上的芥蒂，方会有焚毁《碧岩录》雕版之惊世之举。持此观点者，往往以引用南宋绍兴六年（1136），宗杲禅师于泉州云门庵得到克勤禅师在蜀中昭觉寺圆寂消息时所说的一番话为证：“为圆悟和尚举哀拈香，指真云：这老和尚，一生多口搅扰丛林，闻已在蜀中迁化了也，且喜天下太平。”^①按一些后学者的理解，宗杲禅师在话语中透露的是对恩师辞世的窃喜心理。这一诠释法，实在是望文生义，不知禅语三昧，不谙禅风性格的表现。其中不仅未有宗杲禅师的不恭，而且其所透露的是对克勤禅师的圆寂，终于使禅门对其的误解、曲解有所平息的安慰心理。同时，也包含着对《碧岩录》所造成的负面效应的批评。显然，《碧岩录》的问世，确实有一时洛阳纸贵之势，说明其所受的欢迎程度。但正是因为其普及和受众的广泛，也出现了明显的令人焦虑的偏颇。虽然宗杲禅师作为当时一代高僧和克勤禅师的高足，顺应时代风潮，亦擅于颂古、拈古，但他以禅学高僧的明锐感觉，已经清醒地意识到，以参究古人公案且专在言语上做工夫，却对心印毫无体悟的风气，是禅门衰惫的顽症，必须予以针砭，以抵制此风的蔓延。所以，后《碧岩录》重刻本后序中，径山住持比丘希陵公允地指出：“圆悟禅师评唱雪窦和尚颂古一百则，剖决玄微抉剔幽邃，显列祖之机用，开后学之心源。况妙智虚凝，神机默运，晶旭辉而玄扃洞照，圆蟾升而幽室朗明，岂浅识而能致极哉！后大慧禅师因学人入室下语颇异，疑之才，勘而邪锋自挫，再鞠而纳款，自降曰：我碧岩集中记来。实非有悟，因虑其后不明根本，专尚语言，以图口捷，由是火之，以救斯弊也。然成此书，火此书，其用心则一，岂有二哉。”^②希陵禅师的说法，确实不虚。宗杲禅师自己也有说法：“如说：‘近日丛林，以古人奇言妙语问答，为差别因缘，狐媚学者；殊不本其实。诸佛说法，唯恐人不会，纵有隐覆之说，则旁引譬喻，令众生悟入而已。如僧问马祖：‘如何是佛？’祖云：‘即心是佛，于此悟入，又有何差别；于此不悟，即此即心是佛，便是差别因缘。’”^③

事实是，文字禅之风潮，“不离文字”之倡导，在两宋历史上仅仅是短暂的一段历史，随着宏智正觉禅师的“默照禅”及宗杲禅师的“话头禅”的兴起，

①《大慧普觉禅师语录》卷八，《大正藏》第四十七册，第844页下。

②《碧岩录》后序，《大正藏》第四十八册，第224页下。

③《大慧普觉禅师语录》卷十九，《大正藏》第四十七册，第891页上。

纯粹的文字禅和“不离文字”的提法，逐渐湮没。但是，文字禅盛行的不长的岁月中，整理和出版禅宗语录，由洪州经典禅时期的偶然作为，发展为一种普遍的弘教模式，各种灯录的流传，也为我们留下了足够丰富的各种形式的语录体禅学思想资料。禅宗这一以力主不立文字而著称的教派，最后却以留下最为庞大的文字资料的结局，令人深思。由此，我们也应该看到，随着文字禅的流行，禅宗的玄妙义理和深邃悟境实现了向文人士大夫阶层为代表的民众的广泛传播，同时，也赢得了禅宗在知识阶层的普遍接受、偏好和推崇，实现了中国传统文化形态，即儒道文化语境与源自印度的佛教语境的相互涉入和影响，以至对宋明理学体系的构建发挥巨大作用，儒释道三家的融汇从一种思想观念迈向了现实。由此，也使禅宗乃至整个佛教真正成为中华文明传统文化之重要的、不可缺少的组成部分。

亦正因为如此，文字禅的影响，通过文人士大夫等社会精英阶层，改变了中国社会的世俗流风以及儒道两家的文化形态和叙事方式，但同时也在改变着禅宗自身。禅宗作为一种以终极关怀为其宗旨的精神慰藉的宗教，其神圣性为其文化性所置换，其修学的笃实性逐渐演变为文人雅士把玩的游戏之举，明心见性的超越性为士大夫阶层附庸风雅、咬文嚼字、追求美学上的文字华丽、语言机巧所替代。宗杲禅师基于如此的现状，特别是学佛参禅者在他面前倒背如流地以《碧岩录》的文字，构造悟入禅机的虚幻之境这一严峻的局面，由此产生强烈的忧患意识。无论是对文字禅的激烈抨击，还是对当下的禅风衰疲、宗门意趣被严重篡改的现实忧心如焚的心境，以至于最终焚毁《碧岩录》的惊世骇俗之举，实际上这种强烈的忧患意识，正是他意欲转变禅门风气，使之重归于切实的禅修实践的一次卓越努力。

而他最终以倡导“话头禅”而独步中国禅坛，实际上即是他匡护正教、维护宗门、揭示禅学之宗旨的创举。也是他不凡智慧的结晶，更是他古道热肠、接引芸芸学佛参禅者的悲悯本怀的流露。

四、宗杲禅学特点之三： 从倡导话头禅、针砭默照禅以揭示禅法之精髓

众所周知，由于中国禅学界诸多禅师对五灯分禅的作为并不赞赏，由此，进

入北宋以后，其汾仰、云门与法眼三宗，基本上已走入末路，南宋以降基本绝响。南宋之后直到如今，禅门基本由曹洞与临济两家平分秋色。而在宗杲之时代，宏智正觉禅师与宗杲禅师已分别成为曹洞宗与临济宗之代表。故虽然两位禅师相互法缘深厚，个人关系极其良好，但涉及曹洞与临济的宗门之争，其分歧是明显的。曹洞与临济之宗门的特色之差异，在宏智正觉禅师与宗杲禅师之间，生动而具体地表现在默照禅与话头禅意趣上的差别性。由此，默照禅与话头禅的交锋，是以曹洞宗与临济宗的宗风差别为背景的。曹洞宗表现为知见稳健，而临济宗却机锋犀利；曹洞宗宗风崇尚婉转迂回，临济宗宗风提倡直截了当；曹洞宗门接引众生恍若慈母士民，临济宗门警醒信徒犹如严父将军。这一切，在南宋吴越禅宗发达之际，则表现为宗杲禅师与宏智正觉禅师之间对峙的宗风。宗杲禅师以倡导“话头禅”而独步中国禅坛，如果说话头禅与默照禅系临济与曹洞之典型代表的话，则其无愧于禅门之双璧，耀眼璀璨。由此，两位大师之间的法谊和争执，在教史上引发了极大的关注。

宗杲的“话头禅”，是针对文字禅之拘泥文字、注重文字上的说得通，而在实践上毫无所悟的弊端，而提出的禅学公案的解读法。这一解读法，源自当时各种语录。随着文字禅的风行，士大夫阶层吟风赏月、藉文悟境的文字禅之流行，所以，对祖师语录之解读上，往往流于形式、耽于机巧，昧于禅机之风推动了中国禅门与士大夫奢靡浮夸的文风合流，参禅、禅道、禅机、禅学、禅诗等一切，都蜕变为“口头禅”的资料，说得天花乱坠、煞有介事，却在实际上对禅修境界毫无体会，更无从领悟禅机之三昧。为此，宗杲禅师以参话头为悟道之诀窍，力主以公案、语录、祖师睿智之语为蓝本，以其中的关键词为中心，深究其内涵，并借此而开悟，明心见性。宗杲禅师的话头禅思想，集中体现在其写给诸多法师、居士等的信函之中，保留在《大慧普觉禅师语录》第二十五卷至三十卷。对此文献，广西大学哲学系教授袁经文先生有《宗杲“话头禅”理路钩沉——以〈大慧书〉为线索》专文，发表在2010年的《吴越佛教》第五期上。袁先生依照宗杲禅师的书信集，对话头禅的理路作了较为深入的剖析，这也是笔者近年来所看到的对话头禅具有学术分量的研究成果之一。而台湾大学哲学系教授杨惠南先生在1994年《中华佛学学报》第七期上发表了《看话禅和南宋主战派之间的交涉》一文。这是笔者所见到的论述宗杲禅师与当时政治关系的视角最为独特的论文。笔者在此，即因对文献的分析和梳理非本人的强项，又缘于本文论述的是宗杲禅师的禅学思想，不涉及其政治观点。故在此，笔者仅就话头本身在修学上的功能，阐述宗杲禅师“话头禅”的意趣，可谓是就事论事。

话头，又称公案。禅宗之公案，非常著名。多少人对禅宗的兴趣，就是由公案的文学语言所引发的。事实上，众所周知，公案本身是指官府用以判断是非的案牍。就如寺本身并非佛教道场，而是中国古代直属皇帝管辖的政府衙门机关一样，这是套用了中国传统观语言对佛教诸事相的描述。公案是已经正式形成和下发的案牍，即现在正式下发的政府文件。公案由此转而为禅宗用语，即指祖师、大德在接引参禅学徒时所作的充满机巧和睿智的问题，或者具有特殊的启迪作用的动作。此类接引学生的过程往往可资后人作为判定迷悟之准绳，所以有称之为古则的，又犹如古代官府之文书成例，故亦谓之公案。我们前章节所论述的《碧岩录》，即是公案的汇集本，晚唐之后直到两宋之际，不仅有《碧岩录》《从容录》《无门关》等公案专著，也有《景德传灯录》等五部灯录所载的诸公案，公案之数总计约有 1700 则左右。公案的文字和举动，不是一般的艺术创作，停留在对故事情节的欣赏和对文字的逐字逐句的诠释上，望文生义的理解，东施效颦的模仿，都是不足取的，与公案建立的宗旨和意趣是相违的。元代著名天目中峰明本禅师在其《天目中峰和尚广录》卷十一中论述到：公案“盖非一人之臆见，与三世十方百千开士，同禀之至理也，且不可以义解，不可以言传，不可以文诠，不可以识度”。而多达 1700 多择地公案，“必待悟心之士取以为证据耳，实不欲人益记持而资谈柄也”^①。可见，公案是证悟的依据和工具。而话头禅的倡导，是宗杲禅师对于众生在学习公案之际所采取的鹦鹉学舌、东西效颦，或拘泥文字、耽于考证和理性的、逻辑的诠释等诸多弊端，所提出的一种契入公案的方式，即就一则公案的关键词进行深入探索，这种参究的方式，是对公案之关键要旨的归纳，是对生命的拷问，是对常规的文字，逻辑、理性的理解方式的突破，希冀通过对公案本身关键点进行全方位的追问，直到无从追问，也即无从可挂碍者，才是最终的参禅开悟之机。因此，如与公案本身相比，两者之间还是有着较为明显的区别的。一般而言，“话”为语言，“头”即根源。话头帮助修行者打破惯常的逻辑，直悟生命的本来面目。参话头必须掌握的是不拘泥于文字的解释，而是要领会其话头的弦外之音，即在文字语言可以表达的范围之外，其究竟的境界和意味是什么？如著名的“人从桥上过，桥流水不流”的话头，此说与常识是相违背的。用一般的逻辑和语言真是无从解释，如依照理性的、逻辑的思维习惯和通常的文字表达习性，则此话显属无言乱语。但参话头，就是首先要通过这种显然有些怪诞的、离奇的文字语言，对治众生的散乱与昏沉，促使你心思集中。其次，这显属违背

^①《天目中峰和尚广录》卷十一。《禅宗全书》第四十八册，第 107 页。

常理的话头，却能让你参明白一个颠簸不破的真理，即一切诸法的相对性和不确定性，以及真理本身是相对性；一切诸法的存在性和真理性都是有条件的、相对的。由此可见，话头如金刚王宝剑般能破除魔障。最后，当参透话头，则众生当进入无分别的境界，如著名的“念佛者是谁”的话头，依一般未受过禅法洗礼者而言，谁念佛就是谁，此是一个无需多问的问题。但其实对修学禅法者而言，则念佛者无论是从空间上讲还是从时间上讲，都是不可得的。当从空间上去指认其念佛者之“你我他”的时候，其“你我他”又是否有一个实体呢？名相上安立的你我他只是一个人称代词而已，其无常变化性决定了其虚幻性，从实体上安立的个体自身又是随缘和合的，无从寻觅去真实性；而从时间上深究，其念佛者之念佛之前、念佛之中、念佛之后，三时绝无所谓实性可言。为此，通过参话头，能斩断烦恼，促使参禅者在一定条件下达到安心、入定、开悟的效果。

笔者曾于当代禅学大师，“生活禅”的创立者净慧长老门下听过其就话头禅的一次开示，长老回顾了虚云老和尚对话头禅的解释。虚云老和尚对话头的解释是：在尚未有这一句话之前是什么？也就是说，参话头的目的，是要知道在尚未有语言文字可以表达之前，那是什么，而不是要去解释这句话头。没有语言文字，表示一切语言文字皆无法表达，事实上，此即不可思议。不可思，是无法思考、揣摩；不可议，表示无法以文字表达，不可思不可议即是话头。由此，依照这一说法与宗杲禅师之说一脉相承，其要义在于杜绝凡夫心意识的分别。唯有如此，方为参话头之目的，也是话头禅之正道。宗杲禅师本人也曾对此有过总结，他在给答富枢密季申氏的信中写道：“但将妄想颠倒底心、思量分别底心、好生恶此底心、知见解会底心、欣静厌闹底心，一时按下。只就按下处看个话头。僧问赵州：‘狗子还有佛性也无？’州云：‘无。’此一字子，乃是摧许多恶知恶觉底器仗也。不得作有无会，不得作道理会，不得向意根下思量下度，不得向扬眉瞬目处垛根，不得向语路上作活计，不得扬在无事甲里，不语向举起处承当，不得向文字中引证。”^①所以，净慧长老在开示众生学修话头禅时，提出了多方面的要求和注意事项，即一定要做到具足正心、拥有决定志、理解公案的意义、把握好如何用功、远离凡夫心意识、讲究静闹功夫、要有自我验证的功夫、并能返观心源。这些说法，都来自于宗杲禅师对参禅者之病的对治的经验总结。在此笔者要指出的是，话头禅这一说法发端于宗杲禅师，但这并不表明过去的禅师不参话头。参话头事实上是参禅的一个重要组成部分，为禅师们所普遍运用。只是由于宗杲禅师的特别倡

^①《大慧普觉禅师语录》第二十六卷。《大正藏》第四十七册，第921页下。

导，愈益凸显了其在修学中的地位。在同一封信中，宗杲禅师述说了参话头的必要性。他认为：一般众生正因为“只这求悟入底，便是障道知解了也。更别有甚么知解为公作障，毕竟唤甚么作知解，知解从何而至，被障者复是阿谁？只此一句，颠倒有三：自言为知解所障是一，自言未悟甘作迷人是一，更在迷中将心待悟是一。只这三颠倒，便是生死根本，直须一念不生颠倒心绝，方知无迷可破、无悟可待、无知解可障，如人饮水冷暖自知。久久自然。不作这般见解也”^①。透过一个话头，即“被障者是阿谁？”参透其无迷之实体可以破除，无开悟之境界可相待而立，也无知解可以成为障道因缘。一般而言，我们将所知障归结为众生不得解脱之重要因素，而“知解”本身，正如文字那样，对佛法修学而言，既须臾不可离，又难以依托其而悟入真谛。事实上，这种纠结，就如对文字的纠结一样，是来自众生对于知解之“起处”的迷茫，对文字之“名相”的执著。“从上大智慧之士，莫不皆以知解为俦侣，以知解为方便，于知解上行平等慈，于知解上作诸佛事，如龙得水，似虎靠山，终不以此为恼，只为他识得知解起处。既识得起处，即此知解便是解脱之场，便是出生死处；既是解脱之场，出生死处，则知底解底当体寂灭；知底解底既寂灭，能知知解者不可不寂灭，菩提涅槃真如佛性，不可不寂灭。更有何物可障，更向何处求悟入。”^②这是对知解、文字等等作取舍时的一种标准。这一段话本身即是公案，成为对知解、文字是否执著的一种标志。关键的是否“识得”知解的“起处”。

禅宗历代祖师大德为我们积累的公案，是中国佛教史的宝贵思想资料，在实际的修学中，通过公案的参悟，确实能发挥出警醒众生的作用，特别是对根机深厚敏感者，通过话头的参悟，确实能在瞬间把握诸法的本质，揭示诸法的实相，并有恍然大悟、茅塞顿开的“顿悟”之功效；而话头则抓住了公案的关键，并有效地摆脱了文字的纠缠，引导众生向内心去观照、去深究、其探底。如最早藉话头开悟的中国禅僧二祖慧可禅师，一句“把心拿来，我给你安心？”追究良久却无从找到自心，既然无真实不虚之自心可寻觅，则其心自安。这一参话头的方法，对慧可禅师是有效的，对许多善于深究问题，凡事喜问个来处的学佛者而言，也许很有令其有“柳暗花明池上山”之顿悟之感。

但是，不容否认的，佛陀开示诸多法门，自有其各自所对的众生之机。就根机考察，参禅一途，有众生适用，有众生不适用。而且，事实上，就是在公案最

①《大慧普觉禅师语录》第二十六卷。《大正藏》第四十七册，第921页上。

②《大慧普觉禅师语录》第二十六卷。《大正藏》第四十七册，第921页中。

流行的宋代，文人士大夫阶层对公案、话头津津乐道者可谓熙熙攘攘，此点从宋代诸多文人留下的笔墨中可印证，但其中不乏附庸风雅之辈。一种文化现象达到流行的程度，就会被异化为社会判断个体的文化品位的标准，于是乎再也难以分辨出多少是为这种文化现象本身而来，还是冲着文化现象背后的衍生品——社会的认可度而来。中国自唐至两宋，禅师们共提供了1700则左右的公案，但真正借此而开悟者，又有几何？而到了现代，依照禅宗之参禅而得悟者，更是难得一见。此无疑是一个值得我们正视，并且应当作出恰当回答的问题。

首先，宗杲禅师以及历代祖师们所揭示的公案，并无错谬；特别是宗杲禅师所强调、倡导的话头禅，对准确把握公案的宗旨和意趣，领悟诸法的本质特性，有着难以估量的功效；其次，我们要实事求是地认识到，众生的根性各异，对大多众生而言，这种单刀直入、一针见血的悟入法，很难适应，因此于大多众生而言，还是依教奉行的教下诸法门那次第分明、循序渐进的修学过程更为可靠和笃实；其三，就话头之参悟的开悟问题，笔者以为，事实上，禅宗的开悟，始终强调的是第六识的悟境。也就是说，其关注的焦点，是前六识的斩断分别。但是第六识的开悟，只能是剔除所有分别起的所知障与烦恼障，对于俱起的所知障和烦恼障，依照一两次的参话头，确实很难触及。众生在话头禅中，能够由纯理性的对中观、唯识之理的理解和接受，融汇自身的心理，化作自身的心灵感受。这是修学上的飞跃，也正如许多禅宗文献中所肯定的那样，可以进入见道位了。但这毕竟是见道位。也许由顿然开悟而入见道位，对根机颇锐利者而言系一重要之途径，但见道位本身尚需进一步往前勇猛精进，只有经过修道位的依照次第的渐修，方能步步契入佛之真意，完成转识成智的全过程。特别是转七识为平等性智，转八识为大圆镜智，方为圆满；其四，第六识的开悟，应该说是转识成智的重要步骤，没有第六识转而观察智，也就无前五识转为成所作智之可能。而宗杲禅师所倡导的话头禅，其着力点即在于“妙观察”，以对诸法的深刻洞悉、剔透辨析。故“明心见性”之心尚为第六识，“直指人心”之指还是第六识。如仅就以无分别智而对治分别智而言，宗杲禅师之话头禅确实是最为犀利的“宗门武库”中的利器。

笔者以为，禅宗话头禅之悟境，恰如《大乘起信论》所提出的四大觉悟历程中第二重“相似觉”，其在前六识的范围内，离言说、名字、心缘相，这一境界，只要话头禅运用得当，是可以悟入而达致见道位的。但其嗣后相接的随分觉与究竟觉，其随分者，当是随其次第、渐行渐悟的。则难以仅仅以参话头而解决，因为累世积累的第七识、根深蒂固的第八识乃是众生流转生死的最为深刻的、基础性的原因，其顽固性、积淀性，是无法仅仅依靠一两个公案、话头的参悟而完成

转识成智的觉悟之历程的。由此，在当时还出现了与话头禅同样影响深远的“默照禅”，以适应广大众生之根机。曹洞宗之默照禅，由天童寺的宏智正觉禅师所首创，但是其与话头禅一样，其中的内容也并非宏智正觉禅师所独创，而是经其之手，得到了总结和发扬光大而已。正觉禅师与宗杲禅师之间私交甚笃，法谊匪浅。但正觉禅师的默照禅却为宗杲禅师所诟病，他在给诸多信众的信件中，多有针砭默照禅之话语，甚至有所谓“默照邪禅”之说。如宗杲禅师指出：“今时有一种剃头外道，自眼不明，只管教人死獐狙地休去歇去。若如此休歇，到千佛出世，也休歇不得，转使心头迷闷耳。又教人随缘管带，忘情默照，照来照去，带来带去，转加迷闷无有了期。殊失祖师方便，错指示人，教人一向虚生浪死，更教人是事莫管。”^①又说到：“近年以来有一种邪师，说默照禅，教人十二时中是事莫管，休去歇云，不得做声，恐落今时。往往士大夫，为聪明利根所使者，多是厌恶闹处，乍被邪师辈指令静坐，却见省力，便以为是，更不求妙悟。只以默然为极则。”^②这一切，说得到是正觉禅师的默照禅吗？是否一提默照，即为正觉禅师所倡导的默照禅。我们从曹洞门下的默照禅本身原貌上去了解，也许可作较为清晰的辨析。

曹洞宗的参禅立场，与临济宗确实有较大区别，宏智正觉禅师所著的《默照铭》，集中体现了默照禅的宗旨和意趣：

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。鹤梦烟寒，水含秋远。浩劫空空，相与雷同。妙存默处，功忘照中。

妙存何存，惺惺破昏。默照之道，离微之根。彻见离微，金梭玉机。正偏宛转，明暗因依。

依无能所，底时回互。饮善见药，挝涂毒鼓。回互底时，杀活在我。门里出身，枝头结果。

默唯至言，照唯普应。应不堕功，言不涉听。万象森罗，放光说法。彼彼证明，各各问答。

问答证明，恰恰相应。照中失默，便见侵袭。证明问答，相应恰恰。默中失照，浑成剩法。

默照理圆，莲开梦觉。百川赴海，千峰向岳。如鹅择乳，如蜂采花。默照至得，

①《大慧普觉禅师语录》第二十五卷。《大正藏》第四十七册，第918页上。

②《大慧普觉禅师语录》第二十六卷。《大正藏》第四十七册，第923页上。

输我宗家。

宗家默照，透顶透底。舜若多身，母陀罗臂。始终一揆，变态万差。和氏献璞，相如指瑕。

当机有准，大用不勤。寰中天子，塞外将军。吾家底事，中规中矩。传去诸方，不要赚举。^①

《坐禅箴》中，也有极透彻的阐发：“佛佛要机，祖祖机要。不触事而知，不对缘而照。不触事而知，其知自微；不对缘而照，其照自妙。其知自微，曾无分别之思；其照自妙，曾无毫忽之兆。曾无分别之思，其知无偶而奇；曾无毫忽之兆，其照无取而了。水清彻底兮，鱼行迟迟；空阔莫涯兮，鸟飞杳杳。”^②《箴》之意思是把“非思量”结合默照，予以阐发并揭示曹洞宗参禅的观点。曹洞和临济的参禅是不一致的，宏智正觉禅师指出：“学佛究宗家之妙，须清心潜神，默游内观，彻见法源，无芥蒂纤毫作障碍。廓然亡像，如水涵秋，皎然莹明；如月夺夜，正恁么也。昭昭不昏，湛湛无垢，本来如如。常寂常耀。其寂也，非断灭所因；其耀也，无影事所触。虚白圆净，旷劫不移不动不昧。能默能知，底处行步得稳。玉壶转侧，一拨机回；分身应世，世界处所；差别境像，俱是自所建立，与我四大同出。何所碍焉？既一切不碍，彼我无异相，自他无别名，声色丛中，飘飘超诣，历历相投。所以道，山河无隔越，光明处处透。当恁么体取。”^③在此，正觉禅师提出了究宗参禅之次第和境界一路向上之途。

而临济的参禅，特别重视妙悟见性。其成为妙悟的条件，必须穷心绝路。就是要离却我们的感觉作用、思维作用、分别作用，达到平等无差，转变自我而达到无我无分别智。虽然“穷心绝路”不易做到，但参禅者必须做到这一点，才能见性，悟无所得，否则必将半途而废。因此，公案发展到了宋代，为宗杲禅师系统总结和倡导为话头禅，可他又斥默照禅为邪禅。他说：“若未得真无心，只据说底，与默照邪禅何以异哉？”此问似乎有问题，首先是，似乎默照禅是天然的是“未得真无心”者，这已经是给默照禅定性了；其次，参禅与坐禅，应用得当，都会有效果，但如不适合自身的根机，也都会出偏差，这是一个不争的事实。坐禅者因枯坐而断智，参禅者因胡参而入魔者，可谓枚不胜举。

由此可见，中国禅学史上难以避免的以枯坐为务而却难得其悟的定学之风，

①《宏智禅师广录》卷八，《大正藏》第四十八册，第100页上一中。

②《宏智禅师广录》卷八，《大正藏》第四十八册，第98页中一下。

③《宏智禅师广录》卷八，《大正藏》第四十八册，第75页下。

在两宋时代确实有着很大的市场，这种定学之风格是与禅宗意趣相背离的，如将其混迹于禅门之中，无疑是对禅门宗旨的顛顶。宗杲禅师频繁对此类“默照”禅进行批判，当为禅门耆宿的使命。这种批判是必要的，也是及时的，更是契理契机的。但这种批判与正觉禅师的“默照禅”之间，似乎并无太多瓜葛。默照禅之要义在于“不触事而知，不对缘而照。不触事而知，其知自微；不对缘而照，其照自妙”。不触事者，方以“其知自微”而达致寂默，不对缘者，方以“其照自妙”而达致返照。默照禅者，要义在于“非思量”，即以不触事、不对缘的方法，阻断分别心之诸因缘，以达到寂默之境界，并由此寂默之心境而促使照见本心，返观自心的“观心源”之审视过程的完成。此默照禅，既非枯坐，亦非耽于寂默而不拔，更非以此默照定境为开悟。其根本宗旨与宗杲禅师所倡导的话头禅有异曲同工之效。

为此，笔者认为，宗杲禅师所针砭的是否就是正觉禅师所倡导的默照禅，尚是一个悬案。如果说宗杲禅师所针对的是默照禅所带来的负面的效应，则尚可理解，但就默照禅本身，似乎没有理由予以否定。因为导致负面效应，也并非默照禅本身之过。为此，默照禅在禅宗界受到批判的事实，是一个尚待进一步厘清的悬案，其中隐藏着禅学背后的文化背景的因素，需要通过进一步的厘清来予以揭示。笔者在此仅仅是抛砖而已！

宗杲禅师生活在两宋之际，是中国禅宗历史上一位具有重大影响的高僧，也是中国禅宗史上著名的“看话头”——“话头禅”之创立者。其一生，在政治上可谓是跌宕起伏，于国事危急之际表现出铮铮铁骨；在禅学上可谓是固禅宗临济之宗风根基，对后世禅宗的持续发挥着重要的影响；在社会中也是广交贤达，与当时的士大夫阶层接触广泛，推动了禅学在士大夫阶层中的深远影响，从而也促进了禅学对宋明理学的巨大影响和渗透，使宋明理学中带有极其深刻的禅学思想的痕迹。总之，宗杲禅师不仅是中国宋代禅学的杰出代表，同时，也是中国思想史上举足轻重的典型。继承和研究宗杲禅师的禅学思想，对我们承续中国传统文化精华，有着不可忽视的作用。

论径山宗杲的看话禅思想及其 在中国佛教禅宗史上的地位

中国佛教文化研究所 伍先林

内容提要：本文从“禅学背景”“理论特征”“实践方法”和“历史地位”等四个方面详细探讨了中国禅宗史上由大慧宗杲首先突出强调并且竭力提倡的看话禅的禅学思想特色。本文认为，在两宋之际中国禅宗禅风的演变方向的问题方面，由强调“直下承当”的机锋棒喝的机用教学法过渡、演变到强调要“起疑情参话头”的看话禅的教学法是中国禅宗教学方法自身内在逻辑发展的必然结果，而大慧宗杲则是促使这种禅风转变的关键人物。

关键词：机用教学法 看话禅 公案文字禅 默照禅 知见 实证 本体融通

作者简介：伍先林，哲学博士，中国佛教文化研究所研究员。

有关大慧宗杲的禅法，国内佛教学术界所作的系统性研究不多，这与宗杲在禅宗史上的地位不相称。事实上，大慧宗杲（1089—1163）禅师是禅宗史上一位划时代性的人物，他是两宋之际看话禅的集大成者，他极力提倡看话禅，对当时公案禅和默照禅所导致的弊病作了非常深刻的揭露和批判，而宗杲所大力提倡的看话禅也在南宋以后成为禅宗的主流，在中国佛教禅宗发展史上具有重要的意义。本文试图对宗杲看话禅的禅学背景和禅法特色作一简要的分析。

禅学背景

在宗杲的时代，禅门主要流行着过分依赖古人公案的公案禅和注重默照的默

照禅，宗杲认为这两种禅都不正确，他说：

近世丛林，邪法横生，瞎众生眼者，不可胜数。若不以古人公案举觉提撕，便如盲人放却手中杖子，一步也行不得。将古德入道因缘，各分门类，云：这几则是道眼因缘，这几则是透声色因缘，这几则是亡情因缘。从头依次逐则搏量卜度，下语商量。纵有识得此病者，将谓佛法禅道不在文字语言上，即一切拔置，却现成粥饭了，堆堆地坐在黑山下鬼窟里，唤作默而常照，又唤作如大死人，又唤作父母未生时事，又唤作空劫已前事，又唤作威音那畔消息，坐来坐去，坐得骨臀生胝，都不敢转动，唤作工夫相次纯熟。却将许多闲言长语，从头作道理商量，传授一遍，谓之宗旨，方寸中依旧黑漫漫地。本要除人我，人我愈高，本要灭无明，无明愈大。殊不知，此事唯亲证亲悟，始是究竟，才有一言半句作奇特解、玄妙解、秘密解，可传可授，便不是正法。正法无传无授，唯我证尔证，眼眼相对，以心传心，令佛祖慧命相续不断，然后推己之余，为物作则。^①

这即是说，当时禅宗丛林中有各种不正确的学风。这其中概括起来又可以分为两种倾向：公案禅是对古人公案“搏量卜度”，将古人入道因缘作分门别类的知性研究，以思维分别心得来的对公案的知见解会代替自己的真实证悟；默照禅能够克服、避免公案禅带来的文字禅、口头禅的弊病，可是却以“空劫以前事”为绝对根本，陷入静观默照的窟宅里，不能真正除灭无明。宗杲认为当时的公案禅和默照禅都是以玄妙知见为究竟。曹洞宗宏智正觉的默照禅为避免文字禅、口头禅所致知见虚浮的弊病，注重坐禅默照，由坐禅工夫纯熟而达到知见稳实，而知见稳实又能更好地指导坐禅默照，默照禅在禅宗史上自有其存在的地位和价值。当然默照禅如果处理不当也确实容易片面地陷入脱离实际生活的“空劫以前”的静观默照。宗杲认为无论是公案禅的虚浮知见还是默照禅的所谓稳实知见都还主要只是一种知见，都还不是究竟而真实的证悟，因而也就都不是正知见，因为只有究竟而真实的证悟才能表现佛教的慧命和真正精神。

宗杲在下面对公案禅和默照禅所导致的不正确的学风作了更为详尽的揭露和批判，为了更好地、更全面地理解宗杲看话禅的禅学背景，这里尽可能地引用全文。宗杲说：

^①《大慧普觉禅师语录》卷第十九《示东峰居士（陈通判次仲）》，《大正藏》第47卷，892a—b。

近代佛法可伤，邪师说法，如恒河沙。各立门风，各说奇特，逐旋捏合，疑误后昆，不可胜数。参禅者既不具择法眼，为师者又道眼不明，以至如是。……而今诸方邪师辈，各各自言得无上菩提，各说异端，欺胡谩汉。将古人入道因缘，妄生穿凿。

或者以无言无说、良久默然为空劫已前事，教人休去歇去，歇教如土木瓦石相似去，又怕人道坐在黑山下鬼窟里，随后便引祖师语证据云：了了常知故，言之不可及。歇得如土木瓦石相似时，不是冥然无知，直是惺惺历历，行住坐卧，时时管带，但只如此修行，久久自契本心矣。

或者以脱去情尘、不立窠臼为门户，凡古人公案，举了早会了。或师家问：不是心，不是佛，不是物，尔作么生会？便云：和尚不妨惺惺。或云：和尚甚么处去来？

或云：不可矢上更加尖。或云：谩却多少人。或再举一遍，云：不是心，不是佛，不是物。凡问他古人因缘，皆向举起处承当，击石火、闪电光处会，举了便会了，凡有所问皆不受，唤作脱洒自在、得大快乐。

或者以“三界唯心、万法唯识”为主宰，引一类古人相似处作证明，以眼见耳闻为得力处，凡通入处，未有不由见物而悟者，未有不由闻声而悟者，凡有施設，仿效古人相似处。有人问话，只黏定学家问头便答，谓之言下合无生，正如福州人联麻相似，唤作绵密，不落情尘。如僧问古德：如何出得三界去？云：把将三界来，为尔出。

或云：唤甚么作三界？或云：会得这僧问头，出三界也不难。如僧问法眼：如何是曹源一滴水？答云：是曹源一滴水。慧超咨和尚：如何是佛？答云：汝是慧超。引如此之类作证，乃全是全不是。又如引“药山夜间示众云：我有一句子，待特牛生儿，即向汝道。有僧出众云：特牛已生儿也，自是和尚不道。药山云：点灯来。其僧便归众”。

后来法灯出语云：且道生底是牯牛是牛？又自代云：双生也。商量时亦作言下合无生会。药山云：我有一句子，待特牛生儿，便是道了也。所以这僧领得，便出来道：特牛已生儿也，自是和尚不道。直是绵密，不露锋芒。法灯征云：且道生底是牯牛，是牛？又自代云：双生也。亦只作言下合无生会。云：“他自问牯牛牛，乃自代云：双生也。更无少剩，佛眼也觑不见”，将此等语，作以的破的、不露锋芒、不费气力会。又如“古人指一片石，问学者云：此一片石，在心内，在心外？答云：在心内。古德云：尔著甚死急，心内著一片石”。众中商量云：不合以内外答他，若以内外答，则法有少剩矣。出语云：大好一片石。

或云：痛领一问。或云：唤甚么作一片石？或云：诺诺。或云：在法堂前。或云：谢师指示。或云：和尚还识羞么？或云：钝置杀人。凡答如此话，只以一句抱却，谓之绵密，谓之不走。作如此之见，丛林甚多。

或者谓一切语言总不干事，凡举觉时，先大瞠却眼，如小儿患天吊，见神见鬼一般，只是于瞠眉努眼处领略。更错引古人言句证据曰：举不顾，即差互；拟思量，何劫悟。举时须要以眼睛顾视，只是以古人言句提撕一遍，唤作不在言句上，如“柏树子”“洗钵盂”“麻三斤”之类，若过得一个时，余者拔牌子过，更不费力。如此之类，比击石火、闪电光底，只添得个瞠眉努眼而已，亦各各自谓得祖师巴鼻。莫谤他古人好。如举“僧问云门：如何是透法身句？门云：北斗里藏身！”，尔作么生会？学者即大瞠却眼云：北斗里藏身！师家或权为沮抑学者，又连叫数声云：北斗里藏身！

北斗里藏身！以谓把得定、作得主，不受转换，师家奈何不下，亦唤作实头。方始问其意旨如何，遂下语云：佛眼也觑不见。或云：举头天外看。或问“如何是祖师西来意？庭前柏树子”。即下语云：一枝南，一枝北。或云：能为万象主，不逐四时凋。

以上尽在瞠眉努眼提撕处，然后下合头语，以为奇特。痴汉！不可瞠眉努眼时便有禅，不瞠眉努眼时便无禅也；不可提撕时便有禅，不提撕时便无禅也。或者见云门如此说，便又错会云：提撕时也是，不提撕时也是，更无两般。似这般底，更是救不得。

或者都不理会，才说著佛法，说著悟处，便是发狂。更错引古人言句云：本无迷悟人，只要今日了。凡古人因缘，谓之设权，亦谓之建立，实头底只在不作佛法商量处。凡有问答，一一据实祇对，平常无事，天是天，地是地，露柱是木头，金刚是泥塑，饥来吃饭，困来打眠，更有何事？岂不见真净和尚云：莫将无事会，无事困人心。往往中无事毒者，却以此言为非。

或者见古人公案，不可以理路商量处，便著一转没交涉底语，一应应过，谓之玄妙，亦谓之不涉义路，亦谓之当机透脱。如“僧问赵州：万法归一，一归何所？州云：我在青州作一领布衫，重七斤”之类，多少人错商量云：这僧致得个问头奇特，不是赵州有出身之路，便奈何不得。云：万法归一，一更无所归，若有所归，即有实法，所以赵州识得破，当机妙用，一应应过云：“我在青州作一领布衫，重七斤。”多少奇特。或者商量道：万法归一，一归何所，一若无所归，即落空去，所以赵州道：“我在青州作一件布衫，重七斤。”赵州这一转语，直是奇特，不落有无，答得甚妙。或者谓云门如此说，只是怕人执著，若不执著，

便是祖师心要。只要得是事不著，自由自在，非离真而立处，立处即真，更有甚么事。或问他：父母未生时，如何是尔本来面目？便云：无侍者祇对和尚。将个业识作本命元辰。如此之流，尽是痴狂外边走。

又有一般底，自知道眼不明，禅不取信于人，无以开示学者，自来又不曾听教，旋于座主处作短贩，绰得一言半句，狐媚聋俗。临济和尚曰：有一般瞎秃兵，向教乘中取意度商量，成于句义，如将屎块子口中含了，却吐与别人。直是叵耐。^①

这些都反映了当时禅宗丛林参学者中实际存在的各种学风，这都是当时禅门各种不正确的教学方法的体现。这其中最等而下之的是最后那种对禅一无所见，就将教门中的义解之学搬到禅门，其余的都是对禅法有各自的见地。默照禅和无事禅是从默照和无事的角度来理解和契入禅的，默照禅和无事禅无论在见地和方法上都是很接近、相通的。其他种种学禅、解禅的方法都是由公案禅而来，由对古人言句公案的知见解会中得来。这其中有的对古人言句公案作“三界唯心、万法唯识，自作主宰”的知见解会，有的作“扬眉瞬目，举觉提撕”的解会，有的作“击石火、闪电光，举起处承当”的解会，有的作“不涉义路、当机透脱，非离真而立处，立处即真”的解会，无事禅则是对古人因缘公案作“平常无事”的解会，这些都是对古人言句公案知性研究得来的。但事实上，古人的言句公案是前人对禅法活生生的体验的表现，古人公案中表现的种种机用法门具有偶然性、特殊性、人格性等多方面的特点，这种知性化的对公案的外在的知见解会显然是不能真正契入内在生命的体验的。所以日本学者铃木大拙也认为这上面种种以知性化、概念化的方式研究古人公案“失去了体验的绝对性、孤立性、特殊性、人格性，而表现出普遍性、非人格性、概念性的特点”^②，这样当然不能真正领会古人言句公案的精神实质，不能真正把握禅的本质。

所以宗杲本人也从认识论方面进一步分析了产生上面种种错误的原因，他说：

你不见岩头和尚有言：“才有所重，即成窠臼。”……向古人言句上得些滋味者，以奇言妙句为窠臼；于经教中声名句义上得滋味者，以经教为窠臼；于

①《大慧普觉禅师语录》卷第十四《黄德用请普说》，《大正藏》第47卷，867a—868b。

②《铃木大拙全集》（日文）第一卷，175页，岩波书店。

古人公案上得滋味者，以古人问答^①、代语别语、抑扬语为窠臼；于心性上得滋味者，以三界唯心、万法唯识为窠臼；于默然无言无说处得滋味者，以闭目藏睛、威音那畔、坐在黑山下鬼窟里不动为窠臼；于日用动转施为处得滋味者，以扬眉瞬目、举觉提撕为窠臼；谓法不在言语上、不在情识上、不在举动施为处，错认业识为佛性，于此得滋味者，以击石火、闪电光为窠臼。如上所说，皆于得滋味处有所重。若无大丈夫气概，退步知非，即以所重处便作奇特想、玄妙想、安隐想、究竟想、解脱想，作如是等想者，佛出世亦不奈何，教中谓之痴暗惑。何以故？为你痴故，执邪为正；为你暗故，堕在所重处，不能动转。若于心无所起，于法无所著，则无所重。无所重，则自然赤骨力地，无欲无依，于法自在。^②

“有所重”即有所执著，“得滋味”即是有理路可寻，可产生知见解会。于经教和古人言句公案得滋味即是于语言文字上获得知见，于“三界唯心，万法唯识”“扬眉瞬目，举觉提撕”“默然无言”“击石火闪电光”等方面得滋味即是于目前的机境、机用上产生知见，获得对禅法的一知半解。宗杲认为，无论是从语

① 问答，即禅宗师徒之间表达禅机的机锋问答，这是禅宗教学方法的一个重要特色。汾阳善昭（947—1024）禅师曾对禅宗的问答作了系统的整理和分类，将参禅学道的人的问题分为十八种，即：（1）请益问。如：僧问马祖：如何是佛？祖云：即心是佛。赵州云：殿里底。（2）呈解问。如：僧问龙牙：天不能盖、地不能载时如何？牙云：道者合如是。（3）察辨问。如：僧问临济：学人有一问却在和尚处时如何？济云：速道速道！僧拟议，济便打。（4）投机问。如：僧问天皇：疑情未息时如何？皇云：守一非真。（5）偏僻问。如：僧问芭蕉：尽大地是个眼睛，乞师指示。蕉云：贫儿遇馊饭。（6）心行问。如：僧问兴化：学人皂白未分，乞师方便。化随声便打。（7）探拔问。如：僧问风穴：不会底人，为甚么不疑？穴云：灵龟行陆地，争免曳泥踪。（8）不会问。如：僧问玄沙：学人乍入丛林，乞师指示。沙云：汝还闻偃溪水声否？僧云：闻。沙云：从这里入。（9）擎担问。如：僧问老宿：世智辨聪，总不要拈出，还我话夔来。宿拈棒便打。（10）置问。如：僧问云门：瞪目不见边际时如何？门云：鉴。（11）故问。如：僧问首山：一切众生皆有佛性，为甚么不识？山云：识。（12）借事问。如：僧问风穴：大海有珠，如何取得？穴云：罔象到时光灿烂，离娄行处浪滔天。（13）实问。如：僧问三圣：学人只见和尚是僧，如何是佛，是法？圣云：是佛，是法，汝知之乎？（14）假问。如：僧问径山：这个是殿里底，哪个是佛？山云：这个是殿里底。（15）审问。如：僧问祖师：一切诸法，本来是有，哪个是无？答云：汝问甚分明，何劳更问吾。（16）征问。如：僧问睦州：祖师西来，当为何意？州云：尔道为何事？僧无语，州便打。（17）明问。如：外道问佛：不问有言，不问无言。世尊良久，外道云：世尊大慈大悲，开我迷云，令我得入。（18）默问。如：外道到佛处，无言而立。佛云：甚多。外道云：世尊大慈大悲，令我得入。《人天眼目》卷第二，《续藏经》第113册844b—845a，（台湾）新文丰出版公司影印本。

② 《正法眼藏》卷三之下，《续藏经》第118册148b—149a，（台湾）新文丰出版公司影印本。

言文字上还是从目前的机境、机用上获得的知见都容易使人产生知见执著，让人以这些知见为究竟满足，从而陷入窠臼。要真正获得究竟解脱，必须心无所起，不产生知见执著。可见，宗杲从认识论方面全面、深入地分析了禅学中各种弊病产生的根源。

理论特征

宗杲认为，要真正体悟禅的终极境界，就不要被当时公案禅所导致的种种差别知见所限制和束缚，他说：

莫爱诸方奇言妙句，宗师各自主张，密室传授底古人公案之类，此等杂毒，收拾在藏识中，劫劫生生取不出，生死岸头非独不得力，日用亦被此障碍，道眼不得明澈。古人不得已，见汝学者差别知解多而背道泥语言，故以差别之药，治汝差别之病，令汝心地安乐到无差别境界，今返以差别语言为奇特，执药为病，可不悲夫。^①

禅的终极境界本来是无差别的境界，古人的言句公案本来是对治学者差别知解的，可是公案禅的教学方法却容易使学者对古人的言句公案产生差别知解和知见执著，执药为病。这个无差别的终极境界也不是只靠默照就能达到的，宗杲说：“大智无分别，大用无理事。……欲绍继此个门风，直须心境一如，方有少分相应。你莫见我怎么说，便闭目藏睛，做死模样，硬差排心与境一如，遮个尽你伎俩，如何差排？你要真个心与境一如么？直须碎地折、曝地断，拈却骷髅里做妄想底，将第八识断一刀，自然不著差排。”^②

即是说要真正达到心境一如的无差别境界，必须要经过“碎地折、曝地断”的顿悟，只有顿悟才能真正断除差别妄想。顿悟就是实证自心本体，自心本体是广大无分别的，宗杲曾经十分详细而形象生动地比喻论证说：

此心广大无分别、无边表，尘沙诸佛成等正觉，山河大地，万象森罗，皆不出此心。此心能与一切安名立字，一切与伊安名立字不得故，诸佛诸祖不得已，随你颠倒，著个名字，唤作真如、佛性、菩提、涅槃，强立种种差别异号。

①《大慧普觉禅师语录》卷第十九《示智通居士（黄提宫伯成）》，《大正藏》第47卷，892c—893a。

②《正法眼藏》卷三之下，《续藏经》第118册148a—b，（台湾）新文丰出版公司影印本。

为你众生界中见解偏枯，有种种差别故，立此差别名号，令汝于差别处识取此无差别底心，非是此心有差别也。所以僧问马祖：如何是佛？祖曰：即心是佛。你若实证实悟，有何差别。你若不悟，求奇特解会，不实证实悟，不信此心决定是佛，只此“即心是佛”，便是差别因缘。佛言：欲以譬喻而显示，终无有喻能喻此。说个广大，已是限量他了也。况以限量心，欲入此广大境。纵然入得，如持蠡酌海。一蠡纵满，能得几何？然只这蠡中之水，未入蠡时，即是无限量底水。为你境界只如此大，生满足想，故此无限量境界，亦随你器量满足，非是大海水只有许多。故佛有言：“譬如大海不让小流，乃至蚊虻及阿修罗，饮其水者，皆得充满。”此水喻心，蚊虻阿修罗喻大小差别。此心体上，本无若干差别。汝但不起诸见，识取此心，种种差别，亦自识得矣。^①

自心本体是广大无分别的境界，一切事物都不出自心本体。限量差别之心是不能真正把握和穷尽这个广大无分别的境界的，即是说差别知见是不能真正地完全地实证自心本体的。宗杲很形象地比喻说，差别知见与自心本体的关系就好像蠡中之水与大海之水的关系一样，蠡中之水在未入蠡中之时，本来也是大海之水的一部分，即是说禅宗的各种差别法门本来也都是表证自心本体的，是广大无差别的自心本体的一种特殊表现。可是如果对各种差别法门产生差别知见，并停留在差别知见上，以差别知见为满足，认为这种差别知见就穷尽了自心本体，这就不能与广大无分别的自心本体完全相应了，这就正如宗杲所说：“只这蠡中之水，未入蠡时，即是无限量底水。为你境界只如此大，生满足想，故此无限量境界，亦随你器量满足，非是大海水只有许多。”可见宗杲也并不是完全否定差别知见的，他只是认为不要停留在差别知见上，不要以差别知见为究竟满足，因为自心的究竟本体是无差别的境界。所以关键在于要不起差别知见的执著而实证自心本体，如果能实证自心本体的无差别境界，则能从更根本上融通各种差别法门，使各种差别知见真正落到实处而不成为知见执著。我们下面再看看宗杲是怎样进一步论证、说明这个观点的。

首先，宗杲特别强调学禅的关键是要实证无差别的禅法本体境界，他说：

山僧在众日，为仰、曹洞、云门、法眼下，都去作工夫来，临济下则故是。后来方知道，悟则事同一家，不悟则万别千差。既同一个，达磨祖师又何处有许多般差别来。……德山见僧入门便棒，僧罔措，复云：不得作棒会。临济见

^①《正法眼藏》卷三之下，《续藏经》第118册149b—150a，（台湾）新文丰出版公司影印本。

僧入门便喝，已是两手分付。拟欲觑捕，则眼睛落地了也，况复说理说事，丝来线去，正是师子咬人，狂狗逐块。^①

禅无德山临济之殊，法眼曹洞之异，但学者无广大决定志，而师家亦无广大融通法门，故所入差别。究竟归宿处，并无如许差别。^②

禅宗各家包括五家七宗在内的各种机锋棒喝等机用法门都是表证禅法本体的，如能证悟本体，则能不被差别知见所限而直入无差别的本体境界。所以宗杲强调在禅宗的教学方法中，学者要有广大决定志，而师家也要有广大融通法门。

宗杲把这个与自心本体相应的广大融通法门也称为“大法”，他特别强调师家在教学中的，要明大法，要以大法教人，他说：

善知识实悟实证，而大法不明，为人时，未免以自悟自证处指似人，瞎却人眼。况无悟证，学语之流，瞎人眼，不在言也。此事大难，没量大人到遮里，无插足处。^③

师家即使能超越言句而有所证悟，但如果不明本体大法，而以自己一己个人的证悟体验指导学人，那与没有自己的证悟体验而以言句教人一样，都会瞎人眼，使学者更加盲目。因为正如前面所说，古人公案和师家个人所表现的机用或证悟体验具有偶然性、特殊性、人格性的特点，只有对特定的根基，在特殊的场合下才是适应的。如果将古人公案和师家个人所表现的机用或证悟体验普遍化、概念化而用于指导学者，则容易使人产生知见执著。而当时的公案文字禅和默照禅则正是把古人言句公案和师家个人的机用体验普遍化、知见化。公案文字禅在这方面尤其突出。当时禅门有一种教学方法是把祖师言句，各分门类，譬如将临济三玄、云门三句，逐句解说，而且解说得都很合理，他们将这作为以灯传灯的手段。宗杲批评地指出：“此是前辈中负大名望、有真实悟处，而大法不明，无师承，杜撰如此，瞎众生眼。”^④这种师家有自己的解悟体会，但不明大法本体，就将自己的解悟体会概念化、知见化而用于指导学人，这样当然不能使学人与大法相应而实证本体。相反，如果师家和学人都能实证大法本体，则禅宗种种差别法门都能从本体大法上得到融通，种种差别知见也能落到实处而不成成为知见执著，宗杲说：

①《大慧普觉禅师语录》卷第十八《郑成忠请普说》，《大正藏》第47卷，887c。

②《大慧普觉禅师语录》卷第二十九《答李郎中（似表）》，《大正藏》第47卷，935b。

③《正法眼藏》卷三之下，《续藏经》第118册148a，（台湾）新文丰出版公司影印本。

④《正法眼藏》卷三之下，《续藏经》第118册151b，（台湾）新文丰出版公司影印本。

古人差别异旨因缘，心性玄妙，大法若明，才举起时便会得，恰如磁石见铁相似，轻轻一引便动。……而今诸方有数种邪禅，大法若明，只这邪禅，便是自己受用家具。好击石火闪电光、一棒一喝底，定不爱说心说性者，只爱机锋俊快，谓之大机大用。好说心说性底，定不爱击石火闪电光、一棒一喝者，只爱丝来线去，谓之绵绵密密，亦谓之脚跟下事。殊不知，正是个没用处，弄泥团底汉。^①

禅宗的种种差别法门若导致知见执著，则这种种差别法门就成为邪禅。若能与大法相应而实证自心本体，则古人公案中的种种差别机用法门就能得到融会贯通，并真正落实到自心，落实到自己的实际生活而得到受用。从这个角度说，宗杲就不否定知见、知解了。比如有一次富季申曾向宗杲来书，说自己因为为知解所障，未有悟入处。宗杲答书道：

示谕：蚤岁知信向此道，晚年为知解所障。未有一悟入处，欲知日夕体道方便。既荷至诚，不敢自外，据款结案，葛藤少许。只这求悟入底，便是障道知解了也，更别有甚么知解为公作障？毕竟唤甚么作知解？知解从何而至？被障者复是阿谁？只此一句，颠倒有三：自言为知解所障，是一；自言未悟，甘作迷人，是一；更在迷中，将心待悟，是一。只这三颠倒便是生死根本。直须一念不生，颠倒心绝，方知无迷可破，无悟可待，无知解可障，久久自然不作这般见解也。但就能知知解底心上看，还障得也无？能知知解底心上，还有如许多般也无？从上大智慧之士，莫不皆以知解为俦侣，以知解为方便，于知解上行平等慈，于知解上作诸佛事，如龙得水，似虎靠山，终不以此为恼。只为他识得知解起处。既识得起处，即此知解便是解脱之场，便是出生死处。既是解脱之场、出生死处，则知底解底当体寂灭。知底解底既寂灭，能知知解者不可不寂灭，菩提、涅槃、真如、佛性不可不寂灭，更有何物可障，更向何处求悟入。^②

宗杲认为，知解、知见本身并不可怕，关键在于不要为知解所缚而陷于知见执著，如果能一念不生而实证广大而空寂的自心本体，则能“识得知解起处”，也就是能把握知解、知见的根本和源头，因为自心本体才是知见的根本和源头，能够证到知见的空寂的根本和源头，则知见、知解本身就是性空寂灭的，是在“空性”中起灭的。所以对于能够实证空寂本体的大智慧之士来说，知解不但不是觉

①《大慧普觉禅师语录》卷第十五《钱计议请普说》，《大正藏》第47卷，873a—b。

②《大慧普觉禅师语录》卷第二十六《答富枢密（季申）》，《大正藏》第47卷，921a—b。

悟空性本体的障碍，而且还可以作为觉悟本体的方便，可以顺着知见而把握其根本和源头，因为知解的体性本身也是毕竟空的，是当体寂灭的。而一旦把握了知见的根本和源头，则不但不为知见所缚，而且还能使各种知见融会贯通并落到实处。只是对于还没有实证本体的初学者来说，则不要停留在知见上，宗杲说：

欲学此道，当于自己脚跟下理会，才涉秋毫知见，即磋过脚跟下消息。脚跟下消息通了，种种知见无非尽是脚跟下事。故祖师云：“正说知见时，知见即是心，当心即知见，知见即如今。”若如今不越一念，向脚跟下顿亡知见，便与祖师把手共行，未能如是，切忌向知见上著到。^①

“于自己脚跟下理会”即是要不脱离自己的实际生活中而实证自心本体，如果能在实际生活中实证本体，则种种知见就能落实到实际生活中而得到融会贯通，也就不成为知见执著了。

实践方法

通过上面的考察，我们可以发现，宗杲看话禅的禅学背景是当时公案禅和默照禅流行，公案禅产生种种差别知见，而默照禅则主张通过坐禅默照以获得知见稳实。而在宗杲看来，无论是公案禅的种种虚浮知见，还是默照禅的所谓稳实知见，都有脱离实际生活而求究竟解脱的倾向，而且都容易成为知见执著。要获得究竟而真实的证悟、解脱，就要不脱离实际生活而在实际生活中实证自心本体。禅宗的棒喝机锋等各种机用法门是分别针对特定的根器，在特定的场合下才适应的，具有一定的偶然性、特殊性的特点。若能在实际生活中实证自心本体广大而无分别的境界，则能从更根本上融通禅宗的种种机用法门而不陷于各种知见执著，就能克服当时公案禅和默照禅的流弊。为保证达到在实际生活中实证本体，又能克服禅宗各种机用法门只适应特定根器缺点的要求，就要有一种具有一定的普遍适应性和规范性的修行方法，这种具有普遍适应性和规范性的方法要求适合一切根器，同时既能融通禅宗的各种机用法门又不使人陷于知见执著。宗杲极力提倡的看话禅的方法就是适应这样一种要求而又具有一定的普遍适应性和规范性的方法，宗杲本人称这种方法为“广大融通法门”。当然从看话禅使人直接与本体大

^①《大慧普觉禅师语录》卷第十九《示东峰居士（陈通判次仲）》，《大正藏》第47卷，891c。

法相应而不陷入知见执著来说,看话头方法的所谓规范性也是一种无规范的规范。

下面看看宗杲本人对看话禅的方法是怎样具体阐发和说明的。

宗杲认为,由于自心本体是无限量、无差别的终极境界,所以有限量的差别、分别知见是不能与本体相应的,他曾说:“这个是无限量底法,尔以有限量心,拟穷他落处,且莫错。”^①

而从实质上来说,实证自心本体就是了脱、参透生死大事,所以宗杲反复强调参禅就是要参究生死大事,他说:

生从何处来,死向何处去,知得来去处,方名学佛人。知生死底是阿谁?受生死底复是阿谁?不知来去处底又是阿谁?忽然知得来去处底又是阿谁?看此话眼,眨眨地理会不得,肚里七上八下,方寸中如顿却一团火相似底又是阿谁?若要识,但向理会不得处识取。若便识得,方知生死决定不相干涉。^②

参究生死大事就是要参究“生从何处来,死向何处去”这个话眼、问题,这个话头、问题是“理会不得”的,是知见分别所不能最终解决的,所谓参究或“看”就是要就这个“理会不得”、知见所不能到的问题发起疑情,反复追究、审虑、考问以至看个究竟,若能在这个知见所不能到的地方识取、证取自心本体,则能参透生死。

因而,宗杲特别强调,如果要参透生死而实证本体,就要时时处处在知见所不能到的地方发起疑情,着力参究,如他说:

凡看经教及古德入道因缘,心未明了,觉得迷闷、没滋味、如咬铁橛相似时,正好着力。第一不得放舍,乃是意识不行、思想不到,绝分别、没理路处,寻常可以说得道理,分别得行处,尽是情识边事,往往多认贼为子,不可不知也。^③

若是曾于理性上得滋味,经教中得滋味,祖师言句上得滋味,眼见耳闻处得滋味,举足动步处得滋味,心思意想处得滋味,都不济事。若要直下休歇,应是从前得滋味处都莫管他,却去没捞摸、没滋味处,试著意看。^④

“没滋味处”就是知见所不能到的地方,因为大法本体自身就是“意识不行、思想不到,绝分别、没理路”的。要与大法本体相应,就要从这个“意识不行、

①《大慧普觉禅师语录》卷第十六《传经干请普说》,《大正藏》第47卷,881b。

②《大慧普觉禅师语录》卷第十九《示清净居士(李提举献臣)》,《大正藏》第47卷,891b。

③《大慧普觉禅师语录》卷第十九《示清净居士(李提举献臣)》,《大正藏》第47卷,891a。

④《大慧普觉禅师语录》卷第二十九《答王教授(大受)》,《大正藏》第47卷,934b。

思想不到，绝分别、没理路”即没滋味的地方发起疑情。对经教和古人言句公案的正确参学方法也就是要在经教和古人公案中知见所不能到的地方发起疑情而着意参究。以前能够产生知见分别和执著的地方就要先暂时放弃、抛开，因为知见分别是情识、心意识的作用，当然不能与本体相应。

在宗杲的看话禅里，没有特定的理路可寻、知见所不能到的言句、问题即“绝分别、没理路处”就是所谓“话头”，话头作为一种路标、指针，是直接指向本体的。宗杲用于指导学者参究的话头就是古人言句公案中“意识不行、思想不到，绝分别、没理路、没滋味处”，而他使用得最多的话头是赵州和尚“狗子无佛性”公案中的“无”字话头。宗杲认为，通过参究赵州“狗子无佛性”公案中的“无”字话头就能了脱生死而实证本体，他曾说：

常以生不知来处，死不知去处二事，贴在鼻孔尖上，茶里饭里，闹处静处，念念孜孜，常似欠却人百万贯钱债，无所从出，心胸烦闷，回避无门，求生不得，求死不得。当恁么时，善恶路头相次绝也。觉得如此时，正好着力，只就这里看个话头。僧问赵州：“狗子还有佛性也无？”州云：“无！”^①

疑生不知来处，死不知去处底心未忘，则是生死交加，但向交加处看个话头，僧问赵州和尚：“狗子还有佛性也无？”州云：“无！”但将这疑生不知来处，死不知去处底心，移来“无”字上，则交加之心不行也。交加之心既不行，则疑生不知来处，死不知去处底心将绝也。但向欲绝未绝处与之厮崖，时节因缘到来，蓦然“喷”地一下，便了教中所谓绝心生死，止心不善，伐心稠林，浣心垢浊者也。^②

很明显，“生从何处来，死向何处去”这个话头是直接指向自心本体的，“将疑生不知来处，死不知去处底心，移来‘无’字上”，也就是将对“生从何处来，死向何处去”话头的疑情转化、导向为对“无”字话头的疑情，这样“无”字话头也就是直接指向自心本体的了。从宗杲上面的论说，我们可以看出，看“无”字话头是一种具有一定的规范性的方法，也就是说通过看“无”字话头将根本性的疑情集中、导向于话头，使生死交加的妄念自然熄灭而不行，又“向（疑情）欲绝未绝处与之（话头）厮崖”，即通过时时提撕话头而将疑情推向极至，待因缘时节到来或疑情成熟之时，则能忽然“喷”地一下于话头上疑情破裂而自证本

①《大慧普觉禅师语录》卷第二十一《示吕机宜（元舜）》，《大正藏》第47卷，901c。

②《大慧语录》卷第二十三《示妙明居士（李知省伯和）》，《大正藏》第47卷，911a。

体。宗杲特别重视看话禅的这种将疑情集中、导向于话头，又通过话头而将疑情推向极至的方法，他说：

千疑万疑，只是一疑。话头上疑破，则千疑万疑一时破。话头不破，则且就上面与之厮崖。若弃了话头，却去别文字上起疑，经教上起疑，古人公案上起疑，日用尘劳中起疑，皆是邪魔眷属。^①

也就是说，千疑万疑各种疑情其实都是归向于那根本性的生死大疑情的，根本性的大疑情是指向本体，与本体相应的，如果将根本疑情集中、导向于话头，并通过提撕话头而将疑情推向极至，那么如果在话头上根本疑情破裂，则千疑万疑各种疑情也一时破解了。如果不在话头上将疑情推向极至，却另外去经教文字、古人公案和日用尘劳中起疑而生知见，则又走入邪路了。而如果在话头上根本疑情破裂，那么对经教文字、古人公案和日用尘劳的疑情也一时破解了，于经教文字、古人公案和日用尘劳而生的种种差别法门知见也就从更根本上得到融会贯通而落到实处了。从这可以看出，所谓起疑情看话头的方法确实是一种“广大融通法门”。

前面说过，宗杲看话禅的方法是为克服当时公案禅和默照禅导致的流弊而提出的。从公案禅衍生的文字禅、口头禅导致差别、虚浮知见太多，默照禅则容易使人流于静观默照，而且无论是公案禅还是默照禅都有脱离实际生活求究竟解脱的倾向。宗杲看话禅则以古人公案中没理路可寻、不可知见解会的言句、问题作为话头，使参学者将自己平生的根本疑情集中、导向于话头，并通过提撕话头而将疑情推向极至，用以克服和杜绝种种差别知见和妄想。宗杲还特别强调参话头要不脱离实际生活而参，他认为这样就可以克服当时公案禅和默照禅所导致的种种流弊。下面我们看看宗杲本人是怎样具体论说看话头的方法的，他曾总结性、集中性地介绍看话头的方法说：

但将妄想颠倒底心、思量分别底心、好生恶死底心、知见解会底心、欣静厌闹底心，一时按下，只就按下处看个话头。僧问赵州：“狗子还有佛性也无？”州云：“无！”此一字子，乃是摧许多恶知恶觉底器械也。不得作有无会，不得作道理会，不得向意根下思量卜度，不得向扬眉瞬目处垛根，不得向语路上作活计，不得扬在无事甲里，不得向举起处承当，不得向文字中引证。但向十二时中、四威仪内，时时提撕，时时举觉，“狗子还有佛性也无？”云：“无！”

^①《大慧普觉禅师语录》卷第二十八《答吕舍人（居仁）》，《大正藏》第47卷，930a。

不离日用，试如此做工夫看，月十日便自见得也。^①

僧问赵州：“狗子还有佛性也无？”州云：“无！”看时不用搏量，不用注解，不用要得分晓，不用向开口处承当，不用向举起处作道理，不用堕在空寂处，不用将心等悟，不用向宗师说处领略，不用掉在无事甲里。^②

宗杲强调参话头要不离日用即不脱离实际生活，脱离实际生活而参则会愈求愈远，就如“离波求水，离器求金”一样，因为代表最高本体的真理是不脱离实际生活，就体现在生活实际中的。

看话头之前要“按下”五种心，这表明看话头的前提和目的就是要截断和克服“妄想颠倒底心、思量分别底心、好生恶死底心、知见解会底心、欣静厌闹底心”这五种心，然而，五种心归结起来其实就是“思量分别和知见解会底心”。

看话头时又要作到几个“不得”“不用”，表明宗杲的看话禅具有针对和克服当时禅学中各种弊病的意味，看话禅可以说就是由于试图要克服、对治这些弊病而应机产生的。

“不得作有无会，不得作道理会，不得向意根下思量卜度”、“不得向文字中引证”等主要是针对以文字道理上的知见解会来理解这个公案、话头的。比如当时有人认为这个“无”字“不是有无之无，乃是真无之无，不属世间虚豁之无”。宗杲批评道：“恁么说时，还敌得他生死也无？既敌他生死不得，则未是在。既然未是，须是行也提撕，坐也提撕，喜怒哀乐时，应缘酬酢时，总是提撕时节。”^③

“不得向扬眉瞬目处垛根，不得向语路作活计”是针对前面宗杲所批评的“谓一切语言总不干事，凡举觉时，先大瞠却眼，如小儿患天吊，见神见鬼一般，只是于瞠眉努眼处领略”“尽在瞠眉努眼提撕处，然后下合头语，以为奇特”^④等学风的，因为这种学风是由于从目前的机用上对古人言句公案作“扬眉瞬目，举觉提撕”的知见解会而产生。

“不得向举起处承当”是针对前面宗杲所批评过的“以脱去情尘、不立窠臼为门户，凡古人公案，举了早会了”、“凡问他古人因缘，皆向举起处承当，击石火、闪电光处会，举了便会了，凡有所问皆不受，唤作脱洒自在、得大快乐”^⑤等学风的，

①《大慧普觉禅师语录》卷第二十六《答富枢密（季申）》，《大正藏》第47卷，921c。

②《大慧普觉禅师语录》卷第二十一《示吕机宜（舜元）》，《大正藏》第47卷，901c—902a。

③《大慧普觉禅师语录》卷第十七《钱计议请普说》，《大正藏》第47卷，886a。

④《大慧普觉禅师语录》卷第十四《黄德用请普说》，《大正藏》第47卷，867c—868a。

⑤《大慧普觉禅师语录》卷第十四《黄德用请普说》，《大正藏》第47卷，867b。

这种学风是由于从目前的机用上对公案作“击石火闪电光，向举起处承当”的知见解会而产生的。

“不用掉在无事甲里”是指不得落于无记，这是针对宗杲所批评过的“无事禅”而言的。禅宗认为，“平常无事”是悟后的境界，在未悟之前，片面地强调“平常无事”容易落于无记。“不用堕于空寂处”则是针对默照禅而言的，默照禅与无事禅即使不完全一样，也是很相近、相通的。默照禅与无事禅是对古人公案持“默照”“无事”的知见的。

这几个“不得”“不用”表明看话禅就是针对当时公案禅和默照禅的流弊而提出的，在看话头的过程中要克服和超越公案禅和默照禅的种种知见执著，而“无”字话头就是克服、摧破种种恶知恶觉即知见执著的有效工具。

宗杲还指出，看“无”字话头时“不用将心等悟”，只要时时唤起疑情，提撕话头，提撕得熟，“口议心思不及，分寸里七上八下，如咬生铁橛，没滋味时，切莫退志。得如此时，却是个好底消息”。^①这些正表明起疑情看话头的方法是直接与本体相应的修行方法，话头本身不是正面知解的对象，它是无意味而直接指向本体的，因为本体就是不能以知解而唯证相应的。起疑情看话头正是要在“没滋味”不能知解处看个究竟，将“没滋味”不能知解处推到极至，所以提撕话头至“如咬生铁橛，没滋味时”时正是工夫与本体相应的好消息，宗杲特别强调这时切莫退志，因为作为即工夫即本体的疑情的本来意义到这时才真正体现出来了，待疑情工夫成熟时自然能自证本体，所以也“不用将心等悟”。

