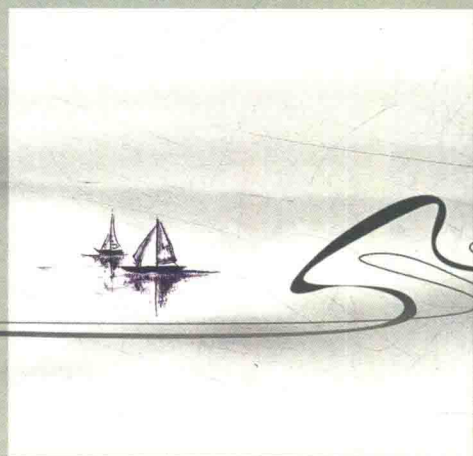


禅和之声

『中国佛教与海上丝绸之路』
研讨会论文集

【下册】

明生◎主编



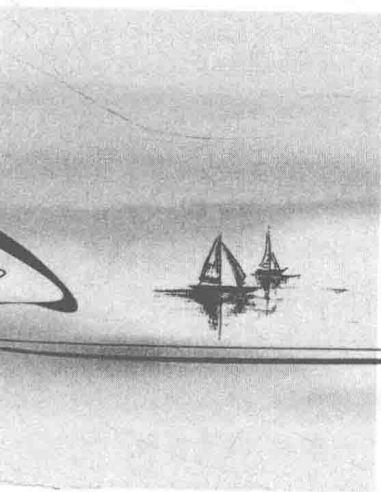
宗教文化出版社

禅和之声

『中国佛教与海上丝绸之路』
研讨会论文集

【下册】

明生◎主编



宗教文化出版社

唐休咎大师生平与道场考

暨南大学历史系 王元林

休咎禅师为唐初期有名的岭南高僧,姓梁,为新兴郡(治今广东新兴)人,与六祖惠能同乡,是灵光寺的建立者,海光寺住持。有关其生平,今《广州宗教志》、《广州寺院》等书,大多采摭明清广州府、肇庆府以及省志中的说法。大多语焉不详,相互抵牾。笔者数年前,在论及灵化寺与南海神庙关系时,曾翻阅成化《广州志》卷二十五《寺》引宋蒋之奇《灵化寺记》,收入拙作《国家祭祀与海上丝路遗迹——广州南海神庙研究》(中华书局,2006年)。今有必要再对休咎禅师生平,其道场灵光寺、海光寺的关系,再作考辨,以求证于方家。

一、休咎禅师生平事迹

成化《广州志》卷二十五《寺》引宋蒋之奇《灵化寺记》(以下引文,未注出处,皆出自此文),说明休咎禅师生平,这些生平事迹与蒋之奇元祐二年(1087)正月二十八日过访灵化寺,得到灵化寺住持道行大师的“古碣”而得知休咎禅师生平的。

蒋之奇《灵化寺记》云:“余元祐二年正月二十八日被命祀南海王,遂过扶胥灵化寺得道行大师古碣,载其详如此”,以下根据记载,勾勒休咎禅师生平。

休咎大师,姓梁氏,新兴郡(新州,治所今广东新兴县)人,“卯岁出家,寻师慕道,遂游东都圣善寺则天坛受戒,巡礼天下名山祖塔。”《资治通鉴》卷二百八《唐纪二十四》“景龙元年(707)九月”载:“银青光禄大夫、上庸公、圣善、中天、西明三寺主慧范于东都作圣善寺”。胡注:“圣善寺,盖为武后资福,取母氏圣善之义。《唐会要》:‘圣善寺,在长安城中章善坊,神龙二年中宗为武后追福。’”检《唐会要》卷四十八云:“圣善寺,章善坊,神龙元年二月立为中兴二年,中宗为武太后追福,改为圣善寺。寺内报慈阁,中宗为武后所立。景龙四年正月二十八日,制东都所造圣善寺,更开拓五十余步,以广僧房计,破百姓数十家。”今按上揭胡三省注引《唐会要》妄自增加“在长安城中”字样,混淆长安与洛阳二圣善寺,误;而《唐会要》又置长安圣善寺于洛阳章善坊,亦误。武后于神龙元年(705)崩于洛阳。二年正月,其

灵柩由中宗护送回到长安,随即举行一系列追福活动,在两京相继兴建圣善寺即是其中的一项。前引《通鉴》明言,僧慧范是以圣善、中天、西明三寺之主的身份又“于东都作圣善寺”,时间是在景龙元年。可见,东都圣善寺相比长安圣善寺晚出。胡三省在其注《通鉴》卷二百九《唐纪二十五》“景龙三年春正月丁卯”条云:“制广东都圣善寺,居民失业者数十家”云:“按西京已有圣善寺,东都亦有圣善寺,皆帝所建,为武后追福。”则休咎受戒地在东都洛阳章善坊。根据清徐松《唐两京城坊考》卷五“长夏门之东第三街九坊”中从南向北第四坊,在今洛阳南市一带。

圣善寺在开元时为唐密宗胎藏界传入者、密宗“开元三大士”之一善无畏的道场。从开元十二年(724)至开元二十三年(735)善无畏一直在圣善寺译经,并于开元二十三年十一月七日圆寂于洛阳大圣善寺禅室,时龄99岁,僧腊80。休咎大师在圣善寺则天坛受戒,从蒋之奇文所载休咎寿终,“实元祐二年(应为‘元和’,元祐为宋哲宗年号,详下)七月五日也,寿六十二”来看,元和二年为公元807年,则休咎当生于天宝五载(746),从年龄来看,应在肃宗朝(756-761在位)、代宗朝(762-779在位)初来东都研习佛教,是否所习即为密宗,值得探讨。

休咎大师生于天宝五载(746年),在东都圣善寺则天坛受戒。后世未加留意,把则天坛错当成则天时。诸如:清康熙《罗浮山志会编》卷五《人物志》、道光《肇庆府志》卷二十《人物九》、道光《广东通志》卷三百二十八《列传六十一》皆作休咎大师于“唐武后时游罗浮山”,当误。

