

第一章 緒論

第一節 研究動機與問題意識

一、禪宗語言的特殊性

禪學最初的起源在印度，「禪」原為梵文「Dhyana」（音禪那，又名禪定）之簡譯，意為思維靜慮、棄惡或功德叢林等，原是一種佛教的修持功夫，目的是希望能夠藉以習禪而由「定」生「慧」，進一步達到解脫的境界。

約在東漢末期，禪學傳入中國後，經歷漫長的融合與演變，逐漸發展成為中國本土化的禪宗。在隋唐時期興起的禪宗和印度禪學是兩種不同的概念¹，禪宗自稱是「教外別傳」，為佛教宗派中的殊勝法門，重視平常日用間的實際修行，強調以心傳心，不落言詮，具有強烈的宗教實踐意味。在禪宗的發展史上，著名的「拈花微笑」公案所象徵的意義，在於「涅槃妙心」的密意是超越語言文字，只可意會不能言傳，因此「不立文字」的語言觀便是禪宗的基本態度，也是禪宗對佛教的大膽革新²。

禪宗所謂「不立文字」，其中「文字」具有廣義的延伸，主要是指語言（包含口說語言與書面語言）及佛門經典，更可泛指一切名相。據唐代大珠慧海禪師所言：

理幽難顯，名相易持。不見性者，所以不信；若見性者，號之為佛。識佛之人，方能信入。佛不遠人，而人遠佛。佛是心作，迷人向文字中求，悟人向心而覺……迷人執物守我為己，悟人般若應用見前；愚人執空執

¹ 禪宗是佛教中國化過程中所形成的一門宗派，一般認為由唐代初期的慧能所創立，有其獨特的思想與義理；印度禪學主要是指一種宗教行持的方法，與印度傳統之瑜珈術有密切關聯。不過中國禪宗是以印度禪學為基礎而發展，其中仍包含印度禪學的修行特色。

² 在禪宗之前，中國的佛教義學派發展臻於成熟，鑽研佛教經典是佛門的普遍現象，最終導致重視名相的注解與對經典的闡釋，並產生許多繁雜的爭論與形式化依循言教等流弊。而禪宗不立文字的傾向，及其呵佛罵祖的言行，具有反對佛教經典及權威的革命性質，馮友蘭曾論之：「從佛教和佛學的發展看，禪宗的興起，也是對於佛學的煩瑣哲學的一種否定。」（〈論禪宗〉，收錄於《禪宗的歷史與文化》，臺北：新潮社文化事業，1991年，頁11。）。

有生滯，智人見性了相靈通。³

由於禪師認為自心即佛，無須外覓，若執著於一切名相，或在文字上作工夫，皆有礙於悟道，因此禪宗「不立文字」之說，旨在逐本（佛性）捨末（語言文字），力求「不隨一切語言轉，脫體現成」⁴。

據《楞伽師資記》記載，禪師僧璨（西元？-606年）指出：「聖道通幽，言詮之所不逮；法身空寂，見聞之所不及。即語言文字，徒勞設施也。」⁵所謂的「聖道」、「法身」境界，皆非語言文字所能表達，想要透過語言文字成就諸佛妙理，無異於緣木求魚。因此歷代禪師之所以費盡心思以種種非邏輯的語言、行動或棒喝等方式啟迪學人，皆因他們深刻瞭解語言文字之局限，極力破除名相對人心的束縛。他們視語言文字為一種權教，充其量只是「指月之指」，語言文字只是標示著佛祖之道的的方法，而不是「道」之本身。

由於強調不立文字、見性成佛，早期禪師亦是說理者少，實修者多，其教法具有創造性與獨特性，充滿活潑生趣的禪機，他們並不特別重視著作，流傳下來的文獻也不多。然而隨著文化的發展與累積，重視實修實證的禪宗，開始出現少數禪師的語錄或傳記等著述。至兩宋時期，禪宗進入另一個鼎盛階段，同時更產生大量的公案、燈錄與禪師語錄，原是不立文字的禪宗，逐漸走上不離文字的道路。

二、宋代禪宗語言的特點

從禪宗的發展史來看，「不立文字」與「不離文字」其間的演變各有消長。被禪宗奉為東土初祖的菩提達摩主張「藉教悟宗」，並信奉四卷本《楞伽經》，認為經教是悟入佛理的手段之一；而六祖慧能（西元 638-713 年）主張「頓悟」

³ 《景德傳燈錄》卷二十八，收錄於《佛光大藏經·禪藏》（高雄：佛光出版社，1994年）第四冊，頁1819。

⁴ 《碧巖錄》卷一，收錄於《佛光大藏經·禪藏》第四十三冊，頁12。

⁵ 《楞伽師資記》，收錄於《佛光大藏經·禪藏》第十七冊，頁24。

法門，認為「一切般若智，皆從自性而生」⁶，任何思維概念、語言文字皆是外鑠，不假文字亦能直指人心。這其間的區別，突顯了教、禪分途的差異性，也表現了立言說與不立言說兩種不同的態度。

禪宗入宋以後，在思想上大抵上承漢唐，不出五家宗風之外。然而經歷改朝換代之變，宋代無論在政治、社會、經濟或文化上皆有不同的發展，禪宗也在時代的變遷之下而有新的面貌，其中最顯著的特徵之一，便是佛教文獻的編撰。由於宋代以崇文抑武為國策，文人地位受到重視，加上印刷術的發達，促使文化產業迅速發展，書籍文獻得以廣布流通，其中也包括各類佛教史籍、高僧傳記與禪師語錄等，數量之多達到一個新的高峰。尤其禪宗「燈錄」體更是宋代所創，同時也出現「評唱」、「擊節」等新體裁，而「代語」、「別語」、「頌古」、「拈古」等形式亦大為流行，正如《文獻通考》所言：「本初自謂直指人心，不立文字，今四燈總一百二十卷，數千萬言，乃正不離文字耳。」⁷

儘管禪宗一再強調佛陀本意超越語言文字，因此大倡「不立文字」，但「不立文字」並非是「不用文字」，也不是拋經棄典，而有不執著於文字之意，同時也不可執著於「不立文字」，即慧能所說：

自性動用，共人言語，外於相離相，內於空離空。若全著相，即長邪見；若全執空，即長無明。執空之人，有謗經，直言不用文字。既云不用文字，人亦不合語言，只此語言便是文字之相。又云直道不立文字，即此不立兩字亦是文字。見人所說，便即謗他言著文字。汝等須知，自迷猶可，又謗佛經。不要謗經，罪障無數。⁸

禪宗深刻瞭解語言文字的限制性，因此不斷地重申不立文字、不執文字，但又

⁶ 《六祖大師法寶壇經》，收錄於《佛光大藏經·禪藏》第二十一冊，頁 25。

⁷ 南宋·馬端臨，《文獻通考》卷二二七，《經籍考》五四《子·釋氏》，收錄於《文淵閣四庫全書》史部三七二（臺北：臺灣商務印書館，1983 年），頁 689。

⁸ 《六祖大師法寶壇經》，頁 72。

不可避免地面對一個問題：在引導學人及宣傳教義上，人們又如何能離開語言文字呢？

自古以來，語言與人類的關係十分密切，語言是人類獨有的社會現象，也是人類活動中最重要交流工具。同時，人類的心靈活動與思維精神皆離不開語言的使用，可知「人事實上是被語言包圍的動物」⁹。由於語言是人類所不可或缺之溝通方式，因此禪師們想要指點後學或宣揚佛法，都必須透過語言來傳達。在語言的運用上，禪師為了超越語言卻又不離語言，更是將語言的用法發揮至極致，這種情形可見於禪宗公案中經常出現的許多詭譎怪誕的機鋒問答。

值得注意的是，宋代禪宗不僅由不立文字走向不離文字，甚至是大立文字，如此對待語言文字的態度，豈非有違禪宗的初衷？實際上，這種現象正表現了宋代禪宗有別於前代禪宗的演變過程，一方面與宋代的文化氛圍傾向士大夫有關，另一方面則是宋代禪宗逐漸走向禪、教融合的趨勢¹⁰。因此不立文字與不離文字這兩種矛盾的現象，如何能被圓融地統合並且不違禪宗本意，是宋代禪師們努力的目標。同時，宋代禪宗的發展亦與當時的時代背景相互影響，尤其是士大夫參禪風氣之盛，與之交遊的禪師多為博覽經史的飽學之士，所使用的語言，也不似唐代禪師般古樸質實，因而發展出宋代禪宗語言之新面貌：公案禪、文字禪、默照禪與看話禪。

三、大慧宗杲對語言問題之省察

在禪師輩出的時代裡，大慧宗杲禪師（西元 1089-1163 年）可說是宋代禪師的代表人物之一，其主要禪法「看話禪」更與其語言觀有著密不可分的關係。

⁹ 竺家寧，《中國的語言和文字》（臺北：臺灣書店，1998 年），頁 1。

¹⁰ 關於宋代禪宗具有禪教相融甚至是禪教合一的特點，已有許多學者對此論述，如洪修平《中國禪學思想史》（臺北：文津出版社，1995 年）第九章提到宋代禪宗有禪、教、淨融合現象（頁 277-301）；高令印《中國禪學通史》（北京：宗教文化出版社，2004 年）第十章提到禪宗發展從唐代宗密已有「禪教一致論」，延續至宋代，禪教合一思想則蔚然成風，這是禪宗內部調和之體現，更進一步延伸至會通禪、儒、道之外部調和，因此眾道合流是宋代禪宗的一大特色（頁 395-446）；魏道儒《宋代禪宗史論》（收錄於《中國佛教學術論典》第三冊，高雄：佛光山文教基金會，2001 年）第三、四章亦有類似看法（頁 28-70）。

在面對語言文字的立場上，宗杲對語言有何概念？他又如何運用語言？對於語言所產生的現象與影響，他持有何種看法？通過宗杲對語言問題的論述，將能對其禪法之語言觀有較為完整的認識。

其次，本文擬以宗杲禪法之語言觀為主題探討，遠因在於語言的存在對禪宗而言有其特殊的地位，若欲掌握禪宗思想，瞭解禪宗的語言觀有其必要性；近因在於宗杲禪法有「悟門廣大」之譽，其傳授禪法的方式深具個人風格與特色，加之所處的時代背景，禪宗的語言在實踐上已有顯著的改變，而宗杲本人對於語言的看法亦多所著墨。因此探討宗杲禪法之語言觀，對其思想將有進一步的了解。

禪宗語言由於受到「不立文字」的影響，即使在大立文字之時，仍一再強調語言文字只是載道的工具，眾多禪師語錄所呈現的禪宗語言不過是承載著禪宗思想的符號系統，想要追求解脫之道，禪師們必須承認「一切語言文字，皆是表顯之說，都無實義。」¹¹這種對語言文字抱持著懷疑的態度，所透露的訊息隱含言、意之辨的問題，而在禪宗不立文字的前提之下，顯然傾向「言不盡意」的立場，正如大珠慧海禪師所言：

經有明文，我所說者，義語非文；眾生說者，文語非義。得意者，越於浮言；悟理者，超於文字。法過語言文字，何向數句中求？是以發菩提者，得意而忘言，悟理而遺教，亦猶得魚忘筌，得兔忘蹄也。¹²

在如來實義之前，無論使用何種語言，於「第一義」皆是說無可說，語言的表現總是捉襟見肘、無可奈何，終究只能落於「第二義」的境地。然而我們雖能理解「諸佛妙理，非關文字」的用心，但若一味否定語言、否定任何人類能力所及的一切，難免陷入虛無主義的立場，因為在人世間想宣揚佛法，實際上卻

¹¹《禪林僧寶傳》卷二十三，收錄於《佛光大藏經·禪藏》第十七冊，頁410。

¹²《景德傳燈錄》卷二十八，頁1825。

是不可不說，不能不說。鈴木大拙說：「『肯定』與『否定』不是禪所關心的問題。事實上，否定一個事物時，其否定中往往肯定了被否定的事物。」¹³語言在禪宗之中向來是被否定的事項，但其被否定的通常是「局限性」而非「實用性」，這一點黃檗希運禪師（西元？-850年）說得明白：

我此禪宗從上相承已來，不曾教人求知求解，只云學道，早是接引之詞，然道亦不可學。……此道天真，本無名字，只為世人不識，迷在情中，所以諸佛出來說破此事，恐汝諸人不了，權立道名。¹⁴

語言與「道」的關係猶如莊子所比喻的「筌」與「魚」，因此欲知佛意還須佛語，要渡彼岸尚求此筏，語言的存在仍有其必要性。宗杲在說法之時，對此有深切體會，這使得他在對待語言的態度上，具有積極的一面，故宗杲以所謂「方便語」示人，重新建構語言並實踐「立言以顯道」之旨意。在此立場上，宗杲的立言設教有何特色？語言與禪之間有何種關聯？這是本文第三章所要探討的問題。

宗杲對語言的建構與實踐是其對語言的肯定面，表現了宗杲積極傳布佛法的熱情與入世度人的胸懷。然而語言對禪家而言終究如「風中燈」、「鏡中像」，雖能顯道不能破闇，縱使現真難以除妄，依恃語言求證佛道禪理猶如建造空中樓閣；宗杲對此深有體會，因此在說明語言的論點上具有般若性空的思想，認為語言本是虛妄無自性，任何執著於語言的行為都必須「遣之又遣以致無遣」。同時，宗杲深入分析語言與心識的關係，認為語言的障礙是本心蒙塵的關鍵之一，一切我見增長將藏於心識，造成解脫的困難。在此基礎上，宗杲如何融合唯識學的論點加以闡述？在追求「見月亡指，得魚忘筌」的目標上，解構語言的實存性便是宗杲的工夫論，這是本文第四章所要討論的重點。

¹³（日）鈴木大拙著，末也譯，《禪者的思索》（臺北：大鴻圖書，1992年），頁14。

¹⁴《古尊宿語錄》卷二，收錄於《佛光大藏經·禪藏》第二十八冊，頁64。

在宗杲的思想中，從其對待語言的態度上，可以看出宗杲的主張趨向禪教合一，運用語言的方式是有立有破，有肯定也有否定。這一方面表示宗杲的語言觀具有實用主義的精神，另一方面也表示宗杲在闡述禪理時，所使用的各種方法皆指向一個目的：「悟」。宗杲認為「悟」的境界與語言再無交涉，因此拘泥於語言將無悟道之時，突破語言的局限性便是首要之事。然而凡人受到自性的束縛與業力的驅使，想要親證親悟豈是易事？何況證悟境界非語言所及，而未悟之人又該如何能一窺開悟之人的境界？若無共同的經驗，想要瞭解開悟之人的境界幾乎不可求，可謂「差之毫釐，失之千里」。現量的境界凡人難以企及，不過比量的意想卻可能相擬一二，宗杲嘗試說明「境界」的差別，並試圖溝通未悟與開悟之間的橋樑，表達語言的超越面是宗杲思想的境界論，也是本文第五章所要論述的理路。

第二節 文獻回顧與檢討

由於大慧宗杲禪師在禪宗史上具有重要的地位，研究其人其禪法的相關文獻為數眾多，其中曾提到宗杲語言觀的著作，目前所見有釋開濟的《華嚴禪：大慧宗杲的思想特色》¹⁵與周裕鍇的《禪宗語言》¹⁶。

釋開濟書中討論宗杲語言觀的部分，主要在第七章〈禪宗語言〉，內容首先說明禪宗語言的性質與特徵，認為「禪宗語言大多不合邏輯……缺乏『一般化』的性質，所以連帶的它也缺乏普遍性，令人不易瞭解。」¹⁷不過文中並未解釋為何禪宗語言不合邏輯，又其形成非一般化、非普遍之性質的理由何在？這些問題沒有加以探討，僅在此結論之後，將禪宗語言的特徵分為七項：(一) 象徵式語言；(二) 譬喻式語言；(三) 諺語方言；(四) 典故；(五) 名相；(六) 動作式語言；(七) 不說之說語言。其次，論及禪宗語言觀的形成，主要受到

¹⁵ 開濟，《華嚴禪：大慧宗杲的思想特色》（臺北：文津出版社，1996年）。

¹⁶ 周裕鍇，《禪宗語言》（臺北：世界宗教博物館基金會，2002年）。

¹⁷ 開濟，《華嚴禪：大慧宗杲的思想特色》，頁123-124。

三部經典的影響，分別是：(一)《楞伽經》；(二)《維摩詰經》；(三)《華嚴經》。接著，敘述宗杲認為宋代禪門對語言的兩種態度是過與不及的語默二病，最後將宗杲的語言觀概括為三項重點：(一)禪悟不在語言文字中(二)語言是表達的工具(三)善用語言。該章節前半部分的論題較為廣泛，涵蓋的範圍較大，因此在細處顯得不夠詳盡，近乎籠統式的介紹，並且與後半部分宗杲的語言觀沒有直接的關聯。而在討論宗杲的語言觀時，引證的原典略為不全，篇幅也不長，無法深入對宗杲的語言觀描寫太多。不過該章節仍不失良性的引導作用，對本文的研究有著一定的啟發。

周裕鍇書中討論宗杲語言觀的部分，則是在第一篇的第六章〈默照禪與看話禪：走向前語言的狀態〉，文中將宏智正覺禪師(西元1091-1157年)的默照禪與宗杲的看話禪相提並論，認為「從語言觀念來看，『默照禪』提倡無思無念乃至無言，是一種沉默的禪，一種語言虛無主義的禪；『看話禪』則力圖通過參究『話頭』，穿破語言的鐵壁，進入一種前思維、前語言的狀態，是一種語言解構主義的禪。」¹⁸此處作者將看話禪視為「語言解構主義」的觀點，影響本文的思考角度，使本文在研究問題時具有一個切入的方向。而在該章節之中，主要集中論述宗杲的看話禪思想，總括看話禪的特點，並探討「看話禪到底是通過什麼途徑達到覺悟？為什麼能達到覺悟？話頭在參禪過程中起了什麼樣的作用？」¹⁹之類的問題，進一步提出「宗杲的『看話禪』與正覺的『默照禪』可謂殊途同歸，最終也是回到精神的原始狀態，即前思維、前語言的狀態。」²⁰的結論。由於該章節以「看話」為重點，在討論宗杲的語言觀時難免忽略其他面向而有不足之處。

目前所知，尚無專著研究宗杲禪法之語言觀，本文借鑒前人的研究成果，試圖在前人研究的基礎上，對宗杲的語言觀進行較為全面的探討，以期瞭解宗杲廣大禪法之部分。

¹⁸ 周裕鍇，《禪宗語言》，頁230。

¹⁹ 周裕鍇，《禪宗語言》，頁245。

²⁰ 周裕鍇，《禪宗語言》，頁249。

第三節 研究方法與範圍

本文的研究對象為大慧宗杲，研究內容為其禪法之語言觀，首先針對人物的時代背景加以考察，搜集宋代禪宗的歷史相關資料，根據當時流傳的各類燈錄、禪師語錄及著作，檢視宋代禪宗語言的發展情況。在文獻的處理上，本文以原典為先，揀擇《佛光大藏經·禪藏》中幾部宋代禪宗代表作品：燈錄部分主要參考《景德傳燈錄》、《天聖廣燈錄》、《建中靖國續燈錄》、《聯燈會要》與《嘉泰普燈錄》；禪師語錄包含《汾陽無德禪師語錄》、《明覺禪師語錄》、《圓悟佛果禪師語錄》、《宏智禪師廣錄》、《古尊宿語錄》等；禪師著作計有《林間錄》、《禪林僧寶傳》、《僧寶正續傳》、《碧巖錄》，以及散見於其他藏經版本或叢刊的專著。依照主題的方向著手，從中閱讀與別類，再對此進行整理分析，歸納宋代禪宗語言的獨特表現。

其次，在瞭解時代背景之後，進一步綜合比較大慧宗杲禪法中論及語言問題的部分。經過爬梳剔抉，在材料的選取上，主要參考著作有《大慧普覺禪師語錄》、《大慧普覺禪師宗門武庫》、《禪林寶訓》與《正法眼藏》，前兩者為宗杲後學所編，後兩者為宗杲著作。其中《大慧普覺禪師語錄》為本文最重要的研究材料，宗杲的禪法精華皆在於此。該書包括了宗杲在各禪寺裡上堂說法的記錄、其創作的頌古與詩偈、為士大夫與居士開示的法語或回覆學人疑問的書信等，這些內容為本文的研究提供重要憑依，具有豐富的參考價值，據此本文整理宗杲禪法中對語言問題的論述，並加以歸納、分析，進而發掘禪師的思想脈絡與特色。

第二章 宋代禪宗語言的發展

第一節 公案禪的盛行

一、燈錄、語錄的纂修與士大夫之參與

禪宗接引學人時，向來注重自參自悟，於是得道的禪師常在行住坐臥間、在應事接物中，以片語隻字與門生相互進行酬對問答，或以棒喝作勢來表達禪機。這種師生之間獨特的參究方式，一開始大多是口耳相傳，鮮有文字傳世，然而由於某些禪師的言行被認為是證悟的表現，後來因此被記錄下來成為禪宗語錄。這些禪宗語錄在中唐時期興起，當時只有少數禪師的語錄得以流傳於世，直到宋代始盛行各類禪門文獻典籍。應運而生的是以記言形式為主的「燈錄」體，同時更多前代或當代禪師的語錄也開始編輯成冊，而此類「燈錄」、「語錄」等大量問世之後，形成禪宗「公案」²¹的主要部份。

根據三教老人為《碧巖錄》所作序文：「嘗謂祖教之書謂之公案者，倡於唐而盛於宋，其來尚矣。」²²當祖師的教義被彙集為書面文本而成為公案時，公案在禪門之內便有新的地位。公案所記載的內容成為參禪者的學習範本，究讀公案是參禪者必要的功課，如何領解公案禪理更進一步被視為衡量迷悟、檢驗深淺的標準。而那些蒐羅眾多公案的燈錄與語錄，也因此宋代一躍而為禪宗的新經典，並開啟以公案為研習對象的公案禪的時代。

《壇經》中有「一燈能除千年闇，一智能滅萬年愚」²³之語，禪家喻法如燈，而禪法代代相承亦如燈火傳遞，因此「燈錄」乃是記載歷代祖師的傳承譜系。在近代發現早已佚失的《祖堂集》、《寶林傳》以前，北宋景德年間（西元1004-1007年）修成的《景德傳燈錄》是流傳最早、影響最廣的一部禪宗史籍。

²¹ 公案一詞原是指官府的公務文書。元代中峰明本禪師語：「公者，乃聖賢一其轍，天下同其途之至理也。案者，乃聖賢為理記事之正文也。凡有天下者，未嘗無公府；有公府者，未嘗無案牘。蓋取以為法，而欲斷天下之不正者也。公案行則理法用，理法用則天下正，天下正則王道治。夫佛祖之機緣，目之曰公案，亦然。」此話說明禪宗公案之用途，是作為參禪者判別是非，明辨邪正之依據。

²² 《碧巖錄·序》，頁7。

²³ 《六祖大師法寶壇經》，頁42。

根據《景德傳燈錄》序文，我們得知該書來源與內容：

有東吳僧道原者，冥心禪悅，索隱空宗，披弈世之祖圖，采諸方之語錄，次序其源派，錯綜其辭句，由七佛以至大法眼之嗣，凡五十二世，一千七百一人，成三十卷，目之曰《景德傳燈錄》。²⁴

可知《景德傳燈錄》是僧人道原編錄，所記法嗣首先從過去七佛說起，經累世諸祖直至法眼宗一系。然而《景德傳燈錄》雖是道原之作，實際上卻經士大夫之手刪潤後而定稿，主要由楊億、李維與王曙共同修改、考訂而完成。

宋代官方制定的宗教政策較為寬容，對於佛教既不尊崇亦不貶抑，在一定的控制下允許佛教適當發展，大致如宋高宗所言：「朕觀昔人有惡釋者，欲非毀其教，絕滅其徒；有善釋氏，即崇尚其教，信奉其徒。二者皆不得其中。朕於釋氏，但不使其大盛耳。」²⁵但也有帝王較重視佛教事業，如宋太祖曾建「譯經院」，積極從事佛典翻譯的工作。官方的肯定是引起士大夫對佛教感興趣的因素之一，而禪宗對士大夫的影響力在宋代幾乎是一枝獨秀，這自然與禪宗獨特的教法有關。蘇軾（西元 1037-1101 年）〈宸奎閣碑〉曾記載：「是時北方之為佛者，皆留於名相，囿於因果，以故士之聰明超軼者皆鄙其言，詆為蠻夷下俚之說。」²⁶由於士大夫厭聞名相之談，佛教的義學派不被待見，而禪宗「直指人心」的說法對士大夫則有莫大的吸引力，因此士大夫深入佛教者，大多喜好參禪，這也影響宋代燈錄、語錄的纂修常有士大夫參與的現象。

當《景德傳燈錄》完成以後，奉詔編入大藏經，促使該書得以廣為流通，而楊億等人的修訂，除了潤飾文句、校對史料外，最重要的一點是保留祖師的機語問答，即楊億所說：「自非啟投針之玄趣，馳激電之迅機，開示妙明之真

²⁴ 《景德傳燈錄·序》，頁 1。

²⁵ 清·徐松自編，《宋會要輯稿·道釋一》（臺北：新文豐出版公司，1976 年），頁 937。

²⁶ 北宋·蘇軾著，《蘇軾文集》卷十七〈宸奎閣碑〉（北京：中華書局，2004 年），頁 501。

心，祖述苦空之深理，即何以契傳燈之喻，施刮膜之功。」²⁷這一作法確立了「燈錄」體裁，使之成為主記僧語，次記僧行的佛教史籍。

此後各類燈錄的著述接連而生，聞名的有臨濟宗居士李遵勗撰《天聖廣燈錄》（西元 1029 年）、雲門宗僧人惟白撰《建中靖國續燈錄》（西元 1101 年）、臨濟宗僧人悟明撰《聯燈會要》（西元 1183 年）、雲門宗僧人正受撰《嘉泰普燈錄》（西元 1201-1204 年），包括《景德傳燈錄》共五部，後經僧人普濟刪繁就簡合為《五燈會元》（約處西元 1253 年）。

