

蔡日新
著

南宋元明清初

曹洞禅

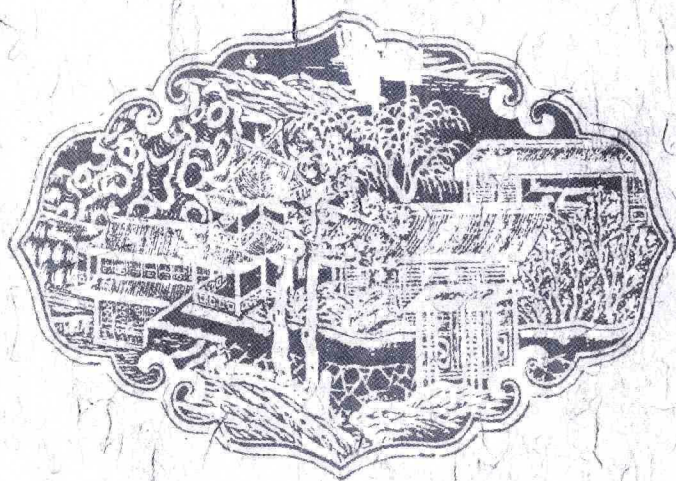
NANSONG YUAN MING QING CHU CAODONG CHAN

杭州佛学院课题研究成果



甘肃民族出版社

蔡日新 著



NANSONG YUAN MING QING CHU CAODONG CHAN

南宋元明清初曹洞禅

甘肃民族出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

南宋元明清初曹洞禅/蔡日新著. —兰州: 甘肃民族出版社, 2009.5

ISBN 978-7-5421-1469-3

I. 南… II. 蔡… III. 曹洞宗—中国—宋代—清代

IV. B946.5

中国版本图书馆CIP数据核字 (2009) 第 038222 号

书 名: 南宋元明清初曹洞禅

作 者: 蔡日新 著

责任编辑: 刘新田 张文海

封面设计: 王林强

出 版: 甘肃民族出版社(730030 兰州市南滨河东路 520 号)

发 行: 甘肃民族出版社发行部(730030 兰州市南滨河东路 520 号)

印 刷: 甘肃北辰印务有限公司

开 本: 787 毫米×1092 毫米 1/16 印张: 20.5 插页: 2

字 数: 325 千

版 次: 2009 年 5 月第 1 版 2009 年 5 月第 1 次印刷

印 数: 1~1 000 册

书 号: ISBN 978-7-5421-1469-3

定 价: 38.00 元

甘肃民族出版社图书若有破损、缺页或无文字现象,可直接与本社联系调换。

邮编: 730030 地址: 兰州市南滨河东路 520 号 网址: <http://www.gansumz.com>

投稿邮箱: liuxintian@yahoo.com.cn

发行部: 葛慧 联系电话: 0931-8773271(传真) E-mail: gsmzgehui3271@tom.com

版权所有 翻印必究

自序

直指人心、见性成佛，乃禅家之长，亦为中国佛学之精华。因历代祖师留下不少传灯佳话，遂引起后人注目，非独丛林，即便士林亦常以祖师机缘为案头常课。而于禅史研习之中，学人往往集中于唐五代之时，此类著作虽不汗牛，却也颇为纷繁在目。然于宋代禅学，降及金元乃至明清禅学，则鲜有问津者。为此，笔者在完成了《临济下虎丘禅系概述》的情况下，再撰《南宋元明清初曹洞禅》，力图在这块几乎空白的天地中添上二株小草。由于年齿渐高，诸多疾病亦缠身不放，此著是在半病榻半撰写的过程中得以完成的。当笔者撰写此序语之际，正值雪过新霁之时，阶前瑞雪分外耀眼，户外琼枝玉树，尤为可怜，真洞上所谓“银碗盛雪”也。由是濡毫，聊识于此。时佛历二五五一年（公元2007年）元月十九日，长沙落霞居主人蔡日新谨识。

引 子

在中国禅宗的五大宗派之中,以临济宗与曹洞宗最具特色,其弘传时间也最为长久,因而在禅门中以这两个宗派最具代表性。在宗风作略上,临济宗以明快简捷著称,它不容学人拟议便斩断其情缰意锁;而曹洞宗以细密圆融著称,它不但要求学人于事上离执,而且还要求学人在理上出离。两宗在中国禅林中并弘,互为辅弼,使得禅宗在追求顿悟的同时不会忽视尘沙惑业的了断,也使得禅悟在力图达到圆满境地时不至于落入渐机之中。

