

雲門文偃的心性思想

張國一

提要

雲門身後，留下極寶貴一手文獻《雲門匡真禪師廣錄》，內容豐富，唐禪諸祖惠能、神會、洪洲、石頭、滄仰、臨濟、曹洞等，皆遠不能與之相比。以此為基，我們在研究雲門思想上，是極為便易的。依據《廣錄》，可以看見雲門提倡的是一種互攝互入、廣大作用的華嚴禪；但在教學上，雲門又是祖師中最峻烈的，唯反逼實證。法演文益禪師曾概括雲門禪法為「涵蓋」、「截流」，這評語確與《廣錄》中雲門禪法極為吻合。

關鍵詞

1. 廣錄 2. 互攝互入 3. 般若法性 4. 我法雙空 5. 華嚴禪

一、關於雲門 (864 ~ 949) 的文獻材料

(一) 完整文獻

與其他（洪州、石頭、滄仰、臨濟、曹洞等人）唐禪祖師頗不同的是，大量而完整的一手文獻，在雲門過世後不久，就被他的弟子明識大師守堅整編出來了，¹它被稱為《雲門匡真禪師廣錄》（以下簡稱《廣錄》）。這寶貴的一手文獻，不僅年代早可信度高，內容亦極

¹ 《古尊宿語錄》卷十五中收《雲門匡真禪師廣錄上》，下有一行說編者小字：「門人明識大師賜紫守堅集」。在《叢書集成》118冊，頁167，《古尊宿語錄》卷十五）可知《廣錄》是雲門第一手資料的編匯，成書年代應在雲門過世後不久，應是五代的作品。楊曾文亦說「雲門文偃的說法和接引學人的語錄，有其弟子守堅錄的《雲門匡真禪師廣錄》三卷。這是一部成書於五代，經宋人校讎，內容十分廣泛的語錄。」（《唐五代禪宗史》，頁535）。

廣大豐富，共含：〈對機〉（包括〈師生機緣問答〉和〈上堂開示〉）、〈室中語要〉、〈垂示代語〉、〈戡辨〉、〈遊方遺錄〉、〈遺表遺誡〉等六類，計資料413則以上。這數量是十二位禪師之最，乃至為其數倍之多！²

雲門文獻之受重視，與他「累對龍庭」、「重疊慶賜」，受重於當朝有關。³據北宋陳守中〈大漢韶州雲門山大覺禪寺大慈雲匡聖宏明大師碑銘并序〉載，雲門初接靈樹知聖法席，即見重於後晉高祖，「奉詔對敷，便令說法，授以章服」。⁴次年，再受韶陽牧守何希範請，「為軍民開堂」，「其對答備傳於世」，⁵可見，雲門語錄，甚早即受當朝欽重，而流行於世。戊戌歲（938），「高祖天皇大帝」，再「詔師入闕」朝對。未久南漢「中宗文武光聖明孝皇帝」（943），再詔師「內殿供養月餘」。⁶雲門禪法，在當時政治知識界，受到了極大推崇，在這樣的氛圍下，一本完整雲門語錄之編出，大致是眾望所歸，守堅進行精心而完備的文獻匯整工作，也是很自然的事了。

《廣錄》編出，流傳一百餘年，北宋熙寧丙辰年（1076），兩浙轉運副使公事蘇澥，為之「參考刊正，一新鏤版」，進行了校訂。⁷後《古尊宿語錄》（1131～1162）所收，就是這個新版，編在卷十五至卷十八。明代《五家語錄》，亦大致將它全數收入，編在卷三，不過最末約10則的〈遊方遺錄〉被刪除了，略有缺憾。《古尊宿語錄》中的資料，大致是目前最好最完備的《廣錄》版本。

《廣錄》編出之後，另除《祖堂集》（952）中有二首長偈，聊備補益之功，餘所有文獻，皆不能再在資料增補上有任何貢獻了。⁸最重要的《景德傳燈錄》，共收資料21條，然

² 曹溪諸祖，文獻最豐者，應推神會，主要共有《南宗定是非論》等四種文獻。但四種文獻總合，以公案則數來計算，恐只有《廣錄》之半。

³ 見雲門〈大師遺表〉（《古尊宿語錄》卷十八，同註1，頁198）。

⁴ 參《全唐文》，卷八九二。

⁵ 同註4。

⁶ 同註4。

⁷ 參蘇澥〈雲門匡真禪師廣錄序〉（同註3，頁198）。

⁸ 事實上，《林間錄》（1071）有增文2條，《宗門統要續集》（1133）有增文1條，《指月錄》（1599）有2條，《五燈全書》有2條；後代大致尚有增文如此。但它們全無增補說明上的功能；理由是：一、資料性質，全同《廣錄》，無增異的功能；二、數條零星資料，已不能對同質的數百條《廣錄》中的資料，提供加強的支持力——數百條文獻已足夠自我支持了。在這樣的情況下，數條增加文獻是可以略除不計的。