历史地位

关于宗杲看话禅，太虚法师曾在《中国佛学特质在禅》的演讲中说：“从参话头言，禅宗彻头彻尾就是一个大话头。”我认为，太虚法师的意思应该是说禅宗的种种法门在本质上都是不能作为正面知解的对象，都是应该作为无意味的话头来参的，禅宗的所有法门都可以在根本上从参话头的方法上得到融通。太虚还接着论证说：

如梁武帝语达摩曰“对朕者谁”，这一“谁”字，便是“参谁”之祖。当时直逼得达摩答云“不识”，潜去少林面壁九年。而达摩对慧可曰：“将心来与汝安。”

^①《大慧普觉禅师语录》卷第二十一《示吕机宜（舜元）》，《大正藏》第47卷，902a。

慧能对惠明曰：“不思善，不思恶，正恁么时，哪个是明上座本来面目？”黄檗曰：“大唐国里无禅师，不是无禅，只是无师。”这岂不都是一个大话头。不过成为后来参话头的模范的，还要推汾山下的香严罢了。汾山告香严闲：“将汝学得记得者的一概不谈，如何是父母未生前的本来面目？”逼得智闲去香严寺，一个人苦参数年，始由大疑深疑而获得大悟深悟。此即是参话头的第一个模范，那时不过还没有普遍提倡，而学者亦未专门以参话头为参禅。至大慧杲，始力提倡参话头，所参“狗子还有佛性也无？”赵州曰：“无”；及“手拈竹篾，唤竹篾则触，不唤竹篾则背，如何始得”的话头，遂成为后来专参话头之参法。^①

太虚法师的这个论断是符合禅宗发展的事实的。参话头的方法不是宗杲的独创，参话头的精神是始终都伴随着禅宗的发展的，不过在宗杲之前参话头还没有专门成为被普遍推行的教学方法。

慧能之后禅宗五家七宗的出现，将禅宗的机锋棒喝等各种教学方法、表达方式发挥得淋漓尽致，正如日本学者铃木大拙所说：“禅在六祖慧能之后两三百年发展中，创造的原创性渐渐消失了。”^②所以禅宗五家七宗之后，提倡和推行公案教学法，太虚法师也说：“公案之拈唱，乃五宗分灯后继起者提倡宗乘之一种法门。”^③所谓公案禅的公案教学法就是对前人的种种法门或教学方法进行提示、发挥和学习，以启发学者参究而获得觉悟。然而，正如本文前面探讨所发现的那样，公案禅容易导致参学者对古人种种法门的差别知见太多，并使学者停留在差别知见上而不能化为自己的实证。本来，古人的机锋棒喝等种种机用法门是为了让学人断除知见妄想而获得当下实证的，可是当时公案文字禅的教学方法却容易使学者又产生对古人种种法门的另一重知见妄想。宗杲为了克服这种种弊病，恢复古人法门中真参实证的精神，就特别提出把古人法门中不能心思意解的问题作为话头发起疑情来参，话头不是正面知解的对象，只是作为断除知见妄想、直接指向本体而让人获得实证的工具来参。这样，宗杲参话头的方法就在根本精神上融通了禅宗的各种方法。禅宗发展到了宗杲的时候，为了恢复禅法真参实证的本来精神，克服公案文字禅流行所导致的种种弊病，在根本精神上融通了禅宗各种方法的起疑情参话头的看话禅的方法终于成为普遍推行的修行方法。当然，宗杲提倡看话禅还有针对和克服默照禅流弊的意义，但这不是主要的方面。从宗杲作为看

①《太虚学术论著》第64—65页，浙江人民出版社1998年6月第1版。

②《禅与生活》第123页，刘大悲译，光明日报出版社1988年6月第1版。

③《太虚学术论著》第62页，浙江人民出版社1998年6月第1版。

话禅的集大成者，看话禅试图从更根本上融通禅宗各种差别法门的意义来说，宗杲看话禅在禅宗史上具有融合性、总结性或归结性的地位和性质，看话禅具有从更根本上总结、归结禅宗各种修行方法的意义。

从前面的探讨可以看出，宗杲主张古人公案及经教中“意识不行、思想不到，绝分别、没理路处”都可以作为无意味的话头来参，不过因为宗杲为主要克服当时公案禅的弊病，就特别提出要把古人公案作为无意味的话头来参。其实宗杲看话禅也是主张从究竟、根本上把经教作为无意味的话头来参的，这样宗杲看话禅就不仅具有融通禅宗各种法门的意义，也具有融通禅教的意义，宗杲以参话头的方法把禅与教融通起来了。宗杲将禅教融通建立在参话头这样一种具有一定的普遍性和规范性的方法上，这样看话禅就不仅在中国禅宗史上，而且在整个中国佛教的发展史上也具有非常重要的地位和意义，对后来的中国禅宗乃至整个佛教都产生了至为深远的影响。

从禅宗的教学方法本身来看，正如虚云禅师所说：“古代祖师直指人心，见性成佛。如达摩祖师的安心，六祖的惟论见性，只要直下承当便了，没有看话头的。”^①又说：“在唐宋以前的禅德，多是由一言半句，就悟道了，师徒间的传授，不过以心印心，并没有什么实法。平日参问酬答，也不过随方解缚，因病与药而已。”^②

确实，六祖慧能的禅风是非常平实的，只是直指见性，让人“无念、无相、无住”而直下承当自性是佛，并没有提出特定的方法，但那若不是上上根器是不能相应的。慧能以后尤其是马祖道一之后五宗机锋棒喝的机用教学法风行，但机锋棒喝等强调“直下承当”的机用教学法“也不过随方解缚，因病与药而已”，也就是说机锋棒喝等强调“直下承当”的机用教学法只适合特定的根器、特定的场合，具有偶然性、特殊性的特点，并不是一种可让一般人都能遵循的具有普遍适应性和规范性的方法，具有很大的缺陷性。从禅宗自身的教学方法上说，起疑情参话头的看话禅的教学法作为一种试图让普通一般人都能遵循的具有一定的普遍适应性和规范性的修证方法，克服了禅宗机锋棒喝的机用教学法只适合特定根器、特定场合，并具有很大的偶然性、特殊性的缺陷，因而看话禅的提倡在禅宗发展史上具有合理的和必然性的意义。所以从禅宗教学方法自身发展的内在逻辑上来说，看话禅的教学方法又是禅宗教学方法自身内在逻辑发展的必然结果。这样，禅宗

①《禅堂开示》，净慧编《虚云和尚开示录》第46页，河北省佛教协会印行。

②《参禅的先决条件》，《虚云和尚开示录》第36页，河北省佛教协会印行。

发展到了宗杲，为了克服各种流弊，终于确立了一种既能体现慧能禅宗在实际生活中实证最高本体的根本精神，又让普通一般人都能遵循的具有普遍适应性、规范性的修行实证方法。宗杲看话禅主张在实际生活中通过参话头这一简单易行的方法而获得真参实悟，即是说看话禅主张不脱离实际生活而实证最高本体，这就继承并进一步深化了中国传统尚简易直截，重实践、实证的心理，这样宗杲看话禅就不仅在中国禅宗史、佛教史，而是在整个中国思想文化史上都具有非常重要的地位和意义，对后世产生了巨大而深远的影响。

试论禅宗思想的入世性

——从大慧宗杲“佛法则世间法”谈起

武汉大学哲学学院 姚彬彬

摘要:南宋径山古德大慧宗杲禅师曾有“入得世间,出世无余。世间法则佛法,佛法则世间法也”之论,后世禅家多所援用。这是因为,此语高度概括了禅宗入世性的思想特质。而禅宗此一思想发展历程,可从“禅”之理念从印度到中国的不同意蕴转化过程,以及慧能《坛经》中不离于现世,关注于当下的思想特征中见诸端倪。而至宋代宗杲之时,禅学已涵盖于天下,广泛渗透和重铸了中国文化各部,其入世性思想尤为明显地表现出来。

关键词:大慧宗杲 禅宗 《坛经》 入世性

南宋径山古德大慧宗杲禅师是“看话禅”的早期奠基者,其平生不仅禅学深湛,且文采风流,广泛交往于彼时的士大夫群体,享有盛誉。其禅风与践履,均体现出圆融无碍之精神。宗杲曾有“入得世间,出世无余。世间法则佛法,佛法则世间法也”^①之论,此语就其来源而言,当是出于《华严经》经文中“佛法即世间法,世间法即佛法,而不于佛法中分别世间法,不于世间法中分别佛法”^②云云。宗杲借《华严经》之文,高度概括了禅宗入世性的思想特质,故后世禅家多所援用。禅宗入世性思想的发展,可从“禅”之理念从印度到中国的不同意蕴转化过程,以及慧能《坛经》中不离于现世,关注于当下的思想特征中见诸端倪。本文拟就此略作梳理。

①《大慧普觉禅师语录》,见《大正藏》47册,929页。

②《大正藏》10册,285页。

一、从印度到中国：“禅”之意蕴转化

所谓“禅”，是汉语佛典中对梵语 Dhyāna 的翻译，亦译“禅那”。汉语佛典也有采取意译的，若“思惟修”“静虑”等。“禅”（Dhyāna）本是印度宗教的一种调心止息的修持方法，目的在于通过一定方式的心理上的反观体察而诱发潜意识层面的宗教经验。佛教之三学戒、定、慧，其中的定学，主要就是以禅法行行的，故亦可称“禅定”。在印度，禅法的修行实践并不限于佛教，其渊源更是早于佛教的产生。无论是各派婆罗门正统哲学，还是耆那教等沙门思潮，都有其各具特色的一套禅法。应该说，作为 Dhyāna 之禅，可以代表印度文化之一典型。

然本作为身心修行法门，颇具神秘主义色彩的印度之“禅”，到了中国以后，经过南北朝以降诸多高僧大德的新诠，逐渐赋予了“禅”汉地本土文化的特色，至唐代后，竟蔚然成宗，更在宋代以后席卷天下，一跃而成为汉地佛教的主流思想。印度禅与中国禅的异同何在？“禅”在中国本土化的过程究竟是怎样的？百年以来几代学人对这些问题进行了卓有成效的探寻。其较早期的代表者，应属胡适先生。

胡适是 20 世纪利用敦煌文献来研究禅宗的筌路蓝缕者，他以西方实证主义为方法准则，对于禅宗研究做出了开启风气的贡献。关于“印度禅”与“中国禅”较为明显的思想面貌之分野，正亦是他所提出，即其所谓“印度禅重在‘定’；中国禅重在‘慧’”。^①——胡适常愿以两个佛经小故事来说明这一问题。首先，关于印度禅，他选取的是 3 世纪译出的《修行道地经》中的一则：

某时代，有一个国王，想找一个宰相。后来找到一个可以当宰相的人，先说要杀他，经人解说，于是要用一个盘子，盛上满盘子油，从东城捧到西城，不准滴出一滴，否则杀头。这个条件，很不容易做到。他走到路上，有他的父母妻子哭他，他没有看见。有顶美的女人，从他身边走过，看人的不知有多少，他没有看见。后来忽然又来了一个疯象，吓得满街的人乱跑乱跳，可是他一心一意意在盘子上，仍然没有看见。不久又遇到皇宫失火，一时救火抢火，闹得纷乱不堪，并且在殿梁上的一巢马蜂，被火烧出，到处飞着螫人，这人虽然被螫了几下，可是始终没有感觉到，仍然专心致志的捧着油盘往前走。最后，他竟达到了目的地，一滴油也没有滴下来。于是国王便拜他做宰相，以为一个人做事，

^① 胡适：《中国禅学的发展》，见《20 世纪佛学经典文库·胡适卷》，武汉大学出版社 2008 年版。

能够这样专心，便是喜马拉雅山，也可以平下来，何况其他！^①

在胡适看来，“印度禅是要专心，不受外界任何影响”，类似于心理学的“催眠方法”，故可名之为“定”。——应该说，胡适的这一概括是比较准确的，近代欧阳竟无在其《心学大意》一文中梳理了印度佛教各派的禅修法门，从他所介绍的、作为各派通识的“入定”基础工作“三圆满”，便可比较明显地看出这一特点：

（一）处所圆满。言夫地，则以息诸纷扰离诸愤闹为急，故应处阿练若林间空室严穴。而修不净观者，更宜栖处冢间，以便摄取尸骸坏胀朽恶之状。若不得其处，则绘画其相悬于坐卧之处，俾自识得托以为质变现影像相分以为所缘，使所作成办也。言夫事，则以取求悉给挂碍都无为要。故须无怖、无毒、无匮、无牵，而又有善知识调护扶掖于其间也。

（二）威仪圆满。行则分散行、经行、大众行。住则分直立、翘足立等。坐则须坐具绵软，衣服轻松，肾囊须空，谷道勿遏（道家行气，肾囊谷道中间而过，《伦记》基师谓无道可通。《舍利弗毗昙》气入即散，出则一尺以外即散，故修定者须保护尺地，目视亦以尺地为限，不拘开闭），眼视一尺以内，手放脐轮之间，全跏（右上左下）、半跏（左上右下）各随其便（按密宗刚日或修金刚界则右压左，柔日或修胎藏界则左压右），而尤当注意者，口则闭七留三，鼻则正对于脐，坐之前后颈部腰部均数数揉之，揉七八反，刚合其度乘势勿移，良以禅病之生往往由此也。卧则右胁而卧，以学师子王反耽欲故。

（三）远离圆满。内则屏绝一切恶见，外则杜绝一切恶友，由此正行无阻，正觉随生也。^②

显然，远离人境而调适身心，通过种种方法诱发宗教神秘经验的发生，这便是印度禅的“定”。

而关于中国禅，胡适则以 11 世纪法演禅师所讲述的一则故事为例：

在十一世纪时，中国的法演和尚，人问禅是什么，他说：“有两个贼，一个老贼，一个小贼。老贼年纪老了，有一天，他的儿子问他：‘爸爸，您老了，告诉我找饭吃的法子吧！’老贼不好推却，便答应了。一到晚上老贼就把小贼带到一富人家，挖了一个洞，进到屋里。用百宝囊的钥匙将一个大柜子锁开，打开柜门，

① 胡适：《中国禅学的发展》，见《20 世纪佛学经典文库·胡适卷》，武汉大学出版社 2008 年版。

② 欧阳竟无：《心学大意》，见《20 世纪佛学经典文库·欧阳竟无卷》，武汉大学出版社，2008 年版。

叫他儿子进到里面。等他儿子进去之后，他又把柜子锁了，并且大喊：‘有贼！有贼！’他便走了。富人家听说有贼，赶急起来搜查，搜查结果，东西没丢，贼也没有看见，仍然睡去。这时锁在柜子里的小贼，不晓得他父亲什么用意，只想怎样才能逃出去。于是就学老鼠咬衣裳的声音，一会儿，里边太太听到，就叫丫环掌灯看衣服。刚一开柜子，这小贼一跃而出，一掌把丫环打倒，把灯吹灭，竟逃走了。富人家发现后，又派人直追。追到河边，这小贼情急智生，把一块大石头抛在河里，自己绕着道儿回去了。到得家里，看见他父亲正在喝酒，就埋怨他父亲为什么把他锁在柜子里。他父亲只问他怎样出来的。他把经过说了之后，老贼便掀髯微笑道：‘你此后不愁没有饭吃了！’像这小贼能从无办法中想出办法，便是禅了。”^①

胡适借此说明，与印度禅的区别是，“中国禅是要运用智慧，从无办法中想出办法来，打破障碍，超脱一切”，故其特征在“慧”。这种“慧”，与印度禅远离人境的避世修行不同，它不离于日常生活，旨在实现一种超越的人生境界。这种智慧的追寻，显然与道家的“无为任运”而至自由之境的人生观如出一辙。——胡适已然指出，“中国禅之中，道家自然主义成分最多”^②。立足于此种视角进行进一步深入研究的，则应以当代学者麻天祥先生为代表。

麻天祥先生对于中国禅思想渊源的研究，始于“禅”这一翻译词汇的语源考证上。他指出，“禅”作为翻译名词，其取诸《庄子·寓言》篇：“万物皆种也，以不同形相禅，始卒若环，莫得其伦”中之“禅”。禅字之于梵语 *Dhyāna*，既非音译，也非意译，而是形、声结合，意义引申和转化的创造性工作。在意义上，早期还是指印度 *Yoga*、*Dhyāna* 定心、摄意与断灭知见的方法，但已有意识地在《庄子》中借用了，实际上也是创造了一个意义模糊，具有不确定性的“禅”字，并不断地赋予它老庄思想的内涵。^③——我们知道，汉魏之际佛教译词多采自老庄，若以“无为”译“涅槃”，以“守一”译“止观”等皆是。毫无疑问，麻先生的这个考证可谓独具只眼，说明了禅思想自从传入汉地在被翻译介绍时开始，已濡染了庄老道家的文化风格。麻先生继又指出：

正是这种创造性、扩容性的翻译，庄老思想才得不断地浸淫。前有安世高、

① 胡适：《中国禅学的发展》，见《20世纪佛学经典文库·胡适卷》，武汉大学出版社2008年版。

② 胡适：《答汤用彤教授书》（1928.7.21），见《20世纪佛学经典文库·胡适卷》，武汉大学出版社2008年版。

③ 麻天祥：《中国禅宗思想史》，湖南教育出版社2011年版，14页。

继有康僧会，还有道安等历代高僧，均给予“禅”字以老庄化的解释。而道生、僧肇、慧皎等僧中思想家，更为一种新思想的形成，奠定了老庄哲学的理论基础，为禅宗思想塑造了一些原始的思维模式，即本体无相，即体即用，静虚空灵，佛性本有，顿悟成佛等。以后又经牛头法融等，在理论上又进一步推促其向心性论方面转化，至慧能终于形成以《坛经》为代表的、系统的禅宗思想。它基于庄、老自然主义的立场，以见性成佛为宗旨，把返归自然的外在超越变成反求内心的内向追求，以筌蹄鱼兔、得意忘言的思辨方式，凸显离相、离念、离言的否定性思维，并强调禅、定分途。……他是：纯粹中国化的，又是大众化的庄老哲学。^①

以上观点的具体考辨和研究过程，见其著《中国禅宗思想史》，兹不赘述，禅宗是“大众化的庄老哲学”这一观点的正式揭出，更加具体地把握了中国禅与印度禅二者人生价值取向之分野。后世禅宗之所以一直体现出一种自然的、乐观的、不离于人情日用的思想风貌，全然不同于印度佛教否定现世和强烈悲观的思想底色，吾人如通过上述观点来进行理解，难题可以迎刃而解。

前辈学者张中行在其《禅外说禅》一书中，也注意到了禅宗思想立足于庄子境界的肯定现世生活的维度，他说：“我有时想，禅法到慧能，作为一种对付人生的所谓道，是向道家，尤其庄子，更靠近了。我们读慧能的言论，看那自由自在、一切无所谓的风度，简直像是与《逍遥游》《齐物论》一个鼻孔出气。”^②张先生并举《六祖坛经·机缘》篇的一则故事说明：

有僧举卧轮禅师偈曰：

卧轮有伎俩，能断百思想。

对境心不起，菩提日日长。

师闻之曰：此偈未明心地，若依而行之，是加系缚。

因示一偈曰：

惠能没伎俩，不断百思想。

对境心数起，菩提作么长。^③

卧轮禅师之偈语，其中体现的思想其实正是印度禅的“定”；而慧能之偈语

① 麻天祥：《中国禅宗思想史》，湖南教育出版社2011年版，2页。

② 张中行：《禅外说禅》，中华书局2006年版，112页。

③ 张中行：《禅外说禅》，中华书局2006年版，112页。按：张中行所引文依据为《坛经》宗宝本。

对此加以否定，以任运为道，无修为修，这也就是中国禅宗之“慧”。后世张拙秀才有诗偈曰：

光明寂照遍河沙，凡圣含灵共我家。
一念不生全体现，六根才动被云遮。
断除烦恼重增病，趣向真如亦是邪。
随顺世缘无挂碍，涅槃生死等空花。^①

这正可印证慧能此偈。——烦恼即是菩提，生死即是涅槃，故在禅者看来，妙谛当然不离于世间，刻意避世求之，反更成一重执著而为“禅病”。

当然，除了道家思想的影响，禅宗思想中的儒学元素亦不能忽视，牟宗三便认为，禅宗之所以烂熟于中国文化之中，是因为禅宗是“不自觉地以中国儒家本有之骨格为背景，此所以谓之为中国心态之反映，谓之孟子灵魂之再现于佛家也”。^②赖永海也指出，禅宗以自心自性为本体的心性论是“把佛陀的本怀与儒家心性学说直接结合起来，倡直探心海，由超佛之祖师禅、越祖之分灯禅，对传统的佛教与佛教之传统进行革命性的改造”。^③这一点，应该亦可在大慧宗杲的思想上得到印证，宗杲尝引用托名僧肇的《宝藏论》说：“寂兮寥兮，宽兮廓兮，上则有君，下则有臣，父子亲其居，尊卑异其位。”证明佛教与儒家一样忠君孝亲，尊卑有序，故“三教圣人立教虽异，而其道同归一致，此万古不易之义”。^④将儒教之人生价值，圆融地统一于禅理，这亦是其“佛法则世间法”思想的内涵之所在。

故吾人谓中国禅宗之“慧”的开启，正是中国佛教在融合本土思想后，在人生价值取向上“入世化”的开始。

二、《坛经》思想的人间性

中国禅宗之创立，虽佛门相传始于刘宋时期（一说梁时）来华的菩提达摩禅师，然据今世学者考证，史实上之禅宗之正式创立，实际于慧能而肇始。其门人弟子

① 见《五灯会元》，《大正藏》80册，127页。

② 牟宗三：《心体与性体（下）》，上海古籍出版社2007年版，101页。

③ 赖永海：《中国佛性论》，江苏人民出版社2010年版，第288页。

④ 《大慧普觉禅师语录》，见《大正藏》47册，906页。

记录其平生思想语要的《坛经》，在中国佛教史上地位尊崇，是华人佛学著述中唯一一部以“经”名之者。《坛经》思想也为后世禅宗的发展奠定了基础，禅宗之于佛教的“人间性”转向之发展向度，亦已集成于《坛经》。

首先，《坛经》提出“直心是净土”之理念，是将以往佛教在成佛的空间观念上，从虚无缥缈的彼岸世界，归复于现世当下的众生本心本性上。如慧能对韦使君开示：

使君，听慧能与说。世尊在舍卫城说西方引化，经文分明，去此不远。只为下根说远，说近只缘上智。人有两种，法无两般。迷悟有殊，见有迟疾。迷人念佛生彼，悟者自净其心。所以佛言：随其心净则佛土净。使君，东方人但净心即无罪；西方人心不净亦有愆，迷人愿生东方。两者所在处，并皆一种心地，但无不净。西方去此不远，心起不净之心，念佛往生难到。除十恶即行十万，无八邪即过八千，但行直心，到如弹指。使君，但行十善，何须更愿往生？不断十恶之心，何佛即来迎请？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？^①

显然，从这里可以明显看出，慧能对于彼时已十分流行的念佛求往生西方弥陀净土的思想是很不以为然的，他揭出“心净则国土净”，成佛只在此岸的自心上，所谓“西方净土”，不过是一种针对于下根众生的方便法门。在慧能看来，理想的世界应存在于每个众生当体直心之呈现中。这种对当下主体性的“直心”的肯定，也正是对众生在人间现世成就佛道的认可，亦如有学者指出的，这种直接把佛性归结于现实人性的做法和思想，又导致了中国佛教的另一个根本性变化，即由传统的注重出世，一改而成为注重入世。^②

其次，《坛经》提出的“悟即众生是佛”的理念，将佛教成佛的时间观念，从莫须有和幻想中的“来世”或“无数世”以后，转向此生的现世当下一念开悟之中。如慧能逝世之前对大众开示说：

后代世人，若欲觅佛，但识众生，即能识佛。[佛]即缘有众生，离众生无佛心。
迷即佛众生，悟即众生佛。
愚痴佛众生，智慧众生佛。
心险佛众生，平等众生佛。

① 杨曾文校写：《敦煌新本六祖坛经》，宗教文化出版社2011年版，36页。——以下《坛经》引文均依敦煌本。

② 参见赖永海：《中国佛教与哲学》，宗教文化出版社2004年版，37页。

一生心若险，佛在众生心。
一念悟若平，即众生自佛。
我心自有佛，自佛是真佛。
自若无佛心，向何处求佛。^①

显然，在慧能看来，众生与佛本质无别，成佛与否，只在一念之迷悟之中，一朝顿悟，佛境即在当下。这样，显然将传统佛教所谓的成佛需要“历劫修行”，甚至要经历“三大阿僧祇劫”之类的说法无形消解掉了。——慧能所理解的成佛之道，也就是现实中这一辈子的事情。迷即佛众生，悟即众生佛。需要主体当下现世承担责任。故慧能尝谓：“法元在世间，于世出世间，勿离世间上，外求出世间。”^②

钱穆先生曾指出，禅宗之出现，诚中国佛教由出世之观念返于入世之一大思想史转捩，宋明儒学之复兴，最先的契机实始于此。^③钱氏且指出，慧能则为此一大转捩中之关键人物，慧能所撰之《坛经》中之要领便是佛之自性化与人间化，他说：

慧能讲佛法，主要是两句话，即“人性”与“人事”。他教人明白本性，却不教人摒弃一切事。所以他说：“恩则孝养父母，义则上下相怜，让则尊卑和睦，忍则众恶无喧。”所以他又说：“若欲修行，在家亦得，不由在寺。”又说：“在家能行，如东方人心善。在寺不修，如西方人心恶。”又说：“自性西方。”他说：“东方人造罪念佛，求生西方，西方人造罪念佛，求又生何国？”又说：“心平何用持戒，行直何用修禅。”这些却成为佛门中极革命的意见。慧能讲佛法，既是一本心性，又不摒弃世俗，只求心性尘埃不惹，又何碍在人生俗务上再讲些孝弟仁义齐家治国。因此唐代之有禅宗，从上是佛学之革新，向后则成为宋代理学之开先，而慧能则为此一大转捩中之关键人物。^④

佛法不离世间，于人间修行佛道的思想，也正是20世纪以来人间佛教思潮所倡导的。类似的理念，事实上在《坛经》中早已屡见不鲜，若经云：“一切经书及文字，小大二乘十二部经，皆因人置，因智慧性故，故能建立。若无世人，

① 杨曾文校写：《敦煌新本六祖坛经》，宗教文化出版社2011年版，60—61页。

② 杨曾文校写：《敦煌新本六祖坛经》，宗教文化出版社2011年版，40页。——按，传世宗宝本《坛经》之“佛法在世间，不离世间觉。离世觅菩提，恰如觅兔角”亦此意义，且更为人所熟知。

③ 参见钱穆：《中国思想史》，（台湾）学生书局，170—171页。

④ 钱穆：《〈六祖坛经〉大义》，见《中国学术思想史论丛》（四），三联书店北京2009年版，156—157页。

一切万法本亦不有。故知万法，本从人兴，一切经书，因人说有”^①之类的说法皆是如此。——现代人间佛教的先驱，已故的印顺法师已然注意到了慧能思想中的人间性倾向，他指出：

慧能不重宗教仪式，不重看心、看净等禅法，却重视德性的清静。“净是胜负之心，与道违背”；“自若无正心，暗行不见道”；“常见在己过，与道即相当”。想“见性成佛道”，一定要三业清静，成为法器。不起谄曲心，胜负心，颠倒心，骄诳心，嫉妒心，人我心；离十恶业，八邪道，这才有领受般若法门，启悟入道的分儿。将深彻的悟入，安立在平常的德行上，宛然是释迦时代的佛教面目！^②

20世纪人间佛教的倡导者们，特别是印顺法师，多以回归佛陀时代佛教质朴的人间性面貌为标榜。显然，以慧能为代表的禅宗思想，已经具有了这种类似的人间性特质。赖永海说：“中国佛教的人间化，在相当程度上可以说是始自‘六祖革命’。《坛经》的基本思想之一，就是提倡‘即世间求解脱’。此‘即世间求解脱’思想的提出，标志着传统佛教开始走向‘人间佛教’。”^③这显然是极具见地的看法。至于后世禅宗古德之语录如谓“日日是好日”“平常心是道”“寒便向火，热即摇扇。饥时吃饭，困来打眠”“神通及妙用，运水与搬柴”，包括赵州“吃茶去”之公案，皆可印证于《坛经》不离于现世，关注于当下的人间性思想特征。故大慧宗杲所言之“入得世间，出世无余。世间法则佛法，佛法则世间法也”。^④——显已将禅宗这一方面的思想本质和盘托出矣！

三、结语

在大慧宗杲所处的宋代，禅宗思想已涵盖于天下，在彼时，禅宗的人世性思想已全面地开展出来，宗杲之“佛法则世间法”之论，正是在宋代三教趋同而合流的时代文化背景下提出的，他尚提出：“三教圣人所说之法，无非劝善诫恶，

① 杨曾文校写：《敦煌新本六祖坛经》，宗教文化出版社2011年版，29页。

② 印顺：《中国禅宗史》，见《印顺法师著作集》（册40），印顺文教基金会（光盘版）2006年版，134页。

③ 赖永海：《佛学与儒学》，浙江人民出版社1996年版，218页。

④ 《大慧普觉禅师语录》，见《大正藏》47册，929页。

正人心术。心术不正，则奸邪，唯利是趋。心术正，则忠义，唯理是从。”^①故“菩提心则忠义心也，名异而体同”。^②此种文化思想观念，亦代表了当时的主流风气，故儒教亦能在禅宗的影响和涵化之下，宋明理学蓬勃兴起。钱穆便认为宋代新儒家兴起的开展便是禅宗的“转进一步”，从“内心自身自心中认取修身、齐家、治国、平天下的大本原”，将禅宗思想“全部移植”到儒家思想中来，“彻底消化，变为己有”。^③在此种“大历史”的视角上，宋明儒的心性学说亦可视作禅宗入世性思想充分开展后深刻重铸中国文化之一结晶。而纵观今世“人间佛教”思潮之兴起，应亦不妨视作由禅宗开启的中国佛教入世性方向的新时期之又一转进。要之，由禅宗所开启的中国佛教入世性之进路，仍当是未来佛教之一大开展方向。

①《大慧普觉禅师语录》，见《大正藏》47册，911页。

②《大慧普觉禅师语录》，见《大正藏》47册，911页。

③钱穆：《中国文化史导论》，见《钱宾四先生全集》第29册，（台湾）联经出版社1998年版，第189页。

大慧宗杲禅师颂古创作研究

南开大学文学院教授 张培锋

一

宗杲（1089—1163），南宋临济宗高僧。宣州（安徽）宁国人，俗姓奚。字昙晦，号妙喜，又自号云门庵主。宗杲自杨岐派第三世之圆悟克勤处得法之后，初住江西云居山。南宋绍兴七年（1137），入住径山能仁寺，云衲来集者常逾数千，又著《正法眼藏》六卷等，大倡“看话禅”，此一法脉史称大慧派。由于大慧宗杲弟子众多，且其师友中多朝廷高官、文人名士，在南宋初期影响甚巨。嗣法者有拙庵德光、己庵道颜、懒安鼎云等 90 余人，其中，以拙庵之法系最繁兴，门下有妙玄之善、北涧居简、浙翁如琰等，日本达磨宗之祖大日能忍亦受拙庵之印可而返日弘法。入元之后，元成宗曾皈依此派之元叟行端，并赐号“慧文正辩禅师”，行端后住径山，阐扬大慧宗风。明代之后，此派禅法仍流传不绝，如楚石梵琦、物初大观、晦机元熙、笑隐大欣等皆其翘楚人物。韩国之“曹溪宗”亦以宗杲看话禅为根本修行法门，至今仍为韩国佛教最重要的宗派之一。可以说，大慧宗杲禅法影响中国禅门长达 1000 余年，且波及日本、韩国等东南亚国家。这本身就是一个值得关注的文化现象。

颂古则是宋代“以诗明禅”的一种重要形式，也是中国禅宗创造的偈颂新体裁。由于禅门中祖师传灯统绪确立，先贤的言句、行为以至佛门中掌故等等就成为后学参学的材料。所谓“颂古”，就是捻出古德的言行，加以评唱，借以表达禅解，以韵文对公案进行赞誉性解释的体裁，形式上类似于诗歌。作为有宋一代特有的禅文学体裁，可能比其他任何禅籍都更能体现整个时代“以文字为禅”的特色。第一位大量写作颂古诗偈的是北宋初年临济宗的汾阳善昭。他少而习儒，“愿力勇猛，学解淹博”。弟子慈明楚圆编辑语录为三卷传世。中卷是颂古一百首和“代别”二百条，下卷是诗、歌、偈、颂。进一步发展颂古一体的是造成所谓“云门

中兴”的雪窦重显。他是云门三世智门光祚法嗣，早年游方，后住明州雪窦山资圣寺，是一代著名禅匠，卒谥“明觉大师”。他著述甚富，有《颂古百则》《祖英集》和《语录》等多种。可见，颂古的主要创作者为临济、云门两宗禅师。

由于雪窦颂古流传丛林，到北宋末，有杨岐派的圆悟克勤，宿习儒业，博通能文，广参东林常总、黄龙晦堂等人，在五祖法演门下得法。徽宗政和中，在荆州遇到著名官僚居士张商英，经其劝请，对雪窦颂古加以评唱，门人记之。因为书成于夹山灵泉院，取夹山善会“鸟衔花落碧岩前”句意，名其书为《碧岩录》。书的体例是在雪窦颂古的每一则公案和偈颂前加“垂示”，引录公案和颂诗中间夹批“著语”，然后加上评唱以为解说。这样，雪窦颂古借《碧岩录》而更广泛地流行开来。

作为圆悟克勤最得意弟子的大慧宗杲，一生中曾经有过一件非常惊人的举动，那就是将其师克勤积20余年功力著述而成的《碧岩录》版焚毁。其最早的记载见于元延祐年间（1314—1320）重刻《碧岩录》径山住持比丘陵所作《后序》：

大慧禅师，因学人入室，下语颇异，疑之。才勘而邪锋自挫，再鞠而纳疑，自降曰：“我《碧岩集》中记来，实非有悟。”因虑其后不明根本，专尚语言，以图口捷，由是火之以救时弊也。^①

自古以来，人们对大慧宗杲焚毁《碧岩录》的动机、时间等有很多推断，如上引《后序》接下来谓：“然成此书，火此书，其用心则一，岂有二哉。”这是认为克勤的編集《碧岩录》与宗杲的毁掉《碧岩录》其用心并不矛盾。然而，《禅林宝训》卷四引心闻禅师的一段话，则说得非常痛彻：

教外别传之道，至简至要，初无他说。前辈行之不疑，守之不易。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。逮宣政间，圆悟又出己意，离之为《碧岩集》。彼时迈古淳全之士，如宁道者、死心灵源、佛鉴诸老，皆莫能回其说。于是新进后生，珍重其语，朝诵暮习，谓之至学，莫有悟其非者。痛哉！学者之心术坏矣。绍兴初，佛日入闽，见学者牵之不放，日驰月骛，浸渍成弊，即碎其板，辟其说，以至祛迷援溺，剔繁拨剧，摧邪显正，特然而振之，衲子稍知其非而不复慕。然非佛日高明远见，乘悲愿力救末法之弊，则丛林大有可畏者矣！^②

①《大正藏》第48册，第224页下。

②《大正藏》第48册，第1036页中。

照这种说法,克勤的編集《碧岩录》简直是大有罪于禅门,宗杲毁其版乃“摧邪显正”之举,显然认为他们师徒二人在根本的禅学思想上是矛盾不容的。至于宗杲焚毁《碧岩录》的时间,则定为“入闽”之时。

但很多学者都注意到,那就是大慧宗杲禅师自己也作过《颂古》。如杜继文、魏道儒先生所著《中国禅宗通史》指出:“宗杲善作拈古、颂古、小参、普说,即善于‘说禅’。在南宋初年,这是成知名宗师的起码条件。绍兴三年(1133),他作颂古一百一十首,就很有名气。”^①其原始依据来自《嘉兴藏》中的《大慧普觉禅师年谱》:

(绍兴三年)师四十五岁。东林圭禅师自仰山来,同居,各作颂古一百一十篇。按东林《书颂古后》云:绍兴癸丑四月,余过云门庵,同妙喜度夏,山顶高寒,终日无一事,相从甚乐。妙喜曰:“昔白云端师翁谢事圆通,约保宁勇禅师夏居白莲峰,作颂古一百一十篇,有‘提尽古人未到处,从头一一加针锥’之语,吾二人今亦同夏于此,事迹相类,虽效颦无愧也。”遂取古公案一百一十则,各为之颂,更互酬酢,发明蕴奥,斟酌古人之深浅,讥诃近世之谬妄,不开知见户牖,不涉语言蹊径,各随机缘,直指要津,庶有志参玄之士,可以洗心易虑于兹矣。”^②

这里提到的白云端即白云守端禅师(1025—1072),宋临济宗杨岐派僧。衡阳(湖南)人。俗姓周。依茶陵郁禅师剃度后,参学诸方,后谒杨岐方会,嗣其法。其后,相继开堂于江州(江西)承天禅院、圆通崇胜禅院、舒州(安徽)法华山证道禅院、龙门山乾明禅院、兴化禅院、白云山海会禅院等处。熙宁五年(1072)示寂,世寿四十八。守端在辈分上属于宗杲的师祖。《白云端和尚语录》卷三有《送勇藏主还明》诗,谓:“湘西昔日聊分袂,屈指年光逾十二。炉峰看雪方偶同,莲峤乘凉期遽遂。甘露亭中水石奇,终朝竟日夫何为。提尽古人未到处,从头一一加针锥。有所益兮无所益,手不及处争著力。浑囿无缝成两边,掷地金声如瓦砾。有所损兮无所损,几度和衣草里辊。树头惊起双双鱼,石上迸出长长笋。问我肩筇拟何适,报云太虚藏鸟迹。便进欲隐弥露言,直得青天轰霹雳。阿呵呵,谁可悉,砌下流泉忽倒流,岭上白云不敢白。杨岐顶上眼未真,杨岐脑后眼岂亲?当时一席三五百,透得金尘能几人?君兮将适江东去,我已退藏不足豫。清风定播好音来,南北东西看独步。”^③宗杲在此明确指出是依据白云守端禅师的这首诗的宗旨作颂古,其用意是很深的,颇有师法于古人之概。除“提尽古人未到处,从头一一加

① 杜继文、魏道儒:《中国禅宗通史》第432页,江苏人民出版社2008年版。

② 《嘉兴藏》第一册。

③ 《已续藏》第69册,第319页下。

针锥”一句外，“杨岐顶上眼未真，杨岐脑后眼岂亲”“当时一席三五百，透得金尘能几人”“清风定播好音来，南北东西看独步”等句皆可注意。

这便涉及一个有意思的问题：大慧宗杲作《颂古》乃绍兴三年（1133）隐居云居山期间，而焚毁《碧岩录》应在其后若干年内，他的所为显然是有立有破，换句话说，他并非对颂古这种形式不满，而是不满于学者的“不明根本，专尚语言，以图口捷”。因此，笔者赞同宗杲作《颂古》110首在先，焚毁《碧岩录》版在后的说法，并认为其中包含甚深用意。有关考证，可以参看吴言生先生的论述：大慧烧毁《碧岩录》的年代，因无明文可稽，只有推测。我推定为宋高宗绍兴七年至绍兴十年，即西元1137至1140年之间，距《碧岩录》之成书流传，宣和七年（1125）至建炎二年（1128），仅隔12年左右，就被大慧扼杀其流传的命运。我所推测上述年代的理由是这样的。大慧于36岁时始参圆悟，37岁大悟后仍亲随圆悟，圆悟在世中大慧纵是得意大弟子，亦不敢在其师在生中公然烧毁其20年间所成的杰作并禁止其流传。圆悟于73岁入寂后，大慧于翌年宋高宗绍兴六年（1136），始在其所住泉州云门庵接到讣闻。到此为止，可看做大慧不敢烧毁。有一说，谓大慧于泉州时烧毁，但是我不大相信，因为从地理及人事环境等来推想，大慧的行动必在人事集中地理适当的地点烧毁，才能达成其烧毁及禁止流传的目的。如在泉州的小地方做这种事是难达到其目的的，所以此说不足采信。大慧于高宗绍兴十一年（1141），被秦桧误认为张九成同党，乃奏请夺其衣牒，流放于衡州、梅州前后15年。虽然高宗绍兴二十六年（1156）恢复僧衣并董阿育王寺，但年已68高龄，距其入寂孝宗隆兴元年（1163）世寿75岁，仅7年而已。才被释放，气焰气力当然较衰，且又高龄，接受学人亦较少，在此时期可能不会有烧毁《碧岩录》的行动。除了上述两段时期以外，即自高宗绍兴七年至绍兴十年（1137—1140），即大慧董径山中间四年，领众自一千增至两千，大振宗风，被誉为临济再世，年当壮年，气力、气焰锐不可当，接受学人尤多的时期，才有烧毁《碧岩录》的可能。^①

二

大慧宗杲所作110首《颂古》载于《大慧普觉禅师语录》卷第十。每则颂古之前，对公案的提举仅寥寥数语，并不详尽。笔者认为，参考前举东林圭禅师的

^① 吴言生：《禅宗典籍560种提要·碧岩录条》。

《书后》，宋代赜藏主集，灵谷寺净戒重校的《古尊宿语录》卷四十七《东林和尚云门庵主颂古》应是保留了最初的原始状态，在版本上更值得重视。所谓云门庵主即大慧宗杲，这应该是他这一时期的自号，但众多史料在提及宗杲生平时，皆未注意到这一点。东林和尚则为云庵道颜禅师（1094—1164），亦宋代临济宗大慧派僧。潼川（四川）飞鸟人，出身名儒，俗姓鲜于，号云庵。幼年从净安之谏律师试经得度，历参名宿，受圆悟克勤之启发，于径山大慧宗杲处开悟。后归云顶，历住荐福、报恩、白杨等寺，晚年移至江州（江西）东林寺。隆兴二年示寂，世寿七十一。可知，道颜与宗杲是亦师亦友的关系，他们本来同拜在克勤门下，但年长道颜数岁的宗杲名声益振之后，道颜又转拜师兄宗杲为师，并由此开悟。《古尊宿语录》编集两人颂古的格式如下：

举世尊未离兜率，已降王宫，未出母胎，度人已毕。

东林颂：

是非海里横身入，豺虎群中自在行。莫把是非来辨我，平生穿凿不相关。

云门颂：

利刃有蜜不须舐，蛊毒之家水莫尝。不舐不尝俱不犯，端然衣锦自还乡。^①

大慧宗杲自号、自称云门，这是值得关注的事，其《语录》中常有这样的话：“云门寻常不是不教人坐禅，向静处做工夫，此是应病与药。”^②其门下居士蔡枢闽所作偈颂：“云门篋子，逢人便举。有眼无睛，徒劳下语”^③，这里的“云门”便是自称和他人对宗杲的称呼。笔者认为，这除了表现出宗杲的个人喜好之外，更在深层上显示了临济宗杨岐派与云门宗合流的倾向。杨岐派本自黄龙派分出，其分出的主要特征便是杨岐兼取云门派的说法。^④云门宗雪窦的颂古是仿临济宗的善昭，而临济宗的克勤又评唱云门宗雪窦的颂古而成《碧岩录》，都是表现之一。而到了宗杲这一代，他的自称“云门”更显示出在宗旨上融合云门宗的特征。张浚在《大慧普觉禅师塔铭》中谓：“圆悟方主云居席，命师（按：即宗杲）居第一座，为众授道，誉望蔚然。已而去入云居山，居古云门，学者云集。”^⑤省

①《卮续藏》第68册，第312页上、中。

②《答曾侍郎第三书》，《大正藏》第47册，第918页中。

③彭际清：《居士传》卷三十一，《卮续藏》第88册，第239页下。

④吕澂：《中国佛学源流略讲》，第258页，中华书局1979年版。吕澂先生的这个说法是深谙禅门流派分合的内行之言。

⑤《全宋文》第188册，第146页。

常《佛祖历代通载》卷二十谓：“（宗杲）阅《古云门录》，恍若旧习。闻老宿绍理久依天衣怀公，亟往上谒，与闻雪窦奥旨。……抵云居为众第一座，诃佛祖，辩搏无碍，圆悟亦让其雄。会世扰攘，入云居之西，结庵于古云门寺基，因以为名。”^①都指出宗杲与“云门”之间的深厚因缘，且指出圆悟在世时，宗杲的名声或已超过其师。除云门宗外，宗杲又行脚四方，曾从学于曹洞宗诸老宿而得其说，可以说，在宗杲身上，正体现出他所谓的“遍参诸方”的思想，这是他能够成为一代宗师非常重要的因素，也是临济宗在宗杲之后日益发扬光大的重要原因之一。韩驹论诗讲求“饱参”，谓“学诗当如初学禅，未悟且遍参诸方。一朝悟罢正法眼，信手拈出皆成章”。^②这正是受到宗杲禅法影响而应用到文学中的例子。

韩驹所谓“信手拈出皆成章”也正是宗杲所谓的“妙悟”。《大慧普觉禅师语录》卷十四《黄德用请普说》曰：“（吴伟明）当晚来室中，只问渠个‘狗子无佛性话’，便去不得，方始知道参禅要悟。”^③居士冯楫也是在宗杲指导下，明了了语言三昧，悟得心法。宗杲评价冯楫作的开悟偈“恁么也不得苏嚧婆娑诃，不恁么也不得悉哩婆娑诃，恁么不恁么总不得苏嚧悉哩婆娑诃”曰：“梵语唐言，打成一块，咄哉俗人，得此三昧。”^④释居简《不动居士冯济川画像赞》也说：“筌忘在鱼，蹄忘在兔。鱼兔两忘，忘亦忘所。乃知施者未尝施，而受者未尝受，至于五千四十八卷，初无一语。”可见大慧宗杲并不反对文字，他要求的是见月忘指，反对在言句中做奇特想，更反对毫无真实见地，徒凭语言文字功夫，说食数宝的行径。在一定程度上说，是在扭转北宋中期以来禅宗向文字禅发展的方向，恢复禅门“言语道断”的传统。尽管他仍然需要使用语言文字，但是在根本的理路上是截然不同的。这是我们理解宗杲作偈颂、颂古这类作品的重要出发点。

①《大正藏》第49册，第689页下。

②韩驹与大慧宗杲有密切交往，据释晓莹记载，待制韩公子苍，与大慧老师厚善。及公侨寓临川广寿精舍，大慧入闾，取道过公，馆于书斋几半年。晨兴相揖外，非时不许讲，行不让先后，坐不问宾主，盖相忘于道术也。故公诗有“禅心如密付，更为少淹留”之句。公因话次，谓少从苏黄门问作文之法，黄门告以熟读《楞严》《圆觉》等经，则自然词旨而理达。东坡家兄谪居黄州，杜门深居，驰骋翰墨，其文一变如川之方至。后读释氏书，深悟实相。参之孔老，博辩无碍，浩然不见其涯，故为其载于墓志。隆兴改元仲夏，东莱吕伯恭登径山，谒大慧，为两月留，大慧语及韩公得斯论于苏黄门，伯恭亦谓闻所未闻也。（《云卧纪谭》卷上，《卮续藏》第86册，第663页下）述及韩驹在临川向宗杲学习参禅，“相忘于道术”的情景。

③《大正藏》第47册，第867页下。

④《五灯会元》卷二十，《卮续藏》第80册，第418页下。

浅论径山大慧宗杲禅师的忠义孝道思想

深圳市弘法寺佛学院 陕西终南山法喜茅棚 释宽江

内容提要：汉传佛教在经过翻译阶段和立宗阶段后，在两宋开始了和道教及儒教，尤其是和儒教的融汇。两宋是中国民族国家社会和个人文化思想的分水岭，长期的宣文抑武和对外族侵略的弱势和妥协，以及对抗金派人士的打击，使中国民族国家社会个人的人格思想和行为分裂，产生奴性、虚伪和麻木的社会主流特性。同时更加衬托出当时的忠孝人物、思想和行为。禅宗高僧大慧宗杲就是明显的忠孝典型，他以自己一生的行为诠释了忠义思想，更以对佛教和社会的把握，提出了“菩提心即是忠义心”的理念，促进了佛教和儒教的融通，深化了汉传佛教的群众基础。

佛教在东汉时传到中国，其后在汉地的发展，经历了比较明显的三个时期。早期是翻译传播阶段，为东汉魏晋南北朝时期和隋唐初期，佛教作为一种外来宗教文化，主要依附于传统道教玄学的语言和思想来进行翻译传播，翻译者考虑的核心问题是怎么用汉语言来恰当精确的表达佛法的本来意义，同时方便传播，相当于一个人学说话，代表人物有鸠摩罗什、道安、玄奘等，佛教受众主要局限在士大夫阶层以上。中期为立宗阶段，佛教开始成长为一个独立的社会宗教文化现象。在隋唐前后，随着佛法主要经典翻译的完成和佛法传播长期的积累，社会和时代孕育出了一个对佛法认识觉悟达到相当高度的社会受众，在中国本来的传统而强大的思辨哲学思想基础上，他们根据自己对佛教的认识和修证，依据经典进行阐发，创造性的建立了中国哲学特有的佛法体系，完成了汉文化对佛教思想的初步消化，用汉语言表达了不同个体受众及社会阶层对佛法的理解，相当于一个人学会了说话并写出了表达自己思想的文章。主要有天台、华严、禅宗等。这

一时期的佛教受众也以皇权和士大夫阶层为核心。第三阶段为融汇阶段，主要是中唐后一直到北宋和南宋时期后，是佛教和儒教及道教三教互相吸收融合的过程，主要是佛教和儒教报恩行孝文化的融汇过程。儒教思想文化在西汉武帝以后的中国社会思想文化中一直占据主导地位，并成为社会制度的核心价值。儒教的主要思想文化基础和核心就是孝道。而这一时期的很多高僧大德通过用儒教思想来解释佛教，用佛教思想来贯通儒教，出现了佛儒汇流的潮流，从而使佛教受众向社会更深层的人群发展。在这个过程中，两宋的大慧宗杲禅师不仅创造性的提出忠义菩提心的理念，更用一生的实际行为诠释了其忠义孝道不二的佛儒合一的思想。

一、宋朝的特殊历史社会文化和地位

北宋建立在五代十国的纷乱之后，总结前朝诸侯混战的历史和赵匡胤自己拥兵自重而夺天下的经验，赵氏兄弟采取了独特的治国理念。首先将文化置于社会首要位置，将知识分子士大夫阶层提到前所未有的很高的社会地位，大力发展文化教育，从而将社会的精英几乎全部吸引到文化层面；其次对军事实行分权管理等，极端弱化军事人才在国家机器中的功能和作用，消除军事人才对政权可能的威胁。有宋一代，知识分子始终处在社会高层地位，军事人才始终被极端压制，形成强文弱武的格局。从对内的政权统治来讲，是消除了巨大的潜在隐患，但从对外抵御外族侵略来讲，由于军事的弱势，外族一直虎视眈眈：开始对辽国，北宋始终处于被动挨打的局面；接着对金国，北宋最终被灭国；然后是南宋，一直在和谈中备受金国欺凌打击，最终金宋都被元朝所灭。

所以两宋是中国社会思想文化的一个重要的分水岭，是中国民族社会人格变化的一个重要的分水岭。如上所述，由于统治阶级的大力倡导，社会文化教育得到了大力的发展，中国传统文化思想在唐朝的基础上实现了飞跃，实现了空前的发展，达到了历史的最高峰，一时灿烂辉煌，这种文化教育思想从社会层面来讲，主要是儒教的思想教育和发展，其本质是引导培养以“修身齐家治国平天下”为核心思想道德的人才，而且在北宋初期也达到了一定的效果，确实培养了很多经国治世之才。但这本质其实只是赵宋统治阶级玩弄的愚民政策和方法而已。这样对内的宣文抑武，使社会人才几乎全部奔向学文，从源头上消除出现强势军事人物的可能，从而希冀可以永远保持自己的政权。同时在面临外族的侵略，国难当头时，统治阶级首先考虑的还是自己对内的政权的稳定，宁愿对外赔钱、割地，

一味忍让退缩和妥协，也不愿意、也更加害怕看到军队在抗击外族侵略战争的过程中出现强势军事人才，产生像唐朝安史之乱以后那样的诸侯割据的局面，夺取他们的统治。所以两宋社会文化的矛盾和怪相，一方面统治阶级在大力宣传汉唐以来的儒教思想和文化，教育培养具有“修身齐家治国平天下”思想的人才，另外一方面，统治阶级自己却不这样做，尤其是对外族侵略战争的弱势政策和行为表现，更是和自己宣传提倡的思想文化背道而驰，说的是君子的一套，做的是小人的一套，思想和行为严重分裂，逐渐导致社会文化思想主流走向麻木，民族、国家和个人的思想和行为的分裂症产生并日益加深，面对外族的侵略欺凌，逆来顺受，民族、国家和个人的奴性日益加深，“暖风熏得游人醉，直把杭州作汴州”，其实就是两宋社会主流价值的集中写照。虽然在宋朝以前的历史上统治阶级也有惠民政策的应用，但一般其不良影响都被限定在一定的范围内，而像两宋这样长时间的持续影响和潜移默化，最终使中华民族的社会文化思想走向分裂，形成民族国家社会主流人格的分裂，导致了汉民族思想文化从人性本质上的没落和衰退。

当然任何时代和社会都会有真正的热血精英，他们在思想上追求真正的真理和道德，在行为上希望以各种方法来利益人民、社会、国家和民族，所以，他们有独立于社会和大众的真正的道德和思想，可以影响引导社会大众，而不会被社会表面所影响。秦汉之前后，这些人绝大部分被儒教“修身齐家治国平天下”的思想、理念和行为所教导和吸引；佛教传到中国后，他们中的很多人又在佛法中找到了更加博大精深的思想和理念，佛教给他们提供了更加宽广的世间和出世间的思想和实践的平台，他们也在佛法的甘露中孕育出新的思想，在合适的社会土壤中，成长为思想的大树，所以，隋唐时代，汉传佛教思想纷呈，高僧大德辈出。到了两宋时代，面对在外族侵略下一直弱势的国家和民族，虽然统治阶级不作为，虽然社会主流思想文化日趋奴性和麻木，但是这些精英依然在各个层面发出了自己的声音，表达出了自己的思想，而反抗外敌侵略的忠义孝道思想成为这些精英思想的核心选择，忠义孝道行为成为这些精英的写照，出现了很多影响千古的忠义孝道的人物和思想行为故事——杨家将的抗辽传奇，范仲淹的“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的思想，岳飞的精忠报国，文天祥的“人生自古谁无死，留取丹心照汗青”的大义凛然，等等。这种面对外敌所表现的真正的强势的忠孝人物、思想和行为，大部分被赵宋统治阶级所反感和打击迫害，虽然社会大众文化也无奈的把统治阶级对这些对忠孝人物的迫害和不平归于奸臣的私心，但是其对主流社会民众正义的思想心态的打击是不容置疑的，最终还是更加影响了社会民众的主体心态，更加加深了社会主流对忠孝的麻木和不认可，深化了个人、社

会和民族面对外族侵略压迫逆来顺受的奴性和言行分裂的思想主流的发展，中华民族从此走向虚伪和不实，并日益认为这些是理所当然。反过来，又更加衬托出这些忠孝人物、思想和行为的伟大和光辉。而在当时的佛教里面，大慧宗杲就是这么一个忠义孝道的典型。

二、大慧宗杲的人生

大慧宗杲，是两宋之际禅宗临济宗杨岐派高僧，他极力倡导“看话禅”，使“看话禅”成为后世主要的参禅方法，在中国禅宗史上有着重要的贡献和影响。

大慧宗杲（1089—1163），生于北宋哲宗元祐四年（1089），卒于南宋孝宗隆兴元年（1163），宣州宁国（今安徽省宁国县）人，俗姓奚，字昙晦，号妙喜。“幼警敏有英气。”^①12岁出家，“年方十二即投无云齐公”^②。先后参访洞山微、湛堂文准等禅师。徽宗宣和七年（1125），开悟嗣法于圆悟克勤禅师处，“圆悟深可之。使掌记室着临济正宗记卑焉。分座令接纳”^③，克勤并以其所著《临济正宗记》付嘱之。大慧不久登坛说法，名震京师。次年，朝廷应丞相吕颐浩之奏，赐大慧宗杲紫衣及“佛日”之号，“右丞相吕公舜徒奏赐紫衣，‘佛日’之号”^④。

金兵侵入中原，靖康之耻后，北宋灭亡，宋室南迁，建都临安（今浙江杭州）。大慧宗杲为避国难，也随之南下，辗转江苏、江西、福建、浙江等地。宋高宗绍兴七年（1137），应右丞相张浚之请，住持临安（今浙江杭州）径山能仁寺，诸方云集，“师居数年，法席日盛，宗风大振，号临济中兴焉”^⑤。绍兴十一年（1141），主战派大臣张九成谈禅于大慧，触及朝政，触怒秦桧等，大慧宗杲被剥夺衣牒，流放衡州（今湖南省衡阳）。绍兴二十年（1150）更贬迁至梅州（今广东省梅县）。绍兴二十五年（1155）遇赦，后奉旨再住临安径山，四方道俗闻风而集，座下常数千人，世称“径山宗杲”。

绍兴三十二年（1162），宋孝宗御书“妙喜庵”三字赐予大慧，后又赐“大慧禅师”称号。隆兴元年（1163）初夏，75岁的大慧示微恙，到八月病转笃，

① 元念常集：《佛祖历代通载》卷第二十，《大正藏》T490689c08CBETA。

② 明如惺撰：《大明高僧传》卷第五，《大正藏》T500915c16CBETA。

③ 元念常集：《佛祖历代通载》卷第二十，《大正藏》T490689c08CBETA。

④ 宋普济编：《五灯会元》卷第十九，《卍续藏》X15610402c05CBETA。

⑤ 宋祖琇撰：《僧宝正续传》卷第六，《卍续藏》X15650577b09CBETA。

八月十日于径山明月堂示寂，临终前应弟子之请，书下遗偈曰：“生也只恁么，死也只恁么。有偈与无偈，是甚么热大。”^①世寿七十五，僧腊五十八。孝宗皇帝闻之嗟惜不已，罢朝数日，作赞词：“生灭不灭，常住不住。圆觉空明，随物现见。”^②并降旨将明月堂改为妙喜庵，赐谥号“普觉禅师”，塔名“宝光”。

三、大慧宗杲的忠孝之心和行为

大慧宗杲作为禅宗一代宗师，其思想觉悟及智慧应该是在很高境界的，如在其他的时代，其也许会像历史上的很多禅宗祖师，远离时事政治，弘法修行终老于青山秀水之间。但在两宋这么一个特殊时代，尤其是靖康之耻后，国家民族始终处在金兵欺凌压迫之下和灭亡之边缘，许多忠孝之士一心主战抗金雪耻。大慧宗杲虽然是一个出家的僧人，但也表现出了强烈的抗金卫国的忠孝思想和行为，从以下几方面可以集中体现出来。

（一）神臂弓事件体现的忠孝之心

神臂弓又称神臂弩，北宋神宗时发明的一种弓箭兵器，弓身长三尺三，弦长二尺五，射程远达二百四十多步，在当时是最强大的兵器，射程力量都在其他兵器之上，成为宋军弩手的制式兵器之一，在抗击外敌，尤其是在抗金侵略战争中发挥着重要的作用。大慧宗杲一生中，朝廷中很多士大夫与之来往谈禅论道说法，其中不少就是当时对金侵略的抗金主战派，如丞相张浚，侍郎张九成等。尤其张九成和大慧禅师相挈甚深，“见佛日杲禅师于径山，明悟心要，穷元尽性。至是辛酉年，佛日重其悟入，特为上堂，引神臂弓以言之。是时军国边事，方议神臂弓之用，右相秦桧以为讥议朝政。五月民佛日窜衡州，贬九成南安军。九成谪居十四年”^③。上面所说就是绍兴十一年（1141）前后的神臂弓事件，当时以秦桧为主的朝廷主和派和金国和谈成功，占据主动，开始对主战派人物进行迫害。侍郎张九成请大慧宗杲说法，说法内容得罪秦桧等人，因而获罪。“侍郎张公九成以父卒哭登山修崇，师升座。因说圆悟谓张徽猷昭远为铁铲禅山僧却。以无垢禅如神臂弓，遂说偈曰：神臂弓一发，透过千重甲子。细拈来看，当甚臭皮袜。次日，侍郎请说法，台州了

①（宋）普济编：《五灯会元》卷第十九，《卍续藏》X15610402c05CBETA。

②（宋）普济编：《五灯会元》卷第十九，《卍续藏》X15610402c05CBETA。

③（元）觉岸编：《释氏稽古略》卷四，《大正藏》T490889c16CBETA。

因禅客致问，有‘神臂弓一发，千重关锁一时开。吹毛剑一挥，万劫疑情悉皆破’之语。未几，遭论列。以张坐议朝廷。除三大师事因及径山主僧应而和之。五月二十五日，准敕九成居家持服，服满别听指挥。径山主僧宗杲追牒责衡州。”^①

大慧宗杲以神臂弓比喻开悟，固然是在谈禅论法，另一方面，却也真实地反映了其不愿苟且、主张抗金和希望抗金成功的拳拳忠孝之心。在当时主和派的高压之下，固属难得，但是却触犯了当时以宋高宗和秦桧为核心的妥协主和派，所以张九成被贬南安军（江西省），大慧宗杲被剥夺僧籍度牒，贬放衡州（湖南衡阳），后又被移放更远的岭南梅州，经历长达16年的颠沛流离和屏居瘴乡的艰辛生活。绍兴二十年（1150）夏，大慧宗杲在众多不惜身命的门人的随从下，到达了恶疫瘴病遍布的流放地梅州，其忠义之情使梅州郡守为之感动，对大慧宗杲众人给以无限的尊敬和极大的资助，使大慧的道化远播偏僻边地。在梅州的六年间，随从之人病死过半。一直到了绍兴二十五年（1155），朝廷的政治，因为秦桧的死去而起了变化，年已68岁的大慧才终于被赦免放还。他为自己的忠义之心付出了巨大的代价。

（二）大慧禅师言语表达的忠孝之情

大慧禅师自己曾经用鲜明的语言表达过爱国忠义之志和自己对国家民族的忧患之情。“予虽学佛者。然爱君忧国之心。与忠义士大夫等。但力所不能。而年运往矣。喜正恶邪之志。与生俱生。”^②在他生命的最后一年，闻到宋军抗金凯旋的喜讯，他还挥笔题毫，以表达喜悦之情。“师七十五岁正旦，作郑禹功双槐堂记。三月，闻王师凯旋，作偈曰：氛埃一扫荡然空，百二山河在掌中。世出世间俱了了，当阳不昧主人公。出衣盂命闾山清众阅华严经七百余部用祝。”^③

（三）张浚对大慧评语所表达的忠孝之情

大慧禅师圆寂后，张浚为宗杲所作的《塔铭》说：“师虽为方外士，吾义君亲，每及时事，爱君忧时，见之词气。……嗟师何为，拳拳忠孝。欲迪群迷，俾趋正教。”^④张浚也是朝廷主战派的重要人物，他和大慧禅师相交深厚，在当时朝廷中占据重要位置，所以大慧宗杲圆寂后，他给大慧禅师作塔铭。张浚在塔铭中给禅师的评介，言语简单，但涵义深远，深刻地勾画出了大慧宗杲一生的忠孝之心。

①（宋）祖咏编：《大慧普觉禅师年谱》，《大正藏》T470801b32CBETA。

②（宋）蕴闻编：《大慧普觉禅师语录》卷第二十四，《大正藏》T470911c25CBETA。

③（宋）祖咏编：《大慧普觉禅师年谱》，《大正藏》T470806b26CBETA。

④（宋）蕴闻编：《大慧普觉禅师语录》卷第六，《大正藏》T470836b17CBETA。

四、大慧宗杲的忠义菩提心思想

大慧宗杲的忠义菩提心思想，集中体现《大慧普觉禅师语录》“示成机宜”一文中。在此文中，大慧禅师通过对佛法禅宗思想的阐述，从体到用，从面到点，逐步推出“菩提心即忠义心”的思想理念。

（一）智慧本体——佛的解脱境界

佛的智慧解脱境界，如虚空一样，超越世间万有，超越所有妄想分别，超越一切执著障碍，超越语言文字，超越空寂，超越善恶取舍，超越一切思量，明了世间一切如天空中的云，如水中的水泡，皆是虚妄不实。所以要发心学习佛法，追求无上的解脱真理，就必须放下世间的有为之法和虚妄之事，不能依于语言说法，更不能执著语言说法。像当时的士大夫知识分子学法，被平时聪明分别的习气所作用，喜欢文字语言的表象，这样的学佛，犹如在枯骨头上觅汁，只是徒劳而已。即使能进一步，觉悟到超越语言文字无言无说的境界，但却不能超越无言无说。所以要达到佛的无执无碍的境界，确实很难。

佛言：若有欲知佛境界，当净其意如虚空，远离妄想及诸取，令心所向皆无碍，决有此志学无上菩提。常令方寸虚豁豁地，不着言说不堕空寂。无言无说两头俱勿依怙，善恶二事无取无舍。日用二六时中将思量计较之心坐断，不于空寂处住着内不放出外不放入。如空中云如水上泡，瞥然而有忽然而无，只向这里翻身一掷抹过太虚。当恁么时。安排他不得，饥钉他不得，何以故？大法本来如是，非是强为。不见释迦老子有言：不取众生所言说。一切有为虚妄事，虽复不依言语道，亦复不着无言说。今时士大夫学此道者，平昔被聪明灵利所使，多于古人言语中作道理，要说教分晓。殊不知，枯骨头上决定无汁可觅，纵有闻善知识所诃肯。离言说相离文字相，又坐在无言无说处。黑山下鬼窟里不动，欲心所向无碍无窒，不亦难乎。^①

（二）看话禅——达到智慧本体的开悟方法

只要下定决心要了脱生死大事，发起达到无上菩提的志愿，世间一切就只是一笔带过而已了，要拿起的是不可取不可舍、既是有又是无、无用心、无开口的妙心，

^① 宋蕴闻编《大慧普觉禅师语录》卷第二十四，《大正藏》T470911c25CBETA。

并要一直深入到究竟。当年有僧人问云门禅师如何开悟，云门回答说：“露。”让僧人发起决定开悟之志，行住坐卧参悟这个“露”字，自然会水到渠成，豁然开朗。

既为无常迅速生死事大决定有志，直取无上菩提。世间种种虚妄不实底事，一笔勾下。却向不可取不可舍处，漫觑捕看。是有是无，直得无用心处无开口处，方寸中如一团热铁相似时，莫要放却，只就这里看个话头。僧问云门“杀父杀母向佛前忏悔，杀佛杀祖时却向甚处忏悔？”云门云：“露”。若有决定志。但只看个“露”字。把思量分别尘劳中事底心，移在“露”字上。行行坐坐，以此露字提撕，日用应缘处，或喜或怒，或善或恶。侍奉尊长处，与朋友相酬酢处，读圣人经史处，尽是提撕底时节。蓦然不知不觉，向“露”字上绝却消息。三教圣人所说之法，不着一一问人。自然头头上明物物上显矣。^①

（三）绝对信仰——到达智慧解脱的核心

学佛参禅看话禅，核心是绝对的信仰，信仰佛对宇宙人生的认识、阐述和思想方法。能绝对信仰佛法，就能绝对信仰佛说的智慧解脱境界，就能发起绝对的追求解脱智慧的志向，就能一定达到智慧解脱。当年禅宗牛头山第二代祖师智岩禅师为隋朝将军，智勇过人，屡立战功。后出家修行，坐山谷水边入定，山水暴涨而智岩怡然不动，其水自退。后跟从牛头懒融禅师开悟，这就是绝对信仰的作用。

佛不云乎。菩萨摩訶萨以无障无碍智慧，信一切世间境界，是如来境界。古德云：“入得世间，出世无余。”便是这个道理也。只怕无决定信决定志耳。无决定信，则有退转心；无决定志，则学不到彻头处。且那个是有决定信而无退转心，有决定志而学到彻头处者。昔牛头山二世智岩禅师，曲阿人也，姓华氏，弱冠智勇过人。身長七尺六寸，隋大业中为郎将。常以弓挂一滤水囊，随行所至汲用，累从大将征讨，频立战功。唐武德中，年方四十，遂乞出家。入舒州皖公山，从宝月禅师为弟子。后一日晏坐。睹异僧身長丈余，神姿爽拔，辞气清朗，谓岩曰：“卿八十生出家，宜加精进。”言讫不见。又尝在谷中入定。山水暴涨，岩怡然不动，其水自退。有猎者过之，因改过修善。复有昔同从军者二人，闻岩隐遁，乃共入山寻之，既见谓岩曰：“郎将狂耶，何为住此。”岩曰：“我狂欲惺，君狂正发。夫嗜色淫声贪荣冒宠，流转生死，何由自出。”二人感悟叹息而去。贞观中归建邺。入牛头山谒懒融禅师，发明大事。懒融谓岩曰：“吾受

