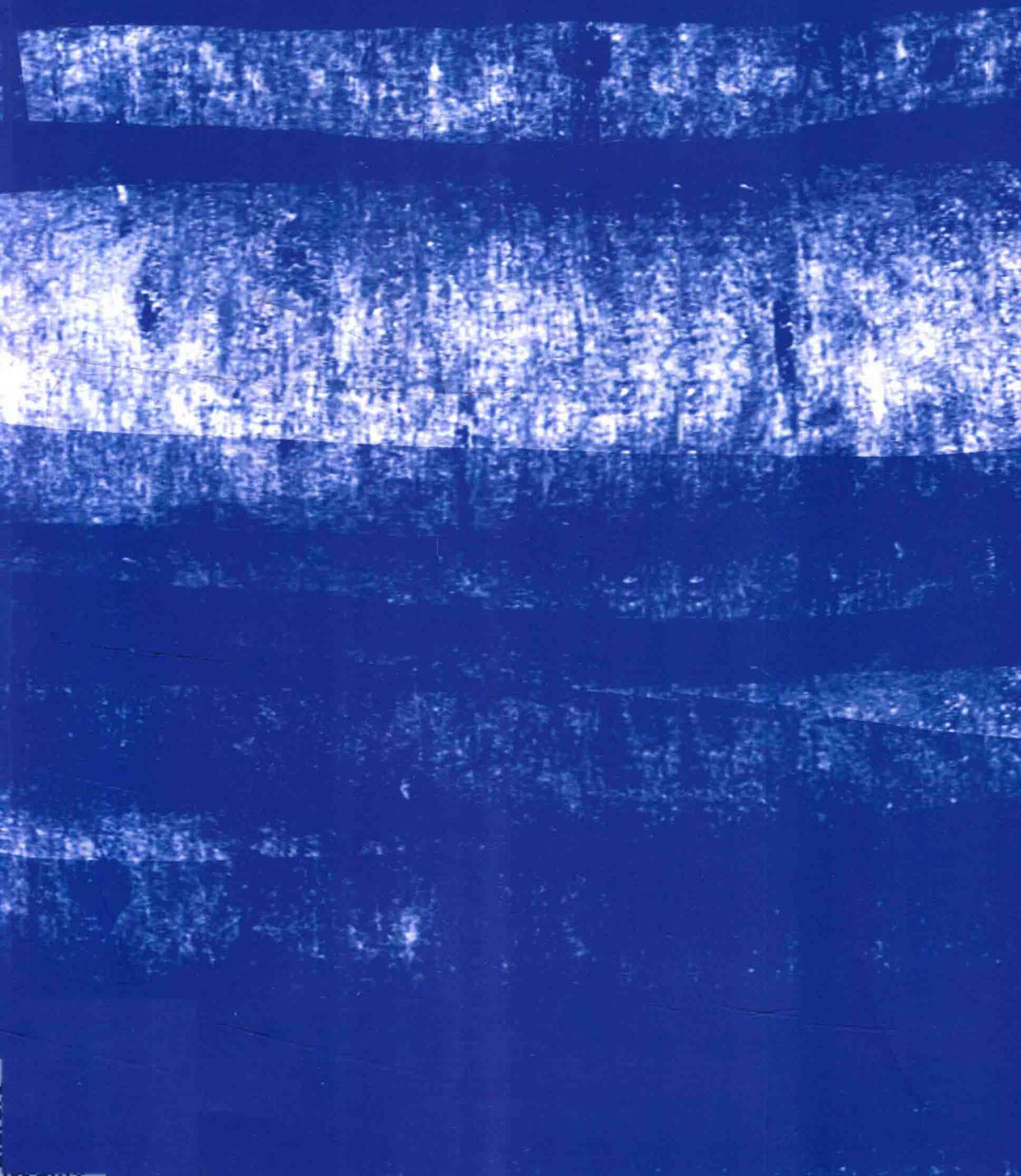


林慶彰 主編

中國學術思想研究 輯刊

花木蘭
文化出版社
出版



中國學術思想

研究輯刊

十九編

林慶彰主編

第22冊

禪宗非言語行爲之語言研究(上)

康莊著

花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

禪宗非言語行為之語言研究(上) / 康莊 著 -- 初版 -- 新北市:

花木蘭文化出版社, 2014 [民 103]

目 4+180 面: 19×26 公分

(中國學術思想研究輯刊 十九編: 第 22 冊)

ISBN 978-986-322-941-4 (精裝)

1. 禪宗 2. 佛教哲學

030.8

103014785

ISBN-978-986-322-941-4



9 789863 229414

中國學術思想研究輯刊
十九編 第二二冊

ISBN: 978-986-322-941-4

禪宗非言語行為之語言研究(上)

