

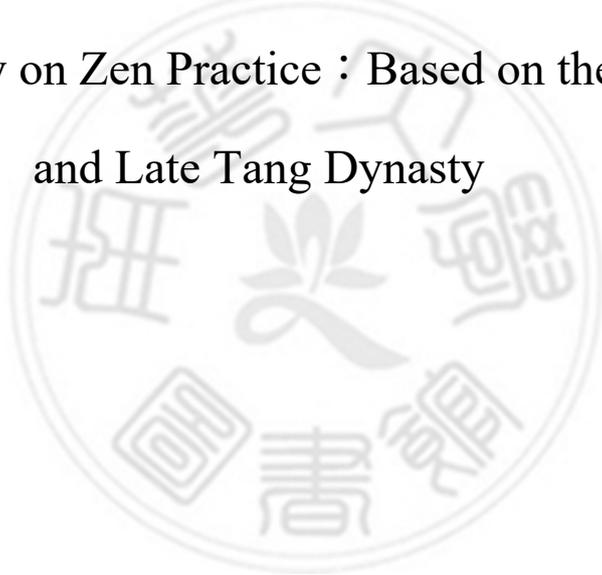
南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 論 文

禪門參學之研究—以中晚唐為例

The Study on Zen Practice : Based on the Middle
and Late Tang Dynasty



研 究 生 : 王 慧 蓮

指 導 教 授 : 釋 永 本 教 授

何 建 興 教 授

中 華 民 國 一 〇 五 年 七 月

南 華 大 學

宗教學研究所

碩 士 學 位 論 文

禪門參學之研究—以中晚唐為例

研究生：王慧蓮

經考試合格特此證明

口試委員：蔡麗華(本)

陳一峰

何建興

蔡品雄

指導教授：蔡麗華(本)

何建興

系主任(所長)：黃國清

口試日期：中華民國 105 年 6 月 27 日

摘要

參學，不難理解，是從行者的角度出發，說明的是一份對真理的探求，當面對苦思不解的時候，是知道那一線生機的希望。對此，「走出去」一直是人們遠道尋師、傳播思想的一種方式。

本篇論文從禪機興盛的中晚唐時期著手，藉由彼時期禪師的參學歷練，從中理解禪門參學的呈現與蘊涵。以六祖慧能大師「本來無一物」的立基點為基礎，己心佛心不二為概念，探析在多元發展、高僧輩出的禪門背景下，祖師是如何透過參學，對於明心見性有個初步的方向或是推動見性的進程，並從禪師風範中，理解禪門參學的意涵，提供吾人做為參照的典範。

中晚唐時代，由於彼此期的融合與開展，遍歷參學成為行者參禪學道的主要方式。而此時禪門修持的概念與多元的參學歷史背景，對於根機利者，適時助之一匱，對於尚未成熟者，亦給予因緣，或者引導其去處，或者與其他師者協力引導，協助其在事相外緣中提起內省的觀照工夫與探究力。在認知面上，明白一切有其前因現緣的相應投合，近至心念，旁至外境，皆是可以成為趨使行者探尋的媒介。行動面上，則隨緣自在於每一現行果上，在境上薰習參究，發現其參學之處。

此外，因著自身相應的元素與所遇的因緣條件，行者在探尋路上有不同的風範，此時，適當抉擇可以找出契機的依止方向。因此，在參學抉擇上，行者在法令律制的規範下，擇其相應的因緣，遠離不必要的干擾，為其參禪學道累積資糧。

關鍵字：參學、中晚唐、禪宗

Abstract

Zen practice, understandably, is from the perspective of the practitioners, and noted that a search for truth. It's the ray of hope when we faced with pondering puzzled. In this regard, "going out" has been a way to find a answer and to spread ideas.

This paper is discussed under the Middle and Late Tang Dynasty, we realize the presentation and implication of the Zen practice from the experience of Patriarch. In the Sixth Patriarch Master "had no one" stand point, based on the non-duality of the Buddha and ourselves, we analysis how the master have a basic direction or promote the process through the Zen practice under the pluralism in Zen. And from the Patriarch's behavior, we understand the implications of Zen practice, and provide as a reference model.

Middle and Late Tang Dynasty era, due to the integration and the development of the way, to request instruction becomes the main way to practice Zen. At this time, for the men who approach the awakensness, they help to promote them, for those not yet mature, they also give them direction, or guide together with other teachers. The teacher helps them to brought introspective contemplation and exploration. In the cognitive plane, they understand that everything has its antecedents, from your mind to the surroundings, all can become the exploring medium. In the action surface, they revel in the currency and find its way to practice Zen.

In addition, because of their own respective conditions and encounters, practitioner explores the different way. At this time, the appropriate choice can find the direction of the correspondence. Therefore, the choice under the Zen practice, practitioners choose the correspondence, to cumulative their nutriment of blessedness.

Key words: Zen practice, Middle and Late Tang Dynasty, Zen

目錄

第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 研究範圍與限制.....	2
第三節 研究方法與文獻探討.....	3
第四節 論文架構.....	5
第二章 中晚唐禪門參學的歷史背景	7
第一節 禪門之高僧輩出.....	7
第二節 禪門多元的發展.....	10
第三章 禪門參學之淵源	20
第一節 己心出發的思惟模式.....	20
第二節 參的意涵.....	27
第三節 參學的探析.....	29
第四章 禪門祖師之參學	35
第一節 藉師示道.....	35
第二節 藉「它」示道.....	44
第五章 禪門參學之抉擇	51
第一節 法令律制上的規範限制.....	51
第二節 契合根機的抉擇根本.....	53
第三節 方便前行的抉擇因素.....	66
第六章 結論	69
參考書目.....	72
附件一 禪門承繼概況.....	77
附件二 禪師發展區域.....	80
附件三 禪師參學摘錄.....	81
附件四 臨濟義玄禪師參學摘錄.....	82

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

參學，全稱「參禪學道」，在當今不算是罕見的用語，如真華法師將其青年時期的經歷撰寫成《參學瑣談》、亦如星雲大師將參學期列入其一生中的某一時期。因此吾人欲理解「參學」究竟指的是什麼？其涵意是什麼？其又是如何成為禪門的一項重要修持？而翻閱當代書籍，似乎很少有此方面的研究，因而興起探析的動機。

依據《燈錄》來看，吾人無法確實知道「參學」一詞始於何時，僅知似乎是在宋代之後禪門祖師才使用的詞語，一般與參尋、參問、參叩、參玄、參究、參詳等語同義¹，如「夫參學人，須透過佛祖始得」²，亦如「首座異其殊眾，勉勸參學，無盡燈辨誤」³。前者意同參玄，指參究佛法玄旨的人；後者則為參問之意。如今一般指的是「禪者參訪各家風格、規矩後，隨從明師學習。又實參實究佛祖嫡傳之正法，亦稱參學」⁴。此處不難發現其含有用意與歷程之意。在用意上，指的是參究修學佛法之玄旨；在歷程上，主要是透過參問、參叩，從善知識處學習而明心見性。

從認知上看，悉達多太子如果沒有四門遊觀，則很有可能不會因深刻的感受與不安而毅然決然地外出探尋。走出去，一直是士人遠道尋師受學、傳播思想的一項方式。所謂「讀萬卷書，行萬里路」，書本與世界是古今中外聖賢豪傑對於治學的普遍觀點。行者或從知識傳授、或從接觸感受去感悟身心，以善財五十三參為例，陳琪瑛認為「各種不同的場所空間是善知識藉由各自的人生境界與生命風采所營造出來的唯一空間情境，而童子透過每一處空間的神聖存在性，證入生命究極圓滿之佛境界」⁵。也就是說，童子藉由與空間的交融尋找自我、透過不同空間的跨越中打破框架，在視界延展中，擴大思惟。

而當前的時代，藉著資訊的普及，知識的取得並不是件困難的事。此外，藉

¹ 《佛光大辭典》，頁 4395。

² 《聯燈會要》卷二十二，頁 1120。

³ 《從容錄》卷六，頁 254。

⁴ 《佛光大辭典》，頁 4397。

⁵ 陳琪瑛《《華嚴經·入法界品》—空間美感的當代詮釋》（台北：法鼓文化，2007年），頁 149。

著交通科技的發達，吾人在空間的轉移上亦不太困難，也就是說，在外在的資源是更充裕的情況下，吾人如何在求知若渴的心態中，保有正確的參學之道？在每一境界中，發現其參學之處？

從時代上來看，唐五代是行腳頗為盛行的時代，當時藉由善知識的啟迪而領悟的古德遠甚於其他時代。禪門裡，初祖達摩祖師依著佛陀跋陀修習小乘禪觀，後遇西天禪宗二十七祖般若多羅尊者，經其善誘，開明心眼。二祖慧可大師探尋達摩祖師請求安心之道，三祖僧燦大師探尋懺悔之道，四祖道信大師探尋解脫法門，五祖弘忍大師跟隨四祖修行，六祖慧能大師從五祖悟得「何期自性本自具足」，探尋參學對於禪門並不陌生。然而這些零星的個人行為，何以在中晚唐時候蔚然成風？禪門祖師如何從「遍歷參學」中顯發本來面目？本篇論文因此希望透過中晚唐的參學環境以及付諸於文字而流傳下來的古德行誼，使吾人從中探討禪門參學的旨趣。

第二節 研究範圍與限制

中晚唐時期是遍歷參學盛行的時代，以社會發展來看，「聖人無常師」的概念，「走出去」是一項求知解惑的方式。以禪門本身來看，尋求善知識指導亦不算是特例。而唐朝泱泱大國、百花齊放的盛況，禪門中亦高僧輩出，輔以因人而異、機緣問答的教化形式，行者湧現遊走各方尋師訪道的現象。因此本篇論文擬以當朝為研究對象，主要以慧能大師後，到「一花開五葉」的肇始為止，以所謂的中晚唐為主，即年代上的八、九世紀。

然而此時期對於參學意義的詮釋甚少著墨，吾人推想：其一，當時期行者對於訪道的念茲在茲，因此，祖師的重心多在於與行者之間直接啟迪與互動，較不偏重在概念告誡型的開示。其次，在訪道的念茲在茲下，詮釋的意義遠不及行動的展現，也就是說，當朝的文獻更重在行動的展現，此時期，禪門多以「行腳」的方式來說明這一階段的歷程現象。

此外，本篇論文亦有兩個待釐清的問題，其一為名詞的使用，其次為文獻的使用。在名詞的使用上，雖然現今吾人對行腳與參學的詮釋不是等價的，行腳有其參學與弘化的部份；參學亦有其參究方式的不同展現。然而從《祖庭事苑》對行腳的詮解來看，其在彼時更著重在參學的部份，亦可說是參學的代表用語；其次，從禪門語錄中「參學」的出現與用法，吾人推想參學一詞的出現時機，可能

是在有另外一種方式（參公案）的盛行之後，才被嚴謹定義出來，做為區分。此時的「參學」一詞著重在概念上的參究佛法玄旨之意，較不強調在歷練上的進行方式，如宋朝本先禪師云：「大凡參學佛法，未必學問話是參學，未必學揀話是參學...」⁶雖然如此，演變至今天，參學在一般的概念裡，仍偏重在其參訪學習的層面上，此更相近於唐五代的參究方式。

其次，在文獻的使用上，《寶林傳》（公元801年撰述）、《聖胄集》、《續寶林傳》這些收錄著禪宗諸祖之傳說與付法因緣的事蹟，亦是五代末至北宋初收錄大量禪語著作，如《景德傳燈錄》等的主要資料來源，說明晚唐五代時有一批記錄禪語的文獻流行和存在⁷。而此時期正是「機鋒問答」發展至鼎盛的時期，也就是說，於此時集成的祖師大德付法因緣，可能或多或少增添了彼時的思惟習慣，做了一定程度的潤飾與補充⁸。雖然如此，但是吾人以為此是就事相上的潤飾補充，乃至於是為師承問題上的增添修改，並不失其在參學概念層面上的精神蘊涵。因此，仍希望透過「取其事顯其理」，藉由其所呈顯的描述，探析禪師參學歷程的精神展現。

第三節 研究方法與文獻探討

在研究方法上，吳汝鈞在《佛學研究方法論》中指出，對於現代佛學研究的方法，整體上可歸為：哲學的部份與文獻學的部份，其進一步又細分為：文獻學方法、考據學方法、思想史方法、哲學方法、實踐方法及其他⁹。由於本篇論文是以中晚唐時代為研究範圍，此為歷史的部份，主要是以藏經等文獻資料為主，對於各章不同的探究方向，分別採用比較分析與白描法¹⁰的方式，從《佛光大藏經》中的《禪藏》、禪宗思想史、禪宗語錄傳記、星雲大師文集，並輔以當代研究等文獻資料著手，以文字再詮釋、觀念探究的方式，呈現中晚唐時期禪門祖師的參學歷練，從中理解禪門參學的旨趣。

過去在與本篇論文有關的研究上，主要提及「參學」一詞的研究並不多見，有王大偉的〈對當代佛教教育中「參學」關係的思考〉，作者是從教育的觀點著

⁶ 《景德傳燈錄》卷第二十六，頁 1707。

⁷ 賈晉華《古典禪研究》（牛津大學出版社，2010年），頁 16-17。

⁸ 同前註。

⁹ 吳汝鈞《佛學研究方法論》上冊（台北：台灣學生書局，2006年），頁 94。

¹⁰ 白描法指的是就佛教而論佛教，並加入一些作者的想法或是配合其所熟悉的部份來談。

手，檢視「參」與「學」在其中的運用，是將「參學」一詞視為「參」與「學」兩種概念，並認為回歸學參並重才是佛教今後發展的根本保證。

關於尋師訪道的概念，主要有趙娜、楊富學合著的〈晚唐五代僧侶行腳問題考析〉，作者以晚唐五代時期蔚為風氣的四處參請為研究主題，探討其風氣形成的原因及所帶來的禪門現象，而學僧與禪師彼此之間的互動應答及再詮釋亦成為後代禪學的基礎。這裡作者是以社會層面上的流民遷移、禪門裡對於安心之道的探尋與所修行的法門、悟道不易、叢林制度等說明晚唐五代風氣行成的原因。對此，吾人認為尚有需要補充之處，如思惟教化的多元、高僧輩出、觀機逗教等因素，使行者有所依據，吾人以為此亦是促使行者湧現四處參請的主要因素。

此外，關於此時期行腳參學的研究，亦有黃運喜的〈唐代中期的僧伽制度—兼論與其當代社會文化之互動關係〉及〈唐代律令對僧侶遊參行腳的限制〉，作者以唐代中期的僧伽如何與社會文化互動為探討主題，在教育的部份，除了為了教化而授以世間學的學問，僧侶也至外參學、並與在家人士切磋，從中說明唐朝僧侶的學習方式。另一方面，也從政府律令的角度著手，探討其對當朝僧侶遊參的限制及所帶來的影響。

而涉及參學歷程的研究，有陳琪瑛的《《華嚴經·入法界品》空間美感的當代詮釋》及黃繹勳的〈法眼文益悟道歷程及其史傳文獻意義考〉。前者是從空間美學的角度，對於善財童子所參與與互動的空間型態，進行剖析。是透過每一位善知識的世界就是一處神聖空間定格的立場上，探討善財童子每一次參學裡，使存在性豁顯並因此體驗出其神聖性，而證入生命究極圓滿之境。後者是以法眼禪師為例，藉由不同時期各個史傳學家筆下所呈現的描述，完整禪師的樣貌。其不將最晚期的史傳全盤接受為最完整的資料，亦不將後期發展資料視為偽造的資料，而是從《宋高僧傳》、《景德傳燈錄》、《禪林僧寶傳》、《聯燈會要》四種時期所建構的四種文本詮釋，探究法眼文益禪師悟道歷程的生命圖像。

此外，關於剖析禪者參訪的部份，主要有星雲大師的〈禪者雲遊與參訪〉、〈佛教的參訪事業〉及〈為什麼要旅行參學〉，大師在這些文章裡，從參訪的意義與重要、參訪的對象與心態、參訪的事例與典故三個面向，介紹佛教的參訪事業，並從雲水行腳的風姿、掛單求法的虔誠、入室接心的參訪及解脫自在的禪風四個面向，說明佛門禪者的雲遊與參訪。

由於中晚唐的時代背景，藉師示道是行者參禪學道的主要方式，行者從參尋

中見其本來面目。因此，過去多從遊方、行腳等角度著手探究。本篇論文將在這些基礎下，預計從中晚唐時期的歷史背景、彼時期的修持概念、禪師祖師之參學及其如何抉擇契機著手，理解禪門之參學。

第四節 論文架構

參學，不難理解，是從行者的角度出發，進行修持的一種方式。為此，本篇論文將從中晚唐禪師的參學歷程著手，從中理解禪門參學的呈現與蘊涵。以六祖慧能大師「本來無一物」的觀點為基礎，己心佛心不二為概念，探析禪師在一切事物的境界上與在師者的引導下，是如何抉擇契機與發現參學之處，並從禪師風範中，理解禪門參學的意涵，提供吾人做為參照典範。

第一章「緒論」，本章將說明本篇論文的研究動機與目的，並回顧前人研究成果，從中規劃出本篇論文的研究範圍與方法。

第二章「中晚唐禪門參學的歷史背景」，慧能大師後，禪門主要發展成南嶽、青原兩系，繼之而有趙州茶、臨濟喝、德山棒等，祖師大德以不同的角度、方式，協助行者明心見性。此時期由於社會的背景及禪門生活化的修持概念，在引導及參究的方式上更顯善巧與多元，促成此時期高僧輩出。本章將從當時禪門多元的發展著手，以其視境角度及教化方式的多元，探究當時參學的背景環境。

第三章「禪門參學之淵源」，六祖慧能大師在「本來無一物」的立基點上，展現出其體用不二、理事不二的思維，強調的是，於一切時中見一切如其所如，不執不取。此回歸自性概念的著重，開展出以我人出發的思惟模式，外境不再是無意義的存在，而以「參」與之連結。本章將以己心出發的思惟模式與「參」之探析二部份進行，並佐以參學的意涵詮釋，探究禪門參學的淵源。

第四章「禪門祖師之參學」，本章承繼前述的基礎，在處處是因緣及相應需功夫的媒介中，藉由中晚唐時期禪門祖師在參學歷練上的呈顯，探析其如何從中藉師示道與藉它示道。此時期，探尋善知識，成為群起效應。根機利者，藉由師者的適時提點，在為山九仞之際，助之一簣；在盲點中，導其方向，促成其契悟的因緣。根機尚未成熟者，亦在師者合力協助下，加速其歷練的進程。行者在事相上，因其本身不同的因緣條件，而有著不同的歷練方式，然而皆是在事相外緣上，或者藉由師者引導，或者自發感悟，從中提攝出內省的觀照工夫與探究力。

第五章「禪門參學之抉擇」，前面所述，中晚唐的多元背景、以道為先的概

念，提供行者在抉擇契機的師者上更具因緣。而行者如何在求知若渴中保有正確的參學之道？如何從中抉擇出最適的參學歷練？本章從法令律制、抉擇契機、及方便前行三角度著手，剖析禪門祖師參學之抉擇。

第六章「結論」，本章綜合前述，從禪門「多元角度」的開展與落實、「以道為先」的參學根本、禪師「抉擇契機」的精神與實踐三個面向，對本篇論文進行回顧與總結。



第二章 中晚唐禪門參學的歷史背景

中晚唐時期，一般說的是從安史之亂（755-765）後到唐滅（907）的這段時期，此時期，禪門的發展主要在長江一帶。

唐朝，在歷史上，其前朝（隋朝）剛結束魏晉南北朝一北有五胡十六國，南亦有宋齊梁陳一更迭的多元混亂局面。初唐時的大國氣度是成就其恢宏的關鍵，在首都長安一帶，有玄奘大師的譯經事業，及法相宗、律宗、賢首宗等各宗派相繼發展。在禪門，亦有北宗神秀於此弘揚及慧能大師（638-713）於南方廣州一帶的教化。佛教對內，在經典陸續傳入與醞釀後，義理上逐漸系統化，修持上則逐漸生活化；對外亦發展出經變、說文、共修等教化形式，促使教化平民化與互動全面化。也就是說，佛教發展至此，已漸漸明朗及整合化。

公元755年（唐玄宗天寶年間）爆發「安史之亂」，此亦是歷史上跨進中唐時期的分際。而慧能南宗由於主要在南方發展，因此受其影響較小，加上長安受創、人們南徙的社會環境與禪門此時的修持型態，而在長江一帶盛行。公元841年，武宗一系列的毀佛政策，當時拆毀大小寺上萬餘所、逼迫僧尼還俗二十六萬餘人、佛教典籍亦被嚴重破壞，此影響了佛門的修持觀念，此時期「不立文字」依師而啟悟的禪宗與「持名念佛」的淨土宗成為當時學佛的選擇。

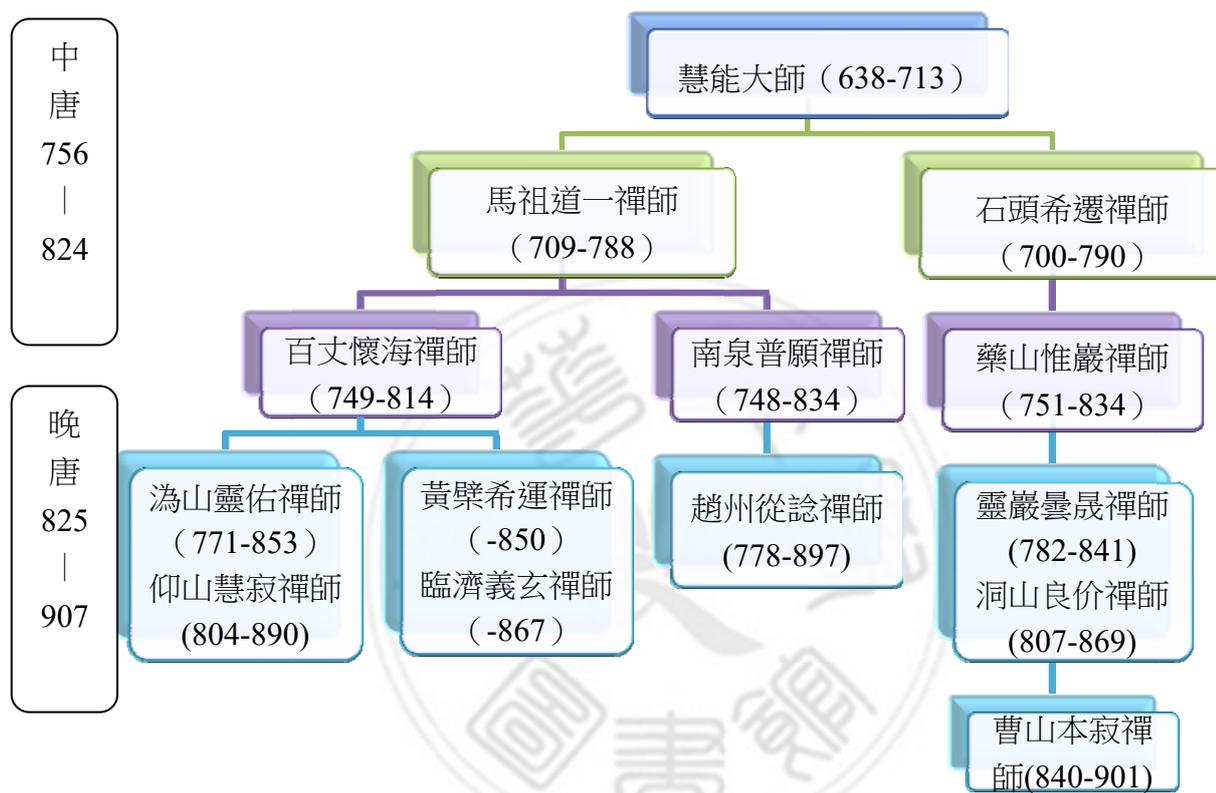
此時，禪門的盛行、祖師大德的各自弘化是促成當時期行腳參學風氣的原因之一。本章擬從當時禪門的概況與特色著手，以自馬祖道一禪師及石頭希遷禪師的平行發展、相輔相成開始到隨後「一花開五葉」的肇始為主，探究從時代上，參學如何成為禪門的一項重要修持。

第一節 禪門之高僧輩出

禪宗，一般認為始自達摩祖師西來，而在慧能大師後弘傳。自達摩祖師後，修持的觀念從端身靜坐的修持工夫，轉變成體證真心的進行方式，而自慧能大師提出「何期自性本自具足」後，此一「真心」的觀念則由修持的目標轉為面對情境的方法運用¹¹。此一觀念的轉折，說明「明心見性」不再只是修行的目標，真

¹¹ 洪修平《禪宗思想的形成與發展》（高雄：佛光，1991年），頁27-28。

心自性存在於一切存有的活動中，一切形式皆可彰顯之¹²。禪門在此基礎下，有著其發展，《景德傳燈錄》中記載著，慧能大師法嗣43人，19人見錄，著名的有南嶽懷讓、青原行思、荷澤神會、南陽慧忠等。其中，懷讓禪師與行思禪師更在其之後，開展出後世禪門盛況，關於他們的傳承概況，摘錄《景德傳燈錄》中的記載，見附件一並摘錄部份予下表一。



表一：禪門概況摘錄

從法統承繼上來看，不難發現，慧能大師後，禪門傳授的重心不在於衣鉢的承繼，而是在對法的開展，如道一禪師法嗣138人，74人見錄，有百丈懷海禪師（749-814）、南泉普願禪師（748-834）等。禪師們在得法後，亦在一方弘化，懷海禪師法嗣30人、14人見錄，有為山靈祐禪師（771-853）、黃檗山希運禪師（?-850）等；普願禪師法嗣17人、13人見錄，有趙州東院從諗禪師（778-897）等，於彼時，傳授已不再是祕密單傳。