全是承繼自《廣錄》的。其餘文獻皆然，皆只是對《廣錄》的繼承，或少部繼承，或大部繼承，僅此差別而已。《廣錄》之匯集甚為鉅細靡遺，這使後世雲門文獻編收者難有用武之地了。

《廣錄》之優點，大致分二：一是質優，以其出當世之一手記錄，這樣的情況，可與惠能、神會與保唐比美。⁹二是量豐，惠能、神會、保唐之文獻固豐，曹洞、臨濟之文獻亦不少，然皆不足與《廣錄》相比，以公案之則數計之，《廣錄》之量，至少皆在上數祖師二倍以上。這樣質、量俱優的《廣錄》，確是可遇不可求的。本文在研究上，將它與《祖堂集》一併列為「基本文獻」來利用。

歷代記錄雲門思想的文獻，尚有 25 種，加上列 2 種，共 27 種。雖無資料之演進增補，亦一一列書名於下，以備參考。

雲門文偈文獻總數及發展概況表

1. 《雲門匡真禪師廣錄》(864 ~ 949) : 基本文獻 413 條以上 (在《古尊宿語錄》卷十五 ~ 十八)
2. 《全唐文禪師傳記集》 : 有北宋陳守中之〈大漢韶州雲門山大覺禪寺大慈雲匡聖宏明大師碑銘并序〉
3. 《祖堂集》(952) : 有二首長偈可做為基本文獻
4. 《宋僧傳》(988)

⁹ 曹溪禪門諸祖文獻，大致皆是經後代逐漸蒐求而完整的，雲門文獻卻是在一開始就是最完整的。惠能有第一手文獻《敦本壇經》、《曹溪大師別傳》兩種；神會有《南宗定是非論》等四種；保唐有《曆代法寶記》一種。其餘諸人，皆無直接一手文獻傳世。

5. 《景德傳燈錄》 (1004)
6. 《傳法正宗記》 (1061)
7. 《佛果擊節錄》 (1063)
8. 《碧巖錄》 (1063)
9. 《林間錄》 (1071)
10. 《建中靖國續燈錄》 (1101)
11. 《禪林僧寶傳》 (1119)
12. 《古尊宿語錄》 (1131 ~ 1162)
13. 《續古尊宿語要》 (1131 ~ 1162)
14. 《宗門統要續集》 (1133)
15. 《佛祖歷代通載》 (1164)
16. 《從容錄》 (1166)
17. 《聯燈會要》 (1183)
18. 《人天眼目》 (1188)
19. 《嘉泰普燈錄》 (1202)
20. 《五燈會元》 (1252)
21. 《五家正宗讚》 (1254)

22. 《無門關》 (1260)
23. 《枯崖和尚漫錄》 (1263)
24. 《指月錄》 (1599)
25. 《五家語錄》 (1665)
26. 《五燈全書》 (1693)
27. 《御選語錄》 (1733)

二、雲門「心性」義涵探究

(一)基本文獻:《雲門匡真禪師廣錄》(864 ~ 949)與《祖堂集》(952)中之雲門

「心性」思想

1.無落草之談，唯反逼實證的禪風

通觀全本雲門《廣錄》，重複而一貫展示者，是無落草之談，唯反逼實證這樣的一種禪風。前期祖師接人——以曹溪而言：或示以般若法理，如惠能；或即心而示，如臨濟；或即物而指，如石頭；或即動作而展現，如洪州。這皆是有所肯定的禪法，即此一肯定，讓學人得個入路，以資深入。然對這樣的禪法，雲門的評語是：「皆為慈悲之故，有落草之談」；

¹⁰「若是出草之談，即不與麼」；¹¹雲門有意識地進行了禪法的改革。

¹⁰ 原公案是：「古來老宿皆為慈悲之故，有落草之談，隨語識人。若是出草之草，即不與麼，若與麼，便有重話會語。不見仰山和尚問僧：近離甚處？僧云：廬山。仰山云：曾遊五老峰嗎？僧云：不曾遊。仰山云：闍黎不曾遊山。師云，此語皆為慈悲之故，有落草之談。」（《古尊宿語錄》卷十六，同註1，頁176~177）。