除了燈錄以外，宋代禪宗搜編各禪師的語錄並加以刊行也形成一股風氣，如僧人守頤輯錄唐、五代至南宋初期諸碩德名僧語錄，彙集為《古尊宿語錄》四十八卷。而當代所出的語錄，有的是禪僧於聽法時所記，有的是禪師自己撰寫而成，其中亦有士大夫與禪僧交往的書信或序跋等被一同編入語錄，如《大慧普覺禪師語錄》除了收錄大慧宗杲禪師所作的頌古、詩偈外，亦編有多卷其與士大夫往來的書信。如此數量繁多的文獻使得宋代禪宗的流傳更為普及，也使得宋代禪者更加依賴文字。這種現象與唐代禪宗迥然不同，在不立文字的大前提之下，有的唐代禪師甚至全然反對記錄。據《禪林僧寶傳》記載：「昔雲門說法如雲雨，絕不喜人記錄其語。見必罵逐曰：『汝口不用，反記吾語，異時裨販我去。』」²⁸以「不立文字」為宗旨的禪宗，對「文字」出現各種形式化的感受甚為敏銳，如果說唐代禪宗的「不立文字」是對佛教流於名相之辯弊端的一種反動，那麼宋代禪宗的大立文字，則是憂慮「不立文字」的門規可能造成祖師心法失傳。唐代禪師反對記錄，所注重的是「當下即是」的桶底脫落；宋代禪師反覆記錄，所注重的是「正法眼藏」的輾轉相傳，正如《景德傳燈錄·後序》所言：

心法雖曰無形，然遍一切處。翠竹，真如也；黃花，般若也。蛙蚓發機，

²⁷ 《景德傳燈錄·序》，頁 3。

²⁸ 《禪林僧寶傳》卷二十九，頁 492。

管絃傳心，乃至牆壁瓦礫，無非說法。故靈雲見桃花悟道，玄沙謂語燕深談實相。然則大地皆是悟門，孰非此道？況明心宗言句乎？況載明心宗文字乎？若二者於心宗果無與耶，薦福古何為閱《雲門錄》而省？黃龍心何為讀多福語而悟？蓋言詞相寂，文字性空，亦此道耳。若即言句文字而見性相之空寂，是乃一超而直入也。吾故知是書之流布，發明心地者眾矣。²⁹

宋人留下文字記錄，除了唯恐祖師言行之不傳，更相信文字具有「性相之空寂」的解脫相，大有因言顯道之意。今日所見有關禪宗法系的繼承歷史，以及唐、五代禪師的語錄，有很大一部分皆是宋代所記，而宋代禪師所遺留的語錄更是多達上百卷，如此作為皆可見宋代禪師護法之用心。因此燈錄乃至於語錄的纂修，皆在這樣的時代背景下而大鳴大放，禪師的精神也得以藉文獻傳世。

二、詮釋公案之各類文體的確立

當燈錄、語錄的發展越趨成熟，宋代參究公案的風氣也更加盛行，然而公案之中的酬對機語並非人人能解，有些公案的祖師言行更是詭譎難辨，因此一些禪師開始嘗試以文解文，對公案的內容進行詮釋，最初是以「代語」、「別語」的形式出現。

「代語」、「別語」早在唐末五代已有之，《祖堂集》之中常見其使用，而雲門文偃禪師（西元 864-909 年）的語錄中，更見其泛濫。所謂「代語」，是指代為答語，一種是祖師提問，但所答者不知旨趣，識者為之代答，如：

（洞山良价）師有時示眾曰：「吾有閑名在世，誰能與吾除得？」有沙彌出來云：「請師法號。」師白搥曰：「吾閑名已謝。」石霜代云：「無人得他肯。」進曰：「爭那閑名在世何？」霜曰：「張三李四他人事。」

²⁹ 《景德傳燈錄·後序》，頁 1946。

雲居代云：「若有閑名，非吾先師。」曹山代曰：「從古至今，無人弁得。」
疏山代云：「龍有出水之機，人無弁得之能。」³⁰

另一種是公案中只有問話而無答語，識者為之代答，如：

舉：「崇壽問僧：『還見燈籠麼？』僧無語。」（雲門文偃）師代云：「推倒燈籠。」³¹

舉：「僧辭石霜，霜問：『船去？陸去？』僧云：『遇船即船，遇陸即陸。』
霜云：『我道半途稍難。』僧無語。」（雲門文偃）師代云：「三十年後此話大行。」又云：「臨行一句，永劫不忘。」³²

「別語」則是公案問話中原有答語，另外再答一語，如：

問：「父母未生時，鼻孔在什摩處？」
云：「如今已生也，鼻孔在什摩處？」
為山別云：「則今阿那個是鼻孔？」³³

這類「代語」、「別語」的運用都是對問答之中的語言進行額外說明，並對話題的中心再作詮釋。然而即使禪師們對禪語已有所勘驗，但這些「代語」、「別語」的風格，仍是近於玄言機語，依然不容過份擬議。至宋代汾陽善昭禪師（西元947-1024年）作《公案代別百則》與《詰問百則》，更完善了「代語」、「別語」的形式並將之合稱為「代別」：「室中請益古人公案，未盡善者，請以代之；語

³⁰《祖堂集》卷六，收錄於《佛光大藏經·禪藏》第十五冊，頁296。

³¹《雲門匡真禪師廣錄》卷十六，收錄於《佛光大藏經·禪藏》第二十九冊，《古尊宿語錄》，頁742。

³²《雲門匡真禪師廣錄》卷十六，頁744。

³³《祖堂集》卷十六，收錄於《佛光大藏經·禪藏》第十六冊，頁799。

不格者，請以別之，故目之為代別。」³⁴善昭的代別是針對古人公案中的「未盡善者」與「語不格者」做出修正或補充，試圖建立闡明公案的一家之言，其中多有評判之語，以下略舉數例：

佛弟子畢陵伽婆蹉見一僧塔，觀知是凡夫，恐遭天人禮，到彼坼卻，被六群尼來打，一無言對。代云：「好心無好報。」

馬鳴問迦毘摩羅：「汝有何聖？」云：「我化大海，不足為難。」又問：「汝化性海得否？」云：「若化性海，我當不得。」別云：「許即不讓。」

龍樹行化至西印土，見提婆，問：「汝佛性如何？」報言：「布施。我求福利，非解佛性。汝會佛性，當為我說。」師曰：「欲學佛道，先除我慢，心生敬仰，發大慙愧，方得佛性。云何汝今不生恭敬而欲得也？」提婆求哀。別云：「因一事，長一智。」

國師問座主：「講什麼經？」云：「《金剛經》。」「最初兩字是什麼字？」云：「如是。」又問：「是什麼字？」代云：「早是葛藤。」

百丈見僧看經，云：「到甚處？」云：「廣百論。」師云：「知諸法唯心，便捨外塵相，作麼生說箇捨底道理？」代云：「豈吝？」

王常侍註《信心銘》呈香巖，巖接得便棄地上，常侍失色，師云：「纔有是非，紛然失心，作麼生註？」代云：「和尚註得好。」³⁵

³⁴ 《汾陽無德禪師語錄》卷中，收錄於《佛光大藏經·禪藏》第二十四冊，頁159。

³⁵ 各見於《汾陽無德禪師語錄》卷中，頁160、163、164、174、188、192。

善昭雖將代別做為解讀公案的一種形式，不過這並不表示他的代別已將公案說「盡」，而是追求圓活的標準式答語，以期用較好的說法來表達公案禪理，他曾說：

你問我答，有什麼了期？盡未來際，無時得歇。山僧昨感郡城遠請，如今已報佛恩，隨機利物，各人解悟，只在如今……莫道禪是骨侖子，切要緇素分明。無即不用錯致詞端，多語勞神，少言易會。³⁶

善昭運用代別詮釋公案，目的是使人不錯致詞端，而能在參究代別的短語時，進一步再深入公案直取祖意，最終與玄言機語有所契合，達到撥雲見日的頓開局面。

在啟迪人心的立意上，善昭在代別之後另創「頌古」，以韻文的形式來讚揚古德公案，他的「頌古」之作，即在其所選取的較具典範性的公案之後作詩偈，大多是四言、五言或七言的組合，目的是藉此發掘公案旨意。他在〈都頌〉中曾說明創作理念：

先賢一百則，天下錄來傳，難知與易會，汾陽頌皎然。

空花結空果，非後亦非先，普告諸開士，同明第一玄。³⁷

由於公案涵義難易不定，頌古的產生主要是為後學另闢參禪新徑，使學人能於吟詠之間感悟「第一玄」的禪理，因此頌古本身亦富有深意，例如：

（公案）二祖問達磨：「請師安心。」磨云：「將心來，與汝安。」祖云：

「覓心了不可得。」磨云：「與汝安心竟。」

³⁶ 《汾陽無德禪師語錄》卷上，頁 12。

³⁷ 《汾陽無德禪師語錄》卷中，頁 143。

（頌古）九年面壁待當機，立雪齊腰未展眉。恭敬願安心地法，覓心無得始無疑。

（公案）瀋山示眾云：「老僧遷化後，去山下檀越家作一頭水牯牛，於左脅上書一行字，云『瀋山僧某甲』。若喚作瀋山僧，又是水牯牛；若喚作水牯牛，又是瀋山僧。當恁麼時，喚作什麼？」

（頌古）古德垂慈力未酬，纔聞異相便爭牛。聲前句後明玄旨，失卻瀋山見不週。且與同袍通一線，蘆花雪覆菊當秋。

（公案）藥山手中書佛字，問道吾：「是什麼字？」吾云：「佛字。」山云：「這多口阿師！」

（頌古）道吾忽爾見先師，問字開拳顯妙機。對佛是真真是佛，藥山為破句中疑。狂風纔起香林動，正是波中拾礫時。³⁸

可見頌古其實是一種詩意語言，具有模糊性與多義性，而這種特點頗有禪宗「不說破」的意味，因此在善昭之後，創作頌古開始風靡於世，其中影響最大的是雪竇重顯禪師（西元 980-1052 年）的《頌古百則》。重顯的頌古句型更為多樣，用詞也較華麗，時常引經據典，帶有濃厚的文學色彩，心聞賁和尚曾評論：「天禧間，雪竇以辯博之才，美意變弄，求新琢巧，繼汾陽為頌古，籠絡當世學者，宗風由此一變矣。」³⁹

此外，重顯又另作「拈古」，即拈取古人公案後以散文形式點評。這類「拈古」源於五代宋初，起先是禪師說法時舉一則前人公案為僧徒釋義，經記錄下來而成為一種文體。而重顯最早的拈古之作，可見於後學為其編纂的《明覺禪師語錄》，記載如下：

³⁸ 各見於《汾陽無德禪師語錄》卷中，頁 99、102、106。

³⁹ 《禪林寶訓》卷四，收錄於《佛光大藏經·禪藏》第四十一冊，頁 381。

（公案）德山和尚到龍潭，問：「久響龍潭，及乎到來，潭又不見，龍又不現。」龍潭云：「子親到龍潭。」德山便休去。

（拈古）師拈云：「將錯就錯。」又云：「大小德山。」⁴⁰

（公案）舉：「趙州到黃檗，檗見來，便關卻方丈，州云：『救火！救火！』」黃檗便出擒住云：『道！道！』州云：『賊過後張弓。』」

（拈古）師云：「直是好笑，笑須三十年，忽有箇衲僧問雪竇笑箇什麼，笑賊過後張弓。」⁴¹

重顯的拈古乃是針對公案所描述的情景直接提出見解，並聯繫其中的禪理加以辨析，使學人在參究時能夠融合禪師的觀點而對公案有進一步的認識。於是重顯除了《頌古百則》，又有《拈古百則》之作，以期透過禪師的闡述而助益徒眾。在重顯之後，運用拈古來論結公案的方式也廣為流行，後來圓悟克勤禪師（西元 1063-1135 年）對此有所定義：「大凡頌古，只是繞路說禪，拈古大綱，據款結案而已。」⁴²無論是頌古或拈古，皆是由積累的公案中所衍生。原本的公案只是記錄祖師言行，使讀者能從當時的語境中領解禪理，而頌古或拈古卻是禪師在公案之後的全新創作，具有禪師個人的體會，禪師所親證的禪境也因此透過文字來呈現。

代別、頌古與拈古等形式的確立，與公案禪的盛行互為表裡，兩者是相輔相成的結果。流風所及影響許多禪僧皆想作出別具匠心的公案代別，或創作玄語高懸的頌古、拈古，於是造成推敲文字與斟酌語句的現象與日俱增，眾多禪僧無不在文字上作工夫，力求風格獨樹一幟，藉此來表明自身的宗師眼目。這種作法使禪境的表達被轉入文字之中，如何透過文字學習禪理，喚醒學人的本

⁴⁰ 《明覺禪師語錄》卷一，收錄於《佛光大藏經·禪藏》第二十四冊，頁 270

⁴¹ 《明覺禪師語錄》卷三，頁 365。

⁴² 《碧巖錄》卷一，頁 15。

來面目，成為禪僧悟道的另一種方式，宋代宗風也因此一變為「繞路說禪」的文字禪。

第二節 文字禪的形成

一、圓悟克勤與《碧巖錄》

宋代公案的盛行，使得文字的功用為禪門所重視，在此潮流之下，禪僧之間日漸出現仰賴文字的傾向，人們開始相信藉由語言文字來參禪、修行，具有證道的可能，而透過語言文字所詮釋的禪理，亦能助人悟入禪境。然而禪宗在使用語言文字時，絕非是開門見山地說禪，而是儘量避免直言不諱，因此頌古之類的詩歌語言，較受禪師們的青睞，成為禪師用來表達禪理的主要方式。這種將禪與文字相互聯繫的用法，使人得以從文字上習禪，並在禪師含蓄的解說中，拐彎抹角地尋覓言外之旨，於是形成所謂「繞路說禪」的文字禪。

一般認為，汾陽善昭與雪竇重顯的頌古為宋代文字禪之濫觴，此後學習禪師的頌古作品被認為也是參禪的一種表現。其中重顯的頌古之作，由於詞句優美典雅，內容深具禪意，因此除了在禪門之中流行，亦為士大夫所喜聞樂見。如蘇軾曾有「此生初飲廬山水，他日徒參雪竇禪」之語，范成大也曾自抒「借問翠峰路，誰參雪竇禪」，可見重顯之作在宋代深受歡迎。

然而由於頌古本身的文體限制，在表達禪理時不免困於形式而有含蓄隱晦之處，想要正確且完整地理解頌古並非易事，幾乎是「銀山鐵壁，孰敢鑽研？蚊咬鐵牛，難為下口。不逢大匠，焉悉玄微？」⁴³的情況，因此不乏有人期待明眼禪師的進一步解釋，於是有圓悟克勤禪師「顧子念孫之心」，依據重顯的《頌古百則》作《碧巖錄》十卷，以及據《拈古百則》作《擊節錄》二卷。《碧巖錄》與《擊節錄》的出現，開創了「評唱」與「擊節」的方式，使之成為禪宗闡釋公案文本的新體裁。

⁴³ 《碧巖錄·序》，頁3。

所謂「評唱」即「評而唱之」，是克勤對重顯所舉的公案及頌古加以點評、解說，如《碧巖錄·疏》所言：「雪竇頌古百則，圓悟重下注腳。」⁴⁴而「擊節」即「擊而中節」，為公案正文間的夾注，據《佛果擊節錄·題辭》所言：「大古希音，和者鮮矣。圓（同圓）悟禪師，擊節乎其間，教人不覺手舞足蹈。」⁴⁵兩者皆是一種注釋的方式，使公案在評述間能夠通而貫之，合乎正覺之道。其中《碧巖錄》的影響較大，此書問世之後，一時之間在禪林中備受推崇，曾有「新進後生珍重其語，朝誦暮習，謂之至學。」⁴⁶的盛況，因此獲得「宗門第一書」的美譽。

《碧巖錄》的內容主要分為五個部分：首先是「垂示」，為引論式的提要，置前為公案主旨之簡述；其次是「本則」，為重顯所選的公案正文；接著是「評唱」，為克勤注解公案之語；最後是「頌」，為重顯所作的頌古，其後亦有克勤之評唱；而在公案和頌的部分，間雜著「著語」，為字數不一的短評，常有口語或諺語，風格近於機語。

「評唱」是《碧巖錄》的主體，且看克勤如何注解公案，試舉第八十二則〈大龍堅固法身〉為例：

〔本則〕舉：僧問大龍：「色身敗壞，如何是堅固法身？」話作兩橛。分開也好。龍云：「山花開似錦，澗水湛如藍。」無孔笛子撞著甕拍板。渾崙擊不破。人從陳州來，卻往許州去。

〔評唱〕此事若向言語上覓，一如掉棒打月，且得沒交涉。古人分明道：「欲得親切，莫將問來問。」何故？問在答處，答在問處。這僧擔一擔莽鹵，換一檐鶻突，致箇問端，敗缺不少，若不是大龍，爭得蓋天蓋地？他恁麼問，大龍恁麼答，一合相，更不移易一絲毫頭，一似見兔放鷹，

⁴⁴ 《碧巖錄·疏》，頁 433。

⁴⁵ 《佛果擊節錄·題辭》，收錄於《卍新纂續藏經》（臺北：新文豐出版公司，1995 年）第一一七冊，頁 449。

⁴⁶ 《禪林寶訓》卷四，頁 381。

看孔著楔。三乘十二分教還有這箇時節麼？也不妨奇特。只是言語無味，杜塞人口，是故道一片白雲橫谷口，幾多歸鳥夜迷巢？有者道：「只是信口答將去。」若恁麼會，盡是滅胡種族漢。殊不知古人一機一境，敲枷打鎖；一句一言，渾金璞玉。若是衲僧眼腦，有時把住，有時放行，照用同時，人境俱奪，雙放雙收，臨時通變。若無大用大機，爭解恁麼籠天罩地？大似明鏡當臺，胡來胡現，漢來漢現。此公案與花藥欄話一般，然意卻不同。這僧問處不明，大龍答處恰好。不見僧問雲門：「樹凋葉落時如何？」門云：「體露金風。」此謂之箭鋒相拄。這僧問大龍：「色身敗壞，如何是堅固法身？」大龍云：「山花開似錦，澗水湛如藍。」一如「君向西秦，我之東魯」。他既恁麼行，我卻不恁麼行，與他雲門一倍相返。那箇恁麼行卻易見，這箇卻不恁麼行卻難見，大龍不妨三寸甚密。⁴⁷

此則所舉的公案僅一問一答，而克勤的著語與評唱卻是旁徵博引，侃侃而談，並且善用譬喻，暗中指涉。可見克勤在注解公案時，雖是老婆心切為眾說法，但並未正面說破公案旨趣，反而含糊其詞，話中有話。這種迂迴曲折的注解方式，其實呼應克勤所言：「此事若向言語上覓，一如掉棒打月，且得沒交涉。」禪本非語言文字所能解釋，若是拘泥於表面意思，只會限入語言的窠臼之內而出逃不得。語言對參禪者而言只是過程而非根本，被語言蒙蔽將會迷失自心，正如克勤以詩喻之：「一片白雲橫谷口，幾多歸鳥夜迷巢？」這與雲峰文悅禪師（西元997-1062年）所言有異曲同工之妙：「語不離窠窟，焉能出蓋纏？片雲橫谷口，迷卻幾人源？所以道：言無展事，語不投機，承言者喪，滯句者迷。」⁴⁸如此說法皆是警示參禪者，若流轉於言句之中只會執迷不悟。而在讀經看教時，也不可誤會公案機語只是「信口答將去」，只因未能了悟禪師的言行而胡作情

⁴⁷ 《碧巖錄》卷九，頁 351-352。

⁴⁸ 《建中靖國續燈錄》卷八，收錄於《佛光大藏經·禪藏》第七冊，頁 391。

解，恐將錯斬悟道良緣。因此想要竊得祖意，必須一參再參尋求言外之旨，反覆窮經直至死裡脫生，悟得透頂徹底。

另外，克勤在評唱重顯的頌古時，除了發掘其中蘊藏的禪理之外，還常見其對重顯的讚譽之詞，他說：

雪竇是作家，於古人難咬難嚼，難透難見，節角諍訛處頌出教人見，不妨奇特。(第七則〈慧超問佛〉)

雪竇會四六文章，七通八達，凡是諍訛奇特公案，偏愛去頌。(第十九則〈俱胝只豎一指〉)

雪竇是知有底人，所以敢頌。(第四十一則〈趙州大死底〉)

雪竇頌得最有工夫。(第八十二則〈大龍堅固法身〉)⁴⁹

這一方面顯示克勤認為重顯的頌古合乎公案主旨，另一方面則是肯定頌古的形式比一般世俗語言更能表達禪理。而克勤的評唱亦常夾敘夾韻，或頌或偈，並運用詩意語言的隱喻旁敲側擊，宛轉點撥公案大義。根據克勤評唱的方式，可推測詩與禪之間應有交涉之處。事實上，克勤的悟道因緣乃得益於詩歌，據《禪寶正續傳》所記：

值漕使陳君入山問法，演（法演）誦小豔詩云：「頻呼小玉元無事，只要檀郎認得聲。」師（圓悟克勤）侍側，忽大悟。⁵⁰

⁴⁹ 各見於《碧巖錄》，頁 48、107、206、353。

⁵⁰ 《僧寶正續傳》卷四，收錄於《佛光大藏經·禪藏》第十七冊，頁 595。

克勤因一首豔詩而悟道，固然有其宿慧所在，但同時也提示「詩禪相通」的可能性，基於這層認識，便有僧人惠洪（西元 1071-1128 年）力作詩文，提出融合文字與禪的理論。

二、惠洪與《石門文字禪》

克勤的《碧巖錄》由於體裁完備，言語玄妙，因此成為新一代的禪宗經典，而克勤既然以文教禪，眾僧便以文習禪，不廢經教，「不立文字」的古訓逐漸鬆動，造成宋代禪學的文字化也愈趨顯著。然而克勤即使運用語言文字來反覆評唱公案，仍是有所忌諱，雖然他深知「道本無言，因言顯道」之理，但更加崇尚「見道即忘言」。因此他不斷重申「言語只是載道之器」，提醒學人參禪問道，必須「明究自己，切忌揀擇言句」⁵¹。

直到惠洪將文字與禪相提並論，認為文字與禪的關係並非是水火不容，如果語言文字的使用能夠巧妙精練，那麼就有可能傳達深刻的禪理。因此他勤於寫作抒發禪宗要義，曾有詩文作品被門人覺慈編錄成三十卷，命名為《石門文字禪》，而「文字禪」一詞也自惠洪確立。

《石門文字禪》一書，卷一至卷十六是惠洪所作的古詩、律詩與絕句，幾乎佔全書的半數篇幅，作品將近上千首，其中有借詩言志者，亦有以詩喻禪者，而他論及語言文字與禪的思想，主要見於後半冊的文集之中。惠洪對文字如此看重，與其生平經歷不無相關，他幼時博覽群書，不僅熟讀佛教經典，而且子、史之屬，皆有涉獵。由於好學不倦，造就惠洪工於詩而長於文，可謂才學兼備，以致有「圓悟禪師以為筆端具大辯才，不可及也」之事。而惠洪也因滿腹經綸，所以能「出入禪教，議論精博」，並且「與士大夫游，議論袞袞」⁵²。因此惠洪並未視言說為畏途，反而經常以文詠志，高談闊論。惠洪認為祖師密意雖不能被語言文字所概論，但透過語言文字的表述，仍能一窺其中奧妙，他指出：

⁵¹ 《碧巖錄》，頁 54。

⁵² 以上引言見於《僧寶正續傳》卷二，〈明白洪禪師〉，頁 559。

心之妙，不可以語言傳，而可以語言見。蓋語言者，心之緣，道之標幟也。標幟審則心契，故學者每以語言為得道淺深之候。⁵³

惠洪將語言的地位提高為「道之標幟」，那麼語言與道之間便不再是主次之分，學人能從語言之中見道，而道也隱含於語言之中，這種「言能顯道，道不離言」的主張，便是惠洪文字禪的中心思想。

對於文字與禪的關係，明代紫柏真可禪師（西元 1543-1603 年）有進一步的說明，他為《石門文字禪》所作的序曾說：

禪如春也，文字則花也。春在於花，全花是春；花在於春，全春是花。而曰禪與文字有二乎哉？故德山臨濟，棒喝交馳，未嘗非文字也。清涼天台，疏經造論，未嘗非禪也。而曰禪與文字有二乎哉？逮於晚近，更相笑而更相非，嚴於水火矣。宋寂音尊者憂之，因名其所著曰文字禪。⁵⁴

禪宗由於「不立文字」的觀念深入人心，所以總將文字視為形而下的產物，難以企及形而上的禪理，然而這並不代表文字與禪之間是二元對立的關係，而是因為語言文字具有局限性，無法明確說明何謂「禪」。如同紫柏禪師將「禪」與「文字」比喻為「春」與「花」的關係一樣：莫道「春歸無覓處」，但知「春色入花來」。從有形的百花盛開之中，能夠尋訪無形的春意，那麼從形而下的文字之中，也能覓得形而上的禪理，文字禪的特色便是消弭禪與文字之間的距離，使禪與文字更能相融會通。

此外，惠洪一生命途多舛，曾遇「以度牒冒名」的誣告而身限囹圄，並受黨爭牽連而顛沛流離，於是有「識不知微，道不勝習」之慨，因此他提倡文字

⁵³ 北宋·惠洪，《石門文字禪》卷二十五，〈題讓和尚傳〉，收錄於王雲五編《四部叢刊初編》第五十六冊（臺北：商務印書館，1975年），頁276。

⁵⁴ 《石門文字禪·序》，頁1。

禪的用意，除了憂患之情使他重新潛心於經論外，亦因當時叢林有不肖僧人敗壞禪風，他說：

古之學者，非有大過人者，惟能博觀約取，知宗而用妙耳。……禪宗學者自元豐以來，師法大壞，諸方以撥去文字為禪，以口耳受授為妙。耆年凋喪，晚輩蝟毛而起。服紉綺，飯精妙，施施然以處華屋為榮，高尻罄折王臣為能。以狙詐羈縻學者之貌而腹非之，上下交相欺誑，視其設心，雖僧牛履豨之徒所恥為，而其人以為得計。於是佛祖之微言，宗師之規範，掃地而盡也。⁵⁵

禪宗因法門廣大，表現出海納百川的氣量，吸引眾多平常百姓入門修行，然而其中雖有苦心參禪者，亦不乏一些「飽食終日，無所用心」的學禪者，這些人不專注於研讀經藏，又無悟道之實，縱使「以口耳受授為妙」，仍然也只是游談無根。