①（宋）蕴闻编：《大慧普觉禅师语录》卷第二十四，《大正藏》T470911c25CBETA。

信大师真诀，所得都亡。设有一法过于涅槃。吾说亦如梦幻。夫一尘飞而翳天，一芥堕而覆地。汝今已过此见。吾复何云。”山门化导，当付于汝。遂为牛头第二世祖师。此乃有决定信而无退转心。有决定志而学到彻头处底样子也。^①

（四）忠义——佛法在世间的表现和作用

佛教、儒教和道教，其作用都是正人心术，劝化众生修习善道，戒除恶行，人心术正，一切就会从忠义出发，做事就会合乎忠义，合乎理义，合乎善道。所以忠义就是修行，忠义就是觉悟。世间人心怀忠义，则见义勇为，自然行善。心无忠义，则是奸邪，见利忘义，自然做恶。

三教圣人所说之法，无非劝善诫恶正人心术。心术不正，则奸邪唯利是趋；心术正，则忠义唯理是从。理者理义之理，非义理之理也。如尊丈节使，见义便为，逞非常之真勇，乃此理也。圭峯禅师云：“作有义事是惺悟心，作无义事是狂乱心。狂乱由情念，临终被业牵。惺悟不由情，临终能转业。”亦此理也。佛云：“理则顿悟乘悟并销，事则渐除因次第尽。”亦此理也。李长者云：“圆融不碍行布，即一而多；行布不碍圆融，即多而一。”亦此理也。永嘉云：“一地具足一切地，一法遍含一切法。一月普现一切水，一切水月一月摄。”亦此理也。华严云，佛法世间法。若见其真实，一切无差别，亦此理也。其差别在人不在法也。忠义奸邪与生俱生，忠义者处奸邪中，如清淨摩尼宝珠置在淤泥之内，虽百千岁不能染污。何以故？本性清淨故。奸邪者处忠义中，如杂毒置于净器，虽百千岁亦不能变改，何以故？本性浊秽故。前所云差别在人不在法。便是这个道理也。如奸邪忠义二人，同读圣人之书，圣人之书是法，元无差别。而奸邪忠义读之，随类而领解，则有差别矣。^②

（五）忠义心即菩提心——佛儒无碍

人有忠义之心，就会作忠义善事，这是其本性所决定的。众生有菩提心，就会自然行善修行，利益有情，自觉觉他，这是菩提心的本性所决定的。所以，从世间来讲，菩提心包含忠义心，就是忠义心，说法不同，本质相同，胜义菩提心就是出世，俗义菩提心就是入世，出世入世之行，就是忠义。

①（宋）蕴闻编：《大慧普觉禅师语录》卷第二十四，《大正藏》T470911c25CBETA。

②（宋）蕴闻编：《大慧普觉禅师语录》卷第二十四，《大正藏》T470911c25CBETA。

净名云。佛以一音演说法。众生随类各得解是也。忠义之士见义。则本性发。奸邪之人见利。则本性发。如磁石遇铁。而火逢燥薪。虽欲禁制。不可得也。如尊丈节使。雄烈过人。唱大义于万众之中。耸动时听亦本性忠义。而见义则发。非造作非安排。教中所谓譬如摩诃那伽大力勇士。若奋威怒。于其额上必生疮疱。疮若未合阎浮提中一切人民无能制伏。佛以此喻发菩提心者。菩提心则忠义心也。名异而体同。但此心与义相遇。则世出世间。一网打就。无少无剩矣。予虽学佛者。然爱君忧国之心。与忠义士大夫等。但力所不能。而年运往矣。喜正恶邪之志。与生俱生。永嘉所谓。假使铁轮顶上旋。定慧圆明终不失。予虽不敏。敢直下自信不疑。^①

（六）忠义孝道——佛儒汇融

上面对佛法和忠孝的阐述，是要这篇文章的主要对象——成机宜明白佛教和儒教不是对立的，是相通的，是互相融合的。因为成机宜本人和很多当时的士大夫知识分子一样，受儒家教育成长，又志心于佛教的妙义。所以，通过一层层的解释和阐发，明了儒教的忠义孝道和佛法的觉悟从世间来讲是一致的，这样更容易掣入很多士大夫对真理追求和渴望的心灵，满足他们的思想需求。不管是学儒学佛，都要学到究竟，学到本质，达到尽头，达到本源，这就是禅宗的开悟了。这样就能随缘而用，文武、事理、忠义孝道、治己治人、安国定邦等，都在其中了。

季恭志趣不凡。春秋鼎盛。正是奔走尘劳之时。能以此时回来。学无上菩提。非夙植德本。焉能信得及把得定作得主宰。愿坚固此心。终始如一。触境遇缘。不变不动。方名有力大人。无常迅速生死事大。若念念以此一段大事因缘。为未了未说。直下超证。是省得日用应缘处许多障道底恶业。况一念相应转凡成圣耶。但办肯心。必不相赚。古来自有为善底样式。博极群书只要知圣人所用心处。知得了自家心术即正。心术正则种种杂毒种种邪说。不相染污矣。季恭立志学儒。须是扩而充之。然后推其余可以及物。何以故。学不至不是学。学至而用不得，不是学。学不能化物，不是学。学到彻头处，文亦在其中，武亦在其中，事亦在其中，理亦在其中。忠义孝道乃至治身治人安国安邦之术。无有不在其中者。释迦老子云，常在于其中。经行及坐卧，便是这个消息也。未有忠于君而不孝于亲者，亦未有孝于亲而不忠于君者。但圣人所赞者依而行

^① 宋蕴闻编《大慧普觉禅师语录》卷第二十四，《大正藏》T470911c25CBETA。

之。圣人所诃者不敢违犯。则于忠于孝于事于理，治身治人无不周旋。无不明
了。行看尊丈节使，立大功凯旋而归，季恭一跃青云之上。成氏之门。有武有文。
无可疑者。季恭勉之^①。

五、大慧宗杲忠义菩提心思想的意义和影响

隋唐时，汉传佛教建立各种派宗，确立了其在中国思想文化中的位置，但是仍然和儒教有不小的距离，被很多儒教中人所反对，还没有普及到社会基层的大部分民众中。只是佛教的思想，尤其是汉传佛教特有的禅宗法门的独特魅力，确实吸引了大批的社会精英，而当时的佛教高僧大德们，虽然他们远离朝廷政治，但在修行实证、道德修养、学识素养和个人魅力上确实真正得到了统治阶级的认可和尊崇，所以佛教和儒教道教一样，逐渐成为被统治阶级认可的合法的三教之一。以中国人拿来实用主义思想和习惯，此后儒释道互相学习互相提高互相补充就是一个必然的趋势和过程了。在两宋时期，三教合一的思想达到了高潮，尤其是佛教和儒教，佛教要进一步发展，要普及到社会各层，必须要突破儒教的障碍，所以两宋时期很多佛教高僧大力提倡佛儒合一，用儒教的语言文化来解释佛教的思想，以佛教的思想来提高儒教的内涵。这样就拉近了佛儒的距离，并在一定程度上消除了彼此的隔阂，达到了共赢。大慧宗杲提出的忠义菩提心的思想和其一生所表现的积极的抗金爱国的忠孝行为，符合当时的社会正气，顺应了佛教进一步的世间化发展的潮流，为佛教在当时的弘扬建设起到了巨大的作用；也为以后佛教在某种程度上的彻底世间化指引和指出了方向，上升发展了汉传佛教信众，尤其是出家僧人的忠孝爱国的入世思想和行为。这些都对以后的佛教产生着深远的影响。两宋后，一方面，佛教主流入世越来越深，但渐渐远离了佛教本来的宗教思想，衍变为纯粹的文化和迷信，敲打唱念及死人超度等，成为可以交流的商品；另一方面，注重修行解脱的少数非主流却更加远离了世俗，使佛法本质的意义更难被世俗理解和认可。

当然，如何把握佛教出世和入世以及世间化的尺度，千年来，一直是敏感而讨论不休的话题，仁者见仁，智者见智。

^① 宋蕴闻编《大慧普觉禅师语录》卷第二十四，《大正藏》T470911c25CBETA。

径山高僧大慧宗杲与儒家四书

苏州大学哲学系 韩焕忠

摘要:看话禅的倡导者大慧宗杲在弘法传禅时经常引用《论语》《孟子》《大学》《中庸》等儒家经典,对佛教和儒学的发展产生了深远影响。宗杲对官僚士大夫参禅悟道非常欣赏,经常给予鼓励,为吸引官僚士大夫接受佛教,也为佛教融入当时的主流话语打开了方便之门。宗杲在传禅弘法时时常引用《论语》《孟子》中的言论,无形中打破了儒佛两家的思想界限,拉近了士大夫与高僧大德之间的心理距离,而他对于《大学》“格物”“正心”的阐释隐然已启后世的心学的端绪,他以天台三身义诠释中庸的性道教之义,对夙乏本体建构和形而上思辨的儒家来讲无疑具有最直接的启发意义。宗杲在对儒家经典的理解影响到崛起中的理学和酝酿中的心学。本文为江苏省高校社科基金资助项目“佛教四书学研究”阶段性成果(编号为2011SJB720012)。

关键词:大慧宗杲 儒家四书

作者简介:韩焕忠(1970—),山东曹县人,哲学博士,苏州大学哲学系副教授,主要研究中国佛教与传统文化。

南宋初年的径山高僧大慧宗杲是看话禅的倡导者,他在向当时的士大夫们弘法传禅时经常引用《论语》《孟子》《大学》《中庸》等儒家经典,无论是对佛教,还是对儒学,都产生了极为深远的影响。

据《大明高僧传》记载,释宗杲,号大慧,因居妙喜庵,又称妙喜,俗家宣州奚氏。宗杲12岁出家,17岁时剃染,曾经依湛堂文准,后往汴京天宁寺参圆悟克勤,深受重视,克勤著《临济正宗记》以付之。宋绍兴七年(1137),宗杲奉诏住双径,与主张抗金的侍郎张九成等多有往来,秦桧深为忌恨,于十一年(1141)五月毁其衣牒,流放衡州,直到二十六年(1156)十月始得放还,复其形服,十一月诏住阿育王。二十八年(1158),降旨令师再住径山,大弘圆悟宗旨。

辛巳（1161）春，退居明月堂，八月入灭，世寿七十五岁，僧腊五十八夏，谥曰普觉，塔名宝光。^①

大慧宗杲在中国佛教史上享有崇高的地位，鉴于当时流行的文字禅百弊丛生，“他转而主张采用另一种方法来运用公案，即从公案中提出某些语句作为题目来参究，以扫荡一切思量、知解，力求获得真正的禅悟”。^②这就是看话禅，“看话禅形成后，参究赵州无、云门顾、柏树子、麻三斤、须弥山、平常心是道等等古公案，成为佛门禅风，历经元、明、清，以至今天，仍流行不绝”。^③大慧宗杲在弘扬禅法时对《论语》《孟子》《大学》《中庸》等儒家经典的吸收和利用，应是他所提倡的看话禅风行至今的重要原因。

一、鼓励士大夫参禅

当时许多官僚士大夫都醉心于大慧宗杲所提倡的看话禅，除上文提到的张侍郎（九成）外，《大慧普觉禅师语录》中还载有宗杲给汪状元（圣锡）、莫宣教（润甫）、徐提刑（敦济）、熊祠部（叔雅）、罗知县（孟弼）、觉空居士（唐通判）、钱计议等人的书信及开示。从这些开示和书信中，我们可以体会到宗杲对这些官僚士大夫参禅悟道的欣赏和鼓励。

宗杲认为，官僚士大夫虽然身处世俗之中，但却并不碍他们参禅悟道。在他看来，官僚士大夫们“茶里、饭里，喜时、怒时，净处、秽处，妻儿聚头处，与宾客相酬酢处，办公家职事处，了私门婚嫁处，都是第一等做工夫提撕举觉底时节。昔李文和都尉在富贵丛中参得禅，大彻大悟；杨文公参得禅时，身居翰苑；张无尽参得禅时，作江西转运使。只这三大老，便是个不坏世间相而谈实相底样子也。又何曾须要去妻孥，休官罢职，咬菜根，苦形劣志，避喧求静，然后入枯禅鬼窟里作妄想，方得悟道来”！^④很显然，宗杲所说的参禅悟道，并不是要人摒弃俗务，离世独处，百事不做，而是主张即世间而求世间，这可以说是对六祖以来“佛法在世间，不离世间觉”的禅学思想的继承和贯彻，这也是禅宗思想之所以能对官僚士大夫产生强大吸引力的根本原因。

① 参见释如惺：《大明高僧传》卷5，《大正藏》第50册，第915页下—916页中。

② 方立天：《中国佛教哲学要义》，中国人民大学出版社2002年版，第1015页。

③ 方立天：《中国佛教哲学要义》，中国人民大学出版社2002年版，第1017—1018页。

④ 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷21，《大正藏》第47册，第899页下—900页上。

正因为官僚士大夫事务繁忙，因此他们的参禅悟道，本身就是非常难能可贵的事情。宗杲曾将官僚士大夫在家学道与僧人出家修道加以对比，认为僧人“父母不供甘旨，六亲固以弃离，一瓶一钵日用应缘处，无许多障道底冤家”，可以“一心一意体究此事”；而“士大夫开眼合眼处，无非障道底冤魂”，其悟道的难度和阻力自较出家僧人为大。正如《维摩诘经》所说：“尘劳之俦，为如来种。”“譬如高原陆地不生莲华，卑湿淤泥乃生此华。”因此他对官僚士大夫们的参禅悟道称赞不已：“如杨文公、李文和、张无尽三大老打得透，其力胜我出家儿二十倍。何以故？我出家儿在外打入，士大夫在内打出，在外打入者其力弱，在内打出者其力强。”^①也就是说，在宗杲看来，只要官僚士大夫们锐志于参究“生死大事”，无论是安享荣华富贵，还是经营世俗事务，举凡“喜时怒时，判断公事时，与宾客相酬酢时，与妻子聚会时，心思善恶时，触境遇缘时”^②，不仅不能阻碍他们参禅，而且还可以成为他们悟道的极好助缘，从而获得比出家修行还要辉煌的成就。

士大夫虽然可以参禅，也可以获得很大的成就，但毕竟身处世俗之中，习气深重，难以一时祛除。宗杲对于士大夫参禅时所易犯的各种毛病洞若观火，他说：“士大夫聪明灵利博极群书底人，个个有两般病：若不着意，便是忘怀，忘怀则堕在黑山下鬼窟里，教中谓之昏沉；着意则心识纷飞，一念续一念，前念未止，后念相续，教中谓之掉举。不知有人人脚跟下不沉不掉底一段大事因缘，如天普盖，似地普擎，未有世界，早有此段大事因缘。世界坏时，此段大事因缘不曾动着一丝毫头。往往士大夫多是掉举。”^③昏沉、掉举，为参禅时两种病症，而士大夫因为知见明利，更容易思绪纷飞。宗杲运用他们所熟知的《论语》《孟子》《大学》《中庸》等儒家典籍阐说禅理，无形中为官僚士大夫接受佛教以及佛教融入当时的主流话语打开了方便之门。

二、援引《论语》

《论语》是官僚士大夫们非常熟悉的儒家经典，宗杲在传禅弘法时常引用《论语》中的言论，自然可以增进官僚士大夫对佛教、特别是他所提倡的看话禅的亲合力。

① 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷21，《大正藏》第47册，第900页上。

② 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷21，《大正藏》第47册，第899页上。

③ 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷17，《大正藏》第47册，第884页下。

禅宗最为关切的是“自家本命元辰落着处”，但却“有生而知之者，有学而知之者”，宗杲举赵州从谏的例子对此加以解说。如僧人问赵州：“学人乍入丛林，乞师指示。”赵州问他：“尔吃粥了也未？”僧人回答说：“吃粥了。”赵州说：“洗钵盂去。”僧人于言下大悟。宗杲认为这个僧人就是“学而知之者”，能到此地步非常不简单。而赵州本人则属于那种“生而知之者”。当他还是个小沙弥时，行脚到南泉，恰逢南泉普愿躺在床上休息，赵州具礼奉拜，南泉问其所自，赵州回答说：“瑞像院。”南泉接着问：“还见瑞像么？”赵州非常机智地回答道：“瑞像则不见，面前只见卧如来。”此答颇令南泉刮目，他起身问道：“尔是有主沙弥，无主沙弥？”“那个是尔主？”赵州缓缓近前：“孟春犹寒，伏惟和尚尊候万福。”^①赵州由此深得南泉的赏识，二人缘契师资，共同为中国佛教史抹上了浓浓的一笔重彩。宗杲此处所引用的孔子名言“有生而知之者，有学而知之者”，实际上承担着诠释赵州这一公案理论架构的重任，沉重的佛教话语由此进入士大夫的思想世界。

宗杲对当时流行的默照禅十分反感，经常排斥之，他有时引用《论语》对士大夫申述其非。他曾经对福建一个叫郑尚明的士人说：“庄子云：‘言而足，终日言而尽道；言而不足，终日言而尽物。道物之极，言默不足以载；非言非默，义有所极。’我也不曾看郭象解并诸家批注，只据我杜撰说破尔这默然。岂不见孔夫子一日大惊小怪曰：‘参乎，吾道一以贯之。’曾子曰：‘唯。’尔措大家，才闻个唯字，便来这里恶口，却云：‘这一唯，与天地同根，万物一体，致君于尧舜之上，成家立国，出将入相，以至启手足时，不出这一唯，且喜没交涉。’殊不知这个道理，便是曾子言而足，孔子言而足。其徒不会，却问曰：‘何谓也？’曾子见他理会不得，却向第二头答他话，谓夫子之道不可无言，所以云：‘夫子之道忠恕而已矣。’要之道与物至极处，不在言语上，不在默然处，言也载不得，默也载不得。……”^②这一番话举庄子之论，特别是孔子“吾道一以贯之”之言，阐明学者所求之道既不限于语又不局于默的道理，虽然通俗易懂，但却将儒道佛三家的相关思想融会贯通，扼要地阐明了大道不在语默动静的道理，破除了郑某人在参禅时对于“默照”的执著，使其大为倾服。

学人参禅，贵在破除自家的“心意识”。佛教以集起名心、思量为意、分别为识，所谓破除心意识，简而言之，就是破除对外界事物的执著、思量和分别。佛家言

① 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷16，《大正藏》第47册，第879页上。

② 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷16，《大正藏》第47册，第885页上—885页中。

此，往往语涉玄妙，士大夫或因此而忽之，在宗杲看来，这实际上就是孔子称赞颜回的“不迁怒，不二过”。他说：“不迁怒，不二过，孔子独称颜回，谓圣人无怒，无怒则不为血气所迁；谓圣人无过，无过则正念独脱，正念独脱则成一片，成一片则不二矣。邪非之念才干正，则打作两橛，作两橛则其过岂止二而已。不迁怒不二过之义，如是而已，不必作玄妙奇特商量。”^①宗杲将儒家“不迁怒不二过”的圣贤境界置入佛教语境中，使之成为克服气质偏颇、破除心意识执著、培养正念并维持不断的不二法门。

《论语》在汉代既已称经，但在儒家经典体系中，其地位远不如五经重要，汉唐时代的士大夫熟读论语，往往只是将其视为了解孔子的传记资料。大慧宗杲等高僧大德在弘法传禅时对《论语》的引用和诠释，不仅扩大了《论语》的普及面，无形中提高了《论语》在士庶心目中的地位，而且还将《论语》置入佛教的心性义理语境之中，为理学家们从义理的角度上阐释《论语》进行了比较充分的准备。

三、援引《孟子》

中唐以降，《孟子》的地位逐渐显赫起来，入宋之后，更是获得二程、王安石等人的推尊，得以风行天下，成为当时士大夫们都非常熟悉的经典之一。因此，大慧宗杲在向士大夫们宣说佛法时，除经常援引《论语》之外，有时还会援引《孟子》中的一些说法。

大慧宗杲有时援引《孟子》来诠释佛教的名相。我们知道，佛教经典中名相繁富，义理深邃，如对于什么是佛、什么是佛性等问题，儒家学者初次接触，不免难得其门。如果只是以佛教的话语进行解释的话，则解释之语中必定又有许多难解之处，如此则解不胜解，难得要领。《孟子》既为士大夫所熟知，宗杲援引其说，实为以其所知解释其所不知，自易收到引其由不知而入于知之功效。如其《示觉空居士（唐通判）》云：“以斯道觉斯民，儒者之事也；吾佛亦曰：性觉妙明，本觉明妙。又佛者，觉也，既已自觉，而以此觉觉诸群迷，故曰大觉。”^②宗杲所说的“以斯道觉斯民”，语出《孟子》，故其谓之为“儒者之事”，宗杲比之于佛之觉义。宗杲用浅近易懂的儒家觉义诠释看似缥缈玄远的佛义，无形中打破了儒佛二家不可逾越的思想界限，拉近了士大夫与高僧大德之间的心理距离。

① 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷20，《大正藏》第47册，第897页下—898页上。

② 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷20，《大正藏》第47册，第896页下—897页上。

大慧宗杲有时援引《孟子》批判当时的学术风气。孟子道性善，倡仁政，辟杨墨，尊道贱霸，其思想具有非常强烈的批判色彩，在当时即有好辩之名，千载后尚不足掩之。宋世承平既久，士习奢靡，人崇浮华，徒具虚文，罕见其实。宗杲在《示罗知县（孟弼）》即引《孟子》之言对此加以批驳。他说：“心术是本，文章学问是末。近代学者，多弃本逐末，寻章摘句，学华言巧语以相胜，而以圣人经术为无用之言，可不悲夫！孟子所谓‘不揣其本而欲齐其末，方寸之木，可使高于岑楼’是也。”^①有力地批判了宋世弃本逐末寻章摘句的不良风气。宗杲于此高揭“心术”之大纛，不仅符合了儒家心性义理之学兴起的思想潮流，而且也为佛教定位于“治心”预留了广阔的精神空间。

大慧宗杲有时援引孟子的性善之说论述人性问题。中国历代思想界都非常重视对人性的考察和界定，如孔子提出“性相近也，习相远也”，七十子后学世硕提出“性有善有恶”，与孟子同时的告子主张“性无善无恶”；孟子则主张仁义礼智根于心，为人之本性，故而他盛唱人性善；孟子之后儒家的另一大家荀子则认为“性恶”；其后“性三品论”成为汉唐时期人性论的主流，无论是两汉的董仲舒、王充，还是唐代的韩愈，莫不坚持此论。可以说，正是在中国重视人性论的思想影响下，由印度输入中国的佛教才逐渐走向以佛性论为基础而容纳般若学的发展道理。而隋唐时期佛性论的盛行，无疑又为孟子性善论的独出百家之表、成为中国人性论的主流提供了氛围。宗杲作为南宗禅的一代宗师，清醒地意识到佛性论与孟子性善论的一致之处。他在《答汪状元（圣锡）》中说：“仁乃性之仁，义乃性之义，礼乃性之礼，智乃性之智，信乃性之信。义理之义亦性也，作无义事，即背此性，作有义事，即顺此性。然顺背在人，不在性也；仁义礼智信在性，不在人也。人有贤愚，性即无也。若仁义礼智信在贤而不在愚，则圣人之道，有拣择取舍矣，如天降雨择地而下矣。所以云：仁义礼智信在性，而不在人也；贤愚顺背在人，而不在于性也。”^②如何论证儒家所倡导的伦理纲常具有超越具体人物和时空的普遍绝对性，是宋代理学家的艰巨任务，宗杲此论实具有与理学家们同一鼻孔出气的意味。

宋代理学家们好辟佛，不仅以孟子之辟杨墨为榜样，每以《孟子》为立论之依据。大慧宗杲在弘扬佛教时经常援引《孟子》，既可以对理学家们辟佛起到釜底抽薪的作用，又能够与理学家们就思想资源展开争夺，可谓于是不经意间完成

① 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷20，《大正藏》第47册，第898页上。

② 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷28，《大正藏》第47册，第932页下。

了一件一举多得的美事。

四、解读《大学》

宋代理学家们都很重视《大学》，将其作为架构儒家内圣外王之道的理论框架，其中对于“格物”“正心”等目尤为重视，甚至成为他们聚会交谈的话题。大慧宗杲不仅亲自参与其中，而且还提出了非常有价值的见解。

大慧宗杲关于“格物”的议论见于他与张九成的机缘对语之中。据《嘉泰普灯录》载，张九成因主张抗金，获罪于秦桧，在被迫辞官归里之后，有一次在径山寺，与冯给事等人讨论《大学》中的“格物”问题。大慧对他说：“公只知道有格物，而不知有物格。”九成闻言，一片茫然，大慧宗杲却大笑不止，九成于是请他阐明其理。大慧说：“不见小说载，唐人有与安禄山谋叛者，其人先为闽守，有画像在焉。明皇幸蜀，见之怒，令侍臣以剑击其像首，时闽守居陕西，首忽堕地。”张九成听说后，“顿领深旨。题不动轩壁曰：子韶格物，妙喜物格；欲识一贯，两个五百”。九成的理解得到了大慧的许可。^①大慧宗杲引用小说家言形象地揭示出，所谓“格物”，就是将主观的东西见之于客观。九成之解非不及此，只是与大慧相比，对效果的重视不够强烈而已。宗杲与九成此论非常有特色，这应是二人交契平生的思想根源。

大慧宗杲经常要求士大夫们务必要“正心”。他在《示罗知县（孟弼）》中说：“士大夫学先王之道，止是正心术而已；心术既正，则邪非自不相干；邪非既不相干，则日用应缘处，自然头头上明。”^②他在《示莫宣教（润甫）》中说：“近世学者，多弃本逐末，背正投邪，只以为学为道为名，专以取富贵张大门户，为决定义，故心术不正，为物所转，俗谚所谓只见锥头利，不见凿头方。殊不知，在儒教则以正心术为先，心术既正，则造次颠沛，无不与此道相契，前所云为学为道一之义也；在吾教则曰，若能转物，即同如来；在老氏则曰慈、曰俭、曰不敢为天下先。能如是学，不须求与此道合，自然默默与之相投矣。”^③在大慧的理解中，“正心”就是“格物”的自然延续。对心的强调，是中国佛教的一贯特色，大慧宗杲将此特色契入儒家语境之中，自然会对儒家文本的意义生成发生重大影响。

① 正受：《嘉泰普灯录》卷23，《卍新纂续藏经》第79册，第431页下。

② 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷20，《大正藏》第47册，第898页上。

③ 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷24，《大正藏》第47册，第913页上。

学界每以张九成为“二程理学和陆氏心学之间的一个过度环节”^①，此虽大致不错，但却在无形中埋没了大慧宗杲的思想史意义。实则张九成与大慧宗杲契阔生死，其思想深受大慧宗杲的影响，由此才促成了二程理学向陆氏心学的过度。

五、诠释《中庸》

大慧宗杲对《中庸》的诠释，主要集中该书的前三句，即“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”上。

大慧宗杲运用天台宗的三身义解说《中庸》的性道教三义，深受张九成及于宪舅甥二人的称赏。据《嘉泰普灯录》载，张九成因获罪于秦桧被安置安南，大慧宗杲也被流放衡阳。丙子（1156年）春，张九成蒙恩北还，道次新淦，大慧宗杲也正好到此，二人联舟欢会，畅谈禅宗的心要。张九成甥于宪前来迎接舅舅，因而得以与宗杲相值。张九成令于宪拜见宗杲，于宪以素不拜僧相辞，张九成就命他试探一下宗杲的学识。于宪遂以《中庸》的前三句，即“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”相问。宗杲回答说：“凡人既不知本命元辰下落处，又要牵好人入火坑，如何圣贤于打头一着不凿破。”于宪说：“吾师能为圣贤凿破否？”宗杲说：“天命之谓性，便是清净法身；率性之谓道，便是圆满报身；修道之谓教，便是千百亿化身。”于宪将宗杲的回答告诉了张九成，张九成深是其论，遂坚令其甥致拜宗杲。^②

大慧宗杲运用天台宗的三身义诠释“性道教”，使《中庸》前三句的意义得以显豁，可谓是“凿破”了儒家圣贤的意旨。天台智者大师云：“理法聚名法身，智法聚名报身，功德法聚名应身。”^③意谓法身为普遍永恒的理性本体，报身为契合此理性本体而成就的圣贤智慧，应身则是圣贤对契合理性之智慧的运用。大慧以此诠释性道教三义，也就意味着以“天命之谓性”为永恒普遍的理性本体，将“率性之谓道”视为圣贤成就的智慧境界，把“修道之谓教”看作圣贤对大众的种种引导和教化。宗杲此论对夙乏本体建构和形而上思辨的儒家来讲无疑具有最直接的启发，明乎此，也就难怪张九成要坚令其甥致拜大慧宗杲了，这其实是代表儒家向佛教对儒学的义理滋养所表达的一种致敬和感谢。

① 崔大华，《张九成的理学思想及其时代影响》，《浙江学刊》1983年，第3期。

② 正受：《嘉泰普灯录》卷23，《卮新纂续藏经》第79册，第431页下。

③ 智者：《金光明经玄义》卷上，《大正藏》第39册，第3页下。

大慧宗杲在当时即已声动朝野，许多士大夫都与他互通款曲，这是他经常援引儒家经典的主要原因，而他对儒家经典的理解也由此影响到崛起中的理学和酝酿中的心学。据说，宋代理学的集大成者与儒家四书学的建立者朱熹“少年不乐读时文，……搜之篋中，惟《大慧语录》一帙而已，《金城录》谓公之学得于道谦禅师”。^①道谦禅师即宗杲的入室弟子。这表明，朱熹不仅喜好阅读大慧的语录，还与大慧的高足有着深厚的交谊，大慧以佛解儒的思想自然会对朱熹产生深刻的影响。

^① 夏树芳辑：《名公法喜志》卷4，《卮新纂续藏经》第88册，第348页中。

径山落处，禅状元即是儒状元

——略论大慧宗杲对儒学思想的吸收与融会

南京信息工程大学中国哲学与宗教文化研究中心 李玉用

摘要：唐末五代以降，“三教融合”逐渐成为思想界的主流思潮。儒佛道三教在冲突、斗争的同时，比既往任何时期都加强了对他方思想的吸收与融会。两宋之际，径山宗杲顺应潮流，不仅力倡佛儒融合，而且直指心性，不仅顺应时代主潮，也契合佛教中国化的基本路向。

关键词：宗杲 佛儒融合 心性

作者简介：李玉用，男，江苏阜宁人，南京大学哲学（宗教学）博士（2008），香港中文大学“人间佛教研究中心”访问学者（2011）。现为南京信息工程大学公共管理学院副教授、“中国哲学与宗教文化研究中心”专职研究员，主要从事儒佛道三教关系研究。

一

中国佛教发展到唐代，宗派纷呈，达到顶峰，无论是就佛典的翻译、佛教流派的繁衍，还是思想理论的建树而言。唐代以后，佛教发展开始呈现衰颓和下降趋势。佛学研究大师汤用彤先生曾说，“隋唐佛学有如戏剧的顶点，是高潮的一刻，也正是下落的一刻”。^①唐武宗灭法之后，以寺院经济和佛典章疏为依托的教下各宗先后衰弱，此后，天台宗、华严宗等虽曾一度中兴，却好景不长，所以影响也有限，但这并非意味唐代以后，佛教的发展就已停滞不前了。宋元期间，佛教虽然总体趋于衰微，但仍然有所发展，特别是它的传播范围和在民众中的影响，

^①《隋唐佛学之特点》，见张锡坤主编：《世界三大宗教与艺术》，吉林人民出版社1991年版。

都达到了相当的程度，而保持山林佛教特色的禅宗——主要是南宗在社会上更是广为流行。禅宗是外来佛教与中国传统文化相结合的产物，是佛教中国化的成果，堪称中国化佛教之代表，某种意义上，后来禅宗成了中国佛教的代名词。

晚唐五代，藩镇割据乃至社会分裂，南宗禅在逐步繁盛的过程中也分化出诸多的派系，各据一方。临济、沩仰、曹洞、云门和法眼禅门五派之思想与门风略有小异，然其根本宗旨皆不离六祖慧能的顿悟心性与自己解脱——“禅门弟子在举扬自家宗风的同时，继续保持着某些共同的思想特点，其机锋棒喝、公案话头等等‘直指人心’的接机方法和行脚云游遍访名师的参学方式都是为了顿悟解脱这样一个共同的信念与目标”。^①入宋以后，禅宗是最为流行的佛教宗派，其本身虽仍在不断地演化、流变，但都不出上述五家之外。其中，临济门下所分化出来的杨岐与黄龙两系，都曾盛极一时，与原有五家合称慧能禅之后的“五家七宗”。当教下各宗趋于衰弱之时，南宗禅却在两宋得到了进一步的发展，并通过统治者和士大夫日益走向社会，不断扩大其社会影响。如宋太祖赵匡胤登基不久，即在扬州召见僧道晖，“造寺赐额建隆，赐田四顷，命僧道晖主之”，而且还曾“手书《金刚经》，常自诵读”。其弟宋太宗赵匡义之向佛、崇佛之言论与事迹更是不绝于书。太平兴国三年(978)，在御制《新译三藏圣教序》赐天竺三藏法师天息斋文中称：“大矣哉！我佛之教也。化道群迷，阐扬宗性，广博宏辩，英颜莫能穷其旨；精微妙说，庸愚岂可度其源？义理幽玄，真空莫测也。”^②俨然一佛徒也，史传所谓太宗“素尚释教”，“游心释部，观妙真宗，演畅一音”，^③当非虚言。尤以崇道著称的宋真宗“敬重佛法”亦甚前朝，继撰写《崇儒术论》之后，他还撰写了《崇释氏论》，宣称“释氏戒律之书，与周、孔、荀、孟迹异道同，大旨劝人之善，禁人之恶，不杂则仁矣，不窃则廉矣，不惑则疏矣，不妄则信矣，不醉则庄矣，苟能遵此，君子多而小人少”。^④由于他们的优渥与支持，佛教在宋代出现了中兴的局面，特别是禅宗得到了进一步的发展，其规模日益壮大，社会影响不断加深，进而成为中国佛教的主流。

不过从思想理论来看，两宋禅学并没有太大的创获，但因其教旨、义理适应了新的时代变化和社会心理，这一时期的禅学表现出与前期不同的新特点。例如随着中国佛教对内相互融通、对外与儒道合流的总趋势，禅宗一方面在禅教融合

① 洪修平：《禅宗思想的形成与发展》，江苏古籍出版社2000年版，第357页。

② 《佛祖历代通载》卷一八，《大正藏》卷四九，第659页。

③ 《宋大诏令集》卷二二三，《道释上》，中华书局1962年版，第860页。

④ 《崇释氏论》，《续资治通鉴长编》卷四五，中华书局1979年版，第962页。

的同时进一步加强了与当时影响同样盛大的净土宗的融合，另一方面在儒学新兴并逐步影响增大、道教发展势头很旺的背景下，为了维持自身的发展加深了自身的儒化和道化过程，当然还有反向的对儒、道的影响。两宋时期，佛教各宗的界限越来越模糊，虽以某宗相标榜，实际上却是诸宗的融合。其融合过程，大体上先是禅、教相互融通，其次是各宗分别与净土合一，再就是禅、净合一为中心的各宗大融合。

禅、教融合。永明延寿是唐末、五代、北宋之际禅宗法眼宗著名僧人，他曾邀请唯识、华严、天台三宗的学者，“分居博览，互相质疑”，最后他“以心宗之衡以准平之”即以禅宗思想统一其他各宗，写成《宗镜录》一百卷，“举一心为宗，照万法如镜，编联古制之深义，撮略宝藏之圆诠，同此显扬，称之为录”。^①惟则是元代禅宗临济师明本的法嗣，同时兼通天台教理和净土法门。

净土与禅、教的合一。禅门中人，用禅宗明心见性、见性成佛的理论改造净土往生佛国的思想。永明延寿重视净土法门并身体力行。惟则兼修净土，著有《净土或问》。^②天台宗人，知礼用天台宗观佛三昧的方法来组织净土教，还结念佛净社；传灯著《净土生无生论》，融合天台三观之旨，阐扬净土法门。

以禅净为中心的诸宗大融合。永明延寿禅教并重，融通性相，归心净土，熔各宗思想和实践于一炉。惟则发扬临济宗风，同时兼通天台教理和净土宗。传灯中兴天台，同时兼修净土、禅宗。

在禅风盛行、禅净日趋合一的同时，佛教为了维持自身的发展，佛教与传统儒、道的融合也进一步深化。宋初，天台宗人智圆“于讲佛经之外，好读周孔杨孟书”。^③他调和儒佛，认为“失儒释者，言异而理贯也，莫不化民，俾迁善远恶。儒者，身之教，故谓之外典也；释者，修心之教，故谓之内典也。……儒乎，释乎，其共为表里乎！……故吾修身以儒，治心以释”，^④智圆还认为“释道儒宗，其旨本融”，^⑤又说“晚年所作，虽以宋儒为本，而申明释氏，又加数倍焉。往往旁涉老庄，以助其说”。^⑥两宋佛教高僧对儒家思想的融合具有以前不同的特点，他们往往主动接近儒学，而不是在扬佛抑儒的基调下融合儒学，这反映了宋代以后

① 石峻、楼宇烈等编：《中国佛教思想资料选编》第三卷第一册，中华书局1987年版，第6页。

② 石峻、楼宇烈等编：《中国佛教思想资料选编》第三卷第二册，中华书局1987年版，第385页。

③ 石峻、楼宇烈等编：《中国佛教思想资料选编》第三卷第一册，中华书局1987年版，第118页。

④ 石峻、楼宇烈等编：《中国佛教思想资料选编》第三卷第一册，中华书局1987年版，第125页。

⑤ 石峻、楼宇烈等编：《中国佛教思想资料选编》第三卷第一册，中华书局1987年版，第124页。

⑥ 石峻、楼宇烈等编：《中国佛教思想资料选编》第三卷第一册，中华书局1987年版，第131页。

代表中央政权意识形态的新儒学势力的增强。契嵩是北宋著名的云门宗禅师，他针对欧阳修等人辟佛的议论，作《辅教篇》以阐明儒佛一贯，轰动当时。他以佛教的“五戒十善”通儒家的“五常”，认为“夫孝也者，大戒之所先也”。^①他还作《中庸解》五篇，盛赞儒家的中庸思想。他曾说：“古之有圣人焉，曰佛，曰儒，曰百家，心则一，其迹则异。夫一焉者，其皆欲人之为善道也；异焉者，分家而各为其教者也。”^②认为儒、佛是使人向善，因而是一致的，是相辅相成，相资为用的。两宋之际的大慧普觉禅师认为，儒、佛、道三教在本质上互相契合，其差别只是在语言文字的表达及实现目标的方式上。他说：“三教圣人所说之法，无非劝善戒恶，正人心术。”^③在普觉禅师眼里，佛教的种种高妙之理都无非是劝善戒恶以正人心之术，他甚至号召树立与时代要求相一致的“忠义之心”，突出表现了当时佛教徒积极入世、辅助王化的融合心态。

二

普觉禅师即大慧宗杲（1089—1163），两宋之际临济宗杨岐派高僧。据现存文献《大慧普觉禅师年谱》和《五灯会元》卷十九《径山宗杲禅师》等记载，宗杲俗姓奚，字昙晦，号妙喜，宣州宁国（今属安徽人）。大慧禅师12岁出家，投东山慧云院，17岁至景德寺落发受具足戒，初参曹洞宗诸名僧。北宋政和（1111—1117）初，于宝峰谒湛堂文准，甚受器重。宋徽宗宣和七年（1125）至汴京（今开封）天宁寺嗣临济宗杨岐派高僧圆悟克勤之法，克勤以其所著《临济正宗记》付嘱之，并命分座据竹箴以验学者，不久即名震京师。南宋绍兴七年（1137）朝廷主战派丞相张浚受克勤生前所托推荐宗杲禅师主持径山能仁寺，诸方云集，大振宗风。绍兴十一年（1141）主战派张九成随宗杲习禅，论及朝政，触怒秦桧，张九成被贬官流放邵州，宗杲褫夺衣牒，流放衡州（今湖南衡阳）。绍兴二十年（1150），更被贬至梅州（今广东梅县），在此期间，宗杲集先师语录公案为《正法眼藏》六卷。绍兴二十五年（1155），秦桧死后被赦，先起用张九成知温州，次年恢复宗杲僧服，令主杭州灵隐寺。绍兴二十七年（1157），由张浚主荐，再主径山。宗杲以流放中所集先德机语，加以提炼概括，再创“看话禅法”，四方

① 石峻、楼宇烈等编：《中国佛教思想资料选编》第三卷第一册，中华书局1987年版，第279页。

② 石峻、楼宇烈等编：《中国佛教思想资料选编》第三卷第一册，中华书局1987年版，第278页。

③ 《大慧普觉禅师语录》卷二四，《大正藏》卷四七，第912页。

道俗闻风而集，座下常数千人，径山进入全盛，时“径山宗杲”名传遐迩。隆兴元年（1163）宋孝宗即位，召见七十有余的宗杲，赐号“大慧禅师”。同年八月，宗杲圆寂，寿74岁，卒谥“普觉禅师”，并题塔名为“宝光”，改明月堂为妙喜庵（宗杲法号），由宋孝宗亲书庵名。

在宋代儒学复兴和三教合流的大背景下，宗杲积极顺应潮流，倡导“三教圣人立教虽异，而其道同归一致”。如此，生在面对异族入侵的两宋，宗杲没有像其他僧人一样云游四方，不问尘内之事，而是和当时具有强烈担当意识的士大夫一样忧国忧民。为此，丞相张浚曾称赞宗杲“师虽为方外士，而义笃君亲。每及时事，爱君忧时，见之词气，其论甚正确”，“使为吾儒，岂不为名士？而其学佛，亦卓然自立于当世，非豪杰丈夫哉”，“杲有忠君爱物志，非若声闻、独觉之私”。

宗杲的“忧君爱国”是与他吸收和融会儒佛的内在思想是一致的。宗杲曾有云，“菩提心则忠义心也，名异而体同。但此心与义相遇，则世出世间，一网打就，无少无剩矣”。^①其意为佛家所追求的解脱人生死的涅槃大智慧是和儒家所推崇的做人之忠义心是相一致的。宗杲吸收儒家的忠义心来融合成佛基石的菩提心，不仅是以儒家的伦理标准在审视佛学，而且这也是一种佛儒在形而上本体层面上的融通。宗杲还进一步将菩提心和忠义心的一致性延伸到“王事”和“民事”之间：“所谓王事民事，一一明了，一一无差，然后卷舒自在纵夺临时，皆吾心之常分，非假于他术”^②，认为忠君其实也是在为民做事，二者没有本质上的差别。宗杲还从佛教的视角区分了儒家视域中的忠义者与奸邪者的不同，并分析了奸邪忠义生成之原因：“忠义奸邪与生俱生。忠义者处奸邪中，如清净摩尼宝珠置在淤泥之内，虽百千岁不能染污。何以故？本清净故。奸邪者处忠义中，如杂毒置于净器，虽百千岁亦不能改。何以故？本性浊秽故。”^③从宗杲禅师融会的菩提心即忠义心的角度看，奸邪之人即是无忠义者，也就是菩提心被蒙蔽了，而一旦发出菩提心，就意味着有了忠义之士的品格和追求。

“菩提心即忠义心”的提出，是宗杲在佛教处于特定历史时期既关乎现实又关乎理论的自觉选择。从策略上看，迎合了当战主战臣民的心理，在一定程度上改变了人们尤其排佛遗风还很盛行的两宋士大夫对佛教的陈旧印象，也在一定程度上缓和了儒佛矛盾，唤起了广大信佛众生的忠君爱国之心。更为重要的是，僧人和其他人民具有了忠君爱国的同等义务而具有了报孝君国的臣民权利，自身也

①《大慧普觉禅师语录》卷24。

②《大慧普觉禅师语录·住径山能仁禅院录》。

③《大慧普觉禅师语录·示成机宜》。

同时获得了相应的社会地位和发展空间。诚然，这里也可以看到，两宋禅学对封建政权和新兴儒学的“屈服”。

宗杲禅师还进一步从“为学”与“为道”的一致方面来融合佛儒。“大率为学为道一也。而今学者往往以仁义礼智信为学，以格物忠恕一以贯之之类为道。仁乃性之仁，义乃性之义，礼乃性之礼，智乃性之智，信乃性之信。义理之性亦性也。作无义事，则背此性。作有义事，即顺此性。然顺背在人，不在性也。仁义礼智信在性，不在人也。人有贤愚，性即无也。若仁义礼智信在贤而不在愚，则圣人之道，有拣择取舍矣，如天降雨择地而下矣。所以云，仁义礼智信在性，而不在人也。贤愚顺背在人，而不在性也。杨子所谓修性性亦不可修。圭峰所谓惺悟狂乱是也，赵州所谓使得十二时被十二时使是也。若识得仁义礼智信之性起处，则格物忠恕一以贯之在其中矣。肇法师云：能天能人者，岂天人之所能哉？所以云：为学为道一也。”^①在宗杲禅师看来，如果把仁义礼智信当作学，把格物忠恕一以贯之之类看作道，则还是没有把握为学为道的道理。仁义礼智信源自于人的本性，人人本具，是不可修、不可学的。人之所以有贤愚之分，是顺本性或背本性所致。如果以为仁义礼智信可学、可修，就产生了思维分别心，要顺应本性，为学为道不要人为割裂；真正体认仁义礼智信是源自于人的本性就能够结合为学为道，实现统一而成圣作佛。宗杲关于仁义礼智信在性不在人的论述，可以帮助理解他的融会儒佛的重要观点即“菩提心即忠义心”。宗杲禅师还以佛家宗密和尚所谓惺悟与赵州和尚使得十二时，不被十二时使来说明顺应仁义礼智信的本性的境界，这些都表明了宗杲以佛融儒、佛儒融合的思想境界。这段文献还可以看到，宗杲禅师也是针对当时士大夫中兴起的理学而发的，理学家们常常讨论格物致知一类的问题，宗杲从佛教禅学的观点、立场作了自己的回答，他明确表示反对当时一般学者满足于以思维分别心来理解和处理这些问题，而不从彻底根子处入手。不过，我们始终可以看到，宗杲的儒佛融合还是立足于佛教本位，所用的分析方法实质上是典型的佛教“真俗二谛不异”的模式，并力图从儒家格物致知的实质说明佛儒在修养功夫论乃至本体论上的相同，即归致于心性的，从而顺应了两宋思想发展之主流和理论旨趣。

^①《大慧普觉禅师语录·答汪状元》。

三

两宋是中国思想界儒、佛、道三教的融合时期，三教虽别树新义，“各道其所道”，自立新说，然究其寓于变革、转化中的思想意趣，当不越出“心”“性”二字。实际上，这一点明代道书尹真人高弟所著的《性命圭旨》已经言及，其卷一《人道说》谓：“要而言之，无非此性命之道也。儒曰‘存心养性’，道曰‘修心炼性’，释曰‘明心见性’。心性者，本体也。儒之执‘中’者，执此本体之‘中’也。道之守‘中’者，守此本体之‘中’也。释之空‘中’者，本体之‘中’本洞然而空也。道之得‘一’者，得此本体之‘一’也。释之归‘一’者，归此本体之‘一’也。儒之‘一’贯者，以此本体之‘一’而贯之也。”^①道书《性命圭旨》正是从核心精神上来把握两宋“三教合一”思潮的，我们认为这种“把握”是适切的。从儒、佛、道三教发展的内在因素来考察，如果说魏晋南北朝“三教并存”时，各家对三教的认识还只是停留在政治教化功能的一致性上，以此为前提而主张“三教合一”的话，那么隋唐时期的“三教鼎立”则已经开始了理论上的融合、渗透，尽管还只是局限在某些方面，也不够深入，但这毕竟预示着三教关系发展的前景和方向：由浅层次的三教同归于善、同归于治向深层次的宇宙本体论、心性论的融合。

心性之学是孔孟儒学所固有的思想，如果说“仁”在孔子那里还主要是一种修身原则和调节与他人关系的伦理规范，孟子则把它与人的“心”“性”联系在一起，以心中的“善”释“仁”，又以“善”为天所赋予人的本性，在天人合一基础上讲心性论，《中庸》则将这一思想系统化。汉唐诸儒重天道罕言心性，这一点被后儒视为圣学失传，“性道微言之绝久矣”，事实上，此心性之学在汉唐儒学中虽幽隐不显，但其潜在的影响依然存在，并直接影响了佛教中国化的进程。佛教心性论正是传统儒学心性论与玄、佛本体论相融通的结果。受此影响，佛教所发生的历史性转折始于晋宋之际的竺道生。受中国传统儒道文化浸染的道生，孤明先发，提出“一切众生悉有佛性”的佛性说以及“顿悟成佛”的解脱论，已把抽象的佛性本体植根于或内化于现实的人性之中。这和儒家的“人皆可以为尧舜”及“性善论”一脉相通。隋唐时期，佛教宗派林立，言佛性虽不尽相同，但有些宗派如天台、华严仍受其影响，亦用佛性言人性和心性。如华严宗“无一众生而不具如来智慧”，即众生都有成佛的根据，只是由于“迷真起妄”，佛性不能显现，只要转迷开悟即可见性成佛。这就把抽象的本体“真心”落实到具体的人性之中。中

^①《性命圭旨》，《藏外道书》第9册，第510页。

唐以慧能为代表的禅宗南宗的兴起，由于它融入大量儒学心性论，故实现了佛教史上的一次革命。南宗所主张的“即心即佛”“见性成佛”“不立文字”“直指本心”等，突出了主体的“自心”“自性”。禅宗认为佛与众生之区别，只在“迷”“悟”之间，迷悟主体，惟在“自心”。“自心”“自性”即为自我的本质所在。这就把中国传统的内向性自反思维体现在成佛的途径中，从而高扬了人的主体性，使人在一定程度上获得了精神之自由。正是心性论促使禅宗从经院佛教走向了世俗化的道路——提出一种既不失宗教情感而又简捷易行的成佛得解脱之路。禅在中唐乃至两宋影响较大，甚至成为佛教之代名词，就与这种世俗化品格有关，而这种世俗化之路是以心性论为基础和中介的，从某种意义上来说，佛之归于禅，就是由外在的佛性归于内在心性这一思维所驱动的。正是于此，佛教尤其禅宗也正是从心性归趋上来理解“三教合一”的。具体来说，大慧普觉禅师“三教圣人立教虽异，而其道同归一致”之“道”即“心性”，“忠义心即菩提心”其融合基石是“心性”，“为学为道”之一致也在于“心性”。可见，归致于心性论是大慧吸收和融会儒学的理论旨趣，也可似为两宋以降佛教中国化的基本路向。

主要参考文献：

- （宋）祖咏编：《大慧普觉禅师语录》。
- 魏道儒：《宋代禅学的主流——宗杲的看话禅体系》，《中国社会科学院研究生院学报》1991年第2期。
- 吴正荣：《大慧宗杲伦理思想的儒学化问题考察》，《玉溪师范学院学报》，2010年第6期。
- 李玉用：《略论宋元学术的精神及特质》，《学习与实践》2012年第2期。

大慧宗杲“看话禅”与爱国诗人陆游

(韩国)东国大学校中文系 朴永焕

南宋是文字禅、看话禅、默照禅、活法等广泛流行的时代，并由此而产生禅僧与文人士大夫的日益亲近，已经成为一种具有时代性的文化潮流。连最激烈辟佛的朱熹（1130—1200）也受到宗杲禅师的影响^①。朱熹18岁时，在他的书篋中，“惟《大慧语录》一帙而已”。朱熹和大慧宗杲的弟子密庵道谦（开善道谦）之间，有一定的来往。朱熹曾写信给道谦，信中说自己曾经“蒙妙喜（宗杲）开示”有关“狗子无佛性”的话头^②。可见严厉地批判佛教的朱熹，也是和宗杲、道谦有所往来。这就说明整个临济宗派人，尤其是宗杲，在对南宋朝文人和士大夫的影响力。另外，大慧宗杲所谓的“看话禅”，要人参赵州禅师的无字话头。他鼓励学者起疑情，以疑情参究公案，而得到开悟。所谓“看话”，指的是参究“话头”，而“话头”，说的是公案中的答话。由于南宋禅宗的这些特点，对南宋诗坛的以禅入诗、以禅喻诗方面有直接的影响。宗杲禅师忠君爱国之情始终如一，同样典型的爱国诗人陆游强调“诗家三昧”也毫无奇怪。本文试图通过这些南宋的文字禅、看话禅流变情况，以及大慧宗杲禅师等具有代表性的禅师们对陆游的影响，探讨诗禅会通与南宋诗坛之间的交流关系及其内涵。

关键词：宗杲 看话禅 活法 诗歌三昧 遍参禅公 陆游

佛教向来以脱世离俗，与世事无缘标榜，和尚出家后出尘离俗，不仅不复关心社会，而且割断了与父母的缘分，同时不受世俗伦理道德观念的拘束。但是大

① 如《居士分灯录（卷下）·朱熹传》云：“朱熹……因听一尊宿谈禅直指本心，遂悟照照灵灵一着。年十八，从刘屏山游；山意其留心举业，搜之篋中，惟《大慧语录》一帙而已。熹尝致书道谦，曰：“向蒙妙喜开示，从前记持文字，心识计较，不得置丝毫许在胸中；但以‘狗子话’，时时提撕。愿投一语，警所不逮。”参见《卮续藏经》册147，页463，c。

② 杨惠南。

慧宗杲将学佛与忠君并论，说“菩提心则忠义心也，名异而体同”。^①他将佛禅实践与忠君爱国的儒家伦理密切配合，主要是因为当时内忧外患的历史环境的因素。然在此具备更重要的因素，就是杨岐派理论体系的影响：杨岐方会主张“立处即真”的自悟，并云：“繁兴大用，举步全真。既立名真，非离真而立，立处皆真。者里须会，当处发生，随处解脱。”（《古尊宿》卷十九《方会》）“繁兴”指纷乱嘈杂的世俗世界，“大用”指禅者面对各种物质精神的现象，游刃有余，不受其影响扰动，就是说明“一切法皆是佛法”。这些理论体系使大慧宗杲感悟到真如理体并不离弃现象界，在日常生活中有真如的显现，一切现成，不假他觅。参禅者应处处提撕，时时悟道。既然“立处即真”，在日常生活中有真如的显现，也不论儒家、道家、佛家，不管“菩提心”“忠义心”，都是“一切现成”的对象，即“一切法皆是佛法”。所以宗杲在《汤丞相请普说》：“释迦老子说一大藏教，只是医众生心病底药方，至于九经十七史，亦只是正心术底药方，世、出世间初无二致。”^②大慧的主张就是“三教圣人所说之法，殊途同归”。这些理论体系与云门宗“函盖乾坤（世界一切万物都是由真如，佛性派生的）”颇为类似。因此宗杲认为学佛不一定要出家，甚至在家修行，反而更为得力。他说：

士大夫学道，与我出家儿大不同。……我出家儿在外打入，士大夫在内打出。在外打入者其力弱，在内打出者其力强；强者谓所垂处重，而转处有力，弱者谓所垂处轻，而转处少力^③。

可见，他的禅法认为世法与出世法为一。因此，僧俗可以交参而同会一处。同理，学儒与学佛亦可不二。由此可知，大慧宗杲把忠孝节义当作自己思想体系的组成部分。这对当时不仅对包括陆游、杨万里、范成大等有意识的诗人或文人，也对南宋理学家影响很大。

其次，大慧宗杲既然把忠孝节义当作自己思想体系的组成部分，不仅他非常赞同南宋主战派的主张，并跟他们来往非常密切，最后因为大慧宗杲一首讽刺秦桧的诗歌，则被迫回度牒，失去了国家颁给的出家僧人资格，并且被流放到衡

①《大慧语录》卷24。

②《中华大藏经》第三辑第四册《大慧觉禅师普说》卷四，第1450页上。

③《大慧禅师语录》卷21，页900上。

州^①。根据杨惠南先生考证，真正影响大慧宗杲之主战派立场的人物，是以赵鼎及其好友张浚等人所领导的一批人士。当时主张对金用兵的张浚（1097—1164），却也是一位关键性的人物。他和大慧宗杲禅师（1089—1163），同为禅门临济宗杨岐派下祖师圆悟克勤禅师（1062—1135）的弟子。因此，他和宗杲之间也时有往来。他的同党，例如侍郎张九成（无垢居士，1092—1159）、参政李邴（李汉老，1085—1146）、中书舍人吕本中（吕居仁，1084—1145）等人，也都是宗杲的“方外道友”或入室弟子。其中尤以张九成，对于宗杲的关系最为亲密，影响也因而最为明显^②。

可知，宗杲不仅与南宋主战派成员来往密切，甚至于强烈地批判和讽刺秦桧等主和派，并被流放到衡州。同样的主战派，亦爱国诗人陆游（1125—1210）也与宗杲禅师同门的张浚，有了密切的关系。如宋孝宗隆兴元年（1163），张浚以枢密使都督江淮东西路军马，主持抗金军事，陆游表示庆贺。隆兴二年，陆游40岁，任镇江通判。那年张浚正在准备北伐，往来镇江，陆游以通家子的资格，为张浚所赏识，且与幕府中人交游甚密，因有作《水调歌头·多景楼》。但是，同年四月孝宗便将张浚召回朝中，尔后，解散江淮都督府，罢张浚右相；同年八月，张浚含恨而死。张浚旋卒，年底宋金和议告成。干道元年（1165）夏，陆游调任隆兴通判；第二年，主和派以“交结台谏，鼓唱是非，力说张浚用兵”为名将其弹劾，被免职归家。写了一首《鹧鸪天》（懒向青门学种瓜）词：

懒向青门学种瓜，只将渔钓送年华。双双新燕飞春岸，片片轻鸥落晚沙。
歌缥缈，木虬呕哑，酒如清露鲙如花。逢人问道归何处，笑指船儿此是家。

陆游亲眼目睹了宗杲禅师的同门主战派张浚之死，同时连自己也以支持张浚用兵为名弹劾，被免职归家。虽然这两件事，对陆游自己有一定的打击。然而，在最后两句中，却流露出一不但自在快乐，且有潇洒脱俗、无拘无束、随缘自适的禅家风格。这在一定程度上受到当时禅宗主流之宗杲禅师等杨岐派禅宗思想的影响。也就此与宗杲感悟的真如理体并不离弃现象界的境界，即参禅者应处处提撕，

①《佛祖统纪》卷47：“（绍兴）十一年五月，宰相秦桧以径山宗杲为张九成党，毁衣牒，窜衡州。……（绍兴）十三年，右司谏詹大方奏曰：‘顷者鼓倡倖言，张九成实为之首，径山宗杲从而和之。今宗杲已窜，为之首者岂可不问？’诏张九成南安军居住。”引见《大正藏》卷49，第425页中一下。

② 杨惠南，《看话禅和南宋主战派之间的交涉》，《中华佛学学报》第07期，中华佛学研究所，第192—197页。

时时悟道，在日常生活中有真如的显现的“立处即真”境界不谋而合。

此外，陆游与宗杲之间的密切关系，在禅宗典籍与有些的记录中，不难找到。宗杲强调说：“夫参学者，须参活句，莫参死句，活句下荐得，永劫不忘，死句下荐得，自救不了。”（《大慧普觉禅师语录》卷十四）陆游的老师曾几从此引进建立“参活句”诗学理论：“学诗如学禅，慎勿参死句。纵横无不可，乃在欢喜处。”^①陆游亦收到宗杲看话禅影响云：“我得茶山一转语，文章切忌参死句。”（《赠应秀才》，《诗稿》卷三十一）又依照《临安府灵隐松源崇岳禅师》的记载：

临济佛法，到此平沉，痛哉痛哉。及遗书嗣法香山光睦，云居善开，嘱以珍重大法。复书偈曰“来无所来，去无所去。瞥转元关，佛祖因措。”踟蹰而寂，嘉泰壬戌八月四日也，得年七十有一，坐夏四十。奉全身塔于北高峰之原。待制陆游放翁，铭其塔。^②

崇岳禅师（1132—1202）为南宋临济宗杨岐派僧。得度于西湖白莲精舍。初见大慧宗杲于径山，复谒蒋山应庵昙华。一日中夜自举狗子无佛性语，豁然有得^③。可见，他也是非常虔诚的宗杲的徒弟。这里所谓的“光睦”是指台州瑞岩光睦禅师，“善开”是指镇江金山善开禅师，此与陆游都是松源禅师的法嗣。因此松源禅师圆寂以后，陆游为他写塔铭。不仅如此，他亲自写过《大慧禅师真赞》来赞扬他：“平生嫌遮老子，说法口巴巴地。若是灵利阿师，参取画底妙喜。”宗杲对陆游的影响可想而知。

此外，为了杨岐派的佛照禅师写个赞文：“名动三朝，话行四海。撒手归来，云山不改。人言大觉同龕，师云老僧掩彩”（《佛照禅师真赞》）；亦为天台宗和尚们写赞文，如：

发长无心剃，衣破无心补。大洪山上有贼，大洪山下有虎。
非但白刃杀尽儿孙，更能一口吞却佛祖。（《大洪禅师赞》）

涂毒不自赞，留待三山老。试问卿上人，赞好莫赞好。
海中忽起劫初风，北斗柄折须弥倒。（《涂毒策禅师真赞》）

亦为默照禅创始人宏智禅师（1091—1157）写过赞文：

①《前贤小集拾遗》卷四，《读吕居仁旧诗有怀其人作诗寄之》。

②《五灯全书》卷四十八，《临济宗·南岳下十八世》。

③《佛光大辞典》，第4514页。

死诸葛走生仲达，死姚崇卖生张说。看渠临了一着子，
诸方倒退三十里。（《宏智禅师真赞》）

此外又有：“光薙头，净洗钵，头头拈起头头活。有时与，有时夺，受用现前活皃皃。敷道者，一短褐，欠个什么更要恶水泼。将错就错也不妨，只在檀那轻手拨。”（《敷净人求僧赞》）、“洒洒落落五十年，一句不说祖师禅。妙喜堂中正法眼，等闲灭在瞎驴边”（《万庵禅师真赞》）等。

由此可见，陆游所接触或认识的方外之士，不仅仅是主张看话禅的临济宗禅师，且有天台宗与主张默照禅的宏智正觉等，这些都证明他与当时高僧大德之间的交流得非常广泛。所以禅宗经典里把陆游列入灵隐岳禅师法嗣之中。在《南堂杂兴》诗里，陆游说他曾遍参禅公：

奔走当年一念差，归休别觉是生涯。茅薳唤客家常饭，竹院随僧自在茶。
禅公遍参宁得髓，诗缘独学不名家。如今百事无能解，只拟清秋上钓槎。

回顾自己人生旅途，似乎一念之差走错路。然现在过自由自在的生活，并“禅公遍参宁得髓”，但是仍然是“百事无能解”，只好“清秋上钓槎”。可见，诗人追求“随缘自适”“任运自在”的心情。陆游在禹迹寺南沈氏园，遇见他的前妻唐氏，后来唐氏又死了，他写了悼情诗《禹迹寺南有沈氏小园。四十年前尝题小词一阕壁间，偶复一到，而园已三易主，读之怅然》：

枫叶初丹槲叶黄，河阳愁鬓怯新霜。林亭感旧空回首，泉路凭谁说断肠。
坏壁醉题尘漠漠，断云幽梦事茫茫。年来妄念消除尽，回向蒲龕一炷香。

诗人为了消除妄念，“回向蒲龕一炷香”，是说明自己已经皈依了佛教。既然陆游“禅公遍参宁得髓”、“回向蒲龕一炷香”，那么他在诗论中追求“以禅喻诗”也是不足为怪。

加上，宗杲禅师等当时主流禅宗始终如一强调忠君爱国与主张抗金。出家人“忠君爱国”当作“佛事”，学儒与学佛亦可不二，那么爱国诗人把“写诗”当作“学禅”，也是自然而然的事情。因此陆游提出“诗家三昧”，并投入于禅门，在创作中经常以禅入诗。如《九月一日夜读诗稿有感走笔作歌》诗云：

诗家三昧忽见前，屈贾在眼元历历。天机云锦用在我，剪裁妙处非刀尺。
世间才杰固不乏，秋毫未合天地隔。放翁老死何足论，广陵散绝还堪惜。

佛家所谓“三昧”，是正心行处、心一境性，意指专注于所缘境，而进入心不散乱的状态，皆可称为“三摩地”，因此又可被译为“止”“定”。也是说达到无差别相的和平自由之境界。从诗歌角度来说达到了诗歌创作的最高境界。这就说明人在创作时创作主体与外部世界高度融合，进入创作的自由状态。也就是陆游所谓的“诗家三昧”，其实是江西人所说的诗歌“活法”。比如，陆游亦收到宗杲看话禅影响云：“我得茶山一转语，文章切忌参死句。”（《赠应秀才》，《诗稿》卷三十一）今人分析陆游的“诗家三昧”，说其内涵有三：其一，对于悟得活法后的创作妙处，放翁深有会心。通过艰苦、不懈的努力，他终于登堂入室，进入诗歌创作的自由殿堂，任情挥洒笔墨，如风行水上，信笔成章。诗艺上得心应手，圆融无碍，此陆游所悟“诗家三昧”内涵之一。其二，“凡一草一木，一鱼一鸟，无不剪裁入诗”（赵翼《瓯北诗话》卷六）。正是悟得活法的缘故。诗材上得江山之助，向生活寻诗，此陆游所悟“诗家三昧”内涵之二。其三，佛家证得“三昧”，可得平和自由之境。诗家悟得“活法”，也就达到了诗歌创作的最高境界——自然天成。陆游所推崇的陶渊明等诸诗人，诗风或有差异，但都不假雕饰，出自天然，正体现了诗歌的理想境界。这些境界为陆游所悟“诗家三昧”内涵之三。^①可见，陆游所提出的“诗家三昧”，正是在南宋诗坛上出现的诗禅会通的典型例子。

禅宗说心到达三昧的状态时，即起正智慧而开悟真理。由于陆游关注“三昧”，所以他经常提起禅宗的心：比如陆游曾经向松源禅师请教“何谓心传之学？”禅师回答说“既然是心传的，怎么回听得到”。陆游听了这句话以后有了觉悟，献给了一首偈颂^②。可见陆游对松源禅师之敬仰心与对禅宗的了解。陆游既然关注“三昧”，就在他作品之中，不难发现有关追求“禅定”或“安心”之境界：

装罢桃符又剪灯，新年光景捷飞腾。

老翁扫尽儿童事，却学禅床入定僧。

（《初春》）

早夸剧饮无勍敌，晚觉安禅有宿因。

赫赫心光谁障碍，绵绵鼻息自轻匀。

① 姚大勇《陆游“诗家三昧”新探》，《学术月刊》1999年第1期，第62—67页。

② 《秘监陆游居士》中说：“字务观，号放翁。山阴人，尝谒松源于灵隐，问心传之学，可得闻乎？源曰：‘既是心传，岂从闻得。’士点首默契。呈偈曰：‘几度驱车入帝京，逢僧一例眼双青。今朝始见宗门别，说有言无要眼听。’”《五灯全书》卷第四十八，《灵隐岳禅师法嗣》。此外《续指月录》卷四《六祖下二十世·临济宗》下有《秘监陆游居士》条目，也有同样的记录。

蒲龕纸帐藏身稳，香碗灯笼作梦新。
勿为霜寒忆温暖，少林立雪彼何人。

（《禅室》）

满镜新霜老可惊，十年烟陇废春耕。
黄丝黑黍有归梦，白发苍颜无宦情。
浮世不堪供把玩，安心随处是修行。
尚嫌未到无为地，酷爱朝钟暮磬声。

（《道院遣兴》）

放翁亦复扶病起，旋筑颓墙补茅舍。
便合观身作老禅，安心稳坐今年夏。

（《入夏多雨虽止复作六月甲寅始大晴》）

明时频忝武夷仙，俯仰人间只自怜。
总角回思如昨日，挂冠过限已三年。
病多晴日思行药，睡少清宵学坐禅。
更叹衰孱不禁酒，地黄一盏即颓然。

（《岁暮独酌感怀》）

拂剑当年气吐虹，喑呜坐觉朔庭空。
早知壮志成痴绝，悔不藏名万衲中。

（《观华严阁僧斋》）

早知道壮志难酬，空留长恨，不如出家为僧，留清名于万衲之中，又何尝不是一种觉悟人生。此外，陆游在“灯录”传承方面立了大功：

宋景德间，吴僧道原作传灯录，真宗诏翰林学士杨亿裁正而叙之。天圣中驸马都尉李遵勖为广灯录，仁宗御制叙。建中靖国元年，佛国白禅师成续灯录，徽宗作序，淳熙十年净慈晦翁明禅师作联灯会要，淡斋李泳序之。嘉泰中雷庵受禅师作普灯录，陆游叙斯五灯之所由始，与藏典，并传宋季。灵隐大川禅师济公以五灯为书，浩博学者罕能通究，乃集学徒作《五灯会元》，以惠后学，思至渥也^①。