¹¹ 參註10。

雲門「出草」的新禪法是怎樣的呢？首務之急，他強調了對即機境而肯定承當這樣傳統習禪方式的破斥；如說：

「舉一則語，教汝直下承當，早是撒屎著你頭上也。」¹²

又

「汝若不是箇手腳，纔聞人舉，便承當得，早落第二機也。」¹³

又

「若也一言相契，猶是多途，況復切切。」¹⁴

又

「直饒一句下承當得，猶是瞌睡漢。」¹⁵

又

「我向汝道直下無事，早是相埋沒了也。」¹⁶

「向汝道無事，已是相埋沒也。」¹⁷

「向汝諸人道直下無事，早是相埋沒也。」¹⁸

傳統的禪法，不就是道一句「直下無事」，「舉一則語」（或即「物」、「動作」），令學人當下有個肯認處，以助他悟入法性嗎——這是藉肯定一分別機境以示無分別法性，當然是有可能令人徹悟的。但一般學者，見祖師肯定一機一境，不免要泥著於機境上，「求覓解會，轉沒交涉」了。¹⁹稍好者，即使當下一句能「承當得」，又難免心著意取，未脫分別，只能屬「第二機」、「瞌睡漢」。祖師的「肯定」，反成爲學人悟入的障礙，這在雲門看來，是

¹² 《古尊宿語錄》卷十五，同註1，頁169。

¹³ 《古尊宿語錄》卷十五，同註1，頁169。

¹⁴ 《古尊宿語錄》卷十五，同註1，頁167。

¹⁵ 《古尊宿語錄》卷十五，同註1，頁168。

¹⁶ 《古尊宿語錄》卷十五，同註1，頁171。

¹⁷ 《古尊宿語錄》卷十五，同註1，頁168。

¹⁸ 《古尊宿語錄》卷十五，同註1，頁168。

¹⁹ 《古尊宿語錄》卷十五，同註1，頁168。

很有缺失的，他乃至批評那是「說葛藤」、「屎坑裡作活計」、²⁰「三家村裡老婆說話」，²¹是「古人事不得已，見你亂走，向汝道菩提涅槃，是埋沒你，是釘橛繫卻你」。²²

不過，破斥「即機境而肯定」的禪法，破斥的對象是「肯定」，而不是「機境」。雲門反對的是因祖師的「肯定」，而令學人陷泥在那機境上。至於善用機境，破立隨破，雲門是表贊同的——畢竟引導學人悟入，不藉機境為媒介是不可能的——用他自己的說法，這是「宗門七縱八橫，殺活臨時」。²³雲門所拈示的機境，主要分兩類：一是古人公案，一是雲門自己的隨機拈提。前者大致即《廣錄》〈室中語要〉一部所表現者，約100則以上，佔全錄四分之一；後者即〈對機〉、〈垂示代語〉、〈戡辨〉中所表現者，約300則以上，佔四分之三。透過兩種機境的拈提，雲門容許學人於當中反思獨參，如說：「汝若不會，且向葛藤社裡看」，²⁴「你若實未得箇入頭處，且中獨自參詳」。²⁵但這樣的中私獨參，雲門指的是一種實踐性的，託付生命相為的參究；如說：

「若未有箇入頭處，遇著本色咬豬的手腳，不惜性命，入泥入水相為，有可咬嚼。眨上眉毛，高挂鉢囊，十年二十年，辦取出頭，莫愁不成辦。直是今生未得，來生亦不失卻人身，向此門中亦乃省力，不虛辜負平生，亦不辜負施主、師長、父母。」²⁶

「不惜性命，入泥入水相為」，「十年二十年，辦取出頭」，這是側重在「實證」面的。他

²⁰ 原公案是：「我今日共汝說葛藤，屎灰尿火，泥豬疥狗，不識好惡，屎坑裡作活計。所以道：盡乾坤大地，三乘十二分教，三世諸佛，天下老師言教，一時向汝眼睫上會去。」（《古尊宿語錄》卷十五，同註1，頁173）。

