

玄沙師備三句綱宗與薦福承古三玄的比較

——禪宗思想在唐宋之際的變化的一個例子

土屋太祐

四川大學文學與新聞學院博士生

提要：本文首先考察唐末禪僧玄沙師備的三句綱宗思想和宋初雲門宗禪僧薦福承古的三玄思想兩者的思想內容，並通過兩者的比較，分析其差別以及思想史背景。在這一比較的過程中，我們會瞭解到禪宗思想在唐宋之際的演變。

關鍵詞：唐代 宋代 禪宗 玄沙師備 薦福承古 三句綱宗 三玄三要

一、緒言

唐代禪僧臨濟義玄有三玄三要的思想。《傳燈錄》卷十二〈臨濟義玄〉云：

師又曰：「夫一句語須具三玄門，一玄門須具三要，有權有用，汝等諸人作麼生會？」
[註 1]

這是三玄之始，但沒有詳細的解說，思想內容不很清楚。後來，宋初臨濟宗禪僧汾陽善昭對此有所發揮[註 2]，但思想內容仍然晦澀。再後來，北宋雲門宗禪僧薦福承古繼汾陽再發揮三玄思想，其內容主要收錄在宋·慧洪《禪林僧寶傳》中（詳後）。但，它與臨濟三玄三要在內容上的關係則仍然不清。慧洪《臨濟宗旨》則云：

臨濟但曰：「一句中具三玄，一玄中具三要，有玄有要」而已，初未嘗目為句中玄、意中玄、體中玄也。古塔主者誤認玄沙三句為三玄，故但分三玄而遺落三要。叢林安之，不以為非，為可太息。[註 3]

慧洪認為承古三玄並非繼承臨濟三玄三要，而是繼唐末禪僧玄沙的三句而發展過來的。玄沙三句，即三句綱宗，見於《玄沙廣錄》（以下略為《廣錄》），得知其全貌。兩者之間確有相似之處，而就三句而言，似乎另有所承。《百丈廣錄》[註 4]云：

夫教語皆三句相連，初、中、後善。初直須教渠發善心，中破善心，後始名好善。菩薩，即非菩薩，是名菩薩；法，非法，非非法，總與麼也。若祇說一句，令眾生入地獄；若三句一時說，渠自入地獄，不干教主事。說到如今鑑覺是自己佛，是初善；不守住如今鑑覺，是中善；亦不作不守住知解，是後善。[註 5]

預先說結論的話，慧洪之言不無道理，但他所說兩者的對應關係則主要根據在關於心識結構上的類似。其實，在玄沙三句、承古三玄的思想中，都看得出與百丈所說三句類似的結構，可謂這種三句的結構才是兩者的共同點。根據以上基本認識，本文通過比較玄沙三句綱宗與承古三玄的思想內容，來考察兩者的關係，及其思想史背景。與此同時，通過這一考察，我們會看到禪宗思想在唐宋之際發生的變化的一個例子。

二、玄沙師備的三句綱宗

玄沙師備（八三五—九〇八），其三句綱宗是一套有關覺悟境界的理論，也是一套修證論。三句分別表示各階段的覺悟境界，而三句之間有遞升的關係。可謂它代表玄沙師備的整體思想體系。宋·贊寧《宋高僧傳》卷十二〈唐福州雪峰廣福院義存傳·系〉云：

……一則玄沙安立三句，抉擇群見，極成洞過歟？今江表多尚斯學，此學虛通，無繫了達，逍遙無拘，知乘急也。……[註 6]

可見其影響之大。關於玄沙三句綱宗，其具有系統性的記載見於《廣錄》卷中的開頭部分[註 7]（以此為 A）和結尾部分[註 8]（為 B）。此外，慧洪《禪林僧寶傳》卷四〈福州玄沙備禪師〉和《玄沙語錄》卷上也收錄有關三句綱宗的內容。《僧寶傳》記載在內容上承 A 中後半部分，文字有稍大的出入。慧洪《石門文字禪》卷二十五〈題玄沙語錄〉言及宋·孫覺所

編《玄沙語錄》，即可推測慧洪曾讀過 A，文字差異大概出自慧洪所改。《玄沙語錄》即明代林衍弘所編，其文字幾乎完全與《僧寶傳》一致，再者，其序云：「舊有大小錄行世，今無有存者。余山居之暇蒐覽諸集，彙爲三卷。」[註 9]可見林衍弘沒有見過《玄沙廣錄》，因此可以斷定《語錄》記載直接來自《僧寶傳》。由此可見，《僧寶傳》和《語錄》的記載皆幾乎沒有資料價值，現在主要以 A、B 爲對象考察玄沙三句綱宗，只是《僧寶傳》的文字有比 A 通順之處，可供參考。又，此一節與拙文〈玄沙對「昭昭靈靈」的批判再考〉[註 10]中的討論有關係，請參看。

(一)第一句

首先要考察第一句和馬祖「見色便見心」思想的類似。A 第一句部分云：

若是第一句綱宗，且自承當，成現具足，盡什方世界更無他故，只是仁者，更教誰見，教誰聞。**都只是你心王、心所與全成不動佛。**只欠自承當，喚作開方便門。[註 11]

B 云：

盡什方世界，只是當人自己本體，恒然如是，更無他故，喚作本智之佛性。或隱或顯，應用自在，一日相應，一日佛性；一時相應，一時佛性。**諸法所生，唯心所現，凡所見境，唯是見心。**[註 12]

從 B 中「凡所見境，唯是見心」的字眼可知，第一句與「見色便見心」的思想有相通之處。關於「見色便見心」，已在上列拙文中討論，茲不贅言，現在只是就禪宗史上的有關思想動態略作補充。馬祖思想的一個重要根據是「三界唯心」。從上面兩條引文中「都只是你心王、心所」，「諸法所生，唯心所現」等字眼可以推測，玄沙的第一句也是以三界唯心爲基礎的。就三界唯心的思想而言，中國佛教史上，在馬祖之前已有人展開類似的觀點，即「無情有性」的思想[註 13]。隋·吉藏《大乘玄論》已以《唯識論》的「唯識無境界」爲依據主張「依正不二」，「草木有佛性」[註 14]。又，天台宗湛然也在其著作《金剛錍》中主張無情有性。他說：

故達唯心，了體具者，焉有異同。若不立唯心，一切大教全為無用；若不許心具，圓頓之理乃成徒施。信唯心具，復疑（無情佛性的——引者註）有無，則疑己心之有無也。故知一塵一心即一切生佛之心性，何獨自心之有無耶！[註 15]

就禪宗史而言，湛然的同時代有南陽慧忠主張「無情說法」[註 16]。此「無情說法」的根據也是三界唯心，它可謂是「見色便見心」的先河，以下我們看看慧忠的「無情說法」。《祖堂集》卷三〈慧忠國師〉云：

南陽張漬問：「某甲聞有無情說法，未諦其事，乞師指示。」

師曰：「無情說法，汝若聞時方聞無情說法。緣他無情始得聞我說法。汝但問（引者註：「問」，當從《景德傳燈錄》卷五，〈光宅寺慧忠〉改為「聞」）取無情說法去。」

張漬曰：「只如今約有情方便之中如何是無情因緣？」

師曰：「但如今於一切動用之中施為，但凡聖兩流都無小分起滅，便是出識，不屬有情。熾然見覺，只是無其繫執。所以六根對色，分別非識。」[註 17]

張漬云：「某甲聞有無情說法……」表示當時「無情說法」之說已有一定的知名度，想必慧忠在此對話之前已有「無情說法」之說。他的意思是：在「無小分起滅」的情況下，雖然感官面對感覺對象，但沒有執著，此時「分別」並不是「妄識」。這種「見覺」的狀態就是「聽無情說法」。又云：

