

圓悟克勤禪學思想

高毓婷

中華佛學研究第三期

中華佛學研究所發行

1999 年三月出版

頁 335-349

頁 335

提要

圓悟克勤為北宋臨濟楊岐派的禪師，嗣法五祖法演，弘法於四川、湖南、江西、金陵，與居士、官僚關係密切，盛名於天下。

關於克勤的研究，大多集中在《碧巖集》版本、注釋的歷史文獻，《碧巖集》以雪竇重顯《頌古百則》所選的一百則公案為主，由克勤為門人評唱，並下著語。此集一出，憑添禪門研論文字的風氣，宋代已有禪師加以批評，後世對克勤的評價亦多貶抑。

回溯到宋代來看，克勤是否贊成以文字解禪，他對文字的看法又是如何，成為本文論述的重點之一。本文探討克勤的禪學思想及其中華嚴思想的成份，說明克勤禪學的主旨精神，因此筆者以克勤所有的文獻書籍，參照其他相關典籍，進行剖析，並重新檢討克勤的歷史評價。

關鍵詞：1.圓悟克勤 2.《碧巖集》 3.文字禪 4.華嚴禪

頁 336

一、前言

禪宗的研究，鮮少將主題落至宋代，然宋代禪宗在歷史的發展中，是一個樞紐的階段，他繼承南宗禪，又在唐代禪宗思想的基礎上開展出不同的教化方式，舉如因重文字的傾向而有文字禪，舉唱公案而產生看話頭的禪法，這些都對後世的禪宗甚至整個佛教具有相當重要的影響。

圓悟克勤禪師，北宋仁宗嘉祐八年（1063）出生於彭州崇寧（今四川郫縣），為駱氏之子，寂於南宋高宗紹興五年（1135）。克勤生於北宋末年，他評唱雪竇重顯禪師的百則頌古，並由弟子編成的《碧巖集》，於當時重華麗文字與記誦公案的禪林風氣，產生推波助瀾的效果，後世模仿之書如雨後春筍般出現。克勤的作法引起當時禪師的批評，後世的評價也多貶斥而非褒揚。

這些批評是否公允地考慮到克勤禪學的本意，他為何評唱公案？對公案與文字禪的看法又是如何？是否贊成以文字解禪，而引導禪子走向知解意想之途？從克勤的著作來看，上述這些疑問，都有值得探討的空間。

本文所要討論的，是克勤如何在禪思想中安立「文字」、「公案」的問題。這個問題與其禪學思想息息相關，交織成一

完整的體系。由此，筆者先以北宋禪宗作為論題的引子，而導入克勤的禪學思想與禪法，以期呈顯克勤的思路，並將他的歷史評價作重新的檢討。

二、北宋禪文學的興起

宋代的士大夫與僧人交往密切，士大夫亦多參禪，如范仲淹、歐陽修、司馬光、呂公著、王安石、楊億、富弼、李遵勳、張商英、蘇軾、胡安國，到理學家周敦頤、二程、楊時、謝良佐等，無一不熱衷參禪或出入於佛老。〔註 1〕禪師與士大夫交遊，彼此詩文唱和往來，談論禪道，〔註 2〕

註 1：據《居士分燈錄》卷下所引之人物，《卍續藏》冊 147，頁 429 上。

註 2：志磐《佛祖統紀》卷四十七云：「夫儒釋之交遊，不過於倡和以詩，談論以道，否則為廬山結社之舉耳。」《大正》冊 49，頁 426 中。

直接間接影響到禪林重文字的風氣。宋代禪師們好作歌頌，他們使用華麗乖張的文字表達自己對禪的體悟，或編撰師長之言行語錄，並流行在古則中添加拈古或頌古，〔註 3〕或在上堂、小參時，引用古人詩句、公案機鋒或使用對偶工整的韻文，作為講解的內容。因為古則公案中祖師們的機鋒語意深奧，對於想了解公案的人來說，不容易看懂，於是有禪師利用各種方式進行詮釋、考證及闡發義理的工作，而有代別、頌古、拈古、評唱著作產生，著名的有汾陽善昭（947～1024）《公案代別》一百則、《先賢一百則》，而雪竇重顯（980～1052）的《頌古百則》更是將頌古風氣推向高峰。