²¹ 原公案是：「喚什麼作佛作祖？喚什麼作山河大地？日月星辰？將什麼為四大五蘊？我與麼道，喚作三家村裡老婆說話。」（《古尊宿語錄》卷十五，同註1，頁175）。

²² 《古尊宿語錄》卷十五，同註1，頁176。

²³ 《古尊宿語錄》卷十六，同註1，頁181。

²⁴ 《古尊宿語錄》卷十五，同註1，頁173。

²⁵ 《古尊宿語錄》卷十五，同註1，頁171。

²⁶ 《古尊宿語錄》卷十五，同註1，頁170。

另說：「須是實得這麼始得」，²⁷「若未得，切莫虛掠，不得容易過時，大須仔細」，²⁸「多虛不如少實，向後只是自賺」，²⁹雲門是將重心完全集中在這部分的——除去「實證」，參禪又豈有其他方法可能成功呢？

在這樣的要求下，雲門反對學人未徹悟而說機說境，他說：

「莫趁口快，向這裡亂道，須是箇漢始得。」³⁰

面對學人不免執小悟小境而逞口快的情況，他的做法是，徹底地迎頭痛擊，破斥學人僅是個「虛掠漢」、³¹「你來這裡說葛藤瞞我」、³²「這野狐精」、³³「這死蝦蟆」等等。³⁴這樣的作風，實也只是前破斥「肯定機境」的延續。機境的唯一功能是引向「實證」，除此而外，任何形式的說機說境，皆是執著陷泥。他不肯祖師「肯定」機境陷人，面對學人自肯自陷的狀況，當然更要大加破斥了。這樣破斥的結果，造成《廣錄》四百餘則公案中，呈現出幾無學人受雲門肯定的有趣現象。³⁵附帶而產生的另一有趣現象是，學人大致轉向實參，不再妄說禪悟了，面對雲門之質問考驗，漸無人能答，於是雲門只有自問自答了——《廣錄》〈室中語要〉、〈垂示代語〉這二部分，約 205 則公案（全書二分之一），表現的正是此一部事實。當然，這原合雲門本意，學人潛心內參，不再外逐執一機一境少得為足，妄議禪境，這表示他們皆走上實證之路了。

²⁷ 原公案是：「若是得底人，道火何曾燒口？終日說事，未曾挂著脣齒，未曾道著一字；終日著衣喫飯，未曾觸著一粒米，挂著一縷絲。雖然如此，猶是門庭之說，須是實得與麼始得。」（《古尊宿語錄》卷十五，同註 1，頁 168）。

²⁸ 《古尊宿語錄》卷十五，同註 1，頁 170。

²⁹ 《古尊宿語錄》卷十五，同註 1，頁 171。

³⁰ 《古尊宿語錄》卷十五，同註 1，頁 175。

³¹ 原公案：「問：承教有言『一切智智清淨』時如何？師便唾之。進云：古人方便又作麼生？師云：來！來！來！截卻汝腳跟，換卻汝鬪體，金盃裡拈卻匙筋，拈卻鼻孔來。進云：甚處有許多般？師云：者虛掠漢，便打。」（《古尊宿語錄》卷十五，同註 1，頁 169）。

³² 原公案：「問：萬法歸一，一即不問，如何是萬法？師云：你來這裡說葛藤瞞我？」（《古尊宿語錄》卷十五，同註 1，頁 170）。

³³ 原公案：「乾坤大地，微塵諸佛，總在裡許爭佛法，覓勝負，還有人諫得麼？若無人諫得，待老僧與汝諫看。時有僧云：請和尚諫。師云：這野狐精。」（《古尊宿語錄》卷十五，同註 1，頁 171）。

³⁴ 原公案：「師：放過一著，置將一問來。僧無語。師云：這死蝦蟆。」（《古尊宿語錄》卷十五，同註 1，頁 172）。

³⁵ 面對學人不能以實證功夫回答的窘境，雲門曾道：「我看汝諸人，二三境中尚不能構得，空披衲衣何益？」（《古尊宿語錄》卷十五，同註 1，頁 173）又「灼然百千人中，未有一人到此境界」（《古尊宿語錄》卷十八，同註 1，頁 193）他大約也有一些無奈吧！

雲門的禪，不是外在的肯定式、討論式的禪——他完全禁止學人這樣的用功方式，才起葛藤，即加破斥。他將學人的注意力，逼回自內身心中，不容向外探頭，只允中私獨參，十年二十年，唯以實證為歸宗，這是向內逼制，反令實證的禪法。與曹溪諸祖不免有一些外在引導（如「即動作」等）的作法相較，曹溪祖師側重了「即外悟入」與重「師力」的一面，雲門禪則側重了「即內自證」與靠學人「自力」的一面。這樣的禪，沒有人情的論談，只有實證的交鋒，禪風之峻烈，較馬祖、臨濟，有過而無不及。在風格上，雲門不似石頭本宗，更近於洪州了，重實證，是造成這樣猛烈禪風的主要因素。