唐代另一密宗金刚界祖师之一不空(705-774),与善无畏、金刚智并称开元三大士。开元八年(720)南印度密教高僧金刚智偕同弟子不空,经由南海、广州抵达洛阳,弘扬密宗。开元十二年(724)不空在洛阳广福寺受比丘戒,学习汉、梵经论,并随金刚智译经。金刚智卒后,奉遗命至天竺龙智处承受密法。开元二十九年,至南海郡(今广州)采访使刘巨麟三请传法。奉诏赍送国书,率弟子等37人从普贤阿闍黎重受灌顶,学习密法3年。后又周游印度,于唐天宝五载(746)返长安。携回梵本经100部,计1200卷,以及师子国王尸罗迷伽的国书、大般若经夹和方物。天宝十五载(756年)奉诏住长安大兴善寺开坛灌顶。安禄山攻陷长安后,他秘密派人与肃宗通报消息。至德二载(757)唐室还都后,备受肃宗礼遇。乾元元年(758)肃宗敕命将长安、洛阳诸寺及各县寺舍、村坊凡旧日玄奘、义净、菩提流支、善无畏、宝胜等携来的梵夹全部集中大兴善寺,交不空翻译。所译显密教典共110部,143卷。卒后,代宗敕赠“司空”,谥大辩正广智不空三藏和尚。受法弟子数以万计,受比丘戒弟子也有2000人。著名的有含光、惠超(新罗人)、惠果、惠朗、元皎和觉超,号称六哲。惠果后传法于日僧空海,空海归国后创真言宗,后世称为东密。

《宋高僧传》卷一《译经篇·释不空》云:“曾奉遗旨令往五天并师子国,遂议遐征。初至南海郡,采访使刘巨麟恳请灌顶,乃于法性寺相次度人百千万众,空自对本尊祈请,旬日感文殊现身,及将登舟,采访使召诫番禺界蕃客大首领伊习宾等曰:‘今三藏往南天竺师子国,宜约束船主,好将三藏并弟子含光、慧盞等三七人,国信等达,彼无令疎失。’二十九年十

二月,附昆仑舶离南海。”开元二十九年(741),不空和尚来广州,为采访使刘巨隣等官员,以及广大民众灌顶赐福,盛况空前。开元八年金刚智、不空,开元二十九年,不空第二次来广州,密宗在开元时期在岭南传入,并开始传播开来。出身于新州的休咎,应该在少年时代,熏风沐浴,或受密宗影响,其后来东都圣善寺极有可能研习密宗,值得思考。

蒋之奇《灵化寺记》又曰:休咎学道归来,“还,游罗浮山延祥寺,传三乘行业,广度群迷”。罗浮山延祥寺,据宋余靖《惠州罗浮山延祥寺记》云:“兹山精蓝十余,而延祥之基最古。梁朝有头陀僧景□,不知何许人,薙草屋之号焉。朝游南海,暮宿罗浮。大同中,始建寺,额以其峰顶二石望之,如楼布金,所居适在南峰之下,故以南楼命之。唐开元二十六年,西域僧干末多罗以铁肖释迦真像浮海而去番禺。天宝二年,中贵人何行成以祠事将命,遂迎其像置山,归,以珍柑入贡,因得御署其门曰延祥之寺,仍开明月戒坛于寺之右。凡岭之南,落发坏衣者,悉受具于此。武宗朝例削其籍,咸通恢复^①。”天宝“二年,勅罗浮山佛经所载是华首菩萨住处,可特立延祥寺、华首台、明月戒坛”^②。铁制释迦真像归迎罗浮山,又因贡珍柑赐额“延祥寺”,岭南落发受戒,多在延祥寺右明月戒坛,成为名寺。休咎大师当在此寺院传法弘道。由于声显日隆,才被节度使邀请到广州传道。

二、休咎大师与南海神关系

唐代,番禺县扶胥镇位于珠江口北,其南有黄木湾,可以停泊船只,港湾的便利使扶胥镇成为广州城东歇息和中转之地,加之镇西南的南海神庙,是人们出海和归航的祭祀场所。正是便利的交通与著名的神庙,扶胥港成为南海县乃至岭南的一方名镇。南海神庙被列为国家祭祀之列,并肩五岳,有极高的地位,不仅被国家官员祭祀,就连当地老百姓,甚至域外的海商也来顶礼膜拜。南海神庙所在的扶胥镇一时热闹无比,其他佛教等寺院也接踵沓来,使这一岭南小镇成为中外客商、僧人、官员、士人、民众的汇聚之地。随着隋开皇十四年(594)建立南海神庙,天宝时南海神祭祀日隆,自然也成为佛教寺院竞相立足的场所。休咎大师就在南海神庙附近新辟道场——灵化寺。当然,也演绎出南海王与灵化寺住持休咎禅师的故事,上述北宋广州刺史蒋之奇的《灵化寺记》对此有所记载。

蒋之奇的《灵化寺记》云:至天宝十二年,本道节度使李复向师道德,遣兵马使李玉往罗浮山迎师还番禺供养。师至东南,道扶胥镇,望见稍西林木郁茂。即行至彼,见一祠庙,遂入焉。迨夜,憩于西庑,方二鼓,覩二青衣童,前谓师曰:“此镇海将军庙也。大王威灵,性复严急。和尚何以来此?”李复生卒年(739-797),则天宝十二年(753),李复才15岁,不可能为岭南节度使。休咎大师也才8岁,不可能为高僧大德。据《唐方镇年表》卷七《岭南东道》载:贞元三年(787)李复为广州刺史、岭南节度使;贞元四年(788)为江陵少尹,复任容

① [宋]余靖:《武溪集》卷九《寺记·惠州罗浮山延祥寺记》。

② [宋]释志磐:《佛祖统纪》卷四十《法运通塞志第十七之七》。

州刺史兼御史中丞,三载;贞元六年(790)至八年(792)复为岭南节度使。则李复邀请休咎大师来广州应在贞元年间。此与刘巨麟邀请不空法师一样,目的是地方长官与高僧大德建立地方宗教秩序,维护地方安定。