為了撥亂反正，力挽「撥去文字為禪」之病，惠洪積極創作，發憤著書，無論是義疏經注，或是詩詞銘賦，皆志於「發揮聖賢之秘奧」。據宋代禪僧祖琇的《僧寶正續傳》記載，惠洪的著作有十四種之多，其中有史籍筆記類的《林間錄》二卷、《禪林僧寶傳》三十卷、《高僧傳》十二卷與《志林》十卷；有佛經注疏類的《智證傳》十卷、《法華合論》七卷、《楞嚴尊頂義》十卷、《圓覺皆證義》二卷、《金剛法源論》一卷與《起信論解義》二卷；有文學批評類的《冷齋夜話》十卷與《天廚禁臠》一卷等。由於文類多樣，著作豐富，為宋代禪僧中所罕見，故祖琇贊曰：「其發揮經論，光輔叢林，孜孜焉手不停綴，而言滿天下。」⁵⁶

惠洪認為勤於讀書不僅能增進學人的智識，有益於參禪問道，對於文章寫

⁵⁵ 《石門文字禪》卷二十六，〈題隆道人僧寶傳〉，頁 289-290。

⁵⁶ 《僧寶正續傳》卷二，頁 560。

作亦有助益，他說：

余幼孤，知讀書為樂，而不得其要，落筆嘗如人掣其肘，又如瘖者之欲語而意窒，舌大而濃，笑者數數然。年十六七，從洞山雲庵學出世法，忽自信而不疑，誦生書七千，下筆千言，跬步可待也。嗚呼！學道之益人，未論其死生之際，益其文字語言如此，益可自信也。⁵⁷

由惠洪的經驗中，可知從文字經教上學道，能習得生死解脫之要事，並能啟發創作靈感，反映在語言文字的使用上。如此一來，語言文字與禪之間便是相得益彰的關係。事實上，惠洪因博聞強識，在文學創作上成績斐然，他曾自抒：「予始非有意於工詩文，夙習洗濯不去，臨高望遠，未能忘情。時時戲為語言，隨作隨毀。」⁵⁸惠洪對創作之事充滿熱情，在他為數甚多的著作中可見一斑，也因惠洪的文筆不落俗套，於是不少士大夫樂於與之交往，著名的有張商英、黃庭堅與許顛等人。宋代由於士大夫滲透禪門之故，學識淵博、能言善道的禪師較能引起士大夫的注意，除了惠洪以外，圓悟克勤禪師亦深受敬重。據僧人曉瑩的《羅湖野錄》記載，張商英聽了克勤所解說的華嚴要旨之後大為折服，曰：「美哉之論，豈易得聞乎！」⁵⁹而曉瑩贊曰：「夫圓悟融通宗教若此，故使達者心悅而誠服，非宗說俱通，安能爾耶？」⁶⁰因此文字與禪皆能通達的禪師，在宋代常令人矚目，對於文字禪的推廣也具有積極的作用。

另外，惠洪由於「少狂，為綺美不忘情之語」⁶¹的緣故，所以在宋代頗受爭議，試看其詩作之一：

上元獨宿寒巖寺，臥看篝燈映薄紗。夜久雪猿啼嶽頂，夢回清月在梅花。

⁵⁷ 《石門文字禪》卷二十六，〈題佛鑑蓄文字禪〉，頁 291。

⁵⁸ 《石門文字禪》卷二十六，〈題自詩〉，頁 292。

⁵⁹ 《羅湖野錄》卷上，收錄於《佛光大藏經·禪藏》第十八冊，頁 362。

⁶⁰ 同上。

⁶¹ 《石門文字禪》卷二十六，〈題自詩與隆上人〉，頁 292。

十分春瘦緣何事，一掬歸心未到家。卻憶少年行樂處，軟紅香霧噴京華。⁶²

此詩是惠洪在外寓居多年，遊歷百丈山時的懷鄉之作，其中「十分春瘦緣何事，一掬歸心未到家」一句，王安石之女讀後遂稱惠洪為「浪子和尚」。然而惠洪曾用功於三藏諸宗，也曾遊方參學於諸師之間，可謂求道心切，因此亦有人為之辯駁，謝逸曾評論：

大抵文士有妙思者，未必有美才；有美才者，未必有妙思。惟體道之士，見亡執謝，定亂兩融，心如明鏡，遇物便了，故縱口而談，信筆而書，無適而不真也。然則覺範所以兼二子之美者，得非體道而然耶？⁶³

謝逸認為惠洪才思兼美，在說理論禪時並無窘迫之態，這難道不是體道的禪師才有的作為嗎？而惠洪的「綺美不忘情之語」，難道不是真俗不二的表現嗎？在惠洪的思想中，語言文字同時具有雙重性，他說：

借言以顯無言，然言中無言之趣，妙至幽玄。……明悟者知大法，非拘於語言，而借言以顯發者也。⁶⁴

「言」的目的是為了突顯「無言之趣」，而「無言」是超越於「言」之外，因此追求悟道之法，必須不受「言」的拘束，才能體會「妙至幽玄」的境界。不過「無言」仍是借「言」才能顯現，而一般的語言文字無法表達「幽玄」之意，因此必須遊戲翰墨、落語反常，運用巧妙的文字融合「言」與「無言」。只是若想擁有「下筆如有神」的本事，必須依恃「讀書破萬卷」的基礎，如此在論述禪理時才能信手拈來，在隨機應用處得以游刃有餘。惠洪一再強調讀經的重

⁶² 《石門文字禪》卷十，〈上元宿百丈〉，頁 103。

⁶³ 《林間錄·序》，收錄於《佛光大藏經·禪藏》第十八冊，頁 4。

⁶⁴ 《石門文字禪》卷二十五，〈題雲居弘覺禪師語錄〉，頁 278。

要，便是提醒學人不離文字，但若因此過於倚賴文字也不可行，他進一步說明：

仰山初見耽源所傳六祖圓相，即以焚之，及其授法也，則有默論。雲門不許錄語句，而遠侍者以紙為衣，遂傳于今。以是論之，非離文字語言，非即文字語言，可以求道也。⁶⁵

惠洪認為妄解「不立文字」的宗旨，將使人荒廢經教法藏，容易昏昧無知而故弄玄虛，因此他不願固守成規，主張道不離文字。然而不離文字僅是老實修行的方式之一，想要百尺竿頭再進步，還必須不拘泥於文字，捨離言相。因此對於語言文字，只有非離非即的態度，才能領悟大道在眼前。

第三節 默照禪的倡導

自《碧巖錄》在各地叢林間公開流行，以及惠洪為救口耳相授之病而大力提倡文字禪，禪風轉向於偏重經教文字，藉由語言文字入禪形成一股潮流。只是文字禪在發揮正面影響的同時，亦潛藏著末流產生的弊端，其發展至後期，逐漸出現「專尚語言」、「漁獵文字」的現象，不明就裡者遂落入執著語言文字的境地。這種謀求「紙上學道」的作法引起許多批評，如萬菴禪師曾表示：「今後生晚進，戒律不持，定慧不習，道德不修，專以博學強辯搖動流俗，牽之莫返，予固所謂斯言乃萬世之害也。」⁶⁶翠巖芝禪師也說：「後生晚學刺頭向言句裏貪著義味，如驢舐尿處，棒打不回。」⁶⁷如此嚴厲的說法皆警惕學人不可本末倒置，切莫盲目地追求語言文字上的義理，而忘卻參禪問道的本意是了脫生死大事，實踐明心見性的目的。

在文字禪的發展趨於僵化之時，鑽研公案文字與崇尚玄言妙語的作風使人

⁶⁵ 《石門文字禪》卷二十六，〈題圓上人僧寶傳〉，頁 288。

⁶⁶ 《禪林寶訓》卷三，頁 368。

⁶⁷ 《禪林僧寶傳》卷十六，頁 342。

溺於知解，忽略身體力行的重要性。而禪宗一向重視實修實證，於是禪門之中出現一種直觀親證的修行方式，以攝心靜坐為習禪的根本，回歸早期「面壁而坐」的達摩教法。其中影響最大的是宏智正覺禪師所倡導的「默照禪」，他強調默然守寂與觀照自心的禪法，試圖消解語言文字對人的影響，從論理說禪的形式進入沉默的「無言」的狀態，使人在靜坐默究間體悟禪境。

正覺以「默照禪」為主要禪法，乃得益於個人的求學經驗，其祖、父兩代皆虔誠奉佛，並浸染禪學已久，受家庭薰陶之故，正覺自幼便親近禪宗。他得度出家後，求道之心極為堅定，在其決定出外參學時，曾有「若不發明大事，誓不歸矣」⁶⁸之語。此後正覺謁見曹洞宗著名禪師芙蓉道楷（西元 1043-1118 年）的弟子枯木法成禪師（西元 1071-1128 年）與丹霞子淳禪師（西元 1064-1117 年），遇此良師使他的思想突飛猛進，最終於丹霞子淳座下悟道。法成與子淳皆注重坐禪修行，子淳甚至勸人：「時中快須休歇去，準備他去。把今時事放盡去，向枯木堂中冷坐去。」⁶⁹正覺受其啟發，進一步完善默照禪法而集大成，重新肯定靜坐的方式為悟道法門。

相較於從語言文字上問學參禪，正覺更專注親身躬行的體驗，他一向律己甚嚴，生活簡樸而刻苦，即使「衣襖破弊，履襪皆穿」亦不以為意，並終生謹守佛家戒律，堅持「坐必跏趺，食不過午……住持以來，受無貪而施無厭。」⁷⁰這種作法對無拘無束的禪宗來說很是難得。正覺的身教自然成為門下弟子的學習典範，而他也經常以自身經歷教人悟道，根據後人為其所作的〈塔銘〉記載，正覺係以「宴坐入道」⁷¹，因此他認為修行之要事便是坐禪，時時以身作則，引領弟子「晝夜不眠，與眾危坐」⁷²。

正覺一再教人坐禪，不經意間便淡化語言文字對人的效用，使人轉向「默

⁶⁸《宏智禪師廣錄》卷九，收錄於《佛光大藏經·禪藏》第二十五冊，頁 607。

⁶⁹《丹霞子淳禪師語錄》卷上，收錄於《卍新纂續藏經》第七十一冊，頁 757。

⁷⁰《宏智禪師廣錄》卷九，頁 618。

⁷¹《宏智禪師廣錄》卷九，〈塔銘〉記：「師初以宴坐入道，淳以空劫自己示之，廓然大悟。」，頁 620。

⁷²《宏智禪師廣錄》卷九，〈塔銘〉，頁 620。

而無作」的靜止形式，處寂然之中而無言無說。正覺不贊同人們在經籍言句上費盡心思，認為這對個人的解脫並無助益，他說：「如今一般漢將禪冊子上言語作道作理，作佛作法，幾時得了去？」⁷³一旦沉迷於文字外相而不思進取，只是逐步遠離菩提，難以修成正果。此外，正覺認為人的身心不斷地受到塵世諸緣所干擾而不得安寧，且任何形式的語言文字只會增長人們的意識思維，凡得一言一句，便添一知一見，瞬時萌生的心念頓成流注，猶如瀑河奔騰洶湧，欲使之斷絕是極端困難的事，因此他指出：

諸兄弟！未休休去，未歇歇去，你若歇得盡，休得穩，千聖不可攜，不可攜處是你自己。不要作道理咬言句，胡棒亂喝，盡是業識流轉。⁷⁴

由於剎那間的起心動念萬變不息，種種皆是虛妄分別，在此情況下只會使人受煩惱習氣所累，無法開發善根，於是正覺提出「休去」、「歇去」，認為「休歇」即是制伏妄念的方法。若能「歇得盡，休得穩」，個人便能專注一境，止息根識攀緣現行，得以內外悉定而不散亂，所以正覺又說：「佛佛說法，祇成黃葉止啼；祖祖傳宗，還是空拳相嚇。到者裏，直須自休歇，自悟自明。」⁷⁵一切訴諸外在形式的言詞或作法不過是權宜之計，據此加以信解只是刻舟求劍，唯有透過「休歇」實證，才能徹悟真理。

為了改正尋言逐句引人終日馳求的缺失，正覺提出「休歇」予以克服，使人透過此法而絕言絕慮、心不觸物，如此一來便能直入自身本具的佛性，他說：

一切眾生具有如來智慧德相，但以妄想執著而不證得。倘若離妄想，離執著，即無一星事。如今認地水火風為自己，豈不是妄想執著？喚甚麼作自己？只備思惟分別底是妄想，見聞覺知底是妄想。直須歇得到空空

⁷³《宏智禪師廣錄》卷五，頁 343。

⁷⁴《宏智禪師廣錄》卷五，頁 293。

⁷⁵《宏智禪師廣錄》卷四，頁 246。

無相，湛湛絕緣，普與法界虛空合，箇時是爾本身。……人人分上具足，箇時節無男女差別等相，純一清淨妙明，喚作真實相。⁷⁶

正覺認為眾生本具如來智慧，亦為吾人的清淨本源，但是礙於妄想執著而不能體現。由於理性的思慮造成一切現象分別，感官的知覺引起各種身心活動，其生滅起始皆成顛倒作用而遮蔽光明法身，因此必須俱寂萬機以期達到空靈的境界，破除差別相而了悟實義。基於此一立場，正覺主張：「學佛究宗家之妙，須清心潛神，默游內觀，徹見法源。」⁷⁷唯有收斂心神、降伏雜念，在靜默無思之中不為妄想所縛，終能開顯真如自心。

值得注意的是，正覺認為若想成就「休歇」的過程，需要依恃「坐禪」才能達到，如此便將其理論與實踐更加緊密結合，他說：「一切諸法皆是心地上妄想緣影……本來一段事空不得，若是坐禪底人，風塵草動，自看得出，不可道是說經說論。」⁷⁸又說：「歲朝坐禪，萬事自然，心心絕待，佛佛現前。」⁷⁹坐禪能夠以靜制動，使人不隨外境而轉，明覺諸法皆空。在此情況之下，任何語言、概念、思惟等皆被弭除，於是正覺進一步指出：

心本絕緣，法本無說，佛佛祖祖不獲已，向第二義門有問答機警，就其間別撥一等鈍漢。所以德山道：「我宗無語句，亦無一法與人。」元是人人自到自肯，始有說話分，但直下排洗妄念塵垢，塵垢若淨，廓然瑩明，無涯畛，無中邊，圓混混，光皎皎，照徹十方，坐斷三際。一切因緣語言，到此著塵點不得，唯默默自知，靈靈獨耀，與聖無異，於凡不減。⁸⁰

⁷⁶《宏智禪師廣錄》卷五，頁 331-332。

⁷⁷《宏智禪師廣錄》卷六，頁 367。

⁷⁸《宏智禪師廣錄》卷五，頁 295。

⁷⁹《宏智禪師廣錄》卷四，頁 247。

⁸⁰《宏智禪師廣錄》卷六，頁 378。

處「默默」之中即是超越意識與無意識，達到混沌無待的境界，至此「言語不能為之傳，思惟不能為之到」⁸¹，諸法萬象皆消融而歸身心一如，物我同體，凡聖等心無有分別，因此正覺說：「一切事消爍，一切心混融，浩浩蕩蕩，是一箇真實人體。」⁸²

正覺的默照禪彰顯「緘默之妙，本光自照」⁸³的要義，說明通過默然靜定的經歷能息滅煩惱，使人捨妄歸真，照見清淨本心。他曾作〈默照銘〉闡揚要旨，開題即點出「默默忘言，昭昭現前」⁸⁴，盡捨一切語言文字而返本歸源，自然破闇除迷，頓生智慧。同時「默唯至言，照唯普應」⁸⁵，其中「默」並非是無聲不語，而是一種絕言斷相的精神境界，因此更能體現無所言說的至高禪理，使人深入勝境而與道相應，獲得身心的全然解脫。

由於默照禪的發展正值南宋初期，當時國家戰亂方歇，社會局勢動盪，導致人心無所適從，而正覺大力倡導的默照禪，使人得以尋求心靈的安頓，切合時代的需要，在士大夫之中引起反響。雖然日後大慧宗杲禪師對默照禪的修行方式曾提出激烈批評，但在重振宗門的立場上，他肯定正覺的作為，贊曰：「起曹洞於欲墜之際，鍼膏肓於必死之時。」⁸⁶正覺因此而有中興曹洞之功。

第四節 看話禪的興起

隨著時代的發展，宋代禪宗因應社會環境的變化而廣設禪法。其中公案禪的影響幾乎遍及整個宋代，與公案的關係極為密切的文字禪也趁勢崛起而盛極一時。宋室南渡後，正覺所倡導的默照禪亦滿足部分人心而佔有一席之地。這些教法的設立皆是方便法門，藉由禪師們的諄諄教誨而形成各自的思想體系，為根性各異的眾生提出合適的修行之道，並無高下優劣之分。黃檗希運禪師曾

⁸¹ 《宏智禪師廣錄》卷六，頁 371。

⁸² 《宏智禪師廣錄》卷五，頁 342。

⁸³ 《宏智禪師廣錄》卷九，頁 548。

⁸⁴ 《宏智禪師廣錄》卷八，頁 495。

⁸⁵ 《宏智禪師廣錄》卷八，頁 496。

⁸⁶ 《宏智禪師廣錄》卷九，〈慧杲禪師題師像讚〉，頁 625。

指出：

說法不以語言、音聲、形相、文字，無所說，無所證，自性靈通而已。
故曰：「無法可說，是名說法。」……皆隨機感現，所說法亦隨事應根
以為攝化，皆非真法。⁸⁷

語言文字等教法只是便利修行者的設施之一，重要的是藉此為助力來顯現真如實相，且任何形式的教法對修行者而言，若未能極達究竟處，皆是形同虛設，長此以往可能產生疲態而顯露病端，更甚者或使禪法誤入歧路。凡是具有護持佛法之使命感的禪師，莫不為此憂心忡忡，而宋代的禪風在經歷近一世紀的發展後已難掩沒落，各宗派不免百弊叢生。大約與正覺處於同時期的大慧宗杲禪師，對當時禪林中出現的各種錯誤學風有深切的認識，他一方面否定文字禪的擇言揀句，另一方面又批判默照禪的無言無說，因此他提出教人參究公案話頭的禪法，開創博採眾長的「看話禪」。

宗杲早期求道時，喜讀各類禪門語錄，並無門派之見，他曾學法眼、雲門禪法，並在遊方參學時期遍訪各地名師，從曹洞、臨濟諸宗座下學習，可見宗杲參禪經歷之廣，見識禪法之豐。不過，當宗杲於曹洞參禪並學有所成之後，卻不滿其傳授之法，他說：

微卻有悟門，只是不合將功勳五位、偏正回互、五王子之類，許多家事來傳。被我一傳得了，寫作一紙，榜在僧堂前。大丈夫參禪，豈肯就宗師口邊喫野狐涎唾？盡是閻老子面前喫鐵棒底。⁸⁸

宗杲認為「功勳五位」、「偏正回互」、「五王子」等門庭設施過於細密，禪的精

⁸⁷《景德傳燈錄》卷二，頁443。

⁸⁸《大慧普覺禪師年譜》，收錄於《佛光大藏經·禪藏》第三十二冊，頁626。

神貴在自證自悟，不該尋求太多的宗門術語，於是他棄而離去，轉投臨濟禪師湛堂文準（西元 1061-1115 年）座下。文準對宗杲的思想有很大的啟發，他曾指出宗杲學禪的不足之處，據《大慧普覺禪師年譜》記載：

杲上座！我這裏禪，你一時理會得，教你說也說得，教你做拈古、頌古、小參、普說，你也做得，只有一件事不是，你還知麼？」對曰：「什麼事？某甲不知。」湛堂曰：「□！你欠者一解在。你不得者一解，我在方丈裏與你說時便有禪，纔出方丈便無了；惺惺思量時便有禪，纔睡著時便無了。若如此，如何敵得生死？」對曰：「正是某甲疑處。」⁸⁹

文準雖肯定宗杲善於作拈古、頌古等，但這些作法還是停留在「說禪」的階段，禪必須是「敵得生死」之徹悟，若只是在文字上作道作理，仍舊是徒勞無功。同時參禪不能一曝十寒，缺少堅持與恆心，禪的體會要融入日常生活中，時時用心貫徹。這番勸告影響宗杲的看話禪法，日後宗杲在倡導看話禪時，經常教導學人須在朝夕日用間舉話頭參究，以求得當下頓悟。

文準不僅對宗杲教導有方，更為宗杲指點良師。由於宗杲當時尚未開悟，文準在疾亟之刻特別叮囑宗杲前去拜會圓悟克勤禪師，並說：「你若見佗，必能成就此事（悟道）。」⁹⁰此後宗杲輾轉尋訪各地禪寺，並累積自身的學識，直到見到圓悟克勤禪師時，克勤認為滯礙宗杲的原因是「死了不能得活，不疑語句，是為大病。」⁹¹遂舉「有句無句，如藤倚樹」一語令宗杲參究。在不斷地深刻鍛鍊下，宗杲最終於「一言之下領略」猛然悟道，而宗杲只參一句的修行過程，也成為其看話禪法的基礎。

宗杲在大徹大悟之後，便積極弘教傳法，在這段時期，他的禪法體系也逐漸形成，同時他對當時叢林的現況感到憂心，他說：

⁸⁹ 《大慧普覺禪師年譜》，頁 630。

⁹⁰ 《大慧普覺禪師年譜》，頁 630。

⁹¹ 《大慧普覺禪師年譜》，頁 644。

近代佛法可傷，邪師說法如恆河沙，各立門風，各說奇特，逐旋捏合，疑誤後昆，不可勝數。參禪者既不具擇法眼，為師者又道眼不明，以至如是。⁹²

有鑑於此，宗杲進一步指出其中的痼疾沉痾：

今時學道人，不問僧俗，皆有二種大病：一種多學言句，於言句中作奇特想；一種不能見月亡指，於言句悟入，而聞說佛法禪道不在言句上，便盡撥棄，一向閉眉合眼做死模樣，謂之靜坐、觀心、默照，更以此邪見誘引無識庸流曰：「靜得一日，便是一日工夫。」苦哉！殊不知盡是鬼家活計。去得此二種大病，始有參學分。⁹³

宗杲所說的「多學言句」即是文字禪之流弊，他反對學人耽溺於語言文字之中，不注重實修卻咬文嚼字、舐聞口舌。這種想法反映在具體的事蹟上，便有宗杲火燒《碧巖錄》一事，其原由為：

大慧禪師因學人入室下語頗異，疑之，纔勘而邪鋒自挫，再鞠而納款，自降曰：「我《碧巖集》中記來，實非有悟。」因慮其後不明根本，專尚語言以圖口捷，由是火之，以救斯弊也。⁹⁴

宗杲認為學人貪圖公案語句而好辯，卻不知深究其背後的高深禪理，是執迷不悟的自甘墮落。基於「懼學人泥於言句，辜負從上諸祖」⁹⁵的用心，宗杲毅然

⁹² 《大慧普覺禪師語錄》卷十四，收錄於《佛光大藏經·禪藏》第三十二冊，頁287。

⁹³ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十，頁408。

⁹⁴ 《碧巖錄·疏》，頁435。

⁹⁵ 《碧巖錄·疏》，頁436。

決然地焚經毀書。所謂不施霹靂手段，怎顯菩薩心腸？宗杲雖為克勤的弟子，卻願冒天下之不韙而毀其師之作，足見宗杲大無畏的精神。此外，關於背誦經書或強記公案禪語等拾人牙慧的事並不少見，於是宗杲又說：

如今人不曾親證親悟，只管百般計較。明日要陞座，一夜睡不著，這箇冊子上記得兩句，那箇冊子上記得兩句，鬪鬪湊湊說得一片，如華似錦，被明眼人冷地覷見，只成一場笑具。⁹⁶

若是沒有悟道事實的支持，無論禪語說得如何玄妙，終究如鸚鵡學語，只懂得複誦表面上的文字，卻不知其內在的實質涵義，倒頭來仍是自欺欺人，這是宗杲不願樂見的事。

若從「言句中作奇特想」是對語言文字的過於追求，那麼「不在言句上」則是失在不及之處，宗杲另外指出的「一向閉眉合眼做死模樣」便是默照禪之流弊。在批判默照禪一事上，宗杲幾乎是不遺餘力，他說：「此風往年福建路極盛，妙喜（即宗杲）紹興初入閩住菴時，便力排之，謂之斷佛慧命，千佛出世，不通懺悔。」⁹⁷宗杲在紹興四年（西元 1134 年）前往福建地區，見到默照禪風的盛行，認為只管默然靜坐的修行是頑然無知，斥為「坐在黑山下鬼窟裏」，更直指其為「默照邪禪」，他說：

而今諸方有一般默照邪禪，見士大夫為塵勞所障，方寸不寧帖，便教他寒灰枯木去、一條白練去、古廟香爐去、冷湫湫地去，將這箇休歇人，你道還休歇得麼？殊不知這箇獼猴子不死，如何休歇得？來為先鋒，去為殿後底，不死如何休歇得？⁹⁸

⁹⁶ 《大慧普覺禪師語錄》卷十三，頁 272。

⁹⁷ 《大慧普覺禪師語錄》卷十七，頁 365。

⁹⁸ 《大慧普覺禪師語錄》卷十七，頁 365。

又說：

而今默照邪師輩只以無言無說為極則，喚作威音那畔事，亦喚作空劫已前事，不信有悟門，以悟為誑，以悟為第二頭，以悟為方便語，以悟為接引之辭。如此之徒，謾人自謾，誤人自誤，亦不可不知。⁹⁹

宗杲認為一味地休去歇去，將落空亡的外道，造成「轉使心頭迷悶」¹⁰⁰，而且沉浸於事事莫管的寂靜中，並不是真正的休歇，大多是因為厭惡鬧處才追求身心鬆弛的消極態度。因此宗杲認為閉眉合眼的坐禪，只是表面上暫時壓抑思維煩惱，是「如石壓草，不覺又生」¹⁰¹，並非根本的解決之道，若想依賴這種作法直取無上菩提，不過是癡心妄想。另一方面，宗杲反對完全地撥去言句，口頭無語是執著於「默」，和執著於語言文字為同樣的知障，皆是一種偏見。專事於無言無說，將使人如土木瓦石般昏沉，不知如何自契本心，更不求妙悟，故宗杲表示：「纔住在無言說處，則被默照邪禪幻惑矣。」¹⁰²若以寂然不動為是，便錯將手段當目的，誤以為在靜處守寂即達究竟安樂，只會局限一端而使人以假為真。宗杲唯恐學人在不明就裡下懵懂生解，以默然為極則而困守空寂，於是大闢其說以祛迷援溺。