從地區來看，慧能大師得法後，南下於廣東曹溪山一帶弘化。自其之後，道

¹² 林湘華〈從菩提達摩到大慧宗杲——一個禪學認識架構的歷史形成〉《普門學報》第28期（2005年），頁37-72。

一禪師於洪州鍾陵開元寺（今江西南昌市）傳法、希遷禪師於南嶽衡山傳法，長江一帶亦有瀉山禪師、藥山禪師、黃檗禪師等於此弘化，此地區由於位在南方，受到戰亂的影響較小，加上士紳家族的南渡避亂，使得其成為發展中心¹³。行者往來於之中，亦流傳有諺語「走江湖」一詞。會昌法難後，趙州禪師、臨濟禪師更往北於黃河以北的趙州觀音院、鎮州臨濟院弘化，關於此時期禪師弘化地圖，見附件二。

從年代上來看，此時期約在公元八、九世紀；若以歷史上的劃分，則大約是中晚唐時期¹⁴，是在百花齊放的盛唐之後。於此時期內，皆有多位高僧分頭弘化，祖師們隨順眾生的因緣與根機，在機鋒中引導行者究明真心。八世紀中期，道一禪師與希遷禪師分別在江西、湖南啟迪行者，同時期，亦有徑山法欽、保唐無住等宗師在一方弘化。繼之以後，在八世紀後期，百丈禪師、普願禪師、惟儼禪師分別教化著行者；而九世紀前期，百丈禪師門下的瀉山禪師、希運禪師，普願禪師門下的趙州禪師，惟儼禪師門下的雲巖禪師，亦分別於一方教化著行者，如此開展下來，成就此時期禪門的高僧輩出。

綜合上述，說明的是，第一，傳承方式的開放。對師者而言，不再以衣鉢為媒介，而是以法為媒介。也就是說，此時期承繼五祖弘忍大師後，不再著重在秘密單傳的方式，顧偉康在《禪宗六變》中指出，

弘忍以前，禪法是「法匠默運，學徒潛修」，祖師們反覆審察學人的根性，決不輕易傳授，「正法」的傳付，是「一代一人」，秘密單傳。…而弘忍則與之不同，雖然還是非常鄭重的秘密授法，但畢竟是不問根機的普遍的傳授了。¹⁵

此處說明著過去傳付的謹慎，從原因上來看，此與當時的環境背景不無關連。過去是南北朝紛擾的時代，彼時的禪風自然偏於獨修，也不容易傳授與引導，因此傳授上亦較嚴謹，需要反覆審察才能定之。而進入興盛璀璨的唐朝，不難理解，此時期的豪邁開放與安定太平，行者的修持易偏向普及化的廣傳概念。因此

¹³ 賈晉華《古典禪研究》，頁 50。

¹⁴ 公元 755 年，唐玄宗天寶年間發生的「安史之亂」，歷史上認為此為唐帝國由盛轉衰的轉捩點，此後禍亂繼起，兵革不息¹⁴，此一現況直接影響人民的精神心靈，進而反應在思維創作上面，因此文學史上，習慣上把唐詩的發展分為初唐（公元 618~712 年，唐代開國至唐玄宗先天元年）、盛唐（公元 713~755 年，一說 713~765 年，唐玄宗開元、天寶年間）、中唐（公元 756~824 年，一說 766~835 年，唐肅宗至德元年至唐穆宗長慶年間）及晚唐（公元 825~907 年，一說 836~906 年，唐敬宗寶曆元年至唐昭宣帝天祐年間）四個時期

¹⁵ 顧偉康《禪宗六變》（台北：東大圖書，1994 年），頁 86。

，過去的秘密授法，轉向大開法筵。顧偉康指出，

達摩、慧可之時，南北分裂、戰亂不定，兼之守舊滯文之徒的攻擊迫害，他們四處漂泊，住無再宿，亦屬隨緣。到唐代，環境變化，風氣遞嬗，能聚眾弘道，則是水到渠成。¹⁶

在修持概念上，因著時代背景的不同，有著「獨善其身」與「兼善天下」不一樣的型態。而此「兼善天下」的型態，一方面呈顯出當時的時代背景與思惟型態，一方面亦造就出禪門的平民化與大眾化，帶動其興盛。

其次說明，師承的開放。於彼時，祖師們除了合於各自機緣的教化，更因彼此之間的相輔相成，促成行者契悟的因緣，如被後世論辯的天皇道悟禪師、丹霞天然禪師及藥山惟儼禪師，皆是因為師事兩邊的因緣，而使其師承的歸屬成為眾說紛紛¹⁷，此亦說明，此時不分師承的尋師概念。此外亦表示，真理不再只是根機利的人所能契悟的，有時換個方式，即可徹悟，如臨濟禪師三次被打仍不明白，但在大愚禪師的協同引導下，最終仍明白了悟。如此發展下來，行者也就能有更多的因緣接觸相應的善知識，此亦造就禪門參學之背景。

第二節 禪門多元的發展

前節說明，中晚唐時期的禪門概況。此時，高僧輩出，自然有著多樣的思惟型態與教化方式。行者的參學亦會因不同師者的視境角度及其教化的方法，而有不同程度的契入，如藥山禪師不懂希遷禪師的「恁麼也不得，不恁麼也不得，恁麼不恁麼總不得，汝作麼生？」¹⁸但懂得道一禪師的「我有時教伊揚眉瞬目，有時不教伊揚眉瞬目；有時教伊揚眉瞬目者是，有時教伊揚眉瞬目者不是。」¹⁹這些差異容易因為禪師本身學習的因緣及其風格行事而有所偏重，以下將從思惟型態的多元與教化方式的多元著手。

一、 思惟型態的多元

以事境來說，可以從體用的關聯著手，站在本體的思維見之，因此所見無不是道。亦可以從境上著手，所謂「隨舉一處，法界全收」，從事相上體得如來智慧，以下將以藥山惟儼禪師與招提慧朗禪師的歷練說明，關於此歷程，《燈錄》

¹⁶ 前引書，頁 87。

¹⁷ 賈晉華《古典禪研究》，頁 50。

¹⁸ 《聯燈會要》卷第十九，頁 921。

¹⁹ 同前註。

記載著：

（澧州藥山惟儼禪師）直造石頭，問：「三乘十二分教某甲粗知，嘗聞南方直指人心，見性成佛，實未明了，伏望和尚慈悲指示。」頭云：「恁麼也不得，不恁麼也不得，恁麼不恁麼總不得，汝作麼生？」師佇思。頭云：「子因緣不在此，江西馬大師處去，必為子說。」

師造江西，復理前問，馬大師云：「我有時教伊揚眉瞬目，有時不教伊揚眉瞬目；有時教伊揚眉瞬目者是，有時教伊揚眉瞬目者不是。」²⁰

此處，藥山禪師在兩師處參請南方意旨，希遷禪師的回應是以學僧為主體來反詰，強調「總不得時，汝作麼生？」²¹。而道一禪師的回應，則偏重從理論上的列舉著手，因此出現有時是、有時不是等現象。

也就是說，面對同樣的問題，同樣的學僧，師者的切入角度卻迥然不同，希遷禪師在這邊的回應是偏向事理的分析、而道一禪師則偏向體用的連結。說明此時，藉由不同的師者呈顯出多元的思惟型態。

慧朗禪師的歷練亦是，禪師先是在道一禪師處參請「求佛知見」，然而在理的角度上，佛已經超越分別知見，如何能求。此處，道一禪師「佛無知見，知見乃魔界」²²的回應，亦顯示出師者的思惟，是立足在「本體顯發在作用」的思惟模式上，從理的根據來見事²³。而在希遷禪師處，慧朗禪師則是改以參請「如何是佛？」《燈錄》如此記載著：

（潭州招提慧朗禪師）大寂問曰：「汝來何求？」師曰：「求佛知見。」曰：「汝從南嶽來，似未見石頭曹谿心要爾，汝應卻歸。」師承命迴嶽，造于石頭。問：「如何是佛？」石頭曰：「汝無佛性。」曰：「蠢動含靈又作麼生？」石頭曰：「蠢動含靈卻有佛性。」曰：「慧朗為什麼卻無？」石頭曰：「為汝不肯承當。」師於言下信入。²⁴

此處，希遷禪師的回應，說明師者是以學僧為主體來進行的思惟型態。師者以「汝無佛性」提起學僧疑情、「汝不肯承擔」直指其處，從學僧主體的分析上去引導。而同樣針對「如何是佛」的參請，在《祖堂集》大梅法常禪師的悟道因緣中，道一禪師的回應是「即汝心是」，乃至行者再問「如何是法？」「如何是祖意？」的回應亦是，而在最後行者「祖無意耶？」的問題時，道一禪師的回答

²⁰ 同前註。

²¹ 同前註。

²² 《景德傳燈錄》卷第十四，頁 735。

²³ 徐文明〈呂澂與禪學研究〉，<http://hk.plm.org.cn/gnews/2008519/200851996394.html>（引用時間：2016年1月20日）

²⁴ 《景德傳燈錄》卷第十四，頁 735。

是「汝但識取汝心，無法不備。」²⁵不難看出，禪師在此處的角度是站在自性的根據上來視一切，如近代呂澂述及：「重視從主觀方面來體會理事的關係，以理為根據來見事，所以所見者無不是道。」²⁶

綜合上述，就師者處來看，希遷禪師對兩位禪師「汝作麼生」、「汝無佛性」、「汝何從吾覓」的回應，除了說明禪師回應的主體性，亦可看出其於此處的角度是直就其事，是立基在現象上事事各具特色、各自獨立（不回互），在性理上彼此之間相融相攝（回互）²⁷的觀點上。也就是說，是站在理事圓融的基礎下去思辨所觸及的因緣現象，在一問一答間強調自得，徐文明認為：

希遷禪師理事融通、物我一體，偏重由事上見理，從理事、心物的圓融中去闡發聖人之境。²⁸

也就是說，禪師偏向「即事而真」，在「用」的時刻，從「事」的分析上去闡發。此就原因上來看，與禪師「尋思去」的歷練背景不無關連，亦不難想像禪師慣於思辯、閱覽各家的風格，蔡日新如此云：

長達十五年的彷徨求索之中，自然易於使大師養成一種對宇宙萬有作理性思索的習慣。…而先天的資質、求法的曲折歷程、師承的廣博，以及他對傳統佛學理論的繼承等，形成了他精于思辯、高峻幽玄的道風。²⁹

如此偏重從「理事圓融，即事而真」著手，從事相體得如來智慧；表現在教化上有時則顯得高深莫測，不易契入，而有「石頭路滑」之稱，蔡日新亦指出：

希遷禪體用兼賅、圓融無礙，故爾初機學人無法得到一個入處，…然卻可以使人在悟境上更上一路，如天皇道悟禪師於馬祖處得大用，於石頭處識大體。³⁰

強調的是，希遷禪師慣於思辯，從事的分析上著手，重在「體」上的理解。而道一禪師則偏向在理體的基礎下，從「力用」上著手，重在「用」上的闡發。

在前述的例子中，道一禪師「汝但識取汝心，無法不備」、「亦教亦不教，亦是亦不是」的回應，說明洪州禪在某些時候是以佛性的思維協助行者，後代更說明在自性本自具足的先備思惟下，法性依因依緣而有各種展現，其云

²⁵ 《景德傳燈錄》卷第七，頁 309-310。

²⁶ 呂澂《中國佛學源流略講》（北京：中華書局，1979年），頁 247。

²⁷ 洪修平《禪宗思想的形成與發展》，頁 454。

²⁸ 徐文明〈呂澂與禪學研究〉，<http://hk.plm.org.cn/gnews/2008519/200851996394.html>（引用時間：2016年1月20日）

²⁹ 蔡日新〈石頭希遷禪學思想論略〉，<http://hk.plm.org.cn/gnews/200931/200931109473.html>（引用時間：2016年1月20日）

³⁰ 同前註。

在胎為身，處世名人，在眼曰見，在耳曰聞，…凡所見色，即是見心。³¹

身、人、見性這些皆是佛性自然的展現，因此從本體顯發在作用下的思惟，協助行者以理的根據來見事，所以亦教揚眉瞬目，亦不教；有時教者是，有時教又不是。

道一禪師此處的由理見事，從其過去的學習因緣來看不難窺知。《燈錄》記載禪師乍至懷讓禪師處時仍執著於靜慮禪坐，之後因為懷讓禪師的「磨磚既不成鏡，坐禪豈得作佛」而始知「禪非坐臥，佛非定相，若執坐相，非達其理」，因此接著問「如何用心，即合無相三昧？道非色相，云何能見？有成壞否？」³²

從本質上來看，從其所執至其所問，懷讓禪師予其的回應是「汝緣合故，當見其道」、「心地含諸種，遇澤悉皆萌。三昧華無相，何壞復何成」³³，說明事相上的成住壞空乃至三昧的成就，乃是因與緣和合所致，這裡不難看出師者的教化引導，是欲使行者從事相上超脫。此亦開啟行者的思惟方向，表現在其修持教化等作用上，禪師從體用關聯著手協助行者開展出「平常心是道」，在「於心所生，即名為色，知色空故，生即不生」³⁴的理論思維下，從日常生活中落實「觸類是道，任心自運」，在接引學人間機緣棒喝、觀機逗教，推動禪法的「用」與生活化。

因此，無論是從本體上的疑情，如「如何是佛」、「求佛知見」，或是兩方的意旨，希遷禪師「汝作麼生」、「汝無佛性」、「汝何從吾覓」由事顯理的回應與道一禪師「汝但識取汝心，無法不備」、「亦教亦不教，亦是亦不是」以理見事的回應，兩方在某些時刻呈顯出此不一樣的視角，此亦不難理解當時行者以參問兩師為重要修持，亦不難理解參學風氣何以如此盛行。

二、 教化方式的多元

繼中唐禪門祖師化導角度不同與觀機逗教的方式，曹溪南宗依著引導風格的不同亦開展出禪門的發達期。在會昌法難（西元845年）前後，不到百年，禪林一片繁榮，有「趙州茶」的從諗禪師、「德山棒」的宣鑿禪師等，多位高僧以各種方式接引行者；亦有為仰宗的「明作用」、臨濟宗的「戰機鋒」、曹洞宗的「

³¹ 《宗鏡錄》，《大正藏》冊四十八，頁 939-940。

³² 《景德傳燈錄》卷第五，頁 208-209。

³³ 同前註。

³⁴ 《景德傳燈錄》卷第六，頁 241。

究心地」，祖師們因其不同的特性、禪風，有著各種化導的方法，此亦讓行者可依根機探尋，找到「明心見性」的方法。本小節將從這些禪師宗風特質著手，說明當時期禪門教化方式的多元。

（一） 從日常喫茶等事體得

吾人的日常生活是吾人每日之事，然而如何從中體得佛法玄旨？在經典的序分裡為什麼記載著佛陀說法前的日用行住等因緣，如《金剛經》裡記載著佛陀「著衣持鉢、洗足敷座」，說明著在日常生活裡有著六度的呈顯，而般若亦是在人們生活中展現，是從著衣持鉢身律儀的攝用，飯食訖、收衣鉢、洗足矣、敷座而坐等次第地生活亦說明著日常生活中持戒、精進等般若生活。³⁵

而中晚唐禪門祖師在協助行者參究佛法的玄旨上，趙州禪師即是從這類喫粥訖洗鉢、喫茶去等日常之事，將真理的彰顯回歸到日常生活中，不假外求也不需要外求，協助行者明白道就在平常一言一行裡，在《燈錄》中如此記載，

僧問：「學人迷昧，乞師指示。」師云：「喫粥也未。」僧云：「喫粥也。師云：「洗鉢去。」其僧忽然省悟。³⁶

禪師以粥訖，那就洗鉢去，運用此生活的次第性，說明著平常心與真理的連結，引導學僧從中領會。此外，亦從生活中的所見所聞引導著學僧，如

師問新到：「曾到此間麼？」曰：「曾到。」師曰：「喫茶去。」又問僧。僧曰：「不曾到。」師曰：「喫茶去。」後院主問曰：「為甚麼曾到也云喫茶去，不曾到也云喫茶去？」師召院主，主應諾，師曰：「喫茶去。」³⁷

此則公案，說明無論是什麼人來參請，到過也好、未到過也罷，禪師都讓其「喫茶去」，一方面強調著此與真理之間的連結，一方面亦說明來者皆同，顧偉康認為「恰恰是不同的人都去「吃茶」，方才真正體現了「平常心是道」、「行住坐臥皆道場」的精髓。」³⁸也就是說，師者藉由「喫茶去」的表相，引導著學僧對真理的探究，歐崇敬如此說明：

讓存有的本真回到日常生活之中，不侷限在任何名相內部。³⁹；

³⁵ 星雲大師《金剛經講話》（高雄：佛光出版社，1997年），頁12。

³⁶ 《景德傳燈錄》卷第十，頁478。

³⁷ 《聯燈會要》卷第六，頁304。

³⁸ 顧偉康《禪宗六變》，頁178。

³⁹ 歐崇敬《中國大乘禪佛教哲學史》（台北：秀威科技資訊，2010年），頁258。

而何以禪師能如此以「喫茶去」引導者行者，此處透露出禪師的修持概念，《景德傳燈錄》記載著：

異日，問南泉：「如何是道？」南泉曰：「平常心是道。」師曰：「還可趣向否？」南泉曰：「擬向即乖。」師曰：「不擬時，如何知是道？」南泉曰：「道不屬知不知，知是妄覺，不知是無記。若是真達不疑之道，猶如太虛，廓然虛豁，豈可強是非邪？」⁴⁰

從認知層面來看，一般人慣於陷入「不擬爭知是道」的窠臼裡，然而「道」不是知不知、求不求的範疇，平常心，依本具佛性的開顯，即是道，而與吾人最息息相關的即是吾人之一切生活。因此，禪師以日常例行之事為媒介，引導行者將修持回歸平常，《從容錄》亦云：「粥罷令教洗鉢盂，豁然心地自相符。」⁴¹也就是說，禪師的教化方向，是以依本具佛性的開顯為體，並以回歸日常的行事為媒介。

（二） 先明作用而後教

另外，亦有如為仰宗⁴²，在承繼南嶽一系體用的連結下，著重在受教者之根機及其用的深究，太虛大師如此云：

百丈傳承之下的大機大用，黃檗、臨濟得之，而深機深用為仰得之。⁴³

從根源上來看，在為山禪師的參學歷練中，不難看出，此「先明作用而後教」的宗風，《景德傳燈錄》中記載著：

百丈云：「汝撥鑪中有火否？」師（為山）撥云：「無火。」百丈躬起，深撥，得少火，舉以示之云：「此不是火？」師發悟禮謝。⁴⁴

百丈禪師的「撥灰得火」啟迪了為山禪師，也造就出為仰一宗溫文儒雅與明作用而後知的宗風。從態度上來看，為山禪師云無火，百丈禪師以身作則，躬起深撥，在以身作則的行動中啟迪行者「這不是火」。從方式上，百丈禪師的語默不露，不斥責、不多說，直接從行動中明之，在為山禪師後來的行徑中，可以看

⁴⁰ 《景德傳燈錄》卷第九，頁 468-469。。。

⁴¹ 《從容錄》卷三，頁 121。

⁴² 為仰宗是由為山靈祐禪師（771-853）及其弟子仰山慧寂禪師（813-891）所開創，屬南嶽一系，為五宗中最早創建也是最早衰亡的一宗。

⁴³ 太虛大師〈中國佛學〉《太虛大師全書》第一編。<http://buddhaway.net/blog/?p=337>（引用時間：2016年1月20日）

⁴⁴ 《景德傳燈錄》卷第九，頁 386。

到類似的情境，如踢倒淨瓶⁴⁵，亦如默然對待香巖智閑禪師。《五家宗旨纂要》云其「父子一家，師資唱和。語默不露，體用雙彰，無舌人為宗，圓相明之。」

46

從事件上來看，百丈禪師深撥得火，一者說明需經過「深撥」的動作才可得火，此亦表示，沒有「深撥」這一動作，火不易顯現。也就是說，為山禪師的撥灰在某種程度上來說，還沒有到位。而行者之契入亦是如此，沒有到位的探究亦不易彰顯出自性。二者說明，透過「撥灰」是可以得火，楊惠南如此云：「藉由表相外在的功能作用（撥灰）透視本質（得火）」⁴⁷。因此，百丈禪師藉由「得火」之目的，引導學僧從深撥中體得，《人天眼目》亦云為仰一宗是「你欲吃飯，我便捧羹；你欲渡江，我便撐船」⁴⁸，說明其「觀因緣、明作用」而後教的立足點。

關於體與用之間的連結，《燈錄》中記載著為山禪師藉由摘茶一事，與仰山禪師之間的對話，其如此云：

師謂仰山曰：「終日摘茶，只聞子聲，不見子形，請現本形相見。」仰山撼茶樹。師云：「子只得其用，不得其體。」仰山云：「未審和尚如何？」師良久。仰山云：「和尚只得其體，不得其用。」師云：「放子二十棒。」⁴⁹

此處師者讓禪師示本形，仰山禪師以撼動茶樹來顯自性之用，因此，為山禪師進一步讓其在力用的當下，探究力用之體，不僅是認知對象的茶樹之體，亦是深究認知者本身的當下自性，並且以靜默不語彰顯自性之體依空應緣。

也就是說，為仰宗風在思惟上立足在本體顯發在作用上的角度，在用的連結上，讓學僧明白其體。

（三） 棒喝齊施

相較於為仰宗的溫和剖析，臨濟宗⁵⁰則是以「臨濟喝」留傳於世，以機鋒峻烈彰顯真理的大機大用，《五家宗旨纂要》云：

⁴⁵ 前引書，頁 388。

⁴⁶ 《五家宗旨纂要》卷下，《叢書新纂續藏經》第六十五冊，頁 276 下。

⁴⁷ 楊惠南〈五家七宗之禪法初探〉，《禪史與禪思》（台北：東大圖書，2008 年），頁 116。

⁴⁸ 《人天眼目》卷第四，頁 546。

⁴⁹ 《景德傳燈錄》卷第九，頁 391。

⁵⁰ 臨濟宗是由臨濟義玄禪師（?-867）所開創，屬南嶽一系，其宗風以機鋒峻烈著稱，並以「臨濟喝」留傳於世。

臨濟家風，全機大用，棒喝齊施，虎驟龍奔，星馳電掣。負冲天意氣，用格外提持。卷舒縱擒，殺活自在。掃除情見，窘脫廉纖。以無位真人為宗，或棒或喝，或豎拂明之。⁵¹

上述不難看出臨濟宗教化方式的直接了當。在思想上，臨濟宗承繼道一禪師的禪法基礎，以「無位真人」為宗，只要隨緣任運，即與佛無二，其云：「佛法無用功處，只是平常無事」⁵²、「要行即行，要坐即坐，無一念心希求佛果。」⁵³因此面對欲再議的時人，臨濟運用一喝待之，其一喝或如金剛王寶劍，直接截斷，蕩除行者思流；或如踞地金毛獅王，起警醒作用；或如探竿影草，不容行者再窺測，或勘驗學人見地；或不作一喝用⁵⁴，如《五家語錄》記載著：。

時有僧問：「如何是佛法大意？」師便喝，僧禮拜。師云：「這箇師僧卻堪持論。」

問：「師唱誰家曲？宗風嗣阿誰？」師云：「我在黃檗處，三度發問，三度被打。」僧擬議，師便喝，隨後打云：「不可向虛空裏釘橛去也。」⁵⁵

師一喝，如同當初所受的一棒，在協助行者的參究上，直接了當。或是為了對行者起警醒之用，或是為了截斷行者思流、或是為了勘驗之用。而對於當時參學之盛行，面對師者的良窳雜陳，考量到其對行者的影響；或是面對行者的不同根機，需使用不同的方式，臨濟禪師亦提出「四賓主」⁵⁶、「四料簡」⁵⁷、「四照用」⁵⁸，教導參學之人辨別與啟迪之。

（四） 敲唱為用

相較於立足在體用的連結上，當時期亦有直接從事理上一敲一唱地引導，在問答間鉅細靡遺，如曹洞宗⁵⁹，《人天眼目》云：「家風細密，言行相應，隨機應物，就語接人」⁶⁰，《五家參詳要路門》云其「究心地」，黃檗華亦云

⁵¹ 《五家宗旨纂要》卷上，頁 255 下。

⁵² 《聯燈會要》卷第九，頁 472。

⁵³ 前引書，頁 470。

⁵⁴ 《五家宗旨纂要》卷上，頁 258 上。

⁵⁵ 《五家語錄》卷一，頁 48-49。

⁵⁶ 說明指導學人時，師家與學人的關係，有賓看主，學人透知師家之機略；主看賓，師家透知學人之內心；主看主，具有禪機禪眼者相見；賓看賓，不具眼目之兩者相見。

⁵⁷ 指應機應時教導學人之四種規則，即奪人不奪境、奪境不奪人、人境俱奪、人境俱不奪。

⁵⁸ 指禪師根據參禪者對主客體之不同認識，採取先照後用、先用後照、照用同時、照用不同時四種不同之教授方法，有兩種解釋，<一>據《人天眼目》說法，照，指對客體之認識；用，指對主體之認識。<二>據《五家宗旨纂要》說法，照，指禪機問答；用，指打、喝等動作接待參禪者之方式。

⁵⁹ 曹洞宗，屬青原一系，其宗名說法不一，由洞山良价（807-896）及曹山本寂（840-901）所立

⁶⁰ 《人天眼目》卷三，頁 530。

此宗之家風，穩順綿密，其接化學人，諄諄不卷；如歸心錄云：曹洞家風，道樞綿密；應機接物，語忌十成，又纂要云：曹洞家風，君臣道合，正偏相資。鳥道玄途，金針玉線。內外回互，理事混融。不立一法，空劫以前自己為宗，良久處明之。⁶¹

上述說明曹洞宗「就語接人」的宗風特色，與「以事顯理」的參究方式，其不行棒喝，亦不多言語，乃就學人之問而答之，即法眼禪師於《宗門十規論》所云的「敲唱為用」⁶²，在一敲一唱間引導學人見其本來面目。

此從本寂禪師臨行前，師者洞山禪師對其的叮囑亦可以窺見一斑，《五家語錄》如此記載著：

師因曹山辭，遂囑云：「吾在雲巖先師處親印寶鏡三昧，事窮的要，今付於汝。」... 師又云：「末法時代，人多乾慧，若要辨驗真偽，有三種滲漏：一、見滲漏，謂機不離位，墮在毒海；二、情滲漏，謂滯在向背，見處偏枯；三、語滲漏，謂究妙失宗，機昧終始。學者濁智，流轉不出此三種，子宜知之。」⁶³

