

中華佛學學報第 15 期 (pp.219-253)：(民國 91 年)，  
臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>  
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 15, (2002)  
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies  
ISSN: 1017-7132

## 汾陽善昭及其禪法

楊曾文

中國社會科學院世界宗教研究所教授

### 提要

北宋臨濟宗的振興始於首山省念及其弟子，然而在省念的弟子中尤其以汾陽善昭的影響最大。善昭在傳法過程中很重視語言文字的運用，不僅經常根據場合引述以往禪師的語錄，而且有時以所謂代語、別語、詰語等禪語表達形式加以評論和發揮，還從流傳於叢林之間的禪語公案中選擇出一百則以偈頌的形式加以評述，編撰成《頌古百則》，生前已有語錄文集傳抄於叢林之間，對宋代文字禪的發展影響極大。他培養出十幾位才智出眾並且具有很高活動能力的弟子，相繼傳法於大江南北。可以說，自從進入北宋後期以後，傳佈於各地的臨濟宗幾乎皆屬於善昭的法系。

北宋臨濟宗分為黃龍派和楊岐派，是中國禪宗史也是中國佛教史上的重要事件。這兩個派別就是從善昭的弟子楚圓的門下產生的。此後，中國佛教史書往往將禪宗派別統稱為「五家七宗」，即：臨濟宗、沩仰宗、曹洞宗、雲門宗、法眼宗和臨濟宗的黃龍派和楊岐派。然而實際情況是，以後的臨濟宗已經不再單獨存在，不是屬於黃龍派就是屬於楊岐派了。

**關鍵詞：** 1.善昭 2.文字禪 3.頌古 4.代語 5.別語

## 【目次】

### 一、善昭生平

(一) 家世和遊方求師

(二) 傳法於汾州太子院

### 二、語錄和著作

### 三、善昭的禪法

(一) 「道」不可說，「言詮罔及」

(二) 人人皆有佛性——「誰人無佛心」

(三) 強調自修「自見」與精進

(四) 汾陽門庭

#### 1.四賓主

#### 2.三玄三要

#### 3.論述「五位」及其〈五位頌〉

#### 4.所謂「四轉語」和「十智同真」

(五) 論禪師的責任

### 四、善昭的文字禪

(一) 善昭的頌古

(二) 善昭以後的頌古

# 一、善昭生平

## (一) 家世和遊方求師

善昭（947～1024），俗姓俞，太原人。自幼聰敏，喜歡自學，不由師訓。年十四，父母相繼去世。因為感到生活孤獨和世間苦惱，便剃髮出家，受具足戒後，四處遊方參禪。他與其他遊方僧不同，不喜觀賞名勝，遊覽山水。有人為此譏諷他粗俗缺少雅興，他感歎說：「是何言之陋哉！從上先德行腳，正以聖心未通，馳驅決擇耳，不緣山水也。」認為行腳參禪，是以求得通達「聖心」（佛心、佛性）為目的，與觀賞山水無關。（《禪林僧寶傳》卷 3〈善昭傳〉）

善昭到處訪師問道，先後參訪了七十一位禪師，虛心學習他們各自傳授的不同流派的禪法。在當時流傳的禪門諸宗中，他曾特別喜愛曹洞宗「偏正五位」的「門庭施設」，對從理與事的圓融關係上論證禪宗的心性理論的形式十分讚賞。石門慧徹，洞山下三世，從襄州（治今湖北襄樊）石門寺獻蘊嗣法後仍在此寺傳法，名聞叢林。善昭在遊方過程中曾到襄州石門寺參謁慧徹，為表達對曹洞宗禪法「五位君臣」的讚賞，曾作《五位偈》（詳後）。據載，慧徹看了此偈，拍手稱善。然而，善昭最後並沒有嗣曹洞宗的法，而是輾轉到汝州首山參謁臨濟下四世省念禪師並成為他的弟子，繼承臨濟宗的禪法。

據《禪林僧寶傳·善昭傳》，善昭參謁省念時，正值省念上堂，他走向前問：「百丈卷席，意旨如何？」百丈是唐代馬祖的弟子懷海，《景德傳燈錄》卷 6〈懷海章〉記載，某日馬祖上堂，大眾雲集，在馬祖尚未開口說法之際，懷海卻把用來禮拜的席子卷捲起拿走。馬祖隨之下堂。<sup>[1]</sup>這是禪林常被人提起的公案之一。馬祖上堂說法不外是啟發弟子認識佛在自性，應當自修自悟。懷海認為自性、佛及菩提解脫之道從根本上來說是不能借助語言來表述的。他為了向馬祖與諸僧表達自己的這一見解，便破例地在馬祖說法之前將席子捲走。雖然這一公案經常被各地禪師提起，然而對這一公案的含義卻皆不說破。省念對善昭這一提問也未作正面回答，卻以與此不相關的「龍袖拂開全體現」作答。

省念的這一答語中隱含著一個典故。據《景德傳燈錄》卷 12〈興化存獎章〉記載，臨濟義玄的弟子興化寺存獎（830～888）為後唐莊宗之師，一天莊宗對他說：「朕收得一顆無價明珠，未有人酬價。師曰：請陛下珠看。帝以手舒開襍頭腳。師曰：君王之寶，誰敢酬價？」後唐莊宗奪取河南，以為已經取得帝位，自謂得到一顆無價寶珠，

p.

222

當興化和尚要看時，他略微撩開襍頭（按：頭巾）的一角，興化立即明白他的意思，說君王之寶是無價的。順便提到，這位後唐莊宗之師興化和尚，不可能是義玄的弟子存獎。<sup>[2]</sup>省念所說的「龍袖拂開全體現」正是說的此事，「全體」這裏當指皇帝的本來面目。然而，當時善昭聽了並不明白其意，接著問：

「師意如何？」省念答：「象王行處絕狐蹤。」象王，既指象群之頭象，也可能是對佛（乃至佛性、真如）的比喻。因為據佛本生故事，佛在無數的前世曾轉生為鴿子、烏鴉、兔子、牛及鵝王、鹿王、猴王、象王等。省念的答語按字面的意思是大象經過之處狐狸望風而逃。兩句皆蘊含一個尊嚴無上威武無比的意思，如果用到善昭的問話「百丈捲席，意旨如何」中來，就含糊地表示這一舉動的含義——心性、佛與菩提之道不是一般的東西，正好像當年龐居士問馬祖提問的「不與萬法為侶者」那樣，是不能以普通語言表述的。據載善昭聽省念說完，立即大悟，禮拜後提起坐具，以兩句偈表示自己的悟境，曰：「萬古碧潭空界月，再三撈攄始應知。」古潭印月，豈可撈而得之？可見善昭所理解的正是「空寂」二字。一切皆空寂無相，即使真如、佛性、解脫之道，也具有空寂的本性，豈能以語言文字完全表達？這裏貫徹著般若空義，也含有中道不二的思想，潭月雖空，畢竟具有假像，二者不可分離。當時歸省在首山擔任首座，曾私下問善昭剛才在堂上「見個甚麼道理」便作出那樣的表示？善昭沒有詳答，只說：「正是我放身命處。」此後便正式禮省念為師，在他身邊服侍多年後才離開。 [3]

## （二）傳法於汾州太子院

善昭離開首山後，先往南方遊歷於湘江衡山之間，潭州知州張茂宗聽聞善昭之名，請善昭從州內四所大寺中自由選擇一寺擔任住持。然而善昭笑而謝絕，趁夜間稍稍離開此地。他北上渡江到達襄州，住在白馬山。善昭之師省念禪師於宋太宗淳化 4 年 12 月（已進入西元 994 年）去世，門下弟子對振興臨濟宗感到責任重大。

至道元年（995），劉昌言（942~999）自同知樞密院事以給事中罷免，出知襄州，翌年徙知荊南府。 [4]當時襄州的洞山、谷隱兩處山寺皆缺方丈，當地僧俗信眾提議聘請善昭前來繼席。

p. 223

知州劉昌言在任期間聽說善昭有名望，親自到白馬山拜謁，請他從兩寺中任選一寺擔任方丈。善昭表示難以應請，說：「我長行粥飯僧，傳佛心宗，非細職也！」知州前後八次派人相請，他皆不應允。

此後不久，汾州僧俗千餘人聯名寫信，並特請善昭的同學契聰禪師攜信到襄州白馬山迎請善昭到汾州大中寺太子禪院擔任住持並傳法。 [5] 在契聰到時，善昭竟閉門高臥。契聰推開門闖進去，大聲斥責他說：「佛法大事，靜退小節。風穴懼應識，憂宗旨墜滅，幸而有先師。先師已棄世，汝有力荷擔如來大法者。今何時？而欲安眠哉！」 [6] 據載，當年延昭在汝州風穴寺傳法時，總是擔心叢林間傳說的「大仰」（唐代仰山慧寂）曾有讖（預言）謂：「臨濟一宗，止風而止。」 [7] 擔心臨濟宗到自己這一代就結束了。後看中前來參禪的省念，便有意培養省念為自己信任的嗣法弟子。契聰責備善昭，埋名隱居屬於小節，而傳佈佛法是大事，應當想到自己有繼承延昭祖師、

省念先師弘揚臨濟宗的使命，怎麼可以在此時而安心高臥呢！聽了此話，善昭猛然醒悟，深感自己責任的重大，立即起來準備好行裝出發。

善昭在向汾州進發的途中，經過華縣和坦縣時，皆受當地寺僧的邀請上堂說法。到達汾州後，便住入大中寺（後稱太平寺）太子禪院擔任方丈。此時他四十七歲。汾州，治所在西河縣，後改稱汾陽縣（在今山西）。善昭在太子禪院居住傳法約達三十年，逐漸名揚遠近，叢林間常尊稱他為「汾州」、「汾陽」；因寺院門口置有石刻獅子，又因他禪風峻烈，他甚至也被人喻為「西河師（獅）子」。惠洪《禪林僧寶傳·善昭傳》說他在太子院「宴坐一榻，足不出閫者三十年」。這當是個概數。如果善昭是在至道元年（995）到達西河，那麼到他去世的天聖元年（1023）首尾只有二十九年。

鄭文寶（953～1013），宋太宗、真宗時數任陝西轉運使，熟悉西北山川形勢，上獻《河西隴右圖》，反對棄靈州，在抵禦西夏的多次戰役中立功，官加工部員外郎，至兵部侍郎。他先後在真宗咸平 5 年（1002）、景德元年（1004）兩度短期出任河東轉運使。[8]他在河東路（治今山西太原）任期內，曾造訪過汾陽大中寺太子禪院。《汾陽語錄》卷上所載「河東運使鄭工部入院相見次」中的「鄭工部」，當即鄭文寶。

p. 224

他在寺壁上用篆書寫偈一首：「黃紙休遮眼，青雲自有陰，莫將間（按：當為『閑』字）學解，埋沒祖師心。」意為不應以世間普通的學識來理解禪宗的宗旨。他對善昭表示要以此偈來「驗天下長老」。二人還彼此問答，互鬥禪機。最後善昭應請口述偈一首，曰：「荒草勞尋逕，岩松迴布陰。幾多玄解惑，失卻本來心。」[9]對鄭文寶特地來來訪表示歡迎，對他禪悟境界表示認可，說其他不少解釋禪宗的人忘掉的恰恰是自己的本心。可以想像，善昭得到最高地方長官的理解和支援，對他在汾陽傳法是十分有利的。

大約在宋真宗景德元年（1004）或稍後，法眼宗禪僧道原編撰禪宗燈史《景德傳燈錄》，進獻朝廷。宋真宗詔翰林學士左司諫知制誥楊億、兵部員外郎知制誥李維、太常丞王曙同加刊定，在景德 4 年（1007）或大中祥符元年（1008）完成，統編為三十卷，大中祥符 4 年（1011）下詔將此書編入大藏經刻印流行。[10]《景德傳燈錄》卷 13 在「前汝州首山省念禪師法嗣」下載有善昭上堂說法的語錄，其中提到「三玄三要」、「四照用」和「四賓主」等。當新刊《景德傳燈錄》傳到汾州西河，善昭看到自己的名字及語錄，興奮之餘，乃撰寫贊並序。其贊曰：