此外，禪林中更盛行許多禪宗文獻的編纂，種類包含僧傳、古則、語錄、詩文集、宗派圖、各種清規和編年體佛教史等等。〔註 4〕僧傳有「集傳」和「別傳」兩種，「別傳」是禪師的各別傳記，採取墓誌銘、年譜、碑、銘之形式；「集傳」指的是各種燈錄，如《景德傳燈錄》三十卷、《天聖廣燈錄》

三十卷、《建中靖國續燈錄》三十卷、《古尊宿語錄》四十八卷、《聯燈會要》三十卷、《嘉泰普燈錄》三十卷、《五燈會元》二十卷等等。這種大部頭禪籍的編纂，在唐代十分少見。

註 3：參見高雄義堅〈宋代禪宗的特點〉，《香港佛教》343期，頁 17。

註 4：參見高雄義堅〈宋代禪宗的特點〉，《香港佛教》343期，頁 16。

宋代禪林除了這種重視文字語錄的風氣之外，還有另一些禪者本著禪宗「教外別傳，不立文字」之名，故以撥去文字來說禪，不講經教，不由師訓，專談淺薄無根之語，於是出現了闇證禪、魔禪等名目（晁說之之語，見《景迂生集》卷二十，〈宋故延慶明智法師碑銘〉，《四庫全書》冊 1118，頁 399）。

這一類的禪師，惠洪（1071 - 1128）在《石門文字禪》裏描述非常詳盡：「禪宗學者，自元豐以來，師法大壞。諸方以撥去文字為禪，以口耳受授為妙。耆年凋喪，晚輩蝟毛而起。服紉綺，飯精妙，施施然以處華屋為榮。高尻磬折王公為能。以狙詐羈縻學者之貌，而腹非之

，上下交相欺誑，視其設心，雖儻牛履豨之徒所恥為，
而其人以為得計。於是佛祖之微言，宗師之規範，掃地
而盡也。」（《石門文字禪》卷二六，〈題隆道人僧寶
傳〉，《四庫全書》冊 1116，頁 501~502。）

對於這種衰弊的禪風，有些禪師起而提倡禪教一致，發
為文字，藉教說禪。使得「教外別傳，不立文字」之說
，有了分歧的解釋與作法。

頁 338

禪門對公案的重視，與文字禪的流行，成為宋代禪宗的特
色。末流者將禪朝著文字解悟的方向發展，產生許多的流弊，
學人參禪的心態逐漸忽視對公案的當機體悟，而專注於文字技
巧的巧辯，這類的情形當時已有許多禪師批評，如惠洪云：「
近世禪學者之弊，如砒砒之亂玉，枝詞蔓說似辯博，鉤章棘句
似迅機，苟認意識似至要，懶惰自放似了達。」〔註 5〕萬菴

和尚也說：「今後生晚輩，戒律不持，定慧不習，道德不修，專以博學強辯，搖動流俗，牽之莫返，予固所謂斯言，乃萬世之害也」。〔註 6〕禪者專尚章句言說，作為強辯的工具手段，因此將心思放在探究文句的表面意義，不講求實修實證。克勤曾形容當時的人「只是記憶公案，論量古今，持擇言句」，〔註 7〕或者「執著記憶，以為己見」，〔註 8〕他們只知「覓佛、做佛、說佛法」，〔註 9〕在文字上鑽研，而遺忘一位僧侶應做的本分。舉例來說，他們把馬祖的「日面佛，月面佛」之語解為「左眼是日面，右眼是月面」；〔註 10〕看欽山文邃打巨良禪客七棒，則說：「為什麼不打八棒，又不打六棒，卻只打七棒？」；〔註 11〕看南泉斬貓，便道關鍵在「提起處便是」，或道：「在斬處」；〔註 12〕解釋雲門「鉢裏飯，桶裏水」為「鉢裏飯粒粒皆圓，桶裏水滴滴皆濕」。〔註 13〕這些解釋從一己的意識，去卜度猜測祖師們的行為和對話，其實與禪的境致相去甚遠。