贞元时,广州刺史兼岭南节度使李复派兵马使李玉从罗浮山迎休咎禅师,至东南道扶胥镇,夜憩于南海神庙西庑。二鼓时分,两个穿青衣的童子前来,谓休咎禅师曰:“此镇海将军庙也,大王威灵,性复严急,和尚何以来此?”休咎大师答以欲见南海王。三鼓时分,“忽雷电、暴风且雨,海浪飞沙石,须臾止息。天地开明”,南海王归,“见王紫袍金带,至师前致敬,且言‘弟子适暂游海,辱和尚远降阙于迎延。’”禅师曰:“贫道云游至此,拟从大王丐此庙为伽蓝,可否?”南海王曰:“弟子乃上天命遣来镇此土岁久,烹宰无时,土地胜职,乃非和尚驻锡之所,弟子当为和尚别择一处。”言已辞去。五鼓时分归来,谓禅师曰:“已于扶胥北得一处,去此五里,以纸钱定四隅。”天明,休咎师出庙至其地,“遂开基址,建草庵”,“自是僧众相继,住持不绝,号花果院”,后改灵化寺。休咎师又至庙语王曰:“窃闻大王为性严急,往来舟楫遭风波溺死者甚多,王慎毋为此,贫道今为大王摩顶受戒,自兹已往,勿害生灵,保扶社稷,即为授三皈五戒而行。”南海神听命佛主,普度众生,保佑民众无南海风波之险。“摩顶受戒”与上述刘巨麟“灌顶”甚或不一样。难怪蒋之奇评价曰:“今广利受休咎大师之戒,而南海舟楫遂无飘覆,则佛之慈悲,护持众生如此,神且听之,而况于人乎!”“勿害生灵,保扶社稷”正是佛教教化,南海神阴佑地方安定的神职所在。

这则故事实际上是佛家借助人神对话,宣传佛法无边。将南海神收归为自己属下弟子,正是佛家想利用南海神而宣扬佛法。一方面,时南海神成为国家与五岳齐肩的神灵,威名远播岭南,佛家藉此可以抬高身价;另一方面,休咎既想利用南海神庙为佛家寺院,只有将南海神收归佛门弟子,其寺院自然而然成为佛寺。借助此传说,退而求其次,在南海神庙附近建伽蓝,为其建寺寻找借口。如此完美的传说,使南海神脱去了“严急”的性格,皈依佛门,性情温顺,南海再不起波澜;同样,也使休咎在扶胥名正言顺建立寺院,两者互不侵扰,相互利用。从中可知,灵化寺在扶胥口南海王庙北五里,由休咎大师“开基址建草庵”,初又有“花果院”之名。蒋之奇写这篇《灵化寺记》是元祐二年(1087),灵化寺取“灵通广化之义”。从唐天宝至北宋,应是灵化寺繁荣之时,“自元季以来,寺亦隳毁,惟存佛堂,以奉香火”^①。灵化寺的建立、繁荣、衰落应有其他原因,但重要的一点,应与唐宋扶胥镇的繁荣密不可分,元代以后扶胥港西移有重要的联系。

唐广州治所在南海县,即今广州老城区所在的荔湾区、越秀区一部分。由此“正南至大海七十里”,而顺珠江“水路百里”即至“南海”。“自州东八十里有村,号曰古斗,自此出海,浩渺无际。”^②此古斗村正是韩愈碑中所提到的“扶胥之口,黄木之湾”,扶胥镇因扶胥江得名。而黄木之湾正如倒置斗形,古斗村即在斗形的底部。从广州南海县治向东的八十里水道,是由受地质构造和海潮共同影响所形成的广州溺谷湾逐渐发展而来。由于受河南台地

① 成化《广州志》卷二十五《寺·灵化寺》。

② [唐]李吉甫:《元和郡县志》卷三十四《岭南道》。

和市桥台地阻隔,古海湾在广州南海县东南形成了狭长的漏斗湾^①,随着河南、市桥台地逐渐被附近泥沙淤积而扩大,珠江不断东进,加上海水涨潮和退潮的影响,至宋时,广州南海县以东的江道,既受潮水影响,又受珠江影响,故这段漏斗状河道处于内河与海洋的交汇地段,而在唐时,这段水道为海水作用,海舶可以直接航至广州城下。当然,受海潮和海风影响,内河小船从广州向东航行就不是十分便利。虽然祭祀南海神官员仍登“楼船”一类的大船,但盛夏季节,正是台风和暴雨频发之时,加上海潮、海浪等海洋因素在这一溺谷湾仍有一定作用,故祭祀南海神的广州刺史一般多不愿身体力行,而是让别驾、长史等一类的副职来代替。南海神庙成为扶胥镇最为亮丽的风景,扶胥镇后来也因是南海庙的所在而名传岭南。镇西南神庙侧旁的扶胥港,成为唐代广州外港的组成部分,人们在此歇息和参拜神庙,扶胥镇北的花果院(灵化寺),也成为僧徒和香客们趋之若鹜的另一场所。一南一北,一庙一寺,为扶胥镇增色不少。而扶胥港成为人们修佛拜神的停泊之地,在中外商贸和文化交流中,承担着十分重要的角色。

三、休咎大师道场灵光寺、海光寺的关系

蒋之奇的《灵化寺记》云:“始师至扶胥,先遣(李)玉还。后玉再被遣迎师入城,师复至庙”,上述扶胥灵化寺为休咎大师“开基址建草庵”,初又有“花果院”之名。后改称灵化寺,为休咎未进广州城和来往南海神庙灵化南海神的驻锡之所。“时节度使司遣巡海将何仿往东莞县取海光寺额归,改城中西来院为海光寺,请师主持,终焉,实元祐(‘和’之误)二年七月五日也,寿六十二。是年冬十月,敕赐谥号为休咎大师普通之塔”。蒋之奇的《灵化寺记》收于成化《广州志》,而成化《广州志》有《北京图书馆古籍珍本丛刊》的明成化九年(1473)刻本影印,以及广东省立中山图书馆的明成化九年(1473)刻本的缩微胶片,两个刻本“西来院”的“来”字漫漶不清,从《北京图书馆古籍珍本丛刊》、广东省立中山图书馆的缩微胶片来看,当为“来”字。

东莞县海光寺,“旧在县西,后移南门外”^②。至明清,新安县(万历元年析东莞县置新安县,治今深圳南山南头)南门外仍有海光寺。广州城中西寺院当从东莞县海光寺取额改名。这里十分明显确定,海光寺在广州城中,休咎大师在此寺担任住持,直至圆寂。宋王象之《舆地纪胜》卷九十七《广南东路·新州》云:“海光寺,今为灵化寺”,或宋时借原来广州城中海光寺的名而已,两者地理位置相差较远。一在广州城中偏西,一在距离广州城八十里的扶胥镇北。

蒋之奇《灵化寺记》所言“元祐二年”,为宋哲宗年号,是蒋之奇祭祀南海神的时间,如何穿越唐朝,当后世抄写、誊印,把“元和”错作“元祐”(和与祐容易笔误)。元和二年为公