大慶汾陽，請我何當。三千里外，始建道場。傳燈續焰，法繼欽光（按：禪宗所奉二十八祖之初祖大迦葉的意譯名）。一十八載，果熟道香。聖君親錄，《景德》傳芳。聞名見面，獲福無疆。瞻禮供養，人王法王。千古萬古，不泯不藏。金文玉軸，永劫清涼。贊不可及，孰辨孰□，□□□（按：原本缺）瑞，國泰民康。[11]

其中所說「一十八載」，若善昭在至道元年（995）到達汾州，那麼到大中祥符5年（1012）正有十八年。因此可以斷定，在宋真宗下詔將《景德傳燈錄》編入大藏經的第二年，此書已經刻印並且流傳各地了。善昭在欣喜之際，既瞻禮「聖君」、「人王」的皇帝，又禮拜供養佛，反映了中國僧人所懷抱的倫理價值觀念。此外，他還撰寫頌兩首。

西河信眾聽說此事，也特地舉辦齋會慶祝，並且請善昭上堂說法。《汾陽無德禪師語錄》卷上記載：

p. 225

師（按：善昭）云：此日聲鍾擊鼓，禱祝焚香，聖凡共集，釋梵同臻。僧俗目前，更無別說，意為國恩，所以開演一乘，引導群迷，直言問答，只有如今。還有請問者麼？

邑人問：大達傳燈光，接續展舒，不斷法中王，一句玄談今古外，三玄三要藏中藏。如何是第一玄？師云：親囑飲光前。

如何是第二玄？師云：絕相離言詮。

如何是第三玄？師云：明鑒照無偏。

怎麼則三玄□□□□□九天皆唱太平歌？師云：杲日舒光無□□□□盡耀豁乾坤。

問：人王法王事如何？師云：有道無機。

未審人王事如何？師云：皇風歌美化。

未審法王事如何？師云：無私導有緣。

……

謝師親示離言旨，闔國皆賀太平年。師云：多語忉忉，少言易會。大家聽取一頌：

明王治化洽乾坤，景德親宣燭佛燈。

佛日長輝開佛眼，願將此善福吾君。

可見，這一慶祝集會帶有熱烈的喜慶氣氛。無論是善昭說法，還是信眾提問，雖也蘊含著玄妙深奧的禪機，然而同時也含有一種輕鬆的樂觀情調，並且時時提到人王、法王，歌頌天下太平，佛法長存。這從另一個角度反映了禪宗所具有的貼近現實社會生活的性格。



大中祥符 7 年（1014），翰林學士楊億以秘書監的身份出知汝州（治今河南汝州市），翌年歸京，官至工部侍郎。楊億在汝州期間，與首山法系的廣慧元璉禪師等人有密切交往，常有禪語問答。他將這些禪語隨時編錄，最後加以擴展，編為《汝陽禪會集》。<sup>[12]</sup>善昭此時已六十八歲。得知曾奉詔參與「裁定」《景德傳燈錄》並且對禪宗深有研究的楊億到汝州為官的消息後，派弟子攜帶書信前來致意。《汾陽無德禪師語錄》卷首所載的楊億的序作了這樣的記述：

師（按：善昭）遐遣清侶，躬裁尺訊，謂《廣內集錄》，載師之辭句，既參於刊綴；汝海答問，陪師之法屬，且聯其宗派。邈同風於千里，遽授書之一編。

p. 226

法興、智深二上人，飛錫實勤，巽床甚謹。述邑子之意，願永南宗之旨，屬圖鏤版，邈求冠篇……<sup>[13]</sup>

其中的「廣內集錄」不知所指，也許是指《景德傳燈錄》，此在道原原編的基礎上有所增廣修訂，其中收有善昭的語錄。「汝海」是當時人對汝陽的另一種稱法。「汝海答問」當指楊億在汝州期間與首山法系的廣慧元璉、葉縣歸省及其弟子法昭等人之間的參禪答問，語錄即載於楊億整理的《汝陽禪會集》。大意是說，善昭派弟子攜信拜謁楊億，說《廣內集錄》載有他的語句，已經刊載；在汝州與您一起參禪的禪師中有自己的同宗兄弟，並且贈送自己的語錄集一部，請楊億寫序，以便刊印時置於卷首。這一語錄集即現存的《汾陽無德禪師語錄》，前面楊億的序就是他在知汝州期間撰寫的。

據《天聖廣燈錄》卷 16〈善昭章〉記載，駙馬都尉李遵勳特地派人到汾州請善昭到潞州的承天禪院擔任方丈，開堂說法。<sup>[14]</sup>消息傳開，汾州官民紛紛出來挽留。在善昭表示同意前往之後，地方人士設宴餞行。善昭讓李遵勳派來的人先去用餐，然後同行。然而此人飯後去請善昭時，發現他已於座上去世。<sup>[15]</sup>《天聖廣燈錄》及其它燈史皆未記載善昭死時的年月，《禪林僧寶傳·善昭傳》僅載他「閱世七十有八，坐六十五夏」。但據元代念常《佛祖歷代通載》卷 18 載，善昭死於宋仁宗改元天聖之後的甲子年，即天聖 2 年（1024）。今從之。<sup>[16]</sup>

善昭培養出很多弟子，最著名的有楚圓、守芝。他們後來分別到潭州（治今湖南長沙）石霜山、瑞州（治今江西高安市）大愚山傳法。此外有滁州（治今安徽滁州市）琅邪山慧覺、舒州（治今安徽潛山縣）法華院全舉、南嶽（湖南衡山）芭蕉庵谷泉等人。從此，臨濟宗不僅在北方，而且在江南也得到迅速傳播。

p. 227

## 二、語錄和著作

前面提到，在善昭生前已經有他的語錄集傳世。這一語錄集在他死後由弟子楚圓增補修訂，題《汾陽無德禪師語錄》（下簡稱《汾陽語錄》）三卷，署名「門人住石霜山慈明大師楚圓集」。「慈明大師」之號是以皇帝名義所賜，不知下賜於何時。楚圓先後住持袁州南源山廣利禪院、潭州道吾山興化禪院、潭州石霜山崇勝禪院、潭州南嶽山福岩禪院。可知楚圓最後集編《汾陽語錄》是在他住石霜山的時候。

據現存《汾陽語錄》最後所載北宋建中靖國元年（1101）正月由比丘守中寫的題記，此錄舊版原在汾州（此當特指州治所在地西河），因歲久浸蝕，字多脫落，南方少見，於是集資刻版於洪州（治今江西南昌）重印，由廬山圓通寺崇勝禪院住持圓璣校勘。元朝至大 4 年（1311）因此書已經難尋，天臺山比丘木石子聰募金重加刊印。日本藏經書院從 1905～1912 年編印的所謂《大日本續藏經》（簡稱《卍續藏》、《續藏經》）的第二編第二十五套第一冊所收的《汾陽無德禪師語錄》即是以此為底本排字刊印的。《大正新修大藏經》卷 47 所收本又以《續藏經》本為底本刊印。

現將這一《汾陽語錄》的結構作簡單介紹：

卷首，載有楊億寫的序。

卷上，主要記載善昭在汾州大中寺太子禪院說法的語錄，有一小部分是善昭在襄州白馬山接受汾州聘請北上經過華縣及坦縣時應當地寺僧邀請上堂說法的語錄。

卷中，載有：1.《頌古百則》，是善昭選擇自唐代以來流傳於叢林間的公案語錄一百則，然後加上自己寫的帶有轉述、讚頌、評論性質的詩偈 100 首。所選公案語錄多是唐五代時期著名禪師的，只有一則是其師宋代首山省念的。詩偈多為七言四句，有 83 首；七言六句 14 首，七言八句 2 首，五言四句 1 首。最後載有〈都頌〉曰：

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，同朋第一玄。[\[17\]](#)

從詞句口氣看，像是編者楚圓的。因為「汾陽」是世人對善昭的尊稱，「汾陽頌皎然」不可能出自善昭自己之口。「開士」指菩薩，亦可用來尊稱大乘修行者、高僧。「第一玄」是指超言絕象的真如佛性、自性。〈都頌〉的大意是說公案語錄有難有易，然而善昭詩偈所表達的意境皆清晰明白，既然諸法畢竟空寂，便不存在先後古今之別，借此昭示天下修行的同仁，從中參悟自性——「第一玄」。



2.《詰問一百則——逐一代之於後》，現只存 99 則。是據佛經、古來語錄、日常參禪中經常接觸的道理，提出一百個問題，然後逐一回答。因為是假設問者向另外的人提出問題，而由自己代為回答，故稱「代」（代語）。現僅舉其中四則。第三則：「水無筋骨，為什麼能持大地？代云：柔弱勝剛強（按：此引《老子》語）。」第十九則：「一切眾生，本來成佛，地獄眾生，因何受苦？代云：知恩者少。」第四十四則：「僧依法出家，為什麼法因僧說？代云：莫謗如來。」第八十九則：「無情為什麼有佛性？代云：知。」[18]可見代語並不是完全針對問語作出意義明確的回答，而是以含糊的可以作出各種解釋的語句來作答，亦即避免用「死句」，而選用所謂「活句」。後面有編者加的頌：「詰問一百則，從頭道理全。古今如目睹，有口不能詮。」言外之意是：既然不能表諸語言，那麼所作的代語也只能具有像徵意義。

3.代語與別語，共 103 則，其中別語僅有 4 則。前加編者按語曰：

室中請益，古人公案，未盡善者，請以代之；語不格者，請以別之，故目之為代、別。 [19]

從所列代語的實際情況來看，有如下兩種情況：一是在所舉公案中有問語而本來就沒有答語的場合，代為回答，例如第 63 則：「僧問六祖：黃梅意旨，什麼人得？祖云：會佛法者得。（僧曰：）和尚還得麼？祖云：我不得。（僧曰：）和尚為什麼不得？祖云：我不會佛法。」[20]此原出《祖堂集》卷 2〈慧能傳〉，慧能答後，此僧無語。善昭所加的代語是：「方知密旨難傳。」另一種情況是：原來有答語被認為不夠「盡善」而未予引述，以自己的答語取代。例如第 72 則：「僧問長慶：如何是文彩未生時事？師云：爾先舉，我後舉。汝作麼生舉？」此則原出《景德傳燈錄》卷 19〈長慶慧稜章〉，在長慶問後，此僧答：「某甲截舌有分。」[21]然而善昭未引這一答語，而以己語代之曰：「合伸請益。」相比而言，前一情況最為普遍。

至於別語，字面意思是「另作答語」的意思，是在所舉的公案中雖有答語並且已予以引述，然而被認為不夠理想、不夠滿意，另外作出回答，稱之為別語。例如第 13 則：「馬鳴問迦毗摩羅：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。」善昭在此答語之後，又加別語曰：「許即不讓。」[22]

p. 229

代語與別語是表達禪悟意境的兩種語言表達形式，與禪師上堂說法一樣，所表達的意思並不十分確定，目的是為了給人以很大的想像空間。

此外，在卷中還載有善昭為首山省念的一首頌所作的簡注，編者題為《師注首山念禪師頌》。

卷下，載錄善昭作的《參學儀》、《略序四宗頓漸義》等短文，以及《行腳歌》、《不出院歌》《自慶歌》、《十二時歌》等歌，《證道頌》、《七祖頌》、《三玄三要頌》等偈頌。所著《廣智歌——一十五家門風》以偈頌體概述唐五代禪宗的十五家宗風。到底是哪十五家，已不能完全分辨。據其夾註，僅有馬祖宗派、洞山宗派、石霜宗派、漚仰宗派、石頭藥山宗派、地藏至雪峰宗派、雲門宗派，此外還有德山臨濟宗派。這種分法與傳統上對宗派的說法不同，根據何在，值得玩味。