註 5：《石門文字禪》卷二十三，〈臨平沙妙湛慧禪師語錄序〉，商務《文淵閣四庫全書》冊 1116，頁 453、454。

註 6：《禪林寶訓》卷三，《大正》冊 48，頁 1034 上。

註 7：《心要》，〈示宗覺禪人〉，《卍續選輯》禪宗部冊 14
，頁 715 中。

註 8：《心要》，〈示諸知浴〉，《卍續選輯》禪宗部冊 14，
頁 724 中。

註 9：這是五祖法演之語，整段為：「我在此五十年，見卻千
千萬萬禪和到禪床角頭，只是覓佛、做佛、說佛法，並
不會見箇本分衲子。誠哉，看卻今時只說佛法底也難得
，何況更求本分人。」《心要》，〈示宗覺禪人〉，《
卍續選輯》禪宗部冊 14，頁 716 上。

註 10：歐陽宜璋《碧巖集點校》第三則，〈馬師不安〉克勤
評唱，頁 63。

註 11：歐陽宜璋《碧巖集點校》第五十六則，〈欽山一簇〉
克勤評唱，頁 256。

註 12：歐陽宜璋《碧巖集點校》第六十三則，〈南泉斬貓〉
克勤評唱，頁 276。

註 13：歐陽宜璋《碧巖集點校》第五十則，〈雲門鉢桶〉克
勤評唱，頁 234。

三、克勤禪學思想

克勤一生留下的作品甚多，著名的《碧巖集》一百則、《心要》二卷、《佛果擊節錄》二卷以及他的《語錄》二十卷，均頗為可觀。文字禪為宋代禪宗普遍的風氣，《碧巖集》的出現，在這時代潮流上又添加一巨著，雖然克勤本身一再強調禪不在文句語言中，也反對時人記憶公案，但是克勤評唱公案頌古的作法，的確對後來的禪宗產生不小的影響，並影響到克勤的歷史評價，而較少注意克勤對文字公案的真正見解。關於克勤的評價，後人多集中在公案與《碧巖集》的評唱方面，貶斥多於褒揚。

克勤評唱擊節雪竇《頌古百則》，在當時已受到許多禪師的批評與反對，克勤住夾山時，他的同門師弟佛鑑惠勳就曾勸克勤中止評唱公案，佛鑑寫信道：「近有禪客至此，傳聞夾山禪師邇來為兄弟請益雪竇，其洪機捷辨出沒淵奧，頗異諸方

，自古今未有也。某聞之不覺洒涕，自謂高蹈之士何至此矣！
……然高明遠識者，有以見諒必無外也，第恐晚學後崑，疑其
言句尖新，以為佛法只如此矣，遂坐守化城，不能進至寶所，
為害非淺。」〔註 14〕佛鑑以為評唱公案，會造成後學誤入文
字障中，忘卻正道，不禁憂心淚下。然克勤並未停止評唱，〔
註 15〕十多年後，《碧巖集》與《佛果擊節錄》仍由弟子編成
，出版於世。靈源和尚對此，自責道：「我無法寧克勤諸子，
真法門中罪人矣！」〔註 16〕評唱公案的作法，違背禪宗教外
別傳宗旨，而《碧巖集》一出，果如佛鑑所憂心的，新進後學
珍重其語，朝時誦暮時習，稱之至學，〔註 17〕有未悟而記

註 14：《緇門警訓》卷八，《大正》冊 48，頁 1085 下～1086 上

。

註 15：據《夢鍛國師語錄》卷下之二，引大慧普說之語說：「

先師（克勤）見佛鑑書遂已。」《大正》冊 80，頁 495

中。然克勤離開夾山至道林時，仍有評唱，無黨《碧巖

集》後序中說：「在成都時，予與諸人請益其說。師後

住夾山、抱林，復為學徒扣之。」

《大正》冊 48。頁 224 中。

註 16：《禪林寶訓》卷二，《大正》冊 48，頁 1024 中。

註 17：心聞賁和尚〈與張子韶書〉，《禪林寶訓》卷四，
《大正》冊 48，頁 1036 中。

頁 340

憶《碧巖集》的句子，應對口辯，〔註 18〕沉溺於克勤的語言
葛藤，不可自拔。

因此，學者在評判克勤的禪學時，多採貶責之意。例如潘
桂明先生認為《碧巖集》是克勤在不立文字的「幌子」下，從
事大立文字的工作，而「《碧巖錄》的誕生，完成了禪公案語
句的規範化、定型化，從而禪也就喪失了它的活力，禪的活潑
的生命力在文字語言的規範下，被扼殺了」。〔註 19〕杜繼文
、魏道儒先生以《碧巖集》在認識論、方法論上，為一元化的
思想，它簡化複雜和多變的現實，導向主觀、片面、僵化的特
質。〔註 20〕日人忽滑谷快天云：「觀克勤評唱古則，一問一