有南方禪客問：「如何是古佛心？」

師曰：「牆壁瓦礫無情之物並是古佛心。」

禪客曰：「與經太相違，故《涅槃經》曰：『離牆壁瓦礫無情之物，故名佛性』，今云一切無情皆是佛心。未審心與性為別不別？」

師曰：「迷人即別，悟人即不別。」

禪客曰：「有與經相違，故經曰：『善男子，心非佛性，佛性是常，心是無常』，今曰不別，未審此義如何？」

師曰：「汝依語而不依義。譬如寒月水結為冰，及至暖時釋冰為水。眾生迷時結性成心，眾生悟時釋心成性。汝若定執無情無佛性者，經不應言三界唯心，萬法唯識。故

《華嚴經》曰：『三界所有法，一切唯心造』今且問汝，無情之物為在三界內，為在三界外？為復是心，為復不是心？若非心者，經不應言三界唯心；若是心者，不應言無情無佛性。汝自違經，吾不違也。」

禪客曰：「無情既有心，還解說法也無？」

師曰：「他熾然說，恆說，常說，無有間歇。」

……[註 18]

慧忠的邏輯是：無情之物在三界內，三界是心，心是性，即佛性，因此無情是佛性。通過考察以上兩條引文，我們發現慧忠的無情說法與馬祖的思想頗有相通之處。慧忠思想的特點在於消除心與性的區別這一點，我們可以從南方禪客的反應看得出其說在當時尚未得到廣泛的認可。禪客所說「心非佛性，佛性是常，心是無常」一句出於北本《涅槃經》卷二十八[註 19]。過去佛家一般認為心性有別，日本學者柳田聖山先生云：「眾所周知，『見性成佛』四字見於梁代的《涅槃經集解》」；「《涅槃經集解》說性就是佛，其背後的想法是：心是無常，佛性是常，因此，見『常』的佛性纔是見性成佛，其對象並不是無常之心。心與性之間有明確的區別」；「這就是從前佛教學的正統解釋。」[註 20]可見慧忠學說的新奇。

但，看來慧忠的思想並沒有馬祖那麼徹底。禪客問慧忠聽不聽無情說法之時，他說：「我亦不聞」；「賴我不聞無情說法，我若聞無情說法，我則同於諸聖，汝若為得見我，及聞我說法乎？」可見他把「無情說法」設定在很高的境界上。他的說法還有「如許多理論」，沒有馬祖說「見色便見心」，「見聞覺知便是本性」說得那麼簡捷。馬祖認為「真如」是無法認識的，而感覺對象是心的所造，因此，視覺對象就是唯一能夠認識到的「真如」的表現，現在看東西就等於看到「心」「真如」。這就是馬祖「見色便見心」的思想。玄沙則一方面批評馬祖這樣的學說，但另一方面把它作為「方便」接受，三句綱宗中第一句就是繼承馬祖思想的。《廣錄》卷上云：

道愆上座夜靜入室，稱名禮拜：「某特與麼來，乞和尚慈悲，指箇入路。」

師云：「你還聞偃溪水聲麼？」

進云：「聞。」

師云：「從者裡入。」[註 21]

入路就是悟入之路，一般表示覺悟的開端，而並不意味高深的境界。此處玄沙的語言很容易讓人想起以上所說「見色便見心」，這種方便就是玄沙的第一句。

下面，爲了瞭解第一句的思想特點，考察「真常流注」一詞。A 第一句部分云：

且要你諸人信有一分真常流注，……所以道一切群生類皆承此恩力，且要自信作佛。若解與麼，方喚作一句真常流注，與鐵輪齊位，十信初心。[註 22]

B 第一句部分云：

若是一分具足真常流注，亙古亙今。……如此理論喚作一分真如流注，平常自通自解。[註 23]

可見「真常流注」是第一句的關鍵詞，他表示一種「諸人」擁有的真理性。入矢義高監修《玄沙廣錄》卷中「真常流注」條云：「真常是真如常住下來的覺悟境界，如果安於這種狀態，不能超脫，就會出現新的迷妄從那兒沁出來流下去。」[註 24]此說未必安妥。流注一詞一般表示心識的起滅相續。四卷本《楞伽經》卷一云：

爾時大慧菩薩摩訶薩復白佛言：「世尊，諸識有幾種生住滅？」佛告大慧：「諸識有二種生住滅，非思量所知。諸識有二種生，謂流注生及相生；有二種住，謂流注住及相住；有二種滅，謂流注滅及相滅。……大慧，相續滅者，相續所因滅，則相續滅；所從滅及所緣滅，則相續滅。大慧，所以者何？是其所依故。依者，謂無始妄想薰；緣者，謂自心見等識境妄想。[註 25]

此處「流注」梵文原語是 *prabhanda*[註 26]，接頭詞 *pra* 加動詞語根 *bandh* 的名詞形，意謂連續，北魏·菩提留支譯《入楞伽經》[註 27]、唐·實叉難陀譯《大乘入楞伽經》[註 28]皆譯爲「相續」。又，四卷本《楞伽經》卷一：「宴坐山林下中上修能見自心妄想流注」[註 29]，原語是

dhārā[註 30]，意謂「水流」，也表示妄想的連續。現在參考明宗泐、如玘《楞伽阿跋多羅寶經註解》，其卷一云：

言流注生住滅者，謂識蘊於內念念相續，如水流注未始暫停也。[註 31]

此「流注」是心識虛妄無常的一面。隋·慧遠《大乘義章》卷三云：

第七識中有體有用，論其體也，無常流注，藉前生後，義說為根。性是無明，迷覆真法，真法即是所迷之塵。[註 32]

但是玄沙的語言中「真常流注」與傳統意義相反，有正面意義。因此我們可以推斷它表示「真如」在個人身上的起滅相，換句話說，心識雖然起滅相續，但它的背後有真如構成心識的基礎。但這並不是最高境界。雖說玄沙作為方便接受了馬祖式的以見聞覺知為本性的思想，可畢竟是「方便說法」的第一句，在第二句、第三句中將被否定。他認為見聞覺知是起滅相續的心識，而為了「方便說法」，他承認了其中的部分真理性，這樣複雜的背景產生了「真常流注」這樣奇怪的詞。

雖然個人身上的心識有一分真理性，但在玄沙看來他是起滅相續的個人意識，其範圍則局限在個人身上，不能成為充滿世界的真理。因為有這種局限性，第一句的思想很容易陷入「邪見」，因此玄沙對第一句的成立附加了條件。A 第一句部分云：

不作僂侗之見，不作斷常之解，若得如是，唯自己真如不生不滅，且知其宗旨，……
[註 33]

玄沙在「不作僂侗之見，不作斷常之解」的條件下，才承認「唯自己真如不生不滅」。其中「僂侗」一詞常常出現在批評第一句內容的脈絡中，可見它有術語化傾向。《廣錄》卷上云：

更有一般人不識好惡，便道：「總說了也。人人具足，人人成現，盡十方世界都來只是我去處，更無青黃赤白、明暗色空，及地水火風，更說什麼即得。」若與麼見解，且喜勿交涉，只成儻侗真如，不辨吉凶，有什麼用處。[註 34]

此處所說「人人具足，人人成現，盡十方世界都來只是我去處」等字句與上引第一句中文字幾乎相同，而不同的是，一，這是被批評的負面見解；二，在內容上，此處「一般人」的見解強調「青黃赤白」等現象[註 35]的不存在。又云：

我今問你，還見面前青山麼？還見好之與惡麼？還見貓兒狗子、一切鳥獸麼？若道不見，只成箇儻侗；若道見，你便說道：「者箇只是色。者箇多少分明。者箇是什麼。者箇得與麼可憐生。都來只是我，更什麼處去。」若如此說話，喚作儻侗中又更儻侗。[註 36]