《古尊宿語錄》卷 10 也載有善昭的語錄，題為《汾陽昭禪師語錄》，未題集錄者，內容比上述楚圓集《汾陽語錄》篇幅小很多，除個別段落外，其他內容在楚圓集《汾陽語錄》皆可找到。

此外，在《景德傳燈錄》卷 13、《天聖廣燈錄》卷 16、《聯燈會要》卷 11、《五燈會元》卷 11、《續古尊宿語要》卷 1，也載有善昭的語錄，篇幅長短不同。

### 三、善昭的禪法

善昭是臨濟下五世，清代臨濟宗紀蔭《宗統編年》把他奉為臨濟宗第六世祖。他基本上傳承義玄以來的禪法，然而在傳法中也表現出自己的特色，除強調眾生與佛沒有根本差別，教導弟子自修自悟外，在傳法方式上經常運用臨濟宗的「四料簡」、「三玄三要」等「門庭施設」作新的發揮，並且借助「文字禪」的形式，即通過撰寫「頌古」詩偈以及歌詞、短文，在引述前人語錄之後加以「代語」、「別語」等形式來表達自己的禪學見解。

下面主要根據《大正藏》冊 47 所載楚圓所集《善昭語錄》對善昭的禪法作概要介紹。

#### （一）「道」不可說，「言詮罔及」

何為道？在禪宗的語彙中，道與大乘佛教理論體系中的至高概念真如、法性、佛性等是同等的概念，《景德傳燈錄》卷 28〈江西道一禪師語〉中的「道不用修，但莫污染」，「平常心是道」、「道即是法界，乃至河沙妙用，不出法界」；黃檗希運《宛陵錄》中的「道在心悟，豈在言說」、「大道本來平等」[23]等等，其中的「道」

p. 230

與佛性、本心等大體同義。道雖有世界本體、本原的意義，然而在一般的場合，特指人所具有的成佛解脫的內在可能性。在不少場合，道也指引導修行者達到成佛解脫的方法、教法，如敦煌本《六祖壇經》中的「示道見性」、「修道」、「學道」、「佛道」；《臨濟錄》中的「學禪學道」、「訪道參禪」[24]等等中的「道」，就具有這種含義。

在叢林參禪的場合，無論是哪種意義上的道，都被認為不能直接地用語言表述。一些禪師在說法中往往用比喻，乃至用不相干的話來啟示或暗示。儘管如此，他們在向門下說法的過程中仍難免直接闡述他對道的理解。有僧問善昭：「如何是道？」他答：「虛空無障礙，來往任縱橫。」此僧表示謝意。善昭卻反過來問他：「爾喚什麼作道？」此僧不知如何回答。善昭說：「只解騎虎，不解下虎。」 [25]善昭對道的解釋，大體是將道作世界萬物的本體講的，道無形無相，無所不在，體現在萬事萬物之中，與《老子》中的道相似。在這種場合，道與所謂的真如、法性、佛性等相同。又有僧問：「如何是道？」善昭答：「共汝大家行。」 [26]在這裏，道是佛道、菩提之道的意思。善昭告訴門下弟子，道是大家應當遵循修行的教法、準則。

善昭對道雖有上述的說法，然而又告訴門下，從根本上說，道是不可用語言表述的。他在某日上堂對弟子說：

大道之源，言詮罔及。祖印相傳，迷情豈測？當台秦鑿，好醜俱分。  
鴨類鵝王，水乳自辨。如今還有辨得底麼？拈出來看。

「大道之源」也就是大道，亦即禪僧經常說的自性、佛性，是世界一切的本原。「秦鑿」，即題為漢劉歆撰《西京雜記》卷 3 所記秦宮原藏的方鏡，據稱它「表裏有明」，可以照到人的腸胃五臟及疾病所在、心術邪正。善昭的意思是說，作為世界本原的大道是不能用語言表述的，只可通過歷代祖師心心相傳，絕非普通人的心識可以理解。人生來秉有的清淨自性如同當年秦宮的寶鏡，可以照見行為的好醜善惡。人們只有通過自己直探心源才能體悟道、自性，終究不能通過別人語言傳授得到，如同鴨、鵝在水中自己辨別水與乳一樣。

這是善昭在日常說法中經常不正面講述何為佛道？何為禪宗要旨？以及如何修行，如何成佛的道理的理論根據。

p. 231

因此，對於同樣是「如何是大道之源」的提問，他也曾答：「掘地覓天。」此僧又問：「何得如此？」他答：「不識幽玄。」 [27]很清楚，「掘地覓天」意為不可能，藉以啟示此僧，對於何為是道這個問題，是不能正確回答的；並告訴他，對於道所蘊含的幽玄深義是難以認識的。對這個問題，他也回答：「行之不在天。」意為實踐大道不在天上而應在人間。問者會意，接著問：「恁麼則更不尋山旁澗也。」是問，難道為了修道不應到處於山水之間清淨的地方嗎？善昭回答：「既能明妙用，切忌倚林巒。」是表示認可。「依林巒」，是在人迹罕至的山林的地方隱居和修行。 [28]敦煌本《六祖壇經》載慧能的偈說：「法元在世間，於世出世間，勿離世間上，外求出世間。」在人間傳法，在人間求得覺悟，是自慧能以來禪宗的基本主張。

## （二）人人皆有佛性——「誰人無佛心」

大乘佛教的佛性論是禪宗依據的重要理論之一，它的心性論和解脫論就是建立在這一理論的基礎上的。所謂佛性就是佛的本性、成佛的可能性和內在依據，有時與真如、法性、法身同義。禪師在傳法的時候用不同的語言、比喻和動作來啟示門下弟子和參禪者，人人皆有與佛一樣的本性，要達到成佛解脫的目的不必外求，而應當向內體悟本有的清淨的自性，如同唐代慧能所說：「識心見性，自成佛道。」（敦煌本《壇經》）臨濟宗創始人義玄將佛性理解為人的心識、精神，為了讓僧眾形像地理解這個道理，曾在傳法中將佛性比喻為「無位真人」、「無依道人」，說它可以從每個人的「面門」自由出入，時刻不離人的左右。

善昭在某日小參時，向弟子講述自己當年參謁曹洞宗石門慧徹時的一段經歷。他說，慧徹曾上堂說：「一切眾生本源佛性，譬如朗月當空，只為浮雲翳障，不得顯現。為明為照，為道為路，為舟為楫，為依為止，一切眾生本源佛性，亦復如是。只為煩惱重雲之所掩蔽，不得顯現，鑒照分明。」善昭聽到此話，十分讚賞，立即站出來用偈頌句提問：「朗月海雲遮不住，舒光直透水精宮時如何？」暗含著煩惱畢竟遮蓋不住清淨的佛性，它的光芒無所不照，正如同明月之光可以透過海水照射進海底的水精宮那樣。雖是提問，卻已將自己的見解含蓄地表達出來。慧徹表示認可，並且用偈頌作答：「石壁山河非障礙，閻浮提（按：此泛指人間）界外任升騰。」意為佛性不僅遍佈於人間世界，即使在人間之外也無所不在。善昭接過來說：「恁麼則千聖共傳無底鉢，時人皆唱太平歌。」祖祖相傳之鉢既然無底，可以解釋為此鉢無限之大；「時人皆唱太平歌」是表示人人充滿自信，天下祥和。慧徹又答：「太平曲子作麼生唱，

p.232

不墮五音，非關六律。」向他指出，這種太平歌不是人間可以用五音六律表示的曲目，也許是指是心的和諧自信的狀態。最後慧徹勸大家「善自保任」，在觀悟和保持心性清淨上下功夫。

善昭在介紹完這段經歷之後，問門下弟子：「且問諸上座，還有人和得太平曲子麼？若也和得去，上座即是老僧；若和不得，上座不可無分也。」當是示意門下弟子體悟自己的「本源佛性」並建立自修自悟的信心。他大概擔心弟子不理解，又明白指出：

孰人無佛，誰佛無心。直饒見佛，明心猶是眼中塵翳。[29]

無論什麼人的自身都有佛，任何佛都有心。然而他點出這個意思還沒有把問題說完，接著又以禪宗特有的見解指出：即使為了覺悟解脫，有意識地「明心」（斷除煩惱，顯現佛性）也會適得其反，有礙解脫。他實際是將有意追求「明心」看作是一種執著，比喻為眼中的塵翳。這與唐代神會所說：「心聞說菩提，起心取菩提；聞說涅槃，起心取涅槃；聞說空，起心取空；聞說淨，起心取淨；聞說定，起心取定。此皆是妄心，亦是法縛，亦是法見。若作此用心，



不得解脫，非本自寂靜心。」 [30]是一致的。因為從慧能以來，禪宗歷代著名禪師雖教導弟子體悟自性，然而又提倡「無念為宗」、「無心」，認為把自性看作一個實在的東西，把「識心見性」當作追求的目標，不能以「平常心」看待這一切，也是違背般若中觀的理論和「無念」、「無心」的宗旨的。

慧徹所講「本源佛性」的話似乎在善昭的心中留下了深刻印象，他某日上堂用此話教導弟子說：「一切眾生本源佛性，譬如朗月當空，只為浮（按：此處誤作『淨』字）雲翳障，不得顯現。」有僧站出來問：「朗月當空，卻被片雲遮時如何？」是以比喻的方式表達自性只被少許煩惱遮蓋時怎麼辦？善昭對於這一問題卻迴避回答，立即改變話題，竟說：「老僧有過，闍梨須知。」竟承認自己有錯，讓這位僧自己考慮。然而當此僧表示：「恁麼則分明辨的。」認為可以清楚辨明這個問題時，善昭卻以「退後莫思量」來表示反對他認真思慮這個問題。 [31]在他看來，對於如何解脫這個問題既不能以語言講述清楚，也是不應該思慮的。

善昭在《見性離文字》的偈頌中說：「見性非言說，何干海藏（按：比喻佛經之多）」

p. 233

文。舉心明瞭義，不在廣云云。」 [32]是說見性解脫與經文、說法無關。這實際是從「第一義諦」來說的，從「俗諦」來說，如果什麼也不說，弟子、信眾如何瞭解佛法？各叢林的禪師總是在這不可說，又不可不說的兩難的夾縫中維持每日上堂，聚徒說法的局面。

善昭寫有《直指本心》偈，曰：「眾生少信自心佛，不肯承當多受屈。妄想貪嗔煩惱纏，都緣為愛無明窟。」是用偈頌的形式告訴世人應相信佛在自心，如果對此不認識，就會被情欲煩惱纏繞不得自由，不能擺脫生死之苦。這樣，自心有佛，也有無明煩惱，他稱之為「魔」。他在《頓漸俱收》頌中說：「識心心是佛，不識即魔王。魔佛一心作，佛真魔即狂。」 [33]告訴人們如果能夠體悟本有的清淨自心（自性、佛性），此心就是佛；如果不認識這點，自心就是妄心、充滿煩惱的心，就會如同魔那樣讓人做出種種邪惡的事；佛是真善的，魔是狂暴害人的。這不外是借此勸喻人們應勤於自修，領自性悟。

### （三）強調自修「自見」與精進

任何禪師，不管怎樣表示不願講述修行的道理，也=要不斷地接觸這點，否則就無從傳法，培養弟子。善昭在說法中儘管也經常躲躲閃閃，然而也多次告訴弟子如何修行，如何行腳。善昭一日上堂對弟子說：