值得一提的是，宗杲雖焚毀《碧巖錄》，但他卻十分敬重其師圓悟克勤，曾贊：「先師道德高大，麾斥八極。」¹⁰³又在上堂說法時拈香禮拜，以酬克勤法乳之恩¹⁰⁴。而宗杲所批判的默照禪，也並非針對其倡導者宏智正覺，事實上，宗杲與正覺私交甚篤，他不曾指責正覺所論悟境之不是，反而頌揚正覺：「善說法要，罔涉離微，不起於座而變荊棘林為梵釋龍天之宮。而無作無為，神澄

⁹⁹ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十八，頁 573。

¹⁰⁰ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十六，原文為「只管教人死獷狽地休去歇去。若如此休歇，到千佛出世，也休歇不得，轉使心頭迷悶耳。」，頁 508。

¹⁰¹ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十六，頁 522。

¹⁰² 《大慧普覺禪師語錄》卷二十，頁 419。

¹⁰³ 《大慧普覺禪師年譜》，頁 664。

¹⁰⁴ 見《大慧普覺禪師語錄》卷一，頁 3。

定靈。……箇是天童老古錘，妙喜知音更有誰？」¹⁰⁵由此可見兩人關係極為深厚，即使各自的主張大相逕庭，但彼此仍維持和而不同的君子情誼。

無論是鑽研言句或是默然無語，皆被宗杲視為「語默二病」，都是障礙悟道的不了義。為了糾正此類過失並加以對治，宗杲的「看話禪」便在這樣的發展過程中興起。所謂「看話」，即是對公案的某句答語專注參究，其中宗杲最常舉「趙州狗子無佛性」的公案示人，他說：

疑情未破，但只看箇古人入道底話頭，移逐日許多作妄想底心來，話頭上則一切不行矣。僧問趙州：「狗子還有佛性也無？」州云：「無。」只這一字，便是斷生死路頭底刀子也。妄念起時，但舉箇無字，舉來舉去，驀地絕消息，便是歸家穩坐處也，此外別無奇特。¹⁰⁶

「只看箇話頭」即是以「無」字為中心進行探勘¹⁰⁷，這段公案的對話並非全部，但宗杲只取其中一部分並大力提倡。這種作法一方面聯繫了公案文字，一方面又不對其前言後語做解釋，企圖截斷妄念並超越對語言的知解。如此既非撥去文字，亦非徒增口舌，在言與不言之間，宗杲採取較為圓融的方式統攝其中的衝突。這種既不否定語言文字的功用，又不以語言文字為至道的思想，是宗杲禪法的一大特色，而看話禪的運用便是基於此一原則所衍生，使人不落言詮亦不執默處，透過力參話頭的方式而求得徹底證悟。

¹⁰⁵ 《宏智禪師廣錄》卷九，〈慧杲禪師題師像讚〉，頁 625。

¹⁰⁶ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十二，頁 441-442。

¹⁰⁷ 參究話頭是宗杲禪法中的重要思想，本文將另在第四章加以詳論。

第三章 立言以顯道——宗杲的語言建構與實踐

第一節 以語言為方便設施

對一般人而言，語言是人們不可或缺的溝通工具，任何人只要經歷學習語言的完整過程，便無可避免地進入語言的世界。人們在進行思考或傳遞訊息時，皆離不開語言的範疇，因此語言對人們而言具有重要的實用價值。禪宗在使用語言時，亦有著強烈的實用目的，但與一般的語言用法並不相同，禪宗以語言為傳道、載道之工具，《古尊宿語錄》在序言提到：

人根有利鈍，故機語有開斂，鍼砭藥餌，膏肓頓起，縱橫展拓，太虛不痕。雖古人用過，時無古今，死路活行，死碁活著，觀照激發，如龍得水，故曰言語載道之器，雖佛祖，不得而廢也。¹⁰⁸

由於人的根性利鈍不一，眾生亦是智愚有別，因此對於禪語機鋒的理解各有深淺，只有極少數的上根之人能不依恃語言而頓悟，大多數的學人皆難以廢棄語言的引導而識得佛祖大意，故東晉僧人僧肇（西元 384-414 年）早已指明：「言雖不能言，然非言無以傳。」¹⁰⁹禪師為了輔助參禪者，不得不重視語言的功能性，除了透過言說反覆地誦習教導，更必須巧妙地善用語言與文字技巧來傳授祖師心法，以便使人明瞭箇中道理。

宗杲依循此理，認為語言有其善巧方便的一面，若想使人親近佛法，透過適當的言說來傳達是必要之事，他說：

夫稱善知識者，引導一切眾生，令見佛性，當須觀根設教，應病與藥。不可對三家村裏人說「拄杖子朝到西天，暮歸東土。扇子蹦蹦上三十三

¹⁰⁸ 《古尊宿語錄·序》，頁 1。

¹⁰⁹ 東晉·僧肇，《肇論》，收錄於《佛光大藏經·禪藏》第三十四冊《御選語錄》卷一，頁 19。

天，築著帝釋鼻孔，東海鯉魚打一棒，兩似盆傾」去也。雖是本分說話，教佗如何理會？這老漢，你禪和子尚自覓佗縫罅不得，況佗俗人處身塵網，現行無明，若無善巧方便接引，令其純熟，如何便領會得？此會盡是一二十程拋家遠來，一人入社發心，轉化多人為善，寧無利益？這箇是善知識本分合做底事，豈是彊為？¹¹⁰

宗杲認為語言的用法須視對象而定，對中下根之人的說法若過於奧妙艱澀，即使是切合禪理的用詞，卻無法使人加以領會，如此便失去傳道的意義，猶如對牛彈琴，不知所云。因此接引後學的方式應注意受教者的資質才識，運用合宜的語言來解釋禪理，才能引人向善驅惡，並符合眾生的利益。

在傳遞佛法與表達禪理的用途上，語言便成為「道」的載體，禪師藉由語言布道是基於現實情況的考量，正如南宋僧人宗惠所言：

鐘鼓非樂之本，而器不可去；論議非道之本，而言不可亡。苟存器而忘本，樂之所以遁也；立言而忘本，道之所以喪也。然而去器無以聞九韶之樂，亡言無以顯一貫之道。唯調器以中和，樂之成也；話言以大公，道之明矣。¹¹¹

雖然佛道禪理之究竟並非語言文字所能企及，但若無語言文字為媒介，一般人如何能知曉其中的道理呢？好比欲聞鐘鼓之樂，不能沒有器具，想要傳達佛道禪理，也不能捨去語言。對得道的禪師而言，「以心傳心」的內證境界或許並不對其構成障礙，然而在普羅大眾看來，除卻語言的引導將似瞎漢無依。近代西方心理學家維高斯基（Lev Semenovich Vygotsky，西元 1896-1934 年）曾經說到：「心靈和心靈之間直接的交流是不可能的，不僅在生理上不可能，而且在

¹¹⁰ 《大慧普覺禪師語錄》卷十三，頁 274。

¹¹¹ 《叢林公論·敘》，收錄於《卍新纂續藏經》第六十四冊，頁 764。

心理上也是不可能的。交流只能用迂迴的方式才能達到。思維首先必須通過意義，然後再通過詞句。」¹¹²在一般的情況下，人與人的切實交流幾乎只能仰賴語言，尤其是思想或意識的輸出，表現於外的形式更需要語言的承載。因此在禪宗的立場上，未達到脫胎換骨的境地之前，語言是難以消弭的存在。宗杲對此有深切的體會，於是他指出：

聖名凡號，盡是虛聲；殊相劣形，皆為幻色。汝欲求之，得無累乎？及其厭之，又成大患。看他先德恁麼告報，如國家兵器，不得已而用之，本分事上亦無這箇消息。¹¹³

宗杲否定名、號等詞語造作，認為這些稱呼皆非真實，人們若想從語言上尋求實義豈非過失？但是捨棄一切諸法外相，包括語言的存在，又是另一種弊端。因此宗杲視先輩古德所立的一言半句等施教為過渡手段，即使真正的解脫之道並不在其中，卻依然不能不使用語言。據此而論，語言文字的建立其實是一種方便設施，所以宗杲又提到：「說道理有若干，為未至於妙者，方便語耳。」¹¹⁴運用語言文字來談理論道，是禪師教導學人的方法，那些言句的使用即為「方便語」。

既以語言為方便設施，便表示語言是引渡學人的方法之一，惠洪曾說：「此方教體以音聞應機，故明導者假以語言，發其智用。」¹¹⁵無論是祖師說法或三藏五乘，假借語言文字的舉措皆是以啟迪人心為宗旨。宗杲的後學在編錄宗杲的語錄時，有一段說法：

竊以佛祖之道，雖非文字語言所及，而發揚流布，必有所假而後明。譬

¹¹² Lev Semenovich Vygotsky 著，李維譯，《思維與語言》（臺北：桂冠圖書，2000年），頁215。

¹¹³ 《大慧普覺禪師語錄》卷一，頁6。

¹¹⁴ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十六，頁530

¹¹⁵ 《林間錄》卷下，頁99。

如以手指月，手之與月，初不相干，然知手之所指，則知月之所在。是以一大藏教為世標準，于今賴之。¹¹⁶

語言文字與佛祖之道的關係，就好比「指」與「月」，《大智度論》曾記載：「語以得義，義非語也。如人以指指月，以示惑者。」¹¹⁷ 懵懂的初學者並不明瞭佛道禪理，為了啟發人們的智慧，需要透過語言文字來指明箇中要義，因此一切經教等語言文字，皆是具有正面的引導作用。宗杲的諸多言行，亦是繼承此一脈絡而開展，基於禪師度人的胸懷，他善於運用語言的方便而說法，向來「將平生悟得底，開口見膽，明白直說與人。」¹¹⁸ 然而必須注意的是，宗杲雖承認語言的重要性，在談到語言的問題時，屢次教導學人應視語言為一種方便，但他更進一步說明：「據實而論，這一句已是多了。此是一期方便，如指月示人，當須看月，莫認指頭。」¹¹⁹ 語言固然有其功用所在，但終究只是手段而非目的，若錯認語言的用途，恐將迷失原路，這是宗杲一再強調的道理。

第二節 編輯禪門典籍

一、集結禪師語錄與評斷公案

從宋初的燈錄、語錄逐漸成冊發行的風氣展開以後，編輯禪師語錄等情況已普遍席捲叢林，禪師對於語言文字的態度不再是戒慎恐懼，反而期許這些文獻能發揮積極效應。這種作法導致的結果，一方面使禪宗能廣為流傳，增進傳道的普遍性，另一方面則保留禪師言行，使之成為後學的學習典範。宗杲除了受到時代背景的影響，個人亦肯定語言文字乃是教化學人所不可或缺的利器之一，為了達到利人濟世的目標，指引學人能深入學習佛道禪理，他不但勤於說

¹¹⁶ 〈進大慧禪師語錄奏筭〉，收錄於《大慧普覺禪師語錄》卷首，頁 1。

¹¹⁷ 《大智論論》卷九，收錄於《大正新脩大藏經》（臺北：新文豐出版社，1983 年）第二十五冊，頁 125。

¹¹⁸ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十二，頁 443。

¹¹⁹ 《大慧普覺禪師語錄》卷十三，頁 275。

法講學，並自發集結古今公案與禪師語錄，編成各類禪門典籍。透過文本的呈現，佛言禪語能夠藉由文字的承載而加以傳遞，實現「立言」的事業，而宗杲所選取的公案與語錄，具有禪師個人的用心。其中較具代表性、影響較大的作品，首先是紹興元年（西元 1131 年），宗杲與東林珪禪師在雲門菴居住時，共同編輯而成的《禪林寶訓》。

《禪林寶訓》共有四卷，所收內容為黃龍慧南至佛照拙菴之間等宋代眾多禪師的嘉言德行。在此書完成不久之後，因流布過程保存不易而有所散失，南宋淳熙年間（西元 1174-1189 年），恰有僧人淨善得之於老僧處，可惜該書狀態是「年深蠹損，首尾不完」¹²⁰。於是淨善重新整理破損不全的《禪林寶訓》，通過搜集散見於各禪籍的篇章，逐漸拼湊原書原貌，最終節錄補葺成冊，現存約三百篇。

《禪林寶訓》的記載形式，大多是平鋪直述的語錄體，間有些許傳記或筆記等文類，其取材來源較為廣泛，是一部集合禪僧大德之遺語教訓的作品。由於《禪林寶訓》諸禪師所使用的語言深刻易懂，文字也簡明精練，其中蘊含的思想皆是勸人心存慈悲，遵守道德，厲行仁義，具有教化人心的功用，因此淨善為之所作的序曾贊曰：

其所得有先後，而不以古今為詮次，大槩使學者削勢利人我，趨道德仁義而已。其文理優游平易，無高誕荒邈詭異之跡，實可以助入道之遠猷也。¹²¹

《禪林寶訓》的要旨是教人去除勢利人我的心態，使行為能合乎道德仁義，因此禪師的教誨具有濃厚的說理意味，如開篇的明教嵩和尚曰：「尊莫尊乎道，美莫美乎德。道德之所存，雖匹夫，非窮也；道德之所不存，雖王天下，非通

¹²⁰ 《禪林寶訓·序》，頁 281。

¹²¹ 《禪林寶訓·序》，頁 281。

也。伯夷、叔齊，昔之餓夫也，今以其人而比之，而人皆喜；桀、紂、幽、厲，昔之人主也，今以其人而比之，而人皆怒。是故學者患道德之不充乎身，不患勢位之不在乎己。」¹²²此外，《禪林寶訓》亦不似禪宗公案充滿玄言機語，而是採取正面論述的方式以訓誡學人，和一般的禪門典籍相較，更顯平易近人，使人讀來有樸實真切之感。

值得注意的是，《禪林寶訓》並不局限於釋氏思想，亦旁及諸多儒家典籍，如《周易》、《論語》、《孟子》、《中庸》等，皆藉由禪師之口說出。其中所舉人物亦不全是佛教僧人，而有諸如三皇、舜帝等儒家聖人，這種作法顯示該書融合了儒家思想，使得該書具有儒佛交會的傾向。宗杲雖是出家禪僧，但他的思想中亦有受到儒學影響的一面，從他與士大夫廣泛交遊的情形中，可見宗杲本身的儒學涵養，他認為「三教聖人所說之法，無非勸善誡惡，正人心術。」¹²³進而提出「菩提心則忠義心也，名異而體同。」¹²⁴的觀點，更自抒「予雖學佛者，然愛君憂國之心與忠義士大夫等。」¹²⁵這些說法皆是宗杲思想中受到儒學浸染的跡象，影響所及，使宗杲在編輯這類禪門典籍時，不免具有「文以載道」之志。縱觀《禪林寶訓》一書，常見「聖賢之學」、「道德」、「仁義」、「廉恥」、「禮義」、「修身」、「存誠」、「弘道」等用語，皆是帶有世間法特色的道理。由此觀之，可見宗杲在揀選語錄的用意上，具有入世的關懷，藉由語言的文本化，使這些思想學說能廣為傳播，欲將金針度與人。

事實上，宗杲積極編輯禪門典籍，亦是為了挽救人心，以重振當時叢林凋弊頹喪之風，他說：

古人先擇道德，次推才學而進。當時苟非良器，置身于人前者，見聞多薄之，由是衲子自思砥礪名節而立。比見叢林凋喪，學者不顧道德，少

¹²² 《禪林寶訓》卷一，頁 283。

¹²³ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十四，頁 481。

¹²⁴ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十四，頁 483。

¹²⁵ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十四，頁 483。

節義，無廉恥，譏淳素為鄙朴，獎囂浮為俊敏，是故晚輩識見不明，涉獵抄寫，用資口舌之辯，日滋月浸，遂成澆漓之風。逮語于聖人之道，譬若面牆，此殆不可揀也。¹²⁶

宗杲認為道德修養是首要之事，個人若無道德，無節義、廉恥之心，那麼縱使才學過人，其所作之文、所言之事，皆非究理。因此宗杲以書明志，在話語的選擇上，盡是勸人敦品勵學、遷善改過之論，藉此期許學人能透過這些文字記載，有所啟發並奉為楷模，進一步起而效尤，故明代僧人大建曾說：

《寶訓》一書，昔妙喜竹菴二師，慮末法之澆漓叢林之衰替，於是撫古德之嘉言善行，會萃成編。冀欲挽回佛日，重整頹綱，使凡庸之輩，因言企行，德業惟新者也。……其中扶揚法化，教誡僧徒，革叢林之弊政，警學者之疏愚。則是編也，顧可以少乎哉！¹²⁷

無論是出家眾或在家眾，皆能藉由《禪林寶訓》所提出的教誨而自我省察，以此為圭臬而加以實踐，因此後人曾譽其「真為萬世之法」¹²⁸。

除了《禪林寶訓》，宗杲另集《正法眼藏》三卷，內容為五家公案，不分宗派而拈取古今百餘禪師之問答語句，間或有宗杲所下著語，評斷該則公案之要義。據宗杲自述，紹興十七年（西元 1147 年）時，該書集結成冊，其起名之因，乃是「使佛祖正法眼藏不滅，余因目之曰《正法眼藏》。」¹²⁹可知《正法眼藏》一書，主旨在於傳承祖師心法，正人視聽，指引後學了悟自心。《正法眼藏》付梓不久，與宗杲交情深厚的張九成（西元 1092-1159 年）曾在閱後有所疑義，宗杲在致張九成的書信中，對該書的著述目的有更明確的說明，他

¹²⁶ 《禪林寶訓》卷三，頁 361。

¹²⁷ 《禪林寶訓音義·序》，收錄於《卍新纂續藏經》第六十四冊，頁 435。

¹²⁸ 《禪林寶訓合註·序》，收錄於《卍新纂續藏經》第六十四冊，頁 468。

¹²⁹ 《大慧普覺禪師年譜》，頁 680。

指出：

左右以自所得瞥脫處為極則，纔見涉理路，入泥入水為人底，便欲掃除，使滅蹤跡，見宗杲所集《正法眼藏》便云：「臨濟下有數箇菴主好機鋒，何不收入？如忠國師說義理禪，教壞人家男女，決定可刪。」左右見道如此諦當，而不喜忠國師說老婆禪，坐在淨淨潔潔處，只愛擊石火閃電光一著子，此外不容一星兒別道理，真可惜耳！故宗杲盡力主張，若法性不寬，波瀾不闊，佛法知見不亡，生死命根不斷，則不敢如此四楞著地入泥入水為人。蓋眾生根器不同故，從上諸祖各立門戶施設，備眾生機，隨機攝化。故長沙岑大蟲有言：「我若一向舉揚宗教，法堂前須草深一丈，倩人看院始得。」既落在這行戶裏，被人喚作宗師，須備眾生機說法，如擊石火閃電光一著子，是這般根器方承當得；根器不是處，用之則揠苗矣。宗杲豈不曉瞥脫一椎，便七穿八穴是性燥？所以集《正法眼藏》不分門類，不問雲門、臨濟、曹洞、為仰、法眼宗，但有正知正見，可以令人悟入者，皆收之。見忠國師、大珠二老宿，禪備眾體，故收以救此一類根器者。左右書來云決定可刪，觀公之意，《正法眼藏》盡去除諸家門戶，只收似公見解者方是。若爾，則公自集一書，化大根器者，有何不可？不必須教妙喜隨公意去之。¹³⁰

宗杲認為一切門庭的施設，皆是為眾生隨機說法，其中無論根性利鈍，智愚善惡，都必須雨露均沾，平等無私。或有適合諄諄不倦的老婆禪，或有適合電光石火般的明快作風，禪師應觀察學人的根器而攝化，若以個人的喜好而擇取義理示人，將會顧此失彼。因此宗杲所集的《正法眼藏》去除門戶之見，凡有正知正見者皆錄其中，廣收各種禪法以利學人，故明代僧人圓澄稱之：「如懸白澤裘，精妖喪魄；秉金剛劍，魔外潛踪。四七古錐宗眼，二三老漢家珍，不涉

¹³⁰ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十九，〈答張侍郎子韶〉，頁 590。

程途，一覽具足，知為後學指南無加此矣。」¹³¹

二、創作頌古與詩偈

自宋代以來，禪學的文字化已是禪宗的一大特色，幾乎沒有一位禪師能自絕於文字之外。即使是倡導默照禪的宏智正覺，在此潮流之下亦順應時勢，著有《頌古百則》與《拈古百則》，而其頌古之作更被宋末的萬松行秀禪師（西元 1166-1246 年）加以評唱，仿克勤的《碧巖錄》而成《從容錄》六卷。

宗杲雖主張看話禪，認為參究話頭，不執言句才是根本，但他並不否定語言文字的功用，也曾編輯禪籍語錄增益後學，更在說法講道之餘，創作許多頌古與詩偈。從宗杲的學道歷程看來，他在湛堂文準禪師門下已善作拈古、頌古、小參、普說等，而在紹興三年（西元 1133 年），他與東林珪禪師再度相遇於雲門菴，各作頌古一百一十篇。據《大慧普覺禪師年譜》引東林珪禪師之言，其創作原由如下：

妙喜曰：「昔白雲端師翁謝事圓通，約保寧勇禪師夏居白蓮峰，作頌古一百一十篇，有提盡古人未到處，從頭一一加針錐之語。吾二人今亦同夏，於此事跡相類，雖微颺無媿也，遂取古公案一百一十則，各為之頌，更互酬酢，發明蘊奧，斟酌古人之深淺，譏訶近世之謬妄，不開知見戶牖，不涉語言蹊徑，各隨機緣，直指要津，庶有志參玄之士，可以洗心易慮於茲矣。」¹³²

宗杲的創作動機，在於效法前人「提盡古人未到處」而擇取公案另作頌古，以發掘點明其中的深妙旨趣，其用意仍是期許參禪者能透過頌古之類的語言文字，深入尋覓禪理。

¹³¹ 〈重刻正法眼藏序〉，收錄於《卍新纂續藏經》第六十七冊，頁 1。

¹³² 《大慧普覺禪師年譜》，頁 657。

現今宗杲的頌古與詩偈作品，主要收錄在《大慧普覺禪師語錄》卷十至卷十二，其中卷十的頌古有一百一十七首，卷十一的偈頌有三十九首，卷十二的讚詩，包括讚佛菩薩、讚禪師與自讚者共有七十二首，如此數量繁多的作品，足見宗杲在表達法門意旨時，仍有不離文字的一面。

第三節 求學論道的積極意義

一、為學為道一也

禪宗雖標榜「不立文字」為宗旨，但在宋代文化發展的推動下，「不離文字」的影響遍及叢林，卷帙浩繁的禪宗文獻形成豐富的思想資源，任何人皆可從中學習古德祖師的精神與本色。這些語言文字所傳承的價值，並不全然屬於表面的知識，而是具有更深刻的道理，宗杲之所以著書立言，亦是期許學人在讀經書、做學問之時，能增長智慧，明覺自心。

在科舉制度之下，讀書人習字向學，除了提升自身的學識，亦有求取功名利祿的考量。然而對禪師而言，人生不該只以富貴榮華為目的，而應有更高的追求，宗杲說：「為富貴所折困，何時與道相應？……一障障了道眼，不能明見本地風光，本來面目。」¹³³可知宗杲以「道」為最高信仰，若能與道相應，則能超情離見，透脫生死，回歸本來面目。而在為學博覽的過程中，所學應為何事？對此宗杲進一步指出：

為學為道一也。為學，則學未至聖人而期於必至；為道，則求其放心於物我；物我一如，則道學雙備矣。士大夫博極群書，非獨治身求富貴，取快樂，道學兼具，擴而充之，然後推己之餘，可以及物。近世學者多棄本逐末，背正投邪，只以為學、為道、為名，專以取富貴，張大門戶為決定義，故心術不正，為物所轉，俗諺所謂只見錐頭利，不見鑿頭方。

¹³³ 《大慧普覺禪師語錄》卷十八，頁 377。

殊不知在儒教則以正心術為先。心術既正，則造次顛沛無不與此道相契。前所云為學為道一之義也，在吾教則曰：「若能轉物，即同如來。」在老氏則曰慈，曰儉，曰不敢為天下先。能如是學，不須求與此道合，自然默默與之相投矣。¹³⁴

宗杲認為為學與為道是不可兩分的同一件事，他特別指出士大夫在廣讀各種書籍的過程中，不應汲汲營營於外在的富貴名聲，而應以道學兼備為理想，並有推己及物的胸懷。宗杲以禪者的立場融合儒、道兩家觀點，申述若能實踐「正心術」，以及「慈、儉、不敢為天下先」等作為，便是依道而行，自然能不被物轉，隨心自在，既遵從人世間的道德規範，亦有出世間的超然解脫。

無論學習任何聖賢之書或佛經禪典，其中文字所傳達的大義，透過閱讀者的理解，將進入六識之中的「意識」層次，對個人的思維概念等形成產生影響，在潛移默化之下，具有薰習之效。因此宗杲認為學人研讀參究典籍，可從中獲得實相解脫的哲理，所學與所行若能加以貫徹實踐，則為學的同時亦是為道。然而在博學群書之時，若各執一說而落入言語之辯，恐將大失其趣，所以宗杲又說：

而今學者往往以仁義禮智信為學，以格物、忠恕、一以貫之之類為道，只管如搏謎子相似，又如眾盲摸象，各說異端。釋不云乎：「以思惟心測度如來圓覺境界，如取螢火燒須彌山，臨生死禍福之際，都不得力。」蓋由此也。……仁乃性之仁，義乃性之義，禮乃性之禮，智乃性之智，信乃性之信，義理之義亦性也。作無義事，即背此性；作有義事，即順此性。然順背在人，不在性也。仁義禮智信在性，不在人也。人有賢愚，性即無也。若仁義禮智信在賢而不在愚，則聖人之道有揀擇取捨矣。如天降雨，擇地而下矣。所以云：仁義禮智信在性而不在人也，賢愚順背

¹³⁴ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十四，頁484。

在人而不在性也。……若識得仁義禮智信之性起處，則格物、忠恕、一以貫之在其中矣。肇法師云：「能天能人者，豈天人之所能哉？」所以云：為學為道一也。¹³⁵

宗杲認為以思維分別之心來理解為學與為道，便有如盲人摸象一般，只知偏執一端而難以得知全貌。仁義禮智信之五常，為人人所具足而存在於本性之中，人雖有賢愚之別，但本性卻是平等無差，因此若能認識仁義禮智信是本性所有，那麼所謂「格物、忠恕、一以貫之」等道理便不須外求，皆是人人固有之性，如此便將時人所說的為學與為道之論加以圓融統合。