作 者 康 莊

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

副總編輯 楊嘉樂

編 輯 許郁翎

出 版 花木蘭文化出版社

社 長 高小娟

聯絡地址 235 新北市中和區中安街七二號十三樓

電話: 02-2923-1455 / 傳真: 02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 hml810518@gmail.com

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2014 年 9 月

定 價 十九編 25 冊 (精裝) 新台幣 42,000 元

版權所有・請勿翻印

禪宗非言語行爲之語言研究(上)

康 莊 著

作者簡介

康莊，男，西北大學文學博士，北京師範大學訪問學者。畢業於西北大學文學院古代文學專業，研究方向為佛教文學。現供職於廣東省肇慶學院文學院，該成果為廣東省哲學社會科學「十一五」規劃專案，立項編號：GD10XZW10。

提 要

人類不斷創造詞語概念，建構起了豐富的經驗世界。但當人們「尊重傳統的權威」，通過詞語概念對語言觀念進行考察，並試圖發現事物未被闡釋之前就已有所暗示但指向性不明確的東西時，卻發現通常的語言觀念中所謂的本質，是無法釐清的。而詞語與概念僅僅是一種現象，其能指與所指之間的關係本身並不牢固。因此，在人們探尋本真存在家園的途中，語言不一定能提供幫助，反而會對返歸思想原始性與質樸性的超越性追求形成障礙。如何實現對不可說的言說，成為長期困擾中西方宗教與哲學表述的重要難題。自唐以來，中國化了的禪宗提出「不立文字」、「言語道斷」，並以種種非言語的行為接引學人，一反傳統佛教注重經籍傳承的習俗，在中國佛教思想發展史上迎來了一次巨大的「語言的轉向」，也正是對這一難題表述的嘗試。

禪宗自惠能之後，在禪法修行方法上由傳統的單一禪坐發展為生活行為皆可修證。從禪宗歷代語錄中可見，唐五代時期的禪師在「不立文字」的宗門意旨下傾向於不依經論、言說，直接面授弟子，傳佛心印。他們創造性地使用棒打、大喝、沉默、圓相、手勢、足勢、體勢等多種非言語行為，甚至將之發展成為個人或宗門的禪法特徵。本文立足於禪宗文獻，從禪法啓悟過程中禪師所使用的副語言、身體姿勢、身體接觸、圖示呈示四大維度，綜合考察禪林宗門教化過程中的非言語行為的類型與發生機制，進而歸納出禪宗非言語行為所蘊含的宗門思維方式，為中國古典文化研究提供一種新的思路。



目次

上 冊

前 言	1
一、研究對象的預設	3
二、研究的現狀	5
三、研究的意義	10
第一章 禪宗非言語行為的語言意義與語用分析	13
第一節 禪宗第一義的非言語特徵	13
一、禪傳過程中的言語困局	16
二、禪傳過程中的語言立場	20
三、禪傳過程中的交際手段	24
第二節 禪宗非言語行為的語言意義	26
一、禪宗非言語行為：宗門「第一義」特殊化的、直觀的、浪漫的呈現	26
二、禪宗非言語交際過程中的認知維度——以「吹布毛」公案為中心的討論	31
三、禪宗非言語行為的類型	36
第三節 禪宗非言語行為的語用分析	42
一、禪宗非言語交際的出現時機	42
二、禪宗非言語交際的認知關聯	45
三、禪宗非言語行為的語用特徵	49
第四節 禪宗非言語交際中的核心命題	55
一、觸境皆如，即事而真	55

二、中觀不二，不執兩邊	59
三、言語道斷，擬議即乖	61
第二章 禪宗副語言	63
第一節 禪宗副語言的類型	63
一、音質	64
二、發音	67
三、語頓	76
第二節 禪宗副語言交際功能	80
一、禪宗副語言認知關聯分析	81
二、禪宗副語言語用功能分析	82
第三節 禪門「喝」——以「臨濟喝」爲討論中心	86
一、「臨濟喝」的前證與同時代禪風考察	87
二、臨濟四喝	90
第三章 禪宗身勢語言	95
第一節 禪宗身勢——兼論禪宗非言語教法的發展趨勢	95
一、創造性的非言語行爲漸少，程序性非言語行爲漸多	97
二、個人間的非言語交流漸少，集體的禪法宣示漸多	100
三、隨處隨時施教的情況減少，固定場所施教增多	101
第二節 手禪	103
一、彈指示禪	103
二、豎指示禪	112
三、叉手示禪	117
四、展手示禪	121
五、豎拳示禪	124
六、應景作勢	127
七、藉物禪	133
第三節 足禪——論「翹足」與「垂足」	139
一、翹足	140
二、垂足	144

