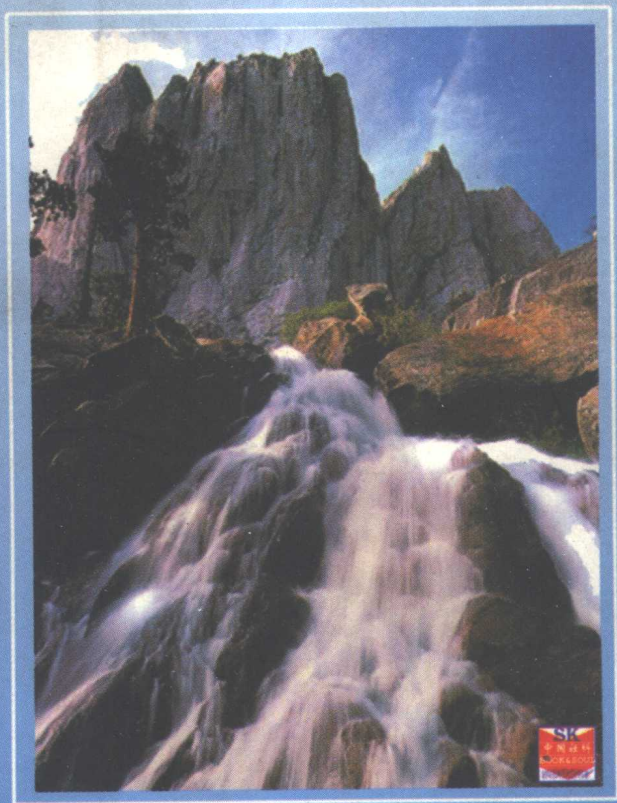


國家八五規劃社會科學研究項目

禪宗源流

襟初題

主編：吳立民
副主編：徐孫銘



中國佛教文化研究所承擔

國家“八五”規劃社會科學研究項目

禪宗宗派源流

主 編 吳立民
副主編 徐孫銘
著 者 (按姓氏筆劃為序)
何 雲
何明棟
張文良
徐孫銘
溫金玉
黃 君

中國社會科學出版社

EGSS / 15
(京) 新登字 030 號

圖書在版編目 (CIP) 數據

禪宗宗派源流/吳立民主編. —北京: 中國社會科學出版社, 1998. 8

ISBN 7-5004-2283-0

I. 禪… I. 吳… II. 禪宗-佛教教派-歷史-研究
IV. B946. 5

中國版本圖書館 CIP 數據核字 (98) 第 10644 號

中國社會科學出版社出版發行

(北京鼓樓西大街甲 158 號 郵編 100720)

北京兆成印刷廠印刷 新華書店經銷

1998 年 8 月第 1 版 1998 年 8 月第 1 次印刷

開本: 850×1168 毫米 1/32 印張: 23.125 插頁: 2

字數: 650 千字 印數: 1—5000 冊

定價: 43.00 元

目 錄

題寫書名	趙樸初
緒 論	吳立民 (1)
第一章 禪宗之源——從達摩到弘忍	(22)
一 諸說紛紜	(22)
二 達摩前中土禪法	(25)
三 從達摩到弘忍	(34)
第二章 曹溪一脈	(57)
一 慧能求法	(58)
二 六祖法乳	(62)
第三章 北宗正義	(96)
一 神秀門庭	(97)
二 秀門弟子	(105)
三 法統之爭	(111)
四 南北分宗	(121)
第四章 南宗分燈	(129)
一 荷澤神會	(129)
二 馬祖道一	(137)
三 石頭希遷	(154)
第五章 滄仰法脈	(168)
一 懷海及《古清規》	(168)
二 靈祐方圓默契	(173)
三 慧寂默照爲宗	(178)