從為學即為道的觀點中，可知宗杲並不反對學人積極讀書求學，若能不被外在事物所迷惑，而明瞭聖人設教之深意，則能藉此更加精進，達到啟發智慧的功效，於是宗杲強調：

古來自有為善底樣式，博極群書，只要知聖人所用心處，知得了自家，心術即正。心術正，則種種雜毒，種種邪說，不相染汙矣。¹³⁶

經書文章的內容，是古德先賢的精神延續，惠洪曾說：「言語者，德行之候，故曰：『有德者必有言。』」¹³⁷學人所研讀參究的各種典籍章句，其中的義理皆是前人道德思想的表現，因此若能深入體會其用心，便得正知正見，識得自家本性，使心術正而不亂，不受各種干擾蒙蔽。

二、日用應緣處，時時提撕

宗杲的立言設教，乃是基於禪師教化眾生的理念，而其中所揭示的思想，主要是以「道」為依歸。宗杲認為此道具足於人人的本性之中，因此一再論說：

¹³⁵ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十八，頁 570。

¹³⁶ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十四，頁 483。

¹³⁷ 《林間錄》卷下，頁 95。

大率聖人設教，不求名，不伐功，如春行花木。具此性者，時節因緣到來，各各不相知，隨其根性大小、方圓、長短，或青或黃，或紅或綠，或臭或香，同時發作。非春能大能小，能方能圓，能長能短，能青能黃，能紅能綠，能臭能香，此皆本有之性，遇緣而發耳。¹³⁸

由於聖人設立種種的教法與方便，並不是為了追求人世間的名功，而是為了啟發學人本有之性，若學人能識得經典教義，則在時節因緣來臨時，便得以收見性成道之功。

既然此道為吾人固有，那麼就該使之加以顯現，宗杲認為憑藉語言文字所形成的文獻記錄，使學人通過讀經看教的學習可以啟發智慧。但讀經看教固然重要，最終的目標仍是為了生死解脫之大事，因此他提醒學人：

須知人人有此一段大事因緣，亘古亘今，不變不動，也不著忘懷，也不著著意，但自時時提撕。¹³⁹

以助人成就解脫之道為原則，宗杲除了教導學人必須從讀經看教中領略聖人之要義外，更主張在日常生活中還得處處實踐，時時提撕，他進一步說明其內容：

如何是不壞世間相而談實相？妙喜為你說破。奉侍尊長，承順顏色，子弟之職當做者，不得避忌。然後隨緣放曠，任性逍遙，日用四威儀內，常自檢察。更以無常迅速，生死事大，時時提撕，無事亦須讀聖人之書，資益性識。苟能如是，世出世間，俱無過患矣。¹⁴⁰

¹³⁸ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十八，頁 571。

¹³⁹ 《大慧普覺禪師語錄》卷十七，頁 369。

¹⁴⁰ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十二，頁 455。

宗杲是一位具有人世精神的禪師，他認為人人處在世間法之中，奉行世間倫理是必要之事，他曾說：「入得世間，出世無餘。世間法則佛法，佛法則世間法也。」¹⁴¹既融合了入世與出世的精神，又視世間、出世無有分別。因此宗杲在不違人世倫常的立意之下，教誨學人不忘生死解脫之事，時時警覺自省，並且不廢經教文字，勸人勤於研讀聖人之書，以增進個人的才性智識。

無論是學世間法或出世間法，都必須從一而終，身體力行，不能空口說白話，甚至是三心二意，對此宗杲指出：

若道我世間文字，至於九經、十七史、諸子百家，古今興亡治亂，無有不知，無有不曾。只有禪一般，我也要知，我也要會，自無辨邪正底眼，驀地撞著一枚杜撰禪和，被佗狐媚，如三家村裏傳口令，口耳傳授，謂之過頭禪，亦謂之口鼓子禪，把佗古人糟粕遞相印證，一句來一句去，末後我多得一句時，便喚作贏得禪了也，殊不肯退步。以生死事在念，不肯自疑，愛疑佗人。纔聞有箇士大夫要理會這事，先起無限疑了也，謂渠要做美官，又有聲色之好，如何辦得這般事？似這般底，比比皆是，無一人真實把做一件未了底事。晝三夜三，孜孜矻矻，茶裏飯裏，喜時怒時，淨處穢處，妻兒聚頭處，與賓客相酬酢處，辦公家職事處，了私門婚嫁處，都是第一等做工夫提撕舉覺底時節。¹⁴²

宗杲批評學道之人習禪有追趕潮流的心態，為求速效而不辨明師，以為口耳相授，高談玄理等奇言妙句便是參透禪機。殊不知參禪須是返求諸己，並心心念念於生死大事，若終日追名逐利，耽溺聲色，只是白費功夫。於是宗杲勉人要老實修行，學道不能光是知解空談，還得在窮日落月的生活處事之中實踐。

¹⁴¹ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十七，頁 556。

¹⁴² 《大慧普覺禪師語錄》卷二十一，頁 426。

第四節 語言的表達形式與活句的運用

一、語言三昧，不死言下

禪宗典籍裡，眾多的公案機語，常見許多問答之詞隱晦如謎，這些語言文字的運用，皆是蘊含禪師意欲表達的諸佛妙理。然而不可否認的是，諸佛妙理並非語言文字所能概論，若想傳授禪法接引學人，卻又不違背佛祖之道，在遣詞用字上就需要富有技巧，使用不同於一般的語言文字形式來教導學人。因此禪宗所使用的語言有的奇特怪誕，有的簡樸鄙陋，亦有玄異無理之句，種種風格不一的用法，皆是為了暗示禪師所領會的獨特體驗，並指示學人從中深入參究。由於語言文字的設立，具有其方便的功能，如果能夠運用得宜，便能為道所用，成為學人認識真理的途徑之一，所以宗杲說：

大道只在目前，要且目前難睹。欲識大道真體，不離聲色言語。若即聲色言語求道真體，正是撥火覓浮漚；若離聲色言語求道真體，大似含元殿裏更覓長安。¹⁴³

禪宗認為心性本來清淨，人人具足一切法而不須外覓，然而眾生根性不一，稟賦不同，其中亦有機緣境遇的差異，有些人終其一生皆難聞佛法，而能接觸佛法的大多數人，有很大一部分亦是透過語言文字的傳播而有所聽聞。因此聲色言語並非全無可取之處，其存在與「道」之間仍具有某種關聯性。儘管宗杲強調語言文字具有局限性，但是若全然撥去文字，將是因噎廢食之舉，他從未放棄語言文字的價值，反而承認語言文字亦能顯現佛道禪理，尤其是具有特殊心靈感悟的創作者，在語言的表達形式上將更顯靈活通透的效果，產生正面作用引人領略箇中深義，他指出：

¹⁴³ 《大慧普覺禪師語錄》卷二，頁 44。

常愛東坡為文章，庶幾達道者也。縱使未至於道，而語言三昧實近之矣。人謂是五祖戒和尚後身，而不知以何因緣中忘此意？第亦暫時不著便者，觀其作維摩畫像讚，從始至終不死在言下。其詞曰：「我觀眾工工一師，人持一藥療一病，風勞欲寒氣欲煖，肺肝胃腎更相剋。挾方儲藥如丘山，卒無一藥堪施用。有大醫王拊掌笑，謝遣眾工病隨愈。」言其醫王遣去眾醫，曰：「爾輩用藥，都無是處。」眾工既去，其病隨愈。或問醫王：「君以何藥而病損乎？」曰：「不出眾工之所用者，但彼不善用耳。」故曰「問大醫王以何藥，還是眾工所用者。我觀三十二菩薩，各以意談不二門，而維摩詰默無語，三十二義一時墮。我觀此義亦不墮，維摩初不離是說。」這箇雖是死蛇，解弄卻活。若彼三十二人所論真箇負墮時，即是無言勝有言。¹⁴⁴

蘇軾乃宋代文豪，平生常與禪僧廣泛交遊，作品中亦可見佛教思想對其影響的痕跡。而宗杲對蘇軾的文章讚譽有加，認為其所作之語幾乎與道相符，接近「語言三昧」¹⁴⁵的境地。宗杲評論蘇軾〈維摩畫像讚〉的內容「不死在言下」，又說「雖是死蛇，解弄得活。」可知宗杲從蘇軾的作品中，發掘出文詞章句所包含的究竟深意，其中所蘊藏的精神思想，並不違背佛道禪理，甚至有當機即是圓通妙用。而從語言文字的形式中，宗杲認為語言文字具有死、活的分別，反映在語言文字的技巧運用上，即是所謂「死句」與「活句」。

二、死句與活句之爭

關於「死句」與「活句」的爭論，宋代許多禪師對此皆有所闡述，在《五燈會元》中有一段記載：

¹⁴⁴ 《大慧普覺禪師語錄》卷十八，頁 380。

¹⁴⁵ 所謂「三昧」，具有正定、攝心不亂之義，即《大乘義章》說：「以心合法離於邪亂，故曰三昧。」後人亦有引申為得其妙處、奧義無窮的說法。

（德山緣密禪師）上堂：「但參活句，莫參死句。活句下薦得，永劫無滯。一塵一佛國，一葉一釋迦，是死句。揚眉瞬目，舉指豎拂，是死句。山河大地，更無淆訛，是死句。」時有僧問：「如何是活句？」師曰：「波斯仰面看。」曰：「恁麼則不謬去也。」師便打。¹⁴⁶

從這段話看來，禪師認為參透活句，才能達到徹底省悟，體會無拘無束的禪境，因此活句具有啟悟人心的效果。而死句通常是帶有理路可尋的正面答話，若參禪者對表面文字有所解釋，便落入言語的束縛之中，糾結於思維概念而生起分別妄想。因此當僧人問禪師何為活句？禪師回答「波斯仰面看」，若循此句而有所擬議，則將活句當死句用，誤解祖師之用心。《聯燈會要》也曾記載大溈善果禪師的說法：

活句下明得，可以權衡佛祖，顯正摧邪，覆育群生，賑濟孤露；若於死句下明得，依草附木，埋沒宗風，自救不可。¹⁴⁷

禪師對於活句的肯定，皆是認為活句的運用不會遮蔽佛道禪理，而是有如敲門之瓦，助益學人從中參透而體現大道。從活句中所悟得的道理，能夠面面俱到，不偏執一端，達到圓融貫通的境界。反之，若不明究竟而執於文字加以分析，便無法返回自心，破除迷見。因此禪師為了避免學人以邏輯思維的知解來把握語言文字，在回覆學人的問題時，通常是難以理解的答語，若是對問話正面點破，這類言語便不具啟發學人的功用，惠洪對此曾有說明：

巴陵真得雲門之旨。夫語中有語，名為死句；語中無語，名為活句。使問提婆宗，答曰：「外道是。」問吹毛劍，答曰：「利刀是。」問祖教同

¹⁴⁶ 《五燈會元》卷十五，收錄於《卍新纂續藏經》第八十冊，頁 308。

¹⁴⁷ 《聯燈會要》卷十七，收錄於《佛光大藏經·禪藏》第十一冊，頁 850

異，答曰：「不同。」則鑿作死語，墮言句中。今觀（巴陵）所答三語，謂之語，則無理；謂之非語，則皆赴來機，活句也。¹⁴⁸

惠洪認為直接了當的回答，將使人得以從字面上理解言句含意，局限了問題與答話的靈活性，這種一問一答的形式便成為一種「死句」。例如有人問何謂「提婆宗」？若禪師正面回答「外道是」，則是給予提問者一個肯定的答案，使提問者偏執一端而拘泥於詞語的意義。同樣地，若問何謂「吹毛劍」、「祖教同異」的問題，直接回答「利刃是」、「不同」，其答話都是可以加以理解分析的詞語，無益於參禪者超脫情見，反而使人墮入言句之中。因此惠洪提出巴陵顥鑑禪師三答僧人的公案，認為巴陵三語即是活句，其問答之語如下：

如僧問巴陵提婆宗，答曰：「銀椀裏盛雪。」問吹毛劍，答曰：「珊瑚枝枝撐著月。」問佛教祖意是同別，答曰：「雞寒上樹，鴨寒下水。」¹⁴⁹

由這則公案可以看出，禪師的回答都不是直接給予提問者答案，甚至是答非所問，使人不知旨趣，其言句充滿迂迴隱晦的含意。惠洪認為這種不合理路，無法分析知解的語言文字，才是可以啟悟人心的「活句」。

由於「活句」被認為是具有啟發性的言語，因此參活句不參死句，便成為宋代多數禪師的共識。禪師們重視語言文字的功能，在不離文字的措施之下，若想表達超乎語言的佛道禪理，更要善用活句與死句之別，故圓悟克勤禪師曾提到：「若論此事，不在言句上，卻要向言句上辨箇活處。所以道：『他參活句，不參死句。』」¹⁵⁰又說：「若要與佛祖為師，須明取活句。」¹⁵¹只有從活句上深入參究，才有可能竊得祖意，透見真如。宗杲對於活句與死句的認識並未超出

¹⁴⁸ 《禪林僧寶傳》卷十二，頁 296。

¹⁴⁹ 《禪林僧寶傳》卷十二，頁 294。

¹⁵⁰ 《碧巖錄》卷五，頁 231。

¹⁵¹ 《圓悟佛果禪師語錄》卷十四，收錄於《佛光大藏經·禪藏》第二十六冊，頁 363。

前人的理解範圍，他繼承諸師的觀點，推崇活句的運用能助人領略禪理，因此他在教導學人時，曾經說過：

夫參學者，須參活句，莫參死句。活句下薦得，永劫不忘；死句下薦得，自救不了。你諸人每日上來下去，寮舍裏喫茶喫湯，莊上搬鹽搬麵，僧堂裏行益，長廊下擇菜，後園裏擔糞，磨坊下推磨，當恁麼時，佛眼也覷你不見。且道是死句？是活句？是不死不活句？試定當看。直饒定當得出，也未免在三句裏。¹⁵²

宗杲勉勵參學者應該深究活句，不可隨語生解，力求破除日常的邏輯思維，摒棄定見。而無論是活句、死句，終究只是證悟的過渡手段，一旦體會其中的至道真理，甚至連活句、死句，或不死不活句的使用皆能捨離。

第五節 語默不虛施

禪師授法並不拘泥於形式，凡是有益於人者皆能為之所用，因此無論是棒喝擊床、圓相靜默，或是立書著說、舞文弄墨等，皆是一種教法設施，即宋代居士劉經臣在〈明道諭儒篇〉所說：

分宗列派，各有門底。故或瞬目揚眉，擎拳舉指；或行棒下喝，豎拂拈槌；或持叉張弓，輓毬舞筭；或拽石般土，打鼓吹毛；或一默一言，一吁一笑，乃至種種方便，皆是親切為人。¹⁵³

禪宗接引學人的方法包羅萬象，並無一定的模式，而禪師在表達佛道禪理的言行上，無非是隨機利人，開導眾生領悟實義。從禪宗所設立的各種門庭宗風，

¹⁵² 《大慧普覺禪師語錄》卷十四，頁 300。

¹⁵³ 《嘉泰普燈錄》卷二十二，收錄於《佛光大藏經·禪藏》第十四冊，頁 842。

以及其運用語言文字的技巧千變萬化看來，可知想要完整論述佛道禪理並非易事，而證道說法更是難上加難。佛陀在成道之日，曾有過一段經歷：

爾時如來，於七日中，一心思惟。觀於樹王，而自念言，我在此處，盡一切漏，所作已竟，本願成滿。我所得法，甚深難解，唯佛與佛，乃能知之。一切眾生，於五濁世，為貪欲瞋恚愚癡邪見憍慢諂曲之所覆障。薄福鈍根，無有智慧，云何能解我所得法？今我若為轉法輪者，彼必迷惑，不能信受。而生誹謗，當墮惡道，受諸苦痛。我寧默然，入般涅槃。¹⁵⁴

當佛陀已臻究竟覺悟，便明白佛法之深奧，難以使多數眾生奉行信受，而語言文字更不可能概括佛法，若在人世間宣說此法，眾生恐將產生誤解而謗法，最終墮入惡道，不如默然趨向涅槃。然而佛陀終究並未忘卻普度眾生的本願，為了利益眾生，覺悟有情，仍是大轉法輪，踏上傳法之途。凡是信受佛法的禪師，亦有慈悲教化的本懷，因此他們在授教說法時，任何不違正法的舉措皆能一試，包括言說的語言，或是沉默的暗示，未嘗不可做為過渡的手段。

宗杲是一位對於傳道具有高度的熱忱的禪師，他不僅著書流通，也積極上堂說法，更與士大夫頻繁交流，其種種用心，皆施以學人求法問道之途徑。關於應機接物的作為，他指出：

古來尊宿以法求人，師勝資彊，動絃別曲，一言一句，一語一默，並不虛施，可謂心眼相照，膠漆相投也。今即不然，為人師者，卒歲窮年與學者打葛藤，終不知其到不到，明不明，學者亦不別其師是邪是正。蓋緣初學心羸，師授莽鹵，以故正宗淡泊，邪法橫生。如此等輩欲報先德

¹⁵⁴《過去現在因果經》卷三，收錄於《大正新脩大藏經》第三冊（臺北：新文豐出版公司，1983年），頁642。

莫大之恩，所謂明道眼，繼真乘者，不亦難乎？¹⁵⁵

宗杲認為禪師若是以道為本，則一言一句，一語一默的作法，都不是虛應了事，而是具有與道相契的功用，使人在參透之中能相與感應。因此言說也是求道，沉默亦為修行，只要內心能體會清淨平等之奧義，那麼語默動靜之間，又有什麼分別呢？宗杲批評那些道眼不明的人師，若無法瞭解如來實義，即使能言善道，各立奇說，依舊是落入邪法之中，陷於言詮迷途而不自知。因此在設立教法時，不可捨本逐末，當自身一旦契合佛道禪理，則表現出來的作為自然能承道應運而發，不作任意妄為之事。禪宗公案中許多奇特的言行，或大發議論，或無語寂然，其背後都含有深意，若以平常的邏輯思維去揣測，只會失之偏執而障道。

¹⁵⁵ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十四，頁 487。

第四章 遣言以入道——宗杲的語言解構與工夫

第一節 視語言本質為「葛藤」

在傳法論道的過程中，禪宗並不否定語言的功能性，而語言的出現，也為人們的溝通帶來便利。因此在立言設教上，假借語言來教化人心早已是司空見慣，在表達佛道禪理時，更視語言為輔助工具而借題發揮。然而即使如此，禪宗同時也明白地指出，語言從來都不可能概括佛法之真諦，即南嶽懷讓禪師（西元 677-744 年）所言：「說似一物即不中」¹⁵⁶。

語言之於現實世界乃是一種特殊的存在，只有人類能運用語言，並藉此將內心的思維表現於外。不過語言與現實世界並無絕對之連繫，也沒有必然的關聯，人們使用語言來命名現實世界的各種事物，但「名」與「物」之間的關係，卻是一種約定成俗的表現。例如我們以「紅色」來代表某種我們看到的顏色，但「紅色」之名，其實只是人們依照思維的分別作用來指稱那「某種我們看到的顏色」，並不是事物真實的本身。蘇軾曾感嘆「人生識字憂患始，姓名粗記可以休。」¹⁵⁷當人們開始熟識語言之後，往往透過語言來認識外在世界。在牙牙學語之初，人們便以語言為依據並對外在世界產生各種概念，而一旦進入語言所建立的世界之後，終其一生將可能在語言的影響之下而受到約束。然而語言本非實在，任何語言都無法獨立自成意義，必須「有所指」才能存在，因此語言乃是虛妄無自性，我們雖透過語言來瞭解宇宙萬象，卻也同時被語言限制了世界的真相。臨濟義玄禪師（西元？-867 年）曾說：

性相各分，道流莫錯，世出世諸法，皆無自性，亦無生性，但有空名，
名字亦空。你祇麼認他閑名為實，大錯了也。¹⁵⁸

¹⁵⁶ 《祖堂集》卷三，頁 172。

¹⁵⁷ 北宋·蘇軾，《蘇軾詩集》卷六〈石蒼舒醉墨堂詩〉（北京：中華書局，1996 年），頁 235。

¹⁵⁸ 《五家語錄》卷一，收錄於《佛光大藏經·禪藏》第二十三冊，頁 66。

世間萬物萬象本是遷流不息，剎那不止，一切法皆因緣和合而起，無有自性，所謂語言、名相亦然，離開人類的思維，語言、名相便毫無意義與價值。只是人們無法避免使用語言，而在使用語言之時，卻又常不自覺受到語言的牽引，認為語言所指涉的概念是固定不變的，最後落入自性思維之中，對事物產生成見。這種結果將使人們滯於語句而生成知解，忽略「一切法但名無實」，若認「假名」為「實相」，便是誤入歧途。

學人在求法問道的過程中也是如此，雖然能從讀經看教中，藉由語言文字來認識佛法大意，卻也同時因此接收來自語言文字所承載的訊息，在語言文字的誘發之下產生概念，進而受到某種程度的遮蔽。《祖堂集》之中，有一則公案發人省思：

（雪峰義存）師謁德山，問：「從上宗乘，學人還有分也無？」山打一棒，曰：「道甚麼？」師曰：「不會。」至明日請益，山曰：「我宗無語句，實無一法與人。」師有省。¹⁵⁹

雪峰義存禪師（西元 822-908 年）的提問，所得到的回答卻是德山宣鑑禪師（西元 782-865 年）一棒打來，這樣的突來之舉，暗示以語言來說明或解釋這些問題，都是無用的，因此說「我宗無語句」，便是教人不可尋言逐句，若是追求語言的邏輯與思維以理解佛道禪理，只會自縛心性，沉淪在語言的規則之中無法解脫。

面對語言文字的呈現與論述，出於常規知解的理性探詢心理，往往使人進入言句的結構而糾纏其中的意義，最終思維與意識將受到語言的制約。為了打破語言的牢籠，眾多禪師在接引學人時，雖是不離語言的應對問答，不過禪師經常在說了一句話之後，又立刻對此予以否定。這種隨說隨掃的態度，表現出語言本身的缺失與不足，更意圖消解語言對人心的束縛。

¹⁵⁹ 《雪峰義存禪師語錄》卷上，收錄於《佛光大藏經·禪藏》第二十二冊，頁 12。

儘管在傳教的立場上，禪宗瞭解到語言的作用與方便，但是卻更清楚地認知「道」是超乎語言之上的存在，任何言說或文字，皆是於「道」有礙。基於這層認識，禪宗視語言的本質猶如「葛藤」一般，借喻語言對佛道禪理的纏繞不清，彷彿葛與藤環樹而生，遮蔽了本來面貌。《傳心法要》有一段記載：

問：「如何是世諦？」（黃檗希運）師云：「說葛藤作什麼？本來清淨，何假言說問答……若不會此意，縱爾學得多知，勤苦修行，草衣木食，不識自心，盡名邪行，定作天魔眷屬。如此修行，當復何益？志公云：『佛本是自心作，那得向文字中求？』」¹⁶⁰

黃檗希運禪師並未回覆學人的疑問，而是直接稱言說為「葛藤」，指出若不懂得實證實悟，說得再多又有何用呢？他認為清淨本性的顯現不假外求，唯有自心契道才能超脫生死，一味地依賴言說問答將難以覺悟。類似的言行舉止在禪宗典籍裡屢見不鮮，臨濟義玄禪師也曾在上堂說法時表示：

此日法筵為一大事故，更有問話者麼？速致問來！爾纔開口，早勿交涉也。何以如此？不見釋尊云：「『法離文字，不屬因，不在緣故。』」為爾信不及，所以今日葛藤。恐滯常侍與諸官員，昧他佛性，不如且退。少信根人，終無了日。」喝一喝，便下座。¹⁶¹

叨叨不休的談理論道，倒頭來仍是在語句裡打轉，禪師有時輕言怠說，亦是唯恐學人妄求言論，埋首向語言文字上作解會，而忽略「法離文字」的涵義。

語言本是人為造作的產物，與真實的世界並未有直接的關聯，透過語言來體會佛道禪理，終究是帶著一層隔閡。因此想要達到「直指人心」的感悟，就

¹⁶⁰ 《傳心法要》，收錄於《佛光大藏經·禪藏》第二十一冊，頁 331-332。

¹⁶¹ 《天聖廣燈錄》卷十，收錄於《佛光大藏經·禪藏》第五冊，頁 221。

必須擺脫語言的連累，才能透見禪理的整體性，對此宗杲也提出自己的看法：

諸祖要妙，非競辯而求，激揚鏗鏘，以摧異見。所以德山入門便棒，石火迸青天；臨濟入門便喝，早雷轟宇宙。不是目前法，亦非向上機。恁麼不恁麼便跳得出，正在葛藤窠裏，合作麼生評議？合作麼生話會？不可說大機大用，大解脫，淨儻儻，赤灑灑，沒可把，了便休。還得也無？不見風穴和尚道：「設使言前薦得，猶是滯殼迷封；縱饒句下精通，未免觸塗狂見。」若是本色衲僧，當下領略，便能向聲色頭上坐，聲色頭上臥。¹⁶²

宗杲認為祖師妙義不是在言語論述中可以求到的，為了打斷學人的理路言詮，便有「德山棒，臨濟喝」之類的非語言手段來破除語句、止絕思維。運用語言的論述來接引學人的方式，雖是權宜設施之一，但在反覆地解經敘事之中，不免顯得繁瑣與囉嗦，同時也無法除卻學人追文逐義之嫌，反而使人限在語言的「葛藤窠」。若想對如來實相有直接體驗，跳脫語言的窠臼是必然之事，也唯有在透得解脫的當下，方知任何的語言文字已屬多餘，故宗杲自述：「手裏指東畫西，口中胡說亂道，一生慣打葛藤，天真不屬做造。」¹⁶³打破語言的束縛與局限，便能不被慣常的情理所埋沒，時時回到樸實的本真狀態。

第二節 消解語言的牽絆

一、對士大夫學道之批評

諸方叢林留心參禪問道者，研讀禪宗語錄或是經教言論，多是為了瞭解至道真理，而聆聽禪師的法語教誨，亦是尋求得道之要義。然而學人在借助經教言句求道之時，並非人人皆能證得禪家心印，其中不免出現貪好奇言妙句的現