千說萬說，不如自見。若得自見分明，當下超凡入聖，不被眾魔惑亂，喚作大事已辦。但有來者，到爾面前，一個伎倆用不得。所以趙州（按：唐代趙州從諗和尚）云：老僧只管看這底（按：的），不是個擇法眼。釋尊喚作妙明真性，不假莊嚴會取，免得妄認緣塵，虛過時光。 [34]

意為聽別人說千遍萬遍，不如自己領會契悟自性，如果做到這一步，便立即達到所謂「超凡入聖」的境界，再也不會受到各種情欲煩惱的迷惑，便是大事已辦，不管任何人前來擾亂、引誘，皆不起作用。「自見分明」是體悟自性分明。謂釋迦佛稱這一自性為「妙明真性」， [35]認為不應依賴於外在的什麼形式（指語言、說法）去契悟自性，否則就受到外物迷惑，虛度時光。

p. 234

善昭重視自修自悟，認為企圖依賴別人的講授、接引達到覺悟是不可能的。他曾對弟子說：

諸方老宿，事不獲己，東語西語。爾等將謂合恁麼地廣陳詞說，各競聚頭，不眠不睡，道我參尋。爾擬向那裏參！古人云：向外作功夫，總是癡頑漢。快須信取，不用久立。 [36]

他首先說各地禪寺的有聲望的老禪師每天上堂說法，是出於不得已，然後批評門下弟子竟認為這樣「廣陳詞說」是應當的，競相遊方相聚，日夜尋師，參禪問道。他大聲斥問：你們想到哪裡參！古人早已說過：任何向外追求解脫的修行做法，都是愚癡頑固表現。

儘管如此，善昭並不反對行腳遊方，他自己早年就參訪過七十多位禪師。那麼，應當如何看待行腳訪師，參禪問道的做法呢？他告訴弟子：

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（按：指佛）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，所以驅馳行腳，決擇深奧。傳唱敷揚，博問先知，親近高德，蓋為續佛心燈，紹隆祖代，興崇聖種，接引後機，自利利他，不忘先跡。 [37]

是希望弟子學習古代祖師的刻苦求知的精神，為了明白一個事理，不惜日夜參究。《法華經·方便品》說佛出世是為了一件大事：「令眾生開佛知見」，「示眾生佛之知見」，「悟佛知見」、「入佛知見」。善昭想像，佛當年入悟之前也有過艱苦的行腳經歷，在行腳過程中不是為了欣賞山水之美，也不是觀賞州府城鎮的繁華景像，衣食僅維持溫飽，一心為求覺悟，到處尋師，探究奧義。他告訴弟子，現在傳法，參問禪法，參拜高德，目的只是為了傳承佛法，發揚先祖神聖事業，培養後繼人才，是既自利又利他的行為。

善昭認為，在參禪問道過程中，跑上幾千里的路，將自己疑難的問題參究明白，是值得高興的事，勸弟子不要混日子，虛度光陰。他說：「好東問西問，忽然言下省悟去，豈不慶快也。不枉廢時光。爾看古人，為一個因緣未明，三千五千里地往返，

p. 235

□□辛苦決擇，要明斯事。汝等諸人事，須向前，莫逐日過時，有甚了益！比來行腳，擬圖個什麼？只如百千諸佛出現世間，蓋為一大事因緣故。諸人分上可不知，有老宿上座相共證明。」 [38]

善昭勸勉門下弟子不要懶惰，要努力精進。他在回答弟子詢問時說：

如何是諸佛行李處？對他道：直下無生路，行時不動塵。且問諸上座，既是無生路，且作麼進步誠進看？若不進步，不可有自然釋迦、天然彌勒。所以發足超方（按：當作「凡」字）入聖階梯，精進為務。若不精進，無有是處。故經云：未曾有一法，從懶惰懈怠中得。精進猶如牛二角，習學日久，身心純熟，正念現前，舒卷自在。所以無功之功，其功大矣。志公（按：南北朝時梁朝僧寶志）云：勇猛精進成懈怠。且問諸上座，既是精進，為什麼卻成懈怠？若久參先德，不在此限。晚學初心，也須子細。大眾既精進，專（按：當為「某」字）甲不懈怠。言多則去道遠矣。 [39]

大乘佛教所說的佛有無數之多，簡稱「諸佛」，認為他們在成佛前都有長期修行的經歷，有過智慧功德的積累。這大概就是善昭所講的「諸佛行李處」。隨後他對此解釋：他們當初向超越生死的道路直進，卻又不顯形，是在暗示他們自然無為。然而能因此說他們不精進、未曾努力嗎？他肯定地表示，任何佛都是不斷精進的結果，超凡入聖必須以精進為前提，怠惰是辦不成任何事的。善昭又從禪宗所奉的「無念」宗旨的角度加以提醒，雖說要精進，然而如果執著於精進，反而會轉為「懈怠」，也許是對直深心源的懈怠吧。

#### （四）汾陽門庭

唐代臨濟宗創始人義玄在接引、教誨弟子和來自各地的參禪者進程中，形成一套獨特的方式方法，有所謂四賓主、三玄三要、四料簡、三句等，禪宗史書稱之為「臨濟施設」、「臨濟門庭」。進入宋代以後，經風穴延沼、首山省念和汾陽善昭在傳法中大力舉揚，這些傳授禪法的方式方法甚至被看作是臨濟禪法的主要標誌了。曹洞宗、雲門宗也有自己的門庭施設。

汾陽善昭在傳法中不僅借用臨濟宗的四賓主、三玄三要等來發揮自己的禪法見解，並且也借用曹洞宗的門庭施設「偏正五位」來進行發揮，表現出他對禪門諸派禪法的相容並蓄的風格。

同時他還提出所謂「四轉語」、「十智同真」等新的提法。我們不妨將這些統稱之為「汾陽門庭」吧。

無論是臨濟義玄提出四賓主、三玄三要等，還是洞山良价提出偏正五位等，都沒有作確定而詳細的解釋，人們只是憑藉他們用以表述的含糊語句窺測其意思。善昭在運用這些禪語形式時更是如此，雖然透過他的表述仍可大體猜測出他的意思，然而也有一些表述語句過於籠統，使人捉摸不透，應當說這也是叢林禪風開始脫離社會現實和日常生活的一種反映。

下面讓我們舉例說明。

### 1.四賓主

臨濟義玄的四賓主是從師徒、主賓對問題答問的意境高低分為賓看主、主看賓、主看主、賓看賓。善昭運用最多的是四賓主。但他所說的四賓主與義玄的提法不同，稱之為賓中賓、賓中主、主中賓、主中主，單從名稱上看與曹洞宗的四賓主相似。

然而曹洞宗用四賓主來表述真如佛性、理（體）與其顯現、作用（用）的關係。參照《人天眼目》卷 3 的解釋：「主中賓，體中用也」，當指真如顯現的萬物；「賓中主，用中體也」，是萬物體現的本體；「賓中賓，用中用，頭上安頭也」，指萬物相互作用，緣起無盡；「主中主，物我雙亡，人法俱泯，不涉正偏位也」，指超越時空、物我、內外的法性、法身。此與臨濟宗的四賓主顯然不同。

善昭講的四賓主從內容上看仍屬於臨濟宗的。他所講的賓中賓，亦即賓看賓；賓中主，即賓看主；主中賓，即主看賓；主中主，即主看主。[40]

現將《汾陽語錄》卷上所載善昭三次講到的四賓主引述如下，並試作解釋。

問：如何是賓中賓？師（按：善昭）云：合掌庵前問世尊。

如何是賓中主？師云：對面無人睹。

如何是主中賓？師云：陣雲橫海上，拔劍攬龍門。

如何是主中主？三頭六臂擎天地，憤怒那吒撲帝鍾。

問：如何是賓中賓？師云：終日走紅塵，不信自家珍。

如何是是賓中主？師云：識得衣中寶，端坐解區分。

如何是主中賓？師云：金鈎拋四海，玉燭續燈明。

如何是主中主？師云：高齊日月光寰宇，大闡鴻音唱祖歌。

p. 237

問：如何是賓中賓？師云：清淨道者解求真。

如何是賓中主？師云：萬象縱橫都不顧。

如何是主中賓？師云：橫身當古路。

如何是主中主？師云：坐斷毗盧頂，不稟釋迦文。 [41]

我們從這些前後毫不相同的答語中，能大體看到表示參禪場合中禪師與學人的見解高低的情況嗎？它們與當初義玄以含糊的語句表達的四賓主有相似之處嗎？

(1)賓中賓，玄義原來是以此表示禪師與學人雙方皆迷於真見而又自以為正確的場面。前引善昭的第一段中的答語「合掌庵前問世尊」與第三段答語「清淨道者解求真」，表示自己無知，而外求指教真理的情況。第二段的答語「終日走紅塵，不信自家珍」，以批評的口吻說他們終日在世間，不相信自家藏有珍寶（指自性、佛性）。在這三種場合，雖沒有提示出主客雙方，然而皆以形像的語句表達出不知、求問的意思。應當說，能夠大體看出原「賓看賓」的意思。

(2)賓中主，義玄原以此表示學人表現出高明見解，禪師陷於被動的情景。所引第一段中的答語「對面無人睹」，描述禪師面對學人（熟視無睹，表示對其見解不賞識。第二段答語「識得衣中寶，端坐解區分」，表示學人體悟自性，可以從容地表述自己見解。第三段的「萬象縱橫都不顧」，反映學人置身於以堂頭禪師為中心的說法參禪局面時表現出高度的自信。這三句答語，也大體符合原「賓看主」的意思。

(3)主中賓，原是表示禪師見解高明，處於主動地位，學人迷惑，處境尷尬的情況。前引第一段中的答語「陣雲橫海上，拔劍攬龍門」，表現出陣勢可觀，主動出擊的樣子。第二段的「金鈎拋四海，玉燭續燈明」，描述的是垂釣四海，坐等魚上金鈎的情景。第三段的「橫身當古路」，也許是表示一人擋關、萬夫莫開的意思。三段語句，大致暗含著主動出擊或坐陣待敵的意思。應當說，語句含義雖模糊，但也大體反映出原「主看賓」的意思。

(4)主中主，原是表現參禪的禪師、學人主客雙方皆有見解，悟境旗鼓相當。前引第一段的「三頭六臂擎天地，憤怒那吒撲帝鍾」，從字面意思上說，是毗天王的太子那吒三頭六臂，頂天立地，正憤怒撲向帝釋天王之鍾，典故不明，但表現出威風凜凜，氣吞山河的陣勢。第三段中的「高齊日月光寰宇，大闡鴻音唱祖（按：佛、祖）歌」，表示朗朗乾坤，佛法昌盛的景像。第三段的「坐斷



毗盧（按：毗盧遮那佛，法身佛）頂，不稟釋迦文（按：即釋迦牟尼佛）」，有只依持法身佛，不秉釋迦佛的意思，也許是用心表述已經契悟（坐斷）自性（與法身相通），超越於言教的境界。儘管這三段語句背後到底蘊含什麼意思，

p.238

有令人難以捉摸之處，然而仍可用來勉強表述原「主看主」的那種伴隨「雙贏」而帶來的彼此自負、喜慶和充滿信心的氣氛。

## 2.三玄三要

《古尊宿語錄》卷 10〈善昭語錄〉記載，善昭「舉揚宗乘渠渠（按：意為勤勉），惟以三玄三要為事」，雖不足以全面反映善昭傳法的情況，然而善昭對此十分重視是事實。他在日常說法中經常提到三玄三要，並且還專門為此寫頌。他說：「一句中有三玄三要，賓主歷然，平生事辨，參尋事畢。所以永嘉云：粉身碎骨未足酬，一句了然超百億。[42]」有人問「如何是和尚家風」時，他說：「三玄開正道，一句破邪宗。」[43] 都說明他對三玄三要的重視。那麼，什麼是三玄三要呢？