四	瀉仰宗傳承·····	(184)
第六章	臨濟法門(一)——臨濟宗的創立·····	(195)
一	黃檗希運·····	(195)
二	義玄禪風·····	(203)
三	延沼傳承·····	(212)
四	省念承風接響·····	(216)
五	汾陽善昭·····	(221)
六	石霜楚圓·····	(231)
第七章	臨濟法門(二)——黃龍宗派·····	(241)
一	慧南思想·····	(242)
二	淵源和背景·····	(248)
三	慧南禪風·····	(251)
四	心理基礎和師承·····	(264)
五	傳承與發展·····	(274)
六	惠洪禪學·····	(283)
第八章	臨濟法門(三)——楊岐宗的建立·····	(299)
一	楊岐宗的建立·····	(299)
二	“三佛”禪法·····	(307)
三	宗杲及“看話禪”·····	(329)
第九章	雲門家風·····	(357)
一	文偃機用·····	(358)
二	雪竇中興·····	(367)
三	義懷宗乘·····	(375)
四	宗本禪理·····	(380)
五	契嵩新流·····	(392)
六	燈燈續焰·····	(399)
第十章	法眼宗風·····	(403)
一	文益創法眼·····	(403)
二	法眼宗傳承·····	(410)

三 延壽振宗風·····	(421)
第十一章 曹洞法系(上)——唐宋時期·····	(426)
一 三代催生·····	(426)
二 曹洞開宗·····	(435)
三 宋代曹洞宗·····	(443)
第十二章 曹洞法系(下)——元明清時期·····	(458)
一 福裕少林系傳承·····	(458)
二 壽昌法系·····	(474)
三 常潤法嗣·····	(490)
第十三章 臨濟法門(四)——臨濟宗再次分流·····	(497)
一 印簡與“臨濟正宗”·····	(497)
二 祖先與南方臨濟·····	(499)
三 原妙及其禪法·····	(501)
四 明本與看話禪·····	(510)
五 元長與禪密一致·····	(522)
六 圓悟復興宗風·····	(527)
七 法藏對看話禪的總結·····	(538)
八 雍正與禪宗·····	(554)
第十四章 近代傳承·····	(570)
一 圓瑛禪淨兼弘·····	(570)
二 太虛融匯教宗·····	(576)
三 虛雲身承五宗·····	(582)
四 來果傳高叟禪風·····	(597)
五 正果與禪悟體證·····	(602)
六 明真以禪宗濟世·····	(607)
七 印順之禪史研究·····	(618)
《禪宗宗派源流》書後·····	李家振 (626)

附錄 I	中國禪宗宗派法脈傳承圖·····	(628)
附錄 II	近百年 (1890 - 1990) 中國禪宗大事記·····	(712)
附錄 III	主要參考書目·····	(727)
後 記	·····	(733)

緒論

一

《禪宗宗派源流》，是我們中國佛教文化研究所承擔的國家社會科學“八五”規劃的一個科研項目。這個項目原計劃包括“禪宗宗派源流”和“禪宗寺院源流”兩部分。因第二部分涉及面廣，耗資大，故分兩階段實施。現在獻給讀者的這本《源流》，即是我們第一階段的初步研究成果。這一階段，從1992年以來，已經歷四個年頭，步履維艱，但在佛陀、祖師的加持、趙樸初大德的鼓舞下，終於初步有了結果。我們對此是充滿欣慰與感激之情的。

本世紀以來，國內外對禪宗源流的研究，尤其是東鄰的日本，掀起了幾次熱潮。第一個熱潮，以敦煌禪籍的發現和整理為契機，以胡適先生和日本的鈴木大拙先生的禪史、禪學研究為中心，時間約為本世紀上半葉；第二個熱潮，是以太虛、虛雲、東初、印順大師對禪學的研究為代表，時間是本世紀的中葉；第三個熱潮，是八十年代以來海峽兩岸的禪宗研究熱，以印順、明真、聖嚴法師及藍吉富、杜繼文、楊曾文、方廣錫先生等為代表。這些研究，大體上涉及：禪的內涵、本質及其根本精神，禪宗史上的南北之爭、禪史的分期、禪宗宗派劃分及其傳承；敦煌禪文獻研究，禪宗的現狀與未來；禪學的研究方法論等問題。可以說，中外學者本世紀以來對禪宗的研究成績斐然，尤其是日本學者的研究、中國臺灣和大陸學者五十年代和八十年代以來的研究成果較為突出。這是繼唐宗密《禪源諸詮集》、宋道原《景德傳燈錄》、普濟《五燈會元》以來的