2.說「起萬法互攝互入功能作用之般若法性」的如來藏禪

雲門禪雖不允機境之討論，但重學人對機境之自參自入，這可見，機境中是有理路可尋的。³⁶雲門示機境，最常展現的是一種「萬法互攝互入」境，³⁷他這方面的表現甚多（可謂佔全本《廣錄》），茲引數則較具代表性者如下：

「我尋常向汝道：『微塵剎土中，三世諸佛，西天二十八祖，唐土六祖，盡
在拄杖頭上說法，神通變現，聲應十方。』你還會嗎？」³⁸

又

「師云：蒲州麻黃，益州符子，同一口吞盡時如何？師云：老僧在你肚裡。」

39

又

³⁶ 這是就禪研究，作學問而言的。就雲門禪，他當然是不容許這麼做的；雲門的評語可能是：「更欲蹋步向前，尋言逐句，求解覓會，千差萬別，廣設問難，贏得一場口滑，去道轉遠，有什麼歇時？」（《古尊宿語錄》卷十五，同註1，頁168）。

³⁷ 一般涵括雲門禪法有所謂「雲門三句」，第一句即「函蓋乾坤」，與這裡「萬物互攝互入理境」頗相一致的。另外，「雲門三句」的提出者是雲門弟子德山圓明緣密大師，有〈頌雲門三句語并餘頌八首〉傳世，被收在《古尊宿語錄》卷十八之末。用這一角度來概括雲門禪當然是可以的；但那畢竟是緣密的作法，比較理想的方式，還是回歸《廣錄》，作一手的探究。現代學界，對雲門研究，皆一致以「雲門三句」為歸宗（如洪修平、郭朋、吳立民、何國詮之相關禪史著作，皆採此立場），這恐怕是過分依賴緣密了。

³⁸ 《古尊宿語錄》卷十五，同註1，頁173。

³⁹ 《祖堂集》卷十一（《高麗藏》45冊，頁305上～中）。

「諸方行來道我知有，且與我拈三千大千世界向眼睫上著。」⁴⁰

又

「問：如何是塵塵三昧？師云：桶裡水，鉢裡飯。」⁴¹

「三世諸佛」、「諸祖」、皆在「柱杖」上；「老僧」，「在你肚裡」；「三千大千世界」，在「眼睫」上；「塵塵」，皆通三昧。這表現了，任一物一境，皆通餘一切境，即一切境，可攝入一物一境之中，萬物非獨立，而是互攝互入。互攝互入所包括者，不僅止於上述之人、物，乃至語言，如「是」；⁴²動作，如「展兩手」；⁴³矛盾語，如「南山起雲，北山下雨」⁴⁴總言之，一切內外、心物之現象活動，皆囊括其中，皆是互攝互入之關係。即此，可說任一物一境，皆攝一切佛境刹土。

這樣的禪法，一定程度，展現了《華嚴》的意趣，它與《華嚴經》說「見一一毛孔出一切佛刹微塵數寶樹雲，遍法界虛空界，一切諸佛眾會道場，兩摩尼寶。見一一毛孔出一切佛刹微塵數色界天身雲，充滿法界，歎菩提心……」，⁴⁵不是極為相近？從雲門嘗引用《華嚴》的事實來看，⁴⁶他可能是受過它的影響。另外，雲門是石頭宗下一大系，石頭〈參同契〉有「門門一切境，回互不回互，迴而更相涉，不爾依位住」的說法；雲門「互攝互入」的禪理，正是「回互」說的展現。《廣錄》中，雲門也曾引用〈參同契〉，⁴⁷雲門禪受石頭影響不會太少。當然，在《華嚴》與石頭那裡，說「互攝互入」，說「回互」，不免是就重重玄奧功德莊嚴圓具的佛性、道體而論的。雲門則將他們拉回了現實生活，即一物一境，乃至「乾屎