曹洞与临济两宗同时创立于中唐时期,然入宋以来,临济一宗自楚圆南传之后,法脉格外兴旺,几乎占尽天下名山。而曹洞宗在五代至北宋代时期的弘传却不十分理想,甚至还陷入了法脉如同悬丝的艰难境地,然进入南宋则法嗣渐兴,传至元代乃出现了中兴的局面,至明末清初则勃兴起来,最终把法水流传到了后代。

笔者早年曾对曹洞宗的形成做过些探讨,并有专著刊行,然于南宋以降的曹洞宗的讨论,目前学界尚无专著问世,因而本书试就此专题来作些粗浅的探讨。一般来说,人们对临济禅法的特质比较稔知,然对于曹洞的宗风作略则比较陌生,鉴于这一状况,我们在讨论南宋以降的曹洞禅法之前,先有必要把曹洞禅的形成及宗风作略作些简介。

目 录

第一章 南宋以前的曹洞宗	(1)
第一节 曹洞宗的成立	(1)
一、石头希迁与《参同契》	(2)
二、药山惟俨的“石上栽华”	(4)
三、云岩昙晟的《宝镜三昧歌》	(6)
四、洞山良价与曹洞宗的建立	(11)
五、曹山本寂对洞山宗旨的完善	(19)
第二节 南宋以前曹洞宗的弘传	(26)
一、云居道膺	(26)
二、同安丕	(29)
三、同安志	(29)
四、梁山缘观	(29)
五、大阳警玄	(30)
六、投子义青	(32)
第二章 南宋曹洞禅	(34)
第一节 芙蓉道楷及其禅法	(34)
一、芙蓉道楷的生平	(34)
二、芙蓉道楷的行业	(37)
第二节 丹霞子淳及其禅法弘传	(43)
一、丹霞子淳及其禅法	(43)
二、子淳的法嗣——宏旨正觉支	(47)
三、子淳的法嗣——真歇清了支	(68)
第三节 净因自觉及其禅法弘传	(85)
一、净因自觉的行状	(85)
二、净因自觉的法嗣	(87)
第三章 金元曹洞禅	(95)
第一节 万松行秀及其禅风	(96)

一、万松行秀的生平	(97)
二、万松行秀的禅法	(99)
三、行秀的文字禅著作	(101)
第二节 万松行秀的法嗣	(107)
一、雪庭福裕	(107)
二、林泉从伦	(115)
三、至温与圆照	(121)
四、耶律楚材与李纯甫	(123)
第三节 元代曹洞禅的弘传	(134)
一、福裕门下的“二泰一肃”	(134)
二、宝应福遇	(137)
三、淳拙文才	(139)
四、万安子严	(140)
第四章 明代曹洞禅	(146)
第一节 明朝前期的曹洞禅	(148)
一、凝然了改	(148)
二、俱空契斌	(149)
三、无方可从	(152)
四、月舟文载	(154)
五、大章宗书	(157)
第二节 明朝中后期的曹洞禅(常忠支)	(159)
一、蕴空常忠的行谊	(159)
二、无明慧经及其禅法	(164)
第三节 明朝中后期的曹洞禅(常润支)	(174)
一、大觉方念系	(177)
二、无言正道系	(207)
第五章 明末清初曹洞禅(上):寿昌系	(211)
第一节 博山元来支	(211)
一、博小元来的生平	(211)
二、博山元来的法嗣	(225)
第二节 鼓山元贤支	(244)
一、鼓山元贤及其禅法	(244)

二、为霖道需的禅业	(260)
第三节 晦台元镜支	(269)
一、晦台元镜的禅业	(270)
二、觉浪道盛及其禅法	(273)
第六章 明末清初曹洞禅(下):云门系	(283)
第一节 瑞白明雪及其法嗣	(283)
一、瑞白明雪及其禅法	(283)
二、瑞白明雪的法嗣	(292)
第二节 三宜明孟及其法嗣	(294)
一、三宜明孟及其禅法	(294)
二、三宜明孟的法嗣	(299)
第三节 石雨明方及其法嗣	(301)
一、石雨明方及其禅法	(301)
二、石雨明方的法嗣	(308)
结束语	(312)
附录:赵宋以后曹洞宗弘传表	(316)
后记	(318)