答，斗機交鋒，力說如劍客之執刀，爭雌雄。足證方勤之時，禪弊有如是者。……於是乎遠古至純之宗風，至掃地而滅，雖從唐以之積弊，而雪竇重顯、圓悟克勤等之唱道，亦非無扇其毒炎之罪。」〔註 21〕

克勤是否真的在不立文字的「幌子」下，從事大立文字的工作？是否將公案的語句規範化，使禪失去了它的活力？他對於言教又有如何的見解？這些，都必須回到克勤禪學思想來看。

綜觀克勤對禪的解析，分成「上載」與「下載」來談，克勤云：

趙州示眾：「你若向北來，我與你上載；你若向南來，與你下載；你若是從雪峰來，也只是箇擔板漢。」雪竇道：「如此清

註 18：希陵在《碧巖集》後序中道：「後大慧禪師，因學人入室，下語頗異，疑之纔勘而邪鋒自挫，再鞠而納款自降曰：『我《碧巖集》中記來，實非有悟。』因慮其後不

明根本，專尚語言，以圖口捷，由是火之以救斯弊也。

」《大正》冊 48，頁 224 下。

《佛光國師語錄》卷五中，對此亦有記載，當時有僧將
《碧巖集》圓悟所說，呈予大慧，大慧有肯，有不肯者
，云：「圓悟底是，爾底不是。圓悟分上使得，爾分上
使不得。」罵圓悟云：「者老漢誤賺後人。」取《碧巖
集》印版，劈碎一火燒了。見《大正》冊 80，頁 185 上。

註 19：《中國禪宗思想歷程》（北京：今日中國出版，1992）
，頁 482～484。

註 20：《中國禪宗通史》，頁 430。

註 21：《中國禪學思想史》（上海古籍出版社，1994），
頁 527。

頁 341

風，付與誰人？」上載者，與說心、說性、說玄、說妙

，種種方便，接引初機。若下載，無許多義路。有底擔
一擔禪，到趙州前，一點也使不著，一時與他下載打疊
，教洒洒落落，無一星事，謂之「悟了還同未悟」。〔
註 22〕

「上載」，指悟入佛法的途徑，為祖師們接引初學人的方便，
所以禪師說心、說性、說玄、說妙，都是為人指出月亮所在
的手指。禪師為接引初學、為立宗旨，必須有實有主、有權有實
、有照有用；〔註 23〕在宣講示眾時，或權說心性，或論理談
玄，或棒喝交馳、以境接人，所有均是為了接引學人的方便手
段。

「下載無許多義路」，「義路」是指上載的心性玄妙等理
性的思考，「無許多義路」指修證透脫，不假他物，非關文字
語言，及一切聲色。克勤以為參禪不能以意想來分解說明，他
說：

若向言句上辨認，卒摸索不著。且道，畢竟如何是法身
？若是作家，聊聞舉著，踢起便行；苟若佇思停機，且
伏聽處分。〔註 24〕

向語言文字上摸索，則永遠和真理構不上邊。克勤指出：悟道沒有任何的方便，只須力行實踐，親自參悟。禪宗的精神，是實際的生活、實際的體驗。慧能說：「何不從於自心，頓見真如本性」，〔註 25〕長慶慧稜禪師亦云：「萬象之中獨露身，唯人自肯乃方親」，〔註 26〕禪悟是當下頓了

註 22：歐陽宜璋《碧巖集點校》第四十五則，〈趙州布衫〉克勤評唱頌文，頁 219~221。

註 23：克勤以為「群機有利鈍，所悟有淺深。是故勞他諸聖出來，應物現形，隨機逗教。便有權有實、有照有用、有殺有活、有賓有主、有問有答。」《語錄》卷九，《大正》冊 48，頁 754 中。又云：「建法幢、立宗旨，須是互為賓主。」卷一，頁 716 上。