^①《重刊五灯会元序》。

在此说明《五灯会元》的成书过程。先有《景德传灯录》《天圣广灯录》《建中靖国续灯录》《联灯会要》《嘉泰普灯录》这五部灯录之后，陆游叙述了这五部灯录之开始的理由，并把藏典传到宋末。根据这五部灯录，宋末灵隐大川济公集学徒所作《五灯会元》。

总之，大慧宗杲强调参禅者应处处提撕，时时悟道。同时他认为世法与出世法为一，僧俗可以交参而同会一处，学儒与学佛亦可不二。所以宗杲将学佛与忠君并论，把忠孝节义当作自己思想体系的组成部分。这些思想对当时爱国诗人陆游等有志之士诗人与士大夫影响很大。

如陆游有些诗歌表现出宗杲强调的“在日常生活中有真如的显现”的境界。同时陆游受到宗杲“看话禅”影响，主张“文章切忌参死句”的诗学理论。又他亲自写过《大慧禅师真赞》文，此外，为了临济宗杨岐派禅师以及天台宗、曹洞宗禅师写了赞文，从此了解他与方外之士之间的交流情况。另外，陆游追求“禅公遍参宁得髓”“回向蒲龕一炷香”，所以在诗论中亦追求“以禅喻诗”。加上，在宗杲禅师等当时主流禅宗“忠君爱国”当作“佛事”的气氛之下，陆游把“写诗”当作“学禅”，提出“诗家三昧”，并投入于禅门，在创作中经常以禅入诗，追求“禅定”或“安心”之境界。又他在“灯录”传承方面立了大功。

径山禅茶文化的兴盛人——大慧宗杲

中共杭州市余杭区委统战部 丁庆伟

径山禅茶文化的历史，现在一般认为是起始于唐朝天宝元年（742）。其时江苏著名禅师玄素的弟子法钦云游至径山，在径山结庵传道，成为径山寺的开山祖师。唐大历三年（768），代宗下诏杭州府建径山寺，并由法钦禅师住持。从那个时候起，径山寺规模日隆，历经唐、宋、元、明、清，一直是江浙名利，高僧辈出。在径山寺1270年的历史、100多代的祖师中，处于举足轻重地位的、最为耀眼的“明星”，当数第十三代住持大慧宗杲禅师。可以说，大慧宗杲是把径山禅茶文化推向辉煌、影响了中国乃至世界佛教界的兴盛人。

一位具有传奇色彩的出家人

据《大慧禅师年谱》等资料记载，宗杲（1089—1163），宣州宁国人（今安徽省宣城市），俗姓奚。出生在一个祖上为官，但已“家道日微”的小康家庭。他自幼聪敏好学，充满朝气，尤其喜好佛法，12岁就要求出家，其母不允。16岁遁入空门，17岁便以灵根早具、慧性颖出而被授以具足戒，从而成为丛林中的一名真正比丘僧。学习禅学以后，他不满足于听乡里的经论之师所说，因此，19岁时外出寻访名师。先投曹洞宗门下，但不太认同曹洞宗法风格。21岁时，改投临济宗黄龙派门下，在湛堂文准禅师座下习禅。湛堂称赏他说：“此子他日必能任重致远。”宋政和五年（1115），文准去世，去世之前文准建议宗杲去参访四川临济宗杨岐派巨匠圆悟克勤，“有个川勤，我亦不识他，你若见他，必能成就大事”。时年宗杲27岁。

然而直到时隔十年的宣和六年（1124），因克勤奉旨出川到汴京（今河南开封）天宁寺驻锡，才有机会拜见。次年入克勤门下。宗杲在圆悟克勤门下参禅四十二

日而悟道，“克勤以诸从公案勘验宗杲，皆能出语无滞”。自此，宗杲雄辩当时，为时贤所推崇。克勤也把自己所著的《临济正宗记》传给宗杲，同时让宗杲掌握书记室，分座训徒。靖康元年（1126），右丞相吕好问奏请朝廷，宋钦宗赐宗杲紫衣及“佛日大师”之号。

此后，由于女真入侵，国家动荡，宗杲也辗转于江、浙、广、闽诸地。至绍兴七年（1137），宗杲48岁时，因丞相张浚的推荐而住持余杭径山禅寺，法席盛极一时。绍兴十一年（1141），宰相秦桧怀疑宗杲和主战派官员张九成结党，而被迫缴度牒，剥夺僧籍，先后放逐到湖南、广东，流放生涯长达16年。绍兴二十六年（1156），奉旨恢复僧籍，北还住宁波阿育王寺。在阿育王寺期间，宗杲以69岁高龄，率领广大信徒，修筑蓄水大池，围垦海岸闲地，开垦涂田达数千顷，解决了僧众的饮水、吃饭问题，因而受到了朝廷的褒奖，下诏赐予其造田的驻地名为“般若”。

绍兴二十八年（1158），宗杲奉旨再住余杭径山，受到余杭百姓热烈欢迎，“道俗钦慕，如见其所亲”。绍兴三十二年（1162），孝宗召见，并赐以“大慧禅师”称号。次年，即隆兴元年（1163），宗杲在径山圆寂，寿74岁，谥号“普觉”。按禅宗史算来起，大慧宗杲是禅宗第四十九世、临济宗第十二世传人。

一位坚持真理的爱国者

宗杲生活于两宋时期，其时外族入侵，国家动荡不安。大慧宗杲与别的出家人最大的不同，就是提倡国家危难时要积极入世，提出佛家的“忠义之心”，明确地把参禅与忠君并立：“菩提心即忠义之心也”，“予虽学佛者，然爱君忧国之心与士大夫等”。也就是说，宗杲认为，佛教徒也应同忠义之士一样，具有爱教、忠君、爱国的思想。佛门弟子与世俗民众之间，不应该存在“出世与入世”的区别，佛家的觉悟（菩提心）应该与忠君爱国的觉悟（义）相结合。做到这一点，那么无论“世间”的事或“出世”的事，都是佛门弟子所应当尽力之事。宗杲还指出：“忠与孝也是一致，只有集忠孝于一身才能实现修身治国平天下的崇高理想。”他认为，只要是一切遵照圣人的要求去做，身体力行去忠君孝亲，也就达到了佛门修行的极高境界。

宗杲作为两宋禅宗的代表人物，他的思想的传播，使南宋士大夫参禅学佛蔚然成风，有力地推动了儒释一致。在他的影响下，南宋当朝的士大夫中，有不少人与宗杲禅师关系甚密，执弟子礼，如右相汤思退、参政李炳、礼部侍郎张九成、

内翰汪藻、给事中冯楫等人，在宗杲禅师的点拨下，均得以悟明心性。同时，宗杲虽是一个出家的僧人，但并不只是修行弘法于山水之间，而是表现出了强烈的抗金卫国的忠孝思想，真正的具有爱国忧民的言行。因此，他与当时抗金的主战派如丞相张浚、侍郎张九成等交往很密，并在“神臂弓事件”中受到牵连。神臂弓是当时最强大的抗金兵器。在一次与张九成等人的座谈中，宗杲以神臂弓来比喻开悟，同时也暗寓要以兵拒兵、坚决抵抗侵略。然而这样的议论却得罪了因“议和成功”而得势的宰相秦桧，秦桧以“讥议朝政”为由，谪贬张九成到江西，流放大慧宗杲到湖南衡阳。

当时，自愿跟随宗杲同去衡阳的竟多达数千人，秦桧闻知后更加嫉恨，又把宗杲充军到广东梅州。但是，宗杲并没有放弃对佛法的追求，更没有放弃反对议和的主张。一天，宗杲忽闻南宋军队与金兵交战大获全胜，即兴作诗一首：“氛埃一扫荡然空，百二山河在掌中。世出世间俱了了，当阳不昧主人翁。”并命跟随僧众诵《华严经》700余部，祝抗金胜利及保国康民。在流放充军的16年间，他始终坚持为身边的参禅僧人讲说公案语录，为求道学佛之人讲说抗御外敌、振兴国家的主张，为保佑国家平安、丛林安宁而以心向佛、默默祷告，以自己力所能及的力量来弘化佛法，为国效力。

一位继承与发展的改革家

从宗杲出家后的表现来看，他从小就是一个很有主见、不人云亦云的出家人。他的师父湛堂禅师曾说“此子他日必能任重致远”，确实是有远见的——后来宗杲成为中国禅宗史上一位杰出的改革家。

宗杲出家后曾参访多位名师，收获也非常的大，但他绝不盲从。他“尝疑五家宗派，原初只是一个达摩，甚么有许多门庭？”他见禅师们传授禅法，又怀疑道：“禅有传授，又怎么是佛祖自证自悟之法呢？”他甚至在见一心想见到的圆悟克勤之前，就打算如果圆悟克勤之禅法仍然让他失望，他将不信有禅，也不再参禅。正是这种敢于怀疑、不唯权威的性格，使他能够对当时各种禅法的弊端加以批判，并提出自己的新的思想和禅法。

他批判“绕路说禅”的文字禅。禅宗的传统本来是不立文字、直指人心的，然而宋代士大夫参禅之风兴起之后，出现了对公案进行解说的文字禅。文字禅的禅师在解说禅时，都是以不点破为原则，不是直截了当，而是辗转地说明，极力

避免说破语中意趣，绕来绕去，所云不知东西，犹如葛藤相互纠缠，牵扯不断，宗杲称其为“葛藤禅”。文字禅让人们执著于在语言文字上下功夫，舍本逐末，见指忘月，更让当时的文人士大夫们把禅法视为把玩之物、当作文字游戏。

他批判“一味枯坐”的默照禅。离开了文字禅，有的人又落入了枯守静坐、一念不生的顽空状态，只管静坐，贪执于枯坐，丧失了禅宗“明心见性”的生机活泼，宗杲称之为“邪禅”“枯禅鬼窟”“埋人底坑子”。宗杲认为，默照禅只会使人增加心头的迷雾，虚生浪死，无有了期，永远不能觉悟，不得解脱。

针对当时禅宗这两种主要弊端，大慧宗杲于绍兴四年（1134）前后做了两件堪称惊世骇俗的大事：一是烧毁《碧岩录》刻板，二是大批默照禅。《碧岩录》是文字禅的经典著作，作者正是大慧宗杲的恩师圆悟克勤。他在福建烧毁了《碧岩录》的刻板和大量书籍，使南宋及元朝的前30年不再流行此书。同时，宗杲在许多场合、许多言谈、书著中大批特批默照禅，称其为“邪禅”，称提倡默照禅的禅师为“邪师”。而默照禅的提倡者宏智正觉，却是大慧宗杲的好朋友、好知音。并且，圆悟克勤与宏智正觉在当时都已是非常有名望的大禅师。

宗杲烧恩师著作、批知音观点，其实对事不对人，只是为了革除禅宗弊病，可谓用心良苦。他并不是完全反对文字禅和默照禅，而是在这两种禅法的基础上，加以继承和发展，从而提出了自己的“看话禅”禅法。“看话禅”，也称“看话头”。“看”，本指无声的注视，此指参看，参究。“话”，话头的略称。就话头来说，话指公案，头是要领的意思。所谓看话禅就是从公案古则中拿出一则无意味语，让人不要就意识思维方面去穿凿，而是就此话头大发疑情，专心参究。按宗杲所说，看话头时，逻辑地分为三步：首先“按心”，即把驰求妄想心、好恶欣厌心、思量分别心等统统放在一边；进而把全部注意力集中在一个话头上；然后反复看话头，在看话头过程中，对于话头的含义不得作任何理性思维揣测、不得从语言文字上作文章、不得用挤眉弄眼来暗示，但也不能沉于空寂无知觉的状态中。总之，不能用文字禅、默照禅或其他参禅的方法对待公案话头，看话头是绝虑离相的，当对话头“意识不行、思想不到，绝分别、没理路处，”“无处奈何，伎俩忽然尽，便自悟也”。

大慧宗杲的看话禅，使禅宗确立了一种既能体现慧能禅宗在实际生活中实证最高本体的根本精神，又让普通一般人也能遵循的具有普遍适应性、规范性的修行方法。使普通人在实际生活中通过参话头这一简单易行的方法获得参悟成为可能。这是继承并发展了慧能禅宗“明心见性、直指人心”的精神，因而被称为“临济再兴”。看话禅在中国禅宗史、佛教史上具有非常重要的地位和意义，对后世产生了巨大而深远的影响。

一位传道授业的大宗师

在宋代以后辈出的禅僧中，无一人能比大慧宗杲对后世之影响大的。其浸透人心之深，几乎空前绝后。故《僧宝正续传》的作者祖琇称赞他说：“凡中夏有祖以来，彻法源，具总持，比肩列祖，世不乏人。至于悟门广大，肆乐说无碍辩才，浩乎沛然，如大慧禅师，得非间世者欤，盛矣哉……迨其去世未几，道价愈光，法嗣日盛，天下学禅者，仰之如泰山北斗云。”

大慧宗杲因提倡“看话禅”，由此道法隆盛，径山寺名声也远播四方，“法席之盛冠于一时，百舍重趼，往赴惟恐其后至无所容，乃建千僧大阁以居之，凡二千余众”。宗杲第二次住持径山时，虽年事已高，但传道授业、接引后进从未懈怠，所记载，“嗣其法者八十有四人”，也就是说正式弟子有84人，著名者有思岳、德光、悟本、道谦等，而追随者不计其数。

宗杲的看话禅及声望还对南宋朝廷统治者产生了很大影响，不仅使丞相张浚两次推荐他住持径山寺，还让宋孝宗亲自召见请教禅学。乾道二年（1166），宋孝宗偕宋高宗、显仁皇后上径山，御书“径山兴圣万寿禅寺”，径山寺成为朝廷最重要的皇家寺院，淳熙十年（1183），宋孝宗赐自注《圆觉经解》藏于径山西阁，改名“圆觉阁”，陆游撰《圆觉阁记》。嘉定年间（1208—1224）朝廷评定禅院“五山十刹”，径山寺居首。

“径山茶宴”是日本茶道之源，现已列为国家非物质文化遗产。大慧宗杲对径山茶宴的形成也具有非常重要的作用。由于宗杲的名气、影响很大，许多有名僧人、宫廷显贵、社会名流、文人墨客纷纷慕名而来，径山寺经常举行用以招待来山高僧及名流的“茶宴”。朝廷也多次在径山寺举办茶宴来招待有关人士，进行社交活动。每年春季，僧侣们也经常在寺内举行茶宴，坐谈佛经。茶宴常在寺内由大慧宗杲所建的明月堂举行，并逐渐将茶宴形成为一套颇为讲究的严格程序和郑重的仪式。因此，“径山茶宴”逐渐名扬天下。并且，大慧宗杲作为圆悟克勤的嫡传弟子，从圆悟克勤那里秉承“茶禅一味”的主张，对于径山禅茶文化的发展，以及以后的远传日本，奠定了坚实的基础。

大慧宗杲一生留下的著作也是很多，有其自著《正法眼藏》六卷，弟子们汇编的《大慧普觉禅师语录》三十卷、《大慧普觉禅师宗门武库》一卷、《大慧普觉禅师普说》五卷、《大慧普觉禅师书》二卷，以及《大慧普觉禅师法语》三卷等。另有其门人祖咏编撰《大慧禅师年谱》一卷，记载了大慧宗杲一生的行履事迹。

还有《大慧普觉禅师书》(简称《大慧书》)是大慧宗杲指导士大夫弟子学佛参禅的六十多篇书信集,是被后人推崇的研究大慧宗杲思想的重要资料。

大慧宗杲的“看话禅法”,史称“大慧派”或“大慧禅”,其影响巨大,成为佛门的一种流行禅风,历经元、明、清,以至今天而不绝。现在国际上还有许多国家的学者和爱好者还在研究、参修“大慧禅”。大慧禅是中国祖师禅中的奇葩,且是唯一能震撼当代知识分子思想之禅法。大慧宗杲的爱国忠义思想、儒释一致思想、改革发展精神及其“看话禅法”,影响深远,延绵至今,不仅在中国禅宗史上占有重要地位,也是径山、余杭的宝贵财富。

径山与日本禅宗文化研究

JINGSHANYURIBENCHANZONGWENHUA YANJIU

无准师范与圆尔辨圆的交往

法 缘

内容提要：无准师范（1178—1249），南宋临济杨岐派著名高僧，五山之首径山寺第三十四代住持，被称为是南宋中日佛教文化交流史上里程碑式的人物，在其门下求法的日僧有宋以来最多，他对日本社会、文化的各个方面，尤其是对禅宗产生了极大的影响，以至有所谓“日本禅系中三分之一为无准法孙”之说。圆尔辨圆（1202—1280）就是无准门下知名的日僧之一。他在无准门下参学长达六年之久，与无准建立了深厚的情谊。无准师范与圆尔辨圆两人之交往也为中日佛教文化交流谱写出一段美妙的乐章。

关键词：无准师范 圆尔辨圆 径山寺 东福寺

作者简介：法缘，闽南佛学院讲师。

南宋时期，中日的佛教文化交流多为僧人主导的非官方正式交往，而由僧人主导，并继唐朝之后再次达到高峰。南宋时期，中国禅宗盛行，大量日僧入宋于中国江浙一带参访名师，学佛参禅。径山寺位于江浙丛林五山之首，成为日僧参访的重要道场。南宋临济杨岐派著名高僧无准师范为径山寺第三十四代住持，被称为是南宋中日佛教文化交流史上里程碑式的人物，在他住持径山寺的绍定五年（1232）到淳祐八年（1248）期间，已知有19名日僧入宋，其中10名日僧曾明确在无准门下参禅求法。^①有宋一代，嗣法无准的日本弟子数量之多可谓是创纪录空前绝后的，以至有所谓“日本禅系中三分之一为无准法孙”之说。他对日本社会、文化的各个方面，尤其是对禅宗产生了极大的影响。圆尔辨圆就是无准门下知名的日僧之一，他在无准门下参学长达六年之久，与无准建立了深厚的情谊。

^① 在无准门下求法的10位日僧是：圆尔辨圆、神子荣尊、性才法心、随乘湛慧、无外尔然、琳上人、一翁院豪、印上人、妙见道佑、悟空敬念。参见（日）木宫泰彦著、陈捷译：《中日文化交流史》之《南宋时代入宋僧一览表》，（台湾）华宇出版社1985年8月版，第178—189页。

回国后也与无准时常互通书信，更是谨记无准的教诲，以东福寺为中心大力弘临济杨岐派禅法，成为日本临济宗杨岐派的始祖，继荣西之后，促进了临济宗在日本的确立。除了传禅之外，圆尔还被称为“日本宋学传入的第一人”，^①在日本积极传播宋学。他还将宋朝的茶及茶礼、诗文、书法、绘画、寺院的建筑、碾茶以及面粉、面条的制作等也传入了日本。他对宋文化在日本的传播和发展，起到了不可估量的作用，使得宋代先进灿烂的思想文化成为后世日本思想文化的重要源泉之一，为后世日本五山文学的创立奠定了基础。圆尔对日本佛教及文化有着举足轻重的影响与贡献，他在日本宗教发展史上留下了辉煌的一页。圆尔在日本禅宗发展史乃至佛教、文化史上都有着重要的地位。当然，他的辉煌与其师无准师范是分不开的。无准师范与圆尔辨圆两人之交往为中日佛教文化交流谱写出一段美妙的乐章。

一、中日佛教文化交流的代表人物——无准师范

无准师范是南宋时期佛教界泰斗，临济杨岐派中心人物，中日文化交流史上的代表人物。他对临济杨岐派在南宋的兴盛以及日本禅宗的发展都有着巨大的贡献与深远的影响。被日本临济宗相国寺派管长称为是：“日本禅宗史上不可忘却的人物。”^②

无准师范(1178—1249)，名师范，号无准，俗姓雍氏，四川梓潼(绵州梓潼县治)人。9岁就随阴平山道钦禅师出家，天资聪慧，过目成诵，而又喜阅宗门(按：禅宗)语要。光宗绍熙五年(1194)受具足戒，翌年在成都从名尧修禅，颇有心得。六年后离开四川，至荆南、江苏镇江等地遍参知识。之后又前往宁波育王山参秀岩师端、佛照德光光(1121—1203)。时年20岁，因为贫穷，无钱剃发，被人称为“乌头子”。师范后来又到了杭州参灵隐寺松原崇岳(宋代临济宗杨岐派僧人)并往来于南山之净慈寺入充肯之堂室，栖止六年。继而至吴门谒万寿无证修，时临济宗杨岐派高僧破庵祖先住苏州西华秀峰，往依之。不久，又至常州(今属江苏)华藏寺师事宗演，居三年，复还灵隐。时破庵居第一首座，一日斋罢，师范陪同祖先禅师游观石笋庵。庵中道者向祖先禅师请益问：“胡孙子(按：猢猻子指猿猴)捉不住，愿垂开示。”破庵回答道：“用捉他作甚么？如风吹水，自然成纹。”

①(日)西村天因：《日本宋学史》大阪：杉本梁江堂1909年9月版，第23—24页。

②(日)有马赖底着、刘建译：《禅僧的生涯》，中国社会科学出版社2000年9月版，第92页。

师范当时侍立在旁，听了破庵与道人这番问答，随即豁然大悟，平生所有疑情此时豁然贯通，冰消瓦解。^①这就是禅宗所说的明心见性，大彻大悟。

虽说师范只是听了破庵与道人的问答而顿时开悟，但这恐怕跟平时遍参诸禅德长期修习已经打下了很好的根基有关吧。师范后来嗣法破庵祖先，一直都随侍在师父身边。待破庵圆寂后，师范曾住持过四明之梨洲、明州之清凉，后又移住镇江焦山普济寺、雪窦山资圣寺、育王山广利禅寺等名刹，兴禅布道。至理宗绍定五年（1232）奉诏住持五山之首的径山兴圣万寿禅寺，普为径山第三十四世住持。径山寺是入宋日僧前往参访最多的名刹。

径山兴圣万寿寺，中国人习惯称为“径山寺”。此寺与日本禅宗的关系也最为密切，日本人称其为“万寿寺”。径山，地处南宋首都临安府西北约70华里，因径通天目山而得名，为天目山支脉，山有东西二径，东径通余杭城，西径通临安城，故又名“双径”或“径坞”。沿东径拾级而上五里，便见庄严肃穆的“径山寺”。寺院最初由唐代宗时的法钦和尚（714—792）始建，法钦又名道钦，为独立于禅宗南、北二宗之外的牛头宗鹤林玄素（668—752）的弟子，法钦曾被代宗皇帝诏进京，赐“国一”之号。^②之后，此寺历经百丈等几代住持，但寺宇破败，仍然一蹶不振。直到南宋绍兴七年（1137），临济宗杨岐派高僧大慧宗杲奉旨住持此寺，大力提倡看话禅，此寺才见兴盛。宗杲曾两度住持径山，倡导临济宗旨，在他住持期间，使径山声誉鹊起，当时前来求法的僧众多至1500余人，以至于僧堂都容纳不下，而另建千僧阁，^③可见当时的盛况。宗杲之后，径山寺被定为五山之首，成为“东南第一禅院”。^④作为官寺，前往径山的住持，就都是由官方委派，在整个宋代径山的住持当中有五位得到了宋帝的赐号，^⑤孝宗时还曾幸游径山，并御笔亲书“径山

①《无准师范语录》卷六又名《无准和尚奏对录》，其中载有槃无文撰《径山佛鉴禅师行状》，以上参见槃无文撰《径山佛鉴禅师行状》《续藏经》第121册，（台北）新文丰出版社1976年版，第278页上。

②（明）宋奎光：《径山志》卷一《列祖》之《大觉国一贞元祖师》，（台北）明文书局1980年版，第70页。

③（明）宋奎光：《径山志》卷七《碑记》之《千僧阁记》，（台北）明文书局1980年版，第635页。

④转引自俞清源编著：《径山史志》，浙江大学出版社1995年版，第28页。

⑤宋代得到赐号的有：大慧宗杲、别峰宝印、佛照德光、大圆佛鉴、无准师范等，参照（明）宋奎光《径山志》卷一《列祖》之《佛日大慧禅师传》第139页；卷二《列祖》之《别峰宝印禅师传》第168页；《佛照德光禅师传》第175页；《大圆佛鉴虚谷陵禅师传》第238页；《佛鉴无准师范禅师传》第187页。见（明）宋奎光《径山志》，（台北）明文书局1980年版。

兴盛万寿禅寺”之匾额，^①可见此寺之地位自非一般寺院所能比。

无准师范由朝廷派遣入住此寺，倡导临济杨岐派禅法。由于师范的威望，在他住持径山期间，使径山法席之兴盛达到了顶点，是自宗杲以后无可比者。如《增续传灯录》卷三中所说：

居径山二十年，储峙丰积，有众如海。虽丙丁火厄，而旋复旧观，号法席全盛。^②

宋理宗（1225—1264）听闻其名，召入宫中说法，并赐佛鉴禅师之号。还赐赠金银、绢帛、珠宝等甚厚。此外，又赐予寺内僧众银绢财宝，所赐之丰，为前代所未有。^③此时师范之名，如日中天，声闻海内外，有“天下第一宗师”之号^④。径山也成为南宋佛教界的中心，是各方瞩目的禅门要地，正所谓“是以天下之士归之如市”，^⑤“学者指双径为道之所在而追趋之，犹夕阳之浣”^⑥就表明了这一点。对于无准师范及径山的盛名，入宋日僧自然有所闻，因此慕名前去参访的不乏其人。当时前往径山参学的日僧非常之多，除了圆尔辩圆之外，诸如神子荣尊、性才法心、随乘湛慧、妙见道佑、悟空敬念、一翁院豪、觉琳等都曾入居径山，继承了无准师范的法统。^⑦前往径山求法的日僧络绎不绝，就整个宋代来说，到径山求法的日僧也是创纪录的多，以致于无准师范门下的高足无学祖元（1225—1286）在赴日本传禅时说：“老僧虽在大唐，与日本兄弟同住者多。”^⑧可以想象，

①（明）宋奎光：《径山志》卷十二《殿宇》之《径山兴圣万寿禅寺》，（台北）明文书局1980年版，第1005页。

②（明）文琬集：《增集续传灯录》卷三，《续藏经》第121册，（台北）新文丰出版社1976年版，第786页下。

③《无准师范语录》卷六之槃无文撰《径山佛鉴禅师行状》，《续藏经》第121册，（台北）新文丰出版社1976年版，第278页中。按：槃无文即是无文道槃（？-1271）。

④（日）虎关师炼：《元亨释书》卷七《辨圆传》，《大日本佛教全书》卷六十二《史传部》，铃木学术才团1972年版，第102页中。

⑤《无准师范语录》卷六之槃无文撰《径山佛鉴禅师行状》，《续藏经》第121册，（台北）新文丰出版社1976年版，第279页中。

⑥（日）铁牛圆心编、岐阳方秀校正：《东福开山圣一和尚年谱》，《大日本佛教全书》第95册，佛书刊行会1912年7月版，第139页上。

⑦ 参见木宫泰彦着、陈捷译：《日中文化交流史》之《南宋时代入宋僧一览表》，（台湾）华宇出版社1985年版，第178—189页。

⑧（宋）无学祖元：《佛光国师语录》卷六，《大日本佛教全书》卷四十八《禅宗部》，铃木学术财团1971年版，第111页下。

当时在无准师范门下的日僧之多。

无准在住持径山二十余年，法门鼎盛，一时海众云集，四方学者纷拥而至，盛况空前，师范被誉为南宋末期临济禅门之中兴人物。其寺虽两度遭火，但是在师范的感召下，旋复旋兴，“寺宇崇成，飞楼涌殿，如画图中物矣”。^①南宋理宗淳祐八年（1248），师范于径山明月池上筑室自居，名曰“退耕”。^②同年三月十五日，书遗表及遗书十余种，三天后示寂。有《无准师范禅师语录》六卷行于世。

嗣法弟子有雪岩祖钦（？—1287）、高峰原妙（1238—1295）、弘法天目山而名闻于世的中峰明本（1263—1323），以及千岩元长、大拙祖能、万峰琦禅师（1592—1673）。另外前往日本弘法的无学祖元和兀庵普宁（1197—1276）也都是无准的高足，他们到日本分别创立了佛光派和宗觉派。事实上，有“古来日本禅宗二十四派中三分之一为无准的法孙”^③之说，无准门下日本的禅系最为繁荣。除了佛光派和宗觉派，还有圆尔辨圆的圣一派，乃至赴日的灵山道隐嗣法无准门下的雪岩祖钦，其法系称为佛慧派，大休派开山大休正念（1215—1289）、无象派开山无象静照（1252—1265）嗣法于无准门下石溪心月（？—1255），大应派开山南浦绍明（1235—1308）从无准门下虚堂智愚（1185—1269）受法。所以无准门下繁花似锦，其法系在整个日本禅系中最为繁茂、影响也最大。但其中首推还要属于圆尔辨圆对日本佛教影响与贡献最大。

二、人宋求法日僧的佼佼者——圆尔辨圆

中日两国的佛教文化交流，虽然在公元6世纪左右就展开了，到隋唐的时候达到中日佛教文化交流的高峰。但从日人木宫泰彦《中日文化交流史》一书中所载《遣唐留学生一览表》^④来看，当时到中国的日僧，多是去长安求法，或是参礼天台山和五台山的较多。而到了宋代特别是南宋的时候，到江浙一带参访的日

①《无准师范语录》卷六之槃无文撰《径山佛鉴禅师行状》，《续藏经》第121册，（台北）新文丰出版社1976年版，第278页下。

②《无准师范语录》卷六之槃无文撰《径山佛鉴禅师行状》，《续藏经》第121册，（台北）新文丰出版社1976年版，第278页下。

③转引自俞清源编著：《径山史志》，浙江大学出版社1995年版，第30页。

④木宫泰彦着、陈捷译：《中日文化交流史》之《遣唐留学生一览表》，载《世界佛教名著译丛》第49册，（台湾）华宇出版社1985年8月版，第3—24页。

僧就多了起来。因为在中国南宋的时候禅宗特别的盛行，正如铃木大拙先生所说中国的禅宗“发达于唐代而繁荣于宋代”。^①的确中国禅宗，历经唐末五代、北宋以后却日益昌盛起来，到了南宋已达到烂熟的时期，禅宗在南宋成为佛教的主流，并几乎成了佛教的代名词。因此禅宗便成为入宋日僧学习的首选目标，这乃是当时必然的趋势，也由此在南宋时才有许多日僧入宋求法。据木宫泰彦《中日文化交流史》中所载《南宋时代入宋僧一览表》统计，当时入宋求法的日僧有109人，^②而圆尔辨圆就是其中的佼佼者之一。

圆尔(1202—1280)又名辨圆，字圆尔，世以字行。俗姓平，骏河(今静冈县)人。天资独厚，聪辩过人，5岁的时候就投久能山尧辩(生卒年不详)之室，学习俱舍。12岁学习天台之教，15岁列席天台止观讲义，当讲师讲到“故四谛外，别立法性”处，一时困窘，语无伦次，这时15岁的小圆尔走到前面，道出了完整的解释，语惊四座。^③18岁时，在三井的圆城寺(位于滋贺县)落发，专心研习天台教学。后来又赴南都奈良的东大寺登坛受戒，后又到京都学习儒家等外学典籍。他当时可谓是深究教内外之理，是一个知识渊博的僧人。但他好像并不满足于这些，认为所学的这些教内外典籍于生死毫不相干，只如尘沙，没有真正的价值，如《圣一国师年谱》中说：

一日自思，以我比年学大小乘，究权实教，但增知解而已，于生死大事，何益之有？吾闻野州长乐寺，有荣朝者，非啻传持三部密法，而也受禅戒，听教外别传之道，知识非遥，何滞此邪？^④

于是离开三井圆城寺，前往上野(今群馬县)长乐寺荣西禅师的高徒荣朝禅师，随荣朝参究禅法。荣朝曾随由中国归来的入宋僧荣西修密学禅，开创了长乐寺，在关东举扬禅风，闻名一世。圆尔当时慕名前去拜访，这是毋庸置疑的，但更有可能的是他当时在日本四处求学的时候，对禅宗已经有所闻，所以才发出“虽

①(日)铃木大拙：《禅与儒教在日本》，张曼涛主编《现代佛教学术丛刊》第81册之《中日佛教关系史研究》，大乘文化出版社1978年版，第359页。

②参见木宫泰彦着、陈捷译：《中日文化交流史》之《南宋时代入宋僧一览表》，(台湾)华宇出版社1985年版，第178—189页。

③铁牛圆心编、岐阳方秀校正：《东福开山圣一和尚年谱》，《大日本佛教全书》第95册，佛书刊行会1912年版，第131页上。

④同上，第130页下。

居讲肆,虽究大小权实之教,但徒算沙而已”^①的感叹,于是自己主动去参访禅德,从荣朝学教外别传之旨。

事实上关于禅宗,早在唐朝的时候,就由道昭^②、道睿^③、最澄^④、圆仁^⑤、慧萼^⑥、义空^⑦等人传入日本,但始终未兴盛起来。之后,睿山的觉阿(1143—1182)偕同法第金庆(生卒年不详)于南宋干道七年(1171,日承安元年)入宋,继承杭州灵隐寺佛海慧远(1103—1176)的法统回国,^⑧乃至摄津三宝寺的大日能忍将自己所悟心得遣弟子练中、胜辨二僧入宋,于明州育王山的佛照(拙庵)德光(1121—1203,宋代临济宗大慧派僧人)印证,^⑨说明这时候禅宗在日本已渐渐吸引人们的耳目。禅宗在日本较为人所知是在荣西回国之后,荣西曾两度入宋求法,嘉熙二年(1191,日建久二年)回国,于博德修建圣福寺、在镰仓开创寿福寺、在京都创建建仁寺,大力弘扬禅宗,虽然当时因迫于以天台宗为首的旧佛教的势力的种种干扰,其举扬禅宗,困难重重。^⑩一直未能根深蒂固,全面展开。但由于他不屈不挠的努力,终于使得禅宗为更多的人所知。

① 虎关师炼:《元亨释书》卷七《辨圆传》,《大日本佛教全书》卷六十二《史传部》,铃木学术才团1972年版,第102页中。

② 虎关师炼:《元亨释书》卷一《道昭传》,《大日本佛教全书》卷六十二《史传部》,铃木学术才团1972年版,第70页下—71上。

③ 东大寺沙门凝然述:《三国佛法通缘起》卷上《禅宗》,《大日本佛教全书》第101册,佛书刊行会1913年版,第105—106页。

④ 虎关师炼:《元亨释书》卷一《最澄传》,《大日本佛教全书》卷六十二《史传部》,铃木学术才团1972年版,第72页上—75页上。

⑤ 虎关师炼:《元亨释书》卷三《圆仁传》,《大日本佛教全书》卷六十二《史传部》,铃木学术才团1972年版,第82页下—84页中。

⑥ 虎关师炼:《元亨释书》卷十六《慧萼传》,《大日本佛教全书》卷六十二《史传部》,铃木学术才团1972年版,第149页上。

⑦ 虎关师炼:《元亨释书》卷六《义空传》,《大日本佛教全书》卷六十二《史传部》,铃木学术才团1972年版,第98页中—98下。

⑧ 虎关师炼:《元亨释书》卷六《觉阿传》,《大日本佛教全书》卷六十二《史传部》,铃木学术才团1972年版,第98下—99页上。

⑨ (日)师蛮:《本朝高僧传》卷十九《摄州三宝寺沙门能忍传》,《大日本佛教全书》第102册,佛书刊行会1913年版,第273页上。

⑩ 据虎关师炼《元亨释书》卷二《荣西传》记载,荣西在回国后弘扬禅法受到以天台宗为首的旧佛教势力的种种干扰,困难重重。如他在竺前(今福冈县)传禅时,有僧良辨怂恿比睿山僧众告朝廷,禁止荣西传禅,还遭到流放。参照虎关师炼《元亨释书》卷二《荣西传》,《大日本佛教全书》卷六十二《史传部》铃木学术才团1972年版,第75页下—77页下。

继荣西之后，道元与其师明全（1184—1225）于嘉定十六年（1223，日贞应二年）入宋求法，嗣曹洞宗天童长翁如净（1163—1228）之法，回国后在越前（今福井县）创永平寺弘扬曹洞禅法。^①道元和荣西一样虽在弘扬禅法时都受到旧佛教势力的迫害^②，但在他们竭力弘扬禅宗的影响下，最终还是刺激和鼓舞了日本当时的佛教界，使一大批僧人对禅宗产生了兴趣，所以纷纷入宋求法，圆尔也应该是其中之一，他在还没入宋朝的时候就对禅宗产生了兴趣，所以最终辞别荣朝，决意入宋求法。

圆尔乘船从日本平户津出发，经十多天就到达了南宋的明州。先到明州景德律院听善月律师讲戒律，又到天童山参曹源道生的弟子痴绝道冲（1169—1250）。痴绝道冲，四川武信人，得法于曹源道生后，历任将山、雪峰、天童、育王、灵隐、径山等名山大刹的住持。圆尔入宋参访的时候，他正好住持天童山景德禅寺，弘扬禅法。参访痴绝道冲后，圆尔又到杭州天竺从天台耆宿柏庭善月（1149—1241）学天台教法，柏庭善月将自撰《首楞严经疏》《楞伽经疏》《圆觉经疏》《金刚经义疏》四经疏钞及天台宗宗派相承之图授与圆尔，但圆尔并未在他身边久留，而是又赴南屏山净慈寺参访笑翁妙堪（1177—1248，为大慧宗杲的弟子）、灵隐寺石田法熏（1171—1254，破庵的弟子），往来于此二寺之间。^③圆尔在灵隐寺的时候正逢无准师范的弟子退耕德宁在此寺任知客，他见圆尔志向不凡而对他说道：“辇下诸名宿，子已参遍，然天下第一等宗师唯无准师范耳，子何不承顾盼乎？”^④圆尔即赴径山参访无准师范，并最终获其印证，成为第一个师承径山的日僧。

① 《续群书类丛》第九辑上《传部》卷二百二十五《永平寺三祖行业记》，（东京）续群书类丛完成会 1958 年版第 282—286 页下。

② 据日本天台宗僧光宗撰《溪岚拾叶集》卷九所载，道远回国后在深草观音导利院兴圣宝林禅院（简称兴圣寺）弘禅时，曾撰有《护国正法义》一书，在宽元元年（1243）将之上奏朝廷，说自己所传禅法可以护国。比睿山僧众闻此，强烈反对，通过当时朝廷中的僧官判定道远的禅法“不依佛教”，是小乘声闻、缘觉二乘中的缘觉见解，予以排斥，最后把兴圣寺破坏，并驱逐道远。见《大正新修大藏经》卷七十六，第 539 页下—540 页上。

③ 以上参照铁牛圆心编、岐阳方秀校正：《东福开山圣一和尚年谱》，《大日本佛教全书》第 95 册，佛书刊行会 1912 年版，第 132 页上。

④ 虎关师炼：《元亨释书》卷七《圆尔传》，《大日本佛教全书》卷六十二《史传部》，铃木学术才团 1972 年版，第 102 页下。

三、无准师范与圆尔辨圆的交往

圆尔在退耕德宁的建议下，遂赴径山拜访无准师范，无准一见即获器许，随侍左右。《圣一国师年谱》中说：“尝在径山主掌衣钵，佛鉴不呼侍者，但称尔老。”^①由此可见佛鉴不仅器重圆尔，而且还很尊重他。圆尔得以随侍在无准身边，朝参暮请，学问功夫大为长进。当时在无准门下和圆尔一起的还有断桥妙伦（1201—1261）、别山祖智（1200—1260）、敬翁居简、圻方庵（生卒年不详）、兀庵普宁（1199—1276）、希叟绍昙（1249—1269）、环溪惟一（1202—1281）等人皆法门之龙象，无准门下可谓是群贤毕至，高朋满座。^②圆尔得以常和他们为侣，切磋功夫，所以，终于得以在无准的钳锤下大彻大悟。

（一）无准以临济家风接引圆尔，以慈母之心对其谆谆教诲和勉励

无准师范作为临济杨岐派高僧，其说法颇具临济宗风，“机用迅驶，如击石火、闪电光”^③，《郑思肖集》中《十方禅刹僧堂记》称其接引学人时“孤硬，有恶辣手”，“讲丛林规矩”，“不许看经看册，不许偶语杂事，昼夜趺座，密如列简，尽命参究，咸有觉触”。^④因此无准师范与圆尔师徒之间曾发生过一段耐人寻味的故事，为了启发圆尔悟明心性，无准用了最辛辣的手段锤炼圆尔，这就是“首山竹篴”这则公案。^⑤一天无准向圆尔提出了“首山竹篴”这则公案，此公案曾是首山省念禅师（926—993）在某日向修行僧提出的问题，内容是“首山和尚”，拈竹篴示众云：“汝等诸人，若唤作竹篴则触，不唤作竹篴则背，汝诸人且道，唤做什么。”^⑥

竹篴是禅僧用于举扬佛法时使用的器物，可以看做是个小尺寸的戒尺，禅僧都可纵横自如地操纵使用。首山以这个竹篴为题质问修行僧，其为何物？如果说叫做竹篴，就是拘泥了竹篴这一固定观念，如果说它只是根用竹子做的小棒，暂

① 铁牛圆心编、岐阳方秀校正：《东福开山圣一和尚年谱》，《大日本佛教全书》第95册，佛书刊行会1912年7月版，第129页上。

② 同上，第132页上。

③（宋）圆悟编：《枯崖漫录》卷三，《续藏经》第87册，第38页。

④ 郑思肖著，陈福康校点：《郑思肖集·十方禅刹僧堂记》，上海古籍出版社1991年版，第284页。

⑤ 有马赖底著、刘建译：《禅僧的生涯》，中国社会科学出版社2000年版，第92页。

⑥（宋）普济：《五灯会元》卷十一《首山念禅师法嗣》之《汝州县广教院归省禅师传》，《续藏经》第135册，（台北）新文丰出版社1976年版，第415页下。

且称为竹篋，那还不是竹篋。那样说的话，不免又生出疑问。这里叫做竹篋的东西不是实实在在吗？张口陈述不成，闭口无言也不成，那么到底应当把它叫做什么呢？就是这样一个难题。

为了悟得这则公案，圆尔日日夜夜、深究苦参，怎么也悟不出个道理来。这是因为圆尔长于天台教学和密教，对释迦佛祖的言教总是非常执著，而被其束缚住了。无准之所以敢于把有着这样出身、经历的圆尔纳入门来严加接引、教导，是因为他对这个异国青年禅僧抱有很大的期望。

某日，圆尔照例如此这般地向师父陈述自己对此问题的见解。无准终于手持竹篋发狠把圆尔痛打一顿，直到打倒在地。圆尔在被打得气息奄奄之时，终于豁然大悟。他摆脱了“有无”二字，彻底契悟而达到圆融自如的佳境。关于这段事情，后来圆尔回忆说：

我昔行脚，航海梯山，拖泥带水，遍历南方。当时五髻峰头，不觉撞着这老师，遭依毒手，无回避处。眼上安眉，荡尽生涯。直至如今，无言可说，无理可伸。而今对众，尽底揭翻。举香云：“劫石有消日，此恨九时休！”^①

圆尔经无准这恶辣钳锤的锻炼后大彻大悟，立即焚香感谢师父大恩。无准对圆尔的彻悟大为高兴，随即给圆尔写了认可书，表示祝贺。《圣一国师年谱》中说：“汝学海浩渺，比（按：此）来我竹篋下，一时干枯，他日归本国，必于无涓滴处，横起波澜，竖无胜幢，发挥吾道，须踵从上乃祖遗芳，永利未来际。”^②又曰：“圆尔上人，效善财游历百城，参寻知识，决明己躬大事，其志不浅。”^③

圆尔得到认可后，继续在无准门下修学，嘉熙元年（1237）一日，无准对圆尔说：

道无南北，弘之在人。果能弘道则一切处总是受用处，不动本际而历遍南方，不涉别求而普参知识。如是则非特此国彼国不隔丝毫至于无尽无边香水海，那边更那边犹指诸掌耳。此言吾心之常分，非假于他术。于是信得及见得彻，则

① 虎关师炼：《圣一国师语录》之“无准忌日拈香”，《大日本佛教全书》第95册，佛书刊行会1912年版，第116页下。

② 虎关师炼：《元亨释书》卷七《圆尔传》，《大日本佛教全书》卷六十二《史传部》，铃木学术才团1972年版，第102页下—103页上。

③ 铁牛圆心编、岐阳方秀校正：《东福开山圣一和尚年谱》，《大日本佛教全书》第95册，佛书刊行会1912年版，第133页上。

逾海越漠陟岭登山，初不恶矣。^①

无准这是在开示圆尔，作为道没有国界、没有彼此，假使能这样体认的话就是自他不隔毫端的穷穷无尽法界不可思议之境。无准正是以这种“道无南北”，不分“此国彼国”的态度，对海外学子产生了强大的吸引力和感染力。因此，无准师范成为来华日僧参禅的主要对象。日本著名的禅学史家玉村竹二先生称其“对日本人来说，无准师范是最可亲的”。^②

嘉熙二年（1238），圆尔请僧侣中的著名画家牧溪法常（？—1281）画了一幅无准师范的坐像，请无准题赞。无准题赞曰：

大宋国日本国，天无垠地无限。一句定千差，有谁分曲直。惊起南山白额虫，浩浩清风生羽翼。^③

这种画，在佛教界称为“顶相”。顶相画属于禅画的一种，它就是指禅宗祖师的肖像。在顶相的上面，还有自题赞辞或请其他高僧题赞。^④无准所题之赞无一言半语涉及自己，而是尽力鼓励圆尔，把圆尔比作添翼之虎，希望他如浩浩清风鹏程万里，可谓用尽心机。

嘉熙三年（1239），圆尔欲知晓其师无准的生平出处，于是拜托德如侍者写无准的生平行状。圆尔之所以这样做，是为了预备归国后，被人问起关于师父无准师范之事。德如的生平不明，在《圣一国师年谱》中只是说他俸无准的时间最久，所以能粗知无准生平大概，故应圆尔之请求作了无准的行状给圆尔。^⑤本行状作成于嘉熙三年（1239）八月一日，淳祐元年（1241）正月二十三日，圆尔向无准呈上德如所记行状，无准在其上加上自己的署名。德如所作无准的行状全称为《大宋国临安府径山兴圣万寿禅寺住持特赐佛鉴禅师行状》，现今为东福寺作为重要的文化遗产所珍藏。东福寺还藏有道璨（按：璨无文）撰《径山佛鉴禅师

① 铁牛圆心编、岐阳方秀校正：《东福开山圣一和尚年谱》，《大日本佛教全书》第95册，佛书刊行会1912年版，第132页下—133页上。

②（日）玉村竹二：《五山文学：大陸文化紹介者としての五山禅僧の活動》，（东京）至文堂1955年版，第69页。

③ 铁牛圆心编、岐阳方秀校正：《东福开山圣一和尚年谱》，《大日本佛教全书》第95册，佛书刊行会1912年7月版，第133页上。

④ 杨曾文：《日本佛教史》，浙江人民出版社1996年版，第505页。

⑤ 铁牛圆心编、岐阳方秀校正：《东福开山圣一和尚年谱》，《大日本佛教全书》第95册，佛书刊行会1912年版，第133页下。

行状》，此行状在《续藏经》所载《佛鉴禅师语录》卷六中有收录。

淳祐元年（1241）无准召圻方庵和圆尔。烧香问讯而告之曰：

今夜广泽龙王（径山土地）告汝等二人，化导时至，龙王必不食言矣。圻，汝近日有专使，不得拒辞。尔，汝早归本土，提倡祖道。^①

佛鉴也希望圆尔早日回国，“一一依从上佛祖法式”，^②提倡祖道，“更宜以此道力行，使吾祖之教，在在处处，炽然而兴”^③即回国后按临济宗的宗旨仪规弘布禅法、开示众生。圆尔回国时，作为传法的信物，无准赠以密庵咸杰祖师（1118—1186）的法衣、宗派图和自赞顶相以及《大明录》付之，同门诸友也都作颂相送，以缅怀和鼓励这位异国的僧人。^④圆尔与大众挥泪而别，看来圆尔入宋求法时，结识了很多同参道友，并且与他们情深义重。

圆尔和他的师父无准师范之间也有很深厚的感情，无准在接引学人的手段上虽然峻烈颇有临济宗风，但他待人却风神闲雅，襟度宽广，如槃无文在《径山佛鉴禅师行状》中所说，无准虽声名鼎盛，但平易近人，有教无类，待下甚宽，“不录过、不没善、不受谮愬、不执法厉众”，^⑤是以前来求学的人虽“融火煽虐，万瓦灰飞，虽露坐檐宿，不忍舍去”。^⑥所以无准对圆尔的教诲是严中有慈，精心尽力。圆尔将要回国的时候，无准除了对他殷勤嘱咐之外，还为他写好了回国后初住寺院的匾额，其额曰“敕赐万年崇福禅寺”，^⑦这体现了无准对圆尔一片犹如慈母般的呵护之心。

（二）无准师范与圆尔的书信往来

圆尔回国后，初住博德，即以无准所赐初住寺额名“崇福寺”，圆尔还经常

① 同上页注⑤，第133页下。

② 虎关师炼：《元亨释书》卷七《圆尔传》，《大日本佛教全书》卷六十二《史传部》，铃木学术才团1972年1月版，第103页下。

③ 铁牛圆心编、岐阳方秀校正：《东福开山圣一和尚年谱》，《大日本佛教全书》第95册，佛书刊行会1912年7月版，第135页下。

④ 同上，第134页上。

⑤ 《无准师范语录》卷六之槃无文撰《径山佛鉴禅师行状》，《续藏经》第121册，（台北）新文丰出版社1976年版，第279页上。

⑥ 同上，第279页中。

⑦ 铁牛圆心编、岐阳方秀校正：《东福开山圣一和尚年谱》，《大日本佛教全书》第95册，佛书刊行会1912年版，第134页上。

托商船给无准寄一些东西，并和无准常有书信往来，互相问候。师徒之间的感情十分融洽和深厚。从他们之间的书信，可以知道他们互相往来的情况。日仁治三年（1243，日宽元元年，南宋淳祐三年）圆尔写信给无准，无准回信说：

师范和南手白日本国大宰府崇福寺尔长老：

一别许久，每切驰系，近者收书，且知出应人天之命为世导师，老怀慰喜。既为主法人，当行平等慈以接来学。其常住事物，一一付之知事，略提纲要而已，专于方丈之职。与四众激扬此事也当时时自警，佛法如大海转入转深，不可少怠。使此宗异日大震于乡国，岂不伟哉！山中虽复罗火厄，日来也有成就之渐，无老远念。正续但欠佛殿，也一而经营矣，恐欲知之。佑音二兄在此，过得甚好。佑近来有去向，甚可喜。前日所寄二件信物，一如书中数目领讫，极感道义。便中就以锦法衣一顶，乃前辈尊宿相传者付去，遇说法一披。余宜为大法自爱是祝。

大宋国临安府径山兴圣万寿禅寺住持特赐佛鉴圆照禅师师范和南崇福寺尔长老。^①

无准回复圆尔这封信让人看了有无尽的感动！从中可以看出他对圆尔犹如世间的父对子，慈心叮咛圆尔如何做一名合格的住持，如何以法为本，以道为业。他始终都希望圆尔于日本能弘扬临济禅法。并告知圆尔径山遇火灾之事，径山曾两度遇火，第一次火灾是无准入住后的第二年即绍定六年（1232）。^②无准此次信中提到的径山火灾当是在淳祐三年（1243），^③径山再次遇火灾，径山第二次火灾时圆尔已经回国。圆尔听闻径山遭火灾，立即劝华裔商人谢国明化千板木材给无准作为径山修缮之资。^④无准随即写信答谢圆尔说：

又荷远念，山门兴复重大，特化千板为助，良感道义。……尝闻日本教律甚盛，而禅宗未振，今长老既能竖立此宗，当一一依从佛祖所行，无有不殊胜矣。……录到上堂语要，甚惬老怀。^⑤

① 铁牛圆心编、岐阳方秀校正：《东福开山圣一和尚年谱》，《大日本佛教全书》第95册，佛书刊行会1912年版，第134页下—135页上。

② 《无准师范语录》卷六之槃无文撰《径山佛鉴禅师行状》，《续藏经》第121册，（台北）新文丰出版社1976年版，第278页中。

③ 同上，第278页下。

④ 铁牛圆心编、岐阳方秀校正：《东福开山圣一和尚年谱》，《大日本佛教全书》第95册，佛书刊行会1912年版，第135页上。

⑤ 同上，第135页上。

无准与圆尔的情谊不仅是体现在道法上，而且还体现在生活中，无准对圆尔始终如母子一样的慈悲、细心呵护。圆尔对无准也如子对母一样的依恋，当他从博德崇福寺迁承天寺时，又写信告知无准。无准亲书“承天寺禅寺”及诸堂额、诸牌等大字寄给圆尔。无准在信中还对圆尔说，如诸堂额等大字不能用，将重新写小一点的给圆尔。^①无准可谓是对圆尔极尽细心和耐心！

日宽元元年（1243，日仁治三年，南宋淳祐三年），圆尔又给无准写信，无准回信说：

师范和南，手白承天堂头长老。向曾收书、已尝回答。就（按：旧）有锦法衣壹顶附去，乃是从上诸善知识所传者，翔表付授不妄。且知长老还故国，缘法殊胜，所至响合，更宜以此道力行。使吾祖之教，在在处处，炽然而兴，此为至祝也。便风聊复眷属之意，未间切宜为大法保爱，余不一一。

师范和南白承天寺堂头长老

在这封信里无准依然是勉励圆尔以弘法为要，在日本举扬禅宗。并把“从上诸善知识所传”的“锦法衣”授与了圆尔，此法衣究竟何所指？圆尔回国时，无准曾赠以密庵咸杰祖师的法衣、宗派图和自赞顶相以付之，在这里又提到法衣当不是指密庵咸杰祖师的法衣，应该是临济杨岐派创始人方会禅师（992—约1049）递代传承下来的法衣。因为无准属于杨岐派法孙，为从南岳怀让以下临济第54代传人，^②有这件法衣可能性很大，所以无准在信中说是“从上诸善知识所传者，翔表付授不妄”。《六祖坛经》中曾说“内传法以印心，外传衣以表信”。^③圆尔为异邦之人，回国后举扬临济杨岐派禅法当须此派表信之法衣为证，故寄与圆尔。同时，这也表明无准是将圆尔视为他之后临济杨岐派在日本的传人。圆尔也的确是在日本第一位将临济杨岐派弘扬开的僧人。最早将临济杨岐派传入日本的是觉阿，他入宋师承灵隐寺临济杨岐派高僧慧远之法回国，但因当时禅宗在日本并未为人们所熟悉，所以觉阿回国后没能开宗立派弘扬慧远之禅法，^④因此圆尔便成为日本第一位大弘临济杨岐派禅法的日僧。

① 铁牛圆心编、岐阳方秀校正：《东福开山圣一和尚年谱》，《大日本佛教全书》第95册，佛书刊行会1912年版，第135页上。

② 同上，第134页上。

③（元）宗宝：《六祖坛经》之《行由品第一》，《大正藏》第48册，第349页上。

④ 虎光师炼：《元亨释书》卷六《睿山觉阿》，《大日本佛教全书》卷六十二《史传部》，铃木学术才团1972年版，第98页下。

圆尔在崇福与承天二寺弘扬禅法名声很大，宽元元年，又因同门师兄随乘湛慧^①的介绍而认识藤原实经（又名良实），良实为当时关白藤原道家第二子，其父及兄都非常崇信佛教，对圆尔极为崇信和礼遇，为圆尔在京都东山月轮的别庄，模仿宋朝的径山寺，建立规模等同于东大、兴福二寺的东福寺，正所谓“洪基亚东大，盛业取兴福”，故将新寺命名为“东福寺”，^②迎请圆尔为开山初祖。圆尔马上写信给无准，其大意如下：

圆尔百生幸甚，得获依附法座，随众办道，殊沐慈悲开示方便。自尔以降，时时自警，虽曰本来圆成，也须渐断尘缘，渐除习气，至于无作之作，无功之功，譬如大海转入转深。今年赐法海，百拜启读，怀仰不已。特赐锦袈裟一顶，感激之私，铭篆肌。又弊寺自去岁八月始起，今年一周圆备。此是老和尚道德所及，龙天打供，了辨一大缘事，谨此布覆，伏冀慈亮。^③

从信中来看，圆尔对无准是无尽的感激与崇敬，他也时时牢记师范对他的教诲，不敢有丝毫的怠慢。并告诉无准东福寺修建的进展情况，以免无准挂念。日宽元二年（1244，南宋淳祐四年）无准收到圆尔的信后复了回信，信中说：

印上人来收书，并前一书及包宝塔二领得，甚感不忘，第相去阻远，无由即答，且知自崇福迁东福，住四名刹，安众行道，殊慰老怀！但凭么操守？力弘此道，使一枝佛法流布于日本真不忝为宗乘中人也。长老禅教兼通，又能践履，不患不殊胜，只贵始终一节，介然不改耳，此老僧所望，余无他祝。^④

无准在信中表示对圆尔由崇福迁东福，住四名刹，安众行道感到无限的欣慰，并且再次勉励圆尔要力弘禅道，使禅宗在日本能兴盛起来。而且认为圆尔禅教兼通，若是在弘法时兼倡禅教一致之道，这对于他在本国弘扬临济禅来说将大有利益。

无准与圆尔之间互通书信可谓是相当频繁，从圆尔淳祐二年（1241）回国到

① 随乘湛慧又名随乘坊，曾和圆尔一起于南宋端平二年（1235，日嘉禎元年）入宋求法，并且也是嗣法于无准师范，故和圆尔为同门师兄。他回国后在博德横岳山建寺请圆尔居之，此寺即是圆尔回国初住寺院即崇福寺。参见铁牛圆心编、岐阳方秀校正《东福开山圣一和尚年谱》，《大日本佛教全书》第95册，佛书刊行会1912年版，第134页下。

② 虎关师炼：《元亨释书》卷七《圆尔传》，《大日本佛教全书》卷六十二《史传部》，铃木学术才团1972年版，第104页上。

③ 铁牛圆心编、岐阳方秀校正：《东福开山圣一和尚年谱》，《大日本佛教全书》第95册，佛书刊行会1912年版，第136页下。

④ 同上，第136页下。

无准淳祐九年（1249）示寂之间，他们经常书信往来。几乎每次书信，无准都不忘勤勉圆尔力弘禅道，也需身心念兹在兹不离道。圆尔对于无准的教诲是时时铭记，并依教奉行。无准对圆尔如父对子，圆尔对无准如子敬父，两人感情深厚，令人感动。无准示寂后，圆尔为其主办追忌会，并且圆尔圆寂前还立下遗言，东福寺从不准纪念他的诞辰，后世只许纪念他的中国老师无准师范禅师的诞辰。寺中始终恪守圆尔之命，凡 763 年往矣，历 763 年而不衰，可见师徒之间这段感情之深厚，令人敬仰！

圆尔始终没有忘记恩师对他所寄予的重望，在日本大弘临济杨岐派禅法，声誉鹊起，名振海内外，使临济宗在当时盛极一时。

四、无准师范对圆尔辨圆的影

圆尔从南宋端平二年（1235，日嘉祜元年）入宋求法至淳祐二年（1241，日仁治二年）回国，在无准门下参学长达六年之久，朝参夕问，耳闻目染，深受无准的影响。

（一）体现在致力弘扬禅法上

无准对禅宗事业可谓是呕心沥血，《南宋元明僧宝传》中称赞道：“师居五峰，法席之盛，不下妙喜时也。众多粮少，而重罹回禄，不无奔走四方之劳，想见其曲折。苟非以荷负正宗为心，则安能籛籛若此。”^①这段话就是赞叹无准之所以不辞辛劳曲折的住持径山，就是为了荷负正宗，为了弘扬禅法，使禅法久久连续传承下去，无准一生可谓就是如此的为法忘躯。一生五历道场，^②处处以法为主，以道为重，所以缕缕苦口婆心的劝勉圆尔于日本禅宗不兴之地，“必于无涓滴处，横超波澜，

①（清）自融撰、性磊补辑：《南宋元明僧宝传》卷七《径山无准师范禅师》，《续藏经》第 137 册，第 613 页中。

② 宋宁宗嘉定十三年（1220），师范住持明州清凉寺，传法三年，名声大振。后住持镇江府焦山寺一年，住持庆元府雪窦寺、阿育王寺各三年，道风遍及东南。绍定五年（1232），奉理宗之命住持临安府径山寺，之后，径山寺两度遭遇火灾，师范不辞辛劳，两度重建，使径山规模越旧。参见《无准师范语录》卷六之槃无文撰《径山佛鉴禅师行状》，《续藏经》第 121 册，（台北）新文丰出版社 1976 年版，第 277 页下—279 页下。

竖无胜幢，发挥吾道，须踵从上，乃祖遗芳，永利未来际”。^①而且从上面无准与圆尔互通书信的内容来看，无准几乎每封信都有在勉励圆尔以法、以道为业，于日本弘扬禅法。圆尔时刻铭记着无准这样的教导，终不辜负无准的重托，真的是在无涓滴之水地方操起波澜，于当时禅宗并不兴盛的日本，大弘临济禅。

圆尔以京都东福寺为中心，凭借九条道家等朝廷显贵强有力的支持和保护，更重要的是依靠当时日本朝野对宋代崭新佛教文化的仰慕，以及对临济正宗禅的日益理解和倾倒而大举禅风，逐渐打消了天皇及九条道家对临济禅的疑惑，获得了朝野上下广泛的支持和皈依。这为临济禅打进、根植京城取得了成功。在圆尔及其门下众多弟子的竭力举扬下，使临济宗走向了兴盛，迎来了禅宗兴隆的第一时期，正如《别峰殊禅师行道记》中所述：“日本禅宗之学，自圣一国师唱无准之道于东福，可谓中兴矣。”^②虎关师练《元亨释书》卷七则说：

建久之间，西公（按：荣西）导黄龙之一派，只滥觞而已，建长之中，隆师（按：兰溪道隆）谕唱东壤（按：关东），尚薄于帝乡。慧日（按：圆尔辨圆）道协君相，化洽畿疆，御外侮而立正宗，整教纲而提禅纲，盖得祖道之时者乎！^③

这些都说明了日本禅宗的昌盛，始于圆尔，正所谓“日本禅门之繁昌，由此而始”^④也。圆尔以京都东福寺为中心，并远及九州岛的崇福寺、承天寺、万寿寺和镰仓的寿福寺等，扩大了禅宗在京都及九州岛等地的影响，促进了临济宗在日本的确立。所以圆尔在日本禅宗发展史具有重要的地位。在后来盛行于日本的禅宗二十四派中，除曹洞宗三派外俱属临济，临济宗占有绝对优势。而在临济中，除荣西所传属黄龙派禅法外，余均属圆尔等所传的杨岐派禅法，圆尔辨圆对日本禅宗的贡献可谓是显而易见的了。

（二）重视丛林清规上

无准非常重视推行宋地的丛林规范——《禅苑清规》。中国禅林的清规，最

① 虎关师练：《元亨释书》卷七《圆尔传》，《大日本佛教全书》卷六十二《史传部》，铃木学术才团 1972 年版，第 102 页下—103 页上。

② 《续群书类丛》第九辑下《传部》卷二百三十九《别峰殊禅师行道记》，（东京）续群书类丛完成会 1957 年版，第 674 页上。

③ 虎关师练：《元亨释书》卷七《圆尔传》，《大日本佛教全书》卷六十二《史传部》，铃木学术才团 1972 年版，第 104 页下。

④ （日）无住一圆：《沙石集》卷九，渡边纲也校注《日本古典文学大系》85，（东京）岩波书店 1966 年版，第 395 页。

早有唐代百丈怀海（720—814）所撰述之《百丈古清规》。但到北宋时代古清规已散逸，禅林规则紊乱，而且《百丈古清规》中有很多制度已无法适应日渐庞大的丛林组织的要求，正如宗赜在《禅苑清规》序文中说：“少林消息已是剜肉成疮，百丈规绳可谓新条特地。而况丛林蔓延，转见不堪。加之法令滋彰，事更多矣。”^①所以宗赜在《百丈古清规》的基础上，又从当时禅宗寺院及社会发展的需要出发，编撰了这部《禅苑清规》。其后，此清规便成为宋元期间最为流行且通行于全国禅宗丛林的清规。径山寺作为五山之首，其修行生活自然是依照当时中国禅林的中心规范《禅苑清规》。圆尔在宋六年，深得无准的教导。回国后，自然会遵循其师的嘱托：“今长老既能竖立此宗，当一一依从上佛祖法式”，^②将宋朝禅林规矩、僧堂生活移植到日本。

在无准师范的影响下，圆尔在东福寺创制《东福寺规式》。在《大日本古文书》家わけ第二十《东福寺文书之一》中有《圆尔东福寺规式》，于中说圆尔“以佛鉴禅师丛林规式，一期遵行之，永不退转矣”。^③圆尔在东福寺推行宋地的禅院制度，并依照《禅苑清规》设立寺院的职事制度、法事活动制度以及教育制度等。如在《慧日山东福禅寺耆旧籍》一条中就可以清晰的看到当时东福寺设立了副寺、维那、典座、直岁、首座、藏主、知客、浴司、侍者等僧职。^④

除了东福寺，圆尔在曾住持过的镰仓寿福寺、博德承天寺、万寿寺等寺院也制定了清规。在圆尔之后，清拙正澄（1274—1339，大鉴禅师）为日本禅林制定了《大

①（宋）宗赜：《禅苑清规序》，《续藏经》第111册，（台北）新文丰出版社1976年版，第875页上。

② 虎关师炼：《元亨释书》卷七《圆尔传》，《大日本佛教全书》卷六十二《史传部》，铃木学术才团1972年版，第103页下。

③ 参见东京大学史料编撰所：《大日本古文书》家わけ第二十《东福寺文书之一》之《圆尔东福寺规式》，东京大学1956年版，第83页。

④ 参见东京大学史料编撰所：《大日本古文书》家わけ第二十《东福寺文书之一》之《慧日山东福禅寺耆旧籍》，东京大学1956年版，第301—330页。所谓副寺又称为监院，职责是统理寺院大小事务，凡寺院内一切活动均要负责。维那，主要任务是监督纪律，对寺中所发生的纷争予以调解与处理，维持寺院纪纲。典座，主管大众的饮食。直岁，负责寺院的维修工作。首座，是寺院的表率，大众的榜样，负责举正不如法的事，包括提醒寺院住持应做之事。藏主，掌管藏经佛典，相当于现在图书馆的馆长之职。知客，负责寺中接待宾客。浴司，负责浴室厕所的清洁。侍者，主要任务是照顾住持和尚的生活起居，也可替住持捎口信等。以上这些职事，事实上也都是宗赜《禅苑清规》中所设立的僧职，见宗赜《禅苑清规》卷三、卷四及卷五之僧职的设立。《续藏经》第111册，（台北）新文丰出版社1976年版，第890—902页上。

鉴清规》^①，此规正是在圆尔所传回来的原《禅苑清规》基础上的完善，遂成为后世日本禅林的规范，极大地影响了日本禅林。

（三）倡导三教一致上

中国有宋一代，学者们多将之称为融合型的佛教。^②所谓禅净融合、禅儒融合、儒释道三教融合等，尤其是儒释道三教之融合最为突出，且已成为时代之思潮，特别盛行。如了元佛印（1032—1098）、佛日契嵩（1007—1072）、阐提惟照、大慧宗杲等人都提倡三教一致。如契嵩写《辅教篇》推崇儒家孝道，主张佛儒并重，说“曰佛，曰儒，曰百家，心则一，其迹则异”。^③大慧宗杲也提倡儒佛一致论，他说：“为学为道一也”，“若识得仁义礼智信之性起外，则格物忠恕一以贯之，在其中矣”，^④认为儒佛二教是相通的。

一些与入宋求法日僧关系密切的禅宗高僧如北涧居简（1164—1246）、痴绝道冲、无准师范等人也倡导三教一致，都有很深的儒学修养，无准师范尤为其中的佼佼者。他曾说：“大匠不巧，大儒不学，动辄中方圆，举皆成礼乐。堪笑乡村卖卜人，徒劳钻破乌龟壳。”^⑤又说：“三教圣人，同一舌头，各开门户，鞠其旨归，则了无二致。”^⑥无准师范立足禅宗，致力于将宋学与禅教结合，倡导三教一致。因此在他门下求法的日僧自然也受到熏陶。圆尔在无准门下六年，受无准禅风的熏陶，无疑也是兼三教于一身。且他是第一个有目可查引入宋学著作的日僧。圆尔在回国时曾带回大量的书籍，并且把从宋地带回来的这些书籍的目录编成《三教典籍目录》，不过很可惜，此目录已佚失。但从其法孙大道一以（1305—1370）所编《普门院经论章疏语录儒书等目录》中仍可见圆尔当时带回来的宋学书籍有《晦庵大学或问》《晦庵中庸或问》《论语精义》《孟子精义》《晦庵集注孟子》《五先生语录》等。^⑦