① 《黄埔港史》,人民交通出版社,1989年,第3页。

② 道光《广东通志》卷八十九《古迹略·新安县》。

元807年,则休咎大师当在此年圆寂。这在宋方信孺《南海百咏》(不分卷)《灵化寺》可互勘:“寺在扶胥之北五里,休咎禅师道场也。蒋颖叔(蒋之奇字)有《记》略云:师姓梁氏,终于元和中。昔尝谒镇海将军庙,欲乞庙为伽蓝,王不许,乃为师别择此地,仍以楮钱定其四隅至,今为寺。镇海将军即南海王也,师尝为王授三皈五戒,使无害生灵云”。蒋之奇作诗云:“黄木湾前一亩宫,庙灵规地古来雄;江头不见风波恶,多谢禅师受戒功。”《舆地纪胜》在新州南街广利王(南海神唐封赐广利王)庙下,另记蒋之奇题诗:“休咎禅师亦异哉,神灵为害尚能回;海波舟楫无漂溺,广利元曾受戒来。”^①

成化《广州志》卷25《寺》又载:“西来堂,在郡泰通坊虾栏巷。按碑云:自唐、宋来已有其堂。元延祐丙辰(1316),居士觉真始广精舍。至顺辛未(1332),毁于火。嗣法欧阳觉通与阆帅幹赤答失复鼎新,匾曰西来院,元末复毁。国朝洪武七年,僧惠福重建,郡人刘庆堂施屋十二间,入其资为香德灯之费。”下引陈植(明初人)《重修西来堂记》云:“凡寺名西来者,以大漠自西域入中国而人信者众矣。番禺城之西南有堂,自唐迄今,盖亦有年。其地因兵革后为居民奄取。延祐丙辰,居士觉真刘公自庐陵来,奉佛为念,乃出己资,率众净财与雍氏,复之。广袤十方,乃建精舍,殿庑云堂,山门斋厨,既完且备。至顺辛未,悉毁于火。嗣法欧阳觉通亦庐陵人也,抵兹院,誓必复兴。时连帅幹赤答失主盟,布金云集,不一载而院宇鼎新。”由此可以断定,西来堂或称西来院,唐宋已经存在。海光寺即是由西来院改名而来。惟上引完全不载改名海光寺之事,亦不知既改名海光寺何以后来仍名西来院、西来堂。甚或如前所言,或宋时借原来广州城中海光寺的名而命灵化寺而已。

唐代,已留下有关海光寺的记载。大中元年(847)至二年(848),李玘任广州刺史、岭南节度使^②,李群玉为其幕僚。李群玉(约811-861),字文山,澧州(治今湖南澧县东南)人,性旷逸,有《李群玉诗集》及《李群玉诗后集》传世。群玉为李玘幕僚,有《凉公从叔春祭广利王庙诗》、《旅游番禺献凉公》、《广州陪凉公从叔越台燕集》等诗^③,反映其在广州的情形。群玉《怀初公》诗云:“不见休上人,空伤碧云思。何处开宝书,秋风海光寺。”^④休上人为休咎大师,曾在海光寺住持,群玉于大中初来时,休咎大师已作古三十年,只有借碧云怀念。而启迪人们的宝书经卷,只有在秋风海光寺中寻找了。

值得注意的是,《太平广记》卷三十四《神仙》引唐裴铏《传奇》,记载崔炜在广州的奇事。广州从事崔向之子崔炜,贞元中,“意豁然也,不事家产,多尚豪侠。不数年,财业殚尽,多栖止佛舍。时中元日,番禺人多陈设珍异于佛庙,集百戏于开元寺”。崔炜乐善好施,为一老姬赔酒瓮钱,老姬“善灸赘疣”,用“越井冈艾”针灸,治疗痈疽疮毒。老姬传说为葛洪夫人鲍姑。“后数日,因游海光寺。遇老僧赘于耳。炜因出艾试灸之,而如其说。”

治疗好海光寺老僧瘰癧,老僧云:“贫道无以奉酬。但转经以资郎君之福佑耳。此山下

① [宋]王象之:《舆地纪胜》卷九十七《广南东路·新州》。

② [民国]吴廷燮:《唐方镇年表》,中华书局,1980年,第1036页。

③ [唐]李群玉:《李群玉诗集》卷中《凉公从叔春祭广利王庙诗》、《旅游番禺献凉公》,《李群玉诗后集》卷三《广州陪凉公从叔越台燕集》。

④ [唐]李群玉:《李群玉诗后集》卷五《怀初公》。

有一任翁者,藏镪巨万,亦有斯疾,君子能疗之,当有厚报。请为书导之。”崔炜又用艾灸治疗任翁赘疣,任翁赠崔炜“钱十万”,留宿崔炜。又因“翁家事鬼曰独脚神,每三岁必杀一人殮之”。因近三年,未寻得人祭鬼,任翁负心准备杀害崔炜。其女为崔炜琴声打动,提前告诉并递刀给崔炜。崔炜用刀砍断窗棂逃跑。“任翁俄觉,率家童十余辈,持刃秉炬追之六七里,几及之。炜因迷道,失足坠于大枯井中”。此井为一深坑,崔炜又治疗坑中大蛇赘疣,大蛇吐出大珠酬谢,崔炜不受,大蛇带崔炜进入一洞中,此为赵佗墓。崔炜后随羊城使者回到人间。赵佗墓中阳燧珠,大食蕃商“遂具十万缗易之”。“又征任翁之室,则村老云:‘南越尉任嚣之墓耳。’”从上述海光寺山下任翁之室及任嚣之墓、开元寺(宋改延庆观)等来看,海光寺应在广州城内。宋方信孺《南海百咏》(不分卷)《任嚣墓》云:“《番禺杂志》云:‘嚣庙在今法性寺前道东四十余步,广民岁时享之’。墓在庙下,法性寺今光孝寺也。而墓与庙已不复存,访古者犹能想象其所在。枯坟曾阅几兴亡,行客徘徊古道旁;茅屋一间无处觅,可怜不似楚昭王。”则海光寺无疑在城中,而非距离八十里之外的扶胥镇。宋建炎三年(1129),抗金将领李纲途经广州南海神庙,也记载了休咎大师让南海神受戒之事。其《谒南海神庙》云:“黄木湾头潮欲平,丛林深处款祠庭;岂知休咎能传戒,但爱昌黎解勒铭。海上波涛呈秘怪,壁间图画杂红青,应怜归客稽留久,风破寒江集百灵。”^①历代有关此事不绝于书,清方浚颐《二知轩诗钞》卷十四《乙丑九月至十二月》亦有《灵化寺》诗曰:“三皈同五戒,郑重授将军,借得波罗地,勤宣梵笈文。莲花沾化雨,黄木卧孤云,都仗龙天力,狂澜息海垠。”