¹⁶² 《大慧普覺禪師語錄》卷九，頁 183。

¹⁶³ 《大慧普覺禪師語錄》卷十二，頁 255。

象，宗杲曾批評這類情況：

佛祖言教雖不謾人，只為學此道者錯認方便，於一言一句中求玄求妙，求得求失，因而透不得，不得道佛祖不謾人。如患盲之人，不見日月光，是盲者過，非日月咎。¹⁶⁴

禪宗對於語言文字的態度具有靈活的思想與彈性的手段，一方面視語言文字為方便而不廢經教言論，一方面卻又認為語言文字並不存在實相。因此學人若只知紙上談兵，而不能捅破語言文字的窗紙，那麼經書讀得再多，仍無法透知世界的本來面目，反而耽溺文字之中而不自知。

然而對於認真向學的人們而言，在未能親自證道之前，佛經禪典是一種修行的依據，猶如茫茫法海之中的浮木，因此許多玄言妙語，對學人難免具有吸引力，使人汲汲鑽研箇中文字以尋求至道真理。尤其對宋代的士大夫而言，他們不僅依賴文字，有時更是專工翰墨，細究言句，而禪宗典籍的廣博內涵與語言風格，也為士大夫提供了豐富的精神世界與充實的知識辭彙。因此他們有時醉心於文字的創作，並以此抒發個人的生命情趣與感懷。由於士大夫對文字的高度重視與信任，使得他們在參禪之時，總繞不開語言文字對其造成的影響。有鑑於此，宗杲對士大夫學道的態度提出幾點批評：

（一）在文字上求解

宋代流傳大量的禪宗公案與語錄，使得禪師在傳道授法時，也經常例舉公案來作為思考與討論的課題，但這些做法只是禪師接引學人證悟的方式之一，其目的仍是助人領悟機鋒，證得三昧。如果不明此理而專注於闡釋公案文字，便是本末倒置，因此宗杲說：

¹⁶⁴ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十三，頁 475。

士大夫要究竟此事，初不本其實，只管要於古人公案上求知求解。直饒你知盡解盡一大藏教，臘月三十日生死到來時，一點也使不著。¹⁶⁵

又說：

今時士大夫學此道者，平昔被聰明靈利所使，多於古人言語中作道理，要說教分曉，殊不知枯骨頭上決定無汁可覓。¹⁶⁶

由於禪理高深微妙，透過語言來表述時，經常出現超脫世俗常理的用語。這些晦澀難解、空靈怪異的辭彙難免引起士大夫參禪的困惑，使人力求穿透其中的文字奧義。不過宗杲卻勸諫士大夫在學道時，若只想追求表面文字的理解，並著迷古人所說的隻字片語，只是作無用之功，一旦又落入理性的思維與見解，往往無法擺脫俗情妄念。

除此之外，宗杲對於某些士大夫不但不因此自省自悟，反而好名逐利的行為感到悲觀，他痛陳：

士大夫學先王之道，止是正心術而已。心術既正，則邪非自不相干。邪非既不相干，則日用應緣處自然頭頭上明，物物上顯。心術是本，文章學問是末，近代學者多棄本逐末，尋章摘句，學華言巧語以相勝，而以聖人經術為無用之言，可不悲夫！¹⁶⁷

讀經看教之目的，旨在體證聖人的微言大義，進而發揚本源心性，使自身的心術端正不移，因此若能認清宗旨，破除理障，那麼便不須拘泥於諸多經史遺書之語。表現在參禪的行為上也是如此，雖然佛道禪理以玄言妙語的方式呈現，

¹⁶⁵ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十一，頁 424。

¹⁶⁶ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十四，頁 480。

¹⁶⁷ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十，頁 419。

卻不是供人玩賞的文字遊戲，不能回歸清淨的本質，只注重外在的形式，仍舊只是滯殼迷封，而那些只知雕琢麗詞飾言以博取名聲之人，更是可悲可嘆了！

（二）知見太多

士大夫大多擁有較高的教育程度與文化素養，其中不乏飽讀詩書、鑒古知今的人物，他們熟悉傳統的經史典籍，也熱衷於追求學問與探討人生。不過士大夫博覽群書的特質，往往使他們產生身為讀書人的傲慢，有時甚至自視甚高，自以為是，針對此種態度，宗杲說：

今時士大夫多於此事不能百了千當，直下透脫者，只為根性太利，知見太多，見宗師纔開口動舌，早一時會了也。以故，返不如鈍根者無許多惡知惡覺，驀地於一機一境上，一言一句下撞發，便是達磨大師出頭來，用盡百種神通，也奈何他不得，只為他無道理可障。利根者返被利根所障，不能得啐地便折，曝地便破。假饒於聰明知解上學得，於自己本分事上轉不得力。所以南泉和尚云：「近日禪師太多，覓箇癡鈍人不可得。」¹⁶⁸

士大夫識多才廣，思慮繁複，卻也容易產生各種知見，受制於固化的理路而障礙道眼。人在呱呱墜地之時，猶如未經渲染的白紙，隨著成長的過程，人的一生便不斷地學習認識世界，並接收外界的各種訊息，許多概念、思維逐步成形，漸進而反覆地塑造出固有之成見。這些內化後的思維產物，往往具有規範性與限制性，甚至成為主宰人們生命的權威。因此人的知見一旦形成，幾乎是穩固如鋼，堅不可摧，想要使之改變是件十分困難的事，有時反而比質樸純真的人無端生出牽掛。是故宗杲認為士大夫雖是利根之人，卻常自恃才學淵博，擅以自身的聰明才智對禪師的言語作知解，在口舌上逞一時之快，忽略參禪要事乃是洞明自心。所以宗杲又說：

¹⁶⁸ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十六，頁 527。

士大夫學此道，不患不聰明，患太聰明耳；不患無知見，患知見太多耳。
故常行識前一步，昧卻腳跟下快活自在底消息。¹⁶⁹

由於士大夫的聰明靈利，使他們在尋求禪理時，經常計較思量，向外馳求，殊不知此番擬議尋思便落入分別偏見，是「以有所得心，求無所得法」¹⁷⁰，倒頭來聰明反被聰明誤，使自身拘泥小節而忘卻大道。

（三）為世俗富貴所限

一般而言，在科舉制度之下，讀書人篤志好學的目的之一，大多是希望進入仕途，以實現自我抱負，所謂「學而優則仕」成為眾多學子的理想。宋代由於重文輕武國策的影響，讀書人的地位迅速提昇，形成龐大的士大夫階層，其中獲取功名，從事政治者，雖有為國奉獻、心念蒼生之人，亦有逐名求利、愛慕虛榮之輩，對此宗杲指出：

士大夫讀得書多底無明多，讀得書少底無明少，做得官小底人我小，做得官大底人我大。自道我聰明靈利，及乎臨秋毫利害，聰明也不見，靈利也不見，平生所讀底書，一字也使不著。蓋從上大人，丘乙巳時便錯了也。只欲取富貴耳，取得富貴底，又能有幾人肯回頭轉腦，向自己腳跟下推窮？我這取富貴底從何處來？即今受富貴底，異日卻向何處去？既不知來處，又不知去處，便覺心頭迷悶。¹⁷¹

從禪師的立場來看，世間的榮華富貴皆是過眼雲煙，書讀得多或官做得大，與

¹⁶⁹ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十九，頁 580。

¹⁷⁰ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十三，頁 460。宗杲謂「有所得心」是聰明靈利，思量計較者；「無所得法」是思量不行，計較不到，聰明靈利無處安著者。

¹⁷¹ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十八，頁 560。

得道之多寡並不相干，有時得到太多，反而成為人生的負擔。身處高位或富貴之中，與權力、欲望總是相近咫尺，其中又有多少人能戰勝誘惑呢？又有多少人願意盡捨所有而一心向道呢？若為富貴所折困，終究是執迷不悟。因此宗杲進一步說明：

自是已後，在朝廷，居田里，始終一節，不為功名所移，不為富貴所奪，亦非有意輕功名富貴，道之所在，法如是故也。¹⁷²

無論身居何處，只有抱持著堅定不移的心志，才能不受外在事物的擾亂，展現清明適意的信仰與心性。

（四）過於急躁

士大夫因根性靈利，在學道之時，莫不冀求能及早頓入佛性，了脫生死，然而這種求好心切的行徑，往往卻是適得其反，宗杲提醒學人：

士大夫學此道，多求速效，宗師未開口時，早將心意識領解了也。及乎緩緩地根著，一似落湯螃蟹，手忙腳亂，無討頭處。殊不知閻家老子面前受鐵棒，吞熱鐵圓者，便是這領解求速效者，更不是別人。所謂希得返失，務精益羸，如來說為可憐愍者。近世士大夫，千萬人中覓一箇半箇無此病者，了不可得。¹⁷³

學道修行之事，本非一蹴可幾，若是貪求速成而不實修實證，將致無所憑依、徒增困惑，因此操之過急的結果，反而達不到目的。此外，宗杲還說：

¹⁷² 《大慧普覺禪師語錄》卷二十八，頁 569。

¹⁷³ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十一，頁 442。

今士大夫多是急性，便要會禪，於經教上及祖師言句中搏量，要說得分曉，殊不知分曉處卻是不分曉底事。¹⁷⁴

越是急於領會禪理而在禪典語錄上析解祖師的言論，越是白費功夫，禪之微妙不在現有的言句之中，以明晰清楚的思維將之理論化，恐怕是弄巧成拙。

二、截斷句意與看話頭

基於對語言的深刻認識與察覺士大夫學道的弊病，宗杲秉著禪師應病與藥的情懷，提出一套助人悟道的修行方法，此即教人「看箇話頭」，他說：

妄念起時，亦不得將心止遏，止動歸止，止更彌動，只就動止處看箇話頭，便是釋迦老子、達磨大師出來，也只是這箇。¹⁷⁵

宗杲認為語言有其權宜方便之處，因此並不全然廢除禪論言教，但他同時也指出語言的存在和人們的意識思維糾葛不清，一旦對語言的涵義產生分別認知，便又生起妄念。所謂「看箇話頭」，便是在妄念起始之前截斷句意、阻絕思慮，若是對語言文字進行擬議，則已陷入「話尾」，處在顛倒妄想之中了。

雖然「看話頭」旨在使人掙脫語言的枷鎖，但這種參究方法，卻離不開語言的運用。宗杲所舉出的「話頭」，主要是公案之中的問答對話，不過必須注意的是，這些問答語雖是不離公案文字，其所呈現的言句形式，並不具備明確的表意功能，試看宗杲經常引用的幾則語錄：

（一）僧問趙州：「如何是祖師西來意？」

州云：「庭前柏樹子。」

¹⁷⁴ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十八，頁 574。

¹⁷⁵ 《大慧普覺禪師語錄》卷十七，頁 369。

(二) 僧問趙州：「狗子還有佛性也無？」

州云：「無。」

(三) 僧問洞山：「如何是佛？」

山云：「麻三斤。」

(四) 僧問雲門：「如何是佛？」

門云：「乾屎橛。」

(五) 僧問雲門：「如何是諸佛出身處？」

門曰：「東山水上行。」¹⁷⁶

其中宗杲最常以趙州「無」字話頭示人，他認為只參此一字，最是省力處，特別在平常心緒煩亂之時，便是參透話頭的好時機，他說：

行住坐臥，造次顛沛，不可忘了妙淨明心之義。妄念起時不必用力排遣，只舉「僧問趙州：『狗子還有佛性也無？』州云：『無。』」舉來舉去，和這舉話底亦不見有，只這知不見有底亦不見有，然後此語亦無所受。驀地於無所受處不覺失聲大笑，一巡時便是歸家穩坐處也。多言多語，返相鈍置，且截斷葛藤。¹⁷⁷

在日用塵勞之中，由於外在環境的影響，人的思維總是紛擾不定，但在學佛參禪的道路上，時時刻刻不忘修行悟道是件重要的事，亦即「行亦禪，坐亦禪，

¹⁷⁶ 這些問答之語並非宗杲原創，在宗杲之前已見於少數禪籍之中，以上所舉皆錄自《大慧普覺禪師語錄》。

¹⁷⁷ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十一，頁 431。

語默動靜體安然。」¹⁷⁸當心起妄念之時，宗杲教人將「看話頭」的實踐工夫貫徹到生活上，提醒學人參究「無」字。在此之際，對於公案文字無須糾纏不清，若是以一般理路領略，落入言詮而下註解，那麼便是開口即錯，擬議即差。唯有止絕思量，打斷語句的義路，才能體會在此省力之處便是得力之時。因此宗杲進一步說明：「纔覺思量塵勞事時，不用著力排遣，只就思量處輕輕撥轉話頭，省無限力，亦得無限力。」¹⁷⁹隨時將心思繫於話頭的參究，將能助人有效破除語言的迷障。

從宗杲的教誨可知，看話頭的實踐須是一段持續且專注的過程，在這段過程中，並不是要對這些語句尋知覓解，相反地，一旦全心全意集中於話頭上，便是試圖消除語言對人的作用與影響。無論是參究「無」、「麻三斤」或「乾屎橛」等語，字面上的意義絕非禪師給予的標準答案，有時這些回覆是無目的、無邏輯，甚至是無所指的。若是理解這番用心，便知對語言所呈現的涵義進行任何分析與闡釋皆是無用的，即宗杲所說：「看時不用博量，不用註解，不用要得分曉，不用向開口處承當，不用向舉起處作道理。」¹⁸⁰因此參究話頭的關鍵，是一種解構語言的工夫，使參禪者能脫離語言建立的情境，掃蕩知解，從而直觀體驗無語言、無思維的狀態。

為了不受語言文字所籠絡，參禪者需要放下追文逐義的馳求心，尤其在看法頭的當下，宗杲提醒學人「切忌尋文字引證，胡亂搏量註解。縱然註解得分明，說得有下落，盡是鬼家活計。」¹⁸¹而參究話頭的具體作法，對此宗杲也指出一些要點：

但將妄想顛倒底心、思量分別底心、好生惡死底心、知見解會底心、欣靜厭鬧底心一時按下，只就按下處看箇話頭：僧問趙州：「狗子還有佛

¹⁷⁸ 語出〈永嘉真覺大師證道歌〉，《景德傳燈錄》卷三十，頁 1921。

¹⁷⁹ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十六，頁 533。

¹⁸⁰ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十一，頁 435。

¹⁸¹ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十八，頁 561。

性也無？」州云：「無。」此一字子，乃是摧許多惡知惡覺底器仗也，不得作有無會，不得作道理會，不得向意根下思量卜度，不得向揚眉瞬目處採根，不得向語路上作活計，不得颺在無事甲裏，不得向舉起處承當，不得向文字中引證。¹⁸²

按下五種「心」，目的是為了克服心緒不定，使人不生妄念，達到一心不亂，全神貫注於話頭之上。八種「不得」，則是反對一切外在的手段、技倆，既不貪求機鋒問答，也不著迷公案文字，更不偏執一端而能截斷眾流，捨離語言。同時，宗杲亦提到參究話頭能破除情塵，消弭差別境界：

日用應緣處纔覺涉差別境界時，但只就差別處舉狗子無佛性話，不用作破除想，不用作情塵想，不用作差別想，不用作佛法想，但只看狗子無佛性話，但只舉箇無字，亦不用存心等悟。若存心等悟，則境界也差別，佛法也差別，情塵也差別，狗子無佛性話也差別，間斷處也差別，無間斷處也差別，遭情塵惑亂身心不安樂處也差別，能知許多差別底亦差別。若要除此病，但只看箇無字。¹⁸³

一般而言，人們總是運用理性思維來看待事物，在慣常的俗情塵緣作用下，容易湧現「非此即彼」、「非無即有」的二元論，對世間種種廣生分別相而持有差別諸見。在此之際，實踐看話頭的工夫，便是消除各種矛盾對立的觀念，此時一切念頭皆不存在，停止所有內心想法，也不去思考是否能開悟，投入絕思絕慮，無言無相的狀態，在將悟未悟的混沌之中，瞬間打破名相迷思，親證清淨平等的無差別境界。

宗杲倡導的看話禪法，企圖除去人們對語言的執著，在參究話頭的專心致

¹⁸² 《大慧普覺禪師語錄》卷二十六，頁 522-523。

¹⁸³ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十八，頁 572。

意下，一而再、再而三解構語言對人們的層層束縛，使人不再念前思後，不作顛倒妄想，捨棄知解情見。而在參究的過程中，必須斷絕各種心思，因此更是一種解構思維、解構意識，甚至是解構一切世間常理與意義的作為，一旦參透要義，便能直取自在安適的解脫。

另外，宗杲也曾感慨：「在舍只言為客易，臨筌方覺取魚難。」¹⁸⁴修持看話頭的工夫不能只是志大而行微，否則即使瞭解再多思想或理論，仍舊是在文字堆裡作空想，若不能腳踏實地確切履行，終究是陷入眼高手低的惰性之中。所以宗杲經常教人：「日用隨緣時，撥置了，得靜處便靜，雜念起時，但舉話頭。」¹⁸⁵、「只教就未拔處看箇話頭……行住坐臥但時時提掇。」¹⁸⁶參禪須在日用生活間不斷實踐，才能透見禪的徹頭處。

第三節 語言與心識

一、起心動念處的語言交涉

從宗杲所主張的看話頭可知，若能如實參透話頭，最終將是一種「言語道斷，心行處滅」的體驗，任何語言、妄想皆止息，幾近無意識的境界。就此而論，「看話」的用意，不但是力求不落言詮，更必須是破除語言的任何涵義，使人不涉思維，斷除意識理路的顯現。在這層認知上，可以推知語言與人們的意識之間，其實具有十分緊密的關聯。

中國古人曾有「言為心聲」之說，認為語言是人們內在思想的反映，人們心智活動的結果可以通過語言呈現，抽象的思維也能以語言來表達，而語言作為一種具體化的符號，必須賴以結合人們的思想才有意義。不過，對於語言意義的產生，佛教有更深入的認識，即唯識宗提出「名言種子」的化現，皆根源於眾生的「識」，而宗杲將之統稱為「心意識」。

¹⁸⁴ 《大慧普覺禪師語錄》卷一，頁 13。

¹⁸⁵ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十，頁 420。

¹⁸⁶ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十一，頁 428。

在唯識宗看來，眾生的心識生成一切法，而依名言薰習所形成的各種概念、觀感，將成為無記性的種子藏於根本識（阿賴耶識，亦為第八識）之中，直到受因緣牽引而起現行，化為存在世界中的各種分別名相。凡夫種子的生滅活動皆為虛妄雜染，若不得正聞薰習，將沉浮於生死輪迴之中難以解脫。對此宗杲吸取唯識宗的主張，也提出相似的看法：

眾生無始時來為心意識之所流轉，流轉時渾不覺知，故佛在般若會上說諸法空相，謂眼耳鼻舌身意，色聲香味觸法皆空，徒有名字而已。到究竟處，名字亦空，空亦不可得。若人夙有善根種性，只向不可得處死卻心意識，方知釋迦老子道「始從鹿野苑，終至跋提河，於是二中間，未嘗說一字」是真實語。¹⁸⁷

眾生自無始以來的心意識活動，是無明的、盲目的，因而含攝一切根本煩惱，並在諸緣俱足的時刻待機而發。為了度化眾生，成道的佛陀不得已以語言來敘述那「不可說」的境界，所立的種種名目皆非實義，即禪宗所謂「道是假名，佛亦妄立，十二部教接人方便，一切總妄。」¹⁸⁸然而即使明白這番道理，凡夫受心意識的鼓動與業力驅使，伴隨而來的隨名起執、隨語生解是不由自主的，對語言的執著與認知，根源皆是心意識所變現，唯有休止心意識之盲動，在潛意識的深處離絕言說思維，才能明覺自心清淨。

由於心意識觸發眾生對外的認知，一旦接收各種耳聞眼見的語言文字，在接觸的瞬間便發生作用，無論是自覺或不自覺，對於語言文字的攀想在極細微處足已引起人們的執取妄想。因此即使是佛經禪典的陳述言句，最後都必須全然否定，使人徹底拋開口議心思，在此立場上，宗杲說：

¹⁸⁷ 《大慧普覺禪師語錄》卷十九，頁 401。

¹⁸⁸ 《祖堂集》卷三，頁 165。

縱饒念得一大藏教如餅瀉水，喚作運糞入，不名運糞出，卻被這些子障卻，自己正知見不得現前，自己神通不能發現，只管弄目前光影，理會禪，理會道，理會心，理會性，理會奇特，理會玄妙，大似掉棒打月，枉費心神。如來說為可憐愍者，古人凡有一言半句，設一箇金剛圈、栗棘蓬，教伊吞，教伊透。若是箇英靈獨脫，出情塵，超理性者，金剛圈、栗棘蓬是甚麼弄糊塗家具，祭鬼神茶飯！蓋你不能一念緣起無生，只管一向在心意識邊作活計，纔見宗師動口，便向宗師口裏討玄討妙，卻被宗師倒翻筋斗，自家本命元辰依舊不知落處，腳跟下黑漫漫，依前只是箇漆桶。¹⁸⁹

任何的經教言論，其中皆蘊含一定的義理，依照眾生根性之不同，而有理解之深淺區別。只是這種以語言文字為載體的形式，所輸出的佛道禪理皆有所屏蔽，若一味地執著文字的理解，在心意識的思維分別之下計較度量，將障礙自身的正知見。是故外在的語言文字，倒頭來都是必須掃除的「戲論之糞」，正如百丈懷海禪師（西元 749-814 年）所說：「大乘方等，猶如甘露，亦如毒藥。消得去，如甘露；消不去，如毒藥。」¹⁹⁰讀經看教之目的，固然有助於使人們得知諸法之要義，因此不能說完全無益於悟道解脫，可能在某種因緣時機下，對人猶如醍醐灌頂。不過，也正因為這些經典擁有廣大奧義，學道之人難免希望罄其所有，盡其所知，而在根塵互依間念念相續，無有斷絕。殊不知若要真正體證佛性，不在其「盡」處，而在其「捨」處。「捨」是不拘得失，不落有無，不問生死，以快刀斬斷言詮，以慧劍揮除情識，消去一切顛倒妄想，降伏雜念而如甘露滋心。因此宗杲又說：

蓋心意識乃思量分別之窟宅也。決欲荷擔此段大事因緣，請猛著精彩，

¹⁸⁹ 《大慧普覺禪師語錄》卷十六，頁 344。

¹⁹⁰ 《古尊宿語錄》卷一，頁 38。

把這箇來為先鋒，去為殿後底生死魔根一刀斫斷，便是徹頭時節。正當恁麼時，方用得口議心思著。何以故？第八識既除，則生死魔無處棲泊。生死魔無棲泊處，則思量分別底，渾是般若妙智，更無毫髮許為我作障。¹⁹¹

既然思量分別心的造作根源在心意識，那麼徹底將之淨化，截斷心意識的根本妄念，則能了達究竟，成就般若智慧。而所謂「第八識既除」，即為「轉識成智」¹⁹²的結果，此時一切法無有染著，所有文字障、理障也不得罣礙了。

二、語言增長心識雜毒

當語言與人們的心意識無法脫離關係時，可以說語言是思維的產物，而思維也藉助語言來表達。任何人使用自己熟悉的語言傳遞或接收訊息，必然對語言產生相對應的概念，從而生成某種認知與見解。從這一點看，語言在某種程度上塑造了人們的價值觀與世界觀，而語言形成的「假名」也限制了人們思維，使人們因此受到遮蔽與束縛。這些由於語言所引起的偏執錯解，無法使人們瞭解佛法真諦，甚至將滯礙眾生的本來光明，對此宗杲指出：

法本無曲，只為學者將曲心學。縱學得玄中又玄，妙中又妙，終不能敵佗生死，只成學語之流。本是箇無事人，卻返被這些惡毒在心識中作障作礙，不得自在。¹⁹³

又說：

莫愛諸方奇言妙句，宗師各自主張密室傳授底古人公案之類，此等雜

¹⁹¹ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十，頁 411。

¹⁹² 唯識學說之中，認為眾生存在虛妄雜染的「識」，將妄識轉化為清淨的智慧，便是「轉識成智」，亦即覺悟成佛。

¹⁹³ 《大慧普覺禪師語錄》卷十三，頁 272。

毒，收拾在藏識中，劫劫生生取不出生死岸頭，非獨不得力，日用亦彼此障礙，道眼不得明徹。古人不得已，見汝學者差別知解多而背道泥語言，故以差別之藥治汝差別之病，令汝心地安樂到無差別境界。今返以差別語言為奇特，執藥為病，可不悲夫！¹⁹⁴

禪師運用經教、言句等公案語錄，是一種引導學人的方式，種種說法最終仍是指向不可言傳的禪理妙義。千差萬別的語言文字，為的是使人「因語入義（了義）」，若反過來「因義入語」，熱衷於覓文解義，鑽研奇言妙句，便是落入貪執文字的毛病。因此宗杲曾宣稱：「三世諸佛、歷代祖師、天下老和尚、古往今來一切知識，盡在屎窖裏轉大法輪。」¹⁹⁵如此激烈的言詞，表達了宗杲對拘泥名言、執著知解的不滿。針對這種在言語上作分析、解釋，並執取為常的思維模式，宗杲將之斥為「雜毒」，在不得破除下，皆收歸於心意識之中，使人道眼不開，忘途迷返，於是宗杲又進一步說明：

欲學此道，而心不純一者，病在雜毒入心。雜毒既入其心，則觸途成滯。觸途成滯，則我見增長。我見增長，則滿眼滿耳只見佗人過失。殊不能退步略自檢察看，逐日下得床來，有甚利佗利己之事？能如是檢察者，謂之有智慧人。¹⁹⁶

由於引人生起分別執著的「雜毒」根深柢固，一有念頭萌發，便是前念未止，後念相接，瞬間心思紛飛雜亂，諸多意想洶湧不止，致使學道之人難以靜慮自心，覺悟佛性，因此總是迷己逐物，徒生煩惱。而被「雜毒」所瞞的污染心識，投射變現的客塵妄境增長人們的顛倒見解，包括受到語言文字的影響，使人對此誤以為真，並且執取不放，而不能確切省察自身的「執著」原是虛妄不實的。

¹⁹⁴ 《大慧普覺禪師語錄》卷十九，頁 397。

¹⁹⁵ 《大慧普覺禪師語錄》卷四，頁 77。

¹⁹⁶ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十一，頁 421。

如何除去心識雜毒，使之捨染還淨，宗杲認為仍是必須實踐「看話頭」的工夫，一旦使工夫深化，則能令心意斷絕。若是接近這種情況，此時的精神狀態與心理體驗將不同一般，宗杲描述：