此處不難看出，師者的殷切待之，先以「寶鏡三昧」傳之，再以「三滲漏」囑咐其如何辨驗學人的真偽。此外，面對學僧所問的「君臣五位」亦就語接人、詳盡回應，關於此段，《人天眼目》記載著：

時有僧出問：「如何是君？」云：「妙德尊寰宇，高明朗太虛。」
「如何是臣？」云：「靈機弘聖道，真智利群生。」
「如何是臣向君？」云：「不墮諸異趣，凝情望聖容。」
「如何是君視臣？」云：「妙容雖不動，光燭本無偏。」
「如何是君臣道合？」云：「混然無內外，和融上下平。」又曰：「以君臣偏正言者，不欲犯中，故臣稱君，不敢斥言是也，此吾法之宗要也。」

⁶⁴

上述顯示，無論是臨行前的囑咐；或是說明理事關係的「君臣五位」；或是為接引行者而設的「洞宗三路」⁶⁵、總是在行者詢問中層次說明，毫無間隙，曹洞宗也因此被喻為有如精耕細作的農民⁶⁶，而有「曹洞土民」之稱。

⁶¹ 黃懺華《佛教各宗大意》（臺北：文津，1984年），頁393。

⁶² 敲，指學人叩師家之門以問道；唱，指師家回答以接引

⁶³ 《五家語錄》卷四，頁462-464。

⁶⁴ 《人天眼目》卷三，頁489。

⁶⁵ 指洞山禪師接引學人而設的三種手段：鳥道，取其往來空寂處之意；玄路，取離語言文字之義；展手，指為人度生之化他門。

⁶⁶ 洪修平《中國禪學思想史》（台北：文津，1994年），頁178。

本節主要說明中晚唐時期的多元角度，此時，有著「觸類是道而任心」，以「由理見事」的角度彰顯；亦有著「即事而真」，偏重理事回互，就事顯理。在教化方式上，一邊機峰峻峭，一邊細密平穩，同時期的兩系彼此相融又互補，各據一方啟迪行者，乃至後來沿申出多種樣貌：或以「喫茶去」展現「平常心是道」，或以棒喝截斷，展現「平常心，無造作…，是道」，或以「先明作用而後教」體現「本體顯發在事相中」，或以「隨機利物，就語接人」，由事顯理，體現出「即事而真」。此時期，祖師大德各因其不同的禪風，以不同的風格啟發行者，如德山禪師、臨濟禪師採截斷思流，以棒喝方式啟發行者；為仰、曹洞祖師則採疏導方式，以詳盡說明啟發行者，此讓行者有探尋的因緣，促使參學成為行者見其本來面目的一種方式。



第三章 禪門參學之淵源

「遍歷參學」何以能在中晚唐時期如此盛行，從根本上來說，除了當時期多元的型態與高僧的輩出，此時的修持概念亦不無關聯。此時期，禪僧趨向「藉師示道」，開展出遍歷學習的求悟歷程。此中禪僧並以往來於江西道一禪師與湖南希遷禪師之間為風氣，因此而留有「走江湖」的典故，帶動著禪門的鼎盛時期。關於此時期參學的先備知識，以下將從以己心出發的思惟模式，與「參」之解析及「參學」的詮釋著手，從中了解禪門參學的淵源。

第一節 己心出發的思惟模式

關於禪門的修持概念，主要承繼於慧能大師的思想，立足在「本來無一物」的觀點上，因此在自性觀點的著重及己意與祖意之間不二的概念下，開展出從己身出發的思惟模式。本節將以此著手。

一、自性觀點的著重

參究「自性」，乃禪門行者明心見性的主要關鍵，禪師若能了悟「自性」，方能入道。在禪門裡，《壇經》談及自性之處多達百處，顯示出慧能大師回歸己心己性的著重，而慧能大師對自性的觀點，亦影響著之後的禪宗發展，以下擬從「自性」義的探究、「自性」如何彰顯、禪師學者對於「自性」的看法與其作用著手。

(一) 「自性」意的探究

在「自性」的詮解上，一般指的是自體的本性，然而何謂自體的本性？《壇經》裡，五祖弘忍大師在對神秀禪師的引導中，曾如此云：

無上菩提，須得言下識自本心，見自本性，不生不滅，於一切時中，念念自見，萬法無滯，一真一切真，萬境自如如，如如之心，即是真實。若如是見，即是無上菩薩之自性也。⁶⁷

此處五祖指出菩提之自性，說明著是對萬境的如實見之。而何謂對萬境的如

⁶⁷《六祖大師法寶壇經》，頁 18。

實見之？即是指從根本上來看，萬境皆是以「如其所如」的型態在呈顯著⁶⁸，因此，「鳥之所以為鳥，就是牠如鳥般如實的生成；魚之所以為魚，就是牠如魚般如實的生成。這種如實性，鳥和魚是一樣的。」⁶⁹也就是說，從我們的角度來看，萬境或許千差萬別；但是就事境本身而言，是依其因緣條件而如此呈顯。吾人若能明白如此，即能順其所顯，因此，《壇經》云：「菩提本自性，起心即是妄」⁷⁰，指的即是吾人明白事境之實相，對其順其所顯、不執不取，而此即是吾人自體的本性。

從緣起的角度來看，一切皆是因緣假合之故，緣聚則生，緣散則滅，因而沒有固定的本性。在禪門裡，亦認為「自性」是概念上的施設，是為了說明與理解用，〈壇經〉中如此云：

學道之人，一切善念惡念應當盡除，無名可名，名於自性，無二之性，是名實性。於實性上建立一切教門，言下便須自見。⁷¹

一方面說明「自性」的語言施設，一方面亦說明此不二的概念，洪修平如此認為：

在惠能那兒，具有真心意義的心，一般稱作「本性」或「自性」。…他所說的本淨的自性、人性，主要是指眾生之心念念不起妄心執著的本性，一般並不具有什麼實體的意義。⁷²

黃檗禪師亦云：

不可以性得，性即便是本源自性天真佛故。⁷³

說明的是，第一，自性是為言詮，此所謂的自體的本性，一般不具有實體的意義，也就是說吾人見自性，不是實質上的見，而是觀念上的明白了悟。第二，此言詮的自性說明的是最初的那一念，是明白萬境之如其所如而不執不取。

（二） 如何彰顯自性

前述所言，吾人若能對萬境如實見，自然對於一切現象能順其所顯，此亦是菩提之自性。就字面上而言，不難理解，其本自具足，但是何以吾人亦不自知？

⁶⁸ 林永強〈阿部正雄論自我；禪之自性的再思〉，《兩岸當代禪學論文集（上）》（嘉義：南華大學宗教中心，2000年），頁307。

⁶⁹ 同前註

⁷⁰ 《六祖大師法寶壇經》，頁28。

⁷¹ 前引書，頁67。

⁷² 洪修平《中國禪學思想史》，頁178。

⁷³ 《天聖廣燈錄》卷第八，頁154。

《壇經》云：「緣邪見障重，煩惱根深」⁷⁴，說明自性不能彰顯之源由，在於吾人之妄見執取，因此「若無塵勞，智慧常現，不離自性」⁷⁵。

此去執妄見，亦是過去祖師大德之重心，不論是從經籍文字之理解著手，或是藉由擬心靜坐之方式進行，總是「斷一分無明，證一分三德」⁷⁶。而禪門從事境的如實觀之著手，在一切事境上，觀之其理，《壇經》云：「用自真如性，以智慧觀照，於一切法不取不捨，即是見性成佛道」⁷⁷、亦云：「自心常起正見，煩惱塵勞常不能染，即是見性」⁷⁸，說明著對事境的如實觀之，自然能不執不取，如此在實際方法上的一一淬練，自能圓滿佛道。此如實觀之，亦強調自性彰顯之重心，不在於自性本身，而在於從作用中見之，因此，是禪門修持的第一步，亦是其重心之所在，也就是說，「但見一切人時，不見人之是非善惡過患，即是自性不動」⁷⁹

此外，此概念亦展現在其對於「悟」的理解上，就禪門而言，「悟」偏重在佛性的覺悟上，而《法華經》強調的「悟」是指覺悟的佛性⁸⁰；《中觀今論》亦如此認為，其云：

中國佛教界所稱頌的證悟有二：一、道生的頓悟是約究竟佛位的圓滿頓悟說；二、禪宗的頓悟是約眾生初學的直悟本來說，兩者是不同的。⁸¹

也就是說，一般對於「悟」的理解，多指達到如佛一般的圓滿究竟，而禪門則認為以佛心般地如實觀之，即是「悟」。而禪門何以能如此以為？就前面述及的禪門重心來看，其是著重在如實觀之，之後自能順其所顯。因此，禪門在修持概念上，以「明心見性」為本，為山禪師如此云：

如今初心雖從緣得，一念頓悟自理，猶有無始曠劫習氣未能頓盡，須教渠淨除現業流識，即是修也，不道別有法教渠修行趣向。⁸²

也就是說，悟乃禪師在理上明白實相，然而亦尚有習氣存在，而未能圓滿。因此，在修行歷程上，禪師將「行者凡情銷盡，徹見諸法之虛妄不實及悟得自己

⁷⁴ 《六祖大師法寶壇經》頁 26。

⁷⁵ 前引書，頁 24。

⁷⁶ 《教觀綱宗》，頁 358。

⁷⁷ 《六祖大師法寶壇經》頁 26。

⁷⁸ 同前註。

⁷⁹ 前引書，頁 36。

⁸⁰ 鈴木大拙〈禪：中國人對於開悟之說所作的解釋〉《鈴木大拙禪論集—歷史發展》（台北：志文，1986年），頁 59。

⁸¹ 《中觀今論二》，頁 537。

⁸² 《聯燈會要》卷第七，頁 340。

之心性本源」稱為初關；之後，悟後起修，在見性之後，再用功修持，則不但不為「有」所礙，而且亦能不執著於「空」，此稱為「透重關」。此後，再用功磨鍊，乃能達寂照不二、空有無礙之境，雖五欲當前，亦運用自如而不失本性，此為「透末後牢關」。⁸³此三關，說明的是，第一，徹見為先的概念，強調「明白」的重要性。第二，說明修持的次第性，對於一般行者而言，此提供修持的層次概念，及說明吾人執有執空的盲點。第三，說明修持的實際面，禪門不將重心擺在佛性的圓滿上，而是將重點拉回到以佛心般地如實觀之，因此如何彰顯自體的本性，乃在於吾人面對情境時，能否如實了知事境的如其所如而不執不取。

（三） 自性的其他看法

關於自體的本性，後世學者一般多從其主體的角度來看，如楊惠南認為：

「自性」是泯除一切概念對立之堅實、精微的心體。⁸⁴

楊惠南就吾人易分別的角度來看，認為其強調的是對立的超越，分別對立的概念對吾人來說，雖然可以用來比較分析，強化吾人的概念，然而終究亦不是究竟，如吳汝鈞認為此會造成決裂的現象，將其對象化⁸⁵，此亦容易造成吾人之對立與衝突，而究竟的自體本性不應是如此，其是泯除一切「二」的對立。吳汝鈞更從南宗禪的本質來看，認為不二無分別是南禪的基本觀點，其云：

南宗禪的本質是「無住的主體性」，而此即是自性。⁸⁶

吳汝鈞就慧能大師「本來無一物」的實相觀點著手，認為世間萬法是隨因緣而有，強調的是本質上的「應無所住而生其心」，因此認為此無住的根本性即是自性，而霍韜晦則進一步擴及從法界的觀點來看，認為

「自性」指的是絕對真實的世界，是一切法存在的根機。⁸⁷

霍韜晦指出自性是一切法存在的本來面目，是指其絕對之真實，因此劉文職綜合以上看法，認為自性是最原始、最本真也是最完整的存有⁸⁸。

也就是說，對於「自性」一詞，學者各有著其不同的角度，或從自心來看、

⁸³ 《佛光大辭典》，頁 6058。

⁸⁴ 楊惠南〈《壇經》中之「自性」的意含〉，《禪史與禪思》，頁 217。

⁸⁵ 吳汝鈞《中國佛學的現代詮釋》，頁 171。

⁸⁶ 前引書，頁 162。

⁸⁷ 劉文職〈六祖壇經的超人文精神—自性覺醒〉，南華大學哲學研究所碩士論文（2001 年），頁 42。

⁸⁸ 劉文職〈六祖壇經的超人文精神—自性覺醒〉，頁 38-45。

或從南宗禪本質來看、或從法界來看，強調的是其絕對真實、泯除一切概念對立、無住的境界，是為了詮表而立的，一方面說明其超越的概念，一方面亦說明禪門的見自本來面目是更著重於在「用」時的連結。

（四） 自性的作用

前述提及自性是為詮表而立，說明的是從「作用」中去彰顯之，也就是說，吾人透過與情境的交流中，去彰顯自體的本性，此涉及到吾人的認知作用，分為自性與之的連結及吾人善惡念頭如何興起兩部份。在連結的部份，慧能大師認為「一切萬法不離自性」⁸⁹，《付囑品》中有著進一步的詮釋：

自性能含萬法，名含藏識；若起思量，即是轉識。生六識，出六門，見六塵，如是一十八界，皆從自性起用。自性若邪，起十八邪；自性若正，起十八正。若惡用即眾生用，善用即佛用。用由何等？由自性有。⁹⁰

說明的是，自性包含了一切事物的生因⁹¹。林永強認為此並不是表示，萬法是由自性生起的，而是性具的概念⁹²，如前所述，是一完整的存有，包含著所有善惡等一切。因此，從此角度來看，不難理解，其「本不生滅，本自清淨」。

而吾人善惡念的生起，乃是加入吾人的思量作用，是吾人在面對情境之時，在思量的作用下而觸動自性，具體生成⁹³。因此，自性的作用，乃是提供吾人思量時觸動的主體。楊惠南認為：

「自性」本質是清淨、永恆不變的，對其的態度不應該是否定它們，而是在肯定念與相的現實存在性下，不消極逃避；也就是不在已經存有的念與相上面，做任何積極地助長，不做主觀的考察與縱容。⁹⁴

賈晉華則認為：

此心的原初狀態已經是完整的，如果從世俗的角度感知事物並試圖執取它們，就會與各種條件和因緣相合，從而隸屬於生滅，如同藏識（阿賴耶識）一樣起作用。但如果從了悟的角度觀察事物，就不再執著於它們，從而與各種條件和因緣分離，如同佛智和真如一樣起作用。此即表示，需要轉換的不是此心本身，而是眾生認識此心和外界現象的角度和方式。⁹⁵

⁸⁹ 《六祖大師法寶壇經》，頁 19。

⁹⁰ 前引書，頁 70。

⁹¹ 楊惠南〈《壇經》中之「自性」的意含〉，《禪史與禪思》，頁 209。

⁹² 林永強〈阿部正雄論自我；禪之自性的再思〉，《兩岸當代禪學論文集（上）》，頁 327。

⁹³ 楊惠南〈《壇經》中之「自性」的意含〉，《禪史與禪思》，頁 209。

⁹⁴ 前引書，頁 341。

⁹⁵ 賈晉華《古典禪研究》，頁 159-161。

也就是說，對於吾人的善惡念頭，楊惠南認為此本性亦是清淨的，因此不在上面執取；賈晉華則強調的是在每一對境之間，轉換認識的角度與方式。

此亦表示，相對於立足在本體本質的角度來看，慧能大師在體用不二的立足點下，從「生其心」的角度著手。因此在自心自性的觀點下，修持方向也從藉教悟宗擴展到生活中於情境的交涉。

二、 己意與祖意之間

前章已述及，對於自性觀點的回歸是慧能大師及其之後禪門的基礎，在《景德傳燈錄》中的「慧安國師」處亦云：

有坦然、懷讓二人來參，問曰：「如何是祖師西來意？」
師曰：「何不問自己意？」⁹⁶

此則公案中，行者以「祖師西來意」向師參請，師者要其反觀自己，為何不問己意呢？說明著，此時期的修持方向強調在己意的關注上，本段繼之從己意與祖意之間的連結著手，從祖意的典範概念與己心師心不二的角度說明之。

（一） 師意之典範作用

就吾人生命主體而言，典範的概念，無疑地提供吾人學習的參照契機。鈴木大拙認為世尊即是弟子的典範，並在其涅槃後，更加深此種典範的作用，因此，開展出佛教的教理、教派，其云：

對於早期的佛教徒而言，…教理與爭論的重心，在於究明佛陀的真正內在生命，因為這是使他們積極信仰佛陀及其言教的根本所在。⁹⁷

鈴木大拙此處認為佛教的發展，是歸因於行者的探究師意，也就是說，這些爭論乃是為了徹底理解世尊的思維，做為行事之準則，說明其是將世尊做為典範榜樣。此時相較於師意，己意顯然不是其重心，此亦表示，平常生活中，行者揣摩典範的內在生命，將之做為己意，如星雲大師云：「希望人人自我期許「我是佛」，以自覺心昇華自我，用大願力行佛所行。」⁹⁸行者不僅依佛為依歸，更以其為準則，思佛所思，行佛所行。

⁹⁶ 《景德傳燈錄》卷第四，頁 155。

⁹⁷ 鈴木大拙〈禪：中國人對於開悟之說所作的解釋〉，《鈴木大拙禪論集—歷史發展》，頁 49-50。

⁹⁸ 星雲大師《當代人心思潮》（臺北：香海文化，2007年），頁 5。

（二）不二之角度

對於己意與祖意之間，一般易將其視為「二」，也就是說，吾人雖具佛性，但其為一理想化之詞，然而慧能大師在「本來無一物」的觀點之下，己意與祖意之間的連結並非二。因此從概念上，此消弭對象化的對立狀態，從修持上，則改變修持的思路，以下以此角度著手。

在概念上，吳汝鈞認為：神秀之偈造成清淨心體與現象界的事物產生分隔，兩者被安排成二元對立的形勢，也就是說，把生命分割成兩截，一部份是超越、清淨的，另一部份是經驗、染汙的。也就是說，將其對象化，而此對象化，亦說明著將本來內在的心體，推向外邊。⁹⁹而慧能大師是將心體與世間事物視為同起同寂的關係，因此，當心體對外境生起作用的時候，兩者是同時生起，而「妙用」即在兩者同時生起的關係中表現出來。因此，若這作用停止，心體亦與萬物一起歸於沈寂¹⁰⁰。

賴永海則認為：慧能大師把佛性和人性等同，把一般認為彼岸世界的佛、心外存在的佛確認在世人的自心中，把世人對成佛的追求，視為是自心佛性的悟修，也就是說，成佛就是成就世俗生活中的現實的人。因此，慧能的佛性論不是「神本主義」，而是「人本主義」¹⁰¹

也就是說，吳汝鈞從「本來無一物」的觀點談起，說明慧能大師不把心體視為對象化、實在化，而是隨作用而同起同寂，也就是強調的是其體與用之間的連結。而賴永海從等價的角度來看，認為自性即是佛性，因此成佛即是圓滿現實生活中的人。此種著重自性的概念，亦讓當時期的修持反歸自己，回到日常生活中，展現出以己心為主的思惟模式。

在修持重點上，吳汝鈞認為

從哲學立場來講，禪的發展有兩個路向。第一個是分解的路向，第二個是綜合的路向。所謂「分解的路向」，也就是預設了佛性的存在，所以要成佛就是要透過修行的工夫將佛性彰顯出來。…至於「綜合的路向」，…要人就日常所表現出來的平常心，透過「作用見性」的方式，在日常生活中一念轉化，當下的即心即佛，了然見性。¹⁰²

也就是說，過去是以彰顯佛性、體證真心為其修持重點，所採用的方法是透

⁹⁹ 吳汝鈞《中國佛學的現代詮釋》，頁 171。

¹⁰⁰ 前引書，頁 172。

¹⁰¹ 賴永海《中國佛教通史》第七卷（南京：江蘇人民，2010年），頁 198。

¹⁰² 吳汝鈞《中國佛學的現代詮釋》，頁 127。

過經籍文字的分析理解、或是「凝住壁觀」、端身靜坐等收斂身心的工夫，是透過分解的方式來肯定每一眾生都擁有一自性清淨心，將吾人修行分成「眾生本具的佛性」與「修行工夫的實踐」兩端，並以此自性清淨心的顯發與否來決定吾人之覺悟與迷執。¹⁰³對於外境，行者摒除其惡，而從其善，因此，外境不容易造成行者修持上的意義。

然而在慧能大師時期，己心與佛心不再是「二」。此即表示，情境成為了悟的契入點，林湘華認為此時期「一切起心動念、遇境交接僅管表相不同，但皆是收攝於佛性符號化的作用中。行者在本來面目與情境雙向的交流與反饋之中，新的意義隨時都有可能產生。」¹⁰⁴禪門思惟轉向當下即是，之後發展的「平常心是道」亦不難看出其端倪，因此面對這些啟迷成悟的契機時，自然以不否定、不逃避等客觀式的對待。換而言之，對此時的行者而言，情境是一個通往自性的媒介，透過它可以讓行者往深處去探究，見到自己的本來面目，因此，「搬柴運水，無非是禪」¹⁰⁵。

第二節 參的意涵

前述提及外境的媒介作用，對於日常生活觸及到的一切，不再將之視為無意義的連結，而是以「參」與之連結。

從字義上看來，「參」指的是「在疑情之上，提攝一種要去看透、追究的覺照力，不動第二念去想，只在當下、直接去體會它本身所起的那份疑問的感覺，而因為疑情的推動，趨使向內心深處去追究答案，即是參。」¹⁰⁶說明的是，在疑情之下，提攝出向內心深究的覺照力，以下從他物參照與探究領悟兩層面著手。

一、 藉他參照

「參」既是用來說明吾人與外境的連結，不難理解，是藉著其他有關材料來進行，在「參」字的本源中，《字源考釋》對其的解釋為：

在甲骨文與金文中，「參」最初是星宿的名稱，字像人頭頂上有三顆星星的樣子，表示人仰觀星象的形狀。金文加上三條斜線表示星星在閃爍。¹⁰⁷

¹⁰³ 同前註。

¹⁰⁴ 林湘華〈從菩提達摩到大慧宗杲——一個禪學認識架構的歷史形成〉，頁 37-72。

¹⁰⁵ 星雲大師《六祖壇經講話》冊四（台北：香海，2000年），頁 765。

¹⁰⁶ 《佛光大辭典》，頁 5549。

¹⁰⁷ http://lcpriichi.hkbu.edu.hk/search/show_word.php?id=342（引用時間：2016年1月20日）

此處說明參的造字源由，是人仰觀星象貌。在古代，天象被認為是上天示現的手段，所謂「天垂象，見吉凶，聖人象之」¹⁰⁸、「仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。」¹⁰⁹也就是說，觀星象，可以知道政事大局，是可以用來指導方向，此即說明，「參」字本源具有運用其他有關材料來知悉考證某事物。

因此，禪門藉由他物，或者是眼前現境、或者是日常生活、或者是祖師師事蹟，做為參究的對象，如《景德傳燈錄》中臨濟禪師卷裡的「滄山舉問仰山：只如黃檗意作麼生。」¹¹⁰滄仰師徒以在黃檗禪師的回應為討論的對象，亦如世尊在菩提座下體悟到的內容、達摩祖師來到中國弘傳禪法的真義，乃至於一切外境，皆成為行者參究的素材。

因此，對於真理實相的媒介，就禪門而言，其是參究的素材，本身並無好壞，如在法達禪師的例子中，慧能大師如此告誡著：

經有何過，豈障汝念？只為迷悟在人，損益由己。口誦心行，即是轉經；口誦心不行，即是被經轉。¹¹¹

也就是說，對於文字語錄的參照媒介，雖然一直有倡文字與斥文字的分流，然而其所要告誡吾人的，也僅是吾人對於媒介的詮釋與運用過與不及，是吾人對其的執著，而導致被其轉之，如星雲大師所云：

微妙的法門和真理，無法只靠文字來表現傳達，所以學佛應該從義理上去瞭解佛法，而不應該在語言上推敲、計較、執著，否則造成文字障，只會與道相去日遠。¹¹²

而就媒介本身而言，是通達明白了悟的基礎根本，亦是有其存在的必要性，如星雲大師所云：

空理雖非言聲文字可以通達，但是『借指指月』，『渡河乘舟』，於因地修行中，仍是不可廢棄的方便工具。¹¹³

行者藉由這些公案語錄的流傳，可以鑑古知今、臥遊天下，乃至擁有各家精華、深化其思維見解。此外，亦可藉著這些因緣的反省考察，通達諸佛列祖悟道

¹⁰⁸ 《周易·系辭上》，第十一章，<https://zh.wikisource.org/zh-hant/周易/繫辭上#.E7.AC.AC.E5.8D.81.E4.B8.80.E7.AB.A0>。（引用時間：2016年1月20日）

¹⁰⁹ 《周易·系辭上》，第四章，<https://zh.wikisource.org/zh-hant/周易/繫辭上#.E7.AC.AC.E5.8D.81.E4.B8.80.E7.AB.A0>。（引用時間：2016年1月20日）

¹¹⁰ 《景德傳燈錄》卷十二，頁579。

¹¹¹ 《六祖大師法寶壇經》，頁47。

¹¹² 星雲大師《六祖壇經講話》冊二，頁284。

¹¹³ 星雲大師《金剛經講話》，頁438。

之根本精神。¹¹⁴也就是說，善於用之，可以幫助行者契入真理。

二、探求領悟

在上節中，禪門運用這些媒介來明白了悟，而行者如何用之？唐黃檗禪師曾以「無」字為媒介，指導行者如何於其中探究，其云：

若是箇丈夫漢，看箇公案。僧問趙州：『狗子還有佛性也無？』州云：『無。』但去二六時中看箇無字，晝參夜參，行住坐臥，著衣吃飯處，阿屎放尿處，心心相顧，猛著精彩，守箇無字，日久月深，打成一片，忽然心花頓發，悟佛祖之機，便不被天下老和尚舌頭瞞。¹¹⁵