僧史研究的又一高潮。問題是：禪宗的精髓是什麼？禪宗的諸多宗派紛繁複雜如何釐清？禪宗的未來發展趨勢如何？尚有許多問題值得進一步探討。我們在前人、今人研究的基礎上，圍繞上述三個問題進行探討，儘管是一家之言，希望能拋磚引玉，與國內外同道一起，把禪宗研究推向前進。

二

禪宗的精髓是什麼？學界有“頓悟”、“明心見性”、“直指本心”、“無我”諸說。這個問題涉及開山祖師、禪法、禪風特點、禪的歷史作用等問題，必須對這些問題有究竟的瞭解，纔能把握禪的精髓。我們通過禪宗宗派源流的探討，認為中國禪宗是開山祖師達摩以來以弘傳祖師禪為特色的一個佛教宗派，其精髓在於般若。

1. 達摩是禪宗的開山祖師。

禪宗是中國獨創的一個佛教宗派。禪宗的創立使佛教日益中國化並最終發展演變成為中國化的佛教。唐宋之後，佛教各宗大都衰微，惟有禪宗盛行，禪宗幾乎成為中國佛教的代名詞。

禪宗的開山祖師，據說是印度的菩提達摩，但在印度，這一宗的法門，簡直是若存若亡，並沒有開宗立派，更沒有和其餘各宗分庭抗禮。自從達摩祖師在蕭梁時代將禪傳入中國後，禪却是風起雲湧，自成一宗，盛行於南北各地，乃至於佛教衰微的今日，中土各大古剎，猶流風未泯，有遺教堪尋。這是中國佛教史上一個十分值得研究的問題。

達摩祖師未到中國以前，中國早已有禪學傳人。後漢安世高長於禪，所譯禪數經典在十種以上。其餘如後漢的支婁迦讖，孫吳支謙、康僧會，西晉竺法護，東晉竺曇無蘭、覺賢，姚秦羅什，乃至後涼的沮渠京聲、劉宋曇摩蜜多、求那跋陀羅，陳代真諦等，他們都譯了不少禪經。同時，一般學者也多修習禪業，其中師承可考、知名於時的不少，而系統不明、不甚著名的人，更無法統計。然則

中國的禪學，達摩以前，早已傳入，何以禪宗却奉達摩為開山祖師呢？這中間涉及到對“禪”的理解問題。

關於“禪”，有幾種界說。宗密禪師《禪源諸詮集都序》曰：

“……故三乘學人，欲求聖道，必須修禪，離此無門，離此無路。……又真性則不垢不淨，凡聖無差，禪則有淺有深，階級殊等。謂帶異計，欣上厭下而修者，是外道禪；正信因果，亦以欣厭而修者，是凡夫禪；悟我空法有偏真之理而修者，是小乘禪；悟我法二空所顯真理而修者，是大乘禪。若頓悟自心，本來清淨，元無煩惱，無漏智性，本自具足，此心即佛，畢竟無異，依此而修者，是最上乘禪，亦名如來清淨禪，亦名一行三昧，亦名真如三昧。此是一切三昧根本，若能念念修習，自然漸得百千三昧。達摩門下，輾轉相傳者，是此禪也。”^①

大抵安世高所傳入的禪，多屬於小乘；羅什所傳禪，多屬於大乘；其餘諸家，也都在前列幾種之內。無論小乘禪、大乘禪，即達摩以前所傳的禪，都是如來禪。惟有達摩所傳，直指心源，不立文字，頓同佛體，言慮亡寄，纔是最上乘禪，纔是中土禪宗所傳的祖師西來意。所以，達摩實為禪宗的開山祖師，而禪宗所傳的禪，是有別於如來禪的祖師禪。

2. 達摩所傳祖師禪的實質在般若。

祖師禪的名稱，原出《景德傳燈錄·仰山慧寂禪師》章。太虛大師曾詮釋說：“如來禪是落功漸次的，祖師禪是頓悟、本然的。”這也就是說：如來禪是循序漸進的，祖師禪則是一超直入的。進至何處？進至般若。入至何處？入至般若。雖同是證入般若，但方法却完全不同。禪宗是不藉言教、直入般若的。

佛法的根本在般若，般若就是佛法。佛教各宗各派，無論教義修持都離不開般若，禪宗也不例外。若從達摩祖師而上，更推求他的授受由來、歷史傳說，則在印土凡有二十八傳，而最初的一傳，