⁴⁰ 同註 39，頁 305 中。

⁴¹ 《古尊宿語錄》卷十五，同註 1，頁 168。

⁴² 公案如下：「問：如何是禪？師云：是。進云：如何是道？師云：得。」（《古尊宿語錄》卷十五，同註 1，頁 169）。

⁴³ 公案如下：「示眾云：叢林言語即不要，作麼生是宗門自己？代：但展兩手。」（《古尊宿語錄》卷十七，同註 1，頁 186）。

⁴⁴ 《古尊宿語錄》卷十七，同註 1，頁 184。

⁴⁵ 在《華嚴經入法界品》第三十九之二十一（引自高振農釋譯之《華嚴經》，頁 282）。

⁴⁶ 雲門引《華嚴》，如：「舉《華嚴經》云：金色光明雲，青色光明雲，你道我尋常還有這箇時節嗎？」（《古尊宿語錄》卷十七，同註 1，頁 185）另雲門也曾答人：「朝看《華嚴》，夜讀《般若》」（《古尊宿語錄》卷十七，同註 1，頁 186）這恐怕是他自修的實況。

⁴⁷ 雲門引〈參同契〉如下：「舉〈參同契〉云回互不回互。師云：作麼生是不回互？乃以手指板頭云：者箇是板頭，作麼生是回互？師云：喚什麼作板頭？」（《古尊宿語錄》卷十六，同註 1，頁 178）。

撮」中，⁴⁸以顯示皆藏有重重無盡的佛國淨土。這是「互攝互入」說更為徹底的展現，《華嚴》精神，即此而落實進入百姓日常生活間了。

當然，說「互攝互入」，是必須建立在「我法雙空」的基礎之上的；不具此義，恐難與世間有相近義的形上理論區隔。⁴⁹雲門是否有「我法雙空」之論理？就全本《廣錄》觀之，比例不高，然亦頗有數則，引之如下：

「六門俱休歇，無心處處閑，如有玄中客，但除人我山。一味醍醐藥，萬病悉皆安！因緣契會者，無心便安禪。」⁵⁰

又

「不存少許佛法身心。」⁵¹

又

「直得觸目無滯，達得名身名身，一切法空，山河大地亦是名，名亦不可得，喚作三昧性海俱備……。」⁵²

又

「你立不見立，行不見行，四大五蘊不可得，何處見有山河大地來？是你每日把鉢盂腫飯，喚什麼作飯？何處更有一粒米來？」⁵³

又

「師云：喚什麼作山河大地？又云：是諸法空相，不生不滅，不垢不淨。」

⁴⁸ 公案如下：「師在僧堂中喫茶，拈起托子云：蒸餅饅頭一任汝喫，你道這箇是什麼？代云：乾狗屎。」（《古尊宿語錄》卷十七，同註1，頁188）。

⁴⁹ 例如朱熹有「一物一太極」的說法，西方有「泛神論」之說，這些皆不免可以說出「互攝互入」之理。然朱子之論「太極」，仍不免恐「別為一物」，而招致陸象山的批評。（參《陸象山全集》〈與朱元晦第一書〉〈與朱元晦第二書〉）西方「泛神論」，主張「神是萬物的內因」（《中國大百科全書，哲學1》，頁199），不免仍肯定有一神存在。他們不免是肯定有「終極實體」存在的，這樣的立場，與禪宗遣破一切，說我法雙空之基本立場並不一致。

⁵⁰ 同註39，頁305上。

⁵¹ 《古尊宿語錄》卷十八，同註1，頁193。

⁵² 《古尊宿語錄》卷十六，同註1，頁181。

⁵³ 《古尊宿語錄》卷十六，同註1，頁178。

「無心」、「除人我」、「不存少許身心」，這是「我空」一面的展現；「山河大地」，「四大五蘊」，「是諸法空相，不生不滅，不垢不淨」，這是「法空」一面的展現。這樣，「我法雙空」的義涵，確是潛隱於《廣錄》之中，雲門但不重直說（肯定它）而已。這也展現了雲門禪，不以說心、物平等之「無分別」法性為歸宗——他屢屢特重者，是從此法性上，再生起一切心、物面向，「互攝互入」，具重重無盡功能作用的法性。這是一個分別（互攝互入）與無分別（我法雙空）合一的法性，可稱為「起萬法互攝互入功能作用之般若法性」；雲門屢向門人顯示，令其獨參者，大致是這樣一種理境。