說明的是，藉由當下因緣的運用，在這些表相中時時守著、看著，一方面說明「參」之逼詰性，一方面亦說明「參」之基礎工夫面，是二六時中時刻守著，至功夫成熟時，自可明瞭。一般認為；「那是一種要去看透、追究的覺照力，不動第二念去想，只在當下、直接去體會它本身所起的那份疑問的感覺。」¹¹⁶也就是說，此是一種直接去體證的工夫。

第三節 參學的探析

因此再來看，「參學」的意涵，在用語使用上，一般認為是行者見自本來面目的歷程，如「一生參學事畢」¹¹⁷中的「參學」一詞。此外，在此歷程中，行者因有所不解，所產生與世界互動的歷練方式，如「勸勉參學」¹¹⁸中的「參學」一詞。

從歷程上來看，其用意是為了見自本來面目，或許藉由眼前的空間景致、周遭的善知識，或許藉由公案語錄、文字影像的媒介，或許藉由其他的因緣去參究，重心是在心性的歷練上，如《博山和尚參禪警語》中所云：

做工夫不可須臾失正念！若失了參究一念，必流入異端，忘忘不返。¹¹⁹

也就是說，行者需明白參學之所以名之為參學的用意，是立基在「見本來面目」的認知上。其次需真實參學，行者明白參學的著重點在「參」，是透過歷程上的這些媒介，往內向心追究，提攝出深究的覺照力。

¹¹⁴《佛光大辭典》，頁 5360。

¹¹⁵《黃檗斷際禪師宛陵錄》，頁 347。

¹¹⁶《佛光大辭典》，頁 5549。

¹¹⁷《景德傳燈錄》卷第二十五，頁 1643。

¹¹⁸《從容錄》卷六，頁 254。

¹¹⁹《博山和尚參禪警語》卷上，頁 356。

從方式上來看，主要是指透過參問、參叩，從善知識處學習而明心見性，因此在「處處是因緣」的基礎下，能從每一個人、每一件事發現參學之處，並且明白相應需根機工夫。

以下再從探究的根本與探尋的工夫著手。

一、心地法門的探究根本

參禪學道，見自本來面目是參學的根本，在方式上，雖是藉由種種的事相，但是所欲學到的不再是其中的知識、技能，如善昭禪師所云：「夫參玄大士，與義學不同。頓開一性之門，直出萬機之路。」¹²⁰指的是，參學所要關注的是當前這一念心性，法眼禪師亦云：

心地法門者，參學之根本也。¹²¹

法眼禪師此處直指吾人參學之根本是在於心地法門的究明，所謂「心地未明，說什麼都不是；心地若明，則語默動靜皆是禪。」¹²²而蕩益大師與世間學問做比較，認為出世學問雖看似義理深，但終究是現前一念心性的究明¹²³。古德亦云：

所謂佛說一切法，為究一切心；若了一切心，何用一切法？以故空生尊者特地請佛廣為諸人點出一個般若真心。在我世尊，也只要諸人奉持此心，則參學事畢，未識諸人還能領取此心否？噢！你若無心我便休。¹²⁴

以積極面來看，心為一切的綱領，以消極面來看，「妄心息、諸相滅，見自本來處。」¹²⁵因此，能觀心性者，則萬法了然，所謂「心如工畫師，能畫諸世間」¹²⁶，世間總總，一切好壞，全由心所變現，好的時候能讓人如處天堂，不好的時候則如處地獄，然而心又如猿猴難控制，因此為治一切心，而有一切法，但時人容易落入法執，對於一點感悟就容易抓著不放，對此，古德強調「切不得於一機一境上取則」¹²⁷，真正了悟了，則一切明朗，參學事畢。

¹²⁰ 《汾陽無德禪師歌頌卷下》，頁 394。

¹²¹ 《淨慧法眼禪師宗門十規論》，頁 268。

¹²² 釋有晃〈元代中峰明本之禪學思想與禪法略探〉，《中華佛學研究》第 10 期，頁 216。

¹²³ 古歙門人成時編輯《靈峰藕益大師宗論》卷第二

<http://www.minlun.org.tw/2pt/2pt-1-1/index-2-1.htm>（引用時間：2016 年 1 月 20 日）

¹²⁴ 《金剛般若波羅密經心印疏》卷上，頁 497。

¹²⁵ 星雲大師《金剛經講話》，頁 463

¹²⁶ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊十，頁 102。

¹²⁷ 《永覺元賢禪師廣錄》，《卍新纂續藏經》第七十二冊，頁 576。

二、 遍歷學習的探尋工夫

自性雖本自具足，然而沒有其他的刺激，光是空想，仍然沒有作用，希遷禪師曾說：「若不到曹溪，爭知不失」¹²⁸，因此在方式上，有向外探尋之義。尋訪是常被想到的參學方式，楊曉玫認為此隱含著一種從凡入聖的歷練¹²⁹，在這段歷程中，行者不僅向外追尋探索，亦藉由此提攝自性探究的覺照力，其云：

自古以來，人人皆有超越現實身心環境、嚮往理想世界，一種追尋桃花源、烏托邦的心靈意識，…在整個進入桃花源的過程中，還是可以感受到人類對於前方及周遭未知或難以掌握事物好奇探索的尋訪意識。¹³⁰

此處，不難理解，行者雖然有個最終目標的依止，然對於前方周圍有著無法確切的掌握，有著未知的因素。這些未知，一方面開啟了行者不一樣的視界，一方面觸發行者對其的探索，如洞山禪師在「過水睹影」中明白了悟。

因此，從參訪學習的層面來看，「參學」指的是行者為了了悟明白，以探尋契機的善知識，隨其學習的方式來歷練，有「為求真理登淨域，為學佛法入寶山」¹³¹，如慧能大師要希遷禪師「尋思去」¹³²；亦有如藥山禪師「子因緣不在此」¹³³，而得繼續探尋相契的善知識。於此處，尋師訪道的意涵，是與佛經中所提的「遊方」、禪門中所提的「行腳」相近。

關於遊行、行腳與參學之間的詮釋角度，從用語上來看，前述已提及「參學」一詞，而佛陀時代的「遊行」用語，其釋義為遍歷修行，即巡行各地參禪聞法，或說法教化之謂¹³⁴。遊行於此時的含意，有兩層面，一為行者之歷練過程、二為教化眾生之意。釋演祥在《從《華嚴經》〈入法界品〉一探佛教之「遊行」義》一文中指出「原始佛教時期出家弟子的修行方式，先是「遊行」自修，後能「遊行」教化眾生。」¹³⁵此即說明，「遊行」之意並非專指行者求道的歷程，也就是說，遊行與參學在文字使用的立足點上不是一樣的。

¹²⁸ 《聯燈會要》卷第十九，頁 916。

¹²⁹ 楊曉玫，《唐代文人尋訪詩研究》，玄奘大學中國語文學系碩博士班博士論文（2007 年），¹³⁰ 同前註。

¹³¹ 星雲大師，〈給佛學院學生的一封信〉，《人間佛教書信選》，頁 801。

¹³² 《景德傳燈錄》卷第五，頁 203。

¹³³ 《聯燈會要》卷第十九，頁 921。

¹³⁴ 同前註。

¹³⁵ 釋演祥〈從《華嚴經》〈入法界品〉一探佛教之「遊行」義〉，《華嚴專宗學院佛學研究所論文集》www.huayencollege.org/thesis/PDF_format/87_010.pdf（引用時間：2016 年 1 月 20 日）

其次，在歷程的層面上，「遊行」於此處的意涵較偏向於遊於某處而行之意，在婆咎尊者的例子中，在《中阿含經·長壽王經》如此記載著：

尊者婆咎白曰：「世尊！我晝夜不眠，精勤行道，志行常定，住道品法。世尊！如是我常安隱，無有所乏。」世尊復念：此族姓子遊行安樂，我今寧可為彼說法。作是念已，便為尊者婆咎說法，勸發渴仰，成就歡喜。¹³⁶

釋演祥如此詮釋：

從其上下文的描述，可知這位佛陀時代的修行者，是順從佛陀教義的阿蘭若比丘，雖無固定住處受人供養，卻能依法修行而得身心的安樂，…可見此中的「遊行」一即是遊於寂靜的荒郊野外，獨自依止正法的修行。¹³⁷

也就是說，「遊行」於佛陀時代亦是修持方式的一種，行者並不一定要在固定地點內進行修持，但是需稟持著佛陀教法而行。此即表示，佛陀並不限定弟子要如何進行修持一事，於何處進行，只要此能讓弟子心開意解，有所獲益，而佛陀也會視其情況說法勉之，提升其視界。此亦說明，此處的「遊行」是行者的外現之相，說明的是藉由「遊」而修持之義。

此外，《華嚴經·入法界品》的善財童子更是藉「遊」而修持的典型代表人物，經中云其遊行動機是為廣學菩薩行，其云：

時善財童子，…白言聖者：「我已先發阿耨多羅三藐三菩提心，而未知菩薩云何學菩薩行，修菩薩道，我聞聖者，善能誘誨，願為我說。」¹³⁸

善財童子雖已發菩提心，但不知道當如何行菩薩之事，因此在善知識的提點下，往四處去學習。此亦說明，在過去的時代，遍歷學習是學人主動求知的一項途徑，在中國，行腳一詞即是詮釋遍歷參學之用語，《祖庭事苑》如此闡釋：

行腳者，謂遠離鄉曲，腳行天下。脫情捐累，尋訪師友，求法證悟也。所以學無常師，徧歷為尚。善財南求，常啼東請，蓋先聖之求法也。永嘉所謂遊江海涉山川，尋師訪道為參禪，豈不然邪。¹³⁹

行腳在此的詮解，著重在求道的歷程上，說明行者因為聖心未通，在求法證悟、學無常師的立基點下，帶動行者遍歷參學，藉由外在的探尋來幫助其見本來面目。

從用語上來看，遊行、行腳是從型態上定名，指的是行者尋訪的方式，是遊

¹³⁶ 《中阿含經》卷第十七，《大正藏》冊一，頁 535 下。

¹³⁷ 同 135。

¹³⁸ 《大方廣佛華嚴經入法界品》卷一，《大正藏》冊十，頁 876 中。

¹³⁹ 《祖庭事苑》卷八，頁 846。

於某處而行之意，此外，亦含有遊化之意。而參學，強調的是在於當下因緣的提攝作用。從型態上看，遊行行腳多指遍歷之意，而參學並不僅限在尋訪上。

參學，行在探尋，旨在探究，行者從書本、善知識的探尋中究明真心，不僅是表面的參訪、資訊的獲取，更是為了依止學習，如星雲大師所云：

參學？要自己有所體驗、有所得才去參，否則「參」什麼？必定要飽學之後，才有「能力」去遊方。¹⁴⁰

此處大師何以這麼認為，不難理解，當基礎還不穩固時，「見」僅為個人感官之理解，不一定會與法相應。

也就是說，參學不是表面的參訪學習、亦不是多聞薰習、或照著做等初步型態，沒有提攝探求領悟的覺照力，參學也就只是空有因緣，無法達到其藉參照而探究本來面目、見其自性的立意，宋朝本先禪師如此云：

大凡參學佛法，未必學問話是參學，未必學揀話是參學，未必學代語是參學，未必學別語是參學，未必學捻破經論中奇特言語是參學，未必捻破諸祖師奇特言語是參學。若也於如是等參學，任爾七通八達，於佛法中儻無箇實見處，喚作乾慧之徒。豈不聞古德云：『聰明不敵生死，乾慧豈免苦輪？』¹⁴¹

因此，禪師參學的用意，是在於當下因緣的運用，以此為因使其直觀深蘊。學問話、學揀話等這些表相上的契入點，是行者藉由此而引發更深層的探究。

王大偉在〈對當代佛教教育中「參學」關係的思考〉一文中，將「參學」一詞視為「參」與「學」兩種概念，其中「參」亦是禪門常見用語，指的在一種提攝出向內心探究的覺照力，說明著行者學習的意涵在於提攝出此深探力。而「參學」何以能盛行，由本章得知，在中晚唐時期，其承繼的是慧能大師己身出發的思維模式，是在「本來無一物」的立基點下，此時，己心、佛心不再是「二」的概念，因此外境是被運用來深究行者之本來面目的參照點。此將一切事境與行者連結起來，讓行者的修持不再侷限於蒲團、經本中，而從「藉教悟宗」的修持概念轉為「作用見性」的修持概念。此亦表示，修持的對象擴大至行者的眼前、修持的時機亦擴大至時時刻刻，將行者之修持融入其生活面上。此外，對於一切事

¹⁴⁰ 星雲大師《星雲日記 18》（高雄：佛光文化，1994 年），
<http://www.masterhsingyun.org/article/article.jsp?index=44&item=60&bookid=2c907d49464ad31c0146ae10c7aa00b2&ch=8&se=3&f=1>（引用時間：2016 年 1 月 20 日）。

¹⁴¹ 《景德傳燈錄》卷第二十六，頁 1707。

境，師者的一句點撥，皆可能使行者從一般的視界超脫至以佛心般地如實觀之，因此，帶動著行者遍歷學習的現象。本章從自性出發的觀點，呈顯出一切外境對行者的修持作用，以此說明著禪門參學的淵源。



第四章 禪門祖師之參學

前面述及，六祖及其之後對於自心自性的著重，萬相皆是契入之點，因此如何用上此心，成為行者重要的功夫。對行者來說，所謂「迷時師度，悟了自度」¹⁴²，透由師者的指導與自發感悟，是行者契入的兩種方式。本章將從善知識的啟發部份與對一切境界的感悟部份著手，說明行者於其中參學的方式。

第一節 藉師示道

前述提及在接引學人上，臨濟禪師運用「四料簡」、「四照用」教導學人；洞山禪師運用「洞宗三路」接引學僧。此即表示，對於行者而言，師者適時的提點是行者的最大助緣，其對境的思惟方式與教化的多元，常是行者藉以明心見性的依止，《緇門警訓》云：

大凡參學兄弟，道眼未明，心地未安，入一叢林，出一保社，須當親近良朋善友，二六時中將佛法為事，直須決擇，令心眼精明，遮箇不是小事。¹⁴³

對於根機利者，其在師者的啟悟下易有所啟發；然而對於根機尚未成熟者，師者的啟迪，亦可以讓行者多個契入的因緣。而師者如何協助行者？從其立場來看，總是希望在一件事境中，不僅讓行者隨其引導而思惟，更能提攝出行者向其深處探究的覺照力，宗密在《禪源諸詮集都序》中指出：

師訓在即時度脫，意使玄通。¹⁴⁴

由此「玄通」的意旨，不難明白，師者多用簡捷的機智反詰，乃至後來的峻烈機鋒，賈晉華云其是「隨問反質、旋立旋破、舉要而言、隨事應機。」¹⁴⁵

從《燈錄》中不難看出，「機緣問答」於此時期的興盛，中晚唐時期多見行者於其中的契悟，汾陽禪師則將學僧向師請教之問，歸結為十八類，即

請益問：如何是佛？有所請益而問也。

呈解問：天不能蓋，地不能載時如何？自呈見解而問也。

察辨問：有一問在和尚處時如何？審察辨難而問也。

¹⁴² 《六祖大師法寶壇經》，頁 20。

¹⁴³ 《緇門警訓》卷第七，頁 247。

¹⁴⁴ 賈晉華《古典禪研究》，頁 98。

¹⁴⁵ 同前註。

投機問：和尚道，枯椿豈不是法身邊事？相投機竅而問也。
偏僻問：鶴立枯松時如何？偏枯僻執而問也。
心行問：皂白未分，乞師方便。自表心行而問也。
探拔問：不會底人為甚麼不疑？探求尋拔而問也。
不會問：乍入叢林，乞師指示。不會箇事，直陳而問也。
擎擔問：一物不將來時如何？自擎擔所見而問也。
置問問：睜目不見邊際時如何？置一問頭而問也。
故問問：一切眾生皆有佛性，為甚狗子卻無？設為一故而問也。
借問問：大海有珠，如何取得？別借一端而問也。
實問問：只見和尚是僧，如何是佛是法？以其實理而問也。
假問問：者箇是殿裏底，如何是佛？假此一端而問也。
審問問：一切諸法本來是有，那箇是無？審察其理而問也。
徵問問：祖師西來，當為何事？徵考其故而問也。
明問問：不問有言，不問無言。明白直捷而問也。
默問問：外道到佛處，無言而立。默然不言而問也。¹⁴⁶

此十八問，一方面說明著學僧參請的重心，或為請益、或為察辨、或為呈解等等，一方面亦說明學僧參請的方式，而此方式亦顯現出行者的根機，其或為明白直捷、或為藉事徵理、行者從此問中一啐，而師者就此媒介一啄，在啐啄的同時中，行者有所領會，以下從當時期祖師的例子著手，探析此時期的藉師示道。

一、 親臨現場，直接了當

對於行者而言，師者的適時提點是協助其進程的最佳助緣，而由於是直接面對，因此在第一時間，能以最直接的方式進行。此外，由於是直接接觸，師者可以視行者的狀況而隨時變化，因此對行者的啟迪也相對有效，以下以百丈懷海禪師的例子著手。

百丈野鴨子是禪門裡的著名公案，內容是說明百丈禪師的參學因緣，《聯燈會要》如此記載著：

師（百丈禪師）侍馬大師游山次，忽見野鴨飛過，祖問：「是甚麼？」師云：「野鴨子。」祖云：「甚麼處去也？」師云：「飛過去也。」祖搥師鼻頭，師負痛失聲，云：「阿耶耶！阿耶耶！」祖云：「又道飛過去也？」師於此契悟。¹⁴⁷

對於野鴨子飛過去這尋常一景，顯然禪師並不著意，僅順應師者之問而答，

¹⁴⁶ 《五家宗旨纂要》卷上，頁 525-526。

¹⁴⁷ 《聯燈會要》卷第四，頁 178。

於是師者扭其鼻子，《碧巖錄》云：

大師豈不知是野鴨子，為什麼却怎麼問？且道他意落在什麼處。…馬祖當時若不扭住。只成世諦流布。也須是逢境遇緣。宛轉教歸自己。¹⁴⁸

在此例中，不難看出，師者對於禪師的引導方式。其一，野鴨飛過去是師者運用的媒介，師者隨機地運用當下之景，藉以觀機逗教，因此發生的場所可能是行住坐臥的任何一處，所舉的事例則可能是一些尋常之事，此即說明機緣問答的隨時性¹⁴⁹。其次，扭鼻是師者的教化手段，是師者欲讓學僧提攝出向其深究的覺照力，視此時因緣、應行者根機所設立的方式。因此，可能是一些簡捷語句，也可能是某種手段，強調的是讓行者能從師者所傳達的訊息中，契入真理。

進一步來看，這類以行者當體為主、觀機逗教的立體形象，在當時亦不少見，如附件三，在水潦和尚與馬祖禪師的因緣上，師者運用的手法是「攔胸」、「踏倒」¹⁵⁰；亦如潭州華林和尚在石頭禪師處欲展坐具，師者讓其「緩緩」，或者「環視他方」¹⁵¹。忽滑谷快天在其《禪學思想史》中亦指出馬祖禪師及其門下視時機的教化手段就有畫地、圓相、大喝、踏、打…等¹⁵²，行者在師者的引導下，從這些點上，截斷思惟的慣性並提起疑情。因此第二階段，師者云「又道飛過去也」，或者就行者所問的回應，皆使行者較容易有所領會。

也就是說，對於行者而言，在師者的引導下，此時什麼樣的形式只是一個媒介，一句言語、一個動作、敲唱之間皆可以成為觸發其心眼的契機，行者因為此觀機逗教的對機性與觸及事件、空間的隨機性，不僅解得其疑，更於當中提攝出探究力，因此也更容易契入明白，促使「藉師示道」成為行者一種契悟的方式，帶動禪門參學的風氣。

二、 導己方向，加速進程

中晚唐時期，因為禪行概念的轉變，在自性顯用的角度下，更突顯出其「藉師示道」的需要，如馬祖道一禪師在懷讓禪師處參學時，仍執於過去依經教、依禪定而體證真心的概念。因此，師者的適時提點，為行者在修持路上導正，《景德傳燈錄》在馬祖禪師的歷練部份記載著：

¹⁴⁸ 《佛果圓悟禪師碧巖錄碧巖錄》卷第六，頁 251。

¹⁴⁹ 邱環〈馬祖時期教導方式的轉變〉，《普門學報》，第 33 期（2006 年 5 月），頁 69-92。

¹⁵⁰ 《聯燈會要》卷第五，頁 275。

¹⁵¹ 《景德傳燈錄》卷第十四，頁 751。

¹⁵² 忽滑谷快天《禪學思想史·中國部》（台北：大千，2003 年），頁 522-529。

開元中，有沙門道一住傳法院，常日坐禪，師知是法器，往問曰：「大德坐禪圖什麼？」一曰：「圖作佛。」師乃取一磚，於彼庵前石上磨。一曰：「師作什麼？」師曰：「磨作鏡。」一曰：「磨磚豈得成鏡耶？」「坐禪豈得成佛耶？」¹⁵³

此例說明的是，兩種修持方向的連結。對於道一禪師而言，其認知的修持方向是坐禪，關於此點，從歷史脈絡上看，在純禪時期，此是大部份行者的修持形式，他們或者藉由靜坐斂心、或者「藉教悟宗」，藉由經典教法來體證真心，也就是說，媒介於此是起其依止的作用。因此，馬祖年輕時的坐禪實踐，可以看成是對早期禪的繼承。¹⁵⁴

然而懷讓禪師認知的修持並非如此。前述提及，此時期承繼慧能大師「本來無一物」的開展，自性的作用與體證自性不再是兩階段的層次關係，禪師是藉著自性的作用，從中去體證。

因此，道一禪師的執取坐相，從時間點來看，此不是當時的修持概念；從效用來看，亦較不善巧。因此，不難理解，師者的適時點撥，說明著此時期的藉師示道，不是如凝坐壁觀或持名念佛等用來修養心性，而是用來激發、啟示著行者。行者藉著師者的適時提點，導正在修持上的方向，亦加速契悟的進程，突顯出「藉師以示道」的需要。

三、 提攝勘驗，蒙師協助

大梅法常禪師在初次參請馬祖道一禪師，即在師者化導下契悟，爾後隱居於山，更蒙師者令人前往勘驗。一方面說明了行者在為山九仞之際，逢師者助之一簣，一方面亦說明師者全力協助之面向。

關於大梅禪師的事蹟，《宋高僧傳》、《景德傳燈錄》、《祖堂集》皆有所記載，然而在悟道的歷練上，詳盡不一。《宋高僧傳》並沒有記載其悟道歷程，僅說明禪師的聰穎與悟後隱焉。《燈錄》則多說明了禪師參問的重點及悟入的契機，從中可以看出對於禪師記載的重心，《燈錄》如此記載著：

¹⁵³ 《景德傳燈錄》卷第五，頁 208

¹⁵⁴ 賈晉華《古典禪研究》，頁 36。

「初參大寂，問：「如何是佛？」大寂云：「即心是佛。」師即大悟。」之後，禪師便隱居於山，而馬祖禪師聞其住山，乃令一僧前往勘驗，後獲認可。¹⁵⁵

此處，「即心是佛」是禪師悟入的契機處，從此段中，我們不難看出禪師的聰穎。對此歷程，《祖堂集》則另有闡述，從中可以看出行者如何在師者的引導下契悟，亦說明契悟歷程中的階段性，其云：

一日問：「如何是佛？」馬師云：「即汝心是。」師進云：「如何保任？」師云：「汝善護持。」又問：「如何是法？」師云：「亦汝心是。」又問：「如何是祖意？」馬師云：「即汝心是。」師進云：「祖無意耶？」馬師云：「汝但識取汝心，無法不備。」師於言下頓領玄旨，遂杖錫而望雲山。¹⁵⁶

從師者的角度上來看，主要的回答是「但識取汝心，無法不備」，但是，師者並不多言，僅就禪師之問而答之。而三次「即汝心是」的回應，趨使著禪師請教「祖無意耶？」說明著師者以提攝出行者探究力為主的引導方式。

從行者的角度來看，行者以其自身感悟或善知識點醒為緣，藉由外在因緣的趨動，向內心深處去探求，並在為山九仞之際，透由善知識的引導，在盲點處助其突破，而能明白，如善昭禪師所云：「好東問西問，忽然言下省悟去，豈不慶快也，不枉廢時光。」¹⁵⁷此類例子，在當時亦不少見，如附件三，道一禪師的法嗣達138名，他們在師者的引導下，加速契悟的進程，此時藉由師者的善巧釋疑亦帶動行者尋師訪道的盛行。

在悟後的行徑上，師者聞其住山後的回應是令人前往勘驗，《御選語錄》記載著：

寂聞師住山，乃令僧問：「和尚見馬大師得箇甚麼便住此山？」
師曰：「大師向我道即心是佛，我便向這裏住。」
僧曰：「大師近日佛法又別。」
師曰：「作麼生？」曰：「又道非心非佛。」
師曰：「這老漢！惑亂人未有了日，任他非心非佛，我祇管即心即佛。」
其僧回，舉似寂，寂曰：「梅子熟也。」¹⁵⁸

此處說明，禪師雖然已明白了悟，但其並沒有尋求師者認可，如果不是師者

¹⁵⁵ 《景德傳燈錄》卷第七，頁 309-310。

¹⁵⁶ 《祖堂集》卷第十五，頁 757-758。

¹⁵⁷ 《汾陽無德禪師語錄》卷上，頁 63。

¹⁵⁸ 《御選語錄》卷第三十二，頁 1296。

聞其住山，而前往勘驗，似乎亦難得知真熟與否，除了說明了悟的自證性，亦說明此容易落入「未證謂證」的窠臼中，如澧州樂普山元安禪師的例子。禪師在蒙初步許可後，以為已契悟，因此，即便行腳到夾山禪師附近，亦不前往參請，然而夾山禪師得知此事，乃修書前往，《景德傳燈錄》如此記載著：

師蒙許可，自謂已足。尋之夾山卓庵。後得夾山書，發而覽之，不覺竦然，乃棄庵。¹⁵⁹

對行者而言，師者的修書適時指出其盲點，亦說明著師者的全力協助，而行者更從其中有所助益。

四、應已根機，方式各異

對行者而言，其根器盲點個個不同，因此師者為了提攝出學僧的探究力，亦留下許多方式，此時不一定皆用問答的方式、有時亦默然以對或是迂迴的方式，以下以此角度著手，說明此時期的藉師示道。