^① 宗密：《禪源諸詮集都序》卷一，《大正藏》第48卷第399頁。

即在大迦葉尊者涅槃會上的一笑。那時佛拈花示衆，會中大衆均未能解，獨有大迦葉破顏微笑，佛因說：“吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門，付囑於汝，汝當善為護持。”^①這便是禪宗得法的起源，可知達摩祖師實在是傳佛心印的。

禪宗以心傳心，不立文字，迴絕言思，這便是般若的最高境界。五祖勸人讀《金剛般若波羅密經》，六祖慧能聞“應無所住而生其心”一語而大悟。因為佛的心印就是般若，更無別法；禪宗所以能超出前列幾種禪，也就是般若，更無別法。

3. 禪宗五家七派，宗義都離不開般若。

達摩開宗以來，因為當機施教的方便不同，其不立文字迴絕言思的教法分出許多派別。後人按方法不同，把它們分為五家七派（或稱分燈禪）。由五祖弘忍的同門，分出“牛頭”一系；弘忍弟子，又分出“南頓”、“北漸”兩宗。南宗因為傳承獨盛的緣故，又流為五，即臨濟、曹洞、滄仰、雲門、法眼等。臨濟之下，後又裂為兩派，一為黃龍派，一為楊歧派。這便是有名的五家七派。五家七派，後來以臨濟、曹洞獨盛，故有“臨天下、曹半邊”之說。各派至晚明多傳承不明，惟有臨濟、曹洞兩宗，迄今傳承不絕。上述各派禪風各有不同，如曹洞丁寧，臨濟勢勝，雲門突急，法眼巧便，滄仰回互等；又如曹洞究心地，臨濟戰機鋒，雲門擇言句，滄仰明作用，法眼先利濟等。但均在發揮的手段上說，至於他們的宗義，却仍然不能離開般若，不過所說有深有淺罷了。宗密禪師曾有一段批評，謂禪宗可分為三：“一、息妄修心宗。二、泯絕無寄宗。三、直顯心性宗。”宗密在《禪源諸詮集都序》中說道：

一、息妄修心宗者，說衆生雖本有佛性，而無始無明，覆之不見，故輪回生死。諸佛已斷妄想，故見性了了，出離生死，神通自在。當知凡聖功用不同，外境內心，各有分限。故須依師言教，背境觀心，息滅妄念，念盡即覺悟，無所不知，如鏡昏塵，

^① 《大梵天王問佛決疑經》，參《禪門寶藏錄》卷上，《卍續藏》第113冊第985頁。

須勤勤拂拭，塵盡明現，即無所不照。又須明解趣入禪境方便，遠離憤鬧，住閑靜處，調身調息，跏趺宴默，舌拄上顎，心注一境。南岳、北秀、保唐、宣什等門下，皆此類也。牛頭、天台、慧稠、求那等，進趣方便，跡即大同，見解即別。

二、泯絕無寄宗者，說凡聖等法，皆如夢幻，都無所有，本來空寂，非今始無，即此達無之智，亦不可得。平等法界，無佛無衆生。法界亦是假名。心既不有，誰言法界？無修不修，無佛不佛；設有一法勝過涅槃，我說亦如夢幻。無法可拘，無佛可作，凡有所作，皆是迷妄；如此了達，本來無事，心無所寄，方免顛倒，始名解脫。石頭、牛頭，下至徑山，皆示此理。便令心行與此相應，不令滯情於一法上，日久功至，塵習自亡，則於怨親苦樂，一切無礙。因此便有一類道士儒生閑僧汎參禪理者，皆說此言便爲臻極，不知此宗不但以此言爲法。荷澤、江西、天台等門下，亦說此理，然非所宗。

三、直顯心性宗者，說一切諸法，若有若空，皆惟真性。真性無相無爲，體非一切，謂非凡非聖，非因非果，非善非惡等，然即體之用而能造作種種，謂能凡能聖，現色現相等。^①

綜觀宗密禪師所說，禪宗各派的宗義，不出此三。說者或謂第一為有的禪宗，第二為空的禪宗，第三為中道的禪宗，但我們認為這都是“實相般若證入”中的三種境界，所說雖有淺深，究竟不離般若。