总之,唐代岭南高僧休咎大师姓梁,为新兴郡人,生于天宝五载(746),肃宗朝(756-761在位)、代宗朝(762-779在位)初来东都圣善寺研习佛教,圣善寺为密宗道场,休咎大师或所习即为密宗。贞元初,从罗浮延祥寺来广州,在经扶胥镇南海神庙,为镇海将军(南海神)受戒,并在扶胥镇北五里建立灵化寺(初名花果院),后被节度使李复邀请到广州城中,在海光寺任住持,直到圆寂。史书多以灵化寺即海光寺,实际上,海光寺为改西来院而来。

① [宋]李纲:《梁溪集》卷二十六《诗二十二·道中作三十九首》。

木陈道忞禅法初探

中国艺术研究院中国文化研究所 喻 静

禅宗自惠能以下分灯五叶,至元明清,除临济曹洞二宗,其他均隐没不显。临济宗的传承亦有几个节点,如北宋初期分成黄龙杨岐两脉,黄龙数代而泯,杨岐继续流传;杨岐方会三传至圆悟克勤,门下出大慧宗杲和虎丘绍隆,大慧的“看话禅”影响深远,而法脉的传承有赖于虎丘。虎丘系往下,到南宋的无准师范,门下又分蘖出两大法系:雪岩祖钦法系和净慈妙伦法系。其中雪岩祖钦法系在元代产生了两大巨匠:高峰原妙和中峰明本,在明代则有笑岩德宝和幻有正传。至此临济宗虎丘系迎来枝繁叶茂的中兴局面。幻有正传下,密云圆悟开创了天童系,天隐圆修开创了盘山系。清代前期,天童系影响较大,雍正以后,盘山系影响较大,法脉一直流淌到清末。

木陈道忞即师承密云圆悟,为临济宗虎丘系天童派重要一员,曾在密云圆悟示寂后从乃师手中接管了天童派祖庭宁波天童寺。密云圆悟恰好是圆悟克勤后二十世、临济义玄后三十世、达摩后四十世,在当时即被誉为“一代中兴祖师”,门下弟子繁盛,从其剃度者超过三百人,最著名的十二位中,首推汉月法藏、破山海明、费隐通容和木陈道忞。破山海明和费隐通容的影响主要在禅宗内部,如费隐通容入闽开创了临济宗黄檗派;汉月法藏和木陈道忞却因为两个清朝皇帝而声名不菲,流传于外典,引来各路方家瞩目。汉月法藏虽得法密云圆悟,然得法之前已自成一派,禅学主张和密云圆悟大相径庭。虽是师弟关系,却是两个门户。他们之间的争斗,以雍正皇帝扶植圆悟门庭而伐挾法藏门庭告终。木陈道忞则和清朝入关后的第一个皇帝顺治有不解之缘,他被顺治召请进宫,和顺治相处近八个月,写就《北游集》记录顺治日常言行、披露宫中交游。同时期尚有临济宗盘山系禅师玉林通秀和天主教传教士汤若望等宗教人士也在顺治宫中出没。木陈道忞本“大明遗民”,却侍“异族新主”,这种行为在明清之际夷夏之变的历史关头必然引起非议:不管在当时还是后代,俱有人发乎议论,或以为他“变节求荣”,或以为他首鼠两端、行事不检,或有人拿他和同时代不愿剃发异服而“逃禅”的佛门中人比较,如曹洞宗禅僧、致力反清的江南禅师觉浪道盛和收留了许多逃禅之士的岭南禅师天然函昱。陈垣、陈寅恪、饶宗颐等近现代名家均对木陈道忞的人生轨迹有所抉隐发微。至于木陈道忞的禅法和其作为禅师的本分行径,如接引学

此为试读,需要完整PDF请访问: www.ertongbook.com

人、建寺安僧、嗣法传法等,却鲜有人加以关注。

一、木陈道忞生平和悟道因缘述略

据《五灯会元续略》,木陈道忞是“粤之潮州人,茶阳林氏子也”。^① 道忞出生在广东大浦县茶阳林家,古属潮阳郡,为客家人。和灯录里所有道有所成的禅师传记一样,道忞幼时也是“沈毅有宿慧”,读书一目五行,有做文章的天分。作为一介儒生,他20岁时参加乡试,考取“弟子员”,即秀才。但夙世因缘却不容回避,道忞并不沉溺于现世的功名,而常有出世之想。某日读《大慧语录》,恍然忽有所感,前世云水参访的景象历历在目。他即刻出发,到庐山开先寺若昧智明处披剃。道忞在庐山禅师门下参赵州“台山婆子”的公案,得赵州意旨。此后,因父母执意嗣后,道忞被迫还俗,生得一子后于27岁再度出家,遍参憨山德清、黄檗有等大师,自认始终未明心地。后到嘉兴金粟寺参访密云圆悟和尚,起初并未契合。他径直去双径寺拜谒幻有正传的另一弟子语风圆信禅师,几句对答下来,依然未自肯。“复回金粟。举前话。悟曰你吃饭还问人借口么。师拟议。悟便打。由是服膺。”《五灯会元续略》中记载了道忞最终开悟的经过:

一日侍立次。悟谓博山嗣寿昌。昌承洞上无来源。恐后裔不蕃。师曰。黄檗不云乎。今日因师举。得见马祖大机之用。且不识马祖。若承嗣马祖。恐他后丧我儿孙。悟大笑起去。师愕然。自惭无所容者累月。后因殃崛产难因缘打破疑团。始明得从上古人关键。^②

本来圆悟议论了曹洞宗法脉传承的旧事,道忞却张口妄议,引得圆悟大笑而去。道忞内心愧疚了数月。圆信的提撕、圆悟的对答加上自己心中的惭愧,酝酿数月,道心终于在读到“鸯掘摩罗遇难产妇”这个公案时而被触发。道忞终于悟得得道之人得的是什么,从此和历代祖师同一鼻孔出气。