此處所批評的內容也與第一句的內容一致，而問題還是在於「不見」、「青山」、「好惡」等各種現象這一點。這些例子中最大的問題是不承認外在世界的真理性，換句話說，這些見解只認自己內部的真如。因此我們可以斷定，「儻侗」一詞指的是只承認內在真理，不承認外在世界的真理性的見解。這種對「儻侗」的批判與對「昭昭靈靈」的批判有相通之處。入矢先生討論「昭昭靈靈」之時，也談到了「絕對主體在赤肉團中的固定化」，但其側重點則主要在「價值」的固定化上，卻忽略了空間上的局限性。

總之，第一句是進入覺悟境界的方便法門，其目的則在於讓人相信自己中的一部分真如，雖然如此，第一句中的「真常流注」是局限在個人心識上的真實，因此，它缺乏延伸到外在現象世界的機制，不能保證外在現象的真實性。考慮到這種情況，玄沙講第一句時，細心地注意其局限性。上引「唯自己真如不生不滅」亦然，此外 B 中云：

人人如是，人人自信作佛，人人自信具足，是我一真法界，更無別法。……如是理論，一分真如，入十信初門之行相。且依此修，因中一分具足。[註 37]

那麼，玄沙如何獲得將內在真如和外在現象聯繫在一起的機制呢？我們看看第二，第三句。

(二)第二句

在第二句階段，首先要克服的是第一句的「價值的固定化」，所謂「勝解」、「聖量」的問題。[註 38]A 中第一句部分云：

不作僂侗之見，不作斷常之解，若得如是，唯自己真如不生不滅，且知其宗旨，由是明前不明後，一箇平實，分證法身之量，未有出格之句，死在一句之下，未有自由分。
[註 39]

A 中第二句部分云：

若是第二句，迴因就果，不著平等一如之理，方便喚作轉其投機，生殺自在，奪換隨機，出生入死，……[註 40]

此處所說「平等一如之理」指第一句的思想內容。又，B 第二句部分云：

若是轉側明後底句，機鋒〔無〕[註 41]不到。二分法性元常不有不無，應用自在，奪下真如平常之見，光應之量、一槩心法總皆奪下，生機轉側，不座唯心平實一真法界、因中之因、死中之句，……[註 42]

可見其目的在於消除對第一句境界的「執著」，這與百丈三句中所說「若祇說一句，令眾生入地獄」一句相通。

但，不僅如此，第一句與第二句之間在對真如的看法上還有根本的區別。簡言之，第二句的立場認為第一句的「真常流注」是妄想，它的背後還存在不受污染的真正的真如。其理論結構完全與對「昭昭靈靈」的批判一致，再者，其依據則仍然是《楞嚴經》。《宋高僧傳》

卷十二〈唐福州雪峰廣福院義存傳·系〉云：「玄沙乘《楞嚴》而入道……。」[註 43]《傳燈錄》卷十八〈玄沙師備〉云：「又閱《楞嚴經》發明心地。」[註 44]《楞嚴經》對玄沙的影響是不容置疑的。

事實上，第二句中所說「元常」一詞正出於《楞嚴經》。上引 B 第二句部分有「元常」一詞，此外 B 第三句部分亦云：「元常未曾生滅，出沒自在，廣利一切眾生。」也在 A 第三句部分中出現兩次，可謂「元常」一詞是三句綱宗的關鍵詞。《楞嚴經》卷一云：

佛告阿難：「此是前塵虛妄相想，惑汝真性。由汝無始至于今生認賊為子，失汝元常，故受輪轉。」[註 45]

此經文已在上列拙文中涉及過，玄沙正是根據此經文將「昭昭靈靈」批評為「妄想」，主張離「前塵」而不變的「秘密金剛體」的存在。我們要注意的是第一句部分中沒有出現「元常」一詞，可見，第一句和第二句的區別就在「真常流注」和「元常」之間。現在與對「昭昭靈靈」的批判相對比的話，「真常流注」相當於「昭昭靈靈」，是妄想；「元常」相當於「秘密金剛體」，是真正的真如。茲再引《楞嚴經》文以印證以上看法，其卷四云：

阿難，若於因地以生滅心為本修因，而求佛乘不生不滅，無有是處。……阿難，汝今欲令見聞覺知遠契如來常樂我淨，應當先擇死生根本，依不生滅圓湛性成，以湛旋其虛妄滅生，伏還元覺，得元明覺無生滅性為因地心，然後圓成果地修證。[註 46]

總之，第二句的宗旨在於打破對「真常流注」的「執著」，確認其背後不變的「元常」，而其思想根據是《楞嚴經》。《楞嚴經》所談的真如通過緣起變為諸現象，與此同時，《楞嚴經》一再強調此真如充滿世界。第一句「真常流注」的問題是缺乏延伸到現象世界的機制，而到這個「元常」的地步，才有了延伸到外在現象世界的條件。入矢先生討論「昭昭靈靈」時強調其「聖量」的問題[註 47]，此事固然沒有錯誤，但他忽略了關於真如的根本性區別。

(三)第三句

第三句的重點在於承認現象界的真理性。A 云：

若是第三句，知有本智性相之本然，通其越量之知見，明陰洞陽，**廓周沙界**。[註 48]

對玄沙來講，承認外在現象世界的真理性是一貫的立場。《廣錄》卷上云：

師在雪峰上堂，示眾云：「諸上座，好山好水，言無不中，理無不實，行無不圓。道體無方，應機說法，隨其形相，一一區分，無處不是，無處不非，通古通今，顯現自在。所以道小身現其小音，為其說法。……諸上座，如此理論且作何說得？便請對眾出來明取。若只與麼說道理，『盡什方世界都來只是我者箇道理，何曾更有四生九類』。若與麼說話、還曾夢見佛法也未。」[註 49]

在玄沙的語言體系中，「四生九類」代表多樣的現象。在這條例子中，玄沙一邊批評第一句中的不良傾向，一邊主張真如充滿現象世界，可見後者的立場高於前者。又，《廣錄》卷中云：

上堂云：「大地虛空皆因心成體，諸人且作麼生說因心成體道理？又且作麼生說心法無形，通貫十方？……大地虛空皆是慈定之門顯現。所以道：『心法無形，通貫十方』。……」[註 50]

又云：

師云：「……大地虛空，**咸是妙明真心所現**，應用自在，廣利十方法界眾生，大作佛事。……」[註 51]

總之，玄沙主張「心法」貫穿世界，真如「廓周沙界」，心法是世界之「體」，世界是真如的表現。

此處又出現「心」的字眼，看來這種主張似乎類似於馬祖的思想，與第一句的區別也很模糊。但兩者之間還是有區別的。在馬祖的思想中以「見聞覺知」來保證「心」和「現象」之間的聯繫，可玄沙已經否定「見聞覺知」的真理性，那麼，他拿什麼來保證兩者的關係呢？答案是：一是《楞嚴經》的如來藏思想，二是華嚴宗事事無礙的哲學。《楞嚴經》對玄沙的影響已在上面討論，現在就考察華嚴哲學的作用。三句綱宗第三句中重複出現「華藏」、「華藏世界」等字眼，這些字眼意味著玄沙受到了華嚴哲學的影響。A 第三句云：

海印三昧一時現前，於群生一念之中具足十種華藏世界海會，同四輪之應用，喚作元常不動之智，佛性大海之本心，廣照圓明，性相自在。[註 52]

此處玄沙正用華嚴之義。此一觀點為後來的法眼宗所繼承，宋·智昭《人天眼目》認為華嚴六相義是法眼宗思想的特點[註 53]。其中以下《宗鏡錄》的文章是極好的註腳，其卷四十六云：