①《大鉴清规》现收于《大正新修大藏经》卷八十一。又称《大鉴小清规》，是清拙正澄东渡日本（1326）后，为适应日本禅林而作。

②魏道儒：《宋代禅宗文化》，中州古籍出版社1993年版，第161页。

③（宋）契嵩：《镡津文集》卷二《辅教篇》中，《大正新修大藏经》卷五十二，第660页上。

④（宋）蕴闻编：《大慧普觉禅师书》卷二十八《答汪状元第二书》，《大正新修大藏经》卷四十七，第932页下。

⑤《无准师范语录》卷五，《续藏经》第121册，（台北）新文丰出版社1976年版，第944页下。

⑥《无准师范语录》卷五，《续藏经》第121册，（台北）新文丰出版社1976年版，第966页上。

⑦东京大学史料编撰所：《大日本古文书》家わけ第二十《东福寺文书之一》之《普门院经论章疏语录儒书等目录》，东京大学1956年版，第102—106页。

圆尔除了将宋学书籍传回日本，而且本人也是身体力行，在传禅之余，也不忘在不同的场所传播宋学。据《元亨释书》卷七《圆尔传》所载，圆尔常引用从宋地带回来的《佛法大明录》为众人讲授。并且曾应幕府北条时赖之请，讲过此录。^①关于《佛法大明录》简称《大明录》，是一部论述禅宗修行和悟道的著作，其中比较集中地论述了三教一致的思想。由南宋宝庆（1226）到绍定（1229）年间奎堂居士所作。全书共二十卷，分为：明心、净行、破迷、入理、工夫、入机、见师、大悟、的意、大用、真空、度人、入寂、化身十四章，外有《篇外杂记》一章。^②其中的《净行》《化身》《篇外杂记》三章，比较集中地论述了三教一致的思想，且在论证三教思想时常引用宋明理学概念和思想。圆尔讲授《大明录》，这可能是日本禅林讲授宋学的最早经筵，有人因此称圆尔为“日本宋学传入的第一人”。^③

无准也曾称赞圆尔禅教兼通，并希望他在弘禅之余可倡导三教一致之论。^④圆尔也正是秉承佛鉴的希望，大力弘扬三教一致之旨。据《圣一国师年谱》记载，日文永五年（1268）日本崛河大相国源基曾向圆尔请教“三教大旨”，圆尔乃述《三教要略》呈之。^⑤日建治元年（1275）龟山道皇诏圆尔入内，说三教旨趣。^⑥从这些活动事迹来看，圆尔果真不负无准所望，一直致力弘扬三教一致之说，他既是一位禅门僧侣，又是一位宋学研究家。他的毕生努力，为把中国宋学传入日本，无疑也起了极为重要的作用。

（四）诗文、书法上

无准师范不仅是一个儒、释、道三教兼通博学多识著名的禅僧，本身也是一个很有诗文修养的人。他有大量的诗文偈颂留世，在《佛鉴语录》第四卷中记录了他所作的拈古有85则、颂古42首、偈颂62首、佛祖赞43篇、自赞23篇、

① 虎关师炼：《元亨释书》卷七《圆尔传》，《大日本佛教全书》卷六十二《史传部》，铃木学术才团编1972年版，第104页下。

② 参见（日）柳田圣山、椎名宏雄主编：《禅学典籍丛刊》第二卷《佛法大明录卷目》，临川书店1999年版，第107页。

③ （日）西村天因：《日本宋学史》，（大阪）杉本梁江堂1909年版，第23—24页。

④ 铁牛圆心编、岐阳方秀校正：《东福开山圣一和尚年谱》，《大日本佛教全书》第95册，佛书刊行会1912年7月版，第136页下。

⑤ 同上，第142页上。

⑥ 同上，第143页下。

小佛事 14 篇、序跋 26 篇，另外还有示参学者的法语 31 篇。^①圆尔深受宋代禅林盛行诗文之风气及其师的影响，在他的《圣一国师语录》中也记载了他大量上堂、小参及开示学人的法语，其中包括举古、拈古、代语等共 38 则，偈颂 16 首，佛祖赞 7 篇，自赞 12 篇。^②如偈颂之《送僧》

秋空如水水如空，衲子兹时活路通。

直向孤峰峰顶上，草庵盘结展家风。^③

佛祖赞之《达摩赞》

折苇渡江人不知，少林九年空面壁。

只履不归西竺干，大虚抹过入东国。^④

自赞之《任渊上座请》

老汉一生坐曲床，乌藤拈起没商量。

机前毫发不存处，偶恍分明独自彰。^⑤

从这些诗偈中可以看出，圆尔具有很深的汉文学功底，在诗文上富有相当的造诣。

圆尔除了自己作诗偈之外，他还将有关诗文方面的书籍带回了日本，如《毛诗》《寒山诗》《东坡长短句》《诗律捷径》《合璧诗学》《说文》《白氏文集》《韩文》《柳文》^⑥等，这些都无疑种下了日本镰仓后期诗文学的根苗，对五山文学的兴起有着巨大的推动作用。

无准师范本身也是个书法大家，其墨迹有“自有寻常墨客、凡夫作家所不能达到的地方”，甚至说有“一字千金”之称。^⑦圆尔在回国时曾带回一些无准师范的墨迹，后来他在博德开创承天禅寺时，师范又寄赠禅院额字等，因此，有不少师范的手迹留存在日本。据《大日本古文书》家わけ第二十《东福寺文书之一》

① 参见《无准师范语录》卷四，《续藏经》第 121 册，（台北）新文丰出版社 1976 年版，第 926—941 页上。

② 参见虎关师炼校纂：《圣一国师语录》，东福寺常乐庵藏本 1930 年 4 月版。

③ 虎关师炼校纂：《圣一国师语录》，东福寺常乐庵藏本 1930 年 4 月版，第 13 页。

④ 同上，第 14 页。

⑤ 同上，第 16 页。

⑥ 东京大学史料编撰所：《大日本古文书》家わけ第二十《东福寺文书之一》之《普门院经论章疏语录儒书等目录》，东京大学 1956 年 3 月版，第 113—116 页。

⑦ 福山岛俊翁编：《大宋径山佛鉴无准禅师》，佛鉴禅师七百年远讳局 1970 年版，第 48 页。

的《佛鉴禅师御笔额字》记载,师范在日本的墨迹有40多种。^①这些牌匾、额字,在圆尔移锡京都的东福寺时,一起移到了东福寺。现在东福寺存有额字十四幅(敕赐承天禅寺、大圆觉、普门院、方丈、旃檀林、解空室、东西藏、首座、书记、维那、前后、知客、浴司、三应),牌匾五幅(上堂、小参、秉弘、普说、说戒)。其中,敕赐承天禅寺、大圆觉和五幅牌匾,共七幅是师范的手笔,其余是师范请南宋一流书法家张即之书写的。除了东福寺保存下来的这十九幅之外,还有几幅流传到了民间,而散落到民间各地师范的墨迹,也被作为国宝或重要美术品而得以珍藏。

受无准的影响,据说圆尔在宋期间就曾向当时著名的“以能书闻天下”的张即之学习书法。^②张即之是南宋时代以擅长书法而名闻天下的书法大家,他擅长于行书,喜欢写大体字。其书结体严谨,笔法险劲,对当时书坛影响很大。他又好写佛经,所以很多禅门僧侣喜欢与之交游,学习书法。从圆尔自笔遗偈“利生方便七十九年,欲知端的佛祖不传”,^③以及东福寺所藏《圆尔请文案》^④等遗迹来看,其书法颇有些像张即之的行书。笔墨之间透露着一种洒脱、任运随缘的禅意。由于圆尔对书法的兴趣,他在回国时也带回了一些有关书法的拓本、书帖等,如《历代法帖》《古人墨迹》^⑤等,这些现都藏于东福寺。

圆尔还为自己提写了很多“自赞”^⑥以及应求法者之请写了很多《法语》^⑦,求法者将圆尔的这些法语与偈颂挂在禅室,称为“挂字”,作为修禅悟道的机缘。他们在体会墨迹所蕴涵的禅的境界的同时,也定会从墨迹中汲取一些书法的妙处。在圆尔传来宋代书法风格的影响下,以五山禅僧为中心的书法流派更是崇拜张即之和苏轼的宋代风格。其后,一山一宁(1247—1317)等僧又将元代风格带进了日本,宋代与元代书法风格就长期流行于日本镰仓以至室町时代。

① 东京大学史料编撰所:《大日本古文书》家わけ第二十《东福寺文书之一》之《佛鉴禅师御笔额字》,东京大学1956年版,第88页。

② 王连起主编:《宋代书法》,(香港)中华商务彩色印刷有限公司2001年印行,第220页。

③ 东京大学史料编撰所:《大日本古文书》家わけ第二十《东福寺文书之一》之《圆尔自笔遗偈》,东京大学1956年3月版,第84页。

④ 东京大学史料编撰所:《大日本古文书》家わけ第二十《东福寺文书之一》之《圆尔请文案》,东京大学1956年3月版,第66页。

⑤ 东京大学史料编撰所:《大日本古文书》家わけ第二十《东福寺文书之一》之《普门院经论章疏语录儒书等目录》,东京大学1956年版,第121页。

⑥ 虎关师炼校纂:《圣一国师语录》,东福寺常乐庵藏本1930年版,第15—16页。

⑦ 同上,第7—11页。

总之，除了以上之外，无准对圆尔的影响可说是全方面的，因为无准在圆尔的心目中是其极为崇敬和爱戴的恩师，圆尔随侍无准长达六年之久，其间无准对他的日日熏陶影响，才有他日后在本土的辉煌和灿烂。圆尔对日本佛教及文化有着举足轻重的影响与贡献，他在日本禅宗发展史乃至佛教、文化史上都有着重要的地位。

结 语

综上所述，无准师范是作为南宋时期佛教界泰斗，临济杨岐派中心人物，中日文化交流史上的代表人物，他对临济杨岐派在南宋的兴盛以及日本禅宗的发展都有着巨大的贡献与深远的影响。有宋一代，嗣法无准的日本弟子数量之多可谓创纪录空前绝后的，以至有所谓“日本禅系中三分之一为无准法孙”之说。圆尔是无准门下求法著名的日僧之一。他于南宋端平二年（1235，日嘉祜元年）入宋求法至淳祐二年（1241，日仁治二年）回国，在无准门下参学长达六年之久，与无准之间有着深厚的情谊。无准虽以辛辣的手段锤炼圆尔，但以慈母之心对其谆谆教诲和勉励。圆尔回国后还经常和无准常有书信往来，互相问候。师徒之间的感情十分融洽和深厚。无准对圆尔犹如父对子般慈悲细心的呵护教诲，圆尔对无准如子对父怀着无尽的崇敬和爱戴。正因为如此，无准对圆尔产生了很深的影响，圆尔受无准的熏陶和影响，不忘无准的再三勉励，以东福寺为中心于日本大弘临济禅法，声动朝野，促进了临济宗在日本的确立。同时，他还在无准重视丛林清规的影响下，创制《东福寺规式》，于日本丛林推行宋地的清规。无准曾称赞圆尔禅教兼通，并希望他在弘禅之余可倡导三教一致之论。圆尔也正是秉承无准的希望，大力弘扬三教一致之旨。由此，也被誉为“日本宋学传入的第一人”。无准师范不仅是一个儒、释、道三教兼通博学多识之人，本身也是一个很有诗文修养以及书法功深的僧人。这些也无形地影响着圆尔，圆尔的诗文和书法也为人们所喜欢和珍藏，这些也为以后五山文学的兴起奠定了基础。无准对圆尔的影响可说是全方面的，正是因为有无准对他的日日熏陶影响，才有他日后在本国的辉煌和灿烂。

石溪心月与日僧无象静照交往考

浙江工商大学日本语言文化学院教授 江静

石溪心月（？—1256？），临济宗松源派僧，掩室善开法嗣。眉山（今属四川）人，俗姓王，家世业儒。出世建康府报恩禅寺，后住建康府能仁禅寺。宋理宗嘉熙二年（1238），住持建康府蒋山太平兴国禅寺，后迁平江府虎丘山云岩禅寺。淳祐六年（1246），应命住持临安府灵隐寺，其间“二塔鼎新，五亭复旧，藏典缺而再备，像设坏而重新”^①。淳祐十年，迁住径山寺，其间受赐“佛海禅师”号及理宗所书“传衣石溪”四大字。宝祐四年（1256）示寂^②。有《石溪心月禅师语录》三卷、《石溪心月禅师杂录》一卷存世。

无象静照（1234—1306），镰仓人，俗姓平。“弱岁出家”^③，师事京都东福寺圆尔辨圆，颇受器许。日本建长四年（1252）来华，先后师从石溪心月、虚堂智愚。咸淳元年（1265）八月归国。回国后，历任博多圣福寺、镰仓净智寺等寺住持，致力于宗风之宣扬。德治元年（1306）五月示寂，世寿七十三，敕谥“法海禅师”。有《兴禅记》《无象和尚语录》二卷行世。其所传法系称为“法海派”、“佛心寺派”，为日本禅宗二十四流派之一。

静照在心月会下习禅四年有余，对于这段经历，《本朝高僧传》《延宝传灯录》《法海禅师行状记》等虽有记载，却颇为简单。本文拟在此基础上，对心月与静照的关系作深入细致的考察。

①《石溪心月禅师语录》卷上，载《卮新纂续藏经》第71册，第41页。

②关于心月示寂的时间，清康熙五年（1666）刊行之《续灯存稿》卷四记“六月初九日示寂”，未记年份。陈垣《释氏疑年录》卷九曰：“宋宝祐二年卒。景定元年刘震孙《序心月语录》谓‘师之没且六年’。”（陈垣：《释氏疑年录》，广陵书社2008年版，第136页）学界多从此说。可是，心月留存在日本的墨迹中，最晚一幅完成于宝祐四年（1256）三月。而且，接任心月任径山住持的偃溪广闻入住径山的时间是宝祐四年，因此，心月示寂的时间应是宝祐四年（1256）六月。

③（日）西隐善金：《法海禅师行状记》，载《续群书类从》第九辑上，第367页。

一

据日本东福寺僧正云泉太极所著《碧山目录》^①记载，静照在入元之前，曾在圆尔辨圆门下求法，圆尔“见之器许”。建长四年（1252），19岁的静照因入宋向圆尔辞行，圆尔“裁数帖，荐之宋国诸耆宿”^②。

圆尔辨圆（1202—1280），骏河国安倍郡（今静冈县静冈市）人。南宋端平二年（1235）来华，历参明州天童寺痴绝道冲、临安天竺寺柏庭善月、净慈寺笑翁妙湛、灵隐寺石田法熏，最后嗣法径山寺无准师范。淳祐元年（1241）三月回国。归国后，历任博多崇福寺、承天寺、京都东福寺、镰仓寿福寺、京都建仁寺，深得朝廷与幕府的尊崇。圆尔辨圆在华七年，主要跟随无准师范（1177—1249）在径山寺活动，作为一代名僧，师范弟子中多有后来享誉禅林的青年才俊，交游者中则不乏高僧大德，圆尔辨圆因此可能在江浙丛林建立自己的人脉。正因如此，在得知静照即将入宋之后，他才有自信为自己赏识的这位弟子写推荐信。在他介绍的“宋国诸耆宿”中，很可能就有时任径山寺住持的石溪心月。

之所以如此推测，首先是因为径山寺作为五山之首，在禅林中地位极高，而且，径山寺又是圆尔曾经修行生活长达六年的地方，是他魂牵梦萦之地。其次，心月不但与圆尔恩师无准师范交情不浅，而且还是圆尔的故交。心月与师范皆承临济宗杨岐派虎丘法系，师范因此称心月为“吾侄”，称自己为“老叔”^③。师范在出任住持之前，“尝请益于掩室先师（按：心月嗣法师）”^④，嘉定十三年（1220）受命住持明州清凉寺之前，曾“拉月石溪同游至瑞岩（按：台州瑞岩寺）”^⑤，主清凉寺之后，亦与心月相伴同游明州鄞县大梅山，并有《十梅颂》相唱和^⑥，可见两人交情颇深。心月在嘉熙二年（1238）受请住持建康府蒋山太平兴国禅寺之前，一度在径山寺挂褡^⑦，而此时的圆尔，正在师范会下参学，两人因此得以相识。

① 室町时代中期东福寺僧云泉太极的日记，始记于长禄三年（1459）正月，结束于应仁二年（1468）十二月，中间有几年记事不全，是研究日本应仁之乱前后社会情况的重要史料。

②（日）太极藏主：《碧山目录》卷1“长禄三年八月三十日”条，载《改订史籍集览》第25册、すみや书房，1969年，第174页。

③《无准师范禅师语录》卷2，载《卮新纂续藏经》第70册，第239页。

④《石溪心月禅师语录》卷中《示清禅人》，载《卮新纂续藏经》第71册，第59页。

⑤《无准和尚奏对语录·径山无准禅师行状》，载《卮新纂续藏经》第70册，第278页。

⑥《念大休禅师语录》，佛书刊行会1914年刊《大日本佛教全书》本，第143页。

⑦《石溪心月禅师语录》卷上：“师于嘉熙二年九月十九日在径山受请。”

基于上述考虑，圆尔很可能建议静照入华后赴径山寺参学。

二

日本建长四年（1252），无象静照“渡海到宋”^①。或许是受到圆尔的影响，静照入华后，“迺参径山佛海禅师”^②，即直奔径山，随心月参禅。

对于这位来自异国的年轻僧人，心月“俾究赵州放下着话”。据《五灯会元》卷四《严阳善信尊者》，善信“初参赵州，问：‘一物不将来时如何？’州曰：‘放下着。’师曰：‘既是一物不将来，放下个什么？’州曰：‘放不下，担取去。’”善信于言下大悟^③。为帮助静照早日参透此则公案，心月书有一则法语赠与静照。法语内容收录在《石溪心月禅师语录》卷后所附“新添部”中，题为“示无象”^④。而此则法语的手稿断简，则保存在日本京都北村文华财团手中，1961年被日本政府指定为“重要文化财”。兹录法语内容如下：

静照禅者过海访此未久，动容瞬目，吐露不凡，因作颂见示，可敬。倘跂步前哲，不患不与之把手同行也。^⑤

僧问赵州：“一物不将来时如何？”州云：“放下着。”僧云：“一物不将来，放下个什么？”州云：“放不下，担取去。”僧大悟于言下。且道那里是这僧悟处？试着意看去，切不必理会得与不得，宜以悟为则。所谓不患不与前哲把手同行，当立地以待构取。照宜勉之。

乙卯孟冬，径山老比丘心月。

所谓“乙卯孟冬”，是指宝祐三年（1255）十月。在这则法语中，心月试图通过“赵州放下”这则颇为著名的公案，帮助静照放弃理会“得与不得”，远离一切对立执著，进入无分别的最高悟境。静照在参究此公案之后，自觉有所悟，

①（日）西隐善金：《法海禅师行状记》，第367页。

②（日）西隐善金：《法海禅师行状记》，第367页。

③（宋）普济着，苏渊雷点校：《五灯会元》卷四，中华书局1984年版，第243页。

④《石溪心月禅师语录》卷下《示无象》，载《卮新纂续藏经》第71册，第70页。

⑤ 此前内容断简不存，此后内容据田山方南《续禅林墨迹》（日本思文阁出版社1981年版）上卷第32号图版录文，与《石溪心月禅师语录》中的文字略有不同。

“一日入室，方呈见解，被溪一掌，当下大悟”^①。处在悟道临界点上的静照因心月的一个巴掌而茅塞顿开，实现顿悟。顿悟后的静照“冲口呈一偈，石溪印其所证也”^②，这冲口而作之的偈，恐怕就是收录在《无象和尚语录》中的如下内容：“僧问赵州：‘一物不将来时如何？’州云：‘放下着。’元无一物带将来，担不起时眼豁开，海上闲游知己少，一蛇一虎却忘怀。”^③静照因此得到心月的印可。此外，在《无象和尚语录》卷首，亦录有心月的上述法语，可见静照受此法语影响颇深。

三

静照法孙、京都佛心寺长老敬中称静照为“平氏赖公近族也”^④，也就是与北条时赖有亲缘关系。

北条时赖（1227—1263），日本镰仓幕府第五代执权，名义上辅佐将军处理政务，实际上掌握幕政大权。时赖笃信佛法，先后随圆尔辨圆、赴日宋僧兰溪道隆参禅求法，最后因得到赴日宋僧兀庵普宁的点化而开悟，康元元年（1256）在镰仓最明寺出家，弘长三年（1263）卒于最明寺北亭，对禅宗扎根日本起到十分重要的作用。

静照在来华之前，与时赖颇有交情，来华之后，亦常会忆起时赖，所谓“每思清容，何日淡（按：当为谈）对，以倾寸怀”，在得知年长自己仅七岁的时赖突然辞世之后，静照十分悲伤，所谓“忽承讣音，痛心疾首，使人如痴，凝望海东，吞声堕泪，但遗深恨而已”^⑤。

宝祐二年（1254），也就是静照到径山后的第三年，一日，他正与师兄大休正念“聚道说家里事”，“平将军时赖之请简至矣”^⑥。既言“请简”，应该是邀约信，最有可能是邀请径山僧人赴日传法之信函。至于邀请的对象，因文献中并无记载，我们不得而知，或许，时赖心中也无确切的目标吧。静照在为时赖写的悼

①（日）元师蛮：《本朝高僧传》卷21《静照传》，第305页。

②（日）太极藏主：《碧山目录》卷1“长禄三年八月三十日”条，第174页。

③《无象和尚语录》卷下，载玉村竹二编《五山文学新集》第6卷，东京大学出版会1972年版，第580页。

④（日）太极藏主：《碧山目录》卷1“长禄三年八月三十日”条，第174页。

⑤《无象和尚语录》卷下《悼最明寺殿颂引》，第584页。

⑥（日）西隐善金：《法海禅师行状记》，第367页。

词中,提到他“建大精蓝,请宋尊宿”,所谓“建大精蓝”,是指他于建长五年(1253)创立建长寺,而“请宋尊宿”,恐怕就是指此次派人来径山招请传法僧一事吧。

随“请简”一起到达心月手中的,还有时赖的“问道书”。对此,心月和正念的语录皆有记载,所谓“日本僧驰本国丞相问道书至”^①，“径山石溪先师承故大檀那最明寺殿(按：北条时赖)遣使问道”^②。接到时赖的问道书后,心月先是上堂说法,曰:“五髻峰头望海东,烟重重又水重重。同人相见论心事,又得西来一信通。且道西来意作么生通?”言毕,“拈拄杖,卓一下”^③。心月在此次上堂中强调了禅意无法言说的道理。上堂之后,心月复致书时赖,内容为一则偈颂,曰:“径山收得江西信,藏在山中五百年。转送相模贤太守,不烦点破任天然。”^④并于“回书中亦画一圆相”^⑤。

所谓“径山收得江西信”,是指径山寺开山道钦与江西洪州禅祖师马祖道一之间的一则典故。据《景德传灯录》卷四“径山道钦传”,道钦在径山期间,“马祖令人送书到,书中作一圆相。师发缄,于圆相中作一画,却封回”。南阳国师闻此事后说:“钦师犹被马祖惑。”^⑥心月曾举此公案上堂说法,所谓“举马祖一日令智藏驰书上径山,山接书,开见一圆相,乃于中下一点封回。国师闻得乃云:‘钦师犹被马师惑。’后来雪窦云:‘雪窦见处也要诸人共知,祇者马师当时出,早自惑也。’”^⑦圆相是禅师们画来表示真如的,在圆中加上一画,说明道钦禅师心中仍有所执,所以南阳慧忠国师才有此语。而雪窦重显则认为,禅法离言绝相,马祖以圆相示道钦,说明其自身已为相所惑。禅家虽然主张离一切相而直指人心,以明心见道,然而,离言绝相毕竟是无法令众生了悟真如佛性,以达事至理圆的,因此,禅宗有一番方便善巧的教育方法,其中,就包括以圆相来表达禅理,接引学人。心月在说法时“以拂子打圆相”“烧香、打圆相”“以火打圆相”^⑧等表明他比较喜欢使用这种简单明了的施教方式。也因如此,面对北条时赖的问道,他才会以此方式作答。

①《石溪心月禅师语录》卷上,载《卍新纂续藏经》第71册,第44页。

②《念大休禅师语录》,第3页。

③《石溪心月禅师语录》卷上,第42页。

④《石溪心月禅师语录》卷下《寄日本国相模平将军》,载《卍新纂续藏经》第71册,第64页。

⑤《念大休禅师语录》,第3页。

⑥《景德传灯录》卷四,载《大正新修大藏经》第51册,第23页。

⑦《石溪心月禅师语录》卷上,第42页。

⑧《石溪心月禅师语录》卷上,第24、27、70页。

静照在拜读了心月给时赖的回信之后，立刻作偈一首上呈心月。心月读后，颇为赏识，遂亲笔抄录此偈，并作跋语于后，以示本国参学之僧。其间经纬，详见下文：

马师圆相钦师点，可煞南阳漫度量。佛海转为寄日本，无端雪上更加霜。径山曾以马师圆相有颂转寄日本平将军，静照拜观，敬成一偈上呈径山佛海大禅师。照上人从日本来，未多日，作此颂古，平稳可敬，请吾乡人一观。石溪书^①

书有此内容的心月手迹。现藏日本大阪藤田美术馆。从静照所作偈颂中，我们可以看出，他已悟出“马师圆相钦师点”这则公案所蕴含的禅机妙义，明白了禅宗“依义不依语”的根本精神。

四

宝祐丙辰（1256）三月，静照向心月辞行，心月赠其言曰：

单提一字赵州无，三尺吹毛也不如。万别千差都斩断，白云不敢犯清虚。日本静照禅者参学甚可敬，忽来相别索语，为是书此奉勉，切不可中途懈怠。径山佛海老僧书于凌霄不动轩，宝祐丙辰三月。心月^②

心月手书的这份送别偈被静照携归日本，今存日本兵库县神户市香雪美术馆。在开首的四句偈颂中，心月鼓励静照只要参透赵州“狗子无佛性”公案，斩断分别与对立，就能摆脱俗情妄念，认识事物真相，达到清净廓彻之空寂境界。接着，心月又告诫静照修禅需持之以恒，切不可中途懈怠、退却。同时，心月“以法衣自书年月日而付师（按：静照）”^③该法衣后来“留在洛之佛心正宗塔下”^④，即京都佛心寺，这是静照晚年任开山住持的寺院。

就在静照离开径山后不久，心月溘然长逝。闻此消息，静照十分悲伤，作祭文曰：

① 据田山方南编《续禅林墨迹》上卷第33号图版录文。

② 据田山方南编《禅林墨迹拾遗》“中国编”（禅林墨迹刊行会1977年印行）第10号图版录文。

③（日）西隐善金：《法海禅师行状记》，第367页。

④（日）西隐善金：《法海禅师行状记》，第367页。

掩室命脉，临济正宗。神机奇杰，心传大雄。一言演法，如待扣钟。既得其兼，龙象景从。昔忝参勤，蒙不弃聾。法席屡迁，道震九重。于古有光，誉播海东。顺缘而归，我益悲惊。先师在日，祖道自隆。呜呼哀哉！明月收影，浮云无踪。山重水远，泪洒遗容。聊荐薄奠，冀师鉴通。尚飨。^①

从这篇祭文中，我们可以看到心月德高望重、海人不倦的高僧形象，更能感受到静照对心月的深厚情感，以及失去先师后无比悲痛的心情。

静照另有为心月所作像赞一篇，文曰：“天器厚重，有象王回旋之威。灵机峭拔，得师子翻蹄之作。抹过鹞岭之三关，提震紫金之一着。踞座处，八极风生；出言时，百川潮落。道充寰宇兮如月涌轮，德芳扶桑兮似春开萼。体妙用迅兮电卷星移，源深流远兮湍飞浪激。若其荷大法将坠之际，解群迷异见之缚。夫谓之传白云祖衣，续杨岐正脉者也。”^②

五

静照辞别心月后，并未立即归国，而是随从虚堂智愚继续参禅，直到咸淳元年（1265）八月才启程回国。为缅怀先师，心月“命工刻石溪之像而载于舶归朝，安之于佛心寺”^③。至少在《碧山目录》完成的15世纪中叶，该像还完好地保存在佛心寺中。

回国后，静照在镰仓开创龙华山真际精舍，该精舍后被移至镰仓山之内地区，为后来成立的净智寺本庵。文永九年（1272）九月，受命住持相模（今神奈川县大部）法源寺。不久，兰溪道隆遭比睿山天台僧众诽谤，被幕府流放到甲斐陆奥松岛，静照亦“随之作伴”，并叹“我宗欲废”，作《兴禅记》上奏朝廷。在这篇文章中，静照引经据典，指出天台宗与禅宗一脉相承，并非对立，认为禅宗是“尽善尽美之法要，无比无俦之正宗”，“诸佛以禅为极”，而“今时学者，各私师习，而党其所学，不顾法要之元祖，不审求其大宗正趣，反忽乎宗门单传心印者，谓不如吾宗之胜，是不唯违叛佛意，亦乃自昧其道本，实可悲伤哉”^④。从这件事中，

①《无象和尚语录》卷下《祭石溪和尚文》，第599页。

②《无象和尚语录》卷下《赞石溪和尚》，第592页。

③（日）太极藏主：《碧山目录》卷1“长禄三年八月三十日”条，第174页。

④（日）无象静照：《兴禅记》，载玉村竹二编《五山文学新集》第6卷，东京大学出版会1972年版，第626—633页。

我们能看到静照牢记心月“切不可中途懈怠”之教诲，始终坚持传播禅法，为禅宗在日本的弘扬不遗余力。

三年后，道隆被释，回镰仓住持寿福寺。建治三年（1277）十月，静照在寿福寺西堂寮受博多圣福寺之请，赴任住持。在入院仪式上，静照表明嗣法石溪心月。两年后，静照再回镰仓，住持由其师兄大休正念开创的大庆寺。正应元年（1288）五月主净智寺。正应三年，曾与静照同在育王寺参禅的日僧圆海在京都创建了平安山佛心寺，静照应请任开山住持。其间，静照又在京都开创了宝林寺。此外，东京东村山市，有一座以国宝“千体地藏堂”而闻名的禅宗寺院，名曰“正福寺”，传说其开山为石溪心月。叶贯磨哉认为，其实际上的开山是无象静照，而石溪心月则为劝请开山^①。

静照晚年隐居在镰仓净妙寺之真际庵，“为众讲屏岩清规，殊评闾维之章也。盖石溪之会，以屏岩禅师丛规为则也”^②。《石溪心月禅师杂录》有“小佛事”部，其中有注云“法事次第依屏岩清规”^③。所谓“屏岩清规”，据《丛林校定清规总要》至元癸巳（1293）净慈愚极邦慧的题跋，以及《敕修百丈清规》所附“一山禅师书”的记载，知其为净慈寺首座屏岩新撰清规，其余情况不详。心月依此清规行法事，管理寺院。静照将此清规带回日本，并向僧众讲解，体现了其努力将宋朝禅林制度移入日本的决心，这对促进日本禅宗由“兼修禅”向“纯粹禅”的转变意义颇大。

德治元年（1306）五月十五日，静照示寂，世寿七十三，敕谥“法海禅师”。根据佛心寺长老敬中的说法，此谥号“盖袭佛海之谥矣也”^④。

静照为求法不辞辛苦，甘愿冒鲸波之险；已是名刹住持的心月面对年轻的、言语不通的异国僧人，悉心指导，耐心施教，帮助其实现开悟。正是有他们这般精进修禅、努力弘扬禅法之人，禅宗才得以走出国门，在日本开花结果，直接影响了日本人的精神世界与文化生活，成为日本思想文化的重要组成部分。

①（日）叶贯磨哉：《中世禅林成立史の研究》，（东京）吉川弘文馆1993年版，第146页。

②（日）太极藏主：《碧山日记》卷1“长禄三年八月三十日”条，第174页。

③《石溪心月禅师杂录》，载《卮新纂续藏经》第71册，第73页。

④（日）太极藏主：《碧山日记》卷1“长禄三年八月三十日”条，第174页。

主要参考文献：

[1](日)玉村竹二编：《五山文学新集》(第六卷)，东京大学出版会，1972年版。

[2](日)田山方南：《禅林墨迹拾遗》，禅林墨迹刊行会 1977 年版。

[3](日)田山方南编：《禅林墨迹》(六册)，(京都)思文阁出版社 1981 年版。

[4](日)叶贯磨哉：《中世禅林成立史の研究》，(东京)吉川弘文馆 1993 年版。

[5](日)玉村竹二：《五山禅僧传记集成》，(京都)思文阁出版社 2003 年版。

[6]陈垣：《释氏疑年录》，广陵书社 2008 年版。

径山与日本的时空穿越

浙江工商大学东亚文化研究院 陈小法

一、序言

文化交流的推手可大分为二，即人和物。一般而言，人与人之间的交流直接有效，而物物交流间接而缓慢。但具体到就古代的中日文化交流现象来说，这两者似乎显得同等重要。由于大海阻隔，中日间的人员流动并不能随意，即使两国关系正常，日本派遣人员到中国十年一次也属常态。历史上著名的遣隋使、遣唐使、入宋僧、入元僧、遣明使等各时期千里迢迢来中国的日本人，如果从人数上来看，与现在相比简直微乎其微，但他们建立的历史功勋却不可低估。那么，这其中的关键是什么呢？著名学者王勇教授为我们解开了谜底，那就是中日之间存在一条“书籍之路”，也就是说古代中国的文化很大一部分通过书籍传播到了日本。因此，从某种意义上说，在中日之间的文化交流中，物物交流产生的影响不亚于人与人的交流作用。

如果说书籍的交流可以跨越时空，影响几代人的话，那么人与人之间的交流又是如何呢？其实，中日之间除了同时代人直接交流的方式外，还存在一种超越时空的特殊模式，这种逸闻趣事在中日韩的多种文献中都有所记载，谨举数例以飨诸位：

（一）褒姒东渡日本

公元前 771 年，西周灭亡，周幽王被杀，褒姒被掳，然不知所终。据日本有关文献记载，褒姒实为一匹白面金毛九尾狐，尽管“赫赫宗周，褒姒灭之”，西周是灭亡了，可这位褒姒却在 753 年化作一位十六七岁的妙龄少女，买通遣唐使吉备真备，乘坐遣唐使船随同鉴真和尚一起到了日本。

渡日的褒姒并未马上作祟，直到平安时代末期的鸟羽上皇院政时期，她化身

绝世美女，改名玉藻前。进入宫中的她深得鸟羽上皇宠爱，不久上皇疾病缠身，阴阳师占卜后得知，病魔乃玉藻前使然。暴露身份的玉藻前只身逃至下野那须，众人前往捕杀，无奈她异常敏捷，一时无法捕获。之后武士以骑马射狗之技，终于射杀了玉藻前，结果在她的尾巴里取得两针。据称，得到其中一针的武士源赖朝凭此得了天下，开创了镰仓幕府。

上述横跨中日穿越 2000 多年的故事在日本室町时代瑞溪周凤的日记《卧云日件录拔尤》中就有记载：

享德二年二月廿五日：林光院主修山来，话次及射狗事。山曰：“鸟羽院御宇，忽有美女，不知所出，名曰玉藻前，然为帝所宠。能知天竺、唐土之事言之。尔后帝不豫，卜之则此女所使然也。遂祷之，女变成狐逃去。此狐在下野州那须野中，将驱之，然捷疾不可捕得。先命武士骑马射狗，以习射狗，然后上总介者，射而杀之。尾有双针，上总与之赖朝，赖朝得之，遂定天下。上总介，亦源家之士也。凡今射狗本于此云。”又云“此狐乃周褒姒所化者也”。^①

（二）慧思托生太子

传说南岳慧思禅师迁化后托生倭国太子即著名的圣德太子。后来还有人附会说鉴真赴日的动机就是为了追随慧思的踪迹而来，当然这是一种臆测而已。^②

（三）乐天对决明神

乐天指白居易，明神指日本的住吉明神。关于“乐天对决明神”的传说在日本室町时期前就已经比较流行，如在瑞溪周凤的《卧云日件录拔尤》的“享德元年二月六日”条中有如下记载：

（大外记）又曰：白乐天来日本，与住吉明神相逢，乐天作诗，有“白云如带绕山腰”之句。盖俗说，未见所出。^③

享德元年即 1452 年，“外记”是禅寺中的书状侍者，也称“书记”，有大小之别。上述这段话出自大外记之口。

其大致的内容为：因诗文而名扬天下的白居易（772—846）为了测试日本

①（日）瑞溪周凤：《卧云日件录拔尤》享德二年二月廿五日条，岩波书店 1992 年版，第 77 页。

② 详见王勇《圣德太子时空超越—歴史を動かした慧思後身説—》，（日）大修馆 1994 年版。

③（日）瑞溪周凤：《卧云日件录拔尤》“享德元年二月六日”条，岩波书店 1992 年版，第 65 页。

人的智商，亲自来到日本。在博多筑紫的海边遇见一位渔翁，正要问他身份时，那渔翁却先喊出了白居易的名字，为此白居易吃惊不小。白居易问道：“日本何以取乐？”谁知那渔翁不仅不作答，反而以同样的问题问起了白居易，白居易很骄傲地说：“作诗为乐。”随即就眼前的大海景色赋诗一首，没想到那渔翁也马上以一首和歌应对，并说只要是日本人谁都会，白居易听后很感慨。渔翁还说要给白居易看日本的舞乐，说完就不见了。其实这渔翁是日本的住吉明神化身而来，知道白居易要来日本，特意在筑紫拦截，告诉白居易日本也有不逊色于中国的诗文。后来，住吉明神奏起舞乐，随后八大龙王、伊势、石清水、贺茂、春日等众神也纷沓而至。众神共舞，飘逸的长袖引起阵阵飓风，把白居易的船只吹回了中国。

（四）义经变身可汉

义经即日本历史上著名的以少胜多的军事天才源义经（1159—1189），镰仓幕府首任将军源赖朝的弟弟。人们对被兄弟残害的源义经充满了同情，对其的事迹津津乐道。源义经死后，传说不断，其中较为著名的一个就是被杀的是替身，而真的义经来到了蒙古，即后来的蒙古大汗成吉思汗。

（五）觉心转世元璋

觉心即日本和歌山县由良町兴国寺的无本觉心（1206—1298），镰仓时期临济宗法灯派的僧侣。日本建长元年（1249）入宋，六年回国，曾来到杭州护国仁王寺留学。他不仅将中国的尺八艺术传播到日本，而且还被誉为日本味噌的始祖。元璋即明朝开国皇帝朱元璋。在日本室町时代，人们认为高僧觉心转世为明朝开国皇帝朱元璋，至于理由，上述瑞溪周凤《卧云日件录拔尤》的“文正元年九月廿四日”条中有如下记载：

笑云来，又曰：“大明老皇帝，乃由良开山（兴国寺无本觉心）再诞也。”又曰：“老皇帝，常居板屋，此亦日本前生所居如此故也。”^①

即朱元璋是由日僧无本觉心投胎而来，其中的一个理由是朱元璋喜欢生活在板屋中，这个习惯是前世在日本养成的。

①（日）瑞溪周凤《卧云日件录拔尤》“文正元年九月廿四日”，岩波书店1992年版，第174页。

（六）虚堂梦觉一休

虚堂智愚（1185—1269）80 高龄主持径山禅寺，但在径山的对外交流中所起的作用可圈可点。日僧南浦绍明就是其中的高徒之一。而一休，就是我们通过动画片而广为人知的一休哥。一休全名一休宗纯（1394—1481），临济宗大应派高僧，法讳初曰“周建”，后改为“宗纯”，一时也称“宗顺”。字“一休”，号“狂云”，别号“国景、梦闰”等。后小松天皇（1377—1433）的皇子，母亲出生于南朝遗臣华山院家族。应永六年（1399）师六岁时成为了山城安国寺象外集鉴的僧童。象外是铁舟德济的高徒，“周建”一名就是他所授。二十二年（1415）参拜近江坚田的华叟宗昙，二十七年（1420）得“一休”之印可。

一休没有到过中国，虚堂也未曾东渡扶桑，因此两者没有直接交流关系。但是，一休心仪虚堂，自称是虚堂七世法孙。两人缘分深厚，其中的纽带正是径山，此寺的禅风将他俩联系在了一起。日本康正三年（1457）己卯，一休大师时年 66 岁。一天有人叫卖虚堂祖翁的唐本画像，上有虚堂的自赞，曰：“容易肯人，难与共语。竹篋头惜之如金，禅床角委之如土。净覃知藏善知机，电光影里分宾主。”于是歇叟绍休（一休的弟子之一）以重金买下了这幅虚堂的顶相，便准备与其他杂货一起赠与酬恩庵。可当时的酬恩塔主墨斋夜梦，见一瞎驴和尚来到寺里。次日早上说梦与众人，不料午后果虚堂像至。于是挂壁各拜，众僧皆叹曰：“梦乃瞎驴和尚，觉则虚堂翁。堂其和尚前身乎。如梦而来，不亦奇乎。”^①前面也提到过，瞎驴庵是一休于享德元年（1452）创建的，所以梦见的瞎驴和尚就是指一休。梦见的是瞎驴和尚，结果来的是虚堂智愚顶相，所以大家一致认为一休的前身就是虚堂。这也是后来“虚堂一休同身说”流行的原因所在，而一休本人也完全承认。后来还出现了虚堂一休同身说像。

（七）秀吉出自中国

提起丰臣秀吉，国人知道的不在少数。万历年间由他发动的两次侵朝战争更是臭名昭著。有意思的是，中朝的多个史料记载秀吉乃中国人，主要有“亡命日本海盜说”“倭王女婿说”“杭州朴氏之子说”等。最为有板有眼的可能是“杭州朴氏之子说”，这在朝鲜文献《壬辰录》的有关史料中有记载。根据记载，杭州人朴世平在嘉靖年间的倭乱中死于非命，其绝世美妻陈氏被掳至日本的萨摩岛。

^①（日）森大狂参订：《一休和尚狂云集》之“东海一休和尚年谱”，民友社藏 1909 年版，第 39—40 页。

某日，来日之前就身怀六甲的陈氏梦见黄龙捉胸，于是产下一男子，名曰秀吉。当然这些说法都没有史实根据，其实丰臣秀吉（1536—1598）是尾张中村人，幼名日吉丸，初名木下藤吉郎，后改名羽柴秀吉。1586年赐姓丰臣，于是以丰臣秀吉之名著称于世。

如上所述，中日之间围绕人物之间的时空穿越剧当然还有著名的杨贵妃亡命日本说等等，可能越超过任何其他两国，下面让我们的目光投向径山禅寺，仔细研究这座曾居五山之首的古刹与日本之间又上演的另一部精彩时空超越剧。

二、天神飞梅登径山

大明嘉靖十八年（1539）一月二十五日，日本遣明使节策彦周良来到浙江杭州时，日记中留有以下诗句：

今日乃吾国京师风俗竞诣北野君之辰也。乡念潜萌于中襟，聊作一绝奉北野神君。

北野神君旧姓菅，缅怀和梦扣禅关。

飞梅不借舟车力，抹过大洋登径山。^①

那么，诗中提及的“不借舟车力”而“抹过大洋登径山”的“北野神君”又是何方神灵？其实，他的真名叫菅原道真（845—903），日本平安朝著名学者。

对于这位日本文人，也许并不被国人所熟知，但周作人曾誉称他犹如我国的文昌帝君。在1926年1月发刊的《语丝》63期中，周作人曾这样写道：“他（菅原道真）曾主张所谓和魂汉才，这与张之洞的那个中学为体、西学为用正是一样。菅原生当中国唐末，11岁即能诗，事君尽忠，为同僚所馋毁，谪居筑紫，后人崇祀为天满神，犹中国之文昌帝君。”^②周氏文中的“和魂汉才”一词首见于菅原道真的《菅家遗诫》，所谓“和魂汉才”即以日本固有的精神来活用中国的学识。

提到菅原道真，需要事先交代“天神”与“天神信仰”两个概念。

①（日）策彦周良：《初渡集》，《大日本佛教全书》73卷、史伝部12，东京讲谈社1972年版，同日条。

② 钟叔河：《周作人文类编·日本管窥》，第177页。

（一）天神

天神，在我国泛指神仙，或谓天上诸神。而在日本，除此外，还有以下几种主要含义：（1）菅原道真的神号；（2）咸梅干核；（3）二等艺妓；^①（4）天神髻^②之略；（5）能面之一；（6）着便服而具公卿之风的人；（7）日本三弦杆头^③的俗称等等。其中的（1）和（2）与本文有直接关联，尤其是（2），在此略作说明。江户时代（1603—1867）日本曾有这样的谚语“吃梅不食核，天神睡其中”。（笔者译，原文为“梅は食うともさね（さねう）食うな、中に天神寝てござる”）这是因为青梅核中含有扁桃甙这一物质，经胃肠分解后会产生微量的对人体有害的物质——氰酸。而制成梅干后，核中的扁桃甙即被分解。话虽如此，但古代日本人认为凡梅核都有毒，不宜食用。为了不让小孩误食，把茶色的梅核比作天神以起威慑作用。以至在江户时代的道真贬谪地大宰府天满宫还设置了“梅核回收所”，以示将其进行慎重保管。

（二）天神信仰

精确地说应为“天满天神信仰”，它起源于10世纪的日本。日本昌泰四年（901）正月，藤原氏以策划废黜醍醐天皇为由，把时任右大臣的菅原道真贬谪为太宰权帅。左迁后的道真整日蛰居发配地的某个荒寺，仅以赋诗来慰藉自己。短短两年后的延喜三年（903）二月十五日，道真抑郁而死，享年59。不料两个月后的四月二十日，朝廷不仅恢复了道真的右大臣一职，烧了左迁的敕书，而且升至正二位，并赐号“火雷天神”。然而，延喜四年以后，日本国内瘟疫多发，旱灾不断，因而自然就有了道真冤魂作祟之谣传。鉴于此，藤原时平一派作了些时弊的匡正，宇多天皇也一头扎入天台、真言的法门世界，积极奔走。

延喜八年（908），打倒道真的中心人物之一藤原菅根去世。次年四月，仅39岁的时平也亡命。同十二年三月，曾和道真对立的右大臣源光逝殁，十八年（918）十月，三善清行也歿世。这样，朝廷的重要人物接二连三地死去，道真作祟的冤魂信仰迅速传开。十九年，因一连的不安和噩耗而畏惧的藤原仲平（时平之弟）重修了筑前安乐寺，以起慰抚道真冤魂之用。

但灾难并未结束，延长四年（926）十月，传言在旧宅显灵的道真告诫儿子

① 头等艺妓称“大夫”或“太夫”，日语念“たゆう”，二等艺妓称“天神”或“天职”。

② 又称“银杏髻”，因其形类似银杏叶而得名。

③ 日本三弦杆头俗称“三弦虾尾”（三味線の海老尾），因其形似虾尾而得名。

兼茂说，最近朝廷有大事，要注意保护自己。延长六年、七年，果然瘟疫横行，尸骨满街。宫廷周围甚至流传起闹鬼之说。

延长八年（930）六月二十六日，天皇所居的清凉殿遭雷击，大纳言藤原清贯等三人被劈死。九月二十九日，醍醐天皇因受惊吓也驾崩，年仅46岁。

先有郁闷致死的道真，后有满目疮痍的世事，这或许只是偶然，但为天神信仰的必然普及却起了极大的推动作用。之后，受神佛习和思想的影响，也出现了天神和十一面观音共存同一画面的神佛一体思想。

（三）两圣邂逅

那么，天神凭借一枝飞梅登临径山后，究竟遇到了谁？答案是邂逅了与天神相隔三世纪左右的无准师范。

日本江户时代的学者伊藤松在《邻交征书》中收录以下诗一首：

天下梅花主，扶桑文字祖。

这个正法眼，云门答道普。^①

这是题为“天神二题”的其中一首，署名为“师范”，即“径山佛鉴禅师无准师范”，典出天授院古写本。其实关于此诗文的来龙去脉，《群书类从》卷第十九《菅神入宋授衣记》中有详细的记载：

一朝天未明，见丈室庭上有一丛茅草。禅师自谓：“昨之夕无此草，今之旦为甚么生之乎？”于是有神人只手擎一枝梅花，突然出来矣。禅师问曰：“汝是何人乎？”神人无语，唯指庭上茅草。禅师忽谓曰：“茅者，菅也。”即知扶桑菅姓之神也。神人呈一枝梅于禅师前，胡跪，有一首和歌曰：“唐衣不织而北野之神也，袖尔为持梅一枝。”忽谓，禀禅师之密旨，覩面悟解。禅师即付梅花纹僧伽梨，示一偈，偈曰：“天下梅花主，扶桑文字祖。这个正法眼，云门答曰普。”神人亲顶拜僧伽梨并证偈了。又献一偈，曰：“手里梅花顶上囊，不离安乐现南方。径山衣法亲传授，何用时时仰彼苍。”^②

事件纪年为“宋淳祐元年，而日本仁治二年辛丑十二月十八日是也”。宋淳

①（日）伊藤松：《邻交征书》，国书刊行会1975年版，116页。

②（日）堀保己一：《群书类从》卷第十九《菅神入宋授衣记》，续群书类从完成委员会1992年版，154页。

祐元年即1241年，正值入宋僧圆尔辨圆学成归国之岁。^①至于该年的十二月，国师应在博多一带活动。其实，传说在营原道真飞渡径坞之前，曾至承天寺问法国师。因此，选择此地此时，自然因缘于国师的踪迹。

无准师范写的第二首《天神》偈文曰：“菅君本不假凡胎，直自灵山会上来。五百年间无识者，扶桑佛法一枝梅。”^②援伊藤松之说，同样出自天授院古写本。而关于此诗的来历，《菅神入宋授衣记》作如下说：

无准师范与菅神相见之后，使人画此像，自笔顶上赞曰：“君氏元不假凡胎，直自灵山会上来。五百年间无识者，扶桑佛法一枝梅。”其时日本承天僧某在径山，乞其神像，持以归本国，上圣一云。”^③

无独有偶，日本五山禅僧瑞溪周凤在日记《卧云日件录拔尤》文正元年（1466）五月七日条中有如下记载：

等持院主栴室^④来访，话次及北野天神参无准之事。栴室曰：“某童年，侍胜定相公^⑤五年。大内德雄^⑥居士就正禅院奉请胜定院殿。德雄以天神像献相公。”先谓某曰：“此像珍秘久矣。今日相公辱来临，殊以献之。”盖牧溪^⑦笔、无准赞，赞有小序云云。某持以呈相公，细述德雄意。时严中和尚^⑧隔墙闻此，问某其赞如何？只诵三四句曰：“凌霄峰顶梦醒后，袖里边界香。”其余不记。严中曰：“唯此二句足云云。”^⑨

上文的大致意思是大内盛见敬献天神像与幕府将军足利义持。此像乃出自南宋著名画僧牧溪之笔，上有无准师范的题赞，赞词中有“凌霄峰顶梦醒后，袖里

① 日本学者竹贯元胜在《新日本禅宗史——時の権力者と禅僧たち》（禅文化研究所1999年版）中认为是七月归国，登陆地不明。而杨曾文在《日本佛教史》（浙江人民出版社1995年版）中认为是四月辞师、秋天在九州博多登陆。

②（日）伊藤松：《邻交征书》，国书刊行会1975版，第116—117页。

③（日）塙保己一：《群書類从》卷第十九《菅神入宋授衣记》，第156页。

④ 栴室：即“栴室周馥”。

⑤（日）胜定相公：日本室町幕府第四代将军足利义持（1386—1428）。

⑥（日）大内德雄：即大内义弘之弟、大内氏第二十六代户主大内盛见（1377—1431）。

⑦ 牧溪：南宋著名画僧，生卒年不详，四川人，俗姓李，佛名法常，号牧溪。

⑧ 严中和尚：即“严仲周噩”。九条报恩寺殿之子，自号“笑府”，别号“懒云”，谥号“智海大珠禅师”。春屋妙葩之法嗣，正长元年（1428）圆寂，享年七十。

⑨（日）瑞溪周凤：《卧云日件录拔尤》，169页。

边界香”之句。如此记载属实，则可以认为无准师范确实见过天神（画像），而天神信仰也因日僧介绍到了中国。至于牧溪作天神之像，很有可能出自日僧之请。

（四）师徒渊源

上文已经有所提及，所谓渡唐天神，就是指不借舟车之力而仅凭一枝梅花，飞至径山师从无准师范的菅原道真。最早论及此说的文献可追溯至花山院长亲^①于应永二年（1395）左右撰写的《两圣记》。两圣，即无准师范和菅原道真。该书的起首处说到无准和尚住持径山时，某日深夜，一位自称日本菅丞相的人恳求传法授衣予他。

前面已有所交代，大内盛见敬献幕府将军足利义持的天神像，乃出自南宋著名画僧牧溪之笔，上有无准师范的题赞。因此，那时已经有了天神画像。但是，单凭这一孤证难以信服。那么，有确凿记载的渡唐天神像出现时间到底在何时？日本东福寺灵隐轩主大极的日记《碧山日录》“长禄三年二月二十二日”条中有如下记载：

近世多绘受衣天神之像，此始于观庵主也。有医僧源心知客者，依庵主于藏光。彼一宵梦曰：“有一伟丈夫，风姿壮丽也。以伽梨之囊挂其右胁，且挟梅花之枝。予讶之，时空中有声，告曰此北野天满大自在天也。”醒后以之告庵主。是乃明德末也。后应永甲戌之岁，播州之僧名佐者，以一画轴遣于庵主曰：“是北野天满神，以通力入径坞之室，传佛鉴之衣形象也。”乃展之睹。则心知客之所梦如以合符也。庵主奇之，竟命画僧明兆绘之，以传于天下。吾藏光舍，以此护法之神。^②

文中的庵主指藏光庵主休翁普宽。医僧源心知客指月溪源心。月溪源心梦见北野天满大自在天是在明德（1390—1394）末年。“播州之僧名佐者”即指播磨人忠庵昌佐。忠庵昌佐持“传佛鉴之衣形象”的北野天满神画轴给休翁普宽是在应永甲戌之岁（1394）。画轴中的北野天满神竟与月溪源心梦见的伟丈夫相符，感到惊讶的休翁普宽因此命画僧吉山明兆绘制了渡唐天神像，并以此传于天下，这也就是当前学界认可的渡唐天神像之滥觞。

① 花山院长亲（？—1429）：父亲花山院家贤，母亲花山院长亲母。法名明魏，号耕云，字子晋，法讳明魏。深得将军足利义满信任，被推举为和歌师范。著有《耕云纪行》《两圣记》等。个人歌集有《耕云千首》《耕云百首》《别本耕云百首》等传存。

②（日）《改订·史籍集览》第二五册《碧山日录》卷一，すみや书房1969年版，第142—143页。

（五）飞渡径坞

那么，天神菅原道真为何有渡唐之念呢？这在《卧云日件录拔尤》《菅神入宋授衣记》以及《碧山目录》等文献中均有涉及。

首先，在《卧云日件录拔尤》“文安三年四月十五日”中有以下记载：

筑前有一富民，一夕梦天神来请：“为我集一生不犯戒之僧一百人，读千部法华。”觉后乃集百僧，然戒之持犯，未可遽办，且择世称为高行者而已。其夜梦神来谢曰：“读经可喜，所欠非持戒僧，要当精选其人，更读一座。”某人益异焉，然不知所以精选其众。时东福开山圣一国师，自大宋归朝，居筑前崇福寺。某人行告之，圣一曰：“此事非难，汝当具水晶数珠十连。”某人许诺而去矣。及其日，圣一于道场四面，陈列十数珠，中安一榻，独坐其上，读经一部。下坐曰：“读经已毕。”某人又梦神来谢：“吾愿毕矣。”尔后，圣一定中，神来请授衣。圣一拗谦曰：“吾师今幸住径山，行受其衣可也。”神唯唯而去。异日定中，神又来见，袖插梅花一枝，肘悬命一囊。自指其囊云：“吾已受衣，在是中矣。”^①

其次，《菅神入宋授衣记》中作如下记载：

大威德天神参大宋佛鉴禅师受衣记曰：宰府有富家，一夕梦天神敕曰：“择无染净侣，而一日读诵莲花经千部，为子惠也。”觉后巡谕远近请万指，而读诵如厥数也。其夕天神又梦曰：“法施可也，其人不可也。愿重择而净课。”富家自思惟焉。近闻承天长老圆尔大和尚昨入大宋，深极龙渊之底奥，今归此土，远唱龙峰之顶宗，求之必得所谋焉。具以前梦白和尚，和尚曰：“你所求非难也。当求水晶念珠一百串也。”则持而奉之，和尚悬之室中。燃烛于四隅，设榻坐于中央，一日中读诵法华一部矣。即夕神复梦，谢富家之法施纯一也。翌晨神现形于和尚室中，裹巾奇幅，而袖间插红梅一朵，钦谢千部课费读，而求作弟子之礼。和尚曰：“吾师存也，不可敢也。”则指俾参佛鉴禅师，神领而去矣。即日再见而曰：“我今亲入佛鉴之室矣。”自指腋下衣袋为证焉。^②

而《碧山目录》长禄三年二月二十二日中载：

庵主寻求其参径山之来由，佐曰：“昔岁西府太守某有一女子，发风狂之疾，诸医不能疗之也。或时自发，其言曰：‘我是宰府之天满神也。有垢习未除者，

①（日）瑞溪周凤：《卧云日件录拔尤》，第2—3页。

②（日）塙保己一：《群書類从》卷一九，《菅神入宋授衣记》，第155页。

愿集净侣一千人，同音俾诵法华经，王以助吾神化云。’太守如其言矣。又托曰：‘重请稟生之不淫徒一千俾诵焉。’太守无可奈何之时，乃祖一国师聆之曰：‘我能为之。’即造方丈室，悬水晶念珠十串于其四面而独坐其中，而诵经一部。曰：‘一千人功毕。’其日女子立疗。神后现形于一国师前曰：‘愿投师以为弟子。’师曰：‘吾曾入宋，而师佛鉴老人咨决心要也。公往于径山，以执师资之礼可乎。’神乃以国师之命而入神通力，三昧现此形，而参佛鉴于径山也云云。”^①

此外，上述史料的同时月二十三日中还记载曰：

伦叙曰：“萨之福昌禅刹创辟之日，岩石之罅隙得此像（渡唐天神像）。”记曹源愚极和尚曾传焉以弘之。予又书之于朽册云。予欲见之，伦叙出之，其记曰：“宰府有富家，一夕梦天神，敕曰：‘择无染净侣而一日读莲经千部，为子惠也。’觉后巡谕远近请万指，而读诵如厥数也。其夕天神又梦曰：‘法施可也，其人不可也。愿重择而净课。’富家自惟焉。近蒙承天长老圆尔大和尚昨入大宋深极龙渊之底奥，今归此土，远唱鹫峰之顶宗，求之必得所谋焉。具以前梦白于和尚，和尚曰：‘你之所求非难也。当求水精念珠一百串也。’则持而奉之和尚，悬之室中。燃烛于四隅，设特坐于中央，一日中读诵法华一部矣。即夕神复梦谢富家之法施纯一也。翌晨神现形于和尚室中，异中奇幅而袖间插红梅一朵，钦谢千部课读而求作弟子之礼。和尚曰：‘吾师存也，不可敢也。’则指而俾参佛鉴禅师，神领而去矣。即日再见，而曰：‘我今亲入佛鉴之室矣。’自指腋下衣袋为证焉。”^②

对比《卧云日件录拔尤》（以下简称《卧云》）、《菅神入宋授衣记》（以下简称《菅神》）和《碧山日录》（以下简称《碧山》）的相关记载，可以发现《卧云》与《菅神》的记载大致相仿，而《碧山》则是借用西府太守的疯女子来道出天神的愿望：“有垢习未除者，愿集净侣一千人，同音俾诵法华经，王以助吾神化云。”天神为了感谢日诵法华经千部的圆尔辨圆，欲执弟子礼，圆尔辨圆认为“师存也，不可敢也”，奉劝天神亲赴径坞，入室无准师范而参禅。最后，天神圆满归来，并以“腋下衣袋”为证。这就是天神参禅无准一传说的来龙去脉。

①（日）《改订·史籍集览》第二五册《碧山日录》卷一，第143页。

②（日）《改订·史籍集览》第二五册《碧山日录》卷一，第141—142页。

三、渡唐天神像

由最初的火雷天神转为北野天神，然后“一夜飞香渡海云”（明·洪恕诗句），菅原道真入室参禅与自己相去 330 多岁的无准师范，而最终镀上“渡唐”的神秘色彩。值得注意的是，伴随神格蜕变之同时，随即也出现了相应的画像即“渡唐天神像”。从现存大量画像的构图看，大多为仙冠道服的菅原道真正面拱手而立，头披幞头，腰佩小囊，手把梅枝，风貌拟唐。随着世间画像的大量生产和流行，渡唐天神这一信仰也在日本五山颇为流行。

如果端详渡唐天神的画像，不难发现天神的样子实在不像日本人。“菅原道真参禅无准师范”这一说法，纯粹是后人的无稽之谈还是存在什么类似故事？调查的结果，发现了几条饶有趣味的史料。

（一）无准梦见天神

《续传灯录》卷第三五“杭州无准禅师讳师范”中有这样的记载：

忽夜梦伟衣冠者，持把茅见授。翌日明州清凉专使便至，师受请入院。见所谓伽蓝神，茅其姓，衣冠与畴昔所梦无异。

细细琢磨，上文与日本天神像有着相通之处。第一，都把梦境作为连通现实与虚幻、古今与中外的媒介。第二，植物“茅”与姓氏“茅”的暗度。在汉字中，“茅”与“菅”有时指同一植物，也就是说，上文中无准梦见的伟衣冠者，“茅其姓”意味着此神姓“菅”即暗示着菅原道真。因此，正是以上这两点，是中日两国天神像融合的关键所在。

（二）从宋朝带回的天神像

无准师范执笔的另一首《天神》偈颂中说到：

菅君本不假凡胎，直自灵山会上来。
五百年间无识者，扶桑佛法一枝梅。^①

关于此诗的由来，《菅神》认为：

无准师范与菅神相见之后，使人画此像，自笔顶上赞曰：“君氏元不假凡胎，

^①（日）伊藤松：《邻交征书》，第 116—117 页。

直自灵山会上来。五百年间无识者，扶桑佛法一枝梅。”其时日本承天僧某在径山，乞其神像持以归本国，上圣一云。^①

上文中的无准与菅神相见当指梦中相会。无准在梦中见到菅神后，就让人画出了天神的样子，并且亲自在像上题了赞。当时恰好有一位日本承天寺来的僧人在径山，他在回国之前要去了这幅，并把它送给了圆尔辨圆。也就是说，在中国天神像的出现至迟在13世纪中期左右。因此如果上述记载可以信任的话，天神像的起源，中国远比日本要早。

四、天神图与宁波

明代的宁波，被指定为唯一一个日本贡使船只的登陆地。永乐三年（1405）建成了接待日本使节食宿设施的安远驿和嘉宾馆。因此，不管是初来乍到之时还是扬帆归国之际，宁波成了日本使者必经之地，也是他们在中国滞留时间最长的地方。

（一）宁波制作的天神像

基于宁波在明代中日关系中的特殊地位，也成为了渡唐天神像的海外制作地，且看以下资料：

（1）明景泰五年（1454）六月，日本东福寺僧斯立光幢从明朝携回中国产的渡唐天神像一幅。据日本学者海老根聪郎的研究，其产地为宁波。^②

（2）季弘大叔的《蔗轩日记》“文明十八年（1486）三月七日”条中载：

竹谷道者大叔拜稽首敬赞，命董和明字十首，题天神曰：“东海词臣姓是菅，凌霄峰顶扣禅关。传金襴外付何物，带得梅花一朵还。”唐人画天神像，向日本人云天神买了。其姿如本朝所图云云。^③

据渡唐天神研究专家今泉淑夫认为，这卖给日本人的天神像产自宁波。^④

（3）某日大安寺僧西川丈人请著名文人万里集九为自己所藏的渡唐天神像题

①（日）塙保己一：《群书类从》卷一九，《菅神入宋授衣记》，第156页。

②（日）海老根聪郎：《宁波の文人と日本人—十五世紀における》，《东京国立博物馆记要》11号。

③（日）《大日本古记录·蔗轩日记》，岩波书店1953年版，第149页。

④（日）今泉淑夫《渡唐天神像三题》，《日本历史》485号。

赞，面对眼前的画像，万里叹曰：

盖大明国之店笔，而衣巾之态度、梅花之颜色与本邦所图者不同。南游好事之人，所贿者也。^①

这是万里集九在其《梅花无尽藏》中的一段记载。其实，还俗的万里对渡唐天神一直持否定态度，所以对画像也以非常严厉的眼光来审视。和上述季弘大叔不同，他认为中国产的天神像无论是姿势还是梅花的颜色都与日本的不同。对于上述西川丈人所藏的天神像，高桥范子认为亦是宁波所产。^②

（4）京都妙心寺麟华院藏有一幅题为《梅厓赞渡唐天神像》，据今泉淑夫的研究，画的作者亦就是题赞的宁波文人方梅厓。^③此外，今泉淑夫还认为东京个人所藏的方梅厓题赞的渡唐天神像、佐贺县立博物馆藏的方梅厓题赞的渡唐天神像都是宁波一带所产。^④而高桥范子认为京都清静华院藏有的方兰坡题赞的渡唐天神像、京都北野天满宫所藏的赵植轩题赞的渡唐天神像也都是宁波所产。^⑤

与海有缘的渡唐天神信仰产生后，迅速在以五山禅僧为中心而传开，小型的渡唐天神像甚至成为了航海保护神，因而日本国内的需求量也自然日益增大。在当时大量进口中国书画的同时，在海外的宁波画坊求取国内所需的天神像亦是不难想象。

（二）宁波文人与渡唐天神

1. 詹仲和与渡唐天神

据明代凌迪知在《万姓统谱》卷六十七的记载，詹仲和，名僖，号铁冠道人，鄞人。初为县诸生，已而弃去。学书师王右军及赵子昂，诸帖皆逼真，年七十余灯下作小楷如蝇头状，遒劲可法。两京俱有碑刻，人皆珍焉。

由于詹仲和在书画上的造诣，以至成为当时入明日僧必见的中国文人之一。其许多作品被传至东瀛，如最著名的是和日本画圣雪舟等杨合作的“富士三保清见寺图”，上有其的题跋。明弘治九年（1496）雪舟的弟子如寄归国时携回的画上也有詹仲和之赞。^⑥正德七年（1512）八月十八日，詹仲和为日本遣明使三宅

①（日）今泉淑夫、岛尾新《禅と天神》，吉川弘文馆2000年版，第278页。

②（日）今泉淑夫、岛尾新：《禅と天神》，第253页。

③（日）今泉淑夫：《渡唐天神像三题》，《日本歴史》485号。

④（日）今泉淑夫、岛尾新：《禅と天神》，第255—284页。

⑤（日）今泉淑夫、岛尾新：《禅と天神》，第249页。

⑥（日）高桥范子：《水墨画に遊ぶ禅僧たちの風雅》，吉川弘文馆2005年版，第198页。

壹岐守宗徹题写《苇牧斋跋》。^①正德八年五月，詹仲和赠七言绝句与日本山科本愿寺的实如^②，等等。可见詹仲和与日本文人的交往比较密切。

值得注意的是，在日本江户时代后期儒学者立原翠轩的笔录《此君堂后素谈》中，记载着以下一段关于詹仲和与渡唐天神的逸闻。

一日，詹仲和问入明的日僧雪舟：“日本有称菅丞相的人吗？”雪舟答道：“那是日本神，为何有此问？”“其实前几日梦见一手持梅枝的老人，当我问他是谁时，自称是日本菅丞相。因姿态与一般老人不一，所以出于敬慕就把他的梦中姿态描了下来。”詹仲和回答说。听了此话的雪舟，照着詹仲和的画像亦画了一幅，并把自己的留在了中国，而把詹仲和的带回了日本。

据传，此画被一位名叫八十村路通的人所珍藏。立原翠轩接着说，世间流传的渡唐天神像其实最早出于詹仲和之手，而在日本，雪舟是第一人。当然，故事的真伪一目了然，其事主要用意是对画圣雪舟的附会，但是从中亦可见明人詹仲和在日本的知名程度。

2. 方氏父子与渡唐天神

方氏父子指的是宁波人方震和方梅厓。方震，号友梅，浙江宁波人，与入明僧多有交往。曾因日本天龙寺僧胤叔梵绍之请，作《日本天满大自在天神像》之赞。赞文如下：“梅花肉骨，冰雪精神，自非母胎所产，而是维岳生申。抚菅氏手，得元气者，慕宣尼之轨范，为延喜之朝绅。诸史百家，冠日东之无二。九州四海，称亟相之一人。遭平卿之谗谤，谪太宰之遐滨。作火雷而焚阙，为观世以现身，乃天降以赠号，有七字而可珍。参径山之禅味，入大唐之要津，是宜一邦绘像享祀于千秋也欤。”^③