舉來舉去，看來看去，覺得沒理路，沒滋味，心頭熱悶時便是當人放身命處也。記取！記取！莫見如此境界便退心，如此境界正是成佛作祖底消息也。¹⁹⁷

又說：

若是曾於理性上得滋味，經教中得滋味，祖師言句上得滋味，眼見耳聞處得滋味，舉足動步處得滋味，心思意想處得滋味，都不濟事。若要直下休歇，應是從前得滋味處都莫管他，卻去沒撈摸處，沒滋味處，試著意看。若著意不得，撈摸不得，轉覺得沒攬柄可把捉，理路、義路、心意識都不行，如土木瓦石相似時，莫怕落空，此是當人放身命處。不可忽！¹⁹⁸

專心致力於話頭，即能收攏雜念，控制意識，使心念按捺不動。如此反覆進行，步步進逼至內心深處，在克服妄念習氣現行時，便出現「沒理路」、「沒滋味」的感受，無從把握任何思緒，也無理路意義可尋，心頭好似茫然無措，無有歸依，達到一念不起的狀態。此時雖然矇矓無知猶如土木瓦石一般，但並非沒有知覺，也不是昏沉不明、神智不清，而是更接近於覺知清淨自心的特殊感受，即宗杲所言：「心胸煩悶，回避無門，求生不得，求死不得。當恁麼時，善惡

¹⁹⁷ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十八，頁 573。

¹⁹⁸ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十九，頁 577。

路頭相次絕也。」¹⁹⁹此時亦是實現「第八識相次不行」的大好機緣，若能不生退轉而進一步突破，則能在大死之後大活，平息妄識而成就佛果。

第四節 起疑與勘破

從宗杲的平生之中，可以得知他在悟道之前，雖然潛心問佛，但始終不得其門而入，直到圓悟克勤禪師一句：「不疑語句，是為大病。」²⁰⁰才令宗杲驀然猛省，徹底大悟。這段宗杲本身的修行經歷，說明在求道的過程中，「疑」是重要的關鍵之一，在參究語句時，不能無疑，因此宗杲說：

千疑萬疑，只是一疑。話頭上疑破，則千疑萬疑一時破。話頭不破，則且就上面與之廝崖。若棄了話頭，卻去別文字上起疑，經教上起疑，古人公案上起疑，日用塵勞中起疑，皆是邪魔眷屬。第一不得向舉起處承當，又不得思量卜度。但著意就不可思量處思量，心無所之，老鼠入牛角，便見倒斷也。又方寸若鬧，但只舉狗子無佛性話，佛語、祖語、諸方老宿語，千差萬別。若透得箇無字，一時透過，不著問人。若一向問人佛語又如何，祖語又如何，諸方老宿語又如何，永劫無有悟時也。²⁰¹

所謂「疑」，即是疑情，是一種對事理不甚明白，產生困惑，力求省思、探究的精神。學人在經教公案裡，初見諸多義學論述或機鋒問答時，往往困於其中的艱深晦澀而難以通透，所以孜孜矻矻，勤讀不懈，費盡心思在文字上求解。但宗杲指出這種「疑」，卻是障道的藩籬，若以尋言逐句、求覓解會的思維來執經問難，就像陷入語言的迷魂陣，被思量分別的理路束縛。因此宗杲將「疑」集中在話頭上，認為專注於話頭上起疑，能夠明快簡捷直指核心。例如宗杲舉

¹⁹⁹ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十一，頁 434。

²⁰⁰ 《大慧普覺禪師年譜》，頁 644。

²⁰¹ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十八，頁 559。

「狗子無佛性話」，參究這則公案的旨趣，絕不能望文生義，既然如此，那麼這則公案會是什麼意思呢？為什麼回答「無」？「無」又是什麼？在苦苦探求下對問題窮追不捨，繫於一念，長此以往便能體會語言之荒謬與思維之極限，而有「迷悶沒滋味」、「如咬鐵橛」的感受。一旦衝出這種狀態，即可打破疑情而覺悟，是故宗杲說：「大疑之下，必有大悟。」²⁰²

由此看來，發起疑情對參禪具有積極的意義，並且有助於開悟，而追求悟道的動力，源自於對生命的疑問與反省，宗杲說：

疑情不破，生死交加；疑情若破，則生死心絕矣。生死心絕，則佛見、法見亡矣。佛見、法見尚亡，況復更起眾生、煩惱見耶？²⁰³

人的生命境遇各有不同，接觸的事物也有所不同，但幾乎所有人都不離生、老、病、死的基本歷程，對此皆有相同的經驗。這種生命的過渡，最終何去何從？生從何來，死至何處的生命疑問，是學道之人「平生一大疑事」，宗杲也說：「此疑不破，流浪生死，未有了期。」²⁰⁴當這類疑情產生，又激發更多疑情，即如宗杲所問：「知生死底是阿誰？受生死底復是阿誰？不知來去處底又是阿誰？忽然知得來去處底又是阿誰？」²⁰⁵在重重疑情頓發下，宗杲教人回歸實踐看話頭的工夫，一旦疑情勘破，生死心亦破，於是知見消亡，煩惱不生，自然生死也不相交涉了。

²⁰² 《大慧普覺禪師語錄》卷十七，頁 369。

²⁰³ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十八，頁 561。

²⁰⁴ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十八，頁 562。

²⁰⁵ 《大慧普覺禪師語錄》卷十九，頁 391。

第五章 絕言以證道——宗杲的語言超越與妙悟

第一節 語默俱離的至極處

自古以來，許多行走在習佛參禪道路上的學人，總有一些僧徒詢問禪師：「如何是佛法大意？」、「如何是祖師西來意？」或「如何是道？」等根本性的終極問題，但這些疑問，卻總是得不到大部分禪師的明確回答。在諸多公案之中，可以看到禪師對這類問題的答覆不是沉默不語，就是答非所問，更甚者是當頭一棒或大聲一喝²⁰⁶。禪師們的作法，未必是故弄玄虛或敷衍了事，從禪宗的發展與精神來看，這些舉動除了具有打破學人言詮理路的意義之外，亦隱含任何答案皆不足以說明這些問題，即究竟的佛道禪理，必然是超越語言文字的存在，所以宗杲曾明確指出：

道與物至極處，不在言語上，不在默然處，言也載不得，默也載不得。²⁰⁷

又說：

佛法要妙，離言說相，離文字相，離心緣相，不可以有心求，不可以無心得，不可以語言造，不可以寂默通。²⁰⁸

語言本身具有的限制與拘束，從宗杲這兩段話之中便能清楚見到，試看宗杲所說：「言語上」與「默然處」乃是矛盾的語句，而「有心」與「無心」亦是相

²⁰⁶ 例如《祖堂集》記載：「問：『如何是佛法大意？』（麻谷寶徹）師良久。」（卷十五，頁 751）；又記：「僧問：『如何是祖師西來意？』（石頭希遷）師曰：『問取露柱去。』（卷四，頁 181）；又記：「問：『如何是道？』（藥山惟儼）師指天，又指瓶曰：『雲在青天水在瓶。』（卷四，頁 200）。《景德傳燈錄》記載：「問：『如何是佛法大意？』（育王弘通）師曰：『直待文殊過，即向爾道。』曰：『文殊過也，請和尚道。』師便打。」（卷二十，頁 1197）；又記：「問：『如何是祖師西來意？』（龍牙居遁）師曰：『待石烏龜解語即向汝道。』（卷十七，頁 967）。《古尊宿語錄》記載：「僧問：『如何是佛法大意？』（臨濟慧照）師便喝。」（卷四，頁 105）。諸多相關的例子在禪宗典籍裡不勝枚舉。

²⁰⁷ 《大慧普覺禪師語錄》卷十七，頁 366。

²⁰⁸ 《大慧普覺禪師語錄》卷五，頁 97。

互抵觸；所謂「言也載不得」與「默也載不得」的概念是對立的，而「不可以有心求」與「不可以無心得」的認知亦是相違背的。在一般的常識裡，矛盾與抵觸的事物是不可調和的，相對的概念與認知又如何可能同時並存呢？但「至極處」、「佛法要妙」竟存在此境界之中！吊詭的是，宗杲的說法，表現語言雖然隱蔽了某一方面，但同時似乎也開顯了另一方面，使人聯想華嚴宗「隱顯俱成」的旨趣²⁰⁹。從「不在言語上，不在默然處」的表達上，可以想像「至極處」應是非言非默的神秘狀態，而「佛法要妙」離一切相，此一「離」字，隱含不停留、不執著之意，暗示一種不受束縛的全然解放。由此觀想，「至極處」與「佛法要妙」是宗杲權立方便，兩者大抵是名異而實同，目的皆是指向那語默俱離，不落一邊，突破語言二元局限的圓融無礙境地，是無染無著，無取無捨的絕對超越。

在現實情況下，人們很難體會如此境界是何模樣？就好比旅遊經驗，親自到達某地遊覽風景名勝的人，即使將某地風光描述得再好再詳盡，對沒有去過的人來說，最多也只能模擬意想。因此就算禪師想以巧妙的言說來引導學人，難免出現有心無力的情況，是故宗杲曾感嘆：「妙喜盡力說，只說得到這裏，此事（悟道）決定不在言語上。」²¹⁰由於語言是一種靜止不動的符號，每個字詞的意義與內涵亦是難以輕易更變的，因此其本身便具有常住性，容易使人偏執於某一端的語意脈絡而局限其中。運用語言的表達方式，落入二分法的性質是顯而易見的。例如陳述一個人是「生」，就不可能同時又是「死」；一件物品「存在」（有），就不可能同時又是「不存在」（無），其他如「取捨」、「來去」、「同異」、「常斷」、「苦樂」、「進退」等等相對的觀點，按照世俗的理解，都是衝突的客觀現象，不可能同時產生，所以像「空手把鋤頭，步行騎水牛」或「虛空駕鐵船，嶽頂浪滔天」之類的說法是令人感到匪夷所思的。當人們不能容許

²⁰⁹ 華嚴宗立「十玄門」之說，其中有「秘密隱顯俱成門」，指諸法萬相皆是隱顯互即，依緣起的不同而分別見到隱藏或顯現的一面，但隱顯的現象無礙於本體的存在，好比弦月當空，明者為顯，晦者為隱，此方見半，他方見滿，無論隱顯同時俱成彼月，故顯中有隱，隱中有顯，並行不悖。

²¹⁰ 《大慧普覺禪師語錄》卷十六，頁 344。

矛盾的主張，並將那些合乎邏輯與常識的語言視為理所當然時，想體會絕對超越的無礙境界，自然是十分困難的事。

站在世俗的立場上來看，眾生的能力與智慧其實是有限的，因此當人們處在「世俗面」，必定與「超越面」有不可化解的矛盾，這種矛盾的激烈化，從宗杲的「竹篋」教法之中，可以得到一些啟示：

妙喜室中常問禪和子：「喚作竹篋則觸，不喚作竹篋則背。不得下語，不得無語，不得思量，不得卜度，不得拂袖便行，一切總不得。」你便奪卻竹篋，我且許你奪卻。我喚作拳頭則觸，不喚作拳頭則背，你又如何奪？更饒你道箇請和尚放下著，我且放下著。我喚作露柱則觸，不喚作露柱則背，你又如何奪？我喚作山河大地則觸，不喚作山河大地則背，你又如何奪？²¹¹

宗杲以禪堂中常見的竹篋為例，詢問學人「竹篋」為何？若直接說它是「竹篋」，就是觸，是落入世俗的常見，但若說它不是「竹篋」，又違背了生活經驗的認知，再進一步追問那「竹篋」到底是什麼？以言語回答不可行，沉默不回答也不行，任何思維與推理更不可行。學人無技可施下，退一步讓學人奪去竹篋，但又以拳頭、露柱與山河大地為例再次詢問，如此凌厲進逼，使人退無可退，膽顫心驚如臨深淵，無法逃避問題。這種方式突顯了凡夫的語言、思維極為有限，如果學人無法調和這些矛盾與解決這些衝突，實際上的任何作為，在「觸背」的情境下，都是層層障礙，令人寸步難行。同時這種教法的演示，也展現了不合情理的一面，依禪師的言行舉止，學人無論怎麼做恐怕都無法達到禪師的認可，因為說也不對，不說也不對，想也不對，不想也不對，這也不對，那也不對，學人究竟應該如何？若因此感到迷茫、煩惱、痛苦，那麼亦能體會在眾生的領域裡，身心所受到的局限與束縛是多麼牢不可破！想要達到自由自在

²¹¹ 《大慧普覺禪師語錄》卷十六，頁 340。

的解脫，唯有突破世俗的瓶頸，超越一切的二元對立，才可能進入所有矛盾皆交融無礙的境界之中。

當矛盾與對立都已泯除，那麼便是一種無有分別的絕對超越，到此至極處，所謂的「語」與「默」亦被圓融統攝，因此若想以語言來描述是無法求全的，以沉默來表示亦是有所欠缺的，畢竟偏向任何一端，便又呈現矛盾與對立的局面了。由於任何有限的語言形式，都無法涵蓋「至極處」的廣大深遂，所以宗杲說法到最後，也只能以「不思議」來讚嘆：

佛言：「如來以一切譬喻說種種事，無有譬喻能說此法。何以故？心智路絕，不思議故。」信知思量分別，障道必矣。若得前後際斷，心智路自絕矣。若得心智路絕，說種種事，皆此法也。此法既明，即此明處便是不思議大解脫境界，只此境界亦不可思議。境界既不可思議，一切譬喻亦不可思議，種種事亦不可思議。只這不可思議底亦不可思議，此語亦無著處，只這無著處底亦不可思議。如是展轉窮詰，若事，若法，若譬喻，若境界，如環之無端，無起處，無盡處，皆不可思議之法也。所以云：「菩薩住是不思議，於中思議不可盡，入此不可思議處，思與非思皆寂滅。」²¹²

此「不思議」的佛法要妙，是超越言說、斷絕思慮，亦是無量無邊、無礙無空，所以其真實全貌，終究還是不可想像的。即使勉強意想擬比，一旦達到某種無起無盡的限度後，便感到矇矓難識，模糊不清了。基於對眾生的局限與困難的深刻瞭解，宗杲認為若想通曉何為「不思議」的境界，唯一的途徑只有親證親悟，始是究竟。

²¹² 《大慧普覺禪師語錄》卷二十七，頁 548。

第二節 「以悟為則」的究竟法

一、不可外傳，各須自悟

縱觀禪宗各類公案記載或語錄典籍，禪師萬千法門的設立與運用，無論是言教或身教，雖然各有其獨特的見解與風格，但任何一位禪師所關懷的核心價值，皆是不離「悟」。「悟道」可說是禪宗的根本精神與終極追求，因此宗杲強調：「決定要參禪，但恁麼參。須是豁然悟去，直下無心，方得安樂。」²¹³參禪的理想結果，在於達到生死自在的解脫境界，而此種境界的顯現，乃是脫離知解與理性的直觀感受，一切語言文字都無法企及，即宗杲所說：「禪無文字，須是悟始得。」²¹⁴此外，宗杲又認為：「語默二病不能除，決定障道，不可不知。知得了，始有進修趣向分。第一莫把知得底為事業，更不求妙悟，謂我知佗不知，我會佗不會，墮我見網中，為我相所使，於未足中生滿足想，此病尤重。」²¹⁵無論是有語或無語的修行形式，皆為障礙悟道的弊端，尤其是多學言句、鑽研經論者，更容易墮入理窟而增長執著煩惱。是故宗杲表示：「研窮至理，以悟為則。」²¹⁶想要體會佛法之究竟，禪理之精髓，「悟」可說是最重要的關鍵。

對於參禪者來說，追隨禪師求法問道或研讀佛典語錄，其最終目的無非是期許有朝一日能趨向正覺，悟入禪境。然而此種悟境之體驗，礙於眾生根性利鈍之差異，一步登天並非易事，向來是未悟者如恆河沙數，頓悟者如滄海一粟，若有心想要證得此境界，自身的修行與努力是不可或缺的，宗杲說：

如人飲水，冷煖自知，說與人不得，呈似人不得。先德云：「語證則不可示人，說理則非證不了。」自證、自得、自信、自悟處，除曾證、曾

²¹³ 《大慧普覺禪師語錄》卷十三，頁 284。

²¹⁴ 《大慧普覺禪師語錄》卷十六，頁 337。

²¹⁵ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十，頁 408。

²¹⁶ 《大慧普覺禪師語錄》卷三十，頁 610。

得、已信、已悟者方默默相契。²¹⁷

又說：

此段因緣不可傳，不可學，須是自證自悟，自肯自休，方始徹頭。²¹⁸

由於悟境乃是超越一切語言與思維，無法確切以言說傳達，此事之成就，只有親自經歷才能領略箇中的深微奧妙。對於那些能夠用語言文字來解釋傳授的禪悟，宗杲曾經提到：「纔有一言半句，作奇特解、玄妙解、祕密解，可傳可授，便不是正法。正法無傳無授，唯我證你證。」²¹⁹真正的禪法宗旨難以透過言語完全理解，亦無法由外在媒介示人實諦了義，因此純粹依賴禪師的接引或經典言論獲得的佛道禪理，都比不上「自證自悟」來得親密無間。據此宗杲又說：「是謂有子不可教，其可教者，語言糟粕也。非心之至妙，其至妙之心在我，不在文字語言也。縱有明師密授，不如心之自得。」²²⁰不向外馳求而返回本心內證，依自力而不依他力，是參禪的基本原則。同時，未悟之人的智識具有一定的拘限，在參禪未破之前，幾乎不可能窺探徹底解脫的般若實相，畢竟以有限之能力並不足以尋取無限之悟境，更遑論藉語言文字來含攝不可說的至道真理。不過對於同臻悟境，具有相通體會的人們來說，他們彼此之間的對話與交流卻是毫無隔閡的，這一點可從宗杲的實際經歷中得知：

（大慧宗杲）師曰：「若對人天眾前問，今豈無知者耶？」圓悟乃曰：「向問：『有句無句，如藤倚樹時如何？』祖曰：『描也描不成，畫也畫不就。』又問：『忽遇樹倒藤枯時如何？』祖曰：『相隨來也。』」師聞舉，乃抗

²¹⁷ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十七，頁 548。

²¹⁸ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十五，頁 514。

²¹⁹ 《大慧普覺禪師語錄》卷十九，頁 394。

²²⁰ 《大慧普覺禪師宗門武庫》，頁 78。

聲曰：「某會也。」圓悟曰：「只恐你透公案不得。」云：「請和尚舉。」
圓悟遂舉，師出語無滯。圓悟曰：「今日方知吾不汝欺也。」²²¹

宗杲三十七歲那年，在當時早已悟道的圓悟克勤禪師座下參禪，一日得克勤的言下指點忽然大悟，兩位悟道的禪師當場互相印證開悟的境界，克勤列舉公案與宗杲酬對，而宗杲的表現是「出語無滯」，兩人的交鋒可說是應答如流，從容自在。這種與道相應的感受，唯有親自證悟的人才能明白，也唯有確實直取三昧，才能不打誑語，契合佛說。當到達這種超越二元對立的絕對境界時，有限的語言對禪師也已經完全不成障礙了，並且各種經教之論，亦可融會貫通成為悟境之註腳，即宗杲引《華嚴經》所言：「佛法世間法，若見其真實，一切無差別。」²²²亦如宗杲所說：「悟則事同一家，不悟則萬別千差。」²²³

二、自心清淨，一切現成

禪師強調悟境唯有自證可得，主張「悟」並無言語傳授，並且重視自身的直接體驗，其用意一方面是認為禪法貴在實踐，光說不練而空談諸法將難有成效；另一方面則是認為眾生本來具足清淨解脫的「心」，即慧能所說：「菩提自性，本來清淨，但用此心，直了成佛。」²²⁴宗杲亦說：「此心本來成佛，究竟自在，如實安樂，種種妙用亦不從外來，為本自具足。」²²⁵此清淨心為人人內在之真如佛性，故悟道之事莫向身外求去，只要直覺自悟自心，便能當下成佛，因此宗杲指出：

欲空萬法，先淨自心。自心清淨，諸緣息矣。諸緣既息，體用皆如。體

²²¹ 《大慧普覺禪師年譜》，頁 645。

²²² 此句原出於《大方廣佛華嚴經·普賢行品》，本處引自《大慧普覺禪師語錄》卷二十四，頁 482。

²²³ 《大慧普覺禪師語錄》卷十四，頁 295。

²²⁴ 《六祖大師法寶壇經》，頁 15。

²²⁵ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十六，頁 530。

即自心清淨之本源，用即自心變化之妙用。入淨入穢，無所染著，若大海之無風，如太虛之雲散。得到如是田地，方可謂之學佛人。²²⁶

佛教認為世間萬法皆依他而起，萬事萬物相攝互涵，隨緣生成一切作用，所以本質具有空性，但眾生因受客塵煩惱所染，貪住妄想執著，因而不生智慧，無法顯露自心原本的清淨光明而覺知諸法空寂。既然眾生具有清淨自心，那麼成佛必然是一件可能的事，不過從現實情況觀察，眾生與佛畢竟還是有差別的，其中原因何在？宗杲說：「佛與眾生，本無異相，只因迷悟，遂有殊途。」²²⁷他又引真淨和尚之言加以說明：「迷自心故作眾生，悟自心故成佛。而眾生即佛，佛即眾生，由迷悟故有彼此也。」²²⁸由此可知，迷悟之差是眾生與佛的根本不同之處，但兩者之本源皆在於自心，為了證入空性，必須明見自心，當眾生對自心清淨有所覺悟，便得如來真常之妙用，直取自在解脫。是故宗杲又說：「佛境界即當人自心現量，不動不變之體也。」²²⁹一旦徹底發揮眾生自心原有的成佛潛能，即能超凡入聖，達到絕對超越、無限永恆的境界。

由於「自心」可說是眾生成佛的基礎，從這一點來看，當知「佛不遠人，即心而證」²³⁰不過對於此事，宗杲又進一步說明其特殊性：

即心是佛，更無別佛；即佛是心，更無別心。如拳作掌，似水成波，波即是水，掌即是拳。此心不屬內外中間，此佛不屬過未現在，既不屬內外中間，又不屬過未現在，此心此佛悉是假名。²³¹

宗杲認為「心即佛」，則心與佛乃是相即不二，眾生心與佛心為無分別的圓融

²²⁶ 《大慧普覺禪師語錄》卷十九，頁 389。

²²⁷ 《大慧普覺禪師語錄》卷四，頁 80。

²²⁸ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十六，頁 529。

²²⁹ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十二，頁 451。

²³⁰ 《大慧普覺禪師語錄》卷九，頁 181。

²³¹ 《大慧普覺禪師語錄》卷三，頁 57。

一體，具有超越的平等性，如同拳掌互依，水波不離，彼此相融相涉。然而此心此佛卻又不屬於內外中間、過去現在未來某一處，於任何的空間、時間皆無所繫縛停留，其本身原是無住心、無住法，因此俱不可得。禪師以「心」、「佛」稱呼，只是權立假名使人不生斷見²³²。自心變化的解脫法相原是無可名狀的，所以其真實究竟亦是「空」，並非某種實有存在之個體，於是宗杲又說：「佛之一字向自心體上亦無著處，借此字以覺之而已。」²³³、「以此心說法，無法可說。」²³⁴當「自心」為空，那麼以繁辭瑣句加以辨析領會，都是間接的比量知解，如果不能超越一切相而被文字假名所惑，則眾生與佛將妄為分別異相，使人生起二見，不得圓覺妙智顯現本身光明，因此想要達到解脫的境界，必須是現量的直覺證悟，宗杲表示：

如實清淨解脫，變化之妙，須是當人自見得，自悟得，自然不被古人言句轉，而能轉得古人言句。如清淨摩尼寶珠置泥潦之中，經百千歲，亦不能染汙，以本體自清淨故。²³⁵

宗杲認為清淨佛心遍布眾生之中，故人人本來皆有圓滿法身，既然究竟自在的種種妙用不從外來，又何必「貪觀天上月，失卻掌中珠」，只要向己身求去，則眾生自度即是佛度，現行的解脫亦唯有自身證驗可得。歸依本有的自體清淨，識見如來般若實義，在自悟真心的圓融無礙之時，便能不被諸境所亂，不被見聞諸法所障，亦不被古人所設的種種名相言句束縛，而能超越口議心思，

²³² 由於假名是為了傳法布道而立的方便設施，因此代表清淨解脫的「心」、「佛」亦有許多別稱，例如雪峰義存禪師曾提到：「本源自性天真佛也。徧虛空界，無一切色聲香味觸法處得其自繇，無長短方圓，隨一切物見，名大事因緣出現於世，亦名無心可名，亦名一念歸空界，無形無狀，是無心也。……亦名無住心，亦名自性涅槃，亦名無言說，亦名無繫縛，亦名無形相，亦名一心法門，亦名大涅槃，亦名定念總持，亦名真如性海，亦名無為大道，亦名一真法界，亦名無去無來菩提薩埵，亦名無性涅槃，亦名金剛三昧實諦，亦名自性清淨心，亦名如來藏，亦名實相般若，亦名正因佛性，亦名中道一乘，亦名淨性涅槃，亦名一念真如。」（《雪峰義存禪師語錄》，頁 70。），種種名稱所指皆是絕對超越之究竟覺悟處。

²³³ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十二，頁 451。

²³⁴ 《大慧普覺禪師語錄》卷二，頁 42。

²³⁵ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十六，頁 530。

透得經教義理為我主宰，悠遊於自在無拘的境界之中。

宗杲反覆說明「悟」的重要，只因「道由心悟，不在言傳」²³⁶，「悟」是一種直覺的、直觀的、直入的認識方式，欲與真理契合不二，「悟」是最為直接有效的做法，因此學佛參禪應當堅持實悟，沒有悟就沒有成佛作祖之事。同時，宗杲告知學人：「知迷不悟是大錯。」²³⁷若執守禪師為接引學人而立的方便法門，不肯積極求悟而安於現狀，將是自誤誤人的差錯安排。反之，若以證悟解脫為生命的終極意義，對學道者本身是有所利益的，宗杲說：

學道無佗術，以悟為則。今生若不悟，儘崖到盡未來際，常存此心。今生雖未悟，亦種得般若種子在性地上，世世不落惡趣，生生不失人身，不生邪見家，不入魔軍類，況忽然心華發明耶？當此之時，三世諸佛證明有分，諸大祖師無處安著，非是彊為，法如是故。²³⁸