(一) 過份依賴，默然以對

如前所述，師者在適當時間起關鍵作用，然而行者的過度依止，亦將喪失師者協助的角色，如《楞嚴經》中的阿難尊者順著世尊的引導一一去駁斥，卻也找不到「心究竟在哪裡」，究其原因，乃是尊者只是順著世尊的引導去剖析，失去引導，則不知所措。因此當行者過份依賴時，師者不一定會為其說破，如香巖智閑禪師在瀉山禪師處參學時，瀉山禪師讓其自行去體會，何以瀉山禪師如此教化？除了說明引導方式不一定是明確指出，亦再次強調師者提攝探究力之重心，《景德傳燈錄》如此記載著：

(瀉山禪師)謂之曰：「吾不問汝平生學解，及經卷冊子上記得者。汝未出胞胎、未辨東西時本分事，試道一句來，吾要記汝。」師(香巖智閑禪師)懵然無對，沈吟久之，進數語陳其所解，祐皆不許。師曰：「卻請和尚為說。」祐曰：「吾說得是吾之見解，於汝眼目何有益乎？」¹⁶⁰

說明的是，第一，師者默然的教化方式，行者參禪問道、行腳遊方，乃在於明心性，因此，師者的引導重心是看此能否提攝出行者的探究力，使行者從中見其本來面目，為此，師者默然以待。第二，說明師者如此教化的因緣，此乃涉及

¹⁵⁹ 《景德傳燈錄》卷第十六，頁 912。

¹⁶⁰ 《景德傳燈錄》卷第十一，頁 526。

到香巖禪師的因緣背景。由此描述，不難看出，香巖禪師是飽讀經書、一卷在手。也就是說，師者的所云，對禪師而言，與那些經書同出一轍。禪師已對其過度地依從，不易從中深究，亦不易使行者有所契悟。因此師者選擇默然，讓學僧有明白的機會，此處亦說明著過份依止之參學反思。

（二） 協同他師，迂迴引導

中晚唐時期，遍歷學習之所以能如此盛行，除了對於根機利者，藉由師者的適時提點，在為山九仞之際，助之一簣，在盲點中，導其方向，促成其契悟的因緣。對於根機尚未成熟者，亦藉由師者的合力或善巧下，提供其契悟的因緣，如臨濟禪師之例，即是藉由多位師者的合力協助下，而明白了悟。

關於臨濟禪師的歷練，節錄《景德傳燈錄》、《聯燈會要》、《祖堂集》所記載，如附件四。各篇或從正面陳述、或從回憶述及，說明的是這段歷練中，禪師的性格因緣、首座睦州和尚的助緣、師者黃檗禪師的教化方式、及大愚禪師的協同教化，分述如下：

在前行因緣上，《景德傳燈錄》云其「幼負出塵之志，及落髮進具，便慕禪宗。初在黃檗隨眾參侍」¹⁶¹，《聯燈會要》進一步云「初參黃檗，凡三年，行業純一」¹⁶²，說明禪師自幼隨黃檗禪師，並在隨師期間，恪守著學僧的本份，因此首座勉其進一步向師者黃檗禪師請教。其次，亦說明禪師的根機，禪師的「不知問箇甚麼」¹⁶³，不難理解，其直接了當、不好論述之根機所在，亦不難明白其後所開的教化法門，賴建成在其論文《晚唐暨五代禪宗的發展—以與會昌法難有關的僧侶和禪門五宗為重心》中云：

黃蘗與大愚皆不好論佛，乃能直下頓入無漏之慧，接機則不容擬議，當體即是。大愚的棒猛而不虛發，黃蘗大為欣賞，勉勵義玄再往受教。¹⁶⁴

上述說明，臨濟禪師的根機與兩位師者的相應之處，皆是直接了當之根器，因此，雖然學僧因緣尚未成熟，師者亦三次教化，乃至藉由其他師者的協同，合力引導。

第二，是關於首座睦州和尚的助緣。在臨濟禪師的參學歷練中，首座和尚起

¹⁶¹ 《景德傳燈錄》卷第十二，頁 576。

¹⁶² 《聯燈會要》卷第九，頁 454。

¹⁶³ 《聯燈會要》卷第九，頁 454-458

¹⁶⁴ 賴建成《晚唐暨五代禪宗的發展—以與會昌法難有關的僧侶和禪門五宗為重心》（臺北：花木蘭出版社，2009年），頁 198。

了很大的助益，首座和尚於初期勉其去向師者請益，亦教導禪師如何提問，《聯燈會要》如此記載著：

座云：「何不請問堂頭和尚佛法？」師云：「不知問箇甚麼。」座云：「汝但去問：「如何是佛法的的大意？」¹⁶⁵

首座和尚從最平常的話頭「如何是佛法的的大意」著手，教導義玄禪師如何去問？如何去思索？而在義玄禪師受挫時，或者鼓勵他「爾更去問」，或向師建言「義玄雖是後生，卻甚奇特，來辭時，願和尚更垂提誘。」¹⁶⁶說明的是，首座和尚的殷切協助。對於臨濟禪師而言，若沒有首座和尚對下鼓勵、對上建言的從中協助，其不會有如此的參學因緣。

第三，是師者的教化，此部份在《燈錄》與《祖堂集》的記載有所差異，《燈錄》所述，是以黃檗禪師為主要師者，旁以首座和尚鼓勵、大愚禪師點化¹⁶⁷；而《祖堂集》則是由黃檗禪師與大愚禪師一搭一唱，共同點化，雖然角色略有差異，但皆說明著是以臨濟禪師為主，透由多方的協同，為其引導最適切之路。

關於此部份，《聯燈會要》記載著：

師依教上堂頭請問，聲未絕，檍拈棒便打。師罔措，下來，座問：「爾問話作麼生？」師云：「某甲問聲未絕，和尚便打，某甲不會。」座云：「爾更去問。」如是三問，三遭痛棒。¹⁶⁸

此處，三次往返的因緣除了更強調「佛法大義」之深奧¹⁶⁹，亦說明著行者歷練的過程，此部份在《祖堂集》的記載中更能看出，其云：

師聞已，便往造謁，既到其所，具陳上說，至夜間，於大愚前說《瑜伽論》，譚唯識，復申問難。大愚畢夕峭然不對，及至旦來，謂師曰：「老僧獨居山舍，念子遠來，且延一宿，何故夜間於吾前無羞慙，放不淨？」言訖，杖之數下，推出，關卻門。師迴黃蘗，復陳上說，黃蘗聞已，稽首曰：「作者如猛火燃，喜子遇人，何乃虛往？」

師又去，復見大愚，大愚曰：「前時無慙愧，今日何故又來？」言訖便棒，推出門。師復返黃蘗，「啟聞和尚：此迴再返，不是空歸。」黃蘗曰：「何故如此？」師曰：「於一棒下入佛境界，假使百劫粉骨碎身，頂擎遠須彌山經無量帛，報此深恩，莫可酬得。」黃蘗聞已，喜之異常曰：「子

¹⁶⁵ 《聯燈會要》卷第九，頁 454。

¹⁶⁶ 《景德傳燈錄》卷十二，頁 576。

¹⁶⁷ 《景德傳燈錄》卷十二記載著：義玄親問西來的的意，蒙和尚便打。如是三問，三轉被打，不知過在什麼處？」愚曰：「黃檗怎麼老婆，為汝得徹困，猶覓過在？」師於是大悟。(頁 576)

¹⁶⁸ 《聯燈會要》卷第九，頁 454。

¹⁶⁹ 賴建成《晚唐暨五代禪宗的發展—以與會昌法難有關的僧侶和禪門五宗為重心》，頁 198。

且解歇，更自出身。」

師過旬日，又辭黃蘗，至大愚所。大愚纔見，便擬棒師，師接得棒子，則便抱倒大愚，乃就其背毆之數拳，大愚遂連點頭曰：「吾獨居山舍，將謂空過一生，不期今日卻得一子。」¹⁷⁰

此處《祖堂集》的記載，說明禪師在參學歷練中的轉換過程，分成三段。從陳琪瑛所述的西谷啟治「從生死到涅槃」轉換模型¹⁷¹來看，在臨濟禪師第一次訪大愚禪師時，不僅到訪時的參問，甚至夜間又前往參請，不難看出此時，臨濟禪師仍然處於執著表相的「意識之場」。因此，師者為了截其所思，打其所云。第二次大愚禪師言訖又棒的時候，從其回應黃檗禪師所言，不難得知，此已讓臨濟禪師知曉前次的意識對待，說明禪師已從「意識之場」過渡到「虛無之場」。第三次大愚禪師又欲棒時，臨濟禪師頓見自己本來面目，明白眼前一切所指示的，因此「接得棒子，就其背毆之數拳」。換而言之，臨濟禪師是透由一次次的自性與眼前這一切間的交流整合而契悟，如林湘華所云：

「禪」存在於支援意識（真心自性）與焦點意識（隨緣應用）同為指歸的整合間，形成一種雙向的契悟及再投入，新的意義不斷地產生於交流、參與、反饋之中，隨時有「觸類是道」的啟悟。¹⁷²

此處《祖堂集》層次述及臨濟禪師的三次往返，明說三種不一樣的境界。而其他禪師處亦不難看出其轉換。在第一步意識之場時，有著不一樣的呈現，是禪師依其自身宗風、依來者根機而異，如前章所述及的潭州華林和尚，其到石頭禪師處參問，「先展坐具」，師以「緩緩」使其啟悟。從表相上來看，禪師緩其展具，引導行者從意識之場，到「智的直覺」，因此從展其坐具至緩緩之間，是和尚的有相待之；而禪師的緩緩到磕破鍾樓，則使其歷經提疑、釋疑，從有相入真如，因此陳琪瑛亦云：「每一參的空間主體是其場所精神的根源，每一參的場所空間都是一個隱喻，暗喻著存在事物的真理和善知識的精神。」¹⁷³

從學僧與師者之間的互動來看，當第一次臨濟禪師把在大愚禪師處的歷練回稟黃檗禪師時，黃檗禪師為其辨驗，雖然學僧尚未能明白，然而此是可以引其前

¹⁷⁰ 《祖堂集》卷第十九，頁 944。

¹⁷¹ 陳琪瑛將行者在每一場所的參學歷練，以意識之場、虛無之場、空之場三層次，說明行者轉換的實踐，對其而言「主體環境是被體驗的空間，通過參訪者對於意識的『現象學還原』，則能達到本質的直觀，使主、客體合一交融。」

¹⁷² 林湘華〈從菩提達摩到大慧宗杲——一個禪學認識架構的歷史形成〉，頁 32-72。

¹⁷³ 陳琪瑛《《華嚴經·入法界品》空間美感的當代詮釋》，頁 206。

進之路，因此讓其再前往，藉由與大愚禪師的協同，共同點化著臨濟禪師。說明著師者不一定總是直接了當，有時亦協同著其他師者，一方面說明對於因緣尚未成熟者的引導之道，一方面亦說明著此時期不分師承的風氣。

本段說明，行者在師者的引導教化中，或者運用當下情境、或者助其一篋、或者導之方向、或者默然教化，師者由於直接面對行者，因此能在第一時間，以最直接的方式化導行者，並且可以視行者的狀況而隨時變化。此時期，不一定都用問答的方式，如前述懷讓禪師是以磨磚作為引子，師者隨機化導，因而也留下許多教育的方式，有用經文啟迪行者，如弘忍大師為惠能大師講解金剛經；有藉由外在場景，如馬祖大師運用野鴨飛過去；有採激烈方式，如馬祖大師用扭鼻子方式啟迪百丈禪師。對於根機利者，助其一臂之力，對於因緣尚未成熟的，禪師亦因應行者根機，觀機逗教，因此對行者而言，也相對地較容易明白領悟，帶動著其「藉師以示道」。

第二節 藉「它」示道

前述在百丈禪師的例子中，師者藉著野鴨子一物，明白學僧意落何處，藉此做為觀機逗教的憑藉。此類藉著「它」而引發行者感悟的例子在禪門裡亦不是少數，如前述的香巖禪師，在師者默然以待後，憩止於慧忠國師遺迹處，《景德傳燈錄》記載著其：

一日，因山中芟除草木，以瓦礫擊竹作聲，俄失笑間，廓然惺悟。¹⁷⁴

此處禪師藉著瓦礫擊竹聲而領會「處處無踪迹，聲色外威儀」，說明的是，「它」不僅是指眼根所見、亦有從耳根所聞、從身根所觸、乃至驚嚇等感受，摘錄數則禪師事蹟如下：

從眼根：靈雲志勤禪師積累三十年的功夫，某次經行時見桃花而開悟¹⁷⁵；

從耳根：道一禪師的嫂嫂在二十年聽樑上雞蛋的醞釀，在聽到其掉落地而悟得；虛雲老和尚聽到¹⁷⁶；杯子破碎的聲音另有關南道吾禪師聽到巫師一邊跳著舞

¹⁷⁴ 《景德傳燈錄》卷第十一，頁 526。

¹⁷⁵ 《景德傳燈錄》卷第十一，頁 538。

¹⁷⁶ 《虛雲老和尚事略》（屏東：屏東能淨協會，1995 年），頁 120。

一邊念道的「識神無」¹⁷⁷；樓子和尚聽到酒樓上所傳來的歌聲「你既無心我也休」¹⁷⁸。

其他：茶陵鬱山主忽然連人帶驢掉到橋下的意外一驚而悟¹⁷⁹。

就媒介本身來看，桃花、蟬蛻、日光、落地聲、撞擊聲、音聲、驚嚇，這些並非不平凡，但其是促成了行者啟悟的因緣。吾人周遭的因緣條件，由於與吾人息息相關，不難理解，亦是行者啟悟的方式之一，本節繼之從「它」的探析與「藉它是道」的開展與落實著手探析。

一、「它」的連結

前述提及，桃花、蟬蛻等並非不平凡，但是促成了行者啟悟的因緣；因此其如何作用？其何以能有作用？在洞山禪師的歷練中，《燈錄》如此記載：

因過水睹影，大悟前旨，因有偈曰：

切忌從他覓，迢迢與我疏。我今獨自往，處處得逢渠。

渠今正是我，我今不是渠。應須與麼會，方始契如如。¹⁸⁰

因此，就時機上來看，禪師「過水睹影」，「影」之呈顯與之幻化，讓禪師發現到影子不正是我的造作，而這個造作不正是我的幻影，於是「影」這個相貌與「我」這個本質連結起來，而會通事與理。也就是說，影子有其明顯的幻化表徵，禪師在過水睹影時，乍然與一切連結起來，於是「影」成為重要的關鍵處。

就事相上來看，「影」正是「我」的造作，離開了我的形體或水面的因緣，則「影」亦不存在，「影」是在我與水面因緣和合的當下而有，亦在離開了其中一項而無，如同世間一切事相亦是如此，其與性理並非異亦非一。而就「我」而言，無庸置疑地，其亦非影，因此就事相與性理之間的連結，禪師在「我」與「影」之間獲得啟發，此即是禪門參學的用意，對於一般不甚明白的概念，運用其他已知的概念或材料，透過它而有所領會，「影」的幻化表徵正是提供行者明白了悟的因緣。

因此，在相即不二的立基點下，十界無非是一念心的即時開展，也就是說，一切法界均為吾人一心所攝；另一方面，吾人一念性遍，法界全收，心為一切法

¹⁷⁷ 《景德傳燈錄》卷第十一，頁 571。

¹⁷⁸ 《御選語錄》卷第三十一，頁 1269。

¹⁷⁹ 《御選語錄》卷第三十一，頁 1269。

¹⁸⁰ 《筠州洞山悟本禪師語錄》，頁 536-537、541。

界所具，所謂「趣觀一境，皆具三千，以互具互收故也」¹⁸¹，因此隨舉一法，即可窺知¹⁸²。

就理事觀點來看，全事之理均能隨同事法而一一可見，全理的事也能隨同理法而一一可容，理事互融互攝¹⁸³，因此，「舉一千從，理事無別，盡是妙用，更無別理，皆由心之迴轉。」¹⁸⁴也就是說，每一作用盡是妙用，皆有其可探之理。

楊惠南亦云：「一切萬物總不出汝心，物物都是「佛性」所在，處處都是含藏著如來德性。」¹⁸⁵

此處，楊惠南從如來藏的角度切入，天台宗是從相即不二的概念觀之，事相不在差別相，而是從中能「隨舉一法，法界全收」；賈晉華則從理事互攝互融的基礎下認為「每一作用皆具有真實的價值」，說明的是境界的媒介作用，是建立在無量法門皆能禪悟的認知上。李治華在〈從《楞嚴經》論禪悟方法及其原理〉一文中認為「知遠至萬法，則知近在根身，亦知本具真心，皆涵藏無量無漏的法身本體，無論在任何層面，只要有適當的方法，都是方便於明心見性的。」¹⁸⁶因此，就媒介本身來看，事事能遍能攝，交參自在，能夠讓行者見一知百，是可以用來啟悟的因緣。此亦表示，這些媒介亦無好壞，只要在那啐啄之間恰到好處，皆可以發揮其啟迪行者的力量與作用。

第二，從時間點上來看，是在師者對其「無情說法」的解惑後，雖然洞山禪師未能完全明白，但總是在釋疑處助上一臂之力。此時禪師已經些微明白無情說法之涵意，儘管對於事與理之間的連結尚未究竟，但是當禪師涉水睹影時，影子的造作原理即讓禪師得已與之前呼應，如趙娜、楊富學在〈論晚唐五代禪僧的行腳〉中指出：

學僧可以得到恰當的指點，助益於悟道進程，尤有進者，學僧一旦對禪師的點化產生疑問，時時提撕，在適當的條件下，聽到石子擊竹的聲音，過

¹⁸¹ 《四明十義書》卷上，頁 27。

¹⁸² 董平〈論宋代天台宗山家、山外之爭〉，《普門學報》第三期（2001 年），頁 71。

¹⁸³ 〈華嚴宗〉，《佛教叢書》6，頁 406。

¹⁸⁴ 賈晉華《古典禪研究》，頁 174。

¹⁸⁵ 楊惠南〈禪宗的兩大思想傳承〉，《禪史與禪思》，頁 50-51。

¹⁸⁶ 李治華：〈從《楞嚴經》論禪悟方法及其原理〉，《新世紀宗教研究》，第 3 卷第 1 期(2004 年)，頁 133-173。

橋看到水中倒影，卷起竹簾看到盛開的桃花，這些都會打破漆桶，真正悟道。¹⁸⁷

然而，從禪門祖師的悟道因緣來看，透過此類而得悟的祖師，相對於「藉師示道」來說，比例不算多，究其原因，乃因為其是端賴行者自發性的感悟。也就是說，需要有一定的基礎功夫，才能在那乍然間有所領會，一般說這是「量變到一定的程度而發生的質變作用」。因此這類例子通常伴隨著長時間修行的鋪陳，如道一禪師的嫂嫂積累二十年聽樑上雞蛋的醞釀，亦如洞山禪師逐次從師者處參學後見自己的影子¹⁸⁸，說明著行者能從一花一葉、一沙一微塵中看到如來的般若妙意；亦從其乍然變異間，豁然開朗，是需要在一定功夫的累積之下，說明的是「它」的普遍性，卻也因過於尋常而不易呈顯出它的啟迪作用。

二、開展與落實

因此，對於與吾人息息相關的因緣條件，如何藉著眼前事相的因緣，知己之處，發現參學之處，以下擬就此著手，探析祖師如何從中藉「它」示道。

（一） 知己意落何處

對於觀自然萬物的方式，自古以來皆有多種領會，或者融入其中，或者旁觀欣賞；或者玄學化，或者生活化，而惟信禪師則從修持的觀點上說明著觸境的層次，《嘉泰普燈錄》記載著禪師如此云：

老僧三十年前未參禪時，見山是山，見水是水；及至後來親見知識，有箇入處，見山不是山，見水不是水；而今得箇休歇處，依前見山只是山，見水只是水。大眾！這三般見解，是同是別？有人緇素得出，許汝親見老僧。¹⁸⁹

對於第一階段之「見山是山」，此是一般世人的觀感，對其而言，山有著種種的樣貌，林永強認為：

眾生總以為「我」或「本相」是一個實存、可取的東西。…因此在第一階段的山，之所以被理解為山，是因為山被他或我們主觀化所致，而不是根

¹⁸⁷ 趙娜、楊富學〈論晚唐五代禪僧的行腳〉，
<http://www.eurasianhistory.com/data/articles/j02/2171.html>（引用時間：2016年1月20日）

¹⁸⁸ 《筠州洞山悟本禪師語錄》，頁536-537、541。

¹⁸⁹ 《嘉泰普燈錄》卷第六，頁254。

據山本身而被理解。…這種理解其實只是一種以「主觀的我」來作為判準。所觀之物，充其量也只是客觀化和對象化的現象，而非本相。¹⁹⁰

也就是說，無論是玄學化的山、感官化的山，對於一般人，總是加入吾人的主觀思量，是吾人的觀感，不是真實的山。

而在第二階段的山，是從「緣起」的眼光來看待，是經歷了親證的歷程，此時的山，亦還是吾人修行歷程中的山，不是其本相，曾議漢在〈「見山只是山」—不立文字與禪形上美學的終極關懷〉云：

第二層「親見知識，有個入處」，接受佛教的世界觀的視角與立場之後，融入觀者的主觀意識，已能觀空知假，從而發現「見山不是山，見水不是水」，山水的意象逐漸脫離現實時空中的色相，此種否定性陳述，「是」與「不是」的游移，正突顯了主客觀融攝下矛盾性的法執。¹⁹¹

從此否定的陳述中，雖然言及，不再是一般的角度，但亦說明其仍然未見到如實的山；而第三階段「見山只是山」，則是行者最本真、最原始地觀照，如其所如，是不帶有任何分析評判的成份。此時，是真正現其本相的山。¹⁹²

此三階段，說明著吾人知己之處的依據。一般人因著自身的因素，而看到不同面貌的山，是多從主觀的意識，其重心不在於山本身，而是在於吾人對之的觀感；然而行者的看待，重心是擺在山本身。也就是看到山的如其所如，對其不執不取，並藉由它，看到吾人本身意落何處。

（二） 發現參學之處

前述在百丈禪師處，師者藉由野鴨一景，引導學僧看出其道。此外，面對一樣的事境，禪師或以體用連結的角度去看，或以從事顯理的角度看待，雖然有著不同的思惟模式，但依然顯出其媒介的功用，如《聯燈會要》記載著：

師（馬祖禪師）翫月次，南泉、百丈、西堂侍立，師問：「正恁麼時如何？」堂云：「正好供養。」丈云：「正好修行。」泉拂袖而去。師云：「經歸藏，禪歸海，唯有普願獨超物外。」¹⁹³

從參學對象來看，月亮，乃為一處媒介，馬祖禪師藉由它而教化勘驗，三位禪師藉由它與本身修持連結，但是作為媒介的月亮，仍是依著其如其所如的樣貌

¹⁹⁰ 林永強〈阿部正雄論自我；禪之自性的再思〉，《兩岸當代禪學論文集（上）》，頁 310-311。

¹⁹¹ 曾議漢〈「見山只是山」—不立文字與禪形上美學的終極關懷〉《第六次儒佛會通論文集》，頁 434，<http://www.hfu.edu.tw/~lbc/6lufu/a/1-23gue.pdf>（引用時間：2016 年 5 月 31 日）

¹⁹² 同前註。

¹⁹³ 《聯燈會要》卷第四，頁 162。

運作著。

從參學者來看，面對月亮，西堂禪師乃誠心歸敬者，月的圓滿如涅槃境界，正好供養；百丈禪師乃止觀禪者，月的塵勞處境正好修行；南泉禪師乃超然物外者，月亮就是月亮，不需扯這麼多葛藤。三位禪師從中提攝出自己的覺照力，此中並沒有對山有所評判，而是藉由它發現參學之處。

因此，所謂「事相外緣是為了提起內省的觀照工夫」¹⁹⁴，行者藉由此進而去顯發、或是引導他人去見其本來面目。也就是說，在禪門的參學上，相是有多貌，或從根身至萬物、或從一喝至敲唱之間，行者在認知面上，明白應機契悟有其前因現緣的相應投合。此時，近至心念，旁至外境，皆是可以成為趨使行者向內心深處去探尋的媒介；行動面上，則隨緣自在於每一現行果上，在境上薰習參究，發現其參學之處。星雲大師亦認為：

能把別人都當成善知識，從每一個人、每一件事上發現參學之處，才能深廣博大。¹⁹⁵

說明著行者參學的主動性，是在其中發現其參學之處。

本章陳述禪門祖師，在藉由它的連結中，或者自發感悟、或者由師者引導，從中提攝出探究力，而當今的環境背景更突顯出「處處是因緣」的參學概念，並且，不僅隨師所引，更主動去發現每一事境的參學之處。此外，禪師的學習態度、師者的風範一方面造就出當時藉師示道、遍歷學習的興盛時期，一方面亦是吾人應當效尤學習的典範。

此外，當今的文化更著重在「眾」中學習，顧偉康指出此

個體歸結為群體、通過君主〔國家〕、家長〔宗族〕的群體人格和利益的實現來把握個體的人格和利益的群體意識乃是中國文化的本質特徵。¹⁹⁶

星雲大師亦認為

民主政治是今日世界的共同潮流，其基本原則在於糾合群力，集思廣益，交換意見，截長補短，異中求同，融個體於群體，匯合為一共同的意見，以達到共同的目的。¹⁹⁷

也就是說，在處處是識心見性的因緣下，禪門更從彼時期立基於個人行事處

¹⁹⁴ 陳琪瑛《《華嚴經·入法界品》空間美感的當代詮釋》，頁 157。

¹⁹⁵ 星雲大師〈有容乃大〉，《星雲法語》冊 8（臺北：香海文化，2007 年），頁 345。

¹⁹⁶ 顧偉康《禪宗六變》，頁 88。。

¹⁹⁷ 星雲大師〈佛教與會議〉，《佛教叢書》冊 8，頁 729。

上的識心見性，擴展到於大眾事處體得其道，是著重在菩薩道的利生性格。其次，亦衍申出遍歷學習上的團隊取向特徵，透過彼此之間的激盪與協助，行者在每一事境上提攝出深究的覺照力，發現其參學之處。