註 24：歐陽宜璋《碧巖集點校》第四十六則，〈雲門六不〉克勤評唱，頁 224。

註 25：《壇經》，《大正》冊 48，頁 340 下。

註 26：《景德傳燈錄》卷十八，《大正》冊 51，頁 347 中。

的實踐，不是學前人的言語、動作，就可以解脫了悟，那樣只是拾人牙慧，只如鸚鵡學語，都不是自己的，雪竇有一句話形容得非常好，他說：「雲冉冉、水漫漫，明月蘆花君自看」，〔註 27〕開悟之事，本不得自他人，如人飲水，冷暖自知，須自己去實踐，別人替你做不來。克勤此處挺立禪宗實踐主體自主自在的精神，強調人的自覺自悟，天台德韶說：「心外無法，滿目青山。」請君自看。

因此，克勤雖然評唱公案，但對於宋代以論理談禪的風氣，加以嚴厲的批評，他說：

如今拈問學者，十箇有五雙，茫然為向伊句下死了。所以無瞥地分，若據活處，如何吐露？切忌隨他語句好。

〔註 28〕

禪境非文字所能詮，非情意測度所能至，其無可穿鑿之處，亦無絲毫解路。因此，參禪不能只在言句下咀嚼，克勤以為「文字語句乃末事，恐執泥之，即不能超證」，〔註 29〕文字只是修道參禪最微末的事，學道者的本份，是究明本心，證見佛性，不是在文句上生出許多情意見解，而必須將文字一一消歸自己，化為自己內在，如果皆能回歸自己的本性，就不會隨文句所轉，看百千句只是一句，一句和百千句無所差別。克勤對經教的看法，亦強調回歸自己，在《碧巖集》中，他評唱《金剛經》「若為人輕賤，是人先世罪業，應墮惡道，以今世人輕賤故，先世罪業，即為消滅」之語，說道：

如今人只管看經，不知是箇什麼道理？只管言我一日轉多少經，只認得黃卷赤軸，隨行數字，不知全從自己本心上流出，者箇唯是轉處些子。大珠和尚云：「向空屋裡，堆一堆經，看他放光也

註 27：歐陽宜璋《碧巖集點校》第六十二則，〈雲門一寶〉雪竇頌文，頁 275。

註 28：《心要》，〈示民知庫〉，《卍續選輯》禪宗部冊 14，

頁 727 中。

註 29：《心要》，〈示禪者〉，《卍續選輯》禪宗部冊 14，頁 775 上。

頁 343

無？」只是自家一念發心，便是功德。〔註 30〕

經典本身沒有功德，若不能以心去持，那麼文字只是文字耳，克勤批判那些只記憶經典、計算一天讀多少字的人，亦反對將教家把三十二分經文喚作「持經」。對克勤而言，「持經」與「功德」，都是自己的本來清淨的自性，文字本身沒有任何功德，參禪必須要親自實踐，用生命去體貼，才能有證悟解脫的可能。

如此看，克勤並沒有否定文字，只是將文字當作一種方便。證悟的禪師運用文字作為指涉真理的工具，克勤道：「歷代

宗師，若不重示於人，都無利益，圖箇什麼？顯箇什麼？」〔註 31〕如果沒有古今言教、公案及祖師們的開示，則後來的學人便失去修學的方法與目的。

實際教學上，禪師們使用文字，是為撥正學人的缺失，指出入門參禪的方法，或是檢驗學人的工夫進境，克勤云：

況此事雖不在言句中，若非言句，卻不能辨。不見道：

「道本無言，因言顯道。」所以驗人端的處，下口便知音。古人垂一言半句，亦無他，只要見你知有不知有。

〔註 32〕

「事」指的是禪、道、悟而言，參禪一事不在言句的咀嚼，但是禪師可以依據它來勘驗學人，只要學人一開口，禪師便可根據他的語言知曉其程度，並瞭解其不明之處，加以教導糾正。

對克勤而言，一切之問答言語，及一代時教，均是「載道之器」，是教化上的方便法。他對待公案的態度，亦是如此。他說公案是「開心地鑰匙子」，是「接引入理之門、敲門瓦子」，〔註 33〕所有文字語言的施

註 30：歐陽宜璋《碧巖集點校》第九十七則，〈剛經輕賤〉，
頁 386 ~ 387。

註 31：歐陽宜璋《碧巖集點校》第八則〈翠巖眉毛〉，頁 85。

註 32：歐陽宜璋《碧巖集點校》第二十五則〈蓮花拄杖〉，頁
152 ~ 153。

註 33：〈示張國太〉、〈示圓首座〉，《心要》，《卍續選輯
》禪宗部冊 14，頁 785 上、702 中。

頁 344

設，都是接引初機的敲磚瓦子，為指出「體」之工具。所以他
評唱公案與頌古，作為禪者入道的敲門磚，但他也明確指出文
字不是禪的最終目的，所以學道者不可拘滯公案的文字，作各
種的猜想與解釋。