崇祯十五年(1642),也就是清军入关前两年,密云圆悟圆寂。应众人之请,道忞于次年继其法席,执掌天童。此后历住诸山,按照《天童弘觉忞禅师语录》,他先后驻锡了天童山弘法禅寺、慈溪五磊山灵峰禅寺、台州广润禅寺、越州大能仁寺、湖州道场山万寿禅寺、青州法庆禅寺,再住天童山弘法禅寺。就是在第二次驻锡天童寺期间,木陈道忞应召入宫,和顺治帝相处七个月零二十三天,颇得顺治欢心。顺治赐号“弘觉禅师”。木陈晚年隐居会稽化鹿山,并在那里为自己备好了阴宅。康熙甲寅年(1674),木陈道忞圆寂。

木陈道忞著述很多,有《禅灯世谱》九卷、《北游集》六卷、《奏对录》、《随年自谱》、《布水台集》、《百城北游》等。其中《北游集》被雍正皇帝以“不敬乖谬”之名义销毁。这些文献

① 《五灯会元续略》,《卮续藏》第80册,第535页。

② 《五灯会元续略》,《卮续藏》第80册,第535页。

大多存于《嘉兴藏》，《山翁忞禅师随年自谱》见广东人民出版社《三编清代稿抄本》。木陈道忞的禅法做略和禅学主张，主要见于《天童弘觉忞禅师语录》、《布水台集》和《弘觉忞禅师北游集》。

二、关于“临济宗风”和“天童家风”

曾任宁波、杭州推官的明末抗清名臣黄端伯为《密云禅师语录》写序，其中曰：“大师操履严峻，有古尊宿之风，行解相应，与末世之狂禅迥别。”“偶见大师语录一编，始知临济宗风至今未坠”。^① 木陈道忞有次上堂，鼓励禅僧出列激扬禅机，云：“一者暴己所长，二者增丛林气焰，三者显天童家风今昔不坠。”通观二十卷《天童弘觉忞禅师语录》，道忞对“临济宗风”和“天童家风”极为重视，随处提撕。故简要梳理何为“临济宗风”、何为“天童家风”，以及临济宗虎丘系禅法自北宋以后经元、明，一直到木陈道忞活动的明末清初的大体嬗变，将是解读道忞禅法的关键一著。

性统《五家宗旨纂要》曰：“临济家风，全机大用，棒喝齐施，虎骤龙奔，星驰电掣。负冲天意气，用格外提持；卷舒纵横，杀活自在；扫除情见，迥脱廉纤。以无位真人为宗，或喝或棒，或树拂明之。”^② 自义玄开法，临济宗形成一套独特的宗门设施，以别于其他宗。临济义玄强调学人首先要有“真正见解”，自信自立，识得本心，做个“无依道人”，这是从根本见地上入手。他以极其雄健的魄力，逢着便杀，逢执便破，棒喝交加，扫荡一切知见，令学人透脱自在，令活泼泼的禅机喷涌而出。临济义玄传石霜楚圆禅师，石霜下，黄龙和杨岐两家并弘，为一时之盛。黄龙惠南和杨岐方会皆宋人，有宋一代，天水一朝，郁郁乎文哉，中土汉地迎来文化学术的高峰，禅宗本来不立文字，临济宗又尤其强调通过一些特有实践手段接引学人，躬逢其盛的黄龙杨岐两家子孙，亦不免顺应这种流变。如本文之前所述，黄龙派的弘传在北宋后期由盛极一时而走向了衰落，最终法嗣中断；杨岐一家独胆临济宗风，由杨岐方会三传而至圆悟克勤。克勤门庭盛极，其弟子存于灯录的就达三十一人之多，其中包括一代禅门宗匠大慧宗杲。然而杨岐一脉并未从大慧宗杲下流布，而是从圆悟门下的另一弟子虎丘绍隆。绍隆传应庵，应庵传密庵。

密庵咸杰的生活年代主要是南宋前期，其时《景德传灯录》、《天圣广灯录》、《建中靖国续灯录》、《联灯会要》都已经出现，木版印刷术则让这些灯录广为流行。《灯录》以外，尚有数量不菲的“语录”。有的未直接冠以“语录”之名，如六祖惠能之《坛经》、荷泽神会之《直了性坛语》、《南宗定是非论》（独孤沛集）、《南阳和尚问答杂征义》（刘澄集），黄檗希运之《传心法要》（裴休編集）；有的则直接以“语录”之名出现，如黄檗希运的《宛陵录》（裴休編集），临济义玄的《临济录》（慧然編集）。“公案”就是记录在这些典籍中的高僧大德的典范

① [明]黄端伯：《密云禅师语录序》，《嘉兴藏》，第10册，第1页。

② [清]性统编：《五家宗旨纂要》，《卮续藏》第65册，第255页。

言行,禅门有“千七公案”之说,大体相当于《景德传灯录》所收之禅师数量。

这些灯录的印行直接导致专门用文字作载体来研究禅法的著作的出现,如汾阳善昭的颂古以及继他之后的雪窦重显、丹霞子淳、宏智正觉、无门慧开颂古。按照圆悟克勤的说法,所谓“颂古”,只是“绕路说禅,拈古大纲,据款结案而已”。^①刻印灯录的传播和颂古之风的流行,使宗门作略中又多了一种施設:文字禅。这些浩繁的公案是禅师和学人共同面对的学习资源,从法脉传承角度,公案更是前辈祖师留下的精神财富和某一系某一脉教学风格得以延续的依据。宋代文风浩荡普遍,所行之处,连不立文字的禅宗亦难逃沾溉。

文字禅易生弊端,这是显而易见的事。文字本是葛藤,临济义玄更把文字视为“胶桶”,坐禅本为解脱,却一头扎进胶桶,被葛藤层层捆缚,这和祖师本义南辕北辙。《禅林宝训》卷四:“教外别传之道,至简至要,初无他说。前辈行之不疑,守之不易。天禧间雪窦以辩博之才,美意变弄求新琢巧,继汾阳为颂古,笼络当世学者,宗风由此一变矣。逮宣政间,圆悟又出己意离之为《碧岩集》。彼时迈古淳全之士,如宁道者,死心、灵源、佛鉴诸老,皆莫能回其说。于是新进后生珍重其语,朝诵暮习谓之至学,莫有悟其非者。痛哉!学者之心术坏矣!绍兴初,佛日入闽,见学者牵之不放,日驰月骛浸渍成弊,即碎其板、辟其说,以至祛迷援溺、剔繁拨剧、摧邪显正,特然而振之。衲子稍知其非而不复慕。然非佛日高明远见,乘悲愿力救末法之弊,则丛林大有可畏者矣。”^②这段记载极言文字禅给丛林带来的危害,并为大慧宗杲的横空出世而连叹幸哉。大慧宗杲摧毁了乃师心血之作《碧岩录》底版,以异乎寻常的激烈行径破斥公案禅,是为破;亦自发明“看话禅”,是为“立”。