方梅厓，讳仕，字伯行，宁波人。梅厓为其号。能书善画，著有《续图绘宝鉴》《集古隶韵》。与日本文人的交往也是非常密切。据日本《宝山塔头由绪》的记载，日本大德寺龙源院和兴临院的匾额都出自方梅厓之亲笔。^④《上村本宗派目子》提到大慈庵天华室和水月南轩的匾额皆署名为“大明梅崖山人”。^⑤与遣明使湖心硕鼎、策彦周良交往甚密，尤其与后者，在诗文唱酬、书画互赠、典籍交流^⑥、信函往来

①（日）伊藤松：《邻交征书》，第78页。

②（日）伊藤松：《邻交征书》，第162页。

③（日）伊藤松：《邻交征书》，第407页。

④（日）今泉淑夫、岛尾新：《禅と天神》，第259页。

⑤（日）今泉淑夫、岛尾新：《禅と天神》，第268页。

⑥ 策彦弟子令彰纪录的《聚分韵略》一书表纸上有“老师策彦和尚话云，个小指册韵略外题大唐宁波府芳梅崖书之也。”（牧田谛亮《策彦入明記の研究》（下），法藏馆1959年版，第27页）

等方面,《初渡集》中都有详细记载。而据今泉淑夫研究表明,有方梅厓题赞的渡唐天神像在日本至少传存有三幅。具体藏所,上文已提及,不再赘言。

3. 赵植轩与渡唐天神

赵植轩,宁波文人,生平不详。由其题赞的渡唐天神像现藏京都北野天满宫。赞文如下:“日本曾闻北野君,爱梅潇洒又能文。谪居宰府三千里,一夜飞香渡海云。”落款为“赵植轩述”。但值得注意的是,我国元末明初一位名叫洪恕^①的文人在此前亦曾作《天神》一首:“日本曾闻北野君,爱梅潇洒又能文。谪居西府三千里,一夜飞香渡海云。”^②两者内容几乎完全一样,应该是赵植轩引用了洪恕的诗文,可见异国天神在明代文人间具有一定的影响。

五、结 语

最后,不禁疑惑的是,在众多对日本禅宗有影响的中国高僧中,菅原为何偏向无准问禅?这是因为当时的中国,无准之师破庵祖先一派占优势,而在日本,东福寺派的祖先圣一国师乃无准之法嗣,梦窗派所属的佛国派之祖无学祖元亦为无准之法嗣。因此,“菅原参无准”实际上是圣一派和梦窗派占据了日本禅林优势地位的一种标志。

对于温和儒雅的渡唐天神像,其原型有“扁鹊名医说”、“靖节先生^③说”“和靖处士说”“东坡居士说”,甚至还有“和迩吉师^④说”等等。不管是哪种,都已不再是以往天神像的翻版,也不再是安抚冤魂的对象,而是汉和文化融合之新生,佛、儒、道、神四教一致的体现。渡唐天神像的基本要素“仙冠道服、手持梅枝、腰别布囊(有诗囊、药囊、衣囊等之说)”的出现,标志着日本禅宗界的汉诗至上主义的确立,也是中世日本向往“中国文化优越性”的表现。因此,渡唐天神是中日交流的产物,是中国文化特别是禅宗思想对日本影响的结果。

① 洪恕,字主敬,金华人。元末避兵居松江,能诗,善行草书,以讲授终。

② (日)伊藤松:《邻交征书》,163页。

③ 靖节先生:即东晋诗人陶渊明。

④ 和迩吉师:即日本应神天皇时携《千字文》1卷、《论语》10卷赴日的百济人王仁。

径山对日本禅宗文化之影响

——人间佛教临济禅在日本的发展沿革与现况

义守大学应用日语学系创系主任 释依昱

前言

在迈入 21 世纪的今日，学禅已蔚为世界潮流，例如在日本，“禅”被列为训练高阶主管的课程之一，因为处在科技经贸发达的社会中，如果没有禅定的力量，如何管理部属以及冷静处理情绪和压力^①。

禅是甚么？禅是不立文字，禅是言语道断，禅是自然天成的本来面目，禅是我们的本心自性。禅不是出家人的专利，也不是只有深山古刹里的老和尚才参禅入定，因为禅就是佛性，所以人人都可以参禅。

禅有无限的意义，无限的内容，无限的境界，如果我们每一个人都有一点禅的素养，对于自己心境的拓宽，精神的升华，人格的培养，心物的调和，都会有很大的帮助。例如：一句难堪的言语，一个尴尬的动作，一段不悦的往事，在禅的洒脱、幽默、勘破、逍遥之中，一切都会烟消云散。因此，禅之于每一个人的生活，都是非常重要。

佛教是以人为本的佛教，佛陀在各种经论中，一直强调：“我是众生中的一个”，表示他不是神。《维摩诘经》则说：“佛国、佛土在众生身上求，离开了众生，就没有佛；离开群众而求道，是没有道可求的。”六祖大师更说：“佛法在世間，不離世間覺。離世求菩提，猶如兔角。”^②我们要成佛，必须在人道磨炼、修行，才能成佛，在其他诸道中，是无法成就佛道的。临济义玄禅师则是经常以厉声大喝的方式接机，所以有“临济喝，似雷奔”之说。其曾阐述喝的方式与作用：

① 释依昱：《生命的根源为何？》《二十世纪佛门文选》，《普门学报》第一期，no.48

②（唐）六祖惠能：《六祖坛经》。

师问僧：“有时一喝如金刚王宝剑，有时一喝如踞地金毛师子，有时一喝如探竿影草，有时一喝不作一喝用。汝作么生会？”僧拟议，师便喝。^①大喝作为一种接引的手段，有时如金刚王的宝剑，无坚不摧，迫使学人卸却重负；有时则如百兽之王的狮子吼，令闻者惊觉股栗，一时之间断除种种执著求索；或有时只是勘察学人的根机、悟境等等。

太虚大师说，今天人间佛教圆融的时代。不论小乘的、南传的、大乘的、藏传的、中国的佛教，把原始佛陀时代到现代的佛教，全部融和、统摄，回归佛陀在人间“示教利喜”度化众生的本怀。

菩萨不是泥塑，不是只供养在佛堂，而是在人间活跃，有觉悟、有度众个性的大有情。我们人人都是可以成为菩萨。所以，太虚大师一生提倡“人间佛教”，最后归纳到菩萨学处，学菩萨就是人间佛教的旨趣^②。

星云大师：“究竟什么是‘人间佛教’？佛教的教主——释迦牟尼佛，就是人间的佛陀。他出生在人间，修行在人间，成道在人间，度化众生在人间，一切都以人间为主。佛陀为什么不在其他五道成佛？为什么不在十法界中的其中一法界成道，而降世在人间成道？再深入看，佛陀为什么不在过去时间、未来时间成道，而在我们现世的娑婆世界成道？这就说明，佛陀是以人间为主的。人间的佛陀，他所展现的人间佛教，具有六个特性：1. 人间性 2. 生活性 3. 利他性 4. 喜乐性 5. 时代性：6. 普济性。”^③

千年径山禅寺，龙天护佑、祖师辈出、法脉薪传！

唐天宝初年（742），法钦禅师于双径高绝之地精勤修行，道成而名震，御赐“国一禅师”。南宋绍兴年间，大慧禅师驻锡径山，力倡看话禅法，三千衲子云集、法席大兴，天下禅林拱称第一。继之名德竞起，无准禅师、虚堂禅师德播海外，东瀛禅子远涉鲸波求法于径山，“五山十刹之首”实至名归！而径山禅寺实具有此六个特性：1. 人间性 2. 生活性 3. 利他性 4. 喜乐性 5. 时代性：6. 普济性。因此本论文旨在探讨径山对日本禅宗文化之影响以及人间佛教临济禅在日本的发展沿革与现况。

① 唐义玄：《镇州临济禅师语录》，《大正藏》卷四十七，504a。

② 释依昱，《近代仏教思想史における太虚大师の人间仏教について》，アジア文化研究 2003 年 11 月，第 10 期。

③ 释星云：《人间佛教丛书》之《人间佛教的思想》。

径山与宋代临济宗

两宋时期，佛教与政治的关系较为和谐。两宋的佛教在此包容的政治环境中继续发展，律宗、华严宗、天台宗等宗派传承不绝，天台宗略有兴复，然影响有限；禅宗自晚唐以来，跃升为最大、最有影响力之宗派，至两宋仍持续勃兴，扩展其势力，尤其是临济宗逐渐发展成禅宗之主轴。禅宗五家中，汾仰宗入宋即不传，而法眼宗在北宋初永明延寿禅师之后即逐渐衰落。因此，宋代禅宗主要就是临济宗、云门宗与曹洞宗的历史。北宋时，云门宗与临济宗较为活跃，二者并驾齐驱，前者出现许多知名而有影响力之禅师，且有多位禅师住持汴京大寺院；临济宗发源于河北，北宋初年，活动的范围仍在北方，至石霜楚圆禅师（986—1039）开始广泛地向长江以南发展，其时约为宋仁宗天圣年间（1023）开始，后楚圆禅师下繁衍为黄龙派与杨岐派，其中黄龙派以江西为中心，法席盛极一时；至北宋末以迄于南宋，云门宗逐渐没落，终于不闻，而曹洞宗法脉在北宋勉强传承，至北宋末期终于逐渐兴盛，然其影响仍无法与临济宗相匹敌，此时已形成所谓“临天下，曹一角”之格局，此格局延伸至元明清，大抵不变。

宋代的临济宗勃兴，就发展地域而言，与两宋的疆域略有吻合。北宋时，临济宗由北向南发展，尤其黄龙派以江西为中心，大阐祖道，后随着杨岐派的发展，逐渐扩展其势力至四川及长江下游江苏、浙江及福建一带，至南宋偏安江南、以杭州为国都时，临济宗亦以江苏、浙江及福建的五山十刹为主要的传禅基地。五山十刹乃南宋宁宗嘉定年间（1208—1224）时，为掌控禅院，乃依史弥远之奏请，将江南禅寺订出五山十刹之别，其住持由官方派任。五山在所有禅院之上，十刹之等级则次于五山。五山乃杭州径山寺、杭州灵隐寺、杭州净慈寺、宁波天童寺及宁波阿育王寺，十刹为杭州中天竺寺、湖州道场山护圣万寿寺、南京蒋山太平兴国寺、苏州万寿山报恩光孝寺、温州江心寺、奉化雪窦寺、福州雪峰寺、金华云黄山双林寺、苏州虎丘山灵岩寺及天台国清寺。由于南宋所奠定的深厚基础，江南从南宋以迄于清代，始终是传禅的重镇。^①

径山是南宋禅院五山之首，居禅宗极重要之地位。在南宋都城临安西北约十七华里处，极高峻奇胜，环抱五峰，于一平地建立寺院，山径通西天目，因而得名。又有双径，径坞。唐朝代宗时法钦（牛头宗第七世国一禅师）所开创，其后终经荒废，懿宗咸通二年（861），鉴宗（无上禅师）住此。自此经几多变迁，至南宋

^① 参见蓝吉富：《中国佛教百科全书》，（台北）“中华佛教百科文献基金会”1994年版，第1019页。

绍兴大慧宗杲住此，大振临济宗风，因此，当时僧众，多达 1700 余人，以二大僧堂不能容纳，至绍兴十年创建千僧阁，其盛况于此可知矣。宗杲寂后，经大禅了明，密庵咸杰，佛照德光，蒙庵元聪嗣其法席。

南宋时代日本人宋僧

南宋中叶以后，中日往来极为频繁，这时入宋日僧人数甚多。因其向往南宋时代禅宗，故其入宋之目的，希望将宋代禅宗文化移转至日本！中国禅宗经五代，北宋更形大兴，及至南宋更达到登峰造极之程度。

同时，中国佛教，又不限于禅宗，这时中日交通逐渐盛行，两国僧侣往来更形频繁，因此，中国佛教禅宗思想影响日本佛教者极大。日本泉涌寺俊芿挂锡径山。理宗绍定五年（1232），最享盛名的大德无准师范住此，日本东福寺开山圆尔辨圆（圣一国师）及肥前兴圣万寿寺开山神子荣尊入宋参师范，（由此经三年至瑞平之年日本嘉祯二年），尔来性才法心，随乘湛慧、妙见道佑，悟空敬念、一翁院豪等，挂锡径山，多嗣无准师范法。又东渡接化时赖之兀庵普宁，及为时宗师圆觉寺开山无学祖元，皆为师范会下的俊杰。祖元东渡，普说法语时有“老僧在大唐与日本兄弟同住者多云云”。由于当时日本僧师范会下者甚多。师范以后，痴绝道冲、石豁心月、虚堂智愚嗣其法席，日僧心地觉心谒道冲、无象静照参心月，寒岩义尹、南浦绍明、寂庵上昭、巨山志远、无外尔然等，嗣智愚之法。

建久二年（1191）荣西归国，在未传入禅宗以前，叡山觉阿，承安元年（1175）与法弟金庆同入宋，嗣临安灵隐（五山第二，景德灵隐寺）佛海慧远法归国，摄津三宝寺大日能忍于禅定颇有领会，文治五年（1189）遣其徒练中、胜辨二僧入宋，于明州育王山拙庵德光，呈其所悟，得其证明，于是禅宗在日本，逐渐引人注意。荣西归国，于博德建圣福寺，镰仓创建寿福寺，京都创建仁寺，大振宗风。因此，禅宗在日本，由此发达，遂成为武家时代唯一信奉之新宗派。

这时入宋日僧，不若唐末五代，以及北宋时代，每一名僧来时，都有随从僧数名，这时入宋日僧，多为只身乘商舶（很少有一二人同行）渡海，但其往来人数，竟出意外，多达百余人，就中以重源、荣西、俊芿、良佑、道元、圣一为最著名。兹简述于次：

要以年代而论，重源入宋为最早。重源又名俊乘坊，1167 年入宋，本欲访

问五台山佛迹，因五台山为金人占领，乃改诣天台山、育王山。当其归国时赍回宋版大藏经、净土五祖像及十六罗汉僧等，并重建东大寺，修造育王山舍利殿，多有贡献。

俊芿为泉涌寺之开山祖。于1199年，携其弟子安秀长贺入宋，巡游天台山，又学律宗于明州景福寺之如庵，又于明州雪窦及临安府径山学禅，复学天台宗于华亭县超果院；后又至临安，与禅教律诸名僧论道。他在宋凡十二年，归国时携回律宗大小部文三百二十七卷、天台教观文字七百十六卷、华严章疏百七十五卷、儒道书籍二百五十六卷、杂书四百六十三卷、法帖御书堂帖等碑文七十六卷、水墨罗汉十八幅、及其他释迦佛像。

裔然携归之十六罗汉绘像，则见于百炼抄，扶桑略记以下多种书物，现藏于清凉寺。罗汉像原为中国六朝时所描绘，所谓罗汉画发挥出独特的精神，更具禅宗意味。其描写方法与普通佛画完全两样，而以洒落、飘逸的笔法描出活动的姿态。如五代贯休（禅月大师）的妙手，裔然将来之十六罗汉绘实为罗汉画输入的先驱。

圆尔辨圆，乃荣西之法孙，其于1235年入京，巡游于天童、净慈、灵隐诸寺，复登径山，学禅于无准师范，遂嗣其法。于1241年归国后，开东福寺于京都，号圣一国师。专意弘布禅宗。其门下悟空敬念、心地觉心、无关普门、山叟惠云、无外尔然、白云惠晓等，均陆续入宋学禅。

湛海字闻扬，俊芿之弟子也。其于嘉祯末入宋，留居于明州白莲教寺数载，因仰慕寺中佛舍利，欲得不能，故一度回国后，又再度入宋，终因其于再建寺院有功，卒得经典数千卷及佛舍利而归，供奉于泉涌寺。

明观智镜亦是俊芿弟子，其于1238年入宋，与宋僧兰溪道隆相友善，曾累劝道隆东渡，归国后住泉涌寺。一翁院豪于1244年入宋。参诣径山无准师范，归国后住上野长乐寺。

南浦绍明，乃于1259年入宋，历访诸刹，请教于净慈山之虚堂智愚，遂嗣其法，他在宋八年，归国后历住京都之万寿寺、镰仓之建长寺等。其弟子大灯国师妙超为大德寺之开山，日本纯粹禅宗，至南浦绍明始兴盛。宋理宗开庆元年，日本南浦绍明禅师到径山寺求学取经，拜径山寺虚堂禅师为师。学成回国后，将径山茶宴仪式，以及当时宋代径山寺风行的茶碗一并带回日本。在此基础上，结合日本国情，使日本很快形成和发展了以茶论道的日本茶道。同时，将从天目山径山寺带过去茶碗，称之为“天目茶碗”，在日本茶道中使用。至今，在日本茶道表演过程中，依然可以见到当年从中国带去的“天目茶碗”的踪影。所以，径山寺在

中国茶文化东传过程中，曾经起过很好的作用^①。

荣西鼓吹禅风，确兴起时人对禅宗的兴趣。自此以后，入宋而学禅者，陆续不绝。例如荣西之弟子明全，于贞应二年（1223）与法弟道元等入宋，明全歿于宋，道元就天童山长翁如净学禅宗。归国传曹洞宗正脉，开越前永平寺。道元弟子寒岩义尹、彻通义介等也相继入宋。

荣西之法孙圆尔辨圆于嘉祜元年（1235）与同门神子荣尊同船入宋，嗣径山无准禅师法而归国，开京都东福寺，并得无准师范开示印可状。手笔所书丁酉即嘉熙元年（1237），署名，职押有“范”“无准”二朱印。其墨迹实为中日佛教文化交流史上重要史料。其文曰：

道无南北，弘之在人，果能弘通，则一切处，总是受用处，不动木际，而历遍南方。不涉外求，而普参知识，如是则非特此国彼国，不隔丝毫，至于及尽无边，香水海那边，更那边犹指诸掌耳。此吾心之常分，非假于它术，如是信得及，见得彻，则淪海越漠，陟岭登山，初不恶矣。圆上人效善财，游历百城，参寻知识，决明已射大事，其志不浅，炷香求语，故书此以示之。丁酉岁十月，住大宋国径山无准老僧（花押），“范”（朱方印），无准（小朱方印）。

1247年（宋淳佑二年），径山遭火劫，圆尔又化千枚木材送至径山，助其复兴，又得佛鉴禅师（无准），遣书感谢道义，其墨迹，世称此为“板渡墨迹”，其文曰：师范和尚手白：

日本承天堂头长老，维时隆暑，缅惟道体安隐，去秋初，能上人来收书，旦知住持有况，老怀慰喜。又荷远念，山门兴复重大，特化千枚为助，良盛道义，不谓巨舟之来为风涛所鼓，其同宗者，多有所失，此舟幸得泊华亭，又以朝廷以为内地，不许抽解，维持一年，方得遂意。今至华亭，已领五百三十枚，其三百三十片尚在庆元。未得入手，余乙百四十片别舡未到，旦留能上人在此，少住后见数目分晓却津发，其归方得作书致谢。纲使谢丈大檀越也。尝闻日本教律甚盛，而禅宗未振，今长老既能竖立此宗，当一一依从上佛祖所行，无有不殊胜矣，便中略，此布复未及详具，钧宜为大法多多珍爱，是祝。师范和尚手白。

^①《余杭县志》第十五编《社会》，第805页。

由此观之，师范于日本禅宗因缘最深，以上墨迹均列为日本“国宝”，实为中国今日佛教不可多得之文献。兰溪之弟子无隐圆范，入宋后遍游江南诸地，归国后历住建仁、圆觉、建长诸寺。灵果于 1279 年，随元将范文虎之使者同船归国。至于其他入宋日僧，见于史籍者，多达百余人，未载入史书者，更不知凡几。木宫泰彦氏依玉叶、南无阿弥陀佛作善集、东大寺供养记、元亨释书等籍，共得壹百余人。今列表于后。

南宋时代入宋僧一览表^①

人名	入宋年代		归国年代	在宋年数	杂记	典据
重源 (俊秉坊)	宋孝宗干道三年 (1167)	仁安二年 (1167)	仁安三年 (1168)	二	为巡礼五台山圣迹而入宋，时五台山为金人占领，不果如愿，改诣天台山、育王山。又回日本运木材施建育王山舍利殿，归朝时携宋版大藏经，净土五祖像等，又输入天竺建筑样式，再建东大寺，玉叶，东大寺造立记，其渡宋达三次。	玉叶，南无阿弥陀佛作善集，东大寺供养记，元亨释书。
明庵荣西 (千光法师)	第一次 (1168)	仁安三年	仁安三年	一	入宋至天台山及育王山，携天台新章疏三十余部六十卷，又传茶种。吃茶之风，遂传入日本。	千光法师嗣法记，明庵西公禅师塔铭，元亨释书，兴禅护国论，吾妻镜。P.407
	第二次、淳熙十四年 (1187)	文治三年	建久二年	五	入宋本拟赴印度，不果，就天台山万年寺虚庵怀敞学禅。后随怀敞移住天童山，于是嗣其法，孝宗赐千光法师号，归朝后受平政子，源赖家归依，于京都建仁寺。和镰仓建寿福寺，大振禅风，是日本禅宗之始祖。	

① 释东初：《中日佛教交通史》，见《中华大典》。

续表

人名	入宋年代		归国年代	在宋年数	杂记	典据
觉阿	孝宗干道七年(1171)	承安元年	承安末(1174)	?	入宋嗣临安府灵隐寺佛海慧远之法,又登天台山。归朝后于安元元年遣僧赠慧远水晶降魔杵,高仓天皇闻其德风,召至宫中问禅要,后至比叡山安居不出世。	佛海慧远禅师录,大休正念禅师语录,圣一国师年谱。嘉泰普灯录,五灯会元,元亨释书。
金庆	同上	承安元年	承安末年	?	觉阿之法弟,随从觉阿入宋。参佛海慧远,又登天台山。	嘉泰普灯录,五灯会元,元亨释书。
练中	淳熙十六年(1189)	文治五年	?	?	师为摄津三宝寺大日能忍使者而入宋。赠育王山之拙庵德光书币。呈其所悟,德光证之,授法衣,赞达磨像。	订补建撕记。
胜辨	同上	文治五年	?	?	摄津三宝寺大日通忍之弟子,师为使者而与练中同入宋。	同上
不可弃俊苾(大兴正法国师)	宁宗度元五年(1199)	正治元年	建历元年(1211)	一三	入宋登天台,次至明州雪窦,临安府径山学禅,又就明州景福寺如庵学律三年,又就秀州华亭县超果教院北峰宗印学天台教八年。其后寓临安府下天竺,与禅、教、律之名僧论道,与公卿大夫交往。归朝时多携经论儒书等籍,后得后鸟羽,高仓两上皇御归依于京都东山,开泉涌寺。	泉涌寺不可弃法师传,元亨释书,碧山目录
安秀	同上	同上	同上	一三	同上	同上

续表

人名	入宋年代		归国年代	在宋年数	杂记	典据
长贺	同上	同上	同上	一三	同上	同上 P.408
安觉良佑 (色定)	嘉泰三年 (1023)	建仁顷	建仁二年 (1214)	?	发愿书写一部藏经,在宋十余年间,仅书一半。建保二年临安府下天竺古云粹讲师,托良佑归国时赠泉涌寺俊苾北峰和尚真影。又明州景福寺道常律师赠吴越王施与千僧铁鉢,良佑书写藏经,从文治三年至安贞二年共四十二年卒業。四千数百卷,今藏于筑前宗像郡田岛村兴正寺。	泉涌寺不可弃法师传,鹤林玉露,本朝高僧传。
明信	嘉定年间 (1209)	承元建历间	?	?	源空之弟子幸西之徒,入宋寻善导大师遗迹,不得归朝,后从事于善导大师著作开版,	法水分滋记,正安版生赞奥记。
庆政 (胜月房)	嘉定六年 (1213)	建保初	建保六年 (1218)	?	近江园城寺僧,建保五年入宋到泉州。赍福州版大藏经而归,建保六年归朝。庵居山城松尾,于京都西山开法华山寺(峰堂)法隆寺兴建时,尽力颇多,与梅尾明惠上人高辨交往很深,又善和歌云。	庆政上人传考。
行一	同上	建保初	建保六年	?	宫内厅图书寮所藏福州版大藏经之大般涅槃经卷三十三之版心,有“日本国僧庆政舍”刊记。同大方广佛华严经卷第二十三有日本国僧庆政舍,周正刀刊记,同大般涅槃经卷第三十六版心有“日本国行一舍版十片”刊记,由此则知行一与庆政为同时人,又为庆政随从到福州,其与大藏经传入亦有关系焉。	宫内厅图书寮藏福州版大藏经注刊记。

续表

人名	入宋年代		归国年代	在宋年数	杂记	典据
明仁	同上	同上		?	宫内厅图书寮藏福州版大藏经之妙法莲华经卷第七版心有“日本国比丘明仁舍利换”刊记，则与前述行一同庆政随从到福州大藏经之请来亦有关系焉。	同上
定心	同上	同上			相模爱甲郡人，建保初入宋，挂锡杭州感慈庵修行，同三年秋。一日食物中毒，忽感腹痛，时有一僧教食粪，即可消毒，人人相争食粪，唯定心说，我是日本人，宁可死，不食粪，终以清净心而死。	同上 P.409
戒觉	?	?	?	?		西 征 求 法 歌 集
志远	?	?	?	?	其入宋年代不明	同上
元要		?	?	?	其入宋年代不详	同上
法忍净业 (忍律法师)	第一回： 嘉定七年 (1214)	建保 二年	安贞二年	一五	号昙照，闻宋朝律学兴盛故入宋，就中峰铁翁学，理宗赐忍律法师号，归朝时携大藏经，于京都建戒光寺，并泉涌寺同为教律之大道场。	碧山目录，律苑僧宝传，本朝高僧传，山城名胜志。
	第二回， 绍定六年 (1233)	天福 元年	仁治二年	九	归时多携佛像梵夹，于筑前建西林寺，及洛东东林寺。东林寺门命宋工造营。	
思齐	嘉定十年 (1217)	建保 五年			乃京都泉涌寺俊苾使者，为赠送法励律师撰四分律疏及财货数十物于宋朝，出发博德，海上遭遇暴风，存歿不知。	泉涌寺不可弃法师传
幸命	同上	建保 五年			其与思齐同入宋，海上遭受风波，存歿不知。	同上

续表

人名	入宋年代		归国年代	在宋年数	杂记	典据
隆禅	同上	建保顷	?	?	贞应二年元入宋时,日本隆禅上座邂逅相遇,见龙门佛眼派下嗣书,因此,恐为建保顷入宋僧。	建撕记
明全	宁宗嘉定十六(1223)	贞应二年			乃荣西之弟子,随法弟道元入宋,元仁元年于天童山,先师荣西忌辰,捐褚卷千缗寄诸库,并设斋供众,嘉录元年寂于同山,了然寮。	日本国千光法师祠堂记,建撕记,永平广录,道元禅师行录。P410
希玄道元 (承阳大师)	同上	同上	安贞元年	五	乃内大臣久我通亲之子,荣西之弟子,随法兄明全入宋,就天童山长翁如净,学禅传曹洞宗之正脉。初于山城深草建兴圣寺,其地近京都,厌接权门高贵,越前波多野义重迎请建永平寺,是日本曹洞宗之始祖。	道元和尚行录,永平三祖行业记,永平实录,建撕记等。
廓然	同上	同上	同上?	五	明全、道元等随从入宋。	订补建撕记所引渡海牒。
亮照	同上	同上	同上?	五	同上	同上
圆尔辨圆 (圣一国师)	宋理宗端平二年(1235)	嘉祐元年	仁治二年(1241)	七	入宋,历访天童山、净慈、灵隐寺诸寺,参访知识后,登径山,嗣无准师范法,于筑前建崇福,承天二寺,受关白藤原道家之归依,于京都开东福寺,归日时携注论章疏,语录,儒书等数千卷,存于京都普门院书库,自作三教典籍目录,对日本文化发展贡献颇大	圣一国师年谱,荣尊和尚年谱,东福纪年录,东福寺记,普门院经论章疏语录儒书等目录。

续表

人名	入宋年代		归国年代	在宋年数	杂记	典据
(觉禅房) 神子荣尊 (神子禅师)	同上	同上	历仁元 (一二三八)	四	与圆尔同船入宋,巡记江南禅刹,至径山嗣无准师范法,归日后始于肥前兴建万寿寺,开创诸多寺院于镇西教化,又得上洛,左大臣二条道长归依。	荣尊和尚年谱,神子禅师行实,圣一国师年谱,元亨释书。
性才法心	同上	嘉祯顷	?	?	壮年出家,不善文墨,入宋参径山无准师范,历住九年,遂嗣其法。入宋年代不详,约在嘉祯顷,于陆奥松岛开创圆福寺。	元亨释书沙石集,丕遣稿扶桑五山记,延宝传灯录
大歇了心 (般若房)	同上	同上	?	?	京都寿福寺退耕行勇之弟子,入宋年代不详。约嘉祯顷,归国后历住镰仓寿福、建仁。禅苑实行清规始于荣西,衣服礼典,至了心始备。	圣一国师年谱,沙石集,空华日工集,延宝传灯录,本朝高僧传P411
随乘湛慧 (随乘房)	同上	同上	?	?	入宋嗣无准师范法,于径山与圆尔辨圆归国后,创一伽蓝以请圆尔,因此,其入宋年代,约在嘉祯顷。辨圆归国后,亦于筑前开初崇福寺,开堂说法,辨圆得藤原道家之归依,东福寺第一世,应推湛圆。	圣一国师年谱,荣尊和尚年谱,延宝传灯录,本朝高僧传。
天佑思顺 (真观)	端平二年 (1235)	同上	?	一三	入宋参净慈北涧居简,嗣其法。其入宋年代不详,天下南禅寺记“有入宋十三年”。依法灯圆明国师行实年谱,宝治二年归国,因此,则与圆尔辨圆同于嘉祯年间。于洛东草河创造胜林寺,于此隐居不与世交,因此,其事迹多未传。	法灯国师行实年谱,北涧文集,元亨释书,天下南禅寺记,延宝传灯录。

续表

人名	入宋年代		归国年代	在宋年数	杂记	典据
闻扬湛海	第一次： 嘉熙元年 (1237)	嘉祐三年	宽元二年 (1244)	八	泉涌寺俊苾之弟子，入宋经两浙游南湖，学晦岩，又留住明州白莲教寺数年，赍多种经论而归。	本朝高僧传律苑僧宝传。
	第二次， 淳佑七年 (1247)	宝治顷	建长七年	?	慕白莲教寺佛舍利，再入宋，以营造该寺门廊殿阁之功，得佛舍利，又访临安府下天竺，上天竺，从白莲教寺年得佛舍利，奉安泉涌寺，每年九月八日，开舍利会，为永远例规。	
明观智镜	嘉熙二年 (1238)	历仁元年	?	?	泉涌寺俊苾之法孙，在宋中与兰溪道隆交，劝其东渡。归国后住泉涌寺。	同上
自性道玄	?	?	?	?	定舜之弟子，入宋历访律匠，咨寻戒疏，归国后，于泉涌寺着比丘钞解一卷。	同上
妙见道佑	嘉熙四年 (1240)	仁治初	宽元三年	?	入宋参径山无准师范，宽元悟空敬念入宋谒师范，言语不通，参扣无由，适道佑在场传语。归国时，描师范顶相及其自赞，隐居洛北妙见堂，后住东福寺之延寿堂。	圣国师年谱，东岩安禅师行实，延宝传灯录。 P.412
音(禅人)	同上	仁治初	?	?	仁治三年自径山无准师范，送圆尔辨圆书状，传师范会下有日本僧佑，音二僧之消息，佑即前述之妙见道佑，因此，音与道又同时参师范之僧，但传一字(音)。	圣一国师年谱。
悟空敬念	淳佑三年 (1243)	宽元初	?	?	京都东福寺圆尔辨圆之弟子，入宋，于径山无准师范会下，妙见道佑为兄事，下镰仓谒北条时赖，试寻禅问。为宋僧兀庵普宁问讯，弟子东岩惠安请住洛东福田庵，后隐筑前首罗山。	东岩安禅师行实。

续表

人名	入宋年代		归国年代	在宋年数	杂记	典据
生(藏主)	同上	同上	?	?	入宋于径山无准师范会下,与无学祖元(镰仓圆觉寺开山)同住,因此,约宽元初入宋。归国后,于镰仓谒祖元请益。	佛光国师语录
一翁院豪(圆明佛演禅师)	淳佑四年(1244)	宽元二年	?	?	入宋参径山无准师范,归朝后住上野长乐寺,宋僧兀庵普宁及无学祖元东来。住镰仓建长寺,就此请益,祖元曾与人谓,我来日本得高峰显日及一翁院豪,回乡念息云。	圣一国师年谱,圣一国师语录。
印(上人)	同上	同上	?	?	京都东福寺圆尔辨圆之弟子,持辨圆书入宋,呈径山无准师范,其事实不明。	同上
觉琳	同上	同上	?	?	入宋参径山无准师范,赍师范像而归,碧山目录有觉琳圆尔辨圆在宋中之名,觉琳受师范像,圆尔归朝,经七年为宝治元年,恐为别人。	佛鉴禅师五绘灯,碧山目录。
齐宝	淳佑五年(1245)	宝元中	?	?	入宋历访诸方,归朝住大宰府观世音,叹其荒废再兴。	本朝高僧传。P.413
成愿觉如	同上	完元中	?	?	西大寺思圆叡尊之弟子,因忍性律师戒疏不完备,为此而入宋,赍归多种律部经论。	本朝高僧传,律苑传宝传。
定舜	同上	同上	?	?	西大寺思圆叡尊之弟子,与觉如同入宋。	同上
心地觉心(法灯圆明国师)	淳佑九年(1249)	建长元年	建长六(1254)	六	镰仓净妙寺行勇之弟子,入宋参径山痴绝道冲,湖州道场之荆叟如珏后,嗣临安府护国仁王禅寺无门慧开法。归朝后曾数以致书慧开,喜爱纪伊田良之鹭峰绝胜,创建兴国寺为开山祖,受龟山,后宇多两上皇之归依,又得内大臣藤原师继之信师,于洛西建妙光寺。	法灯国师遣芳录,法灯国师行实年谱。无门慧开禅师语录,元亨释书,高野春秋。

续表

人名	入宋年代		归国年代	在宋年数	杂记	典据
觉仪	同上	同上	?	?	乃心地觉心之随从,同时入宋,其他不明。	法灯圆明国师行实年谱。
观明	同上	同上	?	?	乃心地觉心之随从,随同入宋,其他不明。	同上
源心	同上	同上	?	?	心地觉心,于建长五年适在宋,适与本国同参源心邂逅临安府,护国仁王禅寺,恰无门慧开为一代匠宗,遂相率同往参见慧开。因此可为心地觉心地觉心同时入宋之日僧。	同上,元亨释书。
无门普门 (佛心禅师大明国师)	淳佑十一年 (1251)	建长三年	弘长二年 (1262)	一二	京都东福寺圆尔辨圆之弟子,入宋参径灵隐荆叟如珏后,嗣净慈断桥妙伦之法,归朝住东福寺,得龟山上皇之归依,赐其离宫改为寺。是为南禅寺,前关白一条家经,前内大臣西园寺实兼等,当时名卿皆执弟子礼。	大明国师行状,同塔铭,圣一国师年谱,断桥妙伦禅师语录,佛光国师语录。P.414
无象静照 (法海禅师)	淳佑十二年 (1252)	建长四年	文永二年 (1265)		京都东福寺圆尔辨圆之弟子,入宋参石溪心月,嗣其法,其后巡历育王山,天台山,参净慈虚堂智愚。归朝于京都开佛心寺,常陆兴禅寺,博德圣福寺,次开相模大庆寺。禅宗兴隆,因遭台徒嫉妬上表停止。因此着兴禅记一卷上朝廷。宋僧无学祖元东来,开圆觉寺,分座说法,又因北条贞时恳请住镰仓净智。	无象禅师语录,法海禅师行状记,圣一国师年谱,石溪心月禅师语录,佛光国师语录,碧山日记。

续表

人名	入宋年代		归国年代	在宋年数	杂记	典据
寒岩义尹	宝佑一年 (1253)	建长五年	文永四年 (1267)	一五	越前永平寺希玄道元之弟子,携师语录,乞明山瑞岩无外义远之序引,又谒灵隐退耕宁,径山虚堂智愚。后着语录,因爱明州大慈山胜境,归朝后,于肥后建寺,名大慈寺。	道元禅师行录,寒岩禅师略传,日域洞上诸祖传,延宝传灯录。
无修圆证	同上	建长顷	?	?	圆尔辨圆之弟子,入宋,于康元元年参天台山国清寺断桥妙伦,得法语,以此访天童山景德寺西岩了慧,求其印证。其入宋年代,殆为建长顷,归国后自晦韬光,不喜住名刹,其事迹不传,是有德之名僧也。	西岩了慧禅师语录,济北集“佛国寺祭证无证”。
俊(侍者)	同上	同上	?	?	入宋嗣径山无准师范法,请得天童山之别山祖智禅师语录,传入日本,并请希叟绍曼序引。西岩了慧禅师语录有“送日本俊上人”一谒,故知为建长顷入宋僧也。	希叟绍曼禅师语录,西岩了慧禅师语录。
圆海	同上	同上	文永二年 (1265)	?	文永二无象静照时,同船归国,翌年于京都平安山创建佛心寺,请静照开堂,后于镰仓建长寺参兀庵普宁。	法灯团师行状,兀庵和尚语录。
海月明心	同上	同上	?	?	京都草河之僧,入宋嗣大山普济之法,建长五年示寂,因此,明心入宋当为建长顷。虚堂禅师语录中有“示日本国心禅人”法语云,归朝后参建长寺宋僧无兀庵普宁。	万治版虚堂禅师语录注,虚堂禅师语录,兀庵和尚语录P.415

续表

人名	入宋年代		归国年代	在宋年数	杂记	典据
一关祖丘	同上	同上	?	?	肥前万寿寺神子荣尊之弟子，其入宋年代不详，当系建长顷，归朝后，为师奏请朝廷赐紫衣并号。	荣尊和尚年谱。
南洲宏海 (真应禅师)	同上	同上	?	七	建长顷入宋，在宋七年，及任净关典宾职，归朝参镰仓建长寺兀庵普宁，嗣其法。北条时宗之弟宗政卒后，为吊其菩提，宏海建立净智寺，请师兀普宁为开山。	明极俊禅师语录，镰仓五山记，五山记考异。
兀(禅人)(1253)		建长顷	康元元年	?	正嘉元年入宋僧，无象静照，自宋育王山赠书东福寺开山圆尔辨圆，乃托元禅人归朝见赠，与静照同为辨圆之弟子，可知为建长顷入宋赠也。	圣一国师语录。
任(禅人)	同上	同上	正嘉元年	?	正嘉元年持入宋僧无象静照书，而赠东福寺之圆尔辨圆归朝。	同上
林叟德琼 (觉照禅师)	宝佑三年 (1455)	建长末	?	?	镰仓建长寺兰溪道隆之弟子，入宋历访江南诸禅林，建长末顷入宋。归朝历住镰仓禅兴，寿福。	镰仓五山记，五山记异考延，宝传灯录。
无隐圆范 (觉雄禅师)	同上	同上	?	?	镰仓建长寺兰溪道隆之弟子，编大觉禅师语录，入宋时谒道隆，求道号，名无隐。故其入宋当在建长末。归朝于京都建长寺时，谒梦窓疏石，虎关师炼，后历住镰仓建长，圆觉。	大觉禅师语录，梦窓国师年谱，海藏纪年录，镰仓五山记，五山记考异。

续表

人名	入宋年代		归国年代	在宋年数	杂记	典据
(无量房) 藏山顺空 (圆鉴禅师)	同上	同上	文永初年 (1264)	一〇	圆尔辨圆弟子,入宋年代不详。但在宋十年,归朝暂侍东福寺辨圆,文永七年于肥后创建高城寺,因此,归朝当为文永初顷。由此逆算其入宋为建长末顷,(本朝高僧传误刊为弘长二年入宋)谒径山优溪广闻等诸志宿,后参思溪石林巩,多有所得,归朝后于肥后建高城寺,住筑前承天寺,其出生于东福寺。	藏山和尚语录,清拙正澄禅师语录,元亨释书,圣一国师语录,五山传,扶桑五山记。P.416
元(禅人)	同上	同上	同上	?	正嘉元年入宋,天童山自西岩了惠赠书圆尔辨圆,有“每见神足元空二兄传诵提唱妙语,凛然有老圆照(无准师范)气味”。元,空二禅人可知为圆尔辨尔之徒为入宋僧也。空禅人即为藏山顺空,但元禅人不详,但前述之元禅人者,是别人也。	圣一国师年谱
常房禅	宝佑五年 (1257)	正嘉元年	?	?	入宋途中船破生死不明。	同上
乘道房	同上	同上	?	?	与前述常房禅,同时入宋途中,因船破折一脚,其他不明。	同上
(道空房) 山叟惠云 (佛智禅师)	宝佑六年 (1258)	正嘉二年	文永五年 (1268)	一一	京都东福寺圆尔辨尔之弟子,入宋嗣净慈断桥妙伦法,归朝时自赞像并授杨补之墨梅图。归国历住筑前之承天、崇福,次应陆奥伊达政招,于伊达即建立东昌、光明、胜满、观音、兴福之五个寺,又为藤原忠敬请,出世东福寺,并得龟山上皇归依。	佛智禅师语录,佛智禅师传,断桥妙伦师语录,佛印禅师语录,藏山和尚语录。

续表

人名	入宋年代		归国年代	在宋年数	杂记	典据
正见	宝佑五年 (1257)	正嘉顷	?	?	与山叟云同于正嘉顷入宋,嗣净慈断桥妙伦法,归朝后赠黄金拾两命工开版师之语录流行。	断桥妙伦语录。
彻通义公	开庆一年 (1259)	正元元年	?	?	越前永平寺道元之弟子,道元寂后,随永平寺第二世孤云怀奘,入宋登天童山,礼祖塔后,历访诸山,归朝后为永平寺第三世。	永平寺三祖行业,日域洞上诸祖传,日本洞上联灯记录。P.417
南浦绍明 (圆通大应国师)	同上	同上	文永四?	?	参镰仓建长寺道隆后,入宋谒净慈虚堂智愚,智愚移径山后,又随前往,遂嗣其法。归朝时,智愚作一谒赠之,住筑前兴德、崇福三十余年法席极盛,耳后奉伏见上皇勅上京都,住万寿寺,次应北条贞时请出世建长寺,其弟子千余人,住列刹及十余人。就中宗峰妙超最杰出,其徒士关山慧,其末流更为繁荣。	大应国师语录,及塔铭,虚堂和尚语录,竺僊和尚语录,碧山日录,五山记考异
寂岩禅了	同上	同上	文应四年	?	入宋参明州大慈教忠,报国禅寺大川普济,若依清拙正澄所“跋了寂岩回日本颂轴”后,其归朝应为文应元年,归朝后,弘长二年于建长寺为兀庵普宁侍者,于宋求得颂轴跋,是兀庵和尚语录之编者。	居禅集,兀庵和尚语录。

续表

人名	入宋年代		归国年代	在宋年数	杂记	典据
真照	理宗景定(1260)	文应元年	弘长二年(1262)	三	东大寺戒坛院圆照弟子,入宋究律藏,归朝住戒坛院,后住京都增福寺。	圆照上人行状,本朝高僧传,律苑僧宝传。
禅心	同上	同上	同上	同上	东大寺戒坛院圆照弟子,传住戒坛院,入宋后不详。	辻善之助博士著:日支文化交流
(圆戒)正基(圆教房)	同上	同上	同上	?	东大寺戒坛院圆照弟子,入宋传戒部经论。	日支文化交流。
寂意房	同上	同上	同上	?	东大寺戒坛院圆照之弟子,居高野山,入宋,归朝后住戒坛院。	同上
照阿(禅一房)	同上	同上	同上	?	东大寺戒坛院圆照弟子,入宋后,元灭宋时,隐山不出。	同上 P.418
樵谷惟僊	右定一年(1260)	文应、弘长顷	?	?	建长末入宋,空华集说是宋景定间。约在文应、弘长年间,曾与无象静照,南浦绍明,约翁德俭等,同谒虚堂愚偃溪闻,介石朋,简翁敬等诸大老,参天童,别山祖智嗣其法,归朝后闻不求达,隐逸信州,开崇福山安乐寺。	空华集,扶桑五山记,延宝传灯录,本朝高僧传。
禅忍	景定二年(1261)	弘长元年	?	?	京都建仁寺监寺,下镰仓,参建长寺兰溪道隆,入宋时携大觉禅师(兰溪道隆)语录,弘长二年请临安府上天竺佛光法师法照作序文。净慈虚堂智愚依赖校勘,文永元年,自己施财于宋绍兴府开版。	大觉禅师语录。

续表

人名	入宋年代		归国年代	在宋年数	杂记	典据
(正智房) 直翁智仙 (佛印禅师)	同上	同上	?	?	参建长寺兰溪道隆,与前述禅忍,同于弘长元年顷入宋,并与禅忍合力开版大觉禅师语录,当时得虚堂智愚校勘,因此,遂转道隆之怒,嗣东福寺圆尔辨尔之法,住筑前承天寺,为丰后大友贞敦招,开建万寿寺,后出任东福寺。	大觉禅师语录,圣一国师语录,佛印禅师语录,同塔铭,卧云日善件录,丰钟鸣录,和汉禅刹次第。
仙(侍者)	同上	同上	?	?	物初大观禅师语录有题“日本仙侍者归国”,由此可知为弘长顷入宋参育王山,物初大观之僧。	物初大观禅师语录。
无传圣禅	同上	同上	?	?	圆尔辨圆之弟子,入宋嗣径山荆叟如珏法,归朝于镰仓寿福寺为宋僧大休正念会下首座,后于越后究竟山开建花报寺。	圣一国师年谱。
智光	同上	同上	?	?	宋僧兰溪道隆,于宝治二年住相模常乐寺时,其为侍者编语录,弘长顷入宋,谒虚堂智愚,归国时谒希叟绍昙得其法语。	大觉禅师语录,虚堂智愚语录,希叟绍昙语录。 P.419
寂庵上昭 (宏光禅师)	同上	同上	?	?	镰仓寿福寺朗誉之徒,南禅寺龙山德见之师。入宋则与无象静照,南浦绍明,樵谷惟僊等共参虚堂愚,偃溪闻,介石朋,简翁敬诸老,因此,弘长文永顷在宋。归朝依寿福寺大休正念分座说法,次出任寿福寺。	明庵禅师语录,清拙正澄语录,镰仓五山记考异,本朝高僧传。

续表

人名	入宋年代		归国年代	在宋年数	杂记	典据
舜(上人)	同上	同上	?	?	偃溪广闻禅师语录有题“示日本舜上人”法语,广闻是弘长二年住径山僧,因此,舜上人是那时入宋僧也。	偃溪广闻语录。
合(上人)	同上	同上	?	?	北条时赖归依禅宗之余,遣使者遥入宋,请问径山石溪心月禅法,这时赴宋使者即为合上人,石溪心月禅师语录有“送日本合上人”一偈,心月的法嗣大休正念东渡归化,亦有其关系。	大休正念禅师语录 石溪心月禅师语录。
慈源	同上	同上	?	?	希叟绍昙禅师语录有“日本慈源禅人归国请语”一偈。希叟绍昙于弘长四年住明州雪窦资圣禅寺,文永六年住瑞岩之开善寺,慈源谒其即于此时顷。	希叟绍昙禅师语录。
玄志	同上	?	?	?	希叟绍昙禅师语录有“日本玄志禅人请语”一偈,由此可知玄志 22 岁入宋,与前述慈源同时谒希叟绍昙也。	同上
觉(上人)	同上	同上	?	?	希叟绍昙禅师语录有“日本觉上人起龕”一偈,觉上人、慈源、玄志等同时入宋,参希叟绍昙之僧,觉歿于宋。	同上
澄(上人)	同上	同上	?	?	希叟绍昙禅师语录,有“日本澄上人”题一偈。慈源、玄志等同时入宋僧也。	同上 P.420
巨山志源	景定五年(1264)	文永初	?	?	南宋,而与南浦绍明等同参径山虚堂智愚。归朝后,为镰仓禅兴寺第二世。其语录载“佛江国师语录”有“巨和尚录序”。	虚堂智愚禅师语录,圆道大应国师铭塔,延宝传灯录。

续表

人名	入宋年代		归国年代	在宋年数	杂记	典据
景田	度宗咸淳年(1265)	文永二	?	?	京都正传寺,东岩慧安弟子,宋僧兀庵普宁东来,住建长寺,其为侍者,与寂岩禅了等共编兀庵和尚语录。并又开版,此为镰仓开版五山版最古者。今已湮没,普宁归国时随其入宋,参明州瑞岩希叟绍兴。	东岩安禅师行实兀庵和尚语录,希叟绍昙禅师语录。
(道显房隐谷子)白云惠晓(佛照禅师)	咸淳二年(1266)	文永三年	弘安二年(1279)	一四	京都东福寺,圆尔辨尔之弟子,入宋嗣明州瑞岩希叟绍昙法,且刊行禅师语录一卷。归朝参圆觉寺无学祖元,次出住东福寺。后退隐城北栗棘庵,永仁四年制定栗棘庵所藏书籍规定。藏书甚多,由宋携归典籍亦不少。	佛照禅师语录,佛照禅师白云晓和尚塔,因求其塔状,佛照禅师塔铭。
无外尔然(应通禅师)	同上	同上	?	?	京都东福寺,圆尔辨圆之弟子,入宋参明州雪窦希叟绍昙及径山无准师范。文永八年足利满氏开创三河实相寺,请圆尔开山,据席一日让尔然。永仁元年上洛,东福寺白云惠晓上堂曰:“昔年共看大洋日”,依此,则其入宋,殆与惠晓同时,京都普门寺第二世。	圣一国师年谱,普门寺牌阴记。希叟绍昙禅师语录,无准师范禅师语录。
承性	咸淳一年(1265)	文永顷	?	?	大觉禅师语录有《示承性西堂》法语一篇。由此可知为文永顷入宋僧也。由西堂二字即知曾住名刹也。	大觉禅师语录。

续表

人名	入宋年代		归国年代	在宋年数	杂记	典据
约翁德俭 (佛灯国师)	同上	同上	?	?	镰仓建长寺, 兰溪道隆之弟子。道隆于文永二年再住建长寺, 因此, 数年后入宋, 参育王寂窻照, 天童石帆衍, 净慈东叟颖, 灵隐虚舟度, 径山藏叟珍, 皆优赏识。游历八年归朝, 恐在建治顷。归朝后历住建长, 建仁, 南禅等。后宇多上皇慕其德风, 垂问法要, 其临终时, 亲临问病, 差遣国医, 恩宠备至	佛灯国师语录, 元亨释书, 圆应禅师行状, 碧山日录佛灯国师无相塔铭。P.421
慈心	同上	同上	?	?	佛源禅师(大休正念)语录有“示慈心西堂”法语, 可知为文永间入宋, 参见善知识僧也。	佛源禅师语录。
道圆	同上	同上	?	?	佛源禅师语录有“示香德道圆庵主”法语, 佛光师语录有“示道圆上人”法语, 由此可知为文永间入宋, 参见善知识之僧也。归朝后到镰仓, 参寿福寺大休正念, 圆觉寺无学祖元得法语。	佛源禅师语录, 佛光国师语录。
玉山玄提 (佛智大通禅师)	同上	同上	?	?	入宋游历诸方, 参天童山直翁德举, 归朝, 久随南浦绍明, 南禅寺开山, 入无关普门寺室嗣其法, 普门示寂为正应四年, 故其入宋当为文永顷, 后到日向, 创建大慈寺为开山祖师。	玉山和尚传延宝传灯录。
觉摠	同上	同上	?	?	初于镰仓建长寺参兀庵普宁, 入宋即参诸大名宿。归朝后参建长寺大休正念, 嗣其法。越前开创净福寺。延宝传灯录, 本朝高僧传觉摠误刊为总觉。	佛源禅师语录, 延宝传灯录, 本朝高僧传。

续表

人名	入宋年代		归国年代	在宋年数	杂记	典据
桂堂琼林	同上	同上	?	?	文永间入宋参径山虚舟普度，其语录编纂者之一，从普度得顶相赞及书偈，授法衣。归朝后，天佑思顺慕其高风，注洛东草河胜林寺，后建见山庵，韬晦不出世，嘉元中自宋附商舶，送虚舟和尚语录来，乃募缘复刻，自序使其流布于世。又曾为“人天眼目”开版，书其跋文。	虚舟和尚语录，人天眼目跋，天下南禅寺记，延宝传灯录，本朝高僧传。
不退德温	同上	同上	?	?	镰仓建长寺，兰溪道隆之弟子，奉道隆命与宗英同入宋，谒明州希叟绍县；为北条时宗清法语而归，恐为文永七、八年间。弘安二年宋僧无学祖元东来，住建长寺，为其侍者，编佛光国师语录。	希叟绍县禅师广录，一山一宁，圆鉴赞并序，德鼎圆鉴记实，延宝传灯录。P.422
宗英	第一回同上	同上	?	?	镰仓建长寺，兰溪道隆之弟子，与不退德温入宋，谒希叟绍县，为北条时宗清法语。又圆鉴将来，献道隆。	希叟绍县禅师广录。
	第二回南宋祥兴二年（1279）	弘安二			弘安元年道隆示寂，北条时宗，为迎请当时高僧自作请帖，遣无及德詮及宗英等至天童山，次年请该山第一座无学祖元东来。	一山一宁圆鉴赞并序，德鼎圆鉴纪实，圆觉寺文书。
慈	咸淳一年（1265）	文永顷	?	?	永仁元年至三年，素庆开版之法华义疏卷末刊记，有“再入宋桑门慧海道谨书”。恐慈海误刊。其传不详。	永仁元年刊法华义疏卷末刊记。

续表

人名	入宋年代		归国年代	在宋年数	杂记	典据
传晓	?	?	建治元年 (1275)	?	入宋，建治元年，乘载思溪版大藏经归来，此藏近江菅山寺。	古经题跋。
道意房	?	?	建治三年 (1277)	?	名字不详，京都东福寺圆尔辨圆之徒，入宋建治三年归朝时，宋僧西嗣子昙托书赠圆尔辨圆也。	圣一国师年谱。
灵果 (本晓房)	祥兴二年 (1279)	?	弘安二年			元世祖本纪，关东评定传。
龙峰宏云	同上	同上	弘安二年	?	入宋历访诸大名刹，宋僧无学祖元东来时，随其归国。	名刹由绪书。
桃溪德悟 (宏觉禅师)	同上	同上	同上	?	镰仓建长寺，兰溪道隆之弟子，入宋参育王山顽极行满后，游历诸名区。无学祖元东来时，随从为圆觉寺第一座主。次住博德圣寿寺，出以圆觉寺。这时虎关师炼，梦窓疏石皆在其会下，晚年闲居武藏东渐寺。	佛光国师语录，一山国师语录，海藏和尚年纪录，梦窓国师年谱

禅宗在日本

中国晚唐时期，禅宗极盛，然尚未正式传入日本。9世纪时，嵯峨帝皇后桔氏，笃信佛教，特别崇仰中国马祖道一法嗣盐官齐安的禅风，特派僧慧萼来华延请齐安。齐安推荐高足义空应请。义空率法弟道昉东渡，初住京都东寺。皇后时请入宫，询问禅要，后创建檀林寺，被请为开山，桔氏遂被称为檀林皇后。义空以当时日本天台、真言二宗正盛，不立文字的禅宗不易推行，居日数年，借故离日回国。其后慧萼再度入唐，于五台山请得观音圣像，唐大中十二年（858），回国至普陀山洋面时，船不能进，因而上陆建寺，供奉观音，普陀山遂为中国佛教四大道场之一。此后，

日本到中国的有名高僧有旡然、成寻、俊芿等。旡然于太平兴国八年（983）入宋，为太宗召见，住太平兴国寺。后访各地巨刹和当时名僧。雍熙四年（987）回国，赍回宋版大藏经和旡檀释迦像（亦称旡檀瑞像）至今犹存于京都嵯峨清凉寺。成寻于熙宁五年（1072）入宋，过长江时，曾受到金山寺宝觉务周的斋请。后于太平兴国寺与日称、天吉祥等参加译经，赐号“善慧大师”。元丰四年（1081）示寂于开宝寺，敕葬天台山。著有《参天台五台山记》《观心论注》等。俊芿于宋宁宗庆元五年（1199）入宋，游两浙名利。就四明景福寺了弘学戒律、松江超果寺宗印学天台教义。南宋嘉定四年（1211）赍律部书 327 卷、天台章疏 716 卷、华严章疏 175 卷及其他杂书共 2000 余卷回国。后为京都泉涌寺开山，真言律宗之祖。

时入宋之日僧，为传律宗。律宗早于奈良孝谦天皇时代，由唐僧鉴真传入，一时大盛，及至平安时代，逐渐萎靡不振，迄至南宋，其法统殆绝。当时一般僧侣陷于堕落，最澄始于叡山振兴戒法。然于正治元年（1199）四月俊芿及其弟子安秀，长贺二僧入宋（注三），究学律部三年，又至明州雪窦（十刹第五，资圣禅寺），临安府径山（五山第一，兴圣万寿禅寺）学禅。又至嘉兴府（五代、秀州、元代、松江府），华亭县超果教院，就北峰宗印学天台，又至临安与禅教律诸大硕德论道；在宋十三年。建历元年（1211）归国。并得高仓，后鸟羽，顺德诸帝归向，于京都建泉涌寺，大张法筵。又有法忍净业于建保二年（1214）（注四）入宋，依铁翁学戒律，在宋十五年。安贞二年（1228）归国，于京都建戒光寺，于是泉涌、戒光二寺相对成为参学律者之渊府。自此，俊芿弟子闻扬湛海法孙明观智镜，自性道安，西大寺叡尊之弟成愿觉如、定舜，东大寺戒坛院圆照之弟子真照、禅心、正基等相次入宋，弘传戒律，于是律宗在日本，再度复兴。

1168 年入宋之荣西，巡游天台山及育王山佛迹，携回茶种及天台山之新章疏六十卷，吃茶之风，因之传入日本。荣西于 1187 年，二次入宋，学禅天台山万年寺之虚庵怀敞，遂嗣其法。归国后建立建仁寺，鼓吹禅宗，遂为日本禅宗开祖。1223 年道元等入宋，历访天童、径山，学禅于天童山之如净禅师，归国建永平寺，为日本曹洞宗开祖。1235 年入宋之圆尔辨圆，巡游天童、净慈、灵隐禅寺，后登径山学法于无准师范，于 1241 年归国，开东福寺于京都，号圣一国师，专致力于禅宗之弘布。而无准师范之宗风，对于日本禅宗启发很大，其影响亦大。

另外由日本京都泉涌寺开山俊芿携归者；京都高台寺藏十六罗汉；京都相国寺藏十六罗汉，陆信忠之款识；摄津多田院藏十六罗汉，西全大受之款识；下总法华经寺藏十六罗汉，赵璠之款识；京都大德寺藏五百罗汉，淳熙五年明州沙门义绍募缘，林庭珪、周季常描绘。

这些罗汉画相之输入，而影响于日本镰仓时代之佛画，尤其给宅磨派的变化方面很大启示。

临济禅在日本的发展

禅宗在日本佛教史、日本思想史、日本文化史，以及整个日本的历史上留下深远的影响。日本禅宗来自中国。当禅宗在它的故乡发展至顶峰，在它最丰富饱满的时候，天时、地利、人和，自然地就传到了东邻这个被称为“扶桑”的岛国。日本禅宗是随中日两国禅师的密切交往而形成并逐步发展。日僧明庵荣西可谓是日本禅宗的创始人。在宋代，他两次来中国，受传临济心印，归国后大兴临济禅法，从而，临济宗作为日本禅宗的最早宗派诞生于日本。

临济、曹洞两宗经过镰仓、南北朝与室町时代，名师辈出，更为发展，更为兴盛。临济宗的“梦窗国师”和“大灯国师”分别开创了“五山十刹”的官寺禅派和主要在民间传播的大德寺派、妙心寺派，形成了日本临济宗发展的两大线索。

临济宗的开山祖师荣西在宣传介绍禅宗时，受到天台宗僧人的攻击，因而他写下了《兴禅护国论》，强调“兴禅”可以“护国”，这就把禅宗与国家的关系紧密结合了起来，为此，得到了幕府将军源赖家的信奉和支持。源赖家不仅为他在京都建造了建仁寺，又请他到镰仓，开创了寿福寺。荣西在关西和关东传布禅宗，都是凭借了幕府的势力。

荣西以后的临济宗的发展，基本仍是循此路线，一些著名禅匠都与幕府上层关系密切，并积极在武士之间传授禅法。如“圣一国师”圆尔辨圆入宋从无准师范学禅，回国后，受到摄政九条道家的崇信，在京都特意为他创建了东福寺。此后，辨圆又应请为幕府的执权北条时赖和嵯峨上皇授菩萨戒，其禅法在朝廷与武士之间很有影响。又如东渡弘禅的中国禅僧兰溪道隆，一到日本就受到镰仓幕府的欢迎，掌权的北条时赖为他建造建长寺，闻风而来参禅者很多，影响深远。中国禅僧无学祖元也深受幕府的崇信，北条时宗为他建圆觉寺，他的禅法在武士间影响很大。另一位赴日的元代禅僧一山一宁，也受到北条贞时的尊崇，请他住持建长寺、圆觉寺，后又移住京都主南禅寺。如此等等，日本的临济宗在相当大的程度上是依靠镰仓幕府而兴起并逐渐发展。^①

^① 任继愈：《中国佛教史》，中国社会科学出版社1985年版。

在那动荡不安的时代，人心趋于淡泊，禅宗以明心见性为标榜，这符合一般人的心理，所以流行于社会各阶层。临济宗此时出了梦窗疏石和宗峰妙超两位大师。梦窗学问渊博，道誉隆高，深受室町幕府的开创者足利尊氏的敬仰，足利尊氏还皈依了他。另外，梦窗又受醍醐天皇尊重，诏入皇宫，特赐锦座，敕赐“国师”之号。作为“七朝帝师”的梦窗^①，周旋于朝廷与幕府之间，为调和其中的矛盾作了极大努力。梦窗门下弟子云集，活跃于室町时代所创立的“五山十刹寺”，形成“五山官刹禅派”。“五山十刹”之制本就是室町幕府足利义满制定的，所以当时的“五山禅僧”也就成为室町幕府政治中的重要工具，他们经常参与军政外交机要，为幕府起草政治外交文书，有的还作为国使出使邻国。这样的历史文化背景，自然有利于禅宗的兴盛。

① 中村文峰：《井上博道写真夢窓国師の風光》，春秋社。

径山禅茶文化研究

JINGSHANCHANCHAWENHUAYANJIU



径山禅茶及海外流布考

湖南大学法学院教师，法学博士，佛教刊物《菩提月刊》执行主编

蒋海松^①

俗云：“好茶出在名山中”，而诗歌中又有“天下名山僧占多”之句，因此便会出现“名山有名寺，名寺有名茶”的盛况。茶与佛门之间的因缘极为殊胜，乃至有“茶味禅味，味味一味”“茶禅一味”之说。唐末武夷山的扣冰古佛教化闽王称“以茶净心，心净则国土净；以禅安心，心安则众生安”。宋代圆悟克勤禅师（1063—1135）正式提出“茶禅一味”之说。^②圆悟禅师弟子大慧宗杲禅师将“茶禅一味”的理念带回余杭径山寺，大兴茶禅之风。径山禅茶也是“茶禅一味”的典范，在国际上具有重要地位。^③

作为中国禅门清规和茶会礼仪结合的典范，径山茶宴是我国禅茶文化的一朵奇葩，在我国禅文化史、茶文化史和礼文化史上享有至高地位，尤其在中日文化

① 作者简介：蒋海松，男，湖南永州人，1983—，湖南大学法学院教师，法学博士，佛教刊物《菩提月刊》执行主编。联系方式：邮箱 haisong000@gmail.com。

② 宋徽宗政和年间，圆悟克勤在荆州弘扬佛法，受澧州刺史之邀，入住夹山灵泉禅院。在此期间，他应参学门人之请，评唱五代重显禅师雪窦的《颂古百则》，门人记录汇编成《碧岩录》十卷。他潜心研习禅与茶的关系，以禅宗的观念品味茶的奥妙，终有所悟，挥笔写下了“茶禅一味”四个字。《碧岩录》问世后，被誉为“禅门第一书”！法师于东南沿海名刹，传碧岩宗法，授碧岩茶道，帝赐法号，声名大振，使石门夹山的茶风禅光，熏沐吴、越、闽大地，碧岩茶道远及朝鲜、日本等国，大大促进了茶禅文化的发展。

③ 可作参引的材料有：（明）宋奎光《径山志》、（明）月江宗净《径山集》、俞清源《径山史志》、俞清源《径山诗选》、远佞山人《晚窗余韵钞略》、俞清源《径山的中日文化交流》、俞清源《径山祖师传略》、俞清源《漫话径山》、卓介庚《径山高僧》、《首届茶圣节论文集》、中共杭州市余杭区委宣传部《径山禅茶》、陈宏《径山民间传说》、冷晓《径山寺志》、陈宏《径山（第二期）》等，研究文章有慧定居士《禅释径山茶》、赵大川《径山茶考——陆羽茶经与日本茶道》、网络文章田舍子《径山大事初考》等系列。

交流史上地位凸出，对后世产生了广泛而深远的影响。据《中国茶经》云：唐代有名茶 50 种，径山茶名列其中，宋代有名茶 90 余种，径山茶为其中之一。径山茶不仅是历史名茶，而且历来是皇室“贡茶”。南宋《咸淳临安志》载：“茶，岁贡，见旧志载，（有）钱塘宝云茶、香林茶、白云茶。近日径山寺僧采谷雨前者，以小缶贮送。”^①本文即在前人基础上，力求考论禅山禅茶的发展源流及国际影响，并以径山茶为例挖掘茶与禅的内在契合。

一、径山古寺禅茶盛

位于今杭州市余杭区西端的径山，既是旅游观光佳境，又是底蕴深厚的文化胜地。清嘉庆《余杭县志》载：“余邑西南北三面皆山，山皆发脉于天目，而迤迤驻于省城郭，景纯所谓龙飞凤舞到钱塘是也。余邑适当群山绵亘之中脉，大势走而不停。惟双径、洞霄迎来送往，山意顾盼稍为弥节，灵秀所聚为一邑奇观。千百载以来，名贤游览即事记咏，篇什逐多，余如峰岭岩洞之属，亦以类相次，邑之胜概荟于斯也。”《余杭县志》对“径山”还有专门介绍：“径山，在余杭县西北五十里，南去临安县三十里。高三千余丈，周五十里，乃天目之东北峰，以山径通天目而名。有东西二径盘折而上，各高十里许。七峰罗列最为幽胜，其地最高，浙西诸山皆在其下。宋高、孝两宗常游于此七峰者，左曰宴坐，曰朝阳；右曰鹏搏，曰凌霄，曰御爱；北曰天显；前曰堆珠，而凌霄最高秀，为山之主峰。又有碣石、玉芝二岩，冷风、石壁诸坞，千丈、积雪诸坑，明月、洗砚诸池，甘露、龙鼻诸泉，（见《大清一统志》）余杭之圣山也（见《嘉靖县志》）。始至山阴东西径二，由东径西径，坎为池，游鱼乘空，盖寺之放生池也。其西径壁绝襟绕、松桂盘郁尽十里许，及其巔峽东洞隐，几不容并行，已而内括一区，平林坦壑，四面五峰如手竖指，山回物静，在处奇巧灵踪，异迹不可胜记。（见《神州古文考》）”诗人苏东坡曾三上径山，写道：“众峰来自天目山，势如骏马奔平川。”

这风景秀美的径山化育了径山禅寺的千年灵韵。径山禅寺始建于天宝元年。大历三年。唐天宝四年（745）法钦禅师在径山开山结庵。后来名声大振，唐代宗召法钦禅师问法，并赐号“国一禅师”，逾年法钦辞归，代宗下诏敕建“径山禅寺”。清《武林灵隐寺志》卷之五上“累朝檀越”，第一页便是“径山国一禅师”的记载。

^①《中国茶叶历史资料续集》，第 203 页。

可见法钦在禅学中的地位非同寻常。但当时适逢武宗灭佛，会昌沙汰，径山禅寺一度中落，直到咸通年间鉴宗禅师振兴旧基。唐乾符六年（879），僖宗赐名“乾符镇国院”。南宋绍兴七年，宗杲主持径山，僧众达1700余人。宋大中祥符元年（1008），真宗赐名“承天禅院”。宋政和七年（1117），徽宗赐名“径山能仁禅寺”。宋乾道二年（1166），孝宗赐御书“径山兴圣万寿禅寺”额。嘉定年间，位列“五山十刹之首”，被誉为“江南第一释寺”。宗杲之后，又有真歇清了、大禅了明、蒙庵元聪、月江宗净等高僧相继，盛貌经久不衰。清康熙四十四年（1705），圣祖赐亲书“香云禅寺”额。日本习称“万寿寺”，当地人叫“径山寺”。