第五章 禪門參學之抉擇

前章述及，禪門祖師藉由師者的引導，從中提攝出看透、追究的覺照力，其或者當下明白，或者因緣尚未成熟，如前述所言及的藥山禪師與慧朗禪師，皆是在原先的師者處不能契入，此若在過去，則禪師的契悟歷程似乎難以圓滿，但是中晚唐的禪門背景提供其有著更進一步的探尋因緣，也從稍後的師者引導下見其本來面目。因此，對於某些行者而言，其雖然無法在任何角度的啟迪下有所領會，但是可以在某些相應的引導下契悟真理。對其而言，適當抉擇，可以使其參學之路更顯效率。因此，在行者的參究歷程中，如何具足參學的因緣，亦是行者參究得以進展的關鍵，本節就法令律制上、契合根機的抉擇根本、及方便前行的抉擇因素中，探析禪門參學之抉擇。

第一節 法令律制上的規範限制

從認知層面而言，當苦思不解的時候，參學是知道一線生機的希望，然而在求知若渴中，如何保有不偏的參究抉擇？就制度層面而言，法令律制上的規範提供吾人行事的準則，此外，從管理層面來看，亦提供彼此之間的保障。然而過度的規範亦造成行者參究抉擇上的限制，本節就社會層面的法令規範與禪門內部的律儀制度著手。

一、 律制上的規範

對於遍歷學習的行者而言，律制上的規範提供其參究抉擇的準則。在《百丈清規》中，對於行者之遊方參請有著其規範，從以下三點來看。

第一，說明遊方參請之用意與可行性。《敕修百丈清規》指出

稟辭師長，慕有道尊宿者處，依棲求掛搭。¹⁹⁸

此處說明，其一，遊方參請之可行性，若仰慕某師，希望向其學習，是可以稟明師長，前往參請。此亦表示，學僧的遊方參請是需要經過師長的審核，對學僧的心態以及參請的對象做初步的審察，從理想上來看，此亦為學僧之抉擇把關。倘若是其因緣尚未成熟，則此可以協助學僧進一步認知剖析，另作抉擇。而若

¹⁹⁸ 《敕修百丈清規》卷五，《大正藏》冊四十八，頁 1140。

是此時的參學為必要，則此亦可以協助學僧當去之處。

其次亦說明，行者對於遍歷學習的用意，是為了要圓滿己身的求知，《重治毗尼事義集要》亦云，

然所到處，仍須依止。若有心求依止師，得至五夜；若無心求，一夜不得。¹⁹⁹

一方面提醒學僧檢視自己遍歷學習之用意，一方面亦規範學僧之行事。如果是有心學習，以五日為一循環。而若是無心學習，則無前往之必要。此亦提供行者在抉擇時，對自己的參學心念進行檢視與提供抉擇的依據。

第二，說明遊方參請之方法，提供行者參請時的行事準則，《敕修百丈清規》中云：

古規首到客司相看，次往堂司掛搭，送單位經案定，然後到侍司通覆，詣方丈禮拜。²⁰⁰

一方面說明從入寺之後的去處，到參見之禮儀，皆有其方式，讓行者參請時有法可依。一方面亦說明，行者之參請需先往客司，由知客法師初步判定及了解，二來再往送單位審定等等，從這些關卡中一一判定。說明著雙方在這些判定中，寺方辨驗行者的根器與決心，行者亦透過這些檢驗自己，如星雲大師云：

到別的道場參學掛單，首先要接受知客師父的百般質詢，如果不能低聲下氣、委屈求全，就不能參學掛單。過去的大德為了要掛單，即使吃了閉門羹，被擯拒門外多日，也都毫無慍色地忍受，為的是能求法參道。²⁰¹

此外，行者透過此，亦對該處門風些微了解，如洞山禪師即是從南泉禪師示眾中理解南泉禪師處的門風，因而抉擇自己的去處。

第三，提供行者能遍歷學習的依據。對於往來大眾，禪門是接納十方之態度，只要遵循正常管道，行者是有因緣可以依止學習。《百丈清規證義記》亦云，

安單本為求道而來，賓主須兩不辜。住持要有真實道德看驗惟勤，學者要有真實參求，忍心耐苦。²⁰²

說明對於真實參求者，禪門提供其最大的協助與辨驗，一方面勘察之，藉以了解如何引導，一方面提供其方便之門，讓行者之遍歷學習能有所依循與幫助。

¹⁹⁹ 智旭彙輯《重治毗尼事義集要》卷十二，《卍新纂續藏經》冊四十，頁 440。

²⁰⁰ 《敕修百丈清規》卷五，《大正藏》冊四十八，頁 1140。

²⁰¹ 星雲大師〈如何做一個出家人〉，《人間佛教系列 4—佛教與青年》(台北：香海文化，2006 年)，頁 118。

²⁰² 《百丈清規證義記》卷七，《卍新纂續藏經》冊六十三，頁 484。

二、唐代法令上的規範

在玄奘大師的事蹟中，吾人不難發現，在唐代的法令制度上，有著對於遊走他方的規範。從管理層面上來看，對於度關者，有所勘察審驗乃無可厚非。因此，對於尋師訪道者而言，在遊走他方時，文書行政的辦理是其先備的流程，在《資治通鑑》，記載著「其欲遠游尋師者，須有本州公驗。」²⁰³

而玄宗時「以官轄寺，以寺轄僧」的政策，亦讓行者之遊參與僧團綁在一起，黃運喜在《唐代律令對僧侶遊參行腳的限制》亦指出「僧侶若需遊參行腳，必須由住持或三綱長老開具證明，然後報告僧官，再由僧官報有司，頒給過所或公驗²⁰⁴後才能出發。」²⁰⁵也就是說，行者若欲遍歷參學，需先經過僧團及政府的審核，方能實行，說明著僧侶管理權責的改變，因此，在行者的參究抉擇上，亦多些規範。因此過去在山窟、林間幽棲習禪的記載，於宋高僧傳時已不易看到²⁰⁶，一方面是由此之因，一方面亦說明著參究方式的改變，中晚唐時，幽棲習禪不再是行者參究的唯一方式，遍歷尋師亦是行者參究的方式。

此外，當朝政策的嚴謹寬鬆亦影響著行者的參究抉擇，黃運喜並指出，祖師雖然在律令的限制下，亦不厭其煩地申請通行，因此亦多見裂裳裹足、尋師訪道之記錄。但是武宗會昌法難前夕，對於僧侶行動的限制尤多，會昌四年時，亦下敕勘責無公驗者，當處以打殺²⁰⁷。此中，法令政策的限制，亦讓行者的抉擇，多些考量與限制。

因此就法令律制上，其準則與規範，提供行者在抉擇上的依據與管理上的保障，然而過度濫用，亦使行者的抉擇有所限制。

第二節 契合根機的抉擇根本

就參學主體面而言，從其根器來看，本身有著不相一致的資質能力，《壇經》云其如草木，能承載的雨量亦有差別²⁰⁸。對此，臨濟禪師曾針對學人的根器說明其引導的方式，禪師云：

²⁰³ 《資治通鑑》卷 249，唐宣宗大中六年（公元 852 年）十二月

<http://angelibrary.com/oldies/zztj/249.htm>（引用日期：2016 年 7 月 3 日）

²⁰⁴ 所謂過所，係古代度關津時所用文書，與過所相類者為公驗，是用於普通州縣鎮舖。

²⁰⁵ 黃運喜〈唐代律令對僧侶遊參行腳的限制〉，《獅子吼》卷 25 期 8（1986 年），頁 36-37。

²⁰⁶ 同前註。

²⁰⁷ 同前註。

²⁰⁸ 《六祖大師法寶壇經》，頁 26。

如中下根器來，我便奪其境，而不除其法；或中上根器來，我便境法俱奪；如上上根器來，我便境法人俱不奪；如有出格見解人來，山僧此間便全體作用，不歷根器。²⁰⁹

此處一方面說明禪門觀機逗教的教化方式，一方面說明對於中下根器、中上根器、或是上上根器之人，總是有所侷限，僅能在某些範圍下契入。但是對於出格見解人，師者即無需講究什麼方式，只就當前的表現隨機地運用，即能達到引導的效果²¹⁰。此亦表示，行者之所以無法在各種不同的角度下契入，乃是因為其尚未達到出格見解的程度，也就是說其因緣尚未具足。

因此說明，第一，教法的抉擇，對其能有一定程度的助益。《壇經》亦云：「根性小者，若被大雨，悉皆自倒，不能增長。」²¹¹說明著對於因緣尚未成熟的行者而言，遇到過利之教法，如同小草遇到大雨，不易有所助益。此中除了說明教法分流之因，亦說明師者教化之悲心。

第二、面對師者層次性的施教方式，行者如何從中看出與師者的相應處。在無法明白時，如何抉擇亦成為參學的關鍵處，以下從廣聞釋疑的抉擇考量、師承轉換的抉擇概念及因人而異的抉擇效用著手。

一、廣聞釋疑的抉擇考量

在中晚唐時期，遍歷學習有著其存在的充分性與必要性，從充分性來看，前章已述及，當時期回歸自性的禪門意旨與藉師示道的參學特徵，再輔以教化方式的多元性與契機性，促成遍歷學習的因緣條件；而另一方面，行者遇惑不解與廣增視界的需求，則促成遍歷學習的存在必要，本部份將從此兩角度著手。

(一) 解惑

解惑，不難理解，是行者尋師訪道的重心之一，中唐文人韓愈以其為重心，說明了尋師的必要性，其云「人非生而知之者，孰能無惑？惑而不從師，其為惑也終不解矣！」²¹²說明第一，人之有感並非不可能，然重心是在如何解惑。第二說明，尋師之必要，此處認為，若不從師，則吾人之惑終不能解。而前章亦述及

²⁰⁹ 《人天眼目》卷一，頁 411。

²¹⁰ 吳汝鈞《中國佛學的現代詮釋》，頁 232。

²¹¹ 《六祖大師法寶壇經》，頁 26。

²¹² 韓愈《師說》《古文觀止》卷 8，<http://203.71.212.37/school/guowenke/books/guanzhi/01-7.htm>（引用時間：2016 年 7 月 10 日）

善昭禪師曾云：「古德已前行腳，聞一個因緣，未明中間，直下飲食無味，睡臥不安。火急決擇，將莫為小事。所以大覺老人為一大事因緣，出現於世。想計他從上來行腳，不為遊山玩水，看州府奢華，片衣口食，皆為聖心未通。」²¹³

說明的是，聖心未通是促成行者前往參請的主要原因，在仰山禪師的例子中，《景德傳燈錄》記載著：

沙彌後舉問耽源：「如何出得井中人？」耽源曰：「咄！癡漢！誰在井中？」後問瀉山：「如何出得井中人？」瀉山乃呼慧寂，寂應諾。瀉山曰：「出也。」及住仰山，嘗舉前語謂眾曰：「我耽源處得名，瀉山處得地。」²¹⁴

關於此段，賴建成認為：

(仰山慧寂禪師)當沙彌時曾參百丈懷海的法嗣石霜性空禪師，因見聞生疑情，所以後來舉話頭問耽源，被當頭咄斥，耽源已直指「誰在井中」，但慧寂沒能省悟。其在耽源處學會境智法門，後常靠此方便得些名氣。此「誰在井中」的話頭常盈繞在慧寂心頭，數年後到瀉山再舉問，當下疑情消融。

215

也就是說，對於慧寂禪師而言，「不假寸繩出得此人」²¹⁶是盤旋在禪師心頭的疑惑，因此，若師者的境智法門僅能在其他功用上起效用，無法為其解開心頭之問，則不難理解，禪師仍會再採取探尋之途徑，直到解其疑情。此即表示，仰山禪師因其疑惑，而以能否釋疑做為抉擇的根本。

而洞山禪師的參學歷練亦是，對於洞山禪師而言，「無情說法」是其參學的主軸，禪師以此作為抉擇的考量，參請了南泉禪師、瀉山禪師與雲巖禪師。關於禪師的歷練，《景德傳燈錄》如此記載著：

遊方，首謁南泉，值馬祖諱晨修齋次，南泉垂問眾僧曰：「來日設馬師齋，未審馬師還來否？」眾皆無對。師乃出對曰：「待有是伴即來。」南泉聞已，讚曰：「此子雖後生，甚堪雕琢。」師曰：「和尚莫壓良為賤。」

217

關於此段，賴建成對其的詮釋為：

²¹³ 《汾陽無德禪師語錄》卷上，頁 18。

²¹⁴ 《景德傳燈錄》卷九，頁 410。

²¹⁵ 賴建成《晚唐暨五代禪宗的發展：以與會昌法難有關的僧侶和禪門五宗為重心》，頁 167。

²¹⁶ 《景德傳燈錄》卷九，頁 410。

²¹⁷ 《景德傳燈錄》卷第十五，頁 829-832。

此時，（洞山良价禪師）對「從上宗風」已有所知，其「待有伴即來」意指知音即得。禪家是檢擇學人根器的，因良价出語超凡，南泉讚其為堪造之才，但良价「自負」，緣法不契。

也就是說，行者心中有著「無情說法」的疑惑，而師者之間本身，在行者彼時的層級中，還無法與其根本疑情直接連結、亦無法讓其釋疑；此外，師者此番問答是其早已知曉的部份，而洞山禪師也從此中認定師者的教化重心。因此，在心中還有所疑待解的情況下，不難理解，行者繼續探尋的抉擇。

而在為山禪師處，據《筠州洞山悟本禪師語錄》所云：

師參為山，問曰：「頃聞南陽忠國師有無情說法話，某甲未究其微。」… 師舉了，為山曰：「我這裏亦有，祇是罕遇其人。」師曰：「某甲未明，乞師指示。」為山豎起拂子曰：「會麼？」
師曰：「不會，請和尚說。」為曰：「父母所生口，終不為子說。」²¹⁸

就宗風上來看，前章述及為仰宗「觀因緣，明作用」而後教的參究重心。因此不難明白，為山禪師此處的回應，而此讓洞山禪師不明所以，說明著洞山禪師的思惟不類於此。此外，為仰宗是從體用不二的角度著手，體的部份已是其先備條件，然而曹洞宗是從理事不二的角度著手，透由事的參究去完成，兩種不同方向的思惟，洞山禪師顯然無法相應，亦無法解得其惑，因此在師者的指示下，前往雲巖禪師處。

上述兩則公案，或因不明、或因不契，總因未能釋其疑惑，而引起行者繼續探尋的因緣。

（二） 廣聞

中晚唐時期，佛教已漸漸明朗普及化，此時在教化上的概念走向平民化與全面化。在此因緣條件下，廣聞亦成為行者尋求下一個方式的因緣，如黃運喜指出，「僧侶除在所屬寺院接受教育外，同時也到外面寺院參學，或與在家人士往訪、互相學習啟發，或對儒佛經教質疑問難。」²¹⁹

因此，就自身而言，透由在不同空間的呈顯，亦可以開展吾人的視角，陳琪瑛指出：

儀式主體在異我的空間實際接受種種考驗，更多元地去感知、學習、轉化

²¹⁸ 《筠州洞山悟本禪師語錄》，頁 534-536。

²¹⁹ 黃運喜《唐代中期的僧伽制度—兼論與其當代社會文化之互動關係》

現實性的空間，達到生命的超越、重生，獲得全新的生命。²²⁰

說明從自身的角度來看，透過不一樣的刺激，有時更容易提攝出吾人的探究力。此外，就化他而言，因應不同的根器，多些法門亦能提供多些因緣，賴建成指出：

慧寂參學多方，閱歷漸多，不僅增長見地，且能融會諸方化門，所以與人交鋒顯得自在。

說明遍歷學習的經驗，不僅多些化他的法門，亦因此融會貫通而顯得靈活多元、運用自在。因此或從參學主體自身而言，或從化他而言，行者透過不同角度的碰撞，在自身參究方面感知轉化，在接人化他方面靈活運用，說明就廣聞而言的參學必要性。

本部份從解惑、廣聞兩種原因說明行者在空間歷練上何以要轉換，除了當時期識心見性的目標，亦有教化普及化的需求；當時期行者若在某一師者的空間歷練上沒有完成「空之場」澈見自性，則釋疑解惑的機制會讓其向下一個師者的空間去歷練，行者會因應根機的層次而有著多種的參學類型。

二、轉換依止處的抉擇概念

轉換依止處的抉擇概念在中晚唐時期，是有其可行性，如上述仰山禪師的例子中，對於「不假寸繩而出」的教化方式，耽源禪師以「誰在井中」反問教化；滄山禪師以「這不就出來了」情境呈顯教化。此亦表示，縱使慧寂禪師無法契得耽源禪師之教，亦有其他因緣，中晚唐的禪門背景為其提供遍歷學習的解惑機制。因此，禪門祖師如何從中抉擇其欲依止的師者，本段從禪門祖師的事蹟中，略分為以下三種：

1、慕師之名

在前述可以完全選擇的情況下，一般易從最佳選擇為始，也就是說，多會因為聞師者門下啟悟者眾而前往參請。或者，亦有在對比師者宗風後，覺得相應而前往參請。前者是與根機較無關之抉擇，行者不一定知曉自己的根機，然而，此師能讓多人獲得啟發，基於此源由，亦趨使著行者前往參請。而後者是行者已做初步判別，是在有條件下的最佳選擇。中晚唐時期，因慕師之名而前往參請的例子，亦不少見，《景德傳燈錄》如此記載著：

²²⁰ 陳琪瑛《華嚴經·入法界品》空間美感的當代詮釋，頁 169

汾州無業禪師者，…九歲依開元寺志本禪師受大乘經，五行俱下，諷誦無遺。…後聞馬大師禪門鼎盛，特往瞻禮。…自得旨，尋詣曹谿禮祖塔，及廬嶽天台遍尋聖迹。²²¹

此處說明汾州禪師的背景、其尋師的方式與悟後的行徑。就其而言，禪師是因聽聞師者禪門鼎盛而前往參請，是以從眾處去做為其抉擇的考量，而南泉禪師的歷練亦是，《燈錄》亦云：

池州南泉普願禪師者，…初習相部舊章，究毘尼篇聚。次遊諸講肆，歷聽《楞伽》、《華嚴》，入中、百、門觀，精練玄義。後扣大寂之室，頓然忘筌，得遊戲三昧。²²²

兩位禪師皆是因為仰慕師者之名而前往參請，說明，當時期以道為先的風氣，禪門參請亦沒有限制其源自何處。此外，亦不難看出「佛佛道同，法法平等」的概念，禪師雖然初轉禪門，但因為其修持多時的基礎，因此亦容易契入，說明著佛門「歸元無二路」的根本。

2、他人建議

相較於前述的慕師之名，亦有僅聞他人建議而前往參請，此處或許是由師者建議，或者是隨機建議，亦是探尋之中的一個因緣，如：

福州大安禪師者，幼於黃檗山受業，聽習律乘。嘗自念言：「我雖勤苦，而未聞玄極之理。」乃孤錫遊方。將往洪州，路出上元，逢一老父謂師曰：「師往南昌，當有所得。」師即造于百丈²²³

鄧州丹霞天然禪師，…初習儒學，將入長安應舉，方宿於逆旅，…偶一禪客問曰：「仁者何往？」曰：「選官去。」禪客曰：「選官何如選佛？」曰：「選佛當往何所？」禪客曰：「今江西馬大師出世，是選佛之場，仁者可往。」遂直造江西。²²⁴

大安禪師在探尋之時，因一人之云，而前往參請。而天然禪師則是在無意之間，聽他人之言，說明兩位禪師的尋師方向皆是因他人建議，而和安寺通禪師亦是，然其之他人建議，相較於前者的無意之中，是經過建議者的勘察而來，《燈錄》云：

²²¹ 《景德傳燈錄》卷第八，頁 326。

²²² 《景德傳燈錄》卷第八，頁 329。

²²³ 《景德傳燈錄》卷第九，頁 410。

²²⁴ 《景德傳燈錄》卷第十四，頁 728。

廣州和安寺通禪師者。…因禮佛，有禪者問云：「座主禮底是什麼？」師云：「是佛。」禪者乃指像云：「這箇是何物？」師無對。至夜，具威儀禮問禪者云：「今日所問，某甲未知意旨如何。」禪者云：「座主幾夏邪？」師云：「十夏。」禪者云：「還曾出家也未？」師轉茫然。禪者云：「若也不會，百夏奚為？」禪者乃命師同參馬祖，行至江西，馬祖已圓寂，乃謁百丈，頓釋疑情。²²⁵

行者或者是在探尋之時、或者是在無意之中，受他人的建議而前往師者處，然而他人的建議雖是探尋之中的一個因緣，也因其良窳雜陳，如何辨驗亦是一項功課。為此，在中晚唐禪門參學的興盛之下，祖師們亦提供一些方式供行者判別，如前面述及的洞山禪師「三滲漏」、臨濟禪師的「四賓主」。

關於「三滲漏」，主要是從所知、思維及語言的執著說明，其一是見滲漏，指的是猶有我見之意，行者執著於知之對象，而不見真實；其次是情滲漏，指的是猶存情識之意，含有彼此對立之思維方法；其三是語滲漏，指的是徒然用心於文字、語言之解明，不知文字僅為了悟真理之工具²²⁶。

說明的是，由於執於知見、思維及語言中，而導致吾人偏執與障礙，因此，祖師亦將此做為辨驗上的一項準則。洞山禪師如此云：「學者濁智，流轉不出此三種滲漏，因此以其觀其人，即可辨驗其修證之真偽。」²²⁷

此外，在《聯燈會要》中亦記載著臨濟禪師的勘驗之道，其云：

善知識不辨是境，便上他境上作摸作樣，學人便喝，前人不肯放，此是膏肓之病，不堪醫，喚作客看主；
或是善知識不拈出物，隨學人問處即奪，學人被奪，抵死不放，此是主看客；
或有學人應一箇清淨境，出善知識前，善知識辨得是境，把得拋向坑裏，學人言：『大好！』善知識即云：『咄哉！不識好惡。』學人便禮拜，此喚作主看主；
或有學人披枷帶鎖出善知識前，善知識更與安一重枷鎖，學人歡喜，彼此不辨，呼為客看客。大德！山僧如是所舉，皆是辨魔揀異，知其邪正。²²⁸

說明的是，第一，辨驗的出現。對於遍歷學習的盛行，臨濟禪師囑咐行者當需仔細，在慧能南宗盛行初期，祖師很少提到賓主之間的辨驗；但是臨濟禪師提出「四賓主」，約同時期的洞山禪師亦提出「三滲漏」，除了提醒行者注意修持

²²⁵ 《景德傳燈錄》卷第八，頁 329。

²²⁶ 《佛光大辭典》，頁 3868。

²²⁷ 《五家語錄》卷四，頁 462-464。

²²⁸ 《聯燈會要》卷第九，頁 415-416。

的重心，亦指出對於辨驗的重視。對師者而言，此提供其判別的方法；對行者而言，亦說明在依止之前，需先依此確認。第二，說明辨驗的方式，臨濟禪師將師者、行者之概況分別相叉，羅列出四種情形，指出各類別的可能情況，提醒門下注意。第三，強調辨驗的重心在於知機應機，協助行者奪其落處，轉其境界。

3、師者化導

龍潭崇信禪師的例子，是《燈錄》中較為特殊之一例，是由於師者主動的化導而有，《景德傳燈錄》如此記載著：

師家居于寺巷，常日以十餅饋之，悟受之，每食畢，常留一餅，曰：「吾惠汝以蔭子孫。」師一日自念曰：「餅是我持去，何以返遺我耶？其別有旨乎？」遂造而問焉。²²⁹

此處從方式上說明的是師者的方便權巧，師者以一餅返贈禪師，引起禪師的疑惑，而藉機引導。

以上說明此時期的抉擇概念，是可以以轉換依止處做為其廣聞釋疑的目標，並約略從慕師者之名、或從他人建議、或因師者權巧，三個方向說明行者如何抉擇其依止處。

三、 因人而異的抉擇效用

中晚唐的歷史背景提供行者遍歷參學的因緣條件，此番行事，對行者而言，是否有其效用，亦是其參學抉擇的考量處，以下將從雲巖禪師、雪峰禪師及洞山禪師的例子中著手

1、雲巖曇晟禪師

關於雲巖曇晟禪師的參學歷練，《碧巖錄》如此記載著：

雲巖在百丈二十年作侍者，後同道吾至藥山，山問云：「子在百丈會下，為箇什麼事？」巖云：「透脫生死。」山云：「還透脫也未？」巖云：「渠無生死。」山云：「二十年在百丈，習氣也未除。」巖辭去，見南泉。後復歸藥山，方契悟。²³⁰

雲巖禪師在第一次參請卻不相應的時候，禪師的方式是往其他師者處探尋，其繼之參訪南泉禪師處，但仍然不契入，於是再返回藥山禪師處。而第二次的

²²⁹ 《景德傳燈錄》卷第十四，頁 756。

²³⁰ 《碧巖錄》卷第八，頁 312。

相應，禪師的方式則是不再探尋，而是依止在此處學習，關於第二段的歷程，《聯燈會要》記載著：

巖罔措，卻去問南泉云：「適來因緣，智頭陀何不祇對和尚？」泉云：「他卻是異類中行。」巖云：「如何是異類中行？」泉云：「不見道：智不到處，切忌道著，道著即頭角生。直須向異類中行始得。」師（道吾宗智禪師）知巖不薦，默計云：「此人因緣不在這裏。」卻同歸藥山。²³¹

此部份記載著雲巖禪師在南泉禪師處的參請，時間點是在參請藥山禪師處之後，考量點是其不能明白師者之引導，因此前往第二位師者處參請。然而於此處其亦無所契入，一方面說明著禪師與師者處的不能相應，一方面亦提供吾人省思，此是否可以成為其依止處，因此，透過道吾禪師在旁協助的過程中所聞，道吾禪師讓其再回藥山禪師處，《聯燈會要》如此記載：