第四節 體勢	148
一、非言以詮——以普化「翻筋斗」為討論中心	149
二、一機一境——論洪州禪系禪師非言語接機手段的風格化	153
三、死亡行爲	156
第四章 禪宗身觸語言	159
第一節 身觸示禪	159
一、手觸	161
二、腳觸——論「踏」	163
第二節 物觸示禪	165
一、禪門棒打	166
二、棒、喝、沉默——禪宗最具流佈性的三種接機手段	176
下 冊	
第五章 禪宗圖示語言	181
第一節 圓相始末	181
一、圓相釋義	182
二、圓相之始	184
三、圓相之相	186
四、文字圓相	191
五、圓相文字	193
第二節 圓相集成——以海東樸順之的圓相系統為研究中心	195
一、海東樸順之的圓相符號系統	195
二、圓相實證	203
結 語	207
參考文獻	209
附錄一：禪宗手勢啟悟	219
附錄二：禪宗足勢啟悟	287
附錄三：禪宗體勢啟悟	291
附錄四：禪宗非言語思維觀照下的《滄浪詩話》——以「第一義」為討論中心	321

前 言

禪宗自惠能〔註1〕之後，在禪法修行方法上發生了巨大變革，由傳統的單一禪坐發展為生活行為皆可修證。「不立文字」、「以心傳心」的宗門意旨，則令禪師傾向於不依經論、言說，直接面授弟子，傳佛心印。禪宗追求的第一義諦，可名之為「心」、「佛性」或者「真如」。達摩西來，依據的四卷本《楞伽經》中得證第一義諦的手段強調「宗通」，也就是遠離文字、言說，達到對第一義諦的自證自覺。雖然與「宗通」相對應的「說通」，即通過文字、言說教人度脫，並未被摒棄。但就禪宗追求的自性清淨而言，「宗通」比「說通」更符合第一義諦不可言傳的特點。禪宗講明心見性，要求修行者超越知識經驗、邏輯理性的樊籬，自然是盡量迴避言語、文字的。所以，禪宗自稱「教外別傳，不立文字」，接引學人得證第一義諦的方式也是「直指人心，見性成佛」。但第一義諦不可言語、文字傳達的特點，讓禪師在禪法傳承的過程中陷

〔註1〕對於六祖惠能是「惠能」還是「慧能」，杜繼文、魏道儒的《中國禪宗通史》曾予以討論：「《六祖大師緣起外記》與《六祖大師法寶壇經略序》均署名法海，事實上是一個原本。……《妙記》作『惠能』，《略序》作『慧能』；在解釋其所以如此命名時，前者謂：『惠者，以法惠濟眾生』；後者謂：『慧者，以法慧施眾生』。惠、慧兩字，古文可以通用，但佛教在使用上有別：『惠』是『施』義；『慧』則是『智』。以『法惠濟眾生』，屬六度中的布施；以『法慧施眾生』，則是六度中的般若。」（杜繼文，魏道儒《中國禪宗通史》，南京：江蘇人民出版社，2007年，第128頁。）對此，西北大學文學院普慧（張弘）撰《禪宗六祖得名小考》一文，認為六祖惠能本來用字即為「惠能」，不存在釋義問題。而宋贊寧改其名為「慧能」，暗含「般若」之意。元宗寶恢復其「惠能」本名，則暗含「布施」之意。因此，「惠能」與「慧能」之別，只能反映大乘佛教內部的旨趣不一，故而應恢復其本來用字，即「惠能」。（普慧《禪宗六祖得名小考》，收於《中國語言文獻與文學文獻高層論壇》，文獻編輯部西北大學文學院聯合主辦，2007年11月，中國西安。）

入了兩難的困境。正如 H·奧特在《不可言說的言說》中論及基督教上帝「不可說」時提到的那樣，「怎樣能夠不對不可說的保持沉默，而是言說；怎樣能夠使它進入人際間的理解」。^{〔註 2〕}因此，禪師於語言、文字之外，尋找著傳達心性的方便法門。