若究竟欲免斷常邊邪之見，須明華嚴六相義門。……是故真如一心為總相，能攝世出世間一切法故。約攝諸法得總名，能生諸緣成別號，法法皆齊為同相，隨相不等稱異門，建立境界故稱成，不動自位而為壞。[註 54]

這種思想已在玄沙的思想中見其萌芽。總之，通過「心法無形，通貫十方」達到「法法恆然皆如是，四生九類體中圓」[註 55]，即承認所有個別存在的真理性，這就是第三句的宗旨。

(四)小結

以上我們考察了玄沙三句綱宗的理論結構。總之，第一句階段是，通過三界唯心的思想認識到自己內部的「真常流注」；第二句階段是，揭開「真常流注」的虛妄性，認識到不受污染的「元常」；第三句階段是，把這個「元常」延伸到外在現象界。但我們不能簡單地認為第三句的境界最高，所以達到第三句境界之後，就不需要第一、二句。玄沙在 B 之後接著講：

師又謂招慶云：「你時時直須一時說。」

慶云：「更教某說什麼即得。」

師云：「你與麼便是一時說也。」

慶云：「不敢，不敢。」[註 56]

三句綱宗是一套具有有機內在關聯的思想體系，此事可以用三句中的因果區別來印證。B 第一句部分云：「此猶是因中之因」，「且依此修，因中一分具足」；A 第二句部分云：「迴因就果」。蓋此因果指修證之因果，即眾生在因位，佛在果位的因果。第一句「真常流注」與第二句「元常」屬於不同層次，因果兩字分別指此兩者。A 第二句部分云：「若與麼，方可二理雙明，二義齊照……。」想必，其中「二理」、「二義」指的也是這兩種層次。A 第三句部分云：「迴因見果，舉果全因。」這是用華嚴「因該果海，果徹因源」之處，可見第三句也包含「因」的地位。無論如何，第三句不是單純的最高境界，其中包括因果兩方面的。

三、薦福承古的三玄

薦福承古（九七〇—一〇四五）[註 57]，北宋雲門宗禪僧，其傳有《建中靖國續燈錄》卷二〈薦福承古〉[註 58]、《禪林僧寶傳》卷十二〈薦福古禪師〉[註 59]，此外還有《古禪師語錄》一卷[註 60]。其三玄之說則收錄在《僧寶傳》卷十二[註 61]，先看其大概。

古德云：「一句語之中須得具三玄。」故知此三玄法門是佛知見，諸佛以此法門度脫法界眾生，皆令成佛，今人卻言三玄是臨濟門風，誤矣。

汾州偈曰：「三玄三要事難分。」

古注曰：「此句總頌三玄也。下三句別列三玄也。」

「得意忘言道易親。」

古注曰：「此玄〔或作意〕[註 62]中玄也。」

「一句明明該萬象。」

古注曰：「此體中玄。」

「重陽九日菊花新。」

古注曰：「此句中玄也。」

僧問：「三玄三要之名，願為各各標出。」

古曰：「三玄者一體中玄，二句中玄，三玄中玄。此三玄門是佛祖正見，學道人但隨入得一玄已具正見，入得諸佛閻域。」[註 63]

承古將臨濟的三玄分作「體中玄」、「句中玄」、「玄中玄」來解釋。慧洪《臨濟宗旨》云：

玄沙曰：「真常流注為平等法，但是以言遣言，以理逐理。為之明前不明後，蓋分證法身之量，未有出格之句，死在句下。若知出格之量，則不被心魔所使。入到手中，便轉換落落地言通大道，不坐平常之見。此第一句也。」古謂之句中玄。「回機轉位，生殺自在，縱奪隨宜，出生入死，廣利一切，迴脫色欲愛見之境。此第二句也。」古謂之意中玄。「明陰洞陽，廓周沙界，一真體性，大用現前，應化無方，全用全不用，全生全不生，方便喚作慈定之門。此第三句也。」古謂之體中玄。[註 64]

慧洪認為承古三玄並不是對臨濟三玄三要的客觀的解釋，而是玄沙三句的變奏。慧洪將體中玄對應玄沙三句中的第三句，句中玄對應第一句，意中玄對應第二句。其中意中玄與玄中玄有異，但，《僧寶傳》本傳、圓悟克勤《碧巖錄》、《人天眼目》都用「玄中玄」。管見所及，「意中玄」一詞只見於慧洪自己的語言中，因此當以玄中玄為準。可注意的是，按照慧洪的意思去理解的話，玄沙三句和承古三玄在順序上有變動。如果先說結論的話，筆者認為慧洪的看法不無道理，但也不全對。承古三玄也與玄沙三句一樣擁有類似百丈所說三句的模式。以下按順序考察個別的內容。

(一)體中玄

《僧寶傳·古傳》云：

僧問：「依何聖教參詳悟得體中玄？」

古曰：「如肇法師云：『會萬物為自己者，其唯聖人乎？』又曰：『三界唯心，萬法唯識』又曰：『諸法所生唯心所現，一切世間因果、世界微塵，因心成體。』六祖云：『汝等諸人自心是佛，更莫狐疑。外無一法而能建立，皆是自心生萬種法。』又云：

『於一毫端現寶王剎，坐微塵裡轉大法輪。』如此等方是正見，纔缺纖毫即成邪見，便有剩法，不了唯心。」[註 65]

承古三玄的敘述這樣以僧人和承古的對話的形式進行。由以上部分可見，體中玄所講內容是三界唯心的思想，此一點與玄沙第一句相通，不同的是，承古的體中玄已經包含「心」充滿現象界的內容，云：

體中玄，臨機須看時節，分賓主。又認法身法性能卷舒萬象，縱奪聖凡。[註 66]

在玄沙三句中，這種內容直到第三句才出現，慧洪把它與第三句相對應，應當是出於這種內容上的相同的。這種現象可以從歷史背景的不同來解釋。玄沙當時最主要的問題是如何糾正馬祖「作用即性」說的弊病。到了承古的時代，這種問題已被克服。而且從玄沙三句的廣泛影響來看，可以斷定玄沙的結論當時已成爲了禪林的共識，而擺在承古面前的又是不同的問題（詳後）。那麼，體中玄的問題在哪兒呢？接著看看僧人和承古的對話：

僧又問：「如何等語句及時節因緣是體中玄？」

古曰：「佛以手指地曰：『此處宜建梵剎。』天帝釋將一莖草插其處曰：『建梵剎竟。』佛乃微笑。水潦被馬祖一踏踏倒，起曰：『萬象森羅、百千妙義只向一毫上便識得根源。』僧問趙州：『如何是學人自己？』州對曰：『山河大地。』此等所謂合頭語，直明體中玄，正是潑惡水，自無出身之路。」

又云：

但得體中玄，未了句中玄，此人常有佛法知見，所出言語，一一要合三乘，對答句中須依時節，具理事，分賓主，方謂之圓。不然，謂之偏枯。此人以不忘知見，故道眼未明，如眼中有金屑，須更悟句中玄乃可也。[註 67]

第一條引文中可以看出承古三玄的一個特點，即承古用三玄的框架來分析禪宗的眾多「話頭」，此事在禪宗思想史上擁有較大的意義，待後詳論。從第二條引文可知，體中玄的問題在於「以不忘知見」，即還保留對佛法的理智化理解。第一條引文中的「合頭語」、「潑惡水」兩個詞充分說明這個問題，下面試闡釋。「合頭語」出於船子德誠的語言[註 68]，「一句合頭語，萬劫繫驢橛」意謂：一句非常正確地道破了禪理的語言反而讓人固執這個禪理，使得失去思想上的自由。關於潑惡水，後代的圓悟克勤《圓悟心要》中的例子較為好懂。〈示蘊初監寺〉云：