第一章 南宋以前的曹洞宗

曹洞禅的思想渊源由来尚矣，原则上应当追溯到青原系的开山祖师。青原行思门下的石头希迁奠定了曹洞禅的思想基础，是后药山惟俨继承其道统，再传云岩昙晟则开启宗风，遂于洞山良价创立此宗，再经曹山本寂对此宗之完善，曹洞禅之思想于爰形成。此后的曹洞宗在弘传中，虽绵历岁华，后世宗师或于曹洞祖师之禅法略有整合，然颇难逾越祖师禅教理论的巅峰。

第一节 曹洞宗的成立

禅宗自六祖于曹溪开顿教法门之后，其门下神足辈出，其中将曹溪法水弘传得最久长的是青原行思与南岳怀让两人，代表这两个禅系的宗派是曹洞与临济两家。行思禅师（公元671？-740年）俗姓刘，江西庐陵（吉州）人，因他在曹溪得法之后，便驻锡于吉州青原山之静居寺，故世称青原行思。行思的传记在《宋高僧传》卷九、《景德传灯录》卷五、《联灯录》卷十九、《五灯会元》卷五等文献中均有记载，然均语焉不详，赞宁的《宋高僧传》甚至还将其传记附录在义福的传末。可以想象，青原行思在中唐时期的声名应当是不很显赫的，因而洪修平在《禅宗思想的形成与发展》中指出：“南岳怀让和青原行思实际上是因马祖与希迁而知名的”，这一提法应当是可以成立的。据《景德录》所载，行思早年于群居论道每每默然，后因听说曹溪法席，乃往六祖门下参礼，遂于“不落阶级”的禅机中得道（见《景德录》卷五）。《行思传》载，他到曹溪后，便问“当何所务，即不落阶级？”祖曰：“汝曾做什么？”行思曰：“圣谛亦不为。”祖曰：“落何阶级？”行思曰：“圣谛尚不为，何阶级之有？”因此，“祖深器之，会下学徒虽众，师居首焉，亦犹二祖不言，少林谓之得髓矣”。行思住青原山之后，虽说其寺院曾有“四方禅客繁拥其堂”的局面，但其嗣法门人名存灯史者仅石头希迁一人。行思于唐玄宗开元二十八

年(公元740年)十二月十三日圆寂于本山,直至唐僖宗(公元874年-879年)时,才给他赐谥“弘济”禅师与“归真”之塔号,此时的行思已经圆寂百多年了,他的这一哀荣显然是后世门人争取来的。

在青原禅系中,真正造成了一定历史影响的禅师,应当数行思的神足石头希迁。

一、石头希迁与《参同契》

石头希迁(公元700年-790年)俗姓陈,端州高要(今广东省高要县)人,它是青原禅系的实际创始人。据《宋高僧传》所载,希迁从小便“然诺自许”,但又“未尝以气色忤人”,这预示了他日后将是一个能堪重任的高僧。况且,他对于所在地乡村民众的淫祀非但不赞成,而且敢于去破除这种陋习,这些也昭示着希迁此后对佛教的信仰必将是理性的。希迁出家的年龄很小,出家地便是六祖的道场曹溪,由于六祖圆寂时他还是个小孩,所以未能给他受戒。据《宋高僧传》所载,在六祖圆寂之后,希迁曾经有过一段“上下罗浮,往来三峡间”的参学经历,直到开元十六年(公元728年),希迁才在罗浮受具足戒。是后,希迁在曹溪第一座的指引下去了江西青原山,参谒他的师兄行思禅师,深受行思的器重,有“众角虽多,一麟足矣”的赞语传世。希迁在行思门下得法之后,便去了南岳,此后他的足迹几乎没有离开过那里^①,在那里完成了他弘法度人的慧业,并开创了青原禅系的新纪元。