唐代臨濟義玄告訴弟子：「一句語須具三玄門，一玄門須具三要，有權有用。汝等諸人，作麼生會？」[44]然而義玄自己沒有對此作具體解釋。參照《臨濟錄》基本思想可以推測，義玄的本意是要求弟子在參禪辨道的場合，說話要抓住要點，切中要害，使人能迅速理解自己的「真正見解」。在這個場合，「三」表示多，「玄」意為深邃，非普通語言可以表述的道理；「要」是要點。所謂「一句話」是比方，未必特指一句話；「三玄」、「三要」是遞進語，「要」是「玄」之要，強調說法應有深妙內容，並要句句突出重點。從義玄一貫反對「認名作句」，執著文字來看，他不可能提倡每句話包含三個「玄」，每個玄有三個「要」。從實際情況考慮，誰也辦不到。

善昭雖然一再強調三玄三要，然而同樣也沒有作明晰的解釋。下面引述他比較集中講三玄三要的幾段，然後試作簡單說明。《汾陽語錄》卷上載：

如何是學人著力處？師云：嘉州打大像。如何是學人轉身處？師云：陝府灌鐵牛。如何是學人親切處？師云：西河弄師子。師云：若人會得此三句，已辨三玄，更有三要語在，切須薦取，不是等閒。與大眾頌出：三玄三要事難分，得意忘言道易親，一句分明該萬像，重陽九日菊花新。[45]

善昭所說的「著力處」、「轉身處」、「親切處」應是一個意思，皆指修行者平時應當抱定的宗旨和注意的地方。嘉州在四川，治今樂山市，境內凌雲山有唐中期鑿造的高七十多米的大彌勒佛像。「打」當是鑿造、刻造的代稱。「打大像」，即鑿造大佛像。



陝府，指陝州治所，在今河南陝縣。「灌鐵牛」，當為鑄造鐵牛。西河即汾陽。「弄師子」，當指民間表演藝術獅子舞。善昭告訴門下參禪學人，修行並不脫離日常生活，如果能從嘉州鑿造大佛像，陝府灌鑄鐵牛，西河舞弄獅子中悟出個道理，就可以說已經辨悟三玄。

善昭的四句偈可以作出不同的解釋，現試作解釋。第一句是說三玄與三要難以區分；第二句也許可以理解為真如佛性或悟道（佛性、理）的至高境界，得意而忘言；第三句描述的當是「理」——佛性、自性，理顯現為事，統攝萬像；第四句說的是「事」，事體現理，千差萬別，如金秋重陽日菊花爭豔。如果以上解釋大體接近善昭的本意，他實際是借此教導學人修行應立足於現實生活，從平凡事物中體悟其中蘊含的性相融通、理事圓融的道理。

比善昭稍後的雲門宗僧薦福承古（970～1045）對此提出解釋。據《禪林僧寶傳》卷 12〈承古傳〉記載，他在引述善昭對三玄三要的偈頌之後解釋說，「三玄三要事難分」是對三玄的總的概括；「得意忘言道易親」是「玄中玄」；「一句明明該萬像」是「體中玄」；「重陽九日菊花新」是「句中玄」，於是將三玄明確地標明為玄中玄、體中玄和句中玄。按他的理解，善昭的三要就是三玄。從他以例句和評述對這三玄所作的解釋中，大體可以看出，他是以超言絕像（「不涉言句」）的真如（或「真如之心」）、佛性當作玄中玄；以對真如佛性的體悟為體中玄；以靈活運用言辭對心性、菩提之道等進行表述為句中玄。然而這畢竟是承古的意思，恐怕不能表達善昭的本意。北宋惠洪《臨濟宗旨》批評說：「臨濟但曰：一句中具三玄，一玄中具三要，有玄有要而已，初未嘗自為句中玄、意（按：原文如此）中玄、體中玄也。」

善昭還就「三玄旨趣」作頌，讓弟子「決擇分明」。頌曰：

第一玄，法界廣無邊，參羅及萬像，總在鏡中圓。

第二玄，釋尊問阿難，多聞隨事答，應器量無邊。

第三玄，直出古皇前，四句百非外，閻氏問豐幹。 [46]

「古皇」是佛教所說的過去佛。「閻氏問豐幹」，傳說唐代閻丘胤將赴丹丘 [47] 為官之時，「忽患頭痛，醫莫能愈」，有天臺山僧豐幹（或作「封幹」）上門以「淨器咒水噴之」，閻丘胤病癒，便問自己到任後安危吉凶如何？豐幹只叫他到任後禮拜文殊、

普賢，並說他們就是在天臺山燒飯洗碗的寒山、拾得二僧。豐幹與寒山、拾得都被世人看作是「神異僧」。 [48] 善昭所說的第一玄是講法界（真如、佛性、

一心)無邊，表現為世界萬物，然而皆如鏡中影像；第二玄是講佛法應機，形式多樣，法門無限；第三玄是講佛法真諦(真如、佛性或理)自古永恆存在，超言絕象，正如當年閻丘胤問神僧豐幹，所得到的回答只能從言表之外尋思。三玄未必有固定的前後序。

在《汾陽語錄》卷下載有善昭寫的〈三玄三要頌〉，曰：

第一玄，照用一時全，七星常燦爛，萬里絕塵煙。

第二玄，鈎錐利似尖，擬擬穿腮過，裂面倚雙肩。

第三玄，妙用且方圓，隨機明事理，萬法體中全。

第一要，根境俱亡絕朕兆，山崩海竭灑颶塵，蕩盡寒灰始為妙。

第二要，鈎錐察辨呈巧妙，縱去奪來掣電機，透匣七星光晃耀。

第三要，不用垂鈎不下鈎，臨機一曲楚歌聲，聞了盡皆悉返照。

三玄三要各句意思前後不聯貫，讓我們先從各句的字面含義進行解釋，然後試指出內含禪的意趣。

第一玄中的「照」指打量、觀察，也指認識；「用」是適應物件情況所作出的反映，或示之以語句，或示之以動作。一般用在禪師接引學人的場合，禪師先觀察學人的禪機、見解，此為照；然後再根據情況加以教導或啟示，此為用。臨濟義玄有「四照用」。「七星」，一般指北斗七星。第一玄講照用同時，雙方滿意，於是星斗燦爛，天下太平。以誇張的語句，表示參禪場面的最理想的境界。第二玄中的「鈎」與「錐」是用來捕魚或狩獵的利器。「擬擬」可能是對著，比劃著。「擬擬穿腮過，裂面倚雙肩」，是描述打魚者或狩獵者用鈎錐引線將捕獲的魚或小獸從腮穿過的情景。將這句用在參禪的場合，可能是比喻禪機鋒利，所向披靡。第三玄是講禪師善於接引學人，通過隨機說法或啟示，宣明理事圓融的道理，使人體悟萬法在自性。

此後的第一要中的「根境」是六根(眼耳鼻舌身意)對六境(色聲香味觸法)，概釋為主體與外境。既然根境皆亡，按照大乘佛教的教理，是契悟佛性，達到最高涅槃境界，回歸法身。「山崩海竭灑颶塵，蕩盡寒灰始為妙」中表達一個「空」字，最高解脫境界是空寂無相，超言絕象的。第二要中的「鈎錐」是比喻禪機銳利的。「察辨」是禪師觀察探測學人，或參禪雙方互相觀察探測。「掣電機」，是禪機靈敏，如閃電。「鈎錐察辨呈巧妙，縱去奪來掣電機」，是比喻參禪雙方問答得體，應對巧妙。

「透匣七星光晃耀」，寶劍透過匣壁射出七色光芒，形容這一境界光彩奪目。三要中的「垂鈎」、「下鈎」當指釣魚。「臨機」，是禪師面對參禪學人，他們的禪機（禪悟素質）有高低。「楚歌」，源自楚漢相爭的最後一場戰役中漢兵唱楚歌以動搖楚軍之心。從禪宗語錄來看，禪師常把與參禪者之間的答問比做作戰，在對方語句顯出破綻時，戲稱之為「草賊大敗」，自己不行則稱為「失利」或「大敗」。這裏也許借用「楚歌」表示對自己禪機高妙的信心。「不用垂鈎不下鈎，臨機一曲楚歌聲」，是從站在禪師的角度，認為自己禪機純熟可以從容面對參禪學人，即使不用特別銳利的機鋒就可以啟發學人信服。「聞了盡皆悉返照」，正是學人信服的表現。他們從禪師的話語或動作的提示中領悟返觀自性以求解脫的道理。

從當年義玄只提出「一句語須具三玄門，一玄門須具三要」，到後世臨濟宗禪師提出何為三玄三要，應當說是「臨濟門庭施設」的發展。然而後世臨濟禪師只是利用三玄三要的形式，甚至也可以說只是名稱，而在思想內容上是彼此差異，各有千秋的。對這些本來「只可心會，不可言傳」的語句，到底應如何具體解釋才符合作者的原意？筆者沒有把握。如果上述解釋能夠做到大體上接近善昭原意的話，那麼可以歸納出以下幾點：所謂三玄三要是以參禪這種特殊場合為背景提出的，提倡禪語問答應當圍繞禪宗的宗旨（玄、要）進行，所說的「玄」與「要」沒有嚴格區別，並非要求做到每一句話具備三玄，每一玄有三要，正如惠洪所理解的，做到「有玄有要而已」；不同的禪師，甚至善昭個人，所說的三玄、三要未必都一個模式，語句前後也未必有固定的程式，不存在如雲門宗承古所說的體中玄、句中玄與玄中玄之類；善昭重視三玄三要，是想借助這種表達形式向弟子和參禪學人表述禪宗的佛在自心、見性成佛和理事圓融、不可執著語言文字等道理。

### 3.論述「五位」及其〈五位頌〉

善昭不僅繼承並發揮臨濟宗的禪風，也借用曹洞宗的「正偏五位」來表述自己的見解。

「正偏五位」（或稱「君臣五位」）是曹洞宗的「門庭施設」之一，既是用來觀察世界與思考修行問題的程式和方法，也是用來評價禪僧的禪悟意境的標準。據傳源自石頭下二世雲岩曇晟而後世稱為洞山良价著的《五位君臣偈》及曹山本寂的《五位君臣旨訣》，五位及象徵的意義大體是：正—君—空—理—本來無物；偏—臣—色—事—萬有形像；偏中至—偏中正—臣向君—捨事（色）入理（空）；正中來—正中偏—君視臣—背理（空）就事（色）；兼帶—君臣道合—冥應眾緣……虛玄大道，無著真宗。這實際是從理與事的關係上來說明世界萬事萬物的本體、本原是真如佛性，然而理、事之間，真如本體與世界萬有之間又是彼此融通的，色空相即，理事無間的，

p. 242

藉以引導學人達到世界萬事萬物之間相即圓融和無礙的至高認識境界。[49]

前面提到，善昭早年遊方至襄州石門寺參謁慧徹時曾作〈五位偈〉。偈曰：

五位參尋切要知，纖毫才動即差違，

金剛透匣誰能曉，唯有那吒第一機。

舉目便令三界靜，振鈴還使九天歸。

正中妙挾通回互，擬議鋒芒失卻威。 [50]

「五位」即曹洞宗的「五位君臣」；「金剛」大概是比喻「五位君臣」蘊含的禪機如同金剛寶劍那樣的鋒利；那吒，又作那吒天王、那拏天、那羅鳩婆等，是佛教所奉的「四天王」之一的毗沙門天王的太子，是佛教的護法善神，形像為手執棒戟，眼觀四方，日夜守護國王大臣及僧俗民眾。善昭此偈的前兩句是說參究曹洞宗的「五位君臣」時絕不能以世俗的意識去分別或揣度；第二至第六句是說，對於具有金剛寶劍那樣鋒利禪機的「五位君臣」，只有擁有如同那吒那樣勇猛和智慧的人才能曉悟其妙義，並稱那吒能舉目而使三界肅靜，搖鈴而使所有的天界歸依；最後二句中的「正中」也許是「五位」中的「正中來」（或「君視臣」，從真如到萬有，是所謂「背理就事」），「妙挾」也許是指「兼帶」（或「君臣道合」，意為理與事、事與事圓融無礙），是想像參悟「五位君臣」所能達到的至高精神境界，又表示對這一境界絕非語言可以表述。