径山寺与茶深有渊源，禅茶成为径山的标志之一。径山茶始产于唐，闻名于宋，元、明、清仍享有盛誉。径山种茶始自祖师法钦禅师。法钦在余杭天目山麓开辟道场径山寺，法钦与僧团大众在寺院周围广植茶树，取龙井水泡茶，汤色沉碧，香气清雅，史称“径山茶”。唐皇帝曾诏法钦进京，赐号“国一禅师”，并拨银两支援扩建寺院。此后，“径山茶”便成为贡品。《余杭县志》记载：“径山寺僧采谷雨茶者，以小缶贮送，钦师（按：指开山禅师法钦）曾手植茶树数株，采以供佛，逾年蔓延山谷，其味鲜芳，特异他产，今径山茶是也。……产茶之地，有径山、四壁坞与里山坞，出产者多传，至凌霄峰尤不可多得，出自径山四壁坞者色淡而味长，出自里山坞者色清而味薄。”法钦禅师承袭牛头法融之禅法，以“本寂心境，不为荣枯贵贱所迷”。法钦禅师的一杯茶，放下了世人贪执的味道，观照万法的本然，绝诸爱恶迷情，于是，由茶悟入，亡迷情断苦因，度一切苦厄，开启径山千年禅茶之源。^①

更有史料记载，唐代“茶圣”陆羽亦曾在径山脚下隐居，日日汲泉品茗，写《茶经》，流传至今。现在径山脚下仍保留了一泓“陆羽泉”。

径山茶产量虽少，但清冽解渴，外形细嫩有毫，色泽绿翠，香气馥郁，饮后颇有回味。古时既供佛自用外，亦招待高僧和显贵之用，更曾被推崇为皇室供品，自宋到清，径山茶均为“贡茶”。宋时，径山茶兴盛，与天目茶齐名，并立“六品”，被誉为“龙井天目”，意为兼有龙井茶和天目茶之美。

宋代径山又逐渐形成“茶宴”，佛门高僧与来访者常围坐炊具茶具，盘膝打坐，饮茶论经，议事叙景。有时用开水冲泡粉末茶研制饮用，称为“点茶法”。南宋径山寺时常举办茶会，招待游方僧和香客施主，特别是品尝、鉴定各种茶叶的高低优劣，称之为“斗茶”。以致后世清朝郑板桥有诗云：“从来名士能品水，自古

^① 慧定居士：《禅释径山茶》，《茶博览》2010年04期。

高僧爱斗茶。”径山僧人还将谷雨前幼嫩的芽茶碾为粉末，用开水冲泡，发明了“点茶法”，完成了由“煮茶”到“泡茶”形式的改革，删繁就简，由慢而快，对促进民间饮茶习俗普及有极大作用。径山寺院中设有“茶堂”，是禅僧辩论佛理、品尝香茶的地方。寺院禅堂内的“茶鼓”，是召集僧众饮茶所击之鼓；寺院专设“茶头”掌管烧水煮茶，献茶待客；并在寺门前派“施茶僧”数名，施惠茶水。佛教寺院中的茶叶，称作“寺院茶”，一般有三种用途：供佛，待客，自奉。按规定每日在佛前、祖前、灵前供奉茶汤，称作“奠茶”；按照受戒年限的先后饮茶，称作“戒腊茶”；请所有僧众饮茶，称作“普茶”；化缘乞食得来的茶，称作“化茶”等等。僧众平时坐禅分六个阶段，每一个阶段焚香一枝，每焚完一枝香，寺院监值都要“打茶”，“行茶四、五匝”，借以清心提神，消除长时间坐禅产生的疲劳。寺院僧尼用茶敬佛、敬师、献宾客，供自己与善友品饮，谈佛论经，修养心性，形成了庄严肃穆的“茶礼”。^①在《佛道茶艺》一文中就有对“礼佛茶”礼仪的记载：“礼佛茶”是焚香拜佛、敬佛敬师的特殊礼仪，也是调茶献客、结缘行善的特殊茶艺。礼佛茶在禅房中进行，在做好准备工作的基础上，分为十道程序，谓之功德圆满。十道程序依次为莲步入场，焚香顶礼，礼佛三拜，普施甘露，打坐禅定，抽衣净手，烫杯泡茶，敬茶献茶，收杯接碗，问讯退场。从佛寺和丛林的茶事和“茶礼”来看，茶道成为了禅道的重要组成部分，甚至可以说，茶道即是禅道。

这期间，宋代“临济中兴”的代表人物、径山大慧禅师在径山禅茶史上也具有重要贡献。大慧禅师得道后在浙江余杭径山寺大开禅茶宗风，把种茶、制茶、茶宴融入禅林生活。“大慧宗杲”（1089—1163），宋代临济宗杨岐派僧，字昙晦，号妙喜，又号云门。俗姓奚，宣州（安徽）宁国人。17岁，出家于东山慧云寺之慧齐门下，翌年受具足戒。先后参访洞山微、湛堂文准、圆悟克勤等师。宣和年间，与圆悟克勤住东京（开封），大悟后，乃嗣圆悟之法，圆悟并以所著《临济正宗记》付嘱之。未几，令师分座说法，由是丛林归重，名振京师。靖康元年（1126），丞相吕舜徒奏赐紫衣，并得“佛日大师”之赐号。绍兴七年（1137），应丞相张浚之请，住持径山能仁寺，诸方缙素云集，宗风大振。后因与朝中之主

^① 杨永红：《僧人饮茶修行独特的寺院茶文化》，载《云南时报》2012-01-31；另见曾浩波：《茶禅一味》，http://blog.163.com/zengqingxi_djgg/blog/static/42393158201172561946192，登陆时间2012-6-6。

战派交游被奸臣秦桧褫夺衣牒，流放衡州与梅州。^①绍兴二十五年遇赦，翌年复僧服二十八年，奉敕住径山，道俗慕归如旧，闻风而集，座下恒数千人。孝宗归依之，并赐号“大慧禅师”，时有“径山宗杲”之称。隆兴元年八月十日入寂，世寿七十五，法腊五十八。谥号“普觉禅师”。遗有《大慧语录》^②《正法眼藏》《大慧武库》等书。

大慧宗杲辩才纵横，其禅法被称为“话头禅、看话禅”，即以考察公案、话头而求开悟之禅法，要人参赵州禅师的无字话头。他鼓励学者起疑情，以疑情参究公案，而得到开悟。宗杲认为，修行必须在生活之中，反对远离尘世，独自修行。这与宏智正觉之“默照禅”相辉映。大慧大力排斥当时流行的默照禅，认为它会造成学者终日只知静坐，是在“断佛慧命”“堕在黑山下鬼窟里”，是邪禅。《大慧普觉禅师语录》卷二十一有云：“茶里、饭里，喜时、怒时，净处、秽处，妻儿聚头处，与宾客相酬酢处，办公家职事处，了私门婚嫁处，都是第一等做工夫提撕举底时节。”大慧宗杲主张在茶里饭里这些日常物事中参禅悟道，而非专门做静坐默想，禅宗杨岐派在他手上被推到最高峰，既影响后世禅宗，甚至还影响到南宋理学。就禅茶而论，当时武夷山五夫里的开善道谦师承大慧禅师的禅风，把禅茶文化带回武夷山，与本土既有的儒、释、道三教文化、茶文化互相渗透，同别互溶，形成了兼具儒家之正、道家之清、佛家之和、茶人之雅的武夷山禅茶文化，并得到了以朱熹为代表的理学家们的载道传扬，形成了圆悟克勤—大慧宗杲—开善道谦—朱子晦翁一脉相承的禅茶文化源流，对宋代理学思想的发展也具有一定影响。在大慧禅茶的影响下，宋理宗开庆元年（1259），日本南浦绍明禅师来径山寺求学取经，拜径山寺虚堂禅师为师。学成回国后，将径山茶宴仪式、径山茶碗一并带回日本，创立日本的茶道。

径山茶在一些中国古代的茶书中也备受重视，北宋天圣八年（1030）进士蔡

①《大慧普觉禅师年谱》：“是年（绍兴十一年）四月，侍郎张公九成以父卒哭，登山修崇。……未几，遭论列，以张坐议朝廷，除三大帅事，因及径山主僧应而和之。五月二十五日，准敕九成居家持服，服满别听指挥。径山主僧宗杲追牒，责衡州。”

② 全称《大慧普觉禅师语录》全书凡三十卷。南宋孝宗乾道八年（1172）奉旨刊行并入藏。现收入《大正藏》第四十七册。卷一至卷九为宗杲历住各寺时的语录，其中，卷六附有张浚所撰的《大慧普觉禅师塔铭》。卷十为《颂古》，卷十一为《偈颂》，卷十二《赞佛祖》《自赞》，均为宗杲所作的短偈。卷十三至卷十八为《普说》，其内容为宗杲对宋代各派禅匠之宗旨的说明，是了解宋代禅宗诸家宗旨的指南。此普说部分，另有单行本行世，俗称《大慧普说》。卷十九至卷二十四为《法语》，是宗杲对僧俗弟子的开示，而由弟子私下写录的。卷二十五至卷三十为《书》，搜录宗杲对门下缙绅居士所提问题的书信回答，其中颇具宗门要旨。

襄著有宋代最早的茶书《茶录》。蔡襄在嘉佑五年（1060）任杭州太守时曾游径山，在蔡襄记径山之游中对径山的泉水和径山茶有一番描述：“石泓激泉成沸，甘白可爱，即之煮茶。凡茶出北苑第品之无上者最难其水，而此宜之。”这是一位古代茶学专家对径山茶和径山泉水的评价。在宋朝叶清臣撰写的《述煮茶泉品》中有：“吴楚山谷间，气清地灵，草木颖挺，多孕茶，为人采撷。……茂钱塘者，以‘径山’稀。”非常明确指出吴楚山谷茶叶好，而杭州钱塘一带以径山茶为稀罕。^①

自宋至清前期，径山茶一直是贡品。清末因茶贱伤农，茶农被迫改行，茶园荒废。改革开放后，径山恢复了茶叶种植，再次蜚声中外。1985年6月在南京召开的全国名茶展评会上，参展样茶96个，评出名茶11个，径山茶名列11个名茶之中，获优质农产品金杯奖。1987年5月，杭州地区举行名茶评比会，径山茶夺得桂冠，《杭州日报》以《径山茶名列第一龙井险些落榜》的显赫标题作了报道。紧接着浙江省在雁荡山举行斗茶会，径山茶又名列第一，获“浙江省最佳名茶”称号。近年来在经营者的百倍努力下，又锦上添花，获得“绿色食品”和“有机茶”的称号。^②2010年“径山茶”获得“中国驰名商标”称号，2011年又获得“浙江区域名牌”“2011消费者喜爱的中国农产品区域品牌”“浙江省十大名（礼）品”和2011年中国茶叶区域“最具带动力品牌”等荣誉。

二、茶圣陆羽径山情

茶圣陆羽的径山情缘是径山禅茶史上最光辉的一页。一代茶圣陆羽（约733—804），名疾，字季疵，自称桑苎翁，号东冈子、竟陵子。世称陆居士、陆处士、陆三山人、茶山御史、东园先生等。陆羽同佛教有着不解之缘，“初生入佛门，临终随僧去”。开元二十一年（733）生于复州竟陵（今湖北天门市），相传他是一个弃婴，自幼为名僧积公收养。积公好茶，因而陆羽从小习得艺茶之术。陆羽是有名的茶学家、茶道大师，又是当了十年童僧、受过佛戒曾被赐过法号的佛门弟子，儒释兼修，唐代诗人皇甫冉称赞他能“究孔释之名理，穷诗歌之丽则”。

① 余杭县秦为会稽郡，两汉属吴郡，三国时为吴国吴兴郡，晋代仍属吴兴郡，十国时为陈国吴兴郡，隋、唐、五代属杭州府，宋属临安府，元、明、清属杭州府，地名因区划而有所变动，各种中国古代茶书中所列名茶，临安径山茶也即余杭径山茶也。赵大川：《径山茶考——陆羽茶经与日本茶道》，《农业考古》2002年第02期。

② 余清源：《茶圣陆羽在余杭》，《农业考古》2002年02期。

他始终同佛门僧侣保持着密切的往来。除他曾住过的龙盖寺、妙喜寺之外，曾经前往朝拜、访茶品泉的深山古刹就有三四十座之多。

在安史之乱以后，陆羽远离他乡，顺江而下，在浙江结识了茶僧皎然、刘长卿等人，畅谈茶事，研讨禅理。皎然俗姓谢，字清昼，湖州（今浙江吴兴）人，南朝谢灵运十世孙。活动于上元、贞元年间（760—840），是唐代著名诗僧。他善烹茶，作有茶诗多篇，并与陆羽有诗文酬赠唱和。陆羽同皎然默契配合、积极倡导和推广“陆氏茶”品饮法，建立了以湖州为中心的唐代茶道文化胜地。

史载，陆羽对径山茶曾作两次考察。第一次是唐上元元年（760），即法钦和尚结茅径山后的第18年，他在余杭仙宅村写完《茶记》一卷后登径山考察。第二次是唐宝应二年（763）春夏间，他在杭州考察天竺、灵隐的茶事之后，再登径山考察。但陆羽对径山茶作何评论，其名著《茶经》中没有一言半语提及径山茶，历来引起不少疑惑。吴清源先生考证指出，《茶经》中“临安县生天目山”所指就是径山。其中奥妙就在于“临安”“天目”两个地名上。《茶经》“八之出”载：“临安、於潜二县生天目山，与舒州同。”唐时，西天目山属於潜县，不属临安县。据此，於潜县之茶生西天目山已很明确，而临安茶的产地就不是西天目山了，因西天目山不属临安。“临安县生天目山”所指当是径山，至少包括径山在内（临安还有东天目山）。径山自古以来就是两县之属地，唐代，约有四分之三属余杭，四分之一属临安。万历《临安县志》载：“径山，去临安县东北三十里，……东北属余杭，西南属临安，于高陆（今高虹）八图、大云二图纳粮。”^①今《临安县志》云：南宋前临安县治在高陆。从高陆至径山不过三十华里，与古记载吻合。古人写径山者有“余杭径山”“临安径山”“杭州径山”等三种写法。由此而言，陆羽把径山茶列入临安之内也无不可。按上述对“临安”“天目山”的分析推理，陆羽对径山茶是有评估的。在陆羽的眼里，径山的内涵质量“与舒州同”，按其上、次、下分类，属于“次”一类，比属于“下”一类的宣州、杭州、睦州、歙州茶要好。^②

大约在公元760年前后，陆羽隐居径山之下苕溪之畔，“闭关对书，不杂非类。名僧高士，谈宴永日，常扁舟往来山寺……独行野中，诵佛经，吟古诗，杖击林木，手弄流水，夷徘徊，自曙达暮”。每到春季，他就往来于江、浙诸州深山中采制春茶，并向茶农学习经验，积累了大量的茶叶知识和技能。经过广泛的实践和深入的研究，他在而立之年，终于写出了人类文明史上第一部茶学专著《茶经》

① 清嘉庆《余杭县志》第8卷第3页。

② 余清源：《茶圣陆羽在余杭》，《农业考古》2002年02期。

的初稿。著《茶经》之地有争论，除了在双溪写成《茶经》，另说有长兴杼山写成，三说是边考察边写，定稿于长兴杼山。但不管哪一说，径山对于茶经问世具有重要贡献是毫无疑问的。现在径山脚下双溪仍保留了一泓“陆羽泉”。《余杭县志》“陆羽”之条目，明确陆羽隐于苕上，余杭主要的河流就是苕溪，县志上还绘有苕溪图。其“陆羽泉”的条目，更是明确：“唐陆鸿渐，隐居苕，著茶经其地。”“著茶经其地”之地明白无误为余杭双溪陆羽泉。一些唐代的诗作也可以找到陆羽在径山活动的痕迹。唐天宝十二年（753）进士皇甫曾有诗《送陆鸿渐山人天目采茶》一首，诗如下：“千峰待逋客，香茗复从生。采摘知深处，烟霞羡独行。幽期山寺远，野饮石泉清。寂寞燃灯夜，相思磬一声。”径山即北天目，或东北天目山也。《中国茶经》一书在“径山茶”条内收入此诗，是正确的，意为陆羽到天目也即曾到径山采茶。诗中的山寺当指径山禅寺。^①

陆羽的《茶经》是茶史上最光辉的著作，极大地推动了茶文化的传播。陆羽一生究察茶史、研讨禅理，吟诗作赋，品茗斗茶，将茶艺、禅机相结合，把饮茶提高到禅学、文化的高度。陆羽浪迹天涯几十年，最终叶落归根，大约在贞元末年（804）去世，死后安葬于覆釜州“本师智积之塔”旁边，终年约72岁。^②他逝世后在他的家乡竟陵西塔寺被尊崇为神灵，受到信善男信女和当地民众的焚香膜拜。

三、日本茶道径山源

径山禅茶不但享誉国内，更流布海外，富有国际影响，其中最负盛名的是径山寺作为日本禅宗的重要发源地，径山禅茶也成为日本茶道的发源地。^③

尤其是在宋代，日本人来径山学法众多，径山僧人也常往日本弘法，径山文化源源不绝输往日本。田舍子在《南宋径山大事初考》中对此进行了详细考证。^④比如，大觉派开山兰溪道隆曾到径山参问无准师范；痴绝道冲，曹洞宗之

① 赵大川：《径山茶考——陆羽茶经与日本茶道》，《农业考古》2002年第2期。

② 还有一说是陆羽在晚年回到他的第二故乡湖州，终葬杼山，与其友皎然为伴，至今在湖州杼山还留有皎然塔、陆羽坟。

③ 当然日本茶道的发源地也不乏争论，另说天目是其发源地。

④ 田舍子：《南宋径山大事初考》，http://blog.sina.com.cn/s/blog_523336770102druy.html。登录时间2012-7-23。

祖道元曾到径山参问浙翁如琰；日本禅宗始祖、千光派开山荣西和法灯派开山无本觉心都曾到过径山。

南宋庆元五年（1199），日僧俊芿入宋，登径山谒第三十代住持蒙庵元聪，学杨岐禅。南宋嘉定四年（1211），俊芿学成归国。俊芿在日本倡导律宗，成为日本律宗中兴之祖。赐“大兴正法国师”之号。

南宋嘉定十七年（1224），日本曹洞宗高祖希玄道元抵杭州，登径山谒第三十二代住持浙翁如琰。如琰虽75岁高龄，仍礼仪周到，在明月堂设茶宴款待25岁的道元，至今传为美谈。道元回国后被封“佛法传东国师”，为日本曹洞宗创始人。

南宋端平二年（1235），日僧圆尔辨圆上径山，师从无准师范学禅。无准师范写法语一篇相付。圆尔求得无准自笔的“佛祖宗派图”和“敕赐万年崇福寺”八大字以及《大明录》、法衣。圆尔向牧溪求得无准顶相的赞诗词。除佛学之外，他还学习纺织、食品制作、绘画、种茶制茶等技艺。淳祐元年（1241），圆尔辨圆辞无准师范，携回的一千余卷经籍以及径山茶种、碾茶方法回国。圆尔辨圆将这些知识编成书，进而广泛传播开来。他将带回的径山茶叶种在静冈县安培郡故乡，又仿照径山碾茶制茶的方法，生产出日本的“碾茶”。其典籍收藏在日本东福寺，具体书目可见《普门院藏书目录》。归国后创日本临济宗“圣一派”，对日本文化发展有很大贡献，日本天皇赐予“宝鉴光照国师”称号，谥号“圣一国师”。

祖元的弟子一翁院豪也于宋理宗端平元年（1234）入宋到径山无准禅师处参禅。大休派开山正念，无象派开山静照嗣法于径山寺的石溪心月，大应派开山南宗绍明在径山万寿禅寺从虚堂智遇受法。

南宋端平二年至嘉熙元年（1235—1237），性才法心入宋登径山参无准师范，为无准的法嗣。在径山坐禅九年，苦修苦学，坚持不怠。归国后，先后开创松岛圆福寺、十和田法莲寺、茨城天目山照明寺。

南宋端平二年（1235），湛慧登径山参无准师范，挂足三年。归国后，在九州大宰府横岳山创建了崇福寺，殿门悬挂径山无准师范所书的“敕赐万年崇福寺”之额。崇福寺为日本镇西一带的禅宗中心，属于临济宗的大德寺派所，原天皇所赐的“西都法窟”之额仍悬于山门。

南宋嘉熙二年（1238），神子荣尊登径山，从无准师范学禅两年后归国，于佐贺郡河上仿径山创建“兴圣万寿禅寺”，举扬径山禅宗。

南宋嘉熙四年（1240），日僧道佑入宋随无准师范学禅。并于淳祐五年（1245），得无准师范所赠《自赞篇》：“从来震旦、日本无禅，少室单传亦妄传。却被道祐

等闲觑破，便知老僧鼻孔不在口边。漫把虚空强描貌，好儿终不使爷钱。”得授印可回国，于日本北山创建妙见堂隐居修禅。

南宋淳祐三年（1243），日僧敬念、院豪、惟仙入宋登径山，参谒无准师范求法（惟仙曾两次上径山求法，为师范法孙）。南宋宝祐元年（1253）和咸淳三年（1267），惟仙得印记回国，先后主上田安乐寺和长谷的万寿寺；敬念成为日本福田寺开山住持；院豪成为长乐寺第三代住持，谥赐“圆明佛演禅师”之号。

宋淳祐九年（1249年），日僧心地觉心上径山拜道冲为师，在径山挂搭二期，勤学禅要外，还学豆板酱、酱油的酿制技术。次年，到吴兴道场山的护圣万寿寺参荆叟如珏（后为径山第三十八代住持）。觉心于南宋宝祐二年（1254）回国后，赴和歌山县日高郡的由良鹭峰山西方寺（后改名兴国寺）开山，又至真如寺开山，曾住持登高野山禅定院和京都禅林寺。自创“普化宗”，吸引日本相国皈依禅教、后宇多天皇离宫到禅林寺禅居。觉心被授予“法灯圆国师”之号。心地觉心归国后，还在和歌山县的汤浅试制豆板酱、酱油获得成功，今汤浅出产的豆板酱、酱油是日本的名产。

南宋淳祐十二年（1252），日僧无象静照上径山拜径山第三十六代住持石溪心月为师，事师四年，嗣法印可，归国后弘化各方。开创京都平安山佛心寺和镰仓龙华山真际精舍及相模大庆寺，先后主镰仓胡桃谷的法源寺、博多的圣福寺、镰仓的净智寺，成为常陆禅兴寺开山祖师，还到无学祖元开山的圆觉寺分座说法，写有《兴禅记》一卷。赐号“法海禅师”。

南宋宝祐三年（1255），惟仙第二次入宋求法，登径山谒住持偃溪广闻。同年，日本一条实经等筹藤原氏一族，书写《法华经》三十二卷奉纳径山正续院。无准弟子天童寺住持西严了慧在刻石的年记中有“日本国丞相藤原公舍经之记”。

这期间对日本茶道产生最大影响的当属日僧南浦绍明。南宋开庆元年（1259），日僧俗姓藤原氏南浦绍明入宋求法，至杭州净慈寺谒虚堂智愚，并于咸淳元年（1265）随虚堂智愚至径山，继续学习，后成为虚堂法嗣。跟他的同乡圆尔辨圆一样，绍明在径山勤究禅学的同时学径山的种茶、制茶技术及径山茶宴礼仪礼规。咸淳三年（1267）学成归国，虚堂赠言：“老僧今年八十三，无力思索，作一偈以赆形色，万里水程以道珍卫。”南浦绍明回国时从径山带去茶典7部，其中有《茶道清规》三卷，还有举行茶宴所用的茶台子，并把径山茶宴的仪式在崇福寺全盘推行。他将径山茶宴仪式以及当时宋代径山寺风行的茶碗一并带回日本。在此基础上，结合日本国情，很快形成和发展出日本茶道。同时，将从天目山径山寺带过去的茶碗，称之为“天目茶碗”，在日本茶道中使用。至今，在日本茶道表演

过程中,依然可以见到当年从中国带去的“天目茶碗”的踪影。南浦绍明先后住持福冈筑前的兴德寺、横岳山的崇福寺、京都万寿寺、后相州的正观寺、建长寺,在东山创建了嘉元禅院;自创日本“关山派”,法嗣众多。追谥“圆通大应国师”,命建墓塔于京都龙翔寺,赐名为“智光塔”。日本18世纪重要的百科全书《类聚名物考》记载^①:“南浦绍明到余杭径山寺泐虚堂传其法而归,时文永四年。”又说:“茶道之起,在正中筑前崇福寺开山南浦绍明由宋传入。”日本的《续视听草》和《本朝高僧传》都说:南浦绍明由宋归国,把“茶台子”“茶道具”带回崇福寺。村上优博《禅与茶道》一文说:“南浦绍明从径山把中国的茶台子、茶典七部传来日本。茶典中有《茶道清规》三卷。”日本今天的茶道是绍明从径山传去,不过形式有较大的变化。径山因此被认为是日本茶道的源泉。

开庆元年(1259),日僧彻通义介受永平寺怀奘派遣,入宋巡拜五山十刹,三年后回国撰《中国五山十刹》一书,并根据中国五山禅规制订了永平寺的禅规,详细规定了一年四节的礼仪、挂搭日期。义介为永平寺第三世住持,到大乘寺开山。

南宋景定五年(1264),日僧巨山志源入宋求法,拜虚堂智愚为师。回国后,住神奈川县镰仓山的禅兴寺,是禅兴寺的第二世住持。

日僧义尹是日本皇子,曹洞宗高祖道元的弟子,曾于南宋宝祐元年(1253)和景定五年(1264)两次入宋求法,并拜谒径山住持虚堂智愚,将所携带的《道元语录》呈于虚堂,请求作跋。归国后在肥后创建大慈寺。

南宋径山还有不少弟子赴日本弘法,传播径山文化,蜚声日本。^②

南宋淳祐六年(1246),无准师范和痴绝道冲的弟子兰溪道隆带领弟子义翁、龙江赴日传教,应镰仓执政时赖将军之请,开建长,为建长寺第一代住持,敕住京都建仁。1273年,兰溪道隆在建长寺圆寂,世寿66岁,敕赐“大觉禅师”。日本建长寺禁地西来庵有兰溪道隆的墓塔,墓道高大。

南宋淳祐七年(1247),追随无准师范多年的高丽僧法明离开中国,乘商船

① 值得一提的是,包括日本学者在内的众多专家学者都认为日本茶道源于径山茶宴,但是一直没有确凿无疑的文献史料加以佐证,成为禅茶文化研究的一道硬伤。2009年以来,余杭区文广新局组织区非物质文化遗产办公室、区文化馆等专门力量,深入挖掘研究径山禅茶文化,经过百般周折、广泛搜寻、费尽心血,最后在日本关西大学图书馆查到了决定性文献日本文献史料《类聚名物考》。见中国广播网2010年01月27日报道:《茶道源于浙江径山茶宴获日本史料证实》。

② 以下材料也主要引自田舍子:《南宋径山大事初考》, http://blog.sina.com.cn/s/blog_523336770102druy.html。登录时间2012-7-23。

渡海赴日本弘法。

南宋景定元年(1260),无淮师范法嗣元庵普宁在兰溪道隆的引劝下东渡日本;法弟圆尔辨圆迎至东福寺说法,后北条时赖请主建长寺,为第二代住持。普宁与日本的僧俗亲密融合,广传禅宗宗风,受到崇敬。五年后突下“无心留此国,有心复宋国。有心无心中,通天路头活”一偈回国。

南宋咸淳五年(1269),石溪心月法嗣大休正念等应北条时宗之请东渡日本弘法,历住禅兴、建长、寿福、圆觉等刹。其时正逢元兵南侵,横扫欧亚,他积极参与抗击蒙古人入侵,面对强敌,正念在给北条时宗的法语中说:“所谓一念不生,前后际断,方可出生入死,如同游戏之场;纵夺卷舒,常自泰然安静。胸中不挂寸丝,然立处既真,用处得力。凡总领百万貔貅之士,如驱一夫,攘巨敌,安社稷,立万世不拔之基,是皆妙悟佛性之灵验也。”以此增强时宗抗敌的信心,坚定其对禅宗的信仰。并在一般的武士中传禅授法,“宣扬的临危不惧、视死如归、孝悌忠信、英武多谋等思想,也为确立武家风范起了积极的作用,对日后武士道的创立产生了深远的影响”。曾为日本诗轴《石桥颂轴》作序,留下了宝贵资料(见附一)。元至元二十六年(1290,日本伏见天皇正应二年),大休正念示寂,享年七十五,谥号“佛源禅师”。大休正念流派称大休派,又作佛源门徒,为日本禅宗二十四流之一,遗著有大休和尚语录六卷。大休正念在日传禅20年,专倡南宋临济禅风,严格按照宋地禅寺规矩建设寺院管理禅林,功不可没,在日本禅宗发展史上的地位举足轻重。

兰溪道隆、大休正念等和后来的无学祖元及其弟子在日本的弘教,僧堂生活大量移植宋法,浙江文化和生活习俗在日本开始被效法,临济禅风、径山茶道花道、遂根植于日本,就连径山的制酱工艺、大酱汤、霉豆(纳豆)制作也在日本被广为引用。

从这些详细史料可以看出,日本茶道源于中国茶道,径山禅茶是日本茶道的重要源头。

四、茶禅一味本无殊

为更好了解径山禅茶的源流,探索佛教与茶道的关系,在考察径山禅茶之外,也可放宽视野,简要钩沉禅茶的发展史。

茶之为饮,可远溯中国上古时代的神农氏,距今七千多年。佛问世于公元前

六世纪的古印度,距今二千五百多年。茶和佛第一次结缘于两汉时期。据古代《天下大蒙山》碑记:西汉甘露三年(公元前53),吴理真就在蒙顶山种下了七株茶树,开创了世界上人工种植茶叶的先河。吴理真因此被敬为茶祖。东汉哀帝元寿元年(公元前2)佛教传入中国后,吴理真在蒙顶山脱发修行,并修建了天盖寺和智炬寺,亦佛亦茶,首创“茶佛一家”,被尊为甘露禅师。

据《茶经》记载,僧人在两晋时即以敬茶作为寺院待客之礼仪。寺院茶礼包括供养三宝、招待香客两方面。到了唐朝,随着禅宗的盛行,佛门尚茶之风也更加普及。饮茶成为寺院日常制度的一部分。王玲的《中国茶文化》中说:“茶文化的兴起与禅宗的关系极大”,“唐代名茶多出于佛区大刹”。唐代华严宗文殊信仰茶礼和净土宗的弥勒信仰茶礼。与径山寺渊源极深的陆羽在《茶经》总结有言,“天下益知饮茶”,煮茶、品茶也发展成为一种特殊的艺术与礼仪——茶道,并随禅宗的兴盛而兴盛。清寂、古朴的禅堂以茶敬佛,以茶清心,以茶待客,所谓“焚香引幽步,酌茗开净筵”,成为佛门一大人文景观。

中晚唐时的高僧百丈怀海在今江西奉新县西塔乡所在的百丈山创立了完整的丛林规约《百丈清规》,正式确定了茶在禅门的重要地位,寺院的茶礼、趋于规范。《百丈清规》的不少条文均提及茶的使用方式、作用和意义。禅宗把饮茶规范纳入了《百丈清规》,茶仪成为禅宗仪轨之一,寺院中的一切茶事被视为佛事,更有百丈禅师的“吃茶,珍重,歇”禅门三诀。近代有学者认为《百丈清规》是佛教与茶道相结合的标志。后来宋崇宁年间宗颐禅师根据《百丈清规》残页,编著《禅苑清规》,记有详细的茶礼内容。径山禅茶也受到了《百丈清规》的影响。

晚唐至五代,禅宗大兴,禅茶亦日益流行。唐代僧众非但饮茶,且广栽茶树,采制茶叶,培育优良的茶叶品种。唐朝时禅僧的传记和语录如《五灯会元》中,还有诸多关于茶的记录,多是以茶为问答应对,以求悟明心性。可见茶的作用在僧人生活中的深入。

茶与禅的结合中最知名者当源自于赵州禅师“吃茶去”的公案。赵州禅师,法号从谿,他幼年出家,为禅宗六祖慧能大师之后的第四代传人,曾杖锡云游,“芒鞋踏破岭头云”,后驻锡长住河北赵州观音寺(现柏林寺),故人称“赵州古佛”。据《景德传灯录》卷十所载,有一天一位禅僧来向赵州参学,赵州问他:“曾到过这里没有?”其僧云:“到过。”赵州说:“吃茶去。”那僧去后,赵州又问另一位禅僧:“到过这里没有?”这位新到禅僧说:“不曾到。”赵州同样说:“吃茶去。”院主听见后便疑惑不解,他问赵州:“为什么曾到这里的吃茶,不曾到这里的也吃茶?”赵州立即叫院主,院主应诺,赵州说:“吃茶去!”这则公案经久

传扬，为后参者契机开示，是禅与茶在文化意义上结缘弥合的表征，成为后世津津乐道的话题。直到近代禅宗泰斗虚云老和尚的咏茶诗中还多次提到“赵州茶”，如“小坐竹亭坐顿息。何劳饮我赵州茶。”“檀那功德真无量，聊献新茶学赵州。”一般认为“吃茶去”表征了一种平常心，无碍无分别之心。无论是曾到、新到，还是院主，都照样是“吃茶去”，在禅师眼里，没有资历的深浅或级别高低的分别，只有那人皆具足的觉性是平等无别的。如《景德传灯录》卷二十八《诸方广语》所载马祖的平常心，马祖示众云：“若欲直会其道，平常心是道。谓平常心无造作、无是非、无取舍、无断常、无凡无圣。”

据史料记载，在我国目前群星灿烂的各种名茶中，大部分最初是由名山古刹的僧人种植的，如江西名茶黄龙茶、黄檗茶、云雾茶、攸林茶等为几乎全与佛寺有关。黄龙茶出于禅宗黄龙派的创始人黄龙慧南禅师，黄檗茶则是临济宗的鼻祖——黄檗希运发明的，江西庐山东林寺的“云雾香茶”。此外还有四川峨眉山的“峨蕊绿茶”、浙江普陀山的“佛茶”、雁荡山的“雁荡毛峰”、杭州法镜寺的“香林茶”、云南鸡足山感通寺的“感通茶”、安徽九华山的“九华毛峰”、歙县休宁“松萝茶”……无不是历代佛教名茶的典范，禅茶一味的结晶。^①

天台宗的发源地天台山则产有“佛天雨露，帝苑仙浆”之称的“天台云雾”茶。宋代诗人陆容有诗歌《赠天台山茶僧》：“江南风致说僧家，石山清泉竹里茶。法藏名僧知更好，香烟茶晕满袈裟。”四川蒙顶山有甘露寺、天盖寺、永兴寺、千佛寺等寺院，所产“蒙顶名茶”，相传即由西晋高僧普慧亲手所植，从唐至宋，一直被列为“贡茶”，故有“扬子江中水，蒙山顶上茶”之美誉。北宋时期，江苏太湖洞庭西山水月庵的僧尼于碧螺峰的石头杂草中采得野茶，制成“水月茶”。该茶沸汤鲜绿清澈，入口齿颊留香，盛传一时。数百年后，清代康熙三十八年（1699），玄烨南巡至太湖，偶品此茶后，赞赏不已，便赐名“碧螺春”，遂相沿至今。福建崇安素以生产“武夷茶”而著称，包括“乌龙茶”和“铁观音”等精品。武夷山是“大红袍”、中国乌龙茶工夫茶的发源地，自古以来，武夷山高僧辈出，禅风和悦，茶韵幽远，被称为“茶禅一味”之典范，堪称“千载儒释道，万古山水茶”。

以上种种均可见，茶与佛有着不解之缘，寺院和禅僧在茶史上有着卓越贡献。僧人喜茶的原因首先当是其自然属性。僧人的打坐修行中，佐之以清茶，有提神、清脑等功效，可以防止打坐中“昏沉”“掉举”等不良情况。

^① 参见曾浩波：《茶禅一味》http://blog.163.com/zengqingxi_djgg/blog/static/42393158201172561946192，登陆时间 2012-6-6。

但更重要的是,寺院饮茶不单纯是为了解渴,更是对其精神境界的追求,饮茶与佛学哲理融为一体。佛理禅心与茶有着某种精神的契合。日本禅僧仙厓义梵(1344—1431)的《茶道极意》曾说“所谓茶道,在心非在术”,在术而非在心。“心、术并行处,常显一味也”。^①宋徽宗《大观茶论·序》:“然茶之为物……聚山川之灵性,洗胸中之积滞,致清和之精气,则非老幼所得而知,至其冲澹、简洁、高尚、雅静之韵致,亦不宜为骚乱之时代所好尚也。”“为饮涤尘烦”,饮茶可使人们轻松宁静,自在喜悦,涤除凡尘杂念,身心安然。这与佛教涤净心灵,以求得明心见性、了脱生死的精神境界存在内在契合。茶道的根本在于清心,这也是禅道的中心。另外,清正和雅之茶气常用以比喻禅道之妙。由于佛教有“禅遍一切处”“佛性不离当下”等思想,许多高僧往往借茶论道、在传播禅的精神的时候用茶做“标月手指”,进而产生了许多诸如“吃茶去”“禅茶一味”等禅茶公案。曾浩波先生还曾特别将“茶禅一味、茶禅一体、茶禅一如”的内在契合概括为如下方面^②:

一是“茶性”即“佛性”。一切众生皆有佛性,“菩萨”的全称是“菩提萨”,即觉悟有情众生,普度众生。菩萨“上求佛道,下化众生”,以慈悲心度化一切众生,引导众生实践六度,终得解脱。茶为众生解毒、解渴,静心养性,最终让众生觉悟成佛。古代《茶诗》云:“虽是草木中人,乐为大众献身。不惜赴汤蹈火,欲振万民精神。”茶禅之道的精神,体现了大乘佛教悲智双运、觉悟人生、奉献人生的真谛。每一个人,都是一片茶叶。只有投入沸水,将小我提升为大我,将大我转化为无我,才能留下一份经久弥醇的余香,片片茶叶如同菩萨六度波罗蜜的片片舟楫带领众生脱离苦海,同登彼岸。

二是“悟苦谛”。佛理博大无限,以“苦、集、灭、道”四谛为总纲。而四谛以苦为首,佛法讲的是“苦海无边,回头是岸”。参禅即是要看破生死观、达到大彻大悟,求得对“苦”的解脱。茶性也苦,从茶的苦后回甘,苦中有甘的特性,佛家可以产生多种联想,帮助修习佛法的人在品茗时,品味人生,参破“苦谛”。凡人的苦涩:好茶期待好水,期待会泡茶的人,更期待好人喝。人生得失尽在杯中,苦涩甘甜渐次展现。举杯举起了欢乐惆怅,饮茶饮尽了悲欢离合,放杯放下了恩怨情仇。苦尽甘来,起起落落,个中滋味,唯有自知。

三是“包容心”。在学佛中首先要有包容心,就是在日常生活中能包容“酸、甜、

① 转引自:(元)明芳,《茶与禅》,(台北)常春树书坊1992年版,第51页。

② 参见曾浩波:《茶禅一味》,http://blog.163.com/zengqingxi_djgg/blog/static/42393158201172561946192,登陆时间2012-6-6

苦、辣、咸、香”诸味。饮茶、品茶犹如禅茶一样，能体悟人生的酸甜苦辣咸香味，一切都能包容。“包容”则如弥勒佛一样“大肚能容容天下难容之事，慈颜常笑笑天下可笑之人”。

四是“平常心”。日本茶道宗师千利休曾说过：“须知道茶之本不过是烧水点茶。”此话一语中的。茶道的本质确实是从微不足道的日常生活琐碎的平凡生活中去感悟宇宙的奥秘和人生的哲理。禅也是要求人们通过静虑，从平凡的小事中去契悟大道。茶圣陆羽就是用自己五味人生的感悟，以茶入道，终于禅机感应，觉悟成圣。一部《茶经》将茶事上升为茶学茶道完成了物质与精神的和谐统一。可见入道处绝非只在空门，平常心是道，有了“自然”的心境便是得了禅之真谛。

五是“放下”。人的苦恼，归根结底是因为“放不下”，佛教修行特别强调“放下”。近代高僧虚云老和尚说：“修行须放下一切方能入道，否则徒劳无益。”品茶也强调“放”，放下手头工作，放松一下自己被囚禁的心性，偷得浮生半日闲。演仁居士有诗最妙：“放下亦放下，何处来牵挂？作个无事人，笑谈星月大。”愿大家都作个放得下、无牵挂的茶人。

六是“六度(六波罗蜜)”。茶还有菩萨六度万行的德行：茶遇水舍身，而成茶饮，供养世人，是为布施波罗蜜；茶香四溢，犹如戒定真香，是为持戒波罗蜜；忍受采摘揉捻，高温烘焙，开水冲泡，是为忍辱波罗蜜；助禅去睡，提神益思，是为精进波罗蜜；和敬清寂，茶禅一味，是为禅定波罗蜜；行方便法，静心导和，是为般若波罗蜜。

七是“静”。茶道讲究“和静怡真”，佛教也主静。佛教坐禅时的五调（调心、调身、调食、调息、调睡眠）以及佛学中的“戒、定、慧”三学也都是以静为基础。可以说，静坐静虑是历代禅师们参悟佛理的重要课程。在静坐静虑中，茶便成了禅者最好的“朋友”。

除曾浩波先生概括的这七大方面之外，释泽道在《禅茶的味道》也对茶与禅的相通从微观上作了精细解说^①。如茶蕴含了六波罗蜜。六波罗蜜是指布施、持戒、忍辱、精进、禅定和智慧。茶遇水舍身，而成茶饮，供养世人，就是布施波罗蜜；茶香四溢，犹如戒定真香，就是持戒波罗蜜；忍受采摘揉捻、高温炒焙、开水冲泡，就是忍辱波罗蜜；助禅去睡，提神益思，就是精进波罗蜜；和敬清寂，茶味一如，就是禅定波罗蜜；行方便法，净心导和，就是智慧波罗蜜。茶是罗汉的自在。《法华经》云：“阿罗汉，诸漏已尽，无复烦恼，逮得己利，尽诸有结，心得自在。”

^① 释泽道：《禅茶的味道》，载《茶博览》2008年06期。

茶叶经热水之冲泡，荡涤尘嚣，洗净铅华，无染清静，了断烦恼。茶漏滤出尘渣，流下自然汁液纯正茶水，象征罗汉诸漏已尽，证无漏智慧，得法喜禅悦。茶味由浓而淡，直至无味，诚如万有一空，诸有皆尽。施茶之道，无有分别，平等对待，提起放下，心无“他在”，而得自在。茶是僧人的隐忍。茶是忍耐的象征，从采摘、做青、揉捻、焙火、冲泡，直至最后被喝掉，身经万般折腾，却能始终隐忍。佛陀涅槃后教化弟子以戒为师，茶可“涤随眠于九结，破昏滞于十缠”，因此出家人多喝茶，便能增加忍耐性。以茶助戒，益于修行。每当五蕴之火上来的时候，喝一口茶，往往能把火气降灭于未燃。

佛家有偈语：茶禅只在各人的茶杯中。饮茶犹如参禅打坐、品味人生一样，如人饮水，冷暖自知。通过品茶参禅，体悟人生、净化心灵、启迪智慧。历来诗人以茶清思助兴，禅者以茶苦参修道，以茶为媒、以茶会友，茶以载道、修身养性，提升人生情趣和境界。融禅道于茶道，则茶道悠远，清香飘逸，韵味深长；融茶道于禅道，则禅道空灵，富于智慧，亲切可人。

历来文人墨客、高僧大德对此都有赞颂，如元稹之《茶功》有云：“茶。香叶，嫩芽。慕诗客，爱僧家。碾雕白玉，罗织红纱。铤煎黄蕊色，碗转曲尘花。夜后追邀明月，晨前命对朝霞。洗尽古今人不倦，将知醉后岂堪夸。”诗情画意地将茶、诗与禅三位一体的关系予以呈现。佛门大德赵朴初先生则有诗言：“七碗受至味，一壶得真趣。空持百千偈，不如吃茶去。”以茶参禅成为佛教史上的光辉一页，而径山禅茶作为其中的奇葩，其所蕴含的禅宗妙理和文化底蕴值得我们今天深入挖掘。

探析径山茶宴与日本茶道缘起

四川省社会科学院 李婷

摘要：茶作为中国人最重要的饮品之一，经历了一段漫长的发展过程。中国茶文化的发展也影响了日本茶道的发展。杭州径山寺的径山茶宴是寺院茶宴中的佼佼者，从古至今，诸多的日本高僧前往径山寺拜师取经，把径山茶宴的形式带回国内，推动了日本茶文化的发展。

关键词：禅茶 径山茶宴 日本茶道

中国素被成为“茶文化”的发祥地。据考证，中国的饮茶习俗可追溯至魏晋时期，而饮茶习俗则“兴于唐，盛于宋”。唐中期后，在陆羽《茶经》推波助澜，禅门饮茶之风盛行，茶与禅水乳交会，不可分割。

一、佛门饮茶之风由来

在我国，茶最初是被人们作为药物和食料来使用的。据陆羽《茶经》记载：

茶之为用，味至寒，为饮最宜，精行俭德之人，若热渴，凝闷，脑疼，目涩，四肢烦，百结不舒，聊以四五啜，与醍醐、甘露抗衡也。^①

中国古人认为，茶具有祛暑消食，除烦去腻，明目益思，祛痰醒脑，清热解毒的功效。陆羽《茶经》中曾记载：

人饮真茶，能止渴消食，除痰少睡，利水道，明目益思，除烦去腻。^②

① 陆羽：《茶经》来源于超星图书馆第2页。

② 陆羽：《茶经》来源于超星图书馆第2页。

据唐人封演《封氏见闻记》卷方记载：“唐开元中，泰山灵岩寺有降魔师，大兴禅教，学禅务于不寐，又不夕食，皆许其饮茶，人自怀挟，到处煮饮，从此转相仿效，遂成同俗。”佛教提倡清心寡欲，静坐习禅，以离尘绝世，而中国禅宗坐禅，除注重环境静寂外，还讲究调食，调睡眠，调神，调息，调心，五调之中，特别是调睡眠，调心与茶之功效有关。因而，饮茶之风首先在佛门得到普及，后又在陆羽和高僧皎然的大力推广下，在社会上盛行起来。

中唐以后，禅茶关系更加密切，饮茶甚至被列入禅门清规。唐百丈怀海禅师所制的《百丈清规》已经佚失。但北宋时宗依古规重新编订的《禅苑清规》，以及此后多次修订的禅林规戒中，均有多处关于举行禅院茶宴的规定。

宋朝时，饮茶之法由“烹”转为“点”，“分茶”“斗茶”之风盛行。随着禅宗临济宗在江南地区的兴盛和佛教的世俗化，禅院在僧人坐禅修持，僧堂仪轨和接待信众的过程中，无不依普请之法，参用茶事。茶宴、茶会、茶礼融入僧堂生活和禅院清规，成为禅僧必修课和基本功。径山茶宴也就应运而生了。

二、径山茶宴的缘起与发展

寺院茶宴，通常在寺院内举行，参加的多为寺院高僧及当地知名的文化学士。茶宴开始时，众人团团围坐，住持按一定的程序冲沏香茗佛茶，依次递给大家品尝。冲茶、递接、加水、品饮等都按教仪进行，在赞美茶香、茶色之后，论理道德、修身、议事叙景。在这方面，最有名的当属径山茶宴。^①

径山万寿禅寺位于浙江省杭州市余杭区径山镇径山，肇建于中唐，兴盛于宋元，是佛教禅宗临济宗著名寺院，南宋时为皇家功德院，雄居江南禅院“五山十刹”之首，号称“东南第一禅院”。

径山寺禅茶文化可追溯至唐。僧人举行茶宴，礼佛参禅，并制定了独特礼仪，到了宋朝，其影响覆盖江南，被誉为“东南第一禅林”，并成为中日禅茶交流中心。

径山山高林深，雨露充沛，自古径山茶就以优质闻名。据《余杭县志》记载：“径山寺僧采谷雨茶者，以小缶贮送。钦师（即法钦禅师）曾手植茶数株，采以供佛，逾年蔓延山谷。其味鲜芳，特异他产，今径山茶是也。”径山茶“色淡味长”，品质优良，清冽解渴，饮后颇有回味，古时除供佛自用外，并作为皇室贡茶和用作

^① 姚国坤：《中国茶文化》，上海文化出版社1991年版，第58页。

招待来山寺的高僧和显贵之用。宋代,径山茶就与龙井茶、天目茶齐名,并列“六品”。先以优质茶待客,后逐渐形成为“茶宴”,佛门高僧与来访者常围着饮茶器具,盘膝打坐,饮茶论经,议事叙景,有时还鉴评茶叶。北宋的苏轼、南宋的宫廷显贵以及陆游、范成大等文人墨客也都曾慕名登径山赏景品茶、参禅论道。乾道二年(1166),宋孝宗还曾偕显仁皇后登临径山,并改题寺名为“径山兴圣万寿禅寺”,所书“孝御碑”,历800余年之久,至今残碑犹存。朝廷也多次在径山寺举办茶宴。由此,径山茶宴名满天下。^①

“径山茶宴”,以及兼具山林野趣和禅林高韵而闻名于世,举办茶宴时众佛门弟子围坐“茶堂”,一茶宴之顺序和佛门教仪,依次点茶、献茶、闻香、观色、尝味、叙谊。先由住持亲自冲点香茗“佛茶”,以示敬意,称为“点茶”;然后由寺僧们依次将香茗奉献给来宾,名为“献茶”;赴宴者接过茶后先打开茶碗盖闻香,再举碗观赏茶汤色泽,尔后才启口,在“啧啧”的赞叹声中品味。茶过三巡后,即开始评品茶香、茶色,并盛赞主人道德品行,最后才是论佛诵经,谈事叙谊。

作为中国禅门清规和茶会礼仪结合的典范,径山茶宴包括了张茶榜、击茶鼓、恭请入堂、上香礼佛、煎汤点茶、行盏分茶、说偈吃茶、谢茶退堂等十多道仪式程序,宾主或师徒之间用“参话头”的形式问答交谈,机锋偈语,慧光灵现,是我国禅茶文化的经典样式。

三、日本茶道的缘起中国

据目前为止的研究表明,古代日本没有原生茶树,也没有喝茶的习惯。饮茶的习惯和以饮茶为契机的茶文化是七八世纪时,从中国大陆传入日本的。^②

日本茶文化的发展一直受到中国茶文化的影响,可以说,日本茶文化的历史是随着中国茶文化的历史发展起来的。

日本茶文化的发展历经了平安时代、镰仓室町时代、江户时代三个时期。镰仓时代,寺院茶、书院茶和斗茶之风盛行,日本的茶文化也丰富起来。

(一) 平安时代:茶文化初入日本

唐朝时,中日两国文化交流密切。大量的遣唐使和留学生来华,将饮茶之风

^① 张清宏:《径山茶宴》《中国茶叶》2002年第24期。

^② 腾军:《日本茶道文化概论》,来源于超星图书馆第7页。

带回了日本。其中日本僧人空海和最澄对日本饮茶历史的发展做出了巨大贡献。

《日本神道秘密记》记载，公元 805 年，最澄从中国留学归来，带回了茶籽，建立了日本最古的茶园。

这个时期，茶文化并没有那么普及，只是在上层贵族和高级僧侣之间流行。茶，作为一种贵重的物品，是身份地位的象征。饮茶之风只在天皇、贵族以及高级僧侣之间流行，普通的民众还没有办法接触到茶文化。

（二）镰仓时代：寺院茶兴起，径山茶传入日本

径山自古就是中日文化交流的窗口和桥梁，径山茶宴是两国文化交流的重要内容和主要载体，也是日本茶道的渊源。在宋元时期，中日禅僧往来频繁，江南地区盛行的禅宗曹洞宗、临济宗东传日本，开宗立派，瓜瓞绵延，在日本室町幕府时期出现的禅宗 24 流派中有 20 派系出临济，到近世形成的禅宗 14 派中，有 13 派都出自临济禅系的径山派。而诸多史料证明，700 多年前，日本僧人曾在杭州径山寺拜师学艺，将中国的禅茶文化带回国内，并发展成了日本的茶道。径山寺第三十四代住持无准师范和日本高僧千光荣西、圆尔辨圆、希玄道元、南浦绍明等则在这场文化交流中发挥了重大的作用。

1. 师范

师范（1178—1249），字无准，梓潼（今属四川）雍氏。他 9 岁出家，18 岁受具足戒，20 岁到明州阿育王寺，从佛照德光（1121—1203）参禅问法，后到钱塘灵隐寺谒见松岳源，最后依西华秀峰破庵祖先（1136—1211）为师，尽得其传。嘉定十三年（1220），他出世开法于明州清凉寺，又先后迁主焦山普济寺、明州雪窦寺和阿育王寺。绍定五年（1232），他奉旨主径山寺。宋理宗赵昀召其入大内修政殿奏对，赐金襴衣，并命其在慈明殿升座说法，帝垂帘而听，事后称嘉，赐号“佛鉴禅师”。当时，日本、高丽有“双径，为道之所在”的说法。当年，辨圆入宋求法回国时带去一幅绘于南宋嘉熙二年（1238）、现藏于日本东福寺的师范画像。画像题额为师范的顶相自赞：“大宋国日本国，天无垠地无极，一句定千志，有谁分曲直，惊起南山白额虫，浩浩清风生羽翼。”体现了高僧的博大胸怀。

2. 千光荣西

说到日本茶道的发展，有一个人是不说不行的，他就是千光荣西。

千光荣西曾先后两次入宋。在宋期间，荣西不仅潜心钻研禅学，还因祈雨应验获得在径山寺大汤茶会喝茶的礼遇，亲身体验了宋朝的饮茶文化及茶的功用，

并深感将饮茶文化带回故国的重要性。他归国时带去了天台山茶叶、茶籽以及植茶、制茶技术和饮茶礼法,写了《吃茶养生记》,介绍种茶、饮茶方法和茶的效用,被誉为日本的“茶圣”。

3. 希玄道元

道元(1200—1253),全称希玄道元,俗姓源氏村上,内大臣久我通亲之子,日本曹洞宗创始人。他14岁出家到比叡山学天台宗教义,后到建仁寺从荣西弟子明全学禅,并于南宋嘉定十六年(1223)入宋求法,在宋五年,历游天童、阿育王、径山等寺。宝庆元年(1225),他登径山求法,谒见径山寺住持如琰(1151—1225,号浙翁)。如琰热情接待了这位异国的年轻高僧,于明月堂设茶宴款待。后他在天童寺师事曹洞宗第十三代祖如净(1163—1228,号长翁)三年,受曹洞宗禅法和法衣而归。回国后,他在深草建兴圣寺,又在越前(今福井县)建永平寺作为传布曹洞宗的根本道场。道元悟性极高,著述颇丰,有《正法眼藏》九十五卷、《普劝坐禅仪》一卷、《学道用心集》一卷、《永平清规》、《永平广录》等,其中不乏将中国茶禅介绍到日本的内容。他根据径山茶宴礼法,对吃茶、行茶、大座茶汤等茶礼作了详细规定,对其后日本茶道礼法产生了深远的影响。他圆寂后,孝明天皇赐“佛法东传国师”谥号,明治天皇赐“承阳大师”谥号。

4. 圆尔辨圆

辨圆和尚,静冈骏河人。18岁入滋贺园城寺出家,随从上野长乐寺荣朝,又参于相摸寿福寺行勇。

辨圆(1202—1280),字圆尔,日本骏州(今静冈县)平氏。他5岁初闻佛法,8岁习天台教义,18岁剃发得度,专心潜修天台教义。南宋端平二年(1235),他从明州入宋,学明州景福山月公之律、杭州天竺柏庭之教,后拜径山寺师范为师。经过师范千锤百炼的调教,辨圆深究参悟,学业有成。淳祐元年(1241),辨圆回国时,师范画了一张宗派图给他,并付法衣。辨圆从南宋带去千余卷典籍,其中南宋《禅苑清规》,这也是日本《东福寺清规》的蓝本。据日本《茶文化史》载,“茶道”源于“茶礼”,“茶礼”源于南宋的《禅苑清规》。这也是“径山茶宴”与“日本茶道”渊源关系的脉理。

5. 南浦绍明

日本18世纪百科全书《类聚名物考》记载,日本僧人南浦绍明于1259年将径山茶宴传入日本。这一发现为实证径山茶宴为日本茶道之源提供了重要的文献史料。由18世纪日本江户时代中期国学大师山冈俊明编纂的《类聚名物考》第四卷中记载:“茶宴之起,正元年中(1259),驻前国崇福寺开山南浦绍明,入唐

时宋世也，到径山寺谒虚堂，而传其法而皈。”

绍明在宋前后九年，一边参禅，一边学习径山等寺院的茶礼。宋理宗开庆元年，日本南浦绍明禅师来径山寺求学取径，拜虚堂禅师为师，学成后回国，将径山茶宴仪式一并带回日本，并在此基础上形成和发展了以茶为道的日本茶道。^①

根据诸多史料所载，直到 20 世纪末，日本茶道的发展仍受到中国茶文化的影响。唐宋时期，中日两国文化交流频繁，中国的饮茶之风、制茶之法也随之传到日本。径山茶宴也在那时被诸多人带回日本，影响了日本茶道的发展。

由此，我们说日本茶道源于中国，源于径山则一点也不过分了。

主要参考文献：

- [1] 张清宏《径山茶宴》，《中国茶叶》2002 年第 24 期。
- [2] 鲍志成《径山古刹话茶宴》，《文化交流》2012 年第 3 期。
- [3] 《日本茶道缘起中国》，《记者观察》2010 年第 8 期。
- [4] 百度百科：径山茶宴。

① 姚国坤：《中国茶文化》上海文化出版社 1991 年版，第 59 页。

径山寺大慧派高僧与 日本禅宗以及茶道文化之考论

驹泽大学佛教经济研究所研究员 文学博士、哲学博士 胡建明(法音)

一、绪论

径山自唐代法钦(或称道钦,714—792)开山以来,唐代的江南禅林,牛头宗处于最大的优势,在当时来说,马祖道一(709—788)在江西、石头希迁(700—790)在湖南举扬曹溪宗旨,而法钦继承牛头宗鹤林玄素衣钵之后,在南方余杭的西山(径山)大开禅旨,成为径山寺鼻祖。大历三年(768)入内,为代宗皇帝说法,大悦帝心,赐封国一大师及径山寺名。相国崔涣、裴度、陈少游等皆执弟子礼,西堂智藏(735—814)、天皇道悟(748—808)、丹霞天然(739—824)等皆远来参问。贞元八年示寂,德宗皇帝追谥大觉禅师,相国李吉甫(760—814)撰《杭州径山寺大觉禅师碑铭并序》(《全唐文》卷512)。因此,所谓的南宗(或称南方宗旨)、即为江西的洪州宗、湖南的石头宗,而能与此二者并驾齐驱、分庭抗礼、成鼎足之势的只有径山法钦的牛头南宗^①了。

到了赵宋南迁临安府之后,径山寺得天时地利,禅风大振,一跃成为江南禅林之魁首,历代名僧辈出,法誉遍布。特别是大慧宗杲(1089—1163)[绍兴七年至十一年(1137—1141)初住、绍兴二十八年至隆兴元年(1158—1163)再住]、无准师范(1177—1249)[绍定六年至淳祐九年(1232—1249)住山]、虚堂智愚(1185—1269)[咸淳元年至咸淳五年(1265—1269)住山]等临济宗高僧住持期间,法门盛极一时,法脉流布日本等国。尤其是无准的破庵派、虚堂的松源派成为日本禅宗(临济宗)的主流门派,并对日本中世的禅林文化以及日本茶道的形成和

^① 具见拙著《圭峯宗密思想の総合的研究》,日本春秋社出版2012年版,第148页。

发展均有深远的影响。本论拟以大慧宗杲为派祖的大慧（派）禅作为主题，即以径山寺大慧派高僧为中心，将此派对日本禅宗以及茶道文化的影响进行探讨和研究，至于径山寺无准的破庵派、虚堂的松源派的论究，由于篇幅等的原因，权且割爱，以后再与学界诸贤商榷。

二、大慧宗杲和大慧禅对日本禅宗的影响

大慧宗杲，安徽宣州人，俗姓奚氏。16岁披缁出家后，遍参尊宿，最后得法于临济宗杨岐派圆悟克勤（1063—1135），其法脉为临济义玄—兴化存奖—南院慧颙—风穴延昭—首山省念—汾阳善昭—石霜楚圆—杨岐方会—白云守端—五祖法演—圆悟克勤—大慧宗杲。其事迹可见于《大慧普觉禅师书》《大慧普觉禅师年谱》《佛祖历代通载》《释氏稽古略记》等史料文献。

大慧之师圆悟克勤（佛果禅师）是北宋末、南宋初期最伟大的禅师之一，著有《碧岩录》十卷、在其圆寂之后由其弟子虎丘绍隆（1076—1136）等编成《圆悟佛果禅师语录》二十卷、以及由子文编录《圆悟禅师心要》两卷。圆悟门下出二高足，一为大慧宗杲，二则为虎丘绍隆。南宋之后，临济宗大倡于天下，皆以大慧宗杲为派祖的大慧派和以虎丘绍隆为派祖的虎丘派（此论暂搁不述）为两大主流，而且对邻邦日本和朝鲜等国产生了巨大的影响。

关于大慧的生平（事迹和文人、士大夫的交往等）以及大慧禅形成的社会背景和特点等问题，请参考拙著《宋代高僧墨迹研究》的第二章《南宋初期禅宗高僧墨迹》^①的相关内容。本论要重点论述的是，大慧（派）禅对日本的禅宗和茶道等究竟产生了怎样的影响和作用的问题。

（一）大慧禅对日本禅宗的影响

如要论述大慧宗杲本人对日本禅宗以及茶道所产生什么影响的话，大凡莫过于他的《大慧语录》《大慧书》《正法眼藏》等著作，以及大慧禅师东传于日本的数种珍贵的墨迹。这方面的内容在上面提及的拙著中已有论及，故于此不再赘述。

在这里要探讨的是如下三个问题。

第一，大慧的弟子拙庵德光（亦称东庵，1121—1203）和日本达磨宗的关系。

^①《宋代高僧墨迹研究》，西泠印社2010年版，第65—99页。

第二，拙庵的弟子北涧居简（1164—1246）下四世日本入元僧中岩圆月（1300—1375）所建立的中岩派的问题。

第三，拙庵的弟子无际了派（1149—1124）与入宋僧明全（1184—1225）和道元（1200—1253）的关系等相关问题，下文将逐一进行探讨。

1. 德光和日本达磨宗

拙庵德光是南宋大慧派中最有代表的禅僧之一。俗姓彭氏，江西新喻人。遍参尊宿五十余人，最后在明州阿育王寺大慧宗杲会下得法。淳熙三年（1176）诏住杭州灵隐寺，是年十一月孝宗皇帝召德光入内问佛法大意，大悦帝心，以颂诗赐之，并敕封佛照禅师之号。未久日本平重盛为追荐先祖以及祈祷合家平安，特派使者送黄金三千两献给宋孝宗，孝宗皇帝将之转交灵隐寺，拙庵德光为之操办佛事，并书赠《与正瑛偈颂》墨迹带回日本，日本茶道界借此因缘称之为“黄金换来的墨迹”（金渡しの墨蹟）。此具体内容，请参考拙论《拙庵德光禅师墨迹论考》^①。

淳熙七年（1180）奉诏住持阿育王寺，绍熙四年（1193）受旨住持杭州径山寺。门下有浙翁如琰、无际了派、秀岩师瑞、妙峰之善、空叟宗印、北涧居简、海门师齐等高足。

南宋淳熙十三年（1186），日本大和（奈良县）多武峰三宝寺大日房能忍，独自坐禅，无师自悟，因仰慕德光之名，于是特遣弟子练中、胜辩二人，怀藏自己悟道后所书之偈语，梯航远涉来到阿育王寺，出示其偈，以求印可。德光深感其诚，欣然答应。将嗣书、自赞顶相等交付二人，并于淳熙十六年（1189）六月初一日，亲题《朱衣半身达磨像》赠之，以示师资之证。虽然，日本达磨宗后来受到日本佛教界的弹劾和打击而断绝了，但是这可以说是开了禅宗东渐之先端，在时间上比荣西在淳熙十四年（1187）第二次入宋向天台山虚庵怀敞（黄龙宗，生卒不详）求法还要早一年。荣西是在绍熙二年（1191）在天童寺得到虚庵禅师印可的，这也比大日房能忍得法晚了两年。可见，宋代最初将禅宗传到日本的是拙庵德光的大慧派禅法，这在中日佛教交流史上具有特别重要的意义。有关这方面的具体内容以及拙庵的墨迹和题达磨画像赞等图片资料，见上文所提拙论或者拙著《宋代高僧墨迹研究》第二章之第四节《拙庵德光禅师的墨迹》第105—111页的论述，此处就不再重复了。

^①《拙庵德光禅师墨迹论考》，《书法》2005年7月刊，上海书画出版社发行。

2. 入元求法僧中岩圆月和大慧禅中岩派

中岩圆月，日本相模（神奈川县）人，俗姓土屋，号中岩或中正子。8岁出家于寿福寺，13岁受具于梓山律师，在三宝院学律之后，转向禅门，历参宽通圆、约翁德俭、衿崖巧安、云屋慧轮、东明慧日（东渡僧、曹洞宗宏智派，1272—1340）等禅德，日本文保二年（1318）南游筑前（福冈县），后归京都参问于万寿寺绝崖宗卓禅师。又往越前（福井县）遍参永平义云、以及玉山德璇、灵山道隐、虎关师鍊等大德。

日本南朝正中二年（1325，大元泰定二年）入元求法，历参灵石如芝、济川若楫、古林清茂、竺田悟心、龙山德见、绝际永中等尊宿。最后在道场山东阳德辉（？—1339）会下充书记，冬至秉拂深得德辉赞赏而嗣法，其法脉为大慧宗杲—拙庵德光—北涧居简—物初大观—晦机元熙^①—东阳德辉—中岩圆月。

圆月于日本南朝元弘二年（1332，大元至顺三年）归日，在南禅寺明极楚俊（东渡僧、临济宗松源派虎岩净伏法嗣、明极派之祖，1262—1336）会下参究，又参访东明慧日禅师。历应二年（1339）十一月，大友氏请其在上野（群馬县）利根吉祥寺开堂燃嗣承香（报恩香）时，才开始表明承嗣的是大慧派东阳德辉禅师之法。后住持万寿、建仁、等持、建长、龙泽、崇福等名刹。晚年退居近江（滋贺县）龙兴寺，日本南朝天授四年（北朝永和元年，1375）正月八日示寂，世寿七十六。追谥佛种慧济禅师。中岩圆月在日本开创大慧派中岩派，成为日本禅宗二十四门流之一。他极富文才，除语录外，有《东海一沤集》《中岩月和尚自历谱》行世，对日本五山文学有很大的贡献。中岩圆月也善书法，有多种墨迹传世。

3. 天童了派和入宋求法僧明全、道元的关系

南宋初年，大慧派风靡一时，当时江南的各大丛林巨刹，住山开法的大多为大慧的法子法孙。南宋宁宗皇帝嘉定十六年（1223），建仁寺僧道元跟随老师佛

^① 晦机元熙（1238—1319），俗姓唐氏，江西南昌人。早年与其兄元龄勤读，志于科举。后从西山明禅师披染出家。物初大观在玉几开法时，元熙在会下侍从参学，师资投合，得以印可嗣法。后在百丈山、净慈寺、仰山等住持法席，元仁宗皇帝延祐六年闰八月十七日示寂，世寿八十二。有墨迹及画赞墨迹东传日本。如守屋孝藏氏所收藏的《法语》墨迹，相当出色，取法苏字。

树房明全和尚^①由筑前博多港搭乘开往明州港的商船，踏上了入宋求法的旅程。

入宋后的明全和道元跟随当时在天童住持的无际了派禅师参究大慧禅。明全在了派示寂的第二年，也抱病身亡，真可谓是壮志犹未酬，身先死客地！道元虽然后来在曹洞宗的如净会下悟道得法，但起初也追随了派学大慧禅法，在外参学时也曾参问过无际了派的同门兄弟浙翁如琰、笑翁妙堪等尊宿。

据道元在《正法眼藏》之《嗣书》中记载，嘉定十六年（1223）在天童寺挂单时，因同国求法僧隆禅上座之缘，得以拜见临济宗杨岐派佛眼清远禅师的远孙传藏主之嗣书。另在嘉定十七年（1224）正月二十一日，在智庾处得见天童住持了派禅师的嗣书后，特去无际和尚处烧香礼谢，无际对他说：“这一段事，少得见知，如今老兄知得，便是学道之实归也。”道元听后不胜喜感之至^②。