4. 禪宗的修行、證悟，也須依着般若。

禪宗的宗義，即是依着般若，行證，當然也依着般若。所以宗密說頓悟成佛，一超直入，即佛也不立，更無位次可言，這便是從般若的本體上立足。至於修行方法，或看話頭，或專默照，但令疑情真切，却不許於文字言說上求，不許於見聞覺知上求，乃至不許於心緣知解上求。若果工夫精純，疑情不斷，一旦磕着撞着，因地

① 《禪源諸詮集都序》卷二第四〇二頁。

一聲，自然打破漆桶，心花發明，由是而破初參，由是而透重關，由是而透末後一關，一經徹悟，天下太平。這種修法，就是使人契著般若的實相，以求證入實相般若，就是參禪。學人必須深解般若理趣，方有入處。不然，蒲團坐破，還愁墮入葛藤，遇着明眼宗師，正當放子三十棒。

由於祖師禪是直證實相般若，所以在禪門這條修行的途徑上，本來就不可以言說表示，所謂不許你開口，開口便錯，不許你動念，動念即乖。因為一切的言語思念，都不能離諸吾人的情見，而實相的理體，却又超出乎情見以外，所以人們的言語思念，皆不能表顯實相上的行證，而與般若實相，乃有格格不入之勢。因此禪門歷來祖師度人的教法，便是“實修實證，不立文字”，而禪宗行者修行證入的分齊，也便是“如人飲水，冷暖自知”。若問此宗行證的位次如何，那就有不容在言說上表示之處。

此宗行證的位次，雖不可說，至於此宗修行漸頓程度，古德也還說過，所謂“直指人心，見性成佛”。又謂“言慮泯絕，不立階位”。可知禪宗的修行，乃是一超直入，而不經一切的行為的。歷來大德在判教的上面，稱此宗為頓教，便是因為此宗的修行頓捷，而直接顯示諸法實相之故。

古德把般若勉強翻譯為智慧一詞。佛菩薩的智慧可以有多種分類，最基本的分類，就是一切智和一切智智，也可以說，一種是根本智，一種是後得智。佛是二智圓滿的人。根本智，無所得，後得智，就菩薩來說，是無盡得。無所得的根本智，就是實相般若，就是法界體性智，就是萬事萬物的本來面目，它就是禪的本體，就是涅槃妙心，就是內在生命的本源和原動力。無盡得的後得智，就是觀照般若，就是大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智。就是萬事萬物的各種變化現象，它就是禪的運用，就是心行顯處，就是人的日常生活，就是內在生命的各種流露。體和用、定和慧、漸修與頓悟的分不開，就如同般若是不能分開的一樣。

縱觀隋唐以後禪宗獨盛和南宗北宗頓漸之爭的歷史，大家知

道，北宗是漸修，南宗是頓悟；北宗重在行，南宗重在知；北宗主由定生慧，南宗主以慧攝定，這是兩宗最大的差異。後來推翻北宗而專弘南宗，不尚漸修，惟尚頓悟，不重行而惟重知，不主由定生慧，而主以慧攝定，這是神會和尚所造成的一種風氣。試看當時的佛教徒，以不立文字而輕棄一切經卷，以無念為宗而指斥修習有為，以定慧齊等而反對坐禪入定，以立地成佛而破除三劫五乘，以機鋒肆應而馳騫空談立辯，莫不捨難趨易，棄實崇虛，積習相承，每況愈下，馴至不知聖教究何所說，不知修行應何所依，正信還未生根，便說已經“開悟”，菩提尚未發心，侈談已經“見性”，於是滿街聖人，徧地野狐，佛教亡矣！

近代中國的僧侶，往往不通經教，不事修持，其主要根源之一，是專弘南宗的流弊。神會和尚，不能不負這個責任，因為他推翻北宗而偏弘南宗。本來南宗之高於北宗，如人立於塔頂，塔頂的人，自高於塔，假令將塔拆去，而這人仍欲依着原來高度立住，不是要懸空了麼？我們知道，一念相應，即成正覺，在上根大器，原可不假修持，若是我們這般具縛凡夫，惑業深重，雖說本來都有佛性，但為無明錮蔽，難以顯露，這便不能不由修而悟，由行而知，由定而慧。在那修之盡、行之至、定之極的時候，應當有頓悟的法門，破除他的執著。而那些未修、未行、未定的人，却不能一例而觀。因為他還談不到呢！由此說來，北宗實為初首方便，南宗實為向上工夫；北宗應居於前，南宗應居於後。南宗之高於北宗，不儼如一個人立於塔頂麼！