山見二人回，乃問巖：「汝到甚麼處去來？」巖云：「到南泉。」山云：「有何言句？」巖舉前話，山云：「子作麼生會？」巖無對，山大笑。巖問：「如何是異類中行？」山云：「我今日困，別時來。」巖云：「某甲特為此事歸來。」山云：「且去。」巖便出。師在方丈外，聞巖不薦，不覺咬得指頭血出。師卻下來，問巖云：「師兄！去問和尚那因緣作麼生？」巖云：「和尚不為某甲說。」師便低頭。²³²

說明著藉由善知識的協助而做為抉擇的依據，如前所云，善知識在其所能的範圍內提供其見解，對吾人之抉擇產生很有力的依止作用，如此處的道吾禪師，其協助雲巖禪師找到其依止之處。因此雖然此時在藥山禪師的引導中，禪師仍然不明白，但此說明著不是其與師者處不能相應，而是其因緣未到，

因此藉由上述，吾人得知，第一，禪門參學的意旨。對行者而言，無法相應於此師者，中晚唐禪門亦有其他師者可以探尋，然而在接二連三地的探尋未果後，探尋的意旨不能再說是如雪峰禪師般尋找相應的師者，或者是如洞山禪師、仰山禪師般尋道解惑，參學是在協助行者確認方向與定位。第二，善知識的協助，當行者尚未成熟時，其無法確認究竟相應於何處，而道吾禪師的協助，讓其確認此時的定位。

此亦表示，抉擇的根本點在於知己之處，行者首先要知道是思惟方向的不契合，還是條件尚未具足。在前述祖師參學的例子中，多是因為思惟方向的不契合

²³¹ 《聯燈會要》卷第十九，頁 952-954。

²³² 《聯燈會要》卷第十九，頁 952-954。

，而無法相應，如藥山禪師初次前往希遷禪師處參請時，亦如慧朗禪師於道一禪師處的參請。因此，換個方向，可以讓禪師見其本來面目。但是如果是行者本身尚未具足，則不是換個方向就可以解決的，因此，北宋志逢禪師曾感嘆，當時行者只知向外問，而忽略向內參的必要功課，其云：

看汝近世參學人，才跨門來，便待老僧接引，指掌說禪。且汝欲造玄極之道，豈同等閑？況此事悟亦有時，躁求焉得？汝等要知悟時麼？如今各且下去堂中靜坐，直待仰家峰點頭，老僧即為汝分說。²³³

也就是說，行者在每一個歷練中，如果沒有「沉得住氣，忍得住苦，耐得住勞」，只是一味外求，怎能期望會懂得諸佛本懷？所謂「飯未煮熟，不能妄自一開；蛋未孵成，不能妄自一啄。」²³⁴火候還不到，問道也是無從釋疑。

於是，對於雲巖禪師而言，其是因緣尚未具足的因素，轉換依止之處，對禪師而言，並沒有太大的效用。此外禪師藉由善知識的協助，確定此時的定位，協助其最有效的抉擇。

2、雪峰義存和尚

關於雪峰義存和尚的參學歷程，《碧巖錄》云其「三到投子九上洞山，後參德山，方打破漆桶。」²³⁵並從三個部分來看，其一，是在洞山禪院當飯頭時；其次，是初參德山禪師時的因緣；其三，是與巖頭禪師雲遊時，禪師對其的啟迪。

在洞山禪院的部份，《碧巖錄》如此記載著：

三上投子，九到洞山，置漆桶木杓，到處作飯頭，也只為透脫此事。及至洞山作飯頭，一日，洞山問雪峰：「作什麼？」

峰云：「淘米。」

山云：「淘沙去米？淘米去沙？」

峰云：「沙米一齊去。」

山云：「大眾喫箇什麼？」峰便覆盆。

山云：「子緣在德山。」指令見之。²³⁶

此處說明的是，第一，和尚往返於師者間的參學歷練，其「三上投子，九到洞山」²³⁷，說明著當時叢林裡的生態環境，叢林裡秉持著「十方來，十方去，共

²³³ 《景德傳燈錄》卷第二十六，頁 1680。

²³⁴ 星雲大師《人間萬事》2（臺北：香海文化，2009年），頁 324。

²³⁵ 《碧巖錄》卷第三，頁 120。

²³⁶ 《碧巖錄》卷第一，頁 34。

²³⁷ 《碧巖錄》卷第三，頁 120。

同十方事」，雪峰禪師亦藉著飯頭一職，四處參請；此亦說明著和尚初期是往返在叢林間。第二，禪師因覆盆一事獲得指引，有了探尋的方向。師者在掏米一事中，聽其回應、觀其覆盆，而知其根機更相應於德山禪師處，於是指示其前往參請。此種情形在當時亦不少見，如前述藥山惟儼禪師，《聯燈會要》述及「頭曰，子因緣不在此，且往馬大師處去」²³⁸、亦如丹霞天然禪師，《景德傳燈錄》述及「才見馬大師，以手托幞頭額，馬顧視良久曰，南嶽石頭是汝師也」²³⁹。皆顯示出，師者在勘驗間明白行者根器，而協助學僧應去之處。

而就前章得知，洞山禪師、德山禪師是兩種截然不同的風格，曹洞宗風是師徒彼此之間一敲一唱，有著如精耕細作的農民般詳盡剖析，是需要有一番的思惟後，才能明白其涵意，吳汝鈞如此云：

曹洞宗接引學人的方法一般是用對話的方式，但它的對話往往是引人深入思考，不是很容易當下便能覺察到其中的消息。²⁴⁰

德山禪師則不然，其與臨濟一門相類，以棒而聞名，在一棒間直接了當，吳汝鈞如此云：

不論是棒抑或喝，目的都是以一種比較直接的方式，震破人在意識上的迷執，使人在極其短促的時間中，覺悟過來。²⁴¹

因此，雪峰禪師的覆盆一案，從性格的角度來看，不難理解，相較於文字的剖析，或許更適合於機峰峻烈的教化方式。也就是說，其在洞山禪師處的學習，或許需要先調整其視角，是需要再一些時間的養成；而慧朗禪師在馬祖禪師處亦是如此。師者的教化是有著其根本的理論架構，但是就行者而言，立基點的迥異需要使行者再行養成。此即表示，轉換依止的方向，對其而言，或許更有效用。

再就禪師悟道的歷程上來看，《碧巖錄》記載著：

纔到，便問：「從上宗乘中事，學人還有分也無？」

德山打一棒，云：「道什麼？」因此有省。

後在鰲山阻雪，謂巖頭云：「我當時在德山棒下如桶底脫相似。」

巖頭喝云：「你不見道：從門入者，不是家珍。須是自己胸中流出，蓋天

²³⁸ 《聯燈會要》卷第十九，頁 921。

²³⁹ 《景德傳燈錄》卷第十四，頁 728。

²⁴⁰ 吳汝鈞《中國佛學的現代詮釋》，頁 250-251。

²⁴¹ 同前註。

蓋地，方有少分相應。」

雪峰忽然大悟，禮拜云：「師兄！今日始是鰲山成道。」²⁴²

此處說明著雪峰和尚契悟的歷程，分為兩部份，其一是在德山禪師處，其次是和尚與巖頭禪師在他方參學的歷程上。在德山禪師處，雪峰和尚問的是「從上宗乘中事，學人還有分也無？」師者以棒截斷，讓和尚有省，說明著雪峰和尚與德山禪師的相應處。以此對比著和尚在洞山禪師處的情景，不難明白，洞山禪師的如此指示。

因此，就雪峰和尚而言，其藉由洞山禪師處的協助，讓其在參學抉擇的歷程中得到最大的效用。此亦說明著對於自己之根機，吾人不一定能明白，因此，六祖慧能大師云：「若自不悟，須覓大善知識，解最上乘法者，直示正路。是善知識有大因緣，所謂化導令得見性，一切善法因善知識能發起故。三世諸佛，十二部經，在人性中本自具有，不能自悟，須求善知識指示方見。」²⁴³師者因其見地層級，在相應勘驗部份亦比吾人成熟，不僅在修持概念上授業解惑，亦在方向上引導吾人抉擇。

3、洞山良价禪師

前節述及，洞山良价禪師藉著「無情說法」的疑惑，參請了南泉禪師處、滄山禪師處、雲巖禪師處，最後在過水睹影明白了悟，說明了禪師是藉由遍歷學習的型式，從其中契入真理。此從禪師嚴謹性的性格可以略窺一二，《祖堂集》記載著洞山禪師在幼時隨師誦《心經》，因不明「無眼耳鼻舌身意」時，而啟師云：「念底《心經》尚乃未會，不用上別經。」至受戒後，啟師：「某甲欲得行腳，乞和尚處分。」而蒙五洩和尚應允，其云：「尋取排擇下，問取南泉去。」²⁴⁴禪師雖然年幼，卻不是空唸《心經》，其中任何一句的不明白，是不會輕忽它。因此，不難理解，就其而言，對於「無情說法」的釋疑，是其重心，也因此在其參學抉擇上，是以釋疑為考量，相對來說，其抉擇易有其效用。

本節藉由禪門祖師的參學歷程，探析當時參學抉擇的概念。說明的是：

第一，尋訪的時機。中晚唐時期雖然高僧輩出，讓行者有探尋的因緣，但是能否相應，不僅是思惟方向的異同，亦是修持養成的結果。也就是說，師者在確

²⁴² 《碧巖錄》，頁 35。

²⁴³ 《六祖大師法寶壇經》，頁 27。

²⁴⁴ 《祖堂集》，頁 287。

立修持的方向上可以適時點撥，在行者為山九仞之際，助其一臂之力，但是行者養成的工夫仍是基本條件。

第二，師者的抉擇。行者因有著根本的立基點，有時調整依止的方向，可以使行者加速進程，此亦是中晚唐時期禪門參學盛行的因素，行者在探尋相應的師者。然而，何謂相應的師者，臨濟禪師的「四賓主」、洞山禪師的「三料簡」提供行者辨驗善知識的契理；視己概況或請師建議，則提供吾人判別依止的方向。

在洞山禪師、仰山禪師的例子中，說明著其是心中有疑情在，因此，以能否釋疑當作抉擇的基礎。然而行者有時並不容易明白此時的定位，如雲巖禪師在藥山禪師處不得要領時，南泉禪師是其接下來的考量處。但是此時期的原因並不在於相應的問題，因此吾人如何知道是否與師者相應？此處，雲巖禪師透由道吾禪師的協助，抉擇出其依止的方向。而雪峰和尚亦是在「覆盆」之一事中，從與師者的應對間，由師者看出其根機而指引。

也就是說，藉由師者的協助常是行者之抉擇依據，如《華嚴經·入法界品》的善財童子亦是藉由每處善知識的協助，而確立參學的方向及減少摸索的期程。以在海雲比丘處為例，經云：

善男子！我唯知此普眼法門，如諸菩薩摩訶薩深入一切菩薩行海，隨其願力而修行故；…而我云何能知能說彼功德行？²⁴⁵

一方面說明的是童子的擇師方法，一方面亦說明童子的學習之道，童子在每處善知識學習後，是向師者陳述所學及提出所疑，由師者為其勘驗及協助其抉擇下一階段的方向。

第三，禪門參學的抉擇概念，其立基點是因為吾人根機的迥異與功夫的不成熟，無法在各種善知識的引導下與之相應，因此抉擇契合根機的善知識，是可以確定修持的方向與加速修行的進程。然而一味地抉擇，亦不是禪門的參學之道，如慧能大師云：「若一向執，謂須他善知識方得解脫者，無有是處。何以故？自心內有知識自悟。若起邪迷妄念顛倒，外善知識雖有教授，救不可得；若起正真般若觀照，一剎那間，妄念俱滅；若識自性，一悟即至佛地。」²⁴⁶說明的是自性本來具足，只因有迷而尋求師者協助，然而雖然有師者引導，重心還是在於行者自己的行持，過度地依止與過度地探尋，亦皆失去其參學的用意。

²⁴⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷第六十二，《大正藏》冊十，頁 336 上。

²⁴⁶ 《六祖大師法寶壇經》，頁 28。

第三節 方便前行的抉擇因素

前述提及行者因應其根器機緣，而有著不一樣的參學抉擇，或者依止師者處學習，或者遍尋他方解其疑惑，從契機的層面，抉擇出一依止修持之處。對於禪門祖師而言，通常無法在契悟的時機點上有所抉擇，其抉擇的概念是建立在依止之處的抉擇。如布毛侍者之例，《祖庭事苑》記載著：

一日欲辭去，師曰：「汝今何往？」曰：「會通為法出家，以和上不垂慈誨，今往諸方學佛法去。」師曰：「若是佛法，吾此間亦有少許。」曰：「如何是和上佛法？」師於身上拈起布毛吹之，會通遂領悟玄旨。²⁴⁷

布毛侍者因為不明白禪門要旨，而欲往他處學習，後經師者點撥而在拈起布毛吹之處契悟，一方面說明著契悟時機的隨機性，一方面亦說明著修持養成的生活性。因此，在前行條件上，虛雲老和尚認為參禪的先決條件在於「萬緣放下，一念不生」²⁴⁸，《小止觀》亦提出二十五方便，以下從具足而善調節、遠離而善護念兩方面著手。

一、具足而知調節

就實踐層面而言，外在因緣的具足無疑提供吾人養成時的最適狀態，《修習止觀坐禪法要》中提及，「無此等緣，則心不安隱，於道有妨。」²⁴⁹說明衣食具足者乃至外緣具足者，對於吾人初學實踐時的重要性。

在衣食具足上，所謂「身安則道隆」，強調的是在人身的基本需要上，身心的安頓，可以使得行者在外緣間無所疑慮，而免於向外的分心，進而將重心放在收攝身心上，專心參禪。也就是說，專心參禪才是其重心，因此為了方便參禪，對於衣食的取捨會有所抉擇，《修習止觀坐禪法要》中提及，「食若過飽，則氣急身滿，百脈不通，令心閉塞，坐念不安；若食過少，則身羸心懸，意慮不固。此二者非得定之道。」²⁵⁰，說明過飽與過饑皆易妨害行者參禪，因此行者當有所抉擇，此外亦有一些食材易妨害行者之參禪，《修習止觀坐禪法要》中提及，「若食穢觸之物，令人心識昏迷；若食不宜之物，則動宿病，使四不違反。」²⁵¹對於此類物質的態度，其並不會影響人身之基本需要，因此為了減少這些由於不必

²⁴⁷ 《祖庭事苑》卷第二，頁 115。

²⁴⁸ 《虛雲和尚方便開示》，頁 37。

²⁴⁹ 《修習止觀坐禪法要》，頁 12。

²⁵⁰ 前引書，頁 22。

²⁵¹ 同前註。

要的外在而引起的參禪干擾，行者對其需有所抉擇。

在善知識的具足面上，強調的是藉由善知識的協助，一方面在止觀修習上有所依止，一方面亦可避免對於禪修的認知不全然，所造成的傷害²⁵²。關於參禪一事，其涉及的是身心深處的部份，藉由身體的調和是可以幫助禪修，而對於不恰當的方式亦會傷害身心，而影響參禪。《修習止觀坐禪法要》提及「魔入人心，能令行者心神狂亂，或喜或憂，因是成患致死。」²⁵³此中的影響頗鉅，不得不慎。因此，行者藉由外在因緣的具足與抉擇，讓其身心安頓，為參禪學道之前行累積資糧。

二、 遠離而善護念

此外，在根器尚未成熟前，種種的思量分別易讓吾人隨之馳騁，而無法收攝定心，《修習止觀坐禪法要》提到「若多緣務，則行道事廢，心亂難攝」²⁵⁴。因此在言行舉止方面，戒的防非止惡，能使吾人遠離其中的善亂憂悔。而懺其前愆、悔其後過的心態，是使吾人在身心方面能作一個良善的調整²⁵⁵。

在處所方面，《修習止觀坐禪法要》提到三處遠離之處，其一為深山絕人之處，其次為頭陀蘭若之處，其三為遠白衣住處²⁵⁶，強調的是藉由外在的無憤鬧，減少造成吾人心念的干擾因素，而影響身心的收攝，因此，此重心是在收攝吾人的心念。

在一切外緣上，《修習止觀坐禪法要》提到四種遠離，說明在與人、事方面的抉擇，其一為息治生緣務；其次為息人間緣務，其三為息工巧技術緣務，其四為息學問緣務²⁵⁷。說明的是在止觀期間，藉由世間俗務、人際往來等適當的遠離，而免於驅馳。《法華經》中的身安樂行亦藉由豪貴權勢、邪人邪法、凶險嬉戲、危害之處、譏嫌之事、蓄養屠者等十處遠離²⁵⁸，說明在參禪處的抉擇，目的是要使心免於干擾，因而能專心在參禪上，經中云：「若菩薩住忍辱地，柔和善順，而不卒暴，心亦不驚；又復…是名菩薩摩訶薩行處」²⁵⁹，強調行者之抉擇，關

²⁵² 永本法師《天台小止觀》（台北：佛光文化，2005年），頁20。

²⁵³ 《修習止觀坐禪法要》，頁45。

²⁵⁴ 前引書，頁12。

²⁵⁵ 永本法師《天台小止觀》，頁14。

²⁵⁶ 《修習止觀坐禪法要》頁12。

²⁵⁷ 同前註。

²⁵⁸ 《妙法蓮華經》卷第五，頁141。

²⁵⁹ 同前註。

鍵是為了能收攝此心，對心善加護念。

本章從契合因緣的抉擇根本出發，在法令律制上的規範限制下，及方便前行的抉擇因素上三個部份，說明禪門參學之抉擇。在祖師之參學歷程中，因應其根器機緣，而有著不一樣的參學風貌。對於某些祖師而言，其無法在任何角度的啟迪下有所領會，但其能在某些相應的引導下契入，因此，適當抉擇，可以使其參學之路更顯效率。而在現實面上，行者生活在眾中，不可避免地，會受到法令律制上的規範，此可能提供行者在抉擇上有所依據，亦可能因一些因素而受限。因此，在法令律制的條件下，行者如何抉擇出其相應的依止方向，解其疑惑，增其見聞。也就是說，行者之抉擇是否具效用，能知己條件是一關鍵之處，行者需明白是根器不相應，還是因緣未成熟，為此或由師者提供其勘驗，或藉由解惑與否判定之。

此外，在當今的參學抉擇上，前章已云，當今是重在群體的觀點上。也就是說，過去是藉由各師者所在的道場，展現其風格特性，因此多需遍歷他方以尋找相應。而如今，亦有道場是八宗兼弘，也就是說，在養成上，或請師前來或團體參訪，多先廣聞而後再因各人因緣向師參請。因此，其參學之抉擇一方面呈現在個人養成面上知調節並善護念，一方面則呈現在藉由彼此的激盪與協助而擇其依止之處。

第六章 結論

參學，說明的是一份對真理的探求，面對苦思不解時，是知道那一線生機的希望。由於心頭未悄然，古德自我教育，即便來往奔波，仍不及其向道的心念，參學對佛弟子而言，即是一項藉他學習的重要歷練。

從歷史發展來看，慧能大師回歸自性的著重，以吾人的自心自性表示本來具足的真心佛性，全面地、充分地肯定自心自性的意義和作用，認為此心不再只是清淨的佛性，而是最原始、最完整的存有。因此，修行態度不再只是藉著經籍文字的分析理解、或是「凝住壁觀」、端身靜坐等收斂身心的工夫來體證真心；而是在視自性是絕對真實的基礎下，修持不再是要改變其構造，而是改變視界的角度。此時，透由觸目之間、行住坐臥、一念一行、一舉一動等的重整，一切形式皆可彰顯出真心自性，外境對吾人而言不再是無意義的。

也就是說，禪行生活成為自性自悟、回歸到尋常的行事中，也就是將日常生活的這些情境視為媒介，如趙州禪師透過喫訖洗鉢、喫茶去、庭前柏子樹等尋常行事，協助行者明白道就在平常一言一行裡，並從中提攝出向內心深處看透、追究的覺照力。

中晚唐時期在如此的條件背景下，有著對其的融合與開展，因此試將以彼時期禪門參學的研究，歸納以下數點做為本篇論文之總結。

一、 禪門「多元角度」的開展與落實

中晚唐時代，由於彼時期的融合與開展，有著「思維型態」與「教化宗風」多元發展的背景。「思維型態」上至少有著兩方不同的角度，或者由理見事，依本來面目而任心；或者偏重理事回互，在事的分析上彰顯其理。而在「教化宗風」上亦有著多元的型態，或者一敲一唱，詳盡解說；或者一棒一喝，直接了當；或者日常中見道；或者功用中指引。多元發展的因緣條件趨使行者有著多角度的思惟方式，亦湧現遍歷學習之貌。行者或者當下契機，或者需多方探尋；或者在個人處下功夫，或者在大眾事下用心，總是致力在其中找到見自本來面目的可能性。此外，亦藉著遍歷學習，開展出新的視界與教化方式。

二、 禪門「以道為先」的參學根本

見一切如其所如，不執不取，是慧能大師後禪門的立基點，因此一切事物境界對於修持不再只是無意義的呈顯，此提供著行者修持的憑藉，惟信禪師以三種境界說明視物的歷程，此亦引導著行者如何從中知己之處。此外，師者適時的引導，更能協助行者提攝出探究的覺照力。

而中晚唐時期，「遍歷學習」能如此盛行，除了當時修持的概念與多元的背景，行者致力於道的體證，師者亦盡力協助，也是其盛行之因。師者對根機利者適時助之一篋，或者進之，如百丈禪師於為山禪師的啟迪；或者導之，如懷讓禪師於馬祖禪師的引導。對於根機尚未成熟者，亦給予其因緣，或者引導其契悟的因緣，如希遷禪師指引藥山禪師往馬祖禪師處；或者與其他師者協力引導之，如黃檗禪師與大愚禪師協力引導臨濟禪師，或者默言，如為山禪師讓香巖禪師自己去領會。而行者在師者的引導下，在事相外緣中提起內省的觀照工夫與探究力。在認知面上，明白一切有其前因現緣的相應投合，近至心念，旁至外境，皆是成為趨使行者探尋的媒介；行動面上，則隨緣自在於每一現行果上，在境上薰習參究，發現其參學之處，不難看出禪門「以道為先」的參學根本。

而當今亦著重在群體的概念上，因此，在處處是識心見性的因緣下，禪門更擴展到於大眾事處體得其道，著重在菩薩道的利生性格上。其次，亦衍申出遍歷學習上的團隊取向特徵，透過彼此之間的激盪與協助，在每一事境上提攝出深究的覺照力，發現其參學之處。

三、 禪師「抉擇契機」的精神與實踐

從契機角度上來看，行者或許與師者相應，在師者一句下而悟；或者入於寶山，依止師者學習，在師者逐步引導或協同下契入本來面目；或者因緣不契，多方探尋，找尋心中的疑情之解，他們因著自身相應的元素與所遇的因緣環境，在探尋路上各有著不同的風貌。

在「根機相應」處，說明的是師徒間的「啐啄同時」，在行者為山九仞之際助其一篋之力，此處亦因應行者根機而留下許多教化方式，說明的是：外在的形式只是一個媒介，一句言語、一個動作、敲唱之間皆是可以成為觸發行者心眼的契機。

在「依止師者」處，說明的是師者的致力協助與行者的依教奉行，行者依著

師者的引導，一步步契入本來面目，如百丈野鴨子，是馬祖禪師對於百丈禪師的化導方式；此中亦有著師者迂迴的採取方式，如黃檗禪師透過與大愚禪師的合力去協助臨濟禪師。

在「多方探尋」處說明的是行者因為有疑待解、或者時機未到，而趨使其往下一個地方的學習，此是中晚唐時期的因緣背景，提供根機尚未成熟者的一種方式。然而過度地依止與過度地探尋，皆會喪失行者參學的用意。

此外，從方式上來看，行者因根機利鈍不一，不一定總是能在所有的法門下契悟。因此，擇其契機與發現參學之處，成為行者參學歷程中的重要因素。在判斷能否與師者相應之處上，從當時應對情景可以略知一二，是行者、師者了解的根據，如在雪峰和尚的參學歷練中，「覆盆」即是顯現和尚根機的關鍵點。

在契理部份，臨濟禪師的「四賓主」、洞山禪師的「三料簡」提供依止的辨驗，在契機部份，行者亦就已概況判斷或者由師指導，決擇其相應的依止處，如仰山禪師、洞山禪師以能否釋疑做為抉擇的基礎；雲巖禪師透過道吾禪師的協助做為抉擇的基礎；雪峰和尚則是藉著「覆盆」一事，由師者看出其根機而指引其依止的方向。

也就是說，對於因緣成熟的行者，透過藉師示道或藉它示道的參學歷練，加速見自本來面目的進程；對於因緣尚未成熟的行者，亦透過此歷練，而有個初步的方向或是進程的推動。因此，在當今參學的抉擇面上，行者在法令律制的規範下，一方面呈現在個人養成面上知調節並善護念，一方面則呈現在群體面上，藉由彼此的激盪與協助而擇其依止之處。

【參考書目】

一、 藏經

1. 《佛光山電子大藏經·禪藏》<http://etext.fgs.org.tw/search01.aspx?index=2>（引用時間：2016年1月20日）
2. 《修習止觀坐禪法要》http://etext.fgs.org.tw/content/Fuha_42/index.html（引用時間：2016年7月10日）
3. 《大方廣佛華嚴經入法界品》卷一，《大正藏》冊10。
4. 《五家宗旨纂要》，《卍新纂續藏經》冊65。
5. 《宗鏡錄》，《大正藏》冊48。
6. 《根本說一切有部毘奈耶出家事》，《大正藏》冊23。
7. 智旭彙輯，《重治毗尼事義集要》卷十二，《卍新纂續藏經》冊40。