中唐以來，惠能南禪興盛天下。其弟子南嶽懷讓門下出馬祖道一和尚，創立洪州禪法。洪州禪系的僧人，秉承宗門「不立文字」的意旨，在其禪法教育活動中好以「勢」示人。其非言語的禪法啓悟方法，如棒喝、身勢動作、刻意沉默或畫圓相等，既有效地規避了言語、文字，又傳達了「行住坐臥，無非是道」的洪州禪證理路。其宗門法嗣的臨濟宗與滄仰宗，繼續以非言語的禪教手段接引學人，其中就包括禪史上赫赫有名的「臨濟喝」與「滄仰圓相」。六祖惠能的另一位弟子青原行思，其法系弟子南陽慧忠、烏窠道林、丹霞天然、德山宣鑒等，皆有以非言語的方式啓悟學人的公案，其中「德山棒」名播禪林，「天下言激箭之禪道者，有德山門風焉」，^{〔註 3〕}在其時代有著巨大的社會影響力。綜而論之，南禪一系禪師在禪法啓悟過程中所使用的種種非言語行爲，皆是從心性思想生發出的機用，以見性成佛爲終極目的，有著非常嚴肅宗門形而上追溯的立場。「禪宗動作可以看做空性在現象中的感性展現」，^{〔註 4〕}貫穿了宗門「不立文字」的語言觀，呈現了禪師個體的修證體驗，強化了禪師獨特的教化風格，具備禪宗語言學、禪宗史、禪宗思想史、禪宗美學等多重研究價值。

南禪禪師喜好以獨特的非言語行爲啓悟學人的做法，直到五代時期才逐漸式微。隨著宋代「文字禪」興起，大多數禪師由單純主張「不立文字」、「言語道斷」改爲暗中贊同「不離文字」，其中尤其以惠洪的觀點最爲鮮明。他在《石門文字禪》卷二十五《題宗鏡錄》中說，「然宗門要旨，雖即文字語言不可見，離文字語言亦安能見哉？」公開支持以言說、文字爲教。但是「禪家運用語言『不離文字』是以『不立文字』爲原則的」^{〔註 5〕}，以言語、文字爲

〔註 2〕〔瑞士〕H·奧特《不可言說的言說：我們時代的上帝問題》，林克等譯，北京：三聯書店 1994 年，第 34 頁。

〔註 3〕〔宋〕贊寧《宋高僧傳》卷十二，范祥雍點校，北京：中華書局 1987 年，第 275 頁。

〔註 4〕龔雋《禪史鈎沈——以問題爲中心的思想史論述》，北京：三聯書店 2006 年，第 9 頁。

〔註 5〕方立天《禪宗的「不立文字」語言觀》，《中國人民大學學報》2002 年第 1 期，第 34~44 頁。

教的後果是禪宗語錄編纂興盛，非言語的禪法啓悟法則在實踐中逐漸減弱其存在功效。但前代祖師所使用的種種非言語的禪悟手段，仍不時被後代的禪師摹仿並討論。散見於禪宗燈錄，如《祖堂集》、《景德傳燈錄》、《五燈會元》中的經典公案，即為明證。

一、研究對象的預設

1、「非言語」與「非言語交流」

本文提出的「非言語」概念，是基於索緒爾在《普通語言學教程》中對「語言 (langue, 英譯 language)」與「言語 (parole, 英譯 speaking)」之區分。^{〔註6〕}在人類的言語活動過程之中，語言是主要的、社會的、純心理的，是一種約定俗成的東西；言語則是次要的、個人的、物理的，是一種當下的語言實踐活動。李幼蒸認為索緒爾對「語言」和「言語」的劃分，具有現代人文術語的嚴格性。他認為「語言」具有社會性（集體性）、同時性（空間性）、結構性、形式性、自主性、齊一性、內在性、系統性、規則性、關係性、潛存性和靜態性；而「言語」則具有個人性（意志性）、歷時性（時間性）、事件性、實質性、受制性、多樣性、外在性、過程性、事實性、個別性、實在性和動態性。^{〔註7〕}整體而言，「語言」是潛藏於一個社會群體的語法系統，在這個系統之內，人們使用言語符號（話語、文字）或者非言語符號（動作、圖象、語氣、身體接觸、環境等）進行交流。陳原曾說，「人類進行交際活動最重要的交際工具當然是語言，但是交際工具決不只是語言，例如還依靠許多非語言的符號。……實際上，社會交際常常混合了語言與非語言這兩種工具。」^{〔註8〕}結合陳原書中所舉實例，他所謂的「語言」對應的應該只是索緒爾區分之下的「言語」。

人類交際的實踐，可以簡單區分為言語的和非言語的。相對於言語交流具有主觀賦與的、有明確指定意義的符號體系，非言語交流只是「個人發出有可能在他人頭腦裏產生意義的非言語暗示的加工過程」，^{〔註9〕}大致可以區