我現在再舉衆所周知的南北兩宗根本的兩個偈子。北宗神秀禪師偈云：“身是菩提樹，心如明鏡臺。時時勤拂拭，莫使惹塵埃。”南宗慧能禪師偈云：“菩提本無樹，明鏡亦非臺。本來無一物，何處惹塵埃。”相傳南宗慧能禪師，便因此偈戰勝了神秀禪師，於是，五祖的衣鉢，不傳於大眾推崇之秀上座，而傳於執賤役不識字之盧行者。南宗證詣之高於北宗，也就可想而知。但慧能禪師這個偈子，完全是對治神秀禪師的那個偈子。換言之，就是要先有秀上座

的境界，纔有盧行者之境界。若沒有秀上座的那個偈子，那麼，盧行者的偈子便沒有用了。祇就着文字上說，我們若是單看後面這一個偈子，不是要覺得他有些不成話麼。

所以說，南宗之高於北宗，如人立於塔頂，必須先有這個塔，然後這個人纔可以高。可惜後來的人，祇看着這些對治的話頭，不明對治的深意，祇知道自己所立的地位高於塔，却盡力的將這個塔基完全拆除，不想塔基既拆除，自己便無從依傍，上焉者懸空過活，下焉者墮落深坑，便有近代僧侶的流弊。

這位神會和尚，他有這樣為法忘身、百折不撓的精神，自然也是一種境界，我想他也是一位立於塔頂的人。祇是他為着推翻北宗而建立南宗，不覺將這個塔基拆去，使後來一般學者，無從學他的高，不是墮落深泥，便是懸空過活，這是拆塔基的人不能不負其責的。

應當說本來有許多菩薩，為着當一時之機，不免有些偏贊之處。譬如龍樹菩薩，因當時學者執一切有，便廣弘大乘的“畢竟空”義以為對治；無著菩薩，因當時學者又執一切空，便廣弘大乘的“如幻有”義以為對治，而實際上談“畢竟空”一義的，並未嘗抹煞那“如幻有”，談“如幻有”一義的，也未嘗抹煞那“畢竟空”，不過有些偏贊，有所側重罷了。不幸後來的人，不善於學，聽說“畢竟空”義如何高妙，便將“如幻有”義破斥無餘；聽說“如幻有”義如何精圓，便將“畢竟空”義抗拒不納。由此就在廣大純淨的教海裏面，釀成空宗、有宗之爭，這是當初那位菩薩所期望所印許的嗎？這位神會和尚，他造成的這一種風氣，固然流弊很多，究竟他也是當機偏贊，不失為一種方便。至於捨難趨易，棄實崇虛，積習相承，每況愈下，還祇要怪着後來一般學者不善於學，囿於偏執，不能圓融。不能把責任都推到神會和尚頭上。

5. 考據與歷史的方法不能代替般若。

從歷史的方面，用考據的方法研究佛學，這是我們的東鄰日本學者所優為，並且為之幾十年，有許多地方，固然能考證前人的錯

誤，顯出當時的真相，於佛學研究，不為無功。但是，印土素無完備的歷史，文獻既不足徵，而佛法微妙甚深，又往往不能從時空下加以限制。若拘拘焉迷信歷史，偏重考據，眼光便多所障蔽，所見也祇囿於一隅，故紙徒鈔，時感誤謬，即不誤謬，也難免“執其小而失其大”。我們的德鄰，不是時常有這種現象麼？可是，我並不因此否定歷史和考據的相當價值，並不附和那些完全反對這種方法的人。因為歷史和考據，實在也有相當的價值，祇不過要靠着人善於採取，善於運用罷了。譬如胡適之先生所校訂的《神會和尚遺集》，便是從歷史和考據上用心，雖說小小一冊，不是也有很大的貢獻嗎？因此，我一面對於迷信歷史和偏重考據的佛教學者有點看法，一方面仍然贊成佛教學者參用歷史和考據。