希迁一生的重要贡献不仅在于他门下接引了像惟俨、道悟这样的门人,还在于他奠定了青原禅系幽玄的禅学思想基础。当时丛林中所谓的“石头路滑”^②,指的就是希迁禅法的这种幽玄特色。希迁禅法的这一特色不但表现在他的具体禅教之中,而且在他的著名的禅偈《参同契》中,也有充分的阐述。《景德录》卷十四《希迁传》载,他一次上堂开示说:“吾之法門,先佛传授。不论禅定、精进,达佛之知见:即心即佛,心佛众生,菩提烦恼,名异体

①据《宋高僧传》所载,希迁在出住南岳之后,曾于广德二年(公元764年)到“梁端”小住了一段。学界一般认为梁端在长沙,其实不然,笔者曾撰《梁端小考》(参见《灵山海会》12期)一文对此订正。

②《景德录》卷六《马祖传》载:“邓隐峰辞师,师云:‘什么处去?’对云:‘石头去。’师云:‘石头路滑。’对云:‘竿木随身,逢场作戏。’便去。才到石头,即绕禅床一匝,振锡一声,问:‘是何宗旨?’石头云:‘苍天!苍天!’隐峰无语。却回,举似于师。师云:‘汝更去,见他道苍天,汝便嘘嘘。’隐峰又去石头,一依前问:‘是何宗旨?’石头乃‘嘘嘘’。隐峰又无语。归来,师云:‘向汝道石头路滑。’”

一。汝等当知：自己心灵，体离断常，性非垢净，湛然圆满；凡圣齐同，应用无方，离心意识；三界六道，唯自心现，水月镜像，岂有生灭？汝能知之，无所不备。”^①在这里，希迁不但明确地提出了其禅法的传承，同时也提出了其禅观的最高标准。至于如何去实现这一目标，希迁并没有作出具体的规定，他认为学人无论采用禅定、精进等任何修持方式均可。而关键是要认识自家那个“体离断常，性非垢净，湛然圆满”的心灵，进而悟到这一心灵是“凡圣齐同，应用无方”的，因而观照出器世间万法的“水月镜像”之特质，最终达到万法无所不备的境界。在希迁这里，其禅法所臻的境界显然是“长空不碍白云飞”的，因而他要求学人的参学必须除却“道有道无”，进入“一物亦无”的境地，然后“并却咽喉唇吻道将来”。获得了这样的禅观，其身心皆空、那种剔透玲珑，无迹可寻的境界自然会涌现出来，而且他也既不会执著万法的空性而昧失世间的森罗万象，从而凸现其禅法的体用圆融特性。

其次，在《参同契》中，希迁明确地提出了佛法本身是不二的，只是因为学人的根器存在利、钝之别，因而才致使禅法有所谓顿、渐之分。与此同时，希迁认为众生的真心（灵源）原本是空明皎洁的，而万法便是由这个真心所派生出来的，“灵源”这个本体对于现象界一切枝叶无不敷布。因此，在希迁看来，参学中的“契理”或“执事”两种倾向，均不符合禅法的中道实相。为此，《参同契》提出了“门门一切境，回互不回互；回而更相涉，不尔依位住”^②的禅观，从而建立起了希迁“石头路滑”的禅学体系。所谓“回互”（回环交错），是指世间万法与禅法本体之间相互关联的属性；所谓“不回互”，则指万法虽然统摄于灵源这个本体之中，但它们又是各自住位、互不相涉的。本着这样的禅观来看待世间的四大、五蕴等一切现象，则不但不会因森罗万法而昧失平等一如的禅法本体，同时也不会执著禅法的一如平等之体而昧失森罗万法之用。由是，对于参学中所遇到的明暗、清浊、本末、尊卑、事理等对应关系，便会有一个正确的认识，从而实现触目会道、运足知路的自在境界。希迁的《参同契》奠定了青原禅法体用圆融的幽玄基调，为后世曹洞禅的孕育提供了充分的理论依据。

希迁门下弟子名存《景德录》者达二十一人，其中以药山惟俨、天皇道悟、丹霞天然、大颠宝通等人比较著名，特别是惟俨与道悟，他们的法脉弘

^①参见《景德录》卷一四，《大正藏》卷五一，第三〇九页。

^②参见《景德录》卷三〇，《大正藏》卷五一，第四五九页。

传尤为长久。

二、药山惟俨的“石上栽华”