只道：「與你說一句子」，早是著惡水潑人，何況更瞬目揚眉，敲床豎拂，是什麼，下喝行棒。[註 69]

又〈示元長禪人〉云：

佛語心為宗，達磨傳此者矣。而馬師為蛇畫足，慈悲落草，乃云：「諸人欲識佛語心麼？」已是漏逗了也。更言：「只如今語便是佛語，此語出於自心，便是佛心。」若舉揚正宗，作如是話會，如何出得作家八十四人邪！是故從上來行正令底視之如將惡水澆潑人，成甚模樣。[註 70]

此處「潑惡水」都表示給予對方某種固定的想法或語言，《圓悟心要》中「潑惡水」在意思上與「合頭語」相通。回過頭來看《傳燈錄》的例子，可知這種用法在承古以前已經存在。卷十四〈翠微無學〉云：

一日，師在法堂內行，投子進前接禮而問曰：「西來密旨，和尚如何示人？」師駐步少時。又曰：「乞師垂示。」師曰：「更要第二杓惡水作麼。」投子禮謝而退。師曰：「莫採卻。」投子曰：「時至根苗自生。」[註 71]

現在我們可以把翠微的意思理解為：「西來密旨」本來不可言喻的，給予某種回答已經不是最高境界。因此，這沉默已經是「第一杓惡水」，還要「第二杓惡水」，即固定的語言或者思想幹嗎？可見「潑惡水」一詞從《傳燈錄》到《圓悟心要》始終有同樣的意義。由此可見，體中玄的問題在於語言的固定性上，而承古並沒有否定三界唯心的思想本身。承古所說「此等所謂合頭語，直明體中玄，正是潑惡水，自無出身之路」一句與玄沙「未有出格之句，死在一句之下，未有自由分」一句完全出於同樣的問題意識。

(二)句中玄與其背景

接著考察句中玄的內容。上引部分之後僧人再提問：

僧曰：「既悟體中玄，凡有言句事理俱備，何須句中玄？」

古曰：「體中玄臨機須看時節，分賓主。又認法身法性能卷舒萬象，縱奪聖凡。被此解見所纏，不得脫灑，所以須明句中玄。若明得，謂之透脫一路、向上關捩，又謂之本分事，祇對更不答話。」

需要注意的是，承古句中玄與玄沙第二句不同，在內容上不包含心識結構的問題，只注重語言固定性的問題。從僧人的提問可知，他們認為體中玄已經充分講明了禪理。承古則認為，這種體中玄的語言還保留「聖量」，因此需要句中玄，藉以消除對「三界唯心」等道理的「執著」。承古接著云：

僧曰：「何等語句是句中玄？」

古曰：「如比丘問佛：『說甚法？』佛云：『說定法。』又問：『明日說甚法？』佛云：『不定法。』曰：『今日為甚定，明日為甚不定？』佛曰：『今日定，明日不定。』僧問思和尚：『如何是佛法大意？』答曰：『廬陵米作麼價？』又僧問趙州：『承聞和尚親見南泉來，是否？』答曰：『鎮州出大蘿蔔頭。』又問雲門：『如何是超佛越祖之談？』答曰：『餬餅。』『如何是向上關捩？』曰：『東山西嶺青。』又問洞山：『如何是佛？』答曰：『麻三斤。』若於此等言句中悟入一句，一切總通，所以體中玄見解一時淨盡，從此已後，總無佛法知見，便能與人去釘楔，脫籠頭，更不依倚一物。然但脫得知見見解，猶在於生死不得自在。何以故？為未悟道故。於他分上所有言句謂之不答話，今世以此為極則，天下大行，祖風歇滅，為有言句在。若要不涉言句、須明玄中玄。」

在此，句中玄的功能和問題已經清楚。功能是「一時淨盡」一切「體中玄見解」。看上面所舉例子，都是答非所問式的回答，幾乎沒有對話的樣子。如果按照承古的意思去理解的話，這樣的話頭故意弄得如此晦澀，以便消除對道理的「執著」。問題是它們還保留「語言」。此處需要注意的是，承古認為這種風格是近世之惡風，這並非無的放矢。那麼，到底有什麼樣的背景呢？《古禪師語錄》云：

上堂：「自從入院，諸多俗士請令晚參，只可隨時施設，俯就機緣。若據山僧見處，自是一家。何以？為早歲遊方，參見第一等尊宿。或則舉經舉論，說色說空，三界唯心，萬法唯識，乃得天地同根，萬法一體，卷舒萬象，縱奪森羅，諸事縱然，一切成現；或說向上關棧，透過法身，言無展事，語不投機，承言者喪，滯句者迷，於斯明得便是箇灑灑地衲僧，不依倚一切，純說乾曝曝地禪，凡有問來，更不答話；或說全體作用，法令雙行，主賓縱奪，照用縱橫。三年內一時被老僧參得。以為祖道真規，後來自家覷破，總是鬼解螢光，上祖門中以為毒藥。如今四海大行，所以祖席荒涼，道流闕爾。」[註 72]

此處「或則」下的內容相當於體中玄，第一個「或說」下相當於句中玄，可見都是當時流行的思想，而承古對這兩種思想都持批判態度。又云：

上堂：「諸上座行腳當為何事？若要知見明白，了達世出世法，多知解會問答，與天地同根萬法一體，認得法身法性，速往諸方學取；若要透過法身，會得向上關棧，言無展事，語不投機，凡有問來更不答話，做箇灑灑地衲僧，不依倚一物，亦請速往諸方學取。直饒一一見得，與諸人本分事了無交涉。所以老僧只以本分事接人，若是諸方有語句文字教諸人用心學得，若是山僧此間，不立文字語句，用心學不得。」[註 73]

此處也非常清楚地看得出其與三玄在結構上的類似性。其中對於三界唯心的言論很可能批評法眼宗。如上所述，承古體中玄與玄沙的第三句在內容上幾乎一致，慧洪《石門文字禪》卷二十四〈記西湖夜話〉亦云：「昔薦福古禪師論三玄旨趣，號為明眼，亦曰：『體中玄甚合法眼宗枝。』」[註 74]再者，後世確有以體中玄代表法眼宗思想的想法。元·行秀《從容庵錄·第七十則·本則評唱》云：「諸方皆言法眼下一味平實體中玄，……」[註 75]那麼，句中玄指

的是誰的思想呢？我們在雲門的法嗣洞山守初（九一〇—九九〇）的語言中，能夠發現與承古所批判的內容相似的思想。「灑灑衲僧」一詞在承古的語言中反覆出現，可見它是批判句中玄傾向時的術語，守初則云：

禪德，洞山尋常道：待我家園麥熟，事持磨麵作箇餛飩，屈取東西南北善知識，同共一筵破除了。盡與伊出卻釘，拔卻榻，拈卻炙脂帽子，脫卻鶻臭布衫，作箇洒洒地禪師。後代學人，有可依倚。豈不俊哉！[註 76]

此一條，除了「洒洒地禪僧」以外，也與承古在句中玄中所說「所以體中玄見解一時淨盡，從此已後，總無佛法知見，便能與人去釘楔，脫籠頭，更不依倚一物」一句有類似之處。又云：

直饒會得真如、涅槃、菩提、解脫毫末無差，也被條繩子於腳跟下繫卻，不得出離。若是靈利衲僧，一咬咬斷，作箇脫洒衲僧，豈不快哉！[註 77]

從上下文的關係來看，此「脫洒」與「洒洒」有同樣的意思，承古也在別處用「脫洒」一詞。另外，《林間錄》云：

予建中靖國之初，故人處獲《洞山初禪師語》一編，福嚴良雅所集，其語言宏妙，真法窟爪牙。大略曰：「語中有語名為死句，語中無語名為活句，未達其源者落在第八魔界中。」又曰：「言無展事，語不投機，乘言者喪，滯句者迷。於此四句語中見得分明也，作箇脫洒衲僧。根椽片瓦粥飯因緣，堪與人天為善知識；於此不明，終成莽鹵。」[註 78]