雲門禪重在指示「起萬法互攝互入功能作用之般若法性」，它是否仍是一貫的如來藏禪？就所求法性自身之義涵言之，法性整體與其內涵之任一物一境，關係是互攝互入的，那麼，即任一眾生身心中，皆可收攝完整之法性全部——這正是如來藏說之體現。⁵⁵不過，即使不作「互攝互入」之推演，雲門也曾表示：「且問汝諸人從來有什麼事，欠少什麼？」⁵⁶「中間言宰汝屋裡老爺得麼？」⁵⁷「且汝諸人有什麼不足處？大丈夫漢，阿誰無分？」⁵⁸「言宰」自己「屋裡老爺」，「諸人」本自無「欠少」無「不足」，這顯然是表示眾生本具足佛性法性的立場，很明顯這已是一種如來藏思想的展現了。雲門禪，仍是一貫的如來藏禪。當然，雲門的如來藏禪，重顯萬法「互攝互入」一面，這是偏近《華嚴經》系的如來藏禪。（惠能、神會重顯「摩訶般若波羅蜜」法性，是近《涅槃經》系的；臨濟重「當下一段孤明」，是近「清淨心」系的；另如洪州重「性在作用」，可謂是如來藏禪在中國新開展的系統。這樣，幾乎古如來藏禪，在印度曾開展出之各種面相，在曹溪這裡，皆再被一一遍歷而重新發揚了。

⁵⁴ 《古尊宿語錄》卷十六，同註1，頁180。

⁵⁵ 這情況與《般若經》因主張「法法平等」，而不免會推導出如來藏思想的情況相近。印順法師說：「對於法法平等，如不重視（世俗施設的）一切法，與（勝義現證的）如的不即不離，而直說一切法的無二無別，自然會引出一切法『相即相入』，『法法無礙』的理論。如眾生如此，如來也如此，眾生與如來無二無別。那就可以意解出，眾生不離如來，如來不離眾生；眾生即如來，如來即眾生。」（《如來藏之研究》，頁96）。

⁵⁶ 《古尊宿語錄》卷十五，同註1，頁168。

⁵⁷ 《古尊宿語錄》卷十五，同註1，頁176。

⁵⁸ 《古尊宿語錄》卷十五，同註1，頁169。

曹溪宗，確是能發揮全面的如來藏古義的。))

雲門禪，溯遠，可追古《華嚴經》系，訴近，是承自石頭希遷。這種說重重無盡的華嚴禪，石頭已開，但真正把這樣理趣落實到日常萬物的，是雲門。這樣的禪理，當然是可與惠能他們相通的，但畢竟他們的偏重不同。如果說，惠能下可以分成重說「心」的洪州一系，與重說「物」的石頭一系，那麼，雲門禪，就是結合「心」、「物」二系，以顯其「互攝互入關係」的一系。這是曹溪禪發展中，一個更高層次的統合，這又是曹溪禪向前一步的推進了。

3. 悟入方便：即一切機境而唯歸實證

雲門禪之宗旨是入「起萬法互攝互入功能作用之般若法性」，然而，應如何悟入？雲門採取的方便是，隨拈一切機境——法性本來就具足於此，示令學人中私深參。這樣的機境，略可分為八類：

- (1)示「互攝互入」之理：這有一種直說的意味，是直接將法性的基本原理曉示出來，令學人參究其內奧如何。如說：「汝若實不會，且向葛藤社裡看。我尋常向汝道：『微塵刹中，三世諸佛，西天二十八祖，唐土六祖，盡在柱杖頭說法，神通變現，聲應十方。』你還會嗎？」⁵⁹
- (2)示「般若空理」：如：「師云：喚什麼作山河大地？又云：是諸法空相，不生不滅，不垢不淨。」⁶⁰
- (3)即「物之現象」顯示：如即「山河大地」以示法性。⁶¹
- (4)即「心之作用」顯示：如借「展兩手」以示法性。⁶²

⁵⁹ 《古尊宿語錄》卷十五，同註1，頁173。

⁶⁰ 《古尊宿語錄》卷十六，同註1，頁180。

⁶¹ 公案如下：「問：如何是深中淺？師云：山河大地。」（《古尊宿語錄》卷十五，同註1，頁172）。

⁶² 參註43。

(5)即「一字」顯示：如借「舉」、「嘎」、「恰」等字以示法性。⁶³

(6)即「無義語」顯示：如說「九九八十一」、⁶⁴「臘月二十五」等以示法性。⁶⁵

(7)即「矛盾語」顯示：如說「面南看北斗」以示法性。⁶⁶

(8)即「日常諸事」顯示：如借「早朝牽犁，晚間拽杷」、⁶⁷「襄州米作甚價」等等日常事以示法性。⁶⁸

這是集曹溪其他諸祖之大成，又增添了豐富的創新。機境，除含括前人「直說般若空理」、「即物之現象」、「即心之作用」外；更添入了自創的「日常諸事」、「一字」一句、「有義語」無義語、「矛盾語」合理語等種種方便。這一切，無不是萬法之一，而任一法皆是攝一切佛性法性的，那麼，他們爲什麼不能做爲學人參究的對象呢？過去的「即心」、「即物」以示人悟入的方便，在這裡，被雲門擴充而廣大了（據此理，當然不會只有八類的）。