善昭到汾州後的傳法過程中，也運用「偏正五位」來宣述禪法。他對此評價甚高說「言之玄也，言不可及；旨之妙也，旨不可歸」，「實人天之龜鑿，為出要之津梁」。有僧問：「如何是正中來？」曹洞宗的「正中來」是「君視臣」位，表示真如顯現為萬法，靜中有動。然而善昭答：「旱地蓮花朵朵開。」僧又問：「開後如何？」他答：「金蕊銀絲承玉露，高僧不坐鳳凰台（按：在今南京）。」旱地不可能有蓮花，後面兩句也說的是不可能的事。僧問：「如何是正中偏？」「正中偏」為君位，意為真如即萬法，平等理體中有差別現像。善昭答：「玉兔（按：指月）既明初夜後，金雞須報五更前。」這兩句所說屬於常識。又問：「如何是偏中正？」「偏中正」是臣位，表示萬法是真如，差別現像中有平等理體。善昭卻答：「毫末成大樹，滴水作江河。」是從小看大，著眼的是發展趨勢。又問：「如何是兼中至（按：當為『偏中至』）？」

p.243

「偏中至」是「臣向君」，意為萬法體現真如，動中有靜。善昭答：「意氣不從天地得，英雄豈藉四時推。」強調意氣本有，英雄本是。僧問：「如何是兼中到？」「兼中到」是「君臣道合」，表示真如與萬法相即不二，理事融合，動靜一如。善昭答：「玉女拋梭機軋軋，石人打鼓響咚咚。」美女穿梭織布，石匠打鼓。 [51]從以上善昭的答語中，能夠清晰地看出他的意思嗎？難。雖然也可超越字面含義勉強作出一些解釋，然而卻很難與曹洞宗原來設定的「五位」接上軌。如果一定說其中蘊含什麼禪旨的話，那就是表示

「五位」既非語言可以表述，又是什麼不相關語句皆可表述。這樣才是叢林中所說的「活句」。

與上述答問對「五位」的不著邊際的說明不同，善昭作的另一首〈五位頌〉對「五位」的描述接近曹洞宗原定的模式。《汾陽語錄》卷上記載：

正中來，金剛寶劍拂天開，一片神光橫世界，晶輝朗耀絕塵埃。

正中偏，霹靂鋒機著眼看，石火電光猶是鈍，思量擬擬隔千山。

偏中正，看取輪王行正令，七金千子總隨身，途中猶自覓金鏡。

兼中至（按：當為偏中至），三歲金毛牙爪備，千邪百怪出頭來，哮吼一聲皆伏地。

兼中到，大顯無功休作證，木牛步步火裏行，真個法王妙中妙。 [52]

其中的「輪王」即轉輪聖王，佛經中所說最理想的國王。「七金」，也許應是「七寶」，即：輪寶（戰車的神化）、象寶、馬寶、珠寶、女寶、主藏臣寶、主兵臣寶。「大顯」當指自然造化恢宏無限。「法王」指佛。從上引語句可以大致推測善昭對「五位」的解釋：以金剛寶劍、神光和晶輝表示橫貫宇宙的真如佛性，此為「正中來」；即使有最敏銳的機智和眼光，也不能對真如佛性進行觀察和描述，表示「正中偏」；以理想國王出世，統一天下，然而仍在尋找金鏡，比喻在現像的背後仍有珍寶，此為「偏中正」；以鬼怪雖多，震攝於幼獅之一吼，比喻宇宙萬像，皆以真如佛性為本原本體，此為「偏中至」；自然造化無為無功，木牛為因緣所造，入火化為永久，藉以表示色空交徹，理事融通，為佛的最高境界，此為「兼中到」。

筆者的解釋也許有勉強之處，但從此頌可以看出善昭仍沿著曹洞宗原來設定的「五位」的路數走，既不運用佛教特有的概念、術語，也不借助比較嚴格的邏輯論證，只是堆砌一些生動形像並含有音韻的偈頌語句，希望學人通過聯想、比附來領會蘊含在這些偈頌語句中的意境，

p. 244

進而理解心與物、理與事的圓融關係。

#### 4.所謂「四轉語」和「十智同真」

善昭在繼承臨濟宗原有的禪門施設並吸收曹洞宗的「偏正五位」之外，自己還提出所謂「四轉語」和「十智同真」的施設讓門下參究。

四轉語是四句答語，其中的「轉」字是參禪過程中對提問的回答。《汾陽語錄》卷上記載：



僧問：如何是接初機底句？師云：汝是行腳僧。

如何是辨衲僧底句？師云：西方日出卯。

如何是正令行底句？師云：千里持來呈舊面。

如何是立乾坤底句？師云：北俱盧州長粳米，食者無貪亦無瞋。[53]

「初機」，又稱為初學，或初發心，意謂初學之人，與「久參上士」相對。「卯」是十二時辰中的卯時，相當早晨五至七時。《汾陽語錄》卷下載有善昭〈十二時歌〉，其中有：「日出卯，不用思量作計較。」[54]「正令」，將堂頭禪師主持參禪比做行軍令。「北俱盧州」，佛教所說的四州（或稱「四天下」）之中最優勝的洲。以上四句問話，都是參禪學人提出的：禪師應用什麼語句接引初學者？什麼是辨明禪僧的話語？怎樣引導學人參究禪話？用什麼語句啟示學人達到解脫而昂立於天地之間？然而善昭的四句答語沒有一句是從正面作出回答的，只是用看似無關的語句讓對方自己想像。然而仔細琢磨，其中也蘊含一些禪意。你是行腳僧，點明對方的身份，提醒他不要忘記參師問道；清晨日出，告訴禪僧新的一天開始，不可虛度日月；離別日久千里來參，場景未變，顏面依舊，表示參禪程式依舊；以吃北俱盧洲的米便斷除貪瞋煩惱，來鼓勵學人自修自悟達到解脫。善昭說，他是以此「四轉語」來「驗天下衲僧的」。驗什麼呢？檢驗他們的禪機利鈍，悟境的高下。

叢林參禪是在禪宗相當盛行之後才興起的，並且是以參禪者對佛法有一定的瞭解為基本前提的，所以禪師可以較少採取正面說法，而更多以問東答西及暗示、比喻、動作等方式接引學人。

善昭主張禪師應當具備「十智同真」。他說：

p. 245

夫說法者，須具十智同真。若不具十智同真，邪正不辨，縑素不分，不能與人天為眼目，決斷是非，如鳥飛空而折翼，如箭射的而斷弦。弦斷故射的不中，翼折故空不可飛，弦壯翼牢，空的俱徹。

「十智」是在對待十個方面問題時所表現出的智慧。「真」，這裏是與「偽」相對的「真」，意為正確，當然從道理上來說應符合禪宗的宗旨。善昭是從說法禪師的角度說的，認為做一個能夠判斷是非、邪正、僧俗的禪師，在處理十大問題時必須採取正確原則，否則如同鳥欲飛而翅折，射欲箭而弦斷。

他接著說：

作麼是十智同真，與諸上座點出：一、同一質；二、同大事；三、總同參；四、同真志；五、同遍普；六、同具足；七、同得失；八、同生殺；九、同音吼；十、同得入。

他為了讓人理解，對以詢問的口氣稍作解釋，說：

與什麼人同得入？與誰同音吼？作麼生是同生殺？什麼物同得失？阿那個同具足？是什麼同遍普？何人同真志？孰能總同參？那個同大事？何物同一質？有點得出底嗎？點得出者，不吝慈悲；點不出者，未有參學眼在，切須辨取，要識是非面目見在。 [55]

善昭只是提出問題，並沒有解答問題，而希望學人自己思考回答。主體是「我」，那麼應當與之「同」的物件是什麼呢？可分為兩類：除了第一項的「質」外，其他各項皆指的是人。第一項「同一質」中的「質」，是本質，是提出來讓學人考慮自己應與什麼同一本質。雖然我們可以猜想他是啟示學人應取法真如之心（佛性、自性），然而他並沒有明說。其他幾項也是讓學人自己考慮應與什麼人同大事？與什麼人共同參究、同一真志、共同推廣教化、一同具足、同得失、生殺與共此當指參禪，叢林常將禪鋒銳利比做殺人刀、活人劍）、共同說、同時悟入？這裏有個標準，有個選擇的問題。

善昭要求禪師乃至參禪學人應當依據符合禪宗宗旨的正確標準，作出選擇。這個選擇的過程，

p. 246

也就是修行、參究的過程。所以他說：知道者應「不吝慈悲」告訴別人；不知道者是功夫不到，應當繼續參究，學會辨別是非。《汾陽語錄》卷下所載善昭的〈是非歌〉說：「要分明，辨根帶，曉個是非真有地，更有人來說是非，向道餘今識得爾。」在〈十二時歌〉中說：「晡時申，萬別千差識取真，一正百邪俱不起，十力（按：指佛的十種無限的智慧力）圓通號世尊。」 [56]

說明他對禪僧提高是非辨別能力的重視。

### （五）論禪師的責任

自從禪宗興起之後，善昭是第一個從正面論述禪師的責任的。《汾陽語錄》卷下載有他的〈略序四宗頓漸義〉，對佛教的律師、法師、論師、禪師的分工和責任作了概略論述。簡單說來，律師弘傳戒律，教人持戒；法師登座說二空理，開頓漸門；論師擅長論辯，臨機縱奪，破斥邪見，而關於禪師，他用較大篇幅論述，說：

夫禪師者，元真一氣，堅固三空，行住怡然，語默愴靜。攜金剛之智印，傳諸佛之心燈。照積劫之昏衢，燭多生之暗室。截眾流於四海，了萬法於一言。直指人心，見性是佛。同師子而哮吼，大闡玄旨。震龍猛之天雷，直明妙智。皆是懸通佛記，須知宿植勝因。若非洞貫天

機，那得安禪靜慮。識心達本，冥契諸緣。悟性無生，頓超事理。當得續焰傳燈，光輝三界，佛日長明者也。[57]

這裏所說的禪師不是泛指佛教的一切禪師，而實際只是指禪宗的禪師。第一，具有卓越的氣質和風範，謂他們秉持原本真心，體悟我空、法空和我法俱空，行為自然，語默安詳；第二，具有非凡智慧，以傳佛心法為己任，引導信眾斷惑解迷，如同四海容納百川那樣，以心法統無量法門，「直指人心，見性是佛」；第三，傳法靈活，方式多樣，或以言宣闡揚玄旨，或以機鋒啟示妙智，說他們皆先天受佛囑託，肩負使命；洞達天機，善於禪觀；第四，致志於識心見性，領悟心、色相應，理事不二的中道的修行；第五，以弘傳禪法，光揚佛教為畢生使命。