此處也有「脫洒衲僧」一詞，可見此一詞在守初的語言中有代表性的詞語。另外，《林間錄》此一條為我們提供重要的信息。現存《古尊宿語錄》、《古尊宿語要》所收《守初語錄》不

標編者之名。但從《林間錄》的記載可知，北宋有守初的語錄，而其編者乃是守初法嗣福嚴良雅。這個良雅是承古過去之師。《古禪師語錄》云：

山僧初行腳時，先參見大光敬玄和尚，這和尚坐在荒艸裡；後參見南岳福嚴寺良雅和尚，這和尚又只是箇脫灑底衲僧。[註 79]

良雅，《天聖廣燈錄》卷二十二有傳[註 80]，而且列於守初門下第一位，而且，他是《守初語錄》的編者，可見他在守初門下的地位很高。在守初的語言中「洒洒」或者「脫洒」有正面意義，而在承古的語言中卻有負面意義；再者，他用「脫洒」一詞來批評良雅，由此幾乎可以斷定，承古「句中玄」中的主要批評對象是洞山守初以及其門下。

但，承古批判的對象不僅是守初門下宗風，承古同時還批判臨濟、雲門兩宗。《古禪師語錄》云：

且如往日親見雲門尊宿具大聲價，莫若德山密、洞山初、智門寬、巴陵鑒。佗雖親見雲門，只悟得雲門言教，要且不悟道見性。何以知之？且如僧問鑒和尚云：「如何是提婆宗？」

鑒云：「銀碗裡盛雪。」

又問「如何是吹毛劍？」

鑒云：「珊瑚枝枝撐著月。」

又問：「佛教祖教是同是別？」

鑒云：「雞寒上樹，鴨寒下水。」

鑒和尚云：「我下此三轉語，已報雲門恩了也，後來更不與雲門設忌齋。」

大眾，雲門分明道：「此事若在言句，一大藏教豈無言句。」

又云：「饒你問得答得，只贏得口滑，去道轉遠。」

作麼生下三轉語，便道：我報雲門恩了也。可謂埋沒上祖，錯指後人，遂使兒孫承空接險，從錯至錯，例皆稱提言句，以為向上極則事。大眾，若據言句中事，如螢火之光。[註 81]

又，《僧寶傳·古傳》云

若但悟句中玄，即透得法身，然返為此知見奴使，並無實行，有憎愛人我，以心外有境，未明體中玄也。雲門、臨濟下兒孫多如此。[註 82]

第一條引文中「不悟道見性」正是句中玄的問題。如果按照承古的意思去理解，當時臨濟、雲門兩宗中普遍存在類似句中玄的思想傾向。承古的這種批判對瞭解宋初禪宗思想有很大的幫助，但此事已超出本文討論的範圍，暫不論述。

(三)玄中玄

繼續看看僧人和承古的對話：

僧曰：「何等語句、時節因緣是玄中玄？」

古曰：「如外道問佛：『不問有言，不問無言。』世尊良久。外道曰：『世尊大慈大悲，開我迷雲，令我得入。』又僧問馬大師：『離四句，絕百非，請師直指西來意。』答曰：『我今日無心情，但問取智藏。』僧問藏，藏曰：『我今日頭痛，問取海兄。』又問海，海曰：『我到遮裡卻不會。』又臨濟問黃檗：『如何是佛法的大意？』三問三被打。此等因緣，方便門中以為玄極，唯悟者方知；若望上祖初宗即未可也。」

此處三則話頭有明顯的特點，即都不用語言回答，或者拒絕回答，有「沉默」的傾向。句中玄在語言上下功夫，故意說出晦澀的語言，而其問題在於還保留語言，因此在玄中玄的階段要消除語言，走向「沉默」。實際上，《古禪師語錄》中的言論確有拒絕回答的傾向，云：

僧問：「猿抱子歸青嶂後，鳥啣花落碧岩前。此是夾山境，那個是薦福境？」

師云：「莫。」

進云：「如何是境中人。」

師云：「莫。」

問：「知師久蘊裏中寶，今日當筵略借看。」

師云：「莫。」

進云：「豈無方便。」

師云：「莫。」

問：「大善知識出世，將何為人？」

師云：「莫。」

進云：「恁麼則有問有答去也。」

師云：「莫。」

有僧纔擬伸問，師云：「問話且止。直饒問得答得，與道懸殊。……」[註 83]

又云：

僧問：「承和尚有言觀面相呈，如何是觀面相呈事？」

師云：「莫。」

進云：「喏。」

師云：「莫。」

進云：「喏喏。」

師云：「莫莫。」

有僧纔擬伸問，師云：「問話且止，與道懸殊。若據諸人分上，具無礙辯尚沒奈何。擬心則差，豈況更形言語。眾生流轉不息，蓋為有心，若得一念心不生，與佛齊肩定矣。」[註 84]

玄中玄的宗旨在於消除所有的知解與語言，承古在以上兩條資料中表現出來的也是同樣的思想。從第二條材料可知，輪迴的原因是「有心」，而修行的最後目標是「一念心不生」。承古確實重視「休心」、「無心」等修行手段：

若是知解，諸人過去生中總曾學來。多知多解，說得慧辯過人，機鋒迅速，只是心不息，與空劫以前事不相應。因茲惡道輪迴，動經塵劫，不復人身。如今生出頭來得箇人身，在袈裟之下，依前廣求知解，不能息心，未免六趣輪迴，動經塵劫。何不休心去。如癡如迷去。不語五七年去。以後佛也不奈你何。[註 85]

這種思想的背後存在關於心識結構的思想。此一點可以從他的「兩種自己」說理解。《僧寶傳·古傳》云：

示眾曰：「……自己者，有空劫時自己，有今時日用自己。空劫自己是根蒂，今時日用自己是枝葉。」[註 86]

空劫是四劫之一。四劫是世界的成、住、壞、空四個階段，其中空劫是完全沒有世界的階段。空劫時自己是指還沒落下現象界的自己，日用自己是現象界當中的自己。兩者的區別就相當於玄沙所說的「元常」與「真常流注」的區別。承古云：

若也用心修行，或則墮在邪宗，或入三乘聖位，皆非究竟。所以常勸諸人，且於空劫以前體取當人，自會修行去。若要體取空劫以前自己事，直須休心。若得無心，輪迴永斷，若得無心即是佛，佛即是法，法佛和合名為僧，當體即是常住三寶。虛空有變，此法常存，故知無心方能延得佛法壽命。[註 87]

可見「休心」等於發現「空劫以前自己」，玄中玄並不是簡單的沉默，而是達到還沒落下現象界的自己的手段。慧洪把他當玄沙第二句，是出於這種心識結構上的類似的。

四、總結，以及承古三玄在宋代禪宗思想史中的意義

總之，承古三玄的內容是：體中玄表示以「三界唯心」為代表的道理。句中玄表示為了消除對道理的執著，說出晦澀的語言。玄中玄表示消除這些「知解」與「語言」，回歸「空

劫以前的自己」。其中體中玄、句中玄的內容反映當時流行的思想類型，而承古對兩者都持批判態度，承古三玄的整體結構反映這樣的歷史背景。

慧洪將體中玄與玄沙第三句，句中玄與第一句，玄中玄與第二句互相對應。慧洪主要按照在心識結構上的類似性去決定其對應關係，其做法不無道理。但就句中玄與第一句的對應關係而言，未免牽強。其實，承古三玄也有類似於三句思想的整體構造，各玄之間有遞升關係。玄沙與承古之間的差異主要是出於其歷史背景的不同。