不過，八類機境，不免皆是可分別的對象，而所悟入之目標，卻是分別無分別合一的法性。這樣，若是擬心取境，作解作會，不免會墮在分別一邊，與法性之悟入無緣。雲門所謂「擬思量，何劫悟」？⁶⁹只是，不容思量分別，又應如何契會機境呢？雲門於此，不再做任何說明了。面對學人之質疑，他除重複以其他機境作答外，便只有破斥了。⁷⁰這樣，顯示學人只有守住一則或數則相應機境，靠自力苦究力參。二十年三十年，他終究會把無分別和分別的法理參究出來，這全是衲僧自己的事，雲門是不參與的。雲門說：

「你把取番飛覆思量看，日久歲深，自然有箇入路。此箇事無你替代處，莫

⁶³ 公案如下：「時有僧問：如何是一句？師云：舉。」「進云：如何是默時說？師云：嘎！」「問：鑿壁偷光時如何？師云：恰。」（《古尊宿語錄》卷十五，同註1，皆在頁168）。

⁶⁴ 公案如下：「問：如何是向上一路？師云：九九八十一。」（《古尊宿語錄》卷十五，同註1，頁168）。

⁶⁵ 公案如下：「問：如何是雲門一曲？師云：臘月二十五。」（《古尊宿語錄》卷十五，同註1，頁168）。

⁶⁶ 公案如下：「問：背楚投吳時如何？師云：面南看北斗。」（《古尊宿語錄》卷十五，同註1，頁172）。

⁶⁷ 公案如下：「問：如何是和尚非時為人一句？師云：早期牽犁，晚間拽杷。」（《古尊宿語錄》卷十五，同註1，頁172）。

⁶⁸ 公案如下：「問：乞師指示，令學人頓息昏迷。師云：襄州米作甚價？」（《古尊宿語錄》卷十五，同註1，頁174）。

⁶⁹ 《古尊宿語錄》卷十五，同註1，頁176。

⁷⁰ 各種回答疑惑的方法，雲門仍只是更拈一機一境而已，上面的註釋裡，已呈現出不少這樣的公案了。至於「破斥」的作法，可參註31至34。

非各在當人分上。老和尚出世，祇為你作箇證明。」⁷¹

「老和尚」的工作，只是拈示一箇機境，最後「為你作箇證明」；至於中間獨參用功，全靠學人自己了。至於學人應如何用功，恐皆靠各人因緣了。不變的是，在這段用功期間，他必須參透我法雙空之無分別法性，再從法性起用，通法性上一切心物之功能作用。這樣，才能真正與雲門那「起萬法互攝互入功能作用之般若法性」相應吧！

雲門之接人方便，在曹溪宗而言，是自成一格的。完全不與學人肯定、商量，唯靠學人自力自證的作風，可謂是獨一無二的。這樣的禪風，要求極高，肯定極少，學人只有不斷自我逼參，才有符契師心的一日。雲門學人，恐怕個個皆是獨立獨行的勇悍行者；只是，面對長期苦參不力，唯受破斥的學僧來說，他們創造的活力，是否會因為受到過度的壓抑，而未免有些扭曲的現象呢？

三、結語

雲門研究，在資料的運用上，是較為單純的，一部《雲門匡真禪師廣錄》（再略加《祖堂集》中的一、二則），已囊括一切了。《廣錄》中呈現的雲門禪，是借用了華嚴思想來表現「法性起用」的——「起萬法互攝互入功能作用之般若法性」；曹溪諸祖，本皆有「般若起用」之發揮；但恐怕要以雲門這種「華嚴式」的說法，最為廣大圓融了。至於悟入方便，雲門提倡的是一種全靠「自力實證」的新禪法，不容擬議，唯歸實證。法眼文益大師，曾概括雲門禪為「函蓋截流」四字，「函蓋」與「截流」，不正是對雲門這兩部禪法特色所作甚中肯的描述嗎！⁷²

⁷¹ 《古尊宿語錄》卷十五，同註1，頁170。

⁷² 法眼說：「曹洞則敲唱為用，臨濟則互換為機，韶陽則函蓋截流，為仰則方圓默契。」（〈宗門十規論〉，《卍續藏》110冊，頁440）。