## 四、善昭的文字禪

禪宗雖標榜不立文字，然而又確實不離文字。隨著禪宗的興起，文字禪也在逐漸形成。

p. 247

所謂文字禪是借助文字表達禪宗旨意、禪修見解、禪悟意境，乃至記述禪宗歷史等內容的各種文體形式。文字禪的早期階段主要形式是語錄和偈頌。從慧能開始，禪宗歷代祖師、著名禪師幾乎都有語錄。既然是語錄，自然不是他們自己作的，而是由弟子將他們的說法記錄整理成的。即使像臨濟義玄、雲門文偃等人反對門下抄寫語錄，他們也同樣有語錄傳世。至於偈頌，《六祖壇經》中所載神秀、慧能的「心偈」，慧能弟子司空本淨、永嘉玄覺，石頭的弟子丹霞天然，馬祖的弟子龐蘊居士，滄山的弟子香岩智閑等都有較多偈頌傳世。進入唐末五代，以對語錄再審視、再評量的「舉古」、「拈古」、「代語」、「別語」及系統論述禪宗宗旨的論著、記述禪宗傳法世系的燈史的相繼湧現，[58]極大地豐富了文字禪的形式和內容，並且促進了文字禪的迅速發展。應當說這也是中華民族注重文史的傳統在佛教界的一種反映。

宋代是禪宗興盛時期，也是文字禪的發達興盛時期。汾陽善昭則是宋代早期文字禪的代表人物之一。在他之後，雲門宗的雪竇重顯、佛日契嵩，臨濟宗的覺范惠洪、圓悟克勤、大慧宗杲等人都在北宋文字禪的發展史上佔有重要地位。他們或以頌古著稱，或以評唱頌古出名，或以撰述會通儒佛的論書名顯當代，或以精通禪宗典故史實和擅長撰述聞名……。宋代文字禪除上面提到的那些體裁之外，還利用什麼形式？宋代惠洪所著《石門文字禪》的總目中列有古詩、排律、五言律詩、七言律詩、五言絕句、六言絕句、七言絕句、偈、贊、銘、詞、賦、記、序、記語、題、跋、疏、書、塔銘、行狀、傳、祭文。應當說，這些既是一般文學的體裁，也是用來表述禪意的文字禪的形式。

前面已經介紹，善昭著有《頌古百則》、《詰問一百則》，另有代語、別語共103則，其中以《頌古百則》最有名，也最有影響。應當指出，善昭並非頌古的肇始者。在唐末五代叢林間已經有頌古出現。[59]善昭之師首山省念也寫

有頌古，《古尊宿語錄》卷 8 載有他的〈靈雲見桃花〉、〈玄沙雲諦當諦〉 [60] 兩首頌古。

p. 248

### （一）善昭的頌古

這裏僅選擇《頌古百則》中的六則進行介紹，所引每一則的前段是公案語錄，後一段是善昭的頌古。第 2 則：

六祖問讓和尚：甚麼處來？嵩山安和尚處來。祖云：甚麼物恁麼來？說似一物即不堪。祖云：還假修證也無？修證即不無，污染即不得。祖云：只此不污染，是諸佛之護念。汝善護持。

因師顧問自何來，報道嵩山意不回。

修證即無不污染，撥雲見日便心開。

前面引的公案出自《景德傳燈錄》卷 5〈懷讓章〉。 [61] 懷讓（677~744）先到嵩山參謁慧安禪師，慧安勸他到曹溪參謁慧能。他到曹溪參禮慧能之後，慧能問他從什麼地方來？他說從嵩山來。又問：「什麼物恁（按，恁，《祖堂集》作『與』字）麼來？」意為如此來者是什麼人？他巧妙地回答：「說似一物即不中（按：善昭引文作『堪』字）。」告訴他來的是與身體相俱的心性，用任何語言都不能準確表達。慧能又問：這個心性能否修證呢？懷讓在回答中卻表示，雖然不能放棄修證，然而它本來卻是清淨無染的。慧能對此表示認可，並且提醒他，正是人的這種不污染的本性，是諸佛和從事修行者應當著力加以「護念」的，意為應把注意力放在直探心源上面。此後懷讓便成為慧能的弟子。

善昭的頌古是七言四句偈，是用偈頌的形式概述前述公案大意，並且以「撥雲見日便心開」的語句，表示斷除心中的煩惱便可使自性顯現，達到解脫，如同烏雲散盡朗日復出一樣。第三句中的「即無」疑為「非無」之誤，全句應為「修證非無不污染」。

第 19 則：

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！

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。

狂風才起香林動，正是波中拾礫時。

唐代澧州藥山惟儼（751～834），是石頭希遷弟子。弟子道吾即圓智，後因在潭州道吾山傳法，便以道吾為號。前引公案出自《景德傳燈錄》卷14。[62]按照禪宗南宗的理論，對於佛、佛法、真如、佛性等概念，是用任何語言文字都難以表述的，在參禪答問的場合經常回避正面表述。藥山為試探道吾的禪機，在手中寫個「佛」字問他是什麼字。道吾脫口而說是個「佛」字，藥山的斥責他多嘴。

善昭以七言六句偈贊誦此事，先敘事情經過，說藥山伸開拳頭向道吾問字，裏面含有微妙深義，道吾的回答是「佛」字雖是對的，然而未能理解其中隱藏的玄機，藥山一句「多口阿師」便是為道吾破疑而發，最後以風吹花林動之際，也正是沙塵落入水中之時的偈頌，稱讚藥山對道吾的斥責，也正是為了啟發他破除執著的教誨。

第22則：

僧問寶應念和尚：如何是祖師西來意？念云：風吹日炙。

日炙風吹不計年，行人塵路辨應難。

擬心已早深千尺，更教誰問個中玄。

寶應念和尚，即汝州寶應寺的省念，曾在同州的首山住持傳法，也稱首山省念（926～994），是善昭之師。這段語錄在《古尊宿語錄》卷8〈省念語錄·次住寶應語錄〉中有載。禪宗認為菩提達摩西來華夏傳法，懷抱玄妙旨趣，絕不是用語言可以表達清楚的，甚至認為對「祖師西來意」作任何表述都是對祖師的褻瀆，因此歷來禪師都拒絕正面解答。省念以日常的風吹日曬來作提示，難道禪師西來是要人離開自然又自然的現實嗎？

善昭的頌古，意謂日照風吹年復一年，然而世上修行者好像路上的行人，經常難辨前進的道路，他們如果產生有所追求或棄捨（所謂「擬心」）的念頭，便會帶來各種煩惱，如同走路陷入深坑一樣，怎能再向人問解脫的玄妙深義呢？他以此啟發門下弟子體會達摩禪師西來的本意。

第45則：

南泉，兩堂爭貓兒，泉見遂提起云：道得即不斬。眾無對。泉便斬卻後，舉問趙州。州脫草鞋於頭上戴出。泉云：子若在，卻救得貓兒。



p. 250

兩堂上座未開盲，貓兒各有我須爭。

一刀兩段南泉手，草鞋留著後人行。

南泉寺在池州（治今安徽貴池市）。馬祖的弟子普願在此住持傳法，人稱南泉。上引公案出自《景德傳燈錄》卷 8〈普願章〉。[\[63\]](#)南泉寺的東西兩堂禪僧為爭一隻貓而發生爭執，南泉為提醒他們不要忘記自己的身份，便捉住貓作要殺的樣子，讓他們作出表示，然而眾僧不知如何答對才好，南泉便將貓殺死。此後，他將此事告訴門下弟子趙州和尚（名從諗，後到趙州傳法，人稱趙州和尚），看他的反應。趙州和尚聽後什麼話也沒說，竟將草鞋脫下戴在頭上要走。南泉滿意，說如果當時他在場，便不會殺貓。鞋本來是應穿在腳上的，趙州和尚卻戴在頭上，以此表示兩堂禪僧忘記自己的本份——不一心修行，卻為不相干的貓發生爭執。

善昭的偈頌批評南泉的兩堂僧眾眼睛瞎，竟彼此爭貓，對南泉斬貓所要提示的奧秘皆不理解，認為趙州和尚將草鞋 4 在頭上的妙舉，有為後世修行者指點迷津的意義。

第 75 則：

藥山看經次，僧問：和尚尋常不許人看經，為什麼卻自看？山云：我只要遮眼。云：某甲學和尚得麼？山云：汝若看，牛皮也須穿。

徹底更何疑，覩穿會者稀。

叮嚀猶付囑，句句是玄機。

前引公案，出自《景德傳燈錄》卷 14。[\[64\]](#)藥山惟儼平時教導弟子直探心源，不提倡讀經，然而自己卻常讀經。弟子提出疑問，他答是為「遮眼」。當弟子表示要效仿時，藥山告訴他，如果他讀經，「牛皮也須穿」，意謂即使將牛皮看穿，也不一定悟解。

善昭以五言四句偈頌表示，藥山不許弟子讀經的用意本來是十分清楚的，然而這位弟子卻有疑問，古來對藥山看經，卻說弟子看經牛皮也要看破所蘊含的禪機，理解者很少，實際這既是藥山對弟子出於愛護的叮嚀，又是寄於希望的付囑，句句含有深奧玄機。

第 94 則：

p. 251

為山與仰山行次，鴉銜一红柿落。仰山捧上為山。為云：甚處得來？仰云：是和尚道德所感。為云：子也不得空然。遂分一半。

鴉銜柿子落師前，獻問何來事皎然。

各分一半甜似蜜，如今不會更何年。

為山名靈祐（771～853），百丈懷海弟子，在潭州大為山住持傳法。弟子仰山慧寂（807～883）在袁州仰山傳法。師徒之間情同父子，經常一起評論叢林流傳的公案禪語。這段公案出自《景德傳燈錄》卷 11〈慧寂章〉，僅個別文字有差異。[\[65\]](#)意思十分清楚，是表示師徒二人十分密切，互相體貼，連偶爾拾到的一個柿子也彼此分享。

善昭的頌古沒有更多新義，最後一句「如今不會更何年」是富有深情地表示，至今也不知道此事經過了多少年月，仍使人感動。

從這六則並參考其他頌古，大體可以瞭解頌古這種禪語形式具有以下的幾個主要特色：一、運用的是偈頌體或詩偈體，或四言、五言、七言，或四句、六句、八句，其中以七言四句最為多見；二、頌古的內容或是佛、菩薩行，或是大乘佛經部分語句，或是禪宗所奉祖師機緣（事迹及禪法、禪機），其中以祖師機緣最多；三、頌古雖被用來表述禪法見解，然而在多數場合，不是正面地直接地表明作者的見解，而是如同北宋圓悟克勤《碧岩錄》卷 1 所說的那樣：「大凡頌古，只是繞路說禪」，[\[66\]](#)採取迂回的、暗示的、間接的形式進行表述；四、在引述公案（事項）語錄之後，或對其內容或復述，或以畫龍點睛之筆指明要點，或以欣賞的語氣予以贊誦，或以含糊的語句、描述性的形像詞語婉轉地提出自己的見解，乃至用疑問句提出質疑，以起到話外之音的功效。

## （二）善昭以後的頌古

汾陽善昭的文字禪中以頌古對後世的影響最大。在善昭之後的著名禪師幾乎皆撰有頌古。兩宋時期撰寫頌古超過 50 則的禪師有雲門宗雪竇重顯，臨濟宗圓悟克勤、大慧宗杲、龍門清遠、虛堂智愚，曹洞宗投子義青、丹霞子淳、天童正覺。其中雲門宗重顯（980～1052）是雲門下三世，撰頌古百則；臨濟宗宗杲（1089～1163）是汾陽六世，撰頌古 117 則；智愚（1185～1269）是汾陽下十一世，有頌古百則；曹洞宗義青（1032～1083）是洞山下七世，子淳（1064～1117）是義青的再傳弟子，各撰頌古百則；正覺（1091～1157）是子淳的弟子，選擇公案二百則，撰頌古、拈古各百則。

p. 252

其中以重顯、義青、子淳、正覺四人的頌古最有名。

進入南宋以後，開始形成頌古總集。南宋孝宗淳熙 2 年（1175），池州報恩寺禪僧寶鑒法應編成《禪宗頌古聯珠集》，載錄公案（機緣）325 則，122 人針對

這些公案撰寫的頌古 2100 首。元代延祐 5 年（1318），錢唐魯庵普會在此基礎上又加補充，編成《禪宗頌古聯珠通集》四十卷，載錄公案 493 則，426 人為之撰寫的頌古 3050 首。清代集雲堂編《宗鑒法林》七十二卷（目錄一卷），在收錄公案 2720 則之後，既收拈語，也收頌古，如果參照前述宋元兩種頌古總集中公案與頌古的比例推算，收錄頌古估計達 16000 多首。