希迁门下的高足药山惟俨禅师(公元751-834年)是山西绛州(今山西省绛县)人,俗姓韩。他17岁随潮阳(广东省)西山慧照剃度出家,29岁就衡岳寺希澡受具足戒。是后,惟俨慨叹“大丈夫当离法自净,岂能屑屑事细行于布巾耶”,遂至南岳谒见石头希迁禅师。对于惟俨的这一师承,《祖堂集》卷四、《宋高僧传》卷十七与《景德录》卷十四皆谓惟俨“即谒石头大师,密领玄旨”,至《联灯会要》起,方录入惟俨参石头不契而改参马祖的因缘。在念常的《佛祖历代通载》中始收入唐仲《澧州药山故惟俨大师碑铭并序》(后收在清人纂辑的《全唐文》卷五三六中),径将惟俨改属马祖门下。对于这一宗门师承中的疑案,笔者早年在《重述药山惟俨禅师》(参见《浙江佛教》2002年第4期)一文中曾有翔实的论述,充分论证了惟俨系希迁门下。惟俨禅师在希迁门下应当依止了一些年数,据《祖堂集》本传所载,惟俨是在贞元(公元785-804年)初年才卜居药山的,这一依止时间大约有八九年之久(即公元773-805年之间)。此后,惟俨出住湖南澧州(在今湖南津市境内)的药山(原名“芍药山”)不难想象,每当夏季来临时,那遍山盛开的芍药,有如一片绯红的彩霞,置身此境,应当是很心旷神怡的。惟俨禅师于斯住持、于斯度人,其门下有云岩昙晟、华亭德诚、稗树慧省、道吾圆智、高沙弥、百颜明哲等十人。特别是朗州刺史李翱到他门下参学,不但将药山禅法弘传到了士大夫之中,而且也启发了李翱《复性书》的写作,由此而开中国理学之先河。大和八年十二月六日,惟俨禅师圆寂,世寿八十四,僧腊六十。其入室弟子为药山禅师建塔于院之东隅,后来唐文宗也给他敕谥“弘道大师”,塔曰“化城”。

对于希迁的禅法,惟俨禅师是如是承当的,这在他师事石头的机缘中可以窥见得出。希迁师徒均有坐禅修习的作风,一次,惟俨正在坐禅,希迁见到后便与他展开了机辩:

一日,师坐次。石头睹之,问曰:“汝在遮里作么?”曰:“一切不为。”石头曰:“恁么即闲坐也。”曰:“若闲坐即为也。”石头曰:“汝道不为,且不为个什么?”曰:“千圣亦不识。”^①

从师徒间的这场机辩,足以见出惟俨对希迁禅法体会的真切,也足以见出

^①参见《景德录》卷一四,《大正藏》卷五一,第三一一页。

惟俨对一切有为法的破斥之彻底。惟俨的坐禅已经进入了“一切不为”的境界,但希迁却以“闲坐”来激发其疑情,而惟俨的“若闲坐即为也”也将一切有为法全给打发干净了。当希迁进一步叩问惟俨的“不为”时,惟俨的一句“千圣亦不识”,恰如其分地托出了禅法本体的意蕴。因此,希迁用这样一首偈子来对惟俨表示首肯:“从来共住不知名,任运相将只么行;自古上贤犹不识,造次凡流岂可明”。在这种究竟的破斥、彻底的参悟中,足以见出药山对希迁禅法的深切体验,他自然也能如是承荷石头圆融的禅法了。另外,从惟俨平昔与希迁对机时的“石上栽华”中,更足以体现药山对石头禅法的如是承当。《景德录》卷十四载:

石头有时垂语曰:“言语动用勿交涉。”师(惟俨)曰:“不言语动用亦勿交涉。”石头曰:“遮里针扎不入。”师曰:“遮里如石上栽华。”石头然之。^①药山的悟道,剔开了言语动作等一切外在的表法手段,直扎禅法深邃的自体之中。如果说希迁的禅法是展示了“石头路滑”的特色的话,那么惟俨的“石上栽华”无疑是向这幽玄的禅道上更进一步了。由于师徒禅观的默契,由于药山对禅法体用的切实体会,因此他足以承担起弘传石头禅法的重任。