佛教存在「輪迴」之說，認為未證解脫的眾生將受業力牽引，流轉於六趣²³⁹之內，生死不休。無法擺脫業力的桎梏乃因眾生自迷於顛倒妄想之中，滯名著相、貪戀外境而障蔽本身的清淨光明。因此若能透過學道修行，勤懇追求覺悟，不被塵勞所困，即使今生未能了卻生死大事，亦能滋養般若智慧，不致於沉淪惡道。佛教用語裡有所謂「功不唐捐」，意即個人的努力與付出絕不白費，種下的善因，將在意想不到之處發葉開花，故今生雖然未能證悟，但宗杲說：「來生出頭，隨我今生願力，定在般若中現成受用。」²⁴⁰學道者時時不忘修行，便是不虛此生。常存清淨心，奉行菩薩道，終會有結成佛果之時。

²³⁶ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十三，頁 470。

²³⁷ 《大慧普覺禪師語錄》卷十九，頁 398。

²³⁸ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十，頁 407。

²³⁹ 六趣又名六道，即天、阿修羅、人、餓鬼、畜生、地獄，其中前三者為善道，後三者為惡道。

²⁴⁰ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十五，頁 513。

第三節 不疑與決定

禪師由於本身證得悟境，深知覺悟解脫的境界乃是真實究竟，人世間的種種現象譬如夢幻泡影，而眾生妄執幻相，自取輪迴甚為可憫。因此學佛參禪之人能夠聞受佛道禪理，應當把握當下，嚮往正覺，故宗杲嘗言：「人身難得，佛法難逢，此身不向今生度，更向何生度此身？」²⁴¹若遇善知識指引，就要發起救度有情、悟道成佛的願力，而這種初發心又象徵菩薩之悲懷，宗杲說：「若有是心（謂發無上大菩提心），無不成佛者。」²⁴²為了達到自度度人的目標，宗杲認為首先必須擁有堅定的信心與意志：

欲學此道，須是具決定信，逢逆順境，心不動搖，方有趣向分。佛言：「信能永滅煩惱本，信能專向佛功德，信於境界無所著，遠離諸難得無難。」又云：「信能超出眾魔路，示現無上解脫道。」如上所說，教有明文，佛豈欺人耶？若半明半暗，半信半不信，則觸境遇緣，心生疑惑，乃是於境界心有所著，不能於此道決定無疑，滅煩惱本，遠離諸難。諸難者，為無決定信，被自己陰魔所撓。若能一念緣起無生，則不越此念，即時超出魔路。所謂魔路亦非他物，乃是昧卻此心，於此心外妄生差別諸見，而此心即隨差別妄念流轉，故成就魔境。若能直下信此心，決定本來成佛，頓亡諸見，即此魔路便是當人出生死菩提路也。²⁴³

又說：

擔荷此事，直是具決定志，一棒打不回頭底。若半進半退，似信不信，縱得箇入頭處，亦禁大鑪鞴烹鍛不得，況欲向千差萬別處作主宰耶？²⁴⁴

²⁴¹ 《大慧普覺禪師語錄》卷三十，頁 611。

²⁴² 《大慧普覺禪師語錄》卷二十六，頁 532。

²⁴³ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十，頁 403。

²⁴⁴ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十，頁 409。

所謂「決定信」與「決定志」，都是證入悟境的重要前提，兩者互為依託，相輔相成，宗杲說：「具正信，立正志，此乃成佛作祖基本也。」²⁴⁵個人若具備「決定信」與「決定志」，便有承擔一切的無畏精神與勇往直前的英雄氣概，不會抱持將信將疑、進退失據的態度，而能一心向佛，力求解脫。

宗杲主張學道者須有的「決定信」，主要有兩種意義：其一，對廣大無量的佛境界深信不疑。佛境界因其甚深難解，未證未悟者不曾領會，對此難免半信半疑而無法全盤接受。然而在禪師看來，此境界卻是確切存在的，宗杲說：「真實證者，必不相欺。」²⁴⁶由於證悟者能夠直接覺知與體會至道真理，因此證道的歷程與經驗必須是確有其事，才有傳法布道之可能。當時覺悟解脫的佛陀大轉法輪，亦是本著普度眾生的初衷，方使菩提大法得以現世，故知證悟者所得的境界乃是真誠不假，確實不虛。其二，對本來具足的清淨心自信不疑。宗杲說：「眾生無始時來不信自心現量本自具足，而隨逐客塵煩惱，流轉三界，受種種苦。」²⁴⁷眾生由於不相信自身存在成佛的根本，因而昧卻本真，無法從自身省發，自識自家寶藏，於是隨境流轉，沉浮苦海。據此反思，當人們若能自信自身具有佛性，而能各各直下見本心，識本性，在見得徹，識得透之時，便能覺悟自身本來是佛，因此學道者應當要「不疑佛，不疑祖，不疑生，不疑死，須有決定信。」²⁴⁸同時，「信」就要「信得及」，對此宗杲進一步說明：「只這信得及處，便是超生死越苦海底消息。」²⁴⁹又說：「若信得及，出三界，越苦海，盡未來際悉得受用。」²⁵⁰一旦產生堅決不移的信仰，便不易被外界動搖，不被煩惱迷惑，而能專心致志深入修行，歡喜承迎法樂，是故宗杲常引《華嚴

²⁴⁵ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十六，頁 534。

²⁴⁶ 《大慧普覺禪師語錄》卷十七，頁 363。

²⁴⁷ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十二，頁 451。

²⁴⁸ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十六，頁 532。

²⁴⁹ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十三，頁 466。

²⁵⁰ 《大慧普覺禪師語錄》卷九，頁 185。

經》說：「信為道元功德母，長養一切諸善法。」²⁵¹

除了「決定信」，「決定志」也是一個必備的條件。在宗杲的諸多教誨之中，經常可見宗杲鼓勵學人學佛參禪時，最初便要立「決定志」，他說：「決定志者，決欲此生心地開通，直到諸佛諸祖無障礙、大休歇、大解脫境界。無決定之志，則無決定信矣。」²⁵²可見「決定志」是一種不證如來，誓不罷休的大決心、大意志，有了決定志，對於覺悟解脫一事更能信守不渝，進而克服一切困難，力圖振作，並且有始有終，貫徹到底。所謂「勇猛心易發，長遠心難持」，修行若沒有堅韌不拔的毅力與決心，往往容易萌生疲倦而有所懈怠，宗杲說：

佛法無多子，久長難得。人世間塵勞中事，無盡無窮，撥置了一重，又一重來，如連環，如鉤鎖，相續不斷。志意下劣者，往往甘心與伊作侶伴，不覺不知被伊牽挽將去，除是當人夙有願力，方肯退步思量。²⁵³

人生在世，總是避不開紅塵的紛擾而沾染或多或少的俗事糾葛，舉凡人情的是非恩怨、境遇的順逆苦樂、名利的得失榮枯或生活的悲歡離合，種種多是普遍的生命經歷，使人猶如背負著層層疊疊的枷鎖，陷入「此身非我有」的局面，不可自拔。若是意志不堅、心神不定之人，難免受到這些外在因緣牽引而隨波逐流、與世沉浮，因此唯有秉持勇敢果斷的決定志，才能義無反顧，捨身證道。

為了激起眾生對世間塵勞的厭離心，始發志取菩提之大願，宗杲提出「火宅喻」²⁵⁴示人，他說：

佛說火宅喻，直是為眾生開方便門，示真實相，痛的的地。其中有言：

²⁵¹ 此句原出於《大方廣佛華嚴經·賢首品》，在《大慧普覺禪師語錄》出現多次，本處引自卷二十二，頁447。

²⁵² 《大慧普覺禪師語錄》卷二十二，頁447。

²⁵³ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十三，頁461。

²⁵⁴ 原出於《妙法蓮華經·譬喻品》，以火宅譬喻三界，認為眾生在三界中受五濁八苦之煩惱，猶如身在大火焚燒的房舍之內，卻因不明真相，不知不覺，無驚無懼，於此安住嬉戲，無有出離之意。

「是舍唯有一門，而復狹小，諸子幼稚，未有所識。」謂眾生根器狹劣，無決定志，戀著生死塵勞。於塵勞中頭出頭沒，於三界火宅不能捨離故，設種種方便，令眾生捨方便，直出火宅，露地而坐。此是釋迦老子徹底老婆心。²⁵⁵

佛教認為眾生處三界輪迴，妄受業報，箇中情形好比安住火宅，而塵勞煩惱皆如火聚，不時焚燒。火來逼身將致苦痛切膚，百般煎熬，因此世間一切皆是苦。然而眾生對此卻渾然不覺，愚癡無知，不得深刻通曉苦諦，反倒執迷萬象，貪戀紅塵，錯認他鄉是故鄉。由於世事無常，人間多變，故不存在永恆固定的事物，當年的高樓華廈，轉眼成為現時的陋室空屋；昨日的青春紅顏，瞬間成為今朝的淒涼白骨。所謂「人無千日好，花無百日紅」，若世間充滿福禍不定，憂喜參半的景象，那麼幸福美好如何能持久不衰呢？快樂歡喜又如何能延長不止呢？韶光總歸易逝，美夢向來難留，當人們無法滿足與掌握外在境況，豈能不感到痛苦與無奈呢？因此一旦認清「人生畢竟是苦」而有絕世出塵之意，就要立下決定志，毅然捨離娑婆世界，往生涅槃。

值得一提的是，宗杲曾以唐代智巖禪師為例，說明智巖禪師正是因為具有「決定信」與「決定志」，才能在修行的過程中，心無罣礙，處變不驚，終為牛頭二世祖師。能達到這種成就，宗杲認為：「此乃有決定信而無退轉心，有決定志而學到徹頭處底樣子也。」²⁵⁶有「決定信」與「決定志」，便能保證持續精進，積極奮發而不生退轉，如此一來，最後必能完成心願，獲得身心的圓滿。

第四節 物我一如的境界

在禪宗的記載裡，那些曾經證悟得道的禪師，歷史上不乏其人，宗杲本人

²⁵⁵ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十二，頁 442。

²⁵⁶ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十四，頁 481。

也因深知「無常迅速，生死事大」之故，決定直取無上菩提，參禪整整十七年才有結果²⁵⁷。雖然宗杲一再強調「禪」唯有自悟可得，但對學人而言，不免疑問禪師在悟道之後，面對眼前的世間種種，又該是如何看待呢？對此宗杲曾試圖以較為具體的善巧方式來描述：

若得□地一下了，儒即釋，釋即儒，僧即俗，俗即僧，凡即聖，聖即凡。
我即你，你即我，天即地，地即天，波即水，水即波，酥酪醍醐攪成一味，
餅盤釵釧鎔成一金，在我不在人。得到這箇田地，由我指揮。所謂我為
法王，於法自在，得失是非，焉有罣礙？不是彊為，法如是故也。²⁵⁸

在證悟的當下，直覺現量的境界，頓現萬法互即互入，一切的差異分別皆不復存，因此儒釋合一，僧俗不二，凡聖無別，你我無差，所有的事物本為一體，等同一味，呈現和諧平等的圓融狀態。到此地步，「我」的存在亦是法的存在，世間萬事萬物無所不包、無所不容，與「我」共生共存，是「一即一切，一切即一」的全體開顯境界。

《涅槃經》裡曾記錄一則「盲人摸象」的寓言，敘述幾個盲人由於目不能視，所以分別以手觸象，每人各自摸到了象的一部分，便以為象的形狀就是自己所摸到的樣子。例如觸牙者說象如蘆葦根，觸耳者說象如箕，觸頭者說象如石，觸鼻者說象如杵等，彼此皆站在自己的觀點上各說各話，以偏概全而不自知²⁵⁹。對於道眼豁開的悟道禪師來說，無明眾生猶如盲人，象猶如般若實相，眾生因其自心受到蒙蔽，故不見真實之全體，亦不得正知正覺，而偏執一端妄生差別。反之，明眼禪師徹見法界，而能泯除有限的觀點，不執著任何立場，通曉世間諸法本是相互交融，渾然一體，因此宗杲說：

²⁵⁷ 《大慧普覺禪師語錄》卷十六，頁 337。宗杲自陳：「妙喜自十七歲便疑著此事，恰恰參十七年，方得休歇。」。

²⁵⁸ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十八，頁 568。

²⁵⁹ 見於《大般涅槃經》卷三十二，收錄於《大正新脩大藏經》第十二冊，頁 556。

心佛不二，物我一如。若實得一如，則不見有物我之名；若實得不二，則不見有心佛之相。既不見有心佛之相，則全心即佛，全佛即心；既不見有物我之名，則全物即我，全我即物。苟於日用二六時中如是證入，則若心若佛，若我若物，七顛八倒，悉得受用，便能拈一莖草作丈六金身，將丈六金身卻作一莖草。²⁶⁰

宗杲提出的「心佛不二」、「物我一如」，打破了眾生與佛的界限，除去了物我之間的區隔，使所有的一切皆無分別、無差異，將個別獨立自體的距離消融殆盡，解放實執之存有而不受名相束縛，故能隨緣自在，任性逍遙，達到相即無礙的境界而得同體之大用。當相對的事理在大全體的含攝下皆被包容，那麼在此之中，所有的是非迷悟、自他主客之兩面，亦超越對立融為一體，難分彼此，是故宗杲又說：

一切障礙，即究竟覺；得念失念，無非解脫；成法破法，皆名涅槃；智慧愚癡，通為般若。²⁶¹

世間諸法雖千差萬別，但悟道禪師已證入全體無礙的境界，其所知所覺，皆為圓融平等，因此任何相對之法，無不統合為一而能彼此依存，互不相礙，同時世俗面與超越面之種種，亦無分別地融會於無量無數的大法之中矣。

²⁶⁰ 《大慧普覺禪師語錄》卷四，頁 71。

²⁶¹ 《大慧普覺禪師語錄》卷五，頁 97。

第六章 結論

禪宗在佛教文化裡是一個歷史悠久、影響深遠的宗派，在其發展的過程中，流傳許多豐富的經典與教義，其中談及語言文字的看法廣泛分布在各類禪籍之中。對語言的探討與思考是禪門裡一項重要的課題，並在不同的時空階段，呈現多元而特殊的面貌。身處不同時代的眾多禪師，或順應當時的變遷與需要，在語言的觀察和表現上，形成獨樹一格的教化體系。

本文以大慧宗杲禪師為主要的討論對象，分析其禪法之語言觀的內容與特點，首先針對宗杲所處的時代背景加以考察，闡述宋代禪宗語言的發展概況：第一，隨著禪宗各項門庭設施的產生與累積，禪師的言行被認為是證悟的表現，遂由僧徒記錄下來編纂成冊，在宋代蓬勃的文化產業推波助瀾下，產生大量以記言形式為主的燈錄體與禪師語錄。這些典籍後來成為參禪者的學習範本，造成「公案禪」的盛行。其中士大夫因深入佛教，對燈錄及語錄的編撰有著積極的作用，不但增加士大夫參禪之興趣，同時也影響禪宗的普及程度，使更多的禪宗文獻得以保存傳世。在燈錄、語錄的發展越趨成熟之後，開始出現禪師以各類文體對難解的公案進行詮釋，包括「代語」、「別語」、「頌古」與「拈古」等，這些形式的確立豐富了公案的涵義，並具有禪師個人對公案的見解與體會，為參禪者另闢新徑。而這種以文解文的作法，也使禪境的表達轉入文字之中，造就學人通過文字來習禪的風氣。第二，當文字的功用為禪門所重視，便有圓悟克勤禪師進一步繞路說禪以發揚公案旨趣，形成一股「文字禪」的潮流，他不僅對「頌古」、「拈古」再加以講解，更創立「評唱」和「擊節」為闡釋公案文本的新體裁。其中克勤的《碧巖錄》因言語玄妙，見識不凡，在禪林中備受推崇，成為新一代的禪宗經典。惠洪的《石門文字禪》將文字與禪相提並論，使文字禪的發展進入另一個高峰，他視語言為「道之標幟」，認為從語言之中能見道，而道也隱含於語言之中，試圖消弭文字與禪之間的距離，使人從禪師巧妙的文字運用中，體會那無可言說的禪趣。第三，雖然文字禪有其正

面的影響，但其末流所產生的弊端，造成「專尚語言」、「漁獵文字」的現象，使人盲目在文句中打轉，於是宏智正覺禪師回歸攝心靜坐的修行，倡導默然守寂與觀照自心的「默照禪」，擺脫語言文字對人的影響，而能在靜坐默究間體悟禪境。第四，大慧宗杲禪師由於一方面反對文字禪過於擇言揀句，一方面又批判默照禪的無言無說，因而提出「看話禪」，專注對公案話頭的參究，既不撥去言句，又不執著文字，使人不落語默二病。看話禪可說是宗杲禪法的重心，其實踐的方式和宗杲的語言觀有著密切的關聯。

其次，宗杲對語言的看法通過本文的論述，主要表現在三個方面：

一、從語言的「肯定面」來說明，由於語言是人們不可或缺的溝通工具，為了使人們了解佛道禪理，語言的存在有其重要的實用價值，在傳授祖師心法的用意上，語言被視為傳道、載道之工具，是一種方便設施。宗杲建立語言的運用方式，並非一成不變，而是隨順眾生根基來說法，以善巧合宜的言說或文字來「顯道」，引導人們親近奧妙之禪理，因此假借語言文字的舉措，皆是以啟迪人心為宗旨。

宗杲認為語言文字乃是教化眾生的利器之一，故不偏廢其功用，不但勤於說法講道，並集結古今公案與禪師語錄，編成各類禪門典籍。而在題材的選擇上，包含禪師個人的用意，如《禪林寶訓》並不限於釋氏思想，亦旁及儒家典籍，表現宗杲融會儒釋的傾向；而《正法眼藏》則有宗杲所下著語，並且不帶門戶之見，蒐羅各種禪法以利學人。此外，宗杲亦創作頌古與詩偈，效法古人之風以表明自身心跡，期許參禪者能從中挖掘宗門大義。透過文本的呈現，佛言禪語便能藉由文字的承載而傳遞，對佛法的廣布將有積極的效益。

既然卷帙浩繁的禪宗文獻所傳承的是禪家之「道」，那麼學人在讀經看教時，應對此有所認識，而不是單純以做學問提升知識為目的。宗杲勉勵學人以「道」為最高追求，在為學的同時亦是為道，故能道學兼備，推己及物，進一步使心術正而不亂，不被外在事物迷惑蒙蔽。在學道參禪的過程中，若能以「道」為依歸，最終理想乃是生死解脫之大事，因此在日常生活中，應時時不忘修行，

一面勤於研讀聖人之書，增長才性智慧，一面則要返求諸己，處處實踐聖人之要義。

雖然在傳道的立意上，語言有存在的必要性，但諸佛妙理卻非其所能概括，想藉由語言接引學人又不違背佛祖之道，在遣詞用字上就要極富技巧，若運用得宜，則能為道所用，而得不死言下的語言三昧。語言表達的深入方式，體現在「死句」與「活句」上，死句通常是帶有理路可尋的正面答語，容易使人擬議知解，故不具開導學人的功用；而活句無法以邏輯思維分析，因此能夠產生啟悟人心的效果，較受禪師的肯定，故宗杲認為參禪須參活句，莫參死句。

禪師授法時，凡是有益於人的設施皆能為之所用，並不拘泥於一定的模式，「有語」的授教言說或經典文字，固然可以引導學人認識佛法大意，但「無語」的沉默暗示亦是一種表現方法。只要是以道為本，那麼無論語默皆不是虛應了事，故能乘道而為，不落邪說，助人與道相契。

二、從語言的「否定面」來說明，任何語言皆不能獨立自成意義，故其本身乃是虛妄無自性，無法如實呈現世界的真相，亦無法完全表達真諦了義。人們只是依照思維的分別作用來指稱、命名各種事物，然而「假名」並不代表「實相」，以語言來認識宇宙萬象的同時，亦受到語言的遮蔽而被其限制。當人們因語言的牽引而落入思維概念中，往往執著於言句的涵義而束縛心智，不得解脫。因此在求法問道的過程中，若是尋言逐句追求究竟禪理，將是自我設限。故宗杲認為任何語言皆是於道有礙，猶如「葛藤」一般纏繞其中，必須除去語言的束縛，跳出語言的窠臼，方能透徹禪理之原貌。

宗杲觀察士大夫學道的現象，對其參禪時出現的一些不當態度有所批評，他指出幾點缺失：（一）在文字上求解；（二）知見太多；（三）為世俗富貴所限；（四）過於急躁。基於對語言的深刻認識與察覺士大夫學道的弊病，宗杲提出「看話頭」的工夫，藉以截斷句意、阻絕思慮。宗杲所舉出的「話頭」，主要是公案之中的問答對話，他最常用以趙州「無」字話頭示人，認為學人若能隨時將心思繫於話頭的參究，將能有效破除語言的迷障。而參究話頭的具體

作法，要按下五種「心」，使人克服心緒不定而能專注話頭，並實踐八種「不得」。參究話頭亦能破除情塵，消弭差別，打破名相的迷思。看話頭企圖除去人們對語言的執著，是一種解構語言和思維等現象的過程，一旦參透要義，便能直取自在安適的解脫。

對於語言意義的產生，佛教有更深入的認識，唯識宗提出「名言種子」自無始以來藏於根本識中，依因緣之故現行而起分別名相。宗杲的看法在唯識學說的基礎上展開，認為眾生隨名起執的根源在「心意識」，若不能止絕心意識之盲動，在聞受語言的起心動念間便足以生成顛倒妄想。因此一切經教之論倒頭來皆為戲論，唯有予以捨去，徹底斬斷言詮、揮除情識，才能明覺般若智慧。另一方面，由於語言所引起的偏執錯解，將增長我見成為「雜毒」收歸於心意識之中，使人觸塗成滯，迷己逐物，難以恢復本來面目，所以宗杲最後仍是教人修持看話頭的工夫，在參究話頭的深化過程中實現心意識之斷絕，達到捨染還淨的結果。

此外，在參究話頭時還要起「疑情」，若能對話頭產生困惑，力求探索，則能心繫一念，專注於尋覓公案旨趣，並在苦苦窮究之下，激發更多疑情，進而體會語言之荒謬與思維之極限。一旦衝出這種狀態，即可打破疑情而覺悟。

三、從語言的「超越面」來說明，禪師從不正面回答何謂「禪」，認為能以語言來解釋的佛法皆非實義，究竟的佛道禪理，必然是超越語言文字的存在。所以宗杲認為道之「至極處」是語默俱離，不落一邊的圓融無礙境界，是無染無著，無取無捨的絕對超越。人們運用語言的表達方式，容易落入二分法的性質而產生衝突與矛盾，若無法超越語言的局限，將難以體會無礙的禪境。因此只有突破眾生有限的領域，泯除一切的對立，才有可能進入無分別的法界，而此處之廣大深遂乃是「不思議」的不可說之法。

由於至道禪理不在言語上，想要對此有所領略，唯有「悟」可得，宗杲認為參禪應「以悟為則」，而「悟」無法以語言文字傳授，只能自證自悟。未悟者無法窺知已悟者的境界，但對於同臻悟境之人來說，其境界乃是與道相契，

故彼此能夠相知相通，毫無芥蒂；同時語言對其而言已不成障礙，並能融會貫通為悟境之註腳。因眾生本來具足清淨解脫的「心」，故悟道之事莫向身外求，轉向「自心」悟去，便有成佛之可能。迷悟之差是眾生與佛的根本不同之處，但兩者之本源皆在於自心，眾生心與佛心相即不二，若眾生能對自心清淨有所「悟」，徹底發揮眾生原有的成佛潛能，即能超凡入聖，達到絕對超越、無限永恆的境界。不過自心變化的解脫法相原是無可名狀的，並且於任何的空間、時間皆無所繫縛停留，所以其真實究竟為「空」，禪師以「心」稱呼只是權立方便，藉由繁辭瑣句加以辨析領會，都是間接的比量知解，想要達到解脫的境界，必須超越口議心思，獲得現量的直覺證悟。若參禪者能夠堅持實悟，對其本身是有所利益的，修行過程中的付出絕不白費，即使今生未能證悟解脫，亦能滋養般若智慧，不致於沉淪惡道。

追求悟道之事，宗杲認為必須具有「決定信」與「決定志」，此兩者皆是證入悟境的重要前提，使人在學佛參禪的修行上能夠充滿無畏精神並且勇往直前，而能全心向佛，力求解脫。關於「決定信」，一是對廣大無量的佛境界深信不疑；一是對本來具足的清淨心自信不疑。「信」的當下便要「信得及」，才能產生堅決不移的信仰，不易被外界動搖，不被煩惱迷惑。「決定志」則是一種不證如來，誓不罷休的大決心、大意志，一旦有了決定志，便能發起勇猛精進，毅然厭離三界火宅，志取菩提，積極奮發而不生退轉。

在證悟之後，宗杲曾試圖描述所得的境界，此為萬法互即互入，所有的事物本為一體，等同一味，是「一即一切，一切即一」的全體開顯境界。禪師因透徹全體大法，而能泯除有限的觀點，不執著任何立場，故見心佛不二，物我一如，任何的界限與距離皆消融殆盡，相對的事理在大全體的含攝下皆被包容，世間諸法超越對立融為一體，彼此依存，互不相礙，不受束縛而隨緣自在，任性逍遙。

本文以大慧宗杲禪法之語言觀為研究主題，雖嘗試以較為全面的方式來進行討論，但礙於篇幅與能力的限制仍有不足之處：其一，除了從時代背景及本

文所提到的三個方面為切入點來陳述宗杲禪法之語言觀外，亦可對其形成原因、後續影響加以探討。其二，本文主要論述皆以原典為依據，並不涉及當代西方語言哲學的觀點。而在語言研究方面，西方語言哲學的理論與體系堪稱嚴謹與精密，對語言的分析與闡釋亦有別於傳統的方式，具有重要的參考價值，若能結合相關研究解讀宗杲禪法之語言觀，不啻為彌補本文之缺憾。

另外，宗杲師從圓悟克勤，皆屬臨濟宗一派，在宗杲的說法之中，可見其曾提到三玄三要、四料揀、四賓主等宗門設施，這些教法都和語言的運用有著十分密切的關係，從這一點上，可以進一步發展，對臨濟宗法系的語言觀作整體性的研究。