北宋臨濟宗汾陽下五世圓悟克勤（1063～1135）對雪竇重顯的頌古百則進行評釋、唱頌，以「繞路說禪」，撰成《碧岩錄》十卷。此後，這種評唱頌古的體裁相當流行。元代曹洞宗僧萬松行秀（1166～1246）評唱天童正覺的頌古百則，撰《從容錄》六卷；又評唱其拈古百則，撰《請益錄》二卷。其弟子林泉從倫評唱投子義青的頌古百則，撰《空谷集》六卷；又評唱丹霞子淳的頌古百則，撰《虛空集》六卷。

文字禪的迅速興起，各種體裁文字作品的大量增加，既反映了禪宗的興盛，也標誌著禪宗原來所蘊含的活潑生機的逐漸喪失。

# Chan Master Fenyang Shanzhao

YANG Zengwen

Professor, Institute for Research on World Religions,  
Chinese Academy of Social Sciences

## Summary

The Linji school is one of the most important branches of Chan. After the death of its founder, Linji Yixuan, the Linji school entered a prolonged period of stagnation. In the Northern Song, the appearance of Shoushan Shengnian marked a new era of activity, and with his disciple, Fenshang Shanzhao, the school flourished once again. Proselytizing in Fenyang, Shanzhao placed particular emphasis on the use of language. In addition to employing more traditional "recorded sayings" (yulu), he also used responses to questions previously unanswered (daiyu), new responses to previous questions (bieyu) and "interrogations" (jieyu) to evaluate and expound upon Chan ideas. He further compiled the Songs on One Hundred Sayings (Songgu baize) in which he provides gathas evaluating one hundred Chan gongan. His influence on Song "literary Chan" was enormous. He trained over ten extremely talented and energetic disciples who propagated his teachings throughout the region. Subsequently, almost all Linji lineages traced their ancestry back to Shanzhao.

**Keywords:** 1.Shanzhao 2.Literary Chan 3.Koan 4.Encounter Dialogue 5.Linji Zong

[1] 《大正藏》冊 51，頁 249 下。

[2] 據公乘億《獎公塔碑》（《文苑英華》卷 868），存獎死于唐僖宗文德元年（888 年）7 月，年五十九。《舊五代史·唐書·莊宗紀》記載，後唐莊宗李存勖（885～926）是在唐天佑 5 年（908 年）即位，天佑 12 年（915 年）佔領魏博，八年後即稱帝，改元同光，奪取大梁（汴城，今河南開封）。可見，存獎與後唐莊宗沒有直接發生關係。這裏所稱的「師」當是繼住興化寺的另一位和尚，也稱興化和尚，而後人把他與存獎混為一人。

[3] 參考《聯燈會要》卷 11〈善昭章〉。

[4] 《宋史》卷 210〈宰輔表〉載：至道元年（995）正月，「劉昌言自同知樞密院事以給事中免」。卷 267〈劉昌言傳〉載，「以給事中罷，出知襄州」，至道 2 年，徙知荊南府。他聘請善昭之舉，只能在這期間。

[5] 《汾陽無德禪師語錄》前載楊億的序及惠洪《禪林僧寶傳·善昭傳》皆以淳化 4 年（993）作為善昭赴汾州之年。既然劉昌言在襄州的時間是至道元年～2 年（995～996），善昭到汾州的時間不能早於此。

[6] 以上除引出處外，主要據《禪林僧寶傳·善昭傳》，並參考楊億《汾陽無德禪師語錄序》（《大正藏》冊 51，頁 595 上、中）、《古尊宿語錄》卷 10〈善昭語錄〉。

[7] 惠洪《禪林僧寶傳》卷 3〈省念傳〉。此當為惠洪採集自叢林間的傳說。南宋惠杉《叢林公論》引其《寂音尊者智證傳》（已佚）亦載此事。

[8] 《宋史》卷 277〈鄭文寶傳〉，並參考《續通鑿》卷 23 等。

[9] 《大正藏》冊 47，頁 599 下。

[10] 詳見楊曾文〈道原及其《景德傳燈錄》〉，載於《南京大學學報》2001 年 3 月，第 38 卷第 3 期。

[11] 《汾陽無德禪師語錄》卷上，《大正藏》冊 47，頁 603 上。

[12] 《羅湖野錄》卷下〈楊億章〉。

[13] 《大正藏》冊 47，頁 595 中。

[14] 據《宋史》卷 464〈李遵勳傳〉，李遵勳曾任澤州防禦使，未載知潞州之事。宋代諸州「防禦使」無職事，為寄祿官，不住本州。澤州治今山西晉城，與治今山西長治的潞州相鄰。李遵勳是以何種身份，直接地還是間接地通過地方官派人請善昭住潞州住承天禪院的，不好確定。

[15] 《禪林僧寶傳·善昭傳》亦載此事，謂龍（隆）德府（宋徽宗時改潞州為隆德府）尹李侯（李遵勳）與善昭有舊交，三度派人請他去承天寺，善昭皆不答



應，最後雖答應，在尚未成行之際於進食時去世。相比之下，因為《天聖廣燈錄》為李遵勗編著，應當更加可信。

[16] 陳垣《釋氏疑年錄》卷 6 謂：「《佛祖通載》作天聖 2 年甲子卒，《禪燈世譜》、《佛祖正傳》作天聖元年甲子卒，天聖元年非甲子，《五燈全書》作乾興元年壬午卒，今定為天聖初。年歲據《禪林僧寶傳》3。」

[17] 《大正藏》冊 47，頁 613 下。

[18] 《大正藏》冊 47，頁 613 下、614 上、下，615 中。

[19] 《大正藏》冊 47，頁 615 下。

[20] 《大正藏》冊 47，頁 617 下～頁 618 上。

[21] 第 72 則載《大正藏》冊 47，頁 618 上。源自《大正藏》冊 51，頁 348 中。

[22] 《大正藏》冊 47，頁 616 中。

[23] 道一語錄，載《大正藏》冊 51，頁 440 上；希運《宛陵錄》，載《古尊宿語錄》卷 3。

[24] 參見楊曾文校，宗教文化出版社 2001 年出版《新版敦煌新本·六祖壇經》。《臨濟錄》載《大正藏》卷 47，所引見頁 497 下、500 中。

[25] 《大正藏》冊 47，頁 595 下。

[26] 《大正藏》冊 47，頁 600 中。

[27] 《大正藏》冊 47，頁 595 下。

[28] 引文見《大正藏》冊 47，頁 595 下、599 下。

[29] 以上引自《汾陽語錄》卷上，《大正藏》冊 47，頁 602 中、下。

[30] 《南陽和上頓教解脫直了性壇語》，楊曾文編校，中華書局 1996 年出版《神會和尚禪話錄》頁 8。

[31] 引文見《大正藏》冊 47，頁 600 下。

[32] 《汾陽語錄》卷下，《大正藏》冊 47，頁 628 中。

[33] 《汾陽語錄》卷下，兩偈載於《大正藏》冊 47，頁 628 下、628 中。

[34] 《汾陽語錄》卷上，《大正藏》冊 47，頁 598 上。

[35] 此當出自《楞嚴經》，此經多處以「妙明」描述清淨自性，稱為「妙明真心」（卷2）；也稱自性為「真性」。

[36] 《汾陽語錄》卷上，《大正藏》冊47，頁598中。

[37] 《汾陽語錄》卷上，《大正藏》冊47，頁597上。

[38] 《汾}語錄》卷上，《大正藏》冊47，頁603上。

[39] 《汾陽語錄》卷上，《大正藏》冊47，頁601下。

[40] 詳見楊曾文《唐五代禪宗史》第八章第一節、第三節有關段落介紹。

[41] 三段分別見《大正藏》冊47，頁598上、頁600中下、604上。

[42] 此出自永嘉玄覺《永嘉證道歌》。

[43] 兩段引文分別見《大正藏》冊47，頁598下、605下。

[44] 《臨濟錄》，《大正藏》冊47，頁497上。

[45] 《大正藏》冊47，頁597中。

[46] 《大正藏》冊47，頁597下。

[47] 丹丘，今河北曲陽縣西北。但據《新唐書》卷59〈藝文三〉載《對寒山子詩》注，閻丘胤是台州刺史，並據《景德傳燈錄》卷27〈豐幹傳〉，他到任即到天臺山訪寒山、拾得，可知此丹丘當指台州（治今浙江臨海市）。

[48] 關於豐幹與寒山、拾得神異傳說，《景德傳燈錄》卷27及《宋高僧傳》卷19有傳。

[49] 請參見楊曾文著，中國社會科學出版社2000年出版《唐五代禪宗史》第八章第三節之五。

[50] 《禪林僧寶傳·善昭傳》。此偈亦載《汾陽語錄》卷上，《大正藏》冊47，頁605中、下。

[51] 以上所引原文載《大正藏》冊47，頁605中、下。

[52] 《大正藏》冊47，頁605下。

[53] 《大正藏》冊47，頁597上、中。

[54] 《大正藏》冊47，頁629中。

[55] 《大正藏》冊 47，頁 596 中、下。其中十之「同得入」，原作「同得失」，與七同，參考後面「與什麼人同得入」之句及《禪林僧寶傳》卷 16〈守芝傳〉所引之文校改。

[56] 《大正藏》冊 47，頁 622 中、629 中。

[57] 《大正藏》冊 47，頁 620 上。

[58] 從《臨濟錄》某些段落所引瀉山、仰山二人評議的語錄；《雲門錄》中有〈垂示代語〉；《祖堂集》的洞山、曹山及馬祖、南泉等人傳記及宋、元版《景德傳燈錄》各卷正文行間的夾註中、卷 27〈諸方雜舉徵拈代別語〉載錄大量唐代很多禪師的評議語錄來看，「舉古」、「拈古」、「代語」、「別語」等形式在唐後期已經產生。論著方面，五代時期有法眼文益的《宗門十規論》、延壽的《宗鏡錄》等。燈史有唐後期的《寶林傳》、《續寶林傳》及五代的《祖堂集》等。

[59] 馬祖弟子石鞏慧藏曾出身獵人，傳法中常以弓箭示意。《景德傳燈錄》卷 6) 三平義忠初參慧石鞏時他扣弓弦三下。(《景德傳燈錄》卷 14) 唐末五代，德山下三世灌州靈岩曾撰偈「頌石鞏接三平」。(《景德傳燈錄》卷 23) 五代法眼宗天臺德韶弟子瑞鹿本先寫頌三首，其一是寫六祖慧能「非風幡動仁者心動」。(《景德傳燈錄》卷 26) 此皆屬頌古。分別見《大正藏》冊 51，頁 248 中、316 中、393 下、426 上。

[60] 靈雲是福州靈雲寺志勤，唐瀉山靈祐弟子，據《景德傳燈錄》卷 11〈志勤章〉記載，他因觀桃花「悟道」，所作偈中有：「自從一見桃花後，直至如今 $\hat{o}$ 不疑。」夾註引雪峰義存的弟子玄沙師備的話中有「諦當甚諦當，敢保老兄猶未徹。」(《大正藏》冊 51，頁 285 上)

[61] 《大正藏》冊 51，頁 240 下。

[62] 《大正藏》冊 51，頁 312 上。

[63] 《大正藏》冊 51，頁 258 上。

[64] 《大正藏》冊 51，頁 312 中。

[65] 《大正藏》冊 51，頁 282 下。

[66] 《大正藏》冊 48，頁 141 上。