〔註6〕〔瑞士〕費爾迪南·德·索緒爾《普通語言學教程》，高名凱譯，北京：商務印書館1980年，第28～36頁。

〔註7〕李幼蒸《理論符號學導論》，北京：社會科學文獻出版社1999年，120頁。

〔註8〕陳原《社會語言學》，上海：學林出版社1983年，第177頁。

〔註9〕〔美〕洛雷塔·A·馬蘭德羅·拉里·巴克《非言語交流》，孟小平等譯，北京：北京語言學院出版社1991年，第9頁。

分為體態語 (Body Language)，包含身體姿勢、禮節動作等；副語言 (Paralanguage)，包括沉默、非語義聲音等；客體語 (Object Language)，包括衣著、氣味及個人用品等；環境語 (Environmental Language)，包括空間信息、時間信息等。〔註 10〕交際過程中，非言語交流的方式能對言語、文字交流，起到補充、否定、重複、調節、替代、強調的作用，〔註 11〕非言語行為可能是交際主導者有意或無意的行為，而交際功效產生的前提在於受教者的自領悟。

2、禪宗發展史上的非言語交流與非言語行為

佛教歷來有「教」與「禪」的分別，「教」是通過學習佛經記錄的佛祖經典言說而修證；「禪」是不憑藉言語、文字而達到的心靈直覺，所謂「教外別傳」也。在佛經故事中即有對非言語教化的肯定，如《維摩所說經》所載「文殊師利問維摩詰」事：

「何等是菩薩入不二法門？」時維摩詰默然無語。文殊師利歎曰：「善哉善哉，乃至無有文字語言，是真入不二法門。」〔註 12〕

當文殊師利菩薩以言說闡述入形而上之真如「不二法門」，直至天花亂墜時，維摩詰以非言語的方式——「默然無語」，陳述他對形而上真如超言絕相、不可言語描述的肯定與認知。從而得到文殊師利「無有文字語言，是真入不二法門」的讚歎。禪宗爲了在傳統佛教傳統教義之外，開拓出符合中國本土要求的思想意旨，刻意杜撰出一段「靈山說法」公案：

世尊在靈山會上，拈華示眾。是時眾皆默然，唯迦葉尊者破顏微笑。世尊曰：「吾有正法眼藏，涅槃妙心。實相無相，微妙法門。

不立文字，教外別傳。付囑摩訶迦葉。」〔註 13〕

世尊拈花，迦葉尊者微笑領悟，宗門意旨在不藉助言說、文字的情況下，實現了非言語的交流。禪宗特別突出的是自己有別於「教」的定位，「禪悟的獨

〔註 10〕 畢繼萬《跨文化非語言交際》，北京：外語教學與研究出版社 1998 年，第 7 頁。

〔註 11〕 〔美〕洛雷塔·A·馬蘭德羅、拉里·巴克《非言語交流》，孟小平等譯，北京：北京語言學院出版社 1991 年，第 14~15 頁。

〔註 12〕 〔姚秦〕鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》卷中《文殊師利問疾品》，《大正藏》第 14 卷，第 551 頁下。

〔註 13〕 〔宋〕普濟《五燈會元》卷一，蘇淵雷點校，北京：中華書局 1984 年，第 10 頁。

特修持覺悟方式，決定了它是超越思維、推理的，是排斥語言文字的」，〔註14〕「不立文字」因此也有了朝向事實本身的形而上意旨了。自中唐以來，禪宗尤其是南禪一系禪師，在禪法交流的過程中，有意識地規避言說、文字，使用身體姿勢、棒打、大喝、副語言或者畫圓相等禪法啓悟法。如：

師一日在法堂上坐，見一僧從外來，便問訊了，向東邊叉手立，以目視師。師乃垂下左足，僧卻過西邊叉手立。師垂下右足，僧向中間叉手立。師收雙足，僧禮拜。〔註15〕

晚唐時期滄仰宗的仰山慧寂禪師，在與學僧進行禪法應對時未發一言。二人之間的交流純粹以身體動作互相問答。這些動作的施為，反映了交際雙方的對待言語、文字的態度，並且表述了個體的禪思理路，是一種「非言語」的思維方式。在此純粹的非言語交流過程中，彼此認知能夠達成交互，有其內在合理機制且符合禪宗獨特的修證需求。

相對於之前提及的非言語交流中體態語、副語言、客體語、環境語四種行為劃分維度，本書所討論的禪宗非言語行為，是更狹義的內容。主要是指唐五代時期，南禪一系禪師出於阻止學人從言說、文字上參證形而上本體之目的，在禪法應對過程中刻意使用的語氣詞、大喝、沉默、身體姿勢、身體動作、面部表情、棒打、腳踢以及畫圖等行為，總歸其類，可分為副語言、身勢、身觸、圖示四大類。