在药山的开法中,既对希迁禅法有高屋建瓴的整体把握,又能于日常禅行的细密之处体现禅法的妙用。惟俨禅法的这一特色,如果用他开示李翱的话来说,那就是“高高山顶坐(一本作“立”),深深海底行”了。在《祖堂集》卷四的《药山传》中载有这样一则因缘:当时药山正在升堂,有学人问他承嗣何人,惟俨道:“古佛殿里拾得一行字。”当学人进一步追问时,药山道:“渠不似我,我不似渠,所以肯这个字。”^②这里的“渠不似我,我不似渠”,实质上说明了药山对师傅“回互不回互”禅法的如是承嗣,且又作了得心应手的发挥,这无疑是对希迁禅法的发展,并直接影响到了洞山的涉水开悟。体用圆融、玲珑剔透,药山禅法的这一特色,如果用他自己开示学人时所说的“二时上堂不得咬破一粒米”来描述,自然最为恰当。药山平日的修持坐禅、看经兼顾,有次惟俨在坐禅,学人问他“兀兀地思量什么”,惟俨道“思量个不思量底”,学人因此生疑,便请教他“不思量底如何思量”,此时药山的一

①参见《景德录》卷一四,《大正藏》卷五一,第三一一页。

②参见岳麓书社1996年版《祖堂集》,第一〇三页。

③参见《景德录》卷一四,《大正藏》卷五一,第三一一页下栏。

句“非思量”，便把禅机托出^③。像这种“非思量”的禅理思辨，自然发祥乎石头，得心于药山了。

李翱久仰药山玄化，他屡请惟俨均不如愿，只得自己亲自去拜访药山禅师。当李翱来到药山之后，惟俨禅师正在看经，他执经而不顾，其侍者提醒惟俨：“太守在此。”而李翱也是一个性急的人（《旧唐书》本传说他“性刚急”），他于是冲口而出：“见面不如闻名。”恰在此时，惟俨禅师大喝一声：“李翱！”李翱情不自禁地答应了，惟俨禅师随即反问他：“何得贵耳贱目？”李翱于是作礼道歉，并向惟俨禅师请教禅法。面对无可言说的禅法，惟俨禅师用手分别指了天上与地下后，问李翱“会么”；李翱老实回答“不会”，惟俨禅师便开示他：“云在天，水在瓶。”药山禅师的“云在天，水在瓶”实质上暗示了“一切现成，不假修持”的妙理，这也就如同那悠然飘浮的白云处在天空之中、而澄澈的清水处在净瓶中一样：它们是那样地任运、那样地随缘。李翱经过这一番开示之后，心地明亮了，他述偈说：“练得身形似鹤形，千株松下两函经。我来问道无余说，云在青天水在瓶。”^④李翱在此之后，还向药山禅师做了请益，其大体内容如下。

翱又问：“如何是戒、定、慧？”师曰：“贫道遮里无此闲家具。”翱莫测玄旨。师曰：“太守欲得保任此事，直须向高高山顶坐，深深海底行。闺阁中物舍不得，便为渗漏。”^⑤

在这里，惟俨禅师的接机语剔透玲珑、当体即空，他以一片婆心规劝李翱善自保任。我们姑且不说那种“高高山顶坐，深深海底行”的境界，单就“闺阁中物（谓文人的业习）舍不得，便为渗漏”一语来看，堪为规劝文人参学的至理名言，应当作为文化人修学的一种箴诫。

《景德录》载药山晚年曾经登山大笑（啸），声传澧阳东九十余里，次日黎明民众询问，方知惟俨登山见月而大笑。在这会心的大笑中，自然显现了禅师心如明镜的澄然境界，同时也展现了他传灯愿满的法喜心情。

三、云岩昙晟的《宝镜三昧歌》

药山的高足云岩昙晟（公元782年—841年）系钟陵建昌（江西永修）人，俗姓王，少于石门出家。昙晟起初参百丈怀海，并在百丈那里依止了二十年，直至怀海圆寂之后，他才去药山参学于惟俨门下。对于昙晟在药山门下参学得道的因缘，在《联灯会要》卷十九与《五灯会元》卷五均有详细的记