克勤對「禪」的定義與範圍，以心性之理、公案文字為初
學者入門參禪的前方便，然而禪的真味乃不可說不可說，叮勉

學人不可拘泥於文字義理間，須是實修實證方知。禪之境，無棒無喝、無敲床豎拂、無瞬目揚眉，亦無玄妙理性、無心無佛、無頓漸偏圓。他於「上載」時肯定心性玄妙等方便，於「下載」時則否定心性玄妙，證悟以後，無所謂上載或下載的分別相，不必特意否定或肯定心性玄妙及文字相，克勤云：

此事斷定不在言句中，若執著記憶以為己見，如畫餅豈可充飢！然大達之士，超證諦實，及至投機於語句間，迴出塗轍，機境筌蹄，籠羅他不住。〔註 34〕

這樣的文字不同於一般認知的文字，而是經由表詮遮詮雙重否定之後的文字，大達之士證悟之後，無執著分別，遠離諸相非相，故能不被文字所惑。

綜上所述，克勤明確指出悟不在文字邊，誠如《金剛經》所言：「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來」，若執取文字，文字會成為見道的障礙，不能見如來，不能見本來清淨的自性。修行者對文字的態度，要將所有名相回歸自己，一切皆從自己本心去體貼。克勤對「禪」與「教」的態度，值得吾人注意，他在「經教文字」與「禪」之間，多了一

道自我消融的過程，一方面認同文字於教化上的價值，一方面確立禪的實踐精神，不致因評唱頌古與拈古，而流於一味追求文彩煥爛的禪病。

註 34：《心要》，〈示諧知浴〉，《卍續選輯》禪宗部冊 14，頁 724 中。

頁 345

四、對華嚴的定位

從禪思想擴推出去，克勤思想中，有許多層面與華嚴思想相關，《華嚴經》、華嚴理論、四法界的思想、一多相攝觀等，克勤都曾引述。前輩學者高峰了州《華嚴士禪士旧旧通路》一書，與木村清孝的《中國華嚴思想史》中都已討論，〔註 35〕阿部肇一先生以為克勤論華嚴四法界，將理、事法界予以合一

，是「理禪、事禪方面的禪思惟，是即應該稱為華嚴禪的」。

〔註 36〕不過，克勤在描述心性、禪悟時，雖然帶有許多華嚴色彩，但是對華嚴並不是全盤接受，亦有所取捨與批評。克勤與無盡居士張商英談華嚴旨要時，便以禪的精神論斷華嚴思想，兩人的對話如下：

（圓悟）曰：「華嚴現量境界，理事全真。初無假法，所以即一而萬，了萬為一，一復一，萬復萬，浩然莫窮。心佛眾生，三無差別，卷舒自在，無礙圓融。此雖極則，終是無風匝匝之波。」公於是不覺促榻，圓悟遂問曰：「到此，與祖師西來意，為同為別？」公曰：「同矣。」圓悟曰：「且得沒交涉。」公色為之慍。圓悟曰：「不見雲門道：『山河大地無絲毫過患，猶是轉句，直得不見一色，始是半提，更須知有向上全提時節。』彼德山、臨濟豈非全提乎？」公乃首肯。

翼日，復舉事法界、理法界，至理事無礙法界。圓悟又問：「此可說禪乎？」公曰：「正好說禪也。」圓悟笑曰：「不然。正是法界量理在，蓋法界量未滅。若到事無礙法界，法界量滅，始好說禪。如何是佛？乾屎橛

。如何是佛？麻三斤。是故真淨偈曰：『事事無礙，如意自在。手把豬頭，口誦淨戒。趁出婬坊，

註 35：《中國華嚴思想史》頁 238～248。此文並發表於「第四次中日佛教學術會議」，篇名為〈圓悟克勤的禪和華嚴教理 - 宋代華嚴思想的一個側面〉，《世界宗教研究》，1992 年第 2 期，頁 28～33。