“看话”即参究“话头”,“话头”从公案里出,但不等于公案,经常是公案里的答语。宗杲对“看话头”有一个形象描绘:“但于话头上看,看来看去,觉得没巴鼻,没滋味,心头闷时,正好着力。切忌随他去。只这闷处,便是成佛作祖、坐断天下人舌头处也。”^③“话头”虽然从文字公案中出,参者却不能随这些文字而起六根的攀援,要把自己逼到意义的尽头,奈何不得,烦闷无比。若继续勇往直前,逼迫思维抵达无意义处,则思虑消失的瞬间也是悟境现前的瞬间,物我一如,能所俱泯。“得到这个天地,由我指挥,所谓我为法王,于法自在,得失是非,焉有挂碍?”^④

意欲创造归纳出新方法以扬弃文字禅的弊端、超越文字禅的局限,摆脱时代宿命、接续禅宗慧命的,除了大慧宗杲的“看话禅”一途,还有曹洞宗僧人宏智正觉的“默照禅”。然宗杲并不能容忍默照一法的存在,又和宏智正觉展开了禅法之争。

“默照禅”和“看话禅”可谓一“静”一“动”,一“顺”一“逆”,默然静坐可训练六根不向外攀援,身与意极度放松,如愚如鲁,如入无人,忽然达到一念不生,打破命名带来的根尘对立而从积习久远的用概念和逻辑认识世界的惯性中摆脱出来,身心轻安,当下欢喜,亲证一

① [宋]道谦编:《宗门武库》,《大正藏》第47册,第956页。

② [宋]净善集:《禅门宝训》,《大正藏》第48册,第1036页。

③ [宋]宗杲撰,吕有祥、吴隆升校注:《大慧书》,第110页,中州古籍出版社,2008年。

④ [宋]宗杲撰,吕有祥、吴隆升校注:《大慧书》,第101页,中州古籍出版社,2008年。

种不可思议之胜妙。看话禅比之默照禅要凌厉勇猛、不依不饶,把参禅视为交战,如口含“铁蒺藜”,吞之不得,吐之不得,嚼之不得,把意识逼到绝处,置之死地而后生。默照生而活之,看话死而活之;默照是安然中静坐得,看话是炉鞴中锻炼得。可以想见,“默照”比“看话”更容易享受到过程中的“禅悦”,而“看话”比“默照”更容易获得终极的“快意”。两位禅师分别倡导两种禅风,一方面和自前代即成型的曹洞临济宗风之别有关,一方面也和各自禀赋之异大有干系。

看话禅和默照禅都不是无源之水无本之木。看话禅是对公案禅的反动,但又是对祖师禅法的继承,如六祖之前的五祖弘忍所立之东山法门,就有“看一字”的教法(楞伽师资记);默照禅也是对公案禅的反动,也继承了祖师法门,只不过他的着眼更为古远,可以一直上溯到禅宗初祖达摩的安心法门。(二行二人)

看话禅自宗杲后,一直受到追捧,流行于宋以后的禅堂。应该说棒喝交加的临济做略貌似和看话禅有气质上的相通,刚烈、凌厉、不留余地,有一种杀人不眨眼的决绝。因此从临济下杨岐一脉看,至少宗杲以后的应庵昙华和密庵咸杰的禅法,基本是在刻意保持临济宗风的前提下,采用看话禅而摒弃默照禅。看的话头,也多采用大慧宗杲所立之“无”。但他们也并非像宗杲那样激烈地废弃公案禅传统,在大众济济一堂的上堂开示中,经常举扬公案,拈古、作别,类似经典分析,还原前代祖师的情景,以诱导学人认祖师怀抱。同时他们自己也制造新的公案机锋,加入到原有公案中,在江湖流传开来,为后辈学人所津津乐道。

由宋入元后,文字禅并未消歇,文字禅著作还在不断生成,如万松行秀的《从容录》、林泉从伦的《空谷集》。与之对立的“话头禅”也方兴未艾,接引了许多禅人。有元一代高僧高峰原妙和中峰明本都是凭借看话头而开悟的,两人也都是杨岐传人。杨岐派在密庵咸杰时中兴,咸杰下有虎丘绍隆和无准师范,无准师范传雪岩祖钦,原妙得法于雪岩祖钦。原妙在祖钦门下时,其师叔断桥妙伦曾让他参究“生从何来死去何去”的话头,直参得他神思恍惚。之后参请本师雪岩祖钦,祖钦让他参大慧宗杲的“无”字话头。原妙与祖钦机锋往来时,被祖钦逼拶,于“睡梦中谁做主”一句上生起巨大疑情。他在疑情上下死工夫,五年后终于开悟。中峰明本更是对文字禅、公案禅发起猛烈抨击,不遗余力举扬看话禅。高峰原妙的话头并不限于“无”字一个,还有“万法归一、一归何处”等,中峰明本则只主张看住一个“无”。他几乎否定了如“五位君臣”、“四种料简”、“七官九带”、“十智同真”等禅门施設,遑论达摩祖师的“藉教悟宗直至心源”。

从北宋大慧宗杲彻底否定文字禅,首举看话禅,以无意义的“无”字截断学人的意度卜思、休歇学人狂心,到元末中峰明本激烈否定包括文字和公案在内的各种禅门施設,只推崇一个“无”字,禅门的反传统和反“文”化达到巅峰。一个“无”字,是可以对治沉溺于文字葛藤的顽疾、对治陈陈相因的故纸堆对人心的压迫、对治向外驰求的心、意识卜度的心和被理性逻辑层层捆绑的心,但禅宗毕竟也是从释迦心源流出,所谓“相反相成”,没有反面供对治,何以资成正面之所立,走得过远、飘忽传统之外,极易另立新意,有负如来。和大乘渐教

比,希求顿悟的南宗虽曰“教外别传”,却并没有背离佛教“成佛”的宗旨,只不过在成佛的实践方法上开辟出新的路径。大乘渐教以为在成佛的路上,闻思修证的每一步骤,从初地到十地,其中并无快捷方式可走。六祖惠能并没有否定经教的作用,创作文字禅的祖师们本义也不是要拿文字当葛藤去捆绑学人。佛教的智慧是“中道智慧”,不一不异,不即不离,在破和立之间达到平衡。“无”字话头本质上就是否定意义、否定传统,把工具的作用发挥到极致,而不论工具的渊源、不论葛藤密布的文字中浸润的情感,不论禅门理论和实践的相资相成。若光凭一个“无”,宗门恐怕亦难以为继。