二、研究的現狀

禪宗在「不立文字」的原則之下，使用非言語的行為進行禪教的事實，是任何一本關涉禪宗研究的專著皆無法迴避的論題。但絕大部分專著對於禪宗非言語行為的研究，流於簡單描述，或淺層次地羅列，缺乏整體性的歸納和有深度的分析。大量的研究文字在強調禪宗「不立文字」的宗旨的同時，只關注禪宗的語言、文字，忽略對禪宗非言語行為的嚴肅討論，這不是直面問題本身的研究。當前國內直接涉及禪宗非言語行為的研究成果，主要集中在禪宗語言研究方面。比較突出的三部著作，分別是袁賓以筆名「于谷」出版的《禪宗語言和文獻》、張美蘭《禪宗語言概論》、周裕鍇《禪宗語言》。

〔註14〕方立天《中國佛教哲學要義》，北京：中國人民大學出版社2002年，第1114頁。

〔註15〕〔宋〕普濟《五燈會元》卷九，蘇淵雷點校，北京：中華書局1984年，第534頁。

袁賓《禪宗語言和文獻》一書，在第二章「超常出格：禪宗的語言實踐」中，專門討論了禪宗的「動作語」與「棒喝語」，認為禪宗的動作語、棒喝語，有和禪宗口頭語一樣粗俗鄙野的風格。而「這種設施也體現了禪宗不立文字的語言觀，是禪僧們企圖擺脫通常言辭概念和思維程序束縛的、別出心裁的勇敢嘗試。」〔註16〕

張美蘭《禪宗語言概論》一書，在第一章「禪宗語言概論」第六節，特意討論了「禪宗語言的非言語表達手法」，其中歸納出體勢語、目視行為、面部表情和體隨語，並在體勢語下分出無言與有言兩大類，並專門討論了伴隨語言（副語言）。〔註17〕

周裕鍇《禪宗語言》一書，分別在上編第三章「分燈禪：禪門宗門的確立」中討論「棒喝：截斷言路的手段」、「圓相：立象盡意的手段」、「作勢：示道啓悟的動作」；在第六章「默照禪與看話禪：走向前語言狀態」中討論了「默照：無言的妙用」；在下編第一章「拈花指月：禪語的象徵性」中討論了「動作語、棒喝語」。〔註18〕

臺灣地區的研究，以中正大學蔡榮婷的碩士學位論文《景德傳燈錄之研究——以禪師啓悟弟子之方法為中心》〔註19〕為始。其以景德傳燈錄為研究背景，第三、四章為該論文之重心，探討禪師啓悟弟子的方法。其中第四章以動作和默為範圍，已經談到「溫和或激烈的動作」與「沉默」作為導引弟子悟入自性的方法，對其進行歸納整理，並提出方法雖不等於「道」自身，卻具有幫助弟子悟入自性、提升生命的層次等作用等觀點。其1990年度獲國科會補助之專題計劃的《唐五代時期禪宗「圓相」研究》〔註20〕，繼續討論禪宗非言語教法中的圖象為教，拓展了禪宗非言語行為研究的範疇和深度。

佛教史學類的研究成果，涉及到中晚唐五代時期的時候，對禪宗非言語交流的獨特風格，多少都有涉及。呂澂《中國佛學源流略講》〔註21〕裏，提

〔註16〕 于谷《禪宗語言和文獻》，南昌：江西人民出版社1995年，第41~43頁。

〔註17〕 張美蘭《禪宗語言概論》，臺北：五南圖書出版公司1998年，第37~56頁。

〔註18〕 周裕鍇《禪宗語言》，杭州：浙江人民出版社1999年。

〔註19〕 蔡榮婷《景德傳燈錄之研究——以禪師啓悟弟子之方法為中心》，臺北：政大中文所碩士論文1984年。本書於1986年由臺北文殊出版社以專書《禪師啓悟法》出版。