胡適與鈴木大拙因對早期禪宗史研究的共同興趣而建立學術性的友誼，也因涉及禪宗精髓問題而展開論戰，雙方至死格格不入。鈴木痛斥胡適以純歷史方法的考證當作禪定的骨髓。鈴木承認胡適對頓悟禪的歷史考證，發掘出神會在禪宗史上的巨大貢獻與應有地位，但胡氏把頓悟禪聯貫到外在的歷史問題，這與禪宗本身的內層思想沒有關聯，胡適誤解了禪宗發展，又曲解了禪智，因此以皮毛為骨髓，未曾入門，遑論登室！胡適根本體會不出般若知的境界，全然抹煞了禪的超越時空的特點。總之一句話，歷史家的胡適，祇會在禪的外圍打轉，却從來沒法瞭解禪者頓悟解脫的內在生命世界。胡適深責鈴木一派禪學者固執傳統禪宗史觀，祇憑宗教虔誠而不借助理智與歷史方法，擺脫不了主觀先人之見，對禪學的解釋也終歸於失敗。胡適認為，如想獲取禪宗真諦的正確解釋，則合理化的思想與歷史的方法必須取代鈴木那種反理性、反邏輯而又反歷史的禪學觀點。

對於胡適與鈴木的爭辯，我不想過多的介紹與評論。我的看法是，禪是在人類歷史中發展的，當然可以運用歷史和考據的方法去研究。但是就禪的本身，就禪的內在實質而言，則確如鈴木所說單用歷史和考據的方法，那是無論如何也難以體會其內在生命世界

的。

從道諦的觀點來看，頓悟乃是一切佛教的精髓所在。佛教的悟道，即不外是頓悟。一切佛教，不論大乘小乘、有宗空宗、顯教密教、宗門教下、參禪念佛，歸根結底，都發源於釋迦牟尼佛在菩提樹下悟道成佛的頓時體證。不論哪個時代或歷史背景，佛教所說的成佛成道，可以說都是頓悟性質的。問題的關鍵就在這裏，試問釋迦文佛在菩提樹下頓悟之前，是否有過漸修？頓悟之前六年的苦行，不論是正道還是外道，總是在漸修之中。頓悟之後，釋迦文佛是否繼續修持？無論佛的果分如何不可思議，如何不可言說，但弘法利生，仍是修持。即使所作皆辦，也仍然是法輪常轉。禪就是般若，般若就是禪。般若的精髓，就是禪的精髓。般若是不可說的，勉強而言，就是空而不空，不空而空，謂為空不空。從空的方面說，一寒徹骨，一貧如洗，一無所得。從不空而言，萬象莊嚴，華嚴富貴，無所不有。它是圓融無礙而又圓滿具足的。禪是一無所有的，就連這沒有一點的东西也沒有，連一無所有也一無所有，因此翻過來，它才無所不有。正因為禪是“究竟空”而又“如幻有”，真空而妙有，妙有而真空，所以我的師傅告我的法語是：“不立一法，不破一法，有法皆立，無法不破”。不立一法，纔得個人處；不破一法，纔能知出處；有法皆立，纔能明個用處；無法不破，纔能證個了處。臨濟宗的四料簡，所謂“有時奪人不奪境，有時奪境不奪人，有時人境俱奪，有時人境俱不奪”，不就是不立不破，亦立亦破，非立非破，非不立非不破的運用嗎？臨濟三度被打，被大愚點醒後，纔深悟黃檗婆心的困徹。試問：三度被打時，不是在漸修嗎？沒有黃檗三度打，臨濟的頓悟又從何而來。鈴木作為承繼中日臨濟禪衣鉢而自成一家——所謂鈴木禪（學）的大德，其介紹禪宗給歐美，使歐美人士能够享受東方文明智慧之光的沐浴熏陶，真是功德無量。但是鈴木也是主張頓悟的，也是偏重南宗而忽略北宗的，也還是站在塔上而忽視了塔基的。所以從當現代之機來說，他似乎也是不够圓融的。否則，他就會容納胡適而圓融胡適合理的成