^{①②}参见《大正藏》卷五一，第三一二页中栏。

载：

(昙晟)后造药山，山问：“甚处来？”曰：“百丈来。”山曰：“百丈有何言句示徒？”师曰：“寻常道‘我有一句子，百味具足’。”山曰：“咸则咸味，淡则淡味，不咸不淡是常味。作么生是百味具足底句？”师无对。山曰：“争柰目前生死何？”师曰：“目前无生死。”山曰：“在百丈多少时？”师曰：“二十年。”山曰：“二十年在百丈，俗气也不除。”他日，侍立次。山又问：“百丈更说什么法？”师曰：“有时道‘三句外省去，六句内会取’。”山曰：“三千里外，且喜没交涉。”山又问：“更说什么法？”师曰：“有时上堂，大众立定，以拄杖一时趁散，复召大众。众回首，丈曰：‘是什么？’。”山曰：“何不早恁么道，今日因子得见海兄。”师于言下顿省，便礼拜。^①

昙晟在百丈门下二十年，自然亲炙百丈禅法，然以因缘不契，故改参药山。对于这样的学人，药山的接引自然必须掏尽他在百丈门下所学，且这种褫夺学人昔日参学知见的作略，本身也是促成学人见性的殊胜途径。当药山把昙晟在百丈门下所学的言句掏尽时，却还在询问百丈的说法，直至昙晟说出百丈有时上堂聚众后便驱散大众，然后召唤他们并在他们刚好回头时再问他们“是什么”之后，药山的一句“何不早恁么道，今日因子得见海兄”（首肯句）正好促成了昙晟的开悟。昙晟在药山悟道后依止了一段时间，曾去过石霜、洑山等地参方，最后才在潭州攸县^②的云岩山（今湖南省攸县境内）住下来。当时的云岩道场并不是设施很完整的寺院，而只是一些鳞次栉比的石窟，像这种道场，在北魏时期的北方倒是常见，但在南方就比较罕见了。昙晟本人也常亲自参与锄姜、扫地、作鞋与煎茶等作务，可见注重禅定修习与农禅已经成为了云岩道场的基本特色了。昙晟大约住山二十年左右便圆寂了，荼毗后得舍利千余颗，瘞于石坟，此后李唐王朝还给他敕谥“无住大师”，塔曰“净胜”。昙晟门下有传记者也仅有良价、鉴洪、僧密、幽溪等四人，由于他接引了良价这样的大法器，遂开禅门曹洞一宗，自

^①参见《五灯会元》卷五，《卍新纂续藏经》卷八，第一一四页中。

^②按照《旧唐书·地理志三》所载，隋唐时期的潭州政区变化为：“潭州中都督府，隋长沙郡。武德四年，平萧铣，置潭州总管府，管潭、衡、永、郴、连、南梁、南云、南营八州。潭州领长沙、衡山、醴陵、湘乡、益阳、新康六县。七年，废云州，改南梁为邵州，南营为道州。省新康县。督潭、衡、郴、连、永、邵、道等七州，天宝元年，改为长沙郡。乾元元年，复为潭州。”（参见浙江古籍出版社1998年版百衲本《二十五史》第四册，第一一〇页四栏）攸县今隶株洲，然在唐宋时期应当隶潭州。

是功不唐捐了。

昙晟的得法尽管经过了一段曲折的历程,但他对药山禅的体验仍然是至为真切的,从他当年在药山下“弄师子”的禅机对答,便足以说明这一点。在《景德录》中,载药山问昙晟曾去过广南否后,便向他询问起“弄师子”一事来了。药山问昙晟弄得几处,云岩答“弄得六出”;但药山进一步开示他说“我弄得一出”,昙晟此时立即回答药山:“一即六,六即一。”^①在这里,他们师徒所说的“弄师子”并非只是民间的那种游戏,而是暗喻了敷扬佛法这一大事因缘^②,至于他们师徒之间的弄得六出或弄得一出可以姑且不论,单凭弄得师子,就足以大弘法教了。不过,昙晟这里的“一即六,六即一”的回答,不只是包含了始自石头的体用圆融的禅旨^③,同时也意味着他堪为药山的法子,完全可以肩负起弘传石头禅法的重任。值得注意的是昙晟的“一即六,六即一”的禅机语,发展到了洞山那里则形成“五位”禅法了,其中的“重《离》六爻,偏正回互”之禅法,无疑应当源始于此。