〔註20〕 蔡榮婷《唐五代時期禪宗「圓相」研究》，1990年度獲臺灣國科會補助之專題計劃。

〔註21〕 呂澂《中國佛學源流略講》，北京：中華書局1979年。

到五家分燈時期各家宗風時，特舉滄仰宗不施言語的圓相為例。蔣維喬的《中國佛教史》〔註 22〕論及禪宗一節時，提到臨濟下「五逆聞雷」之喝的峻烈禪風和滄仰宗的「體用語似爭而默契」的身勢語言。對此問題，禪宗史研究類的書籍更爲詳盡一些。較有代表性的印順的《中國禪宗史》〔註 23〕在論及洪州禪係禪者的風格時，說其主流有「粗暴作風」，指的正是洪州禪系打、喝、踢的作風，書中指出臨濟宗對洪州宗風的繼承和發揚。印順還從人文地理的角度考察禪宗峻烈的非言語手段，稱爲「北方之強」。隨後的篇章之中，還提及禪宗的身勢、圓相等，但只是列舉，並未展開討論。楊曾文的《唐五代禪宗史》〔註 24〕在「南宗禪迅速興起」和「禪門五宗的形成及其早期傳播」兩章節中，談到馬祖道一禪法和禪風，提及動作、打、喝，認爲這種行爲給禪林生活帶來了一種能吸引世人注意的粗獷氣息和朝氣。隨後章節裏對馬祖門下的臨濟、滄仰二宗和其它宗門使用非言語的禪教手段都有所提及，並特別關注到非言語禪教手段的流弊，稱其導致禪風日益庸俗和敗落，消解宗門教義。杜繼文、魏道儒的《中國禪宗通史》〔註 25〕一書中，論及中唐洪州宗馬祖道一「隨處任真」、「觸境皆如」的時候，提及他注意在日常的待人接物中發明禪理，啓迪後學。並專門提及其門下農禪一系，通過自身勞作，傳達宗門理念。並對分燈時期的臨濟棒喝、滄仰圓相、曹洞圓相以及宋代的默照禪，都有記述。由於其通史性質，還將禪宗使用非言語手段禪教的歷史，延承至元、明、清時期，屬於比較完整的羅列。

就禪宗思想研究而言，對禪宗非言語交流的方式更多從宗門義理發展的角度予以解析。早期頗具代表性的日本學者忽滑谷快天所著的《中國禪學思想史》〔註 26〕，將行棒豎拂、揚眉張目、圓相放喝，看做是禪風由純禪時代發展到禪機時代的重要表現。並對馬祖道一爲首的洪州禪以及希運、義玄、慧寂、宣鑒等人的非言語的禪機均有提及。葛兆光在《中國禪思想史》〔註 27〕一書，在「語言與意義——九至十世紀禪思想史的一個側面」中提到南宗禪在中唐導致的巨變，他認爲馬祖道一禪法的轉變，有一個由即心即佛到非心

〔註 22〕 蔣維喬《中國佛教史》，上海：上海古籍出版社 2007 年。

〔註 23〕 印順的《中國禪宗史》，上海：上海書店 1992 年。

〔註 24〕 楊曾文《唐五代禪宗史》，北京：中國社會科學出版社 1999 年。

〔註 25〕 杜繼文、魏道儒《中國禪宗通史》，南京：江蘇人民出版社 2007 年。

〔註 26〕 〔日〕忽滑谷快天《中國禪學思想史》，上海：上海古籍出版社 1994 年。

〔註 27〕 葛兆光《中國禪思想史》，北京：北京大學出版社 1998 年。

非佛的過程。而這一過程是心的自然流露而不是對知的求索。由心靈清靜到自然求索。而禪宗非言語的禪教手段正是自然求索的結果。潘桂明《中國禪宗思想歷程》〔註 28〕中，對洪州禪的非言語行爲的研究，認為是其「行住坐臥皆是道」的理論的實踐。洪修平先後在《禪宗思想的形成與發展》〔註 29〕和《中國禪學思想史》〔註 30〕二書中，稱馬祖禪法將惠能的「心」發展到「人」，其非言語的禪教方法表達的是洪州禪法人性的凸顯，對隨後滄仰、臨濟的使用非言語方式，不假思維的特點均有提及。總而言之，這些認識比較表面零散，深度不夠，也未能實現系統性的觀照。在洪州禪系的研究專著裏，蘇樹華的《洪州禪》〔註 31〕和邱環的《馬祖道一禪法思想研究》〔註 32〕，集中對馬祖道一比較重要的非言語禪教手段進行了比較深刻的分析。

就宗教美學研究而言，皮朝綱的《禪宗美學史稿》〔註 33〕中將禪宗美學形容為生命的美學，體驗的美學，而禪宗的棒喝、圓相、身勢等，透露的正是這樣的一種生動活潑的生命性，高揚的是生命的旗幟。並對非言語的圓相和默照進行了美學的解讀。在他與董運庭合作的《禪宗的美學》〔註 34〕一書裏，除了再度強調了生命美學之外，還關注了禪宗自證自悟的親證所帶來的審美直覺體驗。其中再度重申他曾在《靜默的美學》〔註 35〕一書中強調的禪宗以沉默為美的美學境界。張節末的《禪宗美學》〔註 36〕裏雖然沒直接提到禪宗的非言語的交流方式，但其「說不可說之境」一章，強調禪宗對名相的破除，為禪宗非言語交流的審美解讀提供了內在的思路。此外，周祖蔭在《中國佛教與美學》〔註 37〕提及梁啟超的「刺」的詩學觀源自於禪宗的「棒喝」。祁志祥在《佛教美學》〔註 38〕中關注到佛教的圓之美，並討論繪畫、雕塑、建築給人帶來的宗教審美體驗，以及其傳遞的宗教信息。