另外，承古三玄的內容為宋代禪宗思想史的研究提供一些新的視角，以下從公案解釋的變遷和無事禪兩個角度，來討論其在宋代禪思想史中的意義。如上所述，承古三玄有一種分析話頭的工具的性格，此一點與玄沙三句有明顯的區別，可謂是一個重要特點。靈源惟清在其為《古禪師語錄》寫的〈前序〉中云：

禪師即所謂古塔主者也。淨行無垢，孤風絕攀，名重當年，誠非虛得。垂機接物，深指悟中，語直標宗，世多參究。然判兩篇自己，列三要三玄，類聚因緣，品題緇素，與夫不見雲門而公稱嫡嗣，情猜之士或致譏評。[註 88]

可見「類聚因緣」是承古思想的一個特點。大慧宗杲《正法眼藏》卷三之下云：

又有一種將臨濟三玄、雲門三句逐句解說，以《傳燈》、《廣燈》祖師言句各分門類，以一塵纔起大地全收、一毛頭師子百億毛頭師子現、盡大地是箇解脫門、盡大地是沙門一隻眼、若人識得心，大地無寸土，山河大地、明暗色空咸是妙明真心中物之類配為體中玄，函蓋乾坤句；以三腳驢子弄蹄行、鋸解秤椎、火裡唧螻吞大虫、文殊起佛見法見貶向二鐵圍山、東山水上行，北斗裡藏身，凡語言注解不得處便道蚊子上鐵牛無你下背處，如此之類謂之句中玄，截斷眾流句；如蹋著秤椎硬似鐵、蹋破草鞋赤腳走、饑來喫飯困來打眠、山是山水是水、行但行坐但坐、大盡三十日，小盡二十九將如此之類謂之玄中玄、隨波逐浪句。[註 89]

文中沒有提到承古之名，但其所說臨濟三玄則顯然是承古所提倡之三玄，話頭分類的標準也符合三玄的思想內容。而這種態度與後來的楊岐派禪師對話頭的態度形成明顯的對比。《嘉泰普燈錄》卷二十五〈諸方廣語·太平佛鑑歎禪師〉云：

只如馬大師一喝，百丈三日耳聾，還別著得箇道理得麼？其他德山棒，臨濟喝，雪峰毳毬，俱胝豎指，道吾作舞，祕魔擎叉，丹霞燒木佛，趙州勘婆子，種種多端較量將來，與釋迦老子一手指天一手指地如合符契，毫髮無差。有般底見人恁麼說話便道：「但明取道眼因緣，其他微細儻侗會卻便休。」殊不知自是你儻侗，只箇道眼因緣名字千錯萬錯了也。有底道：「若恁麼，只如洞山五位君臣、三種滲漏、臨濟四料簡、近代浮山九帶、薦福兩種自己，不可也只是一同。古人因甚有許多類聚編排？」殊不知正是一同。只為一同，所以古人類聚編排。若是開悟之士觀來毫髮無異，情解之流萬別千差。[註 90]

圓悟克勤《圓悟心要》卷上〈示裕書記〉云：

臨濟金剛王寶劍、德山末後句、藥嶠一句子、祕魔杖、俱胝指、雪峰毳毬、禾山打鼓、趙州喫茶、楊岐栗棘蓬金剛圈，皆一致爾。契證得直下省力，一切佛祖言教無不通達。[註 91]

這樣，楊岐派各禪師的言論中看得出話頭的抽象化，無差別化傾向。由上引《正法眼藏》的文章可知，公案的分類並非承古一人之所為。進入宋代之後，參究話頭成為一大潮流，隨之出現了各種話頭的分類。這種動態是禪宗思想史中的一個重要階段。後來楊岐派中出現話頭的抽象化傾向，這種言論的背後存在著對分類話頭的批判，而這種楊岐派的活動最終發展成了大慧宗杲的看話禪。

第二個問題是無事禪，關於這個問題筆者已在拙文中論過[註 92]。這個無事禪的問題向來沒有受到足夠的重視，其實是貫穿宋代禪宗思想史的重要問題。《正法眼藏》中歸類到玄中玄的各語言都與真淨克文、克勤、宗杲等宋代諸禪師批判無事禪時所用的語言一致，可見當時玄中玄和無事禪被等同看待，換句話說，玄中玄成了無事禪的根據。如上所述，承古有明顯的「沉默」傾向，這種傾向與無事禪非常接近。同時，當時雲門宗的雲居曉舜也看重無事。兩者的禪風有相通之處，可謂他們顯示一箇時代的特點。而且承古的這種宗風在批判初期雲門宗的過程當中形成的，那麼，承古的宗風在無事禪的演變史中佔有承前啓後的重要位置。

【註釋】

[註 1] 道原，《景德傳燈錄》（台北：真善美出版社，一九七三年）第二一三頁。

[註 2] 《汾陽無得禪師語錄》，《大正藏》（東京：大藏出版株式會社，一九三三年〔以下所引《大正藏》皆此版本〕）第四十七冊，第五九七頁上一下。

[註 3] 《卍續藏經》（台北：新文豐出版公司影印〔以下所引《卍續藏經》皆此版本〕）第一一一冊，第一七二頁。

[註 4] 關於《百丈廣錄》文獻上的問題，參宇井伯壽《第二禪宗史研究》第三七二—三七五頁。宇井認為《百丈廣錄》可以相信是百丈的真實語言。

[註 5] 宇井伯壽校本，《百丈大智禪師廣錄》（宇井伯壽，《第二禪宗史研究》，東京：岩波書店，一九二五年）第四〇二頁。宋·正覺頌古、元·行秀評唱，《從容庵錄·第七十六則·本則評唱》云：「師云：三句之作始於百丈大智，宗於金剛般若。」

[註 6] 贊寧，《宋高僧傳》（北京：中華書局，一九八七年）第二八八頁。

[註 7] 《卍續藏經》第一二六冊，第三六八頁下—三七一頁。

[註 8] 同 [註 7]，第三八五頁下—三八七頁上。

[註 9] 同 [註 7]，第四〇七頁下。

[註 10] 《宗教學研究》（四川大學道教與宗教文化研究所主辦）待刊。

[註 11] 同 [註 7]，第三七〇頁上。

[註 12] 同 [註 7]，第三八六頁上。

[註 13] 關於無情有性的思想史，參鎌田茂雄《中国華嚴思想史の研究》（東京：東京大學東洋文化研究所，一九六五年）第二部第四章第三節〈非情仏性説形成過程——澄觀の教学との関連をめぐって〉、第四節〈中国禪思想史にあらわれた無情仏性思想〉。賴永海《中國佛性論》（上海：上海人民出版社，一九八八年）第六章〈即心即佛與無情有性〉。

[註 14] 《大正藏》第四十五冊，第四十頁下。

[註 15] 同 [註 14]，第四十六冊，第七八二頁下。

[註 16] 參杜繼文、魏道儒《中國禪宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，一九九三年）第二〇九—二一五頁。齋藤智寬，〈唐、五代宋初の禪思想における無情仏性、説法説〉，《集刊東洋學》第八十一號（日本：中國文史哲研究會，東北大學，一九九九年）。

[註 17] 靜、筠編著，《祖堂集》（京都：禪文化研究所影印）第一一五頁。

[註 18] 同 [註 17]，第一一九—二〇頁。

[註 19] 原文云：「善男子，心非佛性。何以故。心是無常，佛性常故。」《大正藏》第十二冊，第五三三頁上。

[註 20] 柳田聖山，〈臨濟義玄の人間觀〉，《禪文化研究所紀要》第一號（一九六九年）。今用《柳田聖山集》第一卷《禪仏教の研究》所收本（京都：法藏館，一九九九年）第四四八—四四九頁。