可见，在与如净相见之前，道元和其师明全一样，都一心一意地追随着了派禅师学习大慧禅，假设说了派禅师再能多存世数年的话，或许道元所传承的禅法可能就不是曹洞禅而是大慧禅了。当然，这只是一种假设而已。在此仅仅想说明的是，当时南宋所隆兴的是临济宗大慧禅，了派的圆寂促成了如净与道元在天童山中的相见，乃至得以师资相承，这实在是历史上一次奇妙的巧合，道元作为临济宗荣西的法孙，入宋传得正处颓势的曹洞禅法，委属是一种偶然中的必然吧。

另外，道元于宝庆三年（1127）回日本，后来在兴圣寺开法，日本文历元年（1234）前来相投的孤云怀奘（1198—1280）、以及日本仁治二年（1241）来相投的彻通义介（1219—1309）、义演、寒岩义尹（1217—1300）等皆属于师从于传承大慧派法脉的达磨宗大日能忍一佛地觉晏一觉禅怀鉴的门流，而且在日本宽元

① 明全，伊势（三重县）出身，俗姓苏氏（苏我氏？）。8岁离开父母上比睿山，拜首楞严院杉井房明融阿闍梨为师披缁出家。当时千光房明庵荣西由南宋还，传临济宗黄龙派禅法，受镰仓幕府归依，在镰仓寿福寺和京都建仁寺倡导新兴的禅宗。不过，荣西在传播禅法的同时，对日本古来的天台、密宗、律宗加以兼弘并修。很多对新兴的禅宗抱有兴趣的僧侣，纷纷前去参问，明全便是其中之一，并后来成为荣西门下的俊足之一。日本建保五年（1217），18岁的道元往建仁寺拜明全为师，跟随明全学习临济宗旨，并兼学天台、密教和戒律。日本贞元二年（1223）二月，明全带着道元入宋求法，于四月抵达明州港。明全上天童山景德禅寺，在大慧的法孙、拙庵的法子无际了派禅师会下参究，道元因入山手续上的问题，在船上滞留数月之后，也上山随无际了派学禅。入宋后的明全一直四大不调，因此一直未能离开天童，去踏访其师荣西的足迹。嘉定十七年（1224）夏安居前住持了派禅师迁化，未久，如净禅师入山住持，在外参学中的道元匆匆赶回天童，与明全一起随如净参禅。翌年宝庆元年（1125）五月，明全病情转笃，同月二十七日在了然轩示寂，世寿四十二。

② 本山版缩刷《正法眼藏》，第147—149页。

元年（1243），道元北越入山的因缘，与当时达磨宗的重镇之一越前波著寺的怀鉴（怀奘的法兄）等的怂恿应有相当大的关系。而且，怀鉴门下的弟子并没有因为跟随了道元而放弃达磨宗所传承的大慧派嗣书^①。道元原始教团中法脉传承的不统一性，在日本禅宗史上是极为罕见的现象，值得令人深思其中奥妙所在。

不管怎么说，道元和大慧派从一开始就有剪不断，理还乱的错综关系，而我们在道元的《正法眼藏》中，能看到他从北越入山之后，不断地对大慧宗杲和拙庵德光的禅法提出批评，这是否可以看作是他对永平寺僧团内始终阴魂不散的达磨宗的一种影射和不满的发泄呢？

（二）大慧派禅僧的东传墨迹对日本茶道文化的影响

拙著《宋代高僧墨迹研究》，已经对大慧宗杲、拙庵德光、淮海元肇等径山寺高僧作了深入的探讨和研究。本论将对未加论述的大慧派北涧居简、笑翁妙堪、偃溪广闻、物初大观、东阳德辉、楚石梵琦六位禅僧的墨迹进行考究，以阐述这些传世墨迹在日本茶道文化史上所产生的意义和作用。

1. 北涧居简的墨迹

居简，俗姓王氏（一说龙氏），四川潼川人。道号敬叟，因在杭州飞来峰的北涧结庵而居，故世人称之为“北涧和尚”。随故乡广福院的圆澄和尚出家后，出川往径山寺参问别峰宝印、径山涂毒等禅师。因见卍庵道颜之语而有省，遂往阿育王寺随拙庵德光学道，勤苦参究15年，方得印可嗣法。最初住持台州般若禅院，后移锡同州报恩光孝禅寺。因庐山东林寺虚席，请之前去住持，称疾固辞，在飞来峰下的北涧筑一室，闲居十年。之后，在湖州铁观音禅寺、大觉禅寺、安吉州思溪的圆觉禅寺、宁国府的彰教禅寺、常州的显庆禅寺、碧云崇明禅寺、平江府常熟的慧日禅寺、湖州道场山护圣万寿禅寺、临安府净慈报恩光孝禅寺历住。后请住北山灵隐禅寺，固辞不就。推举天童山景德禅寺的痴绝道冲禅师入住。淳祐六年四月一日示寂，世寿八十三，法腊六十二。有《北涧和尚语录》、《北涧文集》十卷、《北涧诗集》九卷、《北涧外集》一卷行世。北涧居简的著作，对日本中世纪的禅林五山文化的发展有巨大影响。而且有数种墨迹东传于日本，作为茶室中的挂轴（茶挂），历代为日本禅宗和茶人所珍重。对日本茶道文化有着深远的影响。在此对其最享盛名的《登承天万佛阁偈》墨迹（图1）进行探讨。

《登承天万佛阁偈》墨迹，横80.9厘米，竖31.5厘米，纸本。现为东京国立

^① 日本建长三年（1251）春，怀鉴将大日能忍所传的达磨宗的嗣书等法物传给彻通义介。

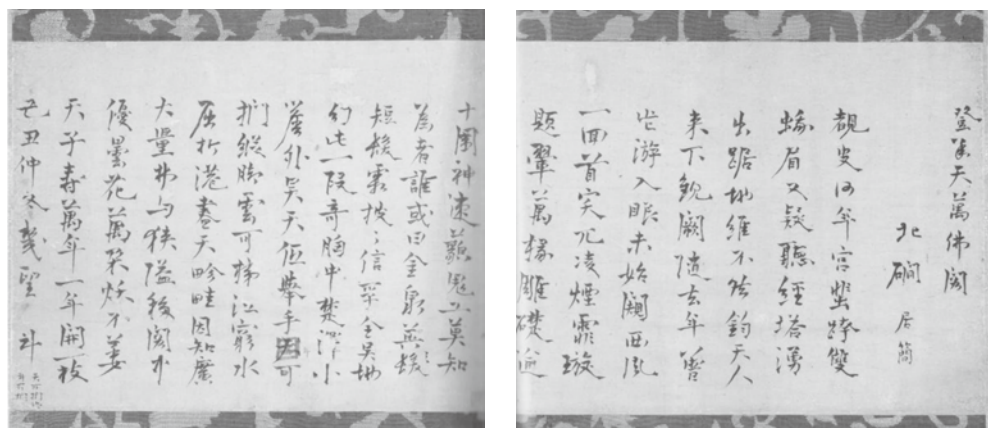


图 1

博物馆所收藏。书于绍定二年（1229），北涧居简时年 66 岁。墨迹文字内容如下：

登承天万佛阁

北涧居简

觀史何年宮，蜚跨雙蛾眉。又疑聽經塔，涌出踞地維。
不然鉤天人，來下觀闕隨。去年曾出遊，入眼未始窺。
西風一回首，突兀凌煙霏。璇題羣萬椽，雕礎逾十圍。
神速藐鬼工，莫知為者誰？或曰金泉英，短發霜披披。
信孚全吳地，幻此一段奇。胸中楚澤小，簷外吳地低。
舉手天可扞，縱脚雲可梯。江窮水屈折，港盡天咤眙。
因知广大量，弗與狹隘移。閣中優曇花，萬朵秋不萎。
天子壽萬年，一年開一枝。

己丑仲冬几望（斗：天可扞作斗可扞）

此诗中的“承天”是苏州吴县西北的承天寺，明代改称能仁寺，全称承天能仁寺。寺的山门前有二土阜，故也俗称之为“双蛾寺”。诗中“蜚跨双蛾眉”即斯意。寺中有万佛阁，高耸插云霄，居简来此登临，口占此一诗偈以咏胸臆之气。居简工诗，取法江西。书法清奇瘦劲，用笔爽利多姿，行间错落有致，极有章法。深得唐人欧阳询、欧阳通父子书法遗韵，也显出北宋司马光书法的某些笔意和特征。居简对书法很有研究，他的《北涧集》卷七中，有对书法名迹的题跋，其中有阅览苏东坡、黄山谷、米元章、陆放翁等书帖以及道潜、圆悟、己庵等墨迹的记述，并论及曾用心研习过唐人虞世南《孔子庙堂碑》和欧阳询《九成宫醴泉铭》等名

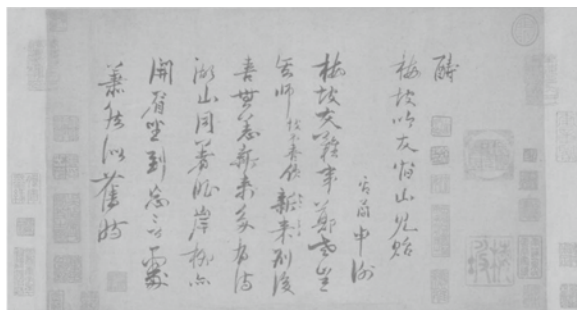


图 2

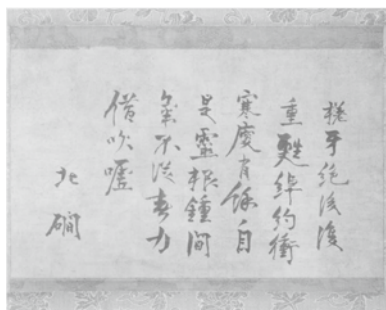


图 3

作。居简为南宋初期大慧派著名高僧，诗颂、书法皆清奇淡雅，为日本禅宗和茶人珍视，其墨迹在很多次重要的茶会中高挂于茶室的床间^①（茶室中最神圣的空间，用来挂书画或清供香花、香炉之物等），供人礼拜瞻仰。日本茶会记《松屋会记》《久政茶会记》中记载道：（日本）天文六年（1537）西九月十二日朝，往京都十四屋宗伍，久政壹人，床挂北涧之文字（墨迹）云云。

另在天正十二年（1584）十二月十四日的一次重要的茶会上，也悬挂了北涧居简的墨迹作为茶室挂轴。裱装的裂（绢、锦等材料）上下为浅葱色、中间黑色、一文字（日本装裱用语，用金线编织的锦襴材料来装裱书画原件上下的一细条，如“一”文字故。上部较下部为宽，约一倍）为棕花色（淡绿）金底金襴。从上之装裱内容记录来看，很可能所挂的就是这幅墨迹。此墨迹现为日本国重要文化遗产。

居简的传世墨迹尚有《赠梅坡吟友诗》（横 35 厘米，竖 23.5 厘米，纸本，服部正次氏藏）（图 2）和《梅树偈》（图 3）（横 46.1 厘米，竖 28.2 厘米，纸本。大阪正木美术馆收藏，重要文化遗产，有名的茶挂小品）。考虑到论文篇幅的关系，对此二墨迹暂搁下不论。

2. 笑翁妙堪的墨迹

笑翁妙堪（1177—1248）俗姓毛氏，庆元府慈溪人。先参灵隐寺松源崇岳，后在天童山无用净全会下领悟玄旨。其法脉为大慧宗杲—无用净全—笑翁妙堪。最初主明州妙胜寺法席，后在同州光孝寺、台州报恩寺、苏州虎丘山、福州雪峰山、杭州灵隐寺历住。理宗皇帝时，深受宰相史弥远归依，请为明州大慈寺开山。后移锡台州瑞岩寺、温州江心寺。又在净慈、天童、育王等五山巨刹中历住。淳祐八年三月二十七日示寂，世寿七十二，法腊五十二。

^① 参考拙著《宋代高僧墨迹研究》第二章《南宋初期禅宗高僧墨迹》、第三节密庵咸杰禅师的墨迹，第 104 页以及图 21 “京都大德寺龙光院密庵席床间”。

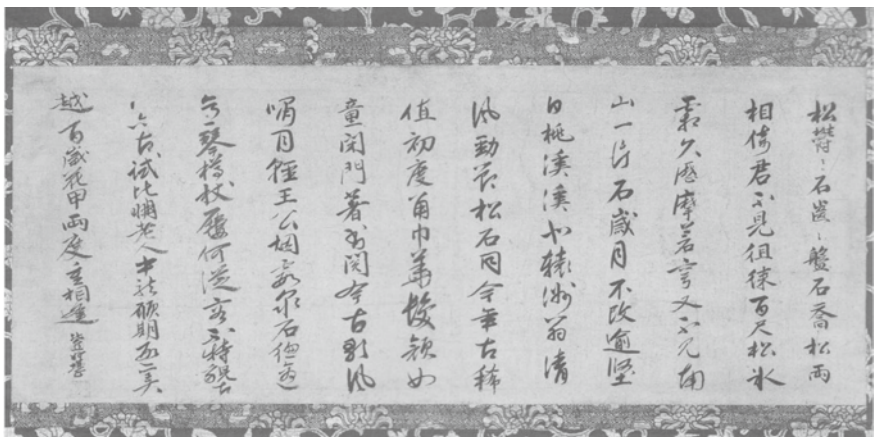


图 4

笑翁妙堪流传在日本的墨迹只有两件而已，即《贺辕洲翁古稀偈颂》（图 4）墨迹和一幅水墨人物画赞。故其墨迹深受日本茶人珍重。《贺辕洲翁古稀偈颂》墨迹为纸本，横为 67.8 厘米，竖为 26.6 厘米。文字内容如下：

松郁郁，石齿齿，磐石乔松两相倚。君不见徂徕百尺松，冰霜久历摩苍穹。又不見南山一片石，岁月不改逾坚白。桃溪溪北辕洲翁，清风劲节松石同。今季古稀值初度，角巾华发颜如童。闭门著书阅今古，歌风啸月轻王公。烟霞泉石总适意，琴樽杖屨何从容。不特貌古心亦古，试比聃老人中龙。愿期遐算越百岁，花甲两度重相逢。比丘妙堪。

偈颂中的“辕洲翁”不知何许人也，今已不可考，想必是妙堪的道友。“桃溪”之名有数处，若在浙江之地，也许是瓯江的支流，大概在温州永嘉一带。妙堪的墨迹用笔沉着痛快，有蔡君谟之笔意。此幅装裱上下为浓茶色本绢，中为黑地唐花细蔓金襴，一文字和风带皆用卍字底纹、宝相花纹之金沙，是典型的日本茶道挂轴。虽还未能在茶会记里查出它在何时何地挂过的相关记录，但此墨迹在日本被认定为重要文化遗产，其历史文化价值实乃不可估量。

3. 偃溪广闻的画赞墨迹

偃溪广闻（1189—1263），福州侯官县林氏，18岁在宛陵光孝寺受具。先在铁牛印禅师处参禅，后往径山寺师从浙翁如琰^①，参“赵州洗钵”公案而冰释疑情。

^① 浙翁如琰（1151—1225），拙庵德光之法嗣，为五山第一位的径山寺住持。道元入宋时曾去参访过。门下出淮海元肇、大川普济、偃溪广闻等俊足。有佛心禅师之号。

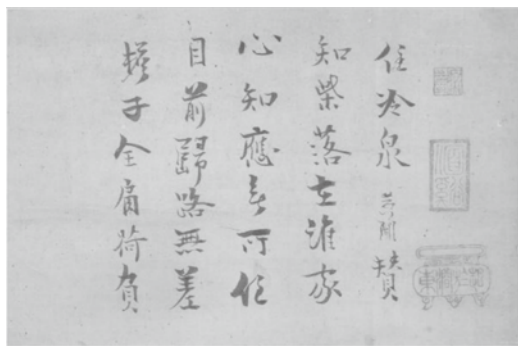


图 5

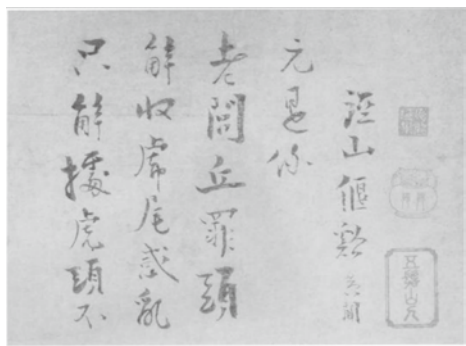


图 6

绍定元年（1228）住持庆元府明州净慈寺，继而又移住香山智度寺、万寿寺，淳祐五年（1245）敕住明州雪窦山资圣寺，同八年（1248）转住明州阿育王山广利寺，同十一年（1251）临安府南山净慈寺住持，宝祐二年（1254）主席灵隐寺，最后在径山万寿寺住持。景定四年六月十四日示寂。世寿七十五，法腊五十七，有佛智禅师谥号，林希逸撰其塔铭。有《偃溪和尚语录》二卷行世。

偃溪的画赞墨迹有数种传世，如由东京大东急文库收藏的国宝文物《（直翁画）六祖挟担图赞》（图5）、京都妙心寺收藏的重要文化遗产《丰干图赞》（图6），纸本水墨画，竖105厘米，宽32厘米。同样由京都妙心寺收藏的重要文化遗产《（李确画）布袋图赞》（图7）纸本水墨画，竖105厘米，宽31厘米。

《六祖挟担图赞》，纸本水墨画，竖92.5厘米，横31厘米。此画的左下方有“直翁”朱印，由此可知是宋代直翁若敬的作品。直翁之名不见于画史，生卒、事迹不甚明了。从传世作品来看，擅长于禅宗人物画。此画中人物是禅宗六祖慧能，是慧能在去黄梅求法前在市井中买柴时，在路旁伫立凝神听人念《金刚经》的场面。画面全体以淡墨渲染，用南宋初期画僧智融所创的罔两（魍魉）画法，衣衫等部分极为简略，头巾用墨较浓一些，面部用简练的笔画精细勾勒出来，表现出相当出色的传神之笔。画的上部是偃溪广闻的画赞，画赞的文字内容为：

担子全肩荷负，
目前归路无差。
心知应无所住，
知柴落在谁家？
住冷泉黄闻赞

以上的画赞内容，与他《语录》中所录《六祖挟担》的文字内容大体类似。

落款的“住冷泉”，是灵隐寺的冷泉庵，可知是偃溪广闻住持灵隐寺时（宝祐二年至四年，1254—1256）的题赞作品，赞文末尾有“广闻印章”（正方形白文）、“偃谿”（长方形细朱文）、“起于涧东”（香炉形细朱文），是典型的宋元时代的印章风格。此作原由岛根县松江市乙部家旧藏。

《丰干图赞》和《（李确画）布袋图赞》的文字内容分别是：

只解据虎头，
不解收虎尾。
惑乱老闾丘，
罪头元是你。

径山偃溪黄闻

荡荡行，波波走，
到处去来多少。
漏逗瑶楼阁前，
善财去后草青。
青青处还知否？

住径山黄闻

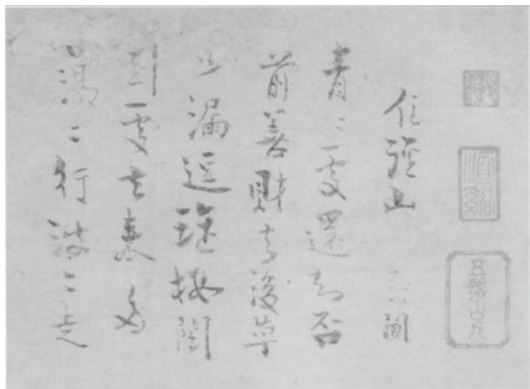


图 7

《丰干图赞》为何人所画，因无相关的落款和印记，不可考。但是从画风来看，乃为南宋梁楷减笔画风格的作品。丰干为唐代天台山国清寺神异之高僧，口吟歌颂，往来驾馭猛虎，常与寒山、拾得酬答往来。台州知事闻丘胤不具道眼，见二子疯癫，只敬重丰干，当丰干告知他寒山、拾得乃是文殊、普贤的化身之后，才恭敬向寒山、拾得礼拜，使寒山、拾得二子捧腹大笑而走。赞文末有“广闻印章”（正方形白文）、“遇径”（香炉形细朱文）、“五髻山人”（长方形复边细朱文）。

《（李确画）布袋图赞》的画面左下方有“李确”的落款，赞文末尾有“广闻印章”（同《丰干图赞》）、“偃谿”（同《六祖挟担图赞》）、“五髻山人”（同《丰干图赞》）三印。据《画图宝鉴》中记载，李确曾跟随梁楷学习过白描，现存作品除此画之外，尚未发现其他作品。《丰干图赞》与此作在画风上有所差异，想必不是出于同一人之手。不过，《丰干图赞》《（李确画）布袋图赞》两幅是对幅作品，从人物的动静虚实来看，配合得相得益彰，而且俱为梁楷的减笔人物画特色的作品。画赞落款《丰干图赞》为“径山偃溪广闻”，《（李确画）布袋图赞》为“住径山黄闻”，可见均为偃溪晚年住持径山万寿寺时期的笔迹，也许是年龄的关系吧，《丰干图赞》

《(李确画)布袋图赞》较《六祖挟担图赞》笔锋稍见软弱平和一些。偃溪的书法很有黄山谷行书的笔法,也兼有放翁书法的韵致。顺便想提一下的是,入宋求法僧道元的墨迹有不少取法偃溪的痕迹,如从时间和地理上来看,两人应该有相见的可能性,不过从现存史料中已无可查考。

广闻一生历住五山名刹,名震海内外,他的题赞墨迹代代为日本禅林和茶家珍视,《丰干图赞》《(李确画)布袋图赞》两幅至今为临济宗大本山妙心寺所珍藏,足见其在中日文化交流史上的地位极为卓著。

4. 物初大观的墨迹

物初大观(1201—1268)俗姓陆氏,明州鄞县横溪人。受具于道场山北海悟心,得法于北涧居简。淳祐元年(1241)七月在临安府法相禅院晋住。后转住安吉州显慈禅寺、绍兴府象田兴教禅院、庆元府智门禅寺、大慈山教忠报国禅寺。又于景定四年(1263)十一月晋住阿育王山广利寺和主席其他六处道场。大振大慧禅风,四方缁素闻风来投。咸淳三年(1267),在觉心居士所再刊的《古尊宿语要》上题了总序。咸淳四年六月十七日示寂。世寿六十八。门人晦机元熙撰《鄮峰西庵塔铭》,门人德溥编《物初和尚语录》一卷,并有诗文集《物初剩语》二十五卷行世。上面曾论及其师北涧居简有诗文集《北涧集》,足可见大慧派的禅僧在南宋丛林之中,盛行文学活动,而且成就卓越。这无疑对后来日本的五山文学运动的展开起到了相当大的推进作用。

物初的遗墨并不多,现在所知道的有神奈川县常盘山文库收藏的《偈颂》(图8),纸本,横31.9厘米,宽24.3厘米。另外有晚年在阿育王山所写的《黄山谷草书跋》(咸淳三年秋,重要文化遗产,服部正次藏)和绢本的《山阴语(法语)》(藤田美术馆藏,重要文化遗产,写于咸淳四年)最为著名。

本稿拟将墨迹《偈颂》来作分析和研究。首先看其文字内容:

钩头耳饵挑多时,
湘水楚云念得迟。
今日钩他阿鼻骨,
谁知群有不无知。

慈云比丘大观

(正方朱文印“大观”“物初”)

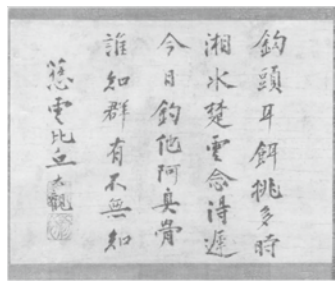


图8

本墨迹七字一行,整然而书,从尺幅大小以及形式来看,很可能是画赞。从诗文内容来看,是题垂钓图的画赞,后来被人将画和赞语分割为二。此《偈颂》

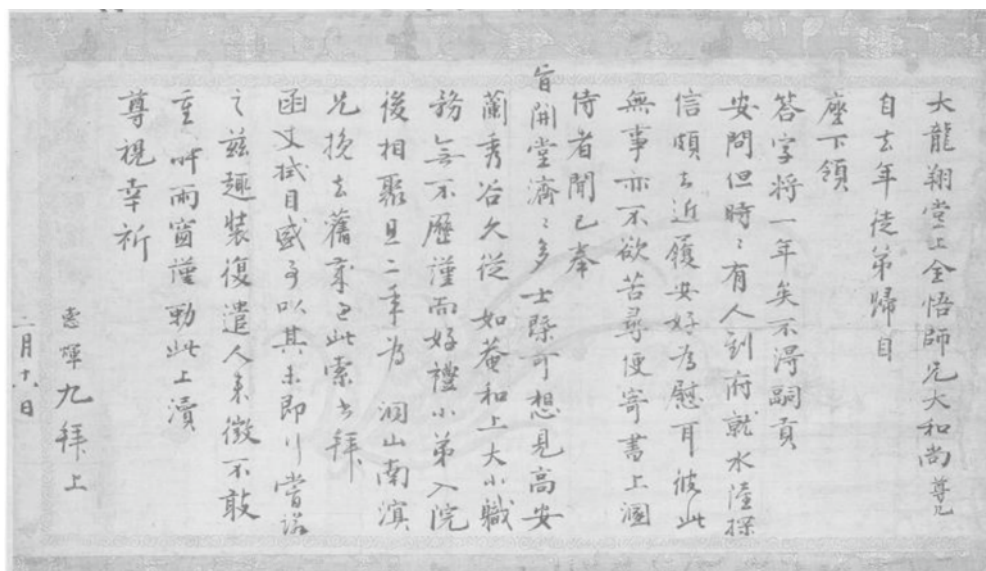


图9

墨迹被装裱成茶挂样式，为茶家所爱用。大观的墨迹在重要的茶会上有挂用的记录，如在宗及的《天王寺屋会记》中记道：永禄十年（1567）十一月五日朝，挂物初墨迹，裱物上下浅葱色，中间黄茶，一文字和风带似为白地金襴。从裱具来看，好像不是这幅《偈颂》墨迹。物初的字，有黄山谷书法的用笔，但写得比较平整。

5. 东阳德辉的墨迹二种

东阳德辉，出身时间和地点不详。参径山晦机元熙，言下大悟。初在百丈山住山，次移锡湖州道场山，后隐居金华北山草堂。元顺帝元统三年（1235）秋，奉诏重修《敕修百丈清规》八卷，并请同门师兄笑隐大欣^①校正。上述日本入元

^① 笑隐大欣（1284—1344）俗姓陈氏，江西南昌人，于南昌水陆院出家。受具后，往庐山开先寺参一山万禅师，又往百丈山晦机元熙会下参究，印可嗣法。追随元熙移住净慈寺，充书记之职。后又曾在天目山中峰明本（1263—1323）处参学。至大四年（1311）先在湖州乌回禅寺开法，延祐七年（1320）四月在杭州大报恩寺、泰定二年（1325）十月在中天竺寺、天历二年（1329）二月在金陵大龙翔集庆寺相继晋住。天历帝（文宗）将在金陵的潜宫改为大龙翔集庆寺，请笑隐开山晋住。又赐大中大夫官职并封广智全悟大禅师之号。奉诏入内说法，帝心大悦，赐金衲衣及金币，将中天竺寺敕称天历永祚寺。大欣所居之庵敕号广智。顺帝至元二年（1236）又加封释教宗主之号，统领禅林五山。著有《蒲室集》一卷。至元四年五月二十四日示寂。世寿六十一，法腊四十六，有《笑隐欣禅师语录》四卷。虞集撰写《元广智全悟大禅师住持大龙翔集庆寺释教宗主兼领五山寺笑隐欣公行道记》，黄潜撰《元大中大夫广智全悟大禅师住持大龙翔集庆寺释教宗主兼领五山寺欣公塔铭》。

求法僧中岩圆月从其学道得法。

东阳德辉的墨迹，主要有东京五岛美术馆收藏的重要文化遗产《与笑隐大诮尺牋》（图9）和岩崎孝子旧藏、现为东京国立博物馆收藏的《清藏主偈颂》（图10）。

本稿先对德辉的《与笑隐大诮尺牋》墨迹进行探讨。本墨迹为印有水仙花纹腊笺，四边印有青线水涡形图纹，是当时最高级的料纸。墨迹横为61.7厘米，竖为31.9厘米，文字内容如下：

大龙翔堂上全悟师兄大和尚尊几：

自去年徒弟归自座下，领答字将一年矣。不得嗣贡安问。但时时有人到府就水陆，探信颇知近履安好，为慰耳。彼此无事，亦不欲苦寻，便寄书上溷侍者，闻已奉旨开堂。济济多士，概可想见。高安兰秀谷，久从如庵和上，大小职务无不历。谨而好礼，小弟入院后，相聚且二年，为洞山南溟兄挽去，旧岁过此，索书拜函丈，拭目盛事，以其未即行，尝诺之，兹趣装，复遣人来征，不敢重辞。雨窗谨敕此上渎。尊视幸欣。

德辉九拜上。

二月十八日。

从上面尺牋文字来看，可以推想此尺牋应写于天历二年（1329），正值德辉同门师兄笑隐在大龙翔集庆寺进院开堂未久的二月十八日。从文中可知，德辉未

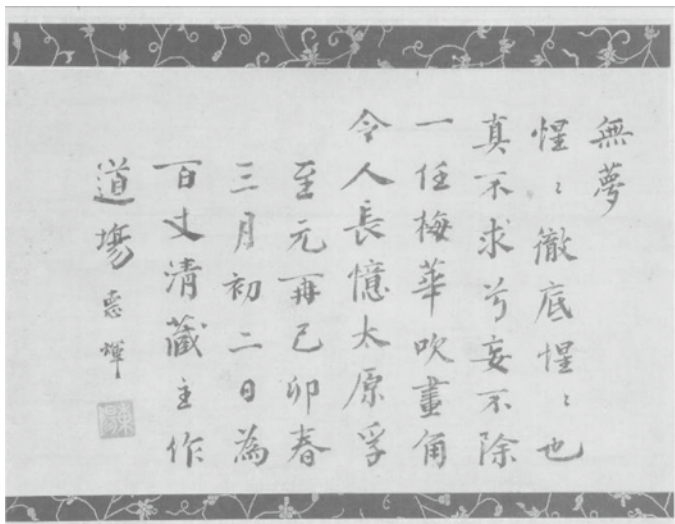


图 10

能参加笑隐的升座典礼,故云“济济多士,概可想见”。此墨迹原为出云松江藩(岛根县)大名茶人松平不昧公(1751—1818)收藏,载入《云州藏帐》中。可见它是日本茶道史上的重要墨迹之一。

《清藏主偈颂》又称为《无梦一清道号颂》,纸本,横为47.1厘米,竖为30.1厘米,写于元顺帝至元五年(1339)春,墨迹文字内容如下:

无梦

惺惺彻底惺惺也,
真不求兮妄不除。
一任梅花吹画角,
令人常忆太原孚。

至元再己卯春三月初二日,为百丈清藏主作。道场德辉。

这幅墨迹是德辉为日本入元求法僧一清藏主所题《无梦》道号的偈颂。一清在百丈山德辉会下充藏主之职,他又曾参访过当时石室祖瑛、龙岩德真、了庵清欲等名衲。偈颂中言及的太原孚,是唐末雪峰义存禅师法嗣,文中内容是孚上座的投机偈,即悟道后的歌颂。日本道元的《正法眼藏》《梅花》中记道:“太原孚上座颂悟道云:忆昔当初未悟时,一声画角一声悲。如今枕上无闲梦,一任梅花大小吹。”^①在这里德辉教诫清藏主,要达到真妄不计较,善恶不思惟的超然之境界,即如孚上座所咏枕上“无梦”,任凭笛声或高或低、或大或小地吹出梅花曲调,心地空寂,不为所动。做到“常惺惺”,即达到明历历、露堂堂的灵知妙觉之境界。德辉的墨迹楷法工整谨严,明显受到当时赵松雪书法的影响。

6. 楚石梵琦的墨迹

楚石梵琦(1296—1370),俗姓朱氏,明州象山人。字昙曜,后改楚石,号西斋老人。9岁时,随海盐天宁寺讷翁模和尚出家。后往湖州崇恩寺晋翁洵参禅。16岁去杭州昭庆寺受具。历访径山虚谷希陵、天童云外云岫、净慈晦机元熙等一代名衲,后在径山元叟行端^②会下得道嗣法。其法脉为大慧宗杲—拙庵德光—妙峰

^① 本山版缩刷《正法眼藏》,第540页。

^② 元叟行端(1255—1341),俗姓何氏,台州临海人。生于儒学世家。早岁从在余杭化城寺的叔父茂上人剃发。后遍参尊宿,最后在径山藏叟善珍处大事了毕。大德四年(1300)住持湖州翔凤山资福禅寺。同八年(1304)敕住杭州中天竺万寿禅寺,封赐慧文正辩禅师号。继而在灵隐寺晋住,又追赐佛日普照之号。至治二年(1322)住持径山万寿禅寺,此间曾三度赐给金襴袈裟,深受历代皇帝的皈依。至正元年八月四日示寂,世寿八十八,法腊七十六。黄潘撰其塔铭。有《慧文正辩佛日普照元叟行端禅师语录》八卷行世。有《偈颂》《达磨像赞》等墨迹东传日本。

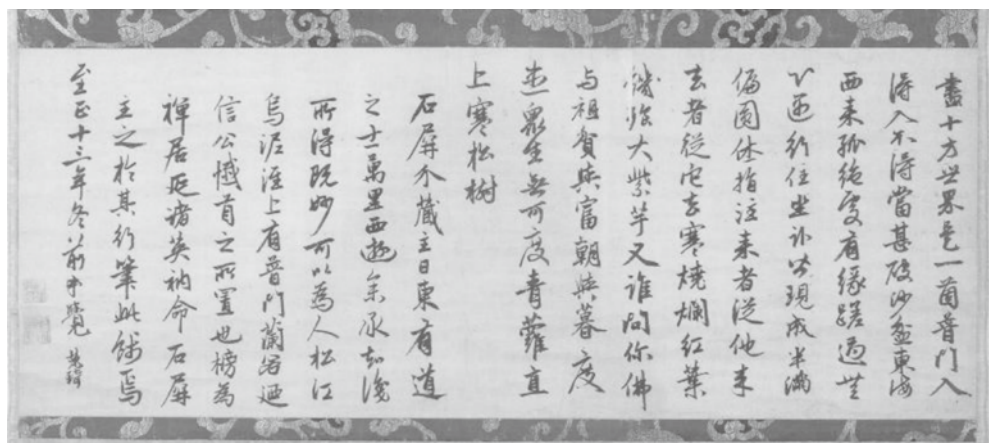


图 11

之善—藏叟善珍—元叟行端—楚石梵琦。泰定元年（1324）受请入住海盐福臻寺，天历元年（1328）二月三日转住天宁永祚禅寺，至元元年（1335）七月二十五日住持杭州凤山大报恩寺，至正四年（1344）八月八日嘉兴府本觉寺晋住，敕封佛日普照慧辩禅师之号。同十七年（1357）八月一日入住报恩光孝寺，后又在天宁永祚寺再住。至正十九年（1359）在永祚寺之西创建一寺，名西斋寺，作为退居之处。后奉诏在金陵蒋山寺说法。与宋濂、钱惟善等文人交游甚笃。明洪武三年七月二十六日示寂。世寿七十五，法腊六十三。于八月三日送葬茶毗，塔于西斋寺。宋濂撰《佛日普照慧辩禅师塔铭》，门人祖光等编修《楚石梵琦禅师语录》二十卷，至仁撰《楚石和尚行状》。有《净土诗》《慈氏上生偈》《北游集》《凤山集》《西斋集》《和天台三圣诗》《永明寿禅师山居诗》等诗文作品传世。梵琦的墨迹在日本甚多，据笔者过目者就有近二十幅。最著名的是五幅国宝文物，是题因陀罗所画的禅宗公案题材的《问答图赞》。还有静冈 MOA 美术馆收藏的《与石屏子介送别语》（图 11）（重要文化遗产）、东京五岛美术馆收藏的《与椿庭海寿送别偈》（图 12）（重要文化遗产）等墨迹名作。本稿拟将此两件墨迹介绍给读者。

（1）《与石屏子介送别语》，纸本，横为 82.2 厘米，竖为 31.2 厘米。书于至正十三年（1353）冬。墨迹文字内容如下：

尽十方世界，是一个普门，入得入不得，当甚破沙盆。东海西来孤绝处，有缘蹉过无心遇。行住坐卧皆现成，半满偏圆体指注。来者从他来，去者从它去。寒烧烂红叶，饥餐大紫芋。又谁问你佛与祖？贫与富，朝与暮，度想众生无可度，青萝直上寒松树。

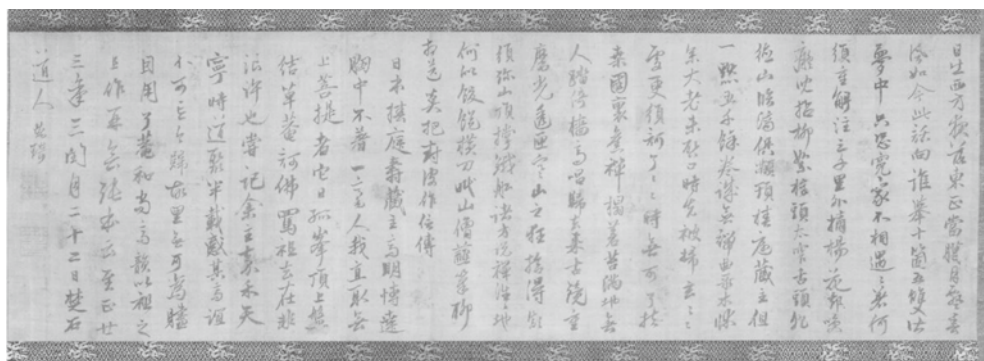


图 12

石屏介藏主，日东有道之士，万里西游，参承知识，所得既妙，可以为人。
松江乌泥涯上，有普门兰若，乃信公忞首之所置也。榜为禅居，延诸英衲。
命石屏主之，于其行笔此钱焉。
至正十三年冬，前本觉梵琦。

从此墨迹内容来看，是梵琦给日本入元求法僧石屏子介的饯别诗。石屏子介为周防（山口县）人，出家后，在灵山药隐处悟道。后入元在楚石的禅席下参究。这幅作品是石屏归国前，向楚石辞别时，楚石为他作饯别诗并亲笔书写见赠，可见师弟情重。在诗文中，引用了宋代应庵昙华禅师送弟子密庵咸杰（1118—1186）归乡时作的偈颂“大彻投机句，当阳廓项门。相从今四载，微诘洞无痕。虽未付钵袋，气宇吞乾坤。却把正法眼，唤作破沙盆。此行将省覲，切忌便跟跟。吾有末后句，待归要汝遵”中的一句。“破沙盆”是密庵与应庵的投机语，有一天，应庵厉声问密庵：“如何是正法眼？”密庵从容不迫地答道：“破沙盆。”应庵深器之，私下证契。可见，梵琦对石屏也相当器重，称其为“日东有道之士”，并让他住持普门兰若。石屏回国后，受周防藩大内义弘归依，招为香积寺开山。后有敕诏请住京都天龙寺，辞而未就。

此幅墨迹是梵琦 58 岁时的作品，原为团男爵家的旧藏。

（2）《与椿庭海寿送别偈》纸本，横为 94.2 厘米，竖为 30.6 厘米。书于至正二十三年（1363）春。

墨迹文字内容如下：

日出西方夜落东，正当腊月飘春风。
如今此话向谁举？十个五双皆梦中。
只恐冤家不相遇，遇着何须重解注。

三千里外摘杨花，却唤痴儿拈柳絮。
棒头太窄舌头干，德山临济俱颠预。
梅庭藏主但一默，五千余卷诚无端。
曲录木床参大老，未启口时先被扫。
玄玄玄处更须诃，了了了时无可了。
扶桑国里旧禅榻，苍苔满地无人踏。
倚檣高唱归去来，古镜重磨光透匣。
寒山之狂拾得颠，须弥山顶撑铁船。
诸方说禅浩浩地，何似饭饱横刀眠。
山僧蘸笔聊相送，莫把封皮作信传。

日本椿庭寿藏主，高明博达，胸中不着一毫人我，直取无上菩提者。
它日孤峰顶上盘结草庵，诃佛骂祖去在。非浪许也。尝记余主嘉禾天宁时
道聚半载，感其高谊不可忘。今归故里，无可为赆因用了庵和尚高韵，以
祖之。且作再会张本云。

至正二十三年三月闰月二十二日，楚石道人梵琦。

此幅墨迹是梵琦东传墨迹中最大的作品，全篇共 26 行，293 字。从墨迹的文字内容来看，是借用了庵清欲（1288—1363）的诗偈，来作书赠别椿庭寿藏主归扶桑。后文中赞叹椿庭禅人是“高明博达，胸中不着一毫人我，直取无上菩提者”，并回忆昔日在主嘉兴天宁寺法席时，椿庭来会下参旨，道聚半年，有旧谊难忘。适其归国在即，遂作此书以为饯别之礼。至正二十三年，梵琦 68 岁，已经退居西斋寺。

椿庭海寿，俗姓藤原氏，远江（静冈县）人。随东渡僧（1329 年东渡）竺仙梵仙（1292—1346）出家，竺仙入住京都南禅寺，随侍为衣钵侍者。大概是因为竺仙示寂的缘故，发心入元求学。先在竺仙的同门师兄了庵清欲会下参学，并访月江正印（1267—1350？）了堂惟一等名衲。据说椿庭在明太祖洪武初，曾受诏住持明州鄞县福昌寺，可能是他在至元二十三年回国以后的五六年之后，又出使明朝后的事吧？因为椿庭海寿是当时第一号的中国通。日本中世纪时，凡出使中国的日本国使者绝大部分是精通汉语的僧人。椿庭海寿后来在本国的真如寺、圆觉寺、天龙寺、南禅寺等禅林巨刹任住持。

楚石梵琦的墨迹笔法精美，风雅俊逸，完全效法赵松雪，但是决无赵字媚艳之态。可见他作为禅门大德，久在山林，心志清白，故其墨迹能出俗入圣，字虽学赵体，神气超之远甚。

梵琦的墨迹在日本禅林和茶道界有深远的影响。譬如在宗湛的茶书《宗湛日记》中记载道：文禄三年（1594）四月二日晚的茶会上，挂楚石和尚墨迹，裱件的上下是鼠色，中间是浅葱色，一文字及风带为金襴角唐草纹，红色。至于究竟用了哪件墨迹，由于梵琦的墨迹甚多，故实在难以查考。

三、结语

综上所述，以径山寺大慧宗杲为派祖的大慧派禅僧们，对日本禅宗的形成和发展起到了极大的作用，而且在日本茶道文化史上，大慧派禅僧的墨迹，受到格外的珍重。

本稿由于篇幅所限，只能列举六位高僧和精选十二幅墨迹来作考论，以飨我国广大读者。许多不得不割爱的内容，只能有待于将来有机缘再作研究发表了。

我国实行改革开放政策以来，政通人和，国富民安。径山寺也得天时地利人和，百废俱兴，蒸蒸日上。想当年拙僧游学日本之前，曾走访过径山，当时只有一古钟尚在，瓦砾之中野草丛生，几同废墟。后来在日本，又见得来访日的当时径山当家福生老法师，口口声声说志在恢复径山古刹。想今日，径山在大慧、无准两大禅师两度中兴的 760 余年后，又迎来了建寺 1270 年的大庆，实在是令人感慨无量。

径山是中国禅林五山首刹，历代高僧辈出，其禅宗文化源远流长，对邻邦诸国，特别是日本禅宗及其禅林文化的形成和发展起到不可估量的作用。深入探讨和研究径山寺的禅宗历史文化，对继承和发展中国禅宗文化传统，以及中日两国的友好往来都具有深远的意义。

借此径山寺禅学会议召开的胜缘，拙纳将 22 年来游学日本所得的一点浅陋见闻，撰成此论，聊示庆贺云尔。

径山禅茶文化的特点、功能和现实意义

中共杭州市余杭区委统战部 丁庆伟

摘要：本文以杭州市余杭区的径山禅茶文化为例，分析了禅茶文化的精神功能与社会价值。第一部分分析了径山禅茶文化的特点。第二部分认为禅茶文化的精神与功能，应该从文化的功能和宗教的功能方面去挖掘，并结合现代社会的需要，赋予其新的功能，发挥其新的作用。第三部分从禅茶文化的功能上，分析径山禅茶文化在文化建设、人文精神、旅游发展、产业开发以及对外交流方面的功能以及实际应用的可能性，也就是禅茶文化的现实意义（也可称为“社会价值”）。

关键词：径山 禅茶文化 特点 功能 现实意义

余杭径山，历史悠久的禅茶文化的传承之地。这里是茶圣著经之地，日本茶道之源。依托其自然资源和文化资源，径山正逐渐成为一个大型旅游综合体。作为优秀的传统文化，余杭的径山禅茶文化与其他地方禅茶文化有什么不同之处、优势所在？径山禅茶文化有什么样的功能？根据这些特点和功能，径山禅茶文化对于现代社会精神和物质领域有什么积极意义？

一、径山禅茶文化的特点

什么是“禅茶文化”，可以说至今没有一个统一的定义。但有一点是大家都公认的，就是来源于禅宗文化和茶文化的结合，其核心是“禅”，而不是“茶”。径山在禅宗历史上曾有不可替代的地位，这就是径山禅茶文化的主要特点。具体来说主要有以下特点，也就是其优势所在。

（一）具有很高的历史地位

径山虽然不是禅茶文化的发源地，但是禅茶文化的传承之地和发扬光大之地，曾经有最辉煌的历史。开山祖师唐代法钦，被朝廷封为“国一大师”。从唐代起，径山寺即成为皇家官寺，一直是龙象骈集、高僧辈出之地。南宋早期，大慧普觉（宗杲）禅师在径山弘传临济杨岐宗法，提倡“看话禅”，由此道法隆盛，远播四方，僧人最多时达 2000 多人，使径山寺成为“东南第一禅林”“江南五山十刹之首”。大慧宗杲的“看话禅法”，史称“大慧派”或“大慧禅”，虽不包括在禅宗“五家七宗”内，但其影响巨大，成为佛门的一种流行禅风，历经元、明、清，以至今天而不绝。现在国际上还有许多国家的学者和爱好者还在研究、参修“大慧禅”。由此，径山在当今中国佛教界乃至世界佛教界，还是享有比较高的地位和知名度的。

（二）是日本临济禅宗与日本茶道的发源地

径山寺声名远播以后，日本佛教界人士慕名纷纷前来径山参谒求学，南宋到明，日本前来中国参究佛学求法的僧人达 433 人，其中不少得法于径山，宋、元时期，中国赴日弘教的僧人有 27 人，其中 8 人属径山弟子。由此禅宗临济宗从径山传到日本，成为当今日本佛教界三大派之一大派，径山成为日本临济宗祖庭。

形成于南宋时期的径山茶宴，体现了古老的禅茶礼仪，是中华禅茶文化和礼仪文化的瑰宝，具有很高的学术价值。2011 年 8 月被国务院列入第三批国家级非物质文化遗产名录。径山茶宴是日本茶道之源。因为在宋代，径山茶宴随佛教东传至日本，尔后逐渐发展为日本茶道。虽然其他地方也有宣称茶道发源地的，但余杭有证据。18 世纪日本江户时代中期国学大师山冈俊明（1726—1780）在其编纂的《类聚名物考》第四卷中记载：“茶宴之起，正元年中（1259），驻前国崇福寺开山南浦绍明，入唐时宋世也，到径山寺谒虚堂，而传其法而皈。”这一史料记载清晰地地点明了日本茶道源于我国径山茶宴，成为径山茶宴是日本茶道之源的有力证据。

（三）有大量的文献、诗词及传说

径山是刊刻《大藏经》之地，世称《径山藏》。《径山藏》刊刻历时 128 年，板数达 16 万片，6000 余卷。

径山历代高僧留传下了大量的文献、偈颂、诗词，如大慧宗杲、无准师范、虚堂智愚等。特别是大慧宗杲的著作，除了《正法眼藏》六卷之外，另有门人集录的《大慧语录》十二卷、《大慧法语》三卷、《大慧普说》五卷、《大慧书》二卷、《大

慧宗门武库》二卷、《大慧年谱》一卷、《大慧普觉禅师塔铭》等是研究大慧思想的宝贵文献。

径山因山而名,因佛而盛,历代帝王将相、文人墨客纷至沓来。钱缪、宋徽宗、宋高宗、宋孝宗、清康熙等五位皇帝幸游径山。白居易、苏轼、苏辙、蔡襄、范仲淹、陆游、王阳明、龚自珍、徐渭等游览径山赏景会茗,留下诗词 200 余首,仅苏东坡一人就作诗 12 首之多。蔡襄在《记径山之游》中,盛赞“松下石泓、激泉成沸,甘白可爱,即之煮茶,第品之无上者”。苏轼自称是“径山常客”,留下了不少诗篇,称径山竹海为“白云穿破碧玲珑”,成为传诵一时的绝句。

相传径山是唐代茶圣陆羽著《茶经》之地。双溪岸边的陆羽泉文化主题公园,是当年茶圣陆羽隐居著经的地方。据考证,陆羽对径山茶曾作两次考察,时间大约在公元 760 年至 763 年间。径山人陈宏专门著有《径山民间传说》一本。

(四) 具有禅意的径山茶的品质

公元 742 年,开山鼻祖法钦“手植茶树数株,采以供佛,逾年蔓延山谷。其味鲜芳,特异他产”,成为径山茶的开端。作为径山禅茶文化中重要一环的径山茶,是余杭传统的历史名茶,唐宋时已久负盛名,历以“崇尚自然,追求真绿、真香、真色、真味”著称,其色、香、味均非常契合禅的意味。径山茶已被评为“中国文化名茶”,后又名列“浙江十大名茶”之列。径山茶基地面积 3.05 万亩,年产量 700 余吨,产值 1.5 亿元,产品远销日、美、欧盟等国家及京、津、杭等城市。径山茶的优异品质,以及它所蕴含的深厚的禅宗文化,已被越来越多的人接受。

二、径山禅茶文化的功能

禅茶文化来源于宗教,其核心是佛教的禅宗。因此,研究径山禅茶文化的功能,必须从文化的功能和宗教的功能方面去挖掘,结合现代社会的需要,赋予其新的功能,发挥其新的作用。

(一) 心理调适功能

心理调适,是宗教的基本功能之一(从文化来说,就是文化的社会整合功能,这只是从更大一点的范畴来讲,因为宗教也属于文化)。禅宗的这个功能更强。而禅茶文化,是佛教禅宗文化和茶文化的结合,是我国传统文化中独特的一种。禅,

不仅局限于宗教，禅是生活的艺术。禅，要我们保持内心的清净安宁，保持一颗平常心，在日常生活中体悟人生的真谛、生活的智慧。茶，它的自身特性是性苦而寒，能清心降火，喝茶的时候讲究淡泊自然，远离执著。禅与茶的这种相似相符，让人们在体验、接受禅茶文化的过程中，就体验与接受了对心理的调适。径山“大慧禅”的地位及影响，更是发挥这种功能的保证。

（二）促进旅游功能

人们去旅游，无非是冲着“自然”和“人文”这两者去的，而“人文”这一块里，大量的的是与宗教有关的东西。径山有着风景优美的自然资源，更有丰厚积淀的径山禅茶文化。欣赏径山风景，半日即可，连带看看寺庙拜拜佛，一日也足够了。要了解和体验径山文化，却是百日不多。所以要留住游客，须“经营文化”，充分利用径山丰富的文化积淀，以此促进旅游。

（三）文化创意功能

文化创意，就是在原有文化的基础上突破、创造、创新。禅是活泼的、机敏的，是提倡创新的，大慧宗杲所创立的“看话禅”，其实就是对以前禅法的一种创新。对于径山禅茶文化，我们在做好挖掘、整理、保护工作以后，接下来应该重视创意。纵观当今世界，有生命力的文化，均是重视创意的文化。因此，径山禅茶文化可以融入经济活动中，所包含的文化因子越厚重，其产品的文化含量以及由此带来的附加值也就越高，在市场中实现的经济价值也就越大。

（四）文化交往功能

宗教有文化交往功能。余杭早期的对外文化交流，主要是佛教文化。径山是日本佛教最主要的祖庭，也是日本茶道的发源地。自改革开放至今，日本、韩国等佛教界、茶道界到径山寻根问祖、参访交流的已有上百批次。径山禅茶文化是与日、韩等国开展文化交流的最好媒介。

三、径山禅茶文化的现实意义

现实意义，就是“现在有什么作用”，要从功能上来探讨，有什么样的功能，就有什么样的作用。从以上分析的功能上来看，径山禅茶文化主要有以下现实意义：

（一）深化余杭的文化底韵

佛教文化特别是禅宗文化，在中国是具有深刻影响的，而径山禅茶文化在佛教史上具有不可替代的重要地位，是保存最完整的中国传统文化之一。在南宋时期曾经辉煌鼎盛，至今影响甚广，现在其文化的代表“径山茶宴”又名列国务院非物质文化遗产名录。通过对径山禅茶文化大量史料、文献、论述的整理、研究、出版，以及在海内外的宣传传播，能充分显示出余杭的深厚的历史文化底蕴，显示出余杭是一个“有文化的地方”并非徒有虚名，而是有依据、有地位、有影响的。并且这种文化不是别文化，而是提倡即心即佛、开发生命智慧的禅文化，体现了余杭文化中具有包容、和谐、清正的底蕴。

（二）对余杭人文特色的补充

禅茶文化具有心理调适（社会整合）功能，其佛教茶文化的涵义是“品茶悟禅、禅意茶表”，所追求的精神内涵是“正、清、和、雅”四字，径山禅茶文化也应该是符合这样的精神内涵的。再加上径山自然环境优势，以及径山茶的优势，那么，是否可以用现代、通俗一点的语言，来提炼出蕴含余杭特有的径山禅茶文化的余杭人文特色呢？

余杭区委十二届十二次全会提出，余杭人文精神是“精致和谐、大气开放、崇文尚德、追求卓越”四句话，均蕴涵于余杭三大文化之中。这是余杭人文精神，不能说就是余杭人文特色。我们认为，既然余杭有径山禅茶文化，既然径山禅茶文化有“品茶悟禅、禅意茶表”和“正、清、和、雅”的内涵，那么是否可以提炼出“和谐包容、清静高雅、禅意生活”这样的语言，作为余杭人文特色的组成内容之一？也就是说，可以把径山禅茶文化提升到精神享受、思想追求的境界，来满足人们的精神需求。从文化创意的角度上来讲，就是要说余杭是这样的地方：往日忙乱的节奏在这儿得到舒缓，纷杂的思维在这儿得到休整，浮躁焦虑的尘心在这儿变得宁静。这就是一种文化体验，也有人称为“文化的幸福”，忙碌的现代人，向往这样的体验。余杭人追求的是和谐包容、清静高雅的禅意生活，而来到余杭，就能享受到“和谐包容、清静高雅、禅意生活”。这就是余杭的特色和魅力，使余杭成为人们想要去的地方。

径山禅茶文化的心理调适功能，对于人们保持心理健康是很好好处的，所以径山禅茶文化，对于精神文明建设，也是一种有益的补充。现代人也有这样的需求。禅茶文化的精神“正、清、和、雅”四字，包涵了中国传统文化中，儒家文化的正气，

道家文化的清气，佛家文化的和气以及中国茶文化的雅气，使得禅茶文化具有凝聚人心、化解矛盾、优化自身素质、和谐自我关系的作用，这是弘扬禅茶文化的根本社会价值所在。

（三）推动大径山旅游产业的发展

说到径山，似乎就和朝圣礼佛、旅游休闲等有着密切的关系，但这仅仅是一个方面。香客自不待言，如何吸引海内外游客，把人们一般意义的旅游变成度假，变成经常性来径山？仅仅把径山寺复建成一座大寺院是不够的。这要把旅游上升为文化体验。

径山有自成一派、至今流行的“大慧禅”，有大量的文献、诗词及传说。要在恢复径山寺、恢复径山茶宴的基础上，创造性地宣传、解释径山大慧禅，使之不仅限于纯粹的宗教，而能为一般人所接受。这是径山禅茶文化的核心，只有让人体验这种核心，才能留住游客，而不是匆匆的“一日游”。

利用径山禅茶文化，把径山营造成为适合修身养性的“养生家园”。现代人来到径山，了解禅茶文化，体验禅茶修行，进行心理调适，满足精神需求。有人称为“生活禅”，更适合的还是叫“禅意的生活”，生活是主语，普通人毕竟是以生活为主的。文化也需要“经营”，让人们知道，径山不仅可以赏景，还可以品茶、悟禅、修心，来径山不仅仅是来旅游，而是来度假、来养生，能得到精神上的满足、更高层次的需求。径山寺面向社会举办的几期“大慧禅禅修营”，就是这样的做法，很受欢迎，参加者都说“是很好的体验”。这种禅修营是否可以引入商业机制，以此推进旅游产业，是值得研究的。

应该在大径山旅游综合体中多运用禅茶文化创意元素，甚至可以创造性地在城市景观建设中融入更多禅茶文化艺术元素，展示禅茶文化的美感，使余杭城市在视觉上具有一种独特的美丽。

（四）开创余杭特有的禅茶产业

党的十七届六中全会提出，发展文化产业是社会主义市场经济条件下满足人民多样化精神文化需求的重要途径。党的十八大提出，要发展新型文化业态，推动文化产业快速发展。从经济上来说，径山禅茶文化作为创意产业，就是把禅茶文化置于价值链的顶端，来带动一二三产业。比如，一产茶叶，径山茶可以提升为“径山禅茶”，提高其附加值；二产制造业，可以开发包含径山禅茶文化元素的文具、茶具、茶服、餐具、糕点、礼品、保健品、饮料等具体项目；三产服务

业，旅游业是主要的，但还可有休闲养生、文艺创作等，如可以开发包含径山禅茶文化元素的音乐、影视、书籍、饰品、茶馆、素餐馆，甚至生活禅修营、禅茶养生馆、心理修习班等等。开发和利用禅茶文化，运用新的技术和传播手段，开发成为不同的创意产品，并作为一项特殊产业来发挥，就能衍生许多关联的产业，外延也会变得无限广阔。

应扶持径山禅茶文化传播机构和创意企业。创新文化体制机制，鼓励民间和企业研究径山禅茶文化并进行文化创意，将径山禅茶文化元素应用到一二三产中去。重视和扶持径山寺培养“径山茶宴”的传承人。重视径山禅茶文化体验中心（禅修中心）的建设，支持径山寺多举办以传播径山禅茶文化为内容的禅茶会、禅修营、禅习班等。

（五）加强与日韩等国的文化交流

径山禅、茶，是余杭与日、韩等国之间文化交流的重要内容。余杭有这个有利条件，一定要利用好这个有利条件，进一步加强余杭与日本、韩国的交流。如建立友好寺院、友好城市的关系，每年派人员互访，在日本、韩国开展一些文化宣传活动等。然后要利用这些平台，逐步将交流的范围扩大到除禅、茶以外的其他领域，进一步提高余杭在日本、韩国的知名度。

径山禅茶文化的这些特点、功能和现实作用，其实是相互联系、相辅相成的，并不一定分得很清。比如它的历史地位高和它是日本茶道之源是互为因果的，心理调适功能与促进旅游关系密切，旅游、创意、产业、文化交流相互之间也分不开。因此概括来说，发挥径山禅茶文化的现实意义，支点是径山禅茶文化资源，定位于旅游休闲养生，核心是禅意生活，基地是余杭径山，必要的途径是形象宣传，重点是人们的文化和精神体验，关键是创意创新。如这样去做，也就是为实施“文化名区”战略助推了力量。

径山禅宗的渊源与传承

中共杭州市余杭区委统战部 丁庆伟

东南禅林，曾以径山为首。我们现在讲径山“禅茶文化”，是因为有以径山寺为中心的佛教禅宗文化的流传渊源。那么，径山禅宗的源起及传承是怎样的呢？这要从佛教的传播及宗派的纷立说起。

佛教产生于公元前6世纪的古印度。东汉时期传入中国。在与中国文化逐步融合的过程中，因所依据经典的不同，逐渐形成了八大宗派：天台宗、法相宗、三论宗、律宗、净土宗、禅宗、华严宗、密宗。禅宗在中国佛教各宗派中流传时间最长，至今延绵不绝。

一说起禅宗，人们便会想到曾在少林寺面壁参禅的达摩祖师，认为他是禅宗的始祖。其实这话对了一半。禅宗还是起源于印度佛教。传说释迦牟尼拈花示众，众默然而摩诃迦叶微笑，于是佛祖将“不立文字，教外别传”的法门付嘱迦叶，迦叶是为禅宗始祖，传至第二十八祖是菩提达摩。

南朝时达摩来到中国，始将禅宗传入我国，达摩被尊为东土禅宗初祖。但这时的禅宗还是属于印度佛教。传至五祖弘忍以后的唐朝（约650），禅宗分为南北两宗，南宗以慧能为代表，主张“顿悟”，北宗以神秀为代表，主张“渐悟”。一百多年以后，唐代宗大历五年（770），朝廷正式承认南宗是禅门正宗，慧能即为禅宗六祖（后来，南宗兴盛，北宗日渐衰落，几代以后法脉就断绝了）。同一时期，大历三年（768），代宗下诏杭州府建径山寺，并由曾受代宗诏见、赐号“国一大师”的法钦禅师住持。

六祖慧能主张“顿悟成佛”“心即是佛”，这才是真正中国化佛教禅宗的开端。到了晚唐五代时期，随着南宗的兴盛繁荣，以及政治分裂、思想动荡等原因，禅宗出现宗派分歧的情况。慧能门下，有南岳怀让、青原行思两系。南岳怀让系数传后形成沩仰、临济两宗，青原行思系形成曹洞、云门、法眼三宗，尔后临济下又衍生出黄龙派和杨岐派，合称“五家七宗”。禅宗各派在思想上并无多少创意，

分歧主要表现在接引学人的方式，即表达禅观方法的不同，以致形成不同宗风。

那么径山寺开山祖师法钦属于什么宗派呢？他属于禅宗中的牛头宗。怎么又出来个牛头宗呢？原来禅宗四祖道信，于唐贞观年间到南京牛头山幽栖寺，向法融交付禅法法门，形成牛头一派，与当时南、北二宗相抗立。但它不出自慧能以下，严格说来还不属于中国化的佛教。法融为“牛头禅”创始人，而法钦是法融第六代传人。因此，径山禅宗开始时属于牛头宗。“牛头禅”从宋代以后渐衰消失，或者说与其他禅宗思想合为一体了。

唐大中十一年（854），慧能六世法孙义玄在今河北正定临济禅院创临济宗。临济宗禅风凌厉，“应机”多用“喝”与“棒”，棒打与喝斥成了交流某种道理或促人开悟的中介，时称“棒喝”。南宋以后，禅宗“五家七宗”中，只有临济、曹洞两宗盛行，且流传到日本，绵延至今，其他的均不传。

就像后来临济宗的兴起一样，径山禅宗的大兴以致后来使径山寺成为东南“五刹十寺”之首的，是临济禅风。继法钦之后第三代住持洪涯，曾向临济宗第七世石霜楚圆参学佛法。石霜楚圆以下，临济宗曾分为杨岐、黄龙两个支派（南宋后黄龙派日渐衰颓，杨岐派恢复临济宗之旧称），径山后来许多大德高僧如大慧宗杲、蒙庵元聪、无准师范（南宋）、云峰妙高（元代）、本溪性冲（清初）等，都属杨岐一系传承。日本禅宗与径山的关系源远流长，也因杨岐派而起。南宋时，日本僧人俊苾曾在径山蒙庵元聪门下受学，回国后开日本杨岐禅之首端，日本禅宗二十四流中，有二十流源自杨岐法系，有一流就叫径山派。宋以来日本到径山求师学禅的僧人，有名可查的达36人，径山禅僧东渡弘法的11人，径山是日本佛教最主要的祖庭。

这里要特别提到大慧宗杲禅师。按禅宗史算来起，宗杲（1089—1163）是禅宗第四十九世，临济宗第十二世，于南宋绍兴七年（1137）住持径山（径山寺第十三代住持），是径山大慧派的创始人。他经自己的参悟创立“看话禅”（也叫“话头禅”）禅法，主张把公案中那些通晓明白的语句略去不用，就公案中的要领专心参究，要透过语言参究出真精神，而不能拘于文字。著有《正法眼藏》六卷。他的禅法史称大慧派。大慧派虽不包括在“五家七宗”内，但其影响巨大，成为佛门的一种流行禅风，历经元、明、清，以至今日。径山寺百余代住持中以临济宗为主，也偶有沩仰宗、云门宗、曹洞宗之法嗣主持法席的，但不能改变临济之盛。

事物有兴就有衰。径山禅宗始于唐代，兴于唐宋，到南宋时期，由于政治、社会的原因以及三教合一思潮的兴起，禅宗与净土宗的结合逐渐成为主流。净土宗主张一心念佛，谢世后即往生极乐净土，修行方法简便，人人可行。《佛祖统记》

卷二六记杭州地区净土信仰盛况：“年少长贵贱，见师者皆称阿弥陀佛，念佛之声盈满道路。”禅众也逐渐转向兼修净土，即“禅净双修”。

明代及清代内地佛教也主要是禅宗和净土宗。这时的禅学除了增加净土思想及更具入世色彩外，基本上是沿袭大慧宗杲看话禅的传统。清初时禅宗还是很活跃的，由于这个时期围绕新旧王朝的更迭，促使禅宗的政治倾向鲜明。章太炎在《答铁铮》中说：“明之末世，与满洲相抗百折不回者，非耽悦禅观之士，即姚江学派之徒。”这种反满情绪为统治者所不容。雍正帝以禅家大师自居，直接干预禅宗，他撰写的《御选语录》和《御制拣魔辨异录》对当时禅宗严厉抨击，在思想上彻底扼杀了禅宗的独立性和创造性。从此，禅宗的地位渐为净土宗取代。但禅宗并没有消失，到清末还产生了一批著名的禅宗大德，并成为谭嗣同、章太炎思想体系的渊源之一。

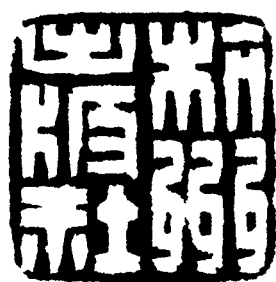
直到现代社会，禅宗还在流行，并有风靡全球的趋势。现代人需要禅宗，因为禅宗认为人人皆能成佛。

径山禅宗文化源远流长，充满着哲学式的智慧，是一种洞察人生命本质的艺术，是中华文明的重要组成部分，具有不可替代的历史文化价值，等待着我们去挖掘、参详、领悟。

后 记

径山禅宗文化，是中国禅宗文化中的一枝奇葩。2012年8月，径山寺开山1270周年庆典暨径山与中国禅文化国际学术研讨会在径山万寿禅寺举行。会上，来自日本、韩国和国内多所知名大学与研究机构的专家学者100余人，围绕径山禅文化的发展与保护主题进行深层次的探讨与研究，共收到论文118篇，总字数100余万。这些精耕细研之作，沿着中国禅宗在径山发展传承的脉络，从唐代开山祖师法钦禅师起，直至明末清初径山祖师，既有高德祖师的传奇人生，也有对大慧法门的深入探究，还有径山与日本禅学茶道的传承渊源，解构出一幅径山禅宗文化壮丽恢弘、博大精深的画卷。由于篇幅所限，本书精心选录28篇扛鼎之作，面向社会大众公开出版，以期使径山禅茶文化得以传播弘扬，向径山人文爱好者和研究者提供一个同行契机，也为了让大慧禅法薪火相继、慧焰普耀。本书出版得到了众多对径山历史文化深有研究的专家学者的支持，在此向提供论文的作者表示感谢。同时文中内容均代表相关论文作者的观点，作为学术探讨，以供读者参考。

2014年6月



图书在版编目（CIP）数据

慧焰薪传：径山禅茶文化研究/杭州城市学研究会
事会余杭分会编著. —杭州：杭州出版社，2014.8
（余杭研究报告）
ISBN 978-7-80758-226-7

I. ①慧… II. ①杭… III. ①茶叶—文化—
研究—杭州市 IV. ①TS971

中国版本图书馆CIP数据核字（2014）第076088号

慧焰薪传

——径山禅茶文化研究

杭州城市学研究会余杭分会 / 编

责任编辑 孙旭明

出版发行 杭州出版社（杭州西湖文化广场32号6楼）

电话：0571-87997719 邮编：310014

排 版 杭州立飞图文制作有限公司

印 刷 浙江省邮电印刷股份有限公司

经 销 新华书店

开 本 710 mm × 1000 mm 1/16

印 张 26.25

字 数 580千

版 印 次 2014年8月第1版 2014年8月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-80758-226-7

定 价 58.00元