〔註 28〕 潘桂明《中國禪宗思想歷程》，北京：今日中國出版社 1992 年。

〔註 29〕 洪修平《禪宗思想的形成與發展》南京：江蘇古籍出版社 2000 年。

〔註 30〕 洪修平《中國禪學思想史》，北京：中國人民大學出版社 2007 年。

〔註 31〕 蘇樹華《洪州禪》，北京：宗教文化出版社 2005 年。

〔註 32〕 邱環《馬祖道一禪法思想研究》，成都：巴蜀書社 2007 年。

〔註 33〕 皮朝綱《禪宗美學史稿》，成都：成都電子科技大學出版社 1994 年。

〔註 34〕 皮朝綱、董運庭《禪宗的美學》，臺北：臺灣鹿文文化事業有限公司 1995 年。

〔註 35〕 皮朝綱《靜默的美學》，成都：成都電子科技大學出版社 1991 年。

〔註 36〕 張節末《禪宗美學》，北京：北京大學出版社 2006 年。

〔註 37〕 曾祖蔭《中國佛教與美學》，北京：文津出版有限公司 1994 年。

〔註 38〕 祁志祥《佛教美學》，上海：上海人民出版社 1997 年。

就禪宗與文學研究而言，通常是發掘禪宗「不立文字」的非言語的思維理路，強調妙悟的審美之維。並從禪詩和禪理入手，發掘禪與詩的審美通性。但對禪宗獨特的行爲方式本身如何對文人文藝創作產生影響，研究卻不算很充分。鑒於孫昌武在《佛教與中國文學》〔註 39〕中討論的唐代文人與禪師之間的密切交往，文人頻繁的宗教活動，他們的文藝創作在宗教行爲方式中受到潛移默化地影響是有可能的。在《禪思與詩情》〔註 40〕一書中，孫昌武於「洪州宗——平常心是道」一章，進一步指出禪宗的非言語行爲對自性的肯定作用，但其強調個性的同時也消解著傳統，這對中唐文人個體創作的風格化頗有啓示。霍松林在爲張海沙《初盛唐佛教禪學與詩歌研究》〔註 41〕一書作的序文中提到晚唐五宗時代，禪的狂放與詩的香豔，有著相同的背景和構成機制。而禪的狂放更多是身體的呈現，詩的香豔更多也是身體的描寫，二者在肉身化主體上其實是能找到契合點的。張伯偉在《禪與詩學》〔註 42〕中，論及「佛學與晚唐五代詩格」問題時，提出詩論中「勢」這個概念，與禪宗的論「勢」的關係，而禪師的非言語方式是「勢」的最活潑表現。周裕鍇的《中國禪宗與詩歌》〔註 43〕一書，關注到禪宗非言語方式如棒喝、圓相等的直觀性，象徵性、暗示性，而且也指出禪宗喝佛罵祖、離經慢教的行爲，是對自性極大的肯定，這在中唐及以後詩人的文藝創作中都有體現。而非言語方式體現出的隨意性、非分析性，都是詩禪一致的契合點。謝思煒在《禪宗與中國文學》〔註 44〕一書中，揭示了白居易受到洪州禪系的影響，接受觸事皆真的思想，在詩作中注重表現生活細節，有著明顯的世俗化傾向。胡遂在《佛教禪宗與唐代詩風之發展演變》〔註 45〕中，關注到洪州禪法棒喝的峻烈風範對韓孟詩派奇崛險怪詩風的影響，以及洪州禪系的「行住坐臥，應機接物盡是道」對元白詩派平易淺俗詩風的引導。吳言生的《禪宗詩歌境界》〔註 46〕一書，對五宗禪法的意旨，予以詩性解讀。其中對臨濟「四喝」，潯仰宗「圓相」，都關注到其非言語行爲本身反映的直觀內證的理路對詩性的啓發。

〔註 39〕 孫昌武《佛教與中國文學》，上海：上海人民出版社 2007 年。

〔註 40〕 孫昌武《禪思與詩情》，北京：中華書局 1997 年。

〔註 41〕 張海沙《初盛唐佛教禪學與詩歌研究》，北京：中國社會科學出版社 2002 年。

〔註 42〕 張伯偉《禪與詩學》，杭州：浙江人民出版社 1992 年。

〔註 43〕 周裕鍇《中國禪宗與詩歌》，上海：上海人民出版社 1992 年。

〔註 44〕 謝思煒《禪宗與中國文學》，北京：中國社會科學出版社 1993 年。

〔註 45〕 胡遂《佛教禪宗與唐代詩風之發展演變》，北京：中華書局 2007 年。

〔註 46〕 吳言生《禪宗詩歌境界》，北京：中華書局 2001 年。