註 36：《中國禪宗史》（臺北：東大出版，1986），頁 526～527，注 16 之說明。

頁 346

未還酒債。十字街頭，解開布袋。』」公曰：「美哉之論，豈易得聞乎！」〔註 37〕

克勤與無盡的對話中，可歸納出兩個重點，一是，理法界、事

法界、理事無礙法界都未到達禪的境界，須至事事無礙法界始可說禪。這點與前文所談是一貫的。二為即使是卷舒圓融自在的事事無礙法界，仍未是極則之論，有「無風匝匝之波」之慮，克勤云：

一塵含法界無邊，子細點檢，猶有空缺處在，百億毛頭師子，百億毛頭師子一時現，著實論量，未是極則之談。若論本分事，大人具大見，大智得大用。設使盡無邊香水海，越不可說不可說世界，都盧是自己安居處，舉一念超越無邊剎海，猶未是衲僧行履處，不犯鋒鋦、不拘得失、不落二見、不在中間，正當恁麼時如何？山中九十日，雲外幾千年。〔註 38〕

克勤以為因陀羅網的法界觀，還不是極則之談，而舉一念能超越無量無邊法界，「猶未是衲僧行履處」。衲僧所行是「不犯鋒鋦、不拘得失、不落二見、不在中間」，克勤此處欲彰顯的，是當下直心而行，無一攝一切、一切攝一的境界，連事與事圓融的念頭都要消泯掉。〔註 39〕禪宗指導學人，悟此心性圓融無礙之後，不以法界為法界，無法界之無量概念，因此一是

一，一亦不是一，多是多，多亦不是多，是一是多，不是一也不是多。真正的禪師必須向外全顯，直下承當，別起便行。

因此，華嚴宗的理論只是「順機應教」，而禪宗的特色當不在此顯立，克勤說：「若說理法界、事法界、事理無礙法界、事事無礙法界，

註 37：《羅湖野錄》卷上，佛光《禪藏·林間錄外三部》，頁 361～362。

註 38：《語錄》卷四，《大正》冊 48，頁 728 上、中。

註 39：筆者此處將「無風匝匝之浪」解為無風而起浪之意，克勤為何以「無風匝匝之浪」來批評華嚴，他的真正含意為何，在其他著作中並無更詳細的說明。

頁 347

正是沒交涉。直饒棒頭取證、喝下承當」，〔註 40〕從禪的終

極觀點而言，不由四法界、摩尼寶珠、六相義等理論來架構，這些都只是概念，都只是說明上的方便而已。修禪直須見性，頓悟本來清淨，便能一見一切見，一了一切了，因此也沒有十地階漸可言，他說：「如今人但將目前萬境，一時歇欲，更何必第八地已上，方乃如是？」〔註 41〕按華嚴宗的理論，到第八不動地菩薩，能以無功用智，於紅塵裡轉大法輪，於一切時中，不拘得失，都無執著。然而，禪不須至第八地，方有如是行。

克勤的見解，亦見於當時其他禪師的言論，《羅湖野錄》記載成禪師與賢首宗善法師的問對，便討論到禪宗與華嚴宗的問題：

（成禪師）復召善（法師）曰：「乃至一語一默、一動一靜、從古至今、十方虛空、萬象森羅、六趣四生、三世諸佛、一切聖賢、八萬四千法門、百千三昧、無量妙義、契理契機，與天地萬物一體，謂之法身。三界唯心，萬法唯識，四時八節，陰陽一致，謂之法性。是故《華嚴經》云：『法性遍在一切處。』有相無相、一聲一色，全在一塵，中含四義，事理無邊，周遍無餘，參而

不雜，混而不一。於此一喝中悉皆具足。猶是建化門庭，隨機方便，謂之小歇場，未至寶所。殊不知吾祖師門下，以心傳心，以法印法，不立文字，見性成佛，有千聖不傳底向上一路在。」〔註 42〕

成禪師，屬石霜楚圓之系統，與克勤並受十大法師，這段是在陳良弼太尉府第用齋時，與賢首宗善法師的對話。成禪師亦認為華嚴宗法界含有

註 40：《語錄》卷十，《大正》冊 48，頁 759 上。木村清孝將

克勤所說「若說理法界、事法界、事理無礙法界、事事無礙法界，正是沒交涉」理解為四法界與真實世界的關係，他說：「若說理法界、事法界、理事無礙法界、事事無礙法界，當（與此世界）無關。」《中國華嚴思想史》頁 247（臺北：東大出版社，1996）。克勤說「沒交涉」的語氣和語義，並不是指「與此世界無關」。