由元入明,中国历史又经历一时更替。明太祖朱元璋制定了一些特殊的佛教政策,如把僧人的职责细分为禅、讲、教,不许混杂;如规定禅宗僧人必须住山清修。最为特别的,朱元璋规定禅僧必须阅读佛经,这必然使一路盛行的只参话头或只念佛号而不看经籍的风气得到校正。

就临济宗杨岐派而论,如果说北宋的应庵昙华密庵咸杰师弟用的禅法,是在棒喝交加的临济宗风的基础上融入了公案禅、话头禅,元中后期的高峰原妙中峰明本师弟则只采用参话头的手法而彻底斥弃了与文字有关的公案禅,只参“无”这一个话头。到了明中后期的幻有正传和密云圆悟师弟,则又经历一轮反动,不再参话头,转而又与应庵密庵前辈遥相致意,使禅风向唐五代祖师们的方向翻转,同时修正了对圆悟克勤等祖师的文字禅的一味反动。可以说,“参话头”从宋到明流行了将近五百年,最后在幻有正传和密云圆悟师弟手上大体终止。

密云圆悟禅法最重要的特征就是“回归”——从元代高峰原妙和中峰明本师弟彻底切断传统、摒绝文字和经教的“看话禅”,向分灯前的唐五代祖师禅法回归,向临济老祖的棒喝回归,向杨岐派祖师圆悟克勤举扬的文字禅教学方式回归。这种回归非自圆悟始,乃师幻有正传即已初步定型。

德山棒、临济喝,这是临济宗自临济义玄之师黄檗希运以来就逐渐成型的标志性教学手段,所谓“棒如雨点,喝似雷奔”,“临济家风,全机大用,棒喝齐施”,这种接引手段用峻烈粗暴的方式,断然终止思维的种种攀援,引导学人在身体受到刺激的一刹那间,从由意识罗织的虚幻世界中脱身而出,彻见心之本源。

密云圆悟以一条白棒横扫学人知见,引导学人随粘去缚、觉悟清净本心,所谓“棒头有眼明如日,要识真金火里看。”^①时人皆传他“宁使丧身失命,终不开第二门者”。然圆悟自谦曰:“盖缘贫道生无学识,兼之口讷,不善委曲接人,故以一条白棒当头直指耳。”“宗门下得一法幢,共相建立,必使祖道重光也”。

综上所述,所谓“临济宗风”即临济祖师的“全机大用,棒喝齐施”,所谓“天童家风”即建立在北宋以后临济宗宗风曲折变化的历史样貌基础之上的向临济宗风的回归。这种回归不仅是继承,还有简别和发展,不单纯是临济祖师的棒喝齐施,还有对看话禅过于激烈否

^① 《密云禅师语录》,《嘉兴藏》第10册,第21页。

定文字这一做法的矫正和对文字禅代表的经典教学传统的适当回归。“临济宗风”是根本,“天童家风”是立于根本的契理契机、因地制宜。木陈道忞师承密云圆悟,密云圆悟戮力中兴,影响如日中天,光焰闪耀一时,包括木陈道忞在内的门下弟子,除汉月法藏这样的“异端”,恐怕更明智的选择是延续乃师的一贯道路,不辜负乃师创立的禅门基业,更何况木陈道忞正是那个从密云圆悟手里接过了祖庭天童禅寺的最重要的衣钵传人。木陈道忞势必更重视继承而非创新,势必极为强调“临济宗风”和“天童家风”,以使祖师及本门派传统在他手里不致坠落,乃至有所广大。

三、木陈道忞禅法中的“临济宗风”和“天童家风”

临济宗风,本文以上已经有所概述。禅宗分业后,唯有临济禅和曹洞禅弘传广泛流行长久,与其内部师徒相授代代相传的宗门施設密不可分。禅林中流传的“曹十民,临将军”“曹慈母、临严父”的说法,可以一窥曹洞之绵密幽玄和临济之明快利索这两种截然不同的禅风。

而临济宗的施設主要指临济祖师义玄的施設。义玄禅教施設主要有“四喝”、“四料简”、“三句”、“三玄三要”、“四宾主”、“四照用”等。所谓“四喝”,就是“喝”这种禅堂做略的四种不同的用处:“有时一喝如金刚王宝剑,有时一喝如踞地金毛狮子,有时一喝如探竿影草,有时一喝不作一喝用。”^①这四种比喻单从文字上分析意义不大,需要禅师和学禅之人深沉体会,领悟奥妙,化为此时此地情景中的啐啄当机。木陈道忞曾对临济祖师的这段公案几乎原样照抄:“上堂。拈拄杖横按,云:有时一喝如金刚王宝剑。卓一下,云:有时一喝如踞地师子。移拄杖,过东,复移向西;云:有时一喝如探竿影草。摘下拄杖,云:有时一喝不作一喝用。灵利汉若向这里着得一只眼,临济老子不直半文钱。其或未然。莫怪海门风浪紧,干戈元是太平基。”^②道忞显然在模拟和复原临济的教学场景,他或“拈拄杖横按”,或“卓一下”,或“移拄杖,过东,复移向西”,或“摘下拄杖”,用四个连贯的动作把临济教学场景复原给在场的学人看,期冀学人对纸上公案有切身体会。正当学人被这幕戏吸引之时,道忞忽然翻脸,一脚踢翻学人对先辈的崇敬追慕和对公案意义场景的执著想象。他厉声提醒学人:如果眼睛只盯住“四喝”这种施設,那么临济老子就不值半文钱了!别怪我下手狠,天下太平(识得如如不动的本心),正是建立在干戈大动的基础上的!在这个禅教案例中,道忞既结合肢体语言举了临济公案,旋即又颠覆了对以临济祖师为象征的一切外物的执著,即卷即舒,随生随灭,能所双遣,层层紧扣,很好地演绎了临济宗风,确实具有大禅师风范。

再如临济施設中的“四料简”:“有时夺人不夺境,有时夺境不夺人,有时人境俱夺,有

① 《临济录》,《大正藏》第47册,第504页。

② 《天童弘觉忞禅师语录》,《隆藏》第155册,第112页。