[註 21] 同 [註 7]，第三五八頁下—三五九頁上。

[註 22] 同 [註 7]，第三七〇頁上、下。

[註 23] 同 [註 12]。

[註 24] 入矢義高監修，唐代語錄研究班編，《玄沙語錄中》（京都：禪文化研究所，一九八八年）第二十二頁。

[註 25] 同 [註 14]，第十六冊，第四八三頁上。

[註 26] 南條文雄校訂，《梵文入楞伽經》（京都：大谷大學，一九二三年）第三十七頁。

[註 27] 同 [註 25]，第五二一頁下。

[註 28] 同 [註 25]，第五九三頁中。

[註 29] 同 [註 25]，第四八四頁中。

[註 30] 同 [註 26]，第四十五頁。

[註 31] 同 [註 14]，第三十九冊，第三五〇頁上。

[註 32] 同 [註 14]，第四十四冊，第五三二頁上。

[註 33] 同 [註 7]，第三七〇頁下。

[註 34] 同 [註 7]，第三五八頁下。

[註 35] 此處「明暗」等字眼都代表感覺對象或者現象，今舉《楞嚴經》中的一些例子。卷三云：「此見離彼明暗二塵畢竟無體。」（《大正藏》第十九冊，第一一四頁下）又云：「阿難，如汝所明，眼、色爲緣生於眼識，此識爲復因眼所生以眼爲界，因色所生以色爲界？阿難，若因眼生，既無色空，無可分別，縱有汝識，欲將何用？汝見又非青黃赤白，無所表示，從何立界？」（第一一六頁中）卷四云：「世尊，若復世間一切根塵陰處界等皆如來藏清淨本然，云何忽生山河大地，諸有爲相次第遷流，終而復始？」（第一一九頁下）

[註 36] 同 [註 7]，第三六四頁下—三六五頁上。

[註 37] 同 [註 7]，第三八六頁上。

[註 38] 參入矢義高監修，唐代語錄研究班編，《玄沙語錄》中（第二十四頁）「死在一句之下」條。

[註 39] 同 [註 33]。

[註 40] 同 [註 33]。

[註 41] 入矢《玄沙廣錄》中以文義不通爲由，補一「無」字，入矢說近是。但畢竟無本可校勘，茲僅供參考。

[註 42] 同 [註 7]，第三八六頁下。

[註 43] 同 [註 6]。

[註 44] 同 [註 1]，第三四三頁。

[註 45] 同 [註 14]，第十九冊，第一〇八頁下。

[註 46] 同 [註 45]，第一二二頁中。

[註 47] 參入矢義高，〈雪峰と玄沙〉，《禪文化》第一〇六號（一九八二年）、一〇七號（一九八三年）；同
〈玄沙の臨濟批判〉，《財團法人松ヶ岡文庫研究年報》第五號（一九九一年）；以及上列拙文。

[註 48] 同 [註 7]，第三七一頁上。

[註 49] 同 [註 7]，第三六四頁下。

[註 50] 同 [註 7]，第三七三頁上。

[註 51] 同 [註 7]，第三八五頁上一下。

[註 52] 同 [註 7]，第三七一頁上一下。

[註 53] 同 [註 14]，第四十八冊，第三二四頁上。

[註 54] 同 [註 53]，第六九〇頁上一下。

[註 55] 同 [註 7]，第三六四頁上。

[註 56] 同 [註 7]，第三八七頁上。

[註 57] 永井政之，〈薦福承古考〉，《印度學佛教學研究》第五十三卷第一號（二〇〇四年）第一五九頁。

[註 58] 同 [註 7]，第一三六冊，第五十三—五十五頁。

[註 59] 同 [註 7]，第一三七冊，第四八九—四九四頁。

[註 60] 同 [註 7]，第四三五—四五八頁。

[註 61] 同 [註 59]，第四九〇頁上—四九三頁上。

[註 62] 括號中作小字。

[註 63] 同 [註 59]，第四九〇頁上一下。

[註 64] 同 [註 3]，第一七二頁下—一七三頁上。

[註 65] 同 [註 59]，第四九〇頁下。

[註 66] 同 [註 59]，第四九一頁上。

[註 67] 同 [註 59]，第四九二頁上。

[註 68] 同 [註 1]，第二七四頁。

[註 69] 圓悟克勤，《圓悟心要》（台北：新文豐出版公司，一九八六年）卷上，二十九丁右。

[註 70] 同 [註 69]，卷下，七十丁右—左。

[註 71] 同 [註 1]，第二七〇頁。

[註 72] 同 [註 7]，第四三八頁上。

[註 73] 同 [註 7]，第四四二頁上一下。

[註 74] 慧洪，《石門文字禪》（四部叢刊初編本）第二六九頁上。

[註 75] 同 [註 7]，第一一七冊，第七三八頁下。

[註 76] 贖藏主，《古尊宿語錄》（北京：中華書局，一九九四年）卷三十八〈襄州洞山二代初禪師語錄〉，第七一九頁。

[註 77] 同 [註 76]，第七一三頁。

[註 78] 同 [註 7]，第一四八冊，第五九七頁。

[註 79] 同 [註 7]，第四三七頁上。

[註 80] 同 [註 7]，第一三五冊，第八二一頁下。

[註 81] 同 [註 7]，第四三九頁下—四四〇頁上。

[註 82] 同 [註 7]，第一三七冊，第四九二頁上。

[註 83] 同 [註 7]，第四三七頁下。

[註 84] 同 [註 7]，第四三八頁下。

[註 85] 同 [註 7]，第四四五頁下。

[註 86] 同 [註 82]，第四九〇頁上。

[註 87] 同 [註 7]，第四四六頁上。

[註 88] 同 [註 7]，第四三五頁上。

[註 89] 同 [註 7]，第一一八冊，第一五一頁上一下。

[註 90] 同 [註 82]，第三五三頁上。

[註 91] 同 [註 69]，卷上，十二丁右。

[註 92] 土屋太祐，〈真淨克文の無事禪批判〉，《印度學佛教學研究》第五十一卷第一號（日本印度學佛教學會，二〇〇二年）；同〈北宋期禪宗の無事禪批判と圓悟克勤〉，《東洋文化》第八十三號（東京大學東洋文化研究所，二〇〇三年）。

【參考文獻】

1. 道原，《景德傳燈錄》（台北：真善美出版社，一九七三年）。
2. 《卍續藏經》（台北：新文豐出版公司影印）。
3. 宇井伯壽校本，《百丈大智禪師廣錄》（宇井伯壽，《第二禪宗史研究》，東京：岩波書店，一九二五年）。
4. 贊寧，《宋高僧傳》（北京：中華書局，一九八七年）。

5. 靜、筠編著，《祖堂集》（京都：禪文化研究所影印）。
6. 柳田聖山，〈臨濟義玄の人間觀〉，《禪文化研究所紀要》第一號（一九六九年）。今用《柳田聖山集》第一卷《禪仏教の研究》所收本（京都：法藏館，一九九九年）。
7. 入矢義高監修，唐代語錄研究班編，《玄沙語錄中》（京都：禪文化研究所，一九八八年）。
8. 《大正藏》（東京：大藏出版株式會社，一九三三年）。
9. 南條文雄校訂，《梵文入楞伽經》（京都：大谷大學，一九二三年）。
10. 永井政之，〈薦福承古考〉，《印度學佛教學研究》（第五十三卷第一號，二〇〇四年）。
11. 圓悟克勤，《圓悟心要》（台北：新文豐出版公司，一九八六年）。
12. 蹟藏主，《古尊宿語錄》（北京：中華書局，一九九四年）。
13. 慧洪，《石門文字禪》（四部叢刊初編本）。