相传云岩还作有《宝镜三昧歌》,但他并没有把这首四言偈颂向丛林中公开,而只是付嘱给他的门人洞山良价了。对于这一事迹,无论是《祖堂集》还是《景德录》等典籍均无记载,即使是在稍后成书的《联灯会要》中,也没有收录此事。在慧洪的《禅林僧宝传·本寂传》中,始载洞山曾经将云岩的《宝镜三昧》、《五位旨诀》与《三种渗漏》等付嘱给了本寂^④,直到南宋时期的智昭的编纂《人天眼目》(成书于淳熙五年,即公元1178年),在卷三的《三种渗漏》中,才具体地提到了云岩的《宝镜三昧》。其文字大致如下:

师谓曹山曰:“吾在先师处,亲印‘宝镜三昧’,事最的要。今以授汝,汝善护持,无令断绝。遇真法器,方可传授;直须秘密,不可彰露;恐属流布,丧灭吾宗。”^⑤

在这里,洞山只是说他在昙晟那里得到了“宝镜三昧”法门,而并没有直接提出《宝镜三昧》这首禅偈作品,但在《人天眼目》卷三之末,却将这首

①参见《大正藏》五一卷,第三一五页上栏。

②因为狮子是百兽之王,故佛典诸经论中每以狮子比喻佛之无畏与伟大,如佛之座席称为师子座(狮子座),佛之说法称师子吼(狮子吼)等。

③即“一”可以变现成“六”,而“六”的变现或曰存在,又不会有碍于“一”这个本体。

④参见《卍新纂续藏经》七九卷,第四九二页中栏。

⑤参见《大正藏》四八卷,第三一九页上栏。

偈子的全文附录下来了。比《人天眼目》成书稍微后一点的《五灯会元》^①卷十三的《洞山传》，则将《人天眼目》中的那段文字几乎照录，而且还将《宝镜三昧歌》一并抄录于后，此后《宝镜三昧歌》作为云岩的作品，也就成了定论。

如果以学术考证的眼光来看待这首《宝镜三昧歌》，也许会有很多人怀疑它属于后人的杜撰，其原因是它不见于前代的文献之中，却冒出于后代的书籍之中。但我们必须说明这样一个问题：处在中唐时期的禅宗，尤其是昙晟禅师当时在丛林中的声籍并不很高（因此后代也往往有学者忽视了他），如果忽然一下子冒出这样一首惊世骇俗的偈子出来，这势必会引起教内外的注目，甚至还会惹来一些不必要的麻烦。就是在洞山时期，他的道场虽然具备了一定的规模，但他居山办道，与官府几乎没有往来，他自然也不会轻易地公开这首先师的作品。据《五灯会元》所载，直到曹山辞别良价时，洞山才把这首先师的偈子付囑给他。与此同时，出现于南宋时期的那篇《宝镜三昧歌》也未见得完全是出自于昙晟之手（即不是其原作），其中自然包含了洞山的再创作，乃至在洞山的后世子孙那里，还有进一步润饰的可能，这些完全是属于情理之中的事情。在此，我们认为《宝镜三昧歌》是由昙晟首创，然后经过了洞山的再创作才基本完成，此后或许还有后世子孙的润色。因为，在《宝镜三昧歌》中的“如临宝镜，形影相睹；汝不是渠，渠正是汝”等语句，分明带有洞山过水睹影开悟的痕迹，其中还有某些内容也出现于洞山的开法之中。

综观《宝镜三昧歌》，我们不难从中看出它对希迁《参同契》思想的继承。诸如“要合古辙，请观前古”一语，就是指的要弘扬发源于希迁的那种体用兼容的禅学思想。值得注意的是《宝镜三昧歌》对于希迁思想的继承，并不是简单地停留在字句上，而主要是落实在其思想内涵中。例如《歌》中的“意不在言”、“动成窠臼”及“背触俱非”等语，着重在于阐述禅旨的圆融不二与不落言诠，从而要求学人悟第一义，臻最上乘。虽然，禅法是不落言诠的，但它又不可能完全摒弃文字言教而弘法，以故《歌》中有“虽非有为，不是无语”之句，这显然与昙晟当年开示学人时所说的“设使体得，也只是左之右之”是密相契合的。因为，禅法虽然离诸文字及空有两边，但如果完全抛弃了“空”与“有”这两个权宜说法的名相，毕竟还是无一法可说了。而作

^①从普济作于淳佑年间：即公元1241-1252年的序言可知，该书比《人天眼目》晚出了半个多世纪。