註 41：歐陽宜璋《碧巖集點校》第八十五則，〈趙州孩子〉，克勤評唱頌文，頁 344。

註 42：《羅湖野錄》卷上，佛光《禪藏·林間錄外三部》頁 35

四義：事理無邊，周遍無餘，參而不雜，混而不一。然此是「未至寶所」前所開的方便，與禪宗以心傳心、千聖不傳的向上一路相異。

克勤與成禪師，判定華嚴的基準，在於他們對禪、教的態度。大抵，以理論、文字，定位在權說方便的層面。克勤對「教」、「禪」的看法，仍是以禪為主。由此，可以了解克勤將華嚴判為「順機應教」的方便門，雖然他引用不少華嚴的理論，其根本的思想，仍然是禪思想。他從禪的立場，把教定位，在華嚴思想之上，挺立出禪的實踐與悟道的精神。

五、結論

北宋時期，禪子看公案時執著在文字相、情意相，妄加卜度臆測，或計較一天讀背多少字句，以馳騁辯才，克勤的評唱，是為了劍去舟刻、兔逸樹存的人，予以掃蕩，以建立對公案的正確態度，他說：「古人以生死事大，是以訪道尋師抉擇，豈可只學語言，理會古人公案，下得三五百好轉語，便當得也？」〔註 43〕然新進後生看《碧巖集》，仍然只有看見文字，忘卻克勤評唱《碧巖集》的本來面目，誠可嘆也！雲門云：「識得時，是醍醐上味；若也不識，便是毒藥」，〔註 44〕公案文字是醍醐，還是毒藥，不在評唱文字本身，而是參學的人「參得差別、證得差別、用心差別」之故。〔註 45〕

若參得禪，則所有公案文字，如自家底貼切，如自家底相似，方知公案與心不隔一絲毫，反之，若執指忘月、著詮遺兔、依句不依義，與佛不知蹉過幾百世。若以《碧巖集》來批判克勤毒害遠古至淳之風、結束禪的生命、僵化公案語句，無法窺見克勤禪學的真義。

對克勤而言，文字與公案，是入門的敲磚瓦子，乃及於所有的經教形

註 43：《心要》，〈示印禪人〉，《卍續選輯》禪宗部冊 14，

頁 385。

註 44：歐陽宜璋《碧巖集點校》第七十六則（張本第七十四則

），〈金牛飯桶〉，克勤評唱，頁 314。又見《碧巖集

點校》第六十二則，〈雲門一寶〉，克勤評唱，頁 274。

註 45：《大慧普覺禪師語錄》卷十四，〈為秦國泰夫人普說〉

，《大正》冊 47，頁 870 上。

頁 349

相，都只是方便權說。究極禪的根本精神，應重視平日不間斷的修持，而無暇於斟酌文字的分歧義解。但從化世的觀點來說，用文字的解說、棒喝之運用，來接引弟子、來了解禪，就成為一種「不得已」的必要手段。從修行的角度來說，「文字般若」不能等同於「實相般若」，因此必須透過觀照修證，體悟一切諸相非相的真實。克勤以為參禪修行不能執取文字形相，或計較讀多少經典、背誦多少則公案，須老實修行，將一切回

歸自己，作為己身生命的學問。如同《大般若經》云：「於諸世間文章技藝，雖得善巧，而不愛著。」不愛著世間文章技藝，是祖佛菩薩們對後世學道者殷切的垂示，也是菩提路上共持共修的人所應有的正知見。

北宋時期禪宗有著新的視野，除了許多禪籍文獻的編纂之外，更開啟居士佛教的弘化路線，使得教化風格傾向文字的重視與宣揚。克勤評唱頌古和拈古，就形式上，也是屬於文字禪的範圍；就內容上，卻能超越文字所限，直指向上一路、非文字能詮的境地。

佛教進入二十世紀後期，出版的書籍包羅萬象，廣含注釋、校刊、翻譯、小品文、小說、傳記、詩畫，及其他各類研究等範疇。在著作充斥、資訊發達的現代，及眾多誘惑的社會裡，克勤對文字等形相的見解，和反對徒具誦經的形式，均能給現代佛教徒們修行生活上一些重要的啟發。