二、 專書

1. 太虛大師《太虛大師全書》，<http://www.nuona.com/down/taixu/>（引用時間：2016年1月20日）
2. 永本法師《天台小止觀》，臺北：佛光文化，2005年。
3. 吳汝鈞《中國佛學的現代詮釋》，臺北：文津出版社，1995年。
4. 吳汝鈞《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》，臺北：臺灣學生，1993年。
5. 杜繼文、魏道儒合著《中國禪宗通史》（新版），江蘇：江蘇人民出版社，2007年。
6. 忽滑谷快天著，郭敏俊譯《禪學思想史》，臺北：大千出版社，2003年。
7. 阿部肇一著，關世謙譯《中國禪宗史：南宗禪成立以後的政治社會史的考證》，臺北：東大出版，1988年。
8. 柳田聖山著，吳汝鈞譯《中國禪思想史》，臺北：台灣商務，1995年
9. 洪修平《中國禪學思想史》，臺北：文津出版社，1994年。
10. 洪修平《禪宗思想的形成與發展》，高雄，佛光出版社，1991年。
11. 徐文明《唐五代曹洞宗研究》，北京：中國社會科學出版，2012年。
12. 張國一《唐代禪宗心性思想》，臺北：法鼓文化，2004年。
13. 張曼濤主編《佛教人物史話》，《現代佛教學術叢刊》第四十九冊，臺北：大乘出版社，1978年。
14. 張曼濤主編《禪宗典籍研究》，《現代佛教學術叢刊》第十二冊，臺北：大乘出版社，1977年。
15. 張曼濤主編《禪宗思想與歷史》，《現代佛教學術叢刊》第五十二冊，臺北：大乘出版社，1978年。
16. 張曼濤主編《禪學論文集之二》，《現代佛教學術叢刊》第二冊，臺北：大乘出版社，1976年。

17. 張曼濤主編《禪學論文集之三》，《現代佛教學術叢刊》第三冊，臺北：大乘出版社，1976年。
18. 淨慧法師編《虛雲和尚開示錄》，臺北：圓明出版社，1997年。
19. 陳琪瑛《《華嚴經·入法界品》—空間美感的當代詮釋》，臺北：法鼓文化，2007年。
20. 黃夏年《禪宗三百題》，上海：上海古籍出版社，2000年。
21. 黃懺華《佛教各宗大意》，臺北：文津出版社，1991年。
22. 楊惠南《禪史與禪思》，臺北：東大出版社，2008年二版。
23. 楊曾文《唐五代禪宗史》，北京：中國社會佛學出版社，2006年。
24. 賈晉華《古典禪研究》，牛津大學出版社，2010年。
25. 鈴木大拙著，徐進夫譯《開悟第一》，臺北：志文，1999年
26. 鈴木大拙著，徐進夫譯《鈴木大拙禪論集—歷史發展》，臺北：志文，1986年。
27. 褚柏思《中國禪宗史話》，高雄，佛光出版社，1974年。
28. 劉苑如主編《遊觀—作為身體技藝的中古文學與宗教》，臺北：中研院文哲所，2013年。
29. 賴永海《中國佛教通史》第七卷，南京：江蘇人民，2010年。
30. 賴建成《晚唐暨五代禪宗的發展：以與會昌法難有關的僧侶和禪門五宗為重心》，臺北：花木蘭出版社，2009年。
31. 顧偉康《禪宗六變》，臺北：東大出版社，1994年。
32. 釋能融《律制、清規及其現代意義之探究》，臺北：法鼓文化，2003年。

三、 期刊論文暨研討會論文

1. 方立天〈石頭宗心性論思想述評〉，《佛教思想的傳承與發展--印順導師九秩華誕祝壽文集》，法光出版社，1995年4月，頁393-422。
http://enlight.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-AN/an008_14.htm(引用時間：2016年1月20日)
2. 方廣錫〈《祖堂集》中的「西來意」〉，《世界宗教研究》第1期，2007年
http://read.goodweb.cn/news/news_view.asp?newsid=75072 (引用時間：2016年5月31日)
3. 刑東風〈馬祖綜論—關於馬祖的經歷、遺跡、禪學、時代及語錄〉，《普門學報》第45期，2008年5月，頁1-36。
4. 吳怡〈禪宗公案問答的十個格式〉，《鵝湖月刊》第6卷第9期，1981年3月，頁6-9。
5. 李志夫〈玄奘大師在印度境內遊學與善財童子參學—有關地理、路線、及其意義之探討〉，《中華佛學學報》第7期，1994年7月，頁168-189。

6. 林永強〈阿部正雄論自我；禪之自性的再思〉，《兩岸當代禪學論文集（上）》，嘉義：南華大學宗教中心，2000年，頁303-343。
7. 林湘華〈從菩提達摩到大慧宗杲——一個禪學認識架構的歷史形成〉，《普門學報》第28期，2005年7月，頁37-72。
8. 林義正〈石頭希遷的禪思想及其教育方法〉，《佛教的思想與文化—印順導師八秩晉六壽慶論文集》，法光出版社，1991年4月，頁69-88。
http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-AN/07_05.htm（引用時間：2016年1月20日）
9. 邱敏捷〈巴壺天對「禪公案」的詮釋〉，《臺大佛學研究》第16期，2008年12月，頁229-251。
10. 邱環〈馬祖時期教導方式的轉變〉，《普門學報》第33期，2006年5月，頁69-92
11. 昭慧法師、性廣法師〈談「參學（上）」〉，《弘誓雙月刊》第35期，1998年10月，頁2-4
12. 昭慧法師、性廣法師〈談「參學（下）」〉，《弘誓雙月刊》第36期，1998年12月，頁10-14
13. 徐文明〈洞山良价與曹洞宗風〉，《普門學報》第8期，2002年3月，頁211-227
14. 張子開〈趙州和尚、趙州語錄與趙州禪〉，《中國禪學》第1卷，2002年6月。
<http://www.guoxue.com/magazine/zgcx/zgcx118.htm>（引用時間：2016年1月20日）
15. 郭齊勇〈馬祖禪的哲學意蘊〉，《兩岸當代禪學論文集（上）》，嘉義：南華大學宗教中心，2000年。
16. 陳錦湧〈析論馬祖道一禪法之「道」觀——關於「性在作用」之詮釋觀點述評〉，《鵝湖月刊》第29卷第9期，2004年3月，頁40-47。
17. 喻娟〈於馬祖處小窺禪宗思想、禪風發展〉，《普門學報》第16期，2003年7月，頁117-133。
18. 黃夏年〈隋唐時代的僧人與遊學行腳〉，《五臺山研究》卷3，2004年，頁7-10。
<http://enlight.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-MAG/mag148731.pdf>（引用時間：2016年1月20日）
19. 黃運喜〈唐代律令對僧侶遊參行腳的限制〉，《獅子吼》第25卷第8期，1986年，頁36-37。
20. 黃繹勳〈法眼文益悟道歷程及其史傳文獻意義考〉，《臺大佛學研究》第24期，2012年12月，頁61-91。
21. 董平〈論宋代天台宗山家、山外之爭〉，《普門學報》第三期，2001年5月，頁64-102。

22. 趙娜、楊富學〈論晚唐五代禪僧的行腳〉，《中南民族大學學報》第3期，2011年。<http://www.eurasianhistory.com/data/articles/j02/2171.html>（引用時間：2016年1月20日）
23. 歐崇敬〈禪宗哲學的創造轉化—從牛頭到趙州〉，《第三屆中國文哲之當代詮釋學術研討會會前論文集》，2007年10月。
http://www.chinese.ntpu.edu.tw/per/writing_journal.php（引用時間：2016年1月20日）
24. 蕭麗華〈禪宗公案中的人文主義精神〉，《佛學與科學》第11卷第2期，2010年，頁67-79。

四、學位論文

1. 黃連忠〈禪宗公案體相用思想之研究—以《景德傳燈錄》為中心〉，台灣師範大學國文研究所博士論文，2000年。
2. 黃運喜〈唐代中期的僧伽制度—兼論與其當代社會文化之互動關係〉，文化大學碩士論文，1996年。
3. 張朝發〈唐代佛教庶民化問題初探〉，《中國佛教學術論典》第45冊。
4. 黃志忠〈禪宗五家七宗之形成及其教育風格〉，台南大學社會科教學研究所碩士論文，2005年。
5. 楊馨綺〈禪宗教育思想及其實踐之哲學研究〉，南華大學哲學研究所碩士論文，2003年。
6. 陳阿屏〈馬祖道一禪學思想之研究〉，南華大學宗教學研究所碩士論文，2007年。
7. 許家瑞〈中國禪在慧能以後的發展—以馬祖道一禪法為討論中心〉，中央大學中國文學系碩士論文，2011年。
8. 薛良元〈洞山良价禪學研究〉，台灣師範大學國文研究所碩士論文，1998年。
9. 劉文職〈六祖壇經的超人文精神—自性覺醒〉，南華大學哲學研究所碩士論文，2001年。

五、網路文獻與工具書

1. 王大偉〈對當代佛教教育中“參學”關係的思考〉，
<http://hk.plm.org.cn/gnews/2011216/2011216223691.html>（引用時間：2016年1月20日）
2. 洪修平〈石頭希遷與曹洞宗的禪法思想特點略論〉，
http://read.goodweb.cn/news/news_view.asp?newsid=51398（引用時間：2016年1月20日）

3. 演祥法師〈從《華嚴經》〈入法界品〉一探佛教之「遊行」義〉，《華嚴專宗學院佛學研究所論文集8》，<http://www.huayencollege.org/thesis/>（引用時間：2016年1月20日）
4. 徐文明〈呂澂與禪學研究〉，
<http://hk.plm.org.cn/gnews/2008519/200851996394.html>（引用時間：2016年1月20日）
5. 星雲大師〈為什麼要旅行參學〉，<http://srimala.fgs.org.tw/origin.htm>（引用時間：2016年1月20日）
6. 星雲大師〈禪者雲遊與參訪〉，<http://www.xuefo.net/nr/article8/79881.Html>（引用時間：2016年1月20日）
7. 張勝珍〈唐五代禪僧的行腳游方類型及其文化意義—以《祖堂集》、《景德傳燈錄》為中心〉
8. 楊曾文〈石頭希遷及其禪法〉，
<http://enlight.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-AN/92165.htm>（引用時間：2016年1月20日）
9. 蔡日新〈石頭希遷禪學思想論略〉，
<http://hk.plm.org.cn/gnews/200931/200931109473.html>（引用時間：2016年1月20日）
10. 蔡日新〈禪門悟道因緣十二種〉，http://www.lingyinsi.org/detail_56_9699.html（引用時間：2016年5月31日）
11. 《周易·系辭上》，<https://zh.wikisource.org/zh-hant/周易/繫辭上#.E7.AC.AC.E5.8D.81.E4.B8.80.E7.AB.A0>。（引用時間：2016年1月20日）
12. 《星雲大師文集》<http://www.masterhsingyun.org/article/articlelist.jsp>（引用時間：2016年1月20日）
13. 慈怡法師、永本法師，《佛光大辭典》增訂版，高雄：佛光文化，2014年。

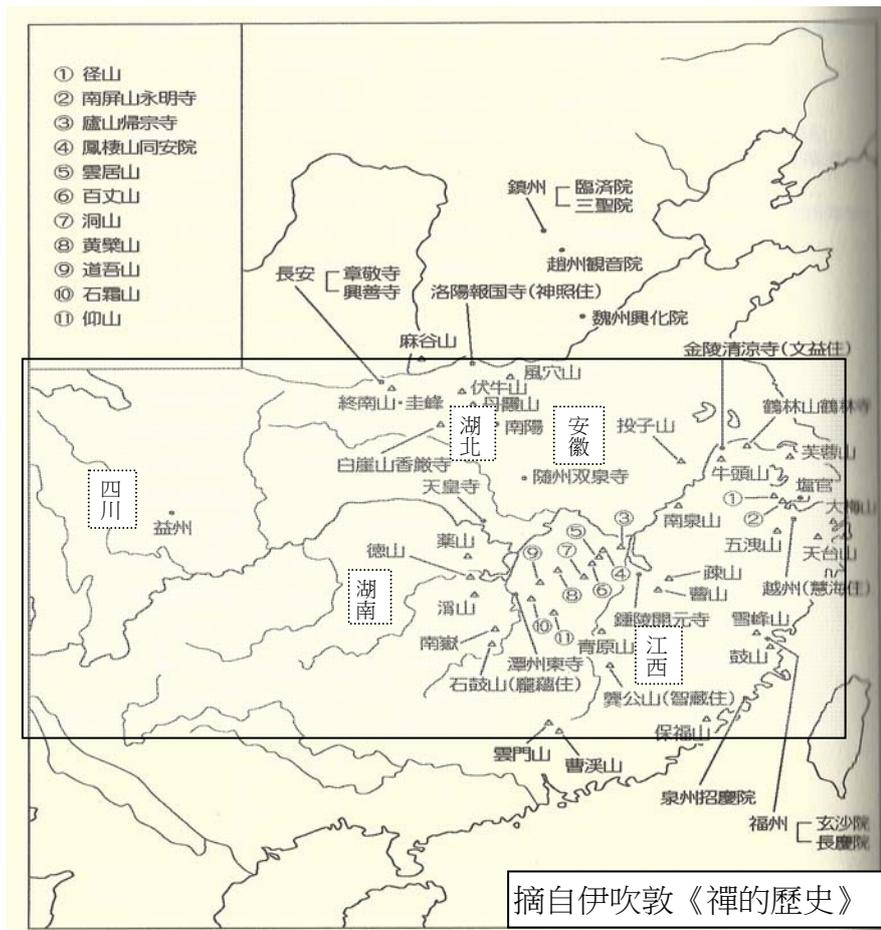
附件一 禪門承繼概況

	南嶽懷讓禪師	石頭希遷禪師
第一世	法嗣9人，1人見錄 江西馬祖道一禪師（709-788）	法嗣1人 南嶽石頭希遷禪師（700-790）
第二世	法嗣138人，74人見錄，如： 洪州百丈懷海禪師（749-814） 池州南泉普願禪師（748-834）	法嗣21人，13人見錄，如： 藥山惟儼和尚（751-834）
第三世	法嗣117人，52人見錄，如： 潭州瀋山靈祐禪師（771-853） 趙州東院從諗禪師（778-897） 洪州黃檗山希運禪師（？-850） 分佈概況如下： 洪州百丈懷海禪師法嗣三十人、十四人見錄 虔州西堂藏禪師法嗣四人、一人見錄 蒲州麻谷山寶徹禪師法嗣二人、一人見錄 湖南東寺如會禪師法嗣四人、一人見錄 京兆章敬寺懷惲禪師法嗣十六人、六人見錄 池州南泉普願禪師法嗣十七人、十三人見錄 杭州鹽官齊安禪師法嗣八人、三人見錄 婺州五洩山靈默禪師法嗣四人、一人見錄 洛京佛光寺如滿禪師法嗣一人、一人見錄 明州大梅山法常禪師法嗣三人、二人見錄 荊州永泰寺靈湫禪師法嗣五人、三人見錄 幽州盤山寶積禪師法嗣二人、一人見錄	法嗣23人，16人見錄，如： 京兆翠微無學禪師 潭州雲巖曇晟禪師（782-841） 澧州龍潭崇信禪師（？-838） 分佈概況如下： 荊州天皇道悟禪師法嗣一人、一人見錄 鄧州丹霞山天然禪師法嗣七人、五人見錄 藥山惟儼和尚法嗣十人、六人見錄 潭州長髭曠禪師法嗣一人、一人見錄 潮州大顛和尚法嗣二人、一人見錄 潭州大川和尚法嗣二人、二人見錄

	<p>京兆興善寺惟寬禪師法嗣六人 雲水靖宗禪師法嗣二人 潭州龍牙山圓暢禪師法嗣二人、一人見錄 汾州無業國師法嗣二人 廬山歸宗寺智常禪師法嗣六人、四人見錄 魯祖山寶雲禪師法嗣一人 紫玉山道通禪師法嗣一人 華嚴寺智巖禪師法嗣一人</p>	
<p>第四世</p>	<p>法嗣101人，42人見錄，如： 袁州仰山慧寂禪師（804-890） 鎮州臨濟義玄禪師（? -867） 鄧州香巖智閑禪師</p> <p>分佈概況如下： 潭州瀉山靈祐禪師法嗣四十三人、十一人見錄 福州大安禪師法嗣十人、八人見錄 杭州徑山鑒宗大師法嗣三人 趙州東院從諗禪師法嗣十三人、七人見錄 衢州子湖巖利蹤禪師法嗣四人、四人見錄 吉州孝義性空禪師法嗣一人 鄂州茱萸和尚法嗣一人、一人見錄 天龍和尚法嗣二人、一人見錄 長沙景岑禪師法嗣二人、一人見錄 襄州關南道常禪師法嗣二人、二人見錄 白馬曇照禪師法嗣一人 新羅大證禪師法嗣二人 小馬神照禪師法嗣一人 高安大愚和尚法嗣一人、一人見錄</p>	<p>法嗣17人，16人見錄，如： 朗州德山宣鑒禪師（782-865） 潭州石霜慶諸禪師 澧州夾山善會禪師（805-881） 袁州洞山良价禪師（807-869）</p> <p>分佈概況如下： 澧州龍潭崇信禪師法嗣二人、二人見錄 吉州性空禪師法嗣二人、二人見錄 京兆翠微無學禪師法嗣五人、四人見錄 潭州道吾山圓智禪師法嗣三人、三人見錄 潭州雲巖曇晟禪師法嗣四人、四人見錄 華亭船子德誠禪師法嗣一人、一人見錄</p>

	<p>新羅洪直禪師法嗣二人 許州無跡和尚法嗣一人 洪州黃檗山希運禪師法嗣十二人、六人見錄</p>	
第五世	<p>法嗣51人，37人見錄，如： 魏府興化存獎禪師（830-925）</p> <p>分佈概況如下： 袁州仰山慧寂禪師法嗣十人、六人見錄 鎮州臨濟義玄禪師法嗣二十二 人、十六人見錄 睦州陳尊宿法嗣二人、一人見錄 鄧州香巖智閑禪師法嗣十二人 、十人見錄 福州雙峯和尚法嗣一人、一人見 錄 杭州徑山洪諲禪師法嗣四人、一 人見錄 揚州光孝院慧覺禪師法嗣一人 、一人見錄</p>	<p>法嗣112人，69人見錄，如： 鄂州巖頭全豁禪師 福州雪峯義存禪師（822-908）</p> <p>分佈概況如下： 舒州投子山大同禪師法嗣十三 人、十二人見錄 鄂州清平山令遵禪師法嗣一人 、一人見錄 朗州德山宣鑒禪師法嗣九人、六 人見錄 潭州石霜慶諸禪師法嗣四十一 人、二十一人見錄 澧州夾山善會禪師法嗣二十二 人、十一人見錄 袁州洞山良价禪師法嗣二十六 人、十八人見錄</p>

附件二 禪師發展區域



附件三 禪師參學摘錄

行者	善知識	參學內容
大珠慧海禪師	馬祖道一禪師	初至江西參馬祖，祖問曰：「從何處來？」曰：「越州大雲寺來。」祖曰：「來此擬須何事？」曰：「來求佛法。」祖曰：「自家寶藏不顧，拋家散走作什麼？我遮裏一物也無，求什麼佛法？」師遂禮拜，問曰：「阿那箇是慧海自家寶藏？」祖曰：「即今問我者，是汝寶藏。一切具足，更無欠少，使用自在，何假向外求覓？」（景德傳燈錄卷六）
京兆尸利禪師	石頭希遷禪師	京兆尸利禪師。初問石頭：「如何是學人本分事？」石頭曰：「汝何從吾覓？」曰：「不從師覓，如何即得。」石頭曰：「汝還曾失却麼。」師乃契會厥旨。（景德傳燈錄卷十四）
振朗禪師	石頭希遷禪師	初參石頭問：「如何是祖師西來意？」石頭曰：「問取露柱。」曰：「振朗不會。」石頭曰：「我更不會。」師俄然省悟。（景德傳燈錄卷十四）
洪州水潦和尚	馬祖道一禪師	問馬大師：「如何是祖師西來意？」大師攔胸與一踏踏倒，當下大悟，起來撫掌大笑云：「也大奇！也大奇！百千法門，無量妙義，只向一毫頭上識得根源去。」便作禮。（聯燈會要卷五）
潭州華林和尚	石頭希遷禪師	僧到參方展坐具。師曰：「緩緩。」僧曰：「和尚見什麼。」師曰：「可惜，許磕破鍾樓。」其僧大悟。（景德傳燈錄卷十四）
投子大同禪師	翠微禪師	初參翠微，問：「如何是祖師西來意？」微顧視之，師擬進語。微云：「更要第二杓惡水那？」師從此識通三昧。（聯燈會要卷四）

附件四 臨濟義玄禪師參學摘錄

	《景德傳燈錄》	《祖堂集》	《聯燈會要》
背景	鎮州臨濟義玄禪師，曹州南華人也，姓邢氏。幼負出塵之志，及落髮進具，便慕禪宗。	臨濟和尚，嗣黃蘗，在鎮州。師諱義玄，姓刑，曹南人也。自契黃蘗鋒機，乃闡化於河北，提綱峻速，示教幽深。	鎮州臨濟義玄禪師凡四十八，曹州南華邢氏子。
首座和尚	初在黃檗隨眾參侍，時堂中第一座勉令問話，		初參黃檗，凡三年，行業純一。時陳睦州為首座，嘆曰：「此子雖後生，與眾有異。」一日，問師云：「上座在此多少時？」師云：「三年。」座云：「還曾參問也無？」師云：「不曾。」座云：「何不請問堂頭和尚佛法？」師云：「不知問箇甚麼。」座云：「汝但去問：『如何是佛法的大意？』」
黃檗禪師處	師乃問：「如何是祖師西來的的意？」黃檗便打。如是三問三遭打，遂告辭第一座云：「早承激勸問話，唯蒙和尚賜棒，所恨愚魯，且往諸方行腳去。」上座遂告黃檗云：「義玄雖是後生，卻甚奇特，來辭時，願和尚更垂提誘。」來日，師辭黃檗，黃檗指往大愚。	黃蘗和尚告眾曰：「余昔時同參大寂道友，名曰大愚，此人諸方行腳，法眼明徹，今在高安，願不好群居，猶栖山舍。與余相別時，叮囑云：『他後或逢靈利者，指一人來相訪。』」于時師在眾，聞已，便往造謁，	師依教上堂頭請問，聲未絕，檗拈棒便打。師罔措，下來，座問：「爾問話作麼生？」師云：「某甲問聲未絕，和尚便打，某甲不會。」座云：「爾更去問。」如是三問，三遭痛棒，乃泣辭首座云：「幸蒙慈悲，令去問訊和尚，三度發問，三遭痛棒，自恨障緣，不領深旨，今且辭首座下山。」座云：「汝去，須辭和尚了行。」師作禮而退。首座潛告黃檗云：「問話底後生甚是如法，若辭和尚時，可方便提誨，他時異日成一株大樹，與天下人作蔭涼去在。」師辭黃檗，檗云：「不要別處去，向高安灘頭大愚處去，必為汝說。」

	《景德傳燈錄》	《祖堂集》	《聯燈會要》
大愚禪師處	<p>師遂參大愚，愚問曰：「什麼處來？」曰：「黃檗來。」愚曰：「黃檗有何言教？」曰：「義玄親問西來的意，蒙和尚便打。如是三問，三轉被打，不知過在什麼處？」愚曰：「黃檗恁麼老婆，為汝得徹困，猶覓過在？」師於是大悟云：「佛法也無多子。」愚乃搗師衣領云：「適來道我不會，而今又道無多子，是多少來？」師向愚肋下打一拳，愚托開云：「汝師黃檗，非干我事。」師卻返黃檗，黃檗問云：「汝迴太速生！」師云：「只為老婆心切。」黃檗云：「遮大愚老漢！待見，與打一頓。」師云：「說什麼待見，即今便打。」遂鼓黃檗一掌，黃檗哈哈大笑。²⁶⁰</p>	<p>既到其所，具陳上說，至夜間，於大愚前說《瑜伽論》，譚唯識，復申問難。大愚畢夕峭然不對，及至旦來，謂師曰：「老僧獨居山舍，念子遠來，且延一宿，何故夜間於吾前無羞慙，放不淨？」言訖，杖之數下，推出，關卻門。</p> <p>師迴黃檗，復陳上說，黃檗聞已，稽首曰：「作者如猛火燃，喜子遇人，何乃虛往？」</p> <p>師又去，復見大愚，大愚曰：「前時無慙愧，今日何故又來？」言訖便棒，推出門。</p> <p>師復返黃檗，「啟聞和尚：此迴再返，不是空歸。」</p> <p>黃檗曰：「何故如此？」</p> <p>師曰：「於一棒下入佛境界，假使百劫粉骨碎身，頂擎邊須彌山經無量帛，報此深恩，莫可酬得。」</p> <p>黃檗聞已，喜之異常曰：「子且解歇，更自出身。」</p> <p>師過旬日，又辭黃檗，至大愚所。大愚纔見，便擬棒師，師接得棒子，則便抱倒大愚，乃就其背毆之數拳，大愚遂連點頭曰：「吾獨居山舍，將謂空過一生，不期今日卻得一子。」²⁶¹</p>	<p>師到大愚，大愚問：「甚處來？」</p> <p>師云：「黃檗來。」</p> <p>愚云：「有何言句？」</p> <p>師云：「某甲三度問如何是佛法的大意，三度遭棒，未審有過無過？」</p> <p>愚云：「黃檗恁麼老婆心，為汝得徹困，更來這裏問有過無過？」</p> <p>師於言下大悟，不覺失聲云：「噫！元來黃檗佛法無多子。」</p> <p>大愚搗住云：「這尿床鬼子！適來問有過無過，如今卻道黃檗佛法與多子，汝見箇甚麼道理？速道！速道！」師於大愚肋下築三拳，愚托開云：「汝師黃檗，非干我事。」</p> <p>師辭大愚，卻歸黃檗，檗問：「這漢來來去去，有甚了期？」</p> <p>師云：「只為老婆心切。」便人事畢，侍立其傍。</p> <p>檗問：「甚麼處來？」</p> <p>師云：「昨蒙慈悲，令見大愚來。」</p> <p>檗云：「有何言句？」</p> <p>師舉前話，檗云：「這老漢饒舌作麼生？得他來，待痛與一頓。」</p> <p>師云：「說甚麼待他來，即今便喫。」道了，便打黃檗一掌。</p> <p>檗吟吟而笑，云：「這風顛漢來這裏捋虎鬚。」師便喝。檗召侍者云：「引這風顛漢參堂去！」²⁶²</p>

²⁶⁰ 《景德傳燈錄》卷第十二，頁 576-577

²⁶¹ 《祖堂集》卷第十九，頁 944-946

²⁶² 《聯燈會要》卷第九，頁 454-458